

## 重玄學專題研究

# 道性雙遣與虛氣新詮

張瑩\*

**提 要：**重玄學的「道性論」作為中古道教心性範式革新的核心，破除了傳統「道體—道性」的固化關聯。在「雙遣三翻」的思辨路徑消解了實體化，重玄學融合佛教否定思維與道教「氣化自然」傳統，提出「道性本淨」的普遍潛能論。這一潛能並非靜態本體，而是藉由「復性—兼忘—神解」的漸進實踐，使修道者破除形器執滯，實現心性與天地法則的「虛氣不二」。由此，道教直面肉身成仙的理論困境，將超越路徑從外在修煉轉向內在體證，確立「即人道而達天道」的境界，既延續道家「自然無為」的本根精神，又為天人關係提供新的實踐向度。

**關鍵字：**重玄學；道體論；道性論；道教心性

學界對重玄學的研究有兩條路徑：其一，從本體論維度梳理「道」從「無」到「非有非無」的哲學轉型。例如，湯一介提出：「重玄」（重玄之妙理）不僅是一種方法，而且是作為天地萬物之所以存在之本體（宇宙本體）。」<sup>①</sup>其二，從佛道互動視角分析思想融合。例如，孫亦平強調，佛教般若學中道觀在唐代重玄學家那裏並非簡單化用，而是肉體成仙說的急劇衰落和道教心性範式的轉型。<sup>②</sup>然而，此兩種路徑仍有三點需要再考察：

首先，如何理解重玄學方法論革新與修真的超越範式之間的顛覆式的轉型。盧國龍在《中國重玄學》中說：「……成玄英建立起從『獨化』到否定真君、真宰，否定儒俗真理觀和價值觀的一整套理論，代表了重玄學的最高思辨水準和重玄解脫的最深妙境界」<sup>③</sup>。從《莊子》到郭象（約 252-312）《莊子注》再到成玄英（字子實）疏郭象《莊子注》，的確建立起了重玄學之超越境界，但是成玄英（重玄學派）事實上也否定了「獨化論」以建立起「道」的本體地位（但「道」仍不具備規定性）。

再者，道性論的實踐轉向未受重視。孫亦平在《唐宋道教轉型》中聚焦《道教義樞》「道性平等」的本體論意義，以及杜光庭（850-933，字聖賓）《道德真經廣聖義》中對人的主體性的肯定，卻未結合成玄英《莊子疏》中的心性工夫論展開。

最後是「虛氣」概念的詮釋局限。例如對於司馬承禎（639-735，字子微）《坐忘論》提出的「虛氣」與「心齋」工夫，與佛教「空性」融合的超越性需要再深入考察。

\* 作者簡介：張瑩，男，貴州畢節人，現為南開大學哲學院博士研究生，研究方向為：道家哲學。

① 湯一介著：《郭象與魏晉玄學》（第三版），北京：北京大學出版社，2009年，第183頁。

② 見孫亦平著：《唐宋道教的轉型》，北京：中華書局，2018年，第122-123頁。

③ 盧國龍著：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，北京：人民中國出版社，1993年，第218頁。

## 一、 方法論革新與範式轉型：重玄學的批判與重構

道教之「道體論」（本體實存）向「道性論」（內在遍在性）的轉向，如《全唐文》所語「然則道以通化彰名，忘通則會旨。……然道體虛凝，常為軌訓」<sup>①</sup>最為貼切。「通化」即「道」的動態遍在性，區別於靜態的「虛凝」本體；而「忘通」要求超越對「道體」的執著認知，轉向內在體悟；此序隱含了重玄學「即體即用」的思想。

### （一）「雙遣」思辨的哲學工具性：對郭象玄學「自生」論的批判與超越

成玄英疏郭象《莊子注》，本質上是破解郭象「獨化論」瓦解道教超越維度的危機，又借其「自然」框架注入重玄學的雙遣智慧，以構建「即自然而超自然」的修真體系。值得注意的是，郭象的「獨化論」與重玄學之「雙遣」在形上學和修行論上有著根本的分歧。

《莊子》所論：「彼特以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎！」<sup>②</sup>郭象注為：

卓者，獨化之謂也。夫相因之功，莫若獨化之至也。故人之所因者，天也；天之所生者，獨化也。……既任之，則死生變化，唯命之從也。<sup>③</sup>

萬物「獨化」消解了外在的造物主，萬物間僅有「相因」的偶然關係，「獨化」才是終極原理。「……郭象認為『有』已自足，實際上就是把『無』的同一性觀念置於『有』中。……因此，郭象對道體的解構，完全可以理解為是其反王弼哲學之意而行之的結果，……」<sup>④</sup>

然而郭象亦言：「既明物物者無物，又明物之不能自物，則為之者誰乎哉？皆忽然而自爾也。」<sup>⑤</sup>正如王博所說：「所謂物之自爾，也並非意味著事物自己可以決定或影響事物之存在和變化，……」<sup>⑥</sup>在郭象心中的世界，「如果探討現象世界生成變化的終極原因，則是不可能成功的。」<sup>⑦</sup>如果道教接受了郭象「獨化」思想，並在修行上倒向「唯命之從」，將導致其宗教體系陷入深刻的解構危機。因為「獨化」原理雖破除了外在的超越性，但卻陷入新的絕對化困境——「獨化」概念本身仍暗含與「相因」的對待關係，未能真正達致重玄學所追求的「兼忘」境界，這種自然主義如果徹底化，反而會使道教的「道一物」關係淪為機械的偶然性集合。在修行論上而言，自然命化的主張也會將丹道、存思等具有主體能動性的修行方式失去存在依據，最終消解道教作為宗教的超越性維度。「獨

①（清）董誥等編：《道體論·序》，見《全唐文》，北京：中華書局，1983年，第9613頁。

②（晉）郭象注，（唐）成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校，《南華真經注疏》（上），北京：中華書局，2023年，第177頁。

③（晉）郭象注，（唐）成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校，《南華真經注疏》（上），北京：中華書局，2023年，第177頁。

④李延倉：《道體的失落與重建》，濟南：山東大學博士學位論文，2005年。

⑤（晉）郭象注，（唐）成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校，《南華真經注疏》（下），北京：中華書局，2023年，第537頁。

⑥王博：〈「然」與「自然」：道家「自然」觀念的再研究〉，《哲學研究》2018年第10期，第43-53頁。

⑦王曉毅：〈郭象「獨化於玄冥之境」的意象與意義〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》2023年第1期，第189-199頁。

化論」也可以衍生出的極端自然主義，還會摧毀「承負說」的倫理基礎，或使道教難以維繫其教義體系與社會功能。

故對重玄學而言，絕「天」之執、絕「獨化」之執、絕「順命」之執，實為批判「獨化論」之限。雙遣方法及思想資源以《老子》「玄之又玄」為源，又以連續超越「道」的悖論性，「有名」「無名」的對立，最終指向的是不可言詮的終極實在——「道」。

例如，《道體論》中所釋「玄」的雙重意涵：

前玄對隔以彰稱，未若不彰而自玄。前言玄之者，對事以立名，後言又玄之者，不對未辯而常玄。故曰玄之又玄。<sup>①</sup>

前一「玄」是通過與具體事物的對比彰顯出來的概念性認知（「對事以立名」），後一「又玄」則超越任何對立關係，指向無需外顯而自然玄妙的絕對境界（「不對未辯而常玄」）。這種區分將認識論劃分為相對認知與絕對體悟兩個層次，前者依賴語言概念的對立結構，後者則突破言詮的局限。

總的來說，郭象的「獨化論」是「有」與「無」之辯的延續，而雙遣思想與佛教中觀學有著切近的關係，即二者都指向了「非有非無」的絕遣。只不過郭象的「任化」較易導致被動宿命論，所以雙遣的「兼忘」必須要求主動超越主客二分。正如杜光庭（850-933）所說的：「若能兩忘權實，雙泯有無，數與無與，可謂超出矣。」<sup>②</sup>此強調就是對「權」與「實」的雙向超越。雙遣思想最終否定的是一切有所宗極的立場。

## （二）範式轉型的動力：重玄學對道教「自然主義」根基的再詮釋

從郭象「即現象即本體」的玄學思辨，發展到重玄學「即破即立」的辯證思維，為後來「道性論」的建構奠定基礎。「貴無、崇有二論的對立內在地要求魏晉玄學必須發展出超越有無的哲學理論，郭象已經產生了明確的重玄思維方式，甚至王弼那裏已有此思維方式的端倪，這說明倡發重玄之說的思想條件在西晉已然成熟，重玄之說在西晉出現完全有可能。」<sup>③</sup>路永照在對重玄學的興起之研究中指出：「道教理論完善的基本動力並非出自對抗佛教的需要，也不是建立教團之必須，其目的在於為生命的終極解脫找到根據。」<sup>④</sup>此說可謂是揭示出了道教心性範式轉型的動力。

道教心性範式的轉型，尤其是重玄學對「自然主義」的再詮釋，其根本動力源於道教思想內部對「自然」這一核心概念的自我解構與重建。這一過程並非簡單的外來思想刺激（這裏指佛教中觀學）所致，而是道教在回應自身理論困境時，對「道法自然」命題的深度哲學化發展。其內在邏輯可分解為三個層次：「自然」的悖論性覺醒；雙遣法；心性化的「自然」（此為範式轉型的本質）。

早期道教的「自然主義」本質上是一種預設的和諧論——將「自然」等同於無意志、無造作的

①（唐）張果：《道體論·道體義》，見《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第26冊，第21頁。

②（唐）杜光庭著，鞏曰國點校：《道德真經廣聖義》，南京：鳳凰出版社，2017年，第296頁。

③張克政、蓋建民：〈東晉尚書郎孫登首倡「重玄之說」獻疑〉，《宗教學研究》2025年第2期，第36-47頁。

④路永照：〈論重玄學興起的理論自覺〉，《老莊學研究》2024年第1期，第132-140頁。

完美狀態。但這一預設面臨著一項根本性質疑：如果「自然」是終極法則，那麼「修道」本身是否違背自然？此質疑也是無為悖論的詰難：「自然」是否包含「不自然」？人性中的貪欲、社會的暴力是否也屬「自然」？

重玄學的突破在於將「自然」從實體性概念轉化為方法論原則。成玄英提出：

夫跡混人間之事，心證自然之理，而窮原徹際，妙極重玄者，故在於顯則為人物之所歸，處於幽則為鬼神之所服。<sup>①</sup>

這意味著「自然」不再是某種既定狀態，而是通過不斷遣除執著（包括對「自然」本身的執著）所呈現的動態自由。這實際上是對《老子》「道法自然」的否定性重構——真正的「自然」恰恰需要超越對「自然」的刻板認知。

倫理自然的悖論也推動詮釋「自然」範式的轉型。「自然善惡論」認為：「獨貴自然，形神相守，此兩者同相抱，其有奇思反為咎。子失自然，不可壽也。」<sup>②</sup>但現實中善惡報應並非「自然」顯現。重玄學以「善惡兩忘」重構倫理基礎，認為真正的「自然」不是外在因果，而是內在心性不受善惡概念束縛的本然狀態。這一轉型的哲學內核是將「自然」從宇宙論層面徹底內化為心性論原則。其表現為「自然即自在」，傳統自然觀關注「道」如何外顯為天地運行，而重玄學將焦點轉向「心」如何內證無礙。自然的終極意義被重新定義為「不滯於任何規定性」，也否定對「無為」的刻意追求。這種「自然」已非《老子》十七章所謂「百姓皆謂我自然」的樸素狀態，而是經過哲學批判後高度自覺的自由意志。

重玄學對「自然」的再詮釋是道教通過自我否定實現的理論翻轉。從「效法自然」到「自然即無執」，道教擺脫了早期自然主義的物理性局限；從「道體自然」到「心性自然」，則為道教開闢了內在超越的新路徑。這一轉型的動力並非外來思想壓力，而是道教對自身「自然」命題邏輯極限的突破——通過徹底解構「自然」的常識含義，反而更深刻地回歸了「道」的不可規定性本質。

## 二、道性論的內在超越建構：從潛能到洞明

### （一）否定性重構：對傳統道教範式的解構與再定義

重玄學以雙遣法解構道教傳統的自然觀，其動力來自對肉身成仙的困境的回應。早期道教認為人體可通過煉形達致不朽，但實踐中肉體腐敗的自然規律與成仙訴求直接衝突。重玄學的方案是將「自然」從物理規律升維為心性自由——通過「遣其形」和「忘其自然」，使「自然」轉化為心與道冥的絕對自發。

然而，解構「肉身成仙」實為重玄學對神仙觀念的批判性轉化。如葛洪云：「夫神仙之法，所

<sup>①</sup>（晉）郭象注，（唐）成玄英疏：《南華真經注疏》（上），北京：中華書局，2023年，第289-290頁。

<sup>②</sup>楊寄林譯注：《太平經》（中），北京：中華書局，2013年，第1131頁。

以與俗人不同者，正以不老不死為貴耳。」<sup>①</sup>又說：「然神仙幽隱，與世異流，世之所聞者，猶千得一者也。」<sup>②</sup>成仙狀態一如李少君所稱：「丹砂可成黃金，金成，服之升仙。」<sup>③</sup>

但在《天隱子》中司馬承禎解構了「肉身成仙」，曰：

人生時稟得（虛）[靈]氣，精明通悟，學無滯塞，則謂之神。宅神於內，遺照於外，自然異於俗人，則謂之神仙。故神仙亦人也，在於修我（虛）[靈]氣，勿為世俗所論折；遂我自然，勿為邪見所凝滯，則成功矣。<sup>④</sup>

此處認為人初生所稟「虛氣」乃先天靈明之基，能致心智通達無礙，所謂「神」即對此本真之氣的覺知狀態。修煉者通過內固虛氣——「宅神於內」，使清淨本性顯化為外在超然氣象——「遺照於外」，其本質是啟動並純化先天生命潛能的過程。成仙的關鍵不在於形質變異，而在抵禦世俗價值對虛氣的耗散——「勿為所論折」，破除認知偏執對自然的扭曲——「勿為邪見凝滯」，通過持續葆養內在虛氣與天道自然的同頻共振，最終實現生命境界的質變昇華。此論將道教超越性追求根植於人性本具的「虛氣—自然」二元結構，既否定肉身飛升的粗淺想像，又消解了人神之間的本質差異，彰顯出性命雙修思想中「即人道而達天道」的內在超越特質。

而重構「內在超越」追求，道教的心性範式與「氣化自然」如何相容便是關鍵問題。道教的「內在超越」以心性修煉與氣化自然為經緯，融貫形而上之道體與形而下之修為，其核心在於破除二元對立而直契「性命雙修」之究竟。自《老》《莊》立「道法自然」「心齋坐忘」之基，至唐代重玄學以雙遣法深化心性工夫，再至內丹學以「神炁相融」統攝性命，皆展現道教超越哲學中「虛明心性」與「流行氣化」相即不二之特質。

湯用彤強調，為了適應道教修真而達長生的要求，成玄英引入了「氣」的概念。<sup>⑤</sup>如以下引文所示：

言至道妙本，體絕形名，從本降跡，肇生元氣，又從元氣變生陰陽，於是陽氣清浮，升而為天，陰氣沈濁，降而為地。二氣升降，和氣為人，有三才，次生萬物，欲明道能善貸，次第列之。<sup>⑥</sup>

此處展示了「元氣」→「陰陽」→「三才」的有機宇宙論鏈條，同時也是逆向建構的邏輯，即表面上描述宇宙生成過程（道→元氣→陰陽→三才→萬物），實則為修道者提供解構路徑——通過觀照

①（晉）葛洪著，金穀校注：《抱朴子內外篇校注》，上海：上海古籍出版社，2018年，第398頁。

②（晉）葛洪著；謝青雲譯注：《神仙傳》，北京：中華書局，2017年，「序」。

③ 同上，第221頁。

④（唐）司馬承禎著，吳受琚輯釋，俞震、曾敏校補：《司馬承禎集》，北京：社會科學文獻出版社，2013年，第330頁。

⑤ 湯一介著：《郭象與魏晉玄學》（第三版），北京：北京大學出版社，2009年，第183頁。

⑥（唐）強思齊纂，（唐）成玄英疏：《道德真經玄德纂疏》，見《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第10冊，第107-108頁。

萬物生成的次第（列之），逆向追溯至無分別的妙本境界。這種生成論與功夫論同構的思維，構成中國哲學區別於西方本體論追問的根本特徵。

道教「氣化自然」論主體性的根基——《太平經》謂「天地開闢貴本根，乃氣之元也。」<sup>①</sup>《莊子》更直言「通天下一氣耳」（《知北遊》）。此「氣」非徒物質之流轉，實具先天後天之雙重面向：先天一炁為道體未形之真機，寂然至虛而含造化之樞；後天之氣則陰陽迭運、五行生克，化生有形之萬有。內丹家尤重此中分野，如張伯端《悟真篇》所謂「漫守藥爐看火候，但安神息任天然」<sup>②</sup>，以心性之澄明為「真意」，調和坎離、駕馭周天，使後天之氣復歸先天一炁之渾淪。此處「安神息」實為雙遣破執後心體自然虛靈，如「常應常靜」之「常能遣其欲而心自靜」<sup>③</sup>之妙。

重玄家「遣之又遣」不僅破斥有無之執，更深層指向心性與氣化的同構性——「元氣為神，與氣合併，能入無形，與道合真。」<sup>④</sup>正揭示炁之虛通本性即道體顯用，而心性之虛明恰為此炁本然之映照。譚峭也說：「道之委也，虛化神，神化氣，氣化形，形生而萬物所以塞也。道之用也，形化氣，氣化神，神化虛，虛明而萬物所以通也。」<sup>⑤</sup>此雙向轉化之樞紐，全系心性能否不滯：若心滯於形氣則墮後天輪回，心契虛通則氣自返先天本源。故內丹「性命雙修」絕非心性與氣化之機械疊加，實為以雙遣工夫破心物對待，使「窮理盡性」與「煉氣返虛」渾然一體。至此，道教「內在超越」終臻「虛氣不二」的圓融，為歷代修道者依雙遣法掃相顯真、藉內丹術凝神煉炁而實證之境界。

## （二）心性實踐與宇宙法則的貫通：道性昇華的境界

道教的眾生皆具道性的自然主義依據是「道性清靜」的普遍化。佛道兩者皆以「清淨」為核心，指向一種超越現象的本體狀態，但佛教的「道性清淨」根植於大乘空性思想與菩薩道的修行實踐，而道教則從自然無為的哲學出發，強調返璞歸真與道的合一。以下兩段引文對比便可明晰：

《菩薩瓔珞經》載：

夫道如者，亦不在過去當來今現在，是故菩薩摩訶薩於三世中不見道性清淨如亦清淨，爾乃發無上至真等覺，如過去如如、未來如如、現在如如，自然性空，亦不見來亦不見去，趣無所趣，爾能發無上至真等正覺習無所習。（竺佛念譯《菩薩瓔珞經》卷十二，高麗藏本。）

《道德真經廣聖義》載：

無為者，不染塵境，令心中一無所有。無間者，道性清淨，妙體混成，一無間隙矣。

① 楊寄林譯注：《太平經》（上），北京：中華書局，2013年，第47頁。

② （宋）張伯端：《悟真篇集釋》，北京：中央編譯出版社，2015年，第34頁。

③ （唐）杜光庭等注：《清靜經集釋》，北京：中央編譯出版社，2015年，第102頁。

④ 《太上大道玉清經》卷二《慈悲方便品》，見《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第4冊，第561頁。

⑤ （五代）譚峭著，李似真、金玉博譯注：《化書》，北京：中華書局，2020年，第21頁。

不為可欲所亂，令心境俱淨、一無所有，則心與道合，入無間矣。<sup>①</sup>

總體而言，佛教的「道性清淨」以空性破執為方法論，融合大乘菩薩行的悲智雙運；道教的「道性清淨」則以自然無為為根基，注重天人合一的修煉實踐。兩者雖共用「清淨」之名，卻因哲學內核與修行旨趣的差異，呈現出的確是不同的思想風貌。

陸希聲（約 828-約 896，字鴻磬）謂「蓋仲尼之術興於文，文以治情；老氏之術本於質，質以復性。」<sup>②</sup>此說揭示出了道教從外丹實踐到心性覺悟的路徑轉換中的修行邏輯——「遣執復性」。陸希聲所說的「質」，指道家思想中萬物與人未被禮法、智巧異化的自然本真狀態，即《老子》「道法自然」的純粹本質。此「質」與儒家以禮樂教化——「文」以規範人情的路徑對立，核心在於復歸生命本然之性。

道教道性論的內在超越建構以「道性清淨」為潛能基礎，通過身心實踐將本然之性昇華為覺悟境界，形成「復性—兼忘—神解」的遞進路徑。徐靈府（號默希子）所謂「故真人用心（復）性，依神相扶，……」<sup>③</sup>揭示道性作為潛藏於生命深處的先天之真，需以「復性」為起點，通過凝神聚氣的內煉功夫喚醒本真；《雲笈七籤》提出的「既曰兼忘，又忘其所忘，心智泯於有無，神精凝於重玄，此窮理盡性者之所體也。」<sup>④</sup>則是超越性突破的關鍵——既忘外物之擾，復忘「忘」之執著，使心智消融於有無之辨，精神凝定於「重玄」之境，此即從潛能啟動轉向覺悟的臨界：既破除世俗認知對道性的遮蔽，又避免陷入新的概念窠臼，令道性在無執中自然顯化。

司馬承禎系統闡發道性昇華路徑：「何謂齋戒？曰：澡身虛心。何謂安處？曰：深居靜室。何謂存想？曰：收心復性。何謂坐忘？曰：遺形忘我。何謂神解？曰：萬法通神。」<sup>⑤</sup>消解主客對立，最終在「萬法通神」中實現道性與宇宙法則的徹底貫通。這一超越路徑既非外在神靈救贖，亦非抽象思辨推演，而是依託道性本具的內在潛能，通過漸次破除身心滯礙，使潛隱之性逐步轉化為覺悟之神，完成從「人具道性」到「性合天道」的生命昇華。如《雲笈七籤》云：「空洞者，真一也。真一者，不有不無也。」<sup>⑥</sup>消解了主客對立的超越性體驗以達成「無心合道」的終極目標。

### 三、理論調適：重玄學的雙向建構

重玄學對道性的雙遣和對虛氣的新詮釋是中古道教內在超越轉型的基本方法，其內在邏輯呈現為：一方面通過解構傳統自然主義的實體化傾向，將「自然」轉化為動態心性工夫；另一方面通過融合道教「氣化論」與佛教「空性觀」，建構「虛明心性」與「流行氣化」相即不二的超越哲學。

在修煉技術層面，重玄學的理论調適表現在人倫與道術領域。如吳筠（?-778）所言：

①（唐）杜光庭：《道德真經廣聖義》，南京：鳳凰出版社，2017年，第315頁。

②（唐）陸希聲：《道德真經傳·序》，見《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第9冊501頁。

③（唐）徐靈府：《通玄真經》，北京：中華書局，1985年，第8頁。

④（宋）張君房編，蔣力生等校注：《雲笈七籤》，北京：華夏出版社，1996年，第394頁。

⑤（唐）司馬承禎：《司馬承禎集》，北京：社會科學文獻出版社，2013年，第331頁。

⑥（宋）張君房編：《雲笈七籤》，北京：華夏出版社，1996年，第620頁。

陽之精曰魂與神，陰之精曰屍與魄。神勝則為善，屍強則為惡。制惡興善則理，忘，善縱惡則亂。理久則屍滅而魄煉，亂久則神逝而魂銷。故屍滅魄煉者，神與形合而為仙。神逝魂銷者，屍與魄同而為鬼，自然之道也。<sup>①</sup>

此說以陰陽二元論為框架，構建了一套極具道教特色的魂魄觀與修真理論。其核心邏輯在於將魂魄作陰陽二分：陽精凝聚為魂，這是一種靈動之性，與神（超越性本體），陰精固結為屍（腐朽之質）與魄（形體之基）。這種劃分並非簡單的善惡對立，而是動態制衡的修真哲學——「神」與「屍」的消長直接決定生命形態的終極歸宿。當通過「制惡興善」的主動修煉，即抑制陰濁之「屍」、發揚陽清之「神」，便能促使「屍」氣消散而陰魄純化，最終達到神形相合的仙真境界；反之若縱容「屍」氣侵蝕「神」魂，則會導致形神俱朽淪為鬼類。

這種理論將「懲忿窒欲」（《周易·損卦》）的倫理要求轉化為形神修煉的技術指標，使道德修養與生理轉化形成閉環：所謂「理」既是心性層面的儒家式的克己復禮，更是道教煉形過程中的「魄煉」；而「亂」既是道德墮落，也是精氣耗散的病理狀態。其深層邏輯在於相信陰陽二氣的此消彼長必然遵循「自然之道」，這種將宇宙法則、生命規律與道德律令三位一體的論證方式，既承襲了《太平經》「善自命長，惡自命短」<sup>②</sup>的承負思想，又為內丹學「性命雙修」理論提供了雛形，體現出了中古道教融合倫理與方術的獨特色彩。

其次，在「氣化論」與「空性觀」之間，重玄學派進行了「即體即用」的理論調適。佛教三論宗以徹底的否定性思維為特徵，其「二諦說」通過真俗二諦的遞進解構破除對真理的執著認知，「八不中道」則直接否定時空範疇（生滅、常斷等），由此形成獨特的否定式哲學體系。<sup>③</sup>三論宗與重玄學在否定思維上的本質區別在於三論宗的「破」是單向解構的徹底虛無主義——通過「八不」否定時空實在性、「二諦」否定認知真理性，最終連「空」本身也要遣除，形成對存在與認知的絕對消解；而重玄學的「遣」是辯證超越的動態本體論——以「一玄遣滯，二玄遣遣」層層否定執著，卻始終隱含對「妙本真性」的終極肯定，其否定是工具性的，目的在於重建心性與道的非實體化同一。簡言之，三論宗否定一切法以證「畢竟空」，重玄學否定一切執以顯「自然真性」，前者摧毀認知對象，後者改造認知主體。

然而，如果從知識社會學的視角審視思想流派的類型學劃分，本質上體現著話語實踐與認知結構的辯證關係。思想分化作為歷史主體自我建構的認知過程，既包含著對實踐差異的符號化回應，也塑造著不同學派的意義生產機制。儒釋道三家在歷史進程中形成的自我認同，恰印證了概念系統的自組織特性——不同思想體系通過差異化路徑實現其終極關懷。正如現象學所揭示的「視域融合」原理，思想流派的邊界既構成認知的限定條件，同時也為跨體系對話提供了意義生成的空間。<sup>④</sup>

①（唐）吳筠：《宗玄先生玄綱論》（中篇），見《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第26冊64頁。

②《太平經》（下），楊寄林譯注，北京：中華書局，2013年，第1682頁。

③見黃海德、周麗英：〈試論唐代道教哲學的思想淵源〉，《社會科學研究》2016年第4期，第136-142頁。

④如伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）所說：「所以，歷史視域的籌畫活動只是理解過程中的一個階段，而且不會使自己凝固成為某種過去意識的自我異化，而是被自己現在的理解視域所替代。在理解過程中產生一種真正的視域融合（Horizontverschmelzung），這種視域融合隨著歷史視域的籌畫而同時消除了這視域。我們把這種融合的被控制的過程稱之為效果歷史意識的任務。」[德]伽達默爾 Hans-Georg Gadamer 著，洪漢鼎譯：《真理與方法》，北京：

這並不是說考察隋唐以降重玄學之理論建構，不用注意佛教心性論對重玄學的關聯。「重玄」與「中觀」的互動甚至是多重的——吸收與抵抗，解構與建構面向。正如何建明指出的：「……就所謂『重玄學之集大成者』成玄英而言，他的重玄學理論，正是在隋唐佛教思想與郭象、孫登以來的中國重玄思想契合而共生的產物。」<sup>①</sup>

在佛道思想交融的複雜圖景中，重玄學的理論調適就呈現出了「雙向互鑒、本體重構」的特質。成玄英所謂「玄者深遠之義，亦是不滯之名。有無二心，微妙兩觀，源乎一道」<sup>②</sup>，其「雙遣雙非」思維雖在形式上與三論宗「八不中道」（「不生亦不滅，不常亦不斷」<sup>③</sup>）存在相似性，但內在理路實根植於道家「樞始得其環中，以應無窮」（《齊物論》）的辯證傳統。

例如李榮（道號任真子）所謂「道德杳冥，理超於言象；真宗虛湛，事絕於有無」<sup>④</sup>的論述，的確暗含對「諸法實相即是性空」<sup>⑤</sup>的批判性吸收，但若追溯，《淮南子》「夫道者，覆天載地，廓四方，柝八極」<sup>⑥</sup>的本體論也是思想資源。所謂「杳冥」，既言其幽深玄遠、不可窮極的形上特質，即《老子》「窈兮冥兮，其中有精」的混沌狀態，是「道」超越感官經驗與具象認知。而「理超於言象」則繼承《老子》「道可道，非常道」的不可言說性，揭示道體之妙理無法被語言符號或形象比喻完全框定。「虛湛」則為重玄学的核心方法論，「虛」指向對執著的消解，要求破除對「有」「無」等二元概念的偏執；「湛」則形容悟道後心性的澄明狀態——「注焉而不滿，酌焉而不竭」（《齊物論》）。而「事絕於有無」更以雙遣法門否定世俗認知框架，既超越「有」的實存性執著，亦不墮入「無」的虛無斷滅，最終達致非有非無、玄同彼我的重玄之境。這種思想既承襲郭象「獨化於玄冥」的玄學思辨，又融合佛教中觀學派「離四句，絕百非」（「如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。」<sup>⑦</sup>）的辯證邏輯，形成唐代道教特有的解經體系。整體而言，李榮此語通過否定式的言說策略，將修道者引向對終極真理的直覺體認。

這種思想交融的深層機制，恰如杜光庭所言：「體了真性，本以虛忘，若能虛忘，則心與道合。」<sup>⑧</sup>其「真性-虛忘-合道」的認知鏈條，既不同於三論宗「破而不立」的虛無取向，亦超越郭象「獨化論」（「造物者無主，而物各自造」<sup>⑨</sup>）的玄學框架，實為道性論與般若學在「自然」本體論層面的創造性結合。

## 結 論

自魏晉玄學至隋唐重玄學，「道」的本體論詮釋經歷了從「無」到「非有非無」的哲學躍遷，

中華書局，2017年，第434頁。這種理論建構從根本上顛覆了傳統解釋學的主客二分模式，將歷史認知確立為通過視域融合不斷重構意義的解釋學迴圈。

① 何建明著：《道家思想的歷史轉折》，上海：華中師範大學出版社，1997年，第32-33頁。

② （唐）成玄英：《道德真經義疏》，見《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第10冊，第198頁。

③ [古印度]龍樹：《龍樹六論：正理聚及其注釋》，北京：民族出版社，2000年，第5頁。

④ （唐）李榮：《道德真經注》，見《中華道藏》，第9冊，第296頁。

⑤ 詳閱[古印度]龍樹造，（後秦）鳩摩羅什譯，王儒童點校：《大智度論》，北京：宗教文化出版社，2014年，第623頁。

⑥ 張雙棣校釋：《淮南子校釋》（上），北京：北京大學出版社，2013年，第1頁。

⑦ [古印度]龍樹：《龍樹六論：正理聚及其注釋》，北京：民族出版社，2000年，第5頁。

⑧ （唐）杜光庭：《道德真經廣聖義》，南京：鳳凰出版社，2017年，第209頁。

⑨ （晉）郭象注，（唐）成玄英疏：《南華真經注疏》（上），北京：中華書局，2023年，第79頁。

這一過程既是對郭象「獨化論」自然主義困境（否定超越性本體論依據，將萬物存在歸為自然獨化，無法解釋宇宙秩序統一性及價值判斷的終極依據，造成本體論與價值論的割裂）的回應，亦是對佛教中觀學否定思維的批判性吸收。重玄學的「道性論」標誌著中古道教心性範式的否定性重構。「雙遣」思辨對郭象「獨化論」的批判，重玄學將「自然」從實體性概念轉化為動態方法論，既消解了傳統自然主義的物理性局限，又為「內在超越」提供了哲學基礎。以「道性清淨」為潛能核心，道教構建了「復性—兼忘—神解」的修行路徑，使心性實踐與氣化自然形成「虛氣不二」的圓融體系，最終實現從「人具道性」到「性合天道」的生命昇華。