

成玄英之「理」的重玄學闡釋

宋嘉清*

提 要：成玄英作為唐代重玄學的主要人物，其思想特色在於以「理」釋「道」來構建其重玄學體系。面對魏晉玄學「有無」之爭及佛教思想的挑戰，成玄英提出「道者，虛通之妙理」，「虛」是「理」無形卻實存的本體特性；「通」是「理」沒有滯礙的作用方式，並通過「理」與「事」對舉，賦予「理」本體意義。其次，他以「自然」作為「理」的具體內涵和重玄終旨，「自然之理」既有「通生萬物」的普遍性，還有「正眾生之性」的規範性，強調「心證自然之理」方能「窮原微際，妙極重玄」，指出「偏滯之人，未能會理」的困境。最後，成玄英將「理」最終落實到修養層面，以「遣二偏之執」，再遣「一中之藥」的方法達致「窮理盡性」的理想境界，從而實現本體論到心性論的過渡，為唐宋以後的內丹心性學奠定了基礎。

關鍵字：成玄英；重玄學；理；理本

成玄英（?-?）是初唐時期著名道士，重玄學派的代表人物，貞觀五年應召至京師，貞觀十七年獲「西華法師」尊號，關於其生平事蹟散見於《集古今佛道論衡》《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》《新唐書》等典籍。^①韋述（?-757）在《兩京新記》中記錄龍興觀時提到：「垂拱中，有道士成玄英，長於言論，著《莊》《老》數部，行於時也。」^②其現存著作以《老子道德經義疏》《南華真經疏》為主，這兩部著作不僅保存完整，且廣為流傳，影響深遠。作為參與佛道之爭的道士，成玄英對佛、道兩家的理論都有深入理解，中唐的名僧澄觀（738-839）認為成玄英雖然「廣引釋教」，但是「言有小同，義有大異。」^③言辭和表述上或有佛教的痕跡，但是內在義理獨具特色，臺灣學者林文彬指出成玄英的思想區別於老子和佛教之處就在於用「理」來規定「重玄之域」^④。從成玄英的兩部主要著作來看，「理」確為其思想體系中的核心概念，在較早完成的《老子道德經義疏》中，成玄英多次以「理」來詮解「道」，而後在「少而習焉，研精覃思三十矣」才成的《南華真經疏》中提出「理本」說，用「理」和「事」來區分《莊子》內外篇的差異，並以「理」貫通本體、心性不同層面，在重玄學的體系建構中具有支撐性作用。

近年來，學界對成玄英之「理」已有一定的關注。例如湯一介（1927-2014）先生將成玄英的思想置於道家思想史的發展脈絡中考察，在總結王弼（227-249）「貴無」、郭象（252?-312）「崇有」、僧肇（384-414）提出「非有非無」之命題的基礎上，指出成玄英、李榮（?-?）「運用南北朝以來佛道二教『有』『無』雙遣之『重玄』思想資源，於雙遣『有』『無』之後，以『理』釋『道』，

* 作者簡介：宋嘉清，女，江西贛州人，現為華中科技大學哲學學院博士研究生，研究方向為：道家道教。

① 關於成玄英的詳細生平和著作參見強昱著：《成玄英評傳》，南京：南京大學出版社，2006年，第17-23頁。

② 韋述撰：《兩京新記》，北京：中華書局，1985年，第39頁。

③ 參見強昱著：《成玄英評傳》，南京：南京大學出版社，2006年，第22頁。

④ 林文彬：〈成玄英《道德經義疏》重玄思想之探析〉，《興大中文學報》第19期（2011），第184頁。

實為道教（道家）理論上之一大突破。」^①將成玄英的重玄學思想視為魏晉以後道家思想新的發展時期，並且以貞觀二十一年成玄英參與的佛道之爭為例，力證成玄英的道教立場。另外，陳鼓應先生從「理」的範疇演變的角度指出：「唐代成玄英將『理』提升至『道』的高度，賦予『理』以最高本體的意涵，並且把心性論引向本體論，這兩點直接開啟宋明理學的哲學理論。」^②還有學者蘇杭從存在論的角度闡釋成玄英的「虛理」內涵，指出「成玄英對至道虛理的理解，與中觀三論宗並無直接沿襲關係。」^③

綜合現有研究可見，成玄英的「理」是對魏晉玄學「有」、「無」之爭的總結與超越，並且在批判佛學的基礎上回歸道家的立場，還在本體論與心性論的統合方面具有開創性意義。基於此，本文試圖進一步探討兩個問題：第一，成玄英的「理」具有怎樣的玄學特質，其理論體系的內在邏輯如何展開；第二，「理」如何實現本體論向心性論的轉向。為解決這兩個問題，本文以成玄英的《老子道德經義疏》和《南華真經疏》為文本依據，從「理」的哲學定位、「理」的具體內涵以及「窮理」工夫三個層面出發，系統考察成玄英之「理」的思想。

一、以「理」釋「道」：「理」的哲學定位

「理」在成玄英的思想體系中的地位首先通過「理」與「道」的關係體現。在先秦道家思想中，「道」是最高本體，《老子》開篇便是「道可道，非常道」，強調「道」區別於「可道」的有形之物，「無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。」（《老子·十四章》）這種對「道」的否定性表述，凸顯了其超越感官認知的本體特徵，成玄英繼承了道家的否定性思維傳統，他指出：「妙本非有，應跡非無。非有非無，而無而有。有無不定，故言恍惚。」^④以「本」、「跡」來解釋「有」、「無」，就「道」本身而言，其幽遠希夷，是超越有形之物的本體存在，形聲斯絕，不可捉摸，因此是「無」；就「道」之用而言，生化萬物，應跡顯用，因此是「有」，作為本根的「無」成就一切的「有」。然而，「本」或「跡」都只是一偏，不是「道」之全，「道」既不是凝固的超驗的孤懸之在，不是絕對的「無」；也不是落入經驗世界被感官認識之物，不是具體的「有」，而是「從本降跡」的體用流行之展開。「非有非無，而無而有」實際上是從道、物關係而言，成玄英在解釋「道之為物，惟恍惟惚」說：「道物不一不異，而異而一，不一而一，而物而道，一而不一，非道非物。」^⑤道作為萬物存在的本根和依據，必須通過物的現象呈現；物作為道的顯現場所，又必然指向道的本體根源。這種道物「不一不二」的辯證關係實際也來源於魏晉玄學對「本末有無」的爭論，不管是「崇本舉末」還是「崇本息末」，「有」、「無」之間是相隔的，因此成玄英用「本跡」來解釋「有無」，解構本、末之間的對立，那麼他對「道」的闡釋就必然需要言道及物，言物有道。

① 湯一介著：《早期道教史》（增訂版），北京：中國人民大學出版社，2015年，第259頁。

② 陳鼓應：〈「理」範疇理論模式的道家詮釋〉，《老子學集刊》2024年第1輯，第1頁。

③ 蘇杭：〈成玄英虛理說的內涵、淵源與定位〉，《中國哲學史》2023年02期，第63頁。

④ （唐）成玄英疏，尹志華點校：《老子道德經義疏》，張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第9冊，第244頁。

⑤ （唐）成玄英疏，尹志華點校：《老子道德經義疏》，張繼禹主編：《中華道藏》，第9冊，第249頁。

基於這種道物關係，成玄英提出「理」這一範疇。何以「理」釋「道」？成玄英說：「理通於物，故以大道為名也。」（《繕性疏》）又說：「虛道妙理，本自無名，據其功用，強名為道，名於理未足也。」（《則陽疏》）其義有三：首先，「道」是「理」之一名，因其有成就萬物之功用而立名；其次，雖有「道」之名，也不足以窮盡「理」；最後，「理」貫通萬物，強調萬物的內在秩序原理。可見，在成玄英的理論體系中，「理」具有超越萬物的本體地位，「道」是「理」的功用之名，意味著「道」成就萬物之功用是「理」的其中之義，在這個層面上，「理」與「道」二者互用。成玄英以具有本體意義的「理」取代先秦道家之「道」成為生化萬物的本根和依據，《齊物論疏》有：「自然之理通生萬物，不知所以然而然。」、「變化死生，其理唯一」。「理」不僅是通生萬物的本原，還是貫穿萬物死生變化的自然法則，內在於具體之物，具有永恆性和普遍性，實現了從「道」本體論向「理」本體論的轉變。

此外，成玄英在《老子道德經義疏》也有言及「道」與「理」的關係，「既能如天，次須法道虛通，包容萬物也。既能如道，次須法自然之妙理，所謂重玄之域也。道是跡，自然是本。以本收跡，故義言法也。」^①「道」之虛通體現為可以包容萬物，但這並不是終極境界，更進一步是「法自然妙理」，此「理」便是「重玄之域」。在這裏，「自然之理」作為本，萬物得此而生，「道」則是「跡」，降跡立名，「理」與「道」構成了「本跡」關係。因此，在道物關係的層面上，成玄英直接將《老》《莊》中的本體之「道」解釋為「理」，例如《老子》二十六章有：「道者，萬物之奧」，成玄英疏為「道者，虛通之妙理，眾生之正性也。」^②「道」即是虛通之「理」，落實在萬物中為「正性」，賦予「理」價值規範意義，並且「虛通之理，常湛然凝然，非聲非色，無名無字。」^③成玄英的「虛通之理」具有兩個維度：其一，「虛」指的是「理」無形無狀、超越聲色卻又實存的本體特性；其二，「通」則強調「理」周行萬物，沒有滯礙的作用方式。以「虛通之理」破「有無」、「本末」的對立，正是成玄英重玄學立場的體現。

除了以「理」釋「道」，成玄英還通過「理」與「事」對舉，提出「理本」說。他認為《莊子》一書，

內則談於理本，外則語其事蹟。事雖彰著，非理不通；理既幽微，非事莫顯；欲先明妙理，故前標內篇。內篇理深，故每於文外別立篇目，郭象仍於題下即注解之，逍遙、齊物之類是也。自外篇以去，則取篇首二字為其題目，駢拇、馬蹄之類是也。^④

這段《序》不僅分析《莊子》內外雜篇的區別，還探討了篇名取名和注解的方式。從《莊子》的文本結構來看，內篇是在談哲學義理，從而別立篇目以概括其核心思想，外篇則側重具體事例的闡發，所以直接取篇首二字為篇名，意即內篇是《莊子》根本的哲學思想，外篇針對其思想而發。從郭象的注解方式來說，內篇之理深邃幽微，需要題下註以助於理解，外篇則不用。由此引出「理」與「事」

①（唐）成玄英疏，尹志華點校：《老子道德經義疏》，張繼禹主編：《中華道藏》，第9冊，第253頁。

②（唐）成玄英疏，尹志華點校：《老子道德經義疏》，張繼禹主編：《中華道藏》，第9冊，第280頁。

③（唐）成玄英疏，尹志華點校：《老子道德經義疏》，張繼禹主編：《中華道藏》，第9冊，第258頁。

④（清）郭慶藩撰：《莊子集釋》，北京：中華書局，2013年，第7頁。

的辯證關係：「理」為「事」本，「事」因「理」而發。「理」本身玄妙難明，必須以具體之事來彰顯，事雖淺顯易懂，但無「理」則不通。這裏的「理事」關係實際上是「本跡」關係的延申，值得注意的是，雖然成玄英認為「理」與「事」互證，但是仍然將「理」置於根本的位置，正如解《莊》需要先明妙理，故內篇為先。

綜上所述，「理」在成玄英的思想體系中具有本體地位，一方面，「理」通生萬物，普遍存在；另一方面，通過「理」、「事」對舉，確立「理」為本的立場。這一哲學定位使「理」同時兼具雙重意義：既是自然宇宙的本根和依據，即自然之道；又是人事領域行為的價值標準，即應然之則。

二、自然：「理」的內涵與重玄極道

作為本體地位的「理」，既是萬物生成的內在秩序和依據，同時也是萬物存在的價值規範，成玄英將「自然」作為「理」的具體內涵，使之成為重玄學終旨。這一思想在《齊物論疏》有所闡釋：「言我稟受自然，其理已具。」生命一旦出現，「自然之理」自在其中。而

尋夫生生者誰乎，蓋無物也。故外不待乎物，內不資乎我，塊然而生，獨化者也。是以郭註云，自己而然，則謂之天然。故以天然言之者，所以明其自然也。（《齊物論疏》）

天即「自然」之義，具有非人格化、非主宰性的特徵，萬物的生成無需外在的條件，也不依賴主觀的意志和目的，是「自然而然」的自發狀態，郭象謂之「獨化」，強調個體之物本身具有的生長力量，賦予個體之物本身以價值肯定。

成玄英雖然一定程度上引用了郭象的「獨化」論，但是其提出的「自然之理」對萬物仍具有統攝性，這種統攝並非外在的強制力量，而是內在於萬物自然本性之中的潛在原理，既肯定個體自性，又著眼於世間的整體和諧。「自然之理」對萬物的統攝性表現在三個層面：首先，成玄英從「理」的普遍性維度指出「自然之理，穿通萬物，自晝及夜，未嘗止息。」（《外物疏》）「自然之理」萬物皆備，既在空間上普遍存在，且在時間上無止息；其次，「自然之理」作為萬物在本體層面平等的依據，「共自然之理而為徒類。是知帝王與我，皆稟天然，故能忘貴賤於君臣，遺善惡於榮辱。」（《人間世疏》）儘管君臣在社會屬性或政治地位上有差異，但是不同的人「共自然之理」，一切生命稟自然而生，具有生命源初意義上的平等，超越了世俗的價值判斷，不存在所謂的貴賤、善惡之別；最後，「自然之理」使得萬物各得其性，「自然之理，亭毒眾形，雖復脩短不同，而形體各足稱事，咸得逍遙。」（《駢拇疏》）萬物形態各異，但皆因稟受自然之理而自性具足，因而各有所適，其「理」一也。

「自然」即是「理」的具體內涵，其規範意義體現為「正眾生之性」。成玄英在《莊子·駢拇》的「彼正正者，不失其性命之情」處疏解云：

以自然之正理，正蒼生之性命，故言正也。物各自得，故言不失也。言自然者即我之自然，所言性命者亦我之性命也，豈遠哉！故言正正者，以不正而正，正而不正（之無）言〔之〕也。

（《駢拇疏》）

「自然」被確立為「正理」，是最高的準則，呈現為「性命之情」，即性命之真。但是成玄英並不將這一「正理」高懸在世人頭上，更不作為某種人為的強制規範，而是落實在個體身上，以「豈遠哉」、「即我之自然」申明「理」的具體化。所謂「正正」，俞樾認為有誤：

上正字乃至字之誤。上文云故此皆多駢旁枝之道，非天下之至正也，此云彼至正者不失其性命之情，兩文相承。^①

成玄英直接以「正正」解，可以窺得其正反互舉的思辨方法，他將「正正」解釋為「不正而正，正而不正」，意即不以外力之「正」干涉生命原本的「正理」，外力之「正」將導致「不正」的非自然的狀態，要破除「駢拇枝指」、「附贅懸疣」這類多餘之物。正正者，在於自正性命，也唯有「自正」，才是「自然」，自己而然。因此，成玄英提出「自然」為「正理」，既落實到每一具體的人，又肯定生命本身的「自正」能力，消解普遍規範與個體存在的張力。

基於「理」的「自然」內涵，成玄英將「自然」作為重玄終旨，明確提出「自然者，重玄之極道也。」^②何謂「重玄」？在《老子道德經開題》中，成玄英考察、評價了各家註老思想並提出應以孫登為正，其文有言：

嚴君平《指歸》以虛玄為宗，顧徵君《堂誥》以無為為宗，……今以孫氏為正，宜以重玄為宗，無為為體。所言玄者，深遠之名，亦是不滯之義。言至深至遠，不滯不著，既不滯有，亦不滯無。豈唯不滯於滯，亦乃不滯於不滯，百非四句，都無所滯，乃曰重玄。^③

可見，「玄」有二義，一為「深遠」；一為「不滯」。其「深遠」在於「理」幽冥難察，非言象之表；「不滯」則在於「理」能會通萬物，無是無非。既不滯有，亦不滯無，又不滯於「不滯」本身，破除一切執著，甚至是語言和思維，即是重玄。成玄英在這裏雖然借用了佛教中觀學派的用語和表述方式，但其理論歸宿與佛教存在根本差異，佛教通過層層破執，最終達致的是「真空」，而成玄英認為破除一切滯礙之後，達致的是「自然」，肯定存在之物的本然狀態，即所謂「重玄極道」。

「自然」作為重玄的終旨，要達到「重玄之域」——「不滯」的境界，其實現路徑在於冥會「自然之理」，即成玄英所言：

和以自然之分，所以無是無非；任其無極之化，故能不滯不著。既而處順安時，盡天年之性命也。（《齊物論疏》）

通過和自然之分，任無極之化而能無是無非、不滯不著，人與外物和諧，從而實現保養性命，盡其

①（清）郭慶藩撰：《莊子集釋》，北京：中華書局，2013年，第288頁。

②（唐）成玄英疏，尹志華點校：《老子道德經義疏》，張繼禹主編：《中華道藏》，第9冊，第251頁。

③（唐）成玄英撰，尹志華點校：《老子道德經開題》，張繼禹主編：《中華道藏》，第9冊，第231頁。

天年。更進一步，

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。（《天地疏》）

重玄至極者，既為人物所歸，還為鬼神所服，展現其引導眾生和超越性的力量。因此，「自然之理」具有本體和境界雙重含義，「自然」是重玄修證的指向，合「自然之理」是重玄的實現方式。基於此，成玄英批判了「乖自然之理」的表現，對「自然之理」的違背，導致的將是「失性害生」，「如其執言不能契理，既乖虛通之道，故盡是滯礙之物也。」（《則陽疏》）執著於言教，不明內在之理，既是認知的僵化，還影響到生存狀態，他稱這類人為「愚迷之人」，「不能法自然而造適，貴道德而逍遙，翻復溺人事而憂慮，滯囂塵而遷貿。」（《漁夫疏》）因此，成玄英發出感歎：「玄道至極，自然之理，欲不從順，其可得乎！」（《大宗師疏》）明悟「自然之理」成為存在本身的必然。

綜上所述，「自然」作為「理」的具體內涵，從三個維度展開：從本體層面而言，萬物的生命稟自然而生，其「理」具備，適性自足；從價值層面而言，「自然之理」可以正眾生之性，合「自然之理」全生養性，違「自然之理」則失性害生；從境界層面而言，「自然」是重玄修證的終極目標，冥會「自然之理」是證悟過程的實現方式。

三、「窮理盡性」：理想境界與修養方法

「自然之理」萬物具備，然而世人若不明其理且有違背之舉，將喪失自然之性。針對世人執滯愚迷、不能冥會大道至理的困境，成玄英進一步提出「窮理盡性」的理想境界和「遣」與「忘」的修養方法。「窮理」即意味著「盡性」，成玄英以「自然」貫通客觀之理和主體心性，主張人對自身存在的自覺，對「理」的體證不在別處，而在自身。他在《老子道德經義疏》提出：「人常能無欲無為、至虛至靜者，即能近鑒己身之妙道，遠鑒至理之精微。」^①冥道會理的修養發力之處在於人之內心的虛靜，通過觀照自身能體悟生命之妙道，進而通達精微之至理，因此，「窮理」即是「盡性」，「盡性」可以「窮理」，二者相即相融，共同指向重玄境界。

「窮理盡性」作為理想境界具體表現為「內」與「外」兩方面，成玄英將其概括為「內放其身，外冥於物」，並通過天人對比揭示。《大宗師疏》有：

天之所為者，謂三景晦明，四時生殺，風雲舒卷，雷雨寒溫也。人之所為者，謂手捉腳行，目視耳聽，心知工拙，幾所施為也。知天之所為，悉皆自爾，非關修造，豈由知力！是以內放其身，外冥於物，浩然大觀，與眾玄同，窮理盡性，故稱為至也。

這段論述展現了根本性的天人分野，天道的運行在於晝夜交替、四時更迭，其本質是「自爾」，是

^①（唐）成玄英疏，尹志華點校：《老子道德經義疏》，張繼禹主編：《中華道藏》，第9冊，第234頁。

自然自發的過程，非人力所能及；人道活動則在於手腳耳目執能和心智認知，這既給予世人明理體道的可能，又潛藏著陷入主觀妄執的危險。由此，成玄英認為不害其生在於明白天人之別，並且順自然之理而行，把握能為、該為的邊界。「窮理盡性」之人，在「內」的維度上，可以安頓自身，持守本真之性。「靈鑒洞徹，窮理盡性，斯極物之真者也。而應感無方，動不傷寂，能守其本。」（《天道疏》）內心的靈明洞徹可以超越形聲表像，洞見萬物本質之「理」，不管外在境遇如何變動，在接事應物時始終保持生命本真，不失根本。在「外」的維度上，破除物我隔闕，達至「混同一體」的圓融境界。《則陽疏》有：「智周萬物，窮理盡性，物我不二，故混同一體也。」這種境界超越了主客對立，主體消解妄念執著，沒有滯礙，在「理」的層面與萬物相通。

關於「窮理盡性」境界的實現路徑，成玄英提出「遣」的修養方法，「遣之又遣，故深之又深。既而窮理盡性，故能物眾物也。」（《天地疏》）「遣」這一方法，他在《老子道德經義疏》闡明：

向一中之道破二偏之執，二偏既除，一中還遣。今恐執教之人住於中一，自為滿盈，言不盈者，即是遣中之義。^①

「遣」包含了兩個階段，第一階段是用「一中」破除「二偏之執」，「二偏」即各執一端的情況，「一中」則是不局限於兩端，取其中道，例如成玄英提出的「本跡」關係，「本」與「跡」皆是一端，因此又提出「本跡相即」的命題；然而，這種「一中」立場本身可能成為新的執著，因此需要進入第二階段，即「一中還遣」，從而避免陷入另一種形式的僵化。所謂「執教之人住於中一，自為滿盈」便是成玄英對執著於中道之人的批評，針對的是當時流行的佛教「非有非無」命題的弊病，正如湯一介先生指出：「蓋因為如果執著僧肇『非有非無』的『不真則空』的理論，那麼從一方面說，它也是一種執著。」^②

成玄英運用「遣」的兩個階段來解釋「玄之又玄」，他在《老子道德經義疏》說：

深遠之玄，理歸無滯。既不滯有，亦不滯無。二俱不滯，故謂之玄。玄之又玄。有欲之人，唯滯於有。無欲之士，又滯於無。故說一玄，以遣雙執。又恐行者滯於此玄，今說又玄，更祛後病。既而非但不滯於滯，亦乃不滯於不滯。此則遣之又遣，故曰玄之又玄。……前以一中之玄，遣二偏之執。二偏之病既除，一中之藥還遣。唯藥與病一時俱消，此乃妙極精微，窮理盡性。^③

「玄之又玄」即「重玄」，「重玄之域」的本質在於「自然之理」虛通不滯的特性，徹底超越一切人為造作和偏執。這種對「一中之藥」本身的祛執，恰恰是「自然」的詞中之義，「自然」蘊含著反目的論的特徵，《莊子·刻意》篇批判了五類「偏滯之人」，不管是「離世異俗」的山谷之士，還是「語仁義忠信」的平世之士，抑或是「就藪澤，處閑曠」的江海之士等，都陷入僵化的生存方

①（唐）成玄英疏，尹志華點校：《老子道德經義疏》，張繼禹主編：《中華道藏》，第9冊，第237頁。

② 湯一介著：《早期道教史》（增訂版），北京：中國人民大學出版社，2015年，第259頁。

③（唐）成玄英疏，尹志華點校：《老子道德經義疏》，張繼禹主編：《中華道藏》，第9冊，第234頁。

式，成玄英指出這些「一曲之士」的根本缺陷在於「其術止於此矣」，遠離了真正的「自然」之道。因此，作為「重玄極道」的「自然」既是方法也是目的，它不僅是對二元對立的超越，更是對超越行為本身的再超越。

在闡明「遣」的方法之後，成玄英又指出了「遣」的對象。首先是「有無雙遣」，「夫修道之夫，日損華偽，既而前損有，後損無，有無雙遣，以至於非有非無之無爲也。」（《知北遊疏》）「有無雙遣」實際上就破除對本體和功用各執一端的立場，主張「即體即用」，反對將本體與現象割裂的認知；其次是「是非雙遣」，「唯彼我兩忘，是非雙遣，而得環中之道者，故能大順蒼生，乘之遊也。」（《齊物論疏》）是非來源於彼我對立，各出於己的立場，導致自我與他者的界限越來越封閉，因此以「彼我兩忘」消解認識主體的對立，以「是非雙遣」超越價值判斷，在「環中之道」實現應物無窮。此外，成玄英還提出「身心雙遣」，「虛冲凝淡，寂寞無情，同槁木而不榮，類死灰而忘照。身心既其雙遣，何行動之可知乎！衛生之要也。」（《庚桑楚疏》）意即全形保生之要在於既不放縱形體和感官，追求耳目聲色的享樂；也不執迷於情感和欲望，內心凝淡虛靜，追求形神俱妙。

總言之，「遣」的對象由「遣」的目標決定，《達生疏》有：「夫遣之又遣，乃曰精之又精，是以反本還元，輔於自然之道也。」、「遣」這一行爲是為了「反本還元」，回歸生命本真，持守自然之性，那麼「遣」的對象便是不屬於人之本有的，傷害自然性命的一切事物，最終達致「窮理盡性」。

餘 論

成玄英思想體系中的「理」具有具有本體論意義上的至高地位，以虛通無滯為存在方式，以「自然」為具體內涵。「自然之理」萬物具備，正眾生之性，但是世人不明其理，背道乖真，基於此，成玄英提出心證「自然之理」而達致「重玄極道」的修行指向，通過「窮理盡性」實現天道與心性的貫通。

從哲學史的角度來說，成玄英以「理」釋「道」是對魏晉玄學的總結與超越，並且通過吸收佛教思想的思辨方法，推動道家哲學的理論深化；從宗教層面來說，成玄英以「理」為本的思想，建構了一套從本體到工夫的完整的理論框架，最終落實到現實人生如何生存的實踐指導，強調內在心性的修養，實現思辨理性與宗教實踐的有機統一。可以說，在初唐時期佛道論爭日趨激烈，且涉及政治地位的時代背景下，成玄英為捍衛道教作為本土宗教的思想立場作出了不可磨滅的貢獻，為道教在日益多元的文化競爭中的發展奠定了理論基礎，豐富了中國優秀傳統文化資源。