

東 海 大 學
中國文學系碩士班
碩士論文

李榮重玄思想研究

指導教授：劉榮賢教授

研 究 生：林東毅

中華民國 101 年 6 月

目次

| | |
|--------------------------------|-----|
| 第一章 緒論..... | 1 |
| 第一節 研究動機與目的..... | 1 |
| 第二節 研究範疇與材料..... | 4 |
| 第三節 前人研究成果..... | 5 |
| 一、學位論文..... | 5 |
| 二、單篇論文..... | 7 |
| 第四節 李榮生平、著作及時代背景..... | 8 |
| 一、生平..... | 8 |
| 二、著作與版本問題..... | 14 |
| 三、時代背景..... | 18 |
| 第二章 李榮「重玄」思想及相關問題..... | 26 |
| 第一節 「重玄」相關問題討論..... | 26 |
| 一、「重玄學」的界定..... | 26 |
| 二、「雙遣」、「重玄」的起源與合流..... | 35 |
| 第二節 從「三遣重玄」到「無遣重玄」..... | 42 |
| 一、成玄英的「三遣重玄」..... | 42 |
| 二、李榮的「無遣重玄」..... | 45 |
| 三、成玄英與李榮重玄思想的差異..... | 49 |
| 第三節 結語..... | 51 |
| 第三章 李榮「道-氣-性-形」一體觀..... | 53 |
| 第一節 李榮重玄思想中的「道、德、理、氣」..... | 54 |
| 一、李榮「道」的特性與「歸道」之功用..... | 55 |
| 二、「德」-從德歸道..... | 67 |
| 三、「理」-由理識道..... | 72 |
| 四、「氣」-以氣體道..... | 78 |
| 五、小結..... | 84 |
| 第二節 李榮重玄思想中的歸道依據「性、心」..... | 86 |
| 一、歸道之依據「性」:物之性也,本乎自然..... | 86 |
| 二、歸道之工夫「心」:虛心遺於聲色,復得成於真道也..... | 90 |
| 三、小結..... | 95 |
| 第三節 李榮重玄思想中的歸道可能「形、神」..... | 95 |
| 一、李榮的「形」與「身」:體同自然而無其身..... | 96 |
| 二、李榮的「神」:身將神合,命與道同..... | 101 |
| 三、小結..... | 106 |

| | |
|-----------------------------|------------|
| 第四節 結語：論李榮「道-氣-性-形」一體觀..... | 107 |
| 第四章 李榮的心性修養工夫..... | 109 |
| 第一節 李榮的「三一境界」..... | 109 |
| 第二節 第一種工夫：忘言、齊一..... | 112 |
| 一、忘言..... | 112 |
| 二、齊一..... | 116 |
| 第三節 第二種工夫：無心..... | 120 |
| 一、何謂無心..... | 120 |
| 二、有心、無心之別..... | 122 |
| 三、無心自然歸道..... | 124 |
| 第四節 第三種工夫：無為..... | 125 |
| 一、有為之患..... | 125 |
| 二、無為之益..... | 129 |
| 三、有為、無為並忘..... | 132 |
| 第五節 第四種工夫：重靜..... | 133 |
| 一、何謂靜..... | 133 |
| 二、息躁動以靜，靜則無離於道..... | 135 |
| 第六節 結語-心性修養工夫的目的：全真歸道..... | 138 |
| 第五章 李榮的聖人次第..... | 145 |
| 第一節 聖人次第的初階：士與君子..... | 145 |
| 一、修道之人的代稱：士..... | 145 |
| 二、初階的聖人：君子..... | 147 |
| 第二節 李榮的重玄聖人..... | 149 |
| 一、聖人的特質..... | 150 |
| 二、聖人的教化意義..... | 154 |
| 三、俗聖之別：「俗人有為」與「聖人無為」..... | 156 |
| 第三節 李榮的以君為聖..... | 159 |
| 一、李榮的聖君思惟..... | 159 |
| 二、聖君的特質..... | 162 |
| 第四節 結語..... | 173 |
| 第六章 結論..... | 175 |
| 參考書目..... | 179 |

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

道家思想是支撐整個中國文化脈絡的經緯。依循目前學界的研究狀況參看，「先秦道家」及「魏晉玄學」等兩派道家之說已獲得充分且熱絡的發展，反觀接續二期之後的第三期道家思想：「隋唐重玄學」卻呈現出相對的隱默狀態。而現今思想學界選擇以佛學思維作為隋唐時代的思想主軸，更導致「重玄學」被忽略的情形愈加嚴重，這種情況就有如清代理學之於清代考據學。於是乎自民國初年以來的學者蒙文通開啟「重玄」的討論，到盧國龍編撰《中國重玄學》，然後湯一介將「隋唐重玄學」看作是「魏晉玄學」之後的道家第三期¹發展後，「重玄學」的研究才開始逐漸蓬勃發展，這波研究風潮主要以初唐成玄英為首要研究對象開始，接著是李榮、孟安排、唐玄宗、司馬承禎、吳筠、杜光庭等，都陸續有學者進行專文研究，於是有關「重玄學」的研究便開始逐漸累積出成果。

探究「重玄學」為何無法與當時的佛教互相比擬，而在思想史中被佛教取而代之，吾人以為最大的原因在於「重玄學」早期發展時仍處於吸納佛學為己用的階段，所以在思想義理上無法馬上與佛學比肩，就有如「六家七宗」之於「魏晉玄學」。因此，編撰思想史的學者們參照當時的思想發展高度，便選擇以佛學做為當代思想主軸。但若以李唐當時的情形參看，其實道家在當時並未處於佛教之後，如李唐王朝就曾自詡為老子之後，有唐一代更以《老子》為研究重心，亦曾宣布「其道士通《道德經》者給地三十畝。²」的政令，所以說唐代的道家思想研究可說是在政府的資助下，以《老子》為主流，亦呈現其高度的發展，所以若說此時期的思想僅餘佛學可供參看，未免就太過武斷。

¹ 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 19 輯（北京：三聯書店，2002），頁 21。

² 《大正新脩大藏經》冊 52（台北：新文豐出版股份有限公司，1983 年），頁 386b。以下徵引《大正新脩大藏經》，皆於引文後標明作者、書名、冊數、卷數、頁數，不另註明出版項。

綜觀有唐一代，此種以《老》學為主的道家思想也經歷過幾次的學術轉向，董恩林、孫亦平就曾將此唐代老學的思想分為三階段與五階段來表明當時道家思想的研究轉向，其云：

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《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，亦在糾正唐代前期將《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。³

唐初統治者出於治理國政的需要，首先推行「明理國之道」的《河上公注》，傅奕和魏徵的注本都是以《河上公注》為依據，著重闡發《道德經》中經邦治國的思想，這是唐代老學的第一個階段。隨著唐代佛教的興盛，道教運用佛教中觀學「非有非無」的方法來注老，……第二個階段的代表作就是成玄英的《道德經疏》和李榮的《道德真經注》，他們將頗具思辨色彩的重玄學推向了高潮。第三個階段以唐玄宗的《道德經》注疏為代表，強調內以修身，外以治國，用重玄學的方法進一步發揮《河上公注》的精神。……。第四個階段，注老著作的指歸意趣呈現出多向度發展的趨勢：有的講「清新養氣，安國保家之術」，如李約《道德真經新注》，……；有的將修身理國擴大到用兵之道，如王真《道德經論兵要義疏》；有的放棄以佛解老，轉而以儒解老，如陸希聲《道德真經傳》……；還有的依據清淨無為思想來講理身理國，如強思齊的《道德真經玄

³ 董恩林，《唐代老子詮釋文獻研究》（濟南：齊魯書社，2003年），頁16-17。以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

德纂疏》。第五個階段以唐末杜光庭的《道德真經廣聖義》為代表。⁴

吾人可從以上引文了解整個唐代道家思想的發展概況。從太宗時期以《河上公注》的思想作為理國之法，到了高宗至武則天時期則進入向佛學師法的階段，藉以增進道家思想的論辯哲學結構，玄宗之後又回歸於治國之用，強調《老子》經世濟民、修身理國的用途，唐末則趨向於總結唐代道家《老》學研究的成果，更汰除掉宗教性與治國性的色彩，將道家《老》學拉回哲學思辨的理路。但若仔細參看上述階段間的轉變，吾人可以看出道家《老》學從本來的哲學化轉實用化，再從實用化轉宗教化，接著自宗教化又轉實用化，最後則又從實用化轉回哲學化，成為一種循環式的轉變，而在這些轉變之中「重玄思想」可說是唯一主軸，因為在這些轉變中所談到的人物如成玄英、李榮、唐玄宗、強思齊、杜光庭等皆將「重玄」作為其詮釋工具，故吾人可以在此大膽的說，「重玄思想」可說是唐代道家體系中流傳最廣的思潮，究其原因，正是唐代注《老》之學興盛所造成⁵，所以將「重玄思想」視做唐代顯學亦不為過，既為顯學，必有其可值得深究之處，本文的研究動機便是由此「重玄思想」開始。

「重玄思想」的起源可追溯到隋唐之際的《本際經》⁶，到了初唐成玄英則成為第一個高峰，但素有「老宗魁首」⁷稱呼的李榮面對此以佛學入道學的「佛道不分」困境，他認為是該讓道學逐步脫離佛學了，於是他以道家本有的思想做為主幹，輔以佛家的思辯為枝葉，另外的去建構出一套屬於道家的「重玄理論」。李榮認為如此作法才不會陷入成玄英之前以「佛套」為思想主軸的狀況。而吾人選取李榮作為研究的對象正因「李榮的思想根基，是反本歸根、清靜無為的道教哲學，是崇本息末的的玄學思想。成玄英還只是跟在佛教後頭講雙遣，講空幻，李榮使道教哲學獲得了獨立，就像僧肇的《肇論》標誌著中國佛教在理論上的獨立一樣。⁸」

故本文的目的是藉由關注唐代李榮的「重玄課題」與「當代思惟」取向之間的互動，來進一步呈現李榮的「重玄思想」是如何將道家思想的主軸從佛學中觀的角度拉

⁴ 孫亦平，《杜光庭思想與唐宋道教的轉型》（南京：南京大學出版社，2004年），頁111。

⁵ 唐代注《老》之學興盛之原因，可參看本文第一章第三節「李榮生平、著作及時代背景」。

⁶ 有關此說之推論，可參本文第二章第一節「重玄的起源與交涉」。

⁷ [唐]道宣：「道士李榮老宗魁首。」《集古今佛道論衡》卷丁，《大正藏》冊52，頁392c。

⁸ 李申，《道教本論》（上海：上海文化出版社，2001年），頁231。以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

回道家自有的思維，建立起新的道家思辯義理，以避免道家思想陷入魏晉「有無之執」及佛家「唯事談空」的理論之中。

在研究方法方面，本文主要藉由李榮《道德真經注》與《西昇經注》的文本解析，系統性的討論有關李榮「重玄學」的幾個問題：其一，先界定「重玄」的稱呼，以及討論「重玄」的起源與佛學交涉的問題，然後針對李榮的「重玄」境界與成玄英的「重玄」境界有何不同申論之。其二，討論李榮融合道學與佛學的新的道家本體論-「道-氣-性-形」一體觀，經由分析李榮對於「道、德、理、氣、性、心、形、神」的見解，統整出其本體論乃融合先秦氣化宇宙論與魏晉本體論的氣化本體論。其三，為了要修抵「三一境界」，李榮提出了四個層次的修養理論，分別是「忘言、齊一」、「無心」、「無為」、「重靜」，以道家本有的修行進路融合佛學中觀的哲學思辨以闡明道家自有的境界觀。其四，談論李榮聖人的三種次第，他將仍在修行而未成聖之人稱作「士與君子」，已「歸道」的聖人則賦予其普世教化之義，在於以聖人之生命境界去教育眾人，希望能啟發俗世有為之人。在此「歸道聖人」之外，李榮又建構了另一種「帝王聖人」，也就是「以君為聖」，他認為統治天下的皇帝也是「聖人」，而此聖人所肩負的乃所謂「理國」之責。經由此四個方面的理論學說，吾人可以理出一套李榮的完整重玄思想輪廓。如此一來，將可藉此釐清李榮對道家重玄思想的構築，以及呈現當時道家對佛家思想的改造進程，亦可歸納出唐代道家在李榮之後的時代進路和對後世「重玄學」的相關指涉。

第二節 研究範疇與材料

本研究之範疇界限於李榮《道德真經注》與《西昇經注》中所有的思想內容。藉由原書解譯和相關文獻來考證李榮《道德真經注》與《西昇經注》中對於「重玄學」的詮釋，達到確立李榮思想本位之功用。故本文試圖站在唐代道家思想的時代課題上，藉由解析李榮《道德真經注》與《西昇經注》中對於重玄思想的創發，回應於當時的「道佛」義理混雜的問題。

李榮之著作有《莊子注》、《道德真經注》與《西昇經注》，其中《莊子注》已佚失，《道德真經注》今有蒙文通與嚴靈峰兩種完整輯本，《西昇經注》則部分藏於

北宋陳景元《西昇經集注》中。故本研究將採用李榮《道德真經注》與《西昇經注》為主要研究材料，參考近人的研究成果，針對李榮重玄理論與本體學說作文獻探析，也期盼經由歸納李榮思想的主要體系，一窺李榮「重玄思惟」的整體樣貌與其時代意義。

第三節 前人研究成果

目前學界針對李榮作專門研究者並不多見，依筆者目前可見共有幾篇學位論文及數篇期刊論文，以下將就這些研究成果簡單概述之。

一、學位論文

(一)、台灣：

晏啓瑛，碩士論文《李榮注老研究》華梵大學東方人文思想研究所碩士論文 2000 年。

該文分為四個章節，分別是「從本體論進路探討李榮注老之『道』論研究」、「從宇宙論進路探討李榮之道論研究」、「李榮注老之功夫理論研究」、「李榮注老之境界哲學研究」，從本體論、宇宙論、工夫論與境界論四個方向去討論李榮注老的哲學意義。全文以疏解李榮《道德真經注》的文字為主要架構，為台灣第一本討論李榮思想的論文。可惜的是本篇論文對於李榮的著作及其時代背景無法有更多更詳盡的考釋，在內文方面，多以直接解釋李榮文字為主，但作者卻惜於筆墨，多半以三四句就將李榮原典解釋完畢，如此卻也容易造成詮釋的疏漏，如該文指出「李榮強調修養身體之法仍為從心開始，要人們學習嬰兒赤子般絕欲無貪，必能氣專精固、絕慮而守神，則從此無心於情欲的狀態，超越於生死之境，達至不生不死的境界，而與天地同壽。⁹」但整個章卻未言明李榮之「神」有何種意義？又其云「不生不死的境界」是與「天地同壽」？但李榮曾云：「有物者，道也。……原其本則先天地生也。¹⁰」那麼晏氏所

⁹ 晏啓瑛，《李榮注老研究》(台北：私立華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2000年)，頁 68。

¹⁰ 李榮《道德真經注》二十五章，頁 597。李榮之《道德真經注》、《道德真經注·序》、〈輯校《老子

云「與天地同壽」就不是「先天地生也」的道，那麼「不生不死的境界」就非「道境」了，如此一來，李榮要人修抵之境就會變得模糊不清。故本篇論文雖有首撰之功，但在典籍詮釋上卻過於疏略，無法完整表達出李榮思想的整體精義。

呂慧鈴，碩士論文《李榮《道德真經注》思想研究》台北：台灣師範大學國文研究所碩士論文 2006 年。

該文針對李榮論的部分有四個章節，分別為「李榮之生平、著作與時代背景」、「道論」、「心性修養論」、「聖人理國論」。首先，本文論證緊密，徵引詳實，針對李榮的「道論」、「心性工夫」、「聖人觀」各自分析討論，言之有理。但作者對於部分詮釋則太過於憑自己判斷去推論，未能以李榮原典為最高原則。如在詮釋李榮「道論」方面，其云：「『道』是『理』不是『氣』。¹¹」認為「至道不在時空之中，焉得為『氣』？故此道乃是超越時空且深遠玄妙而難以識之者。¹²」但參李榮《道德真經注》云：「一，道也。(十章，頁 576)；一，元氣也。(三十九章，頁 617)」如此則知李榮視「道氣」為同一，所以其雖認為「道是一超於現象界、不在時間中的存有，乃超越時、空範圍，而為價值天地的存有根源¹³」但若就李榮原典中將道、氣視為一體來看，將道脫離現象界去談，只會使得李榮的道喪失「通生萬物，畜養萬物之義¹⁴」。又，其在「聖人理國論」中有云：「(李榮)其將聖人之內容定義在內聖修養與施教眾生，對於聖人理國，則較少著墨與展開論述。¹⁵」但筆者在查閱完李榮所著經典後，卻能自李榮思維中歸納出所謂「以君為聖」、「以道理國」¹⁶的見解，而李榮此觀念更影響到後期唐玄宗注釋《老子》以帝王為聖人的觀念。

綜觀全文，作者雖於詮釋方面詳盡完整，但太過以己之見參照文本，如此將會導致作者觀念與原典不合而批評原典的情況產生，如其文頁 161-162 云：「然而，在李榮之理論體系中，美中不足且謬誤頗大的是，其仍肯定道教之超自然的神靈力量，……

李榮注》敘錄》皆收錄於蒙文通，《道書籍校十種》(成都：巴蜀書社，2001 年)，以下徵引李榮《道德真經注》，皆於引文後標明篇章、頁數，不另加註。

¹¹ 呂慧鈴，《李榮道德真經注思想研究》(台北：臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2006 年。)，頁 54。以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

¹² 呂慧鈴，《李榮道德真經注思想研究》，頁 54。

¹³ 呂慧鈴，《李榮道德真經注思想研究》，頁 67。

¹⁴ 呂慧鈴，《李榮道德真經注思想研究》，頁 79。

¹⁵ 呂慧鈴，《李榮道德真經注思想研究》，頁 147。

¹⁶ 參本文第五章第三節「以君為聖」。

因此，此是李榮體系內之理論虧欠處。」但吾人以為李榮畢竟是道士，在其思想中蘊含有宗教化思維是絕對正常的，若將其視為純粹的哲學家討論其思想，方是本末倒置之舉。詮釋文獻該以原典所云為基準，而非直接以自我判斷為依歸去評論李榮所提出的思想中有謬誤，此為作者百密一疏之處。

(二)、中國大陸：

董恩林，博士論文《唐代老學：重玄思辨中的理身理國之道》2002年與《唐代《老子》詮釋文獻研究》2003年。

董氏前一本書以唐代《老》學為研究範疇，囊括成玄英、李榮、唐玄宗、王真、陸希聲、杜光庭等人注解《老子》的作品，綜合以「道論」、「修身論」、「治國論」、「詮釋宗旨與方法論」為骨幹，對上述諸家的注疏進行詮釋，藉以統整出唐代《老》學的整體面貌，其進路主要是談唐代《老》學如何從個人修養的內聖轉化到以理國為主的外王。第二本書則將唐代《老》學範圍縮短為「成玄英《道德真經疏》」、「李榮《道德經注》」、「唐玄宗《道德經注疏》」、「杜光庭《道德真經廣聖義》」等四大家，對於上述四人的思想背景、研究概況與著述源流皆有相當程度的考證，對於個別的思想詮釋也較前書更有脈絡。

二、單篇論文

有關李榮研究的單篇論文，吾人將其以表格羅列於下(以年代排列)：

| 篇名 | 姓名 | 年代 | 出處 |
|---------------|-----|-----------------------|---------------------|
| 李榮及其《老子注》考辨 | 黃海德 | 1987年 (頁 48-56) | 《世界宗教研究》第4期 |
| 李榮《老子注》重玄思想初探 | 黃海德 | 1988年 (頁 34-39+72) | 《宗教學研究》第Z1期 |
| 李榮二道論蠡測 | 黃海德 | 1988年 (頁 71-75) | 《宗教學研究》第3期 |
| 李榮志在虛靜的思想歷程 | 盧國龍 | 1993年 (頁 258-281) | 《中國重玄學：理想與現實的疏途與同歸》 |

| | | | |
|------------------------|-----|----------------------|-----------------------------------|
| 李榮重玄思想述評 | 強昱 | 2001年 (頁 345-352) | 《詮釋與建構-湯一介先生 75 週年誕暨從教 50 週年紀念文集》 |
| 李榮《老子注》的重玄思想 | 胡興榮 | 2002年 (頁 287-317) | 《道家文化研究》第 19 輯 |
| 李榮的重玄思想 | 李大華 | 2003年 (頁 166-179) | 《隋唐道家與道教》 |
| “虛極之理”：李榮的道性論 | 張成權 | 2004年 (頁 197-218) | 《道家與中國哲學-隋唐五代卷》 |
| 李榮重玄思想管窺 | 李剛 | 2005年 (頁 302-320) | 《重玄之道開啟眾妙之門-道教哲學論稿》 |
| 李榮的重玄思想與政治論述-以《老子注》為核心 | 林俊宏 | 2009年 (頁 1-42) | 《政治科學論叢》第 40 期 |
| 論李榮的中道思想 | 鞠磊 | 2009年 (頁 60-63) | 《中華文化論壇》第 4 期 |

總合上述前人對於李榮「重玄思想」的研究，多半偏重於以其《道德真經注》為單一研究對象，卻忽略了另一本《西昇經注》，雖可藉由《道德真經注》歸納出部份李榮「重玄思想」的體系，但若不將《西昇經注》中的思想也融入其中，就很難絕對看出李榮思想的完整輪廓，故本文即統合《道德真經注》與《西昇經注》兩部原典，真正全面的去參看李榮的「重玄思想」，藉以得見李榮完整的「重玄理論」。

第四節 李榮生平、著作及時代背景

一、生平

李榮，號任真子，唐高宗時四川巴蜀綿州人，是晚於成玄英的另一位著名道家學者。其生平事蹟查史書僅《舊唐書·列傳》〈儒學·羅道琮傳〉有提及此人名諱：

道琮尋以明經登第，高宗末，官至太學博士，每與太學助教康國安、道士李榮等講論，為時所稱，尋卒。¹⁷

¹⁷〔後晉〕劉昫等撰，《舊唐書·列傳第一三九》，卷一八九(上海：漢語大詞典出版社，2004年)，頁4262。

據此條材料，吾人僅能推斷李榮為唐高宗時人，曾與當時儒學博士羅道琮共同講論，為時所稱。但其他有關李榮的活動事蹟則不見於正史之中。可喜的是，民國以來，研究重玄學的風氣日盛，逐漸有學者針對成玄英、李榮等道家學者進行生平考究的工作，至此(2012年)已累積了許多考證結果。最初針對李榮生平考證者當推大陸學者蒙文通，他在〈輯校《老子李榮注》敘錄〉中針對李榮生平及其行事有詳細考證¹⁸，之後又有日人砂山稔¹⁹及黃海德²⁰對其生平進行討論。近年則有學者強昱統整上列前賢的研究成果，輔以《王右丞集》卷二十五〈大薦福寺大德道光禪師塔銘〉中所載有關李榮生平的資料²¹，將其生平事蹟以年譜形式刊錄而出²²，李榮事蹟至此已可說是近於完備。以下，吾人茲以強昱之李榮年譜為主，輔以諸家說解以表格錄李榮生平如下：

| 紀年 | 事蹟 | 原典 | 收錄典籍 |
|-----------------------------|----------------------------|---|--|
| 太宗貞觀初 (A.D.628 ~ 630) | 李榮生 ²³ 。四川巴蜀綿州人 | 薛曜〈登綿州富樂山別李道士策〉：「送君從此路，城郭幾千年」 〈詠興善寺佛殿災〉云：「榮，巴西 ²⁴ 人。」 〈上以西明寺成召僧道士入內論義〉：「榮在蜀日，已聞師名。」 〈大慈恩寺沙門靈辯與道士對論〉：「道門英秀，蜀郡李榮。」 〈上在東都令洛邑僧靜泰與道 | ※《全唐詩》 ²⁵ ※《集古今佛道論衡》卷丁 ²⁶ |

以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

¹⁸ 蒙文通，《道書輯校十種》，頁 557-559。

¹⁹ 砂山稔，《隋唐道教思想史研究》，(東京市：平河出版社，1990年)，頁 247。

²⁰ 黃海德，〈李榮及其老子注考辨〉，《世界宗教研究》第四期(1987)，頁 48-56。

²¹ 「禪師諱道光，本姓李，綿州巴西人。其先有特有流，若實有蜀，蓋子孫為民。大父懷節，隱峨嵋山，行無轍跡。其季父榮，為道士，有文知名。……春秋五十二，凡三十二夏，以大唐開元二十七年五月二十三日，入般涅槃於薦福僧坊。」《王右丞集》卷二十五，錄〔清〕董誥編，《全唐文》卷三二七，(台北：中華書局，1983年)，頁 3312。

²² 強昱，〈成玄英李榮著述行年考〉，陳鼓應主編，《道家文化研究》第 19 輯(北京：三聯書店，2002年)，頁 325-330。以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

²³ 生年考證參強昱，〈成玄英李榮著述行年考〉，陳鼓應主編，《道家文化研究》第 19 輯，頁 328。

²⁴ 〔宋〕歐陽修、宋祁等撰，《新唐書·地理志》卷四十二，志第三十二稱「綿州巴西郡。」(上海：漢語大詞典出版社，2004年)，頁 877。以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

²⁵ 《全唐詩》冊 25，卷八八二、八六九(北京：中華書局，1992年)，頁 9968、9845。以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

²⁶ 《大正藏》冊 52，頁 389b、394c、392b。

| | | | |
|------------------------------|------------------------------|--|--|
| | | 士李榮對論〉：「李榮為蜀郡詞人。」 | |
| 高宗永徽、顯慶之際 (A.D.650 ~ 656) | 李榮應詔入京 | 盧曰：「敷誠歸帝闕，應詔佐明君。」 駱曰：「不能京兆畫峨眉，翻向成都騁驕引……為想三春斜邪路，莫辭九折邛關道。」 | ※盧照麟：《幽憂子集》〈贈李榮道士〉 ²⁷ ※駱賓王：《駱賓王集》〈代女道士王靈妃贈道士李榮詩〉 ²⁸ |
| 高宗顯慶年間 (A.D.656 ~ 657) | 李榮居昊天觀 | 「《道藏》中所存李榮《道德經注》，署為元天觀道士李榮。然唐兩京無元天觀之名，祇有昊天觀和先天觀。昊天觀建於顯慶元年(656)，先天觀本為翊聖女冠觀，景龍三年(709)立。肅宗至德三年(758)始稱先天觀。則元天觀為昊天觀之誤。」 | 強昱：〈成玄英、李榮著述行年考〉 ²⁹ |
| 高宗顯慶二年 六月十二日 (A.D.657) | 立六洞義，與僧慧立論戰 | 「次道士李榮開六洞義，擬佛法六通為言。」 | 《集古今佛道論衡》卷丁 ³⁰ |
| 高宗顯慶三年 四月(A.D.658) | 立道生萬物義，與僧慧立論戰 | 「遣道士豎義。李榮立道生萬物義，大慈恩寺僧慧立登論座。」 | 《集古今佛道論衡》卷丁 ³¹ |
| 高宗顯慶三年 冬十一月 (A.D.658) | 立本際義與僧義褒論戰。反詰義褒所立摩訶般若波羅蜜義 | 「時道士李榮先昇高座，立本際義救褒云。」 | 《集古今佛道論衡》卷丁 ³² |
| 高宗顯慶五年 八月十八日 (A.D.660) | 與僧靜泰在《化胡經》問題上論戰。第二日，高宗令李榮還梓州 | 「敕召僧靜泰道士李榮在洛宮中帝問僧曰：老子化胡經述化胡事，其事如何。……明日，帝令給事王君德責李榮曰：『汝比共長安僧等論激連環不絕，何意共 | 《集古今佛道論衡》卷丁 ³³ |

²⁷ 《全唐詩》冊 2，卷四十一，頁 514。

²⁸ 《全唐詩》冊 3，卷七十七，頁 839。

²⁹ 強昱，〈成玄英、李榮著述行年考〉，陳鼓應主編，《道家文化研究》第 19 輯，頁 327。

³⁰ 《大正藏》冊 52，頁 389a。

³¹ 《大正藏》冊 52，頁 387c。

³² 《大正藏》冊 52，頁 389c。

³³ 《大正藏》冊 52，頁 391b、392c。

| | | | |
|----------------------|--|---|---|
| | | 僧靜泰論義，四度無答。』李榮事急報云：『若不如此，恐陛下不樂。』由是失厝，令還梓州。形色摧慙，聲譽頓折，道士之望唯指於榮，既其對論失言，舉宗落采。」 | |
| 高宗龍朔三年六月十二日(A.D.663) | 重返京師仍居昊天觀，將還梓州後所注之《道德真經注》獻給高宗。立道玄不可以言象詮，與僧靈辯論戰，時著枷在身 ³⁴ | 「猥以臃腫之性，再奉渙汗之言，遂得揮玉炳於紫庭，聽金章於單陛，亟參高論」 「榮開昇玄經題曰：道玄不可以言象詮。」 | ※李榮：〈道德真經注·序〉 ³⁵ ※《集古今佛道論衡》卷丁 ³⁶ |
| 高宗麟德元年前後(A.D.664) | 李榮改居東明觀 | 「李榮先居昊天觀，在昊天觀完成了《道德經注》(筆者以為此經典完稿該是在歸返京師之前，方能在重返京師後上獻給皇帝) ³⁷ ，麟德元年前後，改居東明觀」 | 強昱：〈成玄英、李榮著述行年考〉 ³⁸ |

³⁴ 僧靈辯笑李榮曰：「聞君來蜀道，蜀道信為難，何不乘鳧遊帝里。翻被枷項入長安」李榮回曰：「死灰其慮槁木其形，行忘坐忘著枷何妨。」，《大正藏》冊 52，頁 394b。

³⁵ 參蒙文通〈道德真經注·序〉，頁 562。

³⁶ 《大正藏》冊 52，頁 394a。

³⁷ 呂慧鈴認為強氏的推測與《法苑珠林》所載不合，因麟德元年(A.D.664)李榮仍居東明觀，故其推斷：「李榮撰作《道德真經注》應居昊天觀，且時值顯慶元年至二年之間(A.D.656-657)。而李榮既於顯慶初完成《道德真經注》，故其撰作時間應在論辯之先，可能是李榮先作注，書成後聲名更顯達，故由昊天觀改居『國家道院』東明觀。」(呂慧玲，李榮《道德真經注》思想研究，頁 45。)

呂氏所言筆者部分認同部分反對。認同之處在於呂氏指出強氏的推測不合於《法苑珠林》。不認同處在於其推斷《道德真經注》是完成於顯慶元年至二年之間(A.D.656-657)。筆者以為《道德真經注》該是完成於龍朔三年(A.D.663)李榮重返京師之前。參李榮〈道德真經注·序〉云：「猥以臃腫之性，再奉渙汗之言，遂得揮玉炳於紫庭，聽金章於單陛」若李榮《道德真經注》完成於第一次入京，就不須言「再」字，既云「再」字，便是已出京師又再歸返方可稱「再」。若從思想層面來看，其《道德真經注》呈現出來的思維與佛教徒論辯時所表達出來的思想極其相似(如「道生萬物」。呂氏亦有在其文章中表達出此種現象，其云：「因其參與朝廷三教講論之答辭內容與其《老子注》思想極為相似。」，頁 45。)，應當是已與僧徒論辯過後才會產生的思想，而非在第一次奉詔入京時便有。所以筆者以為《道德真經注》的成書該是完成於龍朔三年(A.D.663)未返京之前，所以李榮可以在歸京時將其已完成的思想大作《道德真經注》上獻於皇帝，亦可在同年六月十二日立「道玄不可以言象詮」詰問佛教僧侶。故依上述所言，筆者認為《道德真經注》該是李榮完成於重返京師之前，也就是龍朔三年(A.D.663)之前而非呂氏所言顯慶初年(A.D.656)或強氏所言麟德元年(A.D.664)。

³⁸ 強昱，〈成玄英、李榮著述行年考〉，陳鼓應主編，《道家文化研究》第 19 輯，頁 327。

| | | | |
|---------------------------|----------------------------------|---|-------------------------------------|
| 高宗麟德元年 (A.D.664) | 東明觀道士李榮等修訂古今道士偽經 | 「西京諸觀道士郭行真等，時諸道士見行真恩勅驅使，假托天威，禍亂百姓，更相扇動。簡集道士東明觀李榮、姚義玄、劉道，合會聖觀道士田仁慧、郭蓋宗等，總集古今道士所作偽經前後隱沒不行者，重更修改。」 | 《法苑珠林》卷五十五 ³⁹ |
| 高宗總章中期 (A.D.668 ~ 670) | 東明觀道士李榮詠興善寺火災，「時人雖賞榮詩，然聲稱從此而減」 | 「京師流俗，僧、道常爭二教優劣，遞相非斥。總章中興善寺為火災所焚，尊像蕩盡。東明觀道士李榮因詠之曰：『道善何曾善，云興遂不興。如來燒亦盡，唯有一群僧。』時人雖賞榮詩，然聲稱從此而減。」 | 劉肅《大唐新語》卷十三〈諧謔〉 ⁴⁰ |
| 高宗永淳年間 (A.D.682 ~ 683) | 太學博士羅道琮，「每與太學助教康國安、道士李榮等講論，為時所稱」 | 「道琮尋以明經登第，高宗末，官至太學博士，每與太學助教康國安、道士李榮等講論，為時所稱，尋卒。」 | 《舊唐書·儒學傳》 ⁴¹ |
| 武后時期 (A.D.690 ~ 705) | 崇佛抑道 | 「自今已後，釋教宜在道法之上，緇服處黃冠之前。」 | 《唐大詔令集》卷一一三〈釋教在道法之上制〉 ⁴² |
| ? | 李榮卒。葬東明觀，有其碑立焉 | 「明慶元年，孝敬升儲所立，規模仿西明之制，長廊廣殿，圖畫雕刻，道家館舍，無以為比。觀內有道士馮黃庭碑，又有道士巴西李榮碑。」 | 韋述《兩京新記》 ⁴³ |

44

³⁹ [唐] 道世，《法苑珠林》卷五十五，《大正藏》冊 53，頁 703b。

⁴⁰ [唐] 劉肅，《大唐新語》卷十三〈諧謔〉(北京：中華書局，1984 年)，頁 190。由此可知李榮機敏善變的個性。以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

⁴¹ [後晉] 劉昫等撰，《舊唐書·列傳第一三九》，卷一八九，頁 4262。

⁴² [宋] 宋敏求編，《唐大詔令集》卷一一三〈釋教在道法之上制〉(上海：學林出版社，1992 年)，頁 538。此事與李榮有關聯之處在於其身為當時道士代表，因著武后代唐，崇佛抑道，李榮名聲遂減，不傳於世。武后代唐乃李榮晚年最重要的遭遇之一，故武后此事雖與李榮未有直接關係，仍有間接影響，故筆者仍將此事蹟載入李榮年表之中。

⁴³ [唐] 韋述著、〔民國〕陳子怡校正，《校正兩京新記》卷第一(陝西：西安北院門合記印書館，1936 年)，頁 16。

⁴⁴ 以上表格所敘內容轉錄自強昱，〈成玄英、李榮著述行年考〉，陳鼓應主編，《道家文化研究》第 19

從上表格吾人可以將李榮的生平分六個階段：

第一階段「奉詔入京」：高宗永徽、顯慶之間(A.D.650~656)。李榮奉詔入京。故可推知李榮在入京之前已有極大名聲。於是乎曾待過蜀地的文人如盧照麟、駱賓王等皆在其欲出蜀地之前有詩相贈。

第二階段「佛道論辯」：高宗顯慶年間(A.D.656~660)。入京之後的李榮居昊天觀，接著便是展開一連串與佛教徒的義理論辯，會辯期間，李榮總共立了三義：六洞義、道生萬物義、本際義。更有針對《老子化胡經》一書進行詰問。但在《老子化胡經》的爭辯中李榮因對談失措，被高宗下令歸返梓州，而長安道士本以李榮馬首是瞻，因其對論有失言之舉，遂使當時道士名聲暫落於佛教之下。

第三階段「令還梓州」：高宗顯慶五年到龍朔二年間(A.D.660~662)。李榮因是被皇帝令返之人，遂於居梓州的兩年間撰述其思想大作《道德真經注》。

第四階段「重返長安」：龍朔三年(A.D. 663)。李榮奉高宗之旨重返京師，因是帶罪之身，仍著枷鎖，但已可於朝廷之上與佛徒論辯〈道玄不可以言象詮〉義。

第五階段「定居東明觀」：高宗麟德元年前後(A.D.664)。李榮改居當時官定道觀東明觀。吾人以為李榮為何能以獲罪之身返長安後的隔年便改居東明觀，推測該是高宗讀其《道德真經注》後認為其思想大為可取⁴⁵，故將其赦罪改居東明觀。高宗麟德元年到總章中期(A.D.664~670)。居東明觀的李榮和道士姚義玄、劉道、田仁慧、郭蓋宗等修訂古今道士偽經，更於佛寺興善寺大火之時有詩為謔。高宗永淳年間(A.D.682~683)仍與太學博士羅道琮講論於朝廷，為當時所稱。

第六階段「武后抑道」：武后代唐，道土地位一落千丈，李榮之名遂不再聞名於世。卒後葬東明觀。

由上可知，李榮以一巴蜀道士之姿而能出入朝廷，更與當代文人、名士、佛徒有

輯，頁 326-329。原典部分由筆者自行動查原書補入，用以校正強昱引用原典字誤，另外筆者亦針對《道德真經注》成書時間提出個人見解。

⁴⁵ 筆者何以有此推論。參李榮《道德真經注》首先提出「以君為聖」的觀念，將君王視作聖人，筆者推估高宗一閱之下定然欣喜，故之後其子唐玄宗在注釋《道德真經》之時便採用此「以君為聖」的觀念，以聖人直接代稱君王，如唐玄宗《御注道德真經》第 47 章注「不為而成」云：「今聖人凝神端宸，玄默朝堂，君無為，人無事，百姓家給，萬化自成。」又如第 63 章「是以聖人猶難之，故終無難」云：「聖人即有道之君也，猶難之者，難為輕諾多易之事，況不如聖者乎？」皆可明白此「以君為聖」之觀念正是能讓君王受而不厭之學。

許多交流，可知其學識必然極其豐沛，遂能受當時李唐朝廷詔見而名顯於當代。但李榮在晚年之時遭逢武后代唐，僧徒地位凌駕於道士之上，如此一來，其名自然逐漸減退而終不為人知。

二、著作與版本問題

李榮一生著述頗豐，除《道德真經注》外，尚有《莊子注》、《西昇經注》⁴⁶等書。今存蒙文通、嚴靈峰所輯《道德真經注》全本，《西昇經注》殘文則存於《道藏》洞神部玉訣類《西昇經集注》中，《莊子注》則失。現將典籍中有關《道德真經注》的記載以表格轉錄於下：

| 著錄文獻 | 名稱 |
|-------------------------------|--|
| 〔唐〕杜光庭《道德真經廣聖義序》 | 任真子李榮，《道德經注》上、下二卷 |
| 〔宋〕《舊唐書·經籍志》 | 《老子道德經集解》四卷，任真子注 |
| 〔宋〕《新唐書·藝文志》 | 《老子道德經集解》四卷 ⁴⁷ ，任真子注 |
| 〔宋〕尤袤《逐初堂書目》 | 李榮注老子 |
| 〔宋〕鄭樵《通志》 | 《老子道德經》二卷。周柱下史李耳撰，戰國時河上丈人注。……又，三卷。道士李榮注。 |
| | 《老子道德經任真子集注》，四卷；又三卷，道士李榮注 |
| 〔宋〕高似孫《子略》卷二 | 老子注，李榮道士；老子集注，任真子 |
| 〔元〕《宋史·藝文志》 | 李榮《老子道德經注》二卷 |
| 〔明〕《正統道藏》洞神部玉訣類 ⁴⁸ | 《道德經真經註》四卷 ⁴⁹ ，元天觀道士李榮注 |

⁴⁶ 蒙文通：「至榮所著書別有《莊子注》，其佚文已不可考。又有《西昇經注》，宋碧虛子陳景元《西昇經集注》中頗引其文，為非全帙，知榮誠富於著述者也。」蒙文通，《道書輯校十種》，頁559。

⁴⁷ 有關《集解》四卷與《注》二卷之不同，董恩林推論：「唐宋道教學者凡撰《老子集解》者，多不再單注《老子》；注《老》則多另作『義疏』而非『集解』。」以為《集解》與《注》為二人手筆，非一人所撰。呂慧鈴則判斷：「以成玄英為例，其撰《老子注》，又作《老子義疏》，此之外，成氏並無老子集解方面的作品。」又云：「李榮之著作也只有《注》而沒有接下來的《義疏》，故《集解》此一著錄並非全然不可能是《注》之傳抄之誤。」認為《集解》與《注》為一人手筆。筆者在此取呂氏之解。因為宋以前對於書本的拓展在於傳抄而非刻印，將兩卷謄抄成四卷是有可能的，此現象綜觀歷代書目便知。至於《集解》與《注》一人或兩人手筆，筆者在此雖無確切證據可供推論，便取最早之資料為暫時之證。因為最接近創作者的時代，其所著錄的資料也定當最接近真實，故筆者以為以唐杜光庭所載「任真子李榮，《道德經注》上、下二卷」最為可靠。

⁴⁸ 〔唐〕李榮，《道德真經注》，陸國強等編，《道藏》冊14（上海：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1992年，據原涵芬樓影印本影印），頁37-56。以下徵引此書，僅於引文後作註標明書名、頁數，不另註明出版項。

| | |
|---------|---------------------------|
| 〔民國〕蒙文通 | 《道書輯校十種》輯校李榮《道德真經注》 |
| 〔民國〕嚴靈峰 | 《無求備齋老子集成》初編第三函，李榮《道德真經注》 |

從上表格可知李榮《道德真經注》自唐以後一直到明代道藏皆有所載，然而道藏所藏已然殘缺，只剩下道經三十六章，其餘部分散見於強思齊《道德真經玄德纂述》、題顧歡撰《道德經注疏》、李霖《道德真經取善集》、范應元《道德經集注》、焦竑《老子翼》中。民國以來，由於敦煌藏卷李榮《道德經注》出土，加上蒙文通和嚴靈峰兩位前輩學者的輯校，目前可見最完備的版本就為嚴靈峰和蒙文通兩人各自輯校之版本。至於嚴、蒙此二家輯本之異同，吾人綜合董恩林、呂慧鈴之說統整於下：

| 嚴靈峰本 | 蒙文通本 |
|--|---|
| 《無求備齋老子集成》初編第三函 輯李榮《道德經注》 | 《道書輯校十種》 輯校李榮《道德經注》 |
| 「茲以道藏本為底本，輯強思齊《道德真經玄德纂疏》中之李榮注，並校法國巴黎圖書館與英國倫敦大英博物院所藏各號敦煌寫本殘卷；略採道藏『信』字號《道德真經注疏》與李霖《道德真經取善集》數條，參覈異同，使成完本。 ⁵⁰ 」 | 「以《正統道藏》李榮《道德真經註》為底本，再將強思齊《道德真經玄德纂述》、題顧歡撰《道德經注疏》、李霖《道德真經取善集》、范應元《道德經集注》、焦竑《老子翼》等書中所徵引的李榮注輯出，粗成一本。後又用北京圖書館所藏敦煌唐寫本殘卷李榮《德經注》前卷 ⁵¹ 和法國巴黎國家圖書館所藏敦煌唐寫本殘卷加以校補，這樣遂成一完整輯本。 ⁵² 」 「蒙默先生在整理此本時即遵從遺願，據遂州、易州龍興觀碑本、《想爾注》及成玄英疏對經文精加校戡，凡刪二十三字，改八字，多所是正。 ⁵³ 」 |

⁴⁹ 雖云四卷，實際所載僅前 36 章，非完整之善本。

⁵⁰ 嚴靈峰，《無求備齋老子集成》初編第三函，輯李榮《道德經注》（台北：藝文印書館，1965 年），頁 3。以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

⁵¹ 經董恩林考察，北京圖書館所藏李榮《老子注》德經前卷敦煌寫本，就是倫敦所藏殘卷。董恩林，《唐代老子詮釋文獻研究》，頁 106。

⁵² 表格中之文字轉引自董恩林，《唐代老子詮釋文獻研究》〈李榮《道德經注》著述源流考〉，頁 106。

⁵³ 董恩林，《唐代老子詮釋文獻研究》，頁 109。蒙默所改所刪皆有所本，詳論可參蒙文通，《道書輯校十種》，頁 666-669。以下舉例說明之：如《道德經注》60 章云：「以道蒞天下其鬼不神」蒙文通本來依據強思齊所引將唐玄宗《道德經注》59 字誤當李榮所注，蒙默則據大英博物館所藏敦煌唐寫本殘卷校

| | |
|--|--|
| <p>「文本中未有句讀，但於每章注文之後以「按語」之形式，附上《強思齊玄德纂述》之異文於各句之後。書末附上斯坦因、伯希和之寫本影印本。一一詳注輯本來源之異同與取捨狀況。⁵⁴」</p> | <p>「對於注文則多能文從字順加以點讀，但不另附按語詳注輯本資料來源之異同。⁵⁵」</p> |
|--|--|

從上表格可知嚴本在材料方面僅以六家注本校定，但蒙本般除了上述六家注本外，尚有其子蒙默依遂州、易州龍興觀碑《道德經》本、及《老子想爾注》和成玄英《道德經義疏》等更多資料加以校正戡定李榮《道德真經注》。但嚴本能於注文之後附上按語討論各輯本資料的異同，蒙本則未能於注文後附加按語，此為蒙本較為可惜之處。但筆者以為蒙本還是比嚴本更為周全，其原因就在於其子蒙默的再校訂。以下列舉兩個問題，藉以討論蒙本何以能優於嚴本。其一，李榮所用《道德經》原本為何？其二，蒙、嚴二本對於「定經」的看法？

首先，在原本使用的問題上，蒙文通判斷出成玄英所據之《道德經》乃唐遂州龍興觀道德經碑本，其云：

反復疏及牒文，求之蔣校，再三考察，始決《成疏》之經，與唐遂州龍興觀《道德經碑》十同八九，最為相近。⁵⁶

接著，蒙默在重新校訂李榮注本原典時發現其與成玄英所用極為接近，遂云：

敦煌本《李注》與敦煌《成疏》相校，自第六十章至第八十一章二十二章中，除明顯奪譌者外，其經文確相異同者止二十四字，略為百分之二，是李經與成經固最相近也。⁵⁷

因此而推斷出李榮《道德真經注》原典亦是使用唐遂州龍興觀本⁵⁸。

正為「君上用道臨下，鬼不見其精靈以害人也」十六字，而刪原所誤引唐玄宗《道德經注》。

⁵⁴ 呂慧鈴，《李榮道德真經注思想研究》〈版本依據〉，頁 45-50。嚴、蒙二輯本之詳細比較可參上書。另外，本文李榮《西昇經注》本引用自胡道靜、陳蓮笙、陳耀庭選編，《道藏要輯選刊》(三)(上海：上海古籍出版社，1989年)。以下徵引李榮《西昇經注》，皆於引文後標明篇章、頁數，不另加註。

⁵⁵ 呂慧鈴，《李榮道德真經注思想研究》〈版本依據〉，頁 45-50。

⁵⁶ 蒙文通，《道書輯校十種》，頁 354。

⁵⁷ 蒙文通，《道書輯校十種》，頁 668。

⁵⁸ 成、李二人之經文或有差異，依蒙文通云：「遂州本與《成疏》偶異尚十之一二，殆亦任真本與西華本之比，各有取捨，勢故不得盡合。」可知乃二人取捨不同所致。蒙文通，〈校理老子成玄英疏敘錄〉

其次，在「定經」方面，蒙默能詳盡的參照諸家經文、李榮之注方才刪改文字，據以定經，其云：

此次在校《道經》所刪二十三字，盡皆遂、易、想爾、《成疏》四本所無者；所改八字，除參四本外，又多據注文。⁵⁹

如李榮《道德真經注》二十二章原典，嚴本依《道藏》本作：「夫唯不爭，故莫能與爭。」只在文後附上按語云「『纂疏』本經文「與」下有『之』字注『起』上有『而』字。⁶⁰」，未詳細考證「天下」二字增減問題。而蒙默在面對此原典時則認為該多增「天下」二字，以下列舉諸家注本和蒙默之言於下：

〈嚴靈峰本〉⁶¹：夫唯不爭，故莫能與爭。

〈道藏殘本〉⁶²、〈遂州龍興碑本〉⁶³、〈老子想爾注本〉⁶⁴：夫唯不爭，故莫能與爭。

〈強思齊《道德真經玄德纂述》本〉⁶⁵：夫唯不爭，故天下莫能與之爭。

〈易州龍興碑本〉⁶⁶：夫惟不爭，故天下莫能與之爭。

〈成玄英《老子義疏》本〉⁶⁷：夫唯不爭，故天下莫能與爭。

〈李榮《道德真經注》〉(道藏本)注文⁶⁸：聖人屈曲從物，豁蕩是非，不爭功名，與物無競，故天下雖大，誰能爭乎。

蒙默云：第二十二章殘本作「夫唯不爭，故莫能與爭」，輯校本仍之，遂州、想

《道書輯校十種》，頁 354。

⁵⁹ 蒙文通，《道書輯校十種》，頁 668。

⁶⁰ 嚴靈峰，《無求備齋老子集成》初編第三函，輯李榮《道德經注》(台北：藝文印書館，1965年)，頁 34。

⁶¹ 嚴靈峰，《無求備齋老子集成》初編第三函，輯李榮《道德經注》，頁 34。

⁶² 《道藏》冊 14，頁 50。

⁶³ 《道德真經次解》(遂州龍興觀道德經碑本)《道藏》冊 12，頁 615。

⁶⁴ 饒宗頤，《老子想爾注校證》(上海：上海古籍出版社，1991年)，頁 29。

⁶⁵ 《道藏》冊 13，頁 411。

⁶⁶ 朱謙之，《老子校釋》(易州龍興觀道德經碑本)(北京：中華書局，1984年)，頁 93。

⁶⁷ 蒙文通，《道書輯校十種》，頁 421。

⁶⁸ 《道藏》冊 14，頁 50。

爾皆同，易州及《成疏》則作「夫唯不爭，故天下莫能與爭」。案《李注》於此云：「不爭功名，與物無競，故天下雖大誰能與爭？」是李經應同易州及《成疏》，故據補「天下」二字。⁶⁹

〈蒙文通本〉⁷⁰：夫唯不爭，故天下莫能與爭。

從上引文吾人可以了解蒙本增字的原因在於「據《注》文改易經文⁷¹」以求「經、注之相合度⁷²」能最為契合。因為李榮注文中云「天下」二字，其餘版本中的老子原典亦有出現「天下」二字，故蒙本以此二者為標準，增「天下」二字。此舉並非增字解經，而是以注文合經文，是經過嚴謹的考據方才增字。經由上述討論吾人可以得知蒙本合蒙文通和蒙默兩代之力的校訂，遂比嚴本更為縝密，也更適合當做研究之善本材料，故本文所引李榮《道德真經注》以蒙本為主。

三、時代背景

至於李榮的時代背景，可分思想與政治兩方面來看。首先，思想方面可以從魏晉晚期「有無之辯」的轉向開始。魏晉晚期，道家第二期玄學⁷³的貴無、崇有論爭漸消，取而代之的是趨向匯通有無的觀念，例如晉代孫盛便開始提出所謂「圓化之道⁷⁴」的看法，藉以統合有無雙邊之偏。直至南北朝佛教般若學傳入，便趁此氛圍提倡自身中觀學說，以「雙非雙遣」的「中道觀」一舉越於玄學之上，立成當時思想主流，直到唐代仍為顯學。相對而言，道家⁷⁵思想雖在魏晉時期以玄學盛於一時，然此之後於義理方面便難有突破，而佛教在初入中原時雖需契接玄學以論佛理，藉以融入當時學術

⁶⁹ 蒙文通，《道書輯校十種》，頁 669。

⁷⁰ 蒙文通，《道書輯校十種》，頁 594。

⁷¹ 蒙文通，《道書輯校十種》，頁 668。

⁷² 呂慧鈴，《李榮道德真經注思想研究》，頁 48。

⁷³ 湯一介將先秦道家(老子、莊子等)作為道家思想第一期，魏晉玄學為道家思想的第二期，唐初重玄學則將其視為道家思想的第三期。參湯一介，〈論魏晉玄學到初唐重玄學〉，陳鼓應主編，《道家文化研究》第 19 輯，頁 21。

⁷⁴ 孫盛〈老聃非大賢論〉：「余以為尚無既失之矣，崇有亦未為得也。道之為物，惟恍與忽，因應無方，惟變所適。……伯陽以執古之道，以禦今之有，逸民(裴頠)欲執今之有，以絕古之風。吾故以為彼二子者。不達圓化之道。各矜其一方者耳。」《集古今佛道論衡》卷甲，《大正藏》冊 52，頁 366b。

⁷⁵ 此處「道家」為廣義性的定義，為道家和道教的合稱。

界的上層門閥士族⁷⁶。例如兩晉之際的六家七宗⁷⁷裡的釋道安云：「無在萬化之前，空為眾形之始。」又竺法琛亦云：「夫無者，何也？鑿然無形，而萬物由之而生者也。有雖可生，而無能生萬物。故佛答梵志，四大從空生也。」⁷⁸如此以「無」、「有」為論皆是不脫玄學有無而論法。

但這種依託玄學的現象到了鳩摩羅什、僧肇、吉藏等人將龍樹中觀「雙非雙遣」的遣除法⁷⁹建構出一完整的理論後，佛學便逐步擺脫玄學的影響，超越玄學有無之辯的路子，走出自己的義理詮釋。以下便列舉上述四人思想簡論之。首先，談印度龍樹的中觀。其中觀「雙非雙遣」的旨趣在於「一切法依因緣而起，故空」的概念，其〈中論〉云：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出，能說是因緣，善滅諸戲論。(卷一)

若有不空法，則應有空法。實無不空法，何得有空法？……大聖說空法，為離諸見故。若復見有空，諸佛所不化。(卷二)⁸⁰

藉八不緣起提示出離二邊的中道，即所謂「八不中道」。以「不空」、「有空」之喻表明若要入「真空」之境必然不可執著於「空」之名相，但大聖何以言「空」？乃在於需以俗諦之語讓人知「空」，知後捨知，方可不見「空」而「空」。此「不空之空」即「中道義」。又〈大智度論〉云：

⁷⁶ 湯用彤：「佛教之傳播民間，報應而外，必亦藉方術以推進，此大法之所以興起於魏晉，原因一也。……貴介子弟，依附風雅，常為能談玄理之名俊，其賞譽僧人，亦固其所。此則佛法之興得助於魏晉之清談，原因二也。」湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》〈綜論魏晉佛法興盛之原因〉（北京：北京大學出版社，1997年），頁133-134。以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

⁷⁷ 李潤生：「般若之學既傳入中國，則清談名士以其同屬形而上學的範疇，中心主題雖有差異，而立說的形式面貌則頗有相似，因此他們便吸取般若思想來豐富『三玄』的理論。而兩晉所謂的『義學高僧』，由於要克服『甚深般若』在理解及宣講的困難，甚或迎合當時的玄學思潮已取得生存的條件，……因而構成了『兩晉的般若學』，其中『六家七宗』，最堪為代表。」李潤生，《僧肇》（台北：三民書局股份有限公司，1989年），頁88-89。

⁷⁸ 《大正藏》冊42，頁29a；冊65，頁93b。

⁷⁹ 佛教印度中觀學派主要以《中論》、《百論》、《十二門論》三部論典為依據，故又可稱三論宗。此宗自印度龍樹而始到中國則有鳩摩羅什、僧肇、吉藏等人持續深化其義理，而此宗派最主要的理念就是所謂「雙非雙遣」的中道思維。

⁸⁰ 《大正藏》冊30，頁1b；冊30，頁18c。

若法因緣生，是法性實空，若此法不空，不從因緣有；譬如鏡中像，非鏡亦非面，亦非持鏡人，非自非無因，非有亦非無，亦復非有無，此語亦不受，如是名中道。(卷六)

常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。(卷四十三)若法從因緣和合生，是法無有定性；若法無定性，即是畢竟空寂滅相，離二邊故，假名為中道。(卷八十)⁸¹

「鏡中象」喻在於表達一切可見皆有所因待。若無鏡則無像，若無像鏡亦無所用，若有像無鏡，則鏡中無像，若有鏡無像，則像亦不存，一切萬物皆有待於因緣而成，然因緣和合本是假有，無論鏡像有無，皆持中道而行。而「常」與「斷滅」前者為有，後者為無，離此二邊，故行中道。由上述例子我們可以知道龍樹的中觀就是「非有非無」行中道的見解。

其次，鳩摩羅什，其「中道」亦所謂「非有非無」之義，其〈鳩摩羅什法師大義〉云：

佛說一切色，皆虛妄顛倒不可得，觸捨離性，畢竟空寂相。……無有本末，以此因緣，說一切法，無生無滅，斷言語道，滅諸心行，同泥洹相，得此妙理，即成無生法忍。……，所謂斷一切語言道，滅一切心行，名為諸法實相。諸法實相者，假為如法性實際，此中非有非無，尚不可得，何況有無耶。(卷中)⁸²

湯用彤解曰：「一切法無相絕言者，非謂萬物之外別有一獨立秘密之自體也。⁸³」談並非法外有一本體，乃稱一切有為法皆是「空寂」虛妄的，唯有涅槃寂境為實，而此涅槃乃「非有非無，無生無滅」的境界。

再次，繼承鳩摩羅什思想的僧肇則以〈不真空論〉、〈涅槃無名論〉、〈物不遷論〉、〈般若無知論〉等四大論說以表達其中觀之思，其〈涅槃無名論〉、〈不真空論〉云：

有者有於無，無者無於有。有無所以稱有，無有所以稱無。然則有生於無，無

⁸¹ 《大正藏》冊 25，頁 105a；冊 25，頁 370a；冊 25，頁 622a。

⁸² 《大正藏》冊 45，頁 133a-135c。

⁸³ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 225。

生於有，離有無無。有無相生，其猶高下相傾。

萬物果有其所以不有，有其所以不無。有其所以不有，故雖有而非有；有其所以不無，故雖無而非無。雖無而非無，無者不絕虛；雖有而非有，有者非真有。若有不即真，無不夷跡，然則有無稱異，其致一也。⁸⁴

「有」與「無」是一種相待的關係。你說「無」時就會有「有」，你說「有」時則離不開「無」，「有無」實為一體，毫無分別，既然如此則「有無」皆非。

最末，隋唐之際的吉藏則統合以上諸說，完成了中觀思維的邏輯。其〈中觀論疏〉、〈百論疏〉云：

雖無而有不滯於無，雖有而無不累於有。不滯於無，故不斷；不累於有故不常。即是不有不無不斷不常中道。

一切法體皆成一物體，一切物義皆成一物義，一切物名皆成一物名。若爾則無有萬物，既無萬物亦無一物，故一切物空。又若有物有可有物空，既無物有亦無物空，如是亦有亦空非有非空。⁸⁵

吉藏的中道分兩階段，第一階段為「不有不無、不斷不常」中道，也就是不以無有為執，至此與鳩摩羅什、僧肇無異。但在第二階段卻更進一步提出「亦有亦空，非有非空」的完整中道。第一階段遣有遣無用以達空，到了第二階段則將有、無、空等名言概念皆視為有，所以要非有非空，才能入「非有、非無、非空」的中道，如此觀念可說是與唐初成玄英「三遣重玄」極其相似。其實吉藏在〈十二門論序疏〉中也有使用過「重玄」一詞表達無內無外的遣除義：

兩玄者即老子云，玄之又玄，眾妙之門。借此語以目前五轉，始自內外兩除，終竟得失無際，謂重玄也。⁸⁶

雖無證據顯示成玄英必受吉藏的中觀學說影響，但說佛家中觀學對唐初的重玄學有一定程度的影響是毫無疑問的。

⁸⁴ 《大正藏》冊 45，頁 159a-159b；冊 45，頁 152b。

⁸⁵ 《大正藏》冊 42，頁 26b；冊 42，頁 272b。

⁸⁶ 《大正藏》冊 42，頁 173b。

總觀上述中觀義理的簡短發展，吾人可知佛家在義理方面的進展是一日千里，加上佛家經典本就浩瀚如海，其中所包含的思維更是博大精深，於是乎在譯經大量進入中國以及佛家僧侶不斷強化其思考邏輯的現象下，此時的道家思想卻逐漸失去兩晉「思辨精巧的本體論哲學⁸⁷」道路，反而趨向於與民間道教相結合，直往神仙道教的路子前進。

觀兩晉神仙道教，其所講求的本就是採藥煉丹、養生度世、長生不死、羽化登仙等非關哲學之事，於是哲學義理的鑽研在此路子上就非首要顧念，只能被暫時擱下。此時雖仍有《洞神三皇經》、《靈寶經》、《上清經》等道家典籍編撰完成，但其內容卻已跟佛家典籍有所交涉而難以區別了。如完成於東晉南朝的《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》就以佛家三世、空觀談忘身之理，其云：

當知三界之中，三世皆空，知三世空，雖有我身，皆應歸空。明歸空理，便能忘身。能忘身者，豈復愛身。身既不愛，便能一切都無所愛，唯道是愛。能愛道者，道亦愛之。得道愛者，始是反真。思微定志，理盡於斯。⁸⁸

但道家本身所談乃養身修身之理，此時卻以佛家捨棄肉體之說入典籍，如此看來，佛家思想在南朝之時已對道家思想產生了不小的影響。

在這道家思想未見發展而佛學思維卻更趨深化的同時，兩者在義理思辯上的高度便開始失衡，但此時的道家仍未見此情狀，對於佛家的思想還是持續的引用，除了三世輪迴、因果業報之說外，更嘗試引進最具哲學思辨的中觀學說來製作新的道家經典，於是乎便有了《本際經》、《升玄經》、《清靜經》等道家經典的問世。而道家將這種以佛學中觀「四句百非」解道的工夫稱作「雙遣」，而由此工夫所能證成之境界則是「重玄」，但如此引佛解道的方法卻會導致道、佛渾雜不分的情狀產生，從東晉直至唐代的佛道論爭時期，佛教徒多半以此質問道家經典，稱其經典多半仿效佛經而成，毫無自我創見⁸⁹，李榮更因此有在與僧侶辯論的過程中便被指出其思想「是中論龍樹菩薩偈

⁸⁷ 任繼愈，《中國道教史》上卷(北京：中國社會科學出版社，2001)，頁 117。以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

⁸⁸ 《道藏》冊 5，頁 889。

⁸⁹ 如〔晉〕道安：「《黃庭》、《元陽》採撮《法華》，以道換佛，改用尤拙。」〈二教論〉《廣弘明集》卷第八《大正藏》冊 52，頁 141b。；〔唐〕靜泰：「道士諸經唯有莊老，餘皆偽誑，偷竊佛教安置縱橫。」〔唐〕道宣，《集古今佛道論衡》卷丁《大正藏》冊 52，頁 388c。

⁹⁰」。為了避免此種困境，不願就此落入佛套的道士便開始決心改革道家義理，想辦法在目前佛道交雜的狀態下將道家義理逐步轉回道家本有的思維，唐代道士李榮便是此一時期的改革健將。正因他看出道家思想從魏晉以來多半滯於有無，之後又受佛家學說影響而事事談空，他以為這都是「迷方者」之言，其云：

魏晉英儒，滯玄通於有無之際，齊梁道士，違懲勸於非迹之域，雷同者望之而霧委，唯事談空，迷方者仰之以雲蒸，確乎執有。或復但為上機，則略而不備，苟存小識，則繁而未簡。遂使此經一部，注有百家，薰蕕亂警於仙風，涇渭混流於慧海，佐時導俗，實有辟於玄關，徹有洞空，乍未開於虛鑰。⁹¹

故李榮認為道家思想正陷入「唯事談空」、「確乎執有」、「略而不備」、「繁而未簡」的學術風格，必須想辦法改善此種現狀。所以李榮吸收當時流行的中觀雙重否定方法，然後改造此法，在「借玄以遣有無」的否定後加入「有無既遣，玄亦自喪」的概念，要人連否定的否定都無須執著，因為在經過否定的修行後能當下捨棄否定工夫，才能真正得悟重玄。藉由此除去所有的否定工夫，來確立出道的超然地位的思想，可說是李榮為了面對道家本身發展的時代難題而提出的解決辦法。

其次，在政治方面，李唐自建國以來除武周當權時期外便以道家為其政治上的國教。李淵於建國之前便倚仗道教徒的讖緯之言作為其立國的依據，如「楊氏將滅，李氏將興⁹²」等，更有道士李淳風借老子之口宣稱李淵乃受命之君，其云：「唐公當受天命，淳風由是歸唐。⁹³」亦有道士岐暉云：「天道將改，吾猶及見之，不過數歲矣。或問曰：不知來者若何。曰：當有老君子孫治世，此後吾教大興。後數年，隋果亂。⁹⁴」稱帝之後，為了符合「李氏將興，天祚有應⁹⁵」、「曆數有歸，實惟天命⁹⁶」之語，李淵更因此要確認他與老子的親族關係，自詡為「老君子孫」將老子視作「朕之遠祖⁹⁷」把自己當作老子的後裔。

⁹⁰ 《大正藏》冊 52，頁 394a。

⁹¹ [唐]李榮，〈道德真經注·序〉，蒙文通輯校，《道書輯校十種》，頁 562。

⁹² [宋]司馬光，新校《資治通鑑注·隋紀》卷一八三(台北：世界書局，1974年)，頁 5708。

⁹³ [宋]謝守灝編，《混元聖紀》卷八，《道藏》冊 17，頁 854。

⁹⁴ [宋]謝守灝編，《混元聖紀》卷八，《道藏》冊 17，頁 854。

⁹⁵ [後晉]劉昫等撰，《舊唐書·本紀》卷一，頁 7。

⁹⁶ [宋]歐陽修、宋祁等撰，《新唐書·本紀》卷一，頁 6。

⁹⁷ [宋]謝守灝編，《混元聖紀》卷八，《道藏》冊 17，頁 854。

到了唐太宗李世民未即位之前，即武德初年，有道士薛頤與其言曰：「德星守秦分，王當有天下，願王自惜也⁹⁸」，道士傅奕也有類似之言密告李淵，其云：「太白見秦分，秦王當有天下，高祖以狀授太宗⁹⁹」。於是在唐太宗經玄武門之變而得帝位之後，便一直視道士在僧徒之上，亦採用曾為道士的魏徵為相，更於貞觀十一年二月(A.D.637)下〈道士女冠在僧尼之上詔〉，其云：

朕夙夜寅畏，緬惟至道，思革前弊，納諸軌物。況朕之本系，起自柱下，鼎祚克昌，既憑上德之慶；天下大定，亦賴無為之功。宜有改張，闡茲玄化。自今已後，齋供行立、至於稱謂，道士女冠可在僧尼之前。¹⁰⁰

更推動「其道士通《道德經》者給地三十畝。¹⁰¹」的政策，於是乎有唐以來《道德經》的研究便由此而開，研究《道德經》遂成為初唐道家顯學。

到了高宗時期，仍以老子思想為治道，高宗曾在與令狐德棻對談中云：「政道莫尚於無為也¹⁰²」，乾封元年(A.D.666)，則追封老子為「太上玄元皇帝」：

二月己未，次亳州。幸老君廟，追號曰太上玄元皇帝。¹⁰³

接著，高宗更於各地興建道觀，如李榮曾居住過的「昊天觀」及「東明觀」。在其晚年之時仍下〈改元宏道大赦詔〉要「天下諸州置道士觀」：

朕之綿系，兆自元元，常欲遠葉先規，光宣道化，變率土於壽域，濟蒼生於福林。……，憑大道而開元，共普天而更始。宜申霈澤，廣被絃埏，可大赦天下，改永淳二年為宏道元年。仍令天下諸州置道士觀，上州三所，中州二所，下州一所，每觀度道士七人，以彰清淨之風，佇洽無為之化。¹⁰⁴

所以李唐對於老子的崇敬從高祖到高宗可說是一脈相承¹⁰⁵。但是高宗之後，武后當權，

⁹⁸ [元]張天雨編，《玄品錄》卷四，《道藏》冊18，頁125。

⁹⁹ [後晉]劉昫等撰，《舊唐書·列傳》卷七十九，頁2206。

¹⁰⁰ [宋]宋敏求編，《唐大詔令集》(上海：學林出版社)，頁537。

¹⁰¹ 《大正藏》，冊52，頁386b。

¹⁰² [後晉]劉昫等撰，《舊唐書·列傳》卷七十三，頁2095。

¹⁰³ [後晉]劉昫等撰，《舊唐書·本紀》卷五，頁90。

¹⁰⁴ 《全唐文》卷944(北京：中華書局，1983年)，頁9812。

¹⁰⁵ 關於李唐王朝初期與道教徒來往之事，本文參考卿希泰，《中國道教史》第二卷(成都：四川人民出版社，1996年)，頁31-65。

改而全力支持佛教勢力，因其在登位之前，便已令僧侶為其偽造《大雲經》稱武后為「彌勒下生」、「閻浮提主」¹⁰⁶增加其神聖性，即位之後，更「傾四海之財，殫萬人之力，窮山之木以為塔，極冶之金以為像。¹⁰⁷」全力造佛像，此時的道家失去了王權的支持，便逐漸趨居下風。李榮晚年也是處於此氛圍之中而卒¹⁰⁸。

李榮一生在思想上他不得不去處理他所面對的時代難題，也就是道佛相雜的情況。在政治上，他雖然得意於一時，卻也遭遇過被皇帝遣返的命運，然而一有能東山再起的機會，李榮便能把握住此次機會，重回朝廷之中，再受皇帝欣賞，到了老年更能與當時的太學博士羅道琮論講於朝廷之上，一直到武則天代唐而起，其名聲遂減，終致無名，但從他最後仍能葬於東明觀中可知李榮在武則天當政時期仍在東明觀中未被罷回。

綜觀李榮一生，可以說是把握住了李唐王朝崇敬道教的契機，趁此機會而名顯於當代。但如此倚靠朝廷的結果就是會在改朝換代時遭遇被忽略的下場，李榮既因時代而顯耀，也必因時代而冷落。

¹⁰⁶ 《舊唐書·本紀》卷六則天皇后本紀云：「有沙門十人偽撰大雲經，表上之，盛言神皇受命之事。制頒於天下，令諸州各置大雲寺，總度僧千人。」《舊唐書·本紀》卷6，頁95。同書卷一八三外戚傳附薛懷義傳云：「懷義與法明等造大雲經，陳符命，言則天是彌勒下生，作閻浮提主，唐氏合微。」《舊唐書·列傳》卷一八三，頁4075。

¹⁰⁷ 《舊唐書·列傳》卷一零一，頁2600。

¹⁰⁸ 有關道教在唐代從唐高祖到唐玄宗的發展詳論，可參卿希泰，《中國道教史》，頁31-118。

第二章 李榮「重玄」思想及相關問題

第一節 「重玄」相關問題討論

一、「重玄」的界定

在開始討論李榮「重玄」思惟之前，吾人必須先處理的乃是如何界定「重玄」的問題。自蒙文通依唐末杜光庭(A.D.850~933)所述的注《老》系譜而提出「重玄之宗」和「重玄派」¹以後，「重玄」一詞才漸漸被學界所認識。在此之後，學者們對於「重玄」究竟為學派或只是一種流行思潮產生了許多不同的見解，有支持蒙氏所言，稱其為「重玄學」、「重玄宗」、「重玄學派」，亦有學者將「重玄」直接視作道家或道教學術發展的一部分，稱其為「道教重玄學」或「道家重玄學」，更有學者認定「重玄」僅僅是當時道教所流行的一種學術思潮，稱「重玄學術思潮」。以上諸家說解各有其立論依據，因此，吾人將羅列上述說法，接著在文末針對「重玄」究竟該如何界定的問題提出較為合適的解答。

(一)、重玄學派、重玄宗派

稱「重玄學派」或「重玄宗派」者以蒙文通「重玄之宗」和「重玄派」之說為始。任繼愈認為「重玄派」是確實存在的學派²，卿希泰稱之為「重玄宗」也認定為一種學派³，日人藤原高男則定義為：「《老子》解重玄派」是一個以研究《老子》為主的學派⁴，砂山稔則認為「重玄派」成立的原因在於靈寶派與太玄派的結合⁵，認為「重玄派」

¹ 蒙文通，〈校理《老子成玄英疏》敘錄〉《道書輯校十種》，頁 367-368。

² 任繼愈：「『重玄派』之名雖不見於道書，『重玄』諸家亦未必有宗教教派意義上的嗣傳關係，但『重玄派』作為一個學派，確實是存在的。」任繼愈，《中國道教史》上卷，頁 262。

³ 卿希泰：「重玄宗是道教中以『重玄』思想注解《道德經》而聞名於世的一個學派。」卿希泰，《中國道教史》第二卷，頁 171。

⁴ 林永勝引藤原高男語：「《老子》解重玄派，亦即重玄派是一個以重玄義詮釋《老子》的學派。」林永勝，〈乞啓重玄之關論重玄派研究之爭議焦點〉《清華學報》新三十四卷第二期(2004)，頁 385-386。以下徵引此文，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

⁵ 林永勝引砂山稔語：「重玄派成立的原因，是在南朝的靈寶派以及太玄派對道教教義發展的基礎上，

為一道教宗派，其提出三個可供探索的脈絡：

1. 共同的概念與語彙。如五種道意、文武尸解以及十轉等說法，在許多重玄派著作都顯示出一致性，而這些說法在重玄派之外的道經中是罕見的。
2. 三一論上的一致性。……重玄派的三一論主張合精氣神三者而為聖體。隋末唐初的僧人法琳即指出陸修靜、孟智周、顧歡、臧衿、諸糝等人皆持這種主張。
3. 重玄派道士的教名。唐代重玄派道士的名字皆有『玄元子惠』等幾個字，而且多是道士在入教後所改的教名，……。⁶

林永勝則依此脈絡另外提出三點說法去論證「重玄學派」是可以成立的，其云：

1. 同時代的重玄派道士多居住於同一個道觀。如劉宋時的陸修靜、孟智周居於金陵崇虛館，初唐的劉進喜與李仲卿居於長安清虛館，高宗朝的李榮、張惠超、方惠長、黃玄蹟等人居於東明觀，黎元興、王玄覽則居於益州至真觀。
2. 經典引用的一致性與脈絡性。後代的重玄派道士或著作都會頻繁引前代的重玄派道經。
3. 太玄、靈寶兼修。重玄派道士往往同時精通太玄部經典與靈寶經系，這種情形在《隋書·經籍志》中已經可見。⁷

林氏雖藉砂山稔之脈落推斷有「重玄學派」，但他卻不同意此「重玄學派」為道教的宗派，其云：

至於內在條件，重玄派的理論核心之一乃以重玄論道體，……。在三一論方面，就法琳所論⁸，則以上諸家之三一論皆以精氣神解釋希夷微，而與之前道教的三

兩派於隋代時進一步結合，即促成以《玄門大義》及《本際經》為首的隋唐重玄派產生。」林永勝，〈乞啓重玄之關-論重玄派研究之爭議焦點〉，頁 386。

⁶ 林永勝引砂山稔語，林永勝，〈乞啓重玄之關-論重玄派研究之爭議焦點〉，頁 386。

⁷ 林永勝，〈乞啓重玄之關-論重玄派研究之爭議焦點〉，頁 389。

⁸ [唐]法琳〈辯正論〉卷第六：「按《生神章》云：『老子以元始三氣，合而為一。是至人法體，精是精靈，神是變化，氣是氣象。』如陸簡寂、臧衿、顧歡、孟智周等《老子義》云：『合此三乘，以成聖體。』又云：『自然為通相之體，三氣為別相之體。』檢道所宗，以氣為本。」《大正藏》冊 52，頁 536c。

一論絕不相同。⁹

最後則補充說明：「作為道教宗派概念的重玄派固然不存在，但作為學派概念的重玄派確實存在。¹⁰」認定有所謂「重玄學派」。

此說之認定有二，其一，認為隋唐時期確有所謂「重玄學派」的存在。其二，將其當作唐代道教中的一個流派，稱「重玄宗派」，誠如道教上清派或靈寶派。統合以上言論，「派」的定名是沒有問題的，但究竟是「學派」或「教派」則未見定論。

(二)、道教重玄學

稱「**道教重玄學**」者。採用此說者多半認為「重玄學」與道教不可切割，其立論來源主要依據唐·杜光庭《道德真經廣聖義》卷五云：

梁朝道士孟智周、臧玄靜、陳朝道士諸糝、隋朝道士劉進喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黃玄蹟、李榮、車玄弼、張惠超、黎元興，皆明重玄之道，……。¹¹

他們認為明「重玄之道」者皆道士，故「重玄」思想該是為道教所獨用，故稱「道教重玄學」。用此語彙者有盧國龍，其云：

綜觀道教重玄學的歷史發展，經歷了四個階段，三次宗趣轉變。¹²

這種思想主題和理論方法，既可以用來概括隋唐時期大盛的道教重玄學，也可以用來概括南北朝道教教義學。¹³

李養正則將「重玄學派」與「道教」結合，稱「道教重玄學派」，其云：

道教重玄學派，既是道教學者在其神仙信仰、追求長生久視的義理基礎上將道家重玄思想移植於道教義理的思辯哲學體系；同時也是在魏晉南北朝隋唐歷時數百年的過程中，特別是在南北朝以後，佛教般若學所造成的客觀社會學術思

⁹ 林永勝，〈乞啓重玄之關-論重玄派研究之爭議焦點〉，頁 397-398。

¹⁰ 林永勝，〈乞啓重玄之關-論重玄派研究之爭議焦點〉，頁 415。

¹¹ [唐]杜光庭，《道德真經廣聖義》卷五，《道藏》冊 14，頁 340。

¹² 盧國龍，《中國重玄學-理想與現實的疏途與同歸》(北京：人民中國出版社，1993 年)，頁 3。以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

¹³ 盧國龍，《道教哲學》(北京：華夏出版社，1997 年)，頁 242。

潮影響下發展形成的一種新的道教持養理論與方法。¹⁴

尚此說者尚有羅中樞¹⁵、若水¹⁶等人。持此論者與論(一)並無明顯區別，只在行文過程中一者稱「重玄學派」，另外一者則加「道教」二字稱「道教重玄學派」，但將「重玄學」限定在道教範圍內這一點則二者無別。

(三)、道家重玄學、道教重玄學術思潮

其一，稱「道家重玄學」者。此說以何建明為主，其云：

中國歷史上的這一重玄學術文化思潮，是以發揮老莊學和重玄思辨為主要特徵的一種思想趨向，並沒有形成一個獨立自覺的重玄學術宗派，……。我認為，將這一學術思潮界定為「道家重玄學」比較妥當。這不僅因為道家和道教的重玄學者主要發揮老莊之學，也因為道家和道教長期以來合稱為「道家」。¹⁷

此論著眼於「重玄」是一種當代的學術文化思潮，所以沒有成為一個「獨立自覺」的宗派或學派的可能。但因為「重玄」仍是以「老莊學」為主要軸心，又「道家」和「道教」可合稱「道家」，故在此「重玄學術」之前加一「道家」，稱「道家重玄學」，持此論者尚有劉雪梅¹⁸。

其二，稱「道教重玄學術思潮」者。此說以葛兆光為主，其云：

所謂宗教之『派』，不僅依據典籍與詮釋思想相同，而且應當有(一)明確的傳承系譜、(二)組織形式、(三)相同的儀式或方法。如果僅僅是經典與思想相同，彼此之間並無實際的交往，恐怕只是當時道教流行的思潮。¹⁹

¹⁴ 李養正，〈試論支遁、僧肇與道家(道教)重玄思想的關係〉《宗教學研究》第02期(1997)，頁69。

¹⁵ 羅中樞：「成玄英是唐代道教重玄學的主要代表人物。」羅中樞，〈論成玄英重玄方法的"三絕兼忘"思想〉《社會科學研究》第6期(2010)，頁1。

¹⁶ 若水：「《莊子》對道教重玄學義理的影響主要表現在它的『坐忘精神』和重『心』趣向上。」若水，〈《莊子》與道教重玄學〉《中國道教》第6期(2001)，頁43。

¹⁷ 何建明，《道家思想的歷史轉折》(武漢：華中師範大學出版社，1997年)，頁31。以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

¹⁸ 劉雪梅：「昌隆於隋唐時期的重玄學無疑代表了這一時期道家哲學的主流。」劉雪梅，〈論"重玄"一詞的佛教使用路向〉《河北大學學報》(哲學社會科學版)第3期(2004)，頁83。

¹⁹ 葛兆光，《屈臣史及其他-六朝隋唐道教的思想史研究》(北京：三聯書店，2003年)，頁181。以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

又云：

與其把『重玄』當作一種宗教派別，還不如把『重玄』當作隋唐時代道教的流行思潮……。²⁰

我以為重玄只是隋唐之際道教的一種思想取向，並不能說是一個學派。²¹

張成權也有相同看法，其云：

隋唐之際的「重玄」思潮。……這股思潮的形成，是南北朝以後道教義理發展的結果，在魏晉時期錯過了理論發展良機的道教，南北朝時代，在佛教的挑戰和啟示下開始加強義理建設。²²

服膺此說者尚有鄭燦山²³、李大華²⁴。此說主要認為「重玄」是一種橫跨隋唐之際的道教思想風潮，若硬要將其立為道教宗派或學派之一，則沒有明確的傳承譜系與嚴密的組織宗儀，只憑使用語詞上有相同之處，是無法構成一個宗派或學派。此與「道家重玄學」不同處在於將此思潮限定在道教之中。

(四)、重玄學

直接稱「重玄學」者，如董恩林，其云：

「重玄學」既是一種方法論，又是一種本體論。它可以為各學派、各教派所利用，但它本身不能成為一個學派，因為它不能自成為一個學術體系。²⁵

認為「重玄學」只是一種詮釋方法，不能為一「學派」，因為此方法能讓所有學派或教派使用，故無法自成其學術體系。孫亦平亦云：

²⁰ 葛兆光，《屈服史及其他-六朝隋唐道教的思想史研究》，頁 181

²¹ 葛兆光，《中國思想史》第二卷(上海：復旦大學出版社，2000年)，頁 245。

²² 張成權，〈「重玄」學：超越魏晉玄學的道家哲學〉《安徽大學學報》(哲學社會科學版)第 2 期(1995)，頁 20-21。

²³ 鄭燦山直接在其書第五章第三節專章討論「道教重玄思潮」。《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》(台北：台灣學生書局，2009年)，頁 234-255。

²⁴ 李大華：「足見『重玄』思想是貫乎六朝、隋唐之始終的一種哲學思潮。」李大華，〈道教「重玄」哲學論〉《哲學研究》第 9 期(1994)，頁 40。

²⁵ 董恩林，〈試論重玄學的內涵與源流〉《華中師範大學學報》(人文社會科學版)第 03 期(2002)，頁 71。

從重玄學的學術傳承看，重玄學只是在魏晉南北朝到唐宋這段歷史時期內，人們比較熱衷於採用的一種解釋老莊思想的一種思維方法，它雖然形成了一股帶有時尚特點的學術思潮，但並沒有建立一個嚴密的學術傳承系統，也沒有形成有組織形式的道派，可見，用「重玄宗」或「重玄派」來稱呼這一學術思潮顯然也不太貼切。因此，本書只以「重玄學」稱之。²⁶

將「重玄學」同樣視作「一種解釋老莊思想的一種思維方法」，認為「重玄學」未見有嚴密的學術傳承體系，亦無組織化可供驗證，故不可以「重玄宗」或「重玄派」稱呼之。而強昱也將此「重玄學」當作闡釋「天道性命之學」的方法，其云：

何謂重玄學？簡單地說，即是天道性命之學。重玄學對天道的闡釋，繼承了先秦兩漢魏晉道家道教推天道以明人事的傳統。²⁷

同樣稱「重玄學」者尚有李剛²⁸、胡興榮²⁹、宇汝松³⁰等人，都將此「重玄學」比擬為一種詮釋方法，而非學派或宗教教派。

(五)、小結

上述諸說皆有其考證確實之處，但在統一稱呼上卻仍沒有一致性的見解，以下吾人將就此四說析論之。

1、稱「重玄學派」、「重玄宗派」。此說依蒙文通考據認為當時道教確有一宗派或學派以「重玄」為名。在道教宗派方面，砂山稔認同此說，更提出其見解認為此「道

²⁶ 孫亦平，《杜光庭思想與唐宋道教的轉型》，頁 154-155。

²⁷ 強昱，〈成玄英建立重玄學的方法〉《道家文化研究》第 19 輯，頁 258。又云：「重玄學是直承玄學尤其是郭象哲學的討論而來」強昱，《從魏晉玄學到初唐重玄學》（上海：上海文化出版社，2002 年），頁 34。

²⁸ 李剛：「重玄學有個顯著的標誌，那就是否定一切、不著二邊的重玄之道以及對肉體生命的否定。」李剛，〈道教重玄學之界定及其所討論的主要理論課題〉《道家文化研究》第 19 輯，頁 102。將「重玄學」當作一種詮釋方法。

²⁹ 胡興榮：「『重玄學』一名及其在中國哲學史上是否已然存在是一思想史上的問題。」胡興榮，〈李榮老子注的重玄思想〉《道家文化研究》第 19 輯，頁 297。認為「重玄學」是思想史問題，非宗教史問題，捨棄掉宗教派別，選擇以思想詮釋。

³⁰ 宇汝松：「重玄學意在通過重玄之道破除妄執，使主體在心無罣礙、自然無滯的過程中直契真道，遁入重玄仙境。」宇汝松，〈南北朝道教重玄學初探〉《中國道教》第 4 期(2006)，頁 11。同樣視「重玄學」為方法，非派別。

教重玄宗派」成立的原因為「南朝的靈寶派以及太玄派對道教教義發展的基礎上，兩派於隋代時進一步結合，即促成以《玄門大義》及《本際經》為首的隋唐重玄派產生。³¹」更提出三點論據藉以證明卻有此事。但吾人以為此論或可再議之處正由於此。首先，其第二點有提到說重玄派在「三一論上的一致性。」又云「重玄派的三一論主張合精氣神三者而為聖體。」但本文所撰寫的初唐重玄家李榮卻未以「精氣神」作為其解三一之理，其云：

希微夷三者也，俱非聲色，並絕形名，有無不足詰，長短莫能議，混沌無分，寄名為一。一不自一，由三故一。三不自三，由一故三。由一故三，三是一三。由三故一，一是三一。一不成一，三是一三。三不成三，三不成三，則無三一，不成一，則無一。無一無三，自叶忘言之理，執三執一，翻滯玄通之教。(十四章 581-582)

又云：

希夷之理既寂，三一之致亦空，以超羣有，故曰歸無。無，無所有，何所歸？復須知無物，無物亦無，此則玄之又玄，遣之又遣也。(十四章 581-582)

故可知李榮「三一論」所談乃「不一不三」的重玄境界，是使用佛學中觀的雙重否定式證明，藉以破除「執三執一」的「滯」，要人回歸到「遣之又遣」的重玄境界。因此，李榮的「三一」只是純為闡述境界的說解，與「合精氣神三者而為聖體」之說完全不同。其次，其第三點則說：「唐代重玄派道士的名字皆有『玄元子惠』等幾個字」觀李榮為唐代道士，亦可稱為當時重玄大家之一，其名卻無「玄元子惠」任一字。吾人以為三點之中已有兩點不符，況且「重玄」若確實為一道教宗派，依當時佛道論爭之勢如水火，何以之後佛教禪宗、華嚴宗、密宗、天台宗引「重玄³²」論法時未有「重玄宗派」道士出言訓之，故砂山稔之說仍有待考證。

在學派方面，任繼愈和卿希泰³³將其視為學派的一種，藤原高男則將此「重玄」

³¹ 林永勝引砂山稔語，林永勝，〈乞啓重玄之關-論重玄派研究之爭議焦點〉，頁 386。

³² 劉雪梅，〈論「重玄」一詞的佛教使用路向〉，頁 84-86。

³³ 卿氏雖云「重玄」為道教中聞名於世之學派，但卻又云：「『茅山宗在教理上受到重玄宗的影響』、『茅山宗又吸取了靈寶齋法』、『正一法也融入了茅山宗』、『靈寶經法又融入了重玄宗』、『重玄派吸收了靈寶派的義理，……，又對茅山宗的教理產生影響』」將所有唐代道教宗派全部相融互涉，但如此一來就

界定為純粹注解《老子》的學派。不過，何建明卻不認同此說，其云：「成玄英、司馬承禎、吳筠等『重玄學者』皆以闡發《莊子》思想為主要軸心³⁴」，因此，以「注解《老子》」做為認定「重玄」為一學派的說法仍不太足夠³⁵。

林永勝則提出三點論據證明隋唐確有一學派為「重玄學派」。然吾人以為其所提出之三點論據亦有可商量之處。其一，他認為「同時代的重玄派道士多居住於同一個道觀。」，但查當時「集重玄之大成者³⁶」的道士成玄英卻未與其所羅列之各「重玄學派」道士居於同一道觀，所以是否居同一道觀即可稱為同一派別，答案是否定的。其二，林氏云：「後代的重玄派道士或著作都會頻繁引前代的重玄派道經。」但此經典引用的定義範圍太過寬廣，也未說明何謂「重玄派道經」，如李榮有注、成玄英有引之《西昇經》屬道教樓觀派，成玄英另引之《度人經》則屬靈寶派，如此一來則所有道經皆可稱是「重玄派道經」，故並無所謂「重玄學派道經」。其三，林氏云：「太玄、靈寶兼修。重玄派道士往往同時精通太玄部經典與靈寶經系」，如此則與其所提之第二點有共同的問題：若無法先定義何謂「重玄學派道經」，則無法界定出「重玄學派經典」與其他道教教派經典之異何在。其雖引《隋書·經籍志》：「大業中，道士以術進者甚眾，其所以講經，由以《老子》為本，次講《莊子》及《靈寶昇玄》之屬。」想證明「重玄學派道士」的經典即《隋書·經籍志》所載，然此段文字只是說明當時「甚眾」的道士們精通的經典有哪些，無法得知「重玄學派道士」所應該精通的「重玄學派道經」為那些。在上述三點之外林氏又從「內在條件」提出「以重玄論道體」、「三一論皆以精氣神解釋希夷微³⁷」兩點作為確有重玄學派的論點。但吾人以為前者雖有可能為「重玄學派」定義的標準，但查成玄英《道德經義疏》注《老子》二十五章云：

自然之妙理，所謂重玄之域也。道是跡，自然是本。以本收跡，故義言法也。（二十五章 427）

不會有一「聞名於世」的「重玄學派」出現，相對表示「重玄學派」根本無法有其特殊於其他宗派的教義，於是「重玄學派」也就不會存在了。故筆者在此取其較具定義性的文字為其論，不以後論歸納其看法。卿希泰，《中國道教史》第二卷，頁 120-123。

³⁴ 何建明，《道家思想的歷史轉折》，頁 30。

³⁵ 關於不能以「重玄派」或「重玄宗」稱「重玄」的詳細討論，可參何建明，《道家思想的歷史轉折》，頁 30-31。

³⁶ 蒙文通，《道書輯校十種》，頁 359。

³⁷ 林永勝，〈乞啓重玄之關-論重玄派研究之爭議焦點〉，頁 397-398。

又其《莊子疏》亦云：

夫道超此四句，離彼百非，名言道斷，心知處滅。雖復三絕，未窮其妙，而三絕之外，道之根本，所謂重玄之域，眾妙之門，意亦難得而差言之矣。（《莊子·大宗師疏》）³⁸

成玄英乃以重玄論自然，呈現其自然是本，是重玄的理念，道體反而為末。故是否論「重玄」者皆「以重玄論道體」仍有可考之處，至於「精氣神」云云，前已有論，不再贅言。

2、稱「道教重玄學」。持「道教重玄學」者多困於杜光庭羅列「明重玄之道」者有哪些「道士」，所以在「重玄」之前加一「道教」。然而何建明卻從心靈修養方面論「重玄學者」追求的是精神境界的超脫，而非道教長生理論，其云：

重玄學者們的理想追求並不是宗教的出世。他們主義是追求一種精神心靈的超越。……因此，把重玄學術思潮侷限在「道教」領域是不妥當的。³⁹

況且，當時「重玄」一詞除道教使用外，佛教亦用之⁴⁰，且以「重玄」注《老子》者尚有唐玄宗，而他絕不可能是道士，所以將「重玄」侷限於道教是不恰當的。另外，何建明也認為從道教老學範圍去界定是有問題的，其云：「成玄英、司馬承禎、吳筠等『重玄學者』皆以闡發《莊子》思想為主要軸心⁴¹」故吾人以為不可以道教及《老》學發展來界定「重玄」。

3、稱「道家重玄學」、「道教重玄學術思潮」。論「道家重玄學」者將「重玄」視為一種「發揮老莊學和重玄思辨」的學術風潮，是以道家「老莊學」為研究核心。吾人贊同此說。因為使用「重玄」者本就有限於道教徒，將「道家與道教」合稱「道家」可以避免掉佛教徒也使用「重玄」卻又非道教道士的困擾。故，若以「道家」取代「道教」則更能突顯出「重玄」思想的廣泛應用性。

而論「道教重玄學術思潮」者，吾人以為不可將此風潮限定於「道教」之內。因

³⁸ [清]郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》（台北：木鐸出版社，1982年），頁257-258。

³⁹ 何建明，《道家思想的歷史轉折》，頁28。

⁴⁰ 劉雪梅，〈論「重玄」一詞的佛教使用路向〉，頁84-86

⁴¹ 何建明，《道家思想的歷史轉折》，頁29。詳論可參頁26-29。

為「重玄」作為一個時代的學術思潮，絕不可能只有一個宗教去使用，況且，第一個將「重玄」作哲學意義使用者並非道教徒，而是佛教徒支遁⁴²。故「重玄」一詞並非道教獨自使用的詞彙，乃是隋唐時期道、佛兩教共同使用的語詞。

4、稱「重玄學」。此說除去「道家」，認為「重玄」只是一種詮釋學，不為任何一宗派或學派所獨用。但既然「重玄」有使用到「老莊學」，就有其淵源於「道家」之處，故吾人並不贊同將「道家」除去。

總合前論，吾人認為「重玄」只是隋唐時期各個宗派拿來詮釋境界或工夫的一種流行思潮，其理念源自於道家老莊之學和佛教中觀之學。若要將其界定，可自廣義及狹義兩方面來界定：(1)、廣義的「重玄」，以重玄概念和重玄語言⁴³去闡述自身義理者。(2)、狹義的「重玄」，以重玄概念和重玄語言當作理論去詮釋或撰寫道家(道家加上道教)經典者，若必須以專有名詞稱呼，則可稱「道家重玄學」。

二、「雙遣」、「重玄」的起源與合流

在未進入討論李榮「重玄」之前，吾人需先梳理「雙遣」與「重玄」的起源與合流。希望藉此釐清李榮之前的重玄理路，如此將可有助於了解重玄思想的流變歷程。

重玄思想乃道家採納佛學中觀之法而形成的一套思維模式，但在道家納佛學以為己用之前，魏晉時期的郭象其實已有形諸於文字的「雙遣」之語，然而此文字卻非郭象思想主軸，故「雙遣」之源究竟是否為郭象，還是另有來源？另外，「重玄」一詞雖始於老子：「玄之又玄，眾妙之門。⁴⁴」，但首先賦予其境界意義者是道家還是佛教？

「雙遣」、「重玄」若各有其來源，那麼，何時才有正式將二者合而為一的經典或人物出現，繼而完整「重玄」本義。接下來，將試著就各家說解統整出目前可能性最大的「雙遣工夫」與「重玄境界」的各自源頭，最末總結此工夫與境界在哪一部經典或人

⁴² 強昱，《從魏晉玄學到初唐重玄學》，頁6。「重玄」一詞從東晉開始亦有佛教經典使用，參強昱，《從魏晉玄學到初唐重玄學》，頁21-22。

⁴³ 究竟該如何判斷「重玄概念」與「重玄語言」？筆者以為，前者為境界義，後者為工夫義。舉凡以境界義涵使用「重玄」者，如：支遁、鳩摩羅什、僧肇、成玄英、李榮等使用「重玄」作為最高境界代言體者，都可算「重玄概念」。而以「遣之又遣，連遣亦遣」的否定工夫來表達其工夫論者，即可稱「重玄語言」，如：郭象、《本際經》、成玄英、李榮、杜光庭等。

⁴⁴ [魏]王弼等著，《老子四種》(台北：大安出版社，2006年)，頁1。

物中正式合流，以下，將就上述問題分三點討論之。

(一)、「雙遣」工夫

「雙遣」可以說是進入「重玄」的唯一工夫，即「遣之又遣，連遣亦遣」的三重否定。然而「雙遣」之源從何而起，說法眾多。蒙文通認為始於鳩摩羅什⁴⁵，盧國龍以支遁為先⁴⁶，李養正、何建明、董恩林卻認為「雙遣」源頭該屬郭象⁴⁷。

參閱上述所列人物，吾人認為郭象為「雙遣」形諸於文字之始，但在工夫意義上，仍以鳩摩羅什及支遁為先。以下將簡單列舉上述三家思想申論之。首先，郭象《莊子·齊物論注》云：

今以言無是非，則不知其與言有者類乎不類乎？欲謂之類，則我以無為是，而彼以無為非，斯不類矣。然此雖是非不同，亦固未免於有是非也，則與彼類矣。故曰類與不類又相與為類，則與彼無以異也。然則將大不類，莫若無心，既遣是非，又遣其遣。遣之又遣之以至於無遣，然後無遣無不遣而是非自去矣。⁴⁸

郭象在此提到「既遣是非，又遣其遣。遣之又遣之以至於無遣」，正是「雙遣」的經典表述。第一層先將是非遣除(中觀：雙非雙遣)，第二層連「遣」都遣去(成玄英：三遣)，第三層則「遣之又遣之以至於無遣，然後無遣無不遣而是非自去矣。」(李榮：無遣)，連概念上的「遣」都無需感知，達到絕對圓融的境界。但是，郭象此段文字只是談如何泯除認識問題的方法，未有自覺已建構出後世重玄「雙遣」的基本原理。因此，郭象僅僅是提出「雙遣」一詞，非將「雙遣」做為其思想基礎。

其次，在郭象之後，開始將此「雙遣」中的「遣之又遣」的「前遣」作為工夫使用者當屬佛教中觀學派，如鳩摩羅什。宋·李霖《道德真經取善集》卷八引鳩摩羅什注《老子》「無為而無不為」云：

⁴⁵ 蒙文通，《道書輯校十種》，頁 361。

⁴⁶ 盧國龍，《中國重玄學-理想與現實的疏途與同歸》，頁 16。

⁴⁷ 李養正，〈試論支遁、僧肇與道家(道教)重玄思想的關係〉，《宗教學研究》第 02 期(1997)，頁 70。；劉建明，《道家思想的歷史轉折》，頁 31。；董恩林，〈試論重玄學的內涵與源流〉，《華中師範大學學報》(人文社會科學版)第 03 期(2002)，頁 73。劉建明雖稱「"道家重玄學"宗源於莊子」，考其內容多以郭象為解「雙遣」之第一人，故列入以郭象為「雙遣」源頭之列。

⁴⁸ [清]郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 79。

羅什曰：損之者無麤而不遣，遣之至乎忘惡。然後無細而不去，去之至乎忘善。惡者非也，善者是也，既損其非，又損其是，故曰損之又損。是非俱忘，情欲既斷，德與道合，至於無為。已雖無為，任萬物之自為，故無不為也。⁴⁹

鳩摩羅什的「損」，是達「無為無不為」的工夫，其「損之又損」的目的在於想磨滅掉世俗所認知的一切，乃不斷消滅情欲的無窮迴圈，與「遣之又遣，連遣亦遣」的理念雖然不同，但卻已達「遣之」的中道，開始有屏除「有無雙偏之執」的概念出現。其在〈注維摩詰經〉則直接談此「非有非無(空)」的中道義：

有無非中，於實為邊也。言有而不有，言無而不無。(卷二)

本言空欲以遣有，非有去而存空。若有去而存空，非空之謂也。(卷三)⁵⁰

湯用彤解云：「遣有謂之空，故諸法非有非無是空義，既遣於有，又復空空。既非有非無，亦無聲無滅。⁵¹」，可知鳩摩羅什以中觀「非有非無」為論，作為其突破玄學有無之辯的方法。

最後，當時的另一位佛教學者支遁亦有提出和鳩摩羅什相同的理念，其〈大小品對比要抄序〉言：

夫無也者，豈能無哉？無不能自無，理亦不能為理。理不能為理，則理非理矣；無不能自無，則無非無矣。……希無以忘無，故非無之所無。寄存以忘存，故非存之所存。莫若無其所以無，忘其所以存；忘其所以存，則無存於所存。遣其所以無，則忘無於所無。忘無故妙存，妙存故盡無，盡無則忘玄，忘玄故無心，然後二跡無寄。無有冥盡，是以諸佛因般若之無始，明萬物之自然，眾生之喪道……漸積損至無，設玄德以廣教，守穀神以存虛。齊眾首於玄同，還群靈乎本無。⁵²

支遁認為「無」之所以非「無」，在於對相對名言的捨棄，所以「無非無矣」，任何以

⁴⁹ [宋]李霖，《道德真經取善集》卷八，《道藏》冊13，頁902。

⁵⁰ [後秦]僧肇，《注維摩詰經》卷第二、《注維摩詰經》卷第三，《大正藏》冊38，頁347a、354b。

⁵¹ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁224。

⁵² [梁]僧佑，《出三藏記集》序卷第八，支道林〈大小品對比要抄序第五〉，《大正藏》冊55，頁55a-55b。

名言道斷者皆非「無」的本質，眾生要從根本上去捨棄言語的執，回歸般若的境界。支遁以佛學中觀「非有非無」的否定去論說，進而完成其中道。

所以，從上可知「雙遣」確實源於郭象，但郭象雖有使用此文字而成其源頭之證，但若要舉出何者為「雙遣」工夫在義理使用上的本源，還是要將其歸還給佛教中觀學派。

(二)、「重玄⁵³」境界

將「重玄」視為境界，且以「重玄為宗旨」者以成玄英與杜光庭之語為據。先引成玄英語曰：

嚴均平《旨歸》以玄虛為宗；顧征君《堂誥》以無為為宗；孟智周、臧玄靜以道德為宗；梁武帝以非有非無為宗；晉世孫登⁵⁴云托重玄以寄宗。雖復眾家不同，今以孫氏為正，以重玄為宗，無為為體。⁵⁵

次引杜光庭語曰：

又諸家稟學立宗不同，嚴君平以虛玄為宗，顧歡以無為為宗，孟智周、臧玄靜以道德為宗，梁武帝以非有非無為宗，孫登以重玄為宗。宗旨之中，孫氏為妙矣。⁵⁶

比較上述言論，可知杜光庭所言未出成玄英之語，故可推知杜光庭乃依成玄英之說立論，故云孫登為重玄之宗僅成玄英一人之語。但看成玄英云孫登以「重玄為宗」後所接乃「無為為體」，參《本際經》⁵⁷到成玄英⁵⁸皆採「無本道體論」，二者或在本體論上與孫登有所淵源。然「晉世孫登」是否即談重玄第一人，在目前沒有更多具體證據下，

⁵³ 此語雖自《老子》：「玄之又玄」而來，然老子未用「重玄」一詞。

⁵⁴ 「重玄為宗」的孫登非〔魏〕孫登乃〔晉〕孫登，〔晉〕孫登有《老子注》，〔魏〕孫登則好讀《易》而已。詳論可參蒙文通，《道書輯校十種》，頁 363。盧國龍，《中國重玄學》，頁 1-18。

⁵⁵ 蒙文通，《道書輯校十種》，頁 550。

⁵⁶ 〔唐〕杜光庭，《道德真經廣聖義》卷之五，《道藏》冊 14，頁 340。

⁵⁷ 「無本道體論是《本際經》的理論核心。」盧國龍，《中國重玄學》，頁 228。

⁵⁸ 「成玄英的道體論思想及無有真宰的自然獨化論說，就明顯以《本際經》的無本道體論為邏輯起點。」盧國龍，《中國重玄學》，頁 233。

只能將其視為一種可能，無法論證⁵⁹。

故孫登之後可證實賦予「重玄」境界意義者究竟何人？強昱云：「賦予重玄之語哲學意義的首先是支道林。⁶⁰」，參支遁〈大小品對比要鈔序〉就將「重玄」視為「涅槃」，當境界語來使用，其云：

夫般若波羅蜜者，眾妙之淵府，群智之玄宗。……其為經也，至無空豁，廓然無物者也。無物於物，故能齊於物。無智於智，故能運於智。是故夷三脫⁶¹於重玄，齊萬物於空同。⁶²

故支遁確將「重玄」作境界代稱。同時的僧肇亦有相同見解，其〈涅槃無名論〉云：

況乎虛無之數，重玄之域，其道無涯，欲之頓盡耶？書不云乎，為學者日益，為道者日損，為道者，為於無為者也。為於無為而曰日損，此豈頓得之謂？要損之又損之，以至於無損耳。⁶³

上云若要登「虛無之數，重玄之域」的「涅槃」必先行「損之又損之，以至於無損」的排遣智慧法門，在此「重玄」也當境界使用。

上述兩位佛教學者同將「重玄」作境界義，啟示了在此之後的道家重玄學者也取此「重玄」當作最高境界，如李養正云：「援用『重玄』思想為成就涅槃的理論與方式，啟示了道教徒：『重玄』思想是求得精神升玄的極妙的智慧。⁶⁴」但他亦云：「我以為支遁、僧肇以及其他曾致力佛道玄思想溝通的佛學大師們，……均只是大乘般若學與

⁵⁹ 依筆者目前可知的證據除成玄英一人之語外如《晉書·卷五十六·列傳第二十六》孫統條下云：「騰弟登，少善名理，注《老子》，行于世，仕至尚書郎，早終。」、《隋書·卷三十四·經籍志第二十九》：「老子道德經二卷、音一卷，晉尚書郎孫登注。」、《經典釋文·卷第一》：「孫登集注二卷，字仲山，太原中都人，東晉尚書郎。」未可多見有關孫登《老子注》的資料，也就是說目前無法在文獻找到孫登《老子注》的全本，故沒法子論證其是否即重玄之源。在缺乏實質可論的證據之下，筆者只能從學術上現有的且足以證明有重玄思想的材料去推論何者可能為重玄思想的源頭，如此作法，雖確無法證其為必是，或證其為必非，甚且推翻成玄英的話，但有時學術本就是在無法證明中想辦法找出另外一種證明，到日後若真有與〔晉〕孫登相關的古籍出土抑或有相關材料可供判斷時，就可藉此辨證孫登是否確為重玄之始。在此之前，筆者仍相信以現有材料去推論出來的結果。

⁶⁰ 強昱，《從魏晉玄學到初唐重玄學》，頁 6。另外，張敬梅，〈從「玄之又玄」到「重玄」的演變〉亦有此論。《宗教學研究》第 01 期(2004)，頁 134-135。

⁶¹ 「指得解脫到涅槃之三法門。略稱三解脫、三脫門、三門。」詳參佛光大辭典 http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx 2011.7.9

⁶² 〔梁〕釋僧佑，《出三藏記集》序卷第八，支道林〈大小品對比要抄序第五〉，《大正藏》冊 55，頁 55a。

⁶³ 〔後秦〕僧肇，《肇論》〈涅槃無名論第四〉，《大正藏》冊 45，頁 160b。

⁶⁴ 李養正，〈試論支遁、僧肇與道家(道教)重玄思想的關係〉，《宗教學研究》第 02 期(1997)，頁 72。

道、玄學的溝通者。⁶⁵」也就是說，仍不可把支遁、僧肇列於「重玄學」始源之列，因為他們只是藉「重玄」解「涅槃」，以進入當時玄學清談之流，並不在乎使用何種語詞，此二人只能算是將「重玄」界定為最高境界語來使用的起源之一⁶⁶。

(三)、「雙遣」、「重玄」的合流-《本際經》

從上討論可知「雙遣」、「重玄」各有其起源，那麼「雙遣」與「重玄」究竟是在哪一時期的哪一部經典才正式產生合流？有依成玄英、杜光庭的意見者說晉代孫登即此人⁶⁷。然就目前可尋的資料來看，只能推斷道家《本際經》是最早一本突顯出「雙遣」與「重玄」合流的經典。

《本際經》大致成書於隋唐之際⁶⁸，此時的中觀學經鳩摩羅什、僧肇、吉藏等持續深化，義理上已凌駕於當時的道家學術，道士們面對原本依靠「玄學」語彙才能立足於學術圈的佛教如此快速發展，已心生警惕，再加上當時佛道論爭如火如荼的展開⁶⁹，為了在義理上不落於佛教之下，遂開始進行融會佛典，另撰新道經的運動，《本際經》便是在此時代背景下轉益佛教「中觀」⁷⁰而完成的一部道經⁷¹。其思想主要以中觀「雙非雙遣」為基底，如《本際經》卷八云：

一切凡夫從烟燼際而起愚痴，染著諸有，雖積功勤，不能無滯，故使修空，除其有滯。有滯雖淨，猶滯於空，常名有欲，故示正觀。空於此空，空有雙淨，

⁶⁵ 李養正，〈試論支遁、僧肇與道家(道教)重玄思想的關係〉，頁 71。

⁶⁶ 因無法證實〔晉〕孫登是否即重玄境界使用第一人，故在此僅將支遁、僧肇視為起源之一，而非唯一。

⁶⁷ 張敬梅，〈從「玄之又玄」到「重玄」的演變〉，頁 136。；董恩林，《唐代老學-重玄思辨中的理身理國之道》(北京：中國社會科學出版社，2002 年)，頁 89。以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。筆者以為在缺乏堅實證據底下，此說僅為可能性之一，非必然。

⁶⁸ 〔唐〕玄奘《甄正論》卷下：「至如《本際》五卷，乃是隋道士劉進喜造，道士李仲卿(唐貞觀年間人)續成十卷。」《大正藏》冊 52，頁 569c。

⁶⁹ 卿希泰，《中國道教史》第二卷，頁 31-118。

⁷⁰ 何以會說《本際經》有使用佛教中觀之說呢？參《本際經》卷九：「所言道者，通達無礙，猶如虛空非有非無，非愚非智，非因非果，非凡非聖，非色非心，非相非非相，即一切法亦無所即。何以故？一切法性即是無性，法性、道性俱畢竟空。是空亦空，空空亦空，空無分別。分別空故，是無分別，亦復皆空。空無二故，故言其即，……。」，「非某非某」、「畢竟空」等語彙即佛學中觀用語，故《本際經》以佛學中觀完整其理論是毫無疑問的。葉貴良，《敦煌本太玄真一本際經輯校》(四川：巴蜀書社，2010 年)，頁 221-222。以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

⁷¹ 關於《本際經》的詳論可參強昱，《從魏晉玄學到初唐重玄學》第四章第二節〈《本際經》的重玄學〉，頁 186-206。

故曰兼忘，是名初入正觀之相。⁷²

凡人通常滯於有⁷³，不能無滯，所以要以「空」除滯，然此「空」雖可除滯，卻使人又滯於「空」，所以要「空於此空」，即所謂「兼忘」。如此則顯出以空破有，再以空破空的「一玄」。此「一玄」就是中觀「雙非雙遣」的工夫所能抵達的境界，依此而更深入地去談，即所謂「雙遣重玄」，《本際經》卷八云：

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，名之曰玄，又遣此玄，都無所得，故名重玄眾妙之門。⁷⁴

先定義「玄」是「空」、「有」都不滯的「一玄」境界，然此「一玄」仍滯於「玄」，故此「一玄」還必須遣除，藉「又遣此玄」的工夫方可抵「重玄眾妙之門」。《本際經》所談的「雙遣」是達「重玄」的工夫，而「重玄」則是「雙遣」所成之境界，兩者在《本際經》中完美結合。

所以從本節考證可知，重玄學「雙遣」工夫的文字概念雖肇始於西晉郭象，然將其真正作為工夫來使用者乃佛教的鳩摩羅什及支遁。另外，將「重玄」當境界使用者則以支遁和僧肇為始。但「雙遣重玄」完整意義的初始，目前只能將其歸於吸收佛學中觀「雙非雙遣」的工夫⁷⁵進而完成於隋唐之際的《本際經》。故吾人可知從郭象到《本際經》的階段雖有此「遣之又遣」的觀念，但理論的初步完整還是有待於《本際經》將中觀「雙非雙遣」的引入才見初功，一直到成玄英將此「重玄」思想進一步深化，到李榮則完成此思想的完整脈絡。以下，將針對成玄英「三遣重玄」和李榮「無遣重玄」析論之，藉此討論出二者在論及「重玄」時有何差別。

⁷² 葉貴良，《敦煌本太玄真一本際經輯校》，頁 208。

⁷³ 「有」或「無」等文字概念，都是假有。

⁷⁴ 葉貴良，《敦煌本太玄真一本際經輯校》，頁 208-209。

⁷⁵ 真正讓否定又否定的「雙遣」流行的乃是佛教中觀學派。《本際經》的思想一看即受佛教中觀影響，在此之後的成玄英又以《本際經》加深其重玄思想，所以「重玄」確受「中觀」影響。另外，在成玄英之前也論「三遣」者還有活躍於南朝隋唐的三論宗大師嘉祥吉藏，由此可知佛、道二教對於「雙遣」之失提出了一種相同的解決之法，也就是所謂「三遣」。

第二節 從「三遣重玄」到「無遣重玄」

據前文可知，道家採納了佛學中觀「雙非雙遣」的工夫，因而造就了《本際經》的出現。《本際經》之後，初唐道士成玄英和李榮就依此經思想各自發揮其重玄義理⁷⁶，但成玄英雖有嘗試以「三遣」闡破佛教中觀的「雙遣」，欲在思辨基礎上超越佛學，卻落入和《本際經》一樣的困境，也就是無法脫離佛家中觀學的工夫論。所以在真正意義上令道家脫離佛學者乃成玄英之後的另一名道士李榮，他提出由「無遣」工夫去直證重玄境界的方法，讓道家正式「離佛歸道」，不受佛學的影響。以下，將就此二人工夫論敘述之。

一、成玄英的「三遣重玄」

初唐太宗時期的道士成玄英⁷⁷，毫無疑問的是把「重玄」概念發揚光大的學術巨擘，他改造了原始道教修練肉體長生的概念，提出「肉身非實、人本無形、我本無身」等命題，強調生死聽任自然，隨變任化，並要人齊一生死，達生死不二之理，最終忘於生死，進入不生不死的境界。⁷⁸將原始道教從修身回歸道家修心，提高了對精神層次的追求，若嚴格界定「重玄學」的話，在成玄英之前可說是沒有「重玄學」，只有「重玄義理」。其精神層次的最初段就在於使用「非有非無」的觀念所證成的「一中道」。

(一)、一中道

成玄英的學術著作主要有《莊子疏》及《道德經義疏》⁷⁹。其「一中道」受佛教

⁷⁶「如果從成玄英的思想理論看，則與《本際經》有明顯的繼承與發展關係。」、「李榮在長安與佛學者論辯，也據此經立『本際義』。」盧國龍，《中國重玄學》，頁 222、233。

⁷⁷ 成玄英生平可參強昱，〈成玄英、李榮著述行年考〉《道家文化研究》第 19 輯，頁 318-323。因成玄英研究相關論文眾多，僅列出以專書為主的資料：1、強昱，《從魏晉玄學到初唐重玄學》（上海：上海文化出版社，2002）。2、強昱，《成玄英評傳》（南京：南京大學出版社，2006）。3、董恩林，《唐代《老子》詮釋文獻研究》（濟南：齊魯書社，2002）。4、羅中樞，《重玄之思：成玄英的重玄方法和認識論研究》（成都：巴蜀書社，2010）。

⁷⁸ 李剛，〈道教重玄學之界定及其所討論的主要理論課題〉，《道家文化研究》第 19 輯，頁 101。

⁷⁹ [清]郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》將其《莊子疏》收於書內。《道德經義疏》則蒙文通，《道書輯校十種》收錄。

中觀「非有非無」影響⁸⁰，也以「非有非無」為論，其《莊子疏》云：

夫情苟滯於有，則所在皆物也；情苟尚無，則所在皆虛也；是知有無在心，不在乎境。……有無二執，非達者之心，疑惑之人情偏，乃為議論之也。（《莊子·則陽疏》）

夫萬象森羅，悉皆虛幻，故標此有，明即以有體空，此句遣有也。假問有此無不，今明非但有即不有，亦乃無即不無。此句遣於無也。（《莊子·齊物論疏》）⁸¹

滯於「有」者，凡事以物為主，不離物而論。滯於「無」者，感一切皆虛，視萬物不存。成玄英認為無論「有」、「無」都是因人們的「心」受到外在事物變化影響而產生分別，這兩種執著都是有所偏頗，「非達者之心」。所以他要人「以有體空」，從「有」去了解「空」（無）的境界，藉此「遣有」；亦要人「無即不無」，連「無」亦遣，避免陷入「又滯」，此「遣有、遣無」即成玄英所謂「一中道」（一玄），其《道德經義疏》云：

為學之人，執於有欲，為道之士，又滯無為。雖復深淺不同，而二俱有患，今欲祛此兩執，故有再損之文，既而前損損有，後損損無，二偏雙遣，以至於一中之無為也。（四十八章）

非但不得欲於有法，亦不得欲此無名之樸也。前以無遣有，此則以有遣無，有無雙離，一中道也。（三十七章）⁸²

成玄英認為學者執於「有欲」，汲汲然追求一切眼前可得，求道者則崇尚「無為」，受「無為」所障，無法擺脫。他提出上述兩者都是求道者的大患，故要將此兩種「執」一起「損（遣）」，最後抵達無偏無倚的「一中道」境界。但此「二具不滯」的「一中道」只能算是抵「玄」的境界，並非「重玄」，故其又云：

⁸⁰ 成玄英的一中道與佛教中觀學都在言明「非有非無」的觀念，兩者共同持有一種相似的主張，依思想史觀點來看，甲思想出現的比乙思想早，之後的乙思想若在闡明己身思想時有與甲思想相似，此即所謂影響。所以成玄英的思想確受佛學中觀影響，但若說成玄英以佛學中觀的思想為主則否，畢竟成玄英是道家學者，故不可能純以佛教義理作為自己思想的主軸。

⁸¹ [清]郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁918、80。

⁸² 蒙文通，《道書輯校十種》，頁473、450。

行人雖捨有無，得非有非無，和二邊為中一，而猶是前玄，未體於重玄理也。
此雖無待，未能無不待，此是待獨，未能獨獨，故有餘對。(七十九章 531)

深遠之玄，理歸無滯，既不滯有，亦不滯無，二具不滯，故謂之玄。(一章 377)

得此「非有非無，二具不滯」的「前玄」雖可算「不滯於滯」卻仍「滯於不滯」，所以要連此「不滯」亦「遣」，也就是「三遣」，成玄英認為這樣才能算是真正進入「重玄」。

(二)、三遣重玄

所謂「三遣」即顯示「二偏既除，一中還遣」的連中亦遣之義，其《道德經義疏》云：

向一中之道，破二偏之執，二偏既除，一中還遣。今恐執教之人，住於一中，
自為滿盈。言不盈者，即是遣中之義。(四章 384)

此「遣中之義」就是「不滯於不滯」的工夫，先遣「有」、「無」達「一中道」的境界(玄)，再遣「一中道」達「重玄」的境界，這就是重玄學家所謂連否定還需否定的「雙遣」⁸³，成玄英以為由此「雙遣」即能抵「重玄」，其云：

所言玄者，深遠之名，亦是不滯之義；言至深至遠，不滯不著，既不滯有，亦
不滯無，豈唯不滯於滯，亦乃不滯於不滯，百非四句，都無所滯，乃曰重玄。(《老
子道德經義疏開題》 551)

有欲之人，唯滯於有，無欲之士，又滯於無，故說一玄以遣雙執。又恐行者滯
於此玄，今說又玄，更祛後病。既而非但不滯於滯，亦乃不滯於不滯，此則遣
之又遣，故曰玄之又玄。(一章 377)

前以無名遣有，次以不欲遣無。有無既遣，不欲還息，不欲既除，一中斯泯。
此則遣之又遣，玄之又玄，所謂探幽索隱，窮理盡性者也。(三十七章 450)

⁸³「這裡所說的『雙遣』是指遣『有無雙執』或稱『有無二偏』、遣『非有非無』或稱做『遣其遣』，而不是一般所理解的佛教遣有遣無的『雙遣』。」董恩林，《唐代老學：重玄思辨中的理身理國之道》(北京：中國社會科學出版社 2002)，頁 79-80。

此「雙遣」成玄英亦稱之為「三絕」(三遣)：

一者絕有，二者絕無，三者非有非無，故謂之三絕也。夫玄冥之境，雖妙未極，故至乎三絕，方造重玄也。(《莊子·大宗師疏》)⁸⁴

所謂「三重否定」即第一「絕有」，第二「絕無」，第三「絕非有非無」，前兩項達「一玄」，後一項直抵「二玄」，即「重玄」。但成玄英認為依此「三絕」雖可達「重玄」第一層次卻未達「重玄」第二層次：

夫道，超此四句，離彼百非，名言道斷，心知處滅，雖復三絕，未窮其妙。而三絕之外，道之根本，所謂重玄之域，眾妙之門。(《莊子·大宗師疏》)⁸⁵

第一層次的「重玄」由「三遣」所抵，但如此還不是成玄英的最高境界，他的最高境界乃第二層次「三絕之外，道之根本」的「自然重玄」：

次須法自然之妙理，所謂重玄之域也。道是跡，自然是本。以本收跡，故義言法也。(二十五章 427)

成玄英以為「三遣重玄」只能算是道的境界，仍有跡可循，然而道上卻還有更根本的「自然」，達此境界才能說是真正的「重玄」⁸⁶。可惜的是，成玄英雖有想將「重玄」境界完整的建構出一個有分次第的階層境界，但是在工夫上卻只能講到「三遣」就訝然而止，吾人便無法得知如何再修而抵「自然重玄」，於是乎成玄英之後的李榮便依此論而另外提出所謂「無遣」重玄的境界，不在境界上持續做功夫，而是直接提出可從「無遣」工夫直證無分層次的重玄境界。

二、李榮的「無遣重玄」

李榮為活動於唐高宗至武周時期的道士，與成玄英同為重玄大家，亦為當時佛道

⁸⁴ [清] 郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 257。

⁸⁵ [清] 郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 257-258。

⁸⁶ 「在成玄英看來，『重玄』是比道更高的境界，是優於道的更高範疇。」張成權，《道家與中國哲學》隋唐五代卷(北京：人民出版社，2004)，頁 212。

論衡之健將⁸⁷，從李榮曾立「本際義」作論辯之題⁸⁸可知其思想亦曾受《本際經》影響。主要著作有《道德真經注》與《西昇經注》，其重玄思維雖仍以「中道」作為最初的境界，但此「中道」並非佛教中觀學派與成玄英以「非有非無」所立之「一中道」，乃是由「不有不空」的前遣工夫所抵之「中道」。

(一)、中道

李榮《道德真經注·序》云：「魏晉英儒，滯玄通於有無之際；齊梁道士，違懲勸於非迹之域，雷同者望之而霧委，唯事談空，迷方者仰之以雲蒸，確乎執有。⁸⁹」點明了魏晉學者多半滯「有無」，到南北朝受佛教影響而又滯於「空」，因此李榮必須想辦法解決此一時代課題，於是提出了「中道」之說以遣「魏晉有無」及「佛學中觀」，其云：

俗人之所慕，但貪名利，唯求情欲，志在於有，不肯於無。今聖人內遺心識，外絕名聲，非有非無，能無能有。不有能有，可使有歸於無；不無而無，可使無歸於有。無歸於有，無有不成；有歸於無，有無不滅，或隱或顯，變化自在也。(觀諸章十二 607)

道非偏物，用必在中。……，中和之道，不盈不虧，非有非無，有無既非，盈虧亦非，借彼中道之藥，以破兩邊之病，病除藥遣，偏去中忘，都無所有，此亦不盈之義。(四章 570)

不靜不躁，處於中和，入道之基也。故知，懷雄猛之心者，未可抱真；抱雌柔之性者，不能忘道。今知性，雄而守雌，則不燥不速亦知性；雌而守雄，則不靜不遲，不滯兩邊，自合中道。(二十八章 601)

太高恐於邈空，抑之令不空也；極下慮之滯有，舉之令不有也。不有不空，合於中道也。(七十七章 661)

⁸⁷ 盧國龍，《中國重玄學》，頁 207-216。

⁸⁸ 盧國龍，《中國重玄學》，頁 210。

⁸⁹ 蒙文通，《道書輯校十種》，頁 562。

李榮說俗人受名利所惑，多滯於「有」，聖人則無心識之別，處於「非有非無，能無能有」的「中道」。此「中道」與佛學中觀和成玄英「一中道」的不同處在於將「有、無、非有非無、能有能無」共同視作「有無之相⁹⁰」，既然四者如一，否定一即否定四，故不用無窮否定前義，因此，李榮所謂「無」也就包含了魏晉玄學的「無」與佛學中觀的「空」。將此「有」、「無」、「空」等境界語言齊一遣除，達到「不有不空」的「中道」此即李榮之「一玄」，亦可稱「同玄」：

虛寂之道，深妙之德，恍惚非易測，冥默本難言，無能名也，寄曰同玄，玄之妙也，無物可逮。(一章 566)

此「同玄」是他完成「無遣重玄」的第一步，但此「同玄」仍不免會執滯人心，必須仰賴「次次蕩除」，避免「又滯於滯(不滯)」：

先破有欲，次滅無為。有為無為並忘，若善若惡皆泯，念念欲起，次次蕩除。(深妙章十四 610)

如此「念念欲起，次次蕩除」的「並忘」雖能達「前玄」，卻又容易滯於此「玄」，不斷的去追求「遣除」，與成玄英「三遣」無異。所以李榮為了防止陷入此等困境，遂提出其「無遣」工夫，用以破除「無窮遣」的迷思。

(二)、無遣重玄

上述李榮不停遣去的思想可說是受成玄英「三遣重玄」的影響，但他卻不執著於此工夫，反倒進一步的提出「玄亦自喪」的「無遣」工夫，其云：

道德杳冥，理超於言象；真宗虛湛，事絕於有無。寄言象之外，託有無之表，以通幽路，故曰：玄之。猶恐迷方者膠柱，失理者守株，即滯此玄，以為真道。故極言之非有無之表，定名曰玄，借玄以遣有無，有無既遣，玄亦自喪⁹¹，故

⁹⁰ 李榮「非有非無，能無能有」與成玄英論「遣有遣無」和佛學中觀談「非有非無」有其言語層次上的差別。李榮的觀念傾向於將「有」、「無」、「非有」(遣有)、「非無」(遣無)都視為同一層次的工夫語言概念，所以對他而言這些概念都只是「非有非無，能無能有，變化自在也」。

⁹¹ 前二句「借玄以遣有無，有無既遣」到此確與成玄英先否定有、再否定無，最後連否定都否定的「三重否定」無有不同，但李榮卻更進一步的提出「玄亦自喪」的觀念，在「三重否定」之外要修道者不須執著工夫，要讓工夫自己遺忘，也就是不需否定，如此則可將重玄學脫離多重否定的桎梏，直接讓

曰又玄，又玄者，三翻不足言其極，四句未可致其源，寥廓無端，虛通不礙，總萬象之樞要，開百靈之互牖，達斯趣者，眾妙之門。(一章 566)

他首先定義「玄之又玄」。前者「玄之」境界乃破「有無之表」而得，故遣「有無」以證「玄」，但證成此「玄」卻又會滯於此「玄」，故還得再遣此「玄」，可是連第二次的「玄」都遣之後的「玄」雖可達某種假設性的「重玄」境界，卻只會餘下無垠的「遣其遣」，無法脫去，修道者至此境界都會有某種程度上的保留「遣」與「玄」的概念，令其不自覺的陷入無盡的「遣」、「玄」之內。故李榮認為既已悟「前玄」就得讓「玄(的境界)亦自喪」，讓「遣」與「玄」等名言概念和一切所得境界自己喪除，不著「遣」、「玄」，以「無遣」工夫直悟「重玄」，此「重玄」即李榮自云：「有無既遣，玄亦自喪」不著一切的圓滿境界，也是「三翻不足言其極，四句未可致其源，寥廓無端，虛通不礙，總萬象之樞要，開百靈之互牖，達斯趣者，眾妙之門」的「又玄」境界。

無論是成玄英的「三遣」或佛教中觀的「雙非雙遣」都無法抵此「無遣重玄」，原因就在於前二者仍被「遣」所執，「以死灰為大道，土塊為至心」(四十八章 629)無法擺脫此「遣」的束縛，明白「無為無不為⁹²」的道理，也因此不能真正抵達這無邊無際，無始無終，完美圓融的「無遣重玄」。李榮表達此境界的內容為：

夫重玄之境，氣象不能私；至虛之理，空有未足議。迎隨不得，何始何終乎？
盛衰無變，何廢何興乎？(十八章 588)

是一種在於「無非定無，有非定有，有無恍惚」之間，不需任何定義的絕對存在，故此境界乃存有於「有無恍惚」之間：

超有物而歸無物，無物亦無，絕視聽而契希夷，希夷還寂。……攝迹歸本，言其有也，忽爾而無。忽爾而無，無非定無，恍然而有，有非定有，有無恍惚，無能名焉。(十四章 582)

李榮這「無遣重玄」的境界亦即「至道」，是萬物可「歸本」之所，但李榮卻又要強調

修道者證歸重玄，無須執著於無窮的工夫。此是李榮「無遣」優於成玄英「三遣」之處。

⁹²「捨有歸無，損者也。有去無忘，又損之也。理冥真寂，至無為也。夫欲去有累，所以歸無為。而惑者聞無為，兀然常拱手，以死灰為大道，土塊為至心，恐其封執無為，不能懸解，故云無為而無不為也。」(四十八章 628-629)。此「無為無不為」之境即「無遣重玄」之境。

「何所歸」，也就是沒有什麼可歸的道理：

言乎至道不皦不昧，不可以明闇名，非色非聲，不可以視聽得。希夷之理既寂，三一之致亦空，以超羣有，故曰歸無。無，無所有，何所歸？復須知無物，無物亦無，此則玄之又玄，遣之又遣也。(十四章 581-582)

原因在於此「本」非語言可認知之所，李榮前已有言，不可以名相別「重玄」。故此重玄之境是「可歸」卻「無所歸」，因為被語言所界定的重玄境界是不存在的。總而言之，「遣除」的工夫到了李榮才完全排除，也因為完整去掉工夫的累贅，才有可能確實的證成「重玄境界」，在此之前的成玄英因為仍執著於工夫，故只能證成「一玄」，李榮便是藉由改進「遣」的工夫以證真正的「重玄」⁹³。

三、成玄英與李榮重玄思想的差異

吾人以為成玄英藉「三遣」所達者仍為有執於「遣」的一玄境界，只有李榮「無遣」工夫方可抵達確實的「重玄境界」。換句話說，成玄英自以為其工夫可證「重玄」，實際上仍是執著於「一玄」之境，故其重玄只能稱作是成玄英式的「三遣重玄」，非真正的「重玄」，真正可證重玄者乃李榮之「無遣」工夫。會造成此種思想差異的根本在於成玄英本身的「無本」(無本原)⁹⁴思想，此思想的主旨認為萬物並沒有一可供回歸

⁹³ 多數研究重玄學的學者認為成玄英和李榮的重玄思想是相同的，如李剛所言：「李榮的重玄思想同成玄英一樣」《重玄之道開啟眾妙之門》(成都：巴蜀書社，2005)，頁 307；李申則說：「李榮對道的理解，和成玄英沒有根本差別」《道教本論》(上海：上海文化出版社，2001)，頁 228。因此在工夫義上也多半認為兩者無差，不多立論。

但筆者以為，雖然成玄英和李榮皆將重玄視為最高境界，但兩人在工夫義上的差別(成玄英「三遣」、李榮「無遣」)卻促使二人在最後證得的境界上有所不同，故筆者藉由釐清此差異，提出證成真正的重玄境界者該是李榮的「無遣重玄」，而此「無遣重玄」之語亦為筆者所創。

⁹⁴ 此本為本原論，也就是萬物的最初是脫離本原而產生，最終則仍須回歸本原，與本原合為一體的理論，而道家之本原即所謂道。但成玄英受佛教「涅槃」和郭象「獨化」的影響，所追求的乃為個人的解脫，不認為萬物有一本原存在，如此一來，成玄英所能證得的境界便無限接近於佛之涅槃，如此道佛不分，也將失去道家本有的精神寄託，也就是「以道為本」的理念。故李榮必須採「離佛歸道」思維，將道家脫離佛教桎梏，回歸道家既有的「本原思想」，避免在當時受佛教的奚落。

其實就筆者本身觀點來看，佛教本身所能證成的境界確實是高於道家，李榮此論也的確令道家又轉回到「崇本息末」的有所執境界。但本文的立論是以當時的道家立場為主，故無法在此稱轉引佛教境界為己用的成玄英之「無本」(無本原)高於李榮之「有本」，因為站在道家的角度來看，佛教確實是「無本」的思想，因為佛教講求的是證法成佛，依法不依佛，未有所謂道的概念。而受佛教影響的成玄英也確實地展現出他「無本」的理論基礎，這樣一來，成玄英的思想便一定程度的遠離了道家，呈現出道在佛下的情狀，這是後來的重玄大家李榮所不樂見。所以李榮必須將成玄英的工夫轉化回道家

的「本原」，所以成玄英追求的乃是以個人解脫為終極目標，其云：

夫物之形質，咸稟自然，事似有因，理在無待。而形影非遠，尚有天機，故曰萬類參差無非獨化者也。（《莊子·齊物論疏》）

彼之眾人，稟氣蒼旻，而獨以天為父，身由愛而重之。至於晝夜溫寒，不能反逆。況乎至道窈冥之鄉，獨化自然之境，生天生地，開闢陰陽，適可安而任之，何德據而不順也？（《莊子·大宗師疏》）

夫形之生也，不用火日；影之生也，豈待形乎？故以火日況之，則知影不待形明矣。形影尚不相待，而況他物乎？是知一切萬法，悉皆獨化也。（《莊子·寓言疏》）⁹⁵

因成玄英本身為道家，如此強調「獨化無本」的後果使得他只能藉由無限的遣除來找尋此一境界，並無法得知此境界是否真正存在，陷入一種無限迴圈的執著⁹⁶。道家思維雖在郭象時曾一度持「無本獨化」論，然自南北朝「道家」轉移成「道教」後，便以「崇本息末」為其思想主軸，不以「無本」為論。但因成玄英的思想遠接郭象，近受佛教中觀及《本際經》的影響，使得他的理路多半傾向於「無本」，就道家的角度來看，其所證得的「無本重玄」就是「什麼都沒有」的境界，這樣只是「連道帶心一併遣消了，使得道成了無本之道⁹⁷、心成了無心之心。⁹⁸」，此舉雖可與佛教「雙遣」、「真

理路，如此將可證道家實在佛教之上，當然，這純粹是當代思維。

⁹⁵ [清]郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁68、111、241、961。又成玄英《莊子·則陽疏》雖有提到「況喪道日久，流沒生死，忽然反本，會彼真原，歸其重玄之鄉，見其至道之境，其為樂也，豈易言乎？」（頁884）其中「反本」一詞似有「本原」之義，但他《莊子·至樂疏》亦言「莊子聖人，妙達根本，故睹察初始本自無生，未生之前亦無形質，無形質之前亦復無氣。從無生有，假合而成，是知此身不足惜也」（頁615）認為一切萬物皆假合而成，無所謂有無「本原」，故由此可推成玄英所謂的「本」非「本原」，因若其思想中有「本原」，則萬物該由本原而出，非因「假合而成」，故論其「反本」該是以「本」當作「重玄之鄉」的稱號而已，並非創生萬物的「本原」。

⁹⁶ 因為道家並沒有像佛教一樣有可證之「法」。故想依循佛教修行的模式去找尋道家的「法」是永遠不可能達成的目標。既無法找到道家的「法」，相對的，也就無法依此「法」而證成某種境界，只能陷入永遠找不到盡頭的苦悶。簡單來說，成玄英所追求的乃是成為「重玄」，就像佛教徒證法成佛一般，故不可能有一個已存在的境界可供回歸，必須先證法才能達到某種境界，李榮則是已經先設立一可歸之重玄境界(道)，故可藉由工夫去找尋到此重玄境界，白話點說，就是成玄英想成為上帝，李榮則是要回歸上帝之所與上帝合為一體。

⁹⁷ 「無本道體論是《本際經》的理論核心。《本際經》關於這個問題的論述，無疑受到佛教中觀宗的深刻影響。」盧國龍，《中國重玄學》，頁228。

⁹⁸ 若水，《〈莊子〉與道教重玄學》，《中國道教》第6期(2001)，頁44。

空」之理吻合，卻喪失了道家「以道為本」的基礎，為了彌補此「無本」導致萬物無待的缺失，成玄英之後的李榮便提出回歸本原的觀念，遣去從《本際經》到成玄英的那種「無本無迹，不知所依」的空虛，其云：

物，亦人也。根，亦本也。言人以一心，攀緣萬境，其事非一，故曰：芸芸聖人皆動以反本，故言各歸其根也。(十六章 585)

在末所以輪迴，反本寂然不動也。(十六章 585)

川穀上源而不竭，必以江海為本，以江海為本，復本而歸江海。明人從道而生，還須歸道，今不如歸，失於本也，亦言人有道物，歸之如川谷歸江海也。(三十二章 607)

李榮表示修行的最終目標是歸本，回歸「無遣重玄」之本，亦即「歸道」。所以「李榮的思想根基，是反本歸根、清靜無為的道教哲學，是崇本息末的玄學思想。成玄英還只是跟在佛教後頭講雙遣，講空幻，李榮使道教哲學獲得了獨立，就像僧肇的《肇論》標誌著中國佛教在理論上的獨立一樣。⁹⁹」因此，重玄學到了李榮才正式將道家重新拉回「反本歸根」的《老子》本義。

第三節 結語

隋唐道家藉由《本際經》「雙遣」和成玄英的「三遣」將佛教的工夫義進行徹底的吸收，之後到李榮的「無遣」則將此本為佛教的思維順利消化後又移轉回道家，進而完成另一次道家思想的深化。此後，重玄的學術思潮便在唐代開始流行，影響到許多思想家如唐玄宗、王真、孟安排、司馬承禎、張志和、杜光庭等人皆以「重玄」為其骨幹，一直到兩宋內丹派的出現，都還能見識到重玄餘韻隱含其中，故可知重玄學對內丹學來說實有其極為重要的地位。

總觀本章討論可得三個重點：(一)、「重玄」可自廣狹二義兩來界定：1、廣義的「重玄」是以重玄概念和重玄語言去闡述自身義理者。2、狹義的「重玄」是以重玄概

⁹⁹ 李申，《道教本論》，頁 231。

念和重玄語言去詮釋或撰寫道家(道家加上道教)經典者，若以專有名詞稱之，則為「道家重玄學」。(二)、「雙遣」工夫乃由道家的郭象於文字中先行使用，但將其流行化者仍得益佛學中觀，一直到隋唐李榮則完全成熟；「重玄」境界則由佛教初用，道家轉而繼之。(三)、成玄英雖提出「三遣」，仍滯於「遣」而停留於「一玄」境界，因此，李榮總和前論，提出無滯於「遣」的「無遣重玄」，又表明此境界乃可歸之「本」，由此象徵重玄學脫離佛教的限制，完成了道家境界論上的回歸。

第三章 李榮「道-氣-性-形」一體觀

魏晉時期的道論自王弼的「以無為本」到郭象的「自身獨化」，將有關道的討論歸納成「貴無」、「崇有」二說，「有無之辯」遂盛行當代。但時至魏晉晚期，對於道論的詮釋卻逐漸傾向於所謂「圓化之道」，如孫盛云：

余以為尚無既失之矣，崇有亦未為得也。道之為物，惟恍與忽，因應無方，惟變所適。……伯陽以執古之道，以禦今之有，逸民(裴頠)欲執今之有，以絕古之風。吾故以為彼二子者。不達圓化之道。各矜其一方者耳。¹

他以為無論是偏向「以無為本」甚且是「獨化崇有」的理念都未免有所偏執，故提出融合二者為一的不偏之論來做調和。在此同時，佛學恰以如火如荼的速度全面融入中國的學術上層，其中最盛者，莫過於以鳩摩羅什為代表的佛教中觀學派。他們以自身「非有非無」的中觀義理重新詮釋了道家的道，正好與講究「圓化之道」的學術風氣一拍即合。佛教學者們見機不可失，便順勢將佛學中觀的「四句百非」融攝道家的老莊玄學，一舉將此佛學中觀的思想推上了當時的學術舞台。自此之後，佛學中觀的理念便開始逐漸滲入中國上層知識分子的思維當中，甚且不斷地影響了當時的道家學術，直到唐初的知名道家學者成玄英的《莊子疏》和《道德經義疏》中，都時時可見佛學中觀的影子逗留其中。

面對此種在思想理路上道佛混雜的困境，成玄英之後的另一名道家學者李榮便開始提出一套融合王弼的本體論和傳統的氣化宇宙論的理論，希望藉由「從德歸道」、「由理識道」、「以氣體道」這三個角度面的切入來探討「道」、「德」、「理」、「氣」四者間的互聯關係，然後再將其「心性論」與「形神論」一一融合在此「道德理氣」之中，進而完整的建構出其「道-氣-性-形一體觀」，讓道家能再度回歸有所「本」的基礎，脫出佛學「因緣和合」及「生死輪迴」的一切皆空觀念，避免道學最後陷入與佛學無異的處境。以下就先討論李榮「道、德、理、氣」如何先成一體，接著再就其「心性論」與「形神論」敘說，最末則統言其「道-氣-性-形」一體觀的總體面貌。

¹〔晉〕孫盛，〈老聃非大賢論〉《集古今佛道論衡》卷甲，《大正藏》冊 52，頁 366b。

第一節 李榮重玄思想中的「道、德、理、氣」

關於唐以前道家對於道的理解，董恩林將其分為五類，其云：

其一，以「理」為義。(如《莊子·繕性》：「道，理也」；《韓非子·解老》：「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也」)。其二，以「氣」、「一」為義。(如《呂氏春秋·圜道篇》：「一也者至貴，……而萬物以為宗」；《淮南子·詮言訓》：「一也者，萬物之本也」；河上公《老子注》二章：「元氣生萬物而不有」)。其三，以「無」為義。(以王弼為例，即貴無之語)。其四，以「有」為義。(以郭象、裴頠為例，即崇有之語)。其五，以「非有非無」為義。(以佛學中觀理論為例)²

直至唐初，以上述第五種「非有非無」為義者的道論仍是風行一時，直到唐初成玄英的重玄思想中仍可見佛學中觀對其之影響，如其《莊子·齊物論疏》云：

夫萬象森羅，悉皆虛幻，故標此有，明即以有體空，此句遣有也。假問有此無不，今明非但有即不有，亦乃無即不無。此句遣於無也。³

很明顯的以佛學中觀「非有非無」為義。此種在思想理路上無法與佛學區分之困境，必須由繼成玄英之後的另一名道家學者李榮以王弼的本原論⁴為主軸，加入傳統道家的氣化觀點，將「道德理氣」融為一體，藉「從德歸道」、「由理識道」、「以氣體道」這三個角度面的切入來闡明「道」、「德」、「理」、「氣」四者間乃一體三面的關係，由此而構築出一套嚴密的道本原論，也令道學開始逐步脫離佛學。

因此，本章欲處理的問題便是探討李榮如何自「從德歸道」、「由理識道」、「以氣體道」三方面來著手，將他的道論構築成一完整的道本原論，歸返道家以道為本的思想。以下將就「李榮的『道』」、「德-從德歸道」、「理-由理識道」、「氣-以氣體道」四個章節詳論之，最末則歸納出其視「道德理氣」為一體的完整樣貌。

² 董恩林，《唐代老學-重玄思辨中的理身理國之道》，頁 26-31。

³ [清]郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 80。

⁴ 即「以無為本」的本原論。所謂本原論也就是萬物的最初是經本原產生，最終仍須回歸本原，與本原合為一體的理論，而道家之本原即所謂道。

一、李榮「道」的特性與「歸道」之功用

李榮曾與佛徒於朝廷之上論辯，共有五次，除論《老子化胡經》真偽之外，其餘四次所立之義分別為：道生萬物義、六洞義、本際義、道玄不可以言象詮⁵。董恩林稱此四次論辯已可顯示出李榮思想的幾個要點：「一是道生萬物，為萬物之本；二是忘身喪我，生死齊一；三是重玄之道；四是佛道無別；五是道不可以言向詮。⁶」一、三、五這幾個要點正是李榮對於「道論」的基礎概念，以下吾人便以此三點為基礎開始理解李榮的道究竟是什麼，其云：

未知道是何物，而令德從，明夫大道幽玄，深不可識，語其無也，則有物混成，言其有焉，則復歸無物。歸無物而不有，言有物而不無，有無非常，存亡不定，故言恍惚。(二十一章 593)

有物者道也。名之曰道，故言有物。然道之為物，唯恍唯惚，不可以有無議，不可以陰陽辯，渾沌無形，自然而得，故曰混成。(二十五章 597)

李榮以為道不屬於任何一「物」，也不是知識領域可以接觸的境地，是「有無非常，存亡不定」且「唯恍唯惚」難以辨識的存有。但這並不表示說道是「空」而不有，因為當說道是不有，道卻顯現出「有物混成」的狀態，但若說道是「有」卻又「言其有焉，則復歸無物」，所以真正的道乃是「言其有也，忽爾而無。忽爾而無，無非定無；恍然而有，有非定有，有無恍惚，無能名焉」(十四章 582)的「妙有」，也就是「有而不有，不有而有」的絕對存在。因為若能以某種邏輯性的辯證去肯定出何者為道，則此肯定之道就必然非道，因為道家思維是一種絕對否定的論證，他們以為所有可以肯定的事物都會有其相對性，既然相對，就無法有絕對，為了肯定絕對存在的道，就必須將道形容成一種無法客觀認定的主觀性抽象存在，所以此道不能用客觀的邏輯性去推斷存在或不存在，只能直接地相信道就是存在。

李榮既然認為道是絕對的存在，是否也代表了道也會是一種絕對性的「靜」，其實並不然，其云：

⁵ 關於李榮此四次論辯可參《集古今佛道論衡》卷丁，《大正藏》冊 52。

⁶ 董恩林，《唐代老子詮釋文獻研究》，頁 104。

至道玄寂，實際不動，道常無為也。應物斯動，化被萬方，隨類見形，於何不有，種種方便，而無不為也。無為而為，則寂不常寂，為而不為，則動不常動，動不常動，息動以歸寂，寂不常寂，從寂而起動；寂既動也，不成於寂，動復寂焉，不成於動。至理為語，不動不寂，為化眾生，能動能寂。須知動與不動，非動非不動，宜識此為非為，非為非不為也。(三十七章 612)

李榮以為道雖會「動」，但此「動」並不代表道自身之「動」。因為道本身是動而不動，寂非定寂的絕對存在，所以不能將其限定在「動」或「靜」的狀態，道若「動」也只是為了要化育眾生才藉「氣」來顯其動，因為道本身乃「不動不寂」。因此，道其實是由「氣動」而顯其「動」，非道自己會「動」，而此「氣動」之目的則在於化生萬物，其云：

道之靜⁷也，無形無相，及其動也，生天生地，氣象從此而出，名之曰門。天地因之得生，號之曰根也。(六章 572-573)

虛中動氣，故曰道生。(四十二章 621)

故吾人可知道本身「不動」，其所能動，乃在於「氣象⁸」，而由此「虛中動氣」的「氣象之動」可推知李榮視「道氣」為一體的概念。針對如此「非動非寂，亦動亦寂」且可「生天生地」之道李榮稱為「非常道」：

非常道者，非是人間常俗之道也。人間常俗之道，貴之以禮義，喪之以浮華，喪身以成名，忘己以徇利，失道後德，此教方行。今既去仁義之華，取道德之實，息澆薄之行，歸淳厚之源，反彼恒清，故曰：非常道也。(一章 564)

他認為世間所認定的道是遵禮義、尚浮華、崇名利等社會集體規範，人們必須依此規範而生活，李榮稱此拘束眾人之規範為「人間常俗之道」。他以為這種世間所認知且必須遵守的道並非真正的「非常道」，真正的「非常道」是要去仁義、息澆薄除去人間之道才有可能「歸淳厚之源，反彼恒清」的回歸「非常道」。但此「非常道」並無法使用邏輯性辯證去認知，那麼，吾人又該如何能確定「去仁義、息澆薄」就能歸「淳厚之

⁷ 此「靜」乃「不動不寂」之「靜」，非「動靜相對」之「靜」。

⁸ 有關李榮「氣論」請參閱本章「四、氣-以氣體道」。

源，反彼恒清」？李榮在此提出了以「名言之理」來初步認知道的方法，其云：

名者，大道之稱號也。吾強為之名曰大。夫名非孤立，必因體來，字不獨生，皆由德立，理體運之不壅，包之無極，遂以大道之名，詔於大道之體，令物曉之，故曰名可名也。（一章 564）

故「名言之理」可說是用來認知道的唯一法門，但李榮以為此「名言之理」乃強為之「名」，而非真正的「道理」，其只是用來讓萬物認知道是什麼的初級媒介，所以由此「名」所得之道並非「真道」乃「名言之道」，正因全幅的道是無法用知識語言去智解的。所以此「名言之理」的真正功用只是在於讓人明白何謂道及道有何用⁹，可由此除去「人間常俗之道」的有累，並非要藉此「名言之理」去「證道」，故其云：

天道者，自然之理也。不假筌蹄得魚兔，無勞言教悟至理，此不窺牖見天道也。（四十七章 627）

理本無言，借言詮理，理既玄悟，自合忘言，故曰知者不言。滯教生迷，執言為是，既不達理，故云言者不知。（西昇章一 592）

若能隨不言之教，依無為之理，自然悟道。（經誠章十三 608）

得「名言之理」後要忘此「名言之理」，忘此「名言之理」後才能悟「自然之道」，因此，「以名識道」是有其侷限性，若要「證道」就必須先忘掉「名言之理」。

從上可知李榮的道乃「非動非寂、無形無相」的絕對存在，乃萬物之本原，因為萬物雖由「氣」而生，但「氣」之本原為道，故萬物之本原即道。此「以道為本」的觀念乃有所承襲於何晏、王弼之「以無為本」理念，其云：

有之為有，恃無以生；事而為事，由無以成。

天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。¹⁰

⁹ 其實李榮之道本不可依知識領域去認知，不可依名言去解釋，但由於此道過於抽象難解，會令修道之人產生是否有道存在的疑問。故李榮必須藉由名言之理來解釋道是什麼，但名言本身是有其局限性的，因為就知識領域所認知的道非真正的道，必須捨棄掉此局限性的名言認知，才會有可能全幅性的體證於道。

¹⁰ [魏]何晏，〈道論〉，輯於《列子·天瑞篇注》。楊伯峻，《列子集釋》（北京：中華書局，1979年），

就是萬物之所以能有其生，乃由於「以無為本」方有其生，表達出在萬物繁瑣現象之內有一個抽象的形上本體「無」的存在，亦所謂道，若要完整此萬物之有，就都必須歸返此「無」。但李榮的道雖以「貴無論」為其根本，他卻認為此「無」乃有相之「無」，所以要將此「無」遣之又遣，不滯此「無」才能歸返「非動非寂、無形無相」的不虛之境亦即「重玄之道」，其云：

言乎至道不皦不昧，不可以明闇名，非色非聲，不可以視聽得。希夷之理既寂，三一之致亦空，以超羣有，故曰歸無。無，無所有，何所歸？復須知無物，無物亦無，此則玄之又玄，遣之又遣也。（十四章 581-582）

因為在李榮的知識系統中「有、無、空」等都是執著，若修道者一心想「歸無」則滯於無而無法真正得歸，必須要證「無無」之境，也就是要無所有亦無所歸，才能真正「歸道」。因為李榮對道的詮釋本就是要破除魏晉以來對於「有、無、空¹¹」的執滯，所以他對前人道論反思後所得的結果就是認為道乃「非動非寂、無形無相」的絕對存在，但此道卻又被李榮賦予其神格化的特性，其云：

天道雖遠，玄鑒孔明，賞善罰惡，著在於冥司；春生夏長，彰之於見代。時政不能任之以天理而代之以人功，亦失之於道也。（七十四章 659）

大道甚夷，故曰坦然。圖人之得失，賞罰無差，鑒人之善惡，災祥不爽，故曰善謀。（七十三章 658）

認為道具有賞善罰惡之能。會如此註解的原因在於李榮本身為道士，自然會對道的詮釋帶有其宗教性的理解，因為既然身為宗教家，就不能夠眼睜睜看世間陷於苦痛而置之不理，所以李榮的道雖是「非動非寂、無形無相」卻也是包含有「神性」的絕對性存在¹²，會生感應、會降賞罰。而能感應道者就能成為「聖人」，「聖人」乃肉身成道，故能代替道在人間行濟世救俗之行為。李榮此舉在於將哲學性與神學性相結合，用以確保道教本身所含有的宗教性意義，就像錢穆所云：「在中國人思想，相信此整個宇宙，

頁 10。樓宇烈，《老子周易王弼注校釋》（台北：華正書局，1981 年），頁 110。

¹¹ 「魏晉英儒，滯玄通於有無之際；齊梁道士，違懲勸於非迹之域，雷同者望之而霧委，唯事談空，迷方者仰之以雲蒸，確乎執有。」蒙文通，《道書輯校十種》，頁 562。

¹² 故李榮之道可說是近似於西方宗教的「上帝」，既為絕對存在，又是創生一切的本原。

應該有一個內在當然之道在遵循著，也應該有一個主宰，這一個主宰，雖為人類智識之所不可知，而人類仍可就其所知而上通於此不可知，而使此二者合一而相通，這便是中國人的宗教精神之所在。¹³」

(一)、道的特性

上一節吾人談到李榮的道乃「非動非寂、無形無相」的絕對性存在，而緊接著要談的就是此道所擁有的三種特性：首先是「道體虛無，無所不在，自然而然」，其次是「虛無卻能羅於有象，故知『道』常存萬物之中，萬物皆依『道』而生」，最末則是「動(氣動)而通生萬物，生萬物而不宰不恃」。以下便就此道的三點特性討論分析。

其一，道體虛無，無所不在，自然而然。道體虛無主要是指道並非一可供實質驗證的事物，亦非存在於世間的任何一種「固體」，其性質乃所謂「虛無之體」：

虛無者，道體也。(慎行章四 594)

至本空寂，名曰虛無，虛無即非空寂。有無不定，徧之恍惚，云虛無生自然，自然生道，故知虛無者，此即道之根本。萬物得生，皆由於道，是知道為物之本元也。(恍惚章十六 611)

無者，道也，道非形相，理本清虛，故曰：無(四十章 618)

此種「虛無」不是空寂，亦非形相，乃道有無不定，超越各種形質之上的質性狀態¹⁴。而「道體」雖「虛無不定」卻具備「客觀實有性」，因為若道體非實存之體，就無法成為超越萬有、化生萬物的形上根源，若將李榮之道視作非客觀實存之體，而是純粹的心理主觀境界，則道無法存在於萬物之中。因為道若只是一種形上心靈境界，人就必須經由不間斷的修行才有可能「悟道」，但如此一來，則「悟道」之必然性便無法保證，所以李榮既然認為萬物皆有本於自然的「道性¹⁵」，故道就必然會是本存於萬物之形上

¹³ 錢穆，《錢賓四先生全集》24《中國思想通俗講話》(台北：聯經出版事業股份有限公司，1998年)，頁23。以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

¹⁴ 故此道之質性乃純然之性，但萬物之性卻是分門別類，其原因在於「氣」，因為道創生萬物是自然而然地透過「氣」之聚散而成的陰陽二氣而賦予萬物各從其類的特性，故萬物之性之所以總類萬殊，在於「陰陽二氣」所產生的結果。

¹⁵ 「物之性也，本乎自然。」(六十四章 648)

本體，如此人道之間才有其關聯，「悟道」亦成為絕對可能。

因此，就李榮來看，道就是超越各種形質，肇生萬物的形上存在¹⁶，既然道存萬物之中，故道無所不在，其云：

含貫空有，彌羅宇宙，體既獨立而常存，名亦湛然而不去。(二十一章 593)

混成之道，先天地生，聽之不聞，則寂寥無響，搏之不得，則澹漠無形；喪偶而無對，故言獨立；湛然而常存，故言不改。無處不在，周行也；用之不勤，不殆也；覆載生畜，母之義也。(二十五章 597)

所以吾人可知李榮的道雖「搏之不得，澹漠無形」但作為萬化之本原、本質，自然就成為現象界存有一切的基礎。故由此道所通生的萬物，將同樣平等地擁有道，換句話說，道乃存在於所有獨立物體之中而常存不殆。而這種存在乃自然而然，「莫測所由」的：

道者非無非有，非實非虛，不來不去，不始不終，非物使之，非人所造，不知所以，號曰自然，道既自然而來，自然即是道之根本。(柔弱章二十八 620)

自然者，內無自性，外絕因待，清虛玄寂，莫測所由，名曰自然。不可以自他分其內外，不可以有無定其形質，不可以陰陽定其氣象，不可以因緣究其根葉，所謂虛無自然之大道也。(西昇章一 592)

因為道本就是「非無非有，非實非虛，不來不去，不始不終」的存在，所以凡俗之人無法「以有無定其形質，以陰陽定其氣象，以因緣究其根葉」因為所有的界定都無法真正的定義出道，只有順道本身自然的特性，才與道相合不悖，令道自此身朗現出來。

正因道本「自然而然」，故一切強求的作為都無法得道，其云：

修道無有不由自然也，若強為之，則不然矣。(為道章十八 612)

凝情合道，無欲全真，行之有常，常得自然之道。若外不立行，內不修心，強令為之，道終不得。(為道章十八 612)

¹⁶「道生」即可包含「氣生」，因為天地萬物由「氣」聚而成，而「氣」乃本原於道。

必須要「凝情合道，無欲全真」將道之自然在平常的一言一舉之中顯現出來，而非強要表現出什麼是道的自然，如此反而無法得道。李榮在此強調道的不可強求性，要萬物必須順著道的自然本性才能「得道」、「歸道」，因為「強令為之」是無法歸道的。

其二，虛無卻能羅於有象，故知道常存萬物之中，萬物皆依道而生。上云「道體虛無」表示道超越各種形質，若由此反推，亦可知各種形質無法脫離於道，故有象萬物乃是被此「虛無之道」網羅其中，李榮稱此為「虛無羅於有象」，其云：

虛無羅於有象，故言大象。大象無象，故曰無形。形不可觀，故言道隱。(四十一章 621)

道本無形，理唯虛極，無形包之於有象，虛寂納之於動植，故言萬物之奧也。(六十二章 644)

道深甚奧，虛無之淵，迎隨之所不能知，終始惡乎而可定，故言不知誰子。開自然之治，闢之以三才，運造化之功，羅之以萬有。(四章 571)

因為道是一切的根源，故現象界所存有的任何物質都離不開道，而道本無形無相，故能以此無形無相包納萬象於其中，李榮稱此「道象」為「大象」，但此「大象」卻又必是「無象」，因為道本無形無相。

既然道可羅萬象於其中，故吾人可知道不離萬物，常存其中，萬物生生之理必因由於道，非道則不生，李榮云：

天地從道生，有生於無也。故曰：虛者天地之根，無者萬物之源。(四十章 618)

玄牝之道，不生不滅，雌靜之理，非存非亡，欲言有也，不見其形，欲言亡也，萬物以生。(六章 573)

天地人物，俱從道生，信而有徵也。(深妙章十四 609)

道德生畜，母之義也；物從道生，子可知也。(五十二章 632)

況之於物，非道不生也。(道象章五 596)

而萬物既從道生，故道自然為天地之根，萬物之源，但若要說其為形下可見之有，則

無法得見，若要說其沒有，則萬物皆由此道而生，故可推知道乃無形無相的絕對實存。那麼，既然一切皆道，李榮便進一步的去推論人身中的口、意等感官觸知也正由於道：

道則大無不包，人則非道不生，故知人在道中也。道有細無不入，物無不在，是知道在人中也。(在道章三十二 622)

有身即具身口意，身口意生，從何而得，必由於道。(道象章五 596)

如此一來，道即實實在在地落下到了人身，但若有執此身，想純粹藉取捨人身而「歸道」，又會陷入有捨有取的困境之中而無法「歸道」，因為李榮認為萬物皆由道生，故根本不用去取捨於所謂「非常¹⁷」、「真常」之理，因為道本就在於人身而不離不散，只要能順此人身本有的道之自然就能得一切之理，其云：

本無非常之可捨，亦無真常之可取，何但非常，亦非無常，既非無常，常亦無常，亦非非常非無常也。(一章 564)

所以「非常」、「真常」之理都只是人們用自己的認知將其區分為「非常」、「真常」，一切真理只有道，而「歸道」就能既無可捨，亦無可取，不會汲汲營營於取捨之際而有執有礙。

其三，動(氣動)而通生萬物，生萬物而不宰不恃。道本身「非動非寂」，卻仍有其應物斯動的一面，即所謂「氣動¹⁸」。李榮認為道藉由氣的「自靜之動，從體起用」就能通生萬物：

虛中動氣，故曰道生。(四十二章 621)

自靜之動，從體起用故言出，通生之功著道也。(一章 565)

夫有形者立稱，無象者絕名，約通生而為用，字之曰道。(二十五章 597)

至道運而無壅，何適而不能，……通生則理歸於道，長畜則義在於德，生畜於物，物各有形，既秀而實曰熟，生畜俱全曰成也。(五十一章 631)

¹⁷ 李榮所謂的「常」：「有生有死，故斷。不死不生，故常。」(十六章 585)

¹⁸ 即「虛中動氣」。關於李榮如何論「氣」，請參看本章「四、『氣』-以氣體道」。

從上可知李榮認為道乃因「氣」而自然起「通生」的作用，此作用即「氣動」，而氣會自然依循著道的規律，也就是「德」，進而生養萬物，其云：

道為物本，故云始；德能畜養，故云母也。(五十二章 632)

故動者是「氣」，生天生地；養者是「德」，化育萬物；非動非寂之根源者是道，動寂不定，無形無相。所以道雖無形無相，但只要順「氣」而動，就自然能生天生地，其云：

道之靜也，無形無相，及其動也，生天生地，氣象從此而出，名之曰門。天地因之得生，號之曰根也。(六章 572-573)

「道氣」動而生萬物，故知萬物皆由道生，本根於道。但李榮卻不因道在萬物之中而言萬物能自行生化，乃是以「母子」、「親子」之義喻道與萬物的關係，其云：

道德生畜，母之義也；物從道生，子可知也。(五十二章 632)

子從親生，必須孝於親；物從道生，必須守於道。(五十二章 632)

他以母子比喻，表明「物從道生」的理念，也就是物身受身於道，遂不離於道。故李榮是反對無道而能自生之理，也就是所謂「自生獨化」的論點，其云：

高天厚地，人倫物類，大小愚智，無有自爾獨化¹⁹，一切皆本虛無，俱從道生，故言同。……虛無中有萬象。(道生章六 598)

愚者無知，言適爾自生，不由於道，迷本也。(道生章六 597)

他否定了自生說，認為一切萬物皆有所本，都是從道而生，沒有一物是自生而得。其云「獨化」之義乃是指道生萬物後，任物自行生化，不宰不恃，非無本原之義，亦非無所生之自體生化，故其云「今既生既長，不恃不宰、深妙之德也。」(五十一章 632)認為道生萬物之後便任其自然，順其生化，不以自身為萬物之根本而宰恃萬物。

總而言之，李榮道的特性為「虛無」且無所不在，既是創生萬物的本原，故常存

¹⁹ 李榮雖亦有獨化之語，如「付之於獨化，日用而不知也。」(二章 568)、「任物義歸於獨化，法自然也。」(二十五章 598)、「道則信之以獨化，物則稱之於自然」(三十四章 608)等，觀其解釋皆是以「道不宰不恃，萬物自行生化」為義，故其亦云：「天地無私，任物自化」(我命章第二十六 618)。

萬物之中，其性則自然而然，對萬物不宰不恃，任其自行生化。若修道者能把握此道進而「歸道」，即可令天下萬物共仰之：

大象無形，無形者虛無之大道。……，有道則物歸，故言天下往也。(三十五章 609)

因為能悟此道者必能令萬物歸之，能聆聽於道而順道濟民，此即道家俗稱的「聖人」，亦可說是佛教悟法之人。誠如佛陀得法後，萬物向佛陀問法，問佛即問法，道家則是在聖人「歸道」與道一體後，萬物遂向聖人問道，因聖人即道，問聖人即問道。

(二)、「歸道」之功用

從上討論可知道乃一切之根據，若能順道即可「歸道」，但「歸道」之後有何功用呢？在此吾人便藉由解析李榮原典提出其「歸道」之意義乃在於要人「同一於道」。李榮在此論點中強調萬物若能「歸道」，便能與道同一，壽無盡期，不死不生，隨順自然，無一物可加於心。李榮以為能獲得如此功用的原因就在於若修道者能「歸道」，與道一體，則能與道同歸無限，既為無限，則壽命自然無期，即無生死之憂。而萬物在「歸道」之後更可知萬化本於一道之理，既然知道了物一體，自然能分判事事物物都只是道的呈現，如此既無分別是非，更可不加一物於心。故李榮所云之「道用」有二，一則不死不生，一則無事可擾，以下將就此兩點申述之。

其一，與道同則不死不生。李榮以為道是沒有生滅狀態的，是「不生不滅、不盛不衰、不常不斷、非存非亡、自古固存」，其云：

道既無死無生，故云不終不始也。真常不動，自古固存也。(西昇章一 591)

玄牝之道，不生不滅，雌靜之理，非存非亡。(六章 573)

所以人若能「歸道」，就可以和道一樣「壽自長」而「不屬天地」，其云：

天地無私，任物自化，壽之長短，豈使之哉，但由人行，有善有惡，故命有窮通。若能存之以道，納之以氣，氣續則命不絕，道在則壽自長，故云不屬天地。
(我命章二十六 618)

是道者，是生死變化之道也。物既有礙，用實有窮，資道得通，始能無滯，既本於道，故曰本出窈冥。(道生章六 597)

因為人之所以會有壽命的「長短」之感，在於人多因善惡而生分別，有了分別就會有偏私，有偏私就會有困擾，不斷累積的困擾就會造成「歸道」的可能性不斷銳減，最後萬物會不自主的困於生死之變，進而有所執滯，只能發出「命有窮通」之嘆。所以李榮勸戒修道者必須「存道納氣」才能「身清神靜」，如此即可「與道同身，命無期盡」，其云：

養生者，其身清，修心者，其神靜，靜則不勞，清則無染，不勞不染，與道同身。身與道同，命無期盡。(善為章三 594)

所以修道者若能令身心清靜、不勞不染，就能與道同體而壽命無盡。而李榮又覺得人若可「空其形神」而「通道無滯」，自可知物本緣「道氣」之聚而生，死則只是「道氣」之散，所以人和萬物無論聚散皆仍在道中，若修道者能明此理自能無生死之擾，亦不以生死為礙，故其云：

若能空其形神，喪於物我，出無根，氣聚不以為生，入無竅，氣散不以為死，不死不生，此則谷神之道也。(六章 572)

所以在明白此「道物一體」之理後還能「養氣抱道，復本歸根」就更可以得道長存令「生死之所不能害」：

道者，物之元。氣者，生之本。失道則死，喪氣則亡，若也不亡，……，而教其養氣抱道，復本歸根。人若能納氣於內，抱道於懷，水火之所不能災，生死之所不能害，長存入道，端坐成真。(恍惚章十六 611)

因為道是萬物的根元，「氣」則是萬物本其而有聚散生滅之本，無論是「失道」或「喪氣」都只會令物逃不開死亡的壞滅，所以一定要「養氣抱道」以求「復本歸根」。若能「復本歸根」則視萬物皆道，自然無以道傷道之理，如此自可「長存入道，端坐成真」不被生死之念所害。因此，吾人可知李榮實是將萬物「歸道」視為脫離生死桎梏的唯一法門，只有「歸道」，與道同體，方能真正完全脫離「輪迴生死」不受種種人間苦痛

所侵擾。

其二，與道同則無事可擾。李榮認為若萬物能「與道同體」則一切事物皆在道中，不出「道理」，故無一事可擾於心，其云：

天地雖大，所秉者元一，萬物雖富，所資者沖和，王侯雖貴，所賴者真道。是以清澄以廣覆，寧靜以厚載，變化以精靈，虛豁以盈滿，安樂以全生，無為而正定，何以致其然，皆得一於道也。(三十九章 617)

無為用道，知一²⁰也。功成事遂，事畢也。內明達於至道，知一也。行成德就，從因證果。得於真道，事畢也。(無思章二十五 618)

道就是萬物，而萬物所發生之事都不可能離道而自行成就，因此，若能「歸道」與道同一即可直通萬物根本之理，如此則無事可擾，因為發生在現象界的一切事物都在道中，不會有離道而生之事。李榮以為若能依此道而用道，縱使是面對世上一切難題，皆能有其相對應的解決方法，因為無論是問題或解答都只是在一道之中。

所以說，藉由上述道之特性與「道用」的討論，吾人可以了解李榮的道乃是一「虛無之體」，而正由其「虛無」故能無所不包，無細不入的存在萬物之中，換句話說，道其實就是萬物之所以得生的依據，萬物「俱出於道」，皆以「道為端緒」，故李榮云：

三才雖大，萬物雖多，莫不同以清淨之道為根元，玄妙之理為本始，若非道為端緒，物不得生同皆如此，故言俱出。(天地章八 601)

另外，在「道用」方面，李榮以為人和道之間就像是魚和水的關係，魚要歸水才能生存，人要「歸道」才能不死不生：

魚之於水，猶人之於道，道在則人存，道去則人亡。水有則魚生，水無則魚死，人必須歸道，魚定當歸水，故曰人相造乎道，魚相造乎水，水之與道，人之與魚，不可暫失矣。(在道章三十二 622)

他認為失道則人亡，就像是魚離水般命在旦夕，故須「歸道」才能生存。所以李榮認為的「道氣一體」就是道藉由「氣」而像水一樣源源不絕地在人和萬物之間不停流動，

²⁰「一，道也。」(十章 576)。

常在於人身而「久潤於身」，正如其云「道流不絕，久潤於身，故云積浸。」(寂意章第三十八 625)換句話說，李榮認為人必須了悟此流淌於人身之道²¹，才能不死不生，不受生死所礙，因為道既常存人身，無處不在，人就應順此道而行，不悖此道。故李榮認為道即人身，人身即道，所以他希望修道者能真正以此身「歸道」，不受所有本來的煩惱之事干擾，能與道同體，順道而行，令壽命自然同道無窮。

二、「德」—從德歸道²²

在上一章節中，雖講明道是虛無之體，遍在萬物，為萬物本原，但上述種種解釋仍舊會給人一種毫無下手處的虛盪感。畢竟在李榮的思惟中，道本就難以經由認知而得，故李榮必須在討論抽象的道之後順勢地提出另一種與道相關的詮釋，亦即所謂「德」，藉此來幫助人們更加深的去了解什麼是道。故李榮對於「德」的闡述多半將其與道共論，認為道與「德」為一體兩面的存在，藉由「德」就能夠更進一步的說明道的含意。如果說李榮認為道如水，乃萬物本原，那麼「德」就是水流動的軌跡，是本原創生萬物後畜養萬物的脈絡，而能掌握此脈絡者，李榮稱其為「含德之人」。以下，將就「道德」之關係，「德」的畜養之義以及「含德之人」討論之。

(一)、德與道之關係：虛寂之道，深妙之德

首先，李榮認為「德」與道一樣都是「恍惚非易測」難以用名言去解釋清楚的「同玄之玄」，其云：

虛寂之道，深妙之德，恍惚非易測，冥默本難言，無能名也，寄曰同玄。(一章

²¹「道則大無不包，人則非道不生，故知人在道中也。道有細無不入，物無不在，是知道在人中也。」(在道章三十二 622)

²²此標題或許會令人生疑，「從德歸道」是否要表達道在「德」前？其實並不然。筆者以為，道是生成萬物之本原，「德」則有蓄萬物之作用，在理序上看來確是道在「德」前，因為先有「道生」才会有「德畜」，似乎有前後之感。但二者其實在質性上是「道德一體」，無所區分的，若以水為喻，道是水，「德」就是水流動過後的痕跡，兩者都是「水」，並非水的軌跡就不是水。轉回來談，因為「德」是由於道才存在，若嚴格界定，則「德」不存只有一道實存，但李榮為了要從另一角度去詮釋道，遂以「德」之名來表達出道的生畜涵養之功，讓人更明白道是什麼。若從修養論方面來談，其實修道者在得道之時也同樣的成為「含德」之人，「得道」與「含德」是同一時間一起抵達的境界，兩者無分前後，因為「道德」本為一體。

566)

道既無象，德亦虛玄。(三十八章 614)

所以李榮對於「德」與道可說是擁有相同的詮釋觀點，正因道與「德」本就無分無別，只是在名言上有所區分，二者在質性上是絲毫無別的，而道畜養萬物之軌跡李榮稱之為「德」，故「德」乃道對應萬物時的特質，亦道畜養萬物，使物成其形之另稱，其云：

無為自然，故云上德。為而不恃，成功不侷，故云不德。畜養萬物，物得以成，故云有德。(三十八章 614)

無為自然，故云上德。……內明德與道合，厥義可尊，故云上德。道既無象，德亦虛玄，韜光藏用，故云不德。(三十八章 614)

正因道與「德」無所分別，故李榮認為「德」就是順此無為自然之道來畜養萬物，如此之「德」則稱「上德」，若「德」能順道之自然，又以此自然成就萬物，則稱「有德」。但此「有德」並非持有而主宰，乃是「為而不恃，成功不侷」也就是如道般不宰不恃，李榮稱此為「不德」。至於「德」如何畜養，李榮仍舊以「氣」作為「德」能動而畜養萬物之因，正因「德」與道同，而「道氣」本為一體，那麼與道同一之「德」亦可同道一般由「氣」之動而成其畜養萬物之意。故「德」既能如道般順「氣」而動，自行其養²³，動而不滯的流動於萬物之中，也自然能成功地涵養萬物，其云：

雖藏於用，無用之用用矣，乃韜於光，不耀之光光矣，有用有光，濟人濟物，故云是以有德。(三十八章 614)

玄德動而不滯，何事而不可。(五十一章 631)

「德」以其無用之用而成其用，順「氣」動而不滯的流動於萬物之中，濟人濟物，成就萬事萬物。若修道者能夠如「德」一般順此道之無為自然，則能「歸道」，抑或可說是得悟「上德」之境，其云：

²³「德」只是「道氣」動後所顯現的道之軌跡，自身仍是無形無相、不動不寂之道。故「德」之生養即道之生養。李榮在此只是要藉由「德」來討論道的生養作用。

所照之境，觸境皆空，能鑒之智，無智不寂，能所俱泯，境智同忘，不知也。

照如無照，知如無知，此為上德也。(七十一章 655)

李榮所云的「上德」即道的無為自然，故可說「上德」即道，因為兩者皆道，都是修道者修抵「能所俱泯，境智同忘」的地步才能歸返之所。若欲達此境界，李榮只有一個信條，也就是不可有執：

執言有德，不及無為，故言是以無德。內明體同虛寂者德之上，事有紛累者德之下，封執在心，故云不失德。執者失之，是以無德也。(三十八章 614)

那麼人又何以不能有執於此「上德之境」？因為若修道者過於執著於探詢此道之軌跡，無法捨離，認為世上「有德」，則只會落得「無德」可取的下場。因為有執只會造成有累，當人有累就無法「體同虛寂」，反而執著於以心知去找尋「道德」，雖以智識去追尋可得「名言之德」，卻終將失去真正的「德」而陷入「無德」之境，因為得「名言」而無法捨「名言」就會陷入有執而無法真正「同德歸道」。

(二)、「德」之功用—畜養萬物

至於「德」之功用，李榮認為就在於替道²⁴以無為自然畜養萬物，其云：

道為物本，故云始；德能畜養，故云母也。(五十二章 632)

此廣明道德生畜之義也。(五十一章 632)

「道德」二者正為萬物「生」、「畜」之源流，道是萬物之本，故稱「始」；「德」是依循道的規律畜養萬物，故云「母」，所以道生德畜，萬物受之而生養。而因萬物皆在道中，故道能在萬物之中「運而無壅」，所以同道之「德」也就能「動而不滯」的順「氣」之動去畜養萬物之身，故李榮云：

至道運而無壅，何適而不能，玄德動而不滯，何事而不可。今約事分用，通生則理歸於道，長畜則義在於德，生畜於物，物各有形，既秀而實曰熟，生畜俱

²⁴ 此「替」並非替代。因為道與「德」本為一體，「德」只是道在萬物之間流動的軌跡，故此「替」僅是在文字敘述上的說明語詞，非「德」可替道。

全曰成也。(五十一章 631)

然而雖「德」可畜養、成就萬物，卻不禁令人產生一個疑問：「德」是否不同於道之生而不恃，反替道主宰萬物？其實不然，因為「德」本為道，故「德」亦同道「不恃不宰」，李榮云：

夫伐其功者，非至功也；恃其德者，非大德也；今既生既長，不恃不宰、深妙之德也。(五十一章 632)

深妙之「德」乃是同道無為自然，不恃不宰的去生養萬物，不爭其功勞，也不倚仗其為畜養萬物之母而主宰萬物，因為若「德」本就與道相同，自然不爭其功，不宰其養，因為兩者既為一體，本無分別又何來互搶主宰萬物之責。

(三)、含德之人

李榮對於能完整把握此「德」者，稱其為「含德之人」，其云：

含德之人，屈身以順物，柔心以從道。(五十五章 636)

含德之人，既其無復惡心，又以天靈垂祐，是以毒蟲不得流其毒，猛獸無以施其猛也。(五十五章 636)

「含德」即是「歸道」，所以「含德之人」能體悟道的自然，可「屈身柔心」而「順物從道」，能順道則其心不起善惡分別之執，心無善惡則毒蟲、猛獸不知從何處傷之。因為「含德之人」本身與道為一，而道即萬物，既然物物皆道，若欲傷害「含德之人」則反無下手之處，因為世間斷無以道傷道之理。誠因「含德之人」順道合德，故能無傷於萬物，萬物亦無傷於己。

那麼，「含德之人」究竟該如何可修，李榮將其分成三個步驟，其一，先從自身「外情欲」、「去勞弊」開始，其云：

含德之人，外情欲而愛其精，去勞弊而寶其氣，無心於動，動不妨寂，虛已於寂，寂不妨動。寂不妨動，雖動而非動，動不妨寂，雖寂而非寂，動無非寂，精之至也。(五十五章 636)

講明人若能「外情欲而愛其精，去勞弊而寶其氣²⁵，無心於動」，即能動靜不礙於身，不礙則無損，無損即可「通道」。其二，要抱「沖和之元氣」令身體同道流動，其云：

含德之人，闡玄言而不疲，流法音而無絕，此亦抱沖和²⁶之所致也。(五十五章 636)

若能抱此「沖和之元氣」則能「含德」，「含德」即與道同一，得道者能同道一體，則在其講演「道論」之時能夠「闡玄言而不疲，流法音而無絕」因為既已與道同身，則一切有累不滯於身。其三，若能依循上述兩點而成「含德之人」，即可無物不通，無事不曉，其云：

含德既知和理，又體常義，物無不照，故曰明也。(五十五章 636)

因「含德」即「同道」，同道則知一知全，無所不照。但若不能依循以上三個步驟去做，徒然以藥石或者世俗所謂益生之物來修養其身，妄想「歸道」李榮認為這都只是徒然浪費，其云：

流俗有為之徒，不能同赤子之握固，似含德之知和。逐欲喪其精，運力傷其氣，益生以滋味，補氣以藥石。中心欲使氣盛而不衰，體善而不惡，其可得乎？故曰：皆知善之為善，斯不善已也。(五十五章 636)

如此未能「含德順道」之「流俗有為之徒」只會被有為俗物傷身，因為這些俗世之人只是運其所求之欲，妄想以藥石之效而歸往於「德」(道)，不知要真正「含德順道」必須取法「道德」的無為自然，除去一切世俗之虛華，才能不被常俗之理所障礙，其云：

修身立行，必須取此道德之厚實，去彼仁義之華薄，則捐俗禮，歸真道。(三十八章 616)

若能依此「道德之厚實」除去「仁義之華薄」就能得歸「真道」不被俗禮所滯。總之，「德」可視作畜養萬物之母，與道同一而在人身中流盪不歇，人若能作息行為與「德」

²⁵ 何以要「寶氣」，因為「氣」亦同道，「寶氣」才能「歸道」。

²⁶ 「沖和」即「沖和之元氣」，有關「元氣」的解釋請參本章：「四、『氣』-以氣體道」。

(道)相合，人就可以得「德」同道，其云：

德者，蓄養於物，潤益於人，人能行同於德，德亦得人也。(二十三章 596)

因為「德」能養物，故人能同「德」則能受「德」所養而不傷。

所以李榮是藉由說明「德」來闡釋出「道生」之後亦有所謂「德畜」之義，而非「道生」之後就冷眼旁觀於萬物，切斷道與萬物之間的聯繫，其云：

道生之，德畜之，聖人同道德之生畜，長黔黎於淳化，養庶類於自然。(十章 577)

因此人若可行同道德，順「道德」畜養謂萬類之無為自然，即可稱「含德之人」，亦所謂「聖人」。

總之，「德」與道為一體兩面的存在，「德」可說就是道流動於萬物之間的軌跡，所以「德」可替道畜養萬物，成就萬物，而能把握此軌跡流變而「從德歸道」者，李榮便稱其為「含德之人」。

三、「理」—由理識道

在上兩個章節中李榮藉由解釋道與「德」來表明萬物及人身無時無刻都是存在於「道德」的自然生養之中。然而人與物在成形之後卻受「欲情」的影響而有了分別之差，喪失了自然之道，其云：

前明自然之道，本來清靜，無視無聽，非色非聲，斯乃至至洪源，玄玄妙本。

今言受生之後，逐欲縱情，失虛靜之理，喪自然之道。(道象章五 596)

世人不知該依本有的「道德」自然生養，反倒不斷的用俗世的欲望去磨損掉自身的性命，有鑑於此，李榮便大力提倡「道德」之善。然而在李榮的理論中雖能夠由「德」來理解道，但對普世之人來說終究是隔了一層，原因就在於能完全掌握道之軌跡(德)者是少之又少，於是李榮便另外提出了由聖人的教化來讓俗世之人更能了解該如何「歸道」的方法，換句話說，就是由聖人使用文字來解釋萬物的法則「理」，讓世人能依「理」而更明白的了解道，進而使人皆可「歸道」。

(一)、理與道之關係：道者，虛極之理也

首先，在李榮之前有關道家「理」的說明乃以莊子為先，其云：

方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大卻，導大窾，因其固然。(養生主)

夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行之以五德，應之以自然，然後調理四時，太和萬物。(天運)

聖人之生也天行，其死也物化；靜而與陰同德，動而與陽同波，……迫而後動，不得已而後起。去知與故，循天之理。(刻意)

且子正為名，我正為利，名利之實，不順於理，不監於道。……故曰：無為小人，反殉而天，無為君子，從天之理。(盜拓)

同類相從，同聲相應，固天之理也。(漁父)²⁷

從上引文可知莊子的天之理具有客觀的必然性，是天地萬物紛繁多樣的物類下共同遵循的規律，即可說是物理法則。這法則強調的即「天道的自然²⁸」亦莊子所云「道，理也。(繕性)²⁹」莊子之後，則以王弼續言，其云：

物無妄然，必有其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。……，故自統而尋之，物雖眾，則知可以執一御也。由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。³⁰

錢穆釋云：

宇宙間萬事萬物，既各有一個所以然之理，而萬事萬物又不勝其複雜，既是每一事物有每一事物之理，……事物之理好像很多很複雜，但若我們把它編排起

²⁷ [清] 郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 119、502、539、1005、1027。

²⁸ 劉榮賢，《莊子外雜篇研究》(台北：聯經出版事業股份有限公司，2004 年)，頁 210。以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

²⁹ [清] 郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 548。

³⁰ 樓宇烈，《老子周易王弼注校釋》，頁 591。

來，會合起來，便成為一個『元』（同一的起始），一個『宗』（同一的歸宿），由是纔見得宇宙萬事萬物，在其背後，有一個最原始最基本的理，為宇宙一切萬象所由生。³¹

所以在萬物背後的那一個必須遵循之法則就是所謂「理」。而參照李榮對「理」的解釋「道者，虛極之理也」（一章 564）可以知道李榮將「理」同樣的視為與道一體，也就是將此萬千世界看作是一種「道理合一相成的世界³²」，但如此一來，李榮此「虛極之理」就必然成為非常難以掌握的「虛無」，如同道一樣。所以李榮為了解決「道理」難知的困境，他提出了一種概念，也就是「理」雖「虛無」難知，但聖人可說是已「歸道」之人，若可由聖人將此萬物背後「妙矣難思，深不可識」的「理」轉化為文字，就能將此「理」當作教化萬物的「可道之道」，因而可識，其云：

道者，虛極之理也。夫論虛極之理，不可以有無分其象，不可以上下格其真，是則玄玄非前識之所識，至至豈俗知而得知，所謂妙矣難思，深不可識也。聖人欲坦茲玄路，開以教門，借圓通之名，目虛極之理，以理可名，稱之可道，故曰：吾不知其名，字之曰道。（一章 564）

因為「理」即道遺留在萬物內裡的法則，就是所謂物理。聖人因為已經「歸道」故能明白此「道理」，而聖人又有教化世人之需，所以能夠暫時性的將萬物之中所藏有的「理」轉化為所謂「經典」，由教導「經典」來傳達「物理」，希望能藉由更淺白的方式讓世人理解「道理」，故李榮又云：

道，理也。經，教也。冥冥，無明之徒，暗而更暗也，為道問道，訪理須達理也。為經問經者，請教須解教也。今下士外不識教，內不達理，不知本也，不識教，不知末也。本末理教，俱悉不識，如盲人暗行，故曰冥冥。（道生章六 598）

將「問經請教」作為「識理訪理」的開始，如果想要達理知本(道)，就得先從最末的教育當作「識理」的開端。李榮將此識理達理的過程分為三個階段，首先為「順理而

³¹ 錢穆，《錢賓四先生全集》24《中國思想通俗講話》，頁 10。

³² 劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，頁 213。

習」，其次為「忘言悟理」，最末則為「悟理歸道」，以下就此三點論之。

(二)、順理而習

李榮提出所謂「順理而習，依教而行」的方法，要人能先依經典之言學「理」來當作學習的開端，接著順聖人的教導來實踐，如此就可以「言皆合理」而開啟入道之機，其云：

道非孤得，必自由經，故知入道之理，經為學先也。(邪正章第七 600)

若能順理而習，依教而行，可以成真，故云能得。令聞道而行，行皆得法，以道而言，言皆合理，使曰能言。(西昇章一 592)

若想得道就必須先從經典的研讀開始，由此而能知萬物背後有一「理」存在，人就能藉由此「理」而知道。所以入道得先學經的原因就在於要先依言而行才能知「理」。因為若只是要人悟「理」而不將「理」轉化為可清楚明白的文字，終究會顯得「理」太過抽象而難以通解，因此李榮認為「理」是需要依靠文字才能將其本義顯現出來，故其云：

理不獨明，終因言顯。(西昇章一 592)

所以要通達萬物之「理」絕對是先從「教育」與「經典」入手，讓受教之人能自身先去明白何者為「理」，才能開啟悟「理」(道)之門，其云：

教具文字為有也，理絕名言為無也，教之行也，因理而明，理之詮焉，由教而顯，理因教顯。無教理無所寄，教藉理明，無理教何所說。既知理教之相，足體有無之為用。(十一章 578)

經由「理教之相」就可讓世人知道「有、無之別」，由此分別而能闡釋萬物之「理」乃「非有非無」，這樣就可以讓人更為清楚的明白何者謂「理」。李榮在此強調的是「教育」的重要性，要修道者一步一步的學習經典中的知識，等到有了足夠的知識，才能由此知識之中去悟得真正的「道理」。

(三)、忘言悟理

但若太過執著於文字，不懂捨離文字，反倒會陷入文字之中而難以自拔。因為文字本身就有其界限，所以修道者在藉由名言初步認知何者為「理」後就必須再忘掉此文字之理，否則就會受文字侷限而無法真正全幅體驗於道。所以李榮接續「順理而習」後又提出所謂「忘言得理」之法，其云：

理本無言，借言詮理，理既玄悟，自合忘言，故曰知者不言。滯教生迷，執言為是，既不達理，故云言者不知。(西昇章一 592)

忘言得理，無為契真，正教也。(道生章六 598)

他以為「理」本就是無法用言語來說明，藉著言語來說明「理」雖可知「理」，卻無法悟「理」，所以要在「借言詮理」之後再「忘言悟理」，因為真正的「知理者」是「不言」的，語言只是聖人用以讓世人知「理」而用，真正的「道理」是無法用言語認知的，因為「道本無言」，其云：

既其知者不言，言者不知，云何聖人而作玄言，本欲借言以通達於理，而道本無言也。(西昇章一 592)

所以從文字之中雖可知「理」，但卻必須拋棄此種認知。因為若太強求名言解釋，認為文字所言才是「真理」，不相信自己所體悟的「道理」，就無法真正「通達於理，同歸於道」。

正因文字之外方有「道理」，故任何書面上的解釋都無法正確的表達什麼是「道理」，因為文字縱然可供「解理」，但終究比不上捨離文字後的「得理³³」，故其又云：

理本是一故言少，忘言契理故言得。(二十二章 594)

必須完全忘掉語言之「理」才能得真正的「道理」。因為「理」本就是天道自然，既然為道，也就不可用「言教」知識去解讀，因為但凡使用言教解讀，都是有執，其云：

³³ 此「得」乃「契理」之「得」，非有所「得」之「得」。

天道者，自然之理也。不假筌蹄得魚兔，無勞言教悟至理，此不窺牖見天道也。

(四十七章 627)

「不假筌蹄得魚兔，無勞言教悟至理」即所謂「得意忘言」之舉，因為言教只會是方便法門，入道之基，想由此而「歸道」是難上加難。若人要靠語言文字來悟「道理」，就會如以管窺天一般，所見的永遠比不上見不到的，僅能執著於所見而無法自拔。

(四)、悟理歸道

所以要真正的捨棄掉文字，由此身去直接體悟何者為「理」，才能「得道要妙，自然悟道」，其云：

若能隨不言之教，依無為之理，自然悟道。智無不知，雖無所不知，而即無知。

能忘於知，得道樞機，今言得者，得道要妙。(經誠章十三 608)

因為真正的「理」只是道(水)經由「德」(流動)所存在於萬物之中的法則，其體仍舊與道相同為「虛無」，既是「虛無」故本無可取，亦無可捨，若想取捨於道則永世不得，其云：

理本定虛，體非無有，無真無俗，何捨何取。(三十七章 612)

故「知理」只能「解理」，「忘理」才能「悟理」。而「悟理」之後必須還要能「行理」，否則「悟理者」只會以「死灰為大道，土塊為至心³⁴」默然存於世上而不知其所以然³⁵。李榮因而提出悟「道理」之後「必須行之以深」才能證「理」之語，其云：

言深奧之道，虛無之理，赤心微細，猶尚難知，浮意羸情，如何可了，必須行之以深，信之以篤，可以證也。(道生章二 593)

所以人若能順此「萬物之理」而「動皆合理」就能真正「法道而行，合於天道」，其云：

³⁴「而惑者聞無為，兀然常拱手，以死灰為大道，土塊為至心，恐其封執無為，不能懸解，故云無為而無不為也。」(四十八章 628-629)

³⁵此或可說相似於佛教所云之「阿羅漢」。亦即：「斷盡三界見、思之惑，證得盡智，而堪受世間大供養之聖者。」參佛光大辭典，http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx 2012.3.18

清虛無為，運行不滯，動皆合理，法道也。(二十五章 598)

達於物理，合於天道也。(九章 576)

人若能「法道而行，合於天道」就自然可「悟理合道」、「即身即道」，如此以身觀即以道觀，則萬物之「道理」無一不通，自可無滯於萬物而同道自然。

總歸而言，要如何「歸道」，就得先從認識「文字語言」之「理」開始，識「理」後就能得「語言之理」，但得此「語言之理」後卻還得忘記此「理」，忘記此「理」後才能得悟真正的「理」，悟此真正的「理」後還得「行理」，如斯作為方能算是完全「歸道」。

四、「氣」—以氣體道

經由前面三章的討論，吾人可以明白在李榮的思想中「道」、「德」、「理」三者實為一體三面的存在，「道」為本原，「德」是道畜養萬物的軌跡，「理」是道本身即具的法則。但上述三者都只是靜態的觀念，那麼，真正生生不息的在萬物之中行其聚散之動者究竟為何？在此，李榮提出了唯一的答案—「氣」。

李榮將此出於「虛無之體」(道)的純然之「氣」稱作「元氣」，將它視作萬物得以生聚的基本元素。但此「氣」並非一直是純粹無染的狀態，因為「氣」會動而成形，而「氣」要進行結合就必須經由相對性的互補才有可能³⁶，於是乎此純然之「氣」便會依循其聚散而有清濁之分，由此而分出「陰陽二氣」之別，由此「氣」則能生天生地，化生萬物。但由於此「氣」的聚散仍在道中進行，故李榮稱此過程為「虛中動氣」。

所以，若能由此「氣」而明白「道氣」本為一體，便可明白道是常以「氣」的型態一直在人身之中流轉不息，因此，人便可藉由讓身體「存之以道，納之以氣」來完成「歸道」之舉。以下，將就「元氣」、「陰陽二氣」以及「氣」如何由「虛中動氣」來構成萬物討論之。最後則歸納出李榮「道氣一體」的全貌以及要人愛養此「氣」的思想。

³⁶ 若「氣」為絕對性的存在，則無需動而相聚，因為它本身的存在就已經是完美。

(一)、李榮的「氣」：元氣與陰陽二氣

1、元氣

莊子有云：「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。(大宗師)」又云「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。……通天下一氣耳。(知北遊)」、「一清一濁，陰陽調和。(天運)」³⁷將萬物交由此「天地之一氣」所化生，而此「一氣」亦依其聚散而分化為陰陽二氣，由此二氣相互調和積聚而有天地。此觀念到了漢代，更為明晰，如《淮南子·天文訓》所云：

道始于虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生氣。氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。³⁸

將此「氣」之所以能分出陰陽的原因歸納在「氣」的剖判之上，認為陰陽二氣並非在「氣」之外，別有二氣，而是直接由「氣」而來，乃因「氣」之不同質性而搏聚為陰氣與陽氣。而李榮的「氣論」即延續於前賢，將「氣」聚而合者稱「陽氣」，分而散者稱「陰氣」，以下先就其「元氣」論之。

李榮認為「元氣」非在道之後而生之氣，乃是與道同一之樸然之氣，其云：

一，元氣也，未分無二，故言一也。天地雖大，所秉者元一，萬物雖富，所資者沖和。(三十九章 617)

一氣未分，樸也。(二十八章 602)

「一」亦所謂道也³⁹，故李榮以為天地雖大，其所秉持者即此「道氣」。因為萬物的種類雖然繁多，但物物之形皆是依此「元氣」方能得生，這也是道能創生萬物的最大依據⁴⁰。所以說，人之有生，都是依循此「元氣」，故人在「元氣」中而不離此「氣」：

³⁷ 清·郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 268、733、502。

³⁸ 張雙棣，《淮南子校釋》(北京：北京大學出版社，1997年)，頁 245。

³⁹ 「一，道也。」(十章 576)；「一，道也。」(二十二章 594)；「一者，道也。」(邪正章第七 600)

⁴⁰ 雖然從理序上來看道是在「氣」之前，但若依李榮所云「玄道所覆，元氣所包。」(寂意章三十八 626)則可知李榮將「氣」與道共同視為一體。故筆者在此順李榮之觀念將道視為「氣之本」，「氣」則屬「道之質」兩者相合不離。

人之受生，本緣元氣，愛精保氣，氣不離人，人得氣生，為氣所裹，故曰包之。
(寂意章三十八 625)

故吾人可以推出此「元氣」就如同道一般常在人身，無有窮盡。李榮認為人若能常抱此「氣」則無好惡之情累身，可漸進「歸道」，但若不能保納此「氣」，則會產生愛憎之欲，反而失道，其云：

抱沖和之氣，無好無惡，失一元之道，有愛有憎。(四十二章 622)

所以說天地之物只要能確實「抱道納氣」就能夠有機會返歸萬物之本，正因「道氣」本為一體，其云：

天地人物，並皆抱真一之道，受微妙之氣，所以方得化生，是知一氣者，萬物之本也。(虛無章十五 611)

但若僅有此「元氣」而無積聚之動，則萬物無法聚合而成萬物。所以「元氣」要成功聚合出一切存有之物，就必須依靠其聚其散之動才有所謂「陰陽之別⁴¹」，也才能真正完成「元氣」積聚成形的功用。

2、陰陽二氣

陰陽二氣乃是「元氣」依循散則為「清」、開則為「濁」的質性所分化而出的兩種「氣」之變化，其云：

清濁分，陰陽著也。(四十二章 621)

此兩種變化同出「元氣」之積聚，其聚成實會因有體而成其「燥熱」之質，其散成虛亦會因無形而成其「陰寒」之質⁴²，「元氣」便藉此聚此散而行積聚萬物之功，其云：

陰陽二氣，遞相為用，陽氣躁而熱，陰氣靜而寒。(四十五章 626)

虛者陰也，實者陽也，熱極寒，實成虛也，靜極躁，虛成實也，故曰相成。(意

⁴¹ 此「陰陽二氣」並非真有其「陰陽之別」只是在「氣之流動處」分陰陽。詳論可參錢穆，《錢賓四先生全集》24《中國思想通俗講話》，頁82-83。

⁴² 此「熱」乃是在於氣經聚合而有了物質，有物質即成形，成形遂有人間之活動，此動即熱。「寒」則是氣經分散後而喪失其物質本體之形，無形遂無人間之活動，此不動即寒。

微章三十一 621)

非有非無之真，極玄極奧之道，剖一元而開三象⁴³，和二氣而生萬物也。(二十一章 593)

故李榮以為萬物有生便由此「元氣」一開一闔而得成其生，但若此「元氣」只聚不散或只散不聚都將無法聚散出天地萬物，因為「元氣」若只偏於一方，則另一方的觀念就不存在，也就是說不可能只有聚而無散，因為聚的觀念是因為散才成立，相對散的觀念也是因為聚才得成，所以李榮以為若只有「聚」或「散」都無法生物成形，必須依順著「元氣」之聚散和合，萬物才得以生，其云：

陽氣熱，孤亦不能生物；陰氣寒，單亦不足成形。故因大道以通之，借沖氣以和之，所以得生也。(四十二章 622)

自此吾人可以明白，李榮覺得人之所生，乃藉此本根於道之「氣」才能得生，其云：

人之受生，咸資始於道德，同秉氣於陰陽。(一章 565)

總而論之，李榮的氣論就有如錢穆所言「氣之變化活動，簡單來說，只有兩形態。一是聚而合，又一是散與分。宇宙間只是那些極微相似的氣在活動，在聚散，在分合。……稱此聚而合者為氣之陽，……分而散者為氣之陰。……其實氣並沒有陰陽，只在氣之流動處分陰陽。⁴⁴」認為萬物皆由一「道氣」所積聚而成，而李榮將此「氣」聚散之動稱為「虛中動氣」。

(二)、氣與道之關係：虛中動氣，故曰道生

何以李榮會稱此聚散的過程為「虛中動氣」，原因就在於「氣象」乃根源於虛無之道，在此道中動而生天生地，其云：

虛中動氣，故曰道生。(四十二章 621)

道之靜也，無形無相，及其動也，生天生地，氣象從此而出，名之曰門。天地

⁴³ 即天、地、人。

⁴⁴ 錢穆，《錢賓四先生全集》24《中國思想通俗講話》，頁 82-83。

因之得生，號之曰根也。(六章 572-573)

「虛無之道」雖是「非動非寂，無形無相」，但李榮卻認為此道仍是會「感而遂通⁴⁵」而出「氣」，道再導引此「氣」而生天地萬物，其云：

寂乎無象，感而遂通。(二十一章 593)

道氣者，導引也。(觀諸章十二 606)

所以吾人可知會「通生」的「氣」乃根源於道，「氣生萬物」就等同於「道生萬物」，也就是「氣」是不離於道而化生萬物，此「道氣之生」李榮稱為「虛中動氣」，其云：

虛中動氣，故曰道生，元氣未分，故言一也。清濁分，陰陽著也。運二氣，構三才。圓天覆於上，方地載于下，人主統於中，何物不生也。(四十二章 621-622)

首先，尚未行聚散之動的「元氣」(道氣)與道同為一體，故此「元氣」未分之前與道並無分別。接著，此「元氣」(道氣)受「感通」而開始聚而合、分而散，進而有所謂「陰陽」之別。最後，由此「元氣」(道氣)之聚散而生出天、地、人「三才」，有此「三才」則宇宙間萬象萬物皆在此「三才」之中不斷聚散而出。故吾人可知李榮在此要表達的是天下之物無不由此「元氣」(道氣)而出，其云：

俱資於道，咸受於炁，故言同出。(道象章五 595-596)

人之受生，咸資始於道德，同秉氣於陰陽。(一章 565)

是以人受生，必資道氣。(七十六章 660)

萬物俱資於大道，三才同秉於一氣。(我命章二十六 618-619)

故「元氣」與道無有不同，而李榮認為萬物之所以能得其生，正是離不開「道氣」的。所以世間一切仍然是由道而生，而「氣」乃與道同一，未有分別，此正是一種「道氣一體」的關係⁴⁶。

⁴⁵ 在李榮的思想中道必須是非動非靜的一種絕對狀態。所以道只會「感而遂通」而不會如「氣」般有聚散和合之動，因為李榮認為「動」則有所礙，只有「靜」才能不礙。故其云：「動則有生有死，失於真性；靜則不死不生，復於慧命也。」(十六章 585)

⁴⁶ 動靜(此靜為非動非寂之靜)是否可為一體，答案是肯定的。舉個簡單例子來說，一顆球正在滾動，但

(三)、「養氣」、「寶氣」、「惜氣」、「專氣」以體道、歸道

李榮認為「道氣」既為「一體」，若人不好好「養氣」、「保氣」由此「氣」去體道，就會因「氣竭」而「失道」，「失道」則己身的性命就會難以長存，其云：

道者，物之元。氣者，生之本。失道則死，喪氣則亡，……教其養氣抱道，復本歸根。人若能納氣於內，抱道於懷，水火之所不能災，生死之所不能害，長存入道，端坐成真。(恍惚章十六 611)

是以人受生，必資道氣，氣存則屈伸由己，道在則動靜任神，順心無逆，從事靡違，故言柔弱。不能保氣，氣竭則身亡。(七十六章 660)

因為「失道」就無法視萬物皆道，也就會有分別之心，由此心就會生出物物皆不同於己身的感覺，如此消磨身心，終會令身心疲累不堪，也就會更加「離道」。所以李榮要人知萬物皆由「氣」而生，而「氣」本源於無為自然之道，所以人必須要除去那些非自然的外物之累，由「氣」體道，方可歸返道之自然，其云：

一炁之動，萬類羅生，咸以自然為宗，至道為本，而逐末者眾，歸根者希，告而示之，令其敦本，去茲有累，入彼自然也。(道生章六 597)

故人能「養氣抱道」則能「復本歸根」與道一體，如此則無外物可傷，自然壽命無期。李榮在此要提示的乃是人必須「寶氣」、「愛氣」、「專氣」而體契於道，其云：

含德之人，外情欲而愛其精，去勞弊而寶其氣。(五十五章 636)

老君痛眾生未解知常，不能愛氣，以有為益生，益之更損，既乖至理，戒以止之。(五十五章 637)

一身心則純和不散，專氣也。(十章 576)

因為若人人皆能抱「氣」，身心體同於道，自然而然就能物我無傷。故李榮要人存道納「氣」的最大目的就是希望人人皆可以此體同於自然，與道同一，正因能與道同就能

構成這顆球的填充物並不會動，因為動的是圓形的球，不是內在的填充物。「道氣」之間的關係就是如此，「氣」會動，但其本質「道」確是非動非寂的存在。

不屬天地，不屬天地則命自無窮盡而不受生死之礙所擾，其云：

合氣於漠，反於未生，體同自然而無其身。(道虛章二十 614)

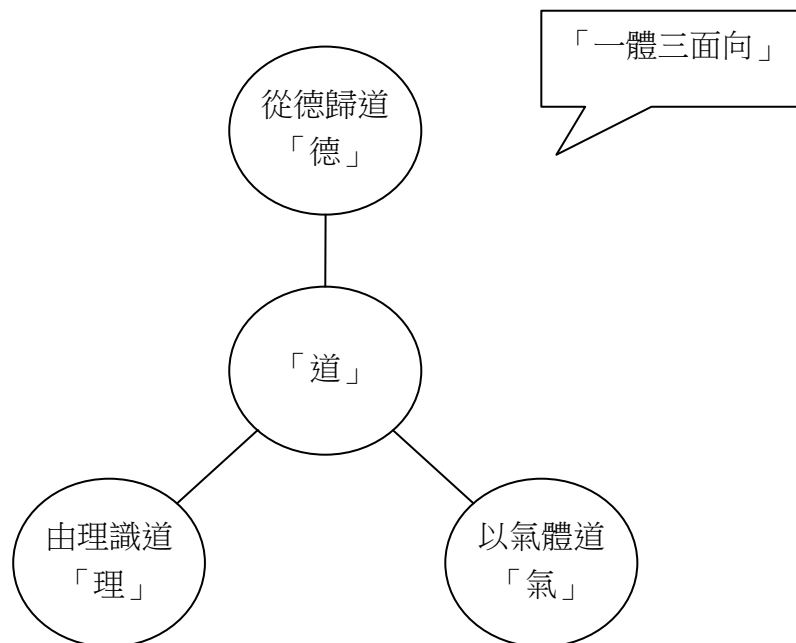
天地無私，任物自化，壽之長短，豈使之哉，但由人行，有善有呃，故命有窮通。若能存之以道，納之以氣，氣續則命不絕，道在則壽自長，故云不屬天地。

(我命章二十六 618)

總而論之，李榮的氣論主要是闡明「道氣」本為一體的觀念。他認為萬事萬物都是由「氣」所聚合而成，而萬物內外也都擁有著共同的本原：「道」，那麼萬物除了構成的質素相同外，連內在所能追求的本根也一模一樣，何以世人還要妄生分別。所以李榮藉此「道氣一體」的觀念讓世人明白「萬物如一」的真理，藉由消除掉世間產生的種種執著，再由此不執著而逐漸體悟「重玄之道」，這也是李榮之所以會將「氣」與道視為一體的最大原因。

五、小結

總和上述所言，李榮的「道-德-理-氣」可用以下圖示說明：



根據上圖和以上所討論之內容吾人可從四點來看李榮的「道-德-理-氣」：

首先，「道」乃通生萬物的一切本原，其「體」虛無，「非動非寂、無形無相」，存在萬物之中而不宰不恃，但其道雖是「非動非寂、無形無相」卻也是包含有「神性」的絕對性存在。而在圖中可看出「道」正是「德」、「理」、「氣」之中心點，也代表著「道」之重要性。

其次，「德」則是用以解道之道，與道為一體兩面。「德」亦替道流動於萬物之間，蓄養萬物，故「德」即道在萬物之中流動的軌跡。若人能把握此軌跡而「從德歸道」，則可稱「含德之人」。

再次，「理」則是道之法則，是可供認知的觀念。但若要真正「悟理歸道」還是得先忘掉言說之「理」，因為人只能「忘理悟道」，不可能「知理悟道」，因為名言之「理」是有其侷限性的。

最末，「氣」則為道化生萬物的根據。「氣」被李榮設定作道通生萬物之動，此「氣」乃在道中行其聚散之動，稱「虛中動氣」。正因萬物本「氣」化生，而「氣」本由於道，所以人要「養氣」、「專氣」即可「歸道」，由此「道氣」間之關聯，故知「道氣一體」。

總而言之，李榮將「德」、「理」、「氣」視為「道」的一體三面向，「德」、「理」、「氣」都僅是道的各種面向呈現。故李榮以為「道即德」、「道即理」、「道即氣」，其云：

道，理也，德也。物無不包，故言容也。動皆順理，故言從也。亦言大德不由他至，唯從道來也。(二十一章 593)

一，道也。(十章 576)

一，元氣也。(三十九章 617)

正因道存萬物，包容萬物，而萬物皆在道中，故吾人可由此推知萬物之「理」乃由道而生，生畜萬物之「德」亦是道之功用，萬物之形則是由「道氣」所積聚而成，「德」、「理」、「氣」三者皆無離於道，故吾人可知李榮確實視「道德理氣」共為一體，無所分別。藉由此「道德理氣」一體概念的完成，李榮讓道家再度回歸有所「本」的基礎，不致於讓道家學者迷失於佛教義理的「諸法皆空」之中而「失本不歸」，其云：

明人從道而生，還須歸道，今不知歸，失於本也。(三十二章 607)

其實李榮的思想「不像成玄英隨意比附地使用許多佛教知識系統中世界觀的名詞，這也使得他的世界觀體系較為清晰。⁴⁷」因為道家學者若只能跟從佛家義理而行，只會令道學思惟陷入與佛學共爭一「法」的困境。

第二節 李榮重玄思想中的歸道依據「性、心」

前一章節從「道-德-理-氣」的結構中看出李榮將道視作一切萬物的本原，「德」則是道在萬物中流動的軌跡，「理」則是道在萬化之中所呈現的物理法則，而道雖「無形無相、非動非寂」卻能「感而遂通」的藉由「自靜之動，從體起用」的「氣」一開一闔而聚散成萬物。因此，由上討論可知「德」、「理」、「氣」三者皆是與道同體的存在。然修道者雖可從「從德歸道」、「由理識道」、「以氣體道」三個途徑去明白道是確實存有，卻也相對衍生出一個問題：道雖實存，人卻無法肯定自己一定能回歸於道，如此將使得「歸道」無其必然之可能。為了解決這「可能性」的問題，李榮便開始往人的內在去探索，提出「自然之性⁴⁸」（道性）與「心⁴⁹」當作「歸道」的兩個基本橋梁。因為若人人體內皆有「自然之性」，則可知人身與道乃相即不離，故人只要讓此「性」自然朗現，即可完成「歸道之舉」，但要顯現此「自然之性」就還得依靠「心」的修養工夫。因為李榮認為人必須「由心去修」的讓「道性自悟」才能藉以除去糾纏於人心的善惡是非等常俗概念，讓體內本有的「自然之性」朗現，得悟此身與道本為一體，如此人即可回歸於道，亦得證於重玄之境。以下，將就李榮的「性」與「心」分兩節論說，最終歸納出李榮的「性」乃「歸道」的依據，而人若想「歸道」，就必須就由「心」去修才有可能令「道性」覺醒，確實回歸於道。

一、歸道之依據「性」：物之性也，本乎自然

《老子》書未見「性」字，《莊子》內七篇亦未言「性」，到了漢代，王弼則將此「性」當作「自然之物性」，其云：

⁴⁷ 胡興榮，〈李榮《老子注》的重玄思想〉，陳鼓應主編，《道家文化研究》第19輯，頁316。

⁴⁸ 此性亦可稱「道性」，為萬物同一之性。

⁴⁹ 李榮以「心」、「人心」、「流俗之心」、「有欲之心」、「分別之心」代之。

萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。物有常性，而造為之，故必敗也。物有往來而執之，故必失矣。

聖人達自然之性，暢萬物之情，故因而不為，順而不施。除其所以迷，去其所以惑，故心不亂而物性自得之也。⁵⁰

將人性與物性截然二分，人性必須順從於物性，不可違背此物性自然。在此之後的郭象則提出其「獨化自性」說，其〈逍遙遊注〉云：

物各有性，性各有極。

夫小大雖疏，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也。

51

認為人人皆有其「自性」，各順其性則可各自逍遙，無所謂自然之性。上述二者雖各自有其「性」論立論之依據，但卻未解決「人性」與「物性」間是否有關聯的問題。也就是說「人性」若要順「物性」，則「物性」與「人性」是否為同一「性」，又，人若皆有「自性」，此「自性」究竟源於何「性」？此問題一直到佛家「佛性說」的出現，才給予了解決之道。「佛性說」為南北朝時期道生所提出，其云：

性者，真極無變之義也，即真而無變，豈有滅耶？(大般涅槃經集解，長壽品)

聞一切眾生，皆當作佛。(法華經疏，譬喻品)

一切眾生，莫不是佛，亦皆泥洹。(法華經疏，寶塔品)⁵²

認為人人皆有一本體可令人成佛，此本體即「佛性」。道生從本體方面去論及此不生不滅之「佛性」，將「佛性」視作人能成佛的依據，人若能將此本體朗現而出，即成正果。道生此論解開了自漢以來對於「獨性」與「總性」的爭論，將「總性」與「獨性」相結合，如此萬物之「性」的根源就有了著落。李榮即就此佛家「人人皆有佛性」之說，

⁵⁰ 樓宇烈，《老子周易王弼注校釋》，頁 77。

⁵¹ [清] 郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 11、1。

⁵² 《大正藏》冊 37，頁 419c。《卍新纂續藏經》(台北：新文豐出版股份有限公司，1993 年-1994 年)冊 27，頁 5c、13a。

論述其「人人皆有道性」的理論。首先，他認為「道性」正為人性最基本的根源，是一切萬物根源於道之「性」，此「道性」即為「本乎自然(道)」、「無染濁」的實存之性，亦可稱「真性」、「本性」、「正性」，其云：

物之性也，本乎自然。(六十四章 648)

性無染濁，體實常存，質真也。(四十一章 620)

是以仁非本性。(第三十八章 616)

除可欲則外無所求，清本性則內無所之，故言知足。(四十六章 627)

聖人順自然之本性，輔萬物以保真，不敢行於有為，導之以歸虛靜也。(六十四章 648)

重生之人，制浮情於正性。(七十五章 659)

動則有生有死，失於真性。(十六章 585)

從上引文可知李榮認為萬物之性皆由自然之道而所以得，又因道本「無善無惡，非有非無」故「道性」亦「無染無濁」未有善惡之別。但人若執著於萬物之動及仁義之舉，不能制有累浮情，令本「性」得清，歸於虛靜，就會失此「道性」之無為而陷有為之生死桎梏，因此，李榮認定人人皆須秉此「道性」，以此「性」保真去欲，以歸返道之虛靜。那麼，人該如何判斷其身與道相合不悖？李榮以為人之有形，在於「氣」之積聚，而「氣」本於道，所以人其實在受生的階段就是與道緊緊相連的，其云：

人之受生，咸資始於道德，同秉氣於陰陽，而皎昧異其靈，靜躁殊其性。(一章 565)

他認為身體的本根為道，藉著與道同體且會積聚的「氣⁵³」作用，就有所謂「人形」的出現，故人的先天之性確實本乎自然之道，但此性不顯卻是因為後天有累之靜躁事務而令此性被矇蔽，也因而造就出萬類「有殊之性」，此「有殊之性」雖本於先天之「道性」，卻受俗事影響而令此「性」不彰，能呈現出來的只會是人人自以為的相異之「性」，

⁵³ 氣同道共存，乃「道氣一體」的關係。參前一節「四、『氣』-以氣體道」。

故李榮所云：「本性既殊」(道象章第五 596)究其原因乃在於此。

所以說，李榮視「道性」為人之所以可必然「歸道」的關鍵。但在現實生活中卻非人人皆已「歸道」，他認為形成此種現象的原因在於此「氣」所聚之形體容易受到「心」所產生的「分別」以及「染愛」等人間「有為」之「欲」影響，這些影響將使得「至道之性」難以明覺顯現，進而無法令人入於「無為真道」，其云：

有為累真，逐欲傷性。(道生章六 598)

言人之稟性，咸不能以道為娛，而以欲為樂，樂不可極，樂極則哀來，欲不可縱，縱欲則傷性。(二章 566)

欲者以染愛累真，學者以分別妨道。遂使真一之源不顯，至道之性難明，不入於無為，但歸於敗失。(六十四章 648)

故李榮為了讓本存於人身的「道性」展現，便要人們藉由修「心」去克制「欲望」、「浮情」等俗世之事，將「本性」(道性)清理出來⁵⁴，進而發掘出本有的「道性」，而此「道性」能夠朗現，即是成聖，成聖之人便再順此「性」去教化常人如何以「心」去制俗世浮情，其云：

百姓不能以性制情，而乃縱心逐欲，注耳目於聲色，專鼻口於香味，因茲惛惑，以此聾盲。聖人逐病行醫，隨機闡教，因心救物。(四十九章 630)

重生之人，制浮情於正性；輕死之輩，溺邪識於愛流。(七十五章 659)

以性制情，寡欲也。(十九章 589)

除可欲則外無所求，清本性則內無所之，故言知足。(四十六章 627)

因為李榮覺得人本既已自足其「性」，只要藉「心」的修養去體貼出「道性」，就能表現出「順自然之本性，輔萬物以保真，不敢行於有為，導之以歸虛靜」的無為自適，能如此舉止合道，自能物我無傷，相對來看，那些外在的仁義禮智等道德規範，以及

⁵⁴ 道家的性與儒家純善之性不同，乃是無善無惡、無所區別的性。道性就有如明鏡一般無染雜，心則像是拭鏡布，用來拭去道性上的灰塵(如情、欲、分別等俗世之事)，當道性完整顯現出光亮時，心(工夫)也就當下消失，不需再用。

強迫合禮的行為舉止，都只會讓「道性」失去展現的機會，故都該捨去，其云：

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

禮經三百，威儀三千，以此教人，故曰：為之。禮煩則亂下不能行，故云：而莫之應。(三十八章 615)

總合上言，因「道性」本由於道又存於萬物之中，故萬物中欲「得道」者都必須依靠此「道性」方能得證「重玄之道」。但若要讓此「道性」朗現，還是必須經由「心」的修養方能成功，原因在於「道性」本身是無法用認知心去查覺得知，正因李榮的道「非動非寂，無形無相」，故「道性」亦無形象可循。故人要悟「道性」而「歸道」就必須仰賴存於體內的「心」，人若能從此「心」去修，藉「除分別」、「離善惡」等心上的修養工夫去磨除掉存在「道性」上的塵埃，就能讓「道性」的光輝顯現出來，以下將就此可修的「心」討論之。

二、歸道之工夫「心」：虛心遺於聲色，復得成於真道也

孟子曾云：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」⁵⁵ 錢穆解云：「天賦與我此性，若我不盡量發揮我性到最高可能之極限，我即無從知天心天意之終極之所在。要盡性，則須盡心。」⁵⁶ 根據錢穆所解，吾人可知若能將人之心力發揮到極限，亦等同於將存於人身之「性」相同的以其極限呈現出來。但是道家的此種呈現並非像儒家一樣重「踐形」的工夫，從耳目去執行，道家重視的是將此心力發揮到極限之後，便可進入一種與道和諧的狀態，如《莊子》所云：「乘物以遊心。(人間世)⁵⁷」也就是「以『玄同彼我』之心達到『物我為一』的境界。」⁵⁸ 因為人若能夠視「物我為一」則物物之間就能不相磨害，彼此和諧，如此就能脫出世間之標準所造成的混亂，亦可將人的生命境界歸向於道。李榮所言之「心」正是用以取此同道和諧的工夫。他對此修「心」

⁵⁵ [清] 焦循撰、沈文倬點校，《孟子正義》(北京：中華書局，1987年)，頁 877。

⁵⁶ 錢穆，《錢賓四先生全集》24《中國思想通俗講話》，頁 35。

⁵⁷ [清] 郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 160。

⁵⁸ 劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，頁 125。

的工夫有如下三個特點，其一、由心去修；其二、無心分別；其三、虛心若鏡。

首先，論其「由心去修」之言。李榮認為修道者能以「心」遣情去欲，俗人卻只會「縱欲」而「傷性」，其云：

有道之人，遣情去欲，罪禍自除；無識之徒，縱性⁵⁹任心，殃咎斯至。(四十六章 627)

言人之稟性，咸不能以道為娛，而以欲為樂，樂不可極，樂極則哀來，欲不可縱，縱欲則傷性。(二章 566)

百姓不能以性制情，而乃縱心逐欲，注耳目於聲色，專鼻口於香味，因茲惛惑，以此聾盲。(四十九章 630)

正因「情欲」為妨道的障礙，所以修道者需以「心」來「遣情去欲」，以求消除自身罪禍。但百姓俗人卻無法以「心」作為修行的工具，反順「心」放縱於「俗情」，讓「心」無法成為「悟性證道」的依靠，俗人也因此而有染於俗欲而「惛惑聾盲」，不知己身陷於災禍之中。

未能修「心」之人如此競馳於「有為」的結果就是形成李榮所謂「常人流俗之心」，其云：

愛染罪垢，躁競有為，是常人流俗之心也。(生置章十七 612)

但李榮雖認為「常人流俗之心」是縱放欲望的禍根，但從另一個角度來看，此「心」卻也正是消除人欲的最佳途徑。因為從此「心」可明辨出何者為「欲樂」之事來看，此「心」必為有知之「心」，既為有知之「心」，便可藉聖人之理⁶⁰陶冶其「心」，再用此受聖人教化之「心」去剷除俗世「情欲」之知，在除完此「情欲」之知後還得連此「心知」一並剷除，李榮稱此遣除的過程為「殺我者心」，其云：

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

⁵⁹ 此「性」非「道性」，是「道性」被矇蔽後所產生的俗世有分疏之「性」。

⁶⁰ 參前章「三、『理』-由理識道：(二)、順理而習」。

身不自殺，由心故殺。(生置章十七 611)

「神」即「道性」⁶¹，人之所生乃由於道，「道性」常存人身，故稱「生我者神」。李榮認為若要讓此「道性」不傷，就必須先仰賴於除去「心」之所知，讓此「心」不構於一切有為之事，成為一種不存在的存在⁶²，也就是「殺我者心」。他希望藉此「心」的「灰心息慮，不構有為」之法來不斷地「殺」掉存在於「心」中的「有欲」，讓「道性」可以顯示出來。李榮亦以「藥病之理」詮釋之，其云：

但以起有欲之心者是病，以聖人將無名之樸為藥，藥本除病，病去藥亡。故云：
無名之樸亦將不欲也。亦言無名之樸者何哉？不欲是也。(三十七章 612)

言有不能從化，欲起有為之心，當以無名之樸鎮之，有為之心自息，保道畜常，
見素抱樸也。(三十七章 612)

聖人以「無名之樸」也就是「不欲之心」來當作是解救世人淪於「有欲」的藥方，藉由此藥明示「有欲」為病，此病會令人無法得道，若要「保道畜常」就必須讓「有為之心」自毀，方可得悟「道性」，讓己身「歸道」。

因此，人能修道的關鍵何以在「心」？因為此「心」有知，「縱心」與「修心」都端看此一「心」之轉。只不過俗人多縱放自己的「可欲之心」讓「道性」難以顯現，以至於連累此可修之「心」，所以聖人能夠「無心」而無事無為，俗人卻只能「有心」而萬事叢生，令「道性」不顯，其云：

爭由心起，為因事生，聖人無心，自然無事，事既無為，為亦無為。(八十一章 666)

所以李榮以為人若能像聖人一樣「無心」於分別，自可「修心復性」以「歸道」，但若「有心」於「欲」則會讓自體的「道性」永遠塵封，永難「歸道」。

其次，「心有分別」。從上述「由心去修」的討論吾人可知「心」之分別實是人身修行最壞的妨礙也是最好的途徑。但若人又太過於執著此「修心」之工夫，停滯於以此「心」去不斷遣除「有欲」，卻反會陷入「有為分別」之困境，其云：

⁶¹ 有關「神」即「道性」之論，請參下一節「形、神」。

⁶² 人若可同道，則此身所有一切都只是道，身心不存，只有道是存在，故曰「不存在的存在」。

有為紛累，人間穢濁，浪生分別，妄起愛憎，皆染污人。(戒示章三十九 627)

所以李榮「修心」的真正的用意是在於要人「忘心無知」，連「分別之知」都不應該存有，直接「混其分別之心」，以達無偏無頗的「無心分別」，其云：

心有分別之知，能造有為之過，過成患我，是實由心，若也忘心無知，自當無患。(生置章十七 611)

若有心分別，有善有不善。有善有不善，不得以為善。今既無心分別，非唯善於善，亦善於不善，亦善則與不善皆善，是以謂之得善也。(四十九章 629)

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

心無分別，混也。與俗和同，濁也。懷玉無染，握珠自明，似濁也。(十五章 584)

若人能夠「忘心無知」，就不會有分別干擾而「超脫彼我是非之淆亂⁶³」。但在此之前只要是未能混此「分別」都只會是「以俗觀之」之法，仍會陷入妄分善惡的滯礙。所以在李榮的觀念中，人應該藉「修心」來真正抵達「混其分別」的境界，令「道性」顯現，如此觀看世間便猶如「以道觀之」般視「物我如一」，其云：

以俗觀之，垢淨善惡，咸以為有。以道觀之，並悉是空⁶⁴。(七十八章 663)

而此視「物我如一」的境界亦可稱之為「虛心若鏡」。

因此，最後便來討論李榮「虛心若鏡」的觀念。李榮認為「混其分別之心」而遣去有為之累，可以讓「心」進入一種如「水鏡」一般的空靈的境界，可以由此「心」反射出萬物的一舉一動，如此一來人就可以像道一樣觀萬物而不受萬物所染，達到「虛而鑒」的觀世之舉，其云：

浴玄流以洗心，滌也。蕩靈風以遣累，除也。內外圓靜，同水鏡之清凝，表裏

⁶³ 劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，頁 125。

⁶⁴ 筆者以為此「空」當作「空靈」解，而非佛教之「真空」，因為李榮本就排斥佛家「唯事談空」。

貞明，絕珠玉之暇類也。(十章 576-577)

水心靜而明。人心虛而鑒也。(八章 574)

李榮此「虛心若鏡」之觀就是要讓此「心」不隨物轉，但相對來說，也是要让此「心」隨物轉移，因為「心隨物轉才能夠不與物相摩，心不與物相摩才得以超脫彼我是非之淆亂。⁶⁵」以若「水鏡」之心照物而無一物留存此「心」，如此以「心」為鏡，將可令人早歸「真道」，達到「一心攀緣萬境」而萬境無染於身的處世之法，其云：

夫息動於心而神自靜，莫撓於水而濁自清。(十五章 584)

物亦人也，根亦本也。言人以一心攀緣萬境，其事非一，故曰芸芸。(十六章 585)

學道者虛心遺於聲色，澡慮蕩於紛累，雖於朽身弊俗，復得成於真道也。(十五章 584)

息去躁動之「心」，顯此水鏡之「心」則「道性」自顯而無礙。所以學道者能夠「虛心」以對聲色紛累之有為，李榮認為此即「得成於真道」。

總和上述所言，李榮對於「心」的看法是認為人能不能「歸道」都存乎此一心之所為，俗人雖因此「心」之分別而沉溺於有欲，因此有為之舉而妨害修道，但相對來看，「心」有沉淪之知亦相對有覺醒之悟，故李榮認為要讓「道性」顯現而「歸道」也正該從此「心」之修煉下手。所以他要人灰心息慮，將「心」的分別磨損掉，將「心」推展到若水鏡一般純粹反射萬物的境地，如此以「一心攀緣萬境」將可令「心」中有所染污的別質清除，讓「道性」完整顯現出來，而當「道性」全盤朗現，也就是修道者「歸道」的瞬間，此時「心」就完全消失，所餘下的只有虛心若鏡的「道性」，以此同道之「道性」觀物就如「以道觀道」一般，萬物毫無分別，自然而然而無損於彼此。

⁶⁵ 劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，頁 125。

三、小結

李榮的心性論與中國傳統心性論一樣都是要闡明「天人合一」之學，目地都在於解決人與自然的關係。因為人出於自然卻又與自然存在著「異化」與「同化」的關係，所以人會不自主的違背於自然的無為，沉淪於有為之事，卻也能有自覺的排除有為之累，藉以顯現自然的法則與自身的和諧而回歸於道。

他將人身體內的「本體」，也就是從道而生的「道性⁶⁶」當作人能與道同一的最大根據，再賦予此人身中唯一具分別的「心」能修養的功能，如此一來，雖然人也會因俗世的分別而無法讓「道性」朗現而「與道同體」，卻也可由此「心」去「分別」何者為「俗理」又何者為「道理」，再經除去所學之「道理」而自然令人人體中皆有的「道性」顯現，從而「歸道」。故「心」實為人可修「歸道」之唯一法門，要讓「道性」朗現只有從「修心」下手，如此才可能回歸於道，悟人體即是道體，兩者本就同一，無分無別。

第三節 李榮重玄思想中的歸道可能「形、神」

從以上兩個章節討論可知李榮認為「道-德-理-氣」本為一體，人可藉由「從德歸道」、「由理識道」、「以氣體道」三個途徑認識人體即「道」，二者無別。接著他又提出人人皆有「道性」來解決人是否能「歸道」的疑問。然後，對於該如何令此「道性」覺悟，李榮要人從「心」上的工夫去下手，由此工夫讓本有的「道性」顯現，當人的「道性」朗現，就能回歸於「道」，得證重玄。

討論至此，李榮解決了「道在何處」及「歸道依據」的問題，但針對「心」的修養工夫，李榮認為還得從另一個角度面來探討此工夫。何以李榮還要針對此「修心」的工夫進行討論，原因就在於若人太過執著於「修心」，反會令「歸道」產生妨礙。因為「道性」如明鏡，受「欲」、「執」影響的人們就像明鏡上沾滿灰塵，而「修心」就如同以布拭鏡，目的在於讓「道性」呈現出來。但若人執著於「修心」，只願緊握手中之布去拭鏡，不願棄布讓明鏡自顯其光，反會陷入不停「拭鏡」的這一行為當中，如

⁶⁶「俱從道生，故言同。」(道生章六 598)

此反會讓明鏡蒙塵。換句話說，若人只執著於「修心」，而不懂得棄此工夫去照見己身即道，如此一來，就只會讓人陷入「修心」的迷障而執著於此「心」，進而捨棄掉與道同一的身體。若然如此，「由心去修」反會失去「真道」而永不能「歸道⁶⁷」。為了處理此一問題，李榮遂繼「道-德-理-氣」一體的概念後再提出所謂「形神如一」的看法。他想藉由道家傳統的「形神論」來解決此「執於心」的問題，不讓人陷入以「心」為主的執著。

首先，他要人將受生之質礙(欲、執)的「形」(個體)視為「有累」，然後藉「忘身」的工夫來捨棄此有礙的「個體身⁶⁸」。人在捨掉此「個體身」的觀念後，就能得悟自身與道一體的「道身⁶⁹」。確立此「道身」之後，李榮便提出「神」來作為「道性」的另一種稱呼，認為「形」、「神」都本始於道，故人就不能只執著於「修心」，還必須「守形守身」才可真正「歸道」。因為「修心」只是讓「道性自顯」的前置工夫，「修心」後還要「無心」，才能真正令「道性自顯」。「無心」而「道性自顯」後，人就能了悟「形神如一」的觀念，去體認到身體與心靈本就完全不存，萬事萬物都只是一道化生，所以若人執著於「心」的觀念，將永遠無法得證「道理」。

故李榮「形神如一」的重點在於人不能因為「修心」的工夫而輕易捨棄此人身，轉驅「一心即萬法」的佛家理念，而是必須明白「形神如一，萬化即道」之理，如此才能「存道性(神)，守道身(形)」而「與道同身，同歸於道」，以下將就此理念析論之。

一、李榮的「形」與「身」：體同自然而無其身

(一)、形與身同，觀身非有

在李榮的思維中「形」即「身」⁷⁰，而未能真正認知「形身」將會產生所謂「生

⁶⁷ 因為若人執著於由「心」去修，如此將會生出此「心」才是「歸道」之主，認為「心外無物」，這樣就會導致視本為「道體」的「人體」為「空」，至此道家將與佛學無異。為了避免陷入此困境，李榮遂認為「人體」雖有礙，所礙者乃是人經過認知後陷溺在己身之體的獨特性的「個體身」，而非共通性的「道身」。所以李榮認為「修心」的功用只是在於除去人對於「個體身」的「執著」及「分別」，並非要人執著於「修心」而忘掉此人身本與道同身的真理。

⁶⁸ 因為人受「欲、執」的障礙，認為己身與其他物身是各自獨立之體，此即「個體身」。

⁶⁹ 也就是萬物與道同體，故此身與道同身，而萬物亦與道同身，身身無別，此即「道身」。

⁷⁰ 「已生之後，方可有形，未生之前，理無身也。」(生置章十七 612)從上引文可知「形」與「身」在李榮思想中是同等的概念。

死之礙」，其云：

形者，生為質礙，本自無知，死為灰土，復何所識。(邪正章七 600)

正因有此「質礙」，所以人若未能得悟何謂「道身」，將會不自覺陷入「有身之患」，被此「個體身」所引發的種種感知擾亂心神，於是便「縱欲傷身」，有害於此身，令此身「有累」而受「生死之所害」，如此則無法「與道同身，壽命不竭」，其云：

有身有患非，為困聲色，苦於香味，痛癢寒溫，皆為惱本也。(邪正章七 600)

眾人用有生之命，持以生身，放情極欲以為歡樂而有害命傷身。上既失道，下亦失身，故云動而失之，壽命竭也。(身心章二十四 617)

內明不懼塵累，縱欲不止，欲縱則精散形穢，形穢則神離，神離則形敗，精散則枯弊，入真道而無緣，為生死之所害，則大威至。(七十二章 656)

因為有此「身」就會有所「感」，有「感」則會被此「感」所困，例如「聲色、香味、痛癢寒溫」等惱人的「感」都會不停地干擾此「身」，令此「身」無法脫出，陷於其中而「放情極欲以為歡樂」，最後只會造成「壽命竭也」的結果。所以李榮以為人若要「歸道」首先該做的是捨棄掉此「個體身」所產生的最大障礙，也就是人的「個體性」。因為人若只著眼此「身」之「個體性」，反會忽視此「身」的「共通性」，如此將因「貴身」、「重身」而產生執著，如此就不得不受「榮悴生死」之害，所以李榮要人「外其身」進而「得失難駭」，其云：

夫外其身者，得失難駭，貴其身者，寵辱易驚。若也貴身，即有大患，故言貴大患若身也。(十三章 579)

有身滯榮悴之病，兼生死之災，故云大患也。(十三章 580)

「得失難駭」才能不滯此「個體身」，若人只重「個體身」便會不自覺地受此「個體身」產生的種種知覺來限制自我，也會因此種種限制而生出此「個體身」為重，他物為輕的錯誤認知。人通常都會無可避免的受此感知而想盡辦法「用之九竅，運之四關」的保養此「個體身」，不讓此「個體身」有所毀損，但如此以「有為」養身，反會讓此「身」

陷入「動之死地」的困境，其云：

何為得至於死地，言用之九竅，運之四關，多取有為之死業，愛養無常之生身，厚過其分，動之死地也。(五十章 630-631)

因為過度的保養此「個體身」只會令人完全執著於此「個體身」而忽略了「道身」的存在。所以他要人不流連於「個體身」，正因世上並沒有任何一物是真正獨立的「個體⁷¹」，萬物一切都在道中，除道之外，再無他物，所以若人只能以一己之身為要，將不由自主的受此「一身」所礙，所以李榮要人戒此「有身之累」，其云：

身是內也，名是外也，內身猶為空假，外名故是虛花，以此而觀身，尚不可久存，物亦不可九聚，何故以此一身扳緣萬境，並欲聚前有為聲色，名利可欲，皆具一身，戒有累，勿令貪染也。(觀諸章十二 606-607)

正因戒有身之累將可讓人除去「個體身」的障礙，明白未生之前此身就自然與道同一，縱然人會因身形之礙而不知己身本與道合，但並不表示此身是與道分離的。所以人必須藉由除去「個體身」之知而體會「無身」之理，能知「無身」就能知此身乃是與道為一的「道身」，如此「體同於道」就可無「身外之災」，其云：

合氣於漠，反於未生，體同自然而無其身。(道虛章二十 614)

已生之後，方可有形，未生之前，理無身也，有身則百憂競起，五欲爭興；無身則萬累都捐，千愁並盡，尚無有身之患，豈有身外之災。(生置章十七 612)

所以李榮認為俗世之人多半以「生」為「有」之始，遂以此「有」為重，汲汲營營於厚養此「有」，不知「一身非有」，而真正的「養生」其實是在於「共至道而同根」，若能不以「個體身」為主，反以「道身」為根，將可令己身與道同歸自然，能自然則無損，無損則能讓「生自養」而不會使「厚養傷生」的情形出現，其云：

夫以生為有，而厚養過其分，遂致傷生，此未能重生也。達至道者，觀身非有，

⁷¹ 因為萬物中並沒有一物是真正能「自給自存」，都會有所依待，這是萬物間必然的因果關係，只有「道」是不生不滅，自古永存。如李榮《西昇經注》云：「道既無死無生，故云不終不始也。真常不動，自古固存也。」(西昇章一 591-592)

悟理無生，不見虛假之形，自祛染愛之累，與虛淨而合德，共至道而同根，雖不養生，而生自養，此所謂能重生也。(七十五章 660)

故在李榮的思維中「形、身」雖本與道合，但人卻受後天因素影響而認為此「身」為一獨立於天地之外的「個體」，不知此「身」本與道無異。所以他要人忘掉此「身」的「個體性」，其云：

若能忘身，而害斯遣，唯清唯靜，守道守真，端坐無為，儻然絕累也。(觀諸章十二 607)

要能夠除去執著此「身」的種種「有累」，進一步悟出此「身」的「共通性」，知此「身」本道，如此則能「無身(個體身)而存身(道身)」的進入「自然歸道」的第一步，但要完全「自然歸道」還得「虛心無身」方能得歸。

(二)、虛心無身，自然歸道

前一節談到人受「個體身」所執而不知「道身」，反而勤奮煉養此「個體身」而求壽命無盡，如斯作為反有損「道身」而令「個體身」亡沒。所以李榮特別強調要人除去「個體身」的執著能「觀身非有」，自然回歸「道身」。但「忘身」其實仍有所不足，「忘身」後還得要「忘心」，才能真正「身心尚忘」，無患累於身，其云：

虛己忘心，無身也。是非患累，起在於身，身苟忘也，則死生不能累，寵辱不能驚，何患之有。(十三章 580)

身為寒熱所惱，心為憂愁所毒，唯心與身，內外俱患，其致云何，必須外忘於身，內灰於心，身心尚忘，何患之有，此勸捨有為也。(邪正章七 600)

故人要「虛己忘心」才能夠真正「無身」，因為人所面對的一切「是非患累」都由於此「身心」，所以要除患就必須「身心尚忘」，除去一切由「身心」所產生的有為之累。正因人都會無法自拔的執於此本就不存在的「個體身」，認為「個體」為重，受到自我認知的「身、心」等有執的妨礙，故遲遲無法回歸於「道」，體「道身即身」，所以李榮提出身非實有，乃是與道同體，人一定要能身、有皆去才能令道身不動長存，物我

如一的觀念，其云：

自知者體一身之非有，一身非有，內豈貪於名利，萬境皆空，外何染於聲色，內外清靜故曰明，物我皆通故言智。(三十三章 607)

息化去應，名曰絕身滅有。法身不動，真道凝然，是曰綿綿若存。(戒示章三十九 626)

他希望人們能夠明白「一身非有」之理，如此一來就能「身有皆去」，確實的回歸於萬物未生之前的道。人能「歸道」就能如道一般「綿綿若存」，也就是只存「道身」而不存「個體身」，一切只有一道存在的境界，也就是「體同自然而無其身」之境，其云：

合氣於漠，反於未生，體同自然而無其身。(道虛章二十 614)

所以李榮的修身之理在於先忘掉「個體之形」與「身心之有」，然後就能自然歸本，回歸萬物的源頭，其云：

修身之理，必先忘於形，形有既忘，都無所見，此隱於天地也，然後息心歸本，居於萬物之始也。(治身章三十五 624)

因此，人若能無執身心，自然可歸重玄之道，能歸重玄之道，其身必將與道同一，如此則壽命同道毫無盡期。因為「道身」本就無終始之別，故人可「歸道」，自然「與道同久，永無危殆」，其云：

人若能虛心無身，自然歸道。(道德章三十六 624)

能忘於身，身將道合，壽命無極，故其身存也。(有國章三十三 622)

與天為期，與道同久，終於此身，永無危殆也。(十六章 586)

雖然萬物有形，但其千姿百態乃資於道，一切有形之物都是依著「道氣」積聚而成其形，故有形之物皆以道為母，以道為根，其云：

凡物有形，必自無生，故以無為母。元無所有，以有有故，遂乃有無，無本空虛，起無見者，從虛而來，故以虛為母。虛既空矣，何能運行，通而不壅，必

由於道，故以道為母。(柔弱章二十八 620)

形既依道而生，故須「歸道」，因為形本即道。若人不知此理，受「身有」所限，認為「個體」乃自生獨化，一切依「己心」去闡發，將不知此「身」與道同為本根，如此進入「心執」，將會陷入「無本」可歸的困境。所以想由自體心去求道，認為「心外無物」，反會落得不知道在何處的結果。

二、李榮的「神」：身將神合，命與道同

上一節提到人可因「身心尚忘」而悟「道形一體」。但要確實「歸道」⁷²，李榮以為還必須依靠同樣根源於道的「神」去朗現，才有辦法真正達到「身將神合，命與道同」。以下將就此「神」析論之。

(一)、神：變化不測，謂之神

何者謂「神」，李榮云：

大道若歸，用無不可，變化不測，謂之神。(我命章二十六 619)

神雖至妙，仍不自立，要託於身，方能運用。(哀人章二十一 614)

若人要歸返於道，其所憑藉者正是「用無不可，變化不測」之「神」。而此「神」必須以此「身」為媒介，方能運化其用，使此「身」能夠「歸道」。從上敘述吾人可知李榮將「神」視為「道性」⁷³，但此觀念非李榮所自創，乃莊子先李榮而發，其云：

物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，為之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。(天地)⁷⁴

所以莊子與李榮的「神」都是道令人能「隨機導物，從真起應」之內在可能性的精神體，而此精神體必須存在於人身方有其用。故李榮認為「形」之所以有此「形」的存

⁷² 因為人必得讓存於體內之「神」朗現，才能悟得「道身一體」之理。正因「神」即「道性」，而「道性」乃人之所以可「歸道」的唯一憑藉。

⁷³ 本節後文凡言此「道性」均以「神」稱之。

⁷⁴ [清]郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁424。

在意義，正是由於此精神體，方顯其義，其云：

形不自生，得神始生，身不自殺，由心故殺。(生置章十七 611)

夫生我者神，殺我者心，我殺由心，心為死地。(五十章 631)

李榮這段文字敘述在於解釋「形」皆有「神」，方可稱「生」，而人受「個體身」影響，因「心」的認知而自行產生分別，有分別就會令「道身」不顯，則可稱「殺」。所以人若能讓「心」為死地，則「神」自歸，也就是讓道性自顯。

討論至此，吾人可知李榮將「神」與「形」看作是互相承載的一體兩面，其云：

身能載神，神能乘人，故曰車也。身能容神，神以身為屋，故云舍也。自外⁷⁵來寄於身，故云主人也。(生置章十七 611)

所以「神」、「形」除了互為載體外，更是一種相互共存的關係。至於要如何令此「神」久存於人而不至於無法顯現，李榮認為關鍵就在於人能否守「神」於身，洗心淨性，令「神」自顯，而非由心自由躁動，令「神」蒙蔽，反離於人，其云：

車牢始能載物，舍靜方可安人，為主既也喧嘩作客，何能久住，必須堅守於身，而神自乘之，淨洗於心，神自正之，內外安靜，神自居之。若身有染穢，心腹躁動，神即離人，故云去之。(生置章十七 611-612)

因此，若人能「內外安靜，淨洗於心」，令「神」自顯，就能因此「歸道」。李榮針對此「歸道返本」之舉將其稱為「返神」，其云：

無名者，是寂境之常道也，隨機導物，從真起應，名為降德，化緣既息，攝迹歸本，故曰返神。來則於無象而示有象，還則自有名而返無名，故曰還於無名。(戒示章三十九 626)

上段文字是說明道乃可以「隨機導物，從真起應」於修行之人，而修行之人若可「感而遂通」於道，自可由「有名而返無明」亦即「攝迹歸本」，所以李榮所謂「返神」就

⁷⁵「神」即「道性」，身能載之。身外亦道，但人若未歸於道則不知此道即身，故稱「外」也。

是「歸道」，人若能經工夫而令「神」自顯，則可自然「歸道」，自有象而歸於虛無⁷⁶。

(二)、神通虛無之妙，身同於大道之體

從前一節文字可知人要「歸道」必須讓「神」自顯，但李榮認為一般世俗之人多半有所分別，徇名好利，因此有礙形神，有損身心，導致形離神散，如此則只會失道不歸，其云：

輕躁之徒，其神自離。(皆有章三十四 623)

分別者勞心，徇名者損身，身心若損，形離神散，此是不愛於神，不守於身，有為失道也。(神生章二十二 615)

所以李榮既將此「神」視為「歸道」依據，所以在他的思維理路中是一定要涵養此「神」令「身與道同」方能順萬物之理，讓心身無傷，而非以凡俗滋味養「形」，傷害此「形」，其云：

真能入妙，所以養神，偽乃是羸，所以養形，養形者謂以滋味充身，養神者謂以清淨修心。(邪正章七 599)

外順於物，內養於神，物我無傷，全也。(二十二章 594)

養神存道，故曰愛母，身與道同，故曰長久。(常安章二十三 616)

正因能「養神存道」就能夠「身與道同」而長久不患。但要如何「養神」且讓「神不離身」？李榮認為「修心」乃為不二法門，其云：

神既託人，亦欲人不死，人乃資神，亦須神不離。不離必須修身清心，能修之者，始是愛神。今人多穢濁不肯修身，身既不修，是不愛神也。(神生章二十二 615)

人若能修身清心，自然能令「神」顯而不離於身，故修道之人必愛其神。但「修心」雖可令「神」不離，可若太過執著於「修心」，反會陷入「修心」之礙而無法脫離。故

⁷⁶ 道本無象，存於萬物則有形，歸道則自有形而歸無形。

真正的「修心」乃不執著於「修心」，令此心成為無心之心，方能「守神」，其云：

兩者，虛無也。以虛為身，此乃無身之身，以無為心，此乃無心之心。無心之心則無心，無身之身則無身，至無身心，是謂守神，雖曰守神，可以虛無，故神自歸之，故曰守神。(身心章二十四 617)

因此，李榮要人「養神」之外，還需「守神」。因人所認知的「個體身」非「道身」，故由此「個體身」所生之「個體心」其實亦等於「無心」，既本「無心」自然「無心」存於「個體身」之中，故李榮所云「修心」乃是以「無心之心」去修，進而了悟「無身無心」的「道理」。人若能「無身無心」，自可以虛無「守神」⁷⁷，其云：

能以虛無守神，神通虛無之妙，身同於大道之體，故曰玄通也。(身心章二十四 617)

若能以道之本性守道，自然能讓「神」自顯而令此身通向於大道之體，李榮稱此為「玄通」。他又以為人能「守神」也就自能「存神」、「舍神」，其云：

若解存神，其神自降，忘情忘識，如夢如寤，彷彿神降，罔象得真，神則出入無方，故知往來不滯。(觀諸章十二 606)

欲得長生不死，唯有存神，思道則智將道合，存神則神與形同，神與形同自入清虛之境。(觀諸章十二 606)

舍神者，外則不執不染，內則無思無慮，內外清淨，神自歸之，不出於身，故曰舍神。(哀人章二十一 614)

「存神」則「神自降」，「神降」則長生不死，入於「清虛之境」。「舍神」則於外「不執不染」，於內「無思無慮」，如此「內外清淨」將可令「神」自顯於內外。但若人太重於「存神」、「舍神」反將執於此「神」而不能真正「存神、舍神」，因為要「存神、舍神」還得要有「身」才能令神「存舍」，所以李榮再次提出想要「守神」就必須「守身」之理，其云：

⁷⁷ 以「虛無」守神，就是說「神」本就無所可守，令「神」自顯，方曰「守神」。

神雖至妙，仍不自立，要託於身，方能運用。今但舍神，不守於身，身敗形離，神無所寄，欲神長存，先須守身。守身者，必淨必清，同道同德，通幽洞微，則與虛寂不二，存三守一，乃共真神合契也。(哀人章二十一 614-615)

也就是說，「神」存於身，故須賴身方可存之，若只「存神」而棄與道同體之身，則「神」不存。故不可有「神」而無身，因無身則「神」不存，故人欲「歸道」就必須「守身存神」，能以「身神」皆同於道，自可與道同契。所以人能忘掉「個體身」，令「神」存而顯現，自能「形神如一」，與道相通：

營生之士，學道之人，必須外忘於身，不得多養於味，先宜內存於神，志之於道，恍惚精微，智慧自歸，精彩光明，無不照了，故言精耀留。若得智慧，止乃將道德一合，均之無德，契以虛通，故言與道通也。(生置章十七 612)

神將形合，則命長也。(民之章二十九 620)

若能歸道，超生死而出有無，必其昏俗，淪有無而繫生死，形神合而見相，故言生於有，形神散而無體，故言生於無。(四十章 618)

因此「營生之人」或「學道之人」不可依外物而「養神」，得先「內存於神」而「志之於道」，在得「道之智慧」後自可「與道通也」。而人若「歸道」自可明瞭道乃虛無羅於有象，能歸道之人自可在道中見萬物之相，但道乃虛無之體，歸虛無亦無所歸，無所歸則無形神，故又不見萬物之相，所以「道之智慧」就是見若不見，不見若見之智慧，而人能「歸道」自能明白此「道之智慧」。所以李榮以為人能「神將形合」，自能與道相通，通道即可「歸道」，如此則「形神如一」，如一則無終始之別，自不受生死桎梏，故命長久。

(三)、身將神合，命與道同

綜合上兩段文字所探討，吾人可知李榮所謂真正修道之人就該知「身神不離」之理，更且要懂得導引自身所得於道的「氣」、「身」、「神」而令「真道成」，其云：

修身之道，必須導引和氣，令得致柔。存三守一，一不離身，自當得道。三一

之神，化在人身，三宮之內，念念不散，其神自降，神降則真道成也。(觀諸章十二 606)

因此人真正的修身之道，乃在於導引「道氣」而存「德」理「氣」，如此則可守「神」不離，自然契道。因道本在於人身，若能令道性自顯，則能成道，人遂「歸道」。而人能「形神如一」，確實令「神」不離人，長存人身，自能顯現出與道同一的「道身」，生命亦同道自然永恆，其云：

神不離人，故云不出於身，身將神合，命與道同。(我命章二十六 618)

於是乎修道之人若能存道身而外個體身，此身自能與道相合而不悖，其云：

存道於是外身，身存自與道合也。(七章 573)

所以李榮「形神如一」的重點就在於「形神同道」。因為「形神」若能同道則同歸虛無，如此則視「形神」非有，「形神」非有則不死不生，不死不生則合「谷神之道」，其云：

夫有身有神，則有生有死，有生有死，不可言道，流動無常，豈得言靜。若能空其形神，喪於物我，出無根，氣聚不以為生，入無竅，氣散不以為死，不死不生，此則谷神之道也；生死無常，浮動之物也。幽深雌靜，湛然不動，玄牝之義也。(六章 572)

因為若執著於此「形」此「神」，就仍受生死之礙。因此真正的「形神如一」乃不可得而得之理，所以必須空此「形神」，不執於我、物，令「形神」確實與道同一不異，因為與道同則所謂「形神」自然不存，正因一切即道，自然沒有個別性的「形神」存在。

三、小結

總而言之，李榮在「形神論」上的觀點是要人毀掉認知上的「形身」，去體悟認知上的「形，身」非確實之「道身」。因為真正意義上的「身體」乃是與道同身之體，所以要忘「個體身」令「道身」存，也就是「忘身而身存」，其云：

修身之者，體即身無身，即人無人，忘身而身存。(身心章二十四 616)

故此身既本與道合，若能「形神如一」而「與道同身」自能無害於身，其云：

保道存神，守其母也。於身無害，其子全也。(皆有章三十四 623)

所以李榮認為人能悟「形神如一」之理，則能令「神(道性)自降(道性自顯)」，「神降」即「歸道」，能與道一體就壽無盡期，如此一來，其形自然不必人為去修養而道能養之，如此方可捨棄掉一切有礙之物。

故李榮在此節所要表達的在於人雖可藉由「修心」而令「道性」朗現，但若反而以「心」為主宰而捨棄軀體，只會無法「歸道」。所以人要「歸道」就必然在「神自降」的當下悟得「形神如一」之理，然後歸返於道，與道一體。所以修道之人能「守神守形」令「神與形同」，自能「無離」於道與道相合，此即李榮所謂：「神與形同，故曰無離。」(十章 576)之理。

第四節 結語：論李榮「道-氣-性-形」一體觀

李榮「道-氣-性-形」一體觀可用以下言語統合之。首先，其視「道」為本原，為萬物之本，「氣」則與道同一，同為萬物創生之依據，故萬物中自存「道性」與「心」，而萬物中之「道性」為「自然」之性，「心」則成為人可修之媒介，故人若欲「合道於一」便需依靠體中與道相合之「道性」，但要悟此「道性」則需由「修心」下手，藉由「修心」令道性朗現，方有「歸道」之可能性。其次，「歸道」雖在於「修心」，卻也必須保形，因為形乃與道同一之體，此身體既為「道氣」所合，本就與道無離，但俗人困於「有為」，不知何處尋道，因此李榮從「從德歸道」、「由理識道」、「以氣體道」三方面著手，讓修行之人能知此身本與道合，再由「修心」得悟道性，悟道即合道，藉此完成他「萬物與道本一體」的觀念，亦成就其「道-氣-性-形」一體觀。

總合而論，李榮的道是內存於人身萬物之本體，此存於人身之本體亦即「道性」，人經過心靈修養令此「道性」朗現，而「道性」朗現即是「歸道」，「歸道」當下則此人之個體身就不存，唯有道身。但李榮的道雖為虛極之體，終究還是具有「賞善罰惡」之能，此種有意志的道似乎與李榮先前所解釋的「不恃不宰」之道有所不同，其實並不然，此處也非李榮思想的矛盾點。因為李榮本身為道士，其所信奉者稱道教，乃是

一宗教性的組織，故李榮除了把道視作創生一切的本原，是萬物必歸之所，也將其賦予了神格化的特質。在此，吾人以同為宗教之天主教原理嘗試從另一角度詮釋李榮「道、德、理、氣、性、形」如此將有助於明白李榮之道何以具備「賞善罰惡」之舉。第一，道，李榮可說是將道視為類上帝的存在，而上帝創造萬物亦等同道之創生一切，此存在無法實證也不需驗證，此即道也。第二，德，上帝在創造萬物的同時也畜養萬物，同德之生養，此即德也。第三，理，在世聖人依循上帝教誨所著之經典為《聖經》，但凡《聖經》所言即上帝所言，故只須遵守，不需質疑，同李榮以聖人悟「道理」之後將此「道理」以文字撰寫成經典一樣，此即理也⁷⁸。第四，氣，即「虛粒子(virtual particle)」，一種永遠不可能偵測，卻又是真實存在且可供測量的粒子，可稱之為萬物構成的本源，亦為萬物之所以有重量和存在的基本因素⁷⁹，此即氣也。第五，性，上帝創生萬物之後存於人身的信仰趨向，同性之本於道，此即性也⁸⁰。第六，形，人之有形在於上帝創造，展開來看，世上一切事物包含整個地球，甚至到全宇宙都不出上帝之外，故此形既為上帝創造，便不屬個人，乃是屬於上帝，只有上帝是唯一真實，就如同李榮以為形由道生，故屬道不屬人，而個體身不存，只有道身是唯一真實，此即形也。從以上解釋吾人可以明白李榮的道具備賞善罰惡就跟上帝能降罰一樣，沒有所謂個人喜好或人間善惡之別。李榮以為人若能順道則道自然賞之，故能不生不死，人若背道則道自然罰之，遂有生死之災。不能因為違反道之自然，受自然反撲，而將道妄分善惡，故李榮所謂「玄鑑孔明，賞善罰惡」可解為「道以自然為絕對標準，順道則賞，逆道則罰」因為對道而言無所謂善惡，只是自然而然，就像上帝降罰或佛陀殺人，都非為了一己之私而罰，乃是依循著一種絕對真理而有此反應。故李榮道的「意志」與一般人所說的「意志」不同，道的意志在於要萬物順自然而行，人的意志卻在於為一己之私而動，兩者各有意志，觀其涵義卻是天差地遠。

⁷⁸ 李榮所云依「理」所著之經典與西方宗教之聖典有所不同。西方宗教認為《聖經》所言即上帝之語，不可違背，但東方宗教對於語言文字卻始終抱持著一種過渡心態，他們多半將文字當作一種初級媒介，藉由此媒介可以傳達此宗教的基本教義，但若真正通向某至高的精神境界就必須捨棄掉此種初級媒介，才能不執著於此媒介，真正了解此宗教的教義。莊子稱為「得魚忘荃」、魏晉為「言不盡意」，佛家稱為「不執著於文字」，在李榮則將此一連串的過程稱為「順理而習，忘言悟理，悟理歸道。」

⁷⁹ 此物理知識參美國學者史蒂芬·霍金(Stephen Hawking)，《時間新簡史》(A Briefer History of Time)(台北：藝文印書館，2006年)，頁142-146。此虛粒子(virtual particle)就西方宗教觀點來看，亦屬上帝所造。

⁸⁰ 就像佛家的佛性，道家的道性，孟子云人皆有四端之心一樣，都是自然存在、人人皆有而不必去質疑其為何存在的存在。

第四章 李榮的心性修養工夫

李榮所謂心性修養工夫乃是用於排除世人對於俗世所賦予的價值的破除。他的目的在於表明養生之術不在修煉此身，而是由此心去修，但他又覺得人若過度執著於由此心去修，反會捨棄此與道同體之身，無法令「道性自顯」而「歸道」。所以李榮認為真正的修練方法在於先以此心性修養工夫「遣去」世間之執礙，也就是「遣之」，接著要人捨棄此「遣心」而「無心」，以「無心之心」悟「形神如一」之理，此則為「遣又遣」，最後則連「形神如一」的觀念亦自行喪除，直接證入「真道」，回歸「重玄真境」，此為「無遣」。

但李榮以為心性修養工夫雖是「遣之又遣」的「第一遣」工夫，但此工夫卻也是最重要的入道法門，因為一切欲得道者都必然先經歷過此一層次的工夫，才會有得窺「道境」的可能，所以人若不先從心性去修，就恍論想歸向「真道」。所以吾人在此便整理出李榮心性修養工夫的一境界，四種類以及最終目的，其中境界為「三一之境」，四種類分別為「忘言、齊一」、「無心」、「無為」、「重靜」¹，最終目的則是「全真歸本」。接下來將就上述所云討論之。

第一節 李榮的「三一境界」

關於李榮之前的道家「三一」，〈玄門大論三一訣並敘〉有載。文中將諸家「三一」之說分而為四，茲將經文羅列於下：

出體之義，略有四家：

一者大孟法師(孟景翼)云：三一之法，以妙有為體，有而未形，故謂為妙，在理以動，故言為一。引經言：道生一。又云：布氣生長，裁成靡素，兼三為用，即一為本。

¹ 上述四種類的工夫並無層次之分，乃是李榮提出的四種修行法門，無論自何種工夫去修養心性都是可以完成「歸道」的途徑，而以下文章中稱第一種、第二種、第三種、第四種都只是為了撰文方便而將次以次序排列，並非將此四種工夫以層次區分。

二者宋法師(宋文明)云：有總有別，總體三一，即精、神、氣也；別體者，精有三智，謂道、實、權；神有三宮，謂上、中、下；氣有三別，謂玄、元、始。

三者徐素法師云：是妙極之理，大智慧源，圓神不測，布氣生長，裁成靡素，兼三為義，即一為體。

四者玄靖法師(臧玄靖)云：夫妙一之本，絕乎言相，非質非空，且應且寂。²

其一，孟景翼「氣化三一」：以道之妙有為體，此道雖有而無形，但無形卻可「布氣生長」成就萬物，夷希微則為此道之作用所產生的結果。其二，宋文明「精氣神三一」：認為「三一」有「總別」之分。總者為「精氣神」，別者則為「精氣神」各自延伸而出的內容，分別為「精」有「道、實、權」；「氣」有「玄、元、始」；「神」有「上、中、下」³。其三，徐素「妙極三一」，認為道是「妙極之理」，同樣會布生萬物亦為一切智慧的本源，把客體的萬物與主體的道連接起來。其四，臧玄靖的「境界三一」：將道視為妙一之本體，此本體之顯現即是「夷希微」三者，以境界論談道與「三一」間的關係。

李榮則撇開「氣化」、「精氣神」與「妙極之理」的觀點，純以境界論「三一」，亦臧玄靖所云之「境界三一」。故李榮之「三一」就以「境界」立論，認為「夷、希、微」只是道在世間能讓聖人體悟的三種境界，其云：

道遠乎哉？眼所不見。聖人體之，獨見曉焉，名之曰夷。夷，平也。大道甚夷，坦然善謀也。大音希聲，耳所不聞，聖人洞之，獨聞和焉，名之曰希。玄教難遇，希言自然也。大象無形，難可搏觸，聖人玄悟，了達虛無，故言微。微者，機也，無也。動而應物，機也。妙絕有名，無也。(十四章 581-582)

但此三種境界卻又同歸於一「道境」，故李榮所謂三即「聖人體道的三種境界：夷、希、微」，可是這三種境界卻又都根源於道，所以李榮所謂一即「一道之境」。因此，三種境界是一種境界，一種境界也等於三種境界，以此則三即是一，若三即是一，則一亦為三，如此則三一之間無所分別，其云：

²〔宋〕張君房，《雲笈七籤》〈玄門大論三一訣並敘〉，《道藏》冊 22，頁 342-343。

³關於宋文明「三一」說的詳解可參強昱，《從魏晉玄學到初唐重玄學》，頁 124-128。

希、夷、微三者也，俱非聲色，並絕形名，有無不足詰，長短莫能議，混沌無分，寄名為一。一不自一，由三故一。三不自三，由一故三。由一故三，三是一三，由三故一，一是三一。一是三一，一不成一，三是一三，三不成三。三不成三則無三，一不成一則無一，無一無三，自叶(協)忘言之理，執三執一，翻滯玄通之教也。(十四章 581-582)

若人可不「執三執一」，便可知「至道」亦非說「三」解「一」即可明白，因為真正的道乃是「希夷還寂，無非定無，有非定有」，其云：

超有物而歸無物，無物亦無；絕視聽而契希夷，希夷還寂。……自寂之動，語其無也，俄然而有；攝迹歸本，言其有也，忽爾而無。忽爾而無，無非定無；恍然而有，有非定有；有無恍惚，無能名焉。(十四章 582)

道既然非有無可分，自然不能以「三」或「一」等任何名稱稱之，亦不可能以身體感官而去察覺，正由於道乃「玄之又玄」，所以若人要體道就必須先讓自己不必「歸道」，才能真正得歸，因為道本無所有，亦無所歸，其云：

言乎至道不皦不昧，不可以明闇名，非色非聲，不可以視聽得，希夷之理既寂，三一之致亦空，以超群有，故曰歸無。無無所有，何所歸復？須知無物，無物亦無，此則玄之又玄，遣之又遣也。(十四章 581-582)

因此，真正的道非由眼睛、視聽等世俗知覺能查探得之，乃是要由修心工夫去修養心性，接著捨棄掉此修心工夫，以「形神如一」之身去親自「洞契」那「三一之境」方可「運用而不盡」，其云：

然恬淡無為之道，視雖不能見，致之者洞視無不明；聽雖不能聞，契之者洞聽而更聰；心雖不能計，會之者運用而不盡。(三十五章 610)

而要修此「三一之境」，李榮認為必須要依靠「道氣」與「三一之神」(道性)在「人身」上的相互配合，其云：

道氣者，導引也。三光者，身中之三一神也。修身之道，必須導引和氣，令得

致柔，存三守一，一不離身，自當得道。三一之神，化在人身，三宮之內，念念不散，其神自降，神降則真道成也。(觀諸章十二 606)

因為人若要修身「歸道」，就必然要導引身上自道而來的「氣」，要導引此「氣」就必須依靠體中本有的「三一之神」也就是自道而來，存於人身的「道性」。若能令此「道性」自然展現，則自可「歸道」而無礙。故李榮所謂「三」非指「精氣神」三者，乃是用以指出聖人體道必需「體之、洞之、玄悟」於道的幾種特徵⁴的說解。所以說李榮的「三一」所指的就是道的境界。而欲達此聖人「三一之道境」就必須先經由修心的工夫入門。

第二節 第一種工夫：忘言、齊一

吾人在上節闡明李榮的「三一」乃「道境」，目的就在於先確立心性修養工夫所能達成的「重玄境界」是如何。所以人若欲明此「三一之理」，首先要做到的就是依著「三一之言」而識此「三一之理」，但要真正「入理」還需「忘言、齊一」方有可能悟「三一之理」，以下便就此「忘言、齊一」分二節論述之。

一、忘言

語言是一般人用以認知「道理」的初始步驟，前一章節已云，除了「順理而習」外，還要能「忘言悟理」才可「悟理歸道」。所以解釋完李榮「三一之理」後，吾人在此首先要提及的修養工夫便是「忘言」。李榮以為人若無法「忘言」將會令人身受「輕躁多言」之害，如立「狂風暴雨」般令身受損，因為一切禍害正由於「多言」而來，其云：

迅風暴雨，尚不竟日終朝，輕躁多言，豈得全身遠害。少言合理，則十日雨五日風也；多言有損，則狂風暴雨也。(二十三章 595)

多言者必不能令此身遠害，因為多言只會造成此身有損。故少言方可合理，多言則有

⁴ 即「聖人體之之夷、聖人洞之之希、聖人玄悟之之微」。

損「道身」。若然令「道身」有損，則終將「喪道失真」，其云：

多言則喪道，執教則失真。(五十六章 637)

所以李榮認為真正能修的「善者」不好與人相辯，因為與人相辯必當以己一偏之詞而欺凌於人，如此則與人「不善」，其云：

大辯若訥，無勞詞費，善者不辯也。偏詞過當，多言數窮，辯者不善也。(八十一章 666)

所以李榮以為若常與人相辯，以偏差之理相互結辯，如此過當的使用語詞，終究會有言語窮盡的一天。故李榮的「忘言」心性修養工夫便是要人學習如何「忘言悟理」，以下便就此「忘言」說明之。

(一)、知者不言

但凡欲悟「道理」者，都需要藉由記載於典籍的「語言」來初步認知何謂「道理」，但若人太過於執著「語言」，認為「語言」所言皆是，而忽略了真正的「道理」非由「語言」而來，將會陷入「迷障」而不自知。故李榮認為「知者不言，言者不知」，其云：

理本無言，借言詮理，理既玄悟，自合忘言，故曰知者不言。滯教生迷，執言為是，既不達理，故云言者不知。(西昇章一 592)

因為必須用「語言」所傳遞的「道理」都非真正的「道理」，所有能讓人用俗世的智慧去詮解出來的「語言」都是違背於本來非由認知而可得的「道理」，所以人們並不知道但凡使用「語言」所解釋出的「道理」皆非「真理」，反會執著於此「名言」解釋而無法悟得「道理」的本義，故李榮又云：

不可以言言，言之者非道，不可以識識，識之者乖真，故云不可識。(十五章 585)

要人不能陷於種種對「道理」的「名言釋義」，因為如此將永不得悟「道理」，亦會遲滯於「教義」而不知「教義」之外方有「道理」。故李榮要人使用「言語」便須遵循「守

中」之理，要在其當用之時用之，使其用而切中，如此就能不滯於「教義」，任「語言」順其所用。能夠如此則人不受「語言」之偏而令心執迷，此「用言無言」即所謂「忘言」，其云：

若言當理，滿天下而無過，言而不中，亦出口而禍入，禍云入也。是困窮然禍福在當與不當，得失非多與不多。今言多則數窮，欲戒多言之失，勸以守中之得，使無滯教，內契忘言也。(五章 572)

故人若能「忘言」，即是能隨「不言之教」，若能依「不言之教」則能切實地悟得「道理」為何。

(二)、不言之教

李榮要人依循「不言之教」才能無所不知而不滯於知，不滯於知就能「得道要妙」，其云：

若能隨不言之教，依無為之理，自然悟道，智無不知。雖無所不知，而即無知，能忘於知，得道樞機，今言得者，得道要妙。(經誠章十三 608)

能夠「忘於知」才能「得道樞機」，所以聖人教給世俗之人明白的都是此淵源於道的「不言之教」。但因為道本無言，若要令俗世之人明白何謂「道理」，就需將此「道理」以人人所能明白的語言文字闡述開來，李榮稱此過程為「散樸為器」，其云：

亦明聖人開不言之教，此即散樸為器也。(二十八章 602)

不過此「散樸為器」畢竟只是一種方便法門，並非絕對真理。所以聖人在教人以語言明白此「道理」初義後，便要回歸「不言之教」，要人不執著於此「語言」，還能將依此「語言」所得的「道理」全部忘記，才能真正體會「道理」，其云：

行不言之教，教即忘言，任因循之事，事即無事。(四十三章 624)

行不言之教，文理雙忘，體虛玄之道，物我同遣。(四十八章 628)

因此「語言」之用在於用之合「中」，如此就能不多用「教義言語」而以契入「道理」

之語言用之。而若人能契道，就不會多言傷身，反可少言合道，言皆中理。如此「忘言得理，少言合道」正是李榮所欲表達的「忘言」之本義，故李榮之「忘言」非在捨棄語言，乃是在於要人使用語言時能合於「道理」，合於「道理」便無需多言，因為合道之語必然能直接切中世間一切問題之要旨。

(三)、忘言得理，少言合道

但李榮認為人總會受經典教義影響而不由自主地將此語言之義奉為絕對真理，不知要拋棄此教義去「忘言」才能真正「悟理、得理」，其云：

得意忘言，悟理遺教。(五十六章 637)

忘言得理，無為契真，正教也。(道生章六 598)

正因「道理」本非一定，與其藉由眾多的經典不斷的去闡釋教義，陷入多言之失，不若契入於道而云合道之語，其云：

多言數窮，少言合道，故曰自然。道則非無非有，理亦非少非多，欲明多言之失真，故借少言而合道。(二十三章 595)

理本是一故言少，忘言契理故言得；有為萬境，羣典百端，故言多也；逐欲情亂，滯教生迷，故言惑也。(二十二章 594)

所以李榮認為真正達道者，該不以繁瑣的語言來解釋道義，反以簡潔清晰的語言直切問題核心。因為「歸道」之人本無彼此之分，故不存偏見，其所云一切語言皆合道而談，口出之語亦即「道理」，故其有言亦等同無言，李榮稱此為「體道忘言」，其云：

體道忘言，信言不美，飾非之辯，未可契真，喪實之言，豈足稱道。華辭惑眾，飾偽以為真，浮說亂人，以惡而為善，適可用之於市肆，焉能建德而懷道。達至道者，忘之於彼此，悟自然者，混之於和同，豈可尊己而卑人，是我而非彼，自加於物上也。(六十二章 644)

他認為「飾非之辯」、「喪實之言」、「華辭浮說」都只是依循俗世之理而形成的種種妨

礙，必須要「忘之於彼此」、「混之於和同」不以己之是非評斷他人之是非，反要無是無非，行自然之道，如此方可「體道忘言」。因此，從上討論可知「忘言」乃「合道」之首功，因為人若能真正不受語言的限制，行「不言之教」，就可「得道要妙」。而如此「忘言」即能做到所謂「齊一」，原因就在於語言本就是會令人產生分別的載體，所以要能「忘言」方可「齊一」。

二、齊一

李榮齊一之論可說是承繼莊子〈齊物論〉而來：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。

天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！故自無適有，以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。⁵

從上可知莊子〈齊物論〉之觀點在於破除俗世之是非，闡明天地人一也之思惟，而李榮「齊一」之論亦不脫此「物無非彼，物無非是」、「萬物與我為一」之理。故吾人論其工夫「齊一」，乃先云「去分別，除是非」接著才談「齊一」。

（一）、去分別，除是非

人能「忘言合道」自可不受偏差之語所障礙，如此就能夠「去分別」而「除是非」。

⁵ [清] 郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 66、79。

但因人多半受世俗標準的「智慧」高低而產生「是非」之爭，也因此造成許多無法「靜心歸道」的困擾，李榮稱此為「強知分別之病」，其云：

飾智慧以驚愚，競是非以先物，是非迭起，姦巧互生，盜跖履之以為道，田成乘之而竊國，斯大偽也。(十八章 588)

聖本遺知，是以不病，痛彼眾生，有強知之病，以其病病也。痛惜眾生，雖為軫慮，而分別塵累，不染聖人，是以不病也。亦言以其病病者，言眾人為分別之病所病也，教以除分別，忘知見，既無有為之患，故言是以不病也。(七十一章 655)

所以聖人要人能夠「除分別，忘知見」才能「無爭」而順物不悖，藉此除去「有為之患」而不病於此身。因為若人皆「以我為是，指他為非」就會妄起爭執，不能「順道順人」，其云：

以我為是，指他為非，不能順人，唯知逆物，而起於爭。(二十二章 594)

驟起爭端就會產生誰善、誰不善之分，如此彼之為善非吾之善，吾之為善乃彼之不善，誰善誰不善皆沒有絕對的定論，如此爭競是非將無有終歇，其云：

若有心分別，有善有不善。有善有不善，不得以為善。(四十九章 629)

凡情分別，見善見不善，有信有不信。(四十九章 630)

爭得失則或可或否，競是非則一彼一此。(五十六章 638)

會令爭端無有終歇，正因人皆有心，有此個別差異之心就會認為以己心所思為正確，他心所想為錯誤，如此則是非爭端不能停歇。所以李榮認為真正的「善」乃「無心分別」之「善」：

心無分別，混也。(十五章 584)

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

今和光則與智無分，同塵亦共愚不別，通萬有而齊致，亦何法而不同也。(五十六章 638)

今既無心分別，非唯善於善，亦善於不善，亦善則與不善皆善。是以謂之得善也。(四十九章 629)

聖人屈曲從物，豁蕩是非，不爭功名，與物無競，故天下雖大，誰能爭乎？(二十二章 594)

聖人能夠「混分別、齊是非」而無所謂等差之分，如此則能視善與不善並皆是善，正因聖人本「與物無競」，故天下間未有可與其爭奪之人事物，所以李榮以為人若能如聖人般「去分別，除是非」就能合道不受「智慧」、「是非」等干擾而「無為全真」，其云：

絕聲色而清淨，去分別而無為。(我命章二十六 618)

去分別而遺識，智慧自明。捐物我以全真，道德自彰。(二十二章 594)

所以人若依聖人之行而修養此心性，就能夠逐漸與道同歸於一，最後就能復歸於道，其云：

心無分別，與道同身，身無形假，將天合德，共道齊真。(道虛章二十 613)

內無分別，絕是非，赤子之行也。……小則無情，大則有欲，去大時之有識，反小日之無知，故曰復歸也。(二十八章 601)

因此人在「去分別，除是非」後就能夠合道以「道身」之目光來看待萬物，如此則視萬物如一，一切皆同於道而無別，此即李榮「去分別、除是非」之用意。

(二)、齊一

李榮以為人若存分別之心，自有利害糾纏，如此則無法得知萬物同道為一，而生遠近親疏之分，上下貴賤之別。但若能同道無別，自可居於天下最尊貴之處，亦即回歸道處，其云：

夫有遠近則親疏明矣，存得失則利害生矣，定上下則貴賤成矣。今解忿挫銳，和光同塵，愛憎平等，親疏不能入，毀譽齊一，利害不能干，榮辱同忘，貴賤無由得，能行此者，可以為天下貴。(五十六章 638)

所以人要做到「齊一」首先便要「離之，忘之」，不存分別之義，因為大小短長本無一定的標準，其云：

夫物離之則無大無小，聚之則有短有長，太山秋毫之相殊，白鶴青鳧之脛異，故知忘之則無大無小，存之則有短有長也。(二章 567)

若可知世間之物本無大小之別，一切萬物皆是由道而成，就不會陷溺於大小而讓心中有別。因為人若可入極微細之物中則不知何者為小，因為入極微則人與極微同，故無極微；若人可知宇宙之無窮則不知何者為大，因為知無窮則等同於未知，故無所知，正因道本就無法界定大小，因為萬化正由道出，其云：

夫虛舟汎而不繫，大道汎而玄通，不繫者不滯而西東，玄通者寧封於左右。是以入毫芒而遺小，彌宇宙而忘大，隱見非一，靈化難常，物無不應，何為不可也。(三十四章 608)

所以李榮認為「歸道」聖人不會受限於「個體身」所產生的假象，反能以「道身」觀物，如此則能與道一般視萬物齊一，無所分別，故聖人未有小大之別，長短之分，其云：

聖人同大道之停育，齊至理以忘功，不滯空有之端，寧拘小大之域，必定忘於小大，故言終不為大。執則成小，忘則為大，不大而大，故言成其大也。(三十四章 609)

故人能真正修至「物我齊一」，就能不起怨讎，不生是非，不會「怨往怨來，怨怨不息」，更不會「口善而心不善，面從而意不從」，其云：

物我齊一則是非不起，彼此糾紛則怨讎斯作，故禮有報怨之義，法有償死之刑，怨往怨來，怨怨不息。思欲息怨，和之令去逆以從順，平之使反惡而為善。然

口善而心不善，面從而意不從，不善不從，餘怨餘恨，此則更起於惡，何得用之為善。欲得為善，未若元不為怨，元不為怨，何須和順，既不和順，抑無忤逆，逆順斯忘，怨讎自息，不知善之為善，始可名為至善。(七十九章 663)

故李榮覺得人能無怨讎就能無是非，無是非就無善惡，無善惡就無逆順，無逆順就無善與不善，如此則隨順於道，視萬物如一，毫無分別。

因此，從第一種工夫「忘言、齊一」來看，人雖可依經典而識「道理」，但識理後又需不執著於典中所言，得而後忘才能悟真正的「道理」。人在悟得「道理」之後所說的每一言語皆是依道而出，故言而無言，此即言之真義。而人若能依道而言自不起分別之心，也自無是非。人可無是非則心不動，故能融入萬物，同為一體，視萬物為一，此即「齊一」亦可云「齊道」。

第三節 第二種工夫：無心

「無心」為李榮心性修養的第二種工夫。因為世俗之人往往會執著於一切萬事萬象，讓自身不停地陷入孰是孰非的掙扎，更因有為之事而亂「心」，如此自無法讓一「心」入道，反會有「心」有為而傷身，故李榮提出「無心」的工夫，希望讓修行之人能夠去理解如何「有心」而「無心」，「無心」而「歸道」。

一、何謂無心

至於何謂「無心」，李榮云：

以無為心，此乃無心之心，無心之心則無心。(身心章二十四 617)

內外弗著，故為靜心。(戒示章三十九 626)

忘情虛己，內外清淨，湛然空寂，名曰無心。身心既忘，絕諸羣有，契虛無之境，得杳冥之精。(寂意章三十八 626)

又云：「無者，道也，道非形相，理本清虛，故曰無。」(二章 567)，故「以無為心」

即「以道為心」。李榮認為能以「心」順道就能消除此「心」之執，無「心」執則「心」不存，唯存「道心」，此「道心」即「無心之心」。達此「道心」就能「內外清淨，湛然空寂」，忘於「身心」、泯絕「諸有」，人能修養至此自然可漸抵「虛無」之「道境」。故人當不執一切諸有，以「無」為心，自成「無心」。

所以李榮覺得能「無心」者自當依循天道不與萬物相爭，不因天道顯現生殺之舉而有分別產生，要能知發生在世間的一切現象皆是順道而行，其云：

天地無心，絕於憎愛，以無愛故，故曰不仁。芻狗者，結草為狗，古人祝所用，已而棄之。言人於芻狗，用之不以為愛，棄之不以為憎，喻明天地暖然若春氣之自和，生者不以為仁，淒然若秋霜之自降，殺者不以為義。(五章 571)

天道無心，與物不競，自然尊貴而居物先也。(七十三章 657)

故人若可經修練工夫讓「心」如水如鏡般清然無礙，自能如道遍照萬物而不著一物，也能不爭於一處而自無過患，其云：

浴玄流以洗心，滌也。蕩靈風以遣累，除也。內外圓靜，同水鏡之清凝，表裏貞明，絕珠玉之瑕類也。(十章 576)

水本無心，人能虛己，不與物爭，自然無過也。(八章 575)

所以李榮認為若人可讓己「心」如水如鏡般無心應物，自然能與萬物互相感應，修行之人就可由此相應而識因緣本無，理教亦空之理。因為萬物都在道中，因物彼此有「心」而產生隔閡，若物皆「無心」，自然物物可互相照映出己身即道，既然物物皆道，自然行至何處皆等若無行，因為萬化皆道，其云：

無心廣覆，運行以時。(十六章 586)

應物而行，無心而動，行無行也。(六十九章 653)

識因緣之皆假，達理教之俱空，行無行也。(六十九章 654)

因此順萬物則己身不存，無身則無患累能出，故死生寵辱不能動於此身，誠如無物可令道動搖一般。正因人無「心」於動，「心」自然就能同道動中有寂，寂不妨動，動寂

之間，自然而然，其云：

虛己忘心，無身也。是非患累，起在於身，身苟忘也，則死生不能累，寵辱不能驚，何患之有。(十三章 580)

無心於動，動不妨寂，虛己於寂，寂不妨動。寂不妨動，雖動而非動，動不妨寂，雖寂而非寂，動無非寂，精之至也。(五十五章 636)

故李榮提出人該「虛己忘心，無心於動」，方能「無心」與道相合，令此「心」若道虛無，若能讓此「心」似道，自然能如一無底之山谷般廣納萬物，令萬物同歸於此谷，亦即同歸於此道，其云：

聖人無心與天地合德。(五章 571)

自然安靜，無心欲合於道。(三十七章 613)

谷之虛也，容物而應聲，心之虛也，懷道而濟俗。(十五章 584)

聖人虛心，億兆歸之。(十一章 578)

故李榮所謂「無心」乃同道之心，因道本虛無，非有非無，能無能有，故此「心」若同於道就可如道般「非有非無，亦有亦無」，故稱「無心」。然達「無心」之前即是「有心」，「無心」、「有心」其差異何在，以下便以此問續言之。

二、有心、無心之別

「有心」之人少虛心虛己，不知此「心」本同於道，遂順其個體之身所產生的種種情欲，任意放蕩，汲汲追求名利之虛，遂令此身陷於災禍，以致此身傷亡，其云：

天下地上，君子小人，並寡能虛心虛己，而各縱欲縱情，情性之愛，雖復不同，各任性情，同有所愛，愛名則以名為善，愛利則以利為善，以利為善，求利不以其道，以名為善，徇名以致亡身。稱情雖以為善，亡身是為不善。(二章 566)

美色重寶，難得也；以此亂心，傷行也。(十二章 579)

李榮認為人少能「虛心虛己」反而「縱欲縱情」，追求己之所愛，己之所欲，陷於名利之執而因此亡身，追根究柢，正是因此「有心」。「有心」乃人未「去分別，除是非」之前的「心」，所以會因分別、是非而導致種種「有為之過」去禍患此身，所以若要除此「有心」之患，就必須「忘心無身」才能令災患一時具消，其云：

心有分別之知，能造有為之過，過成患我，是實由心，若也忘心無知，自當無患。(生置章十七 611)

身為寒熱所惱，心為憂愁所毒，唯心與身，內外俱患，其致云何，必須外忘於身，內灰於心，身心尚忘，何患之有。(邪正章七 600)

所以人若能依循天地間的道以「無心」相應，則能性命永固，反之，若受情欲、聲色、香嗅等俗世之物干擾，則會令「形勞心疲」，如此則縱活百年也如同晨露般瞬息而逝，縱積千金也只像木槿花一般朝開夕凋，有若同無，其云：

言人若能法天地以無心，不自營以厚養，仙骨冠金石以長存，惠命絡方圓而永固。若不能泯是非以契道，遺情欲以凝真，聲色聾盲於耳目，香味困爽於鼻口，形勞於外，心疲於內，則百年同於朝露，千金齊於暮槿。(七章 572)

所以「有心」者不停地追逐眼前總總事態而不知休止，如此反會「自以為尚遲，疾走不休，絕力而死。(漁父)⁶」，而「無心」者則了悟一切皆道的真理，憑藉著「修心」的工夫一心回歸於道，身心「歸道」則自無生死之擾，亦不見世態紛紛之亂，其云：

有心者逐末入於生死，無心者反本歸於真道。(生置章十七 612)

所以人必藉由「無心」的工夫來排遣世俗的塵累，縱使因此而敗壞此身，亦能在毀壞的當下得悟「真道」，其云：

學道者虛心遺於聲色，澡慮蕩於紛累，雖於朽身弊俗，復得成於真道也。(十五章 584)

故李榮以為人雖受此身所限或被世俗的傳統包覆而生患累，仍然可因「修心」而令「真

⁶〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 1031。

道」朗現，讓此修道之身永固不滅。故人若能「無心」，其身心便可自然「歸道」，無所窒礙。

三、無心自然歸道

所以聖人講求「虛心無欲，清靜無為」，以道之虛無為其身，以道之「非有非無，能有能無」為其「心」，如此則可「自然歸道」，其云：

人若能虛心無身，自然歸道。(道德章三十六 624)

唯有聖人能虛心無欲，清靜無為，災害不生，禍亂不作，化致太平，正當歸道。
(聲色章十九 613)

常以虛為身，亦以無為心而自然成道。人若心忘有事，志在虛無，雖不欲成道而道自成也。(身心章二十四 617)

「無欲」則「無為」，「無為」則能「災害不生，禍亂不作」令萬物同歸太平，同合於道。正因為道本就是世間有形、有象之物的最終歸處，所以人若能「無心去欲」自能讓存於自身的「道性」顯現，藉此明白萬物即道，如此則道之自然便會在此身展示而出，其云：

道德是幽微之理，天地已下是有形之事，有象之物，猶各有所歸，喻無形之道。
若能無心去欲，道亦當自然而至。(道德章三十六 624)

故李榮所言「無心」乃是將「心」的主體藉由「修心」的工夫將「有心」從人中脫離，進而讓人能「無心」回歸於道，自此則「個體身」不存，「有心」不在，若「身心不存」自不「有為」，未能「有為」則自無生死能相加害，其云：

夫生我者神，殺我者心，我殺由心，心為死地。若能灰心息慮，不構有為，無死地也。(五十五章 631)

所以能「無心」的聖人所注重的就是由其自身體貼而出的道，依著此道本就「非動非寂」的特性，悠遊於此道之「無為」中而不受俗物所擾，其云：

聖人所貴者大道，所寶者重靜。雖有瑤臺瓊室之麗館，身之所託者虛寂，嬋姬飛燕之美御，心之所遊者無為。(二十六章 599)

因此李榮覺得能遊於此道者，自然會令萬物趨向其身，正因其「無心同道」、「不與物爭」所以能冥冥中吸引萬物驅向其身，其云：

道濟天下，四海來王。德綏寓內，五兵不作，物則靡之而不刃，故言勝敵；無心自然受推，故言不爭。(六十八章 651)

總體言之，針對修心工夫的第二層次「無心」，李榮在此要人將困於「個體身」所產生之「心」轉化為「道身」之「心」。因為「個體身」之「心」會執著於眼前所見一切事物，沉溺於這些事物所產生的種種連鎖效應，不斷地令人陷入「有心」之執，自求煩惱而無法自拔。所以李榮要人將用以除去標準的那顆「心」也一起消滅⁷，回歸道本來就有的「無心之心」，如此則能將因「心」而產生的「有為」完全除去，重歸於道。

第四節 第三種工夫：無為

李榮的第三種工夫則是「無為」。李榮以為世俗之人受「有心」之惑而偏於「有為」，然「有為」既勞形又傷心，有礙於人自然「歸道」，是為人間大患。故修行之人最重要的就在於能以「無為」除去「有為」之患，但李榮未免修行之人陷於「無為」之執，更提出「無為」之後還要「有為、無為並忘」，如此就能達抵真正「無為無不為」之「無為」。以下將就「有為之患」、「無為之益」、「有為無為並忘」三點討論之。

一、有為之患

人在「歸道」之前，受世俗情欲、聲色的影響，不由自主的趨向於此情欲、聲色，因而令「道性」不顯，不知道在何處，此便是陷於所謂有為之患，其云：

今言受生之後，逐欲縱情，失虛靜之理，自然之道，聞五音之搖動，耳遂注焉，見五色之青黃，目便滯焉，為有為之迷惑，乃聲色之所留連也。(道象章五 596)

⁷ 因為藉「心」除「有」，仍有「心」存在，此仍是「有為」。

何以「歸道」之前會有如斯情狀產生，原因在於人受外物的影響是會不停積累的，從嬰兒時期開始，便一直接收到外來事物的種種訊息，如此由小積聚，會使得種種雜念逐漸轉化為根深蒂固的執見，待長大成人，便無法擺脫此種種偏見，因而「紛綸有為」之中，李榮云：

有想新生，異念初起，由細微也。積念為大，增想成多，紛綸有為，昏惑斯甚，此惑尚粗盛也。人間之代有為萬境，六情繫者，觸途皆染，故曰多事。(觀諸章十二 606)

所以人若無法遣去知識的障礙，只會絕對性的認為所接觸之事必為真理，而無法認知出此「個體身」所產生的現象都是執礙，更因此無法了悟何為「道身」，不識道本「無為」。李榮遂稱此「有為」為「邪偽」(人為)之事，亦即人沉迷於外事之情狀，其云：

若未能遺識，情在有封，馳驚於是非，躁競於聲色，但歸有為之事跡，豈識無為之理本。(一章 565)

邪者，有為之外事。(善為章三 594)

邪偽，有為也，入真，無為也。迷者將欲邪道以求正真，有為而入無為，畢竟不得也，以此為得，是虛空有像，而非真有自著。(重告章十 604-605)

凡情不遵於玄教，守愚未開於智慧，不識此道，莫能知也。迷淪有欲，弗習無為，棄正從邪，莫能行也。(七十章 654)

至於如此「有為」之「邪偽之事」會造成哪些情狀，首先，就是「不識無為之真」。其云：

有為之偽，不識無為之真，何以得然，止為貪欲財利，以此相守，遂失無為真道也。(重告章十 605)

若「不識無為之真」，便會只識「有為之偽」，執於守住權力地位、財帛金銀等名利之物，而排斥所謂「真道」。其次，便是「有為強生分別」。人會因世俗本有的相對性，而產生分別，其云：

有為強生分別，偏私妄起愛憎，不留心於道德之鄉，唯責人以華薄之禮，愜心謂之為是，不問賢與不賢，潤己稱之曰能，未論智與不智。此則智者翻闇於不智，賢者倒愚於不賢，故曰相去幾何也。(二十章 590)

有了分別就會有等差，人受此等差觀念的影響，而產生孰是孰非的偏見。第三，「不能守無為」，若人無法持守「無為」則會令情欲自然縱放，依著己身非道的俗情自由動作，如此之作為便不可說是依道而行，反是逆道而走，終會失道，令此身敗亡而不自知，縱能有些許成果，也是必竟空虛而無法永久固存，其云：

凡物常人，不能守無為以安靜，為情而動作，去真以從偽，失本而逐末也。(十六章 585)

失道滯俗，去本求末，通六情之兌，開五欲之門，雖成有累之事，終失無為之道，亡沒此身，難可救拔。(五十二章 633)

正因「有為」會產生上述種種困境，李榮便要人捐棄此「有為紛雜」，要人「厭而棄之」的除去這些「人間穢漏」，其云：

有為紛雜，人間穢漏，不足可保，厭而棄之。(邪正章七 600)

因為在李榮的觀念中，一切「有為」之事業就像鏡中形、風中聲一般似有實無，是能所見、能所感而無所著落的幻影，其云：

鏡中之形，取之實難，風裏之聲，聚之非易，聲之與形，取必不得。輕諾薄行，有為事業，實知無益，澆俗昏迷，是以自遠，故云迷來久矣。(重告章十 604)

所以李榮認為人會因俗物而起種種執著，便要以「無名之樸」也就是以「無為之道」鎮之，令此「有為之心」自息，若修行之人能如此，就可抱持「無為之道」而不生「有為之患」，其云：

言有不能從化，欲起有為之心，當以無名之樸鎮之，有為之心自息，保道畜常，見素抱樸也。(三十七章 612)

若換個角度從修養的方面來看，李榮認定以「有為」養生就如以物養物，以他物令己

物獲得某種滿足，誠如服丹藥以煉此身而欲求長生。但是此種修養方法只不過是以虛假之物修煉虛假之形，一切行為都是在「有為」的狀況下進行，只會是「以有生之生命，養虛假之生身」縱然服用再多丹藥，也只能煉養個體之身，而此個體之身是絕對會趨向於滅亡，如此欲求永生反而更快喪身，所以以「有為養生」是無法真正的煉養無窮之「道身」，故「重生之人」不以「有為」養其生，反以「無為」自養其道，其云：

夫以生為有，而厚養過其分，遂致傷生，此未能重生也。達至道者，觀身非有，悟理無生，不見虛假之形，自祛染愛之累，與虛靜而合德，共至道而同根，雖不養生，而生自養，此所謂能重生也。(七十五章 660)

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

所以人若要真正長存永固，就不該以「有為之法」修養，因為「有為」之法終究有終有始，正因有為事物是會遷移變化，但凡有所變化便會有其消長，故無法永存不滅。所以人要不生不死就只有以「無為」修之：

夫有為之法，有前可行，有後可隨，一溫一寒，一盛一衰，聚之則接，散之則隳。若行有為，雖成必敗；若用無為，能弊復成也。(二十九章 603)

故李榮以為聖人救世，便是瞧見百姓受此「有為之病」所苦，故提出「無為之藥」以求能診濟百姓於此病之中，其云：

自春臺以下，並是眾生有為之病⁸，聖人隨病救之，皆用無為之藥，救有為之病。(二十章 592)

故經由上段文字針對「有為之患」的敘述後可知「有為」所生之患正是人不得「歸道」的最大患處。接著，下一節便直接切入討論何謂破除「有為之患」的「無為之益」。

⁸ 至於何謂「有為之病」，李榮云：「忌諱多端，政煩網密，煩則人勞，密則人懼，從法妨業，焉得不貧也。機權不可多與人，兵器不可家皆有。家有兵器思為賊，人多執權恐至亂也。多奇巧，異物生，上玩物，下起欲。珍好之物，為法物也。多貴金玉，盜賊斯起也。亦言法所以息盜盜更多，禮所以整亂而亂作。前忌諱下，是四種有為之病，是故聖人說四種無為之藥，欲令除亂得化，去動之靜，家安俗樂，無事無為。」(五十七章 638-639)

二、無為之益

在論何謂「無為之益」前，先解釋何謂「無為」，李榮云：

恬神息慮，是曰無為。(道虛章二十 614)

去分別而無為。(我命章二十六 618)

夫修正道，學無所學，為無所為。(善為章三 594)

故李榮之「無為」便是依循著「道之非動非寂」而讓自身的躁慮、分別自行消除之「為」。那麼吾人該如何以此「道之無為」消除紛擾之事？李榮以為凡欲修習此「無為正道」之法，便得先「學無所學」方可「為無所為」而「無為」。但李榮強調「學無所學」並非要人都不學習，乃是要人不限於所學。因為人從出生後便一直不停學習著知識，使自己陷入「生也有涯，而知也無涯。(養生主)⁹」的煩惱之中，更甚者還會從求取知識而轉向於獲取名利，如此便會因「學有所學」而叢生「懼榮名之不立，驚厚利之未來」的憂患。李榮有鑑於此，便要人「學無所學」，因為能「學無所學」就不會妄自給自身加諸許多限制，去限制住那顆可修的「心」。若能不限制於己「心」，就能讓己「心」自然而然的去明於自然之道而成「無心之心」，依道之「無心之心」就能如道一般「為無所為」而「無所不為」，其云：

為俗學者日益，則學有所學，為道學者日損，則學無所學。學有所學，則暗於至理，學無所學，則明於自然。故知自然者，非為而自然，不為而自然也。(行道章九 603)

夫志無為之道，則學無所學，混之以愚智，則得失未聞，忘之於進退，則榮悴不驚，抱自然之道，寧有憂乎？存有為之業者，學非為己，懸頭刺股，所競者名，映雪聚螢，所爭者利，懼榮名之不立，驚厚利之未來，以此存心，憂患生矣。(二十章 590)

因為「無為之道」不是用凡俗的知識可以去解釋的，而是要用身體去體貼出來的，所

⁹〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 115。

以一切人為的學習都只是對「無為之道」初步認知，而非「無為之道」的真理，若要不悟「無為之道」，就只能用此身體去體證，故李榮云：

然恬淡無為之道，視雖不能見，致之者洞視無不明；聽雖不能聞，契之者洞聽而更聰，心雖不能計，會之者運用而不盡。(三十五章 610)

而李榮的聖人正是用此「無為」方法行於世間，度化眾人，以求除去所有「有為之患」。若人人皆因此「無為之藥」而得除「有為之患」，即是受此「無為之益」，其云：

道無形，物得成，聖無為，人得化，此乃無為之益也。(四十三章 623)

李榮又認為若從政治方面使用此「無為之藥」，就可讓君臣彼此相安，因為有此「無為」就能讓上下之間不因有為之爭而互相詬病，其云：

前稱無為之益，未知何曰無為？行不言之教，教即忘言，任因循之事，事即無事。君安於上，臣悅於下，此無為之益也。(四十三章 624)

所以李榮覺得人若依聖人所云之法「隨不言之教，依無為之理」自然就能以此身體會「無為之道」，明白「無為之道」的妙處，其云：

若能隨不言之教，依無為之理，自然悟道，智無不知。雖無所不知，而即無知，能忘於知，得道樞機，今言得者，得道要妙。(經誠章十三 608)

因此人要真正「守道歸道」去除一切「有為之累」就要不斷地藉由修養其「心」，使此「心」清淨，然後捨棄此「心」歸返「道之無為」，遂能抱道而「脩然證道」，其云：

人亦須勤勤強志，清淨無為，不失於道也。(道虛章二十 613)

唯清唯靜，守道守真，端坐無為，脩然絕累也。(觀諸章十二 607)

抱一絕於多惑，無為斷於有累。(七十章 654)

若能志在無為，則脩然證道。恕存有欲，以此嬰繞，千億萬載，唯有為繫縛，無由了畢。(深妙章十四 609)

這也就是說李榮認為人只要能「無為」就能「運行不滯，動皆合理」(二十五章 598)。

但因眾人遲遲無法明白此「無為之益」，而不停馳騁於「有為之境」而受「有為之累」反無法「歸道」，故李榮舉聖人之「無為」為例，要人同聖人般「澹泊於無為之端」、「順自然之本性」，其云：

聖人言眾人馳騁於有為之境，為聲色之所動，我澹泊於無為之端，香味不能惑，猶如赤子，未識牝牡之合，不知淫佚之情，心無所在，豈定有歸也。(二十章 591)

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

因為人若能如聖人一般「無為」去面對種種有為之事，便可在事情未發之前查其先機，正因「無為之道」本就是萬物之根本，一切發生的事物皆不離道而生，故人能順「無為之道」處事，就能不生「有為之患」，其云：

凡庸闇之於即事，故有敗失之非，聖人玄鑒於機前，無復有為之患也。(六十四章 647)

而聖人就是能以此「無為」之法而令天下得治，因為聖人能自處「無為」而洞察先機，故一切有為之事皆可在未發生前便處理完畢，既無有為之事，天下自然得治，其云：

故言是以聖人治，處無為之事也。(二章 568)

爭由心起，為因事生，聖人無心，自然無事，事既無為，為亦無為。(八十一章 666)

夫無為無事，可以攝天下也；若以有事有為，吾見其不得已也。(二十九章 603)

若以無為攝天下，無有而不可，皆可也。(四十八章 629)

吾人從上討論可知李榮的「無為」就是「為無所為，事無所事」要人不以學為學，不以知為知，歸返於「道之非動非寂」，以道觀萬物，以道理萬物。如此以道觀察萬物，便可探知世間一切事物都是困於「有為之累」而產生無窮糾葛，故人若能以「道之無

為」處事，便能不被事物的繁雜過程所蒙蔽，能直接切入事物之所以會發生的最初原因，便可依此初始原因解決一切事務，如此一來，就不會陷入競逐是非的「有為之患」。

但李榮擔心眾人會執著於此「無為」的工夫，故又得提出所謂「有為無為並忘」才是真正的「無為無不為」之「無為」。

三、有為、無為並忘

有關「有為無為並忘」之引文如下：

夫欲去有累，所以歸無為。而惑者聞無為，兀然常拱手，以死灰為大道，土塊為至心，恐其封執無為，不能懸解，故云無為而無不為也。無為而無不為，非無為也；有為而歸無為，非有為也。此則為學為道，道學皆忘，唯動與寂，寂動俱息也。（四十八章 629）

先捨於惡，次忘於善，先破有欲，次滅無為，有為無為並忘，若善若惡皆泯，念念欲起，次次蕩除。（深妙章十四 610）

捨有歸無，損之者也，有去無忘，又損之也。理冥真寂，至無為也。（四十八章 628）

綜合李榮所言，「無為」就是用以除去「有累」的工夫，但人若以此工夫不斷地除去「有累」，最後卻反會被此工夫侷限而陷入另一種「有累」的執著。所以李榮要人「無為而無不為」，也就是要人「無為」又「無所為」，因為一切有「為」都是「為」，連「無為」也同等是「為」，正因以「無為」遣「有為」仍是「有為」，並非真正的「無為」。真正的「無為」乃是要「至無為」，也就是要先以「無為」遣去「有欲」，再將此遣「有欲」之「無為」再遣，此即「損之又損之」的「有為無為並忘」，如此才能達到真正的「無為」。因為真正的道本就沒有「有無」之分，若無「有無」分別，自然就無「有為、無為」之異。因為一切的「為」都是「有為」，如李榮《道德真經注》第三十七章所言：

至道玄寂，實際不動，道常無為也。應物斯動，化被萬方，隨類見形，於何不有，種種方便，而無不為也。無為而為，則寂不常寂，為而不為，則動不常動；

動不常動，息動以歸寂，寂不常寂，從寂而起動；寂既動也，不成於寂，動復寂焉，不成於動。至理為語，不動不寂，為化眾生，能動能寂。須知動與不動，非動非不動，宜識此為非為，非為非不為也。(三十七章 612)

所以「有為、無為」都只是為了某些目的有所「為」而「為」之，既然道本「無所為而無不為」自然就沒有「為不為」的差異。因為當道是「有為」就共同包含了「無為」，當道是「無為」也是含括進「有為」，換句話說，聖人體道後所用以渡化眾人者乃是「無為無不為」的「至無為」，就是順道而「無為無不為」故世間繁雜之事皆有可對應之「為」而「為不為」。故李榮之「無為」即「有為無為並忘，而無為無不為之為不為」，修行之人能悟此理即可「歸道」。

第五節 第四種工夫：重靜

李榮的第四種工夫為「重靜」。此種工夫與「無為」實乃一體兩面的工夫，因為若人能「至無為」自然就能體悟道本身是「動寂不一」的「靜¹⁰」。能體此道為「靜」，自然就會順道之「性」而自然「重靜」。故人能以此「靜」去制萬物之「動」，就能「無離」於道。

一、何謂靜

李榮所謂「靜」，即要人讓「心」能「不浮動」，讓身能「不躁競」，如此就可「內(道性)外(身體)清靜」的將此形體從「個體身」自然轉化為清靜無染的「道身」，其云：

身不躁競為恬，心無浮動為靜，內外清靜，是修其形體。(無思章二十五 617)

內外無染，故曰清淨。(道虛章二十 614)

安，靜也。徐，漸也。夫息動於心而神自靜，莫撓於水而濁自清。(十五章 584)

靜則不勞，清則無染，不勞不染，與道同身。(善為章三 594)

¹⁰ 道為「無形無相，非動非寂」的「靜」，請參閱前一章節「道」的論述。

此「靜」亦可以「恬淡無為之道」稱之，其云：

恬淡，靜也。(三十一章 605)

然恬淡無為之道，視雖不能見，致之者洞視無不明；聽雖不能聞，契之者洞聽而更聰；心雖不能計，會之者運用而不盡。(三十五章 610)

從上引文可知李榮「恬淡無為之道」非是以耳目觸感來了解，而是要以此心此身去體會，能完整的以身心契合此「恬淡無為之道」就能不受陰陽寒熱所擾，自脫出於此俗世的種種障礙，歸返於道而不死不生，其云：

為陰陽之所寒熱者，未清也；為生死之所流動者，不靜也。明聖人生死無變於己，寒熱不累於身，清靜也。有輪轉處生死，皆為邪也；無輪轉絕生死，為天下正。(四十五章 626)

靜則不勞，清則無染，不勞不染，與道同身，身與道同，命無期盡。(善為章三 594)

因為人在無法體悟此「個體身」有礙於「歸道」之前，皆會不自主的沉溺於世間之物的生死流轉，認為一切萬物都是存在於不停生滅的狀態，而不知萬物皆道，本無生死之理，其云：

夫有身有神，則有生有死，有生有死，不可言道，流動常無，豈得言靜。若能空其形神，喪於物我，出無根、氣聚不以為生，入無竅、氣散不以為死，不死不生，此則谷神之道也；生死無常，浮動之物也。幽深雌靜，湛然不動，玄牝之義也。(六章 572)

故李榮以為人必須要「空其形神，喪於物我」才能如道般「幽深雌靜，湛然不動」。因為人能同道之「靜」，以此「靜」除掉萬物「流動無常」之不確定性，即可回歸道本來的「湛然不動」，如此就能「不死不生」合於「谷神之道」。

二、息躁動以靜，靜則無離於道

(一)、息躁動以靜

經由上節討論，吾人可知「靜」可制「動」，此亦即老子所云「柔弱勝剛強」之理。李榮「靜」的思想也是依此思惟模式延伸而來，所以他也認為「靜可以制動，陰可以屈陽」也就是「躁動」必須以「靜」來息之理，其云：

牝，雌而靜；牡，雄而動。夫靜可以制動，陰可以屈陽。故知謙撝伏跨企，柔弱勝剛強也。(六十一章 643)

所以人要能遣去令「道身」不顯，有傷於身而讓人無法如道永存不滅的種種世俗雜務，就得依靠「道之虛靜」。因為人若永處流動不止的狀態中，將不明白「虛靜之理」，如此將認為事物本就有生有死，不知人本就於道同一，從初始狀態就為不生不死之體，其云：

虛靜保其天年，是謂復命。遠而言之，動則有生有死，失於真性，靜則不死不生，復於慧命也。(十六章 585)

所以但凡修道者的再進一步工夫就是要「不宜妄動」，因為「靜」才能修：

為容唯事安然，修道不宜妄動。(十五章 583)

因此李榮認為依著「無為」的工夫，人始能「重靜」修道。可凡俗之人連「忘言、齊一」的工夫層次都無法修抵，只會依順著情欲放縱而行，自以為所學的知識為「智」，不知此「知識」才是自己的最大阻礙，本以為聰明，反成為「愚笨」之人，傷己傷物而不自知，其云：

凡物常人，不能守無為以安靜，為情而動作，去真以從偽，失本而逐末也。(十六章 585)

俗人愚也，自以為智，惑於情慾，穢亂日以至。(二十章 591)

化物理人，事資安靜，但有為而躁動者傷物也。(十章 577)

所以李榮要人「息躁動以安靜」，除去那些「為情而動作」之事。至於何謂「息躁動以安靜」，其云：

息躁動，凝神於安靜；絕繁務，虛己於自然；除嗜欲，耽之於玄妙也。(六十三章 645)

不得輕躁而失道，必宜重靜以契德也。(二章 568)

也就是人本身即具有能排除掉世俗一切擾心之物，天生具有能以「道之靜」制「俗之動」的本能。此本能可不讓此「心」浮躁不安，亦可制止任何即將要發生之惡行惡事，原因就在於人若能順「道之靜」，便能依道觀之，以道觀事便可知俗世一切本就無一事在道外發生，既然一切皆在道中，若能順「道之靜」而行，就可不「輕躁而失道」。

李榮又以為人能「無為」、「重靜」，就可察知惡事未起之前的種種因果，所以聖人重用此「靜」，便可在惡事未起之前以靜制之，如此人間便無惡事可起，其云：

聖人順自然之本性，輔萬物以保真，不敢行於有為，導之以歸虛靜也。(六十四章 648)

安，靜也。未兆，機不動也。患難防，惡難止，思除其惡，制之於未動，慮息其患，持之於安靜，惡兆無由得起。(六十四章 646)

若制之以靜，毫末之罪不生；止之於微，一簣之基易破；安然不動，千里之行無至。若不能為之於未有，治之於未亂，為有為而不已，必致敗之；執惡行以為是，終歸喪失。(六十四章 647)

因此李榮提出將此「靜」用於治國之法，如此可令君主無累於諸多國事，不讓君臣之間產生隔閡，因為「靜」可治事於未起之時。但凡政治瑣事若皆可於未起之前便已洞察治之，如此則能君臣皆泰，彼此不傷，不令國家陷入危亡之困，其云：

前明重靜則超然無累，今明輕躁必致有損，無累則上下俱安，有損則君臣皆失也。(二十六章 599)

有道之主，君人子物，務於重靜，不為輕躁，舉不失道，動不離靜，是以行必輜重，居必攝衛，不至危亡，由重靜也。(二十六章 599)

故無為重靜者，君之德也；有為輕躁者，臣之事也。上下各司其業，為君必須重靜也。(二十六章 598)

因此國君必須「重靜」而不「輕躁」，因為國君若以學習而來的智慧理國，終會因智慧不足而有所缺失，有了缺失便會稱生間隙，此間隙則會依時間累積而聚沙成塔，積少成多，最末將積累出亡國之禍而君猶不知何以會亡，其云：

用智理國國之賊，有為撓物物恒動，在上若能無欲守靜，百姓不須整理而自齊，萬國無煩教令而自正也。內明若捨茲有累，歸彼無名，有歸還成有欲，若其有欲，則非安靜，則失正道。今不見有累之可捨，不見無名之可取，取捨既忘，則情欲不起，自然安靜，無心欲合於道，云將正道相合，故云天下自正也。(三十七章 612-613)

所以國君若能「重靜」，「無為、無心」的不離於道，則天下無事可生，國土無災可害，因為以此「無為之道」治國，百姓自無繁令政教所擾，可安然度日，國土亦因無戰爭勞役所害，可自養生息，如此一來則上下無擾，自然安靜，故天下不需國君正之，而自然已正。

(二)、靜則無離於道

因此，李榮認為人能「重靜」，自然就能無離於道。又人能得悟此虛極之道的至理，自能不受寒熱交侵，水火相害，甚且可以完全擺脫因生死而出的佈懼之心，其云：

修身者能守雌柔之至道，自破剛強之人我，解宅虛靜之至理，妙絕是非之交爭，唯道為勝，無以代之也。(七十八章 662)

今之小人，暑雨祁寒，皆生怨嗟，此不能靜也。……雌，靜也。聖人神凝於太漠，智寂於虛玄，死生否泰不能驚，水火寒熱不能動。(十章 577)

人能完全順此「雌柔之至道」而「自破剛強之人我」，了解何謂「道之虛靜」，就能不

離於道，李榮稱之為「無離」，其云：

智將道合，神與形同，故曰無離。(十章 576)

若常能守靜，恒與德合，是不離也。(二十八章 601)

「無離」於道自然是與道同身，而身與道同就能命無窮盡，其云：

靜則不勞，清則無染，不勞不染，與道同身，身與道同，命無期盡。(善為章三 594)

所以人若可常守此「靜」，自能身合於道而無外物可傷，無物可傷，同樣可不傷於物，物我無傷，則未有可傷身之物損害生命，生命必然永壽無盡。

因此，李榮認為人若能「無為」，自能「重靜」。人能「無為、重靜」就可讓此身不離於道，人不離道就可知一切有為事物都是與道相悖，一切有為所生之流動都會面臨生滅的法則，所以人既本與道相合，自然要藉由修心的工夫排除掉一切俗事的種種執礙，回歸於道，若能回歸於道，自可與道同久，不生不死。

第六節 結語-心性修養工夫的目的：全真歸道¹¹

總合以上四種心性修養工夫，吾人可以明白李榮要人修心的最終目的就是「歸

¹¹ 本章第六節「全真」、「歸道」概念之啟發在於參董恩林，《唐代老子詮釋文獻研究》，頁 120、122。董氏在書中云「全真」為「保全自然樸素、雌柔無欲的真性」認為其是與「虛偽」對立的一種概念，又認為「抱雌柔之性者」、「屈身以順物，柔心以從道，可欲不能開」、「順其自然的柔性與無欲之虛心」也是所謂「全真」。

然筆者以為「全真」並非「雌柔之性」或所謂「真性」，乃「真」即道，「全真」即是「歸道」。因為李榮論「真」時除了「全真」外亦使用「歸真」、「歸真道」等語詞，將「真」視為可以歸返之處，而非純粹將「真」當作存在人身中的「自然之性」。因為若「真」為「自然之性」雖可解釋「全真」為「保全自然之性」卻無法進一步解釋「歸真」為「歸返自然之性」，因為人只能讓「自然之性」朗現而無法回歸，真正能回歸者只有道。故現有李榮文獻中但言「歸」字多使用在「歸本」、「歸根」、「歸無」等含有「回歸」之義的語詞，表達「歸道」為修身之終極目的。故筆者在此並無法認同董氏所言「全真」為「保全自然樸素、雌柔無欲的真性」。(李榮雖在注釋《道德真經注》第十九章「絕仁棄義，人復孝慈」中云：「今棄矯情之仁義，歸天性之孝慈也。」但此處「歸」字在此該解為「恢復」，全句可釋為「恢復本性即有的孝慈」。)

而董氏另云「歸本」(歸本即歸道)的用意就在於「超脫生死，成聖成仙，達到精神不死的境界」認為李榮「反對追求肉體不死的方式」。筆者以為此意見可以認同。然董氏僅自李榮《道德真經注》中舉了些許例子，筆者則參閱李榮《道德真經注》、《西昇經注》全書，從中挑出與「歸道」相關的詞條，以求能更精細的詮解李榮「歸本」之義。

道」，人能「歸道」，修心工夫才可說是圓滿俱足。因為人本由「道氣」積聚而生，故生而不離於道，也因此李榮認為人一生的最終目標自然就是要「全真歸道」。所以李榮要人經由上述「忘言、齊一」、「無心」、「無為」、「重靜」等四種修心工夫來修養其「心」，目的都是要將人指向「全真歸道」的途徑，人若能完全的修煉至「全真歸道」，即可說是達「重玄之境」。

而在李榮的思想中，「全真¹²」與「歸道」兩者無別，「全真」即是「歸道」，「修真」即是「修道」，以下將就此「全真歸道」論述之。

首先，討論李榮的「真」為何，其云：

至理唯一故言精，妙體無變故言真。(二十一章 593)

夫道不可不修，德不可不立。立德修道，自家形國，何往不安。死生無變曰真。
(五十四章 635)

李榮文本中的「一」即「道¹³」，「體」即「道體¹⁴」，而「死生無變」即「不死不生¹⁵」，縱觀李榮思想中能如此「妙體無變，死生無變」者只有道，別無他物，所以「真」之形容既然同道，故可推李榮之「真」即道的另稱。李榮又云：

修道之身則歸真，不修者則入偽。(五十四章 635)

認為人皆是以此「道身」去修，若不修則人人為有為之患。查前面所有章節所云，吾人可知此身所能歸返者只有道，故人「歸真」即是「歸道」，若能「歸道」則可如道般無所不通、無有不可：

亦言道本虛玄，俗便滓穢，順俗求道，失之於真，反俗修德，入之於妙，入妙則無可無不可，歸真則無通無不通，既其虛應無方，故能大順平等。(六十五章 649)

但若以俗事的知識妄求「歸道」反而會失去「道之真」，因此若要「歸道」就必須以反

¹²「全真」即「歸真」即「成真」，三者間的象徵意義皆同，都是要表達「歸道」之意。

¹³「一，道也。聖人懷道，故言抱一。」(二十二章 594)；「一，道也。」(十章 576)。

¹⁴「大道之體。」(一章 564)；「自靜之動，從體起用故言出，道生之功著道也。」(一章 565)；「虛元者，道體也。」(慎行章四 594)。

¹⁵「不死不生，此則谷神之道也。」(六章 572)。

於俗事之理而修道才有可能「入妙歸真」而「無可無不可，無通無不通」那麼該如何「歸真」(全真)呢？李榮云：

若能順理而習，依教而行，可以成真，故云能得。令聞道而行，行皆得法。(西昇章一 592)

捐物我以全真，道德自彰。(二十二章 594)

要人依循聖人著於經典之上的可識之「理」，以此「理」所言落實於一舉一動之中，讓人可以一舉手、一投足皆順道而行，讓道自然彰顯於此身，而道既顯則此身不存，身既不存則可捨棄物我之執而「全真」。李榮又稱此「全真」之過程為「自知自愛」：

凡情失道，乃為無識，聖智達理，故曰自知。忘於人我，泯於聞見，故曰不自見。寶神惜氣，固精志道，不輕此生，故云自愛。……取此自知自愛以全真。(七十二 章 656)

也就是凡俗之人之所以會失道的最大原因就在於以閱讀書本中所得的文字為知識，不知道真正的知識不是在書本之中，而是在書本之外。人在得知識後要忘知識，在悟得知識中的「道理」後便要捨棄掉「知識」，如此才能說明自己已經明白何謂「道理」，李榮稱此過程為「自知」。而人若能保有「道性」，知此身乃由「道氣」而聚，讓此身志於道而不離於道，身不離道，也就不會隨意的令此身受有為之患，李榮稱此為「自愛」，因此人能「自知自愛」就能「歸真歸道」。

但人若有所偏於雌、雄之性，也會無法「全真」，不能志道。因為道本身是「無非定無，有非定有，有無恍惚」，故「道性」亦是沒有偏差之性，所以但凡有所偏差，都不能「全真志道」，其云：

故知懷雄猛之心者，未可全真，抱雌柔之性者，不能志道。(二十八章 601)

因此李榮以為人要能「全真」，就必須知「道性」不偏之理，若人之「性」趨於雄，則以雌補之，若人之「性」本為雌，則以雄和之，不讓人之「性」完全偏於一邊，不有所偏自可合於「道性」之中和，其云：

今知性雄而守雌，則不躁不速，亦知性雌而守雄，則不靜不遲。不滯兩邊，自合中道。(二十八章 601)

人能同「道性」之中和，就能若嬰兒一般專心致志，心專自可向道，其云：

嬰兒筋骨柔弱，而握拇指牢固者，非由力也，本為心專，人雖欲開，不可得也。含德之人，屈身以順物，柔心以從道，可欲不能開，全真自然固也。(五十五章 636)

向道就能柔心(無心)從道，若能因此同道則「全真永固」無物可傷，無事可擾，不死不生。故李榮所云「歸真」即是「成真」，「成真」亦即「歸道」，其云：

理物歸真，人皆得道。(西昇章一 592)

凝情合道，無欲全真，行之有常，常得自然之道。(為道章第十八 612)

老君懷道抱德，恬靜無為，常行此行，遂得成真，故云大道歸也。(我命章二十六 619)

他希望一切萬物皆能「成真歸道」，常行自然無為之舉，因此李榮修心的最終目的即是「歸真道」，其云：

故舉大丈夫經國理家，修身立行，必須取此道德之厚實，去彼仁義之華薄，則捐俗禮、歸真道。(三十八章 616)

人若能以「道德之厚實」除去「仁義之華薄」就能夠除去世間俗禮的妨礙，能「成真歸道」。

總合而論，在李榮的思想中，「歸道」之義共有三種特質：其一，人必「歸道」。李榮將道比喻為水或大海，人與萬物則是魚和川谷，魚需水方能活而川谷歸海乃不變定理，所以人必將「歸道」，其云：

魚之於水，猶人之於道，道在則人存，道去則人亡，水有則魚生，水無則魚死，人必須歸道，魚定當歸水。(在道章三十二 622)

川谷上源而不竭，必以江海為本，以江海為本，復本而歸江海。明人從道而生，還須歸道，今不知歸，失於本也。亦言人有道，物歸之，如川谷歸江海也。（三十二章 607）

因為魚要有水才能活，相對的人也要有道才能存，所以「人必須歸道，魚定當歸水」這是不能違反的真理，就像是川河終會歸於大海一般，是一種不可違抗的本性。

其二，人能「歸道」，不落生死。人若有心於俗事而不「歸道」則無法脫離生死之礙，但若能無心而歸「真道」就能不受生死桎梏，與道永壽，其云：

有心者逐末入於生死，無心者反本歸於真道，無復生死也。（生置章十七 612）

若能歸道，超生死而出有無，必其昏俗，淪有無而繫生死。（四十章 618）

李榮在此更提出河上公與王弼之說，認為一者偏於身體長存之法，一者又陷於以無為根之言，他以為這都是過度詮解老子本義，都是執著於「有」，其云：

河上以為養神乃是思存之法，輔嗣言谷中之無，此則譬喻之義，雖真賢之高見，皆指事之說也。今則約理，嘗試言之。谷，空也，玄，道也，牝，靜也。夫有身有神，則有生有死，不可言道，流動無常，豈得言靜。若能空其形神，喪於物我，出無根，氣聚不以為生，入無竅，氣散不以為死，不死不生，此則谷神之道也。生死無常，浮動之物也，幽深雌靜，湛然不動，玄牝之義也。（六章 572）

他認為河上公之言過度重於此「形」，王弼則無法除去對「無」的執著，這兩者都只是「譬喻之義，指事之說」，故上述二者皆不能言道。因為在李榮思想中若認定「有身有神」則受形神滯礙而有生有死，有生有死就無法體道本虛極之理，又，萬事萬物都是不停的在流動，若要在這討論何謂「道之靜」，則完全不可能，因為流動之物是無法體會「道之靜」。所以，李榮以為真正的「歸道」要能悟形神與道相合之理又不執著於形神，亦無「根¹⁶」而出，相信一切事物都只是道藉由「氣聚、氣散」而成，故本無生

¹⁶ 李榮以為道乃「非有非無，非動非寂」亦「無所歸復」的「虛極之體」，故不能以俗世所認知的「本根」之義判斷之。李榮認為的「本根之道」也就是「能歸」之道乃「無所歸」而「歸」，只是藉「歸」表達證得之義，並非真有所「歸」。因為只要有「歸」的意念，李榮都會認為是有所「執」，故其「歸」

死，自然不死不生，所以人能「歸道」乃無所「歸」而「歸」，若能得「歸」則能同道。因此李榮以為人能「歸道」而不死不生就在於道本無生死，只是人無法看透此理而溺於俗世生死之見，而妄云生死。

其三，成真「歸道」，用無不可。其云：

大道若歸，用無不可。(我命章二十六 619)

歸往於道，可以平泰。(三十五章 610)

老君懷道抱德，恬靜無為，常行此行，遂得成真，故云大道歸也。(我命章二十六 619)

李榮認為人可「歸道」就能如道般用而無所不礙，安和平泰，因為萬物本就都是道，若能以此道而行就能真正「成真歸道」而無所不擾。

但人還是會困於以其所知為知，不知其知乃愚也的困境，因此李榮只好再三強調「身由道生，歸根反本」之理，以求能讓俗世之人不會「守愚至死」反能「歸道」長生，其云：

有靈之中，人最為智，測之於景，親之於天，察之於地，通之物理，無有不知，是稱為智。而不知身由道生，歸根反本，而守愚至死，信命將終，是大不知也。
(皆有章三十四 624)

但吾人還必須特別注意的是，雖然李榮常云要人「歸道」，但李榮的「歸」乃「歸如不歸，不歸如歸」之歸：

言乎至道不皦不昧，不可以明闇名，非色非聲，不可以視聽得，希夷之理既寂，三一之致亦空，以超群有，故曰歸無。無無所有，何所歸復？須知無物，無物亦無，此則玄之又玄，遣之又遣也。(十四章 581-582)

也就是「無無所有，何所歸復」之「歸」。因為「玄之又玄，遣之又遣」的「重玄」境界是「非有非無，即有即無」不可以名相界定的境界，所以李榮之「歸」也等同於「不

乃「無所歸之歸」，其「本」乃「無所本之本」。

歸之歸」。從上討論可知李榮認為修行的目的就在於「全真歸道」，人能「全真歸道」即能與道同久。

總結以上六節所言，李榮首先要人知「三一」之理後「忘言、齊一」，因為「忘言、齊一」才能「無心」，而能「無心」就可「無為」，「無為」方知道本有的「絕對之靜」，接著以此「絕對之靜」去「以靜制動」，而能「以靜制動」就能令萬物同歸「道之靜」，如此則能「全真歸道」，亦即歸「重玄之境」。所以李榮將心性修養工夫分為四種，而每一種工夫的指向都只是為了一個終極目的，也就是「歸道」。

第五章 李榮的聖人次第

「聖人」在道家哲學中所代表的是一種絕對性的理想人格，老子稱為「聖人」，莊子則稱之為「真人、神人、至人」，此種聖人皆以己身之逍遙或一種超脫於人世的樣貌顯現於當代，未與世間多有交集。但在經過漢代黃老之術對道家思維的擴展後¹，道家的聖人也開始出現所謂注重「君人南面之術²」的治世聖人，到了魏晉，聖人的觀念從「成聖」轉變為「擬聖³」，認為聖人不可學⁴，乃生而知之者，但在佛學思想逐漸進入中國後，人人皆有「佛性」故人人皆可「成佛」的觀念迅速席捲了中國，於是乎聖人的觀念又轉變為人人可以成聖。到了李榮，則融合前述的所有觀點，認為聖人次第有三，首先為未成聖前的「士與君子」，其次為已「歸道」之「聖人」，最後則是「以君為聖」將皇帝也共同視為聖人的一種。所以，李榮對於「聖人」的詮釋除了依心性修養所能得成的「重玄聖人」外，更有「以君為聖」的概念置放在其思想之中。因此吾人在此便依李榮三種聖人次第詳論之。

第一節 聖人次第的初階：士與君子

一、修道之人的代稱：士

李榮針對修道之人以「士」作為其代稱，將修行者分為三種層次：上士、中士、下士。首先，先來看看何謂「下士」，其曰：

¹《老子》一書成書年代頗長，此「君人南面之術」的思想無法判斷於何時增入，筆者以為當是在黃老之術盛行之時才有人將此思想雜入《老子》之中。

²《漢書·藝文志》：「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」〔漢〕班固，《漢書》（上海：漢語大詞典出版社，2004年），頁786。

³「擬聖」觀念乃盧桂珍所提。參盧桂珍，〈王弼、郭象性情論研考〉《臺大中文學報》25期，（2006），頁95-134。

⁴《世說新語·言語第二》：「孫齊由、齊莊二人，小時詣庾公。公問齊由何字，答曰：『字齊由。』公曰：『欲何齊邪？』曰：『齊許由。』齊莊何字，答曰：『字齊莊。』公曰：『欲何齊？』曰：『齊莊周。』公曰：『何不慕仲尼而慕莊周？』對曰：『聖人生知，故難企慕。』庾公大喜小兒對。」余嘉錫，《世說新語箋疏》（台北：華正書局，1978年），頁109。以下徵引此書，僅於引文後作註標明作者、書名、頁數，不另註明出版項。

道深甚奧，下士之所難知，微妙玄通，下愚故非易識，今笑之不能令真使混濁，適足彰道之清遠也。(四十一章 619)

心迷得失，知近不知遠，情昏真偽，識淺不識深，但悅塵垢之小行，反笑清虛之大道也。(四十一章 619)

今下士，外不識教，內不達理，不知本也。不識教，不知末也。本末理教，俱悉不識，如盲人暗行，故曰冥冥。(道生章六 598)

若不能為之於未有，治之於未亂，為有為而不已，必至敗之；執惡行以為是，終歸喪失。此謂下士闇於成事，以至敗亡也。(六十四章 647)

「下士」之人迷惑於眼前所見的一切，認為眼見為憑，不以為世上有道可循，以人間所發生之事為確然真理，又以為大道非真，求道之人乃終日競逐空虛，棄世間瑣事於不顧。會產生這樣的結果，原因在於「下士」執著於有為之事物，不能明白無為之道的深奧，無法認知道的玄通妙用，只能夠空言道乃空虛無用，恥笑求道之人終日虛妄，不知真實，認為世間一切方為真切。但若以得道者的角度來看，「下士」不知人間以道為本，又不嘗試認知何者為道而胡亂批評道毫無用處，反為最愚笨之人。因為人若不知道而存於世間，就有如雙目不見之人行於暗處，本身既已處於危難之中，又不肯張目避害，只會讓自身陷入無法彌補的損傷之中，終歸於敗亡的結果。所以說，「下士」處世以有為為先，以其行為是，故無事可成，因其所成之事終會有消散的一日，故成若不成，一事無成。故李榮將「下士」作為一般俗世不知道又不願求道之人的代稱，雖說其身為道，終將因其愚昧之知而不得「歸道」。

但「下士」若能開始聞道而欲知道，就能算是進入修行者的第二階段「中士」，其云：

素絲無恒，逐玄黃而改色，中士不定，隨好惡而異心，聞真道存身以安國，則存道而忘俗，見財色悅性以娛情，則存俗而忘道。(四十一章 619)

罪小易滅，惡長難除。不能妨之於未動，必須制之於微脆，此中士除患也。(六十四章 647)

此一階段的修行者雖有知道之心，卻會受好惡之情影響而令其心游移不定，縱可一時得聞真道之理而欲以道安國保身，卻也會受財帛娛樂所動，而忘道趨俗。故「中士」之人若要除有為之害，則無法於害事產生之前就預先防範，因為其心不靜，無法靜心觀察世間流動之道，無法掌握住道的流動，就無法預知事患發生前的徵兆，只能在事情初發生時給予整治。故「中士」乃知道而願求道卻又無法完全靜心「歸道」之人，故雖偶能知道，卻無法長保此道不失。但若此「中士」能全心求道，不偏其志，則可稱為「上士」，李榮曰：

信道彌篤，強行有志，寒暑變而不革其心，金石銷而不移其操，始終常一，確乎不拔，勤行也。(四十一章 619)

患難防，惡難止，思除其惡，制之於未動，慮息其患，持之於安靜，惡兆無由得起，不謀自然無患，此謂上士防患也。(六十四章 646)

「上士」之人能夠確知其所求之道何在，故能堅定其行以求「歸道」，不因寒暑之改而變異其心，保持其心平靜無波，以「歸道」為唯一目標，不變其志。故「上士」之人能在災患未起之前就制止其生，令禍害不起。最根本的因素就在於「上士」之人其心為靜，有為萬事為動，而靜可制動，故可在惡兆未起之前就查探得知，故「上士」之人無患累可擾其身，能一心求道。

李榮以「士」做修行者的代稱，「下士」隨波逐流，不知萬物皆道，反笑一心求道者，不知己身陷於有為之害，反以有為為道，必受有為之害，此為修行之最初淺者。「中士」則知有道可求，聞道則欲知道，卻還是會受俗事欲望所誘惑，存俗忘道，此一層次雖仍受俗所擾，卻已是知道之人，可謂修行者的再進一層。「上士」則是修行者的最高層次，不受世俗叨擾其心，一心堅定求道，能令心身保持安靜，故無患害叢生，若能繼續精進修行、勤行不懈，便可得入李榮聖人的最初階段，也就是「君子⁵」。

二、初階的聖人：君子

在成為真正的聖人之前，修道者能成為的最初階的聖人，李榮稱之為「君子」。此

⁵ 故上士與君子可說是一念之間即可轉移，若上士重靜，則可稱君子。

道家君子與儒家君子的不同之處在於儒家君子處世入世而汲汲營營於世間興衰勝敗，欲用此有限之生命治國平天下，而道家君子不以天下之事為己任，以靜心「歸道」為目標，欲將此有限之生命與道相合，求抵不生不死的真道之境。故兩者視天下的觀點有明顯不同，在人生意義上的追求也不近相似。以下，將就李榮所云之「君子」論述之，其曰：

懷道君子，絀聰明，絕視聽，慎言語，不華綺，節飲食，斷滋味，虛心玄覽，故曰內知，不失微妙，稱之抱玄。(道虛章二十 614)

善行君子，立德淑人，外則與物無競，內則無欲謙虛，德自歸身，道當在己也。(為道章十八 612)

「君子」要能懷道⁶抱玄就必須先「絀聰明，絕視聽，慎言語，不華綺，節飲食，斷滋味」不以人間滋味，世俗標準為真，如此方能真正懷道，而君子若能懷道則對外與萬物無所爭競，因為道即萬物，對內則亦可無欲謙虛，令道自顯於身，若君子能知道，就能夠順應道的流動，以合萬物的轉移，其云：

水冬凝夏溢，不差其節，君子相時而動，不失其宜也。(八章 575)

所以說「君子」能對應時事之變而順其所變，不與萬物有所扞格。而要能對應萬物就必須以「靜」對之，因為萬物乃常動之物，故須以靜制之，其曰：

有道之主，君人子物，務於重靜，不為輕躁，舉不失道，動不離靜，是以行必輜重，居必攝衛，不至危亡，由重靜也。(二十六章 599)

故「君子」能「重靜」就能夠行為舉止守持「中道」而不偏，不受躁動之物所擾，能守此「中道」則可不受俗事之「動靜」所煩，保其「中道」而行，其云：

不諂不驕，在於中平，君子之行也。不靜不躁，處於中和，入道之基也。故知懷雄猛之心者，未可全真，抱雌柔之性者，不能志道。今知性雄而守雌，則不躁不速，亦知性雌而守雄，則不靜不遲。不滯兩邊，自合中道。(二十八章 601)

⁶ 此道為中道，非重玄之道。

「君子」合於中道，方可奠定入道的基礎。因為懷雄猛躁進之心的人，無法讓己身能守靜「歸道」，相反來說，抱雌柔之性的人也會因為過於柔和而無求道的積極，如此亦不能「歸道」。所以「君子」真正的「中道」應該是依個人之性補其所不足，雄盛則補雌，雌強則補雄，如此不滯兩邊之性，方可自合於「中道」。所以能體「中道」的「君子」，便可不受世間標準所產生的相對性事物而煩心，其曰：

明體道君子，外寵辱得失不驚心，忘毀譽喜慍不形色也。(三十九章 618)

從上討論可知，李榮以為「君子」乃是能入「中道」的修行之人，以其重靜⁷之心得守「中道」，不受得失、毀譽、榮辱之別所影響，如此道家君子便不似儒家之賢人君子，因為孔孟所言的君子乃是講求成賢而入世治國，於得失之間會有其斟酌，反觀道家君子則是具備忘懷得失的灑脫，不以成賢治國為唯一準則，故李榮以為道家君子乃「賢士銷聲丘壑，不削孔丘之跡也。」(二十七章 599)的不以孔孟之理為依歸的君子。

但在李榮的思想中，「君子」終究還是不及「聖人」。因為「君子」只能夠處不滯兩邊的「中道」，以「中道」作為其行為的一切依歸，但其殊不知此標準卻是造成修道者無法成聖的最大障礙。因為若修道者堅守「中道」不移，將受此「中道」所執，凡有所執在李榮的思想中就是無法真正「歸道」成聖，故只要有標準、有限制之事，終究是違背了道的自然而然，若守此準則，則永難成聖。所以若君子要成聖人，就必須遣此「中道」，又將遣此「中道」之遣再遣，最後連「遣」都忘⁸，方可成為重玄之聖。

第二節 李榮的重玄聖人

李榮的重玄聖人乃是藉由修練四種心性修養工夫而「全真歸道」之人。此種已「歸道」之人即可成為李榮思想中所謂「聖人」的存在。以下將就此聖人之特質析論之。

⁷ 此靜乃道之靜，非世俗動靜之別之靜。

⁸ 關於此「遣之又遣，以至於無遣」的相關論點，請參第二章論李榮「無遣重玄」。

一、聖人的特質

(一)、智無不通，同道自然

關於聖人的描述，李榮以為聖人乃「智無不通」之人，其云：

大道若歸，用無不可。……，智無不通謂之聖。(我命章二十六 619)

聞而知之謂之聖，……若乃清重玄之路，照虛寂之門，知人者識萬境之皆空，自知者體一身之非有；一身非有，內豈貪於名利，萬境皆空，外何染於聲色，內外清靜故曰明，物我皆通故言智⁹。(三十三章 607)

若人可「歸道」，自然可知道即萬物，萬物即道，故「歸道」之人一切作為必然順道而行。因為道乃一切之所以成就之本源，故可推知世間所有事物都是在道中發生，所以若人能「歸道」，就能無所不知，無所不通，因為「歸道」者就如同是道，而此「歸道」之聖人也必能成為理解世間一切之人，正因為一切萬物不離於道。另外，若人能同道則可知此個體身非道身之理，明白萬物之中唯有道是實存，一切皆是假有。若能以此觀點看待一切事物，自能明白一切所發生或未發生之事都起因於道，既然一切皆道，未有一物可離道而自存，所以「歸道」之聖人只要有所聞之，便可完全知之，乃是真正「智無不通」之人。

而聖人雖「智無不通」，卻不與物爭，亦不學眾人行善，其曰：

以我為是，指他為非，不能順人，唯知逆物，而起於爭。聖人屈曲從物，豁蕩是非，不爭功名，與物無競，故天下雖大，誰能爭乎？(二十二章 594)

為善必近名，為惡必近刑，聖人遠之刑名，故不學眾人行善。仁者殺身以成仁，義者裁非而正己，聖人修身故不殺，亡邪故無正，非行仁義也。忠信者，道之華，聖人棄華取實，不行忠信也。孝非天性，禮異至誠，心狠貌恭，故非妙行，

⁹ 李榮對「智」的看法在於可以用「智」識「理」，所以人不可無「智」，因為無「智」則會滯俗，其云：「明道事資於法，識本理由於智，無智故失生本，心暗豈達道元，是以滯俗者多，歸道者少。」(天地章第八 602)但李榮又認為不可以「智」治國。因為君王若理國以「智」，其「智」卻無法通達一切「智」，反會引用錯「智」而傷害了百姓，故君王若用「智」治國反會賊害百姓，其云：「用智，不用智，兩者也。用之則賊害，不用則無傷，能知百姓無傷，此知理國楷模法式也。」(六十五章 649)

所以不行。欲為兇禍之根，愛是煩惱之源，愛欲在己，身尚不安，如何得道？
聖人清靜，非行愛欲也，於物無害，物利自來。(我命章二十六 619)

因為任何的爭執都是起於相對性的觀點，只要物有相對，就無法得出絕對的正確答案。所以聖人不在意孰是孰非，亦不以人間功名為心中所向，遂可與萬物無所爭競，而萬物亦不與聖人相爭，故聖人無爭。

至於聖人何不行善，因為善者必可搏取名聲，惡者則離刑罰不遠，聖人本無善惡之別，故能遠之刑罰與名聲。而一般善人，像是儒家所謂「仁義」之人，殺身成仁、裁正是非，這都是以一己之偏校正他人之偏，在李榮的觀點中，身是用以修的，故無所謂殺身成仁，正因善惡本無別，亦無所謂誰正誰反之理。他又認為孝本非天性，禮則與至誠之心格格不入，因為有人孝在表面，藉以博取名聲，然其心卻非真孝，如此之孝，不若無孝，禮多則繁¹⁰，不若以至誠之心應之。而愛欲自為煩惱的根源，只會令心身不安。

所以說李榮以為聖人清靜，遂不以仁義、忠信、恭敬、愛欲等虛華的表面工夫當作真理，因為善者在轉念間可以為惡，惡者在回頭間亦可歸善，仁義、忠信、恭敬之禮也可在一瞬之間改弦易轍，只有如聖人體之、洞之、玄悟於道¹¹才能如道般自然而然，不受外物侵害，其云：

道生之，德畜之，聖人同道德之生畜，長黔黎於淳化，養庶類於自然。(十章 577)

聖人神凝於太漠，智寂於虛玄，死生否泰不能驚，水火寒熱不能動。(十章 577)

若能同道自然，則生死之事不驚於此身，水火寒熱亦不能令此身妄動，原因在於此身已等同於道，既然一切皆道，若人即是道，則物我無傷。

故李榮的聖人乃「同道自然，智無不通」之人。而要能「同道自然，智無不通」乃在於聖人能夠「無心無身，歸向於道」，不以身心為執著，自可成其為聖。

¹⁰「禮經三百，威儀三千，以此教人，故曰為之。禮煩則亂下不能行，故云莫之應。」(三十八章 615)

¹¹「道遠乎哉？眼所不見，聖人體之，獨見曉焉，名之曰夷。……大音希聲，耳所不聞，聖人洞之，獨聞和焉，名之曰希。……大象無形，難可搏觸，聖人玄悟，了達虛無，故言微。」(十四章 581)

(二)、無心無身，歸向於道

李榮以為聖人能夠將身心脫落，不以其心為心，其云：

聖人無心，不起貪欲，道在於己，德止於身，故曰留也。(無思章二十五 618)

聖人無心，與天地合德。(五章 571)

聖人無心欲居物先，自然在先，無情欲得存固，自然存固，故曰成其私也。(七章 574)

聖人內遣心識，外喪形骸，與冥寂合其真，虛玄同其體，陰陽之所不能變，盛衰之所不能移，玄德常靜，故曰常安。(常安章二十三 615)

若人可以忘掉是是非非，以虛無之道遣去心理的種種世俗知識，將可入「無心」之境，不以此個體身為身，不起貪欲之念，令道德長存，以顯道身。而聖人本就「無心」，與道相合，所以能不受陰陽盛衰之變影響，長固此道身。聖人既能無其心，則其身亦不存，李榮云：

聖人內忘於身，則無人無我，故云吾意常不知，外忘於物，亦無善無惡，彼此並皆都忘，何能知彼之行善惡也。(善惡章三十七 625)

唯聖人能行此行，謙退以居物後，德尊所以居先，存道於是外身，身存自與道合也。(七章 573)

達至道者，觀身非有，悟理無生，不見虛假之形，自祛染愛之累，與虛靜而合德，共至道而同根，雖不養生，而生自養，此所謂能重生也。(七十五章 660)

聖人能夠無人無我，在於能存道忘身。聖人連身都能忘，自然圍繞於身旁的萬物亦可兼忘，如此一來，只剩一道存在，所以忘身即是達於至道。聖人忘身，所以不受虛假之形身所累，不養此個體身，只以道身為主，與道同根，如此雖不養身而身自養¹²。故聖人既無心、身之累，自能同大道之體，無生無死，其曰：

¹² 若身能歸道則同道不死不生，故身不養而道自養之。

聖人所以得道者，……常以虛為身，亦以無為心而自然成道。(身心章二十四 617)

聖人同大道之停育，齊至理以忘功。(三十四章 609)

明聖人生死無變於己，寒熱不累於身，清靜也。……無輪轉、絕生死。(四十五章 626)

聖人得道，以虛無為身，以無為為心，身心俱無而同道體之行，故聖人能不受生死之變、寒熱之異侵於其身，因為聖人即道，故亦無輪迴之事叨擾，因為聖人是道，道自古固存，永生不滅，相對的聖人也同道一般「無輪轉，絕生死」。

可聖人若不取名聲，則世人不知何者為聖，但李榮認為，真正的聖人正是因其不似聖人而可以成其聖，其云：

不似於智，不似於愚，故言不肖。不肖，不似也。唯當大聖之人，故無所似也。若形有定質，智有常分，的有所似，道有所封，此乃細碎之小人，豈是虛通之大聖也。(六十七章 650)

不似聖而可為聖，原因就在於聖本非愚非智，非有一定的特質可供辨認，就知道一般虛無難測，通達萬物，若有人能稱自己為聖人，反而會受限於「聖人」二字而有所形質，李榮以為此聖就不得為聖了。所以，真正的合道聖人乃是「無聖之聖」：

夫聖人合道，道本無名。名生而物迷，言聖不及於忘聖，智出而偽起，用智不及於忘智，故須絕棄也。然聖生則盜起，智用乃賊來，今言棄絕，盜賊不起，其利實多，略言百倍也。(十九章 589)

道本非用名號可稱之，故同道之聖人亦非以名號可以侷限，但凡有所「名」就會令萬物迷之而不循其本，所以若要討論何者為聖，李榮會認為真正的聖人是不需要用言語去界定的，因為若界定出何者為聖，則必有非聖之人，因此李榮要人棄聖之名，取聖之實，方可稱為真正的「聖人」。

總合上述所言，吾人可以得知李榮所謂的「聖人」乃是「智無不通，同道自然」、「無心無身，歸向於道」之人。但若非人人為聖，就會產生聖凡之別，由此聖凡之間

的差異性而生種種虛妄，所以李榮認為真正的聖人能夠不以其為聖而聖，捐棄聖名，取其聖實。

但世間眾人畢竟無法人人願意修行而「歸道」，如下士之人便不知何者為道，所以李榮賦予「歸道」聖人的最重要責任便是教化百姓，令人人都可「歸道」向道，如此將可令天下之人皆可為聖，若人人為聖，則無聖凡之別，如此便可稱此都是聖人的世界為道家的大同世界了。

二、聖人的教化意義

在李榮的思維中，「歸道」聖人最主要的工作就在於能夠教化眾人何者為道以及如何「歸道」。但聖人其實本不設教，其云：

物皆合道，聖人元不設教，凡情失理，化主所以興言。由仁義之華，彰道德之實，因強梁之性，演柔弱之法，父，本也，以強梁¹³為教之本也。(四十二章 623)

李榮以為萬物本就自然合道，故無須設教以教導世人道在何處以及如何「歸道」。但凡俗之人受其情欲影響，任性妄為，遂失道理，所以聖人便以世俗的仁義去反面突出道德之義，應世人之俗性為教本，展演出道之珍貴，以求能化導眾人「歸道」。所以聖人之教就在於以世間之事反面推論出聖人之所知，其云：

行善者致賞，行惡者被刑，忠信者則是賢臣，譎詭者便為狂賊，並由行有善惡而名有是非，本是眾生所為，非聖人所知者也，此為權教，事至自悟，故言不知耳。(善惡章三十七 625)

聖人以為惡業、善因、忠信、詭譎皆非聖人所知，乃是眾生的有為之事，因為眾生行此相對之事而患生是非之累。聖人以此方法為教，用意要俗人明白對己之善，對他人或反為惡，今日所種之善因，未知來日卻成惡業，講明世間之事本就相對無常。所以聖人設教就在於要將其所悟的「無為」讓俗人能知，希望能夠「導凡成聖，從愚歸智」，其曰：

¹³「不從君父之命，不順聖人之教，貪榮而守勝，尊己以凌人，強梁也。」(四十二章 623)

夫大人之設教也，莫不修凡以成聖，從愚以歸智。(十九章 589)

真聖演經以開化，赴感以導凡，以道濟之，曾無遺棄。(二十七章 600)

但要能「導凡成聖，從愚歸智」唯一的方法還是要讓俗人能得悟無為。因為俗人多半困於自我認知而不自主的有為，如此一來，自會受到「強知之病」與「有為之病」所害，所以聖人設教的唯一目的就在於要以無為治有為：

聖人設教，義在無為，欲使反澆還淳、去華歸實也。(八十章 665)

聖本遺知，是以不病，痛彼眾生，有強知之病，以其病病也。痛惜眾生，雖為軫慮，而分別塵累，不染聖人，是以不病也。亦言以其病病者，言眾人為分別之病所病也，教以除分別，忘知見，既無有為之患，故言是以不病也。(七十一章 655)

人皆得意，未假以言，物既失理，聖人設教。自春臺以下，並是眾生有為之病，聖人隨病救之，皆用無為之藥，救有為之病。(二十章 592)

因聖人本就不以世間之知為知，故不受有為之病、分別塵累所患。但世俗之人卻強以世間之知為知，令其「有為之病」無法根治，陷入分別之患而無法脫身。故聖人設教的目的就在於要俗人除分別、忘知見，以「無為之藥」除「有為之病」，以期盼人人皆可無為「歸道」。

經由上述討論，吾人可知聖人的教化意義乃是在於要導正俗人對於有為之事的迷惘，因為俗人乃不自覺的陷入有為之患而不知無為之益，所以聖人的功用就在於讓俗人能夠認知無為之益，將無為之道教授給俗人得知，讓他們明白何謂無為之益，然後能忘記有為知見而歸向於無為之道，如此便可以此無為之樂而根治有為之病，不令此身面對絕對敗亡的終點。

但吾人此時卻又提出一個疑問，究竟什麼樣的作為才叫做無為，又是怎樣的作為才可稱有為，以下便就此「聖人無為」與「俗人有為」析論之。

三、俗聖之別：「俗人有為」與「聖人無為」

聖人與俗人之間最大的分別就在於「聖人無為」而「俗人有為」。而李榮有關「俗人有為」之條例羅列如下：

常俗之人，愛之以聲色，悅之以滋味，暢情適意，故為上樂。(聲色章十九 613)

小人所履，耳目注於聲色，心意住於貪欲，反以此為病，不得成道。(觀諸章十二 607)

百姓不能以性制情，而乃縱心逐欲，注耳目於聲色，專鼻口於香味，因茲惛惑，以此聾盲。(四十九章 630)

俗人之所慕，但貪名利，唯求情欲，志在於有，不肯於無。(觀諸章十二 607)

俗人於清虛而不足，在昏濁而有餘，積財貨以為外累，肆情欲以增內垢。(二十章 591)

奢泰者即有為之事也。逐欲為甚，心存侈靡為奢，極樂無厭曰泰。(二十九章 603)

俗人有為的特點在於將其心思放置於聲色、滋味、名利、情欲等四種有為之事中。而此四種有為之事都源流於一種情感：「貪欲」。人有了貪欲便會有不滿足，當人不滿足便會開始想要填補這無底的欲望深淵，追逐此欲望過甚的狀態，就是會讓人勞心勞力，反因此而成病。

至於「聖人無為」，其條例如下：

大聖所以行清虛無欲，心不主於有為，故無人間之累也。(觀諸章十二 607)

今聖人內遺心識，外絕名聲，非有非無，能無能有，……，或隱或顯，變化自在也。(觀諸章十二 607)

聖人塵埃無染，俗事都捐，故曰若遺也。(二十章 591)

聖人虛心知足，去甚也；見素抱樸，去奢也；忘歡而後樂足，去泰也。(二十九章 603)

聖人言眾人馳驚於有為之境，為聲色之所動，我澹泊於無為之端，香味不能惑，猶如赤子，未識牝牡之合，不知淫佚之情，心無所在，豈定有歸也。(二十章 591)

聖人無為在於其能清虛無欲、內遺心識、外絕名聲、虛心知足不為有為之事所動。因為聖人乃經忘言、齊一、無心、無為、重靜等修養工夫方可成聖，故其可不受聲色、滋味、名利、情欲擾心，因為聖人之心為「無心之心」，故能時時處於「無為之端」。故俗人有為在於其心隨俗而變，聖人無為則因為其心隨俗不變，其云：

愛染罪垢，躁競有為，是常人流俗之心也，聖人清淨損欲，無常俗之心也。有心者逐末入於生死，無心者反本歸於真道，無復生死也。(生置章十七 612)

凡情逐欲，賤道貴財，聖人不貪，重真輕寶。若也修不為己，學乃為人，貪利則過生，爭名則咎至，聖人無欲則遺利，絕學則忘名，不耀一己之能，防備眾人之過也。(六十四章 648)

聖人玄鑒於機前，無復有為之患也。(六十四章 647)

統合上述所言，吾人可知「俗人有為」乃任其流俗之心自放，不去約束，讓其心受外物所染，遂產生貪欲，便汲汲營營於競逐財貨，爭名奪權，終因過度損耗心力而入於生死之困。反之，「聖人無為」乃是不以此常俗之心為心，反以道之無為為心，以無心之心照映萬物，知萬物與我一體，故無所爭逐，遂不致產生貪欲而發展出有為之患。

而俗人之所以趨於有為而不願無為，除了貪欲之外還有「自以為智」。俗人以為其在俗世所習得之知識即為真正的智慧，所以對於虛無之道的認知為飄邈難測，不若好好享受現有實在的世間一切，但此種行為卻只是以有限的心力去競逐無窮的事物，換句話說，就是俗人都寧願「惑於情慾」而逐末，不願返本，其云：

俗人愚也，自以為智，惑於情慾，穢亂日以至。(二十章 591)

凡人失本而逐末，離淳以入澆。(十六章 585)

物亦人也，根亦本也，言人以一心攀緣萬境，其事非一，故曰芸芸。聖人皆勸以反本，故言各歸其根也。(十六章 585)

李榮覺得俗人正是被情欲所障迷，自認為以此身所習之學即為真學問，孰不知真正的學問並非由此身而學得，乃是要忘掉此身後方能真正得知。

而聖人之所以要設教以救眾生之病，乃是相信物之本性會自然而然的趨向於道，其云：

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

唯有聖人，方能以道輔翼此身，可以長存。若同流俗，未免兇害，然則大聖豈有安危，亦無穢淨。今言去欲入無者，亦教凡流以為行也，能依聖行可以成道矣。(為道章十八 613)

可惜人在受生之後，被知識以及情欲所污染，讓此純真的道性無法朗現，不能趨向無為，反而歸於有為，讓俗人皆走向失敗的終局。因此聖人便設教要人依順本就自然存於身體內的道性，輔佐萬物保持其自有的可「歸道」之真性，讓俗人不行於有為，能歸向道的無為虛靜。能做成此功者也只有「歸道」的聖人，因為聖人本身就是最好的例證，若俗人能依聖人所言而致力於修心「歸道」之行為，則終可「歸道」，同成為聖。

總和前述所言，聖人無為在於與道同心而無心，俗人有為則是不知與道同心而隨俗萬變，故與道同心者必將導引無法與道同心者，令人人皆能與道同心，如此即可讓所有人都同歸重玄真境，共同不死不生，壽命無期，共為聖人。

第三節 李榮的以君為聖

一、李榮的聖君思惟

在李榮的思想中還有另外一種聖人，也就是以君王為聖。會有此種觀念產生，是因為李榮在當代有「老宗魁首」之名，是當時道家的主要思想家之一，故曾多次被唐高宗召見而「奉詔佐名君」，在當時更居於皇帝欽定的道觀-東明觀。因其名聲顯赫，故在之後的幾次佛道論衡中就屢屢作為當時道家的代表與佛家在朝廷之上論辯道家義理，因此，為了獲得皇帝的賞識，李榮的思惟中便蘊含著將君王視做聖人¹⁴的觀念，查其著作《道德真經注》就是李榮獻給唐高宗的注本¹⁵，故李榮著作中但凡有云聖人，就有「以君為聖¹⁶」的情形出現，所以在李榮的思想中，除了「歸道」者可稱聖人之外，統治天下的君王也是聖人，其云：

皇上應千年之運，隆七百之基，不用干戈，樂推無厭。是以宗聖遠彰於未兆，先定於無形，故言是以聖人治，處無為之事也。猛士上將，承威以定四方，宰輔阿衡，論道而清百揆，化不以言，故云行不言之教也。作者，芸芸動作也。四民各安其業，萬物不失其真，任化自然，無所辭謝。(二章 568)

君上無心於有為，任百姓之自化。(四十九章 269)

他將聖君的治世政績等同視為聖人的無為教化，將武官平天下之舉，文官治理百姓之策通通都當作聖君不言之教底下所產生的結果。所以整個國家在以聖人為主君的前提下，都能順應自然之理而不違背，故萬民皆安，無為自化。

而聖君之所以能成其為聖，最重要的原因就在於能「不私其利，不處其功」，其云：

¹⁴ 其實從魏晉時期開始便有所謂「帝王聖人」的情形產生。先秦聖人的觀念到了魏晉便開始出現只能「擬聖」而無法「成聖」之情狀。如《世說新語》載：「孫齊由、齊莊二人，小時詣庾公。公問齊由何字，答曰：『字齊由。』公曰：『欲何齊邪？』曰：『齊許由。』齊莊何字，答曰：『字齊莊。』公曰：『欲何齊？』曰：『齊莊周。』公曰：『何不慕仲尼而慕莊周？』對曰：『聖人生知，故難企慕。』庾公大喜小兒對。」故可知「聖人」到了魏晉是只能模擬而無法得成的，在此狀態下，帝王就成了聖人的唯一可能。余嘉錫，《世說新語箋疏》，頁 109。

¹⁵ 蒙文通，《道書輯校十種》，頁 562-563。

¹⁶ 以下凡有「以君為聖」義者，皆以「聖君」代之。

若乃興天下之善，不私其利，除天下之害，不處其功，四海沐德以飲和，萬物從化以樂俗，可以安大寶、守神器。(二十九章 603)

神器者，道也。聖君能掌握住道的流動，就可依循著道為天下百姓成其善，亦可為百姓除其害。故聖君順道而行，能令四海萬物授其教化，但聖君又不以其善利萬物為一己之利，亦不將此四海沐和之德視作一人萬世之功，只是依著道之理治國安邦，所以。若聖君能手握「至道」以無為之行治國，即可「控制通貫於遠近」，因為至道本就「彌綸於宇宙」，李榮云：

道尊德貴，彌羅無外，天能廣覆，無隔於貴賤，地能厚載，不擇於妍媸，帝王控制通貫於遠近，字育普均於貧富，用各有主，歷言大也。(二十五章 598)

至道彌綸於宇宙，上德範圍於兩儀，雖忘功用，百姓戴之，垂拱而清九野，無為而朝萬國，凝神常湛，故言不去也。(二章 569)

道本就處於萬物之中而未有改變，天地之間無一物非道，故君王若能掌握此道，就能夠「垂拱而清九野，無為而朝萬國」因為能掌握道的人就能掌握世間一切事物的起源流變，所以聖君以道治理天下，無須勞心勞神而天下能治，其云：

明君之攝化天下，論道宣風則賢相，守方討逆則名將，主位垂旒坐朝於萬國，塞耳凝神於九重也。(五十七章 638)

正因聖君負有治理天下的責任，必須要依道理而行，以道治人，令文臣能為賢相，武將可以討逆，如此聖君就能安坐於朝上之位而狀似無所作為。而聖君能無所作為的原因在於聖君乃知一切萬事不出道中，故其能「塞耳凝神於九重」而治天下，就如郭象「夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中¹⁷」之言。聖君也因為能夠持道，故能法道而行，自然而治，其云：

夫為人主者，靜與陰同德，其載無私，法地也；動與陽同波，其覆公正，法天也；清虛無為，運行不滯，動皆合理，法道也。(二十五章 598)

¹⁷ [清] 郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁 28。

所以聖君既能夠順應天地陰陽的流變，不違背其變化而行其作為，也能如道般無私公正，令自己所作所為皆能合道，符合無為之理。

所以能夠掌握住道的流動方向以此統御萬國、安養子民，令百姓不傷的聖君是絕對尊貴，而無法「歸道」只能論道¹⁸的眾臣則相對卑下：

天尊地卑之體既著，君貴臣賤之體亦明，樹之以君，故云官長；統御萬國，故言大制；上能子育，下獲不傷，故言無割。(二十八章 603)

但李榮以為若聖君不能順道而為去安養萬民，反而好戰且以兵強天下，如此將會違背道的無為，反招致國破人亡之局，其云：

忠臣輔於君上，賢相理於陰陽，以道勝於海內，不以兵強天下。下之事上，猶以道佐，上自有道，寧專用兵。以道則彼此各安，用兵則互相侵伐，一來一往，故曰好還也。(三十章 603)

兵主於殺，不可常行於有事，道貴幽靜，是故制物以無為，務在安人，不令有害。若退失無為之道，進無靜寇之兵，輕侮前敵，國破人亡，禍之大也。國實人富，主聖臣賢，是名得寶，人亡粟盡，臣辱主危，失吾寶也。(六十九章 653)

若聖君有道，忠臣、賢相便皆依聖君之道治理海內外，這就是用道輔佐聖君之意。但若聖君有道卻反而以強兵爭伐天下，不依道之無為而行，眾臣就必須與聖君論道，強調道本非以兵強天下，乃自然無為，要讓聖君重歸於道，順道而「彼此各安」。因為但凡用兵便以殺為主，動盪天下，但是道乃虛靜之體，是以無為制物、以靜制動，並非以動至動，所以若聖君失守無為之道，以強兵攻伐他國，又不以道撫之，將使得聖君之國陷入國破人亡之境，因為「好殺物之所惡，聚寡為眾，扶弱為強，反共攻之，則有不勝。」(七十六章 660)若令其餘諸國因聖君之國好戰而群起攻之，將令聖君之國陷入破敗之局。故聖君必然要順道而行，以無為之道治國，以養其民，以安其國，方能「天清地靜，人安神泰」不讓國家陷入傾危之災，其云：

國王有道，天清地靜，人安神泰，無復傾危。設令時遇災衰，運逢屯否，居危

¹⁸「猛士上將，承威以定四方，宰輔阿衡，論道而清百揆。」(二章 568)

而得安，處否而常泰。(三十三章 608)

聖君能夠順道而治理國家，縱使在施行政令之時有遇災患，也能夠「居危而得安，處否而常泰」終究會有反危為安的時刻，因為只要聖君能依循著道就是順應萬物之流變，能夠順應萬物轉化，自然就能不傷萬物而物我無傷。

統整而言，李榮的聖君觀念可說是轉化魏晉時期王弼帝王聖人觀念而來。但李榮卻認為君王雖為聖人，但若君王違背了道的「無為而治」觀念，例如背道而行的出兵去攻伐天下，讓天下陷於征伐戰亂之中，如此好戰的君王便是失道，只會導致亡國人滅的終局。所以李榮以為君王既然可持道以治天下，就必須具備有上下皆安、重靜、賢愚共貫、以慈用兵、以道理國等五種體道聖君該有的特質，方能夠令百姓皆安，萬國皆和。

二、聖君的特質

在李榮的思維中雖將「君王」視為「聖人」，但君王卻也必須具備「上下皆安、重靜、賢愚共貫、以慈用兵、以道理國」等五種特質才能稱為真正的「聖君」，以下將就此五種特質說明之。

(一)、上下皆安

聖君與臣下乃截然不同的二者，君貴而臣賤，但既然君王為聖，就應該能以無為之道教化眾臣，讓君臣之間都能順道而上下皆安，其云：

上之化下，猶風之靡草，下之從上，猶響之應聲，譬之宮商，更相唱和。夫調高則絃絕，上躁則下急，是知五聲和則八音克諧，其政和則其人歡悅，故曰王者人之師，而下取則。(二章 567)

夫為上也，化之以道，示之以信，上能信下，下亦信上，上若不能信下，下亦不信於上。(十七章 587)

上用無為以化下，下用無為以事上也。(三十八章 615)

聖君教化眾臣就有如風行草偃，必上行而下效，而眾臣順應聖君更像是音聲相和，上能起音，下可和聲，所以說君臣之間必以和諧為主，不以急躁為本。也因聖君能以無為之道教導眾臣，更能以誠信之法用人不疑，所以聖君之所為就能使上下皆具誠信，若朝政中的君臣皆能以誠信為本，則朝廷就必然安穩。故聖君必以無為之道教化眾臣，眾臣便順此無為之道應之。

因此，君臣之間實乃唇齒相依的共生團體，其云：

高以下為基，下亦危於高也。下之賤也，猶乃危高，高之貴焉，誠能滅下。失道則高下相危，得道則君臣俱泰。(二章 567)

君以臣為根基，臣以君為根本，若有一方失道，則上下俱滅，彼此相危，因為若君王無道，則臣子必危，臣子無道，則君王難安，所以不可一方持道而一方無道，君臣之間都必然要以無為之道為根本。那麼，君王怎麼做才能算是以無為之道為根本，李榮以為：

玄古之道難知，無為之風罕悟，上御下以正，下從上以敬，則得道之綱要。(十四章 582)

君王要能夠以正直不偏之作為治理臣下，臣下則以恭敬之行順應君王，如此就能順無為之道的最基本理念-無為。總之，聖君若能以「無為之道」教化眾臣，眾臣能順此「無為之風」而令百姓歸返上古之純樸生活，就能上下皆安，無處不以道化之，其云：

上扇無為之風，下行淳樸之化，下從於上，上下皆安，則無不化之也。(三章 570)

所以李榮所謂「上下皆安」何以必須是聖君的特質之一，原因就在於若君臣之間有一方失道，將會失去道本有的和諧狀態，若失道為君，則群臣動有亡身之災，若失道為臣，君王雖貴而由能反叛滅之。為避免此君臣相違的情狀出現，因此君王必以無為之道教化眾臣，眾臣亦須順此聖君之道而應之，如此就能上下皆安，亦是治國長久之法。

(二)、君王重靜

道本虛靜，故聖君既能「歸道」，也必以「虛靜」為本，不因躁進而失道，其云：

君先而臣隨，父先而子隨，故為君父者，不得輕躁而失道，必宜重靜以契德也。

(二章 568)

大小俱輕，不能為於根本，上下皆躁，豈可為於君主？是以一輕一重，輕者以重為根，一躁一靜，躁者以靜為主。故無為重靜者，君之德也；有為輕躁者，臣之事也。上下各司其業，為君必須重靜也。(二十六章 598)

因為君父在臣子之前，故凡為君父者必不可輕易躁動失道，必以重靜為其根本。正因輕躁者會招致損害，重靜者方能遠離災害，所以躁進者在未能體虛靜之道前必以重靜者為主，方能避害遠災。否則若君臣皆以躁競為本，動輒便會上下交相害，因為雙方皆動，就無法以靜制動，其云：

前明重靜則超然無累，今明輕躁必致有損，無累則上下俱安，有損則君臣皆失也。(二十六章 599)

所以君王若無重靜就會使得君臣彼此有損其身，聖君既然為聖，就必以虛靜之道為本，超然無累，讓君臣之間不因有為之事而生有累之患。故有道之主，必務於重靜，以靜為本，其云：

有道之主，君人子物，務於重靜，不為輕躁，舉不失道，動不離靜，是以行必輜重，居必攝衛，不至危亡，由重靜也。(二十六章 599)

聖君能夠重靜，即能守道而不失道，不讓國家陷入危亡之中。但君王若無法重靜，反以奇巧之智理國，希望藉由俗世的智慧治理國事，反而會令百姓有損，其云：

若也不行虛寂道德，唯用奸巧智慧，智多亂甚，故難理也。(六十五章 648)

智慧奸巧，傷害人深，國之賊也。(六十五章 648)

用智理國國之賊，有為撓物物恒動，在上若能無欲守靜，百姓不須整理而自齊，

萬國無煩教令而自正也。(三十七章 612-613)

用智，不用智，兩者也。用之則賊害，不用則無傷，能知百姓無傷，此知理國楷模法式也。能知法式，本固邦寧，德之妙也。(六十五章 649)

因為若不依循虛靜之道，反而以智慧理國，如此作為將會使眾人多智而不知以何人之智為正確之智，所有臣子都眾志成城的欲獻其智慧以治理邦國，於是乎產生以彼攻此胡言，以此攻彼亂語，彼此互不相服對方之智慧，造成「智多亂甚」的後果。因為這都是以有為撓物之舉去行事所必然得見的成效，所以聖君既然能靜，就可以無為之化化育百姓眾臣，如此則不須諸多政令治理國家而國自安，不須特別管理人民而人自齊，此皆為不用智而用道治國之利。

故聖君不可以智理國，該以無為無事以治天下，其云：

夫無為無事，可以攝天下也；若以有事有為，吾見其不得已也。(二十九章 603)

畢竟有為之舉總是會產生諸多障礙以及損傷，必需要能夠無為無事才能攝理天下而令天下無傷，因為若君王有為，則朝令夕改，外則以兵征戰鄰國，內則強徵百姓賦稅，所以若君王為聖，就必須具備此「重靜」之特質。

(三)、賢愚平等

李榮以為上古之時本就無所謂賢愚之別，人人皆寶自然之道，但在中古之後人人皆捨棄掉道之無為而順從凡俗之事的有為，故失道失本，不知如何「歸道」。然聖君既然已「歸道」成聖，能重靜，且掌握無為之道，就必須先導化百姓，將其無為之道傳與眾臣，令眾臣皆能論道，再以道為基準訂定禮律之令，讓百姓反棄有為之事，重歸上古之純樸，其云：

上古至淳，賢愚平等，身不失道，行合自然，人皆寶道也。逮乎三五已降，物漸澆漓，無君不可導人，有主方能化物，故上樹垂拱之后，下設論道之官，示之以好惡，誠之以禮律，化彼不善，陶此淳風也。(六十二章 645)

羲農之時，未聞股肱之節；桀紂之日，始稱關比之賢。(十八章 588)

所以李榮認為上古之時能夠視賢愚如一，如今之世也必將以無為之道為基準，縱使在當代已失上古之風，然而聖君在上，就必以不尚賢之舉讓眾人回歸淳樸，其云：

王道蕩蕩，無偏無黨，貴賤將玉石同塗，賢者與愚人共貫，此大道之化，無爭者也。夫賢當於位，賞須以功，愚受於役，罰須以過，若賞賢過度，則極以驕奢，役愚越分，則困於貧窶，驕奢者必欺侮，獸窮者亦能鬪，則忿爭生也。是以日月耀彩，不為賢不肖易光，天地覆載，不為善不善改度也。（三章 569）

偏私不堪宰物，公正自可君臨也。（十六章 586）

因為君王若崇尚賢者，必以其治國有功而賞賜之，面對愚人亦以其過失而賦予懲罰，但若賞賜過多珍貴之物或權力予賢者，將令賢者轉為驕縱奢侈，若對愚人過分壓榨，將使得愚人陷入絕對貧窮而不得翻身，李榮以為驕奢者必會挾其功欺侮君王，被壓榨者終將不堪其辱，因而反叛於國，所以若君王賞賢罰愚，將導致無窮紛爭。所以李榮要君王具備「賢愚共貫」的特質，其用意就在於要君王以無偏私之行，行大道之正，雖能愛賢，在於百姓皆賢，能夠「貴賤將玉石同塗，賢者與愚人共貫」無貴重之物就不會有貧賤之物，未見賢人於世就不會有愚人處世，所以李榮要求君王必須依循著大道而視察萬國百性，如此視萬事萬物則無一者非道，誠如日月將其光芒遍照大地，不因賢與不賢而將其光有所隱藏，也像是天地載負世間，不為善與不善而改其載負之舉，因為一切都在道中，本無分別，就無需分別，所以君王必須「賢愚平等」以歸上古純化之風。

（四）、以慈用兵

但凡為一國之君，必有其用兵以衛國之舉，然兵本主殺，若過度用兵則離大道甚遠，故李榮以為但凡不得已而用兵，必「以慈用兵」。至於李榮之「慈」何解，其云：

若能仁惠於萬物，好生而惡殺，慈之義也。（六十七章 650）

慈心於物，物無害者，物既無害，自無前敵，以無敵故，故言勇也。（六十七章 650）

故李榮所謂的「慈」就是「好生而惡殺」不以殺戮為主，反以萬物生生之養為其要旨。若能以慈心對待征伐之事，則君王雖起兵爭戰而能不傷於物，既能不傷於物，自然沒有一人一物可擋於聖君之前而為敵，故將慈心用於征伐之舉，就能無敵於天下，因其無害於物，故天下莫與之相害。而以「慈」為用其實也是順應著道而行，若能順道而行，則無論爭戰或治國，皆可令物不傷，其云：

以慈為用，不失其道，在於戰陣，必克前敵，故言勝也。以之守國，無復傾危，遂言固也。……身不失道為守，與道同久曰固。自然無害，天將救也。外物不傷，道之衛也。(六十七章 651)

忠臣輔於君上，賢相理於陰陽，以道勝於海內，不以兵強天下。(三十章 603)

因為以「慈」為用，可於戰陣之中不需克敵而自勝，若以「慈」守國，更可令國家不至於面對傾覆之危。這一切都是因為聖君以「慈」為心，身不失道，自然無一物可加害於其身，故李榮以為聖君能將此道之「慈」用於兵家之事或守國之舉，就能無敵於戰陣，守國於安平。

但若君王善出兵而不以「慈」用之，必會因好兵而終將面臨國破人亡之患，其云：

兵者動有亡國失人之患，故言不善。存者人之所愛，亡者物之所惡，亡為物之所惡，有道之主，不處好兵也。(三十一章 604-605)

嘉禾不得植，荊棘所以生，此亦用兵之過也。(三十章 604)

寶者，無為之道也。賊者，有為之兵也。我無為而人自化，此用無為之道也，若不用無為之道，是出其無極之寶，如用有為之兵也。兵能害物，日費千金。(無思章二十五 618)

兵主於殺，不可常行於有事，道貴幽靜，是故制物以無為，務在安人，不令有害。若退失無為之道，進無靜寇之兵，輕侮前敵，國破人亡，禍之大也。(六十九章 653)

不以德而固，乃恃兵為強，兵強暴於天下，好殺物之所惡，聚寡為眾，扶弱為

強，反共攻之，則有不勝。……欲令務修德以柔弱，不飾兵以堅強。(七十六章 660-661)

明以兵為強者，兵敗而必弱，故言非道也。是道可以常行，非道理宜先止也。(三十章 604)

從上可知，李榮以為舉凡用兵皆有可能導致國破人亡的後果，因為能夠生存是眾人之所喜，若必須面臨死亡則是眾人之所惡，所以能順道而行的聖君，不該好用兵燹。因為但凡爭戰過後的土地，受戰馬踐踏，眾軍廝殺，轉瞬即成一片焦土，如此將無法在此地繼續行生養耕種之舉，這都是君王好用兵的過失。因用兵必以殺為主，此屬於有為之動，若不以無為之道的靜以制有為之動，將會使得此有為之兵毫無節制的進行殺戮之舉，以此暴舉征伐天下。在此無節制的狀態底下，必然會出現汙辱敵人之舉，如此一來，將令諸敵對之人連成一氣，反以聯合之兵的態勢進逼暴行之兵，如此聚寡為眾，其勢必盛，若因此敗於此眾志成城之兵，則必有亡國人滅之災。所以李榮以為凡以兵為強者，必因其兵敗而轉趨於弱。故但凡用兵，必「以慈用兵」，依道而行，若有非道之舉以出兵，必將制止其出，以避免國家與人民遭遇滅亡之禍。

故李榮覺得兵雖可用，但用者必損，為君者既為百姓之父母，便應該不以兵為用，令百性能安居樂業，如此才是聖君所應該給予人民的無為之化，其云：

兵雖可用，多有損傷，是爪牙之所司、非元首之器用。(三十一章 605)

君者，人之父母，美兵好殺，非謂養人。(三十一章 605)

不貪欲，故無為，不好兵，故無事。貪欲則人損，戰伐則人勞，無為無事，不損不勞，百姓安寧，聖人之化也。(無思章二十五 618)

但李榮雖認為兵不可常用，甚且不可用之，不過若有外敵欲攻打聖君之國，聖君也必將「以慈用兵」，以此順道之兵以禦外敵，以救百姓，其云：

克定禍亂，義實由兵，以慈用之，其戰自勝。然兵既主殺，殺為兇事，非國寶也。好生惡殺，重粟愛人，無為戰兵，為國寶也，故云寶之者不用，用之者動有亡國失人之患，此是兇之大也。(兵者章二十七 619)

能用為善，殺敵為果。賊來侵我，所以除之。不以國大兵強，專用為是也。(三十章 604)

善用兵者，決定果敢，不矜不忿，不貪不驕，迫不得已，從後應之。義在除敵救人，亦非恃力好戰矣。(三十章 604)

兵之所用，義在救人，哀其失道，悲其過殺。(三十一章 605)

兵以討逆，武以靖亂。(八十章 665)

王者用師，有征無戰，動不失靜，故言恬淡，不好用兵，不以為美也。(三十一章 605)

因為國有禍亂，必然要以兵制之，能以「慈」為用，則不戰自勝。因為兵殺之事為兇，且為失道之舉，用之必有過度殺戮以及亡國失人之險，所以聖君若能順道之「慈」而用兵，必可制敵而不傷敵，亦可不讓己兵過強而暴於天下。故能用此慈兵之君必不以其國大兵強而濫用之，若必須為用，也是用於迫不得已的救人之舉，因為聖君知道兵者主殺，乃失道之舉。因此李榮認為若聖君能善用此順道之兵，則可在外敵傷國、內賊叛逆之時，用以除敵賊、救人民，因為聖君用兵必然「以慈為用」而「有征無戰」，其征在救人，非戰而傷人，如此不好用兵，用必以「慈」的君王，李榮認為即可算是真正的聖君。

因此李榮覺得聖君理國本就該以無為之道為準，不好兵殺之舉，其云：

聖人理國，用無為之道，所有軍戎器械，或少或多，若伯百若干，皆悉不用。(八十章 665)

存之要道，懷微妙也。無失淳風，抱質樸也。無為去兵，息於機戰，伐不與天下交爭矣。(兵者章二十七 619)

他認為聖人以無為之道理國，不以兵為用，自可不失上古純樸之風，亦可不令國家陷於征戰之中，縱然必有伐人以救國之舉，亦能不與天下相違背而戰，如此之戰則能順道而無傷。依李榮的理解，「以慈用兵」就是在於不得不用兵時方可使用之用，因為但

凡用兵，必會有損傷生靈之事發生，所以用了又不能過度，必須明白兵伐征戰乃違背道德之事，如此方能用而有度。所以李榮在這樣的敘述中明確的認為聖君若要用兵，不如不用，但若必然要用，則必須順道而用，方能不致產生國亡人毀之災。聖君若能具備此特質，自能令天下長治久安而不受戰爭侵擾。

(五)、以道理國

綜合上述聖君必有的特質，總括來看，李榮認為聖君本來就是以己身「歸道」之聖，而聖君若能道不離身就必能守靜，如此對內可令上下皆安，不讓眾臣百姓因賢愚之別而妄起紛爭，對外則能以慈用兵，爭而不戰，不致陷入亡國之患。而聖君如此順道治理國事，李榮便稱之為「以道理國」。因為若君王能順道而治，不以人間巧智為法，就可以明白「玄鑒孔明，賞善罰惡」之道即具備了足以理國之法度，其云：

天道雖遠，玄鑒孔明，賞善罰惡，著在於冥司，春生夏長，彰之於見代，時政不能任之以天理，而代之以人功，亦失之於道也。(七十四章 659)

所以欲以道理國，君王就必須能「取此道德之厚實」而「以道制之」，其云：

大丈夫經國理家，修身立行，必須取此道德之厚實，去彼仁義之華薄，則捐俗禮、歸真道。(三十八章 616)

寰寓之表，自可絕言，形象之中，理當稱謂，羅之雖具萬品，究之唯有四大¹⁹，大名既一，用義難殊，欲勸帝王抱式於道德、取則於天地也。(二十五章 598)

門以關鍵，有閉有開，若能以道制之，無開無閉。是以理國者以道，百姓無以窺窬。(二十七章 600)

因為天地之間萬事萬物本非言語可說清，若要深究，只有「道、天、地、王」四者為世間最重要之物，然上述四物皆是由道而成，四者如一，故帝王若欲順道治國，就必須抱道而「歸道」，「歸道」而知道，進而明白天地之間流動的法則，接著再以此法用以治人治國。因為君王能否順道即是國家能否得治的關鍵，所謂「理國者以道」就是

¹⁹ 道大，天大，地大，王亦大。

這個意思。但李榮要君王還必須注意的是，此關鍵之道不可令百姓得知，讓百姓能窺視於君上之作為²⁰，因為此道乃控制四方之道，其云：

有繩之者，有縛有解，以道控制於四方，善結也；萬國共戴於一人，不解也。
修身者必契於道，故言善結，抱一無離，不可解也。(二十七章 600)

因為聖君以道治天下就像是用繩子打結，有緊有鬆，如此自有裁度必能令萬國繫於一有道之主，但若人人皆持此聖君之道，皆欲打這天下之結，只會令國家陷入四分五裂之局，所以李榮認為聖君既能抱道不離，有所作為皆依道而行，百姓重臣便只需依此聖君所欲天下之行而行，因為此主正是能以道化育天下，讓「四夷賓伏，國平家安」之君，其云：

四夷賓伏，國界無邊，與道玄同，有何窮極。(五十九章 642)

境土無邊，道德無際，始可以有於家國。(五十九章 642)

有道則國安，無道則國危，國由道生，道為國母，以道為母，所以長久。(五十九章 642)

李榮認為君王有道才能安國、平夷，因國家雖大卻不若道之大，若君王可有道，則國必安，也因國本由道而生，道既為國母，若君王能夠以道為母，自然能令國家長治久安。所以理國者必以道為用，以道濟物，其云：

理國者若能以謙為德，以道為用，必可破之於強敵，摧之於驍雄，而道最為先，故無易於道也。(七十八章 662)

因為道為萬物之根，以此根本之用處理末端之事，自無事不解，若有強敵來襲則必破之，因為道是居萬物之先，世間未有一物能出道而自立。因此，若聖君能以己身所歸之道用於治國，也就是實踐了李榮所謂「理身理國」之法，其云：

理國之者，體同虛寂，德並太空，兼忘天下，故云必先死於國。既亡於國，在

²⁰ 因為聖君是掌握整個國家權力的象徵，其所持之道更是聖君用以治國之法，故不可令百姓窺探，因為百姓若欲順此聖君之道，將會令國家陷入分裂之局，其云：「聖人大寶，理資於利器，……，利器不可以示人，示人則危殆，故曰人可使由之，不可使知之。是知執權之道，不易其人。」(三十六章 611)

宥天下，薄賦輕徭，兆人安樂，故云既死不亡。其國盛也，政化太平，人不流亡，故曰不散，國實人富，積粟足兵，故曰復充。(身心章二十四 616)

因為聖君理國，能體同虛寂之道，不以天下為其天下，若天下不為其一人之天下，此君方能治理天下。因為不以天下為一己之天下之君，必然能以眾生之生養為第一優先，讓百姓皆能順道而行，如此一來就能讓眾人安養其身，民能安養，則國必自富，故聖君乃以己身之道用以治理邦國。

所以說一國之君需以道為根本，以濟天下，其云：

今理國以道為根則根深，修身以德為蒂則蒂固，蒂固則長生，根深則久視，天人之式，家國之要也。(五十九章 642)

能立行於至道之境，則根深而不拔；妙樹功於玄德之鄉，則蒂固而不脫；為國則百代宗廟而常安，為家則萬葉蒸嘗而不絕。(五十四章 635)

夫有國者，宜以道為根，德為本，德無不被，道無不通，為天地之所覆載，保其清寧，萬物之所養育，獲其長久。(有國章三十三 622)

聖君理國以道、修身以德就能根深蒂固，以此根本治國則百代長安而不見亡國之患，下化萬民而百姓子嗣綿延。所以李榮認為有國之君該以道德為根本，因為道德本就無所不在，長存天地之間，以此安養萬民，則必能長久不衰。

總而言之，李榮的「以道理國」就是表達聖君要能夠觀察道的流動軌跡，然後順此軌跡而處理人間一切事物，這種行為本就不違道之規律，所以若聖君能以此道為用則「百姓日用而不知，萬國自然而歡泰」，其云：

以道濟物，以文柔遠，百姓日用而不知，萬國自然而歡泰，少私寡欲，貴粟賤金，俗樂家安，樂和禮洽，此無為之化也。(無思章二十五 617)

道濟天下，四海來王。德綏宇內，五兵不作，物則靡之而不刃，故言勝敵；無心自然受推，故言不爭。(六十八章 651)

李榮認為會令百姓、萬國受此無為之化而安然歡泰，正是由於聖君將道踐行於其治理

之法中。如此以道治理天下，自能令四海之內的外邦皆服膺於道的無為之化而自然來朝，若外邦皆能順道而行，則自不起兵燹之災，聖君便無需征敵而自勝，最終即可天下皆依道而行，「歸道」而萬世太平。

第四節 結語

綜觀李榮對於聖人的看法，首先他將入聖人前的修行者分成三個階段「上士、中士、下士」下士不知道，中士知道而不能求道，上士求道而尚未「歸道」。而與上士相同位階者亦可稱「君子」，乃是能守「中道」的修行者，但因為仍有執於「中道」故仍未算是聖人。其次，經由「遣之又遣以至於無遣」以及磨練心性的工夫後而能「歸道」與道為一體者，即所謂聖人，此聖人即「智無不通、無心無身、同道自然、歸向於道」之人，能處世不離於世，目的在於教化眾生皆能「歸道」。最後，聖君則是另一種「歸道」聖人，李榮將統治天下的君王也當作聖人，而此聖人必然會具備「上下皆安、重靜、賢愚共貫、以慈用兵、以道理國」五種特質，目的在於將國家導引向長治久安之局。李榮在此提出的聖君治國之道乃是以道家之道為其依歸，輔儒家治國之道為其內在含意，目的在於要將道家之道也提升到與儒家治國之道一樣可供實用的階段，用以符合唐代政治的需求，將老子無為之治的理念轉化為可實踐之法，為此他也提出了與老子相同的所謂以道治國的理想模型，其云：

玄古淳和，物情誠實，人皆自足，不假仁義以煦濡，家悉無為，各懷道德以游泳。爻象不作，教迹未興，混親疏，忘貴賤，此則太上下知，大道之化也。此風既散，謚號乃興，畜養之義行焉，成濟之功見矣。聖人潛被，黎首自安，此上德之化也。（三十八章 615）

兩國為鄰，望之在目，雞鳴狗吠，聽之聞耳，從始至終，以少及老，不相往來，人人皆自足，家家俱有道，故曰人相忘於道術，魚相忘於江湖，此斯之謂也。（八十章 665）

此上古社會的家國模式正是從老子到李榮以來一直追尋的終極目標。為了達成此目的，李榮便將君王亦視作聖人，希望藉由「以君為聖」的觀念讓當朝君王能因此以道

家之道為治國之法，讓道家無為之舉正式的成為一國治理天下之規範，在李榮之後的唐玄宗，便依此「以君為聖」的理路發揚君王理身治國的思想。

第六章 結論

本文主要針對李榮的「重玄思想」體系進行全面性的考察研究。李榮身為一處於佛道相雜世代的思想家，面對自己道家的思想逐漸被佛家融合，身為道士的李榮必然會有其必須處理的時代課題，於是乎他融合了從先秦到魏晉的氣化論、宇宙論、本體論，將道家本受佛家影響而漸趨於「空」的「道體」回歸到既「以無為本」又不「以無為本」的「非有非無」之中，成功地融合了道家的「道」與佛家的「空」，將唐代的「道論」提升到了另一種不同於佛家「空」的精神層次。完成了此一「道論」後，他也將此人的身體與「道」做一完美連接，不純粹只是以「心」作為一切主宰和以「性」作為「歸道」依據，而是要人不捨棄此身，因為「道性」朗現後就能知此「身」與「道」同體，能以此「身」入世而度化萬民，此時「心」便不存，因為一切「有為」皆由「心」起。李榮這種「道體一如」的觀念確實迥異於佛家視「身體」為「空」的思維，賦予了道家思維另一個角度的拓展，雖然他的心性修養工夫仍舊不脫老莊「無為」、「齊物」等觀念。在聖人的見解上，他提出了聖人的次第觀念，認為先有君子，才有聖人，但他的君子是道家無為君子不是儒家有為君子。在聖人的類別裡也另外提出了「以君為聖」的思想，正式的將帝王也歸為聖人之一，這或許是他曾「應詔佐明君」的結果。以下將針對全文的四大主題論述之。

首先，在〈李榮「重玄」思想及相關問題〉方面，吾人分析出「重玄」一詞乃隋唐各宗派拿來詮釋自己境界或工夫的一種用語，並不單單屬道家獨用。探究其理念源頭，確實是有關聯於道家老莊之學，但深究其義，仍不免難脫佛教中觀之學的影響。此「重玄」一與可從廣義及狹義來界定：第一，廣義的「重玄」。是以重玄概念和重玄語言闡述自身義理者。第二、狹義的「重玄」。以重玄概念和重玄語言當作理論去詮釋道家(道家加上道教)經典者，若必須以專有名詞稱呼，則可稱「道家重玄學」。

而在「雙遣」工夫與「重玄」境界兩方面的探討，吾人經由考證後可判斷「雙遣」一詞乃由道家的郭象於文字中先行使用，但強調此「雙遣」為「非某非某」之工夫義仍屬佛學中觀。「重玄」境界則由佛教初用，道家轉而繼之。

至於有關成玄英和李榮重玄境界上的討論，則可得知成玄英雖提出「三遣」工夫愈擺脫佛學中關「雙非雙遣」之義，卻仍滯於「遣」而僅僅停留於「一玄」境界，但李榮卻能夠提出所謂無滯於「遣」的「無遣重玄」，又表明此境界乃可歸之「本」，由此象徵重玄學脫離佛教的限制，完成了道家境界論上的回歸。

其次，在〈李榮「道-氣-性-形」一體觀〉內文中，李榮將道視為萬物之本，將「德」、「理」、「氣」當作與道同一的三種面向，故萬物之創生不可離道而論。又人之形身之積聚乃由於「道氣」，所以可以推論人身之中自有淵源於道之「道性」與可通道之心，而人身中之「道性」為道的自然本性，心則為人身可判斷是非的可修之媒介，故人身若欲「與道相合」便需依靠人身中同道如一的「道性」，但要悟此「道性」還需由煉心下手，藉由修養此心令「道性」朗現，方有「歸道」之可能。

然「歸道」雖在修心，仍須保形，不可捨棄此與道同一之形。因為此人身為「道氣」所合，自然與道同一，但俗人困於俗世的種種有為之事，不知何處尋道，不願與道同一。因此李榮從「由理識道」方面著手，讓修行之人能藉聖人之知識了解其身本與道合，故人身實可由修心而得悟道性，能令道性顯現即是歸道。李榮在此所要表達的正是其「萬物與道本為一體」的觀念，此觀念就是李榮之「道-氣-性-形」一體觀。如此將人與世界與「道」完美結合，創造了另一種道家的「本體宇宙論」。

再次，在〈李榮的心性修養工夫〉一章裡，吾人明白李榮首先要人先知「三一」之境才能開始進入心性修養工夫，其目的在於先讓人有一個可供追尋的目標。他針對如何「歸道」共提出四種心性修養工夫，亦即「忘言、齊一」、「無心」、「無為」、「重靜」。首先為「忘言、齊一」，人能「忘言、齊一」就能夠捨棄掉「分別之心」，無「分別之心」自可不受語言與差別等有為之患而妨礙歸道。其次為「無心」，主要是講讓心離於「有為」，心若「有為」則有礙於「歸道」，若能「無心」則可同道。其三為「無為」，人處世間總會受一切「有為」之物妨害，所以必須要「無為而無不為」的面對一切「有為」，如此自可不讓自己「有為」於物而傷物，反能「無為」順物而歸道。最後則為「重靜」，萬物為不停流轉之動，而能「以靜制動」方能令萬物同歸於「道之靜」，故人必須「重靜」，才能「歸道」。李榮以為能夠依著上述四種工夫去修行，自能「全真歸道」，亦即歸返「重玄之境」。

李榮針對如何「歸道」提出了四種心性修養工夫，也因此比純談理論之哲學家多了更多的實踐性。雖說其工夫多半不離老莊，但在境界闡述之上，還是略高老莊一層。

最後，在〈李榮的聖人次第〉內容裡，吾人了解到李榮將入聖前的修行之人統一稱為「士」，又依對道的追求區分為三種階級，下士不知道，中士知道而不能求道，上士求道而未能「歸道」。而與上士相同位階者則可稱「君子」，乃是能守「中道」之人，雖可算最初階之聖人，但因執於「中道」，故未能算是聖人。

而李榮所謂「聖人」，乃是經心性修養工夫的四個層次後後而能「全真歸道」與道為一體者。此聖人即同道之人，目的在於傳授眾生「歸道」的言語之理。聖君則為另一種聖人，李榮將皇帝視為聖人，此帝王之聖必然具備「上下皆安、重靜、賢愚共貫、以慈用兵、以道理國」等五種特質，目的在能以道治理國家。李榮在此提出的聖君觀念乃是要用以契合唐代朝廷政治對老學的尊崇，希望李氏王朝能因自詡為老子後裔，更能貫徹老子無為之治的觀念，更用此思惟以治國。

上述四項要點討論，是吾人對於李榮重玄思想研究之成果，雖不免會有研究不足或是未及要點之處，但研究本身自是毫無止境，待到吾人能積累更多豐富的學術知識後，能針對目前本文所缺落之處再逐一校正修訂。目前只期盼本文的完成能夠令其餘學者對於李榮的重玄學能有更進一步的體認，並能讓本文成為讓後續研究者所能參考引用之文獻。

綜觀全文主要是從考據李榮重玄學說的立場出發或作為主體開展的研究，採用李榮《老子注》和《西昇經注》二卷原文，依此資料進行李榮思想的辯證和相關著作文獻之間的比對分析，藉以建構出李榮重玄學說的完整樣貌。由此研究將可明確了解李榮重玄學的理论架構。但在進行此研究中，不免會有以下限制：

一、李榮本身的著作目前可考者僅有：(1)、嚴靈峰《輯李榮老子注》二卷，《無求備齋老子集成初編》第三函。(2)、蒙文通《道書輯校十種》輯校李榮《道德真經注》(3)、宋·碧虛子陳景元集註《西昇經集註》，收錄於《正統道藏》冊 24。就研究者來說，資料不可說是太多，因此，在文獻限制的條件之下，筆者將無法就李榮思想演進作一完整剖析，僅能依現有資料進行分析，但如此將造成無法整體理解李榮對於「重玄」的看法是否有其自身思想上的轉化，此為本文限制其一。

二、「重玄學」的研究並非思想研究之熱門，對於「重玄學」相關研究的論文亦不多見，如此一來，在撰述文章時所採用的觀點將無法絕對達成多元化思考的目的，反將陷入論點重複的必然，故，針對擁有相關概念的文章群，將採取「只談不錄」的方式，也就是列出篇名或書名，對於內文將採取羅列頁碼、書名提供參考的模式，用以減省文字討論空間。因為思想性的研究論述皆是依靠文本做討論歸納而已，多寡性的問題也將造成論文信實度的增減，吾人將盡量收集與李榮相關的各式文論，但百密一疏，本篇文章亦不免遭遇此問題，盼諸方家不吝提供本文尚有所缺漏之各式資料。

最後，有關重玄理論仍有幾項議題可供探討。關於唐代重玄學的整體性討論。除了 1993 年出版的盧國龍《中國重玄學：理想與現實的疏途與同歸》以及董恩林 2002 年《唐代老學：重玄思辨中的理身理國之道》外，並未可見更多整體性研究的相關文章，且董氏一書更將重玄學限定在老學範圍內，似乎有未全之憾。所以對於重玄學在唐代的發展以及之後的接續性研究尚有許多可供耕耘的議題，例如在老學範圍之外的重玄道論詮釋是否同於老學道論詮釋；唐代重玄學的整體發展其詮釋性的轉移現象是如何產生，又有何脈絡可供搜尋，是否能確實的銜接金元全真道與兩宋內丹派的思想。上述幾項議題，礙於本篇文章篇幅限制，無法再有進一步的研究，盼日後筆者能自撰專文或專書作更詳盡的討論。

參考書目

一、傳統文獻(以時代先後排序)

漢·班固，《漢書》，上海：漢語大詞典出版社，2004年。

後晉·劉昫等撰，《舊唐書》，上海：漢語大詞典出版社，2004年。

唐·劉肅，《大唐新語》，北京：中華書局，1984年。

唐·韋述著、民國·陳子怡校正，《校正兩京新記》，陝西：西安北院門合記印書館，1936年。

宋·司馬光，新校，《資治通鑑注·隋紀》，台北：世界書局，1974年。

宋·歐陽修、宋祁等撰，《新唐書》，上海：漢語大詞典出版社，2004年。

宋·宋敏求編，《唐大詔令集》，上海：學林出版社，1992年。

清·郭慶藩編、王孝魚整理，《莊子集釋》，台北：木鐸出版社，1982年。

清·焦循撰、沈文倬點校，《孟子正義》，北京：中華書局，1987年。

清·董誥編，《全唐文》，台北：中華書局，1983年。

清·《全唐詩》，北京：中華書局，1992年。

《大正新脩大藏經》，台北：新文豐出版股份有限公司，1983年。

龍樹，〈中論〉卷1、2(冊30)、〈大智度論〉卷6、43、80(冊25)

晉·道安，〈二教論〉《廣弘明集》卷8(冊52)

後秦·鳩摩羅什，〈鳩摩羅什法師大義〉卷中(冊45)

後秦·僧肇，〈涅槃無名論〉、〈不真空論〉(冊45)；《注維摩詰經》卷2、3(冊38)

梁·僧佑，《出三藏記集》序卷第8，支道林，〈大小品對比要抄序第五〉(冊55)

唐·道宣，《集古今佛道論衡》卷甲、丁(冊52)

唐·道世，《法苑珠林》卷55(冊53)

唐·玄奘，〈甄正論〉(冊52)

唐·法琳，〈辯正論〉卷第6(冊52)

- 唐·吉藏，〈中觀論疏〉、〈百論疏〉、〈十二門論序疏〉(冊 42)
《已新纂續藏經》，台北：新文豐出版股份有限公司，1992-1993 年。
- 晉·竺道生，《法華經疏》〈譬喻品〉、〈寶塔品〉(冊 27)
《道藏》，上海：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1992 年。
- 東晉，《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》(冊 5)
- 唐·李榮，《道德真經注》(冊 14)
- 唐·杜光庭，《道德真經廣聖義》卷 5(冊 14)
- 唐·佚名，《道德真經次解》(遂州龍興觀道德經碑本)(冊 12)
- 宋·謝守灝編，《混元聖紀》卷 8(冊 17)
- 宋·李霖，《道德真經取善集》卷 8(冊 13)
- 宋·張君房，《雲笈七籤》〈玄門大論三一訣並敘〉(冊 22)
- 元·張天雨編，《玄品錄》卷 4(冊 18)

二、近人論著(以作者姓氏筆劃或英文字母排序)

(一)、專書

- 任繼愈，《中國道教史》上卷，北京：中國社會科學出版社，2001 年。
- 朱謙之，《老子校釋》(易州龍興觀道德經碑本)，北京：中華書局，1984 年。
- 李剛，《重玄之道開啟眾妙之門》，成都：巴蜀書社，2005 年。
- 李申，《道教本論》，上海：上海文化出版社，2001 年。
- 李潤生，《僧肇》，台北：三民書局股份有限公司，1989 年。
- 何建明，《道家思想的歷史轉折》，武漢：華中師範大學出版社，1997 年。
- 余嘉錫，《世說新語箋疏》，台北：華正書局，1978 年。
- 胡道靜、陳蓮笙、陳耀庭選編，《道藏要輯選刊》(三)，上海：上海古籍出版社，1989 年。
- 孫亦平，《杜光庭思想與唐宋道教的轉型》，南京：南京大學出版社，2004 年。
- 卿希泰，《中國道教史》第二卷，成都：四川人民出版社，1996 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。
- 張成權，《道家與中國哲學》隋唐五代卷，北京：人民出版社，2004年。
- 張雙棣，《淮南子校釋》，北京：北京大學出版社，1997年。
- 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：北京大學出版社，1997年。
- 楊伯峻，《列子集釋》，北京：中華書局，1979年。
- 董恩林，《唐代老子詮釋文獻研究》，濟南：齊魯書社，2003年。
- 董恩林，《唐代老學-重玄思辨中的理身理國之道》，北京：中國社會科學出版社，2002年。
- 葛兆光，《中國思想史》第二卷，上海：復旦大學出版社，2000年。
- 葛兆光，《屈服史及其他-六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：三聯書店，2003年。
- 蒙文通，《道書籍校十種》，成都：巴蜀書社，2001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》，台北：台灣學生書局，2009年。
- 樓宇烈，《老子周易王弼注校釋》，台北：華正書局，1981年。
- 盧國龍，《中國重玄學-理想與現實的疏途與同歸》，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，1997年。
- 葉貴良，《敦煌本太玄真一本際經輯校》，四川：巴蜀書社，2010年。
- 錢穆，《錢賓四先生全集》24《中國思想通俗講話》，台北：聯經出版事業股份有限公司，1998年。
- 劉榮賢，《莊子外雜篇研究》，台北：聯經出版事業股份有限公司，2004年。
- 嚴靈峰，《無求備齋老子集成》初編第三函，台北：藝文印書館，1965年。
- 饒宗頤，《老子想爾注校證》，上海：上海古籍出版社，1991年。
- (日)砂山稔，《隋唐道教思想史研究》，東京市：平河出版社，1990年。
- (美)史蒂芬·霍金(Stephen Hawking)：《時間新簡史》(A Briefer History of Time)，台北：藝文印書館，2006年。

(二)、期刊

- 宇汝松，〈南北朝道教重玄學初探〉，《中國道教》第4期，2006年。
- 李剛，〈道教重玄學之界定及其所討論的主要理論課題〉，《道家文化研究》第19輯，2002年。
- 李養正，〈試論支遁、僧肇與道家(道教)重玄思想的關係〉，《宗教學研究》第2期，1997年。
- 李大華，〈道教「重玄」哲學論〉，《哲學研究》第9期，1994年。
- 林永勝，〈乞啓重玄之關-論重玄派研究之爭議焦點〉，《清華學報》新34卷第2期，2004年。
- 若水，〈《莊子》與道教重玄學〉，《中國道教》第6期，2001年。
- 胡興榮，〈李榮老子注的重玄思想〉，《道家文化研究》第19輯，2002年。
- 強昱，〈成玄英李榮著述行年考〉，《道家文化研究》第19輯，2002年。
- 強昱，〈成玄英建立重玄學的方法〉，《道家文化研究》第19輯，2002年。
- 張敬梅，〈從「玄之又玄」到「重玄」的演變〉，《宗教學研究》第1期，2004年。
- 張成權，〈「重玄」學：超越魏晉玄學的道家哲學〉，《安徽大學學報》(哲學社會科學版)第2期，1995年。
- 湯一介，〈論魏晉玄學到初唐重玄學〉，《道家文化研究》第19輯，2002年。
- 黃海德，〈李榮及其老子注考辨〉，《世界宗教研究》第4期，1987年。
- 董恩林，〈試論重玄學的內涵與源流〉，《華中師範大學學報》(人文社會科學版)第03期，2002年。
- 劉雪梅，〈論「重玄」一詞的佛教使用路向〉，《河北大學學報》(哲學社會科學版)第3期，2004年。
- 盧桂珍，〈王弼、郭象性情論研考〉，《臺大中文學報》25期，2006年。
- 羅中樞，〈論成玄英重玄方法的「三絕兼忘」思想〉，《社會科學研究》第6期，2010年。

(三)、學位論文

呂慧鈴，《李榮道德真經注思想研究》(臺灣師範大學國文研究所，碩士，2006年)

晏啓瑛，《李榮注老研究》(私立華梵大學東方人文思想研究所，碩士，2000年)

(四)、網頁資料

佛光大辭典，http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx 2011.7.9

佛光大辭典，http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx 2012.3.18