

## 第七章 道性論

杜光庭藉由「一切眾生皆有道性」的思想，來說明世上萬物之性本身皆具道性，並且用「道氣」的觀點來說明世上一切的萬事萬物皆是秉道受氣而生，因此萬物得道則生，失道則死；也是因為本身皆具道性，所以人能通過修練，使自身返歸道性、與道合一。杜光庭的道性論主要是希望人能透過內心的修練，使其復歸於清虛自然之本性，而杜光庭的強調內心修練，也促進了唐五代內丹心性學的興起。

### 第一節 道教的道性觀

道教之所以會出現道性的觀念可說是受到了佛教的影響。晉宋時期的僧人竺道生，其提出了在《涅槃經》中「一切眾生皆有佛性」的思想，自身皆具如來佛性，何須身外求佛，希望眾生能了悟自身本俱足之佛性，見性成佛。此時道教學者也吸收融攝了佛教的佛性說，而建立起強調一切眾生皆有道性的道教道性論。

世上萬物皆是稟道而生，因此萬物之中皆含有道，而莊子提出的道無所不在，甚至「在螻蟻」、「在稊稗」、「在瓦甓」、「在屎溺」，正是道教以此基礎上進一步提出了眾生皆有道性的思想。《洞玄靈寶本相運度劫期經》就曾說：「大千之載，一切眾生皆有道性。<sup>1</sup>」上清派著名道士潘師正在《道門經法相承次序》答唐高宗問時，亦云：「一切有形，皆含道性。<sup>2</sup>」這些論述都可以表現出道教萬事萬物皆存有道的道性觀。

道性論呈現出許多獨具的特點，這些特點都對杜光庭基於道性論而建構的心性論有著重要的影響。綜合起來看，這些特點可以概括為下面幾個方面：

一、道性以清虛自然為體。這樣的說法不僅是說明了道性的清虛自然，而且

<sup>1</sup> 《洞玄靈寶本相運度劫期經》（上海：上海書店、文物出版社、天津古籍出版社聯合出版，1994年（明）張宇初編撰、李一氓主編：《道藏》，第五冊，頁 894。

<sup>2</sup> 潘師正：《道門經法相承次序》（上海：上海書店、文物出版社、天津古籍出版社聯合出版，1994年（明）張宇初編撰、李一氓主編：《道藏》，第二十四冊，頁 786。

還強調了人如果藉由修心而復歸於「清虛自然」的本性也就是合於道。南朝道士宋文明在《道德義淵》中，對《河上公注》所提出的「道性自然」之觀點，有著進一步的說明：

論道性以清虛自然為體，一切含識，各有其分。先稟妙一，以成其神，次受天命，以生其身。身性等差，分各有限。天之所命，各盡其極。……今論道性，則但就本識清虛以為言。若談物性，則兼取受命形質以為語也。

3

《道德義淵》中言，世界上一切生命之中，皆含有道性，而道性更是以清虛自然為體，所以清虛自然也就成了世上一切生命與道的共同本性。其接著又對道性與物性做了區別；其言，道性是指萬物本身即具有的清虛自然之性，而物性則是萬物受命於形質而成，因此可說，萬事萬物可能受命於形質而有所不同，然透過修道，便可使萬物復歸於清虛自然之道性。

二、道性存於一切眾生之中。在道教的典籍之中，有著萬物皆含道性的觀點如：《洞玄靈寶本相運渡劫期經》之中，言「大千之載，一切眾生悉有道性」、「一切眾生得道成仙，號曰世尊」<sup>4</sup>等等說法，這裡有著類似佛教佛性論的說法，其將道性認為是一切眾生本自具有之性，這也將世上萬物與道聯繫了起來。一切眾生皆含道性的說法，不但是讓道性與萬物之性有所關連，更可就此推論，人因具有與道相同之道性，因此人能透過修煉而使自身復歸道性，與道相合，也就是說一切眾生皆可成道。而這樣的觀念，在先秦兩漢道家之中幾乎是不曾出現，這樣的想法可說是道教在融攝了佛教的佛性論之後所形成的新觀念。

三、道性為空的說法。受到佛教的影響，道教典籍亦有把道性釋為空的說法，《太上洞玄靈寶開演秘密藏經》中說：

一切法性，即是無性；法性道性，俱畢竟空。<sup>5</sup>

畢竟空為佛教的說法，其本意是指諸法本無自性，皆由因緣所生，故本性皆空。

<sup>3</sup> 黃永武主編：《道德義淵》（臺北：新文豐，1981年《敦煌寶藏》），第十冊，頁641。

<sup>4</sup> 同註3，第二十冊，頁853。

<sup>5</sup> 同註3，第二十冊，頁900。

道教典籍用華竟空來對道性做一詮釋，可說是道教當時受到了佛教思想不小的影響。但是佛教與道教的觀點還是有所不同的，佛教希望人能不執著於世上事物，因為世上一切皆空；道教則是主張眾生必須透過修道，來去除心中的煩惱妄想，並復歸於原本華竟空的道性。這種以空來解釋道性的方式，改變了道教以往對於只追求肉身不死的想法，也對杜光庭產生影響，使其將修道的重點歸於修心，而非外在的煉丹之術。

#### 四、道性從善則顯。宋文明曾說：

道體之性，冥默難見，從惡則默，從善則顯。所以然者，萬物之性有三：一曰陽、二曰陰、三曰和。《玄女》云：陽和清虛，陰氣滯濁；陽和多善，陰分多惡。故性之多陽，知者多善，性之多陰，知者多惡。惡則乖道，多善則合真。合真則道性顯，乖道則道性沒。<sup>6</sup>

其言萬物之性有陽、陰、和三種，其中陽、和之氣清虛為善，陰氣滯濁為惡，而道性從善則顯，從惡則沒，藉此來說明為何世上萬物一樣皆具有清虛之道性，然卻有善惡之別。宋文明就善惡之說，更進一步來說明物性、人性和獸性的分別，其言：

夫一切含識皆有道性，何以明之？夫有識所以異於無識者，以其心識明，能有取捨，非如水石，雖有本性，而不能取捨也。既心有取，則生有變。若為善則致福，故從蟲獸以為人；為惡則招罪，故從人而墮蟲獸。人蟲既其交拔，則道性理然通有也。<sup>7</sup>

世上的一切事物，包括水石、人類與蟲魚鳥獸之類，皆具有道性。其先區分有識者與無識者之別，有識與無識者不同之處在於有識者能運用其心識，來對於是非善惡能有所判斷取捨，而無識者，如水石之類則無法運用心識。再來說明人性與獸性之分，如能為善，則蟲獸亦有人性；如為惡招罪，則人亦為獸性。這樣的解釋可以說明出只要是具有為善去惡的能力，皆能復歸於本來清虛自然的道性，而這樣的思想理論，也讓道教更能教化人心。

<sup>6</sup> 黃永武主編：《道德義淵》（臺北：新文豐，1981年《敦煌寶藏》），第十冊，頁641。

<sup>7</sup> 同註6，第十冊，頁589。

道性論發展至南朝道教時，其論述已經較具有系統性，這也使得道性論在當時能受到更多人的重視，也更加強其理論架構，這也促使後來唐代道教以道性為中心，建立起自己的思想理路。唐代的道教學者也從許多方面來討論道性，這更豐富的道性論的內容，也深化了道性論的思想。例如，上清派宗師潘師正提出：「一切有形，皆含道性。<sup>8</sup>」孟安排編輯的《道教義樞》中亦說「一切含識乃至畜生果木石者，皆有道性<sup>9</sup>。」，這樣主張一切有形皆有道性與果木石者，皆有道性的說法是受到了佛教的影響，然這也是道教本身道無所不在的觀念相結合，而產生的思想理論。



<sup>8</sup> 潘師正：《道門經法相承次序》（上海：上海書店、文物出版社、天津古籍出版社聯合出版，1994年（明）張宇初編撰、李一氓主編：《道藏》，第二十四冊，頁786。

<sup>9</sup>（梁）孟安排：《道教義樞》（上海：上海書店、文物出版社、天津古籍出版社聯合出版，1994年（明）張宇初編撰、李一氓主編：《道藏》），第二十四冊，頁832。

## 第二節 道以自然為性

歷代以來，詮釋《老子》的學者多將「道法自然」此一句解釋為：「道是完全出乎本性的自然」，換句話說就是：「道純任自然，自己如此。」如河上公注：「道性自然，無所法也。<sup>10</sup>」想爾註：「自然者，與道同號異體。<sup>11</sup>」董思靖說：「道貫三才，其體自然而已。<sup>12</sup>」吳澄說：「道之所以大，以其自然，故曰『法自然』。非道之外別有自然也。<sup>13</sup>」馮友蘭說：「『人法地，地法天，天法道，道法自然』（《老子》二十五章）。這並不是說，於道之上還有一個自然，為道所取法。上文說『域中有四大』，即『人』、『地』、『天』、『道』，『自然』只是形容『道』生萬物的無目的、無意識的程序。自然是一個形容詞，並不是另一個東西，所以上文只說『四大』，沒有說『五大』。老子的『道法自然』的思想跟目的論的說法鮮明地對立起來。」然而，如果單從文字或文法上來說，「道法自然」可能被解釋為「道」效法「自然」。因為老子所言「人法地，地法天，天法道」之中的「法」字都被解釋為「效法」，如人效法地，地效法天，天效法道。也因此「道法自然」成為佛教質疑道教「道」的最高本體性。

唐高祖武德年間，道教與佛教的學者開始對雙方教義問題展開辯論。勝光寺僧慧乘便曾對《老子》中「道法自然」的說法提出疑問，其言：

老經自云：人法地，地法天，天法道，道法自然。何意自違本宗，乃云更無法於道者？若道是至極之法，遂更有法於道者，何意道法最大，不得更有大於道者？<sup>14</sup>

道法自然，自然即是道，亦得自然還法道不？<sup>15</sup>

道法自然，自然不法道，亦可道法自然，自然不即道。<sup>16</sup>

道法自然，自然即是道，亦可地法於天，天即是地。然地法於天，天不即

<sup>10</sup> 鄭成海著：《老子道德經河上公注斟理》（臺北：臺灣中華書局，1971年），頁171。

<sup>11</sup> 饒宗頤著：《老子想爾注校證》（上海：上海古籍出版社，1991年），頁23。

<sup>12</sup> （宋）董思靖集解：《道德真經集解》（上海：上海書店、文物出版社、天津古籍出版社聯合出版，1994年（明）張宇初編撰、李一氓主編：《道藏》），第十二冊，頁546。

<sup>13</sup> （元）吳澄：《道德真經注》《道德真經集解》（上海：上海書店、文物出版社、天津古籍出版社聯合出版，1994年（明）張宇初編撰、李一氓主編：《道藏》），第十二冊，頁23。

<sup>14</sup> 《集古今佛道論衡》（臺北：大藏經刊行會出版，1983年《大藏經》）卷丙，第五十二冊，頁381。

<sup>15</sup> 同註14，第五十二冊，頁381。

<sup>16</sup> 同註14，第五十二冊，頁381。

地，故知道法自然，自然不即道。若自然即是道，天應即是地。<sup>17</sup>

法琳也對「道法自然」提出疑問，其言：

縱使有道，不能自生。從自然生，從自然出，道本自然，則道有所待。既因他有，即是無常。故《老子》云：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」王弼云：「言天地之道並不相違，故稱法也。」自然無稱，窮極之辭，道是智慧靈知之號。用智不及無智，有形不及無形。道是有義，不及自然之無義也。<sup>18</sup>

而當佛教學者提出這樣的疑問後，有些道教學者便急欲為道「效法」自然，作一合理的解釋，如唐代的成玄英即言：

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。<sup>19</sup>

然這麼做卻掉入了文字和文法上的陷阱，而杜光庭看出了這樣的解釋的不妥，於是以唐玄宗《道德經》注疏為基，而成的《道德真經廣聖義》便反對「道」效法「自然」的詮釋方式，杜光庭認為道是以「自然為性」：

疏：言道之為法自然，非復做法自然也。若如惑者之難，以道法倣於自然，則是域中有五大，非四大也。又引《西昇經》云虛無生自然，自然生道。則以道為虛無之孫，自然之子。妄生先後之義，以定尊卑之目，塞源拔本，倒置何深。

義曰：疑惑之人不達經理，乃謂大道倣法自然，若有自然居於道之上，則是域中兼自然有五大也。又以道為自然之子，無為之孫，皆為妄見。

疏：且嘗試論之曰：虛無者，妙本之體。體非有物，故云虛無。自然者，妙本之性。性非造作，故曰自然。道者，妙本之功用，所謂強名，無非通

<sup>17</sup> 《集古今佛道論衡》（臺北：大藏經刊行會出版，1983年《大藏經》）卷丙，第五十二冊，頁381。

<sup>18</sup> 盧國龍：《中國重玄學》（北京：人民中國出版社，1993年），頁187-216。

<sup>19</sup> 蒙文通：《蒙文通文集》（成都：巴蜀書社，2001年），卷六，頁427。

生，故謂之道。約體用名，即謂之虛無、自然、道爾。所以即一妙本，復何相做法乎？則知惑者之難，不詣乎玄鍵矣。

義曰：鍵，關鍵也。此明大道以虛無為體，自然為性，道為妙用，散而言之即一為三。合而言之，混三為一。通謂之虛無、自然、大道，歸一體耳，非是相生相法之理，互有先後優劣之殊也。非自然無以明道之性，非虛無無以明道之體，非通生無以明道之用。熟詳茲妙，可謂詣於深玄之關鍵也。

唐玄宗的注疏開頭即言，「道法自然」之「法」字，並非效法之義；並言如果要將「道法自然」解釋為道「效法」自然，那麼老子下段應該要說「域中有五大」，然老子卻只言「域中有四大」，可見自然非解釋為道所「效法」。唐玄宗接著引述《西升經》言：「虛無生自然，自然生道。」對於《西升經》這段話，金兌勇說：「換言之，《西升經》認為，『虛無』、『自然』、『道』在生化循序上有先後之義，以此可定尊卑之目。<sup>20</sup>」然唐玄宗卻不認同這樣的說法，其認為「虛無」是妙本之體、「自然」是妙本之性、「道」是妙本之用，而所謂妙本即是道也<sup>21</sup>；因此「虛無」、「自然」、「道」之間沒有先後、尊卑的分別。杜光庭順著唐玄宗的注疏接著說，大道以虛無為體，自然為性，道為妙用。大道散則為虛無、自然、道；虛無、自然、道合則稱為大道，此三者混而為一，而單獨個體，故虛無、自然、道之間無相生相法之理，也無先後優劣之殊。

杜光庭言：「非自然無以明道之性。」其將自然視為道之性，並反對道之上還有一個「自然」作為最高本體；張成權說：「杜光庭認為『自然』是對道的特性的描述。『道法自然』也就是指道的運行特性，是因順事物自身特點和趨勢的道的法則。<sup>22</sup>」也就是說道即是自然，自然即是道，兩者是一非二。杜光庭在《道德真經廣聖義》是這麼解釋所謂的「自然」，其言：

虛無為體，自然為性，莫能使之然，莫能使之不然。不知其所以然，不知其所以不然。故曰自然而然。<sup>23</sup>

<sup>20</sup> 金兌勇著：《杜光庭《道德真經廣聖義》的道教哲學研究》（成都：巴蜀書社，2005年），頁153。

<sup>21</sup> 「妙本者，道也。」（唐）杜光庭：《道德真經廣聖義》（上海：上海書店、文物出版社、天津古籍出版社聯合出版，1994年（明）張宇初編撰、李一氓主編：《道藏》），第十四冊，頁334。金兌勇先生說：「杜光庭在《道德真經廣聖義》中也言及『妙本』概念，但他似乎沒有有意區分『妙本』和『道』為本體和名相、本原和通生。他在『道』的頭上不要再添一個比它更高的抽象概念，認為『妙本』是『道』。」金兌勇著：《杜光庭《道德真經廣聖義》的道教哲學研究》（成都：巴蜀書社，2005年），頁116。

<sup>22</sup> 張成權著，孫以楷主編：《道家與中國哲學·隋唐五代卷》（北京：人民出版社，2004年），頁509。

<sup>23</sup> （唐）杜光庭：《道德真經廣聖義》（上海：上海書店、文物出版社、天津古籍出版社聯合出版，1994年（明）張宇初編撰、李一氓主編：《道藏》），第十四冊，頁316。

因此所謂的自然，也可以說為自然而然，其是無可被探知的，完全是出道自於本身之自然；換句話說也即為老子所言「無為而無不為」。我們也可由體用來看：

第一，其體自然。道體虛無，猶杜光庭所描述「至虛至極，非形非聲」、「圓通澄寂，無始無終」、「高而無上，不滯於上；大而無外，不滯於外」、「無異無同、無本無跡」，因道的虛無無限，而可以普遍存在於世上萬事萬物當中，卻又超越於其上。而杜光庭亦提到了道的「物物而不物，生生而不生<sup>24</sup>」，其言道是沒有限制性、沒有任何固定的樣貌，張成權說：「就其自性而言，是自為的存在，它的存在的根據就是它自身。<sup>25</sup>」也就是說道是完全任其本性之自然。

第二，其用無為。所謂的無為，杜光庭在《道德真經廣聖義》中，有特別的解釋，其言：

無為者，非謂引而不來，推而不去，迫而不應，感而不動，堅滯而不流，捲握而不散也。謂其私志不入公道，嗜欲不枉正術，循理而舉事，因資而立功，事成而身不伐，功立而名不有……名各自命，類各自用，事由自然，莫出於己，順天之時，隨地之性，因人之心。<sup>26</sup>

可以說道雖生化天地宇宙萬物，養育天地宇宙萬物，然生化與養育卻非道有意或是有目的性的行為，完全是道之自然而然；雖言道之用，卻非是道有目的性的作為。因此所謂無為，可謂道之作用是不具主觀性，順應本身之自然，不會干涉天地萬物本身的變化發展。

<sup>24</sup> (唐)杜光庭：《道德真經廣聖義》(上海：上海書店、文物出版社、天津古籍出版社聯合出版，1994年(明)張宇初編撰、李一氓主編：《道藏》，第十四冊，頁379。

<sup>25</sup> 張成權著，孫以楷主編：《道家與中國哲學·隋唐五代卷》(北京：人民出版社，2004年)，頁494。

<sup>26</sup> 同註24，第十四冊，頁354-355。



### 第三節 一切眾生皆有道性

杜光庭在《道德真經廣聖義》中，於歷代學者的思想基礎上，更進一步的強調「一切眾生皆有道性」，也藉此來突顯出人需要修道的重要性。杜光庭曾在《太上清靜經》中言：

道本自然，無所不入，十方諸天，莫不皆弘至道。普天之內，皆為造化。蠢動含生，皆有道性。若能明解，即名為得道者也。<sup>27</sup>

這裡杜光庭使用了佛教的用語，所謂含生<sup>28</sup>，是指含有心識的有情眾生。言道存在於天地宇宙萬事萬物之中，世上萬事萬物皆由道所化生而來，因此世上一切眾生皆含有道性。杜光庭也在《道德真經廣聖義》中提到：

物者，有質可見，總謂之物，該約也。動者，謂鱗甲羽毛、裸蟲飛走之屬也。植者，謂山川草木之屬。有情者，謂有形而有情識者也。無情者，謂有其形而無情識者也。此物之眾，拘於億兆之類，然不得沖和道氣所運，則不能生、不能成矣。<sup>29</sup>

杜光庭於此想說明道性自然的「道」是天地宇宙萬物的造化之本，不論是物者、動者、植者、有情無情者，世上的億兆之類皆為沖和道氣所化生，世上萬事萬物若不得道氣則無以生、無以成，也藉此強調世上一切萬事萬物皆包含道，皆具道性。

杜光庭對「一切眾生皆有道性」的強調還反映了他力圖使道教教義能夠適應時代發展的需要。在動盪的唐末五代，理想與現實的衝突使整個社會處於信仰—倫理的危機之中，如何重整道教信仰以適應社會意識形態的需要和人們精神需要

<sup>27</sup> (唐)杜光庭：《太上老君說常清靜經注》，(上海：上海書店、文物出版社、天津古籍出版社聯合出版，1994年(明)張宇初編撰、李一氓主編：《道藏》)，第十四冊，頁187。

<sup>28</sup> 含有生命者，與含靈同。西域記十二曰：「捨金輪而臨制法界，攜玉毫而光撫含生。」丁福保：《佛學大辭典》(臺北：新文豐出版社，1974年)，頁1743。

<sup>29</sup> (唐)杜光庭：《道德真經廣聖義》(上海：上海書店、文物出版社、天津古籍出版社聯合出版，1994年(明)張宇初編撰、李一氓主編：《道藏》)，第十四冊，頁464。

就成爲杜光庭十分關注的問題<sup>30</sup>。因道教受到佛教的衝擊，因此許多教義也因應時代而作爲調整，爲了就是讓道教教義更加的完整，使更多人能接受道教。杜光庭更是藉由「一切眾生皆有道性」的觀點，試著讓更多人能接受道教。其於《太上清靜經》云：

一切眾生，不得真道者，皆爲情染意動，妄有所思，思有所感。感者，感其情而妄動於意，意動其思而妄生於心，人若妄心不生，自然清靜，又云，妄動者，亡也。皆亡失其道性，故逐境而感情妄動其心，故不得真道。<sup>31</sup>

此言一切眾生皆必須除去情意妄心，去除情意妄心後，人妄心不生自然清靜，才能回歸道性之自然清靜。孫亦平言：「這不僅把成仙的主動權放到了每一個人自己的手中，而且也將不變的道性與眾生可變的心連繫在了一起。」杜光庭巧妙的藉由道存在於世上萬事萬物之中，因此「一切眾生皆有道性」的觀點，將道性與眾生的心性作一連結，可藉由修養心性進而通達道性，與道合一，由此推演出杜光庭的道性論與成仙論。因此其於《太上清靜經》言：

心靈則道降，道降則神靈，神靈則聖也。神明既聖，即可昇也。昇者，登也，昇登於上界。上界者，則三界之上三清之境大羅天也。<sup>32</sup>

杜光庭藉由「一切眾生皆有道性」來說人自身的道性與大道相互冥合，使人因爲道則可心靈、神靈，進而爲聖，最後更可昇登於上界。這樣由一切萬物皆由道所生，而說明一切眾生皆有道性，進而人人皆能與道相合，人以此更能達至神仙的境界，這樣的說法，提供了生活在動盪不安時代的人們，一個宗教上的寄託與慰藉。

杜光庭所建構的道性論中，雖然是從強調「道」的絕對性與根本性來說，其發揮了道性普遍存在於一切眾生的特性，但是最後不免由宗教的角度來說明，使道性成爲人能修道成仙的理論根據；進而成爲人能透過修心養性，而返歸道性與道合一，最終能得道成仙，已建立其成仙論的理論架構。杜光庭在《太上清靜經》中說：「蠢動含生，皆有道性」，其用意在於強調世上有情或無情的一切眾生萬物，皆含有道性；也因此一切眾生萬物皆可透過修道，歸返道性，進而能夠成仙，這

<sup>30</sup> 孫亦平：《杜光庭思想與唐宋道教的轉型》（南京：南京大學出版社，2004年7月），頁197。

<sup>31</sup>（唐）杜光庭：《太上老君說常清靜經注》，（上海：上海書店、文物出版社、天津古籍出版社聯合出版，1994年（明）張宇初編撰、李一氓主編：《道藏》），第十四冊，頁188。

<sup>32</sup> 同註31，第十四冊，頁193。

也說明了杜光庭所建構出的道性論，其最終目的是希望人能由靠著修道，而從世間苦海中獲得解脫。

