

黄崑威 著

敦煌本《太玄真一本际经》思想研究

儒道释博士论文丛书



四川出版集团 巴蜀书社

# 儒道释博士论文丛书

国家『九八五』工程四川大学宗教与社会研究  
创新基地项目·教育部人文社科重点研究  
基地四川大学道教与宗教文化研究所项目

ISBN 978-7-80752-922-4



9 787807 529224 >

定价：33.00元

黄崑威 著

敦煌本《太玄真一本际经》思想研究

儒道释博士论文丛书

四川出版集团

巴蜀书社

图书在版编目 (CIP) 数据

敦煌本《太玄真一本际经》思想研究/黄崑威著. —成都:  
巴蜀书社, 2011. 8

(儒道释博士论文丛书)

ISBN 978-7-80752-922-4

I. ①敦… II. ①黄… III. ①经文 (道教) —研究  
IV. ①B952

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 209593 号

敦煌本《太玄真一本际经》思想研究  
DUNHUANG BEN TAIXUANZHENYIBENJING SIXIANG YANJIU

黄崑威 著

---

责任编辑	潘伟娜
出版	四川出版集团巴蜀书社 成都市槐树街2号 邮编 610031 总编室电话: (028) 86259397
网 址	www.bsbook.com
发 行	巴蜀书社 发行科电话: (028) 86259422 86259423
经 销	新华书店
印 刷	四川五洲彩印有限责任公司 电话: (028) 85011398
版 次	2011 年 11 月第 1 版
印 次	2011 年 11 月第 1 次印刷
成品尺寸	203mm×140mm
印 张	13.375
字 数	330 千字
书 号	ISBN 978-7-80752-922-4
定 价	33.00 元

---

本书如有印装质量问题, 请与工厂调换



## 《儒道释博士论文丛书》编委会

主 编：汤伟侠（执行） 卿希泰（执行） 罗中枢

副主编：唐大潮 李 刚 潘显一 詹石窗

编 委（以姓氏笔划为序）：

尤汉基	邓锦雄	冯 杰	汤伟奇
汤伟侠	余孝恒	吴景星	李 刚
陈 兵	陈国超	张泽洪	张 钦
罗中枢	周田青	赵志铝	赵耀年
段玉明	段志洪	钦伟刚	卿希泰
唐大潮	翁永汉	郭 武	黄小石
梁赞荣	盖建民	詹石窗	潘显一

《儒道释博士论文丛书》由香港圆玄学院资助出版

## 《儒道释博士论文丛书》缘起

国家“985”二期工程四川大学宗教与  
社会研究创新基地首席科学家

《儒道释博士论文丛书》

编委会主编 卿希泰

儒道释是中华民族传统文化的三大支柱，源远流长，内容丰富，影响深远，它对中华民族的共同心理、共同感情和强大凝聚力的形成与发展，均起了极其重要的作用，是我们几千年来战胜一切困难、经过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器，在今天仍然显示着它的强大生命力，并在新的世纪里，焕发出更加灿烂的光彩。

自从1978年中国共产党十一届三中全会确立改革开放路线以来，我国对儒道释传统文化的研究工作，也有了很大的发展，在全国各地设立了许多博士点，使年轻的研究人才的培养工作走上了有计划有组织地进行的轨道，一批又一批的博士毕业生正在茁壮成长，他们是我国传统文化研究方面的一支强大的新生

力量，是有关各学科未来的学术带头人。他们的博士学位论文有一部分在出版之后，已在国内外的同行学者中受到了关注，产生了很好的影响。但因种种原因，学术著作的出版甚难，尤其是中青年学者的学术著作出版更难。因此还有相当多的博士学位论文难以及时发表。不及时解决这一难题，不仅对中青年学者的成长不利，且对弘扬中华优秀传统文化，促进学术交流也不利。我们有志于解决此一难题久矣，始终均以各种原因未能如愿。近与香港圆玄学院商议，喜得该院慨然允诺捐资赞助出版《儒道释博士论文丛书》，这将是学术界的一大盛事，长期坚持下去，必然会产生它的深远影响。

本丛书面向全国（包括港澳台地区）征稿。凡是以研究儒、道、释为内容的博士学位论文，皆属本丛书的出版范围，均可向本丛书的编委会提出出版申请。

本丛书的编委会是由各有关专家组成，负责审定申请者的博士学位论文的入选工作。我们掌握的入选条件是：（1）对有关学科带前沿性的重大问题作出创造性研究的；（2）在前人研究的基础上有新的重大突破、得出新的科学结论从而推动了本学科向前发展的；（3）开拓了新的研究领域、对学科建设具有较大贡献的。凡具备其中的任何一条，均可入选。但我们对入选论文还有一个最基本的共同要求，这就是文章观点的取得和论证，都须有科学的依据，应在充分占有第一手原始资料的基础上进行，并详细注明这些资料的来源和出处，做到持之有故，言之成理，避免夸夸其谈，华而不实。我们提出这个最基本的共同要求，其目的乃是期望通过本丛书的出版工作，在年轻学者中倡导一种实事求是地、一步一个脚印地进行学术研究的严谨学风。

由于编委会学识水平有限和经验与人力的不足，难免会有这样或那样的失误，恳切希望能够得到全国各有关博士点和博士生导师以及博士研究生们的大力支持和帮助，对我们的工作提出批评和建议，加强联系和合作，给我们推荐和投寄好的书稿，让我们一道为搞好《儒道释博士论文丛书》的出版工作、为繁荣祖国的学术文化事业而共同努力。

2005年8月5日于四川大学宗教与社会  
研究创新基地、道教与宗教文化研究所



## 序

中国古代哲学思想领域，在六朝至唐代前期发生重大变化，出现各种思想繁荣纷争的局面，值得引起学界人士的足够重视。长期以来，基于某些众所周知的原因，中国古代哲学史、思想史的研究者往往关注先秦、两汉或宋明时期哲学思想的讨论，机械地认为六朝、隋唐时期儒家思想没有彰显，所以缺乏研究的价值或意义，这个时期的哲学史或思想史通常成为一片空白。随着人们认识水平的提高、研究方法的改善，目前学术界已经逐渐改变这种观念，使得相当一部分研究者转向该时期思想领域的学术兴趣。在我看来，这在很大程度上开拓了学术视野，无疑是中国学术界的显著进步。

黄崑威的博士论文《敦煌本〈太玄真一本际经〉思想研究》，是在对六朝时期哲学思想深入考察的基础上，就《本际经》的思想所作的全面分析研究，为该时期道教思想研究的深化做出了贡献，也为推进古代哲学思想史研究提供了新的线索。

以玄学的哲学思辨为发端，魏晋思想界通过本质与现象关系的探讨，对“玄虚”的抽象思维发生兴趣，逐步摆脱了儒家（两汉神

学经学)的简单思维方式;随着佛教般若学六家七宗乃至中观学派“中道”学说的传播,部分地实现哲学形态方面的初步转换。六朝人士致力于摆脱王权政治下的思想依附,淡化哲学思考中的意识形态的影响,希望以纯粹思辨的方法阐述经验以外的各种问题。

思想界上述形势的出现,始终与佛教哲学的成长联系在一起,而佛教哲学在六朝、隋唐的繁荣发展,又在很大程度上得益于儒家思想统治的暂时疲软。颇有意思的是,儒家思想的疲软造就了相对宽松的思想界,也为整个社会文化素质的改善提供了条件;大批士人的佛学修养之所以迅速提高,与他们不同于以往的精神追求相联系。通过般若学和中观学派的思维训练,造就了大批颇有个性的哲学思想家,也成全了士人相对独立的精神生活。

佛教哲学表达的理论思维及其命题、概念,对道教思想界而言是一种强烈的刺激。为了维护作为民族宗教的优先地位,道教学者既通过一系列活动排斥佛教,又充分吸收佛教的思辨精神;道教思想在六朝至隋唐时期的长足进展,正是在这样的背景下实现的。道教自我标榜的“道体论”和“道性论”等学说,无一不受佛教哲学的启发和影响。

在隋唐之际刘进喜、李仲卿所造的《本际经》中,明显吸收了佛教的哲学思辨精神,将道教的相似本体论心性学说提高到新的水平。大约与此同时,由黎元兴、方惠所造的《太上一乘海空智藏经》也将重点置于道性论的阐述上。至高宗朝,道教重玄学兴趣由相似本体论哲学转向道性论和心性修养论,成玄英乃是该时期的代表性人物。道教心性论进展的这一先后程序,基本上与佛教哲学的发展方向一致,时间上却晚于佛教哲学约半个世纪左右。

佛道关系从一般的现实利益之争转化为思想领域的往复论

辩，显示了中国思想领域的发展变化轨迹。在相当程度上，正是佛教思想的传播引发了道教学者的警觉，并采取相应的学术方式予以应对。为了有效消解佛教思想的渗透，尤其是中观学派不二“中道”思维的影响，有必要表达民族固有文化的优越性。所以道教学者在有关“本体”和“心性”的表述中，都采取了民族化的“道体”、“道性”概念。这种表述的意义，在弥补儒学相对缺失（“性与天道”）的同时，发展了道家已有的理论成果。所以，道教学者总是借助对《老》《庄》等道家经典的注疏，以表达对外来佛教文化思想的对抗情绪。这样，他们在保证道教哲学独立性和创造性的前提下，必须掩盖对佛教哲学思维的吸收利用。道体论探讨的核心是现象的共同本质（“道”）以及现象与此本质的关系，相当于佛教般若学、中观学说的思维路径。道性论的玄旨是探讨个体之性与由道体所规定的本质之性的关系，为个体通过修行而契合道体提供理论依据，相当于佛教涅槃学的思想内容。这也就是说，南北朝道教义学由研究道体而讨论道性，相当于佛学之由般若而涅槃的进展。若就现象与本质关系的思辨角度考察，道体论和道性论实际构成道教重玄学的两大思想主题，从六朝重玄思想的阐述到唐代前期重玄学的成立，实际上与《起信论》提倡的“一心二门”思维方式逐渐合流，也与《起信论》将真如和本觉归于本质“一心”的整体结构一致。

道教思想的发展脉络，与佛教思想在六朝的演进过程相似，大约在宋齐时代，南方各道派以茅山上清派系统为核心，出现了思想上的内部融合趋势。及至陈朝、北周时代，各家道派逐渐完成思想上道体论及道性论的转向。这个过程中，玄学家们的玄理研究、道教学者的重玄学说探讨，也曾对佛教哲学思辨的推进产

生刺激作用，并为佛教学派思想向宗派学说的演变提供资源。及至唐代中叶，终于出现由惠能开创的新型佛教文化系统。惠能以后，丛林提倡“体道”、“会道”、“悟道”、“达道”，这些都与佛教的本土化历史进程相关。或许，《本际经》“无本可返”的观点，将“道”内化为心性，也曾启发了禅僧的心性追求。也就是说，佛教思想的“中国化”，也与道教思想的传播有密切关联；禅宗的老庄化，不仅借助老庄的名词术语展开，而且还直接面对道教的思想学说。

唐代前期，在李姓王朝政治权力不断巩固的背景下，道教学说借助民族文化的优势地位，再次获得长足发展的空间，进而试图在帝王的支持下保持对佛教的进攻态势。武德、贞观年间以及显庆、龙朔年间的佛道论争，表现为两家学术思想的直接交锋，包括在概念范畴、思维方式等领域的相互质疑和批评，开创了唐代哲学思想界的活跃局面。

显庆三年，高宗下敕召大慈恩寺沙门义褒、东明观道士张惠元等入内讲道论辩。其时“内外官禁，咸集法筵；释李搜扬，选穷翘楚；即斯荣观，终古无之”，规模十分壮观。这次论辩，围绕着道士李荣所立“本际”义展开。“本际”概念源自佛经，《中阿含经》所录《本际经》云：“有爱者，其本际不可知。本无有爱，然今生有爱，便可得知。”《杂阿含经》也云：“众生无明所盖，爱系我首；长道驱驰，生死轮回；生死流转，不去本际。”可见，早期佛经中“本际”的意思，是指原本的实际状况，它还不是形上学的哲学概念。而在晚出的大乘经典中，“本际”的含义逐渐具有本真、本质等色彩。如《光赞经》云：“本际不起不灭，亦不可得。”《胜鬘经》云：“生死者依如来藏，以如来藏故，



说本际不可知。”《无言童子经》云：“一切诸法本际，如是如真。本际无本，本际如真，本际如审。”道士李荣以“本际”立论，显然受了佛教思想的启发。

既以“本际”立论，也就涉及道教经典《本际经》的道体理论。《本际经》的基本精神，是“具足有形相，无碍犹虚空；将示重玄义，开发众妙门”（《太玄真一本际经》卷一，镰田茂雄《道藏内佛教思想资料集成》。下同），或曰“开演真一本际，示生死源，说究竟果，开真道性，显太玄宗”（《太玄真一本际经》卷四）。所谓“真一本际”，是对道体的核心定义，李荣基于《本际经》解释道与本际关系，但未真切把握《本际经》的思想，故易为在场的佛教学者所破。诚然，《本际经》在模仿佛教中观学派哲学思辨的过程中，虽然已经具备较高的理论水平，但对某些基本概念的论述仍有不甚清晰之处。

无论如何，从道教思想史变化发展的角度考察，《本际经》有着不可替代的重要地位。基于《本际经》思想深受佛教学说影响，所以对该经的深入探讨需要较高的佛学修养，黄崑威博士的学问背景为他研究《本际经》提供了良好的基础条件。他在撰写博士论文之前，曾从事佛教思想史研究多年，也曾修习道教思想史的课程，故能将道教哲学与中观佛学进行有效的比较研究。《本际经》的研究，为他进一步全面探讨中国古代哲学概念、范畴的内在逻辑发展打下坚实基础。

黄博士的论文指出，《本际经》的内容涉及“道体无本”的“道体论”、“道性自然”的“道性论”、“十二法印”与“三洞”的分类法，以及与“重玄”之道相结合的“判教论”；此外，还关系到因果报应、功德行业、科仪戒律、修行次第、炼养方法等

的“修道论”。因此，它不仅是一部研究隋唐道教思想的重要典籍，而且是考察佛道论衡乃至该时期中国哲学专题的珍贵思想资料。这个思路是合理可行的。

根据作者的设想，论文通过对《本际经》的全面阐释和解读，试图回答该经思想与佛学、儒学相互关联的重大问题：该经在哪些方面体现了佛道论衡的思想成果，并在多大程度上回应、解决了来自佛教思想界的诘难；该经的“道性论”和南北朝以后佛教涅槃佛性思想的关系；该经与佛教天台宗思想、《起信论》学说之间的关系；面对该经表达的道教哲学主题，同时代的佛教思想界是如何回应的；该经与其前后出现的《升玄内教经》等其他道经、道书的关系；如何评价该经在道教经教体系中的地位与作用，该经对于同时代及此后的中国哲学影响。可以认为，在上述诸多问题中，多半为学术界所未曾涉及，更未获得圆满回答的。通过哲学史、思想史的诠释视角对这部经典的思想内容，经中出现的概念、范畴、命题进行分析解读，期望揭示它独特的中国哲学思想价值，是当代学者应尽的义务。事实上，黄崑威博士对于上述诸多问题分别作出妥善处理，或在分析论证的前提下尽可能作出回答。

《本际经》思想十分丰富、驳杂，影响相当广泛深远，对它的科学研究，论文只是一次有益的尝试，其中有讲得深刻透彻的地方，也有讲得不够满意的地方，需要学界的鼓励和批评。在这篇博士论文即将出版之际，我想表达对黄崑威学术成就的祝贺，并愿以此短文表示共勉之意。

潘桂明

2011年8月6日

## 绪 论

### 一 《太玄真一本际经》文本、思想价值及作者

《太玄真一本际经》或《太玄真一本际妙经》简称《本际经》，为隋唐早期道教经典。由于该经自中唐“安史之乱”后，大部分陆续散佚，尤其是元初焚经之祸，致使大批早期道书失传。<sup>①</sup> 所以现行明代《正统道藏》和现代以《正统道藏》为底本出版的《道藏》<sup>②</sup> 中，仅第二十四册收入该经卷二《付嘱品》一卷；第二册收有《元始洞真决疑经》一卷，又名《太上决疑经》，

---

① 以全真教徒于蒙古太宗四年（1232）造《老子化胡图》，又于宋德方等人所编的《道藏》中收入《老子化胡经》为起因。宪宗八年（1258）初，释道二教激辩《老子化胡经》真伪，道士失败。翌年，颁旨焚毁道经印板45部。据《至元辨伪录》载，事件始末时间为宪宗乙卯、丙辰年间，即1255、1256年间，延续数年始息。元世祖至元十七年又校对道释，十八年（1281）颁旨：除《道德经》外，其余道藏经文印板尽行焚毁。正统道藏《阙经目录》著录道书多系元代焚经而致，其他各处余存道藏又多毁于元末之战火。

② 文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1996年。

有学者研究其内容为《本际经》卷二改编本<sup>①</sup>；另外，第五册收有《太上洞玄灵宝开演秘密藏经》一卷，检其内容是该经卷九《开演秘密藏品》的单行本<sup>②</sup>。《本际经》其余卷品失收。

所幸敦煌道教遗书中已经发现《本际经》唐写本 140 余件（根据编号），（王卡：《敦煌道教文献研究》之最新统计）约占道经抄本总数的五分之一<sup>③</sup>，数量超过《道德经》抄本。除第八卷《最胜品》外，其余各卷都可复原。法国学者吴其昱影印出版有部分法藏及英藏抄本；日本学者山田俊在《唐初道教思想史研究》中有校录本；镰田茂雄《道藏内佛教思想资料集成》中有校

---

① 王卡先生认为：“《正统道藏》太平部收入《太玄真一本际妙经》，是原书卷二；洞真部本文类收入《元始洞真决疑经》（又名《太上决疑经》），是卷二改编本。”（《敦煌道教文献研究》第 193 页，中国社会科学出版社，2004 年。）而王宗昱先生认为，《太上决疑经》（元始洞真决疑经）曾经被《本际经》之后的《道门经法相承次序》和《一切道经妙门由起》以及唐开元年间成书的《初学记》称引，说明《太上决疑经》是一篇独立的道经。《道门经法相承次序》中没有提到《本际经》，但是《一切道经妙门由起》的作者见到过《本际经》，却仍然从《太上决疑经》中摘引，说明他们认为它早于《本际经》。“《道藏提要》认为《元始洞真决疑经》是隋唐之际出世的。现在我们可以确定它是出于《本际经》之前的。”（《〈道教义枢〉研究》第 20 页，上海文化出版社，2001 年。）

② 王卡先生认为，现行本《道藏》第五册收有《太上洞玄灵宝开演秘密藏经》一卷，检其内容是该经卷九“开演秘密藏品”的单行本。（《敦煌道教文献研究》第 193 页，中国社科出版社，2004 年。）王宗昱先生认为：“据《道藏提要》说，《太上洞玄灵宝开演秘密藏经》‘是’早期灵宝经。《道门经法相承次序》有四处援引了它（据大渊忍尔的索引，只有《道门经法相承次序》援引了这部道经。）它也应该被看作《本际经》之前的道书。”（《〈道教义枢〉研究》第 20 页，上海文化出版社，2001 年。）本文按：查《道藏提要》云“是经……‘似属’早期之灵宝经。”（见《道藏提要》第三次修订本，第 148 页，中国社会科学出版社，2005 年。）本品镰田茂雄本未标品名。

③ “五分之一”说，是根据王卡先生的研究统计。敦煌道经写本数量至今未有明确统计，目前有 370 多件、496 件、500 多件、610 件、800 多件五种说法。而据叶贵良统计：“敦煌道家文献和道教文献两方面的写本相加将近有 1000 件，其中‘本义上’的道经写本是 686 件。”（叶贵良：《敦煌道经写本与词汇研究》第 782 页，巴蜀书社，2007 年。）可见，各种统计数字相差悬殊。



本；国内学者万毅有《本际经》录文；王卡先生根据现存敦煌写本，并参照山田俊先生的《校本太玄真一本际妙经》、《校本升玄经》的研究成果，对照《道藏》本残经，择要合校成十卷（敦煌本）《太玄真一本际经》。华夏出版社 2004 年出版的《中华道藏》中收录了王卡先生的这个点校本。本书即以“中华道藏本”为文本依据，展开研究。

现存敦煌《本际经》各写卷尾记皆注明抄写于初唐、盛唐时，由此可知十卷本《本际经》至迟应在唐太宗贞观年间已行于世。通过其写本数量，反映出该经在唐代受到民间高度重视并广泛流行，唐高宗和武后为追悼上元二年（675）去世的太子李弘

“写一切道经”中就包括此经<sup>①</sup>。

又据宋代谢守灏在《混元圣记》卷八中所载，“唐开元二十九年（741）十二月，唐玄宗敕令‘天下诸观自来年正月一日，至年终已来，常转《本际经》，老君所降以富国安民者也’”<sup>②</sup>。保留在《全唐文》中的《令天下诸观转本际经敕》云：“朕每念黎

① 《旧唐书·李弘传》载“太子多疾病”，“葬制一准天子之礼”。李弘为高宗第五子，武则天所生第一子，显庆元年（656）被立为太子，上元二年（675）去世，年二十四。汤用彤先生在《从〈一切道经〉说到武则天》中说：“而为孝敬皇帝所写的道经则超过七万卷。”（《汤用彤全集·第七卷》第43页，河北人民出版社，1999年。）道教素有通过抄经“积功求福”的修持传统，早在东晋，抄写经书、诵经思神就被道教徒视为修持成仙的方法。南北朝隋唐时代，道教吸取佛教修造福田之说，写经、造像遂蔚然成风。唐代道经《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷二说道经的书写流通，“随我本心，广写供养。书写精妙，纸墨鲜明，装潢条轴，函笥藏举。烧香礼拜，永劫供养，得福无量，不可思议”，道经为“天人之良药，为生死之法桥”。（《道藏》第24册，第749页。）唐道士朱法满《要修科仪戒律钞》之《受持钞》认为，与金玉重宝的布施相比，道经的“讲说书写受持供养功德，胜彼百千万倍。”《写经钞》说：“抄写经文，令人代代聪明，博闻妙蹟，恒值圣代，当知今日明贤博达，皆由书写三洞尊经，非唯来生得益，及至见在获福。”（《道藏》第10册，第841页、925页。）《本际经·护国品》云：“若复有人，纸墨缣素，刻玉镌金，抄写书治，装潢条轴，流通读诵，宣布未闻，当知其人，已入道分，名书金格，列字玉篇。”此时道教写经目的有四：（1）为皇帝及皇族祈祷，这与李唐皇室崇道并自称老子后裔有关。如罗振玉旧藏敦煌写经《本际经》卷五，题记：“冲虚观主宋妙仙人京写一切经，未还身故。今为写此经。”敦煌S1513号卷子存御制《一切道经序》，称为武后太子孝敬皇帝李弘写《一切道经》三十六部。（2）为先亡荐福。如《本际经》写经卷子编号S3135：“仪凤三年（678）三月廿二日三洞女官郭金基，奉为亡师敬写《本际经》一部，以此胜福资益亡师，惟愿道契九仙神游八境。”天博164号：“道士张澄波，奉为亡师伯敬写。”上图181号：“大周长寿二年（693）九月一日，沙洲神泉观主索□洞于京东明观，为亡妹写《本际经》一部。”（3）供养、流通功德。《三洞奉道科戒营始》卷五规定：“道士、女冠所受经戒法箓，皆依目抄写装裱入藏，置经堂静室……朝夕供养礼忏，不得轻慢泄秽传付他人，常当诵念转读。”（4）发愿治病疗疾。如《本际经》写经卷子编号P3235：“弟子比缘染患，沉疴积时，针灸不疗药石无损，爰发弘愿委命慈尊，遂蒙大圣匡扶，宿疾除愈。谨抽妙宝割舍净财，敬写《本际经》一部。愿是功德资益弟子九玄七祖、内外姻亲，长辞地狱之酸永受天堂之乐。旁周动植爰及幽冥，同会胜因俱沾此福。”（按：“弟子”后为空白）

② 《道藏》第17册，第865页。

庶，无忘餐寐。冀其家给人足，富而且寿。宏济之方，莫如道教。大圣垂范，微言粲然，遵而行之，其应何速。况时将献岁，万物发生，既协阳和，或存惠养。宜令天下诸观起来年正月一日至年终已来常转《本际经》，其四大斋日，每百官斋之日，常令讲诵，庶泽及无外，称朕意焉。”次年全国大熟，皆以为转经之验，再令天下诸观续转《本际经》。《令天下诸观仍转本际经诏》：“善利万物，莫先乎大道；孚佑兆庶，实赖于尊经。朕每念黎庶，无忘惠养，尝冀尽登富寿之域，永无冻馁之虞。所以去年，具有处分，令天下诸观转《本际仙经》。逮至今秋，果闻有岁。自非大圣昭应，孰臻于此。宜令天下道士及女道士等，待至今岁转经讫，各于当观设斋庆赞，仍取来年正月一日至年终已来，依前转《本际经》，兼令讲说，其所设斋度庆，亦宜准此。庶使远近蒙福，知朕意焉。”<sup>①</sup>

由此可知，此经当时受到唐皇室尊崇，并成为道士发愿祈福、治病度亡的常用经书。后来出现的各种道教类书及其他典籍，如《道教义枢》、《三洞珠囊》、《要修科仪戒律钞》、《一切道经音义妙门由起》、《云笈七签》等都曾大量征引其内容。《通志》、《蜀中广记》、《求古录》、《初学记》、《册府元龟》等提到《本际经》，《太平御览》屡引《本际经》。现今道教日常课诵的《清静经》，在思想理论上也与《本际经》颇有渊源关系。同时，这部经对于有唐一代的道教哲学思想发展产生过重要影响，“初唐重玄学大师成玄英的道体论思想及无有真宰的自然独化论说，就明显以《本际经》的无本道体论为逻辑起点”，“隐居嵩山的潘

<sup>①</sup> 《全唐文》卷三十六、卷三十一；第393页上、353页下，中华书局，1983年。

师正，其弟子司马承祯在《坐忘论》中所阐发的清净真性思想，也明显可以看出对《本际经》清净真性理论的进一步发挥”<sup>①</sup>。可见《本际经》在隋唐道教经教体系中的重要地位和学术价值。

《本际经》原不题撰人，据唐武周时僧人玄嶷在《甄正论》中称：“至如本际五卷，乃是隋道士刘进喜造，道士李仲卿续成十卷。”<sup>②</sup>由此可知，唐代前期流行的《本际经》为十卷本（“护国品”卷第一、“付嘱品”卷第二、“圣行品”卷第三、“道性品”卷第四、“证实品”卷第五、“净土品”卷第六、“譬喻品”卷第七、“最胜品”卷第八、“开演秘密藏品”卷第九、“道本通微品”卷第十），其中五卷出自隋代。现存与刘进喜有关的历史资料，时间背景都发生于唐朝初年，可知，刘进喜在思想史的舞台上活跃于隋唐之际，而隋朝仅存38年（公元581—618年），说明他的生活年代及《本际经》的时代背景至少可以上溯到南北朝末期。而李仲卿为活跃于唐武德、贞观年间的义学道士。刘进喜、李仲卿的生平，此二人之间的关系，他们各自完成了《本际经》的哪些品目及内容和思想方面的接续等问题，由于相关历史资料的匮乏，已经无法考证。现今可见二人点滴事迹，多载于佛教史传资料中。如《佛祖统纪》卷三十九载：“（武德）七年、上幸国学释奠，命博士徐旷讲《孝经》，沙门慧乘讲《心经》，道士刘进喜讲《老子》。博士陆德明随方立义，遍析其要。帝说曰：‘三人者诚辩矣，然德明一举辄蔽。’”<sup>③</sup>《旧唐书·陆德明传》则云：“后高祖亲临释奠，时徐文远讲《孝经》，沙门慧乘讲《波（般）

① 卢国龙：《中国重玄学》第233页，人民中国出版社，2003年。

② 《大正藏》第52册，第569页。

③ 《大正藏》第49册，第362页。



若经》，道士刘进喜讲《老子》，德明难此三人，各因宗指，随端立义，众皆为之屈。高祖善之，赐帛五十匹。”（按：《新唐书·陆德明传》曰：“高祖已释奠，召博士徐文远、浮屠慧乘、道士刘进喜各讲经。德明随方立义，遍析其要。帝大喜曰：‘三人者诚辩，然德明一举辄蔽，可谓贤矣。’”）另据唐初沙门道宣在《集古今佛道论衡》中云：“武德八年岁居协洽，驾幸国学礼陈释奠，堂列三座拟叙三宗。时胜光寺慧乘法师隋炀所珍，道俗敦敬众所乐推，以为导首。于时五都才学三教通人，荣贵宰伯台省咸集。”在这场盛会中，李仲卿与慧乘就佛、道义理公开论难。“武德九年清虚观道士李仲卿、刘进喜，猜忌佛法恒加訕谤，与傅奕唇齿结构诛剪释宗。卿著《十异九迷论》、喜《显正论》，仍托傅氏上闻天听。”<sup>①</sup>沙门法琳于太宗贞观年间作《辩正论》，陈子良在《辩正论序》中也说：“乃有道士李仲卿、刘进喜等，并作庸文谤毁正法，在俗人士或生邪信。”<sup>②</sup>

可知，唐高祖武德年间，刘进喜、李仲卿曾经响应了由太史令傅奕所发起的“排佛”之议，从其参与国家最高级别的三教论衡活动的史实看，他们应该位居当时道教思想界的领军人物之列，其思想代表了同时代道教理论发展的最高水平。法琳还在《辩正论》中说：“有黄巾李仲卿学谢管窥智惭信度，矜白鸟之翼，望骇嵩华。”<sup>③</sup>说明，李仲卿曾经在道教圣地嵩山、华山隐修过，并且声名远播。另据《新唐书·艺文志》载，刘进喜于唐朝初年曾著《老子通诸论》一卷，其文已佚。唐武周时道士孟安

① 《大正藏》第52册，第381页、382页。

② 同上，第489页。

③ 同上，第525页。

排在《道教义枢序》中说：“刘先生之通论（按：即《老子通诸论》），咸存主客，从竞往还。”<sup>①</sup> 卢国龙先生说：“主客指道教与佛教，北朝时道教以主客喻二教关系，意与南朝夷夏之说相同，据此知其书亦因应二教论争的作品。”<sup>②</sup> 唐末道士杜光庭《道德真经广圣义·序》中说：“隋道士刘进喜作疏（按：《老子疏》）六卷”。同书卷五则说：“梁朝道士孟智周、臧玄静；陈朝道士诸粲；隋朝道士刘进喜；唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄赜、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴皆明重玄之道。”<sup>③</sup> 由此可知，刘进喜曾依据重玄理趣疏解《老子》，而今其文亦佚。

通过《本际经》及其作者在佛教史传资料中反复出现，并引起佛教思想界相当关注这一特殊历史文化现象，反映出它不仅是一部研究隋唐道教思想的重要典籍，而且是考量佛道论衡乃至这一时期中国哲学专题的珍贵思想资料。

## 二 《太玄真一本际经》研究成果及思想研究综述

自 1960 年吴其昱先生根据敦煌资料影印出版了《太玄真一本际经》一书后，引起了国际汉学界巨大反响。此后围绕该经的学术研究成果，相继有法国学者陈祚龙的《敦煌古抄〈本际经〉卷七的辑补与评价》<sup>④</sup>、《关于道家〈本际经〉及其〈要略妙义〉

① 王宗昱：《道教义枢研究》第 288 页，上海文化出版社，2001 年。

② 《中国重玄学》第 221 页，人民中国出版社，1993 年。

③ 《道藏》第 14 册，第 309 页、340 页。

④ 《敦煌学津杂志》，台北，1991 年。

与〈疏〉的敦煌古钞》<sup>①</sup>。康德芒《〈本际经〉人名考释》<sup>②</sup>。日本学者砂山稔《道教重玄派表征》<sup>③</sup>、《关于〈太玄真一本际经〉——以身相、方便、重玄为中心》<sup>④</sup>、《〈本际经〉札记——〈本际经〉异名卷九与卷十的接续问题》<sup>⑤</sup>。尾崎正治《太玄真一本际经》<sup>⑥</sup>。山田俊《“本际”思想——〈太玄真一本际经〉及其周边》<sup>⑦</sup>、《道教真一思想探源——从〈升玄经〉到〈本际经〉》<sup>⑧</sup>、《关于〈太玄真一本际经〉》<sup>⑨</sup>、《关于道教的“三乘”观念——以〈太玄真一本际经〉为中心》<sup>⑩</sup>。<sup>⑪</sup>

国内学者研究成果有：姜伯勤《〈本际经〉与敦煌道教》<sup>⑫</sup>、《论敦煌〈本际经〉的道性论》<sup>⑬</sup>。万毅《敦煌道教文献〈本际经〉录文及解说》<sup>⑭</sup>。卢国龙《将示重玄义 开发众妙门——〈本际经〉研读》<sup>⑮</sup>。强昱《从魏晋玄学到初唐重玄学》<sup>⑯</sup>、《〈本际经〉

① 《华学月刊》46，1975年。或《敦煌文物随笔》，台北，1979年。

② 《敦煌学译丛》第一辑，耿升译，甘肃人民出版社，1985年。

③ 《集刊东洋学》43，1980年。

④ 《金谷治教授退官纪念论集》，1983年。

⑤ 《东方宗教》61，1983年。

⑥ 《敦煌讲座》4，《敦煌与中国道教》，东京，1983年。

⑦ 《集刊东洋学》60，1988年。

⑧ 《海南大学学报·社科版》，1991年第1期。

⑨ 《日本文化研究所研究报告》30，1994年。

⑩ 《文化》57卷，第3、4号，1994年。

⑪ 以上国外学者研究成果均转引自《道家文化研究》第七辑和第十三辑，姜伯勤、万毅署名文章。

⑫ 《敦煌研究》，1994年第3期。

⑬ 《道家文化研究》第七辑，上海古籍出版社，1995年。

⑭ 《道家文化研究》第十三辑，三联书店，1998年。

⑮ 原文发表在《中国道教》现已收录于《中国重玄学》，见其第四章第一节。人民出版社，1993年。

⑯ 上海文化出版社，2002年。

的重玄学思想研究》<sup>①</sup>。王宗昱《〈道教义枢〉研究》中有关《本际经》的研究成果<sup>②</sup>。王卡《敦煌道教文献研究》<sup>③</sup>。

《本际经》以“太玄真一本际”为题，吴其昱先生指出，道教的这些术语借鉴吸纳了某些佛教的观念，如“太玄”相当于“中道”，“真一”相当于“智慧解脱”。“本际”的意思是“终极本源”，由印度生成论派生而来。姜伯勤先生在《〈本际经〉与敦煌道教》中指出，“真一本际”命题的提出，反映了隋唐之际道教若干基本观念的变迁。“本际”一词本为佛教以外的外道习用，后来佛教亦间有使用。“本际”可以在佛教中讨论本体之究竟，在外道中讨论本源之起始。道教中的“本际”问题，一方面是由于魏晋玄学的发展驱使，另一方面佛教三论宗的流行，鸠摩罗什提出“无本”说，吉藏把道教和小乘佛教视为在“本际”问题上不同于大乘佛教中观学说的异说。为了回应这种挑战，《本际经》提出本体是“无本”的命题。“返本”被重新解释为返于无本，前提是“本性是空”，由此得出“无依无本，无断无得”的结论。《本际经》将“本性是空”的“无本”说的本体论，通过传统的烟煴之气的宇宙生成论，假以“两半”、“神本”这些概念，对道教固有的本源说重新解说。“本际”一词的多义性成为嫁接“本体”说与“本源”说的工具。“真一本际”说虽然注入了罗什之三论宗思想，但是仍未抛弃中国传统。

《云笈七签》卷六《三洞经教部》，“四辅”条称：“第三、太

---

① 《世界宗教研究》，2001年第3期。

② 上海文化出版社，2001年。

③ 中国社科出版社，2004年。

玄者，重玄为宗。”<sup>①</sup>说明“太玄”宗趣旨归为阐述“重玄”之道。卢国龙先生在《中国重玄学》第四章第一节《〈本际经〉义旨》中指出，从成玄英的思想理论看与《本际经》有明显的继承与发展关系。由此，他认为唐代重玄学大致经历了三个发展阶段。高祖武德年间有刘进喜、李仲卿，太宗贞观年间有成玄英、蔡子晃等人。他们代表了唐初长安重玄学第一个发展阶段，理论主题是道体论以及建立在这个理论基础上的精神超越思想。高宗朝南方道士李荣、方惠长等，武周时蜀中黎元兴、王玄览等，荆州道士孟安排，他们代表了重玄学的第二个发展阶段。理论主题由非有非无的道体论转向亦有亦无的道体论，并且探索道性与人性的关系。玄宗朝开元年间天台山司马承祯，天宝年间嵩山吴筠，他们代表了重玄学的第三个发展阶段，主题是将重玄之道修性与上清派的养生修命结合起来，形成性命双修观念。这是初、盛唐时期道教学术的概况，实自刘进喜、李仲卿开其风气，他们对道教学术影响最为深刻的，便是这部十卷本的《本际经》。

关于《本际经》的思想内涵，卢国龙先生认为，此经要义第一是分别教法，第二是无本道体，第三述重玄道性。无本道体论是《本际经》的理论核心。重玄之道在最初形成过程中受到般若学的深刻影响，又承袭两晋以来以庄为老的学风，所以重玄之道虽在形式上表现为发挥老子思想，而理论实质更接近庄子和般若学。这样便产生了一个理论矛盾，即如何将本体论思想注入到老子的本原论哲学体系中，即道本体与老子由“道生”的生成到返本还源、返璞归真的矛盾。归根返本是老子哲学的终极目的，体

---

<sup>①</sup> 张君房编，李永晟点校《云笈七签》，第102页，中华书局，2003年。

道论也必然要对传统的返本还源、返璞归真进行重新解释。《本际经》所谓归根返本其实是“返于无本”，这样的体道论与道本体论有着密切的逻辑关系，道教的自然得道思想与佛教的空灵明净境界结合，为重玄之道和禅宗的发生发展奠定了基础。《本际经》阐发重玄之道，是从重玄的理论高度探讨比神仙修炼更深妙、境界也更高的修养方法，即发明道性也即发明清净心。

姜伯勤先生在《〈本际经〉与敦煌道教》中指出，《本际经》虽言“本性是空”，但不讳言“真实”，这种真实是不落有无二边的“中道真实性”，即“道性”。《本际经》论道性是众生性，把传统道教从丹药导引的修炼提升到修心正观的修养，在吸收佛教般若学和魏晋玄学的基础上，提高了道教的理论水平。但是在道性问题上仍然坚持了以两半说和返本说为特征的道法自然的传统观念。正如佛性论讨论众生能否成佛，道性论则是讨论众生能否升玄的问题。《本际经》中的重玄义门，虽可上溯到东晋孙登，但实际应源自南朝梁罗什后学的双遣、四句之说。但从《本际经》中空有兼忘之说与庄子的“坐忘”论的思想关系，更要看到庄子的影响。

在《论敦煌〈本际经〉的道性论》中姜先生指出，《本际经》以重大篇幅论及道性，一方面承袭了河上公《注》、《想尔注》，尤其《升玄内教经》的道性论传统，另一方面是由于中国大乘佛教尤其三论宗“佛性论”激发的结果。但是《本际经》仍然坚持了道性“皆与自然同”的道教传统学说，同时对“道本”说革新，汲取罗什及其后学的中观论，重新解释老子的“重玄”和庄子的“坐忘”、“俱忘”，由此寻求中国式智慧。“本际论”和“道性论”无疑是《本际经》中最重要的思想。在《本际经》以后，

《海空智藏经》拓展了“道性众生性”的思想，《道门经法相承次序》在该问题上又有发展，将道性普及于“一切有形”。孟安排的《道教义枢》更全面发展了《本际经》的重玄义趣及道性论，在吉藏草木亦有佛性的思想刺激下，把众生有道性的思想发展到极致，认为“一切含识乃至畜生果木石者，皆有道性”。而这些思想在佛教禅宗牛头禅和南阳慧忠的思想中有同样的领悟。

卢国龙先生认为，《本际经》多援引佛经辞例，这对佛教的中国化起到中介作用，惠能南宗禅“无相戒”的提出是宗门禅立宗的一个重要标志，这个标志的出现可能与《本际经》有关。《本际经》中“无得戒”的提法在惠能创宗的高宗武周朝已经传播开来，无得戒与无相戒只是一个意思的两种说法。中晚唐禅宗的发展也有《本际经》影响的痕迹，如《宝藏论》旧题僧肇撰，汤用彤先生考为伪托，义旨与《本际经》有相通之处。

万毅在《敦煌道教文献〈本际经〉录文及解说》中指出，《本际经》体现的“方便度人”观念与南朝道教灵宝派有密切关系，经中对“三一”问题的阐述也反映出对南朝道教义学的继承。

关于《本际经》在中国思想史中的地位及其学术价值，姜伯勤先生指出，《本际经》是总结了隋唐之际佛道论争并从新的理论水平回应佛学挑战的道教作品。万毅认为《本际经》表现了隋唐道教在坚持中华民族固有的道本位前提下，吸收其他文化的优秀成分并加以融会贯通所达到的极高水准，反映出隋唐之际的中国人对于中国式理性思维和超越精神的生命理想的不懈追求。

强昱先生在《〈本际经〉的重玄学思想研究》中却认为，《本际经》虽然为重玄学的诞生发展提供了基本的模式，但其中也存

在着严重的不足。主要表现在本体论方面对普遍性特殊性关系辨析的欠缺，心性论方面对心、性、理相互关系分疏不够，造成整个思想体系的庞杂混乱。根本原因，在于作者将老庄自然主义哲学与佛教缘起理论的僵化拼凑。在《从魏晋玄学到初唐重玄学》中，他认为《本际经》的理想目标是‘开发真道自然正性’，肯定真道自然正性即是人性。《本际经》高于郭象的地方在于提出人之真性即道性，是真实无染的价值本原的思想，这就避免了支遁在《逍遥游论》中批评郭象所存在的问题。同时指出，《本际经》道、性、心的论述，庞杂无序，充满了矛盾。由于对主要概念内涵辨析存在严重缺陷，作者力图把传统的元气自然论与佛教的中道缘起论融会贯通，结果造成“光怪陆离”的形态。

王宗昱先生认为，《本际经》对道教教义的论述并不全面，不足以被看作是道教教义的集成之作。但是它对道性等问题的论述颇为深入，在道教教义的发展史上还是很重要的。《本际经》抛开道教教义体系，由诸法性空入手，讨论人的烦恼妄见，指示世人断除烦恼、修持得道、求得解脱。按照这个顺序将道性论、两半说、三洞经教等道教教义容纳其中，用佛学理论加以解说。本经的特色是，重理性的悟解而不重视经戒的修持和养生道术，更不重视召神劾鬼的符篆；讲轮回不讲承负。其得道的境界是往生净土而不是住世长生，与六朝时代的道教教义有很大区别。《本际经》是否完全由刘进喜、李仲卿创作是值得怀疑的。吴其昱和大渊忍尔都已经注意到其第二卷和《元始洞真决疑经》，第九卷和《太上洞玄灵宝开演秘密藏经》之间极其相似。



### 三 本书研究目的、思路及方法

“《本际经》是总结了隋唐之际佛道论争并从新的理论思维水平上回应佛学挑战的道教作品。”（见姜伯勤先生前揭文）《本际经》中涌现的道教哲学范畴、命题，在哪些方面体现了这一时代佛道论衡的思想成果，并在多大程度上回应、解决了来自佛教思想界的诘难，在本书可见的以往学术成果中未见相关论述，这是本书需要解决的问题。

其次，哲学发展史上的经验昭示人们，不同体系的思想与文化之间的影响往往是双向、交叉进行的。佛道论衡持续数百年之久，积淀了丰厚的成果。于佛教方面而言，二教乃至三教论衡伴随佛教“中国化”历程相始终，这是当时的中国佛教知识阶层深刻理解外来的佛学义理，并结合时代及个体思想、知识背景领悟、审视本土文化的一部思想史。

诞生于隋唐之际的《本际经》，对于同时代及此后的中国哲学，在不同思想体系的内部抑或外部是否产生过影响？产生过哪些影响？《本际经》的核心思想是“将示重玄义，开发众妙门”，或“开演真一本际，示生死源，说究竟果，开真道性，显太玄宗”。从魏晋玄学到初唐重玄学，中国哲学有着内在的逻辑发展理路，同时，这种逻辑发展的思想成果也必然体现在佛道论衡激辩的主题上。重玄思辨下的“道体论”、“道性论”是道教思想发展史上取得的丰硕的理论成果，道教重玄之学从隋唐之际到唐高宗、武周朝逐渐完善、成熟，而二教理论争锋也在中唐以后逐渐消歇。期间，中国佛学和道教义学的发展几乎同时达到鼎盛阶

段，又同时在“安史之乱”之后，理论创造渐趋式微，这其中是否存在某种内在的必然联系？揭示和分析《本际经》在中国哲学史舞台上曾经扮演的角色、存在的价值、被创作的原因……并做出合理的解释，这些都是本书在对《本际经》的思想研究过程中不断思考的问题。

唐玄宗开元十年（722）六月，玄宗皇帝自注《孝经》，颁于天下；开元二十年（732）十二月，御注《道德真经》成；开元二十三年（735），玄宗亲注《金刚经》，翌年颁行天下；天宝二年（743）五月，玄宗重注《孝经》成，颁行天下；天宝十四年（755）十月，颁御注《老子》并《义疏》于天下。在中国思想史上，儒、释、道三教都没有摆脱最终成为“国家宗教”的命运。《太玄真一本际经》后人把它说成是“编撰”也好，指责它“抄袭”也罢，它的思想价值至少反映出当历史从分裂再次走向统一，在跨时代的社会思潮洗礼中，思想界独立思考的理论勇气和自我扬弃的创新精神。

有关道、释关系的研究中，日本学者福井文雅先生说：“以往的研究者着重关心的是发现道教和佛教的相似点。但是，如相反从道教立场来考虑，则会研究‘佛教从道教中吸取了什么’，或‘道教从佛教没有吸取什么’。而在论述道佛二教的相互关系中，这一问题是无法回避的。”<sup>①</sup>

笔者以为“道教从佛教中吸取了什么”和“佛教从道教中吸取了什么”，本质上是同一个问题的两种不同表现形式，深入探

---

<sup>①</sup> 《道教和佛教》之《道佛的不同点——道教的特色》，王元化主编：海外汉学丛书，（日）福井康顺等监修 朱越利 徐远和等译 耿欣 校《道教〈第二卷〉》，第93页，上海古籍出版社，1992年。

究在此现象背后的为什么？只有这样才能深刻理解彼时道教学者既坚持道教思想传统，又致力于创造超越性的中国式智慧的学术价值和意义。思想史中“二教”关系的探讨，应该沿着汤用彤先生开创的关于佛道观念差异的讨论继续开拓，而不是停留在对论衡、争讼的形式和内容的关注上。

道教于汉代初创时期，就有追求肉体永固和精神超越两种不同取向的丹学。南北朝末年，丹学发展出现了从飞丹炼药、度人升天，到追求精神超越的心性修养为主的“升玄”的转向。道教在南北朝、隋唐时代一直面临着佛教强势发展的严峻挑战，通过佛道论衡所暴露出的道教方面的问题，促使一些道教学者对肉体的有和“道”的无之间的矛盾进行深入思考。以《本际经》为代表的隋唐道教义学是对此前道教外丹理念的自我超越。这意味着在二教关系中，道教需要重新审视并反思自己，如果一味排斥外部思想、不同观念，无助于自身理论发展。

道教对于佛教的吸取其实对佛教“中国化”起到了推波助澜的中介作用，相反，也许会更能清晰揭示“佛教从道教中吸取了什么”。在以往对《本际经》思想的研究中，学者们论证了很多该经所反映的道教哲学如何从印度佛教龙树的《中论》、鸠摩罗什的关河般若学和三论宗思想中的借鉴、吸取。而对于《本际经》的哲学命题之一——“道性论”和南北朝以来激荡的佛教涅槃佛性思想的关系；《本际经》与中国佛教在隋唐时期业已成熟的具有显著本土色彩的“天台宗”思想、同著名的《大乘起信论》这一典型的佛教中国化的代表经典之间有何关系等问题鲜见相关论述，这也是本书期待尝试的领域。

《本际经》不是突兀出现的，它必然有一个承前启后的发展

过程。从灵宝经的形成历史考察，七世纪初是一个大转变。《隋书·经籍志》称：“大业中，道士以术进者甚众。其所以讲经，由以《老子》为本，次讲《庄子》及《灵宝》、《升玄》之属。”《本际经》与东晋、南朝道教灵宝派有何关系；经中关于“三一”等问题的阐述，所反映出来的对南朝道教义学的传承；经中体现的中国南北道教交融的痕迹；该经与其前后及同时代出现的“新”道经的关系；《本际经》在道教经教体系中的地位与作用，都是需要思考的。

总之，本书将《本际经》的思想研究，置于同时代中国哲学的思想背景下，以二教关系的历史发展和道教哲学思想内部的逻辑演进为线索，亟待揭示道教思想的哲学转型与这一时期的佛教“中国化”。

当然，《本际经》作为道教学者“造作”的一部经典，对于道教本身存在价值定位而言，它应该首先是一部宗教典籍；其次，通过它所编织构建的教理教义体系，才具体展现出所具有的哲学性。如同黑格尔所说：“哲学与神学的联系始终存在，不过这种联系完全是潜在的。因为神学彻头彻尾无非就是哲学，哲学恰恰就是对于神学的思维。……神学应当时刻与思想打交道，它是与思想分不开的。它那些主观的观念、思想，它那种一家专用的、私有的形而上学，乃是一些当时流行的想法和意见。”<sup>①</sup> 黑格尔在这里指出的哲学是为宗教信仰提供哲学论证的宗教哲学，所以在某种程度上也可以说等同于神学。但是严格意义上的纯粹哲学与神学还是保持泾渭分明的，“哲学的目的只在求真理，宗

---

<sup>①</sup> 黑格尔著，贺麟、王太庆译《哲学史讲演录》第四卷，第6页，商务印书馆，1997年。

教的信仰我们已经充分地证明，只在寻求顺从与虔敬”<sup>①</sup>。对于这一问题，葛兆光先生阐述得更为明确：“宗教研究所需要的专业知识与哲学研究所需要的知识是并不一样的，这是因为宗教与哲学本身不一样。宗教处理的是人的感情问题，哲学处理的是人的理性问题，宗教的前提是一个无需论证的信仰，哲学的前提是一个必须检验的假设，宗教解决的是人类在世界上生活的具体困难，哲学解决的是人类在思维上运作的抽象逻辑，宗教有一系列的仪式方法组织来保证它的存在与意义，哲学却无须这些可以存在于少数人的书斋。”<sup>②</sup>然而，思想史的经验又一再证明，宗教与哲学对立的同时往往又存在着“暧昧的”结合。就连黑格尔也不得不承认“在古代东方，宗教与哲学是没有分开的，宗教的内容仍然保持着哲学的形式”<sup>③</sup>。中国哲学史中的道教哲学在强调神仙信仰、重实修体验、偏内向型的意向思维之中，也蕴含着思想家们对于现实社会、人生等冷峻的、深刻的、理性的思考和探索。漠视宗教本身独具匠心、特色鲜明意味深长的哲理，也就意味着否认历史事实。本书以《本际经》为中心而展开的思想研究，即侧重于道教哲学与同时代哲学史及思想史的关注。也就是说，力求从认识论、方法论的视角归纳出依历史顺序排列组合成的，一系列密切相关而又自成体系的概念、范畴、命题，分析它们在哲学史上扮演的角色、具有的功能，对中华民族逻辑思维能力提高做出的贡献，对其中包含的信仰成分作出理性的诠释。同

---

① 斯宾诺莎：《神学政治论》第201页，商务印书馆，1963年。

② 葛兆光：《屈服史及其它：六朝隋唐道教的思想史研究》第206页，三联书店，2003年。

③ 黑格尔著，贺麟、王太庆译《哲学史讲演录》第一卷，第64页，商务印书馆，1997年。

时，立足于史料、原典的梳理，尊重历史与逻辑、思想与哲学的统一，避免搞成“一厢情愿”式的比较研究，这也是在对方的研究领域里说不过去的。

关于本书的研究方法，吴汝钧先生曾经把现代佛学研究的方法归纳为文献学方法、考据学方法、思想史方法、哲学方法、实践修行法<sup>①</sup>。汤用彤先生曾强调在“文字考证”之外，必须有“同情之默应”、“心性之体会”<sup>②</sup>。应该说这两类研究方法，同样适用于道教哲学思想研究领域。同时，尊重历史唯物的自然发展规律和哲学辩证逻辑思维方法，是对研究对象的尊重和研究工作本身的一种“敬畏”。希望本书能够勉力为之。

---

① 《佛学研究方法论》（上册），第94页，学生书局，台北，1996年。

② 《汉魏两晋南北朝佛教史》（下册·跋），中华书局，1983年。

## 目 录

序 .....	潘桂明 ( 1 )
绪 论 .....	( 1 )
一 《太玄真一本际经》文本、思想价值及作者 .....	( 1 )
二 《太玄真一本际经》研究成果及思想研究综述 .....	( 8 )
三 本书研究目的、思路及方法 .....	( 15 )
第一章 《太玄真一本际经》产生的时代及思想背景 .....	( 1 )
一 时代背景 .....	( 1 )
二 思想背景 .....	( 9 )
本章结语 .....	( 13 )
第二章 “本际”义与《本际经》 .....	( 15 )
引 言 .....	( 15 )
第一节 《本际经》之“本际”义 .....	( 21 )
第二节 “本际”与“无记” .....	( 25 )
一 “本际外道”与佛教中的“本际说” .....	( 25 )
二 佛教经典中的“本际” .....	( 30 )

第三节	“本际”“道”“自然”	(32)
一	吉藏所理解的“本际”与“道”	(32)
二	《老子》之“道”的思想特征与“本际”	(33)
三	《老子》之“自然”的思想特征	(37)
四	佛道论衡中的“本际”、“道”、“自然”	(40)
第四节	“自然”与“因果”	(46)
一	“本际”之辩背后的“自然”与“因果”之争	(46)
二	“因果”“自然”“因缘”	(49)
三	中古道教对佛教因缘及轮回报应学说的吸纳	(50)
四	《本际经》中的“因果”与“因缘”	(57)
第五节	“本际义”与中国佛教	(61)
一	《宝藏论》中的“本际”义	(61)
二	永明延寿之《宗镜录》中的“本际”义	(64)
	本章结语	(66)
第三章	《太玄真一本际经》的道体论思想	(69)
	引言	(69)
第一节	从道家之“道”到道教之“道”	(71)
一	“道论”与本体论	(71)
二	中国哲学语境中的“道”	(76)
三	“道”的实体化与“神化”	(78)
四	“道体”的彰显	(85)
第二节	“道体”与“元始天尊”	(88)
一	《本际经》论“道”	(89)
二	“无本”与“空”	(101)
三	“人性”与“神性”	(120)



四    “法身”义滥觞 .....	(126)
第三节  “道体”与“法身” .....	(145)
一    “法身”为本 .....	(146)
二    诸分身是“迹” .....	(156)
三    “本迹”义源流 .....	(166)
四    “法身”与“神本” .....	(179)
本章结语 .....	(203)
第四章  《太玄真一本际经》的道性论思想 .....	(206)
引  言 .....	(206)
第一节  《本际经·道性品》对“道性”的定义 .....	(207)
第二节  “道性”与“心性”——《本际经》道性论思想 特征 .....	(219)
第三节  道教“心性”思想源流 .....	(231)
第四节  “道性”思想的理论嬗变——《本际经》之外的 道性论 .....	(244)
本章结语 .....	(269)
第五章  《太玄真一本际经》的判教思想 .....	(271)
引  言 .....	(271)
第一节  判别“正经”、“正法” .....	(273)
一    “天台”智顗、“三论”吉藏判释“外道”和“俗学” ...	(273)
二    “十二印”——《本际经》的十二条判教标准 .....	(279)
三    “十二法印”的理论特质 .....	(281)
四    “法印”中的“大我”及“常、乐、我、净”思想 .....	(285)
五    “大我”之说与中古时期的佛教中国化 .....	(290)

第二节	“重玄”之道与大乘道教 .....	(297)
一	“重玄”概念的提出与定义 .....	(297)
二	“重玄”解释学与《本际经》中的“重玄”之道 .....	(300)
三	中观般若学视域中的“重玄”之道与鸠摩罗什 《老子注》 .....	(310)
四	《本际经》中的“二谛”、“中道”思想 .....	(315)
五	中国佛教思想界视域中的“重玄” .....	(328)
第三节	分别教法 .....	(332)
一	“具十二印”与“应三洞者” .....	(332)
二	“三洞”与三洞分类法 .....	(333)
三	“三洞”与“三乘” .....	(338)
四	《本际经》中的“三乘”与“十二事” .....	(343)
第四节	《本际经》与道教经教体系 .....	(352)
一	灵宝派经教思想流变及《本际经》的灵宝派经教 思想特征 .....	(352)
二	《本际经》对灵宝经教思想的继承与发展 .....	(358)
	本章结语 .....	(364)
结 语	.....	(366)
参考文献	.....	(374)
后 记	.....	(384)

## 第一章 《太玄真一本际经》 产生的时代及思想背景

### 一 时代背景

据《宋高僧传》卷十七《玄嶷传》载，唐武周时僧人玄嶷本为义学高道，因武后崇佛抑道，遂舍道入佛。他的这种特殊经历，说明以他对道教的了解加之生活时代距隋不远，故他在《甄正论》中称：“至如《本际》五卷，乃是隋道士刘进喜造，道士李仲卿续成十卷”之说应为信史。

现存与刘进喜有关的历史资料，时间背景都发生于唐朝初年，可知，刘进喜在思想史的舞台上活跃于隋唐之际，而隋朝仅存 38 年（公元 581—618 年），说明他的生活年代及《本际经》的时代背景至少可以上溯到南北朝末期。

南北朝时期中国哲学的逻辑发展上承魏晋、下启隋唐。正如任继愈先生所说：“伟大的中华民族，经历了魏晋南北朝 370 年的磨炼，变得比过去更加成熟了，哲学抽象思维的水平更加提高

了。中国哲学发展史比过去更加璀璨夺目。”这“是我国思想史空前解放的伟大时代……文化专制主义为殊途同归、兼容并包的文化政策所代替”<sup>①</sup>。佛教和道教都在这一时期取得很大发展，道教方面北方以寇谦之为代表，南方以陆修静、陶弘景为代表，分别对道教进行了改革。南北朝士族文化与神仙观念的结合，使道教逐渐摆脱了早期民间宗教蒙昧的原始形态并得到官方的承认、扶持。

此时，佛道论衡也异常激烈，在相互碰撞的过程中伴随着互相吸收、渗透和补充，改变对方的同时也在改变着自己。二教论争在南朝表现为口诛笔伐，而北朝则习惯用国家政权的力量进行干预，往往酿成灭佛、禁道的悲剧<sup>②</sup>。

北朝末年，周武帝曾废佛道二教，以此作为富国强兵之策。同时，下诏设立通道观，“会通三教，一以贯之”<sup>③</sup>，其实还是想对道教有所保留，只不过这种道教必须是三教会通之道教。这次废佛举措一开始并没有简单粗暴地付诸行政手段直接取缔，而是采取了渐进的策略，经过了较长时间的酝酿、讨论。从天和二年

---

① 《中国哲学发展史·魏晋南北朝·绪论》，人民出版社，1998年。

② 如北魏太武帝太平真君五年（444）的灭佛，北齐文宣帝天保六年（555）的禁道。

③ 武帝建德三年（574）五月十七日，下诏禁断佛、道二教，经像皆毁，罢沙门、道士，并令还俗，“并禁诸淫祀，礼典所不载者尽除之”（《周书·武帝纪》）。六月二十九日下诏设立通道观，选取佛道二教名人为学士，共一百二十人，令讲《老》、《庄》、《易》，会通三教。诏曰：“至道弘深，混成无际，体包空有，理极幽玄。但歧路既分，派源逾远，淳离朴散，形气斯乖。遂使三墨八儒，朱紫交竞；九流七略，异说相腾。道隐小成，其来旧矣。不有会归，争驱靡息。今可立通道观，圣哲微言，先贤典训，金科玉篆，秘迹玄文，所以济养黎元，扶成教义者，并宜弘阐，一以贯之。”（《周书·武帝纪》）“会通三教，一以贯之”的政策，源于天和五年（570）周武帝在《二教钟铭》中曾说，“弘宣二教，同归一揆”，“二教并兴，双銮同振”（《大正藏》第52册，第329、330页。）

(567) 卫元嵩上疏倡议“省寺减僧”以后，至建德三年（574）之间，武帝先后下诏组织过七次三教辩论大会，在中国古代皇权政治史上首开三教“庭辩”先例。实际上周武帝灭佛动机一开始就很明确，如汤用彤先生云：“励精图治，最重儒术，殊不以戎狄自居而提倡胡教。复深知沙门病国，欲革其弊。”<sup>①</sup>

灭佛期间，佛教思想界涌现出一批敢于蔑视皇权，勇于捍卫自己的信仰和思想，共赴“法难”的名士与名僧。如：甄鸾不惟“上意”，没有屈从皇帝的意旨进行“命题作文”，“帝躬受之，不愆本图，即于殿庭焚荡”，武帝也没有因此迁怒于他。而当“道安法师又上二教论”，“帝览论以问朝宰”，此时竟然没有一个投机分子见风使舵跳出来敷衍趋势，群臣噤声“无有抗者”，皇帝也只好无奈地“于是遂寝”。

武帝亲自与佛教界的辩难，也是一种“奇观”。建德三年（574）五月十六日诏僧、道大集京师，于太极殿命辩二教优劣，僧智炫辩败道士张宾，帝乃自升高座斥佛法“不净”，智炫当面指斥道法更为“不净”。“帝动色而下，因入内。群臣、僧众皆惊曰：‘语触天帝，何以自保？’炫曰：‘主辱臣死，就戮如归，有何可惧！乍可早亡，神游净土。岂与无道之君，同生于世乎？’众皆壮其言。”虽然第二天即下诏二教俱废，但是武帝对智炫“仍相器重，许以婚姻，期以共政”，而智炫不为所动，历尽艰辛“与同学三人走赴齐都”<sup>②</sup>。此时，道安亦潜逃山林。武帝下令搜访，道安被执诣王庭，武帝亲自相迎并赐予牙笏彩帛和官职，均为道安所拒。公元577年春，周武帝灭齐后与齐地沙门慧远的辩

① 《汉魏两晋南北朝佛教史》第385页，北京大学出版社，1997年。

② 《大正藏》第50册，第631页。

论更是令人惊心动魄，对于令沙门还俗的问题慧远援儒诘难，“孔经亦云‘立身行道以显父母即是孝行’，何必还家？”帝曰：“父母恩重交资色养，弃亲向疏未成至孝。”远逼问曰：“若如是言，陛下左右皆有二亲，何不放之，乃使长役五年不见父母。”帝曰：“朕亦依番上下得归侍奉。”远曰：“佛亦听僧冬夏随缘修道，春秋归家侍养。故目连乞食饷母。如来担棺临葬。此理大通。未可独废。”最后，慧远大声直斥：“陛下今恃王力自在破灭三宝，是邪见人！阿鼻地狱不简贵贱，陛下何得不怖！”帝勃然作色大怒，直视远曰：“但令百姓得乐，朕亦不辞地狱诸苦！”远曰：“陛下以邪法化人，现种苦业，当共陛下同趣阿鼻，何处有乐可得！”武帝盛怒之下没有杀他，但云：“僧等且还，有司录取论僧姓字。”<sup>①</sup>

有佛教信仰的士族知识分子和精英僧侣，不畏皇权勇于捍卫自己的信仰和思想，这是文化“自信”的一种表现，也体现了他们对于社会、文化的担当意识。武帝的宽容、克制也是政治开明的体现。文化的自信与政治的开明往往又是相辅相成的。另一方面，北周武帝作为鲜卑贵族政治集团的总代表，也是借灭佛之举意欲和“胡”划清界限<sup>②</sup>。武帝自云：“五胡乱治，风化方盛，朕非五胡，心无敬事”<sup>③</sup>，灭佛目的之一是为了发扬儒家正统文化，他也正是以这种文化的合法继承人自居的。这些都说明，此

<sup>①</sup> 《大正藏》第52册，第153页。

<sup>②</sup> 后赵石虎尝云：“佛是外国之神。非天子诸华所可宜奉。朕生自边壤忝当期运君临诸夏。至于飨祀应兼从本俗。佛是戎神正所应奉。”（《大正藏》第50册，第383页。）南朝刘宋末年，道士顾欢借儒家“内诸夏而外夷狄”之说，著《夷夏论》扬道抑佛，认为道教是中夏之教，佛教是西戎之法，中夏与西戎性情、风俗乃至礼法各不相同，“舍华效夷，义将安取”？引发佛道之间一系列激烈的“夷夏之争”。

<sup>③</sup> 《大正藏》第52册，第154页。

时中国北方（北朝）在经历了数百年血与火的洗礼中“孕育”的民族大融合，迎来了它的“成年礼”——文明的回归、民族的认同、文化的自信，这也是中华民族即将再一次“崛起”的“序曲”。

这一时期的佛道论衡对道教具有开阔视野、深化认识的作用，道教思想界为了回应佛教方面的诘难，不得不重新审视自己，确立新的真理标准。

甄鸾《笑道论》的特色在于揭露道书的荒谬，首先：申明对二教的总认识，将道家与道教分开，肯定《老子》而排斥道教。其次：在三十六个标题项下引述道经分别进行驳斥、评论，“三卷，合三十六条。三卷者，笑其三洞之名。三十六条者，笑其经有三十六部”<sup>①</sup>。主要观点可以归纳为：第一，道书有违历史常识、道教创世之说自相抵牾。第二，论老子化胡说之谬，关于佛与老子的编造混乱不堪、前后错杂无序。第三，道术荒诞不经，更有男女合气之法秽不可闻。第四，道教不仅伪篡道经、剽窃诸子之书冒充道书，而且剽窃佛经又不识其义。第五，道经前后错谬，道教威仪戒律无统。第六，道教诸天之说荒诞无稽，道教神仙谱系混乱。第七，论道教服丹成仙方术的荒谬，道教修持之说缺乏理据。

周武帝当众禁毁《笑道论》后不久，京师大中兴寺沙门道安又作《二教论》，“详三教之极，文成一卷，篇分十二”，立论“教唯有二，宁得有三”？“二教”即儒、释，道教只是儒教的分支。《二教论》吸收了南朝佛教学者的佛道论衡思想成果，理论

---

<sup>①</sup> 《笑道论》见《广弘明集·卷九》，《大正藏》第52册，第143页—152页。

色彩较强<sup>①</sup>。除去和《笑道论》重叠的思想部分，《二教论》主要突出的内容有：（1）反对“三教”的提法，比较儒、释、道的深浅同异，说明道教本属儒教，而佛教实际上又优于儒教。（2）批驳当时流行的反佛观点。《笑道论》、《二教论》基本上涵盖了南北朝时期佛道论争的重要内容<sup>②</sup>。

道教正是在这样的时代及思想背景下日臻成熟的，其表现之一，就是北朝末年大型道书《无上秘要》的编撰和“楼观道”新道派的发展兴盛。而前者实因周武“灭佛”直接促成。

汇聚在通道观里的学者们在“扶成教义”的基础上，为了“会归”各家异说，建成“一以贯之”的道教，就必须首先解决以《笑道论》、《二教论》为代表的，佛教思想界所提出的这些理论诘难，这就是编纂《无上秘要》的起因。《无上秘要》的编撰在道教思想史上第一次以官方的形式，使带有地域、文化差别的

① 《二教论》见《广弘明集·卷八》，《大正藏》第52册，第136页—143页。

② 佛道论衡对于佛教“中国化”，同样起了促进作用。如《笑道论》驳斥老子化胡说之谬，对此汤用彤先生曾说：“汉世佛法初来，道教亦方萌芽，分歧则势弱，相得则益彰。故佛道均借老子化胡之说，会通两方教理，遂至帝王列二氏而并祭，臣下亦合黄老、浮屠为一，固毫不可怪也。”（《汉魏两晋南北朝佛教史》第43页，中华书局。）任继愈先生也说：“佛教初传入中国，为了便于立足……他们忍让着，任凭《化胡经》广为流布，并不进行反驳。佛教显然是利用道教为自己开路，……等到佛教势力强大到足以自张一军时，则发动教徒，利用一切手段攻击《化胡经》。”（《中国道教史·序》第6—7页，中国社会科学出版社，2001年。）《二教论》云：“老子《道经》，朴素可崇；庄生《内篇》，宗师可领。”借抬高老庄经典肯定道家思想贬斥道教，是中国佛教界的学术传统。南北朝佛教学者亦曾参与注解《老子》，《隋书·经籍志》著录晋沙门释惠琳、释惠严分别各注《老子道德经》二卷；梁释慧观《老子义疏》一卷；梁武帝《老子讲疏》六卷，《旧唐书·经籍志》新著录鸠摩罗什注《老子》二卷（《新唐书·艺文志》亦著录）；释义盈注《老子》二卷。唐末，杜光庭在《道德真经广圣义序》中，除提到鸠摩罗什、梁武帝注《老》外，尚有佛图澄《注》上下二卷、僧肇《注》四卷。佛教学者注疏《老》、《庄》经典，对于佛教“中国化”，必然起到潜移默化的作用。



道教各派思想融会贯通为一个有机整体，提供了必要的条件与手段。为了编纂《无上秘要》，周武帝特地诏命楼观道士王延住持通道观，整理校订三洞经图。王延作《珠囊》七卷，著录经、传、疏、论八千三十卷，皆藏于观内<sup>①</sup>。

楼观道是以今陕西周至县终南山下的楼观为中心，以崇奉老子与尹喜（思想贵清虚为特点）为教祖，传播于关陇地区的新兴道派，是继寇谦之新天师道之后兴盛于北方的道教大宗。楼观道在北朝末年于教义上颇受南方上清派的影响，南朝道教的三洞经戒法箓，当时主要通过隐居华山的一些道士源源不断传至楼观<sup>②</sup>。王延早先已隶籍楼观，其师陈宝炽亦楼观道士，平日常诵《上清大洞真经》。北朝末至唐初，楼观道士所传承修持的已经是三洞诸经，尤其是江南茅山宗所奉持的上清大洞经法。可见，楼观新道派的学术风格具有融合南、北朝“新”道教的特征，而这又和当时南北趋于统一所带来的文化会通潮流密切相关。另一方面，《无上秘要》中所引用的道经绝大部分为东晋以后新出，尤以上清、灵宝两派洞真、洞玄部经书居多。《笑道论》与《二教

---

① 《云笈七签》卷八五，《尸解·王延》，王延“校三洞经图”始于建德三年（574），武帝主持编撰《无上秘要》事在建德末年（577），王延所校道书当为《无上秘要》的重要资料来源，故王延很可能也参与了编撰工作。王延所作《珠囊》今佚。

② 南梁、北魏中后期，南北道教日渐流通。南朝道教三洞经书不断北传，交接地点就在华山。然后，分作两支传播。一支自华山隐真陆景传陈宝炽，陈后隶籍楼观，并传授侯楷、李顺兴、王延，侯楷再传严达、于章，王延又自隐居华山的茅山道士焦旷处得到大量三洞经书；另一支自嵩山道士赵静通传韦节，韦后隐居华山，终亦隶籍楼观，其流传的经书由隋唐间道士田仕文传至唐初楼观观主尹文操。尹文操在唐高宗、武后时，亦为楼观改名后的宗圣观观主，宗圣观（楼观道）遂与江南茅山（茅山宗）并列为当时两大道教宗派。另，北魏孝文帝太和年间有道士王道义来到楼观，令门人购集真经万余卷（参见卢国龙：《中国重玄学》第97—110页，人民中国出版社，1993年）。

论》中指摘攻讦的道经，也主要出自经陆修静整理后的三洞经典。

可见，北朝末年道教《无上秘要》的编撰和“楼观道”新道派的发展兴盛是息息相关的。而这些又都得益于“通道观”作为南北道教学术中心而形成的学术氛围与学术风格。随着古都长安重新恢复为南北统一后的政治、经济、文化中心，道教学术重心也从一直是领“风气之先”的南方，逐渐北移并在此“崛起”。通道观开创的道教学术传统延续了至少一个半世纪之久，隋初改通道观为玄都观以王延为观主，继承通道观的学术传统于玄都观集义学道士研究三教之学，整理道教教义编撰了《玄门大义》<sup>①</sup>。直至盛唐，玄都观（元都观）尚有道士尹崇“通三教，积儒书万卷”，天宝中道士荆拙“为时所尚”<sup>②</sup>。而楼观道却走上了另一条与王朝政治紧密结合的发展道路，由于在隋唐鼎革之际观主岐晖借机和李唐王室建立的特殊关系，有唐一代楼观道与上清派同样成为官方道教御用流派<sup>③</sup>。

综上所述，北朝末年道教发展大势呈现出由领“风气之先”的南方逐渐北传，南北道教交流、会通、融合，然后随着北方政权统一全国的政治优势，反过来统领南方的现象。

---

① 《宋史·艺文志》著录《玄门大论》一卷，盖即本书。唐王悬河《三洞珠囊》引有《玄门论》，《云笈七签》卷四十九引有《玄门大论》，《道藏阙经目录》著录《玄门大论》二十卷。唐初道士孟安排在《玄门大义》的基础上又编纂了十卷《道教义枢》，他在《序》中称《义枢》是《玄门大义》之枢要。《玄门大义》后散佚，现《道藏》本《洞玄灵宝玄门大义》一卷，系《玄门大义》之残篇，或为唐人据残卷整理而成。

② 《唐会要》卷五十“观”条，《唐会要》第876页，中华书局，1998年。

③ 参见任继愈主编：《中国道教史》第五章第二节“楼观道与南北朝新道教的融合”，中国社会科学出版社，2001年；陈国符：《道藏源流考·楼观考》，中华书局，1963年。

## 二 思想背景

南北朝时期道教思想的发展可以归结为两个方面：一是建构经教体系，二是阐发道教义理。当然，二者和佛道论衡都有直接关系。

佛道论衡促使道教学者通过反观老、庄经典汲取哲学营养，进行理论上的反思与创新，注疏《老子》、《庄子》蔚然成风<sup>①</sup>。此时的道教《老》、《庄》经学沿着两条思想脉络发展，首先：基于继承魏晋神仙道教，在信仰形式上道教学者并不推崇作为魏晋“三玄”之《老子》、《庄子》的玄学式注疏，而是祖述汉初河上公《老子道德经章句》为道教“老学”渊源，并神话老子、庄周与河上公。究其原因，道教乃以神仙不死之“道”作为其宗教哲学的核心范畴，论证神仙存在和人能成仙是道教思想体系的基本命题和主要内容，并需要从哲学的高度加以阐释。因此，探究人和自然关系与本源的生成论，及其相关的养生方术始终是道教哲学所关注的焦点问题。河上公本着“自然长生之道”的宗旨解注《老子》，正好暗合南北朝道教理论建构的时代要求。其次，老庄

---

<sup>①</sup> 南北朝道教学者注疏《老》、《庄》名载史籍者，《隋书·经籍志》著录《老子序诀》一卷，葛仙公（按：葛玄）撰。今人研究其为假托，实出自南北朝时期（卢国龙：《道教哲学》，第232页）。《宋史·艺文志》著录陆修静《老子道德经杂说》一卷，此书《隋书·经籍志》未载。顾欢撰《老子义疏》两种，各一卷。孟智周《老子义疏》五卷。北周道士韦处玄《老子义疏》四卷，戴诜《老子义疏》九卷、《庄子义疏》八卷，梁旷《老子注》四卷、《南华论》二十五卷（以上见《隋书·经籍志》）。另据唐沙门法琳《辩正论》卷八载，孟智周又曾撰《道德玄义》三十三卷（《大正藏》第52册，第546页）。唐道士杜光庭《道德真经广圣义序》云，梁道士臧衿有《道德义疏》四卷；梁陈道士宋文明《道德义泉》（按：《道德义渊》，系避讳）五卷；北魏道士刘仁会《老子注》二卷（见《道藏》第14册，第309页）。

哲学本有的一个基本命题，就是探究宇宙万物之本根、本体，道教自魏晋以降既然尊《老子》、《庄子》为经，这必然是道教哲学涉及的核心命题。

唐末道士杜光庭说：“道德尊经包含众义，指归意趣随有君宗。河上公、严君平皆明理国之道；松灵仙人魏代孙登、梁朝陶隐居、南齐顾欢皆明理身之道；苻坚时罗什、后赵图澄、梁武帝、梁道士蒯略皆明事理因果之道；梁朝道士孟智周、臧玄静、陈朝道士诸糅、隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄旷、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴、皆明重玄之道；何晏、钟会、杜元凯、王辅嗣、张嗣、羊祜、卢氏、刘仁会皆明虚极无为理家理国之道。此明注解之人意不同也。又诸家禀学立宗不同，严君平以虚玄为宗；顾欢以无为为宗；孟智周、臧玄静以道德为宗；梁武帝以非有非无为宗；孙登以重玄为宗。宗旨之中，孙氏为妙矣。”<sup>①</sup>可看作是对这一时期道教思想史所作的学术总结。由此说明，阐释“重玄”理趣是当时道教思想主流。杜光庭又说：“此经以自然为体，道德为用。修之者，于国则无为无事自致太平；于身则抱一守中自登道果，得之者排空驾景、久视长生。于国，失道德则必败亡；于身，丧道德则致沦灭。故在乎上士劝人抱之如式也。”可见，“自然为体，道德为用”的理国、理身之道，代表了当时道教学者对于《道德经》的思想定位。

南北朝时期道教兼收并蓄、融会贯通的学风，反映了中国哲学发展史的时代思潮，这种学风和思潮逐渐形成一股发展趋势并

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷五，《道藏》第14册，第340—341页。

且伴随北周末年南北文化交流的深入而得到进一步加强<sup>①</sup>，这种趋势同样表现于佛学领域。

当时佛教思想界流行的主要佛典有《维摩诘经》、《法华经》、《涅槃经》、《华严经》，流行的主要论著有《摄大乘论》、《十地经论》、《大乘起信论》等，它们探讨的中心议题都不出“佛性论”范围，说明此时思想界关注的热点问题，已经从般若性空之学转入涅槃佛性之说，这标志着由魏晋玄学所开创的“本体”学说向纵深的发展。

鸠摩罗什的高足僧叡在读到法显所译《大般泥洹经》后，竟兴奋地说：“（鸠摩罗什）公若得闻此‘佛有真我，一切众生皆有佛性’，便当应如白日朗其胸衿，甘露润其四体，无所疑也。”<sup>②</sup>《涅槃经》在印度佛教思想体系中几乎没有什么影响，传入中国后却引起巨大反响。该经“以妙有为指南，佛性常住为宗致”，

---

① 周武灭齐，北地沙门昙迁因避居江左得遇《摄论》并精研之，隋初昙迁携《摄论》离开建业，于彭城大开讲席。“《摄论》北土创开，自此为始也。”武帝灭佛，北方“地论”学派著名义学沙门靖嵩、法贵、灵侃等三百余僧渡江南下避难，受到陈朝礼遇。靖嵩常于南朝法泰处咨问真谛所传摄论之学，精研《摄论》和《俱舍论》等论典。他不仅是摄论师，也是地论师。隋开皇十年（590）靖嵩、灵侃等二百余僧回到江北，大开讲席。“北地摄论师”三大传承系统，昙迁、靖嵩占其二。儒学方面，《北史·儒林传》说：“南人约简，得其英华；北学深芜，穷其枝叶。”换言之，南朝经学重魏晋传统，北朝经学重汉末传统。因南北儒者的交往不断，所以南北经学的差别亦非绝对化。《周书·儒林传》载周武之世曾“征沈重于南荆”，“待熊生以殊礼”。沈重是南朝大儒，著作多关《礼》学，梁武帝时曾为五经博士，周武帝殷勤征之，沈重至“诏令讨论《五经》，并校定钟律。天和中（566—572），复于紫极殿讲三教义。朝士、儒生、桑门、道士至者二千余人。”（《周书·儒林·沈重传》）熊安生当时在北齐专授《三礼》，周武平齐后“至京，敕令于大乘佛寺参议五礼”（《周书·儒林·熊安生传》）。熊安生所著《礼》疏已经明显具有综合南北经学的倾向，并对唐初经学发生了实际影响。另外，武帝即位之初，南陈文帝天嘉元年（560）遣硕儒周弘正出使北周，周弘正是南朝“三玄”之学的代表人物之一。他在长安盘旋三年之久，广交名士，促进了南北学术交流。

② 《出三藏记集》卷五“喻疑第六”，《大正藏》第55册，第41页。

把出世间的“常、乐、我、净”（涅槃四德），规定为涅槃的本质属性<sup>①</sup>。涅槃四德同时也是佛性四德“佛性常乐我净”，意在突出强调“佛性是常，三世不摄”<sup>②</sup>、“佛性具有六事：一常、二实、三真、四善、五净、六可见。”<sup>③</sup>。围绕“泥洹不灭，佛有真我（如来常住）；一切众生皆有佛性”，由此形成佛性的有无、成佛的可能性等佛性论的中心议题。

南北朝时期，南北两地都盛行涅槃佛性学说，针对佛性也产生了不同见解。这首先由于“佛性”在不同经典中称谓各异，吉藏在《大乘玄论》中指出，“经中有明佛性、法性、真如、实际等，并是佛性之异名”；“于《涅槃经》中名为佛性，则于《华严》名为法界，于《胜鬘》中名为如来藏自性清净心……《法华》名为一道、一乘，《大品》名为般若法性，《维摩》名为无住实际，如是等名，皆是佛性之异名”；“佛性有种种名，于一佛性亦名法性、涅槃，亦名般若、一乘……大圣随缘善巧，于诸经中说名不同”。<sup>④</sup> 其次，不同称谓的佛性含义亦个别。如：“佛性”主要指众生觉悟之性；“如来藏”指如来藏众生，众生藏如来；“自性清净心”名为融诸识性、究竟清净；“法性”名为为诸法性；“实际”名为尽原之实；“一乘”名为善恶平等、妙运不二

① “常”即永恒性，说明佛身是常，指“法身”；“乐”亦称常乐，表达永恒的精神宁静，指“涅槃”；“我”又称“大我”，指“佛身”；“何者是我？若法是实、是真、是常、是主、是依、性不变易者，是名为我”（《大般涅槃经》卷二，《大正藏》第12册，第378页）。“云何复名为大涅槃？有大我故名大涅槃。涅槃无我，大自在故名为大我”（《大般涅槃经》卷二十三，《大正藏》第12册，第502页）。“净”又称“大净”，指佛法。

② 《大般涅槃经》卷三十三，《大正藏》第12册，第562页。

③ 《大般涅槃经》卷三十四，《大正藏》第12册，第568页。

④ 《大乘玄论》卷三，《大正藏》第45册，第41页。

等。再次，由于众经论从不同角度诠释佛性，故又有“因佛性”、“果佛性”等说法。以因说佛性，佛性本有；以果说佛性，佛性始有；以当果说佛性，佛性亦本亦始；以非因非果之中道义说佛性，佛性非本非始。主要集中在何为正因佛性、佛性是本有还是始有两个问题。

上述佛教经论及思想的表现形式和它们所探讨的基本范畴与命题，在《太玄真一本际经》中都能找到屈光折射的投影。

## 本章结语

南北朝至隋唐之际，是道教进行统一、整合的关键时期。《太玄真一本际经》就是在这样的时代及思想背景下问世的。虽然现存可见刘进喜有限的史料，难以断定他是有关历史场景的“在场者”，但是波澜壮阔的时代在他的生活经历中留下的深刻烙印必然反映在思想当中。而李仲卿据唐僧法琳在《辩正论》中说：“有黄巾李仲卿学谢管窥智惭信度，矜白鸟之翼，望骇嵩华。”<sup>①</sup>李仲卿曾经在道教圣地嵩山、华山隐修过，并且声名远播的史实，说明他的学术很有可能渊源于“楼观道”，并深受“通道观”学风的双重影响。中国哲学史从南北朝至隋唐之际，道、释二家思想相激相生，这一时期中国哲学的特点，就像方东美先生所说：“这是中国学术文化上面一个大的复兴。这个大的复兴凭借老庄的精神，去吸收外来的大乘佛学般若学里面高度的

---

<sup>①</sup> 《大正藏》第52卷，第525页。

智慧，形成高度的哲学，然后以这类哲学重新振作起来，把中国人颓废的精神激扬了之后，变成创造的精神。”<sup>①</sup> 这就是《本际经》问世的“一大事因缘”。刘进喜、李仲卿见证了这个时代，让我们展开这幅浓缩了伟大的时代精神和思想家智慧的思想画卷。

---

<sup>①</sup> 《中国大乘佛学》，第23页，黎明文化事业公司，台北，1991年。



## 第二章 “本际”义与《本际经》

### 引 言

根据道经题目的体例，“太玄”标识此经属于道书七部中的“太玄部”，“太玄者，孟法师云，是太玄都也。……必非摄迹还本，遣之又遣，玄之又玄，寄名太玄耶！此经名太玄者，当是崇（重）玄之致，以玄为太，故曰太玄也。”<sup>①</sup> “太玄者，重玄为宗。”<sup>②</sup> 意思是说，《本际经》隶属的太玄部经典的宗旨皆在于阐发重玄之道。“今明此经名太玄者，当是崇于重玄之致，玄义远大，故曰太玄。”<sup>③</sup>

“真一”的含义，卢国龙先生说是明确其经德，亦即本经在各种道经中的品格地位。《本际经》自署经德曰“真一”，谓其经为终极之教。<sup>④</sup>

---

① 《云笈七签》卷六《三洞经教部·七部》。

② 《云笈七签·四辅》〈第三〉。

③ 《道教义枢》卷二《七部义》。

④ 见《中国重玄学》，人民中国出版社，北京，1993年。

那么,“真一”本身到底是什么意思?首先考察“真”,顾炎武在《日知录》卷十八之《破题用庄子》中说:“五经无‘真’字,始见于老、庄之书。”<sup>①</sup>段玉裁《说文解字注》亦云:“经典但言诚实,无言真实者。”在先秦诸子中,“真”字始见于《老子·二十一章》:“窈兮冥兮,其中有精,其精甚真,其中有信。”赋予“真”字宗教意蕴的是道教,“真”在道教中本义为神仙,引申为本源、自然、本性的意思,并可以理解为“道”之代称。“一”亦见于《老子》,《老子·十章》:“载营魄抱一,能无离乎?”此“一”也可以理解为“道”,《淮南子·诠言训》:“一也者,万物之本也,无敌之道也。”相同意思见《老子·十四章》:“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微。此三者不可致诘,故混而为一。”而《老子·三十九章》:“昔之得一者。天得一以清……其致之一也。”此“一”,谓常道。《老子·四十二章》“道生一”句,《淮南子·精神训》:“夫精神者,所受于天也;而形体者,所禀于地也。故曰:一生二,二生三,三生万物。”高诱注:“一谓道也,二曰神明也,三曰和气也。或说:一者,元气也。”<sup>②</sup>《老子想尔注》云:“一者道也。……一散形为气,聚形为太上老君。”《云笈七签》卷八十八《养生辨疑诀》中说:“《经》曰‘先天地而生。’即元气矣。”又卷二十一《中四天》:“故《道德经》云‘道生一’,一是元气。”可见,“一”既可以解释为道与常道,也可以理解是元气。

“真”与“一”合称“真一”,出现于魏晋神仙道教经典中。

<sup>①</sup> 顾炎武著,黄汝成集释,栾保群、吕宗力校点《日知录集释》(全校本)第1056页,上海古籍出版社,2006年。

<sup>②</sup> 《诸子集成》第八册,第105页,岳麓书社,1996年。

《抱朴子内篇·明本》：“夫人入室以精思，存真一以招神者，既不喜喧哗而合污秽。”《抱朴子内篇·地真》：“到峨眉山，见天真皇人于玉堂，请问真一之道。”“夫长生仙方，则唯有金丹；守形却恶，则独有真一。”“守一存真，乃能通神；少欲约食，一乃留息……此真一之大略也。”“玄一之道，亦要法也。无所不辟，与真一同功。”“割嗜欲所以固血气，然后真一存焉，三七守焉，百害却焉，年命延矣。”“若但服草木及小小饵八石，适可令疾除命益耳，不足以攘外来之祸也。或为鬼所冒犯，或为大山神之所轻凌，或为精魅所侵犯，唯有守真一，可以一切不畏此辈也。”<sup>①</sup>这几处“真一”既有“道”之内涵又有“元气”的意思，说明元气与道相通。《鬼谷子·本经阴符》：“信心术，守真一而不化。”<sup>②</sup>此“真一”指养生方术。

敦煌道经 S3380 号《太上灵宝洗浴身心经》：“元始天尊时于太玄都玉京山金阙七宝紫微宫，与十方圣众，诸天真仙、诸天帝王，及一切种类人天龙龟、应受度者、无量之众，登真一位，得无为心，同会其所。”<sup>③</sup>又 P3237 号《道德真经》李荣注，“以辅万物之自然而不敢为”句，“物之性也，本乎自然，欲者以染爱累真，学者以分别妨道，遂使真一之源不显，至道之性难明”。《云笈七签》卷六〈三洞经教部·四辅（第三）〉云：“《西升》次说以无欲为体，故云当持上慧，源妙真一。后说既盛明真一，故以真一为体。”此“真一”即“道”。《升玄内教经》说：“汝昔所

① 王明：《抱朴子内篇校释》第 187、324、325、326、327 页，中华书局，1985 年。

② 许富宏：《鬼谷子集校集注》第 211 页，中华书局，2008 年。

③ 《中华道藏》第 6 册，第 86 页。

行，名为真一道者，是则阴阳之妙道，服御之至术耳，非吾所问真一，此昔教也。”<sup>①</sup> 对于“道”的诠释，《太上洞玄灵宝升玄内教经》具有与以往“昔教”不同的内涵。此“道”有“无上道”、“无上正真道”、“无上真道”、“至真之道”、“真一自然之道”等称谓。卷四（品名不详）论“真一”义，“真一之一，不能不一”，“夫物在一，不能不一，心既存一，已为兼二；兼二之心存，则谓不一。虽心不一用，用不兼二；用不兼二，故守一而已，终不变二，故名真一”。“一念者，心得定也。心定在一，万伪不能迁，群邪不能动，故谓真一。”卷六《开缘品》云：“夫真道者，无不无，有不有，生不生，灭不灭，去不去，来不来，贤不贤，圣不圣，一不一，异不异，能觉两半者，岂不体之乎。”此“真一”既可称之为所得之“一”，即“道”，亦可谓“得一”的得道境界，即“真一”之境或“真境”。卷十：“不审真一不二法是真性不？若是真性，性则应常……既是无常，则非真性。”

后来，唐道士吴筠在《玄纲论》中提出“真一运神而元气自化”的观点，试图用“真一”会通“道”与“元气”。署名仙人张果老（唐道士张果）述的《太上九要心印妙经》，其中“真一秘要”云：“夫真一者，纯而无杂谓之真；浩劫长存谓之一。……一者本也，本乃道之体，道本无体，强名曰体。有体之体，乃非真体，无体之体，日用不亏矣。真体者，真一是也。”<sup>②</sup> 此“真一”乃“道”之别称，标明道本、道体之意。唐玄宗《道德真经御注》和《道德真经御疏》中，“妙本”是一个使用频率相

<sup>①</sup> 《云笈七签》卷四十九《秘要诀法》〈玄门大论·三一诀〉所引《升玄内教经》。

<sup>②</sup> 《道藏》第四册，第311页。

当高的概念，唐末杜光庭在《道德真经广圣义》中虽然也提及“妙本”，但似乎不太赞成以“妙本”来指代“道”，而是引用了“真一”的概念。如：“道朴一耳。非一而一，是谓真一。真一者，杳冥之精、真中之真也。一非多法，故云小，以此真一生化万殊，其大无大，其上无上，孰敢以道为臣乎？”（三十二章）“大道之体也，凝而为真一。”（三十四章）“道性无杂，真一寂寥，故清静也。”（三十七章）此“真一”表示“道”的内在规定性<sup>①</sup>。

综上所述，“真一”在道教中具有独特的含义，魏晋神仙道教体系中的“真一”代表了天地本源与养生方术，魏晋以降，道教义学中的“真一”范畴与“道”乃异名同谓。

《本际经·道性品》云：“云何名真一，断故以证新？”“于明净观，睹见法身，心心相得，不期自会，天尊息应，无复忧劳。双观道慧，及道种慧。”<sup>②</sup>“满一切种，断烟煨鄣，圆一切智，故名真一。烦恼尽处，名曰无为，升玄入无，故称太一。”“云何太一果，升玄独可欣？”“细无不入，大无不包，高胜莫先，强名为大。太即大也。通达无碍，故名为太，独步无侣，无等等故，故称为一；是究竟处，故言太一。如是等义，难可了知，不可言说湛寂之相，但假名字引导后来，寄世言辞开真空道，略为汝等演因缘趣，当谛思惟，勿一向解。”

“双观”即二观，《道教义枢》卷五《二观义第十七》：“二观

<sup>①</sup> 参见董恩林：《唐代老学：重玄思辨中的理身理国之道》第65、66页，中国社会科学出版社，2002年。

<sup>②</sup> 按：此处，姜伯勤先生根据P2463号卷子，录为“反道种惠（慧）”。见《论敦煌〈本际经〉的道性论》，《道家文化研究》第七辑第233页，上海古籍出版社，1995年。镰田茂雄本亦为“反道种惠（慧）”。

者，定慧之深境，空有之妙门。用以调心，直趣重玄之致；因之荡虑，终归双遣之津。既从此以得真，因由斯而解法。此其致也。”<sup>①</sup>“道慧”、“道种慧”皆出自佛典，《大智度论》云：“若舍世间，不受出世间，是名出世间”。“若菩萨能如是知，则能为众生分别世间、出世间道；有漏、无漏一切诸道，亦如是入一相，是名‘道种慧’。”<sup>②</sup>“菩萨度众生智慧名为道慧。一切种智慧是诸佛事；‘道种慧’是菩萨事”。“复次，八圣道分为实道；令众生种种因缘入道，是名‘道慧’。”<sup>③</sup>

《老子·二十五章》：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”“大”即道，太即大，故“太”亦是道。太一乃“道”的别称。《庄子·天下》云：“建之以常无有，主之以太一。”《吕氏春秋·大乐》：“万物所出，造于太一，化于阴阳。”注：“太一，道也。”<sup>④</sup>可见，《本际经》中的“真一”，乃道本、道体的意思。此如《太上九要心印妙经》所云：“一者本也，本乃道之体。道本无体，强名曰体，有体之体，乃非真体，无体之体，日用不亏矣。真体者，真一是也。”

《太玄真一本际经》既然简称为《本际经》，说明“本际”无疑是经题的核心语汇与本经的关键词，通过“太玄”与“真一”的阐释，对于揭示《本际经》及道教语境中的“本际”思想内

① 见王宗昱著《〈道教义枢〉研究》，附录《道教义枢》校勘，上海文化出版社，2001年。

② 《大智度论》卷二十七，《大正藏》第25册，第258页。

③ 同上，第321页。

④ （汉）高诱注，（清）毕沅补注：《吕氏春秋》，《诸子集成》第8册，第53、54页，岳麓书社，1996年。

涵，必然会有一定帮助。

## 第一节 《本际经》之“本际”义

“本际”并非道教传统语汇，“本际”词源为佛教以外的外道哲学范畴，“本际”在唐初还曾经成为佛道论衡的议题之一。《太玄真一本际经》既然简称为《本际经》，表明核心关键词是“本际”，然而经中并未对“本际”概念予以明确定义，只是在《道性品》中说：“开演真一本际，示生死源，说究竟果，开真道性，显太玄宗”，“说此真一本际法门，使一切人平等解脱”。另据姜伯勤先生研究，《本际经·道本通微品》中记载前往明净国土的一百二十位童子，其中有“本初童子、本始童子、本玄童子、本无童子、本净童子、本极童子、本明童子、本首童子、本际童子、本相童子”，这里罗列了与“本”有关的各种名相，“本初”、“本始”、“本极”、“本首”具有本源意味，“本玄”、“本无”具有本体意味，“本净”、“本明”具有法性意味，“本相”具有法相意味，而“本际”兼有以上各种意义，尤其兼有本体和本源的意义<sup>①</sup>。姜伯勤先生同时认为，“本际”一词的多义性成为嫁接“本体”说与“本源”说的工具<sup>②</sup>。

唐显庆三年（658）冬十一月，在高宗皇帝主持下，佛、道

---

<sup>①</sup> 《论敦煌〈本际经〉的道性论》，《道家文化研究》第七辑，第231页，上海古籍出版社，1995年。

<sup>②</sup> 见《〈本际经〉与敦煌道教》，杨曾文、杜斗成主编《中国敦煌学百年文库·宗教卷》，甘肃文化出版社，1999年。

两教思想界围绕“本际”问题曾经展开一场理论交锋。“时道士李荣先升高座，立本际义。敕褒（即沙门义褒）云：‘承师能论义，请升高座，共谈名理。’便即登座，问云：‘既义标本际，为道本于际名为本际，为际本道名为本际？’答云：‘互得进。’难云：‘道本于际，际为道本；亦可际本于道，道为际元？’答云：‘何往不通。’并曰：‘若使道将本际互得相通，返亦可自然与道互得相法。’答曰：‘道法自然，自然不法道。’又并曰：‘若使道法于自然，自然不法道，亦可道本于本际，本际不本道。’于是道士著难，恐坠厥宗，但存缄默，不能加报。褒即复结难云：‘汝道本于本际，遂得道、际互相本，亦可道法于自然，何为道、自不得互相法？’”<sup>①</sup>

迄今可见记录这次辩论的只有出自佛教方面的文献，对于李荣的“本际义”语焉不详，故无法窥其原貌。但是从李荣说“道”与“际”之间可以“互得进”、“互得相通”，是很有道理的。“道”、“本际”都是可以代表终极存在的范畴，不存在从属关系是完全平等的。“道”与“本际”是两对体用关系，体用一如。“道本于际；际本于道”，“道本于际，际为道本；际本于道，道为际元”，反之亦然。这也许就是李荣的“本际义”，这是典型的中国哲学逻辑思维方式<sup>②</sup>。在《老子》中，作为哲学范畴的“道”兼具“本体”和“本源”的意义，如果只是从本源义的角度

<sup>①</sup> 《集古今佛道论衡》卷丁，《大正藏》第52册，第389页。

<sup>②</sup> 卢国龙先生认为：“李荣所立‘本际义’，盖据刘进喜、李仲卿二人所造作的《本际经》。《本际经》主要阐述道本体问题，其说以为道非有非无、亦动亦寂、能本能迹，道为宇宙众生之本，但本于无本，众生修行虽曰返本，但实则无本可返，所以道与众生、自然的关系，是即一而二的，这就是道与众生自然的‘本际义’。根据这个意义，李荣认为道与本际可互为本元，这也是唐初道教重玄学的基本义之一。”（《道教哲学》第223页，华夏出版社，2007年）



度进行分析，那么“道法自然”理应存在逻辑推演的层次性。若把“自然”作为最高的哲学范畴，则指涉终极性根源，道以自然为法则从属于自然，自然高于道，当然可以说“道法于自然，自然不法道”，前面是逆推，后面是顺着讲。

由此可见，在《本际经》中“真一本际”通常是连用的，本际之“本”兼有“本初”、“本始”、“本极”、“本首”、“本玄”、“本无”、“本净”、“本明”、“本相”诸种含义。“际”具有会通的意思，如《升玄内教经》卷九中说：“已知一能际一，不于一而起想，知因一入无际。知因灭度入虚无，知因虚无为灭尽，知因灭尽为成道，知因成道为最大。”“本”与“际”合称本际，通过会通本源、本体、法性、法相诸义，诠释“道”与“自然”在道教语境中的内涵和外延。另外，“际”还具有境界的意思，《本际经·道性品》中有云：“令汝等辈得净慧力，裂愚痴网，脱生死罗，入真实际，具足大乘，诣道真境，普为将来开法眼目，同会无为湛寂之处。”《申鉴》称自然本性为“真实”，“君子所以动天地，应神明，正万物，而成王治者，必本乎真实而已”<sup>①</sup>。道教以道性自然为“真实”。敦煌道经 S107 号《升玄内教经》：“道法无为，以慈心为上，真实为本。”“真实际”又可称“真际”，为佛教专有名词，指宇宙本体，亦指成佛的境界。《维摩诘所说经·见阿閼佛品第十二》：“同真际，等法性，不可称，不可量，过诸称量。”<sup>②</sup>可见，本际又代表了道性的境界。

通过分析、考察《本际经》阐述的“道性”概念，发现“道

① [汉]荀悦著，吴道传校《申鉴》，《诸子集成》第9册，岳麓书社，1996年。

② 《维摩诘所说经》卷下，《大正藏》第14册，第555页。

性”本身确实具有和“本际”同一的、诠释道的本源——本体意义的功能。如《道性品》云：“云何识真本，道性自然因？”“言道性者，即真实空。非空、不空、亦不不空；非法、非非法，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，非终、非非终。非本、非末，而为一一切诸法根本。无造无作，名曰无为。自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然。悟此真性，名曰悟道，了了照见，成无上道。”

确定“道性”为“真实空”，意即道性是不落于二边（对待），中道正观的“真实”之“空”，而且等同于“无为”、“自然”。这等于扬弃了传统“道”法于自然的说法，否定了以自然为道性之因；而理解为“道”的法则体现为自然，把“自然”看作是与“道性”的统一。把“道性”和“自然”联系在一起，可知道性也可理解为自然真性，即“真道自然正性”。这样在本体的意义上，“道性”与“道体”是相通的；在本源的意义上，“道性”乃“道体”之别称。这标志着道性论是以道体论为标识的道教“本体”学说向纵深的发展。这也许暗含了“本际”仅有的两次出现在《道性品》中的某种深意，论述“道”与道性的本体性与本源性或二者兼而有之，是本经的哲学价值之所在。同时，“本际”一词的多义性又成为会通“本体”、“本源”、道、自然、道体、道性诸说的工具。

综上所述，“太玄真一本际”可以理解为以重玄思辨的方法揭示道教之“道”才是最高、最根本的终极之教。此经题揭示了《本际经》是一部有明确思想针对性的、理论色彩较强的道教义学作品。

《本际经》的作者为何要借鉴、引用“本际”作为经题乃至

本经的核心范畴？看来，有必要通过进一步深入分析考察“本际”实意，可以从一个侧面了解刘进喜、李仲卿造作《本际经》的真实意图。

## 第二节 “本际”与“无记”

### 一 “本际外道”与佛教中的“本际说”

“本际”概念最初为佛教称之“外道”的思想流派所习用（按：佛教哲学称自身以外的其他哲学观点及学派是“外道”），“本际外道”乃古代印度与原始佛教同时代的诸种外道之一。

公元前六世纪左右，在印度哲学史上正是吠檀多哲学时期<sup>①</sup>。此时的安荼论师认为一切之初有本际，为过去世之初际，从此衍生万物，以梵天是产生世界的根本<sup>②</sup>。佛教文献《外道小乘涅槃论》中记载：“外道本生安荼论师说：本无日月星辰虚空及地，唯有大水。时大安荼生，如鸡子周匝金色。时熟破为二段，一段在上作天，一段在下作地。彼中间生梵天，名一切众生祖公，作一切有命无命物。如有命无命等物散没彼处名涅槃。”

① “吠檀多”的意思是“吠陀的末期”或“吠陀的终结”，此时的婆罗门哲学家总结和发展了吠陀和梵书的原人和梵的哲学，创立了以“梵—我”为最高精神范畴的奥义书哲学体系，其精髓是“梵—我”同一的原理（见巫白慧：《印度哲学》，东方出版社，2000年）。

② 安荼是梵语音译，字意为“卵”。安荼论师或安陀师，亦称本生计、本际计，主张“卵”是生成万物的原始（《中华佛教百科全书·四》第1741页，中华佛教百科全书编辑委员会，台湾，1994年）。

是故外道安荼论师说：大安荼出生梵天是常，名涅槃因。”<sup>①</sup>可见，意在说明现象世界“第一因”的“本际说”，明显带有吠檀多哲学的烙印<sup>②</sup>。

在原始佛教里把吠檀多哲学中所探讨的诸如“本际”说，看做是不能明确认识和解释的“无记”说<sup>③</sup>。依《杂阿含经》卷三十四所叙，佛教归纳了十四个这样的问题，皆不置可否，不予正面的回答<sup>④</sup>。在佛教论著《大智度论》中，将其统称为“十四难”（十四无记）<sup>⑤</sup>。综合“十四难”（十四无记）中所涉及的命题，基本由四类构成，即：世界在时间上是有限（断灭）、无限（恒常）、有限且无限、不能说明有限与无限等四句；世界在空间上是有限、无限等四句；肉体与灵魂是同一（断灭）、别异（灵

① 《大正藏》第32册，第158页。

② 如在《歌者奥义书》中也说：“太初之际，此界为无，其后为有，有复发展，化为一卵，孵育一年，卵壳裂开，分成两片；一片为银，一片为金。银者作地，金者作天；表为群山，里为云雾；脉为河流，液为海洋。”（转引自巫白慧《印度哲学》第174页，东方出版社，2000年。）巫先生认为此说是在吠陀的胎藏说的基础上发展起来的。如《梨俱吠陀·造一切者赞》“……彼乃我等，生身父母，是此世界，创造之主；我等所在，及诸有情，彼全知晓。彼乃唯一，诸天神祇，由他赐名；其余众生，超前询问。……”应该视为该说的源头。（见巫白慧：《印度哲学》，第44页，东方出版社，2000年。）

③ “无记”是梵语音译，指对于超越感性与知性的范围不在经验认知层次的问题，无法叙述或说明。杜继文先生研究认为：“（原始佛教）理论上留下的‘无记’，到了大乘佛教，就成了重点发挥的巨大空间，并形成庞杂的佛身论，包括法身、应身、化身以及对‘如来’的种种定义。”（《汉译佛教经典哲学·上卷》，第178页，江苏人民出版社，2008年。）

④ 见《大正藏》第2册，第245页。

⑤ 它们是：“世界及我常？世界及我无常？世界及我亦有常亦无常？世界及我亦非有常亦非无常？世界及我有边？无边？亦有边亦无边？亦非有边亦非无边？死后有神去后世？无神去后世？亦有神去亦无神去？死后亦非有神去亦非无神去后世？是身是神？身异神异？”（《大正藏》第25册，第74页。）通常南传巴利语大藏经记载为“十无记”，（见《汉译南传大藏经》第15册，相应部经典三，台湾元亨寺妙林出版社）。

魂是常)等四句;已经解脱轮回的如来死后仍然存在、不存在等四句。不外乎探究宇宙、人生的实质是否“断、常、一、异”的问题,其中涉及“本源”、“本体”的哲学命题。佛教哲学认为,此类“斗诤法”与解除人生的痛苦以达到涅槃理想的修道实践无关,故不予置答<sup>①</sup>。这一点确实可与孔子“未知生焉知死”义比拟。

佛教把一切外道的哲学观念归纳为“常见”和“断见”两种基本观念,“常见”认为世界中存在着一个永恒的主体或精神实在,“断见”则否认存在着这样的一个主体<sup>②</sup>。“常见”或可相当于哲学中的“本源论”和“本体论”,但是到底应该归于哪一项,还是兼而有之,佛教哲学没有相关阐述。显然,本际外道应该属于“常见”。

佛教义理的根本思想毕竟是要刻意有别于世间纯粹的哲学,佛教否定本体的经喻,在著名的《箭喻经》中,以拔箭为喻,医生当务之急是医治箭伤,而不是打听中箭人的姓名、出生……乃至弓、箭的制作材料等<sup>③</sup>。如讨论、纠缠在这些问题之中,即陷入其他哲学学派无异。佛教哲学认为,其实对于这类问题仅以二分法提问本身就是错误,因为答案实在二分之一之外。所以说:

---

① 《大乘义章》云:“所言难者,执邪征正,目之为难。亦可邪执碍于圣道,能与出世为留难,故名之为难。难别不同宣说十四。”(《大乘义章》卷六,十四难义,《大正藏》第44册,第594页)同样,南传巴利语大藏经是这样叙述的:“对于色……对于受……对于想……对于行……对于识不离贪者、不离欲者、不离爱情者、不离渴者、不离热恼者、不离爱者,始有‘……’此为如来所不记说之因、之缘。”(见《汉译南传大藏经》第17册,相应部经典五,第十无记说相应,台湾元亨寺妙林出版社)

② 见《长阿含经》卷十四,《梵动经》中的论述。《大正藏》第1册,第88—94页。

③ 见《佛说箭喻经》,《大正藏》第1册,第917—918页。

“……如来离于二边处中说法，所谓是事有故是事有，是事起故是事生，谓缘无明行，乃至生老病死、忧悲苦恼灭。”<sup>①</sup> 佛教哲学认为“常见”就是执著“我见”，“既因他有，即是无常”这是一种颠倒的世界观<sup>②</sup>。

在大乘佛教论典中对“本际说”是明确正面破斥的，著名的印度大乘佛教论典，由鸠摩罗什翻译的《中论》之《观本际品》

---

① 《杂阿含经》卷三十四，《大正藏》第2册，第245页。

② 它的对立学说就是佛教独创的“缘起论”，“缘起”同时也意味着“缘灭”。因为事物的产生、存在依赖与事物有关的主、客观条件，如果离开这些条件，事物便不复存在。事物的主体（本身）不存在，那么“我”自然也就不成立了。所谓“此有故彼有，此起故彼起。”所以，任何执著受到主观和客观条件限制的事物中存在有一个永恒的主体（我），都是邪见。正确的观点应该是“诸法从缘生，诸法从缘灭”。佛教哲学反对“常见”，实质是为了树立它的“三法印”、“十二因缘”及“四谛”理论，这也是原始佛教的根本教义。三法印即：诸行无常，诸法无我，涅槃寂静。主要指通过分析、发现主观世界的精神现象是运动不息缘生缘灭的，所以说是“无常”。而客观世界的物质现象（个体“我”），又由于是物质成分与精神因素的组合而显得无主体性，故称“无我”。以缘起的道理，从佛教哲学的立场来说明人存在的状态，就是“十二因缘说”。人生的过程是受互为因果关系的十二个环节支配的，无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死（见《长阿含经》卷十，《大缘方便经》，《大正藏》第1卷，第60页）。十二个环节周而复始循环运动，没有一个环节能够独立存在，同样是无常、无我。十二因缘的流转是在说明，执迷的生存现实是基于苦、集、灭、道（四谛）的普遍性成立的。因缘的生起为苦集谛，根源在于第一个环节“无明”。因缘的还灭是灭、道谛，只有消灭无明，其余的十一个环节就会连锁消失，消灭无明的最终目的就是“涅槃寂静”。所谓“诸行无常，是生灭法。生灭灭已，寂灭为乐”（《大般涅槃经》卷下，《大正藏》第1册，第204页）。但是，十二因缘说中包含的“业”、“轮回”的思想，实际源于《奥义书》的精髓，原始佛教吸纳了它们，创立了佛教哲学的业与轮回理论。佛教的轮回思想独特之处在于，它否认轮回的主体，以轮回为方便说。但是既讲轮回又否认轮回的主体，造成很大的理论发挥空间。所以，后来的部派佛教沿着不同的方向发展，如经量部主“胜义补特伽罗”，犍子部立“不可说补特伽罗”等等，等于承认“补特伽罗”（轮回主体）实有。

即考察生死本际（第一因）的有无问题<sup>①</sup>。印顺法师在《中观论颂讲记》中是这样解释“本际”的，“本际是本元边际的意思，是时间上的最初边，是元始。……约一人的生命说，是生命的元始边际；约宇宙说，是世界的最初形成。在现象中，寻求这最初的、最究竟的、或最根本的（本际）永不可得……佛法否认第一因，只说是无始的。……（故）佛说‘生死本际不可得’的教证。”<sup>②</sup>

另外，在玄奘法师翻译的《成唯识论》中对这种外道是这样描述并破斥的：“有执有一大自在天，（按：“自在天”是奥义书中表述精神实在的主要范畴之一，其如“原人”、“梵”、“我”等）体实遍常，能生诸法。彼执非理。‘所以者何？’若法能生，必非常故。诸非常者，必不遍故。诸不遍者，非真实故。体既常遍，具诸功能，应一切处、时顿生一切法。待欲或缘方能生者，违一因论。或欲及缘，亦应顿起，因常有故。余执有一大梵、时、方、本际、自然、虚空、我等，常住实有，具诸功能，生一

---

① “大圣之所说，本际不可得。生死无有始，亦复无有终。若无有始终，中当云何有。是故于此中，先后共亦无。若使先有生，后有老死者。不老死有生，不生有老死。若先有老死，而后有生者。是则为无因，不生有老死。生及于老死，不得一时共。生时则有死，是二俱无因。若使初后共，是皆不燃者。何故而戏论，谓有生老死。诸所有因果，相及可相法。受及受者等，所有一切法。非但于生死，本际不可得。如是一切法，本际皆亦无。”（《龙树六论》第18页，民族出版社，2000年。）

② 《中观论颂讲记》第209页，正闻出版社，台湾，2000年。

切法，皆同此破。”<sup>①</sup> 实际是否定了一切形式的造物主，也否定了承认世界万物有一个开端的观点。

由此可见，在中国佛教中以鸠摩罗什和玄奘为代表的，各自严格传承印度大乘佛教般若中观、瑜伽行派唯识的两大学说系统，站在破我执与法执的立场上，对“本际说”一致破斥。

## 二 佛教经典中的“本际”

然而，“本际”一词在佛教经典中也间有使用，在早期佛经中“本际”的意思是指原本的实际状况，还不具备哲学概念的内涵。如：原始佛教经典《中阿含经》卷十的《本际经》，记述佛在舍卫国胜林给孤独园时，曾对诸比丘说“有爱”和“解脱”的最初本因，即“本际”问题。“有爱者，其本际不可知。本无有爱，然今有爱，便可得知，所因有爱。有爱者，则有习，非无习。”<sup>②</sup>意思是说，“爱”的最初本因是无法获知的，但从本来无“爱”到现在有“爱”的结果来看，是由于有了某种条件因缘才

---

① 《大正藏》第31册，第3页。意思是说，如果有事物能生起其他事物，那该事物必定不是始终不变的。而一切非始终不变的事物，必定不是普遍存在的。一切普遍存在的事物，必定没有真正实在的主体。如果有事物存在真实不变的主体，就不可能生起其他事物。如果它能生起其他事物，它就不具有真实不变的主体，它本身也应是由其他事物产生。既然“大自在天”的主体是始终不变、普遍存在，并具备一切功能，那他应在一切时间、地点顿时生起一切事物。如果要依赖愿望或条件才能生起其他事物，那就违背了“大自在天”是生起一切事物的唯一原因的论点。或者说，愿望和条件也应顿时生起的，因为“大自在天”作为因，是始终存在的。通过破“大自在天”外道的观点，其余的学派执著存在一大梵、时间、方位、混沌、自然、虚空、神我等，始终不变的存在，实有主体，具有一切功能，能生起一切事物，都可例同以上所论加以破除（见林国良《成唯识论直解》，复旦大学出版社，2000年）。

② 《大正藏》第1册，第487页。



产生了“爱”。所以“爱”是有条件的，并非无因生<sup>①</sup>。

在大乘佛教经典中也多见“本际”，表达的内涵则略有不同，综合有三。第一：指根本究竟之边际，即绝对平等之理体义，此多指涅槃而言。又可作真际、真如、实际解。如《圆觉经》：“是诸众生，清净觉地；身心寂灭，平等本际，圆满十方。”<sup>②</sup>《胜鬘经》：“生死者依如来藏，以如来藏故，说本际不可知。”<sup>③</sup>第二：指过去、以前的状态。如《正法华经》卷第一：“欲知众生本际之行，从其过去，志性所猗。”<sup>④</sup>第三：指真理的根源、万物的根本。如《佛说无言童子经》：“以一切诸法本际，如是如真。本际无本，本际如真，本际如审。”<sup>⑤</sup>《中观论疏》卷六：“本际都是人法始起处也。”<sup>⑥</sup>

可见，在大乘佛教特别是“如来藏”系统经典中，“本际”一词才被赋予形上学的内涵，逐渐突出其“本体”的色彩。

---

① 《杂阿含经》卷六亦云：“众生无明所盖，爱系我首。长道驱驰，生死轮回。生死流转，不去本际。”（《大正藏》第2册，第41页）这里的“本际”，表达的是同样的意思。

② 《大正藏》第17册，第913页。此处“本际”中村元先生解作“根本究极之真实”（中村元：《佛教语大辞典》第1261页）。

③ 《大正藏》第12册，第222页。

④ 《大正藏》第9册，第72页。

⑤ 《大正藏》第13册，第533页。

⑥ 《大正藏》第42册，第101页。

### 第三节 “本际”“道”“自然”

#### 一 吉藏所理解的“本际”与“道”

吉藏在《中观论疏》中的《本际品》有云：“外道人谓冥初自在为万物之本，为诸法始，称为本际。复有外道穷推诸法边不可得，故云世间无边，名无本际。老子云‘无名为万物始，有名为万物母’亦是有始。佛法内小乘之人但明生死有终尽，在无余涅槃不说生死根本之初际，名无本际。……大乘人云：若总论六道，则不可说其始终。不知何者最初生，亦不测其最后灭故，故无有始终。若就一人，则有始终。始自无明初念，托空而起；终断五住，得成法身也。问云何破之？答生死有始，即世间有边，无始即是无边，有边、无边是十四难耶！大小乘经明佛不答。以是义故，不应定执有始、无始也。……又本际都是人法始起处也。”<sup>①</sup>

由此可见，以吉藏为代表的中国佛教思想界把老子哲学视为和本际说同类的外道学派，《老子》中的“道”和“自然”两个核心范畴，就是典型的“本际外道”说。这种观点，实际涉及老子哲学中“道”与“自然”的哲学诠释问题。

<sup>①</sup> 《大正藏》第42册，第100页。

## 二 《老子》之“道”的思想特征与“本际”

司马迁在《史记·老子韩非列传》中说：“（《老子》）上下篇言道德之意”，如其异名《道德经》，《老子》的全部哲学思想可以“道”、“德”两个范畴概括。所谓“孔德之容，惟道是从”（《老子·二十一章》），“道”又是最根本的范畴。但是，在《老子》中并没有予“道”以明确的定义，只是说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”（《老子·二十五章》）老子称“先天地生”而且“可以为天下母”之“物”为“道”，但是此“物”究竟为何物？老子又没有明示。然而，从“道冲而用之，或不盈。渊兮似万物之宗”（《老子·四章》）。“道者万物之奥”（《老子·六十二章》），说明“道”形而上之“物”的内在本质规定性。

老子对“道”的特性的描述主要有，第一：“大”、“一”。“道大”之大，指“道”在空间上的无限性；与此相关，老子还说“道久”，“久”与“大”相对，指“道”在时间上的无限性。“一”者天下之至少，亦天下之至多。“道”，莫与之偶，则一而已；“道”是“无名”和“朴”，意在说明“道”涵涉万有而为至多，囊括整个自然的有机联系，指总体而言，是未分化的、未分散的统一体，故道一。第二：“道”不可道，即“道”是绝对（无待而然）。第三：“道”是“无为”、“不争”和“弱”（或“不盈”）。第四：“道”是“反”。“反”通“返”，意为“回到”或

“复归”。第五：“道法自然”，即“道”自因。第六：“道”运自由<sup>①</sup>。对于“道”的这些特性，在《太玄真一本际经》关于道体的论述中都得到了继承和发挥。

“道”之本体意蕴由“道”的本源价值得以证明，“大道泛兮，其可左右。万物恃之而生，而不辞”（《老子·三十四章》）。“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《老子·四十二章》）“道生之，德畜之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德。”（《老子·五十一章》）本体之“道”与本源之“道”，“二者同出而异名”。

既然“大”不是“道”的实名，那么何为“道”确切之名？老子尝云：“吾不知其名”，实际上他还是赋予“道”以“有名”与“无名”。“‘无’和‘有’是道的代称，是没有疑问的，似亦无任何争议。”<sup>②</sup>

吉藏所称引的“无名为万物始，有名为万物母”句，出自《老子·一章》：“无名天地之始，有名万物之母。”<sup>③</sup>这两句王弼注曰：“凡有皆始于无，故未行无名之时，则为万物之始。及其

① 此为综合王中江及詹剑锋先生的观点。王中江：《道家形而上学》第108—109页，上海文化出版社，2001年；詹剑锋：《老子其人其书及其道论》第138—141页，华中师范大学出版社，2006年。

② 熊铁基、马怀良、刘韶军：《中国老学史》第29页，福建人民出版社，2005年。

③ 通行王弼本《老子》第一章云，“道可道，非常道。名可名，非常名。无名天地之始，有名万物之母。故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其微。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”《老子河上公注·一章》和王弼本内容相同，而帛书本，这两句则为：“无名，万物之始也。有名，万物之母也。”由于唐代流行的《老子》（《道德经》）主要是河上公注本，王弼本次之，故本书引用《老子》章句会兼顾两者之间的文献对照。

有行有名之时，则长之、育之、亭之、毒之，为其母也。”<sup>①</sup> 此处，“无”指道；“有”则指“物”。对应“天下万物生于有，有生于无”（《老子·四十章》）。以“无”为天地万物的“本”、“始”，特征是“未行无名”，指没有具体形象，不可名状之无。“无名”就是宇宙起源之不可名、不可道，超越感知能力，语言文字无法描述的初始状态；“有名”即万物之可名、可道，能够被认识描述的内在本质规定性。

“道”兼赅“有”、“无”。在《老子》中，以“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”，“其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚（忽）恍。迎之不见其首，随之不见其后”（《老子·十四章》）。描述了“道”似无的一面；“湛兮似或（按：《老子河上公注》本作“若”）存。吾不知谁之子，象帝之先。”（《老子·四章》）“道之为物，惟恍惟惚（忽）。惚（忽）兮恍兮，其中有象；恍兮惚（忽）兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。”（《老子·二十一章》）代表了“道”似有的一面。“道可道，非常道。名可名，非常名。”可道之道与可名之名只能指涉具体存在物，但是对于“恍兮惚兮”、“窈兮冥兮”、“寂兮寥兮”、“渊兮湛兮”的“常道”而言，“名号则大失其旨，称谓则未尽其极”<sup>②</sup>。

可见，不能把“道”明确定义为到底是实有还是实无。“道”兼赅有、无，既具象而可名又抽象不可名。透过“天地之始”与“万物之母”，似在追溯一个共同的本根（本源）。由于不知其究竟，又不能简单地称之为“玄”，故名“玄之又玄”，所以只能形

① 楼宇烈：《王弼集校释·老子道德经注》，中华书局，1999年。

② 王弼《老子指略》，楼宇烈《王弼集校释》第198页，中华书局，1999年。

象地将其比喻为“众妙之门”。“道”兼有“本源”与“本体”的双重涵义，“很多时候两者是混为一体的；说本源时也兼有本体的意义，或本源即是本体。本源是从时间意义上追溯‘万物之母’，而本体是从逻辑意义上追寻‘万物之根’，但依历史与逻辑的内在统一，未尝不可说本源即本体”<sup>①</sup>。

“天下万物生于有，有生于无”（《老子·四十章》）是老子哲学中非常重要的一个命题，代表了老子关于宇宙本源的基本认识。这是逆推的宇宙衍化过程，如同“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子·二十五章》）的推演模式。顺着讲，就是“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子·四十二章》）从无到有，由简单致复杂，逐渐繁衍的过程。道之生是从最初的“惟恍惟惚”、“湛兮似或存”的模糊不定的状态，氤氲演化式的“生”，这一点和安茶论师的“本际说”还是有本质区别的。

把某种特殊的、具体的物质形态，提炼出来，作为世界乃至万物的本源，就如同将物质抽象的、普遍的一般表现形态和个别具体物质的特殊表现形态，放在同一维度考察，导致两个原本属于不同层面的概念混淆的错误。正如恩格斯所说的：“（哲学）在它发展的最初阶段，便十分自然地把自然现象和无限多样的统一看做自明的东西，并且就在某个一定的有形体的东西中，在一个特殊的东西中寻找这种统一。”<sup>②</sup> 站在探究宇宙万物背后之统一性的角度，《老子》之“道”并没有明确说明形成宇宙本源的“第一因”究竟是什么。因为，就人类有限所知的，现实世界中的无论何种具体物质或明确解说，如同吠檀多哲学将宇宙的元初

① 戈国龙：《道教内丹学探微》第48页，巴蜀书社，2001年。

② 恩格斯：《自然辩证法》第151页，人民出版社，1955年。

定义为水、火等等；或者像西方哲学里某些流派，把世界的根据解释为“上帝”、“绝对理念”……最终都无法代表产生浩瀚、无限的宇宙万物和涵盖社会人生的根本性存在。

刘笑敢先生说：“一方面我们不必把道生万物的过程具体化为某种阴阳之气或天地的产生过程，另一方面也不应该把它归结为牟氏（按：即牟宗三先生）的主观境界的关照或傅氏（按：傅伟勋先生）的完全没有生成关系的抽象在先。”<sup>①</sup>

“道”之生，是一个“绵绵若存，用之不勤”（《老子·六章》）的无穷过程。现实世界的任何具体存在都是暂时的、有限的，“飘风不终朝，骤雨不终日。……天地尚不能久，而况于人乎？”（《老子·二十三章》）最终都要“复归于无物”、“复归其根”。与其说“道”生万物，不如说万物生成于“道”，又复归于“道”；从“无”到“有”，再返于“无”的，生生不已的过程就是“道”。一方面，“道”是宇宙万物的总根源，“天下有始，以为天下母”（《老子·五十二章》）；“玄牝之门，是谓天地根”（《老子·六章》）的“本根（源）说”，涉及宇宙起源、万物根据问题。另一方面，“道”借“有”、“无”来说明万物的生生过程，“有”和“无”本身都是指一种运动过程，而不是存在状态。

可见，吉藏对于老子之“道”的诠释归类是片面的。

### 三 《老子》之“自然”的思想特征

在中国哲学史上，《老子》中是最早出现并使用“自然”这

---

<sup>①</sup> 刘笑敢：《老子古今》第442页，中国社科出版社，2006年。

一语汇的。“自然”是老子独创的观念之一，是老子哲学中在本体层面唯一可以和“道”并称的核心范畴，是一种最高价值的体现。《老子》中共有五处提到“自然”，分别为，第一：“功成事遂，百姓皆谓我自然（吴澄说：“‘然’如此也。”自如此）”，（《老子·十七章》）此处“自然”有“返回自然”之义。第二：“希言自然（不言教令是合于自然的）”，（《老子·二十三章》）此处自然在于肯定道即自然。说明凡事皆有自然之性而不可过。第三：“道法自然（“道”纯任自然，自己如此）”，（《老子·二十五章》）说明“道自然、无为而无不为”，故人应以自然为法，道就是自然，并非道外有自然，自然外有道；第四：“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然（蒋锡昌先生说：在于不命令或干涉万物，而任其自化自成也）”（《老子·五十一章》），在于说明“道”与“无限的自然”是吻合的，把万物创生的根源归于自然本身。第五：“以辅万物之自然而不敢为（辅助万物的自然发展而不加以干预）”（《老子·六十四章》），说明万物皆自然，按自然的法则运行，人应顺物自然无容私<sup>①</sup>。

可见，“自然”观念既包括了形而上的内涵，又覆盖了形而下的客观物质世界。作为哲学范畴的“自然”为“道”所推崇、体现，“自然”是“道”的内在法则，根本存在方式，“道”的本性是纯任自然——即自己如此。

然而，老子同样没有给予“自然”概念以明确的定义，但是借助《老子》中与“自然”密切联系的另一范畴——“无为”，

---

<sup>①</sup> 上述释义皆引自陈鼓应著《老子注译及评介》相关章节注释，各章大意基本采用詹剑锋先生的观点。见《老子注译及评介》，中华书局，2003年；詹剑锋《老子其人其书及其道论》，133—138页，华中师范大学出版社，2006年。



似乎可以接近“自然”之真谛。因为，“‘自然’的观念、态度、状态必然要求‘无为’的行为，‘无为’的行为必然体现‘自然’的观念，必然实现‘自然’的价值和效果”<sup>①</sup>。根据刘笑敢先生的统计，“无为”在《老子》中共出现了十二次，即：“是以圣人处无为之事”（二章）；“为无为，则无不治”（三章）；“爱民治国，能无为乎”（十章）；“道常无为而无不为”（三十七章）；“上德无为而无以为”（三十八章）；“无有人无间，吾是知无为之有益”、“无为之益，天下希及之”（四十三章）；“损之又损，以至于无为”、“无为而无不为”（四十八章）；“我无为而民自化”（五十七章）；“为无为”（六十三章）等。

综合分析，“‘无为’的含义，一是指顺任事物之自然，一是指排除不必要的作为或反对强行作为。这两方面的含义又是相通而一致的。”<sup>②</sup>“自然无为”，则“自然”可以理解为“自化”。河上公云：“吾见道无为而万物自化成，是以知无为之有益于人也。”“我修道承天，无所改作，而民自化成也。”既然“道法自然”，则可以推论出，道“自因”，“道”与“自然”是相即的关系。河上公曰：“道一不命召万物，而常自然应之如影响。”<sup>③</sup>意思是说，“道”虽然创生了万物，却不对万物发号施令，而是顺应万物之自然，甘为“自然”的影子和回声。所以，《本际经·道性品》云：“无造无作，名曰无为。自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然。”

① 陈鼓应、白奚：《老子评传》第88页，南京大学出版社，2001年。

② 陈鼓应、白奚：《老子评传》第89页，南京大学出版社，2001年。

③ 王卡点校《老子道德经河上公章句》，第173、221、196页。中华书局，1997年。

综上所述，“自然”兼赅“本体”和“本源”的哲学义蕴。只不过由于“自然”具有“自化”这一特殊的内在本质属性，所以，“自然”的“本源”与“本体”的双重涵义，在很多时候突出表现为本源即是本体。

#### 四 佛道论衡中的“本际”、“道”、“自然”

关于“本际”问题论衡的背后，实质涉及佛、道思想界对于“道”与“自然”的关系的不同认识而产生的理论争锋，双方的辩论在唐初就已经进行了一次。

武德八年（625）高祖到国学，召集百官及三教学者宣布三教位序，“下诏曰，老教、孔教此土元基，释教后兴宜崇客礼，今可老先、次孔、末后释宗”。并令道士李仲卿宣讲《老子》，当时与会的胜光寺僧慧乘和李仲卿围绕“道法自然”命题展开了一场辩论。

“先问道云：‘先生广位道宗高迈宇宙，向释《道德》云，上卷明道，下卷明德。未知此道更有大此道者，为更无大于道者？’答曰：‘天上、天下唯道至极、最大，更无大于道者。’难曰：‘道是至极、最大，更无大于道者，亦可道是至极之法，更无法于道者？’答曰：‘道是至极之法，更无法于道者。’难曰：‘老经自云，人法地、地法天、天法道、道法自然。何意自违本宗，乃云更无法于道者？若道是至极之法，遂更有法于道者。何意道法最大，不得更有大于道者？’答曰：‘道只是自然，自然即是道。所以更无别法能法于道者。’难曰：‘道法自然，自然即是道。亦得自然还法道不？’答曰：‘道法自然，自然不法道。’难曰：‘道

法自然，自然不法道。亦可道法自然，自然不即道？’答曰：‘道法自然，自然即是道。所以不相法。’难曰：‘道法自然，自然即是道。亦可地法于天，天即是地。然地法于天，天不即地。故知道法自然，自然不即道。若自然即是道，天应即是地。’于是仲卿在座周樟神府、抽解无地、忸赧无答。”<sup>①</sup>

李仲卿认为，“道”是“至极之法”。慧乘则质问他如何据此解释“道法自然”？乃答以“道只是自然，自然即是道”<sup>②</sup>。而慧乘严格遵循佛教因明学的逻辑推论规则，如果“道法自然”命题成立，那么“道”和“自然”范畴之间只能是递进的关系；“道法自然”与“道只是自然，自然即是道”两个命题，简直就是天悬地殊、南辕北辙。李仲卿与慧乘之间的论难，二人切入问题的角度不同，认识所得的结论自然各异。

参照李仲卿参与造作的《太玄真一本际经》采取的论证方式，“今言道者，寄言显示，令得悟入。解了无言，忘筌取旨，勿著文字。所言道者，通达无碍，犹如虚空，非有非无”，“非色非心，非相非非相”，“非常非非常，非灭非非灭”，“法性道性，俱毕竟空。是空亦空，空无分别。”“道性众生性，皆与自然同。”既然“道”如虚空、“道性”是毕竟空、道性与自然同，则可推论出“道”与“自然”两个范畴的实质皆为“空”。这样一来，“道法自然”中的道和自然就不存在层次高下之别，而是平等、

① 见《集古今佛道论衡》卷丙，《大正藏》第52册，第381页。

② 这一点，如同王弼所云：“法谓法则也，人不违地乃得全，安法地也。地不违天乃得全，载法天也。天不违道乃能全，覆法道也。道不违自然，方乃得其性。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。自然者，无称之言，穷极之辞也。用智不及无知，而行丑不及精象，精象不及无形，有仪不如无仪，故道相法也。道法自然，天故资焉；天法于道，地故则焉；地法于天，人故象焉。所以为主其一者，主也。”（《道德真经集注》卷四，《道藏》第十三册，第37页。）

相即的关系，那么“道只是自然，自然即是道”的论断是成立的。但是，在这场辩论中李仲卿并没有和盘托出以上论述，就此所谓“道士李仲卿续成十卷”之说，很有可能发生在此次事件之后。需要说明的是，这次慧乘论难的还只是针对《老子》中的“道”和“自然”，而《本际经》所论述的则已经是道教之“道”与“自然”了<sup>①</sup>。

唐显庆三年（658）冬十一月，在高宗皇帝主持下，佛、道两教思想界围绕“本际”问题再次展开了一场理论交锋，其时“内外宫禁，咸集法筵，释李搜场，选穷翘楚。即斯荣观，终古无之”，规模蔚为壮观。“时道士李荣先升高座，立本际义。敕褒（即沙门义褒）云：‘承师能论义，请升高座，共谈名理。’便即登座，问云：‘既义标本际，为道本于际名为本际，为际本道名为本际？’答云：‘互得进。’难云：‘道本于际，际为道本；亦可

---

① 这场辩论的直接原因是：李唐立国为确立政治法权以老子为祖上，加之曾为北周通道观学士、隋代曾为道士的太史令傅奕，于唐初首倡排佛之议，高祖遂诏令“今可老先、次孔、末后释宗”，将道教置于儒、佛之先，沙门虽“当时莫敢酬抗”，但心中不悦，故借机攻讦《老子》。翌年（626）初，傅奕又七次上疏请除佛法，刘进喜作《显正论》、李仲卿作《十异九迷论》抨击佛教互相唱和。出于论辩的需要，法琳撰写了《辩正论》。今人考证《辩正论》完稿当在贞观七年（633）之后（刘学智：《中国学术思想编年·隋唐五代卷》第105页，陕西师范大学出版社，2006年）。《辩正论》中引述道书约八十余种，指责其抄袭佛经之谬包括《本际经》，“《太玄真一本际经·护国品卷第二》：‘是时，元始天尊成就五方国土，度一切人。’君子曰：‘若天尊出世度一切人者，必应动地放光天人云集，何为书策不载，今古莫传，九州岛之中无一见者？其为诈妄皆此类焉。’《圣行品》有三达、五眼、六度、四等、五浊、六通，等语，亦有未度令度、未安令安、未脱令脱、化引三乘入一乘道、一念了达三世。《道性品》有正定、七小劫、三有、四魔、四趣、五道、六根、六尘、六识、三途，等语。复有七十二相、八十一好、四摄、四辩、非因非非因、非果非非果之说。君子曰：‘如前所列法门名字，并偷佛经为其伪典，一一寻检，部部括穷。备取《涅槃》、《般若》之文，或偷《法华》、《维摩》之说。”（《辩正论·卷八》，《大正藏》第52册，第544页。）说明，十卷本《本际经》面世时间下限当在贞观七年（633）。

际本于道，道为际元?’答云：‘何往不通。’并曰：‘若使道将本际互得相通，返亦可自然与道互得相法。’答曰：‘道法自然，自然不法道。’又并曰：‘若使道法于自然，自然不法道，亦可道本于本际，本际不本道。’于是道士著难，恐坠厥宗，但存缄默，不能加报。褒即复结难云：‘汝道本于本际，遂得道、际互相本，亦可道法于自然，何为道、自不得互相法?’”<sup>①</sup>

可以看出，虽然已经时隔三十多年，但这次辩论仍是此前主题的延续。

义褒诘难“道法自然”说存在本体义与本源义的“吊诡”，若说“道法自然，自然不法道”，那么也可据此推论“道本于本际，本际不本道”，这就同李荣的“本际义”相悖。双方分歧的实质在于，李荣所持观点背后的思维传统和思辨方法与佛教中观学派采取对概念、范畴严格定义和辨析的方式不兼容。在义褒和李荣论难间隙，高宗皇帝“又令褒竖义，便立大智度义，李徒虽难，随言即遣。……尔后诸寺连讲，多以法华、净名、中、百经论等以开时俗”<sup>②</sup>。上文涉及佛教《大智度论》、《法华经》、《维摩诘经》、《中论》、《百论》等中观经论，看来沙门义褒确实是位地道的中观学专家。

客观评析这场辩论，双方都是站在各自的立场宣说自宗，并无高下短长、此是彼非，佛教方面的胜出是因为论辩方式的严密逻辑性于“辨名析理”中的优势，这是道教思想界所相形见绌的。

综合上述两次辩论，佛教学者一致认为《老子》既把“道”

<sup>①</sup> 《集古今佛道论衡》卷丁，《大正藏》第52册，第389页。

<sup>②</sup> 同上，第584页。

作为最高范畴，又提出“道法自然”命题，显然是讲不通的。这一问题的实质，由于前提是“道”兼具“本体”和“本源”的哲学意蕴，那么，首先应该如何界定作为哲学范畴的“自然”，其次又到底应该如何界定“道法自然”语境中的“自然”。在沙门们看来，如果说“道”是最高的本体概念，就应该作出清晰明确的定义。难怪义褒说：“汝道本于本际，遂得道、际互相本，亦可道法于自然，何为道、自不得互相法？”<sup>①</sup>对此，宋代学人王雱有清晰的认识：“自然在此道之先，而犹非道之极致。假物而言，则此四者。如以次相法而至论，则四者各不知其所始，非有先后。庄子曰：‘季真之莫为接子之或使在物一曲。’佛氏曰：‘非因非缘，亦非自然。’自然者在有物之上，而出非物之下。此说在庄、佛之下，而老氏不为，未圣者教适其时而言不悖理故也。使学者止于自然以为定论，则失理远矣，不可不察也。”<sup>②</sup>

今天我们借助自上个世纪延续至今的中西哲学会通的学术诠释方法，能够理解老子乃至李仲卿、李荣的本义，而古人信守的却是“直观体悟”的心领神会。中国古典哲学“言意之辩”的传统是“言不尽意”、“得意忘言”，在乎意会而忽视“辨名析理”。如果按照是否符合纯粹哲学逻辑规范的眼光审视先哲遗留下来的思想命题，难免大多只是结论而缺乏相关明确具体的论证过程。相对来说，佛教因明学具有成熟完备的逻辑推论模式，它在逻辑思辨方面的优势一旦运用到佛道论衡中，价值取向是证道教之“伪”，而不是辨其“真”的。这一先天不足确实是道教思想界需要深刻反思的。

① 《集古今佛道论衡》卷丁，《大正藏》第52册，第389页。

② 《道德真经集注》卷四，《道藏》第13册，第37页。

站在道教思想界的角度审视这两场论衡，还会发现李仲卿、李荣所持对“自然”范畴的理解，实际严格承袭了《老子·河上公注》和《老子·想尔注》的思想。《老子·二十五章》：“道法自然”句，河上公注：“道性自然无所法也。”<sup>①</sup> 想尔注：“自然者，与道同号异体，令更相法，皆共法道也。天地广大，常法道以生；况人可不敬乎！”<sup>②</sup>

“道性自然无所法也”中的“性”，应该是性质、本性的意思。题为“唐明皇、河上公、王弼、王雱注”的十卷本《道德真经集注》“道法自然”条：“河曰：‘道长生自然无所法也。’”<sup>③</sup>

从“道法自然”到“道性自然无所法也（道长生自然无所法也）”，显而易见，“道”与“自然”两个范畴的关系，就由原来存在逻辑推理上的递进，演变为并列、平等的关系。而这一思想在《老子·想尔注》中被进一步继承、发挥<sup>④</sup>。早期道教经典《太平经》卷一百三《道毕成诫》云：“自然之法，乃于道连，守之则吉，失之有患。”又言：“天地之性，独贵自然，各顺其事，毋敢逆焉。”<sup>⑤</sup> 饶宗颐先生认为，以“自然”为顺事不逆天之义。“自然”与道连，可与《想尔》说互参。《太平经》屡言“大顺”之理，“大顺”二字出自《老子·六十五章》“然后乃至大顺”

① 王卡点校《老子道德经河上公章句》第103页，中华书局，1997年。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》第33页，上海古籍出版社，1991年。

③ 《道德真经集注》卷四，《道藏》第13册，第37页。

④ “《想尔注》部分取自河上。”“《想尔注》为张陵（或张鲁）作，盖曾见河上公《注》，则河上《注》成书，明在张陵立教之前。《想尔注》之作，乃于河上外，别树教义，故间有取河上以为说。”“河上仍兼顾老子哲理，及其文义上之贯通。《想尔》则自立道诫，自表道真，于老子哲理几至放弃不谈，即文理训诂，亦多曲解。”（见饶宗颐著《老子想尔注校证》，第82页，上海古籍出版社，1991年。）

⑤ 王明编《太平经合校》第472页，中华书局，1997年。

句，司马谈论“道家因阴阳之大顺”，可持以证《太平经》义。至宋张载《西铭》亦言“存，吾顺事”，语亦出道家。“大顺”即“自然”之极则也<sup>①</sup>。同样，“自然”与道连，亦可与《河上公注》之说互参。

## 第四节 “自然”与“因果”

### 一 “本际”之辩背后的“自然”与“因果”之争

佛道论衡中佛教思想界借“本际”问题发难，以辩“道法自然”命题之伪为突破口，意图在于通过剥离自然和道“相即”（本源即本体）的特殊关系，把二者的本源性特征网罗入佛教“因果”论的辩证逻辑当中，由此攻讦《老子》哲学体系的合理性乃至合法性，动摇道教的理论基础与政治地位，改变因新时代下政治因素造成的“三教位序”中的不利地位。

如同沙门法琳在《辩正论》中所云：“纵使有道，不能自生，从自然出。道本自然，则道有所待。既因他有，即是无常。故《老子》云：‘人法地，地法天，天法道，道法自然。’王弼云：‘言天地之道并不相违，故称法也。’自然无称，穷极之辞；道是智慧灵知之号。用智不及无智，有形不及无形。道是有义，不及自然之无义也。”<sup>②</sup>意思是说，既然“自然”是比“道”更具根

<sup>①</sup> 见饶宗颐著《老子想尔注校证》第63页，上海古籍出版社，1991年。

<sup>②</sup> 《广弘明集·卷十三》，《大正藏》第52册，第187页。



本意义的终极法则，“道法自然”则自然是生道之因，道（果）因自然而有，故“既因他有，即是无常”。说明“自然”和“道”都是无常法，无常即是“无我”。那么，据此可以推论出道与自然永恒长存，实属荒诞不经之说。其次，道教既然将老子之道神格化（智慧灵知之号），故“道”是有义。有“有”则滞，不及自然无待，结果又陷入了早在王弼时就已有的“圣人体无，老子是有”之论的窠臼。

作为佛教、道教义学基本语汇的“因果”与“自然”，并不是一开始就存在尖锐的对立性的，而是经历了一个发展过程。

魏晋时期的名士曾经借自然之名解佛教因果之意，如东晋戴逵在《释疑论》中提出自己对于因果报应的认识：“夫人资二仪之性以生，禀五常之气以育。性有修短之期，故有彭殇之殊；气有精粗之异，亦有贤愚之别。此自然之定理，不可移者也。”<sup>①</sup>意思是说，既然天地阴阳之性有时间长短的不同，人就有寿夭之别；气有精、粗之分，人就有贤明和愚昧的区别，这是自然不可改变的定论。又如庐山慧远将“报应”论证为“自然”，他在《明报应论》中说：“然则罪福之应，唯其所感，感之而然，故谓之自然。自然者，即我之影响耳。于夫玄宰，复何功哉？”<sup>②</sup>报应以罪、福为果，是由于人心对于万物的感应而引起的，所得到的报应也是这种感应自然而来的，人的心理情感就是对万物的感应，感应必然带来报应，这就叫做自然。这两处“自然”有自然而然、必然、必然性之义。其中庐山慧远借自然，在于强调因果报应是有因必有果的自然法则。

① 《广弘明集·卷十八》，《大正藏》第52册，第221页。

② 《弘明集·卷五》，《大正藏》第52册，第33页。

当然，此时佛教学者引用的自然还只是语汇之“自然”，不是道家乃至道教义学范畴的自然。

在中国传统思想和佛教观念两方面冲突而引发的相互攻讦之中，“因果”和“自然”的对立性才逐渐显现出来。如朱世卿作《性法自然论》，以“定命论”抨击佛教因果报应说：“夫万法万性皆自然之理也。夫惟自然，故不得而迁贸矣。故善人虽知善之不足凭也，善人终不能一时而为恶；恶人复以恶之不足诫也，恶人亦不能须臾而为善。又体仁者不自知其为善，体愚者不自觉其为恶，皆自然而然也”，“夫命者自然者也。贤者未必得之，不肖者亦未必失之”，“生灭者不自晓其根，盖自然之理著矣。所谓非自然者，乃大自然也，是有为者乃大无为也。……故荣落死生自然定分，若圣与仁不能自免”<sup>①</sup>。僧真观著《因缘无性论》反驳，“宇兹所说则盛辨自然，假氏所明则高陈报应。虽自然锋镝克胜于前，报应干戈败绩于后，而愚心难启暗识易迷，二理交加未知孰是。……实各擅于偏隅，自然则依傍于老庄，报应则祖述于周孔，可谓楚则已失而齐亦未为得也”，“自然之本为何所趣？有因果耶无因果乎？若谓自然尚论因果，则事同矛盾，两言相食愚人所笑，智者所悲，直置已倾不烦多难。若谓永无报应顿绝因果，则君臣父子斯道不行，仁义孝慈此言何用？便当造恶招庆为善致殃，亦应钻火得水种豆生麦，未见声和响戾形曲影端者也。若以放勋上圣而诞育于丹朱，重华至德而出生于瞽叟，便为自然而然者，窃为足下不取焉”，“若以自然之计于义不可，则报应之辨在言为得”<sup>②</sup>。

① 《广弘明集·卷二十二》，《大正藏》第52册，第254页、255页、256页。

② 同上，第256页。

朱世卿所持的是中国传统的“种瓜得瓜，种豆得豆”式的自然定命论（自然决定）观念，目的在于说明善恶无报，善恶、智愚、荣辱、死生等，本身皆是因循自然定命的结果。但是他可能没有意识到，如此推论则有陷入从“自然定命”到“定命自然”循环往复的因果链条之虞，反而说明自然与因果未必完全矛盾。真观认为“因果”和“业缘”都是“引接近情，祛其重惑”，朱世卿的因果自然说在解释社会问题上只能算是偶然论，而无法说明为什么会造成“造恶招庆，为善致殃”的特殊社会现象。朱世卿、真观理解、解释的“自然”，都已经是道家（教）本源意义上的“自然”范畴了。

顾欢著《夷夏论》“虽同二法，而意党道教”所挑起的佛、道论争，使“自然”与“因果”观念愈发针锋相对、水火不容了。顾欢说：“佛是破恶之方，道是兴善之术。兴善则自然为高，破恶则勇猛为贵。”<sup>①</sup>

批判是需要理性支持的，而批评则是情绪化的本能反映。当“自然”与“因果”观念之争，一旦演变为二教冲突背后带有强烈主观感情意味的相互谩骂、指责的语言工具，“辨名析理”的哲学色彩与理论机能就大打折扣了。

## 二 “因果”“自然”“因缘”

在佛道论衡中，有时会将“因果”与“因缘”混同，虽然二者在佛教中的定义是有区别的。如北周甄鸾在《笑道论》中辨析

---

<sup>①</sup> 《南齐书·顾欢传》。

道二教云：“佛之与道，教迹不同”，“佛者，以因缘为宗；道者，以自然为义。自然者，无为而成。因缘者，积行乃证。”<sup>①</sup>

佛教“因缘”之说意在强调“诸法无自性”的人生观和世界观，通过“此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭”之理，揭示万事万物都不是独立实有的，故需珍视彼此之间的缘生缘灭依存关系。

也许是佛教“因缘”观念，外无待于物、内无待于身的人生观的启迪，和道家“游外”与“冥内”的人生哲学境界论，乃至道教“形神”关系的修道论有玄通之处，最终目的都是引导人们以一种“负”的或否定的认识论与方法论超越世俗的种种羁绊、束缚，呈现自身生命的真实价值。总之，不同时期的道教学者都力倡“自然”与“因果”之辨，反而自觉自愿地接受了“因缘”。

### 三 中古道教对佛教因缘及轮回报应学说的吸纳

敦煌本《太极左仙公请问经》中，表现了道教早期灵宝派经典对佛教因缘学说的吸纳。该经撰人不详，约出于东晋，原为上、下二卷，然《道藏》未存。陈垣先生在《敦煌劫余录》道书类中，著录了 S1351 号唐写本《太极左仙公请问经》。经陈国符先生研究指出，这就是《无上秘要》中多次征引的《仙公请问经》<sup>②</sup>。日本学者大渊忍尔先生研究指出，该经属于古灵宝经，并辨识出《道藏》所收《太上洞玄灵宝本行宿缘经》就是它的下卷。

<sup>①</sup> 《广弘明集》卷九，《大正藏》第 52 册，第 143 页。

<sup>②</sup> 见《道藏源流考》第 206 页，中华书局，1963 年。

《太极左仙公请问经》上卷称，太上太极高上老子无上法师为太极左仙公所说。“太上太极高上老子无上法师”就是早期灵宝经所神话的老子，“太极左仙公”即葛玄。其下卷托称太极真人高上法师为葛玄所说，“太极真人高上法师”即徐来勒，是早期灵宝派为自神其说而虚构的一个人物<sup>①</sup>。“本行宿缘”是这部经典的核心思想，高上老子说：“人根各有因缘，种种相生，悉从愿来，非愿不成，小乘之学故与大乘乖，不为因缘妙绝玄流也。”<sup>②</sup>显而易见道教对佛教有关概念的借鉴，已经把是否借因缘说明人生本源，看做区别大、小乘道教的关键。在其下卷，太极真人高上法师徐来勒说：“夫人生各有本行宿缘命根，种种相因，愿愿相随，以类相从，辗转相生，福祸相引。是以世世不绝，玩好不同，用心各异，皆由先愿也。”<sup>③</sup>“命根”一词源出佛教，后为道教所用。如陆修静《灵宝经目》中的《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》：“恶恶相缘，善善相因，是曰命根。”<sup>④</sup>徐来勒还说：“恶恶相缘，善善相因，其罪福难说。罪福之报，如日月之垂光，大海之朝宗，必至之期，万无一失也。罪福之不灭，若影之随行。转轮之对，若车之轮矣。”<sup>⑤</sup>可见，该经完全吸纳了佛教的轮回报应说。

道教传统学说本身也讲报应，只不过将其称为“承负”。道教的承负思想根植于中国古代宗法社会，与佛教强调善恶的因果报应、轮回理论是完全不同的思想观念。《太平经》中充分体现

① 见姜伯勤先生《〈本际经〉与敦煌道教》，《敦煌研究》1994年第3期。

② 《中华道藏》第4册，第120页。

③ 《中华道藏》第4册，第121页。

④ 《道藏》第9册，第872页。

⑤ 《中华道藏》第4册，第122页。

了承负思想内涵，盖谓祖宗作业之善恶，皆影响于子孙。先人流恶，子孙受承负之灾。帝王三万岁相统，臣承负三千岁，民三百岁，皆承负相及，一伏一起，随人政盛衰不绝。承负之最大则至绝嗣<sup>①</sup>。佛教的因缘论、因果学说，显然比“承负”说更具系统性，也更有说服力。《太极左仙公请问经》中虽然仍有承负观念的痕迹，但由于借鉴了佛教的缘起思想，其关于善恶报应论的核心，已经完全是佛教因果轮回说的翻版了。

而《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》（在敦煌道教遗书 P2256 号陆修静《灵宝经目》中称《太上洞玄灵宝三元品戒》，属于“元始旧经”）则反映了早期灵宝派在吸收佛教“缘起”、“三世说”后所面临的困惑，在古灵宝经系对“承负”与“因果轮回”关系阐述中具有典型意义。经中太上道君请问元始天尊，“功德轻重，拔度阶级，高下次第，何者为先？先世负重责，为止一身？为流及子孙？己身行恶，为身自受报对？为上误先亡？如今所见，百姓子男女人，见世生身，充受涂炭，百苦备婴，不能自解。又见死者，行魂忧恼，流曳三途五苦之中，长河寒庭，风刀万劫，不得解脱。经传或云先身行恶，殃流子孙。或云己身罪重，上误先亡。或云善恶各有缘对，生死罪福，各有命根。如此报应，善恶缘对，则各归一身，不应复有延误之言。又云自非功德，拔度先世谪魂，则无由解脱，功德既建，则生死开泰，若各有缘对。行恶之者，死则长沦万劫，长系幽夜，何缘复得建此大功，以自拔赎。若子孙建功，上为亡者，则于延误，理无复异。愚情浅狭，所未能了。……天尊欢喜答曰：善哉、善哉。子

<sup>①</sup> 王明：《〈太平经〉合校》第 22 页，中华书局，1960 年。

之所问，要乎深矣……天地运转，如车之轮。人之生灭，如影随形，故难终也。气气相续，种种生缘，善恶祸福，各有命根。非天非地，亦又非人，正由心也。心则神也，形非我有也。我所以得生者，从虚无自然中来。因缘寄胎，受化而生也。我受胎父母，亦非我始生父母也。我真父母不在此也。父母爱重，尊高无上，今所生父母，是我寄附因缘，禀受养育之恩，故以礼报而称为父母焉。故我受形，亦非我形也，寄之为屋宅，因之为营室，以舍我也。附之以为形，示之以有无，故得道者，无复有形也。及我无身，我有何患？所以有患者，为我有身耳。有身则百患生，无身则入自然。立行合道，则身神一也。身神并一，则为真身，归于始生父母，而成道也。无复患也，终不死也。纵使灭度，则神往而行不灰也，终身归其本，不相去也。身犯百恶，罪竟而死，名曰死也。死则灭坏，归于寄胎父母。罪缘未尽，不得归于真父母也。神充涂役，形成灰尘，灰尘飞化，而成爽也。魂神解脱，则与爽混合，故魂爽变化，合成一也，而得更生，还为人也。形神相随，终不相去也。如此善恶，身各有对。岂可咎于先亡及后子孙乎？龙汉之前，逮至赤明，旧文生死，各由一身，亦不上延，亦不下流，罪福止一，各以身当。赤明以后，逮及上皇，人心破坏，男女不纯，嫉害争竞，更相残伤，心不自固，上引祖父，下引子孙，以为证誓，质告神明，竟不自信。负违誓约，致三官结簿，身没鬼官，上误先亡，下流子孙，致有殃逮，大小相牵，终天无解，祸及一宗。此罪恶之人，自求大殃。至法明言，永不得同。达士积行，当取诸身，无求乎人。明真旧典，

岂虚言哉。”<sup>①</sup>

《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》否定了宗族“承负”观念赖以生存的基础，认为在汉至赤明时代本来是罪福生死各由一身，只是在赤明以后到上皇时代由于人心破坏、心不自固，遂讲承负，并上引祖父，下及子孙，终天无解，祸及一宗。完全是罪恶之人为了减轻自身罪责而进行的辩解。

然而，是否存在因果报应却成为东晋时护教与反佛教斗争的焦点问题，因为在现实社会中毕竟存在大量显而易见的和因果报应理论相矛盾的客观事实。

庐山慧远“因俗人疑善恶无现验”而作《三报论》，并撰《明报应论》、《形尽神不灭》等论文，明确、系统地阐述了佛教的因果报应理论。他提出报应有三种，即：“现报”，“善恶始于此身，即此身受”；“生报”，“来生便受”；“后报”，“经二生、三生、百生、千生然后乃受”<sup>②</sup>。“生报”与“后报”说，弥补了反佛阵营所诟病的“现世受报”说的理论缺陷。

《太极左仙公请问经》明显吸收了慧远的思想，该经卷下中说：“夫人见世行恶而不报者，是其先世余福未尽，福尽而祸至。见世行善而不报者，是其先世余殃未尽，殃尽而福至。或后生受报，不必在今世也。人能见世大建善功，必以功过相补，乃可免先世殃对。施恩望报则不报，阴阳必然矣。”“愿定，无不报也。其报喻如影响之应，四时之节矣。但罪福不俱报，其相差次，功过推移，或在来生，或在见世。罪福由人本行所习，盖非道德之悠诞也。而人民皆欲交报为有验，推移后世，谓之无灵。愚夫因

<sup>①</sup> 《道藏》第6册，第883—884页。

<sup>②</sup> 《三报论》见《弘明集》卷五，《大正藏》第52册，第34页。



兹快情极欲，轻忽天网，而遭遇八难，履触十苦。当斯之时，莫晓所由。不亦悲哉！不亦悲哉！”<sup>①</sup>

在此思想基础上，《太玄真一本际经》卷二《咐嘱品》中，天尊专门说：“若人劝言，人生受报，任命自然，数尽则终，非关习业……凡圣愚智，贵贱富贵，谁作之者？但当守分，达其所禀，从容自足，何须苦行求学善法，矫性自伤，劳而无获，尚无现益，何道之有？作此说者，名恶知识，不可亲近，宜即远离；若有说言，一切果报由业缘来，肉眼不睹三世业相，谓言自然。此非实义，汝勿信之，当发善志，寻师问道，修行正教，为来生缘，转入信根，成无上道。如是说者，名善知识。如是之人，常应亲近。何以故？是能生成法身惠（慧）命故，能生三世福利故。”可见，到了南北朝末、隋唐早期的时候，佛教三世因果、轮回报应的理念，早已融入道教基本教义之中。

早期道教灵宝派对佛教“因缘”、“轮回”、“因果”、“三世”说的吸收，意味着此时的道教教义发生了重大变化。本来，追求长生不死、得道成仙是道教根本教义之一，接受、承认轮回、三世等观念，也就等于接受、承认了人的形体都会死亡，不灭的只是人的“神性”。如《太极左仙公请问经》所云：“人身假借暂会耳，因炁而生。炁散人死，神真各去，身亦分离，变虫而食之灰土，为一切鬼，受苦毒，殊于生时。岂不哀哉！岂不哀哉！”虽然也讲成仙，但已经不是肉体成仙，而是轮回成仙，同时特别强调把成仙与得道紧密结合在一起。“惟得道体真，身常安全。得道之由，积德行善，轮身炼神，故致成真身焉。”此道又称

---

<sup>①</sup> 《中华道藏》第4册，第122、124页。

“玄”、“无为”、“灭度”等。《太极左仙公请问经》又说：“善古之时，人民纯朴，各怀道德，虚心玄寂。无为为事。此风既散，百兢烟起，万流分析，奸巧互攻，愚智相凌，鬼神执威，众圣并出，制作教化，惟令民修善自守。是以有五经儒俗之业，道仙各教，其大归善也。仙之言亦同于大梵天人语耳，仙者弥罗无上天人语也。玄宗无异，故分化天人，广开法门，使同人无为之堂也。”“夫人修善精进，慈心触物，奉受大经于家，礼拜专心不怠，亦必获灭度，得无为之道，会当升仙，世生王侯家，是谓转轮圣王家，终入真仙之道也。”<sup>①</sup>

“灭度”一词本源于佛教，如《涅槃经》云：“灭生死故名为灭度。”<sup>②</sup>即“涅槃”之古译，亦名“寂灭”、“无为”等。汤用彤先生指出，安士高、支谦等俱以“无为”译涅槃，佛之涅槃寂灭，又可比于《老》《庄》之无为<sup>③</sup>。《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》是古灵宝经，在陆修静《灵宝经目》中称《太上消魔宝真安志智慧本愿大戒上品》，为“元始旧经”之一。经中太极真人徐来勒说：“夫为父母、兄弟、姊妹、夫妻、君臣、师保、朋友、借前世所念，愿为因缘，辗转相生也。莫不有对者哉，故曰倚伏难穷矣。唯学仙道士，当兼忘因缘，绝灭生死，同归乎玄，以入妙门。能如是者，始可与言学道之夫也。”<sup>④</sup>由此可知，早期灵宝派受到大乘佛教的影响，这里的“玄”基本上已经等同于佛教的“涅槃”之义。

① 《中华道藏》第4册，第124、119、120页。

② 《大般涅槃经》卷二十七，《大正藏》第12册，第781页。

③ 见《汉魏两晋南北朝佛教史》第172页，中华书局，1983年。

④ 《道藏》第6册，第156页。

#### 四 《本际经》中的“因果”与“因缘”

早期道教灵宝派的思想特征与理论成果，成为《太玄真一本际经》的重要思想基础和理论素材。在《本际经》中非常重视辨析“因果”意蕴，高度警觉它对道教义理的瓦解破坏作用，反而接受了“因缘”。

在卷八《最胜品》中，太上命太极真人为大众“示因缘道，随顺世间说假名义，深畅元始天尊正果不因因相，为今来生得法眼净，无所有性”，“元始正身非因非果，非修非得，等道界性，同虚空相”。“夫因生法，名之为果，本无今有，有必还无，是破坏相，非常住法。元始身者，非造作法，非生因生，亦非生果，无始无终，无生无灭，是常是实。以是义故，非因非果。”“演说身相非因非果清净妙法。又闻太极都教法师开因缘义，不动实际而示假名，巧辩因果，微妙方便。”

《本际经》借“元始正身”这个概念，意在突出强调道教的理论特性（“道”的特质），可以归结为“常”、“本”、“源”、“根”的特点。而这正是和佛教“因果”意蕴相悖的，如同沙门法琳在《辩正论》中所云：“纵使有道，不能自生，从自然出。道本自然，则道有所待。既因他有，即是无常。”但是，如果说“道”非“他有”而是“今有”，则“本无今有，有必还无，是破坏相，非常住法”，对于“元始正身”从何而来的问题无法自圆其说。故《本际经》所谓“天尊正果不因因相”，即“道”自因，也就是“无造无作，名曰无为”（卷四《道性品》）。“所言道者，通达无碍，犹如虚空，非有非无，非愚非智，非因非果，非凡非

圣，非色非心，非相非非相，即一切法，亦无所即。”“是故正道非从因生，亦非无因，体非是果，亦非非果，非常非非常，非灭非非灭。”（卷九《开演秘密藏品》）这是对《庄子·大宗师》中“（道）自本自根”描述的继承发挥。这样一来，既然“元始身者，非造作法”，那么，也就和“因果”推论毫不相干了。

在《本际经》中有一个重要的命题——“道性众生性皆与自然同”，卷四《道性品》云：“云何识真本，道性自然因？”“言道性者，即真实空，非空，不空，亦不不空；非法非非法，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，非终非非终。非本非末，而为一一切诸法根本”。说明道（“元始正身”）、道性在本体层面是相通的，既然“道”与自然同（道即自然），则必可推导出“道性”与自然同，把“自然”看作是与“道性”的统一。这样在本体的意义上，“道性”与“道体”是相通的；在本源的意义上，“道性”乃“道体”之别称。然而，众生皆有生死轮回，属于因果无常，“众生性”怎能与自然同呢？故卷九《开演秘密藏品》说：“生死之法有因果故，故是无常，不名道果；常道之体非因果故，是故为常，体是果故，故名道果。”但是这样一来“道性众生性皆与自然同”，不就自相矛盾了吗？这不能不使人产生疑虑，“道身为有因耶，为无因耶？若有因者，同世间法，因缘生故，故是无常。若无因生，复堕邪见，异道之谓。若是道身不从因生，自然有者，一切众生不修道者，应皆成道。如是二义，云何可了”？“若生死法无始无终，本性清静，何故不名为道果耶？”这实际包括了，由应该怎样理解、解释“道性众生性皆与自然同”而引发的三个问题，若说道性为众生自然有，则众生何须修道？众生有生死轮回，属于因果无常，

那么众生性是有因亦或无因？若说众生性有因，那么透出道性背后的道体是否有因？若有因者，同世间法，因缘生故，故是无常；若说众生性无因，则道体是否无因，若无因生，复堕邪见，异道之谓（佛教所谓“无因外道”）。对于这些问题，首先，在卷四《道性品》中，把“自然”理解、解释为“自性”，所谓“自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然”。前文把“道性”和“自然”联系在一起，可知道性也可理解为自然真性，即“真道自然正性”。这样一来，“众生性”就可以解释为众生自性，也就是说众生“本有”道性，道性既非“他有”亦非“今有”。通过道性，使众生性与自然挂搭，“道性众生性皆与自然同”只不过是于理然，“有理存焉，必当得故”，但是“理而未形，名之为性”；在理论上一切众生皆应成道，并非意味着现实中的一切众生不须修道。道性、众生性为“因”，自然是“果”，“果未显故，强名为因，因之与果，毕竟无二，亦非不二。若知诸法本性清静，妄想故生，妄想故灭，此生灭故，性无生无灭。了达此者，归根复命，反未生也”。众生要想真正达到“与自然同”的境界，还必须通过断除“妄想”、刻苦修道，开发众生本性中自然本具的“真道自然正性”，如同“三世天尊断诸结习，永不生故；真实显现，即名道果”。

《太玄真一本际经》把“道”理解、解释为“自因”，把“道性”理解、解释为“自性”，也就是众生本性中自然本具的“真道自然正性”。这样一来，“道性众生性皆与自然同”，无疑成为该经独具特色的理论特质之一。

借佛教语汇解道教之意，丰富了道教义理内涵。这种“反向格义”式的诠释方法，逐渐成为道教义学中的一种诠释传统。

《道教义枢》把“因缘”解释为“自然”，“因缘者，强名自然。假设为教，故自是不自之自，然是不然之然。不然之然，无所不然。不自之自，无所不自。无所不自，故他亦成自。无所不然，故他亦成然。他既成然，亦是他然。然则他之称然，亦是不然之然。然之称他，亦是不他之他。不他之他，无所不他，故他亦成他。不然之然，亦无所不然，故自亦成然。是则自之与他，俱有然义”<sup>①</sup>。“自然”之“自”被诠释为“自他”之自，因“自”与“他”互为因缘，而“自之与他，俱有然义”，则“因缘”即是自然。《本际经·付嘱品》之“十二法印”中第十法印，“是世间法及出世法，皆假施設，悉是因缘开方便道，为化众生，强立名字”。“因缘”与“自然”都是在虚无之道的名义下，为了教化众生而施設的方便善巧之假名。按照《道教义枢》这样的诠释模式，“自然”与“因果”之间不再存在根本教义的冲突与对立，“因果”在《道教义枢》中也成为“道德”之异名。“因有五名，因缘行业根也。……果有三名，果报对也。”“又因果体义者，凡有二义。一明出世因果体者。因以空解为体……果者以一切智为体。……此之因果，与道德名。二明世间因果体者。善恶二因，苦乐二果，若缘俱以色心为体，覆其正体，唯是心法。”<sup>②</sup>由此可见，借佛教语汇解道教之意，暗含了道教思想界在恪守传统理论前提下，与佛教既融合又斗争的过程中，欲造成道教经教中已经包容了佛教义理，道教实际上高于佛教并可以代替佛教的真实企图。这一切在《道教义枢》中，已经表现地相当成熟与自信了。

① 《道教义枢》卷八，《自然义》。

② 《道教义枢》卷三，《因果义》。

## 第五节 “本际义”与中国佛教

在佛教思想体系内部，对“本际义”的价值取向有一个变化过程。原始佛教把“本际义”涉及的“本源”、“本体”的哲学命题，都看做是不能明确认识和解释的“无记”说。在大乘佛教论典中，特别是印度大乘佛教般若中观、瑜伽行派唯识两大学说系统，对“本际”说是明确正面破斥的。然而，在大乘佛教“如来藏”系统经典中，“本际”却被赋予形上学的内涵，逐渐突出其“本体”的色彩<sup>①</sup>。

### 一 《宝藏论》中的“本际”义

中国佛教思想界在理解、消化印度佛教思想的过程中，逐渐接纳、吸收，并创造性地运用发挥了“本际义”，以解“心中所行之法门”。如托名僧肇所撰《宝藏论》<sup>②</sup>云：“夫本际者，即一切众生无碍涅槃之性也。……故经云：道始生一，一为无为；一生二，二为妄心。以知一故，即分为二。二生阴阳，阴阳为动静也。以阳为清，以阴为浊。故清气内虚为心，浊气外凝为色，即

① 这也许如吉藏所云：“此是以论疑经，以经疑论，又以经疑经。”（见《中观论疏·卷第六末》之“本际品第十一”，《大正藏》第42册，第100页。）

② 汤用彤先生研究认为，（此论）“《祐录》、《长房录》、《内典录》、《隋志》、两《唐志》均未著录。六朝章疏未言及。至《通志略》与《宋史·艺文志》始列入，决为伪托。”“似此论为中唐以后，妄人取当时流行禅宗及道教理论凑成，托名僧肇。而所谓肇公之《老子注》，同是伪书也。”（见《汉魏两晋南北朝佛教史》第233页，北京大学出版社，1997年。）

有心、色二法。心应于阳，阳应于动；色应于阴，阴应于静；静乃与玄牝相通，天地交合故。所谓一切众生皆禀阴阳虚气而生。是以由一生二，二生三，三即生万法也。既缘无为而有心，复缘有心而有色。故经云：种种心色。是以心生万虑，色起万端。和合业因，遂成三界种子。”“夫不生者即本际也。出人不没，犹如虚空无物可比。”“然其本际自性清静，微妙甚深，体无尘垢。……是以本际无名，名于无名；本际无相，名于无相。名相既立，妄惑遂生。真一理沈，道宗事隐。是以无名之朴，通遍一切不可名目。过限量界，一体无二。故经云：森罗及万象，一法之所印。印，即本际也。然本际之理，无自无他，非一非异；包含一气，该入万有。”“不了本际无方、无所、无心、无量。”“体性常住、不生不灭，即本际也。”“然彼真一，而有种种名字。虽有种种名字，终同一义。或名法性、法身、真如、实际、虚空、佛性、涅槃、法界、乃至本际，如来藏。而有无量名字，皆是真一异名，同生一义。……何谓本际品者，所谓天真妙理，体莹非修；性本虚通，含收万物。故言本际品也。”<sup>①</sup>

这里，将“本际”定义为众生“涅槃之性（性体）”，同时通过传统的“阴阳虚气”之说，把此涅槃之性和“真一（道体）”嫁接到一起。这样一来，佛教所谓的法性、法身、真如、实际、虚空、佛性、涅槃、法界、如来藏等就都成了“道”之异名，终同一义。这种以借佛教之名解道教之义的手法，于道教而言，毋宁说是比“老子化胡说”更高明的“反向格义”。

僧肇是鸠摩罗什门徒中声望最高、对后世影响最大的弟子，

---

<sup>①</sup> 《宝藏论》卷一“本际虚玄品第三”，《大正藏》第45册，第148页。



汤用彤先生称之为“中华玄宗大师”，“世人伪撰，托名肇公，固无足异。今肇公之著作，虽有疑伪而又不全，然《物不迁》、《不真空》，及《般若无知》三论，实无上精品”<sup>①</sup>。然而，后人为什么一定要托名此作是僧肇所为呢？史载僧肇“志好玄微，每以《庄》、《老》为心要”，“后见旧《维摩经》，欢喜顶受，披寻玩味，乃言：‘始知所归矣。’因此出家。”<sup>②</sup>说明，他是把《庄》、《老》同《维摩》沟通起来理解了。日本学者蜂屋邦夫先生认为：“在最初期的僧肇那里，般若空观似乎得到了正确理解，但是在其思想深处，仍然有老庄道家本体论‘自然’说的影响。在‘因果’问题上，其理解方式也存在若干问题。《注维摩诘经》将经文‘夫出家者，为无为法。无为法中，无利无功德’解释为‘夫有无为之果，必有无为之因。因果同相，自然之道也。’从中可以看出，在僧肇那里，以‘因果’为首的佛教思想与‘自然’思想是如何紧密结合的。”<sup>③</sup>后来的道教学者大概也敏锐地洞察到了这一点。此文虽然托名僧肇伪作，但是绝不能排除他及其思想在佛教“中国化”的过程中所起的作用。

---

① 见《汉魏两晋南北朝佛教史》。

② 《高僧传》卷七《僧肇传》。

③ 雋雪艳、陈捷等译《道家思想与佛教》第73页，辽宁教育出版社，2000年。

## 二 永明延寿之《宗镜录》中的“本际”义

五代宋初时期的义学沙门，禅师永明延寿著的《宗镜录》<sup>①</sup>中，引用、吸收了《宝藏论》之“本际说”。

“一切世间，从其本际，展转传来。想自分别，共所成立。”<sup>②</sup>“是知有情、无情，究其初原，皆不出一心本际。……众生之原，名曰本际。……生死之本，为众生原。……虚空之本，为生死原。……问：虚空有本乎？答：无。问：若无有本，何故云虚空之本，为生死原？答：此犹本际之本。”<sup>③</sup>“如来藏本际相应体，及清净法，此法如实，不虚妄、不离、不脱、智不思議法，无始本际来。有此清净相应法体故。此经文明何义，所谓显示一切诸众生，自性清净心，从无始已来，具足三智，圆满四德，无所阙失故。以何义故名如来藏，由颠倒心不知不觉故，从能净立其名故。九者所摄如来藏，一切染法无明地藏，既乃出离，圆满觉者，为所摄故。不增不减契经中作如是说，如来本际不相应体，及烦恼缠不清净法，此本际离脱不相应烦恼缠不清净法，唯有如来菩提智之所能断故。”<sup>④</sup>“若了一心本际何法不通。以诸法从心所生，皆同一际。住此际中，一一圆满，举目咸是，

① “《宗镜录》是延寿的主要著作，它总结了宋以前中国佛学的得失，指出了此后中国佛教的发展道路，客观上反映了中国佛教在五代宋初演变的基本轨迹。《宗镜录》的主旨，是要在肯定唐代宗密‘禅教一致’说的基础上，进一步予以发扬光大，并把这种融合思想的原则推及所有佛教宗派。”（潘桂明、董群、麻天祥：《中国佛教百科全书·历史卷》第241页，上海古籍出版社，2000年。）

② 《宗镜录·卷六十八》，《大正藏》第48册，第799页。

③ 《宗镜录·卷七十八》，《大正藏》第48册，第845页。

④ 《宗镜录·卷八十二》，《大正藏》第48册，第871页。

何待意思。智不能知，言不能及，故云：金刚宝藏，无所缺减。”<sup>①</sup>“夫言修道者，此是劝喻之词，接引之语。从上已来，无法与人，只是相承种种方便。为说，出意旨，令识自心。究竟无法可得，无道可修。故云：菩提道自然。今言法者，是轨持之名。道是众生体性，未有世界，早有此性。世界坏时，此性不灭。唤作随流之性，常无变异。动静与虚空齐等，唤作世间相常住。亦名第一义空、亦名本际、亦名心王、亦名真如解脱、亦名菩萨涅槃。百千异号，皆是假名。虽有多名，而无多体。会多名而同一体，会万义而归一心。若识自家本心，唤作归根得旨。”<sup>②</sup>

综上所述，《宗镜录》之“本际义”可以归纳为，第一：本源说。“一切世间，从其本际，展转传来。”（世界本源说）“众生之原，名曰本际。”（众生本源说）第二：本体说。“如来藏本际相应体，及清净法，此法如实。”（如来藏自性清净心体）“道是众生体性，未有世界，早有此性。世界坏时，此性不灭。唤作随流之性，常无变异。动静与虚空齐等，唤作世间相常住。亦名第一义空、亦名本际、亦名心王、亦名真如解脱、亦名菩萨涅槃。”（心体即道体）第三：恒常说。

由此可见，《宗镜录》之“本际义”基本是持“本源即本体”；心体即道体；“心”与“道”是“常”、是“本”，为“源”、为“根”说。如同永明延寿在《自序》中说，此书的宗旨是“举一心为宗，照万法如镜”。围绕对“一心”的阐释为核心，延寿将世界及众生的本源（本体）性统统纳入“一心”，而此“一心”既是“心体”又是“性体”。最终，延寿把此“一心”与“道”

① 《宗镜录·卷九十六》，《大正藏》第48册，第933页。

② 《宗镜录·卷九十八》，《大正藏》第48册，第945页。

合一，这样一来，众生解脱就变成了开发真性、回归“道体”。印度佛教所破斥的“本际说”，在延寿这里发生了根本性的转变。

## 本章结语

南北朝末年、隋代，正是佛教三论宗流行之时，吉藏在《中观论疏》中的《本际品》里把老子学说判为“本际外道”，从思想史的因果逻辑推论，刘进喜造作《本际经》时应在吉藏此说之后。“本际”在唐初又曾经成为佛道论衡中的焦点议题之一，李仲卿作为当时道教思想界的代表，参加了以“本际”为议题的这场“庭辩”。这也许就是促使他们“创作”本经的最初动因。

佛教思想界之所以借“本际”问题发难，真正意图在于通过辨析“本际”的本源论思想内涵，把道家与道教哲学的核心范畴“自然”和“道”的本源性特征网罗入佛教“因果”论的辩证逻辑当中，攻讦“道法自然”命题之伪。既然“道法自然”则自然是生道之因，道（果）因自然而有，故“既因他有，即是无常”。说明“自然”和“道”都是无常法，无常即是“无我”。那么据此可以推论出道与自然永恒长存，乃荒诞不经之说。其次，道教既然将老子之道神格化（智慧灵知之号），故“道”是有义。有“有”则滞，不及自然无待，结果又陷入了早在王弼时就已有的“圣人体无，老子是有”之论的窠臼。由此为突破口攻讦《老子》哲学体系的合理性乃至合法性，动摇道教的理论基础与政治地位，改变因新时代下政治因素造成的“三教位序”中的不利地位。

道教学者刘进喜、李仲卿造作《本际经》，是为了在新的思想及时代背景下，论证老子乃至道教哲学的合理性、合法性与神圣性。当然，不能否认这里面也暗含了为政治服务的需要。这也证明了“《本际经》是总结了隋唐之际佛道论争并从新的理论思维水平上回应佛学挑战的道教作品”。

虽然“本际”在道教和佛教不同语境中的含义是不完全相同的，但是它们都背离了印度吠檀多哲学安荼论师以物质性的实体作为现象世界“第一因”的本际元初本义。由于“本际”最初的印度词源已经无法考释，作为中古时期汉语翻译成果的“本际”一词的多义性，就为佛、道二教因“本际”在不同语境中而引发的不同理论诠释，预留了充分的思想发挥空间。

《本际经》问世后，佛教学者多指责其“抄袭佛经”、“剽窃佛典”。然而，刘进喜、李仲卿绝不是“戴着假面具的佛教徒”，站在道教立场，对于“本际”的“反向格义”，更不是简单的“拿来主义”与“实用主义”。“本际”一词的多义性成为嫁接“本体”说与“本源”说的工具，借本际之义在道教思想内部，可以探讨“道体”与“道性”的本体之究竟和本源之起始。可是，《本际经》又对本经的“本际义”语焉不详，透过这层神秘面纱的背后，似乎是在暗示“道体”无本、真道无形、大道无形无相。这种“意会”的表达方式，也许继承了玄学“言意之辩”的言不尽意、书不尽言、“得意忘言”的方法论。

借佛教语汇解道教之义，实际上代表了在佛道论衡的思想背景下，道教思想界完善自身理论建设过程中，始终坚持的一种顽强的不妥协性，而这种“性格”也正是楼观道的传统家风。据道教方面史料记载，周武建德年间欲沙汰佛教，正议同废道教时，

诏楼观道士严达入便殿，问佛道二教优劣。严达答曰：“主优客劣。”谓释出西域是客，道在中夏是主。并谓：“客归则有益胡土，主在则无损中华。去者不追，居者自保，不亦可乎。”<sup>①</sup> 具有明显的排佛倾向。而《本际经》的思想价值取向，正是继承并糅合了通道观“融会贯通”和楼观道“卓尔不群”的学术风格。

---

<sup>①</sup> 见《仙苑珠编》卷下引《楼观传·严达》，《三洞群仙录》卷八、卷十一引“高道传·严达”，《历世真仙体道通鉴》卷三十“严达传”。转引自卿希泰主编《中国道教史》，第435页。

### 第三章 《太玄真一本际经》 的道体论思想

#### 引 言

《本际经》卷五《证实品》中，仙人孟德然说：“伏闻神尊所说道德尊经，白日升天之道，是无为之上法，名为大乘之经。”老君曰：“道德之要，非中仙所知。子等瞳矇下仙，安得闻此？”“吾乃愚人淳淳，不知谁子；直以无状之状，有物混成，吾不知其名，强字之曰道。太上以吾狂直恍惚，赐垂委任。”<sup>①</sup>“吾受太

---

<sup>①</sup> 原文分别出自《老子·二十章》：“沌沌兮，如婴儿之未孩；傫傫兮，若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！俗人昭昭，我独昏昏。俗人察察，我独闷闷。”淳淳即“沌沌”，形容混沌无知的样子。《老子·四章》：“道冲，而用之或不盈。渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，湛兮似或存。吾不知其谁之子，象帝之先。”《老子·十四章》：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪。”《老子·二十五章》：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰‘道’，强为之名曰‘大’。”

上重任，方以大乘至法，化度八方人民贵庶，乃至一切神鬼，三涂地狱蜎飞蠕动之类。”扶桑太帝曰：“至如神人（按：此处“神人”当指老君，即老子）所弘大功德，本不简秽贱，唯善是与，然则大无不苞，细无不入，所以神人弘此法，故和光同尘，匠成万物也。下仙虽复垢重，量非大慈所弃。”

在和孟德然的问答中，老君阐释了“道”的内涵，“道本来非是有为无为、亦有为亦无为，非有为非无为之法。经中所说有为无为等，此是圣人权便治病之言，何有空实”？“且为善之内自有多途，或作有见，或作无见。作有见者，便谓道是有为之法。作无见者，便谓道是无为之法。然一切万物，山河石壁，现有形碍，至人体解，犹尚不见是有是无，何况于道而得是有是无耶？道若有，有则不关于无；道若无，无则不关于有。如此隔碍，何名为道？乃至亦有亦无，非有非无等法，是妄生分别。”

《证实品》着重神化了《道德经》和老子，赋予老子、《道德经》、“道”以道教的神学色彩，明确老子是“老君”，乃“道”之子，在神仙谱系中地位仅次于“太上”；《道德经》是“白日升天之道，无为之上法，名为大乘之经”。

《本际经·证实品》这段文字表明，道教的宗教哲学承袭了道家学说，道教哲学的道体论思想发轫于先秦道家的“道”本体思维传统。



## 第一节 从道家之“道”到道教之“道”

### 一 “道论”与本体论

在中国哲学史上，老子是最早把“道”作为具有本体意义的哲学范畴提出并使用的。老子以辩证否定的语言形式对于“道”的本体性存在进行描述的同时，强调说明道不是什么，而不明示道是什么。在《老子》中唯一一处对“道”进行正面描述的是“道者万物之奥”（《老子·六十二章》）。表面上好像具有了“是”的内涵，但宾语的模糊、不确定性，照样抵消了“是什么”的功能。故河上公注：“‘奥’，藏也。道为万物之藏，无所不容也。”<sup>①</sup>既然无法予以正面的、确切的定义，那么，“道”不属于任何有形、可感知的个别具体事物范畴，而体现了对形而上的普遍性和无形的高度抽象概括。

在老子的视域中，“道”并不只是一个哲学范畴，而指涉了宇宙万物与主观、客观世界的本质；涵盖了包括体道功夫、得道境界和在体道与证道的过程中，对“道”直观体悟的“悟道”呈现。

“道”并非西方哲学本体论所指的，同现象对立、隔绝的实体概念、范畴。“道”是一种体验的实存，任何分析的语言、文字都是对道有限的解读，而无法言诠它的无限意蕴。道家哲学体

---

<sup>①</sup> 王卡点校《老子道德经河上公章句》第241页，中华书局，1997年。

系中，缺少西方哲学话语权下所谓的外向型的认知思维模式，而主要表现为内省型的意向思维。强调在自我情感体验和直觉观照中与自然冥合，在精神世界的内省中不断完善人生的价值和意义。道教继承了这种如果从西方哲学视域审视，外部整体模糊的直觉思维，既把个体之我当作认识主体又作为认识客体，建立了一套性命双修的宗教“神学”理论。

这种在西方哲学本体论看来可能是非理性、非逻辑的认识方法，姑且称之为内省体验法。但语言、文字也是必不可少的传道媒介，即使“不可说”，其实也是一种无言之说。关键在于“得意忘言”，通过“有限”的载体领悟无限的“道意”。如同顾欢所云：“明道则忘言，存言则失道，道可默契，不可口说。”“知者不言，言而不言，实在忘言。言者不知，目击未当，况言议乎？体道绝待、不得所同之迹曰玄同。”<sup>①</sup>

然而，在对“道”的诠释过程和方法、手段上，又离不开现代学术通用的哲学诠释话语和参照体系。

黑格尔站在西方哲学的视角审视“道”，认识到“道”具有抽象的普遍性，同时也意识到“它的意思是很不明确的。中国人的文字，由于他的文法结构，有许多的困难，特别这些对象，由于它们本身抽象和不确定的性质，更是难于表达”，“因为中国的语言是那样的不确定，没有联接词，没有格位的变化……所以中文里面的规定（或概念）停留在无规定（或无确定性）之中”<sup>②</sup>。

---

① 蒙文通：《道书辑校十种》第216页，《晋唐〈老子〉古注四十家辑存》第五十六章注，巴蜀书社，2001年。

② 贺麟、王太庆译《哲学史讲演录·第一卷》第124—132页，商务印书馆，1997年。

黑格尔对“道”的理解、解释基本采用哲学可以语言、文字定义的方法界定老子之“道论”。所以他最终结论，“在纯粹抽象的本质中，除了只在一个肯定的形式下表示那同一的否定外，即毫无表示。假若哲学不能超出上面那样的表现，哲学仍是停在初级的阶段”。“中国是停留在抽象里面的；当他们过渡到具体者时，他们所谓具体者在理论方面乃是感性对象的外在联结；那是没有（逻辑的、必然的）秩序的，也没有根本的直观在内的。”“那内容没有能力给思想创造一个范畴（规定）的王国。”

黑格尔对哲学价值的评判一律以西方哲学本体论为标准，首先要求确立从逻辑上规定的范畴，然后形成由范畴的逻辑规定性推论得出的命题而构成的原理。如同黑格尔自己所说：“揭示出理念发展的一种方式，亦即揭示出理念各种形态的推演和各种范畴在思想中的、被认识了的必然性，这就是哲学自身的课题和任务。”<sup>①</sup>

黑格尔对中国哲学的评论是立足于西方哲学价值本位、本体论立场的典型代表。

海德格尔哲学代表了传统的本体论哲学解体以后西方哲学的新追求，意味着对本体论的超越和克服<sup>②</sup>。

海德格尔认为，以本质主义“绝对观念”的方法不足以解释道，道不是对象化的绝对，而是存在于人们的体悟与行为活动之中。在海德格尔看来，“道可以是给予一切出路的路，是我们对于理性、思想、意义、逻各斯按其严格的本性所要说出东西加以思索的能力的源泉。也许富有思想性的言说和种种不可思议中

① 同上，第33页。

② 俞宣孟：《本体论研究》，第487页，上海人民出版社，1999年。

之不可思议者就深藏在‘道路’、道这个词中，只要我们把这些名称恢复到它们所没有说出的地方，只要能这样，允许它们不说出来。也许今日方法之统治作用的神秘能力也是；而且确实是卓著地出于这样的事实；且不论其效果，方法最终只不过是一股伟大而隐蔽着的流中流溢出来的，这股流推动着一切，给一切东西以出路。一切皆道路。”<sup>①</sup>

根据海德格尔的观点，被黑格尔排除在外的东方思想以及中国思想，包括禅宗思想，正因为是在西方哲学传统之外，在海德格尔看来，距离思想和哲学的源头更近，它们是有希望用来解决以技术为标志的现代社会中的新问题<sup>②</sup>。“作为为世界开辟道路之道说的语言，是一切法则中的法则。”“作为自我持留居用着的大道，是一切法则中的法则。”“除此之外无他。”“人们根本上不再只有一种希腊方式运思大道居有。”“甚至（希腊人）自己都从未思及这种语言的存在，甚至赫拉克利特也是如此。”<sup>③</sup>

海德格尔理解和解释的“道”，从中国哲学的视角看来无疑更富于“理性”，甚或可称其为“理解之同情”。

综合海德格尔和黑格尔的观点，我们既承认老子之“道”所具有的反映客观世界的本质普遍性（本体）这一特点，但“道”又不是完全对象化的绝对，而是同时存在于人们的觉悟与体证的

---

① 转引自俞宣孟：《现代西方哲学的超越思考——海德格尔的哲学》第311页，上海人民出版社，1989年。

② 俞宣孟：《本体论研究》第508页，上海人民出版社，1999年。

③ 转引自（德）莱因哈德·梅依著，张志强译《海德格尔与东亚思想》第67—84页，中国社会科学出版社，2003年。

行为创造活动之中<sup>①</sup>。

① 需要说明的是，运用西方哲学的“本体论”模式来诠释中国哲学，这在方法论上无疑将面临来自合法性的挑战。对此欲加辩护，也就自然牵涉到何谓“本体论”，以及中国哲学有无“本体论”的问题。目前学术界惯用的“本体论”一词，原是“ontology”的译名。这和“哲学”、“形而上学”、“逻辑学”等语汇一样，都是始自20世纪中西哲学交流、会通中的“舶来品”。从语言学词汇分析的角度来看，“ontology”主要由“ont”和“logy”两部分语素组成。在希腊文中，前者是系动词的名词形式，也可表示“存在”，相当于英文的“being”；后者作为学科名后缀，与“logos”的意义联系紧密。所以，笼统地讲，“ontology”就是“按照逻辑法则构建的关于存在之为存在（being as being）的学说”。根据侧重点的不同，中文则可以翻译为“本体论”、“存在论”或“万有论”。“ontology”的译名各异，既反映出其作为哲学概念定义的丰富内涵，也引发了中国学术界针对不同理解、解释的众说纷纭。自20世纪四十年代以来，不少学者认为，上述译名未能如实反映出原文与系词之间的内在关联理应废弃，“ontology”当改译“是论”为宜。另外，在西方哲学史上，“本体论”的鼻祖当属古希腊的柏拉图。而第一位给本体论下定义的，却是18世纪的德国哲学家沃尔夫：“本体论，论述各种抽象的、完全普遍的哲学范畴，如‘有’以及‘有’之成为一和善，在这个抽象的形而上学中进一步产生出偶性、实体、因果、现象等范畴。”（贺麟、王太庆译：《哲学史讲演录·第四卷》第189页，商务印书馆，1997年。）从本质上说，本体论是与经验世界相分离或先于经验而独立存在的原理系统（俞宣孟：《本体论研究》，第27页，上海人民出版社，1999年）其主要特征表现为“纯粹概念的推论”。显而易见，中国古典哲学与西方哲学的“本体论”，殊途且不同归。当然，“本体论”在西方哲学史上自近代以来也发生了多种不同的变化。如：海德格尔的“基本本体论”、卢卡奇“关于社会存在的本体论”、美国哲学家蒯因理解为何物存在问题的讨论、豪尔（David L. Hall）的本体论则“是对事物最基本的特征的研究”等，他们似乎有以将“存在”作为“本体论”的研究对象的共同倾向（同上，第21—22页）。与传统的本体论有诸多不同之处。也许正是在这个意义上，中国哲学史界的一些学者也在使用“本体论”。但是，运用西方哲学“本体论”模式，在诠释中国古典哲学的过程中，由于不同语境的差异所带来的“水土不服”。或者在引用“本体论”一词之前，没有予以明确的界定，就会造成把中国哲学传统一以贯之的“形而上”之“道”与“形而下”之“器”的“车裂”。在中西方各自独立的学术话语体系内部，以研究对象或研究方法的分别来定义一门学科，原是合理、充分的，但若将视线转入中西哲学比较领域，那么单纯的形式区分显然不足以解决问题。从研究对象的形式层面来看，西方的“ontology”以系词“是”（being）以及分有“是”的种种“所是”作为研究范畴。而中国传统儒、道哲学（接下）

## 二 中国哲学语境中的“道”

《易传·系辞上》云：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民，谓之事业。”与其说老子之“道论”是哲学的“本体论”，毋宁说是中国哲学特质的“形而上学”。

从中西哲学对“形而上学”不同理解的比较中，可以看到中国哲学及老子“道论”的某些特质。首先：作为西方哲学专有名词的翻译术语“形而上学”的核心是“形而上”，在哲学中其逐渐衍生为一门研究“超越者”、“第一者”、“存在之所以存在”等的专门领域。而在中国哲学语境中的“形而上”，如影随形，还存在着它的背反——“形而下”，这在西方哲学的视域中是不可想象的。其次：西方的形而上学是一个纯粹哲学概念的世界，是一片超越了“经验”的领域。用语言概念进行的思维活动，一般属于理性认识的范围。逻辑要求的概念必须有明确的内涵和外延，概念的确定性、稳定性是其他逻辑形式得以成立的基础。中国的形而上学从未脱离人们对于所能感知到的经验世界的切身体

（接上）的“本体论”则直接以“性与天道”作为考察对象，两者之间如同南辕北辙。但就其同样追寻客观世界普遍存在的本体根据而言，两者又有其相似之处以及沟通的可能性。从研究方法的形式层面来看，西方的“ontology”运用演绎推理的方法，构建出一套形而上的纯粹思辨体系。而中国的“本体论”，则立足于现实生活世界，更多地采用直观归纳方法，试图从生活实践中体悟到、提升出世界的本真状态，两者的研究方法风格迥异。但就其思维习惯摆脱了原始宗教的交感模式、力求发挥理性自身力量以确认世界之真相而言，则又有相同之处。“诸子”虽不讲究形式的逻辑，但却同样遵循理性的原则。本体论问题亦当如是观之，中国哲学虽无形式的本体论体系，但有相似的本体论思维。

悟，它是通过日常经验的升华，无限接近“道”之境界的必由之路。但是，由于体验者个体的性质和体验的深浅程度，缺乏统一衡量的标准，所以也就造成了“道”与“体道”、“悟道”、“证道”、“得道”，同样难以获得普遍一致的评判和表述。再次：西方的形而上学以抽象的范畴为起点，并逐渐推出其他范畴。中国哲学的形而上却意味着“无形”、“未行”、“无名”、“无体”等。孔颖达说：“道是无体之名，形是有质之称。凡有从无而生，形由道而立，是先道而后形，是道在形之上，形在道之下，故自形外已上者谓之道也；自形内而下者谓之器也。形虽处道器两畔之际，形在器不在道也。既有形质，可为器用，故云形而下者谓之器也。”<sup>①</sup> 准确地表达了中国哲学视域中“道”、“形而上”、“形而下”三者之间联系紧密的关系。《周易》作为老子之学的思想渊源之一，而“《易传·系辞》里的哲学，是道家的自然哲学”<sup>②</sup>。所以，孔颖达的说法同样适用于理解和解释老子之“道论”。

换句话说，和西方哲学相比较，中国哲学的特质更强调的是—种内向性的实践哲学。如何在经过西方哲学洗礼后的现代学术规范下，以符合中国哲学问题意识的哲学基本问题与诠释标准准确表达中国哲学的传统观念，则不能直接“平移”西方哲学的话语系统。忽视中国哲学的内向性，只专注于超越性，也就忽略了它的实践性和入世建功情怀。诚如劳思光先生指出：“我愿诚恳地表明，我确信中国哲学的基本旨趣，不在于思辨，而在于实

---

① 《周易正义》卷七，第71页。《十三经注疏》上册第83页，中华书局影印，1979年。

② 《论十翼非孔子作》，《古史辨》第三册上编，上海古籍出版社，1982年。

践。说得更确切些，中国哲学是以‘自我境界’为主题的引导性的哲学。”<sup>①</sup>

### 三 “道”的实体化与“神化”

从《老子》之“道”到道家后学之“道”，再到道教之“道”，经历了一个把“道”实体化乃至“神化”，宗教神学色彩逐渐强化的发展过程。

《老子指归》在宇宙生成论的基础上，进行了哲学本体领域的有益探索<sup>②</sup>。

在《老子指归》中“道”是最高的哲学范畴，但是道的根本属性与规定，却是“自然”。《老子指归》在“道”即“自然”的思想前提下，对道是这样描述的，“有虚之虚者”、“无之无者”、“是故，无无无始、不可存在，无形无声、不可视听，禀无授有、不可言道。无无无之无，始未始之始，万物所由、性命所以，无有所名者谓之道”，“虚之虚者生虚（虚）者，无之无者生无（无）者”，“道虚之虚，故能生一”（卷二，《道生一篇》）。大意是说，“道”不可用语言表达，只能以虚无的极致来描述，所以无法给它任何称谓，但它却是万物和一切现象的最终依据和根本原因。“道之所生，天之所兴，始始于不始，生生于不生，存存于不存，亡亡于不亡。”（卷三，《形于大道篇》）大意是说，“道”作为世界万物的依据或原因，体现在事物上，即事物自生、自

---

① 《关于“中国哲学研究”的几点意见》，见刘笑敢主编《中国哲学与文化》第一辑《反向格义与全球哲学》，广西师范大学出版社，2007年。

② 《老子指归》见王德有《老子指归译注》，商务印书馆，2004年。



存、自亡，它们都是因循“自然”的。道既然是自然，那么，“道”对于事物的“生”、“存”、“亡”本身的意义，就是“生”、“不生”，“存”、“不存”，“亡”、“不亡”；事物自生、自存、自亡，而仅仅以“道”为最终根据或根本原因，则“道”就不仅是生成论的本源，而且是本体论的本体范畴了。“神明之数，自然之道，无不生无，有不生有，不无不有，乃生无有。”（卷五，《为无为篇》）《老子指归》所表达的本源与本体思想，是对《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和”和“天下万物生于有，有生于无”思想的深入发展。《老子指归》特别提出：“本体需有普遍性的公设，认为作为天地万物生存发展共同根据的本体应该具有普遍性，不能受具体形象、具体属性的局限。这对促进人类深入了解世界统一性问题很有价值。”<sup>①</sup>

王弼在《老子指略》中说：“夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。”“然则，言之者失其常，名之者离其真，为之者则败其性，执之者则失其原矣。”<sup>②</sup>

王弼以“无形”、“无名”作为对道的说明，意在强调正是在“无”的背后才是真实的本体性存在。“道者，无之称也；无不通也，无不由也，况之曰道。寂然无体，不可为象。是道不可体，故但志慕而已。”<sup>③</sup>连“无”也是假名。

王弼进一步认为，“名以定形。混成无形，不可得而定，故

---

① 王德有：《老子指归译注》第14页，商务印书馆，2004年。

② 楼宇烈：《王弼集校释》第195、196页，中华书局，1999年。

③ 同上，第624页。

曰‘不知其名’也。”“夫名以定形，字以称可。言道取于无物而不由也，是混成之中，可言之称最大也。”“吾所以字之曰道者，取其可言之称最大也。责其字定之所由，则系于大。有系则必有分，有分则失其极矣，故曰‘强为之名曰大’。”<sup>①</sup>以“无”、“无名”指代“道”，并不是说本根、本源、本体之道是“虚无幻化”，而正说明它是实存、实有的。但是，“道”又并非哲学本体论所指的有所“是”、有所“不是”，表明世界本质的“道”不仅是绝对的而且是普遍的。王弼“关于道的抽象本质的认识显然发展了老子的‘道’论”<sup>②</sup>。

《太平经》卷十八至三十四中说：“夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生也。”“道无奇辞，一阴一阳，为其用也”，“故阳安即万物自生，阴安即万物自成”。卷六十八中说：“夫道乃洞，无上无下，无表无里，守其和气，名为神。”<sup>③</sup>

葛洪在《抱朴子内篇·道意》中说：“道者，涵乾括坤，其本无名，论其无则影响犹为有焉；论其有，则万物为无为焉”，“隶首不能计其多少，离朱不能索其仿佛……为声之声，为响之响，为形之形，为影之影。方者得之而静，圆者得之而动。”《畅玄》中说：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也……因兆类而为有，脱潜寂而为无……胞胎元一，范铸两仪；吐纳大始，鼓冶亿类……”不难看出，葛洪所描述的“玄”和“道”并无二义。

① 《老子道德经注》，楼宇烈：《王弼集校释》第63、64页，中华书局，1999年。

② 李大华：《生命存在与境界超越》第23页，上海文化出版社，2001年。

③ 转引自李养正：《道教概说》第216页，中华书局，2001年。

然而，“在古代东方，宗教与哲学是没有分开的，宗教的内容仍然保持着哲学的形式”<sup>①</sup>。道家哲学的道体论虽然在形而上的本体思想层面进行了有益的哲学探讨，道教哲学的道体论却是为了论证道教神仙所具有的本体性、实体性服务的，并由此指明从人到神、升玄入妙的途径就是精神、肉体与道合一的过程。

论证神仙存在和人能成仙构成道教理论体系的基本命题和主要内容，并需要从哲学的高度加以诠释。道教虽然部分承袭了道家学说，以编织其宗教哲学体系，但是，围绕神仙不死之“道”作为宗教哲学的核心范畴，探究人和宇宙关系与本源（本根）的宇宙生成论、“本体论”，及其同养生、方术有关的“形神论”，始终是道教哲学的核心。“道”是超越时间、空间的自然存在，是道家哲学的核心范畴，也是道教终极宗教信仰的高度抽象化的哲学表述。道教继承了汉代宇宙论哲学的宗教神秘主义意蕴，从道家之“道”到道教之“道”，“道”的“实体”性与神化的趋势愈发明显。如同李养正先生所说：“‘道’既有道家所说宇宙本原的哲学含意，而又另有它作为宗教实用的含意，有时谓为最高天神‘太上老君’、‘太上道君’、‘元始天尊’等神灵，有时谓为生命的要素、事物变化的基因、方术、道德观念等等，有着很强的社会适应性。”<sup>②</sup>

现存史料记载，老子被演绎为神格化的“道”，始自东汉。明帝、章帝之时，益州太守王阜撰《老子圣母碑》云：“老子者，道也，乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六

---

① 贺麟、王太庆译，黑格尔著《哲学史讲演录·第一卷》第64页，商务印书馆，1997年。

② 《道教与中国社会》第2页，中国华侨出版公司，1989年。

虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分。”<sup>①</sup> 这说明老子在天地构成之前已经是“道”的化身。同样说法见于延熹八年（165）陈相边韶奉皇命撰的《老子铭》中：“老子离合于混沌之气，与三光为终始。观天作讖，升降斗星，随日九变，与时消息，规矩三光，四灵在旁。存想丹田，大一紫房。道成身化，蝉蜕渡世。”“显虚无之清寂，云先天地而生，乃守真养寿，获五福之所致也。”<sup>②</sup> 表明在东汉末年，就已经把老子上升到先天地生的高度。另外，《后汉书》卷七《桓帝纪》载：“延熹八年（165）春，正月，遣中常侍左悺之苦县祠老子。十一月，使中常侍管霸之苦县，祠老子。”“翌延熹九年（166）七月庚午，祠黄、老于濯龙宫。”《后汉书·祭祀中》称：“桓帝即位十八年，好神仙事。”《后汉书·襄楷传》云：“宫中立黄老、浮屠之祠。”进而说明在桓帝期间，对老子崇拜十分盛行。

《老子想尔注》把老子等同于“道”，使原本形而上抽象的“道”，不仅具体拟人化，而且绝对神格化，成为道教宇宙起源和创世说的神话鼻祖。“吾，道也，帝先者，亦道也。与无名万物始同一耳。”“一者，道也。……一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”<sup>③</sup> 老子、太上老君由此和至尊之道合而为一，成为具有具体人形的道教最高主神，其本体是“道”，本质属性是“气”。《论衡·道虚篇》也说，“世或以老子之道为可以度世，恬淡无欲，养精爱气。

① 《全后汉文》卷三十二，严可均辑《全上古三代秦汉三国六朝文》第二册，第325页。河北教育出版社，1997年。

② 《全后汉文》卷六十二，严可均辑《全上古三代秦汉三国六朝文》第二册，第596页。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》第6页、12页，上海古籍出版社，1991年。

夫人以精神为寿命，精神不伤则寿命长而不死。成事，老子形之，逾百度世，为真人矣。”<sup>①</sup>说明，在时人看来老子已俨然是不死之神仙。

葛玄的《老子道德经序》，可以看作是对早期道教老子形象的总括性论述：“老子体自然而然，生乎太无之先，起乎无因。经历天地，终始不可称载。终乎无终，穷乎无穷，极乎无极，故无极也。与大道而论化，为天地而立根，布气于十方，抱道德之至纯。浩浩荡荡，不可名也。焕乎其有文章，巍巍乎其有成功，渊乎其不可量，堂乎为神明之宗。三光恃以朗照，天地禀以得生，乾坤运以吐精。高而无民，贵而无位，覆载无穷，阐教八方诸天，普弘大道，开辟以前。复下为国师，代代不休，人莫能知之。匠成万物，不言我为，玄之德也。故众圣所共尊，道尊德贵。夫莫之命而常自然，惟老氏乎？周时复托神李母，剖左腋而生，生即皓然，号曰老子。老子之号，因玄而出，在天地之先，无衰老之期，故曰老子。世人谓老子当始于周代，老子之号，始于无数之劫，其窈窈冥冥，眇邈久远矣。世衰，大道不行，西游天下，关令尹喜曰：‘大道将隐乎？愿为我著书。’于是作《道德》二篇五千文，上下经焉。夫五千文宣道德之源，大无不包，细无不入，天人自然经也。”<sup>②</sup>他的后人葛洪在《神仙传》中 also 说：“或云，老子先天地生。或云，天之精魂，盖神灵之属。”<sup>③</sup>综上所述，自东汉末年以来，道教结合纬书中的元气五运之说，

① 黄晖：《论衡校释》第334页，中华书局，2006年。

② 严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》第三册，第718页，河北教育出版社，1997年。

③ 《太平广记》卷一引。

将老子彻底神化了。

南朝刘宋时所出《三天内解经》说：“幽冥之中，生乎空洞。空洞之中，生乎太无。太无变化，生玄、元、始三气，混沌相因，而化生玄妙玉女。玄妙玉女生后，混气凝结，化生老子。老子，老君也。”<sup>①</sup>

老子虽然屡被神化为各种形象，但万变不离其宗，终极则总括为老子即“自然”、即“道”。如敦煌道经 S2295 号《老子变化经》，隋大业八年（612）抄写于玄都观，目前学术界基本认定该经成书年代为“汉末说”。经中说老子是“自然之至精，道之根蒂，为（万）乘之父母，为天地之本根”，“为神明之帝君，为阴阳之祖首，为万物之魂魄”，“载地悬天，游骋日月，回走星辰”<sup>②</sup>。

寇谦之在北魏清整道教时，以太上老君作为新天师道的最高神，而南梁陶弘景在《真灵位业图》中赋予元始天尊为道教至上神的地位。所以，《魏书·释老志》在讲道教的本原和宗旨时称，“道家之原，出于老子，其自言也，先天地生，以资万类。上处玉京，为神王之宗；下在紫微，为飞仙之主。千变万化，有德不德，随感应物，厥迹无常。……其为教也，咸蠲去邪累，澡雪心神，积行树功，累德增善，乃至白日升天，长生世上。”<sup>③</sup>《隋书·经籍志》则说：“道经者，云有元始天尊，生于太元之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其极。所以说天地沦坏，劫数终尽，

① 《一切道经音义妙门由起》引，《道藏》第24册，第725页。

② 关于《老子圣母碑》、《老子铭》、《老子变化经》的历史考察和思想史相关论述，可以参阅刘屹：《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》第301页—423页，中华书局，2005年。

③ 《魏书》卷一百一十四《释老志》。

略与佛经同。以为天尊之体，常存不灭。……所度皆诸天仙上品，有太上老君、太上丈人、天皇真人、五方天帝及诸仙官，转共承受，世人莫之豫也。所说之经，亦禀元一之气，自然而有，非所造为，亦与天尊常住不灭。……推其大旨，盖亦归于仁爱清静，积而修习，渐致长生，自然神化，或白日登仙，与道合体。”

“道”是道教哲学的核心范畴，人的个体生命与此道合一即可视为不死成仙。如同《太上老君内观经》云：“道不可见，因生以明之；生不可常，用道以守之。若生亡则道废，道废则生亡，生道合一，则长生不死，羽化神仙。”<sup>①</sup>《本际经》卷九《开演秘密藏品》：“言道身者，离一切（相），正慧成满，除断虚妄，冥契玄宗，与道为一，不灭不生，无来无去，言语路断，念虑永毕。”“明解之人因迹入悟，见真道身，知无迹法，故名为一。”“道”是此在的，开发“自身”本具之道，无限地接近于它，与它合为一体，即化此在世界为彼岸世界。

#### 四 “道体”的彰显

《老子河上公注》把作为世界本源的“道”说成是“元气”，既说“道生万物”（《养德第五十一》），又说“元气生万物”（《养身第二》），“道”也就是“元气”。“道唯窈冥无形，其中有精实，神明相薄，阴阳交会也。”（《虚心第二十一》）“精”指精气（元气），“神明”也指精气（元气）。“始者道本也，吐气布化，出于虚无，为天地本始也。”（《体道第一》）“万物中皆有元气，得以

---

<sup>①</sup> 《云笈七签》卷十七，《三洞经教部·经》。

和柔。”（《道化第四十二》）“一者，道始所生，太和之精气也，故曰一。”（《能为第十》）“道”又是“元气”之根。

“气”论是中国古代哲学诠释万物本体和宇宙生成的又一主要理论。“元气”一词始见于董仲舒《春秋繁露·王道》：“王者，人之始也。王正则元气和顺、风雨时、景星见、黄龙下。”<sup>①</sup> 汉代流行的宇宙论将元气看成是万物的本源或创造者，如《淮南子·精神训》说：“夫精神者，所受于天也；而形体者，所禀于地也。故曰：一生二，二生三，三生万物。”高诱注：“一者，元气也。生二者，乾坤也。……天地设位，阴阳流通，万物乃生。”<sup>②</sup> 王符《潜夫论·本训》认为：“上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆，万精合并，混而为一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化，清浊分别，变成阴阳。阴阳有体，实生两仪，天地壹郁，万物化醇，和气生人，以统理之。”<sup>③</sup>

在此思想背景影响下，早期道经《太平经》称：“元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生”，“夫物，始于元气”<sup>④</sup>。《抱朴子内篇·至理》也说：“自天地至于万物，无不须气以生者也。”“元气”是“道”的实体化呈现，“道”是“元气”的抽象性概括，“道者，气也”，“道者何所谓焉？道即元气也。”<sup>⑤</sup> 只不过，此本体与本源意蕴之元气亦作“炁”，《无能子·文王说》：“夫人

① 苏舆撰、钟哲点校《春秋繁露义证》第101页，中华书局，2002年。

② 高诱：《淮南子注》第105页，《诸子集成》第八册，岳麓书社，1996年。

③ 王符：《潜夫论》第192页，《诸子集成》第九册，岳麓书社，1996年。

④ 王明：《太平经合校》第78、254页。王明先生认为，《太平经》问世与《潜夫论》的年代大致相当，它利用当代流行的元气说的思想材料，从自己的理论系统出发，创作出原始道教独特的宇宙生成论（见《道家与道教思想研究》下编，《论〈太平经〉的成书时代和作者》，中国社会科学出版社，1984年）。

⑤ 《云笈七签》卷三十二，引《服气经》；卷五十六《诸家气法·元气论》。



与鸟兽昆虫，共浮于天地中，一炁而已。”<sup>①</sup> 道为“气（炁）”的理论成果被《本际经》继承，卷二《付嘱品》云：“福果之人，禀炁纯和，其根利故，能生善欲。钝根罪报，受气浊辱，其根暗钝，则生恶欲。”卷九《开演秘密藏品》：“本身为物始，生炁布三才。”另外，在有些情况下，“道”与“炁（气）”是同义词，《性命圭旨》云：“道也者，果何谓也？一言以定之曰炁也。”<sup>②</sup> “道”“气（炁）”组合，可以看作是同语反复、异名同谓，如《老子想尔注》：“道炁常上下，经营天地内外。”《太上妙法本相经》：“夫一切万物有生之性，皆受之于道炁。”<sup>③</sup> 《升玄内教经》卷七《中和品》：“人当念道，道亦念人。人之若鱼，道之若水，鱼得水而生，失水而死。道炁不居人身，人身则空。人身既空，何得久生？”<sup>④</sup> 《本际经》卷九《开演秘密藏品》：“道炁高远，寂灭不生。”然而，陶弘景说：“道者混然，是生元炁，元炁成，然后有太极，太极则天地之父母，道之奥也。”<sup>⑤</sup> “道”是最根本的本体，先于“气（炁）”而存在；“道”须与“气（炁）”挂搭，通过“气（炁）”的运动来表现“道”的作用。所谓“道之无用，以四时受炁发生，各得其所为用。道因炁而生，因炁而死。”<sup>⑥</sup> 说明，作为超越性终极存在的“道”，只有与实在性的本体之“气（炁）”结合，才能作为道教神学内核。东汉以后，在道教的最高神灵形象的描述中都能发现“元气”的身影，“一气（炁）

① 王明：《无能子校注》第15页，中华书局，1981年。

② 《藏外道书》第9册，第509页，巴蜀书社，1992年。

③ 《道藏》第24册，第857页。

④ 《中华道藏》第5册，第98页。

⑤ 陶弘景：《真诰·甄命授》，《道藏》第20册，第516页。

⑥ 《云笈七签》卷六十四，《辨金石药并去毒诀》。

化三清”之说就是“元气”神格化，成为道教至上神的具体表现形式。所以，《隋书·经籍志》说：“元始天尊，生于太元之先，禀自然之气。”

和上述把“道”神格化，作为道教的至上神的表现手法一样，无论采取哪种形式，一旦把作为哲学范畴的“道”实体化、具体化、绝对化，都是对道家形而上本体之道哲学意蕴的“褪色”。故在佛道论衡中，佛教思想界肯定道家而贬斥道教思想，成为传统话题。如：“妄托老君之后，实是左道之苗”<sup>①</sup>，“道士”诸经唯有《庄》、《老》，余皆伪诳”<sup>②</sup>等等。所以，道教哲学的理论建设，一直朝着精心构建道、老子、《道德经》“三位一体”的方向发展。

## 第二节 “道体”与“元始天尊”

综观道教道体论的发展，以南北朝为分水岭，汉魏至南北朝早期，道体论的诠释任务主要是神学命题，即把道体实体化、从生成论的角度论证道教的至上神实有。南北朝以后，道体论的重心在于逐步建立、完善哲理化的宗教哲学体系，论证道体永恒及众生禀赋道性的本体学说属于哲学命题。如果作一下中西参照系对比，西方中世纪基督教哲学的主题是论证上帝的存在，那么中古道教哲学的主题就是神仙存在和神仙可学、神仙可致的证明。《太玄真一本际经》就是在六朝末至隋唐初期，这一思想史上承

① 《广弘明集》卷二十五，《大正藏》第52册，第284页。

② 《集古今佛道论衡》卷丁，《大正藏》第52册，第391页。

前启后的时代产生的，虽然《本际经》中有哲学的闪光点，但是该经毕竟宣称出自“元始天尊”之“金口玉言”。

### 一 《本际经》论“道”

既要继承道家之“道”的本体思维传统，又要恪守道教之“道”的绝对神性原则，《太玄真一本际经》的道体论是哲学性的道体“本体”说与宗教性的道体“实体”说的结合。

卷三《圣行品》说：“夫道也，无祖无宗、无根无本、一相无相，以此为源。了此源故，成无上道，而独能为万物之始。以是义故，名为元始。既称元始，何得复有宗本者耶？虽复运导一切，道为极尊，而常处三清，出诸天上。以是义故，故称天尊。亦曰高皇，高出无上，莫能过者，故谓为高。皇者，光明也。以智慧光，照明一切，故曰高皇。亦曰玉帝，其德其淳，润益一切，不可染污，谛了诸法，所说的当，定为物宗，故称玉帝。诸如此等，名称不同，随顺世间人君假号，引物归依，使重尊敬。总一切有，名曰世间；所共宝贵，号天尊也。”

《本际经·付嘱品》提出道教的“三身”概念，即：“法身”（又名“真身”、“真体”）、“应身”、“生身”。“法身犹如虚空，圆满清静，即是真道，亦名道身，亦名道性”；“（真身）清静无碍，犹如虚空不生不灭，常住善寂大智慧源，虽复窈冥，其精甚信”；“（真体）恒安不动，超绝无伦，非是小圣二乘之所知觉”。

从字面上分析，“法身”具有双重内涵。首先：法身“三位一体”，兼赅“道”（即是真道）、“道体”（亦名道身）、“道性”（亦名道性），这也说明道、道体、道性在本体层面是相通的。其

次：所谓真身、真体之说其实都是在描述道体，只不过“真身”倾向于本源意义而言；“真体”则指向本体层面，道体实际综合了本源和本体的意蕴。

“为众生故，现应受身，游入五道，称缘开度，随宜方便，皆使悟入，应物根性，权示色像”，“而此应身，亦无生灭，无有去来，常住不变，为利一切，隐显不同，发起精进，令无退转”。应身同时具备了道体、道性的特质，是道体、道性在形而下现实世界的应化显现；应身与道体、道性之间是“权实”的关系。

“生身七十二相，八十一好，具足微妙，人中天上，三界特尊”是元始天尊<sup>①</sup>的“化身”，与“应身”相同，生身即应身。最终，“三身”皆归结为“一切诸法皆空寂相”，呼应了《护国品》“空假无异相，权实故同途。道场与烦恼，究竟并无余”的说法。由此说明，法身为诸法实相不可得之真空理体；于事相而

---

① 据日本学者福永光司研究，“元始天尊”一名出现于六世纪（见《昊天上帝与玉皇大帝与元始天尊—儒教的最高神与道教的最高神》，东京大学《中哲文学会报》第2号，1976年。据小林正美《六朝道教史研究》第182页之介绍。转引自王惠民《〈太上洞玄灵宝天尊名〉初探》，《道家文化研究》第十三辑，第264页，三联书店，1998年）。另外，小林正美注意到“元始”二字在《淮南子》、《抱朴子》等书中就已出现；而“天尊”二前缀，先出现于曹魏康僧铠译《佛说无量寿经》，和西晋法立、法矩译的《佛说诸德福田经》等佛典中。“元始天尊”一词，于五世纪晚期，才出现于南齐严东注《度人经》中。（严东注《度人经》卷二：“元始符命，时克升迁”句注云：“东曰：元始天尊说经之时，命召十方无极世界……”。卷三：“唯有元始，浩劫之家”句注云：“东曰：元始者，天尊也。”这里，用“天尊”疏解“元始”，说明尚未普遍流行“元始天尊”之称。六世纪初，陶弘景在《真灵位业图》中，将元始天尊列为道教的最高神。从此，“元始天尊”的概念才逐渐流行起来。（见小林正美《六朝道教史研究》第165—167页。转引自王惠民《〈太上洞玄灵宝天尊名〉初探》，《道家文化研究》第十三辑，第264页，三联书店，1998年。）《太上洞玄灵宝十号功德因缘妙经》称：“道君复告普济曰：‘我本师大圣元始天尊，禀虚无自然妙道化身。’”（《道藏》第6册，第130页。）即言元始天尊是道之化身。只不过元始天尊有时亦被称作“元始天王”。《清微斋法》卷上云：“元始天王，元始者实为至道之高称，万道之根本也。”（《道藏》第4册，第282页。）

言，元始天尊是法身之“道成肉身”（生身即应身）。故“道”与“道体”、“道性”理事圆融；“道体”、“道性”事事圆融。

在此思想基础上，《本际经·圣行品》进一步明确，本经所尊奉的至上神——元始天尊<sup>①</sup>，是“道”的化身。元始天尊是集法身（道为极尊；总一切有，名曰世间；所共宝贵，号天尊也）、报身（常处三清，出诸天上。以是义故，故称天尊）、化身（亦曰高皇。……亦曰玉帝<sup>②</sup>。……名称不同，随顺世间人君假号，

① 元始天尊是“道”之化身的观点，并非《本际经》孤明先发。《云笈七签》卷二“混元混洞开辟劫运部”，引大致在南朝刘宋年间成书的上清经——《太真科》云：“混洞之前，道气未显于恍莽之中，有无形象天尊，谓无象可察也。后经一劫，乃有无名天尊，谓有质可睹，不可名也。又经一劫，乃生元始天尊，谓有名有质，为万物之初始也。极道之宗元，挺生乎自然，寿无亿之数，不始不终，永存绵绵，消则为气，息则为人，不无不有，非色非可，居上境为万天之元，居中境为万化之根，居下境为万帝之尊，无名可宗，强名曰道。”元始：《尔雅·释诂上》：“元，始也。”（清人郝懿行等著《〈尔雅〉〈广雅〉〈方言〉〈释名〉清疏四种合刊》第2页，上海古籍出版社，1989年。）《云笈七签》卷十九《第四十五神》：“元者气也。”《老子·三十二章》：“始制有名，名亦既有，天亦将知之。”河上公注：“道，始所生者，（一也）。”可见，“元”即“气”，“气”即“道”，“始”亦为“道”。“元始”即元气、道气，又为天尊之号。元始天尊即“道”的化身。天尊：为道教最高神。先秦“太一神”是道教最高神的前身，《太平经》的最高神是“金阙帝君”。魏晋时期，道教的最高神称为“道君”或“天尊”，上清派最高神多称为“道君”，灵宝派最高神则称“元始天尊”。

② 玉帝：即元始天尊。《云笈七签》卷三《道教三洞宗元》：“三代天尊亦有十号：第一曰自然，二曰无极，三曰大道，四曰至真，五曰太上，六曰道君，七曰高皇，八曰天尊，九曰玉帝，十曰陛下。”高皇：《无上秘要》卷一九《天帝众真仪驾品》：“东海水帝神王，常以立春、春分之日，乘碧辇飞龙，上诣高皇玉帝，削罪简，注仙篆，列言上帝之前。……右出《洞真飞行羽经》。”高皇、玉帝：法琳《辩正论》称：“道有十号”，《辩正论》卷二引道经《宝玄经》称“道”“自然应化，有十种号。一号自然，二号无极，三号大道，四号至真，五号太上，六号老君，七号高皇，八号天尊，九号玉帝，十号陛下。统领一切，立君臣之道。”（《大正藏》第52卷，第498页。）《上清太上开天龙跃经》卷四，亦称元始天尊自然应化，“相应生十号，托迹诸天：一号自然，是物根本；二号无极，莫知所穷；三号大道，普包滋育；四号至真，真是至纯；五号太上，极大穷高；六号老君，历代应接；七号高皇，光明极上；八号天尊，天中宗尊；九号玉帝，玉美尊主；十号陛下，诸天上帝，高上莫过。天中之尊位，称陛下。”（《道藏》第33册，第742页）。

引物归依，使重尊敬）于一体<sup>①</sup>。

《本际经》又以“无”解释“道”。“无”既是“道”的内涵，“无祖无宗，无根无本，一相无相”<sup>②</sup>；又是它的外延，“以此为源，成无上道”。而且道“为万物之始，名为元始”。既然把“道”定义为“无”、无上道，又称元始，那么“何得复有宗本者耶”？《本际经》以自问自答的方式，阐释了“道为极尊”，“始”其实也就是“本”的意思（本源即本体）。核心思想在于强调元始天尊既是天地万物之“始”也是天地万物之“本”。这就呼应了《护国品》之“归根返本，无本为本，返于无本，是名返本。本于无本，依无所依”的思想。

《本际经》的道体论继承了老子“有无相生”（《老子·第二章》），“有之以利，无之以用”（《老子·十一章》）的思想传统，道体的内涵虽然为“无”，但是外延却涵涉了“全有”。《本际经》之后的道教也是从“有”、“无”两方面来理解、解释“道体”的，吴筠说：“道能自无而生有，岂不能使有同于无乎？”<sup>③</sup>杜光庭说：“无者，道之本；有者，道之末。”“（道）乃是无中之有，有中之无，不得指而定名，故谓之为恍惚尔。”“道者，虚无之称也。以虚无而能开通于物，故称曰道无不通也、无不由也。若处于有则为物滞碍，不可常通。道既虚无为体，无则不为滞

① 《本际经》对于元始天尊神性的描述，在唐玄宗时代太清观主史崇主持编修的《一切道经妙门由起·明天尊第二》征引《天师请问经》，其中正一真人（张道陵）与太上大道君的对话内容与《本际经》相同。可以证明，《本际经》相关论述曾经被单独改编成《天师请问经》加以流传。

② 一相无相：借用佛教名相，指真如实相之法乃寂灭平等，故称一相；又一相亦不可得，故称无相。诸法一一遍摄一切，法法互遍无际，其当体寂灭平等之实相，本来就离言说相、名字相、心缘相，故称之一相无相。

③ 《宗玄先生玄纲论》，《道藏》第23册，第676页。

碍，言万物皆由之而通。”<sup>①</sup>进一步阐明了“道体”涵盖全有的原因，同时强调普遍性为“道”之特性。此如王玄览云：“道能遍物，即物是道。”<sup>②</sup>《三论元旨》称：“然以道观之，则万物万法通于一道。”<sup>③</sup>

《本经》卷三《圣行品》对道教之“道”的哲学性与宗教性的诠释，呼应了卷九《开演秘密藏品》所云：“道身不生灭，任理自玄通。湛然常清净，独立强言空。绝名无待对，亦忘造物功。端静息义用，萧寂守虚冲。本身为物始，生炁布三才。冥功难叵测，圆照逐念开。能为妙迹本，表现亿万该。神用无起灭，奇功靡去来。生身托父母，寄慧示同凡。琼胎非世孕，变示适所堪。端严使欣慕，白首破迷贪。非是骨肉身，随愿之所潭。权迹无定方，现身亦长久。遍示五道行，姿容顺妍丑。任本之所垂，利益无忧负。乍有变化生，时或因父母。”

《本经》以“无”解释“道”，源于老子以“无”称“道”。《老子》之“道”既是虚无的，同时又似乎具有一丝实在性。如《老子·十四章》：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。”又《二十一章》云：“道之为物，唯恍唯惚，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。”在老子看来，这种“唯恍唯惚”之“不可名状”，只能勉强称之为“道”。《本

① 《道德真经广圣义》卷三二、卷一九，《道藏》第14册，第472、402页。

② 《道藏》第23册，第602页。

③ 《道藏》第22册，第911页。

际经》进一步在内涵和外延上，明确地把“道”的这种“唯恍唯惚”、“不可名状”的特质定义为“无”。此如冯友兰先生所云：“本体欲统摄万事万物，必是其外延已大至无可再大，而其内涵则相对小至无可再小。此时它必剩下一个规定性，就是‘有’。但事实上没有一种仅存在而没有任何其他规定性的东西，所以极端抽象的‘有’同时也就成为‘无’了。”<sup>①</sup>

《本际经》的道体论如果停留在这里，则仅仅是《老子指归》以“虚无”为本和魏晋玄学中何晏、王弼为代表的贵无派以“无”为本哲学思想的简单重复。

《老子指归》云：“道德之化，变动虚玄，荡荡默默，泛泛无形，潢漭恍惚，混沌无端；视之不见，听之不闻，开导禀授，无所不存，功成事遂，无所不然，无为之为，万物之根。”（卷三，《为学日益篇》）“夫道之为物，无形无状，无心无意，不忘不念，无知无识，无首无向，无为无事，虚无淡泊，恍惚清静。……无为之者，道之身体而天地之始也。”（卷三，《天下有始篇》）又说：“虚无形微寡柔弱者，天地之所由兴，而万物之所因生也；……万物之源泉，成功之本根也。”（卷二，《道生一篇》）“道体虚无。”（卷四，《方而不割篇》）“虚无为无知无欲者，道德之心而天地之意也。”（卷三，《行于大道篇》）天地万物皆以“虚”、“无”而生，“道，虚之虚，故能生一”，“一以虚，故能生二”，“二以无之无，故能生三”，“三以无，故能生万物”，“万物之生也，皆元于虚始于无。”（卷二，《道生一篇》）并主张“因其本，修其无”（卷七，《信言不美篇》）。

<sup>①</sup> 冯友兰：《中国哲学史新编》第二册，第46—47页，人民出版社，2004年。



“虚无”之所以能够作为天地、万物之本，在于它无形。因为任何“有形”都具有一定的局限性，只有“无形”才具有普遍性的品格。而天地之间万物万象“能为”再大毕竟有限，以有限之能造无穷之物，势必物不尽造却反受其害；只有“无为”才能无所不为，才能包罗万象。正是由于“虚无”具备无形、无为的品质，所以成为天地万物各显其性、各逞其能、各归其根、各顺其化的根据。以“虚无”为本，基本可以看作是与何晏“天地万物皆以无为为本”<sup>①</sup>相同的观点。

王弼则云：“天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也。”<sup>②</sup>“凡有皆始于无”<sup>③</sup>就是说，无形无相的本体是有形有相的现象的根源和存在的根据。“有”从“无”而生，“无”是“有”之本体，即是“道”，显然是对《老子指归》本体学说的进一步发展。所以，宋代学者晁说之在为王弼《老子注》作《记》时说：“王弼《老子道德经》二卷，真得老子之学欤，盖严君平《指归》之流也。”<sup>④</sup>点明了“虚无为本”与“以无为本”本体思想之间的学术源流关系。

《本际经》的道体论在把“道”诠释为“无”的同时，还涉猎了“空”，期望在“道”的“大化”中将二者有机地融为一体。《护国品》云：“众生劣弱，未有正见，犹藉资凭，不能无待，愿住世间，求世安乐。……若有众生，稍习真解，学相似空，愿离世间，不住诸有，求解脱者，我即为说三界皆空，人无相道”，

---

① 何晏：《无为论》，严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》第三册，第398页，河北教育出版社，1997年。

② 《老子》第四十章注。

③ 《老子》第一章注。

④ 转引自王德有：《老子指归译注》，商务印书馆，2004年。

“将示重玄义，开发众妙门。了出无上道，运转大乘轅。……不有亦不无。空假无异相，权实故同途。道场与烦恼，究竟并无余”。《开演秘密藏品》说：“道身不生灭，任理自玄通。湛然常清静，独立强言空”，“所言道者，通达无碍，犹如虚空”等等。

“无”——原本是道家哲学中的一个重要概念，《老子·四十二章》：“天下万物生于有，有生于无”，代表了老子哲学思想的基本观念。“空”——是佛教哲学里的核心范畴，在中国哲学史上“无”与“空”挂搭，源自最初的佛经翻译。

早期的译经虽然主要由西域或印度来华的胡僧主持，但大都是中外人士合作的产物。这首先要涉及两种语言，进而对两种文化的理解、解释。东汉末年，支娄迦谶在《道行经》中把表达般若性空思想的“真如”译为“本无”；同时，《道行经》称“真性”为“自然”，用“自然”来说明“本无”、“性空”。《道行经·劝助品》说：“知佛功德，所生自然，及其相法所有”<sup>①</sup>，《道行经·泥犁品》云：“般若波罗蜜于一切法悉皆自然”，“人无所生，般若波罗蜜与人皆自然，人恍惚故”，“色之自然故为色，……识之自然故为识”<sup>②</sup>。

直到三国时，支谦将《道行般若经》改译作《大明度无极经》，仍然沿用了支谶“本无”的译法。

《般若经》的翻译必然要借用中国当时思想文化背景下的语言概念，首当其冲的儒家思想的价值观念是肯定并维护现实社会秩序合理性的，遍寻儒家六经没有一个可以与佛教抽象“空”义相对应的哲学概念。而老子清静无为的精神和佛教涅槃寂静的理

① 《道行般若经》卷三，《大正藏》第8册，第439页。

② 同上，第440页、第441页。

想，被认为在一定层面上似乎可以沟通，早期般若经的翻译遂借用了道家的话语系统。应当说，从中多少也能看出一些当时中国思想界对于佛教般若学说的理解和接受程度。借用“无”或“本无”体现佛教所认为的事物的根本特性，即“实相”，很容易使人产生误解，因为道家的“无”具有本体、本源之意蕴。佛教缘起论针对破斥的就是无论任何表现形式的本体、实体思想，认为万法因缘而生，都是变幻莫测的，不是“真实”存在，无自性，是“空”。也许支谶、支谦等早期《般若经》的译者们对“本无”或“无”要表达的实际含义不会有谬误，但中国的合作者们是否都能准确理解呢？至少后人确实有曲解者。两晋之际，“六家七宗”中的“本无异宗”就认为“无”为一切的根本，“有”从“无”生，也就是把《般若经》中的“本无”或“无”和道家所说的“无”混为一谈了。所以，后来鸠摩罗什在翻译《小品般若经》时，把《道行经》译为“经法本无”或“所说诸法本无”等，都译作“诸法性空”；“自然”改译成“真性”<sup>①</sup>。

将“道”和“空”联系在一起，并非肇始自《本际经》。道安《二教论》言：“菩提大道，以智度为体；老氏之道，以虚空为状。”<sup>②</sup> 道教本来就有用与“无”近义的“虚”、“虚无”、“虚空”等概念来解释本体之“道”的传统。《老子河上公注》说：“言虚空者乃可用盛受万物，故曰虚无能制有形。道者空也。”（《无用第十一》“无之以为用”注）只不过此“空”还仅仅是空虚、虚无、无形的意思，不具备哲学本体的意义。《太上老君虚

<sup>①</sup> 参见，任继愈主编《中国佛教史》第一卷第四章第二节之“支娄迦谶及其所传的大乘般若学”。

<sup>②</sup> 《广弘明集》卷八，《大正藏》第52卷，第139页。

无自然本起经》则云：“何谓空？空者未有天地山川，左顾右视，荡荡漭漭，无所障碍，无有边际，但洞白无所见，无以闻，道自然从其中生。”<sup>①</sup>唐道士吴筠说：“道者何也？虚无之系，造化之根，神明之本，天地之元……万象以之生，五行以之成。”<sup>②</sup>然而这些都未超出《西升经》“虚无生自然，自然生道”的理论模式。“虚无”，《说文·亡部》：“无，奇字无也，通于元者。……虚无，道也。”<sup>③</sup>又敦煌道经 P2456 号《大道通玄要》引《文子·九守》第三：“虚无者，道之所居。”可见，“虚无”为道之特征。魏晋之际的《西升经》是一部重要的道经，据《道教义枢》称，南朝梁陈间义学道士臧衿将《老子》、《妙真经》、《西升经》确立为《太玄部》的三部基本经典。

《西升经·道象章》说：“天下之实自虚而有，天下之有自无而出。道则虚无也。道生一，一者天下之至精。一生二，二者神之所应也。天地氤氲，万物资精神以生，而精神生于道。”“形而上者谓之道，万物莫不首之者也。道体至虚。”<sup>④</sup>《虚无章》说：“老君曰虚无生自然，自然生道。道生一，一生天地，天地生万物。”“盖言虚无则自然在其中矣，言自然则道在其中矣。别而言之，裂一为三；合而言之，贯三为一。自其无所有则曰虚无，无所因则曰自然，偶而应之则曰道，乌有先后之殊哉。”《道虚章》称：“道者，虚无之物，若虚而为实，无而为有也。”<sup>⑤</sup>《西升经

① 《道藏》第 34 册，第 620 页。

② 《宗玄先生玄纲论》，《道藏》第 23 册，第 674 页。

③ （汉）许慎撰，（清）段玉裁注《说文解字注》第 634 页，上海古籍出版社，1981 年。

④ 《道藏》第 11 册，第 493 页。

⑤ 《道藏》第 11 册，第 501、504 页。

集注》：“徐（按：徐道邈注）曰‘虚无者道也，言人物生化本出于道’。”“冲（按：冲玄子注）曰‘天地之广、万类之殷、动植殊形、飞沉异趣，皆因无而化有自道而受生，积炁为神共宗化本也。”<sup>①</sup>

《西升经》重点阐释了“道”的虚无性，后来韦处玄进一步把它解释为“道体”的虚无，道体似是虚无而实本真，物象似是实有而本质虚幻。在道与物的关系问题上，《西升经·虚无章》说：“虚无生自然，自然生道，道生一，一生天地，天地生万物。”韦处玄认为：“一者即道之用也，天地万物皆从道生，莫有能离道者，复谓之一。一之布气，二仪由之而分，故曰一生二也。万物莫不由天地氤氲之气而生，故曰天地生万物也。”<sup>②</sup> 气化万物的过程，是一个自然的过程：“如今所生者，何由而生哉？不为生而自生耳，故知道自然也。”（《圣辞章》注）“凡物云云，皆自然而无有其主使其然者也。”（《西升章》注）人与万物本出于道，欲意长生只有返于未生之初，与道冥一。“一切万物莫不共道同其本源，而群生流荡，不能自同于道，是以轮回生死之波。若能存道于我，则其命不灭不亡矣。”（《恍惚章》“万物共本道之元”注）<sup>③</sup>

《西升经》提出的生成论的模式，成为魏晋南北朝道教义学公认的基本信条。从宇宙生成论的角度阐述“道”是虚无，显然与河上公的思想是一脉相承的，不足之处在于哲学思辨的严密性方面则显粗糙。其论“道”与“自然”之间的逻辑关系，同隋唐

① 《西升经集注》卷一，《道藏》第14册，第572页。

② 《西升经集注》卷四，《道藏》第14册，第586页。

③ 参见卢国龙：《中国重玄学》第103—109页，人民中国出版社，1993年。

之际佛道论衡中道教思想界所竖“本际义”相当，容易授人以柄，造成佛教界以此否定“道”是最高存在的“至极之法”。

《升玄内教经》卷八《显真戒品》论述“道身（道体）”，“夫大道玄妙，出于自然，生于无生，先于无先，挺于空洞，陶育乾坤，号曰无上、玄老、太上三炁。三炁，玄、元、始也，无上正真道也。神奇微远，不可得名。若论其大，则苞含天地，弥罗无外，布神化炁，表乎八极，高天卑地，无大不大；若论其小，入于细微，豪芒之纤，不足为比。其玄之妙，无小不小，而成生万物，制御诸天，统三万六千种道，大无不覆，小无不入，清虚无为，淡然无上。是诸十方得道大圣、觉真如来、妙行真人、无极神王，莫不礼侍而成其真。是众圣之父，万物之母，不以形声留住经戒”。卷九：“当于仙求神，于神求道，于道求灭度，便得虚无之要，空无寂静，为道宗也。”《升玄内教经》宣扬“道本”论，追求以无为为本的境界。卷十云：“（今）日（所闻），亦无所闻；今日所视，亦无所视；今日所见，亦无所见；今日所说，亦无所说；今日所戒，亦无所戒；今日之相，亦无所相；今日之法，亦无所法。乃以无法为法，无相为相，无戒为戒，无说为说，未见为见，无视为视，无闻为闻，无听为听，故能善听，故能善说。善说之者，无所可说，无所不说。善听之者，无所可听，无所不听。……此经文字语言，即是空相，非离空相。”可见，对清净道本的追求，也就是对超越性的“无”的追求。《升玄内教经》提倡的道本论，对“道”（“道体”、“道性”）的解释，及其以无相为相、无戒为戒和“发自内心，制在内固”的内修方法，开启了隋唐之际以《太玄真一本际经》为代表的道教义学的思想转型。

《西升经》和《升玄内教经》对“道”的诠释，无疑成为《本际经》的理论先导。《本际经》的作者为了达到把“无”和“空”一起诠释到“道”的名义下的目的，进一步提出“无本”的概念，并将其解释为“无本为本”、“本于无本”。

## 二 “无本”与“空”

《本际经》卷一《护国品》以大量的篇幅阐述了“无本”思想。

其论“法相不二”命题，“（一切诸）法，亦复如是，不（有不无，毕竟空寂，虽有假名），而无实体。何（以故？伪性假合，名之为有；体无）真实，是故名空。（不即诸法而说法假），不离诸法而说法空<sup>①</sup>。所以尔者，法本清净，无有实相，众生虚妄，执见有无空有之相，从颠倒起，诸见病除，平等无相”，“诸法本无实相，皆悉是空，为利益故，随顺世间，方便引诱，假名称见。虽见于有，知有不有，乃见于空，知空亦空。以是当知，见名同凡，不如凡见”。

这里所谓的“法相”，实际指“有”、“无”这对范畴，并借中道观阐释法相，“无本”也就是“空有不二”之义。意在说明“诸法本无实相，皆悉是空”，“有”和“无”其实都是方便假名而已。

“归根返本”命题，“无本为本”，“返于无本，是名返本”，

---

<sup>①</sup> 按：“中华道藏本”卷末尾注②中云“……录文则以 S. 6027 残卷为底本，但括号中文字，亦系据 P. 2467 号抄本拟补。（参见山田俊《校本太玄真一本际妙经》）”。“镰田茂雄本”此部分全缺。

“本于无本”，“依无所依”。“所谓得道，得无所得；所谓断灭，断无所断”，“烦恼性空，执计为有；以执心故，名为烦恼。若知烦恼本性是空，心无所著，诸计皆尽，名断烦恼；烦恼病除，故名得道。虽名得道，实无所得；无得无断，假名方便，为化众生，名为得道”，“伪性假合，名之为有；体无真实，故名为空”。“若法性无相，则无有相，亦无无相，云何有于假有，而体实空，有假有空，何名无相？”答曰：“为执性故，因缘方便，说诸法假；为执假故，因缘方便，说诸法空；空假之相，还复成假，是名无相。”“不有亦不无。空假无异相，权实故同途。道场与烦恼，究竟并无余。”

这里提出了本体是“无本”的思想，道家传统的“返本”、“得道”诸说皆被赋予新的解释，前提为“本性是空”，由此得出“无依无本，无断无得”的结论。所谓“得道，得无所得”，则道生万物实无所生；归根返本、返璞归真即无本可返。

“归根返本”之说显然是继承、发挥了《升玄内教经》的思想，《升玄内教经》（卷次未详）说：“道无形故，……非有法故。……非有法，无所法。……离所修。……离所习。……是有是无。何以故？伪性假合，名之为有；体无实故，名之为无。”“有性常假，无性常无，虽有二名，求之则一，是则一体而有二名。”“有无二名，生于伪物。形见曰有，形亡曰无，相因而然，并非真实。真性常一，未始暂有，未始暂无。无形而可求，无声而可闻。是故智者知之而必求之，圣人体之而必弘之。求之者以损有为益，弘之者以体无为大。是故损有者必先之于无，体无者以无无为大。”

综上所述，《本际经》“法相不二”、“归根返本”命题中的



“无本”思想，显然比两晋时期般若学“六家七宗”中“本无宗”和“本无异宗”的“本无”之说，更加接近印度大乘佛教中观般若学“诸法性空”之义。《本际经》继承、发挥了魏晋玄学“有无”、“体用”、“权实”的论证方式，再假以“相即”、“不二”等表达范畴之间逻辑关系的思辨方法，阐述“有”和“无”、“空”与“有”等法相的本质，本来性空“一相平等”。众生因“所见不同”，故未见“真道根本”。“法相不二”和“归根返本”命题，建构了本体是“无本”的无相道思想。“说真道根本”是本经的最终目的，指明要向众生心性之中探究如何得道解脱；强调众生必须扬弃对业缘所感之心的执著而修道，才能成就大乘无上道。宗旨是：“诸法净已，则国土净；国土既净，则无所染；无所染故，则无烦恼；既无烦恼，则为安乐。”

但是，有一点令人大惑不解的是，《本际经·护国品》既云：“诸法本无实相，皆悉是空”，并说“知空亦空”，也就是论证了常道之体本性是空、不生不灭，扬弃了传统的本源论及本体说。并阐明“为执性故，因缘方便，说诸法假；为执假故，因缘方便，说诸法空；空假之相，还复成假，是名无相”。以兼忘、遮诠的逻辑思辨方式解释了“无相（空）”道的思想内涵，最终“有”和“无”、“空”与“有”等一切对立、差异乃至方便与究竟，一并泯灭、一时双遣。却又强调“无本为本”、“本于无本”。使得理论建构中作为命题的“无本”思想和作为概念、范畴定义的“无”或“无本”之说，前后自相矛盾、莫衷一是。

这样一来，假若单从作为概念的“无”或“无本”的内涵和外延分析，“无本为本”、“本于无本”即可理解成“以无（无本）为本”。尚未超越魏晋玄学“贵无论”和两晋般若学“六家七宗”

中“本无宗”及“本无异宗”的理论水平。

无论是《本际经》中的“无本为本”、“本于无本”，还是魏晋玄学中的“以无为本”，命题中必然还包含着“有生于无”的成分。如果不彻底清洗掉中国哲学固有的传统思维模式中宇宙生成论的思想痕迹，那么在事物现象的背后必定还存在着一个“本根”在起决定作用，势必造成“本”与“末”、“无”与“有”、“性”与“情”等一系列范畴的对立。这一理论缺陷，不仅曾经在两晋般若学系统内部，造成过因为混淆了《般若经》中的“本无”或“无”和道家哲学范畴之“无”所带来的歧义；而且于魏晋玄学领域，曾经造成“名教”与“自然”不能融为一体，仍是本末关系，而停滞在名教出于自然层面。实现这一理论跨越，正如黑格尔所说：“从一个范畴，通过缺点的指出，推进到另一个范畴，在我们是很容易的，——但是在历史的进程中，这却是很困难的。世界精神从一个范畴到另一个范畴，常常需要好几百年。”<sup>①</sup>

僧叡原是“本无宗”宗匠——道安之本无义的忠实信众，后来因在鸠摩罗什座下参与翻译《大品般若经》，而对般若性空思想有了新的认识：“自慧风东扇，法言流咏以来，虽曰讲肆，格义迂而乖本，六家偏而不即，性空之宗，以今验之，最得其实。然炉冶之功，微恨不尽。当是无法可寻，非寻之不得也。何以知之？此土先出诸经，于识神性空，明言处少，存神之文，其处甚多。《中》、《百》二论，文未及此。又无通鉴，谁与正之？”<sup>②</sup> 道

① 黑格尔著，贺麟、王太庆译《哲学史讲演录》第一卷，第101页，商务印书馆，1959年。

② 《出三藏记集》卷八，《大正藏》第55册，第59页。

安的本无义虽然契合了般若性空的本义，然不足之处在于，没有建立起符合印度般若学中观辩证思辨模式要求的非有非无的般若空宗理论体系<sup>①</sup>。

僧肇则说：“本无者，情尚于无多，触言以宾无。故非有，有即无；非无，无亦无。寻夫立文之本旨者，直以非有非真有，非无非真无耳。何必非有无此有，非无无彼无？此直好无之谈，岂谓顺通事实，即物之情哉？夫以物物于物，则所物而可物；以物物非物，故虽物而非物。是以物不即名而就实，名不即物而履真。然则真谛独静于名教之外，岂曰文言之能辨哉？”<sup>②</sup>“僧肇的意思是说，‘本无’太偏好‘无’了，因此他们说‘非有’，把‘有’说成‘无’；说‘非无’又把‘无’说成‘无’。但是‘非有’，只是说‘有’非真有；‘非无’也只是说‘无’非真无。为什么说‘非有’就认为无此‘有’呢？说‘非无’就认为无此‘无’呢？这只不过本无宗偏好‘无’的观点，和事情的真实情况并不相符。僧肇这一观点，虽然是批评东晋时般若学的‘本无宗’的，但实际上也批评了王弼的‘贵无’学说。”<sup>③</sup>

郭象的“自生独化论”使名教同自然、内圣和外王、无为与有为、游外与冥内等本来对立的概念、范畴，从此“皆冥之，故无二也”。“入世”与“超世”这一对长期困扰士人精神境界同人格分裂的矛盾，在以“无心”为纲领的“莫若无心”、“无心以顺有”、“与化为体”、“应随其时”的顺世态度下得到圆满解决。从

① 参见任继愈主编《中国佛教史》第二卷，第二章第四节《六家七宗》。

② 《不真空论》，《肇论》卷一，《大正藏》第45册，第152页。

③ 汤一介：《郭象与魏晋玄学》（增订本）第260页，北京大学出版社，2000年。同时参见，任继愈：《汉唐佛教思想论集》第367页，人民出版社，1998年。

哲学发展史的眼光考察，这时中国哲学的思维方式已经从绝对的、一元论的“本末”、“是非”、“有无”等非此即彼的肯定式思维，发展为“玄冥者，所以名无而非无也”<sup>①</sup> 相对的、二元的，并且“既遣是非，又遣其遣”的多重否定式思维。

“既遣是非，又遣其遣。遣之又遣之以至于无遣，然后无遣无不遣而是非自去矣。”<sup>②</sup> “夫阶名以至无者，必得无于名表，故虽玄冥犹未极，而又推寂于参寥，亦玄之又玄也。”赋予“遣之又遣”、“玄之又玄”以多重否定的意蕴。“夫坐忘者，奚所不忘哉？既忘其迹，又忘其所以迹者，内不觉其一身，外不识有天地，然后旷然与变化为体，而无不通也。”“迹”与“所以迹”相对于“有”与“无”、“体”与“用”的关系，通过“有”“无”双忘，达到“体”“用”两不执。由此推出“玄冥者，所以名无而非无也”<sup>③</sup>。

在此思想基础上，东晋孙盛质疑《老子》用来诠释“道”的一对基本范畴——“有”、“无”之间存在逻辑关系的内在矛盾，“三者不可致诘，混然为一，绳绳兮不可名，复归于无物，无物之象是谓惚恍。下章云：道之为物唯恍唯惚。惚兮恍兮其中有象，恍兮惚兮其中有物。此二章或言无物，或言有物，先有所不宜者也。”<sup>④</sup> 原来，在老子“天下之物生于有，有生于无”命题中，绝对的本体的“无”是无法生出具体的“有”的。所以，老

① 郭象注，成玄英疏：《南华真经注疏》第150页，中华书局，1998年。

② 郭象注，成玄英疏：《南华真经注疏》第41页。疏：“群生愚迷，滞是滞非。今论乃欲反彼世情，破兹迷执，故假且说无是无非，则用为真道。是故复言相与为类，此则遣于无是无非也。既而遣之又遣，方至重玄也。”

③ 上述引文皆出自《南华真经注疏》，《大宗师》郭象注。

④ 《老子疑问反讯》，《广弘明集》卷五，《大正藏》第52册，第120页。

子又把“道”描述成其中包含了“象”、“物”、“精”之类的一些混沌未分的元初物质（有物混成，先天地生），并说：“其精甚真，其中有信”。但是，这样一来“道”就不再是“无”而成为“有”了嘛！“有生于无”显然就无法自圆其说了。进而，孙盛批评元康玄学“崇有”、“贵无”之论各偏一隅，“昔裴逸民作《崇有》、《贵无》二论，时谈者或以为不虚达胜之道者，或以为矫时流遁者。余以为尚无既失之矣，崇有亦未为得也。道之为物，惟恍与惚，因应无方，惟变所适。值澄淳之时，则司契垂拱；遇万动之化，则形体勃兴。是以洞鉴虽同，有无之教异陈；圣教虽一，而称谓之名殊自。唐虞不希结绳，汤武不拟揖让。夫岂异哉，时运故也。而伯阳以执古之道，以御今之有；逸民欲执今之有，以绝古之风。吾故以为彼二子者，不达圆化之道，各矜其一方者耳”<sup>①</sup>。

此时玄学已经对本质与现象关系的思考，放在更加辩证的角度考察。而这种辩证否定、对立统一的哲学思辨模式又恰恰吻合了印度大乘佛教中观般若学的理论思维特点。

在没有历史文献足以佐证的情况下，我们不能主观臆断郭象哲学的认识论和逻辑思辨的方法论受到过佛教的影响。但是假若郭象的思想历程确实没有涉足过佛学领域的话，那么中国古代传统哲学按照自身的逻辑思维演变进程，能否自然“开出”重玄的

---

<sup>①</sup> 《老聃非大贤论》，《广弘明集》卷五，《大正藏》第52册，第120页。

思辨模式<sup>①</sup>？“遣之又遣之以至于无遣，然后无遣无不遣而是非自去矣”虽然亦如佛教之“空空”，但并不表明郭象的全部思想已经完全吻合后来鸠摩罗什所传播的大乘佛教中观般若学义理了。僧肇在《不真空论》中的“诸法本无自性”之说，不能不说是也间接地批评了郭象“崇有独化”学说之“崇有论”的观点<sup>②</sup>。说明郭象在对事物本质与现象的否定上还不够彻底，尚未达到“性空”的认识程度。这和《本际经·护国品》“无本”论中的思想莫衷一是不同，前者是认识层次上的问题，而后者则是由于理论逻辑的自相矛盾造成的。

《本际经》（按：刘进喜之“五卷”本）问世前后，也正是佛教三论宗思想流行之时。《本际经》中的“法相不二”和“归根返本”命题的思想内容，显然借鉴吸收了三论宗中观般若学原理，通过此举意欲清洗掉道家哲学传统的宇宙生成论的思想痕迹，回应佛道论衡中佛教思想界的理论挑战。而“无本为本”、“本于无本”，又表现了《本际经》的作者为了达到把“无”和“空”一起诠释到“道”的名义下，造成既借鉴吸收佛教义理又

---

① 直至隋代，以吉藏为代表的佛教思想界仍然不承认，道教的理论思维已经达到“理超四句”的水平。如《三论玄义》中说：“牟尼之道，道称无相。理源既一，则万流并同。什肇抑扬，乃谄于佛（此王弼旧疏，以无为为道体）。答：‘伯阳之道，道指虚无；牟尼之道，道超四句。浅深既悬，体何由一？盖是子佞于道，非余谄佛。’问：‘牟尼之道，道为真谛，而体绝百非；伯阳之道，道曰杳冥，理超四句。弥验体一，奚有浅深？’（此梁武帝新义，用佛经以真空为道体）。答：‘九流统摄，《七略》该含，唯辨有无，未明绝四。若言老教亦辨双非，盖以砂糅金，同盗牛之论’（周弘正、张机并斥老有双非之义也）。（《三论玄义》卷一，《大正藏》第45卷，第2页。）吉藏认为中国传统的诸如九流、七略等各种学问，都仅停留在思辨有、无的层次，并没有达到“理超四句”的程度，如果说道教中有辨识非空、非有的思维模式，那也是从佛教中剽窃来的。

② 参见汤一介《郭象与魏晋玄学》（增订本）第261页，北京大学出版社，2000年。

包容、改造佛教义理的目的。这种命题与概念定义之间的自相矛盾、莫衷一是，恰好暴露了两个合作者思想之间的接续痕迹，也许“法相不二”和“归根返本”与“无本为本”、“本于无本”，分属于不同作者的思想成果。但同时也证明了刘进喜、李仲卿造作《本际经》的目的是一致的，那就是，总结隋唐之际佛道论争并从新的理论思维水平上回应佛学挑战。

借“无”或“无本”代替“空”，通过阐述空与无（无本）之间的“相即”关系，虽然在概念的内涵和外延上，使“无（无本）”具有了和“空”同样的哲学意蕴，但是如果不加以特别说明的话，难免会犯和“本无宗”同样的错误，毕竟非“究竟”义。

所以《本际经》卷四《道性品》特别阐明：“言道性者，即真实空，非空，不空，亦不不空；非法非非法，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，非终非非终。非本非末，而为一一切诸法根本。”

“道性”的本质是排除了空、法、人、物、因、果、始、终、本、末等任何限制性规定，“真实空”是与“相似空”相对而言的，“相似空”当指《付嘱品》所云：“小乘有得之义，生灭法相，有有有无，有因有果。”而“真实空”则是“诸法无修无得，无灭无生，非有非无，非因非果，而有而无，非不因果，巧解因缘，假名中道”（《付嘱品》）；是“空，非空，不空，亦不不空”的中道“真空”观。同时，此“空”又被特别强调为是“一切诸法根本”。

卷九《开演秘密藏品》更是着重指出：“夫正道者，寂灭之相，非言语法之所能宣。今言道者，寄言显示，令得悟入，解了

无言，忘筌取旨，勿著文字。所言道者，通达无碍，犹如虚空，非有非无，非愚非智，非因非果，非凡非圣，非色非心，非相非非相，即一切法，亦无所即。何以故？一切法性，即是无性。法性、道性，俱毕竟空；是空亦空，空空亦空，空无分别空故；是无分别，亦复皆空，空无二故，故言其即。而诸众生不能解了如是义，故于无法中而生法想，于不空中而生空想，以有如是心想倒故，而有见著，具是四倒，妄造诸法，计我及物，故名生死，不得道身。天尊大圣了此实性毕竟无性，洞会道源，混体冥一，故名得道，身与道一，故名道身。习此正观，名之曰因；亦无所习，故名非因。是故正道非从因生，亦非无因，体非是果，亦非非果，非常非非常，非灭非非灭。如是深奥秘密之义，唯道与道乃能解知，下圣真仙皆不通达，以信力故，仿佛能知。如是身者，住无所住，无所不住，是名正道真实之身。”

再次强调了“道”不具有任何规定性，同时，以遮诠的论述方式阐释了“道”是无所不在（住无所住，无所不住）、无所不有（即一切法，亦无所即）的宇宙万有的本体。然而，“道”的真实相状——“寂灭之相”，又是一种最高的境界，不是世间语言所能言诠的。可言诠的“道”都是方便假说，作用在于以手指月“寄言显示，令得悟入”，最终还是要破文字相“忘筌取旨”。那么怎样才能借有限的语言表达无限的“道”之实相呢？只能借助中道观才能理解“通达无碍，犹如虚空”的道之实相。

综合《道性品》中对“道性”的定义和《开演秘密藏品》中对“道”的阐释，此道已经不是老子本义和魏晋神仙道教中的“道”。所谓“真实空”与“寂灭之相”，从形式到内容都已经是鸠摩罗什所传大乘佛教中观般若学义理的翻版。但是，《本际经》



又不肯放弃“本体”的思维传统，将此“空”特别强调说成是“一切诸法根本”，作者本意是想将道教“本体”学说与佛教理论融会贯通，其实二者在本质上是南辕北辙的。这样一来，难免显示出僵化拼凑的痕迹。

从“无本”道体说，到中道观的“毕竟空”，其实都是为了回答“道身为有因耶，为无因耶”的问题。因为“若有因者，同世间法，因缘生故，故是无常。若无因生，复堕邪见，异道之谓”。在《老子》的理论体系中，未涉及类似于佛教“因果观”的思想，只有本体“常”与本源“根”的精神。坚守住“源”及“常”的理论特质，也就是继承、维护了道教的思想本位。在新的理论背景挑战下，如何逾越并试图绕过佛学理论体系中“因果”法的诘难，回护“道”的合理性与合法性，重新诠释“道”并赋予它以“空”的本质性内涵，无疑是最明智的选择。故称“常道之体非因果故，是故为常”。但是，既然“道性品”云“道性众生性，皆与自然同”，那么，就会面临一个无法自圆其说的理论障碍，即：“若是道身不从因生，自然有者，一切众生不修道者，应皆成道。”是故，特别提出“正道非从因生，亦非无因，体非是果，亦非非果，非常非非常，非灭非非灭”、“如是身者，住无所住，无所不住，是名正道真实之身”的说法。这也就同时说明了本经为何要一再强调，以中道观认识、理解“道体”、“道性”概念的重要性。

这段话的另一核心思想是“忘筌取旨”。假借经教破除心之幻象，认识到“因缘”皆假；但是经教只是认识、理解“道”的语言、文字载体，而不是“道”本身，真正体合道意还须扬弃经教。只有理、教俱空，才能做到体道并最终与道合一，这也是符

合“兼忘重玄”的体悟方式。

“一切法性，即是无性”的提法，暗示了《本际经》的作者欲以“反向格义”的手段融摄佛教义理，达到既包容佛教又要凌驾于佛教之上的真实意图。

“法性”是佛学专有名词，指诸法之真实体性，亦即宇宙一切现象所具有之真实不变的本性。又作真如法性、真法性、真性、又为真如之异称。法性乃万法之本，故又作法本。“法性”与“无（虚无）”是否可以兼容，早在南朝佛道论衡时就曾经引起激烈争论。张融以儒家《孝经》、道家《老子》、佛家《小品般若经》和《法华经》并举，试图调和三教之说。其《门律》言：“道也与佛，逗极无二。寂然不动，致本则同；感而遂通，逢迹成异。”<sup>①</sup>对此，周颙表示异议，《难张长史融门律》说：“言道家者，岂不以‘二篇’为主；言佛教者，亦应以‘般若’为宗。二篇所贵，义极虚无。般若所观，照穷法性。虚无、法性，其寂虽同，住寂之方，其旨则别论。所谓逗极无二者，为逗极于‘虚无’，当无二于‘法性’耶？”<sup>②</sup>“道”以“虚无”为性，“般若”以“法性”为宗，基本划清了道、释关于本体的认识差别。前者持“以无（虚无）为本”的观点，后者以中观般若之中道“空”观作为判别真理的标准。

“一切法性，即是无性”，意谓诸法实相是“虚无”性，有以道家之“无”代替佛教之“空”的意图。但是，《本际经》又说，此虚无之空，只是方便言空。真实究竟之“空”境乃是，“是空亦空，空空亦空，空无分别空故”。对照佛教《大智度论》有，

① 《弘明集》卷六，《大正藏》第52册，第38页。

② 同上，第39页。

“何等为空空？一切法空，是空亦空，非常非灭故。何以故？性自尔，是名空空。”<sup>①</sup>《金刚三昧经》说：“三空者，空相亦空，空空亦空，所空亦空，如是等空。”<sup>②</sup>可见，《本际经》所谓真实究竟之“空”境乃是“三空”。

“三空”，是对“夫正道者，寂灭之相，非言语法之所能宣。今言道者，寄言显示，令得悟入，解了无言，忘筌取旨，勿著文字”的进一步诠释。“忘筌取旨，勿著文字”，出自《庄子·外物》：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”这种遮诠的思维模式，实际在不断强调本经宗旨——“将示重玄义，开发众妙门”，意在突出说明道体的本质是“正道真性，不生不灭，非有非无，名正中道”，是“重玄兼忘平等正法”，也就是“诸法无修无得，无灭无生，非有非无，非因非果，而有而无，非不因果，巧解因缘，假名中道”，“非是小圣二乘之所知觉”的“大乘教化之术”。

《本际经》卷八《最胜品》说：“夫十方天尊发心之始，皆了兼忘重玄之道，得此解已，名发道意，渐渐明了，成一切智，其余诸行，皆是枝条。”“一切凡夫，从烟煴际，而起愚痴，染著诸有，虽积功勤，不能无滞，故使修空，除其有滞。有滞虽净，犹滞于空，常名有欲，故示正观。空于此空，空有双净，故曰兼忘，是名初入正观之相。”“正观之人前空诸有，于有无著；次遣于空，空心亦净，乃曰兼忘。而有既遣，遣空有故；心未纯净，有对治故。所言玄者，四方无著，乃尽玄义。如是行者，于空于有，无所滞著，名之为玄，又遣此玄，都无所得，故名重玄，众

① 《大智度论》卷四六《释摩诃衍品第十八》，《大正藏》第25册，第393页。

② 《金刚三昧经》卷一《入实际品第五》，《大正藏》第9册，第369页。

妙之门。”

“重玄”出自《老子·一章》：“故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”《淮南子·本经训》云：“当此之时，玄元至矜而运照。”高诱注：“玄，天也。元，气也。”<sup>①</sup>《抱朴子·畅玄》：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”王明校释：“此所谓玄，源自汉代扬雄之《太玄》，非魏晋玄学之玄。此论玄为宇宙之本体，尤著重于玄道。玄道亦即玄一之道。”<sup>②</sup>可见，重玄既指元气，也可指玄妙无穷。“遣”和“又遣”源自《老子》“损之又损”，《老子·四十八章》：“为学日益，为道日损；损之又损，以至于无为；无为而无不为。”“兼忘”语出《庄子·天运》：“以敬孝易，以爱孝难；以爱孝易，以忘亲难；忘亲易，使亲忘我难；使亲忘我易，兼忘天下难；兼忘天下易，使天下兼忘我难。”本意指内忘身心，外忘万物，在这里与“损之又损”为同义语。

这段话重点阐释“兼忘重玄之道”，双重否定——从不滞“空”“有”到不滞于“不滞”，相当于“一玄（兼忘）”的境界，再遣此玄，三重否定，方达重玄之境。也就是，遣“有滞”——无滞（玄、兼忘）——遣“无滞”——重玄，“否定之‘否定之否定’”的推论模式。

“兼忘重玄之道”是逐层否定、递进推理的，遮诠式的认识过程。它的性质是“无所有性”，故称“不因因相”。它通过破斥、遣除“一切凡夫，从烟煴际，而起愚痴，染著诸有，虽积功

①（汉）刘安著，高诱注：《淮南子注》第119页，《诸子集成》第8册，岳麓书社，1996年。

②《抱朴子内篇校释》第4页，中华书局，1985年。

勤，不能无滞”的障碍，促使众生始发道性、回归道体，故称“众妙之门”。本文的“兼忘”之法，继承发展了庄子“坐忘”、“双忘”的学说，“庄子关于行、知俱忘的思想与罗什所传中观结合，成为《本际经》的兼忘论，而老子之‘损之又损’的思想与罗什所传的中观论结合，则形成为《本际经》所致力追求的‘重玄’之道”<sup>①</sup>。

另外，《本际经》“三空”之说，可与成玄英“三绝”之义比较。

《庄子·大宗师》：“玄冥闻之叁寥”句，成玄英疏云：“叁，三也。寥，绝也。一者绝有，二者绝无，三者非有非无，故谓之三绝也。夫玄冥之境，虽妙未极，故至乎三绝，方造重玄也。”“叁寥闻之疑始”句，成疏：“夫道超此四句，离彼百非，名言道断，心知处灭，虽复三绝，未穷其妙。而三绝之外，道之根本，（而）（所）谓重玄之域，众妙之门，意亦难得而差言之矣。是以不本而本，本无所本，疑名为本，亦无的可本，故谓之疑始也。”

可见，成玄英“三绝”之义乃是诠释“重玄”境界。“名言道断，心知处灭”，对应《本际经·开演秘密藏品》：“言道身者，离一切（相），正慧成满，除断虚妄，冥契玄宗，与道为一，不灭不生，无来无去，言语路断，念虑永毕。”“言语路断，念虑永毕”出自佛典，《大方广华严经》卷第十一云：“一切众生，无性为性；一切诸法，无为为性；一切佛刹，无相为相；究竟三世皆悉无性；言语道断，于一切法而无所依。”<sup>②</sup>指赞叹真理深妙

<sup>①</sup> 见姜伯勤先生的《论敦煌〈本际经〉的道性论》。《道家文化研究》第七辑第235页，上海古籍出版社，1995年。

<sup>②</sup> 《大正藏》第9册，第468页。

不可说之用语，又作语言道断、言语道过、名言道断，常与“心行处灭”一语连用。由此说明，成玄英的“重玄”思想理论与《本际经》有明显的继承与发展关系。

“如是深奥秘密之义，唯道与道乃能解知”，这里的“道”是经过神格化的道。“道”自本自根，“非从因生，亦非无因，体非是果，亦非非果，非常非非常，非灭非非灭”，“住无所住，无所不住，是名正道真实之身”。如此高深莫测的意境只有天尊、大圣等“道”的化身，才能如实解知。

《开演秘密藏品》中的这段话和《摩诃止观》卷三之中的一段话非常相似，其云：“‘三谛’玄微，唯智所照，不可示、不可思，闻者惊怪。非内、非外、非难、非易、非相、非非相，非是世法无有相貌。百非洞遣，四句皆亡，唯佛与佛乃能究尽。言语道断，心行处灭。不可以凡情图想，若一、若三，皆绝情望。尚非二乘所测，何况凡夫？如乳真色眼开乃见，徒费言语盲终不识。如是说者，名为随智说三谛相也。即是随自意语，今更引经中所明二谛文，显成三谛之说。若言凡夫人，即能体达因缘，生于观解，岂非随情说俗；体因缘即空，岂非随情说真。若如此者，即是随情说二谛也。若言凡夫，心所见名为俗谛；圣人心所见，名为真谛。如此说者，岂非随情智说二谛也。若言凡夫，行世间不知世间相，凡夫尚不知世间之俗，那得知真？故知二谛皆非凡情所识。如此说者，岂非随智说二谛。二谛既有三番说，三谛例此可解。疑者若言佛常依二谛说法，故有三番二谛意，今亦例此。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《摩诃止观》卷三，《大正藏》第46册，第27页。

《摩诃止观》是智顗于隋文帝开皇十四年（594），在荆州玉泉寺结夏安居时所说，由门人灌顶笔录成书。虽然《本际经》两个作者的生活时代分别大致与智者同时或稍后，但我们不能主观臆断他们与智顗之间是否存在必然的思想联系。然而，学术界多肯定《本际经》遮诠的逻辑思维方式，明显受到了鸠摩罗什关河般若学所传印度龙树中观学派“二谛”理论的影响。在龙树的代表作《中论》第二十四章的《观四谛品》里，非常凝练地表述了他的二重真理观：“诸佛依二谛 为众生说法 一以世俗谛 二第一义谛 若人不能知 分别于二谛 则于深佛法 不知真实义。”<sup>①</sup>“二谛”成为实相的内容和观照实相的方法。《观四谛品》进一步明确提出了二谛说：“众因缘生法 我说即是无 亦为是假名 亦是中道义 未曾有一法 不从因缘生 是故一切法 无不是空者。”<sup>②</sup>这是智顗“三谛”理论最直接的文本启发来源，三谛说是对它的深入发挥。二谛两重真理观统一于中道，这也是中道的方法论意义。“三谛是包含三重意义的一个整体。首先：空，或无自性，往往和胜义谛等同。其次：假，现象世界缘起的暂时存有，往往与俗谛等同。第三：中，即同时确认同一实相的不同方面的空、假。”<sup>③</sup>智顗认为此三谛并非是隔离的，而是同一实相的三个有机组成部分，他称之为“圆融三谛”。“圆三谛者：非但中道具足佛法，真、俗亦然；三谛圆融，一三三一。”<sup>④</sup>三谛说为智顗提供了阐释佛法的理论结构，在天台哲学体系中具

① 《龙树六论》第35页，民族出版社，2000年。

② 同上，第36页。

③ 保罗·L·史万森著，史文、罗同兵译《天台哲学的基础——二谛论在中国佛教中的成熟》第6页，上海古籍出版社，2009年。

④ 《妙法莲华经玄义》卷二，《大正藏》第33册，第705页。

有核心地位。如果参照三谛论的同时，再回过头来反观《开演秘密藏品》中的这段话，则“夫正道者，寂灭之相，非言语法之所能宣”是“空”；“今言道者，寄言显示，令得悟入，解了无言，忘筌取旨，勿著文字”为“假”；“所言道者，通达无碍，犹如虚空”是“中”。其中，“所言道者”又以“一切法性，即是无性”的毕竟空，与“是空亦空，空空亦空，空无分别空”的究竟空，表述了中道真空的二重意蕴。最终，“无分别，亦复皆空，空无二故”，一切本质与现象所引发的对立、隔绝全部“混体冥一”。

周颙《重答张长史书》中曾经说，“尽有尽无，非极莫备。知无知有，吾许其道家；惟非有非无之一地，道言不及耳。非有非无，三宗所蕴。”<sup>①</sup>认为佛教般若中观“非有非无”之意境实《老子》所不能尽，所谓“三宗”，即“空假名”、“假名空”、“不空假名”，是他自己对般若空观的一种理解。周颙《三宗论》已佚，据《南齐书·周颙传》记，颙“泛涉百家，长于佛理。著《三宗论》。立空假名，立不空假名。设不空假名难空假名，设空假名难不空假名。假名空难二宗，又立假名空”<sup>②</sup>。周颙作《三宗论》的目的是为了批判南朝“成实师”所理解、解释的二谛理论，与刘宋时代成实学派道亮的学生智林的主张遥相呼应，故智林称誉此论为“真实行道第一功德”。周颙把“假名”、“空”、“不空”的关系分为三种，用“假名”说明世俗认识的世界，用“空”表达此世界的非真实性<sup>③</sup>。吉藏说：“《三宗论》明二谛以

① 《弘明集》卷六，《大正藏》第52册，第41页。

② 《南齐书》第496页，二十四史简体字本，中华书局，1999年。

③ 详见吉藏在《中观论疏》和《二谛义》中分别诠释论述有周颙的“三宗论”（《中观论疏》卷二，《大正藏》第42册；《二谛义》卷三，《大正藏》第45册）。



中道为体。”<sup>①</sup>也就是说，二谛不是“体”，中道才是体，要以中道的方法论、认识论理解、解释二谛。“不空假名”实际上偏于假有（俗谛），“空假名”则偏于空（真谛），都不符合纯粹的中道原则。

从印度龙树《中论》的“三是偈”，到周颙的“三宗论”，再到智顗的“三谛说”，其中是否存在着逻辑、思维的必然联系？中国佛教学者对印度佛学进行理解和诠释后所作的这种“调适性”导入，使中国佛学尝试着走出了一条独立的自我发展道路。反过来，也对同时期道教哲学的逻辑思维方式产生了潜移默化的影响。

在中国佛教史上以中道为归趣的，除天台哲学外尚有吉藏的三论宗哲学以中道为佛性。相比之下，三论宗所说空有双遣的中道观更偏向于把假有、幻有定义为是一种非有非无、非本非始的“第一义空”，即真空；而天台宗空有相即之中道观的实质，则更偏向于“妙有”说，是一种即有即无、即本即始之“妙有”，也就是“纯有”。这在一定程度上反映了中国佛学与印度佛学的理论分歧，如果说三论宗中道观的“假有”说倾向于否定实相的本体，则天台宗中道观的“妙有”却似乎造成在三谛之上还有一个本体的假象<sup>②</sup>。那么，反观《本际经》的道体论、道性论其实就是“真空”与“妙有”的结合，所谓“言道性者，即真实空”，“洞会道源，混体冥一，故名得道，身与道一，故名道身”。最终，“真空”不废“妙有”，“所言道者，通达无碍，犹如虚空”，

<sup>①</sup> 《二谛义》卷三，《大正藏》第45册，第108页。

<sup>②</sup> 参见任继愈主编《中国哲学发展史》（隋唐卷）第160页，人民出版社，1994年。

“一切法性，即是无性。法性、道性，俱毕竟空”。

### 三 “人性”与“神性”

隋唐之际佛道论衡中，曾经围绕元始天尊是否具有神性问题，展开激烈交锋。起因于古灵宝经《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》（敦煌本《灵宝经目》著录名称相同，《道藏》收录），在经中元始天尊自述“本生”事迹，“往昔过去恒沙之数信不可计无极久远劫时，有贤信道民，姓乐名净信”云云，“乐净信者吾今身是”，曾经“卖身供法，或身投饿虎，或割肉饴禽，或杀身施虫，或质致妻子，或以头施人。诸如此例”，“并是得道真人共作视见，劝化愚蒙”<sup>①</sup>。从形式到内容，显然都“剽窃”了佛经中的本生故事。在这部经中，分别代表佛教的“右玄真人”和代表道教的“左玄真人”，同在元始天尊座下受教。经中元始天尊讲述自己和左玄真人、右玄真人的“本生”事迹，左玄真人的角色名为“法解”，右玄真人的角色是法解之妻。“在六朝尚左重男的时代，寓有道法重于佛法，而佛法则是外来的依附性的深意。”<sup>②</sup>

这部古灵宝经对隋唐道教产生过重要影响，《本际经》卷一《护国品》在一开始就讲述，元始天尊于西那玉国郁察山浮罗之岳长桑林中，为众弟子说法，其“第一弟子左玄真人，名曰法解，即从座起”云云。《护国品》中尚有不少内容可视为是对该经义理的继承、发挥。

① 《道藏》第5册，第890—893页。

② 王承文：《敦煌古灵宝经与晋唐道教》第53页，中华书局，2002年。

元始天尊在《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》里，被塑造成一个通过刻苦修道终成正果，由人致仙的典型。意在透过这些“本生”事迹的渲染，说明佛、道是可以并存的，都是元始天尊广开法门的方便教化，既然殊途同归，所以道教经法理应成为佛教徒尊奉的至上之法。既包容佛教又强调高于佛教，乃至可以取代佛教，是灵宝派经教在吸收、利用佛教时所贯彻的原则、立场。

但是这一次，该经的作者似乎有点“弄巧成拙”了，“乐净信”无疑与先天地而生同时亦是“道”之化身，作为道教至上神的元始天尊的形象自相矛盾。因为天尊既然与道同体，则必然不修自得<sup>①</sup>。所以，唐初法琳在《辩正论》卷八中引《灵宝智慧定志通微经》并评论：“天尊过去世是道民，姓乐名净信，由供养道士得成天尊。右玄真人者，过去时施比丘财帛、饮食，今成真人者。是亦不可。何者？道有十号，皆自然应化，天尊先天而生，不由业行而得。本无父母，不禀阴阳，何有过去修因，今成无极？自相矛盾，伪妄可知。”<sup>②</sup>《隋书·经籍志》也称：“大业中，道士以术进者甚众。其所以讲经，由以《老子》为本，次讲《庄子》及《灵宝》、《升玄》之属。其余众经，或言传之神人，

---

① 《云笈七签》卷二《混元混洞开辟劫运部》，引刘宋初年上清经典《太真科》记元始天尊：“混洞之前，道气未显，于恍莽之中，有无形象天尊，谓无象可察也。后经一劫，乃有无名天尊，谓有质可睹，不可名也。又经一劫，乃生元始天尊，谓有名有质，为万物之初始也。极道之宗元，挺生乎自然，寿无亿之数，不始不终，永存绵绵。消则为气，息则为人，不无不有，非色非空。居上境为万天之元，居中境为万化之根，居下境为万帝之尊。无名可宗，强名曰‘道’。”六朝之时，早期灵宝派所创立的最高神——元始天尊，逐渐被其他教派接受。在陶弘景的《真灵位业图》中，元始天尊已经是“道”的化身，俨然成为道教至上神。

② 《大正藏》第52册，第546页。

篇卷非一。自云天尊姓乐名静信（按：净信），例皆浅俗。故世甚疑之。”玄嶷在《甄正论》中进一步说道教创立元始天尊，“自知无据，为佛经说释迦弃储后之位，出家修道，证得佛果，遂伪立乐静信，修道证得天尊。兼说经教，具信因果等事，趋日避影，重觉心劳，欲隐而彰，伪迹逾显。非唯外无俗学，不明得姓因由，亦乃内无识智，不悟立主虚伪”<sup>①</sup>。这些，恐怕是始作俑者始料未及的。

道教思想界当务之急必须积极回应“以正视听”，维护元始天尊的神圣性，也就回护了道教宗教哲学的合法性与合理性。

《本际经·开演秘密藏品》云：“言生身者，随顺世法，依因父母，炁（按：《道藏》中《太上洞玄灵宝开演秘密藏经》为“气”。镰田茂雄本为“气”）数和合，琼胎灵府，犹如虚空，随宜出处，年月不同，腋背降诞，长养深宫，或生而皓素，或常保少容，环姿妙质，天人所宗。”“腋背降诞”之说，据敦煌道经S1585号《老子道德经序诀》称：“周时，复托神李母，剖左腋而生。”P2389《太上妙法本相经》：“乃剖左腋而生之，天人玉女盥涤而承洗之。”显然受了佛教的影响，佛典称，佛陀从母右腋而生。

《道教义枢》的作者结合六朝道教义学的传统观念，并祖述《老子》，其云：“夫道者，至虚至寂，甚真甚妙；而虚无不通，寂无不应。于是有元始天尊，应气成象，自寂而动，从真起应，出乎混沌之际，窈冥之中，含养元和，化贷阴阳也。故老君《道经》云：窈冥中有精，恍惚中有象。又云：有物混成，先天地

<sup>①</sup> 《甄正论》卷二，《大正藏》第52册，第563页。

生，寂兮寥兮，独立不改，周行不殆，可以为天下母。盖明元始天尊于混沌之间，应气成象，故有物混成也。”接着，在引用《隋书·经籍志》有关元始天尊的记述后说：“夫释氏托生，终开右肋。老君出世，必从左腋乎？……好儒术者，但习坟典；崇真如者，惟观释典。至于道经，幽秘罕有研寻。既不知其指归，实亦昧其篇目。遂乃各齐其所见，多以天尊为虚诞也。”<sup>①</sup>

《道教义枢》在回应佛教界攻讦的同时，实际上也对《隋书·经籍志》的编者及道教思想界内部所持的老君腋背降诞说进行了批评。表明在佛道论衡的背景下，道教学者意识到重新诠释道教“神学”义理的迫切性。而实现这一历史使命，必须通过反观老、庄原典汲取哲学营养丰富道教哲学思想内涵，才有可能真正实现。

针对由佛教界引发的诘难，道教思想界在维护元始天尊作为道教教主的神圣性的同时，特别强调元始天尊是集“道”之“体”与“用”于一身的高度统一。

《本际经·圣行品》认为元始天尊本身就是“道”，因而没有宗本，“无祖无宗，无根无本”。同时又是宇宙万化之源，“一相无相，以此为源”。《本际经》卷二《付嘱品》说：“吾今所以为汝等故，权应见身，教导汝等并得开度，诸未度者，为后世缘，功成事遂，誓愿克满。今当反神，还乎无为湛寂，常恒不动之处。”就连元始天尊此“妙应”之身也要“独反善寂妙一源”，而“升玄入妙”。又云：“自我得道以来，经无量劫，常在世间，未尝舍离。若应度者，恒见我身，运会迁移，则不能见。此劫众

---

<sup>①</sup> 王宗昱：《〈道教义枢〉研究》附录，《道教义枢》校勘，《道教义枢·序》，上海文化出版社，2001年。

生，机宜所感，当由道君而得度脱。是故我今升玄入妙，汝等肉眼，不能见我真实之身，谓言灭尽。但修正观，自当见我与今无异。若于空相未能明审，犹凭图像系录其心，当铸紫金写我真相，礼拜供养，如对真形，想念丹到，功德齐等，所以者何？身之与像，俱非实故。若能明了非身之身，图像真形，理亦无二，是故敬像随心。获福报之轻重，唯在汝心。贫穷之人，泥木铜彩，随力能办，殿堂帐坐，幡花灯烛，称力供养，如事我身。承此因缘，终归正道，必当与我期在大罗。”

“非身之身”才是元始天尊的“真实之身”，意思就是说天尊之体实际上是“空相”。即《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》所谓：“当知三界之中三世皆空。知三世空，虽有我身，皆应归空。明归空理，便能忘身。能忘身者，岂复爱身？身既不爱，便能一切都无所爱，唯道是爱。能爱道者，道亦爱之。得道爱者，始是反真。思微定志，理尽于斯。”主张“明空、爱道”，次将“明空、爱道”解释为两半成一，还归真道。众生之“心”才是能否名明审空相的关键。这是对于《本际经》卷一《护国品》中，“以无（无本）为本”的“返本”思想和本体是“无本（空）”的“无本道体”说的呼应。这样一来，所谓“升玄入妙”就可以理解为“归根返本”，返于“无本（空）”。传统的“升玄”、“归根返本”都被赋予了新的内容。同时，“无为湛寂，常恒不动之处”代表了本体（本）；“善寂妙一源”代表了本源（根），“归根返本”合起来讲，是混为一体的，说本源时也兼有本体的意义，或本源即是本体，这实际等同于《老子》之“道”的哲学意蕴。在《老子》中，“道”兼有“本源”与“本体”的双重含义，本源是从时间意义上追溯“万物之母”，而本体是从逻辑层面上探寻

“万物之根”，如果按照历史与逻辑的内在统一的标准，未尝不可说本源即本体。这本意上是在论证元始天尊本身就是“道”。

“本”与“根”，在《老子》传统思维模式下是“相即”的关系。但是，在这里却是既“相即”又“相离”。首先：“反神”和“独反”都体现在元始天尊一身，元始天尊此“妙应”之身又是“权应见身”，暗示元始天尊既与“道”同一体性同时又是“道”之用，即“道”的化身。其次：“真实之身”、“空相”、“非身之身”等说对应卷一《护国品》中的偈语，“空假无异相，权实故同途”，和“伪性假合，名之为有；体无真实，故名为空”，说明将“道”的特质定性为“空”。这就呼应了《护国品》中“诸法本无实相，皆悉是空”的思想。将“道”的特质定性为“空”的同时，重申强调“空假之相，还复成假”，“知空亦空”（《护国品》）无疑是本经的理论特色之一。再次：既然《护国品》云“法相不二”，则“本”、“根”不二，对应《护国品》云：“伪性假合，名之为有；体无真实，是故名空”与“不离诸法而说法空”。这样，“道”、“本”、“根”三者之间的关系，“道”相当于“理”，“本”、“根”相当于“事”。在“理”的层面是“理事不二”，在“事”的层面是“事事不二”。最后：本经把“无为湛寂常恒不动之处”、“善寂妙一源”和“归根返本”诸说有机地结合在一起，说明了道教的理论特质可以归结为突出强调“常”、“本”、“源”、“根”的特点。

《本际经·最胜品》中将这些特点与对元始天尊的“神学”诠释结合到一起，“元始正身非因非果，非修非得，等道界性，同虚空相”。“夫因生法，名之为果，本无今有，有必还无，是破坏相，非常住法。元始身者，非造作法，非生因生，亦非生果，

无始无终，无生无灭，是常是实。以是义故，非因非果。”“身相非因非果清净妙法”，“不动实际而示假名，巧辩因果，微妙方便”，“真报身是众生本故，所说身相有君宗故”，“必登大罗真道彼岸，到安乐处，自在无为，湛然常住”。

原来，《本际经》之所以一再强调“元始天尊（道）”自本、自根，“是常是实”，一方面是为了突出道是“常住法”，非因非果；另一方面重申元始天尊非修非得、无生无灭湛然常住是道的方便化身。道与元始天尊在本质上皆为“虚空相”。这些，都是针对佛道论衡中，佛教思想界质疑“道法自然”命题合理性的理论回应。

#### 四 “法身”义滥觞

对于来自佛教中人对元始天尊神圣性的质疑，道教思想界在理论建树上以“法身”义回应。“元始正身（道身）”相当于法身，即“道”；“元始身者”就是元始天尊，相当于报身。“元始正身”和“元始身”是“一”、是“异”，非“一”非“异”。

“法身”乃借用佛教名相，本义为佛之“三身”之一，原意指佛所说之正法、佛所得之无漏法，及佛之自性真如如来藏。现代人解释为：“大乘的法身概念，指的是空性、真如、不二、绝对的真理，而为一切实世诸佛之母。释尊成佛，也是契入了这样的空性、真如。因此，任何人只要能体悟空性，就能成佛。”<sup>①</sup>在大乘佛教思想之中关于“法身”有数种说法，其中三论学派以

---

<sup>①</sup> 华方田：《出入有无之际——简析庐山慧远法身观的理论矛盾》，见《世界宗教研究》2006年第3期。



真如实相不可得之真空为法身。《本际经》中的“法身”、“法性身”，在本质上相当于佛教三论宗的说法。“法性”也是借用佛教名相，指诸法之真实体性，亦即宇宙一切现象所具有的真实不变的本性，又作真如法性、真法性、真性，又为真如之异称。法性乃万法之本，故又作法本。在《本际经》中除了“法身”的称谓外，尚有异名同谓“本身”、“道身”、“真身”之称。“报身”亦借用佛教名相，原意指佛之果报身，或译为受用身、食身、应身。《本际经》中的报身是“元始天尊”和“十方百亿分身天尊”，二者之间的关系“等无有异，同一真性”，“假因缘故，亦可说异”。

与刘进喜同时代的隋净影寺沙门慧远在《大乘义章》中说：“法者，所谓无始法性。此法是其众生体实，妄想覆缠，于己无用。后息妄想，彼法显了，便为佛体。显法成身，名为法身。”<sup>①</sup>

与印度大乘佛教“法身”观念不同之处在于，慧远对法身的诠释突出强调了众生体性中本具佛体、法身，法身是“众生体实”，众生必须通过后天“息妄想”才能“显法成身”。据北本《涅槃经》卷七载，一切众生悉有佛性，然凡夫之佛性为烦恼所障蔽，若精勤修行以断除烦恼，则本然清净之佛性随即彰显。可见，在慧远的理解中将法身、佛性混为一谈了。而这一带有明显佛教中国化思想色彩的“法身”观念，无疑被《本际经》的作者所吸收、利用。

中国人最早接触“法身”概念，始于东汉末年支娄迦谶的译经。《佛说内藏百宝经》有云：“诸佛合一身，以经法为身。佛现

<sup>①</sup> 《大乘义章》卷十九，《大正藏》第44册，第837页。

为人说经法，随世间习俗而入，示现如是。”<sup>①</sup> “以经法为身”，阐明了“法身”与“佛身”的合一，代表了佛所说“经法”是真理的神圣性原则。此后支谦的译籍对这一思想又多有发挥<sup>②</sup>，支娄迦谶和支谦的译籍以般若系列经典为主，前文述及般若经和般若学在传播历史过程中曾经和魏晋玄学构成过“交叉点”，般若经同般若学的传播、兴盛得益于玄学“本体论”哲学的发展。所以，中国人头脑中的“法身”观念难免留下本体及实体色彩的烙印。而竺法护译籍中出现的“法身”观，又朝着实体化的方向迈进了一大步，使“法身”变成了客观的实在。《佛说如来兴显经》中说：“法身慧体，究竟无相。”<sup>③</sup> 《度世品经》更是明确讲到“法身常存”<sup>④</sup>。这样一来，竺法护不仅把法身概念实体化，而且还使之变成了纯粹的精神本体，他称之为“如来至真等正觉身”<sup>⑤</sup>。就是说，“法身”是真实的、普遍的、永恒的，“无合无散，不处泥洹，不恶生死，乃名之曰法身。法身无形，普入一切，亦无所入，无所不入”<sup>⑥</sup>。

竺法护所理解的“法身”理论特征，是和他的思想世界所涉及的玄学背景纠缠交织在一起的。竺法护实际上是西晋“玄佛互涉”思潮中僧侣方面的玄学领袖，此一事实可由东晋时期最著名的玄学名士化名僧——支遁所作“像赞”得到证明。支道林赞叹竺法护“邈矣护公，天挺弘懿，濯足流沙，倾拔玄致”。后来，

① 《佛说内藏百宝经》卷一，《大正藏》第17册，第753页。

② 参见任继愈主编：《中国佛教史》第一卷，第375—383页，《支谦译经中的“佛身”思想》。

③ 《佛说如来兴显经》卷一，《大正藏》第10册，第592页。

④ 《度世品经》卷六，《大正藏》第10册，第653页。

⑤ 见《无言童子经》卷二，《大正藏》第13册，第533页。

⑥ 《佛说超日明三昧经》卷二，《大正藏》第15册，第543页。

东晋玄学名士孙绰在《通贤论》中，根据两晋名僧竺法护、竺法乘、帛远、竺道潜、支遁、于法兰、于道邃七人的各自特点，分别把他们比作魏晋时期“竹林七贤”中的山涛、王戎、嵇康、刘伶、向秀、阮籍、阮咸。认为这七名僧和七名士都是高雅通达、超群绝俗的人物。其中说：“护公德居物宗，巨源位登论道。二公风德高远，足为流辈矣。”<sup>①</sup> 孙绰以玄佛融通的理念对玄学名士和名僧予以咏怀，体现了从“玄佛互涉”到“玄佛合流”这一思想史时代思潮中，中国佛教思想界的精神风貌。“三玄”之一的《庄子》关于“真人”、“至人”、“神人”的玄思影响所及，使竺法护的“法身”观不免带有强烈的“本体”思想倾向。

道安在《合放光光赞略解序》中对法身的诠释，可视为中国本土僧侣最早的独特法身观，“般若波罗蜜者，无上正真道之根也。正者，等也，不二入也。等道有三义焉，法身也、知也、真际也。故其为经也，以如为始，以法身为宗也。如者尔也，本末等尔，无能令不尔也。佛之兴灭，绵绵常存，悠然无寄，故曰如也。法身者，一也，常净也，有无均净，未始有名。故于戒则无戒无犯，在定则无定无乱，处智则无智无愚。泯尔都忘，二三尽息，皎然不缁，故曰净也、常道也。真际者，无所著也。泊然不动，湛尔玄齐。无为也，无不为也。万法有为，而此法渊默。故曰，无所有者，是法之真也。……诸一相无相，则是菩萨来往所现真慧，明乎常道也”<sup>②</sup>。

道安借用“如”、“真际”等概念帮助解释、理解法身，“所谓如，就是那个样子。本体与现象都是那个样子，也没法不让它

① 详见《高僧传》卷一、卷四。

② 《出三藏记集》卷七，《大正藏》第55册，第48页。

不那个样子。无论佛是不是出世，它都永远存在着，不依赖于任何其他条件”。“所谓真际，就是没有任何欲求与执著，安然不活动，澄静幽漠。无为而又无不为。”“所谓法身，就是那个‘一’，它是永远寂静的，永远清净的。……（由于它永远寂静），所以它不参与任何活动，既没有‘二’，也没有‘三’；它纯洁而永不被染污，所以清净。这是它永恒不变的形态。”<sup>①</sup>表面上看，道安的法身观似乎已经契入般若经的思想核心，究其实质还停留在“法性生身”，即“真法身”的层面。“般若波罗蜜”虽然“一相无相”，还是以“法性生身”为本体，此亦如“常道”之理体。说穿了，这是玄学“贵无”派的思想特征，这和道安在般若学“六家七宗”中秉持的“本无”观念有关。

中国佛教“法身”观念除了带有强烈的本体意识以外，还存在浓厚的“神不灭”色彩。“神不灭论”的思想核心——“形”、“神”关系是中国古代哲学的传统命题之一，只不过随着时代的不同，所体现的思想特征各异。东汉末年的神学天命观，直接渗透到中国人对“佛陀观”的独特理解中，《牟子理惑论》云：“佛者，谥号也。犹名三皇神、五帝圣也。佛乃道德之元祖，神明之宗绪。佛之言觉也。恍惚变化，分身散体，或存或亡，能小能大，能圆能方，能老能少，能隐能彰，蹈火不烧，履刃不伤，在污不染，在祸无殃，欲行则飞，坐则扬光。故号为佛也。”<sup>②</sup>牟子用中国传统的宗教和文化观念理解佛，佛陀被描绘成不仅是人间最高道德的体现者，而且是神灵世界的最高主宰。这种独特的诠释视角，直接影响到东晋孙绰的《喻道论》，“夫佛也者，体道

① 参见方广锬《道安评传》第181—182页，昆仑出版社，2004年。

② 《弘明集》卷一，《大正藏》第52册，第2页。

者也；道也者，导物者也。应感顺通，无为而无不为之者也。无为，故虚寂自然；无不为，故神化万物。万物之求，卑高不同，故训致之术，或精或粗；悟上识则举其宗本，不顺者复殃”<sup>①</sup>。这里所讲的“佛”，是大乘佛教“真如、法性或法身的体现者；道，即是真如、法性或法身。佛，周流九虚，无所不在，如同《般若经》类大乘经典所渲染的那样，实际是超越时空的神秘主宰。”<sup>②</sup>

把中国佛教法身理论“形尽神不灭”色彩，表现得最为强烈，表达得最系统、完整的非庐山慧远莫属。“是故反本求宗者，不以生累其神；超落尘封者，不以情累其生。不以情累其生，则生可灭；不以生累其神，则神可冥。冥神绝境，故谓之泥洹。”<sup>③</sup>

慧远认为在人的可灭之形体之外，必然还存在着一个永恒常存之精神实体在起决定作用，此所谓“宗本”。它既是有形生命的主宰，又是成佛的根据。应用到法身理论上，就是以承认有一个冥然无形、独立实存的“真法身”为思想前提，认为法身有“真法身”和“变化形”的区别。这实际上是以有神论为基础，用玄学中常用的权实、本末、究竟与方便等方法，来理解、解释“法身”同“佛身”。

“如来真法身者，唯十住之所见，与群粗隔绝。”<sup>④</sup> 慧远坚信在“法性生身”的背后，确实存在一究竟、至极之法，即法身；

---

① 《弘明集》卷三，《大正藏》第52册，第16页。

② 参见任继愈主编《中国佛教史》第二卷，第550页，中国社会科学出版社，1997年。

③ 《弘明集》卷五，《沙门不敬王者论·求宗不顺化第三》，《大正藏》第52册，第30页。

④ 《鸠摩罗什法师大义》卷一，《大正藏》第45册，第125页。

法身就是法性和“神”的结合，此神“圆应无主，妙尽无名。感物而动，假数而行。感物而非物，故物化而不灭。假数而非数，故数尽而不穷。有情则可以物感，有识则可以数求。数有精粗，故其性各异。智有明暗，故其照不同。推此而论，则知化以情感，神以化传。情为化之母，神为情之根。情有会初之道，神有冥移之功。但悟彻者反本，惑理者逐物耳”<sup>①</sup>。

在与慧远之间通过书信往返进行思想交流的鸠摩罗什看来，慧远用小乘《阿毗昙心论》中“自性”、“心本”、“法体恒有”的观念和《三法度论》绝对不变的“胜义我（神我）”主张，来理解、解释大乘“法身”，是不可理喻的“戏论”。“法身可以假名说，不可以取相求”<sup>②</sup>，“大乘部者谓一切法无生无灭，语言道断，心行处灭，无漏无为，无量无边，如涅槃相，是名法身。及诸无漏功德，并诸经法，亦名法身。所以者何？以此因缘，得实相故。又大乘法中，无决定分别是生身、是法身。所以者何？法相毕竟清净故，而随俗分别”<sup>③</sup>。不能把“法身”理解为实体，“法身”只是针对不同众生的方便假说，其实“皆从众缘生，无有自性，毕竟空寂，如梦如化”<sup>④</sup>，进而“乃至真法身，十住菩萨亦不能具见。唯诸佛佛眼，乃能具见。又诸佛所见之佛，亦从众缘和合而生，虚妄非实，毕竟性空，同如法性。若此身实，彼应虚妄”<sup>⑤</sup>。对于法身是否有真实性问题，只能当作一种语言假

① 《弘明集》卷五，《沙门不敬王者论形尽神不灭第五》，《大正藏》第52册，第31页。

② 《鸠摩罗什法师大义》卷一，《大正藏》第45册，第127页。

③ 同上，第123页。

④ 《鸠摩罗什法师大义》卷一，《大正藏》第45册，第134页。

⑤ 同上，第129页。

设，不能作任何确定的回答。“因为按‘因缘所生法，我说即是空’的原则，在‘三界’认识中的佛，不可能超出虚妄的程度。因此，人们所谓的佛也好，法身也好，都不是实在的。”<sup>①</sup>

然而，慧远的学生宗炳，却沿着他老师“神本”式的诠释方向，越滑越远了。“无生则无身，无身而有神，法身之谓也。”“夫以法身之极灵，感妙众而化见，照神功以朗物。”<sup>②</sup>“精神极，则超形独存。无形而神存，法身常住之谓也。”<sup>③</sup>显然持“神”即法身的论调。“在宗教观念上承认‘神’的永存，在现实世界肯定有作为事物本质的‘物种’实有，以及作为现象变化的因素‘生’的真实，是慧远佛教哲学的三大支点，也是有别于鸠摩罗什的最基本的方面。”<sup>④</sup>

“法身”理论、范畴之所以能够被道教哲学照搬、借鉴，至少说明中国佛教思想界秉持的“法身”观念与道体论思想之间有玄通之处。这一点诚如汤用彤先生对慧远法身观的分析，慧远所理解的法身，其实是“圣人成道之神明耳。实则神明不灭，愚智同禀”，“至若体极之圣，绝于万化之表，妙尽有无之境，不疾而速，遂感而应，是以凡圣同具不灭之神。圣远乎哉？固即在兹。不过因其寄迹不同，终至分轨耳”<sup>⑤</sup>。慧远既持神不灭之说，又认为“法性”是永恒不变之本体，其《法性论》云：“至极以不变为性，得性以体极为宗。”<sup>⑥</sup>所谓“至极”、“体极”、“宗极”，

① 任继愈主编《中国佛教史》第二卷，第683页，中国社会科学出版社，1997年。

② 《弘明集》卷二，《明佛论》，《大正藏》第52册，第10页。

③ 《弘明集》卷三，《答何衡阳难释白黑论》，《大正藏》第52册，第21页。

④ 任继愈主编《中国佛教史》第二卷，第700页。

⑤ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第256页，北京大学出版社，1997年。

⑥ 《高僧传》卷六。

都是标准的玄学式概念、范畴，含有本源、本质、本体、最高真理等义，这里主要是本体的意思。如郭象尝云：“物各有性，性各有极”；《肇论·不真空论》中有，“夫至虚无生者……有物之宗极者也”。精神和法性本体冥合转化为佛的法身，不变至极之体就是涅槃，凡夫、圣人都具有不灭之“神”，只不过“寄迹”不同罢了。既然已经有了不灭之“神”和永恒不变之本体，这两个先决条件作为理论内核，那么，佛教的“法身”与道教的“道体”只需要转换一下“角色”就可以了。

东晋后期，随着中国佛学的发展，以南方庐山慧远和北方姚秦鸠摩罗什为代表的两大思想阵营就已经开始了明显的分化。如果说此时中国佛教思想界的“法身”观念，还只是魏晋时期中国哲学从“玄佛互涉”到“玄佛合流”思潮下的余绪，那么《大般涅槃经》传入后，在中国佛教思想界所引发的巨大反响，则说明中国佛学的发展正在形成一股激流，顽强地按照自己的思想方法与思维模式，逐渐迅猛激荡起来。

南北朝时，北凉沙门昙无讖译的《大般涅槃经》中特别有“烦恼虽灭，法身常存”<sup>①</sup>之说，契合了中国佛教“法身”观。该经“以妙有为指南，佛性常住为宗致”，把出世间的“常、乐、我、净（涅槃四德）”规定为涅槃的本质属性。“常”即永恒性，说明佛身是常，指“法身”；“乐”亦称常乐，表达永恒的精神宁静，指“涅槃”；“我”又称“大我”，指“佛身”；“何者是我？若法是实、是真、是常、是主、是依、性不变易者，是名为我”<sup>②</sup>。“云何复名为大涅槃？有大我故名大涅槃。涅槃无我，大

① 《大般涅槃经》卷四，《大正藏》第12册，第390页。

② 《大般涅槃经》卷二，《大正藏》第12册，第378页。



自在故名为大我。”<sup>①</sup>“净”又称“大净”，指佛法。涅槃四德同时也是佛性四德的“常乐我净”，意在突出强调“佛性是常，三世不摄”<sup>②</sup>，“佛性具有六事：一常、二实、三真、四善、五净、六可见”<sup>③</sup>。围绕“泥洹不灭，佛有真我（如来常住）；一切众生皆有佛性”，由此形成佛性的有无、成佛的可能性等佛性论的中心议题。

此经在印度佛教的思想体系中几乎没有什么影响，但在中国却引起巨大反响。鸠摩罗什的高足僧叡在读到法显所译《大般泥洹经》后，竟兴奋地说：“（鸠摩罗什）公若得闻此‘佛有真我，一切众生皆有佛性’，便当应如白日朗其胸衿，甘露润其四体，无所疑也。何以知之？每至苦问，佛之真主亦复虚妄，积功累德，谁为不惑之本？或时有言，佛若虚妄，谁为真者？若是虚妄，积功累德，谁为其主？如其所探，今言佛有真业，众生有真性，虽未见其经，证明评量，意便为不乖。而亦曾问：此土先有经言：‘一切众生，皆当作佛’，此云何？答言：《法华》开佛知见，亦可皆有为佛性；若有佛性，复何为不得皆作佛耶？但此《法华》所明，明其唯有佛乘，无二无三，不明一切众生皆当作佛。皆当作佛，我未见之，亦不抑言无也。若得闻此正言，真是会其心府，故知闻之必深信受。”<sup>④</sup>

如果说慧远同鸠摩罗什在法身观念上的分野，部分原因是由于早先译介的《般若》系列经典与后来的《法华经》在思想、内

① 《大般涅槃经》卷二十三，《大正藏》第12册，第502页。

② 《大般涅槃经》卷三十三，《大正藏》第12册，第562页。

③ 《大般涅槃经》卷三十四，《大正藏》第12册，第568页。

④ 《出三藏记集》卷五“喻疑第六”，《大正藏》第55册，第41页。

容上的差异、矛盾而引发，那么僧叡和先师的理论分歧，则标志着他对“关河”所传中观般若学的信仰，经由《法华经》而转向了《涅槃经》，中国佛教史上的般若学时代结束了。中国佛教思想界依《涅槃经》而逐渐兴盛起来的法身佛性学说，正是对鸠摩罗什所传大乘佛教中观般若学的否定。

“若有所说，皆是可破，可破故空；所见既空，见主亦空，是名毕竟空。”<sup>①</sup> 是以鸠摩罗什为代表的中观学派揭示矛盾、研究思维本身的矛盾运动中，以“二难”推理或“多难”推理为逻辑思辨方法得出的基本结论。他们认为，人的感性认识和理性认识都不可能达到对客观事物的全部认识，也就是说，通过人的主观认识所反映和把握的世界，永远涵盖不了客观存在的全部，因为“因缘性空”、“因缘”本身也是“空”。主观意识的产物，本质上属于“一切法皆忆想分别、因缘和合故，强以名说。不可说者是实义，可说者皆是名字”<sup>②</sup>。“诸法实相，即是涅槃”<sup>③</sup>。“实相”指不依人的主观意识而独立存在的客观真理，相对于“忆想分别”而言；“涅槃”是一种无烦恼的寂灭状态，相对于“生死世间”，是佛教的终极信仰。意思是说，只有佛的境界才能达到对客观真实性认识的全部，涅槃普遍存在于一切实相之中。“实相”并非客观的实体，一切法无不依缘起，它不是要在破斥诸法的不实在性之外另立一个什么。即使是般若智慧中通过禅定式的直观体悟而验证的境界，也是必须否定的。但这并不意味着一定

---

① 《大智度论》第三十一卷，《大正藏》第25册，第290页。

② 《大智度论》第三十五卷，《大正藏》第25册，第319页。

③ 《中论》卷三，《大正藏》第30册，第24页。

要取消任何世俗认识，而是“虽以文字有所言说”<sup>①</sup>，“不坏诸见而得解脱”<sup>②</sup>。关键要使认识保持一种时刻处于无差别（完全无所分别）的“空性”状态。罗什始终坚持“实相”般若的真理标准，一再强调“涅槃”即是“空相”，“空相”即是“性空”，坚决反对别求“涅槃”的观点。

鸠摩罗什所秉持的原则、立场，使他对慧远由“法身”问题而引发的一系列“二分法”式的提问，始终不作确定性的回答。即使慧远视为最重要的佛之“真我”这类根本问题，他也只是解释为“随俗分别”的一种相对的认识，属于“对治悉檀”和“人为悉檀”，也就是为适应不同人群需要而作的方便假说，“实相无相”——本质是不实在的。

这种源自印度大乘佛教龙树学说系统的、彻底否定式的思维 and 认识方法，是当时的中国思想界所无法理解、接受、认同的。

僧叡还在罗什座下受教之时，就百思不得其解，如果连“佛”本身也是虚妄，那么何者为真？以何为本？在“关河”讲肆他显然不会得到他想要的答案，中观哲学的方法论决定了在不置可否式的论辩过程中，实际上已经包含了否定性回答的倾向。早在僧叡尚服膺、信仰“关河”所传中观般若学的思想阶段，就抱着既尊重又分析的态度。他坚持认为，般若波罗蜜经是“穷理尽性之格言，菩萨成佛之弘轨也”<sup>③</sup>。他把“性空”解释为：“夫万有本于生生，而生生者无生；变化兆于物始，而始始者无始。

① 《思益梵天所问经》卷三，《大正藏》第15册，第52页。

② 《佛说首楞严三昧经》卷二，《大正藏》第15册，第637页。

③ 《出三藏记集》卷八，《小品经序》，《大正藏》第55册，第54页。

然则无生无始，物之性也。”<sup>①</sup>“穷理尽性”命题涉及的是世界本源和真理的本体性问题，“性空”之说被他蒙上了一层终极本源、万物的普遍本质论的色彩。这样一来，使他最终必然对鸠摩罗什坚信不移的“非神”说产生怀疑，他在《法华经后序》中指责般若诸经“不得不以善权为用”，而“于实体不足”，与之相反，“《法华经》者，诸佛之秘藏，众经之实体也”<sup>②</sup>。这实际上等于公开声明了他对罗什之学的不满态度。僧叡在《喻疑》中把读到法显所译《大般泥洹经》后的欣然之情跃然纸上，表明师徒之间在根本观念上，实际已经分道扬镳了。

鸠摩罗什在关中时心境十分抑郁，“什雅好大乘，志存敷广，常叹曰：‘吾若著笔作大乘阿毘昙，非迦旃延子比也。今在秦地，深识者寡，折翻于此，将何所论。’乃凄然而止，唯为姚兴著《实相论》二卷，并注《维摩》”。他去世后，有“外国沙门来云：‘罗什所谕，十不出一。’”<sup>③</sup> 鸠摩罗什在姚秦长安的生活际遇，可说是魏晋名士所热衷追捧的维摩居士形象在当时的真实写照。但是他不以为荣、深以为耻，“每至讲说，常先自说譬喻：如臭泥中生莲花，但采莲花，勿取臭泥也”。罗什晚年常有“折翻”之叹和“哀鸾”之喻，他曾作颂赠沙门法和云：“心山育明德，流熏万由延。哀鸾孤桐上，清音彻九天。”<sup>④</sup> 这也许正是印度佛教龙树之学在中国真正的境遇吧。相反，由庐山慧远所开创的净

① 《出三藏记集》卷十，《大智度论序》，《大正藏》第55册，第74页。

② 《出三藏记集》卷八，《法华经后序》，《大正藏》第55册，第57页。

③ 《高僧传》卷二《鸠摩罗什传》。

④ 《高僧传》卷二《鸠摩罗什传》。

土念佛法门，在中国却大行其道，逐渐成为汉传佛教的主流<sup>①</sup>。此如荷兰汉学家许理和先生所说：“慧远在诸多方面均成了启动下一阶段中国佛教的关键，同时也是我们所要研究的第一阶段中国佛教的最为彻底的终结者。”<sup>②</sup>

迎请鸠摩罗什入关并待以国师之礼支持他译经的北方后秦国主姚兴，虽能“卑万乘之心，尊三宝之教”<sup>③</sup>，但是他优礼罗什、尊崇佛法的政治目的，是为了巩固统治地位和南方朝廷争夺文化正朔的需要。中国历史政治经验表明，北方少数民族政权入主之后欲要长治久安，必须首先积极奖掖扶持提倡汉文化，拉拢争取

---

① “远乃于精舍无量寿像前，建斋立誓，共期西方。乃令刘遗民著其文曰：‘惟岁在摄提秋七月戊辰朔二十八日乙未（据陈扬炯：《中国净土宗通史》称：“岁次在东晋安帝元年，公元402年。”江苏古籍出版社，2000年，第97页），法师释慧远贞感幽奥，宿怀特发，乃延命同志息心贞信之士百有二十三人，集于庐山之阴、般若台精舍阿弥陀像前，率以香花敬荐而誓焉。”（《高僧传》卷六，《释慧远传》）文中再次表达了神不灭的观点：“盖神者，可以感涉而不可以迹求。必感之有物，则幽路咫尺；苟求之无主，则渺茫何津？”神虽然无迹可求，但能通过感应而得知其存在。由于神的存在，轮回果报就有了主宰。在此思想基础上，他们所理解、期冀的西方净土世界，与道教神仙妙境必然有相通之处，“其有惊出绝伦，首登神界，则无独善于云峤，忘兼全于幽谷；先进之与后升，勉思策征之道。然复妙观大仪，启心贞照，识以悟新，形由化革。藉芙蓉于中流，荫琼柯以咏言；飘云衣于八极，泛香风以穷年。体忘安而弥穆，心超乐以自怡；临三涂而缅谢，傲天官而长辞；绍众灵以继轨，指太息以为期。究兹道也。岂不弘哉”？西方净土即云峤之“神界”，修行以“太息”为目的，既“缅谢”三途轮回，又“长辞”天宫之乐。而通过彼时庐山中人留存至今的两首玄言诗中，成仙的情愫就昭然若揭了，《庐山诸道人游石门诗》云：“超兴非有本，理感兴自生。忽闻石门游，奇唱发幽情。褰裳思云驾，望崖想曾城。驰步乘长岩，不觉质有轻。矫首登灵阙，眇若凌太清。端坐运虚论，转彼玄中经。神仙同物化，未若两俱冥。”《庐山诸沙弥观化决疑诗》：“谋始创大业，问道叩玄篇。妙唱发幽蒙，观化悟自然。观化化已及，寻化无间然。生皆由化化，化化更相缠。宛转随化流，漂浪入化渊。五道化为海，孰为知化仙。万化同归尽，离化化乃玄。悲哉化中客，焉识化表年。”（逯钦立辑校《先秦汉魏晋南北朝诗》第1086、1087页，中华书局，1983年。）

② 许理和：《佛教征服中国》第254页，江苏人民出版社，2003年。

③ 《大唐内典录》卷三。

汉族“士”阶层的接受认同。另外，自玄风东扇，思想界关注的主题早已由“贵无”派推崇《老子》，转向“崇有”派发挥《庄子》<sup>①</sup>。而罗什之学浓重的怀疑论色彩，显然无法与姚兴的政治需要兼容。中国历史经验一再证明，作为最高统治者在任何历史时期无论曾经推崇过哪一种宗教，其政治企图必然超越宗教信仰目的。姚兴以质问的口吻对当时流行的般若学提出尖锐的批评：“然诸家通第一义，廓然空寂，无有圣人。吾常以为殊太径庭，不近人情。若无圣人，知无者谁也。”<sup>②</sup>如果在精神领域乃至现实社会中不树立一个可敬畏的、权威的“圣人”形象，宗教信仰的实在性、神圣性就会变得虚无缥缈，宗教信仰的神秘性必遭瓦解消融，宗教为政治服务、被政治所用的价值也就大打折扣了。更谈不上什么重建统治秩序、巩固统治地位等问题了。“曾问诸法师，明三世或有或无，莫适所定。此亦是大法中一段处所而有无不泮，情每慨之”，“余以为三世一统，循环为用。过去虽灭，其理常在”，“明过去、未来，虽无眼对，理恒相因。苟因理不绝，圣见三世，无所疑矣”<sup>③</sup>。无论是出于世出、世法的目的，都绝不允许把三世因果说成是虚妄不实的。所谓“其理常在”，实际上是肯定了小乘说一切有部“三世实有，法体恒有”主张的

① 《世说新语·文学》说：“王丞相过江左，止道声无哀乐、养生、言尽意三理而已。然宛转关生，无所不入。”说明南渡之后，清淡的中心论题是承接中朝的原有论题，凡江左所谈论题，中朝早已全部涉及。其中，除“逍遥”一义更出新意之外，其他论题实沿中朝旧习。《世说新语·文学》载：“《庄子·逍遥篇》旧是难处，诸名贤所可钻味，而不能拔理于郭、向之外。支道林在白马寺中，将冯太常共语，因及《逍遥》。支卓然标新理于二家之表，立异义于众贤之外，皆是诸名贤寻味之所不得。后遂用支理。”

② 《广弘明集》卷十八“答安成侯姚嵩表”，《大正藏》第52册，第230页。

③ 《广弘明集》卷十八“通三世论”，《大正藏》第52册，第228页。

合理性；“理恒相因”则是指业识不灭、识神常在，所以有三世因果轮回。在封建专制社会享有皇权似乎也就意味着握有真理的裁判权，罗什的申辩显得似乎很无力“若定有过去、未来，则与此法相违。……是故不得定有，不得定无，有、无之说唯时所宜耳”<sup>①</sup>。最终，罗什呕心沥血矢志不渝披肝沥胆要破斥、打倒、反对的，都重新被“请”了回来。

什门高足僧肇读到国主姚兴《答安成侯姚嵩表》后，竟也随声附和，“肇闻天得一以清，地得一以宁，君王得一以治天下。伏惟陛下，叡哲钦明，道与神会，妙契环中，理无不统，游刃万机，弘道终日，威被苍生，垂文作则。所以域中有四大，而王居一焉。涅槃之道，盖是三乘之所归，方等之渊府，渺漭希夷，绝视听之域，幽致虚玄，殆非群情之所测。肇以人微，猥蒙国恩，得闲居学肆，在什公门下十有余载，虽众经殊致，胜趣非一。然涅槃一义，常以听习为先，但肇才识暗短，虽屡蒙海喻，犹怀疑漠漠。为竭愚不已，亦如似有解，然未经高胜先唱，不敢自决”。“实如明诏！实如明诏！夫道恍惚窈冥，其中有精。若无圣人，谁与道游？顷诸学徒莫不踌躇道门，怏怏此旨，怀疑终日，莫之能正。幸遭高判，宗徒画然，扣关之俦，蔚登玄室。真可谓法轮再转于阎浮，道光重映于千载者矣。”<sup>②</sup>此说完全是套用般若空宗的理论，去迎合并发挥姚兴的观点。“法身”神圣性的真实存在原则，最终反而作为最高统治者权利和意志的体现，明确地确定下来。

《魏书·释老志》说：“诸佛法身有二种义，一者真实，二者

① 《广弘明集》卷十八，《什法师答》，《大正藏》第52册，第228页。

② 《肇论》卷一“涅槃无名论”，《大正藏》第45册，第157页。

权应。真实身，谓至极之体，妙绝拘累，不得以方处期，不可以形量限，有感斯应，体常湛然。权应身者，谓和光六道，同尘万类，生灭随时，修短应物，形由感生，体非实有。权形虽谢，真体不迁，但时无妙感，故莫得常见耳。明佛生非实生，灭非实灭也。”《本际经》表达的道教法身理论，显然充分吸收、借鉴了《魏书·释老志》中的法身观，并在此基础上又有所发挥。《本际经》所谓“元始正身”是真实身，“湛然常住”（体常湛然），元始天尊是“权应”身。但此“权应”身已非《魏书·释老志》中所说“生灭随时”、“体非实有”的了，“元始正身”和元始天尊不一不异，是“不动实际而示假名”，“元始正身”为究竟，“元始天尊”是方便称名。

在道教思想史上，《本际经》并不是第一个运用“法身”概念和义理的。《升玄内教经》卷八《显真戒品》有云：“道言：吾以五气周流八极，或号元始，或号老君，或号太上，或号如来，或为世师，或为玄宗”，“随人所好，为作法身”<sup>①</sup>。大致成书于南北朝后期至隋的《上清太上开天龙蹻经》中也说：“至道无象，无形无名，从本降迹，渐显三身。从起三身，而演三洞。三境三界，凡圣显差，九天九人，感象通贯，三宝渐顿，三乘接生，皆起法身。”<sup>②</sup>

早期道教各主要派别中，灵宝派以元始天尊为至上神，上清派以太上大道君为至上神，南北天师道以太上老君为至上神，自南朝中期以后元始天尊逐渐成为各派共同尊奉的最高神。然而，作为道教各派统一象征的，神圣权威的元始天尊，又必须同时集

① 《中华道藏》第5册，第102页。

② 《道藏》第33册，第731页。



原有各派至上神的共性于一身。另外，既包容佛教又强调高于佛教，乃至可以取代佛教，是灵宝派在佛、道二教关系中秉持的一贯原则、立场。在这些因素促使下，在各派都认可的，神格化的“道”的名义下统一起来，于是便有了道教的“法身”理论。而“随人所好，为作法身”之说，又解决了元始天尊的化身“乐净信”之人性与其“本身”——元始天尊之神性之间的吊诡。此如德国哲学家费尔巴哈在描述基督教信仰的上帝的本质时所说：“上帝是人格，但他却又应当是上帝，应当是普遍的存在者而不是人格的存在者。”<sup>①</sup>

在《道教义枢·序》中进一步说：“是知元始天尊生乎妙气，忽焉有像，应化无穷。显迹托形，无因无待；演法开教，有始有终。老君度人，明应象之理。《太玄本际》示真寂之由。”“道”的本体（实）是“无”；其表现形式（权）是“气”，元始天尊作为“道”与“气”的结合，又分化成混沌太无元高上玉虚之炁，即天宝君；赤混太无元玄上紫虚之炁，即灵宝君；冥寂玄通元无上清虚之炁，即神宝君。在《云笈七签》卷六《三洞经教部》中，记道教“三洞”缘起有云：“然三洞所起，皆有本迹。洞真之教，以教主天宝君为迹，以混沌太无元高上玉皇之气为本；洞玄之教，以教主灵宝君为迹，以赤混太无元无上玉虚之气为本；洞神之教，以教主神宝君为迹，以冥寂玄通元无上玉虚之气为本也。”“又三洞之元，本同道气，道气惟一，应用分三。”可见，“三洞”教主乃至“三清”圣境都是“迹”，只有炁（气）才是根本。南朝刘宋时代的天师道经典《三天内解经》称：“道源本起

<sup>①</sup> 费尔巴哈：《基督教的本质》，第280页，商务印书馆，1984年。

出于无先，溟滓鸿蒙，无有所因，虚生自然，变化生成。道德丈人者，生于元气之先，是道中之尊，故为道德丈人也。因此而有太清玄元无上三天无极大道太上老君、太上丈人、天帝君、九老仙都君、九气丈人等百千万重道气，千二百官君太清玉陛下。”<sup>①</sup>可知，道教在不同时代涌现出的众多神仙，都是“元气”的繁衍变化而成，其中“道”（元始天尊）无疑居于元初及核心的地位。同样，在陶弘景《真灵位业图》中所描述的“二十四官君将吏，千二百官君将吏”，陶弘景注云：“二条气化结成。”其《登真隐诀》亦云：“官将及吏兵人数者，是道家三气，应事所感化也，非天地之生人也。”陶弘景注：“此因气结变，托象成形，随感而应，无定质也。非胎诞世人学道所得矣。”<sup>②</sup>由此得知，道教“万神殿”上的诸神都可以归结为是“气”的演变凝结而成，也就是道之“三气”（玄、元、始）的应事感化和“托象成形”。

《本际经》以全新的理论诠释，一方面回应了佛教思想界的质疑，另一方面则发展、完善了道教哲学思想。《本际经》的“道体论”对唐初道教义学深有影响，《道教义枢》、《三洞珠囊》、《要修科仪戒律钞》、《一切道经音义妙门由起》等道教类书及其他典籍中都曾大量征引其内容。《道门经法相承次序》记潘师正回答高宗皇帝垂询时说：“天尊挺生神状，以道为身，非假因缘而有待籍。”并征引古灵宝经《无量经》（按：即《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》，敦煌本《灵宝经目》著录名称相同，《道藏》收录）云：“元始祖劫，化生诸天。开明三景，是为天根。上无复祖，唯道为身。应化济物，显号无穷。摄迹归真，则湛而

① 《道藏》第28册，第413页。

② 《道藏》第6册，第624页。

为一。以其诸天敬奉，号曰天尊。为万有之根，故称元始。”<sup>①</sup>显然和《本际经》的法身理论是一脉相承的。

### 第三节 “道体”与“法身”

《本际经·护国品》云：“此经说真道根本，能生法身慧命，十方得道过去未来三世天尊等，莫不履行而得至真，具一切智，成无上道，到解脱处，为大法王。”《本际经》以“法身”理论回应佛教界对于元始天尊神圣性攻讦的同时，围绕法身义理，辅以道身、真身、报身、应身、生身、分身、化身诸说，来论证元始天尊是集“道”之“体”与“用”的高度统一。《本际经》借“法身”与诸“分身”的概念用以解释道体和诸天尊的关系，元始天尊所证之理体称法身，为济度众生示现托胎肉身、以神力一时化现之身称应身、生身、分身、化身。“法身”与诸“分身”的理论根据是“至真妙理”和虚无之道，《本际经》借用了玄学中本末、体用等方法阐述法身和诸“分身”之间的关系。

“法身”观念又被唐初《道门经法相承次序》、《道教义枢》、《一切道经音义妙门由起》等其他道教义学著作继承、发挥。由于《本际经》在论述“诸分身”之说过程中比较散乱的原因，造成缺乏逻辑思辨的前后通畅。为了研究方便，今参照《道门经法相承次序》卷中关于“八身”的详细解说，并对比《道教义枢》和《一切道经音义妙门由起》的相关阐释，展开详细分析，以期

---

<sup>①</sup> 《道门经法相承次序》卷上，《道藏》第24册，第787页。

准确理解、解释《本际经》“法身”与“诸分身”之说，凸现道教“法身”体义。

## — “法身”为本

《道门经法相承次序》卷中记唐高宗垂询：“天尊有几身？为弟子已不能苦道，上启天尊覆护弟子。”潘师正对曰：“按诸经所明，天尊有法身、本身、道身、真身、迹身、应身、分身、化身。”“法身天尊者，谨按《升玄经》曰：‘吾以三气周环八极，或号元始、或号老君、或号太上、或为帝师、或为玄宗，出幽入冥待应无方，随人所好，为作法身。同归之趣，非为缘异。愚者不体，相与嫉贤。吾愍口过，敢陈其源。道之布气，在于无边、无形、无像。留住经文，不自巧饰。诚惟修身，其身得真。既得真像，自然登晨。此法玄妙，玄之又玄。愚者失趣，或谓非神。相与竞笑，攻本伐根。’”<sup>①</sup>

潘师正在阐述道教“法身”观的同时，实际上也对来自佛教中人的攻讦进行了批评。由此亦可看出，佛道思想界围绕“法身”义展开的论衡，佛教方面极力辩异；道教方面重在趋同，其目的和策略是同灵宝派一脉相承的。

《一切道经音义妙门由起》云：“法身者，真精布气，化生万物也。”“虚空自然变见，生为凝灵结气，化成圣人，即元始天尊之谓也。”<sup>②</sup>

《道教义枢·法身义》：“法身者，至道淳精，至真妙体。表

① 《道藏》第24册，第790页。

② 《道藏》第24册，第721页。

其四德，应彼十方。赴机于动寂之间，度物于分化之际。此其致也。故《升玄经》云：吾以（立）五气，周流八极，或号元始，或号老君，或号太上，或为世师，随人所好，为作法身。《本际经》云：于明净观，观见法身。又云：香花妓乐，洞映法身。”

《本际经》卷二《付嘱品》云：“法身犹如虚空，圆满清静，即是真道，亦名道身，亦名道性。”《本际经》卷三《圣行品》说：“道为极尊”；“总一切有，名曰世间；所共宝贵，号天尊也。”“非身离身，亦不不身，而以一形周遍六道，现一切相，随类色像”，“非心离心，亦非非心，而一念了一切法”，“晓了真俗一切法中空有之相，非空非有，正观平等，毕竟清静，犹如虚空；究竟真一平等大道”。

综上所述，《升玄内教经》的“法身”观更为唐代道教思想界所看重。相比之下，《本际经》从“权”“实”、“方便”与“究竟”的角度突出了“法身”和“道体”的连带关系，同时强调说明要以中道观观法身。因此，“法身”也就成为沟通“道性”与“众生性”、世间和出世间的根据，也就是一切个别事物最普遍的本质性。

《道门经法相承次序》说：“本身天尊者，谨按《宝玄经》云：‘太上曰：本寂应动，真假有殊。权实众妙，同出玄门。’又按《太上开演秘密藏经》曰：‘帝君曰：如是本身能生万物，即是万物之本始者，此与神本有何差别？’太上答：‘源其实体，无有二相。何以故？俱毕竟故，无始终故，不可言说故。以善方便，亦得言异。所谓神本，是妄想物一念相续，众生业果，轮转无穷，是名识物，亦名神本。言本身者，即是道性清静之心，能为一切出万法之根本，故名为本。始是真性，非心不心，非色不

色。无缘虑故，非无常故，故言非心；能生心故，无不知故，亦名为心。无所碍故，故名非色；能生色故，道眼见故，亦名为色。是清净心具足一切无量功德，智慧成就，常住自在，湛然安乐。但为烦恼所覆蔽，故未得显了，故名为性。若修方便，断诸烦恼，鄢法尽故，显现了故，名为本身。如此身者，本自有之，非今造故，故名为本。本非有性，非三代摄。方便说故，故非三代。本来有故，名为过去。一切众生必定当得，故名未来。十方大圣今以得故，故名现在。虽复说有三代差别，体不动故，常住无变。”<sup>①</sup>

《道门经法相承次序》中的《太上开演秘密藏经》引文和《本际经》卷九《开演秘密藏品》中的部分经文几乎如出一辙。潘师正未引《本际经·开演秘密藏品》，想必该品另有单行本，或《太上开演秘密藏经》问世流传比《本际经》更早，李仲卿将其改编收入《开演秘密藏品》之中，亦未可知。

这段话里的“本身”兼具本源与本体的意义。在本源的层面讲，道为物始，神本是“识初”，此二者“源其实体，无有二相”；于本体的视角言道性，乃众生本具之清净心体，亦可称性体，其实道性也是以“道”为体。道在时间上涵涉过去、现在、未来三世，道本来不可言说，所谓道体、道性、三世，只不过对众生“方便说故”。一切众生与十方大圣本来皆具道性清净之心，只不过十方大圣方便具足，“断诸烦恼，鄢法尽故，显现明了”今已得道；一切众生方便未足，“但为烦恼所覆蔽，故未得显了”，未来必定当得。如此看来，所谓“本身”乃是纯粹的精神

---

① 《道藏》第24册，第791页。

本体，它不但是真实的，而且还是普遍的、永恒的。所以从“法身”的普遍性及其作为一切事物的本质的存在的特性，自然得出“是清净心具足一切无量功德，智慧成就，常住自在，湛然安乐。但为烦恼所覆蔽，故未得显了”。由于众生个体的“心”、“意识”等客体的精神性活动（烦恼），蒙蔽染污了个体所固有的“法身（本身）”品格，这实际上说明了人的生死轮回起源和人的命运所致问题。

这段话姜伯勤先生解释为“‘道性’是‘清净之心’，其身相称为‘本身’。‘本身’所体现的本体，是永恒不变的（即所谓‘体不动故，常住不变’）。当清净之心为烦恼所障时，清净之心未得显了，称为‘性’。而清净之心去掉烦恼的障蔽，显现明了，称为‘本身’。可知‘本身’即道性，是不变的本体的显著状态”<sup>①</sup>。

《本际经》卷九《开演秘密藏品》云：“帝君又问：‘若是本身性是具足，一切烦恼云何能鄣？若本具足而起鄣者，一切神尊得成道已，亦应还失。何以故？体唯一故？’太上答曰：‘虽体是一，义则有二，方便未足故，方便具足故。是故我言一切诸法以空为性，为化众生，善巧方便，随宜演说。是言说性犹如虚空，亦无分别，识本本身，皆虚空相。得无所得，故无所失；有所得故，故有所失。是故凡夫名为失者，十方神尊名为常德’。”

本体本来是唯一的，以空为性本来也是无分别的。但在意义上，却由于教化凡夫的方便，而分别为两种意义。对于十方神尊，是道性具足，超越了有无、得失。对于凡夫，为烦恼所障，

---

<sup>①</sup> 见《论敦煌〈本际经〉的道性论》，《道家文化研究》第七辑，第229页，上海古籍出版社，1995年。

其“性”从方便上说，处于清净心“未足”状态，此种凡夫之“性”，尚未具足道性<sup>①</sup>。

帝君又问：“若生死法无始无终，本性清净，何故不名为道果耶？”太上答曰：“生死之法有因果故，故是无常，不名道果；常道之体非因果故，是故为常，体是果故，故名道果”。帝君又问：“如是本身为悉共有，但是一身为各各有，有无量身？若是一者，一人得已，应碍余人；若是多者，非谓太一，不得言常”。太上曰：“我不说言一切诸法如虚空耶？虚空之性，非一非多，非碍非无碍。如是本身亦复如是，体非一多，性无碍碍”。

这里的“本身（法身）”即“太一（道）”，“一身为各各有，有无量身”是指众生无量，“本身”与“无量身”实际上是说“道性”同“众生性”的关系问题。“道性”是一，众生性为多，犹如千江水映千江月，千江水月一月现。“本身”是静止不动、空寂而无任何差别的存在，它的作用只是随顺众生显现“道性”，至于每一众生道性的彰显情况各异，则决定于每一众生性的特质。而“道性”、“众生性”的本质又如虚空，这无论是在“理”的层面还是在“事”的层面，都说明“道性”、“众生性”，体既是一多又非一多，性无碍碍。关于“本身（法身）”遍在的思想，具有浓厚的泛神论倾向，同时也为人人皆有道性的道性论奠定了理论基础。

《道门经法相承次序》说：“道身天尊者，谨按《太上灵宝无量度人经》云：‘元始祖劫，化生诸天。开明三景，是为天根。上无复祖，唯道为身。’又按《太上开演秘密藏经》曰：‘……不

<sup>①</sup> 见《论敦煌〈本际经〉的道性论》。《道家文化研究》第七辑第229页，上海古籍出版社，1995年。



审三代十方天尊，所得妙身以何为法？为同一体，为各异耶？’太上告曰：‘至真妙理，寂绝无形，清静凝湛，不可言名，方便引化，略开二途。一者道身寂体虚无，二者生身诞孕行躯。言道身者，离一切相，正慧成满，除断虚妄，冥契玄宗，与道为一，不灭不生，无来无去，谈论路断，念虑长毕。’帝君礼曰：‘不审道身即是寂本，为更有义，名为本耶？’太上告曰：‘道为圣本，本即道根，虽是一体，非无二源。道名独立，体自虚通，强字无待，还近息功。本对于末，因待假名，称为物始，用涉能生。又为迹本，动寂用殊，出没物表，语嘿相须。’于是道君欲显玄理重说偈曰：‘道身不生灭，任理自玄通。湛然常清静，独立强言室（疑为“空”）。绝名不待对，亦妄造物功。端静息义用，肃寂守虚冲。’”

《本际经》卷二《付嘱品》云：“法身犹如虚空，圆满清静，即是真道，亦名道身，亦名道性。”卷八《最胜品》云：“遍满道界，无穷无际，等法性身，周道界故，即名道身。”卷九《开演秘密藏品》云：道君重说偈言“道身不生灭，任理自玄通。湛然常清静，独立强言空。绝名无待对，亦忘造物功。端静息义用，萧寂守虚冲。本身为物始，生炁布三才。冥功难叵测，圆照逐念开。能为妙迹本，表现亿万该。神用无起灭，奇功靡去来。生身托父母，寄慧示同凡。琼胎非世孕，变示适所堪。端严使欣慕，白首破迷贪。非是骨肉身，随愿之所潭。权迹无定方，现身亦长久。遍示五道行，姿容顺妍丑。任本之所垂，利益无忧负。乍有变化生，时或因父母”。太微帝君曰：“敢问道身为有因耶，为无因耶？若有因者，同世间法，因缘生故，故是无常。若无因生，复堕邪见，异道之谓。若是道身不从因生，自然有者，一切众生

不修道者，应皆成道。如是二义，云何可了？”道君答：“夫正道者，寂灭之相，非言语法之所能宣。今言道者，寄言显示，令得悟入，解了无言，忘筌取旨，勿著文字。所言道者，通达无碍，犹如虚空，非有非无，非愚非智，非因非果，非凡非圣，非色非心，非相非非相，即一切法，亦无所即。何以故？一切法性，即是无性。法性、道性，俱毕竟空；是空亦空，空空亦空，空无分别空故；是无分别，亦复皆空，空无二故，故言其即。而诸众生不能解了如是义，故于无法中而生法想，于不空中而生空想，以有如是心想倒故，而有见著，具是四倒，妄造诸法，计我及物，故名生死，不得道身。天尊大圣了此实性毕竟无性，洞会道源，混体冥一，故名得道，身与道一，故名道身。习此正观，名之曰因；亦无所习，故名非因。是故正道非从因生，亦非无因，体非是果，亦非非果，非常非非常，非灭非非灭。如是深奥秘密之义，唯道与道乃能解知，下圣真仙皆不通达，以信力故，仿佛能知。如是身者，住无所住，无所不住，是名正道真实之身。”

“道身”相当于“法身”，是天尊本相，与“道”同体，故名道身。

“本身为物始，生炁布三才”呼应了《圣行品》所云：“夫道也，无祖无宗，无根无本，一相无相，以此为源，了此源故，成无上道，而独能为万物之始。”继承发挥了《老子》的传统思想。

《道门经法相承次序》说：“真身天尊者，按《仙公请问经》曰：‘得道之尊，并由积德行善、论身炼神、故致成真。’”（下略）

《一切道经音义妙门由起》云：“真身者，至道之体也。”<sup>①</sup>

《本际经·咐嘱品》云：“我之真身 清静无碍，犹如虚空不生不灭，常住善寂大智慧源，虽复窈冥，其精甚信。无量劫来，证此真体，恒安不动，超绝无伦，非是小圣二乘之所知觉。”

在《本际经》卷八《最胜品》中，叙述了太上道君对太微帝君讲述十方百亿分身天尊，与元始天尊“等无有异”，“同一真性，等如虚空，皆空寂相”，“而亦有异，假因缘故，亦可说异”。“报得此身，遍满道界，无穷无际，等法性身，周道界故，即名道身。诸分身者，是于报身起无碍用，遍于道界显示奇特，教化众生，智慧威神与本无异。”

这里的报身是“元始天尊”和“十方百亿分身天尊”，二者之间的关系“等无有异，同一真性”；“假因缘故，亦可说异”。卷九《开演秘密藏品》有云，“真报身是众生本”，呼应了《道性品》“道性众生性，皆与自然同”的思想。

从对报身“遍满道界，无穷无际，等法性身，周道界故”；“等道界性，同虚空相”的描述，说明“报身”是“真实空”、“常住法”。那么，既云“是常是实”，何以摆脱因果规律的桎梏？故特别强调“（报身）非因非果，非修非得”；“非造作法，非生因生，亦非生果，无始无终，无生无灭”。因为“夫因生法，名之为果，本无今有，有必还无，是破坏相，非常住法”，无法凸显道教“常”、“实”的理论特质。而报身又是“等法性身”，说明法身（法性身、元始身）亦是“真实空”（“元始身者，非造作法，非生因生，亦非生果，无始无终，无生无灭，是常是实”）。

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第722页。

“法身”与“报身”之间是“开权显实”，“体用不二”、“空有不二”的关系。

《本际经》卷九《开演秘密藏品》有云，尔时太微帝君白道君曰：“演说身相非因非果清净妙法。又闻太极都教法师开因缘义，不动实际而示假名，巧辩因果，微妙方便。又闻天尊戒言印可，诸疑永断，心意廓然。此经微妙，众经中王。何以故？所说大故，演真报身是众生本故，所说身相有君宗故。是故此经诸经中王，最为第一。譬如军众破他军阵，为显胜故，立于胜幢。遍引天魔异道所说，亦于天尊所说经中，最为殊胜。是故此经是圣法幢，令大乘人得闻此已，生勇猛意……此经如是，名为度于彼岸无上法桥。如此桥梁，能令行人得至彼岸。若有能修此经法者，必登大罗真道彼岸，到安乐处，自在无为，湛然常住。”

“报身”亦是元始天尊之正身，意在突出显示“法身”是修习所得果报之身，为的是要揭示元始天尊为何变身“乐净信”降世，预示着对道教法身义理的探讨在后面将转向道性论及众生修道的问题。

《本际经》为何既说“法身”，又说“元始正身”、“本身”、“道身”、“真身”呢？首先，从字面上分析，“法身”具有双重内涵，法身兼具“道”（“即是真道”）、“道体”（“亦名道身”）、“道性”（“亦名道性”）之特性。也说明道、道体、道性三个范畴在本体层面是相通的，“三位一体”；也可以把“法身”理解为等同于“道体”，所谓真身、真体其实都是在描述道体，只不过真身是倾向于本源意义讲的，真体指向本体的层面。实际上再一次说明，道体综合了本源和本体的意义。其次，借鉴、吸收了《大乘义章》所云“如来常住，即是真身”，“真身为本，依真起应，依

应起化”<sup>①</sup>，借“真身”的概念，进一步揭示以“法身”为本。

佛教本有“三身”之说，一般称之为“法身”、“报身”、“化身（应身）”，“身”是聚集之义，意思是聚集诸法而成身，即“法身”为理法之聚集。“三身”“报身”为智法之聚集；“化身（应身）”为功德法之聚集，又作法身佛、报身佛、应身佛；真身、报身、应身；自性身、应身、化身；法性身、受用身、变化身；自性身、受用身、变化身；佛所见身、菩萨所见身、二乘凡夫所见身等诸说。佛教各经论依据表述思想内容的侧重点不同，故所举三身之名称与解释亦不一。“诸经所辩，佛有三身名字不同，所召法体皆异。”<sup>②</sup>依南北朝至隋所传之《十地经论》等诸经所说之三身，即法身，为证显实相真如之理体，无二无别，常住湛然，称为法身；报身，酬报因行功德而显现相好庄严之身；应身，顺应所化众生之机性而显现之身。天台宗称其皆为本有自尔之性佛，不借因行等造作而存。即《法华经》所说久远实成之释尊，不凭借因行之造作，本有自尔之三身“相即”之性佛。全称本有无作三身、本地无作三身。天台智顗首立此无作三身，系针对权教所论之三身而说，标示其本有无作三身之旨。也就是说，天台智顗认为“本有无作三身”是“体”，系针对“权”教所论三身之“实”教。此所谓“一身即是三身，不一不异；当知一佛身即具诸身寿命功德，随缘感见长短不同”<sup>③</sup>。代表“本有无作三身”的“法身”、“报身”、“化身（应身）”在实教层面是相通的，“三位一体”、“不一不异”。“复次，如是三身种种功德，

① 《大乘义章》卷十九，《大正藏》第44册，第840页。

② 《妙法莲华经文句》卷九下，《大正藏》第34册，第129页。

③ 同上，第128页。

悉是本时道场树下先久成就，名之为本。中间今日寂灭道场所成就者，名之为迹。……今经所明取寂场及中间所成三身，皆名为迹。取本昔道场所得三身，名之为本。……非本无以垂迹，非迹无以显本，本迹虽殊不思议一也。”<sup>①</sup> 在“实”、“权”这对范畴下，又可以演绎出“本”之三身与“迹”之三身，本迹之间的关系为“本以垂迹”、“迹以显本”。“神通之力者，三身之用也。神是天然不动之理，即法性身也。通是无壅不思议慧，即报身也。力是干用自在，即应身也。”<sup>②</sup> 三身之间的关系是：以法身为“体”，报身、应身为“用”。

综上所述，道教传统理论体系中本来没有法身之说，显然是借鉴、吸收佛教此说而来，道教法身理论借鉴发挥了佛教“三身”体义。通过对比分析发现，《本际经》中法身与诸分身之说的理论构架与天台智顗“三身”体义存在相通之处。

## 二 诸分身是“迹”

《道门经法相承次序》说：“迹身天尊者，谨按《太上开演秘密藏经》曰：‘帝君又问：生身迹身，是应作耶？太上答：如是如是。生之与迹，并称机缘，利益不差，即名为应，体用不别随义异名。帝君问：是迹身者，为有法耶，为无法耶？太上答：我不说耶，一切诸法性无所有，云何迹身而当有法？若假名字，亦有亦无。不离本故，故名为无；众生见故，故名为有。更非别体，故名为无；有实利益，故名为有。犹如明镜能见色像，了了

① 《妙法莲华经文句》卷九下，《大正藏》第34册，第129页。

② 同上。

分明，种种差别是镜中像，不可定说是有是无，而亦得言镜中有像。一切众生心镜明故，见真道像，又如止水无波涛故，影现日月星辰及以飞鸟，悉见水底；一切诸物亦见自影，了了分明。此水中物及所见影，俱非真实，不可言有，不可言无。一切众生心水澄清，见道身影，亦复如是。体即真道，是故非有非不见，故不得言无。如追逝者，寻迹然得，是迹与人非一非异。迹身亦尔。明解之人因迹入悟，见真道身，知无迹法，故名为一；非不因迹，渐得晓达，能立福田，是名为异。如是之义，是道境界，非是凡夫下圣能了’。”（下略）

在《本际经》卷九《开演秘密藏品》中，帝君曰：“不审生之与迹二义，云何经开二言？”太上告曰：“体实无二，随义名身，生体擢貌，事事同人。迹无定相，行不常伦，但能显本，即是迹陈。”

上文的思想核心，是围绕和“本身”有关的“生身”、“迹身”展开讨论。首先，本身（道体）“为悉共有”，道性随众生之生身各异“为各各有”。以中道观言道体、道性，皆“如虚空”（“非一非多，非碍非无碍”），故称“常道”（虚空之体、性皆为“常”，所以说“常道之体非因果故”）。“体是果故，故名道果”，道性于众生是因位的、被遮蔽隐含的道种，道体相对众生是果位的、已开发显现的自体（道果）。

道体、道性本来都是形而上、抽象的（不可言说）“道”的名言显示，“体实无二，随义名身”；“体则无别，随义异名”。由于众生开发显现（应化）“道性清静之心”的机缘不同，故有生身与迹身的差别。从“迹无定相，行不常伦，但能显本，即是迹陈”和“如追逝者，寻迹能得，是迹与人非一非异。迹身亦尔。

明解之人因迹入悟，见真道身，知无迹法”分析，“迹”应是众生本具之道性，则生身指能生道性之体（道体）。“众生见故，故名为有”，“道性”隐见于众生性中，道性为“一”，众生性为“多”；道性、众生性，如同“月映万川”，真道性体现在形形色色的众生身上的表现形式，表明道性为有。“不离本故，更非别体，故名为无”，犹若“千江水月一月现”，从一多关系角度讲，道体即道性，道体撇开道性不能成立，道性以道体为本。“诸法性空”，道体、道性的本质都是空性。这又体现了“即体即用”的关系。

《道教义枢·法身义》云：“迹之三身，有其别体。本之三称，体一义殊。以其精智淳，常曰真身。净虚，通曰道（身）。气象酬德，是曰报身。就气精神，乃成三义，不可穷诘，惟是一源。既是法身，当有妙体。”《一切道经音义妙门由起》云：“报身者，由积勤累德、广建福田，乐静信等也。然元始天尊、太上道君、高上老子，应号虽异，本源不殊，更托师资以度群品，或命尹喜入天竺以化胡人。”<sup>①</sup>

《道门经法相承次序》说：“应身天尊者，谨按《老君经》教云：‘圣真无鞅，大要有二。一者，道、精神、气降应成形，形以同人，人未还本。二者，凡夫积学，功形备充。神与应合，隐而无名。道应随缘，缘本无名。出应有号，出号异应。号异道同，动不离寂。’”<sup>②</sup>《一切道经音义妙门由起》云：“应身者，元始天尊、太上道君也。”<sup>③</sup>《道教义枢·法身义》云：“应身者，

① 《道藏》第24册，第721页。

② 《道藏》第24册，第792页。

③ 《道藏》第24册，第721页。



应是应接，谓随机显迹，应接群生。《请问经》云：以无心而应众生。”

《本际经》卷二《咐嘱品》云：“为众生故，现应受身，游入五道，称缘开度，随宜方便，皆使悟入，应物根性，权示色像，故名应身。而此应身，亦无生灭，无有去来，常住不变，为利一切，隐显不同，发起精进，令无退转。”这段经文与潘师正所引《太上决疑经》基本相同<sup>①</sup>。

大乘佛教认为佛的法身长存，而应身（化身）无限，并可以随时随地应机现身说法，而释迦牟尼只不过是佛的一个化身<sup>②</sup>。对比道教所说的“应身”，应该是道体、道性在形而下现实世界的应化显现，应身与道体、道性之间是权实的关系。而“生身七十二相，八十一好，具足微妙，人中天上，三界特尊，是我归依覆护之处”，是元始天尊“化身”的具体表现形式，与“应身”相同，生身即应身。最后归结为“一切诸法皆空寂相，生死道场性无差别，不应妄生去来之想。若始发意，当识无常，各求自度，离生死苦”。这就呼应了《护国品》，“空假无异相，权实故

---

① 王卡先生认为《正统道藏》中，洞真部本文类收入《元始洞真决疑经》，又名《太上决疑经》，是《本际经》卷二改编本。（《敦煌道教文献研究》第193页，中国社会科学出版社，2004年。）而王宗昱先生认为，《太上决疑经》（《元始洞真决疑经》）曾经被《本际经》之后的《道门经法相承次序》和《一切道经妙门由起》以及唐开元年间成书的《初学记》称引，说明《太上决疑经》是一篇独立的道经。《道门经法相承次序》中没有提到《本际经》，但是《一切道经妙门由起》的作者见到过《本际经》，却仍然从《太上决疑经》中摘引，说明他们认为它早于《本际经》。“《道藏提要》认为《元始洞真决疑经》是隋唐之际出世的。现在我们可以确定它是出于《本际经》之前的。”（见王宗昱著《〈道教义枢〉研究》第20页，上海文化出版社，2001年）。

② 任继愈主编《中国佛教史》第一卷，第207页，中国社会科学出版社，1997年。

同途。道场与烦恼，究竟并无余”的说法。则法身为诸法实相不可得之真空理体；于事相而言，元始天尊是法身之“道成肉身”（生身即应身）。故“道”与“道体”、“道性”理事圆融；“道体”、“道性”事事圆融。另外，法身是“一”（“一形周遍六道”），应身是“异”、是“多”（“现一切相，随类色像”），法身与应身之间是“一异”、“一多”；“不一不异”、“一以治多”的体用、实权关系。“应身”概念丰富了法身观念的内涵，强化了元始天尊接引众生的宗教意义。

《本际经》卷九《开演秘密藏品》云：“不审三世十方天尊，所得妙身以何为法？为同一体，为各异耶？”太上告曰：“至真妙理，寂绝无形，清净凝湛，（不）可言名，方便引化，略开二途。一者道身寂体虚无，二者生身诞孕行躯。言道身者，离一切（相），正慧成满，除断虚妄，冥契玄宗，与道为一，不灭不生，无来无去，言语路断，念虑永毕。言生身者，随顺世法，依因父母，炁数和合，琼胎灵府，犹如虚空，随宜出处，年月不同，腋背降诞，长养深宫，或生而皓素，或常保少容，环姿妙质，天人所宗。”

此处，以“离一切相”、“不灭不生”、“无来无去”描述“道身”，其实是以中道观阐释道体。如《道性品》所云：“常说因缘假名法，显发中道真实性。示教一切离有无，非有非无皆毕竟。”“细无不入，大无不包，高胜莫先，强名为大。太即大也。通达无碍，故名为太，独步无侣，无等等故，故称为一；是究竟处，故言太一。如是等义，难可了知，不可言说湛寂之相，但假名字引导后来，寄世言辞开真空道，略为汝等演因缘趣，当谛思惟，勿一向解。”说明“道身”与道同体；道体抽象的普遍本质性

特征。

“道”是“至真妙理”，其本质“寂绝无形、清净凝湛”，无法以语言、文字描述（“不可言名”，“言语路断，念虑永毕”）。道身即道体，其“寂体虚无”在本体层面与“道”是合一的（“冥契玄宗，与道为一”）。三世十方天尊之妙身由道身和生身构成，既然生身无数（“犹如虚空，随宜出处，年月不同”），意味着道体也遍及一切处。既阐明了“道”化为人格神的问题，也暗示了“道体”与诸天尊的关系。

“至真妙理”即虚无之道，是道教之“道”神格化命题的理论深入。“道”不仅是道教自汉代以来“造神”运动中的“气”，而且还是虚寂之“理”。这样，法身（道身）、生身（应身）的本体根据就成了“至真妙理”。

《本际经》卷九《开演秘密藏品》复云：“帝君礼曰：‘不审道身即是寂本，为更有义，名为本耶？’太上告曰：‘道为圣本，本即道根，虽是一体，非无二源。道名独立，体自虚通，强字无待，还近息功。本对于末，因待假名，称为物始，用涉能生。又为迹本，动寂用殊，出没物表，语嘿相须。’”

这引出了一个重要问题，本质等同于虚无之道的元始天尊之至真理体，为何一定要以生命形式的具体形象示现，并有种种化身？这个问题涉及众生修道的最终目的，法身被作为众生修道、得道的最高境界，众生修习是得道之因，法身是道果之极致。这也是从道家之“道”到道教之“道”的宗教意义之所在。

“道”（理）、“法身”（道身）、“生身”（应身），两两之间的关系就是本末、本迹、体用、权实、动寂、有无的关系。

同卷说：“太上曰：所言生者，无生不生，离一切生。何以

故？十方天尊生已尽故。染欲无明，永清净故，故无有生；欲利众生，示同世法，是故有生。何以故？我若说言道炁高远，寂灭不生，众生便谓不可修习，无回向心，不修善业，是故说言一切圣人皆有生果，然非结业随愿故生。若复相说随人天生，皆以上业而为生因，以于其中最第一故，是名分别生身之相。”太微帝君曰：“……闻于是经，能得闻见二种身相。当知是经是法耳目，其有得者，能见正道二种法身权实之趣。……得此教者，即得正道微妙之身；得道身已，便能随顺示现生身。是经能生二种身故，名为法母。何以故？是深妙教，能令一切生真法身。如世慈母能生子故，至孝之子常念鞠育怀抱之恩，思欲上报，终天无极。”太上道君答曰：“……所演法言，皆表一道一位一相，而诸众生各得悟入，深浅差别随解有异，名为别教。示其一相，故曰同归无异经也。譬如天降一味甘雨，江河及诸大海受处不同，名为异水，雨实唯一。十方大圣降一法雨，随三乘器受益不同，故名三教。所示身相亦复如是，于未悟者名为未说，于解了者常满究竟，是故我等无所秘藏。”

对众生而言须由“生身”、“道身”二种身相得正道微妙之身；于十方天尊之真法身，本来已经“无生不生，离一切生”，但是“欲利众生，示同世法”方便接引众生，是故“皆以上业而为生因，非结业随愿故生”“正道二种法身”。这就解释了既然“道”是虚无，何以能有三世十方天尊及太上老君等种种化身。得“道身”更是道教信徒的终极信仰，众生修习是得道之因，道身是最终“道果”。众生得道是开权显实，所受法言最终“皆表一道一位一相”，这是“归纳”；十方天尊欲利众生，故“分别生身之相”，所演法言“随三乘器受益不同，故名三教”，“诸众生

各得悟入，深浅差别随解有异，名为别教”，这是“演绎”。总之，还是“一多”、“体用”的关联。

《道门经法相承次序》说：“分身天尊者，谨按《灵书度命经》曰：‘天尊分形百万，处处同时。是男是女普见天尊在五色光中，如俱一地，随所在处。’”（下略）《道教义枢·法身义》云：“分身者，分是分散我一身，散在多处。身虽非一，行相不殊。”

《本际经》卷八《最胜品》云，十方百亿分身天尊与元始天尊“等无有异”，“同一真性，等如虚空，皆空寂相”，“而亦有异，假因缘故，亦可说异”。“报得此身，遍满道界，无穷无际，等法性身，周道界故，即名道身。诸分身者，是于报身起无碍用，遍于道界显示奇特，教化众生，智慧威神与本无异。”“元始天尊（报身）”和“十方百亿分身天尊（分身）”之间的关系“等无有异，同一真性”，“假因缘故，亦可说异”。同卷复云：“太上告曰‘此诸天尊是我分身，在诸国土演说《太玄真一本际妙经》，欲使汝等具了天尊无碍方便，故使来集。帝君当知，十方天尊，神通道力，不可思议，分行散体，无限无量，正现一方，故唯百亿’。”

《本际经》用“分身”的概念，亦是为了阐释“道体”与诸天尊的关系。天尊分身既是为了接引众生，也是显示天尊的神力。

《道门经法相承次序》说：“化身天尊者，……《太上决疑经》云：‘元始天尊语徐来勒曰：吾以道眼，遥于寂地，观察众生。有能分别赐子法印，依教行者，我即化身种种，示见人天六道，随宜施作，倏有欸无，权示接引，覆护辅持，令无留难。’”

《道教义枢·法身义》云：“化身者，化是改变无常，倏有歟无，种种殊相，非复本行。《定志经》云：天尊化作凡人，从会中过。”《本际经》卷二《付嘱品》说：“十二法印，定我法门……吾以道眼，不动于寂，遥观众生，有能分别明了法印，依教行者，我即化身种种，示见人天六道，随缘施作，倏有歟无，权示接引，覆护辅持，令无留难。”

“应身”、“分身”、“化身”诸说的相通之处在于，都是为了接引众生，“开权显实”的方便教化。据王宗昱先生考察研究，在南北朝天师道经典《太上妙始经》中曾有“分身”观念。在《上清丹景道精隐地八术》中也屡言化身，只不过“分身”、“化身”都是修炼上清“隐地八术”后出现的神异现象，可以“解行为万，化身为千”，“分身为万，适意所求”。另外，在《洞玄灵宝太上真人问疾经》中亦有“分身”、“真身”、“肉身”之说，“实际是以佛教四大说发挥老子《道德经》中‘我有大患，为吾有身’一句，重点并不在法身义”<sup>①</sup>。由此可见，《本际经》之“分身”、“真身”、“化身”等概念的运用，侧重反映了道教法身义理与道家传统理念的结合。这也表明道教法身义理既借鉴发挥佛教“三身”体义，又恪守《老子》传统思想的理论特质。

从《本际经》以“法身”为本，诸“分身”为迹的思想特征中，可以归纳出“本”与“迹”之间的关系为“本迹相即”、“从本降迹”、“摄迹归本”等，而这些命题又都体现在唐代道教义学思想中。成玄英在探讨“本迹”与“体用”范畴时，继承、发挥了它们，如他在《南华真经注疏·序》中，把《庄子》的内外篇

<sup>①</sup> 王宗昱：《〈道教义枢〉研究》第74、75页，上海文化出版社，2001年。

判别为本、迹之分，“《内篇》明于理本，《外篇》语其事迹”<sup>①</sup>。本迹说又可发挥成作为“理”的道本与万物之间关系的圆融表述：“有名，迹也。重玄之道，本自无名，从本降迹，称谓斯起。”<sup>②</sup>“无物者，妙本也。夫应机降迹，即可见可闻，复本归根，即无名无相。”<sup>③</sup>李荣在《道德真经注》中也说：“顺理则契于妙本，顺俗则同尘降迹。”<sup>④</sup>唐玄宗则说：“摄迹归本，谓之深妙，若住斯妙，其迹复存，与彼异名等无差别，故寄又玄以遣玄，欲令不滞于玄，本迹两忘，是名无住，无住则了出矣。”<sup>⑤</sup>这些诠释性表述都不离成玄英所云：“理不逃于物，教亦普遍无偏矣”（《南华真经注疏》，《庄子·知北游》疏）之义。

《本际经·开演秘密藏品》说：“若诸神尊所说诸法，同表一道，无浅深者，云何而得有圆满教，及未具了差别趣耶？”道君曰：“若于大圣诸有所言，皆是正观，一切智心无非毕竟，悉是了义，随众生故，半满不同。为钝根者或时说有，或时说空，或时说常，或说无常，是名两半。前后异说，不得一时，随病发故，偏示一义，是名为半；前病除已，复显一药，用具足故，名之为满；了两半已，入一中道，乃名具足圆满之相。若深智者闻说一边，即应了悟因缘假名，即正中道。所言中者，离一切著，亦无所离，不滞二边，故名为中；能通众生至善寂处，到解脱城，故名为中。若有了知是中道者，名为正观，是第一乘。能运

① 《南华真经注疏》第2页，中华书局，1998年。

② 成玄英：《道德经义疏》卷上，见蒙文通：《道书辑校十种》第376页，巴蜀书社，2001年。

③ 同上，第403页。

④ 《道藏》第14册，第308页。

⑤ 《道藏》第11册，第750页。

学者出离三界，过二生死，了真法性，成无上道。是故此经能破无边无明暗室，令见无上正法珍宝。犹如明灯破一切暗，令有目者见诸宝物，随意受用，称心快乐。我今哀愍暗苦众生，燃此法灯，照烦恼暗，普令一切寻光见道，得真智慧，自在安乐，极无上果，究竟升玄。”又云：“若如是者，唯当正解中道之要，便得成道，何须更习诸余经戒，为繁劳耶？”太上告曰：“若诸学人深殖德本，了达正空中道之相，是即具足，无俟更修诸余法术。但为五浊诸众生等，未了此经深妙之趣，先示余法调伏其心，遮断烦恼四魔恶贼。犹如帝王具足无量珍宝乐具，而须城舍墙堦庄严，防断盗贼，遮诸郭难。如是正观始悟心王，住中道城，以诸戒慧为法墙堦，牢自庄严，备诸魔试。是故十方天尊大圣具演经戒，广开法门。”十方三世天尊之法身所说法皆为毕竟了义之圆满教，诸应身对不同众生随机说法各异，宗趣不离中道正观究竟升玄之理，可视为对本经法身理论之本迹体义的归纳总结。

### 三 “本迹”义源流

《本际经》以“法身”为本，诸“分身”是迹的理论建构，可以归纳为“本迹”体义。此如《道教义枢·法身义》所云：“法身，原其应化身相，称号甚多。总括本迹，具为六种。本有三称，迹有三名也。”“三称者，一者道身，二者真身，三者报身。”“迹三名者，一者应身，二者分身，三者化身。”“又本迹体义者，据道教经，究法身正，理通本迹，不异不同。迹之三身，有其别体。本之三称，体一义殊。”“又本迹义例者，有师云：众生本有法身，众德具足，常乐宛然。但为惑覆，故不见耳。犹如



泥之杂水，不见澄清。万里深坑，沙底难睹。本相见时，义无有异。一家云：本有之时，未有众德，但众生有必得之理，故言澄清湛然耳。”

虽然《道教义枢》关于何为“本身”、何为“迹身”的划分和《本际经》略有出入，但是明确表达了道教“本迹”理论的思想内涵，“迹之三身，有其别体。本之三称，体一义殊”以“迹”显“本”，为解释“道性”与“众生性”的道性论思想做好了理论铺垫。

“本迹”思想实际上渊源于魏晋玄学王弼“贵无派”以无为本思想命题中，有无之辨的解释学对“本”、“末”、“体”、“用”范畴的重新解释，及“崇本举末”、“一以治多”的方法论。汤用彤先生有云：“玄学者有无之学，亦即本末之学，亦即后人谓为体用之学也。”<sup>①</sup>进一步说明了玄学体系中有无、本末、体用范畴之间的连带关系。

王弼之学作为一种“本体论”哲学，绝不是要抽象空疏地孤悬一对本体与现象的哲学概念，作为思辨的对象，而是要在实际生活中发挥应有的作用、解决具体的问题。王弼以“有”、“无”互训的解释学方法解决了“孔”、“老”之间的理论矛盾，其中蕴含着十分深刻的本体思维。“本”与“末”是体现王弼哲学思维方式的一对范畴，在其哲学认识论和方法论中具有重要地位。王弼《老子注》中，将《老子》本来表示“道”与“物”关系的“母”和“子”这对范畴，改造为“本”“末”范畴，用以解释道之“无”及“有”的关系，这是对老子哲学的继承、发展。这样

<sup>①</sup> 汤用彤：《魏晋玄学论稿》第173页，上海古籍出版社，2001年。

一对既相互对立又相互依赖辩证统一的范畴，揭示了由本体到现象、从一到多的认识途径。但是另一方面，由于“本”与“末”、“一”与“多”相互联结彼此蕴含，为了能由“多”中见“一”、以“体”及“用”，必须首先由“用”以见“体”。否则，“崇本举末”、“一以治多”就成了空话。王弼认为“无”不可能是“空”、是虚无，而一定是实的，因为只有这样才能“以寡统众”、“一以治多”；“无”并非独立存在于“有”之外，就在有之中。“无”为“有”之所本，即“以无为本”，“无”为“有之所以为利”，即“以无为用”。这两个命题的综合，就是即体即用的思想。“王弼并未达到尔后中国哲学中‘体用一如’、‘体用一源’的思辨高度，但是其中蕴含着极为可贵的即体即用的思想萌芽，却是毫无疑义的。”<sup>①</sup>

僧肇将本迹理论发挥运用到佛教经学解释学中，以“本迹”的解释方法探讨“法身”观。在《注维摩诘经》中，僧肇说：“此经所明，统万行则以权智为主，树德本则以六度为根，济蒙惑则以慈悲为首，语宗极则以不二为门，凡此众说，皆不思议之本也。至若借座灯王，请饭香土，手接大千，室包干象，不思议之迹也。”<sup>②</sup> 僧肇把《维摩诘经》的内容分为“本”、“迹”两部分，维摩之所以能以居士之身，辩才无碍显示神通奇妙、示现种种不可思议之迹，那是因为他已经契证法身，被称为“法身大士”，具有不思议之本。“夫有不思议之迹显于外，必有不思议之德著于内。”<sup>③</sup> 故“本”与“迹”的关系是，“非本无以垂迹，非

① 余敦康：《魏晋玄学史》第179页，北京大学出版社，2004年。

② 《注维摩诘经·序》，《大正藏》第38册，第327页。

③ 《注维摩诘经》，《大正藏》第38册，第382页。

迹无以显本，本迹虽殊，而不思议一也。”<sup>①</sup>“本”、“迹”是一对既相互区别，又相即不二的范畴。本是迹之体；迹是本之用，僧肇借此阐释法身之本与佛身之迹之间的关系，“夫圣智无知而万品俱照，法身无象而殊形并应”，“法身圆应，犹一月升天，影现百水也”<sup>②</sup>，“法身圆应，其迹无端”<sup>③</sup>，“佛身者即法身也”<sup>④</sup>。虽然“关河”之学否定一切本体实有，视其为空无自性，但是在“本”、“迹”这对范畴上，“本”却被视为与“迹”相对的永恒不灭、真实不虚之本体；“迹”为虚假不实的现象。道生认为：“夫佛身者丈六体也，丈六体者从法身出也，以从出名之，故曰即法身也。法者无非法义也，无非法义者即无相实也。身者此义之体，法身真实，丈六应假。”虽说只有法身才是真实佛境，但是法身并非遥不可及，因为“法身在天为天，在人而人”，不可抛开丈六佛身而远求法身，丈六佛身即法身之显现。僧肇称之为：“诸佛平等，迹有参差”<sup>⑤</sup>，“佛无定所，应物而现，在净而净，在秽而秽”<sup>⑥</sup>。唯有法身才是真正的不可思议之本，在经中所记维摩形象的种种变现，皆是不可思议之迹。

至南朝刘宋文帝时，随着《涅槃经》的译介完备，佛教思想界涌现出一批专门研习、弘扬《大般涅槃经》的“涅槃师”。南朝部分涅槃师围绕“南本”《涅槃经》，以“法身”观为核心，用“本迹”的解释方法阐释法身与应身的关系。如僧宗说：“又释应

① 《注维摩诘经》，《大正藏》第38册，第327页。

② 同上，第333页。

③ 同上，第340页。

④ 同上，第343页。

⑤ 同上，第402页。

⑥ 同上，第405页。

身无常，喻彼水流。法身常住，若彼金沙也。”<sup>①</sup> 丈六佛身是诸佛法身应众生感应而生，故称应身，属于因缘所生法，性即无常；法身无生无灭、真实不虚，其性常住，故称真身。有佛出世，宣示法身常住之理，此如水中淘金；即使无佛出世，众生不解法身常住之理，亦如金性不改，丝毫不能改变法身常住之实。“若能说本不乖迹，解迹不背本，乃契中道也。”<sup>②</sup>虽然应身以法身为本，是法身的彰显，但是如果执迷应身不知法身，或者执迷法身不解应身，皆非中道正见。

《妙法莲华经》（简称《法华经》）是中国佛教史上第一个宗派——天台宗的“宗经”。《法华经》关于“本已是佛”和“方便迹现”的说法，更激发了中国佛教思想界分本门、迹门解释该经的理论热情。在天台智顗的教观学说体系中，“本迹”理论是重要的经学解释学方法之一。智者于《法华玄义》、《法华文句》、《观音玄义》、《维摩经玄疏》等著作中，对本迹问题有非常详备的论述。其中《法华文句》以《法华经》的前十四品为“迹门”，后十四品为“本门”，并在《法华玄义》中对“本”、“迹”进行了深入解析。

首先，智者对本迹的概念作了定义：“所言本迹者，本即所依之理，迹是能依之事，事理合明故称本迹。譬如人依住处，则有行往之踪迹也。住处是所依，能依之人有行往之迹，由处有迹，寻迹得处。今以处譬所依之理本，人依行往之迹譬能依之事迹，是则由所依之理本，有能依之事迹，寻能依之事迹，得所依

① 《大般涅槃经集解》卷二，《大正藏》第37册，第384页。

② 《大般涅槃经集解》卷五，《大正藏》第37册，第397页。

之理本。本迹虽殊，不思议一也。”<sup>①</sup> 在这里，“本”与“迹”之间被解释成“理”、“事”关系。“释本迹为六：本者理本，即是实相，一究竟道；迹者，除诸法实相，其余种种，皆名为迹。又理之与事，皆名为本；说理说事，皆名教迹也。又理事之教，皆名为本；禀教修行，名为迹。如人依处，则有行迹，寻迹得处也。又行能证体，体为本；依体起用，用为迹。又实得体用，名为本；权施体用，名为迹。又今日所显者为本，先来已说者为迹。约此六义，以明本迹也。”<sup>②</sup> 其次，智者分别在“理事”、“理教”、“教行”、“体用”、“实权”、“已今”六个方面详细展开论述天台本迹体义的丰富内涵。

这六对范畴在界定“本”和“迹”的关系中，将本迹的概念进行了充分的诠释。其中以“理”、“事”明本迹：“理”是实相，是无所住之空性理，即本；“事”是除实相之外的现象，即迹。“约理事明本迹者，从无住本立一切法。无住之理，即是本时实相真谛也。一切法，即是本时森罗俗谛也。由实相真本，垂于俗迹。寻于俗迹，即显真本。本迹虽殊，不思议一也。”换句话说，就是肯定真、俗二谛之间既存在根本区别，又有着高度的统一性。以“理”、“教”明本迹：“本”的内涵被扩展为既指理亦指事，实际以真俗二谛为本；迹则指佛所说之理与所说之事，即有关真俗二谛的各种言教。“理教明本迹者，即是本时所照二谛，俱不可说，故皆名本也。昔佛方便说之，即是二谛之教，教名为迹。若无二谛之本，则无二种之教。若无教迹，岂显谛本。本迹虽殊，不思议一。”以“体”、“用”明本迹：“体”指法身，以法

① 《维摩经玄疏》卷四，《大正藏》第38册，第545页。

② 《妙法莲华经玄义》卷七，《大正藏》第33册，第764页。以下所引同。

身为本；“用”指应身，以应身为迹。“体用明本迹者，由昔最初修行契理，证于法身为本，初得法身本故，即体起应身之用，由于应身，得显法身。本迹虽殊，不思议一。”无法身之本，则无用之起；无应身之用，法身便无从显现。也就是，由本体起迹用，由迹用显本体，体用之间是相即不二的关系。以“实”、“权”明本迹：“实权明本迹者，实者最初久远实得法应二身，皆名为本，中间数数唱生唱灭，种种权施法应二身，故名为迹。非初得法应之本，则无中间法应之迹。由迹显本。本迹虽殊，不思议一也。”在时间上元初，佛所实得之法、应二身是真实不虚的，即本；期间，佛陀无数次示现有生、有灭，方便权施的法、应二身是迹。

综上所述，“本”与“迹”虽然根据语境的转换，其含义不断变化，但是每一组范畴之间又是相互关联的。无本则无迹，无迹亦不能显本。“本”与“迹”是不可思议之实相的一体两面。其中，体用与实权二对范畴，涉及真身和应身同本迹的对应关系。

智顗并不认同此前在讨论法身和应身的关系时，一概绝对的以法身为真、为本；从法身之本垂现的一切现象，都是应、是迹，由此得出真身与应身之间是静止的、一成不变的本迹关系。他认为，从本垂迹，由迹显本；本是迹之体，迹是本之用。本和迹二者的体用角色是可以互换的，本之体可以成为用，迹之用也可以成为体。总之，智顗的本迹理论以诠释“诸法实相”为立论的根本，详尽阐释了诸法实相与诸佛的关系，提出了他所理解的法身（佛身）观。诸佛之所以成佛无非是证得了诸法实相，并向众生宣示所证诸法实相之理。当下娑婆世界的佛法是经释迦牟尼

佛宣示的，因此，构建释迦佛之“本迹”是天台宗哲学体系中本迹理论的核心。故智顗在《法华玄义》中分别开本门十妙和迹门十妙，对释迦佛于本迹两方面都作了系统阐述。佛陀既已久远成道，所以能够将权实之法和偏圆之教融会贯通、圆融利用教化众生，使之皆成妙法，然后垂行示现而有迹门诸法。智顗通过细致严密的逻辑结构，向人们揭示了佛法的博大精深和佛教的源远流长，但是这套精致的本迹理论却显然不是印度佛教所本有的，而带有鲜明的中国哲学特色。中国哲学范畴逻辑结构中“体用一如”、“体用一源”的思辨特征，在天台智顗的哲学体系中得到了最为充分、圆满的体现。

在中国思想史上历代对“道”的诠释使道虽有众义，但不离其一为“理”，其二为“气”。庄子和韩非子作为中国哲学史上最早的《老子》思想研究者，以“理”解“道”，认为二者异名同实<sup>①</sup>。《管子·君臣上》也以“理”解“道”：“是故别交正分之谓理，顺理而不失之谓道。道德定而民有轨矣。”<sup>②</sup>《庄子》、《管子》、《韩非子》中的“理”只是文理、条理、义理的意思，并不含有后来的《道教义枢》所谓“道者，理也。……言理者，谓理实虚无”的意思。

《老子》中虽有三处提到“气”，分别为“专气致柔”（《第十

---

① 据董恩林先生研究统计，“道”的概念在《庄子》中出现了三百二十多次，“理”的概念出现五十多次；“理”在《韩非子·解老》中出现近四十次。《庄子·缮性》称：“非德，和也；道，理也。德无不容，仁也；道无不理，义也。”《庄子·秋水》：“知道者必达于理。”《韩非子·解老》更是说：“道者，万物之所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也；道者，万物之所以成也。故曰：道，理之也。”等等（董恩林：《唐代老学：重玄思辨中的理身理国之道》第26页，中国社会科学出版社，2002年）。

② 《诸子集成》第六册，第200页，岳麓书社，1996年。

章》)、“万物负阴而抱阳,冲气以为和”(《第四十二章》)、“心使气曰强”(《第五十五章》),但是并未对此进一步展开论述。而《庄子》却对“气”倾注了大量笔墨和关注的热情,庄子认为人和万物都为气所化,人之生则气聚,人之死则气散,乃至“通天下—气耳”。但是明确把“气”等同于“道”的思想却来自道教哲学,《老子想尔注》说:“道气在间,清微不见,含血之类,莫不钦仰。”“道气常上下,经营天地内外,所以不见,清微故也。”<sup>①</sup>在早期道教的造神运动中,老子被视为等同于“道”,老子变化重出是自然“气”化的结果。“道”、“气”、“老子”三位一体,这在《三天内解经》和《老子想尔注》中都有相关阐释。以老子变化为形式的道教天师道史观,为正一盟威之道的出现提供了神学基础。应当说“道”之“气”化说才是道教传统理论的核心价值所在,离开了“气(炁)”,道教义学从某种意义上也就失去了它自身独特的宗教价值之所在。

当道教被以“新天师道”的形式改造成为官方宗教以后,特别是在佛道论衡中,“道”多以虚寂之理的包装出现,逐渐淡化了“气”的本色。但这并不意味着在抽象的理论建构中,需要清洗掉神化老子的历史痕迹,《本际经·开演秘密藏品》说:“老子者道也。”然而,《本际经》所言“道”,从思想内容到思辨方法都毕竟借鉴、吸收“关河”之学较深,更倾向于中道正观诸法实相之“空”理。按《本际经》“法身”即“道体”的理论建构,“法身”的本质乃毕竟真空之理体。“道理”之说最终被《道教义枢》以理论形式确定下来,“道者,理也。……言理者,谓理实

<sup>①</sup> 饶宗颐:《老子想尔注校证》第8页、17页,上海古籍出版社,1991年。



虚无”<sup>①</sup>。但是，这种有鉴于大乘佛教龙树中观学双遣双非的论证方式，所要印证的绝非是“道”的空无自性的结果，而是为了通过彰显“道”的虚通无碍、超言绝相的无规定性，反证遍在于万物之中，作为最高实有本体之“道”的真实存在。南朝宋隐士周颙与张融在切磋交流时就已经注意到了这一问题，周颙认为“言佛教者亦应以般若为宗。二篇所贵义极虚无，般若所观照穷法性。虚无、法性其寂虽同，位寂之方，其旨则别论。”<sup>②</sup>般若学言“法性”，道家称“虚无”，根本区别在于“法性虽以即色图空，虚无诚乃有外张义”<sup>③</sup>。般若学主张“色不异空，空不异色”的即有而无，从“有”中体悟其“无”；而道家则强调虚无有“外张”功用，以“无”为体以“有”为用，以无论有说明有之所以为有的原因。此如金岳霖先生所说：“纯理底‘虚’只是相对于事实或这样的世界而说的话，若相对于现实，纯理不虚，不仅不虚，而且表示最普遍的道，最根本的道。”“万事万物之所不得不由，不得不依，不得不归的道才是中国思想中最崇高的概念，最基本的原动力。”“最崇高概念的道，最基本的原动力的道绝不是空的，……道一定是实的。”<sup>④</sup>“道”是不存在而有。正因为“道”虚无，所以才能不为物所滞碍而永恒长存；“道”的无形无象恰好是最真实存在的表现，是存在者之所以存在的终极根源。这一思想成果被唐代道教义学所充分继承、发挥，成玄英直

---

① 《道教义枢·道德义》，王宗昱：《〈道教义枢〉研究》附录《道教义枢》校勘。

② 《答张融书并问张》，《弘明集》卷六，《大正藏》第52册，第39页。

③ 《重与周书并答所问》《弘明集》卷六，《大正藏》第52册，第39页。

④ 金岳霖：《论道·绪论》第12页、15页、16页，中国人民大学出版社，2005年。

接把道等同于理，是“虚通之妙理，众生之正性也”<sup>①</sup>、是“至理”、（《南华真经注疏·天地疏》）是“真理”<sup>②</sup>，诸如此类的描述比比皆是。此后，李荣、唐玄宗、杜光庭等人，也都是沿着“道理”说的思路继续诠释，编织其学说体系的。《本际经》把对“理”的知性思辨导入其道体论，“道”既然就是理体，那么修道也就更侧重于由悟理而契道。《本际经》继承、丰富了由《升玄内教经》等所开创的凭借智慧解脱，升玄入妙的思想内涵。

可是，从上述唐代道教义学著作中所引用“法身”义理的情况分析，《升玄内教经》以“气”诠释法身逐渐成为唐代道教法身理论的主流。可见，“道气（炁）”是唐代道教义学中最重要命题。如成玄英既崇尚“道理”说，也力推“道气”说。在他义疏的《老子》中，其云：“专精道气，致得柔和之理，如婴儿之无欲也。”<sup>③</sup>唐玄宗在《御注道德经》中，更是直接将道气（炁）称为万物生化本源。杜光庭则干脆说：“道者，虚无之炁也。”<sup>④</sup>“道”的本质主要通过“气（炁）”表现出来。司马承祯在《服气精义论》中，又把道气论中“气（炁）”的意义进行了最为充分的论述。“道气（炁）”融本源义和本体义为一体，从本源层面讲，“道气（炁）”为万物生化之源；于本体视域，其为万物存在的本体与根据，遍在于万物，和万物构成了相即的关系。

这些都说明，唐代道教在借助李姓王朝的势力于政治上取得绝对优势地位后，道教思想界已经无意再在抽象的理论探讨和纯

① 《道德经义疏》卷十六，《道藏》第13册，第499页。

② 《道德经义疏》卷上，蒙文通：《道书辑校十种》，第367页，巴蜀书社，2001年。

③ 《道德经义疏》卷三，《道藏》第13册，第380页。

④ 杜光庭：《太上老君说常清静经注》，《道藏》第17册，第183页。

粹知性思辨方面继续和佛教纠缠、论衡，终究要回归修仙实践的宗教本位。

与佛教视生命为“死生流转”的因果轮回学说不同，道教哲学的核心价值更关注现实人生，在某种程度上也可以理解为一种生命哲学。道教“重生”、“贵生”，以生死之事为人生第一要务。《太平经》说：生是根本“生者，其本也。”又说：天上神仙都不贪图尊贵，但乐活命“天上度世之士，皆不贪尊贵也。但乐活而已者，亦无有奇道也”<sup>①</sup>。《老子想尔注》更是将“生”提到“道”的高度来认识：“能法道，故能自生而长久也。”“天能久生，法道故也。人法道意，便能长久也。”“道设生以赏善，设死以威恶。死是人之所畏也，仙王士与俗人同知畏死乐生，但所行异耳。”<sup>②</sup>《升玄内教经》云：“夫人之所愿，以生年为贵；人之所恶，以死终为贱。岂不然乎，天地平正，以生赏善，以死罚恶。”“人生为最贵”。<sup>③</sup>《无上秘要》说：“天道贵生，鬼道贵终，仙道常自吉。”<sup>④</sup>《本际经》卷九《开演秘密藏品》说：“十方天尊生已尽故。染欲无明，永清净故，故无有生；欲利众生，示同世法，是故有生。”“一切圣人皆有生果，然非结业随愿故生。若复相说随人天生，皆以上业而为生因，以于其中最第一故。”“得道身已，便能随顺示现生身。”《太上老君内观经》曰：“万物之中，人称最灵。性命合道，当保爱之。”“道不可见，因生以明

① 王明：《太平经合校》第53页、288页，中华书局，1994年。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》第10页、19页、23页，上海古籍出版社，1991年。

③ 《中华道藏》第5册，第97页、100页。

④ 《无上秘要》卷四，《道藏要辑选刊》第10册第9页，上海古籍出版社，1995年。

之。生不可常，用道以守之。若生亡则道废，道废则生亡，生道合一，则长生不死，羽化神仙。”<sup>①</sup> 道教把“人生大事惟生死”<sup>②</sup> 的生命价值理念，通过“元气”说和道体论相接通，开创出神仙长生理论。

先秦诸子就已经关注到“元气”与个体生命的关系，《庄子·知北游》说：“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。”《管子·枢言》称：“有气则生，无气则死，生者以其气。”<sup>③</sup> 后世道教多借“气”来说明生命的形成、存在，《本际经》卷四《道性品》云：“烟煴之气起于虚无，无有而有，有无所有，是故说从真父母生。展转生长，而有身形，寄附胞胎世间父母，而得生育，具足诸根，是名色聚。”卷五《证实品》说：“识神秽滞来久，致禀质受生恒感浊气。”卷九《开演秘密藏品》说：“言生身者，随顺世法，依因父母，炁数和合，琼胎灵府，犹如虚空，随宜出处，年月不同，腋背降诞，长养深宫，或生而皓素，或常保少容，环姿妙质，天人所宗。”《太上老君内观经》曰：“气来人身谓之生，神去于身谓之死，所以通生谓之道。”<sup>④</sup> 《养性延命录》说：“气者，体之充也。善者遂其生，恶者丧其形。”又云：“道者，气也。保气则得道，得道则长存。”<sup>⑤</sup> 《云笈七签·七部语要·连珠》认为：“形者气之聚也，气虚则形羸。……形者人

① 《云笈七签》卷十七。

② 王沐：《悟真外篇浅解·石桥歌》，《悟真篇浅解》第172页，中华书局，1997年。

③ 《管子校正》卷四《枢言》第十二，《诸子集成》第6册第76页，岳麓书社，长沙，1996年。

④ 《云笈七签》卷十七。

⑤ 《养性延命录》卷下，《服气疗病篇第四》引《玄示》、《服气经》，《道藏》第18册第481页。

也，为万物之最灵。……最灵者是万物之首。”《太无先生服气法》说：“夫形之所恃者，气也；气之所依者，形也。”<sup>①</sup> 因为“夫气者，胎之元也，形之本也。……观夫万物，未有有气而无形者，未有有形而无气者”。<sup>②</sup>

道教徒对于道“本体”的不懈探究，就是无限地追求、接近神仙之道的过程。当他们开发显现自身独具此本体之“道”时就发现了“大我”，《本际经》卷二《付嘱品》所谓“真一妙智，自在无碍，神力所为，随意以辨，故名大我。”发现了“太初”某种与他们自身相同的先天因素。基于对“此在”之道的认识，道教建立起我命在我、神仙可学、神仙可致的生命本体论哲学。在道性论的理论铺垫下，道教心性学转向内丹学对“道”被冠以“心”和“炁（气）”结合的重新诠释。心性问题是唐代“三教”所共同关注，也是魏晋玄学之“本体论”哲学的逻辑展开，对于道教哲学而言则是道体论、道性论的理论深化。

#### 四 “法身”与“神本”

《本际经·开演秘密藏品》云：“如是本身能生万物，即是万物之本始者，此与神本有何差别？”太上答：“源其实体，无有二相。何以故？俱毕竟故，无始无（按：镰田茂雄本为“无始”）终故，不可（按：《道门经法相承次序》引文“不可言”）说故。以善方便，亦得言异。所谓神本，是妄想初一念之心，能为一切生死根本。以是初心，念念相续，众生业果，轮转无穷，是名识

① 《云笈七签》卷九十，卷五十九。

② 《云笈七签》卷五十七，《服气精义论·服气论第二》。

初，亦名神本（按：《道门经法相承次序》引文“所谓神本，是妄想物一念相续，众生业果，轮转无穷，是名识物，亦名神本”）。言本身者，即是道性清静之心，能为一切世间出世法之根本故（按：《道门经法相承次序》引文“能为一切出万法之根本”）。故名为本。如是真性（按：《道门经法相承次序》引文“始是真性”）非心不心，非色不色。无缘虑故，非无常故，故言非心；能生心故，无不知故，亦名为心。无所碍故，故名非色；能生色故，道眼见故，亦名为色。是清静心具足一切无量功德，智慧成就，常住自在，湛然安乐。但为烦恼所覆蔽，故未得显了，故名为性。若修方便，断诸烦恼，鄣法尽故，显现明了，故名本身（按：《道门经法相承次序》引文“显现了故，名为本身”）。如此身者，本自有之，非今造故，故名为本。本非有性，非三世摄（按：《道门经法相承次序》引文“非有性，非三代摄”），方便说故，非非三世（按：《道门经法相承次序》引文“方便说故，故非三代”）。本来有故，名为过去。一切众生必定当得，故名未来。十方大圣今以得故，故名现在。虽复说有三世差别（按：《道门经法相承次序》引文“虽复说有三代差别”），体不动故，常住无变。”

“本始”，乃原始、本初之义。如《荀子·礼论》所云：“性者，本始材朴也。”此处“本身”犹“本性”。如《列子·黄帝》所云：“且必有感也，摇而本身，又无谓也。”杨伯峻《集释》引王重民曰：“身有性义，盖身性古通用，本身犹本性也。”

姜伯勤先生将《开演秘密藏品》中的这段话解释为：“‘道性’是‘清静之心’，其身相称为‘本身’。‘本身’所体现的本体，是永恒不变的（即所谓‘体不动故，常住不变’）。当清静之

心为烦恼所障时，清净之心未得显了，称为‘性’。而清净之心去掉烦恼的障蔽，显现明了，称为‘本身’。可知‘本身’即道性，是不变的本体的显著状态。”<sup>①</sup>

何谓“神本”？《本际经·道性品》又说：“云何烟煴初，两半生死身？”“烟者因也，煴者暖也。世间之法，由暖润气而得出生，是初一念，始生倒想，体最轻薄，犹若微烟，能郭道果，无量知见，作生死本，源不可测，故称神本，神即心耳。体无所有，去本近故，性即于本，本于无本，故称神本。未入三界，五道恶故，恶轻微故，性即空故，故曰澄清。但是轻痴，未染见著，故名无杂。体是烦恼，即是生业，名为两半，即体是报，故名成一。”

这段话的中心思想在于揭示“烦恼”的起源。“世间之法，由暖润气而得出生”，暖为温暖，指肉体。这不仅是气本源论，以“气”为万物的本源，“暖润”是“气”得以能生万物的动力源泉；联系《付嘱品》中关于“炁”的分析，而且是典型的道气自然论，烟煴即相当于道气（炁）。“是初一念始生倒想”，“倒想”也就是烦恼，以“初念”为因、为源。这样烦恼的生成过程，即：烟煴（炁）、暖——气——世间法（万物、众生）——初念——倒想（烦恼）。

“源不可测，故称神本，神即心耳”，“性即于本，本于无本，故称神本”，“性即空故，故曰澄清”。把这几句话连起来讲的意思是，从本源的角度讲，“倒想”就是“神本”亦可称作“心本”、“性”，他们都是以无为本，也就是“空”。即：烦恼性空。

---

<sup>①</sup> 见《论敦煌〈本际经〉的道性论》。《道家文化研究》第七辑，第229页，上海古籍出版社，1995年。

“澄清”表明“空”的状态，“轻痴”、“未染见著”、“无杂”都是对这种状态的描述。同时，“体是烦恼，即是生业”，说明烦恼就是“业”，业亦可称为烦恼，是相即的关系，故称“两半”。烦恼能“生业”，烦恼也是“业报”，即：烦恼（业）——业（造业）——烦恼（业报），这是一个因果报应循环往复的链条，“故名成一”。在本源的层面，“烟炅”与“初”，也是一对“两半”，是造成众生生死轮回的最初本因。

“神本”作为主导众生生死的本源性精神实体，其本体仍然是“空”、“无”，所谓“本于无本”。但是，这里通过把“无本”与“神本”联系起来，说明《本际经》在理论建构过程中，始终坚持恪守“万物之始”、“了法本源”这类道家哲学基本、核心的传统观念展开论证。这样一来，所谓“神本”的理论意义，也就成了无本而为众生之本。神本之“无”与道体之“无”终归一致，“主”、“客”融为一体。

“云何烟炅初，两半生死身？”是仙人豆子明等在《道性品》中向道君所问的八个问题中的一个。其余分别为：云何识真本，道性自然因？云何入三界，根识染诸尘？云何造恶业，四趣永沉沦？云何初发意，回向正道人？云何修观行，白日造天津？云何名真一，断故以证新？云何太一果，升玄独可欣？这八个问题是密切联系的，思想内容涉及“道性”论、“道气自然”论、及如何开发众生自然本具的道性，“升玄入无”与“道”合一，“使一切人平等解脱”的“修道”论，并由此形成本品的理论架构。目的在于揭示“众生根本相，毕竟如虚空。道性众生性，皆与自然同，妄想入生死，梦幻无始终。”在这之前还有一个序幕，太上道君欣然微笑放光“时十方界诸太上道君，心心相照，各自念



言；弃贤世界太上道君，放此光明，如前圣法，必欲开演真一本际，示生死源，说究竟果，开真道性，显太玄宗”。这如同宣示了本品，同时也是本经的思想价值取向。

对比《开演秘密藏品》中“神本”与《道性品》中“神本”的定义，意思基本相同。区别在于《开演秘密藏品》说：“以是初心，念念相续，众生业果，轮转无穷，是名识初，亦名神本。”内涵更接近佛教的“阿赖耶识业感缘起”说。这也许是受到了隋净影寺沙门慧远在《大乘义章》中将神本解释成“阿梨耶识”的影响。《大乘义章》说：“真识之心，为彼无始恶习所熏，生无明地。所生无明，不离真心，共为神本，名为本识，此亦名为阿梨耶识。”<sup>①</sup>《开演秘密藏品》“神本”之谓意在揭示为何众生既然本具“道性清净之心，具足一切无量功德”，为什么又“但为烦恼所覆蔽，故未得显了”。以“神本”作为众生受生的主体，元始天尊的生身和诸应身的隐现，也是法身之“神”的往来彰显。此“神本”概念的运用，意味着“心”与“神”范畴的对接。“神”作为不生不灭的精神实体的作用，揭示了虽然人的形体缘生缘灭，但“心”中所蕴藏着的“神”却可永恒常存。“本身”兼具本源与本体的意义。在本源的层面讲，道为物始，神本是“识初”，此二者“源其实体，无有二相”；于本体的视角言道性，乃众生本具之清净心体，亦可称性体，其实道性也是以“道”为体。而《道性品》中的“神本”从本源的角度更侧重讲“空性”。

道在时间上涵涉过去、现在、未来三世，道本来不可言说，所谓道体、道性、三世，只不过对众生“方便说故”。一切众生

<sup>①</sup> 《大乘义章》卷三，《大正藏》第44卷，第529页。

与十方大圣本来皆具道性清净之心，只不过十方大圣方便具足，“断诸烦恼，郭法尽故，显现明了”今已得道；一切众生方便未足，“但为烦恼所覆蔽，故未得显了”，未来必定当得。

“神本”是《本际经》乃至道教哲学中阐释道性思想的重要范畴，作为概念的“神本”，除了在《本际经》语境中的定义外，它本身也蕴含了丰富的思想内涵。

首先，“神本”之“神”的词源之一可以追溯到“神明”。“神明”是中国古代哲学中一个传统的概念，在道教中多指精气（元气），如《老子指归》说：“神明之数，自然之道，无不生无，有不生有，不无不有，乃生无有。”（卷五《为无为篇》）《老子河上公注》说：“道唯窈冥无形，其中有精实，神明相薄，阴阳交会也。”（《虚心第二十一》）

魏晋名士对于“神”的诠释，代表了他们对于宇宙起源和本体的哲学认识。阮籍在《达庄论》中说：“人生天地之中，体自然之形。身者，阴阳之积气也。性者，五行之正性也；情者，游魂之变欲也；神者，天地之所以驭者也。”<sup>①</sup>《大人先生传》说：“时不若岁，岁不若天，天不若道，道不若神。神者，自然之根也。”<sup>②</sup>此“神”具有天地万物之本源一本体的意蕴，表达了以阮籍为代表的魏晋士人对超越任何有限束缚的渴望及对无限自由的人生最高境界的向往与追求。他说：“至人者，不知乃贵，不见乃神。神贵之道存乎内，而万物运于外矣。”此“神”又代表了他所理解的“道”的境界，即崇尚“神贵之道”的精神自由王国和理想人格。由此可见，“名士”的神仙观念中带有强烈的精

① 陈伯君：《阮籍集校注》第140页，中华书局，1987年。

② 同上，第185页。

神追求倾向和抽象思维的哲学属性，完全超越了道教本身神仙信仰的局限性。土族文化的会通、融合使道教信仰内容逐渐摆脱了早期民间宗教蒙昧的原始形态，上升到更为宏阔的哲理高度，具有道教信仰的土族知识分子提升了道教思想界的哲学抽象思维认识能力。

其次，“神本”之“本”亦如“本际”之本的意思，它的多义性成为嫁接“本体”说与“本源”说的工具。“神”与“本”的结合，使“神本”具有了本源一本体的哲学意蕴，成为道教哲学中阐释道性思想的重要范畴。“神本”之说把道性与众生心性紧密结合起来，将“道”和“心”挂搭，根本目的在于揭示修道的正途必须从“心”上入手，修心返本。

“神本”之说虽是《本际经》的思想特色之一，究其实质则是梁武帝萧衍“神明”说的翻版。“神明成佛”说是萧衍涅槃佛性论的特质之所在，他把佛教晋宋以来的涅槃佛性说与中国传统哲学的神不灭论、人性论、心性论思想结合起来，论证人皆有成佛的本性，这个本性就是人的“神明”。

《立神明成佛义记》说：“夫涉行本乎立信，信立由乎正解。解正则外邪莫扰，信立则内识无疑。源神明以不断为精，精神必归妙果。妙果体极常住，精神不免无常。无常者，前灭后生，刹那不住者也。若心用心于攀缘，前识必异后者，斯则与境俱往，谁成佛乎？经云：心为正因，终成佛果。又言：若无明转，则变成明。案此经意，理如可求。何者？夫心为用本，本一而用殊，殊用自有兴废，一本之性不移。一本者，即无明神明也。寻无明之称，非太虚之目，土石无情，岂无明之谓？故知识虑应明，体不免惑，惑虑不知，故曰无明。而无明体上，有生有灭，生灭是

其异用，无明心义不改。将恐见其用异，便谓心随境灭，故继无明名下，加以住地之目。此显无明，即是神明，神明性不迁也。何以知然？如前心作无间重恶，后识起非想妙善，善恶之理大悬，而前后相去甚迥，斯用果无一本，安得如此相续？是知前恶自灭，惑识不移，后善虽生，暗心莫改。故经言：若与烦恼诸结俱者，名为无明；若与一切善法俱者，名之为明。岂非心识性一随缘异乎？故知生灭迁变，酬于往因；善恶交谢，生乎现境。而心为其本，未曾异矣。以其用本不断，故成佛之理皎然；随境迁谢，故生死可尽明矣。”<sup>①</sup>

萧衍把“神明”说成是成佛的原因，等同于佛性；涅槃是修习的妙果，是常住不变的究极本体。如同他在《为亮法师制涅槃经疏序》中说：“举要论经，不出两途：佛性开其本有之源，涅槃明其归极之宗。非因非果，不起不作；义高万善，事绝百非；空空不能测其真际，玄玄不能穷其妙门。自非德均平等，心合无生，金墙玉室，岂易入哉？”<sup>②</sup> 佛性为永恒常住之本源，“显果则以常住佛性为本，明因则以无生中道为宗”<sup>③</sup>。佛性与涅槃同为终极理体，这是萧衍涅槃佛性论的基本观点。

梁武帝从四个方面对“神明成佛”说展开论述，神明是众生异于木石等物质实体的本性，是众生成佛的原因和根据，是佛性。神明有“体”、“用”两个方面的思想内涵，无明神明为本，即和无明联系在一起的，作为无明的本体的神明。从“用”的角度看，神明蔽于无明，神而不明，成为无明，无明则有生灭等功

① 《广弘明集》卷九，《大正藏》第52册，第54页。

② 《广弘明集》卷二十，《大正藏》第52册，第242页。

③ 《注解大品经序》，《全上古三代秦汉三国六朝文》第7册，第70页。

能，故为生死流转的根源。其实这些都是心体的作用，就心体而言无生无灭；神明具有“不断”、“不迁”、“不灭”的特性；神明是轮回果报的主体。

萧衍在论证神明成佛的依据时，强调突出“心”的作用和意义，《敕答臣下神灭论》中特别以儒家经典《祭义》、《礼运》等篇证明神明实有。他同时非常重视善恶之说，善恶能够生灭交替地生起在同一“心”上，说明善恶的本质是共同的，而作为本性、本体的“心”是永恒不变的<sup>①</sup>。在此基础上，他又宣扬“返性”的思想，所谓“既除客尘，反还自性，三途长乖，八难永灭”<sup>②</sup>。具体做法是：“为善多而岁积，明行动而日新；常与德而相随，恒与道而为邻；见净业之爱果，以不杀而为因；离欲恶而自修，故无障于精神。患累已除，障碍亦净，如久澄水，如新磨镜。”这样一来，佛性论返归本然之佛性的“复性”思想，在萧衍的诠释下就变成了回复儒家之“性善”，同为“复性”南辕北辙；“为善”、“不杀”、“离欲”等佛教伦理被解释成“常道”，并以“德畜之”。在返性的原理中又掺杂了“气”的观念：“观人生之天性，抱妙气而清静；感外物以动欲，心攀缘而成眚；过恒发于外尘，累必由于前境；若空谷之应声，似游形之有影”。人的天性（佛性）本净出自清静无为的“妙气”，后天心动缘于感外物诱惑而产生欲念。自此因果报应轮回往复，既犹空谷回声又如影随形。

---

① 参见方立天：《魏晋南北朝佛教》第324—328页，中国人民大学出版社，2006年；潘桂明：《中国居士佛教史》第194、195页，中国社会科学出版社，2000年。

② 《净业赋》，《广弘明集》卷二九，《大正藏》第52册，第336页。以下引文同。

综上所述，梁武帝萧衍的“神明成佛”论是儒释道三教思想的“杂拌”，不仅与《涅槃经》佛性思想的实质迥异，而且和印度佛教以“业识”为轮回根本原因的缘起论相去甚远。在此理论框架下，“神明”与《本际经》的“神本”同具本体及实体的意蕴，“神明成佛”和“神本成道”只不过换一下包装而已。

在思想史的发展历程中，“神明成佛”说是接着晋宋之际庐山慧远的“法性实有”论讲的。慧远的“法性实有”论与神不灭论的结合，奠定了南北朝期间中国佛教思想界形神关系认识论的基础。

慧远说：“夫神者何耶？精极而为灵者也。精极则非卦象之所图，故圣人以妙物而为言。”“神也者，圆应无主，妙尽无名；感物而动，假数而行。感物而非物，故物化而不灭；假数而非数，故数尽而不穷。”<sup>①</sup>“盖神者，可以感涉，而不可以迹求。必感之有物，则幽路咫尺。苟求之无主，则渺茫河津？”<sup>②</sup>

慧远又以“薪火之喻”解释了虽形尽而神不灭的观点。综合慧远的主张，他把“神”基本上定义为心神、识神，也就是永恒长存的精神本体、可以“寄迹”不同，随物所化的人的灵魂之属。萧衍的“神明”说和此如出一辙，所以可以说“神明成佛说”是梁武帝所理解的佛性、涅槃本体论与神不灭论的结合。

在中国佛教发展史上萧衍起的作用可以和后秦国主姚兴等量齐观，他们行使“政教合一”的统治权，在一定程度上影响、“胁迫”了中国佛教的发展定型和思想走向。在学理上使中国佛

---

① 《沙门不敬王者论形尽神不灭第五》，《弘明集》卷五，《大正藏》第52册，第31页。

② 《高僧传》卷六《慧远传》。

学的“本体论”色彩愈发鲜明，从而促进了佛教中国化的进程。姚兴的“法身”观与慧远的“法性实有”论和神不灭论的结合，让“法身实有”成为中国佛教的定论。而“神明成佛说”与南北朝涅槃佛性思想的融会，令中国佛学心性本体论甚嚣尘上。“神明成佛最终要落实到每个人的‘心’上。从慧远谈法性实有、神明与法性冥合而成佛，到梁武帝心统性用说，把神明成佛重点转向人心，突出主观一心的作用，这是中国佛学在南北朝时期的一个重要变化。”<sup>①</sup>

僧元晓说：“心有神灵不失之性。如是心神已在身内，即异木石等非情物。由此能成大觉之果，故说心神为正因体。……此是梁武萧焉（按：萧衍）天子义也。”<sup>②</sup> 均正说：“第四梁武萧天子义，心有不失之性，真神为正因体。已在身内，则异于木石等非心性物。此意因中已有真神性，故能得真佛果。”<sup>③</sup> 萧衍的“佛性”论已经迥异于《涅槃经》中的佛性思想，《涅槃经》中讲的“真我”侧重于诠释涅槃的境界，而非身内实有的心体与神明，也就是生死轮回中的“主体我”——灵魂。早在竺道生即已意识到“无我本无生死中我，非不有佛性我也”<sup>④</sup>。僧宝亮奉萧衍之命撰《涅槃义疏》，萧衍并序。宝亮虽亦以“神明妙体”称佛性，然在思想内核上却与萧衍大相径庭。宝亮说：“神明妙体，真如为实。”“神明妙体，非伪因所生，理相虚寂，过有言之表。唯斯一法，可称真而实也。”“神明妙体，真如之第一。故知，今

① 潘桂明：《中国居士佛教史》，第195页，中国社会科学出版社，2000年。

② 《涅槃宗要》卷一，《大正藏》第38册，第249页。

③ 《大乘玄论》卷七，《大正藏》第46册，第601页。

④ 《注维摩诘经》卷三，《大正藏》第38册，第354页。

教所明真者，非昔教之性空。若此信一立，便识生死虚妄，依如来藏。有修道断痴，除因灭果，显出法性之涅槃也。”“神明妙体，法性无为，始可得称不断不常。能心缘此理，不取有无相，方得名中道。既称此理，解便识因缘虚，观照智生，即名缘因佛性。若能如此解，名为得法。”<sup>①</sup> 宝亮的思想可以归纳为，神明妙体是真如、是涅槃、是法性，而不是生死虚妄的“主体我”；以中道观神明妙体，不断不常，离有无相。

署名南齐道士“顾欢述”的《道德经注疏》疏解《老子·十一章》“无之以为用”句时说：“利，益也。穀中有轴，器中有食，室中有人，身中有神，皆为物致益，故曰有之以为利也。然则神之利身，无中之有，有亦不可见，故归乎无物。神为存生之利，虚为致神之用。明道非有非无，无能致用，有能利物。利物在有，致用在无。无谓清虚，有谓神明。而俗学未达，皆师老君全无为之道，道若全无，于物何益？今明道之为利，利在用形；无之为用，以虚容物故也。”<sup>②</sup>

顾欢使用“神明”概念在萧衍之前，其所表达的思想内涵与萧衍的“神明”之说亦有相同之处。萧衍的佛性论是否曾受此说影响亦未可知，但至少更进一步表明“神明”与《本际经》“神本”之谓可兹比较。

义学沙门恪守的是印度原典，而士族阶层则更为关注的是佛理与中国传统文化的会通，也许他们才是梁武帝的忠实听众。

---

① 《大般涅槃经集解》卷二十，《大正藏》第37册，第460页；《大般涅槃经集解》卷三二，第488页；《大般涅槃经集解》卷五三，第538页；《大般涅槃经集解》卷五四，第547页。

② 《道德真经注疏》卷一，《道藏》第13册，第282页。参见蒙文通：《道书辑校十种》，第159页，巴蜀书社，2001年。



慧远的俗家弟子宗炳在《明佛论》中早于萧衍《敕答臣下神灭论》，就已经借儒家经典有关祭祀的记载，证明精神不灭。他进而由“神”论及法身佛的存在，“识能澄不灭之本，禀日损之学，损之又损，必至无为无欲。欲情唯神独映，则无当于生矣。无生则无身，无身而有神，法身之谓也”<sup>①</sup>。姑且不论《明佛论》中的神不灭思想，宗炳倒是提出了一个重要的问题：“中国君子明于礼义而暗于知人心，宁知佛心乎？”中国古代传统文化的精髓更侧重于伦理道德方面，不擅长佛学抽象思辨的心性义理分析。刘宋之初谢灵运在《辨宗论》中将此观点发展为“华人易于见理，难于受教，故闭其累学，而开其一极；夷人易于受教，难于见理，故闭其顿了，而开其渐悟。”<sup>②</sup> 中国古代传统文化崇尚简捷易行，善于总结归纳，习惯提出并善于接受结论性的真理，标榜顿然悟解、豁然开悟。印度佛学以抽丝剥茧般的逻辑推理、抽象思辨见长，中国人将其刻板繁琐的论证过程称之为“渐悟”。

名士在与名僧的交往及佛典涉猎中，敏锐地洞察了中印文化的差异和不同的民族心性特点，但是，这却误打误撞到了中国意识形态领域的敏感话题，“《春秋》大义”、“夷夏之防”。历史上反佛之士多以此为借口，攻讦佛教，如：“佛者，夷人。惟闻变夷从夏，不闻变夏从夷。”<sup>③</sup> “夫圣人妙相，本异凡夫。或八采双瞳，河目海口；龙颜鹤步，反宇奇毫。至如卷发绿睛，夷人之本状；高鼻深目，胡子之常形。岂可匹我圣人，用为奇相。若事佛

① 《弘明集》卷二，《大正藏》第52册，第11页。

② 《广弘明集》卷十八，《大正藏》第52册，第225页。

③ 《广弘明集》卷六，《大正藏》第52册，第126页。

得此报者，中国士女翻作胡形。”<sup>①</sup>

另外，南北朝期间神不灭论与心性论是思想界的主流思潮，理论愈发精致，刘宋初年郑鲜之《神不灭论》就提出一种新的观点，即在薪火之前已有“火理”、“火本”的存在，由此说明“神”是先验的、绝对的存在，“神不赖形”、“神不待形”，但是又“彼形必生。必生之形，此神必宅”。神与形相比，是根本的、是体、是无。可见他的理论起点要高于慧远。与萧衍曾同为“竟陵八友”之一的萧琛撰《难神灭论》驳范缜的《神灭论》，也是一篇理论杰作。“三教”合流在南北朝亦成为大趋势，“竟陵八友”中的萧子良撰《净住子净心法门》二十卷三十一条（门），在《克责身心门》中，他提出“内外之教，其本均同”的思想，“今内外道俗，共知内美之称由心，外恶之名在行，岂得不舍外恶，勤修内善？”<sup>②</sup>“经、书交映，内外之教，其本均同，正是意殊名异。若使理乖义越者，则不容有此同致。所以称内外者，本非形分，但以心表为言也。”在此思想基础上，他认为：“十方诸众生，所行微善业，仁孝及谦敬，慈爱柔和等，忠正修礼智，矜逮赈孤穷，如是世俗善，悉回向佛道。”<sup>③</sup> 儒佛会通的起点在忠孝仁义方面。

可见，梁武帝的涅槃佛性论也是思想及时代发展的潮流使然。从东晋、姚秦之世到梁武帝之时，中国佛学的发展经历了两次重大转向，这一方面当然是中国佛教自身发展的原动力使然，另一方面则由于士族阶层的参与、推动和最高统治者权力意志的

① 《广弘明集》卷十三，《大正藏》第52册，第179页。

② 《广弘明集》卷二十七，《大正藏》第52册，第309页。

③ 同上，第320页。

体现。魏晋玄风既为佛教中国化提供了思想素材，也为深受玄风熏染的中国思想界接受、信仰佛教打开方便之门。宋文帝曾说：“三世因果，未辨措怀。而复不敢立异者。正以卿辈时秀率所敬信也。”<sup>①</sup>说明当时士大夫信佛蔚然成风。南北朝政权更迭，但士族阶层和士族集团始终在政治、文化舞台上扮演“主角”，具有佛教信仰的名士与出身士族并长期深受中国传统文化熏陶浸染的名僧是佛教中国化的中坚力量。萧衍在“潜邸”之时也是名士中的一员，“竟陵八友”与当时的佛教思想界有着很深的渊源，梁武帝对这股社会力量的作用自然心知肚明，加上“昭明太子”萧统本身就有极高的佛学造诣，梁武帝的“山中宰相”陶弘景又是一位佛道兼修、三教精通的道门领袖……对皇权政治与宗教神学的稔熟是形成萧梁家族在中国历史上独具特色的“政、教”国策的基础。而后秦国主姚兴的“崇佛”之举与梁武帝相比，更多的是欲借此卸掉“五胡乱华”的历史包袱，出于推进“王化”和南方朝廷争夺文化正朔的历史使命。当然，此举和当初石虎把佛视为“戎神”崇拜有天壤之别。萧衍“佞佛”则是出于既拉拢又打压江南士族集团巩固皇权的需要，二者利用宗教实现政治目的的本质是相同的。反过来，这种“崇佛”、“佞佛”之举对于对峙政权也是一种有效的刺激，必然促使其在这方面多费些心思<sup>②</sup>。另外，南北朝是中国历史由局部统一走向再一次全面统一的“前夜”，统一的趋势必然体现在不同文化之间的融会贯通、兼容并

① 《缙门警训》卷十“宋文帝集朝宰论佛教”，《大正藏》第48册，第1095页。

② 有梁一代佛教规模远逊于北方对峙之北魏，据《洛阳伽蓝记》和《魏书·释老志》等记载，北魏末年全国有寺庙三万余所，僧尼近二百万人，由此可见一斑。又据唐僧法琳《辨正论·十代奉佛篇》载，南梁全国寺院和僧尼数最多时分别为二千八百余和八万二千余（参见潘桂明：《中国居士佛教史》上册，第200页）。

蓄的特点上。

在此背景下，南梁的义学沙门们在学理上没有选择据理力争公开抗辩，而是接受了既定事实。萧衍本人尝云：“朕思阐治纲，每敦儒术。”<sup>①</sup>他舍道归佛的第二年，就下诏置《五经》博士，并专门设“制旨《孝经》助教一人，生十人，专通高祖（按：梁武帝）所释《孝经义》。”<sup>②</sup>他的“三教”政策是以儒为纲调和儒、佛，融会儒、道，会通三教。由此可见，梁武帝的“三教”政策对北周武帝应该有所影响。在意识形态高压之下的三教关系上，儒、道很容易结成同盟，思想史中的事例屡见不鲜。中国佛教在唐武周之世达到登峰造极的地步，这是学界与教界的共识。然而，万岁通天元年（696），佛子欲借势重提《老子化胡经》之议，这次武则天却出人意料地把裁判权交给了对二教论争一直袖手旁观的儒士们。结果自然出乎佛教界预期，儒士们坚称“老子入夷狄，为浮屠之化”出自《后汉书》，并已入本朝《皇朝实录》，实不可改，“汉隋诸书所载，不当除削”<sup>③</sup>。据此，《僧道并重敕》称：“老君化胡，典诰攸著，岂容僧辈，妄请削除！……倘若史籍无据，俗官何忍虚承？明知化胡是真，作佛非谬。道能方便设教，佛本因道而生，老释既自玄同，佛道亦合齐重。”<sup>④</sup>这是武则天对佛教进行利用后的有意压制，“释、老之教，行乎中国也千数百年，而其盛衰每系乎时君之好恶”<sup>⑤</sup>。根据统驭之术的需要，在保证儒学政治优势的前提下，力图保持“二教”均

① 《叙录寒儒诏》，见《梁书》卷二《梁武帝纪中》引。

② 《梁书》卷三《梁武帝纪下》。

③ 《佛祖统纪》卷三九，《大正藏》第49册，第370页。

④ 《全唐文》卷九六。

⑤ 《元史·释老传》。

势的平衡状态才是中国历史上历代英明君主“政教”国策的根本。

如同梁武帝在敕答简文帝《请御讲启》中所言：“国务靡寄，岂得坐谈。须道行民安，乃当议耳。”“但知讲说，不忧国事，则与彼人，异术同亡。”“吾内外众缘，忧劳纷总，食息无暇，废事论道，是所未遑。汝所为未体国也。”<sup>①</sup>另外，梁武帝以万乘之躯亲自“操刀”鼓吹神不灭论，实为皇图永固所用。因为“有佛之义既蹶，神灭之论自行”<sup>②</sup>。“若论无神，亦可无圣，许其有圣，便应有神。”<sup>③</sup>萧琛就指出：“敕旨所答臣下审神灭论，妙测机神，发挥礼教，实足使净法增光，儒门敬业；物悟缘觉，民思孝道；人伦之本，于兹益明。”<sup>④</sup>这和姚兴对“法身”理论的运用、发挥有异曲同工之处。

历史再一次为道教的理论发展提供了重大机遇，道体论与心性论的结合“契理契机”地使道教理论建树又上了一个新台阶。

对“神本”的探讨是由以法身为本的命题引出的，这标志着在完成了对元始天尊的“神学”诠释后，需要重新回到道体论的讨论，目的是为揭示众生本性和众生成道的道性论的阐释做好铺垫。同样作为哲学本体概念的道体与神本的思想内涵有同有异，道体是“毕竟空”，依神本生起的妄念、假有也是空。如同上文所述，这里通过“本身”和“神本”，所要印证的绝非是“道”与“神”的空无自性的结果。通过彰显“道”的非有非无的无规

① 《广弘明集》卷十九，《大正藏》第52册，第234页、235页。

② 《敕答臣下神灭论》，《弘明集》卷十，《大正藏》第52册，第60页。

③ 王靖：《答难〈神灭论〉》，《弘明集》卷十，《大正藏》第52册，第66页。

④ 《弘明集》卷十，《大正藏》第52册，第61页。

定性，反证其遍在于万物之中，道体在人性、众生心性中的表现形式即是道性，在神本是被烦恼“覆蔽”了的“清净之心”。不同之处在于，神本是无明妄念之心，它起惑造业是使人“轮转无穷”之因；“本身”是道性清净之心，是世间法和出世间法的根本。对道性的阐述取的是佛教空宗中观派的论述方式，非有非无、不著二边。众生本具道性，只要“断诸烦恼”便能显现道性，与道合一。元始天尊和十方大圣“身与道一”，是修道者最终的得道之果。

“神本”之说的理论意义在于，解决了佛道论衡中佛教界对于“道生万物”命题的攻讦。

史载：“显庆三年（658）四月下敕，追僧、道士各七人入内论义……李荣立‘道生万物义’，大慈恩寺僧慧立登论座，……问荣云：‘先生云：道生万物，未知此道为是有知？为是无知？’答曰：‘道经云：人法地，地法天，天法道。既为天地之法，岂曰无知？’难曰：‘向叙道为万物之母，今度万物不由道生。何者？若使道是有知，则惟生于善；何故亦生于恶？据此，善恶升沉，丛杂总生，则无知矣！……既而混生万物，不除善恶，则道是无知，不能生物。何得云，天地取法，而为万物皆之宗始乎？据我如来大圣，穷理尽性之教也，天地万物，是众生业力所感。……皆自业自作，无人使之。吾子心愚不识，横言道生，道实不生，一何可愍！’”<sup>①</sup>

僧慧立凭借“有知”、“无知”的区别辨宗立义，意思是说，如果“道”能生万物的话，则说明“道”为“有知”；然而至高

<sup>①</sup> 《集古今佛道论衡》卷丁，《大正藏》第52册，第387页。

无上的“有知”之道却从杂总生，使善恶并陈，由此说明“道”实为“无知”。既然“无知”，那么“道生万物”命题不能成立。

《本际经·开演秘密藏品》说：“若是本身性是具足，一切烦恼云何能鄣？若本具足而起鄣者，一切神尊得成道已，亦应还失。何以故？体唯一故？”太上答曰：“虽体是一，义则有二，方便未足故，方便具足故。是故我言一切诸法以空为性，为化众生，善巧方便，随宜演说。是言说性犹如虚空，亦无分别，识本、本身，皆虚空相。得无所得，故无所失；有所得故，故有所失。是故凡夫名为失者，十方神尊名为常德。”

“本身”兼具本源与本体的意义。在本源的层面讲，道为物始，神本是“识初”，此二者“源其实体，无有二相”；于本体的视角言道性，乃众生本具之清净心体，亦可称性体，其实道性也是以“道”为体。“道”在时间上涵涉过去、现在、未来三世，道本来不可言说，所谓道体、道性、三世，只不过对众生“方便说故”。一切众生与十方大圣本来皆具道性清净之心，只不过十方大圣方便具足，“断诸烦恼，鄣法尽故，显现明了”今已得道；一切众生方便未足，“但为烦恼所覆蔽，故未得显了”，未来必定当得。

《道教义枢》进一步把“道”之“有知”与“无知”诠释为“境智”体义。其云：“境智体义者。……若知不智而智，不境而境，非真智在境，亦知道以无知之知，无所不知，斯则了于一切。然则不境之境，境义在外；不智之智，智则在内。内则一切智心，外则一切境法。内外不二，境智无殊。不殊而殊，不二而二耳”。

所谓“智”是从本体层面讲的，在《本际经·开演秘密藏

品》“开演心秘密藏”又称其为“一切种智”；“境”是从本源角度说的，在该品中又称其为“一念”。“无知”之“道”亦可称一切种智、“无知之知（智）”；“有知”之“道”亦可称一念。所谓“无知之知（智），无所不知”，意思就是说“有知”“无知”不二、“境智”不二。“有知”“无知”与“境智”皆统摄于一切神尊之法身（本身），所以说“本身性是具足”，“虽体是一，义则有二”，“内则一切智心，外则一切境法。内外不二，境智无殊。不殊而殊，不二而二耳。”

对“神本”的探讨，是和中国哲学传统的形、神观念息息相关的。形、神是“一”还是“异”，曾是南朝思想界讨论的热点话题，沈约《难范缜神灭论》云：“神本非形；形本非神。”<sup>①</sup>看来，他持形神相异的观点反驳范缜《神灭论》。“神本”无疑具有“形尽神不灭”的色彩，如宗炳在《明佛论》中说：“若不明神本于无生空众性以照极者，复以何为大道乎？”<sup>②</sup>意思是说，如果不在“性空”之上确立一个不变不灭的“神本”作为本体，是难以想象的。

但是，“神本”之说毕竟超越了形、神是“一”还是“异”的窠臼，从形神到神本中间缺少一层理论的过渡，显得“神本”之说有些突兀。在《本际经》中把“观”和“行”作为出离“两半”复归清虚自然，得无上道果的方便之法。《净土品》云：“又有二种，所谓二观，炁观、神观，即是定慧。”又说：“修习二观，乃悟大乘无上之道。”然而，二观与正观及重玄之间是什么关系，《本际经》没有讲明。《道教义枢》卷五《二观义》云：

① 《广弘明集》卷二十二，《大正藏》第52册，第254页。

② 《弘明集》卷二，《大正藏》第52册，第12页。



“二观者，定慧之深境，空有之妙门。用以调心，直趣重玄之致；因之荡虑，终归双遣之津。既从此以得真，因由斯而解法。此其致也。”“一者气观，二者神观。既举神气二名，具贯身心两义。身有色相，宜受气名，以明定。心无难测，宜受神名，以名空慧。”“气观是定，亦通空有，以妙有为宗；神观是慧，亦通有无，以真空为主。”这样一来，“气观”、“神观”；定、慧；真空、妙有之间体现了中道、不二的原则，故称“直趣重玄之致”。“重玄之致”即“道”的境界。二观用以调心，“神气二名，具贯身心两义”，“道气（炁）”与“道心”结合，神本既是心体又是性体也就是道体。

《道教义枢·法身义》云：“今言神本澄清者，直是本来清净，竟无所有。若迷此理，即名惑覆。若了此理，即名性显。非是别有一理，在众生中，说为法身，是常是净也。有说云：迹身无常，本身是常。又云：常应为迹，迹亦言常。……至论常与无常，并是起用，悉皆是迹，非常非无常，乃可为本。四句渐除，百非斯绝。”

道教通过“神本”之说把道性与众生心性紧密结合起来，将“道”和“心”挂搭，根本目的在于揭示修道的正途是在不执二边双遣双非的中道立场下，从“心”上入手，修心返本，为人之修道、得道奠定理论基础，“道不远人”人性当中本来就有不变之真道常性，使人们趋向信仰之路。“道”被抽象化为一切事物与众生的共性和本质，称之为“道体”及“道性”，然后把“道体”实体化为元始天尊具有不同性能的“法身”及诸分身；于是本来修道、体道、证道、与道合一的理论，就变成了凭借“法身”及诸分身的各种性能即可引导人们得道的宗教信仰。此如

《道教义枢·法身义》所云：“众生本有法身，众德具足，常乐宛然。但为惑覆，故不见耳。……本有之时，未有众德，但众生有必得之理，故言澄清湛然耳。……又理是本有，理可是常。事既今有，事应无常。”由道体论的深入必然转向对道性论的探讨，而道教心性学的兴起又同道性论是相辅相成的；把“心”作为修道的根本，指示人抓住修心而修炼法身，获得真道。仙道看似玄妙幽远却又咫尺天涯，只要像“乐净信”一般经过刻苦修炼、严酷考验，必登仙途。

隋唐道教通过法身理论的构建，将此前的道教义学兼容并蓄、融会贯通，此可由隋代道教类书《玄门大论》（《玄门大义》）中关于“三一”观念的新说见其一般<sup>①</sup>。

本来，道教传统的“三一”之说分别指：《老子·十四章》所云“夷”、“希”、“微”，对道的三种象状的描述；《太平经》卷154—170中的“令人寿治平法”所谓“精”、“神”、“气”，“三气神根”；《太极左仙公请问经》卷下所言“三宝”、“三尊”、“身中有三宫”，“是为三一之尊”；《抱朴子内篇·地真》所说“天”、“地”、“人”“三象”；《三天内解经》所称“玄”、“元”、“始”“三气”等。在道教中“三”是经常用到的成数，关于“三”的其他各家说法还有很多，涉及的内容也很广泛，关键在于说明这些“三”都是对各方面义理及各种对应范畴的一种高度概括，强调它们之间都是不能相互割裂的。无论“三”所涉及的内涵多么五花八门最终必将混同为“一”，“一”也就是道。这里面蕴含着

---

<sup>①</sup> 《玄门大论》已佚，《正统道藏》所收的《道藏阙经目录》中著录有“《玄门大论》二十卷”。《云笈七签》卷四十九《秘要诀法》中有《玄门大论·三一诀》引文。

以代表天地万物终极本质的抽象同一性的“一”为本，由其所繁衍变化出的“众”、“多”（统称为“三”）为末的哲学意蕴。这种方法论上的立意，是将从玄学本体论角度阐述的魏晋神仙道教的“三一”观念，发展为有无双遣的中道“三一”观。

在《玄门大论·三一诀》所罗列的南朝诸家“三一”体义中，对梁陈道士臧衿（玄靖法师）理解、解释的“夫妙一之本，绝乎言相，非质非空，且应且寂”评价最高，认为其解“三一俱圆”，并在此基础上进一步诠释为“今观此释，则以圆智为体，以圆智非本非迹，能本能迹，不质不空，而质而空故也。今依此解，更详斯意者：既非本非迹，非一非三，而一而三，非一之一。三一既圆，亦非本之本，非迹之迹。迹圆者，明迹不离本，故虽迹而本；本不离迹，故虽本而迹。虽本而迹，故非迹不迹；虽迹而本，故非本不本。本迹皆圆，故同以三一为体也。……斯则体用圆一，义共圆三。圆三之三，三不乖一；圆一之一，一不离三。一不离三，故虽一而三；三不乖一，故虽三而一。虽三而一，故非一不一；亦虽一而三，故非三不三。三一既圆，故同以精智为体。三义并圆，而取精者，名殊胜也”。把“三一”体义发挥为既相即不二又双遣双非的本迹、体用、境智诸义。

另外，《玄门大论·三一诀》中把关于“三一”观念的“今”说判释为“大乘”，“今三一者，神、气、精，希、微、夷，虚、无、空。所以知此为三一者，以其明义圆极故也。”“三洞三一，本意皆为人空，此则摄属于今也。”“昔者小乘以三一为定境，义极于有；今大乘以三一为智慧，义在于空。”明确把“今教”的特质确定为“空”，“昔教”的特质确定为“有”；以“空”遣“有”。这样一来，传统的归根返本、返璞归真的观念，就变成了

无本可返，对应了《本际经·护国品》所说“无本为本”、“返于无本，是名返本”、“本于无本”、“依无所依”。“所谓得道，得无所得；所谓断灭，断无所断”，“烦恼性空，执计为有”，“烦恼病除，故名得道。虽名得道，实无所得；无得无断，假名方便，为化众生，名为得道”，“伪性假合，名之为有；体无真实，故名为空”。“故《洞神经》释‘守三一’云：知虚无空者为大乘也；守神炼形者为中乘；守气含和为小乘也。”“今之三一，既体非有，亦复非无，非有非无，故无所挟，既无所挟，故为绝也。”这样所谓“三一”之“一”即为“道”、为“本”；“三”则为“神、气、精，希、微、夷，虚、无、空”，为“迹”。

《玄门大论·三一诀》继承发挥了《升玄内教经》大乘“今教”“三一”之说，把“今教”、“昔教”判释为“彰言辩空”的“悟晓”之教和“气观之境”的“不了滞教”。反映了南北朝末至隋唐早期，道教旨趣由“守神炼形”升仙度世的昔教实践理论向注重“升玄入妙”智慧解脱的“内教（今教）”实践理论的转变。然而《升玄内教经》也仅视“三一”为“向道初门”，是“未入真境”的“方便”说法。所谓“真境”才是得道的“真一”境界。

《玄门大论·三一诀》中所罗列的南朝齐、梁、陈三代孟景翼、宋文明、徐素、臧衿四家对“三一”体义的论述，他们的共同点都是把“三一”范畴、“三一”关系贯穿到本迹、体用、境智等一系列范畴和思想方法中，这和道教法身理论所贯彻的思想方法有异曲同工之处。而本迹、体用诸范畴涉及的如何将南北各道派的神仙谱系和神学思想统一起来及怎样把《老子》传统的宇宙生成模式与宗教创世说结合起来并过渡到道体论层面的问题，

都是道教法身理论中曾经消化解决了的问题。可见《玄门大论·三一诀》和《升玄内教经》中的大乘“今教”“三一”之说与道教法身理论，从涉及的概念范畴、使用的思想方法、论证的思想内容等方面，都是一脉相承甚至是相通的<sup>①</sup>。

## 本章结语

《太玄真一本际经》对“道体论”的阐释，完全吻合《无上秘要》理论体系的逻辑展开。敦煌道书 P2861 号保存有唐开元六年抄本《无上秘要目录》，对于从总体上把握《无上秘要》的思想纲领具有很高的史料及研究价值。对照《无上秘要目录》抄本，可知现存《道藏》中的《无上秘要》保留下来的内容大概只有原书的三分之二。《无上秘要目录》按顺序分述了四十九科品目，已不见于今本《无上秘要》目录中。依循《无上秘要目录》原本的品次，可以管窥南北朝末年道教教义体系的结构。自首品《大道品》开始，“标明宗本”是全书的总纲。其云：“至道无形，混成为体”，“妙洞高深，弥罗小大”，“既统空有之穷名，复苞动静之极目”。既含老子之“道论”，又合“道体”之意蕴，从理论上总结了此前道家、道教关于“道”、“道体”的理论成果。既而有《一气变化品》，“变无化有，皆从气立”的气化流行说，为

---

<sup>①</sup> 参见万毅：《敦煌本〈升玄内教经〉与南北朝末期道教的“三一”新论》，《敦煌研究》2007 年第二期；《隋代道教“三一”观新解——敦煌本〈升玄内教经〉与〈玄门大论三一诀〉》，《敦煌研究》2007 年第四期。卢国龙：《中国重玄学》第 55—67 页。

《大道品》之展开。接着，第三科讲述“气之所分，生天成地”。从第七科《循物丧真品》开始，依次展开道教宗教哲学理论的具体阐述，最终复归大道，“行穷上道，位极高真，……斯乃自然之妙旨，冥寂之玄宗。造化神涂，于兹验矣”。通过敦煌本《无上秘要目录》所展示的理论系统，可以看作敦煌本《太玄真一本际经》之“道体论”逻辑展开的理论蓝本。

在中国哲学发展史的舞台上，从道家之道到道教之道，“道”经历了作为哲学思想流派的核心范畴，到宗教哲学的“道体论”和联结宗教神圣性与世俗性的“法身”等不同角色的转换。黑格尔以西方哲学冷峻犀利的目光敏锐洞悉到“在古代东方，宗教与哲学是没有分开的，宗教的内容仍然保持著哲学的形式。”实际上也可以说，在古代中国，哲学与宗教、政治是没有分开的。当“道”完成了作为至高无上的“法身”角色的华美转身后，顺其自然，北魏“道人统”沙门法果就可以理直气壮地“每言太祖明睿好道，即是当今如来，沙门宜应尽礼，遂常致拜。谓人曰：‘能鸿道者人主也，我非拜天子，乃是礼佛耳’”<sup>①</sup>。也就有了“当有老君子孙治世”、“唐公当受天命”<sup>②</sup>等政治谶言。唐高宗于乾封元年（666）亲谒老君庙，上尊号“太上玄元皇帝”<sup>③</sup>。上元元年（674），正式将《老子》升格为经书“每岁明经，准《孝经》、《论语》策试”<sup>④</sup>。“崇道”与“尊李”紧密结合起来。而“不二”法门、“重玄”之道与“极高明而道中庸”的诠释者们能

① 《魏书·释老志》。

② 《混元圣纪》卷八，《道藏》第36册。

③ 《资治通鉴》卷二百一，“高宗乾封元年正月”条。

④ 《资治通鉴》卷二百二，“高宗上元元年十一月”条。

否真的在现实社会中于内心世界“无心顺有”，做到世出、世法“双遣”、“两冥”呢？历史经验一再证明，饱尝痛苦与解脱的思想者和戴着各种假面具的掮客们总是同时出现在同一个光怪陆离的舞台上。

## 第四章 《太玄真一本际经》 的道性论思想

### 引 言

“道性论”的部分内容在本书第三章“道体论”中已有所涉及，所以本章论述的重点在于通过揭示道性论的思想演变过程，探究如果没有“佛性论”的刺激、影响，道教自身能否“开出”道性论，“无识有道性”与佛教“无情有性”命题之间的关系，“道性众生性皆与自然同”的《大乘起信论》“一心二门”式的哲学方法及此命题对玄学“自然与名教”、佛道论衡“自然与因果”主题的历史性终结。道性论固然受到了佛性论和佛教心性思想的影响、启发，但是道性论的发展路向又明确反映出它具有的鲜明道教义学特点。



## 第一节 《本际经·道性品》对“道性”的定义

《道性品》说：“云何识真本，道性自然因？”“言道性者，即真实空，非空不空，亦不不空；非法非非法，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，非终非非终。非本非末，而为一一切诸法根本。无造无作，名曰无为。自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然。悟此真性，名曰悟道，了了照见，成无上道。一切众生皆应得悟，但以烦恼之所覆蔽，不得显了，有理存焉，必当得故。理而未形，名之为性。三世天尊断诸结习，永不生故；真实显现，即名道果。果未显故，强名为因，因之与果，毕竟无二，亦非不二。若知诸法本性清静，妄想故生，妄想故灭，此生灭故，性无生无灭。了达此者，归根复命，反未生也。仙真下圣所不见知，上圣之人少能知见，亦不明了，去始远故。唯得道果，洞照始终，道眼具足，乃能明见，以明见故，名一切智，无上尊也。”

前几品反复强调说明“道体”以“无”为本，是“空寂相”。由本品“言道性者，即真实空”，当知“道体”与“道性”是相通的。但是“道体”的“空寂相”和“道性”的“真实空”又不尽相同，道体是“不离诸法而说法空”；是“为利益故，随顺世间，方便引诱，假名称见”；“为执假故，因缘方便，说诸法空”，是遮诠式的，相对的“空”。从“悟此真性，名曰悟道，了了照见，成无上道”分析，说明“道体”与“道性”之间还存在层次性的先后，对“道性”的探讨其实是道体论的延伸。

这里提出“理”、“性”、“始”三个概念，从“有理存焉，必当得故。理而未形，名之为性”分析，此“理”应指“一切众生皆应得悟”之理；“性”指此理相对于众生而言，名之为性。“理”相对“性”而言，“理”是究竟之“果”，“性”是毕竟之“因”。“因之与果，毕竟无二，亦非不二”，说明“理”与“性”之间，不单是普通的因果关系，而且是中道正观不落于二边，“理即性”的关系。

“（道性）但以烦恼之所覆蔽，不得显了”，“诸法本性清净，妄想故生，妄想故灭，此生灭故，性无生无灭”，说明由“妄想”产生“烦恼”，烦恼和妄想有生灭，道性永存无生无灭。“归根复命，反未生也”的意思是说，要通过“回光返照”本性具足的道性“回返”道体，最终与“道”合一。“道体”、“道”也就是“始”，亦即《圣行品》所云：“宗祖所因，本根源起。”

道性的定义字面上和道体几乎没有差别，所以“归根复命，反未生也”同样也可以理解为“归根返本”。但是“道性”的特质在于“道性自然”与“众生性”的有机结合。这也说明道性、道体是形而上之“道”在众生层面的应化显现，“道体”、“道性”和“道”既是相即关系，又是权实关系。在本来清净这点上，应然之“道”与实然之“道体”、“道性”是相通的。故曰：“真实显现，即名道果。果未显故，强名为因，因之与果，毕竟无二，亦非不二。”可见，所谓“成无上道”、“一切智”、“无上尊”，就是开发众生本具之“真道自然正性”。“即是说，一切个物就其自身而言，虽是有限不完全，但其存在之根源，却是稳踏着无限而完全的‘道’，因与‘道’有着连续的本末关系，故由自末归本的复归，而得脱出其自身之有限性与不完全性。——这便是复归

思想之本质。”<sup>①</sup>

《道性品》又说：“云何烟煴初，两半生死身？”“烟者因也，煴者暖也。世间之法，由暖润气而得出生，是初一念，始生倒想，体最轻薄，犹若微烟，能郭道果，无量知见，作生死本，源不可测，故称神本，神即心耳。体无所有，去本近故，性即于本，本于无本，故称神本。未入三界，五道恶故，恶轻微故，性即空故，故曰澄清。但是轻痴，未染见著，故名无杂。体是烦恼，即是生业，名为两半，即体是报，故名成一。”中心思想在于揭示“烦恼”的起源。“世间之法，由暖润气而得出生”，“暖”为温暖，指人的“生命体征”。这是气本源论，以“气”为万物本源，“暖润”是“气”得以能生万物的动力源泉。联系上文《付嘱品》关于“炁”的分析，又是典型的道气自然论，“烟煴”即相当于道气（炁）。“是初一念始生倒想”，“倒想”也就是烦恼，以“初念”为因、为源。烦恼的生成过程，即：烟煴（炁）、暖一气一世间法（万物、众生）—初念—倒想（烦恼），依次产生的过程。

“源不可测，故称神本，神即心耳”，“性即于本，本于无本，故称神本”，“性即空故，故曰澄清”这几句话连起来理解的意思是：从本源的角度，“倒想”、“神本”（亦可称作“心本”、“性”）皆以无为本，也就是“空”，即烦恼性空。“澄清”表明“空”的状态，“轻痴”、“未染见著”、“无杂”都是对这种状态的描述。同时，“体是烦恼，即是生业”，说明烦恼就是“业”，业亦可称为烦恼，是相即的关系，故称“两半”。烦恼能“生业”，烦恼也

<sup>①</sup> 陈鼓应：《老子注译及评介》第126页，中华书局，2003年。

是“业报”，即烦恼（业）—业（造业）—烦恼（业报），这是一个因果报应循环往复的链条，“故名成一”。在本源的层面，“烟炷”与“初”，也是一对“两半”，是造成众生生死轮回的最初本因。

“云何入三界，根识染诸尘？”“是烦恼业，及以报法，体唯是一，随意为三，渐渐增长，分别五种。一者未入三界系缚之位，虽生其域，非三界因；二者能生无色界业；三者能生色界之业；四者能生欲界之业；五者能生三恶道业，是故说言其义有五。但烟炷之气起于虚无，无有而有，有无所有，是故说从真父母生。展转生长，而有身形，寄附胞胎世间父母，而得生育，具足诸根，是名色聚。六根成就，对于六尘，生六种识，是名识聚。既妄聚尘，分别假相，是男是女，山林草石，种别名字，去来动转，从心想生，故名想聚。”

烦恼（业）—业（造业）—烦恼（业报），三段论的因果报应模式，以烦恼为体。故称“体唯是一，随意为三”。“渐渐增长，分别五种”，业报有五种结果，第一种显然是针对烦恼性空，所以不种“三界因”。这里的“三界”主要针对两种境界，即仙界（欲界、色界、无色界三重天界）和三恶道（地狱道、恶鬼道、畜生道）。联系上文“真父母”，即道（道炁、道体），是生“烟炷之气”之因，即真父母（道炁）—气—色聚——识聚的生化过程。

“烟炷之气起于虚无，无有而有，有无所有，是故说从真父母生。展转生长，而有身形，寄附胞胎世间父母，而得生育，具足诸根，是名色聚。”这句话非常重要。

首先，结合本经反复强调“道性”与“众生性”密不可分，

说明本经更重视人身（“人道”）本具之真道自然正性。因为人道处于六道中枢，是上升与沉沦的枢纽。其次，“（烟炷之气）寄附胞胎世间父母，而得生育”，说明本经认为，得人身、托生人道的根本在于先天之气。这也是继承、坚持了道教传统思想本位。再次，以“虚无，无有而有，有无所有”描述“真父母”，表明“道（道炁）”的境界不仅是中道真空而且是真空妙有。这也暗合了本经“道体”以“无”为本和本品“言道性者，即真实空”的说法。这实际上突破并改造了“道生一，一生二，二生三，三生万物”的道家与道教传统的生成论思维模式和思想内涵。“虚无，无有而有，有无所有”的相状，既代表了“道”的境界，同时，也回答了既然“道法自然”，那么“自然”为何的问题，亦即“虚无，无有而有，有无所有”的中道真空与真空妙有的结合。继承了《老子·河上公注》“道性自然，无所法也”的思想。故吴澄说：“‘道’之所以大，以其自然，故曰‘法自然’。非‘道’之外别有自然也。”<sup>①</sup>即“道”纯任自然，自己如此。这样，“道生一”之“一”就变成“烟炷之气”；“一生二，二生三”就是“（烟炷之气）寄附胞胎世间父母，而得生育”。

参照佛教的说法“六根”、“六种识”，分别是眼、耳、鼻、舌、身、意，六根可视为人的身心全体，即“色聚”；眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，此六识是心的作用，即“识聚”，其体是唯一之“心”。“六尘”是六识所感觉认识之六种境界，即：色、声、香、味、触、法，此六境犹如尘埃能污染人之情识、真性，故称六尘，众生以六识缘六境而遍污六根，是“分别

---

<sup>①</sup> 见《道德真经注》，转引自陈鼓应：《老子注译及评介》第168页，中华书局，2003年。

假相”之因，是心想（妄想、倒想）之果。

这个问题和上一问题是密切联系的，目的在于进一步阐释为什么“一切众生皆应得悟，但以烦恼之所覆蔽，不得显了”。原因在于：众生的“初念”染尘，而成为妄念，始生烦恼，故造“业”，最终使自己陷溺于生死轮回不能解脱。

“云何造恶业，四趣永沉沦？”“倒想聚已，妄生憎爱分别，校计善恶好丑，而起贪欲嗔恚愚痴，诸恶过咎，造颠倒业，起罪福报，往反无穷，名为行聚。所言聚者，稍相聚合，而得坚成，荫盖众生，令居暗苦，造作众恶，沦没三涂，漂浪苦海，不能自出。以是义故，名为入死。初虽有五，后则有二，从烟煴始，至欲界入。此之四位，皆由善业恼业，两半生一福果；妄降三涂，恶业生处，因缘两半生一苦果。如是众生在生死狱，以妄想故，受诸苦恼。犹如梦中见种种事，苦乐罪福差别不同，而亦于中生爱憎想，起善恶行，比觉之后，一切都无。是诸众生亦复如是。”

“四趣”即“四取”是借用佛教名相，取是执持、执取之意。狭义指执著的烦恼；广义为烦恼之异名。四取为：（1）欲取，即对欲界五欲之境所生起的贪执。（2）见取，即执著邪心分别之见为真实。（3）戒禁取，即执著非正因、非正道为正因、正道。（4）我语取，即缘一切内身所起之我执。总之，为说明“造恶业”之果——“四趣永沉沦”。

“倒想聚”，在于说明众生造恶业“沦没三涂，漂浪苦海，不能自出”往返无穷之因，即：倒想聚（烦恼）—造颠倒业（造恶业）—行聚—入死。“从烟煴始（两半），至欲界入”，业报的五种结果，可以分为恶报和善报两类，即善报：欲界、色界、无色界三重天界。恶报：地狱、饿鬼、畜生三恶趣，乃众生造作恶业

所感得恶果之世界，又称三涂，是“因缘两半生一苦果”。天道、神道、人道是三善道，是由善业得善果转生的三种善处，是“两半生一福果”。人的妄想、烦恼，如同“烟煴”般的青烟障覆了清净的“道果”，形成“善业”、“恼业”（两半）及伴生的福果、苦果（两半），只有离于“两半”才能复归“自然”。最终，妄想、烦恼“性空”，一切善业、恶业、苦乐罪福、爱憎分别“犹如梦中见种种事”，“比觉之后，一切都无”。是故“是诸众生亦复如是”，心、道、众生，“性空”无差别。

“云何初发意，回向正道人？”“以道性力得遇善友，闻三洞经，生信乐心，从师禀受，依教修行，作诸功德，开化众生，修习观行，习因增进，能发道意，誓度群生同入正果。于如是心不生分别，决定清静，直达边底，无有深滞，静然徐清，入实相境，是名初发道意之相。转有得心，向无得念，念无所念，止心不动，是名回向正道之人。”（按：镰田茂雄本为“心心不动，是名回向正道之心”）

“云何修观行，白日造天津？”“是净妙心（按：镰田茂雄本为“是名妙心”），非因非果，始终无二，而亦因果，非不始终，习如是想，念念相应，察无相想，是名为观。观想增进，能摧烦恼，破有得心，名为伏行。心转调柔，顺无生法，真实决了，正中之正，明解妙门，故名无欲。结习已尽，超种民位，白日腾举，出到三清，玄之又玄，享无期寿，反根复命，体入清虚，了无非无，知有非有，安位中道正观之域（按：镰田茂雄本为“安住中道正观之域”），反我两半，处于自然，道业日新，念念增益。”

这两个问题所阐述的思想基本相同，如何开发众生本具的道

性。即：通过闻思三洞经教、作诸功德、修习观行的反复熏习、增进，能够激发“道意”，使之最终达到“入实相境”，实相境也就是空境。目的是“转有得心，向无得念”，这里“无得念”相对于“净妙心”，“实相境”相对于“无相想”。由有得心入实相境，侧重闻、思、修；从净妙心、无得念、“察无相想”，侧重于“观想”。反过来逆行，则通过破“有得心”、“顺无生法”，进入重玄之域，到达“三清”之境。按道教“一气化三清”之说，谓“三清”皆为元始天尊的化身。本经多处强调元始天尊是“道”的化身，故“三清”之境是“道”的境界。

“回向正道”、“反根复命”即“归根复命，反未生也”，都是归根返本的意思，相当于“反我两半，处于自然”，也就是复归自然之道性。这里将“白日腾举，出到三清，享无期寿，体入清虚”的修道境界，和“玄之又玄，中道正观”大乘道教义理联系在一起，并构建了初发道意之相—净妙心—伏行—中道正观，最终达到有无双遣、重玄之域的调心、修习次第。把传统道教从追求丹药、导引的修炼提升到修心，强调在智慧升玄层面上求得平等解脱。但是，在道性问题上仍然坚持了以“两半”、“返本”为特质的思想。并认为，世界元初只有清虚之气（道炁），由此形成了“神本”，所以“神（心）本”原本是澄清无染的。只是后来产生了氤氲之气，人的形体形成后由于沾染六情，丧失了清虚的本质而轮回于三界六道。现世众生只有开发道性，修真道、证道果，才能复归本来的清虚之气，最终“反我两半，处于自然”。

“云何名真一，断故以证新？”“于明净观，睹见法身，心心



相得，不期自会，天尊息应，无复忧劳。双观道慧，及道种慧<sup>①</sup> [按：此处，姜伯勤先生根据 P2463 号卷子，录为“反道种惠（慧）。”镰田茂雄本亦为“反道种惠（慧）”]，满一切种，断烟煴，圆一切智，故名真一。烦恼尽处，名曰无为，升玄入无，故称太一。”

“云何太一果，升玄独可欣？”“细无不入，大无不包，高胜莫先，强名为大。太即大也。通达无碍，故名为太，独步无侣，无等等故，故称为一；是究竟处，故言太一。如是等义，难可了知，不可言说湛寂之相，但假名字引导后来，寄世言辞开真空道，略为汝等演因缘趣，当谛思惟，勿一向解。”尔时十方太上赞言此弃贤世界太上道君“于此浊世，为罪众生邪见小乘阐扬妙法，渐化三乘，令入一道，说此真一本际法门，使一切人平等解脱，当来众兆普受开度，流通利益，不可思议”。于是，于空中种种变现。或现大身周遍虚空，或现小身犹如芥子，相好光明，具足成就，不损于常。出没山壁，隐显无碍。无缘之人如聋如哑，不觉不知。此土大众无数上真，见此往来及稀有事，心意廓然，皆入圣品；其中仙人进得真位，其初学者得入定阶。豆子明等无数地仙、飞仙、天仙，得不退转。无量众生发上道心，舍小乘业；无量众生悟二乘道，无量众生开入天行。譬如天雨等降一味，随器大小，净秽不同，各各皆满，味有差别。开法得利，亦复如是，闻一法音，随分获果。最后，豆子明等稽首礼曰：“当重咨禀我等本师正一真人”，并颂曰：“……众生根本相，毕竟如虚空。道性众生性，皆与自然同，妄想入生死，梦幻无始终。”

<sup>①</sup> 见《论敦煌〈本际经〉的道性论》，《道家文化研究》第七辑第 233 页，上海古籍出版社，1995 年。

这里讨论了如何以“双观”寻求“道慧”，即以双观定、慧、空、有，使智慧返于“道种慧”，得到中道正观的智慧。此即重玄之道的“真一”观，此种“真一”观取代了服御之术、阴阳妙道的旧的“真一”观<sup>①</sup>。这也就同时回答了“云何名真一，断故以证新”，即要求对新旧“真一”观予以论断。在论述过程中，虽然借鉴了佛教名相的阐释，但对“道种慧”的解说却凸显了道教的特色。双观的目的是为了“满一切种”、“圆一切智”，断除复归本来的清虚之气的障碍，成就“明净观”，最终证道（睹见法身）。正因如此，十方天尊之“心”和众生“心”，才能“心心相得，不期自会”。烦恼断尽，自然显现自然本具之道性，以至于“升玄入无”与“道”合一。

“烦恼尽处，名曰无为”，说明灭尽烦恼，复归正道自然真性。将道的内涵确定为“无”，也就是“空”的代称，即“真空道”。实际上复归了《老子》的传统思想，《老子·四章》云：“道冲，而用之或不盈。渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，湛兮似或存。吾不知其谁之子，象帝之先。”陈鼓应先生译为：“‘道’体是虚空的，然而作用却不穷竭。渊深啊！它好像是万物的宗主；幽隐啊！似亡而又实存。我不知道它是从哪里产生的，似乎有天帝以前就有了它。”“‘道’体是虚状的。这虚体并不是一无所有的，它却含藏着无尽的创造因子。因而它的作用是不穷竭的。这个虚状的‘道’体，是万物的根源。在这里，老子击破了神造之说。”<sup>②</sup>而道的外延，则是“细无不

---

① 参见姜伯勤先生《〈本际经〉与敦煌道教》，《中国敦煌学百年文库·宗教卷》第283页，甘肃文化出版社。

② 陈鼓应：《老子注译及评介》第77页，中华书局，2003年。

人，大无不包，高胜莫先”（即：或现大身周遍虚空，或现小身犹如芥子，相好光明，具足成就，不损于常）；“通达无碍”（即：出没山壁，隐显无碍）；“独步无侣，无等等故”；“是究竟处”。“湛寂之相”指道体，如《付嘱品》所谓“无为湛寂，常恒不动之处”。意思是说，形而上的“道”本不可言诠，但假借“道体”、“道性”之说，“寄世言辞”、“演因缘趣”，引导众生趋向“真道”。“道”、“道体”、“道性”本质是相同的，“会三归一”。而在形式上则有体用、权实的差别，故另须“当谛思惟，勿一向解”。同时，“渐化三乘，令人一道”，也是“会三归一”。此“一道”就是“真一本际法门”，目的是“使一切人平等解脱”。

最后，点明本品同时也是本经的中心思想之一，“众生根本相，毕竟如虚空。道性众生性，皆与自然同，妄想入生死，梦幻无始终。”这里面包含了三重涵义，首先，“众生根本相”指开发众生自然本具之道性，彰显先天道体，最终与“道”合一。则“根本相”为“真空道”，故曰“毕竟如虚空”。其次，众生性即真道性，既然“言道性者，即真实空”，而前文通过分析推论得出“自然”之意蕴为“虚无，无有而有，有无所有”的中道真空与真空妙有的结合。所以，道、众生、自然“会三归一”，本质皆“性空妙有”。再次，本来“一切众生皆应得悟，但以烦恼之所覆蔽，不得显了”。众生沉沦在生死轮回中，不能解脱的原因在于，陷入了由妄念始生烦恼、故造业的循环往复之中无法自拔。虽然“犹如梦中见种种事，比觉之后，一切都无”，但是生死梦幻无始无终。总之，要斩断众生轮回的生死链条，通过认识到妄念、烦恼性空，故不再造业复归自然之道性。“升玄入无”与“道”合一，“使一切人平等解脱”。

综上所述,《本际经·道性品》对“道性”的定义可以综合归纳为:“道性”的本质与“道”和“自然”同体,皆属根本理体;道性的内涵为“真实空”,外延乃“中道”道性;众生皆有道性,道性是众生得道之因;众生修道的根本目的是返归正性,与道合一;道性论在人性论的层面,本质上是“性善论”,祛“烦恼”显道性。

道体论、道性论、修道论在思想体系上是一脉相承的,道体论是道性论的“前识”,道体论与道性论是修道论的理论基础。

任继愈先生主编的《中国道教史》中将道性定义为:“众生禀赋于道或与道同一的不变之性,为其能修道而得道的根本依据或可能性。”<sup>①</sup> 卢国龙先生说:“道性论所探讨的,则是本体之道与人的关系问题,亦即道性与众生性的同异、离合等问题。”<sup>②</sup> “道性论是道体论深入发展的表现”,“道性论就是从道体论到精神超越和人生修养的理论中介”,“性与体的含义不同,……性则要说明道的本质或内在规定。在本质或内在规定意义上,重玄学者找到了道与人的共同点。这个共同点就是人性本来符合道性,人性也被理解为人生初始的真实本质”,“道性论是道体论的引申,所不同的是道性论更直接地为其人性论、修养论提供理论依据。再从历史上看,道性论可以说是道体论的升华,也可以说是道体论的历史归结”<sup>③</sup>。

① 《中国道教史》上卷,第269页,中国社会科学出版社,2001年。

② 卢国龙:《道教哲学》第205页,华夏出版社,2007年。

③ 卢国龙:《中国重玄学》第282、283页,人民中国出版社,1993年。

## 第二节 “道性”与“心性”——《本际经》道性论思想特征

《本际经》的道性论更重视揭示、阐述人身（“人道”）本具之真道自然正性。这显然继承、发挥了《升玄内教经》道性“发自内心”、“非从外来”的道性观念，并借鉴、吸收了佛教心性论和缘起性空的观点，解释却有不同。

《本际经》卷一《护国品》云：“诸法清净，一相平等，本无净秽优劣之别，皆由众生业缘所感，随其福报，所见不同。”“随其业缘，见有差别。”“若有众生无漏心感，愿住世者，……其土人民皆习道德，不贪不欲，无嫉无妒，远离诸尘，不受诸爱，昼夜所学，常在法味，形容端正，寿命长远，是故此国名为净土。若有众生心有欲著，漂浪生死，流转世间所感之土，……所有人民诸恶遍造，具三毒心，作十恶业，耽着声色，爱乐世间诸不善法，邪淫放荡，嗔恚杀盗，执见愚痴，绮妄无实。自作自受，如影随形，……是故此国名为秽土。以是义故，净秽不同，皆由众生业缘所感。”“此经尊贵，众经中王。此经能为众生消净内魔鬼贼，宿结烦恼，开发真道自然正性。”

诸法本来性空“一相平等”，但因众生“所见不同”，未见“真道根本”。必须通过重玄体无的方法，使众生消灭“业缘所感”，这一宿结烦恼的“内魔鬼贼”，开发他们的真道自然正性（道性），生法身慧命成无上道。“说真道根本”是本经的最终目的。联系上文，此处“业缘所感”应该指代众生“心”的执著。这样，众生自然禀赋道性的思想，就具有了“心性缘起”的

特点。

仙人普得妙行问：“云何能得烦恼病愈？”天尊答曰：“先当修习三善行法。一者心善行，二者身善行，三者口善行。何谓心善行？一不贪爱，二不嗔怒，三不愚痴，清廉克己，少欲知足，制伏贪取求利之心，慈忍恬柔，宽容愍恕，挫解嗔恚，常无忿怒，观妙守静，达有通无，能于诸法智慧明了，是名心善行。所谓身善行者，一不杀害，二不盗窃，三不邪淫，仁惠博施，愍念群生，不杀不害，济生度死，谦卑退让，非义不取，舍身命财，无所吝惜，贞正清洁，远离邪淫，不色不欲，心无放荡，是名身善行。所谓口善行者，一不矫妄，二不华绮，三不两舌，四不恶骂，发言信实，常无虚诞，所说真正，能不华饰，辞旨中平，清直不二，能不彼此背向两端，声气恬和，柔软清润，巧说法相，吟咏洞章，是名口善行。三业既净，则六根净；六根净已，则六尘净；六尘净已，则诸法净；诸法净已，则国土净；国土既净，则无所染；无所染故，则无烦恼；既无烦恼，则为安乐。”

为了对治“众生劣弱，未有正见，犹藉资凭，不能无待”，破除他们“愿住世间，求世安乐”之心，使烦恼病愈必须修道<sup>①</sup>。所谓“诸法净”、“无所染”、“无烦恼”都指涉修心，心净则国土净；国土净则为安乐（无烦恼）。强调离世、出家的出世倾向，也是本经修道论的鲜明特点。

《护国品》又说：“此经说真道根本，能生法身慧命，十方得道过去未来三世天尊等，莫不履行而得至真，具一切智，成无上

---

<sup>①</sup> 显然，本卷的修道论具有杂糅的特点，如：三善行法带有佛教伦理的性质，三业、六根、六尘更是直接借用佛教名相；清廉克己、宽容愍恕、谦卑退让、非义不取、贞正清洁，是儒家伦理；观妙守静、吟咏洞章，则是“本地风光”。

道，到解脱处，为大法王。”“非是二乘界，智力所能思”，“开秘密藏，说无上道”，“非是二乘之所能解”。

“真道根本”是“空”，“能生法身慧命”的是“心”。这里又提出“一切智”的概念，佛教《大智度论》认为，般若智慧有三种，分别是一切智、道种智、一切种智。它们的关系是：“一切智是声闻、辟支佛事，道种智是诸菩萨事。一切种智是佛事。”“三智”虽能为“一心”一时所得，仍有先后次第，即：由道种智生一切智，由一切智生一切种智，由一切种智灭一切“烦恼习”。一切智的任务是达到对事物无分别的认识，把握现象的空性本质。这里显然把一切智和一切种智的概念混淆了，然而不论是“一切智”还是“一切种智”，如果离开了一念之心都是无法自立的。说明，《本际经》始终不肯明示的“开秘密藏”之秘密义还是“心”。

《付嘱品》着重强调了道教大、小乘义理的区别“唯在汝心”，并说“有心之法，皆悉苦恼”。重视“心”的同时还提到“性”，如：“万物皆是空，无性无真实”、“成性”等。呼应了《护国品》“诸法清静，一相平等，本无净秽优劣之别，皆由众生业缘所感，随其福报，所见不同”的思想。当然，此“性”在这里还不是心性之“性”的意思，但是已经隐含了把“道气自然”和“心性缘起”说嫁接在一起，解释众生善恶问题的倾向。“一切众生凡所为作，皆因欲生，若欲行善则能趣善，欲行恶者便造恶事。是欲所本，由根利钝。福果之人，禀炁纯和，其根利故，能生善欲。钝根罪报，受气浊辱，其根暗钝，则生恶欲。习欲增积，成性不移，是名分别善欲之相。”这里的“炁”显然指先天自然道气，“气”则为后天禀受。炁生善欲和气生恶欲如果没有

心性作用的参与（“是欲所本，由根利钝”），只能说明炁、气与善、恶的关系，无法解释何以能“生”的问题。这样就由“禀炁”——“受气”——“成性”的过程，演变成“炁”（先天纯善）——（善）欲（性善缘起）——性（善）和气（后天业缘所感）——（恶）欲（性恶缘起）——性（恶）两对模式。呼应了《护国品》所谓“此经能为众生消净内魔鬼贼，宿结烦恼，开发真道自然正性”，发现了“习欲增积”的原理，找到了“消净内魔鬼贼宿结烦恼”的方法。

可见，道性论虽然借用佛教“教相”表达思想内涵，但始终未曾放弃生成论、本源论和“道”为实有的观念及道家思想本来就有的“道”本源一本体论原则。

在此基础上，《本际经》道性论思想倾向朝心性论进一步靠拢了。《付嘱品》云：“言善欲者，承宿习，因自然，而发信敬之念，愿乐三宝，欲求出世，厌恶世间。一切众生凡所为作，皆因欲生，若欲行善则能趣善，欲行恶者便造恶事。是欲所本，由根利钝。福果之人，禀炁纯和，其根利故，能生善欲。钝根罪报，受气浊辱，其根暗钝，则生恶欲。习欲增积，成性不移，是名分别善欲之相。”

结合上文，众生因烦恼、妄想故有生灭、结习的总根源在“欲”，“一切众生凡所为作，皆因欲生”。“欲”是导致众生善、恶升降的内因，生死轮回当中由众生根性各异造成禀炁（气）结果的不同是外因。先天之炁纯和，其根利故，能生善欲；后天之气浊辱，其根暗钝，则生恶欲。习欲成性，轮回往复。通过揭示致“欲”之因，实际意在强调道炁（气）在起关键决定作用，心体禀之于“道”非善非恶、缘生缘灭，本身不会产生烦恼、妄想



及欲念。“欲”是由炁（气）造成结习（善欲、恶欲）而致“性（性善、性恶）”，控制轮回生死、不得解脱的主宰是性体而非心体。这是道性论、心性论与中国古代哲学传统“元气”思想的结合，理论核心还是道教的生成论、本源论、“道炁（气）”观和“道”为实有的观念及道家哲学的本色——本源一本体论原则。

《圣行品》说：“非心离心，亦非非心，而以一念了一切法，以圆通眼照道真性，深达缘起，了法本源，解众生性即真道性。”点明了道性论的思想实质，“解众生性即真道性”。“非心”也就是烦恼、妄想，“众生性即真道性”是从究极理体（真谛）上说的，并非实际（俗谛）而言，在事相上还必须“明见众生根性差别”，只有这样才能有针对性地修道“见性”。所以说“此经尊贵，众经中王。此经能为众生消净内魔鬼贼，宿结烦恼，开发真道自然正性”。“归根复命，反未生也”与“深达缘起，了法本源，解众生性即真道性”类似后世禅宗“当思父母未生我时本来面目”之意蕴。“非心离心，亦非非心，而以一念了一切法，以圆通眼照道真性”，隐含了两层意思，首先，在“心”、“念”、“性”中，“心”是静态的概念，“念”是动态的概念，由“心”起“念”最终成“性”，即“心”——“念”——“性”的推理。揭示了“心”既是“缘起”又是“本源”，“念”既可“造业”又在“作因”。其次，结合“非身离身，亦不不身，而以一形周遍六道，现一切相，随类色像”理解，由“非身之身（道体）”遍一切处，亦可推论出“道性”也遍一切处。同时，再次明确了“道体”兼具本体与本源的意义。

《本际经·净土品》说：“云何究竟平等净土？即真道界离一切想，灭一切受，除一切漏，无有为行，究竟清净，等虚空性，

圆满净惠，悬处其中，即是众生终归窟宅，是名究竟平等第一净土。云何毕竟真性净土？所谓诸法性本自空，无作无生，无秽无净，而是正观所游之处。究竟、毕竟如是二土，非是始造，亦非终成。非作法故，故名无因；假缘证故，故名有因。”《开演秘密藏品》称：“毕竟、究竟云何差别？”太上曰：“毕者决也，竟者定也。无所说法，决定无二。如言世间无常若空，无我清静，道果常恒，安乐自在，真实清静。若异学者有来难问，如是之义终无动转，三世神尊皆作是说，是名决定毕竟之义。又复毕者名审，竟者名谛。若诸道君说一切法本性清静，如虚空性，假因缘有，体非真实，中道之理，性无颠倒，是寂灭相。作是说者，审谛诚信，无有虚妄，是故复名毕竟之义。又复毕者名达，竟者言了。十方大圣坐道场时，证深真智，于一切法及法真性，一念洞明，通达照了，无有差谬。是智圆满，称实相法，达了无遗，故名毕竟。言究竟者，究之言到，竟之言边。十方神尊得一切智，到法边际，是名究竟。又复究者名断，竟者名尽。一切神尊以实相慧，断烦恼习，一切皆尽，具足解脱，是名究竟。又复究者名度，竟者名已。十方太上得道真人，度生死海，已至彼岸，故名究竟。如此是名分别毕竟、究竟差别之相。”“能于正道真实之性，无言无说，寂灭相中善巧因缘，分别显示，随其所宜说法无尽，言辞次第意味深赜。或说一乘，或说三乘，人天业果渐渐开化，使得同归真一正道。”“虽无念虑，离分别想，以一切种智洞达空门，正解正观，穷理边底，与真实相，平等为一。以一切种智，照世间法，色法非色，心法非心。人天五道，四大六家，众生想念，果报因缘，于一念中，明了无碍。善识根性，随宜所行。世出世法，洞达究竟。”“生死之法有因果故，故是无常”，

“常道之体非因果故，是故为常。”

“毕竟”与“究竟”在词义和词性上并无差别，这里将毕竟、究竟大量地交替重复使用，就增添了识别困难。联系上下文分析，毕竟、究竟如同指方便与究竟、方便与真实。

在本质上究竟平等净土和毕竟真性净土没有实质区别，分别代表“道”的一体两用，互为缘证。所谓“净土”并非实有其域，而是为了方便教化、开权显实。表明“道”“非是始造，亦非终成”，亦是“无因”亦是“有因”。目的是为了推导出“生死之法有因果故，故是无常”，“常道之体非因果故，是故为常”。

对“人天五道，四大六家”采取方便灵活的教化，“或说一乘，或说三乘”使他们渐渐开化，引导到“真一正道”上来。“真一正道”也就是“正道真实之性”，即“真实相”、“寂灭相”。一切种智既关照世间法又关照出世间法，而世间、出世间皆在一念（一心）中得。以往传统道教都是以“道”、“气”组合，表述道与物之间的关系。这里首次提出“一切种智”和“一念”概念，暗示欲将“道”同“心”挂搭解释“道性”、“众生性”的关联。

但是，既然《道性品》已经说了“道性众生性，皆与自然同”，那么，就会面临无法自圆其说“若是道身不从因生，自然有者，一切众生不修道者，应皆成道。”如同《道体论》中说“问曰：若物各是道，而各各自足，何须修进？答曰：体无各各，物有各各，故须修学。”<sup>①</sup>《本际经·开演秘密藏品》特别提出：“正道非从因生，亦非无因，体非是果，亦非非果，非常非非常，

<sup>①</sup> 《道藏》第22册，第883页。

非灭非非灭。”“如是身者，住无所住，无所不住，是名正道真实之身”。《净土品》强调说明：“毕竟真空，无想无染，离一切著。大智人者，舫喻天尊圆满大智，船喻大士上德之人，所经迅流是诸行法，亦是无名，亦名道性。是名究竟、毕竟二土因无因义，方便、业报二土因者”，“如是诸法，谓诸众圣教化凡夫所行，名之习业。施教造业，二而无二，所谓一种，是发无上自然道意。如是正因，最为根本”。这也就同时说明了本经为何要一再强调，以中道观认识、理解“道”、“道体”、“道性”“毕竟真空”的重要性。

《本际经·付嘱品》本来说：“法本无言，亦无文字”，但是以《本际经》为代表的“新”道经，还是具体诠释了“自然”的思想内容。《本际经·道性品》云：“无造无作，名曰无为。自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然。悟此真性，名曰悟道，了了照见，成无上道。一切众生皆应得悟，但以烦恼之所覆蔽，不得显了，有理存焉，必当得故。理而未形，名之为性。三世天尊断诸结习，永不生故；真实显现，即名道果。”《道教义枢·道意义》云：“自然之名，义可两属。一者，当因即是自然，谓任业自然，非他使也。二者，果名自然，谓自然正道，以化济为意，能发此愿，与果相扶，因受果名，言自然也。”《道教义枢·自然义》说：“自然者，本无自性。……此则无自无他，无物无我。……示因缘者，强名自然。假设为教，故自是不自之自，然是不然之然。不然之然，无所不然。不自之自，无所不自。无所不自，故他亦成自。无所不然，故他亦成然。他既成然，亦是 he 然。然则 he 之称然，亦是不然之然。然之成 he，亦是不 he 之 he。不 he 之 he，无所不 he，故自亦成 he。不然之然，亦无所不然，故

自亦成然，是则自之与他，俱有然义。……故《本际经》云：是世间法，及出世法，皆假施設，悉是因缘，开方便道，为化众生，强立名字耳。”

“自然”体义包含了两层思想，首先，将“自然”视为和“道”等同的根本之“理体”，由于“道”牵涉到道性和众生性的问题，所以，需要在“道（道体）”之上再预设一个根本“理（体）”。如同“月映万川”，水中之月和天上之月本为一体，但是水月还需天上之月烘托。这不仅是玄学“本体论”中本末、体用的关系，还是一与多、静与动的关系。王弼哲学将此四种关系概括为“崇本息末”、“以无为用”、“一以治多”、“以静制动”，彼此之间又是互涉的。“一以治多”也可以称为“以寡统众”和“执一统众”。“自然”寂然不动，“道（道体）”感而遂通，“自然”是“道（道体）”之本，是最高的本体，是“理之极”。其次，“自然而然，不可使然，不可不然”实际讲的是“自性”，和玄学又有关联。郭象说：“凡所谓天，皆明不为而自然。”“言自然则自然矣，人安能有此自然哉！自然者，故曰‘性’。”<sup>①</sup>意思是，事物存在的根据是自性；“自性”是自然而然，是自生的。“我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然则谓之天然。”“夫天地万物，变化日新，与时俱往，何物萌之哉？自然而然耳！”“言其自生。”“自然生我，我自然生。故自然者，即我

---

<sup>①</sup> 《南华真经注疏》第398页，成玄英疏：“夫自然者，不知所以然而然。自然耳，不为也，岂是能有之哉！若谓所有，则非自然也。故知自然者，性也，非人有之矣。”

之自然。”<sup>①</sup>“自生”不假外缘，否认事物有生成者与主宰者，因此是“无待”的。既然万物都有“自性”，是“自足其性”、自然而然的“本性”，那么“任性自为”就是“无造无作，名曰无为”，即顺应自然本性的“自为”。“道性”既是“本有”也是“始有”，“道性”是道体于众生“本性”的自然显现，众生性也就是“自性”，所以也可以说道性就是众生的自性。“道性众生性皆与自然同”，自然亦是道，道亦是自然；“性”即“理”，“理”即“性”。

而《道教义枢·自然义》则和传统道教所讲又见不同，它进一步以佛教因缘假合说为底蕴，借鉴中观辩证方法，汲取了《中论》、《观因缘品》、《观作者品》、《观有无品》的思想内容，重新阐释了“自然”。“自然”便成为无自性、无作者、无对待的假设，意在凸显《本际经》把“自然”看作“为化众生”因缘和合而开的“方便道”之本义。诠释了“自然”，也就解决了“道”与“自然”之间因果逻辑的矛盾。

接着，道教思想家们又赋予“因果”以道教之义。《本际经·道性品》云：“果未显故，强名为因，因之与果，毕竟无二，亦非不二。若知诸法本性清净，妄想故生，妄想故灭，此生灭故，性无生无灭。了达此者，归根复命，反未生也。仙真下圣所不见知，上圣之人少能知见，亦不明了，去始远故。唯得道果，洞照始终，道眼具足，乃能明见，以明见故，名一切智，无上尊

---

<sup>①</sup> 《南华真经注疏》，第26页、28页。汤一介先生研究认为，“自然”范畴在郭象的哲学体系中至少有五点相互联系的涵义，其中最重要的是，既有“必然”又有“偶然”的意思（《郭象与魏晋玄学》第237—241页，北京大学出版社，2000年）。

也。”《道教义枢·因果义》云：“因有五名，因缘行业根也。因者因起，亦是因倚。召果为用，亲而能生。缘者助业得果，疏业能生。”“又因果体义者，凡有二义。一明出世因果体者。因以空解为体，……果者以一切智为体。……此之因果，与道德名。二明世间因果体者。……若缘俱以色心为体，覆其正体，唯是心法。故《灵宝经》云：善恶报应，正由心耳。……欲引迷俗，求于真解，故说迷心是苦，解心是乐。故《定志经》云：欲者全是想耳。想悉是空。既是空想，即为无乐。”《一切道经音义妙门由起》更是说：“夫自然者，性之质也；因缘者，性之用也。因缘以修之，自然以成之。”<sup>①</sup>

《本际经》、《道教义枢》进一步把佛教“因果”、“因缘”诠释包装成了道教的“因果”体义，突出“心”、“性”在世间因果体义中的作用，这也是联结“道性”和“众生性”的关键枢纽，故“道性”亦可称“心法”。“道性”、“众生性”皆是“性空”，“道性”为因“众生性”是果。“道”与“道性”、“道性”和“众生性”如同“道”“德”体用的关系。《道教义枢·境智义》：“说道正性者。以众生本性，非是有无，毕竟清净，是真道性。”亦如《道体论》有云：“学道者，即汝自学也。”<sup>②</sup>也就是《本际经·道性品》所说“归根复命，反未生也”。

《本际经》卷五《证实品》着重指出：“人我不除，妄生分别。生分别故，封著有为无为，亦有为亦无为，非有为非无为等法。著有为者，以无为为非，以有为为是；著无为者，以有为为非，无为为是；著亦有为亦无为者，以非有为非无为为非，以亦

① 《道藏》第24册，第721页。

② 《道藏》第22册，第884页。

有为亦无为为是；著非有为非无为者，以亦有为亦无为为非，以非有为非无为为是。……子等妄作如此分别，妄起是非，是名邪见”，“自见自是之过者，不谓以行恶为是，以行善为非也。但行善者本以破恶，恶既已除，善亦无善”，“道本来非是有为无为、亦有为亦无为，非有为非无为之法。经中所说有为无为等，此是圣人权便治病之言，何有空实”？“且为善之内自有多途，或作有见，或作无见。作有见者，便谓道是有为之法。作无见者，便谓道是无为之法。然一切万物，山河石壁，现有形碍，至人体解，犹尚不见是有是无，何况于道而得是有是无耶？道若有，有则不关于无；道若无，无则不关于有。如此隔碍，何名为道？乃至亦有亦无，非有非无等法，是妄生分别。”

这里一再强调“妄生分别”，但又始终不愿和盘托出“妄生分别”之体为何，似乎再次暗示了《本际经》意欲突破传统道教“道”“气”组合，将“道”与“心”挂搭的意向。

《本际经》道性论中心思想是要解释说明为什么“诸法清净，一相平等，本无净秽优劣之别”，而清净本然的道体、道性屈光折射的众生及现象世界却会有善恶、净秽、优劣之别。《本际经》道性清净烦恼所覆的观点，与佛教“心性本净，客尘所染”的理路基本吻合。《开演秘密藏品》说：“言本身者，即是道性清净之心，能为一切世间出世法之根本故，故名为本。如是真性非心不心，非色不色。无缘虑故，非无常故，故言非心；能生心故，无不知故，亦名为心。无所碍故，故名非色；能生色故，道眼见故，亦名为色。是清净心具足一切无量功德，智慧成就，常住自在，湛然安乐。但为烦恼所覆蔽，故未得显了，故名为性。若修方便，断诸烦恼，鄣法尽故，显现明了，故名本身。如此身者，



本自有之，非今造故，故名为本。本非有性，非三世摄，方便说故，非非三世。本来有故，名为过去。一切众生必定当得，故名未来。十方大圣今以得故，故名现在。虽复说有三世差别，体不动故，常住无变。”既借鉴了大乘佛教中观般若学的思辨方法解释道体、道性，在《老子》“清净无为”的立场上又汲取了佛教“如来藏自性清净心”的理论特质。

在《开演秘密藏品》中又借“神本”的概念与定义，强调突出了道体与心体的结合。

综合《本际经》关于道性与心性的论述，用染净说使道教传统的“两半”旧义变成了染净、善恶等两半新义。传统的“道炁（气）”论是“两半”新说的理论依据，修道也就是断除欲染出离三界，归根返本回复清净无为的道性、回复众生先天本具的清虚之气。既恪守了传统道教根本信条，又扬弃了外丹学的修道成仙理念。进而，道性与心性也是一对“两半”，修道证果“两半成一”。阐释了人是如何背离“道”，又通过修习终成道果双向逆反的过程，由此可以看出道教大乘“今教”是如何借鉴佛教义理改造小乘“昔教”的。

### 第三节 道教“心性”思想源流

道教心性思想究其实质是道体论在众生“心性”层面的延伸，这就决定了道教心性思想仍以“道”为核心范畴，代表了对“道”的诠释由“道炁（气）”、“道理”向“道心”的转化。所以，也可以说在对众生“心性”的认知与诠释这一点上，道性论

与道教心性思想是水乳交融的。

道教心性思想的发展成熟固然受到了佛性论的影响、启发，但在核心范畴、思想内容等方面，却与佛性论有显著不同。

原始道教本身并没有严格意义上的关于心性的认识和心性思想，只是在具体修炼方法上有存想之说，《老子河上公注》、《太平经》等早期道经中已有历观五脏、存思身神的论述。河上公云：“人能养神则不死也。神谓五藏之神，肝藏魂、肺藏魄、心藏神、肾藏精、脾藏志。五藏尽伤，则五神去矣。”<sup>①</sup>《太平经钞》戊部亦云：“入室思存，五官转移，随阴阳孟仲季为兄弟，应气而动，顺四时五行天道变化以为常矣。失气则死，有气则生，万物随之，人道为雄。故立五官，随气而兴，天道因气飞为雄。真人积气，聚神明，故道终常独行，万民失气故死。”<sup>②</sup>葛洪在《抱朴子内篇·杂应》中则详述了存思老君、存思己身形体、五脏等方法<sup>③</sup>。《云笈七签》卷四十二至卷四十四更详列了各种存思之法。《黄庭经》集魏晋之际道教内观存神方术之大成，继承汉代纬书和早期道教人身各部位皆有神之说，结合古代医学关于脏腑、经络、精气理论，着重阐发了存思身神、固精守气的理论和方法。思存养真是南北朝以前道教主要的养神方法之一，尤为上清派所重。《本际经》卷二《付嘱品》：“云何念师？”“师者父也，我若无师，不能得道，是故应当远近随逐，心眼观想，恒在目前，不替须臾，无他杂想，是名念师。又当正念一切得道

① 王卡点校《老子道德经河上公章句》卷一“成象第六”，中华书局，1997年。

② 王明：《太平经合校》第309页，中华书局，1997年。

③ 见王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局，2007年。

大圣众真，通是师宝，皆能训我，是良福田，系念归依，心心相续，邪念不起，是名念师。”道教非常重视师承，强调修道必须有“师”传授，不提倡“自学成才”。这段话一方面强调了“师”之重要性，另一方面心存念想“念师”之法，亦可看作是一种存思修炼方法。

在“万古丹经王”——东汉魏伯阳著的《周易参同契》中，使用“情性”表示“金华元精”的能量。如说：“阳乃往和，情性自然。”<sup>①</sup>“大易情性，各如其度。”<sup>②</sup>又如：“引内养性，黄老自然。含德之厚，归根返元。近在我心，不离己身。抱一毋舍，可以长存。”“渐成大，情性纯。却归一，还本原。善爱敬，如君臣。”<sup>③</sup>此“情性”还不具备中国古代哲学传统人性论、心性论中“情”、“性”概念的涵义。

早期道教“存思”、“存想”等重视内省体验的修炼方法，成为道教思想界能够借鉴、吸纳、融会心性观念和心性思想的认识基础。

东晋时期《太极左仙公请问经》等古灵宝经把“道”与“心”联系，对“道”、“心”关系的阐述，成为北周时期问世的《升玄内教经》“内教”之说的思想渊源。《太极左仙公请问经》提出的“道为无心”命题，突出了“心”在道教修炼中的作用。《洞玄灵宝玉京山步虚经》中载“礼经咒”：“郁郁家国盛，济济经道兴，天人同其愿，飘渺入大乘。因心立福田，靡靡法轮

① 陈全林：《周易参同契注译》第100页，中国社会科学出版社，2004年。

② 陈全林：《周易参同契注译》第142页，中国社会科学出版社，2004年。

③ 陈全林：《周易参同契注译》第146页、151页，中国社会科学出版社，2004年。

升。”<sup>①</sup>《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》即陆修静《灵宝经目》中的《太上洞玄灵宝三元品戒》亦属“元始旧经”，其云：“天地运转，如车之轮。人之生灭，如影随形，故难终也。气气相续，种种生缘，善恶祸福，各有命根。非天非地，亦又非人，正由心也。心则神也，行非我有也。天尊告曰：凡建功德，无大无小，无高无下，其功等耳。轻重报应，由人心也。心行不怠，苦而不退，此功难称，德亦难名。”<sup>②</sup>但此时的“心”、“性”、“神”三个概念反映出的仅是心性修养和对精神方面的追求，还不是哲学“本体论”意义上的范畴。

东晋末年随着《涅槃经》的传入，中国佛学的思想主题逐渐转向对心性的探讨，突出对“心”在成佛过程中的地位和作用的理解与认识。涅槃学的核心命题是“佛性论”，“心为正因佛性”是其思想主流。东晋郗超《奉法要》中称“心为种本，行为其地，报为果实”<sup>③</sup>，强调“心”是造成善恶报应的基础。《维摩诘所说经》说“欲得净土，当净其心，随其心净，则佛土净”<sup>④</sup>，突出了“心”在解脱中的重要意义。

此时，心性問題也成为道教思想界关注的热点问题，《洞真太上隐书经》说：“仙者心学，心诚则成仙；道者内求，内密则道来。”<sup>⑤</sup>《洞玄灵宝定观经》云：“内观心起，若觉一念起，须除灭，务令安静。”《洞玄灵宝定观经注》称：“证得此心，故名灵宝。定者，心定也，如地不动。观者慧观也，如天常照。定体

① 见《道藏》第34册，第628页。

② 《道藏》第6册，883—884页。

③ 《弘明集》卷十三，《大正藏》第52册，第88页。

④ 《维摩诘所说经》卷上，《大正藏》第14册，第538页。

⑤ 《无上秘要》卷四十二引，《道藏》第25册，第140页。

无念，慧照无边，定慧等修，故名定观。”<sup>①</sup>由此可见，道教修道论与儒家心性论穷理尽性和佛教修行实践中定慧等持观念的结合，将道教对于人心本性和万物本体的认识统一起来，试图从人的内在本性探究成仙的根源与依据，由此建构起道教心性思想体系。

道教心性思想的特质，实际上是将作为终极实在的本体之“道”纳入主体之“心”中，也就是把本体内在化。“心为道之器宇”<sup>②</sup>，“心明则道降，道降则心通”<sup>③</sup>。“道以心得之”，“道之无根，以心为根”<sup>④</sup>。由于本体之“道”和主体之“心”的结合，于是此“心”也开始具有本体色彩。“道者有而无形，无而有情，变化不测，通神群生，在人之身，则为神明，所谓心也。”<sup>⑤</sup>“道”、“心”异名同谓，所谓“不废道心”、“精研道心”、“咸生无上道心”<sup>⑥</sup>，“道外无心，心外无道，即心即道也”<sup>⑦</sup>，“心等于道，道能于心，即道是心，即心是道，心之与道，一性而然”<sup>⑧</sup>。这样一来，修道也就变成了修心。“教人修道则修心也，教人修心则修道也。”<sup>⑨</sup>在“道性论”中对“心”的认识被提到新的高度，由于本体之“心”是依赖主体之心而存在的，只有主体之心清净无染，本体之“心”才会在心中呈现，所谓“万品所起，莫

① 《道藏》第6册，第497页。

② 《云笈七签》卷九十四。

③ 《太上老君内观经》，《云笈七签》卷十七。

④ 《云笈七签》卷三十五、卷六十四。

⑤ 《太上老君内观经》，《云笈七签》卷十七。

⑥ 《云笈七签》卷三十五、卷四十七、卷六十四。

⑦ 《大道论·分别章》，《道藏》第22册，第899页。

⑧ 《三论元旨》，《道藏》第22册，第909页。

⑨ 《太上老君内观经》，《云笈七签》卷十七。

过于心”<sup>①</sup>。在此思想基础上，王玄览说：“心生诸法生，心灭诸法灭。若得无心定，无生亦无灭。”<sup>②</sup> 杜光庭讲：“圣人清净，理性光明，慧心外无所因，内无所滞。”<sup>③</sup> 司马承祯认为：“心者，一身之主，百神之帅，静则生慧，动则成昏。……学道之初，要须安坐，收心离境，住无所有。因住无所有，不著一物，自入虚无，心乃合道。”<sup>④</sup>

道教心性思想对于主体之“心”的认识，仍然恪守了老子“涤除玄览”、“致虚极、守静笃”和庄子“坐忘”、“心斋”等直观体悟的认识方法。

“心”、“性”是《庄子》中的重要概念，陈鼓应先生研究说：“纵览《庄子》全书，约有一百八十次左右谈及‘心’，可知庄子重视的程度。归纳来看，庄子谈‘心’可分三类：一类是客观描述，如前引《在宥》篇及《列御寇》篇言‘心’即是；一类是负面分析，如见于庄子《天地》篇中的‘机心’、‘贼心’等即是；第三类是正面提升，如‘心斋’等即是。”<sup>⑤</sup>《庄子》对“性”及相关概念的定义是，“道者，德之钦也；生者，德之光也；性者，生之质也。”（《庄子·庚桑楚》）“物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性。”（《庄子·天地》）庄子继承了老子哲学本源一本体论，认为人和万物的本根是“道”，所得之于道以生者是“德”，德在人和万物之形体方面表现为“性”。庄子又称

① 《云笈七签》卷八十九，引《洞神诫身保命篇》。

② 《玄珠录》卷下，《道藏》第23册，第629页。

③ 《道德真经广圣义》卷五十，《道藏》第14册，第566页。

④ 《坐忘论·收心》，《道藏》第22册，第892—893页。

⑤ 陈鼓应：《老庄新论》第228页，上海古籍出版社，1992年。

人的本性为“性命之情”（《庄子·徐无鬼》）。《庄子·骈拇》特别指出“任其性命之情”，“不失其性命之情”。庄子对“心”、“性”的认识，继承了老子“万物莫不尊道而贵德，道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”（《老子·五十一章》）的“常自然”思想，也就是顺应人和万物的天性、自然本性。

在探究关于人的类本质问题上，心性论是可以与人性论相提并论的。与儒家人性论“性善”、“性恶”、“（性）善恶混”诸说相比，道家人性论可称之为无善无恶的自然人性论。道教将此超越善恶之“性”与先天本然之“炁”结合，建构了独具特色的“性命”学说。《真诰》卷五《甄命授·第一》云：“道者混然，是生元炁。元炁成，然后有太极。太极则天地之父母、道之奥也。故道有大归，是为素真。故非道无以成真，非真无以成道。道不成，其素安可见乎？是以为大归也。见而谓之妙，成而谓之道，用而谓之性。性与道之体，体好至道，道使之然也。此说人体自然，与道炁合，所以天命谓性，率性谓道，修道谓教。今以道教使性成真，则同于道矣。”<sup>①</sup>

道教哲学认为“气”和“心”有关联，二者互相影响、相互生成。所谓“心之动息莫不是炁”，“气者心之主”，“今言心为气马，但意到则气到（按：这里的“意”与“心”同义）”<sup>②</sup>。同时，“神”、“精神”、“性”等称谓又可以代替“心”。所谓“气为神母”，“精神以气为乘輿”<sup>③</sup>。“气”和“神”的关系是“夫人本

① （日）吉川忠夫，麦谷邦夫编，朱越利译《真诰校注》第162页，中国社会科学出版社，2006年。

② 《云笈七签》卷五十九、卷六十、卷八十八。

③ 《云笈七签》卷五十九、卷八十七。

生混沌之气，气生精，精生神，神生明。本于阴阳之气，气转为精，精转为神，神转为明”<sup>①</sup>。而“气之绝累即是神”、“气中有气是我神”<sup>②</sup>，又说明气和神之间是可以相通并相互影响的。“气之所在，神随所生。神在气即还，神去气即散……气亦成神，神亦成气。”<sup>③</sup>“气”与“神”可合二为一，“不知炁者不可与言神”<sup>④</sup>，“神之与气，在母腹中本是一体之物”<sup>⑤</sup>。在此思想基础上，《洞渊集》云：“元始天尊者，即天地之精，极道之祖炁也。本生乎自然，消即为炁，息即为神。”<sup>⑥</sup>说明本体之“心”也可以称之为“神”。

道教心性思想中的“心神”观念，可以理解为形神关系认识论的延伸。道教对于形神关系的典型论述如《养性延命录》所说：“太史公司马谈曰：夫神者生之本，形者生之具也，神大劳则竭，形大劳则毙。……故人所以生者，神也。神之所托者，形也。”“神”只有和“气”结合才能表示生命的存在，《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》说：“生之所赖，唯神与气。神气之在人身，为四体之命。人不可须臾无气，不可俯仰失神。……气之与神，常相随而行。”

道教哲学把“道”、“气”、“心”联系在一起，使具有实在性特质的“气”和内在性特质的“心”、“性”统归于一身，“形气者为性之府，形气败则性无所存。性无所存，于我何有？远于仙

① 《太平经圣君秘旨》，《道藏》第24册，第599页。

② 《云笈七签》卷四十九、卷五十八。

③ 《云笈七签》卷五十六，引《元气论》。

④ 《云笈七签》卷八十八。

⑤ 《云笈七签》卷六十注。

⑥ 《洞渊集》卷一，《道藏》第23册，第835页。



道一也”<sup>①</sup>。强调“道”在人身，神仙实有、“与道合真”莫向外求，成仙最终要以人身个体为本位，追求个体生命的永恒性。所谓“伺命在我，何求于天”<sup>②</sup>，“我命在我不在天，还丹成金亿万年”<sup>③</sup>。“我命在我，不属天地”<sup>④</sup>，“我命在我，长生自致”<sup>⑤</sup>。必须通过自我修炼战胜个体生命的终极极限，才能超拔到与宇宙本体——真实之“自然”、永恒之“道”合一的境界。在此思想背景下，“神仙可学”便是顺理成章的了，唐代道教学者吴筠专门撰《神仙可学论》阐述这一观点。“道教把本性和元气论结合起来，是道教区别于佛教的特点，也是道教的优点。”<sup>⑥</sup>

受大乘佛教思想影响，早期道教灵宝派由对肉体成仙真实性的怀疑提出“道”无心论。《本行宿缘经》说：“夫道何谓哉？以无心而应众生。”“道以无心宗，一切作福田。立功无定主，本愿各由人。虚己应众生，注心莫不均。大圣弘至教，亦由雨降天。高陵靡不周，常卑故成渊。海为百川王，是能舍龙鳞。万劫保制用，岂但在厥年？奉戒不暂停，世世善结缘。精思念大乘，会当体道真。”将“道”等同于“无心”，“以无心而应众生”。《本际经》的作者之一刘进喜说：“百姓者，众人之总称也。然圣人无心，有感斯应，应随物感，故以百姓为心，既无心应，亦无不应。”<sup>⑦</sup>“为无为，修道业也；事无事，见道相；味无味，达道

① 《云笈七签》卷九三《神仙可学论》。

② 严遵：《老子指归》卷六，第99页，中华书局，1994年。

③ 《抱朴子内篇·黄白》，《龟甲文》。

④ 《西升经》卷下《我命章》，《道藏》第11册，第507页。

⑤ 《云笈七签》卷一一四，杜光庭《墉城集仙录叙》。

⑥ 任继愈主编《中国哲学发展史·隋唐》第407页，人民出版社，1994年。

⑦ 《老子·第四十九章》注，蒙文通：《道书辑校十种》第207页。

理。”<sup>①</sup>“有为则政烦，无为则事简，简则易从，烦则难治，六情难治，由其一心之有为。”<sup>②</sup>这是对“无心”说的继承、发挥。

其实，“无心”之说亦源自庄子，《庄子·天地》说：“无心得而鬼神服”，《庄子·知北游》说：“无心而不可与谋”等。“无心”之说也是魏晋玄学中的重要命题之一，王弼说：“是以天地虽广，以无为心，圣王虽大，以虚为主。”<sup>③</sup>这里的“无”也就是“道”。郭象在《庄子注·逍遥游注》中也讲到“无心”。由此可见，中古道教在借鉴吸收佛教思想进行理论建构的同时，必返观道家哲学原典寻觅理论依据。

《本际经》的“道性论”恪守了道家与道教传统学说，“道法自然”是《老子》的核心命题，在《道性品》中有“云何识真本，道性自然因”的重要问题，表达了道性“皆与自然同”思想。“能否说自然是因位的道性？能否说自然是道性之因？”“《本际经》超越于一般的因果观，不以自然为道性之因。这等于说，不把老子的‘道法自然’一语解释为‘道’效法于自然，而是把‘道法自然’理解为‘道’的法则体现为自然”。“《本际经》认为‘自然’不是因位的‘道性’，而把‘自然’看成‘道性’的同一”。“这也是《本际经》的道性论所显示的不同于佛教佛性论的最富特色的地方。由上可见，《本际经》的道性论可概括为‘自然——真空论’，此论又与《本际经》之本体论相关。”<sup>④</sup>

道教的心性思想将“心”分为“欲心”和“善心”两个层

① 《老子·第六十三章》注，蒙文通：《道书辑校十种》第224页。

② 《老子·第七十五章》注，蒙文通：《道书辑校十种》第235页。

③ 《老子》第三十八章注。

④ 姜伯勤：《论敦煌〈本际经〉的道性论》，《道家文化研究》第七辑，第228页，上海古籍出版社，1995年。

面，赋予“心”具有弃恶向善的功能，作为众生修道的理论根据。《本际经》的作者之一刘进喜说：“贪欲无厌谓甚爱，欲甚丧身故云大费。”<sup>①</sup>“保养真性，不轻染欲，自爱也。谦卑静退，先物后己，不自贵也。”<sup>②</sup>《云笈七签》卷八十九《诸真语论》中说：“善恶所起，本于心。心法不住，攀援是用。所缘者名曰境界，能缘者名之曰心。故万品所起，莫过于心。”天台慧思说：“此心即是自性清净心，又名真如，亦名佛性，复名法身，又称如来藏，亦号法界，复名法性。……问曰：云何名为自性清净心耶？答曰：此心无始以来虽为无明染法所覆，而性净无改，故名为净。何以故？无明染法，本来与心相离故。云何为离？谓以无明体是无法，有即非有。以非有故，无可与心相应。故言离也。既无无明染法与之相应，故名性净。中实本觉，故名为心。故言自性清净心也。”<sup>③</sup>天台慧思对于“自性清净心”的界定，明显带有《老子》“清净无为”之道的意蕴，可视为佛教中国化的一种理论表现形式。由此亦可说明，道教心性思想的理论建构与佛教中国化思想成果的表现形式之一——中国佛学心性论，是水乳交融的。

成玄英说：“心，神也。气，身也。物情颠倒，触类生迷，岂知万境皆空，宁识一身是幻；既而以神使形，驱驰劳役，是以生死之业日日强盛也。”<sup>④</sup>李荣说：“夫生我者神，杀我者心，我杀由心，心为死地。若能灰心息虑，不构有为，无死地也。”<sup>⑤</sup>

① 《老子·第四十四章》注，蒙文通：《道书辑校十种》第203页。

② 《老子·第七十二章》注，蒙文通：《道书辑校十种》第232页。

③ 《大乘止观法门》卷一，《大正藏》第46册，第641页。

④ 《老子·第五十五章》注，蒙文通：《道书辑校十种》第489页。

⑤ 《老子·第五十章》注，蒙文通：《道书辑校十种》第630页。

成玄英和李荣将“心”、“神”对举，此“心”相当于“欲心”、“染心”，而“神”则相当于“道心”，此神也是对心体的另一种诠释。

可见，道性论与道教心性学说都强调“损情去欲”，这既是修道理论的基础，也是对河上公注本“去六情”、“损情去欲”作为养生先决条件的继承发挥<sup>①</sup>。

《太上灵宝洗浴身心经》《道藏》未收，据唐武周时僧人玄奘《甄正论》中称：“自唐以来……道士李荣又造《洗浴经》，以对《温室经》。”（按：《温室经》即《佛说温室洗浴众僧经》<sup>②</sup>）玄奘和李荣为同时代人，其说当有所据，可知《太上灵宝洗浴身心经》当为李荣所造无疑<sup>③</sup>。

《太上灵宝洗浴身心经》云：“天尊告诸四众：‘汝等身心本地清静，实相不动，始终恒一，犹如虚空，去来无碍。但以倒想，随业受行，积邪伪尘，聚贪痴垢，欲恶染性，秽浊缠身。譬如明珠，恒埋粪壤，历劫隐蔽，不显珠光。将来众生，迷真道本，造颠倒业，种邪伪根，埋智慧珠，增烦恼垢，堕生死海，溺贪爱流，驱驰五欲，处魔怨境，烦恼结缚，身心臭秽，随业流转，三恶五道，荫盖正性，沉没玄珠，匿本光明，亦复如是。汝等四众，以本分力，汲道性水，采无为香，调智慧汤，居清静

① 《老子河上公章句》认为：“得道之人，损情去欲，五内清静，至于虚极”（六十章）；“治身当除情去欲，使五藏空虚，神乃归之”（十一章）；“情欲断绝，德与道合，就能无所不施，无所不为”（四十八章）；“除情去欲，守中和，就是知道要之门户”（一章）。

② 《大正藏》第52册，第569页。

③ 另据陈国符先生指出：“按《道藏阙经目录》卷上著录《洞玄灵宝妙本清静沐浴身心经》，又《云笈七签》卷四十一引《沐浴身心经》，洗疑当作沐，或即此书。”（《道藏源流考》上册，207页，中华书局，1963年。）

室”，又云“复以净观，重修内心邪或烦恼，……内外既净，住法身心，常居道场，断邪伪垢，是名法水洗浴身心。”<sup>①</sup>《太上灵宝洗浴身心经》继承了《本际经》的“道性”思想，“汝等四众，以本身力，汲道性水”，表明众生皆有道性。

《太上灵宝洗浴身心经》又说：“将来众生，迷失道本。”李荣注《西升经》“道自然”句云：“自然者，内无自性，外绝因，待清虚玄寂，莫测所由，名曰自然，不可以自他分其内外，不可以有无定其形质，不可以阴阳定其气象，不可以因缘究其根叶。所谓虚无，自然之大道也。”<sup>②</sup>李荣认为作为万物本源的“道”是虚寂，它超越时空和现象界，无形无相，不可言说不可认知。“虚无者，道体也。言尹生思极虚无之体，穷本际之源也。”“有生即具身口意，身口意生从何而得，必由于道，以为元首。”“高天厚地，人伦物类，大小智愚，无有自耳，独化一切，皆本虚无，俱从道生。”“至本空寂，名曰虚无。……虚无生自然，自然生道，故知虚无者，此即道之根本。”<sup>③</sup>李荣“虚无为道本”的道本论不同于同时代成玄英的“无本”道体论，成为唐初道教义学理论转型的一个信号。

如何引导众生与虚寂之道合一，是《洗浴身心经》最终要解决的核心问题。李荣借鉴《佛说温室洗浴众僧经》，编造了通过洗身和修心两个步骤，使众生洗去身心的痴垢达到身心清净。《太上灵宝洗浴身心经》说：“凡诸行道，入静烧香，为己及人，

① 《中华道藏》第六册，第86页、87页。

② 《西升经集注》卷一，《道藏》第14册，568页。

③ 《西升经集注》卷四，《道藏》第14册，第570页、572页、573页、586页。

请谢罪福，皆当沐浴，荡涤身心。过此，每月一浴，是其常法。然诸天帝王，敕其男女，依法清净，作五种香水，广开净室，散花烧香，行道礼拜，持斋奉戒，讲说经文，每至年终上八，集仙真圣天中男女，洗濯身形，将劝众生，回向正道，出生死烦劳，汝等宜依此法。至是八日，劝诸男女，及以国王大臣宰辅，天下人民，作法香水，悬诸幡盖，建斋行道，忏悔礼拜，讲诵此经，入清净室，正念安坐。先观身心垢秽，聚积无量邪或，不净尘劳，共成我身，内外贪痴，粗细不净，生老无常，众苦结缚，三业障道，六尘覆心，弥天云翳日月光明。作是观已，了了分明，以法香水，先从首面、皮肤、四肢、五体、六根、九窍，次第灌注，悉令清净。”<sup>①</sup>李荣将《佛说温室洗浴众僧经》中以七物（七物指燃火、净水、渗豆、苏膏、淳灰、杨枝、内衣）洗浴改为以五种香（五种香是：白芷，能去三尸；桃皮，能避邪气；柏叶，能降真仙；零陵，能集圣灵；青木香，能消秽召真）洗浴“三业”、“六尘”。“外清净已，复以净观熏修内心邪或、烦恼、妄想、执计、贪嗔、痴垢、普令清净。”通过修心使神形合一，进入清虚之境。

#### 第四节 “道性”思想的理论嬗变——《本际经》之外的道性论

学术界通常认为，“道性”概念最早出现于《老子河上公注》，其第二十五章“道法自然”句注云：“道性自然，无所法

<sup>①</sup> 《中华道藏》第六册，第86页、87页。

也。”此“道性”意指道的特性或本性。《老子想尔注》继承了河上公《注》的道性观念<sup>①</sup>，其“道常无为而无不为”句注云：“道性不为恶事，故能神，无所不作，道人当法之。”“无名之朴，亦将不欲。无欲以静，天地自止（正）”句注云：“道性于俗间都无所欲，王者亦当法之”，“道常无欲，乐清静，故令天地常正。天地，道臣也，王者法道行诫，臣下悉皆自正矣”<sup>②</sup>。

《老子河上公注》与《老子想尔注》中的“道性”，是道与性两个范畴的结合，突出了“道”之属性的意蕴，发挥了《老子》“清静无为”的思想。

“道性说在发展中有两个值得注意的方面，一是修道人所具备的成道的根性，一是人与万物所具备的道的属性。这两种涵义在本质上是一致的，都是从根据上立说，而不是就道的属性的表现上说。”<sup>③</sup>

早期道教的《老子》诠释学思想中还没有真正意义上的道性论，这也反映出早期道教思想界囿于对《老子》中“道”本体意蕴的朴素理解，还没有将理论视角延伸到《庄子》，更谈不上寻求二者“道论”的有机结合了。

《抱朴子内篇·辩问》中说：“按仙经以为诸得仙者，皆其受

① 王明先生认为《老子河上公章句》出现之时“盖当后汉桓灵之际”（见《老子河上公章句考》，《道家与道教思想研究》第297页，中国社科出版社，1984年）。饶宗颐先生根据敦煌天宝十载写本所记“系师定河上真人《章句》”，认为《河上公注》东汉已经流传，《想尔注》部分取自《河上公注》（《老子想尔注校证》第82页，上海古籍出版社，1991年）。姜伯勤先生亦认定，《想尔注》产生在《河上公注》之后，并受到它的影响（见姜伯勤先生《论敦煌〈本经〉的道性论》，《道家文化研究》第七辑第223页，上海古籍出版社，1995年）。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》第46页、47页，上海古籍出版社，1991年。

③ 王宗昱：《〈道教义枢〉研究》第244页，上海文化出版社，2001年。

命偶值神仙之气，自然所禀。故胞胎之中，已含信道之性，及其有识，则心好其事，必遭明师而得其法，不然，则不信不求，求亦不得也。”<sup>①</sup>“信道之性”说是在“人”悟道的根据、成道的根性上讲的，自然“道气”与自然“道性”的结合，“识”与“心”的加入，道性论初现端倪。表现出此时道教学者在新的思想及时代背景下，对道教的理论建树。

约出于东晋末年的《太上洞渊神咒经》卷三的偈中说：“妖邪伪且浊，道性本来清。”其后的《洞玄灵宝本相运度劫期经》<sup>②</sup>有云：“问曰：道何以独清？答曰：清者，万行足而无垢尘，故曰清。自道以下皆未清。何以故？外无所彰，内无若尘。其性淡然，而无亏盈。毁之不灭，誉之不荣，挠之不浊，澄之不清。淡泊虚无，无有及之。漂流无滞，称之曰清耳。”<sup>③</sup>以“清浊”之清界定“道”的特性，说明道性真实、清净无染，可以理解为是对《太上洞渊神咒经》相关文字的诠释。又说：“天下万物皆由道气而生。既有其生，皆应有土水石铁，独无命乎？答曰：此四事者，有性而无命。何以故？有性而无命，无命者，以无血脉汁色，是以有性而无命也。”“无命”指没有生命的物质，如“土、水、石、铁”四者。“有性”之性指道性，由“天下万物皆由道气而生”的前提推导出“有性而无命”，也就是万物自然禀赋道性。这是万物皆有道性观念的最初阐述。

“有性而无命”是对《庄子》“道”在蝼蚁、瓦甓，甚至屎溺

① 王明：《抱朴子内篇校释》第226页，中华书局，1985年。

② 日本学者吉冈义丰先生谓此经与《洞渊神咒经》有关，亦六朝时道书（任继愈主编《道藏提要》第144页，中国社会科学出版社，1991年）。

③ 《道藏》第5册，第851页。



之说的继承发挥。这种道不离物、道在物中，道体遍在的思想是对《老子》道生万物之后又有“德畜之”的观念和《庄子》认为道“无所不在”思想的结合，并在中国哲学史上影响深远。竺道生在没有印度佛典根据的情况下，孤明先发“一阐提”亦有佛性，如果一定要找到一个中国哲学的理论支持，那么必当归于此说。后来吉藏进一步明确提出草木也有佛性之说：“若欲明有佛性者，不但众生有佛性，草木亦有佛性。……故肇法师云：‘道远乎哉？即物而真；圣远乎哉？悟即是神也。’若一切诸法无非是菩提，何容不得无非是佛性？”“若于无所得人，不但空为佛性，一切草木并是佛性也。”<sup>①</sup>唐初牛头禅初祖法融受吉藏此说影响，提出“草木无情，本来合道”，他认为：“道无所不遍也”，“若草木久来合道，经中何故不记草木成佛，偏记人也？答曰：非独记人，亦记草木。经云：于一微尘中，具含一切法。又云：一切法亦如也，一切众生亦如也。如无二无差别。”“若无心分别者，道体自然。”<sup>②</sup>天台宗湛然（711—782）根据佛性与世间法相即的观点，提出并系统论证了“无情有性”命题。“无情”指草木瓦石、山河大地等无情识的物质实体；“有性”意思是说无情识的一切物质都具有佛性，也有成佛的可能性。此说将道体遍在的泛神论倾向发挥到了极致<sup>③</sup>。

从吉藏的“草木有佛性”到牛头法融的“草木合道”再到湛

---

① 《大乘玄论》卷三，《大正藏》第45册，第40页、42页。

② 法融：《绝观论》，蓝吉富主编《禅宗全书》第36册，第91页、95页，北京图书馆出版社，2004年。

③ 参见潘桂明、吴忠伟：《中国天台宗通史》第295—309页，江苏古籍出版社，2001年；方立天：《中国佛教哲学要义》320—326页，中国人民大学出版社，2002年。

然的“无情有性”命题，都和《老》《庄》论道、物关系及道体遍在的观念有思想渊源，在哲学的“本体论”方面，突出强调了“本体”的普遍性、绝对性、永恒性。这样一来，“佛性”也就具有了本源一本体意蕴，其他诸如“真如”、“涅槃”、“法身”等概念、范畴，经过中国佛教学者“视域融合”后的再诠释，都变成了“道”的异名同谓。“（印度大乘佛教）各派都没有论及草木瓦石有无佛性的问题，可以说是排斥草木瓦石有成佛的可能性。中国佛教学者主张草木瓦石也都有佛性，显然是和中国人的自然观有关，特别是庄子的道体无所不在的本体论思想直接相关。”<sup>①</sup>“‘无情有性’说的确立，把道生‘一阐提人皆得成佛’的思想又向前推进了一步。它使中国佛学与印度佛学的距离再次拉大，表现出鲜明的民族特色和时代特色。”<sup>②</sup>

《洞玄灵宝本相运度劫期经》又说：“大千之载，一切众生皆有道性。虽有其性，而无其真。当运灭尽，其性如何？答曰：灭尽运终，一切众生，普生慈心，志存道场，当斯末劫周时得道。唯有种子，泡生而漂，终不死也。何以故？以重其种故。一切万类，亦留其种，终不普升也。问曰：如诸众生普得道真，与大道同体否？答曰：一切众生得道成仙，号曰世尊，于此称尽矣。唯有大道之气，可得之耳。云欲合同道量，未之有也。何以故？譬如饥人，羡饱得饱，饱而忘饥。是以真人起于不足而忘于乏，得足以忘不足。问曰：道性可见否？答曰：不可见而可见之。成之

---

① 方立天：《中国佛教哲学要义》第760页、761页，中国人民大学出版社，2002年。

② 潘桂明、吴忠伟：《中国天台宗通史》第301页，江苏古籍出版社，2001年。

故可见。未成触目而不睹。何以故？一仙真人视道性万分始得见一。自声闻缘觉，知进而不睹。知尽者，诸漏已尽，更无烦恼。神通变效，学士所不能及。”<sup>①</sup>

虽然“一切众生皆有道性”，但并不意味着一切众生自然得道，“虽有其性，而无其真”。众生天然禀赋的只是自然“道气”，只有最终得道成仙才能称得上是“与大道同体”。这就为修道论预留了充分的思想空间。其次，道性种子可以使众生在新的劫期中成道之说，使“道性”具有了和如来藏佛性相同意蕴。“一切万类，亦留其种，终不普升也”，又使人类以外的一切存在物都有成道的可能性。再次，道性“不可见而可见之”，亦如后来的《道教义枢·道性义》所云：“道性体义者，显时说为道果，隐时名为道性”，“今意者，道性不色不心，而色而心。而心故研习可成，而色故瓦砾皆在也”。

《洞玄灵宝本相运度劫期经》既借鉴吸收中国佛学思想成果，又结合道家、道教传统学说推陈出新，代表了道教思想发展史中的一段时代精神。

梁陈之际道士宋文明的道性论观点学理性更强。敦煌道经S1438号之《道德义渊·自然道性》称：“河上公云：‘辅助万物，自然之然’即此也。夫性极为命。《老子经》云：‘复命曰常’。河上公云：‘复其性命’。此言复其性命之复，曰得常道之性也。《经》云：‘道法自然’。河上公云：‘道性自然，无所法也’。《经》又云：‘以辅万物之自然’。物之自然，即物之道性也。”<sup>②</sup> 道性之极表现为天命，开发隐而未显的道性，归根返本

<sup>①</sup> 《道藏》第5册，第853页。

<sup>②</sup> 《中华道藏》第5册，第521页。

的意义在于“复命”；既然“常道之性”是自然，则可以推论“天命”即自然；物之自然，即物之道性。这是宋文明道性论的基本观点，以下分为六层，层层深入展开。

第一释名。引《裴君道授》说：“见而谓之妙，成而谓之道，用而谓之性。”<sup>①</sup> 宋文明引申说：“性与道合，由道之体，体好至道，道使之然也。”“性与道合”与“复命”说相一致，与道相合之性为道性，道性的思想内涵就是复命合道。

第二“明性体”。“论道性以清虚自然为体，一切含识各有其分。先禀妙一以成其神，次受天命以生其身。身性等差，分各有限，天之所命，各尽其极。故外典亦云：‘天命之谓性，率性之谓道。’又云：‘穷理尽性，以至于命。’故命为性之极也。今论道性，则但就本识清虚以为言，若谈物性，则兼取受命形质以为语也。一切无识亦各有性，皆有中心，生炁由心，故性自心边生也。”

宋文明继承了陶弘景借《中庸》诠释道性的思想方法，将道性解释为形而上与形而下之分，形而上称为“道性”，形而下称为“性分”和“物性”。“一切含识各有其分”之“分”的意思是性分，宋文明把一切有情众生天然禀赋的道性（妙一）又称之为“神”，然后借“天命”之说解释众生何故有“身性等差，分各有限”。道性、神、天命三者异名同谓“三位一体”，这是道性论与梁武帝神明成佛说和儒家天命观的结合。道性与道炁的挂搭，解

<sup>①</sup> 这句话出自陶弘景《真诰》卷五“甄命授第一”，后面还有一句：“性与道之体，体好至道，道使之然也。”文末陶弘景有注云：“此说人体自然，与道气合。所谓天命谓性，率性谓道，修道谓教。今以道教使性成真，则同于道矣。”（吉川忠夫、麦谷邦夫编，朱越利译《真诰校注》第162页，中国社会科学出版社，2006年）。

释了万物皆禀道炁而生，一切含识皆有道性，何故“无识（无情）”之物的道性只能称之为“物性”。原因在于只有有情众生有“心”，“生炁由心，故性自心边生也”，一切有情众生天然禀赋的道性是道炁与心的和合共生。

宋文明最先提出了作为修道根据的道性概念，既把道性定义为众生修道、得道实现自我超越的内在根据，又揭示了“无情有道性”，只不过此“道性”只能称作“物性”，在道教思想史上具有重要意义。宋文明的道性论比陶弘景把天命解释为“人体自然，与道气合”的观点，又前进了一步。

陶弘景和宋文明借鉴、吸收儒家《中庸》思想，实现了中国古代哲学人性论与道性论的结合，正式确立了人人都具备成道的基础与可能性的理论，并将其引申为道教独特的“众生平等”、“天赋道性”观念。道性论在南北朝末期已经成为道教理论系统中的一部分重要内容，而此时中国佛学发展方向由般若性空之学转到涅槃学，然后将二者会归于心性论。佛教中国化的思想成果必然要体现出中国传统文化韵味，佛性论实现了中国佛学与儒家人性论、心性论的结合。道教哲学在这方面的理论建树无疑具有更多的本土优势和便利条件，这些因素有可能反过来刺激中国佛教思想界，促使佛学中国化色彩愈发鲜明。“中国化”的佛教是否会因此而丧失其本来面目呢？宋文明对“无情有道性”之“道性”只能称作“物性”的界定，显然就比后来佛教天台宗荆溪湛然的“无情有性”说在回护自身传统教义方面肯定更加“合情合理”，也更有说服力。

第三“论善恶”。“夫有识之主，静则为性，动则为情。情者，成也。善成为善，恶成为恶。《洞玄生神经》云：‘大道虽无

心，可以有情求。’此善情也。《定志经》云：‘受纳有形，形染六情。’此恶情也。《四本论》或谓性善情恶，或云性恶情善，皆取无矣。《定志经》云：‘不亦为善，离此四半，反我两半，处于自然乎？’其中又云：‘为善上升清虚，自然反乎一。’即反道性也。”

宋文明以中国哲学传统的动静、性情、染净观诠释道性，由“情”所起的善情、恶情或性善情恶、性恶情善成为解释有情众生为何背离道性的原因，与此相对，为“善”就成为复归道性的唯一方法。这样一来，道性论就奠定了向心性论转型的思想基础，并为修道论指明了发展方向。

第四“说显没”。“得道之所由，由有道性。如木中之火，石中之玉，道性之体，冥默难见，从恶则没，从善则显。所以然者，万物之性有三：一曰阴，二曰阳，三曰和。……故性之多阳，知者多善；多阴，知者多恶。（多）恶则乖道，多善则合真；合真则道性显，乖道则道性没也。”

以阴阳说明善恶缘由，性命多阳则多善、合真、道性显；反之，则乖道、道性没，说明众生成道、得道就是道性显现的结果。

第五“论通有”。“夫一切含识皆有道性，何以明之？夫有识所以异于无识者，以其心识明暗，能有取舍，非如水石，虽有本性，而不能取舍者也。既心有取，则生有变，若为善则致福，故从虫兽以为人；为恶则招罪，故从人而堕虫兽。人虫既其交换，则道性理悉通有也。”

第六“述回变”。“人堕虫兽，虫兽为人，……今以何义，忽能换革？答曰：人与兽俱禀四大之形，止是方圆不同，器质为异

耳，譬如泥，抟和之为人，则成人状，解之为兽，则成兽象。……神识随之以异也。”<sup>①</sup>

一切有情众生之所以有道性，在于有心识，心识明暗产生善恶取舍。“无情有性”只能称物性，缘于没有心识。正因为有心识，所以产生轮回之因。这又是道性论与佛教义理的结合。

《升玄内教经》说：“所谓内教者，真一妙术，发自内心。行善得道，非从外来。”“修身养性，制在内固，则耶（按：邪）不得入。耶（按：邪）不得入，则真炁不动；真炁不动，则成真人。”<sup>②</sup> 直接把“内教”的道性观念标榜为“发自内心”、“非从外来”，修道的关键就成为加强“内固”，即：防护心性、真炁不动；外邪不侵，则道性显、成真人。将“心”与“炁”联系到一起，是丹道理论的重大成果，标志着对以往外丹术的扬弃并为内丹思想指明了发展方向。《升玄内教经》又说：“臣知道反俗，何以故？无分别故。臣知道无碍，何以故？法性空故。”“思惟分别，得其真性，虚无淡泊，守一安神。见诸虚伪，无真实法，深解世间无所有性。得此相者，能弃俗法，守道念真，安神无为，得不死之术，升仙度世，到长寿宫。是名得无所得。”<sup>③</sup> “法性空”、“无分别”、“无碍”、“无真实”、“无所有性”、“无所得”都是佛教的语汇，《升玄内教经》借它们诠释道性，强调“昔教”的神仙之学在本质上皆“无所得”，于观念上都是“虚伪”、“俗法”，归根返本、“知道反俗”的“道性”之说，于是具有了倾向于智慧解脱的思想意蕴，道教传统的“不死之术，升仙度世”观

① 《中华道藏》第5册，第521页、522页。

② 同上，第85页、94页。

③ 同上，第91页、110页。

念被赋予新的思想内容。

从道性论的发展历程可以看出，充分吸收《涅槃经》佛性观念，借鉴运用关河学派中观般若学乃至三论宗吉藏的思辨方法，吸取转化佛教中国化思想成果最全面的还是《本际经》。

《本际经》卷四《道性品》云：“言道性者，即真实空，非空，不空，亦不不空；非法非非法，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，非终非非终。非本非末，而为一一切诸法根本。”

《本际经》对“道性”的定义汲取了《大般涅槃经·狮子吼菩萨品第十一之一》中关于“佛性”的定义，“佛性者，名第一义空。第一义空，名为智慧。所言空者，不见空与不空。智者见空及与不空，常与无常，苦之与乐，我与无我。空者，一切生死。不空者，谓大涅槃，乃至无我者即是生死。我者，谓大涅槃。见一切空，不见不空，不名中道。乃至见一切无我，不见我者不名中道。中道者，名为佛性。以是义故，佛性常恒无有变易。”“佛性者，亦色非色，非色非非色；亦相非相，非相非非相；亦一非一，非一非非一；非常非断，非非常非非断；亦有亦无，非有非无，亦尽非尽，非尽非非尽；亦因亦果，非因非果；亦义非义，非义非非义；亦字非字，非字非非字。”<sup>①</sup>《大般涅槃经·迦叶菩萨品第十二之五》有云：“所谓一切墙壁瓦石无情之物，离如是等无情之物，是名佛性。”<sup>②</sup>明确“无情”无佛性，这也许是《本际经》没有涉及无情（无识）与道性关系命题的原因。可见，《本际经》的道性论受《涅槃经》佛性思想影响至深。

① 《大般涅槃经》第二十七卷，《大正藏》第12册，第523页、525页。

② 《大般涅槃经》第三十七卷，《大正藏》第12册，第581页。



关于道性论与中国佛性论互涉的“无情（无识）有性”命题，日本学者麦谷邦夫先生认为：“当《涅槃经》的‘一切众生，悉有佛性’的佛性论被移入道教中来的时候，《道教义枢》的‘一切含识乃至畜生果木石者，皆有道性’这一思想独立于佛教教义而生成的可能性已经存在了。”“道教方面的‘无识有道性’说的明确主张，就比佛教方面的‘无识有佛性’说的成立时间约早半个世纪。”<sup>①</sup>

署名僧肇的《宝藏论·本际虚玄品第三》中说：“经云：佛性平等，广大难量；凡圣不二，一切圆满。咸备草木，周遍蝼蚁，乃至微尘、毛发莫不含一而有。故经云：了能知一，万事毕也。是以一切众生，皆一乘而生，故谓之一乘。”<sup>②</sup>先勿论这篇伪书经何人之手炮制，单从无印度佛典依据的无情有佛性、《庄子·知北游》的道体遍在、《庄子·天地》和《抱朴子内篇·地真》的“能知一，万事毕”等思想的“杂拌”，就可以看出是一部地地道道的伪论。但是，永明延寿在《宗镜录》第三十四卷中<sup>③</sup>，还是引用了它。

北宋天台知礼将“无情有性”命题，专门辟为“草木成佛”义<sup>④</sup>。自湛然以下，天台宗学者莫不重视继承发挥“无情有性”说，由此也反映出天台宗是佛教中国化的一个典型，中国佛教思想界独立深化拓展了佛性论的思想空间。

① 《日本学者论中国哲学史》第310页、311页，中华书局，1986年。

② 《大正藏》第45册，第149页。

③ 《大正藏》第48册，第612页。

④ 《四明尊者教行录》卷四，《大正藏》第46册，第890页。吉藏虽然在《大乘玄论》卷三《佛性义》中明确提出草木也有佛性说，但其立“通”、“别”二门，于别门中又否定了通门里佛性寓于草木的观点。故此不能认为吉藏将草木有佛性说贯彻到底。

综上所述，道教本身传统思想资源中就有道性观念，但其得以逐步完善并作为修道的理论基础，特别是《升玄内教经》与《太玄真一本际经》以“空”义界定道性，《本际经》的“中道”道性观及将道性落实在“众生性”上等一系列的重大理论成果，却是在佛性论的刺激影响下完成的。

为什么道教思想界没有独立开拓出道性论呢？究其原因，《本际经》之前的修道论尚处于丹道理论的转型期，外丹学说与“心”、“性”观念是格格不入的，只是在具体修炼方法上有存想之说。虽然在南北朝时期的《西升经》中有“道非独在我，万物皆有之”的观点，但是包括后来的《西升经集注》都没有系统地朝着道性论的方向发展下去。在成道根据上立道性说先声的葛洪《抱朴子内篇》也仅仅讲到道性并非人人具备，而是由于偶然的命定。《升玄内教经》说：“人当念道，道亦念人。人之若鱼，道之若水，鱼得水而生，失水而死。道炁不居人身，人身则空；人身既空，何得久生？”<sup>①</sup>但是没有进一步阐释由“道性”得道的问题。道教理论系统中缺乏作为道性论外部支持的人性论和心性论学说，如果不是佛道论衡促使道教思想界反观《老》、《庄》原典，老庄思想在道教中地位的提升为《老》《庄》经学解释学发掘道性思想源泉铺平了道路，道性观念可能于《抱朴子》及《洞渊神咒经》就止步不前了。另一方面，《本际经》同时代的道教思想界改造了传统的“三一”理论，汤一介先生认为“很可能在道教中讲‘精、气、神三者合一’是讲‘道体’的问题”，“三一”修持在汉魏至六朝有着丰富的内容，由《玄门大义》“三一

<sup>①</sup> 《中华道藏》第5册，第98页。

诀”分析，作者试图通过综述这段思想史把道教的修身提升到修心，从而为以后“气观”与“神观”的教义敷述做了准备<sup>①</sup>。这两点是道性论发端的内因，外因则是佛道论衡与南北朝时愈演愈烈的佛性论话题。然而，道教哲学的核心价值观念是道体论，虽然在思想史发展过程中“道体”的思想内涵会有相应变化，但是道体始终作为自然生成论与“神圣本体论”及升仙得道学说的理论支撑点。这也是道性论返本体道，修道论归根返本思想的理论依据。所以，在《本际经》中“道”、“道体”、“道性”是“一三”、“三一”的关系。“道”、“物”关系问题是道性论中的一个重要命题，在道体论中阐释为“本迹”，即由“本（道）”产生“迹（物）”，实际上是对自然生成论“生发”过程的一种描述，强调突出的必然是“本”而不是“迹”。《道体论》说：“就物差而辩，道、物常异；就体实而言，物即是道、道即是物。”<sup>②</sup>强调的还是“理（体）实”而非“物实”。也就是说，在“本”之层面道性即物性，于“迹”而言物性只能是物性。即便《本际经》以佛教中观般若学的认识、思辨方法及“中道”、“无本”、“无相”、“空”等界定道体、道性，然其思想主脉始终不离紧扣道体实有、道体恒常的道教根本信条和基本理论原则。相反，印度佛学已经将“本体论”涤荡得干干净净，中、后期大乘佛学又热衷于佛性论和心性论的探讨，故此，中国佛性论与中国传统人性论、心性论的结合既属“应然”又属“实然”。

《本际经》道性论最有特色的命题是“道性众生性皆与自然同”，此命题借鉴了《大乘起信论》“一心二门”式的哲学方法。

① 参见王宗昱：《〈道教义枢〉研究》第31页。

② 《道藏》第22册，第884页。

《大乘起信论》有云：“依一心法有二种门。云何为二？一者、心真如门，二者、心生灭门。是二种门，皆各总摄一切法。此义云何？以是二门不相离故。心真如者，即是一法界大总相法门体。所谓心性不生不灭，一切诸法唯依妄念而有差别，若离妄念则无一切境界之相。是故一切法从本已来，离言说相、离名字相、离心缘相，毕竟平等、无有变异、不可破坏。唯是一心故名真如，以一切言说假名无实，但随妄念不可得故。言真如者，亦无有相。谓言说之极因言遣言，此真如体无有可遣，以一切法悉皆真故；亦无可立，以一切法皆同如故。当知一切法不可说、不可念故，名为真如。”<sup>①</sup>

此“一心”又称“众生心”、“摩诃衍”。“众生心”，指一切众生皆有的心性；“摩诃衍”是梵文“Mahayana”的音译，又作“摩诃衍那”、“摩诃乘”，是“大乘”的意思。因为“是心则摄一切世间法、出世间法”<sup>②</sup>，所以“一心”既是世界的本体一本源，又是众生得以解脱的根本保障。“一心”即可理解为具有和“道”相同的意蕴。

“一心”又借“二门”加以阐释。通过对“心真如”的界定，“一法界”指现象世界的共因；“大总相”指遍及一切现象中的共性，“心真如”即是现象世界的本体一本源，具有“总摄一切法”的性能。所以说“一切世间生死染法，皆依如来藏而有，一切诸法不离真如”<sup>③</sup>。但这并不意味着“如来藏自体具有一切世间生死等法”，此“心真如”“依言说分别有二种义。云何为二？一

① 梁译本《大乘起信论》卷一，《大正藏》第32册，第576页。

② 同上，第575页。

③ 同上，第580页。

者、如实空，以能究竟显实故。二者、如实不空，以有自体，具足无漏性功德故。所言空者，从本已来一切染法不相应故，谓离一切法差别之相，以无虚妄心念故。当知真如自性，非有相、非无相、非非有相、非非无相、非有无俱相，非一相、非异相、非非一相、非非异相、非一异俱相”<sup>①</sup>。“心真如”具有“一心”的特质，所以也可以称之为心本体（心体）。这就衍生出一个问题，既然已有“一心”，为何又有“心真如”？“心真如”是对“一心”的诠释，如同“无极而太极”的认识思维模式，通过“心真如”突出“一心”之究级本体一本源意蕴；“心真如”是联系“一心”与众生的媒介，“二者、因熏习镜。谓如实不空，一切世间境界悉于中现，不出不入、不失不坏，常住一心，以一切法即真实性故；又一切染法所不能染，智体不动，具足无漏熏众生故”。“心真如”具有“能熏”众生的功能，“所言不空者，已显法体空无妄故，即是真心常恒不变净法满足，故名不空，亦无有相可取，以离念境界唯证相应故”。此“熏”属于“净法”，目的是使“所熏”之众生得以熏修，能证于此相应之果。“心真如”即可理解为具有和“道性”相同的意蕴。

“心生灭者，依如来藏故有生灭心，所谓不生不灭与生灭和合，非一非异，名为阿梨耶识。”隋代净影寺慧远将“阿梨耶识”解释为“神本”<sup>②</sup>，然此“阿梨耶识”是否具有《本际经》的“神本”意蕴呢？“此识有二种义，能摄一切法、生一切法。云何

① 梁译本《大乘起信论》卷一，《大正藏》第32册，第576页。

② “真识之心，为彼无始恶习所熏，生无明地。所生无明，不离真心，共为神本，名为本识，此亦名为阿梨耶识。”（《大乘义章》卷三，《大正藏》第44册，第529页。）

为二？一者、觉义，二者、不觉义。所言觉义者，谓心体离念。离念相者，等虚空界无所不遍，法界一相即是如来平等法身，依此法身说名本觉。”《大乘起信论》所谓的“阿梨耶识”在“觉”的层面属于“净法”，从究竟觉悟的角度来说，“阿梨耶识”成就“法身”。“所言不觉义者，谓不如实知真如法一故，不觉心起而有其念”，“当知无明能生一切染法，以一切染法皆是不觉相故”。“阿梨耶识”在“不觉”的层面属于“染法”。“阿梨耶识”既能摄持现象世界一切净法，又能派生现象世界一切染法，可称之为现实世界一切众生的心体。“阿梨耶识”即可理解为具有和《本际经》“神本”概念相同的意蕴。

《大乘起信论》又说：“以不达一法界故心不相应，忽然念起名为无明”，“以一切法本来唯心，实无于念，而有妄心，不觉起念，见诸境界故说无明。心性不起，即是大智慧光明义故。若心起见，则有不见之相。心性离见，即是遍照法界义故。若心有动，非真识知，无有自性，非常、非乐、非我、非净，热恼衰变则不自在，乃至具有过恒沙等妄染之义。对此义故，心性无动则有过恒沙等诸净功德相义示现。若心有起，更见前法可念者则有所少。如是净法无量功德，即是一心，更无所念，是故满足。名为法身如来之藏。”

“阿梨耶识”不仅涵涉众生心中的一切“净法”，而且还包括一切“染法”，“心生灭门（阿梨耶识）”又能“总摄一切法”，故可称之为“心”的第二重本体。“心生灭门”即可理解为具有和《本际经》“众生性”相同的意蕴。

“心真如门”与“心生灭门”“不相离”。

综上所述，“心真如门”是侧重于世界的本体层面说的，“心

生灭门”是侧重于世界的现象层面讲的。

“道性众生性皆与自然同”即可理解为等同于“一心开二门”的认识思维模式，这是借助《大乘起信论》“一心二门”命题论证过程的逆推，在《本际经》中只有命题的结论而没有具体论证。

“道性众生性皆与自然同”命题之所以具有鲜明的《大乘起信论》方法论的特征，还在于理论建构的特性使然。道性论的核心是阐释“道”与众生“心（性）”的关系，论证众生是否具有道性。道性论的实践指导意义最终要落实在如何与众生修道、得道解脱的终极目标相一致，这也是《本际经》的道性论能够推导出此命题的先决条件。再者，“道性众生性皆与自然同”和“一心开二门”，与《易·系辞上》所云：“易有太极，是生两仪”的认识思维模式具有相通之处。

从中国思想史的诠释视角，“道性众生性皆与自然同”又体现了与玄学“名教与自然”、佛道论衡“自然与因果”命题的结合、统一。

《本际经》时代的哲学主题是接着魏晋玄学讲的，“属魏晋之际，天下多故，名士少有全者。”（《晋书·阮籍传》）这种局面非魏晋独有，一直延续到南北朝时期。不仅名士如此，就连皇帝也常常朝不保夕。自东汉末年至梁武帝时代二百八十年间，曾经称帝的有110人之多，平均在位不到三年。悲愤出诗人，乱世见思想。“乱世苦魂”们通过理想与现实的深刻反思，面对“名教”与“自然”的张力，促使他们在思想、哲学领域展开对“自由”的深入探索。“道性众生性皆与自然同”命题在对“人”和“自由”之间应然与实然的认识上，发出了历史“最强音”，这也是

中古时代的道教思想界对中国哲学的重大贡献。

佛道论衡中的“自然与因果”之争，如果以“自然”为因，则“道性”、“众生性”为果，“道性众生性皆与自然同”体现了中国哲学体用（本迹）思辨模式下的因果“不二”，此命题也等于回答了“道法自然”命题中作为范畴的道与自然之间的关系问题。后来唐玄宗在《道德真经御疏》第二十五章中进一步说：“言道之为法自然，非复仿法自然也。若如惑者之难，以道法效于自然，是则域中有五大，非四大也。又引《西升经》云：虚无生自然，自然生道，则以道为虚无之孙，自然之子。妄生先后之义，以定尊卑之目，塞源拔本，倒置何深？且尝试论曰：虚无者，妙本之体，体非有物，故曰虚无。自然者，妙本之性，性非造作，故曰自然。道者，妙本之功用，所谓强名，无非通生，故谓之道。幻体用名，即谓之虚无。自然道尔，寻其所以，即一妙本，复何所相仿法乎？则知惑者之难，不诣夫玄键矣。”<sup>①</sup> 道与自然皆表示以虚无为体的妙本的“强名”及性质，道与自然就其实质而言又同归于妙本，进而批评了佛教界及道教思想界内部把道和自然理解、解释为有生成先后与本体尊卑的观点。

唐玄宗为延续数百年的“自然与因果”之争画上了一个历史性的句号。麦谷邦夫先生认为，玄宗实际上也同时批评了成玄英把道与自然解释成“本迹”关系的论点，“它反映了从成疏至玄宗疏这大约一个世纪内道教教义学的发展历史。特别是显示了一条由开始的直接导入佛教教义，到后来在充分消化佛教教义学的基础上创建自己教义这样一个发展变化的历史道路”<sup>②</sup>。

① 《中华道藏》第9册，第415页。

② 《日本学者论中国哲学史》第281页，中华书局，1986年。



唐玄宗又批评了《西升经》“虚无生自然，自然生道”的观点，其实《升玄内教经》卷八《显真戒品》中也说：“夫大道玄妙，出于自然，生于无生，先于无先。”<sup>①</sup>这两部经虽然都曾经作为《本际经》的理论先导，然而，在道与自然关系的认识问题上，《本际经》却没有重蹈它们的覆辙。这也似乎证明了，唐玄宗之所以推崇《本际经》或许是出于学理上一致的考虑。

以《本际经》为分水岭，《本际经》以后各家道性学说一方面接着《本际经》道性义继续讲，一方面或多或少皆借鉴吸收了佛性思想和佛性论的诠释、思辨方式。

成玄英说：“道以虚通为义，常以湛寂得名，所谓无极大道，是众生之正性也。”“含识之类，悉有精灵，并堪受道，故名神器，亦是帝位也。若无为安静，即品物咸亨，必有为扰动，即群生失性，故不可为也。”“道者，虚通之妙理，众生之正性也。……道能生成万有，囊括百灵，大无不包，故为万物府藏也。”“一切众生皆禀自然正性，迷惑妄执，丧道乖真。今圣人欲持学不学之方，引导令其归本。”<sup>②</sup>

成玄英的道性论对《本际经》既有继承又有发挥，将禀俱道性的范围扩展到人类以外的“含识之类”。

道性论是十卷本《太上一乘海空智藏经》（简称《海空经》）的重要内容。该经认为：“众生一切诸法各有道性”；道性是“无”；道性为烦恼系缚；修习得见道性。“一切六道四生业情始有识神，皆悉淳善，唯一不杂，与道同体。依道而行，行住起

① 《中华道藏》第五册，第101页。

② 《道德经义疏》，蒙文通：《道书辑校十种》第375页、434页、502页、509页。

卧，语嘿食息，皆合真理。如鱼在水，始生之初，便习江湖，不假教令。亦如玉质本白，黛色本青，火性本热，水性本冷，不关习学，理分自然。一切众生识神之初，亦复如是。禀乎自然，自应道性，无有差异。”在《本际经》道性论的基础上，《海空经》进一步阐释了众生与道性的关系，“众生、道性不一不二，究竟平等，犹如虚空，一切众生共同有之。”“维遍五道，长短异身，而是道性常一不异。”“海空道性能令众生无有障碍，平等无二，无有方所此彼之异。如是正道能为一切众生而作了因，不作生因。如彼然灯，照了于物。”“一切众生不无道性。虽生恶国，以道力故，得修妙国。”《海空经》将道性诠释为“妙无”，“道性之有非世间有，道性之无非世间无，是谓妙无”。“妙无”的思想内涵实际上是《本际经》曾经诠释过的非有非无的“中道”道性。

《太上一乘海空智藏经》的道性学说在《本际经》道性论的基础上，再次强调了道性与众生的平等性，“反映了道性论向佛性论的进一步靠拢”<sup>①</sup>。

李荣说：“川谷上源而不竭，必以江海为本，以江海为本，复本而归江海。明人从道而生，还须归道，今不知归，失于本也。亦言人有道，物归之，如川谷归江海也。”“物之性也，本乎自然，欲者以染爱累真，学者以分别妨道，遂使真一之源不显，至道之性难明，不入于无为，但归于败失。圣人顺自然之本性，辅万物以保真，不敢行于有为，导之以归虚静也。”<sup>②</sup>将道性思想发挥成“修身理国”之道。

《太上妙法本相经》说：“道性遍养，非独一类，何故专弘于

① 参见王宗昱：《〈道教义枢〉研究》第254页，上海文化出版社，2001年。

② 《道德经注》，蒙文通：《道书辑校十种》第607页、648页。

人乎？十方大千之国，万种形名悉以及之，终不寄一类而化及也。是以普遍于名，岂独弘之于人也。”“是以道性淡泊，无有亲疏，亦无彼此；慈恩子养，平等一切。”“一切万法各禀道气而生，因空而成。……是故道者万物之父；空者万物之母。”<sup>①</sup> 人类以外的一切众生之性与“人”一样，皆受之于道气，与道性在本质上同一性。这里所说的万物之性是“法性”的意思，万物之性与道气及道性同一性的观点更接近“无情有道性”说了。

《道教义枢·道性义》称：“道性者，理存真极，义实圆通，虽复冥寂一源，而亦周备万物。烦惑所覆，暂滞凡因。障累若消，还登圣果。”“故在因时，目之为用，亦曰真性。道名在果，即指圆极法身。性语在因，谓有得果之性。”“道性真性，不有不无，何在不在。”“正道真性，不生不灭，非有非无，名正中道。”“道性体义者，显时说为道果，隐时名为道性。道性以清虚自然为体。一切含识，乃至畜生，果木石者，皆有道性也。究竟诸法正性，不有不无，不因不果，不色不心，无得无失，即成正道。自然真空，即是道性。”明确提出“一切含识，乃至畜生，果木石者，皆有道性也”，并以中国哲学传统的“体用”方式结合佛教的“因果”学说，阐释道性体义。“清虚自然为体”，周备万物之道性为用；隐时名为道性（因），显时说为道果（法身）。

《道教义枢》又借《法身义》探讨了道性“本有”、“始有”问题。首先，作者转载了两种观点“有师云：众生本有法身，众德具足，常乐宛然。但为惑覆，故不见耳。犹如泥之杂水，不见澄清，万里深坑，沙底难睹。本相见时，义无有异。”这是道性

<sup>①</sup> 《道藏》第24册，第858页、871页。

本有论，突出根本理体。“一家云：本有之时，未有众德。但众生有必得之理，故言澄清湛然耳。”这是道性始有论，强调修道显性。作者显然不同意此二说，进行相关批驳后说：“今言神本澄清者，直是本来清净，竟无所有。若迷此理，即名惑覆。若了此理，即名性显。非是别有一理，在众生中，说为法身，是常是净也。”基本可以归纳总结为道性亦本亦始、非本非始论。

潘师正说：“道者，圆通之妙称；圣者，玄觉之至名。一切有形，皆含道性，然得道有多少，通觉有浅深。通俗而不通真，未为得道；觉近而不觉远，非名圣人。”<sup>①</sup> 提出了既然道体遍在、众生皆含道性，缘何众生各异的问题，原因在于“得道有多少”觉悟有深浅。只有得道的圣人才能做到“真”、“俗”不二，“二谛”圆融。

王玄览说：“道与众生亦同亦异，亦常亦不常。何者？道与众生相因生，所以同；众生有生灭，其道无生灭，所以异。”故须以中道观诠释道与众生的关系，“是同亦是异，是常是无常；忘即一时忘，非同亦非异，非常非无常。其法真实性，无疆无不疆，无常无不常。”“论云：‘道性众生性皆与自然同。’众生稟道生，众生是道不？答：‘众生稟道生，众生非是道。’何者？以非是道故，所以须修习。”因为“众生无常性，所以因修而得道；其道无常性，所以感应众生修。众生不自名，因道始得名；其道不自名，乃因众生而得名。若因之始得名，明知道中有众生，众生中有道。所以众生非是道，能修而得道；所以道非是众生，能应众生修。是故即道是众生，即众生是道，起即一时起，忘即一

<sup>①</sup> 《道门经法相承次序》卷上，《道藏》第24册，第786页。

时忘，其法真实性，非起亦非忘，亦非非起忘。”无生无灭的道与有生有灭的众生之间的关系是：“众生与道不相离。当在众生时，道隐众生显；当在得道时，道显众生隐。只是隐显异，非是有无别。所以其道未显时，修之欲遣显；众生未隐时，舍三（按：之）欲遣隐。若得众生隐，大道即圆通，圆通则受乐；当其道隐时，众生具烦恼，烦恼则为苦。避苦欲求乐，所以教遣修。修之既也证，离修复离教。所在皆解脱，假号为冥真。”“道常随生死，与生死而俱。彼众生虽生，道不生；众生虽死，道不死。众生若死，其道与死合；众生若生，其道与生合。经生历死，常与道合，方可方不可。若可于死者，生方则无道；若可于生者，死方则无道。其道无可无不可。所以知道常，生死而非常；生死之外无别道，其道之外无别生死，生死与道不相舍离，亦未曾即合。常有生死故，所以不可即；不舍生死故，所以不可离。”“众生无常故，所以须假修；道是无常故，众生修即得。众生不自得，因道方始得；道名不自起，因众生方起。起即一时起，无一物而不起；忘即一时忘，无一物而不忘。优劣一时俱，有何道与物？众生虽生道不生，众生虽灭道不灭。众生生时道始生，众生灭时道亦灭。”<sup>①</sup>

王玄览的道性论在前人日臻成熟的思想基础上已经蔚为大观，他的理论贡献在于，针对《本际经》“道性众生性皆与自然同”命题，明确诠释了“道性”、“众生性”与“自然（道）”三个范畴之间的逻辑关系。众生必须通过修习才能得道，道性感应众生能够修习；众生缘生缘灭，道性无生无灭，道性“始生”、

<sup>①</sup> 《玄珠录》卷上，《道藏》第23册，第621页、622页。

本有。“自然（道）”并没有因为与“众生性”挂搭而丧失其至高无上的终极本体意蕴，反而由道性的普遍性、感应性而愈发凸显它的绝对性和超时空性。

唐玄宗说：“人受生皆稟虚极妙本，是谓真性。及受形之后，六根爱染，五欲奔驰，则真性离散，失妙本矣。”“人修性反德，不离妙本，自有归无，还冥至道，故云其中有物，言有妙物也。此摄迹以归本也。”“无有者，谓人了悟诸法，一无所有，则返归正性，与道合同，入无间矣。无间，道也。入谓与道同也。以道为无间者，明道性清净，混然无际，而无间隙尔。”<sup>①</sup>

唐玄宗以“妙本”解释“道”，“人受生皆稟虚极妙本，是谓真性”意思是说，人皆稟道性而生，故人性本善。

《一切道经音义妙门由起》则说：“夫自然者，性之质也；因缘者，性之用也。因缘以修之，自然以成之。”<sup>②</sup> 将“因缘”说与修道论结合。《道体论》更是直截了当地说：“学道者，即汝自学也。”<sup>③</sup>

《云笈七签》载《道性论》云：“道性之性，无生无灭。”“一人得时，一切亦得。众生道性，不一不二，究竟平等，犹如虚空，一切众生，同共有之。”《本性淳善》云：“当知夫一切六道四生业性，始有识神，皆悉淳善，唯一不杂，与道同体。”“一切众生识神，亦复如是，稟乎自然，自应道性，无有差异。”《色身烦恼》说：“道性者，无性之性。非有法性，非无法性。道性之生，亦有亦无。善男子，言道性者，非有身生，非无身生，非非

① 《唐玄宗御制道德真经疏》，《中华道藏》第9册，第406页、411页。

② 《道藏》第24册，第721页。

③ 《道藏》第22册，第884页。

无有，非非有无。亦有身生，亦无身生。”“道性者，即烦恼生，非烦恼生。亦是烦恼，亦非烦恼。”“不生不灭，不去不来，不有不无。道性之生，亦复如是。善男子，道性之生，非父母生，是父母生。”<sup>①</sup>

综上所述，道性论的思想特征可以归纳为：“道性”的本质与“自然”同体，皆属根本理体；道性的内涵为“真实空”，外延乃“中道”道性；众生皆有道性，道性是众生得道之因；修道的根本目的是返归正性，与道合一；道性论是“性善论”，祛“烦恼”显道性，不断烦恼而得道性；“无情有道性”。

## 本章结语

《本际经》道性论对道教外丹理论和传统神仙之学的扬弃，提升了道教理论抽象思辨水平，改变了佛道论衡中道教思想界“疲于应付”的被动尴尬局面，为道教实践哲学注入了新的理论生机与活力，是哲学史上的进步。“隋唐时期是道教丹道理论发生危机和新理论孕育期。通过危机的刺激和道教思想内部在神仙理论上的重建，这一危机不但得到了很好的解决，而且为此后道教神仙思想的成熟和大发展奠定了坚实的基础。”“道性论使‘道’由外在于人的实体转化成了内在于人的东西，解决了修道求仙过程中的主客体对立矛盾。”“通过赋予万物以道性而使人们对道的认识获得新突破有了可能：炼丹过程就是凝聚发散于宇宙

---

<sup>①</sup> 《云笈七签》卷九三，《仙籍理论要记》。

中的道的过程；现在，这个过程可以在人的内在世界中实现。人人皆可于其内寻找成仙的丹药，仙药在性质和形态上发生嬗变有了可能。面临发展危机的丹道理论，重新获得了强大的生机。”<sup>①</sup>

道性论和道教的心性论是大乘道教的理论核心部分，也是六朝道教“今教”区别于此前之“昔教”的思想特征，《本际经》的道性论及心性思想是对《升玄内教经》“内教”之说的继承、发展。这一理论成果的发展路向，反映了中古道教学者恪守本位文化“推陈出新”的学术精神，由此亦可反观佛教中国化的一段思想历程。

佛道论衡是道教理论建构的原动力之一，随着中唐以后佛道论衡的逐渐消歇，道性论及心性思想成为道教内丹学的理论基础，说明道教哲学在本质上是一门实践哲学，其思想价值取向是“术”，而不是“理”，这也是“二教”之异所在。

---

<sup>①</sup> 参见姜生、汤伟侠主编《中国道教科学技术史》（汉魏两晋卷）第46页、47页、50页，科学出版社，2002年。



## 第五章 《太玄真一本际经》 的判教思想

### 引 言

道教是否有判教思想传统？应该说，道教本身虽然没有设置“判教”之名，却有判教之实。

判教思想源于佛教。判教，又称“教判”或“教相判释”、“教相”等，判教的作用在于佛学系统内部需要判别各种佛教经典的意义、特色、价值、地位等。“随着佛教先后所出经典的流通和佛教派别的滋生，印度佛教运用判教方法，对各类经典从内容到形式给予重新评估与安排，诸如分为大、小二乘，顿、渐二教，显、密二教，三时、五时、难行道和易行道等。”<sup>①</sup>

印度佛教中的不同判教传统及思想方法与中国佛教思想界随传译经论、传播地域、传承学派各异而形成的各种实践经验相结

---

<sup>①</sup> 见方立天《天台判教论·序》，巴蜀书社，2005年。

合，渐次形成了中国佛教形态多样的立派开宗的思想基础——判教标准。南北朝至隋唐中国佛教由学派过渡到宗派，各宗派在创建自身思想体系的过程中均形成自己独特的判教理论，“判教”逐渐成为中国佛学的基本特征之一，也是促进佛教“中国化”的一种学术方法。

南朝晋宋之际鸠摩罗什的弟子慧观，因为《大般涅槃经》所表述的佛教大乘有宗思想与“三论”宣扬的空宗理论产生矛盾，造成当时佛教思想界聚讼不已，于是把佛教各经融会贯通纳为“二教五时”<sup>①</sup>。这是中国佛教判教之始，也是中国哲学史上判教思想之发端。

相对于佛教判教多在本系统经教体系内部甄别经典不同，道教判教则有对内分别教法；对外判别“正经”、“正法”两层意义。

首先，针对南北朝佛道论衡中佛教思想界指责道经剽窃佛典之说，同时也为了回应智颢和吉藏在各自的判教观中对道教的否定批判立场，《本际经》提出“十二印”的判别标准，从恪守本位立场出发对外宣称道经、道教才是“正经”、“正法”，期望借此达到澄清“异说”，维护文化正统地位的目的。

---

<sup>①</sup> 所谓“二教”，即：“顿教”、“渐教”。“渐教”又分“五时”，即：三乘别教、三乘通教、抑扬教、同归教、常住教（见韩廷杰《三论玄义校释·序言》，中华书局，2002年）。

## 第一节 判别“正经”、“正法”

### 一 “天台”智顗、“三论”吉藏判释“外道”和“俗学”

《本际经》（刘进喜五卷本）问世之初，面对的有“天台”智顗和“三论”吉藏的判教学说。

智顗对判教的意义和作用认识非常明确，“教者，圣人被下之言也。相者，分别同异也。”“圣意幽隐，教法弥难。前代诸师，或祖承名匠，或思出神衿，虽阡陌纵横，莫知孰是。”“若能精知教相，则识如来权实二智也。教意甚深，其略如是。”<sup>①</sup> 智顗的“教相”判释，也是在对此前佛教各种学说进行反思、批判总结的基础上，组织自己学说体系的理论建构方法。

吉藏认为：“通论大小乘经，同明一道，故以无得正观为宗。”<sup>②</sup> “无住、无著为经论大宗。”<sup>③</sup> “正观”即“中观”，吉藏以无所得的中观思想判释经典，众经在“用”的层面虽有优劣之别，但于“体”却是相通的。如他在《净名玄论》中说：“是故今明生心动念，则便是魔。若能怀无所寄，方为法印。”<sup>④</sup> 《仁王般若经疏》云：“第三明经宗。夫欲讲读经前，须识大旨。此经

① 《妙莲法华经玄义》卷一，《大正藏》第33卷，第682页；《妙莲法华经玄义》卷十，第800页。

② 《三论玄义》卷一，《大正藏》第45卷，第10页。

③ 同上，第7页。

④ 《大正藏》第38册，第858页。

以无生正观为宗，离有无二见，假言中道。”<sup>①</sup>《涅槃经游意》说：“无得者名大涅槃，故无所得此经宗也。”“然无所得非但是此经宗，通是一切大乘之正意也。”<sup>②</sup>《法华游意》讲：“若有因果等见，即是有所得。有所得名之为粗，不名为妙；有所得名为非法，不名为法；有所得即是不净染著，非是莲花。今息因果等见，即是无所得。无所得故，名曰妙法，称为莲花，故是经宗。”<sup>③</sup>“至道未曾大小，为众生故说大小。一往大小相望则小为方便，大是真实；若望道非大非小则大小俱是方便。”<sup>④</sup>和智颚的判教观不同之处在于，吉藏无意强调突出宗派意识，只是坚持贯彻以“无得正观为宗”的思想方法。

智颚和吉藏在判释“圣教”（佛教内部思想体系和学说）的同时亦判释“外道”和“俗学”，即对构成佛教生存土壤的思想文化环境做出符合自身发展需要的价值判断及“合理”解释，以此申明佛教在本土思想文化结构中的“合法”地位和发挥的独特作用。他们站在批判立场都对道教持否定态度。

智颚认为虽然“《庄》、《老》，无为无欲、天真虚静、息诸夸企、弃圣绝智等，直是虚无其抱”，但是“尚不出单四见外，何关圣法？纵令出单四见外，尚堕复四见中，见网中行，非解脱道。”“如斯流类，百千万种虚妄戏论，为惑流转，见网浩然，邪智烂漫，触境生著。”<sup>⑤</sup>

“四见”，又称“外道四见”，有多种涵义，如妄计一切法为

① 《大正藏》第33册，第315页。

② 《大正藏》第38册，第232页。

③ 《大正藏》第34册，第637页。

④ 《中观论疏》卷十，《大正藏》第42卷，第160页。

⑤ 《妙法莲华经玄义》卷八（上），《大正藏》第33册，第780页。

一、为异、亦一亦异、非一非异；妄计邪因邪果、无因无果、有因有果、无因有果；妄计世间常、无常、亦常亦无常、亦非常亦非无常；妄计事物有、无、亦有亦无、非有非无等，故有“单四见”、“复四见”之别。佛教认为无论是“单四见”还是“复四见”都是对世界及事物本质的错误判断、认识，与世间烦恼相联系，根本达不到化世导俗，使众生出离死生解脱烦恼的目的<sup>①</sup>。智顗将其统称为“见戏论”，“外人经书所明，非实相者，外道多起身、边邪见。或计神及世间常是事实，余妄语；乃至或计神及世间非常非无常是事实，余妄语。如是堕十四难，生六十二见。虽各谓是实，非实相也。以其各各因见起诸烦恼，作种种行业，流转生死，是故诸有言教，皆是属见戏论。戏论破慧眼不见于真实，故非诸法实相也”<sup>②</sup>。对于佛教中人将“二教”相提并论，他立场鲜明严厉斥责：“今世多有恶魔比丘，退戒还家惧畏驱策，更越济道士，复邀名利夸谈庄老。以佛法义偷安邪典，押高就下、推尊入卑，概令平等。以‘道可道，非常道；名可名，非常名’均齐佛法‘不可说’示，如虫食木偶得成字，检校道理邪正悬绝，愚者所信智者所嗤。”<sup>③</sup>意思是说，庄老学说即便与佛学有相似之处，也只是形式上的偶然，在根本教义方面不可同日而语。他认为老庄之教尚不及附佛外道中“犍子外道”的认识、思辨水平。“是故当知汝‘不可说’，是绝言之见。三假具足苦集成就，生死宛然，抱炬自烧甚可伤痛。”二教教相既已优降殊隔，佛教苦、集、灭、道四谛之理更是远出道教之上。他对佛教思想

① “外道四见”与“本际”之说存在一定的联系，可兹比较。

② 《维摩经玄疏》卷六，《大正藏》第38册，第555页。

③ 《摩诃止观》卷五（下），《大正藏》第46卷，第68页。

界内外持佛、道折中调和论者保持高度警惕，对不纯粹的相似真理予以无情揭露严厉驳斥：“今时多有还俗之者，畏惮王役，入外道中，偷佛法义，窃解庄老，遂成混杂，迷惑初心。”<sup>①</sup>“若得今之用观意，大乘诸门生执，尚须空破，终不同彼世间法师、禅师，称老子《道德》、庄氏《逍遥》与佛法齐。是义不然。圆门生著，尚为三藏初门所破，犹不入小乘，况复凡鄙见心？萤日悬殊，山毫相绝。自言道真，慢瞿昙者，宁不破耶？”<sup>②</sup>

智颢对道教的否定、批判既继承了前人思想观念，又融会了自己的真理价值判断标准。针对道教“自然”义理，他说：“《庄子》云：贵贱苦乐，是非得失，皆其自然。若言自然，是不破果；不辨先业，即是破因。”“又计自然，任运恣气，亦不运御从善，亦不动役作恶。若伤神和，不会自然。虽无取舍，而是行无记。行业未尽，受报何疑。若计自然作恶者，谓万物自然，恣意造恶，终归自然。斯乃背无欲而恣欲，违于妙而就粗。如庄周斥仁义，虽防小盗，不意大盗揭仁义，以谋其国。本以自然息欲，乃揭自然而为恶，此义可知也。”<sup>③</sup>庄子“自然”之说乃“破因不破果”的无因而有果说，这种观念对于现实社会人生容易造成误导，存在一定的危害性，其一：既不从善亦不作恶“自然任运”，佛教称之为“无记业”，不能摆脱因果轮回报应之苦；其二：借口自然作恶，恣意妄为。总之，若以“自然”之说作为指

① 《摩诃止观》卷十（上），《大正藏》第46卷，第134页。

② 《摩诃止观》卷三（下），《大正藏》第46卷，第32页。吉藏说：“罗什昔闻三玄与九部同极，伯阳与牟尼抗行，乃喟然叹曰：‘老庄入玄，故应易惑耳目，凡夫之智、孟浪之言，言之似极，而未始诣也；推之似尽，而未谁至也。’”（《三论玄义》卷一）可见，智颢和罗什都对“二教”之间可以会通的观点持反对意见。

③ 《摩诃止观》卷十（上），《大正藏》第46卷，第135页。

导社会人生的世界观、方法论，不仅于事无补反会贻害无穷。

也许是为了专门针对智颢此说，在《本际经》卷二《付嘱品》中借天尊之口云：“若人劝言，人生受报，任命自然，数尽则终，非关习业……凡圣愚智，贵贱富贵，谁作之者？但当守分，达其所禀，从容自足，何须苦行求学善法，矫性自伤，劳而无获，尚无现益，何道之有？作此说者，名恶知识，不可亲近，宜即远离。若有说言，一切果报由业缘来，肉眼不睹三世业相，谓言自然。此非实义，汝勿信之，当发善志，寻师问道，修行正教，为来生缘，转入信根，成无上道。如是说者，名善知识。如是之人，常应亲近。何以故？是能生成法身惠（按：慧）命故，能生三世福利故。”

与以往佛道论衡中佛教思想界肯定道家贬斥道教立场不同，智颢对道家与道教一并否定、评判，这也许是他对于“偷安庄老”之徒强烈的斗争意识使然<sup>①</sup>。

吉藏判释道教及老庄之学为“外道”，“所言摧外道者，夫至妙虚通目之为道，心游道外故名外道。外道多端，略陈其二：一天竺异执，二震旦众师”。“罗什昔闻三玄与九部同极，伯阳与牟尼抗行，乃喟然叹曰：‘老庄入玄，故应易惑耳目，凡夫之智、孟浪之言，言之似极，而未始诣也；推之似尽，而未谁至也。’“老居柱史，谈无曰道，辨益即无人得圣，明利即止在世间。如

---

<sup>①</sup> 根据智颢的圆融哲学，潘桂明先生认为佛、道有融合的基础，在他的止观修行中，也吸收了道教的一些修行方法。（参见《智颢评传》第451—457页，南京大学出版社，1996年。）本书认为，综合考察智颢的思想，确实存在这样的“自相矛盾”，他的圆融哲学使其思想具有鲜明的佛教中国化色彩，而他的判教观却又善于标新立异卓尔不群。

此之类，为次迹矣。”<sup>①</sup> 吉藏认为老庄之学表面上听起来似乎极有道理，其实没有说到点子上，比佛教要低一等。另外，对于如何评价两晋“从玄佛互涉到玄佛合流”这一段思想史对中国佛教所造成的影响、产生的价值和意义，吉藏具有清醒的认识与清晰的判断。

智颢和吉藏判教思想中的“二教”观与隋唐以降“三教”愈演愈烈的“合一”论相比，在中国佛教思想史上有重大意义，值得关注。

针对智颢、吉藏判释道教为“外道”理尚可辩，“剽窃佛典”则言之确凿必须直面其言。为了和佛教经典相颉颃，《本际经》提出十二条“判教”标准，《本际经·付嘱品》云：“末世正法流行，所说言辞随世文字，天魔异道添糅真经，语似义乖，云何分别。”<sup>②</sup> “有十二印，印我正法。若诸教中有此法印，即是正经，无此印者，即是邪说。”正如陈寅恪先生指出的：“至道教对输入之思想，如佛教、摩尼教等，无不尽量吸收。然后则坚持夷夏之论，以排斥外来之教义。此种思想上之态度，自六朝时亦已如

---

① 《三论玄义》卷一，《大正藏》第45卷，第1、2页。

② 需要指出说明的是，“分别”教法并非《本际经》孤明先发，道教经教体系本来就是一个开放的系统，素有“杂而多端”的特点。南朝梁刘勰在《灭惑论》中说到道教的内容之广“上标老子，次述神仙，下袭张陵”。西汉时的道家就被认为是一个包容兼蓄诸家学术为特色的学派，在《史记·太史公自序》中司马谈论六家要旨时曾说：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒、墨之善；撮名、法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”东晋问世的《太极左仙公请问经》就曾经对道教自身所存在的这种现象、特点有针对性地说：“经语与世书语相似者，此非世流俗之常辞也。皆敷演玄真，寂畅自然，披散太上蔚罗天尊，理曠希微，涤滞清神……道之至渊，道体虚无，弘之由人。”（《太极左仙公请问经》卷下，《中华道藏》第4册，第125页）。显然，《本际经》继承、发挥了这种思想。



此。……一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神。”<sup>①</sup>

## 二 “十二印”——《本际经》的十二条判教标准

《本际经》“十二印”的具体内容如《付嘱品》中所云：

一者世间有为之法，皆悉无常，即生即变，即老即灭，逝水电光，莫之能比，诸天寿限，期满亦谢，随业流转三恶道中。大期死坏，易可知觉，变异无常，世不能了，三清之人见生灭相，觉无常苦，智明了故，体无相故。以智慧力，能知能觉，忘不著故，不以为苦，而是放任，恬愉安乐，解未圆故，随念生灭。

二者一切世法，皆无有我，不得自在，非真实故。

三者世间有心之法，皆悉苦恼。何以故？逼迫无常，迁灭变动。苦有二种，一粗二细。云何为粗？一切受生老病死坏，怨家合会，恩爱分离，所求不再，是名粗苦。云（何为）细苦？即细无常，念念损坏，冥是苦恼，人不能知，是名细苦。

四者一切世间不净秽恶，亦有粗细，粗者可见，细不可知。如世肉身，皮肤血脉，大小不净，尸形臭烂，是粗不净。烦恼结漏，慧者弃薄，是细不净。

五者万物皆是空，无性无真实，故假合众缘，皆相（因）待。

---

<sup>①</sup> 《陈寅恪史学论文选集》第512页，上海古籍出版社，1992年。

六者出世升玄，至道常住，湛体自然，无生无灭，离有为相。

七者真一妙智，自在无碍，神力所为，随意以辨，故名大我。

八者离二无常，不受诸爱，心相寂灭，故名清净。

九者至道真实，非伪杂身，是金刚身，故名善有。

十者是世间法及出世法，皆假施設，悉是因缘开方便道，为化众生，强立名字。

十一者生死道场，等无所有，无得无舍，是名解脱。

十二者正道真性，不生不灭，非有非无，名正中道。

十二法印，定我法门……吾以道眼，不动于寂，遥观众生，有能分别明了法印，依教行者，我即化身种种，示见人天六道，随缘施作，倏有欸无，权示接引，覆护辅持，令无留难。

“十二印”的思想前提，正如第十法印所云：“世间法及出世法，皆假施設，悉是因缘开方便道，为化众生，强立名字。”对应“法本无言亦无文字，乃寄语言宣示正道”。

“十二法印”的思想内容涵涉了“道体论”、“道性论”命题。综合第六、第七、第八、第九、第十一法印，其实都是在诠释“道体”。至道常住，真实善有、湛体自然（对应“无为湛寂常恒不动之处”、“善寂妙一源”）（道体真实永恒）；真一妙智，自在无碍、神力所为、随意以辨，故名大我（对应“十方得道过去未来三世天尊等，莫不履行而得至真，具一切智，成无上道，到解脱处，为大法王”）（道体神圣性原则）；不受诸爱心相寂灭，生死道场等无所有，出世升玄清净解脱（修道得道）。第十二法印

正道真性，不生不灭、非有非无、名正中道，是以中道观描述道体、道性；第七法印“大我”之说亦含有道性意蕴。其余“法印”分别强调有为之法无常、一切世法无我、有心之法苦恼、世间不净秽恶，其中贯穿了万物皆空、假合众缘、无性无真实，皆相（因）待；世间法及出世法，皆假施設，悉是因缘开方便道，为化众生，强立名字，中道、兼忘的方法论，既是理解道体、道性的思想前提，又是修道、得道必要的思想认识基础。

### 三 “十二法印”的理论特质

“十二法印”中“十者是世间法及出世法，皆假施設，悉是因缘开方便道，为化众生，强立名字”，“十一者生死道场，等无所有，无得无舍，是名解脱”，吻合了佛教般若中观学派强调涅槃境界与世俗世界无本质区别的观念。“十二者正道真性，不生不灭，非有非无，名正中道”，显然又借鉴了《大般涅槃经》所谓：“中道者，名为佛性。以是义故，佛性常恒，无有变易。不得第一义空故，不行中道。无中道故，不见佛性。”<sup>①</sup>《大般涅槃经》强调世俗世界无常、无乐、无我、无净，涅槃境界“常乐我净”。这种对世俗世界否定、对涅槃境界肯定的观点，与“十二法印”一方面肯定道体“常乐我净”，另一方面认为有为之法无常、一切世法无我、有心之法苦恼、世间不净秽恶的思想如出一辙。第六法印又特别强调“出世升玄，至道常住，湛体自然，无生无灭，离有为相”。

<sup>①</sup> 《大般涅槃经》卷二十七，《大正藏》第12册，第523页。

“十二法印”的理论特质可以概括为：突出出世色彩的“升玄”解脱；道体兼具“常”、“本”、“源”、“根”的理论特征；道体是神格化的“道”在“事”的层面的呈现。

其实“法印”概念也源于佛教，吉藏在《法华义疏》卷六中说：“我此法印者，以理为印。谓文与理相应，则应信受；文乖此理，则不应信。理印有二：一体印……即是实相名之为印。……二者用印……通言印者，印定诸法不可移改。又释以文为印，将文定理，谓理与此文相应者，乃为实理，故名法印也。”<sup>①</sup>“印”乃印定诸法不可移改之义，故称法印。佛教有“一法印”、“三法印”、“四法印”诸说，大乘佛教仅有“诸法实相”一法印，即一实相印。如智顗所说“唯佛与佛乃能究尽诸法实相，即是法身。……我以相严身，光明照十方，为说实相印，实相印即法身。”<sup>②</sup>“一切大乘经但有一法印，所谓诸法实相。……故《大智论》云：除诸法实相，其余一切皆是魔事。诸法实相即是真性解脱之异名也。问曰：声闻经何故但用三法印，摩诃衍教何故但用一实相印？答曰：声闻根钝著重，故须说三法印，令厌生死苦、欣涅槃乐。菩萨大悲、根利、易悟，生死即涅槃相，能不舍生死、不取涅槃、入不二法门，故佛但说诸法实相印也。”<sup>③</sup>智顗和吉藏学说的思想渊源都可以上溯到印度大乘佛教龙树之学，中观般若学说以阐释“诸法实相”为本，故称诸法实相为大乘佛教义理的信印。佛教又称《杂阿含经》卷十所指一切行无常（诸行无常）、一切法无我（诸法无我）、涅槃寂静，为三法印。三法印

① 《法华义疏》卷六，《大正藏》第34册，第541页。

② 《妙法莲华经玄义》卷五，《大正藏》第33册，第745页。

③ 《维摩诘玄疏》卷六，《大正藏》第38册，第554页。

加“一切行苦（一切有为有漏之法皆迁流不息）”则称四法印。四法印再加一切法空（一切现象虚幻不实）则称五法印。智顗说：“诸小乘经，若有无常、无我、涅槃三印印之，即是佛说。……大乘经但有一法印，谓诸法实相，名了义经，能得大道。”<sup>①</sup>

龙树在《大智度论》中对“诸法实相”命题从不同角度作了阐述，“观诸法实相，非空非不空，不有非不有。”<sup>②</sup>“三世诸佛，皆以诸法实相为师。”<sup>③</sup>“诸法实相即是般若波罗密。”“此中实相者，不可破坏，常住不异，无能作者。如《后品》中佛语须菩提：‘若菩萨观一切法，非常非无常，非苦非乐，非我非无我，非有非无等，亦不作是观，是名菩萨行般若波罗蜜。’是义，舍一切观，灭一切言语，离诸心行，从本已来，不生不灭，如涅槃相；一切诸法相亦如是，是名诸法实相。”<sup>④</sup>“诸法实相是涅槃城，城有三门：空、无相、无作。”“问曰：何等是诸法实相？答曰：诸法自性空。”<sup>⑤</sup>“不可得空即是诸法实相。是‘不可得空’义，如先‘十八空’中说。”<sup>⑥</sup>“诸法实相，所谓性空、无所得、空等诸法门。”“离是有、无二边，处中道，即是诸法实相。”<sup>⑦</sup>大意是说，离有（空）、无（有）二边双遣双非的中道般若“性空”之理，名“诸法实相”，亦可称之为“涅槃”、“般若波罗蜜”等，是最高的、绝对唯一的真理。“诸法实相”同时也代表了“言语道断，心行处灭”本不可言诠的成佛境界，但是通过“诸

① 《妙法莲华经玄义》卷八，《大正藏》第33册，第779页。

② 《大智度论》卷五，《大正藏》第25册，第99页。

③ 《大智度论》卷十，《大正藏》第25册，第128页。

④ 《大智度论》卷十八，《大正藏》第25册，第190页。

⑤ 《大智度论》卷二十，《大正藏》第25册，第207页、213页。

⑥ 《大智度论》卷三十九，《大正藏》第25册，第346页。

⑦ 《大智度论》卷九十九，《大正藏》第25册，第746页。

法实相”的表述似乎亦可言说，这就是《中论》所云：“不生亦不灭，不常亦不断；不一亦不异，不来亦不出；能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。”<sup>①</sup>“众生缘生法，我说即是无（空）；亦为是假名，亦是中道义。未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”<sup>②</sup>

对比《本际经》“十二法印”所反映出来的理论特质，无疑是大乘佛教“诸法实相”真理价值判断标准的“悖论”。然而，《本际经》对“重玄”之道的诠释却和“诸法实相”命题中离有（空）、无（有）二边双遣双非的思辨方式、认识方法有相通之处。说明，此时道教在恪守传统理论前提下，与佛教既融合又斗争的过程中，注重借鉴“关河学派”所传中观般若学的哲学方法，开创出有别于“昔教”（小乘道教）的“今教”（大乘道教）的真理价值判断标准。“将示重玄义，开发众妙门。了出无上道，运转大乘轡。……不有亦不无。空假无异相，权实故同途。道场与烦恼，究竟并无余”，宣扬重玄体道“开演真一本际法门”，这也是《本际经》的思想宗趣之所在。道体与道性的理论特质无疑是大乘道教的“诸法实相”。《本际经》标榜自己“此经大乘，兼包众经，一切官属，悉从其教”，“此经说真道根本，能生法身慧命。十方得道过去未来三世天尊等，莫不履行而得至真，具一切智，成无上道，到解脱处，为大法王”。《本际经》自然也就是道教经教体系中的大乘究竟“了义”经典了。

① 《中论》卷一，《大正藏》第30册，第1页。

② 《中论》卷四，《大正藏》第30册，第33页。

#### 四 “法印”中的“大我”及“常、乐、我、净”思想

第七法印“真一妙智，自在无碍，神力所为，随意以辨，故名大我”，将智慧升玄得道解脱的境界称为成就“大我”，“真一妙智”即“道”之异名。

“大我”本为佛学概念，意思是远离我执、我见达到自由自在境界之最高“我”。如《大宝积经》说：“菩萨静虑，自在而转；诸有所作，善圆满故。菩萨静虑，是为大我；以妙智慧为大我故。舍利子，如是无量菩萨静虑，皆是菩萨摩訶萨依静虑波罗蜜多之所集起。”<sup>①</sup>在《大般涅槃经》中把“大我”理解、解释为“大涅槃”、“大自在”，“云何复名为大涅槃？有大我故名大涅槃。涅槃无我，大自在故，名为大我。云何名为大自在耶？有八自在则名为我。何等为八？一者能示一身以为多身，身数大小犹如微尘，充满十方无量世界。如来之身实非微尘，以自在故现微尘身，如是自在则为大我。二者示一尘身满于三千大千世界，如来之身实不满于三千大千世界。何以故？以无碍故，直以自在故满三千大千世界，如是自在名为大我。三者能以满此三千大千世界之身，轻举飞空过于二十恒河沙等诸佛世界，而无障碍。如来之身实无轻重，以自在故能为轻重如是自在名为大我。四者以自在故而得自在。云何自在？如来一心安住不动，所可示化无量形类各令有心。如来有时或造一事，而令众生各各成办；如来之身常住一土，而令他土一切悉见。如是自在名为大我。五者根自在

<sup>①</sup> 《大宝积经》卷五十，《大正藏》第11册，第294页。

故。云何名为根自在耶？如来一根亦能见色、闻声、嗅香、别味、觉触知法；如来六根亦不见色、闻声、嗅香、别味、觉触知法。以自在故令根自在，如是自在名为大我。六者以自在故得一切法。如来之心亦无得想。何以故？无所得故。若有者可名为得，实无所有，云何名得？若使如来计有得想，是则诸佛不得涅槃。以无得故名得涅槃，以自在故得一切法，得诸法故名为大我。七者说自在故，如来演说一偈之义，经无量劫，义亦不尽。所谓若戒、若定、若施、若慧，如来尔时都不生念我说彼听，亦复不生一偈之想。世间之人四句为偈，随世俗故说名为偈。一切法性亦无有说，以自在故如来演说。以演说故，名为大我。八者如来遍满一切诸处，犹如虚空。虚空之性不可得见，如来亦尔实不可见。以自在故令一切见，如是自在名为大我。如是大我名大涅槃。以是义故名大涅槃”<sup>①</sup>。“大我”含有常一主宰之意，为涅槃四德“常乐我净”之“我”。意思是说没有得到解脱的众生所执著的自我之身心无自在性、常一性；唯有佛陀所证得之涅槃才是真实、常住不变的，故称为大我，义同真我。

“常乐我净”之“常”即永恒性，说明佛身是常，指“法身”；“乐”亦称常乐，表达永恒的精神宁静，指“涅槃”；“我”又称“大我”，指“佛身”。“何者是我？若法是实、是真、是常、是主、是依、性不变易者，是名为我。”<sup>②</sup>“净”又称“大净”，指佛法。涅槃四德同时也是佛性四德“佛性常乐我净”，意在突出强调“佛性是常，三世不摄”<sup>③</sup>，“佛性具有六事：一常、二

① 《大般涅槃经》卷二十一，《大正藏》第12册，第746页。

② 《大般涅槃经》卷二，《大正藏》第12册，第378页。

③ 《大般涅槃经》卷三十三，《大正藏》第12册，第562页。



实、三真、四善、五净、六可见”<sup>①</sup>。围绕“泥洹不灭，佛有真我（如来常住）；一切众生皆有佛性”形成佛性的有无、成佛的可能性等佛性论的中心议题。南陈沙门真谛将佛性进一步解释为“般若波罗蜜是大我种子”，是“法身四德”之一<sup>②</sup>。

对比“十二法印”中也包含了“常乐我净”思想，如：“至道常住”（常）、“真一妙智，自在无碍，神力所为，随意以辨，故名大我”（乐、我）、“离二无常，不受诸爱，心相寂灭，故名清净”（净）。只不过此“常乐我净”意在突出强调对道体理论特质的诠释性描述，此“道”亦指智慧升玄得道解脱的最高境界。

“十二法印”的思想实质同时也是继承了《庄子·天下》“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居，古之道术在于是者，关尹、老聃闻其风而说之。建之以常无有，主之以太一。以懦弱谦下为表，以空虚不毁万物为实”<sup>③</sup>的思想。“以本为精，以物为粗”，成玄英疏：“本，无也。物，有也。用无为妙道为精，用有为事物为粗。”“十二法印”将“以本为精”发挥为道体的“常乐我净”；“以物为粗，以有积为不足”发挥为有为之法无常（第一法印）、一切世法无我（第二法印）、有心之法苦恼（第三法印）、世间不净秽恶（第四法印）。发挥了太一（道体）“以本为精”、“常无有”、“空虚不毁万物为实”的特点，突出了道教之“道”的本体性、实在性、神圣性。

在印度佛教史上源自印度哲学界之“大我”思想，一度被佛教《般若经》和龙树以“诸法实相”原理之无我、空观等思想所

① 《大般涅槃经》卷三十四，《大正藏》第12册，第568页。

② 《摄大乘论释》卷三，《大正藏》第31册，第173页。

③ 《南华真经注疏》第615页，中华书局，1998年。

彻底否定。在玄奘译的《大般若波罗蜜多经》中说：“菩萨摩訶萨修行般若波罗蜜多时，应如是观：实有菩萨，不见有菩萨，不见菩萨名，不见般若波罗蜜多，不见般若波罗蜜多名，不见行，不见不行。何以故？舍利子！菩萨自性空，菩萨名空。……菩萨摩訶萨如是行般若波罗蜜多，不见生、不见灭、不见染、不见净。何以故？但假立客名，分别于法而起分别；假立客名，随起言说。如如言说，如是如是生起执著。菩萨摩訶萨修行般若波罗蜜多时，于如是等一切不见，由不见故不生执著。”<sup>①</sup>一切语言、概念乃至佛学理论中关键“名相”的绝对实在性，均在“无分别”的观念下给予彻底的、毫无保留的否定。《中论》一开始就提出：“不生亦不灭，不常亦不断；不一亦不异，不来亦不出；能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。”<sup>②</sup>龙树通过对四对彼此对立的范畴的遣执，阐述了“中道”与“缘起”思想，因而被称为“八不中道”、“八不缘起”。“众生缘生法，我说即是无（空）；亦为是假名，亦是中道义。未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”<sup>③</sup>被看作是对“中道”的解释。只有把“性空”与“假有”紧密结合起来才是中观学派所谓的“空”，从此定义亦可说明，“中道”的思想价值体现在对般若空观命题的阐释上。《中论》以一系列偈颂阐述了“无我”的观点：“若我是五阴，我即为生灭；若我异五阴，则非五阴相。若无有我者，何得有我所？灭我、我所故，名得无我智。……内外我、我所，尽灭无有故；诸受即为灭，受灭则身灭。业烦恼灭

① 《大般若波罗蜜多经》1—200卷（卷四），《大正藏》第5册，第17页。

② 《中论》卷一，《大正藏》第30册，第1页。

③ 《中论》卷四，《大正藏》第30册，第33页。

故，名之为解脱。”<sup>①</sup> 破斥了众生之所以能够产生执著有实体自我观念的根本条件“五蕴内”、“五蕴外”、“我所”皆一无是处，即便可以成立也都是缘起性的。如果一个人的思想认识程度能够达到这样的境界，就能得到解脱。针对小乘佛教法体实有的主张，《中论》反驳道：“众缘中有性，是事则不然；性从众缘出，即名为作法。性若是作者，云何有此义？性名为无作，不待异法成。”“若诸法有性，不应从众缘出。何以故？若从众缘出，即是作法无有定性。”<sup>②</sup> “实体”如果能从多种条件及因素中和合产生，说明它仍然是被“炮制”出来的，根本就不具备永恒性。从“缘起性空”的立场分析，法体实有的主张无异于“戏论”。

“《般若经》等在打破了世间与涅槃的绝对界限后，将二者的本质统一在‘性空’上，而《大般涅槃经》则将二者的本质统一在‘妙有’上，《般若经》与中观派虽讲‘性空’与‘假有’的统一，但实际侧重在否定一面。《大般涅槃经》则明显侧重在肯定的一面。”<sup>③</sup> 由《大般涅槃经》所体现的“涅槃四德”、“佛性四德”、“法身四德”思想，反映出来的“佛性”、“法身”的本体性、实在性、神圣性特质与印度大乘佛教般若中观理论是格格不入的。

中古时期的道教思想界无疑敏锐地洞察到了佛教理论体系中存在的这一“吊诡”，并巧妙地为己所用，充实、完善了道体论学说体系。综合分析“十二法印”中的“大我”之说显然具有“性空妙有”的特征。当道教徒开发显现自身独具此本体之“道”

① 《中论》卷三，《大正藏》第30册，第23页。

② 同上，第19页。

③ 姚卫群：《佛教般若思想发展源流》第239页，北京大学出版社，1996年。

时就发现了“大我”，自我主宰的独立个体——能知的主体与所知的主体的统一——主体自我与本质存在的完全合一，发现了“太初”某种与他们自身相同的先天因素。如同加达默尔在论述黑格尔有关教化理论时所指出的那样：“只要单个个体于其中生长的世界是一个在语言和习俗方面合乎人性的造就的世界，单个个体就始终处于教化的过程中，始终处于对其自然性的扬弃中”，“构成教化本质的并不是单纯的异化，而是理所当然以异化为前提的返回自身”<sup>①</sup>。基于对“此在”之道的认识与诠释，道教建立起我命在我、神仙可学、神仙可致的生命本体论哲学。

## 五 “大我”之说与中古时期的佛教中国化

“大我”之说之所以能够被道教哲学成功借鉴、转化利用和这一时期的佛教中国化息息相关。

鸠摩罗什将印度大乘佛教中观学派的主要论著介绍到中国的同时，重译、新译了若干表现印度般若思想的最重要的经典，纠正了此前汉魏以来旧译中“比附”或思想表达不准确、模糊的地方。然而，参与他译经的中国合作者，也是他的学生们，在肯定般若中观学说的同时也做了有条件的选择性接受，对其独特的否定一切实体性思想的真理价值判断标准普遍感到“于实体不足”。而罗什思想与南方僧团领袖庐山慧远“神不灭”色彩下的法身观念亦存在无法调和的理论矛盾。

应该说在慧远的思想中其实早有般若义理的成分，据《高僧

---

<sup>①</sup> 加达默尔：《真理与方法》（上），第17页，上海译文出版社，1999年。

传》载，他青年时曾经因听道安“讲《般若经》，豁然而悟。乃叹曰：儒道九流皆糠粃耳”。可见，他接受的是罗什来华前中国佛教般若学“六家七宗”中道安“本无义”的思想洗礼。他的同学僧叡因在罗什座下对般若思想有了新的了解，所以对道安及其学术思想的时代局限性产生了一定的认识：“自慧风东扇，法言流咏以来，虽曰讲肆，格义迂而乖本，六家偏而不即，性空之宗，以今验之，最得其实。然炉冶之功，微恨不尽。当是无法可寻，非寻之不得也。何以知之？此土先出诸经，于识神性空，明言处少，存神之文，其处甚多。《中》、《百》二论，文未及此。又无通鉴，谁与正之？”<sup>①</sup>“亡师安和上，凿荒途以开辙，标玄指于性空，落乖踪而直达，殆不以谬文为閤也，亹亹之功，思过其半，迈之远矣。”<sup>②</sup>一方面高度褒扬了“本无义”与般若性空之旨相契，另一方面也“微恨不尽”。后来，以绍隆关河之学自居的吉藏对“本无义”进行了客观的评价：“安公明本无者，一切诸法本性空寂，故云本无。此与方等经论，什、肇门义无异也。”<sup>③</sup>“本无义”大致符合《般若经》中关于“性空”之说的一般思想，不足之处在于没有建立起符合印度大乘佛教般若学中观辩证思辨要求的非有非无的般若空宗理论体系，这主要和表现印度般若思想的最重要的般若中观论典尚未经罗什译介到中国有关。

道安在襄阳遣散徒众后，慧远虽处庐山隐修，但是一直密切

① 《毗摩罗诃提经义疏序》，《出三藏记集》卷八，《大正藏》第55册，第58页。

② 《大品经序》，《出三藏记集》卷八，《大正藏》第55册，第52页。

③ 《中观论疏》卷二，《大正藏》第42册，第29页。

关注着佛学动态的最新发展。鸠摩罗什在姚秦弘始三年（东晋隆安五年，公元401年）十二月到达长安的时候，慧远已经68岁高龄了<sup>①</sup>。翌年，他即遣使投书致敬，并赠罗什袈裟和漉水囊。罗什答书赞其为“东方护法菩萨”并赠偈一章，回赠鍮石双口澡罐。

慧远于古稀、耄耋之年孜孜不倦学习罗什译介的大乘佛教般若中观理论的同时，始终不肯扬弃“形尽神不灭”与“本体（实体）”观念。在他所作的相当于《大智度论》学习报告——《大智论钞序》中有云：“其为要也，发轫中衢，启惑智门，以无当为实，无照为宗。无当，则神凝于所趣；无照，则智寂于所行。……神以凝趣，则二谛同轨，玄辙一焉。……无性之性，谓之法性。法性无性，因缘以之生。生缘无自相，虽有而常无。常无非绝有，犹火传而不息。”<sup>②</sup>可见，他虽然认识到了“中道（中衢）”、“有无”、“二谛”等般若中观理论中的重要概念、范畴，但是显然并没有把其中最关键的“空”理解为“性空”，而是孱杂了“神”及“犹火传而不息”的“本体（实体）”观念。在认识层次上既达不到“人空”，也是不彻底的“法空”。慧远的思想与他的老师道安相比显然是一种严重的倒退。

“形尽神不灭”论与“本体（实体）”观念的结合，其实是典型的“人我”论。在佛学系统内部不仅为印度大乘佛教中观般若学派所破斥，而且小乘佛教主要部派也将“无我”列为“三法印”之一。慧远佛学思想中的这一痼疾其实根植于中国传统文化理念——儒家伦理的核心价值观之一——“孝”，动摇了这一

① 慧远逝世于东晋义熙十二年（416）八月六日，享年八十三岁。

② 《出三藏记集》卷十，《大正藏》第55册，第75—76页。

思想底线实际上也就颠覆了中国千百年来“颠扑不破”的核心意识形态。这也就说明了为什么慧远在庐山期间曾经大讲《丧服经》的真正原因<sup>①</sup>。慧远出家前就“博综六经，尤善庄老”，通《毛诗》、《三礼》。他认为：“求圣人之意，则内外之道可合而明矣。常以为道法之与名教，如来之与尧孔，发致虽殊，潜相影响；出处诚异，终期则同。”<sup>②</sup> 此处“道法”指佛法，意思是欲以内外关系的殊途同归论调和佛、儒观念。他晚年在《与隐士刘遗民等书》中说：“每寻畴昔，游心世典，以为当年之华苑也；及见老庄，便悟名教是应变之虚谈耳；以今而观，则知沉冥之趣，岂得不以佛理为先？苟会之有宗，则百家同致。”<sup>③</sup> 自述青年时代曾游心儒、道，现知以佛教为核心可以融会贯通诸家思想。慧远在学术上的圆融理念使他兼学小乘佛教，他在庐山曾从僧伽提婆学《阿毗昙心论》、《三法度论》，向被罗什教团摒除的佛陀跋陀罗学禅法。《三法度论》据吕澂先生考证“应该是属于犍子系贤胄部的著作”<sup>④</sup>。小乘佛教犍子部主张有“补特伽罗”，意译为“数取趣”即“我”之异名，认为：“若定无有补特伽罗，为说阿谁流转生死？不应生死自流转故。然薄伽梵于契经中，说诸有情无明所覆、贪爱所系，驰流生死，故应定有补特伽罗。”

① 《佛祖统纪》卷二十六注：“（《丧服经》）当是《礼记》‘小记’、‘大记’、‘四制’等篇。”慧远逝于东晋义熙十二年（416），《庐山记》卷三中犹记慧远弟子雷次宗在刘宋文帝元嘉十五年（438），曾应诏“每自华林园东林，入延贤堂，为太子诸王讲《丧服经》”（《大正藏》第51册，第1039页）。可见讲习《丧服经》是庐山莲社的学术传统。

② 《沙门不敬王者论·体极不兼应第四》，《弘明集》卷五，《大正藏》第52册，第31页。

③ 《广弘明集》卷二十七，《大正藏》第52册，第304页。

④ 吕澂：《中国佛学源流略讲》第73页，中华书局，1979年。

“若一切类，我体都无，刹那灭心，于曾所受久相似境，何能忆知？”“我体既无，孰为能忆？”<sup>①</sup> 谁在流转生死？轮回的主体是谁？产生贪爱、无明的是谁？生命延续以何为主体？此一系列问题似乎只有“补特迦罗”才能解释得通。而《阿毗昙心论》把世俗世界诸法统统解释为是由自性决定的，“诸法离他性，各自住己性，故说一切法，自性定所摄”<sup>②</sup>。“《阿毗昙心论》是把‘自性’同自性决定的事物分离开的，‘自性’‘常定’，而现实事物都处在有无生灭中。‘他性’对于事物的本性毫无影响。这本是说一切有部的共同主张，概括谓之‘法体恒有’。”<sup>③</sup> 这些小乘佛教理论无疑都更加坚定了慧远的“人我”观念，他著名的《明报应论》、《三报论》的理论根据就是《三法度论》。

慧远是东晋后期南方佛教界最有影响的人物，在他卜居庐山期间不仅“息心之士，绝尘清信之宾，并不期而至，望风遥集”<sup>④</sup>，而且影响远及王公贵族。如：元兴元年（402）桓玄自称太尉专断朝政，下令沙汰僧尼，但是特别关照“唯庐山道德所居，不在搜简之列”<sup>⑤</sup>。另据《高僧传·慧远传》载，后秦国主姚兴对慧远十分钦敬，“致书殷勤，信饷连接”，鸠摩罗什将《大智度论》才译出，姚兴即赠慧远一部，并请作序。前文述及姚兴的法身观念，其中是否有慧远思想影响的因素亦未为可知。东晋安帝及刘宋皇帝刘裕未称帝前都与慧远有往来，可见他的影响

① 《阿毗达磨俱舍论》卷三十，《大正藏》第29册，第156—157页。

② 《阿毗昙心论》卷一，《大正藏》第28册，第810页。

③ 任继愈主编：《中国佛教史》第二卷，第661页，中国社会科学出版社，1997年。

④ 《高僧传·慧远传》。

⑤ 《弘明集》卷十二，《大正藏》第52册，第85页。



力。由于慧远特殊的身份、地位，其思想势必影响中国佛学的发展方向。

天台宗人把印度圣龙树尊为“初祖”，表明了他们对于中观般若学说的态度。“一心”是天台哲学的核心范畴，也是天台教学实践的起点。智顗说：“三界无别法，唯是一心作。心能地狱，心能天堂；心能凡夫，心能圣贤。觉观心是语本，以心分别于心，证心是教相也。”<sup>①</sup>“若解一心一切心，一切心一心”，便能“遍历一切，皆是不可思议境”<sup>②</sup>。天台宗哲学的“一心”范畴是否具有“本体”意蕴，是另当别论的专题，“中观派论著与《般若经》中当然也讲‘心’，但侧重是讲外物为人虚幻认识的产物，主要强调外物的非实在性，而不是强调人的观念或其主体的实有性。天台宗则与此不同”<sup>③</sup>。天台宗以《妙法莲华经》为宗经，僧叡对此经是这样评价的：“《法华经》者，诸佛之秘藏，众经之实体也。以化为名者，照其本也。称分陀利者……物实之本也。八万四千法藏者，道果之原也。……至如般若诸经，深无不极，故道者以之而归；大无不该，故乘者以之而济。然其大略，皆以适化为本。应务之门，不得不以善权为用。权之为化，悟物虽弘，于实体不足。皆属法华，固其宜矣。”<sup>④</sup>僧叡在褒扬《法华经》的同时，比照般若诸经只适用于济度世用的善权之道，缺憾在于“于实体不足”。“佛寿无量，永劫未足以明其久也；分身无数，万形不足于异其体也。”这就是僧叡所理解的“实体”，亦即

① 《妙法莲华经玄义》卷一，《大正藏》第33册，第685页。

② 《摩诃止观》卷五，《大正藏》第46册，第55页。

③ 姚卫群：《佛教般若思想发展源流》第329页，北京大学出版社，1996年。

④ 《法华经后序》，《出三藏记集》卷八，《大正藏》第55册，第57页。

佛的“法身”。当《法华经》重译后，就有人问罗什，“此土先有经言：一切众生，皆当作佛。此当云何？答言：《法华》开佛知见，亦可皆有为佛性。若有佛性，复何为不得皆作佛耶？但此《法华》所明，明其唯有佛乘，无二无三，不明一切众生皆当作佛。皆当作佛，我未见之，亦不抑言无也。”<sup>①</sup> 佛的“法身”是否真实存在？众生是否皆有佛性？是当时中国佛教思想界关注的重大问题，而此前竺法护等人的译著对此又没有讲清楚。鸠摩罗什根据学派之见，如同他在回应慧远关于“法身”的歧义所采取的态度那样，对于“佛性”之有无既不说有也不言无。及至法显译出《大般泥洹经》，中有“泥洹不灭，佛有真我，一切众生皆有佛性”<sup>②</sup>，中国佛学思想主流——般若学被涅槃佛性学说取而代之已经是瓜熟蒂落、水到渠成的事情。故僧叡在《喻疑》中说：“既蒙什公入关，开托真照，般若之明，复得辉光末俗，朗兹实化。寻出法华，开方便门，令一实究竟，广其津途，欣乐之家，景仰沐浴，真复不知老之将至。”<sup>③</sup> 他认为《法华》意境高于《般若》，《法华经》的重译对于罗什座下久困般若之感的人来说，无异于一场思想上的大解放。

这些都印证了吕澂先生的观点“中国佛学的根子在中国而不在印度”<sup>④</sup>。佛教的中国化首先要求佛学理论的中国化，而佛学理论中国化的思想成果又被道教哲学所利用、转化为道教理论的有机组成部分。史载慧远与南方天师道上层人物交情甚笃，王凝

① 《喻疑》，《出三藏记集》卷五，《大正藏》第55册，第43页。

② 同上，第43页。

③ 同上，第42页。

④ 吕澂：《中国佛学源流略讲》第4页，中华书局，1979年。

之任江州刺史期间在太元十六年（391）与西阳太守任固之等为“檀越”，赞助僧伽提婆在庐山为慧远译《阿毗昙心论》<sup>①</sup>。《世说新语·文学》载，殷仲堪于太元十七年（392）赴荆州途中，登庐山拜会慧远，共临北涧，论《易》之体。问：“《易》以何为体？”远答：“以感为体。”最后殷仲堪赞叹慧远“识信深明，实难为度”<sup>②</sup>。魏晋南北朝时期的中国思想界在整体上都有一种自由、开放、包容的气象，南方佛教以庐山教团为代表的思想界在与道教思想界互动的过程中，彼此产生过哪些重要影响，是值得继续深入研究的。前文述及此时道教发展大势呈现出由领“风气之先”的南方逐渐北传，南北道教交流、会通、融合，然后随着北方政权统一全国的政治优势，反过来统领南方的现象。佛教、道教在此一时期涌现的重要思想成果于《本际经》中都得到了生动、具体的体现。

## 第二节 “重玄”之道与大乘道教

### 一 “重玄”概念的提出与定义

《本际经》一再标榜自己是“最深最妙无上要术，开秘密藏重玄义门”，本经“为说重玄兼忘平等正法，入真实际，是名大乘教化之术”，“必欲开演真一本际，示生死源，说究竟果，开真

<sup>①</sup> 《阿毗昙心序》，《出三藏记集》卷十，《大正藏》第55册，第72页。

<sup>②</sup> 《高僧传·慧远传》。

道性，显太玄宗”，“将示重玄义，开发众妙门。了出无上道，运转大乘轡。……不有亦不无。空假无异相，权实故同途。道场与烦恼，究竟并无余”。说明对“重玄”之道的阐释既是《本际经》的思想价值之所在，又是判释大乘道教的标准之一。

“重玄”，语出《老子·一章》“玄之又玄，众妙之门”。何谓“玄”？《抱朴子·畅玄》：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”王明校释：“此所谓玄，源自汉代扬雄之《太玄》，非魏晋玄学之玄。此论玄为宇宙之本体，尤着重于玄道。玄道亦即玄一之道。”<sup>①</sup>在《老子》的语境中，对“重玄”的阐释是与“众妙”紧密联系在一起的，所谓“此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门”。“众妙”，河上公注：“能知天中复有天，禀气有厚薄，除情去欲，守中和，是谓知道要之门户也。”<sup>②</sup>蒋锡昌说：“‘玄之又玄，众妙之门’，谓于此无名之又无名中，一切妙道从之而出也。”<sup>③</sup>可见“众妙”即“道要”、“妙道”，也就是“道”。在《老子》的语境中，唯一可以和“玄之又玄”匹配的是“损之又损”。《老子·四十八章》：“为学日益，为道日损；损之又损，以至于无为；无为而无不为。”河上公注：“学谓政教礼乐之学也。日益者，情欲文饰日以益多。道谓自然之道也。日损者，情欲文饰日以消损。（损之者），损情欲也。又损之（者），所以渐去（之也）。当恬淡如婴儿，无所造为也。情欲断绝，德于道合，则无所不施，无所不为也。”<sup>④</sup>可见“玄之又玄”与

① 王明：《抱朴子内篇校释》第4页，中华书局，1985年。

② 王卡点校《老子道德经河上公章句》第3页，中华书局，1997年。

③ 蒋锡昌：《老子校诂》第11页，成都古籍书店，1988年。

④ 王卡点校《老子道德经河上公章句》第186页，中华书局，1997年。

“损之又损”如同《老子》所特有的“正言若反”的表达方式，是在破相之后有所建立。

在道教思想史上第一个给“重玄”下定义的是生活时代略晚于《本际经》的成玄英<sup>①</sup>。成玄英在《道德经义疏》中说：“玄者，深远之义，亦是不滞之名。有无二心，微妙两观，源于一道，同出异名。异名一道，谓之深远。深远之玄，理归无滞，既不滞有，亦不滞无，二俱不滞，故谓之玄。”“有欲之人，唯滞于有，无欲之士，又滞于无，故说一玄，以遣双执。又恐行者滞于此玄，今说又玄，更祛后病。既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞，此则遣之又遣，故曰玄之又玄。”<sup>②</sup>

唐末道士杜光庭说：“《道德》尊经包含众义，指归意趣随有君宗。……梁朝道士孟智周、臧玄静、陈朝道士诸粲、隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄旷、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴、皆明重玄之道。”<sup>③</sup>由此说明，将《老子》哲学理解、解释为“重玄之道”，刘进喜和成玄英是一脉相承的。而杜光庭本人对“重玄”是这样诠释的：“夫摄迹忘名，已得其妙，于妙恐滞，故复忘之。是本迹俱忘，又忘此忘，吻合乎道。有欲既遣，无欲亦忘，不滞有无，不执中道，是契都忘之者尔。”<sup>④</sup>

---

① 成玄英首次走入历史的具体年代是贞观五年（631）。见强昱：《成玄英评传》第一章第三节“成玄英的简略传记”，南京大学出版社，2006年。

② 《道德经义疏》第一章，蒙文通：《道书辑校十种》第377页，巴蜀书社，2001年。

③ 《道德真经广圣义》卷五，《道藏》第14册，第341页。

④ 同上，第344页。

## 二 “重玄”解释学与《本际经》中的“重玄”之道

“有”与“无”是《老子》中用来诠释“道”的一对基本范畴，以“无”为“有”的根本，说明“道”生成天地万物的两个阶次（天下之物生于有，有生于无）；“有”、“无”同出于“道”，从这个意义上说“道”是“有”与“无”的统一。所谓“此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门”。庄子继承、发挥了《老子》此义，以“无”为万有之本。《庄子·天地》说：“泰初无有，无有无名。”《庚桑楚》云：“万物出乎无有，有不能以有为有，必出乎无有。”《知北游》曰：“夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形。”庄子对“道”不可为“有”、亦不可为“无”及道是“无无”的逻辑思辨，蕴含了“非有非无”的思想倾向。《庄子·则阳》说：“道不可有，有不可无。道之为名，所假而行。”《庄子·天地》：“泰初有无无，有无名。”《庄子·知北游》：“光耀问乎无有曰：‘夫子有乎？其无有乎？’光耀不得问而孰视其状貌：杳然空然。终日视之而不见，听之而不闻，搏之而不得也。光耀曰：‘至矣，其孰能至此乎！予能有无矣，而未能无无也。及为无、有矣，何从至此哉！’”可见，“重玄”之道虽“宗本”《老子》，而“重玄”解释学则渊源于《庄子》。

郭象为了解决玄学“名教”与“自然”主题下“贵无”和“崇有”二论的矛盾，将王弼借诠释《老子》阐发贵无的理论视角延伸到《庄子》。郭象借诠释《庄子》提出“万物自生”的“独化”论，反对“有生于无”、“以无为本”的本体论。郭象哲学的理论特点可以归结为“无无论”，只有“无无”才能够消除

“名教”同“自然”的裂隙。郭象论证“无无”的前提是“玄冥者，所以名无而非无也”<sup>①</sup>。论证、思辨的方法是“既遣是非，又遣其遣。遣之又遣之以至于无遣，然后无遣无不遣而是非自去矣”<sup>②</sup>；“夫阶名以至无者，必得无于名表，故虽玄冥，犹未极，而又推寂于参寥，亦是玄之又玄也。”<sup>③</sup>

这种“既遣是非，又遣其遣”的遮诠式思维，赋予“遣之又遣”、“玄之又玄”以多重否定的意蕴，从而成为道教“重玄”思辨的理论先声。故成玄英疏云：“群生愚迷，滞是滞非。今论乃欲反彼世情，破兹迷执，故假且说无是无非，则用为真道。是故复言相与为类，此则遣于无是无非也。既而遣之又遣，方至重玄也”<sup>④</sup>；“叁，三也。寥，绝也。一者绝有，二者绝无，三者非有非无，故谓之三绝也。夫玄冥之境，虽妙未极，故至乎三绝，方造重玄也。”《庄子·大宗师》“叁寥闻之疑始”句，成疏：“始，本也。夫道超此四句，离彼百非，名言道断，心知处灭，虽复三绝，未穷其妙。而三绝之外，道之根本，（而）（所）谓重玄之域，众妙之门，意亦难得而差言之矣。是以不本而本，本无所本，疑名为本，亦无的可本，故谓之疑始也。”<sup>⑤</sup>

成玄英认为《庄子》是对《老子》思想的继承与发展，“重玄”义理是《庄子》的理论建树。成玄英在论述《庄子》与“重玄”之道的关系时说：“夫庄子者，所以申道德之深根，述重玄

① 郭象注，成玄英疏《南华真经注疏》，第150页，中华书局，1998年。

② 同上，第41页。

③ 同上，第150页。

④ 郭象注，成玄英疏《南华真经注疏》，第41页，《齐物论》郭象注。中华书局，1998年。

⑤ 郭象注，成玄英疏《南华真经注疏》，第150页，《大宗师》郭象注。中华书局，1998年。

之妙旨，畅无为之恬淡，明独化之窈冥，钳撻九流，括囊百氏，谅区中之至教，实象外之微言者也。”《逍遥游》列《内篇》之首，在《庄子》三十三篇中居于核心地位。成玄英说：“《内篇》明于理本，《外篇》语其事迹，《杂篇》杂明于理事。《内篇》虽明理本，不无事迹；《外篇》虽明事迹，甚有妙理。但立教分篇，据多论耳。所以《逍遥》建初者，言达道之士，智德明敏，所造皆适，遇物逍遥，故以逍遥命物。”意思是说，表达“重玄”意蕴的“逍遥论”是接着玄学有无之辨的解释学讲的，以“逍遥”之理为本，以“逍遥”之理适物、应物而不累于物为迹。继承、发扬了《老子》“正言若反”和玄学穷理尽性的认识论、方法论传统。

从南北朝到以刘进喜、李仲卿和成玄英为代表的隋唐初期道教思想界，在郭象《庄子注》的思想基础上逐渐丰富完善了“重玄”之道的思想体系，这一理论建构是以成玄英的《庄子疏》为标志，告一段落的。如同加达默尔所说：“那时的时尚是，一个人必须诉诸荷马才能证明自己的全部知识（无论属于什么领域）的正确性，正如基督教作家诉诸《圣经》以证明自己知识的正确性一样。”<sup>①</sup>

郭象的哲学论证也存在严重的不足，他没有明确辨析作为本体、抽象的“有”、“无”与作为现象、具体事物之“有”、“无”，致使无法自圆其说“有”、“无”同世界的本质及现象的关系问题，反而加深了玄学中的内在矛盾。这个问题是由支遁的“逍遥新义”解决的。《世说新语·文学》载：“《庄子·逍遥篇》旧是

<sup>①</sup> 《加达默尔论柏拉图》，第52页，光明日报出版社，1992年。



难处，诸名贤所可钻味，而不能拔理于郭、向之外。支道林在白马寺中，将冯太常共语，因及《逍遥》。支卓然标新理于二家之表，立异义于众贤之外，皆是诸名贤寻味之所不得。后遂用支理。”“支理”既不同于向、郭二家的见解，又立异义于时贤主张，表明他要通过佛学的般若空观来重新理解、解释《庄子·逍遥游》，给庄子的自由精神换上般若学的包装，这就是他的标新立异之处。陈寅恪先生认为，支遁的“逍遥义”实是以《小品般若》解《庄子》<sup>①</sup>。

支遁在《大小品对比要抄序》中进一步说：“夫《般若波罗蜜》者，众妙之渊府，神王之所由，如来之照功。其为经也，至无空豁，廓然无物者也。无物于物，故能齐于物；无智于智，故能运于智。是故夷三脱于重玄，齐万物于空同，明诸佛之始有，尽群灵之本无，登十住之妙阶，趣无生之径路。何者？赖其至无，故能为用。”<sup>②</sup> 借“重玄”比附般若空观的“三解脱（空、无作、无相解脱）”法门，融老子“众妙”、庄子“神王”、般若学“至无空豁”“本无”之说于一体，文中有“般若之智，生乎教迹之名”，“至理冥壑，归乎无名。无名无始，道之体也”，是一篇典型的玄佛互涉之文。

支遁根据他所理解的般若空观理论，平息“有”、“无”二论的矛盾，“夫无也者，岂能无哉？无不能自无，理亦不能为理。理不能为理，则理非理矣；无不能自无，则无非无矣。……若存无以求寂，希智以忘心，智不足以尽无，寂不足以冥神。何则？

---

① 参见《陈寅恪史学论文选集》，《逍遥游向、郭义及支遁义探源》，上海古籍出版社，1992年版。

② 《出三藏记集》卷八，《大正藏》第55册，第55页。以下引文同。

故有存于所存，有无于所无。存乎存者，非其存也；希乎无者，非其无也。何则？徒知无之为无，莫知所以无；知存之为存，莫知所以存。希无以忘无，故非无之所无，寄存以忘存，故非存之所存。莫若无其所以无，忘其所以存。忘其所以存，则无存于所存；遣其所以无，则忘无于所无”。

“无”代表“贵无”、“理”代表“崇有”，双遣“有无”为第一层玄。“忘无故妙存，妙存故尽无，尽无则忘玄，忘玄故无心。”此“忘无”也就是否定对于第一层玄的执滞，达到不滞“有无”的“无心”境界。这样一来，支遁就把郭象哲学的“无心顺有”命题改造成了“无‘无心顺有’”，将对“无心”之说的辨证否定提升了一步，否定了郭象学说对于“现象”的肯定。“然后二迹无寄，无有冥尽。”然后，再遣除对于第一层玄和“无心”的执滞，进入物我皆空、境智双绝的“重玄”之道境界。最终，世界的本质与现象、理想人格与社会现实的矛盾皆双遣、双忘，解决了郭象之学的“吊诡”。

然而，支遁所理解、解释的“重玄”之道与纯粹的大乘佛教般若空观理论相比还保留了一条“本体论”的小尾巴：“诸佛因般若之无始，明万物之自然；众生之丧道，溺精神乎欲渊。悟群俗以妙道，渐积损以至无，设玄德以广教，守谷神以存虚，齐众首于玄同，还群灵乎本无。”这里所谓的“自然”、“妙道”、“至无”、“存虚”、“玄同”、“本无”等概念、范畴的本义都是在破相之后有所建立，不过这也符合般若学“六家七宗”中支遁“即色宗”的本义。

《世说新语·文学》刘孝标注引支遁《妙观章》说：“夫色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空。故曰色即为空，色复异

空。”慧达《肇论疏》引支遁《即色论》说：“支道林法师《即色论》云：‘吾以为即色是空，非色灭空。此斯言至矣。何者？夫色之性，色不自色，虽色而空。如知不自知，虽知恒寂也。’”<sup>①</sup>安澄《中观疏记》说：“第八支道林著《即色游玄论》云：‘夫色之性，色不自色。不自，虽色而空。知不自知，虽知而寂。’”<sup>②</sup>都比较客观地反映了“即色义”。

支遁认为事物都是空幻不实的，但空幻不实的事物和本体之空是有联系的，本体之空通过事物的假有显示出来的。即色义认为“即色是空”，“色复异空”。表明需从“色”本身而不是在“色”之外体识“空”。“色复异空”又说明在表面的“色”之外，尚有根本“色”的存在，这种根本“色”的性质与大乘佛教中观般若学所理解的“空”不同，表明他的思想受到中国传统文化的影响。“即色义”在形式上既讲了“空”又说了“假有”，似乎已经接近般若中观理论，实际二者并不相同。中观般若学关于“色”与“空”的理论可以表述为“色即是空，空即是色”，即色义在说“色即是空”后没有说“空即是色”，而说“色复异空”，意在突出“色”的假有。这就会造成色与空分离的假相，未能突出色与空的“相即”关系，忽视了“空即是色”的一面。般若中观“缘起性空”理论明确指出“未曾有一法，不从因缘生”不但讲“果空”而且讲“因空”，“色即是空，色复异空”只表明“果空”未提到“因空”，对“本体”实在性的否定并不彻底。僧肇在批评即色宗时说：“即色者，明色不自色，故虽色而非色也。夫言色者，但当色即色，岂待色色而后为色哉？此直语色不自

① 《续藏经》第1辑第2编乙，第23套第4册，第429页。

② 《大正藏》第65册，第94页。

色，未领色之非色也。”<sup>①</sup>意思是说即色宗把“色”这种物质现象看作是因缘而成，故色非自色，即不存在色的实体、自性这是对的。但还未看到色本身也是空的，因而停留于色之“空”，执著于“色”的名，这就叫“犹不坏假名，而说实相”。说明即色义仍未达到大乘佛教空宗“非空非假”、“亦空亦假”的中道认识水平。

支遁本人兼具名士与名僧的双重身份，他的思想芜杂玄学、佛学和儒家伦理，在他看来“逍遥”就是既符合佛教宗旨又符合社会礼教规范，并能体悟到这些宗旨和规范的本性、能力。支遁所理解、解释的“重玄”之道，吻合了道教哲学在破相之后有所建立的真理价值判断标准。“道体”永恒、实有，“玄之又玄”的“重玄”本义是在借助《老子》“正言若反”的表达方式背后，着重强调的是在“负”的、否定的认识论与方法论下的“肯定”，绝不是对于道体的解构。《老子》这种逆向的思维方式也是“万古丹经王”——东汉魏伯阳《周易参同契》的理论依据，“道穷则反，归乎坤元。恒顺地理，承天布宜”<sup>②</sup>。“反者道之验，弱者德之柄。耘锄宿污秽，细微得调畅。浊者清之路，昏久则昭明。”<sup>③</sup>后世丹道在此思想基础上提出“正则为人，逆则成仙”的内丹理论，以此突出强调修炼丹道之不同寻常。如《无为清静长生真人至真语录》中说：“顺其天道则逆于人道也，顺于人道则逆其天道也。”<sup>④</sup>

① 《肇论》卷一，《大正藏》第45册，第152页。

② 陈全林：《周易参同契注译》第82页，中国社会科学出版社，2004年。

③ 同上，第97页。

④ 《道藏》第23册，第716页。

在《老子》遮诠的思维方式基础上,《庄子》主张“齐物我”、“齐是非”、“无成与亏”,并将其形象地比喻为“得鱼忘筌”、“得兔忘蹄”、“得意忘言”。“如果说《老子》的思想和方式有利于发挥出抽象意义的‘无’本论这种本体论的话,那么,《庄子》的思想和方法则有利于引申、发挥出具有境界、存在义的本体论来,这就是郭象的‘独化’论。可见,郭象选择《庄子》来发挥自己的‘独化’论思想是玄学本体论之理论发展的逻辑要求和结果。”<sup>①</sup>

“重玄”义理的核心架构是“有”、“无”这对对立的范畴,“重玄”之道首先要解决的便是“有”、“无”二论的矛盾,作为“理本”的本体之“有”、“无”与作为“事迹”的现象之“有”、“无”皆统摄于“重玄”之道,世界的本质与现象的差异“玄冥”于“重玄”之道。“有”、“无”范畴与“有”、“无”二论也是中国哲学史上最重要、最基本的哲学范畴和命题之一,陈来先生就认为:“理解中国古典哲学中的‘有’‘无’智慧与境界是研究中国文化的一个核心问题。”“可以把‘有我之境’与‘无我之境’看成把握整个中国哲学中关于精神境界的基本范畴。”<sup>②</sup>

“重玄”之道在《太玄真一本际经》中得到了最为充分的体现,并突出了以是否贯彻“重玄”义理作为判释大乘道教义学标准之一的判教思想特征。

《本际经·证实品》叱责“小乘”邪见,“封著有为无为,亦

---

① 康中乾:《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》第253页,人民出版社,2003年。

② 陈来:《有无之境——王阳明哲学的精神境界》第3页、235页,人民出版社,1991年。

有为亦无为，非有为非无为等法。著有为者，以无为为非，以有为为是；著无为者，以有为为非，无为为是；著亦有为亦无为者，以非有为非无为为非，以亦有为亦无为为是；著非有为非无为者，以亦有为亦无为为非，以非有为非无为为是。……子等妄作如此分别，妄起是非，是名邪见，以邪见故，名为小乘”。“道本来非是有为无为、亦有为亦无为，非有为非无为之法。经中所说有为无为等，此是圣人权便治病之言，何有空实？”“且为善之内自有多途，或作有见，或作无见。作有见者，便谓道是有为之法。作无见者，便谓道是无为之法。然一切万物，山河石壁，现有形碍，至人体解，犹尚不见是有是无，何况于道而得是有是无耶？道若有，有则不关于无；道若无，无则不关于有。如此隔碍，何名为道？乃至亦有亦无，非有非无等法，是妄生分别”。

《付嘱品》说：“智慧之眼，晓了真俗一切法中空有之相，非空非有，正观平等，毕竟清净，犹如虚空。”“我之真身 清净无碍，犹如虚空不生不灭，常住善寂大智慧源，虽复窈冥，其精甚信。无量劫来，证此真体，恒安不动，超绝无伦，非是小圣二乘之所知觉。为众生故，现应受身，游入五道，称缘开度，随宜方便，皆使悟入，应物根性，权示色像，故名应身。而此应身，亦无生灭，无有去来，常住不变，为利一切，隐显不同，发起精进，令无退转”。“汝等当知，一切诸法皆空寂相，生死道场性无差别，不应妄生去来之想。若始发意，当识无常，各求自度，离生死苦”。

《最胜品》说：“元始正身非因非果，非修非得，等道界性，同虚空相。”“夫因生法，名之为果，本无今有，有必还无，是破坏相，非常住法。元始身者，非造作法，非生因生，亦非生果，

无始无终，无生无灭，是常是实。以是义故，非因非果。”

“道”兼赅“有”、“无”，既具象可名又抽象不可名。“有为”、“无为”；“有见”、“未见”、“权”、“实”；“空”、“有”；“方便”、“究竟”；“真”、“俗”；“因”、“果”；“始”、“终”；“生”、“灭”等等一切对立的观念、范畴、观念，都是理本之“有”、“无”在事迹层面的派生、演绎。如果一个人的理解认识偏执、执著于任何一面，都是对“道”的曲解和“妄生分别”，故名小乘“邪见”。

道教大乘正见（正观、正解）所认识理解的重玄之道，应该是消除一切观念上的对立与差异之后的“毕竟清静，犹如虚空”的境界，是“究竟真一平等大道”；是“真实空”、“常住法”；是“法身”与“报身”。《太玄真一本际经》继承了《老子》本源一本体论的哲学传统，将重玄之道的思辨方法创造性地发挥运用到道教“神学”理论建树中，构建了元始天尊的法身理论。那么既云“是常是实”，何以摆脱因果规律的桎梏？故经中特别强调“非因非果，非修非得”；“非造作法，非生因生，亦非生果，无始无终，无生无灭”。因为“夫因生法，名之为果，本无今有，有必还无，是破坏相，非常住法”，无法凸显道教哲学“常”、“实”的理论特质。而“法身”与“报身”之间又是“开权显实”，“体用不二”、“空有不二”的关系。故此，太上命太极真人 为大众“示因缘道，随顺世间说假名义，深畅元始天尊正果不因因相，为今来生得法眼净，无所有性”。

### 三 中观般若学视域中的“重玄”之道与鸠摩罗什《老子注》

按照大乘佛教中观般若学的思想方法所理解、解释的“重玄”，应该是在破相之后无所建立的重玄之境，而不是重玄之道。最终，连此重玄之境也必须遣除、破斥，“诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃”。“问曰：若诸法尽、毕竟空、无生无灭，是名诸法实相者。云何人？答曰：灭我、我所著故，得一切法空，无我慧，名为入。”<sup>①</sup> 这才是中道实相第一义谛的不滞境界。如同僧肇所云：“真般若者，非有非无，无起无灭，不可说示于人。何则？言其非有者，言其非是有，非谓是非有；言其非无者，言其非是无，非谓是非无。非有非非有，非无非非无。是以须菩提终日说般若，而云无所说。此绝言之道。”<sup>②</sup>

僧肇说：“有无之数，诚以法无不该，理无不统。然其所统，俗谛而已。经曰：真谛何耶？涅槃道是；俗谛何耶？有无法是。何则？有者有于无，无者无于有；有无所以称有，无有所以称无。然则有生于无，无生于有；离有无无，离无无有。有无相生，其犹高下相倾。有高必有下，有下必有高矣。然则有无虽殊，俱未免于有也。此乃言象之所以形，是非之所以生。岂是以统夫幽极，拟夫神道者乎？是以论称出有无者，良以有无之数，止乎六境之内。六境之内，非涅槃之宅，故借出以祛之。庶悒道之流，仿佛幽途，托情绝域，得意忘言，体其非有非无，岂曰有无之外别有一有而可称哉。”“况乎虚无之数，重玄之域，其道无

① 《中论》卷三，《大正藏》第30册，第23页。

② 《答刘遗民书》，《肇论》卷一，《大正藏》第45册，第156页。



涯。……为学者日益，为道者日损。为道者为于无为者也，为于无为而曰日损，此岂顿得之谓。要损之又损之，以至于无损耳。”<sup>①</sup> 可以看作是“关河学派”所传中观般若学视域中对于以“有”、“无”作为基本范畴，以非有非无双遣、双非的思辨方法所理解、解释的“重玄”。

道教方面的思想资料称鸠摩罗什亦注《老子》，然未见佛教方面有相关资料佐证此说，只是据僧肇《鸠摩罗什法师诔》载：“（罗什）融冶常道，尽重玄之妙；闲邪悟俗，穷名教之美。言既适时，理有圆会。”<sup>②</sup>

蒙文通先生在《晋唐〈老子〉古注四十家辑存》中收录有罗什和僧肇的零星注文<sup>③</sup>，今辑录如下：

《第二章》：“皆知善之为善，斯不善已”句“罗曰：人之受形，皆智爱形而贪名。其所贪惜，无非名善，此善无善，不免诸苦。名虽称遂，无益于己。”“故有无相生”句“肇曰：有无相生，其犹有高必有下。然则有无虽殊，俱未免于有也。此乃言象之所以形，故借出有无之表者以祛之。”

《第十二章》：“五音令人耳聋”句“鸠摩罗什曰：不知即色之空与声相空，与聋盲何异。”

《第十三章》：“贵大患若身”句“肇云：大患莫若于有身，故灭身以归无。”

《第二十章》：“绝学无忧”句“肇曰：习学谓之闻，绝

① 《涅槃无名论》，《大正藏》第45册，第159页、160页。

② 《广弘明集》卷二十三，《大正藏》第52册，第264页。

③ 蒙文通：《道书辑校十种》，巴蜀书社，2001年。同时参见李霖《道德真经取善集》，《道藏》第13册。

学谓之邻，过此二者，谓之真过。”

《第二十三章》：“德者同于德，失者同于失”句“肇曰：真者同真，伪者同伪，灵照冥谐，一彼实相，无得无失，无净无秽，明与无明等也。”

《第二十五章》：“有物混成，先天地生”句“罗什曰：妙理常存，名为有物，万道不能分，故曰混成。”

《第二十八章》：“复归于无极”句“罗什曰：忒谓爽失也。若能去智守愚。动与机合，德行相应，为物楷式，显行成行，隐复归道，道本不穷，故成无极。一是智慧无极，二是慧命无极。”

《第三十三章》：“死而不亡者寿”句“什曰：在生而不生曰久，在死而不死曰寿。”

《第三十七章》：“侯王若能守之，万物将自化”句“罗什、内解曰：心得一空，资用不失，万物从化，伏邪归正。”

《第四十五章》：“大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不穷”句“罗什曰：智无不积为满，空而能正曰冲。言大满之人能忘其满，虽满若虚，虚则不竭，用能如此，则无穷极。”“大直若曲”句“罗什曰：理正无邪曰直，随物曲成为屈。”“大辩若讷”句“罗什曰：智无不周为大辩，非法不说故称讷。”

《第四十八章》：“为学日益，为道日损，损之又损。以至于无为，无为而无不为”句“罗什曰：损之者，无尘而不遣，遣之至乎忘恶；然后无细而不去，去之至乎忘善。恶者非也，善者是也。既损其非，又损其是，故曰损之又损。是非俱忘，情欲既断，德与道合，至于无为。己虽无为，任万

物之自为，故无不为也。”

《第五十章》：“兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃，夫何故？以其无死也”句“罗什曰：地犹生也，以其摄生无生，故三毒不能伤害。”

《第五十三章》：“使我介然有知，行于大道”句“王及罗什二家云：介，小也。我小有所知，则使行于大道也。”“肇曰：有所知，则有所不知，圣心无知，故无所不知。小知，大知之贼也。”“厌饮食。财货有余，是谓盗夸”句“罗什曰：取其非有曰盗，贵己之能曰夸。”

《第六十二章》：“有罪以免耶？故为天下贵”句“罗什等曰：回向善道，以免诸恶。”

《第六十三章》：“多易必多难”句“罗什曰：轻而不修，报之必重也。”

《第六十六章》：“以其不争，故天下莫能与之争”句“罗什曰：心形既空，孰能与无物者争。”

《第七十三章》：“勇于敢则杀”句“罗什曰：心定所行，果而忘得，真去邪来，遂获其罪，故言杀。”“勇于不敢则活”句“罗什曰：行柔弱，惟善是与，则获其利。言活，活，长生也。若进心虚淡，不敢贪染，则长生。”

《第七十七章》：“是以圣人为而不恃，功成而不处，其人不欲见贤”句“罗什曰：得此虚通而无思无虑，岂有心智而欲贵己之贤，能不恃其为，无自伐之心，不居其功，无自满之志，恃为处功则见贤，见贤则是以有余自奉，招损之道也。”

从所辑存的注文中，很难看到杜光庭所说鸠摩罗什注《老

子》“明事理因果之道”<sup>①</sup>的思想痕迹。

比较罗什和僧肇对“损之又损”的解释，“罗什曰：损之者，无尘而不遣，遣之至乎忘恶；然后无细而不去，去之至乎忘善。恶者非也，善者是也。既损其非，又损其是，故曰损之又损。是非俱忘，情欲既断，德与道合，至于无为。己虽无为，任万物之自为，故无不为也。”僧肇云：“况乎虚无之数，重玄之域，其道无涯。……为学者日益，为道者日损。为道者为于无为者也，为于无为而曰日损，此岂顿得之谓。要损之又损之，以至于无损耳。”（《涅槃无名论》）结合《老子·二章》“故有无相生”句“肇曰：有无相生，其犹有高必有下。然则有无虽殊，俱未免于有也。此乃言象之所以形，故借出有无之表者以祛之。”可见，罗什和僧肇对于“重玄”的诠释，意思基本吻合。姜伯勤先生说：“鸠摩罗什巧妙地把大乘佛教的龙树中观学说之有无‘双遣’说，用于解释老子的‘损之又损’和庄子的‘兼忘’。”<sup>②</sup>蒙文通先生说：“正始清谈，东晋而下，湮灭不闻，然道家则依然盛行”，“及知重玄宗出，清谈遂微”，“鸠摩罗什为般若一家大师，亦注老子，其弟子慧观、慧严亦皆有注。……般若之学入于道教而义益圆满，遂冠绝群伦矣”<sup>③</sup>。

鸠摩罗什是否曾借注《老子》表达“重玄”意蕴已无法考证<sup>④</sup>，如果文本属实的话，说明他也已经强烈意识到佛教中国化

① 《道德真经广圣义》卷五，《道藏》第14册，第341页。

② 《道家文化研究》第七辑，《论敦煌本〈本际经〉的道性论》，上海古籍出版社，1995年。

③ 蒙文通：《古学甄微》第323页《道教史琐谈》，巴蜀书社，1987年。

④ 汤用彤先生说僧肇《老子注》是伪书，（见《汉魏两晋南北朝佛教史》第233页，北京大学出版社，1997年）。但是没有提及鸠摩罗什是否曾注《老子》。

的趋势不可改变，从中也可体会到他为使佛法长流东土而付出的艰辛与苦心。如同吉藏所云：“罗什昔闻三玄与九部同极，伯阳与牟尼抗行，乃喟然叹曰：‘老庄入玄，故应易惑耳目，凡夫之智、孟浪之言，言之似极，而未始诣也，推之似尽，而未谁至也。’”<sup>①</sup>

鸠摩罗什和关河学派中人将大乘佛教中观般若学的“二谛”、“中道”理论与双遣两边而取中道的认识论、方法论引入《老》《庄》经学解释学，道教重玄之学通过融会贯通大乘佛教中观般若学义理，开辟了隋唐道教哲学发展的新天地。

#### 四 《本际经》中的“二谛”、“中道”思想

《太玄真一本际经》将大乘佛教中观般若学“二谛”、“中道”理论的思想方法贯彻到“重玄”之道的阐释中，《付嘱品》说：“智慧之眼，晓了真俗一切法中空有之相，非空非有，正观平等，毕竟清静，犹如虚空。”“正道真性，不生不灭，非有非无，名正中道”，是“重玄兼忘平等正法”，“诸法无修无得，无灭无生，非有非无，非因非果，而有而无，非不因果，巧解因缘，假名中道”，是“非是小圣二乘之所知觉”的“大乘教化之术”。

《开演秘密藏品》中太微帝君问：“若修重玄，遣一切相，遣无所遣，名为道意，即是具足，何须复修诸功德耶？十方天尊皆于无量无数劫中，备学种种无边知见，功勋累积过于尘沙，则为唐捐，无益正观。来世学者宜入空门，自得悬悟无上正真，不复

<sup>①</sup> 《三论玄义》卷一，《大正藏》第45册，第1页。

须习诸有行也。”太极真人回答：“如是如是，若能悬悟自然正理，非但不须学有方便，亦复不须习于空想。而为凡夫在颠倒城，烦恼垢重，鄣清净心，要须众行，以自调伏，心意柔软，次入真空，了空不空，乃名善解。若无众行资发正观，无由能得暗会真道。若但修习诸有功勤，不学中道，无实智慧，不能正趣径到道场。如彼盲人弱丧之者，虽资足力欲至居家，不知路径，无由能达。”

借“中道观”修习兼忘重玄之道，领会了“道意”的本质是真实空，就能契入究竟道果，无须再修诸功德。虽然说领悟“道”之真谛为“自然正理”就足够了，但是对于世俗世界的众生来说仍需修习“诸有功勤”“资发正观”，才能领悟真道界（真报身）是中道毕竟真空（真实空）。

《本际经》将修重玄、正观（中道）提升到能够直接契入道教终极真理——自然正理的高度，这样一来传统的诸如积功累德等“其余诸行，皆是枝条”，“种种无边知见”“则为唐捐”，都还没有找到“正趣径到道场”的门路。说明以《本际经》为代表的一批中古道教“新”经典，跳出固有观念的窠臼将传统道教引入智慧升玄、修心正观的理论转型。

太微帝君白太上曰：“若如是者，唯当正解中道之要，便得成道，何须更习诸余经戒，为繁劳耶？”太上告曰：“若诸学人深殖德本，了达正空中道之相，是即具足，无俟更修诸余法术。但为五浊诸众生等，未了此经深妙之趣，先示余法调伏其心，遮断烦恼四魔恶贼。犹如帝王具足无量珍宝乐具，而须城舍墙堦庄严，防断盗贼，遮诸鄣难。如是正观始悟心王，住中道城，以诸戒慧为法墙堦，牢自庄严，备诸魔试。是故十方天尊大圣具演经

戒，广开法门。”再次强调了“正解中道之要”是契入究竟真理的根本捷径，诸余法术皆为方便手段。

《本际经》将“兼忘”、“重玄”、“中道”的思想方法作为契入大乘道教究竟真理的根本捷径，是判释大乘道教的真理价值判断标准。《本际经》自称“此经大乘，兼包众经，一切官属，悉从其教”，“此经说真道根本，能生法身慧命。十方得道过去未来三世天尊等，莫不履行而得至真，具一切智，成无上道，到解脱处，为大法王”。并借天尊之口说：“若说小乘有得之义，生灭法相，有有有无，有因有果，说如是等，名为暗师。若说诸法无修无得，无灭无生，非有非无，非因非果，而有而无，非不因果，巧解因缘，假名中道，示教是法，乃名明师。”“夫正道者，寂灭之相，非言语法之所能宣。今言道者，寄言显示，令得悟入，解了无言，忘筌取旨，勿著文字。所言道者，通达无碍，犹如虚空，非有非无，非愚非智，非因非果，非凡非圣，非色非心，非相非非相，即一切法，亦无所即。”

《本际经》充分借鉴、吸收了佛教“中道”义理并将其发挥运用到道教的“法身”理论建构中，强调说明要以中道观观法身。《圣行品》说：“非身离身，亦不不身”，“我……为大法王，欲巡至妙升玄之域，以正观心，导三清众，悉以正真秘密宝藏委付道君，拯恤贫穷无善财者，班锡功效精进之人”。“正观心”的内涵为“洞解真性，正见诸法无生灭相，转出生死，破诸魔众，……正中之中，毕竟永断，名转法轮。法轮之体，是真实智，运出三界，超逾玉清，到常寂处，故名法轮。是诸神尊得是法已，复欲令彼诸众生等，乘此正智出到道场，方便善巧，知所悟说，因此巧说，令得开晓，转暗入明，……是名修习正解正观登顶之

相。”“为说重玄兼忘平等正法，入真实实际，是名大乘教化之术。”

“正解正观登顶之相”也就是《开演秘密藏品》中“开演心秘密藏”所云“以一切种智洞达空门”，“与真实相，平等为一”。强调“重玄兼忘”是理解、解释大乘道教真理的认识、思辨方法，只有通过它才能“入真实实际”，最终到达“登顶之相”。

《本际经》之所以选择吸收、利用佛教的“中道”观念根本原因在于，至《本际经》问世之初，中国佛学的“二谛”理论已经远非印度佛学的“本来面目”，有了重大创新。唐君毅先生说：“观印度西藏之学之言二谛，亦即此二谛见中道成中观，皆不再问此二谛更以何为体为根据之一问题，亦无二谛更以中道为体之说。”<sup>①</sup> 反观吉藏“三论”教学体系中的“教二谛”、“于二谛”、“中道第一义谛”、“四重二谛”等，都是对印度佛教“二谛”理论的发展。

龙树在《中论》中只讲到俗谛可以言说、真谛不可说，没有涉及二谛以何为体，更没有直接把“二谛”与“中道”联系起来讲过。吉藏则说二谛是“教”，教有言说，“理”不可说。这样一来，三论宗与印度大乘佛教中观学派在“二谛”基本观念的理解、解释上，就发生了根本性的转变，从重视二谛之间关系转变为强调二谛之教与中道之理之间的关系，突出了“中道”的意义。

吉藏宣称“四论通显中道理实”<sup>②</sup>，然而在《十二门论》和《百论》中却一次也没有显示“中”或“中道”概念，仅在《中

① 《吉藏般若思想之实相义》，《现代佛教学术丛刊》卷四十五，第351页，大乘文化出版社，1979年。

② 《三论玄义》卷一，《大正藏》第45册，第10页。



论·观四谛品》里出现过一次“中道”，《大智度论》中倒是屡现“中道”及中道思想的表述。吉藏却说“通论三论，皆得显中”<sup>①</sup>。

吉藏又专门就“中”、“中道”、“一中道”分别做了解释，“理实不偏，故理名为中”；“依名释义者，中以实为义，中以正为义，……此之正法，即是中道，离偏曰中。”“理教释义者，中以不中为义。所以然者，诸法实相，非中非不中。无名相法，为众生故，强名相说。欲令因此名以悟无名，是故说中，为显不中。”“偏病若尽则名为中，……本对偏病，是故有中。偏病既除，中亦不立，非中非偏，为出处众生，强名为中，谓绝待中。”<sup>②</sup> 中道是对治众生偏执之谬的方便说教，是针对众生对于现象“不中”理解的否定，如果偏执之谬遣除，则“中”、“中道”也自行消解，强调了“中道”的作用。

吉藏又认为“不二”是中道，“二（按：指空、有）是假名，不二（按：指非空、非有）为中道，中道即是实相。”<sup>③</sup> 那么，何谓“实相”？“虚空非有非无，言语道断，心行处灭，即是实相。”<sup>④</sup> 吉藏又认为“八不”就是中道，“八事四对，一一相对，病无不破，义无不显，即义无不足。但以四对，历破众计，历明中道，于义略圆，故但说八也”<sup>⑤</sup>。“八不”完全破除了众生的各种妄念，阐明了世界万事万物的真相，所以又称“中道实相”。

吉藏进一步从“体”、“用”角度剖析说：“但欲出处众生，

① 《大乘玄论》卷五，《大正藏》第45册，第71页。

② 《三论玄义》卷一，《大正藏》第45册，第13页、14页。

③ 《大乘玄论》卷四，《大正藏》第45册，第61页。

④ 同上，第62页。

⑤ 《中观论疏》卷二，《大正藏》第42册，第24页。

于无名相法，强名相说，令禀学之徒，因而得悟，故开二正：一者体正，二者用正。非真非俗，名为体正；真之与俗，目为用正。所以然者，诸法实相，言亡虑绝，未曾真俗，故名之为体。绝诸偏邪，目之为正，故言体正；所言用正者，体绝名言，物无由悟，虽非有无，强说真俗，故名为用。此真之与俗亦不偏邪，目之为正，故名用正也。”<sup>①</sup> 通过“体正”、“用正”的辨析，得出的结论自然就是中道为体，二谛为用。这样，二谛理论的核心就变成了“二谛以中道为体”。

吉藏又称此中道体为“第三谛”，即“中道第一义谛”。“常依二谛说法，不妨三谛，虽有三谛，不乖常依二谛说法。何者？今真俗是二谛，摄真俗二为世谛，不真俗为第一义。若尔，唯是二谛，故云诸佛常依二谛说法也。”<sup>②</sup> “三谛”与“二谛”之间不仅不相矛盾，而且“第三谛（中道第一义谛）”为体，“二谛”为用。如果再按照“诸佛依二谛，为众生说法”的逻辑分析下去，“中道第一义谛”则是真谛，那么，真俗二谛本身就成为“俗谛”了。

在“中道为体”的思想基础上，吉藏进一步把中道解释为“佛性”，这就更迥异于中观学派的传统说法了。在中观学派的理论中基本不涉及佛性的问题，佛性思想是在龙树身后的《涅槃经》中才盛行起来的。吉藏说：“不见空与不空，名为佛性。故知，以中道为佛性，不以空为佛性也。”“不见空与不空，不见智与不智，无常无断，名为中道。只以此为中道佛性也。”<sup>③</sup> 这实

① 《三论玄义》卷一，《大正藏》第45册，第7页。

② 《二谛义》卷一，《大正藏》第45册，第91页。

③ 《三论玄义》卷三，《大正藏》第45册，第36页、37页。

际上是对北本《大般涅槃经》所云“佛性者，名第一义空。第一义空名为智慧。所言空者，不见空与不空。智者见空及与不空，常与无常，苦之与乐，我与无我；空者，一切生死。不空者，谓大涅槃”、“佛性者，即第一义空。第一义空名为中道，中道者，即名为佛。佛者，名为涅槃”<sup>①</sup>的改造。吉藏又说：“横绝百非，竖起四句，名为诸法实相，即是中道，亦名涅槃者，以超四句，绝百非，即是累无不寂，德无不圆，累无不寂，不可为有；德无不圆，不可为无；非有非无，则是中道。中道之法，名为涅槃。又德无不圆，名为不空；累无不寂，称之为空。即是智见空及以不空，亦名佛性。以众生横起百非，竖生四见，隐覆实相，故名为佛性。若知百非本空，四句常寂，即佛性显，称为法身。”<sup>②</sup>不仅把“中道”解释为“佛性”、“涅槃”、“法身”，而且理解为“实相”。前者表明他对《大般涅槃经》等观点的融会贯通，后者在传统中观学派中并不突出<sup>③</sup>，暴露了他的思想不但和印度大乘佛教中观学派大相径庭，而且迥异于鸠摩罗什“关河旧说”。

从“二谛以中道为体”到“以中道为佛性”再到“佛性显，称为法身”，其中是否存在着能够引起道教思想界密切关注的内在的、必然的联系？

《本际经·道性品》云：“常说因缘假名法，显发中道真实性。示教一切离有无，非有非无皆毕竟。”

① 《大般涅槃经》卷二十七，《大正藏》第12册，第523页、524页。

② 《中观论疏》卷十，《大正藏》第42册，第160页。

③ 龙树仅讲过“若诸法尽、毕竟空、无生无灭，是名诸法实相者”，“诸法实相性空故。不应于如来灭后思惟若有、若无、若有无。如来从本已来毕竟空，何况灭后”的意思（《中论》卷三，《大正藏》第30册，第23页；《中论》卷四，《大正藏》第30册，第30页）。

将“因缘”与“中道”联系起来讲，如果把“有”、“无”理解为等同于二谛的话，则正如吉藏所说：“就因缘辨，则其言显易。因缘宛然常毕竟空名第一义；虽毕竟空，而因缘宛然称为世谛。此论正申二谛，故观因缘。”<sup>①</sup>“有”与“无”皆为相待缘起，只是随机示教，随众生根机对“无”说有，不是绝对的有自性的“有”；对“有”说无，不是绝对的有自性的无。若割裂了二者的对立统一，则堕入小乘邪见。说无说有，其实都是为了显示非无非有的中道理体。

《道性品》说：“言道性者，即真实空，非空，不空，亦不不空；非法非非法，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，非终非非终。非本非末，而为一一切诸法根本。”

“道性”概念的定义是“真空（真实空）”与“妙有（一切诸法根本）”的结合，在打破了出世间和世间的绝对界限后，将二者的本质统一在“妙有”上，实际侧重于肯定的层面，强调世出、世间法没有本质“分别”。实质上以“中道”为道性，在对世出、世间；真空、妙有的描述中，都贯穿了中道的原则。比较吉藏以中道为正因佛性的说法：“若了如是中道，则识佛性。若了今之佛性，亦识彼之中道。若了中道，即了第一义空。若了第一义空，即了智慧。……若了智慧即了佛性。若了佛性，即了涅槃也。”<sup>②</sup>以中道诠释佛性，得大智慧，入涅槃境。“从真俗角度谈，非真非俗为正因佛性，从因果角度谈，因果平等为正因佛性，从本始角度谈，非本非始为正因佛性，从理内理外有无佛性

<sup>①</sup> 《中观论疏》卷一，《大正藏》第42册，第6页。

<sup>②</sup> 《大乘玄论》卷三，《大正藏》第45册，第37页。

角度看，正因佛性非内外有无。”<sup>①</sup> 吉藏又称中道为平等佛性，“平等佛性之理，非空非不空，非有非不有，非法性非不法性，非佛性非不佛性也。以一切并非故，能得一切并是”<sup>②</sup>。“道性”在《本际经》中被赋予了“中道”本体的意蕴，由此得出世出、世间法平等，真空、妙有为道性“正因”。这样一来，“道性众生性皆与自然同”命题，“众生性”即可理解为世间法中“始有”之妙有；“道性”、“自然”皆为出世间法中“始有”之真空。“道性众生性皆与自然同”即可解释为，一切众生“本有”道性；法身常住、“本有”无有变易，“道性”、“自然”、“法身”皆为道之异名。而“法身”绝不是虚无之“真空”，而是道教之“大我”的“常、乐、我、净”境界。最终，强调了道体与道性“真空”不废“妙有”，从肯定的立场突出了妙有的意境。

本来，在中观学派哲学体系中，涅槃、中道、空、实相、法身等概念范畴在本质上，都是“言语道断、心行处灭”的。如龙树说：“不离于生死，而别有涅槃。实相义如是，云何有分别。”“诸佛或说我，或说于无我，诸法实相中，无我无非我。诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃。”<sup>③</sup> “无得亦无至，不断亦不常，不生亦不灭，是说名涅槃。”“涅槃与世间，无有少分别，世间与涅槃，亦无少分别。涅槃之实际，及与世间际，如是二际者，无毫厘差别。”<sup>④</sup> 中观学派始终坚持强调涅槃与实相等的无差别性，实际持偏于否定的观点：“诸法实相性空

① 董群：《中国三论宗通史》第286页，凤凰出版社，2008年。

② 《大乘玄论》卷三，《大正藏》第45册，第42页。

③ 《中论》卷三，《大正藏》第30册，第21页、23页、24页。

④ 《中论》卷四，《大正藏》第30册，第34页、35页、36页。

故。不应于如来灭后思惟若有、若无、若有无。如来从本已来毕竟空，何况灭后。”<sup>①</sup>而《涅槃经》则突出了涅槃同佛性、法身等的一致性，明确反对把涅槃理解、解释为“空”，认为：“空者一切生死，不空者谓大涅槃，乃至无我者，即是生死，我者谓大涅槃。见一切空，不见不空，不名中道。乃至见一切无我，不见我者，不名中道。中道者，名为佛性。以是义故，佛性常恒，无有变易。无明覆故，令诸众生不能得见。声闻、缘觉见一切空，不见不空，乃至见一切无我，不见于我，以是义故，不得第一义空。不得第一义空，故不行中道。无中道，故不见佛性。”<sup>②</sup>《涅槃经》改造了原本在小乘佛教视为“四颠倒”见的“常乐我净”思想，认为无常、苦、无我、不净观念仅仅适用于对世俗世界绝对否定的“世界观”，明确肯定大涅槃的境界是“常、乐、我、净”。可见，中观学派与《涅槃经》虽然都讲涅槃，实际观点于本质上却是南辕北辙的。

南北朝期间，中国佛教思想界将般若学和涅槃学思想会通的过程中，各学派根据自身理解、解释的不同把《般若经》与《涅槃经》判为高下、了义不了义之别，众说纷纭聚讼不已。吉藏将其总结归纳为三家观点：“古来明真谛与涅槃绝不绝凡有三说不同：一云二皆不绝，真谛有真如实际之名，涅槃有常乐我净之称，而言绝者，乃绝生死世俗患累之名，若见美妙之名则不绝。第二明二种皆绝，真如本自寂绝布微非名所及，涅槃亦尔，言语道断心行处灭也。第三师云：真谛绝涅槃不绝，是俗谛乃有则真义尚论，涅槃终是俗谛，是续待二假。庄严明涅槃二谛摄，开善

① 同上，第30页。

② 《大般涅槃经》卷二十七，《大正藏》第12册，第523页。

明是俗谛摄，故不绝。”<sup>①</sup>《本际经》的道体论、道性论与法身“大我”之说显然吸收、利用了第一家的主张，建构起道教真空妙有的本体学说体系。吉藏虽然对三家观点逐一破斥“难第一家，真谛、涅槃皆不绝则经文。经云：涅槃非名强为之名。又云：非名非相非待非不待。云何言不绝耶？若言涅槃无生死之名为绝者，亦应生死无涅槃名，生死亦绝。若互无为互绝者，亦应互无、应互妙。不可互妙耶！互绝耶！又肇师依涅槃论明涅槃无名。云何涅槃不绝？斯则乖关河旧说，复违涅槃正文也。”<sup>②</sup>但是，在吉藏的时代《涅槃经》及涅槃学已经上升成为中国佛教思想界关注的哲学主题，吉藏作为一代义学沙门试图以中观般若学会通涅槃学的同时回护鸠摩罗什与僧肇的涅槃思想，岂知僧肇《涅槃无名论》中有关“法身”的论述已经与罗什观点背道而驰<sup>③</sup>。吉藏在涅槃学与“关河旧学”之间力图二者兼顾，但是似乎又有些捉襟见肘了。道教思想界正好使其顺利“平移”，成功地为己所用。

《道性品》说：“三世天尊断诸结习，永不生故；真实显现，即名道果。果未显故，强名为因，因之与果，毕竟无二，亦非不二。若知诸法本性清净，妄想故生，妄想故灭，此生灭故，性无生无灭。了达此者，归根复命，反未生也。仙真下圣所不见知，上圣之人少能知见，亦不明了，去始远故。唯得道果，洞照始终，道眼具足，乃能明见，以明见故，名一切智，无上尊也。”“三世天尊”已达“常乐我净”的“大我”境界，“仙真下圣”与

① 《涅槃经游意》卷一，《大正藏》第38册，第234页。

② 同上。

③ 参见本书第四章相关内容，此不赘述。

“上圣之人”尚存因地之“道性”，“因之与果，毕竟无二，亦非不二”对应了“以中道为佛性（道性）”的观点。最终，唯得法身（道果），归根返本、回归道体、与道合一，才能成就法身“一切智，无上尊”的境界。“心转调柔，顺无生法，真实决了，正中之正，明解妙门，故名无欲。结习已尽，超种民位，白日腾举，出到三清，玄之又玄，享无期寿，反根复命，体入清虚，了无非无，知有非有，安位中道正观之域，反我两半，处于自然，道业日新，念念增益。”将“白日腾举，出到三清，享无期寿，体入清虚”的修道境界，和“玄之又玄，中道正观”道教大乘义理联系在一起。建立了初发道意之相—净妙心—伏行—中道正观，最终达到有双遣、与重玄之道合一的调心、修习次第。把传统道教从追求丹药、导引、肉体成仙的修炼提升到强调智慧升玄、修心的层次。但是在道性问题上，仍然坚持了以“两半”、“返本”为特质的固有思想。如同成玄英所云：“夫遣之又遣，乃曰精之又精，是以反本還元，辅于自然之道也。”<sup>①</sup>

成玄英说：“夫善恶两忘，刑名双遣，故能顺一中之道，处真常之德，虚夷任物，与世推迁。养生之妙，在乎兹矣。”“夫惟妙舍二偏而处于中一者，故能保守身形，全其生道。外可以孝养父母，大顺人伦；内可以摄卫生灵，尽其天命。”“养生之士，体道之人，运至忘之妙智，游虚空之物境，是以安排造适，闲暇有余，境智相冥，不一不异。”<sup>②</sup>这说明，将“中道（不二）”、“本迹”理念贯彻运用到重玄解释学中，《本际经》与成玄英是一脉相承的。

① 《庄子·达生》疏。

② 《庄子·养生主》疏。



最终，连此“一中之道”都要遣除掉，“前以一中之玄，遣二偏之执，二偏之病既除，一中之药还遣，唯药与病一时俱消，此乃妙极精微，穷理尽性”<sup>①</sup>。

道教学者说“中”而又“遣中”，并不意味着对道教传统现实物性实有观念的扬弃，如成玄英说：“夫诸法空幻，何独名言？是知无即非无，有即非有，有无无数，当体皆寂，既不从无以适有，岂复自有以适有耶？故无所措意于往来，因循物性而已矣。”只不过，他将此“物性”解释为和郭象一样的“独化”论，“夫物之形质，同享自然，事似有因，理在无待，而形影非远，尚有机。故曰万类参差，无非独化者也”<sup>②</sup>。如同郭象以“自性”、“自生”、“无心”、“无待”等概念、范畴、命题来建构“独化”论学说体系。万事万物的“自性”是其存在的根据，这种自性是自然而然、无使之然的“自生”；欲达到玄冥之境就必须不为而为、随感而应、随变所适、应物无累，以“无心”为心；从各安其性来说，万事万物都可以是“无待”的，无心、无待则主体之“心”就处于自然而然的“独化”状态，与本然独立自足的存在物融为一体。“郭象的哲学其最后要建立的乃是‘独化’学说，而‘崇有’不过是达到‘独化’的阶梯，唯有建立了‘独化’的学说，才可以坚持其‘崇有’的思想。”<sup>③</sup>

道教的“中道”与“本迹”观念互为表里，以“中道”表述无所偏滞的终极立场，借双遣、双非的思辨反对陷入任何一元的

---

① 成玄英：《道德经义疏》第一章。蒙文通：《道书辑校十种》第378页，巴蜀书社，2001年。

② 《庄子·齐物论疏》。

③ 汤一介：《郭象与魏晋玄学》第74页，湖北人民出版社，1983年。

正面执滞，达到圆融和谐的最高境界。借“本迹”论述了重玄之道的本体意蕴。如同成玄英所云：“理不逃于物，教亦普遍无偏矣”<sup>①</sup>。

## 五 中国佛教思想界视域中的“重玄”

北周天和五年（570），周武帝作《大周二教钟铭》，其中有云：“波若（按：般若）无底，重玄有门。长开久暗，永拔沉昏。不求正觉，莫会天尊。唯令智海，先度黎元。”<sup>②</sup> 周武帝所指“二教”即佛教和道教，由此亦可反映出南朝道教重玄义理于北周的传播和影响力。

《本际经》、成玄英之后，在中国佛教思想界看来重玄义理俨然成为道教义学的代称了。玄嶷说：“重玄者，即《老经》云：‘玄之又玄’。此明微妙两观，同出一心之妄。见此、见彼，识辩心生。推寻识辩之心，竟无的主，此事冥昧，不可了知，故云‘玄’也。玄者深远冥昧之称。又玄者，则此冥昧之理，亦不可得，更复冥昧深远，故云‘又玄’。”<sup>③</sup> 这段话相当于对《本际经》重玄之义的转述，由此亦可证明此经在唐武周时代所具有的广泛社会影响力。

唐武周时代由于“八十华严”的翻译和武则天本人对《华严经》的推崇，华严之学受到佛教思想界的普遍关注。李通玄（635—730）独辟蹊径，为改造华严经学，他在广阔的领域里进

① 《庄子·知北游》疏。

② 《广弘明集》卷二十八，《大正藏》第52册，第330页。

③ 《甄正论》卷二，《大正藏》第52册，第566页。

行了佛学与中国传统思想文化融会贯通的积极尝试。他说：“毘卢遮那之境界，深心广大、尽无极重玄之妙境界也。”“《华严经》以说法界门重玄无量、无尽法，以成十地。”“实报身者，十身毘卢遮那，互融相彻、重玄境界，量齐法界及彻纤尘，尘尘之内皆齐法界。”“若论互融重玄一方，总俱有十。”<sup>①</sup>借“重玄”概念阐释“毘卢遮那”——法身佛“一真法界”之境的广大无量，及《华严》“十地”、“十玄门”等境界的圆融无碍。到达此“重玄”之境的方法是“若也称性情亡，法界重玄之门自达”。总之，“总别通彻、时劫互融，无尽重玄、一多相彻。一切诸法，皆如帝网，同别重重无障碍。”<sup>②</sup>一切对立、差异相互依存、互相容摄、圆融无碍。

华严四祖澄观说：“‘玄之又玄，众妙之门。’释曰：然彼意以虚无自然，以为玄妙。复拂其迹，故云又玄。此则无欲于无欲，万法由生，故云众妙之门。今借其言，而不取其义。意以一真法界为玄妙体，即体之相为众妙矣。”“显德相于重玄之门，明相不碍体也。重玄即是理体，明德相只在体上。若离体有相，相非玄妙。胜德之相，名为德相。言重玄者，亦即空空。语借《老子》，老子云：‘玄之又玄，众妙之门。’彼以有名、无名，同谓之玄。河上公云：‘玄者，天也。天中复有天。’庄子云：‘天即自然，则自然亦自然也。依此而生万物，故云众妙之门。’今以空空之中，无德不备耳。”“显德相，观也；重玄门，止也。”<sup>③</sup>

① 《新华严经论》卷四，《大正藏》第36册，第741页、742页、745页。

② 《新华严经论》卷五，《大正藏》第36册，第746页、751页。

③ 《大方广佛华严经随疏演义钞》卷一，《大正藏》第36册，第2页、7页、8页。

澄观的意思是说，首先：“众妙”意指万事万物，老子所讲的“众妙”源自“虚无自然”，而他说的“众妙”则是“如来藏自性清净心”的作用。其次：虽云“众妙”，但尚出“一门”，老子指的是“道”，他讲的是“一真法界”。再次：澄观虽然强调“今借其言，而不取其义”，但是他借“玄之又玄”和“众妙”之间的关系阐释华严理体“体”、“相”不二，华严观法“止”、“观”不二，实际包含了“体用”意蕴。

澄观的这一思想后来被永明延寿所继承发挥，永明延寿说：“《华严经疏序》云：‘冥真体于万化之域，显德相于重玄之门。’《记释》云：‘此明无碍，则与诸法非一异矣。’如肇公云：‘道远乎哉？触事而真，亦体即万化矣。’故云冥真体于万化之域，显德相于重玄之门者，明相不碍体也。重玄即是理体，明德相只在体上。若离体有相，相非玄妙；胜德之相，名为德相。言重玄者，借《老子》之言。老子云：‘玄之又玄，众妙之门。’彼以有名、无名，同谓之玄。河上公云：‘玄者，天也。天中复有天。’庄子云：‘天即自然，则自然亦自然也。依此而生万物，故云众妙之门。’今《宗镜》中，亦复如是。无法不收，无德不备，可谓心之至妙幽玄矣。《清凉记》引《华严经颂》云：‘佛以法为身，清净如虚空。’”<sup>①</sup>永明延寿进一步把“法身”与“一真法界”联系在一起，法身即“虚空”理体；而清净“心体”“至妙幽玄，无法不收，无德不备”，这样一来，“法身”、“心”、“一真法界”、“虚空”，亦如“三一”、“一三”的关系。

澄观坚持认为“三教”虽然在表面上有相似之处，其实根本

<sup>①</sup> 《宗镜录》卷二十二，《大正藏》第48册，第535页。

教义迥然不同：“自古诸德多云三教之宗。儒则宗于五常，道宗自然，佛宗因缘。然老子虽云：‘道生一，一生二，二生三，三生万物。’似有因缘，而非正因缘。言道生一者，道即虚无自然。故彼又云：‘人法地，地法天，天法道，道法自然。’谓虚通曰道，即自然而然。是则虽有因缘，亦成自然之义耳。佛法虽有无师智、自然智，而是常住真理，要假缘显，则亦因缘矣。故教说三世，修因契果，非彼无因恶因故。”<sup>①</sup>澄观实际上是在为自己广引儒、道学说中的概念范畴并将其组织到他的华严经学体系中开脱、辩白，因为它们都被赋予了新的内容。如“老子云：‘杳兮冥兮，其中有精，其精甚真。’庄子云：‘有真君存焉。’如是等文，后儒皆以言词小同。不观前后，本所建立，致欲混和三教。现如今时成英（按：成玄英）尊师，作《庄》、《老》疏，广引释教，以参彼典。但见言有小同，岂知义有大异。后来浅识，弥复惑焉。”<sup>②</sup>后人因此妄图“混合三教”，乃是一叶障目，不明“今借其言，而不取其义”之理，三教于根本教义方面南辕北辙“义有大异”。

澄观根据华严宗圆融无碍的哲学观念，显然不承认印度佛教“中国化”的事实，但是他“今借其言，而不取其义”之说，未尝不是对于中古以来道教学者借佛教语汇解道教之义“反向格义”的格义。从早期佛典翻译“格义”体例，到中古道教的“反向格义”，再到澄观“今借其言，而不取其义”之说，走过了一条“正一反一合”的思想发展道路。

宗密（780—841）说：“故须行依佛行，心契佛心，返本还

① 《大方广佛华严经随疏演义钞》卷六十四，《大正藏》第36册，第513页。

② 《大方广佛华严经随疏演义钞》卷十四，《大正藏》第36册，第105页。

源，断除凡习。损之又损，以至无为，自然应用恒沙，名之曰佛。当知迷、悟同一真心。大哉妙门！原人至此。”<sup>①</sup> 宗密借道家（教）哲学“损之又损（玄之又玄）”式的“负”的或否定的认识论、方法论，强调必须通过“断除凡习”才能契入“佛心”。他以道家（教）哲学的返本还源、无为、自然诸说理解、解释众生心与佛心在本质上“无二致”。既然“迷、悟同一真心”，则“心”、“佛”、“众生”三无差别。宗密对“心”的界定使华严经学禅学化的倾向愈发明显，从一个侧面也反映出时至唐末，佛教中国化、佛教世俗化、佛学义理的下倾、“三教合一”论、佛学系统内部的“禅教融合”论等势头愈发迅猛了。

### 第三节 分别教法

#### 一 “具十二印”与“应三洞者”

至《本际经》问世之时，道教先后所出、流通的经典已经卷帙浩繁<sup>②</sup>，如何拣择辨别防止经典伪滥，整合道教资源建构具有统一标准的经教体系，是道教界要解决的重大问题，也是《本际

① 《华严原人论》卷一，《大正藏》第45册，第710页。

② 根据《抱朴子内篇·遐览》的不完全统计，当时已有道书约六百七十卷、符图五百余卷，合计约一千二百卷。陆修静于南朝宋明帝泰始七年（471）编撰的《三洞经书目录》云：“道家经书，并方药、符图等，总一千二百二十八卷，其一千九十卷已行于世。”北朝周武帝天和五年（570），玄都观道士上《玄都经目》，收道书六千三百六十三卷。后经王延校三洞经图，作《珠囊》七卷，凡经、传、疏、论八千三十卷，奏贮于通道观（参见陈国符：《道藏源流考》第105—112页；朱越利：《道经总论》第125—135页）。

经》对内判教的“一大事因缘”。

《本际经·付嘱品》说：“若有经文具十二印，应三洞者，是名正经，自此之外，皆名邪法，不可受持。当自请师，审定分别。”又说：“若诸上士志度一切，忘己外身，济他利物，但求道场，成无上道，为说三洞大乘法门”。说明《本际经》对内判教以“三洞”为主要标准，“十二印”与“三洞”教义是判释大乘道教经典、理论的标准。

“三洞”：即“洞真”、“洞玄”、“洞神”，“真以不杂为义，玄以不滞为义，神以不测为义。通而为语，三名互通。何者？一乘玄书，故是不杂，理然无滞。三洞妙旨，本自难思，故为不测耳。从通制别者，灵秘不杂，故与真名；生天立地，其用不滞，故与玄名。召制鬼神，其功不测，故与神名。通称洞者，以通同为义，明三教并能通凡入圣，又皆同一大乘也。”“三洞妙法，兼而该之，一乘道也。”<sup>①</sup>说明“洞”是取“通”、“同”之义，表示“洞真”、“洞玄”、“洞神”三类经典皆同一大乘，引导人们通向真理、通向仙界。

## 二 “三洞”与三洞分类法

何谓“洞”？《淮南子·诠言训》云：“洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一。”<sup>②</sup>《太平经》说：“洞者，其道德善恶，

---

<sup>①</sup> 王宗昱：《〈道教义枢〉研究》附录，《道教义枢》校勘，《三洞义·第五》，上海文化出版社，2001年。相同意思见于（宋）张君房编李永晟点校《云笈七签》第一册，第86—87页，中华书局，2003年。

<sup>②</sup> 《淮南子注》第232页，《诸子集成》第八册，岳麓书社，1996年。

洞洽天地阴阳，表里六方，莫不响应也。”“夫道乃洞，无上无下，无表无里，守其和气，名为神。”<sup>①</sup>这几处“洞”，基本上可以理解为等同于“通”，《云笈七签》卷六引《道门大论》云：“三洞者，洞言通也。通达玄妙，其统有三，故云三洞。”

“三洞”之称最早见于《太平经》，“精感太素，受教三元，习以三洞，业以九方”<sup>②</sup>。真正赋予“三洞”神学色彩的则首推《三皇经》，《无上秘要》卷六《帝王品》引《三皇经》云：“黄帝曰：‘三皇者则三洞之尊神，大有之祖气也。’天宝君者，是大洞太元玉玄之首元；灵宝君者，是洞玄太素混成之始元；神宝君者，是洞神皓灵太虚之妙气。故三元凝变，号曰三洞。……大洞之气，则天皇是矣；洞玄之气，则地皇是矣；洞神之气，则人皇是矣。天皇主气，地皇主神，人皇主生，三合成德，万物化焉。”<sup>③</sup>意思是说，由“大有之祖气”衍生出“三元”即“三气”，然后神格化为三洞尊神天宝君、灵宝君、神宝君，或称天皇、地皇、人皇。其实是以《太平经》为蓝本编织的神学包装，并对《太平经》元气说的进一步发展<sup>④</sup>。

中古道教学者结合汉代典籍中“洞”“通”之义，借助道教内有迹可循的神学资源，整合经典建立经教体系，表达了道教经过汉魏以来由组织形式、思想方法上宗派林立，地域分布上分散

① 王明：《太平经合校》上册，第87、258页。

② 同上，第2页。

③ 《道藏要籍选刊》第十册，第21页，上海古籍出版社，1995年。

④ 《太平经》有云：“元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生”，“夫物，始于元气”（王明：《太平经合校》，第78页、254页）。“天宝”、“灵宝”、“神宝”之称亦源于《太平经》，它们都与原始道教神秘之“气”有关（分别见于《太平经》卷九十二，《太平经合校》下册第375页；卷七十三，《太平经合校》上册第303页；卷七十二，《太平经合校》上册第292页）。



发展的局面，迄待统一性发展的迫切要求与大势所趋。

《道教义枢》卷二《三洞义》云：“然其教迹本：洞真教主天宝君为迹，本是混（沌）〈洞〉太无元高上玉皇之气。洞玄教主灵宝君为迹，本是赤混太无元（无）上玉虚之气。洞神教主神宝君为迹，本是冥寂玄通（元）无上玉虚之气。”“又三洞体义者，寻其人教及境，本同一气，赴感适缘，作三名说。”“境虽是三，不坏是一。”意思是说，“三气”为本，“三洞尊神”为迹，演化为“三洞”体义；而这一切又可以归纳为“一气”为本，化迹为“三”之“三一”体义。其中“一”即“道气（炁）”，反映了以《道教义枢》为代表的中唐道教义学以“道气（炁）”为本的思想原则。同时也说明，“三洞”观念本身其实贯穿了道教传统的宇宙本源论和“三一”理论。

“三洞”后来演变为三洞分类法，成为道教经籍蒐集、分类的统一标准。卢国龙先生说，《本际经》里所说的“三洞”统括七部道书，即一切道经<sup>①</sup>。

《抱朴子》中未见三洞说，亦无三分法的迹象。敦煌本《太上洞渊神咒经》是南北朝流传较广的道经，原本十卷，唐代续成二十卷，王卡先生称该经约出于东晋末（《敦煌道教文献研究》第141页），经中卷二起屡见“三洞”的提法，说明三洞分类法的原型至少形成于东晋。另据王宗昱先生考察，在陆修静以前问世的（古）灵宝经中，就已经有了关于三洞的说法。通常（古）灵宝经以“三洞”指称上清、灵宝乃至三皇经，陆修静用三洞总括道经当是受（古）灵宝经的支配（《〈道教义枢〉研究》第

<sup>①</sup> 卢国龙：《中国重玄学》第225页，人民中国出版社，1993年。

128—130 页)。

约出于东晋的古灵宝经已经有了关于“三洞”实际内容的雏形，如其《太极左仙公请问经》卷下云：“道德上、下经，及洞真、洞玄经、三皇天文、上清众篇咏等，皆是太上虚皇众真、十方自然真仙，及帝君之隐位……太上故撰而为文也。”<sup>①</sup>《太极左仙公请问经》卷上还说：“洞真道欲成，可诵之以致云龙，不得人间咏之，人间诵之，大魔王败之也。洞玄步虚咏，乃上清高旨，萧条玄畅，微妙之至文，亦得终始修咏，以斋戒也。洞真可终不可始，始之者，渺有得道者也。其余经各有次第阶级，不可超矣。”<sup>②</sup>《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》亦云：“洞真三十九篇”“不得人间诵之”，“世人非宿恩主，功德满足得洞真经者，莫能知此义。所道者，皆是无上三天宫室，万物山川。其山川万物名有世上同者，非世之山川万物也。皆自然物，可闻难辨”，“岂可思议也”<sup>③</sup>，这说明，灵宝派认为“洞真”才是最上乘部经典。在《太极左仙公请问经》中太极左仙公葛玄说：“三天斋者，是三天法师、天师所受法，名为旨教经也。抑亦其次矣。此法悉在五称文中，莫不毕载也。但天书弘妙，非世贤可思议者耳。能究之，皆上仙上真之人，玄同于太上者也。故中仙及地仙、下仙莫有窥其文旨矣。徒见而不知，复何所言哉。是以凡贤有终思之歌也。”<sup>④</sup>以《太极左仙公请问经》为代表的古灵宝经中的这种判教思想，应是南朝陆修静三洞四辅经教分类体系及

① 《中华道藏》第4册，第124页、125页。

② 同上，第120页。

③ 《道藏》第9册，第873页。

④ 《中华道藏》第4册，第119页。

判教思想的重要来源，反映了早期灵宝派对汉魏以来道教的重大革新。由此可以推断“三洞说出自葛洪之后可以肯定。……陆修静时已形成三洞说也可以肯定”<sup>①</sup>。可见，把“三洞”作为“三洞经书”代称的说法渊源于东晋末年产生的一批古灵宝经中。在此基础上，刘宋之时陆修静“总括三洞”撰《三洞经书目录》<sup>②</sup>。

灵宝派特别推崇“三洞经书”，将三洞经书尊为大乘，其余经教皆为小乘。在《太上洞玄灵宝本行因缘经》中，太极左仙公训诫诸地仙“不尊三洞法师，好乐小乘，故得地仙之道”。《太上洞玄灵宝本行宿缘经》说：“宗三洞玄经，谓之大乘之士。”<sup>③</sup>《太上洞玄灵宝业报因缘经》卷五有“广召道士，讲说大乘三洞众经，宣扬玄妙，俱入法流”。经中常见“写三洞大乘一切经典”之语。灵宝派推崇“三洞经书”真正目的，意在强调突出灵宝经本身在“三洞经书”中的“大乘”性质、地位及作用。陆修静《太上洞玄灵宝授度仪表》云：“然即今见出元始旧经，并仙公所禀，臣据信者，合三十五卷。根末表里，足相辅成，大乘之体，备用不少。”<sup>④</sup>《太极左仙公请问经》借高上老子之口说：“夫道家所先，莫近乎斋，斋法甚多，大同小异耳。其功德重者，惟太上灵宝斋也，但世希能学之矣。学之者皆大乘之士。”古灵宝经《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》云：“灵宝经是道家之至

① 朱越利：《道经总论》第175页，辽宁教育出版社，1997年。

② 陆修静虽然自称“三洞弟子”，其实与天师道、上清派、灵宝派都有渊源，但皆无直接的师承关系。“昔金陵道士陆修静者，道门之望，在宋齐两代，祖述三张（张陵、张衡、张鲁），弘衍二葛（葛玄、葛洪）。郗张之士，封门受策。遂妄加穿凿，广制斋仪，靡费极繁，意在王者遵奉。”（《广弘明集》卷四，《大正藏》第52卷，第112页）从一个侧面也反映了他是当时集道教各派教法之大成者。

③ 《道藏》第24册，第667页。

④ 《道藏》第9册，第839页。

经，大乘之玄宗。”<sup>①</sup> 灵宝派还将此前的“旧天师道”经法称为小乘。《太极左仙公请问经》卷下又说：“昔正一真人学道时，受灵宝斋。道成后，谓此斋尊重，乃撰《灵宝五称文》，中出斋法，为《旨教经》，大同小异，亦次本经斋法也。太乙斋法，于此大斋，玄之玄矣，教初学小乘之阶级耳。”<sup>②</sup>

### 三 “三洞”与“三乘”

“三洞”和“三乘”联结到一起应该是受了佛教影响。

佛教借“三乘”观念说明不同的教法有高下之别，《魏书·释老志》云：“初阶圣者，有三种人，其根业各差，谓之三乘，声闻乘、缘觉乘、大乘。取其可乘运以至道为名。……初根人为小乘，行四谛法；中根人为中乘，受十二因缘；上根人为大乘，则修六度。”

早期道教中有“三品”之说，《无上秘要》卷四十二《修学品》引《洞真太上素灵大有经》：“凡学当从下上，案次而修，不得越略，亏天科条。经有三品，道有三真。”将三皇内文、天文大字、九天之策、黄白之道列为“下品之第”；将灵宝洞玄列为“中品之妙，不妨地仙”；将上清道经、太丹隐书等上清派经典列为“上品之诀”<sup>③</sup>。《八素真经》把古上清经分为太上之道三部、上真之道七部、中真之道六部、下真之道八部。（《云笈七签》卷

① 《道藏》第9册，第873页。

② “正一真人”即张道陵，为早期天师道宗师。“太乙斋法”陆修静《太上洞玄灵宝五感文》中有“太一斋”，似与天师道有关。

③ 《道藏要籍选刊》第10册，第142页。

六,《三洞经教部》,《三洞品格》)敦煌道书 P3675 号残卷,据考证属于南朝梁孟景翼《正一经》残卷,该经引古上清经《太上仓元上录经》云:“法有三乘,乘十二事,上、中、下品,三乘经戒各十二焉,合为三十六部。”借用佛教“三乘”之说,意在说明三洞即三品<sup>①</sup>。

可见,将三洞经书本身区分为大、中、小三乘,实际是上清派的判教标准。这和灵宝派把“三洞经书”均判释为大乘,而将“三洞经书”之外的经教判为小乘有本质区别<sup>②</sup>。但是,对于灵宝经在三洞体系中的位序,则有不同说法。《太极左仙公请问经》云:“洞玄步虚咏,乃上清高旨,萧条玄畅,微妙之至文,亦得终始修咏,以斋戒也。”有将上清经列入“洞玄”的意思。《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》云:“灵宝经者,众经之宗”,“昔之得上仙至真之道,皆是奉灵宝经者也”<sup>③</sup>。明显把灵宝经判

① 南朝上清经《洞真太上仓元上录》曰:“法有三乘,乘十二事,事在经中,上、中、下品。三洞应运,递互出焉。或时同现,摄一切文,一切文图皆属三洞。三洞、三清即是三乘,三乘经戒各十二焉,合为三十六部。”“三清者,玉清、上清、太清也;三洞者,洞真、洞玄、洞神也;三径(经)者,洞真上清也,洞玄灵宝也,洞神三皇也。”“上洞为大乘,中洞为中乘,下洞为小乘”(《道藏》第33册,第584、585页)。

② 灵宝经通常以上士、中士、下士之说表达“三乘”之义。如前引敦煌道经 S1351 号《太极左仙公请问经》把上士所奉教法称为大乘,那么中士、下士所奉自然就是中乘和小乘了。《太上玄一真人说劝诫法轮妙经》称:“上士勤尚,广开法门,先人后身,救度国王,损口拯乏,裸形衣寒,仁及鸟兽,惠逮众生,……情和气柔,人神并欢。如此之行,一灭一生,志不退转,克成上仙。”“中士笃好,志慕在玄,开度一切,度厄解患,施功布德,建立福田,君亲忠孝,柔智怀仁,愿乐三宝。”“下士修身,断情忍色,服御养神,远弃荣丽,栖憩幽林。”(《道藏》第6册,第175—176页。)《洞玄灵宝千真科》云:“小乘之人,隐处山林,自调自爱”;“中乘之人,德泽弘深,后能兼济度物”;“大乘之人,忘功绝私,发弘誓愿。”(《道藏》第34册,第375页。)道教“三士”之称来自《太平经》“上士因是乃至度世,中士至于无为,下士至于平平”(《太平经合校》下册,第381页)。

③ 《道藏》第9册,第873页。

释为经教中之最高者。唐僧玄嶷《甄正论》说：“洞真者，学佛法大乘经，诠法理、实相；洞玄者，说理契真；洞神者，符禁章醮之类。今考核三洞经文，唯《老子》两卷微契洞玄之目。其洞真部即是灵宝。”<sup>①</sup> 这说明，洞真部到底是以“灵宝”经还是“上清”经为首，在道教内部是有分歧的，这主要和宗派背景有关。然而有一点毋庸置疑，那就是灵宝派和上清派都认可洞真部道经为最上乘经典。

灵宝派和上清派判教的最终目的都是为了确立自己在道教经教体系中的最高地位，当灵宝经盛行时，道教以灵宝经为“大乘”。敦煌本 P3180 号失题道书有云：“问曰：经有三乘，何□□□？答曰：大乘、中乘、小乘。大乘者灵宝，中乘者五千文，小乘者黄赤是也。”而《真诰》卷十二《稽神枢·第二》中则贬斥灵宝派宗师葛玄，有云：“葛玄字孝先，是抱朴从祖，即郑思远之师也。少入山得仙，时人咸莫测所在。传言东海中仙人寄书呼为仙公，故抱朴亦同然之。……便是地仙耳。灵宝所云太极左仙公，于斯妄乎。”<sup>②</sup>《真诰》是南朝上清派宗师陶弘景的作品，他将灵宝派宗师葛玄说成是“地仙”，即道教仙阶品位中最低等级的神仙，表现了强烈的宗派门户观念。

由于陶弘景归隐茅山，茅山遂成为上清派的学术中心，乃至陶弘景身后的上清派逐渐被称为“茅山宗”。南朝后期至隋唐期间茅山宗势力迅猛发展并与中央皇权关系密切，借助茅山宗，上清经教最终确立了自己在道教经教体系中至高无上的地位。这也

① 《甄正论》卷上，《大正藏》第 52 卷，第 561 页。

② （日）吉川忠夫、麦谷邦夫编，朱越利译《真诰校注》第 381 页，中国社会科学出版社，2006 年。

得益于自陶弘景以后茅山宗人才辈出，特别是有唐一代最显赫的道士如潘师正、司马承祯、吴筠、杜光庭等人都与茅山宗有师承关系，故有“茅山为天下道学之所宗”<sup>①</sup>之美誉。

后来灵宝派似乎也逐渐认同、接受了上清派的教判结果。《太上洞玄灵宝千真科》说：“上清为大洞，是大乘；洞玄灵宝是中乘；洞神三皇为小乘。”<sup>②</sup> 隋初问世的道教理论百科全书《玄门大义》，通过申论各经要旨，力图建构适应国家统一后新政治形势下需要的、具有统一性的道教经教体系。现《道藏》本《洞玄灵宝玄门大义》一卷，系《玄门大义》之残篇——释“十二部义”，其中“明教第一”原注“以明三十六部之义”，云：“三乘之中，……论其相摄者，一往大乘，具有三十六部。……用论三洞，即是会前三乘入此一乘。故三洞大（乘）唯一乘耳。而又约三洞开三（乘者），欲示一乘之内，无所不包。”<sup>③</sup> 该经虽然标帜“灵宝”，然以“三乘”区分三洞经书，显然是吸收了上清派判教

---

① 《全唐文》第四册卷三百四十，中华书局，1982年。

② 《道藏》第34册，第372页。

③ 《道藏》第24册，第740页。

思想<sup>①</sup>。

在此背景下道教思想界最终正式确立了以上清派的“三洞”判教标准，作为道教各派共同接受的分别“三洞经书”教法的统一标准。唐玄宗初年，张万福《传授三洞经戒法箓略说》卷下《明科法信品格》，阐述传授经戒次序为：“凡人初入法门，先受诸戒，以防患止罪。次佩符箓，制断妖精，保中神炁；次受《五千文》，阐明道德生化源起；次受《三皇》，渐登下乘，缘粗入妙；次受灵宝，进升中乘，转神入慧；次受洞真，炼景归无，还源反一，证于常道。”<sup>②</sup> 这样就从教法制度上对三洞位序、三乘次第做了保障。《云笈七签》卷三《道教本始部·道教三洞宗元》云：“其三洞者，谓洞真、洞玄、洞神是也。天宝君说十二部经，为洞真教主；灵宝君说十二部经，为洞玄教主；神宝君说十二部经，为洞神教主。故三洞合成三十六部尊经。第一洞真为大乘，第二洞玄为中乘，第三洞神为小乘。”这应该是最终的定论。

① 灵宝派接受上清派教判结果，是否意味着“屈服”于上清经教？敦煌道经S809号《三洞奉道科戒仪范》记述奉受经箓次第，虽然已经确立上清法箓的最高地位，但是仍然特别强调“如弟子参受不同，或上或下，当总用灵宝法。所以者何？灵宝兼上、下洞故也”。意思是说，洞玄灵宝经虽属“中乘”，但是仍然具有贯通“三洞”的性质。也许后人的论述更能说明问题，宋道士宁全真《上清灵宝大法》卷一《总叙》：“师曰：灵宝大法者，贯通三洞，总备万法。”（《道藏》第30册，第651页）。宋道士金允中《上清灵宝大法》卷一：“灵宝虽为中乘之道，实贯通三洞，总备万法。端本澄源，学者当知其始终。”卷四十二《传度对斋品》：“灵宝之道，正属洞玄，然而贯三洞之枢机，涵诸经之奥妙。”（《道藏》第31册，第356页、634页。）宋代道书《灵宝玉鉴》卷一《道法释疑门》称：“灵宝经法，乃万法之宗，自五劫开化之后，三洞四辅、诸经诸箓、总而三十六部，支而万八千篇”，“道法之分门别派不知几也，独灵宝为万法之枢纽。”（《道藏》第10册，第139页、140页、142页。）这说明，灵宝派把灵宝经教置于“洞真”、“洞神”之间，并没有推崇上清经教的意思，而是试图以灵宝经教为中心通过统摄三洞经教达到整合道教各派的目的。这亦与灵宝派本身善于“融会贯通”的特点有关。

② 《道藏》第32册，第193页。



三洞分类法将两晋以来流行于江南地区的道教上清、灵宝、三皇三派经典兼容并蓄地合为一体，并为它们编排了位序，这就为后来汇辑更多派别的道经奠定了基础，“三洞”遂成为道藏的代名词。《本际经》在“三洞”的基础上，以“具十二印，应三洞者”作为道教的判教标准，代表了其所传承的时代和学术精神。

#### 四 《本际经》中的“三乘”与“十二事”

《本际经》卷二《付嘱品》云：“经有三种，大乘小乘及以中乘”，“为此五浊诸众生故，开教三乘及人天道，调伏其心，净三业恶。既调净已，然后乃为演说假名，随机利益，开方便门，令得悟入，晓因缘相，正观正解，究竟真一平等大道”。《本际经》卷三《圣行品》按照分别对应、符合修道之人的三种根性，把此前一切道教修炼方式和炼养追求归结于大、中、小三乘项下，“若人厌苦怖畏，世间虚妄不真，如梦如幻，无我无主，不久磨灭，见身无常，不净臭秽，但乐长生，以自度过，求世俗行，改练尸行，为说小乘导引丹药，现得延年地仙之道。中根之人力能进趣，树德立功，志欲腾举，为说次品飞天之法，习中乘道，净三业行，飞升三界诸天之宫，转练信根，伏诸结习，至于四民离灾横，随愿生人，转行练质。若诸上士志度一切，忘己外身，济他利物，但求道场，成无上道，为说三洞大乘法门，使得修习，悟真实性，生无漏品，白日仙度，登上清道，进业圆满，超升大罗，证太一果，绍法王位，恶根永断，众德普会”。“为此五浊诸众生故，开教三乘及人天道，调伏其心，净三业恶。既调净

已，然后乃为演说假名，随机利益，开方便门，令得悟入，晓因缘相，正观正解，究竟真一平等大道”。“下士”只能修炼小乘道法，仅得地仙之道。如同仙人纪法成所说：“我等志小，慕求小乘，厌畏死魔，患无常苦，觉身不净，秽恶如贼，速求免离，学地仙道，游遁仙宫，不求出世。”要想升玄解脱唯一的途径只有“回小向大”，“发真道意，誓舍小乘，回向大乘，普度一切，俱得升玄”。太上说：“子能建意作大法师，于此身后，必得解悟，成无漏慧，登乎上清。”既能“回小向大”，则升玄入妙亦无世出、世法分别，不避入世之劳普度一切。所以《付嘱品》云：“下士小心，常畏诸尘之所染污，故入岩阜林藪之间，避诸秽恶，静然端拱，修静寂行。上士在世，不畏尘劳，虽居世间，无所染污，犹如宝珠体性明净，入智慧山，依无相野，是名善解山栖之相。”

小乘、中乘为“方便”，大乘为“究竟”；“三乘”本质上是分别对应不同根性众生的“随机普化”，都是“方便道”，目的是为了引导众生得无上道果。在《本际经》卷六《净土品》中，太上说：“天尊太上应生五浊恶世之中，人根暗钝，爱著生死。若说大乘无上道果，使其舍离世间诸法，其人狭劣，便谓虚诞，不肯从信，及生谤毁。故说小乘导引杂术，伏御之法延寿之道。称其本性，即便遵学。调伏其心，离诸尘过，渐渐引进，转入中乘，修习二观，乃悟大乘无上之道。若有利智回拔之人，直向大乘，不须阶级。他方净土，悉以道意为其初业，生彼净土，即入定位，是故无有三乘。随机普化，集方便道。”

在《本际经》卷五《证实品》中，以仙人孟德然等与太上老君对话的方式，阐述了“小乘”之内涵，孟德然云：“弟子等无

缘不幸，顽愚暗昧，业行庸浅，受任下仙，处在山水之间，无以升进，虽复多历年载，而无益于身。但高上圣师邈绝天岸，真经妙法永不见闻。”诸仙稽首曰：“弟子等早虽不幸，耽染小乘，诚自不及六夷十恶之民。”“弟子等昔不开悟，实有是非之心。何者？见他懈堕行恶，意以为非；自见行善勤劳，必定言是。所以非他懈堕行恶者，谓其当入地狱；自见执心行善不懈者，必望升仙。……非但不得进仙，方当更还地狱。”“弟子……皆由识神秽滞来久，致禀质受生恒感浊气，虽屡沐玄风，而业性难改，是以轮回生死，无所不更，在处唯作罪因，永无觉悟。”“弟子……耽尚名闻，自作吾我，强生分别，诽谤他法，自用言是，名不知所执之法，是小乘之病。”老君叹曰：“夫太牢之饌，非婴孩所食；《道德》之要，非中仙所知。子等瞳矇下仙，安得闻此？然开度之法，寄化六夷十恶之民，不教执见小乘之士。且子等诸仙已得常年自在，优游山水，一生快乐，志愿已毕，更欲何所求乎？……汝曾已染浊气来久，对执小乘，自见自能，自是自伐，小志已成，慧源已断，何当可教。纵得延年千万，报尽之后，乃有将履地狱之者，何上仙之冀耶？……子等先身百劫之前已奉法教，又应得上仙之道，只为诽谤大乘之法，不建大功先度于物，唯修小善求自度身，人我不除，妄生分别。生分别故，封著有为无为，亦有为亦无为，非有为非无为等法。著有为者，以无为为非，以有为为是；著无为者，以有为为非，无为为是；著亦有为亦无为者，以非有为非无为为非，以亦有为亦无为为是；著非有为非无为者，以亦有为亦无为为非，以非有为非无为为是。……子等妄作如此分别，妄起是非，是名邪见，以邪见故，名为小乘。小乘之学，是故究竟只得地仙已下，非但不能得于上道，而

所见不同，更相訾毁，诤竞功名，还生罪业，所以汝等当有堕地狱之者。……以行善为是者乃不得升仙，翻入地狱，……子等舍恶行善，犹尚不免地狱三涂，岂可令子舍善行恶乎？吾前所言子等自见自是之过者，不谓以行恶为是，以行善为非也。但行善者本以破恶，恶既已除，善亦无善。无善妄见善，是名自见。以此自见为长，名为自是。”

教授小乘诸法的人自然是“暗师”，反之，称为“明师”。在《本际经》卷二《付嘱品》中，天尊云：“若说小乘有得之义，生灭法相，有有有无，有因有果，说如是等，名为暗师。若说诸法无修无得，无灭无生，非有非无，非因非果，而有而无，非不因果，巧解因缘，假名中道，示教是法，乃名明师。”

早期灵宝派将此前的“旧天师道”经法称为小乘。古灵宝经《太极左仙公请问经》中称，早期天师道宗师“正一真人”张道陵学道时曾受灵宝斋，说明张道陵彼时位列小乘阶级。而在《本际经》中，此“正一真人”已俨然“小乘”之师。卷四《道性品》中众地仙齐声赞叹：“善哉善哉，三天法师正一真人。……能开甘露不死法门，引进我等令人法墙，处无为室。……我等久习小乘，根机浅钝……游入大师无漏宝林，不能了见真法华果。……唯愿大师，赐我慧药，除愚痴病，以善言说决无明翳，使智慧瞳清净明了，照见实相，无著华果。我等今者虽复睹见奇特瑞相，闻稀有法，转生疑网滞碍之心。唯愿大师为我开演，令得晓悟，知实相味，见真道色，及为来世习学真道未入位者，作法舟航，以法灯炬照邪惑暗，令识正路，游趣玉城。”然而张道陵说：“我……虽悟真空，断诸结漏，而无知未尽，正解未圆，于诸法门，未悉洞了。何况卿等始发道心，学相似空，未称真境，于深

法相而不疑惑？太上命我为子度师，虽授经文，未究其理，教导有亏，愧所宗匠。……太上道君亦卿师也，道为世尊，智慧成满，独步无畏；不共世间学地小乘，莫能图度具大慈悲；善解方便，常施法财摄引众生，言说柔和，为众所爱，若闻法者无不归依；有所为行皆能利益，随顺世事，和光同尘。以此四行摄取众生，善诱殷勤，令住正道。”于是，大众齐到“道”前，颂曰：“三师启玄扉，广开甘露门。赐以长生术，方便拯迷昏。导引与胎息，制魄拘三魂。服药茹芝英，延寿保命根。依教具奉行，免害获长存。遨翔洞宫府，谓之出笼樊。……始知非解脱，未免四魔怨。回向求大悟，未了至道源。请师重海示，运转一乘辕。……四行摄众生，录引归真一。”太上道君对豆子明、纪法成等说：“汝师道陵善达深奥，于无量劫久已成道，安住无为，登太一位，而以哀愍，为度众生，示同世间种种方便，随宜引导，令人正解。……欲导众生度生死海，登解脱山，具功德宝，善能断汝疑网之心，欲显十方大道威德，推功于我，令解汝疑。善哉道陵，了达根性，……令汝等辈得净慧力，裂愚痴网，脱生死罗，入真实际，具足大乘，诣道真境，普为将来开法眼目，同会无为湛寂之处。”

《老子·四十一章》“上士闻道，勤而行之”句，唐末杜光庭《道德真经广圣义》中引“吴先生曰：‘上士不教而自知，下士虽教而不移，神道设教，为中土耳。夫中士语之以善则迁善，导之以恶则趣恶，故教之所设，为中士之可上可下也。太上之旨，诱以多方，教以善道，俾其迁革渐脱愚迷，俾有向风进善之门，则

所谓人无弃人矣。上士既悟之于自然，故勤行不息也’”<sup>①</sup> 及“中士闻道，若存若亡。下士闻道，大笑之”句，宋人李霖《道德真经取善集》中引“志琮曰：‘上士闻于妙道，无相无名，不来不去，非生非灭，既不信从，翻生违背，所以拊掌大笑，谓为虚诞。’”<sup>②</sup> 这两条注解所表达的思想内容，可视为对《本际经》“三乘”观念的继承、发挥。

南朝梁代道士孟智周撰《玉纬七部经书目录》又创“四辅”分类法，“四辅”与“三洞”是辅和被辅的关系，所以称四辅。“三洞”与“四辅”合称“七部”。“七部分类法囊括了六朝时期大部分派别的经典，适应了诸派联合的历史潮流，发挥了纲纪众经的作用。”<sup>③</sup> 自此，“三洞四辅”正式成为道经分类方法。“三皇”（天皇、人皇、地皇）、“三乘”（大乘、中乘、小乘）、“三洞”（洞真、洞玄、洞神）、“三太”（太玄、太平、太清）构成道经独特的分类框架。七部分类法仅仅反映派别，而不涉及内容。故南北朝时期在七部之下，又设立了“十二部”的二级分类体系。六朝末至隋唐，三洞又各分“十二部”，总成三十六部。但并不是七部中的每一部分项下都分十二部，也不是七部之下再分设一个十二部，而是三洞各下分十二部，四辅之下不分十二部。各洞的十二部名称与顺序完全相同。由于三洞各十二部，合为三十六部，所以“三十六部尊经”也成为一切道经的代称。

“三十六部尊经”之说亦源于东晋末的古灵宝经，《无上秘

---

① 蒙文通：《道书辑校十种》之《晋唐〈老子〉古注四十家辑存》，巴蜀书社，2001年。

② 同上。

③ 朱越利：《道经总论》第183页，辽宁教育出版社，1997年。

要》卷四十八《灵宝斋宿启仪品》引《金录经》：“太上无极大道至真灵宝三十六部尊经、太上三尊十方众圣玄中大法师。”<sup>①</sup>《金录经》即古灵宝经《太上洞玄灵宝金录简文三元威仪自然真一经》，《道藏》中为《太玄灵宝玉录简文三元威仪自然真经》一卷（《道藏》第9册）。另，《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》中有“归命太上无极大道至真灵宝三十六部尊经宝符、太上三尊”<sup>②</sup>。《本际经》卷五《证实品》中有“至心归命太上无极大道卅六部尊经玄中大法师”之语。

十二部的分类最早见于敦煌道书 P2256 号宋文明《通门论》中，其称陆修静在编撰《灵宝经目》时“总括体用，分别条贯”，把灵宝经中的十部“元始旧经”分为十二部。第一：经之本源“自然天书八会之文”；第二：神符“自然云篆之文”；第三：玉诀“玄圣所述解释天书八会之文”；第四：灵图“玄圣所述神化灵变之象”；第五：谱录“玄圣所述圣真名讳神官位第”；第六：戒律“玄圣所述罪福科目”；第七：威仪“玄圣所述法宪仪序荐谢品格”；第八：方诀“玄圣所述神药灵芝、矛金水玉之法”；第九：众术“玄圣所述思神存真、心斋坐忘、布虚飞空、餐吸五方元（精）导引三光之法”；第十：记传“玄圣所述学业得道成真之法”；第十一：玄章“赞诵众圣之辞”；第十二：表奏“玄圣所述传授经文登坛告盟之仪”。宋文明又“于陆先生所述后，名为灵宝部属条例，区品十二”，即：第一本文，第二神符，第三玉诀，第四灵图，第五谱录，第六戒律，第七威仪，第八方法，第九众术，第十记传，第十一赞诵章，第十二表奏。这十二部名称

① 《道藏要籍选刊》第10册，第172页，上海古籍出版社，1995年。

② 《道藏》第9册，第869页。

还见于古上清经《太上仓元上录经》、南朝上清经《洞真太上仓元上录》、《太玄真一本际经》卷三《圣行品》、《洞玄灵宝玄门大义·明教第一》、《道教义枢》卷二《十二部义》、《道门经法相承次序》卷上、《上清太上开天龙蹻经》卷一、《太上黄箓斋仪》卷五十二、《云笈七签》卷六等道书、道经中，名称大同小异而已，异名之间的涵义随时间推移基本没有区别，只是流传过程中文字略有变动。

在《本际经》卷三《圣行品》中，太上道君向张道陵宣说道教经教“所受诸法，虽复无边，总括条疏，唯十二事，部类分别，随根不同。一者自然本文，二者神符，三者宝诀，四者灵图，五者谱录，六者戒律，七者威仪，八者方法，九者术数，十者记传，十一者赞诵，十二者章表。自然本文者，天书八会，凤篆龙章，是为天地万物之本。开化人神，成立诸法，主召九天神仙上帝，校定图录，调政璇玑，摄制丰都，降魔伏鬼，敕命水帝，召龙上云，天地劫期，圣真名讳，所治城台，众圣境界，广宣分别，种种阶差，服御元精，化形之法，皆演玄妙，自然虚无，正真妙趣，明了具足。神符者，云篆之文，神真之信，召摄众鬼，威制神鬼，总炁御运，保命留年。玉诀者，天真上圣述释天书八会之字，以为正音，开示大道。灵图者，众圣化迹，应现无方，图写变通，令物悟解。谱录者，众圣记述仙真名讳，宗本胄胤，神官位绪。戒律者，条制敕约，防非检过，诠量罪福，分别轻重。威仪者，具示斋戒进退楷模，俯仰节度，轨式容止。方法者，众圣著述丹药秘要，神草灵芝，柔金水玉修养之道。术数者，明辩思神，存真念道，心斋虚忘，游空飞步，餐吸六炁，导引三光，练质化形，仙度之法。记传者，是诸众圣载述学业，得



道成真，通玄入妙，修因方所，证果时节。赞诵者，众真大圣巧饰法言，称扬正道，令物信乐，发起回向，生尊重心。章表者，师资授受妙宝奇文，登坛告盟，启誓传度，悔谢请福，关告之辞。”“此十二事，总括众法，一切意趣无不备周，化引三乘，入一乘道。既从明师禀受尊教，具得要诀，闻己思维，洞解玄妙，通达明了，觉悟俗境皆非真实，分析观察，知世俗相，皆悉空寂，人无相门，离爱染心，断灭烦恼，到解脱地，诣长寿宫，常住清静，自在无碍，安隐快乐。”通过“十二事（十二部类）”经教体系的编排，融会贯通道教三乘经教，达到“化引三乘，入一乘道”的目的。

“三洞四辅十二部”最终正式成为道经分类方法，这是一套双重标准的分类体例，不仅适用于经书分类，还有区分道士品级位业的含义。修持不同经法的道士各有不同称号，并能得到不同位业。如修持洞神或太清经法可以成仙人，修持灵宝经法可成真人，修持上清经法可成圣人。按照敦煌道教遗书《陶弘景五法传授仪》、《太上正一度仙灵箓仪》、《洞真上清经授度仪》、《三洞奉道科诫仪范》等道门科仪规范，道士传法、诵经、修道须依次授受经法，不得逾越次序。大抵先授清信戒律、正一盟威法箓；其次为洞渊神咒经箓或太玄部道德经法；再次为洞神三皇经箓、洞玄灵宝升玄经法、灵宝中盟经箓；最高者为洞真上清经<sup>①</sup>。《隋书·经籍志》中谈到当时道士受道之法时说：“初受《五千文箓》，次受《三洞箓》，次受《上清箓》。……弟子得箓，緘而佩之。”上清经法于彼时已被确认为上品道法。

<sup>①</sup> 王卡：《敦煌道教文献研究》，第19页，中国社会科学出版社，2004年。

《本际经》“具十二印，应三洞者”的判教观，代表了中古道教判教的统一标准，也就是说“若有经文具十二印，应三洞者，是名正经”亦即大乘经、究竟了义经。“自此之外，皆名邪法”强调突出了在佛道论衡背景下，以《本际经》为代表的“大乘道教（今教）”与“小乘道教（昔教）”的分道扬镳。

#### 第四节 《本际经》与道教经教体系

当前学术界通常把《本际经》判为灵宝经“新经典”，但是除了姜伯勤先生在《〈本际经〉与敦煌道教》一文中，从太极法师徐来勒与《本际经》的关系角度做了相关论证以外，鲜见其他论述。本书认为，《本际经》确实具有灵宝系经典的一般特征，这可以放在整个灵宝经教体系的发展历程与思想背景中进行考察。

##### 一 灵宝派经教思想流变及《本际经》的灵宝派经教思想特征

灵宝经在南北朝末年备受重视，北周道安《二教论》“明典真伪第十”中说：“问老经五千，最为浅略。上清三洞，乃是幽深。且灵宝真经，天文玉字，超九流，越百氏，儒统、道家，岂及此乎？”<sup>①</sup>由此亦可说明，灵宝经在时人心目中的崇高地位。

<sup>①</sup> 《广弘明集》卷八，《大正藏》第52卷，第141页。

在敦煌道教遗书中，属于灵宝经类为 251 件，约占道经写卷的半数<sup>①</sup>。从此亦可推知灵宝经是隋唐之际道教流行的主要经典。《隋书·经籍志》也认为隋代流行的道经是《灵宝经》与《升玄经》<sup>②</sup>。同时，它在当时道教经教体系中，还具有超越前经的崇高地位。敦煌 P2403 号卷子《灵宝威仪经诀上》，在敦煌本《灵宝经目》中为《太上太极太虚上真人演太上灵宝威仪洞玄真一自然经诀上卷》一卷，其中有云“道言：世人有宿愿，当得供养太上三洞灵宝经法师一人，胜黄赤道士千，阿罗汉百。阿罗汉谓已得神通灭度之□。夫罗汉去仙道，犹尚远焉。子得供三洞法师”。反映了灵宝派及灵宝经在当时盛极一时。

《本经》卷三《圣行品》提到，“三天大法师正一真人”张道陵，时游繁阳大治，而作是念“我师虚皇太上大道君，本行所修《灵宝五篇》、《升玄内教》”云云。卷六《净土品》中太上道君告太微帝君、青童大君等“吾之正法，皆以传付太极法师徐来勒、三天法师张道陵。若于后世宣行此经，审有至心来请受者，以《盟五篇》及《升玄内教》，稽首而传，不须信誓”。这里的《灵宝五篇》、《盟五篇》皆指陆修静《灵宝经目》中的古灵宝经《太上洞玄灵宝五篇真文赤书》，《道藏》中为《元始五老赤书五篇真文天书经》中的《灵宝赤书五篇真文》。《升玄内教》指《太上洞玄灵宝升玄内教经》。三天法师张道陵是整个道教都接受的

① 据日本学者石井昌子统计（见《敦煌与中国道教》之《灵宝经类》，《敦煌讲座》四，第 162 页，东京大东出版社，1984 年。亦见姜伯勤：《道释相激：道教在敦煌》，《道家文化研究》第十三辑，第 49 页，三联书店，1998 年）。

② 《隋书·经籍志》称：“大业中，道士以术进者甚众。其所以讲经，由以《老子》为本，次讲《庄子》及《灵宝》、《升玄》之属。”（《隋书》卷三十五，第四册第 1094 页，中华书局标点本，1973 年。）

人物，也是天师道宗师。太极法师徐来勒为灵宝信仰中最重要的仙人之一，据称为葛玄之师，也是灵宝派与上清派共同尊奉的神仙。太上大道君是上清派的最高神，太微帝君、青童大君也是上清派信仰的重要神仙。说明《本际经》除了继承有灵宝系经典的一般特征以外，还具有“兼容并蓄”的杂糅特点，这与灵宝经教本身非常善于“融会贯通”的教理传统有关。

《元始五老赤书五篇真文天书经》是古灵宝经中最早也是最核心的一部经典，一般认为系葛巢甫所著。《本际经》卷七《譬喻品》有众道士问元始天尊，“不审大乘经典威仪法则，其事云何？”“天尊即敕左玄真人，授《灵宝五文赤书飞天尊经》。受度毕讫，皆能飞行，逍遥金阙，得成真人。”《灵宝五文赤书飞天尊经》就是《太上洞玄灵宝五篇真文赤书》，即《元始五老赤书五篇真文天书经》。敦煌道书 P2861、P2256 号宋文明《通门论》记载，陆修静在整理灵宝经的基础上“总括体用，分别条贯，合有十二种”，把古灵宝经中的十部“元始旧经”再分成十二部。其中就把作为“自然天书八会之文”的《灵宝赤书五篇真文》等当作“经之本源”，又“于陆先生所述后，名为灵宝部属条例，区品十二”，“第一本文”。《本际经》称：“自然本文者，天书八会，凤篆龙章，是为天地万物之本。开化人神，成立诸法。”唐末杜光庭有云：“今所存《灵宝赤书》、《大梵隐语》、《上清大洞三十九章》、《三皇内文》、洞神大字、九凤篆、蓬莱龙书及三洞宝篆、金符玉章，皆本文也。”<sup>①</sup> 杜光庭作为有唐一代道教经教科仪之集大成者，明确将《灵宝赤书五篇真文》列为道经中最重

<sup>①</sup> 杜光庭：《太上洞元灵宝无量度人上品妙经序》，《全唐文》卷九三二。

要的经典——“本文”之列。《元始五老赤书五篇真文天书经》开篇就强调“《元始洞玄灵宝赤书玉篇真文》，生于元始之先，空洞之中。天地未根，日月未光，幽幽冥冥，无祖无宗”，“二仪待之以分，太阳待之以明。灵图革运，玄象推迁，乘机应会，于是存焉。天地得之而分判，三景得之而发光。……故号赤书”。“《元始五老赤书玉篇》出于空洞自然之中，生天立地，开化神明。上谓之灵，施镇五岳，安国长存。下谓之宝，灵宝玄妙，为万物之尊。”<sup>①</sup>把灵宝真文看作既是宇宙万化之源，又是道教经教之根。

灵宝派极度尊崇《老子》，不但制立斋法、制定教规传度《老子》，而且把习诵《老子》作为修仙的必要津梁。敦煌道经S1351号《太极左仙公请问经》云：“道家经之大者，莫过五千文，大洞玄真之咏也。此经虚远，诵之致大圣为降云车宝盖，驰骋龙驾，白日升天。五千文是道德之祖宗，真中之真，不简秽贱，终始可轮读。敷演妙义，则王侯致治；斋而诵之，则身得飞仙，七祖获庆，反胎受行，上生天堂，下生人中王侯之门也。”<sup>②</sup>《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》是晋宋之际问世的早期灵宝派道经，在陆修静《灵宝经目》中称《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸要解经决下》一卷。该经也说：“唯《道德五千文》至尊无上，正真之大经也。大无不包，细无不入，道德之大宗矣。……所谓大乘之经矣。”<sup>③</sup>

在此思想基础上，《本际经》卷四《道性品》中地仙孟德然

① 《道藏》第1册，第744页。

② 《中华道藏》第4册，第120页。

③ 《道藏》第9册，第870页。

专门说：“伏闻神尊所说《道德》尊经，白日升天之道，是无为之上法，名为大乘之经。”老君曰：“《道德》之要，非中仙所知。子等瞳矇下仙，安得闻此？”“吾乃愚人淳淳，不知谁子；直以无状之状，有物混成，吾不知其名，强字之曰道。太上以吾狂直恍惚，赐垂委任。”“吾受太上重任，方以大乘至法，化度八方人民贵庶，乃至一切神鬼，三涂地狱蜎飞蠕动之类。”扶桑太帝曰：“至如神人所弘大功德，本不简秽贱，唯善是与，然则大无不苞，细无不入，所以神人弘此法，故和光同尘，匠成万物也。下仙虽复垢重，量非大慈所弃。”在早期灵宝派极度尊崇《老子》并将其尊奉为大乘经之祖的基础上，进一步神话了《道德经》和老子本人。

南北朝末期佛道论衡异常激烈，道安《二教论》将道教以往的“救行之术，练行仙法”贬斥为“外教”。这一特征在灵宝经教体系中表现为内教与外教的分野，从而引出了品级不同的“升玄内教法师”和“灵宝五篇法师”的区别。《要修科仪戒律钞》卷九“坐起钞”引《升玄经》云：“斋会行道时，正一道士不得与上清大洞法师共同席座；上清大洞法师不得与灵宝法师共同席座及服饰衣物；灵宝五篇法师复不得与升玄内教法师共席座。”<sup>①</sup>可见，灵宝五篇法师当属“外教”，而“升玄内教法师”所代表

<sup>①</sup> 《道藏》第6册，第963页。

的《升玄内教经》属于灵宝经系列<sup>①</sup>。

《升玄内教经》自述本经功德云：“此经法者，众经之上，……在最后说而得为大者，义渐深故。……于诸经中最为第一，摄众经故。”“今见世十方天尊，无不履行此经而得道者。将来学人，若不解此经而能得道者，绝无有是。要须得此经已，乃得道耳。……若将来世学真道士但欲度身，奉行大乘，不能兼度小乘者，但行此经，道自得成，不须复受诸余契令法术。何以故？此经尊妙，兼苞众经三洞之上，统御万灵，世人修习此经，十方天地神官莫不充塞虚空，合掌礼侍。”“此经攘祸术中最为第一，消殃术中最为第一，解过法中最为第一，除罪法中最为第一，进行法中最为第一。”<sup>②</sup> 几乎相同的意思、同样的文字也散见于《本际经》各品之中，说明《本际经》受《升玄内教经》影响至深、一脉相承，这也反映了中古时期以《升玄内教经》和《本际经》为代表的道教灵宝经系新经典，为了使道教适应新的时代及思想背景下的发展需要，开创出有别于小乘道教的大乘道教勇气和创新精神。

---

① 《云笈七签》卷六《三洞品格》有云：“元始天王告西王母曰：太上紫微宫中金格玉书灵宝真文篇目，有十部妙经，合三十六卷，是灵宝君所出，高上大圣所撰。具如《灵宝疏释》，有二十一卷以现于世，十五卷未出。孟法师云，高玄大法师夏禹师仙公所撰十卷，及修行要卷五卷，足为三十六，合为六卷，即今世所行。其后分为《内教》十卷，即是《升玄》之文，亦世所行也。”明确指出后出的《升玄内教经》十卷，是从灵宝经中后分出来的。另外，《升玄内教经》中屡见“救拔生死，济度人天”的“度人”思想，无疑受到《灵宝无量度人上品妙经》的影响。而该经在宋文明《通门论》所引的陆修静《灵宝经目》中已有著录。经中出现的诸如轮回报应、因果祸福、修善积功等思想观念，都有灵宝派经教影响的痕迹。这也证明了万毅的观点，该经是由北周时期的道士从当时流行的受到南朝灵宝派经典影响的升玄系列经典中改造合编而来（《敦煌本〈升玄内教经〉补考》，《道家文化研究》第十三辑第286页，三联书店，1998年）。

② 《中华道藏》第5册，第87页、93页、112页。

## 二 《本际经》对灵宝经教思想的继承与发展

南北朝佛道论衡中佛教思想界多指责道经剽窃佛典，把灵宝经作为批判的主要对象。这实际和南北朝道教经教体系中，灵宝派和灵宝经所具有的包容兼蓄、融会贯通的特色有关。这一特点不仅体现在灵宝派于道教内试图建立以灵宝经为核心，整合道教各派、统摄三洞经教的统一的天道教经教体系，而且突出表现在对外非常善于吸收、借鉴、利用佛教的现实成果，以充实、完善道教经典、教义，企图以道教思想会通佛教并欲取而代之。诚如陈寅恪先生所言：“其真能与思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此两种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族之所以昭示者也。”<sup>①</sup>

《本际经》的十二条判教标准，基本上涵涉了佛教、道教的思想特征。“十二法印”的具体内容大致可以归结为两部分思想：一方面强调“苦”、“空”、“无常”、“无我”，渲染出世“升玄”清净解脱；另一方面突出道教传统的“至道”常住、真实、自然、善有的思想本位，恪守了“本体”、“本源”、“本根”的理论特质。“苦”、“空”、“无常”自然是吸收利用了佛教教义，而“无我”之说则显然针对道安《二教论》所言“佛法以有生为空幻，故忘身以济物；道法以吾我为真实，故服饵以养生。生生不

---

<sup>①</sup> 《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，《陈寅恪史学论文选集》第512页，上海人民出版社，1992年。



贵存，存存何绩？纵使延期，不能无死”<sup>①</sup>予以回应。

然而，承认“无我”并不意味着扬弃长生成仙这一道教基本信条。所以，《本际经》紧接着又提出“大我”之说，所谓“真一妙智，自在无碍，神力所为，随意以辨，故名大我”。这样一来，《本际经》的神仙学说可以理解为“无我”与“大我”之说的结合，也就是，因认识到个人肉体之“无我”而追求出世“升玄”期冀精神自由永恒之“大我”，与“道”合一。表面上借用了佛教专用术语与概念，实质上表达的仍然是道教的思想观念。

《本际经》“无我”观念，亦源自古灵宝经思想，在《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》中元始天尊说：“当知三界之中，三世皆空；知三世空，虽有我身，皆应归空。明归空理，便能忘身。能忘身者，岂复爱身？身既不爱，便能一切都无所爱，唯道是爱。”又说：“一切善恶皆有因缘，应从吾受。”<sup>②</sup>轮回皆因有“吾（我）”，所以必须破除对“吾（我）”的执著、不爱身，即“无我”。既然“无我”，也就不须“爱身”，不再以肉体不死作为长生成仙的标准。

在《本际经》中“苦”、“空”、“无常”、“无我”的观念与“本体”、“本源”、“本根”之说看似南辕北辙，而又能辩证地统一在一个理论框架之下。《本际经》卷六《净土品》太上道君自述昔于元始天尊西那玉国闻此经时，西方有国号曰“多恼”，遣使“往诣东方西那玉国天尊之所”启请妙法、归依，天尊将“太玄本际微妙经文”付与来使之事，这无异于“老子化胡”说的翻版。因为，既然老子化胡为佛，那么佛所说经无异于老子所云，

<sup>①</sup> 《广弘明集》卷八，《大正藏》第52卷，第139页。

<sup>②</sup> 《道藏》第5册，第889页、890页。

自然可以堂而皇之地进行移花接木式的引用、接收了。《本际经》卷二《付嘱品》云：“末世正法流行，所说言辞随世文字，天魔异道添糅真经，语似义乖，云何分别？”“法本无言，亦无文字，但为世间无明众生，愚痴触壁，悬心冥道，无由悟解，故立世典渐启瞳矇。乃寄语言宣示正道，假借文字著述经图，语字乃同，非复凡俗。”佛典之中的相关思想论述，又可以被解释为道教的“权变”之说。包容佛教将其与本土宗教相结合，改造佛教，最终代替佛教并凌驾于佛教之上，这才是以《本际经》为代表的灵宝派“新”经典会通佛教的真正目的。

《本际经》卷二《付嘱品》中有“念大道真是法王”，卷三《圣行品》有“究竟真一平等大道”，卷五《证实品》老君告诸仙人诵三宝名号忏悔业障“至心归命太上无极大道卅六部尊经玄中大法师”，经中尚多次提及“正一真人三天法师”张道陵。学术界通常把“大道”、“太上无极大道”、“正一盟威之道”作为早期天师道的专称，张道陵又是天师道的祖师。《太平广记》卷六十“女仙五”之“张玉兰”条引《传仙录》云：“张玉兰者，天师之孙，灵真之女也。……得素书《本际经》十卷，素长二丈许。……灵真即天师之子，名衡，号曰嗣师。自汉灵帝光和二年己未正月二十三日，于阳平化白日升天。玉兰产经得道，当在灵真上升之后，三国分競之时也。”<sup>①</sup>此则神话传说说明了《本际经》与天师道有关系。《本际经》尊崇《道德经》、神化《道德经》及老子，也是受天师道影响的有力证明。两晋时代《老子》是天师道徒尊奉的首要经典，《世说新语·文学第四》载东晋末年殷仲

<sup>①</sup> 《太平广记》第304页，上海古籍出版社，1990年。

堪尝“云三日不读《道德经》，便觉舌本间强”，他本人“少奉天师道，受治及正一”<sup>①</sup>。

灵宝派早期领袖葛洪虽然在《抱朴子内篇·释滞》中对老子《五千文》表现出明显的排斥性，他说：“五千文虽出老子，然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事，有可承按者也。但暗诵此经，而不得要道，直为徒劳耳，又况不及者乎？”<sup>②</sup>但是早期灵宝经《太极左仙公请问经》，却一再流露出对老子及《五千文》的无比崇敬。说明灵宝派在葛洪之后，可能已经融摄了天师道教法。姜伯勤先生说：“（本际经）竭力在经书上反映了南北道教各系传承的交融与大一统局面。《本际经》各卷出现的神仙，兼顾了东南西北各派系。三天法师张道陵是整个道教都接受的人物，徐来勒是灵宝派与上清派共同信奉的神仙，王子明代表了西南地区的道教，而上相青童君则象征着东南沿海的上清派信仰。”<sup>③</sup>另外，在《本际经》中依次出场的各路神仙里面，元始天尊是灵宝派的至上神，太上大道君原是上清派的最高神，太微帝君也是上清派的重要神仙，太上老君是天师道的最高神。《本际经》把他们有序地排列在一起，以《本际经》为基础整合道教各派的意图是相当明显的。

灵宝经教的传授据说是经过了由太极真人徐来勒—葛玄—郑隐—葛洪的过程，葛洪去世后“以付兄子海安君，至从孙巢甫，以隆安（397—402）之末传道士任延庆、徐灵期等，世世录传，

① 《三洞珠囊》卷一《教导品》引《道学传》。

② 王明：《抱朴子内篇校释》第151页，中华书局，1985年。

③ 姜伯勤：《〈本际经〉与敦煌道教》，《敦煌研究》1994年第3期。

支流分散，孳孕非一”<sup>①</sup>。徐灵期之后传授记载就付之阙如了，作为一个独立道派的活动资料亦相对匮乏。陆修静虽对灵宝派的发展做出过很大贡献，但未见有学人继承其灵宝法者。因此灵宝派在陆修静之后的情况已不明了，这也许和灵宝派具有鲜明的整合道教各派以建立统一的经教体系的倾向和特点有关。六朝时代道教各个流派融会贯通，形成你中有我、我中有你的格局，“本地风光”宗派藩篱反而越发模糊了。灵宝派也许因此完成了它整合道教的历史使命，而消融到“新”道教的经教体系中去了。

灵宝经问世于东晋隆安（397—401）年间，最初传授以句容葛氏家族为核心。《上清经》约产生于四世纪中叶，传授以句容许氏家族为核心。这两个家族都居住在句容都乡吉阳里，故有世代姻亲关系。据陶弘景《真诰》卷二十《真胄世谱》记载：许谧叔父许朝娶葛洪之姊，其孙许黄民娶葛洪重孙葛万安之女，许谧曾孙娶同郡葛氏。日本学者吉川忠夫先生在《六朝道教之研究》中，通过对许迈家族的考察指出，在六朝信仰者中，可以看到不同派别之间的融合，像上清系创始人之一许谧的兄长许迈，既是上清派重要人物鲍靓的学生，又曾经从天师道吉阳治左领神祭酒李东授《六甲阴阳符》。他的婶婶是葛洪的姐姐。许迈是南朝名士天师道信徒王羲之的朋友，王羲之的女儿嫁给上清派魏华存的孙子刘畅，而王家又与天师道世家郗家有姻亲关系<sup>②</sup>。由此可见，儒家家族血亲观念对早期道教领袖阶层根深蒂固的影响，他

<sup>①</sup> 见《云笈七签》卷三《灵宝略纪》。相同的记载又见于《道教义枢》卷二和《云笈七签》卷六《三洞经教部》中。

<sup>②</sup> 转引自葛兆光：《屈服史及其它：六朝隋唐道教的思想史研究》，第44页，三联书店，2003年。

们也可能有意识地期望通过联姻手段扩大本家族及本道（门）派在上层士族社会中的影响力，借此巩固自己在教门中神权、族权的“垄断”地位。这无疑也是造成中古道教各派别之间之所以能够产生兼容并蓄、融会贯通局面与效果的催化剂。

这一鲜明的时代特色从另一方面亦可得到证明，如南朝道教宗师陆修静是当时集道教各派教法之大成者，他虽然自称“三洞弟子”，其实与天师道、上清派、灵宝派都有渊源，但皆无直接的师承关系。他的再传弟子陶弘景，更是遍访上清诸仙真迹，尊三茅君为祖师，以上清、灵宝为宗法，提出“崇教唯善，法无偏执”的原则。陶弘景《茅山长沙馆碑》明确指出“万法森罗，不离网仪所有；百法纷凑，无越三教之境”<sup>①</sup>。另据《华阳陶隐居内传》载：“茅山中立佛、道二堂，隔日朝礼。佛堂有像，道堂无像。”又据于敬之《桐柏真人茅山华阳观王先生碑铭》记载，有道士王轨字洪范者，曾在法主王远知座下听《老子》、《西升》、《灵宝》、《南华》真人论云云<sup>②</sup>。此亦说明，灵宝经已经成为茅山上清派奉持的重要经典。

这些史实都充分说明：“公元五和六世纪是中国文化与宗教史上最具创造性的时期。佛教第一次真正发展成为中国化的教派，正一派（正一即天师）、上清派、灵宝派经过联合之后，形成了唐帝国道教的前身。”<sup>③</sup>

① 《道藏》第23册，第651页。

② 《全唐文》卷一百八十六，中华书局，1982年。

③ （法）索安著，吕鹏志、陈平等译《西方道教研究编年史》第26页，中华书局，2002年。

## 本章结语

“十二法印”与道教经教系统“三洞”分类法及由“三洞”衍变而成的“三乘”教法观念的结合，构成了中古道教独特的判教思想体系。“十二法印”判教标准，实际上相当于道教的“二教论”，只不过这次充当“外教”的角色变成了佛教。“十二法印”对内分别教法、判释大乘与小乘，对外宣称道经与道教才是“正经”、“正法”。在特定的思想及时代背景下，这种思想基质的形成既有与佛教相颉颃，借鉴吸收佛教中国化思想成果并结合道教传统观念的创新之处，又源自建构统一的天道教经教体系与重新整合道教资源的迫切需要。《本际经》的判教思想同时反映了它所传承的灵宝经教思想特征及其在“新”道教（“今教”、“大乘”道教）经教体系中所具有的地位和发挥的功能。

“重玄”穷理尽性绝有、绝无、绝非有非无与兼忘、中道的思辨方法，虽然在道教思想史上是另一个独立发展的理论体系，但是由于《本际经》旗帜鲜明地将“重玄”义理作为大乘道教的真理价值判断标准之一，所以本书把《本际经》的这部分思想置于判教论之列。毋庸置疑对于重玄之道的诠释作为隋唐道教《老》《庄》经学解释学的主流思潮，表达了道教的核心价值理念。然而，本书认为“重玄”在《本际经》中意味着方法论，代表了隋唐道教发展的一种思想取向，还不能说是一个学派。《本际经》的判教思想在中国哲学史上独树一帜，既是佛道论衡，也是“新”道教运动——“今教”、大乘道教的思想成果。《本际

---

经》判教论的基本价值理念与《本际经》的道体论、道性论是一脉相承的。

## 结 语

十卷本的《太玄真一本际经》中刘进喜、李仲卿各自独立完成了哪些品目，已经无法考索。后人只能根据各品反映的具体思想内容，按照合并“同类项”的方式，作出大致推测。

姜伯勤先生认为，十卷本《本际经》中提到“兼忘”、“重玄”之趣者凡五卷，分别为卷一《护国品》、卷二《付嘱品》、卷三《圣行品》、卷八《最胜品》、卷九《开演秘密藏品》，既然“兼忘重玄”之道是《本际经》的根本，“其余诸行，皆是枝条”，则此五卷有可能是早期五卷本时代的《本际经》<sup>①</sup>。

本书认为，卷四《道性品》虽然主要阐述了“道性”命题，但是自始至终都贯穿了“兼忘重玄”的认识、思辨方法。本品借“十方界诸太上道君”之口赞叹“弃贤世界太上道君”，“必欲开演真一本际，示生死源，说究竟果，开真道性，显太玄宗”，这说明，本品亦应归于上述五品序列。

---

<sup>①</sup> 姜伯勤：《〈本际经〉与敦煌道教》，《敦煌研究》1994年第3期。



卷五《证实品》主要在评判、辨析、阐释所谓“小乘”的过程中，神话了《道德经》和老子，赋予老子、《道德经》、“道”以道教“神学”色彩，并提出了道教的“三宝”概念。本品虽然可以看作是独立的一章，但是经中呵斥“小乘”的思想内容，无疑也贯彻了大乘道教重玄体道的思辨方法。

卷六《净土品》中，太上道君自述昔于元始天尊西那玉国闻此经时，西方有国号曰“多恼”，遣使“往诣东方西那玉国天尊之所”启请妙法、归依，天尊将“太玄本际微妙经文”付与来使之事，无异于“老子化胡”说的翻版。此段经文与本品主要思想内容无任何关联，疑似晚出续补之作。卷七《譬喻品》中分别提到，授、赐《灵宝五文赤书飞天尊经》、《太玄真一本际妙经》、《神策虎文无上妙经》、《本际妙经》十二法印。由此考察，本品亦为晚出续补之作。

卷十《道本通微品》，可看作是独立的一品。

从行文思想逻辑的相似性、连贯性分析，卷一《护国品》、卷二《付嘱品》、卷三《圣行品》、卷四《道性品》、卷八《最胜品》、卷九《开演秘密藏品》，分别阐述了重要的“道体”、“道性”、“兼忘重玄”命题，在诠释“道体”、“道性”的思想过程中，自始至终都贯穿了“兼忘重玄”的认识、思辨方法，这几品可以看作是一个序列。卷五《证实品》、卷六《净土品》、卷七《譬喻品》、卷十《道本通微品》，有晚出续补的痕迹，并且各品之间缺乏思想、逻辑的连贯性。

即使这样，恐怕也很难做到客观地把哪一部分内容归于哪一作者名下。

十卷本《太玄真一本际经》，并不是一部大型的道经，如果

再剔除其“神话”部分，可资思想研究的篇幅就更少了。但是，如果把经中出现的概念、范畴、命题，放置中国哲学史乃至中国思想史的背景下考察、分析、诠释，其可资研究的内涵又十分丰富。

以《本际经》为代表的、南北朝至隋唐初期涌现的一批道教“新”经典，通常满篇“佛言祖语”，刘进喜、李仲卿等义学高道们绝不是“戴着假面具的佛教徒”，他们到底要表现什么？在这些道经、道书中出现的佛教“名词教相”的背后，到底蕴含了何种深刻含义？通过这些谜底的逐一揭示，本书发现，反映这一时期道教哲学的理论建构，实际上与佛教中国化的思想历程是齐头并进、水乳交融的。六朝至隋唐早期的中国佛教、道教思想界对对方的稔熟，拿今天的学术眼光看，简直到了惊人的程度。

《太玄真一本际经》的思想核心，是“无本道体”的“道体论”和“道性自然”的“道性论”，它们的渊源实际皆可上溯到老子哲学的核心范畴，“道”和“自然”所兼有的“本源”与“本体”双重含义及本源即是本体的哲学意蕴。

在佛道论衡中，面临佛教思想界咄咄逼人的理论攻势，道教思想界的主要任务可以归结为两个方面：一是建构经教体系，二是阐发道教义理。前者以北朝末年周武之世编纂的《无上秘要》为标志，宣告基本完成；后者则通过反观老、庄经典汲取哲学营养，并会通中国佛学相关理论成果、借鉴其哲学逻辑思辨方法，亦取得了长足的进步。《本际经》的道体论、道性论、判教论，可视其为在此两方面业已取得成果基础之上的继续发展。

此时，道教、中国佛教都取得了长足发展，并为未来的发展方向奠定了基础。同时，这种发展原动力的外因，来源于两个方

面的推动：一是“三教关系”，二是“佛道论衡”。

“三教关系”在此时表现为以儒为“主”，佛、道为“客”的，活跃的“二教”关系。葛兆光先生研究说：“从《弘明集》、《广弘明集》收录的资料来看，六朝时期佛教和道教的论争其实相当奇特，双方在教义道理上的争论并不算多，互相攻击的时候，发言的依据常常并不是自家的，却是以儒家伦理道德和政治为中心，得到皇权认可的道理，撰文批评的时候，预设的读者听众也并不是佛教徒或道教徒，而是皇帝和上层知识阶层。”<sup>①</sup>即使魏晋玄学中，王弼注《老》、郭象注《庄》，但是在他们心目中“圣人”的位序，孔子显然要高于老子、庄子。虽然彼时儒学理论创造式微，然其在封建意识形态领域的主导地位，是佛、道无法也不敢撼动的。唐太宗李世民的“三教”国策，是最好的历史注脚。他在开国之初，就确立儒家思想为政治主流意识形态：“朕今所好者，惟在尧、舜之道，周孔之教。以为如鸟有翼，如鱼依水，失之必死，不可暂无耳。”<sup>②</sup>太宗于贞观四年（630）诏颜师古在秘书省考定五经，编纂一个标准版本；旋又诏孔颖达等人撰《五经义疏》，贞观十四年书成后定名为《五经正义》。这些，都足以表明他对儒学的重视程度。太宗又于贞观十一年（637），诏令道教为“本家”，宗老子为“元祖”，并说：“自今以后，斋供行立，至于称谓，其道士、女冠可在僧、尼之前。”<sup>③</sup>

其次，延续数百年之久的“佛道论衡”，为佛、道二教的发

---

① 葛兆光：《屈服史及其它：六朝隋唐道教的思想史研究》第13页，三联书店，2003年。

② 《贞观政要》卷六。

③ 《广弘明集》卷二五《令道士在僧前诏》，《大正藏》第52册，第284页。

展积淀了丰厚的思想素材和丰富的哲学营养。随着中唐以后“佛道论衡”的逐渐消歇，中国佛教结束了它的理论创造高潮，道教理论创新也趋于平淡。究其原因，此时的“佛道论衡”，无论从选题还是涉及思想内容等方面，都已经逐渐退化，演变为宣扬“王化”的政治舆论工具。

唐开元十年（722）六月，玄宗皇帝自注《孝经》，颁于天下；开元二十年（732）十二月，御注《道德真经》；开元二十三年（735），玄宗亲注《金刚经》，翌年，颁行天下；天宝二年（743）五月，玄宗重注《孝经》，颁行天下；天宝十四年（755）十月，颁御注《老子》并《义疏》于天下。唐玄宗在《道德真经御疏》第二十五章中，为延续数百年的佛、道“自然与因果”及其衍生的“道”与“自然”之争，画上了一个历史性的句号<sup>①</sup>。玄宗以万乘之躯御制《道德经》注、疏的真实用意在于贯彻一种理国、御民之术，这就是他所谓的“重玄”至极之理，乃是提倡上至侯王、下至普通百姓，皆能“守道清静，无为无事”，遵从君主的善教、淳朴自化，永远心甘情愿作顺民；而享有此统御权术的君主，亦能“无为清静”、高枕无忧，君临天下永世作太平皇帝。具体方法为：“以无名之朴而镇静之，令其清静不欲动作也。”最终，帝王在上垂裳而治，百姓于下无欲无为，大家彼此“泊然清静”，天下就太平了。这也许就是四海清平、内圣外王、“神器独化于玄冥之境”、“形”“神”合一的“游内冥外之道”。唐玄宗所宣扬的“重玄”之道，实质上是以政治儒学的理想重新诠释、改造道家及道教思想，强调君主、侯王将相、百姓均各安

<sup>①</sup> 详见本书第四章相关内容，此不赘述。

其分、乐天知命，借此推行“王化”政治。道教哲学自南北朝至隋唐以来的“重玄”思潮，自此变成了意识形态领域“御用哲学”的一部分。唐玄宗提倡的所谓“重玄”之学，虽然是一种儒学化的政治理想，但是如果海内四野都能做到“清静”、四民恪尽职守，在“无欲”的基本道德规范约束下，达到社会各阶层的彼此平衡、形成自我约束的良心机制，那么“无为而无不为”的天下太平、长治久安，绝对不是一种政治奢望。然而，李隆基本人就率先打破了这种平衡机制。也就在唐玄宗颁御注《老子》并《义疏》于天下的这一年，爆发了持续三十一年“安史之乱”。中国历史经过了三百多年的分裂黑暗之后，再次由盛转衰。

“安史之乱”后的李唐王朝，于思想、文化等方面再也恢复不到盛唐时的气象，道教、佛教也在唐末五代以后逐进式微。高彦休《唐阙史》卷下“李可及戏三教”载：“咸通中（按：公元860—874年），优人李可及者，滑稽诸戏，独出辈流。虽不能托讽匡正，然智巧敏捷，亦不可多得。当延庆节缙黄讲论毕，次及倡优为戏。可及乃儒服险巾，褒衣博带，摄齐以升讲座。自称三教论衡。其隅坐者问曰：‘既称博通三教，释迦如来是何人？’对曰：‘是妇人。’问者惊曰：‘何谓也？’对曰：‘《金刚经》云敷坐而坐。若非妇人，何烦夫坐，然后儿坐也。’上为之启齿。又问曰：‘太上老君何人也？’对曰：‘亦妇人也。’问者益所不喻。乃曰：‘《道德经》云，吾有大患，为吾有身。及吾无身，吾复何患。倘非妇人，何患乎有娠乎？’上大悦。又问：‘文宣王何人也？’对曰：‘妇人也。’问者曰：‘何以知之？’对曰：‘《论语》云，沽之哉！沽之哉！吾待善贾者也。倘非妇人，待嫁奚为？’上意极欢，宠赐甚厚。”由此可见，时至唐末，三教论衡“庭辩”

已经成为徒有虚名的“走过场”，甚至沦落到任由优人戏弄的地步，以至于被当作“启沃帝心”的笑料。

“道性众生性皆与自然同”是《本际经》道性论中最具特色的命题，是《本际经》对于中古道教哲学的理论贡献。它以揭示人的主体精神、主体意识为特征的存在认知、本体认知为基本方法，于道教哲学视域关注人的存在和价值的问题；从哲学范畴与命题的角度，阐释了道性、心性与人性的关系，其中涉及以诠释人的生命和本质的“性”、“情”为核心范畴的人性论。以道家哲学本源一本体论为理论基础的道家（道教）人性论，未涉及“性”与“情”的是非、善恶问题，应该是无善无恶的自然人性论。关注“性”、“情”与善恶关系是儒家人性论的特色，如《申鉴·杂言下第五》中说：“孟子称性善；荀卿称性恶；公孙子曰性无善恶；扬雄曰人之性善恶浑；刘向曰性情相应，性不独善，情不独恶。”<sup>①</sup>这说明儒家人性论于汉代已经相当成熟了。《本际经》的道性论对于人性性善、情恶的阐释，一方面是继承了宋文明儒、道会通的道性论的观点，另一方面则吸收了中国佛学之佛性论的思想成果。

佛教哲学对于人性论的认识，基于佛教独创的“缘起论”，“缘起”的同时也意味着“缘灭”，因为人和事物的产生、存在，依赖与其有关的主、客观条件，如果离开了这些条件，人与事物的主体（本身）也就不复存在。所谓“诸法从缘生，诸法从缘灭”，“此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭”。佛教哲学通过“因缘”之理，揭示万事万物都不是独立自存、实

---

<sup>①</sup> [汉] 荀悦著、吴道传校《申鉴》第15页，《诸子集成》第9册，岳麓书社，1996年。

有的，意在突出强调“诸法无自性”的人生观和世界观。从佛教哲学的立场来说明人的存在状态，就是“十二因缘说”，人的生命过程是受互为因果关系的十二个环节支配的，即无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死<sup>①</sup>。十二个环节周而复始循环运动，没有一个环节能够独立存在，本质上都是无常、无我。十二因缘的流转说明了执迷的生存现实是基于苦、集、灭、道（四谛）的普遍性成立的。因缘的生起为苦集谛，根源在于第一个环节“无明”。因缘的还灭是灭道谛，只有消灭无明，其余的十一个环节就会连锁消失，消灭无明的最终目的就是“涅槃寂静”。所谓“诸行无常，是生灭法。生灭灭已，寂灭为乐”<sup>②</sup>。可见，佛教哲学的人性论以绝对超越论为特征，佛教、道家哲学<sup>③</sup>都强调个体的超越意识，这也是后来的道性论与佛性论能够会通的思想理论基础。

中国佛性论本质上要解决的是人能否成佛及如何成佛的问题，对这两个核心命题的诠释都以心性论为理论基础，或者归结为针对众生心性的探究。中国佛性论以突出众生主体之“心”的能动作用，强调自我实现、自我超越为思想特征的理论成果，被道性论所吸收、利用，完成了以实现主体之人与本源一本体之自然“合一”为目的的理论建构。儒释道“三教”人性论（心性论）的共同理论基础在于，重视以实践理性为方法、手段的，对于道德理性最高理想的精神追求。

---

① 见《长阿含经》卷十，《大缘方便经》，《大正藏》第1卷，第60页。

② 《大般涅槃经》卷下，《大正藏》第1卷，第204页。

③ 特别是《庄子》之学和以“新道家”著称的魏晋玄学。

## 参考文献

### 一、道教文献：

(一)《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1996年。

- 1.《道德真经广圣义》
- 2.《道德真经集注》
- 3.《玄纲论》
- 4.《道体论》
- 5.《太上九要心印妙经》
- 6.《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》
- 7.《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》
- 8.《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》
- 9.《本行宿缘经》
- 10.《一切道经音义妙门由起》
- 11.《道门经法相承次序》
- 12.《太上妙法本相经》
- 13.《三天内解经》
- 14.《真灵位业图》
- 15.《登真隐诀》



16. 《上清太上开天龙蹻经》
17. 《宗玄先生玄纲论》
18. 《三论元旨》
19. 《太上老君虚无自然本起经》
20. 《洞玄灵宝本相运度劫期经》
21. 《西升经》
22. 《西升经集注》
23. 《玄珠录》
24. 《坐忘论》

(二)《中华道藏》，华夏出版社，2004 年。

1. 《太上灵宝洗浴身心经》
2. 《升玄内教经》
3. 《太极左仙公请问经》
4. 《道德义渊》
5. 《唐玄宗御制道德真经注》
6. 《唐玄宗御制道德真经疏》

(三)《藏外道书》，巴蜀书社，1992 年。

《性命圭旨》

(四)《道藏要辑选刊》，上海古籍出版社，1995 年。

《无上秘要》

(五)

1. 张君房编 李永晟点校《云笈七签》，中华书局，2003 年。
2. 蒙文通《道书辑校十种》，巴蜀书社，2001 年。
3. 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局，1985 年。
4. 王明《太平经合校》，中华书局，1960 年。
5. 王明《道家与道教思想研究》，中国社会科学出版社，1984 年。
6. 王明《无能子校注》，中华书局，1981 年。

7. 王卡点校《老子道德经河上公章句》，中华书局，1997年。
8. 饶宗颐《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年。
9. 王德有《老子指归译注》，商务印书馆，2004年。
10. 陈全林《周易参同契注译》，中国社会科学出版社，2004年。
11. 许富宏《鬼谷子集校集注》，中华书局，2008年。
12. 郭象注 成玄英疏《南华真经注疏》，中华书局，1998年。
13. 邱凤侠《抱朴子内篇注译》，中国社会科学出版社，2004年。
14. 陈全林《周易参同契注译》，中国社会科学出版社，2004年。

## 二、佛教文献：

(一)《大正新修大藏经》，财团法人佛陀教育基金会出版部，1990年。

1. 《长阿含经》
2. 《杂阿含经》
3. 《道行般若经》
4. 《出三藏记集》
5. 《弘明集》
6. 《广弘明集》
7. 《高僧传》
8. 《肇论》
9. 《大般涅槃经》
10. 《大般涅槃经集解》
11. 《涅槃宗要》
12. 《维摩诘所说经》
13. 《注维摩诘经》
14. 《维摩经玄疏》
15. 《金刚三昧经》
16. 《佛说内藏百宝经》
17. 《佛说如来兴显经》

18. 《度世品经》
19. 《佛说超日明三昧经》
20. 《外道小乘涅槃论》
21. 《大智度论》
22. 《成唯识论》
23. 《大乘玄论》
24. 《中观论疏》
25. 《三论玄义》
26. 《二谛义》
27. 《大乘止观法门》
28. 《妙法莲华经文句》
29. 《摩诃止观》
30. 《妙法莲华经玄义》
31. 《甄正论》
32. 《辩正论》
33. 《集古今佛道论衡》
34. 《大乘大义章》
35. 《大乘义章》
36. 《大乘起信论》
37. 《宝藏论》
38. 《宗镜录》

(二) 《汉译南传大藏经》，台湾元亨寺妙林出版社。

(三) 蓝吉富主编《禅宗全书》，北京图书馆出版社，2004年。

(四)

1. 《龙树六论》，民族出版社，2000年。
2. 林国良《成唯识论直解》，复旦大学出版社，2000年。

三、其他文献：

1. 余嘉锡《世说新语笺疏》(修订本), 上海古籍出版社, 1983 年。
2. 《全唐文》, 中华书局, 1983 年。
3. 《唐会要》, 中华书局, 1998 年。
4. 《太平广记》, 上海古籍出版社, 1990 年。
5. 《二十四史》(简体字本), 中华书局, 2000 年。
6. 《诸子集成·淮南子注》, 岳麓书社, 1996 年。
7. 《诸子集成·吕氏春秋》, 岳麓书社, 1996 年。
8. 《诸子集成·申鉴》, 岳麓书社, 1996 年。
9. 《诸子集成·潜夫论》, 岳麓书社, 1996 年。
10. 《周易正义》, 《十三经注疏》上册, 中华书局影印, 1979 年。
11. 黄晖《论衡校释》, 中华书局, 2006 年。
12. 苏舆撰 钟哲点校《春秋繁露义证》, 中华书局, 2002 年。
13. 严可均辑《全上古三代秦汉三国六朝文》, 河北教育出版社, 1997 年。
14. 逯钦立辑校《先秦汉魏晋南北朝诗》, 中华书局, 1983 年。
15. 顾炎武著, 黄汝成集释, 栾保群、吕宗力校点《日知录集释》(全校本), 上海古籍出版社, 2006 年。
16. 楼宇烈《王弼集校释》, 中华书局, 1999 年。
17. 陈伯君《阮籍集校注》, 中华书局, 1987 年。

#### 四、

1. 任继愈主编《道藏提要》(第三次修订本), 中国社会科学出版社, 2005 年。
2. 中华佛教百科全书编辑委员会编《中华佛教百科全书》, 台湾, 1994 年。
3. 潘桂明、董群、麻天祥《中国佛教百科全书·历史卷》, 上海古籍出版社, 2000 年。
4. 刘学智《中国学术思想编年·隋唐五代卷》, 陕西师范大学出版社,

2006 年。

5. 王卡《敦煌道教文献研究》，中国社会科学出版社，2004 年。

6. 朱越利《道经总论》，辽宁教育出版社，1997 年。

7. 许慎撰，段玉裁注《说文解字注》，上海古籍出版社，1981 年。

8. 《汉语大字典》（缩印本），湖北辞书出版社、四川辞书出版社，1992 年。

9. 《汉语大词典》，汉语大词典出版社，1994 年。

#### 五、研究论著：

1. 顾颉刚《古史辨》，上海古籍出版社，1982 年。

2. 蒙文通《古学甄微》，巴蜀书社，1987 年。

3. 任继愈主编《中国哲学发展史·魏晋南北朝卷》，人民出版社，1998 年。

4. 任继愈主编《中国哲学发展史·隋唐卷》，人民出版社，1994 年。

5. 任继愈主编《中国佛教史》第一卷，中国社会科学出版社，1997 年。

6. 任继愈主编《中国佛教史》第二卷，中国社会科学出版社，1997 年。

7. 任继愈《汉唐佛教思想论集》，人民出版社，1998 年。

8. 冯友兰《中国哲学史新编》第二册，人民出版社，2004 年。

9. 陈寅恪《陈寅恪史学论文选集》，上海古籍出版社，1992 年。

10. 吕澂《中国佛学源流略讲》，中华书局，1979 年。

11. 方立天《魏晋南北朝佛教》，中国人民大学出版社，2006 年。

12. 方立天《中国佛教哲学要义》，中国人民大学出版社，2002 年。

13. 潘桂明《智顗评传》，南京大学出版社，1996 年。

14. 潘桂明 吴忠伟《中国天台宗通史》，江苏古籍出版社，2001 年。

15. 潘桂明《中国居士佛教史》，中国社会科学出版社，2000 年。

16. 董群《中国三论宗通史》，凤凰出版社，2008 年。

17. 任继愈主编《中国道教史》，中国社会科学出版社，2001年。
18. 金岳霖《论道》，中国人民大学出版社，2005年。
19. 李养正《道教概说》，中华书局，2001年。
20. 李养正《道教与中国社会》，中国华侨出版公司，1989年。
21. 陈国符《道藏源流考》，中华书局，1963年。
22. 王宗昱《〈道教义枢〉研究》，上海文化出版社，2001年。
23. 叶贵良《敦煌道经写本与词汇研究》，巴蜀书社，2007年。
24. 汤用彤《汤用彤全集》，河北人民出版社，1999年。
25. 卢国龙《中国重玄学》，人民中国出版社，2003年。
26. 卢国龙《道教哲学》，华夏出版社，2007年。
27. 强昱《从魏晋玄学到初唐重玄学》，上海文化出版社，2002年。
28. 强昱《成玄英评传》，南京大学出版社，2006年。
29. 葛兆光《屈服史及其它：六朝隋唐道教的思想史研究》，生活·读书·新知三联书店，2003年。
30. 刘屹《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》，中华书局，2005年。
31. 王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，中华书局，2002年。
32. 王中江《道家形而上学》，上海文化出版社，2001年。
33. 詹剑锋《老子其人其书及其道论》，华中师范大学出版社，2006年。
34. 陈鼓应《老子注译及评介》，中华书局，2003年。
35. 陈鼓应 白奚《老子评传》，南京大学出版社，2001年。
36. 陈鼓应《老庄新论》，上海古籍出版社，1992年。
37. 蒋锡昌《老子校诂》，成都古籍书店出版社，1988年。
38. 熊铁基、马怀良、刘韶军《中国老学史》，福建人民出版社，2005年。
39. 董恩林《唐代老学：重玄思辨中的理身理国之道》，中国社会科学

出版社, 2002 年。

40. 刘笑敢《老子古今》, 中国社会科学出版社, 2006 年。

41. 刘笑敢主编《中国哲学与文化》第一辑, 广西师范大学出版社, 2007 年。

42. 李大华《生命存在与境界超越》, 上海文化出版社, 2001 年。

43. 戈国龙《道教内丹学探微》, 巴蜀书社, 2001 年。

44. 姜生、汤伟侠主编《中国道教科学技术史·汉魏两晋卷》, 科学出版社, 2002 年。

45. 汤一介《郭象与魏晋玄学》(增订本), 北京大学出版社, 2000 年。

46. 余敦康《魏晋玄学史》, 北京大学出版社, 2004 年。

47. 康中乾《有无之辨——魏晋玄学本体思想再解读》, 人民出版社, 2003 年。

48. 陈来《有无之境——王阳明哲学的精神境界》, 人民出版社, 1991 年。

49. 杜继文《汉译佛教经典哲学》, 江苏人民出版社, 2008 年。

50. 方广钊《道安评传》, 昆仑出版社, 2004 年。

51. 姚卫群《佛教般若思想发展源流》, 北京大学出版社, 1996 年。

## 六、海外汉学论著:

1. 福井康顺等监修, 朱越利、徐远和等译, 耿欣校《道教》(第二卷), 上海古籍出版社, 1992 年。

2. 辛冠洁、衷尔钜、马振铎、徐远和编《日本学者论中国哲学史》, 中华书局, 1986 年。

3. 莱因哈德·梅依著, 张志强译《海德格尔与东亚思想》, 中国社会科学出版社, 2003 年。

4. 许理和著, 李四龙、裴勇等译《佛教征服中国》, 江苏人民出版社, 2003 年。

5. 保罗·L·史万森著, 史文、罗同兵译《天台哲学的基础——二谛

论在中国佛教中的成熟》，上海古籍出版社，2009年。

6. 蜂屋邦夫著，隗雪艳、陈捷等译《道家思想与佛教》，辽宁教育出版社，2000年。

7. 吉川忠夫、麦谷邦夫编，朱越利译《真诰校注》，中国社会科学出版社，2006年。

8. 索安著，吕鹏志、陈平等译《西方道教研究编年史》，中华书局，2002年。

#### 七、西方哲学著作：

1. 黑格尔《哲学史讲演录》，商务印书馆，1997年。
2. 斯宾诺莎《神学政治论》，商务印书馆，1963年。
3. 恩格斯《自然辩证法》，人民出版社，1955年。
4. 费尔巴哈《基督教的本质》，商务印书馆，1984年。
5. 加达默尔《真理与方法》（上），上海译文出版社，1999年。
6. 俞宣孟《本体论研究》，上海人民出版社，1999年。

#### 八、印度哲学论著：

巫白慧《印度哲学》，东方出版社，2000年。

#### 九、港、台研究论著及论文：

1. 吴汝钧《佛学研究方法论》，学生书局，1996年。
2. 方东美《中国大乘佛学》，黎明文化事业公司印行，1991年。
3. 印顺《中观论颂讲记》，正闻出版社，2000年。
4. 唐君毅《吉藏般若思想之实相义》，《现代佛教学术丛刊》卷四五，大乘文化出版社，1979年。

#### 十、研究论文：

1. 姜伯勤《〈本际经〉与敦煌道教》，杨曾文、杜斗成主编《中国敦煌学百年文库·宗教卷》，甘肃文化出版社，1999年。
2. 姜伯勤《论敦煌〈本际经〉的道性论》《道家文化研究》第七辑，上海古籍出版社，1995年。



3. 万毅《敦煌道教文献〈本际经〉录文及解说》，《道家文化研究》第十三辑，三联书店，1998年。
4. 万毅《敦煌本〈升玄内教经〉与南北朝末期道教的“三一”新论》，《敦煌研究》，2007年第2期。
5. 万毅《隋代道教“三一”观新解——敦煌本〈升玄内教经〉与〈玄门大论三一诀〉》，《敦煌研究》，2007年第4期。
6. 强昱《〈本际经〉的重玄学思想研究》《世界宗教研究》，2001年3期。
7. 华方田《出入有无之际——简析庐山慧远法身观的理论矛盾》，《世界宗教研究》，2006年第3期。

## 后 记

通常在毕业论文的后记中总要说上一些感谢的话，以至于“后记”往往变成了“致谢”，当年我在硕士毕业论文中也是这么做的。现在想来这是否是一种“矫情”呢？只言片语怎能代表我的真情实感！当这篇论文画上最后一个句号的时候，意味着我在苏州的十年学习生活即将告一段落，也许到了要和这座改变我人生轨迹、我深深喜爱与眷恋的城市不得不“挥挥手”的时候了，又不能不说上一些感谢的话。

十年前的苏州，对我来说还是一个很遥远的地理概念。千禧年之际，苏州西园戒幢律寺戒幢佛学研究所得国家宗教局批准授权，和南京大学中华文化研究院联合正式招生，我有幸以“戴发之身”忝在学员之列。在这里我聆听了多识·洛桑图丹琼排教授的《藏传佛教概论》；济群法师的《戒律学纲要》、《佛学概论》、《唯识三十颂》；净因博士、圆慈博士、广性博士的《南传佛教概论》；湛如博士的《禅宗制度》；宗舜法师的《菩提道次第略论》、《净土宗概论》、《药师经导读》；潘桂明教授的《坛经导读》、《中国哲学史》；沈剑英教授的《因明学》；方广锬教授、马

德研究员的《佛教文献学》；杨维中教授的《中国佛教史》；夏金华研究员的《印度佛教史》；董群教授的《维摩诘经导读》；邓子美教授的《中国近现代佛教》；陈永革研究员的《阿含导读》；刘元春研究员的《华严经导读》；王雷泉教授的《法华经导读》；吕建福教授的《大日经导读》；王继如教授的《古代汉语》；陈向澜教授的《西方哲学史》；吴忠伟教授的《宗教学概论》；韩廷杰研究员的《梵文》、《巴利文》等课程及无数的高端讲座。如觉法师是我们的班主任，杨维中教授指导了我的毕业论文。他们在三年里教给我的东西，值得我用一生的时间去不断“反刍”、消化。

在我毕业离开研究所期间，戒幢律寺方丈普仁法师仍然为我保留了房间，并在方方面面给予了无微不至的关怀。佛学研究所图书馆的几十万册藏书，西花园里的春花、秋月、夏风、冬雪……像磁铁一般使我十年里几乎没有离开过它们。

论文在提交“预答辩”的时候，略去了《〈本际经〉各品解读》、《〈本际经〉的修道论思想》、《〈本际经〉与隋唐时期的中国哲学》三章。另外，敦煌道教写经中有《本际经疏》残卷二件，分别为卷二《付嘱品》义疏一件、卷三《圣行品》义疏一件，撰人不详，《正统道藏》未收。《本际经疏》为敦煌道经义疏之仅存者，故显得弥足珍贵，是研究唐代道经注疏的宝贵资料。在论文的原来设计中，有《敦煌本〈太玄真一本际经疏〉录文及解说》，现在由于时间原因只好暂时付之阙如了。

最早知道有《本际经》，还是在葛兆光先生策划的清华大学专门史教材《中国思想史参考资料集·隋唐至清卷》，该卷由刘国忠、黄振萍主编，清华大学出版社2004年出版。后来才在《中华道藏》中一睹它的全貌，该经由王卡先生点校。

作为一部道教经典，却充斥大量的佛教名相，这深深地吸引了我。然而，与《本际经》的“亲密接触”过程，却是痛苦和快乐交织的。首先要清楚这些佛教名相的确切涵义，其次要探究这些概念范畴在道教语境中的真实用意。这项工作就花了几乎一年的时间。本来，道教对我来说是一片陌生的领域。硕士期间虽然听了一个学期的潘桂明先生的“道教思想史”，博士课程中有臧知非先生的“道教专题讲座”，但是如同闭门听导游讲解和自己身临其境领略风光的不同效果一样，况且，如果搞成“一厢情愿”式的比较研究，这在对方的研究领域里是说不过去的。

学术界对《本际经》的关注，持续了将近一个世纪。2010年12月，巴蜀书社出版了叶贵良先生的《敦煌本〈太玄真一本际经〉辑校》，这应该是最新的研究成果。叶老师在“后记”中说，这“是一个艰苦的过程”，“倏忽五载，感慨良多”，对此，我是感同身受的。遗憾的是，苏、杭如此近，由于信息不畅，我竟错失了登门求教的良机。相信随着该辑校本的出版，以后一定会有更多关于《本际经》的研究成果陆续问世。

七年来，每当苏州大学学期开始或是结束的时候，普仁法师总要拨冗关切地询问一下我的学习、生活情况，鼓励我“一定学到真本事”，时刻关心我的成长。我与普仁法师素昧平生，他对我的深情厚谊、绵绵慈悲是修证功夫与修为境界的真实体现。

对《本际经》的研究，姜伯勤先生、卢国龙先生、王卡先生等做了很多开拓性的工作，特别是姜伯勤先生的几篇论文奠定了本书的构思。《敦煌本〈太玄真一本际经〉思想研究》就是在这些先生们的“指导”下完成的，在此，谨向他们表示崇高的敬意。感谢潘桂明先生、蒋国保先生、周可真先生将我引领入中国

哲学的神圣“殿堂”，当现在的研究生们往往以“老板”称呼自己导师的时候，三位老师还在严格恪守、传承着任继愈先生、肖萼父先生、方克立先生的学术精神。如果把撰写博士论文当作一场战斗的话，扪心自问，战斗中我没有贪生怕死，尽了普通一兵的责任。如今，战斗结束了，我想我此刻等待的不是“集结号”，而是热切期盼着“冲锋号”再次吹响的那一刻。

2010年6月我在苏州大学通过博士论文答辩，今年该论文就能在巴蜀书社出版，真要好好感谢四川大学道教与宗教文化研究所。川大毕竟是川大，有“海纳百川 有容乃大”的气魄。“儒道释博士论文丛书”出版至今有十二年（批）了，我本人就先后购买了其中的很多著作，也是看着这些书“长大”的。感谢汤伟侠先生、卿公希泰先生、罗中枢先生、唐大潮先生、李刚先生、潘显一先生、杨光文先生及各位编委。感谢巴蜀书社责任编辑潘伟娜老师和王雷老师及龚伟老师的联络工作，在桑拿天里审校一部冗长乏味的书稿，应该是一件痛苦的事情。论文在外审时，各位先生都提出了中肯宝贵的意见，由于是“盲审”，好几位先生隐去了姓名和工作单位，北京师范大学的强昱先生、南开大学的严正先生和复旦大学哲学系的一位先生（隐去了姓名）写了长长的评语……

佛经曰：佛陀曾至某村落乞食，村民皆为佛陀容止所慑纷纷“贡献”布施，唯有一个穷到赤身露体的叫花子情急之下抓了一把泥土撒在佛陀的钵里。佛陀颌首含笑：“很好，很好，你必做大地的主人！”本书的学术价值也许最终就像一把泥土，但是我的诚心诚意就像这个叫花子，虽然我必定做不了大地的主人，我诚心诚意将此书献给所有“爱我的人”与所有“我爱的人”。

今即付梓，心犹惴惴而栗栗兮，若临深而履薄。

“在清水里泡三次，在血水里浴三次，在碱水里煮三次。”这是前苏联作家阿·托尔斯泰在《苦难的历程》第二部《一九一八年》中的题记，谨以此纪念我的青春韶华。

香港圆玄学院长期资助“儒道释博士论文丛书”出版的义举弥足珍贵，衷心祝愿圆玄学院、四川大学道教与宗教文化研究所、巴蜀书社的事业天长地久！上述各位先生、老师吉祥如意！

**黄崑威**

2011年8月于苏州西园戒幢律寺磨杵斋

## 《儒道释博士论文丛书》已出书目

### 第一批(1999 年)

- |           |      |
|-----------|------|
| 道教斋醮科仪研究  | 张泽洪著 |
| 道教练养心理学引论 | 张 钦著 |
| 道教劝善书研究   | 陈 霞著 |
| 道教与神魔小说   | 苟 波著 |
| 净明道研究     | 黄小石著 |

### 第二批(2000 年)

- |               |      |
|---------------|------|
| 神圣礼乐          |      |
| ——正统道教科仪音乐研究  | 蒲亨强著 |
| 魏晋玄学人格美研究     | 高华平著 |
| 明清全真教论稿       | 王志忠著 |
| 佛教与儒教的冲突与融合   | 彭自强著 |
| 经验主义的孔子道德思想及其 |      |
| 历史演变          | 邓思平著 |

### 第三批(2001 年)

- |              |      |
|--------------|------|
| 宋元老学研究       | 刘固盛著 |
| 道教内丹学探微      | 戈国龙著 |
| 汉魏六朝道教教育思想研究 | 汤伟侠著 |
| 般若与老庄        | 蔡 宏著 |
| 刘一明修道思想研究    | 刘 宁著 |

- |         |      |
|---------|------|
| 晚明自我观研究 | 傅小凡著 |
|---------|------|

### 第四批(2002 年)

- |              |      |
|--------------|------|
| 近现代以佛摄儒研究    | 李远杰著 |
| 礼宜乐和的文化思想    | 金尚礼著 |
| 生死超越与人间关怀    |      |
| ——神仙信仰在道教与   |      |
| 民间的互动        | 李小光著 |
| 近现代居士佛学研究    | 刘成有著 |
| 生命的层级        |      |
| ——冯友兰人生境界说研究 | 刘东超著 |

### 第五批(2003 年)

- |              |      |
|--------------|------|
| 中国佛教僧团发展及其研究 | 王永会著 |
| 实相本体与涅槃境界    | 余日昌著 |
| 斋醮科仪 天师神韵    | 傅利民著 |
| 荷泽宗研究        | 聂 清著 |
| 精神分析与佛学的比较研究 |      |
|              | 尹 立著 |
| 太虚对中国佛教现代化   |      |
| 道路的抉择        | 罗同兵著 |
| 终极信仰与多元价值的融通 |      |
|              | 姚才刚著 |

### 第六批(2004 年)

西学东渐与明清实学 李志军著  
上清派修道思想研究 张崇富著  
北宋《老子》注研究 尹志华著  
相国寺

——在唐宋帝国的神圣与

凡俗之间 段玉明著

熊十力本体论哲学研究 郭美华著

关于知识的本体论研究

——本质 结构 形态

昌家立著

明代王学研究 鲍世斌著

中国技术思想研究

——古代机械设计与方法

刘克明著

朱熹与《参同契》文本 钦伟刚著

中国律宗思想研究 王建光著

### 第七批(2005 年)

元代庙学

——无法割舍的儒学教育链

胡 务著

牟宗三“道德的形而上学”研究

闵仕君著

隋唐五代道教美学思想研究

李 裴著

宋元道教易学初探 章伟文著

杜光庭《道德真经广圣义》的

道教哲学研究 金兑勇著

天台判教论 韩焕忠著

杜光庭道教小说研究 罗争鸣著

魏源思想探析 李素平著

泰州学派新论 季芳桐著

《文子》成书及其思想 葛刚岩著

傅金铨内丹思想研究 谢正强著

### 第八批(2006 年)

汉末魏晋南北朝道教戒律

规范研究 伍成泉著

两性关系本乎阴阳

——先秦儒家、道家经典中的

性别意识研究 贺璋璐著

陈撄宁与道教文化的现代转型

刘延刚著

扬雄《法言》思想研究 郭君铭著

《周易禅解》研究 谢金良著

明清道教与戏剧研究 李 艳著

王弼易学解经体例探源

尹锡珉著

唐代道教管理制度研究 林西朗著

四念处研究 哈 磊著

天人之际的理学新诠释

——王夫之《读四书大全说》

思想研究 周 兵著

### 第九批(2007 年)

晚明狂禅思潮与文学思想研究

赵 伟著

先秦儒家孝道研究 王长坤著

致良知论

——王阳明去恶思想研究

胡永中著



伍守阳内丹思想研究 丁常春著

贝叶上的傣族文明

——云南德宏南传上座部佛教

社会考察研究 吴之清著

朱子论“曾点气象”研究 田智忠著

二十世纪中国道教学术的

新开展 傅凤英著

道教与基督教生态思想

比较研究 毛丽娅著

汉晋文学中的《庄子》接受

杨 柳著

马祖道一禅法思想研究 邱 环著

道教自然观研究 赵 芃著

#### 第十批(2008年)

王船山礼学思想研究 陈力祥著

王船山美学基础

——以身体观和诠释学

为进路的考察 韩振华著

马来西亚华人佛教信仰研究

白玉国著

《管子》哲学思想研究 张连伟著

东晋佛教思想与文学研究

释慧莲著

北宋禅宗思想及其渊源

土屋太祐著

早期道教教职研究 丁 强著

隋唐五代道教诗歌的审美管窥

田晓膺著

道教与明清文人画研究 张明学著

道教戒律研究 唐 怡著

#### 第十一批(2009年)

驯服自我

——王常月修道思想研究

朱展炎著

道经图像研究 许宜兰著

阳明学与佛道关系研究 刘 聪著

清代净土宗著述研究 于海波著

宗教律法与社会秩序

——以道教戒律为例的研究

刘绍云著

老子及其遗著研究

——关于战国楚简《老子》、《太一生水》、《恒先》的考察

谭宝刚著

汉唐道教修炼方式与道教

女性观之变化研究 岳齐琼著

宋元三教融合与道教发展研究

杨 军著

都市佛寺的社会交换研究

肖尧中著

早期天台学对唯识古学的

吸收与抉择 刘朝霞著

#### 第十二批(2010年)

道教社会伦理思想之研究

何立芳著

印度佛教净土思想研究 汪志强著

社会转型下的宗教与健康

关系研究 冯小林著

## 教化与工夫

——工夫论视域中的阳明

心学系统 陈多旭著

## 心性灵明之阶

——早期全真道情欲论思想研究

刘恒著

中古道书语言研究 冯利华著

近现代禅净合流研究 许颖著

永明延寿心学研究 田青青著

中国传统社会宗教的世俗化研究

——以金元时期全真教社会

思想与传播为个案

夏当英著

成玄英《庄子疏》研究 崔珍哲著

## 第十三批(2011年)

道医陶弘景研究 刘永霞著

## 汉代内学

——纬书思想通论 任蜜林著

## 一心与圆教

——永明延寿思想研究

杨文斌著

三教关系视野中的陈景元

思想研究 隋思喜著

蒙文通道学思想研究 罗映光著

敦煌本《太玄真一本际经》

思想研究 黄崑威著

总持之智

——太虚大师研究 丁小平著

明清民间宗教思想研究

——以神灵观为中心 刘雄峰著

东晋宋齐梁陈比丘尼研究

唐嘉著

《贞观政要》治道研究 杨琪著