

唐代佛道二教的“佛性”与“道性”之比较

王羿博

中央民族大学哲学与宗教学学院，北京

收稿日期：2022年6月23日；录用日期：2022年8月25日；发布日期：2022年9月2日

摘 要

隋唐时期的佛道教都进入了在中国历史上各自最为巅峰的时期，其教内义理和哲学体系趋于成熟化，同时在这个阶段二者相互影响，特别是道教对于佛教的思想吸收甚多，再加之本身所具有的传统，就表现为了纵向层次较为丰富的道性观念；佛教则发挥了相对独立的“佛性”概念。通过比较二者，我们可以从义理地位、概念内涵和理论背景三个角度上探寻二者之异同的缘由。

关键词

唐代佛教，唐代道教，佛性，道性，观念比较

Comparison of the “Buddha-Nature” and “Daoist-Nature” of the Two Teachings of Buddhism and Taoism in the Tang Dynasty

Yibo Wang

School of Philosophy and Religious Studies, Minzu University of China, Beijing

Received: Jun. 23rd, 2022; accepted: Aug. 25th, 2022; published: Sep. 2nd, 2022

Abstract

During the Sui and Tang dynasties, Buddhism and Taoism all entered their own peak period in Chinese history, and their doctrinal doctrines and philosophical systems tended to mature, and at the same time, at this stage, the two influenced each other, especially Taoism absorbed a lot of Buddhist ideas, coupled with its own traditions, it was manifested as a rich Taoist concept at the vertical level; Buddhism, on the other hand, gives play to a relatively independent concept of “Buddha-nature”. By comparing the two, we can explore the reasons for the similarities and dif-

ferences between the two from three perspectives: the position of righteousness, the connotation of concepts and the theoretical background.

Keywords

Tang Dynasty Buddhism, Tang Dynasty Taoism, Buddha-Nature, Daoist Nature, Conceptual Comparison

Copyright © 2022 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

佛教自东汉时期传入我国伊始,为了在中国站稳脚跟、不与正统意识形态发生冲突而发展自身,就在佛典翻译和教理诠释当中运用了较多的儒道教语言和概念以求本土民众与统治者的认同,如汉译《四十二章经》在形式上模仿《孝经》,并在开篇假托汉孝明帝“梦见神人,身体有金色,项有日光”,此即“得道者,号曰佛”[1],俨然将释迦牟尼描绘成道教传统中的神仙而又具有儒家的品质。这种借用儒家词汇、假托道教神仙传统的译法对于早期佛教在中国的传播以及后世其与儒道站在同一论域进行对话具有极大帮助,但到了汉末魏晋时期,佛教就不再满足于仅仅依附在儒道二家进行简单“中国化”,而是开始着重发挥独属于自身的教理教义,有意地与儒道二家区分开来。而东汉末的道教也处于初创时期,作为从民间巫术信仰脱颖而出并结合《老子》学理而成的宗教,东汉末的道教以起义的太平道黄巾军和于汉中拥兵自立的天师道张鲁政权为代表。在黄巾军被歼灭后,天师道逐渐成为了道教此后的主要发展宗派和脉络。随着东汉末《牟子理惑论》的出现,中国儒释道三教关系正式展开了彼此冲突又伴随着融合的互动[2],但由于其中内容仍主要来自于《四十二章经》[3],也显示出此时的佛教在教理教义和世界观的构建上没有完全脱离儒道语义体系框架的现象。

进入魏晋时期后,随着汉代谶纬儒学的衰落和玄学“说无谈有”学风的兴起,佛学所具有的“缘起性空”以及“中道”观念受到了玄学的关注并为其所融摄,自此以后佛教终于慢慢地被纳入中国哲学的视域当中。而两晋南北朝时期的佛教已经开始涉及对佛性的讨论,主要由竺道生为代表,又兼有地论师南、北二道以及摄论师对于佛性“当现二常”的争论。同时期道教经典中也出现了“道性”的词汇,即《老子河上公章句》注“道法自然”一句的“道性自然,无所法也”[4],为以后唐代道教道性观念之生发奠定了基础。

到了唐代,随着佛教对儒道语言的借用、魏晋时期“玄佛合流”思潮以及由臧玄靖、宋文明、顾欢等人的《老子注》义理阐发逐渐构建起体系化的道教哲学,佛道得以搭建起互相沟通的桥梁,在同一语言体系中进行对话。尔时道教的义理在坚持老庄学说的基础上不断与佛、儒学说相互影响,吸取佛教中观般若学主要观念后,在初唐发展出了耀眼的重玄学。而此时的佛教也在奉持不同经典和学说的基础上发展出了八大宗派。二者的教内义理各自达到了成熟和顶峰。

同时在政策上,随着唐高祖“老教、孔教,此土先宗。释教后兴,宜崇客礼。令老先、次孔,末后释”[5]的宗教政策确立,佛教与道教的主要矛盾凸显,并伴随着数次“佛道论衡”活动。在此背景下,佛道二教有关众生能否得道就成为了二教交流论衡的重要论点之一,在这方面大乘佛教本就具备而又在两晋南北朝时期有一定发展的“佛性”概念深入阐发,同时该观念也深深影响了道教,并令其在吸收佛教教内一定的概念后,通过对本有的“道性”观念再诠释而形成了新的“道性”观念。

2. 唐代佛教的“佛性”观念

隋唐时期的佛教在“佛性”问题上，主要关注的一是对“佛性”性质的界定，二是众生如何修“佛性”的方法。“佛性”指一切众生皆有觉悟成佛之性，其基本涵义肇始于原始佛教时期，是为批驳和反对婆罗门教种姓分别观念而逐渐产生的概念，如《杂阿含经》中说到：“汝今当知，今我弟子，种姓不同，所出各异，于我法中出家修道，若有人问：汝谁种姓？当答彼言：我是沙门释种子也。”^[6]多少表现出了“佛性”的思想。到了部派佛教时期，虽还没有直接将“佛性”一词作为佛法术语使用，但该时期的佛教强调“心性”、“自性”之概念，如《阿毗达磨大毗婆沙论》中说到：“心本性清净，客尘烦恼所污染，故相不清净。”^[7]指出了心性本净，每个人都有觉悟自己的观念。对“心性”的探讨与“释种子”思想结合起来，就在大乘佛教时期生发了“佛性”概念。

承袭了大乘佛教思想的中国北传佛教在汉朝时形成了以三论宗、天台宗等为代表的八大宗派，思想各异，并且几乎每个宗派各有对佛性思想之阐释和理解。这其中，三论宗、天台宗主要关注对佛性性质的界定问题，华严宗、慈恩宗、密宗、净土宗和禅宗则更加关注众生如何具有、修得佛性的问题，即佛性与众生性的关系问题，下文将一一进行梳理。

三论宗关于佛性概念的叙述主要集中在吉藏的著作中，其《大乘玄论》力图以中观派的般若思想来体证佛性。他首先在小乘法与大乘法的比较中突出佛性，认为“小乘观行，先有法体折法入空，故但见于空不见不空”，而大乘法则“观相待者，不立法体。诸法本来不生，今即无灭……不但见空，亦见佛性不空”^[8]，佛性是中观派的大乘空观之具体表现，诸法虽空，但佛性不空；且佛性“不从因缘生”、“非因亦非果也”，乃是“借不因缘破因缘”之法，就是说佛性不能从有无两端进行争辩的疏假之法去理解，也不能将之简单的理解为因果两边，而是否定性的离四句绝百非之“中道佛性”。在后文，吉藏又提到了“正因佛性”的概念，他破斥以往各家对于正因佛性之论断而采用“非真非俗中道”为正因佛性的概念，而是主张否定性和中道观的佛性。吉藏的佛性观念对于主要吸收中观般若学思想的初唐重玄学之道性观念影响甚大，但由于其主要从否定、不执角度理解佛性，仅有破而无立，因此在佛性与众生性的问题上论述不多，但也坚持“草木有性说”，其分佛性义为通、别二门，就通门而言则“若众生成佛时，一切草木亦得成佛”^[9]。

天台宗则从“立”的方面直接地定义佛性概念。天台宗智顗主张“三因佛性”的观念，将佛性分为正因、了因、缘因三个阶段，描绘了众生在不同阶段所具有的佛性，即本来所具有的正因佛性；通过智慧明了的了因佛性；以及由功德圆满善根资助显现出的缘因佛性。同时也主张“性具善恶”，众生的本觉之性中含有不可断的善恶种子，称为“性中善恶”，然而通过修习则可以断去先天产生的修中善恶。由于天台宗将佛性直接等同为众生的本觉之性，因此该理论也可以说是佛性中具有善恶的观念。同时，在佛性与众生的问题上，天台宗将佛性无限扩大化，形成“无情有性”的观念，即“一切草木山石者，皆有佛性”，这一点对唐代“道性”思想产生了直接影响，促使其形成了“一切含识，乃至草木石者，皆有道性”的思想。

其后的华严宗、慈恩宗、密宗、净土宗与禅宗皆关注佛性众生性的问题，华严宗反对无情有性的说法，主张成佛仅限于佛性；慈恩宗主张“五性各别”思想，也反对了竺道生“一阐提也有佛性”的思想，从某种程度上也对众生皆能成佛这一观点进行了质疑，但其与天台宗的“染净”和“转依”思想对后期重玄学则具有一定影响，具体体现在清溪道士孟安排的《道教义枢》当中^[10]。密宗则仍然坚持一切众生悉有佛性的传统观念，《大日经疏》中还直接借用《大般涅槃经》的观点叙述“一切有心者，皆有佛性”。净土宗和禅宗则从不同的方式叙述彻见佛性、去往佛国的道路。前者区分自力与他力，并主要强调他力，通过对阿弥陀佛的信仰和其名号的持念来成佛；后者则区分渐悟与顿悟，其中不同的禅宗宗派强调的方

向不一，单都主张要在日常生活中彻见佛性，并不主张在义理明辨上进行发挥，再加之其不立文字的传统，禅宗的佛性思想就对唐代道教的“道性”观念没有表现出很大影响。

3. 唐代道教的“道性”观念

如前文所述，“道性”概念在道教中起初仅仅指的是对道运作原则问题的界定，即河上公所说“道性自然，无所法也”，但到了隋唐时期，由于受到佛教理论冲击，再加之两晋南北朝时期孙登开始，经由臧玄靖、宋文明、顾欢等人对《老子》义理的进一步阐发，伴随着成玄英《老子道德经开题序决义疏》的出现，重玄学于初唐正式形成。

“重玄”一词主要从《道德经》“玄之又玄，众妙之门”一句而来，根据强昱的梳理，该词最早在南北朝就由佛教运用过，如《道士支昙谛译并序》当中“超哉法师，道性自然，一心绝俗，只诚重玄，研微神锋，妙悟无间”（《弘明集》卷二十三），此时的重玄尚指最高的精神或物质境界，即涅槃或重天。到了隋唐时期，该词则吸收了佛典中的思想，如《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》中，董思靖解“上范虚漠，理微大幽，道达重玄，气冠神霄，至妙难言，妙亦难超”一句为“道达重玄者，谓此道了达重玄，而不滞于有无也”，此时的重玄含义已经被放在了不滞于有无的中观视域当中探讨。而在隋唐较为流行的一部经典《无上内秘真藏经》中就将重玄一词与因果联系起来，如经中所说“昔因今果，得遇天尊，为其说法，显无上真藏秘密重玄，了达昔因，证今生果”^[11]，真藏就是重玄的意思，亦即一切众生内部隐藏起来的真秘，这就是说从因果的角度来看，重玄一词具有道性化在众生性当中的意义。

卢国龙先生将重玄学发展的阶段分为了初唐道体论、盛唐道性论以及晚唐向修仙的复归^[12]，第二个阶段主要通过运用智境、理教等概念在初唐阶段“离四句而绝百非”道体基础上进行的对道之性质的探讨，是该阶段道教义理发挥的主要脉络，但实际上由于受到佛教进一步影响，这一阶段重玄学的道性论，与此时的佛教相同，主要涵盖了对两个层面的讨论，首先如卢国龙所说，“道性论可以说是道体论的升华，也可以说是道体论的历史归结”，这个层面是直接继承自魏晋南北朝时期河上公、宋文明等人的；但在佛教的影响下，道教又从道性众生性的方面去理解，即探讨外在于人、高悬于天的道，如何能与处于“道生一，一生二，二生三，三生万物”生成链末端的众生相连接，在这个问题上，道教无疑采用了佛教的形式，即“道是显隐异，非是有无别”。道内在于每个人心中，而这个内在的道，就被称之为“道性”。

隋唐之际涉及到道性问题中，最流行的经典首先就是《太玄真一本际经》。《本际经》在道性品中开篇就直言“云何识真本，道性自然因”，将道性归结于“自然因”，并且“言道性者，即真实空，非空不空，亦不不空……自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然”采用重玄学一贯的中观般若方法来论述道性，认为道性是否定性之中道道性，同时也并非全为否定性，即“真实显现，即名道果。果未显故，强名为因。因之与果，毕竟无二，亦非不二”^[13]，意思是道性若是真实显现，则被称为道果，若是未显现，则强名为道因，但因果两方面都是道性，道性就是因果的统一，只是显隐的区别，最终落脚到自然。这是就第一个层面而言。而对于道性众生性问题，《本际经》更加重视阐述人身本就具有的真道自然正性^[14]，利用心性论的方法，提倡修心即是修道，“非心离心，亦非非心，而一念了一切法，以圆通眼照道真性，深达缘起，了法本源，解众生性即真道性”，很明显的具有佛教特点，受佛教缘起性空思想影响极大，并在最后落脚到了“众生性即真道性”，为众生得道提供了基本的理论基点。

另一部集中论述道性思想的是《太上一乘海空智藏经》。由于《本际经》并非集中论述道性思想，其内容论述的主要是针对道体论问题的概念，然而其中蕴含的道性观念萌芽与《海空经》一起，对中期道性论的重玄学影响颇深。《海空经》借用了佛教《法华经》所谓“三相”之说，将其与对执着于有无两边的道体论的批判结合起来，认为不应执意观一切为空无假有，而是保持“法本不定”的观点，因之

众生性就与道性处于既不“冥然同”，亦非“条然别”，而是若即若离的法本不定状态，这就从批判前学道体论基础上确立了本经立道性义的本体论基础。道性论方面，首先界定了人之本性是未有善恶的，此未有善恶之性即是道性，是天然自足的，继承了《本际经》“众生性即真道性”的观点。更进一步的是，《海空经》从寂境与应感的方面论述了道性如何与众人之性相通，经文说“寂境即是感应，感应即是寂境，以寂境生感应，以感应归寂境”[15]，寂境指的是道性静中不显状态，感应则是众生修习而道性动中应感状态，在动静显隐的模型中，《海空经》打通了一条众生性与道性沟通的桥梁。另外，《海空经》还以“妙无”的概念诠释道性，“何谓妙无？即是道性。以何因缘，道性之理自为妙无？以渊寂故，以应感故。若以住于渊寂之地，观于诸有，则见无相；若以住于应感之地，观于诸有，则见有相”[16]，将寂境感应两个对立的观念统一于妙无道性之中，使得道性能够既寂境不动又应感万物。

此后，王玄览、孟安排将道性问题更加地向前推进。王玄览主张“道在智境中间”，境是外在的诸法，智为内在的心识；在前代重玄学家的理解中，道物关系往往被放在对立的二元结构中理解，如成玄英的“用即物道，体即道物”，道物之间对应的是理与教的关系，但王玄览倡导将道放在智境中间，认为“道在智境中间，是道在有知无知中间”[17]，是连接主客体的枢纽，修道则是主体与客体的不断感通。他主张不能将道物割裂开来，道物之间是即二而一、虚实相依成的关系。将道物不断交融、泯灭二元对立的修行观也是贯穿重玄学主线的解释脉络。

到了孟安排，道性的概念达到了一个极其成熟的阶段，他的《道教义枢》分为十卷阐释三十七义，其中与道性主题相关的主要是“道性义”、“本迹义”、“境智义”和“法身义”等。后三义的诠释主要继承前代重玄学家们通过境智、本迹等对立概念的诠释对道性的把握，而“道性义”则主要通过理与中道的思想来解说道性，“道性者，理存真极，义实圆通；虽复冥迹同源，而亦周备万物”，道性既是一源，也囊括万物；从此出发，《道教义枢》彻底确立了“道性以清虚自然为体，一切含识乃至畜生果木石者，皆有道性也”，这既是重玄理论发展的自然结果，也是该概念深受天台宗“无情有性”观点无限扩大的结果。

特别的是，《道教义枢》主张道性的本净说，但这种本净说在天台、华严、慈恩等宗的染净、转依思想基础上又加入了道教本身的特色。“法身义”中提到“今明法身本非三世所摄，何得已有？见有常有耶？亦未尝有无，何论隐显。今言神本澄清者，直是本来清净，竟无所有。若迷此理，即名惑覆，若了此理，即名性显。非是别有一理在众生中，说为法身是常是净也”，法身在这里即指道，更进一步解释就是指道性，认为道性本来清净、一无所有，并非是在外在于心体的一理，如果众生过于执迷体道合真就会“惑覆”。这无疑是对中道道性的进一步发展，是将把握道体时的离四句绝百非理念运用于道性论的结果。就此，重玄学对于道性论的探讨到达了成熟和顶峰。

4. “佛性”与“道性”之比较

4.1. 理论地位的异同

佛教的佛性概念，在佛教中仅仅只是为了解说众生成佛何以可能以及如何成佛的概念。在小乘佛教中，由于众生修习的最高境界只能是阿罗汉，因此没有直接的佛性概念出现。到了大乘佛教时期，小乘度己，大乘度人的概念成为了“一切众生皆有佛性”的基础。大乘佛教注重对众生解脱的探讨，该时期释迦牟尼被神格化，并且由于宗教本质上对无限性和渴求和向往，使得佛性概念愈发受重视，佛性成为了众生跳出六道轮回、觉悟成佛的基本保证。因此在唐代的佛教理论当中，作为时代重要命题——佛性与众生关系，的代表概念的“佛性”就成为了重要的探讨对象，作为工具性的概念为众生解脱奠定了基础，这与前文所述道性观念的第二层面具有相似性。然而在除了慈恩宗以外的宗派中，对于佛性仅仅是在心性论层面探讨，较为单一。同时，我们可以在《集古今佛道论衡》中统计出，“佛性”一词只出现

了4次,除开《太子中舍辛诩齐物论并净琳二法师抗拒事两首》中太子辛氏通过佛性概念对佛教进行论难之外,其他篇章皆无佛性概念的发挥,这就可以看出至少在佛道论衡当中,此概念是不甚受重视的。

道教的道性概念则不同,如上文所述,道性概念被从两个层面上来探讨,第一个层面即是继承了魏晋南北朝时期代指道的最高原则而进行的道体论的升华层面,成玄英就曾从这个方面探讨道性,“道性自然,更无所法,体绝修学,故言法自然也”[18]。第二个层面则是明显的受到了佛性思想的影响,重玄学初期的人物,如成玄英、李荣、刘进喜、李仲卿等人皆是同时通晓儒释道三家经典,在与佛教的不断辩论当中逐渐于中唐时期形成了以道性论为探讨中心的重玄理论。因此,道性的概念在道教哲学中既是“用”也是“体”的,简直可以说是唐代道教哲学的中心概念,这种在本体论意义上被探讨的“道性”是与佛教决然不同的。

4.2. 概念内涵的异同

佛性概念的主要内涵指一切众生皆有觉悟成佛之性,其理论侧重于探讨众生觉悟成佛之可能性。“觉悟”则指的是克服“无明”,得到真智慧,因此佛性概念可以说是对于众生能否得到真智慧之可能性,也就是能否通过知识得到解脱之道。从此可以看出,“佛性”这一词蕴含着的是带有预定论色彩的解脱之道,因而众生不但要通过自己的努力觉悟,而且还要为埋藏于自身心性深处的佛性所掣肘。所以众生是只凭自身就可以成佛还是得受一定程度的掣肘是这个时期佛教探讨的重要议题,佛性就主要在这个命题上发挥。

道性概念则囊括了对本迹、理教、智境等重要概念的探讨。这是由于道性不仅仅在回答众生解脱之道,而且具有空前的本体论意义。道性概念的主要内涵一是对于道之本体性质的探讨;二是作为众生与道之桥梁,保障了众生能够体道合真。尤其是第一重意义是与佛性概念大为不同的。道教本身与佛教最大的一点不同就是道教存在一个外在于众生并作为生成论开端的本体——道,而佛教则是坚持我法两空,与佛教相比,道教不但具有婆罗门教式的“本际”,而且也有一个体会世间万法的自我。在这个差异上,道教显然不能全盘吸收佛教的佛性概念,因此后期的重玄学就从智境两忘、理教无分的意义上去界定了本体之道,这样就使得众生与道之间形成心性的沟通之路。可以说,在如何回应解脱之道问题上,道教是从本体论和心性角度去论证的,而佛教则仅从心性角度出发。

4.3. 理论形成背景的异同

从时代背景上来说,在东汉、魏晋、南北朝这样一个悠久的时期中,佛教一直致力于使自身的理论中国化,首先就是用词中国化,而后渐渐与中国的儒道二学进行学理上的互通。因此到了隋唐时期,被正式与儒、道放在同一层面,即“三教”的视域中进行共同探讨的佛学,也有了相当的信徒基础,但同时也面临着儒道二家的联合攻讦。因而急需阐发自己的义理及其特殊性。故而佛教的佛性概念继承大乘佛教经典(如《胜鬘经》《大般涅槃经》《佛性论》),并将之引入到中国哲学的领域中来,带有自身的特殊性以及不变性,与传统的儒道人性论不甚相容同时带来了很大挑战。

道教作为中国土生土长的本土宗教在唐代被定为国教,加之佛教不甘心地持续挑衅,所以急需在义理上进行构建以匹配自己的地位。而其本体论意义上的道性早在南北朝时期就已经得到论证,佛教在佛性众生性的论域中向其发起挑战,道教也必须在其传统本体论视域当中找到一个能够与众生连接起来的路径,因此唐代的道性论应时而生,更加借鉴了论敌所具有的观念并与自身的观念相融合。这就是佛教佛性概念独具特殊性而道教道性概念却很大程度上吸收佛性思想的重要原因。

5. 结论

隋唐时期,佛道教之间搭建起了能够正式而平等的沟通的桥梁,在一系列外在作用下,佛道之间的矛盾日益突出;由于佛教在传入中国之前就具有很大的理论发展,因此在唐代大量佛典被翻译后,佛教

开始阐发它属于自身的、具有特殊性的理论，而其中的一个重要命题——佛性与众生关系的问题就催生了此时的中国佛教继承大乘佛教而进行理论发挥。道教则在原有的道性理论上加上了道性众生性的一重意义，以借用佛教基本义理和方法(特别是中观派方法)的基础构建了新型的道教哲学理论。

“佛性”、“道性”二者在义理地位、概念内涵和理论背景上各有不同。前者继承大乘佛教佛性理论，为了彰显自身教理有别于儒道之特殊性而被强调，但并非为中心概念；后者一方面继承魏晋道教，一方面深受论敌影响，在中唐时期成为道教哲学理论发展的首要和核心概念。最终，二者都保持了自身的独立性，并沿着时代的脉络进行着带有各自特色的观念诠释，为后世的中国哲学，如理学、禅宗、内丹等理论奠定了空前的基础。而二教的斗争和相互影响也对唐宋新儒学的形成产生了极大的贡献，创造了后世丰富的中国文化。

参考文献

- [1] 迦叶摩腾, 法兰. 四十二章经[M]//大正藏(17 册). 台北: 新文丰出版公司, 1983: 722.
- [2] 蔺熙民. 隋唐时期儒释道的冲突与融合[D]: [博士学位论文]. 西安: 陕西师范大学, 2011.
- [3] 释印顺. 佛教史地考论[M]. 台北: 中华电子佛典协会, 2012: 191.
- [4] 熊铁基, 陈红星. 老子集成[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2011: 150.
- [5] 道宣. 续高僧传[M]//大正藏(50 册). 台北: 新文丰出版公司, 1983: 425.
- [6] 僧肇. 杂阿含经[M]//大正藏(1 册). 台北: 新文丰出版公司, 1983: 1.
- [7] 五百大阿罗汉. 阿毗达磨大毗婆沙论[M]//大正藏(27 册). 玄奘, 译. 台北: 新文丰出版公司, 1983: 1.
- [8] 吉藏. 大乘玄论[M]//大正藏(45 册): 第一卷. 台北: 新文丰出版公司, 1983: 15.
- [9] 吉藏. 大乘玄论[M]//大正藏(45 册): 第三卷. 台北: 新文丰出版公司, 1983: 83.
- [10] 高永旺. 《道教义枢》中“道性”意蕴与佛性思想[J]. 宗教学研究, 2004(2): 168-172.
- [11] 强昱. 从魏晋玄学到初唐重玄学[M]. 上海: 上海文化出版社, 2002: 第 21 页以下.
- [12] 卢国龙. 中国重玄学[M]. 北京: 人民中国出版社, 1993.
- [13] 王卡点校. 太玄真一本经[M]//中华道藏, 太平部本文类. 北京: 华夏出版社, 2004: 177.
- [14] 黄崑威. 敦煌本《太玄真一本经》思想研究[M]. 成都: 巴蜀书社, 2005.
- [15] 卢国龙. 中国重玄学[M]. 北京: 人民中国出版社, 1993: 299.
- [16] 黎元兴, 方惠长. 太上一乘海空智藏经[M]//中华道藏, 洞真部本文类. 北京: 华夏出版社, 2004: 281.
- [17] 王玄览. 玄珠录校释[M]. 朱林溥, 校订. 成都: 巴蜀书社, 1989.
- [18] 熊铁基. 老子集成(第一卷) [M]. 北京: 宗教文化出版社, 2011: 306.