

宋代趙實庵《老子解》的 重玄學心性思想探析

林東毅 *

摘要

重玄學據黃海德先生所述研究概況可分三期：「道教重玄學研究的初創階段」、「運用新的研究方法對道教重玄學開展客觀全面研究的興盛階段」、「採用多元視角對重玄學進行研究的拓展階段」。在此三階段研究中，學者們針對重玄學的界定、起源、分期，以及重玄學對宋代內丹學、理學的影響，還有重玄學家如成玄英、李榮等人的重玄思路探悉，皆有著深入研究，並獲豐碩成果。然而，當前學界對於延續至宋代的重玄學後續發展並未有著太多關注，因此，本文嘗試以南宋趙實庵《老子解》為例，整理出其「絕相顯真、絕名顯實」的重玄觀及「心探妙本、化性入道」的心性觀，藉此一窺宋代趙實庵重玄學心性思想的詮釋進路。

關鍵詞：重玄、趙實庵、老子、心性思想

* 嶺東科技大學通識教育中心助理教授。
(收稿日期：113.12.12；通過刊登日期：114.09.07)

一、前言

據黃海德〈20世紀道教重玄學研究之學術檢討〉所云，重玄學的研究概況可分三個時期，分別為「蒙文通先生獨立開拓的道教重玄學研究的初創階段」、「任繼愈先生、卿希泰先生等學界前輩運用新的研究方法對道教重玄學開展客觀全面研究的興盛階段」、「為當代學界的中青年學者踵事前賢採用多元視角對重玄學進行研究的拓展階段」¹，在此三階段研究中，各界學者就「重玄的界定」²、「重玄的學術起

¹ 黃海德，〈20世紀道教重玄學研究之學術檢討〉，《諸子學刊》第15輯，頁273。

² 關於「重玄」界定可參盧國龍，《中國重玄學》（北京：中國人民出版社，1993年），頁1、3。李剛，《重玄之道開啟眾妙之門—道教哲學論稿》（成都：巴蜀書社，2005年），頁134-136。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15。另外，「是否只要講『雙遣兼忘』即屬重玄思想？」李剛在〈道教重玄學之界定及其所討論的主要理論課題〉針對此問即有說明，其云「重玄有個顯著的標誌，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，以此作為標準來衡量，我們才可以比較準確地評判某一人物或者著作是否屬於重玄學派。」另外，林東毅在〈「重玄」何有派—對「重玄」之再論〉一文中在前人基礎上替「重玄思想」做了更明確的定義，其云「廣義的『重玄』，乃是以『重玄境界』和『重玄雙遣工夫』去闡述自身義理者。其次，狹義的『重玄』，則限定在道家或道教範圍之內，以『重玄境界』和『重玄雙遣工夫』當作主要理論，依著『重玄境界』和『重玄雙遣工夫』去註解或撰著道家或道教相關經典者。但在此兩種定義之外，吾人以為還須加上另一內部義理限制，也就是要符合以『非有非無』論道體、以『心性成道』為主旨，來當作判斷某學者的著作是否真屬闡發『重玄思想』的重玄專著。而要如此界定的原因，在於『重玄』本身既為『思潮』，所以在魏晉至唐代當會有許多佛徒、道士皆引『重玄』二字表示境界高深的意涵，或是採用『雙遣』概念用以解經。但他們僅僅是用了『重玄』二字而非詳論『重玄思想』或以『重玄思維』為主軸。若只以文中出現『重玄』兩字便判定屬『重玄著作』，進而忽略了經中其他整體義蘊的呈現，如此斷定當存在可供懷疑的空間。是以要判讀某部經典是否屬重玄思想作品，除了要在定義上確立之外，還得等到通讀全經後，再以上述『內部義理』做基準，才有可能確實驗證出某部經典是否為『重玄思想專著』。」林東毅，《唐代重玄思想研究—從道論到心性論》（臺中：國立中興大學中國文學系博士論文，2015年），頁12-25。

源」³、「重玄思想的分期」⁴、「重玄對內丹學、宋明理學的影響」⁵皆有頗為深入的研究，其中盧國龍《中國重玄學》、強昱《從魏晉玄學到初唐重玄學》、李剛《重玄之道開啟眾妙之門—道教哲學論稿》、李大華與李剛及何建明合著之《隋唐道家與

³ 關於重玄思想最早學術起源當屬「孫登」之記錄，首見於唐·成玄英〈老子道德經開題序訣義疏〉云「晉世孫登云托重玄以寄宗。雖復眾家不同，今以孫氏為正，以重玄為宗，無為為體。」然而目前無法在文獻中找到孫登《老子注》的全本，故無法論斷其是否即重玄之源。因此蒙文通從工夫論的角度認為當以鳩摩羅什為起源，其云「究乎注《老》之家，雙遣二邊之訓，莫先乎羅什」；盧國龍則認為「顧歡的《老子義疏》誠為道教重玄學之序曲」；鄭燦山則說「其遠源可上溯至西漢末的嚴君平《老子旨歸》。」；何建明則認為「總之，中國歷史上以『重玄』思辨發揮老莊哲學的學術思潮，可以界定為『道家重玄學』，它的真正宗源，可以追溯到莊子。」；強昱則說「賦予重玄之語哲學意義的首先是支道林。」唐·成玄英，〈老子道德經開題序訣義疏〉，《中華道藏》冊3，頁231。蒙文通，《道書輯校十種》(成都：巴蜀書社，2001年)，頁361。盧國龍，《中國重玄學》(北京：中國人民出版社，1993年)，頁37。鄭燦山，《東晉唐初道教道德經學：關於道德經與重玄思想暨太玄部之討論》(臺北：學生書局，2009年)，頁114。劉建明，《道家思想的歷史轉折》(武漢：華中師範大學出版社，1997年)，頁42。強昱，《從魏晉玄學到初唐重玄學》，頁6。

⁴ 有關重玄思想分期論述先有盧國龍《中國重玄學》一書中就「道教重玄學的歷史發展」分為「四個階段、三次宗趣轉變」，分別為「第一個階段是南北朝時期，宗趣在於經教體系的建立。……第二階段是隋及唐初，宗趣在於重玄的精神超越。……第三階段是高宗武周期，宗趣復由精神超越轉變為道性論和心性修養。……第四階段是盛唐時期，重玄宗趣最終由體道修性復歸於修仙，開導了唐宋內丹道之風氣。」《中國重玄學》，頁3-4。董恩林則將唐代重玄思想分三階段「第一階段從高祖時起，至武則天時代止，以劉進喜、蔡子晃、成玄英、李榮等人為代表。……第二階段是唐玄宗開創的政治化詮釋時代。……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。」《唐代老子詮釋文獻研究》(濟南：齊魯書社，2003年)，頁16-17。孫亦平則將唐代重玄思想限定在老學範圍內分五階段「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。……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，……第五個階段以唐末杜光庭的《道德真經廣聖義》為代表。」《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。林東毅則根據魏晉到晚唐重玄典籍和重玄思想家的思維將重玄思想分四個時期「以『由心見性，顯性入道』為圭臬，以『道、性、心』三者作為切入點，將重玄思想重新歸納分期為唐以前『援佛入道時期』、初唐『轉空成道時期』、盛中唐『由心入道時期』、晚唐『心性成道時期』」《唐代重玄思想研究—從道論到心性論》，頁5-6。

⁵ 相關文章可參崔珍哲，〈成玄英的“理學”和宋明“理學”〉陳鼓應主編，《道家文化研究》第十九輯(北京：三聯書局，2002年)，頁271-286。葛煥禮，〈論李榮重玄學說與程朱理學的關聯〉《船山學刊》2011第4期，頁69-72。強昱，〈《養生詠玄集》重玄學與內丹的結合〉，陳鼓應、馮達文主編，《道家與道教·第二屆國際學術研討會論文集(道教卷)》(廣州：廣東人民出版社，2001年)，頁313-325。

道教》、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》等代表性專著的問世，更引領著重玄學的探究逐步邁入高峰。

除了上述以思想史的觀點進行歷時性的研究外，針對唐代受重玄思潮影響而開展的重玄學者研究更是蔚為風潮，其主要代表人物有成玄英、李榮、王玄覽、孟安排、黎元興、方惠長、李隆基、趙志堅等，另外，如《太玄真一本際經》、《太上洞玄寶元上經》、《無上內秘真藏經》、《三論元旨》、《道體論》等重玄經典的研究也甚為熱絡。然而，接續唐代之後的宋代重玄學研究則相對冷清，除了部分學者就陳搏、陳景元的思想提出重玄思想在宋代仍有其影響力外⁶，多數學者仍抱持「重玄學肇始於兩晉，興盛於唐朝，唐以後與道教內丹合流，遂不再有重玄之論」⁷的觀點。但盧國龍曾云「從道教方面看，宋以後道教雖以內丹法為主導，但內丹道的性命雙修，尤其是內丹道的修性論，蓋宗承於重玄理論，這是重玄學作為一種精神觀念在道教中的綿延。」⁸劉固盛也說「重玄之學在宋代實際上並沒有消失，而是繼續產生影響。」⁹若由此理路推斷，「重玄」當非在進入宋代後就立刻凋零，而是逐步內化進當代道教思維中，成為道教學者思想構築時的重要養分之一。李遠國更直接在〈論宋代重玄學的三大特徵〉一文中提出宋代重玄學有三大進路，分別為「以儒解《老》」、「以佛解《老》」、「以內丹之道解《老》」，更說明「宋代重玄學的這三大特徵，明顯有別於南北朝、隋唐時期的重玄學，無論是對道家理論或是在道教內煉學中，都頗多建樹，理應引起重視。」文中更云「有宋一代，道家重玄之學直承隋唐重玄學之遺風，而由華山陳搏肇其源，碧虛子陳景元揚其波，其後有薛致玄、白玉蟾、董思靖、劉惟永、趙實庵、邵若愚、牛妙傳、陳顯微等道門中人，皆依陳搏心法，廣徵博採儒、釋之說，入道解《老》，使得宋代重玄學面貌煥然一新。」¹⁰

⁶ 劉固盛，〈陳搏學派與重玄餘緒〉《老莊學文獻及其思想研究》（長沙：岳麓書社，2009年），頁123-137。盧國龍，〈論陳景元的道家學術〉《道家文化研究》第十九輯，頁357-373。

⁷ 劉固盛，〈老莊學文獻及其思想研究〉，頁133。

⁸ 盧國龍，《中國重玄學》，頁499。

⁹ 劉固盛，〈老莊學文獻及其思想研究〉，頁133。

¹⁰ 李遠國，〈論宋代重玄學的三大特徵－以陳搏、陳景元為中心〉，陳鼓應主編，《道家文化研究》第十九輯，頁331。

是故本文便嘗試以南宋趙實庵《老子解》為例¹¹，以「絕相顯真、絕名顯實」的重玄觀及「心探妙本、化性入道」的心性觀二點切入，嘗試整理出南宋道士趙實庵「既入兼忘，重玄始顯」的重玄「虛心盡性」之學。

關於趙實庵生平，據元代劉惟永編集《道德真經集義大旨·道德真經集義諸家姓氏》所載：「沖真寶元大師，浮山玉虛觀住持，賜紫。字明舉，諱道昇，紹興壬申作解。」¹²由此可知趙實庵又稱趙明舉、趙道昇，曾任浮山玉虛觀住持，南宋高宗曾賜紫衣。「紹興壬申」為南宋高宗紹興二十二年（1152），而從趙實庵《老子解·序》所云「宋紹興壬申上元日玉蟾堂書」¹³，可知本書成書日期當為紹興二十二年一月十五日。而著作除《老子解》外，尚編修《黃籙儀》一書¹⁴，可知趙實庵對齋醮儀法亦略有心得。今存趙實庵《老子解》原文僅元代劉惟永編集《道德真經集義》收錄其《老子》第一章至第十一章之註解¹⁵，其餘章節今多佚失。雖無法因此一探趙實庵思想全貌，然蒐羅今存所有篇章加以分析，仍可部分呈現趙實庵重玄心性思想進路。

趙實庵在他《老子解·序》中曾提出「道」乃「有無二致，可以同觀」¹⁶，與唐代重玄思想家以「非有非無」論道體的方式可說如出一轍，其又在論及「重玄」概念時言：

¹¹ 本文之所以選擇宋代趙實庵為詮釋對象的原因，在於當吾人蒐集完並初步閱讀上述自薛致玄始到陳顯微止的原典後，認為趙實庵《老子解》內文重玄色彩濃厚，且其又擅內丹學，如此以重玄、內丹解老的作法可說是展示出宋代老學的嶄新面貌，加上當前（2025）仍未有專著就趙實庵展開探究，是以擇定趙實庵為初步研究對象。

¹² 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》。張繼禹，《中華道藏》（北京：華夏出版社，2004年）冊12，頁245。

¹³ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊12，頁251。

¹⁴ 《靈寶無量度人上經大法·卷四十九·降召符命品》云：「趙道昇修《黃籙儀》，認為內事止於午朝命魔，蓋本《政和金籙》。此是其所見錯處，非經旨也。」明·佚名，《靈寶無量度人上經大法》，《中華道藏》冊35，頁274。

¹⁵ 趙實庵此十一章章節名稱依書所載，分別作〈顯理會真義章〉、〈真常融攝義章〉、〈至神獨化義章〉、〈宣和布化義章〉、〈大化公行義章〉、〈靈根善養義章〉、〈生生不生義章〉、〈柔順利正義章〉、〈觀退為進義章〉、〈消息至真義章〉、〈隱顯玄彰義章〉。相對應於《道德真經集義》篇章名稱則分別作〈道可道章〉、〈天下皆知章〉、〈不尚賢章〉、〈道沖章〉、〈天地不仁章〉、〈谷神章〉、〈天長地久章〉、〈上善若水章〉、〈持而盈之章〉、〈載營魄章〉、〈三十幅章〉。元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊12，頁272、317、343、370、387、405、422、435、453、466、498。

¹⁶ 趙實庵云：「道非易也，言默究之流於動靜之域，真理全昧，故有無二致，可以同觀。」元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊12，頁251。

以常極妙，妙極返無，故常道無名，常名無物，有復歸無，有無一致。既升玄也，事理兼忘；既入兼忘，重玄始顯。¹⁷

認為修道者必須先將「有無」視為「一致」，以同一觀念雙遣有無，讓「道」不拘泥於有無之間，接著「兼忘」此非有非無之道，才能徹底入「兼忘」而悟「重玄」之道。

趙實庵此「既入兼忘，重玄始顯」的觀念與隋唐之際的重玄學者論述有著高度契合，¹⁸如隋代《太玄真一本際經》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」¹⁹所談的乃是先遣有、再遣空的雙遣「兼忘」；孟安排《道教義樞》云「既曰兼忘，又忘其所忘，知泯於有無，神凝於重玄，窮理盡性者之所體也」²⁰連「兼忘」亦遣的「兼忘」才能使人「神凝重玄」；唐玄宗《御製道德真經疏》云「玄之又玄者，辯兼忘也」²¹直言重玄之說需建立於對「兼忘」的討論之上；杜光庭《道德真經廣聖義》言「兼忘所執，都令泯然，則冥寂玄通，洞達真妙，是令眾生不滯於迹，聖人不滯於空，空有兩忘，盡登正觀矣」²²以空有兩忘的「兼忘」為核心，將「兼忘」後的「正觀」作為聖人見世間萬物而「不滯於跡」的觀法；《道體論》則說「未至玄德，故有其遣有遣無之行，體行非有亦無，取無有兩泯，名曰兼忘」²³將立行「兼忘」的遣有遣無之舉再遣，要人達「無有兩泯」的遣之又遣才能是「兼忘」。

從上述隋唐重玄學者及典籍對「兼忘」的詮釋來看，南宋趙實庵可說是承繼了隋唐重玄學遣之又遣的「兼忘」概念，然而當前（2024）趙實庵《老子解》尚未有學

¹⁷ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 259。

¹⁸ 趙實庵《老子解》所提出的思想除了與隋唐重玄學者思想契合外，其以當時盛行之內丹學解老也是趙氏思惟特色之一。如同李遠國曾在〈論宋代重玄學的三大特徵〉一文中提出宋代重玄學有三大進路，分別為「以儒解《老》」、「以佛解《老》」、「以內丹之道解《老》」，其中趙實庵可說是以內丹解老的代表人物之一。然而，內丹學除了蘊有道教養生術的內涵外，其發展從外丹至內丹的轉變因素也有許多須參究之處。是以吾人目前僅能先從重玄角度探入說明趙氏之學，待之後就內丹學多方深究之後，再另起一文，論趙實庵如何從內丹視域中去開展出其思惟體系。李遠國，〈論宋代重玄學的三大特徵－以陳搏、陳景元為中心〉，陳鼓應主編，《道家文化研究》第十九輯，頁 331。

¹⁹ 隋·劉進喜、李仲卿，《太玄真一本際經·最勝品》，《中華道藏》冊 5，頁 253。

²⁰ 唐·孟安排，《道教義樞》，《中華道藏》冊 5，頁 577。

²¹ 唐·李隆基，《唐玄宗御製道德真經疏》，《中華道藏》冊 9，頁 395。本書雖由「精通《老子》之道士臣僚共同參議而成。」胡孚琛主編，《中華道教大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1995 年），頁 316。然當中註解言語以唐玄宗《道德真經注》思想見解為延續主軸，故仍可視本書為展示唐玄宗重玄思想的重要文獻之一。

²² 唐·杜光庭，《道德真經廣聖義》，《中華道藏》冊 9，頁 714。

²³ 五代·張薦明，《道體論》，《中華道藏》冊 26，頁 21。

者關注，除李遠國、劉固盛部分提及宋代有此運使重玄之思想家外，並未得見系統性討論趙實庵《老子解》的重玄思維專著。是故本文嘗試從「絕相顯真、絕名顯實」的重玄詮解入路以及「心探妙本、化性入道」的心性理論建構兩方面切入，藉此一窺宋代趙實庵重玄學心性思想的詮釋進路。

二、趙實庵「絕相顯真、絕名顯實」的重玄詮解入路

關於趙實庵重玄思想的論述，基本可分二點：其一為「以有無論」，將有與無以相對卻同一的觀念去辯證兩者本為體用兩面的一體，只有「合有無歸於一致」才能顯出「玄之又玄」的真諦。其二為「自雙遣而論重玄」，自郭象提出「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」²⁴的概念開始，一直延續到整個隋唐之際，但凡受重玄思潮影響的道教學者，莫不以「雙遣」論述作為其「重玄」思想的標誌性象徵。²⁵

²⁴ 清·郭慶藩、王孝魚整理，《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，1993年），頁79。

²⁵ 郭象此段文字僅是從「工夫」上去提出近於唐代重玄「遣之又遣」概念之語彙，並不可由此說明郭象屬重玄學者，要將一位思想家定義為重玄思想家，仍須符合前述註解2之「重玄的界定」所云。

趙實庵既為宋代承繼「重玄」思想的道教學者，在思想論述上亦自覺性的使用了「雙遣」觀念作為其理論建構之根本。以下，將先說明趙實庵的「玄」論，接著再以「有無論重玄」、「雙遣論重玄」二方面闡明趙實庵的重玄思想。²⁶

(一) 玄者，萬物之理具有也

在論及趙實庵「重玄」之前，先簡述其論「玄」之理：

玄者，萬物之理具有也，出器入覺，用中顯妙，妙中通神，此皆謂之玄也。玄常隱矣。以隱為祕，祕而不傳，故華堂內禁之書而測之在入也。能測之者是謂見機。《易》曰「探蹕索隱，鉤深致遠。」然物之隱玄，未若人身之隱玄，人身之玄即天機也。老君曰「人身微妙，凡世難言。」謂一切人貴遠賤近，不知身中之玄，而徒欲窮物於外。夫身中之玄，聖人察陰陽之微，而法象乾坤，為九丹之訣，長生之宗，謂道要玄微，天機深遠，非至至者不能言焉。²⁷

²⁶ 文中於此先論「玄」再談「重玄」的原因在於當論及「重玄」流變時，多會提及從「玄」到「重玄」的思想變化，此概念可參湯一介〈論魏晉玄學到初唐重玄學〉一文，其中說明甚詳，亦可參考強昱《從魏晉玄學到初唐重玄學》一書第二章「道教哲學的玄學化：重玄學的起步」、第三章「三一論：玄學向重玄學過渡的中介」。

另外，重玄思想家在隋唐期間是將魏晉玄學視為道體的「玄」再加上工夫的「又玄」進一步建立起「重玄」的基本遣除概念，然中晚唐之際此「重玄」遣除概念又逐步成為對心體的疏解，「這種以重玄邏輯詮釋的『心與道合』論述，正好顯示出此時期重玄學者對『心體』的看重並不亞於『道體』，顯示出一絲自心入道的說法。」此由道體論轉向心性論之進路如同吾人博論摘要所云「在唐代前期的重玄思想中，重玄『遣之又遣』的論述通常是運用在『道體』之上，如成玄英說：『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。』……但到了重玄思想後期，對於『道體』的相關重玄語言卻漸漸轉移至『心體』，如李隆基云：『損之者，謂損為道者之功行也。又損之者，謂除忘功行之心也。斯乃前損忘迹，後損忘心，心迹俱忘，可謂造極。』杜光庭則言：『功行既忘，忘心亦遣。無為之智，了能自明。既達兼忘，脗合於道。』這種在重玄詮釋上由『道論』到『心性論』的轉變，呈現出來的正是唐代重玄思想的思惟轉移全貌。」林東毅，《唐代重玄思想研究—從道論到心性論》（臺中：國立中興大學中國文學系博士論文，2015年），頁512、2。而觀乎重玄學工夫論的討論，可參林永勝，《南朝隋唐重玄學派的工夫論》（新竹：國立清華大學中國文學系博士論文，2008年），文中以佛、道、藝、理的工夫討論為始，再將視角集中至論佛、道的「定觀之學」，之後開展討論重玄工夫論的建構、重玄的界定、重玄的道體論，論述詳實明晰，可供參考。

²⁷ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊12，頁290。

他將「玄」界定為隱於萬物之中的「玄理」，而人既屬萬物之一，因此一舉手、一投足之間亦有此「玄」存在，而聖人則能在不斷的積累活用與「察陰陽之微」中漸漸地內觀出此「玄」的神妙之處，進而「用中顯妙」的去想方設法達「長生之宗」。他認為只有「妙中通神」的去了解人身中自有「天機」才可算是「見機」，此「見機」亦僅「至至者」，也就是體悟重玄之人方能言此玄妙之境。

趙實庵此處所言的「玄」與道教所言之「道」基本無異，都是人身萬物本就具足體內的根源，象徵著道存人身，無須外求。此說與唐代重玄學者李榮將道落實在人身的說法相同，他說「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」²⁸李榮要人明白「道」乃扎扎实實地寄託在人身之中，因此修練時不可外求，只可內悟。

從上可知趙實庵所謂「玄」即是「道」，但初唐重玄學者成玄英曾說「又恐行者滯於此玄，今說又玄，更祛後病」²⁹，同一時代的李榮也提出相同看法，他說「猶恐迷方者膠柱，失理者守株，即滯此玄，以為真道。……借玄以遣有無，有無既遣，玄亦自喪，故曰又玄」³⁰，兩位重玄學者都表達出擅重玄者絕不當以認知到初玄之境為究竟，而是要捨去對初玄的執著，以「遣其遣」的方法遣除掉一切凝滯內心的既定思維，方可了悟「重玄」。

是故，承繼重玄思想的趙實庵當然不以此「玄者」的解釋作為最高境界「道」的說解，乃是以遣之又遣的觀念遣去「有無」或雙遣之後方顯「道體」的論述來建構他的「重玄觀」。以下便就趙實庵「以有無論重玄」、「以雙遣論重玄」二方面切入討論。

（二）以有無論重玄：有無同妙，二理俱玄

對「有無」的闡述可說是重玄思想家建構其重玄思想的重要路徑之一，如初唐成玄英云「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。」³¹黎元興、方惠長《太上一乘海空智藏經》說

²⁸ 宋·陳景元，《西昇經集註》，《中華道藏》冊8，頁285。

²⁹ 唐·成玄英，《老子道德經開題序訣義疏》，《中華道藏》冊9，頁234。

³⁰ 唐·李榮，《道德真經註》，《中華道藏》冊9，頁296。

³¹ 清·郭慶藩、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁257。

「若言其空，則能感化；若言其有，不可尋求。是為非無非有境界。」³²唐末杜光庭則言「明道之為無，亦無此無，德之為有，亦無此有。斯則無有無無，執病都盡，乃契重玄，方為雙絕。」³³上述重玄學者皆認為只有從遣去有無的觀念開始，才能「造重玄」、「契重玄」。趙實庵在他的《老子解》中也呈現了如此思想，他在論述十六種「勝因」之時便提及了「以玄而同有無」的觀念：

經圖誥訣，別趣殊宗，雖同真一之門，未躡混融之理。較量殊勝，豈類本經，略舉勝因，明十六種：一、以常而盡萬法；二、以玄而同有無；三、以示又玄為眾妙之門。³⁴

他認為先以「玄」的觀念遣去世人對「有無」的執著，再提出「又玄」，也就是「玄之又玄」的重玄才是入「眾妙之門」的究竟。由此可知趙實庵對於隋唐「非有非無」的雙遣思想是完全接受的，他認為修道者若不以「有無同妙，二理俱玄」的方式去說明「性命之因」，將無法了解「道德之玄玄」：

所以有無同妙，二理俱玄，正陳性命之因，豈得有為為妄，他教則無餘盡物此道，見之者昌。觀微則在理為粗，入妙則即理即事。愚嘗探天機，陽無陰，陰無陽，二者相索而始合。……所以言無言有，性命同歸，一陰一陽，是之謂道。造其至妙，然後有不測之神，此道德之玄玄也。³⁵

在他的認知中，其他教派對於「非有非無」的雙遣觀念詮釋皆不究竟，只有道教遵奉老子「觀其妙」、「觀其微」的法門，能從有物的觀點和無物的自然兩者間去互相觀照，方是能洞察天道，了知「陰陽相合」的相對卻又相一的神妙之理。而為了要能觀此有無同一，趙實庵提出「順觀」與「逆觀」二法，他說：

說有者不容言無，說無者不容言有，依此疑中乃分順逆。順觀者眾人也，指物為有，有為見存，天高地下，川融嶽固，五色之粲然，音聲之嘈雜，名利之崇榮，富貴之顯大，天倫之結固，萬法之鋪張，舉皆實有。若有人焉，指

³² 唐·黎元興、方惠長，《太上一乘海空智藏經》，《中華道藏》冊 5，304-305。

³³ 唐·杜光庭，《道德真經廣聖義》，《中華道藏》冊 9，頁 589。

³⁴ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 260-261。

³⁵ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 288。

此云虛，謂此非實，彼方膠固，未以色空，認妄為真，一切眾生，隨境易流，固名為順。指真空為實，幻化為虛，死生為一，富貴為他，聲色為邪根，親戚為偶聚，四大為和合，知空本不空，知色本不色，此逆觀者之所為也。³⁶

習於「順觀」之法者為眾生百姓，他們「隨境易流」的認為世間萬物皆「有」，不能接受「無」的存在，因為若心存遺去一切的「無」，則「有」的存在如「名利之崇榮，富貴之顯大，天倫之結固，萬法之鋪張」都將為虛假不實。但若有人能夠從存有的反面去了知萬事萬物本就為假合，明白「空本不空，色本不色」之理，並體會到一切所存的「有」並非永恆存在之物，僅僅為「四大偶聚和合」，便可算是「逆觀」出萬物本來面目者。事實上，趙實庵建立「順觀」與「逆觀」的目的是要修道者能觀出因有無所生之執著，藉由兩種觀法先觀出萬物雖有非實，再觀出一切假合非有的真理，藉此擺脫掉對世俗一切事物的種種依戀與不捨。趙實庵此說借鑒了佛學中觀假合無實之論，由此可知中觀思想自隋唐開始，便不間斷地對道教重玄學產生極大的影響力。

趙實庵於此提出兩觀之法，讓人觀出萬有非實，但既然物物非實，是否就能表示物物皆「無」呢？其實不然。趙實庵要修道者逆觀的真正目的不在於要人觀出萬物皆虛，因為若只觀出物虛而不知物何以為虛，則會入「空」而不知「道」為本根，所以趙實庵要修道者從順觀知有，逆觀知無的兩種觀法中去得知「有無不得不同玄（道）」的真理：

合有無歸於一致，又曰玄之又玄。初謂見覺相照，悟此有無，玄同一致，乃深識也。及又玄之義，又非前理可畢，經意次第言之也。有無生於道，道所以司有無者也。而有者自有，非道之有，無者自無，非道之無，此道主之而不主者也。然無亦出於道，有亦出於道，無體既玄，有體不得不玄也。蓋無出而為象、為數，象數入而為滅、為無。列子曰「自生自化是也。」如是則有無不干於道明矣。而有無皆自道出，二者所以各得玄也。譬如一父二子，

³⁶ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 288。

父子之姓同一，豈以父之姓予長而不予少乎？此顯道之玄，而有無不得不同玄也。³⁷

趙實庵認為「順觀」之人能夠知萬物為「有」，「逆觀」之人足以明萬物為「無」，接著將此兩觀合一以「玄同一致」的觀點觀出「有無同玄」便可了悟「有無」皆與「玄」同而本無分別的道理。趙實庵也說「有無生於道」，因此了知「有無不得不同玄」的修道者即可明白「有無」乃同出於「道」，「有無」只是「道」所呈現出的一體兩面。既然「有無」皆自「玄（道）」出，那麼「有」與「無」兩種概念當然毫無分別，有即是無、無即是有，兩者為「同玄」的一體。因此「前玄」所謂「悟此有無，玄同一致」就是說明「有亦出於道」、「無亦出於道」的無有本源皆為「道」。再者「合有無歸於一致，又曰玄之又玄」則解釋「有者自有，非道之有，無者自無，非道之無」的將有無兩者視為相同概念性存在。正因若從最根本的道去看，「有無」只是為了要呈現出「道」的種種面相才存在此「有無」之別，所以趙實庵認為要真正觀出「重玄」之境，當遣去以「有無」觀道的觀法才可得「重玄」：

前言有無同出於一體，使人不得以有無而殊觀，是圓融至理也。……且有無二理，同謂之玄，以無為玄，則妙而不可見。故玄也以有為可見，豈得同謂之玄邪？夫萬物於無中出有，有中含無，本一性也，又何假以不同。而同之性理自破色空為初玄，離有無為重玄，則義漸明矣。³⁸

趙實庵以為萬物之生既為「無中出有，有中含無」的有無同出一體，因此在初觀此人世之時，當會難以超脫以物觀物的「觀有」困境，但若純粹「以無為玄」的去觀，則萬物皆空，難以見道。是以若修道者能先以順觀之法觀萬物為有，再以逆觀之法破有見無，最後再離有無而重觀於「道」，即可觀至重玄之境，這也就是趙實庵所謂「自破色空為初玄，離有無為重玄」的境界。

趙實庵以為修道者能入此重玄之境自可明白「一體一用互相發明，一有一無方能顯著。大率無用之用，道理昭然，無功之功，道妙莫測」³⁹的道理，並了解「有無」只是道顯作用的一種假象，一切皆為道之妙用：

³⁷ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 289。

³⁸ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 288。

³⁹ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 503。

夫有而空者，物之反；無而神者，真之原。即無名者，真空之原也；即有名者，妙以應物之用也。然則真無者，豈待有而欲顯其妙乎？……有無二致，非道而誰？立母之名，出虛為實，立始之目，出實背虛。一有一無，道之妙用。⁴⁰

能順觀物之本質，則知「有而空」；能逆觀物之本質，則明「無而神」。道以「無」的狀態呈現出之所以能成為萬物本源的「真空」特性，以「有」的型態呈現在物中以此相應於萬物，因此「一有一無」才構成「道之妙用」。這種將「有無」視為道的一體兩用看法與南朝顧歡《道德真經注疏》中主觀性的把「非有非無」專用於道體之詮釋所提相同，顧歡云「明道非有非無，無能致用，有能利物，利物在有，致用在無，無謂清虛，有謂神明，有俗學未達，皆師老君全無為之道，道若全無，於物何益，今明道之為利，利在用形，無之為用，以虛容物故也。」⁴¹

趙實庵認為修道者若能明白「二理俱玄」皆為「道之妙用」的真理，便能理解有、無之間無所分別，只是道之運用所呈現出的種種狀態，只有泯去對有無的看法才能「離有無為重玄」。他的這種觀念正是落實了重玄思想遺去有無而契重玄的進路。

（三）以雙遣論重玄：至於又損，乃證又玄者也

上述「以有無論重玄」主要據趙實庵「以玄而同有無」的觀點發揮，接著此節將以「以示又玄為眾妙之門」闡述他遣之又遣的「玄玄」觀念。首先，他先說明「玄之又玄」的本義在修道者能否確實達到「無無」的雙遣之境：

如彼其性，自妄空以至於真空，如此其命自修生以至于登真，玄之又玄，其義如此。夫能無也，未能無無也，則未可為眾妙之門。能養氣也，未能鍊神也，未可為又玄之理。性存於空，命存於實，方顯妙門。⁴²

此處延續趙實庵「離有無」的概念，講述修道者若能遣有入空，再遣空入真空的遣之又遣，即可自「修生」而「登真」，因此「未能無無」的雙遣即無法體悟重玄「眾

⁴⁰ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 286-287。

⁴¹ 南朝·顧歡，《道德真經注疏》，《中華道藏》冊 10，頁 159。

⁴² 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 291。

妙之門」。他在這裡提到了若只「養氣」般地追求外在形軀的修行而不去修養「心神」將無法進一步理解「又玄之理」，只有「性存於空，命存於實」的內外兼修，才能顯出重玄妙門的真諦。

其次，趙實庵也從重玄典籍與佛經之中借用諸多概念來論證他對於「又玄」的定義：

又玄，諸法從道而生，粗之與精，一一皆有玄理，曰體玄也。體之玄未脫乎迹，去體之玄，離體之用，造形而上，斯又玄也。《楞嚴》曰「妙常寂，有無二無，無二亦滅」此言性也。……，如《海空智藏》論有無之義，至妙有妙無為究竟也；如性宗論「內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、散空、無變異空、本性空、自相空、共性空、一切法空、不可得空、無性自性空」（《大品般若經》），理猶未極，不可得空方，又玄也。又玄之字，嘆道之深遠，二邊不立，中道不安，言默匪窮，謂之實際，則步不躡虛，始為真一，則存乎有得，所謂微妙者也。⁴³

他以為萬事萬法既從道而生，是以萬物之中自存「玄理」，只有體悟玄即道也，方可稱之為「體玄」。然而「體玄」當下只是明瞭物物之中存一道體，若不能將此體悟遣去，將陷入此「玄」而遲滯，因此，他又說體悟此玄後為了避免無法擺脫對此玄的執著，他認為還應當「去體之玄，離體之用」的雙遣以達「又玄」之境。這裡他首先引用了佛教《楞嚴經》先視有無兩者皆無，再視此無亦滅的雙遣觀來說明他對有無「雙遣」的看法，接著以重玄經典《太上一乘海空智藏經》論「妙有妙無」為大乘究竟來說解道境與道性都是非有非無。⁴⁴最後，趙實庵論及佛教《大品般若經》雖在

⁴³ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 259。

⁴⁴ 《太上一乘海空智藏經》為初唐時期由黎元興、方惠長所共同撰著的重玄經典，經中以「妙有」談境界，視之為超脫有無之上的「道」的非無非有之境，經云：「寂境即是妙有之源，係言為有，不得同無；既不為無，亦不為有。……非有非無，亦非非有，亦非非無。無所見故，則以為無；有所應故，則以為有。」而要抵此「妙有」之境則需仰賴非有非無的「妙無」道性，經云：「何謂妙無？即是道性。以何因緣，道性之理自為妙無？以淵寂故，以應感故。若以住於淵寂之地，觀於諸有，則見無相；若以住於應感之地，觀於諸有，則見有相。善男子，若言道性全為無有，中有應感；若言道性全為有者，而實寂泊。以是當知道性之有非世間有，道性之無非世間無。是謂妙無。」唐·黎元興、方惠長，《太上一乘海空智藏經》，《中華道藏》冊 5，頁 284-285。

名義上闡述多種「空」觀，實際上仍屬小乘說解，乃「理猶未極」的不知真正的「空」乃是「又玄」之「空」。

此種援佛入道卻又將佛道思想分級的作法，對於一位積極談論玄理的道士來說是理所應當的。畢竟道教學者若不將自身思想置放於佛法之上，豈非是自認道不如佛？是以趙實庵又云「重玄之義，非中小乘」：

今分頓漸二門，三乘階次，以證玄之又玄義。今夫混元之前，無名無象，混元既判，有象與名，自無名已前，直悟其理，則謂之頓。若從有名之後，攝有歸無，則謂之漸。蓋頓則不立一法，漸則始於修為。修為之門自言教得，所謂日益，益而能損，至於又損，乃證又玄者也。在性如是，在命亦然，衛生之經，初自於養生，次至於長生，終至於飛仙。頓漸之理，各有攸趣，重玄之義，非中小乘。《本際》言「太上道君曰：非空不空，亦不空空，非法非法，非物非非物，非人非非人，非因非非因，非果非非果，非始非非始，非終非非終，非末非非末，而為一切諸法根本，無造無作，名曰自然。自然而然，不可使然，不可不然。」(《本際經·道性品》)又曰「所言玄者，四方無著乃盡玄義。由是行者於空於有無所滯著，名之為玄。又遣此玄都無所得，故名重玄，眾妙之門。」(《本際經·最勝品》)今立頓教，名為又玄，其義煥矣。又以大乘及無上乘言之，玉清之教為大乘，混迹三清為無上乘，且如太清九品上仙，是入玄者也。九品上真，至玄者也。九品上聖，又玄者也。三清俱混，無量玄玄也。⁴⁵

趙實庵聲此處以「頓、漸」二法和「三乘」階次闡述「玄之又玄」的本義。一開始他先說明「頓」者乃當下立刻明白萬事萬物皆存在一個「道理」，「漸」者則是「攝有歸無」的一步步從「物理」去漸漸了悟「道理」的存在，是以「頓則不立一法，漸則始於修為」，「頓」者無需外求，「漸」者需由外而內，緩步修行。趙實庵此說當受禪宗頓漸法門影響。他在引文中認為一般修道者多為「漸」者，所以他提出「修為之門自言教得」要修道者先從外在的經典學習開始，接著以「為學日益，為道日損」的思維提點「損之又損」乃是證得「又玄」之理的唯一法門，他更以《太玄真一本際經》之〈道性品〉與〈最勝品〉說明「一切諸法根本，無造無作」是以必須「又遣此玄都

⁴⁵ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 289-290。

無所得，故名重玄」。最後，他以「階次」說明只有「三清俱泯」的遣除太清仙位的九品「入玄」、上清真位的九品「至玄」、玉清聖位的九品「又玄」，⁴⁶才能了悟「無量玄玄」的重玄真義。

趙實庵除了援用禪宗法門與重玄經典論證他對「重玄」的理解外，也另外從道體雙遣的角度去闡述重玄。他認為道之初顯有二：一為「絕相顯真」、一為「絕名顯實」。首先，在「絕相顯真」中他說：

一、絕相顯真。道可道，非常道。道可道，形而下者之謂也；非常道，形而上者之謂也。形而下者，道散於形名度數之間；形而上者，道隱於空虛寂寥之地。蓋即物以求道，道固不可得，以其不可得，形器非道也。離物以觀道，道亦無所有，以其無所有，神妙無方也。⁴⁷

趙實庵於此將道體分為「形而上」與「形而下」解說。在「形而下」方面，他說有形且客觀化的萬物之間存在著可被認知並論說的「道」，但若修道者想藉由解釋清楚器物之中的「道」來了解此「道」，將永遠無法「得道」，正因「形器非道」。因此，若要觀道、悟道，則需進一步由「形而上」的觀點去了知「道隱於空虛寂寥之地」，是故只有「離物以觀道」，也就是清楚「道」在物中，接著不執著於物中所顯之「道」，遣除掉對此「道」的追求執著，離物以觀此「無所有」之道，如此方能明白道之真義。此處「絕相顯真」包含了重玄思想了悟後仍需遣去的雙遣思維，修道者只有遣去對已知的追求，才有辦法了悟未知。其次，在「絕名顯實」中他說：

二、絕名顯實。名可名，非常名。以名可命者，又有形也。道既無形，烏得而名焉？經所謂非常名，可名者非吾之常名，則常亦有名也。常惟不生，生即是物，是物皆可名也。常惟不用，用即為事，是事皆可名也。而欲究其生

⁴⁶ 關於道教仙位，《道教義樞》卷一云：「名乃有七，位乃有三。一者仙位，二者真位，三者聖位。神道賢靈，更無別位，名號雖異，猶附三階。」又三位總共為二十七品，經云：「《太真科》云：小乘仙有九品，一者上仙，二者高仙，三者大仙，四者神仙，五者玄仙，六者真仙，七者天仙，八者靈仙，九者至仙。中乘真有九品，一者上真，二者高真，三者太真，四者神真，五者玄真，六者仙真，七者天真，八者靈真，九者至真。大乘聖有九品，一者上聖，二者高聖，三者大聖，四者神聖，五者玄聖，六者真聖，七者仙聖，八者靈聖，九者至聖。」唐·孟安排，《道教義樞》，《中華道藏》冊5，頁548-549。

⁴⁷ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊12，頁284。

物之本，用事之祖，了不可見。列子曰「用之彌滿六虛，廢之莫知其所。」且道有合散，性有交辨，以無合無，無有入無間，神飛電掣，豈可迹哉？此不可名也，故合則同體。此之合者，合於太虛也，散則成始，以無出有，不生者能生生，精含氣育，豈可昧邪？此之散者，散於萬物而成形，此可名也。……交物其顯乎顯，則萬物之名自著矣；辨物其隱乎隱，則一真之元莫睹矣。以無可睹者為常名，可名者且不得而同也；以所睹者為可名，則常名者亦不得而遜矣。出冥入冥，至道其神乎。且孰名也哉，孰不名也哉？⁴⁸

名相的建構是人識別萬物的基本，藉著名某名某的作為，將世間一切都訂下了某種約束，由人類賦予它們意義。然而，若人擅於將生生有形之物定名，那麼對於無形的「道」又該以何名名之才能完全釋「道」？畢竟若以「常名」去定義「道」，只會落得「了不可見」難以確立的下場，因為道非萬物一般的物物相生之理，而是「不生之生」的「生生」萬物。是以若想從名相中去顯現道之實體價值，就必得明白散於萬物之間的道不是真正的道，必須離物以名「道」，遣去對物理之道的探索，再遣除對道名的執著，如此了知「名」或「不名」都無法「名道」，則道體的意義才會逐漸顯示出來。

趙實庵憑藉以上對道體的兩種詮解，說明人若要知曉道體的真實樣貌，就得先「絕相顯真」再「絕名顯實」，換句話說即是先遣除對道體存有的執著，下一步再遣除對道名的依賴，如此一來，道既非道，道亦非可名之道，就能朗現道乃「不與一物為累」的真面貌：

無名，天地之始，以道在至無玄眇之地，湛若常存，不與一物為累，凡有相者，皆非吾之常道。⁴⁹

趙實庵之所以於此處建立雙遣有無、二邊不立的「道」，目的就在於將道體超脫出有無的限制，不要人慣於以「有無」的觀念去界定道體，此說頗為符合重玄學家對「道體非有非無」的相關論述。但是，對於這樣無法以名相、有無去確立的道體，修道者該如何去體悟出此「道」呢？趙實庵認為當「心探妙本」進而「化性入道」。

⁴⁸ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 285。

⁴⁹ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 285。

三、趙實庵「心探妙本、化性入道」的心性理論建構

心性之學在重玄思想中佔有極重要的地位，雖說唐以前的重玄典籍如《太上洞玄寶元上經》⁵⁰、《道德真經注疏》⁵¹、《太玄真一本際經》⁵²等多熱衷於從有無的遣除上去建構重玄道體，然而當時序進入唐代，無論是初唐成玄英所謂「物來斯應，應而無心」⁵³，一直到中晚唐趙志堅「心居至道之中」⁵⁴、《三論元旨》「心等於道，道能於心，即道是心，即心是道」⁵⁵的「心即道」觀，都可看出唐代重玄思想從道體轉向心體的進路。⁵⁶而趙實庵既是宋代持續闡述重玄觀念的思想家，自然也積極地在他的重玄思想中建構出由心性得悟道體的思維架構。

趙實庵所提出的心性悟道途徑，乃是修道者需先明白萬物皆存「性本無為，道之體也」的「道性」，接著以「虛心（無心）」工夫去「心探妙本」，之後再忘卻此探「妙本」之心，自可遣之又遣的「化性入道」。趙實庵此修心、盡性方可歸道的理論，基本與隋唐重玄心性之說無異，都存有以心性入道的看法，以下便先論及趙實庵之「盡性」、「虛心（無心）」，接著討論他「心探妙本，化性入道」的心性理論。

（一）「盡性」、「虛心」的心性工夫

自晉宋時期竺道生倡言「闡提成佛」說，加上《大般涅槃經》的翻譯⁵⁷，佛教確立了人人皆具佛性、皆能成佛的道理。道教學者進一步吸收此論，提出所謂「道性論」，言明一切眾生皆能得道的根據在於「道性」。而在重玄「道性論」演變中，南

⁵⁰ 《太上洞玄寶元上經》載：「強字曰道，號為無形，無形之中，含一切形，一切形混，稱曰混成，成生一切，無數無鞅，大而分之，常用以五，一曰無，二曰有，三曰無中之有，四曰有中之無，五曰非有非無。」魏晉·佚名，《太上洞玄寶元上經》，《中華道藏》冊8，頁179。

⁵¹ 顧歡云：「明道非有非無，無能致用，有能利物，利物在有，致用在無，……道若全無，於物何益，今明道之為利，利在用形，無之為用，以虛容物故也。」南朝·顧歡，《道德真經注疏》，《中華道藏》冊10，頁159。

⁵² 《太玄真一本際經》載：「所言道者，通達無礙，猶如虛空，非有非無。」隋·劉進喜、李仲卿，《太玄真一本際經》，《中華道藏》冊5，頁419。

⁵³ 清·郭慶藩、王孝魚整理，《莊子集釋》，頁412。

⁵⁴ 唐·趙志堅，《坐忘論》，《中華道藏》冊26，頁29。

⁵⁵ 唐·佚名，《三論元旨》，《中華道藏》冊26，頁73。

⁵⁶ 關於重玄思想從道論到心性論的思想發展進路，可參林東毅，《唐代重玄思想研究—從道論到心性論》（臺中：國立中興大學中國文學系博士論文，2015年）。

⁵⁷ 王邦雄，〈略論《大般涅槃經》的傳譯〉，《中華佛學學報》第6期（臺北：中華佛學研究所，1993年），頁103-127。

朝梁宋文明《道德義淵》率先提出「夫一切含識皆有道性」⁵⁸，之後隋代《太玄真一本際經》建立「眾生性即真道性」⁵⁹的論點，唐代黎元興、方惠長《太上一乘海空智藏經》云「一切眾生悉有道性」⁶⁰，晚唐《三論元旨》說「一切眾生性同道性」⁶¹，奠定了人人皆有「道性」的基本根據。趙實庵論「性」之時亦順此觀念，認為「性命者，道所生也」視萬物皆有「道性」⁶²：

性命者，道所生也。本其所自來，因其所常性，其於理也，有所不違矣。⁶³

性本無為，道之體也。道之為性，其實無形，有極而作，則天地至於萬物，無不由茲而出焉。⁶⁴

蓋有無同出於道之一性，出則為有，入則為無。若春夏之居先，秋冬之躡後，成始成終，互隱互顯，對待境中第一義也。⁶⁵

他認為總體（天地萬物）的一切皆包含此「道性」的存在。趙實庵以為此「道性」在「人」這種個體中皆為平等且無所差別，其云「獨性之在人，無長無短，平等而已」⁶⁶，因此人若要了悟道之玄妙，就得先學「盡性」的工夫：

蓋至於玄，是為盡性，盡性則一而已矣，又玄則是為至命，至命則入乎不死不生。然則道者，無門無旁，四達之皇皇，今以門（眾妙之門）而言之，則道者果有所（居所）乎，是不然也。以門言者，不在乎所；以道言之，性有返動。以其返動，則以出入而言，凡出入而言，未見成性也。至於成性，則

⁵⁸ 南朝宋·宋文明，《道德義淵》，《中華道藏》冊5，頁521。盧國龍云：「唐初期道教重玄學的一大議題—道性論，實自宋文明《道德義淵》發軔。」《中國重玄學》，頁79。

⁵⁹ 隋·劉進喜、李仲卿，《太玄真一本際經》，《中華道藏》冊5，頁229。

⁶⁰ 唐·黎元興、方惠長，《太上一乘海空智藏經》，《中華道藏》冊5，頁340。

⁶¹ 唐·佚名，《三論元旨》，《中華道藏》冊26，頁76。

⁶² 此「道性」與「物性」是否有別？因趙實庵並未於其原典中詳論其「性」有否分為「道性」與「物性」，亦即類似張載氣質之性、天地之性之說，是故吾人僅能於此就趙氏原典論此眾生皆有之「道性」。

⁶³ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊12，頁442。

⁶⁴ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊12，頁358。

⁶⁵ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊12，頁327。

⁶⁶ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊12，頁327。

無可成者。孰出孰入，如此然後能會萬有於至虛之地，妙一性為不測之神，……有出而不懼者，體道也；有入而不欣者，通玄也；又有出入而不知所以為出入者，盡妙也。……我將負此妙而返入歸根復命，體乎又玄，亦能妙眾者也。猶之火也，自我而明，向物皆明，自我而化，萬物皆化。始也，道之妙我也；終焉，我亦妙物也。一至於此，道果妙我乎？我果妙物乎？終進乎不知也。⁶⁷

這裡，趙實庵融合「玄」與「又玄」的重玄思維和「盡性至命」的工夫來共同論「性」。他以為前玄為「盡性」，後玄為「至命」，能玄之又玄的「盡性至命」則可知曉「眾妙之門」的真實在於「道」無居所、自然出入。是以「道」之「性」也非固定不變之「成性」，而是顯揚出來即可「體道」，內斂修入則可「通玄」的一種「出入而不知所以為出入者」的自在之性。修道者若能負此「道性之妙」而歸返於「道」，則能「體乎又玄」，這也是趙實庵所謂「盡性則知天，性明即通道」⁶⁸的道理。

從上可知趙實庵以為修道者要「盡性」方能「通道」。然而，如何才能「盡性」的問題又自然浮現，畢竟若只高呼「盡性」得道，卻不說明「盡性」的路徑或工夫，容易使人心生迷惑。因此趙實庵在「盡性」之後便提出「虛心」作為修道者能前往「盡性」的法門：

聖人則盡其性者也。盡其性，則才與道并。不能盡其性，則有聖人之才而無聖人之道。有其才而無其道則巧，巧則人為。有其道而無其才則質，質則不化。惟才與道并，是謂全德。……聖人者處乎一堂之上，而供萬事之求，豈可以身遠乎事哉，必曰虛心應變而已。⁶⁹

他以「聖人」為例，說明聖人必須能「盡性」的將「才」、「道」同一，而要達此目的，唯有「虛心應變而已」。對於「虛心」之「虛」，趙實庵分「太空之虛」、「空谷之虛」、「如虎在丘之虛」、「以一為虛」四種說法來解釋：

⁶⁷ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 291。

⁶⁸ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 259。

⁶⁹ 元·劉惟永：《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 329。

虛其心者，虛有四說焉，三說非，一說是。一曰如太空之虛⁷⁰，二曰如空谷之虛⁷¹，三曰如虎在丘之虛⁷²，四曰以一為虛。夫太空之虛，空谷之虛，丘虛之虛，皆非也。此非空非谷非丘之可比也，乃一之虛也。⁷³

但他以為前三種「虛」要不就是「坐觀虛空，空極渺漫，無能作為」的獨自一人陷入「空虛」；或者是「空谷傳應以虛感聲，聲出亦虛，兩虛相合，能應而已」的獨獨回應於對方的「空谷相和之虛」；甚且是如同王者一般「至於四海，咸使歸向，豈特如虎之在丘，絕物為虛邪？」的使人無法輕易相應和之「虛」。趙實庵認為上述三種對「虛」的說解皆非正解，只有「以一為虛」的「虛」才是真正的「虛」：

一而不紊，靜之至也；靜而不變，道之常也。不變而變，道之用也。物變我靜，守乎一也；我靜物動，觀其復也。則知一者，無為也，無為而無不為也。帝王之心通乎三玄，以行四事，孰謂虛？無為不治哉。此一為虛是也。⁷⁴

此「一」即「道」，是故修道者若能如「道」之「虛」且「守乎一也」的「靜而不變」去觀「道之常」與「不變而變」的觀「道之用」，便能復觀入物之本體，明瞭「無為無不為」的「無為不治」自在才是道體之「虛」的真相。由以上對道體「虛」的解釋，

⁷⁰ 趙實庵解「太空之虛」云：「若夫以其心如太空之虛，則獨覺之人厭離煩惱，使一毫不累於心，坐觀虛空，空極渺漫，無能作為，豈出治之聖人守此為虛哉？此其一也。」他將心境比喻為太空，說明聖人內心的寧靜與空靈，不會受外界事物的困擾。元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 355。

⁷¹ 趙實庵解「空谷之虛」云：「又以空谷之空為虛，此特山之有之穴空而已，空谷傳應以虛感聲，聲出亦虛，兩虛相合，能應而已。雖然，以谷況心，一無所作，響則應之，豈不善喻。經亦曰谷神不死，凡言谷神，谷中有神也，非特空谷而已。谷而無神，則所謂神靈者果何物乎？我呼彼應是和也，豈有人君之治，和而不唱者哉？不唱而和則失常矣。此谷虛不可以比出治聖人之心。此其二也。」此段文字藉由空谷的比喻，說明聖人之心當如空谷般能自然地相應世間的變化。元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 355。

⁷² 趙實庵解「虎丘之虛」云：「《字說》曰：虛，在丘則虛丘。虛則人不敢進。夫王者之事，以天下為一家，不獨親其親，不獨子其子，皆欲愛利之，至於四海，咸使歸向，豈特如虎之在丘，絕物為虛邪？此三也。」詮釋君主當心胸開闊，要像虛空一般包容萬物，而不是像老虎在山丘上那樣，將一切與自身隔絕開來，造成不相應和的虛無狀態。元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 355。

⁷³ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 355。

⁷⁴ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 355。

吾人可以明白趙實庵所謂「虛心」實際上就是要修道者將所有作為都以無為無不為的「虛」之心去「無心」面對，其云：

聖人作之初無心，成之亦無心。蓋一切塵緣本無自性，聖人之心亦虛而已。⁷⁵

只有能以「視之不見、聽之不聞，使人絕視聽於名言之外，此非有心者可得。惟無心者可了」⁷⁶的「虛無之心」去妙觀於「諸色本空」，才可完全遣除的入「空空兩無」的重玄，進而達清淨之觀。此番以「無為之心」朗明重玄的說解，趙實庵釋云：

色空存達人之妙觀，無事覺聖人之生定，語非破妄，道必有留，祛除未盡，則不入空空，空空兩無而切防頑鈍，謂之清淨。須心月以朗明，謂之無為。⁷⁷

因此在趙實庵的心性之學進路中，他認為只有「虛無之心」才能盡性。畢竟「相自念心而起」，若不以「虛無之心」遣去對「色相」、「見聞」的執著，沿著物物皆「虛」的本質探查到「道」的本體，怎麼會有機會顯現「清淨之本」的「道性」呢？趙實庵說：

夫道無色相，真絕名言，究心必徹於無心，詣趣必窮於實趣，既虛無之是道，何有物之相因，不絕見聞，寧歸清淨。夫清淨者，性之本也；色相者，名之因也。性本湛然，非名非相，離性而相，為妄為虛，所以名從體相而生，相自念心而起，真偽兩立，道本難原。故作經者必主於虛無，窮理者當觀於色相。緣虛見實，從幻妄以知歸。有自無生，精想塵而成就。物無自性，所以言虛。道乃無名，以其非色。⁷⁸

「性本湛然，非名非相」與「道無色相，真絕名言」實是一體兩面的說解，目的是要表明只有徹底的以「虛無之心」遣除名相，再者遣去對「自性」的執著，才能讓「虛無自在」且「無名非色」的「道性」自體朗現，因而歸道。

⁷⁵ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 330。

⁷⁶ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 287。

⁷⁷ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 259。

⁷⁸ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 287。

其實「虛心」與「盡性」兩者為前後相因的工夫與結果，修道者必先做到以「虛心」的工夫去探得「妙本之道」才能「盡性」而「化性入道」。

（二）心探妙本，化性入道⁷⁹

前段以「虛心」、「盡性」說明趙實庵心性之學的進路為先明白「盡性」才能「體道之妙」的「歸根復命，體乎又玄」，接著以「虛無之心」的工夫遣除名相，再遣去「自性」之執，方顯清淨「道性」而入道。因此趙實庵認為人要修道其實不難，不難之處就在於人是否能徹底「識」此「虛心」：

一身不難治，大道不難窮。不難者在乎識心而已。心者，本無也。始也因愛而生身，四大之所聚，五蘊之所集，血氣依倚，百體互成，皆因妄念而有也。今既識心，百骸九竅六臟骸而存焉？吾誰與為親？

詔而有之，皆惑也。以心執妄，惑則生焉；以心識虛，妄自破矣。聖人知其然，則曰我既有身，身已是妄，外物儻來，我忘外物。**身與外物二者兼忘，**誠忘之中，天光內發，不知物之忘我，我之忘物，虛室生白，道自來矣。⁸⁰

修道者能認知此「心」本就與「道」同「無」，便可識得由此心所生之種種皆由「妄念」而來，若「以心執妄」定讓身心受血氣百體所衍生的感觸影響，進而產生諸多「疑惑」。因此修道之人應「以心識虛」，明白一切不過「四大之所聚，五蘊之所集」萬物本無自性，虛空之物同屬道體。明白此理，自可「妄自破矣」的不受身體感知叨擾，更能視外在之物一切皆空，既遣己身，又能遣去外物，以遣之又遣的工夫

⁷⁹ 因現存趙實庵《老子解》原典非全書，如前文所云「今存趙實庵《老子解》原文僅元代劉惟永編集《道德真經集義》收錄其《老子》第一章至第十一章之註解，其餘章節今多佚失」，是故本節闡述趙實庵心性觀時僅能就其現存原典對其心、性概念進行有限闡述，未能深入明辨其心、性觀念，並確定其心、性的內涵與範疇，此為本文限制之處。

⁸⁰ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 457-458。

讓自身心靈達到「兼忘」境界。能入此「兼忘」則物我之間再無隔閡，抵達「身本無身，物焉所寄？我自忘我，物奚為焉？」⁸¹的自在境界。⁸²

在趙實庵的心性思想中，修道者能入此「身與外物二者兼忘」即可算是「自知自見者」，明白四方之內皆屬道體，四方之外同歸於道。趙實庵以為如此藉「識心」而兼忘入道的法門即是「因心而探妙本」：

明白四達，能無知乎？知者，自知也。見者，自見也。自知者有所悟，因知而發天光；自見者有所明，因心而探妙本。見無所見，洞然通照，非徒無法也，而法法無遺焉。陰陽之變化，日月之交合，乾坤之互用，出入之有無，了乎一心，曲盡其妙，則可謂明白矣。⁸³

⁸¹ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 458。

⁸² 修道者該如何「以心識虛」？「識虛」之後又該如何「兼忘入道」？趙實庵所謂「虛心」為「虛無之心」亦即「道心」，其云「以心執妄，惑則生焉；以心識虛，妄自破矣」若心執虛妄則生惑困心，但若能以心明白此心本虛無如道一般，則能破除虛妄，明白心與道本為一體，也就是「夫心者，道也」。因此趙實庵此心本來面目為無外物所染之「道心」，若能身與外物二者兼忘，即可「道自來矣」，其云「聖人知其然，則曰我既有身，身已是妄，外物儻來，我忘外物。身與外物二者兼忘，誠忘之中，天光內發，不知物之忘我，我之忘物，虛室生白，道自來矣」說明若能對自身與外物「兼忘」，也就是先遣自身再遣外物的遣之又遣，就可以此重玄雙遣工夫入道同一。元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 457-458。

⁸³ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 481。

「心探妙本」⁸⁴之「見」乃是一種「見無所見，洞然通照」的絕對自在，不受外物變遷而影響，更不因陰陽變化、日月交合、乾坤互用、出入有無而讓此「心」受到動搖，趙實庵認為修道者只有「了乎一心」，才能算是真正「明白」之人。

所以當修道者藉由「刳心」、「忘己」的先遣心妄再遣我執的雙遣工夫探求至此「妙本之道」，便可「心化而為性」的由此心歸返道性，此工夫進程即趙實庵虛心盡性的入道途徑：

心化而為性，利欲之情泯迹而不見，性隱而心生妄想之緣，觸塗而擁底。欲窮道要，深察天機。外境未忘，邪心愈勝。……滌除二字，務在刳心；玄覽之功，必先忘己。所以水澌流動，海瑩天空，澡雪精神，疏明究竟，非玄不覽，惟道是從。此榮趨問衛生之經，顏回契心齋之妙。⁸⁵

凡言能與不能，化性而入道也。⁸⁶

由上述「心化而為性」、「化性而入道」的論述來看，可推知趙實庵是將心、性、道三者視為一體，其云：

⁸⁴ 趙實庵此處提及「妙本」即「道體」的別稱，此「妙本即道」的說法可說是從盛唐唐玄宗開始。唐玄宗當時運用了成玄英所提出的「妙本」之名來取代「道體」，藉以避掉老子所說「道法自然」的困境，畢竟在佛道論衡期間，便曾有道士被僧徒就「道」與「自然」的先後次序質問，如唐高祖武德八年（625），李仲卿與慧乘便就「道法自然」之語論辯。到了武德九年（626），劉進喜〈顯正論〉與李仲卿〈十異九迷論〉大力抨擊佛教對國家的政治、經濟、倫理有莫大損害，僧人法琳便撰〈辯正論〉用以說明佛教的真正內涵，並就當時佛道論衡中「道法自然」的命題提出見解。到了唐高宗顯慶三年（658）十一月，道士李榮也曾和慈恩寺僧義褒論「本際義」時討論到道之本體與自然的關係。因此唐玄宗以「自然者，妙本之性，性非造作，故曰自然。道者，妙本之功用，所謂強名，無非通生，故謂之道。」將「道」視為妙本之功用，「自然」則為妙本之性。此「妙本之道」說解決了「道」與「自然」孰先孰後的難題，繼之於後的晚唐重玄思想家杜光庭也以「夫道有情有信，無為無形，可傳而不可授，可得而不可見，在太極之表而不為高，在六極之下而不為深。故謂為虛極之妙本也」的說法將「道」視為「妙本」。而趙實庵既屬闡述重玄思想的道教學者，當然也善於用此「妙本之道」來說明他對道體的定義。唐·李隆基，《唐玄宗御製道德真經疏》，《中華道藏》冊 9，頁 415。唐·杜光庭，《道德真經廣聖義》，《中華道藏》冊 9，頁 585。

⁸⁵ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 479-480。

⁸⁶ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 480。

心為道之體，道與心無殊。性者心之生，心與性不異。心之與性，無狀之狀；道之與心，無物而物。心也、性也、道也，謂之一而分三。⁸⁷

夫心者，道也。道生於心，心寂法滅，故淵乎其虛，不可得而見。⁸⁸

此「心者，道也」的說解在隋唐重玄思想中可說是最終論述，像是晚唐至五代間的道教學者周固樸所創作的《大道論》中便說「道外無心，心外無道，即心即道也」⁸⁹，另一部重玄經典《三論元旨》則云「心等於道，道能於心，即道是心，即心是道」⁹⁰將心道一體的境界視為重玄思想最高體現。因此趙實庵此處既已提出「心化性，性入道」的觀點，將「道、性、心」三者同一而視⁹¹，理當已達論述重玄心性的最高境地。⁹²

四、結語

重玄思想始於魏晉，盛於隋唐，自近代思想家蒙文通提出「重玄一宗，創肇江東，入唐後猶餘響於西蜀」⁹³後，當代研究者方知隋唐時期的道教思想界存在著一股「重玄思潮」。受此思潮影響的隋唐道教學者引老子「玄之又玄，眾妙之門」的原文，轉佛學中觀「非有亦非無，亦無非有無」的中道思辨方式，創造出整個唐代最具思辨力的道教思想－「重玄」。

⁸⁷ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 284。

⁸⁸ 元·劉惟永，《道德真經集義大旨》，《中華道藏》冊 12，頁 442。

⁸⁹ 唐·周固樸，《大道論》，《中華道藏》冊 26，頁 80。

⁹⁰ 唐·佚名，《三論元旨》，《中華道藏》冊 26，頁 73。

⁹¹ 此同一是本為一體，是經由工夫修養方能認知此一體存在，並非由工夫修養而成一體。

⁹² 依趙實庵所言「心為道之體，道與心無殊。性者心之生，心與性不異。心之與性，無狀之狀；道之與心，無物而物。心也、性也、道也，謂之一而分三。」又云「心化而為性」、「化性而入道」可推趙氏認為心、性、道三者為一之理。也就是趙氏之性即心也，心即道也，道為道體，心為道心，性為道性，只是道的不同面向呈現，或可釋為一體三化，如同唐玄宗解釋道時以「妙本」釋道的三樣態，其云「虛無者，妙本之體，……自然者，妙本之性，……道者，妙本之功用，所謂強名，無非通生，故謂之道。」另外，趙實庵之心既與道同無，當本不染，然而「性隱而心生妄想之緣」道性未朗現之前，心是被遮蔽的，但只要依循工夫「虛心盡性」去修鍊，自可「惟道是從」的與道同一。唐·李隆基，《唐玄宗御製道德真經疏》，《中華道藏》冊 9，頁 415。

⁹³ 蒙文通，《道書輯校十種》（成都：巴蜀書社，2001 年），頁 354。

然而一個時代的思維風潮自有其起落，晚唐五代之後，內丹學的北宗王重陽與南宗張伯端的崛起，帶動著整個宋代道教逐漸趨向於內丹之學，重玄學一時陷入沉寂。然而，沉寂並不代表著消失，有宋一代不少道教學者對盛行於唐代的重玄學亦有頗深的涉獵，例如本文所闡述之趙實庵，便是以「絕相顯真、絕名顯實」的重玄詮解入路及「心探妙本、化性入道」的心性理論建構闡明其重玄思想理論。

由此可知隋唐重玄思想的各式論述並非到了宋代即隱沒，而是以一種內化的方式涵養於宋代道教思想家之中。因此，近代道教思想研究者如盧國龍⁹⁴、劉固盛⁹⁵、李遠國⁹⁶等人便提出唐代重玄思想仍存在於宋代道教學者思維之中，更提出陳景元、范應元、褚伯秀、邵若愚、李道純、董思靖等宋代道教學者有的以儒道滙通的視角切入論述重玄雙遣，有的則融入內丹、佛學思想闡發重玄心性之學，誠如劉固盛在〈陳搏學派與重玄餘緒〉一文中所言「就宋代重玄學的大旨來說，則以下兩方面尤值得注意：其一是與儒家學說的進一步融合。其二是對心性理論的深入闡發。」⁹⁷總歸而言，宋代重玄學仍有其可供持續探究之處，若能以一個時代的宏觀視角去審視宋代重玄思想對唐代重玄思維的改革與新變，當能逐步釐清並整理出宋代重玄學的多重樣貌。

⁹⁴ 盧國龍：「從道教方面看，宋以後道教雖以內丹法為主導，但內丹道的性命雙修，尤其是內丹道的修性論，蓋宗承於重玄理論，這是重玄學作為一種精神觀念在道教中的綿延。」盧國龍，《中國重玄學》，頁499。

⁹⁵ 劉固盛：「重玄之學在宋代實際上並沒有消失，而是繼續產生影響。」劉固盛，《老莊學文獻及其思想研究》，頁133。

⁹⁶ 李遠國：「有宋一代，道家重玄之學直承隋唐重玄學之遺風。」李遠國，〈論宋代重玄學的三大特徵－以陳搏、陳景元為中心〉，陳鼓應主編，《道家文化研究》第十九輯，頁331。

⁹⁷ 劉固盛，《老莊學文獻及其思想研究》，頁133。

徵引書目

一、傳統文獻

魏晉·佚名，《太上洞玄寶元上經》，《中華道藏》冊 8，張繼禹主編，《中華道藏》（北京：華夏出版社，2004 年）。

Wei, Jin dynasty, Unknown. *Taishang dongxuan baoyuan shangjing*. *Taoist Canon of China* vol.8, ed. Zhang ji-yu. (Beijing: Huaxia Publishing House, 2004).

南朝·顧歡，《道德真經注疏》（《中華道藏》冊 10）。

Southern dynasty, Gu Huan, *Daode zhenjing zhushu*. *Taoist Canon of China* vol.10.

南朝宋·宋文明，《道德義淵》（《中華道藏》冊 5）。

Song of the Southern dynasty, Song Wen-Ming, *Daode yiyuan*. *Taoist Canon of China* vol.5.

隋·劉進喜、李仲卿，《太玄真一本際經》（《中華道藏》冊 5）。

Sui dynasty, Liu Jin-Xi and Li Zhong-Qing, *Taixuanzhen yiben jijing*. *Taoist Canon of China* vol.5.

唐·成玄英，《老子道德經開題序訣義疏》（《中華道藏》冊 9）。

Tang dynasty, Cheng Xuan-Ying, *Laozi daodejing kaitixujueyi shu*. *Taoist Canon of China* vol.9.

唐·李榮，《道德真經註》（《中華道藏》冊 9）。

Tang dynasty, Li Rong, *Daode zhenjing zhu*. *Taoist Canon of China* vol.9.

唐·黎元興、方惠長，《太上一乘海空智藏經》（《中華道藏》冊 5）。

Tang dynasty, Li Yuan-Xing and Fang Hui-Chang, *Taishangyichenghaikong zhizangjing*. *Taoist Canon of China* vol.5.

唐·孟安排，《道教義樞》（《中華道藏》冊 5）。

Tang dynasty, Meng An-Pai, *Daojiao yishu*. *Taoist Canon of China* vol.5.

唐·李隆基，《唐玄宗御製道德真經疏》(《中華道藏》冊 9)。

Tang dynasty, Li Long-Ji, Tangxua zong yuzhi daodezhenjing shu. *Taoist Canon of China* vol.9.

唐·趙志堅，《坐忘論》(《中華道藏》冊 26)。

Tang dynasty, Zhao Zhi-Jian, Zuo wang lun. *Taoist Canon of China* vol.26.

唐·杜光庭，《道德真經廣聖義》(《中華道藏》冊 9)。

Tang dynasty, Du Guang-Ting, Daode zhenjing guangshengyi. *Taoist Canon of China* vol.9.

唐·周固樸，《大道論》(《中華道藏》冊 26)。

Tang dynasty, Zhou Gu-Pu. Da dao lun. *Taoist Canon of China* vol.26.

唐·佚，《三論元旨》(《中華道藏》冊 26)。

Tang dynasty, Unknown. Sanlun yuanzhi. *Taoist Canon of China* vol.26.

五代·張薦明，《道體論》(《中華道藏》冊 26)。

Five dynasties, Zhang Jian-Ming, Daotai. *Taoist Canon of China* vol.26.

宋·陳景元，《西昇經集註》(《中華道藏》冊 8)。

Song dynasty, Chen Jing-Yuan, Xishengjing jizhu. *Taoist Canon of China* vol.8.

元·劉惟永，《道德真經集義大旨》(《中華道藏》冊 12)。

Yuan dynasty, Liu Wei-Yong, Daodezhenjing jiyidazhi. *Taoist Canon of China* vol.12.

明·佚名，《靈寶無量度人上經大法》(《中華道藏》冊 35)。

Ming dynasty, Unknown. Lingbao wuliang duren shangjing dafa. *Taoist Canon of China* vol.35.

清·郭慶藩、王孝魚整理，《莊子集釋》(臺北：萬卷樓圖書有限公司，1993 年)。

Qing dynasty, Guo Qing-Fan and Wang Xiao-Yu organized, *Zhuangzi jishi*. Taipei: Wan Juan Lou Books Co., Ltd, 1993.

二、近人論著

王邦雄，〈略論《大般涅槃經》的傳譯〉，《中華佛學學報》第6期（臺北：中華佛學研究所，1993年6月），頁103-127。

Wang Bang-Xiong, "Some Remarks on the Mahayana Mahaparinirvana Sutra and its Chinese Translations." *Chung-Hwa Buddhist Journal* vol.6 (Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies, June,1993), 103-127.

李剛，《重玄之道開啟眾妙之門—道教哲學論稿》（成都：巴蜀書社，2005年）。

Li Gang, *The Doctrine of Chongxuan: Unlocking the Gate to the Myriad Mysteries — Essays on Daoist Philosophy*. Chengdu: Bashu Publishing House, 2005.

李遠國，〈論宋代重玄學的三大特徵－以陳搏、陳景元為中心〉，《道家文化研究》第十九輯（北京：三聯書局，2002年6月），頁331-356。

Li Yuan-Guo. "The Three Major Characteristics of Song Dynasty Chongxuan School, Centered on Chen Tuan and Chen Jingyuan." *Taoist Culture Studies* no.19 (Beijing: SDX Joint Publishing Company, June, 2002), 331-356.

林永勝《南朝隋唐重玄學派的工夫論》（新竹：國立清華大學中國文學系博士論文，2008年）

Lin Yong-Sheng. *The Cultivation Theory of the Chongxuan School in the Southern and Northern Dynasties and the Sui and Tang Dynasties* (Xinzhu: Doctoral Dissertation, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University, 2008).

林東毅，《唐代重玄思想研究—從道論到心性論》（臺中：國立中興大學中國文學系博士論文，2015年）。

Lin Dong-Yi, *Chongxuan Philosophy in the Tang Dynasty: From Tao Theory to Mind-Nature Theory*. (Taichung: Doctoral Dissertation, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University, 2015).

胡孚琛主編，《中華道教大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1995年）。

Hu Fu-Chen ed. *The Great Dictionary of Chinese Taoism*. (Beijing: China Social Sciences Press, 1995).

- 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）。
- Sun Yi-Ping, *The Thought of Du Guang Ting and the Transformation of Taoism in the Tang and Song Dynasties* (Nanjing: Nanjing University Press, 2004).
- 強昱，〈從魏晉玄學到初唐重玄學〉（上海：上海文化出版社，2002年）。
- Qiang Yu, *From Wei-Jin Metaphysics to Early Tang Chongxuan Studies* (Shanghai: Shanghai Culture Publishing House, 2002).
- 強昱，〈《養生詠玄集》重玄學與內丹的結合〉，陳鼓應、馮達文主編：《道家與道教·第二屆國際學術研討會論文集（道教卷）》（廣州：廣東人民出版社，2001年），頁313-325。
- Qiang Yu, “The Integration of Chongxuan Philosophy and Inner Alchemy in Yangsheng Yongxuan Ji,” in *Daoism and Taoist Studies: Proceedings of the Second International Conference on Daoism (Taoist Volume)*, eds. Chen Gu-Ying and Feng Da-Wen (Guangzhou: Guangdong People’s Publishing House, 2001), 313–325.
- 崔珍晳，〈成玄英的“理學”和宋明“理學”〉，《道家文化研究》第十九輯（北京：三聯書局，2002年6月），頁271-286。
- Cui Zhen-Xi, “Cheng Xuan-Ying’s ‘Philosophy of Principle’ and the Neo-Confucian ‘Philosophy of Principle’ of the Song and Ming Dynasties.” *Taoist Culture Studies* no.19 (Beijing: SDX Joint Publishing Company, June, 2002), 271-286.
- 董恩林，《唐代老子詮釋文獻研究》（濟南：齊魯書社，2003年）。
- Dong En-Lin, *A Study of Laozi Interpretative Texts in the Tang Dynasty* (Jinan: Qilu Press, 2003).
- 黃海德，〈20世紀道教重玄學研究之學術檢討〉，《諸子學刊》第15輯（上海：上海古籍出版社，2018年2月），頁272-289。
- Huang Hai-De, “An Academic Review of 20th-Century Studies on Taoist Chongxuan Philosophy.” *The Journal of Early Chinese Philosophers* no.15 (Shanghai : Shanghai Classics Publishing House, February, 2018), 272-289.

葛煥禮，〈論李榮重玄學說與程朱理學的關聯〉，《船山學刊》2011年第4期（長沙：嶽麓書社，2011年），頁69-72。

Ge Huan-Li, "On the Relationship between Li Rong's Chongxuan Philosophy and Cheng-Zhu Neo-Confucianism." *Chuanshan Journal* vol.4, 2011 (Changsha: Yuelu Publishing House, 2011), 69-72.

蒙文通，《道書輯校十種》（成都：巴蜀書社，2001年）。

Meng Wen-Tong, *Ten Collected and Collated Taoist Texts* (Chengdu: Bashu Publishing House, 2001).

劉建明，《道家思想的歷史轉折》（武漢：華中師範大學出版社，1997年）。

Liu Jian-Ming, *The Historical Transformations of Daoist Thought* (Wuhan: Central China Normal University Press, 1977).

劉固盛，《老莊學文獻及其思想研究》（長沙：岳麓書社，2009年）。

Liu Gu-Cheng, *Studies on the Literature and Thought of Laozi and Zhuangzi* (Changsha: Yuelu Publishing House, 2009).

鄭燦山，《東晉唐初道教道德經學：關於道德經與重玄思想暨太玄部之討論》（臺北：學生書局，2009年）。

Zheng Can-Shan, *Taoist Studies of the Dao De Jing in the Eastern Jin and Early Tang: Discussions on the Dao De Jing, Chongxuan Thought, and the Tai Xuan Section* (Taipei: STUDENT BOOK CO., LTD. 2009).

盧國龍，《中國重玄學》（北京：中國人民出版社，1993年）。

Lu Guo-Long, *Chinese Chongxuan Philosophy*. (Beijing: People's Publishing House, 1993).

盧國龍，〈論陳景元的道家學術〉，《道家文化研究》第十九輯（北京：三聯書局，2002年6月），頁357-373。

Lu Guo-Long, "On Chen Jing Yuan's Daoist Scholarship." *Taoist Culture Studies* no.19 (Beijing: SDX Joint Publishing Company, June, 2002), 357-373.

Exploration of Zhao Shi'an's Commentary *on the Laozi* and the Chongxuan Philosophy of Mind and Nature in the Song Dynasty

Dong-yi Lin*

Abstract

Huang Haide divided the study of the “Twice Mysterious” (*Chongxuan*) school into three phases: the initial phase of *Chongxuan* research, a resurgent flourishing phase characterized by the application of new research methods to provide an objective and comprehensive study of *Chongxuan*, and an expansion phase involving multiperspective approaches. During these phases, scholars have conducted in-depth studies on the definition, origins, and developmental stages of *Chongxuan*, the school’s influence on Song dynasty inner alchemy and neo-Confucianism, and the *Chongxuan* perspectives of Tang dynasty figures such as Cheng Xuanying and Li Rong. However, contemporary scholarship has rarely focused on the subsequent development of *Chongxuan* as it continued into the Song dynasty. Therefore, the present case study of Zhao Shi'an's *Commentary on the Laozi* from the Southern Song dynasty outlines his ideas of “dual elimination” and the “philosophy of mind and nature” to provide insights into Song dynasty interpretations of *Chongxuan*.

Keywords: Chongxuan, Zhao Shi'an, Laozi, philosophy of mind and nature

* Assistant Professor of the Center for General Education, Ling Tung University.
(Received December 12, 2024; Accepted September 7, 2025)