

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」，¹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。²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，³其中第三階段，遊五台山（39

¹ 〈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，可以看出唐朝朝廷重視的程度，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。

² 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。

³ 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

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。」⁴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。⁵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》⁶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〉，

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。

⁴ 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。

⁵ 《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。

⁶ 《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」。⁷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於各品的例句集中，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《道德真經註》）、《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，散落於各品，並不

⁷ 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》，⁸筆者曾撰寫〈澄觀《華嚴經疏鈔》與易學之交涉〉一文；⁹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

⁸ 《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。

⁹ 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。¹⁰

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。」¹¹本無、實相、法性、性空、緣會等五個詞語，名

¹⁰ 《弘明集》；《大正藏》冊 52，頁 2 上。

¹¹ 《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。」¹²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。」

¹² 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。

¹³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。¹⁴

「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。」¹⁵《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。¹⁶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。

¹³ 《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 2 上-中。

¹⁴ 《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 2 上-中。

¹⁵ 《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 2 中。

¹⁶ 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。¹⁷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。¹⁸

《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

¹⁷ 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。

¹⁸ 《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。¹⁹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，²⁰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。²¹

¹⁹ 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。

²⁰ 參見劉雪梅，〈論「重玄」一詞的佛教使用路向〉，頁 86。

²¹ 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，²²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」。²³

(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

²² 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。

²³ 《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。²⁴

「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。²⁵

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

²⁴ 《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 632 下。

²⁵ 《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」、²⁶「柔和心」，²⁷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。」²⁸用慈降魔，即是以慈心來降魔。魔是擾亂身心、障礙善法、

²⁶ 八十《華嚴》；《大正藏》冊 10，頁 98 上。

²⁷ 八十《華嚴》；《大正藏》冊 10，頁 188 下。

²⁸ 《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。」²⁹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

²⁹ 《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」、³⁰《華嚴經疏》之「內空外假為器」，³¹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。³²《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。³³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

³⁰ 八十《華嚴》；《大正藏》冊 10，頁 140 上。

³¹ 《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 934 中。

³² 《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 712 下。

³³ 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。³⁴

《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。」³⁵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。³⁶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

³⁴ 參見《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 382 上。

³⁵ 八十《華嚴》；《大正藏》冊 10，頁 351 下。

³⁶ 參見《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 934 中。

攝。³⁷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。³⁸

《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

³⁷ 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。

³⁸ 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，³⁹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。」⁴⁰

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

³⁹ 《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。

⁴⁰ 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」，⁴¹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，⁴²故說「因緣」能破無因，「正因」能破邪因。⁴³

⁴¹ 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。

⁴² 參見《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 521 上。

⁴³ 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。⁴⁴

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。」⁴⁵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。⁴⁶

道家之《老子》，以自然為因，為二因之邪因。《老子·道

⁴⁴ 參見《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 521 上-中。

⁴⁵ 《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 103 下。

⁴⁶ 參見《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 521 中。

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』。」⁴⁷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。」⁴⁸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

⁴⁷ 《御注》；《中華道藏》冊 9，頁 372 上。

⁴⁸ 《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。」⁴⁹儒家認為三教之言辭小同，不觀前後本所建立，欲混和三教。⁵⁰

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，⁵¹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。」⁵²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，

⁴⁹ 參見《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 105 中。

⁵⁰ 參見《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 105 中。

⁵¹ 《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。

⁵² 《老子道德經開題序訣義疏》；《中華道藏》冊 9，頁 231 下。

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。」⁵³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，⁵⁴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，但牛乳攢聚則成酥，驢乳攢聚則成糞；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。⁵⁵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。⁵⁶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

⁵³ 《華嚴經疏》；《大正藏》冊 35，頁 521 中。

⁵⁴ 參見《大般涅槃經》；《大正藏》冊 12，頁 621 下-622 上。

⁵⁵ 參見《大智度論》；《大正藏》冊 25，頁 191 下。

⁵⁶ 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。⁵⁷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。」⁵⁸

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。」⁵⁹

澄觀對於三教的態度，不主張佛教與儒道二家之外道思想

⁵⁷ 參見《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 106 上-107 上。

⁵⁸ 《演義鈔》；《大正藏》冊 36，頁 107 上。

⁵⁹ 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」，⁶⁰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。⁶¹

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，⁶²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

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

⁶¹ 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。

⁶² 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。⁶³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。⁶⁴

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

⁶³ 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。

⁶⁴ 《演義鈔》；《大正藏》冊36，頁513上。

然而然。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。⁶⁵

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；⁶⁶至開元七年五月之後，則為河上公、

⁶⁵ 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。

⁶⁶ 《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。⁶⁷唐玄宗之《御注》，完成的時間至遲為開元廿年十二月，⁶⁸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。⁶⁹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。⁷⁰但中國經典的作者多有偽託之嫌，從

⁶⁷ 參見《唐會要》，台北：世界書局，1960年，頁1408-1410。

⁶⁸ 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。

⁶⁹ 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。

⁷⁰ 《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。⁷¹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。」⁷²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。⁷³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。

⁷¹ 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。

⁷² 《資治通鑑》，台北：宏業書局，1993年，頁1715。

⁷³ 《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。」⁷⁴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。⁷⁵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，⁷⁶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。」⁷⁷學界對於《御注》的作者，

三條。」北京：中華書局，1997年，頁315。

⁷⁴ 《舊唐書》，北京：中華書局，1997年，頁250。

⁷⁵ 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。

⁷⁶ 《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。

⁷⁷ 《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。⁷⁸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。」⁷⁹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。」⁸⁰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

⁷⁸ 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。

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

⁸⁰ 《舊唐書》，頁70。

放在治身層面，《御注》則偏向於治國方面。⁸¹二、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。⁸²

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

⁸¹ 參見洪嘉琳，《唐玄宗《道德真經》注疏之研究》，頁 36-37。

⁸² 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。」⁸³《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。」⁸⁴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。」⁸⁵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。⁸⁶

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

⁸³ 《演義鈔》；《大正藏》冊36，頁8上。

⁸⁴ 《道德真經註》；《中華道藏》冊9，頁127下。

⁸⁵ 《道德真經註》；《中華道藏》冊9，頁129下。

⁸⁶ 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。⁸⁷

(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』。」⁸⁸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」，⁸⁹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

⁸⁷ 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。

⁸⁸ 《演義鈔》；《大正藏》冊36，頁103下-104上。

⁸⁹ 《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。⁹⁰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。⁹¹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。⁹²

⁹⁰ 《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。

⁹¹ 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。

⁹² 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，《老子の研究》，《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