

道家道教文化研究书系

華大
博雅
学术文库

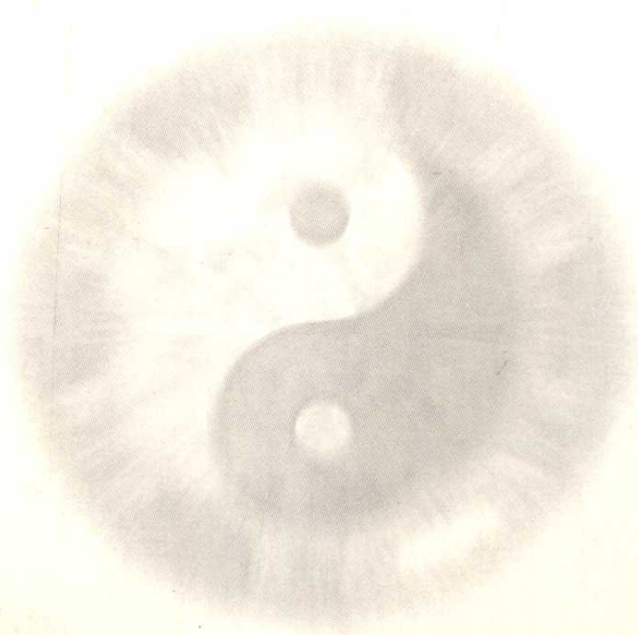
道教老学史

刘固盛 著

华中师范大学道家道教研究中心
茅山道教文化研究中心 主办

华中师范大学出版社

■ 责任编辑/廖国春
■ 责任校对/方汉交
■ 封面设计/罗明波



ISBN 978-7-5622-3803-4



9 787562 238034 >

定价: 29.00元

B223. 15/20

2008

道教老学史

刘固盛 著

部人文社会科学研究规划基金项目成果

由华中师范大学出版社提供的出版基金全额资助



道家道教文化研究书系

华中师范大学道家道教研究中心
茅山道教文化研究中心 主办



华中师范大学出版社

新出图证(鄂)字 10 号

图书在版编目(CIP)数据

道教老学史/刘固盛著. —武汉:华中师范大学出版社,2008.12
(道家道教文化研究书系)

ISBN 978-7-5622-3803-4

I. 道… II. 刘… III. ①老子—思想评论②道教史—中国
IV. B223.15 B959.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 162763 号

道教老学史

作者:刘固盛 ©

责任编辑:廖国春

责任校对:方汉交

封面设计:罗明波

编辑室:文字编辑室

电话:027—67863220

出版发行:华中师范大学出版社

社址:湖北省武汉市珞喻路 152 号

电话:027—67863040(发行部) 027—67861321(邮购)

传真:027—67863291

网址:<http://www.ccnapress.com>

电子信箱:hscbs@public.wh.hb.cn

经销:新华书店湖北发行所

印刷:湖北恒泰印务有限公司

督印:章光琼

字数:330 千字

开本:880mm×1230mm 1/32

印张:11.75

版次:2008 年 12 月第 1 版

印次:2008 年 12 月第 1 次印刷

印数:1-3000

定价:29.00 元

欢迎上网查询、购书

敬告读者:欢迎举报盗版,请打举报电话 027—67861321

《道家道教文化研究书系》编委会

顾 问：陈鼓应 唐明邦 张继禹 黄胜得

主 任：熊铁基 杨世华

副主任：刘固盛(常务) 郑志平 冯可珠

编 委：(以姓氏笔画为序)

王玉德 王 平 史新民 刘守华

刘韶军 何春生 陈建宪 范 军

胡 军 萧汉明 董恩林 潘一德

道家道教文化研究书系

总 序

上世纪 80 年代以来,兴起了一股研究道家道教文化的热潮,至今仍可以说方兴未艾。这股研究热潮的兴起,一方面是有一批海内外学者(如王明、汤一介、陈鼓应、卿希泰等许多学者)的推动,另一方面又是与传统文化研究的发展一致的。

在中国传统文化中,儒、佛、道是否三足鼎立,似乎是一个可以进一步讨论的问题,除了佛教是“外来”的,儒、道二家都是中国土生土长的,究竟谁的资格最老,也是一个可以进一步讨论的问题。不过,儒、佛、道在产生和发展的过程中形成了各自的特点,则是毫无争议的。和儒、佛二家相比,道家以“道”为主要特点,名实相符,一目了然。但是,“道”字原本并非道家之“专利”,周秦诸子“道论”之作很多,汉以后的儒者讲“道统”、“原道”,也使用这个“道”字。到了宋代,从周敦颐、二程至朱熹一批被称为理学家的大儒,他们以儒家为主,兼容佛、道二家思想的某些内容,再一次改造儒学,被认为是继承道统之学。不过,儒家所论之道,其要旨在于重礼、乐、《诗》、《书》,实行王道之治,“以格物致知为先,明善诚身为要”。无论是目的或方法,都与道家、道教之“道”不同。至于佛教之用“道”,相对要简单些,“道”字在佛经中难得找到一个较确切的对应词,早在唐代译“道”为“菩提”抑或“末迦”就是争论过的问题,这里我们无法深究。从历史事实看,佛教在初传中土之时,曾借用过道家之“道”是可以肯定的,当时人们讲佛教,常常使用“佛道”、“释道”这样的词。宗密在《孟兰盆经疏下》中说:“佛教初传北方,呼僧为道士。”两晋南北朝时期,僧人被称为“道人”、“道士”的很多,佛教诵经礼拜之所乃至佛寺也被称为“道场”,甚至“道具”一辞,开始也是指佛家用的器

物。这种情况,是一种表象的情况,理应与当时道教已产生并流行有关。一开始,人们祭祀黄老、浮图难分,而外来的佛教又特别需要努力与中土民情相结合。从魏晋到隋唐,道教日益成长,佛教越来越站稳脚跟,佛道之争愈演愈烈,围绕着“道”的争论也是很多的:一方面佛教不时诘难道教的“道”,另一方面有时又援用道教的“道”论,例如唐初因傅奕上言“废佛法事”,法琳奉命“陈对”,就曾用过“至道绝言”,且引老庄之言,但其目的却是“演涅槃”,“说般若”,还用“历史”证明关令尹之后“事佛不事道”。再者,佛教中“道”字的用法与含义多与道教不同,有时候“道”是菩提或涅槃的代名词;有时候“道”与“法”、“义理”、“因果”相联,如此之类例子颇多,不必详列。从上述情况看,佛教的“道”字,主要只是名词的借用以及相近梵言的意译,没有道家、道教那样的深刻意义。

对于道家、道教来说,这个“道”字就有根本的、全面的、深刻的意义了。道家、道教离不开“道”,名实一致,“道”也在道家、道教思想文化中得到充分的发展,由此而形成中国所特有的“道学”。

关于道家与道教,大家都习惯用了,也不必时时刻刻去定义它们。由于两者之间存在密切的联系,很难将其截然分开,所以我们和许多学者一样,一直使用“道家道教文化”这样的词语,而对“道学”一词持谨慎态度。但是近年来,有些学者正式打出了“道学”的旗帜,出版了《道学研究》专刊,不止一次地召开了道学研讨会。我在一次会上谈到了“道学”这个提法问题。过去之所以避免提“道学”,是因为关于“道学”的提法和理解,存在一些歧义,例如《宋史》的道学类传实际是大儒传,儒道难分怕引起误会;又如过去在生活中,“道学先生”似乎是一个贬义词,形容有些迂腐习气,《红楼梦》中的袭人就被晴雯说成是“越发道学了,独自个在屋里面壁呢!”(第64回)当然,这些都是过去的事了,现在和今后,人们不会再去清这些老账了。公开倡导作为道家道教文化的道学,应该是没有什么问题的。而且,从历史上看,称道家之学为“道学”,也是渊源有自的,《隋书·经籍志》在子部记《老子》、《庄子》等道家著作之后写道:“自黄帝以下,圣哲之士所言道者,传之其人,世无师说。汉时,曹参始荐盖公能言黄老,文帝宗之。自是相传,道学众矣。”这是唐

初人的记述,是当时人的一种对道家的看法,也是汉以后学者们看法的总结和发展,是有代表性和普遍性的。我们从以上引文的前后叙述看更为清楚,关于道和道家的说明,既有黄老之言道的基本观点,也有儒家学者对道家的评判,这里就不详说了。但是,从以上引文及其所述对象看,凡是述老庄的,“言黄老”的,可以总称之为“道学”。从《隋志》记载看,除《老》、《庄》之外,包括《鬻子》、《抱朴子内篇》乃至《夷夏论》、《简文谈疏》、《广成子》等一些后起的道家著作,正所谓“道学众矣”。

《隋书·经籍志》似乎未明确把“道经符篆”列入“道学”,但并不能影响我们今日把道教文化(以各种“道经”为重要内容的文化)列入“道学”范围,如果要找点根据,葛洪时代人们已经把道教法术称为“道学”,其《神仙传·李仲甫》记载,李仲甫“少学道于王君”,“兼行遁甲,能步诀隐形”,有张生用匕首对他“左右刺斫”,“仲甫已在床上,笑曰:‘天下乃有汝辈愚人,道学未得,而欲杀之,我宁得杀耶?’”此所谓“道学”,显然指的是“法术”、“道术”。则道教之各种法术,亦可称之为“道学”。

最后应该说明的是,无论道家道教文化或者道学研究应该包括哪些内容?主要的当有:

首先,关于《老子》、《庄子》的研究,我们称之为“老学”、“庄学”,或者老庄学,包括老子、庄子其人其书的再研究,历代对《老子》、《庄子》的改造和诠释,《老子》、《庄子》的现代价值,等等。《老子》、《庄子》的思想对诸子百家有很大的影响,《老子》、《庄子》及其注释在道教经典中分量不小,无论在道家或道教的研究中,都是最重要的内容之一。

其次,关于黄老之学的研究。从前引《隋书·经籍志》的记载看,当时的“道学”,原本即指“言黄老”之“道”而言,《史记·陈丞相世家》说陈平“少时,本好黄帝、老子之术”,应该就是好黄老之学。对黄老之学的研究,学术界早就开始了,并且有较多的成果,但看法不完全一样,大家公认的是黄老之学是以老子道家学说为主而兼容他家。兼容,本是战国秦汉学术思想发展的一个趋势,问题是以什么为主,秦汉最为明显的是有以道家为主的兼容综合和以儒家为主的兼容综合,前者我们称之为新道家,后者有人称之为新儒家(秦汉时期的新道家、新儒家,儒道二家在以后的历史发展中,还会继续有新的变化,可称之为魏晋新道家、

宋明新儒学,乃至当代新儒家、当代新道家等等)。这样划分,是为了对学术思想作进一步梳理和深入的研究,至于具体哪一些学派、学人、学说应如何归并,那是可以具体研讨的,并不是所有具有综合性特征的思想都笼统称之为黄老之学,无法否定的大儒董仲舒,其思想显然也有综合性特征,人们甚至可以从他的著作中找出一些黄老思想,但黄老之学中绝不会包括董仲舒。黄老之学当然是有一定范围的,我们要研究的是,主要言黄老之道的学人和学说。这些,可以也应该纳入道家道教文化和道学的研究范围。

第三,其他道家诸子的研究。如《汉书·艺文志》和《隋书·经籍志》中所著录的道家诸子,包括《伊尹》、《太公》、《辛甲》、《鬻子》、《管子》、《文子》、《蜎子》、《关尹子》、《老成子》、《长卢子》、《王狄子》、《公子牟》、《田子》、《老莱子》、《黔娄子》、《官孙子》、《鹖冠子》、《黄帝四经》、《黄帝铭》、《黄帝君臣》、《杂黄帝》、《孙子》、《捷子》、《曹羽》、《郎中婴齐》、《君臣子》、《郑长者》、《楚子》、《道家言》等等,还有《隋志》中补录的《守白论》、《任子道论》、《唐子》、《杜氏幽求新书》、《抱朴子》、《符子》、《夷夏论》、《简文谈疏》、《无名子》、《玄子》、《遊玄桂林》、《广成子》等等。

这一部分内容有几个问题要说明,一是它将与上一部分黄老之学的内容交叉重叠;二是大部分图书早已亡佚,后来辑佚的或者后出的,要仔细考辨;三是新出土的简帛,如1973年长沙马王堆出的帛书“黄帝四篇”等,有可能即为原来的《黄帝四经》等著作。与此同时,新出土的资料中完全可能有一些原来没有著录过的内容,那就需要加以探究和归类。

第四,道教研究,包括道教历史、道教经典、道教思想等的研究。道教史的深入研究,不仅是回顾过去,更重要的是正确地理解现在和更好地展望未来。道教经典很多,也可以用“汗牛充栋”来形容,一部五千余卷的《道藏》就是一个尚未充分开发的大矿。道教思想可以从多方面展开研究,道教信仰、道教戒律的研究都将很有意义,道教醮仪和法术、符箓的研究对道教的发展也是重要的。道教文化的研究、道学研究理应包括这些内容。

以上所作简要的概括,应该不会有大的偏差,重要的是今后我们如

何实行,望有志于道家道教文化研究、有志于道学研究的同道,共同努力,弘扬和发展道家道教的道文化。

华中师范大学道家道教研究中心愿为促进道家道教文化研究作自己的一些努力。

本中心是2002年成立的,但有较长时期的历史渊源。1982年,几乎是同时,我的老师张舜徽先生发表《周秦道论发微》、詹剑峰先生发表《老子其人其书及其道论》。本人也在80年代初开始了秦汉道家思想的学习和研究,直至1984年出版《秦汉新道家略论稿》。而与我同辈的刘守华教授1983年开始发表《道教与中国民间故事传说》、《中国民间叙事的道教色彩》等论文,引起了道教文化研究者的广泛注意,后来更写成《道教与中国民间文学》的专著。此后我们日益广泛地与道教文化的研究者以及道教界人士联系。我曾经在《秦汉新道家》一书的前言中说过,上世纪八九十年代为道家道教文化研究到处呼吁的陈鼓应先生,他先是奔走各地广泛与有关的研究者联络,同时在香港青松观侯宝垣道长的支持下,筹备出版有关刊物和准备召开学术讨论会议,1992年《道家文化研究》开始出版,1993年在四川成都召开了第一次大型的道家道教文化学术讨论会,一下子把海内外的中外学者聚集起来,展开道家道教文化的研讨,大大促进了道家道教文化的研究。与此同时,各地、各界、各种类型的学术讨论会越来越多。从事道家道教文化的研究者(包括专门的和兼及研究的)彼此都日益熟悉、交往起来,而研究的内容也日益丰富、深入。还值得一提的是,彼此交往之中,还有中国道协和各地宫观的许多道长,他们也举行过多次道教文化研讨会,邀请学者参加,互相切磋,并采取多种形式合作共同开展道教文化研究。我们开头所说的“方兴未艾”即就此发展情况而言。

2002年11月2日,华中师范大学道家道教研究中心成立,得到了黄胜得、陈鼓应、王博等先生的鼓励和支持,并远道而来亲临成立大会。我们的研究工作从此得以更为有序地展开。利用我们与学校历史文化学院的隶属关系,我们在专门史学科内设立道家道教文化研究方向,招收了博士和硕士研究生,在《华中师范大学学报》上开辟了“道家道教文

化”专栏,继续深入老学、庄学的研究,逐步地兼及道家道教文化的其他方面的研究等等。过去我们曾参加过一些合作项目,如“中华道藏”的整理工作,今后也将继续寻求各种合作。2005年,我们与江苏茅山道教文化研究中心商定,共同主办出版一个“道家道教文化研究书系”(也就是丛书),使得道家道教文化研究成果多一个发表园地。为学如积薪,我们的工作也是想为学术得以传承而添薪增火。此事得到了茅山道院和杨世华道长的大力支持,华中师范大学出版社范军社长具有敏锐的学术眼光,并且为这个书系精心设计,周密安排,从而在2006年伊始有了一个好的开端。

希望这个书系能够坚持下去。

希望在日后的实践过程中形成它自己的特色。

大家共同努力,主办者、作者、编辑出版者、关心支持者共同努力,以上希望是能够实现的。

熊铁基

2006年元旦

题 辞

固盛的《道教老学史》完成了,这部书的出版,对于华中师范大学道家道教研究中心有重要的意义。我们这个中心是2002年底成立的,成立时中心成员还只有几本《老学史》的著作,《庄学史》已经完成尚未出版,开始只是想以老庄学的研究为主(今后也还可能是这样),老子、庄子既是道家的开山人物,也是道教的祖先,但是单做老庄学研究,道家道教研究中心之名,有些名不符实。在几年的实践过程中,与道教的道长们广为联络,与道教的研究者经常切磋,有关道教的研究也时时让我们关注。道家、道教研究如何更好地结合起来?今年四月,本中心与香港青松观联合主办了一次“全真道与老庄学”的国际学术研讨会,从形式到内容,成功地把二者结合起来,应该是有标志性意义的。与此同时,《道教老学史》完成了,把我们的老庄学研究,直接与道教的理论研究结合起来,不仅同样有标志性的意义,而且的确是我们这个以老庄学为主的道家道教研究中心所需要的,它深化了我们预期的老学史研究,使我们的道教研究具有自己的特色。

在中国传统文化中,道教有自己的地位和影响。而历代道士中有不少高道大德,他们是道教的精英、灵魂,他们大多被奉为神仙、真人,他们为道教的发展作出过不同的贡献,其中有不少道教学者留下了自己的著作,又有一部分是对道祖的《道德经》直接阐释和发挥的。这些《道德经》的注疏数量不少,特点突出,不仅有一般与时代相关的学理阐释,同时还有宗教信仰的体悟。《道教老学史》就是论述这一特殊群体的老学思想,有着特殊的意义。

这部书稿,除开一般的概述之外,重点论述了二十多位道教学者的

老学思想,是比较完整的。书稿的撰写虽只有两三年,但作者多年来的学习和研究工作,都与这个题目有密切的关系,其可信性尽可令人放心。

熊铁基

2008年9月9日

目 录

导 言	(1)
第一章 道教老学文献考察	(5)
第一节 历代著录的道教老学文献	(5)
一、汉魏六朝道教老学文献	(6)
二、隋唐道教老学文献	(10)
三、宋元道教老学文献	(11)
四、明清道教老学文献	(14)
第二节 现存主要道教老学文献	(15)
一、独立著述	(15)
二、集注	(23)
第二章 汉魏六朝道教老学	(27)
第一节 从道家的老子到道教的老君	(27)
一、老子与黄老	(27)
二、黄老学与黄老道	(29)
三、老子与太上老君	(35)
第二节 道教老学概况	(38)
一、《老子》诠释与早期道教理论建构	(38)
二、《老子》与道经创制	(40)
三、老子化胡与佛、老相激	(46)
四、道教老学的义理化倾向	(50)
第三节 《老子河上公章句》的老学旨趣	(55)

一、《河上注》与黄老道·····	(55)
二、《河上注》之主旨·····	(58)
三、修道途径·····	(62)
第四节 《老子想尔注》的主要思想·····	(65)
一、对道的发挥与改造·····	(65)
二、神仙信仰·····	(69)
三、阐扬道诚·····	(71)
第五节 《老子节解》的诠释特色·····	(76)
一、《老子节解》小考·····	(76)
二、《老子节解》的主要特点·····	(79)
第六节 顾欢的老学思想·····	(86)
一、本体之论·····	(87)
二、无为为宗·····	(89)
三、活身之道·····	(92)
第三章 隋唐道教老学·····	(95)
第一节 隋唐道教的繁荣及哲学上的突破·····	(95)
一、道教发展的黄金时代·····	(95)
二、道教哲学的突破·····	(97)
第二节 道教老学概况·····	(103)
一、道教老学与道教重玄学·····	(103)
二、解《老》的道士群体·····	(105)
第三节 成玄英的老学思想·····	(113)
一、《老子》开题·····	(114)
二、重玄之域·····	(117)
三、至道虚通·····	(119)
四、众生正性·····	(122)
第四节 李荣的老学思想·····	(124)
一、道体重玄·····	(124)
二、虚极之理·····	(126)
三、心性修养·····	(128)

第五节 杜光庭《道德真经广圣义》	(131)
一、老君事迹	(132)
二、老学简史与《老子》大意	(136)
三、对重玄学的总结	(139)
第四章 宋元道教老学(上)	(151)
第一节 道教思想发展的新阶段	(151)
一、道教的鼎盛	(151)
二、道教义理的变化	(153)
第二节 道教老学概况	(156)
一、道教老学的特点	(156)
二、理学视野下的道教老学	(160)
三、陈抟学派老学宗趣	(164)
四、全真道的老学精神	(169)
第三节 陈景元对《老子》的阐释	(172)
一、生平与著述	(172)
二、对道的认识	(173)
三、心性思想	(180)
四、治国之要	(185)
五、余论	(187)
第四节 白玉蟾的老学思想	(188)
一、以心解《老》	(189)
二、天下无二道	(192)
三、道家本色	(195)
第五节 李道纯《道德会元》	(196)
一、《老子》文本考证	(197)
二、性命双修思想	(199)
三、儒道释会通	(202)
第六节 邓锜《老子》诠释的特色	(206)
一、真常立宗	(208)
二、性命之学	(210)

三、以丹解《老》	(214)
第五章 宋元道教老学(下)	(217)
第一节 邵若愚解《老》的主旨	(217)
一、道德阶梯	(217)
二、众妙之门	(220)
三、从重玄到心性	(223)
第二节 吕知常的老学思想	(224)
一、对道的理解	(225)
二、道教特色	(228)
三、修身思想	(231)
四、治国思想	(235)
第三节 范应元《老子道德经古本集注》	(240)
一、作者略考	(240)
二、《集注》的文献价值	(241)
三、论道的特点	(245)
四、修道的方法	(248)
第四节 杜道坚解《老》的特点	(251)
一、以道教信仰解《老》	(251)
二、以史解《老》	(254)
三、以君术解《老》	(256)
四、以“理”解《老》	(258)
五、余论	(261)
第五节 张嗣成的《老子》研究	(262)
一、理气性命之说	(263)
二、金丹不在他求	(266)
第六章 明清道教老学	(271)
第一节 明清道教思想的特点	(271)
一、明清道教的中兴与衰微	(271)
二、三教思想进一步融合	(273)
第二节 道教老学概况	(276)

一、道教老学主旨	(276)
二、《老子》与儒、佛	(279)
三、仙解《老子》	(283)
第三节 陆西星的老学思想	(288)
一、阐真常之道	(288)
二、发性命之微	(292)
第四节 程以宁《老子》研究成就	(297)
一、本体之道	(298)
二、入道工夫	(301)
第五节 李西月的老学思想	(305)
一、《老子》与丹道	(306)
二、治身与治国	(312)
第六节 宋常星《道德经讲义》的思想特色	(315)
一、以真常解《老》	(316)
二、无为之德	(320)
三、炼养思想	(325)
四、余论	(330)
第七节 黄裳对《老子》的诠释	(330)
一、对道的诠释	(331)
二、金丹正途	(336)
三、应世之学	(344)
结 语	(349)
参考文献	(352)
后 记	(359)

导 言

道教老学指道教人士对本教最高经典《老子》的注解与发挥。道教老学不仅是中国老学史的一个重要环节,同时也是道教思想文化中十分重要的内容。

20世纪90年代以来,学术界对老学的研究逐渐重视起来,自业师熊铁基先生主持撰著的《中国老学史》^①问世以后,“中国老学”这门学问越来越受到学术界的关注,《中国老学史》也被称为“是中国哲学史及道家道教哲学诸科师生都应阅读的一个范本”^②,“使学术思想史上的一片空白得以填补”^③。它的学术价值,不仅在于开辟了道家道教文化研究的一个新领域,而且还体现在它奠定了老学研究的基本范式,揭示了老学发展的内在规律并确立了老学在整个中国传统文化中的重要历史地位。

在中国老学发展史上,历代解《老》的道教学者是一个值得重视的群体,从《老子想尔注》开始,顾欢、孟智周、臧矜、成玄英、李荣、杜光庭、强思齐、陈景元、吕知常、董思靖、范应元、白玉蟾、彭耜、李道纯、杜道坚、张嗣成、陆西星、王一清、李西月、宋常星、黄裳等等,一大批道教人士先后诠释《老子》并取得了突出的成就,由此形成了内容丰富的道教老学。

道教老学当然具有中国老学发展的一般特点,即不同时代有不同的“老子”,也即说,在不同的历史时期,《老子》研究者可以根据政治、道德、思想领域的时代变化与时代需要,不断地对《老子》作出新

① 熊铁基、马良怀、刘韶军著:《中国老学史》,福建人民出版社1995年版。

② 王煜:《评〈中国老学史〉》,《中国文化研究》1997年夏之卷。

③ 王葆玟:《读〈中国老学史〉》,《中国哲学史》1996年第3期。

的诠释。但道教老学还有自己独有的特色,因为道教老学的主角是道士,道士不同于普通民众,他们是有宗教信仰的,所以,教内人士解《老》与教外一般学者解《老》,其区别是明显的。如果说,一般学者诠释《老子》着重的是学理的层面,那么,道教人士理解与诠释《老子》则兼有信仰与学理双重层面。因此,我们在理解和评价道教学者的老学成就时,便既要从学术的、思想的角度考虑,同时应该充分注意其道教信仰的因素。

道教的基本信仰是神仙信仰,所以道士们往往从神仙信仰的角度来理解和阐发《老子》,将老学神学化。最早如《老子想尔注》,已将《老子》大为神化,如第10章之注说:“一者,道也。……一散形为气,聚形为太上老君,常治昆仑。或言虚无,或言自然,或言无名,皆同一耳。”^①道就是老子的化身,就是至高无上的天神太上老君。又如《老子道德经序诀》述及《老子》书的非凡价值:“夫《五千文》宣道德之源,大无不包,细无不入,天人之自然经也。余先师有言:精进研之,则声参太极。高上遥唱,诸天欢乐,则携契玄人。静思期真,则众妙感会。内观形影,则神气长存。体洽道德,则万神震伏。祸灭九阴,福生十方,安国宁家。孰能知乎?”这是将整部《老子》书神化了。在道教老学史上,类似的诠释是屡见不鲜的。

出于成仙的终极追求,道教又十分重视“术”,“道教区别于世界其他各大宗教的一个重要特点就是以术显道”^②,因此,道教人士解《老》时,又往往将老学方术化。如《老子节解》就是一部以方术解《老》的代表作,它把“大国”、“小国”解为“泥丸”、“丹田”,把“百姓”解为人体的“百节”等等,它既不讲哲理,也罕言治国。又如元代道士邓锜的《道德真经三解》也有以术解《老》的倾向,该书注《老子》第18章“大道废,有仁义”等语云:“大道,大药也。仁义,品药也。智慧,妙法也。大伪,傍门也。大药苟废,不失品药,故曰大道废,有仁义。妙法若出,必有傍门,故曰智慧出,有大伪。药逢气类方成象,道即希夷合自然,六

① 《老子想尔注》,《中华道藏》第9册,华夏出版社2004年版。

② 张广保:《唐宋内丹道教》第3页,上海文化出版社2001年版。

亲不和，有孝慈也。一粒金丹吞入腹，始知我命不由天，国家昏乱，有忠臣也。”^①又如第69章“祸莫大于轻敌，轻敌则几丧吾宝”的注文：“紫阳又云：前弦之后后弦前，药味平平气象全。采得归来炉里煨，煨成温养自烹煎。大抵至药，朱砂水银而已，直下别无一物。合和入炉，制伏养煨，全凭火候，抽添运用，太文则不熟，太武则飞去，所以不敢轻敌，轻敌则几丧吾宝矣。必须文武相济，刚柔迭用，调停而后可以得所。”^②这两段文字很能代表道教徒们以“术”解《老》的一般特点。这样的解释在普通学者看来是不可思议的，但在道教徒眼里却是再正常不过了，甚至可以认为这是道教老学的固有特色之一。

当然，道教老学讲神仙、讲道术，并不是不重视学理，实际上，学术的层面、思想的层面仍然是道教老学的重点。蒙文通曾言：“以儒家言之，秦汉至于明清二千余年，学术之变亦多，派别亦复纷歧，然决未有一派之中曾无人注六经者，于注经之家即足见各注之宗旨，于《经义考》求之，一部经学史略具于是也。至于道教，何独不然，未有一派之中而无人注《道德经》者，于此考之，而道教思想之源流派别发展变化亦略具于是也。”^③的确，历代道教人士莫不尊崇《老子》，故从其历代注解《老子》之作中，不仅可以发现作注者对《老子》原义的领会与把握情况，而且可以看出作注者本人的思想，进而考见一定历史时期道教思想义理的发展衍变。可以说，一部“道教老学史”，也就是一部“道教思想史”。由此看来，通过道教老学以探求道教思想，理应成为道教老学研究的首要任务。所以，对道教学者群体历代（汉魏至明清）注解《老子》的情况进行较全面深入的研究，找出道教老学的发展规律，继而从道教老学出发，探寻道教思想的发展源流、道教哲学的理论建构及其历史衍化进程，这是本书写作的基本目的。

作为中国老学史的一个专题，道教老学研究是有一定的理论与实际意义的。熊铁基先生在《中国老学史》的“结束语”中指出，对于老学

① 《道德真经三解》卷二。

② 《道德真经三解》卷四。

③ 《道教史琐谈》，《中国哲学》第四辑。

史的研究除了通史性质的研究以外,还可以从更广阔的方面展开:如分专题对老子思想进行阐释,分宗派的研究,进行断代的研究,还可以断代与专题研究结合起来,等等。本书可以说是分宗派研究老学史,即专门从道教的角度对老学的发展情况进行探讨,而在研究的过程中,既从道教信仰、道教思想的层面考察老学的发展,又从老学的角度探讨道教思想的渊源及其发展演变,以期丰富中国老学史研究的基本内容,并为道家道教思想史的研究提供一条新的途径。

在写作过程中,本书仍然遵循《中国老学史》所倡导的研究思路,即特别注意时代条件尤其是一个时代的思想学术对老学发展的影响。同时以道教史为基本参照,分汉魏六朝、隋唐、宋元、明清四个历史阶段,在对每一个阶段的道教发展概况以及道教思想特点作总体描述的基础上,再展开道教老学的具体分析,以充分揭示道教学者群体在诠释《老子》时所呈现出来的思想创见与精神特质。此外,本书对道教老学文献予以必要的重视,用了较多的笔墨进行条理考证。而按照惯例,本书只写到清代,20世纪以来的道教老学情况当另行研究。

第一章 道教老学文献考察

道教老学文献是道教老学研究的基本材料,由于时代的久远,许多文献已经失传,尽管如此,保留至今者仍然不少,因此,本章首先对历代道教人士解《老》的文献状况进行较全面的考察与分析。

第一节 历代著录的道教老学文献

元代道士张与材说:“《道德》八十一章,注者三千余家。”^①从元代至明清时期,又有大量注本涌出。在众多的《老子》注本中,道教人士的著作占有相当大的比例,例如唐末杜光庭在《道德真经广圣义序》中收录历代论疏笺注《老子》者六十一家,其中能确定为道教人士所注者占三十六家。当然,杜光庭所录并非十分全面,例如南宋泉州道士董思靖在所著《道德真经集解》的《序说》中指出,唐以前之注解《老子》者,除杜光庭所录,唐《艺文志》又有丘望之、程韶、王尚、袁真、释惠严、杨上器、贾大隐、邢南和、尹知章、陆德明、陆希声等四十家,其中不乏道士,如孙思邈、李含光等等。又唐志所录亦有未尽者,如李约、贾清夷、王顾、杜光庭等皆唐人,却未见著录。这仅是就唐代以前《老子》注本的情况而言。宋代以后,老学文献大为增加,情况也变得更加复杂。

对于老学文献的搜集与考证,现当代学者已做了不少的工作,如王重民 1927 年刊印《老子考》,收录敦煌写本、道观碑本、历代刻印本,共存目四百五十余种。台湾当代著名老学专家严灵峰则著有《周秦汉魏诸子知见书目》^②,在第一卷第一部中的《中国老子书目录》,所收历代

① 杜道坚:《道德玄经原旨》,张与材序。

② 中华书局 1993 年版。

老学著作之数量又远远超过了王重民《老子考》，乃现在所能见到的较为全面的老学文献书目。因此，本章对道教老学文献的考察，即以严灵峰的老子书目为其主要参照，另外重新参考以下两方面的材料：其一为历代史志、官私书目所著录的老学文献；其二为历代《老子》集注作品，如杜光庭《道德真经广圣义》、强思齐《道德真经玄德纂疏》、范应元《老子道德经古本集注》、彭耜《道德真经集注》、董思靖《道德真经集解》、李霖《道德真经取善集》、赵秉文《道德真经集解》、刘惟永《道德真经集义》、危大有《道德真经集义》等著作中所征引的《老子》注家。现按时代顺序将历代见诸著录的道教老学文献条列如下。

一、汉魏六朝道教老学文献

经搜罗整理，该时期见诸著录的道教老学文献近三十种，它们是：

张陵《老子注》、张陵《老子想尔注》二卷、张鲁《老子内解》二卷、巨生《内解老子》、无名氏《道德经内解》、葛玄《老子节解》二卷、原题葛玄《老子道德经序诀》一卷、尹先生《老子道德经内节解》二卷、皇甫谧《老子道德经简要义》五卷、郑隐《老子注》、范长生《老子道德经注》二卷、刘遗民《老子玄谱》一卷、陆修静《老子道德经杂说》一卷、顾欢《老子义纲》一卷、顾欢《老子道德经疏》四卷、王玄载《老子道德经注》二卷、梁旷《老子注》四卷、梁旷《老子道德经品》四卷、陶弘景《老子注》四卷、陶弘景《老子内外集注并自立意》四卷、孟景翼《老子经义》二卷、孟智周《老子义疏》五卷、孟智周《道德玄义》三十三卷、窦略《老子注》四卷、臧矜《老子疏》四卷、褚粲《老子玄览》六卷、宋文明《道德义渊》、韦处玄《老子义疏》四卷等。

此外，作者疑为道教人物的老学著作尚有：刘黄老《老子注》、裴处恩《老子注》二卷、沈麟士《老子要略》、卢裕《老子道德经传》二卷、张嗣《老子道德经注》二卷、刘仁会《老子注》二卷等。

由于六朝时期距今年代久远，而道士所解《老子》又多有伪托，且绝大多数著作今已失传，故现在很难厘清当时道教老学文献的具体情况，仅就上面所列，其中也存在不少疑问。下面略作说明。

关于张陵《老子注》与《老子想尔注》：张陵创立“五斗米道”，以《老子》五千文设教弘道，并用道教教义加以笺注阐释，所以张陵实开道教

老学之先河。关于《老子想尔注》的著录情况,唐陆德明《经典释文·序录》之《老子》下有《想余注》二卷,并云:“不详何人,一云张鲁,或云刘表。”陆德明所录《想余注》即为《想尔注》,“余”乃“尔”之讹。关于其作者,陆氏已不能确定,而杜光庭《道德真经广圣义序》云:“《想尔》二卷,三天法师张道陵所注。”饶宗颐先生通过考证后认为:“至于撰人,当是陵之说而鲁述之;或鲁所作而托始于陵,要为天师道一家之学。”^①笔者赞同饶先生的观点。但饶宗颐先生似乎没有注意到张陵《老子注》与《老子想尔注》之不同,或者是将两者视为一家之注。而王重民《老子考》则将“想余《老子注》二卷”和“张陵《老子注》”分别而列,严灵峰《周秦汉魏诸子知见书目》之《中国老子书目录》亦将“张陵《老子注》”与“想尔《老子注》”分作两条,可见王、严两位学者认为张陵《老子注》与《老子想尔注》应是两种老学著作而非一家之言,这是正确的。对此,刘玲娣在她的博士学位论文《汉魏六朝老学研究》中进行了考证,其中一个很重要的论据是,《广弘明集》卷十三唐法琳《辩正论》称引了张道陵的《老子注》部分内容,其注文风格与《老子想尔注》存在很大的差别,所以,张陵《老子注》与《老子想尔注》应是两部不同的书,法琳所引应出自张陵的《老子注》而非《老子想尔注》。

关于《老子内解》:杜光庭《道德真经广圣义序》中著录有《内解》上下,并云:“尹喜以内修之旨解注。”王卡认为《老子内解》是汉魏六朝道士托名尹喜所作,其问世年代大约在东晋葛洪至梁朝阮孝绪之间,即公元4—5世纪的著作^②。而严灵峰《中国老子书目录》则认为《老子内解》可能是系师张鲁所撰。张鲁阐教,十分重视《老子》,并对《老子》加以注解,这是肯定的,而《真诰·握其辅第一》“张生稽首”注云:“又见系师注《老子内解》。”这是有一定说服力的材料。值得注意的是,唐陆德明《经典释文》著录有巨生《内解老子》^③及《老子道德经解》,郑樵《通

① 《老子想尔注校证》第4页,上海古籍出版社1991年版。

② 参见《敦煌本〈老子节解〉残页考释》,载《道教经史论丛》,巴蜀书社2007年版。

③ “巨生”当系“臣生”之误。参见王卡《敦煌本〈老子节解〉残页考释》,载《道教经史论丛》,巴蜀书社2007年版。

志·艺文略》著录有无名氏的《道德经内解》，这些书是否是同一种著作？或者是五斗米道创立以后，以道教内修之旨解《老》成为风尚，故出现了多种《内解老子》，也不是不可能的事。而具体情况，尚待进一步考查。

关于原题葛玄所撰的《老子序诀》：据王卡的考证，该书作者非葛玄。《老子序诀》又名《老子道德经序诀》、《五千文序》，乃南北朝隋唐道士所传《老子》五千文本之序，附于五千文抄本前，原题太极左仙公葛玄造，《正统道藏》中的《老子河上公章句》及宋张氏编《道德真经集注》前亦收有此序。王卡认为此《序诀》可能是东晋南朝道士伪托^①。

关于《老子节解》：《隋书·经籍志》、《云笈七签》等均有著录，但不详作者。此解成书应该较早，作者身份为道士无疑，具体为何人，则难以确定。相关情况在本书第二章有考证。

关于顾欢的老学著作，《隋书·经籍志》著录有《老子义纲》及《老子义疏》各一卷，当是两书。《新唐书·艺文志》载有“顾欢《道德经义疏》四卷，《义疏治纲》一卷”，杜光庭《道德真经广圣义序》亦云顾欢作《老子注》四卷，则顾氏《老子义疏》当作四卷。顾欢的老学著作已散佚，《正统道藏》中有《道德真经注疏》八卷，题：“吴郡征氏顾欢述”，据《道藏提要》，此书非顾欢原作，其注用河上公章句，疏引顾欢之说四十余条，而取成玄英者独多，疏中还引唐玄宗注，又引宋陈象古《道德真经解》之内容，则此书乃宋人掇辑而成^②。此书虽非顾欢所著，但其疏中标引“顾曰”的段落，应是顾欢原著的内容，另《道藏》所收李霖《道德真经取善集》也引录了顾欢注文三十余条。又据王卡《敦煌道教文献研究》考证，敦煌 S4430 号唐抄本，上有《老子》经文及注文一百三十二行，首行起自《老子》第 70 章“吾言甚易知”句，末行止于第 80 章“人之器而不用”句之注文。其注文有九条可与《道藏》本中原题顾欢所著的《道德真经注疏》及李霖《道德真经取善集》所引述的顾欢注佚文相对应，且绝大部分

① 参见《敦煌道教文献研究》第 158 页，中国社会科学出版社 2004 年版。

② 参见任继愈主编《道藏提要》第 508 页，中国社会科学出版社 1991 年版。

内容是相同的。由此可知,此敦煌残本应是顾欢所撰,极有可能是《新唐志》所著录的顾氏《老子义疏治纲》之残卷^①。

关于宋文明《道德义渊》:严灵峰以为宋文明为唐人,乃误。据唐代尹文操《老氏圣纪》:“宋文同字文明,吴郡人也。梁简文时,文明以道家诸经莫不敷释,撰《灵宝经义疏》,题曰谓之《通门》。又作大义,名曰《义渊》。”^②杜光庭《道德真经广圣义序》有“法师宋文明作《义泉》五卷”,《义泉》即《道德义渊》,唐人避讳改“渊”为“泉”。唐道士张君相《三十家老子注》、宋晁公武《郡斋读书志》等都有此书的著录,而唐法琳《辩正论》亦称引宋文明《老子义》。唐王悬河《三洞珠囊》卷七亦引述了宋法师《道德义渊》的部分内容。《道德义渊》现已佚,但在日本学者大渊忍尔所编《敦煌道经》中有 S1438 号残卷,临时题名为《道教义》,据卢国龙考证,此残卷即宋文明《道德义渊》卷上。卢国龙还进一步推断,《道德义渊》虽多申述《老子》义旨,但结构体例却很独特,非专注一经之著^③。不过,出于同书抄本的 BD6097 号敦煌残本,存经文四纸一百一十二行,保留了原书前两章的部分文字,从题目《玄德无名》第一、《上德无为》第二来看,这是紧扣《老子》进行的发挥,所以,尽管《道德义渊》的体例与一般的《老子》注本不同,但我们仍认为它是一部重要的老学著作。

杜光庭《道德真经广圣义序》中还录有《老子》注家松灵仙人,隐居青溪山,且云“松灵仙人、魏代孙登、梁朝陶弘景、南齐顾欢皆明理身之道”^④。看来,松灵仙人极有可能是六朝道士,严灵峰认为松灵仙人为唐代人,似无据。

另外,敦煌抄本 S6044 号与 BD14677 号残卷,存有《老子》经文及注文一百六十四行,前半部分内容为开题序例,后半部分内容为经文及注疏,起于《老子》第 1 章,止于第 7 章。王卡将此件题为《老子道德经义疏》,并认为此残卷中分章开题之体例,与成玄英、唐玄宗、赵志坚等

① 《敦煌道教文献研究》第 172 页,中国社会科学出版社 2004 年版。

② 《太平御览》卷六六六《道部》引。

③ 参见《中国重玄学》第 72 页,人民中国出版社 1993 年版。

④ 《道德真经广圣义》卷五。

人注疏类似,疏文阐释大道体用无碍,凡圣性相平等,皆可息心归本,成就自在。其义理宗旨亦近似李荣、赵志坚等唐代道士,但抄本中不避“渊”、“民”字讳,则此本有可能是梁、陈、周、隋间重玄学道士所作^①,这是王卡的一个重要发现。

二、隋唐道教老学文献

由于道教在唐代受到特殊的优待,所以这一时期的注《老》道士比汉魏六朝有明显的增加,见诸著录的道教老学文献近六十种,它们是:

李播《老子注》二卷,朱桃椎《老子注》,魏征《老子要义》五卷、《老子治要》一卷,刘进喜《老子通诸论》一卷、《老子疏》六卷,蔡子晃《老子注》,成玄英《道德经开题序诀义疏》七卷、《老子注》二卷,孙思邈《老子注》,张惠超《老子志玄疏》四卷,李荣《道德真经注》四卷,黄玄颐《老子注》,胡超《老子义疏》十卷,尹文操《老子简要义》五卷,白履忠《老子注》,李含光《老子学记》一卷、《老子义略》一卷,薛季昌《老子金绳》十卷、《老子事数》一卷,吴筠《老子注》,秦系《老子注》,尹愔《老子新义》十五卷,吴善经《道德经注》二卷、《道德经小解》二卷,谷神子《诸家道德经疏》二卷,琼执《天书玉字道德经》,燕若士《老子十条略》一卷、《老子发题私记》一卷,车惠弼《老子疏》七卷,张君相《三十家老子注》八卷,王玄览《道德经义论难》,王玄辩《老子河上公释义》十卷,符少明《道德经谱》二卷,安丘《老子指归》五卷,徐邈《老子注》四卷,何思远《老子指趣》二卷、《老子玄示》八卷,赵坚《老子讲疏》六卷,黎元兴《老子注义》四卷,申甫《道德经疏》五卷,任太玄《老子注》二卷,龚法师《老子集解》四卷,杜光庭《道德真经广圣义》五十卷,杨上器《太上玄元道德经注》二卷,强思齐《道德真经玄德纂疏》二十卷,张荐明《道德经讲义》,无名氏《太上文节解》等。

此外,作者疑为道教人物的老学著作尚有:韩壮《老子玄示》一卷,宗塞《老子玄机》,山琮《老子幽易》五卷、《老子志》一卷,刘仲融《老子道德经注》二卷,戴诜《老子义疏》九卷,偃松子《老子注》二卷,冯朝隐《老

^① 《敦煌道教文献研究》第175页,中国社会科学出版社2004年版。

子注》、《老子讲义》，冯廓《老子指归注》十三卷，王鞆《老子注》二卷、《老子玄珠》三卷、《老子口诀》二卷，刘应真《道德经解意》等。

唐代道教风行，故道士之解《老》著作亦多，不过大多数已佚，而流传至今的老学文献已不太多。值得注意的是，这一时期的道教老学文献中，出现了几种重要的集注作品，如岷山道士张君相的集解，收录《老子》注三十家，可惜此书已佚。但据南宋道士彭耜《道德真经集注杂说》卷上所引广川董道《藏书志》，其名存者有：河上公、节解、严遵、王弼、何晏、郭象、钟会、孙登、羊祜、鸠摩罗什、卢景裕、刘仁会、顾欢、陶弘景、松灵、裴处恩、杜弼、张凭、张嗣、臧玄静、孟安期、孟智周、窦略、宋文明、褚柔、刘进喜、蔡子晃、成玄英、车惠弼。以上二十九家，加上张君相本人，即为三十家。还有一种是晚唐道士强思齐的《道德真经玄德纂疏》，此书节录了《老子》李荣注及成玄英疏，具有较高的文献价值。

三、宋元道教老学文献

宋元时期是老学发展的一个高峰，此一时期，解《老》学者身份较之隋唐更加多样化。且老学研究者的数量比隋唐有了进一步的增加，所以尽管该时期道士在老学研究群体中的比例有所下降，但注家却比唐代有所增加。据初步统计，宋元时期见诸著录的道教老学文献约有八十种，它们是：

无名氏《老子义例》，蒋融庵《道德真经颂》一卷，陈景元《老子经音义集注》、《道德真经藏室纂微篇》十卷，林灵素《老子注》，邵若愚《道德真经直解》四卷，赵实庵《老子解》，刘骥《老子通论》二卷，无名氏《道德真经解》三卷，原题时雍《道德真经全解》二卷，王志然《老子解》，寇才质《道德真经四子古道集解》十卷，吕知常《道德经讲义》十二卷，谢守灏《老子解》一卷，白玉蟾《道德宝章》一卷、《道德经指玄篇》八卷，曹道冲《老子注》二卷，达真子《老子解》，李文恕《老子注》，彭耜《道德真经集注》十八卷、《道德真经集注释文》一卷、《道德真经集注杂说》二卷，李霖《道德真经取善集》十二卷，陈显微《老子解》，董思靖《道德真经集解》四卷，王守正《道德真经衍义手钞》二十卷，张冲应《老子解》，张灵应《老子或问》，张亚《道德经注》，李嘉谋《道德真经义解》四卷、《元始说先天道

德经注解》五卷,龚士嵩《纂图互注老子道德经》二卷,范应元《老子道德经古本集注》二卷,廖粹然《老子解》,褚伯秀《老子解》,牛妙传《老子或问》,杨智仁《老子解》,李道纯《道德会元》二卷、《道德会元序例》,许剑道人《古老子》二卷,李是从《老子解》,邓高《道德真经三解》四卷,柴元皋《老子解》,吴环中《老子解》,刘惟永《道德真经集义》十七卷、《道德真经集义大旨》三卷,雷思齐《老子本义》,杜道坚《道德玄经原旨》四卷、《玄经原旨发挥》二卷,王珪《道德经注》、《道德经还原奥旨》,刘处玄《道德经注》,薛致玄《道德真经藏室纂微开题科文疏》五卷、《道德真经藏室纂微手钞》二卷,张嗣成《道德真经章句训颂》二卷,苗善时《道德经注》,陈岳《老子注》,无名氏《老子学记》三篇,吕与之《老子讲义》,陈致虚《道德经转语》一卷,张雨《老子经集传幽文》,林志坚《道德真经注》二卷,何道全《老子道德经述注》四卷等。

此外,作者疑为道教人物之老学著作尚有:李若愚《新歌注道德经》一卷、王守愚《老子心境注》、蒋之奇《老子解》二卷、郭长儒《道德经解》二卷、蒲虔贯《老子解》一卷、邓御夫《老子注》、李旼《老子音解》一卷、吕皓《老子支离解》、刘师立《道德经节解》、陈权《老子道德经注》、詹节《道德经注》、胥六虚《老子解》、张庆之《老子注》、本一庵《老子解》、刘庄孙《老子发微》等。

关于原题时雍所注的《道德真经全解》,任继愈主编的《道藏提要》已注意到注者非时雍所撰^①,胡孚琛主编的《中华道教大辞典》则认为该著内容上体现出金元内丹道士的解经特点,作者是时雍之友人卻去华^②。但据原书之序云:“故人卻去华自真定复归于亳,出《道德全解》示仆,莫知名氏。玩味细绎,心目洞开,平昔疑难,涣然冰释。……仆既得斯文,不忍独善,遂勉两金诸友,哀诸好事,命工镂版,以广其传。……亳社时雍逍遥序。”由此可知,时雍仅为《道德真经全解》作序,而卻去华也非此解之作者,仅是该著之转交者,因为序文中明言此解之作者“莫知名氏”,所以,目前我们只能从该书内容上判断其注者身份是

① 参见《道藏提要》第498页,中国社会科学出版社1991年版。

② 参见《中华道教大辞典》第139页,中国社会科学出版社1995年版。

一名道士,至于其他详细情况,尚待进一步考证。

关于李霖的《道德真经取善集》,该著具有很高的文献价值,作者自题为“宋饶阳居士李霖集”,其身份不详,詹石窗认为李霖乃是一名道士^①,这个判断当是正确的。据《取善集》前附刘允升之序:“饶阳李霖,字宗傅,性善恬淡,自幼至老,终身确然,研精于五千之文,所谓知坚高之可慕,忘钻仰之为劳。”而李霖自序云:“犹龙上圣,当商末世,叹性命之烂漫,悯道德之衰微,著书九九篇,以明玄玄之妙。言不踰于五千,义实贯于三教。内则修心养命,外则治国安民,为群言之首,万物之宗。大无不该,细无不徧,其辞简,其义丰,洋洋乎大哉。自有书籍已来,未有如斯经之妙也。后之解者甚多,得其全者至寡。各随所见,互有得失,通性者造全神之妙道,于命或有未至。达命者得养生之要诀,于性或有未尽。殊不知性命兼全,道德一致尔。霖自幼及壮,漫诵玄言,以待有司之问。今以老矣,欲讨深义,以修自己之真。”李霖认为老子“上圣”降生于殷商末世,这完全是出于道教之信仰;而主张“性命兼全”、“性命双修”,这正是宋元道教内丹学之宗旨。又据《取善集》《老子》第1章李霖本人之注文:“此章言真常之道,悟者自得,不可名言,同观微妙,斯可以造真常之道矣。太上以此首章,总一经之意,明大道之本,谓玄之又玄也。”称老子为“太上”,这也多见于道教内部人士对老子之称呼。由此可见,这位“自幼及壮,漫诵玄言”的李霖,当为道教人物无疑。

关于李嘉谋《元始说先天道德经注解》,此书较为独特。作者李嘉谋为宋代道士,该书经文《先天道德经》乃模仿老子《道德经》而作,分为妙、元、神、真、道五篇,每篇九章,一千字,共四十五章,五千字。其注解则逐章逐节,顺文衍义,阐述有无动静、阴阳五行、八卦九宫之妙及清静无为、道法自然、修真养生之理。该书可视为一部特殊的道教老学著作。

关于元代著名道士李道纯的老学著作,严灵峰《中国老子书目录》认为除《道德会元》以外,另有《道德经注解》三卷,此书见于《万卷堂书目》著录,其内容大部分存于明危大有《道德真经集义》之内,乃误。考《道德真经集义》所引李道纯之注文,全出于《道德会元》,显然,《道德会

^① 《南宋金元的道教》第137页,上海古籍出版社1989年版。

元》与《道德经注解》应为同一著作。另严氏认为《道德真经疏义》的作者赵志坚为宋代人,亦误,赵志坚乃唐代道士。

四、明清道教老学文献

明清道教发展呈衰落之势,故解《老》之道士人数,较之隋唐宋元,亦有减少。据统计,此一时期见诸著录的道教老学文献近五十种,它们是:

宋濂《老子辨》,危大有《道德真经集义》十卷,玉枢子《道德经疏义》,彭好古《老子道德经》二卷,张位《张洪阳道德经解》二卷,陆西星《老子玄览》二卷,王—清《太上道德经》二卷,云外道人《道德经希言》二卷,八洞仙祖《太上道德经解》,程以宁《太上道德宝章翼》二卷,原题吕真人注、顾锡畴解《道德经解》二卷,原题纯阳吕仙撰、杨宗业校《道德经注》二卷,无名氏《道德真经解》二卷,印玄散人《老子尺木会旨》二卷,宋常星《道德经讲义》二卷,仇兆鳌《道德经要义》十二章,姜中贞《道德经注》一卷,黄元御《道德经悬解》一卷,董德宁《道德经本义》四卷,潘静观《道德经妙门约》,刘—明《道德经会义》四卷、《道德要义》一卷,清阳子《道德经述义》一卷、《道德经经问》一卷,牟庭《绎老》、《道德经释文》,李西月《道德经注释》二卷,黄裳《道德经讲义》三卷,陈仁恩《黄老指归》,余明善《道德经注解》一卷,广灵《道德经浅注》二卷,原题纯阳真人释义、牟目源校订《道德经释义》二卷,原题纯阳子注、刘沅重刊《道德经解》一卷,德园子《道德经证》二卷,原题纯阳吕仙衍义《道德经注释》二卷,余明善《道德经注解》一卷,原题吕纯阳解、田润校《太上道德经》一卷,张其淦《读老随笔》十卷、《老子约》四卷等。

另作者疑为道教人物的老学著作有:朱升《老子旁注》、邵弁《老子汇论》二卷、林楚《玄谷子解老》、马自乾《太上道德经集解》一卷、龚锡爵《老子疏略》四卷、朱鹤龄《道德经注解》二卷、魏荔彤《道德经注》、吴世尚《老子宗旨》四卷、黎简《手校老子》、汪光绪《道德经纂注》二卷、张元道《老子释》、金道果《道德宝章翼》等。

明清时期出现了多部托名纯阳吕仙或孚佑帝君亦即吕洞宾的解《老》著作,这是该时期道教老学文献的一个特殊现象。这既反映了吕仙信仰在明清时期影响很大,同时也从一个侧面显示道教老学的宗教

神学特点。《太上道德经解》即是其中一部值得注意的代表作。该书按河上公本分章,以道教神仙信仰解《老》。卷首题为“孚佑帝君全经阐义,八洞仙祖分章合注”。卷前有文昌、苏朗、柳守元之序文。柳序云:“曩者八洞仙祖合注此经,予曾题志数言,今门弟子将孚佑上帝阐义合而刻之,归入集中。”考柳守元曾编辑王常月《三坛圆满天仙大戒略说》,王常月为清康熙年间人,柳当在王之下为龙门派第八代弟子,则此书合刻当在清代。至于成书时间,应该在明代以后。因为吕洞宾“孚佑帝君”之称号,为元武宗所封,而据该书卷前所录唐肃宗、唐宪宗、宋真宗、宋仁宗、明太祖等御制的“太上道德经赞”,则知此书大约为明代道士所作,而托名八洞仙祖。注文以孚佑帝君阐义附于原文句后,后依次为正阳帝君、西华帝君、玉华帝君、孚佑帝君、瑶华帝君、妙法元君、光垣帝君、普炼帝君八洞仙祖之注。至于卷末附有苏轼之跋,显然也是道士托名言之,并不能说明该书成于宋代。

第二节 现存主要道教老学文献

前面已对历代见诸著录的道教老学文献作了大致的梳理,但这些文献并没有全部保留下来,有相当一部分已经亡佚。特别是汉魏六朝时期的道教老学文献,现在能够见到的已十分稀少了。为了便于全面了解道教老学文献的存世情况,下面择要进行一些介绍。

一、独立著述

1.《老子河上公章句》

此书作者已难考证,但与道教关系十分密切。其成书年代,学术界有不同看法,现取王明先生的观点:“今见河上公章句,约作于东汉末叶迄末季间,系养生家托名于‘河上公’者。其书之行世,当在王弼注之先。”^①全书四卷,其内容“颇言吐故纳新按摩导引之术,近神仙家”^②,

^① 《道家和道教思想研究》第303页,中国社会科学出版社1984年版。

^② 晁公武:《郡斋读书志》。

故历来为道教人士所推重。此书版本有《四部丛刊》所收影宋本、《正统道藏》本、《无求备斋老子集成初编》本、敦煌写本等,另中华书局单独出版有王卡整理本,《中华道藏》有收录,由刘固盛点校。

2.《老子想尔注》

此书乃五斗米道之要典,但长期湮灭,《隋书·经籍志》及两唐《志》均不著录,幸敦煌文献中存有残卷,现藏于大英博物院,编号为斯氏6285,乃六朝写本,卷末题有“老子《道经》上”,下注“想尔”二字分行,共五百八十行。此残卷自《老子》第3章之注文“则民不争亦不盗”,终至第37章最后之经文“无欲以静,天地自止(正)”及其注文,大体反映了《想尔注》之基本思想,具有很高的史料价值。饶宗颐先生的《老子想尔注校证》已对残卷进行了整理,可方便使用。《中华道藏》亦收有《老子想尔注》残卷,由刘韶军点校。

3.《道德经开题序诀义疏》

唐代道士成玄英撰,原书已佚,故不载于《正统道藏》。据大渊忍尔考证,该书《通志·艺文略》著录为七卷,当是《道德经义疏》五卷、《开题》一卷、《序诀义疏》一卷之总称,而杜光庭《道德真经广圣义序》所谓“道士成玄英作讲疏六卷”,恐怕是不包括《开题》的又一说法^①。蒙文通有辑校本《老子义疏》^②,严灵峰亦有《辑道德经开题序诀义疏》^③,敦煌文献中亦存有该著残本,P2353号残卷存经文232行,内容分前后两部分,前部分开解老君降生应化事迹,后部分开解老君所说经法,此为成玄英《老子道德经开题》之残抄本。S5887、BD12237、S12838三片为同一抄本,缀合后共存经文13行,为《道德经序诀》之疏释。P2517号存文302行,起《老子》第59章末,终81章末,为《老子道德经义疏》残卷^④。《中华道藏》第9册已收录尹志华整理点校的《老子道德经开题序诀义疏》,该本以敦煌P2353、S5887、P2517号抄本为底本,并据蒙文

① 大渊忍尔:《敦煌道经·目录编》第58页,福武书店1978年版。

② 四川省图书馆1946年石印本。

③ 《无求备斋老子集成初编》,艺文印书馆1965年版。

④ 参见王卡《敦煌道教文献研究》第174页,中国社会科学出版社2004年版。

通辑校本《老子义疏》及强思齐《道德真经玄德纂疏》合校,庶几已得成疏之全本矣。

4.《道德真经注》

唐代道士李荣撰,载于《正统道藏》洞神部玉诀类,但仅存前两卷,即道经1—36章,缺德经注文。蒙文通先生有辑校本,而敦煌写本恰好可补李荣注之阙。P2594、P2864、S2060、P3237、P2577、P3277六件卷子缀合,文字首尾连续,尾题老子德经卷下,合计存经文398行,从《老子》第39章“神得一以灵”句起,终第81章末,后又接抄第37章,可知李荣注本道经为36章,德经为45章^①。敦煌本李荣注德经几近完足,十分珍贵。惟卷首残38章及39章部分文字,可据强思齐《道德真经玄德纂疏》引文补上^②。今《中华道藏》第9册收录李荣《道德真经注》,由周国林、王卡依《道藏》本与敦煌本整理点校,已复李荣原注之旧。

5.《道德真经疏义》

唐代道士赵志坚撰。全书六卷,但已缺前三卷。体例上每章先有开题,再分句释义,全书以重玄之说为解《老》宗旨,亦乃道教重玄学的代表著作。版本有《正统道藏》本、《道藏举要》本等,《中华道藏》收录,由顾志华点校。

6.《道德真经广圣义》

唐末道士杜光庭撰。全书五十卷,所广之“圣义”,乃指《唐玄宗御制道德真经注》及《疏》。此书之序中收录有唐代以前的《老子》注疏六十余家,是了解汉魏六朝隋唐老学发展情况的重要史料。卷一“叙经大意解疏序引”,卷二“释老君事迹氏族降生年代”,卷三、卷四“释御疏序”,卷五“释疏题明道德义”,卷六至卷五十为疏解《老子》正文,先列玄宗之注疏,然后附以杜氏之释义,大旨以重玄为宗。此书可认为是唐代道教重玄学集大成之作。版本有《正统道藏》、《道藏举要》本等,《中华

① 唐人对《老子》书篇章有不同的看法,董思靖《道德真经集解序》云:“天以四时成,故上经四九三十六章;地以五行成,故下经五九四十五章,通应九九之数。”

② 参见王卡《敦煌道教文献研究》第175页,中国社会科学出版社2004年版。

道藏》所录,由周国林点校。

7.《道德真经藏室纂微篇》

北宋道士陈景元撰。全疏十卷,前有《开题》,阐明其解《老》旨趣是“以重玄为宗,自然为体,道德为用,其要在乎治身治国”。注文多采《庄子》及严遵、河上公等各家之说,并附己见,颇为精详。是书乃宋代道教老学中的一部重要著作。版本有《正统道藏》本、《道藏举要》本等,《中华道藏》所收,由顾志华点校。

8.《道德真经颂》

宋代茅山道士蒋融庵撰。全书一卷,用七言绝句八十一首咏《道德经》第81章之大旨,并有《经总序颂》一首。诗中颇带禅意,以超然物外,归根复本为要,是一部独特的老学著作。版本有《正统道藏》本、《无求备斋老子集成初编》本等,《中华道藏》收录,由周国林点校。

9.《道德经讲义》

南宋道士吕知常撰。吕知常为宋孝宗朝道士,后被诰授“履和养素崇教高士”。全书十二卷。是书不载于《正统道藏》,但明代危大有《道德真经集义》多引其说,亦有明刊本流传至今,如国家图书馆藏有是书明宣德七年(1432)周思得刻本以及正德二年(1507)李元机、邱凤刻本。该书以道教内丹学说解《老》,治身治国并谈,内容较为丰富。

10.《道德真经直解》

南宋道士邵若愚解。全书四卷。前有《叙事》及《叙道德阶梯科》,主张会通三教,反对以术数解《老》,认为全书大旨,“以要言之,皆归无欲”。全书没有沿用流行本道、德上下篇及81章之通例,认为《老子》一书是“道德混说,无上下篇”,故注解时不分章。版本有《正统道藏》本、《道藏举要》本等,《中华道藏》所收,由刘固盛点校。

11.《道德真经义解》

南宋道士李嘉谋撰。全书四卷。李嘉谋名荣(非唐代道士李荣),号息斋道人,九天观道士。该书以修身治国之道解《老》,简明晓畅。版本有《正统道藏》本、《道藏举要》本、明刊《道宗六书》本、《无求备斋老子集成初编》本等,《中华道藏》所收,由周国林点校。

12.《道德宝章》

南宋道士白玉蟾撰。白玉蟾原名葛长庚,为道教南宗的实际创始人。全书一卷,《正统道藏》未收入。注文极简要,语意多近禅偈,为援禅入道之作,大旨以心性之说解《老》。此书版本较多,有宋刊本、元赵孟頫手写本、明刊本、《四库全书》钞本、宝颜堂秘籍本、《百部丛书》本、《丛书集成初编》本、《无求备斋老子集成初编》本、《藏外道书》本等。

13.《道德玄经原旨》

宋元之际道士杜道坚撰。杜道坚为茅山道士,赐号“隆道冲真宗正真人”。全书四卷,注文援理入老,证以古史,以明“皇道帝德”之旨。版本有《正统道藏》本、《道藏举要》本等,《中华道藏》所收,由顾志华点校。

14.《玄经原旨发挥》

杜道坚撰。全书两卷。是书以邵雍《皇极经世》疏《老子》,凡十二章。前六章分别为先天、元始、开物、太上、三五、王伯,述皇帝王伯道德功力之叙;后六章分别为降生、授经、西游、原题、章句、纂玄,述老子降生、授经西游之略。版本有《正统道藏》本、《道藏举要》本等,《中华道藏》所收,由顾志华点校。

15.《道德真经藏室纂微开题科文疏》

宋末元初道士薛致玄撰。薛在当时负有盛名,号为“羽流宗匠”。全疏五卷,专为疏解北宋道士陈景元《道德真经藏室纂微篇》之《开题》,以为陈氏老学著作之辅,具有较高的文献价值。版本有《正统道藏》本等,《中华道藏》所收,由顾志华点校。

16.《道德真经藏室纂微手钞》

薛致玄撰,二卷。陈景元《道德真经藏室纂微篇》广引古籍。此钞则示其引文出处,列举其篇名,并略疏其义。唯已残缺,现仅存下卷,起《老子》第38章,止第48章。版本有《正统道藏》本等,《中华道藏》所收,由顾志华点校。

17.《道德真经衍义手钞》

宋末元初道士王守正撰。全疏二十卷,现存十八卷,缺卷一、卷二。注文从第9章开始,先是衍义,敷畅大旨,然后钞历代经典中相关之言或《老子》诸注家之说以证之。版本有《正统道藏》本等,《中华道藏》收录,由顾志华点校。

18.《道德真经三解》

元代道士邓锜解。邓锜号玉宾子，为道教南宗创始人白玉蟾之二传弟子。全书四卷。三解即解经、解道、解德。卷前附有邓锜自序及《真常三百字》、《老子大传》、《大道正统》、《大道历数》。全书以道教内丹学说解《老》，别具一格。版本有《正统道藏》本等，《中华道藏》收录，由刘固盛点校。

19.《道德会元》

元代道士李道纯撰。李道纯本为白玉蟾二传弟子，后来加入全真道。全书二卷，前有《正辞》、《究理》，指出《老子》通行本经文部分文字之讹及历代注家解义之非。每章逐句加注，释经之义，以证颐神养气之要。然后总结章旨，以明究体穷源之序，最后以颂作结，以尽明心见性之机。是书为以道教心性之学解《老》的代表作。版本有元刊本（藏于四川省图书馆）、明初刊本（藏于国家图书馆）、《正统道藏》本等，《中华道藏》收录，由刘固盛点校。

20.《道德真经注》

元代道士林志坚注。林志坚字仁斋，号“玄门开真弘教大真人”。全书二卷，以经解经，即于每句经文下引《老子》原文互为训释，文字至简而能阐明原旨，别开生面。版本有元刊本、《正统道藏》本、《道藏举要》本等，《中华道藏》收录，由周国林点校。

21.《道德真经章句训颂》

元代道士张嗣成撰。张嗣成号太玄子，嗣汉三十九代天师。全书二卷，皆用韵文训颂，颇似禅偈。以理气性命之说为解《老》宗旨。版本有《正统道藏》本、《道藏辑要》本、《无求备斋老子集成初编》本等，《中华道藏》收录，由刘固盛点校。

22.《老子道德经玄览》

明代道士陆西星撰。陆西星字长庚，号潜虚子，别号“方壶外史”。全书两卷，分章作注，注末或附题辞，以道教性命之说解《老》，颇精要。版本有明刊《方壶外史全集》本（藏于日本内阁文库）、明万历年间刊本、清刊本、《无求备斋老子集成初编》本等，另台湾还出版了多种影印本。

23.《道德经释词》

明代道士王一清撰。全书两卷,其注折衷诸家,并突出《老子》的治世思想,间以道教内丹性命之说解《老》。版本有明万历刊本、《无求备斋老子集成初编》本、清光绪成都二仙庵刊本、《藏外道书》本等。

24.《太上道德经解》

撰人不详,乃明代道士托名八洞仙祖所作。全书不分卷数,依《老子河上公章句》章目,先是孚佑帝君分全经阐义,然后续以正阳帝君等八位神仙的注解。这是一部以道教信仰解《老》的典型之作,其序文称:“八洞仙祖阐扬奥旨,不离乎道,不泥乎道,就文解意,浅近无非高深。俾千万世后能领略此尊经者,以之为己则顺而祥,以之为人则爱而公,以之为天下国家无所处而不当。而玄纲仙谱,卒亦莫能逾越其范围。其解乃至解也。”版本有《无求备斋老子集成初编》本、《藏外道书》本等。

25.《道德经注》

原题纯阳吕仙撰、杨宗业校。纯阳吕仙系托名。杨宗业,明山西永济人,曾任浙江、山东总兵官,天启元年(1621)抗击清兵入侵而战死。全书二卷,前有《序言》三篇,前两篇分别由郑继芳、张惟任于明代万历辛亥年(1611)所作,第三篇由高举于万历庚戌年(1610)所作。《序》后有云水山人所题《道德经引》,阐述内丹心法,其言曰:“二六时辰,任意呼提。可以意宰,不必念驱。矜持着力,总属支离。绵绵不绝,荡荡无为。……一味无为,道念自真。月中桂子,天上嫦娥,知者为药,昧者为魔。……神游八极,蓬莱咫尺。莫道道难,诚心而入。”版本有《无求备斋老子集成初编》本等。

26.《道德经释义》

原题纯阳真人释义、牟目源校订。纯阳真人系托名,牟目源自称弟子,牟当为道教人士,严灵峰疑牟氏为本书作者。前有牟氏之《序》,作于康熙二十九年(1690),则该书可能成书于清代。全书二卷,分章作解,每章经文下端有音释。注文明道教义理,如第3章云“此是安炉立鼎底说话”,第4章云“此乃见道之实”,第6章云“此章是体道之实,知道之微,用道之妙,登道之岸”,等等。版本有《无求备斋老子集成初编》本等。

27.《道德经讲义》

清代全真道士宋常星撰。宋常星号龙渊子,自称“金莲正宗龙门法派”,为龙门派第七代弟子。全书两卷,自第1章至第40章为上卷,第41章以下为下卷。注文先总括每章大义,然后逐注作解。大抵会通儒道,以修身治国为解《老》宗旨,颇为精要。版本有清康熙间刊本、民国年间香港刊本、《无求备斋老子集成续编》本、《藏外道书》本等。

28.《道德经妙门约》

清代道士潘静观撰。潘静观号为谷道人,晋陵人,康熙间道士。全书分上、下两卷,前有“道德经源流”,简述《道德经》的流传情况。注解以道、德二字为纲领,认为“道以德而圆成,无终不成其为始;德从道而建立,无始不成其为终”,颇为顺畅可读。版本有嘉庆四年(1799)刻本、嘉庆十四年(1809)重刊本等。

29.《老子道德经本义》

清代道士董德宁撰。董德宁号元真子,又号四峰山人,会稽人,乾隆间道士。董氏出身儒家,于乾隆壬辰年获遇至人,由儒入道。《老子道德经本义》完成于乾隆五十六年(1791),全书两卷,其解《老》大旨,主张“孔老之合一,儒道之同源”,进而窥道德玄妙,探性命宗源。版本有乾隆六十年(1795)集阳楼刊本等。

30.《道德经会义》

清代道士刘一明注。刘一明(1734—1821),号悟元子,别号素朴散人,山西平阳曲沃人,全真道龙门派第十一代宗师。著述甚富,其主要著作汇刻成《道书十二种》。《道德经会义》成书于嘉靖六年(1801)。分章作注,先校版本异同,再述经义。同时认为《道德经》通行本分为81章,未必完全符合老子之义,且分章解之,上下文意有不连贯之处,至于分为道德上、下二经,亦为不妥。然而,81章之分法,由来已久,故仍然遵循,而道德上、下二经的分法则不取,其书卷二至41章止,卷三从42章始。从思想内容来看,刘一明认为,《道德经》一书无所不包,或言天道,或言圣道,或言王道,或言用兵道,故不可执一事而注释。但他作为方外人士,则主要从修身之道而言之。所以其解《老》大旨,则在于阐发性命之道。版本有嘉靖八年(1803)刻本等。

31.《道德经要义》

刘一明撰。刘一明于嘉靖六年(1801)完成《道德经会义》后,恐读者无从下手理解该书主旨,故就《道德经》每章以数语指其大要,并附七言绝句一首,言简意赅,“使初学者一见了然,不犯思索,可于要义而得其解义矣”,是为《道德经要义》。版本有嘉靖八年(1803)刻本等。

32.《道德经述义》

清代道士清阳子撰。分上、下二篇,经文间加以简略夹注,并于章后阐明要旨,间附眉批,援儒入老。该书后附《道德经经问》,取《老子》书中重要文句,自作自答,曰:“既述大旨,句有未明,亦是为累,并著为经问若干言。”共计76条。版本有清道光五年(1825)刊本、清光绪六年(1880)刊本、《无求备斋老子集成续编》本等。

33.《道德经注释》

清代道士李西月撰。全书不分卷数,逐句作注,加以眉批,以内丹性命解《老》,并认为老子之道“内以治身,外以治世”。书末附有《老子真传》,严灵峰先生疑系伪托。版本有清道光二十年(1840)刊《太上十三经注解》本、《无求备斋老子集成续编》本、清岳阳楼刊本、清宣统元年(1909)成都宋经堂刊本、民国二十四年(1935)上海明善书局排印本等。

34.《道德经讲义》

清末道士、内丹家黄裳撰。全书三卷,每章经文前加有“太上曰”,分章作注,以丹家内修之旨解《老》,是清代道教老学的代表作之一。版本有清光绪十年(1884)刊本、清光绪间和乐堂刊本、《无求备斋老子集成续编》本,民国年间有洪雅泽存堂刊本、上海锦江书局石印本、上海新学会社排印本等多种刊本。

二、集注

1.《道德真经玄德纂疏》

强思齐集注。强思齐为唐末五代道士,曾被前蜀高祖神武皇帝王建赐号“玄德大师”。全书二十卷,采集唐玄宗《道德真经注疏》、严遵《道德指归》、《老子河上公章句》、《老子节解》、李荣《老子注》、成玄英《老子疏》等而成。每章前有强氏解题,以“重玄圣道”为解《老》宗旨。版本有《正统道藏》本、《道藏举要》本等,《中华道藏》收录,由刘韶军

点校。

2.《老子道德经古本集注》

南宋道士范应元撰。二卷。是书堪称善本，而《正统道藏》未收。全书采集河上公等三十余家注解，其中有多种古本不见其他书籍著录，故具有很高的文献价值。而范氏自注以心性之学解《老》，亦有见地。版本有宋刊本（今藏于国家图书馆）、《续古逸丛书》本、《无求备斋老子集成初编》本等，《中华道藏》收录，由卢国龙点校。

3.《道德真经集注》

南宋道士彭耜集注。彭耜为白玉蟾弟子，自号“鹤林真逸”。全书十八卷，另有《杂说》两卷、《释文》一卷。该书采集宋徽宗、陈景元、司马光、苏辙、王安石、王雱、陆佃、刘槩、刘涇、曹道冲、达真子、李文恕、陈象古、叶梦得、刘骥、朱熹、黄茂林、程大昌、林东、邵若愚二十家《老子》注解，为宋代最详备之《老子》集注作品，文献价值颇高。版本有《正统道藏》本、清成都二仙庵刊本等，《中华道藏》收录，由刘韶军点校。

4.《道德真经集解》

南宋道士董思靖集解。四卷，采集王弼、唐玄宗、宋徽宗、陈景元、司马光、王安石、刘涇、苏辙、朱熹、叶适、程大昌、刘骥诸家之说，并断以己意。解《老》不主铅汞炉火之说，而以理气体用释之。卷前有《道德真经集解序说》，对历代《老子》注家，除引用杜光庭《广圣义序》所列六十余家以外，另有补充。版本有元刊本（日本静嘉堂文库藏）、明刊本、清光绪三年（1877）陆心源刊《十万卷楼丛书》本、《无求备斋老子集成初编》本、《正统道藏》本、《丛书集成初编》本等，《中华道藏》收录，由刘固盛点校。

5.《道德真经四子古道集解》

金代道教人士寇才质集注。十卷。寇氏认为《老子》诸家解注言多放诞，互起异端，反失《老子》古道本真。独庄、列、文、庚四子之书，“乃老氏门人亲授五千言教，各著撰义与相同”。集解征引《南华经》、《冲虚经》、《通玄经》、《洞灵经》四子之文以证《老子》古道，间述己见。版本有《正统道藏》本、《道藏举要》本、清光绪间成都二仙庵刊本、《无求备斋老

子集成初编》本等,《中华道藏》收录,由刘固盛点校。

6.《道德真经取善集》

金代道教人士李霖集。十二卷,采集严遵、河上公、钟会、王弼、郭象、孙登、罗什、顾欢、陶弘景、臧玄靖、蔡子晃、刘进喜、车惠弼、马巨济、卢裕、成玄英、李荣、刘仁会、张君相、唐玄宗、杜光庭、志琮、林灵素、陈景元、陆佃、王安石、王雱、吕惠卿、苏辙、曹道冲、刘仲平、司马光、宋徽宗等数十家注解,并断以己意。尤其是汉晋六朝隋唐诸家之注大多数已亡佚,赖此书而有所保留,弥足珍贵。版本有《正统道藏》本、《道藏举要》本等,《中华道藏》收录,由顾志华点校。

7.《道德真经集义》

元代道士刘惟永編集。刘惟永号“凝远大师”,为常德路玄妙观提点观事。原稿三十一卷,现存十七卷。是书广集《道德经》注解近八十家,其中河上公、王弼、唐玄宗、杜光庭、宋徽宗、王安石、苏辙、吕惠卿、陆佃、王雱、刘仲平、刘涇、刘骥、赵实庵、邵若愚、王志然、程大昌、黄茂材、朱熹、詹秋圃、白玉蟾、廖粹然、陈景元、谢图南、林希逸、范应元、徐君约、薛玄、休休庵、牛妙传、褚伯秀、喻清中、杨智仁、胥六虚、李是从等35家,在当时系全解,刘氏进行了削繁编次,择善而从。另范应元《老子道德经古本集注》所引26家,亦有收录。除《集义》外,刘惟永还编有《道德真经集义大旨》三卷,辑有多种道教图谱、《集义》诸家姓氏、《老子序说》及葛玄、唐玄宗、杜光庭、苏辙、赵实庵、黄茂材、谢图南、喻清中等名家序论。《道德真经集义》(包括《集义大旨》)版本有《正统道藏》本、《道藏举要》本等,《中华道藏》所录,由周国林点校。

8.《老子道德经述注》

元末明初道士何道全编注。何道全号无垢子,又号松溪道人,全真道士。是书四卷,采集河上公、林希逸、李道纯、萧应叟、如愚子、姬真人、吕知常、空灵子等多家之注,末附己意。是书《正统道藏》未收,其版本有元刊本、明初金陵聂富刊本、明刊《老子道德经注解评林》本、日本弘化间北屋春星堂刊本、《无求备斋老子集成初编》本等。

9.《道德真经集义》

明代道教人士危大有集。全书十卷,乃采集河上公、吕知常、何心

山、李道纯、刘师立、倪思、林希逸、苏辙、董思靖^①、晁迥、柴元皋、吴澄等各家注解而成，“欲俾后之学者，知一定之论，而无异同之惑也”。版本有《正统道藏》本、《道藏举要》本等，《中华道藏》收录，由刘韶军点校。

10.《太上道德宝章翼》

明代道士程以宁集解。全书两卷，每章先全文引录白玉蟾之《道德宝章》，然后或直接加以疏解，或引用其他注家的文字以解之。被采集的注家有严遵、河上公、陈景元、苏辙、刘仲平、吕惠卿、程俱、李嘉谋、吕知常、董思靖、李道纯、吴幼清、李贽、释德清、薛惠、焦竑等。版本有《道藏辑要》本、《藏外道书》本等。

^① 疑为董思靖。

第二章 汉魏六朝道教老学

东汉张道陵创立五斗米道,借《老子》五千文以弘道阐教,道教老学正式形成。三张所传《老子想尔注》,通过对《老子》的创造性诠释,建立起了其道教神学理论体系。魏晋六朝,诸多道士纷纷解《老》,道教老学的思想内容逐渐丰富。道教老学的建立和发展,与老子在道教中的特殊身份是密切相关的,因此,为了阐明道教老学发展的源流,我们有必要先从老子的神化谈起。

第一节 从道家的老子到道教的老君

老子从春秋末年道家学派的创始人,到汉末变成了神通广大的太上老君而成为道教的最高尊神,这是一个十分复杂而奇特的历史过程。追根溯源,老子这种身份的巨大变化,是从与黄帝搭上关系以后开始的。

一、老子与黄老

詹剑峰指出:“老子之学变质而为宗教,是和老子与黄老之名常联结在一起有相当关系。”^①黄老即黄帝与老子之合称。从现存的文献来看,在先秦,黄帝与老子是各自单独称呼的,黄帝是黄帝,老子是老子,但到汉代,黄老合称却已十分普遍,《史记》中就有不少的记载,如:

盖公善治黄老言。^②

① 《老子其人其书及其道论》第89页,华中师范大学出版社2006年版。

② 《史记·曹相国世家》。

黯学黄老之言，治官理民，好清静，择丞史而任之。^①

及至孝景，不任儒者。而窦太后又好黄老之术。^②

或称“黄老言”，或称“黄老之言”，或称“黄老之术”，其内容实际上是一样的。黄老思想在汉初十分流行，并成为当时的统治思想，这是众所共知的事实，《史记》的记载也正反映了这点。所以有学者指出：“黄老这个名词，或黄、老并称与合称，则是汉初人对这种学术文化现象的合理概括。”^③这是正确的。

当然，黄老作为道家的一个派别，不是从汉代才开始的，其肇始的时间，应该在战国，熊德基先生指出：“有了《庄子》对《老子》的继承和发挥，才可以说有了可以与儒、墨鼎足而三的道家。但是春秋末年以后，特别是战国中、后期，继承发挥《老子》思想的人不少，其中有人公开抬出黄帝，模仿《老子》作成黄帝君臣书逐渐形成一种黄老之学，这早于庄子。”^④稷下学正是战国黄老之学的代表。那么，为什么要把带有传说性质的黄帝抬出来，并放到老子之前呢？主要有两个原因：其中的一个原因是当时诸子百家争鸣时，各学派为了提高自己学派的声望，兴起了一股托古之风，以增加其说服力，诚如《淮南子·修务》所言：

世俗之人，多尊古而贱今，故为道者，必托之于神农、黄帝，而后能入说。乱世暗主，高远其所从来，因而贵之。为学者蔽于论，而尊其所闻，相与危坐而称之，正领而诵之。

这种托古之风，不仅西汉存在，战国时期即已流行，如儒家“祖述尧舜”，墨家称引大禹，稷下之道家学者便打出了黄帝的旗号，以与儒、墨及其他学派抗衡。另一个原因则是，田齐统治者把黄帝视为自己的祖先，如齐威王称王前曾铸《陈侯因咨敦》，上有铭文：“其唯因扬皇考昭统，高祖黄帝，迺嗣桓文，朝问诸侯，合扬厥德。”^⑤既然黄帝被视为田齐之祖，在齐国自然受到特别的推崇，稷下学者把自己的学说冠以“黄帝”之名，则

① 《史记·汲郑列传》。

② 《史记·儒林列传》。

③ 丁原明：《黄老学论纲》第4页，山东大学出版社1997年版。

④ 《秦汉新道家》第179页，上海人民出版社2001年版。

⑤ 郭沫若：《两周金文辞大系考释》，科学出版社1957年版。

是很自然的事了。

还需指出的是,虽然黄老连称,但黄老道家之学的主体不是黄帝,而是老子。所谓黄老,实际上是托黄帝而发挥老子的思想,正因为如此,黄老才成为了道家中的重要一派,并在战国时就产生了很大的影响,如蒙文通言:“百家盛于战国,但后来却是黄老独盛,压倒百家。”^①白奚更具体指出:“可以说,只有黄老之学才是战国中后期真正的显学,稷下学宫的情况就突出地表明了这一点。在稷下,无论从人数、著作还是从影响上来看,黄老之学都占有主流地位,代表了先秦学术发展的一般趋势。”^②

二、黄老学与黄老道

关于黄老学的基本情况,《史记·孟子荀卿列传》有一段记载:

慎到,赵人。田骈、接子,齐人。环渊,楚人。皆学黄老道德之术,因发明序其指意。故慎到著十二论,环渊著上下篇,而田骈、接子皆有所论焉。

慎到、田骈、接子、环渊四人是稷下黄老学派中的重要代表,钱穆《先秦诸子系年·稷下通考》附列稷下学士十七名,其中的道家人物,除上述四人外,还有宋钘、尹文、彭蒙、季真等,这些稷下学者的学术特色是什么呢?司马迁有一句非常精炼的话:“皆学黄老道德之术,因发明序其指意。”这句话值得仔细理解。

“黄老道德之术”,即“黄老之术”,或简称为“黄老”。前面已提到,虽然黄帝放在老子之前,但主要学习的实际上是《老子》书而非黄帝书,因黄帝书是后人伪托的,《汉书·艺文志》中著录有许多以黄帝命名的书,如《黄帝泰素》、《黄帝说》、《黄帝铭》、《黄帝阴阳》、《黄帝杂子气》等等,实际上这些书都比《老子》书晚出,黄老的中心仍然是“老”,而非“黄”,“黄帝老子之术主要是老子之术,这一点是可以肯定的。”^③阐明

① 《古史甄微》第267页,巴蜀书社1987年版。

② 《稷下学研究》第92页,三联书店1998年版。

③ 熊铁基、马良怀、刘韶军著:《中国老学史》第118页,福建人民出版社1995年版。

这一点很重要,因为涉及下一句“因发明序其指意”的理解。慎到、环渊、田骈诸人均有论述,他们论述的内容及主旨是什么呢?即主要在《老子》思想的基础上,进一步加以发挥,他们的思想是对老子的继承,但又有所不同,其中产生了新的思想元素,这就是黄老之学。

关于黄老之学的特点,司马谈《论六家之要旨》有一概括:

道家使人精神专一,动合无形,瞻足万物。其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜,指约而易操,事少而功多。

道家无为,又曰无不为,其实易行,其辞难知。其术以虚无为本,以因循为用。无成执,无常形,故能究万物之情。不为物先,不为物后,故能为万物主。有法无法,因时为业。有度无度,因物与合。故曰“圣人不朽,时变是守。虚者道之常也,因者君之纲也”。群臣并至,使各自明也。

司马谈所论道家,主要指的就是黄老,其特点概言之有三:其一,以道为宗。既然是道家,当然要以道为中心,即“以虚无为本,以因循为用”。其二,学术上的综合性。黄老学术的最大特点便是“采儒墨之善,撮名法之要”,这是一种学术上的兼容综合。其三,将老子的道论创造性地运用于政治实践。黄老之政术,讲究顺应时变,积极有为,所谓“立俗施事,无所不宜”,其功效是明显的。

汉初几十年是黄老学的黄金时代,统治者以黄老作为指导思想,并在政治实践上加以倡导,如:“文帝本修黄老之言,不甚好儒学,其治尚清静无为。”^①“窦太后好黄帝、老子言,帝(景帝)及太子诸窦,不得不读《黄帝》、《老子》,尊其术。”^②历史上著名的“文景之治”正是黄老实践的成功范例,但随着汉武帝独尊儒术以后,黄老之学开始失去往日政治上的辉煌,其生存需要另觅出路,而当时的出路就是与方仙道合流。

方仙道形成的时间颇早,战国时期,燕、齐等地区出现了以求仙方术为专门职业的方士。最初,方士们并无系统的理论思想,到齐威王、

① 应劭:《风俗通·正失》。

② 《史记·外戚世家》。

宣王时代，齐人驺衍创立了以“五德终始”为核心的阴阳五行学说，神仙方术很快与之合流，由此形成了所谓的神仙家，即方仙道。至秦汉之际，由于秦始皇、汉武帝两位好仙皇帝的提倡，方仙道在当时更加盛行起来。据《史记·封禅书》记载：“自齐威、宣之时，驺子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。驺衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”这里反映了战国时期以来的阴阳五行思想与神仙方术发展到秦汉之际的大致情况。从学术上看，燕、齐海上的方士，并没有学通驺衍的阴阳五德之术，但这一点也不妨碍方仙道的发展，“怪迂阿谀苟合之徒”自此多得“不可胜数”。

到汉代，尽管方仙道十分流行，但过于重术、缺乏理论深度毕竟是它的一大缺陷，所以迫切需要寻找一种学说的支持，黄老之学正适合了这种需要。于是，方仙道开始与黄老学合流，由此形成了黄老道，并得到了广泛的流传。

黄老道与黄老学相比，其内容已有很大的差异，并表现出三个明显的特点：

其一，与黄老之学重视治国之政术不同，黄老道关注的是养生与修仙。

用黄老之术修真养生，是东汉普遍盛行的风气，民间与宫廷莫不为之，据《后汉书·光武帝纪》记载：

（帝）每旦视朝，日仄乃罢。数引公卿、郎、将讲论经理，夜分乃寐。皇太子见帝勤劳不怠，承间谏曰：“陛下有禹汤之明，而失黄老养性之福，愿颐爱精神，优游自宁。”帝曰：“我自乐此，不为疲也。”太子担心光武帝操持朝政过于辛劳，劝他用黄老养性自宁，颐爱精神。可见，在太子眼中，黄老就是用来修性养生的。

黄老道吸纳了方仙之术，因此颇有神仙色彩。《后汉书·逸民列传》记载了隐士矫慎之事迹：

矫慎字仲彦，扶风茂陵人也。少好黄老，隐遁山谷，因穴为室，仰慕松、乔导引之术。与马融、苏章乡里并时，融以才博显名，章以

廉直称，然皆推先于慎。……年七十余，竟不肯娶。后忽归家，自言死日，及期果卒。后人见慎于敦煌者，故前世异之，或云神仙焉。

矫慎为汉安帝时人，他修黄老最终成仙的故事，反映了人们对神仙之事的向往。值得注意的是，当时的大儒马融亦十分推崇矫慎，由此可见尚黄老成仙的思想在当时是多么深入人心。

其二，对黄帝、老子加以神化。

如果说黄老道的前身方仙道主要是神化黄帝，那么到黄老道流行的东汉时期，则将老子一并神化了。实际上，对黄帝的神化，早在战国时期就已开始，例如《庄子·大宗师》云“黄帝得之，以登云天”，即是说黄帝得道而成仙了。到了西汉，特别是汉武帝时期，方士们为了兜售其神仙方术，大肆渲染黄帝成仙之事，如《史记·封禅书》记载：

是时李少君亦以祠灶、谷道、却老方见上，上尊之。……少君言上曰：“祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。臣尝游海上，见安期生，安期生食臣枣，大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。”

《资治通鉴·汉纪十二》则对黄帝成仙之事记载更加具体详细：

元鼎四年(公元前113年)……齐人公孙卿曰：“今年得宝鼎，其冬辛巳朔旦冬至，与黄帝时等。”卿有札书曰：“黄帝得宝鼎，是岁己酉朔旦冬至，凡三百八十年，黄帝仙登于天。”因嬖人奏之，上大悦，召问，卿对曰：“受此书申公，申公曰：‘汉兴复当黄帝之时，汉之圣者在高祖之孙且曾孙也。宝鼎出而与神通，黄帝接万灵明庭。明庭者，甘泉也。黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下，鼎既成，有龙垂胡髯下迎黄帝，黄帝上骑龙，与群臣后宫七十余人俱登天。’”于是天子曰：“嗟乎！诚得如黄帝，吾视去妻如脱屣耳！”

以后，署名刘向所著的《列仙传》，理所当然把黄帝列为神仙，而且黄帝非一般仙人，其外表“有龙形”，且“能効百神，朝而使之”，可谓神通广大。至于其成仙方式，有两种传说，一种是：“自择亡日，与群臣辞，至于卒，还葬桥山。柩空无尸，唯剑舄在焉。”这是尸解成仙；另一种是：“黄

帝采首山之铜，铸鼎于荆山之下。鼎成，有五色龙，垂胡髯下迎，帝乃升天。群臣百僚持龙髯，从帝而升，攀帝弓及龙髯，拔而弓坠，群臣不得从，望帝而悲号。”这是乘龙飞举成仙。

与对黄帝的神化相比，关于老子的神化要晚很多，不过，在《列仙传》中，老子已与黄帝一样位列神仙队伍中了，其记载曰：

老子姓李名耳，字伯阳，陈人也。生于殷时，为周柱下史。好养精气，贵接而不施。转为守藏史，积八十余年，《史记》云二百余年。时称为隐君子，谥曰聃。仲尼至周，见老子，知其为圣，乃师之。后周德衰，乃乘青牛车去，入大秦。过西关，关令尹喜待而迎之，知真人也。乃强使著书，作《道德经》上、下二卷。

《列仙传》认为老子生于殷代，“好养精气，贵接而不施”，后来成为了神仙真人。

实际上，对老子的神化，正是从黄老道出现开始的，时间不应晚于两汉之际。到东汉黄老道流行的时候，老子的地位不断提高，对他的神化也不断加剧。据王阜《老子圣母碑》^①所称：

老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分。

老子具有“道”的神性，可以说是拉开了“老子被神化，并被奉位道祖的序幕”^②。又据汉桓帝延熹八年(165)陈相边韶所作《老子铭》云：

由是世之好道者，触类而长之。以老子离合于混沌之气，与三光为终始，观天作讖，(升)降斗星，随日九变，与时消息，规(矩)三光，四灵在旁，存想丹田，太一紫房，道成身化，蝉蜕渡世。自羲农以来，(世)为圣者作师。

所谓“触类而长之”，说明老子的神化程度是在黄帝以后被好道者不断增加的，到汉桓帝时，老子已是神通广大，几乎无所不能了，故“自羲农以来，(世)为圣者作师”。

其三，具有鲜明的宗教色彩。

^① 此碑的时代尚有争论，但此碑文反映老子被神化的事实却是客观存在的。

^② 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，第88页，四川人民出版社1996年版。

黄老道与黄老学的一个重要差异,就是前者已具有明显的宗教性,黄帝、老子都成为祭祀的对象。东汉时期,从宫廷到民间,“祭黄老君,求长生福”^①是一种普遍现象。东汉初,楚王刘英即是一个代表:

英少时好游侠,交通宾客,晚节更喜黄老,学为浮屠斋戒祭祀。^②

东汉初,佛教初入中土,其传播乃依附于黄老,楚王将黄老与浮屠一起“斋戒祭祀”,宗教气息已经很浓,而汉明帝时对楚王祀黄老之事是颇为支持的,故下诏曰:“楚王治黄老之微言,尚浮屠之仁祠,法斋三月,与神为誓,何嫌何疑?”^③

到汉桓帝的时候,对黄老道的崇奉进一步加剧。《后汉书·王涣传》云:“延熹中,桓帝事黄老道,悉毁诸房祀,唯特诏密县存故太傅卓茂庙,洛阳留王涣祠焉。”汉桓帝为了祠祀黄老而“悉毁诸房祀”,表明他对黄老道的推崇。而桓帝事黄老道,主要的表现就是祀老子,所以,这位皇帝在位期间,掀起了一股祭祀老子之风,《后汉书·祭祀志》专门列有“老子”条,即可看出当时风气之盛。该志云:

桓帝即位十八年,好神仙事。延熹八年,初使中常侍之陈国苦县祠老子。九年,亲祠老子于濯龙。文罽为坛,饰淳金扣器,设华盖之座,用郊天乐也。

桓帝祀老子之事,《桓帝纪》有更加具体的记载:

八年春正月,遣中常侍左悺之苦县,祠老子。(李贤注云:有神庙,故就祠之。)

(十一月)使中常侍管霸之苦县,祠老子。

九年(秋七月)庚午,祠黄、老子濯龙宫。

二年之内三祀老子,到第三次,桓帝亲自前往濯龙宫祠祀,可见桓帝好黄老程度之深。而且祭祀的规格很高,设“华盖之座”,用郊祀天帝的音乐,在桓帝眼中老子之地位可与天帝相比了。

① 《后汉书·孝明八王列传》。

② 《后汉书·楚王英传》。

③ 《后汉书·楚王英传》。

与宫廷一样,黄老道在民间同样盛行,据《后汉书·皇甫嵩传》:

初,钜鹿张角自称“大贤良师”,奉事黄老道,畜养弟子,跪拜首过,符水咒说以疗病,病者颇愈,百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方,以善道教化天下,转相诳惑。十余年间,众徒数十万,连结郡国,自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人,莫不毕应。

张角布道始于汉灵帝即位后的建宁年间(168—172)^①,而所布之道即是黄老道,可见张角是利用黄老道进行宗教活动并最终发动黄巾起义的。当然,通过宗教活动进行起义并非始于张角,早在东汉初即已经开始了。据《后汉书·马援传》:

初,卷人维汜,妖言称神,有弟子数百人,坐伏诛。后其弟子李广等宣言汜神化不死,以诳惑百姓。(建武)十七年,遂共聚会徒党,攻没睢城,杀睢侯刘闵,自称“南岳大师”。遣谒者张宗将兵数千人讨之,复为广所败。于是使援发诸郡兵,合万余人,击破广等,斩之。

又《后汉书·臧宫传》记载:

十九年,妖巫维汜弟子单臣、傅镇等,复妖言相聚,入原武城,劫吏人,自称将军。于是遣宫将北军及黎阳营数千人围之。

从上述记载可以看出,在光武帝建武年间(25—55),至少发生过两起利用宗教神学进行起义之事,起义者自言“称神”、“神化不死”,则他们所利用者应该就是黄老道。可见,民间对黄老道的信仰从光武帝时即已开始,而到汉末则成燎原之势。

三、老子与太上老君

作为春秋末年思想家的老子,在司马迁为其写传的时候,尚未被神化,只是有些神秘的意味,如老子出关后“莫知其所终”,还有人说他活了二百多岁等等。在《史记》的这些记载中,尽管老子没有成仙,但老子讲养生之道,本人长寿则是肯定的,而长寿很容易被引申为长生,诚如刘国钧所言:“夫长生乃方士之理想。当汉武之世,方术流行,李少君辈

^① 参见卿希泰主编《中国道教史》第一卷,第207页,四川人民出版社1996年版。

既以黄帝为神仙,安见其不利用老子事迹之不彰,而故为之辞以惑世人哉?史迁生值其世,爰采其说,而不自信,故作迷离之词以示可疑,此事理之可以有者,则援老子入神仙似以‘养寿’一观念为枢纽矣。”^①此外,老子思想中具有神秘主义因素,认为“古之善为道者,微妙玄通,深不可识”^②,修道者能够“不出户,知天下;不窥牖,见天道”^③,这正好可为宗教神学所利用。西汉以降,由于方士们对黄帝成仙的大肆渲染,与黄帝并称的老子,也逐渐受到影响和感染而成仙^④。

随着道教的形成,老子便受到了特别的重视,《老子》一书成为道教的基本经典,尤其是五斗米道的创始人张陵借《老子》阐教,张衡在汉中传教时,亦“使人为奸令祭酒,主以《老子》五千文,使都习”^⑤。五斗米道不仅需要《老子》五千文作为其立教的经典,而且还需要一位教祖供其膜拜,就像儒家推崇孔子,佛教崇奉释迦牟尼,五斗米道便推崇老子为天神。诚如章太炎所指出的:“巫道乱法,鬼事干政。尽汉一代,其政事皆兼循神道。夫董仲舒之托于孔子,犹宫崇、张道陵之托于老聃。”^⑥

前引王阜所作《老子圣母碑》说“老子者,道也”,把道和老子合而为一。五斗米道要典《老子想尔注》也将老子视为道的化身,而且成为最高的天神太上老君。不仅五斗米道,太平道亦推老子为最高尊神,《太平经》曰:“老子者,得道之大圣,幽显所共师者也。应感则变化随方,功成则隐沦常住。住无所住,常无不在。不在之在,在乎无极。无极之极,极乎太玄。太玄者,太宗极主之所都也。老子都此,化应十方。敷有无之妙,应接无穷,不可称述。……周流六虚,教化三界,出世间法,在世间法,有为无为,莫不毕究。”^⑦又云:“长生大主号太平真正太

① 《老子神化略考》第64页,《金陵学报》4卷2期,1936年。

② 《老子》第15章。

③ 《老子》第47章。

④ 张松辉从中国文字发展史上的“感染义”现象出发,认为老子被神化,是受黄帝的“感染”所致,此说值得重视。参所著《老子研究》第403页,人民出版社2006年版。

⑤ 《后汉书·刘焉传》注引《典略》。

⑥ 章太炎:《太炎文录二》,《驳建立孔庙议》,上海书店1992年版。

⑦ 此条引文见《三洞珠囊》卷九《老子为帝师品》引,王明认为该文可能出于《太平经》卷八(见《太平经合校》第10页),今从之。

一妙气、皇天上清金阙后圣九玄帝君,姓李,是高上太之胄,玉皇虚无之胤。……上升上清之殿,中游太极之宫,下治十方之天,封掌亿万兆庶,鉴察诸天河海、地源山林,无不仰从,总领九重十迭,故号九玄也。”^①如此神通广大的九玄帝君即是太上老君^②。太上老君常称为老君,所以葛洪《抱朴子内篇·地真》篇云:“老君曰:惚兮恍兮,其中有象,恍兮惚兮,其中有物。”而在《杂应》篇中,葛洪对老君的形象进行了具体的描述:

但谛念老君真形,老君真形见,则起再拜也。老君真形者,思之,姓李名聃,字伯阳,身長九尺,黄色,鸟喙,隆鼻,秀眉长五寸,耳长七寸,额有三理上下彻,足有八卦,以神龟为床,金楼玉堂,白银为阶,五色云为衣,重迭之冠,锋铤之剑,从黄童百二十人,左有十二青龙,右有二十六白虎,前有二十四朱雀,后有七十二玄武,前道十二穷奇,后有三十六辟邪,雷电在上,晃晃昱昱,此事出于仙经中也。见老君则年命延长,心如日月,无事不知也。

尽管葛洪是据仙经所载而写,尽管葛洪本人反对过分神化老子,但老君已成为高居“金楼玉堂”、无所不能的天神,则是不争的事实。至南北朝时期,“太上老君”这一名称则为道教人士所公认,无论是寇谦之的重整道教,还是陆修静建立道教斋醮科仪,都打着“太上老君”的旗号,“太上老君”最终成为道教的教主。

关于老子变为老君的事实,《魏书·释老志》曾有过一个总结:

道家之原,出于老子,其自言也,先天地生,以资万类。上处玉京,为神王之宗;下在紫微,为飞仙之主。千变万化,有德不德,随感应物,厥迹无常。授轩辕于峨眉,教帝喾于牧德,大禹闻长生之诀,尹喜受道德之旨,至于丹书紫字、升玄飞步之经,玉石金光、妙有灵洞之说,如此之文,不可胜纪。其为教也,咸蠲去邪累,澡雪心神,积行树功,累德增善,乃至白日升天,长生世上。

文中的道家实际上指的就是道教,道教之根源可以追溯到道家的始祖

^① 《太平经合校》第2页,中华书局1960年版。

^② 参见李养正《道教经史论稿》第259页,华夏出版社1995年版。

老子,但道教已把老子变成了无所不能的天神,即太上老君。到了《混元皇帝圣纪》中,对太上老君的描述则臻于完备,现摘录几段如下:

太上老君者,混元皇帝也,乃生于无始,起于无因,为万道之先,元气之祖也。盖无光无象,无音无声,无宗无绪,幽幽冥冥。其中有精,其精甚真。弥纶无外,故称大道焉。

老子者,老君也,此即道之身也,元气之祖宗,天地之根本也。夫大道玄妙,出于自然,生于无生,先于无先,挺于空洞,陶育乾坤,号曰无上正真之道。神奇微远,不可得名。故曰:吾生于无形之先,起乎太初之前,长乎太始之端,行乎太素之元。

老君者,乃元气道真,造化自然者也。强为之容,则老子也。以虚无为道,自然为性也。夫莫能使之然,莫能使之不然;亦不知其所以然,不知其所以不然,故曰自然而然者也。

老君者,乃元生之至精,兆形之至灵也。昔于虚空之中,结气凝真,强为之容,体大无边,相好众备,自然之尊。上无所攀,下无所蹶,悬身而处,不颓不落。着光明之衣,照虚空之中,如含日月之光也。太上老君作为道的化身,不仅是宇宙万物之本原,亦是众人膜拜的神灵。至此,道教对老子的神化与改造全面完成。

第二节 道教老学概况

汉魏六朝是道教老学产生、形成时期,如第一章所述,本时期保留至今的道教老学文献已经不多,这为全面描述该时期的老学发展情况带来很大困难。因此,本节只能在现存材料的基础上,结合道教思想史的相关情况,对该时期的道教老学作一简要概述。

一、《老子》诠释与早期道教理论建构

道教形成以后,《老子》自然成为其最重要的经典。由于早期道教的立教理论尚不完善,因此教门人士弘道阐教的手段之一,就是通过诠释《老子》以建构道教理论体系。例如五斗米道之教义,即是通过《老子想尔注》而体现的,我们从张天师对老子的解释中,即可窥见其立教大旨。

早期道教对《老子》的诠释,有两个方面值得注意,其一是继续加强对老子的神化。这一方面的内容,除《老子想尔注》外,原题葛玄所著的《老子序诀》是一篇值得注意的作品。《老子序诀》云:

老子体自然而然,生乎太无之先,起乎无因,经历天地终始不可称载。终乎无终,穷乎无穷,极乎无极,故无极也。与大道而轮化,为天地而立根,布气于十方,抱道德之至纯,浩浩荡荡,不可名也。焕乎其有文章,巍巍乎其有成功,渊乎其不可量,堂堂乎为神明之宗。三光持以朗照,天地禀以得生,乾坤运以吐精,高而无民,贵而无位,覆载无穷,是教八方诸天,普弘大道。

在这里,老子已成为道的化身,是生乎太无之先的“神明之宗”,是天地万物的创始者。《老子序诀》继续写道:

开辟以前,复下为国师,代代不休,人莫能知之。匠成万物,不言我为,玄之德也。故众圣所共尊。道尊德贵之,莫之命而常自然,惟老氏乎!周时复托神李母,剖左腋而生,生即皓然,号曰老子。老子之号,因玄而生,在天地之先,无衰老之期,故曰老子。世人谓老子当始于周代。老子之号,始于无数之劫,甚窈窈冥冥,眇邈久远矣。

《老子序诀》认为,神通广大的老子也即太上老君是无所不在的,并且可以随时以不同的面目存在于世间,所以春秋末年的思想家老子亦是老君所化,或者说是老君在世间的存在形式。我们可称之为后天的老子,而太上老君则为先天之老子,这个先天老子“始于无数之劫”,是无所不能、万神震伏的尊神。应该说,这种关于老子之先天与后天的区分,有效地消解了老子从人到神之间的矛盾,为道教徒进一步神化老子打开了方便之门。

由于后天的老子可以不同的面目出现世间,所以他能够“下为国师,代代不休”。王阜《老子圣母碑》所云“自羲农以来,世为圣者作师”正与此意相同,这一思想也就成为道教人士的一个共识。后来,道教界造出了老子在不同时期为“国师”的不同名字,如谢守灏《太上老君年谱要略》云:

老君在天皇时,降世号通玄天师,一号玄中大法师。……地皇

时降为师,号有古先生。人皇时降为师,号盘古先生。伏羲时降于田野,号郁华子。祝融时降于恒山,号广寿子。神农时降于济阴,号大成子。黄帝时降于崆峒,号广成子。少昊时复降崆峒,号随应子。颛帝时降于衡山,号赤精子。帝喾时降于江滨,号绿图子,帝尧时降于姑射山,号务成子。帝舜时降于河阳,号尹寿子。夏禹时降于商山,号真行子。殷汤时降于潜山,号锡则子。帝纣丁卯老君降于岐山之阳,号鬻鬻子……成王时号经成子,康王时号郭叔子,任柱下之职。

老子的上述各种称号,实际上就是被不断神化而“层累”的结果。

早期道教诠释《老子》,另一个值得注意的方面是用道教之术解《老》。道教重术,人所皆知。詹剑峰曾指出黄老道的内容是:“阴阳五行;符水咒语,请神役鬼,治病除灾;服食修养,炼丹求仙以及兴胤广嗣等。这些东西是和《艺文志》中《数术略》、《方技略》所载‘阴阳五行,执不祥,劾鬼物,请官除妖,禳祀天文,请祷致福,请雨止雨,房中、神仙之术’相同。”^①实际上,黄老道内容即是早期道教的内容,例如五斗米道同样重视“符篆”、“数术”和“方技”。道教重术的特点在汉魏六朝道教老学中有充分的体现,如《老子想尔注》,术的特色就很鲜明。尤其需要一提的是,该时期出现了多种“内解老子”,如署名张系师的《老子内解》、巨生的《内解老子》、无名氏的《道德经内解》,还有杜光庭《道德真经广圣义序》所录的尹喜《内解》上下等。所谓内解,就是以道教内修之旨亦即内炼之术解注《老子》。因此,凡《老子》内解之作者,均为道教人士无疑。上述所列多种《老子》内解书目,不应是同一部作品。大约早期道教阶段,教内人士继承黄老道之传统,重养生修仙之道,故以养生之术诠释《老子》成一时风尚,从而出现了多种《老子》内解。后来在教内颇为流行的《老子节解》,同样是一部内解《老子》的代表作。

二、《老子》与道经创制

李养正先生曾指出,道教积累经书逾万卷,其中重要经书,不是托

^① 《老子其人其书及其道论》第89页,华中师范大学出版社2006年版。

言太上老君“降授”，便是引老君“道德”之言而演说神仙之道。笼统地说，道教所宣扬之义理，无一不与《老子》在形式上及内在思想上有着或多或少的关系。“《道藏》绝大部分经书无不或多或少依附《道德经》自尊其教。”^①

这里先谈谈《老子中经》。《老子中经》应是一部成书很早的道经，见于《云笈七签》卷十八、十九，共 55 章。《正统道藏》改名为《太上老君中经》，收入太清部，内容与《老子中经》一致，可见明代《道藏》应该是沿用了《云笈七签》本。较早称引《老子中经》者有成书于刘宋时期的道经《三天内解经》，其曰：“老子知周祚当衰……辞周而去。至关乘青牛车，与尹喜相遇。授喜上、下、中经：《中经》一卷、五千文二卷，合三卷。喜受此书，其道得成。”《中经》即《老子中经》，当然，该书肯定不是老子所著，而是出于道士之借托，这一点《老子中经》本文讲得很清楚，如该书第 51 章云：“经曰：心为虚，肾为元。虚气以青上为天，元气以宁下为地，入于太渊。……魂魄以去，主人寂寂，故伯脉尽即气绝，气绝即死矣。是以为道者不可不存其神，养其根，益其气。兆汝努力，努力将去矣。真人得道，万八千岁一会；道士得道，千岁一会，故作《中经》，以遗后世。本上皇藏之金匱，道人得千金勿传出也。”修道有诸多方法，而道士得道，则作《中经》。

《云笈七签》所收《老子中经》下有一注解：“一名《珠宫玉历》”。可见《老子中经》又名《珠宫玉历》，陈国符在他的《道藏源流考》中指出，《抱朴子》第十九《遐览》篇著录的《老君玉历真经》应该就是《老子中经》，那么《老子中经》的成书年代便早于《抱朴子》^②。又据法国道教学者施舟人的考证，《太上灵宝五符序》也引用过《老子中经》，《五符序》第一卷有一段“食日月精之道”，完全是从《老子中经》第三十四、三十五章抄过来的。由于《五符序》是早于《抱朴子》的书，在三国时代大概就已出现^③，因此，至少可以将《老子中经》的年代推到三国以前，故《老子中

① 《道教经史论稿》第 266 页，华夏出版社 1995 年版。

② 《道藏源流考》第 80 页，中华书局 1963 年版。

③ 《道藏源流考》第 64 页，中华书局 1963 年版。

经》应为东汉时代的作品^①。我们赞同施舟人的观点,所以《老子中经》应是早期道教人士依托《老子》创制的一部道经。

《老子中经》内容十分独特,有些地方理解起来相当困难,但主要内容有二,即宣扬神仙信仰和阐发修道之术。

《老子中经》55章,每章均冠以“神仙”名。书中记载了大量的神灵,有的为道教固有之神如“上上太一”和“太上道君”,还有许多是神话中为人熟知的仙人,如赤松子、西王母、彭祖、王子乔、风伯、雨师、雷公、土公、九天丈人、五岳之神等等。最高之神为“上上太一”,被称为“第一神仙”:

经曰:上上太一者,道之父也,天地之先也。乃在九天之上,太清之中,八冥之外,细微之内,吾不知其名也,元气是耳。其神人头鸟身,状如雄鸡,凤凰五色,珠衣玄黄。正在兆头上,去兆身九尺,常在紫云之中华盖之下住。兆见之言曰:上上太一道君,曾孙小兆王甲洁志好道,愿得长生。

这位“上上太一”外貌为人头鸟身,在天地之先即已存在。而仅次于“上上太一”的神是“无极太上元君”,即“太上道君”,为“上上太一”之子,《中经》称之为第二神仙,依此类推,后面便是第三神仙“东王父”、第四神仙“西王母”,等等,《老子中经》由是建构了一个神仙的世界。

至于修道之术,重点是内修,而对存思等内养之术叙述尤为详尽,如该书“第五神仙”:

道君者,一也;皇天上帝中极北辰中央星是也。乃在九天之上,万丈之巅,太渊紫房宫中。衣五色之衣,冠九德之冠,上有太清元气,云曜五色。……人亦有之,在紫房宫中华盖之下,元贵乡平乐里,姓陵阳,字子明。身黄色,长九分,衣五色珠衣,冠九德之冠。思之长三寸,正在紫房宫中华盖之下。……乘云气珠玉之车,骖驾九极之马,时乘六龙以御天下。子常思之,以八节之日,及晦朔日,日暮夜半时祝曰:“天灵节荣,真人王甲愿得长生,太玄之一,守某甲身形,五藏君候,愿长安宁。”

^① 《〈老子中经〉初探》,《道家文化研究》第16辑。

先描述宇宙之神,而每一个外界之神都在人体内有一对应部位,并有相对应之神灵,修道者可以依此进行各种存思活动。又如该书“第二十六神仙”:

子欲为道,当先历藏,皆见其神,乃有信。有信之积,神自告之也。先念天灵君,天灵君青身白头,正在眉间,思之三日,即见其神。念玄膺,状正赤生光,念咽喉中正白,如银环十二重,凡三日念遍。乃念肺色正白,名曰鸿鸿,七日。念心色正赤,名曰响响,九日。念肝色正青,名曰蓝蓝,三日。念胆色正青,名曰护护,三日。念脾色正黄,名曰俾俾,五日。念胃色正黄,名曰旦旦,五日。……念两脾,一作脍,左右脾内各有一玉女,衣绛帔襦、青裙,正立两上,三日。念两足下各有一人,正白,三日。念为道竟矣。不出静室,辞庶俗,赴清虚,先斋戒,节饮食,乃依道而思之。

此章对人体全身各部位的存思方法都讲得很具体,实为道教内修之重要法门。另外值得注意的是,《老子中经》还认为服食金丹在修道成仙过程中有特殊意义,如“第五十五神仙”说:“兆汝审欲神仙,当先服还丹金液,存神,即时仙矣,上为真人。兆汝不服神丹金液,当自苦耳。”可以看出,《老子中经》主张服丹与内炼相结合的修道成仙之术,实奠定了以后道教修养方法的基本格局。

下面再谈谈早期道教的另一部重要经典《西升经》。该书作者不详,但与楼观道派关系密切,李养正先生认为此书乃楼观道士梁湛所作^①。因成书于东晋初年的《正诬论》已引述其中的文字,葛洪《神仙传》亦提及此书,故《西升经》的成书年代大约在魏晋之际。该书现存的版本有两种,一为北宋陈景元的《西升经集注》本,收入《正统道藏》洞神部玉诀类;一为宋徽宗注本,收入《正统道藏》洞神部本文类。二者均分为三十九章,文字略有不同。

《西升经》虽有化胡的思想,但其主体内容乃是通过援引老子思想以阐发道教哲理,“为道教阐发《道德经》要义之作”^②。所以陈景元说

^① 《道教概说》第82页,中华书局1989年版。

^② 卿希泰主编:《中国道教》第二卷,第66页,东方出版中心1996年版。

此经“其微言奥旨，出入五千文之间”^①，宋徽宗也在《西升经集注》序中称该书大旨“以得一为要妙，以飞升为余事”、“盖与五千言相为表里”。其主要思想有二：

首先，该经沿袭《老子》之道论并加以发挥。认为“道”广大悉备，包裹天地，陶育万物，制御一切。且不终不始，万世不绝。“道非独在我，万物皆有之，万物不自知，道自居之”^②，万物皆秉道而生，而道化生万物之后，又成为万物存在的依据。道与人的关系同样如此：“人在道中，道在人中；鱼在水中，水在鱼中；道去人死，水干鱼终。”^③人的生命存在，同样是由于道的作用。《西升经》强调了“自然”的特殊地位，多次明确提出“自然”是道最重要最根本的性质，如云：

古之为道者，莫不由自然。^④

告以道要，云道自然。^⑤

自然者，道之根本也。^⑥

显然，这是对老子思想的正确把握。《西升经》对气也很重视。如云：“合会地水火风，四时气往缘；气为生者地，聚合凝稍坚”^⑦；又云：“气下，化生于万物，而形各异焉。”^⑧把气视为道生万物的中介，这是对老子思想的进一步发挥。

其次，在养生思想上，坚持《道德经》修养本旨，以主静养神为主。李养正先生指出：“《老子西升经》便是楼观道用老子之道解说炼形之术，亦即提高到理论上演说长生之道，开始由只讲炼形而转向义理化探讨的标志。”^⑨所谓义理化的探讨，即是由炼形到养神的转变。《西升经》主张养生以静，如《寂意章》云：“吾道淡泊寂，意死者，生静而复命

① 陈景元：《西升经集注·序》。

② 《西升经·在道章》。

③ 《西升经·在道章》。

④ 《西升经·为道章》。

⑤ 《西升经·西升章》。

⑥ 《西升经·柔弱章》。

⑦ 《西升经·道象章》。

⑧ 《西升经·道虚章》。

⑨ 《道教概说》第83页，中华书局1989年版。

也。”对这句话，宋徽宗有一注解：“淡则不与物交，泊则静止不流，道之真也。体道者，在于形如槁木，心若死灰，内静其意，归于寂定，而无以生为。故尔以其不自生，故形生而不敝，皆谓复命之常也。”应该说，宋徽宗还是较好地把握住了《西升经》的意思。老子主静，《西升经》对这一思想当然有所继承。同时，《西升经》突出了养神的思想，《神生章》云：“神生形，形成神，形不得神不能自生，神不得形不能自成，形神合同，更相生，更相成。”由于形神是相依相须、不可偏废的，所以，要想炼形，必须养神，只有“形神俱妙”才为“摄养之上乘”，正所谓“形神合同，固能长久”。

《西升经》最后提出了“我命在我，不属天地”^①的名言，揭示了道教生命哲学的主题，亦是对老子思想的弘扬。

《太上老君内观经》也是一部与《老子》关系密切的道经，这点卢国龙已经有所揭示：“《内观经》和《定观经》，性质与《西升经》相似，都是以道经的形式敷阐《老子》的著作。”^②此书《云笈七签》卷十七收入，又见于《道藏》洞神部本文类，作者不详。据元朱象先《终南山说经台历代真仙碑记》称：隋陕西楼观派道士田仕文，于隋开皇七年（587）披度为道士，“师华阳子，受《内观》、《定观》真诀”。华阳子为北周道士韦节的道号，而所受《内观》真诀应该就是《太上老君内观经》，由此可见，《内观经》乃南北朝时期的道经，故唐初道士张万福所撰《传授三洞经戒法箓略说》对此经已有引述。

该经托老君阐发内观之道，乃是对老子养生之道的发挥。如：

老君曰：“道无生死，而形有生死。所以言生死者，属形不属道也。形所以生者，由得其道也。形所以死者，由失其道也。人能存生守道，则长存不亡也。”

老君曰：“道贵长存，保神固根。精气不散，纯白不分。形神合道，飞升昆仑。先天以生，后天以存。出入无间，不由其门。吹阴煦阳，制魄拘魂。亿岁眷属，千载子孙。黄尘四起，骑羊真人。金

① 《西升经·我命章》。

② 《道教哲学》第236页，华夏出版社1997年版。

堂玉室，送故迎新。”

老君曰：“知道易，信道难。信道易，行道难。行道易，得道难。得道易，守道难。守而不失，身常存也。”

《老子》第58章明确指出其道乃“深根固蒂、长生久视之道”，《内观经》正是抓住这一点大加发挥。因为道是超越生死的，所以如果修道者能够从知道、信道、行道、得道直至守道不失，长存己身，则足可长生久视。《内观经》进而指出，要做到生道合一，成为神仙的关键则在于修心，故曰：

所以通生，谓之道。道者，有而无，无而有，变化不测，通神群生。在人之身，则为神明，所谓心也。所以教人修道，则修心也。教人修心，则修道也。道不可见，因生以明之。生不可常，用道以守之。若生亡则道废，道废则生亡。生道合一，则长生不死，羽化神仙。

所以言虚心者，遣其实也；无心者，除其有也；定心者，令不动也；安心者，使不危也；静心者，令不乱也；正心者，使不邪也；清心者，使不浊也；净心者，使不秽也。此皆以有，令使除也。四见者，心直者，不反复也。心平者，无高低也。心明者，无暗昧也。心通者，无窒碍也。此皆本自照者也。粗言数语，余可思也。

修道即修心，修心即修道，此种思想反映了道教之修道旨趣到南北朝时期已发生了一些变化，超越生死除了服食金丹大药以外，还可以有其他的途径，那就是“道以心得，心以道明。心明则道降，道降则心通”^①。

最后略谈一下《老子变化经》。该经不载于《道藏》，今敦煌道经中存有残卷，编号S2295，存经文95行，宣扬老子历代变化身形名号，降为帝王之师。大渊忍尔等日本学者认为此经系汉末道士所造，王卡则认为出于南北朝^②。

三、老子化胡与佛、老相激

老子化胡说的出现与《老子化胡经》的产生，是佛、道两教关系史上

^① 《太上老君内观经》。

^② 参见王卡《敦煌道教文献研究》第187页，中国社会科学出版社2004年版。

的重要事件,尤其是《老子化胡经》,乃道教人士为了应对佛教而对《老子》进行的一次特殊运用,可以认为是早期道教老学的独特表现形式。

老子化胡之说出现于东汉后期,其根源则可以追溯到司马迁的《史记·老子列传》,司马迁说老子“至关……莫知所终”,可以肯定老子已经出关西游,但不知道他的具体行踪,这就为后人的发挥留下了很大的空间,所以署名刘向著的《列仙传》便说老子离开周朝,“乃乘青牛车去,入大秦,过西关”,这里的“大秦”虽与《庄子》记载的老子“西游于秦”只有一字之差,但含义相去甚远,因为大秦在汉魏时期可指广义的西方,这样,老子的活动空间大大的延伸了,同时为化胡说的产生提供了方便。

佛教自两汉之际传入中国,其最初的传播乃依托于黄老,《后汉书·西域传》记载:

世传明帝梦见金人,长大,顶有光明。以问群臣,或曰:“西方有神,名曰佛,其形长丈六尺而黄金色。”帝于是遣使天竺问佛道法,遂于中国画形像焉。楚王英始信其术,中国因此颇有奉其道者。后桓帝好神数,祀浮图、老子,百姓稍有奉者。后遂转盛。

汉明帝时期,佛教肯定已经传入。楚王刘英好佛,尤好黄老,因此他把浮图与老子一起祭祀,汉桓帝同样祀浮图、老子。可见,在宗教形式上,当时佛与黄老互为混同,而在教义的阐发上,佛教则借助于道家,东汉末牟子撰《理惑论》,引用老子之说以申佛教之义,便是典型的例子。其中有云:“问曰:子所解,诚悉备焉,固非仆等之所闻也。然子所理,何以止著三十七条,亦有法乎?子曰:夫转蓬漂而车轮成,窟木流而舟辑设,蜘蛛布而罽罗陈,鸟迹见而文字作,故有法成易,无法成难。吾览佛经之要有三十七品,老氏《道德》亦三十七篇,故法之焉。”^①牟子十分推崇老子之学,所以大量援引《老子》书中的概念、语汇来阐述佛道。陈寅恪曾指出:“晋世清谈之士,多善以内典与外书互相比附。僧徒之间复有一种具体之方法,名曰‘格义’。‘格义’之名,虽罕见载记,然曾盛行一时,

① 僧佑:《弘明集》卷一。

影响于当日之思想者甚深。”^①所谓格义,即内典与外书之间的互相比附,而内典主要是老庄道家经典,故格义实际上就是用老庄道家思想去阐述佛教的教义。格义之法盛行于晋世,在汉魏应该同样存在,并且这是佛教依附于黄老的重要表现,而老子化胡之说正是在这样的背景下产生的。

现存较早的老子化胡史料是《后汉书·襄楷传》中的记载:

又闻宫中立黄老、浮屠之祠。此道清虚,贵尚无为,好生恶杀,省欲去奢。……或言老子入夷狄为浮屠。浮屠不三宿桑下,不欲久生恩爱,精之至也。天神遗以好女,浮屠曰:此但革囊盛血,遂不眛之。其守一如此,乃能成道。

襄楷活动于东汉桓、灵时期,因此可以断定,老子化胡的说法在东汉中后叶已经出现,而上述材料显示,当时佛教依附于道家的意味很浓,两教尚能和平共处。到三国时期,老子化胡说继续流行,《三国志·魏书》注引鱼豢《魏略·西戎传》云:

《浮屠》所载与中国《老子经》相出入,盖以为老子西出关,过西域之天竺,教胡。浮屠属弟子别号,合有二十九。

这是从佛教的角度来认识的,看来,早期佛教也是承认老子化胡说的,这可以理解,因为当时佛教影响不大,其传播尚需要借助于老子。实际上,佛、老之间这种依附关系,对佛、道两家都是有利的。

魏晋以后,由于佛教发展迅速,佛、道两教之间的差别终于变得十分明显,彼此的争斗也渐趋激烈,两派在化胡问题上不再有共识,而道士们往往把老子化胡说当作反对和贬斥佛教的武器了,例如楼观道派就是代表,持老子化胡说是其重要的特点,该派道经《西升经》也云:“老君西升,开道竺乾。号古先生,善人无为。不终不始,永存绵绵。”化胡的思想很清楚。到西晋惠帝朝末年,道、佛之争进一步加剧,于是道士王浮在老子化胡说的基础上,加上自己的引申发挥,创制出了《老子化胡经》。据梁僧佑《出三藏记集》十五《法祖法师传》云:

昔祖平素之日,与浮每争邪正,浮屡屈。即意不自忍,乃作《老子化胡经》以谤佛法。

^① 《支愍度学说考》,《金明馆丛稿初编》第148页,三联书店2001年版。

该记载尽管出自佛教徒,但反映的基本事实应该是真实的。王浮为西晋道士,而且是道教的祭酒,有较高的地位,不过,他和沙门帛远(字法祖)法师辩论时,却屡遭失败,最后忍无可忍,乃作《老子化胡经》,意欲与佛一争高下。

《老子化胡经》原为一卷,而郑樵《通志·艺文略》、晁公武《郡斋读书志》、马端临《文献通考》等均著录为十卷,这是南北朝时期随着佛、道斗争的继续而不断增写的结果。王浮所撰一卷本早佚,现敦煌写本有此经十卷本残卷,编号为 S1857、S6963、P2004、P2007、P3404 等,其抄写时间不一,大部分抄于唐代,P2004 号则抄于北魏。残卷内容涉及原经卷一、二、八、十,乃敷衍老子西入天竺,化为佛祖,立浮屠教之事;卷十(P2004 号)为老子化胡经玄歌,有老君玄歌八首、尹喜哀叹五首,太上皇老君哀歌七首、老君十六变词等,为五言或七言古体诗^①。《老子化胡经》之内容显然出于虚构,但也是事出有因,该经既反映了佛、道两教在六朝时期互相冲突与激荡的历史事实,同时也是道教徒对老子的重要发挥。

在整个南北朝时期,老子化胡说是道教徒应对佛教的一个重要武器,南朝顾欢著《夷夏论》,同样宣传此说,据《南史》记载:

初,欢以佛道二家教异,学者互相非毁,乃著《夷夏论》曰:夫辨是与非,宜据圣典。道经云:“老子入关之天竺维卫国,国王夫人名曰净妙,老子因其昼寝,乘日精入净妙口中,后年四月八日夜半时,剖右腋而生。坠地即行七步,于是佛道兴焉。”此出《玄妙内篇》。佛经云:“释迦成佛,有尘劫之数。”出《法华无量寿》。或“为国师道士,儒林之宗”,出《瑞应本起》。欢论之曰:五帝三皇,不闻有佛;国师道士,无过老、庄;儒林之宗,孰出周、孔?若孔、老非圣,谁则当之?然二经所说,如合符契。道则佛也,佛则道也。^②

顾欢的夷夏之论,完全站在道教的立场上论析佛教之非,他的佛、道同源观点,并非佛、道平等,而是老高于释,道高于佛,佛祖乃是老子所化。

① 参见王卡《敦煌道教文献研究》第 188 页,中国社会科学出版社 2004 年版。

② 《南史·隐逸上》。

至于佛教自己的经书也说佛陀曾为“国师道士”，这一早期佛教依附于黄老的事实，恰好被顾欢拿过来作为老高于佛的证据。

这里需要指出的是，过去在对待老子化胡的问题上，似乎主要着重于佛、道两教之间互相抗拒与排斥的方面，而对两者之间存在的统同与融合关注不够。前面已指出，老子化胡说的形成，恐怕就和早期佛教与黄老混同共处有关，而后来的佛、老之争，对道教本身义理的发展同样是具有促进作用的。方东美曾指出：“我们可以说，印度的佛学思想同中国的道家思想接触了之后，立刻产生交互作用，就是拿道家哲学的思想精神，提升佛学的智能，再拿佛学的智能增进道家的精神。”^①佛、道相融的此种意义，我们亦可以从道教老学的发展中得到验证。

四、道教老学的义理化倾向

在佛、道论争的过程中，道教义理不够深刻的缺陷逐渐显露出来，为了回应佛教的冲击，提高自身的生存能力，道教人士开始加强理论方面的建设。这一点，首先在道教老学的发展过程中得以体现。如果说早期道士解《老》时注重神化老子及从术的层面对老子思想加以发挥，那么到南北朝时期，道教老学的旨趣发生了明显的变化，对义理的探讨成为重点，其标志即是道教重玄学的产生与发展。

研究南北朝时期道教重玄学的发展变化，卢国龙认为有五支脉络可寻^②，而个人认为其中最能体现重玄学内容与旨趣者，当首推道教老学。重玄学的出现，最早可追溯到东晋时的孙登，唐代道士成玄英在《老子道德经开题》谈到解《老》之“宗体”时说：

夫释义解经，宜识其宗致，然古今注疏，玄情各别。而严君平《旨归》以玄虚为宗，顾征君《堂诰》以无为为宗，孟智周、臧玄靖以道德为宗，梁武帝以非有非无为宗，晋世孙登云托重玄以寄宗。虽复众家不同，今以孙氏为正，宜以重玄为宗，无为为体。

① 《生命理想与文化类型》第305页，中国广播电视出版社1993年版。

② 参见《中国重玄学》第22页，人民中国出版社1993年版。

成玄英认为是晋世孙登开以重玄解《老》之先河,这是正确的^①。到南北朝时期,道教人士注解《老子》成为一时风尚,陆修静、顾欢、陶弘景、孟景翼、孟智周、臧玄靖、窦略、诸糅、宋文明等道教人士均有《老子》注问世,而他们大多数人的解《老》都是“以重玄为宗”。

顾欢是南北朝道教老学的重要代表人物,他的《老子》注已佚,但有一部分材料保留至今,其老学思想后面将有专门论述。其他道士所著,如陆修静《老子道德经杂说》、臧矜《老子疏》、孟景翼《老子经义》、孟智周《老子义疏》等等,也都已散佚。这些著作的内容,已难窥全貌,只能靠其他道经的偶尔征引,以见其一鳞半爪。例如《道教义枢·道德义第一》云:

道德体用义者……陆先生云:“虚寂为道体,虚无不通,寂无不应。”玄靖法师以智能为道体,神通为道用。又云:“道德一体,而其二义,一而不一,二而不二。不可说其有体有用,无体无用。盖是无体为体,体而无体;无用为用,用而无用。然则无一法非其体,无一义非其功也。寻其体也:离空离有,非阴非阳,视听不得,抟触莫辩。寻其用也:能权能实,可左可右,以小容大,大能居小。体即无已,故不可以议;用又无穷,故随方示见。

道德体用是南北朝道教老学讨论的一个重要问题,该问题既是探讨老子哲学中道与德两者之间的关联,亦是对道本体的形上追溯。陆先生即陆修静,他认为老子之道以虚寂为体,“虚无不通”,这种道体虚通的观点,正是重玄学家所致力阐发的。虽然陆修静解《老》的具体内容已不得而知,但其老学旨趣应该是与重玄学相契的。玄靖法师即臧矜,乃梁、陈之际著名道士,南朝重玄学的重要代表。与陆修静相比,他关于道德体用的论述相当详细,也更加具有思辨色彩,其“道德一体”的观点颇具重玄之妙。

臧玄靖还对道教的三一论有精彩阐发。道教三一论是由玄学向重玄学过渡的中介^②。三一之义本出于《老子》,典型表述如第14章:“视

^① 杜光庭亦认为孙登解《老》以重玄为宗,但认为孙登为魏代的隐士,乃误。这一点蒙文通、卢国龙均有辨正,参见卢国龙《道教哲学》第197页,华夏出版社1997年版。

^② 此点强昱所著《从魏晋玄学到初唐重玄学》(上海文化出版社2002年版)第三章有详细论证。

之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。”第42章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”等等。早期道教经典《太平经》即对三一之义有所申述，南北朝重玄学兴起后，三一问题成为一个讨论的重点，孟景翼、孟智周、臧玄靖、宋文明等重玄道士都自觉援用三一论以证重玄之道，这一方法也被唐代李荣、杜光庭等重玄学家所直接继承。据《玄门大论·三一诀》云：

夫三一者，盖乃智照无方，神功不测。恍兮为像，金容玉质之姿；窈兮有精，混一会三之致。因为观境，则开众妙之门；果用成德，乃极重玄之道。《道经》云：“三者不可致诘，故混而为一。”^①

可以看出，三一论在道教思想中的地位很高，它“智照无方，神功不测”，而将三一问题与重玄之道联系起来，则是对老子思想的一种新发挥。《玄门大论·三一诀》认为关于三一之“出体之义”约有四家，分别是孟景翼、宋文明、徐素、臧玄靖，其中臧玄靖是较有代表性的，先看他对《老子》第14章的一段注文：

夫言希夷微者，谓精神气也，精者灵智之名，神者不测之用，气者形相之目，总此三法为一。圣人若不见是精，不闻是神，不得是气，既不见不闻不得，即应云无色无声无形，何为乃言希夷微耶。明至道虽言无色，不遂绝无，若绝无者，岂同太虚，即成断见。今明不色而色，不声而声，不形而形，故云夷希微也。所谓三一者也。^②臧玄靖在《老子》疏解中体现出他对三一论的认识，本来《老子》中的希、夷、微乃是对道的神秘特性加以描述，臧玄靖则把道教的精、气、神与之等同，把希、夷、微转化为形神意统一的精、气、神，以论证道与人性及心神的双重体用关系，这是臧玄靖阐述三一之新意所在^③。

对于三一的问题，臧玄靖在《老子》首章“道可道，非常道”的注文中阐释得更加具体：

法师臧宗道又用三一为圣人应身，所言三一者，一精二神三

① 《玄笈七签》卷四十九。

② 原题顾欢述《道德真经注疏》卷二。

③ 参见强昱《从魏晋玄学到初唐重玄学》第144页，上海文化出版社2002年版。

气。精者，灵智能照之心。神者，无方不测之用。气者，色像形相之法。经云：视之不见名曰夷，精也，听之不闻名曰希，神也，搏之不得名曰微，炁也。总此三法为一圣，体此三者，不可致诘，故混而为一也。但老君法体以三一为身，身有真应之别，而解者义有三家，第一：散一以为三，是圣人应混三以归一，是圣人真。第二云：三之与一，俱是应，非三非一，乃是真，为三为一，俱是名数。第三云：岂有离名数之外，别有无名数之真耶？即此三一非三一是真，非三一而三一是应。非三一之应，此应是真应，三一而非三一之真，此真是应真。应真之真，不可定言真，真应之应，不可定言应，所以非真非应，而应而真。但圣人赴感逗机应物，或寄人间，或生天上，随方显见，应变随时，妙体希夷，卒难详究。^①

臧宗道即臧玄靖，他在注文中所阐述的关于三一之间的对应与转化关系，为论证重玄之道提供了重要的方法。关于三一的论述，《玄门大论·三一诀》亦有所引，其曰：

玄靖法师解云：“夫妙一之本，绝乎言相。非质非空，且应且寂。”今观此释，则以圆智为体。以圆智非本非迹，能本能迹，不质不空，而质而空故也。今依此解，更详斯意者，既非本非迹，非一非三，而一而三，非一之一。三一既圆，亦非本之本，非迹之迹。迹圆者明迹不离本，故虽迹而本，本不离迹，故虽本而迹。虽本而迹，故非迹不迹；虽迹而本，故非本不本。本迹皆圆，故同以三一为体也。三一圆者，非直精圆，神、气亦圆。何者？精之绝累即是神，精之妙体即是气，神之智即是精，气之智即是精，气之绝累即是神也。斯则体用圆一，义共圆三。圆三之三，三不乖一；圆一之一，一不离三。一不离三，故虽一而三；三不乖一，故虽三而一。虽三而一，故非一不一；虽一而三，故非三不三。三一既圆，故同以精、智为体；三义并圆而取精者，名殊胜也。

此段材料的主要意思，实际上就是通过三一论而阐述重玄之道。重玄学的大旨，乃通过双非双遣的方法以追求“虚通之妙理”，臧玄靖所言，

^① 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷一。

亦有类似倾向。卢国龙结合臧氏所论及《玄门大论·三一诀》的其他相关记载,认为三一体义的思想过程可分为四个阶段:其一,揭示范畴自身所包含的矛盾;其二,因矛盾而使双方相互否定(遣、玄);其三,对矛盾或相互否定的双方不可分辨彼此、判断是非,即从相对主义循环的逻辑否定达到绝乎言相的意境(双遣、重玄);其四,超越矛盾双方的偏执而为中道观^①。这一分析是中肯的。

除道德体用、三一等问题以外,对道性的探讨亦有关南北朝道教老学之大旨,梁、陈间道士宋文明是代表性的人物。宋文明的老学著作为《道德义渊》,该书已佚,敦煌道经中存有其残卷,其中保留了宋文明道性论的一些片段。如《道德义渊·自然道性》的“第一序本文”言:

河上公云:“辅助万物,自然之然。”即此也。天性极为命。《老子》经云:“复命曰常。”河上公云:“复其性命。”此言复其性命之复,曰得常道之性也。《经》云:“道法自然。”河上公云:“道性自然,无所法也。”经又云:“以辅万物之自然。”物之自然,即物之道性也。^②

这段话反映了宋文明对道性问题的基本看法。道性自然的观点,较早出现在《老子河上公章句》中出现,《河上注》用“道性自然”解释《老子》之“道法自然”,可谓深中肯綮,而对“道法自然”的理解,王弼《老子注》与《河上注》是一致的,王注云:

法自然者,在方而法方,在圆而法圆,于自然无所违也。自然者,无称之言,穷极之辞也。用智不及无知,而形魄不及精象,精象不及无形,有仪不及无仪,故转相法也。道顺自然,天故资焉;天法于道,地故则焉;地法于天,人故象焉。^③

宋文明则进一步对“道法自然”的命题加以强调,认为物之自然即物之道性。重要的是,他将自然道性与人的心性修养联系起来,这是宋文明对《老子》思想的一个创造性发挥。他说:

论道性以清虚自然为体,一切含识各有其分。先禀妙一以成

① 参见《道教哲学》第270页,华夏出版社1997年版。

② 《敦煌道藏》第5册,第2647页,全国图书馆文献缩微复制中心1999年版。

③ 《道德真经注》第25章。

其神，次受天命以生其身。身性等差，分各有限，天之所命，各尽其极。故外典亦云：“天命之谓性，率性之谓道。”又云：“穷理尽性以至于命。”故命为性之极也。今论道性，则但就本识清虚以为言，若谈物性，则兼取受命形质以为语也。一切无识亦各有性，皆有中心生炁。由心，故性自心边生也。^①

宋文明将“道性自然”共分为六重含义，即第一序本文、第二明性体、第三论善恶、第四说显没、第五论通有、第六述回变。上面所引文字乃关于第二重含义“明性体”。宋文明认为，物各有会道性，均以清虚自然为体，人当然也不能例外，但人的道性却要到心中去探求，所以，复归道性即为修心，即是使心性复归于清虚自然。宋文明的道性论成为唐代重玄学的基本观点，宋文明也成为开隋唐重玄学风习的代表人物^②。

道教史表明，注重道教义理的开发与道教哲学的建构，是道教发展的必然趋势，而南北朝时期道教老学义理化的倾向也反映了这一点。主要借助于道教老学展开的重玄之学，在该时期众多道士的推衍下，到唐代终于蔚为大观，臻于鼎盛。

第三节 《老子河上公章句》的老学旨趣

关于《老子河上公章句》的作者及成书时代，学术界讨论较多，也存在不同的看法。从第一章所述，本书采纳王明先生的观点，认为该书是养生家托名河上公所作，成书时间在东汉后期。尽管《河上注》的作者不一定是道士，但此注与道教关系密切，历来被视为道教的重要经典，故可作为特例，将其纳入道教老学的研究范围。

一、《河上注》与黄老道

本章第一节已指出，由黄老学而发展为黄老道，这是东汉道家演变

^① 《敦煌道藏》第5册，第2647～2648页。

^② 此点卢国龙论之甚详，可参见所著《中国重玄学》（人民中国出版社1993年版）第二章第四节。

的一个重要特点,正如卿希泰主编的《中国道教史》所言:“东汉讲黄老,侧重在养生、修仙,与西汉前侧重在统治术的黄老学,已有所不同。这是黄老学逐步衍变为黄老道的新发展。”又说:“在尚黄老、修仙道的社会思潮中,到东汉出现了主要以修道长生的观点解释《老子》的著作,即《老子道德经河上公章句》,或称《老子河上公注》。它是神仙方术与黄老思想逐步结合的历史产物,也是《老子》由道家学说向道教理论过渡的重要标志。”^①这里明确肯定了《老子河上公章句》是神仙学与黄老学相结合的历史产物。神仙学与黄老学的结合就是黄老道。实际上早在20世纪40年代,王明作《老子河上公章句考》即指出:“《河上公章句》者,盖当后汉中叶迄末造间,有奉黄老之教者,为敷陈养生之义,希幸久寿不死,托名于河上公而作。”^②后来许抗生则进一步明确指出,以往研究黄老道时,只考察它的宗教信仰或宗教祭祀活动,而没有涉及它的理论学说,视黄老道只是一种社会上流行的宗教信仰活动,只是一种打着黄帝与老子之名的神仙方术,实际上,黄老道不仅是一种宗教信仰活动,而且还有自己的一套理论学说,有自己的思想体系。黄老道的理论学说,可以称之为黄老道学,《老子河上公章句》即是黄老道学的代表作^③。个人赞同以上诸位先生的观点,并有以下补充论证。

其一,该注不仅成书时间与黄老道的流行时间相吻合,而且其内容亦反映出黄老道的典型特征,即由治国之政术转向养生成仙。

如《老子》第1章“道可道,非常道”之注云:

道可道,谓经术政教之道也。非常道,非自然长生之道也。

把老子之“常道”释为自然长生之道,而经术政教之道仅为“可道”,相比较而言,常道居于更高的层面,由此可见《河上注》对养生的重视。又如第58章之注:

国身同也。母,道也。人能保身中之道,使精气不劳,五神不苦,则可以长久。人能以气为根,以精为蒂,如树根不深则拔,蒂不

① 《中国道教史》第一卷,第76页,四川人民出版社1996年版。

② 《道家 and 道教思想研究》第323页,中国社会科学出版社1984年版。

③ 《谈谈黄老道与黄老道学》,《中国道教》1999年第6期。

坚则落。言当深藏其气，固守其精，使无漏泄。深根固蒂者，乃长生久视之道。

《河上注》这种注重养生、注重“自然长生之道”的思想非常符合道教的需要，因此，道教徒历来把它视为本教经典。

其二，从《河上注》历来被道教所重视这一角度来看。

《正统道藏》收有成书于唐代以前的《传授经戒仪注诀》，言道教授经序次，列有太玄部十卷经典，依次如下：老君大字本《道经》上；老君大字本《德经》下；老君《道经》上，《道经》下，《河上公章句》；老君《德经》上，《德经》下，《河上公章句》；老君《道经》上，《想尔训》；老君《德经》下，《想尔训》；《老君思神图注诀》；《老君传授经戒仪注诀》；《老君自然朝仪注诀》；《老君自然斋仪》。由这个授经次序可以看出，《河上注》是道教必读之经典，其排序还在《老子想尔注》之前。《传授经戒仪注诀》又云：

昔尹子初受大字三篇，《中经》在太清部中^①，所以付上下两卷。汉文精感，真人降迹，得此《章句》，所滞即通。登于金华，友诸天人。隐注云：读河上一章，则彻太上玉京，诸天仙人，叉手称善。……故次于大字。系师得道，化道西蜀，蜀风浅末，未晓深言，托遵想尔，以训初回。初回之伦，多同蜀浅，辞说切近，因为赋道。三品要戒，济众大航，故次于河上。河上想尔，注解已自有殊，大字文体，意况亦复有异。皆缘时所须，转训成义，舛文同归，随分所及。值兼则兼通，值偏则偏解。……究此十卷，自足兼理。

我们知道，五斗米道对《道德经》十分重视，而《注诀》的上述记载，大致反映了早期天师道道士研读《道德经》所用何种本子及诵读次第。首先是老君大字本，这是白文本《道德经》；其次为《河上注》；再次为《想尔注》。《河上注》和《想尔注》为注释本，这两个注本尽管内容有差别，但都是符合道教教义的，即所谓“皆缘时所须，转训成义”，“值兼则兼通，值偏则偏解”，由此我们可以判断，河上、想尔二注解《老》的基本精神是一致的，这也是《河上注》向来被道教看重的重要原因。姜亮夫曾指出：

^① 中经即《老子中经》，《正统道藏》太清部有《太上老君中经》二卷。

“道教流传自以《河上注》为大典，此情势之必然。”^①姜先生所言“情势之必然”，恐怕就是《河上注》的思想契合了道教之教义，从而能够为道教服务吧。

由于《河上注》形成于《想尔注》之前，结合五斗米道产生时黄老道盛行的时代背景，我们认为将《河上注》视为黄老道的一部代表作，是符合当时历史实际的。

二、《河上注》之主旨

对于《老子河上公章句》之主要思想，王明先生曾有一个论断：“《河上公章句》，以治身为主谊，此所谓治身，非修善积德之谓，乃养生益寿之谓也。”^②以治身思想为《河上注》之主旨，这是十分正确的。前面我们认为《河上注》是黄老道的代表作，其老学旨趣之变亦是一大理由。而对于《河上注》之宗旨，可以从以下几方面进行把握。

（一）身国同构，修身为先

《河上注》认为老子之常道乃指自然长生之道，但并没有否定经术政教之类的治国之道，因此，在很多时候，《河上注》是把治身之道与治国之道放在一起加以阐发的，例如第10章之注：

治身者，受气则身全。治国者，爱民则国安。

治身者，呼吸精气，无令耳闻。治国者，布施德惠，无令下知。

治身当如雌牝，安静柔弱。治国应变，和而不唱也。

这是关于《老子》第10章之注文“爱民国，能无为乎？……能无雌乎？”的注解，原文本是表述通过无为的方式治国安民的道理，但注文增加了治身方面的内容，将治身与治国联系起来阐发，身国同治。又如第35章之注：

圣人守大道，则天下万民移心归往也。治身，则天降神明，往来于己。

万物归往而不伤害，则国家安宁而致太平矣。治身不害神明，

① 姜亮夫：《巴黎所藏敦煌写本道德经残卷叙录》，《中国哲学》第二辑。

② 《道家 and 道教思想研究》第306页，中国社会科学出版社1984年版。

则身体安而大寿。

用道治国，则国富民昌，治身则寿命延长，无有既尽之时也。这里再一次强调了圣人用道治国与治身的统一性，圣人体道，治身则寿，治国则安。

《河上注》中，治身治国并举的例子十分普遍，当然，这并不代表两者的地位是等同的，实际上，《河上注》以治身为重点，或者说，治身的思想在《河上注》中是居于第一位的。所以《河上注》一般论及治国时总强调治身，如第65章“古之善为道者”之注为：“说古之善以道治身及治国者。”“常知楷式”之注：“能知治身治国之法式。”等等，都强调以治身为先。这一点在第64章“学不学”之注中表现最为明显：

圣人学人所不能学。人学智诈，圣人学自然；人学治世，圣人学治身，守道真也。

圣人是老子思想中的理想人格，是体道者，其理想追求当然与普通人有异。世人之学在于治世之政术，圣人之学非此，而是治身，治身之关键则在于“守道真”。再看第3章“象帝之先”之注文：“道自在天帝之前，此言道乃先天地生也。至今者，以能安静湛然，不劳烦。欲使人修身法道。”《河上注》将“象帝之先”释为道先天地生，准确地把握住了老子原旨，但注文并未就此打住，而是继续引申出了“修身法道”的思想。由此可见，《河上注》之宗旨，确实是以修身为先的，修身与治国是一种本末关系，修身为本，治国为末，而圣人循本，世人则逐末。所以《河上注》又云：“众人学问皆反也，过本为末，过实为华。复之者，使反本实者也。教人反本实者，欲以辅助万物自然之性。”^①老子讲“学不学，复众人之所过”，《河上注》以为是要让众人知道修身为本的道理，圣人更是不会离开这个“本”的。因此，从这种本末关系的确立，可以看出黄老学向黄老道转变的历程。

（二）长生不死之道

老子讲“长生久视之道”，但并没有明显的神仙思想，而《河上注》则有新的发挥，即将老子长生久视之道阐释成了“长生不死之道”，这是由

^① 《老子河上公章句》第64章。

道家向道教迈出的重要一步。

《河上注》首先强调了个人生命的价值,认为“天地生万物,人最为贵”^①，“人乃天下之神物也”^②，之所以如此，是因为人与道是相通的，尊道就一定要贵生。第47章之注曰：

天道与人道同，天人相通，精气相贯。

天人相通，天人同道，这是一个很重要的原则，按照这一原则，个人通过修炼与体悟，是完全可以达到与天合一、与道合一的境界的，此即老子所谓之“玄同”。关于“玄同”，《河上注》解释说：“玄，天也。人能行此上事，是谓与天同道。”^③

《河上注》几次提到“道人”这一概念，如第16章之注：“道人捐情去欲，五脏清静，至于虚极也。”第67章之注：“成器长谓得道人也，我能为道人之长也。”这都说明了人与道的密切关联，而人们尊称道士为道长，其来历抑或可追溯到《河上注》所言“道人之长”。按照《河上注》的阐发，老子之道是抽象的，更是神秘的、神异的：

道通行天地，无所不入，在阳不焦，托阴不腐，无不贯穿，而不危殆也。^④

对个体来说，如果修道，那么道的神异性必然在人身上体现出来，所以《河上注》第25章“远曰反”云：

言其远不越绝，乃复反在人身。

这一解释非常独特，按照一般的理解，“远曰反”乃指道本身的特性及运行规律，如王弼注：“（道）不随于所适，其体独立，故曰反也。”^⑤但《河上注》却认为“反”指道返回人身，强调了人道合一，强调了以人为主体的对道的契合。由于道是永恒的、神异的，故个人一旦得道，生命亦可永恒，此即“不死之道”，所以第6章注云：

言不死之道，在于玄牝。

① 《老子河上公章句》第5章。

② 《老子河上公章句》第29章。

③ 《老子河上公章句》第56章。

④ 《老子河上公章句》第25章。

⑤ 《道德真经注》第25章。

第16章注云：

言能安静者，是谓复还性命，便不死。复命使不死，乃道之所常行也。……能王则德洽，神明乃与天通矣。德与天通，则与道合同也。与道合同乃能长久。能公能王，通天合道，四者纯备，道德弘远，无殃无咎，乃与天地同没，终不危殆也。

由道的永恒到体道者对生死的超越，反映了《河上注》老学思想之主旨，所以我们不难发现，《河上注》中关于个人长寿、长生不死的论述十分普遍：

说天地长生久寿，以教喻人也。……以其不求生，故能长生不终也。^①

言人能抱一，使不离于身，则长存。^②

德不差忒，则久寿长生，归身于无穷极。^③

目不妄视，耳不妄听，口不妄言，则无怨恶于天下，故得长寿也。^④

为人子孙能修道如是，长生不死，世世以久，祭祀先祖宗庙无绝时。^⑤

人能长寿不死即为神仙，由此可以看出，《河上注》之神仙气息已颇为浓厚。再看第13章之注：

使吾无身，体道自然，轻举升云，出入无间，与道通神，当有何患。

“轻举升云”、“与道通神”，这是典型的神仙思想。值得注意的是，《河上注》中还用“真人”来指修道者：“修道于身，爱气养神，益寿延年。其德如是，乃为真人也。”^⑥由道人到真人，我们不难理解以神仙信仰为核心信仰的道教一贯视《河上注》为本教之大典的原因了。

① 《老子河上公章句》第7章。

② 《老子河上公章句》第10章。

③ 《老子河上公章句》第28章。

④ 《老子河上公章句》第33章。

⑤ 《老子河上公章句》第54章。

⑥ 《老子河上公章句》第54章。

三、修道途径

《河上注》之大旨表明,个人通过修道而超越生死不仅是可能的,而且是完全可以付诸实践的,所以该注在阐扬养生大旨的同时,对修身的具体方法亦加以了重点注意。

《河上注》认为天人同道,精气相贯,也就是说,从宇宙万物到个体本身,其间都是精气充盈,而道正是以气为介质显示其作用的。如第25章“天法道”之注:“道法清静不言,阴行精气,万物自然生长。”第21章“以阅众甫”之注:“阅,稟也。甫,始也。言道稟万物始生,从道受气。”万物如此,人也一样,所以第42章“冲气以为和”之注云:“万物之中皆有元气,得以和柔,若胸中有藏,骨中有髓,草木中有空虚,和气潜通,故得长生也。”万物中蕴含有元气而生长,人体内元气流行,故有生机,而能使元气和柔,潜通全身,则能长生不死。

对于气的重视,这是《河上注》的一个特色。在阐述老子“本原之道”时,《河上注》对气的作用加以了强调,如《老子》首章:“无名,天地之始;有名,万物之母。”的注文:

无名谓道。道无形,故不可名也。始者,道之本也。吐气布化,出于虚无,为天地之本始者也。有名谓天地。天地有形位、阴阳、有刚柔,是其名也。万物母者,天地含气生万物,长大成熟,如母之养子也。

又如第42章:“道生一,一生二,二生三”之注:

道始所生者一也。一生阴与阳。阴阳生和、清、浊三气,分为天、地、人也。

道为天地万物之根本,这 and 老学史上其他的注家是一致的,但《河上注》以前的老学著作,如西汉严遵的《老子指归》,对气的阐述不够具体,而《河上注》“关于气的论述就明确得多”,是“用‘气’化学说充实‘道’的概念”^①。不过,我们要指出的是,相对于道生万物的宇宙本原论,《河上注》更加强调气在修身养生过程中的重要作用,可以说,《河上注》中

^① 熊铁基、马良怀、刘韶军著:《中国老学史》第185页,福建人民出版社1995年版。

“气”的概念更多的是与养生之道联系在一起的。例如老子首章“同谓之玄，玄之又玄，众妙之门”之注文：

玄，天也。谓有欲之人与无欲之人，同受气于天。天中复有天也。禀气有厚薄，得中和滋液则生贤圣，得错乱浊辱则生贪淫。能知天中复有天，禀气有厚薄，除情欲，守中和，是谓知道要妙之门户。

关于老子之“玄”、“又玄”、“众妙之门”，一般注《老》者都是从宇宙论、本体论及道的特性等角度加以诠释，而《河上注》十分独特，用“禀气”的命题将“气”与人、天、道贯通起来，并以修道养生之旨解释“众妙之门”。又如第6章“是谓玄牝”之注：

言不死之道，在于玄牝。玄，天也，于人为鼻。牝，地也，于人为口。天食人以五气，从鼻入藏于心。五气清微，为精神聪明音声五性。其鬼曰魂，魂者，雄也，主出入人鼻，与天通，故鼻为玄也。地食人以五味，从口入藏于胃。五味浊辱，为形骸骨肉血脉六情。其鬼曰魄，魄，雌也，主出入人口，与地通，故口为牝。

此解开宗明义，以玄牝为中心阐发不死之道。以玄牝为天地，为人身之鼻、口，这是汉代流行的观念^①，但《河上注》加以进一步的发挥，认为玄牝乃气之通道，气与人的生命、情感相连，故玄牝之门“言鼻口之门，乃是通天地之元气所从往来”^②，这样的发挥显然不一定符合老子之本旨，但与后来道教的炼养思想十分一致。

正因为精气相贯，沟通天人，所以修道者自然以保守精气为第一要务。此点在《河上注》中表现十分明显：

人能自节养，不失其所受天之精气，则可以久。^③

治国者当爱民财，不为奢泰。治身者当爱精气，而不为放逸。^④

① 参见金春锋《汉代思想史》第400页，中国社会科学出版社1997年版。

② 《老子河上公章句》第6章。

③ 《老子河上公章句》第33章。

④ 《老子河上公章句》第59章。

精气为构成生命之要素，气聚则为生，气散则为死，所以固守精气乃为养生之道，修道者时时应注意“自爱其身，以保精气”^①。

与保守精气一样，养神亦同样重要。《老子》首章之注就明确指出：“常道当以无为养神。”可见养神也是性命攸关之大事，是老子之“常道”。又如《老子》第6章“谷神不死”之注云：

谷，养也。人能养神则不死，神谓五藏之神也：肝藏魂，肺藏魄，心藏神，脾藏意，肾藏精与志，五藏尽伤，则五神去。

“谷”一般理解为“虚空”、“玄妙”，而《河上注》释“谷”为“养”、“谷神”为“养神”，反映了它以养生之道为中心的老学旨趣。而注中所言五藏神或五神，则颇有医学与道教合流之意味。再看以下几条注文：

守五性，去六情，节志气，养神明。

去彼目之妄视，为此腹之养神。^②

言复反其光明于内，无使精神泄也。^③

养神，保持精神不外泄，这就是“习修常道”。

《河上注》进而指出，保养精神之关键，乃在于保持心灵的虚静恬泊。如第72章之注：

人心藏神，常当安柔，不当急狭。人所以生者，以有精神，托空虚，喜清静。饮食不节，忽道念色，邪僻满腹，为此伐命散神也。夫唯独不厌精神之人，洗心垢浊，恬泊无欲，则精神居之而不厌。

这里提到一个重要的概念“洗心”，所谓洗心，即是去掉内心之欲望，使内心处于一种虚空澄沏、和柔宁静的状态，正如第11章之注云：“治身者当除情欲，使五藏空虚，神乃归之。”又如第48章之注云：

学谓政教礼乐之学也。日益者，情欲文饰日以益多。道谓自然之道。日损者，情欲文饰日以销损。损之，损情欲也。又损之者，所以渐去之也。当恬淡如婴儿，无所造为。情欲断绝，德与道合，则无所不施，无所不为也。

① 《老子河上公章句》第72章。

② 《老子河上公章句》第12章。

③ 《老子河上公章句》第52章。

情欲文饰乃养神之大害,当损之又损,当内心空明纯朴如婴儿,即是德与道合,从而可以长生久视了。

综上所述,《河上注》之老学宗旨,与道教义理完全吻合。卢国龙曾认为《河上注》乃道教老学的发源之作^①,这一论断是可以成立的。

第四节 《老子想尔注》的主要思想

如果说道教老学的源头可以追溯到《老子河上公章句》,那么其有代表性的著作则为《老子想尔注》。从两书的关系来看,《河上注》成书于《想尔注》之先,《想尔注》对《河上注》是有所继承的^②。当然,作为五斗米道弘道阐教之经典,较之《河上注》,《想尔注》对《老子》的注解与发挥,具有更加鲜明的道教特色。

对于《老子想尔注》的学术价值,饶宗颐先生有一中肯的评价:“(其书)不特东汉老学神仙家一派之说,可略睹其端倪,尤为道教原始思想增一重要资料,对于道教史贡献至巨,不可谓非学术上之鸿宝也。”^③尽管《老子想尔注》已残缺,只保留了《道经》第3章至第37章的有关内容,但仍然可以发现张天师解《老》之主要思想。

一、对道的发挥与改造

任继愈先生在其主编的《中国道教史》中曾经指出:“《老子想尔注》是第一部完全用神学注解《道德经》,使之符合道教宗旨的作品。它的出现是老学与长生神仙说、民间信仰合流的最明显的标志,开创了道教徒系统利用《老子》的新时期,因而在早期道教发展史上有其特殊的作用和意义。”^④《老子想尔注》对《老子》的利用与改造,首先表现在对老子之道的诠释上。

① 参见《道教哲学》第231页,华夏出版社1997年版。

② 参见饶宗颐《老子想尔注校证》第79页,上海古籍出版社1991年版。

③ 《老子想尔注校证》第5页,上海古籍出版社1991年版。

④ 《中国道教史》上卷,第39页,中国社会科学出版社2001年版。

在老子思想中,道乃宇宙万物之根本,这是一个共识,《想尔注》对此也有所阐发,例如:

此三者淳说道之美,道者天下万事之本。^①

吾,道也。帝先者,亦道也。与无名万物始同一耳。未知谁家子,能行此道,能行者,便像道也,似帝先矣。^②

吾,道也,所以知古今终始共此一道,其事如此也。^③

万物含道精,并作,初生起时也。^④

这些注文旨在说明道先天地而存在,贯通古今,是天下万物万事之本。而万物的产生与成长,是由于“道精”在起作用。道精,即道之精气,亦称道气,如第5章之注:“道气在间,清微不见,含血之类,莫不钦仰。”第16章之注:“道气归根,愈当清净矣。”道气说最早可追溯到战国时期的稷下道家,到《老子河上公章句》已有很大的发展,《想尔注》以道气论解《老》,实乃道家思想的一脉相承。不过,相对于《河上注》来说,《想尔注》在对《老子》哲理方面的阐述有明显的淡化,而神学内容大为增强了。

赋予老子之道人格神的特点,这是《想尔注》神化《老子》的重要表现。《想尔注》有一个突出的现象,即把《老子》经文中的第一人称代词“吾”、“我”大都解释成“道”,从而使道具有了人格特征,上面引文中已有例证,又如第13章“及我无身,吾有何患”之注:“吾,我,道也,志欲无身,但欲养神耳,欲令人自法,故云之。”第25章“吾不知其名,字之曰道”之注:“吾,道也,还叹道美,给可名字,故曰道也。”第29章“吾见”二字之注:“吾,道也。同见天下之尊,非当所为,不敢为之。”等等,道成了主体性的发言者与行动者,所以道与人一样有喜怒哀乐之情:“锐者,心方欲图恶,忿者,怒也,皆非道所喜。”^⑤还能够发号施令:“古未有车时,退然,道遣奚仲作之,愚者得车,贪利而已,不念行道,不觉道神,贤

① 《老子想尔注》第14章。

② 《老子想尔注》第4章。

③ 《老子想尔注》第21章。

④ 《老子想尔注》第16章。

⑤ 《老子想尔注》第4章。

者见之，乃知道恩，默而自厉，重守道真也。”^①这是《老子》第11章“卅辐共一毂，当其无，有车之用”的注文，值得注意的是“道遣奚仲作之”一句，奚仲据传为黄帝之后，夏禹之臣，因善造车，受封于薛，夏王大禹封奚仲为“车正”。奚仲作车，《想尔注》认为是“道”所派遣，道具有人格的力量。又如“凿户牖以为室，当其无，有室之用”之注：“道使黄帝为之，亦与车同说。”道不仅可以“遣奚仲”，连黄帝也是可以指使的。再看以下注文：

一者道也，今在人身何许？守之云何？一不在人身也，诸附身者悉世间常伪伎，非真道也，一在天地外，入在天地间，但往来人身中耳，都皮里悉是，非独一处。一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。^②

将一解释为道，将道解释为“太上老君”，这是《想尔注》对老子之道的重大发挥，这样一来，《想尔注》不仅完成了道为人格神的改造，而且也很好地适应了道教教义的需要。

由于《想尔注》是张天师对老子之道的宗教化改造，因此，在注中出现了“道教”一词：

真道藏，邪文出，世间常伪伎称道教，皆为大伪，不可用。^③

这是目前所见文献中关于“道教”一词的最早记载。据天师之意，常有一些居心叵测者打着道教的旗号，冒称道教人士行不良之事，这是应该加以揭发与批评的，换言之，只有主张“真道”、并按“真道”的要求进行宗教实践者，才能称之为“道教”，这个“道教”就是五斗米道。注文所言“真道藏，邪文出”，则表明五斗米道与世间“伪伎”存在矛盾与冲突，同时也说明《想尔注》已自觉把五斗米道与一般的民间组织或团体区分开来。那么，邪文又指什么呢？《想尔注》云：

何谓邪文？其五经半入邪，其五经以外，众书传记，尸人所作，悉邪耳。^④

① 《老子想尔注》第11章。

② 《老子想尔注》第10章。

③ 《老子想尔注》第18章。

④ 《老子想尔注》第18章。

儒家的经典是“半邪”，可见早期道教对儒家并不认可，所以《老子》第21章“孔德之容，唯道是从”之注曰：“道甚大，教孔丘为知，后知不信道文，但上孔书，以为无上，道故明之，告后贤。”这里曲解“孔德”之“孔”为孔子，意在表明道教之学是高于儒学的。至于其他一般之学，则更不用说了。关于“尸人”，据饶宗颐先生的解释，乃指“凡尸行而不能尸解者”，与道人相反，尸人是未得“道真”之人^①，故他们所作“众书传记”皆为邪文。《想尔注》的这一观点虽然有片面之嫌，但却从另一角度肯定了道教绝对崇高的地位。

与道教相关，《想尔注》中还出现了“道士”的称呼，如第35章之注：

道之为化，自高而降，指谓王者，故贵一人，制无二君，是以帝王常当行道，然后乃及吏民，非独道士可行，王者弃捐也。

这里把“道士”与“王者”、“吏民”对称，显然“道士”应该是一个特定的群体，即道教人士，具体来说，应该是指加入了五斗米道的道教徒，也即“道人”。道人本指有道术之士，如《汉书·京房传》有“道人始去”之语，颜师古注云：“道人，有道术之人也。”但《想尔注》中的道人内涵已经扩大，道人无疑应该懂得道术，但更加重要的是，道人乃能得“道真”者，也是道教教义的具体实践者，其追求远远超过了“道术”的层面。第9章之注云：“道教人结精成神，今世间伪伎诈称道，托黄帝、玄女、龚子、容成之文相教，从女不施，思还精补脑，心神不一，失其所察，为揣悦不可长宝。”可以看出，五斗米道固然宣扬“结精成神”之法，但认为应该从道的高度追求心神合一，而对“还精补脑”之类的一般方术是持反对态度的。当然，道人体道，其追求的最高理想是长生不死：

道人畏辱，故不贪荣，但归志于道，唯愿长生，如天下谷水之欲东流归于海也。^②

道人求生，不贪荣名。^③

道人但当自省其身，令不陷于死地，勿平他人也。……道人行

① 参见《老子想尔注校证》第72页，上海古籍出版社1991年版。

② 《老子想尔注》第28章。

③ 《老子想尔注》第32章。

备，道神归之，避世托死过太阴中，复生去为不亡，故寿也。俗人无善功，死者属地官，便为亡矣。^①

对不死之道的领悟与追求，这不仅是《想尔注》对老子之道的发挥，也是道教老学的一个基本特点。又如，道人是尚柔弱的：

强后必更羸，羸复反更强，先处强者后必有羸，道人发先，处羸后更强。^②

水法道柔弱，故能消穿崖石。道人当法之。^③

这样的诠释体现出了道家的固有特色，与一般的方术有别。又如，道人是与人为善的：

道人宁施人，勿为人所施，宁避人，勿为人所避，宁教人为善，勿为人所教，宁为人所怒，勿怒人，分均，宁与人多，勿为人所与多。^④

道性不为恶事，故能神，无所不作，道人当法之。^⑤

道性为善，道人当然不能为恶，这和《想尔注》所讲的道诫又是一致的。

二、神仙信仰

神仙信仰是道教的基本信仰，诚如李养正先生所言：“不论道教的教义及道术多么庞杂，其教义的核心仍是神仙信仰。”^⑥而客观地讲，作为道教最高经典的《老子》却没有明显的神仙思想，因此，张天师之《想尔注》在阐发老子之道时，大力宣扬神仙思想为道教服务，也是理所当然之事了。

《想尔注》认为，神仙思想是道的基本特点，如第6章注云：“能用此道，应得仙寿。”第9章注云：“知道意贱死贵仙。”这是将老子之道直接与神仙挂钩，所以注文反复强调：“道之所言，无一可弃者，得仙之士，但

① 《老子想尔注》第33章。

② 《老子想尔注》第29章。

③ 《老子想尔注》第36章。

④ 《老子想尔注》第36章。

⑤ 《老子想尔注》第37章。

⑥ 《道教概说》第243页，中华书局1989年版。

贵道言，故辄成功事遂也。”^①“悉如信道，皆仙寿矣。”^②为什么信道能成仙呢？首先是有历史的经验可供借鉴，如第14章之注就说得很清楚：“何以知此道今端有？观古得仙寿者，悉行之以得，知今俗有不绝也。……能以古仙寿若喻，今自勉厉守道真，即得道经纪也。”古之仙寿者都是修道之人。其次，这是由道教的价值观所决定的。道教认为，人生的最高追求不在于功名利禄以及感官上的享受，而在于成仙：

求长生者，不劳精思求财以养身，不以无功劫君取禄以荣身，不食五味以恣，衣弊履穿，不与俗争，即为后其身也，而目此得仙寿，获福在俗人先，即为身先。^③

道人同知俗事，高官厚禄，好衣美食珍宝之味耳，皆不能致长生，长生为大福，为道人欲制大，故自忍不以俗事割心情也。^④

“长生为大福”，正反映了道教的追求。又如第19章“绝圣弃知，民利百倍”之注：

谓诈圣知邪文者，夫圣人天所挺生，必有表，河洛著名。然常宣真，不至受有伪邪道，不信明圣人之言，故令千百岁大圣演真，涤除邪文。今人无状，裁通经艺，未贯道真，便自称圣，不因本，而章篇自揆，不能得道言，先为身，不劝民真道可得仙寿，修善自勉，反言仙自有骨录，非行所臻，云无生道，道书欺人。此乃罪盈三千，为大恶人，至今后学者不复信道。

注文指出，真正的圣人是得“道真”之人，即是那种信道、体道、修道并能够守道之人，是仙寿者。可是在现实中看到的大都不是真圣人，而是“诈圣邪知”，这些圣人的假冒者不宜扬仙寿可学可致，只追逐无用的邪学，他们不仅偏离了道教的宗旨、自身无道，而且造成了极坏的影响，动摇了后学者对道的信仰，所以天师把这些假圣人称为“罪盈三千”的大恶人。也正因为如此，张天师才在《想尔注》中不遗余力地阐述信道成

① 《老子想尔注》第17章。

② 《老子想尔注》第30章。

③ 《老子想尔注》第7章。

④ 《老子想尔注》第28章。

仙、仙道可学的道理。

《想尔注》神仙思想的阐发,还表现在对“仙士”的强调上。仙士之名,《太平经》已提及,如云:“上及仙士,寿可长年。”^①但《想尔注》对这一概念的重视程度进一步增加了。与“道人”、“道士”相比,“仙士”更为强调长生不死,更加具有神仙的意味,如第7章之注:“不知长生之道,身皆尸行耳,非道所行,悉尸行也。道人所以得仙寿者,不行尸行,与俗别异,故能成其尸,令为仙士也。”尸行,非道之行也,故修道者不取。当然,仙士肯定是修道者,而且境界比道人要高,“古之仙士,能守信微妙,与天相通”^②。“仙士味道,不知俗事,纯纯若痴也。”^③仙士能够体道、守道,故可以超越死亡,而世俗之人不知修道,反而失道,所以易死。在第20章之注中,天师把仙士与世俗者反复对比:

死是人之所畏也,仙王士与俗人同知畏死乐生,但所行异耳。

俗人于世间,自有财宝功名,仙士于俗,如顽鄙也。

仙士与俗人异,不贵荣禄财宝,但贵食母者,身也,于内为胃,主五藏气。俗人食谷,谷绝便死。仙士有谷食之,无则食气。

仙士意志道如晦,思卧安床,不复杂俗事也。精思止于道,不止于俗事也。

众俗人怀恶,常有馀意计念思虑,仙士意中都遗忘之,无所有也。

这不仅仅是在简单比较仙士与俗人之间的差别,而是阐发了信道、学道可以成仙的道理,强调了神仙信仰在道教中的重要性。

三、阐扬道诫

道教戒律的存在,不仅有助于阐扬教理,而且可以调整和约束道教徒的行为规范,可以说,道戒是道教成为宗教的重要条件。关于戒,亦通诫,《太平经》已屡屡提及,如卷七十一《致善除邪令人受道戒文》,卷

① 《太平经》卷一百十二之十九。

② 《老子想尔注》第15章。

③ 《老子想尔注》第20章。

一百十《大功益年书出岁月戒》，卷一百十二《贪财色灾及胞中诫》、《七十二色死尸诫》、《写书不用徒自苦诫》、《有过死谪作河梁诫》、《衣履欲好诫》、《不忘诫长得福诀》，卷一百十四《不孝不可久生诫》、《大寿诫》、《不承天书言病当解谪诫》，卷一百十七《天咎四人辱道诫》等，种类很多，并且提到了“道诫”，如《致善除邪令人受道戒文》云：“真人问神人曰：‘受道以何为戒乎？’神人曰：‘道乃有大戒，不可不慎之也。’”不过，道戒在《太平经》中只出现了两次，除《致善除邪令人受道戒文》外，另一处是《天咎四人辱道诫》，值得注意的是，《太平经》之道戒，重点不在道，而在戒。《老子想尔注》则不同，不仅道诫一词反复出现，而且其着重点转移到了“道”上。

我们知道，《老子》只论道，不讲诫，《想尔注》将道与诫联系起来加以阐扬，这同样是对老子思想的重要改造与发挥。那么，何谓道诫？第15章之注有一说明：“人欲举事，先考之道诫，安思其义不犯道，乃徐施之，生道不去。”所谓道诫，就是个人的所思所想、所作所为都出于道的要求，不违背道的原则。因为道具有至高无上的威仪，故可以作为诫的终极标准，如第14章注文：“道至尊，微而隐，无状貌形像也，但可从其诫，不可见知也。今世间伪伎指形名道，令有服色、名字、状貌、长短，非也，悉邪伪耳。”只有无形的真道才能成为诫的标准，那些有行的伪道当然是不行的。又由于道具有神性，“道尊且神，终不听人”^①，因此，道一旦成为诫的标准，人人都必须服从。

对于道、诫与人的关系，《想尔注》第36章之注文有一比喻：“诫为渊，道犹水，人犹鱼。鱼失渊去水则死，人不行诫守道，道去则死。”道之于诫，好比水之于渊，道是根本，而人则是主体性的实践者。不过，《想尔注》认为，不是随随便便的什么人都能遵守道诫的，如第33章之注所言：“道诫甚难，仙士得之，但志耳，非有伎巧也。”只有仙士才能恪守道诫，可见其要求之高，但天师希望帝王大臣能守道诫，如第18章之注：“今之臣子虽忠孝，皆欲以买君父求功名，过时不显异之，便屏恕之，言无所知。此类外是内非，无至诚感天之行，故令国难治。今欲复此，疾

^① 《老子想尔注》第35章。

要在帝王当专心信道诚也。”又如第26章注文：“天子王公也，虽有荣观为人所尊，务当重清将，奉行道诚也。”寄希望于天子王公，反映出早期道教对现实世界的关怀。

对于道教徒来说，要想实现其最高的宗教理想即长生不死，就必须遵守道诚，不犯错误：“欲求仙寿天福要在信道，守诚守信，不为贰过，罪成结在天曹，右契无到而穷，不复在馀也。”^①由此也可以看出奉行道诚的基本要求与主旨，即如第13章之注文所言：“奉道诚，积善成功，积精成神，神成仙寿，以此为身宝矣。”《想尔注》涉及道诚的内容很多，但此条注文反映了其中最精要的部分，具体来说，以下几点尤为要务。

（一）贵生

《想尔注》认为：“行道者生，失道者死，天之正法，不在祭饌祷祠也。”^②生命与道是紧密相连的，所以，“结志求生，务从道诚”^③。这里强调，长生之要，不在方术，而在于“从道诚”。对于颇有神仙气息的仙士来说，也必须遵守道诚：“仙士畏死，信道守诚，故与生合也。”^④仙士是修道达到很高境界的人，与世俗者有明显区别，但离神仙尚有一步之遥，如果能“从道诚”，则可以真正成仙，实现对生命的超越，而对成仙的追求，也是贵生的体现。

《想尔注》的贵生思想，尤其体现在对《老子》第25章的改造与诠释上。该章之经文曰：“道大，天大，地大，人大。域中有四大，而人处一。”“人”，或作“王”。《想尔注》为了配合五斗米道教义的需要，将“人”（“王”）改成了“生”，即“道大，天大，地大，生大。域中有四大，而生处一”，并解释云：

四大之中，何者最大乎，道最大也。四大之中，所以令生处一者，生，道之别体也。

① 《老子想尔注》第24章。

② 《老子想尔注》第24章。

③ 《老子想尔注》第27章。

④ 《老子想尔注》第20章。

“生，道之别体”，这是将生命提到了道的高度，是对生命价值的极大肯定，所以修道也就是修生。《想尔注》对《老子》的这一改动与解释，尽管出于主观，但很好地反映了道教的理论特色，并且影响深远。

（二）行善

《想尔注》认为，道是劝人为善的，所以修道者应该为善不为恶，否则是会受到惩罚的：“人非道言恶，天辄夺算。今信道言善，教授不邪，则无适也。”^①劝人为善，这是道教宗教功能的重要体现。注文指出：

天地像道，仁于诸善，不仁于诸恶。

圣人法天地，仁于善人，不仁恶人，当王政煞恶，亦视之如刍狗

也。是以人当积善功，其精神与天通，设欲侵害者，天即救之。^②

圣人乃为得“道真”者，能法天则地，“仁于诸善”，如果常人想成圣，首要之事就是“积善功”。

《想尔注》进而指出，道诫的功能，不仅在于扬善惩恶，而且还在于劝恶从善，如第17章之注：“见恶人，诫为说善，其人闻义则服，可教改也。就申道诫示之，畏以天威，令自改也。”又如第27章之注：“常为善，见恶人不弃也。就往教之，示道诫，傥其人不化，不可如何也。”遇恶人不弃，反而用善去感化之，这同样是道诫的要求，这一要求充分体现出道教的慈爱精神。

此外，行善还是修长生之道的必备条件。在论及养生之道时，《想尔注》也强调“宝精”，认为“精者，道之别气也，入人身中为根本”^③，并指出：“古仙士实精以生，今人失精以死，大信也。”^④但仅仅宝精能否得长生呢？回答当然是否定的：

夫欲宝精，百行当修，万善当著，调和五行，喜怒悉去，天曹左契，算有馀数，精乃守之。恶人宝精，唐自苦终不居，必自泄漏也。^⑤

① 《老子想尔注》第27章。

② 《老子想尔注》第5章。

③ 《老子想尔注》第21章。

④ 《老子想尔注》第21章。

⑤ 《老子想尔注》第21章。

也就是说,宝精仅仅是术,不足以长生,如欲长生,除了宝精之类的术以外,更重要的是要修道,守道诫,而道诫的要点之一,即为行善。由此也可以说,不守道诫的恶人是不可能得道长生的。关于宝精、行善与长生的关系,在第21章之注文中有一比喻:

精并喻像池水,身为池堤封,善行为水源,若斯三备,池乃全坚。心不专善,无堤封,水必去。行善不积,源不通,水必燥干。决水溉野渠如溪江,虽堤在,源流泄必亦空,山行燥析裂,百病并生。斯三不慎,池为空坑也。

在养生的各种条件中,善行显得犹为重要。把善行比喻为水源,这是强调了守道诫、行善在修身养生过程中的决定性作用。

(三)清静自然

清静自然作为道家的基本精神而成为道诫的要素,这是顺理成章的。第26章注文指出:“道人当自重精神,清静为本。”意谓道人守道诫,爱养精神,重在清静。清静是自然的体现,清静自然即道:

自然,道也,乐清静。希言,入清静。合自然,可久也。不合清静自然,故不久竟日也。^①

自然者,与道同号异体,令更相法,皆共法道也。天地广大,常法道以生,况人可不敬道乎。^②

前面已指出,《想尔注》把生解释为“道之别体”,这里又将自然释为“与道同号异体”,究天师之旨,乃在于说明生命、自然、道之间的内在一致性,故修道者欲得长生,就必然清静自然,与道合真。

对于清静之道的意义,天师在第15章之注中还有较为详细的论述:

求生之人,与不谢,夺不恨,不随俗转移,真思志道,学知清静,意当时如痴浊也。以能痴浊,朴且欲就矣。然后清静能睹众微,内自清明,不欲于俗。清静大要,道微所乐,天地湛然,则云起露吐,万物滋润。迅雷风趣,则汉燥物疼,道气隐藏,常不周处。人法天

^① 《老子想尔注》第23章。

^② 《老子想尔注》第25章。

地,故不得燥处,常清静为务,晨暮露上下,人身气亦布至,师设晨暮清静为大要,故虽天地有失,为人有诚,辄能自反,还归道素,人德不及,若其有失,遂去不顾,致当自约持也。

“清静大要,道微所乐”,从天地万物的变化到个人的养生,都是以道为法则的,而道之法则的重要体现,即为清静。能守清静,纵然外如愚痴,而内心清明,乃得长生之要。

第五节 《老子节解》的诠释特色

《老子节解》是道教人士完全站在道教的立场,以道教的养生修炼思想注解《老子》的代表性作品,该书在南北朝隋唐时期一直受到道教界的重视。尽管此书早已散佚,但借相关道书的征引,仍可窥见其解《老》的大致情况。台湾严灵峰有《老子节解》之辑本,为《节解》之研究提供了方便,本节所引《节解》,主要据严辑本。

一、《老子节解》小考

《老子节解》,《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、陆德明《经典释文》、《道藏》中《三洞奉道科诫营始》、《云笈七签》均有提及,应该是一部早期的道教老学著作。

关于此书的成书时间,王卡认为乃出于汉末魏晋之际^①,这是正确的。在葛洪《抱朴子内篇·遐览》所录道经中,即有《节解经》一书。《节解经》已佚,但《云笈七签》引录了其中两条材料,其一见于卷九十九《灵响词五首·序》,该序所引“尹真人《节解经》”云:“内观者睹神光,不可谓之不明;返听者闻神声,不可谓之无音;握固者精神备体,不可谓之无形。凡在道中之民,当须视不见之形,听不闻之声,搏不得之名,三者皆得,谓之道民矣。”显然,这是对《老子》第14章“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微”的解释^②。此条材料可证葛洪《抱朴子

^① 参见王卡《敦煌道教文献研究》第171页,中国社会科学出版社2004年版。

^② 参见王卡《敦煌本〈老子节解〉残页考释》,载《道教经史论丛》,巴蜀书社2007年版。

内篇》所录《节解经》，应该就是《老子节解》。《云笈七签》所引《老子节解》另一条材料见于该书卷五十六《元气论》，引文较长，略引一段如下：“唾者溢为醴泉，聚（为玉浆），流为华池府，散为津液，降为甘露，漱而咽之，溉藏润身，通宣百脉，化养万神，支节毛发，坚固长春，此所谓内金浆也。可以养神明，补元气矣。若乃清玉为醴，炼金为浆，化其本体，柔而不刚，色莹冰雪，气夺馨香，饮之一杯，寿与天长，此所谓外金浆也。……从容导引，按摩消息，令人起坐轻健，意思畅逸。又常伺候大小二事，无使强关抑忍，又勿使失度，或涩或寒或滑，多皆伤气害生，为祸甚速。此所谓知进退存亡，圣人之道也。”

另外，《正统道藏》中原题顾欢《道德真经注疏》引述了《节解》佚文百余条，敦煌文书中亦存有《老子节解》残片，编号为 S6228V，共存经及注文十九行，从《老子》第 33 章末句“死而不亡者寿”之注文起，至第 35 章经文“视之不足”止，经注文连书，字体大小不分，注文古拙简练，每条以“胃（谓）”字开始。首行注文见合顾欢《道德真经注疏》所引《节解》佚文，由此可确证此件为《老子节解》之残片^①。敦煌文书《老子节解》残片的发现，也让我们断定《老子节解》是一部早期道教人士的解《老》之作。

《老子节解》之作者为道士，这是无疑的，但具体为何人，则难以确定。陆德明《经典释文·叙录》在《老子节解》条下注云：“不详作者，或云老子所作，一云河上公作。”唐王悬河所编《三洞珠囊》引述《老子节解序》云：“老子以无极灵道元年七月甲子，授关令尹喜《五千文节解图》。”杜光庭《道德真经广圣义序》著录有《节解》上下，并云：“老君与尹喜解。”老君、尹喜、河上公之类，明显是出于假托，我们不能认为是《老子节解》的实际作者。王重民《老子考》云：“张君相《集解》所引有‘《节解》曰’，当即此书。又张氏所集二十九家，二十八家皆著姓氏，独此书引作‘《节解》曰’，则著者姓氏佚失久矣。”张君相为初唐岷山道士，而当时已不知《节解》之作者了。值得注意的是，严灵峰提出了《老子节解》作者为葛玄之说，故他辑录的《节解》全称为《辑葛玄老子节解》。严氏之

^① 参见王卡《敦煌道教文献研究》第 171 页，中国社会科学出版社 2004 年版。

说,理由有二:其一,《宋史·艺文志》著录有“葛玄《老子道德经节解》二卷”;其二,葛玄所学,不外道家、方士、神仙、导引、服气、养生之法,与张君相《集解》所引《节解》之内容、旨趣若合符节^①。严说不足置信。关于《宋史·艺文志》的著录,十分突兀,因初唐人士已不知《节解》之作者,且宋代以前之书目所著录,均未言《节解》之作者为葛玄,那么,《宋史·艺文志》“葛玄《老子道德经节解》二卷”之说,已大有可疑,所以王明先生直言此乃《宋史·艺文志》之误录:“《宋史》编修,芜陋踳驳,久为世所垢病。其志载道书,多见纰缪。……《老子节解》一书,自陆氏《释文》、《隋志》、两《唐志》、《通志》等俱不详作者,而《宋史》忽以属诸葛玄,恐其未必有确据也。”因此,“《节解》与《河上公章句》各自为书,显与葛仙公无缘”^②。至于从内容上进行推测的局限性,尹志华亦已指出,因“神仙、导引、服气、养生之法”乃魏晋六朝道教之时代风尚,非葛玄所独倡,故从思想上的一致性作推理,理由不充分。由此可见,《节解》确非葛玄所作。又吴承仕《经典释文序录疏证》云:“成玄英《疏》、张君相《集解》所引《节解》,不下百六七十事,殆即此书。大抵以守一、行气、还精、补脑为说,诚米贼之遗法;其语近诞,而其来则甚古。”吴承仕指出《老子节解》乃“米贼之遗法”,这是有得之见,我个人也认为,尽管《老子节解》之确切作者已不得而知,但该书乃出于汉末魏晋之际天师道士之手,则是可以肯定的。

《老子节解》今已不存,但有部分佚文被保留下来,《道藏》所收题为顾欢述《道德真经注疏》、强思齐《道德真经玄德纂疏》、陈景元《道德真经藏室纂微篇》、李霖《道德真经取善集》诸书都有所引,严灵峰据上述诸书编成《辑葛玄老子节解》,收入《无求备斋老子集成初编》中。蒙文通所编《晋唐〈老子〉古注四十家辑存》^③,首列《老子节解》。日本藤原高男《辑佚老子古注篇》亦辑有《老子节解》,日本楠山春树所著《老子传说研究》,又从《太上混元真录》和释法琳《辩正论》中找出《老子节解》佚

① 参见《辑葛玄老子节解·序》。

② 《道家 and 道教思想研究》第321页,中国社会科学出版社1984年版。

③ 该篇收入《蒙文通文集》第六卷《道书辑校十种》,巴蜀书社2001年版。

文数条。另外,敦煌文书存有《老子节解》遗文 19 行。王卡著《敦煌本〈老子节解〉残页考释》则发现了《云笈七签》卷五十六《元气论》和卷九十九《灵响词五首·序》各引有一条《老子节解》佚文^①。

二、《老子节解》的主要特色

关于《老子节解》的诠释特色,蒙文通先生曾指出:“《节解》遗文皆属仙法长生之道,河上《章句》亦主行气、爱精、养神以求长生,与《节解》颇为相近。”^②《老子河上公章句》、《节解》与另外两书《老子想尔注》、《老子内解》都属早期道教老学的代表作,这些著作有着比较一致的解释风格,共同体现出早期道教发展的思想轨迹。就《河上注》与《节解》比较而言,《河上注》释《老》之主旨,以养生为要,但尚旁及哲理、治国诸方面,而《老子节解》,则更加突出养生修炼思想,充分体现出了当时道教的本色。

(一) 贵生炼养之旨

与《河上注》、《想尔注》一样,《老子节解》同样体现出道教对长生不死的理想追求。如第 28 章“为天下谿,常德不离,复归于婴儿”之注云:“谿者,口也。谓行一闭气,湛然无为,子则不老,复还婴儿也。”又如第 59 章“无不克则莫知其极”之注:“谓一行身中,除邪愈病,莫知尽极,则其命长存。”强调生命不老、生命长存,这是《老子节解》的特色之一。又如第 26 章“而以身轻天下”之注:

虽贵为天子,当守一长生。见而不学,故为轻身,然后没命,虽有玉珥金缕,何益于身。

以天子为尊,当面对生命与天下之间的抉择,同样应以生命为重。这是《节解》的回答,也是道教对生命价值的肯定。《节解》在这里指出了一个浅显但并不是任何人都能明白的道理,一个人如果连命都没有了,身外之物又有何用呢?

为了突出贵生的主题,《节解》对老子思想进行了有意的改造。如

^① 本小节部分内容参考了尹志华提供给我的材料,谨表诚挚谢意。

^② 《蒙文通文集》第六卷《道书辑校十种》,第 243 页,巴蜀书社 2001 年版。

《老子》第28章有“复归于无极”一语,《节解》释云:“谓常守生行一,无极也。”关于“无极”的含义,王弼注云:“不可穷也。”这是一个具有普遍性意蕴的解释,但《节解》认为“无极”乃指生命之不可穷尽,即长生不死,这一解释与《河上注》一致:“德不差忒,则久寿长生,归身于无穷极。”再看该章“为天下式”一语之注:“谓道行一,以仙为天下式。”所谓“以仙为天下式”,乃指以成仙为修道的最高要求,这是道教的根本宗旨。

《节解》不仅突出了神仙信仰,而且将老子思想解释成了一套具体的修炼养生之术。例如《老子》第七章“天长地久……故能长生”之注曰:

天长者,谓泥丸也;地久者,谓丹田也。泥丸下至绛宫,丹田上升,行一上下,元炁流离,百节浸润,和气自生,大道毕矣,故曰长生也。

将“天长地久”解释为“泥丸”、“丹田”,老子的哲学思想也相应变成了道教的内修之术。典型的例子还有第8章,《老子》此章以水喻道,阐述其“善利万物而不争”的思想,但《节解》则将此章完全发挥为养生之道,如“上善若水”之注文:

善者谓口中津液也,以口漱之则甘泉出,含而咽之,下利万神。子欲行之,常以晨朝漱华池令津液满口,即昂头咽之,以利万神而益精炁。

“言善信”之注文:

谓神炁既行形中,万神合会,故口中甘泉自出,漱口无已,人既不知,安能行也。故圣人淡泊行一,则何华不先也。

“动善时”之注文:

谓圣人事道以治身,去却邪伪,特为后贤而作轨范。夫此七善者,皆因一行形中,万神自善也。

这样的解释,从学理的层面上看是缺乏根据的,但从道教的角度看则是有价值的。在道教徒眼里,也许这是一种恰当的理解,因为“事道以治身”的思想正是道教的重要教义。由此看来,我们研究道教老学著作,必须立足于道教信仰、道教理论发展的角度,才有可能比较准确地把

握之。

(二)身国一体

把治国比喻为治身，身国一体，这是道教的思想特色之一。宋曾慥编撰的《道枢·虚白问篇》云：“《老子内丹经》曰：一身之设，一国之象也。圣人以身为国，以心为君，以精气为民。民安则国斯泰矣，民散则国斯虚也。夫能惜精爱气，则所以长生者也。”《老子内丹经》约出于唐宋之际，作者不详，但其身国同治的思想在道教老学中是有渊源的，最早《河上公章句》已提出“国身同也”^①、修身为先的思想。但《河上注》还是讲治国之道的，而《老子节解》则不仅继承了《河上注》身国同治的思想，而且有了进一步的强化，完全把《老子》中的治国思想解释成了修身之术，《老子》成了一本纯粹只讲道教练养之道的经典。

《老子节解》对老子思想的改造是直接的，如第57章“以正治国，以奇用兵”之注：“谓治身者正于心，不以口兵自伤也。国，身也。”既然国就是身，所以《节解》进一步把《老子》中的一些概念比附为人体之具体器官：

百姓谓百脉也，所以盈缩不和平，由口不舍一，唇干液竭，故脉失精泄也。

国谓形也，言一出入脾中，化滓变液，去故受新，以养五神，故王于藏府者也。

小国谓形中，什伯谓五藏，心与肾为什，肝与肺为伯，闭口行气，则什伯气盛而无不用。

邻国者，两耳也，两耳相望，保其安也。使神气各有所守，不来往相干，故至老常能聪明也。^②

这确实是典型的道教解《老》。另外，在《老子》书中多处提到用兵之道，《节解》则将兵解释“口”，如第30章“以道佐人主者，不以兵强于天下”之注：“谓口为兵也。口言失则兵革至，精神踊跃，魂魄相加，神

^① 《老子河上公章句》第59章。

^② 严灵峰辑：《老子节解》卷下。

明恍惚，则去其身矣。”第76章“是以兵强则不胜”之注：“兵谓口也，口强为人所穷，阴强为女所侵也。”这样，老子的用兵之道也变成了修身方法。

至于老子的治国之道，《节解》当然将其解释为炼养之术了。如第61章“小国以下大国则取大国”之注：

谓泥丸居上为大国，丹田处下为小国，行一之道，闭气咽液，下流丹田。液化为血，血化为精，精化为气，胎息引之，还补其脑，推而引之，云布四海，故上取下聚也。小国自卑下，守分雌柔，聚于大国之中，钦风慕义也。

这里讲具体的修炼方法，把泥丸比喻为大国，强调了泥丸在道教修炼术中的特殊地位。道教认为，人体周身百节都有神，而泥丸乃百神总汇之所，故《节解》在此对泥丸在修身中的统领作用进行了重点阐述。《道枢·平都篇》云：“丹田之上，辟方一寸，是为玄丹之宫，脑精泥丸之魂宫也。夫脑者，一身之灵也，百神之命窟，津液之山源，魂精之玉室也。夫能脑中圆虚以灌真，万穴直立，千孔生烟，德备天地，混同大方，故曰泥丸。泥丸者，形之上神也。”所言与《节解》是一致的。

老子治国之道的核心是无为而治，《节解》亦将其归结到修身上来。老子无为而治思想的典型表述如第57章：“我无为而民自化，我无事而民自富，我好静而民自正，我无欲而民自朴。”此四句经文，《节解》按先后顺序解释为：“守自然则元气流行也”，“人无事则形气精神血脉充溢也”，“人虚心不邪念，则气存形中也”，“人无情欲，守一坚固，则精气淳厚不衰耗也”。将无为而治解释为人体内精、气、神的调理，同样体现出《节解》身国一体的诠释特色。

（三）以术解《老》

以术解《老》是汉魏两晋时期道教老学发展的特色之一，这点在《老子想尔注》中体现得十分明显。又有强调“以内修之旨解注”的《老子内解》，同样是重术的，而《节解》则更加典型地体现出了这一特色。《老子节解》曰：“夫养生之要，先诫其外，后慎其内，内外寂静，此谓善人无为也。……又能通天文，通地理，通人事，通鬼神，通时机，通术数。是则与圣齐功，与天通德矣！夫术数者，莫过修神，淘炼真气，使年延疾愈；

外攘邪恶，清净心身，使祸害不干。”^①

《节解》与河上、想尔等注一样，强调固精在养生修炼中的重要性。如第56章“塞其兑，闭其门”之注：“谓闭塞九窍，固精守气也。”第39章“高必以下为基”之注：“谓道人养精补脑，当用丹田为主，故为基也。”“养精补脑”，这是道教养生术之通则。又如第21章“其精甚真”之注：“精不化，血不藏，则为真人。”“精不化”即固精，这里的精乃指先天之精，修炼者如能固守此先天之精，则可成仙久寿了。这一思想为后来的内丹学家所吸收，如元代陈致虚《金丹大要》云：“先天之精，却为人之至宝。老子曰‘杳杳冥冥，其中有精，其精甚真，其中有信’者，此也。修炼之大，若明此精，即可仙矣。”道教内丹学把先天之精誉为“金液还丹”，究其渊源，则在《老子节解》等早期道教老学著作之中。

服气是道教修炼术的重要法门之一，“夫长生之术，莫过于服元气胎息，内固灵液，金丹之上药”^②。《节解》对此亦有阐述。如第80章“甘其食”之注：“谓甘食其气。”而第75章“民之饥”之注则为：“饥谓气不足也。气所以不足者，坐口嗜美味也。”第71章“不知知病”之注：“谓不明于道，但明于俗，不知食气，而知食味，故病也。”《节解》认为，服气是养生的重要方法，“人有道，气自流行”^③，故当“抱行元气不劳也”^④。

除了固精、服气，《节解》还强调养神，《节解》指出，精、气、神乃构成生命的基本元素，“人形中有精、气、神等，宝而藏之，可以持生也”^⑤。如果丧失了精、气、神，则性命难保，如第9章之注：“上揣者，谓言语放散；下揣者，谓精神放散。言语放散者则致兵革，精神放散者则头白齿落。谓炁血为金，精为玉。子能行一，上下开通，腹中雷鸣，支节相扶，目光踊跃与一相应也。”第13章“失之若惊”之注：“失气亡精，神不行而失一，则头白齿落而死，众人所苦哭，上屋呼魂，惊于天神，故曰失之若

① 《云笈七签》卷五十六《元气论》引。

② 《云笈七签》卷五十六《元气论》引。

③ 严灵峰辑：《老子节解》卷下。

④ 严灵峰辑：《老子节解》卷上。

⑤ 严灵峰辑：《老子节解》卷下。

惊也。”因此，善养生者一定知道如何惜精养神。关于养神方面的内容，《节解》论述云：

行一养神，神和形柔，邪去正存，骨坚髓真，故曰得善矣。^①

知道行气，以神为心，则流布百节。百节、百神、百名，共于形中，故曰以百姓心为心也。^②

《节解》指出，人体百节皆有神，“神出入在身”^③，修炼者应“忘身而养神”^④。当然，养神应与精气的修炼结合起来，从而使得精气神合为一体，生命长存，以至为仙，这就是第70章“是以圣人被褐怀玉”之注所阐发的内容：“圣人贵道德而贱其形，衣皮带毛，含一抱元，不贪官爵，内养神明，以精为玉，以气为金，故能变化，升入紫宫。”

《节解》炼养术之内容，除以上所述外，还有一个重要的方面，即行一。对此，《节解》论述甚多：

炁血为金，精为玉。子能行一，上下开通，腹中雷鸣，支节相扶，目光踊跃与一相应也。^⑤

圣人行一于身，周流四支百节九窍百脉之中，故曰周行不殆也。^⑥

安心，定意，行一，乃还其身也。^⑦

守一不殆，老则得道。^⑧

谓其无为，则精神守一。^⑨

行一，也即守一，这是道教长生成仙的重要方法。老子的养生思想中讲“抱一”，庄子则明确为“守一”，如《庄子·在宥》篇记载黄帝向广成子询问长生之道，广成子回答说：“我守其一，以处其和。故我修身千二百岁

① 严灵峰辑：《老子节解》卷下。

② 严灵峰辑：《老子节解》卷下。

③ 严灵峰辑：《老子节解》卷上。

④ 严灵峰辑：《老子节解》卷上。

⑤ 严灵峰辑：《老子节解》卷上。

⑥ 严灵峰辑：《老子节解》卷上。

⑦ 严灵峰辑：《老子节解》卷上。

⑧ 严灵峰辑：《老子节解》卷下。

⑨ 严灵峰辑：《老子节解》卷下。

矣，吾形未尝衰。”道家“守一”的修道方法，被道教吸收并进一步加以强调，这在道教老学中得以体现。如《老子想尔注》即重视守一：“今布道诫，教人守诫不违，即为守一；不行其诫，即为失一也。”《老子节解》的守一思想似更加突出了。“一之深远，乃在太清，降下绛宫，人子形中，物皆枯死，子独长生。”“一行身中，除邪愈病，莫知尽极，则其命长存。”可见，“一”直接关系到人的生死存亡，故修道者如果不能守一，后果是十分严重的：

泥丸不得一，则脑枯、头白、齿落。丹田不得一，则精气发泄。心乱不守一，则身空、早老。口失其一，则华池不津液。^①

人不修其一，朝夕自饰而失病；不守固其一，则五藏空乏；好其甘肥以养其容，一去其中，百病并生，乃以资货备于死丧也；人不行一，但念好服美食，可以为盗贼，不能止病却死，故非道也。^②

指出失一之不利，当然是为了强调守一的重要。

那么，又怎样守一呢？《老子》第60章“非其神不伤人，圣人亦不伤人”之注云：

人行治道，与神明合，内无阴过，故鬼不能伤也，外无阳罪，故圣人不能刑也。人之行一，天神在外卫身，在里护形，元气混沌，皆其治身。己之所行，上法于天，头戴日月光明，星辰列宿皆在身中，精神呼吸，食玉英也。

从这段注文可看出，《节解》之守一，似乎是在意念中专注于日月星辰列宿之神，这与存思之法相似。而类似的方法在《老子中经》里反复出现，考虑到《老子节解》与《老子中经》成书时间相近，由此可以看出，这种守一存思之法在早期道教中是十分流行的，并且依附于老子其人其书而流传下来。

唐代道士赵志坚曾指出：“以文属身，《节解》之意也。”^③从前面的分析来看，这一判断确非虚语。

① 严灵峰辑：《老子节解》卷下。

② 严灵峰辑：《老子节解》卷下。

③ 《道德真经疏义》卷六。

第六节 顾欢的老学思想

顾欢，字景怡，一字玄平，吴郡盐官（今浙江海宁）人，是南朝宋齐之际著名的道士，也是一位杰出的道教理论家。据《南齐书·顾欢传》记载，顾欢笃志好学，博通儒道，但不善政术，屡辞皇帝征召，“晚节服食，不与人通。每旦出户，山鸟集其掌取食。事黄老道，解阴阳书，为数术多效验”。当时佛、道论争甚烈，顾欢于宋末著《夷夏论》，弘扬道教，排斥佛法。除《夷夏论》，顾欢的著作还有《王弼易二系注》、《尚书百问》、《毛诗集解叙义》、《三名论》、《老子义纲》、《老子义疏》等。

顾欢是“促成道教理论宗风转变的关键人物”^①，这种宗风之变，按强昱的观点，乃指道教哲学的玄学化，继而是道教重玄学之敷畅。蒙文通先生曾指出：“隋唐道宗之盛，源于二孟……孟氏之传，出于顾氏，而道士之传，此为最早，诚以景怡所造之宏也。”^②二孟即孟景翼与孟智周，他们都是南朝道教重玄学的代表人物，对隋唐重玄之风影响颇大。而二孟之学即出于顾欢，因此蒙文通先生高度肯定了顾欢在南北朝道教理论发展过程中的继往开来之功：“兼综王、葛二派，并取罗公，以下开二孟，则顾氏之业，不其伟欤！”^③顾欢之学，兼采王弼玄学、葛玄仙学，又吸收鸠摩罗什之佛学，以建构自己的理论体系。顾欢这种努力，在道教由早期重视神仙方术而到南北朝以后义理化的致思向路的转变过程中，是起到了重要作用的。蒙文通先生认为：“重玄之论，即畅于此，源远流长，自足为贵。”^④蒙先生视顾欢为阐扬重玄学之第一人，实乃有得之见。

顾欢对道教的理论贡献，又主要体现在其老学成就上。虽然《正统道藏》中题为顾欢所述的《道德真经注疏》并非其原作，但其中所引“顾

① 强昱：《从魏晋玄学到初唐重玄学》第80页，上海文化出版社2002年版。

② 《校理老子成玄英疏叙录》，载《古学甄微》，巴蜀书社1987年版。

③ 《校理老子成玄英疏叙录》，载《古学甄微》，巴蜀书社1987年版。

④ 《校理老子成玄英疏叙录》，载《古学甄微》，巴蜀书社1987年版。

曰”条文及南宋李霖《道德真经取善集》中所引部分注文^①，再加上敦煌本《老子》顾欢注残卷^②，仍可见顾欢解《老》之大概，如果说汉晋时期的道教老学由于仙学的色彩浓厚，使得一些解释较多地偏离了《老子》本经，而顾欢的《老子》注解，则在很大程度上又回归了《老子》本旨，较好地体现出了老子的基本哲学精神。下面即从三个方面对顾欢之老学思想进行分析。

一、本体之论

顾欢对《老子》的诠释，明显注意对老子哲学思想的阐发，如第1章“无名天地之始，有名万物之母”的注解：

道虽无名，要能吐气布化，出于虚无，与天地万物作于本始也。

有名谓阴阳，无名谓常道。常道无体，故曰无名；阴阳有分，故曰有名。始者取其无先，母者取其有功，无先则本不可寻，有功则其理

可说。谓阴阳含气禀生万物，长大成熟，如母之养子，故谓之母。

常道无体无先无名，是万物之本体，本体之道无处不在，又不可捉摸，它的特性通过“有名”即阴阳二气显示出来，气在道与万物之间充当了桥梁的作用，所以顾欢指出：“天者纯阳之气，得一故轻清于上。”^③“地者纯阴之质，得一故安静处下。”^④尽管天地万物皆是禀气而生，但决定其存在的根本则是道：“先与后得谓之贷，物得成道谓之成，成之则归道，道得之也。”^⑤宇宙万类生生灭灭，最后以何种方式、何种状态出现，都是由道决定的，但道并不会自己以万物的主宰者自居：“道则长而不宰，圣则宰而不割，成就一切，实为化主，而忘功丧我，故云不宰。”^⑥

关于道的性质，顾欢在对《老子》第11章“有之以为利，无之以为

① 蒙文通《晋唐〈老子〉古注四十家辑存》有收录。见《蒙文通文集》第六卷，《道书辑校十种》，巴蜀书社2001年版。

② 已由王卡整理收入《中华道藏》第10册，华夏出版社2004年版。

③ 《道书辑校十种》第194页，巴蜀书社2001年版。

④ 《道书辑校十种》第194页，巴蜀书社2001年版。

⑤ 《道书辑校十种》第201页，巴蜀书社2001年版。

⑥ 《道书辑校十种》第157页，巴蜀书社2001年版。

用”的注中有一阐释：

利，益也。穀中有轴，器中有食，室中有人，身中有神，皆为物致益，故曰有之以为利也。然则神之利身，无中之有，有亦不可见，故归乎无物。神为存生之利，虚为致神之用，明道非有非无，无能致用，有能利物，利物在有，致用在无，无谓清虚，有谓神明，有俗学未达，皆师老君全无之道，道若全无，于物何益，今明道之为利，利在用形，无之为用，以虚容物故也。^①

此段注文十分重要，不仅阐述了道物关系，确定了道为宇宙之本体，而且通过“神”的概念，又使道回到人本身，道是修身之道。重要的是，顾欢在此指出道非全无、空无，也非纯粹的实有，明确了道“非有非无”的性质，这里既可看出玄学思想对顾欢的影响，还可看到顾欢对玄学中“贵无”与“崇有”之论的超越，从而显示出重玄学“双非”、“双遣”之特色。顾欢又指出：“欲言定有，而无色无声，言其定无，而有信有精，以其体不可定，故曰唯恍唯惚。如此观察，名为从顺于道，所以得。”^②道非绝对的有，也非绝对的无，只有从非有非无的角度，才有可能理解道的本质。

顾欢指出，道“无穷不可序”^③，“其来未兆，倏尔不见”^④，“其去无迹，混然无际”^⑤，道来去无踪，具有不确定性，是无穷无尽之绝对：“诸物虽大，大有极住。此道之大，往行无际，本无住尽之处。”^⑥如此神秘莫测之道，又如何去把握呢？当然，一般的言意方式是无济于事的：“明道则忘言，存言则失道，道可默契，不可口说。故庄云：道无问，问无应。”^⑦但顾欢又指出：“言虽殊途，同本虚无；事虽异趣，同主静朴。”^⑧实际上，虚静是道的本质特征，所以顾欢指出：“夫静观其反真。”^⑨“草

① 《道书辑校十种》第159页，巴蜀书社2001年版。

② 《道书辑校十种》第174页，巴蜀书社2001年版。

③ 《道书辑校十种》第165页，巴蜀书社2001年版。

④ 《道书辑校十种》第165页，巴蜀书社2001年版。

⑤ 《道书辑校十种》第165页，巴蜀书社2001年版。

⑥ 《道书辑校十种》第180页，巴蜀书社2001年版。

⑦ 《道书辑校十种》第216页，巴蜀书社2001年版。

⑧ 《道书辑校十种》第230页，巴蜀书社2001年版。

⑨ 《道书辑校十种》第168页，巴蜀书社2001年版。

木零落,归根则静,人物变化,反真则安。”^①由此可以看出,只有从虚静的角度,才能够真正体悟老子之大道:

夫清静虚妙,则深不可识,无色无象,其道自真。若夫辞说辩瞻,仪形焕炳,相好森罗,在前可识,此非至真之实,乃是大道之华而愚之始。夫愚人始化,未见真实,故以前识引其愚、道华化其始也。

道德为厚,礼法为薄,清虚为实,声色为华,去彼华薄,取此厚实。^②

物极则反,动极则静,静极则动,从此而观,盛极则衰,衰极则盛,人间诸法,例皆如此,既非常保,何所贪求。是以圣人不取不求,无得无失,而五种大行自清自静,不为寒热所侵,始为天下之正主云云。^③

道本清虚,所以修道者只有超越世俗之浮华,达到无欲无求、不计得失的清静虚妙境界,才能够与真道冥契。

二、无为为宗

唐末杜光庭曾指出:“道德尊经,包含众义,指归意趣,随有君宗。”^④也就是说,各家解注《老子》,都有自己的宗趣指归,如严君平以虚玄为宗,臧玄靖以道德为宗,而顾欢则“以无为为宗”^⑤。

作为道士的顾欢虽然终身未仕,但对现实政治还是有所关注的。据《南齐书·顾欢传》记载,顾欢曾向齐高帝上表,并云:“谨删撰老氏,献《治纲》一卷。”《治纲》即《老子治纲》,反映了顾欢的政治主张。顾欢表奏又云:“臣闻举网提纲,振裘持领,纲领既理,毛目自张。然则道德,纲也;物势,目也。上理其纲,则万机时序;下张其目,则庶官不旷。”顾欢的政治纲目即在《老子治纲》之中,该书已佚,但主旨应该是清楚的,即不出于“无为”二字。顾欢在《老子》第74章注云“导以

① 《道书辑校十种》第169页,巴蜀书社2001年版。

② 《道书辑校十种》第194页,巴蜀书社2001年版。

③ 《道书辑校十种》第205页,巴蜀书社2001年版。

④ 《道德真经广圣义》卷五。

⑤ 《道德真经广圣义》卷五。

寡欲，静以无为”^①，由此反映了顾欢对老子思想的理解及其政治追求。他指出无为是圣人体道的表现：“圣人因天任物，无所造为，心常凝静于前，美善处而无争，故不为六境之所倾夺。”^②“圣人恭敛，无为无事，若为客对主人，不敢轻躁，常和而不唱。”^③得道之人是不会逞强示能的：“若恃为居功，则是示物以能。示物以能者，必为天之所损也。”^④所以顾欢指出：“强梁之士，既不得其死，我即为其立教，说斯无为道德，作为其教学之本父也。”^⑤无为道德才是根本宗旨，顾欢于此点明了主题。无为与尚柔又是一致的，所以顾欢在第78章之注中阐发了以柔克刚之理：

以柔制刚，以弱灭强，天下之物无能代水者也。水弱水强，舌弱齿刚，阳刚而屈，阴柔而伸也。^⑥

以柔弱克刚强，并非弱小者才为之，纵使处于高强得势的地位，同样应该居谦用弱，而不盛气凌人：“有余谓君人者也。谁能损此有余，以周天下不足？唯有道之君乃能然也。此不云周而云奉者，名虽居物上，心不贵下，如卑者奉尊，不以高贵加人也。”^⑦

顾欢阐述老子无为之道，特别强调了一个“化”字：

作，谓伪生也。言侯王守道，物皆从化，忽有人从安化中欲生诈伪之心者，老君言我将以道镇之。又曰混沌其心，令无分别也。又曰无名之朴者，教戒是也。^⑧

言上德之化，处无为之事，行不言之教，其迹不彰，故曰无为。为既无迹，心亦无欲，故曰无以为。^⑨

则天玄默，而风俗自移，故曰不言之教。法道无为，人物自化，

① 《敦煌本老子道德经顾欢注》，《中华道藏》第10册，第283页，华夏出版社2004年版。

② 《道书辑校十种》第149页，巴蜀书社2001年版。

③ 《道书辑校十种》第166页，巴蜀书社2001年版。

④ 《敦煌本老子道德经顾欢注》，《中华道藏》第10册，第248页，华夏出版社2004年版。

⑤ 《道书辑校十种》第202页，巴蜀书社2001年版。

⑥ 《敦煌本老子道德经顾欢注》，《中华道藏》第10册，第284页，华夏出版社2004年版。

⑦ 《敦煌本老子道德经顾欢注》，《中华道藏》第10册，第284页，华夏出版社2004年版。

⑧ 《道书辑校十种》第192页，巴蜀书社2001年版。

⑨ 《道书辑校十种》第193页，巴蜀书社2001年版。

故言无为之益。^①

“化”既是道的潜移默化,更是一种主体意识,即在道的影响下自觉去掉“诈伪之心”,做到心中无欲无念,无际无求,这才是真正的“无为之益”。再看第79章“安可以为善”之注文:

善者灭怨,柔之以德;柔之以德,则其怨自消。若夫杀人者死,伤人者刑,此盖末世之法,非至善之教也。问曰:盖闻父母之仇,弗与共天,怨之大者,莫过于此。请问复仇之礼,在道云何?若其是也,则于善有违;若其非也,安得为孝乎?答曰:善哉问也。夫玄流既涸,则煦沫情章;道风既消,则亲誉义结。是以至人无己,生死可齐;贤愚有畔,哀乐必显。齐其生死,则怨亲两冥;显其哀乐,则无施不报。然则复仇之礼,本乎有情,报怨以德,归乎无我。在我既忘,于彼何仇;哀乐有主,岂得无报。是以大孝忘亲,小孝致戚。故登木而歌,非轨世所闻;报怨以德,非柔教所取;若乃大道之行,则哀乐云废,复仇之礼,于焉自息矣。^②

顾欢指出,世俗之礼法规定与道德原则均非至善之教。注文以“复仇之礼”为中心进行探讨,指出为父母复仇,从世俗之礼的角度看乃天经地义之事,也是人之常情,但从道的角度来看则不是最恰当的选择,因为道教提倡的是报怨以德。由于大道的教化,个体达到了忘我的境界,一切哀怨情仇均已化解消散,那么所谓复仇之礼也就没有存在与执行的必要了。顾欢由此强调,这一个无为而化的过程,实际上是一个为善去恶的过程,所以他说:

自然无情,以与善为常,司契之人,是道之所与也。然则此经所明,是自然之道,可以与善,不可示恶也。问曰:盖闻常善救人,则善恶无弃,天道普慈,无物不育。善者已善,何须此与?恶者宜化,何为不示耶?答曰:道教真实,言无华绮。上士闻道,勤而行之,下士闻道,大而笑之。闻而勤行,以成其德,闻而大笑,只增其罪。故以道与善,成人之美也;不以示恶,不成人之恶也。^③

① 《道书辑校十种》第203页,巴蜀书社2001年版。

② 《敦煌本老子道德经顾欢注》,《中华道藏》第10册,第285页,华夏出版社2004年版。

③ 《敦煌本老子道德经顾欢注》,《中华道藏》第10册,第285页,华夏出版社2004年版。

天道以与善为常，成人之美，不成人之恶，这是老学之要义，也是道教的宗旨。

三、活身之道

顾欢解《老》，一方面体现出他注重义理的特点，另一方面又不失道教的本色，故蒙文通先生认为他兼综王弼玄学与葛玄仙学之长。

顾欢注解《老子》第73章“勇于不敢则活”云：“独立不惧，不敢有为，守柔尽顺，活身之道也。”^①“活身之道”即长生之道，人要长生，必须修道。第72章“夫唯不厌，是以不厌”之注则阐述了人与道的关系：

人不厌生，则生不厌人；人不弃道，则道不弃人。故生与人相保，人与道相得也。^②

此注有两点值得注意：其一强调修道者的修道实践是一个主动过程，并非道在等人，而是个人应该主动求道，自觉地“与道相得”。如第62章注文：“无假远索，日日求之。但行积于身，得之于心，玄悟在我也。”^③此注反映顾欢的修道理论已注意到心灵的觉悟，强显指出：“顾欢并不否认养生的重要，而是把养生置于觉悟之下进行讨论。”^④也就是说，修长生之道的过程，既是一个寿命延长的过程，又是一个精神自觉的过程。其二，对生命价值的弘扬。道教的贵生思想，在顾欢的老学理论中有鲜明的体现：“人之生也，天理自备。虽复贵为帝王，生非有余；贱为台仆，道无不足。若厌其所生，则弃此殉彼。弃此殉彼者，大威必集也。”^⑤对生命的追求没有高低贵贱的身份之别，任何人都无权轻视生命，正确的做法是抛弃身外之物，以生为重：“去彼显贵，则威罚外消；取此知爱，则生道内足也。”^⑥生道，即贵生之道也。第75章“是贤于贵

① 《敦煌本老子道德经顾欢注》，《中华道藏》第10册，第282页，华夏出版社2004年版。

② 《敦煌本老子道德经顾欢注》，《中华道藏》第10册，第282页，华夏出版社2004年版。

③ 《道书辑校十种》第223页，巴蜀书社2001年版。

④ 《从魏晋玄学到初唐重玄学》第76页，上海文化出版社2002年版。

⑤ 《敦煌本老子道德经顾欢注》，《中华道藏》第10册，第282页，华夏出版社2004年版。

⑥ 《敦煌本老子道德经顾欢注》，《中华道藏》第10册，第282页，华夏出版社2004年版。另“取此知爱”之“取”，《中华道藏》本作“去”，李霖《道德真经取善集》所引则作“取”，据李霖本及上下文意改。

生”之注又云：

贵生之士，不营生而生。今贵生之民，欲厚生而反死，则是贱生为贤达，贵生为愚鄙也。问曰：若贱生为贤达，贵生为愚鄙，然则民不畏死同乎贤达，不厌其生者岂愚鄙耶？答曰：夫穷上极下，由来相类，是以猘犬似虎，老魅乱真，彼既有之，此亦宜然。故曰：吾与回言，不违如愚。岂可以下愚之无疑，参颜生之特达，以飞蛾之赴火，等至人之齐物耶？^①

顾欢在此指出，贵生并非是贪生或者自益其生。世俗之士由于过分厚生，反而早死，这是养生之士应该警惕的。《老子》第50章指出：“人之生，动之于死地，亦十有三。”有十分之三的人本有生机却陷入死地，为什么呢？“以其生生之厚。”意即求生太过了。如果为求长生，饱食终日，奢侈淫逸，效果当然是适得其反。

长生之道，还是要回到精气神的修炼上来。顾欢注第53章“田甚芜”云：“草长曰芜。芜，荒废也。夫峻宇雕墙，穷侈极丽，则人力凋尽，田芜荒废。内明徇名好利，弃少求多，道业不修，丹田荒废也。”如果一味追求身外之物，那只能导致“丹田荒废”，精气神涣散。所以顾欢又说：“舍弃慈悲，且为勇敢，谓负气轻死，以不惧为勇。不宝其气而舍散其精，不爱其人而广用其力，舍其后己，但为人先，所行如此，动入死地。”对精气神于生命的重要性，顾欢反复加以阐述：

治身爱气，则性命自延，治国爱人，则德化自广。^②

骨以含精，精散则骨弱。保精爱气，则其骨自强。^③

人能爱气少言，则行合自然。^④

自爱其神，不弃我逐物也。^⑤

保精爱气养神，这是道教的基本养生方法，《河上注》、《老子想尔注》、《老子节解》等都有阐发。值得注意的是顾欢对“神”的解释：“神者，灵

① 《敦煌本老子道德经顾欢注》，《中华道藏》第10册，第283页，华夏出版社2004年版。

② 《道书辑校十种》第227页，巴蜀书社2001年版。

③ 《道书辑校十种》第151页，巴蜀书社2001年版。

④ 《道书辑校十种》第176页，巴蜀书社2001年版。

⑤ 《敦煌本老子道德经顾欢注》，《中华道藏》第10册，第282页，华夏出版社2004年版。

效之谓也。以道居位临理天下则太平,太平之代,鬼魅不敢神。以道修身,则真照得一,得一之士,尸魄不灵。”^①神具有超越的价值,“尸魄”则对人的生死具有制约性,而修道之士能够“真照得一”,则可以使“尸魄不灵”,摆脱生死的局限。强昱认为,顾欢此注突出了“理性自觉的意义”^②。这是我们所赞同的,而重玄学的端绪亦可在此觅获。

① 《道书辑校十种》第220页,巴蜀书社2001年版。

② 《从魏晋玄学到初唐重玄学》第77页,上海文化出版社2002年版。

第三章 隋唐道教老学

隋唐时期是道教老学史上一个十分重要的阶段。在道教受到特别推崇的唐代,道教老学也迎来了其发展的大好时机,该时期的老学成就,不仅仅表现在一大批道士参与解《老》,更重要的是,道教老学显示出来的哲学思辨水平达到了一个前所未有的高度。

第一节 隋唐道教的繁荣及哲学上的突破

一、道教发展的黄金时代

隋唐时期,道教发展到了一个繁荣的阶段,而道教的繁荣与当时国家的统一、社会经济、文化的进步有关,尤其与统治者的重道、崇道密不可分。

隋朝的统治者对道教十分重视,隋文帝杨坚就是一位崇道的皇帝。据《隋书·来和传》:“道士张宾、焦子顺、雁门人董子华,此三人,当高祖龙潜时,并私谓高祖曰:‘公当为天子,善自爱。’及践阼,以宾为华州刺史,子顺为开府,子华为上仪同。”杨坚登基之前即利用道士为其制造舆论,做了皇帝后则对有功的道士如张宾、焦子顺等授予官职,委以重任。隋炀帝杨广虽是一个昏君,但对道教同样重视。据《隋书·徐则传》:“时有建安宋玉泉、会稽孔道茂、丹阳王远知等,亦行辟谷,以松水自给,皆为炀帝所重。”特别是其中的王远知,本为茅山上清派第十代宗师,杨广即位后,不仅对其加以召见,而且“亲执弟子之礼”。迁都洛阳时,“复于城内畿甸造观二十四所,度道士一千一百人”^①,可见炀帝对道教是十分支持的。

^① 《历代崇道记》。

李唐王朝建立以后,其对道教的扶植与重视比之隋唐更有加强。在夺取政权的过程中,李渊借道教为其造势,建国以后,则利用道教的神权巩固其统治。尤其重要的是,由于道教所奉教主老子姓李,李唐统治者便与之攀上了关系,宣称其为太上老君之后代,从而大大提高了唐皇室的门第,这在门阀士族势力还十分强大的初唐,是有特殊意义的。据《唐会要》卷五十《尊崇道教》载:

武德三年五月,晋州人吉善行,于羊角山,见一老叟,乘白马朱鬣,仪容甚伟。曰:“为吾语唐天子,吾汝祖也,今年平贼后,子孙享国千岁。”高祖异之,乃立庙于其地。

这样,道教教主李耳成了李氏皇帝的远祖,李渊相应采取了一系列崇道措施,包括在羊角山建立老君庙,祠祀老子。武德八年(625)李渊颁布《先老后释诏》,正式确立了“老先、孔次、末后释”的三教秩序,这样,道教处于唐代国教的地位也随之确立起来。

以后太宗、高宗、睿宗都是崇道皇帝,而到唐玄宗时则将崇道之举推向了顶峰。玄宗之崇道,除了大量兴建道观,提高道士的社会地位与政治地位以外,尚有以下几点尤其值得一提。

其一,于开元九年(721)迎著名高道、茅山派第十二代宗师司马承祯入京,“亲受法箓”^①,从而成为历史上著名的道士皇帝。

其二,对太上老君不断增加新的封号,以强化其至高无上的地位。据杜光庭《历代崇道记》,唐高宗于乾封元年(666)追尊老君为“太上玄元皇帝”,但玄宗认为老君封号尚不够,还需要继续册封,所以于天宝二年(743),“追尊玄元皇帝为大圣祖玄元皇帝”^②,天宝八年(749),“册大圣祖玄元皇帝尊号为圣祖大道玄元皇帝”^③,天宝十三年(744),又“上玄元皇帝尊号曰大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”^④。

其三,设置崇玄馆,令生徒习《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》,曰之

① 《旧唐书·司马承祯传》。

② 《旧唐书·玄宗本纪》。

③ 《旧唐书·玄宗本纪》。

④ 《旧唐书·玄宗本纪》。

“道举”。据《旧唐书·礼仪志》载：

开元二十年正月己丑诏：两京及诸州各置玄元皇帝庙一所，并置崇玄学，其生徒令习《道德经》及《庄子》、《列子》、《文子》等，每年准明经例举送。

《新唐书·选举制》亦载：

（开元）二十九年，始置崇玄学，习《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》，亦曰道举。其生，京、都各百人，诸州无常员。官秩、荫第同国子，举送、课试如明经。

道举制度的实施，对《道德经》等道经在社会上的流传无疑具有极大的促进作用。

其四，亲注《老子》，并将其注疏颁行天下。据《册府之龟》卷五三：

（开元）二十三年三月癸未，亲注《老子》并修《疏义》八卷，及至《开元文字音义》三十卷，颁示公卿士庶及道释二门，听直言可否。文武百官、右丞相萧嵩等奏曰：“臣等准敕牒问百司并宣示道俗，各得报称，咸以为玄言造微，字说该洽……发挥道教，弘长儒风……请编入史册，藏之秘府。”

唐玄宗是第一位为《老子》作注的皇帝。注成，玄宗不仅将其刻之于石，而且“颁御注《老子》并《义疏》于天下”^①。显然，玄宗的注《老》活动，不仅使得他本人成为老学研究队伍中的一员，而且对推进唐代老学的发展也是有贡献的。

唐玄宗崇道之风，又直接影响到他的后继者，像唐肃宗、代宗、德宗、宪宗、穆宗、敬宗、文宗、武宗、僖宗等等，莫不尊崇道教。这样，道教在唐代皇帝们的扶植下迎来了发展的黄金时代，教团组织空前庞大，道士人数激增，道教宫观遍布全国，道教学者不断涌现，道教理论也得到了创造性的发展。

二、道教哲学的突破

随着唐代道教的发展，一批著名的道教学者也先后涌现出来，如成

^① 《旧唐书·玄宗本纪》。

玄英、李荣、王玄览、司马承祯、吴筠、李筌、杜光庭等等，他们为道教理论的发展作出了各自的贡献，其共同的特点是将道教的神仙信仰与老庄道家哲学更加紧密地结合在一起。例如吴筠的《玄纲论》便具有代表性，该篇之《道德章》曰：

道者何也？虚无之系，造化之根，神明之本，天地之元。其大无外，其微无内。浩旷无端，杳冥无对。……天地、人物、灵仙、鬼神，非道无以立，非德无以成。

将道视为宇宙万物之本原，以论证神仙存在的合理性。又如《长生可贵章》曰：

或问曰：“道之大旨，莫先乎老庄，老庄之言不尚仙道，而先生何独贵乎仙者也？”愚应之曰：“何谓其不尚乎？……老子曰：‘深根固蒂，长生久视之道。’又曰：‘谷神不死。’庄子曰：‘千载厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡。’又曰：‘故我修身千二百岁，而形未尚衰。’又曰：‘乘云气，驭飞龙，以游四海之外。’又曰：‘人皆尽死，而我独存。’又曰：‘神将守形，形乃长生。’斯则老庄之言长生不死、神仙明矣，曷谓无乎？”

这里强调了老庄特别是庄子的神仙思想，从而从哲学的高度肯定神仙之可求，充分显示出道教的一贯之旨。

此外，这些道教理论家在阐发道教教义时，又都体现出形神兼修的主张，这一点可以司马承祯为代表。司马承祯为唐睿宗时高道，师事潘师正，为茅山上清派第十二代宗师，著作颇丰，代表作有《坐忘论》和《天隐子》等。司马承祯将修道分为五步，如《天隐子》所言：

一曰斋戒，二曰安处，三曰存思，四曰坐忘，五曰神解。何谓斋戒？曰澡身虚心。何谓安处？曰深居静室。何谓存思？曰收心复性。何谓坐忘？曰遗形忘我。何谓神解？曰万法通神。是故习此五渐之门者……至五神仙矣。

从斋戒到神解，可谓循序渐进的修道次序，而其中的修道要点，则“在于主静与坐忘”^①。这一法门可以认为是老庄思想的道教化。《坐忘论》

^① 李养正：《道教概说》第126页，中华书局1989年版。

中说：

如人有闻坐忘法，信是修道之要，敬仰尊重，决定无疑者，加之勤行，得道必矣。故庄周云：“隳肢体，黜聪明，离形去智，同于大通，是谓坐忘。”坐忘者，何所不忘哉？内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑皆遗。

显然，司马承祯的坐忘修炼思想乃来源于《庄子》。而在庄子思想中，坐忘与心斋是一致的，故司马承祯亦重视修心的作用：

夫心者一身之主，百神之师。静则生慧，动则成昏。……学道之初要，须安坐收心离境，住无所有，不着一物，自入虚无，心乃合道。^①

以上大致反映出司马承祯修道思想的特色，并代表了唐代道教理论的发展趋向，即由原来的重视身形向重视心神转变。

当然，说到唐代道教哲学的突破，则不能不提以成玄英、李荣、杜光庭等为代表的一批道士所阐扬的重玄之学。重玄之学肇始于晋代孙登，到唐代由于一批道教学者的努力而得以发扬光大。所谓“重玄”之义，乃据《老子》首章之“玄”与“又玄”为说，依重玄学者的理解，“玄”指什么呢？成玄英曰：

玄者，深远之义，亦是不滞之名。有无二心，微妙两观，源于一道，同出异名。异名一道，谓之深远。深远之玄，理归无滞。既不滞有，亦不滞无，二俱不滞，故谓之玄也。^②

从语义上讲，“玄”就是深远，而从哲理上看，“玄”的含义乃“二俱不滞”，也即不滞于有，亦不滞于无。那么，又何谓“又玄”呢？成玄英继续注疏《老子》说：

有欲之人，唯滞于有，无欲之士，又滞于无，故说一玄，以遣双执。又恐行者，滞于此玄，今说又玄，更祛后病，既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞。此则遣之又遣，故曰玄之又玄。^③

① 《坐忘论》。

② 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第234页，华夏出版社2004年版。

③ 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第234页，华夏出版社2004年版。

以上即是说,要达到重玄的最高境界,首先必须经过“一玄”,也就是“以遣双执”,不滞于有无。但做到这一点后并不意味着可以停止不前了,因为“一玄”还是“有滞”,所以必须经过“又玄”再次加以否定,“非但不滞于滞,亦乃不滞于不滞”,既不滞于有无,亦不滞于非有非无,直到最后达到一种“寥廓无端,虚通不碍”^①的高度抽象状态,这就是所谓的重玄之道。

重玄学在唐代的发展,是道教学者在批判继承魏晋玄学有关思想成果的基础上,又援佛入《老》的结果,它集中显示了大乘佛教之龙树中观学说里“双非双遣”理论的深刻影响,试比较鸠摩罗什注解《老子》第48章的一段文字:

损之者无粗而不遣,遣之至乎忘恶;然后无细而不去,去之至乎忘善。恶者非也,善者是也,既损其非,又损其是,故曰损之又损。是非俱忘,情欲既断,德与道合,至于无为。己虽无为,任万物之自为,故无不为也。^②

不难看出,成玄英、李荣和罗什注《老》所用之方法颇有相似之处,因此,蒙文通先生在《校理老子成玄英疏叙录》一文中指出:“究乎注《老》之家,双遣二边之训,莫先于罗什。虽未必即罗什之书,要所宗实不离其义,重玄之妙,虽肇乎孙登,而三翻之式,实始乎罗什,言《老》之别开一面,究源乎此也。”^③把重玄学的思想渊源追溯到佛教中观派在中国的重要代表人物鸠摩罗什那里,确为有得之见。佛教中观理论认为,要达到佛法的最高真理中道或空,就必须破除执着名相的边见。龙树云:“常是一边,断灭是一边,离是二边行中道,是为般若波罗蜜。诸法有是一边,诸法无是一边,离是二边行中道,是为般若波罗蜜。此般若波罗蜜是一边,此非般若波罗蜜是一边,离是二边行中道,是为般若波罗蜜。”^④事物的实相既不在常,也不在断;既不在有,也不在无;既不在般

① 李荣:《道德真经注》卷上,见《中华道藏》第9册,第296页,华夏出版社2004年版。

② 李霖:《道德真经取善集》卷八。

③ 《古学甄微》第348页,巴蜀书社1987年版。

④ 《大智度论》卷十四。

若波罗蜜,也不在非般若波罗蜜,这就是“不落二边”。只有不执二边,才合乎中道,才能达到无上的佛法。这一最高真理又被概括为:“非有,非无,非亦有亦无,非非有非无。”^①显然,重玄学中的“不滞于有无”,“不滞于不滞”,正是这种“双非双遣”的中观理论在《老子》注中的具体运用。

当然,重玄之学,之所以在唐代得以发扬光大,除了佛教的影响以外,亦有解《老》学者自身的因素,即唐代的《老子》研究者尤其是道教学者对王弼等人建立的玄学体系已感到不满,认为“魏晋英儒,滞玄通于有无之际”^②,“王何失老氏之道,而流于虚无放诞”^③。他们觉得魏晋清谈尚未穷尽《老子》一书的微言大旨,像王弼主张的“以无为本”和裴頠提倡的“贵有论”,或趋于虚无,或流于实在,都是各执一偏,“贵无”实质上就是“滞于无”,“崇有”实质上就是“滞于有”,也即是说,玄学本体论乃“滞于有无之际”,因而显得不够抽象和超越,还没有达到本体思维的最高层面。因此,重玄的旨趣,首先要破的就是玄学家的“双执”(即滞于有、滞于无),既不滞于有,又不滞于无,亦不滞于非有非无。重玄之学,正是通过这种否定之否定的方法,从而使本体论达到了更加抽象的哲学高度。

重玄学不仅在本体论的阐释上比魏晋玄学更加空灵而深奥,抽象而圆融,而且在阐释本体论的同时,又融入了心性论的内容。试图将本体论与心性论统一起来,也是重玄学的一个重要特点。关于心性之学的内容,成玄英、李荣、杜光庭等道教人士均有阐发,本章后面将有论及,下面仅就唐玄宗所述作一介绍。

著名的崇道皇帝唐玄宗继承了成玄英等人的重玄思想,所以在对《老子》的注疏中,既致力于宇宙本体的阐发,亦有心性问题的探讨。如注《老子》第16章云:

虚极者,妙本也。言人受生皆禀虚极妙本,及形有受纳,则妙

① 《中论·观涅槃品》。

② 李荣:《道德真经注·序》。

③ 陆希声:《道德真经传·序》。

本离散。今欲令虚极妙本必致于身，当须绝弃尘境染滞，守此雌静笃厚，则虚极之道自致于身矣。

在唐玄宗的老学思想中，妙本与道具有类似的含义，所谓“大道者，虚极妙本之强名”^①，妙本与道一样，乃是世界万事万物之本体，是虚极而不可捉摸的。既然妙本是世界之本体，那么人也禀受妙本而生，而妙本在人身上的体现便是“真性”或“正性”，这一点唐玄宗讲得很清楚：“人受生皆禀虚极妙本，是为正性。”^②由于妙本就是人的真性，故个人的修养要旨就是复归妙本。如何复归呢？唐玄宗说：

虚极妙本，人之所禀而生也。今观情欲熙熙，能守静致虚，则正性归复命元而长久矣。

物归根则安静，人守静则致虚。木之禀生者根，归根故复命。

人之禀生者妙本，今能守静致虚，可谓归复所禀之性命也。^③

任何人与生俱来都禀受着真性，只是由于后天环境的影响以及世俗的干扰和声色情欲的诱惑，才使正性离散。那么，修道的目的便是要摆脱外界的拘制，除情去欲，复归正性。由于人的本性具有清静的特质，“真性清静，无诸伪杂”^④，“人之正性，本自澄清”^⑤，所以，归复正性的重要途径就是守静致虚。人能守静致虚，则可返照正性，观乎妙本。唐玄宗又疏《老子》第54章云：

观身实相，本来清静，不染尘杂，除诸有见。有见既遣，知空亦空，顿舍二偏，回契中道，可谓清静而契真矣。

达到清静之境的方法是“顿舍二偏，回契中道”，鲜明地显示出了重玄学的致思理路，有见之滞既遣，清静之性自明。

唐玄宗在阐述真性复归之道时，也强调了治心的重要意义。《老子》第27章疏云：

法性清净，是谓重玄。虽藉勤行，必须无着，次来次灭，行无行

① 《唐玄宗御制道德真经疏·释题》。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》第16章。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》第16章。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》第54章。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》第43章。

相,心与道合,故云善行。如此则空有一齐,心境俱净,欲求辙迹,不亦难乎?故云善行无辙迹。

“法性清静,是谓重玄”是唐玄宗提出来的一个颇有特色的重玄学命题,何建明指出,“法性”就是人之“正性”,即先天所禀资于“妙本”之道而获得的“自然之性”^①。由此也可以看出,对个体自然真性的探讨,也是重玄学的任务之一,而这种探讨的落脚点仍在一个“心”字上。唐玄宗说:“无有者,不染尘境,令心中一无所有。无间者,道性清静,妙体混成,一无间隙。夫不为可欲所乱,令心境俱净,一无所有,则心与道合,入无间矣。”^②如果驰骋奔竞,逐欲而动,则心乱神迷,无以解脱,只有双遣兼忘,心境俱净,才能够心与道合,妙体混成。实际上,个人达到了心与道合的修养境界,也就是复归真性了。

唐玄宗的解《老》宗趣,反映出了道教重玄学的一般特点,而重玄学在唐代的繁荣,体现出道教理论的建构达到了一个新的高度,诚如牟钟鉴所指出的,唐代重玄学“标志着道教在融会佛、儒和道家哲学的基础上形成自己高深的哲学,为道教的理论发展,开辟出一条崭新的道路”^③。

第二节 道教老学概况

一、道教老学与道教重玄学

如果说汉魏两晋南北朝时期的道教老学发展,从解释的风格上看,大致可分为前后两个阶段,即汉魏两晋时期的重方术与神仙和南北朝时期老学的义理化倾向,那么,唐代道教老学则基本上体现出一个鲜明的主题,即在继承南北朝老学特点的基础上,哲理色彩更加鲜明,具体表现为道教重玄学的阐扬。

① 参见何建明《道家思想的历史转折》第105页,华中师范大学出版社1997年版。

② 《唐玄宗御制道德真经注》卷三。

③ 《中国宗教通史》上卷,第562页,社会科学文献出版社2000年版。

由于重玄学所涉及的各个层面如本体论、心性论、修养论、成仙论等的创造性阐发,大都出于道教学者,故将重玄学称为道教重玄学,可谓名至实归。当然,儒家人物中亦不乏以重玄为归趣者,如陆希声等,但陆氏等人主要是受重玄之风的影响,并不妨碍重玄学的归属。而有学者主张“道家重玄学”的说法^①,虽然也有道理,而实际上则可以与道教重玄学统一,因为自道教产生以后,道家与道教就紧密地联系在一起,很难将其截然分开了。

由于重玄的理念乃出于《老子》首章“玄之又玄”一语,故重玄学主要是借《老子》之注疏而阐发的,如成玄英、李荣、杜光庭等著名的重玄道士,都是如此。当然亦有少数例外,如成书于隋朝的《玄门大义》与《本际经》都阐述重玄思想,试看《本际经》对重玄之定义:

何谓重玄?太极真人曰:正观之人,前空诸有,于有无着。次遣于空,空心亦尽,乃曰兼忘。而有既遣,遣空有故,心未纯净,有对治故。所言玄者,四方无着,乃尽玄义。如是行者,于空于有,无所滞着,名之为玄。又遣此玄,都无所得,故名重玄众妙之门。^②

重玄之义,不仅要有无双遣,而且要把去掉了有无双执的“玄”也一并遣去。从这一定义来看,视《本际经》为重玄学建立的标志之一是有道理的。但我们也可以看到,“重玄众妙之门”的理念同样是出于老学。又如吴筠的《玄纲论》也涉及重玄思想,该书虽然不是对《老子》的直接注疏,但其主要内容实际上是对老子思想的发挥。此外,唐代的庄学著作也有申论重玄者,如成玄英《庄子注》等。尽管如此,我们认为重玄学的主体部分还是在道教老学之中,或者说,唐代道教老学的核心内容即是道教重玄学。

重玄学对老子思想的创造性阐发,在道教思想史乃至中国思想史上都具有重要的意义,具体表现在以下三个方面:其一,提升了道教哲学的境界。早期道教注重神仙与方术,但随着佛教势力的壮大,佛、道两教之间的冲突也越来越明显,很多道教学者在与佛教人士的论辩中,

^① 参见何建明《道家思想的历史转折》第31页,华中师范大学出版社1997年版。

^② 《本际经》卷八。

开始认识到佛教在义理上是有可取之处的。两教的辩论,促使道教学者更加注意本教教义的发展,尤其是注意道教心性学的创建,所以到了唐代,道教重玄学开始勃兴,至此“道教才有了可以与佛教和儒学相并提的较为高深的哲学”^①。其二,为道教性命双修之先导。重玄学者认为,修道者如果能够做到心与道合,复归真性,就能够长生久视,这一思想显然与追求炼形服药以求肉体飞升的外丹有所不同,而是试图将修道的重点转移到心性上,神仙之道最终要从心性上去用功夫。尽管这种理论尚不完善,但为宋元内丹心性学的成熟奠定了重要基础。其三,重玄之道及其心性理论,又为理学的产生提供了可资借鉴的思想资源^②。重玄学对“理”的定义,已经具有本体论的意味,这对宋代儒学的新创,无疑是具有启发作用的;而其心性思想,同样对理学的产生作出了贡献。如任继愈说:“宋儒不是打倒二教,而是吸收了佛道二教的宗教心性修养理论以充实自己,变成儒教体系的一部分,它成功了。”^③何建明进一步说:“道家重玄学自觉地并富有创造性地适应了当时作为时代思潮的心性之学,是隋唐时期心性论研究中一支不可忽视的重要力量,并与隋唐佛教心性论一起成为宋代儒学产生的重要资源。”^④这些论述是有道理的。

二、解《老》的道士群体

隋唐时期,道士是老学的主要研究者,据杜光庭《道德真经广圣义序》著录的老子注家,隋唐时期共30家,其中道士24家;又据严灵峰《周秦汉魏诸子知见书目》老学部分的著录,隋唐时期的《老子》注者约90余家,其中道士近60家,儒学人物仅占10余家,其余为不明身份者。这些数字不一定十分准确,但大致情况还是可以反映出来。重要的是,这一时期的道士解《老》,几乎是围绕一个共同的主题,即有关重

① 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》上卷,第557页,社会科学文献出版社2000年版。

② 拙著《宋元时期的老学与理学》(陕西人民出版社2002年版)第一章对这一问题有较详细的论述。

③ 《从佛教到儒教——唐宋思潮的变迁》,载《中国文化》第3期,三联书店1991年版。

④ 《道家思想的历史转折》第43页,华中师范大学出版社1997年版。

玄学的阐发。杜光庭在《道德真经广圣义》中曾谈到注《老》者之“宗趣指归”，指出“隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄赜、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴，皆明重玄之道”^①，这仅仅是列举式的，并未包括当时的全部道教学者，例如盛唐时期的赵志坚与晚唐时期的强思齐等人的老学思想，也都是以重玄为宗的。正是这些道教学者的共同努力，终于使重玄学的发展臻于鼎盛，道教哲学也由此得到了突破性的飞跃。

关于成玄英、李荣、杜光庭等道士的老学思想，后面将分节论述，而对于其他大多数道教学者来说，由于他们的解《老》著作大都亡佚，所以现在难以探究其具体内容，不过，他们解《老》大都围绕重玄学而展开，这一宗旨还是很清楚的。下面根据一些残留的资料，对其中几位道教学者的老学旨趣略作分析。

刘进喜，隋唐间著名道士。据《旧唐书·陆德明传》：“（唐）高祖亲临释奠，时徐文远讲《孝经》，沙门惠乘讲《波若经》，道士刘进喜讲《老子》。德明难此三人，各因宗指，随端立义，众皆为之屈。高祖善之。”此事《新唐书·儒林传》亦有记载：“高祖既释奠，召儒士徐文远、浮屠慧乘、道士刘进喜各讲经，德明随方立义，编析其要。帝大喜曰：‘三人者成辩，然德明一举辄蔽，可谓贤矣！’”虽然是赞誉经学大师陆德明的才华，但也看出，在唐初三教辩论时，刘进喜代表道教出面，可见其地位是很高的。

刘进喜曾为唐高祖讲《道德经》之事，《旧唐书·隐逸传》也有记载。至于刘进喜的著作，《新唐书·艺文志》载有《老子通绪论》一卷、《显正论》一卷等，而杜光庭《道德真经广圣义序》云“隋道士刘进喜，作《疏》六卷”。刘进喜的老学著作已佚，但李霖《道德真经取善集》有征引，亦见蒙文通《晋唐〈老子〉古注四十家辑存》。其老学宗旨乃明重玄之道，这是很清楚的。例如他注解《老子》第63章云：

为无为，修道业也；事无事，见道相；味无味，达道理。^②

① 《道德真经广圣义》卷五。

② 蒙文通：《道书辑校十种》第224页，巴蜀书社2001年版。

从道业、道相、道理诸概念的运用,可看出以佛解《老》的痕迹,而将道与理连用,以理释道,将理上升到本体的高度,这正是重玄学者解《老》的共同特征,也是对老学的创新。在修养论上,刘进喜也有新的见解,他注《老子》第72章“是以圣人自知不自见,自爱不自贵”云:

保养真性,不轻染欲,自爱也。谦卑静退,先物后己,不自贵也。^①

“自爱”即爱身贵生,刘进喜将其解释为“保养真性”而非轻举升云成仙,反映出了道教养生论的变化,这种变化到稍后的成玄英、李荣的老学思想中,就看得更加清楚了。

从现存不多的材料来看,刘进喜对如何运用老子思想治国也是十分关心的,例如他说:

匹成万物,炉锤群生,有大功巧而忘功用,晦迹同凡,故曰拙也。^②

神者,效验灵也。非此鬼无灵效,但人君用道,鬼乃福佑于人,不能伤害于物。^③

强调人君应遵循道的原则治理天下,对于体道之君来说,鬼神也会庇佑的。道的原则实际上就是无为而治,所以刘进喜说:

有为则政烦,无为则事简,简则易从,烦则难治,六情难制,由一心之有为。^④

政烦难治都是有为引起的,无为则易治。值得注意的是,刘进喜将人君的有为、无为与人君的心性联系起来,有为即有心,所谓“一心之有为”,无为即无心,圣人无为,也是无心的。所以刘进喜注解《老子》第49章“圣人无常心,以百姓心为心”说:

百姓者,众人之总称也。然圣人无心,有感斯应,应随物感,故以百姓为心,既无心应,亦无不应。^⑤

① 《道书辑校十种》第232页,巴蜀书社2001年版。

② 《道书辑校十种》第204页,巴蜀书社2001年版。

③ 《道书辑校十种》第221页,巴蜀书社2001年版。

④ 《道书辑校十种》第235页,巴蜀书社2001年版。

⑤ 《道书辑校十种》第207~208页,巴蜀书社2001年版。

所谓“圣人无心”，就是说圣人并没有某种特定之心、预设之心，能够因时而变，应物变化，而以这样的态度对待百姓，当然是无所不能，无所不治了。

蔡子晃，生平与著作不详，据杜光庭《道德真经广圣义》卷五之“宗趣指归”，知蔡子晃为道士，解《老》明重玄之道，又据张君相《三十家道德经集解》，列“二十七蔡子晃”，在刘进喜后，成玄英前。《集古今佛道论衡》载道士蔡晃阐发道论“独秀时英”，且参与了贞观十二年的御前辩论，严灵峰认为，蔡晃与蔡子晃乃为同一个人^①，由此可知蔡子晃为唐太宗贞观时道士。据《集古今佛道论衡》卷丙《皇太子集三教学者详论事第五》记载：

贞观十二年，皇太子集诸官臣及三教学士于弘文殿，开明佛法。纪国寺慧净法师预斯嘉会，有令召净开《法华经》，奉旨登座，如常序胤。道士蔡晃讲道论好独秀时英，下令遣与抗论。晃即整容，问曰：“经称序品第一，未审序第何分？”净曰：“如来入定征瑞放光现奇动地雨花，假近开远，为破二之洪基，作明一之由渐，故为序也。第者为居，一者为始，序最居先，故称第一。”晃曰：“第者弟也，为弟则不得称一，言一则不得称弟，两字矛盾，何以会通？”净曰：“向不云乎，第者为居，一者为始。先生既不领前宗，而谬陈后难，便是自难，何成难人？”晃曰：“言不领者，请为重释。”……

蔡子晃与刘进喜、成玄英一样，是初唐著名道士，故奉唐太宗之旨与慧净法师进行辩论。又据《集古今佛道论衡》卷丙《太宗诏令樊法师翻老子为梵文事第十》记载：

贞观二十一年，西域使李义表还，奏称：“东天竺童子王所未有佛法，外道宗盛。臣已告云：‘支那大国未有佛教已前，旧有得圣人说经，在俗流布，但此文不来。若得闻者，必当信奉。’彼王言：‘卿还本国，译为梵言，我欲见之。必道越此徒，传通不晚登。’”即下敕，令玄奘法师与诸道士对共译出。于时道士蔡晃、成英二人，李宗之望。自余锋颖三十余人，并集五通观，日别参议，详核《道德》。樊乃句句披析，穷其义类，得其旨理，方为译之。诸道士等并引用

^① 参见《周秦汉魏诸子知见书目》第57页，中华书局1993年版。

佛经《中》、《百》等论，以通玄极。

唐太宗下令要玄奘法师翻译《老子》为梵文，这是佛、道交流史乃至中外文化交流史上的一件盛事。于是，玄奘与众道士讨论如何将《老子》的意思准确表达出来，在辩论的过程中，道士们引用《中论》、《百论》等佛教经典以帮助理解《老子》，但这一作法遭到了玄奘的反对，他坚持不得引用佛教义理来解释《老子》，当然，玄奘的观点没有得到道士们的赞同，其中蔡子晃发表了自己的看法：

晃遂归情曰：“自昔相传，祖承佛义。所以维摩三论，晃素学宗致，令吐言命旨，无非斯理。且道义玄通，洗情为本。在文虽异，厥趣攸同，故引解之理例无爽。如僧肇著论，盛引老庄，成诵在心，由来不怪。佛言似道，如何不思。”^①

蔡子晃坚持佛道可以相通的观点，反映了当时思想发展的趋势。而从这一段材料也可以看出，当时的重玄道士包括蔡子晃都是精通佛学的。

蔡子晃的老学著作已佚，原题顾欢《道德真经注疏》及李霖《道德真经取善集》各征引遗文 9 条，蒙文通先生《晋唐〈老子〉古注四十家辑存》俱收录。现据此 18 条材料对蔡氏的老学思想略作分析。

从现有的材料看，蔡子晃解《老》突出了修身养生思想，纵使对道的理解，仍以修身为归依，如他解释《老子》第 52 章曰：

始，本也。言一切众生，沉沦五欲，不知根本，随流逐末，漂浪生死，故老君举本示之。明天下有清虚无为道德，为汝根本。且始则无先，母则有功，取其生物，故称始也；育之功，遂称母也。^②

既知己是道子，从而得生，则须守清静无为，复归其母，便与道同也。^③

蔡子晃认为，老子之道为万物之本原，亦是众生之根本，所谓“为诸众生，作四时之势，成就万物”^④，但世俗之众沉迷于个人的欲望，忘记根

① 《集古今佛道论衡》卷丙《太宗诏令奘法师翻〈老子〉为梵文事第十》。

② 《道书辑校十种》第 211 页，巴蜀书社 2001 年版。

③ 《道书辑校十种》第 221 页，巴蜀书社 2001 年版。

④ 《道书辑校十种》第 210 页，巴蜀书社 2001 年版。

本大道,因而不能获得解脱。固守清虚无为,与道同归,才是修身之本。值得注意的是,蔡子晃的修身养生思想表现出了新的特点。其修身的重点已不在身体本身。他说:

有身者执著我身,不能忘遣,为身愁苦,忧其勤劳,念其饥寒,即大患。故知执有生累,存身患起,贵我身者与贵大患不殊。故《西升经》云:身为恼本,痛痒寒温,大患之本,起乎存身。^①

蔡子晃提出,修身养生不能执着于自己的身体,而应该另觅出路。所以他注《老子》第13章“及吾无身,吾有何患”云:

无身者,不可以身为身,冥乎造化,物我俱忘,患何能及,非是灭坏,其身唤作无身。^②

可以看出,蔡子晃的修身思想更注重精神境界的超越,所谓“物我俱忘”,即修养之道的要旨不在于身体的表象,而在于内在精神的超越。蔡氏又说:“有为躁竞,执教生迷,名为失。既为同失,不能虚心冥会而言道失者,独失道也。”^③文中提到了“虚心冥会”四字,颇能反映其养生之道的要点。

在初唐三教论衡中,蔡子晃作为道教的中坚力量,既注意维护本教的地位,同时也能主动吸收佛教之长,这一点在其老学思想中亦有反映,例如:

以无分别之教,混有分别之心,众心既有善不善,有信不信,有分别二见,圣人皆善皆信,究竟玄同,故云浑。^④

夫众生失无为之静本,造有为之秽业,出没隐现,生死轮回,所以从无适有,名曰出生,自有归无,名为入死也。^⑤

这些注文中佛教的痕迹很明显,蔡子晃是重玄道士,而对佛学的融会正是重玄学的特色之一。

车惠弼,生平不详,杜光庭《道德真经广圣义序》云:“道士车弼,作

① 《道书辑校十种》第161~162页,巴蜀书社2001年版。

② 《道书辑校十种》第162页,巴蜀书社2001年版。

③ 《道书辑校十种》第177页,巴蜀书社2001年版。

④ 《道书辑校十种》第208页,巴蜀书社2001年版。

⑤ 《道书辑校十种》第209页,巴蜀书社2001年版。

《疏》七卷。”《道德真经广圣义》卷五序列明重玄之道的学者，则作车玄弼。张君相《三十家道德经集解》列“二十九车惠弼。车弼、车玄弼与车惠弼当为同一人，约于成玄英、李荣同时，为太宗、高宗时道士。《老子疏》已佚，原题顾欢《道德真经注疏》及李霖《道德真经取善集》有征引。亦见蒙文通先生《晋唐〈老子〉古注四十家辑存》。作为以重玄为宗的老学研究学者，其注《老》体现出了重玄学的一般特色。例如解释《老子》第51章“是谓玄德”：

道为阳极，阳即天也，天以运动，所以生万物。德为阴极，阴即地也，地以包含，所以畜万物。受气曰生，养形曰畜，所云一切万物之形势。成之者因其业势而成就之，业势应合为人，即为作人形而成就之。^①

《老子》此章有“道生之，德畜之”一语，车惠弼依该句释为万物产生之根源，而万物生成乃“受气”而生，这样便强调了“气”在道生万物过程中的重要作用。在对本体论的阐述中，重玄学是重视“气”的，这一点在车惠弼的老学思想中得以体现。又重玄学已具备初步的心性论，该特点在车氏有限的解《老》资料中也可以找到痕迹。如他释《老子》第43章“无有人无间”：

言水之与风本无质相，金石骨髓亦无间隙。风之与水已能纵入，行之所至，至妙之道，本自无形，烦恼结陋，又无间窍，道之妙惠，早已入论。原其结缚之由，要其顽执之本，投其悟解之药，开其真性之机，此即无有入无间也。^②

此注说明道本无形而又修道之要则在于“开其真性之机”，即体悟自己之本来真性。又如第22章“曲则全”之注：

此是行，言能却曲柔和，逶迤顺物，物无损害，内保己身，性命完全。^③

“内保己身，性命完全”，这一修养之旨，反映出了重玄道士修炼思想的

① 《道书辑校十种》第210页，巴蜀书社2001年版。

② 《道书辑校十种》第203页，巴蜀书社2001年版。

③ 《道书辑校十种》第175页，巴蜀书社2001年版。

新变化。实际上,重玄道士们修养所关注的重点已由身体的飞升转移到精神的体验,如车惠弼关于《老子》第35章“往而不害,安平泰”之注:

若往于生死,有累忧悲,斯则有害;若往大道,无为安乐,此则无害。而言安平泰者,不为生死所迁名为安,诸法不二名为平,无为安乐名为泰。^①

此注所释即是一个精神修养的问题,修养者不必为具体的生死问题所困扰,而要力求在精神上达到无为安乐的境界。

张君相,岷山道士,生平不详。张守节《史记正义》释《老子列传》时用了张君相之语,其言曰:“老子者是号,非名。老,考也。子,孳也。考教众理,达成圣孳,乃孳生万物,善化济物无遗也。”由于张守节为唐玄宗开元年间人,《史记正义》成书于开元二十四年(736),则知张君相大致生活于开元或开元以前。其解《老》著作为《三十家道德经集解》。张著已佚,原题顾欢《道德真经注疏》及李霖《道德真经取善集》,蒙文通先生《晋唐〈老子〉古注四十家辑存》收录有部分遗文。

张君相的老学思想,亦以重玄为旨趣。作为道士,他自然肯定道在宇宙间的决定作用,所谓“有识无情,总号万物,同禀一道,以得生成”^②。重要的是,人禀道而生,故具有道性:“土有器性,和之以为器。人有道性,修之以成道。”^③道性论是重玄学的核心问题之一,张君相注《老》也有体现。而从有限的遗文来看,张君相很重视“心”的修炼,如曰:

以为专精一也。气,气息也。致,得也。柔,和也。婴儿,绝知见也。夫气聚而生,气散而死,人当专精爱气,得柔和之道,然后内息分别,外绝知道,身不见身,其身亦灭,心不知心,其心亦寂,故曰能如婴儿。^④

此条是《老子》第10章“专气致柔,能婴儿乎”的注文,强调修道贵在专

① 《道书辑校十种》第190页,巴蜀书社2001年版。

② 《道书辑校十种》第195页,巴蜀书社2001年版。

③ 《道书辑校十种》第159页,巴蜀书社2001年版。

④ 《道书辑校十种》第156页,巴蜀书社2001年版。

精爱气,但如果要达到婴儿的境界,则要在心上下工夫,因为欲望之心是祸害之源:“前境美丽,称可欲心,故言可欲。然境能适心,是起罪之缘,缘境不止,必获大罪。”^①对于炼心的重要性,张君相在《老子》第55章注中亦有强调:

毒虫蜂蛰蛇虺之类,以气害人为螫;猛兽虎兕之类,以足践人为据;攫鸟雕鹗之类,以爪伤人为搏。赤子无伤物之心,故不为此等诸物所害。且毒虫喻嗔,猛兽喻痴,攫鸟喻贪,赤子绝此三恶,故不为三毒所伤。含德之人,慈忍久就,内不生嗔,故言毒虫不螫;喜舍既成,贪爱亦尽,故喻攫鸟不搏;常有明智,永绝痴惑,故言猛兽不据。^②

此注颇为独特,张氏将毒虫、猛兽、攫鸟比喻为佛教的“三毒”嗔、痴、贪,由此说明它们对人心的伤害与修道的阻隔,修道者如欲明了真性慧命,就必须在内心熄灭嗔、痴、贪。这里可以看出佛教对张君相的影响,但表达出来的思想,则有关于重玄之旨。

第三节 成玄英的老学思想

关于成玄英的生平,现在所知不多。据《新唐书·艺文志》:“玄英,字子实,陕州人,隐居东海,贞观五年,召至京师。永徽中流郁州。书成,道王元庆遣文学贾鼎就授大义,嵩高山人李利涉为序,惟《老子注》、《庄子疏》著录。”这是一个十分简要的交代。据强昱《成玄英评传》,成玄英约生于隋仁寿年间(601—604),唐太宗贞观五年(631)诏征成玄英至长安。贞观十年(636),成玄英与道士蔡子晃等代表道教界参与三教论衡,与当时的名僧慧净展开论战。至贞观十一年(637),成玄英的解《老》著作《道德经序诀开题》已经完成。贞观二十一年(647),成玄英又与蔡子晃等道士就《道德经》译梵文之事与玄奘展开论战。贞观二十二年(648),成玄英已入西华观,西华法师的名号由此得来。高宗永徽年

① 《道书辑校十种》第205页,巴蜀书社2001年版。

② 《道书辑校十种》第214页,巴蜀书社2001年版。

间(650—655),因得罪唐高宗而被流放郁州(今江苏连云港市),大约卒于武周天授元年(690)^①。成玄英的思想成就,得到了时人的普遍称赞,就连其论争对手佛教人士也是加以肯定的,如中唐名僧澄观就说:“老子云:‘杳兮冥兮,其中有精,其精甚真。’庄子云:‘有真君存焉。’如是等文,后儒皆以言词小同。不观前后,本所建立,致欲混合三教。现如今时成(玄)英尊师,作《庄》、《老》疏,广引释教,以参彼典。但见言有小同,岂知义有大异。后来浅识,弥复惑焉。”^②成玄英是唐代道教重玄学的重要代表,下面以他的老学著作《老子道德经开题序诀义疏》为中心进行思想上的分析。

一、《老子》开题

成玄英作《老子道德经开题序诀义疏》时,称“其委曲玄旨,具在开题义中”^③,在《老子道德经开题》中,成玄英对老子其人其书进行了阐述,对自己注解《老子》的宗旨作了简要提示。

成玄英的《老子开题》,较为典型地体现了道教老学的一般特色,即将道教信仰与学理分析结合在一起。关于老子其人,主要是立足于道教信仰进行叙介的。成玄英根据《老子序诀》、《玄妙内篇》、《西升经》、《文始内传》、《神仙传》、《上元经》、《九天生神经》、《升玄经》、《出塞记》等道教典籍的记载,从称号、名氏、法体、时节、方所五个方面对老子其人其事进行了全面的追述,这些叙述充满了对老子的神化之言。如关于老子的称号,成玄英引《老子序诀》云:“老子之号,因玄而出,在天地之先,无衰老之期,故曰老子。”^④又引《玄妙内篇》云:“老子不生不灭,无始无终。”^⑤显然,这都是道教对老子的神化。老子的名氏,即姓李名耳字伯阳,外字老聃。这本是老子的真实名氏,但是自从老子成为道教

① 参见强昱《成玄英评传》第18~22页,南京大学出版社2006年版。

② 《大方广佛华严经随疏演义钞》卷一四。

③ 《老子道德经义疏》“道经”卷首语,《中华道藏》第9册,第233页,华夏出版社2004年版。

④ 《老子道德经开题》,《中华道藏》第9册,第228页,华夏出版社2004年版。

⑤ 《老子道德经开题》,《中华道藏》第9册,第228页,华夏出版社2004年版。

的太上老君以后,原来的名氏被附会上了新的内容。如《神仙传》云:“老子生而能言,自指李树为姓。《上元经》云:李母画卧,见五色珠大如弹丸,自天而下,因而吞之,遂即有胎。”这些内容都被成玄英纳入了开题之中。所谓法体,乃指老君的身体与外貌。成玄英引《九天生神经》,认为“圣人以玄元始三气为体,言同三天之妙气也”^①,其外貌则如葛洪《抱朴子内篇》引《玉札》所描述的:“老子黄色美眉,广颡长耳,大目疏齿,方口厚唇,额有叁午达理,日角月玄,鼻有双骨,耳有三门,足蹈二五,手挹十文。”这就是道教人士心目中的太上老君形象。所谓时节,指老子之生平。按道教的说法,老子并非生于周朝,“老子之号始于无数之劫,其窈窈冥冥,眇邈久远”^②,老子在不同时代以不同的身份出现,所以成玄英说:

案葛洪《神仙传》云:老子以伏羲时为郁华,神农时为缘因,祝融时为傅豫,黄帝时为广成子。而逗机赴感,广变随时,显晦无方,今不详载。^③

今本《神仙传》所载老子名号与成玄英所引略有不同,但要说明的问题是一致的,即老子“下为国师,代代不休”,也就是成玄英所说的“逗机赴感,广变随时”,老子可以根据不同的时代、不同的情况以不同的面目出现,这正是太上老君神通广大之处。成玄英又说:

汉安时于蜀授天师正一明威之教,于时箫鼓云驾浮空而下,自称周之柱史,太上所遣。但神功不测,应感无方,或见圣容,或示凡迹,千变万化,不可思议,岂得以朝菌之龄语大椿之寿哉。^④

这是直接将老子与道教联系起来,而老子“神功不测,应感无方”,其踪迹非世俗之士可得而知。最后是关于方所,即老子出生地的确定,成玄英采纳《玄妙内篇》、《出塞记》、葛洪、皇甫谧的观点,认为老君“生于陈国苦县濂乡曲仁里涡水之阳”,这是一个具有历史真实性的记叙。

① 《老子道德经开题》,《中华道藏》第9册,第228页,华夏出版社2004年版。

② 《老子道德经开题》,《中华道藏》第9册,第229页,华夏出版社2004年版。

③ 《老子道德经开题》,《中华道藏》第9册,第229页,华夏出版社2004年版。

④ 《老子道德经开题》,《中华道藏》第9册,第230页,华夏出版社2004年版。

从上面的内容可以看出,对老子其人的描述,成玄英完全是从道教信仰的角度进行的,而对《老子》其书的理解,则突出了学术性。其题开为五个方面:第一道德,第二释经,第三宗体,第四文数,第五章卷。第一道德乃对《老子》最核心的概念道和德加以阐释,第四文数与第五章卷乃就《老子》文本的字数、章、卷的讲究发表自己的看法。第二释经则从“由”、“径”、“法”、“常”四个方面解释,其言曰:

第一训由者,言三世天尊,十方太上,莫不因由此经而得成道。

第二训径者,言能开通万物,导达四生,作学者之津梁,实修真之要径。

第三训法者,旨趣玄妙,能所精微,可以轨则苍生,楷模众圣也。

第四训常者,言非但理致深远,湛寂巍然,抑亦万代百王不刊之术。具斯四义,故称为经也。^①

从修道、成道、践履道等多个方面强调了《道德经》作为经典的至高地位,站在道教的角度看,成玄英的理解颇具典型性。第三宗体,即是归纳不同学者解《老》的不同主旨,有以玄虚为宗的,如严遵;有以无为为宗的,如顾欢;有以道德为宗的,如孟智周;有以重玄为宗的,如孙登,等等,而成玄英则宣称自己解《老》乃取重玄为宗,并云:

夫释义解经,宜识其宗致,然古今注疏,玄情各别。而严君平《旨归》以玄虚为宗,顾征君《堂诰》以无为为宗,孟智周、臧玄静以道德为宗,梁武帝以非有非无为宗,晋世孙登云托重玄以寄宗。虽复众家不同,今以孙氏为正,宜以重玄为宗,无为为体。所言玄者,深远之名,亦是不滞之义。言至深至远,不滞不着,既不滞有,又不滞无。岂唯不滞于滞,亦乃不滞于不滞,百非四句,都无所滞,乃曰重玄。故《经》云:玄之又玄,众妙之门。^②

这也可以说是成玄英解《老》的一个总纲。下面对成氏老学思想的分析,即以此为前提而展开。

① 《老子道德经开题》,《中华道藏》第9册,第231页,华夏出版社2004年版。

② 《老子道德经开题》,《中华道藏》第9册,第231页,华夏出版社2004年版。

二、重玄之域

重玄的旨趣,在于用否定之否定方法,破除一切约束,以达到一种绝对自由的虚无境界,成玄英将其谓之“重玄之域”。他说:

既能如道,次须法自然之妙理,所谓重玄之域也。^①

这是对《老子》第25章“道法自然”一语的解释。成玄英在该章之解题中说:“此章显道之体状,令物起修。”^②可见,“重玄之域”是对道体的一种描述,更为具体的表达见于成氏之《庄子疏》,他说:

夫道,超此四句,离彼百非,名言路断,心知处灭,虽复三绝,未穷其妙。而三绝之外,道之根本,而谓之重玄之域,众妙之门。^③

重玄之域,是通过“双非双遣”后所能达到的本体之道的最高境界,当然,也是修道者的终极状态。其中有两个主要特点值得注意:

其一为自然。成玄英认为,自然是道的最根本属性,人伦万物莫不以自然为禀性;自然,也是对物我的超越。他说:

自然者,重玄之极道也。欲明至道绝言,言即乖理。唯当忘言遣教,适可契会虚玄也。^④

善修道之士,妙体真空,达于违顺,不与物争,故能合至理之自然,契古始之极道。^⑤

自然是重玄所追求的最高境界,即所谓“重玄之极道”。从道体的角度来看,言语是无法形容其玄妙的,只有“忘言遣教”,即将言语以及一切外在的东西全部遣去,达到虚玄的状态,方可呈现出自然。而从修道的层面看,修道之士应完全超越世俗之尘境,内心不被贪染爱欲所困扰,最后归于虚静,也就是达到了自然的境界了,也即:“天道,自然之理也。隳体坐忘,不窥根窍,而真心内朗,睹见自然之道。此以智照真也。户

① 《老子道德经义疏》,《中华道藏》第9册,第253页,华夏出版社2004年版。

② 《老子道德经义疏》,《中华道藏》第9册,第252页,华夏出版社2004年版。

③ 《南华真经注疏》卷三。

④ 《老子道德经义疏》,《中华道藏》第9册,第251页,华夏出版社2004年版。

⑤ 《老子道德经义疏》,《中华道藏》第9册,第286页,华夏出版社2004年版。

通来去，譬从真照俗。”^①。

其二为超越生死。重玄之境也反映了重玄学者对生死问题的参悟，与道教传统的神仙长生思想不同，重玄学者认为只要能够得道，在内心与重玄之域互相冥会，就能够超越生死局限，不生不死。成玄英云：

夫至道虚通，妙绝分别，在假不假，居真不真，真假性齐，死生一贯，入九幽而不昧，出三界而不明，履危峻而常安，临大难而无惧，故无畏也。^②

体道圣人，境智冥符，能所虚会，超兹四句，离彼百非，故得久视长生。^③

涤荡六府，除遣五情，使神气虚玄，故能览察妙理，内外清夷，而无疵病也。然后身无所为，心无所取，不为有生，不为无灭。^④这里强调，超越生死并非需要服食金丹大药，而只要参悟重玄之道。所以又说：

祸福之征起乎善恶，业既不定，报亦随之。所以轮转三罗，回还六道，千变万化，谁知其极乎？唯上士达人，忘我济物，体兹正道，悟彼重玄，不为善恶之因，故无祸福之报。^⑤

此处借佛理指出，世人心中有欲有滞，陷入生死轮回的困境，不得解脱，而体悟重玄的修道者则能够不受因果轮回的约束，当然也就超越生死了。成玄英继续指出：

苍生流浪生死，皆由著欲故也。若能导养精神，如彼空谷，虚容无滞，则不复生死也。

欲明养神如谷，令其不死者，无过静退雌柔，虚若不滞也。^⑥从此处注文可以看出，对生死的超越，除了内心虚空无碍，还要“导养精

① 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第269页，华夏出版社2004年版。

② 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第274页，华夏出版社2004年版。

③ 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第291页，华夏出版社2004年版。

④ 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第241页，华夏出版社2004年版。

⑤ 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第278页，华夏出版社2004年版。

⑥ 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第238页，华夏出版社2004年版。

神”、“养神”，这里显示出了道教固有的本色，当然，在成玄英看来，最重要的还是在于体悟重玄之道：“量等太虚，无来无去，心冥至道，不灭不生。”^①这里说得很明显，只要排除是非，超越善恶，忘掉物我，达到虚寂无滞的重玄境界，也就脱离了生死。可以看出，重玄之学虽然富含高度抽象的哲学思辨，但其最终目的还是在于追求精神的绝对自由，以解决个人的安身立命问题。

任继愈先生认为，解答唐代人所遇到的宇宙、人生各种重大问题，不得不由佛、道二教承担，因为儒教直接为政权服务，涉及高度抽象思维的造诣，发言权不多，显得薄弱^②。那么，重玄之学从实质上来说，即是唐代道家道教学者对儒家无法解答的宇宙人生问题所进行的一种新的探索。

三、至道虚通

道，是老子哲学思想体系中的核心范畴，不同时代的注《老》学者，对道的理解都有差别，从而构成了老学多姿多彩的风貌。成玄英对老子之道的解释，主要抓住其“虚通”的特性并加以发挥，具体来说，可以从三个方面来理解。

（一）道体虚通

这是就道本身的特点而言。根据重玄学的观点，道体深妙，既不滞有，亦不滞无，通过对一切有滞的东西进行否定后，必然会达到一种至虚至空的状态，也即虚通。所以，成玄英强调，“道以虚通为义”，“道是虚通之理境”^③。如果就道德而言，则“道是圆通之妙境，德是至忘之圣智”^④。再看以下注文：

虚通之理，常湛然凝然，非声非色，无名无字，寂寥独立，超四句之端，恍惚希夷，离百非之外。岂得以言象求，安可以心智测？^⑤

① 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第246页，华夏出版社2004年版。

② 参见任继愈《从佛教到儒教——唐宋思潮的变迁》，见《中国文化》第三期。

③ 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第233页，华夏出版社2004年版。

④ 《老子道德经开题》，《中华道藏》第9册，第230页，华夏出版社2004年版。

⑤ 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第258页，华夏出版社2004年版。

至道虚寂,其体希夷。所以出言澹然无味,非如乐饵可玩可悦。……至道之言,澹然虚远,非声非色,绝视绝听,若镜之心,物来斯照,如谷之响,感而遂通。是知无用之用,其用难尽。^①

反复阐发道的虚通意义,显示出成玄英对道之本体的深入认识,这既是重玄宗旨的进一步凸现,也是对老庄之道的发挥。老子之道“微妙玄通,深不可识”,“旷兮其若谷”^②,是虚且通的;庄子则说:“道通为一。”^③成玄英在老庄思想的基础上,又吸收融会了佛教理论,故将道解释得更加抽象而圆通。

(二)虚通生物

由于道体虚通,所以它能够包容一切,成为宇宙万物之根本。这一点,成玄英阐发得颇为全面。他说:“至道虚玄,通生万物。”^④正是因为道是虚且通的,所以能够产生万物。对此,他继续阐发:

道无不在,名曰周行;所在皆通,故无危殆。^⑤

大海虚谷,百川竞凑。至道寥廓,万物归之。不主之义,已如前释。物既仰归于道,宜受大名。^⑥

这是把道看作是万物化生的根源和决定性因素。那么,道是怎样化生万物的呢?成玄英解释“道生一,一生二,二生三,三生万物”说:

一,元气也。二,阴阳也。三,天地人也。万物,一切有识无情也。言至道妙本,体绝形名,从本降迹,肇生元气。又从元气,变生阴阳。于是阳气清浮,升而为天;阴气沉浊,降而为地,二气升降,和气为人。^⑦

在道生万物的过程中,成玄英强调了气的重要作用。由于气的存在,虚通之道在用上能够得以具体的落实。而“道无不在,所在皆通,随物方

① 《老子道德经义疏》,《中华道藏》第9册,第260页,华夏出版社2004年版。

② 《老子》第15章。

③ 《庄子·齐物论》。

④ 《老子道德经义疏》,《中华道藏》第9册,第271页,华夏出版社2004年版。

⑤ 《老子道德经义疏》,《中华道藏》第9册,第252页,华夏出版社2004年版。

⑥ 《老子道德经义疏》,《中华道藏》第9册,第259页,华夏出版社2004年版。

⑦ 《老子道德经义疏》,《中华道藏》第9册,第265页,华夏出版社2004年版。

圆,曾无执滞”^①,道的本体意义也由此得到更好的体现。对道的理解,还可比较另一重玄学者吴筠的看法:

道者何也? 虚无之系,造化之根,神明之本,天地之源。其大无外,其微无内,浩旷无端,杳冥无对。至幽靡察而大明垂光,至静无心而品物有方,混漠无形,寂寥无声。万象以之生,五音以之成。生者有极,成者必亏。生生成成,古今不移,此之谓道也。^②

这里充分说明了道体虚通而又能化生万物的本体特性。正因为此道虚通无碍,至幽至静,“其大无外,其微无内”,“古今不移”,所以既不能从空间上去规划,也不能从时间上去限量,道是超越一切的,它具有绝对性、普遍性、无限性,而成为宇宙的终极本体,万物存在的最后依据。

(三)体道虚通

作为道教人士,体道、修道乃其根本要务。既然道以虚通为本,这就要求修道者能够达到虚通之境。成玄英说:“圣人上德,法道虚通,施为至教,化被群品,谦以自牧,成功不居,推功于物。”^③圣人之所以能够成为圣人,就是因为他能够“法道虚通”,换言之,“法道虚通”也即为修道者追求的最高目标。成玄英说:

从,随顺也。事,世物也。言至德之人即事即理,即道即物,故随顺世事,而恒自虚通。此犹是孔德唯道是从之义。道得之者,只为即事即理,所以境智两冥,能所相会。道得之,犹得道也。^④

至人妙契重玄,迹不乖本,洞忘虚远,知则无知,至本虚凝,故称为上。

圣人能所两忘,境智双遣,玄鉴洞照,御气乘云,本迹虚夷,有何病累也?^⑤

从注文中可以看出,体道虚通,实际上就是要去掉心中的所有执着,从

① 《老子道德经开题》,《中华道藏》第9册,第231页,华夏出版社2004年版。

② 《玄纲论·道德章》。

③ 《老子道德经义疏》,《中华道藏》第9册,第292页,华夏出版社2004年版。

④ 《老子道德经义疏》,《中华道藏》第9册,第251页,华夏出版社2004年版。

⑤ 《老子道德经义疏》,《中华道藏》第9册,第287页,华夏出版社2004年版。

而与道合一。“至道虚玄，无为无执。凡情颠倒，有执有为。”^①心中无执，即为虚通。

四、众生正性

道教产生时即确立了长生久视、得道成仙的基本教旨，其修道之要偏重于服药炼形、安神固精，所以早期道教中并没有明心见性的教义。南北朝以后的道教受佛学的冲击，才渐渐有了心性方面的内容，到唐代时得到了进一步的发展，其中的重要表现就是一些重玄学者开始借《老子》而谈心性。成玄英认为，道不仅是“虚通之妙理”，而且是“众生之正性”，也即：“一切众生，皆禀自然正性。”^②何谓“自然正性”呢？这是就人的本性来说的，人的本性自然纯一，清静澹泊，无欲无念，无为无滞，此即自然正性。成玄英又把这种自然的人性叫做真性，个体修道也就是向其真性的复归。成氏说：

命者，真性惠命也。既屏息嚣尘，心神凝寂，故复于真性，反于惠命。

反于性命，凝然湛然，不复生死，因之曰常。^③

反于性命也就是复归真性，这里强调了一个“真”字，真指自然而言，真性则相对于矫伪之性而言。由于外界环境的影响，使人们趋于名利，耽于物欲，从而迷失了本性，变得世俗和虚假，因此，成玄英极力主张修道者去掉矫伪之性，回归自然本性。

那么，如何才能使人回归自然本性呢？成玄英认为关键在于修心。他说：“众生所以难理者，为心多分别，不能虚忘，故难化也。”^④“所以百行驰骛，纷然难理者，只为心耽有为。若无为，则行治也。是知万境唯在一心。”^⑤又云：“不知性修反德而会于真常之道者，则恒

① 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第282页，华夏出版社2004年版。

② 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第283页，华夏出版社2004年版。

③ 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第246页，华夏出版社2004年版。

④ 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第283页，华夏出版社2004年版。

⑤ 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第289页，华夏出版社2004年版。

起妄心，随境造业，动之死地，所作皆凶也。”^①这是说，如果“众生”之心为外界世俗的东西所遮蔽，陷于物欲纷争，则必将导致自然本性的迷乱，而“动之死地”，所以应该心神凝寂，不为尘俗所动。成玄英进一步强调说：

不常不断之心，而为修道之要术。^②

既外无可欲之境，内无能欲之心，心境两忘，故即心无心也。前既境幻，后又心虚也。^③

内无嗜欲之心，外无可染之境，既而恣目之所见，极耳之所闻，而恒处道场，不乖真境。^④

这里强调了修心的重要性，但怎样修心呢？成玄英在《老子》第27章的注文中说：

誓心多端，要不过五：一者发心，二者伏心，三者知真心，四者出离心，五者无上心。第一发心者，谓发自然道意，入于法门也。第二伏心者，谓伏诸障惑也。就伏心文，有文尸三解，解有三品，总成九品，通前发心，为十转行也。第三知真心者，有九品，即生彼九宫也。第四出离心者，有三品，即生彼三清，所谓仙真圣也。第五无上心者，谓直登道果，乃至大罗也。善结者，结此五种心，始终无替也。

成玄英把“善结无绳约不可解”诠释为修心的方法，反映了重玄学的致思特点。

总之，修道的要术在于修心，使心“不常不断”，既不滞于有亦不滞于无，最后达到“无心”之境。换言之，只要破除心中的所有执着，使心处于空虚静寂的状态，此时心便能与道互相冥会，融为一体，从而返本归根，复于真性，达到“心冥至道，不灭不生”^⑤之重玄妙境。

① 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第246页，华夏出版社2004年版。

② 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第239页，华夏出版社2004年版。

③ 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第236页，华夏出版社2004年版。

④ 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第250页，华夏出版社2004年版。

⑤ 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第246页，华夏出版社2004年版。

第四节 李荣的老学思想

李荣,道号任真子,绵州巴西(今四川绵阳)人,唐高宗时著名道士^①。据《旧唐书·儒学传》:“罗(道琮)高宗末,官至太学博士。每与太学助教康安国、道士李荣等讲论,为时所称。”又据《大唐新语》卷十三记载:“京城流俗,僧、道常争二教优劣,递相排斥。总章(668—670)中兴善寺为火灾所焚,尊像荡尽。东明观道士李荣因咏之曰:‘道善何曾善,云兴遂不兴。如来烧亦尽,唯有一群僧。’时人虽赏荣诗,然声称从此而减。”李荣作为道教名流,常与儒、佛人士辩论,影响很大。此外,李荣还与文人有交往,如“初唐四杰”中,就有卢照邻《赠道士李荣诗》、骆宾王《代女道士王灵妃赠道士李荣诗》,由此可见李荣当时声名。

李荣是继成玄英之后又一位以重玄思想解《老》的道教学者,其解《老》旨趣与成玄英非常接近,因此,蒙文通先生甚至疑其为成玄英弟子。下面便对李荣之《道德真经注》展开一些分析。

一、道体重玄

李荣解《老》的旨趣与成玄英是一致的,这种一致性首先表现在对道的本体意义的追溯上。李荣在《老子注》的序言中说:

魏晋英儒滞玄通于有无之际,齐梁道士违惩劝于非迹之域。雷同者望之而雾委,唯事谈空;迷方者仰之以云蒸,确乎执有。或复但为上机,则略而不备;苟存小识,则繁而未简。遂使此经一部,注有百家,熏犹乱警于仙风,泾渭混流于慧海。

魏晋英儒,指的是王弼、何晏、裴頠等玄学家,齐梁道士,则不外顾欢、臧玄靖、孟智周等道教学者。根据李荣的看法,这些学者所阐述和探求的老子本体之道,都没有达到最高的层次,他们或执于无,或执于有,或执于空,总而言之,都是有执着的,故不能穷尽老子之道的奥妙。李荣进

^① 关于李荣生平,参见蒙文通《辑校〈老子李荣注〉叙录》,见《蒙文通文集》第六卷《道书辑校十种》,第553~561页,巴蜀书社2001年版。

而指出,要想真正把握老子之道的意蕴,必须继续向更抽象、更深奥的层面思索,这就是所谓的“重玄”。他注《老子》首章“玄之又玄,众妙之门”曰:

道德杳冥,理超于言象。真宗虚湛,事绝于有无。寄言象之外,记有无之表,以通幽路,故曰玄之。犹恐迷方者胶柱,失理者守株,即滞此玄,以为真道。故极言之,非有无之表,定名曰玄,借玄以遣有无,有无既遣,玄亦自丧,故曰又玄。又玄者,三翻不足言其极,四句未可致其源,寥廓无端,虚通不碍,总万象之枢要,开百灵之户牖。达斯趣者,众妙之门。

在第一节已谈到,重玄学的思维特点就是吸收了佛教中观学“双非双遣”的方法,排除一切执着,以达到那“寥廓无端,虚通不碍”的境界。李荣此解,正具有典型性。

通看李荣所注《老子》,所用的中观方法是十分明显的,例如《老子》第4章“道冲而用之,或不盈”之注:

冲,中也。盈,满也。道非偏物,用必在中。天道恶盈,满必招损,故曰不盈。盈必有亏,无必有有。中和之道,不盈不亏,非有非无。有无既非,盈亏亦非,借彼中道之药,以破两边之病。病除药遣,偏去中忘,都无所有。此亦不盈之义。

所谓中道,就是不执于两边,非有非无,非非有非无。需要注意的是,当用中道方法排除了对两边的执着的时候,这时不能够停下来,还应该把本身所用的方法也一并遣去,即“病除药遣,偏去中忘”,由此才能把握老子之道的本质。

李荣“不滞两边,自合中道”^①的解《老》方法,又体现在他对“三一”问题的论述上。他解《老子》第14章云:

希、夷、微,三者也,俱非声色,并绝形名,有无不足诘,长短莫能识,混沌无分,寄名为一。一不自一,由三故一,三不自三,由一故三。由一故三,三是一三,由三故一,一是三一。一是三一,一不成一,三是一三,三不成三。三不成三则无三,一不成一则无一,无

^① 李荣:《道德真经注》卷上,《中华道藏》第9册,第309页,华夏出版社2004年版。

一无三，自叶忘言之理，执三执一，翻滞玄通之教也。

皦，明也。昧，暗也。乘乘犹泛泛也。乘物以游，而无系也。言乎至道不皦不昧，不可以明暗名，非色非声，不可以视听得，希夷之理既寂，三一之致亦空，以超群有，故曰归无。无无所有，何所归复，须知无物，无物亦无，此则玄之又玄，遣之又遣也。

超有物而归无物，无物亦无；绝视听而契希夷，希夷还寂。恐迷途之未悟，但执无形，示失路之有归，更开有象。无状之状，此乃从体起用；无物之象，斯为息应还真。息应还真，摄迹归本也；从体起用，自寂之动也。自寂之动，语其无也，俄然而有；摄迹归本，言其有也，忽尔而无。忽尔而无，无非定无，恍然而有，有非定有；有无恍惚，无能名焉。

三一问题是道教哲学中的一个重要问题，也是重玄学者常常论及的，南朝道士孟智周、臧玄靖等都自觉运用三一论以证重玄之道。李荣亦继承了这一传统，通过对三一的论述，以凸显重玄之道的特点。三一本不可分，如果“执三执一”，则是违背了玄通的教理，只有“无一无三”，方可达到玄寂虚通，从而摄迹归本，乘物以游而无系。

二、虚极之理

“道者，虚通之妙理”，这是重玄学者对老子之道的认识。道不仅是虚通的，而且是一种妙理。以“理”释道，反映了重玄学者对道的本体意义具有新的领悟。成玄英说：“知道之士，达于妙理。”^①又云：“理既常道不可道，教亦可名非常名。”^②把理与道等同了起来。对于理的含义，杜光庭有一个解释：“所谓理者，理实虚无，言一切皆无。”^③显然，这与道的含意是一致的，因为经过遣之又遣，非之又非的重玄之道，在本质上便是一种绝对的虚无状态。杜氏又说：“理为道者，悟说正性为体。”^④

① 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第276页，华夏出版社2004年版。

② 《老子道德经义疏》，《中华道藏》第9册，第234页，华夏出版社2004年版。

③ 《道德真经广圣义》卷5。

④ 《道德真经广圣义》卷5。

这是强调,以“理”解道,并不是从普通的意义上说的,而是要从正性、本体的高度去体悟与领会。

对这一问题阐述得最为充分的是李荣,在其《老子注》中,他多次运用“理”这个范畴来解释老子之道。他注《老子》首章曰:

道者,虚极之理也。夫论虚极之理,不可以有无分其象,不可以上下格其真。是则玄玄,非前识之所识;至至,岂俗知而得知。所谓妙矣难思,深不可识也。圣人欲坦兹玄路,开以教门,借圆通之名,目虚极之理。以理可名,称之可道,故曰吾不知其名,字之曰道。

在李荣看来,作为本体的道就是“虚极之理”,这个“理”,不能用上下、有无等概念来限定或确证,它玄之又玄,虚之又虚,无形无象,无影无踪,但又包罗万象,化育万类。理,与道一样,代表了重玄的最高哲学精神。李荣继续注云:

道本无形,理唯虚寂。^①

夫重玄之境,气象不能移。至虚之理,空有未足议。迎随不得,何始何终乎?盛衰无变,何废何兴乎?^②

这是用虚寂之理说明道的特性。正因为道是虚寂之理,所以才能通生万物,成为万物之奥,这就是李荣所说的:“恍惚中有象,恍惚中有物。非有非无之真,极玄极奥之道,剖一元而开三象,和二气而生万物。”^③

李荣注《老子》第25章“吾不知其名,字之曰道。吾强为之名,曰大”说:“天有形者立称,无象者绝名,约通生而为用,字之曰道。无一法而不包,名之曰大。理无名,无名而名,谓之强也。”老子指出,道是无名的,如果一定要用名来表述,才强曰之道。李荣则解释说,理也是无名的,它与道是同一的。实际上,李荣已把道的所有含义都赋予到了“理”上,“理”同样具有本体的特征。他注《老子》第11章“当其无,有车之用”曰:

无者,空虚也。车形虽有,赖无为用。若车无空处,其用不成。

① 《道德真经注》卷下,《中华道藏》第9册,第325页,华夏出版社2004年版。

② 《道德真经注》卷上,《中华道藏》第9册,第304页,华夏出版社2004年版。

③ 《道德真经注》卷上,《中华道藏》第9册,第306页,华夏出版社2004年版。

今用本由空,故曰当其无有车之用。借此为譬,以况理教。教具文字为有也,理绝名言为无也。教之行也,因理而明。理之詮焉,由教而显。理因教显,无教,理无所寄;教藉理明,无理,教何所说。既知理教之相由,足体有无之为用。

教为形迹、现象,理为本质、本体,而在对理教关系的辨析中又突出了理教的统一性,从而充分显示出理的本体意义。

将道与理联系起来的做法,实际上在先秦时期就已开始了,庄子曰:“道,理也。”^①韩非云:“道者,万物之所然也,万理之所稽也。”“理者,成物之文也;道者,万物之所以成也。故曰:道,理之者也。”^②在庄子和韩非的思想体系中,理大致上指具体事物的特性及其发展变化规律,而没有万物之本始和本原的含义,所以在道与理的关系上,道作为最高范畴,比理更根本,更具有普遍性,理是从属于道的次要范畴,是道在具体事物中的一种表现。而重玄学者对理的定义,已与庄、韩大不一样,他们已将理上升到本体的高度,与道等同起来,这在中国思想史上具有重要意义。因为重玄学中作为宇宙本体的理,实际上已为宋代理学家将理确定为其思想体系中的核心范畴奠定了基础,故有学者指出:“理学家以理为宇宙最终的本根,以天理言天道,本是道家的道的观念变形。此种变形实自唐代道教重玄派已见端倪,因此重玄派给后世的理学是留有一笔思想遗产的。”^③

三、心性修养

求神仙之道以长生不死,这是每一个道教徒都十分渴望的,唐代道教外丹术相当流行,反映的正是这样的心态。作为道士的李荣,对人的生死有另外的参悟,他说:

唯道集虚,虚心怀道。道在物无受害者,得成仙骨自强。^④

① 《庄子·缮性》。

② 《韩非子·解老》。

③ 卿希泰主编:《道教与中国文化》第129页,福建人民出版社1990年版。

④ 《道德真经注》卷上,《中华道藏》第9册,第297页,华夏出版社2004年版。

日月迴薄，亏昃之运难停。阴阳惨舒，寒暑之期易往。万物于焉不足，两仪所以独长。故标天地之德，问乎长久之由，莫不彼无心，不自营生也。言人若能法天地以无心，不自营以厚养，仙骨冠金石以长存，惠命络方圆而永固。若不能泯是非以契道，遗情欲以凝真，声色聋盲于耳目，香味因爽于鼻口，形劳于外，心疲于内，则百年同于朝露，千金齐于暮槿。^①

也就是说，只要远离情欲声色，做到“虚心怀道”，达到无心之境，即可超凡脱俗，成为神仙。李荣的这一认识与成玄英是一致的。这也是重玄学的共同特点，即将个体修道的重点转移到心性上来。

李荣将修道的圣人与世俗者进行了比较：

物，亦人也。根，亦本也。言人以一心攀缘万境，其事非一，故曰芸芸。圣人皆劝以反本，故言各归其根也。^②

俗人于清虚而不足，在昏浊而有余，积财货以为外累，肆情欲以增内垢。圣人尘埃不染，俗事都捐，故曰若遗也。^③

心迷得失，知近不知远，情昏真伪，识浅不识深，但悦尘垢之小行，反笑清虚之大道。……物情不一，取舍异心。圣人设法，无教无不教，凡情向背，有信有不信也。^④

世俗之人心染万境，迷失了自我，故不得解脱，圣人则归根返本，清虚自守，故能与道合真。李荣指出，得道的圣人除了自我超越外，还需教化众人，故曰：

不从君父之命，不顺圣人之教，贪荣而守胜，尊己以陵人，强梁也。违科犯法，不尽天年，中道而夭，不得真死也。物皆合道，圣人无不设教。凡情失理，化主所以兴言。由仁义之华，彰道德之实，因强梁之性，演柔弱之法。^⑤

① 《道德真经注》卷上，《中华道藏》第9册，第298页，华夏出版社2004年版。

② 《道德真经注》卷上，《中华道藏》第9册，第303页，华夏出版社2004年版。

③ 《道德真经注》卷上，《中华道藏》第9册，第305页，华夏出版社2004年版。

④ 《道德真经注》卷下，《中华道藏》第9册，第316页，华夏出版社2004年版。

⑤ 《道德真经注》卷下，《中华道藏》第9册，第317页，华夏出版社2004年版。

什么叫“演柔弱之法”呢？那就是“宅太虚以为心，凝至一而为体”^①。具体来说则是：

人之受生，咸资始于道德，同禀气于阴阳，而皎昧异其灵，静躁殊其性。若也夷心寂路，濯志玄津，可欲不足乱其神，纷锐无能滑其意，灵台皎而静，玄镜湛而明，则可以照希微，通要妙，此无欲行也。^②

若乃清重玄之路，照虚寂之门，知人者识万境之皆空，自知者体一身之非有。一身非有内，岂贪于名利。万境皆空，外何染于声色。内外清静，故曰明。物我皆通，故言智。^③

修道者认识到万境皆空，不染声色，达到内外清静，这就是“重玄之路”。

在修道的过程中，李荣强调了心性炼养的重要作用。他说：

不能养性，内为情欲之所伤，外为毒虫之所害。善摄者不耽染，性不伤，无毒心，物无害。

夫生我者神，杀我者心。我杀由心，心为死地。若能灰心息虑，不构有为，无死地。^④

有道之人，遗情去欲，祸自除。无识之徒，纵性任心，殃咎斯至。善积成庆，幽显咸享。恶积成殃，存亡俱累。^⑤

就修道者来说，对心性的放纵，等于将自己置于死地，这是要特别小心的，所以李荣进一步强调：

物之性也，本乎自然，欲者以染爱累真，学者以分别妨道，遂使真一之源不显，至道之性难明，不入于无为，但归于败失。圣人显自然之本性，辅万物以保真，不敢行于有为，导之以归虚静也。^⑥

物性自然，人性亦然，所以修道者应该顺自然、归虚静，“照一理之元寂，

① 《道德真经注》卷下，《中华道藏》第9册，第314页，华夏出版社2004年版。

② 《道德真经注》卷上，《中华道藏》第9册，第295页，华夏出版社2004年版。

③ 《道德真经注》卷上，《中华道藏》第9册，第311页，华夏出版社2004年版。

④ 《道德真经注》卷下，《中华道藏》第9册，第320页，华夏出版社2004年版。

⑤ 《道德真经注》卷下，《中华道藏》第9册，第318页，华夏出版社2004年版。

⑥ 《道德真经注》卷下，《中华道藏》第9册，第327页，华夏出版社2004年版。

达万境之皆空”^①，这样方可与道合真。而要达到这样的境界，关键的一点就是保持心性的清静，如《老子》第10章“涤除玄览能无疵乎”之注：

浴玄流以洗心，涤也。荡灵风以遣累，除也。内外圆静，同水镜之清凝。表里贞明，绝珠玉之瑕类也。

“洗心”，即去掉内心的欲念，拒绝外界的干扰，从而做到真神自在，魂魄安宁，死生不能惊，寒热不能动，这就是重玄之道的最高境界。

第五节 杜光庭《道德真经广圣义》

杜光庭(850—933)，字宾至(一云字宾圣)，号东瀛子，是唐末五代著名学者^②。杜光庭学识渊博，但于唐懿宗咸通年间(860—873)应试九经举不第，于是弃儒入道，拜天台道士应夷节为师。后经郑畋推荐，得到唐僖宗召见，并深获信任，被举为道门领袖，时人推服，并曰：“学海千寻，辞林万叶，扶宗立教，海内一人而已。”^③中和元年(881)，随僖宗避难成都，遂留于蜀地。后事蜀王建，王建授其金紫光禄大夫、尚书户部侍郎、上柱国蔡国公，赐号广成先生。晚年归隐青城山白云溪。

杜光庭一生著述宏富，仅《正统道藏》就收录了二十七种，主要包括《道德真经广圣义》五十卷、《广成集》十七卷、《太上老君说常清静经注》一卷、《道教灵验记》十五卷、《历代崇道记》一卷、《墉城集仙录》六卷、《神仙感遇记》五卷、《录异记》八卷、《洞天福地岳渎名山记》一卷、《道门科范大全集》八十七卷、《太上黄箓斋仪》五十八卷、《太上三五正一盟威阅箓醮仪》一卷、《太上三洞传授道德经紫虚箓拜表仪》一卷、《洞神三皇七十二君斋方忏仪》一卷、《太上洞渊三昧神咒斋清旦行道仪》、《太上正一阅箓仪》一卷、《太上宣慈助华章》五卷、《太上灵宝玉匮明真大斋忏方

① 《道德真经注》卷下，《中华道藏》第9册，第332页，华夏出版社2004年版。

② 关于杜光庭的出生地，或云长安，或云缙云，或云括苍，或云处州。据李大华、李刚、何建明所著《隋唐道家与道教》(广东人民出版社2003年版)，认为称杜光庭为括州人最为适宜。

③ 《历世真仙体道通鉴》。

仪》、《太上灵宝玉匱明真大斋言功仪》一卷、《金篆斋忏方仪》一卷、《金篆斋启坛仪》一卷、《太上洞神太元河图三元仰谢仪》一卷、《太上洞玄灵宝素灵真符》三卷、《太上洞渊神咒经》二十卷等。

《道德真经广圣义》是杜光庭的老学著作。所谓广圣义,是针对唐玄宗之《道德真经注》及《疏》而言的,即对唐玄宗《老子》注、疏作进一步的补充和发挥,而杜光庭本人的老学思想也包含其中。

一、老君事迹

从葛玄的《老子序诀》到成玄英的《老子开题》,其中的一个重要内容就是对老子的不断神化,这是道教人士解《老》的独有特点,是道教神仙信仰在老学中的具体反映。杜光庭《道德真经广圣义》卷二“释老君事迹氏族降生年代”,分为三十段,对太上老君各种名号的由起进行解释,是南北朝隋唐以来关于老子神化的一次全面系统的总结。

杜光庭开篇指出:“老君生于无始,起于无因,为万道之先,元气之祖也。无光无象、无音无声、无色无绪、幽幽冥冥,其中有精,其精甚真,弥纶无外,故称大道。大道之身,即老君也。万化之父母,自然之极尊也。”^①老君号由老子变化而来,但道教认为,太上老君既是最高的天神,又是道的化身,是道与神的合一。同时,老君还是自然的体现者:“大道元气,造化自然,强为之容,即老君也。虚无为体,自然为性,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。葛玄仙公《序诀》云‘老子体自然而然,生乎太无之先,起乎无因,经历天地终始,不可称载’是也。”^②对于道教的这位最高尊神,杜光庭重点从三个方面加以描述和总结。

(一)降生显灵

杜光庭指出,老君降生,是大道应化的结果。因悯时凋弊,故反神降生。老君于殷第十八王阳甲十七年庚申之岁,托孕于玄妙玉女,孕期八十一年,期间玄妙玉女所居之室“四时和畅,六气调平,冬无凝寒,暑

^① 《道德真经广圣义》卷二。

^② 《道德真经广圣义》卷二。

无烦懊，祥光照室，灵风满庭，众恶不侵，万灵潜卫”^①。这样，八十一年也不算久，老君于殷二十二王武丁九年庚辰之岁二月十五日降于人间。

由于老君是最高的天神，故降生时，大异于凡人。杜光庭在《道德真经广圣义·释老君事迹氏族降生年代》分十七条目叙述了其灵异之处，如第三条说：“老君降生之时日童扬辉，月妃散华，七元流景，祥云荫真，四灵翊卫，玉女捧接。圣母因攀李树，忽而降生矣。”第五条说：“老君降生之后，即行九步，左手指天，右手指地曰：天上天下，惟吾独尊。代间之苦，何足乐闻。”第六条说：“老君降生者，为念时浇朴散，大道不行，委迹生神，以救于世。”第八条说：“老君欲明妙道，须在修功，示有炼丹，以劝修习。”第九条说：“老君教人习道，内外俱修。既炼金丹，又习真气。”第十三条说：“老君降生之后，九日之中，身長九尺，七十二相，八十一好，蹈五把十，美眉方口，双柱三漏，日角月渊，具大圣之相也。”第十七条则记载老君显灵的各种事迹，如：“汉桓帝时，感梦老君，修祠宇之日，卿云见在其上。隋文开皇五年，卿云白鹿，现于祠庭，帝遂修崇庭宇。武德三年，枯桧再生，其年卿云现于其上。上元元年，枯桧树于木枝上有朱书干元亨利贞字，重重分明。太极元年，卿云现于其上。天宝七年，凤凰集于虚无堂上。宝应元年，有紫云属天，神光夜照。明日，龙见于九井之上。大历三年，卿云现于宫上，甘露降于桧树。会昌二年，甘露降于庭树。”等等，不胜全举。

（二）创造天地

杜光庭指出，太上老君作为大道的化身，乃是天地之根本，万物莫不由之而生成。他说：“立乎不疾之途，游于无待之场，御空洞以升降，乘阴阳以陶埏。分布清浊，开辟乾坤，悬三光育群品，天地得之以分判，日月因之以运行，四时得之以代谢，五行得之以相生。”^②作为宇宙万物的最高主宰，老君首先创造了三十六天，他“于九万九千九百九十九亿万气之初，运玄元始三气而为天，上为三清三境。即始气为玉清境，元气为上清境，玄气为太清境是也。又以三清之气，各生三气三境，合生

① 《道德真经广圣义》卷二。

② 《道德真经广圣义》卷二。

九气，为九天。……此之九天各生三气，气为一天，合二十七天。通此九天为三十六天”^①诸天既分，又以三十六天滓阴之气，下为三十六位；每天立一天帝，每地立一地皇，七十二君同禀命于老君，而“日月分精，玄照其间，则天文地理、六甲五行、阴阳变化，皆老君运玄妙之机，生之成之，行之化之矣。故曰道者万物之宗元，天得以清，地得以宁，物得以生，神得以灵，海岳得之以安镇，王侯得之以太平，道士得之以神仙，枯朽得之以发荣也”^②。总而言之，“太上老君乃阴阳之主首，万神之帝君，元气之父母，天地之本根，先王之师匠，品物之魂魄。陶冶虚无，造化应因，衿带八极，载地悬天，游驰日月，运走星辰，呼吸六甲，咤御乾坤，改易四时，推移寒温，驱使风雨，奋鼓雷云，分别玄黄，历数虚盈，君臣父子，礼义备矣。是知阴阳虽广，天地虽大，非道气所育，大圣所运，无由生化成立矣”。^③

（三）代为国师

葛玄在《老子序诀》中即已讲到，老君“开辟以前，复下为国师，代代不休”，杜光庭则继续发挥，指出：“老君极圣洞真，总领万化。化随方出，降德屈身。自亿劫之初至混沌之始，历羲娲一十八氏、三纪、五十八统、一百八十九代，代为国师。及神农之后，或为国主，或为师君，或为宾友，或为人臣，乃有郁华、录图等号，以道德妙旨更相发明。”^④

由于老君神通广大，所以能够随机变化，在不同的时代以不同的面貌出现，“分形应感，无量无边”。《道德真经广圣义·释老君事迹氏族降生年代》指出：

上三皇时，人尚淳朴。以龙汉元年号玄中法师，以上清圣教一十二部大乘之道，开度人天也。

中三皇时，老君以赤明元年号有古先生，降《灵宝真经》一十二部中乘之法，开化一切，救度兆人也。

① 《道德真经广圣义》卷二。

② 《道德真经广圣义》卷二。

③ 《道德真经广圣义》卷二。

④ 《道德真经广圣义》卷二。

下三皇时,人心朴散。老君以开皇元年号金阙帝君,出《洞神经》一十二部小乘之法,开度万品也。

伏羲之时,人已浇漓,未有法度。老君以清浊元年号郁华子,下为师,说《元阳经》,教伏羲画八卦,以通神明之德,以类万物之情。

神农之时,人食禽兽,茹毛饮血。老君以清汉元年号大成子,下为师,说《太上元精经》,教以化生之道,播百谷以代烹杀,和百药以救百病。

祝融之时,人食生冷,未知火食。老君以天汉元年号广寿子,下为师,说《按摩通精经》,教陶铸为器,以变生冷,人保其寿焉。

自下三皇以后,伏羲以前,未有典礼,鸟兽同群。老君以道开化渐渐生心,辨形食味,参以五行,广施经法,劝化兆人矣。

自伏羲之后,老君示以世法,制礼乐以叙尊卑,造衣章以明贵贱,作宫室以代巢穴,为舟车以济不通,置棺槨以代衣薪,造弧矢以威不顺,立刑狱以戒凶暴,造书契以代结绳。

黄帝时,老君号广成子,居崆峒山。黄帝诣而师之,为说《道戒经》。教以理身之道。黄帝修之,白日升天。

颛顼时,老君下为师,号赤精子,居衡山。授帝《微言经》,教以忠顺之道。

帝喾时,老君下为师,号录图子,居江滨,授帝《黄庭经》,教以清和之道。

唐尧时,老君下为师,号务成子,居姑射山,授帝《政事离合经》,教以廉谨之道。

帝舜时,老君下为师,号尹寿子,居河阳,授舜《道德经》,说孝悌之道。

夏禹时,老君下为师,号真行子,居商山,授禹《戒德经》,说勤俭之道。又授灵宝五符,檄召神鬼,浚九江,通河海,决百川矣。

殷汤时,老君下为师,号锡则子,居濞山,授《长生经》,说恭爱之道。

神化老子为太上老君,乃道门弘宗演教之必需,而杜光庭对老君事迹的

叙述,可谓集历代神化之大成。由于杜光庭的努力,太上老君的神化达到了空前的高度。

二、老学简史与《老子》大意

(一)老学简史

对唐代以前各家《老子》注疏情况进行全面清理,这是杜光庭在老学史上的一个重要贡献。杜氏在《道德真经广圣义序》中列举了汉唐以来《老子》注疏六十余家,他们是:

节解上下(老君与尹喜解)、内解上下(尹喜以内修之旨解注)、想尔二卷(三天法师张道陵所注)、河上公章句(汉文帝时降居陕州河滨,今有庙见存)、严君平指归十四卷(汉成帝时蜀人,名遵)、山阳王弼注(字辅嗣,魏时为尚书郎)、南阳何晏(字平叔,魏驸马都尉)、河南郭象(字子玄,向秀弟子,魏晋时人)、颍川钟会(字士季,魏明帝时人)、隐士孙登(字公和,魏文、明二帝时人)、晋仆射太山羊祜(字叔子,注为四卷)、沙门罗什(本西胡人,苻坚时自玉门关入中国,注二卷)、沙门图澄(后赵时西国胡僧也,注上下二卷)、沙门僧肇(晋时人,注四卷)、梁隐居陶弘景(武帝时人,贞白先生,注四卷)、范阳卢裕(后魏国子博士,一名白头翁,注二卷)、草莱臣刘仁会(后魏伊州梁县人,注二卷)、吴郡征士顾欢(字景怡,南齐博士,注四卷)、松灵仙人(隐青溪山,无名氏年代)、晋人河东裴楚恩(注二卷)、秦人京兆杜弼(注二卷)、宋人河南张凭(字长宗,明帝太常博士,注四卷)、梁武帝萧衍(注《道德经》四卷,证以因果为义)、梁简文帝萧纲(作《道德述义》十卷)、清河张嗣(注四卷,不知年代)、梁道士臧玄静(字道宗,作疏四卷)、梁道士孟安排(号大孟,作经义二卷)、梁道士孟智周(号小孟,注五卷)、梁道士奚略(注四卷,与武帝、罗什所宗无异)、陈道士诸粲(作玄览六卷)、隋道士刘进喜(作疏六卷)、隋道士李播(注上下二卷)、唐太史令傅奕(注二卷并作音义)、唐嵩山道士魏征(作要义五卷,为太宗丞相)、法师宋文明(作义泉五卷)、仙人胡超(作义疏十卷,西山得道)、道士安丘(作指归五卷)、道士尹文操(作简要义五卷)、法师韦录(字处玄,注兼义四

卷)、道士王玄辩(作河上公释义一十卷)、谏议大夫肃明观主尹愔(作新义十五卷)、道士徐邈(注四卷)、直翰林道士何思远(作旨趣二卷、玄示八卷)、衡岳道士薛季昌(作金绳十卷、事数一卷)、洪源先生王鞬(注二卷,玄珠三卷,口诀二卷)、法师赵坚(作讲疏六卷)、太子司议郎杨上善(高宗时人,作道德集注真言二十卷)、吏部侍郎贾至(作述义十一卷,金钮一卷)、道士车弼(作疏七卷)、任真子李荣(注上下二卷)、成都道士黎元兴(作注义四卷)、太原少尹王光庭(作契源注二卷)、道士张惠超(作志玄疏四卷)、龚法师(作集解四卷)、通义郡道士任太玄(注二卷)、道士冲虚先生殿中监申甫(作疏五卷)、岷山道士张君相(作集解四卷)、道士成玄英(作讲疏六卷)、汉州刺史王真(作论兵述义上下二卷)、道士符少明(作道谱策二卷)、玄宗皇帝所注道德上下二卷(讲疏六卷)。

这是一份十分珍贵的老学文献资料。汉唐老学发展的大致情况从这一老学目录中得以反映出来,如孙亦平指出,杜光庭所记载的六十多家《老子》注者,其中三分之二是道士,“这说明,推动汉唐老学思想发展的主力是道教学者。道教学者对老子之道进行宗教性诠释以作为道教信仰的理论依据无疑成为汉唐老学思想发展之主脉”^①。而从注解的特点来看,“吸取道家、玄学、儒学、佛教等思想来诠释《道德经》已构成了汉唐老学思想发展的一种学术特色”^②。这些分析颇有道理,特别是关于道教老学在汉唐老学发展史上占着主流地位的观点,笔者表示赞同。

(二)解《老》宗趣

杜光庭在梳理历代解《老》著作的同时还指出,诸家注《老》的内容与宗旨是各有分别的,他说:

道德尊经,包含众义,指归意趣,随有君宗。河上公、严君平皆明理国之道,松灵仙人、魏代孙登、梁朝陶隐居、南齐顾欢皆明理身之道,苻坚时罗什、后赵图澄、梁武帝、梁道士奚略皆明事理因果之道,梁朝道士孟智周、臧玄静、陈朝道士诸粲、隋朝道士刘进喜、唐

① 《杜光庭思想与唐宋道教的转型》第101页,南京大学出版社2004年版。

② 《杜光庭思想与唐宋道教的转型》第102页,南京大学出版社2004年版。

朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄蹟、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴皆明重玄之道，何晏、钟会、杜元凯、王辅嗣、张嗣、羊祜、卢氏、刘仁会皆明虚极无为理家理国之道，此明注解之人意不同也。又诸家稟学立宗不同，严君平以虚玄为宗，顾欢以无为为宗，孟智周、臧玄静以道德为宗，梁武帝以非有非无为宗，孙登以重玄为宗。宗旨之中，孙氏为妙矣。^①

这里，杜光庭确实指出了老学发展史上一个十分重要的现象，即不同学者解《老》，都有自己的见解和宗旨，这实际上是老学发展的一个普遍规律。而在各种解《老》宗旨中，杜光庭又十分推崇孙登的“以重玄为宗”，这也间接表明了他自己解《老》的立场，《道德真经广圣义》堪称唐代道教重玄学的一次大总结。

（三）《老子》大意

由于杜光庭十分注意各家解《老》之意趣旨归，故他研究《老子》时，首先亦标明了《老子》之宗意，他在《道德真经广圣义·叙经大意解疏序引》中共列出了三十八条：

第一，教以无为理国；第二，教以修道于天下；第三，教以道理国；第四，教以无事法天；第五，教不以尊高轻天下；第六，教不尚贤、不贵宝；第七，教化人以无事无欲；第八，教以等观庶物，不滞功名；第九，教以无执无滞；第十，教以谦下为基；第十一，教诸侯以正理国；第十二，教诸侯政无苛暴；第十三，教诸侯以道佐天子，不尚武功；第十四，教诸侯守道化人；第十五，教诸侯不玩兵黩武；第十六，教诸侯不尚淫奢，轻徭薄赋，以养于人；第十七，教诸侯权器不可以示人；第十八，教以理国、修身、尊行三宝；第十九，教人修身曲己则全，守柔则胜；第二十，教人理身无为无欲；第二十一，教人理身保道，养气以全其生；第二十二，教人理身崇善去恶；第二十三，教人理身积德为本；第二十四，教人理身勤志于道；第二十五，教人理身忘弃功名，不耽俗学；第二十六，教人理身不贪世利；第二十七，教人理身外绝浮竞，不衒己能；第二十八，教人理身不务荣宠；

^① 《道德真经广圣义》卷五。

第二十九,教人理身寡知慎言;第三十,教出家之人道与俗反;第三十一,教人出家养神则不死;第三十二,教人体命善寿不亡;第三十三,教人修身外身而无为;第三十四,教人理心虚心而会道;第三十五,教人处世和光于物;第三十六,教人理身绝除嗜欲,畏慎谦光;第三十七,教人哀多益寡;第三十八,教人体道修身,必获其报。

以上三十八条,反映出了杜光庭所总结的《老子》大意。据他前引葛玄之语:“《道德经》者,乃天地之至妙,有天道焉,有人道焉,有神道焉。大无不包,细无不入。”^①这说明道教学者所理解的《老子》,包括天道、神道、人道三大部分,杜光庭也不例外。不过,杜光庭解《老》,只是在开篇的时候大力神化老子,到标举《老子》大意以及具体诠释老子思想时,则很少涉及天道、神道,重点讲的是理身理国之道,即人道。这一方面说明杜光庭的老学思想充满了对现实的关怀,同时也反映出重玄学发展到唐代末年,其旨趣已发生了变化。

三、对重玄学的总结

杜光庭作为唐末著名的重玄学者,其老学著作《道德真经广圣义》,虽以唐玄宗的注疏为基础,但实际上阐发的主要是杜光庭自己的老学思想。关于此书的历史地位,卿希泰先生主编的《中国道教史》指出:“杜光庭的《道德真经广圣义》,是诸家注解《道德经》的历史性总结和发展,把《道德经》的研究推上了一个新阶段,成为道教理论建设上一部承前启后的巨作,在道教思想发展史上有着重要地位。”^②孙亦平所著《杜光庭思想与唐宋道教的转型》亦认为:“杜光庭以唐玄宗《道德经》注疏为文本而总结前人的注老思想,在汇集、评判各种老学思想的基础上别立新解,使《道德真经广圣义》成为唐代老学思想的集大成著作。”^③《道德真经广圣义》确实具有“集大成”的性质,其重要表现就是对六朝以来重玄学的发展进行了全面的总结。

① 《道德真经广圣义》卷一。

② 《中国道教史》第二卷,第439页,四川人民出版社1996年版。

③ 《杜光庭思想与唐宋道教的转型》第111页,南京大学出版社2004年版。

(一)道之三义

杜光庭在《道德真经广圣义·释疏题明道德义》中指出：

道有三义：一理也，二导也，三通也。理者，理实虚无，以明善恶。导者，导执令忘，引凡入圣。通者，通生万法，变通无壅。

道之三义，本出于《道教义枢》^①，但杜光庭作了进一步的发挥。

先看道的第一义。将道释为“理”，正是重玄学者解《老》的重要特点，如成玄英曰“道者，虚通之妙理”，李荣曰“至理唯一”，杜光庭同样用“理”来阐释道的本体意义。他说：“所谓理者，理实虚无，言一切皆无，故云道在一切。有解云理者兼通善恶。善道亦名道，恶道亦名道，善恶性空，不乖此义。但恶道称道，其意不然，正以徒类称道，非关就理为释。”^②由于理从本质上说就是虚无，故能超越一切，包括对善恶的分别，理实虚无，也即是说道体虚无，对此，杜光庭解释云：

道是不无之无，既能理有，亦能理无。惑者谓玉貌金容，道为实有。今明道是虚无，此即理于有惑。河上公云：道者，空也。王辅嗣云：道者，无之谓也。惑者或谓常道乃至上德，实是虚无。今明是以有德，此则除其无病，故经云杳冥中有精，此是一往相翻，闻名遣病。及其进悟，义则更深。明道之为无，亦无此无，德之为有，亦无此有。斯则无有有无，执病都尽，乃契重玄，方为双绝。^③

欲契重玄之道，不能执有，亦不能执无，必须通过“双非双遣”的中观方法，将一切执着之病除尽。所以杜光庭又说：

夫摄迹忘名，已得其妙，于妙恐滞，故复忘之，是本迹俱忘。又忘此忘，吻合乎道。有欲既遣，无欲亦忘，不滞有无，不执中道，是契都忘之者尔。^④

杜氏此注进一步申述了重玄旨趣，虽借中道的方法破除执着，同时不能执于中道，这才是虚无之理，也即重玄之道。

① 《道教义枢·道德义》提出“道德六义”：道者，理也，通也，导也。德者，得也，成也，不丧也。

② 《道德真经广圣义》卷五。

③ 《道德真经广圣义》卷五。

④ 《道德真经广圣义》卷六。

关于道的第二义,即导也。杜光庭进一步解释说:“所谓导者,导执令忘,引凡入圣。《自然经》云:‘导末归本。’本即真性,末即妄情也。”^①可以看出,导应该从心性论的角度来理解,即引导回归本来真性。杜光庭发挥“玄之又玄,众妙之门”义曰:

万物自有而终,归于无也。夫以玄源澄寂,妙本杳冥,非言象可求。非无有可质,固亦讨论理绝,拟议道穷,而设教引凡,示兹阶级。然在于冥心感契,渐顿随机,不可滞教执文,拘于学相。澡心浴德之士,勤乎勉哉。

既以“理”追求虚无之本体,又以“导”引导修道者不要执于现象,而要“冥心感契”,回归本性,这一注解充分反映了重玄学将本体论与心性论结合在一起的宗旨。

道的第三义是通。杜光庭解释说:“道之言通,通无所通而无所不通,德之言得,得无所得而无所不得。故能忘己忘功,生物成物。”^②将道释为“通”,强调道虚通无执的特点,这是重玄学者解《老》的共同看法。成玄英、李荣等人莫不如此。杜光庭则进一步加以强调:

道,通也。通以一气生化万物,以生物故,故谓万物之母。^③

夫其道也,极虚通之妙致,穷化济之神功,理贯生成,义该因果。纵之于己则物我兼忘,荡之于怀则有无双绝。^④

天下之至通者,道也。滞于一方者,天地也。……唯大道能覆载照临,能生成长育,能寒暑散润,能阴能阳,能柔能刚,能今能古,能圆能方,能清能浊,能短能长,无不可也,无不能也,故用无定方。

虽名曰大,而不拘于大,此可谓天下之至通乎。^⑤

由于道体虚通,所以能够生育万物,而有滞碍之物,包括天地,是不能成为宇宙万物之本体的。

杜光庭指出,道作为宇宙万物之本体,它是先于宇宙万物而存在

① 《道德真经广圣义》卷五。

② 《道德真经广圣义》卷五。

③ 《道德真经广圣义》卷四。

④ 《道德真经广圣义》卷五。

⑤ 《道德真经广圣义》卷二十一。

的,他发挥《老子》第5章“有物混成,先天地生”之义说:

道之起也,无宗无祖,无名无形,冲而用之,渐彰于有。其初也示若无状之状,无象之象,无物之物,无名之名。天地未立,阴阳未分,清浊未判,混沌圆通,含众象于内而未明,藏万化于中而未布,不可以名诂,不可以象言。

正因为道无所不在,又无所不包,具有无限“圆通”之性状,故能成为宇宙万物之本体。那么,道又怎样化生万物呢?杜光庭强调了气的作用:

道以无形无名、不无不有、自然妙化而生乎一。一者,道之子也。天得以清,地得以宁,人得以长存,万物得以生。故此妙一修道者守之,抱之存之,得之以为证道之根矣。所言一者,即前始气为天也。一生二者,即玄气为地也。二生三者,即元气为人也。所以冲和妙气生化二仪,凝阴阳之华,成清浊之体。然后人伦毕备,品物无遗,四序调平,五行运象。^①

这是对《老子》第42章“道生一,一生二,二生三”的发挥。杜光庭将一解释为道之子,也就是气,而气分为阴阳,阴阳二气交感即为冲和妙气,由此生化天地万物。杜光庭借《周易》“乾下坤上为泰”之义指出,天地交而万物通,阳气在上而下感于阴,阴气在下而上感于阳,二气交感而生万物,如果二气不变,天地隔塞,则孤阴孤阳不能生化。杜光庭继续发挥曰:

万物之生也,道气生之,阴阳气长养之。一昼一夜,一阴一阳,更相递代,养育万物。其大也,阴为寒,阳为暑。其细也,阳为明,阴为晦。以寒暑明晦,昼夜长育,万物各成其形,非妙道冲和之气无以生也。虽有寒暑而无道气者,亦殂落矣。二气更为内外,故万物负之抱之,不可离矣。^②

这里杜光庭用到“道气”的概念,这是对气的生成作用的进一步强调。而道气连称,是杜光庭有意为之,如他说:“混元以其道化生,分布形兆,

① 《道德真经广圣义》卷三十三。

② 《道德真经广圣义》卷三十三。

乃为天地。而道气在天地之前,天地生道气之后。”^①道气的结合,可看出重玄学者在宇宙本体论方面的理论贡献。诚如李大华所指出的那样,以道通气,“道气既是虚,又是实。虚实通变无方,圆融不碍,因而道气命题最终亦符合重玄精神”^②。

杜光庭继而论证,人的生成亦是由于道气的作用,即“人之禀生,本乎道气”^③。具体来说:

人之生也,道以元一之气降之,为精为神;天以太阳之气付之,为动为息;地以纯阴之气禀之,为形为质。《生神经》曰:人之既生,天神一万八千,地神一万八千,故三万六千神。气一时生形,夫向之者阳也,背之者阴也。故曰负阴而抱阳。至矣哉,人生天地之间,惊天骇地,三元育养,九气结形,万神恭诺,司马敬顺,天真鉴映,擢形太阳亦不可轻也。但人得生,而自不能尊其气,贵其形,保其命,爱其神,自取死坏,离其本真,岂不痛哉?^④

杜光庭赞叹了人在天地之间的伟大,同时提醒爱气养神的重要性。气不仅有关人的生命,而且与人性的善恶亦有关联,杜光庭发挥《老子》第3章“不贵难得之货,使民不为盗”之义曰:

人之生也,禀天地之灵,得清明冲朗之气为圣为贤,得浊滞烦昧之气为愚为贱。圣贤则神智广博,愚昧则性识昏蒙。由是有性分之不同也。老君谓孔子说:易之生人,及万物鸟兽昆虫,各有奇偶,谓气不同。而凡人莫知其情,唯达道德者能原其本焉。文子云:清气为天,浊气为地,和气为人。于和气之间有明有暗,故有贤有愚。愚欲希贤,即越分矣。暗欲代明,即妄求矣。

用气的清浊来说明人的贤愚之别,这是道家的传统,早在《文子》书中即有类似看法,杜光庭则在《文子》的基础上讲得更加具体深入。

(二)关于心性

① 《道德真经广圣义》卷五。

② 《隋唐道家与道教》下册,第549页,广东人民出版社2003年版。

③ 《道德真经广圣义》卷四。

④ 《道德真经广圣义》卷三十三。

前两节讲到,成玄英、李荣重玄学思想的一个共同特点,就是将本体论与心性论结合起来,这一特点亦为杜光庭所承接和发扬。

唐玄宗解《老》时提出了一个重要的观点:“法性清静,是谓重玄。”这是将重玄学的旨趣落实到个人的具体修养中。杜光庭则进一步发挥说:

法性清静,本合于道。道分元气而生于人,灵府智性元本清静,既生之后,有诸染欲渎乱其真,故去道日远矣。善修行之人,闭其六欲,息其五情,除诸见法,灭诸有相,内虚灵台,而索其真性,复归元本,则清静矣。虽约教法三乘之行,修复其性,于法不住,行相之中,亦不滞著,次来者修,次修者灭,灭空离有,等一清静,故无心迹可得而见。于内曰心,心既寂矣,于外曰境,境亦忘之。所以心寂境忘,两途不滞。既于心而悟,非假远求,无车辙之迹出于四外矣。^①

人禀元气而生成,本性自然清静,换言之,清静之性是道在个体身上的呈现。但是,由于后天环境的影响,人的本性受到污染与破坏,故离道日远。怎么办呢?杜光庭提出了“返性归元”亦即“索其真性,复归元本”的主张。对此,他继续论述说:

自道所禀谓之性,性之所迁谓之情。人能摄情断念,返性归元,即为至德之士矣。至德之本即妙道也,故言修性返德,自有归无。情之所迁者有也,摄情归本者无也。既能断彼妄情,返于正性。正性全德,德为道阶,此乃还冥至道也。^②

道在人身上的体现就是性,并且是“正性”,这是与成玄英、唐玄宗等同样的看法。所谓返性归元,即是指抵御外物的影响,克制内心的欲念,达到清静无染、虚空不滞的修养境界。而在这一修养的过程之中,杜光庭更加突出了“治心”的重要作用:

理身者以心为帝王,藏府为诸侯。若安静心王,抱守真道,则天地元精之气纳化身中,为玉浆甘露,三一之神与己饮之,混合相

^① 《道德真经广圣义》卷二十三。

^② 《道德真经广圣义》卷十九。

守，内外均和，不烦吐纳存修，各处玉堂琼室，阴阳三万六千神，森然备足，栖止不散，则身无危殆之祸，命无殒落之期，超登上清，泛然若川谷之赴海，而无滞著也。^①

心之惠照，无不周遍。因境则知生，无境则知灭，所以役心用智者，因境而起也。境正则心与知皆正，境邪则心与知皆邪。苦乐死生吉凶善恶，皆由于此也。故心者入虚室则欲心生，入清庙则敬心生。万境所牵，心随境散。善之与恶，得不戒而慎之乎？^②

“理身者以心为帝王”，反映出杜光庭对心的高度重视。心的本身活动以及与外界的互相交感，使心产生各种意念而使人流于恶，所谓“内心悦慕谓之爱，外境著心谓之染，因境生心谓之欲，制止不已谓之奔，意想交侵谓之竞”^③，以致正性流散，随念生邪。因此，习道之人自然把修心视为第一要务，通过种种修养方法，使心归于寂静，境亦忘之，所谓“心寂境忘，两途不滞”^④。又如以下论述：

惟道集虚，虚心则道集于怀也。道集于怀则神与化游，心与天通，万物自化于下，圣人自安于上，可谓至理之代矣。虚室生白者，《庄子·人间世篇》之词也。室者，心也。视有若无，即虚心也，心之虚矣，纯白自生。纯白者，大通明白之貌也。《内观经》云：夫心者，非青非赤，非白非黄，非长非短，非圆非方，大包天地，细入毫芒，制之则止，放之则狂，清净则生，浊躁则亡，明照八表，暗迷一方。人之难伏，唯在于心，所以教人修道，即修心也，教人修心，即修道也。心不可息，念道以息之；心不可见，因道以明之。善恶二趣，一切世法，因心而灭，因心而生。习道之士，灭心则契道。世俗之士，纵心而危身。心生则乱，心灭则理。所以天子制官僚，明法度，置刑赏，悬吉凶，以劝人者，皆为心之难理也。无心者，令不有也；定心者，令不惑也；息心者，令不为也；制心者，令不乱也；正心

① 《道德真经广圣义》卷二十七。

② 《道德真经广圣义》卷二十七。

③ 《道德真经广圣义》卷十五。

④ 《道德真经广圣义》卷二十三。

者，令不邪也；净心者，令不染也；虚心者，令不著也。明此七者，可与言道，可与言修其心矣。^①

把修道与修心直接等同起来，强调修道即修心，修心即修道，这表明杜光庭已把老学思想的理论重点主要放到了修心上。心含万法，世间的一切都随心而生灭，因此，习道之士必须在心上大做文章。

那么，又怎样修心呢？杜光庭提出了具体的办法：

修心之法，执之则滞著，忘之则失归宗，在于不执不忘，惟精惟一尔。心法之中，唯《定观经》得其旨矣。经曰：夫欲修道，先能舍事，外事都绝，无起于心，然后安坐，内观心起。若觉一念心起，即须除灭，随动随灭，务令安静，惟灭动心，不灭照心。于此修之，务其长久。久而习者，则心有五时，身有七候。心五时者，第一时心动多静少，第二时心动静相半，第三时心静多动少，第四时心无事时静，事触还动，第五时心与道冥，触亦不动。心至于此，始得安乐，罪垢灭尽，无复烦恼。此五者于所修之中，即为行相。其七候者，即为修行所得之果身。七候者，心得定已觉无诸尘漏，举动顺时，容色和悦，一也。宿病普消，身心轻爽，二也。填补天损，回年复命，三也。延数千岁，名曰仙人，四也。炼形为气，名曰真人，五也。炼气成神，名曰神人，六也。炼神合道，名曰圣人，七也。^②

修心不仅要破除执著，而且还有其他讲究，即要注意所谓的“五时七候”，这是修道者的具体步骤。如果达到了“第五时”或者“第七候”，则“去住任运，不贪物色，不著有，无，能灭动心，了契于道，既契道已，复忘照心，动照俱忘，然可谓长生久视升玄之道尔”^③。

（三）理身与理国

杜光庭解《老》，既继承和总结了六朝隋唐以来重玄学的理论成就，同时又有所变化，即相对前期来说，其现实政治关怀明显增强了，诚如何建明所指出的：“唐前期盛行一时的道家重玄思辨哲学，经过唐玄宗

① 《道德真经广圣义》卷八。

② 《道德真经广圣义》卷四十九

③ 《道德真经广圣义》卷四十九。

导入政教合一之路,至晚唐五代,其思辨重玄色彩明显衰退,关怀理身理国的现实政治色彩十分浓厚。”^①

从前面所列杜光庭关于《老子》的第三十八条“大意”来看,直接讲到理身的占十四条,理国或“教诸侯”的占十条,其他各条也大都与理身理国相关,要言之,杜光庭认为《老子》之主旨即为理身理国。

道教本有身国同构的传统,主张治身犹如治国,杜光庭对此进行了充分的发挥,例如《老子》第3章“是以圣人之治”一语,唐玄宗疏云:“说圣人理国理身以为教本。”杜光庭则广其义曰:

未闻身理而国不理者。夫一人之身,一国之象也。胸腹之位,犹宫室也,四肢之别,犹郊境也。骨节之分,犹百官也。神,犹君也,血,犹臣也,气,犹民也。知理身则知理国矣。爱其民,所以安国也。吝其气,所以全身也。民散则国亡,气竭则身死,亡者不可存,死者不可生。所以至人销未起之患,理未病之疾,气难养而易浊,民难聚而易散。理之于无事之前,勿追之于既逝之后。

杜光庭继承了道教的传统,认为身国一体,理身即理国,但在具体阐述的过程中,又加入了自己的看法,如上引注文中强调理身理国贵在防病于未然。

在阐述理身理国之道时,杜光庭首先强调了无为清静的重要性。如下面的论述:

文子问老君曰:理国之本如何?老君曰:本在理身也。未闻身理而国乱,身乱而国理者。夫理国者静以修身,全以养生,则下不扰。下不扰则人不怨。为理之本,在于足用;足用之本,在于勿夺;勿夺之本,在于省事;省事之本,在于节用;节用之本,在于去就;去就之本,在于无为。夫天致其高,地致其厚,日月照,星辰期,阴阳和,非有为也。正其道而物自然化也。此乃绝矜尚,弃华薄,无为不言之旨也。^②

无为的思想借老君与文子对话的形式表达出来,是为了增加其权威性。

^① 《道家思想的历史转折》第25页,华中师范大学出版社1997年版。

^② 《道德真经广圣义》卷三。

又如以下的“广圣义”：

重者，安静而合道。躁者，轻浮而丧真。举喻则花叶为轻，根蒂为重，花叶轻则易败，根蒂重则难伤。此比于行也。若夫重静于国则民安，重静于身则神泰。故政将乱也，积德以镇之。心将躁也，积和以制之。可谓得制轻持躁之术，无朵颐贪婪之诮。^①

理国在于谦静，理身在于雌柔，万物顺从，众德归凑，则常享其祚，克全其身。婴儿者，未分善恶，未识是非，和气常全，泊然凝静，以喻有德之君、全道之士。其德若此，乃合道真。理身则神所归，理国则民交会之也。^②

无为清静本是老子的根本思想，杜光庭抓住这一点大加发挥，可谓得老学要旨。

其次，杜光庭还注意把儒家思想纳入他的老学体系。

就儒、道关系而言，初唐时期的重玄学对儒家存在批评的一面，如成玄英认为“夫仁义礼法约束其心者，非真性者也”^③，“彼中仲尼，行于圣迹，所学奇譎怪异之事，唯求虚妄幻化之名。不知方外体道圣人，用此声教为己枷锁也”^④，等等，亦即说，儒学的礼教约束人的身心，为修道者所不取。但随着重玄学的发展，儒、道关系亦在不断调整，所以唐玄宗解《老》时已体现出援儒入老的特色。陆希声则提出了“孔老之术不相悖”的主张，到杜光庭作《道德真经广圣义》时，更体现出了儒道合流的思想倾向。

老子思想中本来就蕴含有“君人南面之术”，但人君理身治国，自然也离不开儒家思想，因此，杜光庭的理身理国之道，自觉将儒家的有关内容援用过来。例如他广《老子》第2章“天下皆知美之为美，斯恶已。皆知善之为善，斯不善已”之义曰：

天下之人知道者稀，常俗者众；知修身者寡，徇物者多。皆知

① 《道德真经广圣义》卷二十二。

② 《道德真经广圣义》卷二十四。

③ 《南华真经注疏》卷五。

④ 《南华真经注疏》卷四。

美善为是，而莫能为；皆知不善与恶为非，而莫能改。圣人叹之，故云恶已，不善已，夫载仁伏羲，抱道守谦，忠孝君亲，友悌骨肉，乃美善之行也，皆知之矣，而不能为。反于此者乃不善之行也。

认为儒家的仁义忠孝、君君亲亲之道皆为美善之行，这便是以道摄儒。又如广《老子》第27章“不善人，善人之资”之义云：

善人既以善行，能化不善之人，则不善之人景慕服从，为之使役。《论语》云有事弟子服其劳。先生者，父兄师长也。则弟子事师，服膺从教也。夫人之立身，有三尊焉。事父母以孝，事君以忠，事师以敬。身体发肤，父母生之也。道德礼乐，师以教之也。爵禄品位，君以荣之也。虽道在，即请学无常师，凡申请益之仪，便有在三之敬矣。

对善的看法，儒道是有相通之处的，而杜光庭亦肯定了儒家忠孝恭敬的立身之道与礼乐教化原则，这些于理身理国无疑是有利的。

杜光庭不仅将儒道可通之处加以进一步融通，而且将儒、道之间存在对立的思想因素亦设法加以沟通，典型的例子是对《老子》第38章“夫礼者，忠信之薄而乱之首”的解释：

乱者，理也。如周有乱臣乃理国之臣也。忠信既薄，上下离心，圣人设礼以教之，约法以检之，明尊卑上下以劝之，着降杀等伦以节之。虽忠衰信薄，人不敢为乱者，由行礼以理之矣。四者既失，而不以礼节之，则民无所措其手足矣。上文所谓曲为之防民，犹或逾之，斯礼所以救乱致理之大务也。《礼经》曰：安上理民莫善于礼，移风易俗莫善于乐。故王者功成作乐，理定制礼，各因时而垂教，历代以沿革，不可执古之道，守常不移矣。子曰：达于礼乐者，民之父母也。能达礼乐之原，以致五至而行三无，志气塞乎天地，礼乐通乎神明。所以乐云乐云，钟鼓云乎哉；礼云礼云，玉帛云乎哉。斯可以施及四海，以畜万邦，故礼之救乱致理，先王之所以急也。

老子身为周王室史官，当然是懂礼的，但他是知礼而反礼，即对儒家之礼教是加以反对的。但杜光庭将老子思想进行了有意的改造，其方法就是将“乱”释为“理”，这样，整个文句的意思就发生了根本的变化，按

杜氏解释,忠信既薄,则需要礼加以教化与约束,因此,礼非但不是致社会动乱的祸首,反而是“救乱致理之大务”。经过杜光庭的改造,儒、道两家学说得到了全面的沟通与融合。

从杜光庭老学体系中儒、道融合趋势来看,重玄学经过杜光庭的总结,其现实政治关怀色彩确实明显增强,而这一点又直接影响到宋代道教老学的发展。

第四章 宋元道教老学(上)

宋元时期是道教老学发展史上的一个高峰阶段。随着内丹成为道教的主流,道教老学的旨趣也发生了变化,例如唐代以重玄为宗的解《老》思潮,到宋元时期嬗变为以心性解《老》,其同其异,反映了道教义理与道教思想的变化。而且,随着儒、道、释三家的不断融合,这一时期的道教老学著作内容更加丰富,老学宗趣也更加多样化了。

第一节 道教思想发展的新阶段

一、道教的鼎盛

宋元时期是道教发展的又一繁荣阶段,宋太宗、真宗、徽宗、理宗都是历史上著名的崇道帝王,他们的重视,推动着道教继续向前发展。

宋太祖即已重视道教,把道教视为夺取政权和巩固政权的工具。如他对道士苏澄颇为礼敬,据彭耜《道德真经集注杂说》引《高道传》云:“太祖征太原,驻蹕钲镇阳,闻道士苏澄隐五代之际,屡聘不至,召见于行宫。澄隐时年八十,太祖问以养生,对曰:‘臣之养生,不过精思炼气耳;帝王则异于是。老子曰:我无为而民自化,我无欲而民自朴。无为无欲,凝神太和,昔黄帝、唐尧享国永年,得此道也。’太祖悦其言。”太祖听了这番说教后很高兴,苏澄也因此得到重赏。

太宗则自封为“法天崇道皇帝”,于太平兴国中两次召见华山道士陈抟,待之甚厚,“下诏赐号希夷先生,仍袭紫衣一袭,留抟阙下,令有司增葺所止云台观。上屡与之属和诗赋,数月放还山”^①。把一个道士留

^① 《宋史·隐逸传》。

在宫中数月,其于道教的兴趣由此可见。宋真宗也是一个崇道皇帝,他不仅屡设斋醮祈禳,还仿效唐代宗祖老子的做法,为其政权寻找神学上的依据。但是,自己姓赵,不能像李唐王朝一样与老子直接挂上关系,于是,宋真宗又假托梦见神人传玉皇之命,造出了一个“圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝”赵玄朗,其地位仅次于玉皇大帝,扬言他就是赵氏帝王的圣祖,并建造宫观以事供奉。宋徽宗则把宋代的崇道活动推向了高峰。到他即位时,赵宋王朝已内外交困,危机四伏,宋徽宗也只好借助迷信方术和天神的力量去挽救其摇摇欲坠的统治局面,所以,他更加狂热地推崇道教。宋徽宗笃信神仙方术,自封为“教主道君皇帝”,大力兴建宫观,宠任道士,改革道官制度,倡导道学。他尤其推重《道德经》,下令把《道德经》改为《太上混元上德皇帝道德真经》,以示尊崇。为了扩大《道德经》的影响,宋徽宗下诏令全国各学校都加以学习,云:“自今学道之士,许入州县学教养,所习经以《黄帝内经》、《道德经》为大经。”^①他高度评价《道德经》的价值,指出:“道者人之所共由,德者心之所自得。道者亘万世而无弊,德者充一性之常存。老子当周之末,道降而德衰,故着书九九篇,以明道德之意而谓之经。其辞简,其旨远,学者当默识而深造之。”^②徽宗本人,不但诵读《老子》,而且亲自为之作注,成为继唐玄宗后第二个注《老》的皇帝。他还说:“朕所注《道德经》,可规仿唐制,命大臣分章句书写,刻石于在京神霄玉清万寿宫,以垂无穷,究观老氏深原道德之本。……举复于无为恬淡之真,皇帝之治,何以越此?朕甚慕之,注经尊教,设科作官,所以示钦崇之旨,布告天下,咸谕兹意。”^③所谓“规仿唐制”,主要是仿效唐玄宗崇道的做法。与唐玄宗相比,宋徽宗则有过之而无不及。南宋道士赵实庵曾总结说:“逮宋徽宗渊衷湛净,睿智光辉,受帝心秘密之言,续道祖将残之命,范传金篆,宫敞神霄,制飞天法轮道藏之文,训混元皇帝道德之旨。广开元学,诏簪褐以三舍之科;宏示道官,赐掌教以近臣之秩。至于天文宝篆,诗

① 《续资治通鉴》卷九十三。

② 《御解道德真经》卷一。

③ 《续资治通鉴长编本末》卷一百二十七。

颂符图,皆万世之所未闻。”^①真是盛况空前,堪称道士们的一个辉煌时代。可是正是这位道君皇帝,却不能使国祚永延:“溺信虚无,崇饰游观,困竭民力。君臣逸豫,相为诞漫,怠弃国政,日行无稽。……他日国破身辱,遂与石晋重贵同科。”^②

南宋金元之际,道教的发展又进入一个新的历史时期,那就是新道派纷纷创建,如主要流行于北方的太一教、大道教、全真道,主要流行于南方的净明道、南宗等等。在这些新道派中,全真道以其独树一帜的立教理论与修持特色而产生越来越大的影响,又由于丘处机与成吉思汗的密切关系,全真道在元初更获得了优越于其他各派的有利条件,其发展达到鼎盛阶段。73岁高龄的丘处机奉成吉思汗诏,率弟子不远万里与之相见,成吉思汗尊他为神仙,备加宠遇,使他在朝野上下身价顿增,成为北方道教的风云人物,全真道的影响也大大增加,由是“玄风大振,化洽诸方,学徒所在,随立宫观,往古来今,未有如此之盛也”^③,“山林城市,庐舍相望,什百为偶,甲乙相授,牢不可破”^④,全真道成为当时最显赫的道派。

综观整个宋元道教,传统符箓派道教继续发展,新的道派又不断建立,再加上道教教义教理的创新,从而使该时期的道教趋于鼎盛。

二、道教义理的变化

宋元时期道教的发展,一方面表现为统治者的重视和新道派的建立与发展,另一方面则表现为道教义理的深刻变化,即修丹由外转内,追求“性命双修”。

道教以长生不死为修道的最高追求,为了实现这一理想,道教学者及广大道徒进行了长时间的探索、总结,并形成了自己的一套修道方法。在隋唐以前的道教中,除了胎息、导引、辟谷、存思及各种气法等内

① 刘惟永:《道德真经集义大旨》卷中。

② 《宋史·徽宗本纪》。

③ 姬志真:《云山集》卷七,《终南山楼云观碑》。

④ 元好问:《遗山文集》卷三十五,《紫微观记》。

养方术外,最盛行的莫过于外丹。但外丹非但没有让修炼者长生不死,相反,随着它的日益流行,其弊害逐渐显露出来。仅以唐代为例,先后有唐太宗、宪宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗六个皇帝因服外丹而中毒身亡,大臣如杜伏威、李道古、李抱真等亦皆服丹致死^①,而一般修道人士因服丹而毙命者就更多了。面对外丹的危害,道教徒中的有识之士开始反思,试图寻觅另外的长生久视之法。于是,内丹代替外丹便成了一种历史的必然。

内丹之所以能够取代外丹而成为道教徒修道的主要方式,除了外丹本身的弊害以外,尚有以下三个方面的原因:其一,道教本身具有一系列内养的道术,如存思、静功、服气、采气等,这为内丹术的形成奠定了基础,李养正先生认为内丹兴起的原因之一是“道教静功的神秘化发展”^②,这是颇有道理的。其二,道教哲学为内丹的形成作了理论上的准备。内丹以“修丹与天地造化同途”作为理论基础,而这种“天人一体”的思想在道家经典中早已确立,如《老子》云:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”《庄子》云:“天地与我并生,而万物与我为一。”《太平经》云:“相去远,应之近,天人一体。”《阴符经》云:“天性人也,人心机也。立天之道,以定人也。”这些主张效法自然的理论,以后便成为内丹模拟自然的理论依据^③。其三,佛、道相激的结果。佛教自两汉之际传入中土以后,到魏晋南北朝时期得以迅速发展,佛、道之间的冲突也越来越激烈。很多道教学者从本教立场出发,指出佛教之非,如南朝顾欢曾撰《夷夏论》,辩论佛、道之优劣,指出“无生之教賒,无死之化切”,尊道教为圣教,贬佛教为戎法;不久又有道士托张融之名作《三破论》,谓佛教“入国破国,入家破家,人身破身”,不应在华夏发展。当然,道教学者不仅仅注意佛、道之异,同时也开始认识到,佛教在义理上是有可取之处的。两教的辩论,促使道教学者更加注意本教教义的发展,尤其是道教心性学的创建。所以到了唐代,道教重玄学开始勃兴。重玄学在本体

① 参见赵翼《廿二史札记》卷十九,《唐诸帝多饵丹药》。

② 《道教概说》第133页,中华书局1989年版。

③ 参见《道教概说》第136页,中华书局1989年版。

论上追求“虚通妙理”，显得空灵深奥，而且，在阐释本体论的同时，还试图融入一些心性论的内容，认为修道者在致思上追求虚极之本体，但在具体的锻炼中，应该注意从心性上下功夫，所谓“心冥至道，不灭不生”^①。类似的思想，唐代许多道教学者都有论述，如杜光庭也突出了“治心”在修道过程中的重要作用，指出：“人之难伏，唯在于心，所以教人修道即修心也，教人修心即修道也。”^②修道者如果能够做到心与道合，复归真性，就能够长生久视，这一思想显然与追求炼形服药以求肉体飞升的外丹有所不同，而是试图将修道的重点转移到心性上，神仙之道最终要到心性中去求。可以看出，唐代道教心性论的阐发，为内丹道的成熟奠定了基础。

晚唐五代时期钟吕金丹道的出现，标志着内丹道正式形成。张广保指出，天人同构、人体小宇宙的理论以及阴阳生成的理论和纯阳观念，构成了钟吕内丹道的基础^③。而陈抟在内丹学的发展中，是一位继往开来、承前启后的人物。陈抟字图南，亳州真源（一说普州崇龛）人，是五代北宋时期的著名高道，他与吕洞宾关系很密切。《宋史·陈抟传》云：“关西逸人吕洞宾，有剑术，百余岁而童颜，步履轻疾，顷刻数百里，世以为神仙。皆数来抟斋中，人咸异之。”这一记载应该是有所据的。陈抟的内丹修炼理论主要寓于他曾刻于华山石壁的《无极图》中。据清初黄宗炎《易学辨惑·太极图说辨》，陈抟此《无极图》正是由吕洞宾所授。《无极图》的最下一圈为“玄牝之门”，修道者修炼时，其祖气即由此出。提升祖气，到达上一圈，是为“炼精化气，炼气化神”。炼有形之精，化微芒之气；炼依稀呼吸之气，化为出有人无之神，便贯于五脏六腑而为中，名为“五气朝元”。继续修炼，则水火交媾，名为“取坎填离”，圣胎始成。又使复还于元始，名为“炼神还虚，复归无极”，此时修道者已逆转造化，超越生死。陈抟的这套内丹修炼方法，李养正先生将其分为五个阶段：从下至上依次为得窍，炼己，和合，得药，脱胎还虚^④，乃

① 成玄英：《老子道德经义疏》，见《中华道藏》第9册，第246页，华夏出版社2004年版。

② 《道德真经广圣义》卷八。

③ 参见张广保《唐宋内丹道教》第179页，上海文化出版社2001年版。

④ 参见《道教概说》第155页，中华书局1989年版。

“仙真求长生之秘术”。

在陈抟以后,张伯端在总结前人成果的基础上,对道教教义进行了新的变革,对道教内丹理论与方法进行了系统阐发。他说:“要知金液还丹法,须向家园下种栽。不假吹嘘并着力,自然果熟脱真胎。”^①所谓“须向家园下种栽”,就是从自己本身内部寻找修炼之法,修炼者毋需借助外力,便可成功得道。张伯端彻底改变了道教传统的长生不死、肉体飞升的生命观,他认为在金丹修炼中还有比命更重要的东西,那就是通过心性超越,而求得精神解脱,如他在《悟真篇·后序》中所言:“夫欲免夫患者,莫若体夫至道;欲体至道者,莫若明夫本心。故心者,道之体也;道者,心之用也。人能察心观性,则圆明之体自现,无为之用自成,不假施功,顿超彼岸。”这段话显示了张伯端将性命之道的核心归结为心性修炼的宗教旨趣,这种思想对以后道教教义和道教哲学的衍化都产生了重大影响,对道教老学发展的影响也是深远的。

第二节 道教老学概况

宋元道教老学在隋唐道教老学的基础上继续向前发展。隋唐时期,研究《老子》的道士数量在老学研究群体中占大多数,例如杜光庭《道德真经广圣义》序中所提及的唐代三十多种《老子》注本,大部分都出自道士之手。宋元时期则出现了研究者身份多样化的倾向,帝王将相、僧人道士都研习《老子》。尽管注释《老子》的道士在研究群体中所占的比例有所下降,但由于该时期高道辈出,使得其老学研究保持着很高的水平,并形成了新的时代特色。该时期的道教老学文献在第一章中已有分析,老学研究的内容也很丰富,下面先就其发展特点及大致情况稍作介绍。

一、道教老学的特点

与宋元时期道教义理的转变相关,本时期道教老学的发展也出现

^① 《悟真篇》卷中。

了一些新的特点,具体来说,主要有以下三个方面。

其一,对《老子》诠释的学理性进一步增强。

道教人物解释《老子》,与一般人士不同,往往包含学理与宗教信仰或者说道与术的双重层面,这一点,宋元道教老学同样不例外。但是,比较而言,宋元时期的道教人物解《老》,其理论水平普遍较高,在诠释的过程中,往往更多注意其学理,注意对“道”的阐发,而对传统的“术”的层面持轻视的态度,例如陈景元、邵若愚、寇才质、范应元、董思靖、白玉蟾、彭耜、李道纯等道士诠释《老子》时,都表现出了同样的倾向。如南宋道士彭耜治《老》多年,深感历代关于《老子》的注释繁琐而矛盾迭兴,门户各异,使人无所适从。为了改变这一情况,他搜罗宋代有代表性的各家《老子》注,加以纂集整理,成《道德真经集注》,使之具有一个比较统一的主旨:“此经以自然为体,无为为用,治世出世之法,皆在焉。如我无为而民自化,我无欲而民自朴,此治世之法也。如生之徒十有三,死而不亡者寿,此出世之法也。若夫秦汉方术之士,所谓丹灶奇技,符篆小数,尽举而归之道家,此道之绪余土苴者耳。”^①这样的解《老》宗旨,有助于习《老》者从术数中解脱出来,更好地去思考老子之道所蕴含的哲理与智慧。又如南宋另一名道士董思靖,撰有《道德真经集解》,也反对把《老子》视为丹术小数之书。董氏认为以往那些从外丹炼养角度注解《老子》者,都偏离了老子思想之本真,故他作集注时,凡是丹鼎神仙之术,一概不用,他说:“或谓微言隐诀,多寓其间。故以首章有无为在二丹,则神气水火也;虚心实腹,则炼铅之旨;用兵善战,则采铅之方;冲字从水从中,乃喻气中真一之水;三十辐共一毂,为取五藏各有六气之象,及准一月火符之数。如斯等义,今皆略之。何则?性由自悟,术假师傅。使其果寓微旨,亦必已成之士口授纤悉,然后无惑。区区纸上,乌足明哉。况是经标道德之宗,畅无为之旨,高超象外,妙入环中,遽容以他说小数杂之乎?白乐天云:‘玄元皇帝五千言,不言药,不言仙,不言白日升青天。’亦确论也。”^②董思靖指出,尽管外丹家的“道法

① 《道德真经集注·序》。

② 《道德真经集解·序》。

经术”各有指归,但用来解释《老子》,则为牵强之说,不足据信。

由上可以看出,宋元道教老学重道轻术倾向的形成,一方面是受当时重义理学风的影响,另一方面则与道教人士自身对《老子》的认识有关。

其二,道教心性论的阐扬。

笔者曾在拙著《宋元老学研究》中指出,在老学发展史上,不同时代对老子哲学思想的阐释曾先后出现过三次大的变化:王弼注释《老子》阐发玄学宗旨,建立了宇宙本体论的新哲学体系,这是对《老子》哲学思想解释的第一次重要发展;唐代成玄英、李荣等人借《老子》以明重玄之趣,丰富和发展了玄学的内涵,这可以看做是对《老子》哲学思想解释的第二次重要突破;而从唐代的重玄本体到宋元时期心性理论的探讨,则可视作对《老子》哲学思想解释的第三次重要转变^①。宋元时期的道教老学,正是在心性论上大做文章,以心性解《老》,借《老子》而谈道教性命之学,是该时期道教老学发展的重要特点。陈景元、邵若愚、范应元等学者都注意用心性论诠释《老子》,白玉蟾的《道德宝章》更是将老子思想解释成了一套系统的道教心性超越理论,等等。心性理论的深入阐发,充分反映了宋元道教老学发展的时代特色。

宋元道教老学的这一特色,在当时的庄学中亦有体现。试以南宋道士褚伯秀的庄学思想为例。褚伯秀《南华真经义海纂微》既收集了郭象以来的解《庄》者十余家,又附上了褚氏本人的解释,他的解释同样突出了心性之学。如《天地》篇中“玄珠”一词的释语:

珠喻心之圆明,玄谓心之妙用,唯当养之以晦,然后用之无穷。……盖欲人屏却聪明知识,复还性海之渊澄,则玄珠不求而自见矣,笃信之士当从此入。

“从此入”即从心性修炼入手。玄珠每个人皆有之,只是由于世俗的知识和欲望遮蔽了其光明,遂使心性离散,不得超越,因此修道者的首要法门便是存心养性,而归于清静明妙,虚彻灵通。

从道教心性论的角度来理解《庄子》,确实是褚伯秀庄学思想的一个重要特点,这一特点在《说剑》篇的注中表现得最为明显。褚伯秀指

^① 参见《宋元老学研究》第53页,巴蜀书社2001年版。

出,《说剑》一篇是庄子借说剑而阐发存神养性思想的作品,有些学者拘于形式,认为该篇是战国说客的纵横之论,大失经旨,乃“指夜光为鱼目”。他申论庄子之意云:

赵国以喻一身,文王喜剑,心牵于利欲之譬也,太子悝患之,犹志有所觉而不能制心之失;求庄子止王所好,喻推理以胜之也。

《说剑》篇写赵文王好剑,庄子受太子之托前往说之,论剑有三种,即天子之剑、诸侯之剑、庶人之剑,劝文王当好天子之剑。褚伯秀继承道家道教身国同构、身国一体的传统观点,把赵国比喻为人的身体,剑术之说被解释成了养生之道:“十步一人”言其锋莫当,“千里不留行”言其用捷速,“养神之全者似之”;以赵王之尊而好庶人之剑,是“昧德性之至贵,趋物欲之至卑”;所云天子、诸侯、庶人三剑之等殊,喻“禀性之厚薄趋向之高下而成功有优劣也”等等。最后,庄子让文王安坐定气,剑事已毕奏。褚伯秀继续发挥曰:

言心以动亏,性由静得,得性者复吾本来之真,亦由无所得也。

赵王不出宫三月,则能守之以静,养之以虚,成性存存而不变矣。修道者如果沉溺于物欲,就会失性而不自知,无法得道。因此,平时要防欲如仇,“心才有觉,即推理以胜之,不待剑士夹门日夜相击,就求善说者以止之”,也即用“守之以静,养之以虚”的办法使心神安定下来,这样才能理胜欲消,使内心所存唯有真性,最后达到与造化同体的境界。褚伯秀的这种解释与前人大异其趣,可以说是他对《说剑》的独特发明,这也就难怪他认为庄子此篇之理湮灭已久,至他才深入钻研,“遂悟反流归源,庶符立言本意”。

其三,儒、道、释思想的融合。

在宋元时期三教合一这种大的思想背景之下,儒、道、释各家学说都得以与《老子》沟通,道教老学由此呈现出兼容并包的学术风格。

就孔老或儒道关系而言,老学研究者们都认为孔、老思想并非矛盾,孔、老之间是可以相互融通的。例如陈抟学派的一个学术特点就是提倡孔、老为一,这点蒙文通先生早已指出^①。陈抟的再传弟子陈景元

^① 参见《古学甄微》第376页,巴蜀书社1987年版。

《道德真经藏室纂微篇》将葛次仲《论老子》一文附在前面,也反映了该学派的宗趣。葛次仲在《论老子》中强调孔、老思想并非矛盾,老子习惯于从儒家的反面去立言,但并不意味着他真的要与孔子背道而驰,“盖孔子立道之常以经世变,老子明道之本以救时弊,其势不得不然也”,“其所以立言不同者……是必有名异而实同者”。原来,老子“立言相反”,并不是真的要与孔子闹对立,而是“名异而实同”。葛次仲看到了孔、老之间思维与立论方式的不同,并对孔、老关系作出了新的解释,其见解确有超越前人之处,而陈景元对葛氏的观点显然是认同的。

宋元道教老学不仅融摄儒学,对佛教的思想也是加以吸收的,这点在道教南宗的老学思想中尤有体现。道教南宗一派十分重视对《老子》的诠释,在具体诠释时受禅宗的影响很明显,如南宗祖师张伯端所著《悟真篇》,借《老子》而谈内丹心性之学,对禅宗是持肯定态度的,他说:

因念世之学仙者十有八九,而达真要者,未闻一二。仆既遇真筌,安敢隐默,罄所得成律诗九九八十一首,号曰《悟真篇》。……及乎編集既成之后,又觉其中惟谈养命固形之术,而于本源真觉之性有所未究。遂玩佛书及《传灯录》,至于祖师有击竹而悟者,乃形于歌颂、诗曲、杂言三十二首,今附之卷末,庶几达本明性之道,尽于此矣。^①

张伯端主张性命双修,而在修性的层面,明确声称吸收了释氏的“真觉之性”。可以看出,张伯端的心性理论在很大程度上是援佛入道的结果。

受张伯端的影响,南宗实际创始人白玉蟾的《道德宝章》,也是一部“大类禅旨”之作,白玉蟾的二传弟子李道纯所著《道德会元》,禅的色彩同样很鲜明。前面已提到,白玉蟾的《道德宝章》将老子思想解释成为一套心性超越理论,这与他主动吸收禅宗明心见性的思想是有关的。

二、理学视野下的道教老学

一个时代有一个时代的学术,理学则无疑是宋元时期有代表性的

^① 《悟真篇·自序》。

学术形态,因此,研究该时期的道教老学,也应该注意到它和理学的关系。在北宋,理学处于形成与发展阶段,这一时期道教老学与理学的关系,主要表现为老学对理学的建构发挥了重要作用;到南宋以后,理学成熟并逐渐流行,于是理学反过来对道教老学产生了持久而深刻的影响。

宋代道教老学对理学形成所起的重要作用,可以追溯到唐代的重玄学。重玄学是唐代老学的核心内容,其中所阐发的“虚通妙理”、“众生正性”、“孔老之术不为二”等思想,都可视为理学的思想资源。到宋代,陈抟学派的老学思想对理学的形成具有特殊意义。陈抟学派的老学继承了唐代重玄之旨,特别是其再传弟子陈景元的老学思想对二程理学的形成具有直接的影响。陈景元“以重玄为宗”诠释《老子》,其关于道气本体论的阐释、把仁义道德上升到“道”的高度、用禀气之清浊不同来说明人性善恶有别等等,这些内容与二程之理学已具有一种内在的亲缘关系^①。显然,从道教老学的角度探寻理学形成的思想渊源,这是理学发生过程研究的一条新思路。

南宋以后,理学走向成熟,于是,理学对道教老学的影响不断显示出来。一方面,一批理学家亲自解《老》,如朱熹即对《老子》有深刻的阐发,林希逸著《老子口义》等等,这就使得理学的观念很快渗透到了当时的老学之中,理学中的一些重要概念和命题如太极、天理、人欲、理气、命、性、本心、理一分殊、体用一源等等都大量出现在老学著作里。另一方面,一批道教学者如董思靖、范应元、白玉蟾、杜道坚、张嗣成等为《老子》作注时,也自觉或不自觉地受到了理学的影响。下面试以南宋道士董思靖的老学为例稍作分析。

董思靖的老学著作为《道德真经集解》,该著虽是纂集众人之老学成果,但也有作者本人的解释。董思靖之解《老》,其宗旨固然是出于道家的传统,不过,他毕竟生活于理学得到重视的宋理宗时期,所以他发挥老氏之旨时也自然受到了理学的影响,在阐发自己的见解时,常将理

^① 关于此点,拙著《宋元时期的老学与理学》(陕西人民出版社 2002 年版)有较为详细的论述。

学家常用的一些范畴与老子之道糅合在一起,从而打下了时代的烙印。试看“谷神不死”章的注文:

此章言道之体用,气之阴阳,形之动静,而人则体之也。盖因玄牝之生生不已,然后知谷神之不死;因天地之动静有常,然后识玄牝之所为。而谷神以理言,玄牝以气言,天地以形言。盖道之用不外乎阴阳,而其所以然者,则未尝倚于阴阳,乃宰制气形而贯通无间者也。或问:“《灵枢经》云:天谷元神,守之自真,上玄下牝,子母相亲。及鼻为玄,吸气而上通于天,口为牝,纳滓而下通于地。今皆不取其说,何耶?”曰:“是则专局于人身而言也,此章乃直从万化原头说起。”

按传统的观点,道教人士一般把《老子》此章理解为修道之丹诀,如吕洞宾云:“玄牝之门不易言,从来此处会坤乾。呼为玉室名通圣,号曰金坑理愈玄。用似日魂投月魄,来如海脉涌潮泉。机关识破浑闲事,万里纵横一少年。”^①薛道光云:“玄牝之门切要知,几人下手几人疑。君还不信长生理,但去霜间看接梨。”^②等等。董思靖认为,将《老子》此章解释为道教修炼之术,虽然符合道教宗旨,但与老子之原意不合,故弃而不用。他认为,此章实“从万化原头说起”,即所讲的乃是世界的起源与本体问题。为此,他将理学家的理气论援引过来,并对该章进行了新的诠释。他指出,谷神就是理,它产生天地万物,并成为其存在的依据。玄牝则是气,它是由理至物的中间环节。理与气虽然有本末先后之区别,但两者又是不可分开的,那就是气生于理而“理寓于气”^③。而从体用的角度看,理为体,气为用,理气不离,则体用无间。

理学作为宋代新的思想学术,在吸收了佛、道哲学中有益的思想成分后,其理论思维水平达到了较高的境界。这样,学者在解《老》时适当借鉴理学的思维成果,往往能够收到意想不到的成效,使《老子》中一些抽象难懂之处变得豁然明朗。董思靖对《老子》的诠释便是如此。例如

① 《道德真经集解》卷一引。

② 《道德真经集解》卷一引。

③ 《道德真经集解》卷一。

他注《老子》首章云：

章首既以无名有名别道与气，次又以无欲有欲分体与用，则章末固当合而结之也。夫道气体用固不可无别，然初非相离而各为一物。惟无是道则气无以立，无是气则道无以寓；非是体则用无以行，非是用则体无以显。道宰乎无而有囿乎气，用著乎体而实源乎体，道即体也，气即用也，体用一源，理物无间。

此注反映了董思靖以道气体用之说解释《老子》的基本思路。由于理具有和道同样的性质与地位，所以以理释道是恰当的，道气即理气，而“体用一源，理物无间”的概括，也很好地阐述出了老子之道的特点。而对于《老子》首章“常无欲以观其妙，常有欲以观其徼”两句，董思靖发表了自己的看法：

或问：常无欲常有欲者，前辈多以常无、常有为绝句，今亦不然，则所谓无欲故可，而谓之有欲可乎？曰：圣人之心何尝有欲，今所谓有欲，乃即其起处而言耳。当其静而无为之时，乃无欲也。及其应物而动，虽未尝离乎静，然在于事事物物，则已有边徼涯涘之可见，故对无欲而言有欲也。欲犹从心所欲、不逾矩之欲耳。朱文公答沈庄仲之问，亦云。徼是边徼，如边界相似，是说那应接处。向来人皆作常无、常有点，不若只作常无欲、常有欲看。今若必欲以常无、常有为绝句，则是常无未免沦于断灭之顽空，而常有乃堕于执滞之常情，岂足以观妙道之体用哉。

对于《老子》的这两句经文，宋代的老学研究如王安石、苏辙、司马光等等都从无、有处断句，朱熹则指出了这种断句的错误，董思靖也结合他的“道气体用”思想提出了自己的看法，并作了相应的解释。他认为应该以无欲、有欲为读。这里的“欲”，并非指人的世俗欲望，而是从圣人体道的角度来说的。当圣人的内心处于寂然不动、虚静无为的状态时，即“无欲”；及其内心意念发动，感受到外面事事物物之边徼涯涘，则为“有欲”。这样看来，此句从无、有绝句，将沦于顽空执滞，不足以显示老子之道的玄妙，所以不如从无欲、有欲断句。董思靖的这一看法很有见地。在老学史上，汉唐学者解《老》，一般都是从无欲、有欲断句，包括王弼等著名思想家都是如此。但自北宋王安石等人主张从无、有处断

句以后,此种读法影响十分巨大,直至当今仍然很流行。实际上,从无、有断句,看似更加富于哲学思辨,其实并不符合老旨。况且长沙马王堆帛书的出土,已证明《老子》文本在汉代便是以无欲、有欲为读的。

由于理学是一种富于思辨的哲学,所以道教学者以“理”解《老》,不仅有助于学者的解释更加切近老子思想的原意,而且可以增加道教老学的理论活力。

三、陈抟学派老学宗趣

陈抟是五代至北宋初期道士中的杰出学者,他的内丹修炼理论及方法、他的学术思想都对后世产生了重大影响。蒙文通先生曾指出:“希夷之卓绝渊微,更有足惊者。盖希夷、鸿蒙、碧虚,皆怀博通浩瀚之学,而察理渊微,胥不可以方外少之。”^①卢国龙亦认为:“宋承五代之后,道教学术几近失堕又得以复兴,源流脉络往往要追溯到陈抟。陈抟在道家道教学术史上,实是一个传微继绝,继往开来的关键人物。”^②这些都是有得之见。而在道教老学发展史上,陈抟学派同样具有继往开来的重要地位。

陈抟著述丰富,据《宋史·隐逸传》:“抟好读《易》,手不释卷。常自号扶摇子,著《指玄篇》八十一章,主导养及还丹之事。宰相王溥亦著八十一章,以笺其旨。又有《三峰寓言》及《高阳集》、《钓潭集》,诗六百余首。”又据书目收录,陈抟还著有《易龙图》、《赤松子诫》、《人伦风鉴》等等。陈抟对易学和老学都十分擅长。在易学方面,他开以图象之学解《易》的先河,《龙图》、《先天图》、《无极图》都是以图式解析易理的代表。在老学方面,陈抟也非常精通。例如其《无极图》,既阐释易理,也是对老子思想的具体运用。《无极图》之名,乃取《老子》“复归于无极”一语之义,表示在修炼过程中逆施造化,则可长生不死。对《无极图》的理解可以从顺、逆两个方面进行,顺即“顺行造化”,指宇宙生成论;逆即“逆以成丹”,讲的是炼养内丹的方法。从思想渊源来看,“顺行造化”的观

^① 《古学甄微》第375页,巴蜀书社1987年版。

^② 《论陈景元的道家学术》,《道家文化研究》第十九辑,三联书店2002年版。

念与《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和”的宇宙生成模式在基本精神上是互相一致的，而“逆以成丹”的观念则依托于《老子》“谷神不死，是谓玄牝；玄牝之门，是谓天地根”，“夫物芸芸，各复归其根”，“常德不忒，复归于无极”等思想。在《无极图》中，炼丹的最高阶段是“炼形还虚”，“复归无极”，而其理论基石则是“主静说”，它取义于《老子》“致虚极，守静笃”，“归根曰静，是谓复命”等内容^①。可以说，正是陈抟对《老子》的巧妙运用，并与易学互相贯通，才使得《无极图》蕴含了精妙的义理，从而发展了道教的炼养理论。

陈抟的弟子有张无梦、刘海蟾、种放等人。陈抟之《先天图》，即由种放而传之邵雍，《宋史·朱震传》记载了具体的传承谱系：“陈抟以《先天图》传种放，放传穆修，修传李之才，之才传邵雍。放以《河图》、《洛书》传李溉，溉传许坚，坚传范谔昌，谔昌传刘牧。穆修以《太极图》传周敦颐，敦颐传程颢、程颐。”陈抟另一弟子刘海蟾喜性命之说，入华山事陈抟为师，而北宋著名的道教学者张伯端则出自刘海蟾门下^②。

在陈抟弟子中，深得其老学之旨者则为张无梦。彭耜《道德真经集注杂说》引《高道传》云：“鸿蒙子张无梦，字灵隐，好清虚，穷《老》、《易》，入华山与刘海蟾、种放结方外友，事陈希夷先生，无梦多得微旨。久之，入天台山。”《历世真仙体道通鉴》对其事迹记述得更加详细一些：

张无梦字灵隐，号鸿蒙子，凤翔盩厔人也。身长六尺，风格俊爽，居常好清闲，穷《老》、《易》。父为儒，肥遁不仕。有二子，无梦即其长也，笃孝闻于乡里。及冠，以赀产委其弟，遂入华山，与种放、刘海蟾结方外友。事陈希夷先生，无梦多得微旨。久之，游天台，登赤城，庐于琼台观。行赤松导引、安期还丹之法。仅十余载间，以修炼内事，形于歌咏，累成百首，题曰《還元篇》。……未几，以闻于上。宋真宗特召对，问以长久之策。无梦曰：“臣野人也，但

^① 参见卿希泰主编《中国道教史》第二卷，第687、744页，四川人民出版社1996年版。

^② 关于此点，学术界尚有不同看法，本文依李养正先生和卿希泰先生之说。参见《道教概说》第156页，中华书局1989年版；《中国道教史》第二卷，第750页，四川人民出版社1996年版。

于山中尝诵《老子》、《周易》而已，不知其他也。”上令讲《易》，即说谦卦。上问曰：“独说谦卦，何也？”曰：“方大有之时，宜守之以谦。”上喜其说，除著作左郎。无梦固辞曰：“陛下德如尧舜，山林中岂不容一巢父、许由邪？”因舍建隆之翊圣院。复召讲《还元篇》，无梦曰：“国犹身也。心无为则气和，气和则万宝结矣。心有为则气乱，气乱则英华散矣。此还元之大旨也。”略说十数篇而退。遣使赐金帛，皆不受，乞还山。复赐处士畅饮先生号，亦不受。上以歌一阙赐行。……有黄白术，秘而不言。居琼台又十余年，复隐于终南鹤池。久之，游嵩山，泛湘汉，抵金陵保宁寿宁佛舍，杜门不出。士人或见而请问者，则对之以聋，而后人事几废。然博通古今，百家之学至于国经小史，记之历历无遗。有二经生侍几案，久之因度为道士。无梦年九十九，终于金陵。……有《琼台诗集》行于世。碧虚子陈景元尝预弟子列，得老庄之深旨。

由上述材料可知，张无梦是一位博学多才的道士，经史、诸子百家之学、黄白丹术等无所不通。有三教合一的思想倾向，如少年时期的家学影响以儒为主，晚年又喜佛法。不问政治，多次拒绝朝廷给予的优厚待遇。在学术上，张无梦颇得陈抟易老学之精髓。

张无梦的老学又传授给了弟子陈景元。陈景元的老学思想后面将有详细讨论，其中主旨，他自己有一个明确的说明：

此经以重玄为宗，自然为体，道德为用，其要在乎治身治国。治国则我无为而民自化，我无欲而民自朴，治身则塞其兑，闭其门，谷神不死，少私寡欲，此其要旨，可得而言也。若夫视之不见，听之不闻，渊之又渊，众妙之门，殆不可得而言传也。故游其廊庑者，皆自以谓升堂睹奥，及其研精覃思，然后于道，知其秋毫之端，万分未得处一焉。辄依师授之旨，略纂昔贤之微，其如恍惚杳冥，在达者之自悟耳。^①

这是陈景元对解《老》宗旨的一个简要而准确的概括。陈景元解《老》“以重玄为宗”，这也就反映了陈抟学派的老学旨趣仍是以重玄学为归

^① 《道德真经藏室纂微篇·开题》。

依的。由此可见,尽管重玄学在唐代臻于极盛,但到宋代仍有承接之余绪。实际上,关于陈抟学派与唐代重玄学之关系,蒙文通先生早有精辟的论述。他在《校理老子成玄英疏叙录》一文中阐述了唐代道家重玄学派的源流演变以后又指出:

其若学本于唐而训释《老子》者,若刘海蟾一系,次张伯端,次石泰,次薛道光,次陈楠,次白玉蟾,作《道德宝章》,授彭耜,作《道德经集注》,此亦渊源甚久,师承有自者也。至若陈抟有弟子张无梦,号鸿濛子,次有陈景元,号碧虚子,作《道德经藏室纂微》,以著其师说。次有薛致玄,作《藏室纂微开题科文疏》五卷,及《手钞》二卷,祖述陈氏。此皆唐代道家余绪而显于宋者。^①

唐代道家余绪指的即是重玄之学。从学术大旨来说,陈抟学派正是继承了唐代的重玄学,而开启宋代道教新的学风。陈景元在《道德真经藏室纂微篇·开题》中说:“若九丹八石,玉醴金液,存真守元,思神历藏,行气炼形,消灭辟恶,治鬼养性,绝谷变化,厌固教戒,役使鬼魅,皆老子常所经历救世之术,非至极者也。”在道教符篆丹法、奇技小数风行北宋朝野之际,陈景元却对其抱持轻视的态度,而强调“以重玄为宗,自然为体,道德为用”,体现了一位杰出道教学者的卓越之处。在这一问题上,与陈景元同辈的张伯端也有类似的认识。到了南宋,白玉蟾创建道教南宗,以张伯端为祖师,十分重视对《老子》的诠释,如蒙文通先生在上面提到的彭耜,另外还有邓锜、李道纯等道教学者,都有老学著作流传于世,其解《老》宗旨上承陈抟学派。

陈抟、陈景元一派的老学思想在宋元时期影响很大,老学研究者纷纷援引其说。例如南宋瞻山灵应观开山管辖住持观事杨仲庚云:

碧虚子陈君景元,师事天台山鸿濛子张无梦,得老氏心印,有《道德经藏室纂微篇》。盖摭诸家注疏之精华,而参以师传之秘,文义该赡,道物兼明,发挥清静之宗,丕赞圣神之化。熙宁中召对便殿,因进所著,睿眷殊渥,宣附《道藏》,镇诸名山,四海学徒,典刑是赖。仲庚西蜀末褐,访道东南,课习是经,垂髫逮白。义海重玄,望

^① 《古学甄微》第356页,巴蜀书社1987年版。

洋窃叹,幸《纂微》之要,若披云雾而睹日月也。^①

杨仲庚对陈注高度肯定,特别是内容深奥的“重玄”思想,由于陈景元的阐发而使人读后有豁然开朗之感,尤其难得。又如薛致玄为陈景元之老学著作撰《道德真经藏室纂微开题科文疏》,也就其中的重玄思想加以发挥,故时人评价云:“意欲使学者溯流而知源,因博以求约,如蹶梯蹬以陟九层之台,举足愈高而所见益广。及乎造重玄之极致,悟大道之强名,体用两忘,有无双遣,超然自得于筌蹄之外。”^②

重玄之学在宋元时期的传播,除陈景元以外,尚可找出其他的一些例子。例如金代赵秉文《道德真经集解》卷一解“道可道”章云:

赵秉文曰:此章明重玄之极致。

南宋董思靖《道德真经集解》卷三解“大辩若讷”一语曰:

离语默而万理昭融,超见闻而重玄了悟,故若讷也。

又南宋赵实庵解《老》,述及他的老学宗趣时说:

老子之言,道之序也,故首曰道。道以无宗为宗,无祖为祖。

圣人作经,以因为主,所因者道,以道为宗,道性至玄。以常极妙,妙极返无,故常道无名,常名无物,有复归无,有无一致。既升玄也,事理兼忘;既入兼忘,重玄始显。^③

可以看出,重玄学的踪影在宋元时期的老学著作里随处可觅。

此外,南宋末道教学者褚伯秀解《庄》时也论及了重玄,他注《庄子·知北游》“子能有无”一语云:

子能有无谓知万法皆空,故独明此道,然犹坐于无,未造重玄之域。^④

唐代重玄学的阐发,不仅依赖于老学,而且也未离开庄学,如成玄英《南华真经疏》即是代表。这一点在宋代同样如此,褚伯秀《南华真经义海纂微》纂集诸家之说,并附上了自己的观点,从中可见重玄学在他思想

① 《道德真经藏室纂微篇·开题》。

② 《道德真经藏室纂微开题科文疏》李庭序。

③ 刘惟永:《道德真经集义大旨》卷中。

④ 褚伯秀:《南华真经义海纂微》卷六十九。

中留下的痕迹。

一般认为,重玄学肇始于两晋,兴盛于唐朝,唐以后与道教内丹合流,遂不再有重玄之论。但从上面所举例子来看,重玄之学在宋代实际上并没有消失,而是继续产生影响,其中的关键便是陈抟学派。该学派承接唐代道家之风,以重玄为宗阐发《老》、《庄》,从而使宋代道教思想学术能够摆脱符箓小数的束缚,并获得了新的发展契机与生命活力。

四、全真道的老学精神

全真道是在金代兴起的一个新道派,创始人为王重阳,弟子有马钰、谭处端、丘处机、王处一、刘处玄、郝大通、孙不二七人,即“七真”。其教义主要以“三教圆融”、“见心识性”、“性命双修”为特点。

关于“全真”之教旨,元代虞集有一个简要的说明:

汉代所谓道家之言,盖以黄老为宗,清静无为为本。其流弊以长生不死为要,谓之金丹。金表不坏,丹言纯阳也。其后变为禁咒祷祈、章醮符箓之类,抑末之甚矣。昔者汴宋之将亡,而道士家之说,诡幻益甚。乃有豪杰之士,佯狂玩世,志之所存,则求返其真而已,谓之全真。^①

虞集认为,道教金丹派虽源于道家,但已趋于末流,至于符箓派,则离道家之距离更远了。而王重阳创教立宗,倡导全真,从实质上来说,就是要返归老庄之真。对此,元代徐琰有一阐述:

道家者流,其源出于老庄。后之人失其本旨,派而为方术,为符箓,为烧炼,为章醮,派愈分而迷愈远,其来久矣。迨乎金季,重阳真君不阶师友,一悟绝人,殆若天授。起于终南,达于昆嵛,招其同类而开导之,锻炼之,创立一家之教曰全真。其修持大略,以识心见性,除情去欲,忍耻含垢,苦己利人为之宗。老氏所谓“知其雄守其雌,知其白守其黑,知其荣守其辱”,“为道日损,损之又损,以至无为”;庄生所谓“游心于淡,合气于漠”,“纯纯常常,乃比于狂”,“外天地,遗万物”,“深根宁极”,“才全而德不形者”,全真有之。老

^① 《道园学古录》卷五十,《非非子幽室志》。

庄之道，于是乎始合。^①

这里明确肯定全真道即是对老庄的回归，而其明心见性的“全真”理论亦可认为是对老子之道的重新发挥和运用，相对于符篆烧炼之类的传统道教来说，全真道更加符合老子之大旨。正如熊铁基先生所指出，王重阳创立全真道，乃是“保全老、庄之真，从《老》、《庄》书中寻求真理、真义”^②。

王重阳对本教最高经典《老子》当然是特别重视和推崇的，他曾作诗云：“遵隆太上五千言，大道无名妙不传。一气包含天地髓，四时斡运岁辰玄。五行方阐阴阳位，三耀初分造化权。窃默昏冥非有说，自然秘密隐神仙。”^③老子之大道不仅涵盖天地造化，也为神仙之根本。换言之，道教追求神仙之道，应该回到《道德经》这一最高经典中来，以老子的哲学精神作为修道的指南，而不要陷于符篆小数，这也是“全真”的内涵之一。所以，王重阳以及全真七子尽管没有留下专门的解《老》著作，但他们的立教精神符合老子思想，尤其重要的是，他们的宗教实践是以老子哲学为依凭的。例如，全真道的修持特别强调“清静”，显然是对老子思想的具体运用。如王重阳说：

诸公不晓根源，尽学旁门小术，此乃是作福养身之法，并不干修性命、入道之事，稍为错失，转乖人道。诸公如要修行，饥来吃饭，睡来合眼，也莫打坐，也莫学道，只要尘凡事屏除，只要心中“清静”两个字，其余都不是修行。^④

由于王重阳的倡导，清静成为全真道的家风。对此，王重阳弟子自然加以继承，如马钰认为：

夫道但清净无为，逍遥自在，不染不著，此十二字若能咬嚼得破，便做个彻底道人。

学道专一，则人人可以为仙。不同世俗之进取有融落也。儒

① 《甘水仙源录》卷三，《广宁通玄太古真人郝宗师道行碑》。

② 《试论王重阳的全真思想》，《世界宗教研究》2008年第2期。

③ 《重阳全真集》卷一，《迟法师注道德经》。

④ 《重阳教化集》卷三，《三州五会化缘榜》。

则博而寡要;道则简而易行,但清静无为最上乘法也。^①

马钰强调的清静(王重阳也讲清静),仍然是对老子思想的发挥,不过,这已经不是简单的回归《老子》,而是掺杂了佛教的影响以及道教自身对教义的重建,正如孙亦平所指出的那样:“马钰将‘清静无为’视为‘最上乘法’,并站在道教的立场上,借鉴、吸收佛教,尤其是禅宗思想与方法,对老庄道家思想进行再诠释,从而促进了全真道修行理论与实践的更新与发展。”^②

这里还有一个问题需要论及,即全真道的三教合一之立教理念。全真道是主张三教合一的,这毋庸置疑,如王重阳诗云:“儒门释户道相通,三教从来一祖风。悟彻便会知出入,晓明应许觉宽洪。精神气候谁能比,日月星辰自可同。达理识文清静得,晴空上面观虚空。”^③认为儒、道、释三教乃是一家,可以融会贯通。柳存仁先生曾说:“王喆(重阳)教旨的伦理性比宗教性来得强,它强调老子传统中的纯净及缄默,另外再加上忠孝的观念,反映了中国人的民族意识。”^④所谓伦理性,即指儒家的忠孝观念之类,将儒家伦理与老子思想结合在一起,确是全真道的基本特色之一。又如王重阳对《心经》的重视,则反映出他对佛教思想的兼容。不过有一点需要注意,那就是尽管王重阳提倡三教合一,却是有主次轻重之分的,即在三教中,是以老子之学为宗的,这点前人已指出:

重阳为老氏之学,而兼诵《孝经》、《心经》,实有得于为学日益之训。且道家采儒、墨之要,史迁固言之矣,重阳以此为学,即以此为教,此重阳之大也。彼袭其绪余,为三教合一之说,岂知重阳者哉?^⑤

全真道以老氏之学为主,三教合一之论仅其绪余,此说颇得王重阳思想

① 《丹阳真人语录》。

② 《论全真道对老庄思想的诠释向度——以〈丹阳真人语录〉为例》,《全真道与老庄学国际学术研讨会论文集》,2008年。

③ 《重阳全真集》卷一,《孙公问三教》。

④ 《道教史探源》第274页,北京大学出版社2000年版。

⑤ 陈教友《王重阳事迹汇记》引酥醪洞主之言。

真义。所以熊铁基先生指出：“对《老子》书他有自己的‘意’、‘悟’、‘搜通’和理解，这是难能可贵的，也正因为如此，王重阳就是王重阳，能够独创自己的家风。”^①

第三节 陈景元对《老子》的阐释

陈景元是北宋著名的道教学者，其解《老》著作《道德真经藏室纂微篇》作于宋仁宗至和二年(1055)，并于神宗熙宁五年(1072)上进朝廷。陈氏之《老子》注，不仅得到了皇帝的称颂，在社会上也产生了广泛的影响，蒙文通先生曾指出：“唐代道家，颇重成(玄英)、李(荣)，而宋代则重陈景元，于征引者多，可以概见。”^②确实，陈景元是宋代道教老学中的重要代表人物。

一、生平与著述

陈景元，字太初，玄号碧虚子，建昌南城人，大约生于宋仁宗天圣二年(1024)。庆历二年(1042)，师事高邮天庆观崇道大师韩知止，次年试经，遂度为道士。不久抵天台山，阅《三洞经》，又遇高道鸿濛子张无梦，遂师事之，“妙得老庄之旨”^③。后游京师，居住在醴泉观，众人请他讲《道德》、《南华》二经，一时名声大振。宋神宗闻其名，下诏于当地设普天大醮，命陈景元撰青词以进，既奏称善，召对于天章阁，赐号“真靖大师”，随后又命为中太一宫主。神宗熙宁五年(1072)，陈景元将《道德》、《南华》二注上进朝廷，神宗批曰：“陈景元所进经，剖玄析微，贯穿百氏，厥旨详备，诚可取也。其在辈流，宜为奖论。”^④陈氏的老、庄著作，不仅受到了皇帝的称颂，其书得以颁行入藏，而且得到了社会的认可，与他同时或以后的学者纷纷援引其说。陈景元一生交游广泛，王公大臣、文

① 《试论王重阳的全真思想》，《世界宗教研究》2008年第2期。

② 《古学甄微》第369页，巴蜀书社1987年版。

③ 彭耜：《道德真经集注·宋解经姓氏》。

④ 薛致玄：《道德真经藏室纂微开题科文疏》卷一。

人学者也与他多有联系：“自大丞相吴奎、左相蒲宗孟、翰林学士王岐公而下，一时宗工巨儒洎贤士大夫以篇什唱酬迭遗者甚多。”^①由此可见陈氏在当时的影响之大。他卒于哲宗绍圣元年(1094)，其门徒弟子有许修真等四十余人。

陈景元不但妙得老庄微旨，而且“自幼读书，至老不倦”^②，所以学问十分渊博，其著述也很丰富，“有注《道德经》二卷、《老氏藏室纂微》二卷、注《庄子》十卷、《高士传》百卷、《文集》二十卷、《大洞经音义》、《集注灵宝度人经》传于世”^③。当然，这并不是陈景元的全部著作。今《正统道藏》所载陈景元的著作有《道德真经藏室纂微篇》十卷，《南华真经章句音义》十四卷，《南华真经章句余事》一卷，《南华真经余事杂录》二卷，《冲虚至德真经释文补遗》二卷，《西升经集注》六卷，《上清大洞真经玉诀音义》一卷，《元始无量度人上品妙经四注》四卷。至于《庄子注》，今已散佚，幸褚伯秀《南华真经义海纂微》称引其说，得以保存大致面貌。而关于陈景元老庄之学的历史地位，蒙文通先生也有十分精辟的见解：“碧虚之学，源于希夷。昔人仅论濂溪、康节之学源于陈氏，刘牧《河图》、《洛书》之学，亦出希夷，而皆以象数为学，又自附于儒家。今碧虚固道士之谈老、庄者，求抟之学，碧虚尚视三家为更得其真耶？”^④周敦颐、邵雍、刘牧之学与陈抟道家思想密切相关，固是事实，而陈景元老庄之学与周氏三人比较，更得陈抟真传。这一观点可谓发前人之所未发，具有启示意义。

二、对道的认识

我们说不同时代有不同的“老子”，也就是说，不同的时代、不同的学者，对老子之道的理解和认识都有可能不同，都有各自的特点。陈景元诠释《老子》，同样是以对老子之道的认识为核心而加以展开的，其道

① 薛致玄：《道德真经藏室纂微开题科文疏》卷一。

② 《历世真仙体道通鉴》卷四十九，《陈景元传》。

③ 《历世真仙体道通鉴》卷四十九，《陈景元传》。

④ 《古学甄微》第373页，巴蜀书社1987年版。

论亦具有时代的特点。他在《道德真经藏室纂微篇·开题》中明确提出了其注《老》之宗旨：“此经以重玄为宗，自然为体，道德为用，其要在乎治身治国。”可见，陈景元之解《老》，是沿着重玄学的理路，再加上自己的独特理解而阐发的。

（一）常道与可道

在老子思想中，道不仅是宇宙万物之最后本原，也指个人修养的最高精神境界。这个“道”，后来亦成为道教哲学的核心。作为道士的陈景元，对此是有充分认识的。他注解《老子》首章云：“夫道者，杳然难言，非心口所能辩，故心困焉不能知，口辟焉不能议，在人灵府自悟尔，谓之无为自然。”这里所说的道指的是常道，陈氏继续说：“常道者，自然而然，随感应变，接物不穷，不可以言传，不可以智索，但体冥造化，含光藏晖，无为而无不为，默通其极耳。”陈景元认为，常道是老子之道的最高层面，主要具有两个特点，其一是虚无。他说：“虚极之道，以冲和为用，其所施用，无乎不可。在光则能和，与光而不别；在尘则能同，与尘而不异；应物则混于光尘，归根则湛然不染。寻其妙本，杳然而虚，约其施为，昭然而实。”^①由于道体玄虚，所以它能够无所不在，遍及万物群生，决定着世界的一切。对此玄虚之道，陈景元在《庄子注》中亦有阐述，他说：“虚无恍惚，至道之根，淡泊寂寞，众妙之门，此万物之所生出也。”^②又曰：“道体虚无，何处无之，无既不逃乎物，物亦不逃乎无。道则净秽无间，言亦粗妙俱通，是以周匝太清，遍及万物，咸被其化育。”^③就本体意义而言，老庄之道是一致的，虚无恍惚、无所不在是道的本性，产生天地宇宙、化育万物群生是道的作用。

其二是恍惚莫测。《老子》第14章云：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。”道不可视听搏执，恍惚难知。对此，陈景元进一步加以发挥曰：

夫形色之物，皆有涯分，不能出其定方。唯道超然，出于九天

① 《道德真经藏室纂微篇》卷一。

② 《南华真经义海纂微》卷八十五。

③ 《南华真经义海纂微》卷六十八。

之表而不为明,存乎太极之先而不为高……而绳绳运动,无穷无绝。生育万物,而道不属生,物自生尔;变化万物,而道不属化,物自化尔。万物自生自化,自形自色,而不可指名于道也。既而寻本究原,归于杳冥,复于沉默,斯乃道之运用,生化之妙数也。

万物都有边际形色,可以感知接触,而道无影无踪,恍惚莫测,超然于天地太极之外。从表面上看,万物都是自生自化,似乎不需要依靠什么,但寻本究原,天地万物的存在和变化实际上都是由于道在起作用,道是整个世界存在的依据,道是最终的本体。对于道之“无状之状”、“无物之象”的“惚恍”特性,陈景元解释云:“夫归于无物者,非空寂之谓也,谓于无形状之中而能造一切形状,于无物象之中而能化一切物象。欲言有邪,而不见其形,是即有而无也;欲言无邪,而物由之以成,是即无而有也。有无不定,是谓惚恍。惚,无也,言无而非无。恍,有也,言有而非有。”^①道“有无不定”,在“无形状之中”造出了形状,在“无物象之中”化生了物象,正所谓“寂寞无形道之体,变化无常道之用,生死道之化,天地道之常,神明道之迹,芒乎何之至,莫足以归,道之妙也”^②。

陈景元认为,虚极之常道虽无乎不在,但又不可言说,是无名的。不过还有一种可以言说而又有名的道,叫做“可道”。他说:“既云可道,有变有迁,有言可说。”^③可道与常道不在同一层面上,如他在《庄子注》中所言:“不知深矣,内矣,是无名常道,理之妙也;知之浅矣,外矣,是有名可道,事之微也。”^④这里实际上已把道划分成了两个层面,位于深层的是常道,它是不可以心思言议去探求的,是“理之妙”;位于浅层的是可道,它是可知的,因而有名,是“事之微”。对于常道与可道的区分,陈景元还借助严遵《道德旨归》中的话说:“夫著于竹帛,镂于金石,可传于人者,可道之道也;若乃可传而不可受,可得而不可见,自本自根,未有天地,自古以固存,神鬼神帝,生天生地者,常道之道也。”可道,能够用

① 《道德真经藏室纂微篇》卷二。

② 《南华真经义海纂微》卷一〇六。

③ 《道德真经藏室纂微篇》卷一。

④ 《南华真经义海纂微》卷六十八。

名言来表达；常道，则是本体之道。

根据陈景元对常道与可道的划分标准，伦理道德则属于可道的范围，即：

可道之道，道德彰而非自然也。

仁义礼智，皆道之用，用则谓之可道。^①

其可道者，礼义容声而已矣。^②

陈景元认为，虽然伦理道德属于可道，与常道有别，但它也同属于道，是道的不同层面，它们“同出而异名，同谓之玄”。需要注意的是，陈景元把仁义礼智这些儒家的纲常名教纳入到可道之中，这是他对道的重要发挥，由此形成了其基本的道德观念：“君子以无为自然为心，道德仁义为用。”^③

可以看出，通过对常道与可道的区分，陈景元在道德观上既坚持了道家本位的立场，又巧妙地吸纳儒家的伦理纲常，显示出了儒道兼容的特点。他认为，儒家的伦理道德自有可取之处：

名分既立，尊卑是陈，不可越于上下。

行仁义者，可至于盛德，故谓之有志。

夫道德仁义礼，五者之体，不可致诘，故混而为一。一既分矣，五事彰而迹状著，故随世而施設也。^④

陈氏指出，不同阶层之间的名分等级不可僭越，仁义道德也是维护统治所不可缺少的，它们“随世而施設”，具有各自的作用。陈氏这种对儒家思想的肯定，在其《庄子注》中同样体现了出来，他说：

上仁与德同，以含容为本；上义与道同，以通理为原；处中和而不淫者，乐也；整容貌而中节者，礼也。礼以应物，乐以正性。

君子百官以仁义礼乐治天下，熏然慈和，惠及万物，立法以定职分，授名以表性行，观操以验才能，稽考以决黜陟，皆有术数

① 《道德真经藏室纂微篇》卷一。

② 《南华真经义海纂微》卷六十三。

③ 《道德真经藏室纂微篇》卷五。

④ 《道德真经藏室纂微篇》卷五。

存焉。^①

可见,儒家的伦理道德在某种意义上说和道家是相通的。既然儒、道兼通,那么,又怎么理解老子的“夫礼者,忠信之薄而乱之首”呢?对此,陈景元解释如下:

夫忽道德仁义,而专以礼教为用者,岂非忠信之薄而乱之首乎。若乃尊道德仁义,而兼用礼教者,是礼之上也,则何往而不治哉。^②

原来是由于人们忽视了道德仁义,专门推行礼教,才造成了社会上的种种混乱,如果礼教与道德仁义同时推行,则天下一定能够得以大治。因此,陈景元认为,儒家的道德仁义礼五者是不可相互分割的,它们彼此联系,都属于道的内容,绝对不可抛弃。基于这样的认识,陈景元便可以将大量属于儒家的伦理思想援引过来,例如他注《老子》“善建者不拔”章云:

夫修道于身者,心闲性淡,爱气养神,少私寡欲,益寿延年,乃为真人矣。修道于家者,父慈子孝,兄友弟顺,夫信妻贤,九族和睦,庆流来世矣。修道于乡者,尊老扶幼,教诲愚鄙,百姓和集,上下信向,其德久长矣。修道于国者,礼乐自兴,百官称职,祸乱不生,万宝丰熟,则物充实矣。修道于天下者,不言而化,不教而治,平易无为,和一大通,比屋可封,化被异域,而德施周普矣。

“心闲性淡”、“少私寡欲”,这是道家修身之要义;而孝慈、信义、礼乐等,则是儒家伦理的内容。从修道于身到修道于家、乡、国、天下,由小到大,由近及远,其中所贯彻的主旨实际就是内圣外王,儒道结合。而修道于天下后,天下将平易无为,和一大通,德施周普,这是儒道共同的理想。

需要注意的是,在陈景元的论述中,他已开始尝试将“天理”这个重要的范畴与伦理道德联系起来,其曰:

^① 《南华真经义海纂微》卷四十九。

^② 《道德真经藏室纂微篇》卷六。

圣人蕴乎天理，鬼神莫睹其迹。^①

刑名以天理道德为本，赏罚以刑仪名器为始。专任赏罚，岂非倒道乎？语失次序，岂非迁说乎？刑名赏罚治之具，妙用次序治之道。迹所以为天下用，理可以用天下也。^②

从上面的引文中至少可得出以下两点结论：其一，天理或理获得了与道类似的地位。圣人乃是身怀真道的人，这里则说“圣人蕴乎天理”，真道与天理含义一致，而“理可以用天下”也即“道可以用天下”之意，理与道含义相同。其二，道德上升到了天理的高度。“刑名以天理道德为本”，句中的“道德”当指社会秩序和伦理原则，它与天理同为刑名之本，刑名赏罚等社会人事都必须服从天理的安排。由此可见，作为一名道教学者，陈景元对道的理解确实显示出了时代的新意。

（二）道气

在阐述道的本体意义时，陈氏还强调了“气”的重要作用。将“气”引入道论，“道气”相连，是陈氏对老子之道的重要发挥。他解释《老子》“曲则全”章云：“经曰：道生一。一者，道之子，谓太极也。太极即混元，亦太和纯一之气也。”可见，太极就是“一”，就是“太和纯一之气”。这样，陈氏便把“气”引入了他的宇宙本体论，天地万物都是通过“气”的作用而生成的。他进一步发挥说：

一者，元气也。元气为大道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖，结为灵物，散为光耀，在阴则与阴同德，在阳则与阳同波，居玉京而不清，处瓦甃而不溷。上下无常，古今不二，故曰一也。藏乎心内则曰灵府，升之心上则曰灵台，寂然不动则谓之真君，制御形躯则谓之真宰，卷之则隐入毫窍，舒之则充塞太空。

道者，虚之虚，无之无，自然之然也，混洞太元，冥寂渊通，不可名言者也。然而动出变化，则谓之浑沦。浑沦者，一也。浑沦一气，未相离散，必有神明，潜兆于中。神明者，二也。有神有明，则有分焉，是故清、浊、和三气噫然而出，各有所归。是以清气为天，

① 《道德真经藏室纂微篇》卷一。

② 《南华真经义海纂微》卷四十二。

浊气为地,和气为人,三才既具,万物资生也。^①

气是中国哲学中一个极为重要的范畴,与道家的关系尤为密切。老子已经论及气,如第42章云“万物负阴而抱阳,冲气以为和”等,后来庄子提出“通天下一气耳”的思想,发展了道家关于气的理论。道教形成以后,气这一范畴越来越受到重视,气的思想变得更加丰富了,如早期道教经典《太平经》便有大量内容论述气的特点和作用。在陈景元的宇宙本体论中,气也有着十分重要的地位,不过,气并没有被视为世界之最高本体,因为在气之上还有一个道,气是受道支配的,元气属有,它出于虚无,而“虚无者,道之体也”。道和气的关系,犹如母子、体用关系,归根到底,只有道才是其哲学体系中的最高范畴,是天地万物无形无象、无影无踪的本体,气则是由道化生万物的中间环节,它的存在,使道物之间的联系更加清晰和具体了。

陈景元的上述思想,乃是唐代以来重玄学派“道气”理论的继续发展。唐代重玄学家对气也是十分重视的,在他们的宇宙本体论中,不仅有关于气的阐发,并且将“道气”连称,而他们这种连称“是完全自觉的、深思熟虑的”^②。成玄英说:“至道妙本,体绝形名,从本降迹,肇生元气。”^③虚极无滞之道产生元气以后,才能通过元气而形成万物。唐玄宗注《老子》第39章云:“一者道之和,谓冲气也。以其妙用在物为一,故谓之一尔。”其疏云:“一者冲和之气也。称为一者,以其与物合同,古今不二,是谓之一。故《易·系》曰:‘一阴一阳之谓道。’盖明道气在阴与阴合一,在阳与阳合一尔。”唐玄宗将“一”解为“冲气”,这个冲气是玄宗老学思想中有关宇宙生成论的关键^④。杜光庭则对唐玄宗的上述思想进一步阐发说:“老君将欲明冲和道气,通生万物,历叙得一之妙,以明生化之由。道之生化,无终无始,借古昔久远之义,以为布化之源。所以谓道为一者,万物之生也,道气皆降之,气存则物生,气去则物

① 《道德真经藏室纂微篇》卷六。

② 李大华:《道教重玄哲学论》,《哲学研究》1994年第9期。

③ 《道德经开题序诀义疏》卷四。

④ 参见卢国龙《道教哲学》第416页,华夏出版社1997年版。

死。”^①杜光庭同样认为道生万物，必须通过气这个中间环节的具体作用才能够顺利完成，所以他又说：“阴阳虽广，天地虽大，非道气所育，大圣所运，无由生化成立矣。”^②由于重玄之道是高度抽象的“虚通妙理”，因此，重玄学家们不约而同地用具有某种物质性的“气”来充实道的内涵。陈景元也不例外，其道气论完全承接了唐代重玄学者解《老》的普遍观点，可以说，陈氏有关道气论的阐述，正是他“以重玄为宗”的解《老》宗旨之具体落实。

三、心性思想

心性之学是宋代儒、道、释学者共同关心的时代课题，也有关重玄之旨。陈景元诠释《老子》，亦提出了自己的看法。《老子》第21章曰：“道之为物，唯恍唯惚。惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。”陈景元解释说，老子之道杳然难言，并不能以物谓之，现在强名为物，是为了探究其中的“妙理”。他继续解释说：“象者气象，物者神物，即庄子之所谓真君，今之所谓性者也。夫道，恍惚不定，谓其无邪，惚然自无形之中，恍尔变其气象，将为万物之朕兆也；谓其有邪，恍然自有象之初，惚尔而化归于无有也。然而至无之中，有神物焉。神物者，阴阳不测，妙万物以为言者也。千变万化，无所穷极，经营天地，造化阴阳，因气立质，而为万类，治身治国，炼粗入妙，未有不由神物者也。”^③道体虚无，然而虚无之中蕴藏着一个阴阳不测的“神物”，从宇宙的起源、万物的产生到人生的修养和国家的治理，无不由“神物”所决定。而在注文中，陈景元又把这个无所不能的“神物”等同于“性”，值得注意的是“今之所谓性者也”这句话，它不仅表明陈景元是从道的高度、本体的高度来理解“性”这个范畴的，而且可以看出，陈景元的这种认识，在当时的解《老》学者中是比较普遍的，或者说，把心性与道等同起来大体上已经成为宋代老学中的一种共识。

① 《道德真经广圣义》卷三十一。

② 《道德真经广圣义》卷五。

③ 《道德真经藏室纂微篇》卷三。

由于陈景元解《老》时从道的高度来论心性,这就使得他的心性思想特别是在人性论上具有新的内容。他注解《老子》第64章云:“人生而静,天之性也。圣人以不欲不学为教者,以佐万物之自然,使各遂其性,而不敢造为异端,恐失其大本也。”这里所说的“天之性”,乃指人生来所具有的一种先天本性,它清静纯粹,是自然之道在人身上的呈现。圣人教化引导修道者,就是要使之返照内心而“遂其性”。不过,陈景元又认为,社会上不同的人所显露的人性又是不同的。他解释《老子》第41章说:

夫上士者,受性清静,恬澹寂漠,虚无无为,纯粹而不杂,静一而不变,闻乎道也。人观其迹,真以为勤行而实无勤行也,斯所谓天然县解矣。中士者,受性中庸,世所不用也,则就藪泽,处闲旷,吐故纳新,熊经凤鸾,养形保神而已。及乎为民用也,则语大功,立大名,礼君臣,正上下,为治而已,此之谓若存若亡也。下士者,受性浊辱,目欲视色,耳欲听声,口欲察味,志气欲盈,闻其恬澹无为,则大笑而非之。

上士、中士、下士之所以有善恶良莠之区别,乃是因为他们所禀受之性有清静、中庸、浊辱的不同。显然,陈景元论及人性时,是从两个层面来说的,即先天的人性和后天的人性。再如以下注文:

夫圣人禀气纯粹,天性高明,内怀真知,万事自悟,虽能通知而不以知自矜,是德之上也。中下之士,受气昏浊,属性刚强,内多机智,而事夸大,实不知道而强辩饰说以为知之,是德之病也。^①

人君守性清静,则元气高明而自正;人君纵其多欲,则元气昏瞑而烦浊。^②

在陈景元看来,圣人抑或普通人在平时之所以呈现出不同的人性,乃是因为他们所禀受的元气不同。人们禀受不同元气所呈现出来的不同人性,并非是个体先天之本性,而是其在现实生活中表现出来的各种真实的品性状态。元气有纯粹、平淡、昏浊之区别,现实中的具体人性便也

① 《道德真经藏室纂微篇》卷九。

② 《道德真经藏室纂微篇》卷七。

有真善、普通、愚昧之不同。陈景元进而认为,先天人性都是至善的,后天人性则由于禀气之清浊不同而有好坏的区别。

由此可见,陈景元在人性问题上提出了一个十分重要的、甚至是有重大创造性的见解。按照传统的观点,对人性进行二分并用禀气之清浊不同来说明人性的善恶,乃是二程等理学家的发明,而考察了陈景元的老学思想后,这个问题就需要重新讨论了。

一般认为,二程有关天命之性与气质之性的思想乃受到了张载的影响,故朱熹论及此问题时将张、程并称,云:

道夫问:“气质之说,始于何人?”曰:“此起于张、程,某以为极有功于圣门,有补于后学,读之使人深有感于张、程,前此未曾有人说到此。”^①

朱熹高度评价了“气质之说”有功于儒家“圣门”的重大理论意义,并把气质之性的发明权划归给了张载与二程。而对气质之性的思想渊源,朱熹又有以下推论:

韩退之说性,只将仁义礼智来说,便是识见高处。但所论却少了一气字,惟周子《太极图》却有气质底意思。程子之论,又自《太极图》中见出来也。^②

须兼性与气说方尽。此论盖自濂溪太极阴阳五行有不齐处,二程因其说推出气质之性来。使程子生于周子之前,未必能发明到此。^③

尽管朱熹认为张载与二程在气质之性问题上有着重大贡献,但他指出,在张、程之前还存在一个源头,那就是周敦颐之学,其《太极图》中已蕴含气质之性的思想因素,所以朱熹明确指出:“近世被濂溪拈掇出来,而横渠二程始有气质之性之说。”^④我们知道,周敦颐之学具有浓郁的道家色彩,尤其受到陈抟的影响,这已为学术界肯定,“周敦颐的《太极图》不

① 《朱子语类》卷四。

② 《朱子语类》卷一三七。

③ 《朱子语类》卷五十九。

④ 《朱子语类》卷五十九。

是他的创造,而是传自陈抟”^①。当然,朱熹出于门户之见,没有将气质之性的发明权归于道家。

气质之性的关键在于一个“气”字,其最大特点则是以“气禀”论性,显然,这并不是儒家本来的传统。那么,“气禀”之说到底从何而来呢?日本学者土田健次郎曾指出,程颐把天地之气与人之气联系起来,有着道教的色彩,他说:“在气的方面,则就必须考虑到与道教的关系。道教对于道学的影响,历来多被议论;而在二程的气中所见的道教色彩,可作为思考这一问题的一条线索。”^②这是很有启发的观点,如果我们更加细致一点,从老学的角度来寻找,答案就十分清楚了。

实际上,用气来解释人和天地万物的产生,是道家固有的思想,这一点从老庄即已开始。而“气禀”的概念最早提出,是在韩非子的《解老》篇中:“死生气禀焉。”这是用“气禀”来说明生死的更替。《文子》则以用气的明暗来区分人的贤愚,其曰:“清气为天,浊气为地,和气为人。于和气之间,有明有暗,故有贤有愚。”但明确地将“气禀”的概念引入人性论,则大致始于唐末道士杜光庭的老学。他在《道德真经广圣义》第3章的注文中说:

人之生也,禀天地之灵,得清明冲朗之气为圣为贤,得浊滞烦昧之气为愚为贱。圣贤则神智广博,愚昧则性识昏蒙,由是有性分之不同也。

杜光庭从重玄学的道气论出发以论人之性分差别,认为每个人“性分不同”,是由于禀气不同所造成的,禀清气者为贤圣,禀浊气者为愚贱。当然,杜光庭的论述尚较简单,但已经包含有气质之性的要素,到陈景元的老学中则有进一步的发展。

与陈景元一样同为陈抟二传弟子的张伯端,更是明确提出了天地之性与气质之性的说法,其曰:

夫神者,有元神焉,有欲神焉。元神者,乃先天以来一点灵光也。欲神者,气质之性也。元神者,先天之性也。形而后有气质之

① 侯外庐、邱汉生、张岂之:《宋明理学史》(上)第58页,人民出版社1997年版。

② 小野泽精一等:《气的思想》第419页,上海人民出版社1990年版。

性，善反之，则天地之性存焉。自为气质之性所蔽之后，如云掩月，气质之性虽定，先天之性则无有。然元性微，而质性彰，如人君之不明，而小人用事以蠹国也。且父母媾形，而气质具于我矣。将生之际，而元性始入，父母以情而育我体，故气质之性，每遇物而生情焉。今则徐徐划除，主于气质尽，而本元始见。本元见，而后可以用事。无他，百姓日用，乃气质之性胜本元之性。善反之，则本元之性胜气质之性。以气质之性而用之，则气亦后天之气也。以本元之性而用之，则气乃先天之气也。气质之性本微，自生以来，日长日盛，则日用常行，无非气质。一旦反之矣，自今以往，先天之性纯熟，日用常行，无非本体矣。此得先天制后天，无为之用也。^①

这一段话是张伯端关于人性思想的综合表述，概括起来，主要内容有以下几个方面：其一，与元神和欲神相对应，人性可分为先天之性与气质之性两个层面。其二，先天之性与气质之性是有差别的。先天之性又称天地之性、本元之性，是“先天以来的一点灵光”，是道在人身上的具体显现，它在人出生以前即已存在，因而具有恒久和纯粹的特质。气质之性则是后天形成的，具有易变性，人与外界交感时，因为气质之性而产生各种欲念。其三，修道须由气质之性返归先天之性。普通人的先天之性为气质之性所遮蔽，如月被云掩，因此感受不到先天之性的存在，修道之人则要善于克服气质之性之不足，复归先天之性。

张伯端虽然没有直接为《老子》作注，但其思想与《老子》密切相关，其内丹理论是建立在《老子》思想的基础上的，或者说是在新的历史条件下对《老子》的另一种阐释和发挥。现代著名道教学者陈樱宁先生认为张氏的代表作《悟真篇》“巧妙地运用了《道德经》”，这一见解可谓画龙点睛，一语破的，指出了关键性的问题^②。因此，张氏的人性思想同样与老学有关。考虑到杜光庭是唐代重玄学的集大成者，陈景元与张伯端同属继承重玄学的陈抟学派，那么，从杜光庭到陈景元与张伯端，他们的老学思想中不约而同地出现以“气禀”论性、继而将性进行先天、

① 张伯端：《青华秘文·神为主论》。

② 王沐：《悟真篇浅解》第320页，中华书局1990年版。

后天二分的内容,可谓是渊源有自的。张载、二程等理学家正是继承了道教老学尤其是陈景元老学中的人性思想,从而丰富和发展了儒家的人性论^①。

四、治国之要

卿希泰先生主编的《中国道教史》曾指出:“道教的老学或者道论,是以治身、治国并提为其特点,就此而言,陈景元的注解是具有代表性的。”^②这是很有道理的判断。陈景元阐发《老子》第16章之义曰:

悟常道者,神变无方,性无所不通,气无所不同,不知万物之为我,我之为万物,故能蹈水火,贯金石,反山川,移城邑,乘虚不坠,触实不碍,千变万化,不可穷极,此神合常道者也。其次则毓质不衰,颜如处子,住世千载,厌而上仙,此形同常道者也。其次则语默有法,出处合时,动与阳同波,光而不曜,静与阴同德,用晦而明,世累莫干而身无咎,此能用常道者也。若以治体为宗,则用常道为上矣。

从这段注文中可以看出,陈氏把对“常道”的认识分为三种情况,即“神合常道”、“形同常道”、“用常道”,这三种情况对应着神、仙和普通人。按照道教神仙信仰的基本教理,修道者应该追求最高的境界,即以成神成仙为其理想归宿,然而陈氏却说:“若以治体为宗,则用常道为上矣。”这就表明陈氏虽为道士,但并不热衷于追求神仙法术,而是推重道的现实功用,即道之要“在乎治身治国”。所以陈氏又云:“有妙道然后万物生焉,生万物者其唯妙道乎,用道者其唯圣人乎。”^③圣人是应该懂得如何运用妙道的,而且,用道来指导治身治国,这是道家的一贯之旨,也是陈景元老学(包括庄学)思想中的共同内容。

在陈景元的老学思想中,治身治国的内容都很丰富,对于治国之

^① 拙著《宋元时期的老学与理学》(陕西人民出版社2002年版)第二章、第四章对这一问题有较详细的论述,可参看。

^② 《中国道教史》第二卷,第715页,四川人民出版社1996年版。

^③ 《道德真经藏室纂微篇》卷一。

术,首先强调的则是清静无为。他说:“积德之君,其治人事天,厚国养民者,植根于无为,固蒂于清静。”^①这点,他在《庄子注》里有进一步发挥。据《应帝王》篇记载,啮缺问于王倪,四问而四不知,陈氏发挥曰:“圣人行不言之教,则四问四不知者,乃应帝王之纲纽也。”这一理解颇合庄子原旨,即为政之要在于顺从自然,无为而治,所以帝王便应该不计功名,“游乎无有兼忘”。又如在《天地》篇中,庄子虚构的人物淳芒与苑风对话说:“夫大壑之为物也。注焉而不满,酌焉而不竭。”就此,陈氏解释云:“大壑即东海,注不满、酌不竭比喻道源无穷。无所宜,无所能,不见其情,行所不为者,治之要也。行言自为而天下化,盖不治者,圣治之妙也。无思无虑,用心若镜,故四海愿共利给之。”由于道体深不可识,广大无边,那么圣人法道,其用于治国,便能不拘于一偏,任天下自化,无为无虑,不治而治。值得注意的是,陈景元所强调的无为而治,乃是针对圣人或君主而言,而一般的臣下则应该有为。他说:“君臣定位,不相凌越,则天下治矣。”^②“王者法天无为,臣下事君有职,天道人道劳佚不同,若不察而倒置,乱自此始矣。”^③君臣之间的职分是不一样的,君主体天道而行,所以能够无为自然,任天下万物自治,而臣下则不一样,他们顺察人道,为君主服务,因此,应该积极做好分内之事,故君臣义明,而天下大治,上下错倒,则动乱开始。对于君道和臣道的区别,《天道》篇之注讲得更加清楚:“君忠无不容,仁也;臣道无不理,义也。君当垂拱无为,若同臣道理事,是不主也;臣当职事有为,若同君德容纳,是不臣也。上下专执,任群才之能,故无为而用天下;臣职所司,以勤劳治事,故有为而为天下用也。由是知知落天地必取众谋,辩雕万物必取众义,能穷四海必待众为,斯无为之业也。”君道为本,臣道为末;君道为理,臣道为事;君道简要,臣道详备;君道无为,臣道有为。这些都是君臣秩序的应有之义。所以,君主治理天下,一方面要垂拱无为,另一方面又要“任群才之能”,以“众谋”、“众义”、“众为”为用。显然,这是

① 《道德真经藏室纂微篇》卷八。

② 《南华真经义海纂微》卷四十。

③ 《南华真经义海纂微》卷三十三。

陈景元在新的时代条件下对黄老之学的典型阐发。

其次,陈景元的治国思想明显受到了儒家的影响,从而表现出儒、道兼容的特点。前面讲到,陈氏把道分为常道和可道,常道虚无自然,不可测知,可道则有名可识,所谓“仁义礼智,皆道之用,用则谓之可道”,把仁义礼智纳入可道的范围,这是陈景元对道的重要发挥,也可看出儒家思想对他的影响。他继而指出,治理天下时,必须发挥可道的作用:“出经济之术,用仁义之道,庶民孰敢不听。”^①又云:“行以礼义,上下不越也。”^②陈景元认为儒家思想自有可取之处:“君子百官以仁义礼乐治天下,熏然慈和,惠及万物,立法以定职分,授名以表性行,观操以验才能,稽考以决黜陟,皆有术数存焉。”^③儒、道之间确实存在相通相融的地方,儒家的仁义礼乐同样是治理天下不可少的,不过,相比较而言,道家比儒家更加重要,所以治国之要,仍然以道德为本。陈氏云:“刑礼知德,治世之具,必有以体,翼时循之。刑不宽则失治体,礼不兴则化不行,知不明则事留滞,以德循礼,然后能行于道也。”^④儒家的名数礼教,都是治世之具,不可缺少,但也不可专用,必须“以德循礼”,善于运用;当然,运用治世之具是臣下的事,至于君主,则要把握道家要旨,以道德为本,无为自化。

五、余论

以上我们从几个方面对陈景元的老学思想作了一个基本的分析。蒙文通先生曾指出:“伊洛之学,得统于濂溪,而周子之书,仅《通书》、《太极》而已。重以邵氏(雍)、刘氏(牧)之传,致后人每叹希夷之学,仅于象数、图书焉尔。及读碧虚之注,而后知伊洛所论者,碧虚书殆已有之。其异其同,颇可见学术蜕变演进之迹。其有道家言而宋儒未尽抉去,翻为理学之累者,亦可得而论。皆足见二程之学,于碧虚渊源之相

① 《南华真经义海纂微》卷二十。

② 《南华真经义海纂微》卷四十五。

③ 《南华真经义海纂微》卷四十九。

④ 《南华真经义海纂微》卷十五。

关。”^①周敦颐被认为是北宋理学的开山祖师,由于二程十四五岁时从周敦颐受学,故二程之理学可认为是周氏思想的继续发展。由于周氏之学与陈抟道家思想密切相关,那么,作为陈抟再传弟子的陈景元,其思想与二程理学的关系又如何呢?这是一个很值得探讨的问题。蒙文通先生断定二程之学“于碧虚渊源之相关”,颇具远见卓识,可惜未曾进一步展开证明。那么,当我们分析了陈景元的老学思想以后,如果再将它与二程之理学联系起来,便不难发现,尽管陈景元与二程所属学派不同,表现出儒道旨趣的分野,但就其各自的主要思想内容与理论建构而言,却颇具相似性。例如陈景元老学中的一些观点,如对“天理”的论述,关于人性二分的思想,与理学已有很密切的关联。而从学术思想演变发展来看,应该是二程受到了陈景元老学思想的影响^②。

二程理学与陈景元老学思想之间的渊源关系得以确定以后,陈抟学派在中国思想史、哲学史上的地位也就有必要重新认识了。本章第二节曾论及该学派承前启后的学术地位,看来,这种承前启后的作用,不仅仅体现在道家道教包括老学思想的传承上,也体现在儒学的更新上,甚至有关整个宋代思想学术的基本走向。

第四节 白玉蟾的老学思想

道教南宗有五祖之说,即指张伯端、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾五代,而南宗的实际创始人是白玉蟾,五祖之间的师承关系,则反映了南宗的思想渊源。白玉蟾生于宋光宗绍熙甲寅(1194),原名葛长庚,琼州人,事陈楠为师,后隐于武夷,又浪迹东南。关于其卒年,过去的道教研究者大都据《江西通志》的记载,认为他卒于理宗绍定己丑(1229),享年三十六岁。但这一论断与史实有不相符之处,例如《修真十书》卷六白玉蟾《谢仙师寄书词》末署“大宋丙子岁”,文中自称“几近桑榆之年,老

^① 《古学甄微》第374页,巴蜀书社1987年版。

^② 拙著《宋元时期的老学与理学》(陕西人民出版社2002年版)第四章对这一问题有具体论述。

颊犹红”，则此丙子岁当为宋端宗景炎元年(1276)，其时白玉蟾年已八十三岁。因此，卿希泰先生主编的《中国道教史》通过较详细的考证，认为白玉蟾元初尚在人世^①。不过，近年朱越利先生通过重新研究后，其观点似乎又回到了过去，即认为白玉蟾确实只活了三十六岁^②。看来，关于白玉蟾的卒年，尚有进一步研究的必要。白玉蟾门徒众多，留下姓字者有彭耜、留元长、詹继端、陈守默、赵牧夫、叶古熙、洪知常、陈知白、王景玄、桃源子、龙眉子、方碧虚等，再传弟子有彭耜弟子邓锜、王景玄弟子李道纯、桃源子弟子王庆升等。该派留传至今的老学著作有：白玉蟾《道德宝章》、彭耜《道德真经集注》及《道德真经集注杂说》、邓锜《道德真经三解》、李道纯《道德会元》等。

白玉蟾解《老》，上承张伯端之学，借《老子》而阐发内丹心性，并体现出三教合一的思想特色。下面择要言之。

一、以心解《老》

道教南宗向来有重视修心的传统，如张伯端说：“夫欲免乎患者，莫若体夫至道；欲体夫至道，莫若明乎本心。故心者，道之体也；道者，心之用也。”^③把心视为道之体，心的形上超越性已经很明显了。受此影响，白玉蟾同样是从本体与超越的高度把握心范畴的，这一思想也体现在对《老子》的诠释上。在《道德宝章》中，白玉蟾不仅把心看做万法现象后面的依据，而且视心为修道得道的根基，并创造性地把心和老子之道沟通起来，从而体现出他诠释《老子》的独特风格。

白玉蟾既然把心提到本体的高度，所以他便将心与老子之道直接等同起来。他说：

谓之道也，皆吾心焉。^④

即心即道，即道即心，心与道合。^⑤

① 参见《中国道教史》第三卷，第121～122页，四川人民出版社1993年版。

② 参见《白玉蟾享年36岁考》，载《丘处机与全真道国际学术研讨会论文集》，2007年9月。

③ 《悟真篇·后序》。

④ 《道德宝章·显德》。

⑤ 《道德宝章·象元》。

由于道具有永恒性与无限的超越性,心既与道合一,那么心也具有了与道同样的性质,如《道德宝章》所言:

此心长存,本无生灭。^①

道无穷,心无穷,不生不灭,无成败。^②

心与道合,心无所始,亦无所终。^③

老子之道是“独立而不改,周行而不殆”的,所以与道相应的心也就具有不生不灭、无始无终的永恒性以及无所不包的超越性,这就是:“心包太虚,神游万国,一滴真金,源流天造,前无古人,后无来者。”^④这样的心当然可以成为世界的本原、万事万物存在的依据了:

心者,造化之源。^⑤

心所以能合道也,虚而能空,寂而不见。心为万法之主。^⑥

在这里,白玉蟾将心概念与老子之道进行了转换,认为包含万象的天地宇宙,都在心的活动之中,世界一切都是心的产物。这既是白玉蟾老学思想的旨趣所在,也是他对老子思想的一大发挥。这一点,在他平时的传道阐教活动中也可以看出来,例如《海琼白真人语录》卷一有下列记载:“元长问曰:……夫人之心本自圆通,本自灵宝,本自正一,本自混元。以人之一心而流出无穷无尽之法,盖如天之一气生育万物也。……真师曰:法法从心生,心外别无法。”元长即留元长,白玉蟾弟子,真师为白玉蟾。按照佛教的观点,法乃指物质世界和精神世界之总和,而在白玉蟾师徒看来,这一切都是心的产物,离开了心的作用,世界上的一切都无从说起,因此,白玉蟾又说:“万法从心生,心心即是法。……法是心之臣,心是法之主。”^⑦再次强调了心的主宰与本体意义。

作为道教徒的白玉蟾,对道的诠释必然要为个人的修炼服务。他

① 《道德宝章·韬光》。

② 《道德宝章·显德》。

③ 《道德宝章·虚心》。

④ 《道德宝章·鉴知》。

⑤ 《道德宝章·贵生》。

⑥ 《道德宝章·后己》。

⑦ 《海琼白真人语录》卷四。

以心解《老》，突出心的永恒性与超越性，乃是为他的修炼方法提供理论上的依据。在修道上，白玉蟾继承了张伯端之学，主张性命双修，并以修心为主。这一思想在《道德宝章》中有具体体现。首先，白玉蟾阐明了心、性、神三者之间的关系。他指出：

神者万化之主，心者大道之源，即心是道，神亦道，性亦道。^①

道即心也，道如虚空，性与道合，神与道存。天崩地裂，此性不坏。虚空小殒，此神不死。^②

传统的道教理论一般只讲精、气、神的修炼，并以神为核心，白玉蟾则将心、性、神完全等同起来，认为“心即性，性即神，神即道”^③，心、性、神三者处于同等地位，都具有超越性。在道教思想史上，把神与心性等同起来并获得一样的超越意义，据张广保的研究，应出自于中唐的道教学者，但在当时它们之间仍有差别^④。而在上述注文中，白玉蟾明确提出心、性、神三位一体，它们互相依存、互相统一，这是对道教心性理论的进一步发展。白玉蟾把神与心性等同起来的意义在于，复杂的炼神功夫可以用简要明了的修心活动来代替，这就为把道教的内修转化成一种心性上的超越提供了关联和契机：性命双修的关键在于明心见性。在《道德宝章》中，除了本体意义的心以外，白玉蟾还提到了另外一种心，即尘心或者世俗之心。如以下的注文：

心也，恋有贪生，情欲所使。^⑤

(天之道)，心也；(人之道)，亦心也。贪其所爱，忘其自然。^⑥

情欲之心当然是尘心了，是人之道；具有超越性的心则为真心，是天之道。可以看出，这实际上是把心的范畴分为了两个层面：真心与尘心，类似于理学家所言道心与人心。对于修道者来说，则是要去掉尘心，返归真心。在白玉蟾看来，这一修心的过程无异于炼丹的过程：

① 《道德宝章·谦德》。

② 《道德宝章·守道》。

③ 《道德宝章·益谦》。

④ 参见张广保《论道教心性之学》，《道家文化研究》第七辑。

⑤ 《道德宝章·淳化》。

⑥ 《道德宝章·天道》。

“丹者，心也；心者，神也。阳神之一谓阳丹，阴神之一谓阴丹，其实皆内丹也。”^①

二、天下无二道

白玉蟾的《道德宝章》不仅是宋元道教老学中以心性学释《老》的代表，而且还鲜明地体现出儒、道、释三教融合的时代精神。

三教合一的思想，在张伯端的《悟真篇》里就已经比较显著，其序云：“教虽分三，道乃归一，奈何后世黄缙之流各自专门，互相非是，致使三家宗要迷没邪歧，不能混一而同归矣。”张伯端认为儒、道、释三教之理本来相通，但有的道教徒搞门户之见，这是不对的。他的主张，为白玉蟾南宗一系所继承。白玉蟾解《老》，更是广泛吸收儒、佛入道，博采各家之长。

白玉蟾对佛禅浸润很深，所谓“心通三教，学贯九流，多览佛书，研究禅学，参受大洞法，奉行诸家大法”^②，这一特点也体现在他的老学中。《道德宝章》的禅味，前人已经注意到，据适园居士称：“蟾仙解《老》，就老氏本文稍为隐括，下一转语，大类禅旨。”^③确实，从形式到内容，都可以看出《道德宝章》受禅的影响。在形式上，白玉蟾强调“不可说破，欲其自得”^④，注意用极其简约的语言，往往只有一两个字，来表达丰富的思想内容，人们只有像参禅者那样用心去仔细体悟，才能明白过来。例如他在“无源”章“渊乎似万物之宗”下注云“心也”，意思是说，老子说的这个“万物之宗”就是心，同时也暗示，道蕴含于心，体道应当从心入手。又如“归根”章“致虚极”下注云“忘形”，“守静笃”下注云“忘心”，这是提示修道要重视一个“忘”字，特别是要忘掉那世俗之尘心与妄心，才能凸显本来之真心。类似的注解很多，具有言简意赅的效果。从注释的内容看，许多地方都和佛禅有关。如云“即心是道，一灵妙有，

① 《海琼白真人语录》卷一。

② 白玉蟾：《修仙辨惑论》苏森仲跋。

③ 《道德宝章》卷首识语。

④ 《道德宝章·恩始》。

法界圆通”^①，“定能生慧”^②，“六处清净……心心相照，照见五蕴皆空，灭心绝念，如如自然”^③，等等，都是直接援用佛禅术语。而针对具体的修炼法门，白玉蟾又提倡“洞见本来，灵光独耀”^④，“明心见性，心与道冥”^⑤，其大旨与禅宗的直指本心、顿悟成佛没有太多的差别。再看以下几条注文：

月到天心处，风来水面时。^⑥

触来勿与竞，事过心清凉。^⑦

水流元在海，月落不离天。^⑧

这样的文字颇似佛教偈语，并且在极力渲染一种清净、虚空、自然的境界，与禅意同趣。

白玉蟾的《道德宝章》不仅具有禅趣，而且融会了理学的内容。其中一个重要的表现就是在简要的注文里，属于理学的命题和概念随处可见。如“淳风”章之注云：“万物皆有此理。”“任信”章之注云：“人人有此理。”这可以看作是对二程所言“天下只有一个理”、“万物皆是一个天理”的直接援引。应该说，理学家在建构理学思想体系时，借鉴吸收了道家的思想资源（也包括佛学），儒学由此获得了理论上的升华。而学者们在诠释《老子》时，有时适当借鉴和运用一些理学的概念，也有助于更好地阐发老子的思想意蕴。试以天理、人欲这对理学常见概念在《道德宝章》中的应用为例：

游心于物而不为物所囿，心不出乎道。天理固存，人欲自尽。^⑨

心不正，性不明，神不灵，好荣华，贪嗜欲，不知乎恬澹，舍此道

① 《道德宝章·象元》。

② 《道德宝章·巧用》。

③ 《道德宝章·独立》。

④ 《道德宝章·归根》。

⑤ 《道德宝章·显德》。

⑥ 《道德宝章·运夷》。

⑦ 《道德宝章·偃武》。

⑧ 《道德宝章·戒强》。

⑨ 《道德宝章·微明》。

而逐物，人欲胜天理。^①

以天理胜人欲，俭视俭听，俭思俭为。俭从约，易从简，先得此理。^②

前面已指出，白玉蟾所论心范畴是分为两个层面的，即本体之真心与世俗之尘心，为了更加清楚地对这一范畴加以解释，白玉蟾把天理、人欲这对概念援引过来加以比附。按理学的观点，天理指人的道德本体，也即道心，人欲指人的感性欲念，也即“人心”，道心人心统一于一心之中，去掉人心，道心自然呈现出来。显然，天理与人欲或者道心与人心的关系，恰好同真心与尘心的关系是一致的。由此看来，白玉蟾对理学的借用，确实是有价值的。

这里还需指出，白玉蟾长期在武夷山修道，而这里也是朱熹讲学的地方。一位理学大师，一位道教高士，不约而同来到武夷山，这既是巧合，也是学术的际遇，白玉蟾对理学的重视，或与此有关。至少，他对朱熹是极为尊敬的，如他所写有《朱文公像疏》：

天地棺，日月葬，夫子何之？梁木坏，太山颓，哲人萎矣！两楹之梦既往，一唯之妙不传；竹简生尘，杏坛已草。嗟文公七十一祀，玉洁冰清；空武夷三十六峰，猿啼鹤唳。管弦之声犹在耳，藻火之像赖何人？仰之弥高，钻之弥坚；听之不闻，视之不见。恍兮有像，未丧斯文。惟正心诚意者知，欲存神索至者说。

此文从文化遗产的高度评价朱熹的学术贡献，并慨叹朱熹去世以后道统难续，字里行间充满了对朱熹的景仰之情。由此也可以看出，在学术上，白玉蟾确实做到了排除门户之见，对儒、佛都能持肯定的态度：“以此理质之儒书则一也，以此理质之佛典则一也，所以天下无二道也。天下既无二理，圣人之心岂两用邪！”^③《道德宝章》正是“道、释、儒门，三教归一”观点的具体印证。

① 《道德宝章·益证》。

② 《道德宝章·守道》。

③ 《修真十书》卷六，《谢张紫阳书》。

三、道家本色

白玉蟾对《老子》的诠释,虽然文辞简略,但禀承陈抟学派特别是张伯端的学术旨趣,在宋元道教老学中是具有代表性的。那么,当时的学者又是怎样看待和评价白玉蟾对老子思想的发挥呢?试看元代道士刘惟永《道德真经集义》所引石潭的一段评论:

《老子》之解多矣,以学儒者解之,多以儒之所谓道者言之,若程泰之、林竹溪之类是也。以学释者解之,多以释之所谓性者言之,如苏颖滨、本来子之类是也。皆不得其本意,盖儒者之所谓道,乃日用常行事物中之道,而老氏则以虚无自然者为道,岂可强以合之于儒?释氏之所谓性者,乃露裸裸、赤洒洒之性,老氏之所谓道者乃形神俱妙之道,岂可强而合之于释?虽曰天下无二道,圣人无两心,然仁者见之谓之仁,智者见之谓之智,其所指地头则不可不明辨之也。盖老子专指虚无为道,而儒者则谓形而上者之道,不离乎形而下者之器;释氏专指真空为性,而不杂乎形气;而老子则欲形神俱妙而与道合真。此其所以不同也。若各据本教而言之,不惟失老子之宗指,亦自失其宗指矣。至于道家之解如白玉蟾之类,固是本色,然但一向好高而务简径,其辞多不可晓,反成郭象之注《庄子》焉。

石潭首先对宋代一些解《老》者如程大昌、林希逸、苏辙、邵若愚等进行了点评,认为他们从或儒或佛的角度诠释《老子》,存在偏颇之处,而白玉蟾解《老》,尽管也有缺陷,如注文过于简单,有时思想显得不够明晰之类,但总体上是肯定的,认为是“道家本色”。这一评价非常重要,说明《道德宝章》反映出了宋元道家的基本特色。而对道家本色的理解,概言之,主要包括以下三个方面:

其一,打破门户之见,三教圆融。老子之道“形神俱妙”,如果只是进行单一性的诠释,即局限于儒学或者佛教或者道教的立场,那就不足以穷老子思想之玄妙。尽管儒、释、道三教可以各讲各的道,但各自的道内涵是有差别的,不能简单等同。当然,三教之道虽然有别,但并不否定彼此之间是可以互相吸收融合的,因此,道家本色就是要摒除门户

之见,做到三教圆融。

其二,以道教为本位。宋元时代的学者大都倡导三教合一,但如何合一却是大有讲究的,所谓的道家本色,则是以道教为本位的三教合一,也就是说,儒、释、道三教之间的界限可以相互打通,教义可以彼此吸收,但其最终的宗旨必须归于道教。例如朱熹也倡导三教合一,但他是合于儒家;王重阳提倡三教合一,主张“全三教之真”,但他的本位在道教。白玉蟾与王重阳类似,坚持以道教为本位的三教合一,所以是道家本色。

其三,阐明心性。本书前面论及,勃兴于唐代的重玄学已经具有以心性论解《老》的倾向和特点,但在当时尚未成为一种普遍的现象。只有到了宋元时期,以心性之学诠释《老子》才成为老学发展的时代特色,本人认为这是对老子哲学思想解释的第三次突破。在众多的老学著作中,《道德宝章》以心解《老》却被称为“固是本色”,正显示出了宋元道教老学的时代性,也即是说,以心性解《老》,或者说借《老子》阐发道教的心性之学,符合当时道教教义教理发展的基本要求。

白玉蟾坚持以“道家本色”解《老》的诠释理路,被他的弟子以及再传弟子所继承,彭耜、李道纯、邓锜等对《老子》的注解,大抵不出白玉蟾的老学宗趣。

第五节 李道纯《道德会元》

李道纯(1219—1296),字元素,都梁人,号清庵,又号莹蟾子,本为道教南宗创始人白玉蟾的二传弟子,后来加入了全真道,是一位兼具道教南北之学的著名高道。著作有《三天易髓》、《全真集玄秘要》、《中和集》、《清静经注》、《道德会元》等多种,门人柴元皋辑其语录编为《清庵莹蟾子语录》六卷。其《道德会元》今存《正统道藏》洞神部玉诀类,乃专为注释老子《道德经》而作,目的是要“俾诸后学密探熟味,随其所解而入,庶不堕于偏枯,会至道以归元也”^①。此外,李道纯的其他著作,如

^① 《道德会元·序》。

其语录集《清庵莹蟾子语录》等虽非《老子》注文,但许多思想都是借《老子》为题加以发挥,这也是我们探讨李道纯老学思想时应该加以注意的。

李道纯的老学思想鲜明地反映了道教南北二派的立教宗旨。实际上,无论是南宗的先命后性学说,还是北宗(全真)的先性后命理论,其最终主旨均在于性命双修。在阐道立教时,两派又都融会了禅宗与儒学的一些思想资源,体现出三教合一的共同特点。因此,他们在理解本派的最高经典《道德经》时,也大都具有性命双修、三教会通的特色,白玉蟾的《道德宝章》如此,李道纯的《道德会元》也不例外。不过,李道纯的老学研究,不仅注意对老子思想的发挥,对《老子》的文本问题也很重视。

一、《老子》文本考证

李道纯作《道德会元》时,非常注意《老子》版本的选择。作为道教学者,他自然是选择河上本。但当时流行的河上本亦有三种,即“河上公解注本”、“二家全解本”、“章句白本”。在这三种版本中,李道纯认为河上公章句白本最优,故从之。因此,从版本的角度来看,《道德会元》反映的是宋元时期河上公章句白本的情况。我们知道,在众多的《道德经》版本中,河上本是流传最广的本子之一,影响极大,特别是道教人士,大都遵循这个版本。由于此本在流传的过程中,或因抄写误差,或因印刷原因,或因前人于解不通处妄加增删,遂使经文失其原貌。今以《道德会元》经文与《正统道藏》本《老子河上公章句》之经文进行对校,发现异文 168 处,同一传授系统的版本,居然有如此大的差异,这是值得我们注意的。这也难怪李道纯在为《老子》作解前便感叹其版本差别之大,并作“正辞”专门辨析经文。李道纯的见解多有可取,其中有多处可以校正《正统道藏》所收河上本经文之失误。兹略举数例如下:

(一)《老子》第 10 章,李本:“天门开阖,能为雌。”《道藏》本:

“天门开阖,能无雌乎。”

李本是。俞樾《老子平议》说:“‘天门开阖能无雌’义不可通,盖涉上下文诸句而误。”从义理来看,应该是“为雌”为上。《老子》第 28 章

云：“知其雄，守其雌，为天下溪。”正是“为雌”的含义，“无雌”与老子的贵柔守雌思想不符。王弼本经文作“无雌”，但注文说：“言天门开阖，能为雌乎，则物自宾而处自安矣。”可见王弼本经文原作“为雌”，“无雌”乃后人误改。今验之帛书，甲本此句已残毁不清，乙本正作“天门开阖，能为雌乎”。

(二)《老子》第26章，李本：“是以君子终日行不离辘重。”《道藏》本作：“是以圣人终日行不离辘重。”

李本是。“是以君子终日行”，河上本、王弼本均作“是以圣人终日行”。《韩非子·喻老》引作“君子终日行，不离辘重也”。马王堆帛书《老子》甲、乙本亦均作“君子终日行”。唐景龙碑本、傅奕本、苏辙本、林希逸本、范应元本及其他多种唐宋古本均同。奚侗《老子集解》说：“‘君子’谓卿大夫士也，说见《礼记·乡饮酒义》注，对下文‘万乘之主’言。”

(三)《老子》第32章，李本：“名亦既有，夫亦将知止。”《道藏》本作：“名亦既有，天亦将知之。”

李本是。马王堆帛书《老子》甲乙本、郭店楚简本均作“夫亦将知止”，正与李本合。《老子》此章下文有“知止，所以不殆”，第44章有“知止不殆，可以长久”，可知原文应作“知止”而非“知之”。至于“天”，乃“夫”之讹误。据毕沅《老子道德经考异》说，河上本之“天”字，其误已久，广明本“夫”字稍缺，吴云亦误校为“天”。范应元《老子道德经古本集注》说：“‘夫亦将知止’，马诞、王弼同古本。”朱谦之《老子校释》亦指出：“作‘天’乃字误。宋刊河上本、室町本皆然。”

(四)《老子》第34章，李本：“万物恃之以生而不辞。”《道藏》本作：“万物恃之而生而不辞。”

李本是。罗振玉《老子道德经考异》说：“景龙、御注、敦煌、英伦诸本‘而’均作‘以’。”朱谦之《老子校释》说：“刘孝标《辨命》注引亦作‘以生’，大典本、傅、范本同。”陈鼓应《老子注释及评介》说：“傅奕本及多种古本‘恃之而生’作‘恃之以生’。可据傅本改‘而’字为‘以’字。”

(五)《老子》第51章，李本：“道之尊，德之贵，夫莫之爵而常自然。”《道藏》本作：“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”

李本是。马王堆帛书《老子》甲乙本均与李本同。罗振玉《老子道

《德经考异》说：“‘之命’御注本、敦煌本均作‘爵’。”朱谦之《老子校释》说：“遂州、严遵、顾欢本亦作‘爵’。又《道藏·宋张太守汇刻四家注》此节附注校语云：明皇、王弼二本‘命’并作‘爵’。《道藏》张刻所见王弼本作‘爵’，与严遵、傅奕古本并同，敦煌本亦作‘爵’。”

(六)《老子》第52章，李本：“既得其母以知其子。”《道藏》本作：“既知其母，复知其子。”

李本是。李说：“‘既得其母，以知其子’，或云‘既知其母，复知其子’，二句皆非。”李本与马王堆帛书《老子》甲乙本正同。敦煌本、遂州本、王羲之本、傅奕本、范应元本“既知”均作“既得”，景福本、广明本、室町本、顾欢本及《文选·思玄赋》注引同此。“复知其子”，室町本作“以知其子”，敦煌本、遂州本并同。

(七)《老子》第66章，李本：“是以圣人处上而民不重。”《道藏》本作：“是以圣人处民上而不重。”

李本是。马王堆帛书《老子》甲乙本与李本同。“圣人处上而民不重”与后句“处前而民不害”句法相同而意义相应，河上本作“圣人处民上而不重”则为不辞。《文子·道德篇》引此句作“居上而民不重”，严遵本作“故在上而民不重”，傅奕本作“是以圣人处之上而民弗重”，《淮南子·原道》引作“处上而民弗重”，句式文意均与李本同，足证《道藏》本《河上注》此句之非。

从以上数例可以看出，李道纯之《道德会元》在版本上也是颇有价值的。

二、性命双修思想

李道纯解《老》，在思想上的主要特色是突出了性命双修的主旨。他在《道德会元·究理》中说：

无欲者，无心作为自然也。有欲者，有心运用工夫也。无为则能见无名之妙，全其性也。有为则能见有名之微，全其命也。有与无，性与命，同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，有无交入，性命双全也。

李道纯认为，老子的无欲、无为讲的就是修性，有欲、有为讲的就是修

命,这是把老子思想与内丹之理结合起来,体现出道教老学的固有特色。对于性命双修,李道纯有自己的理解:

夫性者,先天至神一灵之谓也。命者,先天至精一气之谓也。精与性,命之根也。性之造化系乎心,命之造化系乎身。……是知身心两字精神之舍也,精神乃性命之本也。性无命不立,命无性不存。……高上之士,性命兼达,先持戒定慧而虚其心,后炼精气神而保其身,身安泰则命基永固,心虚澄则性本圆明,性圆明则无来无去,命永固则无死无生,至于混成圆顿,直入无为,性命双全,形神俱妙也。^①

李道纯指出,一般的修道者将性与命两者割裂,由此陷入歧途,终无所成,修道正途在于性命兼顾,形神俱妙。而对修心的重视,则呈现出南宗的思想特征。这一点,李道纯在《道德会元》中是加以强调的。

《道德会元》开篇注云:“道之可以道者,非真常之道也。夫真常之道,始于无始,名于无名,拟议即乖,开口即错。设若可道,道是什么?既不可道,何以见道?可道又不是,不可道又不是,如何即是?若向这里下得一转语,参学事毕,其或未然。须索向二六时中,兴居服食处,回头转脑处,校勘这令巍巍地、活泼泼地、不与诸缘作对底是个什么?校勘来校勘去,校勘到校勘不得处,忽然摸着鼻孔,通身汗下,方知道这个元是自家有的。”这是对老子《道德经》之“道”的诠释。经过反复探究与体会,李道纯发现老子之道不可外索,而应该回到人自身,老子的这个道,原来是“自家有的”。那么怎么修道呢?李道纯说:

河沙妙德,总在心则。不可施为,何劳伦积。愈探愈深,愈执愈失。放下头头,掀翻物物。后己先人,守雌抱一。纯一不杂,其德乃实。修齐治平,皆从此出。妙用难量,是谓玄德。^②

这是对老子《道德经》之“德”的诠释。德为道之用,是道的外化和具体呈现形式。李道纯认为,德存在于心中,如果能够“放下头头”,即排除内心的杂念,保持心性的纯粹,便可体会到德的妙用,这种妙用不仅仅

① 《中和集》卷四。

② 《道德会元》卷上。

体现在修道上,而且有关国家天下的治理,这就是玄德。李道纯继续发挥说:

始者圣人为见世人随情逐幻,嗜欲迷真,中心业识之扰攘,灵地无明之炽盛,是以天真丧失,横夭伤残,不能复其本元。于是用方便力,开善诱门,接引群迷,使归正道,故著书设教,强名曰经。经者,径也,众所通行之大路也。虽然读是经者,却不可泥在语言三昧上,亦不可离了此经向外寻求。须是向自己分上,着意把这五千余言细细咀嚼,点点画画,不要放过。……颂曰:此一卷经,妙用难评。人人本具,物物圆成。堂堂蓦直,坦坦宽平。历劫不变,亘古无更。头头应用,处处通津。未曾举起,已自分明。不是我家真的子,谁人敢向里头行。

这是对老子《道德经》之“经”的诠释。李道纯把经释为“径”,即众人所通行的大路,也即修道之途径。李道纯指出,众人为各种世俗的欲望所迷惑,迷失了本真,而《道德经》则是指引众人回归本真的宝典。注文中提到了“本元”的概念,本元即本来之真心真性,为众人所具有。因此,个人修道不要向外寻求,而在于自己细细体悟,找到那个“我家真的子”。

李道纯借《老子》阐发性命双修之道而关键又在修心的思想,在具体的注文中亦可以找出很多例证。如第9章颂云:“急走不离影,回来堕土坑,只今当脚住,陆地变平沉。若解转身些子力,潜藏飞跃总由心。”又如第11章注云:“以辐辏毂,利车之用,即总万法归心,全神之妙也。辐不辏毂,何以名车;法不归心,无以通神。”从本体论的层面看,万法归心,宇宙万物都离不开心的作用;从修养的角度认识,精气神的修炼也要以心为基础,明心即可见性通神,心性不明,则元神难见。

怎样才能做到明心见性呢?首先,李道纯突出了“忘”的作用。他注《老子》第2章云:“忘其善恶,忘其有无,忘其难易,忘物忘形,忘情忘我,忘其所自。一切忘尽,真一常存。”又注第56章云:“无言无见,无争无事,无我无人,一以贯之。忘情忘形,忘物忘机,忘有忘无。一切忘尽,真常独存。”去掉心中的执着,忘记一切,便将明心见性,真常永存。这个“真常”实际上是对老子之道的描述和体会,真常既存,真心自然呈现出来。其次,李道纯还强调了“虚”的重要性。他注《老子》第7章说:

“道本至虚，至虚无始，透得此虚，太虚同体。太湖三万六千顷，月在波心说向谁。”道如太湖波心之明月，是至虚至静的，而此虚静之道体，落实到修道者个人，则为本心之虚明。“虚”的功用十分神奇，因而被李道纯称作三教秘传的心法。他曾作《炼虚歌》云：“为仙为佛与为儒，三教单传一个虚。亘古亘今超越者，番由虚里做工夫。学仙虚静为丹旨，学佛潜虚禅已矣。扣予学圣事如何，虚中无我明天理。道体虚空妙莫穷，乾坤虚运气圆融，阴阳造化虚推荡，人若潜虚尽变通。……虚至无虚绝反非，潜虚天地悉皆归。虚心直节青青竹，个是炼虚第一机。”道教以炼虚为第一要务，也就是求得心的虚空，以达明心见性之效。而虚的境界，为仙、佛、儒共同认可，这也为三教理论一起进入李道纯的老学思想提供了基础。

三、儒道释会通

儒、道、释三教会通，这是南北二宗的共同看法，恰如李道纯一诗所言：“禅宗理学与全真，教立三门接后人。释氏蕴空须见性，儒流格物必存诚，丹台留得星星火，灵府销镕种种尘。会得万殊归一致，熙台内外总是春。”^①这一主张自然体现在对《老子》的诠释上。《道德会元·序》指出，历代注《老》者不计其数，但只有《河上公章句》与白玉蟾的《道德宝章》通畅，原因何在？主要是众多的解《老》者私意揣度，所见不同，各执一端，而《河上公章句》、《道德宝章》则做到了“上下文理血脉贯通”。《河上公章句》历来被道教所重视，李道纯出于信仰加以推崇，自不足怪。《道德宝章》为李道纯称许，不惟它是南宗创始人白玉蟾所作，而且在于它的“贯通”。这个“通”，不仅是以心通道，还表现为三教之通。李道纯说：“得之于治道者执于治道，得之于丹道者执于丹道，得之于兵机者执于兵机，得之于禅机者执于禅机。或言理而不言事者，或言事而不言理者，至于权变智谋，旁蹊曲径，遂堕于偏枯，皆失圣人之本意也。殊不知圣人作经之意，立极于天地之先，运化于阴阳之表，至于覆载之间，一事一理，无有不备，安可执一端而言之哉？”老子之道，无所不

^① 《中和集》卷五。

包,如果执于儒、道、释各自的立场,是不可能得知老子这位大圣人的本意的,换言之,只有从三教会通的角度出发,才有可能对《老子》作出合理的诠释,这就是:“引儒释之理证道,使学者知三教本一,不生二见。”^①

对于《道德会元》以禅解《老》的特色,拙著《宋元老学研究》曾从形式与内容两个方面进行专门探讨^②。这里仅强调一点,即李道纯在每章注文后面附上一段颂语,总结该章大旨,大有禅意。例如:

泥牛喘月,木马嘶风,观之似有,觅又无踪。清庵挂杖子,画断妙高峰。

铁壁千重,银山万座,拔转机轮,蓦直透过。要知山下路,但问去来人。^③

可道非常道,无为却有为。为君明说破,众水总朝西。夜来混沌颠落地,万象森罗总不知。^④

这些颂语颇有韵致,意趣高远,极似佛禅之偈颂。至于颂语的作用,李道纯已交代得很清楚:“遂将正经逐句下添个注脚,释经之义,以证颐神养气之要;又于各章下总言其理,以明究本穷源之序;又于各章后作颂,以尽明心见性之机。”^⑤可见,颂语的重要意义,就是要通过类似禅偈的语句,使人自行领悟,以达明心见性之效。

下面侧重谈谈《道德会元》对儒学的融会。具体来说,主要有以下两方面的内容。

其一,将道教的性命双修与儒家的性命之学相互贯通。

借《老子》而阐发其性命双修思想,是李道纯解《老》的一个重点。李道纯认为,“性命”之义,不仅指道家的性命修炼,也可以指儒家的性命之学。例如他的弟子曾说:“学儒可尽人伦,不能了生死。”李道纯回答曰:“达理者,奚患生死耶?且如穷理尽性以至于命,原始返终,知周

① 李道纯:《三天易髓》。

② 参见《宋元老学研究》第五章第三节,巴蜀书社2001年版。

③ 《道德会元》卷上。

④ 《道德会元》卷下。

⑤ 《道德会元·序》。

万物,则知生死之说。所以性命之学,实儒家正传。穷得理彻,了然自知,岂可不断生死轮回乎。”^①承认性命之学本是“儒家正传”,反映李道纯确实打破了门户之见,当然,他是以道摄儒的,故认为“穷理尽性以至于命,此金丹之妙也”^②。

为了进一步论证性命双修的思想,李道纯又引入了理学家惯用的道心、人心范畴。他注《老子》第53章“使我介然有所知”一语曰:“有所知则道心坚固,不失其守。”这里使用了“道心”一词,怎样理解呢?李道纯说:

古云:常灭动心,不灭照心。一切不动之心,皆照心也,一切不止之心,皆妄心也。照心即道心也,妄心即人心也。道心惟微,谓微妙而难见也;人心惟危,谓危殆而不安也。虽人心亦有道心,虽道心亦有人心,系乎动静之间尔。惟允执厥中者,照心常存,妄心不动,危者安平,微者昭著,到此,有妄之心复矣,无妄之道成矣。^③

人心与道心相当于李道纯所说的妄心和照心。理学家认为,道心是天理的呈现,是至纯至善的,相当于李道纯所言之照心,也即真心。这里,李道纯还援用了朱熹关于人心道心的解释,认为人心中有道心,道心中有人心,人心与道心是心的不同层面。而“危者安平,微者昭著”显然也是朱熹《中庸章句序》“危者安,微者著”之承袭。当然,李道纯的理解亦稍有与朱子不同之处,即明确以动静来区分人心道心,动为人心,静为道心,从而强调了在修持中保持“不动”、“静”的重要性。

其二,以中和之论释《老》。

中和的概念出自《礼记·中庸》:“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”对此,朱熹注曰:

喜怒哀乐,情也。其未发,则性也。无所偏倚,故谓之中。发皆中节,情之正也,无所乖戾,故谓之和。大本者,天命之性,天下

① 《中和集》卷三。

② 《中和集》卷三。

③ 《中和集》卷一。

之理皆由此出，道之体也。达道者，循性之谓，天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德，以明道不可离之意。……自戒惧而约之，以至于至静之中无少偏倚，而其守不失，则极其中而天地位矣。自谨独而精之，以至于应物之处无少差谬，而无适不然，则极其和而万物育矣。盖天地万物本吾一体，吾之心正，则天地之心亦正矣；吾之气顺，则天地之气亦顺矣。故其效验至于如此。此学问之极功，圣人之能事。^①

朱熹是结合他的理学心性论解释“中和”的，所论较为全面。朱熹以未发言性，已发言情，心则通乎未发、已发，统乎性情。我们对朱熹的理论稍作分析，有助于理解李道纯在解《老》时对中和命题的借用。李道纯很重视儒家的中和，这从他的文集之名称《中和集》也可以见其端倪。他注《老子》首章“常无欲以观其妙，常有欲以观其微”一语曰：

《记》云，喜怒哀乐之未发谓之中，中也者，天下之大本也，即无欲观妙之义也；发而皆中节谓之和中，和也者，天下之达道也，即有欲观其微之义也。致中和，天地位，万物育，即玄之又玄之义也。

李道纯以中释老子之“无欲观妙”，以和释老子之“有欲观微”，以致中和释老子之“玄之又玄”，这是很有创意的诠释。而他对中和的理解，又大体上与朱熹的思想一致：

《礼记》云：“喜怒哀乐未发谓之中，发而皆中节谓之和中。”未发谓静定中谨其所存也，故曰中。存而无体，故谓天下之大本。发而中节，谓动时谨其所发也，故曰和。发无不中，故谓天下之达道。诚能致中和于一身，则本然之体虚而灵，静而觉，动而正，故能应天下无穷之变也。老君曰：“人能常清静，天地悉皆归。”即子思所谓“致中和，天地位，万物育”同一意。中也和也，感通之妙用也，应变之枢机也，《周易》生育流行一动一静之全体也。^②

李道纯以静为中，动为和，将中和、静动、未发已发互相统一。那么，他以中、未发、虚静解释老子的“无欲观妙”，十分恰当；以和、已发、变动解

① 《四书集注·中庸章句》。

② 《中和集》卷一。

释老子的“有欲观微”，也很有见地。特别是对“有欲”的解释，李道纯认为不能把欲释为欲望之欲，实际上，有欲指的是心之已发状态，只要它中节，是和，便也是合道的。这一解释颇与老子之旨相符，同时也间接证明了从有、无断句的错误。由此看来，有时候借用一些儒学的观念，确实有助于加深对老子思想的理解。

最后需要指出的是，李道纯解《老》提倡三教会通，也是出于其修道立教理论的现实需要。他借禅宗手法阐发明心见性之道，以追求空灵超脱的精神境界，又对儒学进行了深层次的综合与融会，从而使他的老学研究具有了新的内容，由此也显示出道教南北二宗为适应时代需要而在思想义理上所作的探寻与变革。

第六节 邓锜《老子》诠释的特色

在道教史上，邓锜的名字并不为人所熟知，甚至可以说知道的人很少。詹石窗教授较早注意到邓锜其人，他在《南宋金元的道教》一书中考证出邓锜为道教南宗实际创始人白玉蟾之二传弟子，“亦为南北之学汇合之一大代表”^①。另元代前期有散曲作家邓玉宾、邓玉宾子，《太平乐府》录有其散曲多首，或以为是一人，或以为是父子两人，宁希元在其《元曲五家杂考》^②一文中考出邓玉宾、邓玉宾子与邓锜实为同一人。他说：“最近，检有关金元全真教史料，于《道藏·洞神部·玉诀类》改字号，有《道德真经三解》一书，凡四卷，洋洋五万余言，署‘玉宾子邓锜述’。披阅之下，触目动心，始知玉宾子实为邓锜习隐之道号。……据此益知《太平乐府》之作者题名，并不规范。所录邓锜之作，未书本名，卷一作‘邓玉宾’，卷三作‘邓玉宾子’，都是一个曲家的作品，只是由于本名不彰，才引起我们的误会。其实，‘玉宾子’呼作‘邓玉宾’，犹如丘处机道号长春子人称‘丘长春’、马钰道号丹阳子人称‘马丹阳’一样，都是金元间习惯称呼，不足为异的。”又据元代钟嗣成的《录鬼簿》，邓玉宾

① 《南宋金元的道教》第134页，上海古籍出版社1989年版。

② 《首届元曲国际研讨会论文集》，河北教育出版社1994年版。

被列入“前辈名公乐章传于世者”中,主要活动于元世祖至元末年(1294)至元文宗天历(1330)之间,并说他曾官“同知”,宁希元据元人张伯淳《蒙养先生文集》考知邓玉宾做的是峰山同知^①。黄卉《邓玉宾和元代道情散曲》^②一文对邓锜其人有进一步的考述,指出邓锜在青壮年时代应该是个饱学诗书并有雄心大志的人,所以在元世祖时期走上了从政之路,以期实现自己济世抚民的抱负,并且做到了“同知”这样一个官职。后“急流中弃官修道”(邓玉宾《中吕·粉蝶儿》),远俗离尘,于林泉丘壑间,修心养性,学道求仙,成为一个虔诚的全真教徒,“玉宾子”是他弃官修道后的“道号”。黄卉的推测应该是符合实际情况的。邓锜信道慕仙的思想旨趣,在其散曲《后庭花》中有很好的体现:“闲吟啸嫌喧闹,曾不挂许瓢。存机要闲玄妙,调二气走三焦。天昼曜,地海潮,人山岳,对银蟾彻绛霄。则这的便是玄关一窍,了性命的修真道。”

由此看来,邓锜与上节所论的南宗二传弟子李道纯一样,都是学兼南北、具有很高修养的全真道士。邓锜现存散曲小令四首,套数四套,另有《道德真经三解》四卷。书前有邓锜自序,时间为大德二年戊戌秋日,可知《道德真经三解》完成于大德二年即1298年。其序称:“今以《周易》《论语》之暇,幸有余力,谨依《道德》章句,别为三解,是知天地大,造化一,出于圣人无为而为者矣,其旨不亦远乎?一解经曰:惟以正经句读增损二一虚字,使人先见一章正义,混然天成,无有瑕谪。二解道曰:宜述天地大道,始终原反,其数与理若合符节。三解德曰:交索乾坤,颠倒水火,东金西木,结汞凝铅,一动一静,俱合大道。凡五万余言,名曰《三解道德经》。”所谓三解,即在综括经文大意的基础上,再分道与德两个层面进行解释。从德的层面来看,显然邓锜是主张用丹法解《老》的,并且以张伯端内丹思想为宗,由此上溯钟、吕及刘海蟾;而从全书基本内容来说,邓锜还是以全真为主旨,南北之学由此合而为一。

① 《元曲五家杂考》,《首届元曲国际研讨会论文集》,河北教育出版社1994年版。

② 《中国道教》2004年第2期。

一、真常立宗

邓锺在《道德真经三解》序中指出：“老氏一书，真常为主。解者悉与道德混而为一，不知宾主上下，以致诸儒妄生异议，无区以别矣。今也先述真常三百字，以拟阴符之数，列于序次，庶使后之谈道德者不远迷其复矣。”邓锺认为，《老子》书的思想主旨就是“真常”二字，但是历来解《老》者很少有人将这一主题提炼出来，由此造成主次颠倒，主旨不明，以至众说纷纭，令人不知所从。为了改变这一现象，让解《老》者、读《老》者有所遵循，邓锺首先撰写了“真常三百字”，以明《老子》之旨趣。其言曰：

真常之常，常谓之常；常真之真，真谓之真。真常在道，无所不抱；真常在德，无所不则；真常在命，无所不定；真常在性，无所不应；真常在理，无所不纪。天地未始，真常真止；天地既终，真常真空。万物负阴而抱阳，圣人以之而有常；大道能敝而不新，圣人以之而有真。使真有形，无方而虚；使常有名，无体而居。道常无为而无不为，道真虚随而无以随。圣人登极即真，与道合真。上下无常，动静有常。乾始能以美利利天下，不言其所利；水能以美利利万物，不言其所德。有为而为之失真，勿用之反常。日月相推而明生，寒暑相推而岁成，是以真常无形名。天道无言而告功，地道无成而代终，是以真常不虚空。虚空相袭，天地无实；无虚无实，复归无极；无极无迹，真常乃寂。真常之寂，窃无所寂；无寂之寂，真常乃息。真常之息，窃无所息，无息之息，了不可得，了不可失，是以真常不虚息。

“真常三百字”可以说是邓锺解《老》的一个思想总纲，具体推究，主要包括以下几方面的内容：

其一，真常无所不在。“真常无形名”，然而“真常在道，无所不抱；真常在德，无所不则；真常在命，无所不定；真常在性，无所不应；真常在理，无所不纪”。也就是说，真常作为道的化身，虽然无形无名，不可捉摸，但它又无所不在，具有最大的普遍性。

其二，真常是宇宙万物的本体。道为什么能够决定一切呢？是因

为具有真常的特性。德为什么能够成为普遍的法则呢？也是因为它真是真常的具体呈现。生命又怎样去稳定呢？还是要向真常靠近。而宇宙的运行，季节的更替，万物的变化，所谓“日月相推而明生，寒暑相推而岁成”，都是真常在起作用。但是，真常并非绝对的虚空，“天道无言而告功，地道无成而代终，是以真常不虚空”，真常虽然不可见，但又是无为而无不为的。

其三，真常是生命的本质状态。生命的本性就是真，“真常在性，无所不应”，所以得道之士不会为表象的东西迷惑，能够“去彼之幻，取此之真”^①，而如果“以妄为常，则以欲竭其精，以耗散其真，是以凶也”^②，“心君以真气平百脉，其邪不神。使邪得神，何病不生？全真废矣”^③。修道者应该固守本原，不失其真。

其四，与道合真是修炼的最高境界。邓锜指出：“万物负阴而抱阳，圣人以之而有常；大道能敝而不新，圣人以之而有真。”圣人为体道者，而道的表现就是“真”，所以“圣人登极即真，与道合真”。与道合真即达到了生命的极致，是修道者的终极追求。这一生命理想，邓锜在《老子》第11章“当其无有室之用也”的注文中也表现了出来：“性命两全，神形俱妙，变变化化，与道合真。”类似的思想，在《道德真经三解》中还有多次出现，如：

坚固精粹，寿千万劫，然后遣其幻妄，一归真寂，变变化化，与道合真。^④

大音希声，龙吟虎啸也。大象无形，与道合真也。

躁胜寒，火水未济也。静胜热，水火既济也。清静为天下正，形神俱妙，与道合真也。^⑤

真即是道，修道即是修真，而与道合真，便可实现生命的超越。

由于老子之道玄之又玄，难以言表，所以每一个解《老》者都有各自

① 《道德真经三解》第12章。

② 《道德真经三解》第16章。

③ 《道德真经三解》第60章。

④ 《道德真经三解》第20章。

⑤ 《道德真经三解》第45章。

的理解与诠释。邓锺用“真常”释道,牢牢抓住一个“真”字,从宇宙的存在、万物的变化到生命的修炼等多个层面展开对道的阐释,自有其合理之处。同时,邓锺的真常理论反映出了全真道的立教传统。邓锺在《老子》第42章的注文中说:“先师有云:捉住虚空一点真,万古千年终不朽。”如何达到生命的不朽?那就是要在虚无变幻中抓住一个东西——真。邓锺明确指出这是师传的法门,也即是全真道之教义与精神。

从老学史的角度看,比邓锺略早、属于同一师门的著名全真道士李道纯也是真常理论的倡导者。李道纯在所著《道德会元》之篇首提到:“至元庚寅孟夏旦日,都梁参学清庵莹蟾子李道纯元素序”,至元庚寅即1290年,《道德会元》于这一年已经完成,而邓锺《道德真经三解》完成于1298年,比李道纯之作晚出8年。詹石窗曾用“无名之道真常化”一语概括李道纯之老学大旨,并从不可言状、永恒不变、远行常规、顺应中和、虚静无为五个方面总结了“真常”的特性^①,指出“李道纯以‘真常’立宗,这也是一种理论上的升华,比起过去的老学来,他的最基本的概念显得更抽象概括,更富有思辨色彩”^②。显然,邓锺解《老》受到了李道纯的影响,并对真常理论加以进一步的强调,更加清楚地反映出了全真道老学的致思特点。由于邓锺、李道纯均为饱学之道士,以致在他们的影响下,形成了一股风气,即全真道的学者解《老》,大都以真常为宗,明清以后的全真派学者,大抵也不例外。

二、性命之学

全真道以“独全其真”、“明心见性”、“性命双修”为立教宗旨,因此,性命之学自然是全真教义的核心。这一点,邓锺在《道德真经三解》中有重点阐发,如他所说的“性命两全,神形俱妙,变变化化,与道合真”^③,即是全真思想的体现,所以他又说:“是以得道之士,刀锯不能

① 参见《南宋金元的道教》第131页,上海古籍出版社1989年版。

② 《南宋金元的道教》第135页,上海古籍出版社1989年版。

③ 《道德真经三解》第11章。

加,水火不能伤,何害之有哉?以其神形既安,心情既平,性命既泰也。”^①得道之士当为性命双修之人,故具有超凡脱俗的能力。又据全真道“三分命功,七分性学”之教义,全真道的性命之学,重点在“心性”,这正是《道德真经三解》所着力阐述的。

由于邓锜是出于宗教的目的解《老》,所以他的注文重在发挥,确切地说,是借《老子》以宣扬他的宗教思想。如他解释第14章曰:“穷理尽性以至于命,故立戒则积精,积精则穷理。由戒则入定,入定则全气,全气则尽性。由定则入慧,入慧则全神,全神则以至于命。……故迎之不见其首,随之不见其后,成性存存也。”此处借助《周易》“穷理尽性以至于命”的命题,却作出了全真道“性命双修”这种宗教的解释,而落脚点“成性存存”,即在一个“性”字上。又如《老子》第39章有“昔之得一”语,邓锜解释此“一”说:“一者,无思无为,神妙致一者也。故分于道谓之命,形于一谓之性,变于阴阳象形而发谓之生,化穷数尽谓之死。”这里把“一”解释为性,乃为生命之根基。再如第42章“道生一,一生二,二生三,三生万物”之注文:

道本虚无,无中生有,故曰一。五行不到处,父母未生前,人在何处?道本虚无也。一感一应,中间便有形象,道生一也。先师有云:捉住虚空一点真,万古千年终不朽。了得一,万事毕。故一生二,二,气也。二生三,三,性也。三复合而为一,然后能生万物,负阴抱阳,无往而不可矣。

对于老子的这个著名命题,邓锜将“一”诠释为“无中生有”,“二”理解为“气”,这都与流行的解释一致。其不同之处在于对“三”的理解,老学史上一般将其解释为“和气”或者“清、浊、和三气”,或者“天、地、人三才”,而邓锜将“三”解释为“性”,这是他诠释的独特之处。由于“三复合而为一”,所以这一解释与上面将“一”解释为性是一致的。之所以作出这样的解释,显然是为了突出全真道之教理,即全性保真。

全真道在修炼次序上主张先性后命,因此必然会重视修心。王重阳在《授丹阳二十四诀》中说:“诸贤先求明心,心本是道,道即是心,心

^① 《道德真经三解》第35章。

外无道，道外无心也。”这种修道即修心的思想同样被邓锺援引过来，并在诠释《老子》时得以运用。

邓锺对心的阐释，是从本体与现象两个层面进行的。先看本体层面：

心为神主，万法皆生。

心者，气之主也。气者，体之帅也。气随心曰和，心使气曰强。^①

天下以圣人为主，人身以心君为主。圣人以大道莅天下，其鬼不神。……心君以真气平百脉，其邪不神。^②

从宇宙的角度来说，万法皆由心生，心具有决定意义。从人本身来看，心为一身之君，同样决定身体的方方面面，其中包括“心为气之主”。邓锺进一步指出，这个“心”或者“心君”就是道。他注《老子》第65章云：“道者，先天大道也。道为人之心君，真气之神主也。民者，五脏六腑十二官也。古之善为摄生养命者，非以十二官为明，又将以愚之，以心神为主也。”由于把道与心等同起来，自然就会得出修道即为修心的结论。于是，邓锺对《老子》的诠释便从这方面展开，如第66章之注文：

丹田气海，谷神真气之所归也。以其善下之，故得朝宗于海，能为百谷王，滋养天地之根也。是以心神欲居五行之上，必以真气下之，欲超五行之先，必以血气后之。是以心君名居五行之上，五行欣然戴之而不为重；神居五行之前，五行欣然随之而不为害。是以四肢六脉，万化百骸，乐推之而不厌，以其心神无为，而不与五行争先也。苟有所争，则咸苦不相息，酸辛不相逮，恬淡不相通，虚无不相入，真气不相从，精神不相守，百病生矣，何以为道？夫唯心君不争，故五行莫能与之争矣，大哉言哉。

《老子》此章并没有涉及心性思想，主要意思是以江海为例，说明如何处下不争。但邓锺从修炼的角度加以发挥，多次运用“心神”、“心君”等概

① 《道德真经三解》第55章。

② 《道德真经三解》第60章。

念,强调心在修炼得道过程中的主宰作用,即“圣人之在天下,人神之在心也,不安而安,无为而为”^①。

再看邓锜从现象的角度对“心”的论述。正如理学家常把心二分为人心、道心,宋代以后的道教学者论及心的范畴时,也是从不同层面切入的,如分为本体之心、世俗之心等等。邓锜也是如此,他把世俗之心或者现象层面的心叫作“几心”,如《老子》第64章注:“民之从事也,则异于是,不务实进,常有几心,不务实行,常有几事,虽成而败之。”这个“几心”,也就是人之尘心,与真心相对,是必须加以去掉的。怎样去除呢?邓锜强调“洗心”:

是以圣人提挈天地之道,把握阴阳之气,以一元为一年,以一年为一日,以一日为一时,夺造执于须臾,成大功于顷刻,然后洗心防思,退藏于密,故曰是以圣人能成其大也。^②

善建乎道者,一阳来复,潜龙勿用,确乎其不可拔。善抱乎德者,洗心斋戒,退藏于密,介乎其不可脱。^③

所谓洗心,就是把内心的杂念、欲望去掉,也就是“澄其心”:^④“夫人神好清而心扰之,心好静而欲牵之,常能遣其欲而心自静,澄其心而神自清,自然六欲不生,三毒消灭。”^④只有“洗心”、“澄心”,才能做到“心境两忘”,这样的境界谓之“无心”:

无所者,非不能也,谓彼此无心于其所用也,故不知其用。何故如此?以其善人无心于死地矣,故得不死。燕入室而人喜,雀高飞而遇害,至如无私蹈水火,至诚贯金石者,皆以此。

这是《老子》第50章的一段注文,解释为什么有人能够超越生死的问题。邓锜认为,修道者之所以能够不死,就是因为其“无心”,包括“无心于死地”,借用邵雍的诗句来表达就是:“天心复处是无心,心到无时无处寻。”^⑤

① 《道德真经三解》第49章。

② 《道德真经三解》第34章。

③ 《道德真经三解》第54章。

④ 《道德真经三解》第75章。

⑤ 《道德真经三解》第47章引。

三、以丹解《老》

道教学者解《老》，往往带有术的色彩，这是道教老学的普遍性现象，邓锺同样不例外。老子言道德，德者道之用，对此，邓锺并不从哲理或者政治的角度来诠释，而是从道教修炼的层面进行解释，如他在《道德真经三解》的序言里所说的，论道，则“始终原反，其数与理若合符节”；论德，则“交索乾坤，颠倒水火，东金西木，结汞凝铅，一动一静，俱合大道”。

《老子》第25章主要描述道的性质与特点，邓锺解释云：

太极圈中，有一神物，可重一斤十六两零三百八十四铢，五千四十年又五千四十日而后结成，形如鹅卵，色似丹砂，明如皦日，味胜甘露，先天地而生，后天地而成，天地得之而生万物，圣人得之而生万民，虽寂寥独立而不改其变，虽周圆启行而不危其化，可以为天下民物之母，神乎神乎，故圣人字之曰道，强名曰大。

《老子》此章说“有物混成，先天地生”，这“物”乃指道，以说明道的实在性。邓锺则将“物”诠释为神物，再从丹道的角度加以发挥，以丹解《老》的特色很典型。根据这样的思路，《老子》书中多处对道的论述，邓锺都将其转换为对“丹”的描写。如第52章“天下有始”，始即指道，邓锺解释说：“天下有始，先天一气也，太极一圈也，元阳一点也，大一一画也。”又如第62章“道者万物之奥，善人之宝”的注文：“万物之奥，天下之至赜也。无状之状，无物之象，生于太极虚明，先天之气结成一粒，大如黍米，名曰金晶，又曰真铅，又曰阳丹，又曰天一，善人之宝也。”这样的解释确实体现出了道教老学的特色。再看第15章的诠释：

夫惟不可识，故强为之容：豫若冬涉川，临深履薄也。犹若畏四邻，不敢进寸而退尺也。俨若客，不敢为主而为客也。涣若冰将释，识心见性也。敦兮其若朴，甲庚正完也。旷兮其若谷，戊己门开也。浑兮其若浊，铅汞癸生也。孰能浊以静之徐清，上善若水也。孰能安以久之徐生，十月胎圆也。保此道者，不欲满盈，盈则精神露矣。

《老子》此章是对体道之士的描述，邓锺的诠释则完全从炼丹入手，由识

心见性到十月胎圆,体道的过程自然变为了修丹的过程。又如下面的两条注文:“虽有荣观,一念不动也。燕处超然,心境两忘也。轻则失臣,基址不固,有伤至药也。躁则失君,火候太过,有伤元阳也。”^①“合抱之木,生于毫末,二气之于阳神也。九层之台,起于累土,品药之于金液也。千里之行,始于足下,谷神之于玄牝也。步步践履,不容捷径。”^②上述对《老子》名言的解释,和通行的理解确实是大相径庭的。

一般认为,老子之道着重于形而上的抽象层面,缺乏可操作性,这样的看法大致没错。但邓锺以丹道解《老》,老子之道也就成为一套可供实践操作的丹术了。如第 77 章的注文:

坎为弓轮,离为兵戈,弧矢之象也。离午为心,坎子为肾,水火之象也。天之道,其犹张弓乎?子后阳生,下者举之,午后阴生,高者抑之。心火有余,肾水息之,有余者损之也。肾水不足,心火息之,不足者与之也。水火相息,天之道损有余而补不足也。人之道则不然,肾水不足,又从而以欲竭其精,不足者损之也。心火有余,又从而以酒为浆,有余者奉之也。水火相射,人之道损不足而奉有余也。谁能损其有余,以奉周身之不足?唯有道者能之。

《老子》本章的天之道与人之道,被解释发挥为人体内心火与肾水之相息相激,而金丹修炼之门径亦尽在其中了。

作为全真道士,邓锺的老学还反映出了张伯端南宗一系的思想特色,所以《道德真经三解》总是反复引用张伯端《悟真篇》之诗句。如第 6 章“玄牝”之解释:“紫阳有云:要得谷神长不死,须凭玄牝立根基。真精既反黄金屋,一颗明珠永不离。又云:玄牝之门世罕知,只将口鼻妄施为。饶君吐纳经千载,争得金乌搦兔儿。真知玄牝者也。”而在修炼上主张金丹大药,反对旁门小数,这也是与张伯端思想一致的,如第 44 章之注:“夫妇顺则生人,假人也。天地逆则生丹,真人也。假人终死于夫妇,真人长生于天地矣,名与身,孰亲也。身中之药,三百八十四铢,一铢可点,凡汞一斤,或黄或白,铢无所损,黄白愈多。然舍尔灵龟,观

① 《道德真经三解》第 26 章。

② 《道德真经三解》第 64 章。

我朵颐，其道凶矣，身与货，孰多也。以酒为浆，以妄为常，以欲竭其精，以耗散其真，或金石草木以补之，或嚙纳握固以助之，恨其死之不速，得与亡，孰病也。”邓锜此注恰可以与张伯端以下诗篇相互参证：“不识真铅正祖宗，万般作用枉施功。休妻漫遣阴阳隔，绝粒徒教肠胃空。草木金银皆滓质，云霞日月属朦胧。更饶吐纳并存想，总与金丹事不同。”^①

当然，邓锜的以丹解《老》也是符合全真教旨的。王重阳《立教十五论》第9条为：“调和五行精气于一身，以正配五气。”第11条为：“修炼性命。”可见全真道虽然重视心性修炼，但也是讲究修命的，而其修持丹法出于钟吕，与张伯端南宗同源。邓锜老学思想所反映出来的正是南北之学的共同特点。

^① 《悟真篇》卷上。

第五章 宋元道教老学(下)

上一章主要论述了陈抟学派以及与之密切相关的道教南宗、全真道诠释《老子》的情况,本章则继续对宋元时期其他道教学者的老学成就展开分析。

第一节 邵若愚解《老》的主旨

本来子邵若愚,生平事迹不可考,其老学著作为《道德真经直解》,据此解之《叙事》,可知邵若愚为南宋道士^①,其注所作时间不晚于绍兴己卯(1159)。前面已指出,宋元时期解《老》的道教学者,对道教方术一般持轻视的态度,邵若愚也是如此。他说:“以术为道,认秽汁为精,以钝浊为朴,迟速为性,拱手不动为无为,不食滋味为恬淡,倘来适去为自然,休妻独寝为清静,如此之徒不可与言至道。”^②他强调,术与道是不可混为一谈的:“夫乘风履空,乃轻举之术;点石为金,乃变化之术;经岁不食,乃断谷之术;红脸黑发,乃修养之术,皆非道德。”^③重道轻术,正是邵若愚解《老》之宗旨。

一、道德阶梯

据《道德经直解·叙事》,邵若愚学道修行二十余年后,才真正领悟到了《老子》之大旨,认识到“老子所著,长生久视,务在进道而不专取”,

① 关于邵若愚的道士身份,胡孚琛主编的《道教大辞典》(中国社会科学出版社 1995 年版)有介绍,拙著《宋元老学研究》(巴蜀书社 2001 年版)亦有考证。

② 《道德真经直解·叙事》。

③ 《道德真经直解·纪末》。

也就是说,对《老子》的理解,一定要从道的高度去把握,才能够领悟其要义。他说:“今所为注,凡言德者,事涉孔氏之门,言其大道虚寂,理准佛乘之旨,以儒、释二教为证,撮道德合为一家。惟恐根钝福薄,不能承当其事。此书下有留形住世长生之术,中有保国安家久长之法,上有出离生死常存之妙,恐惧乎不见而患乎不行。”^①这段话有三层意思:其一,从道的高度衡量,儒、释、道三教可以相互融通,所以诠释《老子》,也不妨援用儒、佛之学。其二,《老子》书也确实包含有长生之术,但那是属于低层次的内容,不能了达生死,只有最高层面的道才能使人了却尘缘,“出离生死”。其三,学道者不仅要明白上面两点,还要付诸实践。那么,如何践履大道呢?邵若愚专门写了《叙道德阶梯科》,用以回答这个问题。

邵若愚指出,道德二字无所不包而无所不至,但道有浅深,德分内外,如果不明白这一点,便难以找到修道人德之门,所以首先阐明阶梯次第,使人有所依凭。所谓阶梯次第,即道德的不同层次,修道如蹬梯而上,逐渐上升,最后与道合真。为此,邵若愚首先阐述了道的层次:

夫大道者,寂然至虚,无形无名而不可言,其为书者,无以记之,故曰太易。太易者,未见气也。太易动则始见一气之初,故曰太初。老子指一炁强名曰道,孔子曰形而上者谓之道,释氏陈四谛亦曰道,故知三者垂教,总备于有也。若不从有,焉可以无明无?以有明无,故道有浅深尔。太易者,虚无也。因动为有之初,故曰太初。有气为形之始,故曰太始。气形相合而生刚柔之质,故曰太素。气形质具未相离之间,名曰浑沌。浑沌既分,阴阳相荡,一气居中,万物生焉,故老子曰“道生一,一生二,二生三,三生万物”。是故圣人仰观俯察,体天尊地卑,用之则为官长而明王道,立五常百行,以正君臣父子夫妇之制,以治人理。^②

老子之道的最高层次当然是指常道,它“无名无迹,无死无生,万劫常存

① 《道德真经直解·叙事》。

② 《道德真经直解·叙道德阶梯科》。

而不变易,尊高无上,妙不可言”^①。但这个虚无之道怎么把握呢?那就是必须从有入手,而由有入无,以有明无,正说明了道有浅深的道理。对此,可以从宇宙论和社会政治两方面理解。从宇宙生成的角度看,道可以从太易、太初、太始、太素四个阶段以明之,这四个阶段,反映了虚无之道通过气的运转而降生万物的过程。从社会政治的层面看,圣人体道而行,将道落实到社会人事,于是形成了伦理道德,这也是一个由无到有的过程。值得注意的是,邵若愚把儒家的纲常伦理视之为“有”,或者可以称之为“可道”,同属于道的范围,确体现出他“以儒释二教为证,撮道德合为一家”的解《老》旨趣。

按邵若愚的道德阶梯,“道有二道,德有三德”,二道即深浅之道,也就是常道和可道,亦即无为之道和有为之道。德分为三,指上德、内德、外德。所谓上德即是:

夫上德者,体无为为用,以一为法而治天下。万物作而不辞,生而不有,为而不恃,功成不居,下知有之而不见贤,万物将自化。所以无败无失者,盖为无为,则无不治矣。若失之,则执一而徇有为,而为内德。^②

德为道之用,上德所指,即是无为而治。道生万物,却并不宰制万物,社会的治理,一任自然而然,诚如《老子》第57章所言:“我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴。”上德的境界一般是难以达到的,降下一级,从有为的层面看,乃为内德,也称下德:

夫下德者,体一为用,以阴阳为法而治天下。故孔子一以贯之,善建者得一为正,万物将自宾。若失一,则徇五常百行于事,而为外德。夫内德者,抱一也。盖一者,国之母,生之根。抱一不离,则根深柢固,乃长生久视之道。孔子谓之至德,而以道为本也。又名中庸者,喜怒哀乐未发,心在阴阳之中,释氏谓之中道。^③

内德虽然没有达到无为的状态,但同样是以道为宗旨,或修身,或治国,

① 《道德真经直解·叙道德阶梯科》。

② 《道德真经直解·叙道德阶梯科》。

③ 《道德真经直解·叙道德阶梯科》。

都能够取得理想的效果。孔子的至德、佛教的中道也属于内德,这既反映了邵若愚三教相融的思想,也透露出他道高于孔、释的道教本位立场。因为至德、中道分别是儒、佛的最高理想了,但在邵若愚看来仅属于内德的层次,尚不能达到上德的高度,即老子常道的高度。内德再下降一级,是为外德:

夫外德者,从五常百行修于身,孔子谓之敏德,而以行为本也。

处柔弱不争,若水而攻坚强,如慈俭若拙讷之类是也。失之则矜智巧华薄,骋强梁,驰田猎而贵货,居宠辱矣。^①

外德主要着眼于实用的方面,如儒家以各种道德规范对人的行为加以约束,道家的以柔克刚、以弱胜强、慈俭不争之类,虽然不如内德与上德,但同样是应该肯定的。当然,到外德时便不能再往下降了,再降,于儒则为智巧浮华,于道则为法术小数,均非道德了。所以邵若愚指出:“一者,虚无无为之道。二者,一气有为之道。故道有二道,而分浅深。一气之道又谓之至德,自至德已下,皆属有为,故为三德,以分内外,此皆正道法门。”无为之道与有为之道都是道,上德、内德、外德都是道的表现形式,虽有深浅的不同,但都属于“正道法门”。邵若愚通过对道德深浅内外不同层次的区分,把“道、德、阴阳、人事四者融通,合为一家”^②,其立意还是颇为巧妙的。

二、众妙之门

《道德真经直解·纪末》记载了邵若愚与其弟子邓光的一段对话,邓光问道:“今者先生前设道德阶梯以显其次序也,不以术法注道者,斯可取也。直解此经,文浅义深,典实显法,世未曾有。若言惟只为己,祖师如何利人。请示要言,告无他托。”邵若愚回答说:“五千余言,其要在无欲二字。学人但心上无欲,此是无上道。”邓光很赞同邵若愚不以法术解《老》的做法,并询问老子思想之大旨,邵若愚告诉他,《老子》一书的主旨在于“无欲”,修道者能够做到内心无欲,便能够求得那无上之

① 《道德真经直解·叙道德阶梯科》。

② 《道德真经直解·叙道德阶梯科》。

道。对于无欲的重要性,他在《老子》首章注文中加以强调说:

所以纤尘不立,故名清静。都无作用,故名无为。无修无证,故名自然。都无一物,故名虚静。自在无碍,故名逍遥。一味平常,故名恬淡。是故无欲则离诸分别,离分别故无烦恼。心无欲则触事无我,无我则无争,故无咎。心无欲则离诸善恶,离善恶,故不拘因果。心无欲则不着万物,不着万物,故无生,无生故无死。夫心常无欲者,乃众妙之门。

什么是众妙之门,不同的解《老》者有不同的答案,或曰万物之所系,或曰万法之所出,或云万化之所由,或云德之所从,如此种种,不一而足,但大都是从宇宙本体论的角度进行诠释。邵若愚的解释则与众不同,认为无欲才是众妙之门,这是从心性论的角度来理解的,同时吸收了佛教的思维成果。老子本来也是主张无欲或者寡欲的,如“见素抱朴,少私寡欲”^①，“我无欲而民自朴”^②等等。不过,邵若愚所言之无欲,已与老子原义不同,既杂入了佛教的思想,又不离道教的本位立场,无欲的内涵被拓展了。

经过邵若愚的发挥,老子之无欲确实具备了新的内容,他说:

无欲二字,其义极深,故老子首篇先言无欲;恐其学人执无,再言有欲;又恐滞有,又言以有无两者同谓之玄;又恐执滞于玄,故将又玄。以拂迹此四法者,乃入道之门。今者学人往往各执一法而反为病。一者学人见说无欲,便于心上断念以求无欲,不思断除便是欲也,此著无病;二者将心求法,将谓心外有法,不知即心是法,法即是心,存意识在心,便是欲也,此著有病;三者令心凝然依住,如木人相似,澄定不动,此著于玄,名亦有亦无病;四者拂除玄迹,作不依住,解存能所之心,此著又玄,名非有非无病。已上皆心有趣向,并是污染,所以为病。人能心上无此四病,方是无欲。今学道人注书者,尚自不能离言,认玄为道,以又玄为众妙之门,斯为

① 《老子》第19章。

② 《老子》第57章。

谬矣。^①

为了揭示出无欲的涵义，邵若愚借助佛教中观学的思维方式，其最终目的就是通过双非双遣的否定方法，破除心中的执著。上文中提到的著无病、著有病、亦有亦无病、非有非无病等“四病”，恰好可以通过“非有，非无，非亦有亦无，非非有非无”^②的中观思维加以遣除。邵若愚特别提到，一般的解《老》者以玄为道，以又玄为众妙之门，这是不正确的，因为以玄为道便是执于玄，以又玄为众妙之门便是执于又玄，都是有执，尚未达到道的最高境界。邵若愚指出：

玄之门以中为法，设喻如筌。然法从心起，既起于心，系着在中，则非虚静。老子恐中道法缚，不能舍筌，故将又玄以释之。学人但不着有无，亦不居玄之中道，实际理地，不受一尘，则心虚静，乃是无为，故不须推照，以无所得，故始足无欲。

所谓“以中为法”，即指对佛教中观思维的借用。按照邵若愚的看法，佛教的中道相当于老子之玄：“不可将心求心为有欲，不可将心灭心为无欲，此有无两者，同摄为一，缘出言为教而分有无之异名，有无混同谓之玄。释氏谓之不二法门，又谓之中道。”^③非有非无、有无混同、不可分辨的玄，与佛教的中道相通。但要真正领会老子之道，体悟无欲的深奥内涵，仅仅满足于玄或中道是不够的。在把握了中道以后，还要通过“又玄”把中道也忘掉，这样才可达到无欲之境。根据邵若愚的这种解释，就连老子之“又玄”也只属于一种达到无欲的手段，还不能算是众妙之门，只有破除了所有的执著，心中彻底“无欲”，才是真正的众妙之门。此时，“学人但无纤毫系念，心如朗日，常处空中，无有纤埃，光明遍照，然后随方应事，如天起云，忽有还无，不留踪迹，无所住心”^④。

由上可以看出，邵若愚解《老》，并没有在本体论上着力，而是把重点放在心性论上。所以他说：“夫大道者，人之真心也；一气者，心生之

① 《道德真经直解·纪末》。

② 《中论·观涅槃品》。

③ 《道德真经直解》卷一。

④ 《道德真经直解·纪末》。

欲也。”^①按照一般的理解,大道当然是指宇宙万物的本体,一气指道生万物过程中的介质,而邵若愚把常道解释成了“人之真心”,把一气解释成了“心生之欲”,从而为他的“无欲”说确立了哲学基础。在《道德真经直解》中,邵若愚既把道释为真心,也称之为“无心”。无心,即无欲之心。邵若愚说:“恍惚便是混元一气,乃人心也,心有所著,故生恍惚。心无所著,便是窈冥。老子先言有心之境,次明无心之道。”^②人心与外界交感,便会产生各种欲念,形成执著,修道的重点就是要去掉所有欲念,破除内心的执著,达到无欲无心的状态,无心即道。为了实现这一目标,邵若愚在《老子》书里找到了方法,即第48章提到的“为道日损”之“损”。对此,他加以发挥说:

夫为学务益者有两病:一者读诵抄写,持事多闻,名著事;二者寻于书义,穷究文理,名著理。此皆心有所著,故当损之。夫为道务损者,亦有二病:一者断除妄想,心外求静,名执无;二者并去尘缘,专守一心,名执有。此皆心有所执,宜又损之。损去为学为道之心,离著离执,以至无为之道。无为者,是无心而为也。无心而为,自然境空,……游于世而无所累,故无为而无不为用矣。

邵若愚指出,为学者与为道者往往会出现一个共同的失误,就是执著于彼此追求的对象而不知放下,为学者执于事理,为道者执于有无,所以应该损之又损,去掉为学为道之心,达到无心之境,如此一来,修身便可获得生命的超越与解脱,处世也能够做到无为而无不为了。

三、从重玄到心性

前面已述及,兴盛于唐代的重玄学,经陈抟学派的承上启下,在宋代仍然产生影响,其踪迹在宋代老学中历历可寻。邵若愚的《道德真经直解》就是一个较为典型的例子。重玄学在思辨方式上的特色是重视佛教中观学说中遣之又遣的否定式思维,在对老子道论的诠释上以追求“虚通妙理”为上。重玄学也讲心性,但从主体内容来看,重玄学仍然

① 《道德真经直解》卷一。

② 《道德真经直解》卷二。

是一种本体论,是对魏晋玄学本体论的发展与超越。邵若愚解《老》,在思辨方式上与唐代成玄英、李荣等重玄学者是完全一致的,他也讲“又玄”、“双非”、“不执两边”,但在最后的理论宗旨上却显示出了与重玄学者不同的选择。他对老子之道的诠释重点已不在本体论上,他把“无欲”视为众妙之门,把老子之道解释成真心、无心,由此,老子之道论变成了心性论。从“重玄”到“无欲”的旨趣之变,我们既可以看出重玄学从唐至宋在思想脉络上的衍变,同时也认识到时代精神对老学发展的巨大影响。

邵若愚的老学思想还说明,在重玄之学的展开到心性论的阐扬这一唐宋老学发展的主线中,不可忽视佛教所起的重要作用。佛教在初传中国的阶段,借助道家之处颇多,如牟子作《理惑论》,引《老子》伸张教义,晋慧远援用《庄子》为“连类”,以释佛典等等。唐代以后,更多的是道家吸收佛教的智慧了,如成玄英、李荣等道士援佛入《老》,以阐重玄之旨。又如北宋张伯端所作《悟真篇》,从中可以看出明显的禅宗痕迹。邵若愚也正是借用了佛教的思维方式,才把无欲、无心的思想论述得那么透彻。

最后需要指出的是,邵若愚以无欲为中心诠释《老子》,体现出道教内丹学的旨趣。内丹学强调性命双修,但从哲学的层面看,它必然是“一种追求精神升华的心性学”^①。邵若愚把追求心中的无欲视为无上道,是道教义理在老学中的具体反映。以心性之学诠释《老子》成为宋元道教老学中的普遍现象,与道教内丹理论的发展与完备是密切相关的。

第二节 吕知常的老学思想

吕知常,南宋孝宗朝道士,曾担任道官,但生平事迹不详,所作《道德经讲义》完成于淳熙十五年(1188)以前。是年八月十五日,吕知常以“左街鉴议主管教门公事佑圣观虚白斋高士”的身份将《道德经讲义》与

^① 卢国龙:《道教哲学》第561页,华夏出版社1997年版。

《表》一起上进给了宋孝宗。其《表》称：“虽敬奉香火于晨昏之际，亦窃窥简册于洒扫之余，辄研乎八十一篇，妄缀以十余万字。中有物，中有象，皆发挥上古之真诠；我无欲，我无为，庶裨益圣朝之盛化。”看来，吕知常对自己的著作还是相当有自信的，可惜没有引起皇帝的重视。但从以后的情况看，吕著还是在社会上产生了一定影响的，例如明人周思得刊刻《道德经讲义》，便称赞该书“词简而理优，语近而旨远，深得吾圣人作经之微意”^①。应该说，《道德经讲义》是一个内容丰富并且较有特色的注本，下面分几个方面加以阐述。

一、对道的理解

吕知常的老学思想虽然带有宗教性，不过从学术层面看，也是具有特色的，所谓“词简而理优，语近而旨远”，是一个中肯的评价。总的来看，吕知常解《老》，修身治国并重，强调了“国犹身也”这样一个属于道教的传统主题，所以他在诠释的过程中既讲道教的内丹修炼，也突出了无为而治的政治意义。为了使这一主题获得坚实的哲学基础，吕知常首先对老子之道论进行了阐述与发挥。

老子之道具有普遍性、绝对性的特点，对此，吕知常多有阐发。如第34章之注：“至高无上，至深无下，莫测其涯涘，莫寻其根源，其唯道乎。包藏宇宙而无表里，充塞太虚，动静不失，往来无穷，泛然无所系碍，游于万物，左之右之而无可，其用大矣。至于一身，大道元气，弥漫百骸，在节满节，在关满关，泛然无乎不在。”道高深莫测，在宇宙太虚之间无所不在，作用于万物而自然而然。道在人身上同样有体现，它以元气的形式出现在人体的各个部位，从而使人具有生命的活力。由于道无所不在，所以它又具有不确定性：

夫形色之物，皆有涯际，唯道也先天先地，亘古亘今，散为冲气，布为大虚，与两仪并著，而其明不耀，忽焉处乎九地之下，与瓦砾同隐，而其幽不晦。循环斡旋，混成无间，绳绳不绝，不可以名称，不可以迹见，德备不显，虽欲以物喻，不可得也，故曰其上不皦，

^① 《道德经讲义》周思得序。

其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。荡然巍然，渊兮深兮，不可拟议测度，于无形中，则有无状之状，于无物中，则有无象之象。谓其有状，则状孰云有？谓其无象，则象孰云无？故曰妙有不有，真无不无，恍恍惚惚，缥缈氤氲，有无莫定，故曰无状之状，无象之象，是谓恍惚。^①

只要是形色之物，无论体积的大小，都是有边际可寻的，惟道十分特殊，无法用高低大小等限度去确定，说有却无，说无却有，有无不定，所以绝非普通之物。对此，吕知常在《老子》第21章之注中有进一步的解释：“夫道杳然难言，何物之可拟也。言物者强名以究妙理也。道既无形，当何所从乎。今也即物求道不可得，舍物求道，道亦无涯。扣其恍惚之端，则恍似有也，无中之有，惚似无也，有中之无，居无非无，即空是色，居有非有，即色是空，恍惚之理可想象矣。”道是无法用物进行比拟衡量的，那么，老子为什么要说“道之为物”^②呢？吕知常解释说，言道为物是“强名以究妙理”，因为即物求道与舍物求道都不可得，那只好姑且在“强名”中把握道的涵义。吕知常继续注云：

恍中之象，方其有象也，其来无所从，故视之不可见，听之不可闻，视听既不可得，所谓杳冥之物，又安得涯涘也。谓之无则能妙万物，谓之有则莫见其形，太虚之象，似有而无，造化生焉，万物兆焉，太虚之物，似无而有，风雷生焉，霜露降焉，有象则物之名立矣，有物则因至精而生焉。杳而深窈，冥而寂默，无中妙有，包乎万化之根，藏乎太虚之精，畜乎自然之信，是以万类生焉，三才备焉。广成子言：至道之精，杳杳冥冥，至道之极，昏昏默默。原其身也，心为恍惚之宫，肾为杳冥之府，心藏神，肾藏精，一身之精神，寓于恍惚之中矣。故曰惚兮恍，其中有象，恍兮惚，其中有物，杳兮冥，其中有精。若精者，经纬万方，妙乎一身，在丹谓之大药，在易谓之中孚，万变不能迁，自然不可移，妙中之妙，其中之真，感之立应，故能春生秋杀，未尝差忒。注之于身，飞腾祖炁，斡旋潮流，回黄转赤，

① 《道德经讲义》第14章。

② 《老子》第21章。

其道应时,故曰其精甚真,其中有信。^①

吕知常注意从有、无的规定性中诠释道的内涵。道为无,但不是绝对的虚无,因为道能产生万物;道为有,但又不是实有,因为道是杳然无踪的。道正是在这种有无不定的恍惚状态下使造化生成,天、地、人三才完备。验之于人身,则表现为精神的升腾变化,特别是作为金丹大药之精,更是玄妙万分,是丹道的根基。

吕知常进而指出,这个恍惚莫测的道便是宇宙万物之本体,如他注《老子》第52章言:“《列子》有太易,有太初,有太始,有太素。太易者未见炁也,太初者炁之始也,原夫道者,未始有始也。外包乾坤,内充宇宙,无形无名,万物之所以资始也。及其有名,则物得以资生焉。有物混成,先天地生,故为天下始。生育天地,长养万物,故为天下母,而万物所以成也。”这是借《列子》之太易、太始等概念来说明道的原初性与绝对性,道是先于任何存在的存在,故能为万物之本原。对此,吕知常强调说:

道者万物之宗,如鱼之有水,鱼失其水则死,人失其道当何如哉。要当知其神为炁之子,炁为神之母,非母乳之,无以自活,非炁饲之,无以自生,故曰虚。^②

道者万物之所宗,川谷者水之所分,江海者水之所钟,而道之在天下,上则郁乎清都紫微,下则溷乎瓦甓稊稗,顺之则昌,逆之则亡,譬于海焉,善之则浸润万物,逆之则滂湃为沴,殊不知愈下而愈高,海愈倾而愈有,圣人德兼天地,泽被迢遐,则民罔不归之。^③

上述两段注文都是突出道为万物之宗本,因此,无论是个人修炼还是治国安民,都应该按道的原则进行,否则便不会有好的结果,这是由道的性质决定的:“造道之微,不与阴阳为用,超于形数之外,上与造化者游,下与外死生无终始者友。无外于物,安能亲也。无求其恶,安能疏也。无求于用,利莫侵也。无心于物,害莫及也。高爵厚禄,不足动其心,是

① 《道德经讲义》第21章。

② 《道德经讲义》第20章。

③ 《道德经讲义》第32章。

不以荣为贵也。蒙垢受耻,不足移其志,是不以污为贱也。可以存生,可以养形,所谓道之至高至极,举天下不可得而及之。”^①

作为万物本体的道还有一个特点,那就是它的平等性。吕知常注《老子》第34章说:“生化之力,本于自然而已,而道何尝施其巧,矜其能乎。天地至大,犹恃赖焉,其于万物,往者资之,求者与之,六合虽大,未离其内,秋毫虽小,待之成形,岂辞劳哉。卓然独立,生之而不违,成之而不有,弗居其功,是法道之体也。”道的伟大创造力,是以自然的形式呈现出来的,因此,天地万物赖道而形成,却并不明晓是道在起作用,而道也不把天地万物据为己有。吕知常又说:

夫道复于至幽,显于至变,生之畜之,若无端纪,覆之育之,各遂其性,若赤子之昼赖其乳食,宵藉其襁褓,广其爱育之德,为而不恃,长而不宰,任其自然而常无所欲,内观其妙而无物不入,群动莫窥其归往之迹,可名于小矣,故曰万物归而不为主。常无欲,可名于小,道隐无名,无名也者,广乎其无不容,渊乎其不可测,未始有物,惟其无物,则万物归之而无不同,同之而不为主,可以大名之矣。^②

这是对道的平等性的再次诠释。道生育长养万物,但并不去宰割之,而是任万物各遂其性,自由发展。道可以称之为小,因为没有谁窥见其踪迹;也可以称之为大,因为万物莫不归往于道,这就是道之自然。

二、道教特色

从道教的角度诠释《老子》,有一个很鲜明的特点,即主张身国同治,把治国与治身看做是一回事,《老子河上公章句》、《老子节解》都是如此。吕知常在《道德经讲义》中也是主张身国同为一体的,如他在第10章的注文里讲的那样:“至人治身,亦犹治国,爱其民所以安其国,爱其气所以保其身。善爱身者,以心为君,以血为臣,以气为民,一其性,养其气,使充塞百关,珍之调之,使其自然,又何为之有?治国治身,义

^① 《道德经讲义》第56章。

^② 《道德经讲义》第34章。

均一体。”这种身国同构的理念,在第59章之注中也表达得十分清楚:

始也修性以反德,今也积德而入道。为有国之母也,则可以茂养百姓,福祚社稷,亘万古之长久矣。喻之于身,有国之母者,气也,形为受气之本,气是有形之根,气因神识而生,形乃因气而立,故伏羲得之以袭气母,盖神是气之子,而气是神之母也。形不得气,无因而成,气不治形,将何为主。气散则身谢,气在则身存且久也,故曰有国之母,可以长久。积德之君,治人事天,厚国养民者,植根于无为,固蒂于清静,社稷绵远,故谓之长生。临御常照,故谓之久视。己之根者,脑也。蒂者,脐也。深根,运元气以补脑也。仙谚云:欲得不老,还精补脑。然后密枢机,闭欲户,藏元精,于杳冥之府,结胎息于丹元之宫,上赤下黑,左青右白,中央黄晕之间,乃黄庭结宝之处,正当脐间,是谓固蒂也。今欲修长生,当先固蒂,呼吸太和,返神服气,胎息绵绵,伏住脐间,长生与天地为常,久视与日月参光矣。仙谚曰:欲得长生,先须久视。久视者,内视也。

《老子》此章本来就具有身国同治的意味,吕知常则主要解释成了治身的方法。其基本思路是,从形气关系入手,论证气在生命中的主宰地位,然后强调通过服气凝神,结成内丹,以至长生不死。

根据吕知常的观点,“一身之设,一国之象也”^①,所以《老子》书中一些专讲治国的思想也可以和治身联系起来,典型者如第57章之注文:

老君为万教之祖,犹举故圣人云,守之以谦,不敢自陈也。故有国有民,无所制作,未尝不以无为为治,则民遂其生,庶俗自化矣。夫炼真之士,以我为神,以民为炁,神凝无为,元气自化为液,液自化为血,血自化为筋,筋自化为骨,骨自化为髓,髓自化为精,精自化为玄珠,玄珠自化为金丹。《阴符经》所谓万化生乎身是也,故曰我无为而民自化。节用爱人,去华务实,未尝不以俭嗇为先,则民厚其业,家自富已。炼真之士,常无欲则息长,息长则炁满于三田之内,故曰我无事而民自富。安静不言,淡泊自守,未尝不以

① 《道德经讲义》第61章。

厚本为意，则民抱天全，其俗纯正矣。夫人神躁动，则炁息粗骤，神宁谧则百关调畅，元气自正矣，故曰我好静而民自正。无欲冲虚，崇本弃末，未尝不以简要为务，则民夸企，其性自朴矣。炼真之士，元神恬寂，欲念不生，炁炼真凝，成胎结象，故曰我无欲而民自朴。“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”这是老子无为而治思想的经典表述，吕知常则将其与内丹修炼进行联系，充分显示出了道教自身的特色。下面再举一例：

古之人体天之行，政教宽大，任物自然，常若闷闷，故其俗淳朴。修真之士，抱神冥滓，漠然宽大，忘乎视听，无所分别，其息深深淳淳，仙道得成矣。故曰其政闷闷，其民淳淳。后世有为之君，其政峻急，以法绳人，察见渊鱼，犹以为未至，民之失性，莫甚于此，由是动触禁网，雕弊离散，风俗日益衰矣。末学初真之士，未造道妙，真炁不凝，役心运思于事物之中，专务苛察，崇尚机变，以是而治身，则缺缺然喘息粗急，真元离体，非养生之道也。故曰其政察察，其民缺缺。^①

这是关于《老子》第58章之注文。“其政闷闷，其民淳淳。其政察察，其民缺缺”，旨在说明治国当政教宽松，使民众归于纯真质朴，这一点吕知常也有所提及，不过他所论之重心还是在于治身。与无为之君相对应的是修真之士，能够抱神转气，返朴归真，得成仙道；与有为之君对应的是初学道者，他们心存杂念，气息不稳，以致真元离散，难以有成。从道教的立场来看，这样的对比是有意义的。

《道德经讲义》的道教特色还在于，全书运用了许多道教的专门术语，这一点在宋代的道教老学文献中并不多见。如《老子》首章“玄之又玄，众妙之门”的注文：“玄者微妙之极也。又曰玄，天也，玄之又玄，则天中之天，郁罗萧台，玉山上京，在人乃天谷神宫也。为脑血之琼房，津液之山源，百灵之命宅，自己长生大君居之，人能以神内观于天中之天，则胎仙自成，天门自开，万神从兹而出入，故曰众妙之门。”注文中出现了多个很专门的内丹学术语，其中之一为“天谷”，按照一般的理解，天

^① 《道德经讲义》第58章。

谷即指泥丸宫,也就是上丹田。如《道枢·神景篇》云:“天谷者,泥丸之宫也。上赤下玄,左青右白,其中有黄焉。斯元神之府也,谷神真一之至灵者也。”尹真人《寥阳殿问答编》载:“顶中泥丸,名曰乾顶,一名天谷,又号内院,婴儿形成,升驻于此。丹书名曰上田,此处是也。”但根据吕知常的说法,天谷并不是泥丸宫,而是另有所指。他解释《老子》第6章“谷神”云:

谷者天谷也,神者一身之元神也。天之谷,含造化,容虚空,地之谷,容万物,载山川,人与天地同所禀,亦有谷焉。其谷藏真一,宅元神,是以人之头有九宫,上应九天,中间一宫谓之泥丸,又名紫府。九宫之外,则有一宫,亦有数名,一名寥天,又名天关,又名玉京山,昆仑顶,太渊池,又名天谷,乃元神所住之宫,其空如谷而神居之,故谓之谷神。

注文明确指出,泥丸宫为大脑九宫之中间一宫,而天谷则居于九宫之外,乃元神所在之地,似乎比泥丸宫更加重要。再看以下两条注文:

至人喻之于己,道者虚无神妙,天者天谷神宫,地者黄庭真土,王者真性元神。元神乃心也,不离方寸,潜天潜地,经纬万方,亦可谓大者矣。^①

一阴一阳之谓道,言负而且抱者,不可须臾离也,可离非道也。炼养家以月为众阴之母,日为众阳之父,所以负抱者常当嘻吸天光,咀嚼冲气,则天谷虚盈,二景缠络,万神安宁,出入元化,飞骈玉清。^②

从上述的注文看来,天谷是吕知常内丹学理论中的重要概念,而它与泥丸宫的具体关联,尚有待于进一步考察。

三、修身思想

从前面的分析可以看出,吕知常很注意从内丹学的角度发挥老子的长生久视之道。对于他的修身思想,下面继续加以分析。

① 《道德经讲义》第25章。

② 《道德经讲义》第42章。

总的来说,吕知常修身之大旨即为性命双修。在修性方面,他多次论及真性的修持。如《老子》第4章之注:“《黄庭经》问谁家子在我身,即所谓吾不知谁之子也,即自己性真,自古以固存,长于上古而不为老,故曰象帝之先。”“象帝之先”实指老子之道,吕知常把人的真性与道等同,强调了真性的永恒。又如第22章之注文云:

一者,人之真性也。道之所言一者,亦有数种,不可不知也。有道之一,无一之一也。有神之一,真一之一也。有炁之一,一炁之一也。有水之一,天一生水之一也。此言抱一者,乃真一之一也。知一者无一之不知,昔黄帝往峨眉山见天真皇人曰:请问真一之道。天真皇人曰:此道家之至重,其经上帝秘在五城之内,吾闻之经曰:一在北极太渊之中,前有明堂,后有绛宫,巍巍华盖,金楼穹窿,此真一之大略也。夫言北极太渊之中者,言真一所居之神室也,乃在两耳交通之穴前,明堂后,玉枕上,华盖下。绛宫即泥丸,天帝,上一赤子之所居也。谓耳属肾,故曰北极太渊之中也。《西升经》:子得一,万事毕。知而行之,乃可为修真之法式,故曰抱一为天下式。

诚如注文所言,在道教思想中,一的内涵极为丰富,是“道家之至重”。对于老子“抱一”之一,吕知常将其诠释为真一之一,即真性。一的内涵确定下来后,修道的目标也明确了,修道即为修性。不过,上面的注文还通过大量内丹隐语暗示了一个意思,即修性与修命是不能分开的。这一点,吕知常在第3章的注文中交代得更加清楚:

前言不贵难得之货,不见可欲,即是虚其心也。不尚贤,即是弱其志。若曰止是虚其心,则恐泥于顽空。若曰止是弱其志,则恐不能自立。故复言圣人之治身也,须虚其心,更须实其腹,既弱其志,更须强其骨。虚者实之对,弱者强之敌。灵台朗彻,虚室生白,不受一尘,是虚其心也。既虚矣,不能吐纳太和,咀嚼沆瀣,饮玄英之炁母,食大梵之天梁,以实其腹,徒守性空,安能脱胎神化,白日上升也哉。由是观之,虚心实腹,不可偏废也,明矣。以谦自下,以卑自牧,是弱其志也。志既弱矣,然闻道不能锐于力行,则无所卓立,安得如《易》所谓天行健,君子以自强不息?内炼之士,或斡旋

溯流，上通三关而补于脑，脑满则骨强矣。弱志强骨，不可偏废也，亦明矣。

显然，虚心指的是修性，实腹指的是修命；弱志指的是修性，强骨指的是修命。虚心实腹，弱志强骨不可偏废，则是性命必须双修。如果修炼者只是虚其心、弱其志，那将堕入顽空而无法自立。吕知常指出，内炼之士需要虚心弱志，但更应该实腹强骨，也就是说，修性固然重要，但修命更加重要。由此可见，吕知常治身思想的特点是坚持性命双修，而以命为先。

对于修炼者来说，修命的重点当然在于炼气。气对于生命来说具有特殊的意义，如《老子》第39章之注文指出：

昔之得一者，谓往古太极既判，而天地谷神万物侯王所以能清能宁能灵能生能盈能贞者，无他，盖得一气之妙用也。夫一气者无匹，合于天下也，为大道之子，神明之母，混元之先，万化之祖，上下匪常，古今不二，是以圣人近取诸身。天者首之圆象也，得之则发绀髭黑，目碧耳聪，百灵清爽矣。地者黄庭真土也，得此则覆载万物，滋生百昌，安宁不动。神得之咀嚼六气，凝结胎仙，然后变化通灵矣。谷得之则脑满髓实，天谷虚盈，中生紫真。万物者六腑五脏，九窍百骸是也。得之则七液洞流，五内坚固，冲和滋润，故能久视而长生矣。侯王乃元神心君也，得之则顿跻圣位，形将自正矣。此无他，皆一炁之所致也。

吕知常把此章“昔之得一者”之一解释为一气，并对其妙用进行了阐发。气为大道之子，道生万物便是经由气这一环节而完成的，同理，道落实到个人，也要通过气的作用得以体现。《老子》经文中的天、地、谷、神、万物、侯王均被解释成为人身上的有关器官，这反映出了作为道教徒的吕知常的独特认识，从中还可以看出他坚持实际修炼的特点。由于气的存在，才使得人的头脑、五脏六腑以及神明能够正常运转，而要想修成内丹，使人百灵清爽，五内滋润，天谷虚盈，元神稳固，其中的关键就是要炼气。又由于气分阴阳，事关生死，所以吕知常进而指出，修命炼气，应该炼生气，如《老子》第50章之注文所言：

道生一炁，炁变而有形，形变而有生。生者炁之聚，万物之出

于机者也。生变而有死，死者炁之散，万物之入于机者也。……修炼之士，以清阳而无质者为生炁，以浊阴而凝滓者为死炁。人者稟冲和之炁，非浊非清，而生也入清阳而出阴浊，阳纯则为上仙，入阴滓而出清阳，阴纯则为下鬼。若乃服六气，餐元精，吸沆瀣，皆天气感化，无形无质，故能通神明而寿齐二景，此之谓出死入生。世之人食谷实，嗜五味，有形有质，盗其真炁，散其清阳，入其阴滓，此之谓出生入死。

首先要指出的是，内丹家一般把炁视为先天之炁，气则为后天之气，但吕知常似乎没有强调此种区分。注文突出了道教的一个基本观点，即纯阳为仙，纯阴为鬼，人则有阴有阳。世俗之人不知此理，耗散真阳，陷入死地。而内丹修炼家服阳气，通神明，故能够出死入生。对此，吕知常在《老子》第48章之注中继续阐发曰：

至人损之又损，是非俱泯，寂然不动，以至于无为，守性之真，体道之原，与天地合德，造化同功。然后炼大梵祖炁，飞肘后金精，胎闭纳息，回风混合，灌漱元泉，此皆无为而无不为也。

注文提到在坚守真性的基础上进一步修命的方法。“炼大梵祖炁”，指的是修炼先天真一之气。林元鼎《内义丹旨纲目举要》云：“先天虚无祖炁者，在经谓之虚皇元始天尊，在人谓之曩劫不坏元神，在丹谓之空炁金胎也。……运归中宫，曰丹母，曰丹基。感妙化之炁而有质，曰玄珠，曰圣胎，曰婴儿。即《灵宝经》云混沌赤文元洞玉历者也。丹道谓之真铅，乃人之一灵真性是矣。”这个祖炁即是命之所系，有此祖炁则命存，失此祖炁则命亡，因此，所谓修命就是修此祖炁。“飞肘后金精”所指更加具体，乃是采肾中元阳之气以飞升入泥丸的修炼方法，其具体功法，《灵宝毕法》有载：“坎卦阳生，当正子时，非始非终。艮卦肾气交肝气。未交之前，静室中披衣握固，正坐盘膝，蹲下腹肚，须臾升身，前出胸而微偃头于后。后闭夹脊双关，肘后微扇一二，伸腰，自尾闾穴，如火相似，自腰而起，拥在夹脊，慎勿开关。即时甚热气壮，渐次开夹脊关，放气过关。仍仰面脑后，紧偃以闭上关，慎勿开之。即觉热极气壮，渐次开关入顶，以补泥丸髓海。须身耐寒暑，方为长生之基。”总之，上述方法运用得当，是可以炼成纯阳之体的。

对于阴阳之气的修炼,吕知常在《老子》第6章注中亦有提及:

玄,阳也,天也。牝,阴也,地也。玄者天之色,纯阳虚无之炁,轻清而浮于天。其字从无从火,自无而生,居于玄元之宫,故为玄也。牝者地之性也,纯阴谷实之气,重浊而沉于地,其字从气从米,自有而生,居于牝元之府,故为牝也。二炁升降于呼吸之间,有法以制之,逆其所顺,使阴不得而长,还其所生,使阳不得而微,以无为有,易有若无,以坤元谷实之气,升而出之,以天元虚无之炁,降而归之。天炁既归于身,则阴滓自然荡尽,复为纯阳之人矣。故曰还将上天炁,以制九天魂。然则玄牝二炁,各有深旨,非遇至人,授以口诀,不可得而知也。苟知二气之所由,则知玄此之妙。食其太和,袭其炁母,以养其神,神依其炁,得以归其谷而不死,岂非玄牝之功乎?故曰谷神不死,是谓玄牝。《灵枢神景内经》:天谷元神,守之自真,上下玄牝,子母相亲。又曰:玄牝乃天地之器,夺之以神,得之以真,升降之道也。

根据吕知常的看法,纯阳之气轻清而上升,纯阴之气重浊而下沉,纯阳之气居于玄元之宫,与鼻相通,纯阴之气处于牝元之府,与口相通,两种不同性质的气在口鼻呼吸之间升降。内丹修炼之法就是要逆转二气之升降,使轻清上升的阳气下降,使重浊下降之阴气上升,这样一来,两气就会交感,从而荡尽阴滓之气,复归纯阳之身。吕知常又指出,上述法门只是理论上的描述,至于如何具体操作,到底怎样才能逆转二气的方向,当然是很复杂的事,需要遇到高人,授以口诀,方有成功的希望。

四、治国思想

吕知常虽然主张身国同治,也重视内丹修炼之法,但并不像《老子节解》那样以术为重点,而是在讲治身的同时又阐发出了独立的治国思想。试看他进于宋孝宗之表文:“窃以道隐无名,德常不忒。曰希曰夷,而莫容致诘;乃真乃普,而务在兼修。始惩欲以开众妙之门,终显质以示不争之地;玄牝上下,呼吸天下之根,橐籥浮沉,升降阴阳之祖。以孝文君汉,传河上之全篇,洎魏征相唐,作嵩山之正义,载扬奥典,仰赖明

时。恭惟皇帝陛下，味道之腴，游心于淡，大据域中之四，实持天地之三。善仁、善信、而善能，去甚、去奢、而去泰，圣人处以无事，百姓皆谓自然。治国若烹鲜，法戒兹彰之失，有道却走马，世凝清静之休。”吕知常以汉文帝得河上公之旨、魏征治国承老子清静之风为例，希望他上进的《道德经讲义》对宋孝宗有所启发，能够从中吸取无为而治的思想，用以治国安民。

首先，吕知常十分推崇上古之治。他在《老子》第17章注文中说：

太上者，其教无为，其治无迹，与道同体，无上可加，故曰太上。虽有其位而不自尊，不尚贵，任物自然，各安其所，若华胥之国，则天下不闻治而自治，人虽知有其君，而谓帝力于我何有。《周诗》曰：不识不知，顺帝之则。故曰太上下知有之。且上古之世，民结绳而用，巢居穴处，不知四时岁月推迁，可谓至治矣。伏羲神农氏作，民始耕而食，织而衣，趋于仁义礼乐，毁誉之说著焉。为君者泽加于民，被其仁者则视之如父母，怀其义者誉之如日月，亲誉之理愈彰，则于上古之道日愈远矣。《南华经》曰：舜有羶行，百姓悦之是也。故曰其次亲之誉之。后世治出变诈，仁义失，礼乐废，愚智相欺，天下衰矣，未免道之以政，齐之以刑，示其威令，使民僇而从之，故民不畏威而化为欺罔，民欺罔则侮上之心生矣，故曰其次畏之侮之。五常者以信为主，鲁语云：民无信不立，信全则天下安，信失则天下危。傥焉文质相胜，得丧相随，权诈聿兴，欺罔并起，此信之不足也。信既不足，则民有不信之心生焉，所谓周人作誓而民始叛是也。故曰信不足有不信。

在上古之世，民结绳而游，一切都顺应自然，虽有君主的存在，但没有从上往下的教令与干扰，那时可称为真正的无为而治。到伏羲神农时期，人民得到了君主的关爱，于是有了亲誉之心，仁义礼乐也随之兴起了，这样的时代已与上古之世有了差距。再到后世，智巧与争斗日起，仁义礼乐不存，诚信尽失，叛乱也就开始发生。由此看来，道德是随着社会的发展而越来越衰微了，所谓“三皇之有道也，不知其道化为五帝之德，五帝之有德，不知其德化为三王之仁义，三王之有仁义，不知其仁义化为秦汉之战争，此之谓也。且世人以智为凿，从事浮华，虽自以为见，而

不知至愚自此而始也”^①。吕知常认为,世人提倡的智巧之类,只会给社会带来更大的灾难,所以无异于愚昧,而大道之治,还是当回归上古的无为自然。

其次,吕知常指出,无为政治得以实现的关键是治国者应该有道。他指出:“古之时善为治化民者,以道集虚,以性开天,正心诚意,欲导斯民于朴质之地,盛德容貌,终日如愚,使民终身由之而莫之所以然。善以道自治者,非显彰其光耀,以眩惑于世俗,同乎无知,抱朴而已。”^②这是对《老子》第65章“古之善为道者,非以明民,将以愚之”的诠释。在老学史上,许多学者将此语理解为愚民政策,实在是个很大的误会。历代君主中借此语推行愚民之政者也比比皆是,这些都是有违老子思想的。吕知常认为,这句话中的“愚”并非指“愚民”,而是君主自指,意思是君主体道,呈现出如愚的容貌,不以炫耀于世,即大智若愚是也。此解具有一定的道理,证之以一些道家经典,如《管子·心术上篇》云:“有道之君,其处也若无知,其应物也若偶之,静因之道也。”《吕氏春秋·君守篇》云:“善为君者无识,其次无事。有识,则有不备矣。有事,则有不恢矣。”的确,有道之君内修其本,不炫于外,这本身就是一种高明的政治智慧。再看以下几条注文:

无为即道也,圣人以道唱于上,百姓以道和于下,朝斯夕斯,颠沛必于是,造次必于是,非道不行,非道不言,凡所作为,则无为之道。若为于有所为,则心劳形役,而终于惫矣。^③

圣人目击道存,尚其淳厚,舍其浇薄,安其诚实,摘其华绮,去彼礼之华末,取此道之大体,天下治矣。^④

善以道建国者,独立万物之上,终古不易,翱翔万物之表,终古不极。以是道而立身,以是道而建天下,守之以中,体之以常,镇之以无名之朴,而不为物之迁变。福及后世,其德弥广,其用弥大,不

① 《道德经讲义》第38章。

② 《道德经讲义》第65章。

③ 《道德经讲义》第3章。

④ 《道德经讲义》第38章。

可动摇也。^①

圣人指体道者。道是质朴无华的，所以得道之人必然淳厚真朴，不尚浮华。治理天下只有法道而行，才能获得长久的治理。

再次，在对无为的理解上，吕知常认为应该无心于为。对此，他在《老子》第29章之注中阐释道：

圣人之有天下，非取之也，其治天下，非为之也。夫何故？以其未尝有心于为也，所以能合天道之常理，辅万物之自然。万物归之，不得已而受之，苟有心取而为之，无乃用智尚力，拂逆天理，而失其自然之道乎。神器者，大宝之位，天地神明之所主，宰制万有，役使群动，果不可为也。若一己之私，从事天下，为物所拘，认而有之，动而不知其止，涉乎忧患之域，非惟丧其至理，亦将失其真矣，奚暇治天下哉。人之一心，天下众妙皆归焉，所贵乎自然而已。既为之，则不能无为，以人灭天，以敬灭命，道愈不可得也。原其形体，法天象地，妙契阴阳，乃神圣之器也。黄帝南望而玄珠遗，七窍凿而混沌死，是不可为也。为之者欲其成，故败之，执之者欲其得，故失之。倘若无为故无败，无执故无失，其于道也至矣哉。

此段注文比较集中地反映了吕知常对无为自然的理解。所谓无为，按照吕知常的理解，并不是什么也不做，消极等待，而是无心而为，也就是不抱目的之为。做了而不居功，功成而不自以为是，这样才合乎道理。如果抱着一己之私心去为，无论做什么，都已违背道的原则。倘若居于天下至尊之位的君主，任意运用手中的权力去驱使天下百姓，那将带来灾难性的后果。那么君主怎样才能治理好天下呢？理想的结果是以君主一心之化，天下为之归顺，而实现这一理想，君主只要运用两个字，那就是“自然”。诚如《老子》第2章之注所言：

圣人体道在己，其用心也不劳，其应物也无方，故万物并作，随感而应，若谷应声，美恶皆赴，无所辞也，故曰万物并作而不辞。自形自色，自生自化，各极其小大，而遂其性，孰有之哉？《关尹子》：物非我物，不得不应。我非我我，不得不养。故应物而未尝有物，

^① 《道德经讲义》第54章。

养我而未尝有我。故曰生而不有。泽及万世而不为仁,覆载天地而不为大,故曰为而不恃。功盖天下而似不自己出,认之则惑矣,故曰功成不居。有居则有去,古今是也,在己无居,物莫迁也。惟其不自居、不自有、不自恃,所以与物翱翔于万物之上而自若,未始或去也。

这是对老子无为自然的进一步解释。圣人体道,能够泽及万世,覆载天地,翱翔于万物之上,这是最大的作为了,但圣人在内心并不居功自傲,不占有万物、宰制万物,那些伟大的作为好像与他没有什么关系似的,一任天下万物自生自化,各遂其性,这才是真正的无为。圣人的这种表现,从表面上看似乎与一般的认识相反,实际上却已经达到与物同归、大通无碍的自然境界。

最后,吕知常强调,治道贵清静。《老子》第60章有一个著名的命题:“治大国,若烹小鲜。”吕知常解释说:

治大国者,不可烦,烦则民乱,烹小鲜者,不可扰,扰则鱼烂。故善治国者,若烹肤寸之鱼,调其水火,使之自熟,则鱼可全。若乃扰之则鱼伤,鱼伤则糜烂于釜矣。善治民者和其政教,使其自得,其民自安。若乃扰之则民伤,民伤则溃于国矣。是以治道贵清静,国以民为本,身以气为本,爱民治国则国昌,爱气治身则身久,故设此喻。爱民惜气之法,如烹小鲜不可搅,扰动则耗废矣。

通过烹小鱼的比喻,说明治国之道当以清静为贵,这是对老子思想的准确解读。而强调“国以民为本”,则是对老子思想的自然引申。这在《老子》第75章注中有进一步的阐述:

民者,国之本也。八政以食为先,食之为论以鄙,而司农以为大计,其如此用在于民,稍失其宜,为害亦大。圣人授之田,劝督百官,使不违其时,征输有制,使不伤其力,疏为九一之法,定为什一之赋,务从其轻耳。倘或违民之时,夺民之力,以非常之求,供无厌之欲,民困其税敛之重,繇尔疲瘵,民有饥色,野有饿殍,盗贼贫穷,变诈百出,奸生于国,人寔之知矣。……古之民安居乐俗,耕而足食,织而足衣,孰云难治乎?若上以有为有欲有事,网密令苛,政烦信驰,故扰其民而民不胜其扰,故难治也。

此注说得十分具体,也非常现实。治国以民为本,首要的问题是解决其衣食问题,这看似小事,其实事关重大。要使百姓安康无忧,国家就应该轻税薄赋,政教宽缓,不扰民。换言之,便是推行清静之道,“如是而治国则跻民于仁寿之乡,而羲皇之世,不難及矣”^①。

第三节 范应元《老子道德经古本集注》

范应元《老子道德经古本集注》是一部十分重要的道教老学文献,文献价值与思想价值兼具。该著集中体现了范应元的老学研究成就,对它的分析有助于我们更加清楚地了解宋代道教老学发展的特点。

一、作者略考

范应元的生平事迹不见史籍记载,据此集注卷前所署“前玉隆万寿宫掌教,南岳寿宁观长讲果山范应元集注直解”及卷后所署“湛然堂无隐斋谷神子范应元”,除能确定其道士身份外,仍难知具体情况。不过,该书卷末沈乙龠之跋为我们提供了一条线索,其跋云:“此本《道藏》不收,焦氏《老子翼》采摭亦不及,真道家佚典矣。范应元无可考,褚伯秀《南华真经义海纂微》所录诸家有范无隐者,或即此人。”查褚伯秀《南华真经义海纂微》后序云:“淳祐丙午岁,幸遇西蜀无隐范先生游京,获侍讲席,几二载。”又云:“师讳应元,字善甫,蜀之顺庆人。学通内外,识究天人,静重端方,动必中礼。”可知范应元确为褚伯秀之师,且学识渊博,修道有方,淳祐丙午(1246)、戊申(1248)之际,尚在人间。褚伯秀后序作于咸淳庚午(1270),此时业已称“讳”,则知范应元已于庚午之前去世,范注乃成于庚午之前,也是毫无疑问的了。

从褚伯秀的后序中,我们还可以知道,范应元不仅深研《老子》,而且精于庄学,曾于淳祐丙午年间为弟子们专门讲授《庄子》,弟子们都凝神以听,“于是众心豁然,如发重复而睹天日也”。褚伯秀遂发出感叹:“窃惟圣贤垂训,启迪后人,义海宏深,酌随人量。笺注之学,见有等差,

^① 《道德经讲义》第19章。

须遇师匠心传,庶免多歧之惑,否则死在惠施句里,无由达《南华》向上一关,虽多方五车,不过一辩士耳。古语云:务学不如务求师。至哉!”看来,褚伯秀作《南华真经义海纂微》一书,受到了范应元的许多启发,褚伯秀对其师也极其尊敬和感激,如其后序所云,“师恩昊天罔极”。他最后说:“江湖宿德,稔知其人,不复赘述。聊志师徒庆会之因于卷末,俾后来学者知道源所自云。”由此可知,范应元当时的名气和影响都是比较大的。

二、《集注》的文献价值

范应元为《老子》作集注,特别强调是以古本为依据的,他说:“有变化不可得而测者,在去古愈远,尤虑失真。所以余解此经,一从古本。盖书坊刊行者其稍异处,皆后人臆说,不得老氏之意矣。”^①又说:“若夫先觉之士固忘筌蹄,而后进之英尚资梯级,是书也不无少补。然惧僭率,弗敢张露。偶因道友来求,难以藁付,复念老矣,将形槁于一丘,惟恐此经浸失古本,遂命工镂板,藏诸名山,以俟来哲。”^②可见,范应元对这个古本是相当珍视的,所以直到年老时,他害怕此古本有失传的危险,才愿意公之于世。既然此本在南宋时就号称古本,那它形成的时间便应该早出南宋很远,完全有可能是汉魏六朝旧本或更早的本子,所谓近古必存真,该本必然较多地保存了《老子》原来的面貌。

范应元之集注一切以古本为权衡,同时又广泛征引当时能见到的各种版本,互为参证,辨析同异,但绝不改动古本。这样,我们今天不仅得以见到此古本原貌,而且可以知道南宋时期《老子》版本的流行情况。除古本外,范氏先后共引用了韩非、严遵、刘安、扬雄、司马谈、司马迁、河上公、王弼、杨孚、孙登、马诞、王嗣、郭云、阮籍、阮咸、董遇、陈韶、李奇、梁王尚、张嗣、梁帝简文、应吉父、张玄静、张君相、朱桃椎、开元御注、傅奕、李若愚、陈碧虚、苏辙、司马光共三十一家,其中相当一部分如杨孚、马诞、王嗣、郭云、阮咸、陈韶、应吉父、李奇、朱桃椎等为书志所未

① 《老子道德经古本集注·后序》。

② 《老子道德经古本集注·后序》。

著录,其他《老子》集注亦未提及,吉光片羽,弥足珍贵。在注解方面,范氏在引用了韩非、河上公、王弼、韩康伯、郭璞、张冲应、陆德明、傅奕、成玄英、苏辙、司马光、程颐、王雱、朱熹十四家注文的基础上,再加上自己的解释,这样,我们不仅可以借此研讨范应元的老学思想,而且可以窥见南宋解《老》之时代风气。

当然,范注更重要的文献价值则是体现在对《老子》经文的考证上。自唐宋以后,有关《老子》的各种版本辗转传抄,彼此承讹袭谬,互相窜改,其结果是经文内容同流合一,使得其中的错误无法校正。而在这些通行传本中,溯本求源,主要又是严遵本、王弼本、河上公本、傅奕本这四种本子的辗转流传,其中又以王、河二本为盛。王弼注本文笔晓畅,主要流传在文人学者与士大夫阶层;河上公注本通俗简要,主要流行于道流学子与平民百姓之间^①。然而,范应元所据古本,则与上述通行的版本都有明显差别,例如范本《老子》的第16章“凡物𦣻𦣻”句,“𦣻”字通行本作“芸”;范本第41章“大白若𦣻”,“𦣻”字通行本作“辱”;范本第42章“万物负阴而抱阳,盅气以为和”,“盅”字通行本作“冲”;范本第47章“其知弥𦣻”,“𦣻”字通行本作“少”;范本第53章“大道甚徼”,“徼”字通行本作“夷”;范本第58章“其政闷闷,其民僭僭。其政瞍瞍,其民缺缺”,通行本作“其政闷闷,其民淳淳。其政察察,其民缺缺”;范本第64章“其脆易判”,“脆”字通行本作“脆”等等。在这些差别之处,范应元都有注解,并说明是“从古本”。显然,与通行本比较,范氏之古本应该是另有来源的,那么,范氏古本与通行本之间的差别,就特别值得我们重视,这些差别对于我们考订今本《老子》之经文,将具有非常重要的意义。下面便从范本经文中择要举例,并结合马王堆帛书本及郭店楚简本《老子》,以说明范本在版本方面的重要价值。

(一)宠辱若惊,贵大患若身。何谓宠辱?宠为下。(《老子》第13章)

《老子》此句经文历来分歧很大,关键是“宠为下”三字。河上本、唐景龙碑本、吴澄本作“辱为下”,景福碑本、陈景元本、寇才质本、张嗣成

^① 参见高明《帛书老子校注》第3页,中华书局1996年版。

本及日本抄本则作“宠为上，辱为下”。范应元本与之不同，作“宠为下”，并注曰：“辱因宠至，是宠为辱根，故宠为下。”颇得老旨，今帛书甲、乙本及郭店楚简本均作“宠为下”，与范应元本正同。

(二)视之不见名曰几。(《老子》第14章)

范注曰：“‘几’字，孙登、王弼同古本。傅奕云：‘几者，幽而无象也。’”范氏又说：“道无色，视之不可见，故名之曰几。”孙登本已佚，王弼、傅奕本今均作“夷”，由此可知王、傅本亦为后人所改，古本同样作“几”。作“几”应该更近老旨，且与《易》义相合。《易·系》云：“极深研几”，又云“知几其神，几者动之微，吉之先见者也”，郑玄注：“几，微也。”正与傅说相契。

(三)芴兮芒兮，中有象兮；芒兮芴兮，中有物兮。(《老子》第21章)

范注曰：“芴音忽，芒，虚往切。于无非无曰芴，于有非有曰芒。”范氏又说：“别本作‘其中有象，其中有物’，今从古本。谓以道为无则非无，以道为有则非有，故曰‘芴兮芒兮，芒兮芴兮’。然而万象由斯而见，万物由斯而出，故曰‘中有象兮，中有物兮’。”“芴芒”二字流行本作“惚恍”，可通用。《庄子·至乐》篇：“芒乎芴乎，而无从出乎。芴乎芒乎，而无有象乎。”褚伯秀注云：“芒芴，读同恍惚。”是其证。“中有象兮，中有物兮”与通行诸本都不相同，而独与马王堆帛书本相合，帛书乙本作“沕呵望呵，中有象呵。望呵沕呵，中有物呵”。甲本作“□□□呵，中有象呵。望呵沕呵，中有物呵”。由此比较，范氏之古本确实是近古的。

(四)无名之朴，夫亦将不欲。(《老子》第37章)

“不欲”，王弼本、河上公本、龙兴碑本、景龙碑本及陆希声、苏辙、邵若愚、林希逸等唐宋诸流行本都作“无欲”，惟范应元本作“不欲”。范本正确，“不欲”恰与下句“不欲以静，天下将自正”相联系，验之帛书，甲、乙本亦均作“不欲”。

(五)吾将以为学父。(《老子》第42章)

范注曰：“古本作学父，河上公作教父。按《尚书》‘惟教学半’，古本并作‘学’字，则‘学’宜音‘教’，亦教也，义同。‘父’，始也。今并从古本。”范注是。河上公本、王弼本以及唐宋流行诸本均作“教父”，而“学

父”更近古义。成玄英《老子义疏》引顾欢曰：“其教学之本父也。”可见顾本作“教”，“学”为“教”省。另《弘明集》释慧通《驳顾道士夷夏论》引《老子》此句并作“学父”。今揆之马王堆帛书，甲、乙本均作“吾将以为学父”，与范本正同。

(六)罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫憯于欲得。（《老子》第46章）

范注曰：“憯音惨，痛也。”王弼本无“罪莫”句。“憯”字，顾欢本、敦煌本、唐碑本作“甚”，河上本、王弼本以及其他诸本作“大”。然此句帛书甲、乙本均作“咎莫憯于欲得”，郭店楚简本作“咎莫憯乎谷（欲）得”，可证范本之不误。

(七)蜂虿虺蛇不螫，猛兽攫鸟不搏。（《老子》第55章）

此句诸通行本分作三句，王弼本作“蜂虿虺蛇不螫，猛兽不据，攫鸟不搏”。傅奕本作“蜂虿不螫，猛兽不据，攫鸟不搏”。河上本、严遵本及唐宋诸本“蜂虿”俱作“毒虫”，俞樾认为“蜂虿虺蛇不螫”是“毒虫不螫”的注文。然而马王堆帛书甲本作“逢（蜂）蜺（虺）蜮（虺）地（蛇）弗螫，攫鸟猛兽不搏”。乙本作“蠱（蜂）疒（虺）虫（虺）蛇弗赫（螫），据鸟孟（猛）兽弗捕（搏）”。郭店楚简本作“蜮（虺）它（蛇）弗蜚（螫），攫鸟馯（猛）兽弗扣”。在众多的版本中，《老子》此句实唯范应元所据古本与帛书本及楚简本相似。

(八)是以早服。（《老子》第59章）

范注曰：“王弼、孙登及世本作‘早复’，如《易·复卦》‘不远复’之义，亦通。然承上文‘事天’处来，‘服’字相贯。”尽管范氏认为“早复”亦有道理，但仍然坚持从古本作“早服”。李约、陆希声、宋徽宗、司马光、林希逸、邵若愚等唐宋诸本均作“早复”。朱熹解此句说：“能啬则不远而复。”亦认为作“早复”。另王弼本及诸唐本“是以”作“是谓”。今验之帛书，甲本损掩，乙本正作“是以早服”。楚简本则为“夫唯啬，是以早；是以早備（服）是胃（谓）……”，显然，“是以早”后脱一“服”字。看来，“早服”宜古，“早复”乃后人所改。

从以上所举的例子来看，在流行诸本互相改动《老子》经文、使经文趋于同一时，范本却相对保持了自己的本来面貌，与王弼本、河上公本

及唐宋流行诸本比较,显示出了明显的差别。然而,范本这些与流行本不同的地方,却恰恰能与马王堆帛书本及郭店楚简本相合,这就比较充分地说明,范氏所据之版本确实是一个近古的本子,因此具有较高的文献价值,应该引起每一位老学研究者的足够重视。

三、论道的特点

范应元之《老子》集注,不仅裒集诸家注解,而且也有自己的见解。由此,通过范注,我们可以了解他的老学思想。先看他对道的论述。

对老子之道的认识,范应元是从体用两个方面展开的。他说:“夫道一而已矣,修之身其德乃真,修之家其德乃余,修之乡其德乃长,修之邦其德乃丰,修之天下其德乃普,岂特用之一己也哉。大抵要先得其体,而自修身始。及其妙也,有变化不可得而测者在。”^①道可以修身齐家治国平天下,这都是道之用的体现,而要真正把握道之玄妙,首先得明了道之体,体用结合,方为妙道。如《老子》首章之注云:

道一而已,有体用焉,未有不得其体而知其用者也,必先体立,然后用有以行。老氏说经,先明其体。常者言其体也,可道者言其用也。体用一源,非有二道也。今夫仁义礼智,可言者也,皆道之用也。人徒知惻隐之心仁之端也,羞恶之心义之端也,辞让之心礼之端也,是非之心智之端也,而不知其体之一,则是道也,分裂四出,末流不胜其弊。夫惟先知其体之一,则日用常行,随事著见,无有不当,皆自然之理也。如是则然后久而无弊矣。故凡道之可以言者,非常久自然之道也。夫常久自然之道,有而无形,无而有精,其大无外,故大无不包,其小无内,故细无不入,无不通也。

此段文字至少包含三层意思:其一,道含体用,体用一源。道是体用的结合,二者不可分割。道分常道与可道,则常道为体,可道为用。其二,欲明大道,先明其体。道之用有极其广泛多样的表现形式,包括儒家的仁义礼智之类亦在其中,如果被这些表象的东西所迷惑,必将陷入末流,无法体道。正确的方法是先把握住道之体,明白形形色色的现象最

^① 《老子道德经古本集注·后序》

后都是统一于常道。其三,道之体无比玄妙,无边无际,无大无小,无所不在,无所不通,无所不能,最能体现老子之道的特点。用范应元自己的话来说就是:“实运于虚,有生于无,虚无自然正是道之体,柔弱贱下正是道之用也。”^①虚无自然,这是对道的特点的准确概括。

由于老子之道的最重要特点即是自然,范应元便围绕自然这一中心概念对老子思想进行诠释。试看“人法地,地法天,天法道,道法自然”的解释:“人法地之静重,地法天之不言,天法道之无为,道法自然而然也。人虽止言法地,而地法天,天法道,道法自然,溯而上之,皆循自然,岂可妄为哉。清静无为,循乎自然,此天地人之正也。”^②天、地、人都遵循着自然的原则,自然为三才之正,范应元在此突出了自然的中心价值。再看《老子》第42章的注文:

道一而已,故曰道生一也,犹言易有太极也。一之中便有动静,动曰阳,静曰阴,故曰一生二也。康节所谓天向一中分造化者是也。一与二便是三,故曰二生三也。其实一也。然动静无端,阴阳无始,一亦非一,但形于言则不可不谓之一也。初不是逐旋生之也,其曰生者,亦犹言太极动而生阳,动极而静,静而生阴也。阴阳不可不以二而言之,然阳自阴来,阴自阳来,其实一也,孔子所谓一阴一阳之谓道是也,周子所谓二本则一亦是也,盖二与一便是三也。自三以往,生生不穷,故曰三生万物也。愚何以知其然哉,于吾心之初而得之也。通乎此则知道本强名尔,何况一二三乎,皆自然也。……形而上者谓之道,形而下者谓之器。盖器有形也,道无形也。凡有形之物皆有无形者寓其间也,故阴阳之气交通成和,而物生焉。万物负阴抱阳,盅气为和,皆自然之理也。

道生万物的过程同样是一个自然的过程,老子用一、二、三来形容万物产生的顺序,也是不得以为之,因为道虽在万物的形成中起着决定性的作用,但它是无形的,是无形寓于有形。总而言之,从道体的层面看,道生万物乃是自然之理。

^① 《老子道德经古本集注》第41章。

^② 《老子道德经古本集注》第25章。

既然道体自然,那么道之用同样需要遵循自然的法则。如修身要顺应自然:“有身斯有患也,然则既有此身,则当贵之爱之,循自然之理,以应事物不纵情欲,俾之无患可也。”这是关于《老子》第13章的一段注文。由于《老子》此章有“吾所以有大患者,为吾有身,及吾无身,吾有何患”等语,因此许多注家都认为老子在这里有轻身、弃身或忘身之意,如《河上注》云:“使吾无身体,得道自然,轻举升云,出入无间,与道通神,当有何患。”李荣《道德真经注》曰:“虚己忘心,无身也。是非患累起在于身,身苟忘也,则死生不能累,宠辱不能惊,何患之有。”然而,这种弃身忘身的解释却不能与《老子》此章最后的话“贵以身为天下,若可寄天下;爱以身为天下,若可托天下”保持语意的一致,实际上,老子是主张“贵身”的,他强调“以身观身”,“长生久视”,就是例证。因此,范应元在注文中正确地指出老子有“贵身爱身”之意。而顺自然之理以修身,其效果也是明显的:“吾之身清静无欲,则不妄作。不妄作则和气充盈,和气充盈则三田通畅,三田通畅则百脉调荣,百脉调荣则遍体康健,髓坚骨实,此皆抱道自然之效也。”^①

由修身可以引申到治国:“是以昔人以身喻国,以心喻君,以气喻民。心正则气自顺,气顺则身自安,乃知君正则民自顺,民顺则国自安,自然之理也。故以吾之身观人之身,以至于观家、观乡、观邦、观天下,一理而已。”^②治国是道之用的重要体现,范应元认为其中的道理与修身一致,即顺其自然。所以他又说:“圣人得之于内,是以不行而能知天下者,知其犹是也;不见而能名天道者,名其无为也;不为而能成万物者,成其自然也。”^③这里还要特别提到他对《老子》第65章“古之善为道者,非以明民,将以愚之”的解释:

圣人之道,大而化之,故古之善为道以化民者,非以明之,将以愚之,使淳朴不散,智诈不生也。所以愚之者,非欺也,但因其自然,不以穿凿私意导之也。

① 《老子道德经古本集注》第54章。

② 《老子道德经古本集注》第54章。

③ 《老子道德经古本集注》第47章。

范应元认为,《老子》经文中的“愚”并非指愚昧,而是淳朴、质朴的意思,所以老子也并非在推行愚民政策,而是提醒统治者要无为自然,不以智巧欺诈治民,这样,君正则民顺,民顺则国安,自然之理也。范解是有道理的,上节讲到吕知常对此句的解释,更侧重于君,范应元则侧重于民。结合《老子》全文,如第 80 章所说的“虽有舟车,无所乘之……使民复结绳而用之”,正是“淳朴不散,智诈不生”的具体表现,而老子政治思想的核心无为而治就是“因其自然,不以穿凿私意导之”。

四、修道的方法

拙著《宋元老学研究》曾指出:“范应元《老子道德经古本集注》体现了由精气至性命,最后归结为修心的解《老》思路,与张伯端的内丹理论颇为契合。”^①他注《老子》第 72 章云:“心者,神之所居,身者,炁之所生,神炁同出于道。今夫人之运用,非神炁则不能矣,神炁不可须臾而离也。神清则炁爽,炁浊则神昏,故常当虚静以存神,谦柔以养炁,循自然之理以应物。倘不能虚其心,弱其志,而使情欲得以窃入伤害,则是戏玩其所居之神,厌弃其所生之炁也。”按道教内丹学的观点,修神指修性,修炁指修命,那么注文所言“神炁不可须臾而离”,也即性命必须“双修”,两者是缺一不可的。但是,通检《集注》全文,可以看出范应元最终所强调的还是修心。如《老子》首章的两段注文:

人物莫不由此而生,圣贤莫不体此而立。然此道虽周行乎事物之际,相传乎典籍之中,而其妙处,事物莫能杂,言辩莫能及,故人鲜造诣于是。老子应运垂教,不得已而发明之。既发明之,岂容离乎言哉。故首曰道可道,非常道。意欲使人知常久自然之道不在言辞,当反求诸己,而自得之于吾心之初也。

老氏悯夫世人逐末忘本,寢失真源,不得已而应机垂训,又恐人溺于言辞,弗能内观,故复示人以深意,必使反求诸己,欲其自得之,而入众妙之门以复其初,又能体是而行,以辅万物之自然,而同归于一也。唯人为万物之最灵,诚能反观,则是道也,湛然常存,夫

^① 刘固盛:《宋元老学研究》第 216 页,巴蜀书社 2001 年版。

何远之有?此章直指此心之初,自然之理,使不惑于有无同异,得意忘言,升玄极妙,乃入道之门,立德之基,实一经之总也。宜深味之。

两段文字都强调了一个主题,大道之妙,是不能用言辞来表达的,只能用心去体会。特别是对于修道者来说,如果执著于一些术数之类的方法,那是舍本逐末,丧失真元。正确的修道门径是“反求诸己”,也即内观于身而自得之。而老子所言“道可道非常道”就是要引导修道者透过表象,直指“此心之初”。初心即本心、真心,是道在人身上的具体体现,因此,找到初心,凸显真心,就是修道立德而能够“升玄极妙”。

范应元把发现初心、本心视为《老子》一经之总旨,并且希望学道者能够深思熟味,这当然是对老子思想的改造与发挥了,而这种改造与发挥,反映出来的是道教在修道、证道中所出现的新的变化。如范应元在《老子》第20章的注文里说:

体道之士,自然谨善,无慢与恶,盖明本心元善也。但循天理而发,则全乎善。纵人欲而发,则流乎恶。故老氏举唯阿善恶相去何若,教人省察之方,此与舜之惟精惟一之意同。未明乎道者,当观唯阿善恶未发之时,方寸湛然,纯乎天理,无有不善,此乃本心也。至于唯阿善恶将发之时,相去多少,相去何似,不过特在乎此心一发之间耳。则知唯与善循乎天理也,阿与恶牵于人欲也。于此治之,常守本心之正,去人欲以循天理,易慢为恭,改恶为善,则天下无余学矣。若不求之于内,而徒学之于外,皆伪也。倘不绝伪学,有甚忧者在。周茂叔曰:诚无为,几善恶。又曰:诚则无事矣。

此段注文含意很丰富,主要包括以下几方面的内容:其一,体道修真之士关键要发明本心,能够撇开各种世俗的欲念,坚守本心之正。所以从学的层面讲,只有向内修心的学才是正学,而求之于外者都是伪学。其二,人的本心、真心是至善无恶的。人心之初都虚静自然,因而是善的,但由于后天的影响,便会受到恶的污染。当然,善恶的区别常常在一念之间,修道者需要在瞬间万变的心念之间去恶从善,最后恢复真心。其三,本心便是道。注文借助属于理学的概念天理、人欲来说明本心的确切内涵。我们知道,在理学体系中,天理与道具有同样的性质与地位,

天理相当于道心,人欲相当于人心,“去人欲以循天理”,正是为了显示出那个道心,也即人之本心。周敦颐所言之“诚”,亦有与本心类似的意思。这一点在《老子》第21章的注文中有进一步的阐述:“万物莫不由是而生。人为物灵,其本心真实无妄,凛不可欺,能于日用之间,循乎自然之理而真实无妄,则事事物物莫不各有当行之路,合乎天之道也。《中庸》曰:诚者天之道也,诚之者人之道也。周茂叔曰:诚者圣人之本。又曰:圣,诚而已矣。然则何须外学之伪,故孔德之容,唯道是从也。”周敦颐把诚当作圣人之本,因为诚就是道心。而范应元借诚、道心等概念来形容本心、真心,因为它们“合乎天之道”,是自然之理。

既然人的本心反映了自然之理,与天道相合,那么,修道就是复归于初心。所以范应元说:“道本不可以物言,然不曰有物,则无以明道;而言混成,则混然而成,乃自然也。但求之于吾心之初,则得之矣。”^①又说:“无名之朴,道也,求之于吾心之初,则得之矣。岂可不知止而更欲外起妄情,自取危殆邪。”^②范应元认为,如果能够直指此心之初,而不被外界的各种形色所迷惑,就能够得意忘言,修成正果,与道合真。这实际上也等于告诉道教人士,其修道主要不在于吐纳导引、服药烧炼,而在于修心。那么,修道者又要怎样才能复归于本心呢?其中的关键便是“自悟”。如《老子》第27章之注云:

大道之妙,归于自得。倘徒贵其师而不反求于吾身之中,徒爱其资而不使反求其中,皆外学也。苟于中而自得真道,则师自然无爱资之心,资自然无贵师之心。若师尚有爱资之心,资尚有贵师之心,则是未与道合通也。故善人之道,如阳和陶物,公而无私,熏然融怡,使人自得之也。一旦洞悟,则默契玄同之真,了无贵爱之迹,此自古至今,不传之传也。是道也,及其至也,虽智者亦有所不晓,此乃所谓道之要妙也。是则悟者自得,岂容私贵私爱于其间哉。

这是强调,任何修炼者要想得道,其决定性的因素还在于自身的努力。

① 《老子道德经古本集注》第25章。

② 《老子道德经古本集注》第32章。

如果求道者把希望全部寄托在师父的指引以及其他外部条件上,而偏离了自己内心的领悟,那是不能够与道相通的,大道之妙,在于“悟者自得”。因此,纵使一些非常有智慧的人,如果不能悟彻本心,也会与道失之交臂,留下许多遗憾,道的玄妙之处,也在于此。

从上面的分析可以看出,范应元主张以修心为主的修道方法,似乎对修命重视不够,这恰与上节所述吕知常以修命为先的思想形成对照,由此也反映出道教学者在修道理论及方法上的差异性。

第四节 杜道坚解《老》的特点

被誉为道教“第一福地,第八洞天”的茅山,历来高道辈出,如南朝的陶弘景,唐代的王远知、潘师正、司马承祯、李含光等等,茅山道教也由此得到迅速发展,一时为盛。到宋元时期,茅山又出现了一位高道杜道坚。杜道坚(1237—1318),字处逸,自号南谷子,安徽当涂人。据传,他“年十四,得异书于异人,即嗜老氏学,决意为方外游”^①。年十七即辞母寄迹于郡之天庆观,后入茅山,为上清派第三十八代宗师蒋宗瑛所器重,授其大洞经法,成为茅山宗的嫡传弟子。杜道坚精于玄道,并致力于道教理论研究,时人称赞其著作“理造幽微,文含混厚,读之者知大道之要,行之者得先圣之声”^②。他潜心为《老子》作注,名曰《道德玄经原旨》和《玄经原旨发挥》,这两部老学著作集中显示出了杜道坚的学术造诣和道教理论成就。

一、以道教信仰解《老》

道教老学的一个重要特点是“将《老子》宗教化,从中升华出与宗教相通的内容,以之作为道教教理、方术的根据”^③,这也说明,道士解《老》时,与一般学者是有区别的,其突出的一点就是道士们往往从道教

① 朱右:《白云稿》卷三。

② 赵孟頫:《松雪斋集》卷九。

③ 卿希泰主编:《中国道教》第二卷第44页,东方出版中心1996年版。

信仰的角度来理解和阐发《老子》，具体来说，“是道教学者站在信仰的立场上，用道教的得道成仙的思想来诠释《道德经》”^①。因此，我们在理解和评价道教学者的老学思想时，既要从学术的、思想的角度考虑，同时应该充分注意其道教信仰的因素。

作为茅山道士的杜道坚，他在理解《老子》的时候，与成玄英、杜光庭等道士一样，首先也是从道教信仰的角度出发的。例如他阐述老子其人其事曰：

老子按《本纪》，李姓，名耳，字伯阳，谥曰聃。亳苦县厉乡曲仁里尹氏女感日精而孕，降生于商武丁二十四年庚辰二月十有五日。……生而能言，指李为姓，因其皓首，故号老子。……帝辛二十一年丁卯，辟地岐山，周西伯召拜守藏史，武王迁柱下史，成王时仍柱史之职，昭王初，去官归亳。二十六年癸丑，度函谷关，授关令尹喜《道德》二篇于终南山之草楼，遂出大散关，期喜会成都青羊肆，与喜西游。……平王三十四年癸卯，复出大散关，久之还中夏，敬王拜藏室史。十八年，孔子偕南宫敬叔至周问礼。夷烈王二年，过秦，秦献公授馆致礼，问以历数。赧王九年，老子游女几地肺天柱，从是复出散关，涉流沙，西升昆仑。居商一百七十四年，居周八百二十二年，周游天下，辅世匡时，阅世九百九十六年。然则后之人以商、周观老子者，不知有太上之老子。以人间世观老子者，又何知有先天之老子乎。^②

在上面有关老子其人其事的记叙中，有的记载是实有其事的，如老子的姓名籍贯、老子为周王室史官、孔子曾问礼于老子等等，这都有历史的根据；而有的记载则显然是神异之事，如奇特的降生、跨商周两朝、阅世九百九十六年的经历等等，这是道教信仰下对老子的神化。这里，杜道坚实际上描绘了两个老子，即道家真实的老子和道教神化的老子。一般人士只知道生活在春秋末年作为思想家的老子，而不知还有“太上老子”、“先天之老子”，这也是正常的，因为作为道教的太上老子或先天老

^① 孙亦平：《杜光庭思想与唐宋道教的转型》第105页，南京大学出版社2004年版。

^② 《玄经原旨发挥》卷下。

子,“若夫秦汉而下,至于唐宋,应身降现,神化无方,众人固不识也”^①。但道教人士则不同,是既知道思想家的老子,同时又知道太上老子和先天老子的,所以,道教学者诠释《道德经》时,将五千言文本理解为太上老子或先天老子,也是教内人士解《老》的固有特色。

需要进一步指出的是,杜道坚将老子分为先天的老子和后天的老子、太上的老子和世间的老子,这样一来,便有效地调和了信仰与学理之间的矛盾,也为道教人士诠释《老子》提供了方便,也即说,道教学者解《老》时,既可以从信仰的层面借《老子》宣传道教的神仙信仰及其他道术,当然也可以从学术、义理的层面去求得玄经的“原旨”。杜道坚的《老子》诠释,也同样具有上述两个层面的内容。我们先看道教信仰的层面。例如《老子》第4章云:“吾不知谁之子,象帝之先。”杜道坚对此发挥说:

先天而生,生而无形。后天而存,存而无体。惟无形体,故无定名。惟无定名,故隐显莫测。……所谓隐于太无,形于太初,游于太虚,生天生地,神鬼神帝,未有天地自古以固存者,其老君之谓乎。^②

老子讲道为宇宙之本原,杜道坚则解释为太上老君创生宇宙万物,老君乃创世之神,这当然属于道教的发挥。杜道坚还指出了老子的各种称号,如先天老子又称为“虚皇天尊”、“太清天尊”、“无极大道君”、“太上玄元老君”、“金阙后圣君”、“九老仙都君”等等,老子降世后则称为“通玄天师”、“玄中大法师”、“郁华子”、“广寿子”、“大成子”、“广成子”、“随应子”、“赤精子”、“真行子”、“务成子”、“尹寿子”等等,老子还有历代皇帝的册封之号,如“大道玄元皇帝”,“太上老君混元上德皇帝”、“太上混元天皇大帝”等等,名号众多,但都反映出道教的信仰。

再看一例。《老子》第2章云:“功成不居。”第9章云:“功成名遂身退,天之道。”杜道坚则发挥曰:“老圣晚涉流沙,西升昆仑,还紫微上宫,

① 《玄经原旨发挥》卷下。

② 《玄经原旨发挥》卷下。

示有终也。终则有始，如四时之代行。”^①杜道坚把老子功成身退的思想阐释成升昆仑而成仙，借此宣扬道教的神仙信仰，他继续发挥曰：

昆仑山者，天之中岳也。在北海之间，上当天心……十洲三岛，入海大川，围绕其侧。绝顶之上有金台五所，玉楼十二，金城千里。地生金根之树、琼柯之林、紫雀、翠鸾、碧桃、白李百宝，……与五岳名山相通，常有神仙往来。……愚谓老圣之升昆仑，殆复归于无极欤？昆仑乃元气之所舍，天帝君之所治。凡古之人王、世主、将相、大臣之有大功大德，与夫高人、善士之有玄功妙行者，皆得升焉。岂违天之道、迷天之行者所能企及哉。抑闻仙者迁也。学道之士，如汉之三茅君、张辅汉，晋之许旌阳、葛仙公辈，是皆功满道备，初则迁于名山，次则迁于十洲三岛，至若迁昆仑而为上界仙官者，不但可与老子为徒，是可与天为徒也。^②

如此奇妙的神仙世界，借《道德经》而演绎出来，这是道教老学的重要特色。所以，道教老学的发展过程，是“《道德经》在历代道士的不断注疏中，逐渐注进了新的内容，这是一个《老子》被逐渐神学化的过程”^③。

二、以史解《老》

杜道坚诠释《老子》的可贵之处在于，他不仅注意到了道教的基本信仰，而且体现出很高的学理性，例如他在诠释的过程中反复提醒人们应该用“史”的眼光看待《老子》，就显示出他与一般道教学者的不同。

杜道坚认为，《道德经》实际上就是一部“古史”，他说：

《道德经》……殆一无名古史也。可以龟鉴万世，可以纲维人极，可以优入圣域。老圣摭古史以著《道德》，孔圣摭鲁史以作《春秋》，一也。然不以史名而名《道德》者，是系三五而为之题，盖周官外史掌四方之志，三皇五帝之书。《三坟》既軼，《五典》不完，尚幸世有此经，古道不坠。^④

① 《玄经原旨发挥》卷下。

② 《玄经原旨发挥》卷下。

③ 卿希泰主编：《中国道教》第二卷第46页，东方出版中心1996年版。

④ 《玄经原旨发挥》卷下。

班固在《汉书·艺文志》中指出：“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持。”老子是掌管周朝藏书的史官，当然对“成败存亡祸福古今之道”十分熟悉，所以在他的书中多次提及。从他所著《道德经》的基本内容中，确实可以看出一些“史”的特色，而老子思想中最重要的概念“道”的提出，也与他的史官身份相关^①。所以，杜道坚认为老子“摭古史以着《道德》”，是有一定说服力的。

杜道坚在诠释《老子》第6章时，指出这样一个事实：

老子五千文，引用《坟》、《典》古语为多。如《经》中凡称是以圣人，称古之所谓，称建言有之，称故圣人云，称用兵有言，是皆明露申述古圣遗言。故孔子述而不作，窃有比焉。惟信而好古者，可与言此道。^②

《坟》、《典》乃泛指上古典籍，《老子》书中引用古语，反映它在成书的过程中对上古思想文化有所吸收与借鉴，其中的精华，即是所谓的“古之道术”。老子多次提到古之道术，这与他曾为“周守藏室之史”的经历有关。清人严复指出：“吾尝谓老子为柱下史，又享高年，故其得道，全由历史之本。读执古、御今二语，益信。”^③杜道坚以史解《老》，便对《老子》书中的“古圣遗言”特别关注，如《老子》第57章有“故圣人云：我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”之语，杜道坚对此发挥说：

古圣之言，玄圣引以为证，得非《坟》、《典》之言与。……伯阳老圣字老圣，昔事西伯为藏史，仕成王为柱下史，幽王时为太史。修道养寿，屡掌史帙，演著《玄经》，龟鉴万世，吾所谓无名古史，益可验矣。当时位虽人臣，而道冠百王，是有道无位之圣人也。^④

此解尽管带有道教信仰的色彩，但仍然突出了《老子》之书的史官特色。

① 参见王博《老子之道的史官特色》，《道家文化研究》第5辑。

② 《道德玄经原旨》卷一。

③ 《老子道德经评点》。

④ 《道德玄经原旨》卷三。

杜道坚既而指出：“《经》凡称圣人者，自玄古之君，至尧而舜。而下则称王，称公侯，称善人君子大丈夫，德有隆杀，义存褒贬，学者当具古人眼目，向周季以前观之。”^①所谓“向周季以前观之”，即从周以前之古史中探求《老子》玄旨。所以，杜氏在《玄经原旨发挥》书中，从先天无极开始推衍，由盘古氏到三皇：初天皇氏、初地皇氏、初人皇氏；中天皇氏（泰皇氏）、中地皇氏（有巢氏）、中人皇氏（燧人氏）；后天皇氏（伏羲氏）、后地皇氏（神农氏）、后人皇氏（轩辕氏）；由三皇再到五帝：少昊氏、颛顼、帝喾、尧、舜；由五帝再降而为王伯：夏、商、周三王，齐、楚、秦、晋、宋五伯。杜道坚根据古史的演变，以印证老子之言：“能知古始，是谓道纪。”^②

杜道坚以史解《老》是有明确目的的，主要表现在：其一，以古喻今。《老子》第14章云：“执古之道，以御今之有。”杜道坚希望通过他对《老子》一书的阐发，使“时君世主”能从中受到启发和教益，所以他说：“老圣叹世道不古，智诈相欺为乱，无以挽回人心，于是敷述上古无为之化，以诏后世，使反饷薄之风为淳厚之气。”^③他的《原旨》也是“义存褒贬”的，这都是希望时君世主们能够知道他借古喻今的用意，希望当时朝廷的统治者能采纳他的学说，使之为现实政治服务。其二，增加其思想学说的说服力。《道德玄经原旨》王易简序云：“南谷杜君《原旨》最后出，乃断之曰：是吾师探古史而作，以述羲、轩、尧、舜之道者也。盖老氏职藏室史，旧闻未远，垂衣结绳之治，粲然在目。文莫信于史，以古史征之而使人易信，实自今杜君始。”杜道坚之前，解《老》著作众多，旨趣各异，而认为《老子》书乃“探古史而作”，以述三皇五帝之道，这恐怕是杜道坚的一个重要见解，而征之古史的目的是“使人易信”。

三、以君术解《老》

詹石窗曾以“自然之道君术化”^④来概括杜道坚老学思想之旨趣，

① 《道德玄经原旨》卷一。

② 《老子》第14章。

③ 《道德玄经原旨》卷四。

④ 《南宋金元的道教》第116页，上海古籍出版社1989年版。

这是十分准确的。杜道坚在《玄经原旨发挥》卷下云：

道与世降，时有不同，注者多随时代所尚，各自其成心而师之。故汉人注者为“汉老子”，晋人注者为“晋老子”，唐人、宋人注者为“唐老子”、“宋老子”。言清虚无为者有之，言吐纳导引者有之，言性命祸福、兵刑权术者有之，纷纷说铃，家自为法，曾不知道德本旨，内圣外王之为要。由是不能相发，而反以相戾，惜哉。

上引材料所言，有以下几点值得注意：其一，杜道坚注意到了《老子》诠释与时代的密切关系，明确提出了一个十分重要的观点，即不同时代有不同的“老子”。在杜道坚之前的赵志坚、杜光庭等唐代道教学者注意到了不同学者可以从《老子》中解读出不同的宗趣，所谓“道德尊经，包含众义，指归意趣，随有君宗”^①，而相对于赵志坚、杜光庭等人来说，杜道坚的总结则更进了一步，他不仅注意到不同学者解《老》的旨趣不同，还注意到了不同的时代背景对老学发展的影响。可以说，不同时代有不同的“老子”，这是杜道坚对老学发展一般规律的高度概括，是杜道坚对老学研究的一个重要贡献。其二，既然每一个时代有每一个时代的“老子”，每一个老学研究者有每一个老学研究者的“老子”，那么，自然便有了杜道坚的“老子”。其三，尽管不同的时代、不同的学者可以对《老子》有不同的理解，是不是说就可以对《老子》进行没有约束的任意发挥呢？杜道坚的回答当然是否定的。也就是说，学者们虽然可以从不同的角度诠释《老子》，但《老子》还是有“原旨”的，在杜道坚看来，《老子》原旨讲的是一套内圣外王之道，即“皇道帝德”之君术。不过，一般解《老》学者不能明白这一点，甚至加以反对，所以他们的《老子》研究也就偏离了老氏原旨。

《老子》一书，确实包含有“君人南面之术”的内容，但杜道坚仍就此作了很大的发挥，而且，他以“史”解《老》，实际上也是为“发君术之微”服务的。他说：“老圣作玄经，所以明皇道帝德也。”^②又云：“老圣著玄

① 杜光庭：《道德真经广圣义》卷五。

② 《道德玄经原旨》卷一。

经以道德名者，尊皇道，尚帝德也。言道德，则王伯功力在焉。”^①因此他明确宣称：“玄经之旨，本为君上告。君上，天下之师长也。上有所好，下必从之。”^②这样，杜道坚将老子思想解释成了具有浓厚政治色彩的君主之术。他强调说：“道德五千言，包络天地，玄同造化，君臣民物，罔不赅备。”^③又云：“老圣之言，纪无始有始开天立极之道、太古上古皇道帝德之风，下至王之功、伯之力，见之五千余文，囊括天人之道，上下几千百代，历历可推。”^④老子之道能够跨越历史，其治国的经验与智慧，既是对过去的总结，又可以为后世所借鉴和运用。

杜道坚以“皇道帝德”之君术解《老》，从中我们可以清楚地看出他的现实关怀。他阐述《老子》第38章原旨说：“大丈夫有志当世，致君泽民，要不拘仕隐，修辞立诚，道在其中矣。”可见，他虽为山林之士，却不想逍遥于方外之域，而要当世，积极参与现实政治，“致君泽民”。他的这种思想，同样认为是符合老子之道的。虽然，杜氏阐老圣“原旨”，未必合于老子“原旨”，但由于他的解释符合了当时现实政治的需要，因而得到了许多人的认同和称赞，影响很大。这从牟巘为《道德玄经原旨》所作的序中即可略见一斑：“自司马子长以老韩同传，千载不满；河上公注《老子》，颇及吐纳导引之类；其后孙登、陶弘景、松灵仙人、唐道士成玄英、张君相辈，亦皆注《老子》，又近神仙家；王辅嗣以《老子》解《易》，人或非之，然其解《老子》，则初不及《易》；至苏子由，直以是谓袭明为释氏之传灯，《老子》亦岂意其末流之至此也。今杜君乃求之以帝王之书，参之以帝王之事，譬如披蒙昧，出幽深，明向正大，气象顿殊，岂不甚翫！”

四、以“理”解《老》

宋元之际，理学在社会上的影响已十分巨大，其对道教的渗透也相

① 《玄经原旨发挥》卷上。

② 《道德玄经原旨》卷一。

③ 《玄经原旨发挥》卷上。

④ 《玄经原旨发挥》卷下。

当明显,这一点,在杜道坚阐发老子“皇道帝德”的原旨时得到了表现。他认为《老子》一书:

言则无为有为,旨则人心天理,一皆财成赞化之道。若夫称圣人而不名者,非太古无名氏之君,则羲、轩、尧、舜之君欤。尊古圣人,所以尊时君世主;寿斯道,所以寿斯世也。^①

本来,杜道坚之玄经原旨乃是为“时君世主”而发,具有现实关怀的精神,但其学说怎样才能够及时有效地为统治者重视并采纳呢?将道家学说与居于正统地位的儒学打通,当是一种不错的选择。基于这样的认识,老子所讲的“无为有为”,被杜氏阐发出来的原旨就变成了“人心天理”,这一发挥,显示出了鲜明的理学倾向。

孔孟之道通过程、朱等一大批儒家学者的阐发以后,最终发展成为理学这一全新的儒学形态,杜道坚将老子之学与孔孟之道沟通的主要表现便在于将老子思想与理学联系起来。《老子》第38章之原旨曰:“玄圣素王者出,《道德》著而理欲分,《春秋》作而名分定,辞虽不同,而旨则一焉。”玄圣素王指老子和孔子,在杜道坚看来,老子也讲起了“理欲”,故《道德经》与《春秋》等儒家经典比较起来,尽管立言有别,但主旨相同,而孔老则同为忧世之圣人:“孔圣忧天下之心,又何异于老圣乎!”^②由于杜道坚解《老》,志在融合儒道,这也就难怪当时的学者即指出:“南谷杜君之为是学也,不以道家说训老氏书,独援儒以明之。章研句析而前后相蒙,不喜为破碎,引类比义,悉举五三帝王、孔孟之道传诸其说。”^③

由于理学是以得孔孟之道的真传自居的,故杜道坚在援儒入道时,自然将一些理学的概念、命题“拿”了过来。他说:

天下惟道、理最大。老子言道而不言理,理其在乎。天地古今,君臣民物之间,各具理气象数,莫不由斯道也。^④

① 《玄经原旨发挥》卷下。

② 《道德玄经原旨》卷二。

③ 《道德玄经原旨》徐天祐序。

④ 《玄经原旨发挥》卷上。

理作为理学中的核心范畴,相当于道在老子哲学中的位置,所以在天下“道、理最大”。老子所言之道,可以与理等同,那么,《老子》一书的整个内容,也可以用理学家们所言之理气象数来加以解释。为此,杜氏作《玄经原旨发挥》时,便有意与邵雍《皇极经世》的有关内容加以比附。《皇极经世》用理气象数阐述皇帝王伯道德功力,《玄经原旨发挥》也模仿《皇极经世》的做法,将内容分为十二章,前六章记述皇帝王伯道德功力之秩序,后六章记述老子降生、授经西游之过程,并用理气象数进行统括。理学家的思想成果,被杜道坚轻易地援引过来。

理学是一种十分成熟的学说,理论思维很精密,所以在解《老》的过程中适当地借用一些理学的概念,将有助于加深对老子原有思想的理解。例如《老子》第9章之注解:

谦益满损,刚折柔存,天理之必至,故知盈贵自抑,锐当亟挫,明哲保身之道也。

谦下清虚、以柔胜刚、功成名遂身退等等,都是老子的重要思想,杜道坚用“天理”二字加以概括之。由于天理具有永恒性、普遍性,这一范畴在注文中的运用便很好地突出了老子的基本思想。再举一例,第48章之注:

为学日益,众人之道也。为道日损,圣人之道也。上知不能无人心,下愚不能无道心,若尧授舜曰“允执厥中”,又何损焉。舜授禹加以人心道心危微之言,则损之所不免也。损之又损以至于无为,无为而无不为。损之云者,损去人欲也。又损云者,人欲去,得净尽也。人欲净尽,则无徇己之为;无徇己之为,则凡所为者,皆天理之所当为而不可不为也。

在这里,杜道坚把老子的无为有为之道与理学家常说的人心道心、天理人欲进行了对比。老子认为,求道必须“日损”,“损之又损”,去掉那些浮华的、外在的杂质,返归虚静真朴的状态,以体会到无为之道。对此,杜道坚用理学家的观念进行了解释,认为老子的“损”即是去掉“人心”、“人欲”,无为即是以显“道心”、“天理”。如果我们对理学有一个正确的了解,就不能不承认这种比附还是有几分道理的。值得肯定的是,杜道坚认为老子之无为并非毫无作为,而是“天理之所当为而不可不为”,这

一解释,较好地避免了理解老子无为之道可能产生的片面性。

此外,杜道坚还将道教的性命之学与理学联系起来,例如他推阐《老子》第40章之原旨云:

夫神,性也,气,命也,合曰道。圣人立教,使人修道,各正性命,盖本诸此。仲尼之尽性至命,反终之谓也;子思之天命谓性,原始之谓也。老氏言复命而不言性,此言有生于无,性其在矣。尝论性者,吾所固有;命者,天之所赋。生之始也,性不得命,吾无以生,命不得性,天无以赋,性与命交相养,而后尽有生之道也。生之终也,形亡命复,惟性不亡,与道同久。修此谓之修道,得此谓之得道。学道人有不能自究本性,反有问命于人者,是未明性命之正也。

道教倡导性命双修,而理学则讲“性与天道”,杜道坚认为两者可以互通,并将这种儒道互融思想引进了他的老学。本来,《老子》书讲复命,却罕言心性,而杜道坚在诠释时,认为老子不限于谈复命,也是讲心性的。老子虽然表面上没有重点提到心性,实际上心性隐含于他的思想体系之中,因为心性为每个人所固有,性与命不可相分,所以复命也就是“复性”。杜道坚进一步指出,人的肉体生命终究是会消失的,而性却不会消亡,性与道一样具有永恒性,因此修性就是修道,复性就是得道。如果学道之人局限于修命,而不能自究本性,则是“未明性命之正”。可以看出,在杜道坚的性命双修思想里,固有心性的保养与超越居于更加重要的地位。

五、余论

从杜道坚的老学旨趣可以看出,这位教门高道不仅重视《老子》义理的发挥,而且具有明显的人世倾向。当然,这是有历史原因的。杜氏本人“道际两朝,学探古始”^①,王朝的更替、历史的巨大变化促使这位方外道士也不得不去思考现实的问题。入元之后,由于元代基业的创建者成吉思汗早就有优待道士的传统,道教与政治的结合益趋紧密。

^① 《玄经原旨发挥》任士林序。

杜道坚亦积极主动地与元代的统治者接触,参与政治活动。据《杜南谷真人传》记载:“巴延朝上都,偕道坚入觐。道坚首陈当务之急,在于求贤、养贤和用贤。疏上,世祖忽必烈嘉纳之。屡召对便殿,莫不称旨。所举将相之才,后皆为名臣。世祖忽必烈欲委道坚以执政,力辞不拜。”一如丘处机得到成吉思汗的优渥,杜道坚也得到了忽必烈的赏识,“世祖嘉其古直,屡赐恩光”,以后皇帝不断封赐,大德七年(1303),成宗授其为杭州路道录、教门高士,皇庆元年(1312),仁宗宣授“隆道冲真崇正真人”。杜道坚以他的博学高行得到了朝廷的重视,而他“皇道帝德”的老学思想,则很好地顺应了时势的需要,这既有利于茅山道教在元代的发展,而且对茅山宗的宗教精神亦产生重要影响:如更加关注现实社会,具有入世精神;又如阐扬玄理,以补符箓道派之不足等等。由此可见,杜道坚不仅在道教老学史上具有较高地位,在茅山道教的发展历程中也是不可不提的重要人物。

第五节 张嗣成的《老子》研究

张嗣成,字次望,号太玄子,第三十八代天师张与材长子,为天师道第三十九代天师。延祐三年(1316)奉元仁宗诏入京,次年被授太玄辅化体仁应道大真人,嗣天师位,“袭领江南道教,主领三山符箓如故”^①。泰定二年(1325)被封为“翊元玄德正一教主”,知集贤院道教事,后又数次入朝,累有加赐。在他去世后,明太祖仍封赠他为“太玄弘化明成崇道大真人”。自三张依《老子》弘道阐教,成《老子想尔注》以来,历代天师亲注《老子》者并不多见。而张嗣成认为,“为老君弟子而不知老君之道,犹终日饱食而不识五谷,终夜秉烛而不识火也”^②,所以他对《老子》十分重视,撰《道德真经章句训颂》以弘扬道教教义。该著完成于至治二年(1322),把有关《老子》的训释与赞颂结合起来,行文简洁流畅,内容蕴藉,在道教老学著作中别具一格。

① 《元史·释老传》。

② 《道德真经章句训颂·序》。

一、理气性命之说

张嗣成解《老》，其中重要的一个特点，就是显示出了援儒入道的倾向。当时的儒学，就是理学。理学经朱熹发扬光大，到元代影响进一步增加，特别是元仁宗于延祐元年(1314)恢复科举，以程朱理学作为考试的主要内容，此举不仅使程朱理学的官方地位得以最终确立，而且极大地推进了理学在社会上的传播速度。张嗣成作为一代天师，亦受到理学的影响，在诠释《老子》时将理气性命结合起来。如他对《老子》首章解释云：

道者何？理与气耳。因于无者理，著于有者气。有此理，道所以名；有此气，道所以形。理常于无而神，故自然而性；气常于有而空，故自然而命，天地万物无能违者。譬诸路焉，造于此必由于此，故有理必有气，有气必有形，形则为天地万物，所谓可道之道，可名之名也。理之所以为理，气之所以为气，又可得而道、可得而名哉？是则非无非有，有不可得而易，所谓常道常名者也。天地之始以理言，万物之母以气言。常无欲则寂然不动，所以观未发之理，常有欲则感而遂通，所以观方发之气。同出、异名、又玄、众妙皆理气二者相为无有有无耳。曰妙、曰微、曰门，又所以示学者进修之地。于是究之，则万有芸芸，亦孰离理气性命也。

此段注文有两层很重要的意思：其一，以理气释道。理气论是理学体系中的重要内容，其要点为理气不离和理本气末。如朱熹说：“有是理，则有是气；有是气，则有是理。”又云：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。”^①将理气关系讲得很明白，理是天地万物之本体，气是构成万物的元素，它们互不可分。由于老子之道玄妙莫测，难以把握和理解，要用语言解释清楚，更是十分困难的事情，因为“道可道，非常道”。而把理气概念引进来加以比附后，老子之道也似乎变得清晰起来。在老子思想体系中，有两个很重要的范畴即无与有，道是无和有的统一，而理气的性质可以与

① 《朱文公文集》卷五十八，《答黄道夫(一)》。

无有对应,无指理,有指气。这样,天地之始便是指理,万物之母则指气;常无欲,寂然不动,为未发之理,常有欲,感而遂通,乃方发之气;“同出”、“异名”、“又玄”、“众妙”都是理气二者在相互发生关系。应该说,老子首章内容十分玄奥复杂,头绪很多,所以历来解《老》者都难以得到确解,而张嗣成用理气作为解《老》的钥匙,把老子此章梳理得颇有条理了,这应该是一种值得肯定的方法,如他本人所言:“道何形象强名之,说得分明说又非。无有有无相造化,只于理气究真机。”^①其二,性命双修,先性后命。张嗣成指出,如果把理气之说与修道联系起来,那么,理就是性,气即为命,理气不可分离,性命必须双修。而从理本气末的关系来看,修性当居于更加重要的地位。如第21章之训颂:“惟无有空,惟空有神,惟神有炁,惟炁有精。空炁相入,实有不物,静以揽之,妙变汨汨。咦,上药三品精炁神,从无而有自然成。世间万物皆如此,不信神仙浪得名。”这里说明,精炁神的生成变化遵循从无而有的顺序。从无到有,亦即从理到气,这是一个自然的过程。体现在修炼次序上,就是先性后命。对此,第33章之训颂讲得更加明白:“自知自胜有深功,笃实刚纯守此中。九窍百骸皆幻妄,无今无古是真空。咦,明乎静,安乎定,以有其性,不听于命。”代表身体的“九窍百骸”被认为是幻妄,“以有其性,不听于命”的意思则是,如果在性命二者之间一定要作出选择的话,还是以性为重。

当然,从张嗣成对《老子》的诠释中可看出,尽管他坚持先性后命的修炼次序,但并不反对修命,这也是其道教立场的反映。《老子》第50章之注说:

天地人物,内外皆不离乎气。气聚则成形,气顺斯能生,所谓养生,亦顺其气而已。养生之道,以其厚自奉养,乃有以伤其气而致死矣。吉凶晦吝生乎动,动之效四吉仅一焉,故知道者慎乎动,明乎静。静则定,定则久,久则复,复则知,所谓一而为不死不生之徒矣。是盖神气空无之妙,生死两忘,出入无间,外物于我奚有加焉。明乎静,知其所以静而静之也,非若数息呆坐,

^① 《道德真经章句训颂》第1章。

顽然以为空者。使其顽然以空，则又安能外气以观天地哉。然阳气虚，阴气塞，阴常盛，阳常抑，事之成常难，事之败常易，晴明之日常少，冥晦之日常多，于三生六死概可见矣。是非其本，然皆人事有以致之。天地万物之气，于吾身未始一息不相通，养生者可不慎动。

注文的主旨是通过气以论命，论生死。天地万物的形成都不离气，人的生命同样如此，所以养生之道的关键在于养气。养气的要点在于静而非动，由静入定，不仅修命，而且修性。张嗣成强调，只修性不修命是行不通的，因为只注意修性就是堕入了“顽空”，离开了气的支持，不会有理想的效果。而气贯通天人，在人身上生生不息，理应为养生者重视。注文中的“一”有特定的含意，其义如以下注文所言：“生死常理，不离乎数，十有三分，自生自死。过于求生，反入死地，又有其三，死数六矣。生三死六，合而九具，不死不生，惟一而已。一为坤元，一为乾始，以全吾神，以敛吾炁。神来空无，一而不二，物我俱亡，何伤何累。咦，一二相依不少离，随之生死数难违。不于炁外观天地，梦里谁知说梦非。”生死之数九，一则代表着超越生死之道。而要想把握这玄妙的一，既要全神，也须炼炁，如果离开炁去求一，当然是行不通的。

由上面的分析可见，尽管性命双修的次序有先后之别，但又是一种彼此不可分割的关系，而需要遵守的原则就是自然。如下面两注：

天地如何逃始终，独能长久夺元工。能知性命人人寿，莫道神仙非至公。咦，知性存神，知命顺炁，无心之私，乃为至理。^①

四大假合，托乎灵明。顺以保之，冲然无营。内视何有，天下自宁。出入之机，审动与静。众眩其聪，我则若冥。不有其功，不圣其圣。体用自然，斯真性命。咦，真性命只在斯，不可窥不可违。^②

无论是修性还是修命，都要在自然的状态下进行。对上引第二条材料，张嗣成还加了一个附注：“魂魄合而为人，抱一者，守此性也。所谓致

① 《道德真经章句训颂》第7章。

② 《道德真经章句训颂》第10章。

柔、玄览、无为、无雌、无知、不有、不恃、不宰，皆所以言抱一之道本乎自然者也。”^①抱一即守性，但不修命，性难以守，所以抱一之道即为性命双修之道，性命之道，出于自然。所以张嗣成最后总结说：“非言非道道非言，辩博谁知妙不传。人法者天天法道，道何所法自然然。”^②

二、金丹不在他求

尽管天师亲自解《老》者并不多见，但三张之《老子想尔注》确乃开创了天师道的老学传统，所以张嗣成说：“吾祖正一真君，两承神驭，下降西蜀，亲授至道，发五千文言外之旨，无余蕴矣。家世守之，盖千数百载，嗣成藐焉传嗣，累奉德音，以遵行太上老君经教，为祝厘第一义。是以每于三元开坛传箴告祝之余，必即此经敷畅之，使在坛弟子及慕道而来者如鱼饮水，各满其量。”^③自张道陵创立五斗米道，即以《老子》五千文传教，张嗣成也继承了这一传统，每每开坛说法，都要阐发《老子》义旨，使教内弟子及慕道者深受教益。那么，《老子》思想中最重要的内容是什么呢？张嗣成指出：

诵是经者，倘有得于无为之绪，则可以修身，可以齐家，可以安民，可以措天下于太平。虽然，此特其粗耳。《南华经》云：其尘垢秕糠，犹将陶铸尧舜者。非耶？若夫性根命蒂，交摄互融，妙有真空，微言显说。险语稜层，则孤峰绝岸；至味澹泊，则元酒大羹；其澄涵，则镜里之花；其窈汭，则水中之月。可以默契而不可以言悟，可以神遇而不可以迹求。^④

学习《老子》，从中悟出修身齐家治国平天下的经验，对一般人来说，这是大收获了，但张嗣成认为这仅仅是老子智慧中的旁支小技，其主体思想乃是阐发“性根命蒂”，故性命之道才是《老子》的主旨。怎样去把握性命之旨呢？外来的传授和言语的暗示都不足以发其真义，唯有默契

① 《道德真经章句训颂》第10章。

② 《道德真经章句训颂》第81章。

③ 《道德真经章句训颂·序》。

④ 《道德真经章句训颂·序》。

自悟才是入道之门。因此,张嗣成撰写《道德真经章句训颂》的目的,“非敢自谓得老君之旨,然使吾门弟子与夫尊德乐道之士得而玩之,倘有悟入,则金丹不在他求,而至道吾所固有,功成行满,法身不坏,亦券内事耳。所谓千载而下知其解者,犹旦暮遇之也”^①。张嗣成强调,至道为每个人本来具有,那么金丹的修炼也毋须向外,而要靠自证自悟。

张嗣成在《老子》第11章的训颂中云:“青天何荡荡,万象无不容。顽然一块土,有井便泉通。咦,莫言二物大,乃在虚空内。更于何处著虚空,元来不出吾身外。”“二物”指天地,“元来不出吾身外”指心。天地虽大,仍在虚空之中,比虚空更大的是什么呢?是人的心,是道。正因为每个人心中都有至道,所以张嗣成解《老》时时常提醒,修道一定要回归自身:

人居理气间,譬如鱼在水,不自知其然,出入有生死。因之以顺理,柔之以守气,至宝存诸中,天地一终始。^②

执夫事而必于用,舍夫正而趋于邪,治其末而失其本,厚其身而肥其家,是皆自盗其所有,乃不知惜而仍夸。咦,渡海驾桥终费力,好花无实谩逢春。莫将捷出矜才智,盗取吾家无价珍。^③

“至宝”、“无价珍”指的都是每个人固有之道,也即是每个人的本来心性。修炼者如果漫溯外求,舍本逐末,逞个人才智之长,当然不能超越生死,只有返回自身,顺理守气,而以真性为本,才是正途。

张嗣成强调返身于内而求道,是建立在一个前提之上的,即人为万物之灵。正因为如此,所以人能够凭借自身的能力修成金丹而无须借助外部的力量。张嗣成说:

道有不物,妙哉混成。内外天地,化化生生。求之不得,强名而名。孰能反之,人物之灵。灵其自然,毋执以形。咦,欲望昆仑顶上头,层层楼上架高楼。眼前自有昆仑在,指向傍人得见不?

人为物灵,体道知道,行道系焉。曰知雄守雌,知白守黑,知荣

① 《道德真经章句训颂·序》。

② 《道德真经章句训颂》第36章。

③ 《道德真经章句训颂》第53章。

守辱，知而行之方也。不离不忒乃足，皆曰常德者，道体而德用也。知此则造化吾握中物耳。^①

独阳不成，独阴不生，生成万物，阴阳合凝。用刚则折，柔久是能，刚内以守，柔外以行。事天法地，人所以灵。裁成妙合，天地清宁。返之一己，万有包并。示以槁死，存吾刚明，绵绵不亡，朝乎太清。^②

老子之道具有至高至上的地位，天地万物、日月山川都赖道以生以存，但它们无法从主体上去认识道。能够体道得道的，只能是人，因为人具有天地万物所不具备的灵明。

关于人的灵明的阐述，还见于《老子》第6章的训颂：“怪怪奇奇理气形，自虚而实互相生。元来天地一物耳，妙应无穷是我灵。咦，此是生身处，此是朝元路。”此注同样是肯定最能体现人的主体性的灵明。注中提到的“朝元路”，即指求道的途径。张嗣成指出的人道之门有二，其一是顿悟。他说：

天地之先，父母之前，有始末始，是谓一元。为父而母，造化出焉，知出而复，斯神之全。神全不杂，明光相一，外想不入，内言不出，皎然见之，青天白日，不造不化，奚有乎物？知微知彰，知柔知刚，知用知藏，知变知常。仙则鼎湖，治则陶唐，噫其秕糠，死而不亡。咦，此是朝元第一方，顶心直上见虚皇。斗旗祭灶皆成技，捉虎擒龙枉发狂。^③

“此是朝元第一方”指求道的第一种方法。张嗣成有注加以说明：“此修炼顿悟直造者，与第59章积功累行者虽然入门为异，及其成功一也。”^④相对于“捉虎擒龙”之类的修炼技术而言，顿悟心性才是最重要的。基于此点，《道德真经章句训颂》有很多的颂语都是引导人去顿悟的，如下面两条：

① 《道德真经章句训颂》第28章。

② 《道德真经章句训颂》第60章。

③ 《道德真经章句训颂》第52章。

④ 《道德真经章句训颂》第52章。

不闻乃真闻,不见乃真见,不用执柴头,不吹火自现。无始便无终,今古归一串,从渠千万变,只是本来面。咦,识本来面,提正法纲,分明便是虚皇,稽首十方皈向。

自然而然者天之行,齐而不齐者物之情。执其行,得其情,而返之于无形之形。寂兮寞兮,无臭无声,亦孰使夫天清而地宁?咦,观水还知道用微,微波已静又风吹。不妨小立待其定,自有人人照见时。^①

首条训颂直指人的本来面目,后面一条以观水之喻,强调悟道须等待时机。张嗣成进而指出,老子所曰常为而无为,功成不居、不为主、不为先,曰柔曰静,曰复曰自然,曰损又损等等,都是一经本旨,都是求道之方。其大旨在于使人明心见性,超越物我。

如上面所提示,求道的第二种方法是积功累行。张嗣成训颂《老子》第59章云:

推吾身以外及者,治人之方。敛吾心以内守者,事天之则。因其实而为虚,不尽用之谓啬。由是而复本,由是而积德,以能无能而能,以极无极之极。故有国者治人之施,而有母者事天而得。既得其母,子不待索,性根命蒂,灌溉凝植。环二炁以为丝,化万有而莫测,固将观天地之终穷,而逍遥乎无方之域。咦,此是朝元第二方,蓬莱不在海中央。伏雌莫为寅风动,胎蚌还分夜月光。

“此是朝元第二方”紧接“朝元第一方”,阐发修道的另一门径。张嗣成对上引训语加以解释说:“修真学道,则一而入门,有不同此,则审动静之机,明感应之理,守之以待,自然而然,所谓积功累行而满三千者是也。”^②在张嗣成看来,修道者如果不能直接顿悟本来真性,那么还有第二种方法,即多做功德。如果求道者“积功累行而满三千”,同样是可以与道合真的。积功累行应该包括两个主要的内容,一是具体的修炼,一是为善。特别是为善,张嗣成多有强调:“下于人者,其善乐取。合天德以同归,盖古人之极致。咦,保身平气两惟艰,更信全功取善难。水火

① 《道德真经章句训颂》第37章。

② 《道德真经章句训颂》第59章。

相和龙虎伏，人天合处即金丹。”^①尽管为善并不容易，但与金丹相关，而只要坚持，一定会有好的结果：“天道无亲，惟善是与，善不责报，天斯报矣。咦，万有俱无万虑澄，怨何所在德何名。人人皆善从何与，大古青山只么青。”^②

从张嗣成对《老子》的诠释可以看出，这位第三十九代天师在提倡一种超越符篆法术的修道方法，由此也表明，元代的正一道在教义教理上出现了一些新的变化，而这种变化的出现，与全真道的影响当有一定关系。

① 《道德真经章句训颂》第 68 章。

② 《道德真经章句训颂》第 79 章。

第六章 明清道教老学

明清时期,道教老学进入总结集成阶段。这一时期的老学成就虽然总体上没有超越前代,但在某些方面仍有自己的特色,如以丹道解《老》获得了新的突破,对社会现实的关怀显得更加强烈等等。所以,道教老学在该时期仍然表现出了自己的生命。

第一节 明清道教思想的特点

一、明清道教的中兴与衰微

明清道教的发展,总体来说是呈衰落之势的。但由于统治者的扶植,正一派在明代前叶受到了尊崇,全真道到清代则出现过中兴时期。

朱元璋建国后,基本上采用三教并用的思想政策,对佛道二教的作用是持肯定态度的,如洪武七年(1374)有《御制玄教立成斋醮仪文序》云:

朕观释道之教,各有二徒,僧有禅有教,道有正一有全真。禅与全真务以修身养性独为自己而已;教与正一专以超脱特为孝子慈亲之设,益人伦,厚风俗,其功大矣哉。……敕礼部会僧道定拟释道科仪格式,遍行诸处,使释道尊守,庶不糜费贫民,亦全僧道之精灵,岂不美哉。

朱元璋认为道、释二教均有助于人伦教化,特别对道教的最高经典《老子》十分推崇,并亲注《老子》,成为历史上继唐玄宗、宋徽宗之后第三位注解《老子》的皇帝。朱元璋认为《老子》“乃万物之至根,王者之上师,臣民之极宝,非金丹之术也”^①,其解《老》的目的是将《老子》思想运用

^① 《大明太祖高皇帝御注道德真经·序》。

到治国的实践中去,所以他谈到:

本经云:民不畏死,奈何以死而惧之?当是时,天下初定,民顽吏弊,虽朝有十人而弃市,暮有百人而仍为之,如此者岂不应经之所云?朕乃败极刑而囚役之,不逾年而朕心减恐。^①

看来,朱元璋对老旨体会是颇深的。

明成祖朱棣则更是一个著名的崇道皇帝,他把真武大帝树立为明皇室的保护神大加崇奉,武当山作为真武玄天上帝修真得道之地而受到朱棣的特别重视,他曾先后颁发几十道圣旨以兴隆武当道教,其扶持政策和管理措施主要有:大规模创建宫观、钦点各地道士入武当山虔心办道、钦命道官提点各宫观、拨赐公田佃户专一供贍道士、轮差军民修理洒扫宫观、钦授藩臣提调全山、颁降圣旨严飭道规等等^②,在皇帝的扶持下,武当道教得到空前的发展,而武当道的兴起,是明代道教史上的一个亮点。

明成祖以后,仁宗、宣宗、英宗、宪宗、孝宗、世宗等都是著名的崇道皇帝。明代皇帝崇道的一个共同的特点是任用和宠信道士,如明太祖授丘玄清为监察御史、授王德益为太常卿,明成祖任袁廷玉、沈与真、赵彝善为太常寺丞等,而从英宗到世宗的几位皇帝,更是先后提拔四位道士担任尚书之职。如第一位道士尚书是英、代两朝的蒋守约,第二位是宪宗朝的李希安,第三位是孝宗朝的崔志端,第四位是世宗朝的徐可成,这四位尚书开始几乎有相似的经历,后来则升迁至礼部尚书。以崔志端为例:

志端,李广之党也,习步虚声,音吐洪畅。成化中传奉,历官至太常少卿,久之进卿,致是骤擢尚书,仍掌寺事。言官以志端羽流,不宜清秩,抗疏力争。上曰:“先朝有之,既擢用矣。”不听。^③

孝宗对崔志端的重任遭到了言官的反对,但孝宗对言官的意见不予采纳,其中的一个重要的原因是前朝有任道士为尚书的旧例。

① 《大明太祖高皇帝御注道德真经·序》。

② 参见王光德、杨立志《武当道教史略》第166~168页,华文出版社1993年版。

③ 《明通鉴》卷四十。

明代道教从教派上区分为正一、全真两大派,由于正一派与世俗社会的结合更加密切,非常适合统治者神道设教的需要,故受到了明朝皇帝的重视,“在政治地位上压倒其余一切道派,取得了前所未有的尊荣,成为道教的代表”^①。像正一道第四十二代天师张正常,第四十三代天师张宇初,第四十四代天师张宇清,第四十五代天师张子开等等,都屡受朝廷封赐,地位十分显贵。

从第四十六代天师张元吉开始,正一道渐渐走向衰落,但道教在整个明代影响是巨大的,诚如柳存仁先生所言:“在整个中国思想史中,道教的势力之大,道教空气弥漫笼罩于上下各阶层、各方面,却没有比这三百年更浓厚更盛了。”^②

清代统治者对道教的态度并不像明代皇帝那样崇奉,所以道教的政治地位日趋下降。但从顺治皇帝开始,朝廷对全真道开始加以重视,康熙、雍正、乾隆诸帝都有崇道的举措,例如康熙皇帝敕封龙门派高道王常月为“抱一高士”,雍正皇帝封南宗始祖张伯端为“大慈圆通禅仙紫阳真人”,对南宗实际创始人白玉蟾的解《老》著作《道德宝章》颇为重视。由于皇帝的扶持,全真道一度出现中兴之势。

被誉为全真道中兴之祖的是龙门派第七代传人王常月。王常月于顺治十二年(1655)秋北上京师,任白云观住持以后,开始弘宗阐教,以振兴全真道为己任。其主要措施为清整戒律,针对全真道初创时戒律不严的情况,大力加强了戒律的建制。据《昆阳王真人道行碑》,王常月曾于顺治十三年(1656)“奉旨主讲白云观,赐紫衣凡三次,登坛说戒,度弟子千余人”。王常月的传戒活动影响很大,南北道士纷纷前来求戒,皈依者众多,全真道由此出现了中兴的局面。

二、三教思想进一步融合

明清道教在教义、教理方面较之前期没有太大的发展,但道教与儒、佛思想的融合进一步加强了。

① 卿希泰:《中国道教史》第三卷,第435页,四川人民出版社1996年版。

② 《和风堂文集》卷中,第814页,上海古籍出版社1991年版。

三教融合是宋代以来道教思想发展的一个共同特点,如张伯端明确提出了“教虽分三,道乃归一”的口号,援禅入道,以证性命之学,全真道与南宗莫不倡导三教合一。到了明代,三教合一思想又有了进一步的发展,如柳存仁先生所言:“在明代以前的道教中人,像南宋的夏宗禹、萧应叟(观复),元代的李道纯(他是白玉蟾的再传弟子)、卫琪等人,在他们自己的著作里或为道经作注疏时,莫不提倡三教归一的说法,而夏宗禹并著《三教归一图说》,把它刻在所著《阴符经讲义》的正文之前。这种观念,到了明代,加上明太祖的赞助,更成为最时髦、最无可非议的论调了。”^①

关于三教同源的思想,王重阳早有“一树三枝”的形象比喻,到明清时期,这一思想得到继续发挥,如全真道士何道全作《三教同源》诗曰:

道冠儒履释袈裟,三教从来总一家。红莲白藕青荷叶,绿竹黄鞭紫笋牙。虽然形服难相似,其实根源本不差。大道真空元不二,一树岂放两般花。^②

又如武当道派的宗师张三丰也大力倡导三教同源,他作《大道论》曰:“窃尝学览百家,理综三教,并知三教之同此一道也。儒离此道不成儒,佛离此道不成佛,仙离此道不成仙。”在《大道论》中,张三丰对儒学的调和最为明显,如云:“仁属木,木中藏火,大抵是化育光明之用,乃曰仁。义属金,金中生水,大抵是裁制流通之用,乃曰义。仙家汞铅即仁义之种子也……意土合而五行全,大道之事备矣。”这是用内丹家的五行比附儒学的五常,儒学与仙学彻底结合起来了。胡孚琛、吕锡琛所著《道学通论》指出:“明清时代的‘三教合一’、‘三教同门’之论,和晋唐人的三教融合、相互汲取的观念不尽相同,是要进一步打破三教的界限。”^③这种三教界限模糊的特点,在林兆恩(1517—1598)所创的“三一教”中体现得十分鲜明。林兆恩道号子谷子、心隐子,后又号混虚氏、无名氏,门徒尊称为“三教先生”。他博览三教典籍,意识到儒、释、道三家分而

① 《和风堂文集》卷中,第822页,上海古籍出版社1991年版。

② 《随机应化录》卷下。

③ 《道学通论——道家 道教 仙学》第351页,社会科学文献出版社1999年版。

言之,各有所偏,合而言之,则可圆备,于是倡导三教合一,并四处传播其思想,由此形成了三一教。其著作《林子三教正宗统论》、《夏午尼经》、《夏午经纂》、《夏午经训》、《九序图》等构成了三一教的主要经典。

儒、释、道三教本有区分,如在本体论上,儒家之中、老子之道、释氏之性,各有特色,林兆恩独创了一个新的哲学范畴“夏”,试图以“夏”贯通三教。他说:

沙界之华,龙天之夏,而为儒者曰“我儒也”,为道者曰“我道也”,为释者曰“我释也”。教既分为三矣,而余之意,则欲会而归之,以复合于孔老释迦之道之本一也。^①

我之本体,其太虚而太空者乎?惟其太虚而太空,故能运虚空,我之本体,其先天而先地者乎?惟其先天而先地,故能生天地。我之本体,其夏而大者乎?惟其夏而大也,故能儒而圣也,道而玄也,释而禅也。^②

林兆恩认为,三教之本源尽管有各自的说法,但如果使用“夏”范畴,则三教可以归一。天得夏以清,地得夏以宁,人得夏以圣,皇得夏以道,帝得夏以德,王得夏以功,儒得夏以仁,道得夏以玄,释得夏以空。这一阐述,明显脱胎于《老子》第39章,是《老子》道论的变形^③。

林兆恩对《老子》十分重视,其主要的解《老》著作为《道德经释略》6卷。该书之主旨仍在于三教合一,指出“老子之教何尝与孔子异”,“释迦之不仁而至仁,以与老子不异也”^④,类似的观点很多,正如他的门徒所言:“我师龙江先生,每以道一教三,度世度人,总持儒道释之统而序列之,以开天下万世之迷。”^⑤

明清时期三教融合思想较以前进一步发展的另一表现是,三教合一不仅仅局限在学理上的论证与阐发,而是作为一种信仰在民间社会得到普及。林兆恩的三一教即是例证。另外,在明清地方社会出现了

① 《三教正宗统论·三教合一大旨》。

② 《三教正宗统论·本体》。

③ 参见卿希泰《续·中国道教思想史纲》第549页,四川人民出版社1999年版。

④ 《道德经释略》卷一。

⑤ 《道德经释略》陈大道跋。

大量的三教堂,也是三教信仰深入民间的具体体现。在三教堂中,儒、道、佛并存,孔、老、释同祀,由此形成了一种独特的文化格局。这一点在明清时期的山西地方社会表现得很典型,三教堂作为地方民众宗教信仰的寄托之所,反映了民间信仰与国家正祀的冲突与协调^①。

第二节 道教老学概况

一、道教老学主旨

道教发展至明清时期,性命双修思想早已成为其基本的教义,而借解《老》宣扬内丹性命之学,便自然成为该时期道教老学的主旨,诚如陆西星《老子道德经玄览序》所言:“《老子》者,圣人道德之微言,而性命之极致也。”

宋元道教老学已常有性命之论,这一特点到明清时期得以继续。如明代道士王一清阐述《老子》五千文之主旨说:

其辞简,其意深,其文五千,其旨本清虚,主无为,法自然,务道德,尚敦朴,绝圣智,潜仁义。以清静为本,无为为体,自然为用,长生为征,以至于齐家、和乡、治国、用兵为余绪。而其言足以发先天之秘,泄造化之机,而其意使人返朴归真,以复太古之自然,而其要使人返虚静之本,复性命之原,如万物生于根而归于根也。故曰:五千文有清静之道,有无为之道,有自然之道,有长生之道,有治世之道,以至于治心养性,体物知身,不可作一途看。其中多譬喻,不可以辞而害意。其中多寓言,不可作真实语。如其必欲尽合孔孟六经之文,则有坚白异同之差矣。学者当具眼观之圆机而会其理可也。^②

《老子》书蕴含虚静、无为、自然、长生之道,可以治国,可以应世,可以修

^① 关于此点,段建宏的博士论文《戏台与社会:明清山西戏台研究》(华中师范大学,2008)有详细的论述。

^② 《道德经释词·叙道德经旨意总论》。

身,其用途十分广泛,但最重要的方面是“使人返虚静之本,复性命之原”。

“复性命之原”是王一清解《老》的总纲。他注《老子》第6章曰:

这个虚灵玄窍,阖辟元气,体性圆通,为生化之本,在人身天地之正中,是造化根宗,性命渊源。实天地交界之所,阴阳混合之处,水火交媾之乡,凝结圣胎之地,精神魂魄皆聚于此,自古神仙修炼内丹,皆在此处,所谓玄关一窍是也。

“用之不勤”,虚心无为而已,虚心而神自返也,无为而气自复也。神返气复,吾身之玄牝立矣。由是知之,谷神不死者,虚心养神之喻,言其体也。玄牝之门者,阴阳阖辟之喻,言其化也。绵绵若存,用之不勤,志意不分之喻,言其用也。此言虚心养神,神得其所而返于心,心不外驰,而气自还于身。身心妙合,神气归根,结成大药,谓之还丹,乃不死之道也。故必用志不分,冲和抱一,绵绵继续以用之,优游以养之,不可着之于有,不可失之于无,不可以有心守,不可以无心求。以有心念之则非妙有,以无心忘之亦非真无,惟相见于混沌杳冥之中,相接于恍惚虚无之内,无中不无乃见真吾,亦不知其所以为吾。噫!惟无心者则能见其真吾,尽性者则能知其真吾。此章玄奥,为金丹鼻祖,岂易言哉。

《老子》第6章历来被养生家重视,尤其是道教人士,习惯于将此章解释为各种具体的修炼方法。王一清的理解则有所不同,主要从内丹心性学的角度来诠释“玄牝”之义,强调性命双修而以心为重,认为这就是所谓的“金丹鼻祖”,修道秘诀全在于此。

清代道士德园子的《道德经证》,也是一部典型的以性命之学解《老》的著作。试看他对《老子》首章的注解:

常道谓性,常名谓命。万古不易,千圣不二,故曰常。……无者何?性是也。元黄未造,十方虚空,此性混然中处,杳杳难窥,是始天地者也。有者何?命是也。庶类未形,两仪肇造,此命动静互根,生生不息,是母万物者也。……两者指有无,同出而异名,谓性之与命即吾身之太极本体,一而二,二而一者也,言修性修命,虽有节次,而其体则同此一玄也。玄之,尽性事也。又玄,至命事也。

玄之又玄，尽性以至于命也。

《老子》首章重点阐述道之玄妙，对此章的解释往往可以看出注者的思想倾向。德园子在诠释时并没有像一般的注者那样去侧重发挥老子的“道论”，而是在性命问题上大作文章。再看他对道经第26章^①的解释：

《悟真篇》云：“黑中有白为丹母，雄里怀雌是圣胎。”所以演经旨者也。婴儿者，圣胎成也。无极者，是从了命之后重复了性，而神返乎虚也。盖性命之学，先修性，后修命，既了命，复了性，如此而已矣。《悟真篇》云：“若要修成九转，先须炼己持心。”此先修性而后修命之说也。又云：“丹是色身至宝，炼成变化无穷，更能性上究真宗，决了无生妙用。”此即了命而复了性之说也。

张伯端的《悟真篇》被道教人士誉为“丹经之王”，张伯端本人亦被尊为南宗之祖。其修道的特点是提倡性命双修，先命后性。德园子援引《悟真篇》解《老》，但对张伯端的思想有所改动，认为性命之学应该先修性后修命。又如下面的注文：

知者，知所行。行者，行所知。知行合一，性命双修之道也。古人谓性命二字，如玉连环，分拆不开，所以知不离行，故易知。行不离知，故易行。大易之易知简能，孟子之良知良能，皆所以指示性命之渊微者也。人能悟得知行合一，则虽一言一事，无不宗其宗，而真宗弗离；无不君其君，而天君弗扰。先儒所谓“体用一源，显微无间”，禅宗所谓“这边那边，应用不缺”是也。此不过返诸性命之本然，故无知无为。^②

此注进一步申述性命之道。从知行合一论及性与命不可分离，并引儒、禅为证，由此对性命必须双修加以强调。综观《道德经证》全书，几乎每章都涉及性命之学这一主题，这样的注解确实反映出了道教老学的时代特色。

值得注意的是，明清道教老学在阐发性命之理时，还表现出了一种

^① 德园子对《老子》的分章与通行本不同，第26章相当于通行本的第28章。

^② 德园子：《道德经证》德经第26章。

倾向,即对修命的具体丹法比较重视,因而以丹术解《老》的现象很常见,这与宋元道教老学重道轻术的特点有所不同。如陆西星、程以宁、李西月、黄裳等重要的道教人物解《老》,都将老子思想与内丹联系起来,其功法阐述得相当详细完备。

这一现象的出现,固然是道教老学的本来特色,但与内丹学在明清时期发展到了一个新的阶段也有联系。据卿希泰先生主编的《中国道教史》,道教内丹学的历史大体上可以分为三个阶段。从《周易参同契》的出现到唐末五代是第一阶段,属于内丹学的草创时期;从张伯端撰《悟真篇》开始到明代中叶是第二阶段,内丹学在此一阶段变得繁荣,但该时期的内丹学理论尚存在概念意义模糊不清、体系不够完整的缺点;明代中叶至有清一代为第三阶段,是内丹学的成熟时期,这一时期的内丹学在概念的明晰性、体系的完整性诸方面较之前人有长足的进步^①。明清道教老学中以丹法解《老》的现象明显增多,正是该时期内丹学发展走向成熟的反映。由于内丹学的根本原理不出《老子》之外,所以道教人士特别是内丹家解释《老子》时,便常常借《老子》而言内丹功法,内丹之药物、火候、具体操作程序等等,都在老学著作中有细致的体现,因此,像李西月的《道德经注释》、黄裳的《道德经讲义》等完全可以当做丹经来阅读。

二、《老子》与儒、佛

《老子》之道具有高度的灵活性和广泛的适用性,儒、佛等各种思想都可以与之结合。因此,自唐宋以来,以儒、佛解《老》的现象十分常见,并在明清时期得以延续。随着儒、道、释三教思想的融合进一步加深,道教老学中三教交融互通的情况更为突出。而且,道教学者在援引儒、佛诠释《老子》时,并不局限于简单的比附,而是注意分析儒、道、释之间能够互通合一的深层原因。

如前面提到的德园子,被人称之为“三教之弟子”,《道德经证》在阐发道教性命之学的同时,用大量的篇幅援引儒、佛之说以证道。他说:

^① 《中国道教史》第四卷,第23页,四川人民出版社1996年版。

“经易云证耶？原夫生人者天，先天者道，尽心者圣，具道者心。是以人同此心，心同此理，先圣后圣，其揆一也。自昧焉者，每以偏端自茧，不明固有之知能，遂如同室操戈，谬执本无之人我，未会三家之合，徒争三教之分，故门户别而血脉鲜通，根源明而末流斯契，是不可不证其同也。”^①德园子认为三教之心、三教之理都是相通的，如果只注意三教之分别，各执一端，那是“自昧”的表现，所以他解释《老子》，便要证明三教之同。又如晚清著名内丹家黄裳也认为，三教之道存在一致性：“三教之道，圣道而已。儒曰至诚，释曰真空，道曰金丹，要皆太虚一气，贯乎天地人物之中者也。惟圣人独探其源，造其极，与天之虚圆无二，是以成为圣人，能刚能柔，可圆可方，无形状可拟，无声臭可拘，所由神灵变化，其妙无穷，有不可得而窥测者。若皆自然天然本来物事，处圣不增，处凡不灭，即等而下之鸟兽草木之微，亦莫不与圣人同此一气，同此一理。”^②这是从本体论角度进行的分析，通过气范畴沟通三教之道。黄裳又说：“夫道究何状哉。在儒家曰隐微，其中有不睹不闻之要。释家曰那个，其中有无善无恶之真。道家曰玄关，其中有无思无虑之密。”^③这是就修道的境界而言。儒、道、释各家的修养方式是不同的，如儒家重道德践履，佛教重顿悟，道教重性命双修，但三家所追求的理想境界却异曲同工，那就是道。黄裳不仅阐述三教之道可以相通的理由，而且指出它们需要融合的必要性：

试观汪洋大海，水至难测者也。然而一海所涵，水也，一勺所容，亦无非水，鼋鼉蛟龙所受以生成者此水，而鱼鳖虾蟹所赖以养育者，亦无非此水。太虚之气，亦犹海水一般，天地圣贤人物，虽纷纭错杂，万有不齐，而其受气成形之初，同此一气。除此以外，别无生气，亦别无生理，所争者，姿禀之各殊耳。孟子曰尧舜与人同，又曰人之所以异于禽兽者几希，诚确论也。无如世风日下，民俗益偷，大道虽属平常，而人多以诡怪离奇目之，所以儒益非儒，释亦非

① 《道德经证·自序》。

② 《道德经讲义·自序》。

③ 黄裳：《道德经讲义》第2章。

释,而道益非道矣。若不指出根源,抉破窍妙,恐大道愈晦而不彰,人心愈坏而难治,势必至与鸟兽草木同群,而圣贤直等诸弁髦,大道益危如累卵,虚悬天壤,无人能任斯文之责矣。^①

此论首先用海水之喻阐述太虚一气的普遍性,以此证明儒、道、释三教同道,继而从大道流传与社会关怀的高度指出,由于世风日下,人们对道的认识也出现了偏差,这是不利于发挥道的积极作用的,长此以往,甚至将危及道的传承。因此,黄裳解《老》的目的之一,便是要找出三教之道的同一性,使大道得以彰显,以挽救人心。

总之,援儒、佛以证道,是明清道教老学中的普遍现象,下面再试举两个例子。如清代道士董德宁之《道德经本义》是以儒解《老》的代表。据程昌期为董著所作之序云:“自汉以来,世之尊老者绌儒,尊儒者绌老,非真能绌儒绌老也,乃并其各自为学者而亦昧之,则儒非真儒,老非真老,徒袭文辞分门户,以未尝心得躬行之,口舌角胜,多见其为所宗之罪人耳。子曰予欲无言,又曰为政以德,又曰无为而治,不与老子修道德、其学以自隐无名为务者有同旨耶?许雍南面而亦可伯,子之简殆即老子悯时慨世之本意也。后之人不论其世,又不能通其志,遂谓老子不欲以道济天下而与吾夫子有异趋也,悲夫!”程昌期虽为儒学人士,但同样主张孔老相通,所以他对董德宁的会通孔老十分赞同。由于董德宁本儒学出身,由儒入道,所以坚持“孔老之学固非两途,儒道之源并无二致”^②的看法,也是很自然的事。从《老子》文本来看,其中确实有一些批评儒家的内容,如“绝圣弃智”、“绝仁弃义”之类,而董德宁则认为:“老子之《道德》五千言也者,辞深而理奥,言近而旨远。其先道德而后仁义,以仁义居道德之中也。厚忠信而薄礼智,以礼智在忠信之内也。而绝圣弃智去其伪,绝仁弃义就其真,天地不仁大恩生,圣人不仁至德化,大道化而为仁义,智慧生而为知识,此数者,是反言之而若正者也。”^③董德宁认为老子并没有绝弃儒家仁义礼智之意,老子之道德是

① 《道德经讲义·自序》。

② 《道德经本义·凡例》。

③ 《道德经本义·自序》。

包含仁义礼智的。而为了沟通儒道,他注意从老子“正言若反”的否定思维方式入手,颇为高明。在他看来,老子之言语既有正言若反的,也有反言若正的,而老子思想的价值则是积极的、正面的,与儒家相合。试看他对《老子》第19章“绝仁其义,民复孝慈”的解释:

仁者亲爱其人,亲亲而仁民,仁民而爱物,是心之德也。义者分别其宜,宜其家人,宜民宜人,是心之理也。非仁义不可以齐其家,不可以治其国,使仁义而可绝弃,则非仁义也审矣。盖爱无等差,是兼爱之谬也,乃自以为仁,而妄为是非,是致乱之阶也,乃自以为义,如此者将率天下之民至于无父无君而后已焉。复,返也。孝者,所以事父事君也。慈者,所以使人使众也。谓绝弃此等窃仁义之名,以返其本初之性,则民之天良自见,而民之孝慈可复。

根据董德宁的诠释,老子的“绝仁弃义”,是以否定的方式表达正面的思想内容。董德宁首先强调,真正的仁义关系到齐家治国,是不可以绝弃的,接着他指出,老子要绝弃的仁义,是那种借仁义之名而颠倒是非的假仁假义。如此一来,孔、老思想非但不矛盾,相反还具有高度的一致性。

至于以佛解《老》,仍以德园子《道德经证》为例。如他所注《老子》第30章“故善者果而已”云:

果者,花后之实也。初祖偈云:“吾本来兹土,传法救迷情,一花开五叶,结果自然成。”五祖偈云:“有情来下种,因地果还生,无情既无种,无性亦无生。”六祖偈云:“心地含诸种,普雨悉皆盟,顿悟花情已,菩提果自成。”三偈辞意相同,而花果殊非易识,识得花果,则知西方古佛所谓明心见性,始非画饼充饥之说。于是倘犹疑惑,则虽阅尽千经万典,与佛法总无涉,与三教也无涉。《敲爻歌》云:“时人不达花中理,一诀天机值万金。”谓此也。结果自然成者,谓无花必不能得果,见花则果无不成也。有情来下种,以情为种也。因地果还生,以性为果也。无情无种,无性无生者,谓无情必不能成性也。盖情从性生,情生而性灭,此由先天趋后天,祖师所谓从无入有皆如此也。性从情生,情复而性现,此由后天返先天,祖师所谓从有入无能几人,心统性情者也。盟诸种指情言,果自

成指性言，曹溪于此特下顿悟二字，言至此方是直指人心、见性成佛之顿悟法也。此曹溪加意慈悲之语也。

此注颇能反映《道德经证》援佛入《老》的风格。前面已指出，德园子在修道次序上主张先性后命，而此注则借佛理以证明之。《老子》经文之“果”到底指什么，历代解《老》者有不同的认识，如王弼注云：“果犹济也，言善用师者，趣以济难而已矣，不以兵力取强于天下矣。”^①司马光注云：“果犹成也，功成则已。”^②王安石注云：“果者，胜之辞。”^③德园子没有拘泥于老子之本意，而是直接将果解释为明心见性，与他先性后命的修炼思想进行印证。在诠释的过程中，他引用禅宗几位祖师的偈语，以此说明道、禅之间完全可以互相发明。

三、仙解《老子》

明清时期的道教老学还存在一个比较特殊的情况，即出现了大量托名神仙解《老》的著作，如八洞仙祖《太上道德经解》，吕真人注、顾锡畴解《道德经解》，纯阳吕仙撰、杨宗业校《道德经注》，纯阳子注、刘沅重刊《道德经解》，纯阳真人释义、牟允中校订《道德经释义》，纯阳吕仙衍义《道德经注释》，吕纯阳解、田润校《太上道德经》等等。这些著作所借托之神仙主要就是吕洞宾，八洞仙祖虽然是指八个神仙，但中心人物为孚佑帝君，仍然是吕洞宾。这一现象的出现主要有以下两个原因：

其一是道教民间化的结果。明清时期，正一与全真两大道派的发展从总体上看是由停滞走向衰微，但道教多神崇拜、内丹炼养及立善积功等宗教观念进一步深入民间，与儒、佛二教混融在一起，并与民间传统的宗教、迷信观念融合，由此在社会上产生广泛深刻的影响，而其中的一个重要表现就是扶乩与劝善书的盛行^④。扶乩在宋元时期便和《老子》发生了关联，如刘惟永《道德真经集义·诸家姓氏》录有宋代张

① 《道德真经注》第30章。

② 《道德真经论》第30章。

③ 王安石：《老子注》（容肇祖辑本）。

④ 参见任继愈主编《中国道教史》（下卷），第868页，中国社会科学出版社2001年版。

冲应、张灵应两著，并注云：“以上两家，系鸾笔。”可见宋代已有以鸾笔解《老》者。到明清时期，随着扶乩之风的兴盛，以鸾笔解《老》的情况明显增加，其中托名吕洞宾所撰的老学著作大都为扶乩之作，如署名纯阳真人的《道德经释义》就宣称该著是“吕祖降鸾释义”，署名纯阳吕仙的《道德经注释》亦称孚佑帝君“降鸾释义，普化群黎”。此种以神道设教说解《老子》的方式，不一定有助于《老子》哲理的展开，但对道教教义、道教伦理思想在社会上的传播有很大的促进作用。

其二是吕祖崇拜在老学中的反映。对吕祖的信仰和崇拜大约开始于北宋末年，如宋徽宗于宣和元年(1119)封吕祖为“妙通真人”，到南宋时已有专门奉祀吕祖的庙宇。又由于全真道奉吕洞宾为纯阳祖师，随着元代统治者对全真道的扶持，吕洞宾的地位不断上升，并多次被敕封，如元世祖至元六年(1269)褒赠其为“纯阳演正警化真君”，元武宗至大三年(1310)又加封为“纯阳演正警化孚佑帝君”。关于吕洞宾的传说众多，元代道士苗善时曾编有《纯阳帝君神化妙通纪》七卷，汇集吕祖一百零八化的故事。到明清时期，吕祖信仰达到了一个新的高峰，所谓“古今圣真，未可数计，妙道真传，群推孚佑帝师。非特开南北宗派，传经演典，至大至精，即片语只词，亦必关合道妙，玄微难名。且敕普度，化被四洲”^①。可以说，吕祖劝人尽忠行孝、积善除邪的传说在明清时期已深入人心，道教的教义也多借吕祖之名加以宣称，所以托名吕祖的各类经书也大量涌现，仅以《道藏辑要》为例，全书收入不少托名孚佑上帝的作品，如《先天斗帝敕演无上玄功灵妙真经疏解》、《九皇新经注解》、《玄宗正旨》、《玉枢宝经》、《十六品经》、《金华宗旨》、《同参经》、《吕帝心经》、《先天一气度人妙经》、《延生证圣真经》、《金玉宝经》、《醒心真经》、《吕帝文集》、《吕帝诗集》等等。由此看来，明清时期出现大量托名吕祖的老学著作，也就不足为怪了。

大致说来，此类特殊的老学著作均以宣扬道教教义为主，虽托名神仙之作，但在内容上神仙气味并不浓厚。在具体的诠释上，一般不太重视对老子道论的哲学发挥，而是集中言性命之理与治国之道。例如署

^① 《道藏辑要·凡例》。

名“孚佑帝君全经阐义，八洞仙祖分章合注”的《太上道德经解》，“依至理以阐经，按章逐句，无字不晰，无文不贯，绝不作一奇异语，而太上当年作经之本义，于是乎昭然若揭”^①。试举第50章之注文为例：

瑶华帝君注曰：死生亦大矣，而性固无生死也。人出入之，则有生死矣。故能知性以见性，见性以复性，超出乎嗜欲攻取之外，则从此长生。假若昧失本性，离却真性，陷溺恒性，日入乎纷华靡丽之场，则自趋于死地矣。出生入死，其明较也。人能去妄求诚，守真抱朴，此炼形住世者也，生之徒也。可生之道，十有三焉。倘或缘情逐境，耽滞于声色货利之中，则是徇欲以丧生矣，而谓非死之徒乎？取死之道，亦十有三矣。生死之义，明白昭雪若此，而有人既已知乎生之道，及物来诱之，遂将素所知者顿忘，而径趋于欲海，则其动而之死地者，亦十有三焉。夫生之徒十有三，死之徒十有三，生而动之死地亦十有三，三三并而为九，而性止一性，性之数恒少，何不敌欲数之多乎？

关于《老子》第50章“十有三”的含义，在老学史上主要有两解：一种理解为十三，如韩非子《解老》认为指“四肢与九窍”，《河上注》亦认为是“九窍四关”，还有解为“内五脏，外八使”或“五脏、五形、三田”^②等等，内容各异，但不离十三之数，此类解释，似显牵强。另一种观点则把“十有三”解释成十分之三，如王弼即认为是“十分有三分”，王弼的理解有其合理之处，但也产生了一个问题：生、死之徒以及“人之生，动之于死地”之徒各十有三，总计为十分之九，那么还有十分之一哪里去了呢？很多解《老》者认为十分之九乃是大约言之，当然也可以说通，但并非确解。而苏辙的解释颇有可取之处，他说：“生死之道以十言之，三者各居其三矣，岂非生死之道九，而不生不死之道一而已乎？不生不死，则《易》所谓寂然不动者也。老子言其九，不言其一，使人自得之，以寄无思无为之妙也。”^③苏辙认为十分之九言生死之道，剩下的十分之一乃

① 《太上道德经解》苏朗序。

② 李约：《道德真经新注》卷三。

③ 《道德真经注》卷三。

指不生不死之道,即超越生死之道,这一解释也许更加切合老旨。《太上道德经注》同样是把“十有三”解释为十分之三,其思路与苏辙之解颇为相似,其不同之处是把剩余的十分之一解释为真性,强调了外界之欲对修炼者生机的伤害。注者认为,人的真性“固无生死”,那么真性其实也就是道。注文不直接言道而是言性,恰恰印证了明清道教老学以性命之说为中心的诠释主旨。

言内丹性命,这是仙解《老子》的一个主要内容,另一个内容则是对老子治国思想的发挥。如托名纯阳吕仙撰、杨宗业校的《道德经注》,便是既言性命之学,亦讲治国之道。身为将军的杨宗业自称“学道弟子”,“不言兵而言道,言道而以五千言为宗”^①。他在《自序》中交代了《道德经注》的来历:

山东公务之暇,偶憩闲亭,忽见一道士,羽衣翩跹而来,揖余言曰:“将军非所称冥心大道者耶?”予目注视之,见其星眸鹤发,丹脸童颜,识其人非复人间世者也。起而交掌请曰:“真人下询,何以知宗业为慕道之人乎?倘真人不弃凡骨,特以大道一指南乎?”

杨宗业曾为山东总兵官,把邂逅神仙的地点放在山东是为了增加这个传说的可信度。杨宗业与这位道士相见后,道士自称有吕洞宾所传之《老子注》,得此机缘,有意将注传授给他。杨宗业得到此注后,如获至宝,并与“咸心弘道”的“督抚高公、台察郑公、台察张公”传阅,此三人于是捐资帮助该注出版。需要指出的是,这三个人可能就是分别为本书作序的集虚子高举、逐虚子郑继芳、有方居士张惟任。一群官吏打着神仙的旗号阅读《老子》,弘道阐教,这恐怕也是晚明社会一道特别的风景。高序写于万历庚戌(1610),则是注在1610年前已完成。至于作者,虽假之吕洞宾,实际上疑为杨宗业本人。

《道德经注》借神道而设教,而内容尚清晰可读,这里仅对其中的治世思想稍加介绍。如第54章注,称“此明是保身以齐家治国平天下之大道也”;又如第58章注,则言“此亦是提醒叔世治世之善术也”,等等,都是从“君人南面术”的角度加以发挥的。试举第57章的一段注文:

^① 《道德经注》张惟任序。

治天下者以民为本，治身者以精为本，好战者国必破，好欲者精必竭，其理一也。观之治国，正者爱之养之、教之诲之而已，至于不得已而用兵，此偶然防御之法，不过出奇于旦夕之间，捍吾民人，遏彼戎祸便了，不是久用之事也。但兵不可贪，然不可不练。偶然以必胜之兵出而破敌，而天下尽取，亦只是不得已而用之，非有先取天下之心而强以人事图之者也。且以治国言之，民忌于贪利而贪适所以为贫，国藉长才而才反足以乱。治民以技巧相擅而奇物滋多，邦本日薄矣，法令以驱役其民而盗贼日生心矣。所以治国者贵于正，不贵于奇，一安于民俗之自然，乐乐利利，化于善，归于正，富于财，迁于朴，清于欲矣，如此治国为正。

《老子》此章有“以正治国，以奇用兵”之语，注者进行了解释和发挥，其中的一个比较突出的思想是强调以民为本。民为邦本，本固邦宁，所以统治者要爱护天下之民，以仁爱之心加以引导和治理。而为了保护民众的安全，强大的军事力量也是不可缺少的，所谓要有一支“必胜之兵”，不过用兵是为了防御，为了抵抗侵略，并不是要有意去发动战争。应该说，这一解释有个人的发挥，但还是在老子思想范围之内进行的。而联系到杨宗业大将军的身份以及明末内忧外患的社会局势，此解应该是有一定针对性的。

清代的仙解著作，其主旨与明代相似，仍然是围绕修身、治国、劝善等方面进行的。如署名纯阳吕仙的《道德经注释》，“粤稽五帝，历考三皇。参玄门之妙旨，解道祖之灵章。安邦定国之文，微而益显；养性修真之理，隐而弥彰”^①，主题十分鲜明。该著还指出，修身是为治国服务的：“阐性理之精微，发是经之奥旨，指示后学以正心修身、穷理尽性为齐家治国平天下之大道。诵斯经者宜读其辞而玩其意，朝讽夕咏，日进于躬行，悟澈真诠，则知天人一气，万物一体，宇宙内事乃吾性分中事也。”^②提示阅读此书者不但要用心领悟，还要亲自实践，有很强烈的实用目的。其他的著作大致与此类似，不再一一列举。

① 《道德经注释》颜子渊序。

② 《道德经注释》刘光才跋。

第三节 陆西星的老学思想

陆西星(1520—1606),字长庚,号潜虚子,扬州兴化人,明代著名道士,内丹东派的创始人。陆西星的主要著作都收入《方壶外史》,包括多种道经的注疏和《玄肤论》、《金丹就正篇》、《金丹大旨图》、《七破论》等著作,除此之外,尚有《南华真经副墨》、《三藏真诠》、《楞严述旨》、《楞严经说约》等重要论著。陆西星是明代道教老学的代表性人物,其老学著作作为《老子道德经玄览》,该书集中体现了陆西星对《老子》的主要见解,同时也可以看出陆西星的道教理论成就。

一、阐真常之道

以“真常”诠释老子之道,这本是道教南宗解《老》的发明,如白玉蟾二传弟子李道纯便以“真常”解《老》,而同为白玉蟾二传弟子的邓锜在《道德真经三解》中明确指出“老氏一书,真常为主”,并撰《真常三百字》,以述《老子》大意。不过,这一老学传统既是道教南宗学者的创发,同时也反映出全真道的影响,“是全真道南北汇合之后在理论上的一大发展”^①。陆西星注《老》时,亦将真常这一范畴援引了过来。如《老子》首章之注曰:

道者,先天太朴,溟津无光,不落方体,不属指拟,何可言说,故不可道。不可道,即佛语所谓不可说,不可说也,若其可道则非真常之道矣。何谓真常?纯一不二曰真,恒久不已曰常。佛言不二法门,又云唯此一乘法,余二则非真,盖言此也。然又须知非真则不可常,何者?凡所有相皆是虚妄,终有变灭而不能久。故惟真常之道,主张于未始有物之先,而自古及今,以阅众甫,故生天生地生人生物。既有生矣,于始落于后天名相之中,而为朴散之器,故经曰“始制有名”。始即道也,天地人物即名也,名为道之所生,道既不可道矣,名又何可名耶?执而有之,名相起而真常隐矣。佛告大

^① 詹石窗:《南宋金元的道教》第134页,上海古籍出版社1989年版。

慧相句非相句、所有句非所有句，以至四相俱忘，百八皆非，意盖如此，故曰“名可名非常名”。何谓真常之名？如执天地之形而名天地，则天地虽曰至大，会有劫坏而不可常。惟曰上天之载，无声无臭，以是而名天地，则道不变，天地亦不变，斯得名真常之天地矣。执万物之形而名万物，则万物虽曰无穷，终有生灭而不可常。惟曰真如之性，无所从来亦无所去，以是而名万物，则道不变，万物亦不变，斯得名真常之万物矣。是知名立乎有道之委也，道妙于无有之根也。若是乎有无之相生，而道与器之不相离也，于是乎圣人于有为名相之中而教人以归复真常之道焉。

此段注文，陆西星引入不二法门、真如之性等佛教概念，对真常的两个主要特点进行了阐述：其一是真。真指纯一无二，与真相对者为虚妄。真也是朴，陆西星称之为太朴。朴散为器物，遂有了名相，真常也就隐去了，所以名相也是与真常相对的。真在人身上的体现为真常之德，亦即真性。这一点可与《老子道德经玄览》第27章注互相参证：“夫自道朴既分之后，阴阳名相互起对立，于是始有雄雌黑白荣辱之称，胜负屈伸，感遇不常。常人执而有之，迷失真性，去道远矣。故惟真常之德，远离名相，绝去对待。……故圣人之真常，处于虚静不争之地以待天下，而天下之情状，任尔变态反覆，千绪万端，而吾真常可久之德常在于此而不离，如此则其复归也，宁不与婴儿同其纯一无极，同其静虚太朴，同其浑沦乎？曰复归云云，则与道为之合真矣。”注文论述了真常之德纯一虚静的特点，并间接地提示，修道的关键就是去掉外在虚妄不实之名相的束缚，回归本来真性。其二是常。常即永恒不变之意，所谓“道不变，天地亦不变”，这就是常。基于此，真常便具有先于天地、没有始终、恒久不已等特性，因而能够成为天地万物之本体。当然，真与常两者是相辅相成、不能分割的，非真则不可常，真常才是道。可以看出，陆西星用真常解释老子之道，较好地把握住了道的特性与内涵，并提示真常之道既是天地万物之根源，同时也是个人性命修炼的本体依据。

对于真常恒久不变的特点，《老子道德经玄览》还有多处提及，例如：

圣人虽不居其功而功在万世，终不可去，盖以真常不变者在我故耳。^①

盖真常之道不受变灭，保之以修身，则长生久视之术也；保之以治国，即久安长治之策也。^②

圣人洞明古始，深达造化，故于阴阳互藏之宅而求其所谓象、所谓物、所谓精、所谓信者以为立命之基，则宇宙在手，万化生身，而长生久视之道端在是矣。是道也，真常不变，虽若寓于后天名物之中，而自古及今，其名不去，《列子》所谓“生之所生者死矣，而生生者未尝终；形之所形者实矣，而形形者未尝有”。^③

这几段注文都是从用的层面揭示真常不变的本体特质。正因为大道是真常永恒的，所以于宇宙，它具有创造一切的能力；于社会，它蕴涵治国安邦之良策；于个人，它又是修身立命的根本。

另外，作为本体的真常之道，不仅是纯一不变的，而且具有虚无的性质，如《老子》第4章注：“道本冲虚，而其用之也，恒不盈。不盈者，生而不有，为而不恃，不自满足也。然静深不测之中，而万物于是乎出焉。所谓虚而不屈，动而愈出者，故渊乎似万物之宗。”又如《老子》第25章之注：“此言道也。混成者，一而不分之意。混沌未分之先，一炁而已。其分清分浊也，天地生焉，而此混成之炁，常寓于有名之中而为天地万物之主。寂兮寥兮，自先天而言也。寂静而无声也，寥空而无侣也，言道虚无空寂，独立于未始有物之先而万古不变。周行于既始有物之后而其出不穷，如此则信乎无名天地之始，而可以为天下母矣。”实际上，虚无也就是真常之真的体现，因为真常必须摒弃一切名相，杜绝所有思虑，那么其结果只可能是虚无了。

真常之道能够产生天地万物，这也是道的根本性作用的体现。《老子》首章之注云：

道为生天生地之根，故曰无名天地之始。经曰：道生一，一生

① 《老子道德经玄览》第2章。

② 《老子道德经玄览》第15章。

③ 《老子道德经玄览》第21章。

二。一与二皆名也，一即太极也，二即两仪也，《悟真篇》云：“道自虚无生一气，便从一气产生阴阳，阴阳再合生三体，三体重生万物张。”故两仪再合，三体重生，万物出焉。《易》曰：“天地氤氲，万物化醇。男女媾精，万物化生。”故有名为万物之母。经曰：“天地万物生于有，有生于无。”盖言此也。

关于道的本体意义，陆西星在《老子》第42章的注文中还有全面的阐述：

道者无名无相，根于太极之先，始生一炁，为生天生地生人生物之根，是谓元始祖炁，至虚至静，静极而动，遂分阴阳。阴阳二炁，氤氲交通，复合为一，故二而生三，三体重生，万物乃出。《易》曰：“易有太极，是生两仪。”又曰：“天地氤氲，万物化醇。”周子曰：“无极而太极。”世儒不知此理，遂以无极太极合而为一，而曰非太极之上复有无极，是徒知一之生二而不知道之生一，得其宗而忘其祖也。且夫一二与三皆落名数，谓之一者但浑沦而未判，体具而未分耳，不知未始有一之先，必有所以主张纲维之者。庄生所谓太初有无无有无名，是谓无极，故周子曰太极本无极也，太极本于无极而谓之合一可乎？

道体真常，浑沦虚静，具有至高无上的地位。道通过气的作用而产生天地万物，天地万物赖道而存在。陆西星指出，周敦颐“无极而太极”的命题，正是对道的最高价值的肯定，一些儒家学者例如朱熹认为太极之上不应该再有无极，无极与太极本来合一，这样的观点是不正确的，无极应该是高于太极的范畴，两者并非处于同一层面。陆西星又说：

“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，言万物之生，负阴以肖地，抱阳以肖天，而冲虚之气，流行于中，以肖天地之和。即此冲和之气，是为性命之根。《易》曰：“各正性命，保合太和。”圣人致中和而天地位焉，万物育焉，以和召和，理固然也。奈何世人常于物欲执于人我胜负兢起，失此和气，去道远矣。是以圣人教人与道为体，常使虚心弱志，保之以不盈，尚之以不争。且如人之所恶，惟孤、寡、不穀，而王公之知道者或以是称之，岂其漫无所见而顾贬损于言语称谓之间哉？盖道本冲和，吾既得此为性命之根，而使自高自亢，

与道相违，则不道早已。是欲益之而反损者也。能反是道，则虽深自贬抑，而谦光之德终不可逾，非损之而反益者乎？故物或损之而益，或益之而损，损益无常，惟其自召。圣人者究损益之理，而知此和者，人之所与也；彻性命之原，而知此和者，天之所命也。^①

此注继续阐发真常之道的本体意义，但重点由天地万物转向了个人，并侧重于从和的角度分析。道自虚无之中产生冲和之气，此即为“性命之根”。也就是说，道是以冲和的形态呈现于性命之中的，因为有道的存在，所以性命的状态是圆融无碍的。由于道永恒不变的特性，所以修道者一旦与道合真，则性命亦归于永恒，从而实现生死的超越。但怎样才能实现与道合真的理想呢？方法很多，其中重要的一点是从和入手，以究性命之原。

由上分析可知，陆西星对真常之道的阐发，不仅揭示了老子之道在宇宙万物中的根本性意义，而且从哲学的高度为个人的性命修炼确立了一个本体依据。

二、发性命之微

陆西星对《老子》思想的主旨有一个基本看法，他说：“汉兴以来，笺疏《老子》代不乏人，略记百有余家，得其旨者，庄子《南华》之外，指不可以多屈。盖自河上之说已属可疑，其散焉者则徂于儒说之支离，而于所谓妙微重玄之秘则概乎其未有得也。星启寡闻，晚遭圣师海谕，命读《阴符》、《参》、《悟》之书，沉潜反覆，溯源穷委，观其递相祖述，言近指远，迥出思议之表，乃知是经根极性命，八十一章的非即事漫衍之谈。”^②陆西星认为，除庄子外，历代解《老》者得其旨者屈指可数，究其原因，大都是囿于儒家之说，不知老子思想之真义。他从《悟真篇》、《参同契》、《阴符经》往上追溯，才发现《老子》的大旨乃“根极性命”，因此，发《老子》性命之微自然成为他老学思想中的重要内容。他在《老子道德经玄览》的序言中说：

^① 《老子道德经玄览》第42章。

^② 《老子道德经玄览》第1章。

《老子》者，圣人道德之微言，而性命之极致也。世儒谓老氏为见小，而以阴谋捭阖之术尽出其书，奚然哉？奚然哉？大道既隐，儒者各以所见为学，是此非彼，不得于言而不肯求之于心，老氏之不一于天下滋已久矣。且夫圣人治世之书，六经尚矣，必欲治世，则取足于六经，《老子》奚贵焉？若夫溯大道之宗，穷性命之隐，完混沌之朴，复真常之道，则孰先《老子》？昔者虞廷精一，爰开道统，孔门一贯，杳绝名言，非以所阐者微，所操者要乎？得一之贞，老圣盖屡言之。人生而静，天之性也；感物而动，性之欲也。经曰：“常无欲以观其妙，常有欲以观其微。”无欲则静也，以观其妙，则无极也；欲则感而动也，以观其微，则阴阳也。是故从无而入有，则造化生焉；推情而合性，则圣功出焉。斯之谓性，斯之谓命，斯之谓一，斯之谓道德也。无为之治也，不争之善也，居下之利也，静正之胜也。言言一旨，皆作是观，是谓妙微同玄圣修之极耳。

陆西星指出，老子思想之重点并非在于治世方面，那是儒学所特别关注的，老子言道德，其要在于性命二字。遗憾的是，老子思想的奥义长期以来没有得到重视和正确的理解，因而常常受到来自儒家的攻击。事实上，《老子》并不是一本讲阴谋权术的书，它所阐发的真常之道、性命之学，是比儒家的治国安民思想更加精微的内容，而且，对老子所言的虚静守柔、无为而治之类的思想，也要从性命本元的高度去理解。因此，《老子道德经玄览》的宗旨就是要探究性命之学的奥妙，如陆西星自己所言：“是疏也，虽未能尽发老圣之蕴，然于性命之微，思过半矣。”^①

《老子道德经玄览》首章之注在论述了“道为生天生地之根”后，便把所论对象转向了修道者：

其在人也，若何而体之？故常自其无欲者而言之，即无极之真，道之妙于其无者也，是故可以观其妙焉。常自其有欲者言之，即阴阳二五妙合而凝，道之所以立乎其有者也，是故可以观其微焉。……惟此二语，所谓性命双修，圣凡同证。万世之下，不得师旨，孰敢妄言？吾今略而言之，破诸说之支离，立圣修之断案。何

^① 《老子道德经玄览·序》。

谓观妙？曰：复归混沌潜天地。何谓观徼？曰：劈破鸿蒙运坎离。如此，则圣师之旨岂复有余蕴哉？

夫观妙则既玄矣，而观徼则又玄也。玄之又玄，则性在是而命亦在是，顺修而生人生物也，逆修而成圣成真也。所谓圣功生焉，神明出焉，故曰众妙之门云。八十一章老圣之言道德，其肯綮实在于此。学者苟能得其宗旨，则其后所言治国用兵与取天下，皆属寓言，吾可以曲畅旁通而得意于文辞之外矣。

陆西星解《老》，虽有对道的本体意义的充分阐发，但都是为其性命之学作铺垫的。根据道教的教义，道生万物是一个顺生的过程，如《悟真篇》云：“道自虚无生一气，便从一气产阴阳，阴阳再合成三体，三体重生万物昌。”而内丹修炼则是逆修，即炼精化气，炼气化神，炼神还虚，由虚归道，与道合真。由此陆西星认为，老子的观妙观徼，就是在提醒学道者顺修逆修之理，彻悟性命之源。推而广之，《老子》八十一章之言，都是围绕性命问题立论的，至于其治国用兵与取天下的内容，也要用“得意忘言”的方法对待。

陆西星用性命之学解《老》与他所坚持的道教理论宗旨有关，并具有其必然性。作为道教内丹东派的创始人，陆西星是不赞成外丹之说的，而主张内修，如他在《玄肤论·内药外药》中所说：“夫人元之学，创鼎于外而炼药于内，于是始有内药外药之分。而世之言外药者，率多失其旨，以盲引盲，殊可悼痛。夫道在我身，内炼诚是矣，而何以创鼎于外。创鼎者，圣人不得已焉而为之之事也，老圣比之用兵，其言曰：夫佳兵者，不祥之器。圣人不得已而为之。且夫上药三品，神与炁、精，凡吾所具于先天者，浑沦未凿，何暇修炼？故童初之子，皆圣胎也。”内丹修养本不需要在身外立鼎烧炼，而将身体当作鼎炉，内炼精气神。至于外丹，仅在不得已的情况下才会用到。为此，陆西星进一步引老子的用兵之道加以申述，强调性命之学才是内丹的本质。

性命之学分为性与命两个方面，先看陆西星对命学的阐述。如《老子道德经玄览》第10章之注说：

此言圣人治身之道也。“载营魄抱一”五字成义。载，承载也。

营魄，即魂魄也。予闻三师曰：人之生也，精气为物，魂者气之所化

也，魄者精之所化也。精魄属阴，气魂属阳，以其寓于后天形质之中，则皆属阴也而不能久，圣人知其如此，故迎其所谓先天真乙之炁者，以为一身之主。而真乙之炁，即所谓一也，道也，无名天地之始也。于是一身之中，精炁魂魄翕然归之，如子母之相抱而不忍离，日铄月化，剥尽群阴，体化纯阳，后天不老而雕三光。圣人之所以长生而久视者，其道如此。

圣人的治身之道在这里被解释成为修命之学，也就是对精气的修炼。具体来说，即是将后天的精气复返为“先天真乙之炁”，从而长生久视。这样的方法陆西星又谓之“守母之学”，他说：

人皆知有名为万物之母，而不知无名实天地之始。故老圣推原以示人曰：“天下有始，以为天下母。”如是，则知母之复有母也。盖天地万物，皆从道生。经曰：“朴散为器。”凡有名相之类，皆道之子也。然道器子母本不相离，既得其母，以知其子，则知天下无道外之器。既知其子，复守其母，则能复归于朴而可以无逐末忘本之患矣。守母之学，亦曰食母，其义最深。三教圣人，同此命脉。吾儒得之而衍精一之传，释氏得之而开不二之门，老圣得之而修抱一之学。盖是道也，何谓守母？塞其兑，闭其门，是守母也；见小守柔，是守母也；用其光，复归于明，是守母也……守母之学，复命之道也。能复其命则可以继袭常道而与道为之合真矣。^①

从这段注文里可以看出陆西星对“命”是非常重视的，这当然也是道教人士固有的特色。

但陆西星的性命之学，最终还是以心性之学为归宿，或者说是性命双修，先性后命。这一点他在《玄肤论·性命论》中有明确的表述：“修道之要莫先于炼性，性定而气质者不足以累之，则本体见矣。吾师之诗曰：‘不迷性自住，性住气自回。气回丹自结，壶中配坎离。’是后天得先天而妙其用也，是之谓了命关于性也。”此论与《老子道德经玄览》中的性命思想是一致的，所以全书对修性之学论述很多，例如第47章注谈到了具体的“性定”工夫：

^① 《老子道德经玄览》第52章。

此言圣人定性之妙也。圣人之心常清常静，寂然不动之中而万象森罗已具，故能不出户而知天下，不窥牖而见天道。盖天地万物莫非吾性之固有，性既清静则所谓无名天地之始者，我握其柄矣。是以宇宙在手，万化生身，不行而能知也，不见而能名也，无为而能成也。彼出之弥远而知弥少者，则以其外吾性而别求博洽以为知，是以虚静之体反为闻见所梏，故不能以周知而无蔽耳。

注文所言之性乃指本来真性，也即真常之道，所以具有十分玄妙的功能，能够感知宇宙，运斡万物，至于个人的生死之道亦在其中了。怎么才能定性呢？方法并不复杂，那就是保持心灵的虚静。对此，第16章之注文继续进行了阐述：

此言圣人观妙之学也。夫道本虚无静一，静极而动，游气纷扰，生人物之万殊而道始落于后天名相之中。故体道者原本返始，以致虚守静为本焉。常观清静之中，一物不着，何其虚而静也。少有物焉，虚者实而静者扰矣。……体道君子，时时打叠此心，内者不出，外者不入，使其胸次洒洒，一尘不挂，有以复其天空渊湛之本体，是则可谓致虚之极矣。

本体之道是至虚至静的，而由于后天名相的干扰，离道远矣。对于修道之士来说，重要的是返本还元，从各种欲念之中挣脱出来，回归内心的虚静，这样即可与道合真，也就是复归本来真性了。注文中用到了“清静”一词，是为了强调心灵的干净透彻，远离欲望。至于世俗之人则多欲好争，真性被遮蔽：

世人妄认四大六根为自身相，往往认贼为子，逐声色，殖货利，恣贪喜杀，为境所瞞，迷失本性，轮转无已。圣人则虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使无知无欲，故贵腹而贱目，重内而轻外，去彼之华荣，而取此之恬澹，然后能归于朴，而与道为之合真也。^①

通过对比，更加显示出修道的必要性。而去掉多余的欲望，恬淡朴素，虚静自然，当为修道的正确方法，了性了命都在其中。

从《老子道德经玄览》的整个情况来看，陆西星确实对性学的论述

^① 《老子道德经玄览》第12章。

比较周全,而对命功的阐发,尽管在理论上加以重视,但其实际的操作层面则较为简略。这一点他的道友姚更生也指出来了:“是疏也,所言性则或者悟之,言命未喻也。”^①此点也显示出陆西星与同时代的道教学者如程以宁以及后来的李西月、黄裳等人在解《老》上所存在的差异。

第四节 程以宁《老子》研究成就

程以宁号复圭子,生平事迹不详,其老学著作为《太上道德宝章翼》。据刘仲宇先生考证,程以宁为婺源人,生于嘉靖初甚至更早至正德年间,本为儒生,中年开始学道,大约在五十岁后正式加入道教。据《太上道德宝章翼》常引李清菴之说,且称为“清菴李祖”,而李清菴,即李道纯,原系白玉蟾弟子王金蟾门下,入元后自称全真弟子,为南宗并入全真的代表人物之一。程以宁既称李清菴为祖,则应属于全真之传,可能已经正式皈依为全真弟子^②。程以宁的著作,除了《太上道德宝章翼》外,尚有《南华真经注疏》等。此两种老庄学著作,自问世以后即得到很高的评价,如邹忠允为《南华真经注疏》作序云:“昔朱紫阳注经书,为千古之的注,今复圭子注疏《道德》、《南华》,亦为千古之玄解。”程以宁与朱熹为同乡,故有此一比。当然,程注的价值是否真的能与朱熹著作媲美,这个问题可以讨论,但客观地说,程以宁的老庄学研究是有特色和成就的。

《太上道德宝章翼》从书名上看似乎是专门阐发白玉蟾《道德宝章》的著作,其实不然,该著只有少部分地方对白玉蟾的注释进行了疏解,其主要内容还是程以宁对《老子》的直接注解和发挥,同时还征引了其他许多解《老》者的注文,所以也可以认为这是一部集注。从征引的学者如严遵、陈景元、苏辙、李道纯、薛蕙、释德清、焦竑等来看,该著是儒、

① 《老子道德经玄览·读老子宗眼》。

② 参见《内丹家眼中的庄子——复圭子程以宁〈庄子注疏〉简论》,《全真道与老庄学国际学术研讨会论文集》,2008年4月,武汉。

释、道兼采,并且很注重发挥《老子》书的义理。当然,该著又是一部用内丹功法解《老》的代表作,可以说是一部道、术结合得较好的老学著作。而该著引录了《道德宝章》全文,并且于开篇全文摘引李道纯《道德会元》中的《道》、《德》、《经》三论,又征引《道德会元》第 81 章全部注文作为该书的结尾,由此可见程以宁对道教南宗一系老学思想的推崇。

一、本体之道

在老学史上,用本体一词来描述并解释《老子》之道,在明代以前并不常见。就目前所见老学文献来看,本体一词在宋人的《老子》注疏文献中已被使用,但似仅见两处。一处是范应元《老子道德经古本集注》第 24 章注:“余食则是人之所弃,赘行则非本体之正。”另一处见之于董思靖《道德真经集解》第 55 章注:“此章首以赤子明自然之本体纯粹混然,所以物莫能窥。”范、董两人均为道士,这也是可以引起我们注意的。到明代的老学著作,本体一词的使用明显增多,上节所论陆西星《老子道德经玄览》就有多次出现,如第 2 章之注:“本体虚空,不留不碍也。”第 4 章之注:“言道之本体若此,体之者奈何?”第 48 章之注:“损之又损至于无为,而后有以复其太虚之本体。”等等。可以看出,上述注文中本体概念的使用,在意义上与现在的理解相差不大。程以宁与陆西星基本上是同一时期的道教老学研究者,他在诠释《老子》时也同样习惯用本体来指称老子之道。

《太上道德宝章翼》首章之注便明确指出:“此章总言道之体用及入道工夫也。老君之学,全在于此。其五千余言所敷演者,惟演此一章已耳。儒之所谓道者,路也,以日用常行言。老之所谓道者,直指本体言。”程以宁一方面提示老子思想的要旨为“道之体用”与“入道工夫”,这实际上也是他解《老》的主旨;另一方面又通过比较儒、道两家对于“道”的不同理解,指出老子对道的阐发远比儒家要深刻。程以宁用本体一词来定位老子之道,非常恰当。他所言之本体,指本质、根本性的原理,符合老子之道的基本特征。他对《老子》的诠释,首先便是从道之本体的角度围绕宇宙、个人、社会等方面进行阐发的。

从天地万物产生、存在的角度阐述道的本体意义,这是程以宁解

《老》的一个重点。如《老子》首章的注文：

道之一字，且不可强加，况又可强名之乎？名以名此道也，而不知道无以名为也。造化密移，四时默默中行，百物默默中生，必欲归名于道，岂万古不易之常名乎？无能生有，故无为天地之始者，道也。道生天地，长于上古而不为老，无极是也。有彰乎无，故有为万物之母者。一生二，二生三，三生万物，万物统体一，太极是也。以上数句，皆指造化之浑沦大道而言。

道生天生地生物，而且，季节的变化，阴阳的消长，万物的更替，这一切都离不开道的作用。不过，道是无名的，它所起的决定性的作用，天地万物并不能够明显地感知；而道又是永恒的，它不会随着时间与空间的变化而改变自己的性质，道“万古不易”。注文还提到了万物之间的统一性问题。从现象界来看，万物万象千差万别，它们又如何有序地组合在一起，共同存在呢？仍然是道，天地万物统一于道。程以宁还指出，所有的这一切都不存在主观意志上的强加，道的作用是自然的：“道为天地根，故万物非道不生。道生之，虚无杳冥，为物之祖，即元始祖炁是也，然非德不畜。畜，长养也。太和氤氲，为物之母，即化生诸天是也。物形之，在天成象。势成之，在地成形。物既形矣，自生而长，自长而成，自然之势也。观其成物之功，故知其道无位而尊，无名而贵，乃道体之自然。”^①由于“道体之自然”，所以道产生天地万物是一个自然而然的过程。

道作为一个本体概念，是虚无不可捉摸的，但道又不是绝对的虚无，是无与有的统一体。这一点，程以宁加以了揭示：

首言道不可道，又不可名，无为天地之始，无之以为用，恐人认道为虚无，故此章专言无中之有，以破玄虚之障。道无形容，一可形容即属之德，然知德容，则道亦可从而识矣。道之状若何？恍似有也，居有非有，忽似无也，居无非无，有无难定矣。然且无象之中似有物象，故曰忽兮恍，其中有象，为万物法象也。恍兮忽，其中有物，为万物体质也。窈兮冥兮，其中有精，纯一不杂也。其精甚真，

^① 《太上道德宝章翼》第51章。

不事粉饰也。其中有信，大无外，小无内，远征天地，近取身心，无一不应验也。自古及今，天地长存，则此道亦长存，故其名不去。^①道是体用合一的，如果仅仅从体的层面去认识道，那是不全面的，将陷入“玄虚之障”。因此，如要全面地认识道，还要从用的层面展开。道之用就是德，德在宇宙、社会、个人各方面都有体现，把握住了德，才能向上去追溯道。尽管道之有无难定，十分玄妙，不过它的作用还是随时会体现出来，因为道不仅长存，而且是“有信”的，不仅仅是玄虚而已。

程以宁从天地宇宙的层面对老子之道的阐发，最终要落实到个人与社会上来。《太上道德宝章翼》第16章注云：

虚静者，乃道之本体。得道之人，捐情去欲，五内清静，如浮云虽往来而太虚之体自若，其虚极矣。致即致中和之致，主心言，而心中之性原静也。前念静，后念不静，未守静也。即静之中犹有纤微倚着，亦是守静不笃也。故必虚而又虚，静而又静，然后可谓之致虚极，守静笃也。

因为“道之本体”是虚静，所以对个人来说，如果能够做到内心虚静，就能够从本体上与道相合，成为得道之人。程以宁在这里说的本体虚静不是一般的安静，而是心中不能有一丝妄念，是一种“虚极”、“静笃”的状态。他又说：

圣人之治以下虚心、实腹、弱志、强骨八个字，分明是指点金丹大道，教人下手处。盖人之不能入道者，缘心上不净，一团名利牵扯，心不虚也。方寸几何，莫非嗜欲所填塞，则元精元气元神不存，为一空壳，而腹不实矣。虚心二字谈何容易，心必如太空，任浮云之往来而太虚之体自若，如是则元精元气元神固而腹始实矣。心犹体也，所以宅神君气统精，而志则心之发窍处也。志强则心未免外驰，骨力必受其损，故弱其志而后能强其骨。^②

《老子》第3章言“是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨”，程以宁则从修炼金丹大道的角度立论，强调心的虚静是修道的窍门与基

① 《太上道德宝章翼》第21章。

② 《太上道德宝章翼》第3章。

础。如果修炼者心不虚静,欲念杂生,那么精、气、神也将消失,这样一来,内丹修炼也就成了一句空话了。再如第46章之注:

天下有道,情归性也,吾心之意马却而不馭,则灵苗自秀,所谓却走马以粪也。天下无道,性逐情也,吾身之意马狂,心地荒,是戎马生于郊也。凡若此者,皆缘心不清静,嗜欲生心,见空成色,罪之魁也。一念欲生,种种诸欲不知止足也,祸莫大焉。欲之不止,势必欲得未得,患得既得患失,心瘁神疲,戎马驰于四郊,荆棘生于畎亩矣,此无他,不知足之故也。

这是从性情的关系论修养之事,其理论支持仍是虚静之道。性情为每个人所固有,正确的处理方法是性制情,让真性熄灭欲念,回归虚静。

本体之道落实到社会的层面,则表现为治理上的清静无为。《太上道德宝章翼》第38章注云:

吾儒言道有天人,太上言德有上下。上德即天道也,不自见德,是以无往而非德。下德即人道也,执著于德,仅不失而已,反与自然不合,是以无德。上德无为,本体清净也。

老子主张上德无为,程以宁解释说,这是由本体之道所决定的。由于道之本体虚静,反映在社会人事上就必然是无为而治。对此,第57章之注中已有阐述:“正者,道之常也。奇者,道之变也。无事者,道之真也。以正教为治,则足以立国之经。以奇谋用兵,则足以应时之变。天下神器,不可为也,取天下常以无事,及其有事,不足以取天下。惟体道恬愉无心,顺物自然,而天下归之矣。上古之民忘帝力,而不知其所为何忌何讳,后世民动触忌讳,避讳之不暇,而何暇治生哉,故弥贫。古之人有什百人之器而不用,车舆无所乘,甲兵无所陈,其治益醇。后世为符玺以信之,人并符玺而窃之,制五兵以防暴客,人并五兵而盗之,所以人多利器,国家滋昏。”

虚静、无为,这是老子的基本思想,也是历来解《老》者注意的重点,程以宁引入本体这一概念,遂使得他的解释显得更加透彻和富有哲理。

二、入道工夫

除了论述道之体用,《太上道德宝章翼》对具体的修炼也多有阐发。

如果将其与陆西星《老子道德经玄览》比较一下,便会发现程著对命功的阐释更加详细具体,可操作性明显增强。

程以宁首先论及了修道的宗旨。他在《老子》第39章注指出:“大修行人以身为国,心为君,精为民。然初入门,必先从积精起,是贵以贱为本。性者天也,常潜于顶,命者海也,常潜于脐。先性则水中捉月,先命譬之万里远途,有路可通,故曰高以下为基。”自宋代以后,性命双修成为道教修炼的基本宗旨,只是在修性与修命的先后次序上,不同的道派之间存在一些差别。程以宁认为,如果先修性,则如水中捉月,水中本无月亮,何从捉起?此喻实际上是对先修性功的否定。如果先修命,虽然艰苦,仿佛是万里之途,但毕竟有路可走,也有达到目的地的希望。由此可见,程以宁是主张性命双修,先命后性的,这一点恰与道教南宗的教义一致。《太上道德宝章翼》的书名实际上就显示出他对南宗实际创始人白玉蟾的推崇,全书首尾征引白玉蟾二传弟子李道纯《道德会元》的注文,也可认为是对李道纯之学有承继之意。因此,程以宁虽然加入的是全真道,但从他的老学中可以看出道教南宗之余绪。

对内丹修炼的基本原理,程以宁也进行了阐述。他注《老子》第26章曰:

铅性沉重而喜坠,汞性轻飞而喜升,以铅制汞,是以沉重而制轻飞,内丹结矣,故曰重为轻根。身静则气定,气定则了命,心静则神全,神全则了性,而一了百了矣,故曰静为躁君。是以得道之圣人终日行者,行火候也。锱重即河车,北方正气号曰河车,载金上升,度我还家。不离锱重者,时时河车运转,以铅制汞,是重为轻根也。……铅重为君,汞轻为臣,此身轻摇其精,则汞飞而臣失矣。静为躁君,而躁不能君静,汞既躁而飞,铅必走而坠矣。此章语语皆金丹细味,惟在学者炼已立基以体贴之耳。

内丹的基本原理就是运转河车,以铅制汞。由于汞铅对应人身之心肾、神气以及五行之火水,故程以宁又有下面的论述:

上善若水,五行以水为本,水能沉金漂木,克火荡土,此天地之水也,其攻坚强信莫能胜也。若人身之水,肾也。肾水足则五脏皆不受侵,肾水竭则心火炽,克肺金,金克肝木,木克脾土,死矣。故

大修行人宝此肾水如宝金，河车转运，昼夜不敢暂留停，所谓因烧丹药火炎下，故使黄河水逆流。水能上行则火自下降，是柔胜刚，弱胜强也。人人皆能知，人人不能行，何也？好坚强之故也。^①

此注论及在内丹修炼中如何处理好肾水与心火的关系。关于肾水与心火，内丹著作常常论之，如《道养初乘忠书》卷一云：“人之先生肾也，为北方壬癸水，即五金中之铅。心为南方丙丁火，即八石中之砂。于肾气之中取真一之水，即铅中取银。于心液之上取正阳之炁，即砂中之汞。心肾二物合和而成丹，即铅砂二物合和而成宝也。”程以宁把这种心肾相合的内丹原理与老子思想联系起来，由此更加显示出了内丹的可靠性。心火容易上升，以致妄念迭起，肾水容易下流，以致真元丧失。内丹修炼则要运转河车，使心火向下，肾水上流，此所谓以铅制汞也。

程以宁还进一步论述了内丹修炼的步骤。《太上道德宝章翼》第73章之注云：

此章是太上教人学道工夫。始入门时，护生须是杀，杀尽始安居。祖师云：斩魑灭魅多长生。故勇于敢则杀。杀是杀妄念也。及其有所得后，专气至柔能如婴儿，用力于知雄守雌，所谓魄灭魂昌，故勇于不敢则活。活是神活也。此两者一以刚为刚，一以柔为刚，或毫发不差，则无往而不利，或对境着境，未免有伤，而损害矣。虽曰天道福善而忌盈，然天之所恶，孰知其故？道之成与不成，不敢必也。惟有积功累行而已。……欲明人道，先须识天道。不争而善胜，是不胜以人而胜以天，吾法之而气化也。不言而善应，是不应以口而应以事，吾法之而念化也。不召而自来，是寂然不动，感而遂通，吾法之而神存也。坦然善谋，任用自然，无所不克，吾法之而神化也。何物大于天？虚空是也。何物容于虚空？圣心是也。故天网恢恢，大也。造化虽宏，能包有形，不能包圣人之无形。疏而不失，密也。阴阳虽妙，能役有气，不能役圣人之无气。人生至此，纵横自在，升玉京，朝帝阙，方为大丈夫功成名遂之日也。学道如是，宁不快哉。

^① 《太上道德宝章翼》第78章。

在此注中,程以宁大致介绍了内丹修炼的几个步骤。第一步是入门准备。进入道门,先要去掉各种欲念,保持内心的清静。前面已提到,如果心不虚静,精气神将无存,也谈不上修丹了。第二步是精气神的具体修炼。注文所谓的气化、念化、神存、神化等,即指内丹修炼中炼精化气、炼气化神、炼神还虚等不同的阶段。第三步,与道合真。这是神仙的境界了,此时修道者的人生空间得以极大提升,摆脱了客观世界的约束而获得了无限自由,可以上天入地,纵横四海,这是学道之人梦寐以求的理想。程以宁又指出,内丹修炼并非人人能够成功,所以对于学道者来说,虽有成仙的理想在召唤,也未必可以一步登天,而只能一步一步地坚持修炼,过程同样是重要的。

此外,程以宁十分重视结友修炼。第62章注文曰:

学仙须是学天仙,惟有金丹最的端。遍访仙师,倘得其人,立为天子,以主持丹道,惟其命而莫之为也。古云:真仙易得,伴侣难求。又要广觅云朋,选上根利器三人为伴侣,是置三公也。三公谓太尉、司徒、司空,主佐天子,理阴阳,亲万民,广教化者也。资之以调和鼎鼐,燮理阴阳,以辅佐主持丹道者同登彼岸,如天子之三公也。

修炼内丹,理想的状况是能够找到上根利器的三人结为道友,程以宁喻之为“天子之三公”,可见他对道友的重视。他在《南华真经注疏》也提到此事,如《自序》云:“既闻大道之人,当访外护,觅云朋,寻福地,三者缺一,必为群魔作障缘。”又云:“倘太上与南华仙翁嘉予注疏之劳,早为予作外护侣伴之合,则赴龙沙之会为有期,异日召予以供呼鸾驾鹤之役,未可知也。然而未可必也。”据序文,刘仲宇先生认为程以宁本人大致上走的是隐修路数,十分向往结友修炼^①。

至于修炼的具体方法,《太上道德宝章翼》全书随处可见。如关于《老子》第10章之义,程以宁指出:“太上明明发泄金丹大道,世儒不读丹书,未闻秘诀,而欲以吾儒经史诸子百家解《道德经》,是以凡见而窥

^① 参见《内丹家眼中的庄子——复圭子程以宁〈庄子注疏〉简论》,《全真道与老庄学国际学术研讨会论文集》,2008年4月,武汉。

仙，俗骨而测佛，地下人而谈天上事，此必不得之数。”程认为大多数人尤其是儒家解《老》，视《老子》书中所蕴涵的金丹大道而不见，在方向上就发生了偏差，因而不能得到老子之真义。那么，应该怎样理解《老子》第10章呢？程以宁解释说：

载，如车之载物也。营，营术也。载营魄，躯壳载之也。此凡人之所同，至抱一能与营魄而不离，则神人之所独。吕祖云：“精神气血归三要，南北东西共一家。”一即丹也，抱一则精化为气，气化为神，神化为虚矣。此不二法门，长生久治之道，然必自调息始。见鼻中气出入如烟，烟象微消成白，久之而息微，是专气致柔也。先天祖气，惟婴儿完全，学人养气，能从后天以复先天如婴儿乎，此是炼精化气工夫。……玄览者，见解也，稍著见解即为大道之疵类矣，故必涤除玄览，浑然粹白能无疵乎，此为炼气还神工夫。身为国，心为君，精为民，爱民者爱此精气也。精气不亏分毫，已满一升六合之数，乃得药之时，有作有为之事，后来工夫纯熟，民不期安而自安，国不求治而自治，能无为乎，及至无为，众始知也，此为炼神返虚工夫。天门即泥丸宫也，神人之所栖，又谓之天谷。至于天门开阖能无雌乎，则纯阳而无阴矣。然自然有一点如雾如电之阳，入玄门，透长谷，而竟上泥丸。有开无阖不是道，有阖无开亦不是道，霎时霹雳一声，忽尔天门顶破，真人出见大神通，如是则四大虚空，皆我光明所烛而已。不有其知，敛身弢光，复归于虚空，非能无知乎，此为炼神合道工夫。

此注可与前面提到的第73章注相互参证。在这里，精气神的修炼被具体化了，炼精化气，炼气化神，炼神还虚，与道合真各个阶段的修炼工夫都是可以操作的。如对专气致柔的修炼操作就描述得很细致，又如对炼神合道的神通工夫的介绍，恐怕只有亲身修炼者才有可能体会到其中的玄妙。

第五节 李西月的老学思想

李西月(1806—1856)，名平权，号涵虚，四川乐山人，道教内丹西派

的创始者。他托言于峨眉山遇吕祖及张三丰,得丹法秘要,著作有《太上十三经注解》、《大洞老仙经发明》、《二注无根树》、《三车秘旨》、《道窍谈》等多种。其丹法与陆西星的内丹东派有前后相承的关系,但西派更加强调清静自然。李西月的解《老》著作为《道德经注释》,是清代道教老学一部代表作。

一、《老子》与丹道

道教人士解《老》与一般学者的不同之处在于,他们往往从信仰的角度或者实修的层面来理解《老子》,例如《老子节解》就是以道教之术解《老》的典型,吕知常的《道德经讲义》将丹道与老子思想联系起来,南宗传人邓锜《道德真经三解》对张伯端的内丹思想有所发挥。李西月作为道教内丹西派的开创者,他对《老子》的诠释,同样体现出了他的修道特点,以丹道解《老》,是他老学思想中的重要内容。

《老子》第6章本是对道的特点的描述,但历来被修炼者所重视,李西月也不例外。其注文曰:

圣人守中以治身,以中之能养谷神也。谷神者,元性也。谷以喻虚,神以喻灵,性体虚灵则不昧,不昧者即不死也。夫谷神也而复谓为玄牝,何也?盖以玄天也,牝地也。天地合而玄牝成,其间空空洞洞,儒家号隐微,此中有不睹不闻之境。释家名那个,此中有无善无恶之真。圣人治身,即借空洞之玄牝以养虚灵之谷神,故以谷神之名名玄牝,此因用取名之义也。一玄一牝,一乾一坤。孔子曰:“乾坤,其易之门耶。”《参同》云:“乾坤者,易之门户。”所谓两孔穴法,金气相胥,即此玄牝之门也。阴阳来往于其内,坎离交媾于其中,男女媾精之房,日月交光之所。圣人颠倒之则为生门,凡人顺用之则为死户。地天交泰,不外乎此,故又称为天地根,言天地互藏之根也。天地之根,乃返本還元之地,炼气化神之区。绵绵若存,即是调养谷神自然胎息也。用之不勤,即是外炉增减自然符火也。

重视阴阳双修是李西月内丹西派的重要特征,上面的注文正是从此立论的。文中提到的两孔穴法,为内丹修炼方法之一。此法最早见于《周

易参同契》：“上闭则称有，下闭则称无，无者以奉上，上有神德居。此两孔穴法，金气亦相胥。”李西月结合《参同契》，把两孔穴法与《老子》中的玄牝之门联系起来，这是其独特之处。他所著《道窍谈》曰：“两孔者，玄牝之门也，为金丹化生之所。人于一穴两孔中，知行追躐之法，则两门皆开，夫而后金来归性，可称还丹也。”在内丹家那里，玄牝之门是一个关键之穴，因为它是结丹的地方。那么，玄牝之门为什么会是一穴两孔呢？《道窍谈》解释说：“丹家有一穴，一穴有两孔。空其中，而窍其两端，故称为两孔穴。师所传‘口对口，窍对窍’者，即此境界也。为任督交合之地，阴阳交会之所，乌兔往来之乡。一穴两孔，其中有作为之法，此法最玄玄也。”可以看出，《道窍谈》所论两孔穴法与上面注文所言是一致的，所以老子对道的描述被李西月变成了内丹修炼的具体方法。

又如《老子》第28章“知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，常德不离，复归于婴儿”之注：

此节有二义，皆为治身之士所当知而当守者。一曰雄施雌化。《参同》云“雄阳播玄施，雌阴统黄化”是也。知此则能施能行，守此则能化能育，雌雄交感则金藏于水，旋复水生其金，金气足而潮信至，其势如漕溪。然倒流逆上，是为天下漕溪之水也。然虽为漕溪之水，而阳火既进，阴符又临，归根复命之常德不可离也，故复归于土釜，以养其胎婴。一曰雄归雌伏。《悟真》云“雄里怀雌结圣胎”是也。若论产物之理，阴极阳生，则是雌里怀雄。若论养物之事，阳极生阴，则是雄里怀雌。雄里怀雌者，既得雄归以合丹，更要雌伏以温丹也。其势如溪壑然，自上注下，落于溪中，故守雌之道即如天下之溪壑，有流有归，此真常之元德，不可离其地者也。归于溪犹之归于黄庭，复归于婴儿，入静以养圣胎也。

这里讲到修丹的两个方面，“雄施雌化”与“雄归雌伏”，而究其要领，仍不离阴阳之义。再看该章“知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极”之注：

此节尽雌雄之理而发其细微，复假色相以论之。白者金精，黑者水基。金精者，雄阳播于雌而生者也。此精未有之先，坤母之体本虚，因与乾父交光，坤遂实而成坎，坎形已具，月吐兑方，是名水

中之金。水中之金，实赖坤母之养育而成，故称母气，《悟真》云“黑中取白为丹母”是也。母气有白光，号曰阳光，阳光发现，即运己汞以迎之，所谓二候求药也。彼此相当，二八同类，擒在一时，炼成阳丹，即丹母也。然其造化在外，故丹母只算外药。学人以外药修内药，以母气伏子气，丹母之中又产阳铅，即驾河车以运之，逆回本宫，潜伏土釜，四候和合，三姓交欢，这回快活，便得长生。但法功虽是如此，而知白必先守黑，守黑乃能知白，知白还要守黑。此中有三层妙用，足为天下式程。人能依此行之，则自然之常德不差忒也。既不差忒，乃能归证于无极，而炼神还虚矣。知白必先守黑者，阳往阴中也。守黑乃能知白者，阴中阳产也。知白还要守黑者，神归炁伏也。天地万物之理皆是如此，故为天下式程焉。

雌雄之理即阴阳之术，一般修道者是难以明白的，故李西月又借黑、白之色相以明之。在知白守黑的修丹实践中，把握真精是关键。李西月说：“窃冥之精，乃是真精，欲得真精，须知真信，故其中先有信焉。浩浩如潮生，溶溶如冰泮。修士于此候，其信之初至，的当是精，即行伏之擒之，时刻无差，金仙有分矣。一名真金，一名首经，一名真水，一名神水，一名真铅，一名铅气，一名白虎，一名虎气，而不出乎真精也。所以自古至今，此真精之名，诸经不能抛去，于是以一物之真，观万物之理。”^①这是《老子》第21章之注，李西月作完此注后，又加了一个补注：“章内四举其中，可知一孔玄关，大道之门，造铅得丹，不外乎此也。”由此可见，修炼内丹，一定要从炼精入手。

内丹西派非常注重清静虚空，这一点也在李西月的《道德经注释》中体现出来。如第28章之注指出：“虚心养气有如天下之空谷，能为天下之空谷，则致虚守静之常德乃能足也。常德既足，乃复归于浑朴，而返本还元矣。”再如以下两注：

八月十五日，魂尽注于月魄，月乃满而为纯乾，圣人当此，即运河车以载之，乾金遂为我有，经所谓得一而万事毕者矣。既得其一则必不失其一。圣人载魄而返，抱一而居，则地魄擒朱汞矣，故能

^① 《道德经注释》第21章。

无离也乎。十月温养，内火天然，暖气常存，婴胎自长。圣人专气致柔即内火也，故能如涵育婴儿乎。玄览者，内观也。涤除玄览，清净内观也。清净内观，心无疵累。所谓观空亦空，空无所空。所空既无，无无亦无。无无亦无，湛然常寂也。^①

重者水也，轻者火也，水中主火，故以重为轻之根。静者定也，躁者慧也，定中反慧，故以静为躁之君。尝观才德出众之君子，终日游行，不离辎重，欲使施用轻快也。虽有荣观，燕处超然，不以纷华扰静也。奈何绛宫主人，尊若万乘者，遽以身轻天下而忘之，全不持重养轻，全不守静制躁。吾恐一派轻则失肾中真水，而火无根矣。火生于水，水为火之用，故曰臣。一派躁则失心中之真定，而慧无君矣。慧发乎定，定为慧之主，故曰君。^②

上述注文强调，修丹的各种具体功法固然重要，但都必须以清静为基。只有持重养轻，守静制躁，内心湛然常寂，金丹才有炼成的可能。

李西月指出：“顺成人，荣事也，逆成仙，辱事也。然人当知成人之荣而守成仙之辱。守辱之学，绝学也。”^③既然仙学号称绝学，那就说明并非人人适宜，人人可学。所谓逆以成仙，就是要扭转乾坤，逆施造化，超越生死。道教所言还丹之术、还丹之道，都含有反向、逆转之意。不过，在李西月看来，金丹大道也并不神秘，如他在《老子》第42章之注中说：

道立三才之上，五行之先，太上论造化，故必以道为始。大道无形，浑然无极，迨其静中生动而一乃见焉。一者，水也，在卦为坎。坎居北方，劳卦也。万物之所以成始而成终者，皆在乎是。成终则庶汇归根，成始则一阳来复。阳即火也，故言水而火在其中。一生二也，水火调匀，阴阳交泰，木情萌动，物类蕃昌，是故二生三，三生万物也，此统言造化，而丹道亦在其中。愚按后天五行，其数乱而繁，五数举而行乃备。金生水，四生一也。水生木，一生三也。

① 《道德经注释》第10章。

② 《道德经注释》第26章。

③ 《道德经注释》第28章。

木生火，三生二也。火生土，二生五也。土生金，五生四也。先天五行，其数治而简，三数举而五可包。水中火发，一生二也。木以火旺，二生三也。木生之时，即万物甫生之时，三可以统万也。又按修丹之法，五行皆包于一二，水火双修，三四五皆助之，可不必言三也。太上举三，盖以三而穷极万物，故带出三之数耳，且不必言二也。一气为丹，二三四五皆助之，五行皆包于一也。水中产阳火，一包二也。水中藏木汞，一包三也。水中现金铅，一包四也。水中怀真土，一包五也。且不必言一也，窈冥之物，胚胎虚无，又可包之于道也，还丹之术岂不至简而至易哉。

《老子》此章的著名命题“道生一，一生二，二生三，三生万物”历来被视为道家宇宙论的经典表达，但李西月却将其解释成了一套内丹之术。在先天五行与后天五行的论述中，李西月将内丹的功法隐含其中。在一、二、三、四、五几个数字的生成转换之间，神秘的还丹之术居然变得至简至易。于是，在《老子》第52章之注中，李西月对丹道进行了更加详细全面的介绍：

天下之道，有终必有始，然其始非一端也。金丹有始出之地，始行之事，始复之物。始出者何？坤炉与阴炉是也。阴中藏阳，故名阴阳炉。月现兑方，故名偃月炉。兑为少女，故名先天妙鼎。《悟真》谓“产药川源皆始地”也。始行者何？致虚极，守静笃，吾以观其复，浊以澄静之徐清，安以久候之徐生，皆始事也。始复者何？混混成成，窈窈冥冥，其中有信，其中有精，无名之朴，无形之金，皆始物也。还丹以此金为始，故曰有始。然金非坤家故有之物，乃乾家之火精也。丹法以砂为主，入坤炉而成坎，稟和于玉池之水银以成戊土，戊土即阳丹也。阳丹乃外丹，外丹乃丹本，金花是他，真种是他，黄芽是他，白雪是他，以外丹为内丹之娘亲，故有始以为天下母也。母有圣号，称为阳铅。夫有阳铅为母，即有阴汞为子。阴汞是后天子气，阳铅是先天母气。以外边阳铅伏内边阴汞，母与子见，故曰知其子焉。但此阳铅之来，须得火功妙用。盖铅生坎宫，沉而不起，欲其擒制离宫之真汞，当用武火猛烹，然后飞腾而上，及与真汞相见之后，则宜守城沐浴，不可加以武火也。始则母恋子而

来,继则子恋母而往,故曰既知其子复守其母也。子母相恋,终身不殆,则大丹成矣。大丹名内药,圣胎是此,婴儿是此,真人是此。养内丹者要有天然真火,绵绵于土釜之中,亦须假外炉阴阳符火,勤功增减,运用抽添,然后形化为气,气化为神,形神俱妙,与道合真,故当塞其兑,闭其门,终其身事也。温养两般内文火,而外符火保全十月,去有为而证无为,故不敢勤于外事,扰室中静功也。《参同》云:“固塞其际会,务令致完坚。候视加谨慎,审察调寒温。周旋十二节,节尽更须亲。”此即温养功夫也。内境不出,外境不入,塞兑闭门,是为要诀。若使不塞其兑,将日与外事应酬。道家常谈时务,是欲有济于外图,先已有伤于内养,口开神气散,意乱火功寒,长生大道,窃恐不成。故曰济其事,终身不救也。见小者,丹之金光,形如黍米,故曰小。能见此小则曰明。守柔者,身之壬水,气本平和,故曰柔。能守此柔乃曰强。光者神也,即金光也。明者气也,即金精也。以金光罩金精,则光明藏里,神气相依,胎养功成,一身脱厄。

对于上述注文,当时就有人评价:“句句解得清,字字抉得出,还丹之道,尽见于此。”^①确实,此段文字内容丰富,涉及李西月内丹功法的多个方面:其一,炼丹的下手之处。注文提到的阴阳炉、偃月炉、先天妙鼎,均指玄关一窍。如陈显微注《周易参同契》云:“偃月炉者,谓玄关一窍之体用也。其窍半黑半白,如半弦月,故曰偃月炉。”玄关一窍乃为金丹的始出之地,所以内丹修炼应该从玄观一窍下手。至于入道时的虚静工夫,前面已有所论述,在李西月的其他著作里也多有提及,如《三车秘旨》云“从虚空中涵养真息为胎”,又云“我劝人先在虚空中团炼,静之又静,定之又定”等等。其二,药物的选择。炼丹的药物主要为铅汞,铅汞汇合于坤炉而成坎,真铅生矣。真铅为阳铅,乃为先天母气,又称金花、真种、黄芽、白雪等。与阳铅相对的阴汞则为后天子气,内丹修炼的要点即在于以铅制汞,如母之抱子。其三,火候的掌握。以铅制汞之法,开始时用气当急与重,所谓武火也。只有用武火,才能让坎宫之真铅擒

① 《道德经注释》第52章吾山评语。

获离宫之真汞。而真铅与真汞一旦相遇,便不宜再用武火,而要调为舒缓之文火慢慢温养,如此内丹结矣。其四,内丹的性状与作用。内丹练成后,形如黍米,并伴有金光出现。此时修炼者顿觉肾中之元阳被金光罩住,神气相依,心身俱得以超越。

卿希泰主编的《中国道教史》曾这样评价李西月的内丹学:“虽然在丹法中个别最为隐秘的环节上仍然保持着传统的、固有的语言表达方面的晦涩,但对于全部过程的描述比以前的所有论述都更加具体化了,细节更加清晰、层次更加分明、体系更加完整,这反映出内丹学发展的一种根本性趋势。”^①李西月内丹学的上述特点在《道德经注释》里得到了充分的反映。学术界以往研究李西月的内丹学,主要以他的《三车秘旨》、《道窍谈》等著作为依据,而对《道德经注释》关注甚少。实际上,《道德经注释》蕴涵着李西月丰富的内丹学思想,值得认真加以总结。

二、治身与治国

李西月解《老》,虽然自始至终注意将内丹学与《老子》联系起来,但其主旨又不局限于治身,而是治身与治国并重,如他在《道德经注释》自序中所指出的:“先辈云:老子之书,内可理身,外可理国。其实以理国喻理身也。然以理国喻理身,即可以理身喻理国。”身国同构本是道教的思维特色,李西月正是抓住了这一点并加以发挥。

李西月《道德经注释》首章即强调:“道也者,内以治身,外以治世,日用常行之道也。”道之所以能够贯通内外,主要是因为治身与治国本来就存在一致性,“善保身者乃善治身,善治身者乃善治世”。“黄石公之所以教子房也,保爱其身,以身为天下”^②。既然治身与治国不可分,所以李西月在注解《老子》的过程中常常将两者联系在一起:

故当贵重其身,以身为天下所寄命,而不敢自轻其千金之躯者,则可以寄身于天下。^③

① 《中国道教史》第四卷,第361页,四川人民出版社1996年版。

② 《道德经注释》第13章。

③ 《道德经注释》第13章。

言治世隆污之道，然亦可悟治身之理，兹两举之，失无为之事，遂有慈惠之政，犹之失浑沦之体遂有返还之功也。用明用术以察求，民情益深掩蔽，犹之用巧用机以探取药，物愈善互藏也。^①

曲则全，以减为增也。枉则直，以柔制刚也，洼则盈，谦则受益也。弊则新，剥则有复也。少则得，知足不辱也，多则惑，贪欲自迷也。此太上以前之古语，所说治身之要道也。

或问古之句复引曲则全者何故？余曰：此太上引古人治身之语，以起治天下之理，故曰岂虚语哉，人能敬守一诚，则天下亦必全归其式也已。^②

李西月认为，《老子》有一个特点，即多引古人的治身之语，这固然都是为了阐明长生久视之道，但同时又希望能够从治身之道中悟出治国之理。

李西月进一步指出，真正将治身与治国之道结合起来，只有圣人才能做到：

圣人治世，功成弗居，反求治身之道，然即以圣人治世言之，其为治道也。

治世之善，皆缘治身之善也。是以圣人之治身，虽无为而无不治焉。^③

圣人治身之事，无为之事也。治身之教，不言之教也。治身可以治世，成己可以成物者。^④

从上述注文可以看出，无论是治身还是治世，都离不开无为二字。又如下注文：

天下比身中也，神器言至重也，先天大道，以自然无为而成。^⑤

惟圣人欲而不欲，欲则好道，不欲则贱货贵德，且学而不学，学则有术，不学则澹然无为。盖所以反众人过用之心，辅万物自然之

① 《道德经注释》第18章。

② 《道德经注释》第22章。

③ 《道德经注释》第3章。

④ 《道德经注释》第2章。

⑤ 《道德经注释》第29章。

理,而不敢有为者也。^①

修德行道均皆自然,乃能与道德为一。失,即无为也。无为而为,自得无为之事。道也,德也,失也,俱乐此自然无为也。信行不足,必有不信。自然者,在其先也。

希言,无声也,又无为也。入道者无为自然为宗,无为则泰定,自然则恒渐。^②

与自然无为联系在一起的是虚静不争,这在李西月的《道德经注释》中同样有体现,如:

道以默运为生成,故有利而无害,圣人之道以无心为造化,不与人争,积善行,故其大与天同。^③

人能以清虚静养之心,察燥温冷暖之气,而天下之正道得矣。^④

与自然虚静相对的是好利多欲,这是应该反对的,所以李西月指出:“人生在世,成我名者,损我神,入悖货者亦悖出,即所谓甚爱大费,多藏厚亡者也。爱至于大费是辱也,藏至于厚亡是殆也,皆非长久之计也。”^⑤

此外,在谈到治国之道时,李西月还注意吸收儒学的有益成分。李西月认为,“八十一章其合五书四经者,在在皆是”^⑥。又云:“《易传》曰:易,无思也,无为也。无思即清静无为,即自然也。先儒谓老子之学,合易经阴阳变化之理,故世间老易并称,又言老子之书,多引古语,有述而不作,信而好古之风。”^⑦由于孔、老、易都是相通的,故又有注文:

孔子曰,躬自厚而薄责于人,则远怨矣。是以圣人治世,必修自厚之德,取信于百姓,不责人,而人自孚。^⑧

① 《道德经注释》第64章。

② 《道德经注释》第23章。

③ 《道德经注释》第81章。

④ 《道德经注释》第45章。

⑤ 《道德经注释》第44章。

⑥ 《道德经注释·自序》。

⑦ 《道德经注释·自序》。

⑧ 《道德经注释》第79章。

孔子讲“信”，道家也是讲“信”的，甚至道教的金丹之术也与“信”有关：“其极妙者，莫如信。信，属土也。金丹始终纯以意土妙用，要旨皆自然而然也。富哉言乎，可以治世，可以治身也。”^①

自明代以来，随着儒学地位的不断提高，三教合一的思想在社会上更加深入人心。与儒学的统治地位相比较，道教的地位呈下降式微之态势，所以道门中人犹注意会通儒学，援儒证道。李西月解《老》时对儒学的肯定与融摄，亦是明清道教发展特点的体现。

第六节 宋常星《道德经讲义》的思想特色

宋常星，号龙渊子，山西人，为全真道龙门派第七代弟子。宋氏乃于顺治六年参加科举考试，被钦选为探花，在朝廷供职三十余年，先后担任国史馆总裁、都察院都御史、兼经筵讲官、侍读学士，于康熙十八年告老还乡，专修清静无为之道二十余年，内功圆满，特著《道德经讲义》，大约在康熙四十二年由其子宋家廉进呈康熙皇帝^②。从上面的经历可以看出，宋常星是在致仕还乡后的晚年加入了全真道，成为龙门派弟子。康熙皇帝见到《道德经讲义》，十分赞赏，遂令雕版印刷此书，并亲自为之作序，其序云：“朕久欲效黄帝故事，访道崆峒。今得此项讲义，崆峒之言，悉在是矣。爰《道德经》，自历朝以来，注释是经者无虑数十百家，虽众说悉加于剖析，而群言莫克于折衷。朕素钦前国史馆总裁……元老故臣宋龙渊所注《道德经讲义》，其言洞彻，秘义昭融，见之者如仰日月于中天，悟之者如探宝珠于沧海，因此特命锓梓，用广流传。凡宗室皇胄，暨文武臣工均皆敕读。果能勤诚修习，获最胜福田，永臻快乐。敕书为序，以示将来。”康熙敕令皇亲国戚、文武大臣均须阅读《道德经讲义》，足见他对此书的重视。又据九门军都杨桐所撰《考证经注序》：“山西名士宋龙渊先生，沉潜于道，念有余年，专心致志，开示后学。分章逐句，无不诠解，可谓致详且尽。”由此看来，《道德经讲义》在

① 《道德经注释》第17章。

② 以上事迹均见康熙《御制道德经讲义序》。

当时的影响是较大的。

由于宋常星出身探花,具备较高的文化素养,晚年皈依玄门,潜心学道,又获得了具体的修炼经验,因此,他对《老子》的诠释具有自己的特色,并达到了较高的理论水平。下面即对《道德经讲义》的诠释思想作一较为全面的分析。

一、以真常解《老》

关于《老子》的诠释,首先面对的问题就是如何准确理解并阐发那深奥难测的“道”,对此,宋常星有他自己的看法。他解释《老子》首章“道可道,非常道”云:

道之一字,在先天先地之先不为先,在后天后地之后不为后,最极最大,最细最微,无方圆,无形象,大无不包,细无不入。极大,尚有可量,极细,尚有可指,惟道极大不可量,极细不可指。乃是至妙至玄,无极太极之大道也。可道二字,凡落于言句,便是可道。真静悠久,谓之常,可道之道,即非真常之道也。

道可以分为两种,即可道与常道,凡落于言句者为可道,而不可言说、无所不在、至玄至妙者为常道,即真常之道。对于真常之道的特点,宋常星从多方面进行了描述:

鸿蒙未判之始,道之本体,无方所,无形状,耳目不可及,言问不能到,如云出岫,拿捉不住,似月印潭,摸索不得。是故放之则弥漫六合,敛之又全无朕兆也。^①

大道之实际,祖万物而不祖,宗万物而不宗。五太之先,不古不今,三才之后,非先非后。其实际之妙,若言无,却又无而不无,无物不有,无时不然,虽视之不见,听之不闻,妙有自然之机实未尝无也。若言有,又未尝见其有,空空洞洞,不有朕兆之可观。浑浑沦沦,未见象状之可指。辅万物之自然,其自然之隐妙,可以神会,实不可以言传也。立天地之大本,其大本之实理,可知其有,不可见其有也。是故乾坤内外,大主宰,大体用,造物化物者,道也。大

^① 《道德经讲义》第14章。

千法界，大圓滿，大本根，无欠无余者，道也。

以大言之，天下莫能载。以小言之，天下莫能破。远而莫测其远，近而莫测其近，有而莫测其有，无而莫测其无，内外一贯，难窥混成之机，上下圆通，难察感应之妙。真所谓神乎其神，妙乎其妙。欲求其名，吾不得而知，不得不就其与物终始之间，循环无端之妙，强字之曰道。^①

上述注文，对道的抽象、玄妙、圆满进行了全面的描述，反映出宋常星对老子之道的理解是比较深刻的。他又注第32章说：“切思道之实际，本无名象，本无朕兆，不变不易，能常且久，莫可见闻，莫可名状。虽然不可名状，无而不无之真无，索存极妙，有而不有之实理，浑然全具，是以谓之道，是以谓之常，是以谓之无名，是以谓之朴。谓之常者，大道攸久之妙也。谓之无名者，大道微妙之机也。谓之朴者，大道浑全之理也。”宋常星认为，道本不可名，但为了把握道之要义，又不得不使用一些概念如无、朴、理之类来称谓之，而在各种与道相关的名称中，“真常”二字应该是最切近道之本意的，所以他说：

真常之道，得之于天地，天地可以常久；得之于人物，人物可以常久。知常是人，果能至此，可与大道同体，可与造物同游矣。^②

大道本是不变不易，真常之妙理。不有不无，不色不空，是谓性命之元，是谓万化之本。^③

真常之道，即天地之心，造化之本。人能知此复命真常之妙，可通天地之微，可了生死之事。^④

老子之大道既是宇宙之本体，又是性命之本原，而道的根本性含义，全在“真常”二字之中。真常之义，涵盖天人，一切众生，均有真常之性，修道之人，当以真常为本，“倘若不悟真常，不穷归根之理，不究复命之要，纵欲败度，不当动而妄动，失正求邪，不可作而妄作，祸之来也”^⑤。因

① 《道德经讲义》第25章。

② 《道德经讲义》第16章。

③ 《道德经讲义》第37章。

④ 《道德经讲义》第16章。

⑤ 《道德经讲义》第16章。

此，“修道之人，若能取身中之金玉，养性命之真常，身外之金玉，视若尘器，此心自然清静，知止知足，不贪不妄，用之不穷，守之不去矣”^①。

真常之道的特点之一是“真”。在宋常星看来，“真”为老子思想中最重要的元素之一，所以老子之“玄”是“至真至常，浑化无端”，“又玄”是“真之更真，确之更确”，修道者应该“观于无而识玄之妙，观于有而识玄之真”^②，追求“真知”、“真智”、“真识”、“真味”、“真心”、“真性”、“真体”。为了说明“真”的重要性，宋常星又引古道经云：“天得其真故长，地得其真故久，人得其真故寿。”^③对修道者来说，“真”是一种摆脱了世俗欲念干扰、不为外物所累、纯粹自然的境界，如果体会到了大道之真，不仅寿命可以延长，而且可以超越生死，正如宋常星第33章注文所言：

妄心既死，法性自然真常，是以自古圣人，不以死为死，而以不明道为死；不以生为生，而以明道为生。大道既明，身虽死，而真性不死，形虽亡，而真我不亡，所以我之法性，不死不生，不坏不灭，无古无今，得大常住，虽不计其寿，而寿算无穷矣。

这里提到，尽管人的肉体生命是有限的，但人的真性、真我是永恒的，所以只要把握住了大道之真，便可以“不死不生，与天地为一”^④。

真常之道的特点之二是“虚”。宋常星指出，“大道之体，以虚为体”^⑤。道是宇宙万物之本原，万物非道而不生，非道而不成，非道而不有，非道而不立。道如此神奇的创造力，乃来源于其虚的特性：“语大天下莫能载，语小天下莫能破。荡荡无边，物声臭之可闻，空空无际，无朕兆之可见。”^⑥正因为道体虚无，故有生之妙用，对此，宋常星反复加以强调：

无者，虚也。虚能容物，虚能生物，天地万物，俱从虚无中生将

① 《道德经讲义》第9章。

② 《道德经讲义》第1章。

③ 《道德经讲义》第33章。

④ 《道德经讲义》第33章。

⑤ 《道德经讲义》第4章。

⑥ 《道德经讲义》第4章。

出来,所以为大道之本元,天地万物之根本。^①

其本体之妙,不塞不碍,虚灵而不可象;不有不无,神妙而不可穷;至神至灵,至虚至妙,是以谓之若冲。因有大盈若冲之妙,所以用之于天,天之道不穷;用之于地,地之道不穷;用之于人,人之道不穷;用之于物,物之道不穷。^②

致虚者,天之道也。守静者,地之道也。天之道若不致虚至于至极之际,则万物之气质不实。地之道若不守静至于至笃之妙,则万物之生机不有。是故虚者乃造物之枢纽,静者乃品汇之根柢也。天地有此虚静,故日月星辰,成象于天,水火土石,成体于地。象动于上,故万物生焉,体交于下,故万物成焉。所以虚静之妙,无物不禀,无物不受。出入阴阳,升降造化,与万物并作者,皆是此虚静之妙。^③

以上对虚的阐释,可以说抓住了老子之道的关键所在,而虚又往往与静联系在一起,无论天道、地道还是人道,都是“以虚静为本”的。

真常之道的特点之三是“和”。“大道之用,以和为用。”^④道生天生地,涵育万物,总是体现出和的特性,和也可以理解为和气,宋常星指出:“和者,天地之元气也,得此元气,天地自位,万物自育,大道可入矣。”^⑤和又常与冲联系在一起,所谓“冲气以为和”,对老子的这一著名命题,宋常星解释说:

冲者,冲之于和也,不冲则不和,是故阴阳内外,若无冲气以和之,则阳气不能变,阴气不能合,虽有负抱之理,终亦不能生成矣。譬如苗而不秀,秀而不实,即是不得冲气以和之也。故曰,万物负阴而抱阳,冲气以为和。冲者,虚也,冲气者,虚中谷神之气也。得其虚气,则阴阳变合之妙,自然和而为一,万物造化之机,自然入于无间。以天地之谷神,合万物之谷神,以天地之冲和,合万物之冲

① 《道德经讲义》第11章。

② 《道德经讲义》第16章。

③ 《道德经讲义》第45章。

④ 《道德经讲义》第4章。

⑤ 《道德经讲义》第42章。

和，此所以有生之妙也。^①

冲即虚，虚与和即道之体与用，在道生万物的过程中，两者是缺一不可的。对于修炼者来说，其理相同，修道之人若能得此冲和之气，“天根自见，月窟自明，五气自然朝元，阴阳自然反复。久久行之，何患道之不成，丹之不就乎？”^②所谓“修丹与天地造化同途”，宋常星正是抓住一个“和”字，以此沟通天人，阐发内丹之理。对于和的意义，他在第55章之注中进一步阐发云：“和者，太和之气也。在天地，为阴阳之正气，在人身，即是谷神之元气。身中之造化，由此气而生；性命之根基，由此气而立。纯纯全全，至柔至顺，谓之和。”注文表明，太和之气贯通天、地、人，天得之则清，地得之则宁，人得之则性命双修，金丹可成。

用“真常”来诠释老子之“道”，这是南宋以来道教老学的特色。由于“真常”所蕴含的思想理念颇符合全真道之教义，因此，全真道学者解《老》，往往乐意采纳这一范畴。从上面的分析可以看出，宋常星以“真常”阐发老子之道，既体现了道教老学尤其是全真道学者解《老》的一贯传统，同时又赋予了“真常”范畴更加丰富的含义，由此反映出道教学者在诠释《老子》过程中所作的理论探索。

二、无为之德

老子之道，落实到社会与人生的层面，即是德，德为道之用，体现出道的特点。如果从治道的角度来看，德的主要内涵乃是无为，宋常星谓之“无为之德”。由于宋常星长期在清廷做官，所以在晚年加入全真道以后，并不能完全作方外之游，而对如何治国安民，仍然是有所思考的，这一点在《道德经讲义》中也得到了证明。

宋常星首先强调了圣人在无为政治中的关键作用。关于圣人的标准，儒、道各有自己的看法，宋常星则认为：

圣人者，秉天地之元气而生也，所以万善皆备，万德周身，无私

① 《道德经讲义》第42章。

② 《道德经讲义》第42章。

无我，无余无欠，无亲无疏，无分无别。^①

圣人之道，一贯之道也。圣人之心，无为之心也。以一贯之道，用之于天下，则万物之数不计而自知。以无为之心，用于天下，则万事之理，不较而自得。所以圣人之大机大用，有自然之理，有无为之妙。^②

圣人之德性，本是一诚而已。诚则无私，所以无人无我，无先无后。惟知后其身外其身，一如天地之不自生，光明正大，普泽无遗，所以能随方施德。……观天地则知圣人，观圣人则知天地，圣人天地一而已。^③

圣人进退顺自然之理，得失守当然之道。事至而不凝，事过而无迹。以大同之道，同于上下，以无私之德，及于朝野。不以夷险而少变，不以好恶而生心，惟在道德之行于天下，不在功名富贵之得失宠辱矣。^④

在宋常星看来，圣人即是道的化身，道的各种特点如自然无为、至善无私等等，在圣人身上都有体现。而宋常星特别强调的，是圣人对民生的关怀，如说：

圣人养育万民之生，成就万民之性，令一切天理完全，无余无欠，其功亦莫大焉。若以此功求之于圣人，圣人忘己无私，亦不自居其功矣。^⑤

济物之心无穷，忧世之心切切。天地虽大，圣人之德，与天地并行而不悖。万民虽多，圣人之心，与万民同心而不异。是故不以聪明才智用于世，不以能所非常惑于人也。^⑥

圣人心同天地，物我两忘，与天地之民，相忘于道德之中，共入于无为之化。以人治人，又安有为而自恃者？圣人仪表万民，首出

① 《道德经讲义》第3章。

② 《道德经讲义》第27章。

③ 《道德经讲义》第7章。

④ 《道德经讲义》第13章。

⑤ 《道德经讲义》第2章。

⑥ 《道德经讲义》第3章。

庶物，可谓天下之长矣。然道同天地，恩如父母，与天下相忘于自然，相处于无事，无彼此之分，无上下之异，有何主宰之心乎？故曰为而不恃，长而不宰。^①

由于道生万物，自然而然，并不自恃其功，圣人法道，其教养万民，亦自然而然，不求人知，不求人见，功劳至大而不自居其功，这就是“至治之泽，民不能见，不言之教，民不能知”^②。

其次，宋常星对无为而治的内涵进行了自己的阐发。他注《老子》第18章云：“大道之用，用之于无为而治，用之于有为，则不治也。无为而治者，各循自然，行其当行，而不自知也。是为至诚知实理，故己私不立，天理纯然，上下相安于无事之中，朝野共乐于雍熙之化，不见其为之之迹也。”强调无为即治，有为则不治，无为而治的关键乃在于“各循自然”，这是颇合老旨的。而在诠释“无为”的过程中，宋常星又特别强调了以下几方面的内容：

其一，在无为的政治实践中，统治者应该加强自身的修养。为什么圣人能够实现无为而治，与民同化？那是因为圣人的修养已与道合一，达到了最高的境界。宋常星在诠释《老子》第3章时指出，“虚心、实腹、弱志、强骨，皆是无为之道也”。虚心，即是“虚灵明妙，荡荡空空，不曾有一物所系，少有纤毫尘垢”；实腹，即是“包藏天地，涵养万物，其道也养之极深，其德也积之极厚”；弱志，即是“知雄守雌，知白守黑，守荣守辱”；强骨，即是“以道德求胜于己，不以道德求胜于人”。由此可见，虽然无为之道的目的是欲使民返朴还淳，“同人无为之化，共乐熙皞之风”，但施政的主体即统治者本身是否体会到了无为之真义，是否具备了与道相契的至善之德，才是至关重要的。在《道德经讲义》中，宋常星对无为的阐释，大都是针对圣人或统治者而言的，试看《老子》第18章之注：

睿通渊微曰圣，知周万物曰智。圣与智，任天下者必不可少矣。既不可少，岂可绝之弃乎？设使圣智可绝，道亦不能行于天下，德亦不能被于古今。经中言绝圣弃智者，意欲天下后世，以圣

① 《道德经讲义》第10章。

② 《道德经讲义》第17章。

智自修，不以圣智施之于民，不以圣智用之于国。在上者无为，在下者无事，无为而民自富，无事而国自安。细详圣人在上，原为行道于天下，非欲沽圣智之名也，所以夫子不以圣自居，尧之稽众舍己，舜之与人为善，禹之闻善则拜，皆是绝圣弃智之妙处。

这是“绝圣弃智，民利百倍”之注。针对老子此语，长期以来有相当一部分解《老》者认为老子是反智、甚至反文化的，这实在是一种误解。宋常星明确指出，治理天下，圣与智都是必不可少的，统治者在自身的修养中，应该具备圣与智，而所谓的“绝圣弃智”，并不是不要圣智，而是不要以圣智去扰民，去干预国政。谁能否定尧、舜、禹不是圣智之人呢？他们都是凭圣智而实现了无为之治。宋常星此解，应该说是很有道理的。而对统治者自身素养的强调，同样反映出宋常星在政治上的远见。

其二，无为而无不为。宋常星指出，老子的无为，并非消极避世，实际上是积极有为的。他注《老子》第48章曰：

此无为之妙，非土石可比，块然而终于无为也。此等无为，乃是动中有静，静中有动之无为；乃是虚中有实，实中有虚之无为；乃是色中有空，空中损色之无为；乃是有中有无，无中有有之无为。其无为也，不言而信，不行而至，不疾而速，不为而成，即是清静自然之道也。此清静自然之道，虽云无为，自然发见昭著，神乎其神，妙乎其妙，则又无为而无不为矣。

关于“无为而无不为”的含义，这一阐释是符合老旨的。宋常星还结合天道、地道、人道进一步分析说，天不言而四季变化，这是“天之无为而无不为”，地不言而生长万物，这是“地之无为而无不为”，人应该效法天地之无为而无不为，“求之于性，性理完全；问之于心，心德了明；修之于身，身无不修；齐之于家，家无不齐；治之于国，国无不治；平之于天下，天下无不平矣”^①。能法天地之无为者，当然是圣人了，圣人与平常之人的区别亦在于此：

为无为者，圣人之为，为之于道，为之于理。常人之为，为之于名，为之于利。为之于名利者，乃是有欲之为也。无私之为，不用

^① 《道德经讲义》第48章。

安排,无为而自然成就,未常勉力,无为而自然入妙。是故圣人之心体虚静,圣人之德性浑极,不生逆料之心,不起将来之意,以无为而为,人不能知其为,人不能见其为。因不能知其为,所以广大悉备,无为而无不为也。因不能见其为,所以自然合道,无不为而无所为也。^①

圣人比常人的高明之处在于,圣人之为,以大道为法则,不自矜其名,不自居其功,故虽为而顺其自然,虽为而人不知,也就是“无不为而无所为了”。

其三,无为与儒家思想并不矛盾。宋常星身为顺治朝的探花,受理学之影响颇深,这从《道德经讲义》中屡引“理”、“天理”解《老》可以看出。同时,宋常星强调,老子的无为之德与儒家的主张并不矛盾。他注《老子》第38章说:

未有天人之先,其至诚无妄者谓之道。受命于天,全之于性,得之于心,谓之德。至公无私,生理常存者,谓之仁,有分别,有果决,当行则行者,谓之义。天秩之品节,人事之仪则,有文有质,恭谨谦让者,谓之礼。此五者,乃是治国齐家之达道,修身立命之本始也。

注文肯定了儒家仁、义、礼的合理性与存在的必要性,并且与老子之道可以保持一致,即:“道德仁义,爱民亲贤,皆正道也。自古治国者,未有不以正;君臣父子,无不行之以正;礼乐尊卑,无不导之以正。民心之天德,由正而复,国家之风俗,由正而纯,道德既能行于中外,仁义自然化于乡帮。”^②宋常星进而认为,儒家的等级制度与老子之道亦不矛盾,他注第28章说:

圣人既为天下式,为君者,守其君之式;为臣者,守其臣之式;为父者,守其父之式;为子者,守其子之式。黑白当然,不起好恶之情,知守一致,忘乎去就之想,则君臣父子之天理成全,上下尊卑之天德完具,真常之德,人人同知,人人同守,民无异俗,国无异政,未有差殊而不齐者也。

^① 《道德经讲义》第63章。

^② 《道德经讲义》第57章。

在宋常星看来,圣人之无为,同样是离不开儒家的三纲五常、上下尊卑之“天理”的。这一点,在以下注文中更清楚:“天下之道,有国必有君,有君必有臣,君之尊,臣之卑,此名分不易之道也。”^①宋常星肯定了儒家伦理道德存在的合理性,同时又指出:

侯王,虽然贵极九五,但不自有其贵,当以谦下自处。譬如天之道,能容于物,地之道,能养于物,圣人之道,能爱于物。容于物者,虚其体也;养于物者,虚其气也;爱其物者,虚其心也。侯王之德,配天地,侯王之道,合圣人。不自尊,不自贵者,亦是虚心之妙也。能虚其心,天必与之,人必归之。

侯王位高权重,是最大的有为了,又怎能做到无为呢?问题的关键在于侯王不以为贵,“虽功高于天下,心中不自有其高”。也就是说,君臣之间的尊卑秩序是客观存在的,但如果君王能够谦下自处,虚心待物,则同样可以法道之自然,无为而治。

三、炼养思想

朱越利先生论及《道德经讲义》的养生特点时指出,道教的养生是始终以老子思想为依托的,因此,“道教注《老》,使老子思想成为道教养生的重要指导思想之一,发展和丰富了中国传统的养生思想和方法。道教养生独具特色,颇有效验,与此决然难分。”^②作为全真道士的宋常星在诠释《老子》时,对养生修炼之事确实是十分重视的。全真道倡导性命双修,宋常星的炼养之旨同样不离性命二字。如他注《老子》第4章云:“修道之人,既得大道冲用之妙,则性海虚灵,心渊湛寂,可以融一真而入妙,可以混万理以归元。天外无极之眼睛,无不豁然通透,世间有限之凡情,无不了然觑破。自然湛湛清清,虚灵圆妙,浑浑沦沦,独立不移,虽劫数升沉,天地改易,我之真体如然,不变不坏也。”修道者由心性合真到真体不坏,正是全真道先性后命思想的体现。又如第40章注云:“无即是无形无色妙无之无,以性言之,即我性中不坏之元神,以大

^① 《道德经讲义》第39章。

^② 《道教养生始终以老子思想为依托》,《三秦道教》2002年第2期。

道言之，即是太极真静真无之本体。……有形有色之中，更有妙无者具焉；无形无色之中，更有妙有者存焉。人能明得此理，知反覆之妙，则元性不迷，元神自住，元气自合，元精自固，元理自得，元机自动，更能打成一片，则性命自全，金丹可就矣。”此注是对《老子》“有生于无”思想的发挥，体道者可从妙有妙无之理中悟出反覆之机、生化之玄，从而可至性命双全。宋常星继续注云：“是故养道之人，意去邪思，心除妄想，止其强大之心，习学柔弱之志，言语柔和，不可与人争强，凡事谦退，不可与人取胜，千辛万苦，昼夜不眠，亦只是为求妙无妙有之理也。此妙无妙有之理，惟大悟大彻之人，得遇真师诀破，方可知其动静体用之微，方可得其反动弱用之妙。倘若不悟此理，只徒外面庄严，不修性命实理，则性迷情妄，失却真常之道。生死轮回，陷入苦海，万劫难复本性矣。”这里再次强调金丹的修炼不是到外面寻找捷径，而应反求于身，抱谦柔退让之心，求妙有妙无之理，在师父的指引下，彻悟性命的真谛。

当然，道教的修养并非空谈心性，而是要把功夫落到实处。为此，宋常星在诠释《老子》时又突出了以下几方面的内容：

其一，养气。宋常星首先阐述了气的重要性：“切思万物，皆本天地一气而生，但清浊偏正之不同耳。人之与物，均有此形，均有此气。”^①人与万物均禀气而生，但是气有清浊偏正之分，“人生性备太极之理，身得形气之正，与天地并立为万物之灵，可谓至贵矣”^②。人贵为万物之灵，是因为“得形气之正”，此气又称“冲和之气”，“虚灵者谓之冲气，柔顺者谓之和气”^③，而虚灵与柔顺是不可分开的，所以冲和之气并非两种不同的气，而是一气，即和气，“此气之妙，有体有用，有动有静。其体也，涵阴阳升降动静自然之机；其用也，有聚散屈伸变化无穷之妙。用之可见者，因用有象而为气，故可得而见之。体之不可见者，因体无象而为神，故不可得而见之”^④。宋常星又把此微妙之气称为“大道之

① 《道德经讲义》第12章。

② 《道德经讲义》第44章。

③ 《道德经讲义》第42章。

④ 《道德经讲义》第42章。

母气”，而能否食此母气，乃是修道者与常人区别之所在：“修道之人，果能肖天地，而食母气，不见不闻，自然性命一贯，无人无我，自然心德周全。上则可以识天时，下则可以达地理，中则可以尽人物。”这里所谓的食母气，实际上就是养气致和，使神气抱一。宋常星指出：“吾见今之内炼者，虽敛藏神气，不过除其妄想，调其呼吸而已。神不能入气，气不能归神，真息不相依，故不能抱一。”^①一般的修炼者认为内丹仅仅是去除妄念，调整呼吸，这是不全面的，修炼内丹必须做到神气合一、真息相依。而养气之要乃在于“和”：

修行人，果能心不摄于邪思，意不入于妄见。守其真一之元机，养我柔和之正气。一刻工夫，可得天长地久之理，半晌时候，可入不坏不灭之门。到此天地，虽世运变迁，我之性命与道常存。故曰，知和曰常。古语云，借问如何是我身，不离精气与元神。我今说破真常理，一粒玄珠是的亲。观此知和曰常之妙义，悉在其中矣。^②

宋常星认为内丹之理，不离精、气、神“三宝”，修丹之要，乃在断邪思妄见的基础上，“养我柔和之正气”，只要炼气至和，即可性命双修，与真常之道合一。

其二，守静。大道以虚静为本质特征，如《老子》第16章云：“归根曰静，静曰复命。”宋常星认为“归根复命”四字，“便是造道之津梁，修行之正路”^③，而所谓的归根，即是归之于虚静。他说：“若能性命归根，神气一致，常清常静，诸念不生，无欲无为，一法不立，身心自然泰定，性命自是真常，此便是天清地宁之妙处。更能涵光默默，神气充盈于上下；道炁溶溶，谷神独立于虚中，此便是神灵谷盈之妙处。又能产灵苗，结圣胎，无处不见生生之理，无时不得生生之意，此便是万物生之之妙处。又能性霁神融，心清意定，保性命之真常，守无为之至道，此便是我身中之天下贞静之妙处。到此田地，无人无我，无天无地，万法皆空，一法不

^① 《道德经讲义》第10章。

^② 《道德经讲义》第55章。

^③ 《道德经讲义》第16章。

立，侯王不能加我以为贵，天下不能鄙我以为贱，名利不有，荣辱不生，岂非得道之人乎？”^①学道者如果能够体悟诸种妙处，归根复命，则大道得矣。但此归于虚静之妙，很多修道之士是不明了的，正如第29章之注所言：“大道之本体，本是清静湛寂，奈何人只在有为法中镌求，不向无为法中体认。本欲保身以载道，返致害身而失道。此皆是不守身中清静无为之神器，妄为妄执之过，故有此害身失道之患矣。”宋常星把该章之“天下神器”释为清静无为，实际上强调了守静在修炼中的重要作用。他在第37章之注中又云：

人有天命之性，有气质之性。纯一不杂，至清至正，乃天命之性也。气质禀赋，则有偏正清浊之不同。只因天命之性局在气质之中，不得不有此偏正也。然气质之性虽不同，其本性之善则一，人能反之，天命之性自复矣。反之之功，妙在以静。静者无欲也，人能无欲，其性自静。人能性静，其性自正，性正则无所不正矣。

人性有天命之性与气质之性的区别^②，修道过程则是一个回归天命之性的过程，而在这些修炼实践中，“守静”很关键，所谓“反之之功，妙在以静”是也。对于守静的妙处，宋常星在第48章之注中进一步指出：

此等工夫，可忘者无不忘，可去者无不去，可了者无不了，可弃者无不弃。忘之又忘，去之又去，了之又了，弃之又弃，清静中更求清静，无为中更求无为。到此天地，人欲去尽，天理纯全，性静如琉璃，不容一丝污染，心清似明镜，未有半点尘翳。本体光明，真心自在，本来之面目，方才显露，无极之真人，始见金容。其无为之妙，如无极之无形，如太虚之不动。身心内外，无时不在无为之中；天地万物，无物不是无为之道。无欠无余，无增无减，无凡无圣，无有和无，到此天地，损无可损，益无可益，法性内外，浑然都是个清静之理。

从注文可以看出，在宋常星所强调的“清静之理”中，心性的清静是最重

① 《道德经讲义》第39章。

② 天命之性与气质之性虽为理学家之常谈，但为道教学者最早提出。拙文《二程人性论的道家思想渊源》（《华中师范大学学报》2005年第2期）对这一问题有较详细的论述。

要的。宋常星指出：“心之本体，清静光明，原无一物，亦与太虚同其体用。只因忘缘，填塞虚灵之窍，遮障妙明之光，所以灵明之体不现，体用不能全彰。”^①人心之本体与太虚为一，与道为一，虚明无碍，但物欲与杂念会阻塞心的灵明，从而影响修道的进展。因此，修道者必须做到无为无欲，保持心的虚静，达到“心如太虚，空空洞洞，湛湛清清，内不起有为之识，外不见有为之尘，物我同然，内外如一”的状态。

其三，持戒。全真道龙门派第七代弟子、后被誉为龙门中兴之祖的王常月倡导戒行精严，并公开传戒，“大阐宗风”，一时皈依者众多，龙门派由此逐渐复兴。宋常星亦为龙门派第七代弟子，与王常月同辈。王常月强调持戒修道的思想对宋常星产生了明显的影响，这一点在《道德经讲义》中也得以体现。他在第33章之注中说：

修行之人，果能内戒于心，外戒于身，用此戒力以自胜，即有司
 逻十部，戒神等众，卫护戒子之身。出入动静，一切善缘相随，起居
 坐卧，一切恶业远避，守戒日久，道可就矣。不但学道之人，当用戒
 力以自胜。自古仙圣，未有不修戒果而成道者。

戒力为宋常星所谓的“自胜之力”的一种，按他的说法，圣人之所以成为圣人，是圣人先能自胜。其自胜之力有十种：一信力，二舍力，三戒力，四进力，五念力，六定力，七慧力，八智力，九道力，十德力。所谓戒力，就是持戒，这是断恶防非的有效手段，修道者如欲成道，必须持戒。宋常星继续指出：

今玄门子弟，初进步者，或持三戒五戒，初真十戒，九真妙戒可
 也。果能戒力坚固，功满千二百善，再修持身之戒，观身之戒，一百
 八戒，三百大戒可也。如此渐次进修，道无不成，道无不就者也。^②

可以看出，注文中对玄门弟子的持戒要求，都来自于王常月。三戒、五戒、初真十戒、九真妙戒，为“初真戒律”，为初出家者所持，如果持戒圆满，可以进一步修“中极戒”，直至“天仙大戒”。按王常月的观点，戒能降魔镇妖，能护命增寿，能破暗除昏，能礼三清而超凡入圣，乃至渡众生

① 《道德经讲义》第11章。

② 《道德经讲义》第33章。

离苦海,总之,戒乃“修行人之保障,为进道者之提纲。仙圣无门,皆从戒入,圣贤有路,皆自戒行。实系仙真之要路通衢,贤哲之中门正道”^①。宋常星通过诠解《老子》,对修道者提出严格的持戒要求,正是全真道龙门派宗风重振的具体反映。

四、余论

全真道提倡性命双修,反对符篆、黄白之术,这可以认为是对符篆之类旧道派的革新,而此种革新,从实质上来说,则可能更加符合道家的内在精神。元代徐琰在《广宁通玄太古真人郝宗师道行碑》中指出,王重阳所创全真道,其修持大略,“以识心见性,除情去欲,忍耻含垢,苦己利人为之宗”,有了这样的教义,“老庄之道,于是乎始合”。徐琰认为全真道的教义教理是真正符合老庄之道的精神实质的,这是一个十分重要的见解^②。宋常星的《道德经讲义》在一定程度上也印证了徐琰的观点。他以“真常之道”通贯全注,以冲虚灵妙、清静无为、性命双修诠释老子之道的基本内涵,不仅较好地把握住了老子思想的要义,同时又保持了全真派的道教特色,而全真与老学的关联,于此亦可觅获。

第七节 黄裳对《老子》的诠释

黄裳字元吉,江西丰城人,是晚清著名内丹家、道教思想家。曾于清道、咸年间在四川乐育堂传道讲学十余载,入门弟子数千人。主要著作有《乐育堂语录》、《道德经讲义》、《道门语要》等。他的《道德经讲义》在众多老学著作中颇获好评,如台湾萧天石曾给该书极高的评价:“本人道以明仙道,字字金科玉律;体圣学以阐玄学,言言口诀心传。深入浅出,亲切平实。以之为用,可以明心见性,可以入圣登真,可以明哲处世,可以治国平天下。可藏可守,仕隐咸宜。衡情而论,确为《道德经》

^① 《碧苑坛经》卷上。

^② 关于此点,卢国龙曾有所论及,参见《道教哲学》第600页,华夏出版社1997年版。

解本中不朽名著。”^①萧之评价或有过誉之处,但黄注确实为一有特色、有见解的道教老学著作,则是毋庸置疑的。

一、对道的诠释

黄裳对《老子》的诠释,并非泛泛议论,而是有他自己的一套理论体系,具体表现在他对老子道论的发挥上。黄裳论道,是从常道、丹道、人道三个方面进行的,这就是:“每章首揭常道,次述丹道;首言世法,次言丹法。道学精微,文理密察。本末兼赅,体用咸宜。”^②常道、丹道、人道涵盖哲学、修养、社会等几个不同的方面,确实涉及老子思想的最重要内容。本节分析黄裳《道德经讲义》的诠释思想,也将从这三个方面展开,首先则从常道说起。

(一)道体虚无

黄裳对老子之道的把握,从形式上符合中国老学史关于道之诠释的传统理路,即从宇宙之道到社会之道、再到个人修养之道;而在具体内容上,则体现出了黄裳思想上的创新意识和独有特点。黄裳的诠释,乃从对道体的把握开始。在黄裳看来,老子之道的基本特性就是虚无。他说:

道本无名,强名曰道。道本无修,强名曰修。夫以道之为物,至虚至无,方能至神至圣。^③

虚无者道之体,冲和者道之用。人能如是,道庶几矣。太上曰道生一,道何有哉?虚而已矣。^④

老子建立起了以道为中心的哲学体系,并认为道含有无,而有无相生、“有生于无”,由此使道获得了普遍性与超越性的意义。黄裳强调道体虚无,这是对老子思想的正确理解。对修道者来说,首要之事也是要体会到道的虚无特性:“道家始终修炼,惟以虚无为宗。元始天王,道号虚

① 《道德经精义·例言》。按:萧天石将《道德经讲义》收入《道藏精华》在台湾出版时,将其易名为《道德经精义》。

② 《道德经精义·例言》。

③ 《道德经讲义》第11章。

④ 《道德经讲义》第42章。

无自然，即是此义。”^①又云：“修行人欲求至道之真，以成仙圣之体，必先以阴阳为利器，后以虚无为本根，而大道得矣。”^②这虽是黄裳的发挥，但与老子原旨也是相符的。黄裳进一步指出，老子之无，并非绝对的空无，而是无中含有，虚中有实。他说：

夫道者生于天地之先，混于虚无之内，杳冥恍惚，视不见，听不闻，搏不得，而实万物所倚以为命者也。子思子曰：“君子之道费而隐。”无道无物，无物无道。大周沙界，细入微尘，不可以迹象求，不可以言语尽，诚至无而含至有，至虚而统至实，浩渺无垠，渊深莫测。万物之奥，莫奥于此。^③

夫道生于鸿蒙之始，混于虚无之中，视不见，听不闻，修之者又从何下手？圣人知道之体无形，而道之用有象，于是以有形无，以实形虚，盗其气于混沌之乡，敛其神于杳冥之地，以成真一之大道^④。

道如果是绝对的虚无，那势必堕入顽空，体道与修道都将无从着手，也无从谈起。实际上，道乃“至无而含至有，至虚而统至实”，道是有无、虚实结合的统一体。而从体用的角度看，则虚无为道之体，实有为道之用。

黄裳认为，正因为道体虚无，所以其中蕴含了无限的创造力。道的这种创造力，主要表现在一个“生”字上：

道者何？即鸿蒙未判之前，天地未兆，人物无形，混混沌沌，浑然一气。无涯无际，无量无边，似有一物，由混沌而成，盘旋空际，先天地而生者，所谓无极是也。……不知此个混成之物，视不见，听不闻，无物不有，无时不在，孑然独立，浑然中处，却又生生不已，化化无穷。^⑤

道何有哉？虚而已矣。然至虚之中，一气萌动，天地生焉。故

① 《道德经讲义》第43章。

② 《道德经讲义》第11章。

③ 《道德经讲义》第62章。

④ 《道德经讲义》第11章。

⑤ 《道德经讲义》第25章。

曰：“有物混成，先天地生也。”无极之先，混沌沌沌，只是一虚；及动化为阳，静化为阴，即“《易》有太极，是生两仪”。是所谓“道生一，一生二”也。其在人身，即微茫之中，一觉而动，乾坤阖辟，气机往来。静而凝聚者为阴为精，动而流行者为阳为气。若无真意主之，则阴阳散乱，无由生人而成道。可见阴阳二气之间，甚赖元神真意主持其际，所谓“二生三”也。由是一阴一阳，一动一静，气化流行，主宰如故，而万物生生不穷矣——所谓“三生万物”也。^①

道生天地万物，这是道之本根作用的具体体现。天地万物产生以后，又依赖道而存在：“道本冲漠无朕，而实万象森列，无人不具，无物不有。人物未生以前，此物实为之本。人物既生以后，此物又为之根。虽至隐至微，而要不可一刻离也；离则万事万物皆瓦裂矣。故曰道常无名。”^②由此可见，道既产生天地万物，同时又超越天地万物：

夫天至高也，以高而可名；地至厚也，以厚而可名。惟此无极之极，不神之神，无声无臭，无象无形，而于穆不已。吾亦不知其所名，惟字之曰道。以道为天地群生共由之路，公共之端。道可包天地，天地不能包道。道可育群生，群生不能育道。以其浩浩渊渊，靡有穷极，强名之曰大。大哉道乎！何其前者往，后者续，长逝而靡底乎？大之外又曰逝，何其超沙界，充绝域，悠远而难测乎？逝之外又曰远，凡事变极则通，穷极则反，何其宛转流通，回环而不已乎？故又名之曰反。如此之名，不一其称，只可稍状其大。然大孰有过于道哉？^③

道的这种超越性，能够保证其成为天地万物之本体。对于本体之道，黄裳有很精彩的描述：

道本渊涵无极，浩荡无涯。《诗》曰：“左之左之，君子宜之；右之右之，君子有之。”观此可见道之随时取用，无人不遂，无物不充焉。斯道也，何道也？万物生生之本也。道在天地，万物资以为

① 《道德经讲义》第42章。

② 《道德经讲义》第32章。

③ 《道德经讲义》第25章。

生，而不辞其纷扰。以道无不足，故其生无不畅也。虽然，生之遂之之道既足，而物赖以成，亦若物之自生自遂，而道不见为有，其成功为奚若乎？虽不名为有，而天地之大，四海之遥，无人不被其涵濡，无物不荷其帡幪。且听物之自生自育，而道若不知其为生为育。普护一切，包涵万有，斯诚衣被万物而不以为主焉。^①

由于道具有虚通无碍的性质，所以能够无所不在，无所不能。重要的是，道产生万物以后，并不去占有主宰万物，而是让万物好像是自生自育似的，“道若不知其为生为育”，这是对道“生而不有，为而不恃”之特点的恰当解释。

（二）道气合一

前面既已阐明道物关系，那么，虚无之道怎样落实到具体的人和物呢？黄裳在诠释时抓住了一个关键的概念——气。

以气释道，道气相连，这是道家本体论固有的特色。黄裳诠释《老子》时，尤其突出了气的重要作用。他注《老子》第14章说：

大道之源，即真一之气也；真一之气，即大道之根也。何谓真一之气？《诗》曰“维天之命，于穆不已”是。何谓大道之根？《诗》曰“上天之载，无声无臭”是。理气合一即道也。……第此气浑浑沦沦，浩浩荡荡，虽无可象可形，而天下之有象有形者，皆从此无形无象中出，诚为大道纲维，天地人物之根本也。

黄裳反复强调，大道蕴含着一种根本性的东西，那就是真一之气。此气无声无臭，无形无象，但又无处不在，乃构成天地万物的基质。由于道具有至高无上的地位，所以与道相通的气也具有了永恒性和超越性：

道者何？鸿濛一气而已。天地未开以前，此气在于空中；天地既辟而后，此气寓于天壤。是气固先天地而常存，后天地而不灭也。天地既得此气，天地即道，道即天地，言天地而道在其中矣。惟天地能抱此气，故运转无穷，万年不蔽者此气，流行不息、群类资生者亦此气，一气原相通也。……虽然，天地无此气，则块然而无

^① 《道德经讲义》第34章。

用；人物无此气，亦冥顽而不灵。有之则生，无之则没。^①

道之无为自然，包罗天地，养育群生，本此太和一气，流行宇宙，贯彻天人，无大无小，无隐无显，皆具足者也。是至柔而能御至刚，至无而能包至有。以故一通百通，一动群动，如空谷传声，声声相应。道之神妙，无有加矣。^②

黄裳在这里所论之气，并非普通后天之气，而是先天之气，它在天地未开之前就已经存在，其运转变化无不体现出道生生不息的特点。反过来，气的这种永恒与超越的特性，又正是道赋予它的：“天地之气，浑浩流转，历亿万年而不敝者，皆由一元真宰默运其间，天地所以悠久无疆也。即发育万物，长养群黎，而生生不已，天地亦未尝不足，气机所以亘古不磨也。”^③注文中的“一元真宰”即是指道，道不变，气亦永存。道不离气，气亦不离道。

由于有了气的存在，道生万物的过程才显得清晰起来，气是从道到物之间的桥梁。黄裳说：“此道究何道哉？生于天地之先，混于虚无之际，吾不知从何而来，从何而去，究为谁氏之子也？经曰：有物混成，先天地生，斯为大道之玄妙与？帝之先有何象？亦不过混沌未开，鸿蒙未判，清空一气而已矣，迨一元方兆，万象回春，即发散于天地人物之间，而无从窥测。”^④又说：“天地间生化化，变动不居者，全凭此一元真气，主持其间。上柱天，下柱地，中通人物，无有或外者焉。”^⑤由上可以看出，气在黄裳提出的宇宙生成模式中占据了十分重要的地位。

道和物之间通过气得以沟通，那么，道和人之间又怎样沟通呢？答案不言自明，同样是通过气的作用：“大道原无他妙，惟是神气合一，还于无极太极，父母生前一点虚灵之气而已矣。人若不事乎道，则神与气两两分开，铅走汞飞，水火所由隔绝也。”^⑥人的生命，源于神气合一，而

① 《道德经讲义》第43章。

② 《道德经讲义》第43章。

③ 《道德经讲义》第7章。

④ 《道德经讲义》第4章。

⑤ 《道德经讲义》第5章。

⑥ 《道德经讲义》第8章。

气不仅是万物生成的基质,人亦赖之而存在。黄裳继续指出:

太上设言以明道,曰向使天地无此一腔生气,惟有春夏秋冬寒暑温凉之教,以往来运度,则万物无所禀赋,气何由受,形何由成,其视万物也,不啻乌狗之轻,毫不足珍重者然,有日见其消磨而已。又使圣人无此真元心体,惟仗公卿僚案,文诰法制之颁,以训戒凡民,则草野无由观感,人何以化,家何以足?真是视斯民如乌狗之贱,全不关痛痒者然。有日见其摧残而已,顾何以天地无心,而风云雨露,无物不包含个中,圣人忘言,而辅相裁成,无人不嬉游宇内。足见天地圣人,皆本此一元真气。^①

注文认为,天地万物一旦失去一元真气,则万物之生机不再;圣人一旦失去一元真气,则家国不存,天下难化,直至性命不保。总之,从天地万物到人的生命,均赖此一元真气而存在。由此可以看出,黄裳正是通过“气”这一特殊的介质,从而使抽象的常道得到了具体的落实。

二、金丹正途

作为内丹家的黄裳,在注解《老子》的时候,一方面注意对老子之常道的发挥,同时,他将内丹功法与老子思想联系起来,老子之道也就自然成为修丹之道。这一诠释理路,体现出了道教老学的典型特点。由此可见,《道德经讲义》又可视为黄裳的丹道之作。

黄裳作为一位著名的内丹理论家,其丹法对后世影响很大,如现代著名道教理论家陈撄宁曾指出:“道家南北两派,各走极端,而实行皆有困难,其势不能普及。惟陈希夷、邵康节一派,最便于学者,黄元吉先生所讲,即是此派,亦即顿所私淑,而且乐为介绍者。”^②陈撄宁认为黄裳的内丹功法达到了很高的水平,他的《口诀钩玄录》即是整理黄裳《乐育堂语录》、《道德经讲义》中的有关内丹理论而成。萧天石也对《道德经讲义》中的丹法推崇备至,他说:“丹道经籍,愈古愈玄。上古丹经,十隐八九;中古丹经,十隐其半;迄乎近代,十隐二三。黄元吉先生本书,成

① 《道德经讲义》第5章。

② 洪建林编:《道家养生秘库》第92页,大连出版社1991年版。

于清道咸之交，故能畅述玄机，大露宗风，举往圣之所不泄者泄之，尽往圣之所不传者传之。就丹法言丹法，即此一经，已括尽千经万典之要蕴而巨细无遗矣。”^①

从《道德经讲义》可以看出，黄裳的丹法内容十分丰富，其中主要的部分则是玄关一窍理论，而丹法的最终归宿仍在于性命双修。

（一）玄关一窍

修炼内丹是一个十分复杂的工程，如果不得要领，非但劳而无功，甚至有误入歧途、反伤性命之忧。那么，修丹有没有窍门与奥妙呢？黄裳作出了肯定的回答，答案就是他的“玄关一窍”理论。对“玄关一窍”的重要性，黄裳反复加以强调：

下手工夫，在玄关一窍。太上首章即将无名有名、观妙观窍指出，足见修道之要，除此一个玄关窍，余无可进步也。^②

学者须从虚极静笃中，养出无美无善之真出来，才算修炼有本。其道惟何？玄关窍也。舍此则无生矣。修道者舍此玄关一窍，别无所谓道矣。如以美善为道，亦属后天尘垢^③。

由于玄关一窍乃是炼丹之本根，所以对于修道者来说，修道的第一步就是去寻找这个神妙的玄关：“学人下手之初，别无他术，惟有一心端坐，万念悉捐，垂帘观照。心之下，肾之上，仿佛有个虚无窟子。神神相照，息息常归，任其一往一来，但以神气两者凝注中宫为主。不倾刻间，神气打成一片矣。”^④这个神气往来的“虚无窟子”即是玄关，修道者只要保持了正确的修持方法，便可以从内心明确感觉它的存在。实际上，此玄关一窍不仅可以被感知，甚至可以从人身上找到其确切的位置。黄裳在《道德经讲义》第57章中指出：

此个妙窍，到底在何处？古所谓“凝神于虚，合气于漠”是也。夫凝神于虚，合气于漠，亦犹是在丹田中，但眼光不死死向内而观

① 《道德经精义·例言》

② 《道德经讲义》第1章。

③ 《道德经讲义》第2章。

④ 《道德经讲义》第1章。

耳，神气不死入内而团耳。惟凝神于脐下，离色身肉皮不远，此即不内不外之说也。……凝神于脐下一寸三分之地，寻出这个虚无窟子，以纳天气于无穷。……昔人云，天以一元之气生人，此气非口非鼻，非知觉运动之灵可比。又云：“玄牝之门世罕知，休将口鼻妄施为。饶君吐纳经千载，怎得金乌搦兔儿。”即此数语观之，明明道“出玄入牝”，实在脐下丹田离肉一寸三分之间，氤氲氲氲，凝成一片者是。学道人无论茶时饭时，言语应酬时，微微用一点意思，凝神于虚无一穴之中，自然合气于漠，直见真气调动，有不可名言之妙。然于此调息，则知觉不入于内，而坎水自然澄清。此历代仙圣不传之秘，吾今一口吐出，后之学者，勿视为具文而忽之也。

历来内丹修炼者都十分重视玄关一窍，如署名张伯端的《金丹四百字》所言：“此窍非凡窍，乾坤共合成。名为神气穴，内有坎离精。”但玄关一窍在哪里，怎样修炼，其奥妙何在等等问题，又大都语焉不详，或者讳莫如深。黄裳在《道德经讲义》里则将玄关一窍理论阐述得比较清楚明白，为修道者指点了一条可以付诸修炼实践的有效途径，这是他对内丹学的一个重要贡献。上面的注文说明，这个神秘的“玄关一窍”肯定在人的肉身之中，至于其确凿的位置则是在“脐下丹田离肉一寸三分之间”。黄裳借助张伯端《悟真篇》诗句指出，按玄关一窍理论修炼，会有意想不到的效果。黄裳还明确指出，玄关一窍理论就是他修丹的秘诀，也是“历代仙圣不传之秘”，是金丹正途，学道之人必须牢记。

根据黄裳的道气论，气是人与道之间联结的介质，所以，玄关一窍实际上就是人身上元气的聚集之地。《道德经讲义》第76章指出：“修炼之道，最重玄关一窍，是为天地人物生生之始气。此气至柔而刚，至弱而强，且刚柔强弱俱无所见。惟恍惚杳冥中，忽焉阴里含阳，杀里寓生，似有似无，若虚若实，此真无声无臭，上天之载之始机也。人能盗此虚无元始之气，则先天生生之本已得，而位证天仙不难矣。”由上可以看出，修道的要害和关键就是采集元气或者说真气，使之积累于人身上之玄关，进行反复修炼。在理解黄裳的玄关一窍理论时，有两点是需要注意的：

其一，玄关一窍必须从天人合一的高度加以把握。黄裳所谓的玄

关一窍,不仅仅在人身上,如果从天人合一的角度理解,则会获得新的认识:“此个妙窍……以意凝照于此,但觉口鼻呼吸之气一停,而丹田之气,滚滚辘辘,在于内外两相交结之处,组成一团;直见氤氲氤氲,浑浑沦沦,悠扬活泼之样,一出一入,真与天之元气,两相通于无间。生精生气生神,即在此处。”^①黄裳指出,玄关之真气也就是天地之元气,修炼者如果依照正确的方法进行修炼,便会发现聚集于玄关之真气升腾运转,直与天地之元气相通无间。对此,《道德经讲义》第51章继续发挥说:

人能盗天地之元气以为丹本,而后生之、蓄之、长之、育之,以还乎本来之天,即得道矣。然欲盗天地之元气,须先识天地之玄关。玄关安在?鸿蒙未判之先,天地初开之始,混沌沌沌中,忽然感触,真机自动,此正元气所在也,而修炼者必采此以为丹头,有如群阴凝闭,万物退藏,忽遇冬至阳回,即道生矣。由是成性存存,温养于八卦炉中,久久气势充盈,一如夏日之万物畅茂,即德畜矣,物生既盈,花开成实,一如秋来之万宝告成,其在人身,养育胎婴,返转本来面目,即成之熟之矣。^②

卿希泰先生主编的《中国道教史》注意到了此段注文,并认为是“从宇宙论和本体论的高度分析了玄关现象的重要意义”^③。道教内丹学讲究的是修丹与天地造化同途,玄关既在人体中,又在宇宙之间,它既具体又神秘,它联结天人,贯通大道。修道者一旦找到了此玄关,金丹易成,所以黄裳告诫说:“吾故教人于无知无觉时,寻玄关一窍,良以此时与天地一体,与虚空一致。能从此处把握行将去,则天地之生生,不难自我而为生生;虚空之变化,不难自我而神变化。此时一觉,诚为天地人之根源。修士不从此下手,又从何处以为仙圣之阶哉?”^④

其二,玄关一窍还可以从内丹修炼的境界角度加以理解。按照黄

① 《道德经讲义》第57章。

② 《道德经讲义》第51章。

③ 《中国道教史》第四卷,第370页,四川人民出版社1996年版。

④ 《道德经讲义》第72章。

裳的诠释,玄关虽在人身,但它绝不是一个普通的凡窍,而是代表内丹修炼者能够达到的理想境界。试看《道德经讲义》第38章之注文:

至于修养一事,咽津服气出而道一变,采药炼丹出而道一变,迨于今纷纷左道,不堪言矣,谁复知玄关一窍为修道之要务乎!吾今为人示之:人欲识此玄关,须于大尘劳、大休歇后,方能了彻得这个玄关。……但恐于玄关未开之前,先加一番意思去寻度;于玄关既开之后,又加一番意思去守护。此念虑纷纷,犹天本无云翳,云翳一散,即现太空妙景;而却于云翳已散之后,又复加一番烟尘,转令清明广大之天,因之而窄逼难容,昏暗莫辨矣。……吾今示一要诀:任他思念纷纭莫可了却,我能一觉而动即便扫除,此即是玄关。足见人之修炼,只此觉照之心,亦如天宫赤日,常须光明洞照,一毫昏黑不得,昏黑即落污暗地狱。苟能拨开云雾,青天白日,明明在前。如生他想,即落凡夫窝臼,非神仙根本。

黄裳指出,道教修养之重点并不在于服气采药之类的方术小数,而在于寻找玄关一窍这一修道的正确途径。从修炼者的内在体验来看,如果内心念虑纷纷,昏暗莫辨,那是找不到玄关的。而一旦收敛浮华,在虚极静笃之中保守精气,达到万象咸空、一真在抱的状态,玄关即在其中了。从这一角度来看,玄关实际上代表一种内丹修养的高境界:

今欲攒簇五行,和合四象,会于中宫,归于玄窍,其必万缘放下,一私不起,垂帘塞兑,以目视鼻,由鼻对脐,降心火于丹田。不过片晌工夫,即见玄关窍开,一阳来复,周身之气,自然齐集丹田,融融泄泄,乐不可名。^①

玄关一窍,寂然不动,感而遂通。且不睹不闻之际,此中有无善无恶之真。佛曰“那个”,儒曰“缉熙”,皆是此物。如初日芙蓉,晓风杨柳,娇红嫩绿,嫣然可爱。……古人谓之玄关一窍,又曰生门死户。以人心退藏,天心照耀,皆由未有、未乱之时,而为之、治之也。但一阳初动,其机甚迅,其势甚微。至于二阳三阳,则神凝

^① 《道德经讲义》第66章。

气聚，真精自动，浩浩如潮生，溶溶似冰泮。要皆自微而著，由小而大，自近而远。至于进火退符，河车搬运，阳铅再生，阴汞复合，时烹时炼，渐结渐凝，神完气壮，药熟丹圆，更有六根震动，六通具足之盛，皆自玄关一动始也。^①

从上面的注文可以看出，黄裳所言之玄关一窍，确实是可以从境界上把握的。文中提及的佛、儒观念，亦是就境界而言。从修道的内在逻辑来看，修道者如果把万缘放下，一私不起，专心于玄关真气之炼养，久而久之，这个玄关妙窍就会打开，并出现妙不可言的体验：“于此定静之中，忽觉一缕热气，混混续续，气畅神融，两两交会于黄房之间，将判未判，未判忽判，此即真铅现象。心花发露，暖气融融，元神跃跃，不由感触，自然发生，斯乃玄关兆象，太极开基也。”^②至此，修炼者真正达到了得道的境界，这时神气相依，天人相贯，物我浑然一体，即所谓“无人无我、何地何天景象”^③，这也正是每个炼丹者所梦寐以求的。

（二）性命双修

在黄裳的内丹学体系中，玄关一窍理论是其最重要的修道法门，这一理论又预示着一个必然的修道结果——性命双修。性命双修是宋代以后道教人士普遍追求的宗教理想，而通往这一理想的途径则是多样的。在《道德经讲义》中，黄裳提出了关于性命双修的一些重要思想。

其一，性命相依。黄裳首先从道含有无、有无相生的角度论述了性与命不可分割。他说：“大道之要，必至无而含至有；却至有而实至无，始为性命双修之道。盖以性本无也，无生于有；命本有也，有生于无。若著于虚无，便成顽空；著于实有，又拘名象。纵不流于妄诞不经，亦是一边之学，究难与大道等。”^④只论性或只论命，都属一偏之学，不能与大道等同。其次从神气关系上加以分析。这方面的论述很多，如：

① 《道德经讲义》第64章。

② 《道德经讲义》第35章。

③ 《道德经讲义》第1章。

④ 《道德经讲义》第22章。

事物之理，即性命之道，体用原是兼赅，本末由来不离。……言神恋气而凝，命依性而住。神气吻合，复还太极，以结成黍米之珠，阳神之体。

气依于神，神气交感，纽结一团，即归根复命，道常存矣。夫人之生也，神与气合；其死也，神与气离。人能性命混合，神气融和，即抱元守一。我命在我不由天矣，何脱之有？由是神神相依，气气相守，一脉流传，一真贯注，自能千变万化，没鬼出神，有百千万亿之化身，享百千万亿之大年。^①

性命之相互依存，犹如神气之不可分离。对于个体生命来说，神气相合则生，神气相离则亡。而从内丹的具体修炼实践中看，神指意念，气乃药物，两者同样是不可分的：“采药炼丹，不过炼此性命二者。若无真意，性将何依？若无真气，命何由修？以真意采真气，两者浑化为一，即返于太极之初，斯谓之丹。”^②

其二，先性后命。在性命修炼的先后次序上，道教南宗与全真道有先命后性与先性后命的歧异，而黄裳是主张先性后命的。他诠释《老子》第8章“居善地”说：“故太上处众人所恶之后，旋示一善地。究竟此地何地？吾不惜天机泄露之咎，乃为指其真际曰此个善地，非世人择地而蹈之地，乃所谓心地性地寸衷寸地是也。得其地则性命有依，失其地则神气无主。”黄裳把“善地”理解为“心地性地”，并认为是修炼的秘诀天机，这既是对老子思想的有意发挥，同时又反映出他的修炼是以心性为先的。黄裳认为：“修身之道，不外性命。人欲尽性立命，必先存心养性。”^③“总之仙家无他妙诀，惟明心见性，乃修炼要旨。”^④修道者在以性立命、以命了性的修炼过程中，心性修养居于首要的地位。为什么呢？黄裳在《老子》第19章注文中给出了一个解释：

修养之道，先要存心养性，心性一返于自然，斯后天之精气，亦

① 《道德经讲义》第54章。

② 《道德经讲义》第47章。

③ 《道德经讲义》第33章。

④ 《道德经讲义》第38章。

返为先天之精气。倘未见性明心，徒以后天气质之性、知觉之心为用，则精属凡精，气属凡气，安得有真一之精、真一之气合而成丹乎？修行人须从本原上寻出一个大本领、真头脑出来作主，于是炼精炼气炼神，在在皆是矣。悟得此旨，不但知太上之经，治世修身，处处一串，即四书五经，无在非丹经矣。

从注文中可以看出，明心见性是内丹修炼由后天返往先天的决定因素。心性不明，必将陷入后天藩篱，生死难了。而一旦抓住了心性这一个要害，不仅可以驱散炼丹之迷雾，而且可以一通百通，乃至从儒、佛之典籍中也能够悟出修丹的道理来。

其三，性命双修的根本是修炼真一之气。黄裳指出，气是构成生命的基质，特别是先天真一之气乃是性命的根本：“若真一之气，是先天性命之源，非后天真气神可比。欲见命气，必将性真融成一片，始得真一之气。第此气浑浑沦沦，浩浩荡荡，虽无可象可形，而天下之有象有形者，皆从此无形无象中出，诚为大道纲维，天地人物之根本也。”^①所以，无论是修性还是立命，都离不开炼气这一环节：“金丹大道，非有他也，只是真气流行，充周一身，其静也如渊之沉，其动也如潮之涌，惟清修之子，冥心内照，自考自证，方能会之。……然道虽有气，动犹是无中生有，有而不以弱养之，则不能反于虚无之天。道又何自而成乎？”^②气确实有无穷的妙用，对修炼者来说，又有先天之气与后天之气的区分：

炼丹者虽离不得后天有形有色之精气以为之本，却亦不全仗于此也。盖后天精气，皆有形质，便有气数，生死轮回，势所不免。又况粗精粗气，尽属蠢钝之物，焉能有灵？要不过借此凡色身中所有之顽物，千烧万炼，取出那一点清净无尘、至灵至神之精气神，以为真一之气，而返之于我，以成仙胎神丹耳。所谓抽铅添汞之说，不过如此。其余著形著色，皆非道之正宗。^③

金丹一事，非属后天之精气，而是先天之铅汞。修炼之要，就是要把握

① 《道德经讲义》第14章。

② 《道德经讲义》第40章。

③ 《道德经讲义》第79章。

那真常至一之大道,采炼到那先天真一之气,成就仙胎神丹。如果找不到先天真一之气,只是取服于后天有形之精气,不仅老大无成,纵使是年轻力壮的人,也不会有什么收获的。金丹大道的奥妙,即在于此。

三、应世之学

黄裳《道德经总旨》有言:“太上修身治世之道,原是一贯,不分两事。”将修身之道与治世之道亦即丹道与人道有机结合起来,这是《道德经讲义》的特色之一。尹志华也认为黄裳的“内丹学已远远超越了一般方术的层面,它是以成仙证真信仰为指导的一整套人生实践方式”^①。从体悟常道落实到修炼丹道,再到掌握治世之道,这就是黄裳诠释《老子》的内在理路。关于其应世部分的内容,主要有以下几点。

(一)为善立德

自葛洪创建道教神仙理论体系以来,道教一贯强调为善立德的重要意义。一个为恶之人,纵使服食金丹大药,也是不可能成为神仙的。黄裳在阐述他的内丹理论时,同样强调为善的重要性:“欲修至道,请细参其故,于以多积阴功,广敦善行,……愿世之有志者,毋自恃才智,妄猜妄度,而不修德回天,惟虚心访道可也。”^②又云:“不结仙缘,不修功善,则神天不佑,魔魅来缠,必有将成而败,倾丹倒鼎,连身命俱丧者,此诚不可不慎也。”^③显然,一个无德者是无法修成大丹的,因为“未能成德而求以入道者,浊不易澄”^④,无德之人,内心必定污浊,并且难以澄清,这当然会直接影响修丹的成效,所以,“非至诚不几,非有功有德、虚心访道、竭诚求师者,未易仙缘凑合”^⑤。换言之,只有行善积德的人,加上机缘,才能修成金丹。

黄裳甚至认为,道家最为重视的真一之气就是“德”:
“道者何?真

① 尹志华:《浅析黄裳的内丹性命论》,《中国道教》2000年第1期。

② 《道德经讲义》第5章

③ 《道德经讲义》第26章。

④ 《道德经讲义》第15章。

⑤ 《道德经讲义》第36章。

一之气也。真一之气，即《中庸》之德也。”^①所以君子修道，“惟反身修德焉耳，虽然，德在一心，修不一途，又岂漫无统宗，浩浩荡荡，而无所底极哉。”^②总之，修丹应该是在立德的基础上进行，这也是修道的“宗统”。基于这样的认识，黄裳突出了德的内核“仁慈”：

慈即仁也。仁慈蔼蔼，为天下元，君子体仁，足以长人。且统乎四端，兼乎万善，仁在其中，即道在其中。充之至极，可以包罗天地，贯注古今。此为金丹之本，修士所宜珍念也。

学者须先明道原，于不睹不闻之中，寻出至隐至微之体，即所谓虚而灵者是。顾其细已甚，曰黍珠一粒，又若有可象者。总之，无形之形，无状之状，迎之不见其首，随之不见其后，即人心中蔼然一片仁慈是也。虽至顽至劣之夫，亦不泯仁慈之性。孔子曰：“我欲仁，斯仁至矣。”修丹岂有它哉？不过守此仁慈而已。^③

把仁慈视为丹道之本，反映出黄裳的内丹学理论并非仅仅是一种术，而是具有很深厚的社会内容。

黄裳指出，修德还要持敬。他说：“欲修大道，岂有他哉？文王小心翼翼昭事上帝，孔子足缩缩如有循。道之为道，不外一敬焉耳。人能以敬居心，一念不苟，一事不轻，大道不即此而在乎？”^④持敬如此重要，是因为“善恶之别，只在敬肆，所争仅一念之间耳”^⑤。个人的内心或持敬或放肆，正是善恶与圣凡之区别，毫厘之差，千里之谬，所以“圣人之道，不外一敬而已。人果以敬存心应事，天下有何难治者哉？……天有真天体，圣有真圣心，总皆主之以敬，一任天下事变万端，纷纭来前，无一不得其当”^⑥。从修身应世到治理天下，都应该以持敬为上。又如黄裳对《老子》第 57 章的诠释：

我若居敬行简，不繁冗以扰民，不纷更以误国，但端居九重之

① 《道德经讲义》第 15 章

② 《道德经讲义》第 8 章。

③ 《道德经讲义》第 67 章。

④ 《道德经讲义》第 15 章。

⑤ 《道德经讲义》第 20 章。

⑥ 《道德经讲义》附“道德经总旨”。

上,静处深宫之中,斯民日迁善而不知为之者。且淡定为怀,渊默自守,惟以诚意正心为事,而孰知正一己即以正朝廷,正百官即以正万民,皆自此静镇间来也。万民一正,各亲其亲,长其长,无越厥命,永建乃家。于是耕田而食,凿井而饮,日出而作,日入而息,仓箱有度,俯仰无虞,而民自富矣。若此者,皆由上之人顺其自然,行所无事,有以致之也。又况宁静守寂,恬默无为,一安浑浑噩噩之真,而民之感之化之者,有不底于忠厚长者之风,浑朴无华之俗,未之有也。《书》曰:“一人元良,万国以贞。”其机伏于隐微,其效察乎天地。吾愿治世者以正君心为主,治身者以养天君为先焉。

这段注文从治国的高度阐述了持敬的重要意义,但仍然是将修身与治国结合起来谈的。对于君主之持敬,既包括道家的淡定渊默,又含有儒家的正心诚意。而儒道结合,推己及人,由上往下,自然化及群生,万民和顺,君民共游于太古之天也。

此外,讲求诚信也是修德的重要内容。黄裳诠释《老子》第17章说:“以智巧导民,所谓术也。而其极妙者莫如信。……故太上云‘其精甚真,其中有信’,是丹本也。信非他,一诚而已。人能至诚无息,则丹之为丹,即在是矣。但信与伪相去无几,克念作圣,罔念作狂。人禽界,生死关,所争只一间耳。吾愿后学寻得真信,以为真常之道可也。信在何处?即是玄关一窍,人其知之否?”黄裳认为,老子言治身之道,即为治世之道,总不离真信二字。从修身来说,信是丹本,存于玄关一窍。推之于应世,信是最高明的治理之道:“太上欲人以诚信之道自修,即以诚信之道治人。不见而章,不动而变,无为而成。在己不知有治之道,在人观感熏陶,亦不觉其自化,而不知其所之。”^①

从上面的分析可以看出,黄裳阐发其修身立德思想时,吸收了儒学的合理内容,儒道得到了很好的统一,这就是萧天石先生所言的:“其融儒入道,而能凿空无痕;因道弘儒,而能浑全一体。”^②

(二)虚静无为

① 《道德经讲义》第17章。

② 《道德经精义·例言》。

黄裳在《道德经讲义》中，除了阐明为善立德这一重要的修身应世法则以外，还强调了另一条人们应遵守的普遍原则，即虚静无为。

虚静作为一种人生境界的追求，对修丹者来说是重要的：“一归笃实，凝神于虚，养气于静，致虚之极，守静之笃，自然万象咸空，一真在抱。……是知修士复命之道，亦天地二气之对待，为一气之流行，至平至常之道也。能知常道，即明大道，由此进功，庶不差矣。”^①可见，清静即是大道之基。有时候黄裳把清静与清净等同起来，如《老子》第24章的注文：

何谓清，一念不起时也。何谓净，纤尘不染候也。总要此心如明镜无尘，如止水无波，只一片空洞了灵之神，即清净矣。倘若世之庸夫俗子，昏昏罔罔，终日无一事为，即非清净，惟清中有光，净中有景，不啻澄潭明月，一片光华，乃得清净之实，若有一毫自见自是自伐自矜之意，更是障碍，所以学道人务使心怀浩荡，无一物一事搅我心头，据我灵府，久久涵养，一点灵光普照，恍如日月之在天，无微不入焉。

从清净的角度诠释清静之道，其主旨在于对修心的重视。黄裳强调，修道者无论是修身还是应世，都应该多在心性上下功夫。人总是被尘世的很多东西所迷惑，本来真性亦被遮蔽，如果将万缘放下，心中了无牵挂，如此即为清静。修丹者如果真正内心清静了，不仅离仙道不远，应世也是游刃有余的。

黄裳进而指出，一般的解《老》者，往往将修身与应世截然分开，这是不对的，也无法把握老子思想之真义。他说：

噫，大道不明久矣，论道者但曰虚静无为，言治者但曰功业彪炳，天德王道，分而为二，此三代下所以难索解人也。太上所说修身治世不分两事，不是板执修己，全不理治民事，亦不是理治民事，不从内修己来，识得此旨，以修诸己者即以治诸人，则内无损于己，外无损于人，即《中庸》云：“成己，仁也，成物，知也，性之德也，合内

^① 《道德经讲义》第16章。

外之道也。处为圣功，出为王道，谁谓老子之学，寂灭无为也哉。”^①

黄裳感慨大道不明的原因即在于割裂了修身与治世两者之间的内在联系，以至认为老子之学就是“寂灭无为”，这实在是一种误解。在黄裳看来，理解老子的思想一定要把修身与治世联系起来考虑，这样才有可能得出正确的结论。而老子的虚静无为决非消极的无所作为，相反是为而无不为的：

天地无心而化育，帝王无为而平成。此无为之道，圣人开天辟地，综世理物之大经大法。人主统摄万民，纲纪庶物，无有过于此者。若涉于有为，则政非其政，治非其治，虽文章灿著，事业辉煌，而欲其熙熙皞皞，共乐时雍之化也不能。故太上云政者，正也，以己正正人之不正也。自古为民上者，肇修人纪，整饬天常，有知若无知，有作若无作，一任天机之自动，初无有妄作聪明，创矩陈规，悬书读律，而一德相感，自有默喻于语言之表者。故其政闷闷，若愚朴无知者。然而其民之感孚，亦淳淳有太古之风，无稍或易。上以无为自治，下以无为自化，上下共安无事之天，休哉何其盛欤。^②

这段注文点明了老子治世之道的根本宗旨，即无为乃是顺应自然之为，是去掉虚伪之为，是回归真朴之为，是充满智慧的大作为，而不是政非其政、治非其治的妄为。应该说，黄裳的理解比较准确地把握住了老子哲学的主要精神。

综上所述，黄裳的《道德经讲义》从常道到丹道、人道三个方面对《老子》的诠释，可谓环环相扣，浑然天成。其道气合一观点、玄关一窍理论、虚静应世主张等等，既有对传统老学思想的继承与修正，也有黄裳自己独特的理解与发挥。而就思想的丰富性，理论的系统性，见解的精微等各方面而言，《道德经讲义》在清代老学著作里都具有代表性。

^① 《道德经讲义》附“道德经总旨”。

^② 《道德经讲义》第58章。

结 语

对《老子》的评价,黄裳的看法颇具代表性:“道德一经,原是四通八达,修身在此,治世在此,推之天下万事万物,亦无有出此范围者。”^①正是由于老子之道具有高度的抽象性、开放性、普遍性,使得不同历史时期的学者可以根据不同的时代变化与时代需要,不断地对《老子》作出符合时代要求的诠释,由此形成了独具特色的老学。如果从思想史的角度对老学进行考察,则大致可以分为三个层面的内容:其一,作注者对《老子》文本的领会与掌握情况;其二,作注者本人的理论建树及其思想特点;其三,老学的时代特色,即老学思想所折射出来的一定历史时期哲学思潮的特征以及思想文化的发展规律。

《老子》作为道教的最高经典,自道教创建以来,历代都有道教学者为之诠释发挥,由此形成了道教老学。道教老学反映的是道教学者对《老子》的独特阐发,并折射出道教思想文化发展的时代特征,从中不难看出道教哲学的建构、道教教义的创新、道教与儒、释的交融与碰撞等等丰富的内容,因此,我们说一部道教老学史就是一部道教思想的发展史,大致是可以成立的。而从道教思想史的高度考量道教老学,我们可以得出以下认识:

首先,道教老学具有以道教为本位的特色。道教老学的发展与道教本身的命运是紧密联系在一起的。无论是汉魏六朝道教学者借《老子》弘宗演教,将老子道家哲学转化为了道教的核心思想,还是隋唐时期重玄学依靠老学而勃兴,从而使道教哲学思想得到了突破性的发展,抑或宋元明清阶段道教学者将老子思想与道教内丹心性学说互相融摄在一起,借《老子》而谈丹道性命,都强烈地体现出道教的本位特色。道

① 《道德经讲义》第17章。

教老学发展的历史还表明,在道教的阶段性发展中,如果道教教义符合老子哲学的基本精神,道教将呈现出蓬勃的活力,反之,道教将难以与儒、释抗衡。

其次,道教老学具有强烈的生命关怀精神。《老子》第44章曰:“名与身孰亲?身与货孰多?得与亡孰病?甚爱必大费,多藏必厚亡。”名利与生命比较起来,孰轻孰重呢?如果要在名利与生命之间做一选择,又该怎样权衡呢?答案不言自明,生命为重。对生命的珍视是老子的重要思想,老子之道,是宇宙的根本之道,也是治国之道,亦是“深根固柢、长生久视之道”。道教本是一种贵生的宗教,道教学者在诠释《老子》时,更是将生命的价值上升到终极信仰的高度,由此体现出强烈的生命关怀精神。道教老学弘扬“生道合一”的哲学思想,强调了生命价值的三个原则:(1)生命平等原则。老子主张“天道无亲”,所以“以道观之,物无贵贱”^①。人的生命也是平等的,没有贵贱之分:“圣人虚怀,逗机利物,自他平等”^②,“自他平等,贵贱不殊”^③;没有高下之别:“修行之人,知一切众生与己同体,不见愚智之别、等差一类也”^④;也没有凡圣之殊:“以圣导凡,劝令修学,令明凡圣平等”^⑤。(2)生命主体原则。如《想尔注》将《老子》第25章经文之“王大”改为“生大”,并解释云:“生,道之别体也。”由此表明人的生命即是道的呈现形式,所以贵生与体道具有内在的一致性,人与其他万物的不同之处也在于此,即人可以通过主动求道、悟道、得道的方式去认识生命的价值,从而体现出生命的主体性。又如《西升经》“我命在我,不属天地”的经典表述,更是激励着无数道徒不断地去探索生命的奥妙。(3)生命至上原则。如《河上注》指出“天地生万物,人最为贵”^⑥,范应元曰:“人为万物之灵,与天地

① 《庄子·秋水》。

② 成玄英:《老子道德经义疏》第2章。

③ 成玄英:《老子道德经义疏》第39章。

④ 成玄英:《老子道德经义疏》第41章。

⑤ 成玄英:《老子道德经义疏》第27章。

⑥ 《老子河上公章句》第5章。

并立而为三才，身任斯道，则人实亦大矣。”^①等等。人最为贵为大，也就是生命的价值在天地之间是至高无上的。此外，宋元明清时期出现了一批以丹道解《老》的著作，追求对生命的超越，而其中所蕴含的内在理念仍然是生命至上。

再次，道教老学还表现出了鲜明的人世态度。老子思想本来就包含“君人南面之术”的内容，历史上许多道士又曾为帝王师，因此，道教学者解《老》时大都注意从现实政治的层面加以发挥，将理身与理国有机地结合起来。如唐末杜光庭的重玄之道最终走向现实关怀，北宋陈景元认为《老子》之要在治国与治身，宋元之际的杜道坚将老子思想解释成“皇道帝德之术”，明清以来，像陆西星、李西月、黄裳等道士，虽然借《老子》而大谈丹道，但同样没有忽视《老子》中的治世思想，认为老子之道决非“寂灭无为”，老子思想是大有可为的。

《老子》第41章有言：“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之，不笑不足以为道。”关于道的理解是没有止境的，所以对道的追求总是具有永恒的魅力。

^① 《老子道德经古本集注》第25章。

参考文献

一

1. 严遵:《道德真经指归》,《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年。
2. 河上公:《老子道德经章句》,《道藏》本。
3. 王弼:《道德真经注》,《道藏》本。
4. 葛玄:《老子道德经序诀》,《中华道藏》,北京:华夏出版社,2004年。
5. 唐玄宗:《御制道德真经注》,《道藏》本。
6. 成玄英:《老子道德经开题序诀义疏》,《中华道藏》本。
7. 李荣:《道德真经注》,《中华道藏》本。
8. 杜光庭:《道德真经广圣义》,《道藏》本。
9. 强思齐:《道德真经玄德纂疏》,《道藏》本。
10. 原题顾欢:《道德真经注疏》,《道藏》本。
11. 苏辙:《道德真经注》,《道藏》本。
12. 陈景元:《道德真经藏室纂微篇》,《道藏》本。
13. 邵若愚:《道德真经直解》,《道藏》本。
14. 李嘉谋:《道德真经义解》,《道藏》本。
15. 范应元:《老子道德经古本集注》,《中华道藏》本。
16. 白玉蟾:《道德宝章》,《无求备斋老子集成初编》(严灵峰),台北:台湾艺文印书馆,1965年。
17. 彭耜:《道德真经集注》,《道藏》本。
18. 林希逸:《道德真经口义》,《道藏》本。
19. 董思靖:《道德真经集解》,《道藏》本。

20. 李霖:《道德真经取善集》,《道藏》本
21. 赵秉文:《道德真经集解》,《道藏》本。
22. 杜道坚:《道德玄经原旨》,《道藏》本。
23. 杜道坚:《玄经原旨发挥》,《道藏》本。
24. 李道纯:《道德会元》,《道藏》本。
25. 邓锜:《道德真经三解》,《道藏》本。
26. 刘惟永:《道德真经集义大旨》,《道藏》本。
27. 刘惟永:《道德真经集义》,《道藏》本。
28. 张嗣成:《道德真经章句训颂》,《道藏》本。
29. 危大有:《道德真经集义》,《道藏》本。
30. 焦竑:《老子翼》,《道藏》本。
31. 陆西星:《老子道德经玄览》,《无求备斋老子集成续编》(严灵峰),台北:台湾艺文印书馆,1972年。
32. 程以宁:《太上道德宝章翼》,《无求备斋老子集成续编》本。
33. 王—清:《道德经释辞》,《无求备斋老子集成续编》本。
34. 八洞仙祖:《太上道德经解》,《无求备斋老子集成续编》本。
35. 原题纯阳吕仙撰、杨宗业校:《道德经注》,《无求备斋老子集成续编》本。
36. 原题纯阳真人释义、牟目源校订:《道德经释义》,《无求备斋老子集成续编》本。
37. 董德宁:《老子道德经本义》,乾隆六十年集阳楼刊本。
38. 潘静观:《道德经妙门约》,嘉庆四年刻本。
39. 宋常星:《道德经讲义》,《无求备斋老子集成续编》本。
40. 李西月:《道德经注释》,《无求备斋老子集成续编》本。
41. 黄裳:《道德经讲义》,《无求备斋老子集成续编》本。
42. 褚伯秀:《南华真经义海纂微》,《道藏》本。
43. 张君房:《云笈七签》,北京:中华书局,2003年。
44. 蒙文通辑:《道书辑校十种》,成都:巴蜀书社,2001年。
45. 严灵峰辑:《老子宋注丛残》,台北:台湾学生书局,1979年。

二

46. 熊铁基、马良怀、刘韶军:《中国老学史》,福州:福建人民出版社,1995年。
47. 熊铁基、刘固盛、刘韶军:《中国庄学史》,长沙:湖南人民出版社,2003年。
48. 刘固盛:《宋元老学研究》,成都:巴蜀书社,2001年。
49. 刘固盛:《宋元时期的老学与理学》,西安:陕西人民出版社,2002年。
50. 熊铁基、刘固盛主编:《道教文化十二讲》,合肥:安徽教育出版社,2004年。
51. 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海:上海古籍出版社,1991年。
52. 朱谦之:《老子校释》,北京:中华书局,1984年。
53. 陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局,1984年。
54. 詹剑峰:《老子其人其书及其道论》,武汉:华中师范大学出版社,2006年。
55. 王明:《太平经合校》,北京:中华书局,1960年。
56. 萧汉明、郭东升:《周易参同契研究》,上海:上海文化出版社,2001年。
57. 王沐:《悟真篇浅解》,北京:中华书局,1990年。
58. 任继愈主编:《中国道教史》(修订本),北京:中国社会科学出版社,2001年。
59. 卿希泰主编:《中国道教史》(修订本),成都:四川人民出版社,1996年。
60. 卿希泰主编:《道教与中国传统文化》,福州:福建人民出版社,1990年。
61. 卿希泰:《续·中国道教思想史纲》,成都:四川人民出版社,1999年。
62. 柳存仁:《道教史探源》,北京:北京大学出版社,2000年。

63. 傅勤家:《中国道教史》,上海:东方出版社,2008年。
64. 许地山:《道教史》,上海:华东师范大学出版社,1996年。
65. 李养正:《道教经史论稿》,北京:华夏出版社,1995年。
66. 李养正:《道教概说》,北京:中华书局,1989年。
67. 李大华、李刚、何建明:《隋唐道家与道教》,广州:广东人民出版社,2003年。
68. 詹石窗:《南宋金元的道教》,上海:上海古籍出版社,1989年。
69. 牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟:《道教通论——兼论道家学说》,济南:齐鲁书社,1991年。
70. 王明:《道家与道教思想研究》,北京:中国社会科学出版社,1984年。
71. 王明:《道家与传统文化研究》,北京:中国社会科学出版社,1995年。
72. 黄钊主编:《道家思想史纲》,长沙:湖南师范大学出版社,1991年。
73. 李刚:《汉代道教哲学》,成都:巴蜀书社,1995年。
74. 何建明:《道家思想的历史转折》,武汉:华中师范大学出版社,1997年。
75. 唐明邦:《论道崇真集》,武汉:华中师范大学出版社,2006年。
76. 王家佑:《道教论稿》,成都:巴蜀书社,1987年。
77. 胡孚琛、吕锡琛:《道学通论——道家·道教·仙学》,北京:社会科学文献出版社,1999年。
78. 陈樱宁:《道教与养生》,北京:华文出版社,2000年。
79. 陈国符:《道藏源流考》,北京:中华书局,1963年。
80. 王卡:《敦煌道教文献研究》,北京:中国社会科学出版社,2004年。
81. 王卡:《道教经史论丛》,成都:巴蜀书社,2007年。
82. 强昱:《从魏晋玄学到初唐重玄学》,上海:上海文化出版社,2002年。
83. 强昱:《成玄英评传》,南京:南京大学出版社,2006年。
84. 盖建民:《道教科学思想发凡》,北京:社会科学文献出版社,2005年。

85. 卢国龙:《道教哲学》,北京:华夏出版社,1997年。
86. 孙亦平:《杜光庭思想与唐宋道教的转型》,南京:南京大学出版社,2004年。
87. 张广保:《金元全真道内丹心性学》,北京:三联书店,1995年。
88. 张广保:《唐宋内丹道教》,上海:上海文化出版社,2001年。
89. 葛兆光:《道教与中国文化》,上海:上海人民出版社,1987年。
90. 陈耀庭:《道教在海外》,福州:福建人民出版社,2000年。
91. 刘仲宇:《道教法术》,上海:上海文化出版社,2002年。
92. 章伟文:《宋元道教易学初探》,成都:巴蜀书社,2005年。
93. 尹志华:《北宋老子注研究》,成都:巴蜀书社,2004年。
94. 马良怀:《汉晋之际道家思想研究》,厦门:厦门大学出版社,2006年。
95. 董恩林:《唐代老学:重玄思辨中的理身理国之道》,北京:中国社会科学出版社,2002年。
96. 孙以楷主编:《道家与中国哲学》,北京:人民出版社,2004年。
97. 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》,北京:社会科学文献出版社,2003年。
98. 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,北京:中华书局,1983年。
99. 汤用彤:《隋唐佛教史稿》,北京:中华书局,1982年。
100. 吕澂:《中国佛学源流略讲》,北京:中华书局,1979年。
101. 印顺:《中国禅宗史》,南昌:江西人民出版社,1999年。
102. 方立天:《中国佛教哲学要义》,北京:中国人民大学出版社,2002年。
103. 侯外庐主编:《中国思想通史》,北京:人民出版社,1956—1960年。
104. 冯友兰:《中国哲学史新编》,北京:人民出版社,1988年。
105. 张岂之主编:《中国思想学说史》,桂林:广西师范大学出版社,2007年。
106. 侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》,北京:人民出版社,1984年。
107. 张立文:《中国哲学范畴发展史》(天道篇),北京:中国人民大学出

- 版社,1988年。
108. 蒙培元:《理学范畴系统》,北京:人民出版社,1989年。
109. 冯达文:《宋明新儒学略论》,广州:广东人民出版社,1997年。
110. 牟宗三:《心体与性体》,上海:上海古籍出版社,1997年。
111. 陈来:《宋明理学》,沈阳:辽宁教育出版社,1991年。
112. 钱穆:《宋明理学概述》,台北:台湾学生书局,1977年。
113. 朱汉民:《宋明理学通论》,长沙:湖南教育出版社,2000年。
114. 范立舟:《理学的产生及其历史命运》,西安:陕西人民出版社,2000年。
115. 萧永明:《北宋新学与理学》,西安:陕西人民出版社,2000年。
116. 方光华:《中国思想学术史论稿》,西安:陕西人民出版社,2002年。
117. 汤一介:《郭象与魏晋玄学》,北京:北京大学出版社,2000年。
118. 冯天瑜:《中华元典精神》,上海:上海人民出版社,1994年。
119. 余敦康:《内圣外王的贯通:北宋易学的现代阐释》,上海:学林出版社,1997年。
120. 崔大华:《庄学研究》,北京:人民出版社,1992年。
121. 张松辉:《老子研究》,北京:人民出版社,2006年。
122. 蒙文通:《古学甄微》,成都:巴蜀书社,1987年。
123. 陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,北京:三联书店,2001年。
124. 陈寅恪:《金明馆丛稿二编》,北京:三联书店,2001年。
125. 洪汉鼎:《诠释学——它的历史和当代发展》,北京:人民出版社,2001年。
126. 周光庆:《中国古典解释学导论》,北京:中华书局,2002年。
127. 周裕锴:《中国古代阐释学研究》,上海:上海人民出版社,2003年。
128. 成中英主编:《本体与诠释》,北京:三联书店,2000年。
129. (日)小野泽精一等:《气的思想》,李庆译,上海:上海人民出版社,1990年。
130. (韩)金兑勇:《杜光庭〈道德真经广圣义〉的道教哲学研究》,成都:巴蜀书社,2005年。
131. (法)索安:《西方道教研究编年史》,吕鹏志等译,北京:中华书局,

2002 年。

132. (德)马克思·韦伯:《儒教与道教》,洪天富译,南京:江苏人民出版社,1995 年。
133. (美)露丝·本尼迪克特:《文化模式》,王炜等译,北京:三联书店,1988 年。
134. (德)海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,北京:三联书店,1987 年。
135. (德)加达默尔:《真理与方法》,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,1999 年。
136. (德)加达默尔:《哲学解释学》,夏镇平、宋建平译,上海:上海译文出版社,1994 年。

后 记

时光荏苒,自1997年师从熊铁基先生攻读博士学位、毕业留校至今,转瞬已逾十载。在时间的长河中,十年不算太长,而在我的生命历程里,这段光阴却是非比寻常。我不仅加深了对学术的了解,而执着于学术研究的初衷也更加坚定了。尤其幸运的是,我能够追随导师,得以晨昏请益,并被先生的治学精神深深感召,因而在学术追求的道路上不敢稍有懈怠。

在我完成《宋元老学研究》的博士论文和《宋元时期的老学和理学》的博士后研究报告以后,适逢华中师范大学道家道教研究中心成立。中心成立伊始,熊铁基先生即确立了以老庄学研究为重点的发展目标,有鉴于此,我决定将老学与道教结合起来作一个专题研究,这一计划立即得到了熊先生的肯定,这也就是本书的选题缘起。在写作的过程中,有两点是我特别注意的:其一是对道教予以充分的尊重。对道教人士的《老子》注疏文献进行解读,我想重要的一点是必须从道教的立场出发,才能谈所谓的“同情之了解”;其二是力求从道教老学史的角度揭示道教思想史的发展。在老学研究的过程中,我们强调不同时代有不同的“老子”,旨在说明《老子》诠释的多元性以及老学发展的时代性,由此而致力于把老学史的研究与思想史的研究结合起来,所以,道教老学史的研究,其最终旨趣乃在于道教思想史。

当前,道家道教文化越来越受到社会与学界的重视,这是令人鼓舞的。随着2007年4月“国际道德经论坛”在西安与香港的隆重举行,随着2008年10月“崂山论道”活动的开展,《老子》书必将越来越受到世界范围的关注,与之密切相关的老庄学也必将进一步彰显其学术活力,老庄学的进一步研究值得期待。

书稿已经完成,而我要感谢的人实在太多。衷心感谢熊铁基先生

对我多年的培育与指引,先生既是我学业的导师,也是我人生的良师,同时感谢师母李雪松老师对我的真切关爱;感谢卿希泰、唐明邦、陈耀庭、陈鼓应、许抗生、胡孚琛、刘仲宇、朱越利、周立升、丁原明、黄钊、郭齐勇、萧汉明、王卡、詹石窗、李刚、唐大潮、吕锡琛、陈静、樊光春、张应超、卢国龙、张广保、李大华、何建明、盖建民、强昱、谢阳举教授等学界前辈与同仁的鼓励和帮助;在本书写作期间,孙亦平教授惠赠她的研究成果《杜光庭思想与唐宋道教的转型》,尹志华博士提供《老子节解》的相关研究资料,这都是我深为铭感的。我还要向台湾三清道家道教文化基金会董事长黄胜得先生表达我的敬意,感谢他对我本人研究以及华中师范大学道家道教研究中心的支持;同样感谢江苏省道教协会会长杨世华道长的大力支持。

感谢华中师范大学社科处石挺处长的殷殷鼓励;感谢华中师范大学中国近代史研究所所长朱英教授的真挚关怀。本书的出版,还要感谢华中师范大学出版基金会的各位评委;感谢唐明邦、熊铁基先生向出版基金会所作的推荐;感谢董恩林教授、梅莉编审为书稿提出的宝贵意见;感谢华中师范大学出版社社长范军教授的支持。

最后,感谢我的家人,感谢妻子邱祖红女士一如既往的付出;正在武汉大学国学试验班就读的女儿刘莉莎不时的提问,不仅激发了我的哲思,更使我内心欣慰。

老子曰:“善建者不拔,善抱者不脱。”我将在学术之路与人生之路上勉力而行。

刘固盛

2008年11月12日于武昌桂子山