

# 澄觀《華嚴經疏鈔》 與老學之交涉\*

南華大學宗教學研究所博士後研究員 釋正持

也是初唐時期佛道二教思想論爭的主要議題；其次說明澄觀引用老學注本之思想特色為《河上公注》之天道觀、《御注》之宇宙生成論。

關鍵詞：澄觀、《華嚴經疏鈔》、《老子》、老學、借用。

## 摘要

唐代在文化思想上，採取了儒、釋、道三教並行的政策，佛教界亦受到此思潮的影響，與道家之老學產生了會通的傾向，其中華嚴宗四祖澄觀之《華嚴經疏鈔》，就大量援引老學義理。澄觀於《華嚴經疏鈔》引用外典部分，散落於各品，並不集中，經筆者之統計發現，引用外典次數最多者為儒家之《周易》，其次為道家之《老子》、《莊子》，此二書之引用次數相當。筆者曾探討過〈澄觀《華嚴經疏鈔》與易學之交涉〉，本文則來論述《華嚴經疏鈔》與老學之交涉。澄觀引用《老子》的類型，分為三類來討論：借用《老子》，闡明華嚴教理；將《老子》視為外道；以《老子》來解釋詞義。其中第一類，例句最多，也是澄觀引用《老子》的主要目的；第二類，有三例，說明了澄觀對於三教的態度，以及對於佛教所抱持的立場；第三類，有二例，只是一般詞義的解釋，較沒有特殊的意義。

唐代老學發展的概況，主要介紹澄觀引用的二種老學注本，以《御注》為主，《河上公注》為輔。唐代老學對澄觀之影響，先介紹澄觀引用《老子》原典次數最多者為「道法自然」，



\* 2015/05/01 收稿，2015/08/28 通過審稿。

## 一、前言

唐代在中國歷史上，包括政治、社會、經濟、文化等各方面都是處於最鼎盛的朝代。在文化思想上，採取了儒、釋、道三教並行的政策，此三大思想體系既互融又互涉。從政治角度而言，三教在朝廷大力的推波助瀾下，公開的進行「三教講論」，<sup>1</sup>由此風氣之助長，民間也不時興起各種論辯，三教之間的關係因講論而融合，便日漸匯成一股潮流。<sup>2</sup>所以，唐代時期三教之衝突已漸趨緩和，總體上形成一種會通的傾向，在此種風氣的影響下，三教之間皆借助其它二教來宣揚自家教義，在唐代已蔚為風尚。

華嚴四祖澄觀（738-839）活躍於中唐時期的佛教界，也受到此文化思潮的影響，於撰寫《大方廣佛華嚴經疏》（以下簡稱《華嚴經疏》）及《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（以下簡稱《演義鈔》）時，也大量援引老學義理，來宣揚佛教的教義。澄觀的生平，可分為四階段，<sup>3</sup>其中第三階段，遊五台山（39



歲）至《華嚴經疏》完成（50歲）時期，十餘年間，主要是研讀中印各式的典籍，以及著作《華嚴經疏》。澄觀於五台山時期，除了研究佛教經典之外，還研究佛教以外的學問，包括：「迺覽儒家經子史傳，道家莊老寓言，東震詞翰，西乾梵書，悉皆游刃。」<sup>4</sup>澄觀對於中國儒道二家思想、詩詞、文字音韻訓詁等小學、印度外道之學問、四吠陀聖典、五明、梵語等，皆廣博學習。<sup>5</sup>所以澄觀於注解《華嚴經》時，除了運用各種佛教經論外，又廣泛使用中國的訓詁學、老莊、易傳，以及印度的梵語、五明等學問，來詮釋《華嚴經》義理。澄觀的學問廣博，無法一一詳加討論，故本文只探討《華嚴經疏鈔》中引用道家老學思想的部分。

當代學界對於澄觀《華嚴經疏鈔》<sup>6</sup>與老學交涉之議題討論不多，作者目前僅見只有一篇，為專書的其中一章，而且是老莊思想合併討論：鎌田茂雄之〈澄觀の華嚴と老莊思想〉，

<sup>1</sup> 〈唐代三教講論考〉：事實上，高祖、太宗、高宗三朝，傾心道教，以道為尊。武則天及中、睿兩宗，則是正面肯定佛教的基本地位。玄宗朝時，三教對立，如同水火。後來肅宗、德宗時三教講論，已經漸趨調和。至於憲宗、文宗朝時，三教調和會通之風，已成時勢與形式。之後，雖有武宗之滅佛，而繼之以宣、懿兩宗，復倡其風。因此，可以看出唐代朝廷重視的程度，此即三教講論演進之趨勢。參見羅香林，《唐代文化史》，臺北：臺灣商務印書館，1956年，頁174。

<sup>2</sup> 參見張清泉，《北宋契嵩的儒釋融會思想》，新北市：花木蘭文化出版社，2011年，頁23。

<sup>3</sup> 澄觀生平之四個階段：青少年時期、遊學時期、遊五台山及撰述《華嚴

經疏》時期、帝王禮遇時期。參見釋正持，《澄觀《華嚴經疏·十地品》之研究》，彰化：彰化師範大學國文學系博士論文，2014年，頁23。

<sup>4</sup> 鎌田茂雄，〈拓本妙覺塔記〉，《中國華嚴思想史の研究》，東京：東京大學出版會，1978年，頁157。

<sup>5</sup> 《宋高僧傳》記載，澄觀於遊學時期，除了學習五種宗派的教義，又研讀中印各式的典籍，其內容與〈妙覺塔記〉也有些差異：「遂翻習經傳子史、小學《蒼》《雅》、天竺《悉曇》、諸部異執、四圍五明、祕呪儀軌，至于篇頌筆語書蹤，一皆博綜。」《大正藏》冊50，頁737上。

<sup>6</sup> 《華嚴經疏鈔》，是指《華嚴經疏》與《演義鈔》的合稱，為了便於分辨原文出自《疏》或《鈔》，故分別引用大正藏冊35之《華嚴經疏》，以及冊36之《演義鈔》，而非《華嚴經疏鈔會本》。

分為五節來說明：第一節「序說」、第二節「關於唐代中期的佛教與道教」、第三節「中唐佛教所呈顯的老莊思想」、第四節「澄觀的老莊批判與華嚴的立場」、附節「華嚴與道教的交流」。<sup>7</sup>以上五節中，與本篇論文較相關之議題，只有第四節的部分，故能參考的資料只是一鱗半爪，微乎其微。筆者發現當代研究成果有二項不足：第一，未能全面探討澄觀引用《老子》例句的類型，只是列舉澄觀對於老莊的批判，本文則是將澄觀散落在各品的例句集中，並予以歸納分析，亦即下文之「澄觀引用《老子》之類型」，共分為三類。第二，未能考察澄觀引用《老子》之原典，集中在那一部分，以及注的引用情形，本文則是考察澄觀引用《老子》原典次數最多的原因，以及引用老學注本《老子河上公注》（以下簡稱《河上公注》，或稱《道德真經注》）、《唐玄宗御注道德真經》（以下簡稱《御注》）之思想特色，亦即下文之「唐代老學對澄觀之影響」。

本文所要探討的主題為「澄觀《華嚴經疏鈔》與老學之交涉」，分為二部分來說明：首先，「澄觀引用《老子》之類型」，分為三類：借用《老子》，闡明華嚴義理；將《老子》視為外道；以《老子》來解釋詞義。其次，「唐代的老學發展及對澄觀之影響」，又分為二方面：唐代老學發展的概況、唐代老學對澄觀之影響。

## 二、澄觀引用《老子》之類型

澄觀於《華嚴經疏鈔》引用外典部分，散落在各品，並不

<sup>7</sup> 鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，頁 253-321。

集中，經筆者之統計發現，引用外典次數最多者為儒家之《周易》，<sup>8</sup>筆者曾撰寫〈澄觀《華嚴經疏鈔》與易學之交涉〉一文；<sup>9</sup>其次為道家之《老子》、《莊子》（《老》、《莊》二書之引用次數相當）。澄觀的《華嚴經疏》、《演義鈔》中，引用《老子》較多者，集中在《演義鈔》，而《華嚴經疏》引用的次數則較少，所以澄觀引用《老子》的部分，大部分是來解釋《華嚴經疏》。澄觀引用《老子》之類型，茲分為三類分述如下：

### （一）借用《老子》，闡明華嚴教理

佛教大約在兩漢之際傳入中國，發展至漢末魏初時期，為了方便信眾理解佛教，常擷取儒、道二家精義與佛學互作解訓，形成「格義佛教」，也就是使用中國本土的思想概念，來

<sup>8</sup> 《周易》一般將其視為儒家的經典，但也有學者持不同的看法：例如陳鼓應，曾著有《周易注譯與研究》、《易傳與道家思想》、《道家易學建構》等書，他認為《周易》與道家的關係密切，甚至認為《周易》是屬於道家經典，而非儒家經典。《易傳與道家思想·序》：「《易傳》的哲學思想，是屬於道家，而非儒家。……《易傳》為道家學派作品。」臺北：臺灣商務印書館，1995年，頁1。《道家易學建構·序》：「前者（《易傳與道家思想》）對《易傳》各傳主要內容，逐篇論證其主體思想屬道家學派。後者（《道家易學建構》）從陰陽學說、道論（如道器說、太極說）以及對待與流行等思想觀念（包括辯證思維方式及動靜觀、變易觀各方面），重構道家易學。這兩書為建立道家易的姊妹作。它們的問世，連帶破除了《周易》經傳專屬儒家經典的神話，同時也將改寫先秦哲學史以及易學哲學史。」臺北：臺灣商務印書館，2003年，頁1。

<sup>9</sup> 參見釋正持，〈澄觀《華嚴經疏鈔》與易學之交涉〉，《新世紀宗教研究》，第13卷第4期，2015年6月，頁49-76。



解釋佛經內容，令聽聞者易於了解。東漢末年牟子之《理惑論》，收錄於《弘明集》卷一，其內容主要論述儒、釋、道三教的異同，以及佛教的優越性，曾以道家之「道」來詮釋佛家之「道」。《理惑論》云：

問曰：何謂之為道？道何類也。牟子曰：道之言導也，導人致於無為，牽之無前，引之無後，舉之無上，抑之無下，視之無形，聽之無聲，四表為大，蜿蜒其外，毫釐為細，間關其內，故謂之道。<sup>10</sup>

引文之「道」，即是借用道家《老子》的語言，來闡述佛家之「道」。東漢譯經僧安世高，翻譯「涅槃」為「無為」，所以《老子》之「道」，即是「無為」，相當於佛教之「涅槃」、「真如」、「本性」等概念之「道」。在佛教初傳時期，為了讓信眾易於了解，即引用中國本土的道家思想，來傳達佛教的新概念，這只是一種方便變通的方法，並不是究竟之道。

東晉僧人僧肇於《肇論》中，將具有道家色彩的「本無」，詮釋為佛教之「性空」。〈宗本義〉云：「本無、實相、法性、性空、緣會，一義耳。何則？一切諸法，緣會而生，……緣離則滅，……有而性常自空。性常自空，故謂之性空；性空故，故曰法性；法性如是，故曰實相；實相自無，非推之使無，故名本無。」<sup>11</sup>本無、實相、法性、性空、緣會等五個詞語，名

<sup>10</sup> 《弘明集》；《大正藏》冊 52，頁 2 上。

<sup>11</sup> 《肇論》；《大正藏》冊 45，頁 150 下。

異而實同。其中的「本無」是道家之用語，與佛教之「性空」意義相當，所以即以《老子》道體之「本無」思想，來解釋佛教大乘空宗之「緣起性空」。

在隋代時期，中國佛教之宗派已開始興起，發展至唐代，已形成「宗派佛教」。此時的佛教，「已不像先前依附中國本土的思想、典籍來傳教，而是按自宗的理論靈活的援引，自由解說，主客已易位。」<sup>12</sup>華嚴宗的祖師中，澄觀也是援《老》解華嚴者，澄觀引用《老子》的目的為何呢？在《華嚴經疏鈔》中常出現，「今借其言，而不取其義」、「語借《老子》」、「借其言用」、「借用《老子》」、「借《老子》之言」、「亦借《老子》」、「借《老子·道經》」、「側用《老子》意」、「今借此語」、「借《老子》意」等詞句。經筆者統計發現，《華嚴經疏鈔》引用《老子》共二十四例，其中有十九例是借用《老子》，來說明華嚴的義理，這也是澄觀引用《老子》的主要目的，今列舉四條共七例說明如下：

### 1. 「眾妙」與「相大」

「眾妙」具有二義，初義為法界相大。《演義鈔》云：「含眾妙而有餘者，法界相大也。謂杳冥之內，眾妙存焉。清淨法界，杳杳冥冥，以為能含；恒沙性德，微妙相大，以為所含。……然此相大略有二義：一、約不空，具恒沙性德故，此是同教意。二、約事事無礙，十玄之相，本自具足，即是別教之意也。」

<sup>12</sup> 林文彬，〈《易經》與佛學的交會——智旭《周易禪解》試析〉，《興大中文學報》第 19 期，2006 年，頁 221。



<sup>13</sup>眾妙即是法界相大，清淨法界是能含，恒沙性德之相大為所含。相大又有二義：五教之圓教，又分為同教一乘、別教一乘。同教一乘，同頓、同實故，指終頓二教，為一性一相的事理無礙，具有恒沙性德之相，故名不空；別教一乘，唯圓融具德故，為法界中事事無礙法界之相，以十門來表示法界緣起之深義。

<sup>14</sup>

「眾妙」之第二義，出自《老子》。《演義鈔》云：「然眾妙兩字，亦《老子》意。彼〈道經〉云：道可道，非常道；名可名，非常名。無名，天地之始；有名，萬物之母。常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」<sup>15</sup>《老子》之眾妙，是指道家之「道」，是世間萬物所共同出生的門戶，以虛無自然為玄妙，又無形迹，故稱為玄之又玄。澄觀雖然借用《老子》之「眾妙」，但其義有別，故「今借其言，而不取其義」，主要為了顯示華嚴思想的主體性。<sup>16</sup>華嚴宗以一真法界為玄妙體，即體大，真如平等之法恒常不變，不增不減，遍其體性；真如之相狀具足大智慧光明等恒沙性德，以相大為眾妙。

所以，「眾妙」之二義中，與《老子》交涉的是第二義。澄觀借用《老子》之眾妙，說明華嚴宗以一真法界為玄妙，而真如之相狀具足恒沙性德，故以相大為眾妙。

<sup>13</sup> 《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 2 上-中。

<sup>14</sup> 《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 2 上-中。

<sup>15</sup> 《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 2 中。

<sup>16</sup> 參見鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，頁 280。

## 2. 「重玄」與「空空」、「損之又損之」與「遣之又遣之」

「玄之又玄」、「損之又損之」、「遣之又遣之」，皆是表達雙非雙遣的理論，且其句式結構類似，皆有「之又」一詞，故將二例合併來討論。

### (1) 「重玄」與「空空」

「重玄」一詞，源自於道家之《老子·道經》：「玄之又玄，眾妙之門。」「重玄」具有兩層涵義：首先，「玄」指幽遠之義，則「重玄」顯示更加幽遠微妙；其次，從其句式來看，「重」或者「……之又……」，「重玄」一詞隱含著層推遞進的方法。<sup>17</sup>澄觀對於「重玄」一詞的詮釋，則為第二層意義。《演義鈔》云：

疏「顯德相於重玄之門」，明相不礙體也，重玄即是理體，明德相只在體上。若離體有相，相非玄妙；勝德之相，名為德相。言重玄者，亦即空空，語借《老子》。《老子》云：「玄之又玄，眾妙之門。」彼以有名、無名，同謂之玄。……依此而生萬物，故云眾妙之門。今以空空之中，無德不備耳。<sup>18</sup>

《老子》之重玄的原意，是指玄之又玄，說明道的變化玄遠幽隱、精微神妙，能化生世間的萬事萬物，澄觀認為《老子》「重

<sup>17</sup> 參見劉雪梅，〈論「重玄」一詞的佛教使用路向〉，《河北大學學報》（哲學社會科學版），2004年第3期，頁83。

<sup>18</sup> 《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 7 下-8 上。

玄」為第一層意義。佛教借用《老子》之「重玄」一詞，大約始於東晉「即色宗」的支道林，他對「重玄」一詞已包括了上文所說的兩層涵義。<sup>19</sup>其中支道林之第二層涵義，不僅雙遣有、無，以及運用遣、忘的否定法，使得「重玄」一詞，含有雙重否定之意涵。澄觀之重玄義，為第二層意義「空空」，即是「空空亦復空」，這種對於「玄之又玄」的解讀，可謂達到了佛教中觀去執遣滯的極致，<sup>20</sup>為雙遣雙非之雙重否定。空空，即不執著內外一切法為空，非常非壞，本性自爾，說明心體是德相無礙的理體，無相不收，無德不備。「重玄」一詞，解釋為「空空」，指心體在空空之中，具備萬德，與華嚴一乘十玄門之事事無礙的思想具有共通性。澄觀在《華嚴經疏》、《演義鈔》中，引用《老子》、《莊子》的例句甚多，都是用佛教思想來解釋老莊，主要是為了適應中國社會上歷史的諸多條件，諸如保留中國人自己的宗教，所以佛教不得已而做出的變通方式。<sup>21</sup>



<sup>19</sup> 支道林「重玄」的二涵義：一為幽遠微妙，收入於《廣弘明集》卷 15：「恬智冥微妙，縹眇詠重玄。」卷 30：「中路高韻溢，窈窕欽重玄。重玄在何許？採真遊理間。」《大正藏》冊 52，頁 197 上、350 中。二為層推遞進的方法，雙遣存、無，以及導入遣、忘的否定法，使得「重玄」一詞，含有雙重否定之意涵，收入於《出三藏記集》卷 8：「希無以忘無，故非無之所無。寄存以忘存，故非存之所存，莫若無其所以無，忘其所以存。忘其所以存，則無存於所存；遣其所以無，則忘無於所無。忘無故妙存，妙存故盡無，盡無則忘玄，忘玄故無心。然後二迹無寄，無有冥盡。」《大正藏》冊 55，頁 55 中。

<sup>20</sup> 參見劉雪梅，〈論「重玄」一詞的佛教使用路向〉，頁 86。

<sup>21</sup> 參見鎌田茂雄，〈中國華嚴思想史の研究〉，頁 278-279。

《老子》「重玄」的原意雖為第一層意義，但到了梁陳、隋唐時期的道家重玄學派，<sup>22</sup>則結合了佛教的中觀思想，以「雙遣雙非」的方式來詮釋「重玄」一詞。茲舉成玄英為例，他是初唐重玄學派最具有代表性的人物之一：第一個「玄」遣除有、無，不滯於有亦不滯無，為「非有非無」；第二個「玄」則是否定句，既不滯於有無，亦不滯於非有非無，為非「非有非無」。<sup>23</sup>

## (2) 「損之又損之」與「遣之又遣之」

澄觀在詮釋「遣之又遣之，以至於無遣」，乃是借用《老子·德經》的句式：「損之又損之，以至於無為。」《華嚴經疏》云：

言無二者，但言無有二，非謂有無二。若存無二之見，則還成二，以無二必對二故。遣之又遣之，以至於無

<sup>22</sup> 根據蒙文通之考證，道家重玄學派興起於梁陳，昌隆於隋唐。參見蒙文通，〈校理老子成玄英疏〉，《古學甄微》，成都：巴蜀書社，1987年，頁 355。

<sup>23</sup> 《老子道德經開題序訣義疏·道經上》：「玄者，深遠之義，亦是不滯之名。有無二心，微妙兩觀，源乎一道，同出異名。異名一道，謂之深遠。深遠之玄，理歸無滯。既不滯有，亦不滯無，二俱不滯，故謂之玄。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。」《中華道藏》冊 9，頁 234 下。

遣。故云三界一切空。空謂第一義空，諸佛同見。<sup>24</sup>

「無二」是指無有「二」，而不是有一個「無二」。「無二」與「二」是一個相對的概念，雙遣有無，既要遣除無二，又要遣除二，故謂「遣之又遣之，以至於無遣」。《演義鈔》則又對「遣之又遣之」做詮釋：

從遣之又遣之下，拂跡。若不得意，千重遣之，未免於二。何者？謂有人聞無二亦復無，謂無無二為是，亦有所著。故《中論》云：「諸佛說空法，為離諸有見，若復見有空，諸佛所不化。」以楔出楔，以賊逐賊，無有已時；心無所著，當法即絕故。故至於無遣。若以無遣為是，亦有著矣！此亦借《老子》：「損之又損之，以至於無為」之言。<sup>25</sup>

凡夫容易落於二邊，有、無皆不應執著，無二應遣除，無無二亦應遣除，否則仍是有所著。若著於空，仍是有所著，不能契入佛意。所以，若著於無遣，仍是有所執；唯有達到無遣亦不著，才是心無所著的境地，證悟無生法忍的涅槃境界。「損之又損之，以至於無為」，乃是說明從事於道者，一天天減損其私欲、智能，最終達到無私無欲、清淨無為的境界，相當於佛教聲聞之出世思想。澄觀之「遣之又遣之，以至於無遣」，以

<sup>24</sup> 《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 632 下。

<sup>25</sup> 《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 285 中-下。

及《老子》之「損之又損之，以至於無為」，其意大同，只是分別以佛道二教的語言來詮釋，二者皆已達到聲聞之涅槃的境界。澄觀借用《老子》之「損之又損之，以至於無為」，說明下方無上慧菩薩表九住法王子住之「遣相顯理」，先雙非顯中，次釋雙非，再拂前無二之迹，才能達到心無所著，證悟無生法忍。所以此例之借《老子》之言，其實二者之境界大致相同，只是分別以佛道二教的語言來詮釋之不同而已。

### 3.「柔弱勝剛強、天下之至柔，馳騁天下之至堅」與「柔勝剛，弱勝強」、「他人陵我以剛強，我則騁之以柔和」

澄觀在詮釋《華嚴經》之「以慈悲力，摧伏魔軍」、<sup>26</sup>「柔和心」，<sup>27</sup>皆借用了《老子·道經》之「柔弱勝剛強」，以及《老子·德經》之「天下之至柔，馳騁天下之至堅」，故將二例合併討論。《老子》引文之二句，皆指處於虛靜柔弱的事物，能夠戰勝剛健強大的事物。換言之，即是說明「道」是天下最柔軟的事物，能駕馭天下最堅硬的事物。

《華嚴經·明法品》曾云：菩薩勤修十住法門，如何來摧伏魔軍？即是「以慈悲力」。《華嚴經疏》云：「二、用慈降魔。夫欲害人，反招自害；苟欲安人，則物我俱安。故柔勝剛，弱勝強。以慈安一切，惡魔無以施害；慈善根力，其功叵量。」<sup>28</sup>用慈降魔，即是以慈心來降魔。魔是擾亂身心、障礙善法、

<sup>26</sup> 八十《華嚴》；《大正藏》冊 10，頁 98 上。

<sup>27</sup> 八十《華嚴》；《大正藏》冊 10，頁 188 下。

<sup>28</sup> 《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 653 下。



破壞勝事、奪智慧命等害人之惡鬼神，擾亂修行者成就出世善根。佛教行者，可藉由修禪定、般若、安忍、神通、四念處等方式來降魔，此處則以慈心來降魔。以慈心來降魔，是以慈心來化解瞋心，如同《老子》的「柔弱勝剛強」、「天下之至柔，馳騁天下之至堅」，慈心看似柔弱而無用，卻能使剛強之惡魔折伏無法施害，故十住菩薩之慈心，功德無量。

此外，在《華嚴經·十地品》之第三地發光地，十地菩薩圓修波羅蜜，三地以忍波羅蜜增勝，具有十三心，其中第二心為「柔和心」。《華嚴經疏》云：「善護他心，謂他人陵我以剛強，我則聘之以柔和故。」<sup>29</sup>在三地中，忍有三種，即耐怨害忍、安受苦忍、諦察法忍，此處之忍辱指「耐怨害忍」，即受他人之怨憎毒害，而能安心忍耐無反報之心。三地菩薩修忍辱行，即使眾生以種種惡害加之，如以身加惡、以口毀辱、以心嫉害，菩薩以柔和之心，皆悉能忍，而不瞋、不動、不濁，如同《老子》的「柔弱勝剛強」、「天下之至柔，馳騁天下之至堅」，柔和忍辱心看似柔弱而無用，卻能使菩薩到達大涅槃的彼岸。三地菩薩為了成就忍波羅蜜，而能忍耐眾生之加害而不起瞋恚，是諸有情的成熟轉因。

澄觀借用《老子》之「柔弱勝剛強」、「天下之至柔，馳騁天下之至堅」，說明菩薩之慈心能折伏惡魔、以柔和心修忍辱行，能使菩薩到達涅槃的彼岸。

#### 4.「當其無，有車(器)之用、有之以為利，無之以為用」與「乘

<sup>29</sup> 《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 788 下。

#### 虛空身」、「內空外假」

澄觀在詮釋《華嚴經》之「願一切眾生乘虛空身，於諸世間智慧無礙」、<sup>30</sup>《華嚴經疏》之「內空外假為器」，<sup>31</sup>皆借用了《老子·道經》之「當其無，有車(器)之用」、「有之以為利，無之以為用」，故將二例合併來討論。

《華嚴經·十迴向品》中，十迴向之第六「隨順堅固一切善根迴向」的依身起行之「隨相迴向」別顯六十門，其中第十六門是「施車」之隨田別顯的「施僧」，施僧中有二十願，前十約所施田發相似願，後十約所施車發相似願，其中第十三願為：願一切眾生乘虛空身，於諸世間智慧無礙。《華嚴經疏》：「乘虛空身」者，當其無，有車之用故。<sup>32</sup>《演義鈔》則借用《老子·道經》來詮釋：「三十輻共一轂，當其無，有車之用。」「有之以為利，無之以為用。」一部車子之外在結構，包括車轆、車廂、車輪等部分，轆、廂、輪之組合為「有」而成為車子；而車轂中空，能貫穿車軸，車輪才能轉動行走，為車之用。換言之，轆、廂、輪為車之「有」，構成一部車子的外在結構；車轂為車之「無」，妙無之有用，中空才具有車子的妙用。<sup>33</sup>所以，一部車子要發揮其功效，必須「有」與「無」兩者相資相成，「有」指車子能運載人或貨物至目的地，具有承載的功能，給人交通之便利；「無」指車轂中空的部分可以轉軸，而達到

<sup>30</sup> 八十《華嚴》；《大正藏》冊 10，頁 140 上。

<sup>31</sup> 《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 934 中。

<sup>32</sup> 《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 712 下。

<sup>33</sup> 參見《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 382 上。





車子運轉移動的作用。

《華嚴經·十迴向品》之本意，與《老子·道經》具有異曲同工之效：在大乘佛教中，十二因緣乃是眾緣和合而生，其無自性而當體即空，故稱緣起性空，如同車轂之中空。大乘行人「從假入空觀」，若不進入空觀，就無法破除我法二執，就像車輪無法運轉移動；「從空入假觀」，入空之後，還要回到世俗的假有，來利益眾生，若不回到世俗的假有，就無法利益眾生，就像車子無法運載人至目的地。所以，「以有空義故，一切法得成」，妙無之有用，是為大用。<sup>34</sup>

《華嚴經·入法界品》中，善財童子第十三參，即是參見具足優婆夷，寄十行位之第三行無違逆行：「彼即告言：善男子！我得菩薩無盡福德藏解脫門，能於如是一小器中，隨諸眾生種種欲樂。」<sup>35</sup>具足優婆夷說明法界之業用來利益眾生，其中利益眾生之稱性之具，又分為二種方式來詮釋：第一，即一小器融同法界無盡緣起，故用無不應，應無不益，而其法界，體無增減。第二，又表忍必自卑，故小；法忍同如一味為一，內空外假為器。忍能包含無外，故隨出無盡。<sup>36</sup>第一種善友依報釋，即是具足優婆夷善友於一小器皿中能容受眾生，又為眾生所依用，指一多的相入或相攝的關係：一小器融同法界，主要說明所有差別的事物或現象之間，可以互相轉化、包含、融

<sup>34</sup> 參見《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 382 上。

<sup>35</sup> 八十《華嚴》；《大正藏》冊 10，頁 351 下。

<sup>36</sup> 參見《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 934 中。

攝。<sup>37</sup>澄觀的「一多相攝」思想，主要闡釋具足優婆夷能於一小器皿中，以不可思議的神通力，化現無盡法界眾生內心所歡喜的種種欲樂，令其滿足。換言之，即是一小器對法界無盡緣起而能圓融無礙。第二種表位釋，即是無違逆行的解釋，修忍辱離瞋。澄觀對一小器之個別字義做了詮釋：「小」指十行之第三行修忍辱行，忍辱者必定謙卑，卑而不可逾，故小而大容，包括耐怨害忍、安受苦忍等二忍。「一」指法忍同如，一味為一，即三忍之諦察法忍。「器」指內空、外假，澄觀借用《老子》來說明：「埴埴以為器，當其無，有器之用。」外假能用，內空能大，無有不成於空。故因外假之陶器而其內空，才有裝置物品的功用。故《老子》云：「有之以為利，無之以為用。」若無內之中空則不成於外在器物之假，故中空而能多容。此內空外假之二而無二，即是中道之器。<sup>38</sup>

《華嚴經·入法界品》中，善財童子參見具足優婆夷之一小「器」，澄觀將其詮釋為二義，其中與《老子》交涉的是第二義。澄觀以內空外假為器，借用《老子》來說明，兩者的意義相同，即外假之陶器而其內空，才能盛裝物品，即是空之妙用。

澄觀借用《老子》之「當其無，有車（器）之用」、「有之以為利，無之以為用」，說明要利益眾生，必須「有」、「無」兩者相資相成，「以有空義故，一切法得成」；具足優婆夷於一

<sup>37</sup> 參見魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年，頁 32-34。

<sup>38</sup> 參見《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 675 中-下。



小器中能容受眾生，此「器」為內空外假，外假能用，內空能大，無有不成於空。

澄觀引用《老子》的三種類型中，以借用《老子》來闡明華嚴義理次數最多，共有十九例，佔了 79.17%。澄觀借用《老子》的目的，並不認為兩者的教義可以會通，甚至貶抑了《老子》，其主要用意是為了顯示《華嚴經》一乘圓教之殊勝性及優越地位，高於道家之《老子》。澄觀借用《老子》來詮釋華嚴教義，且認為兩者的教義不可會通，其實跟他的主張有關，因為他對於內外教義作了嚴格的區分，佛教與外教之間應分開來討論，不可混為一談，<sup>39</sup>所以在引用《周易》、《老子》、《莊子》時，就顯得壁壘分明，不可逾越，可見他對三教所抱持的態度是明確地區隔開來，「佛教與外教之間畫上一道清楚的界線。」<sup>40</sup>

此外，澄觀借用《老子》來闡明華嚴義理，有些例子顯得有些牽強，例如：第三例，澄觀借用《老子》之「柔弱勝剛強」、「天下之至柔，馳騁天下之至堅」，來說明《華嚴經》之「以慈悲力，摧伏魔軍」、「柔和心」。即是菩薩以慈心來折伏惡魔、以柔和心修忍辱行，而以《老子》的「以柔克剛」來詮解，則

<sup>39</sup> 《演義鈔》卷 7：「應總分邪正，然後於邪正中，方可分其大小等耳。故為立式，如此方先分三教，於儒教中方辯九流七經；於道教中方論道德之別；於佛教中方論大小權實，則無混濫。不然即如西域先分內外，外中方分六師或十宗等。等者，等取內教之中分大小等。」《大正藏》冊 36，頁 51 下-52 上。

<sup>40</sup> 黃國清，〈宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義〉，《中華佛學研究》第 3 期，1999 年 3 月，頁 273。

「柔弱」與「慈悲」，以及「剛強」與「魔軍」之相互類比，似乎不切合經典的原意。這也說明澄觀為了方便信眾理解佛教，使用了「格義」，<sup>41</sup>以儒、道二家的思想與佛教互作解訓，也就是使用中國本土的思想概念，來解釋佛經內容。但以《老子》來比附華嚴義理，也出現了弊病，即是出現扞格不入的現象，與原義有所乖違，兩者的義理之間是有差距的。

## （二）將《老子》視為外道

華嚴宗判教學說的根本內容是五教十宗，五教是就所詮法義的深淺，將如來一代所說教法內容分為五類；十宗則是依佛說之義理區別所宗為十種。十宗的第二種為「法有我無宗」，是指小乘中說一切有部、雪山部、多聞部、薩婆多部、化地部末計等部派所立教義。此宗主張諸法是實有的，主觀的我是空無的，亦即三世實有，法體恒有，但無主觀之我存在。此宗雖立一切法是實有，但不立我，以無我故異於外道。又於有為法中，建立正因緣以破斥外道之邪因、無因，<sup>42</sup>故說「因緣」能破無因，「正因」能破邪因。<sup>43</sup>

<sup>41</sup> 格義可分為廣義、狹義兩種說法。狹義，是指「以經中事數，擬配外書，為生解之例」，換言之，即借用老莊等學說來敷衍解釋佛經道理。廣義，包括三種：（1）解釋佛經借用老莊等學說。（2）翻譯佛經借用老莊等學說的名詞術語。（3）佛教人士著書立說，消極的、被動的，以世學擬配佛義；積極的、主動的，以佛義融合世學。參見林傳芳：〈格義佛教思想之史的開展〉，《華岡佛學學報》第 2 期，1972 年 8 月，頁 60。

<sup>42</sup> 參見《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 521 上。

<sup>43</sup> 參見《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 99 中。



澄觀舉出西域的邪見，有九十五種外道，束為十一宗：數論、衛世、塗灰、圍陀、安荼、時散、方論、順世、因力、宿作、無因。十一宗，又束為四計：數論計一、勝論計異、勒沙婆計亦一亦異、若提子計非一非異。計一者，謂因中有果；計異者，謂因中無果；三者亦有亦無；四者非有非無。四計，又可歸結為二因，換言之，即是九十五種外道、十一宗、四計皆歸於二因：從虛空自然生，無而忽有，即是無因；所計虛謬，即是邪因。所以，九十五種外道，甚至多種異說，皆不出邪因、無因二種，故以佛法之正因緣，來破外道的邪因、無因，則無計不破。<sup>44</sup>

以下將探討澄觀對本土儒道二家之看法，他在《華嚴經疏鈔》中引用《老子》共三例，將儒道二家視為外道：

### 1. 儒道二家，歸結為二因

澄觀又將本土之儒道二家，亦歸結為二因，他認為「儒道玄妙，不越三玄：《周易》為真玄，《老子》為虛玄，《莊子》為談玄。」<sup>45</sup>儒道二家，雖玄之又玄，但與西域外道相同，皆不出邪因、無因。道家之《老子》、《莊子》皆計自然，《老子》以自然為因，能生萬物，即是邪因；《莊子》以萬物自然而生，如鶴之白、烏之黑，沒有必然性與規律性，即是無因。<sup>46</sup>

道家之《老子》，以自然為因，為二因之邪因。《老子·道

經》云：「有物混成，先天地生。寂兮，寥兮！獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰返。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」《老子》將宇宙萬物之生因，歸結於道。其中之「道大」，澄觀引用唐玄宗《御注》云：「以通生表其德，字之曰『道』，以包含目其體，強名曰『大』。」<sup>47</sup>道具有通生之德，為宇宙萬物之生因，能通生萬物；大具有包含之體，能兼容並蓄一切萬物。「人法地，地法天，天法道」，人←地←天←道，是以逆推方式來說明道，道是大自然的法則，沒有人為的造作，萬物依循其自然的規律而得以生長。

〈德經〉又云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」道→一→二→三→萬物，則是以順辯的方式說明道。所以《老子》之宇宙生成論，以自然為因，即是邪因。

### 2. 批評儒道二家之邪見

澄觀說明「揀濫顯邪」，來批評儒道二家之邪見。《華嚴經疏》云：「言有濫同釋教者，皆是佛法之餘。」<sup>48</sup>在上文中，已經說明澄觀借用《老子》闡明華嚴義理，他認為華嚴之義理層次高於道家之《老子》，故又舉出儒道二家之邪見，即是與佛教互相比附，欲調和三教、混同三教；或援引佛教經論，來注

<sup>44</sup> 參見《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 521 上-中。

<sup>45</sup> 《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 103 下。

<sup>46</sup> 參見《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 521 中。

<sup>47</sup> 《御注》；《中華道藏》冊 9，頁 372 上。

<sup>48</sup> 《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 521 中。



疏《老》、《莊》，澄觀認為三教不可同日而語。

首先，說明儒家欲混同三教：佛家之「因緣性空，真如妙有」；儒家《周易》「寂然不動，感而遂通天下之故」、《禮記》「人生而靜，天之性也。感物而動，性之欲也」；道家《老子》「杳（窈）兮，冥兮！其中有精，其精甚真」、《莊子》「有真君存焉。」<sup>49</sup>儒家認為三教之言辭小同，不觀前後本所建立，欲混和三教。<sup>50</sup>

其次，論證道家援引佛教之經論，來注疏《老》、《莊》：道家之成玄英注疏《老》、《莊》時，亦廣引「釋教」之說法。成玄英之《老子道德經開題序訣義疏》中，模仿天台智顛之五重玄義之注疏方式，<sup>51</sup>亦為五種體例：道德、釋經、宗體、文數、章卷，其中「宗體」，相當於五重玄義之「明宗」，即為一經之宗趣：「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，又不滯無。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。故《經》云：玄之又玄，眾妙之門。」<sup>52</sup>儒道二家，皆認為釋家之言辭與其小同，但澄觀則提出佛教所要表達的意旨大異其趣，故不可將三者混淆而談。

佛教重視十二因緣，知一切法，從因緣生，觀察正因緣境，

來破斥邪因緣、無因緣。澄觀提出儒道二家，產生邪因、無因的根源，在於「不知三界由乎我心，從癡有愛，流轉無極，迷正因緣，故異計紛然。」<sup>53</sup>儒道二家，迷於正因緣，產生邪因、無因，即是不知三界唯心的道理，一切諸法皆由一心所變現。以大乘而言，唯心為因，癡愛為緣；小乘則以癡愛為因，業等為緣。若能了解佛教之十二因緣，則能對治外道的邪因緣、無因緣。

澄觀以《大般涅槃經》的盜牛之喻來說明，<sup>54</sup>儒道二家雖廣引佛教之文句，但不能得解脫之利益，好比群賊盜竊如來遺餘善法，雖得戒定慧，但不知方便，喪失醍醐。牛驢二乳，譬喻似是而非，牛乳與驢乳之顏色雖相同，但牛乳攪聚則成酥，驢乳攪聚則成糞；佛法及外道，雖皆有不殺、不盜、慈愍眾生、攝心、離欲、觀空，然一切外道皆執著於我見，窮其所歸，則為虛誑，故實不可與佛法相提並論。<sup>55</sup>牛乳如佛教，可修得解脫，如抨得乳酪、生酥、熟酥；驢乳如儒道之外道，無法修得解脫，依此修行，但招苦果，故抨驢乳，但得屎尿。<sup>56</sup>由此可知，澄觀是站在佛教本位的立場，他不贊成三教合一，也反對以佛教之教義去解釋儒道思想。

華嚴宗判教之十宗的次第是由淺至深排列，前前淺於後後，後後深於前前，第二宗之「法有我無宗」望於第十宗，尚

<sup>49</sup> 參見《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 105 中。

<sup>50</sup> 參見《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 105 中。

<sup>51</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 1：「釋名第一，辨體第二，明宗第三，論用第四，判教第五。」《大正藏》冊 33，頁 681 下-682 上。

<sup>52</sup> 《老子道德經開題序訣義疏》；《中華道藏》冊 9，頁 231 下。

<sup>53</sup> 《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 521 中。

<sup>54</sup> 參見《大般涅槃經》；《大正藏》冊 12，頁 621 下-622 上。

<sup>55</sup> 參見《大智度論》；《大正藏》冊 25，頁 191 下。

<sup>56</sup> 參見《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 106 上。



有八重之深，已能總破一切西域外道、本土儒道二家，更何況第三宗、第四宗，乃至第十宗，重重展轉更加深妙。澄觀又列舉釋家與儒道二家之十種差異：一、始無始異；二、氣非氣異；三、三世無三世異；四、習非習異；五、稟緣稟氣異；六、內非內異；七、緣非緣異；八、天非天異；九、染非染異；十、歸非歸異。<sup>57</sup>以上列舉之十種差異，是以小乘之因緣論，來破斥儒道二種外宗之玄妙。小乘已超越儒道二教，更何況華嚴宗之一乘圓教的真空妙有、事理圓融、染淨該羅、一多無礙、重重交映、念念圓融等，則是儒道二教所不能比擬的。從以上二例之說明，澄觀將儒道二家視為邪因、無因，以及批評儒道二家之邪見，可見他是反對三教合一論者，提倡三教一致，等於是「習邪見之毒種，為地獄之深因，開無明之源流，遏種智之玄路。」<sup>58</sup>

澄觀對於三教之關係，是站在佛教的根本立場，而將儒道之本源歸結於邪因、無因之外道二因；而且認為佛教的義理層次高於儒道二教，更為殊勝。荒木見悟曾經分析，李通玄之《合論》比澄觀之《疏鈔》在明代更受士大夫歡迎的可能原因：「澄觀讓佛教與儒道二者對決爭持的意識過於濃厚，相對於此，李通玄毋寧是包含了儒釋會通的可能性。」<sup>59</sup>

澄觀對於三教的態度，不主張佛教與儒道二家之外道思想

<sup>57</sup> 參見《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 106 上-107 上。

<sup>58</sup> 《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 107 上。

<sup>59</sup> 荒木見悟著·廖肇亨譯，《明末清初的思想與佛教》，台北：聯經出版公司，2006 年，頁 129。

可以會通，認為《周易》、《老子》、《莊子》只適合做為佛經之輔助教學，是站在佛教優越本位的立場，以捍衛佛教、護教的角度，來維持佛教教義之精純，故對外教的教義抱持著排斥的態度。相對於此，澄觀的弟子宗密有關儒、道本源論思想的部份，很多地方都是繼承澄觀的《華嚴經疏》與《演義鈔》，然而二者最大的差異，就是澄觀主張對內外教義作嚴格的區分，而宗密卻將儒、道的本源論與佛教會通，這是宗密繼承澄觀之觀點後的新開展。所以，宗密認為「三教皆是聖人施設，文異理符」，<sup>60</sup>他談論外教的本源論，主要目的是為了將其會通於佛教，這是出於宗密對中國固有思想與宗教的包容態度。<sup>61</sup>

### 3. 批評道家之「道法自然」

在唐代前期（618-755），佛道主要有五次的論爭，<sup>62</sup>但關於佛道二教的義理之爭，則分為二階段：武德（618-626）、貞觀（627-649）年間的「道法自然」之辯論，以及顯慶（656-661）、龍朔（661-663）年間的「佛道論爭」。在南北朝後半期的佛道

<sup>60</sup> 《圓覺經大疏釋義鈔》卷 9 之下，《卍新續藏》冊 9，頁 675 下。

<sup>61</sup> 參見黃國清：〈宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義〉，頁 271-273。

<sup>62</sup> 唐代前期，佛道共有五次的論爭：1. 圍繞傅奕反佛而展開的一場大論戰。2. 以爭佛道先後為中心的鬥爭。3. 關於沙門拜君父的爭論。4. 關於《老子化胡經》的爭論。5. 關於為金仙、玉真二公主修建道觀的鬥爭。李斌城，〈唐前期道儒釋三教在朝廷的鬥爭〉，收入楊曾文·方廣錫編，《佛教與歷史文化》，北京：宗教文化出版社，2001 年，頁 123-141。



論戰中，最大的爭論焦點就是「因緣」與「自然」的關係。<sup>63</sup>所以佛教以「十二因緣」來破斥道家之「道法自然」。《演義鈔》云：

疏云：「然緣起深義，佛教所宗」等者，自古諸德多云：「三教之宗，儒則宗於五常，道宗自然，佛宗因緣。」然《老子》雖云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，似有因緣，而非正因緣。言道生一者，道即虛無自然故。彼又云：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」謂虛通曰道，即自然而然。是則雖有因緣，亦成自然之義耳。<sup>64</sup>

澄觀批評儒家之五常、道家之自然，非正因緣，唯有佛教之十二因緣，才是正因緣，故以正因緣，來破斥《老子》的道法自然。觀察正因緣，可破外道凡夫的邪因、無因等法執。澄觀引用《老子》的二段話，來加以破斥：首先，「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，說明道是宇宙萬物的本原，所以其生成論，即是以虛無自然之道為因，能化生萬物，為「自然生成」，是邪因，故非正因緣。其次，「人法地，地法天，天法道，道法自然。」道是清淨虛通，以自然為法則，無為自化，故是自

<sup>63</sup> 參見麥谷邦夫·孫銳譯，〈南北朝隋唐初道教教義學管窺——以《道教義樞》為線索〉，《日本學者論中國哲學史》，新北市：駱駝出版社，1987年，頁282。

<sup>64</sup> 《演義鈔》；《大正藏》冊36，頁513上。

然而。道是宇宙萬物之生因，能通生萬物，但論其因緣，乃是自然而生，亦是邪因。

澄觀「將《老子》視為外道」，主要探討的問題為儒道二家所持的萬物本源的觀點，他不只批判西域之外道，同時也批判本土之儒道二教，皆將它們視為外道，不出邪因、無因等二因，反對將內外教義相混，應該要嚴格的區分。

### (三) 以《老子》來解釋詞義

《華嚴經疏鈔》引用《老子》共二十四例，其中有二例是來解釋詞義：

#### 1. 〈疏序〉：汪洋冲融，廣大悉備者。(T35, 503 上)

《演義鈔》：疏「汪洋冲融，廣大悉備者」，三、有二句結歎深、廣也。上句明深廣之相，下句出深廣之由。汪汪，深貌也；洋洋，廣貌也；冲，亦深也，亦云中，亦曰冲和。故《老子》云：「道冲，而用之或似不盈。」融者，融通，兼深、廣也。……亦如冲和之氣生成萬物，而不盈滿；融通萬法，令無障礙。(T36, 3 中-下)

澄觀在詮釋「汪洋冲融」時，指深廣之相，且個別對其字義做說明：「汪」，深；「洋」，廣；「冲」，具有三義：深、中、冲和；「融」，具有二義：深、廣。冲字三義中，澄觀只對深、冲和二義做解釋。「冲」，盅的假借字，空虛，與「盈」相對。《老子》之「冲」是空虛、虛無之意，但其作用是淵深而無窮盡，



故以《老子》「冲」之空虛，來說明《華嚴經》之深義。此外，澄觀又將「冲」詮釋為冲和，「冲和」出自《老子·德經》四十二章，「冲氣以為和」，指陰陽二氣交匯融合，從而產生「三」這種外現的世界萬物。所以，「冲和」指陰陽二氣的調和作用。雖然澄觀對深、冲和二義做解釋，但此處「冲」之正義則為深貌。

2. 《華嚴經疏》：初地界因依有二種義：一、約自類。……斯則厚載萬物而不仁也。肇公亦曰：「乾坤倒覆，無謂不靜也。」(T35, 604 上)

《演義鈔》：今初云地界因依，即喻勢小異。言一、約自類者，猶如累壑。餘並可知。言斯則厚載萬物而不仁者，不恃仁德也。《老子》云：「天地不仁，以萬物為芻狗。」……坤即是地，故得引之。(T36, 240 中)

地界因依分為二類：約自類、約異類，與《老子》有關的是自類。澄觀引用了各種說法，來解釋「坤」即是「地」。古德云：坤即是地，具有「厚載萬物」之功，但不自以為有恩於物。《老子》則認為天「地」之德，原本就沒有什麼私親偏愛，一切皆順其自然。所以，《老子》是以天「地」之德，來解釋「坤」。

### 三、唐代老學的發展及對澄觀之影響

唐代老學的發展及對澄觀之影響，分為二部分：一為唐代老學發展的概況，主要介紹澄觀引用的二種老學注本；二為唐代老學對澄觀之影響，又分為澄觀引用《老子》原典次數之分

析、澄觀引用老學注本之思想特色。

#### (一) 唐代老學發展的概況

根據《中國老學史》之分期，將老學的發展史分為六個時期：老學的初興、秦漢時期的老學、魏晉南北朝時期的老學、唐代的老學、宋元時期的老學、明清時期的老學。戰國時期，開啟了《老子》研究的先河，並形成了老莊與黃老兩個道家派別。到了秦漢時期，特別是兩漢時期，對《老子》重新開始學習與研究，使得《老子》得以流傳與發展，可以說是一個重要的轉捩點。第三時期為魏晉南北朝，則發展成一個多元性的階段，老學又與玄學、佛教、道教、政治、人生哲學等各個面向發生了緊密的聯繫關係。第四時期為唐代，在老學的發展史上是一個重大的突破，已運用了《老子》的理論，來指導修身、治心，進行倫理道德權威的建立。<sup>65</sup>

唐朝在唐玄宗之《御注》未出現以前，眾多的《道德經》注本中，流傳最廣、對後世影響最大者，為河上公本、王弼本二種。道家之注本中，為道教徒所重視而流傳甚廣的是成書於兩漢之際的《河上公注》。在唐玄宗開元七年五月以前，其《老子》版本仍為河上公本；<sup>66</sup>至開元七年五月之後，則為河上公、



<sup>65</sup> 參見熊鐵基·馬良懷·劉韶軍合著，《中國老學史》，福州：福建人民出版社，1997年，頁63、134、201、256。

<sup>66</sup> 《新唐書》卷132：「嘗議《孝經》鄭氏學非康成注，……《老子》書無河上公注，請存王弼學。」北京：中華書局，1997年，頁1160。在開元七年四月七日，劉子玄(知幾)要求廢除河上公注，保存王弼注。

王弼二種版本並行之詔。<sup>67</sup>唐玄宗之《御注》，完成的時間至遲為開元廿年十二月，<sup>68</sup>其《注》、《疏》之《老子》底本，可能是唐初通行的河上公本與劉子玄所推舉的王弼本修改而成。<sup>69</sup>澄觀活躍於中唐，當時《御注》已廣泛流行，他亦受到此思潮的影響，引用《老子》之注，以《御注》為主，其次為《河上公注》。茲依時代先後，分別介紹《河上公注》、《御注》。

首先介紹《河上公注》，又名《老子河上公章句》。《河上公注》之作者、成書年代，眾說紛紜。根據《太平御覽》引用魏晉時期的資料，《河上公注》之作者為「河上公」，或「河上丈人」，為戰國末年人。<sup>70</sup>但中國經典的作者多有偽託之嫌，從

<sup>67</sup> 參見《唐會要》，台北：世界書局，1960年，頁1408-1410。

<sup>68</sup> 參見嚴靈峰，《道德經十一種》，《無求備齋老子集成初編》，現存之唐開元廿六年河北易縣龍興觀道德經幢、唐開元廿七年河北邢台縣龍興觀道德經幢，皆刻有「開元廿年十二月十四日」。台北：藝文印書館，1964年。

<sup>69</sup> 根據武內義雄的說法：若將本文(唐玄宗《御注》之底本)與河上公本比較，大體上河上公略本與景龍碑本類似。……開元本(司馬承禎的刊定本)與景龍碑本比較，其不一致的部分，大概是依據王弼的略本吧！參見《老子の研究》，《武內義雄全集》第5卷，東京：角川書店，1978年，頁186。

<sup>70</sup> 《太平御覽》卷510引魏嵇康《高士傳》云：「河上公，不知何許人也，謂之丈人。隱德無言，無得而稱焉。安丘先生等從之，脩其黃老業。」四庫全書冊897，台北：台灣商務印書館，1984年，頁637下。《太平御覽》卷507引魏晉皇甫士《高士傳》云：「河上丈人者，不知何國人也。明老子之術，自匿姓名，居河之湄，著《老子章句》，故世號曰河上丈人。當戰國之末，諸侯交爭，馳說之士咸以權勢相傾，唯丈人隱

思想史的意義來談，又可分為三個方面來討論：一、注文之用詞、注解傳統，皆帶有漢人的風貌。二、思想的承襲，舉凡治國治身的論題，元氣說、天人感應災異說、承負福報說、氣化宇宙論以及人身之結構論等，都是承襲自漢人的說法。從一、二之面向，已顯現了漢代思想界的殘影。三、老學史之角度，可以看出漢代黃老思想之發展情形。<sup>71</sup>所以，從思想內容來看，《河上公注》其成書的時間大約在兩漢之間；至於作者，則可能是黃老學者託名戰國時代河上公所作。

其次介紹《御注》。唐高祖將老子奉為其祖先，宣稱自己是李老君的後代，尊崇道教，並對道教大加提倡，至此之後，老子在唐代的地位大幅的提升。唐代前期，歷經了高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗等五位帝王，在位大約百餘年的時間，都有崇道抑佛的傾向；到了唐玄宗時期，其對道教的扶植，更有過之而無不及。至於唐代帝王對《道德經》的尊崇，則是始於唐高宗時期。唐高宗之皇后武則天於上元元年（674）十二月曾上表建議：「國家聖緒，出自玄元皇帝，請令王公以下皆習《老子》，每歲明經，準《孝經》、《論語》策試。」<sup>72</sup>唐高宗採納了武則天的建言，於上元二年（675）開始，將《老子》列入科舉考試的科目之一。<sup>73</sup>此時，《老子》一書，仍被視為四書之「子

身脩道，老而不虧。專業於安期先生，為道家之宗焉。」《四庫全書》冊897，頁624下。

<sup>71</sup> 參見鄭燦山，〈《河上公注》成書時代及其思想史、道教史之意義〉，《漢學研究》第18卷第2期，2000年，頁95-103。

<sup>72</sup> 《資治通鑑》，台北：宏業書局，1993年，頁1715。

<sup>73</sup> 《新唐書》卷44：「上元二年，加試貢士《老子》策，明經二條，進士





書」。到了儀鳳三年（678）五月，唐高宗又下詔云：「自今已後，《道德經》並為上經，貢舉人皆須兼通。」<sup>74</sup>唐高宗又提高了《老子》一書的地位，已由子書提升至經書的地位，並且尊稱為《道德經》。

唐玄宗對於道教的扶植，大約可分七方面來談：第一，盡可能地神化「玄元皇帝」，掀起崇拜熱潮。第二，盡量提高道士的社會地位。第三，訂立普天之下諸州均須遵守道教節日的制度。第四，設置崇玄館，規定道舉制度，設置玄學博士，以「四子真經」開科取士。第五，規定以《道德經》為諸經之首，親為之作注，頒示天下。第六，積極開展對道經的搜集、整理及傳播。第七，大力倡導齋醮和制作道教樂曲。<sup>75</sup>其中第五項唐玄宗之《御注》，完成的時間至遲為開元廿年十二月；《唐玄宗御製道德真經疏》則於開元廿年開始修撰，<sup>76</sup>至廿三年三月完成，並將自己的作品頒布天下，廣泛徵求意見。《冊府元龜》云：「（開元）二十三年三月癸未，（玄宗）親注《老子》，並修《疏義》八卷，及至《開元文字音義》三十卷，頒示公卿、士庶及道釋二門，聽直言可否。」<sup>77</sup>學界對於《御注》的作者，

三條。」北京：中華書局，1997年，頁315。

<sup>74</sup> 《舊唐書》，北京：中華書局，1997年，頁250。

<sup>75</sup> 卿希泰·唐大潮合著，《道教史》，南京：江蘇人民出版社，2006年，頁107-113。

<sup>76</sup> 《玉海》卷53：「開元二十年九月，左常侍崔沔入院修撰，與道士王虛正、趙仙甫並諸學士參議修《老子疏》。」台北：大化書局，1977年，頁1054。

<sup>77</sup> 《冊府元龜》，台北：中華書局，1967年，頁592。

持二派說法：一、《御注》為唐玄宗之親注，從《冊府元龜》可看出端倪，武內義雄、麥谷邦夫持此看法；二、《御注》未必是唐玄宗親手撰述的，但其思想應為唐玄宗所主導，盧國龍持此看法。<sup>78</sup>至於《唐玄宗御製道德真經疏》的作者，從《玉海》及《冊府元龜》可看出，應是集賢院諸學士和若干名道士所修撰，但其思想仍為唐玄宗所主導。

自從唐玄宗《御注》頒行於天下之後，「由於專制帝王的權威性，致使此前產生的唐代其它注疏如成玄英的《道德經義疏》和李榮的《道德經注》等逐漸湮沒，而唐代此後產生的《道德經》注疏則多以衍釋玄宗注疏為主要形式。」<sup>79</sup>開元廿一年（733）正月，唐玄宗又下詔：「令士庶家藏《老子》一本，每年貢舉人量減《尚書》、《論語》兩條策，加《老子》策。」<sup>80</sup>規定每年科舉考試的科目減少儒家經典，而增加道教經典。所以，從開元廿一年開始，《老子》已成為科舉考試的科目之一，再加上唐玄宗又有《御注》的頒行，故文人士子皆將重心放在研讀《御注》之上，已成為社會的一種潮流，這也是為何澄觀引用老子的注，以《御注》為主的原因。

唐玄宗《御注》之思想特色有三：一、強調修身治國論，乃是承襲《老子河上公注》，但理趣有所不同，河上本將重心

<sup>78</sup> 參見洪嘉琳，《唐玄宗《道德真經》注疏之研究》，新北市：花木蘭文化出版社，2006年，頁40-41。

<sup>79</sup> 董恩林，《唐代《老子》詮釋文獻研究》，濟南：齊魯書社，2003年，頁151。

<sup>80</sup> 《舊唐書》，頁70。



放在治身層面，《御注》則偏向於治國方面。<sup>81</sup>二、著重「重玄學」的思維方法。「重玄」一詞，出自《老子》：「玄之又玄。」但到了隋唐時期，道家的重玄學派結合了佛教的中觀思想，以「雙遣雙非」的方式來詮釋「重玄」一詞，其中成玄英、李榮，即是重玄學派的代表人物。三、道論。「妙本」一詞最初源自於佛教經典，後來顧歡、成玄英皆曾使用，唐玄宗之注疏更是大量使用，高達 66 次之多，他將「妙本」取代「道」的本原地位，以「妙本」為核心，並展開其老學之思想體系。<sup>82</sup>

以上已介紹了《河上公注》與《御注》二注本，其在唐代的發展情形如下：在唐玄宗開元七年五月以前，《老子》版本仍為河上公本，亦即官方以河上公本為教科書，大約長達一百餘年；到了開元廿三年三月，唐玄宗將《御注》、《御疏》頒行於天下，《御注》已取代了《河上公注》的地位，再加上帝王的權威，故從盛唐中期至晚唐約 160 餘年，《御注》遠比《河上公注》在唐代老學的地位更加強盛與穩固，這也是為何澄觀引用《老子》之注本，以《御注》為主，《河上公注》為輔的原因。

## （二）唐代老學對澄觀之影響

唐代老學對澄觀之影響，分為二部分：一為澄觀引用《老子》原典次數之分析；二為澄觀引用老學注本之思想特色，又

<sup>81</sup> 參見洪嘉琳，《唐玄宗《道德真經》注疏之研究》，頁 36-37。

<sup>82</sup> 參見朱鵬程，《李隆基老學思想淺析》，山東：曲阜師範大學歷史學碩士論文，2007 年，頁 10。

分為《河上公注》之天道觀、《御注》之宇宙生成論。

### 1. 澄觀引用《老子》原典次數之分析

澄觀引用《老子》的原典，經筆者之統計，次數最多者，為〈道經〉上二十五章之「道法自然」，共六次；其次為上十一章之「妙無之有用」，共四次；再其次為上二十七之「善為道的要妙」、三十六章之道的基本原理「柔弱勝剛強」，以及〈德經〉下四十二章之「萬物自然生」，共三次。

澄觀引用《老子》之原典，次數最多者為「道法自然」，也是初唐時期佛道二教思想論爭的主要議題，澄觀對此議題採取了批判的態度，將《老子》視為外道：說明《老子》以自然為因，為二因之邪因；以「十二因緣」來破斥道家之「道法自然」。澄觀也受到當時宗教論爭氛圍的影響，其引用「道法自然」次數最多的原因，應是此思想與佛教之「十二因緣」互相扞格，基於護教的立場，故予以破斥。

### 2. 澄觀引用老學注本之思想特色

澄觀受到唐代老學思潮的影響，其引用老學之注本，為《河上公注》、《御注》二種，茲各舉一思想特色，說明如下：

#### (1) 《河上公注》之天道觀

澄觀的《華嚴經疏鈔》引用《河上公注》共有三例，其中有一例能代表《河上公注》的思想特色，即天道觀。《老子》云：「玄之又玄，眾妙之門。」彼以有名、無名，同謂之玄。《河



上公》云：「玄者，天也。天中復有天。」<sup>83</sup>《道德真經註》卷1云：「玄，天也。謂有欲之人與無欲之人，同受氣於天。天中復有天也。稟氣有厚薄，得中和滋液則生聖賢，得錯亂濁辱則生貪淫。」<sup>84</sup>在上文曾論及「玄」指幽遠之義，但《河上公注》卻將其詮釋為「天」；「玄之又玄」，則為「天中復有天」。此外，《老子·成象》云：「玄牝之門，是謂天地根。」《道德真經註·成象》則詮釋為：「玄，天也。……牝，地也。」<sup>85</sup>若依《河上公注》之說法，蘊育天地的根源是道，所以《河上公注》是以天或天地來彰顯道。在《河上公注》中，道、天等觀念皆具有人格性存在的意味，這是沿襲自漢人的說法，此人格神對人間不但具有賞善罰惡的功能，而且已展現了神學的思想。<sup>86</sup>

在《河上公注》已將天分為二個層次：形上天、自然天，亦即太和精氣之整全氣、中和貪淫之分別氣。「形上天」，指「玄，天也」，即有欲、無欲之人，皆領受太和之精氣，而有其形軀。「受氣於天」之根源，在於人受太和之精氣於形上天，也就是道。「自然天」，指「天中復有天」，人雖根源於形上之氣，卻又受形下之氣的限制，即個人所稟受之氣有厚薄之差

<sup>83</sup> 《演義鈔》；《大正藏》冊36，頁8上。

<sup>84</sup> 《道德真經註》；《中華道藏》冊9，頁127下。

<sup>85</sup> 《道德真經註》；《中華道藏》冊9，頁129下。

<sup>86</sup> 參見鄭燦山，〈老子河上公注長生思想析論〉，《孔孟學報》第77期，1999年，頁175-200。

別，因而人有聖賢貪淫之不同。<sup>87</sup>

## (2)《御注》之宇宙生成論

澄觀的《華嚴經疏鈔》引用《御注》四例共有十次，其中有一例能代表《御注》的思想特色，即宇宙生成論。

《老子·德經》之宇宙生成論：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」在唐玄宗之前，河上公、成玄英、李榮之宇宙生成論大體上具有一致性：道→元氣（精氣、一）→陰陽（二）→天地人（清濁和三氣、三）→萬物

唐玄宗之宇宙生成論，除了承襲前人的觀點外，又加入了新的詮釋方式。澄觀引用唐玄宗《御注》云：「一者，沖氣也。言道動出沖和妙氣，於生物之理未足，又生陽氣；陽氣不能獨生，又生陰氣；積沖氣之一，故云『一生二』；積陽氣之二，故云『二生三』；陰陽合孕，沖氣調和，然後萬物阜成，故云『三生萬物』。」<sup>88</sup>唐玄宗之宇宙生成論：道（妙本）→沖氣（精氣、一）→沖氣、陽氣（二）→沖氣、陽氣、陰氣（三）→萬物。唐玄宗之說法不同於過去的老學家，而將「妙本」等同於「道」，<sup>89</sup>而以「妙本」來詮釋道，故說「妙本」能通生萬物。但妙本與道如何區分呢？學者提出，兩者的差異在於妙本無

<sup>87</sup> 參見莊曉蓉，〈身國一理的《老子河上公章句》〉，新北市：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2004年，頁42-43。

<sup>88</sup> 《演義鈔》；《大正藏》冊36，頁103下-104上。

<sup>89</sup> 《唐玄宗御製道德真經疏》卷7云：「妙本，道也，至道降炁，為物根本，故稱妙本。」《中華道藏》冊9，頁436上。



名，而道有名。<sup>90</sup>由妙本動而生出冲氣，冲氣是一，故云「道生一」；冲氣生陽氣，故云「一生二」，二是指冲氣+陽氣；陽氣不能獨生，二又生陰氣，故云「二生三」，三是指冲氣+陽氣+陰氣；陰陽二氣含孕萬物，冲氣從中調和生出萬物，故云「三生萬物」。所以，冲氣、陽氣、陰氣等三氣，是道生萬物過程的中間環節。

唐玄宗之注，異於以往老學家之處，有二點：一是以「冲氣」、「和氣」、「冲和之氣」、「冲和妙氣」等，取代以往老學家之「元氣」。二是對於宇宙生成論，提出不同的詮釋方式。第一，冲氣與元氣，在生成論中皆擔任相同的角色，即道與陰陽二氣的中間環節。所以，雖然稱謂有所不同，但本質並無差別，只是詮釋的方式不同而已。第二，河上公等主流派之「一生二」，二是由一分化出來的；「二生三」，三是由二分化出來的。唐玄宗生成論之「一生二」，變一為二，即一加一為二；「二生三」，變二為三，即一加二為三。<sup>91</sup>所以，唐玄宗之宇宙生成論，一改以往老學家之觀點，學界對其新的創見予以肯定，並給予很高的評價。<sup>92</sup>

<sup>90</sup> 《中國重玄學》：「無名的『妙本』與有名的『道』，便構成本體與名相、本原與通途途徑的關係，『道』也就成為連結妙本與萬物的中介。就『妙本』而言，『道』是顯現，是強名；就『萬物』而言，『道』則為本原。」盧國龍，北京：人民中國出版社，1993年，頁429。

<sup>91</sup> 參見董恩林，《唐代老學研究——以成玄英、李榮、唐玄宗、杜光庭《道德經》注疏為個案》，武漢：華中師範大學歷史文獻研究所博士論文，2001年，頁73-74。

<sup>92</sup> 學界對於唐玄宗之宇宙生成論，給予很高評價者，茲列舉二位說明如

## 四、結論

唐代在文化思想上，採取了儒、釋、道三教並行的政策，此三大思想體系既互融又互涉，佛教界亦受此思潮的影響，與老學也有會通的傾向。中唐澄觀之《華嚴經疏鈔》也大量援引老學義理，來宣揚佛教的教義。澄觀之《華嚴經疏鈔》引用外典部分，以儒家之《周易》次數最多，其次為道家之《老子》、《莊子》，兩者之次數相當。澄觀引用《老子》共二十四例，分為三種類型：（一）「借用《老子》，闡明華嚴教理」，共有十九例，佔了79.17%。澄觀借用老學來說明華嚴的義理，這也是其引用《老子》的主要目的，但他並不認為兩者的教義可以會通，甚至貶抑了《老子》，其主要用意是為了顯示《華嚴經》一乘圓教之殊勝性及優越地位，高於道家之《老子》。在第一種類型中，澄觀認為《老子》與華嚴教義不可會通，其實跟他的主張有關，因為他是將「佛教與外教之間畫上一道清楚的界

下：(1)董恩林：一加一為二、一加二為三的計算方式，與冲氣生陽氣、生陰氣、生萬物的具體生成次序結合起來，通過此種結合使天地人共生萬物變成了冲氣與陰陽二氣共生萬物，則是唐玄宗的發明。這一發明的意義就在於將老子之「道」的生成原理更加具體化、合理化，也補足了河上公等人的生成論之漏洞，即天地人共生萬物與道生萬物的前提之相互矛盾。參見《唐代老學研究——以成玄英、李榮、唐玄宗、杜光庭《道德經》注疏為個案》，頁74。(2)洪嘉琳：唐玄宗之《注》、《疏》，一改前人老學之思維模式，而以「冲氣」置於「元氣」之地位，並使冲氣貫串於整個生成論之中；如此，人們在含養冲氣時，在理論上可與道直接相繫。這一點是唐玄宗《注》、《疏》中，理論上的一大突破。參見《唐玄宗《道德真經》注疏之研究》，頁179。



線」，亦即他將內外教義作了嚴格的區分，兩者不可混為一談。

(二)「將《老子》視為外道」，共有三例，佔了 12.5%。澄觀將儒道二家歸結於邪因、無因之二因；批評儒道二家之邪見，即是欲混同三教，或援引佛教注疏《老》、《莊》；佛教以十二因緣，來破斥《老子》的道法自然。第二種類型所佔的比重雖小，但影響力卻很大，說明了澄觀對於三教的態度，不主張佛教與儒道二家之外道思想可以會通，是站在佛教優越本位的立場，對外教的教義抱持著排斥的態度。在第二種類型中，主要探討的問題為儒道二家所持的萬物本源的觀點，這也是初唐佛道論爭的主要思想論題，他將本土之儒道二教視為外道，也可看出他對儒道二教的立場，反對將內外教義相混的原則。(三)「以《老子》來解釋詞義」，共有二例，佔了 8.33%。第三種類型所佔的比重最少，但相較於其它二種，比較沒有特殊的意義，只是以《老子》來解釋一般的詞義而已。

唐代老學的發展，主要介紹澄觀引用的二種老學注本《河上公注》、《御注》。澄觀活躍於中唐，當時《御注》已廣泛流行，他亦受到此思潮的影響，引用《老子》之注，以《御注》為主，其次為《河上公注》。唐代老學對澄觀之影響，首先歸納澄觀引用《老子》原典次數最多者在〈道經〉上二十五章之「道法自然」，這也是初唐時期佛道二教思想論爭的主要議題，澄觀也受到當時宗教論爭氛圍的影響，故引用「道法自然」次數最多。其次，澄觀引用老學注本之思想特色，又分為《河上公注》之天道觀、《御注》之宇宙生成論。《河上公注》之天道觀，已將天分為二個層次：形上天，指「玄，天也」；自然

天，指「天中復有天」。《御注》之宇宙生成論，異於以往河上公、成玄英、李榮等老學家的觀點，其生成論：道（妙本）→冲氣（精氣、一）→冲氣、陽氣（二）→冲氣、陽氣、陰氣（三）→萬物。換言之，「一生二」，變一為二，即一加一為二；「二生三」，變二為三，即一加二為三。

綜觀本篇論文之討論，在第一部分「澄觀引用《老子》之類型」中，可以看出澄觀對三教的基本態度，即是反對三教可以會通，他對內外教義有嚴格的區分，佛教與外教之間有一道很清楚的界線，不可踰越，而且將本土之儒道二教，視為外道來看待。第二部分「唐代老學的發展及對澄觀之影響」，又分為二個部分：一為版本的影響，澄觀引用的二種老學注本，皆是當時流行的趨勢，特別是《御注》的引用，也擺脫不了專制帝王權威性的設限。二為思想的影響，澄觀引用的二種老學注本，其探討的議題是這二本老學注本的核心思想所在，也是當時所面臨的問題，但他只是忠實地引述當時流行的注疏觀點，並未對這些議題作一些評論。

## 參考書目

### 一、傳統文獻

#### (一) 古籍

- 後晉·劉昫，《舊唐書》，北京：中華書局，1997年。  
 宋·王欽若，《冊府元龜》，台北：中華書局，1967年。  
 宋·王溥，《唐會要》，台北：世界書局，1960年。  
 宋·王應麟，《玉海》，台北：大化書局，1977年。



宋·司馬光編著、胡三省音註，《資治通鑑》，台北：宏業書局，1993年。

宋·李昉等撰，《太平御覽》，《四庫全書》冊897，台北：台灣商務印書館，1984年。

宋·歐陽修、宋祁，《新唐書》，北京：中華書局，1997年。

## （二）經藏

漢·河上公，《道德真經註》，《中華道藏》冊9。

後秦·鳩摩羅什，《大智度論》，《大正藏》冊25。

後秦·僧肇，《肇論》，《大正藏》冊45。

劉宋·慧嚴等，《大般涅槃經》，《大正藏》冊12。

梁·僧祐，《出三藏記集》，《大正藏》冊55。

梁·僧祐，《弘明集》，《大正藏》冊52。

隋·智顓，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊33。

唐·成玄英，《老子道德經開題序訣義疏》，《中華道藏》冊9。

唐·唐玄宗，《唐玄宗御注道德真經》，《中華道藏》冊9。

唐·唐玄宗，《唐玄宗御製道德真經疏》，《中華道藏》冊9。

唐·道宣，《廣弘明集》，《大正藏》冊52。

唐·實叉難陀，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊10。

唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊35。

唐·澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊36。

唐·宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》，《卍新續藏》冊9。

宋·贊寧，《宋高僧傳》，《大正藏》冊50。

## 二、近人論著（依作者筆畫排序）

### （一）專著

李斌城，〈唐前期道儒釋三教在朝廷的鬥爭〉，楊曾文·方廣錫編，《佛教與歷史文化》，北京：宗教文化出版社，2001年。

洪嘉琳，《唐玄宗《道德真經》注疏之研究》，新北市：花木蘭文化出版社，2006年。

卿希泰·唐大潮合著，《道教史》，南京：江蘇人民出版社，2006年。

荒木見悟著·廖肇亨譯，《明末清初的思想與佛教》，台北：聯經出版公司，2006年。

張清泉，《北宋契嵩的儒釋融會思想》，新北市：花木蘭文化出版社，2011年。

陳鼓應：《易傳與道家思想》，臺北：臺灣商務印書館，1995年。

陳鼓應：《道家易學建構》，臺北：臺灣商務印書館，2003年。

麥谷邦夫·孫銳譯，〈南北朝隋唐初道教教義學管窺——以《道教義樞》為線索〉，《日本學者論中國哲學史》，新北市：駱駝出版社，1987年。

董恩林，《唐代《老子》詮釋文獻研究》，濟南：齊魯書社，2003年。

熊鐵基·馬良懷·劉韶軍合著，《中國老學史》，福州：福建人民出版社，1997年。

蒙文通，〈校理老子成玄英疏〉，《古學甄微》，成都：巴蜀書社，1987年。

盧國龍，《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993年。

鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，東京：東京大學出版會，



1978年。

魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年。

羅香林，《唐代文化史》，臺北：臺灣商務印書館，1956年。

嚴靈峰，《道德經十一種》，《無求備齋老子集成初編》，台北：藝文印書館，1964年。

### (二) 期刊論文

林文彬，〈《易經》與佛學的交會——智旭《周易禪解》試析〉，《興大中文學報》19，2006年。

林傳芳，〈格義佛教思想之史的開展〉，《華岡佛學學報》第2期，1972年8月。

武內義雄，《老子的研究》，《武內義雄全集》第5卷，東京：角川書店，1978年。

黃國清，〈宗密之三教會通思想於中國佛教思想史上的意義〉，《中華佛學研究》第3期，1999年3月。

劉雪梅，〈論「重玄」一詞的佛教使用路向〉，《河北大學學報》(哲學社會科學版)，2004年第3期。

鄭燦山，〈《河上公注》成書時代及其思想史、道教史之意義〉，《漢學研究》第18卷第2期，2000年。

鄭燦山，〈老子河上公注長生思想析論〉，《孔孟學報》第77期，1999年。

釋正持，〈澄觀《華嚴經疏鈔》與易學之交涉〉，《新世紀宗教研究》，第13卷第4期，2015年6月。

### (三) 學位論文

朱鵬程，《李隆基老學思想淺析》，山東：曲阜師範大學歷史學碩士論文，2007年。

莊曉蓉，《身國一理的《老子河上公章句》》，新北市：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2004年。

董恩林，《唐代老學研究——以成玄英、李榮、唐玄宗、杜光庭《道德經》注疏為個案》，武漢：華中師範大學歷史文獻研究所博士論文，2001年。

釋正持，《澄觀《華嚴經疏·十地品》之研究》，彰化：國立彰化師範大學國文學系博士論文，2014年。



## The Relationship between Chengguan's *Huayanjingshuchao* and Lao-ology

Shi, Zheng-Chi

Postdoctoral Fellow, Graduate Institute of Religious Studies,  
Nanhua University

### Abstract

In the Tang Dynasty, the three sects, Confucianism, Buddhism and Taoism, were combined in culture and thoughts. Influenced by this trend, Buddhism combined itself with Lao-ology of Taoism. For instance, in *Huayanjingshuchao*, the citations from Lao-ology appeared in different parts rather than one part. Moreover, in *Huayanjingshuchao*, compared with all the other books of the other sects, *Zhouyi* was cited more, followed by the Taoist classics--*Laozi* and *Zhuangzi*. Therefore, "The Relationship between Chengguan's *Huayanjingshuchao* and Yi-ology" had been discussed, and "The Relationship between Chengguan's *Huayanjingshuchao* and Lao-ology" is explored as follows. First, these citations related to *Laozi* are classified into three types: borrowing *Laozi* to clarify the thoughts of *Huayanjing*, viewing *Laozi* as the thoughts of heretics, and adopting *Laozi* to explain the meanings of the words. Secondly,

the first type had the most example sentences, and it was also the main purpose for Chengguan to cite *Laozi*. As for the second type, which has three instances, it unfolded Chengguan's attitudes toward the three sects. Regarding the third type, which has two instances, *Laozi* is used to explain the meanings of the words with no special purpose.

After inspecting the development of Lao-ology in the era, the two notes, *Yuzhu* and *Heshanggongzhu*, Chengguan had quoted are mainly introduced. The concepts of Lao-ology in the era which influenced Chengguan most are two. One is "Imitation of Nature," the concept which Chengguan quoted most from *Laozi* and is the most important issue of ideological debating between Buddhism and Taoism in the earlier dynasty. The other one is that the specific concepts Chengguan quoted from *Laozi* are Cosmic View in *Heshanggongzhu* and Universe Generation in *Yuzhu*.

**Keywords:** Chengguan, *Huayanjingshuchao*, *Laozi*, Lao-ology, borrowing

