

中国典籍与文化研究丛书

第一辑

# 唐代《老子》 诠释文献研究

董恩林◎著



齊魯書社

《中国典籍与文化研究丛书》第一辑

唐五代江南工商业布局研究

宋人文集编刻流传丛考

慧琳《一切经音义》研究

《旧唐书》辨证

《越绝书》研究

欧阳修学术研究

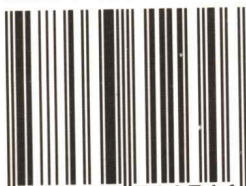
敦煌密教文献论稿

唐代《老子》诠释文献研究

汉唐《史记》研究论稿



ISBN 7-5333-1134-5



787533 311346 >

ISBN 7-5333-1134-5

B · 149 定价: 20.00 元

董恩林◎著

唐代《老子》  
诠释文献研究

中国典籍与文化研究丛书

第一辑

齐鲁书社

## 图书在版编目(CIP)数据

唐代《老子》诠释文献研究/董恩林著. —济南:  
齐鲁书社, 2003.6

(中国典籍与文化研究丛书)

ISBN 7-5333-1134-5

I. 唐... II. 董... III. 老子-研究 IV. B223.15

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 086640 号

## 唐代《老子》诠释文献研究

董恩林 著

齐鲁书社出版发行

(地址:济南经九路胜利大街 39 号 邮编:250001)

E-mail:qlss@sdpress.com.cn

日照报业印刷有限公司印刷

880×1230 毫米 32 开本 9 印张 2 插页 255 千字

2003 年 6 月第 1 版 2003 年 6 月第 1 次印刷

ISBN 7-5333-1134-5

B·149 定价:20.00 元



## 总 序

《中国典籍与文化研究丛书》是一套学术研究专著。它注重对中国的古代文献(包括传世典籍和出土文献)的研究和以古代文献为基础对中国文化的探求与思考。其中,有从古文献学的角度进行典籍、文献的专门研究,也有在古代文献、古代典籍研究的基础上,多方位、多视角地审视典籍,审视中国文化,探求典籍与文化的内在关系,探究它们的结合点。它立足于中国古代的典籍,立足于中国古代的文献,力求体现对古文献研究的特色,倡导一种脚踏实地、实事求是的学风,并且提倡有新的切入点,有新的思路、新的方法,推出有质量的,甚至是高质量的学术研究成果。

这套丛书是由全国高等院校古籍整理研究工作委员会策划和组织。作者队伍的主干力量是全国高等院校古籍整理研究工作委员会直接联系的 25 所大学的古籍整理与古文献学的教学、科研机构中的学者和若干家在全国有影响的出版社的专家。同时,也吸收全国各相关学科的学者的符合于这套丛书宗旨的学术研究专著。

这套丛书的书稿将在编委会、学术委员会和出版社分别审定合格之后分批推出。

承蒙人民文学出版社、上海古籍出版社、江苏古籍出版社、齐鲁书社联合出版这套丛书。在此谨致真诚的谢意。

《中国典籍与文化研究丛书》编委会

2003 年 4 月 15 日

# 全国高等院校古籍整理研究工作委员会

## 重点规划项目

### 学术委员会(按姓氏笔画为序)

马樟根 邓绍基 刘烈茂 许嘉璐 李修生  
孙钦善 宗福邦 周勋初 袁世硕 黄天骢  
黄永年 葛兆光 章培恒 董治安 曾枣庄  
裘锡圭 阚延河

主 编:安平秋

副主编:杨 忠 曹亦冰

### 编辑委员会(按姓氏笔画为序)

* 马清江	* 方一新	龙德寿	卢 伟	* 刘玉才
刘晓东	安平秋	麦 耘	朱易安	杨 忠
吴景山	* 陈广宏	陈大康	陈恩林	张兴武
张希清	张其凡	* 张涌泉	周国林	* 周绚隆
* 宫晓卫	* 赵生群	赵伯雄	骆瑞鹤	* 高克勤
贾二强	顾永新	顾歆艺	曹亦冰	董洪利
* 韩格平	喻遂生	舒大刚	* 程章灿	

(有 \* 号者为常务编委)

## 目 录

总 序 .....	1
引 论 .....	1
第一章 成玄英《道德经义疏》 .....	25
一、著述源流考 .....	25
二、研究状况概述 .....	32
三、演绎重玄——对《老子》宇宙之道的深层体悟 .....	35
四、修心复性——对《老子》理身之德的佛学阐释 .....	57
五、内圣外王——对《老子》治国之德的传统理解 .....	81
六、构建体系——对《老子》篇章之旨的精心整合 .....	86
第二章 李荣《道德经注》 .....	100
一、思想背景与研究概况 .....	101
二、著述源流考 .....	105
三、趋向保守的道论诠释 .....	110
四、渐进苦炼的修行主张 .....	117
五、以道治国论 .....	127
六、重儒轻教的诠释风格 .....	132
第三章 唐玄宗《道德经注疏》 .....	142
一、《御注》《御疏》的撰著与流布 .....	142
二、妙本与重玄 .....	152
三、理身以为教本 .....	164
四、帝王的治国理身 .....	175
五、与前人老学思想的比较 .....	193

六、《御注》与《御疏》的关系 .....	201
第四章 杜光庭《道德真经广圣义》 .....	208
一、著述源流考 .....	209
二、宗旨：理身理国 .....	211
三、方法：广引众文 多元会通 .....	218
四、道德：相资相禀 不一不二 .....	233
五、修身：三乘修炼 成圣成仙 .....	241
六、理国：道德为本 冲和无为 .....	252
附录一：敦煌唐写本老子《道德经》 .....	261
附录二：主要参考文献 .....	273
附录三：二十世纪唐代老学研究论文简目 .....	277
后记 .....	280

## 引 论

世纪之交,在中国传统哲学思想史研究中,有两个课题似乎日益显得重要,其一是对以往研究成果的总结与归纳、吸收与利用,以避免旷日持久的重复、循环研究;其二是对传统哲学思想经典著作,尤其是其源远流长、纷繁复杂的诠释文献体系作深入的个案研究,以避免缺乏深度的浮泛之论。即以道家道教的“圣经”——《老子》一书来说,如果我们仅仅停留在五千经文的字面意义训诂与阐释上,仅仅只注意自己的研究而不关乎前辈学者和同时代其他学者已经取得的丰硕成果,结果只会事倍功半,只会循环重复,不可能取得突破性进展,不可能产出有生命力的成果。而自战国时代韩非撰《解老》、《喻老》以来,历代都有大批学者为《老子》一书笺注疏义,阐发宏旨,释疑解难,匡谬正误。至元代便有所谓“《道德》八十一章,注者三千家”的说法,明清至今,其数可想而知。加之,“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’。”<sup>①</sup>这样,便使“一部《老子》,字不过五千,却拥有一个博大精深的理论体系,其内容涉及自然、社会、人事、政治、经济、文化等各个方面,故历来受到社会的重视。人们从不同的角度去探讨、研究、注释、阐发,由此而形成了一

---

<sup>①</sup> 分别见杜道坚《道德玄经原旨》卷首张与材序,卷下。《道藏》第12册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印本。凡下文所引《道藏》,皆此本,不再注明。



个庞大且悠长的学术流派,同时也就构成了一部老子学说史”。<sup>①</sup>

深入研究这一诠释文献体系,不仅对于我们理解和掌握道家道教哲学思想并发掘其理论精华为时代服务大有裨益,而且有助于我们弄清老学思想的发展轨迹,从而更准确地理解《老子》一书的哲学思想意蕴。本书即基于这一认识,选取有唐一代《老子》诠释文献体系进行个案研究,以期理清唐代老学文献诠释思想脉络的继承与发展情况。

—

《老子》一书,现在所能看到的最早的诠释文献当数战国时期韩非所作《解老》、《喻老》篇,收在其文集《韩非子》一书中。《解老》篇直接诠释《老子》经文,或通论经文大意,或逐句串讲经文,朴实无华、简明易懂,不涉字词训诂,不考是非讹脱。这应该说是后世《老子》义疏类诠释文献的滥觞,但所引经文与汉魏以来所传《老子》文本多有不同。《喻老》篇则征引大量战国以前的历史事实,来实证《老子》经文大意与思想,开后世引史证子的先河,唐代杜光庭撰《道德真经广圣义》即主要采用此法。从诠释方式的角度看,后世的《老子》诠释文献大抵不出这两种思路。汉代的《老子》诠释文献,据王重民《老子考》,共有十二家,其中当以河上公《老子注》、严遵《老子指归》、张道陵《老子想尔注》对后世影响最为显著。河上公《老子注》可以说是现在所能看到的最早的比较全面而规范的《老子》诠释著作,该书既对经文字词进行训释,也对经文句意给予串讲,一句一讲,句句有释,基本方式仍然是汉代盛行的章句之学,但已显示出演绎微言大义的倾向,着重用元气说来充实老子的道论,用养神不死的仙家之说来充实老子

---

<sup>①</sup> 熊德基、马良怀、刘韶军《中国老学史·前言》,福建人民出版社1995年第1版。凡下文所引《中国老学史》,皆此本,不再注明。

的养生论,用教化之说来充实老子的治国论,远比韩非的解说要全面深入。故对后世影响深远,唐代《老子》诠释文献基本上都是采用河上公《老子注》的诠释方式。严遵有《老子注》和《老子指归》二种诠释《老子》的著作,《老子注》早亡,《老子指归》有残本传世。其《老子指归》紧扣“道德”二字,演绎大意,不事训诂,意在畅达《老子》一书中“虚无”、“自然”的玄旨,认为:“天地所由,物类所以,道为之元,德为之始,神明为宗,太和为祖。道有深微,德有厚薄,神有清浊,和有高下。清者为天,浊者为地。”就是说道是宇宙的根本,由道而有德,由德而生神明,由神明而致太和,然后天地分成。这样的诠释思想,可以说是开启了魏晋以玄释老的先河。汉末天师道张道陵的《老子想尔注》则基本脱离传统训释方式,完全按照道教传经布道的需要来阐释《老子》所含思想,开启了道教信徒注《老》的途径。其最大特点是将老子神格化,将《老子》神学化,将“道”人格化,最后归结为“道”是天地间最高主宰神灵,是老子的化身,故老子也就是天地间最高神灵,因而道教也就十分推崇神仙术和修道练功。唐代成玄英、杜光庭等人的注《老》作品中仍然可以看出《想尔注》的这种影响。另一值得提到的特点是《想尔注》对《老子》文本进行了删减。《老子》经文,依谢守灏《浑元纪》所述,最早的王弼注本经文应是五千六七百字,现存王弼注本经文仍有五千四百六十字,帛书甲、乙本亦有五千四百余字。张道陵出于宣传道教的需要,撰《老子想尔注》,删损《老子》经文,使之符合“五千文”之数。从此遂有损字本与古本的区别,损字本即张道陵《想尔注》本,古本即河上公、王弼注本。唐代《老子》诠释文献多采用五千字的损字本。

至魏晋南北朝,门阀贵族制的确立,使皇权专制政治受到很大削弱,社会自由风气日渐兴盛,人本个性得到相当解放,追求精神洞达、个性解放的庄学遂得以大行其道,玄学因之而生。玄学对魏晋南北朝社会的各个方面都产生了深远影响,《老子》诠释文献也难脱其桎。这一时期产生的《老子》诠释文献较多,《隋书·经籍志》著录了四十一一种,王重民《老子考》则搜罗了七十七家八十五种,诸如当时的玄学名士王弼、何晏、阮籍、郭象等,佛学巨子佛图澄、鸠摩罗什、僧肇、释慧

观、释慧琳等,道教信徒葛玄、孟安排、孟智周、臧玄静等,还有佛道二教的政界信仰者钟会、羊祜、梁武帝等,都有注《老》作品传世,但流传下来的却很少,唯有王弼的《老子注》完整传世,也最具有代表性。王弼对中国传统经典及其诠释学理论都有过系统研究,他不仅注《老》,还注了《易》和《论语》。他对《老子》的研究,可以说是战国以来最为深入的,这从他的注《老》作品有《老子注》、《老子略论》、《老子微旨例略》三书传世即可见一斑。王弼注《老》,表面上看与河上公相仿佛,既有字词训释,也有大义串讲,但旨趣与河上公大有不同。如果说河上公遵循的是传统的训释方式的话,王弼则试图创造一种新的《老子》诠释途径。他在《老子微旨例略》中指出:“老子之文,欲辩而诤者,则失其旨也;欲名而责者,则违其义也。故其大归也,论太始之原以明自然之性,演幽冥之极以定惑罔之迷,因而不为,损而不施,崇本以息末,守母以存子,贱夫巧术,为在末有,无责于人,必求诸己,此其大要也。”又说:“老子之书,其几乎可一言而蔽之,噫,崇本息末而已矣。观其所由,寻其所归,言不远宗,事不失主,文虽五千,贯之者一,义虽广瞻,众则同类。解其一言而蔽之,则无幽而不识;每事各为意,则虽辩而愈惑。”可见他认为,传统的释文解字、紧扣句意的训诂方式并不适用于诠释《老子》这种哲学经典,故王弼解《老》,不像两汉的思想家那样去探讨宇宙的发生与起源问题,对老子的政治思想也无意去做太多的解释,而是特别注意用《庄子·杂篇·外物》所提出的“得意忘言”之法去探讨宇宙万物的本体,即天地自然的内在规律性,注重从玄学理论角度去发掘《老子》书中的微言大义,而不拘泥于一字一词的训诂。其注《老》主旨则以“无”释“道”,提出“以无为本”、“崇本息末”的贵无思想,认为宇宙万物存在的本质便是“无”,“天下万物,皆以有为生。有之所始,以无为本。将欲全有,必反于无也。”<sup>①</sup>王弼的解释方法论,周光庆先生曾撰文给予总结,归纳为:一,辩名析理与得意忘言——相辅相成的语言解释方法;二,崇本息末与崇本举末

<sup>①</sup> 王弼《老子道德经注》第40章,严灵峰《无求备斋老子集成初编》本,台湾艺文印书馆1965年版。

——自上而下的解读模式；三，触类而思与复守其母——相互依存的心理解释途径。<sup>①</sup>

这种诠释理论开创了一代老学诠释思想与方式，终魏晋南北朝，《老子》诠释理论与方式基本上不出这种模式。但从现存这一时期其他《老子》诠释文献来看，王弼之后的《老子》诠释理论却有质的进展，即在解《老》过程中，一是产生了重玄思维方法，二是掺进了许多佛学术语与理论。如东晋名士孙盛就认为：“余以为尚无既失之矣，崇有亦未为得也。道之为物，唯恍与惚，因应无方，唯变所适。……而伯阳欲执古之道，以御今之有；逸民欲执今之有，以绝古之风。吾以为彼二子者，不达圆化之道，各矜其一方者耳。”<sup>②</sup> 佛教学者鸠摩罗什、僧肇等人在注《老》过程中正是运用佛教中观学“非有非无”理论来否定王弼解《老》的崇无倾向和裴頠等人的崇有倾向。如罗什注《老子》第48章“损之又损之，以至于无为，无为而无不为”句云：“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。”<sup>③</sup>

至东晋后期，玄学之士孙登注《老子》，“托重玄以寄宗”，运用郭象在《庄子注》中提出的“双遣”思想来解释《老子》第一章“玄之又玄”句，这被后来唐代道教学者成玄英、杜光庭视为“重玄学”的开始。重玄学既否定了前此的“有无二观”，也否定了这一时期佛教般若学“非有非无”的中道观，提出“非非有非无”、“遣其遣”的重玄观。

同时，这一时期道教学者注《老》与玄学家注《老》旨趣有所不同，他们是为了给道教理论建设添砖加瓦，故吸收了不少佛教义理。南北朝道教学者阐释《老子》，南朝大约自刘宋时陆修静始，北朝则始于

① 周光庆《王弼的老子解释方法论》，载《中国社会科学》1998年第3期。

② 《广弘明集》卷五“老聃非大圣论”，《四部丛刊》本“子部”。

③ 李霖《道德真经取善集》卷八引罗什《老子注》，《道藏》本第13册第902页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印本。

北魏时人刘仁会。刘仁会之书见于杜光庭《道德真经广圣义序》，列“草莱臣刘仁会”为一家。北周韦节“注《易》《老子》书百余卷”，其《老子义疏》四卷见《隋书·经籍志》，其书久佚，但与刘仁会一样有《西升经注》见于陈景元《西升经集注》。其《西升经注》论道体时指出：“欲言其无，万象以之而列；欲言其有，寂漠不可得而睹。”这显然受重玄思维影响。南朝继陆修静之后，注《老》者先后有顾欢《老子义纲》《老子义疏》二种、陶弘景《老子注》四卷、孟智周《老子义疏》五卷、臧矜《老子疏》四卷、宋文明《道德义渊》等等。可惜上述各家《老子》诠释文献等均已亡佚，只有后人著作中留下一些片断。现存题“顾欢述”的《道德经注疏》并非其书，只有其中“顾曰”的部分才是他的疏。从他的疏中可以看出，他的思想受到了佛教三论宗“非有非无”中道观的影响，如他在疏解《老子》第十一章“无之以用”句时说：“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。而俗学未达，皆师老君，全无为之道。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。”<sup>①</sup>而他对《老子》第一章“玄之又玄”一语则完全从“气”论角度予以解释，可见他并没有继承孙登兆始的“重玄”理趣。臧矜对以重玄理论为宗旨的《太玄部》经书，如《道德经》、《西升经》等作过疏解或讲论，如对道德体用问题，陆修静认为“虚寂为道体，虚无不通，寂无不应。”臧矜则以为“智慧为道体，神通为道用。”又说“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，搏触莫辩；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。”<sup>②</sup>臧矜显然是运用重玄思维来解释道德体用问题的。宋文明则撰有《道德义渊》以阐释老子之道，从现存敦煌残本来看，他提出的“自然道性”比较具有新意，

① 误题顾欢撰《道德经注疏》卷一，严灵峰《无求备斋老子集成初编》本。

② 孟安排《道教义枢》卷一，《道藏》第24册第805页。



认为“成而谓之道，用而谓之性”，“论道性以自然为体”，赞成儒家《中庸》所谓“穷理尽性以至于命”的观念，并提出“一切含识皆有道性”的论点，这可能受到佛教涅槃学佛性论的影响，同时也为后来唐初道教重玄学者成玄英所继承。总之，由于南北朝《老子》诠释文献，无一全本流传至今，我们无法对这一时期的《老子》诠释学思想全貌作出评估，从现存一些残卷来看，我们大体可以认为，这一时期的《老子》诠释学在方法上不出王弼所创方式，在宗旨上则不外两大倾向：一则重玄学理论，这是由玄学发展而来的解《老》新思路，是这一时期的主导方式；二则“有无双遣”，这是运用佛教中观学解《老》的一种方式。这两种方式后来为唐代道教学者成玄英所继承，被视为老子“重玄之道”与“一玄之道”的不同层次的诠释思路。

## 二

唐代《老子》诠释学体现出与魏晋南北朝迥然不同的特点，这与唐代空前的崇道国策有关。研究唐代《老子》诠释文献，不了解这一政治背景是无法理解其中奥妙的。

唐代崇道始于唐高祖李渊，在他在位的九年时间内曾多次谒老子庙和楼观，武德八年（625年），鉴于隋代儒、释、道三教中佛教居于首位，唐高祖亲自召集儒、释、道三教代表讨论“三教”先后问题，当众宣布：“今可老先、次孔、末后释宗。”<sup>①</sup>

不过，李渊还没有达到媚道的程度，故在他当政期间，虽然以傅奕为首的部分大臣屡次上疏要求废除佛法，并在朝廷中展开了一场大规模的辩论，但终究没有被他采纳，而是对佛道二教采取了一视同仁的做法。唐太宗对道教的态度与其父李渊相似，在贞观十一年（637年），重申了“道士、女冠宜在僧尼之前”的崇道抑佛政策，下令在亳州修建了老君庙，其大臣中诸如魏徵、傅奕、李淳风、薛颐等，都是

---

<sup>①</sup> 唐释道宣《集古今佛道论衡》卷丙，载大正新修《大藏经》第五十二卷，台湾财团法人佛陀教育基金会1990年3月版。

道教信徒,得到太宗的重用,太宗又多次召见王远知、孙思邈等知名道士,欲授以高官。唐高宗的崇道更进了一步,一是亲自到亳州谒拜老君庙,二是第一次追封老子为太上玄元皇帝,三是规定王公百官都要学习《老子》,四是在明经科增加《老子》策试内容,五是令道士隶宗正寺籍,宗正寺下专设崇玄署,专管道观、道士事务,宗正寺是专管皇亲国戚的机构,由此可见道士待遇规格之高。武则天原先也是崇道的,只是在夺取李唐皇室的皇帝宝座时受到佛教徒的支持,便在正式即位为帝后转而崇佛抑道。武则天之后的中宗、睿宗立即恢复了高宗时代对道教的一切优待政策。

唐代崇道高潮当然是在唐玄宗当政时期。唐玄宗是我国历史上第一个狂热崇拜道教的皇帝,从而把道教推向全面发展的繁荣时期。他除了继续唐高祖、太宗和高宗的崇道政策之外,又采取了一系列的新措施,其一是前后三次下诏在两京和全国各州设立玄元皇帝庙一所,并多次亲自到玄元皇帝庙拜谒,故开元年间全国道观达到一千六百多所。其二是先后多次为老子追加尊号,最后老子的尊号加到“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”,并大量制作老子画像,颁发全国各地。其三是从开元二十九年(741年)开始,在每年举行的科举考试中增加崇玄学科,又称“道举”,设置崇玄博士名号,以《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》为教科书。其四是改称《老子》为《道德真经》,《庄子》为《南华真经》,《文子》为《通玄真经》,《列子》为《冲虚真经》,庄子为南华真人,文子为通玄真人,列子为冲虚真人。其五是亲受道教法箓,成为道教信徒,且优礼道士,以道士为师,任命尹愔、吴筠等道士为高官,并经常召见诸如司马承祯、王希夷、张果、李含光等当时道门领袖人物。其六是亲自注疏《老子》,并颁行全国,又下令全国士庶都要家藏《老子》一本。同时,积极组织人力到全国各地搜集道经加以整理,先后编成《一切道经音义》、《妙门由起》,后又编纂了历史上第一部《道藏》,名曰《三洞琼纲》,收道经三千七百多卷,史称“开元道藏”。至于其后期的崇尚道教方术,以求长生不死等等荒唐举措,就更是有点走火入魔了。唐玄宗之后诸帝都崇拜道教,其中以武宗最为狂热。如果说唐玄宗崇信道教是为政治需要而发展道教文化的

话,那么,唐武宗的崇拜道教就纯粹是出于个人宗教信仰需要的了,他追求的是个人的长生不死,醉心于法箓炼丹等道术。他在开成五年(840年),将道士赵归真等八十一人召进皇宫,在宫内三殿修金箓道场,亲自受法箓,任命赵归真为左右街道门教授先生。又在会昌二年(842年),召衡山道士刘玄靖进京,任命为银青光禄大夫,充崇玄馆学士,赐号广成先生。又在宫中和南郊建造望仙观、望仙台、降真台、望仙楼等,在龙首池造灵符应圣院。最为极端的做法是于会昌五年(845年)下令拆毁全国各地佛寺,没收寺院财产,勒令所有僧尼还俗,给佛教事业带来一次毁灭性灾难。最后他自己也因服食丹药中毒而死。正因为唐代诸帝尊崇道教十分明显,有关诏令不断,活动频繁,故宋人王溥所编《唐会要》在会要体史书中第一次专设“尊崇道教”条,详细记载唐代诸帝的崇道活动与政策。

### 三

在这样一种政治背景和时代潮流中,唐代道家道教典籍的搜集与整理显现出空前规模,取得了相当丰富的成果。据陈国符《道藏源流考》考证,唐初有道经两千四百卷,开元年间,玄宗发使搜求全国各地道经,编辑新道藏,名之曰《三洞琼纲》,其目《文献通考》记为三千七百四十四卷,唐末道士杜光庭记为七千三百卷,《道藏尊经历代纲目》记为五千七百卷。可见,唐代道经数量有大幅增加。

道经中的《道德经》诠释文献也有很大增长。唐代前期,流行的《老子》是河上公注本,我们可以从《唐会要》卷七十七“论经义”条所载开元七年(719年)四月有关经义的朝廷会议讨论中看出当时《老子》等经书的流行情况:“左庶子刘子玄(即刘知几)上《孝经注》,议曰:‘……又今俗所行《老子》是河上公注,其序云:河上公者,汉文帝时人,结草于河曲,乃以为号,所注《老子》,授文帝,因冲空上天。此乃不经之鄙言,流俗之虚语,按《汉书·艺文志》,注《老子》者三家,河上所释,无闻焉尔,岂非注者欲神其事,故假造其说耶?其言鄙陋,其理乖讹,岂如王弼所著,义旨为优,必黜河上公,升王辅嗣,在于学者,

实得其宜。……臣窃以郑氏《孝经》、河上公《老子》二书讹舛,不足流行。’国子祭酒司马贞议曰:‘……又注《老子》河上公,盖凭虚立号,汉史实无其人。然其注以养神为宗,以无为为体,其辞近,其理宏,小足以修身絜诚,大可以宁人安国。且河上公虽曰注书,即文立教,皆旨词明近用,斯可谓知言矣。王辅嗣雅善玄谈,颇深道要,穷神用于橐籥,守静默于玄牝,其理畅,其旨微,在于玄学,颇是所长。至若近人立微,修身宏道,则河上为得,今望请王、河二注,令学者俱行。’”其年五月五日诏曰:“……其河、郑二家,可令依旧行用;王、孔所注,传习者稀,宜存继绝之典,颇加奖饰。”从这一段议论中,我们可以得到如下信息:其一,直到开元七年,唐代社会上流行的《老子》仍然是河上公注本,这个状况可能延续到唐玄宗于开元二十年颁布其新注《老子》后才有所改观。但民间所尚,不是一纸诏令能够彻底改变的,终唐一代,民间极有可能始终流行的是河上公的《老子注》本。其二,虽然这里只涉及唐玄宗对河上公、王弼《老子注》的态度,但由此可推断,此前唐代各帝与唐玄宗一样,都是厚河上公而薄王弼的,唐太宗时期编成的《群书治要》所引《老子》即河上公注本,这可作为旁证。这也不难理解,因为王弼所禀承的是魏晋崇尚空谈的玄学宗旨,其《老子注》玄学意味相当浓厚,并不符合唐代提倡道教、崇尚修身养心的时代潮流,而河上公《老子注》注重挖掘老子思想中的修养理论和无为政治思想,非常切合唐代统治者的胃口,故能大行其道。其三,由此可看出,河上公《老子注》以养神为宗,以无为为体,着重道家修身和治国理论的阐述,语言浅近而意旨宏大,是修身治国的渊藪;而王弼的《老子注》则得意忘言,重在阐发《老子》一书的哲学意蕴特别是玄学理论,是哲理之书。

与官方崇尚、民间流行河上公注本的同时,唐代学界特别是道教界在当时佛道二教由来已久的义理之争和朝廷大力推崇道教的时代背景下,当然不会以河上公注本为满足,而是积极探索《老子》等道经的深刻意蕴,发掘其时代价值,因而使得这一时代的《老子》诠释文献数量剧增。《隋书·经籍志》著录道家典籍是七十八部,五百二十五卷,其中《老子》诠释文献四十七种;至《旧唐书·经籍志》著录道家典

籍为一百二十五部,其中《老子》诠释文献六十种,《庄子》诠释文献十七家,道释杂说四十七家,共九百六十卷;《新唐书·艺文志》则著录道家类文献一百三十七家,一百七十四部,其中《老子》诠释文献六十八种。显然,唐代道家道教典籍有较大幅度增长,其中《老子》诠释文献增长幅度最大。据近人王重民先生考证,约有五十三家六十三种,但其中有一两种当为六朝人著作。现综合新旧《唐书》、《老子考》等史书著录,共得唐人《老子》诠释文献六十二种,列表如下:

书 名	卷 数	作 者	时 代	著录来源
老子通诸论	一卷	刘进喜	唐高祖	新唐书艺文志
老子疏	六卷	刘进喜		道德真经广圣 义序
老子疏	十五卷	陆德明		新唐书艺文 志、旧唐书本 传
老子音义(存)	二卷	陆德明		经典释文本
老子注		蔡子晃		道德真经广圣 义序
校定古本老子(存)	二卷	傅奕		道藏本
老子音义	二卷	傅奕		新唐书艺文志
老子注	二卷	傅奕		新旧唐书志
玄言新记明老部(残存)	五卷	颜师古	唐太宗	唐写本敦煌残 卷



(续表)

书 名	卷 数	作 者	时 代	著录来源
老子要义(残存)	五卷	魏 徵	唐太宗	道德真经广圣义序
老子注	二卷	成玄英		新旧唐书志
老子开题序诀义疏(存)	七卷	成玄英		同上
老子道德经注(存)	二卷	李 荣		道德真经广圣义序
老子述义	十卷	贾大隐		新旧唐书志
老子注	二卷	辟闾仁	武则天	同上
老子注		孙思邈		新唐书艺文志
老子道德经注	二卷	杨上善	唐高宗	新旧唐书志
老子道德指略论	二卷	杨上善		同上
老子疏	七卷	车惠弼		道德真经广圣义序
老子集注	四卷	张君相		新旧唐书志
老子注	二卷	卢藏用	武则天	新唐书艺文志
老子注		尹知章		同上
老子注		冯朝隐		同上

(续表)

书 名	卷 数	作 者	时 代	著录来源
老子疏		陈廷玉	唐玄宗	同上
老子注		邢南和		同上
道德经注(存)	二卷	唐玄宗		道藏本
道德真经疏(存)	十卷	唐玄宗		同上
老子新义	十五卷	尹愔		道德真经广圣义序
老子学记	一卷	李含光		新唐书艺文志
老子义略	一卷	李含光		同上
道德经注	二卷	吴善经	唐德宗	同上
道德经小解	二卷	吴善经		高似孙《子略》、《通志艺文略》
老子道德经新注(存)	四卷	李约		道藏本
道德经论兵要义(存)	四卷	王真	唐宪宗	道藏本、指海本
道德经传(存)	四卷	陆希声		道藏本、指海本
太上玄元皇帝道德注	二卷	杨上器		旧唐书经籍志

(续表)

书 名	卷 数	作 者	时 代	著录来源
老子注	二卷	陈嗣古		新旧唐书志
老子注	二卷	树钟山		同上
老子注	二卷	李允愿		同上
老子指归	十三卷	冯廓		同上
注诸家道德经疏	二卷	谷神子		宋史艺文志
老子注		白履忠		新唐书艺文志
道德经谱	二卷	符少明		道德真经广圣 义序
道德经解意		刘应真		浙江通志(上 九家不详年 代)
老子义疏	十卷	胡超		道德真经广圣 义序
老子指归	五卷	安丘		同上
老子简要义	五卷	尹文操		同上
河上公释文	十卷	王玄辩		道德真经广圣 义序
老子注	四卷	徐邈		同上

(续表)

书 名	卷 数	作 者	时 代	著录来源
老子指趣	二卷	何思远		同上
老子讲疏	六卷	赵坚		同上
道德经述义	十一卷	贾至道		同上
老子注义	四卷	黎元兴		同上
老子注	二卷	任太玄		同上
道德经疏	五卷	申甫		同上
老子集解	四卷	龚法师		同上
老子志玄疏	四卷	张惠超		同上
道德真经玄德纂疏(存)	二十卷	强思齐	唐僖宗	道藏本
道德真经广圣义(存)	五十卷	杜光庭		同上
道德经疏义节解	二卷	乔讽	蜀	宋史艺文志
三家老子音义	一卷	徐铉		玉海艺文
道德经疏义	十卷	僧文悦		宋史艺文志

这些文献按照内容性质大致可以归为下述几类：一，通论性质，如刘进喜《老子通诸论》；二，注疏，如傅奕《老子注》、成玄英《老子注》、李荣《老子注》、唐玄宗《道德真经注》、刘进喜《老子疏》、陆德明《老子疏》、成玄英《道德经义疏》、唐玄宗《道德真经疏》；三，音释，如

陆德明《老子音义》、傅奕《老子音义》；四，提要性质，如颜师古《玄言新记明老部》、魏徵《老子要义》、尹文操《老子简要义》；五，版本校勘，如傅奕《校定古本老子》；六，集注集解，如张君相《三十家老子注》、龚法师《老子集解》、强思齐《道德真经玄德纂疏》；七，专题释义，如王真《道德经论兵要义述》；八，衍释阐述，如冯廓《老子指归》、杜光庭《道德真经广圣义》、王玄辩《河上公释文》。

根据上述《老子》诠释文献和现存其他唐代文献资料判断，唐代对《老子》的研究与诠释大约可以分为三个阶段。第一阶段从高祖时起，至武则天时代止，以刘进喜、蔡子晃、成玄英、李荣等人为代表。这一阶段由于受魏晋南北朝佛学思潮影响，道教徒试图援引佛学理论来增强道教经典的理论色彩，故使《老子》诠释文献往往带有比较浓厚的佛学色彩，如宋李霖《道德真经取善集》所收刘进喜《老子疏》第72章“自爱不自贵”疏云：“保养真性，不轻染欲，自爱也。”又如误题《道德真经注疏》所引蔡子晃《老子注》第52章“以为天下母”注云：“言一切众生，沈沦五欲，不知根本，随流逐末，漂浪生死。……”但到成玄英、李荣注疏《老子》，虽然仍然可见到“色尘”、“染欲”、“根业”等佛学语言，其主旨则已转到重玄学思辨上来，是一种以重玄学为主而以佛学为辅的哲理诠释和修身方法论。第二阶段是唐玄宗开创的政治化诠释时代，他将《老子》一书诠释为治国为主、理身为治国的政治哲学著作，其后，王真继之以《道德真经论兵要义述》，李约继之以《道德经新注》，陆希声继之以《道德真经传》等，都试图将《老子》从前一时期的宗教化倾向中拉回来，强化其经世致用的功能。故蒙文通云：“至陆希声、李约辈之书，虽同为唐作，但殊类啖、赵说经，义自别出，希声、李约二家为近，与任真、西华之宗远矣。”<sup>①</sup>

第三阶段则是晚唐强思齐、杜光庭等人试图对有唐一代的《老子》诠释事业进行一番总结与集解工作，意在纠正唐代前期将《老子》宗教化、中期将《老子》世俗化两种极端倾向，还《老子》哲学思想论著

<sup>①</sup> 蒙文通《校理老子成玄英疏叙录》，载四川省立图书馆《图书集刊》第七期（1946年）。



的本来面目。

如同其他历史文献一样,唐代《老子》诠释文献经历千年流传后,散佚严重,现存者已经寥寥无几,现根据正统《道藏》、王重民《老子考》和严灵峰《无求备斋老子集成初编》以及敦煌莫高窟藏经洞所收唐代《老子》诠释文献,简要评介如下,以见其概。

陆德明《老子音义》二卷。陆德明,名元朗,苏州吴县人。历南朝陈、隋朝、唐高祖时代,唐太宗贞观初卒,新旧《唐书》有其传。他撰有《老子疏》十五卷、《易疏》二十卷,并佚,此《音义》是其《经典释文》三十卷中的一部分。在其《道经音义》小序中说:“唯王辅嗣妙得虚无之旨”,故“依王本博采众家,以明同异”。所以,他以王弼《老子注》为底本,广引河上公、严遵、羊祜、孙登等前代《老子》诠释文献三十四种,对《老子》八十一章的重要字词逐一作了音释,并对各本字词的异同作了记载,对于具体而准确地理解《老子》原文的字词大有裨益。此书版本有《经典释文》本、严灵峰《无求备斋老子集成初编》本等。

魏徵《老子治要》一卷。魏徵,字玄成,巨鹿曲城(今山东掖县)人,年轻时曾出家为道士,后为唐太宗朝宰相,力主以道家思想治国,乃至凡遇唐太宗命奏《秦王破阵乐》则不听。此书是魏徵等人奉敕编撰的《群书治要》中的《老子治要》,分“道经”与“德经”两部分,择《老子》中有关治国修身的章节予以简要注解,其注解文字与旨意基本袭取河上公《老子注》。这从一个侧面反映了唐初流行河上公《老子注》的状况。此书版本有《群书治要》本、严灵峰《无求备斋老子集成初编》本等。

颜师古《玄言新记明老部》五卷。颜师古,名籀,雍州万年(今陕西西安市)人,唐高祖、太宗时官至秘书监、弘文馆学士。此书新旧《唐书志》及后之历代史志与书目均不载,新旧《唐书》本传亦不云其曾撰是书,杜光庭《道德真经广圣义》列历代注老学家及其作品六十余家,亦无此人此书。然敦煌莫高窟藏经洞得其残卷,卷前附葛玄《老子道德经序诀》,次书“太极隐诀颜监注秘书监上护军琅耶县开国子颜师古字师古”下面小字书“玄言新记明老部卷第×”,共五卷,每卷首均书“玄言新记明老部卷第几颜师古”一行,字体为行楷杂书,

“民”、“用”等字缺笔，自是唐写本无疑。似此则又为颜师古所撰，确凿无疑。新旧《唐书志》分别载有王弼《新记玄言道德》二卷和王肃《新记玄言道德》二卷。究竟孰是孰非，其中必有一段隐情，只好待后来者考证之。此书分道经、德经两篇，道经在前、德经在后，二经前均有小序。然后分析《老子》每一章的主旨及章与章之间的关系，但不具体诠释经文章句。其道经序云：“道者，理也、通也，……道者，通物者也。今经题称道，对德以立名，道是真境之理，德是至人之智，理境无拥，故谓之通。即此之通，能通于德，亦是即彼之德，能得于通，所以有道而无德，无以见其通；有德而无道，无以表其德。欲明道德相资，则境智冥会。”“上卷所明总说常道治身治国。言治国者，夫域有四大，王居其一，所以射山之上寄说帝尧，洛水之滨实宗子晋，五千之教既道被黔黎，万乘之君亦恩周动殖，……常道所尚以无名为宗，帝王所贵以无为（此处疑脱一“为”字——引者注）本。……明治身者，身为得道之器，道亦不离于身，但即身之道，道则是无无，即道之身，身则是有有，则有累大患，所以见空之士不有其身。……是知治身治国，莫不贵于无欲无为，此略举一篇之大意也。”其德经序云：“德者，得也。又云何以得德，由乎道也。故知德不以自得为高，得道者也；道不以自通为贵，通德者也。然后道德冥会，不二不一，释斯玄旨在道德义内。上篇三十七章，总明常道，即以道为经；此卷四十四章，通辩上德下德，亦以德为经。及治身治国，说有空，既宗致不殊，则同归一揆。”这里所谓“释斯玄旨在道德义内”即指道经序“道德相资境智冥会”云云。显然，颜师古的解《老》宗旨可以用八个字来概括，就是“道德相资”、“治身治国”，即将老子所提出的“道”、“德”两个范畴有机结合起来，道德冥会，不二不一，运用到治身治国的过程中去，治身无欲，治国无为，不宜凭空割裂。此书版本唯敦煌所出唐写本残卷，严灵峰《无求备斋老子集成初编》收有此残卷（伯希和 2462 号）和日本沙洲二十六子排印本，残卷自五十七章后全缺。

误题顾欢撰《道德经注疏》八卷。是书前后引河上公、严遵、何晏、郭象、孙登、罗什、卢裕、顾欢、松灵、裴处恩、杜弼、节解、张凭、刘进喜、蔡子晃、成玄英、李荣、车惠弼、唐玄宗、想尔、陈□、王□共二十

二家注疏。《道藏》题曰“原题吴郡征士顾欢述”，然顾欢为南朝齐人，其书不应提及陶弘景，更不应引刘进喜、蔡子晃、成玄英、李荣、唐玄宗等唐人注疏，显非顾欢所撰，这一点已成共识。清人阮元在《四库未收书目提要》中认定：“晁公武《郡斋读书志》、王应麟《玉海》有岷山道士张君相《三十家道德经集解》，……今以其言考之，颇与是书合，则为君相所集无疑，至书中兼有引唐玄宗《御疏》，又为后人所掺入，而称‘陈曰’、‘荣曰’者，殆杜光庭云任真子陈荣也。”但蒙文通指出：宋李霖《道德真经取善集》引‘张君相曰’十几条，无一条见于此书；二是晁公武《郡斋读书志》列张君相集解三十家，只有十七家见于此书，即使是流传缺佚也不至于缺佚近半，故此书不得谓是君相书。蒙氏又提出李荣、陈庭玉作二说，认为此书“凡征引注疏皆举姓氏或书名，独李荣之说称‘荣曰’，知是书为李荣之所作也。”但又以为“惟书名、卷数仍不能合，谓顾书为张书固非，若径谓即李书，亦觉未当也。”又谓《唐书·艺文志》有陈庭玉《老子疏》，无卷数，唐疏仅存者除强思齐、唐玄宗、杜光庭外，仅陈氏一疏，此顾疏亦《道藏》中唐疏仅存者之一，“应顾疏即陈庭玉疏，当收入《道藏》之际，误系之顾欢耳。”显然，此书的作者归属，目前尚无法定论。据笔者查考，此书每章经文之后，先引河上公注、成玄英疏，但不标姓氏，直标“注”、“疏”，次引其他注疏作为辅助材料，或标姓氏，如“王曰”、“御曰”等，或标书名，如“节解曰”等。除河上公注、成玄英疏外，引《节解》和唐玄宗《御注》、《御疏》最多，应是唐玄宗之后、唐末以前某位道教学者所编撰的《道德经集解》。杜光庭《道德真经广圣义》序列举历代注《老》者六十余家，有龚法师《老子集解》和张君相《老子集解》二家，蒙文通已确证此书非张君相所作，则此书有可能是龚法师所撰，惜唐人遗文中，无龚法师其人踪迹可寻，无法证成此猜想。此书虽然不是顾欢所撰，但其中“顾曰”引文，则应是来自顾欢《老子义疏》。顾欢，南北朝时期南齐人，《南齐书》有其传，著有《老子义纲》一卷、《老子义疏》四卷，《隋书·经籍志》、新旧《唐书志》均有著录。所以，蒙文通论定：“此书虽采众家之注，究以取河上之《注》，成公之《疏》为最备，河上之《注》固为六朝以来羽流所宗，成公之《疏》亦为有唐一代之魁制，然考之顾氏遗文，

实颇申河上之说。……宜此书编者，为宗顾氏学派之徒，于众家之中特题顾欢等著，编者未敢自名，于是徒留顾欢之名，致失编者姓字。”

①此书版本有《道藏》本、《嘉业堂丛书》本、阮元《宛委别藏》本。

王真《道德经论兵要义述》四卷。王真是唐宪宗时将领，镇守汉州（今四川广汉县）多年。他在附于此书前的《叙表》中说：“臣伏以道德经文，远有河公训释，中存严氏指归，近经开元注解，微臣狂简，岂敢措词。今之所言，独以兵战之要，采摭玄微，辄录《道德经》中章首为题，序列如左，各于题后粗述玄元皇帝圣旨，或先经以始其事，或后经以终其义。”这一段话揭出了他的著书体例，即“章首为题”云云。所以，是书不列经文，只举每一章的章题，然后述说自己对此章的见解，正如他所说，或者是先引经文再述己意或者是先述己意再举经文，但处处注意与用兵联系起来。如“道可道章第一”云：“是以道君将明王者治天下，安万国，正师旅，孰不由于此户者也，故曰众妙之门。”将“众妙之门”与“治天下，安万国，正师旅”连在一起。又如“上善若水章第八”，王真云：“此一章特喻理兵之要深至矣。夫上善之兵，方之于水，然水之溢也，有昏垫之灾，兵之乱也，有涂炭之害，故水治则润泽万物，通济舟楫，兵理则镇安兆庶，保卫邦家。”这一章的经文是“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”此前还没有人把它与用兵联系在一起。但实际上，王真此书还有一个值得人们重视的特点，就是像唐玄宗一样，特别注意把《老子》思想与政治联系起来，几乎每一章都是如此。如《道德经》第51章主要讲道生德畜、生而不有，王真解此章曰：“夫乾道无情而生，坤德无情而畜，是以物得流形，势得化成，故万物莫不尊道而贵德，道尊德贵，皆自然受天之爵禄也。其孰能有封建者乎，于是王侯则而象之，言王者当宜生畜长育成熟养覆万物，而不失其时，仍不有其功，不恃其力，绝其宰割，息其斗争，夫如是，乃可谓合天之德也，故曰玄德。”将“道生”、“德畜”的道理与帝王和封建诸侯政治联系起来了。所以，王真解《老》是循着唐玄宗政治化的思路展开的。此书版本有《道藏》本、钱熙祚《指

① 蒙文通《校理老子成玄英疏叙录》。

海》本、《宛委别藏》本。

李约《道德经新注》四卷。李约生平,唯见诸《新唐书·艺文志》乐类有李约《东杓引谱》一卷,云“勉子,兵部员外郎”。李勉仕唐德宗,官至节度使,卒于贞元四年(788年),则李约为唐宪宗时人。李约注《老子》可能是有感而发,意在标新立异。一是在结构上一反传统作法,将《老子》八十一章并为七十八章,即将第44章并入43章,第48、49章合为一章,第68、69章合为一章。仍分《道经》上下卷、《德经》上下卷。二是提出“六经乃黄老之枝叶”的大胆论断,对儒家经典表现出极大的轻蔑态度。三是认为“道者,清静自然之道也。德者,以法久而失,修而得之,谓之德也。”特别是他将第25章“人法地,地法天,天法道,道法自然”一段改读为“人法地地,法天天,法道道,法自然。”认为“王者,法地、法天、法道之自然妙理而理天下也,天下得之而安,故谓之德。”“岂王者只得法地而不得法天、法道乎?”这些见解更是不囿于前辈定论,独标新奇,也是李约自认为对《老子》意旨有所发明的地方,故他很自信地说:对于《老子》,他是“少得旨要,故辩而释之,盖清心养气、安国保家之术也。”总之,李约之注,相当简约,分量不多,但新意不少,值得人们重视。此书版本有《道藏》本。

陆希声《道德真经传》四卷。陆希声,苏州吴县人,昭宗时官至户部侍郎、同中书门下平章事,《新唐书》本传称其“通《易》、《春秋》、《老子》,论著甚多”。是书不标章次与章名,大致一章经文,则一段陆氏的论述,名之曰“传”。陆氏此“传”意在融合孔、老和儒道,他在《自序》中痛斥此前诠释《老子》者“皆老氏之罪人也”,指出“周之末世其几矣。仲尼阐三代之文,以扶其衰;老氏据三皇之质,以救其乱,其揆一也。”老子的思想“与伏羲同其原”、“与文王通其宗”、“与孔子合其权”,“此三君子者,圣人之极也,老氏皆变而通之,反而合之,研至变之机,探至精之归,斯可谓至神者矣!”说“自昔言老氏术者,独太史公近之;为治少得其道,唯汉文耳。其他皮傅诡说,皆不足取。”自认为“斯传之不作,则老氏之旨,或几乎息矣。”我们可以举第38章“大道废焉有仁义”句为例以见其概,陆希声云:“夫老氏之旨,执古御今,故辨其必然之理,盖不得已而为之者。后世不能通其意,乃谓不合于仲

尼,在此与后章也。於乎,老氏这受诬久矣,吾今乃阐而明之。”然后即引《礼记》“大道之行也,人不独亲其亲,不独子其子……”一段,指出:“由此言之,朴散为器,岂非大道废焉有仁义耶?是以仲尼兴叹于腊宾,老氏垂文于道论,其指一也。”用《礼记》关于天下为公的大同理想来解释老子指斥仁义的观点,这典型地体现了陆希声援儒释老的思想风格。故阮元《四库未收书目提要》认定此书“发明老氏之旨,条达曲邕,视宋人之援老人佛者大不侔矣”。此书版本有《道藏》本、《指海》本、《宛委别藏》本。

强思齐《道德真经玄德纂疏》二十卷。强思齐,名默越,濠阳(今四川彭县)人,生活在九世纪末、十世纪初,即唐僖宗至前蜀王建在位时期,生平事迹史无其传,唯有书前杜光庭所撰序中略有涉及。廿岁前后曾侍杜光庭的老师应夷节于金仙观,后僖宗入蜀,强思齐前往祝寿,获赐紫衣。前蜀王建称帝后,赐其号玄德大师。此书是在他有关《道德经》讲稿的基础上经修订而成的,内容以唐玄宗《御注》、《御疏》为主,次引河上公、严遵、成玄英和李荣等人的注疏,不加己见。仅在每一章前书小序若干行,由此略可见强氏个人见解。杜光庭序称其书“盖取乎文约而义该、词捷而理当者,勒成二十卷,庶乎揽之易晓,传之无穷。”《白云霁道藏目录详注》谓此书“言明道无为、显德有用,以道德二字为一部之关键也。”检是书全篇,多数章节是全文罗列唐玄宗、河上公、严遵、成玄英、李荣的注疏,少数则有取有舍。如第20章“而贵求食于母”一句,是书即只引唐玄宗的注疏及河上公注。故欲知强思齐的思想倾向所在,必须先了解唐玄宗、河上公、严遵、成玄英、李荣等人的诠释思想,通过比较知其取舍,方可略解其一二。另外,此书亦可作为校勘所引各书的一种校本使用。此书版本有《道藏》本。

通过对唐代所有《道德经》诠释文献进行个案研究,来了解唐代老学的发展轨迹,这是笔者的宿愿。笔者以为成玄英《道德经开题序诀义疏》、李荣《老子注》、唐玄宗《道德经注》《道德真经疏》和杜光庭《道德真经广圣义》是唐代老子《道德经》诠释文献最有代表性的作品。因为成玄英是唐代前期道教学者研究《道德经》的佼佼者,他的

研究代表了唐代重玄学思想的最高水平;李荣则是从重玄学过渡到中唐老学的桥梁;唐玄宗代表了唐中叶老学研究儒家化、政治化的整体水平;杜光庭对唐代的《道德经》研究进行了全面总结,代表了唐末老学家们对唐代老学的综合化评估。显然这四家《道德经》诠释文献具有典型意义,由此可对唐代老学发展情况窥斑见豹。故本书选定这四种《道德经》诠释文献作为个案研究对象,其作者生平与作品内容不在此一一胪列,留待下面各章中叙述。

## 四

在当代老学研究中,选取《老子》诠释文献作为个案研究对象,此前并不多见,应该说是一种新的尝试,故有必要对本书的撰述宗旨与体例作些交代。其一,此前的唐代老学研究,虽已有不少学者作了许多开创性工作,取得了可喜的成就,但由于时间仓促、资料缺乏等各种原因,致使研究成果或集中于某一方面的专门领域,或仅为各方面的概述而已。泛论者多,实证者少。本书希望对唐代《老子》诠释文献进行微观的个案研究,在广泛占有材料的基础上归纳出结论,将研究结论建立在坚实的微观实证基础上。其二,本书采取的是文献学研究模式,即既注重诠释文献的文本源流考证,也专注于分析和综合归纳诠释文献所体现出来的作者的思想与理论体系,同时也对作者的诠释方法论略作揭示,但不论文本诠释的字句正误与方法得失。这样的研究方式与撰述思想可能导致本书所得结论缺乏系统,或理论色彩不甚浓厚,甚至与人们对老学思想已有的认识相抵触,这是这种定量分析所决定的,笔者无法顾及同一作者其他著作中所体现出来的老学思想,也无意脱离原著去演绎或补充成一个完整的老学思想体系。

本书所采取的基本研究方法是对唐代《老子》诠释文献进行个案解剖,逐章解读、分析与归纳,在与前代同类作品进行比较的基础上,最终提炼出作者《老子》诠释的独特思想与理念。因此,本书采取的引证方式是整段引用,而不是整句或概念、单词引用,这样的方式有

利于体现唐代《老子》诠释文献作者的整体理念与思想,也有利于读者寻绎原注疏者的思路和监督本书作者的学术规范,尽管这种方式可能会使引文显得冗长。此外,本书既然意在注《老》者的思想倾向与方法,故在讨论注《老》学者的作品及其思想倾向时,不多涉及《老子》原文固有思想意义如何,亦不标示《老子》的相关原文,这是本书义例上的特点。



## 第一章 成玄英《道德经义疏》

成玄英是唐朝太宗、高宗时期著名的道教学者，陕州（今河南陕县）人。其个人经历史传无载：唯《新唐书·艺文志三》载：“道士成玄英注《老子道德经》二卷，又《开题序诀义疏》七卷；注《庄子》三十卷，《疏》十二卷。”附注：“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，唯《老子注》、《庄子疏》著录。”可见他原先隐居于东海，唐贞观五年（631年）被太宗召至长安，赐号“西华法师”，此后一直居长安西华观。高宗永徽年间（650—655年）被流放到郁州（今属江苏连云港市），直至寿终。据强昱考定，他大约出生于隋文帝仁寿年间（601—604年），卒于唐睿宗垂拱（685—688年）之后。<sup>①</sup>

### 一、著述源流考

上述《新唐书·艺文志三》所载成玄英《道德经注》、《道德经开题序诀义疏》、《庄子注》、《庄子疏》的著录情况，有两点值得注意：其一，附注是紧接在《庄子疏》条后面的，所谓“书成，道王元庆遣文学贾鼎就授大义，嵩高山人李利涉为序”，指的是《庄子疏》撰成后，道王李元庆派遣文学贾鼎前去听成玄英面授《庄子疏》主旨大义，且此书由李利涉作序。这说明成玄英《庄子疏》撰成之后便传播开来，迅速影响

<sup>①</sup> 关于成玄英生平，目前所见唯强昱所考为详，可参见其《成玄英李荣重玄思想研究》中篇第三章（北京大学博士论文打印稿）。

到皇室和朝廷。令人不解的是这里的“道王元庆”四字,并无歧义,蒙文通《校理老子成玄英疏叙录》却谓是“道士王元庆”,未知何据。道王李元庆为唐高祖第十六子,贞观九年拜赵州刺史,十年改封道王,授豫州刺史。永徽四年,历滑州刺史,所在有政绩,新旧《唐书》均有其传。他与成玄英正是同时代人,且以当时唐皇室崇道的时代背景而论,他派员就授老庄学说正当其理,无可怀疑。其二,“唯《老子注》、《庄子疏》著录”一语表明,成玄英的四种著作,只有《老子注》和《庄子疏》由弘文馆、秘书省等国家掌管图书的部门著录在案,《旧唐书·经籍志》只著录了成玄英的《老子注》和《庄子疏》,亦证实了这一点。这至少显示出成玄英的《老子疏》和《庄子注》不为官方所重,是否这两部书所包含的思想内容与官方哲学不一致呢?这是值得怀疑和探讨的。

至宋代,《崇文总目》道家类著录《老子道德经开题序诀义疏》七卷,不书作者,当是成玄英无疑;高似孙《子略》著录李玄英《义疏》七卷,“李”当是“成”之误。晁公武《郡斋读书志》、陈振孙《直斋书录解題》均不著录二书。可见在宋代,成玄英的《道德经注》、《道德经义疏》已经若隐若现、似存似亡,特别是《老子注》已从有关书目中找不到踪影。至元代修《宋史·艺文志》便只著录了《道德经开题序诀义疏》七卷,其《道德经注》已不存或已不为官方所知。元朝以后的公私书目再也未见成玄英这两部书的著录。明《正统道藏》、《万历续道藏》亦无著录,焦竑《国史经籍志》虽然著录了这两部书,但焦竑撰是书志在继承郑樵遗意,对历代书目通记古今,不论存佚,《四库全书总目提要》谓“古来目录,惟是书最不足凭”,故不足为证。因此,可以认为至迟在宋末元初,成玄英的《老子注》和《老子道德经开题序诀义疏》二书已经亡佚。二书亡佚后,明清时期也无辑本产生,《永乐大典》和《四库全书》均未收录二书。至二十世纪,始有蒙文通所辑《道德经义疏》和严灵峰所辑《道德经开题序诀义疏》两个本子产生(以下

简称蒙本、严本)①。可惜的是成玄英的《老子注》既无传本出土,现存历史文献也无引证者,因而无从辑录,看来暂时是不可复得了。

成玄英《道德经开题序诀义疏》,目前所存佚文有四:一为误题顾欢撰《道德经注疏》所引成疏(以下简称《注疏》);二为唐末强思齐《道德真经玄德纂疏》所引成疏(以下简称《纂疏》);三为宋李霖《道德真经取善集》所引成疏(以下简称《取善集》);四为敦煌所出成疏残卷,此残卷共有三种,一是葛玄《老子道德经序诀》,编号为 S6825、P2370;一是成玄英《老子道德经开题》,编号为 S2353,一是成玄英《老子道德经义疏》,编号为 P2517,此种残卷始第 60 章“治大国若烹小脔”,终于第 81 章,末题:“老子道德经义疏卷第五”。罗振玉跋云:“敦煌本《老子道德经义疏》第五残卷,前有损佚,不见撰人名,文内‘治’字皆缺末笔,唐高宗时写本也。”原出敦煌莫高窟,为法国人伯希和所掠,现藏于法国巴黎国立图书馆。但蒙文通以为:敦煌残卷的脱误每每与强思齐《纂疏》同,显为同出一系,强书作于前蜀乾德二年(公元 920 年),故“不得以‘治’字缺笔,遽依罗氏定为高宗时写本也”。②

蒙本以《注疏》所引成疏为底本,校以《纂疏》、《取善集》所引成疏及罗振玉编《敦煌丛残》所收成玄英《老子义疏》残卷。严本则以《纂疏》所引成疏为底本,校以《注疏》、《取善集》所引成疏及敦煌残卷本。蒙氏、严氏对各自所依底本情有独钟,评论颇不一致。蒙文通论强、顾、唐写残卷(又称鸣沙本)优劣时说:“近世敦煌重出旧籍,罗叔言氏编为《古籍丛残》,中有《老子义疏》一种,……亟以与余校录本相照,则余从顾、强两本校录者,知其不佚一字,而唐写之夺误乃累累不胜数也。……而强、顾所存校语不见于鸣沙本者,如‘百仞之高’河公作‘千里’,‘备众人之所过’河公‘备’作‘复’,‘以我大不笑’河公‘笑’作

① 蒙文通所辑《道德经义疏》,有四川省立图书馆 1946 年石印本、巴蜀书社 2001 年重排本(收在《蒙文通文集第六卷:道书辑校十种》一书中);严灵峰所辑《成玄英道德经开题序诀义疏》,收在严灵峰所编《无求备斋老子集成初编》本(台湾艺文印书馆 1965 年版)。本文所引成玄英《道德经义疏》,均为蒙本,以下不再一一注明,仅注“《道德经义疏》某章”。

② 蒙文通《校理老子成玄英疏叙录》。

‘肖’，乃有三事，夺句夺字又复累见，则不能谓鸣沙为胜也。”“凡强、顾两本，十九皆同，唯顾本文句多渊雅，而强本异文反失之俗近。”“今则定其是者用之，录中仍用顾本为主，至与强本异同，则唯存校记中耳。”“至顾本《道常无名章》、《知人者智章》、《大道泛兮章》三章，所录《成疏》凡二十三条，完全无缺，强本所录则不过七条，强用《成疏》例视顾本为备，此三章乃微少若是，殆强所据《成疏》已先有缺佚也。强本此七条中，即有二条与顾本《成疏》迥异，即‘衣被万物’、‘万物归之’二句疏文，在全部顾、强所录《成疏》中，此最为特异，以他之疏文皆两相符合，仅文字小有出入，亦有彼此删损不同者，未有疏文全不相似若此之甚者，岂强本取之他家，而校者不慎，误以为《成疏》耶？其文义亦不全可解，或又残佚之余，后来者以意补之耳，知其不足据也。初校《成疏》，以强为蓝本，以顾校之，故于此二条皆仍强本，而备存顾文以俟考，三复校订，知仍应从顾本，而姑别存强本异文可也。”蒙氏最后总结说：“兹理成书，疏依顾氏，而校以强氏；经依遂州，而校以易州，凡所是正，未必皆审，然字字皆从唐本出，而心力所及，亦止于是也。”①

可见，蒙文通原先是准备以强本为底本的，但经再三校对和审核，才转而决定辑校成疏以顾本为底本，辅之以强本，而存强本之异于校记中；经文则以遂州（今四川遂宁市）龙兴观碑本为主，而辅校以易州（今河北易县）龙兴观碑本，而对敦煌残卷并不十分看重。故郭有守序蒙本时指出：蒙君所辑“西华此书经与疏字字皆从唐出，以云善本，则其超于宋槧明抄不已远乎？”②

严灵峰则以为：“强思齐《纂疏》题‘西华法师成玄英疏’，每章所引《成疏》，校之残卷，其间虽略有阙误、歧异，可证其实引《成疏》全文也。……而残卷与《纂疏》本之体例经全部校勘，完全相同，《纂疏》本之从《义疏》本全书分析而附注各章，殆无疑义。”可见，严氏以为《纂

① 蒙文通《校理老子成玄英疏叙录》。

② 郭有守《辑校成玄英道德经义疏》序，载《蒙文通文集第六卷：道书辑校十种》。

疏》所引成疏最为完整,所以用《纂疏》所引全部《成疏》作为底本,再校以《注疏》、《取善集》和敦煌唐写本残卷,“参竅异同,正其讹缪”。可见,这两个辑本的来源构成是一样的,倚重与取舍则有所不同。另据李刚先生所言<sup>①</sup>,尚有日本人藤原高男《辑校赞道德经义疏》本,较蒙本、严本晚出,但对蒙、严二本有所指正与辩难。

目前大陆学者多数以为蒙本优于严本,但据笔者使用与考证,似不可一概而论,应该说蒙本、严本各有所长,亦各有所短。如果能够吸取二家之长而避其所短,重新整理成新的辑校本,当有益于成玄英哲学思想研究和道家道教经典的传承。蒙文通以为现存注本“惟傅奕、范应元称古本,唐刻石经及敦煌写本,皆不足据。”<sup>②</sup>而唐代以来各本皆据张陵损字本而来,遂致各注本的经文删损与否相当混乱,这就使得人们在辑佚与研究这些注本时必须注意其经文的文本问题。故蒙本最可称道处就是特别注意到了成疏所依据的《道德经》文本问题,论定其文本源于唐遂州龙兴观碑本和易州龙兴观碑本,便依据《道藏》中《道德经次解》所存遂州龙兴观碑本《老子》经文,作了认真的核校,共发现遂州龙兴观碑本经文与他本相比删损的经文共有十处:即第2章“生而不有”、第30章“大军之后必有凶年”、第61章“以静为下”、第63章“是以圣人终不为大故能成其大”、第71章“夫唯病病,是以不病”、第73章“是以圣人犹难之”,这六句成玄英皆无疏;第21章“其精甚真”、第55章“知常曰明”、第78章“是以圣人”三句,成玄英有疏,校之易州本亦有此经文;第3章“为无为则无不治”,遂州本有“为无为”句,而成疏无之,校以易州本亦无之,可知成疏经文有据易州本者。从而正确地解释了《纂疏》本和《注疏》本《道德经》的一些经文之所以没有成玄英的疏,是因为成玄英所依据的《道德经》文本没有这些经文。蒙氏在这个问题上的见解是非常正确的,笔者检现存敦煌唐写本《道德经》,有五千本(损字本)和非五千字本(古本)之别而以五千字本为多,将五千字本与蒙氏所辑成玄英疏及经文一

① 见李刚《成玄英的无心论》一文所注,载《世界宗教研究》1998年第3期。

② 蒙文通《道教史琐谈》,载《中国哲学》第四辑。

一对照,差异极少,与古本相校则文字差异累累不可数,足证成玄英疏所据经文正如蒙氏所言,是张道陵所删减的五千字本。不独如此,唐人注《老》,例皆多用损字本,这从唐玄宗《御注》第20章所云可见端倪:“司马迁云老子说五千余言,则明理诣而息言,不必以五千为定格。”这表明唐玄宗所用《道德经》文本亦五千字本,只不过他认为不必拘泥于老子五千文的说法,所以他在此章中将“而贵食母”改为“而贵求食于母”,增加了两个字。

对于上述问题,严本不是标明《纂疏》本缺某某经文,便是含混其事,并没有注意到经疏不一致的问题,便导致其辑本产生一些错误,如第2章“生而不有”,成玄英无疏,严本将“生而不有、为而不恃”合为一条引成玄英疏云:“恃,怙,赖也……。”显然这是成玄英诠释“为而不恃”一语的,并非针对“生而不有”的释文。蒙文通弄清了成玄英所据龙兴观碑本没有“生而不有”一句经文,故成玄英没有为之作疏,遂不标“生而不有”的经文,这当然比较符合原本实际。又如第61章“以静为下”句经文,成疏所据本无此句经文,故无疏,《纂疏》本误将成玄英诠释上一句“天下之交牝常以静胜牡”的疏文置于“以静为下”句经文下,遂致严本误判敦煌残卷“夺‘以静为下’四字。当然,严本也有并非经疏文的不一致而是自己弄错了的地方,如第3章“使夫知者不敢为也”句经文,《纂疏》本所引成疏本来完整,严本却因漏辑“使夫知者不敢为也”一句经文而按曰“纂疏本无疏,兹据集解本补”,而所谓集解本(即误题顾欢撰的《注疏》本)将此疏系于“则无不治”句经文之下,遂致严本误将此疏系于“为无为则无不治矣”句经文之下。蒙本存在的问题则是注意了经文的文本问题,却忽视了疏文的文本问题。先欲以《纂疏》本为底本,后来又改而依《注疏》本为主,结果便弄成了兼采《注疏》本、《纂疏》本,不得不大量迳录《纂疏》本来补充。因为《注疏》本并不是全文照搬成疏,而是节录,这方面较之《纂疏》本要逊色得多。如果蒙本经文采用《注疏》本所用《老子》文本、疏文则采用《纂疏》本所引成疏,而校以《注疏》本所引成疏,就会完整得多。特别是蒙本兼采《注疏》本、《纂疏》本,对其中取舍却没有一一加以说明,所谓“定其是者用之”,虽然多数都是准确可信的,也有一些取舍

并不得当,而且不太符合校勘、辑佚的规范,令后学无法一一检其源,也就无法判断其是与非。这里举一例说明之,如第52章“塞其兑闭其门”一句经文,强本作:

上虽劝其母,犹未示修守之方,故此下文具显守复方术,即塞闭等是也。兑,口也。而六根之中,偏举兑者,明口既是三业,又露六根,为罪多也。门,五门也。闭五门,不著色、声、香、味,触诸尘境也。前举兑是根之别,此言门是根之总也。但闭塞之义有两:一者,断情忍色,栖托山林,或即闭塞其门,不见可欲;二者,体知六尘虚幻,根亦不真,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,岂曰杜耳掩目而称闭塞哉?盖不然乎?见无可见之相,听无定实之声,视听本不驰心,斯乃闭塞之妙也。

顾本作:

上虽劝其守母,犹未示其修守之方,故次下文具显守复方术,即塞闭等是也。兑,口也。而六根之中,偏举兑者,明口既是三业,又露六根,为罪多也。门,五门也。闭五门,不染尘境也。前举兑是根之别,此言门是根之总也。但闭塞之义有两:一者,断情忍色,栖托山林,或却扫闭门,不见可欲;二者,体知六尘虚幻,根亦不真,内无能染之心,外无可欲之境,既而恣目之所见,极耳之所闻,而恒处道场,不乖真境,岂曰杜耳闭目而称闭塞哉?盖不然乎?斯乃闭塞之妙也。

蒙本则曰:

上虽劝其守母,犹未示修守之方,故次下文具显守复方术,即塞闭等是也。兑,口也。而六根之中,偏举兑者,明口既是三业,又露六根,为罪多也。门,五门也。闭五门,不著色、声、香、味,触诸尘境也。前举兑是根之别,此言门是根之总也。但闭塞之义有两:一者,断情忍色,栖托山林,或却扫闭门,不见可欲;二者,体知六尘虚幻,根亦不真,内无能染之心,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,岂曰杜耳掩目而称闭塞哉?盖不然乎?见无可见之相,听无定实之声,视听

本不驰心，斯乃闭塞之妙也。

显然，蒙本杂采了强、顾二本，如“不著色、声、香、味，触诸尘境也”、“见无可见之相，听无定实之声，视听本不驰心”等采自强本，“劝其守母”、“内无能染之心”、“或却扫闭门”等则取自顾本，却无一字校记加以说明。且似有取舍不太妥当的地方，如强本“内无嗜欲之心，外无可染之境”句，顾本作“内无能染之心，外无可欲之境”，尽管两句结构不同、用词不一，但有一个共同点，即内外与染欲搭配不一，显示给我们的一个语意信息就是可以说内染外欲、外染内欲，但不可说内染外染或内欲外欲。蒙文却杂取二家头尾，作“内无能染之心，外无可染之境”，这就既不合强本之字，亦不符顾本之旧，因而可以断定并不是成玄英的原意。类似情况尚不止一处，此不一一列举。

严本最大的优点是坚持以强本为主，将顾本、乔珧《节解》本、敦煌残卷本、李霖《道德真经取善集》与之异者一一随文附注说明，并不轻易改动原文。现存成玄英疏，以强思齐《道德真经玄德纂疏》所引最为完整，故以强本为主要底本是非常得当的；古籍辑佚，存疑存异而不轻易改动原文，即使有改动也要附注说明，这是规范要求，严本在这方面做得比较好。但严本的不足是没有像蒙文通那样注意到成疏所据经文的文本问题，因而不能正确地处理经文与疏文的关系，导致一些有经文而无疏文的情况出现，甚至出现一些张冠李戴的辑佚错误。

## 二、研究状况概述

研究成玄英的老学思想，主要的解剖对象便是成玄英的《道德经义疏》。对成玄英的《道德经义疏》，首先进行研究的是蒙文通。蒙文通在十分认真地辑佚成功成玄英《道德经义疏》的同时，也对其进行了深入研究，指出：“六朝唐宋虽主河上者多，然成疏多违河义，又每显驳河公之本，不肯曲从其说；亦不符于王义，知亦不据辅嗣。……六代注《老》显有二派：王弼则专研玄理，河上则备言仙道，成则总此二派，不偏一隅，每疏文义竟，复起内解，内解皆仙术也。……成公之



疏,不舍仙家之术,更参释氏之文,上承臧、孟,近接车、蔡,重玄之宗,于是极盛,萃六代之英菁而垂三唐之楷则者也。……西华一疏,更集重玄之大成,综六代之奥论。”<sup>①</sup>

显然,蒙文通认为成玄英的诠释风格是既不像王弼那样专究玄理,又不像河上公那样备言仙道,而是汇通各家精华以集成一代综论,且以集成重玄学之大成为重心。将成玄英的这一诠释理路揭示出来,无疑给我们今天深入研究成玄英的老学思想指明了路径,这一论断在今天看来仍然是非常准确的。其次,蒙文通还具体分析了成玄英疏《老》的综合性,认为成玄英每每在疏义之后又别伸“治身者”,这是在伸明理国之道后别伸治身之义,又屡屡提及即事即理、非有非无,这便兼备了杜光庭所分严君平等明理国之道、孙登顾欢等明理身之道、罗什等明事理因果之道、梁武帝明非有非无之道等几种情况。“是其搜罗宏富,兼该者多,六代胜言,犹寄于此。”特别是对重玄学的源流作了相当详尽的考证,并兼及道教另一重要理论“三一论”,这方面内容将留待下文“重玄之道”一节中再作介绍。当然蒙文通对成玄英《道德经义疏》的论断,也有在今天看来还值得商榷的地方,如认为“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”,便未为的当。

作为道家道教重玄学理论的集大成者,成玄英在唐代道教学者中理论水平较高,因此理所当然地也受到当今学者的特别注意,有关其哲学思想的研究专论,据笔者不完全统计达数十篇之多,而有关道教史、哲学史著作则无不涉及其人其事、其著其论。这些研究显示三个特点:一是多数研究集中在成玄英的重玄学思想方面,而且研究中互不援引,显得重复较多、新意甚少,尚未见到对成玄英哲学思想进行全面研究的论著;出于行文逻辑需要,有关这方面的研究概况留待下一节“重玄之道”中去介绍,此不赘述。二是有关研究成果,多数沿用寻章摘句的一般方法,缺乏对成玄英哲学著作进行深入消化的个案研究和实证分析,更没有对成玄英《道德经义疏》、《庄子疏》进行

<sup>①</sup> 蒙文通《校理老子成玄英疏叙录》。

专项深入研究之作。三是很少将成玄英与前代或同时代学者作纵向比较,故所得结论往往能够从成玄英同一著作的其他表述中得到反证,也无法看出成玄英与前代学者相比独特思想之所在。

《老子》一书,全部思想正如其另一名称《道德经》,可以用“道德”二字加以囊括,“道”是体,“德”为用,这一点,成玄英说得十分贴切:“道是德之体,德是道之用,就体言道,就用言德,故有二文也。”<sup>①</sup>

老子之“道”又可分为“生成之道”、“本体之道”,前者是天地之根、万物之母,具有巨大的创造生成能力,第20章所谓“有物混成,先天地生……强字之曰道。”第42章所谓“道生一,一生二,二生三,三生万物”等等,论说的便是这种“生成之道”。后者则是包含在万事万物中,已转化为万事万物本质与本性的内在规定性。第14章所云“无状之状,无物之象,是谓惚恍。迎之不见其首,随之不见其后。”第21章所云“道之为物,惟恍惟惚,惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物”等等,便是讲这种“本体之道”,即事物的内在发展规律。实际上,“本体之道”即是“生成之道”在后天的延续,“二者同出而异名”。“德”也可分为“修身之德”、“治国之德”,二者也是一种相辅相成的辩证关系,有着极大的共性:治国之理如同修身,修身之道即可治国。这在《老子》一书中是有案可查的,如第54章所云“修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃余;修之于乡,其德乃长;修之于邦,其德乃丰;修之于天下,其德乃普。故以身观身,以家观家,以乡观乡,以邦观邦,以天下观天下。”第59章所云“治人事天,莫若嗇”等等,讲的便是修身与治国道理相通。因此,《老子》一书八十一章,五千余言,讲的不外乎“生成之道”、“本体之道”、“修身之德”、“治国之德”。下面拟依据《老子》的这种主旨脉络,以成玄英《道德经义疏》为解剖对象,对其诠释思想作个案分析与评估,并与前代学者进行纵向比较,以期归纳出成玄英独具特色的老学思想。

<sup>①</sup> 《道德经义疏》第23章。

### 三、演绎重玄——对《老子》宇宙之道的深层体悟

《老子》一书，“道”字出现过 77 次，除了“道可道，非常道”，“渊兮似万物之宗”，“道之为物，惟恍惟惚”，“有物混成，先天地生。……吾不知其名，强字之曰道。”“视之不足见，听之不足闻，用之不可既”等等含糊的说明之外，<sup>①</sup> 并没有对“道”的涵义给予明确的界定。故在成玄英之前，对于《老子》之“道”的理解，大约有五种观点：其一，以“理”为义。《韩非子·解老》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。”《庄子·缮性》云：“道，理也。”由于“道”是万理的总和，故可以用“理”来解释“道”，这是对老子之“道”较早的一种理解。其二，以“无”为义。“无”为本，“有”为末，无能生有，这是魏晋的何晏、王弼等贵无派玄学家的观点，王弼《老子注》第 1、4 章指出：“凡有皆始于无。”“天下之物皆以有为生，有之所始，以无为本。”这是基于《老子》第 40 章“天下万物生于有，有生于无”一语而来的认识。其三，以“有”为义。物外无道，道在物中，宇宙之间，“有”是唯一的存在，这是裴頠、郭象的崇有论。郭象在其《庄子注》中指出：“至道者，至无也。”“道无能”，“无既无矣，则不能生有。”万物“独生而无所资借。”<sup>②</sup> 其四，魏晋时，初期的神仙道教产生以后，又将老子之“道”人格化，提出“道气”的概念，认为“道”散则为气，“道”聚则为太上老君，其代表作《老子想尔注》第 10 章云：“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。”这就是说老子是世界的创造者。这不仅是人格化的问题，而且是神学化的炒作。当然也是最为道教以外的思想家们所不能接受的一种认识。其五，以“非有非无”为义。这是南北朝时期佛教徒鸠摩罗什、僧肇、吉藏等人提

① 分别见《老子》第 1、4、21、25、35 章。

② 分别见《庄子·知北游》、《庄子·大宗师》、《庄子·齐物论》、《庄子·知北游》注，中华书局《南华真经注疏》本，1998 年版。

出的对老子之“道”的一种理解。他们引入佛教三论宗的中观学说来解释老子之道,认为老子之道,既不是“无”,也不是“有”,而是“非有非无”的,即虽有非有、虽无非无,一切都是虚幻的,一切皆空。其中,僧肇是代表性人物,他在《涅槃无名论第四》中指出:“庶悌道之流,仿佛幽途,托情绝域,得意忘言,体其非有非无,岂曰有无之外,别有一有而可称哉!”可见,他既批评了王弼的“贵无”,也批评了郭象的“崇有”,认为“非有非无”才是正理。“非有非无”的实质是一切皆空,这样一种理解显然违背了老子原意,因为老子并不否认“道”的存在性,并不否认万事万物的客观实体性,只是将“道”看作这些万事万物背后无形的一种人们无法用语言去描述的“理”,并不是佛教所谓的空空虚幻。成玄英对玄学和佛学都有比较高的造诣,他又是如何理解老子之“道”呢?下面我们从两个方面作一番实证。

#### 1、一玄之“道”

在成玄英心目中,“道”有一玄之道与重玄之道的不同境界。综观成玄英《道德经义疏》全文,他对于老子之“道”的典型理解如下所述:

道以虚通为义,常以湛寂得名。所谓无极大道,是众生之正性也。(1章)<sup>①</sup>

道者,虚通之妙理,众生之正性也。(62章)

其中,“虚通之妙理,众生之正性,”可以说是对“道”的定义。这一定义与解说包含三点意义:其一,道乃虚通之妙理。“妙理”意味着“道”不是虚无、空幻的,这便排除了“道”的虚无性、空幻性;“虚通”意味着“道”不是一种实体,这便排除了“道”的物质实有性。韩非子和庄子都曾用“理”来解释“道”,但这个“理”明显是比“道”浅一层的概念,是人们可以感知的事物的具体规律性,不是“虚通”之“理”。南北朝时期的道教徒吸取《庄子》的圆通不滞思想,认定“道”以虚通为义,但没有将“虚通”与“理”联系起来。成玄英对“道”的这种理解既弥补了王

<sup>①</sup> 本文凡整段节引成玄英《道德经义疏》,均不用页下注而转取此种随文附注章次的方式,下文不再一一注明。

弼等玄学家将“道”理解为“无”的弊端，又纠正了裴頠、郭象等玄学家“崇有论”的偏颇，也否定了佛教徒将“道”视为“非有非无”的虚幻空论。这无疑是成玄英在感知“道”体、解释“道”义方面的一种理论发展。其二，“道”乃众生之正性。这就是说，道性即众生的正性，也意味着众生正性即“道”的内涵之一。对于道性与众生性的关系，成玄英以前，唯有南朝的宋文明对此有过论述，他认为“道性以清虚自然为体”，“一切含识皆有道性”，但最终还是没有对道性与众生性的关系给予界定。成玄英的这一结论意味着“道”并非高不可攀、不可悟知，而是就在你我他的身体之内，即我们每一个人本质上都具有“道”性，只要你认真去体悟去修养，就能够体道得道，这就在体道与修身之间架起了一道桥梁，界定了道性与众生性的互动关系。因而，这也是成玄英的一种新认识。可见，成玄英将“道”的意义定格为“虚通之妙理，众生之正性”，既是集众家之长，也是在众家之长基础上的一种理论升华与超越，升华的实质是对“道”体的理解更加圆通不滞，超越的结果是站到了比玄学家与佛教徒更高一层的境界（这一点在下文论述“重玄”思想时还将续加分析），由此，老子之“道”便真正成了宇宙内外万事万物的主宰，道教理论也因此而能够在宇宙生成和宇宙本体以及人生修养方面纵横捭阖、运用自如了。

成玄英不仅从总体上界定了“道”的“虚通妙理”与“众生正性”，而且，还从万物本体与宇宙生成的角度具体分析了“道”的这种“妙理”与“正性”。下面我们先看看成玄英对“道”的本体特征的认识：

夫道者何也？虚无之系，造化之根，神明之本，天生之源。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。包亿万之天而不为大，贯秋毫之末而不为小，先虚无而不为始，后天地而不为终，升积阳而不为明，沦重阴而不为晦。至道深玄，不可涯量，非无非有，不断不常。常道者，不可以名言辩，不可以心虑知，妙绝希夷，理穷恍惚。<sup>①</sup>

① 强思齐《道德真经玄德纂疏》卷一引成玄英疏，《道藏》本。

至道幽玄,寂寥恍惚,不生不灭,不先不后。(4章)

至道微妙,体非五色,不可以眼识求,故视之不见。道非古无始也,道非今无终也。(14章)

至道之为物也,不有而有,虽有不有;无无而无,虽无不无,有无不定,故言恍惚。道不离物,物不离道,道外无物,物外无道,用即道物,体即物道。道虽窈冥恍惚,而甚有精灵,智照无方,神功不测也。(21章)

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,履危险而常安,临大难而无惧,故无畏也。(53章)

此外,在第34章、35章、41章、52章疏中,均有此类似见解。成玄英用“虚无之系,造化之根,神明之本,天生之源”来解说他给予“道”的定义,包含着他对“道”的本体与本原性的认识。“虚无之系”说明了“道”先天地而存在的本原特征,“天生之源”则涵盖了人间万事万物生生不息的力量与源泉,这是就“道”的本原意义而言的;“造化之根”表明了“道”为浩瀚宇宙运动变化的规律所在,“神明之本”则昭示了“道”为天地万事万物的本质属性,这是就“道”的本体意义而言的。从以上其他各章疏中可以看出,成玄英对“道”的本体性,用了一系列否定句式来加以形容,如非有非无,非声非色,不断不常,不生不灭,无先无后,无形无量等等。具体就其空间外延来看,是“其大无外,其微无内,浩旷无端,杳冥无对,”“囊括百灵,大无不包,”“包亿万之天而不为大,贯秋毫之末而不为小,”可见“道”大到无所不包,细到无微不至。就其时间外延来看,则是“不生不灭,不先不后,”“非古无始,非今无终,”“先虚无而不为始,后天地而不为终,”就是说“道”在虚无之先存在而没有起始,在天地之后延续而没有终结。就其性质来讲,是没有声音,没有颜色,没有质量,没有明暗,“至幽靡察而大明垂光,至静无心而品物有方。”“升积阳而不为明,沦重阴而不为晦。”“虽有不有”、“虽无不无”。因此,“道”体是抽象无具体性的,是不可以用语言辩说,不可以用常人心智感知的。对“道”体的这种认识,基本上是成玄英对

魏晋南北朝以来老学道体论的总结与归纳,不意味着他的创新。值得注意的是,成玄英对“道”体的认识,提出了“道不离物,物不离道,道外无物,物外无道”的论断,这就是说,“道”既是抽象无具体性的,又是与天地万物融为一体的,即为天地万物的本体。这昭示出对老子之“道”,只能够从本体论的角度去认识,方可假言象而体悟。尽管实际上,从老子、庄子,到魏晋南北朝的王弼、僧肇等,对“道”体的描绘,都是从本体论角度出发的,但都是比较模糊的,远没有他对“道”的本原性的认识那么明确和肯定。可见,明确地从本体论角度来体认道物一体,这也是成玄英的一个创获。

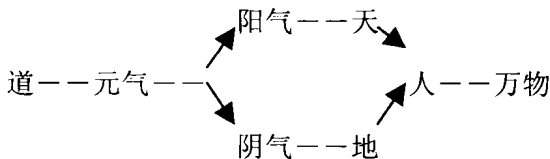
对于“至道”的生成功用,即本原性,成玄英最典型的描述如下:

万象以之生,五音以之成,生者有极,成者必亏,生生成成,今古不移。 虚无至道,陶甄万物,二仪三景,何莫由斯?①

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,□有三才,次生万物,欲明道能善贷,次第列之。(42章)

夫玄道妙本,大智慧源,超绝名言,离诸色象,天下万物皆从此生。(52章)

此外,在第6、25、34、41、51、62章疏中,也有类似论述。其生成论思想可以图示如下:



《老子》第42章谓“道生一,一生二,二生三,三生万物”,可见,老子之“道”的生成论意义原本是十分明确的。一般老学家都只是在对《老子》第42章的诠释中表述自己的生成论思想,而成玄英在前后九章中提到这一问题,可见,老子之“道”的生成论意义在成玄英的老学思

① 强思齐《道德真经玄德纂疏》卷一引成玄英疏。

想中占有相当突出的地位,可以说这是其生成论的第一个特点。其次,上述疏文除了继承老子原有的生成思想外,一个最明显的特点便是在其生成论中加重了元气说的分量,认为宇宙生成既是依据一定的模式展开的,又是以元气为生成动力的。这在第1章疏中有更为明确的阐述:

元气,大虚之先,寂寥何有?至精感激而真一生焉,真一运神而元气自化。元气者,无中之有,有中之无,广不可量,微不可察,氤氲渐着,混茫无倪,万象之端兆朕于此。于是,清通澄朗之气浮而为天,烦昧浊滞之气积而为地,平和柔顺之气结为人伦,错谬刚戾之气散为杂类。自一气之所育,播万殊而种分,既涉化机,迁变罔极。然则生天地、人物之形者,元气也;授天地人物之灵者,神明也。故乾坤统天地,精魂御人物,气有阴阳之革,神无寒暑之变,虽群物纍纷不可胜纪,灭而复生,终而复始,而道德之体,神明之心,应感不穷,未尝疲于动用之境矣。本无神也,虚极而神生;本无气也,神运而气化。气本无质,凝委而成形;形本无情,动用而亏性。形成性动,去道弥远,故溺于生死,迁于阴阳,不能自止,非道存而忘也。故道能自无而生有,岂不能使有同于无乎?有同于无则有不灭矣。故生我者道,灭我者情。苟忘其情则全乎性,性全则形全,形全则气全,气全则神全,神全则道全。故道全则神王,神王则气灵,气灵则形超,形超则性彻,性彻者反复流通,与道为一,可使有变为无,可使虚为实。<sup>①</sup>

这就是说,至道产生元气,元气进一步分为阳气与阴气,阳气轻而上浮为天,阴气重而下沉为地,天地阴阳和合而产生人,然后天、地、人三才共生万物。这一生成论明显地继承了河上公《老子注》的思想,但对河上公“真一生元气”之说又有所发展。元气论是汉代相当流行的思想,河上公《老子注》则是第一个将“元气论”引入老学的。其后,魏晋南北朝的玄学家如何晏、王弼、郭象、张湛等在建注老庄时虽然没有采用道家的气论,但元气论在道教义理中得

① 强思齐《道德真经玄德纂疏》卷一引成玄英疏。



到极大发扬,这一时期的道教经典如《太平经》、《三天内解经》等都详论元气生成论。成玄英对元气论的发展,一是将元气细分为清、浊、和、戾四类,显然这新增的刚戾之气所生的“杂类”应该是指万物而言,从而使“至道”生万物更加具体化。二是将庄子思想引入老学,导出“授天地人物之灵者神明也”的结论,形成元气生万物之形、神明生万物之灵的生成结构。从而丰富了天地万物的生成模式。三是将情、性、形、气、神、道联为一个整体,清楚地给出了他们之间的相互依赖、循环生灭的因果关系:“本无神也,虚极而生神;本无气也,神运而气化;气本无质,凝委而成形;形本无情,动用而亏性,形成性动,去道弥远,故溺于生死,迁于阴阳,不能自止,非道存而忘也。”“忘其情则全乎性,性全则形全,形全则气全,气全则神全,神全则道全。故道全则神王,神王则气灵,气灵则形超,形超则性彻,性彻者反复流通,与道为一。”这就是说虚极而生神,神运而化气,气凝委而成形,形神具备便有了性与情。因此,忘其情就能全其性,全其性就能全其形,全其形就能全其气,全其气就能全其神,全其神就能全其道,道全就神旺,神旺就气灵,气灵就形超,形超就性彻,本性彻悟就能够与道为一而成圣人。正因为“性”能够与“道”通为一,所以修性就能够体道,这是道教修道养性的重要理论根据。这两点表明成玄英对元气的生成原理在前人基础上作了更为清晰的演绎,进一步完善了道家道教的元气说。总之,成玄英对于老子之“道”既给予了总的界定,又对其本体与本原意义进行了具体分析,将生成宇宙之“道”与长育而存在于天地万物之中的“道”视为统一的、不可分的,即“道”既是宇宙万事万物的本原,也是宇宙万事万物的本体。一方面继承了前人的老学思想,一方面又发展了其中的某些理念。

## 2. 独化思想

在理解成玄英“道”论时,有一种误解似乎有必要加以澄清,即有的学者仅依据成玄英的《庄子疏》便断定,成玄英赞成郭象的“独化论”,认定人及万物都是自然独化的,从而否定了“真宰”的存在,即否定了能生成万物的“道”的存在。笔者以为这是对成玄英老学思想的

一种误解,有必要加以辩证。<sup>①</sup> 由于对老子之“道”的理解是认识老子整个思想体系的关键,也是探索成玄英老学思想的关键所在。如果说成玄英否定了“道”的存在,那么,成玄英围绕老子之“道”而产生的道教哲学思想体系也就成了无本之木、无源之水,甚至连其道士身份也会因此而被自己所否定,这是极不符合历史事实的,本章整个行文对此就是一种有力的反驳,故不在此作专门辩正。这里仅就成玄英是否赞成“独化论”的问题略作如下辨析。

郭象的“独化论”基于其“至道者至无也”、“道无能”、“物自生”<sup>②</sup> 这一基本观点,也就是说,郭象是在完全否定“道”的存在和“道”的权威的前提下,得出“万物独化”结论的。显然,“独化论”的实质便是对“道”的存在的否定。而成玄英对“道”的存在、对“道”伟大而神秘的力量是确信不疑的,这一点从上述成玄英对老子之“道”的界定和疏解中已经一目了然,从逻辑上推论,这就决定了成玄英绝不可能赞同郭象的“独化论”。

“无待”、“独化”是郭象注解《庄子》时着重申说的主题思想,也是他的玄学思想区别于正始玄学的主要特征所在。成玄英与郭象的思想碰撞,主要体现在成玄英以郭象《庄子注》为底本而撰写的《庄子疏》一书中。我们只要认真比较一下两人在这一问题上的“注”与“疏”便能看出其中泾渭:

《庄子·知北游》:夫昭昭生于冥冥,有伦生于无形,精神生于道。 郭象注(以下简称郭注):皆所以明其独生而无所资借。

① 卢国龙在其《中国重玄学》第四章第二节中指出:“成玄英也在这里陷于极端令人困苦的矛盾:一方面,如果有一个撇开具体事物的特征、抽象一般得不可以名言辩,但又控御万物于无形的‘道’存在,那么,人及万物就有一个共同的类本原或本质;另一方面,他又认为人及万物都是自然独化的,世界绝无两个相同的人,所以不能提出一个共同的律令要求。这一矛盾所引起的深刻,无疑是迫使成玄英走上‘重’解脱之道的重要原因。……一切事物皆禀自然而独化,孤寂无助,也没有真宰、主宰。……在讨论自然独化问题时,成玄英甚至否定了道是物象最终根本的说法。”(人民出版社1993年版第247、248、250页)。

② 分别见《庄子·知北游》、《庄子·大宗师》、《庄子·在宥》注。

成玄英疏(以下简称成疏):昭明显著之物生于窅冥之中,人伦有为之事生于无形之内,精智神识之心生于重玄之道,有形质气之类根本生于精微。

《庄子·知北游》:天不得不高,地不得不广,日月不得不行,万物不得不昌,此其道与? 郭注:言此皆不得然而自然耳,非道能使然也。 成疏:二仪赖虚通而高广,三光资元道以运行,庶物得之以昌盛,斯大道之功用也。故老经云:天得一以清,地得一以宁,万物得一以生,是之谓也。

《庄子·知北游》:而万物以形相生,故九窍者胎生,八窍者卵生。 郭注:言万物虽以形相生,皆自然耳,故胎卵不能易种而生,明神气之不可为也。 成疏:夫无形之道,能生有形之物;有形之物,则以形质气类而相生也。

《庄子·知北游》:万物皆往资焉而不匮,此其道与? 郭注:还用物故我不匮,此明道之贍物,在于不贍,不贍而物自得,故曰此其道与,言至道之无功,无功乃足称道也。 成疏:有识无情皆禀此元之道,而元功冥被,终不匮乏。然道物不一不异,而离道无物,故曰此其道与。

《庄子·大宗师》:夫道,……自本自根,未有天地,自古以固存,神鬼神帝,生天生地。 郭注:无也岂能生神哉!不神鬼帝而鬼帝自神,斯乃不神之神也;不生天地而天地自生,斯乃不生之生也。故夫神之果不足以神而不神则神矣,功何足有,事何足恃哉! 成疏:言大道能神于鬼灵,神于天帝,开明三景,生立二仪,至无之力有兹功用,斯乃不神而神,不生而生,非神之而神、生之而生者也。故老经云:天得一以清,神得一以灵也。

这几段注疏最典型地体现出成玄英肯定“无形之道”能开辟天地、生成万物的神功,直接否定了郭象“万物独生而无所资借”的思想。郭象说万物独生而无所资借,成玄英则说显著之物生于窅冥、有为之事生于无形、神识之心生于重玄之道;郭象说万象运转自然而成,非“道”能使然,成玄英则说“二仪赖虚通而高广,三光资元道以运行”;郭象说万物自然而生,成玄英则说“无形之道能生有形之物”;郭象说

“至道之无功”，成玄英则说一切有识无情皆“冥被”元道之功；郭象说“无也岂能生神哉”，成玄英则强调“至无之力有兹功用”。这几段疏文中，处处都体现出成玄英与郭象针锋相对的观点。

《庄子·齐物论》：如是皆有为臣妾乎？ 郭注：若皆私之则志过其分，上下相冒，而莫为臣妾矣。臣妾之才，而不安臣妾之任，则失矣。故知君臣、上下、手足、内外，乃天理自然，岂真人之所为哉？ 成疏：臣妾者，士女之贱职也。且人之一身，亦有君臣之别，至如见色则目为君，而耳为臣；行步则足为君，手为臣也。斯乃出自天理，岂人之所为乎？非关系意亲疏，故为君臣也。郭注云时之所贤者为君，才不应世者为臣，治国治身，内外无异。

在这一段注疏里面，郭象的注用意在于说明万物皆自然独化，并非真人或大道所为。而成玄英则显然有意纠正或者说有意曲解郭象的意思，特意说明郭注之意是指治国治身道理一样，君臣皆有所分，不可违越。

《庄子·齐物论》：人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？ 郭注：凡此上事皆不知其所以然而然，故曰芒也。今夫知者皆不知所以知而自知矣，生者不知所以生而自生矣。万物虽异，至于生不由知，则未有不同者也。故天下莫不芒也。 成疏：芒，暗昧也。言凡人在生，芒昧如是，举世皆惑，岂有一人不昧者？而庄子体道真人，智用明达，俯同尘俗，故云而我独芒。郭注稍乖，今不依用。

成玄英在这里先根据自己的理解解释了庄子原话的意思，然后公开地指责郭象将“芒”解释为自然而然的“独化”现象从而谓“天下莫不芒”是曲解了庄子原意，是不当的，因此表示不赞成、不采用。

《庄子·知北游》：物物者与物无际。 郭注：明物物者无物，而物自物耳，物自物耳，故冥也。 成疏：际，崖畔也。夫能物于物者，圣人也。圣人冥同万境，故与物无彼我之际畔也。

《庄子·知北游》：而物有际者，所谓物际者也。不际之际，际之不际者也。 郭注：不际者，虽有物物之名，直明物之自物耳。物物

者，竟无物也，际其安在乎？ 成疏：际之不际者，圣人之达观也。不际之际者，凡鄙之滞情也。

《庄子·知北游》：谓盈虚衰杀，彼为盈虚非盈虚，彼为衰杀非衰杀，彼为本末非本末，彼为积散非积散也。 郭注：既明物物者无物，又明物之不能自物，则为之者谁乎哉？皆忽然而自尔也。 成疏：富贵为盈，贫贱为虚，老病为衰杀，终始为本末，生来为积，死去为散。夫物物者非物，而生物谁乎？此明能物所物皆非物也。物既非物，何盈虚衰杀之可语耶？是知所谓盈虚皆非盈虚。故《西升经》云：君能明之，所是反非也。

在这几段注疏中，郭象认为“物物者无物”，即没有造物主的存在；而成玄英则将之理解为“物物者非物”，就是说能够生物的东西并不是有形之物，但不是“无物”。那么，“非物”而谁呢？那就是已经“冥同万境”、与“至道”为一的“圣人”，也就是说“至道”与“圣人”能够“物于物”、能够“生物”。

《庄子·在宥》至道之极，昏昏默默。 郭注：夫庄老之所以屡称无者，何哉？明生物者无物，而物自生耳。自生耳，非为生也，又何有于已生乎？ 成疏：至道精微，心灵不测，故寄窈冥深远，昏昏元绝。

成玄英在这里完全撇开了郭象的注，而直接疏解《庄子》原文，这也表明成玄英并不赞成郭象将老庄的“无”理解为“无物”而万物自生的观点，所以，另辟蹊径，顾左右而言他。

但成玄英在其《庄子疏》中的确有不少赞成郭象“无待”、“独化”思想的表述，最典型的有下列几段：

《庄子·寓言》：彼吾所以有待邪，而况乎以有待者乎。

郭注云：推而极之，则今之所谓有待者率至于无待，而独化之理彰矣。 成疏：况乎有待者，形也。必无火日，形亦不能生，影不待形也。夫形之生也，不用火日；影之生也，岂待形乎？故以火日况之，则知影不待形明矣。形影尚不相待，而况他物乎，是知一切万法悉皆独化也。

《庄子·齐物论》：景曰吾有待而然者邪。 郭注：言天机

自尔，坐起无待，无待而独得者，孰知其故？而责其所以哉。

成疏：夫物之形质咸禀自然，事似有因，理在无待，而形影非远，尚有天机，故曰万类（类）参差，无非独化者也。

《庄子·齐物论》：吾所待又有待而然者邪。 郭注：若责其所待而寻其所由，则寻责无极而至于无待，而独化之理明矣。

成疏：影之所待，即是形也。若使影待于形，形待造物，请问造物复何待乎？斯则待待无穷，卒乎无待也。

如何理解这种矛盾现象呢？我们不妨再看看下面两段注疏：

《庄子·知北游》：孙子非汝有，是天地之委蛻也。 郭注：气自委蛻而蝉蛻也。 成疏：阴阳结聚，故有子孙，独化而成，犹如蝉蛻也。

《庄子·大宗师》：彼特以天为父，而身犹爱之，而况其卓乎？

郭注：卓者，独化之谓也。夫相因之功，莫若独化之至也。故人之所因者，天也；天之所生者，独化也。人皆以天为父，故昼夜之变，寒暑之节，犹不敢恶，随天安之，况乎卓尔独化，至于玄冥之境，又安得而不任之哉！既任之，则死生变化，惟命之从也。

成疏：卓者，独化之谓也。彼之众人禀气苍旻，而独以天为父，身犹爱而重之，至于昼夜寒温不能返逆，况乎至道窈冥之乡，独化自然之境，生天生地，开辟阴阳，适可安而任之，何得拒而不顺也。

这两段注疏可以大体表明成玄英所理解的“独化”，与郭象所理解的“独化”是有区别的：郭象的“独化”是指万物无根无本，凭空而生成，意在否定“道”能生万物、“无”能生“有”的观点，是一个动态概念；成玄英则将“独化”理解为“窈冥之乡、自然之境”，理解为“至道”的功用，断定其能够凭借“无形之道”而独立化生出天地、阴阳，犹如蝉蛻，先有其蛹，由蛹而成蛾的过程则自然而然，不得不然，无须旁助。所以万物的生成过程也可视之为“至道”的“独化”表现。这就是成玄英为什么有时候表现出赞成“无待”、“独化”的缘故。我们再看下面一段注疏：

《庄子·齐物论》：彼是莫得其偶，谓之道枢，枢始得其环中，

以应无穷。 郭注：夫是非反复，相寻无穷，故谓之环。环中空矣，今以是非为环，而得其中者，无是无非也。无是无非，故能应夫是非。是非无穷，故应亦无穷。 成疏：夫绝待独化，道之本始，为学之要，故谓之枢。环者，假有二窍；中者，真空一道。环中空矣，以明无是无非，是非无穷，故应亦无穷也。

这又表明，成玄英是在“道之本始”阶段赞成“绝待”与“独化”论的，也就是说，道不依赖于任何事物而在“绝待”、“独化”中形成，然后滋生万物。可见，成玄英所理解的“绝待”、“独化”，是“无形之道”的“绝待”、“独化”，而不是天地万物的“绝待”、“独化”。

综上所述，在成玄英心目中，“道”即是生成万物的“真宰”，但由于道“虽复能生万物，实无物之可生，刍狗群情，故即生而不有，有既有而不有，生亦不生而生。”致使“无形之道”、“有形之物”、“参差万类”的生成表面看来有所区别，“无形之道”由“无待”“独化”而来，“有形之物”从整体上看由“无形之道”所生，形形色色、千差万别的万事万物则“以形质气类而相生”，既可以说是“独化”而来，也可以说是相待而生。说其“独化”是指其由“无形之道”支配的自然而然、不得不然的生灭之路，人必生人，在火日映照下形必生影，这是不以人的意志为转移的“独化”现象；说其“有待”是指其子由母生、形影由火日生的繁衍、形成过程，万物在有无之际并不能从天上忽然“独化”而降。

### 3、重玄之道

《老子》第一章有言：“无，名天地之始；有，名万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之以玄，众妙之门。”“重玄”一词即由“玄之又玄”简括而来，但作为一种哲学思想，内涵却远不是这么简单，古人多谓之“重玄之道”。两晋隋唐乃至宋元时期，道徒、释子、儒士常常在其言谈及著作中讲论这种“重玄之道”。可见它是中国中古时期一股重要的哲学思潮，弄清其内涵与来龙去脉，对于研究中古时期道家、道教、佛教的思想理论体系，有着十分重要的意义。

对于重玄之道，蒙文通在其《校理成玄英道德经义疏叙录》中作过精辟的综论，他认为重玄精义莫过于成玄英所云“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”和李荣所云“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”。指出:“自王弼、何晏,及于君平,陈义虚薄,空穴来风,致招诟难。齐梁而后,孟、臧之徒以重玄为说,始益深远也。寻诸双遣之说,虽资于释氏,而究之《吕览》之论圜道、《淮南》之释无为,知重玄之说最符老氏古义,而王、何清谈,翻成戏论,孟、臧胜义,方协至言。……赖重玄之说出,而后老以益尊,其所系之巨如此,由杜、陆之言,益见齐梁羽流之说,与魏晋白衣之论,迥为殊致也。”这就将重玄之说产生的原因及其与魏理玄谈的区别揭示了出来。又根据杜光庭《道德真经广圣义》卷六《释疏题明道德义》所云“梁朝道士孟智周、臧玄静、陈朝道士诸粲、隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄曠、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”,指出:“此知说《老》之家义有多途,考其大较,二宗而已。正始以还,玄风盛于江左,梁陈以降,清谈遂息,竟不可振者,正以重玄一倡,卑视魏晋,河公、辅嗣并遭讥弹,孟、臧之宗既张,遂夺河、王之席,驾而上之也。此宗悉属羽流,前者并是白衣,道士一派,于是遂以完成。”又谓:“北朝解《老》,犹习魏晋之道,重玄虽盛,不过江东,未尝行于河北。此宗始于梁陈,盛于唐初,若是而已。”这大体上将重玄思潮的来龙去脉及其影响缕析清楚了,值得注意的是蒙文通将重玄思潮与道士连在一起,认为所谓重玄派实际上是道士派,这正是六朝与唐初重玄思潮的宗教色彩或者说宗教特点所在。卢国龙在其《中国重玄学》和《道教哲学》两书中对成玄英重玄思想也作了专题研究,他以成玄英《道德经义疏》和《庄子疏》为据,认为成玄英的老学作为一个思想体系,主要讨论了道、物、人性三个问题,但他并没有给我们清楚地描述成玄英的重玄之道的内涵,而只是抽象地讨论了这种重玄之道的人生意义:精神解脱。因为在他看来,成玄英是由于人生精神的痛苦才走上重玄解脱的冥思之路的。汤一介及其学生强昱等学者则



从纯哲学角度对成玄英的重玄思想作了深入研究,认为成玄英的重玄学理论既是本体论、境界论,又是方法论,是道家思想发展的第三期理论,对于建立道教哲学和宋明理学的产生意义甚巨。<sup>①</sup> 卿希泰等学者则对成玄英重玄理论中的概念一一作了分析,却归因于佛教中观派的影响而未加令人信服的论证。总之,有关成玄英重玄思想的研究,似乎至少还存在两个误区:一是不少学者将重玄“遣其遣”的双遣混同于有无双遣;二是将重玄的产生归因于佛教三论宗的中观学说。

理解成玄英的重玄思想,我们有必要注意成玄英在形容“道”体时的一种表述:道是“先虚无而不为始”的,是虚无之系;又是“后天地而不为终”的,是万物之本。“先虚无而不为始”意味着成玄英所理解的“道”并不等同于一般所理解的“虚无”,而是比“虚无”更高一层,意味着成玄英对“道”体的理解比王弼等“贵无”派更进一步;“后天地而不为终”则意味着成玄英所理解的“道”又比郭象等“崇有”派的“有”更深一层,更神一着。如何体悟这种“大道”呢?必须运用重玄思维,由此便产生了成玄英的重玄思想。所以,成玄英对“至道”的更加神秘莫测的理解,是构成其重玄学理论的重要思想根源,也是我们理解成玄英“重玄之道”的入门阶梯。正因为成玄英对“至道”的理解比一般人要更加深入、更加神秘,便提出了下述同样值得我们注意的命题:

自然者,重玄之极道也。(23章)

次须法自然之妙理,所谓重玄之域也。道是迹,自然是本。

以本收迹,故义言法也。(25章)

天道,自然之理也。隳体坐忘,不窥根竅,而真心内朗,睹见

自然之道,此以智照真也。(47章)

在这三段疏中,成玄英表达了两个重要观点:一曰自然之妙理就是重

<sup>①</sup> 参见汤一介《非实非虚集·论魏晋玄学到初唐重玄学》,华文出版社1999年版第139页;强昱《成玄英道德经义疏中的重玄思想》,载《道家文化研究》第七辑。

玄之域，“自然”非“道”而是“极道”；二曰“道是迹，自然是本”，道与自然是本迹关系，与道相比，自然是更为本质的境界。在成玄英的《庄子疏·大宗师》中有一段话能够补充说明“重玄之域”与“道”的关系：

虽复三绝，未穷其妙，而三绝之外，道之根本，所谓重玄之域，众妙之门，意亦难得而差言之也。

显然，在成玄英心目中，“道”所表示的是一种境界，“重玄之域”、“自然之妙理”又是另一种境界，这种境界是“道”的根本，是无法用语言来形容的。一般研究成玄英重玄思想的学者，几乎都对成玄英“道是迹、自然是本”的命题不加理睬，或极力替成玄英辩护，将之解释为非本迹关系，而将“道”与“妙理”视为同一概念。笔者以为这是值得商榷的，对“道”与“妙理”的概念属性，成玄英在《庄子·则阳》疏中曾明确作过区分：

虚道妙理，本自无名，据其功用，强名为道，名于理未足也。……因其功用，已有道名，不得将此有名比于无名之理。……今以有名之道比无名之理者，非直粗妙不同，亦深浅斯异，故不及远也。

又在第1章疏中说：

重玄之道，本自无名，从本降迹，称谓斯起。

成玄英在这两段疏中，说明了“道”名与“道”所代表的世界本体与本原内涵之间的差异性：重玄之“道”本来没有名称，经过由一般到特殊的抽象思维，出于意识表达的需要才有了这个称谓。“名于理未足”是指用“道”这个语词来表达“虚通妙理”，还显得不足以体现“理”的奥妙，即辞不达意，只能说是勉强用“道”这个名称来权且表示。正因为“道”尚不足以名“虚通妙理”，才进一步有了“重玄”的体道方法，才有了“重玄之道”，这个“重玄之道”方能体现“自然之妙理”。可见，“道”与“自然之妙理”是有区别的，“道”是有名之“迹”，自然之妙理是无名之“本”。“本能生迹，迹能生物也。大道能生物，道即是本；物从道生，物即是末。”<sup>①</sup>因此才提出“道是迹、自然是本”的命题。我们

① 《道德经义疏》第52章。

可以用战国时代“白马非马”的名辩命题作比喻来说明这个道理,战国的名辩家认为不能说“白马”便是“马”,“白马”与“马”是有差别的:“白马”是马的个别之名,“马”则是代表着马的一般内涵的概念。同理,老子之“道”只是宇宙本体与本原的名称,如果将这个名称比作“白马”的话,宇宙本体与本原则是“马”;“白马”虽然包含着“马”的一般内涵,但它不能完全代表“马”,“道”虽然包含着宇宙本体与本原的内涵,但它不能完全代表这种无法言诠和智识的宇宙本体与本原。这种“自然生道”的本迹关系与思想其实并非成玄英的发明,而是他继承南北朝道教义理的结果。略早于晋代葛洪《抱朴子》的《西升经·虚无章》早就提出了“虚无生自然,自然生道,道生一,一生天地,天地生万物”的宇宙生成模式。《西升经》是魏晋间援引老子学说最为直接的著作,它所提出的这一生成模式成为魏晋南北朝道教教义中相当流行的基本信条,此后的《太上玄妙经》、《升玄内教经》等都援引此说为据,由此也引起了佛教徒借此否定“道”是至极至大的最高存在的长时间攻击。成玄英在其《道德经义疏》中引用《西升经》最为频繁,说明他对《西升经》的教义是相当熟悉和信服的,所以他的思想中有“自然生道”的观念不足为奇、不必否认。但是成玄英并不认为“自然”生成了“道”,而只是体会到“道”的后面还包含有更本质的自然属性,用“道”无法表示出来,故用“自然”加以描述。综观成玄英《道德经义疏》可以看出,在他心目中,“自然”具有两重性:一是境界、二是方法。他在第19章疏中云“孝出天理,慈任自然”,这说的就是一种方法,一种“顺其自然”的方法;在第67章疏中云:“老君体达自然,妙果圆极”,这说的就是一种境界,一种“自然而然”的境界。这种境界即是化生道迹的“自然之妙理”,所以它与“道”的本迹关系并不是一种单向的链式生成关系,而是一种双向互动的体用关系。也就是说,“道”所要表达的、所包含的是一种无法用语言来描述的“妙理”,这种“妙理”是自然而成的,也可以说是“自然”生成的,用郭象的话说就是“独化”而成,“自然”是其终极本原,这种“自然”的本质便是成玄英所说的“重玄之域,众妙之门,意亦难得而差言之也”,再也无法用语言描绘了。这样一种理解,可以说既修正了《西升经》“自然生道”的理

念,又挡住了佛教徒攻击之矛。总之,在成玄英看来,化生宇宙万物的“道”实际上是一种“自然之妙理”,这种有名之“道”既容易被人理解为“虚无”,也容易被人理解为“万有”,其无名之妙理依靠一般所理解的一玄之道即一中道是难以包容和表述的,必须另辟蹊径才可深悟其中奥妙,这条蹊径便是前贤已经开拓出来的“重玄之道”:

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。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。(1章)

可以看出,成玄英在这里的思路是以“双遣”解释“重玄”。这里所说的“双遣”是指遣“有无双执”或称“有无二偏”、遣“非有非无”或称作“遣其遣”,而不是一般所理解的遣有遣无。这种“双遣”实际上表达的是三重否定的思想,也即三重遣除:第一否定(遣)有,第二否定(遣)无,达到非有非无的“一玄”境界;第三否定(遣)非有非无,达到非非有、非非无的“重玄”境界,即遣其遣,以至于无所遣。也就是成玄英在《庄子·大宗师疏》中所说的“三绝”：“一者绝有,二者绝无,三者(绝)非有非无,故谓之三绝也。夫玄冥之境,虽妙未极,故至乎三绝,方造重玄也。”这就是说,化生宇宙万事万物的至道妙理,既不能谓之为“有”,又不能谓之为“无”,也不是“非有非无”,而是非非有非无,也就是非有非无、亦有亦无、有无不定、圆通无滞。这即是两晋隋唐重玄思想的基本内涵。这种“重玄”思想有两个特征:一是以“双遣”解释“重玄”,以“重玄”界定“双遣”,“双遣”是其内容,“重玄”是其名称;二是三重否定,比现代哲学所谓“否定之否定”的双重否定更深一层!这里的遣有遣无是方法论,非非有非无则是境界论和本体论,所以,这种“重玄”理念既是一种辩证的思维方法,又是一种玄妙的悟道境界,还是一种宇宙本体论。唐末杜光庭将“非有非无”视为一宗,以梁武帝为宗首,将重玄视为另一宗,以孙登为宗首。这种分类方法也从另一个侧面说明了“非有非无”与“重玄学”是两个不同的概念、

两种不同的解《老》方式。

但是,从成玄英曾说过的“览察妙理”、“无为之理”、“筌蹄既忘,妙理斯得”、“无间之妙理”等等话语来看,<sup>①</sup>他在运用重玄思维大致描绘重玄之“道”的玄妙境界时所用的“妙理”,只是个一般词语,并不具有典型意义,不是一个特定的范畴。那么,如何用典型概念来称谓这种自然之妙理呢?这同样需要重新探索,探索的结果,成玄英尝试着使用了“妙本”这一概念:

无名为物之本。(1章)

无物者,妙本也。夫应机降迹,即可见可闻;复本归根,即无名无相,故言复归于无物也。(14章)

既能反朴还淳,归于妙本,次须从本降迹,以救苍生,布此淳朴而为化用。(28章)

有,应道也,所谓元一之气也;元一妙本,所谓冥寂之地也。言天地万物皆从应道有法而生,即此应道从妙本而起,元乎妙本即至无也。(40章)<sup>②</sup>

至道妙本,幽隐窈冥,非形器之所测量,岂名言之能詮辨。(41章)

至道妙本,体绝形名,从本降迹,肇生元气。(42章)

成玄英在这里所说的“至道妙本”,有的学者理解为成玄英用“妙本”来解释“至道”,将“妙本”视作“至道”的同义语<sup>③</sup>,笔者以为这恐怕是一种误解。因为,成玄英在其他地方并没有使用这种提法,只是在上述第41、42章疏中解释道体窈冥难测和从本降迹的生化功用时才将“妙本”与“至道”联用,可见,这里的“妙本”指的是“至道”的“妙本”,即“至道”不可言詮、不可意识的本质属性,意即“至道”的玄妙本质、

① 分别见《道德经义疏》第10、20、32、43章。

② “有应道也”、“元一妙本”,强思齐《道德真经玄德纂疏》卷十一引成玄英疏分别作“有其应道”、“无为妙本”。

③ 何建明《道家思想的历史转折》第二章第一节指出“成玄英在阐述‘妙本’与‘道’的关系问题上,总是将‘妙本’直接释‘道’,使二者完全成了同一的概念,只是名称不同而已。”华中师范大学出版社1997年版第83页。

深奥根本,简称之为“妙本”,也就是他所说的“重玄之妙理”,并不是说“至道”这一概念等同于“妙本”这一概念。而且,成玄英在第1章疏中说“无名为物之本”,又在第14章疏中说“无物者妙本也”,这就是说,无名无物的本质性东西才是万物之妙本,从本降迹,才有了可见可闻的“道”名。此外,从成玄英贯穿于整个《道德经义疏》中的思想来看,他与老子一样,认为“道”只是一个不得已而提出的名称,这一名称还不足以表述“道”所包含的玄妙之理,认为:“虚通之理,常湛凝然,非色非声,无名无字,寂寥独立,超四句之端,恍惚希夷,离百非之外。岂独得以言象求,安可以心智测?”<sup>①</sup>“三绝之外,道之根本,所谓重玄之域,众妙之门,意亦难得而差言之也。”“强名为道,名于理未足也。”所以,成玄英在《道德经义疏》中经常用“至道”、“玄道”、“大道”来指称那种本体与本原意义的“道”,而极少用“道”这个单词。使用“妙本”一词,正是成玄英探索使用最典型、最概括的概念来表述“至道”玄妙境界的表现,“妙本”的内涵与“妙理”是相同的。但成玄英对这一概念的思考似乎尚未臻于成熟,故对其与“道”、“虚无”、“自然”等等的关系没有作出明确的区分,直到唐玄宗注疏《老子》时才对“妙本”这一概念给予了明确的界定。

应当指出的是,一些学者将重玄理论简单地等同于佛教三论宗的“空论”与中道观,将“重玄”简单地理解为“遣有遣无”的“双遣”。<sup>②</sup>这是值得推敲的。佛教所谓“四句”即“有、无、亦有亦无、非有非无”,所谓“百非”即一切皆非,所谓“双非”即“非有、非无”,所谓“双遣”即遣有、遣无。而重玄学的“双遣”是“遣其遣”,真可谓此“双遣”非彼“双遣”也。中道观的基础则是所谓“八不”:不生不灭、不常不断、不一不异、不来不去。在重玄学家看来,佛教的这些观点都还停留在道

① 见《道德经义疏》第32章。

② 相当一部分研究道教与佛教文化的学者几乎不加任何论证便将道教的许多义理视为佛学影响所致,其中将重玄学视为佛教空论与中观学说的翻版,似成众口一辞的定论,这方面的例证举不胜举;仅有李养正等少数学者对这种习惯性的历史误解作过认真的考证与反驳,可参阅其《佛道交涉史论要》一书(青松观香港道教学院1999年版)。

家所谓“一玄”的范畴，这些认识仍然执滞于“空”、“非”与“不滞”，只是“一中道”而已。在隋唐之际三论宗名僧吉藏吸收道家老庄学重玄思想，将“二谛”进一步解释为四重境界后，上述代表佛教三论宗“空论”基本观点的思想才臻于道家道教所谓“重玄”境界。下述疏文可以进一步说明这个问题：

前以一中之玄，遣二偏之执，二偏之病既除，一中之药还遣，唯药与病一时俱消，此乃妙极精微，穷理尽性，岂独群圣之户牖，抑亦众妙之法门。（1章）

向一中之道，破二偏之执。二偏既除，一中还遣。今恐执教之人住于一中，自为满盈。言不盈者，即是遣中之义。（4章）

言持此动寂不殊一中道者，不欲住中而盈满也。此遣中也。（15章）

众生初从化起修者，必有心欲于果报也。既起斯欲，即须以无名朴素之道安镇其心，令不染有，此以空遣有也。非但不得欲于有法，亦不得欲此无名之朴也。前以无遣有，此则以有遣无，有无双离，一中道也。前以无名遣有，次以不欲遣无。有无既遣，不欲还息。不欲既除，一中斯泯。此则遣之又遣，玄之又玄，所谓探幽索隐、穷理尽性者也。（37章）

行人虽舍有无，得非有非无，和二边为中一，而犹是前玄，未体于重玄理也。此虽无待，未能无不待；此是待独，未能独独，故有余对。（79章）

成玄英在这几章疏中明确指出：一，以有遣无，以无遣有，有名、有欲、无名、无欲都遣除掉，得“非有非无”，此乃“一中道也”，又谓之“一玄”、“前玄”；二，“学人虽舍有无，得非有非无，和二边为中一，而犹是前玄，未体于重玄理也”；三，在修持中注意“遣中”，即将此一中之道再次遣除泯灭，“此则遣之又遣，玄之又玄”，达到非非有、非非无的境界，这才是重玄之道。当然，成玄英在一些章节中又一再地强调要持守一中之道，如他说：

人欲得虚玄极妙之果者，须静心守一中之道，则可得也。（16章）

圣人持此一中之道，轨范群生，故为天下修学之楷模也。

(22章)

既主张遣除一中之道，又表示必须静心守一中之道，这岂不是矛盾吗？笔者以为，这恰恰是成玄英老学思想较之他人成熟而深入的表现，恰恰是他的老学思想在继承前人成果的基础上向前进一步发展的表现。所谓“一中道”，即佛教的“八不”中观、中道，与“重玄之道”，都是在魏晋南北朝出现的学说，在成玄英以前，道、佛二教学者多数对这两者是不加区别的，即使是当代，也有少数学者对此不甚了了。成玄英的高明之处就在于体悟到了两者层次的不同，进而又认识到修道的层次也应有所区别，上述所谓矛盾现象实际上就是这种修道层次不同的反映。也就是说，“道”在成玄英的心目中是有层次性的，因而，修道也应当区别对待：天下修学之士，初入道门，欲得虚妙极妙的修道之果，首先要以一中之道为目标加以“轨范”，修炼至一定的程度与境界，达到“无待”、“不滞”，去有无而得非有非无，去二偏而得一中，再对此一中之道加以遣除，从而得到非非有、非非无的境界，方可谓得重玄之道。换句话说，在成玄英看来，一中之道是一般修道之人要遵循的方法论和能够达到的精神境界，而重玄之道则是圣人、上机之人才能使用的方法，才能达到的境界。这再一次说明，一些学者将重玄学理论视为佛教三论宗中观学翻版的看法，实在是一种历史的误解。关于修道的层次性问题本文将在后面设专题论述，此不枝蔓其事。

说到这里，我们可以试作一个总结，成玄英为《老子》和《庄子》这两部书作疏，显然是要为道教学说创造一个比较完整的宇宙生成论和神学理论体系，使道教哲学超越玄学、佛学所达到的思想境界，由此便形成了他以重玄为特色的宇宙观。他的重玄理论特点就在于，他将“自然”与“重玄”结合起来，赋予了“重玄”以本体与境界的意义，这就超越了前贤将“重玄”作为方法论的窠臼。他的思想理路是这样去推展的：魏晋玄学家何晏、王弼等贵无，将“道”体理解为“无”；裴頠、郭象等崇有，视“至道”为“万有”；佛学三论宗的中道观则以“非有非无”来解老子之道，这种观念也影响了南北朝一些道教学者的思



想；成玄英认为这些都是偏执的，都未能体悟到重玄理，正确的态度应当是一切无所滞、无所执，理归于重玄，其实质就是“自然”。也就是说，“有”也好，“无”也好，执滞也罢，不执滞也罢，一切任凭自然，自然该怎样便怎样，不要有意去遣除，也不要有意不去遣除，这样便可顺其自然地达到自然而然的玄妙道境。

与现存唐代以前以阐发重玄思想为宗旨包括上述所引例证在内的所有道经相比，成玄英所阐述的重玄思想，更为全面，更为深刻，证据有二：其一，成玄英明确将“非有非无”论定为“一玄”、“一中道”，并非重玄之理；其二，成玄英之前重玄思想的典型表述是“遣其遣”，“都无所得”，成玄英则进一步将其实质揭示出来，这个实质便是“不滞于不滞”，这才是真正的圆通不滞，因为“无所遣”、“无所得”等仍然滞于“无”，而重玄思想的真正要义在于：既不执于滞，也不执于不滞，滞与不滞，顺乎自然。正是在这个意义上，我们说成玄英是魏晋隋唐重玄学思想的集大成者。

#### 四、修心复性——对《老子》理身之德的佛学阐释

无论是老庄，还是后世的玄学家、道教徒，对宇宙之道的认识与探索，都是醉翁之意不在酒，最初和最终的目的都不在于真正去追求宇宙的终极起源，而是要解决现实社会问题，实现人类的精神超越与解脱。老子之道，意在“修之于身，其德乃真；修之于天下，其德乃普。”因为“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。”故修身是为了“爱民治国”，<sup>①</sup>而要爱民治国必先修身治性。这种思路与孔子之道并无二致，不同之处在于老子以退为进，孔子以仁为径。故《老子》一书基本精神虽是“君人南面之术”，但同时也包含了丰富的修身养性思想。概括而言，老子的修身之道，核心是虚静无为，柔弱不争，极力提倡“致虚极，守静笃”，认为“清静为天

<sup>①</sup> 分别见《老子》第54、57、10章。

下正。”“柔弱胜刚强。”<sup>①</sup> 在 81 章中,论及“虚静”的有 10 章 17 次,论及“无为”的有 11 章 16 次,论及“柔弱”的有 9 章 22 次,论及“谦退不争”的有 10 章 12 次。这种修身思想在魏晋以前的老学家那里并没有发生太大的变化。但是,魏晋以来,随着玄学与道教的兴起和佛教的传播,经过魏晋南北朝的思想大解放、个性大超脱,庄子之学大放异彩,从精神上追求圆通不滞的心性之论应运而生。庄子之学旨在修心复性、谋求精神解脱与超越,以“隳体坐忘”为主要修身手段,所谓“道之真以治身,其绪余以为国家,其土苴以治天下。由此观之,帝王之功,圣人之余事也,非所以完身养生也。”<sup>②</sup> 境界与目标,和老子之道迥然有别。道教虽然以老子为最高教主和人格神,但根本宗旨却基本取自庄子学说,与老子之道相去甚远。同时,佛教般若之学与涅槃之论亦大行其道,般若以“非有非无”为旨,涅槃以圆通不滞为宗,与庄子学说极为相似,加以鸠摩罗什等名僧借老庄思想来解释般若与涅槃,更使佛教的心性修养论与老庄的归根返本之说难分伯仲。于是,道教的肉体不死的形体修炼逐渐为精神不死的心性修养所取代,秦汉时期学者所津津乐道的本体论哲学此时只能无奈地向心性论慢慢转变。

成玄英的修心复性思想正是这一思想文化背景的产物,同时也是其修身论的主旨之一。成玄英的重玄理论本质上也是一种体道修道方法论,“纵有高盖全璧、富贵荣华,亦不如无为坐忘,进修此道。”<sup>③</sup> 而通过重玄思维体道悟道、入于不生不死境界,其途径就在于从心性入手,通过修习与体悟,修心复性,与“道”冥一,做到心空,不起虚妄之心;性真,复归自然真性。从而达到“道”所具有的那种妙绝一切的境界。其理论根据便是“道者,虚通之妙理,众生之正性”。这一理念将“道”与“理”、“性”联系起来,道即理,理即性,性即道。这样做的结果,一方面开启了宋代理学的先河,宋代程朱理学的核心观

① 分别见《老子》第 16、45、36 章。

② 《庄子·杂篇·让王》。

③ 《道德经义疏》第 62 章。

念之一“性即理也”<sup>①</sup>的源头可能就在于此；另一方面，既然大道是众生之正性，通过修心复性便能够达到大道境界，这就将“道”的普遍性与人生修炼的具体性联系起来了。因此，修身之德，即修养方法论，是成玄英在其《道德经义疏》中更为用力的主题。他对老子的修身之德作了非常详尽的解释与发挥，几乎把整个《道德经》都解释为修身之道，正如马良怀先生所指出的那样：“在成玄英的《义疏》中，有一种将《老子》的一切理论都附会为修身治心理论的倾向”。<sup>②</sup>但他解释老子的修身之德，一个最大的特点便是借用佛教术语，来阐述道教修身养性的方法论，几乎完全撇开了老子本身所固有的思想理路。综观其修养论，要旨约有如下几点。

### 1、归根返本

老子之道重在修身而理国，故对于心性问题的，未曾作过深入探讨，虽然提出了“归根曰静”的命题，并没有从归根返本的高度去继续讨论修养的终极目标。但在道教学者成玄英看来，修心复性的唯一目的是要归根返本，归根返本的唯一途径即是修心复性。成玄英很清楚这个问题的重要性，指出：

因无名以立有名，寄有名以明无名，方欲引导群迷，令其悟解也。……道无称谓，降迹立名，意在引物向方，归根反本，既知寄言诠理，应须止名求实，不可滞执筌蹄，失于鱼兔。……筌蹄既忘，妙理斯得，止名会实，故无危殆。（32章）

今圣人欲持学不学之方引导，令其归本。今言圣人不为者，示欲辅导群生，复彼自然之性。（64章）

这里的所谓“名”，即世俗社会所谓“实”，包括一切有形有迹的具体事物；其所谓“实”，即世俗社会所谓“虚理”。成玄英继承庄子思想，以“筌蹄”比喻大道之名，以“鱼兔”比喻大道之玄理，指出：老子提出

<sup>①</sup> 《朱子语类》卷五：“性即理也，在心唤做性，在事唤做理。”中华书局1986年版。《二程集》卷二十二：“性即理也，所谓理，性是也。”中华书局1981年版。

<sup>②</sup> 熊铁基、马良怀、刘韶军《中国老学史》第五章第六节，第269页。

“道”的用意在于以有名之“道”说明无名之“理”，以便“引导群迷，令其悟解”，“引物向方，归根返本”，“复此自然之性”，提醒人们不可滞执于道名，止步于道教义理，而应当静心体道、修身复性，以求归根返本。这便指明了老子之“道”的根本宗旨所在。那么，为什么要归根返本呢？请看下面一段疏：

既知道大慈，能引接凡庶者，即是我母，方知我身，即是道子，从道而生故也。既知我是道子，应须归复守其母也。但能归根守母，体道会真，迹虽有没有存，而本无危无殆。何者？道能生物，道即是本；物从道生，物即是末。而本能摄末，所以须归；母能生子，所以须守。守母则久视长存，归本则殁身不殆。（52章疏）

这就是说，大道是本，人类为末；大道是母，人类为子。从本降迹，大道生成宇宙万物；本能摄末，宇宙万物必须归根。故身为人子，务须守母归根、体道会真；反推之，也只有归根守母、体道会真，才能久视长存、殁身不殆，否则，本根终必收摄枝末。这便从本原关系的高度说明了“大道”与人的因果关系，以及修道的必然性和必要性。接下来的问题便是，人通过修炼是否能够归根返本？如果答案是肯定的，则根据何在？成玄英认为：

性彻者反复流通，与道为一，可使有为无，可使虚为实。<sup>①</sup>

含识之类，悉有精灵，并堪受道。（29章）

一切众生，皆禀自然正性。（64章）

这就是说，由于人是大道之子，所以人身原本怀有“大道”的自然正性，亦所谓“精灵”，即本质上具有与道通为一的性质。因此，人人都有道性，只要通过修性悟道，达到“性彻”而“反复流通，与道为一”，便可使“自然正性”失而复得。这是修心复性的内在根据。这里面还有一个问题需要交代，即既然人原本就禀有“自然正性”，又是如何丧失的呢？成玄英认为：

生我者道，灭我者情。（1章）

① 强思齐《道德真经玄德纂疏》卷一引成玄英疏。

人得宠则逸豫喜欢,遭辱则怵惕忧恚,故得宠心惊喜,遭辱心惊怖,喜怖虽异,为惊即同。然喜怖之情皆非真性者也。(13章)

不知性修反德、而会于真常之道者,则恒起妄心,随境造业,动之死地,所作皆凶也。(16章)

必有为扰动,即群生失性,故不可为也。(29章)

木从小至大,遂能荫蔽日光,譬染心从微至著,亦能覆盖真性也。(64章)

情、性、气、道是相通为一、相辅相成的,众生之所以丧道乖真,就是因为心性迷惑,神情躁动,随境造业,驰兢不息,从而违失了真性本心,导致去道弥远。因此,成玄英指出:

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。(16章)

纵有高盖全璧、富贵荣华,亦不如无为坐忘,进修此道。何者?夫修道可以长生,富贵适为大患。(第62章)

这就是说,为了归根返本,必须“进修此道”;只有进修此道,才能够复归自然正性;只有复归自然正性,才能够长生久视,不复生死。需要说明的是,有的学者认为唐玄宗提出了“一种新的体道论观点”,其内涵一是“心性修养可以复归道本,二是与‘从本降迹’相对应的‘摄迹归本’的养气可以复归生命本初,从而全生或长生”。<sup>①</sup>从上述分析中可以看出,成玄英已经提出了这种观点,已经注意到了心性修养可以复归本根这一原理,已经为中晚唐内丹道的发展铺垫了理论基石。那么,如何修养才能够归根返本呢?下面几点便是成玄英着重论述的修养方法。

## 2、守静守柔

守静至笃,是道家与道教修心养性中最基本、最重要的原则,成玄英在这个问题上秉承了历代老学家与道教义理的传统,极力宣扬守静的道理。首先,他指出了守静的意义:

<sup>①</sup> 卢国龙《中国重玄学》第6章,第435页。

静则无为，躁则有欲。有欲生死，无为长存。静能制动，故为君也。(26章)

人常能守静则其德不散，故能复归于本性，归无分别智也。(28章)

静是长生之本，躁是死灭之原，以劝行人去躁归静也。清虚宁静，可以自利、利他，以正治邪，故为天下正。(45章)

以慈心自守虚静，则道心坚固，不可拔也。(67章)

显然，成玄英是从“静”与“躁”的对比入手来谈守静必要性的：“静则无为，躁则有欲，有欲生死，无为长存”，这样的对比凸现出“静”、“躁”的截然不同的后果，因而说“静是长生之本，躁是死灭之元”。但“静”与“动”并不是完全对立、格格不入的，而是“静能制动”，即“静”具有控制躁动的作用，这就给“去躁归静”与“守静”提供了理论依据。因此，只要能够清虚守静，就可以自利、利他，即有利于修身、有利于教化，就可以做到道心坚固、德性不散，从而“复于本性”，故为天下正法。其次，既然“虚静”与“躁动”是一对矛盾，既然人在世间不可能没有行动，故仅仅强调守静是行不通的，必须对如何处理“动静”关系、如何对付“躁动”的问题作出回答。对此，成玄英提出了“动而寂，寂而动”的基本原则。他解剖了“动”、“应”、“静”、“寂”等概念，及其与“性”、“情”的关系，分析了“动”的起因及其危害，认为：“形本无情，动用而亏性，形成性动，去道弥远。”<sup>①</sup>就是说，形成而性动，性动而情生，情生反过来导致失性，失性则距离真道越来越远。同时，他将“动”、“静”关系归纳为三种模式：一是“动而不静”，二是“静而不动”，三是“亦动亦静”。指出：

圣人寂而动，动而寂。寂而动，无为而能涉事；动而寂，处世不废无为。(2章)

虽复处有欲之中，同事利物，而在染不染，心恒安静闲放而清虚也。……此则处浊不废清闲，明动而寂也。虽复安静，即静而动；虽复应物而动，心恒闲放，而生化群品也，明寂而动也。

<sup>①</sup> 成玄英《道德经义疏》第1章。

## (15 章)

即寂而动，即体而用，故无所不为也。虽复应物施为，而心未尝有事，此即动而寂也。(48 章)

所在皆安，动而寂也；和光人世，寂而动也。(80 章)

这几章疏说明的是一个道理：修身养性要保持非寂非动、亦寂亦动的状态。这里所说的“动而寂”和“寂而动”既不是两种不同的过程，也不是两种不同的方式，而是一个过程的两面性：一面就是“处有欲之中，同事利物而在染不染，心恒安静，闲放而清虚”，“所在皆安”，意即俗话所说“出污泥而不染”；一面就是“虽复安静，即静而动；虽复应物而动，心恒闲放，而生化群品也”，就是老子所说的“和光同尘”。质言之，便是修身养性，不一定要避处世外，而应当是心怀虚静、所在皆安，既同尘随俗，又处污不染。这种观点体现了成玄英圆通不滞的重玄思维。复次，成玄英针对以往道教外丹道重视避处深山密林、苦练形体与丹药的现象，对如何持守清静的问题，提出了自己独到的见解，认为：

修道之初，先须拘魂制魄，使不驰动也。……既能拘魂制魄，次须守三一之神，虚夷凝静，令不散也。(10 章)

学道多端，行门匪一，或静心而避尘境，或即境而体真源，深浅纷纭，实唯多种。……但能依前闭塞，即境而真，心性宽闲，而无劳倦，可以尽年终命而不勤苦也。(52 章)

这就是说，如何持守虚静，“行门非一”，“实唯多种”，其中主要的方式有两种：一是“静心而避尘境”，即躲进深山老林、古刹幽寺，闭塞耳目，虚静修道。成玄英并不主张这种方式。二是“即境而体真源”，也就是上文所云“虽复处有欲之中，同事利物而在染不染，心恒安静，闲放而清虚也。”即身处俗世而随时随地保持清静之心，以体道悟真。这是成玄英非常欣赏的一种方式，这种方式就是下文还要谈到的所谓“处世不离，处染不染”。至于如何实施这种“即境而体真源”的方式以修持虚静之性，成玄英认为，一要拘魂制魄，二要守三一之神。所谓“三一”，即指《老子》第 14 章所说“夷、希、微”，“夷”谓“至道微妙，体非五色，不可以眼识求，故视之不见，……只为无色，故夷然平

等”；“希”谓“体非宫商，不可以耳根听”；“微”谓“言体非形质，不可搏触而得”。又称“精、神、气”，“精者，灵智之名；神者，不测之用；气者，形相之目。总此三法为一，圣人不见是精，不闻是神，不得是气。”“真而应，即散一以为三；应而真，即混三以归一，一三三一，不一不异。”这是道教教义中重要的理论之一，其哲学基础便是重玄学思维。成玄英在第14章疏中对老子的“希、夷、微”思想引用“三一”理论作了如下解说：

臧公三一解所谓精、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，何为乃言夷、希、微耶？明至道虽言无色，不遂绝无，若绝无者，遂同太虚，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。……真而应，即散一以为三；应而真，即混三以归一，一三三一，不一不异，故不可致诘也。又解：此真应两身，作三乘义释，具在开题义中。

据《云笈七签》卷四十九所载《玄门大论三一诀》称孟法师云：“言三言一，不四不二者，以言言一即成三也。……然三义虽异，不可定分；亦一体虽同，不容定混。混亦不混，故义别成三；分不定分，故体混为一。混三为一，三则不三；分一为三，一则不一。不三而三，不一而一。斯则三是不三之三，一是不一之一。不三之三，非直非三，亦非非三；不一之一，非止非一，亦非非一。此合重玄之致也。”又谓出体之义略有四家：一是大孟法师所解“兼三为用，即一为本”。二是宋法师所解一总三别，总体三一，即精、神、气；别体就是：精有三智，神有三宫，气有三别。三是徐素法师所解“兼三为义，即一为体”。四是臧玄靖所解“非本非迹，能本能迹”，“非一非三，而一而三”。这一理论的旨趣归结到一点，即抹煞、混淆世界一切区别，静守一中之道，如此才能遣除一切世俗烦恼。通俗地讲就是要求修道者如同婴儿一般，无所嗜欲、无所是非，混沌茫然无所知。

谦退雌柔，不与物争，与清静是相辅相成的修身之德。清静必能守雌，谦退雌柔必能清静。故守雌谦退也是修身要术，常与清静连称



“静退”。成玄英对此有如下认识：

欲明养神如谷，令其不死者，无过静退雌柔，虚容不滞也。

(6章)

屈曲随顺，不忤物情，柔弱谦和，全我生道。(22章)

雄躁刚猛适归死灭，雌柔静退必致长生，故弃雄守雌，可为天下之要径也。(28章)

柔能破刚，无能遣有，是以知无为之教，大益修行之人。(43章)

是知治身治国，莫不以柔顺为先也。(61章)

谦挻柔弱，先物后己，退身度人，此师宝也。(67章)

这几段疏说明，柔能破刚，柔能致长生，柔能“全我生道”，故“可为天下之要径”，可为“师宝”，故修道的最好方法莫过于“静退雌柔”，“治身治国，莫不以柔顺为先”。

### 3、忘物忘我

隳体坐忘或谓之兼忘，是《庄子》提出的修心养性之法。《老子》一书虽提倡保持纯朴蒙昧、无知无思的状态，但并没有提及任何虚忘理念，将庄子的坐忘思想纳入老学体系，是魏晋南北朝玄学与道教义理发展的结果，诸如其时的《玄门大论》、《本际经》等道书都论及“坐忘”、“兼忘”。成玄英对庄子之学精研覃思，在《道德经义疏》中将庄子的坐忘思想发挥到了极致。他首先区分了儒教与道教强调静退的不同宗旨，指出了道教强调“虚忘”的意义所在，指出：

俗人儒教亦尚谦柔，我之法门本崇静退，然儒俗谦柔犹怀封执，我之静退贵在虚忘，所以为异也。(42章)

儒教谦柔范围有限，道教静退贵在虚忘无累、一切皆空。这不仅是区分了两种谦柔静退的不同之处，更重要的是指出了两教的不同旨趣，凸现了道教的特征所在，从根本立场上强调了道教徒隳体坐忘的必要性。其次，成玄英还借用佛教空论思想从事物内在规律方面分析了为什么道教教理要特别强调“虚忘”的理由。他认为：

有无二名，相因而立，推穷理性，即体而空。既知有无相生，足明万法无实。(2章)

一切万物虚幻亦然，莫不相与皆空，故无恩报之可责也。（5章）

物情颠倒，触类生迷，岂知万境皆空，宁识一身是幻？（55章）

“万法无实”是佛教的说法，就是说世间万事万物本来都是虚空不实的，“有”、“无”只是相对而称，因“无”而“有”，因“有”而“无”，“有”、“无”本无区别，本来虚空。因此，忘却世间万事万物及其是非区别，是顺理成章的事，是顺应自然的事。这也就决定了修道应当隳体坐忘的必然性。因此，成玄英要求修道之人必须虚忘宽简，不得执滞其心、急于求成：

治身者亦宜虚忘宽简，不得执心急速也。（58章）

那么，何谓“虚忘”呢？成玄英认为：

有道之人，虚怀内静，不驰心于世境，而天下之事悉知，此以真照俗也。……隳体坐忘，不窥根竅，而真心内朗，睹见自然之道，此以智照真也。（47章）

郭象对庄子的“坐忘”思想作了“内不觉其一身，外不识有天地”的解释，成玄英之后的司马承祯撰《坐忘论》仍然如此理解，谓：“内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑俱遣。”显然，成玄英所理解的“虚忘”与此有别，并非世俗社会所认可的“忘却”、“忘记”，而是一方面处世境之中悉知天下事，另一方面却虚怀内静、隳体坐忘，无心于俗世，视而不见、听而不闻，真心内视而睹见自然之道，“处世不离”而“处染不染”。虚忘的实质便是要不断遣除一切物欲，彻底模糊世界万事万物一切界限，无是无非，无憎无爱，无可无不可。这应该说是成玄英坐忘思想的精髓所在。至于具体如何虚忘，要虚忘什么，成玄英作了如下论述，认为首先要去色空：

玄悟之士，非色灭空，答焉坐忘，而生无生相，是以膾腴荣利、灰秽风尘。（75章）

所谓“色空”，即“有无”，是佛教用语。这两段疏说明，玄悟体道之士，坐忘的第一要义，便是要去除一切有欲与无欲、有情与无情，做到无情无欲、一切皆空。因为失性是由于情欲太重，有无是非太分明。忘

却色空,遣除情欲,即可保全真性。所以要将荣华富贵视作膻臊之物、将声色犬马当成厌弃的肮脏垃圾抛到九霄云外。其次,要善于遣除各种是非概念,遣除各种物欲,成玄英在《道德经义疏》中列举了如下需要遣除的相对事物与概念,其一是忘断见与常见:

若言神空则是断见,若言神有则是常见。前说神空,故得不死,仍恐学者心滞此空,今言若存,即治于断也。又恐学人心溺于有,故继似字以治于常也。即用此非无非有之行、不常不断之心,而为修道之要术者,甚不勤苦而契真也。(6章)

这就是说,不断地遣除断见与常见,以修成“非无非有之行、不常不断之心”,是无须勤苦身体便能达到妙真之境的修道要术。其二,忘有与无、有欲与无欲、得与失、境与智、根与尘、物与我、能与所等等,归结到一点,便是忘却物与我、得与失:

行人但能先遣有欲,后遣无欲者,此则双遣二边,妙体一道,物我齐观,境智两忘,以斯为治,理无不正也。(3章)

无赖有以为利,有借无以为用,二法相假,故成车等也。言学人必须以有资空,以空导有,有无资导,必不偏溺,故成学人之利用也。(11章)

上德之人,妙契道境,境智冥会,得失兼忘。得失兼忘,故言不德;境智冥会,故言有德。有德则遣其失,不德则遣其得也。(38章)

道契重玄,境智双绝,既两忘乎物我,亦一观乎亲疏。(56章)

根尘两空,物我俱幻,既无我身之能缘,亦无前尘之可染也。

既而境智双遣,根尘两幻,体兹中一,离彼两偏,故无无为之可取,亦无有为之可舍也。既遣荡有无,又洞忘境观,故以无行为行也。仍以大慈之心虚察前境,则能所两空,物我清静,一切诸法皆成胜妙之境也。(69章)

这几段疏提出了需要遗忘的一系列理念,“根”、“智”即根性、智慧,指我及我之内心主观意识;“尘”、“境”即尘境、事物,指外部客观世界,物乃客观,我乃主观;“能”指主体、主动性,“所”指客体、被动性。这

些都是佛教常用语。总的意思是说要仿效圣人,忘却物质世界与我的存在,齐等亲疏关系,混同主观能动性与客观被动性,本迹虚夷,无病无累。说穿了就是要忘却世间一切是非、一切意念,做到于我于物都无所思、都无所牵、都无所有。不偏执不滞溺,妙体一中之道,如此方可成学人之利用,利用即所利所用。从上述几段疏文可以看出,成玄英所精心阐述的修养之道,基本上是针对一般修道学人的,所以,修养之法大率不离一中之道,并不提倡常人去体悟高深莫测的重玄之道。其三,忘师与资:

不贵其师,无能化也;不爱其资,无所化也。前以圣导凡,劝令修学,今明凡圣平等,故遣师资,斯则从浅至深,渐阶众妙也。……师资两忘,圣凡一揆,俗知分别,虽似大迷,据理而言,实成要妙。(27章)

这里提出需要忘却的是“能化”与“所化”、“师”与“资”的关系。“能化”指施给教化者,“所化”指接受教化者,为佛教常用语。“师”乃教者,“资”乃被教者。不贵其师、不爱其资,就是师资双遣、圣凡齐观,这样模糊了圣人与凡俗的界限、教化与被教化者的区别,方可达到要妙之境。其四,忘爱与憎:

夫身虽虚幻,而是受道之器,不用耽爱,亦不可厌憎,故耽爱则滞于有为,厌憎则溺于空见,不耽不厌,处中而忘中,乃守真修道者也。……唯被所修之境非空非有,故能修之智亦不爱憎,境智相符,是以不厌也。(72章)

这就是说只有“处心无系”,忘却“所修之境”,即自己在主观上将所处的客观环境彻底忘却,视同“非空非有”,视同虚无,自己的内心世界,即所谓“能修之智”方可做到不爱憎,这样境智双遣,方可称无心,方可“处中而忘中”的守真修道者。其五,忘违与顺、毁与誉、高与下、荣与辱、功与过:

夫圣人虚怀,逗机利物,自他平等,物我兼忘,虽有大功,终不恃赖,忘其功也。(2章)

屈曲随顺,不忤物情,柔弱谦和,全我生道。…此一句忘违顺也。体知枉直不二,故能受于毁谤,而不伸其冤枉,翻覆正直

也。此一句忘毁誉。谦卑逊让，退己处下，不与物竞，故德行盈满也。此一句忘高下。能处鄙恶弊辱，而不贪荣宠，即其德日新。此一句忘荣辱也。（22章）

违顺、毁誉、荣辱、功过都是世人刻意去区分、去选择的是非概念与事物。屈曲柔顺，与世无争，谦虚和气，以求全生，这才算忘却了违与顺的是非；将冤枉与平直视同一事，身受毁谤而申辩其委屈与真理，这才算是忘却了毁与誉的是非；谦退逊让，甘心处下，不与人争高低，这才算是忘却了高与下的是非；甘心于身处鄙恶屈辱境地，不贪荣华富贵与宠遇，这才算忘却了荣与辱的是非。一言以蔽之，忘却世间一切是非差别及其利害关系。其六忘顺与违：

顺有两种：一顺于理，二顺于俗。顺理则契于妙本，顺俗则同尘降迹。问曰：前言反物，后言顺俗，前反后顺，文岂类乎？答曰：前言反者，此明不反而反；后言顺者，亦不顺而顺。不顺而顺，顺不乖反；不反而反，反不乖顺，亦何所嫌耶？问曰：经称大顺，顺亦有大小乎？答曰：夫以顺对违，虽顺而小。今不顺不违，而违而顺，顺不异违，违不乖顺，所以出处默语，唯道是从，和光同尘，而恒顺于理，不问顺与不顺，不顺与顺，一时皆顺，是故无顺无不顺，亦能顺能不顺，乃至非顺非不顺，故名为大顺。（65章）

当理正言似如反俗。何者？俗皆好善好荣，而今乃受垢辱不善，故若反也。而言若者，欲明不反而反，虽反不反。虽反不反，恒顺于俗；不反而反，顺俗而真。欲示反不定反，故加若也。

上文云：玄德深远与物反，然后乃至大顺，即其义也。（78章）

这也是两段运用重玄思维方式解说违顺之理的典型表述，虽然比较拗口，中心意思只有一个，那就是：顺也好违也罢，一切唯道是从，一切顺其自然，做到无所谓顺与不顺、违与不违，做到不顺而顺、不反而反、顺而不顺、反而不反，这便是不同于俗世所理解的大顺。其实质仍然是“虚忘”二字，即忘却世间一切有关顺逆的是非观念。此外，其中还包含了成玄英一个重要思想，即只要内心恒顺于至道之妙理便是大顺，则可不必计较在俗世社会的顺与不顺、反与不反；如果不能

恒顺于理,那么,在俗世社会的顺就同于不顺,就是小顺。其八,忘为与无为、事与无事、味与无味:

圣人寂而动、动而寂。寂而动,无为而能涉事;动而寂,处世不废无为。斯乃无为即为,为即无为,岂有市朝山谷之殊、拱默当途之隔耶!故言处无为之事也。(2章)

妙契心源,不失真照,照达有为即无为也。故无为即为,为即无为也。事者,色声物境一切诸事也。妙体真宗,照不乖寂,虽涉事有,而即有体空,内则虽照而无心,外则虽涉而无事也。味者,染著之谓也。根尘两空,境智双寂,虽复取染而无滞也。……无始以来,大小之罪,多少之业,令尽灭除顿偿使了者,必须用前为、事、味等三种德心观之,则三世皆空,万法虚净,物我冥一,何愁之有?(63章)

这是解释老子“为无为,事无事,味无味”一语的疏文,显然与前此注家均不同。前此的老学家均将老子这一段话解释为“为无为之为,事无事之事,味无味之味”,直到当代的老学家们大多仍然持这种见解。而成玄英特别着重于“虚忘”二字,在他看来,“为无为”是为而感觉无为,“事无事”是事而感觉无事,“味无味”是味而感觉无味,即以无为、无事、无味之心意去为、事、味。要达到这样的境界,就要做到三世皆空、万法虚净、物我冥一,即在为、事、味时,静心虚空,处为不为、处事无事、处味无味,始终以空虚之心处之,始终不失大道真谛。其九,忘美与丑、善与恶、廉与贪、净与秽:

一切苍生莫不耽滞诸尘、妄执美恶。逆其心者,遂起憎嫌,名之为恶;顺其意者,必生爱染,名之为美。不知诸法,即有即空,美恶既空,何憎何爱?…以斯所验,岂有美恶哉?故知世间执美为美者,此即恶矣。是知矜名执善,于理不臧,唯当忘善恶而居中,方会无为之致也。(2章)

空幻可贪取,非关卓尔清廉避世之秽,斯则净秽双遣,贪廉两忘,不廉而廉,秽而不秽。(58章)

人处在俗流社会中,无不刻意去分别美与丑、善与恶、贪与廉、净与秽的是非,而作为修道成圣之人则应当忘却美与丑、善与恶、廉与贪、净

与秽的分别和是非,因为世间一切美丑、善恶、廉贪、净秽原本是没有的,乃是人类沉迷于真理、耽心于声色、贪恋于荣利才导致的主观臆造。忘记了这些美丑、善恶、廉贪、净秽等是非区别,才能够达到无为无欲的境界。

修心复性、归根返本,对于人生来说实际意义就是要解决生死问题,即追求长生久视、不复生死的境界。上述所有要求忘却的是非概念,归纳到一点,最为重要的是要忘却自己的身体,忘却自己的生死。如果能够做到这一点,人间俗务的是非观念就自然容易去除了,诚所谓“皮之不存,毛将焉附?”所以,成玄英指出:

凡人但知矜贵此身,而恶大患。不知大患即是我身,多求资养,终归灭坏。故贵身即是贵患,恶患即可恶身,为贵与大患俱以身为本,故言若也。 只为有身,所以有患;身既无矣,患岂有焉?故我无身,患将安托?所言无者,坐忘丧我,隳体离形,即身无身,非是灭坏而称无也。不知身是大患,矜而贵之,自贵其身,恒欲陵物,如此之人,适可暂寓于世间,不得久视于天下。能保爱己身,不轻驰骛,谦以自牧,雌而顺物者,则可以托付于天下,故德经云自爱不自贵。(13章)

独不以生为生者,是善能摄卫贵生之人也。(75章)

《老子》第13章提出了“无身”的思想,曾被魏晋南北朝以来的佛教徒指责为滞执于有身。成玄英在这里特别指出:“所言无者,坐忘丧我,隳体离形,即身无身,非是灭坏而称无也。”他认为,“无身”并不是要让身体死灭,而是指“坐忘丧我,隳体离形,即身无身”,也就是《庄子·齐物论》中颜子游形容庄子时所说的“形固可使如槁木,而心固可使如死灰”的状态,亦即庄子本人所说的“吾丧我”的境界。既然“无身”不是要让身体死灭,也就谈不上“执滞”于身体了,这便化解了老子“无身”思想的“滞执”于“有身”之嫌,显然这是对佛教徒的误会与攻击所作的批驳。他在这里所说的“贵身”指的是骄贵其身、矜养其身;所谓“保爱己身”、“贵生”,并不是道教外丹派那种服饵丹药以求延年益寿,而是指保养其性,不以肉体之生为生,以求能够长生久视、不复生死。那么,对于生死问题,成玄英又是怎么看的呢?他认为:

若能导养精神如彼空谷，虚容无滞，则不复生死也。(6章)

量等太虚，无来无去；心冥至道，不灭不生。(16章)

行愿俱足，内外道圆，理当不死不生、无夭无寿。而今言死而不亡寿者，欲明死而不死、不寿而寿也。应身迁谢，名之为死；圣体常在，义说为寿。(33章)

善摄生之人，忘于身相，即身无身，故无地之可死也。(50章)

进心果决，贪于世事，则死灭也。若进心虚淡，不敢贪染，即长生也。(73章)

这表明，成玄英所理解的“长生”并非肉体不死，而是指精神长在，即所谓“死而不死，不寿而寿”。在成玄英看来，要解决生死问题，就要跳出一味炼形以求长生成仙的圈子，而追求进心虚淡、忘于身相、即身无身、内外道圆的精神不死的境界。显然他并不认为人真能够通过修炼而达到肉体不死的境界，而是相信人能够通过修炼做到精神与世长存。这在当时道教重视炼形的外丹学盛行的情况下是独树一帜的，与此前的老学思想有所不同。

修道可以长生久视，如果不修道而心染尘境，则定会得到报应。成玄英对佛教的生死轮回报应之说持赞同态度，对“至道”的报应神力深信不疑：

心贪前境，不知厌足，害人损物，为罪日深，非唯灾及一身，亦乃祸延三族。(46章)

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。……今所以轮转无极者，为其不怀正道故也。(58章)

天然之理，福善祸淫，推穷报应，莫知其宰。……祸福之报，其犹影响，不待言辞，而善恶必应。善恶报应，随其行业，不待呼召，而必自来也。……天尊自然之网，甚自宽大疏远，而业无大小、功过酬报，终无差失也。(73章)

众生造业，各招其报，刑辟苦楚，自有冥司。(74章)



在这几段疏文中,成玄英表明了这样两点思想:一是认为善恶报应是必然规律,如同影响一样无声无息但却挥之不去,不以人的意志为转移。二是赞成有神论,承认鬼神冥司的存在,认为善恶报应均由神灵冥司操纵。

#### 4、无心无智

“虚忘”的结果,就是始终保持无心无智的状态。成玄英认为,心与性是紧密相连的,是互为依存的,人要复归其“正性”而通向“虚通之妙理”,就要靠“心”的作用,所以,他提出了“无心”的命题:

圣人无心,有感斯应,譬彼明镜,方兹虚谷,感而后应,不为物先。(第2章)

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。虽复即心无心,而实有灵照。(第3章)

体道洞忘,虚怀绝虑,心与死灰,均其寂泊,故无心也。(49章)

妙体真宗,照不乖寂,虽涉事有,而即有体空,内则虽照而无心,外则虽涉而无事也。(63章)

这就是说,修心的最好状态便是“无心”,其根据则是老子所说的“圣人无常心”。“圣人无常心”又是因为“天地无心”、“至道无心,有感斯应”<sup>①</sup>。而“圣人”之所以能够做到“无心”在于他能够做到“心境两忘”、“虽动不动、用而无心”,诚如他在《庄子·逍遥游疏》中所说“为道之要,要在忘心”。那么,什么是无心呢?圣人的“无心”表现为“即心无心”、涉事无事状态,即外表虽“有感斯应”、动而有所事,内心却“即心无心,实有灵照”,一切顺应自然,“动静顺时,无心者也。”<sup>②</sup>

要做到无心,就要讲究治心之术,首先一条就是要善于“制伏初心”:

欲谋图遣却恶道之艰难者,必须观察初心,心既无作,则无报也。夫天下艰难罪报必起自易心,言一念初心造业甚易

① 分别见《道德经义疏》第5章、第21章。

② 成玄英《庄子·刻意疏》。

也。故重考大殃必起于小,从微至著,渐成巨累,所以欲除恶报,先制初心。(63章)

犹如果瓜,结实未坚,虚脆易破,初心起染,亦复如是,结业微浅,故易除散也。心虽起染,于境未见,当尔之时,易为治理。(64章)

成玄英认为,要做到“无心”,如何控制“一念初心”是关键。这个所谓“初心”,也就是我们世俗社会常说的“一闪念”,即一刹那间的意念。一个人的最初的念头,是比较容易打消的,就如初结成的瓜果,虚脆易破;而一旦下定了决心、打定了主意要干一件事,要想再说服他放弃这个打算却是很困难的。所以,修心之中,制服这种初心,狠斗恶意初念,非常重要。能够将所有意念消灭在萌芽状态,就易于做到无心了。

在成玄英看来,“无心”就是“无分别”,而天下万恶之源便是因为“起心分别”,由此“乖于本心”,导致“诸所施为,动之死地”。这就引出了成玄英的第二个要求:去分别之智,即去除、丧失能够分辨事物区别的任何智慧与知识:

空心慧观,无易无难;分别执情,有难有易。(2章)

智者,分别之名,欲者,贪求之目。言圣人常以空慧利益苍生,令倒置之徒息分别之心,舍贪求之欲也。(3章)

绝有名之圣,弃分别之智,人皆反本,为利极多。(第19章)

婴儿,譬无分别智也。言人常能守静,则其德不散,故能复归于本性,归无分别智也。(28章)

修俗学之人,锐情分别,故累欲日增也。(48章)

混沌沌沌,无分别也。(49章)

起心分别,乖于至道,诸所施为,动之死地,故可畏也。(53章)

众生所以难理者,为心多分别,不能虚忘,故难化也。

常能知无分别为治身之楷式者,可谓深玄之大德也。(65章)

“分别”、“分别智”均是佛教术语,意指凡夫俗子区分缕析万事万物是非之理的行为与智慧和虚妄不实的谋算计度,也指佛教徒暂有而未

去的权智。“无分别智”就是去除这种分别之智。上述几段疏说明：所谓分别，就是智力与智慧，无分别就是混混沌沌，犹如婴儿，愚稚无思，不算计任何人与事。世间万事万物，如果空心惠观则无易无难，无所滞碍；如果沉迷利害，执意分别，就事事艰难、时时是非。世人之所以贪求之欲与日俱增、难以化理，就是因为锐情分别、不能虚忘，故诸所施为，动之死地。可见一切是非起因于分别之智。如果世人能够息分别之心、去分别之智，则可复于自然本性，为利极多。因此，“弃分别之智”是修身的最好楷式，故圣人提倡“以空惠利益苍生”，令人们“息分别之心”。

### 5、绝言绝学

绝学闭塞、忘言遣教，是老子基本思想之一。但如何理解这一思想，后世学者见仁见智。魏晋玄学家王弼《老子注》便显然不赞同老子忘言的主张，除了对《老子》56章“知者不言、言者不知”作了“因自然也，造事端也”的侧面训释外，对老子此类主张多不加正面注解，似乎是有意回避。而河上公则反对老子“绝学”的主张，明确指斥为“绝学不真，不合道文”<sup>①</sup>，却非常赞同老子忘言的观点，提出了“知者贵行不贵言；矜不及舌，多言多患，”“以身师导之，”<sup>②</sup>即以身教代替言教的主张。成玄英对于老子的“不言”思想，则有着更深一层的见解：

妙体真源，绝于言象，虽复虚寂，而施化无方。岂唯真不乖应，抑亦语不妨默。既而出处语默，其致一焉。端拱默然，而言满天下，岂曰杜口而称不言哉！故庄子云：言而足者则终日言而尽道，言而不足者则终日言而尽物。（2章）

至道绝言，言即乖理，唯当忘言遣教，适可契会虚玄也。

不能忘言，而执言求理，虽名信道，于理未足，所以执言滞教，未达真源，故于重玄之境有不信之心也。（23章）

不言之言，言而不言，终日言未尝言，亦未尝不言，故谓之善

① 河上公注《老子道德经》第20章，严灵峰辑《无求备斋老子集成初编》本。

② 河上公注《老子道德经》第56章、第2章。

言也。(27章)

所谓不言,非关杜口,在理既有即无,在教亦即言即默,故名不言之教;即有即无,故名无为之益。益既不益而益,而教岂不教而教哉!斯乃穷理尽性。(43章)

知道之士,达于妙理,知理无言说,所以不言。……封滞名言,执言求理,理超言象,所以不知。(56章)

成玄英认为:其一,所谓“不言”,并不是指闭口不说话,而是指语不妨默、默不妨语,时言时默、即言即默,当言则言、当默则默,“言”要达到“不言”的妙处,“不言”要收到“言”的效果,即所谓“不言之言,言而不言”,使“不言”与“言”达到“其致一焉”的境界。这才叫做“善言”,如此方可“尽性穷理”。其二,之所以要提倡“不言之教”,是因为“至道”妙绝言象,无法言说,如果刻意执言求理,就会乖理违真,就是未达真源;唯有忘却语言,遣除教化,方能够体悟真道。故体知大道的真人知妙理不可言说,所以不言;而凡俗之人封滞于名与言,执言求理,可谓不智。

对于老子的“绝学”主张,成玄英既然提出“教岂不教而教哉”的反问,就不会赞成这一理念。但他没有像河上公那样直接加以否定,而是顺着老子的思路,加以区别性的解释:

博学多言,唯益世智,既不体道,理归于穷。(5章)

达真假无差,故能忘学,学即不学,不学即学,学异不学,不学异学,故西升经云:吾学无所学,乃能明自然。……众人执滞有为,不能忘学,故说学不学者,以防众生之过患也。(64章)

绝有相之学,会无为之理,患累斯尽,故无忧也。 有为之学迷执者多,是非善恶之中,喜怒唯阿之内,适为患累之本,绝之所以无忧。(20章)

成玄英在这里显然将“学”区分为“有相之学”与“无相之学”、“有为之学”与“无为之学”。所谓“有相之学”、“有为之学”就是世俗所谓“知识”之学,“无相之学”、“无为之学”就是道教义理之学、修炼之学,其宗旨是要绝有相有为之学,会无相无为之理。如何绝之?要在“忘学”与“防过”,所谓“忘学”就是要做到“学即不学,不学即学,学异不

学，不学异学”，通俗一点说，就是要无心无意地去学，即用心灵顺其自然地冥思冥想，不可刻意去求知求悟而留下求学求知的痕迹，也就是成玄英经常说的“妙体真源”、“冥会至道”。为什么要绝之？其原因便是“有为之学”，大多执迷在“是非善恶之中，喜怒唯阿之内”，致使“有为之学”变为“患累之本”，“博学多言，唯益世智”，故须“绝学”，以示善恶皆空。

“闭其兑，塞其门”是《老子》52、56章中提出的一种思想，河上公将“闭塞”解释为闭目塞听，王弼则解释为闭塞欲望之路。道教徒则将之理解为栖托山林，避世隐居，这等于实践了河上公与王弼两者的思想。成玄英对此则另有一番高论：

言不见者，非杜耳目以避之也。妙体尘境虚幻，竟无可欲之法，推穷根尘不合故也。既无可欲之境，故恣耳目之见闻而心恒虚寂，故言不乱也。故《西升经》云：譬如镜中影，可见不可取。又云欲视亦无所见，欲听亦无所闻。（3章）

怀道抱德，充满于内，故为腹也。内视无色，返听无声，诸根空净，不染尘境，故不为目也。去彼耳目之盲聋，取此为腹之实智。（12章）

但闭塞之义有两：一者，断情忍色，栖托山林，或却扫闭门，不见可欲；二者，体知六尘虚幻，根亦不真，内无能染之心，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，岂曰杜耳掩目而称闭塞哉？盖不然乎？见无可见之相，听无定实之声，视听本不驰心，斯乃闭塞之妙也。（52章）

为道，犹修道也，言古昔修道之士，实智内明，无幽不烛，外若愚昧，不曜于人，闭智塞聪，韬光晦迹也。（65章）

这里，成玄英在第52章疏中提出了一种不同于一般的“闭塞”之见：“体知六尘虚幻，根亦不真，内无能染之心，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。”达到“见无可见之相，听无定实之声，视听本不驰心”的妙境，也就是第3章疏所说的“恣耳目之见闻而心恒虚寂”的境界，而明确反对一般人所理解的单纯的“断情忍色，栖托山林，或却扫闭门，不见可欲”。这是其重玄思维的

又一表现,与王弼、河上公等先贤的见解显然有别。在第12、65章疏中,成玄英又对这种“闭塞”作了进一步的阐述:“为腹”就是“怀道抱德,充满于内”,“实智内明,无幽不烛”,即满腹都是道德之心,别无杂念杂识,这就是“内无嗜欲之心”,属修心的功夫;“不为目”就是“内视无色,返听无声,诸根空净,不染尘境”,“外若愚昧,不耀于人”,即目所视、耳所闻,即使是淫声妖色,也能够充耳不闻、视而不见,这就是“外无可染之境”,属修性的功夫。从而做到“闭智塞聪,韬光晦迹”,心性皆空净。稍晚于成玄英的道教学者吴筠在其《心目论》中有一段话可以作为成玄英这一思想的注解,他说:

睹有而如见空寂,闻韶而若听谷单,与自然而作侣,将无欲以明。……窒欲于未兆,解纷于未扰。<sup>①</sup>

成玄英、吴筠的这种处俗同尘、视听本不驰心的修道观代表了当时道教一种非主流的修道主张。武则天时代当红的道士史崇玄在所撰《妙门由起序》中指出:“道士立名,凡有七等:一者天真,二者神仙,三者幽逸,四者山居,五者出家,六者在家,七者祭酒。其天真、神仙、幽逸、山居、出家等,去尘离俗,守道全真,踪寄寰中,不拘世务。其在家、祭酒等,愿辞声利,希入妙门,但在人间,救疗为事,今剑南江表,此道行焉。”<sup>②</sup>显然,成玄英所主张的处世不离、处染不染的修道方式在史崇玄等与官方关系密切的修道者看来是不入流的,而且主要流行于四川、江南一带,在京畿地区并不受重视。但正因为如此,成玄英的这一思想更应该引起我们的重视,它是一种新的修道观,代表了道教新的发展方向,非常有利于道教的世俗化和普及化。佛教在其后来的发展道路上大量接受和培养俗家弟子,也同样是出于这种思路。

#### 6、修道的层次与标准

尽管成玄英继承南北朝以来的道教义理,认为“至道”是“大众之正性”,人人都有道性,人人都可以修性悟道,极力劝说人们修心复

<sup>①</sup> 《宗玄集》卷中《心目论》,上海古籍出版社1992年版第18页。

<sup>②</sup> 《全唐文》卷923,中华书局1984年版第9622页。

性。但又指出,大众的道性是有层次的,大约可以分为上机、中根、下机三种:

利根之人,机性明敏,深悟妙本凝寂,体绝形名,从本降迹,故有位号,不执相生解,故言下知有之,知有太上名号所由也。中根之人,机神稍暗,不能忘言证理,必须执相修学,所以耽着经教,亲爱筌蹄,依文生情,共相誉赞也。下机之人,性情愚钝,纵心逐境,耽滞日深,唯畏世上威刑,不惧冥司考责,所以欺侮圣言,毁谤不信。(17章)

上机之士,智慧聪达,一闻至道,即悟万法皆空,所以勤苦修学,遂无疑怠。中机智暗,照理不明,虽复闻道,未能妙悟。若敛情归定,即时得空心;才涉世尘,即滞于有境。与夺不定,故云存亡。下机之人,根性愚钝,闻真道玄远,至言宏博,心既不悟,谓为虚诞,遂生诽谤,拊掌笑之。(41章)

这就是说,人的悟性生来便有差别,故修道就有上、中、下的不同层次性。因此,修炼要求与方法也就相应有所区别:

三者谓前三绝也,此文是顿教大乘,上士所学,其理深远,不足以教下机也。下机之人,未堪大教,有所属著,方进学心,所属之文,即下之四行也。见素,去华也;抱朴,归实也;少私,公正也;寡欲,息贪也。(19章)

这里,成玄英分析了“上士”和“下机”两种人修道内容的不同。其中,所谓“三绝”是指《老子》本章经文“绝圣弃智、绝仁弃义、绝巧弃利”,成玄英认为这“三绝”教理深远,不是下机之人所能够修炼的,故“不足以教下机”;所谓“四行”是指《老子》本章经文“见素、抱朴、少私、寡欲”,即疏文所说的“去华、归实、公正、息贪”。成玄英认为下机之人不堪上乘大教,“有所属著,方进学心”,即有所教化方可进步。正因为成玄英心目中,修行之人有上、中、下之分,其所崇拜与修炼的“道”也就有“一中之道”与“重玄之道”。上机之人可以修炼乃至达到“重玄之道”,中根之士则只可能修成和达到“一中之道”。因此,对修道者不能不分层次地要求,而是应当有所区别、循序渐进。

综观成玄英《道德经义疏》,可以看出,他对修心复性的修养功夫

是有标准的,这个标准便是佛教所经常宣扬的三业清静、六根解脱,所以,成玄英借用佛教术语对这一具体的修炼标准反复作了说明:

修道人,惧于世境,如冬涉川冰,心地惶怖,恐陷溺也。此明意业净。又畏尘境,如人犯罪慎密,恐畏四邻闾里知闻也。此明口业净。学人应须敛励身心,勿得放纵,犹如宾对主人,不可轻躁,此明身业净。前既三业已清,惑累消除,故能德行淳和,去华归实也。(15章)

妙契所修,境智冥会,故无辙之可见也,此明身业净。不言之言,言而不言,终日言未尝言,亦未尝不言,故谓之善言也。……圣人之言既无的当,无所之诣,此明口业净。妙悟诸法,同一虚假,不舍虚假,即假体真,无劳算计,划然明了,此明意业净。外无可欲之境,内无能欲之心,恣根起用,用而无染,斯则不闭而闭,虽闭不闭,无劳关键,故不可开也,此明六根解脱。(27章)

赤子筋骨柔弱,手握坚固,喻含德心性柔弱,顺物谦和,虽复混迹同尘,而灵府洁白,在染不染,故言握固。此一句明意业净。……含德体道淳和,无为虚淡,虽复扬波处俗,闻见色声而妙悟真空,不见和合之相,盖精粹之至也。此一句明身业净也。……含德妙达真宗,故能说无所说,虽复辩周万物而不乖于无言也。此一句明口业净。(55章)

“三业”是佛教术语,“意业”指人的意识所思,“身业”指人的行为表现,“口业”指人的语言表达。从上述三段疏文中可以看出,成玄英所理解的“意业净”,是指修行之人身处世俗社会,要心性柔弱,顺物谦和,虽混迹同尘而保持心灵高洁,纯朴无疵,即假体真,心冥至道,因而要时常心怀戒惧,唯恐心意陷溺混浊俗流之中,此义近似于儒家思想中“如临深渊,如履薄冰”的戒慎观念。“身业净”即指修行之人要时时无为虚淡,行而无行,韬光晦迹,不轻躁,无嗜欲,对于声色犬马充耳不闻、视而不见,身处尘俗而不染,即世俗所谓出污泥而不染。“口业净”指修行之人要默语兼用,含蓄得当,有口无心,有语无意,有辩无指,有言无声,说话后的效果要等于没说,没说的效果要相当于已说。达到这三方面的标准,方可谓“三业已清,惑累消除,故能德行



淳和，去华归实”，即归根返本。

在成玄英心目中，修道不仅有以上具体的操作标准，还有一个总体的最终境界。这就是：

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，以此而用，岂有疵病？（10章）

无欲无为，至虚至静，忘心遣智，尸居玄默，以斯驭世者，其唯上德乎（65章）

君子达人终日行化、同尘处世，而不离重静，此即动而寂也。重静之人虽有荣华之宫观，燕寝之处所，而游心虚淡，超然物外，不以为娱，处染不染也。（26章）

可以说，成玄英修养论全部内容的主旨就包括在这几句话中。为人处世能够“无欲无为，至虚至静，忘心遣智，尸居玄默”，这便是上德之人，也就是修身养性的最高境界。何以检验为人处世达到了这种境界呢？这就要看他是否能够做到“处世不离，处染不染”，即处于俗世之中，能够保持自然本性，不失至道真心；处污浊之流，而能够不染尘境。这是成玄英心目中圣人境界的典型表述。第10章疏则是成玄英对于修身养性最高境界的另一种表述，意思是一个人如果能够做到爱养心性而不骄贵其身，除却七情六欲，恒守虚静之气，心冥至道妙理，内外无累，就能够达到身无所为，心无所取，不为有生，不为无灭，从而臻于不生不死、长生久视的境界。至此不滞于不滞的境界，人生还有何病？尚需何药？

## 五、内圣外王——对《老子》治国之德的传统理解

老子之道是治国之道，道家之学是治国之学。这一点，早在《汉书·艺文志·诸子略》就有明确论断：“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，此君人南面之术也。”业师张舜徽认为这段话是“探本穷源的话，……应该被后人看成研究道家学说的指针。”因为他经过“反复推寻，

始悟无为之旨,本为人君南面术而发,初无涉于臣下万民也。”<sup>①</sup>秦汉的老学家们对此给予了密切注意。韩非子作《解老》、《喻老》,第一个对老子的治国思想作了比较深入的论述,并用当时社会生活中发生的事件对这种治国思想一一加以印证。至两汉,终于将老子的这种治国思想付诸实践,黄老政治创造了文景盛世。

但自魏晋玄学与道教产生之后,不仅老子的修身之道被作了庄学思想的解释,其治国思想更是被玄士、释子和道徒略而不记,或改头换面,代之以修身养性的内容。成玄英即是典型的代表人物之一。成玄英将《老子》一书看作道教教理所源的最高经典,而道教教理在他心目中又以修心复性为最主要内涵,所以他对《老子》所包含的有关治国安民思想几乎全部作了修心复性方面的理解与发挥;对其丰富的治国理念即政治思想,则基本承袭河上公、王弼等前贤的观点,没有太多的创意。下面择其主要方面试加分析。

### 1、宽简无为,谦退不争

老子治国思想的核心内容是“爱民治国能无为”,“使民不争”,即君上无为、臣民不争。这一点自始至终无所改易,道教产生以后,在这方面更无新意。成玄英自然也不例外,他在《道德经义疏》中多次使用“击壤之风”来形容“无为”政治的内涵。所谓“击壤之风”,来源于古老的传说,相传尧治天下之时,有老人击壤而歌唱道:“日出而作,日入而息,凿井而饮,耕田而食,帝何力于我哉?”这是一幅典型的自给自足的乡村生活图。成玄英对此是津津乐道的:

慈悲覆养是曰爱民,布政行化名为治国。夫治国者须示淳朴,教以无为,杜彼邪奸,塞兹分别,如此则击壤之风斯返,结绳之政可追。(10章)

万乘之主、五等之君,若能守持此道者,八荒万国自然从化,行人亦尔,所以偏举王侯者,明君王为化利物弘多也。(37章)

上合天道,下化黎元者,无过用无为之法也。叹此无为之法,独能自利、利他。用之治身,则制诸魔试;用之治国,则远

<sup>①</sup> 分别见张舜徽《周秦道论发微》“叙录”及“前言”,中华书局1982年版。

荒归伏。(59章)

理国无为即太平，躁动则荒乱。(60章)

在这几段疏中，成玄英无为而治的政治主张是昭然若揭的。需要说明的是第37章疏中的“此道”指的是“道常无为而无不为”。对于“无为而无不为”，历来歧义颇多，归纳起来，典型解释有三种：一谓君上无为，则臣民各安其业，无所不为，即无所不遂其心，严遵《老子指归》即含此意；一谓“有为则有所失，故无为乃无所不为也”，意即有为则有所失，无为则无所失，无所失的结果就意味着无所不为，这是王弼的见解；一谓“情欲断绝，德与道合，则无所不施、无所不为也。”这是河上公的说法，道教经典大多接受这种观点。成玄英虽然没有直接对这一句经文正面作过疏解，但他多次说过“无为即为，为即无为”，“无为而为，为即无为”。<sup>①</sup> 这表明他运用重玄思维看待老子“无为而无不为”的命题，无为就是无不为，无不为就是无为。此外，对于无为政治，他也有自己独特的理解，这就是主张在无为政治中应当权实二智，交互为用，不可偏废：

柔弱，实智也；刚强，权智也。欲教化众生，故须权智。确论二智，实智胜权也。(36章)

圣人御世接物随机，运权道以行兵，用实智以治国，此则偃武修文用实之时也。克定祸乱，应须用兵，兵不厌诈，必资奇谲，此则偃文修武用权之世也。文武之道，应物随时，譬彼蓬庐，方兹乌狗，执而不遣，更增其弊，未若无为无事，凝神姑射之中；不武不文，垂拱庙堂之上。以斯化物，物无疵疠；用此治民，民歌击壤。摄取之妙，其在兹乎。(57章)

“姑射”即姑射山，是《山海经》、《庄子》里记载的神圣之人居住的地方。成玄英在这上述疏文中实际上表达了这样一种理念，即治国治民有三种层次或者说三种境界：其一，在天下祸乱、众生难化之时，应当随机运权，使用兵战，而兵不厌诈，必须运用计谋，这是一种应当偃文修武、使用“权智”的时代。其二，克定祸乱之后，治国治民，应当用

<sup>①</sup> 《道德经义疏》第2、38章。

“实智”，即以柔弱姿态出现，布政宽裕，下民自然从化，因为归根到底“实智胜权”。其三，尽管文武之道、权实二智各有其适用的时候，但终究还是“执而不遣”的表现，其结果只能是“更增其弊”，不如“无为无事”、“不武不文”，垂拱而治天下，这是治国治民的最佳状态、最高境界。如此治国治民，就可使“民歌击壤”，皆大欢喜。这种理解与河上公将“以正治国”理解为“天使正身之人有国”、将“以奇用兵”理解为“天使诈伪之人用兵”、将“以无事取天下”理解为“天使无事无为之人取天下为之主”迥然不同，与王弼将之理解为“崇本息末”也有区别。成玄英在这里表现出一种辩证法思想，既承认权智、实智可以治国治民，又宣扬其遣除权实二智、不武不文的最高理想。这大约是大唐王朝先武力统一全国、后以休养生息作为基本国策治理国家的政治现实的反映，也同样是成玄英重玄思想的一种运用。

国家政治要做到宽简无为，那么，为君就要清心寡欲、为民就要处下不争，这是老子一贯的思想，这一点历代老学家并无异义，成玄英也不例外。略有不同之处在于下面一点：

尚，贵也。贤，能也。非谓君王不尚贤人，直是学者撝谦，先物后己，不自贵尚而贱人也。而言不争者，若使人人自贵而贱物，则浮竞互彰；若能各各退己先人，则争忿自息。（3章）

这是成玄英解释《老子》“不尚贤，使民不争”一语的疏文。“不尚贤”，成玄英以前的学者，如河上公、王弼等，均解为不崇尚和宠任贤能之人。而成玄英在这里却明确断定“非谓君王不尚贤人”，而是指学者自谦，不恃才傲物，不自贵而贱人，也就是韬光晦迹的意思。成玄英认为，社会之所以忿争不休，是因为人人都自以为是、贵己贱人，人人都想显示自己的才能，而不愿处在别人之后、输在对手之下；如果社会中人人都退己让人，不敢为天下先，忿争就会自然平息。这应该说是别具一格的见解，自有其深刻的哲理。

## 2、君权道授，内圣外王

儒家宣扬“君权神授”，成玄英则独树一帜地宣称“君权道授”，认为历代以来的圣君贤主都是“大道”感应而生成的，于是他们像道教三清天界一样设置官僚机构和辅佐大臣。因此，成玄英非常赞同《庄

子》“内圣外王”的思想,指出:

既能接物无遗,宜设济世之法,故立天子以统万机,置三公坐而论道,调理阴阳,缉熙治政,意在舟航庶品,亭毒群生,自开辟以来,真君出世,体道权应而为帝王,所以上象三清而置僚署也。(62章)

五等诸侯,清虚修道,遂致域中宁谧,境内无虞,岂非贤圣之君,德行丰赡者也。九五之君,用道而治,端拱玄默,天下太平,是以万国来朝,四夷款服,泽无不被,其德能普。(54章)

体道之士,处于人世,谦退柔弱,达于违从,身受屈辱,而不与物争,故堪为社稷之主以牧苍生。圣人灵鉴虚通,达于善恶,若有不祥之事,辄自躬责,引过归己,此可为天下君王也。(78章)

既理无不契,深远无极,故可以有国莅民,为王侯化主也。(59章)

圣人君临大国,善用谦和,故能摄化万邦,遐迩款附,重译来贡,不亦宜乎?(61章)

在上述五段疏中,第一段疏说明,自古以来,贤能君王都是大道变化而成的,他们是大道的化身,他们的权力是大道给予了,所以他们在世俗间也就按照三清天一样设置官属僚佐;其余四段则论证了一个道理:凡是圣贤之君,莫不内德圆满、深远无极,谦退柔弱,达于违从,先物后己,这种人便可以“有国莅民,为王侯化主”。这是内圣外王的最好注脚。值得注意的是,对于《老子》第66章中“圣人欲上人以其言下之,欲先人以其身后之”的经文,前代学者都以为“上人”即在民之上,“先人”即在民之先。这种理解,导致了后世学人往往将这种理念视为权术和诡诈。而成玄英则以为“上人”意指让一切众生处在自己之上,“先人”意指让一切众生在己之先。这样的解释,则从根本上杜绝了将“上人”、“先人”理解为权术的可能,应当说更加符合《老子》原意和道教教理的需要,盖成玄英针对时论有所纠偏而发。

## 六、构建体系——对《老子》篇章之旨的精心整合

成玄英的《道德经义疏》不依经注,直接对经文进行疏释,与其所撰《庄子疏》的诠释体式相同。这从一个侧面说明成玄英确实另撰有《老子注》和《庄子注》二书,只是没有流传下来而已。成玄英以为,“释义解经,宜识其宗致”<sup>①</sup>,我们今天研究成玄英的《道德经义疏》同样应当认识其宗致,这不仅有助于我们对其老学思想的正确认识,也能够帮助我们深入了解其哲学思想的时代特征。通过以上对成玄英《道德经义疏》内容与思想的分析与归纳,我们可以看出成玄英对老子《道德经》的诠释有如下几个特点:

### 1、为传道立论

对于成玄英《道德经义疏》的性质评估,目前似有两种偏颇:一则认为成玄英深受佛教影响,是所谓用佛教义理解释老子思想者,<sup>②</sup>这当然是一种成见,本文将在下面设专题加以论述;一则认为其《道德经义疏》“宗教意味并不浓厚”<sup>③</sup>,这是为了纠正前面一种偏见而提出的,出发点是对的,但似矫枉过正。笔者以为,成玄英疏解《老子》,他的用意不在于从道家哲学角度来阐释《老子》的思想内涵,而是借题发挥,根据道教神学理论的需要,来重新解释《老子》之道德,以创建可与佛教理论相抗衡的道教理论体系,从而确立《老子》在道教教理中的最高圣经地位,佛教意味不浓而道教气息甚厚。首先,成玄英在《道德经义疏》卷首小序中就开宗明义地指出:《道德经》“是三教之冠冕,众经之领袖”,这就肯定了《老子》一书的宗教经典性质和在三教九流众多经典中的首要地位。其次,成玄英还在其《道德经义疏》中充分肯定了老子的教主地位,教主崇拜观念在此义疏中贯穿始终。

① 《道德经义疏·开题》。

② 参见任继愈《中国道教史》第二编第六章,上海人民出版社1990年版;卿希泰《中国道教思想史纲》第二卷第六章,四川人民出版社1985年版。

③ 熊铁基、马良怀、刘韶军《中国老学史》第五章“唐代的的老学”。

如他在第17章疏解“太上不知有之”时说：“太上，即是玄天教主太上大道君也。”又在第44章疏解“得与亡孰病”时说：“教主云：得之与亡，定谁是病耶？”这种提法在其他章节中随处可见。其三，成玄英几乎在每一章疏中，都要用到“修行之人”、“修道之人”的称谓，每一章疏解最后都要归结到修行、修道这个主题上，明明白白地昭示出他是在为道教的教理与教义作疏解，这一点在下文中将专题论述。其四，成玄英在《道德经义疏》及其“开题”中凡所引用，多为道教经典，计有《玄妙内篇》、《文始内传》、《神仙传》、《九天生神经》、《抱朴子》、《西升经》、《升玄经》、《上元经》、《玉京经》等，其中《西升经》引用最为频繁，《庄子》引用次之，而几乎没有引用传统常用的儒家经典。

正因为成玄英疏解《道德经》是为道教最高经典和最高教主立论，所以，他特撰《道德经义疏·开题》篇，分两大方面十一个问题，对老子其人其书的有关问题加以综述与考证，试图将作为道教教主的老子生前生后诸事作一次全面整理，统一人们的认识，统一道教徒的说法。这两大方面，一是老子其人，二是《老子》其书。关于老子其人，分六个问题说明：一、“老子”之义，（原本此处残缺，笔者据残文推断如此）按其残文可知，据道教经典记载，这个问题有三种说法，其中之一认为，因老子在天地之先而不生不灭、无始无终，故曰“老子”，而成玄英则认为，根据道教因缘和合之义，“老子”之义不止有三，只可既不滞三、亦不执一，方得其义理。二、“名氏”，即有关老子姓名及世系问题；三、“法体”，即有关老子相貌体征问题，成玄英列举了许多有关老子相貌体征的传说，最后推断老子体貌当属真应不一不异，当以自然为体。四、“时节”，即有关老子生卒年月问题。成玄英列举了许多有关传说，并一一加以否定，认为“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？”其言外之意是否定老子有生卒年月可寻。五、“所方”，即有关老子籍贯问题。

关于《老子》其书，即有关《老子》一书的注疏和传播情况，成玄英分五个方面，对前代训释和传播《老子》等道教经典的方法与得失作了分析与考证：其一，道德，即对《道德经》中“道德”二字的理解问题。成玄英总结了历代对“道德”二字采取依训释、依义释、待对释、所表

释、无方释等五种理解方式,并明确地否定了前代老学家常用的训释方法,认为“道之为名,穷理尽性,不复可加,非训释之所能尽,直置道以道为义”,而倾向于采取依义释、无方释两种理解方式。这就是成玄英为什么不注而疏《道德经》的原因所在。其二,释经,即历代道教经典及其训释情况。成玄英将历代道教经典分为“五德三元凝空云篆”、“空林紫笔金简玉字”、“简策绳纸”等三大类,认为虽然“粗妙不同,而皆是圣言,并诠至理,咸能治病,悉名良药”,并将释经义训分为四种类型:第一训由,第二训径,第三训法,第四训常。其三,宗体,即释义解经的宗趣所归,用今天的话说,就是释义解经的指导思想。成玄英将历代释义解经的指导思想分为五种,即以玄虚为宗、以无为为宗、以道德为宗、以非有非无为宗、以重玄为宗,并明确肯定“以孙氏为正,宜以重玄为宗”。正因为如此,成玄英在其《道德经》诠释过程中,始终注意综合与归纳魏晋以来的重玄学理论,并运用这种理论来具体诠释老子思想。其四,文数,即对《道德经》经文字数的研究情况。成玄英详细说明了有关《道德经》经文字数的争议,以及葛玄本字体偶有错讹的问题,并认为葛本之所以只有 4999 字的原因是由于“三十辐”一词中的“三十”,古代分为二字,而后来合写成“卅”字,故唐代的葛本比传统所说“五千文”少了一字。其五,章卷,即关于《道德经》的分章问题。成玄英认为,《道德经》八十一章“各有表明,咸资法象”,“八十一章象太阳之极数,上下二卷法两仪之生育,是以上经明道以法天,下经明德以法地。而天数奇,故上经有三十七章;地数偶,故下经有四十四章。”在作了这样一番总结以后,成玄英在整个的疏解过程中,出于道教教理的需要,依据佛道二教经典一贯的解经方式,对《道德经》作了抽象式的引申与发挥,“得理忘言”,将其完全解释为专为道教教理而撰写的宗教义理经典。

同样出于宣传道教教理,建立道教理论体系的需要,成玄英对《老子》一书的篇章结构予以宏观研究和精心解说,试图使之成为一部结构严谨、层次分明、内容完备、思想精深的真正的道教圣典。《老子》一书,自汉以来,都是八十一章,分“道”、“德”上下两篇,上经论“道”37章,下经述“德”44章。但为何如此分章分篇,在成玄英之前,



人们只是直接注经,并未注意其篇章结构的由来与内在联系。成玄英则出于其注老的宗教情结,首次对这个问题予以全面注意与论述。他认为,“上经明道,下经辨德。上经亦具明道德,但以道为正,以德为傍;下经亦具明道德,然以道为傍,以德为正。据傍正为论,故有《道德经》上下。”<sup>①</sup>这就是说,上经主要论述“道”,下经重在说明“德”,但上经也论及“德”,只不过以论“道”为主,下经也论及“道”,但以明“德”为主。这种理解是《老子》一书问世以来世所公认的,《史记》早有明确记载:“老子乃著书上下篇,言道德之意五千余言而去。”<sup>②</sup>算不上成玄英的发明。成玄英的新颖之处在于沿着这一思路继续下去,将《老子》八十一章,从内容上分为六个层次,具体而言,他认为,第1章为第一层次,其主旨是“标道宗致”,即揭示道体主旨,标举重玄极致;第2章至第36章为第二层次,意在“广明道法”,即阐述“道”的各种特性与旨趣,他分别总结为守中守静、忘功忘我、境智相会、反本归道、养生不死、利他利物等;第37章为第三层次,作为上篇“道”的“总结指归”。下经也分为三个层次,第38章为第一层次,意在“正开德宗”,即阐明“德”的意蕴,第39章至第80章为第二层次,意在“广明德义”,即进一步论述“德”的各种旨趣与意义,他总结为柔弱无为、知足舍贪、虚静用和、无事无心、忘言含德、反俗顺道、忘生忘知等;第81章“总结前旨”,作德经的旨意归纳。不仅如此,成玄英还进一步对每一章的主旨及其相互之间的关系作了系统的比较和归纳,这实际上是他借以构建自己道教理论体系的一种方式。在他看来,《道德经》每一章的安排都是有用意的,都是按照论述所需要的逻辑顺序来展开的。例如,他对第6、7、8章之间的逻辑关系作了这样的描述:“前章(指第6章)明虚玄至道能安立二仪,故次此章(指第7章),即托于二仪而为修习之法。”“前章(指第7章)略明忘我之行,未显功能,故次此章(指第8章),广举忘我之人有殊能妙用。”<sup>③</sup>这

① 《道德经义疏》第38章“下经题解”。

② 《史记》卷63《老子韩非列传》,中华书局1982年版第七册第2141页。

③ 《道德经义疏》第7、8章解題。

样一来,《老子》一书在成玄英眼里和笔下,便成了一部结构严谨、体大思精的完整经典。当然这样一种方式可能早在南北朝就已采用,唐初颜师古的《玄言新记明老部》即专门分析前后章之间的因果关系。

尽管这样的分章析句可能与《老子》一书的原意不相符合,以今天的科学眼光来看,其实际学术价值可能不大。但是,他的义疏正是按照这样的逻辑顺序去展开的,如果我们把这样的篇章结构看作其《道德经义疏》的结构,看作他的老学思想体系,我们就可能找到了一把开启成玄英老学思想内涵的钥匙。所以,现在一般研究者对成玄英的这种分章析句的做法采取嘲讽或视而不见的态度,恐怕不是明智之举。

## 2、为修身定法

成玄英为《老子》作疏,一方面是为了从根本上确立《老子》一书作为道教首要经典的地位,另一方面则是为了借此宣传道教修心复性的修炼之法,所以,他几乎在每一章疏文中都明确揭示了作为修道者应当从中吸取什么样的养分。这又可分为两种方式:一种是将《老子》原文直接疏解为修道者应当遵循的法则,其称谓有“修道者”、“修行人”、“学人”等等,这是最主要的方式,几乎每一章都出现这种情形。试看下面几例:

第6章经:绵绵若存,用之不勤。疏:即用此非无非有之行、不常不断之心,而为修道之要术者,甚不勤苦而契真也。

第15章经:豫兮若冬涉川。疏:言修道行人,惧于世境,如冬涉川冰,心地惶怖,恐陷溺也。此明意业净。

第48章经:为学日益,为道日损。疏:言修俗学之人,锐情分别,故累欲日增也。言修道之士,虚夷恬淡,所以智德渐明,累惑日损也。

第64章经:慎终如始,则无败事。疏:此戒慎学人,令道心坚固,始终若一,岂有败乎?六度之中,终当第四也。

第75章经:民之轻死,以其上求生之厚,是以轻死。疏:行人所以不终天年而轻入死地者,以其迷情颠倒,未能悟达,

不知物我俱幻，即生无生，既而多贪六尘、厚资四大故也。

第二种方式是《老子》原文世俗色彩实在太浓厚，无法直接疏解为道教教义，成玄英便采取“内解”、“心解”、“治身”等方式将之解释为修道原则，大约有八分之一的章节采取了这种方式，试举几例如下：

第30章经：以道佐人主者，不以兵强天下。疏：言用正道辅佐君王者，当偃武修文，导之以德，不可盛用强兵，逞暴天下。《内解》：身心者，即是三业六根兵也。

第46章经：天下有道，却走马以粪。疏：言有道之君莅于天下，干戈静息，偃武修文，宇内清夷，无为而治，故能却驰走之马，以粪农田。治身者，却六根兵马，以道粪心。

第50章经：入军不被甲兵。疏：言摄生之人，纵入军阵，亦不为干戈所害。内解者言，纵入尘境，亦不为色等所伤也。

第53章经：田甚芜，仓甚虚，服文采，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗夸，非道也哉！疏：多赋多敛，如盗如贼，既蓄既积，且矜且夸，乖理悖德，谓之非道。若作行道人心解者，朝甚除，无善功也；田甚芜，心荒废也；仓甚虚，无道德也；服文彩，好饰辞也；带利剑，贪心锐也；厌饮食，耽滋味也；资货有余，积不散也。

可以说，在成玄英眼中，《老子》一书生来就是道教最高圣经，通篇都是道教教义，没有一点世俗意味；而世俗之人都是道教教民，人人有道性，只看其是否愿意体悟；世俗之间莫不为道教教理范围所包括，处处可为道场，只看其有否修道者存在。“尧舜所以升平者，有道故也；桀纣所以淫乱者，无道故也。是知以修道之身观不修道身，以有道天下观无道天下也。乃至家国利害，断可知矣。”①

正因为成玄英撰《道德经义疏》的宗旨在于为传教立论、为修道定法，所以他在《道德经义疏》中一反中国传统的经典训诂方式，采取了灵活多变的疏解方法，以便最大限度地引申和发挥道教教理，极少直接根据原文训诂意义来作疏释。其主要的疏释方法有四：一是引

① 《道德经义疏》第54章。

佛教术语来疏解《道德经》经文意义,这一点将在下文专题阐述。二是一文两解,即对部分世俗意味十分浓重的经文,采取先解释原意,再用“心解”、“内解”等方式来引申其宗教意义,这一点上文已经谈到。三是采取其在《开题》中提到的依训释以外的几种解释方式,如在第34章“万物归之而不为主可名于大”的疏文中就采用了“所表释”的方式,说:“道能生长,为物所归,譬彼大海,方兹虚谷,虽物所归,不为物主,既不为物主,可名大耶?言不可名大。”<sup>①</sup>四是采取佛道经典常用的自设问答的方式来疏解经文的宗教意义,如在第49章疏解“信者,吾信之;不信者,吾亦信之;德信”一段时,便先作一般解释,再设问作进一步申述:“信谓闻经爱乐,不信谓不乐道文。圣人以空行慈悲,平等救度,不问信与不信,皆令得益,而普发信心也。……问曰:圣人无心,有感必应,不应不感、不感不应者,故信者方教,不信者不教。而今信与不信一种教之,亦应感与不感一种皆应。答曰:应有通有别,如治在玄都玉京而恒救三界,此则通应,善信是也。至如胡人有感,紫气西浮,授尹生道德之文,此则别应。若别应则待别感,通应则寻常慈照。”

这样一来,也就导致其《道德经义疏》出现了许多在世俗传统眼光看来是明显曲解与附会的地方,这里试举三例:

第3章经:是以圣人之治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨。

疏:圣人治同前释。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。虽复即心无心,而实有灵照,乃言妙体虚寂而赴感无差,德充于内,故言实其腹也。既内怀实知,而外弘接物,处俗同尘,柔弱退己也。骨譬内也,言圣人虽复外示和光,而内恒寂泊,欲明动不伤寂,应不离真,故言强其骨也。

<sup>①</sup> 强思齐《道德真经玄德纂疏》卷九引成玄英疏。蒙文通本引顾欢《注疏》本作:“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,此即不大而大也。”两者大异。笔者以为顾本作者,时代尚未定,故其文不宜轻信,因采强文。

老子提出“虚其心、实其腹、弱其志、强其骨”的意思是很明白的，即使人民清静心灵、温饱无忧、志向柔弱、筋骨强健，但成玄英为了证明《道德经》的宗教意义，便将其中“实其腹、强其骨”的意思一变而为“赴感无差、德充于内，动不伤寂、应不离真”，强健身体的要求变成了十足的精神充实。

第75章经：民之饥，以其上食税之多，是以饥。疏：饥，谓内无德也；上，心也，心为五藏百行之主，故称为上也；税，聚敛也；食，滋味也。言行人所以怀德者，为心缘前境，多贪滋味故也。

这一段的曲解更是离奇：饥饿之“饥”意谓“内无德”，君上之“上”指的是心灵。明明白白指君主聚敛过多而导致民众饥寒交迫的一句话，成了“修行人因为贪恋滋味而导致内心渴望上德”的教义。最典型的要数第80章了：

经：小国寡民。使有什伯之器而不用；疏：国，域也。谓域心住空，故言小国，即小乘寡欲之人，亦是谦小寡欲之行。器即六根十恶之兵器也，根虽有六，用乃无穷。言什伯者，举其大数。而不用者，言静息诸根、不染尘境也。

经：使民重死，而不远徙。疏：诸行重静，知足守分，故得终其天年，而不远逐前境也。

经：虽有舟舆，无所乘之；疏：舟舆，谓三乘教法也。舟在于水能济渡，喻教能舟航万物、度于生死海也。……舆处于陆能轮转，喻教能转凡成圣也。得理忘言，故能遣教而不用也。

经：虽有甲兵，无所陈之。疏：虽有身心、兵甲，隳体坐忘，物境既空，何所陈设。

经：使民复结绳而用之。疏：既虚心证理，舍教忘筌，故寄结绳示其反本。

经：邻国相望，鸡犬之声相闻，疏：邻，近也。国谓生死之域与道境也。言此二域近在内心，故言相望也。……譬一切言教譬长昏之夜，伺智慧之晨也。此之言教近诠一心，故云相闻也。

经：民至老死，不相往来。疏：会理体真，即俗即道，既不从生死而来，亦无道境可往，二域既一，故不相往来，二际无际也。

这一章经文的世俗意味最为深厚、政治色彩最为浓重，而出自成玄英笔下的这一章疏文，不用过多分析，就能够看出其宗教意蕴反而最为明显，可以说是最为典型的附会。

### 3、借佛名释义

成玄英《道德经义疏》“为传教立论、为修道定法”的宗旨，决定了他在《道德经义疏》中，既禀承了道家传统，也吸取了许多儒家理念，如“击壤之风”、“万国来朝、四夷款伏”<sup>①</sup>，更借用了大量佛学术语。仅就本篇第二部分所引成玄英疏文而言，诸如境、智、能、所、缘、慈悲、救度、口业、意业、身业、六根、分别、色空、起染、根尘、轮转、万法、四句、百非、空心惠观等等佛教常用术语，成玄英无不信手拈来，为我所用，几乎每一章都是如此，这是毋庸置疑的事实。但这是否意味着成玄英大量吸收了佛教义理呢？笔者以为事情并非如此简单！只要我们仔细分析一番，便可发现：成玄英借用的大量佛教术语，大约有三种情况：

其一，成玄英根据疏义需要，借用佛教术语，用来说明道教义理，并没有完全照搬其术语的内涵，而是取其名而舍其实。我们试举几例，以求窥斑见豹。

第36章经：柔弱胜刚强。疏：柔弱，实智也；刚强，权智也。欲教化众生，故须权智。确论二智，实智胜权也。

在佛教经典中，“权智”指的权宜之计，“实智”指的是常住不变的真理。但在这里成玄英借用来形容道教所强调的“柔弱”与“刚强”，以及柔弱胜过刚强的道理，与其所含佛教原义相去甚远。唐佛学大师澄观曾对成玄英引用佛教术语问题作过如是评论：“成英尊师作《庄》、《老》疏，广引释教以参彼典。但见言有小同，岂知义有大异，后

<sup>①</sup> 分别见《道德经义疏》第10、54章。

来浅识弥复惑焉。”<sup>①</sup> 澄观的本意当然是批评成玄英不当引佛教术语，却从反面证明了成玄英所引佛教术语与其原意是有差别的，不能仅根据其所引佛教术语就断定他“援佛释老”。<sup>②</sup>

第14章经：此三者不可致诘，故混而为一。疏：真而应，即散一以为三；应而真，即混三以归一，一三三一，不一不异，故不可致诘也。又解：此真应两身，作三乘义释，具在开题义中。

第19章经：绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文不足，疏：三者，谓前三绝，此文是顿教大乘，上士所学，其理深远，不足以教下机也。

“三乘”、“大乘”是佛教重要术语。“三乘”主要指声闻乘、缘觉乘、菩萨乘；“大乘”指开一切智的教法，其中又分为一乘、三乘两种。而成玄英在这里使用“三乘”一词是指有关“三一”论的三种释义，这从其“开题”中可以看出。使用“大乘”则是指道教“三乘”中的“大乘”，即道教经典“三洞”中的第一洞真，成玄英的意思是指“三绝”之义“其理深远”，属道教的大乘教法，应是道教中的上士才能学到的。其他如借“四句”、“百非”等名词是用来说明重玄兼遣思想的；借“能所”、“境智”等则是用来说明道教兼忘思想的，与其所含佛教原义均不相及。

其二，成玄英所搬用的许多佛教术语，都是与道教内涵相通的，佛道二教信徒本来就经常混用，如佛教“空”与道教的“无”就被认为是同义的。即以批评成玄英不应该援引佛教术语的澄观而论，其所撰《大方广佛华严经疏》及其《经疏演义钞》本身就大量援引《老子》、《庄子》、《周易》文字，如“穷理尽性”、“众妙”、“自然”、“体用”、“有无”等道家理论术语更是屡见不鲜。因此，借用这类佛教名词并不能说明其内涵就是佛教教义。

其三，对于佛教特有的、且与道教理论有重大差别的名词与术

① 唐澄观《大方广佛华严经疏钞悬谈》卷二十四，清光绪三十三年金陵刻本。

② 佛道二教相互借用对方理论术语的问题相当复杂、微妙，笔者当另文探讨，此不具载。

语,成玄英并没有采用。佛教传入中国后,佛教徒多曾用道家思想与术语来翻译和表述佛教经典与理论,如用“真人”表示“佛陀”,用“道”表述佛教根本真理“菩提”,用“无为”表述佛教终极境地“涅槃”等。<sup>①</sup>但成玄英在《道德经义疏》中从不涉及诸如佛教的“菩萨”、“如来”、“阿弥陀佛”等特有名词与理论,更不引用佛教经典的原始语言来解释《道德经》的经义。

那么,如何解释成玄英大量借用佛教术语来疏解道教经典的动机呢?这里面有下列几方面的原因:其一,道教理论相对于佛教理论来说,专用宗教术语比较贫乏,成玄英借用其教理术语来解释道教教义,能够收到提纲挈领、事半功倍的效果。其二,更重要的是魏晋隋唐时代,在鸠摩罗什、僧肇、吉藏、玄奘等佛教大师的推动下,佛教寺庙如火如荼,佛教教义深入人心。在成玄英之前,包括陆修静、顾欢等人在内的许多道教学者,包括《玄门大论》、《本际经》在内的许多道教经典,都大量借用了佛教术语。早在东晋时期产生的《上清经》、《灵宝经》、《三皇经》等便大量吸收了当时刚刚翻译过来的佛经义理,如涅槃、轮回、因缘业报观念、阴司三界之说等等,以充实道教义理。同时,佛教名僧鸠摩罗什、僧肇、吉藏等人也早就大量吸收道家思想理论,经常用老庄学说去解释佛教经典义理。佛、道二教相互融摄对方教理在当时已是习以为常。成玄英大量借用佛教术语,只不过继承传统,跟随时代潮流而已,不意味着他对佛教教义的皈依。其三,成玄英深信所谓“老子化胡说”,他认为佛教即是道教的胡化产物,两教的教理是相通的,借用其术语和教理来解释道教教义是顺理成章的事;但道教处于上乘地位,是三教中的冠冕与领袖,所以,他并不接受佛教特有的理论与术语。成玄英有关“老子化胡”的信念不仅集中体现在其《道德经义疏·开题》中,也包含在其疏文中,如他在第36章对老子化胡的经历作了如下描述:

将欲行权摄化群品,令其歛敛不为贪染者,必先开张纵任,极其奢侈,然后歛之。昔老君西入蜀宾化胡之日,初恣其凶怪,

① 参见唐代法琳《辩证论》,载《广弘明集》,《四部丛刊》本。



然后化之以道是也。其委曲逗留具在《文始内传》。欲废其残犷者，必固恣其凶暴，凶暴既极，可以废之，即胡王肆其猛毒，烧溺老君，水火既不为灾，然后为其说法是也。先恣其恶，名曰与之，后令归善，名曰夺之。故老君先示凡迹，所以恣其刚戾，后见神通，于是胡人降伏，方得夺其凶恶，令归善道。

其四，在太宗贞观二十一年（647年），成玄英曾奉命与佛教名僧玄奘法师一道翻译《老子》为梵文，成玄英等道教学者主张用佛教术语来翻译《老子》中的一些概念，但玄奘法师坚持不允，认为“佛教、道教，理致天乖，安用佛理通道义？”<sup>①</sup>表现出对道教义理的鄙视态度，最后因双方相持不下，只好作罢。这件事对成玄英刺激较大，故他在《道德经义疏》中理所当然地要大量借用佛教术语来解释道教义理，以体现自己视佛道为一体的观点。

所以，笔者以为，日本学者中岛隆藏对成玄英应用了不少佛教词汇所作的解释是很有道理的：“成玄英的道教理论在使用佛教逻辑使道教教理系统化的问题上，已经达到了相当的水平。”<sup>②</sup>李大华先生所论：“成玄英曾引用佛教‘能所’等概念，其本意却在运用这些概念论证道家‘能所两忘’的坐忘理论。”<sup>③</sup>也是相当恰如其分的。

#### 4、抒自家新意

成玄英在《道德经义疏》中，除了出于道教教理需要而对几乎所有经文作了修身养性的引申与发挥外，还广泛吸收了以往老学家的精华之处，其中对河上公《老子注》的思想旨趣继承颇多。特别是对于许多经文的原义训释也作了一些明显不同于以往老学家的发明，这里将其中卓有新意之处略作归纳，以见其概貌。约而为论，其要有五：首先，在道论方面，成玄英否定了以往将老子之“道”分别理解为

① 《集古今佛道论衡》卷丙“文帝诏令奘法师翻《老子》为梵文事”，《大藏经》卷五十二。

② （日）中岛隆藏《从现存唐代道德经诸注看唐代老学思想的演变》，载《宗教学研究》1992年第1-2期。

③ 李大华《略论隋唐老庄学》，载《道家文化研究》第一辑。

“有”、“无”、“非有非无”的三种观点,提出“虚通之妙理,众生之正性”的新理念,并进一步将老子之“道”分为一中之道和重玄之道,一中之道乃“非有非无”之道,这是一种本体之道与生成之道;重玄之道则是“非非有非无”之道,这种“重玄”理念既是一种辩证的思维方法,又是一种玄妙的悟道境界,还是一种宇宙本体论。其次,在修养论方面,成玄英除了继承老子守静守雌的修身之道外,大量采用庄子的修养学说来补充老子之道,其中主要有忘物忘我、无心无智两个方面。但成玄英的所谓忘物忘我,并不是指绝对的忘却一切,而是运用重玄思维方法,做到视而不见、听而不闻,不忘而忘、忘而不忘。他的所谓无心无智,也不是绝对的愚昧无智,而是韬光晦迹,“外若愚昧”而“实智内明”。其三,对于老子的“长生”思想,成玄英否定了以往将“长生”理解为肉体不死、将“无身”理解为消灭肉体而追求炼形补气的修养方式,提出了“死而不死,不寿而寿”的命题,提倡追求精神不死的境界,这对于道教内丹学的发展无疑起到了推动作用。其四,成玄英还批判了人们将老子“清静无为”思想曲解为栖托山林、闭门思过的方式,也批判了人们将老子的“贵言”思想理解为“不言”的观点,主张“言而不言,不言而言,”“恣目之所见,极耳之所闻”,通过修炼达到“见无可见之相,听无定实之声,视听本不驰心,”“处世不离、处染不染”的高妙境界。这无疑对于推动道教的普及提供了有力的理论根据。联系成玄英在《道德经义疏》中屡屡宣扬的“度世救人”的思想,可以推断,他相当欣赏身怀异术、和光同尘、放浪形骸于俗流社会的一类修道者,这部分道士助善除恶,扶弱济贫,度世救人,将出世与入世很好地结合起来付诸实践,恰好弥补了道教出世与儒俗入世的缺憾。如《神仙传》中所载孙登“恒止山间,穴地而坐,弹琴读《易》,冬夏单衣。天大寒,人视之,辄被发自覆身,发长丈余。又雅容非常,历世见之,颜色如故。市中乞得钱物,转乞贫下,更无余资,亦不见食。”其五,对于老子“不尚贤”的主张,成玄英作了“不炫耀个人才华”的理解,这反映了成玄英可贵的探索精神。最后,成玄英在老学史上一次对《老子》一书的整体篇章结构与撰述宗旨作出了全面分析与解释,为道教描绘了一幅完整的教理圣典形象,这也是其思想创新的反

映。

综上所述,成玄英在《道德经义疏》中所表现出来的思想,既有其承前启后的共性,也有其空前绝后的个性。体现出三大思想宗趣:一是刻意为传道立论、为修身定法,从而将对《老子》思想的理解由传统的文本训释转变为道教义理的阐发。这一转变趋势虽发轫于汉代的《老子想尔注》及两晋南北朝臧矜、顾欢等人的《老子注》等,但至成玄英始臻于成熟。因而,这可视为老学思想史上的一次较大变化,成玄英应是《老子》道教义理的集大成者。二是在道论方面,成玄英否定了以往将老子之“道”分别理解为“有”、“无”、“非有非无”的三种观点,提出“虚通之妙理,众生之正性”的新理念,并进一步将老子之“道”分为一中之道和重玄之道,明确指出:“学人虽舍有无,得非有非无,和二边为中一,而犹是前玄,未体于重玄理也”,将此一中之道再次遣除泯灭,“此则遣之又遣,玄之又玄”,达到非非有、非非无的境界,这才是重玄之道,从而创立了体道的层次论。故成玄英不愧为重玄理论的集大成者。三是在修养论方面,以“复于真性,反于惠命”为宗旨,以“守静守雌,忘物忘我”为手段,以“处世不离,处染不染”为标准,以“心冥至道,不灭不生”为境界。断然否定了道教中栖托山林、炼丹养形的理论,这在隋唐道教外丹学十分盛行的时代前景下无疑是新颖的见解,既充实了道家与道教心性论的理论基础,也为此后道教内丹学理论的发展与成熟提供了理论根据。大约在唐代出现、被后世道教徒作为日常功课的《清静经》就是专门讲论以清静为手段的心性修养方法。当然,清静内修的根本原理仍然是中国早在先秦便已基本成熟的传统哲学核心理念“天人合一”,从这个意义讲,成玄英的心性修养理论又是对于传统儒道哲学基本理念的复归。

## 第二章 李荣《道德经注》

李荣,号任真子,唐高宗时蜀绵州(今四川绵阳)人,是唐代稍晚于成玄英而与之齐名的道教学者。李荣的生平事迹与成玄英一样,也是湮没无考,蒙文通、黄海德等学者曾有考证。<sup>①</sup>能证明李荣籍贯与生平的材料约有下列数端:一是唐释道宣《集古今佛道论衡》载李荣自称蜀人:“李荣是蜀郡词人”、“道门英秀蜀郡李荣”,与之辩论的灵辩则斥他为“区区蜀地老,窃号道门英”。<sup>②</sup>二是《绵阳县志》卷七引旧志载唐驸马蒋曜《登富乐山别李道士荣》诗云“送君从此路,城廓几千年”。蒙文通考证“蒋”当是“薛”之误,因为《全唐文》及《唐诗纪事》均载:“薛曜尚城阳公主”,而无蒋曜其人。今检《全唐诗》卷八百八十二收有此诗,作者为薛曜,题名《登绵州富乐山别李道士策》。可见二者各有笔误,前者“蒋”当作“薛”,后者“策”当作“荣”,可能皆因形近而误。其三,《全唐诗》卷八百六十九所收李荣《咏兴善寺佛殿灾》有注称:“荣,巴西人。”考唐天宝年间,绵州改巴西郡,不久复旧,故《新唐书·地理志》称“绵州巴西郡”,二名并存;又据《元和郡县图志》:“富乐山在巴西县东五里。”其四,李荣与当时游宦于蜀中的名士如初唐“四杰”之一的卢照邻、骆宾王等交往颇多,李荣应征离蜀入京时,卢照邻、骆宾王均有诗相赠别,卢诗有“敷诚归上帝,应诏佐明君”

① 参见蒙文通《辑校老子李荣注叙录》,《蒙文通文集第六卷:道书辑校十种》,巴蜀书社2001年版;另有黄海德《李荣及其老子注考辨》一文,载《世界宗教研究》1987年第4期,内容与蒙文多同。

② 释道宣《集古今佛道论衡》卷丁,载大正新修《大藏经》第五十二卷。

句,骆诗有“南陌西邻咸自保,还讐归期须及早”句。<sup>①</sup>可见李荣自称“蜀郡词人”并非虚言。上述材料表明,李荣为绵州巴西人,是蜀中颇有名气的词人道士。另据骆宾王《代女道士王灵妃赠道士李荣》全诗语意可知,李荣少年时即出家修道,故有“自言少小慕幽玄,只言容易得神仙”句,出道前后似与女道士王灵妃存在较深的感情纠葛,故有“寻思许事真情变,二人容华识少选”、“乍可匆匆共百年,谁使遥遥期七夕”、“君心不记下山人,妾欲空期上林翼”等诗句。大约在高宗初年,李荣因在蜀中声名远播,被诏入京,住长安国家道观——东明观。进京以后,李荣活动于长安和洛阳两地,主要是代表道教与佛教论辩,故释道宣称他为“老宗魁首”。又据《旧唐书》卷一百八十九《罗道琮传》载:道琮在高宗末,官至太学博士,常与太学助教康国安、道士李荣等讲论,为时人所称。可见李荣为当时道教中领袖人物,不仅与佛教界人士讨论义理,且与朝廷高层人士来往密切。高宗显庆五年(660年),李荣因与僧静泰论辩失败,“由是失厝,令还梓州。形色摧慙,声誉顿折。”<sup>②</sup>三年后再次被征入朝,直至去世。

## 一、思想背景与研究概况

由上可知,李荣与唐代统治者、佛教徒、社会名士都有着密切的关系,故研究李荣的老学思想,不能不注意其思想背景。特别是李荣在长安期间,曾先后五次应高宗邀请出席高宗为调和道佛二教而举行的宫廷辩论会,并领衔与佛教徒展开义理论辩,他的老学思想于此多有反映。他在《上道德经注表》中曾念及这一段辉煌:“猥以拥肿之性,再奉涣汗之言,遂得挥玉柄于紫庭,听金章于丹陛。”<sup>③</sup>这一点对

① 分别见《卢照邻集》卷一《赠李荣道士》,中华书局1980年版;骆宾王《代女道士王灵妃赠道士李荣》,载《全唐诗》卷七十七,中华书局1979年版。

② 释道宣《集古今佛道论衡》卷丁,载大正新修《大藏经》第五十二卷。

③ 李荣:《道德真经注序》,《蒙文通文集第六卷:道书辑校十种》。

其注《老》无疑会产生一定影响,故有必要在此详加介绍。唐释道宣所撰《集古今佛道论衡》一书详细记载了高宗时期佛道的这几次辩论。第一次在显庆元年(公元656年),<sup>①</sup>高宗召佛道入宫论义,李荣立道生万物义,提出“道有知”的观点,僧慧立登座反驳。认为道本虚无,不能生物,所谓道生万物,实无所生。既谓道生万物,道有知,何以生善又生恶、长良又长莠?故唯有佛法因缘生才是正道理。据李养正分析,李荣立道生万物义,用心有二:一为在义理上立“道为万物之本”的思想,二为“道”在宗教观念上即是“太上老君”,“道生万物”即太上老君开创宇宙一切,就此而言,道当然是有知的。故李荣立此义正是其道教学者本色的表现,也符合道教根本义理。第二次在显庆二年,高宗因西明寺成,召僧道入内殿论议名理,李荣开六洞义,拟佛法六通为言,认为老君上圣,能洞于物。佛教所谓六通,又名六神通,即天眼、天耳、他心、神足、宿命、漏尽六种通力。道教所谓六洞即眼通为洞观、耳通为洞听、鼻通为洞空、口通为洞虚、身通为洞微、心通为洞清。僧立升反驳李荣说,只有无身无碍方可洞物体道,而老子强调重生贵身,是有碍于身,故难通达于物。显然这又是对《老子》第13章所谓“吾所以有大患者为吾有身,及我无身,吾有何患”一语的曲解,按照成玄英、李荣等道教重玄派学者的理解,老子“无身”之意正是庄子所谓坐忘丧我、隳体离形,如此则死生不能累、宠辱不能惊,何患之有?第三次在显庆三年冬,高宗召佛道二宗入内论议,先由李荣升座立本际义,僧义褒诘难。本际义乃据刘进喜、李仲卿所造《太玄真一本际经》,此经是道教重玄派代表作,包含较深的重玄思辨理论,主旨是“将示重玄义,开发众妙门”,<sup>②</sup>讲双遣有无,洞解正道真性,修成正性、正见、正观、正道,以求出世升玄、精神超脱。故李荣的立论应该是很有意蕴的,而义褒的诘难则偏离论题,扯到“道法自然”的问题上,以攻击道教。因为“道法自然”历来是佛教徒用来攻讦“道”

① 原为显庆三年,黄海德考证当为元年,据改。

② 敦煌卷子P3371号卷一《护国品》,黄永武编《敦煌宝藏》,台湾新文丰出版公司1982年版。

不是最高本原的证据,认为道德之义,儒教亦有,《易经》即有“一阴一阳之谓道”,故道教所谓大道为本、长育万物非其独家所有。第四次在显庆五年,高宗召僧静泰、道士李荣等至东都洛阳问老子化胡事,李荣遂与静泰辩论起来,乃至转到人身攻击,李荣对这种辩论大约感到实在无聊,便一再奏言:“老释二教并是圣言,非荣、静泰即能陈述”,“道之与佛非荣、泰等之所言”。因此,有悖高宗意,遂被黜退,遣返梓州,直至三年后才再次被召回,但据说召回时身着枷锁,故龙朔三年(公元663年)李荣第五次参与佛道二教辩论时,便遭僧人嘲弄:“闻君来蜀道,蜀道信为难,何不乘鳧游帝里,翻被枷项入长安。”<sup>①</sup>这次辩论由李荣开《升玄经》题曰“道玄不可以言象论”,以为妙理玄奥,不可言论。僧灵辩驳难,认为至道玄理不可度量,欲论其旨,必资言象;李荣答曰:“玄道实绝言,假言以论玄,玄道或有说,玄道或无说,微妙至道中,无说无不说。”灵辩难曰:“此是中论龙树菩萨偈。”李荣说:“佛道何殊?西域名为涅槃,止是此处死灭。”

总之,从释道宣所记几次论辩过程来看,双方论辩基本是虎头蛇尾,特别是僧人的诘难常常是说不上几句便转入文字游戏式的诡辩和人身丑化攻击,而释道宣对李荣的答辩之辞则基本不载,往往以李荣“愕然不知何对”、“逡巡不答”等语一笔带过,这显然是有失偏颇的。李荣长于诗才,喜与骚人墨客交游,性诙谐,好与人辩争。据《大唐新语》卷十三《谐谑》载:京城流俗,僧道常争二教优劣,递相非斥。总章(668~670年)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。”又《全唐诗》卷八百七十一、《太平广记》卷二百四十八引《启颜录》均载李荣与僧法轨互诤事:“唐有僧法轨,形容短小,于寺开讲,李荣往共论议,往复数番。僧有旧作诗咏荣,于高座上诵之云:‘姓李应须李,言荣又不荣。’此僧未及得道下句,李荣应声接曰:‘身长三尺半,头毛犹未生。’四座欢喜,伏其立捷。”由此可见李荣思维敏捷,极富辩才,以李荣这种才辩和当时李唐王朝对道教的重视与扶持,李荣在朝

<sup>①</sup> 释道宣《集古今佛道论衡》卷丁,载大正新修《大藏经》第五十二卷。

廷之上、皇帝面前,不可能不对上述问题高谈阔论,而甘愿在佛教徒面前认输。当然,也存在另一种可能,即李荣对佛僧喜好诡辩和人身攻击的表现嗤之以鼻,故不愿同流合污、多费口舌。正如他所说:“作如此解义,何须远从吴地来?”言下之意就是论辩佛道二教的重大理论问题而常常作如此人身丑化攻击和玩弄文字游戏,实在是太无聊!不过,佛道论争,立论自然都是二教核心问题,故从这几次辩论中可以透出李荣老学思想的几点主要内容所在:一是道生万物,为万物之本;二是忘身丧我、生死齐一;三是重玄之道;四是佛道无别;五是道不可以言象论。

对李荣《老子注》及其老学思想的研究,与成玄英相比,逊色不少。最早者仍数蒙文通,但蒙氏推测李荣可能是成玄英之徒,以为“二家义说,最为相近,文亦每同,盖李之为说,亦多取六朝旧训,入己注中,亦成公法也”。<sup>①</sup>故蒙文通没有对李荣注作过多论述,以为论述成玄英足以涵盖李荣老学思想了。当代学者论之者亦少,李刚在卿希泰主编的《中国道教史》中,对李荣的重玄之道作了较为深入的分析,认为李荣的重玄思想受佛教中观的影响,是“非有非无”的重玄之道<sup>②</sup>;卢国龙在其《中国重玄学》一书中专门论述了李荣生平与老学思想,认为李荣之道乃“虚无罗于有象”,接近韦处玄的观点,与成玄英有别,其修养论则是“导之以归虚静”,其价值观是所谓“道与俗反”。<sup>③</sup>黄海德在《世界宗教研究》发表了两篇有关李荣《老子注》考辨及其重玄思想的论文,颇有卓见。一般学者则习惯于将李荣与成玄英等量齐观、相提并论,特别是在重玄思想方面,都把李荣看作成玄英重玄学的继承者,似乎两人是一致的,故往往是在论述成玄英时提及李荣老学思想,迄无对李荣老学专著进行专门研究和论述者。

① 蒙文通:《辑校老子李荣注叙录》,《蒙文通文集第六卷:道书辑校十种》。

② 参见卿希泰《中国道教史》第二卷第五章,四川人民出版社1992年版。

③ 参见卢国龙《中国重玄学》第四章。



## 二、著述源流考

据有关史籍记载,李荣著有《老子注》、《庄子注》、《西升经注》等书,其中,《庄子注》早佚,《西升经注》只有部分保存在陈景元《西升经集注》中。李荣《老子注》,最早著录见之于唐末杜光庭《道德真经广圣义·序》:“任真子李荣,《道德经》注上下二卷。”《宋史·艺文志四》:“李荣《老子道德经注》二卷。”尤袤《遂初堂书目》亦如是著录。正统《道藏》洞神部玉诀类虽然列目为“《道德真经注》四卷,李荣注”,但实际所存只有前三十六章,其余标明“原阙”。任继愈《道藏提要》谓《新唐书·艺文志》著录有李荣的《道德经注》,误。实则《新唐书·艺文志》著录为:“任真子《老子集解》四卷。”《旧唐书·经籍志》亦著录为:“老子道德经集解四卷,任真子注。”而均不著录李荣《老子注》一书,这就出现了两个问题:一,李荣的《老子注》与《老子集解》究竟是两书还是一书?二,如果是两书,那么《老子集解》一书是存是佚?宋代晁公武《郡斋读书志》和陈振孙《直斋书录解題》于此两书均无著录,此后的公私书目也不录此书。现在多数学者认为《老子注》和《老子集解》是一书异名。但南宋郑樵《通志·艺文略》著录:“老子道德经任真子集注,四卷;又三卷,道士李荣注(“荣”显为“荣”之误——引者注)。”高似孙《子略》也载:“老子注,李荣道士;老子集注,任真子。”如果说郑樵所著是通观古今、无论存佚的话,那么高氏此书则是子部书专科学目録,论撰审慎,具有较高可信度。王重民《老子考》明断《老子集解》即《老子注》,以为高似孙是“误分为二”。蒙文通则疑《道藏》中题顾欢撰《道德经注疏》为李荣《道德经集解》,认为顾欢《道德经注疏》凡所征引皆举姓氏或书名,独李荣之说称“荣曰”;《道藏》所存李荣注残卷不分章,题顾欢撰的《道德经注疏》也不分章。但他又自我否定说:“若径谓即李书,亦觉未当也。岂今之顾书,为后之道家取李荣之《集解》以为注,而更取成玄英之《义疏》以为疏?”<sup>①</sup>关于这个问题,笔者

<sup>①</sup> 蒙文通《辑校老子李荣注叙录》。

以为有几点值得关注:其一,现存著录《老子道德经集解》的三家书目《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》和《子略》都注作者为“任真子”而非“李荣”,故仅据杜光庭的著录将李荣视为《老子道德经集注》的作者,缺乏文献依据;其二,杜光庭虽著录“任真子李荣注《老子》”,但这里的任真子李荣是否即是《老子道德经集解》的任真子,亦无法肯定。因为古代多人用同一名号的不少,如晋唐以来号“广成”的道士就不止杜光庭一人;其三,现存所有任真子《老子道德经集解》的著录均为四卷,而有关李荣《老子注》的著录则均为二卷,卷数之差如此不约而同,可见二书不可能是一书;其四,唐宋道教学者凡撰“老子集解”者,多不再单注《老子》;注《老》者则多另作“义疏”而非“集解”。因此,笔者以为,二书不可能是一书,二书作者也不可能是一人,作《老子道德经集解》的“任真子”很可能不是李荣,而是另一佚名者,诚所谓此任真子非彼任真子也。献疑于此,以待达者是正,并俟以后进一步的考究。

李荣《老子注》除正统《道藏》所存残本外,明清公私书目均未见有完整传本著录。至二十世纪始有敦煌莫高窟藏经洞所出唐写本李荣《老子注》残卷,遂致蒙文通、严灵峰的两种辑本产生。蒙本是其辑校成玄英《道德经义疏》的一个副产品,所谓“因辑校《成疏》之故,见凡引成说诸籍,皆引《李荣注》,因并辑之”。<sup>①</sup>即以正统《道藏》所存李荣《道德经注》残本(仅存前三十六章,即道经注部分)为主,再将强思齐《道德真经玄德纂疏》、误题顾欢撰《道德经注疏》、李霖《道德真经取善集》、范应元《道德经集注》、焦竑《老子翼》等书中所征引的李荣注辑出,粗成一本。后又用北京图书馆所藏敦煌唐写本残卷李荣《德经注》前卷(转抄本)和法国巴黎国立图书馆所藏敦煌唐写本残卷李荣《德经注》后卷(影本)加以校补,这样遂成一完整辑本。巴黎所藏李荣《德经注》残卷共五种,分别编号为 P2594(第 39 - 42 章)、P2864(第 43 - 53 章)、P3237(第 61 - 67 章)、P2577(第 68 - 76 章)、

<sup>①</sup> 蒙文通《辑校老子成玄英疏叙录》,载《蒙文通文集第六卷:道书辑校十种》。

P3277(第76-81章,后接《道经注》末章即第37章全文)。此外,敦煌唐写本李荣《德经注》残卷还有一种收藏在英国伦敦大英博物馆,编号为S2060(第53-61章)。这样,敦煌唐写本李荣《德经注》残卷就只缺第38章及第39章“昔之得一者,天得一以清,地得一以宁”三句。说到这里,有一个问题需要加以辨正:蒙文通之子蒙默先生整理此书时,于《整理后记》中称“先君辑校《李注》时仅见巴黎所存者,而伦敦所存者(第53-61章)则未之见”。并谓整理过程中所删六十七字、改二十八字、补四十四字“多在此帙之中”。黄海德先生亦以为蒙文通未见S2060号残卷。<sup>①</sup>但据蒙文通《叙录》称:

敦煌他之写本称为无名氏注《老子》者凡四种,倘即《李注》之佚与?因函巴黎访之,且告以《成疏》复见事;复别函余君让之,探询北平图书馆所藏敦煌本。旋得余君复书,谓果如余所悬想,确为《李注》,且允代为抄寄。而巴黎所赠敦煌《老》卷影本全部适至,无名氏《老注》三种在焉,验之其一为《开元御注》,其他二种为李注《德经》之后卷。以此敦煌本校余辑《李注》,择善取之,凡改二十四字,补八字,删一字,而敦煌讹文夺句,或且并经、注皆夺之,其误则不可枚数也。乃正统残本所佚第三十七章经注全文,皆存于此本《德经》之末,于是佚亡已将千载之《李注》,遂亦为完璧,固可异耶!……于时北平图书馆所藏《李注》亦抄成寄至,而适为《德经李注》之前卷,复依之补三十九字,删八字,改十四字,于是先所疑者,皆冻解冰释。

且一再喜不自禁地说:

窃怪正统、敦煌所存,一为道经,一为德经;巴黎、北平所寄,一为德经前卷,一为德经后卷,事之巧合,乃至于此;正统所缺上经一章,敦煌于下经之末补出之,宇宙间之诡奇,竟有如是者。

这两段话告诉我们:一,蒙氏从巴黎得到了两种李荣《老子注》残卷影本,为德经后卷。德经共四十四章,分为前后,则前卷为第三十八至五十九章,后卷为第六十至八十一章。所谓后卷则可推定即上述编

<sup>①</sup> 参见黄海德《李荣及其老子注考辨》,载《世界宗教研究》1987年第4期。

号为 P3237(第 61 - 67 章)、P2577(第 68 - 76 章)、P3277(第 76 - 81 章,后接《道经注》末章即第 37 章全文)的残卷。二,蒙氏从北平所得敦煌残卷抄本为李荣《德经注》前卷,即第三十八章至五十九章残卷。而且,蒙文通所留《辑校李荣老子注》十七条校记中有第 54 章“子孙祭祀不辍”句校记云:“《李注》‘授继响于玄风’,强引、敦煌本皆如此,‘授’下盖夺‘受’字,兹空一字”。这表明蒙文通所云前卷包括第 53 - 61 章的敦煌残卷,而所缺第 38 章注,蒙本与严本文字无异,只字未提到敦煌写本,这又可排除蒙文通所看到的残卷为第 38 章注的可能。三,蒙氏对于其所辑李荣《道德经注》的完整性相当满意、绝然无憾,因为其辑本道经部分来自正统《道藏》、德经部分则分别来自北平和巴黎所藏敦煌残卷,巧合得有如鬼斧神工,简直令人不可思议!以蒙氏严谨学风而论,如果他没有看到第 53 - 61 章敦煌写本残卷,定会 在其《叙录》中提及,绝不会如此欣欣然无所遗憾!

现在的问题是,蒙氏在这里既没有说明北平所藏是胶片还是原纸卷,编号是多少,也没有提及北平所得抄本究竟是《德经注》前卷各章还是其中的几章。如果抄本出自胶片则定为上述编号为 P2594(第 39 - 42 章)、P2864(第 43 - 53 章)、S2060(第 53 - 61 章)等三种残卷;如果是原纸卷,则为北平自家所藏原件。为此,笔者曾专程赴国家图书馆查寻蒙氏所言北京藏敦煌写本李荣德经注前卷,但遍查目前最全面而权威的二种敦煌遗书总目:黄永武新编《敦煌古籍叙录新编》、国家图书馆自编《敦煌遗书总目索引》以及日本学者大渊忍尔编《敦煌道经目录编》,在总计 496 件道经中,有注疏的《道德经》21 件,除了伯希和及斯坦因所编李荣《老子注》残卷六件的胶卷外,并没有另外的李荣《老子注》残卷原件,就是说原北京图书馆并没有收藏上述六种残卷以外的李荣《道德经注》残卷。因而可以断言,蒙文通所云北平藏李荣《老子注》德经前卷敦煌写本,就是伦敦所藏 S2060 号残卷及 P2594(第 39 - 42 章)、P2864(第 43 - 53 章)号残卷,盖罗振玉当初从英法人手中所得者。那么,既然蒙文通已看到并使用了 S2060 号残卷,蒙默先生为什么使用 S2060 号残卷整理辑本时却发现并删、改、补了那么多字呢?笔者以为,这是因为当初蒙文通所得北平残卷

本为临时托人手抄,当时看胶卷并没有现在这种放大设备,故在识读、抄写过程中出现了不少错误。故蒙默、黄海德有关蒙文通未见到第53-61章敦煌残卷的说法恐怕是不确的。

此外,蒙文通曾有“于李注辑校,致力尚勤,而于经文校勘觉未尽当,以有《正统藏》及敦煌写本足据耳,两本之误,多依违之,亦当于再版时竭力精校,以弥此憾”的跋语,<sup>①</sup>蒙默先生在整理此本时即遵从遗愿,据遂州、易州龙兴观碑本、《想尔注》及成玄英疏对经文精加校勘,凡删二十三字,改八字,多所是正。故巴蜀书社所出蒙默整理本李荣《道德经注》当为目前最为完善之本。如第23章“信不足有不信”句下,唐写本残卷作“同于道者道得之,信于德者德得之”,强思齐引作“同于道得之,信于道道信人”,义均不可解,严本据唐写本残卷辑录,蒙本则检得李荣此注全袭三国钟会的《老子注》,并据李霖《取善集》所引钟会注校正作“同于道者道得之,信于道者道信之,同于失者道失之,信不足,有不信也”。又如第60章“以道莅天下其鬼不神”句,蒙本原据强思齐所引将唐玄宗《御疏》五十九字误作李注,严本同样如此,蒙默则据大英博物院所藏敦煌唐写本残卷校正为“君上用道临下,鬼不见其精灵以害人也”十六字,而删原所误引《御疏》。关于这一章,需要说明的是,据蒙文通《叙录》和《校记》来看,他是看到了这一章敦煌残卷的,只是没有采用敦煌残卷文字或所看到的手抄本漏抄了。

严灵峰辑本同样以正统《道藏》所存李荣《道德经注》残本为底本,辑强思齐《道德真经玄德纂疏》、题顾欢撰《道德经注疏》、李霖《道德真经取善集》等所引李荣注,再校以法国巴黎国立图书馆和英国伦敦大英博物院所藏各号敦煌写本残卷。唯严本谓敦煌写本P3277号残卷中“以上篇三十八章移至下篇八十一章之后”一语不确,应是上将篇三十七章移至下篇八十一章之后。当然,李荣《老子注》蒙本仍如其成玄英疏辑本一样,例皆不一一详注其辑佚出处及异同取舍状

<sup>①</sup> 蒙默《辑校老子李荣注整理后记》,载《蒙文通文集第六卷:道书辑校十种》第667页。

况,严本则仍然如其成玄英疏辑本,一一详注辑本来源之异同与取舍状况。就此而言,严本又胜于蒙本。

李荣注解《老子》是有感而发的,他在《上道德经注表》中说过:“魏晋英儒滞玄通于有无之际,齐梁道士违惩劝于非迹之域。雷同者望之而务委,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。薰犹乱警于仙风,泾渭混流于慧海。佐时导俗,时有辟于玄关;彻有洞空,乍未开于虚钥。”显然,李荣不满于魏晋齐梁之际的《老子注》,认为他们有两方面的不足:一是执滞于有无,或迷醉于空谈;二是上机之识“略而不备”,下机小识“繁而未简”。试图根据自己的理解,对此前的《老子》注疏加以取舍,这就是他作《老子注》的初衷。当然,他还有一个愿望,便是由于参加了多次佛道论争,其中有胜有败、有荣有辱,故感想颇多,新意不少,却不宜当场说出,只希望通过注解《老子》,将这些新见解展示出来。所以他在《上道德经注表》中说:“亟参高论,未展幽诚。夫以巨壑三山,泛麟洲而未测;通泉九井,仰龙德以如存。”

### 三、趋向保守的道论诠释

如同以往的老学家一样,“道”在李荣的思想中,仍然是核心概念。“道者,虚极之理也。”<sup>①</sup>这是李荣给予“道”的基本定义,与成玄英“道者虚通之妙理”的见解相比,看似无别,实则有所差异。因为成玄英强调的是一玄之道与重玄之道的差别,而在李荣《老子注》中,一是突出“道”的非有非无性,二是强调虚寂之道与常俗之道的对立。所以,在李荣的道论中,“虚极之理”实际已经回归到王弼的“道”论基础上,即将“道”理解为“无”,而与成玄英“非有非无”的“虚通不滞”之“道”是有区别的。这样的分析不是没有根据的,可以从下列两章

<sup>①</sup> 《辑校李荣道德经注》第1章,《蒙文通文集第六卷:道书辑校十种》。以下凡引李荣《老子注》,均为此本,不再注明,只注章次。

注中得到证明：

天下之物生于有，有生于无，从无出有，自有归无，故曰相生。(2章)①

无者，道也，道非形相，理本清虚，故曰无。天地从道生，有生于无也，故曰虚者天地之根，无者万物之源。(40章)

“无者道也”、“有生于无”，是以王弼为代表的贵无派玄学家的基本观点，在成玄英的老学思想中，这种表述似不多见的。但李荣在“贵无论”基础上加上了“崇有论”思想，走到了佛教徒以“非有非无”解《老》的路上，故他的道论本质上是主张“非有非无”的，这从下述注解中可见一斑：

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。(1章)

玄牝之道，不生不灭，雌静之理，非存非亡。欲言有也，不见其形；欲言无也，万物以生。(6章)

至道不暾不昧，不可以明暗名；非色非声，不可以视听得。……自寂之动，语其无也，俄然而有；摄迹归本，言其有也，忽尔而无。……迎之不见，非有；随之不见，非无也。(14章)

夫大道幽玄，深不可识。语其无也，则有物混成；言其有焉，则复归无物。归无物而不有，言有物而不无。有无非常，存亡不定。(21章)

常道妙本，非大非小，非大而能大，虽大不可贵；非小而能小，虽小不可贱也。(32章)

至真之道，非进非退，非明非昧，无色无声，无形无名。虽复无名，亦何名而不立？虽复无象，亦何象而不见？(41章)

道本无形，理唯虚寂，无形包之于有象，虚寂纳之于动植，故言万物之奥也。(62章)

① 《辑校李荣道德经注》第1章，以下凡整段引李荣《老子注》，均于段后注明章次，不用页下注方式。

由于对“道”体的认识,是理解老子思想的关键所在,故笔者在此引列了李荣关于“道”体特征的主要论述,以使我们李荣的“道”论一目了然,免致片面。从李荣的上述注解来看,其对“道”体特征的认识可以概括为:一、就形象而言,道体是非有非无、非大非小、非上非下、非阴非阳、非进非退、非明非暗、无始无终的,因而不能用“有”和“无”、“大”和“小”、“上”和“下”、“阴”和“阳”、“进”和“退”、“明”和“暗”、“始”和“终”等范畴来加以形容;二、就其影响而言,却又是无处不在、无时不有、用之不尽、湛然常存的;三、因此,“道”是不可识识、不可言言的,即不能用人类的常识常法来认识,不能用一般的语言来形容。但“无形包之于有象,虚寂纳之于动植”,“道”是在天地万事万物之中的,是世界的本质规定性,即世界的本体。与成玄英《道德经义疏》有关章节对比一下,可以看出,两者在“道”体玄奥、不可诠识这一点上是一致的,但也存在两点不同的倾向:其一,成玄英强调“道”是“大众之正性”,李荣似乎不重视这一点,没有对此作过任何论述;其二,李荣特别强调“道”的“非有非无”性,在上述第1、14、18、21章注中都提到这一特征,而成玄英虽然也注意到这一点,但只是很笼统地提到“非有非无”,并把它作为重玄思维之下的一种境界,没有像李荣这样突出地反复加以论证。

此外,从训诂学角度来看,李荣与成玄英还有两点不同之处是值得我们注意的:一是对《道德经》第1章“道可道,非常道”一语的理解,成玄英认为,“可道者,即是言名,谓可称之法也。虽复称可道,宜随机愜当,而有所有说,非真常凝寂之道也;常道者,不可以名言辩,不可以心虑知,妙绝希夷,理穷恍惚,故知言象之表,方契疑常真寂之道。可道可说者,非常道也。”这就是说,可道者,即是有声有说的世俗之道;常道者,即是不可以名言辩,不可以心虑知的虚通之道。李荣恰好相反,认为“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。非常道者,非是人间常俗之道也。”也就是说,可道者,即指其理可名的虚通之道,而常道即是人间常俗之道。老子的“道可道,非常道”,历来都是最难理解的,成玄英的解释是依据此前多数老学家的见解提出的,而



李荣的解释则是他自己别具一格的想法,这大约是他自认为可以“辟于玄关”、“开于虚钥”的地方之一。二是对第40章“天下万物生于有,有生于无”一句的理解,李荣认为:“有者,天地也,天地有形,故称有。天覆地载,物得以生,故言生于有。无者,道也,道非形相,理本清虚,故曰无。”将“有”理解为“天地万物”,“无”即“道”;成玄英则认为:“有,应道也,所谓元一之气也;元一妙本,所谓冥寂之地也。言天地万物,皆从应道有法而生。即此应道,从妙本而起,元乎妙本,即至无也。”将“有”理解为“元气”,将“无”理解为“妙本”,认为天地万物从元气而生,而元气之原起则自妙本。李荣的见解来自河上公、王弼,成玄英的观点则自己出,这再一次证明李荣对“道”的认识尚停留在汉魏玄学家的水平上,而成玄英则触及了名实的不一致性,认识到“道”仅是天地大道的一种名称,其实质内涵还有待进一步论证,便尝试着用“妙理”“妙本”来表示“道”的本质规定性。

对于“道”的来历与生成作用,李荣作了如下描述:

开自然之治,辟之以三才;运造化之功,罗之以万有。考之事用,在天帝之先,象天也。(4章)

道之静也,无形无相;及其动也,生地生天。(6章)

非有非无之真,极玄极奥之道,剖一元而开三象,和二气而生万物也。(21章)

物之得生,皆赖大道。道则信之以独化,物则称之为自然。能生者不以为功,所生者不以为德,真之至理,不相辞谢也。(34章)

虚中动气,故曰道生;元气未分,故言一也。……清浊分,阴阳著也。……运二气,构三才。……圆天覆于上,方地载于下,人主统于中,何物不生也。……阳气热孤,亦不能生物;阴气寒单,亦不足成形。故因大道以通之,借冲气以和之,所以得生也。(42章)

其中,第4章注说明“道”在天地之先即已产生,是自本自根的独立存在,同时,又是生成天地、万物的本源。第6章注则是李荣对“道”生天生地的原理所作的具体解释,他认为“道”处于静止状态时是“无形

无相”的,“道”动则“生天生地”,言下之意是“道”生天地之后便借天地而有形有相了,这便论证了“道”不仅生天生地,而且包含在天地万物之中,是天地万物的本体。明确地提出道动而“生地生天”,这是李荣在生成论方面的新思想。第34章注指出,大道“能生者不以为功,所生者不以为德,”故导致万物表现出自自然而成的“独化”特性。第21、42章注则具体描述了“道”生成万物的原理:道生元气,元气生清浊二气,清者轻而上为阳,浊者重而下为阴;又因阳气炎热,孤单不能成形,阴气寒冷,同样孤单不能成形,于是“大道”通之以和合,故至产生万物。李荣的这种宇宙生成论与河上公、成玄英等是一脉相承的。所不同的是河上公、成玄英都没有具体解释为什么需要阴阳二气共生万物,李荣则给予了说明:“阳气热孤”,“阴气寒单”,均不能单独成形生物,故需“借冲气以和之”,阴阳和合,方致万物生成。

需要说明的是有的学者认为:李荣援引佛教轮回报应观念,将道当作执行报应的主宰,这个“道”就不是重玄学的“道”,这就使被成玄英从“道”的检束之下解放出来的身心,重新回到“道”的控驭之下,“这对重玄学的理论发展来说,是一次可悲叹的倒退”。<sup>①</sup>其言下之意,似乎成玄英不仅否认了“道”的真宰地位,而且还否认了报应轮回说。这显然也是值得商榷的,事实上,成玄英并没有否定“道”的主宰作用,并没有将身心从“道”中解放出来,成玄英的报应轮回思想远比李荣要浓厚,这一点,本文上一章已经作过分析,这里且举一例为证,成玄英对《老子》第73章“天之所恶孰知其故”一语所作的疏解说:“天然之理,福善祸淫,推穷报应,莫知其宰。”既然如此,李荣的道论何来倒退?

李荣虽然与成玄英一样,欣赏重玄理论,但李荣对重玄理论的兴趣显然远远不如成玄英那样浓厚。成玄英在其著作中,处处以重玄境界为归宿,而李荣则更多地倾向于重玄思想的方法论意义。我们首先来看看李荣对重玄思想的典型解释:

道德杳冥,理超于言象;真宗虚湛,事绝于有无。寄言象之

<sup>①</sup> 参见卢国龙《中国重玄学》第四章第三节,第268页。

外,托有无之表,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。(1章)

这是李荣对《道德经》“玄之又玄,众妙之门”一语的解释,显然有所承于成玄英的重玄理论。有所不同的是,对“玄之又玄”一语的解说较成玄英简单,但对“众妙之门”的理解则较成玄英为深刻,特别是“三翻不足言其极,四句未可致其源”一语,应该说一针见血地点出了重玄之道的高妙之处:“道”是永无止境的玄妙,远不是三翻模式和佛学的四句律所能概括的,因而人们切莫刻意谋求去探究其终极原理,只能顺其自然地加以体悟。这本来是重玄之道的真谛所在,但成玄英只说到了“遣之又遣”这一步就再也没有往下说了,其意思是这种玄妙是无法用语言讲清楚的,故说到“遣其遣”也就足够了,这个真谛也就处在成玄英的重玄思想表述的言意之外了。而现在李荣再将其推前一步,如同一代一代的数学家将圆周率小数点后面的数字逐步地向前延伸精确一样,从而将道教的重玄之道境提到了比儒、佛之道更加深玄的境界。这应该说是李荣在重玄思想表述方面的一个进步、一个创意。此外,与成玄英相比,李荣对第1章“此两者,同出而异名,同谓之玄”一语的理解也有自己的个性,成玄英主要从重玄意境出发来理解这句话,将“玄”理解为有无不滞,认为:“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。”而李荣则主要从“道德”二字出发来理解这句话,将“玄”理解为“道德”的玄妙,指出:“虚寂之道,深妙之德,恍惚非易测,冥默本难言,无能名也,寄曰同玄。玄之妙也,无物可逮,唯道与德可与言玄,故曰玄德深远、至道玄寂。”这种理解的不同表明成玄英的重玄思想具有更多的理论思辨成份,而李荣的重玄认识则主要表现为直观性,且意在回归到老子“道德”论基础上。能够表现李荣重玄思想的注文还有下列几段:

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。（4章）

这一章注包含有两层意思：一是“中和之道”；二是重玄之道。这与成玄英如出一辙，但成玄英在许多章节中都论述过一中之道，明确指出，一中道是一个层次，重玄之道又是一个层次，只有去一中之道，方可致重玄之境。而李荣除了这里的论述外，再也没有在其他章节中论说过这个问题，因而这里的认识恐怕不能够视为自觉的意识。应当指出的是，有的学者将李荣在这里所说的“偏去中忘”看作佛教三论中道观学说<sup>①</sup>，笔者以为这是值得再推敲的，因为中道观的主旨是非有非无、无为守中，类似于儒家的中庸思想，而“偏去中忘”的主旨是遣二边、去中道，不滞于不滞，是比中道更深一层的重玄思维方式与境界。

希微夷三者也，俱非声色，并绝形名，有无不足诘，长短莫能议，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。无一无三，自叶忘言之理；执三执一，翻滞玄通之教也。……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。恐迷涂之未悟，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。（14章）

这一章注表明了李荣对“三一”命题的态度。“三一”命题是道教支持重玄思想的重要理论之一，是重玄学的又一表述方式，有几种不同的

<sup>①</sup> 李刚《道士李荣重玄思想管窥》，载《众妙之门——道教文化之谜探微》，湖南教育出版社1991年版。

解释方式。成玄英也曾对此发表看法,但引用的是道教前代学者臧玄静用“精神气”解释“三一”的观点来证成之,没有多加发挥,而李荣则撇开“精神气”的说法,用《玄门大义三一诀》所示理论来加以论述,并直接归结到“玄之又玄、遣之又遣”的重玄之道。

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?(33章)

这一章则显示出“重玄之道”在李荣心目中,仅仅只是一种方法论而已,不具备境界意义。而这种方法论的内涵便是对客观世界的认识要建立在“万境皆空”的基准上,对主观自我的认识则要注重体悟“一身之非有”,即身体非自我所有。总之,李荣对“重玄”思想的认识,基本理论模式可以说是成玄英重玄思想的翻版,但表述深度则进了一步。而对于重玄思想广阔的运用空间,并没有像成玄英那样去着意论述和衍申,仅仅局限于方法论的范畴之内。

#### 四、渐进苦炼的修行主张

作为道士的李荣与成玄英一样重视《老子》修身养性思想的阐释,认为“道不可不修,德不可不立,立德修道,自家形国,何往不安。”<sup>①</sup>但综观其《老子注》,可以看出,他并没有像成玄英那样完全抛开《老子》的固有观念,而是主要依据《老子》本身的思想理路去演绎修身养性的理论与方法。如果说成玄英的修身思想具有浓厚的道教修炼色彩的话,李荣的修行主张就基本褪去了这一层斑斓,回归到了切实艰苦修炼的渐进轨道上。

##### 1. 立行全真

对于老子的修身思想,李荣主要从修身立行、养性全真两个方面来理解。其中,特别强调了“立行”、“全真”的命题。首先,我们看看李荣关于修身立行的论述。他认为:

<sup>①</sup> 《辑校李荣道德经注》第54章。

修身理宜练行，行洁则道可成。(11章)

修身理应“练行”，“练行”的目的是“行洁”，“行洁”可致悟道而成。这不仅提出了“练行”的要求，而且指出了“练行”的必要性。这里的“练行”即是第38章注中所提出的“立行”命题：

大丈夫经国、理家、修身、立行，必须取此道德之厚实，去彼仁义之华薄，则捐俗礼归真道。(38章)

李荣将“立行”与“修身”、“理家”、“经国”并列看待，把“立行”看作是与“经国”、“理家”、“修身”一样重要的大事，并指出了“立行”的基准是“道德的厚实”。什么是“道德的厚实”呢？李荣对第55章“含德之厚，比于赤子”一语的解释就是这个问题的最佳答案：“怀道抱德，积行深厚，气专精固，绝欲无贪，不散真童，类于赤子。”第54章注也明确地肯定了这一点：“能立行于至道之境，则根深而不拔。”李荣还在下列几章注中进一步指出了“立行”的具体标准与内容：

昏昏默默，道之极也；昧昧晦晦，行之至也。(18章)

不谄不骄，在于中平，君子之行也；不静不躁，处于中和，入道之基也。(28章)

“不谄不骄，在于中平”，“不静不躁，处于中和”，即儒家的“中庸之道”，这是君子之行的一般标准，是“入道”的基本前提；“昧昧晦晦”、“昏昏默默”，这是君子之“行”的最佳状态，是体道悟道的极致表现；这个最佳状态也就是第69章注所说的“应物而行，无心而动，行无行也。”“识因缘之皆假，达理教之俱空，行无行也。”老子所谓“行无行”就是行而无行，也即“为而无为”，这可以说是“立行”的最高标准。对于“立行”的具体内容，李荣在第15章和19章注中有详细说明，第15章注说：“夫道既难思，行亦叵识，恐来人无因体道，学者不知立行，下文略举容相，以劝勸也。”下文列举的“容相”便是“兢兢不敢为非，勤勤唯知进道也。”“志道从善，惧幽明以弹紕也。”“为容唯事，安然修道，不宜妄动。”“厚而不薄，实而不华。”“心之虚也，怀道而济俗。”“心无分别，与俗和同，”“怀玉无染，握珠自明。”这些便是“立行”的内容。第19章注在解释了“绝圣弃智，绝仁弃义”之后说：“今皆弃之，于教不足，未知学者何所措心，是故继以后文，示令立行也。”后文即老子

所说的“见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧”。可见，这也是李荣所提“立行”的内容。约而言之，“立行”的内容是：弃恶从善，虚静不动，无心无欲，实而不华，怀道济俗。李荣还区分了几种不同的“行”：

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。若未能遗识，情在有封，驰鹜于是非，躁兢于声色，但归有为之事迹，岂识无为之理本？此有欲行也。（1章）

信道弥笃，强行有志，寒暑变而不革其心，金石销而不移其操，始终常一，确乎不拔，勤行也。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，反笑清虚之大道也。（41章）

第1章注讲的是“无欲行”与“有欲行”。“无欲行”就是虚心无欲、清静无为；“有欲行”就是钟情于声色、躁动于是非，有为多欲。第41章则区分了“勤行”与“小行”：寒暑易节而不变其心，金石销磨而不改其操，始终如一，信道弥笃，这就是“勤行”；知近不知远，识浅不识深，便是“尘垢之小行”。此外，李荣还指出了“修行”的长期性、艰巨性、渐进性：

积习生常，美成在久，故知修行非一朝一日可以致也。（41章）

这与成玄英认为修道“不经一日求之则得”<sup>①</sup>的看法形成鲜明的对比，可以说是李荣修身。

“行”的概念，成玄英也经常提到，但与李荣有很大差别。成玄英只是笼统地将修道称之为“修行”，并没有将其中的“行”分离出来作为一个独立概念加以分析，更没有使用过“立行”的概念。他总是将“行”与“修”、“业”、“功”联系起来用，形成“修行”、“行业”、“功行”等富于宗教色彩的概念；另外，还提到“非有非无之行”、“高行”、“真行”、“学行”、“百行”、“诸行”、“行解”等概念，显示出比较浓厚的宗教意味。而李荣则很少使用“修行”（仅有两例）、“行业”（无用例）等提

<sup>①</sup> 成玄英《道德经义疏》第62章。

法,只是把“行”作为一种人生操行,注重从实践修养上去对待,基本去掉了成玄英所谓“行”的宗教意味,从而提出了与儒家所提倡的君子“修身、齐家、治国、平天下”、“立德、立功、立言”的修养标准十分相似的“大丈夫经国、理家、修身、立行”的命题,表现出比较浓重的儒家修养意向。

另一命题“全真”可以说是中国哲学中的一个固有概念,早在《庄子·盗跖篇》中就已出现:“子之道狂狂汲汲,诈巧虚伪事也,非可以全真也,奚足论哉!”这是庄子或其门徒借盗跖之口批评孔子的一段话,晋代嵇康《幽愤诗》有云:“志在守朴,养素全真。”可见,“全真”与虚伪是对立的,与养素是一脉的。但李荣之前,道家与道教学者使用这一概念的并不多。李荣在其《老子注》中有五章提及这一概念,指出:

去分别而遗识,智慧自明;捐物我以全真,道德自彰。(22章)

故知怀雄猛之心者,未可全真;抱雌柔之性者,不能志道。(28章)

含德之人,屈身以顺物,柔心以从道,可欲不能开,全真自然固也。(55章)

含光藏耀,全真抱朴,分别智息,将以愚之也。(65章)

去彼自见自贵之忤物,取此自知自爱以全真。(72章)

李荣在这几章注中虽没有直接解释“全真”是什么,但不难从中归纳出其内涵:“捐物我”就是忘却物我的存在,即庄子所谓“堕体坐忘”;怀雄猛之心者未可全真,则“抱雌柔之性者”即是“全真”;“屈身以顺物,柔心以从道,可欲不能开”,便是“全真”,这讲的是顺其自然的柔性与无欲之虚心;“含光藏耀”与“全真抱朴”,是可以相互替代的两组并列语词,即“含光藏耀”意味着“全真抱朴”,同时“含光”与“藏耀”、“全真”与“抱朴”又是同义而可相互置换的,故这两组语词的意思也是指静退朴素之性;第72章注则是说做到“自知自爱”以保持“全真”。可见,所谓“全真”就是保全自然朴素、雌柔无欲的真性,也就是《淮南子·览冥》所说的“全性保真,不亏其身”,这应该是修身立行的基本目标。



为什么修身立行要从养性做起,要追求“全真”呢?这与人的禀性有关。李荣指出:

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。(1章)

人之禀性,咸不能以道为娱,而以欲为乐。(2章)

繁华者,物情之所悦;虚寂者,人性不能安。(35章)

百姓不能以性制情,而乃纵心逐欲,注耳目于声色,专鼻口于香味,因兹昏惑,以此聋盲。(49章)

这就是说,虽然人生在世,同始于道德,同受气于阴阳,在原质上是一致的。但一则由于后天成长过程所受影响不同而导致人们在情性上有皎昧之别、静躁之异;二则寻常百姓不能以性制情,不能以道为娱,不能安心于虚寂之道,而纵情于声色犬马,专注于身心之欲望。这样便导致:

不能养性,内为情欲之所伤,外为毒虫之所害。(50章)

失本逐末者多矣,不体真宗;放情违性者众焉,宁知君主。(70章)

不能养性的结果便是,内为情欲所伤,外为毒虫所害。因而“失本逐末者多,放情违性者众”。李荣认为:

夫进智以徇美,与饰伪以为恶,事虽不同,失性均也。(20章)

善摄生者,不耽乐,性不伤,无毒心,物无害也。(50章)

不论是进智以徇美,还是饰伪以为恶,这都是为情欲所伤、为毒虫所害的失性表现,故善于养生修道的人,总是力求不沉溺于声色情欲,以避免真性受到污染,以保持于心于物都无所妨害。因此,李荣提出:

因强梁之性,演柔弱之法。(42章)

除可欲则外无所求,清本性则内无所乏。(46章)

重生之人,制浮情于正性;(75章)

意思就是要根据强梁不逞的后天之性,修养柔弱之法,除去可欲之情,清静本真之性,以使外无所求,内无所乏。一句话,就是要以正性

控制浮情。

修身立行要从养性全真做起，而养性全真的终极目标则是归根返本，这一点与成玄英是一致的。李荣认为：

凡人失本而逐末，离淳以入浇，圣人抑末而崇本，反浇以还朴也。……圣人皆劝以反本，……在末所以轮回，反本寂然不动也。（16章）

子依母，物无伤害；人依道，理无危殆。人从道而生，还须归道，今不知归，失于本也。（32章）

子从亲生，必须孝于亲；物从道生，必须守于道。……母子相守，本末相收，能行此者，家国安也。掩目闭口，外患不生，既无疲劳，又绝勤苦，会无名之始，归有名之母，修身之道也。（52章）

这三章注包含着之所以要归根返本的两点理由：其一，圣人与凡人的区别之一便是凡人只知道舍本逐末，其结果是离淳而入浇；圣人则意在抑末崇本，其结果是反浇还朴。逐末就难免生死轮回，返本则能够超脱生死，寂然不动。所以，要想超脱生死、成圣成仙，就应当像圣人一样，追求返本归根。其二，人既然从道而生，最终便应当复归于道，因为，周而复始、物极必反是自然规律。如果不思复归，便会失本；失本则家国有危殆，故必须“掩目闭口，外患不生”，“会无名之始，归有名之母”，此“修身之道也”。相反，如果不能修道立行、全真返本，则身体死灭，无可救药：

若能归道，超生死而出有无；必其昏俗，沦有无而系生死。

（40章）

失道滞俗，去本求末，通六情之兑，开五欲之门，虽成有累之

事，终失无为之道，亡没此身，难可救拔。（52章）

显然，对于老子的“塞其兑，闭其门”，李荣不赞赏成玄英所谓“见无可见之相，听无定实之声，视听本不驰心，斯乃闭塞之妙也”的观点，而是按照汉魏传统的老学思想，理解为“掩目闭口”。但对于上文提到的生死问题，李荣同成玄英一样，反对追求肉体不死的方式，而主张修道长生，即通过修身养性，达到精神不死境界：

河上以为养神乃是思存之法；辅嗣言谷中之无，此则譬喻之义。虽真贤之高见，皆指事之说也。今则约理尝试言之：谷，空也；玄，道也；牝，静也。夫有身有神，则有生、有死，不可言道。流动常无，岂得言静？若能空其形神，丧于物我，出无根，气聚不以为生；入无窍，气散不以为死。不死不生，此则谷神之道也。生死无常，浮动之物也。幽深雌静，湛然不动，玄牝之义也。（6章）

修道者以百年将尽之身，获万劫无期之寿，此亦死而不亡也。然物则有生有死，人则有存有亡者，皆为天也，道则不生而能示生，虽生而不存；不死而能示死，虽死而不亡。不存不亡，故云寿也。但存亡既泯，寿夭亦遗。（33章）

有身体存在、有神思活动，就有生有死，就不可能达到至道境界；反之，如果能够空其形神，丧于物我，即无视于身体的存在，又模糊了物我界限，不以常俗之生为生，不以肉体之死为死，就可达到不生不死的境界。这是因为天地包括人在内的万事万物有生必有死，生老病死是不以人的意志为转移的天然规律，而“道”没有产生之期，也就没有死亡之日，可见无生就无死，泯灭了有无、生死的界限，也就没有了长寿短命的区别。故返本归道，便可超越生死轮回而拔出有无之限。值得注意的是，李荣在这里虽然公开批评了河上公、王弼的看法，但所得结论“不死不生”，并不是他的发明，而是有所承于成玄英的思想。

## 2. 虚静谦退

究竟如何立行、如何养性呢？李荣认为，保持清静之性，是修养的首要任务和根本方式。因为：

身清则魂魄安，心浊则真神远，绝虑以守神。……化物理人，事资安静。但有为而躁动者，伤物也；无为而安静者，爱人也。（10章）

其性静而贞，其行清而远，守之厚者，可得虚极之道。动则有生有死，失于真性；静则不死不生，复于慧命也。（16章）

夫静可以制动，阴可以屈阳，故知谦撝伏跨企，柔弱胜刚强

也。(61章)

李荣在这里说明了保持清静之性的作用：一是可使魂魄安宁，即身心宁静，从而绝虑无忧，神思深远；二是可以化物理人、制物无为；三是可以制动屈阳、致胜刚强；四是可致不死不生的境界，达到冥体至道、复于慧命的目标。反之，如果不能保持清静之性，就会内为情欲所伤害，外为毒虫所惊扰，这样心动神忧，必然会有所行动，有所行动则必有生死之虞。故“圣人所贵者大道，所宝者重静。”“圣人顺自然之本性，辅万物以保真，不敢行于有为，导之以归虚静也。”<sup>①</sup>即圣人总是顺自然本性去辅导万物以归本真、以归虚静，而不敢立行于有为。因此，李荣劝导“为君父者不得轻躁而失道，必宜重静以契德也。”<sup>②</sup>那么，虚静的含义是什么呢？李荣指出：

生死无变于己，寒热不累于身，清静也。(45章)

将生死等人生喜忧、寒热等自然烦恼都置之度外，不为所动，不为所扰，便是清静。如何做到清静呢？从上面的引文中我们已经看到，静与动是一对矛盾，“动则有生有死，失于真性”，故如何消除“动”的根源，是保持静的关键所在。历来的道家与道教学者都对此有所关注，李荣的前辈成玄英对如何处理“动”与“寂”的关系便作了大量论述，提出动而寂、寂而动的论点，即“动”、“寂”兼行不悖、顺其自然。李荣对动、寂关系也给予了充分注意，强调“无心于动，动不妨寂；虚己于寂，寂不妨动。寂不妨动，虽动而非动；动不妨寂，虽寂而非寂。”<sup>③</sup>这与成玄英并无二致。但不同于成玄英的是，李荣在此基础上还提出了“息动”、“息应”的主张，认为“息动于心”是保持虚静的基本方法之一：

流动无常，岂得言静？(6章)

息应还真，摄迹归本也；从体起用，自寂之动也。(14章)

安然修道，不宜妄动。夫息动于心而神自静，莫挠于水

① 《辑校李荣道德经注》第26、64章。

② 《辑校李荣道德经注》第2章。

③ 《辑校李荣道德经注》第55章。

而浊自清。人能守之，自得清静，义存谦退，不事满盈。（15章）

息躁动，凝神于安静；绝繁务，虚己于自然；除嗜欲，耽之于玄妙也。（63章）

思除其恶，制之于未动；虑息其患，持之于安静。（64章）

动不常动，息动以归寂；寂不常寂，从寂而起动。（37章）

“息应”就是“息动”，在这几章注中，李荣分析了“动”与“静”、“心”与“动”的因果关系，说明保持虚静的关键在于从内心上平息躁动的欲望，“人能守之，自得清静，义存谦退，不事满盈。”成玄英曾提出过息是非、息嚣尘等，却从未提出过“息动”“息应”的设想。但“息动于心”并不意味着要息动于行，李荣对此提出了自己的原则：要“动皆合理”，“动必以时”，“动必以律”<sup>①</sup>。显然，李荣的分析要比成玄英具体而深入，少了一些虚玄，多了一份实在。成玄英的虚玄来源于“遣之又遣”的重玄思维，实质在于亦寂亦动；李荣的实在根自于“非有非无”的一中道，目的在于息动归寂。

其次，就是要保持雌柔谦退、无欲无为的姿态，认为“人士谦退，道德归之”。“理身者，若能以谦为德，以道为用，必可破之于强敌，摧之于骁雄。而道最为先，故无易于道也。修身者能守雌柔之至道，自破刚强之人我。”<sup>②</sup>“以性制情，寡欲也。”“若其有欲，则非安静，则失正道。今不见有累之可舍，不见无名之可取，取舍既忘，则情欲不起。情欲不起，自然安静。”<sup>③</sup>这方面的思想，李荣与成玄英并无多大差别，这里不多引证。

### 3. 无心不言

虚其心、浑其心、无恒心，是老子的重要思想之一。道教理论认为，要养成虚静之性，必须首先修心，因为心是一切善恶意念的源泉，《西升经》第17章云“生我者神，杀我者心”。李荣在注这句话时解释说：

① 分别见《辑校李荣道德经注》第25、31、69章。

② 分别见《辑校李荣道德经注》第28、78章。

③ 分别见《辑校李荣道德经注》第19、37章。

心有分别之知,能造有为之过。过无患我,是实由心。

又在《老子注》中指出:

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,无死地也。(50章)

争由心起,为因事生。(81章)

一切意念均来自于心灵,这是对人类大脑缺乏正确认识之前,古人对意识来源的基本解释与看法。是非好恶、论争怨仇起源于心,置我于死地的也是心灵之念,如果灰心息虑,不产生有为的意念,就能够避免心灵这块死地的干扰。故成玄英在阐释老子“虚其心”、“无常心”的思想时特别强调“制伏初心”,“心无分别”,注意探讨如何保持“无心”。这就构成了李荣解释之所以要保持无心的第一个原因。其次:

天地无心,绝于憎爱,以无爱故,故曰不仁。……圣人无心,与天地合德,不仁当狗。(5章)

圣人虚心,亿兆归之。(11章)

天道无心,与物不兢,自然尊贵,而居物先也。(73章)

圣人无心,自然无事,事既无事,为亦无为。(81章)

因为天地无心,便能够做到与物无争,自然长久、自然尊贵,居万物之先;圣人无心,便能够与天地合德,自然无事。因此,李荣指出:

标天地之德,问乎长久之由,莫不本彼无心,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。(7章)

学道者,虚心遗于声色,澡虑荡于纷累,虽于朽身弊俗,复得成于真道也。(15章)

这就是说修道者应当法天地与圣人,始终保持无心、虚心这样一种状态,就能够使生命与金石而长存,与天地而永固。而“虚心”的标准则是李荣在注释《老子》第3章“虚其心”一语时所说的“除嗜欲,绝是非,遗万虑,存真一”。至于成玄英所特别强调的“息分别之心”,李荣与之一样,也主张“心无分别,与俗和同,怀玉无染,握珠自明。”<sup>①</sup>

① 见《辑校李荣道德经注》第15章。

说：

若有心分别，有善有不善。有善有不善，不得以为善。今既无心分别，非唯善于善，亦善于不善，亦善则与不善皆善，是以谓之得善也。（49章）

对于老子“行不言之教”等思想，李荣没有像成玄英那样运用重玄思维提出所谓“不言而言，言而不言”的解说。而是提出了自己不同于一般的理解，认为：

猛士上将承威以定四方，宰辅阿衡论道而清百揆，化不以言，故云行不言之教也。（2章）

所谓“不言之教”，就是猛将率兵威镇四方，保国家安全，而文臣宰辅则在朝廷坐而论道、表率百官并督办政务，如此桃李不言，下自成蹊，化不以言，教自然成。对老子的“不言之教”作这样的解说，这在魏晋南北朝以来老学宗教化趋势相当明显的情况下，是别具一格的。对第56章“知者不言”一语的解释，李荣指出：“得意忘言，悟理遗教，言者不知。”在其《西升经注》中也说：“理本无言，借言诠理，理既玄悟，自合忘言。”这与王弼的思想一脉相承，而与成玄英的意向相去较远。

此外，对于道教根据老子虚静思想而从庄子学说中摄取的“隳体坐忘”思想，对于物我两忘、能所与境智皆空的思想，李荣与成玄英的思路是一致的，没有什么不同，这里仅举一例为证：

修身者，虽复历之于秽净，秽净兼忘；经之于善恶，善恶同舍。照一理之元寂，建万境之皆空，可以成道为法王也。（78章）显然，李荣的“兼忘”思想像成玄英一样带有浓厚的重玄思维色彩。

## 五、以道治国论

李荣毕竟有过“应诏佐明君”的亲身经历，与朝廷的关系，远比成玄英密切，因此，其《老子注》对治国之道倍加关心，作了比较充分的论述。首先，他认为，老子著书的旨意就在于为君主们提供治国之术：

大圣老君，痛时命之大谬，愍至道之崩沦，欲抑末而崇本，息

浇以归淳，故举大丈夫经国、理家、修身、立行，必须取此道德之厚实，去彼仁义之华薄，则捐俗礼归真道。（38章）

老君伤时王不从夷路，唯履险途，服文采而带利刃，厌饮食而积货财，农田荒秽，仓廩空虚，此乃盗夸之人，岂知纯粹之行？若使我微知政事，必行无为之大道，不涉有为之小径，有所施为之事，尤畏不行也。（53章）

第38章注的经文是“故去彼取此”，反观成玄英对这句经文的疏是“去彼华薄，则是绝仁弃义；取此实厚，则是反朴还淳。且上德圣人，体无分别，岂有心于彼此、情系于去取者乎？盖明不去而去，虽去不去，不取而取，虽取不取，非去之而去，非取之而取者也。去取既尔，彼此亦然。”不分彼此与去取，这是典型的重玄思维。再看第53章注的经文是“使我介然有知，行于大道，惟施是畏。”成玄英的疏谓：“言正真之道，甚自平夷，假使我微介起心，以知行道者，此即妄起攀缘，乃为流动，深不可也。何者？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，履危险而常安，临大难而无惧，故无畏也。今乃起心分别，乖于至道，诸所施为，动之死地，故可畏也。”这同样是一种重玄思辨，与李荣的诠释思路差距更大。从这两章注疏的对比中可以明显看出，李荣注的重玄思辨色彩大为减退，政治实用性大大增强。在李荣看来，老子著书是看到当时的社会“时王不从夷路，唯履险途”，导致“农田荒秽，仓廩空虚”，“时命大谬，至道崩沦”，他甚至揣测老子的用意说，一旦老子执政掌权，就一定要以无为之道治国，决不走有为多欲的路线。

其次，李荣认为，国由道生，道为国母，大道是治国的根本，故为君治国要得道，不能失道。得道则安，失道则危：

夫水所以载舟，亦所以覆舟，高以下为基，下亦危于高也。  
……失道则高下相危，得道则君臣俱泰。（2章）

天王诸侯若能抱道，遐迩人物自然宾服也。……守道则功格四表，无为则乾坤交泰，非唯天地相合，抑亦德合天地。德合天地，既知甘露降，亦知醴泉出，此有道之化也。（32章）

国王有道，天清地静，人安神泰，无复倾危。（33章）



有道则国安,无道则国危,国由道生,道为国母,以道为母,所以长久。(59章)

上古至淳,贤愚平等,身不失道,行合自然,人皆宝道也。逮乎三五已降,物渐浇漓,无君不可导人,有主方能化物,故上树垂拱之后,下设论道之官,示之以好恶,诫之以礼律,化彼不善,陶此淳风也。(62章)

在李荣《老子注》中,将“道”与国家、君主联系起来论述的地方共有上述四章,其中心思想就是国由道生,失道国危。但具体而言,尚可细论:其一,上古社会“人皆宝道”,这可以说是李荣对老子“大道”思想的一个发展。老子曾指出“大道废,有仁义”,此后自《韩非子·解老》到成玄英,对此句的理解仅局限于“大道之世”,仁义不行云云,这种理解实际上没有超出《礼记·礼运》所谓“大道之行也,天下为公……”的大同思想。其“大道”指的是一种局面、一种状态,也就是儒家所谓的“大同之世”。李荣在这里提出上古社会“身不失道”、“人皆宝道”,则是将“道”视为治国治世的一种法宝、一种模式、一种精神。这样一来,“道”就成为一种至高无上的独立的精神存在,其地位显然比将之理解作为一种状态、一种局面要重要得多。所以,这应该理解为李荣老学思想的一个进步。其二,国家的产生,官僚的出现,都是由于社会世风日下,人心苟且,乃至“无君不可导人,有主方能化物”,于是出现了垂拱而治的君主和论道而辅的官僚。成玄英曾在疏解《老子》第62章时提出“自开辟以来真君出世皆是体道权应而为帝王”的思想,李荣在这里虽然没有直接说明君主是大道的化身,但所表现出来的思想倾向与成玄英是一致的。而且,他并不满足于成玄英仅将贤明帝王看作大道权应而来的结论,进一步指出“国由道生,道为国母”,就是说不仅是帝王,包括一个国家、一个王朝都是大道权应的结果。这样一来,一旦失道,就不仅仅是君主危亡,而是整个国家都处于危亡境地,得道也就不仅是君王得利益,而是君臣俱泰、家国均安。联系到成玄英在疏解《老子》第59章时将帝王看作国母的见解,可以肯定地说,李荣在成玄英“大道权应”的思想倾向基础上,思想理路的轨迹又向前迈进了一步。其三,“水所以载舟,亦所以覆舟”,是孔子的思

想,唐太宗对之十分欣赏,李荣引用来解释《老子》的“高下相倾”一语,这是老学史上前所未有的现象,足见李荣思想中儒家色彩的浓厚。其四,综合上述几点可以看出一个值得注意的倾向,即李荣在这里所提出的治世之“道”应该说既不单纯是道教之道,也不是纯粹的儒家之道,而是儒家之道与道教之道的揉合,表现出将两者结合为之一的思想倾向。因为,甘露降、醴泉出即是儒家所期望的德合天地、道符民心的表现;示之以好恶,诫之以礼律,化彼不善,陶此淳风,明显不合乎道教所提倡的无为政治,是中国典型的以儒家思想为主导的官方政治哲学。而“国由道生”、“道为国母”,失道而后“诫之以礼律”,则表明“道”是比儒家之治高出一筹的,是治世的最根本准则。可见,李荣的揉合儒道是以道为主、以儒为辅的。

那么,什么是为君治国之道呢?如同成玄英一样,李荣也继承了老子无为政治的思想,指出,为君之德如同修身之道一样,首要的是重静无为、任化自然:

君先而臣随,父先而子随,故为君父者不得轻躁而失道,必宜重静以契德也。(2章)

上扇无为之风,下行淳朴之化,下从于上,上下皆安,则无不化之矣。(3章)

无为重静者,君之德也;有为轻躁者,臣之事也。上下各司其业,为君必须重静也。有道之主,君人子物,务于重静,不为轻躁,举不失道,动不离静,是以行必辘重,居必摄卫,不至危亡,由重静也。前明重静则超然无累,今明轻躁则必致有损,无累则上下俱安,有损则君臣皆失也。(26章)

君安于上,臣悦于下,此无为之益也。(43章)

君上无心于有为,任百姓之自化;圣人无情以分别,逐万有而感通。(49章)

明君之摄化天下,论道宣风则贤相,守方讨逆则名将,主位垂旒坐朝于万国,塞耳凝神于九重也。(57章)

政逢有事,物乃轻生,化属无为,人皆重死,父既保子,妻不失夫,各得乐业安居,无复流亡迁徙。(80章)

在上若能无欲守静，百姓不须整理而自齐，万国无烦教令而自正也。(37章)

上述涉及无为政治的8章注中，体现了李荣两个重要的政治观点：一是君主无为而臣民有为，二是臣民必须服从于君主。在这一思想指导下，李荣不仅指明了重静无为的重要性，还提出了在治国方面如何重静无为的方法：其一，君父为臣民楷模，上行必下效，故君父“不得轻躁而失道，必宜重静以契德。”做到“情欲不足以累身，华屋未能以惑己”，“超然无累”，因为只有“上恬静”，才能使得“下淳一”。如果君主能够“无欲守静”，百姓就会“不须整理而自齐”，国家也会“无烦教令而自正”。其二，治理国家要重静无为，但重静无为并非一无所为，而是既要无为，又要有为。“无为重静者，君之德也；有为轻躁者，臣之事也。”即“无为”指君之德，“有为”指臣之任。具体而言即“猛士上将承威以定四方，宰辅阿衡论道而清百揆”，“论道宣风则贤相，守方讨逆则名将，主位垂旒坐朝于万国，塞耳凝神于九重。”以使“四民各安其业，万物不失其真”，“父既保子，妻不失夫”，“任化自然，无所辞谢”。君道无为，臣道有为，这本是法家的君人南面之术，到魏晋之际被一些玄学家和道教学者用来处理“无”与“有”的关系，借以弥合“无”与“有”的矛盾，但在成玄英思想中，这一命题是不受重视的。可见，李荣的确在向魏晋玄学思想回归。值得注意的是，对这8章注所涉原文，成玄英所作疏解无一涉及无为政治内容，均为修身养性的体悟，这说明李荣对老子无为政治的论述远较成玄英要深入。

无为政治要求君主圣明厚德，在这方面，李荣比较突出的思想是公正无私、守分不偏：

王道荡荡，无偏无党，贵贱将玉石同途，贤者与愚人共贯，此大道之化无争者也。夫贤当于位，赏须以功，愚受于役，罚须以过。若赏贤过度，则极为骄奢，役愚越分，则困于贫窶。骄奢者必欺侮，兽穷者亦能斗，则忿争生也。是以日月曜彩，不为贤不肖易光；天地覆载，不为善不善改度也。(3章)

偏私不堪宰物，公正自可君临也。(16章)

这就是说，任何事情都有一个分寸，奖也好，罚也罢，贤也好，愚也罢，

都不可使之过度,过度则忿争产生。其次,就是要公正无私,宰物不偏。李荣的这一思想在后来唐玄宗的《道德经》注疏中得到了极大发扬,形成比较成熟的“性分”说。

## 六、重儒轻教的诠释风格

从以上几个部分的分析中,可以看出,李荣的老学思想虽没有成玄英那么丰富多彩,但仍然有其自身的诠释特点,举其要者,约有下列几点:

### 1. 融摄儒家思想

老子思想有其自身独特的内涵,既与儒家思想有别,亦与道教、佛教义理不同。但自汉魏以来,《老子》一书先是被庄学化,后来又被神化为道教圣经,亦为佛教义理所融摄,其哲学思辨性虽大打折扣,其宗教义理性则大大加强。在本文第一章中,我们已经分析了成玄英解老的特点,是将《老子》思想道教化。与之相比,李荣在注《老》过程中,则一反南北朝以来注《老》宗教化的倾向,表现出将儒家思想与道教理念揉合在一起的意向。这一点在以往研究李荣思想的论著中均未引起足够的重视。

李荣这种思想倾向的第一个表现,便是将儒家的“君子”之德与道家、道教的“圣人”之道相提并论。道家与儒家思想一个明显的区别便是儒家好尚“君子”之德,道家推崇“圣人”之道。在《论语》中,“君子”一词出现了 82 次,“圣人”一词则只出现过 4 次;在《老子》一书中,“圣人”提到了 35 次,“君子”则只出现过 2 次。这说明道家的“圣人之道”与儒家的“君子之德”是有区别的。依循此理,后世的儒家信徒和道教信徒也分别只提及各自所信仰的“君子”之德和“圣人”之道。在上一章所论述的《成玄英道德经义疏》中,成玄英除了在解说第 26 章、31 章经文原有的“君子”概念时提及“君子”外,在其他章节从来不提“君子”二字。而李荣在其《老子注》中,却前后有七章八次论及“君子”之德,并与儒家习惯一样,将之与儒家另一常提及的概念“小人”放在一起加以比较。这足见李荣在注老时所怀有的浓厚儒

家思想观念。其注文如下：

天下地上，君子小人，并寡能虚心虚己，而各纵欲纵情。（2章）

水之无用不成，君子何为不可。水冬凝夏溢，不差其节，君子相时而动，不失其宜也。（8章）

此非君子之行，岂是忘怀之士？（24章）

不谄不骄，在于中平，君子之行也。（28章）

知善就君子如染芳兰，知恶远小人如去鲍肆。（33章）

明体道君子，外宠辱得失不惊心，忘毁誉喜愠不形色也。（39章）

淑人君子，体正可以重真。（62章）

这七章的《老子》原文均无关乎“君子”之德，完全是李荣一厢情愿的理解。其中，除了第2章中的“君子”令人费解之外，其余六章都是讲的“君子”之德，归纳起来内涵有四：一、相时而动，不失其宜；二、不自见、自是、自伐、自矜；三、忘宠辱与毁誉，喜怒不形于色；四、体正而重真。那么，在李荣眼里，道家与道教的“圣人”之道又是什么样子呢？我们不妨引征几段注文作一比较：

圣人无心，与天地合德。（5章）

圣人神凝于太漠，智寂于虚玄，死生否泰不能惊，水火寒热不能动。圣人智周万物，明齐两曜，四方皆照，为四达也。圣人同道德之生畜，长黔黎于淳化，养庶类于自然。（10章）

圣人持无为之道，以正有为，息浇薄之风，反淳和之化也。（14章）

圣人屈曲从物，豁荡是非，不争功名，与物无竞，故天下虽大，谁能争乎？（22章）

圣人所贵者大道，所宝者重静。（26章）

凡人失本而逐末，离淳以入浇；圣人抑末而崇本，反浇以还朴也。（16章）

俗人于清虚而不足，在昏浊而有馀，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。俗人愚也

自以为智，惑于情欲，秽乱日以至；圣人大智若愚，形神虚静，纯白日以生。凡夫滞俗，圣人用道。（20章）

凡庸暗之于即事，故有败失之非；圣人玄鉴于机前，无复有为之患也。凡情逐欲，贱道贵财；圣人不贪，重真轻宝。（64章）

这里所引仅仅是李荣《老子注》有关“圣人”之道的典型部分。其中，第5、10、14、22、26章注说明了“圣人”之道“无心”、“不生不死”、“生畜”、“无为”、“不争”、“重静”、“道德”等主要内涵，这与上述四点“君子”之德相比，显然不可同日而语；第16、20、64章则是关于“圣人”与“凡俗之人”的比较，这种比较与儒家“君子”、“小人”的对比也形成鲜明对照，显示出相当大的体系差别。与上述关于“君子”之德的论述加以比较，就可看出，在李荣眼中，儒家所津津乐道的“君子”，只是“凡俗”之中修道而有道者，与“圣人”不是一个层次的概念，“小人”则是“凡俗”之中的最低层次。这似乎表现出李荣有一种欲将儒家“君子”视作道教信徒形象而作为“圣人”之下一个层次的思想倾向。这既是揉合儒家思想为我所用，也是将儒家思想纳入道家理论体系而以道家思想为宗主的表现，这与李荣在下述章注中对儒家“忠孝”、“仁义”、“礼乐”观的态度是相呼应的。

表现之二，“忠孝”、“仁义”、“礼乐”等儒家观念，在此前南北朝如顾欢等道教学者那里，是极少被提到的，成玄英更是鄙视儒家的仁义、礼乐，即使提到“仁”、“礼”等儒家理念，也是在强烈的批判语言中。李荣对这些儒家理念则是持肯定态度的，并将之视为道家、道教的理论体系的内涵之一，这与成玄英等道教学者的态度迥然不一：

仁以爱物，义以让人，虽曰立人之道，实亦矫人之情，今弃矫情之仁义，归天性之孝慈也。（19章）

这是李荣对老子“绝仁弃义”思想所作的理解，显然，他承认仁能爱物、义能让人，“仁义”是立人之道，但他又认为“仁义”也有“矫人之情”的一面，应当将这一面抛弃，而归于“天性之孝慈”，“孝慈”是儒道二家都十分欣赏的美德。作为道教徒，能够这样一分为二地看待儒家“仁义”观，此前并不多见。再看下面四章注：

为救众生，开方设教，从终至始，简其善恶之因；自古及今，

阅其邪正之行。忠孝者赏之以爵,过忒者罚之以刑。(21章)

不能行同道德,体存仁义,共恶者之为非,同罪人之受罚也。

(23章)

礼乐所以并行,水火故宜难废,用须得理,动必以时。(31章)

章)

身为忠孝之本,抑亦道德之基,理须外名利、存身神、反无为、修至道。(44章)

这表明李荣赞赏儒家的“赏罚”、“忠孝”、“仁义”等观念,肯定“礼乐”可以并行不悖。认为无论是履行儒家的“忠孝”观,还是体悟道家道教的“道德”观,身体是基本条件,所以要讲究修身养性,其具体内容便是“外名利、存身神、反无为、修至道”,这样便将道教所极力推崇的“修身养性”与儒家所讲究的“忠孝”结合起来了。而这四章注的经文,原意并不涉及“忠孝”、“道德”、“礼乐”。其中,第21章所注经文是“自今及古,其名不去,以阅众甫”。第23章所注经文是“同于失者,道失之。”第31章所注经文是“君子居则贵左,用兵则贵右。”第44章所注经文是“名与身孰亲?身与货孰多?得与亡孰病?”河上公、王弼《老子注》及成玄英《道德经义疏》对这些经文的注疏也没有涉及儒家的“忠孝”、“礼乐”观念。

君海内者不可以多事,理归虚静;训弟子者不可以非礼,义存忠孝也。兼爱博施,仁也;赏善罚恶,义也。道德者,道之实也;仁义者,道之华也。先知仁义者,识华不识实也。(38章)

人间所行之教,理归仁义,事在刚强。然刚强者,死之类;仁义者,道之华。欲使去刚强而存柔弱,远仁义而安道德也。(42章)

在这两章注中,李荣分析了道家道教的“道德”观与儒家的“忠孝”、“仁义”、“礼乐”观的关系:“君海内者不可以多事,理归虚静”,意即身为统治天下的帝王,应当持守道家道教的虚静之“道”;“训弟子者不可以非礼,义存忠孝”,意即一般的社会教化与训诫则应以儒家的忠孝仁义观为准绳。因为,道家道教的“道德”观是“道之实”,即“虚极

之道”的内涵；儒家的忠孝仁义观则是“人间所行之教”，是“道之华”，即“虚极之道”的表面。这意味着，道家道教的“道德”观是帝王治国爱民之“道”，是高一层次的理念；儒家的忠孝仁义观则是民间教化训诫之术，是低一层次的理念。自老子以来，纯正的道家道教人士，对儒家的忠孝仁义观基本上都是持否定态度的。李荣在上述七章注中，分析了道家道教的“道德”观与儒家的“忠孝”、“仁义”、“礼乐”观的异同和相互关系，肯定了儒家“忠孝”、“仁义”、“礼乐”观的合理性，将之视为社会基层的教化之道，从而勾勒出一幅老子之“道”为帝王提供“君人南面之术”、孔子之“道”为社会提供教化训诫之方的理想景象。这是李荣老学思想中一个很有特色的创意，在此前的玄学家和道教学者的注《老》作品中是很少见的。如果说此前的成玄英是在有意揉合佛教观念，为我所用的话，李荣则是在有意地揉合儒家思想为我所用，目的都不是单纯地援儒、佛义理以释道、释老，而是试图将之纳入道家、道教思想体系，使之成为道家、道教体系中低一层次 subsystem，从而凸现道家、道教思想体系的至高无上。

表现之三便是注重帝王政治思想的阐扬，甚至将本不含有帝王政治意味的“君子”概念也理解为帝王，这在下述三章注中表现最为明显：

第 26 章经：重为轻根，静为躁君。 注：大小俱轻，不能为于根本；上下皆躁，岂可为于君主？是以一轻一重，轻者以重为根；一躁一静，躁者以静为主。故无为重静者，君之德也；有为轻躁者，臣之事也。上下各司其业，为君必须重静也。

经：是以君子终日行不离辎重。 注：有道之主，君人子物，务于重静，不为轻躁，举不失道，动不离静，是以行必辎重。

第 31 章经：兵者不祥之器，非君子之器。 注：兵虽可用，多有损伤，是爪牙之所司，非元首之器用。

第 77 章经：孰能有余以奉天下，唯有道者。 注：谁能法天道以为行，损盈益谦，有道之君当能如此也。

第 77 章中的“有道者”，王弼将之理解为“唯其道也”，成玄英将之疏为“唯当怀道之人”，除了河上公将之解为“有道之君”外，此前再没有



第二人如此解说,由此可见李荣的君主政治思想之一斑。第26章中,李荣将“静为躁君”中的“君”理解为“君主”,故整句被理解为专讲君臣关系。最为奇特的是在第26章、31章中,李荣居然能够空前绝后地将内涵与外延都相当明确的儒家重要概念——“君子”注解为“帝王”、“元首”,这似乎是一件匪夷所思的新鲜事,因为我们在上文中已经指出过,李荣在《老子》原文本无“君子”之意的许多章节中论及“君子”之德。这又如何解释呢?笔者以为,这只能说明李荣一方面想竭力挖掘《老子》中的“君人南面之术”,故将“君子”解为“君王”;另一方面又希望融摄占主流文化地位的儒家仁义忠孝观为我所用,故将儒家“君子”理念硬塞进老子之“道”中。

总之,从上述李荣融摄儒家理念的种种表现来看,结合李荣的修道生涯始终与唐高宗关系密切这一背景,笔者以为,李荣既竭力宣扬道家道教理念,又不排斥当时占主流文化地位的儒家思想,表明他撰注《道德经》,目的在于为当时唐王朝的封建统治服务,多少带有一定的政治功利性。这种功利心情甚至发展到在其第2章注文中直呼“皇上”：“皇上应千年之运，隆七百之基，不用干戈，乐推无厌，是以宗圣远彰于未兆，先定于无形。”

## 2. 淡化佛学色彩

在上一章中,笔者曾具体分析了成玄英《道德经义疏》浓厚的宗教色彩,李荣的《老子注》虽然仍不能脱此时代之俗,但与成玄英相比,宗教色彩已大大减退。下面,以成玄英的《道德经义疏》为参照系,对此作些具体分析:

第2章经:是以圣人治,处无为之事,行不言之教。 成玄英疏:圣人者,体道契真之人也,亦言圣者正也。能自正己,兼能正他,故名为圣。治,理也,即此圣人慈悲救物,转无为之妙法,治有为之苍生,所治近指上文,能治属在于下,仍前以发后,故云圣人治也。圣人寂而动,动而寂,寂而动无为而能涉事;动而寂,处事不废无为。斯乃无为即为,为即无为,岂有市朝山谷之殊,拱默当途之隔耶!故言处无为之事也。妙体真源,绝于言象,虽复虚寂,而施化无方。岂唯真不乖应,抑亦语不妨默。既

而出处语默,其致一焉。端拱寂然,而言满天下,岂曰杜口而称不言哉!故庄子云:言而足者则终日言而尽道,言而不足者则终日言而尽物。李荣注:缅观万古,或浇或淳;遐览百王,时步时骤。未有纪尊号于金简,昭圣录于玉篇。皇上应千年之运,隆七百之基,不用干戈,乐推无厌,是以宗圣远彰于未兆,先定于无形,故言是以圣人治,处无为之事也。猛士上将承威以定四方,宰辅阿衡论道而清百揆,化不以言,故云行不言之教也。

显然,成玄英基本上是从道教修身养性方面去体悟,用“寂而动,动而寂”的重玄思维方式来将“无为”与“为”的关系解释为“无为即为,为即无为”,将“言”与“默”的关系解释为“出处默语,其致一焉”,从而提出自己对“无为”和“不言”的见解:“岂有市朝山谷之殊,拱默当途之隔耶?”“岂曰杜口而称不言哉!”而李荣则注重从世俗帝王治国的角度去体认,尤其新鲜的是用“皇上”称谓,直接将当代君主政治与老子的“无为”、“不言”的政治主张结合起来,将“无为”理解为帝王治国“不用干戈”、“定于无形”,将“不言”理解为猛将守四方、宰辅控中央。这与成玄英迥然有别,也与其他任何老学家的认识不太一样。

第15章经:微妙玄通,深不可识。 成玄英疏:微妙是能修之智,玄通是所修之境,境智相会,能所俱深,不可以心识之,故叹之也。 李荣注:道乃机微要妙,玄寂虚通,行亦极细穷微,不滞无壅,行与道合,不测难知。不可以言言,言之者非道;不可以识识,识之者乖真。

李荣与成玄英对于《道德经》这一章的理解实际上并无多大差别,但语言诠释却大不一样,成玄英疏援佛释老的痕迹一望而知,李荣则依循老子思想的原有轨迹去体认,宗教色彩几乎全部褪去。

第17章经:太上,不知有之。 成玄英疏:太上,即是玄天教主太上大道君也。言道君在玉京之上、金阙之中,凝神遐想,为常应之处。利根之人,机性明敏,深悟妙本凝寂,体绝形名,从本降迹,故有位号,不执相生解,故言下知有之,知有太上名号之所由也。 李荣注:太上谓上德之君,德既不德,名亦难名,但以大人在上,寄言太上。而上怀道德,于下无所须;下皆

自足，于上无所奉，君臣上下知有而已。

经：其次，亲而誉之。 成玄英疏：曰中根之人，机神稍暗，不能忘言证理，必须执相修学，所以耽著经教，亲爱筌蹄，依文生情，共相誉赞也。 李荣注：下德之君，有为迹起，未能忘言，上则亲信于臣下，下则称誉于君上。

经：其次，畏之，侮之。 成玄英疏：下机之人，性情愚钝，纵心逐境，耽滞日深，唯畏世上威刑，不惧冥司考责，所以欺侮圣言，毁谤不信，故德经云：下士闻道大笑之也。 李荣注：不能因万物之化，任自然之性，设刑法以威之，故言畏；令繁而下欺，故言侮。此下古之化也。

第27章经：善行无辙迹。 成玄英疏：以无行为行，行无行相，故云善行。妙契所修，境智冥会，故无辙迹之可见也。此明身业净。 李荣注：言圣人垂拱庙堂，不遍周王之辙；贤士销声丘壑，不削孔丘之迹也。

经：善言无瑕疵。 成玄英疏：不言之言，言而不言，终日言未尝言，亦未尝不言，故谓之善言也。庄子云：言而足者则终日言而尽道也。瑕，疵也。谪，过责也。语默不异，故无口过之责也。本又作的字，谓圣人之言既无的当，无所之诣，此明口业净。 李荣注：言必有中，千里应之，非法不言，有何过也。

经：善闭无关键而不可开。 成玄英疏：外无可欲之境，内无能欲之心，恣根起用，用而无染，斯则不闭而闭，虽闭不闭，无劳关键，故不可开也。此明六根解脱。 李荣注：门以关键，有闭有开。若能以道制之，无开无闭。是以理国者以道，百姓无以窥窬；修身者以道，声色无由开凿。

经：善结无绳约而不可解。 成玄英疏：上士达人，先物后己，发大弘愿，化度众生，誓心坚固，结契无爽，既非世之绳索约束，故不可解也。然誓心多端，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,有九品,即生彼九宫也。第四出离心,有三品,即生彼三清,所谓仙真圣也。第五无上心,谓直登道果乃至大罗也。善结者,结此五种心,始终无替也。此明结愿坚固。李荣注:有绳之者,有缚有解,以道控制于四方,善结也。万国共戴于一人,不解也。修身者心契于道,故言善结,抱一无离不可解也。

为了充分比较和说明李荣区别于成玄英的诠释特色,不能不这么冗长地征引《老子》第17、27章的李荣注和成玄英疏。这两章最能够体现两者的差异所在:成玄英纯粹以宗教观念来作说教,满口道教惯用术语,是其《道德经义疏》中宗教味道最为浓厚的章节。其中所谓“文尸三解”,据蒙文通解,当是“闻、思、修三解”因音读相近而误。<sup>①</sup>笔者则以为当是道教所谓武、文、尸三解,强思齐《道德真经玄德纂疏》引成玄英疏作“就伏心有文文尸三解”,其第一个“文”字当为“武”字之误。而李荣则完全没有了成玄英的那种宗教情结,一依汉魏传统诠释方法解老,只是颇偏向于着重对帝王政治的歌功颂德,这当然与他多次参与朝廷的佛道论争,多次受到唐高宗的礼遇有关。

此外,对《老子》第36、41、63、74、75、79、80章等,成玄英都作了纯道教义理的解说,特别是第75章、80章,老子本意在痛斥当政者横征暴敛,并提出小国寡民的政治主张。成玄英竟完全将之解释为道教修心养性之道。而李荣对这些章节,则基本依照老子原意进行注解,不附加任何宗教义理的附会。由于注疏文长,这里不再一一征引。当然,这并不是说李荣《老子注》中就没有道教义理的影子,正如李荣在第33章注中所说:“上乘所说,本以教人,依教修行,不乖其理也。”其出发点仍然是为了将《老子》思想当作道教教义来宣扬。所以,其《老子注》中的道教义理化注解还是不少的,如第21章注云:“愚者无知,凡情有滞,谓杳冥之理,本绝因缘,惟惚之中元无果报,遂令行善者有怠,长恶者不悛。未识精而有灵,岂知真而有实?言其中有信,欲照理非虚,为救众生,开方便教,从终至始,简其善恶之因;自古及今,阅其邪正之行。”第71章注云:“慧彻空有,智通真俗,知也;所照

① 参见《蒙文通文集第六卷:道书辑校十种》第352页。

之境,触境皆空;能鉴之智,无智不寂,能所俱泯,境智同忘,不知也。”这些都是宗教意味十足的训释。

综上所述,李荣的老学思想,就内涵而言,没有成玄英那样丰富,那样具有哲学思辨性;就性质而言,没有成玄英那样浓厚的宗教色彩与道教情结。但无论是就内容而言,还是就性质而论,都有其自身的特点。其一,李荣的道论具有明显的“贵无”色彩,并对河上公、王弼等人的宇宙生成论进行了补充。因为河上公、王弼等人没有具体解释为什么大道需要阴阳二气共生万物的问题,李荣则给予了说明:阳气热孤,阴气寒单,均不能单独成形生物,故需阴阳和合,方致万物生成。另外,李荣还对“道”生天生地的原理首次作了具体解释,认为“道”处于静止状态时是“无形无相”的,“道”动则“生天生地”,言下之意是“道”生天地之后便借天地而有形有相了,这便论证了“道”不仅生天生地,而且包含在天地万物之中,是天地万物的本体。这在成玄英“道不离物,物不离道,道外无物,物外无道”的本体论基础上更加具体化了。其二,在修养论方面,李荣提出了“立行”与“全真”的命题,与成玄英的修身论相比,具有更多的实践性。同时,“全真”理念的论述,应该说为唐宋全真教的成熟增添了一砖一瓦。其三,在唐初以“重玄”与佛学中观解《老》之风甚为流行的情况下,李荣试图打破这种氛围,竭力摄融儒家思想理念,迎合唐王朝封建统治的需要,从而使其老学思想深深地打上了儒家君主专制政治的烙印。这为后来唐玄宗将老子之“道”政治化、儒学化开了先河。

### 第三章 唐玄宗《道德经注疏》

唐玄宗李隆基(685 - 762 年)是一个文治武功双全、功过褒贬皆有的帝王。他在位执政前后四十四年,分开元(713 - 741 年)、天宝(742 - 756 年)两个时期。前一时期勤政爱民,任贤举能,使国家在政治、经济、文化、军事等方面都得到了长足的发展,创造了唐代也是整个中国封建社会的全盛时期——开元之治的政治局面。后一时期则逐渐放弃了前期那种锐意改革、专注治平的精神,“朝事付之宰相,边事付之诸将”,自己则“高居无为”,<sup>①</sup> 转而沉溺女色,谋求长生不死,终于导致“安史之乱”,唐皇朝从此由盛转衰、走向没落。崇道是唐玄宗政治与思想特点之一,但其崇道前后内容与性质并不一样。其前期揉合儒、道二家,将道家清静无为的政治主张与儒家选贤举能的德治思想结合起来使用,崇拜的是道家治国思想,这可能是他能够取得巨大政治成就的思想根源之一;其后期则主要是出于追求长生不老之药和百战不殆的房中术的目的,而广泛搜求神仙方术之士,崇拜的是道教方术。这也可能是他盛极而衰、乐极生悲、晚节不保的原因所在。

#### 一、《御注》《御疏》的撰著与流布

唐玄宗在唐代帝王中是一个比较注意从思想文化上统一认识、教化民众的统治者,曾多次指示或召集大臣讨论儒、道、释三教义理

<sup>①</sup> 《资治通鉴》卷二一七,天宝十三载。

及其异同。在三教经典中,他又独重佛教的《金刚经》、儒家的《孝经》和道教的《道德经》,以为:“道为理本,孝实天经。”<sup>①</sup>“不坏之法,真常之性,实在此经(金刚经——引者注)。与夫孝经、道经,三教无阙。”<sup>②</sup>“会三归一,初分渐顿,理皆共贯。”<sup>③</sup>故特为这三经亲自作《注》。今检《新唐书·艺文志三》:“玄宗注《金刚般若经》一卷”、“玄宗注《道德经》二卷,又《疏》八卷。”《唐会要》卷三十六“修撰”条载:“开元十年六月二日,上注《孝经》,颁于天下及国子学,至天宝二年五月二十二日,上重注,亦颁于天下。”开元十年,即公元722年;天宝二年,即公元743年。

但玄宗对于三经的重视程度是有轻重之别的,对于注《金刚经》,他声明是“僧徒固请,欲以兴教,心有所得,辄复疏之”。<sup>④</sup>于《孝经》则不厌其烦地前后两次作注,于《道德经》更是一再地指出:“恭惟老氏,国之本宗,遗述元经,朕之夙好。”<sup>⑤</sup>于《注》之外,另撰《义疏》(下文简称《御注》、《御疏》)。并为此先后发布了数道诏敕,其大臣也先后为此上过不少奏状。我们通过比勘其诏敕与奏状,不难从中看出《御注》、《御疏》的撰著和流布脉络:第一道诏敕即现存《道藏》中《唐玄宗御注道德经·序》,但《道藏》所存没有发布时间,而艺风堂唐易州石经本拓片(现藏北京大学图书馆)在敕文末标有时间:“开元廿年十二月十四日”,其中有言云:“今兹绝笔,是询于众。公卿臣庶、道释二门,有能起予类于卜商,针疾同玩左氏,渴于纳善,朕所虚怀,苟副斯言,必加厚赏。”可见,这篇序文当初是玄宗注完《道德经》后为征求意见而于开元二十年(公元732年)十二月十四日发布的敕文,杜光庭《道德真经广圣义》卷一《叙经大意解疏序引》称此序为“诏曰”云云,亦可证明这一点。第二道诏敕发布于开元二十一年元旦。张九龄

① 唐玄宗《颁示道德经注孝经疏诏》,《全唐文》卷32,中华书局1983年影印本第360页。

② 唐玄宗《答张九龄贺御注金刚经批》,《全唐文》卷37,第404页。

③ 载张九龄《曲江集》卷十五,《四部备要》本。

④ 唐玄宗《答张九龄等贺御注金刚经手诏》,《全唐文》卷30,第343页。

⑤ 唐玄宗《一切道经音义序》,《全唐文》卷41,第448页。

《曲江集》卷八收有这道诏敕的全文,但题为《敕岁初处分》,敕文云:“其《老子》宜令士庶家藏一本,仍劝令习读,使知旨要。每年贡举人,量减《尚书》、《论语》一两条策,准数加《老子》策,俾敦崇道本,附益化源。朕推诚与人,有此教诫,必验行事,岂垂空言。今之此敕,亦宜家置一本,每须三省,以识朕怀。”只是没有标明发布时间,但艺风堂所藏唐石经拓片有此敕全文,末标时间为“开元廿一年正月一日。”《旧唐书》卷八《玄宗纪上》、《唐会要》卷七十五“帖经条例”均载这道敕文发布于开元二十一年元旦。这道敕文虽然没有明确提到《御注》,但可以肯定是正式颁布玄宗《御注》的一道诏敕,有几条文献资料可以佐证这一点:一是《新唐书·选举志》云:玄宗“及注《老子道德经》成,诏天下家藏其书,贡举人减《尚书》、《论语》策,而加试《老子》。”这几乎与上述诏敕内容是完全一致的。二是《唐六典》载国学教授情况时也说《孝经》、《论语》、《老子》皆为大经,注云:“《老子》用开元御注,旧令用河上公注。”三是《封氏闻见记》亦云:“开元二十一年明皇亲注《老子道德经》,令学者习之。”四是杜光庭《道德真经广圣义》序云:玄宗“开元十一年躬为注解,……开元二十一年颁下。”这些表明,开元二十一年的诏敕虽然没有直接提到《御注》,而实际上颁布的就是玄宗御注的《老子》。关于这个问题,目前研究结论尚不一致。陈智超先生认为,《御注》是开元二十一颁下的,日本学者麦谷邦夫则据敦煌唐写本编号为 P3725 的唐玄宗《御注》残卷,其卷尾题曰“国子监学生杨献子初校,国子监大成王仙周再校,开元廿三年五月□日”等等材料,认为《御注》于开元二十年完成后留在玄宗那里,等《御疏》完成后一起于开元二十三年发布的。笔者开始亦赞成麦谷邦夫的意见,但经过上述研究后,认为敦煌唐写本只能表明当时中央政府礼部为科举考试而颁布老子《道德经》标准本是在开元二十三年,因为按照当时的办事效率与制作条件,当年颁布《御注》,当年不可能制成标准本下发。故开元二十一年颁布《御注》,经过二年左右的制作,中央礼部于开元二十三年颁布专门用于考试的老子《道德经》标准本,这是合乎逻辑的。第三道诏敕发布于开元二十三年三月。《唐会要》卷三十六“修撰”条载:“开元二十三年三月二十七日,上注《老子》,并修《疏



义》八卷,并制《开元文字音义》三十卷,颁示公卿。”这条诏令在《册府元龟》卷五十三《尚黄老》中是这样的:“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。”两条记载各有不足,《唐会要》记载不全,《册府元龟》虽全,却将“制”误为“至”,今人李斌诚先生及日人麦谷邦夫先生引用此诏均未参考《唐会要》,对“至”字之误虽疑而未正。<sup>①</sup>显然这是玄宗将这几种书同时颁发给公卿大臣,以征询意见的一道诏令,当时的宰臣张九龄等曾为此上过请求颁布施行的奏状,云:“伏奉恩敕,赐臣等于集贤院与诸学士奉观御注道德经及疏本。天旨玄远,圣义发明,词约而理丰,文省而事惬。上足以播玄元之至化,下足以阐来代之宗门。……请宣付所司施行。”而玄宗的批示是:“虑有未周,故遍示积学。竟无损益,便请宣行。……循环此情,未知所失。可广示朝廷,有能正朕之失者,具为条件,录姓名以闻,当别加重赏。”<sup>②</sup>值得注意的是,这道诏敕重点在《御疏》和《开元文字音义》,且不是正式颁布《御疏》和《开元文字音义》的诏令,而只是征求意见而已。即使在张九龄等大臣请求之后,仍没有得到允许。这道诏令除《册府元龟》卷五十三《尚黄老》载录外,不见于新旧《唐书》等其他载籍。第四道诏敕见于易州石经本拓片,内容是为一位道士的奏状作的批示:“玄元皇帝《道德经御注》。右检校道门威仪龙兴观道士司马秀奏:望□两京及天下应修官斋等州,取尊法物,各于本州一大观造立石台,刊勒经注。及天下诸观并令开讲。敕旨依奏。开元廿三年九月廿三日。”显然,这是批准《御注道德经》刻石流传的诏令,从此各地便纷纷刻石刊行。从现存唐代石经来看,这一敕令是得到执行的,据王重民《老子考》附录六所载《道德经碑幢略目》,现存或已

① 参见李斌诚《敦煌写本唐玄宗道德经注疏残卷研究》,《世界宗教研究》1987年第1期;麦谷邦夫《唐玄宗道德真经注疏之撰述与其思想特征》,《道家文化研究》第十五辑。

② 张九龄《请御注道德经及疏施行状》、唐玄宗《答张九龄请施行御注道德经批》,载《全唐文》卷288、卷37。

知《御注道德经碑》、《御注道德经台》、《御注道德经幢》等,有易州、成都、阆乡县、怀州、邢台县、荆州、明州、苏州、襄州、涡口等石刻本,均是开元二十四至二十七年之间由各地行政长官刻立。第五道诏敕发布于天宝五载(公元746年),《全唐文》卷三十二载其名为“颁示道德经注孝经疏诏”,文曰:“顷改《道德经》‘载’为‘哉’,仍隶属上句。及乎议定,众以为然。遂错综真诠,因成注解。又《孝经》旧疏虽粗发明幽晦,探赜无遗,犹未能备,今敷畅以广阙文。……仍令集贤院具写,送付所司,颁示中外。”但未标年月,赖《唐会要》卷七十七“论经义”条载其文于天宝五年二月二十四日。从这道诏令来看,玄宗在其《御注》颁布后仍在继续修改,这次可以说是第二次颁布其修改过的《御注》,顺便兼颁颁布他于天宝二年重新注解的《孝经》。陈智超先生据《唐会要》卷三十二将《全唐文》此诏定为天宝十四载十月发布,显然不确。<sup>①</sup>《唐会要》卷三十二所载天宝十四载诏即唐玄宗为其《御注》和《御疏》颁布的第六道诏敕,是唐玄宗为正式颁布《御疏》而发布的,此诏《全唐文》失收,节文见于《旧唐书》卷九《玄宗纪下》:“天宝十四载冬十月甲午,颁《御注老子》并《义疏》于天下。”《唐会要》卷三十六“修撰”条载此节文云:“天宝十四载十月八日,颁《御注道德经》并《疏义》,分示十道,各令巡内传写,以付宫观。”这道诏令的内容几乎与开元二十三年三月的诏敕一样,但那次是征求意见的,这次则是正式发布其《御注》和《御疏》的,应该说这才是第一次正式颁布《御疏》于全国的诏令,也是第三次颁布其《御注》。

从上述诏敕可以看出,玄宗注成《道德经》至迟在开元二十年十二月前,注成后立即颁示给公卿大臣和道释二门征求意见,正式令各地将《御注》刻石传布则在开元二十三年九月之后,直至开元二十七年,各地《御注》刻石始基本完成。另据杜光庭《道德真经广圣义》和四卷本《唐玄宗御制道德真经疏·外传》都记为:“开元十一年躬为注解。”玄宗在《御制道德真经序》中也说:“每因清宴,辄叩玄关,随所意

<sup>①</sup> 参见陈智超《唐玄宗道德经注诸问题——与李斌城同志磋商》,《世界宗教研究》1988年第3期。

得,遂为笺注。”“清宴”即清闲。可见,玄宗注《道德经》开始于开元十一年,有所得则注,无所得则止,历时十多年方始注成,其注经用心可谓良苦,其对《道德经》的重视可谓至高。正因为如此,玄宗才一再地颁示其《御注》给大臣及道释二门领袖人物,以征求意见,并持续修改,保证准确无误。

至于玄宗《御疏》的撰写时间,史无明载,但据上述开元二十三年三月诏及张九龄《请御注道德经及疏施行状》来看,《御疏》撰成不会晚于开元二十三年三月。但正式颁布则在天宝十四年,距其撰成已逾二十七年,这似乎显示出玄宗对所谓《御疏》可能并不太满意,故迟迟不愿公布于众。为什么会这样呢?因为从上述“亲注”、“躬注”的用辞及《御注序》来看,《御注》为玄宗亲自撰著是无疑的,至于《御疏》的撰写可以肯定是假手于人的,与《御注》相比,义理上并没有更多的发明,仅仅是《御注》的衍释而已。这首先可以从上述诏敕用辞中发现蛛丝马迹,上述开元二十三年三月诏及天宝十四载诏均谓“御注”、“亲注”《道德经》,《道德经疏》则只是“修”而已,张九龄也只说“御注”而不言“御疏”;其次,《颜鲁公集》卷十四《赠尚书左仆射博陵崔孝公宅陋室铭》载:“(开元)二十年春,奉敕撰《龙门公宴诗序》,赐绢百匹。延入集贤院修《老子道德经疏》,行于天下。”又《玉海》卷五十三《艺文·老子》引《集贤记注》载:“开元二十年九月,左常侍崔沔入院修撰,与道士王虚正、赵仙甫并诸学士参议修《老子疏》。”彭耜《道德真经集注杂说》引董道《广川藏书志》云:“王顾等奉玄宗命撰所注经《疏》。”可见,《御疏》是玄宗手下一帮御用文人和道门领袖人物修撰的。

还有一个问题就是卷帙问题。《御注》为道经上、德经下二卷,这似乎没有什么疑问,《新唐书》卷五十九《艺文志》、《唐会要》卷三十六“修撰”条、《宋史》卷二零五《艺文志》、郑樵《通志》卷六十七《艺文略》、《崇文总目》、《道藏》洞神部玉诀类《道德真经疏外传》均载唐玄宗注《老子》二卷,几乎所有私家书目亦如此著录。《御疏》则有十卷、八卷、四卷之别,需加考论。《旧唐书·经籍志》失载《御注》《御疏》,《新唐书·艺文志》载:“玄宗注道德经二卷,又疏八卷。”《唐会要》卷三十六“修撰”条亦同此,与上述玄宗君臣诏状所载卷数是一致的。但

《崇文总目》、《宋史·艺文志》、晁公武《郡斋读书志》、《日本国见存书目》等公私书目几乎均著录为六卷,杜光庭《道德真经广圣义》、四卷本《唐玄宗御制道德真经疏·外传》均注明“讲疏六卷”。而明正统《道藏》则有十卷本、四卷本两种。对于十卷本、八卷本和六卷本,究竟孰是孰非,目前尚无法论定,有待于新资料的发现方可考论。而四卷本《御疏》并不是玄宗所撰,这是可以肯定的。关于这个问题,台湾严灵峰先生早已发其覆,指出:后蜀乔珣所撰《道德经疏义节解》,《道藏》本“误为《唐玄宗御制道德真经疏》。”又在《辑李荣道德经注序》中指出:《道藏》“才”字号《道德真经疏》“外传”“实系后蜀乔珣《道德经义节解》附录,误以为唐玄宗《御制道德真经疏》,删节杜光庭‘序’为之。”<sup>①</sup>只是因体例所限,他没有对这个问题展开详细讨论,有必要在此略作考证。据王重民《老子考》:“《宋志》:乔珣《道德经疏义节解》二卷;焦竑《国史经籍志》:《道德经疏义节解》四卷,蜀乔珣;《钱侗辑释崇文总目》:《道德经疏义节解》上下各二卷,原释伪蜀乔珣撰,珣仕蜀为谏议大夫,知制诰,奉诏以唐明皇《注疏》、杜光庭《义》,撮其要,附以己意解释之。”可见,乔珣的《道德经疏义节解》是节录玄宗《御疏》和杜光庭《道德真经广圣义》(以下简称《广圣义》),再附以己意而成的。今考《道藏》四卷本《唐玄宗御制道德真经疏》,确是如此。其卷首所附《外传》分别采自杜光庭《道德真经广圣义》前六卷释疏序等,第一自然段“太上者起乎无因,自玄而出,……其他祥异备具道史”杂采自《广圣义》卷二“释老君事迹氏族降生年代”,唯末句“现行注者六十余家,开列于后”采自《广圣义》序。此后“节解上下,……辄采摭众书,研寻篇轴”一大段采自《广圣义》序。“开元二十一年躬为注解,……颇者,甚也”一段则采自《广圣义》卷一“叙经大意解疏序引”。“疏序曰马迁谓之隐君子,……岁余为太史令而作史记也”一段则采自《广圣义》卷三“释御疏序上”。“道德分上下者,……从三十七至尽四十五,明信德也”采自《广圣义》卷六“释疏题明道德义”。正文第一章采自成玄英《道德经义疏》,自第二章始,至末七十八章,均节

① 严灵峰《辑李荣老子注序》,《无求备斋老子集成初编》本。

录自《广圣义》，偶而节录玄宗《御疏》短句，多则十来字，少则二三个字，占全文比重不足百分之一。其中至少有 25 章经、疏、义全无，而所节录的经、疏、义绝大多数残缺不全，有十几章仅只节录了一句经文及相应的“广义”。至于随意增删移改窜乱，或将《御疏》弄成《广圣义》，将《广圣义》写成《御疏》的情况比比皆是，不可卒读。几乎没有任何“附以己意解释之”的地方，纯粹是《广圣义》的一个删节本，毫无新意可言，完全可以排除唐玄宗撰著的可能，也完全可以断定是一种应该从《道藏》中删除出去的糟粕本子。

至于玄宗为什么要注疏《道德经》，亦有可言。在上述所引文中，已知玄宗“顷改《道德经》‘载’为‘哉’，仍隶属上句。……遂错综真诠，因成注解。”他在《策道德经及文列庄子问》中，也谈到了这个问题：“朕听政之暇，尝读道德经、文列庄子。其书文约而义精，词高而旨远，可以理国，可以保身。朕敦崇其教，以左右人也。……夫古今异宜，文质相变，若在宥而不理，外物而不为，行邃古之化，非御今之道，适时之术，陈其所宜。又礼乐刑政，所以经邦国；圣智仁义，所以序人伦。使之废绝，未知其旨。《道德经》曰‘绝学无忧’，则乖进德修业之教；《列子·力命》曰‘汝奚功于物’，又违惩恶劝善之文。二旨孰非，何优何劣？《文子》曰‘金积折廉壁垄’，宜申其义；《庄子》曰‘恬与和交相养’，明征其言。使一理混同，二教兼举，成不易之则，副虚伫之怀。”显然，他一则认为《道德经》等道经文约而义精，词高而旨远，可以理国，可以保身。自己作为帝王，为了国家利益，有必要敦崇其教，以教化百姓；二则以为《道德经》等道经历代辗转相传，谬误遂生，导致白玉微瑕，有必要混一辞旨义理，使成不易之则。所以，他注疏《道德经》，一是为了宣扬老子思想，二是为了纠正讹误曲解。

值得一提的是，唐玄宗注《老》，喜好擅改经文字句。将第 20 章经文“而贵食母”改为“而贵求食于母”，是典型例子。他为此所作说明是：“圣人说经，本无避讳，今代为教，则有嫌疑，畅理故义不可移，临文则句须稳便，便今存古，是所庶几。且司马迁云老子说五千余言，则明理诣而息言，不必以五千为定格。”这一段话表明：一，他增加两个字，既是出于“便今存古”的需要，又是根据司马迁所言古本的情

况作出的修改。二,他所依据的《道德经》文本与成玄英所用文本一样,都是所谓损字本,即五千字本。此外,上文所引开元已显示其将《道德经》第十章“载营魄抱一能无离乎”一句中的“载”改为“哉”字,断在上句。且第10章章题云:“营魄以下至涤除,戒修身,所以全德。爱人以下至明白,示德全,可以为君。结以生之畜之,表玄功之被物也。”谓“营魄”而不言“载营魄”,表明玄宗《御注》《御疏》这一章可能确实是改字了的。但无论是敦煌本,还是《道藏》本,玄宗《御注》、《御疏》经文并没有如此改动,这又作何解释呢?麦谷邦夫先生认为是因为安史之乱致使经过改动的《御注》《御疏》没有得到广泛流传。这当然是可以接受的一种意见,但这不能解释敦煌写卷中开元二十三年礼部所颁《御注》标准本为什么也没有改动的痕迹。故笔者以为还有一种可能就是,玄宗从开元二十一年到天宝十四载,先后三次颁布其《御注》、《御疏》,之所以如此,就是他可能在不断地修改其注疏,特别是其《御注》,在修改过程中又不断地征求公卿与道释二门意见,“载”字之改可能就是在这个过程中被否定而复归原样的,故开元二十三年所颁标准本便没有将“载”改作“哉”。这一推论还可以玄宗改《尚书·洪范》为佐证。玄宗好改古书文字,不仅限于《道德经》,他对《尚书·洪范》“无偏无颇”一语,曾专门下诏,改“颇”为“陂”,说是“每读《尚书·洪范》,至遵王之义,三复兹句,常有所疑,据其下文,并皆协韵,惟颇一字,实即不伦。……陂之与颇,训诂无别,为陂则文亦会意,为颇则声不成文。应由煨烬之余,编简遂缺,传授之际,差舛相沿,原始要终,须有刊革。《洪范》无颇字,宜改为陂,庶使先儒之义,去彼膏肓;后学之徒,正其鱼鲁,仍宣示国学”。《尚书》今之流行刊本,均沿玄宗更改之旧,作“无偏无陂”。这说明如果玄宗有意改经文,是可以流传于世的。更何况《道德经》是唐代特别重视的经典,如果玄宗决意改字,当不会得不到贯彻。所以,《道德经》第10章的改字,很有可能是玄宗自己根据公卿、道释二门意见,撤回了自己的主张。

玄宗的《御注》与《御疏》比较完整地保存在《道藏》中,分别标名为《唐玄宗御注道德真经》、《唐玄宗御制道德真经疏》。前者分道经

上、德经下，上下各二卷，共四卷；后者十卷。故从理论上讲，玄宗的《御注》、《御疏》不存在版本残缺问题。但玄宗《御注》、《御疏》颁行于世后，由于专制帝王的权威性，致使此前产生的唐代其他注疏如成玄英的《道德经义疏》和李荣的《道德经注》等逐渐湮没，而唐代此后产生的《道德经》注疏则多以衍释玄宗注疏为主要形式，故玄宗的《御疏》在强思齐《道德真经玄德纂疏》和杜光庭《道德真经广圣义》中有完整的引征。还有误题为顾欢撰的《道德经注疏》也征引了大量《御注》、《御疏》原文，他如李霖《道德真经取善集》、赵秉文《道德真经集解》、董思靖《道德真经集解》、佚名《道德真经集注》（王重民《老子考》疑张公命文如海撰）等都征引了玄宗的《御注》、《御疏》。这些文献中所征引的玄宗《御注》、《御疏》与《道藏》本《御注》、《御疏》往往存在文字差异。如《道藏》本《御疏》第45章“注云直而不肆，上卷《道经》之文也”，《广圣义》所引作“注云直而不肆，此卷之经文也”，杜光庭的“广义”说“直而不肆，此卷第二十一章经文也”。“直而不肆”是老子《道德经》第58章经文，按照道经上、德经下，德经从第38章开始的传统分卷法计算，第58章正是下卷德经第21章。可见，《广圣义》所引《御疏》是正确的，而《道藏》本《御疏》所谓“注云直而不肆上卷《道经》之文也”是错误的。特别是敦煌莫高窟藏经洞所出唐五代经卷中有少玄宗《御注》、《御疏》残卷，其中，P3592（第3-10章）、P2823（第23章）、S4365（第25-26章）三种卷子为《御疏》，P3725号卷子为《御注》，与现行《道藏》本的文字差异更多。因此，现行《道藏》本《御注》、《御疏》还是存在是否最完善、最权威的问题。如果以现行《道藏》本《御注》、《御疏》为底本，搜集所有唐宋人《老子》诠释文献所征引的玄宗《御注》、《御疏》以及敦煌残卷，加以校勘、考证，定其正误，厘其衍脱，重新整理成一种比较完整的版本，当是一件有意义的工作。

对于唐玄宗《御注》、《御疏》及其中所含的老学思想或者说道家思想，已有几位学者作过研究，取得了许多有创见性的研究成果。有的学者认为，唐玄宗的《御注》、《御疏》，“抹去了《老子》面上的神秘的宗教色彩，恢复了《老子》哲学著作的真面目。”有的学者则认定，唐玄宗《御注》、《御疏》的“主导思想，就是从老子道家哲学的理论高度阐

述儒家的政教主张。”还有的学者将唐玄宗的老学思想归纳为“道家重玄学的政教合一”。<sup>①</sup> 见解颇为不同,这可能是由于没有深入的个案研究,从而无法进行比较分析的缘故。综观唐玄宗的《御注》、《御疏》,笔者以为,唐玄宗是从维护封建君主专制政治的角度,根据儒家修齐治平政治思想的需要,来阐述老子的修身论与政治论,着重论证了老子的政治哲学。可以说,在唐玄宗的眼中与笔下,《道德经》尽管有重玄学的思辨,有政教合一的意图,但它既不是重玄学的渊藪,也不是政教合一的经典,而是一部政治哲学著作,讲的是帝王修身治国的道理。下面对此作具体的论证。

## 二、妙本与重玄

对于《道德经》中有关道论的哲学思辨,唐玄宗抱着这样的态度:“及乎穷理尽性,闭缘息想,处实行权,坐忘遗照,损之又损,玄之又玄,此殆不可得而言传者矣。”<sup>②</sup> 这就是说,对于“穷理尽性”、“闭缘息想”、“处实行权”、“坐忘遗照”和“重玄”等心性思辨问题,只可意会而不可言传,也非一般人一般认识所能体悟。其言下之意,对此类思辨性的问题可置其次而不必过多计较。故其《御注》、《御疏》除了少数“尝试论之”以外,一般没有作过多的发挥。

### 1. 妙本之道

唐代道家道教学者面对魏晋南北朝活跃的学术争鸣,多元的道论表述,试图探索新的途径与方法,以求对老子之道作进一步的理解与阐释。于是,成玄英以重玄思维解释老子之道,提出了“道”乃“虚通之妙理、众生之正性”、道体“亦有亦无”的见解,李荣则向传统回

① 分别见熊德基、马良怀、刘韶军《中国老学史》第五章第四节《唐玄宗的老学思想》,卢国龙《中国重玄学》第六章第三节《玄宗道德经注疏与老子学的终结》,何建明《道家思想的历史转折》第二章《道家重玄学的政教合一》。另有日本学者麦谷邦夫的若干专篇论文亦卓有创见,可供参考。

② 《御疏·释题》。



归,提出了“道”乃“虚极之理”的结论。唐玄宗在第1章“解题”中就明言:“此章明妙本之由起,万化之宗源”,用“妙本”来形容虚极幽玄的道体,以揭示宇宙万事万物的起源,这是唐玄宗“道论”的最大特点。“妙本”一辞,早在顾欢《老子义疏》中即已出现,他曾提出:“其唯圣人,真知妙本,洞遣言教。”<sup>①</sup>成玄英则用来指代“至道”的玄妙本体,李荣等后来学者并没有沿用这种提法。唐玄宗可以说是直承成玄英的思想,但深入了一步。他对此前的道论作了大致的梳理,赋予了“妙本”以明确的含义:

道者,虚极之妙用。无名者,妙本也。(1章注)

道者,虚极妙本之强名。训通训径,首一字标宗也。可道者,言此妙本通生万物,是万物之由径,可称为道,故云可道。非常道者,妙本生化,用无定方,强为之名,不可遍举,故或大、或逝、或远、或近,是不可常于一道也,故云非常道。非常名者,在天则曰清,在地则曰宁,得一虽不殊,约用则名异,是不常於一名也,故云非常名。自出而论则名异,是从本而降迹也;自同而论则深妙,是摄迹以归本也。(1章疏)

虚极者,妙本也。(16章注)

虚极妙本,强名曰道。妙本无物,故谓之惚。生化有形,故谓之恍。物者,即上道之为物,谓妙本也。无物即道也。(21章疏)

有物者,妙物也,即虚极妙本也。(25章疏)

朴,妙本也。语其通生,则谓之道。论其精一,则谓之朴。(32章疏)

妙本,道也,至道降气,为物根本,故称妙本。(51章疏)

什么是“妙本”?它与“道”是什么关系?唐玄宗在上述几章注疏中对此作了比较详细的论述。他认为,所谓“道”只是“虚极妙本之强名”,即只是给玄冥莫测的世界本体与本原勉强起的一个名称,之所以取这样一个名称,是由于“道”可训为“通”训为“径”,“妙本通生万物,是

① 题顾欢撰《道德经注疏》第71章,《道藏》本。

万物之由径”，“语其通生，则谓之道。论其精一，则谓之朴。”这就是说，就“妙本”的通生作用而称之为“道”，就“妙本”的精一性而称之为“朴”。从这个意义上讲，又可以说“妙本，道也”，即“妙本”就是“道”。但是，另一方面，“妙本生化，用无定方，强为之名，不可遍举，故或大、或逝，或远、或近，是不可常于一道也，”“在天则曰清，在地则曰宁，得一虽不殊，约用则名异，是不常于一名也，”这么变化无穷的“道”用功能，不是一个“道”名所能包含和概括的。“自然道尔，寻其所以，即一妙本，”宇宙自然之道变化莫测的背后，无非有一玄妙而不可名状的世界本体与本原（“妙本”）在起作用，故“妙本”才是形容世界本体与本原的具有终极意义的概念。而之所以称之为“妙本”，则是由于这种玄妙莫测的本体与本原产生“道气”，由此生成万事万物，构成万事万物的“根本”，故概括为“妙本”。“妙本”便成了唐玄宗心目中世界的本体与本原的代名词。同时，对于“妙本”，唐玄宗也试图加以描述，分别提出了“无名者，妙本也”、“虚极者，妙本也”、“朴，妙本也”、“有物者，妙本也”、“妙本无物故谓之惚”、“妙本，道也”、“虚极妙本，强名曰道”等界定，可见这里的“妙本”所指的是“虚极”、“无名”、“精一”、“无物”的世界本体与本原，这就将“妙本”的内涵表述得比以往任何时候都更为透彻了。其中表面看来似乎相互矛盾的是“妙本无物”与“有物者妙本”的说法。实际上，这里面的“有物”、“无物”是不同之“物”，并不矛盾，“有物者，妙物也”，妙物就是妙理，就是“虚极妙本”，无物之“物”即我们通常所理解的物。总之，唐玄宗的意思是，如果说“道”是名称，“妙本”就是实际内涵；“道”是用，“妙本”就是体；“道”是迹，“妙本”就是本。“自出而论则名异，是从本而降迹也；自同而论则深妙，是摄迹以归本也。”就是说无名的“妙本”与有名的“道”，就其从本降迹后的称谓而言是应该有所不同的，就其摄迹归本后的本质状态而言则是一样的深妙。显然，唐玄宗同成玄英一样，都意识到要将“道”这一名称与它所代表的远不是人类语言和意识所能够描述的世界本体与本原区分开来，以便纠正人们执滞于“道”名而忽略了“道”体幽玄精妙的内涵的通病。所以，用“妙本”来形容实有之道，即“道”这一概念所代表的实有内涵，从而与作为概念名称的“道”区

分开来。成玄英虽然尝试着用“妙本”来表示这种世界的本体与本原,但尚未明确地肯定“妙本”的用法,尚未明确揭示出“道”名与“妙本”之体的异同,唐玄宗则完成了这一步,将“妙本”作为成熟的正式概念推上老学舞台,可见唐玄宗在这个问题上的哲学思辨已经达到了比较高的程度。有的学者认为,唐玄宗的“妙本”说融通了本体、本原二论,解决了唐代重玄学家从本体论向本原论的过渡,找到了“全世界共同本原作为精神依倚”。<sup>①</sup> 笔者以为,这个评估似乎过高,因为,“道”代表宇宙本体与本原两种内涵,这在《老子》原文中已经明确肯定,第14、21、25章对“道”的宇宙本体性作了诸如“道之为物,惟恍惟惚”,“其中有象”、“其中有物”、“其中有精”,“无状之状、无物之象”等描述,最典型的本原论则在第42章,即所谓“道生一,一生二,二生三,三生万物。”唐代重玄学家对此也早有认识,如成玄英、李荣都曾对老子之“道”的宇宙本体与本原性作过精彩的描述,所不同的只在于用什么样的方式和语言去描绘和表述这种理解而已。成玄英用“虚通之妙理、大众之正性”去说明,李荣用“虚极之理”来形容,而唐玄宗则用“妙本”加以界说。故在唐代重玄学者的思想中,似乎不存在从本体论向本原论过渡的问题。

为了让人们更加清楚地了解“道”、“妙本”与以前已经出现且经常使用的“自然”、“虚无”等概念的区别,唐玄宗在第25章疏中尝试性地将这几个概念的相互关系作了前所未有的梳理,指出:

且尝试论曰:虚无者,妙本之体,体非有物,故曰虚无。自然者,妙本之性,性非造作,故曰自然。道者,妙本之功用,所谓强名,无非通生,故谓之道。幻体用名,即谓之虚无。自然道尔,寻其所以,即一妙本,复何所相仿法乎?

这就是说,“虚无”是“妙本”的本体,这种“妙本”的虚幻之体,需要用名称来指代,所以称之为“虚无”。“自然”是“妙本”的特性,“道”是“妙本”的功用。并特别指出,所谓“道法自然”并不是指“道”之上还有一个更高的“自然”层次。这显然是在批评从《西升经》到成玄英这

<sup>①</sup> 卢国龙《中国重玄学》第六章第三节,第432页。

一系将“自然”当作“道”的更本质的一层的看法。始于成玄英,至唐玄宗臻于完成的“道”——“妙理”——“妙本”三位一体的转换,对于道家与道教及老学的“道”论具有相当重要的意义。从战国韩非子的《解老》《喻老》到成玄英之前,道家道教学者对老子之“道”的内涵作了不懈的探索,先后提出了“无”、“有”、“非有非无”等各种解释,但都无法超脱老子原有的“有”“无”是非圈子,都没有从名与实、个别与一般的思辨高度去分别“道”与“道”所代表的宇宙本体与本原这一层关系,实际上是停留在老子已达到的思辨水平上没有前进,因而都有其不能自圆其说的地方。特别是《西升经》等道教经典提出“自然生道”的论点,授人以柄,遭到佛教徒的长期攻击。成玄英提出“妙理”、“妙本”的新说,试图将概念与概念所代表的本质规定性区别开来,从而超出有无之争的是非圈子,为道家道教的“道论”开辟了新的途径、新的模式,但尚未趋于成熟;唐玄宗对“妙本”的内涵及其与“虚无”、“自然”、“道”的关系给予了明确的界定,从而使“道”名与“道”的本质规定性“妙本”真正区别开来,使“妙本”说臻于成熟和定型,这对于回应佛教徒的抨击、平息佛道论争应具有重要意义,就此而言,应该说是将老子之“道”的诠释学理论大大地向前推进了一步。关于这一点,日本学者麦谷邦夫作了很好的研究,认为:玄宗“正是为了从根本上解决教理上的这种矛盾,才将‘道’、‘自然’和‘虚无’解释为不过是对‘妙本’的‘幻体’的‘体’、‘性’和‘功用’的个别名称,将三者置于‘道’的更隐蔽的终极实体‘妙本’之下而给予整体的规定的。”“其背景中存在着佛道论争的影响。”<sup>①</sup>下面让我们再来看看唐玄宗对“道”体的认识:

道无不在,所在常无。在光在尘,皆与为一。一光尘尔,而妙本非光尘也。(4章注)

夫视之者,以色求道;听之者,以声求道;抟之者,以形求道。道非色、声、形法,故求竟不得,以不得故,欲谓之无。乃于无色

<sup>①</sup> (日)麦谷邦夫《唐玄宗道德真经注疏中的“妙本”》,《世界宗教研究》1990年第2期。

之中，能应众色；无声之中，能和众声；无形之中，能状众形。是无色之色、无声之声、无形之形，故谓之希微夷。希微夷者，谓明道而非道也。夫形质之物，皆有定方，在上者则明，在下者则暗，唯妙本惚恍不可定名，则在上亦不明，在下亦不昧，而能上能下，能明能暗，非天下之至蹟，其孰能与于此乎？妙本混成，本无形质，而万化资禀，品物流形，斯可谓有无状之形状，有无物之物象，不可名之为有，亦不可格之于无，无有难名，故谓之惚恍。至精无形，至大不可围，故迎之者不见其首，随之者不见其后。无首则无始，无后即无终，无始无终，故非随迎所得也。（14章疏）

道之为物，其运动形状若何？言此妙本不有不无，难为名称。欲谓之有，则寂然无象；欲为之无，则湛似或存。无有难名，故谓之为恍惚尔。（21章疏）

道之为物，非阴非阳，非柔非刚，泛然无系，能应众象，可左可右，无所偏名。（34章疏）

道气在阴与阴合一，在阳与阳合一尔。（39章疏）

这几章注疏描绘了“道”体的特征。从《老子》开始，老子及其后学者对于“道”的认识与定义，实际上都是从宇宙万物的本体角度来认识道体特征的，就是说他们在论证“道”的涵义的同时，也说明了“道”作为宇宙万事万物本体的特征，这是老学家们认识老子之“道”的一个传统特色。唐玄宗同样继承了这一传统，沿用魏晋以来重玄思想家们的方式，仍然采用“不有不无”、“非声非色”、“非阴非阳”、“非柔非刚”、“不明不昧”、“可左可右”、“无始无终”、“道无不在，所在常无”等来描述“道”体。这种描述有两方面的含义，一是用否定式的语句来说明“道”不是任何可见可视可闻可识的事物；二是用肯定式的语句来说明“道”是无所不在、无所不有的宇宙万事万物的本体。唐玄宗举了两个例证，说“道”“在光在尘，皆与为一。一光尘尔，而妙本非光尘也”，“道气在阴与阴合一，在阳与阳合一尔。”意即“道”包含在光与尘、阴与阳之中，与光尘、阴阳混而为一，但又不是光尘、阴阳本身，仅是其中的本质规定性。这个例证非常典型地说明了“道”的本体论意义。

同样是从老子开始,人们便已认识到了,“道”不仅是世界的本体,同时也是生成世界万事万物的本原,只不过各人对这一本原如何生成宇宙万事万物这一问题的解释有较大区别。在唐玄宗以前,占主流地位的老子之“道”的生成论解释是“道——元气——阴阳二气——清浊和三气(清气升为天、浊气沉为地、和气生成人)——万物”。这是汉代河上公首先提出的,魏晋南北朝的道教学者以及唐代成玄英、李荣等人都接受这一解释。但唐玄宗对于“道”或者说“妙本”的生成论意义,则作了如下不同于以往的描述:

妙本降气,开辟天地,天地相资,以为本始,故云无名天地之始。则《易》之太极生两仪也。(1章疏)

冲,虚也,谓道以冲虚为用也。夫和气冲虚,故为道用。……妙本深静,常为万物之宗。(4章疏)

天之清澄,地之宁静,神之灵变,谷之盈满,物之生成,侯王之正平者,何以致其然耶?皆得道之妙用尔。(39章疏)

一者,冲气也,言道动出冲和妙气;於生物之理未足,又生阳气;阳气不能独生,又生阴气;积冲气之一,故云一生二;积阳气之二,故云二生三也;阴阳含孕,冲气调和,然后万物阜成,故云三生万物。(42章注)

道者,虚极之神宗;一者,冲和之精气;生者,动出也。物之生也,既因阴阳和气而得成全,当须负荷阴气,怀抱阳气,爱养冲气,以为柔和。是知元气冲和,群生所赖。(42章疏)

道德以冲和妙气,生成万物,物得以生,如母之生子,故云以为天下母。如母虽殊於道气,布化常一。人既得冲和之气,茂养为母,当知其身是冲气之子。人既知身是道气之子,从冲气而生也,当守道清静,不染妄尘,爱气养神。(52章疏)

从上述注疏中可以看出,唐玄宗所理解的生成模式与以往老学家不同的特点有二:一是用“冲气”、“和气”或叫“冲和之气”、“冲和妙气”取代以往老学家们所津津乐道的“元气”。二是对老子“道生一,一生二,二生三,三生万物”的命题提出了不同于以往的理解。有的学者认为唐玄宗所提出的这个“冲气”不同于以往的“元气”,是一个崭新

的概念,所提出的生成模式“是一种不同于秦汉哲学,也不同于魏晋哲学的新的本原论观点。”<sup>①</sup> 笔者以为这种估价似乎过高。我们首先可以从语义学角度审视一下这个“冲气”与以往的所谓“元气”、“和气”等有什么不同。唐玄宗说“冲,虚也,谓道以冲虚为用也。夫和气冲虚,故为道用。”又说“一者,冲和之气也。”“一者,冲气也。”可见,所谓“冲”就是“虚”,所谓“冲气”也就是“和气”,混而称之则为“冲和之气”。唐玄宗又说“是知元气冲和,群生所赖。”这说明唐玄宗所谓的“冲和之气”也就是“元气”之冲和。唐玄宗在第52章疏中还提到了所谓“道气”,既说人“当知其身是冲气之子”,又云“人既知身是道气之子,从冲气而生也,”这表明所谓“道气”也就是“冲气”。其次,我们再从“冲气”的作用来看看它究竟是何物?唐玄宗认为“道动出冲和妙气”,由此再生阴阳二气,河上公、成玄英、李荣则以为,道生元气,元气再生阴阳二气。可见,“冲气”、“元气”在唐玄宗、河上公的生成论中担任的都是一样的角色,即“道”与阴阳二气的中间环节。显然,“冲气”、“和气”、“道气”、“元气”都只是“道”所生“气”的不同称谓而已,唐玄宗的所谓“冲和妙气”,与河上公、成玄英、李荣等人的所谓“元气”并没有什么本质区别,只是诠释方式的不同。唐玄宗的生成论的第二个特点是提出“道动出冲和妙气;于生物之理未足,又生阳气;阳气不能独生,又生阴气;积冲气之一,故云一生二;积阳气之二,故云二生三也;阴阳含孕,冲气调和,然后万物阜成,故云三生万物。”这与河上公等主流派的生成模式显然有异,是一种比较新颖的理解。其新颖之处在于:河上公等主流派认为一生二即元气生阴阳二气,二生三即阴阳二气生清浊和三气,三生万物即天地人共生万物。唐玄宗则认为一生二是元气生阳气,变一为二故云一生二;二生三是元气生阴气,变二为三故云二生三;三生万物是阴阳二气含孕而冲气从中调和生出万物。这里的由一加一故为二、由一加二故为三的计算方式,最先是由王弼提出来的:“由无乃一,一可谓无已;谓之一岂得无

<sup>①</sup> 卢国龙《中国重玄学》第六章第三节,第435页;卢国龙《道教哲学》第五章第三节,华夏出版社1997年版第417页。

言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。”<sup>①</sup>但王弼并没有将这种计算方式赋予具体的生成内容，将这种计算方式与冲气生阳气、生阴气、生万物的具体生成次序结合起来，特别是通过这样一种结合使天地人共生万物变成了冲气与阴阳二气共生万物，则是唐玄宗的发明。这一发明的意义就在于将老子之“道”的生成原理更加具体化了、更加合理化了，因为河上公等人的生成论有一个漏洞，就是天地人共生万物与其道生万物的前提是相矛盾的：既然道为宇宙万事万物之源，天地人均有道所生之物，而物不能生物，天地人何以能够生万物呢？如果说天地人能够共生万物，那么，“道生万物”岂不成了空论？唐玄宗的冲气与阴阳二气和合共生万物则克服了这一矛盾，符合道生万物的基本前提。应注意的是，唐玄宗虽然没有在第42章注疏中像传统诠释学那样说明天地的来历，但他在第1章疏中指出：“妙本降气，开辟天地”，这表明他仍然赞成传统的阳气为天、阴气为地的理念。总之，唐玄宗的宇宙生成论本质上并不是一种新的本原论，它的理论基础与核心仍然是道生元气、元气生宇宙万事万物，它只不过是这种生成模式诠释得更加具体化、更加程序化而已。

由于唐玄宗对老子哲学中的“有”与“无”这一对范畴的理解，与其道体论分不开，故有必要在这里加以分析。唐玄宗在下列注疏中论及“有”与“无”的范畴：

此明有无性空也。夫有不自有，因无而有，凡俗则以为无生有。无不自无，因有而无，凡俗则以为有生无，故云相生。而有无对法，本不相生，相生之名，犹妄执起。（2章疏）

有体利无，以无为利。无体用有，以有为用。且形而上者曰道，形而下者曰器，将明至道之用，约形质以彰，故借粗有之利无，以明妙无之用有尔。（11章注）

夫道者何？至无至一者也。故能鼓动众类，磅礴群材，适使万殊区分，成之者一象；众窍互作，鼓之者一响。则原天下之动用，本天下之生成，未始离于至一者也。……是以借粗有之用

① 王弼《老子注》第42章，严灵峰《无求备斋老子集成初编》本。



无,明至无之利有尔。……有之所利,利于用,用必资无,故有以无为利也;无之所用,用于体,体必资有,故无以有为利。……自无则称道,涉有则称器,欲明道用,必约形器,故首唯借喻于三翻,终欲用无于一致尔。(11章疏)

天下有形之物,莫不以形相裨,故云生于有;穷其有体,必资于无,故《列子》曰形动不能生形而生影,无动不能生无而生有,故曰虚者天地之根,无者万物之源,言此者欲令众生穷源识本而悟道尔。……诸法实性理中,不有亦复不无,事绝因待,所言物生于有,有生于无者,皆是约世法而言尔。(40章疏)

显然,如同老子本人一样,唐玄宗对“有”与“无”这一对范畴的认识,既包含有事事物规律——“器”的因子,也包含有宇宙根本规律——“道”的因子,其思路似乎是由“器”的有无利用,联想到“道”的有无相生,再回到如何看待“有”“无”对立统一的问题上来。其中,对于“器”的规律性,无须作过多的解析便可明了,故我们重点对“道”的有无相生和重玄之道的“有无性空”问题做些讨论。唐玄宗对“道”与“器”的“有”“无”认识都集中在第11章注疏中,他认为,对“器”的有无利用的探讨是为了“借粗有之用无,明至无之利有,”故尽管《老子》这一章纯粹讲的是“器”的有无利用问题,唐玄宗在简单阐释了这个问题后便笔锋一转,提出了“夫道者何,至无至一者也”的界定和“原天下之动用,本天下之生成,未始离於至一者也”的结论。“至无”与“至一”本应是矛盾的说法,前代学者如王弼、李荣等人认为“道”即是“无”,而郭象、顾欢、成玄英等人则认为“道”并非“无”,是“有”是“一”,“道若全无,于物何益?”<sup>①</sup>当然郭象的“有”与顾欢、成玄英的“有”是不同的,郭象的“有”是绝对的有,而顾欢与成玄英的“有”则是相对的有,即“亦有亦无”。唐玄宗在这里表现出一种希望揉合“至无”与“至一”的倾向,在他看来,“至无”与“至一”是相同的概念,都是指的“道”。所谓“至无至一者”就是“至无至一的东西”,指的即是宇宙的本体与本原,故引文曰“虚者天地之根,无者万物之源”,就其根而言

① 误题顾欢撰《道德经注疏》第11章。

即是“至一”，就其源而言即是“至无”。可见，这里的“至无至一者”就是他所说的“妙本”。在第2、40章疏中，唐玄宗则运用重玄思维批驳了对“有无相生”的传统理解，认为“有无性空”，“有不自有，因无而有”，“无不自无，因有而无”，“有无对法，本不相生”，所谓“有无相生”只是“约世法而言”。意思是说，“有”“无”本不存在，“有”因“无”而生，“无”因“有”而立，只是相对而言、相辅相成才出现的称谓，不存在“相生”的关系，人们不可执滞于有生无、无生有的相生界限，而应当忘却其泾渭、体悟其空性。

## 2. 重玄之思

重玄思想是唐代老学的重头戏，成玄英、李荣等道教学者都曾对此给予足够的重视，进行了认真的探索，作了比较详尽的论述。唐玄宗在这个问题上显然并没有太多的兴趣，仅作了如下解说和运用：

可道、可名，无名、有名，无欲、有欲，各自其两，故云两者。俱禀妙本，故云自本而降，随用立名，则名异矣。自出而论则名异，是从本而降迹也。自同而论则深妙，是摄迹以归本也。归本则深妙，故谓之玄。摄迹归本，谓之深妙，若住斯妙，其迹复存，与彼异名，等无差别。故寄又玄以遣玄，欲令不滞于玄，本迹两忘，是名无住，无住则了出矣。……今既无有欲，亦无无欲，遣之又遣，可谓都忘。（1章疏）

损之者，谓损为道者之功行也。又损之者，谓除忘功行之心也。斯乃前损忘迹，后损忘心，心迹俱忘，可谓造极，则以至于无为矣。（48章疏）

重玄思想，作为一种方法论，宗旨在于引导人们遇事看问题要全面、要圆通，不可偏执一面；作为一种宇宙观，则在于告诉人们，宇宙的本体与本原既非“有”，也非“无”，更不是“非有非无”，是不可言说的、不可意识的，深不可测，妙不可言，任何描述、解释的企图都是徒劳的；作为一种思想境界，便是虚静、达观、玄默、尸位，不计较得失、利害，不累于荣辱、进退，不在乎生死、寿夭。这是初唐以来，成玄英、李荣等道教学者重玄思想的主旨。从上面所引几章注疏来看，唐玄宗的重玄思想显然有着鲜明的个性，他不象成玄英、李荣等人那样，以遣

有无、遣其遣为重玄,而是以遣本迹、遣其遣为重玄,“本迹”关系成为唐玄宗重玄思想的核心范畴。所以,理解唐玄宗的重玄思想首先要弄清“本”“迹”的内涵与关系。上述注疏告诉我们,唐玄宗的所谓“本”是指无名、无欲之“妙本”、“道”,所谓“迹”即有名、有欲、可名、可欲的事物。他认为,从本降迹而产生有名、有欲、可名、可欲之“迹”,摄迹归本则归于深妙之玄,即归于“妙本”,可见这第一遣是遣除“迹”。但如果执滞于此玄,就必然会时时想到“迹”,那种有名、有欲、可名、可欲之“迹”就等于仍然存在,仍然没有融入深妙之本,所以应当不滞于玄,不滞于无名,不滞于无欲,可见这第二遣是遣除“本”。遣之又遣,达到本迹两忘的境界,方是重玄妙境。那么,遣本迹与遣有无又有何异同呢?大而言之,“本”即“无”,“迹”为“有”,“本迹”就是“有无”。分而析之,则有差别,所谓“妙本”非有非无、亦有亦无,是包含有与无的,“迹”则是宇宙万事万物,遣本迹意味着忘却宇宙之本体、本原及宇宙万事万物本身;而遣有无则仅只是遣除人们观念中的有无是非之争,不包括遗忘宇宙本体与本原这一层意思在内。这表明唐玄宗的重玄思想扩大了遣除范围,不仅是要遣除宇宙万事万物之间的任何差别、界限,而是连宇宙本体与本原也要加以忘却,从这个意义上来说,唐玄宗重玄思想的宗旨不是体“道”悟“道”,而是要忘“道”忘“本”,“可谓都忘”。第48章疏仍然是强调既要忘却修道之行,又要忘却悟道功德之心,目的在于达到无为的效果。这是唐玄宗重玄思想的第一个特点。那么,这种重玄思维又有什么意义呢?这便涉及到唐玄宗的重玄思想的第二个特点,即唐玄宗的重玄思想带有浓厚的政教色彩,运用重玄思维来进行政治说教,提倡重玄思维是为了引导民众尊君、无为,这在第37章疏中体现最为明显:

侯王若能守道清静,无为无事,则万物将自感化,君之善教而淳朴矣。……人禀承善教以化,君德无为清静矣,而复欲动作有为者,吾则将以无名之朴而镇静之,令其清静不欲动作也。上言凡人欲动作有为,人君则将无名之朴而镇静之,今言于彼无名之朴,亦将不欲者,若执无名,还将有迹,令此众生寻迹丧本,复入有为,则与彼欲心等无差别。故初用无名之朴以镇静苍生欲

心，苍生欲心既除，圣人无名亦舍。喻如药以理病，病愈而忘药；舟以济水，水济而遗舟。若水已济而仍守舟，病已除而复尝药，岂唯不达彼岸，亦复更生患累矣。夫无名之朴即将不欲，不欲之欲于此亦忘，则泊然清静，是名了出。（37章疏）

这就是说，君主提倡重玄之道，是为了运用无名之朴镇静民众，“令其清静不欲动作也”，即使之无欲无为，但如果执滞于这一目的，孜孜以求于无名之朴，那就“还将有迹”，就有可能令民众“寻迹丧本，复入有为”，这与原来已有的欲心相差无几了，故在运用无名之朴遣除民众的有欲之心后，还应当运用重玄思想的武器，进一步遣除执滞之心，忘却无名之朴，犹如病除而药遣、水济而舟去一样。这样，便可令民众始终处在无欲无为无动作的状态，“天下自正平矣”<sup>①</sup>。可见，唐玄宗的重玄思想，既不是修道的境界观，也不是认识自然的宇宙观，而仅仅是一种方法论，本质地说是一种统治民众的方法论，目的在于探讨如何使民众无欲无为，安居守分，诚如玄宗在第一章解题中所云：“所谓进修之阶渐，体悟之大方也”。

### 三、理身以为教本

唐玄宗对于老子的修身理论有着不同于一般的理解，与成玄英、李荣的修身思想差距甚大，其修身的目的论则是所谓“理身以为教本”，这个“教”不是宗教或道教的“教”，而是儒家思想及历代帝王政治所十分强调的“教化”之教。《御疏》第3章可以看作其修身论的提纲挈领的说明：

圣人治国，理身以为教本。夫理国者，复何为乎？但理身尔。故虚心实腹，绝欲忘知，於为无为，则无不理矣。夫役心逐境，则尘事汨昏，静虑全真，则情欲不作。情欲不作，则心虚矣。《庄子》曰虚室生白，谓心虚则纯白独生也，故曰虚其心。

腹者，含受之义，足则不贪，欲使道德内充，不生贪爱，故云

<sup>①</sup> 《御注》第37章。

实其腹。

志者，心之事，事在心曰志。欲令心有所行，皆守柔弱，故虚心虚则志弱矣。

骨者，体之干，既其道德内充，常无贪取，不贪则腹实，腹实则自骨强矣。

圣人所以行虚心实腹之教者，常欲使百姓无争尚之知，贪求之欲，令其自化尔。

夫无知无欲者，已清静也。则使夫有知者渐陶淳化，不敢为徇迹贪求，而无为也。

夫得其性而为之，虽为而无为也。且绝尚贤之迹，不求难得之货，人因本分，物必全真，於为无为，复何矜徇？化既无馨而无臭，人故不识而不知，淳风大行，谁云不理？

这段疏说明：其一，“理国者复何为乎？但理身尔。”“理身以为教本”，就是说治理国家，唯一要做的事情就是要以修身为教化之本。这样，国家便无有不治、无有不理。其二，所谓“理身”，内容就是“虚心实腹，绝欲忘知，於为无为”，身心强健。玄宗在《御疏·释题》中也说过“理身则少私寡欲，以虚心实腹为务”。又说“皆守之以柔弱雌静”，“此其大旨也”。“虚心”是指静虑全真、“情欲不作”的境界；“实腹”是指道德内充、不生贪爱的程度；虚心实腹便自然能够达到筋骨强健状态。这便是下文将要分析到的虚静雌柔之法。其三，理身的方法是“得其性而为之”，具体而言，就是要“绝尚贤之迹，不求难得之货，人因本分，物必全真”，这样，“虽为而无为”，自然“淳风大行”。这就是下文将要谈到的知足守分之方。其四，帝王之所以要推行虚心实腹的教化方式，之所以要强调体道悟道、修身修性，就是要使老百姓没有争名利、尚奢华的知识与智慧，没有贪求之欲，使之自然驯化而淳朴。因为，“百姓归厚，在君之化”<sup>①</sup>“蠢尔苍生，资君以理，”<sup>②</sup>这样一来，社会没有高低、香臭、好恶之别，民众无知识、无智慧，便会淳

① 《御疏》第54章。

② 《御疏》第75章。

朴、厚实之气蔚然成风，“淳风大行，谁云不理？”这说明唐玄宗的修身论，目的就是要以老子之道去教化百姓之身，就是要老百姓以老子清静无为之道来规范自己的日常生活和思想行为，而不是道教学者所追求的个人修身成仙、复性悟道。这一点还可以从下述几章注疏得到证明：

无名之朴，道也。凡人欲动作有为，人君则将无名之朴而镇静之。令其不欲动作也。（37章疏）

圣人之心，物感而应，应在於感，故无常心。心虽无常，唯在化善，是常以化百姓心为心。不善信者，吾亦以善信教之，令百姓感吾德而善信之。圣人在理天下，化引百姓，常操操用心，令德善信。（49章注）

人不能守道清静，而放纵情欲，动之死地，积习生常，曾无畏者，人君当以清静为化而教导之，奈何更以刑法诛杀恐惧之乎？（74章疏）

人君欲以言教调和百姓，使无情欲，故曰和大怨。（79章注）唐玄宗认为，君主要“常以化百姓心为心”，“以言教调和百姓”，“以清静为化而教导之”，即“镇之以无名之朴”。这无异于宣称他注疏《老子》就是要用老子之“道”来教化百姓，从而也就说明，他的修身论是针对一般老百姓的修身修德而阐发的，并不是像成玄英、李荣一样为出家修行者而论。但是，另一方面，他又用大量篇幅讨论了君主的修身问题，指出：“修德可以为君”<sup>①</sup>，“人君者，有道则国存，无德则人散。”<sup>②</sup> 这表明他也十分重视帝王的修身之德。因而，唐玄宗的修身理论包括老百姓如何修身、帝王如何修身两个方面的内容，这是唐玄宗老学修身论最大的特点所在，与成玄英、李荣等道教学者的修养思想相比，在目的论方面有着相当大的差别。本部分着重分析唐玄宗有关老百姓修身的思想，在下一部分中再设专节论述唐玄宗关于帝王修身的见解。

① 《御疏》第10章。

② 《御疏》第61章。

### 1. 全真归本

唐玄宗禀承成玄英、李荣等人的修养思想，也认为归根返本应是修心复性的理想目标和必然结果。但玄宗论述这个问题时显示出一种对修心复性能否最终达到归根返本目标表示怀疑的倾向，从而将修心复性的阶段性目标落脚在现实社会与无为政治方面，落实在老百姓修养教化方面。我们且看下面几段注疏：

夫役心逐境，则尘事汨昏；静虑全真，则情欲不作。情欲不作，则心虚矣。（3章疏）

人受生皆禀虚极妙本，是谓真性。及受形之后，六根爱染，五欲奔驰，则真性离散，失妙本矣。（16章疏）

无有者，谓人了悟诸法，一无所有，则反归正性，与道合同，入无间矣。（43章疏）

自然，物之本性也，众生起妄，失于本性，圣人慈诱，劝学无为，将以辅佐物之自然，真性不败，故不敢为于俗学与多欲也。（64章疏）

能与万物反归妙本，然后乃至大顺于自然真性尔。（65章疏）

显然，唐玄宗与李荣一样认为，妙本清静、自然和顺，是人的本性、真性，但由于后天的役心逐境，声色诱惑，导致“六根爱染、五欲奔驰”，乃至“正性离散”、“失于本性”，失于妙本。故有必要提出“静虑全真”、“修性反本”的命题。所谓“全真”，即“全其真”，“全其自然之性”<sup>①</sup>就是保全自然清静之性，保持“真性不败”，也就是“反归正性，与道合同”。如果能够“修性反德，则复归于道”，“人能常无欲以归道，则可以终竟天年，而无危殆也”，亦即“与万物反归妙本，然后乃至大顺于自然真性。”那么，为什么要“修性反本”呢？唐玄宗认为：

妙本降生，兆见众象，修性反德，则复归无物。无物即道也。

人修性反德，不离妙本，自有归无，还冥至道，此摄迹以归本也。

虚极降生，修性反本，摄迹归本。（21章疏）

<sup>①</sup> 分别见《御注》第44、64章。

归朴则妙本清静,常德则应用无穷,非天下之至通,其孰能与于此者?修性反德,则复归於道。(28章疏)

人既知身是道气之子,从冲气而生也,当守道清静,不染妄尘,爱气养神,使不散。人从道生,望道为本,今却归道守母,故云复守尔。殁身不殆者,言人能常无欲以归道,则可以终竟天年,而无危殆也。(52章疏)

这就是说,由于人是“道气之子,从冲气而生”,“望道为本”,应当“归道守母”,即“修性反德,不离妙本,自有归无,还冥至道”,也就是“摄迹以归本”。值得注意的是,在第28章疏中,玄宗指出:归朴而妙本清静,常德而应用无穷,“非天下之至通,其孰能与于此者?”意即这样一种境界不是一般人能够达到的,只有天下至通至悟的圣人才能够如此。一般人只能够在“圣人慈诱”之下,“学无为”,“不敢为于俗学与多欲”,可见,玄宗认为,修道的最现实的目标还在于安分守己,无为无欲。这是唐玄宗试图将老子虚静之道转化为政教之道的一种表现。成玄英曾将修道者分为上机、中机、下机三等人,认为应当各有其修道目标。唐玄宗则直接将人分为“圣人”与“人”,而在其心目中,“圣人”就是君主,“人”即民众,这一点本文还将设专题加以论证。其用意在于将道教学者所津津乐道的修身成仙转化为道家原有的修身全德、作无为臣民。那么,如何实现全真归本呢?唐玄宗着重论述了下列几条途径。

## 2. 虚静雌柔

唐玄宗将持守虚静雌柔视为《道德经》的“大旨”,对这个问题作了大量论述。他首先从人的本性的角度分析了为人持守虚静雌柔的必要性,认为人生的天性、正性就是虚静雌柔,如果能够持守清静,就可复归本性,返于妙本:

天下之至柔者,正性也。(43章注)

人生而静,天之性也。(57章疏)

人生而静,天之性。感物而动,性之欲。若常守清静,解心释神,返照正性,则观乎妙本矣。若不正性,其情逐欲而动,性失于欲,迷乎道原,欲观妙本,则见边徼矣。(1章注)



那么,何以知道虚静雌柔就能够复性返本呢?唐玄宗在第16章注疏中回答了其中的第一个原因:

老君云:何以知守雌静则能致虚极乎?但观万物动作云为,及其归根,常在于静,故知尔。知守真常,则心境虚静,如彼空谷,无不含容。(16章注)

今欲令虚极妙本必自致于身者,当须守此雌静,笃厚性情而绝欲,无为无狭而不厌,则虚极妙本自致于身。夫万物万形,动作不同,及观其归复,常在于本,《易》曰:雷在地中,复。复者,反本之谓也。故静则归复,动则失本也。根者,本所受气而生也。今观万物,花叶芸芸,及其生性,皆复归於其根而更生。虚极妙本,人所禀而生也。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。(16章疏)

这就是说仅仅从万物的生衰变化中就可以看出这种根本规律。万物开花发、落叶落籽,虚静则归根,归根则复生;躁动则离根离枝、随风逐流,灰飞烟灭,不复更生。人乃禀承虚极妙本而生,故人若想归根返本,就须持守虚静雌柔。若能守静致虚,就可复归所禀妙本而致长久。对《老子》这一章的理解,从河上公、王弼到成玄英、李荣,基本上是一致的,微有不同的是对“夫物芸芸各归其本根”一句的解释,唐玄宗禀承河上公、王弼的见解,将之理解为万物虽花叶芸芸,终复归其根;而成玄英、李荣则以为万物芸芸驰竞不息,应当劝以归根返本。这一微殊表明唐玄宗并不以成玄英、李荣的老学思想为宗,而是继续向汉魏传统回归。第二个原因便是第26章疏所谓“重有制轻之功,静有持躁之力,故权重则属鼻之纆斯举,心静则朵颐之求自息”:

夫重则静,轻则躁,躁则静轻者根,则静为躁者君矣。是知重有制轻之功,静有持躁之力,故权重则属鼻之纆斯举,心静则朵颐之求自息。(26章疏)

重静能够遏制轻躁,从而断欲忘尘,归心于道。这也就是第28章注所说的能守清静,则“常德不离”;而“常德不离”,则可复归于道:

能守雌静,常德不离。常德圆足,则复归于道矣。(28章注)值得注意的是“权重则属鼻之纆斯举”,其意就是权重则纆介之事皆可尽办,这再次暴露了玄宗时刻想将《老子》思想政治化的倾向。第三个原因是第52章疏所说的:

守柔弱之行者,处不竞之地,人不能加,同道之用,能如此者,可谓之强。(52章疏)理人事,育群生,持本以求末,务清静之道,则可以为天下之正尔。(45章疏)

持守柔弱之道,就能够处于与世无争的境地,与世无争则人不能扰、心不复躁,便如同至道一样清静。第45章疏则显示唐玄宗将这个道理引申到了政治领域,指出“理人事,育群生”,即管理国家与社会,同样需要“持本以求末,务清静之道”,这样方可“为天下之正”。这同样显示了唐玄宗修身论的政治色彩。因此,唐玄宗指出:

柔弱之教为众教之本。(42章疏)

这就是说,持守雌静柔弱是各种修身与教化理论中最根本的方式、最重要的方法。至于究竟如何才能做到虚静雌柔,唐玄宗认为应当注意养神、养心、养气:

营护虚魄,使复阳全生,抱守淳一,不令染杂,无离身乎!则生全矣。此教养神也。人之耽染,为起欲心,当须洗涤除理,使心照清静,爱欲不起,能令无疵病乎!此教涤心也。

人之受生,冲气为本,若染杂尘境,则冲气离散,神不固身,故戒令专一冲和,使致柔弱,能如婴儿,无所耽著乎!此教养气。(10章疏)

夫心有是非,而气无分别,故任气则柔弱,使心则强梁,今失道益生之人,役心使气,气为心使,是曰强梁(55章疏)

神所居者心也,人当忘情去欲,宽柔其怀,使灵府闲豫,神栖于心,身乃存也。身所生者神也,……神明托虚好静,人当洗心息虑,神自归之。若嗜欲黷神,营为滑性,则精气散越,则生忘故,劝令无厌所生之神,以存长久之道。(72章疏)

心是精神所寄居的地方,故养神必须养心,而养心之方不外忘情去欲,宽柔其怀,使灵府闲裕,心照清静,神能安栖;精神是生命活力所

在,故修身必须养神,而神明托虚好静,养神之方就要洗心息虑,抱守淳一,营护虚魄,使复阳全生,神有所归;气是身心之根本,故修身养神必须养气,养气之方在于保持专一冲和、虚静柔弱状态,使之精气不散,无所耽染。总之,三者相辅相成,皆须修养,方可致虚静雌柔。具体的修炼方式则有无欲、无心等等:

欲心兴动,非乱而何?今既不崇贵贤能,亦不妄求越分,则不见可欲之事,而心不惑乱也。(3章疏)

殃咎之大,莫大于欲,于欲必令皆得,皆得则祸深。(46章注)

善能以道卫生之人,妙观生本,本来清静,于生忘生,不以情欲而滑其和,唯以冲虚而养其性,物莫能害。(50章疏)

厥初生人,身心清静,而今耽染尘境,失道沦胥者,情欲之所为也,则知与身为怨之大者,其唯情欲乎。(79章疏)

唐玄宗认为,人生之初,身心清静,由于后天的耽染尘境而导致“百姓因于情欲而生矫伪”,“欲心兴动,非乱而何?”故“殃咎之大,莫大于欲”,“与身为怨之大者”,也在于情欲。因此,有心修道、善于贵生的人,应当妙观生本之清静,而不因情欲伤其和气,唯以冲虚养其真性,不妄求越分,不妄生欲心。

### 3. 知足守分

《老子》曾提出“知足”的命题,但没有上升到“性分”的高度。而信奉重玄学的道教学者成玄英、李荣等人对于“性分”问题,采取的是虚无主义态度,主张无分、忘分。唐玄宗对这个问题却表现出少有的浓厚兴趣,围绕《老子》“不贵难得之货”的思想,对“知足守分”问题作了详细的论证。首先,他指出:

人之受生,所禀有分,……分外妄求,求不可得。(3章疏)难得之货者,则性分所无,求不可得。(12章疏)

夫生也有涯,安分则足,既不可违,亦不可加。(75章疏)

“人之受生,所禀有分”,“既不可违,亦不可加”,“分外妄求,求不可得”,即人的命运生来便已分定,既不可不及,也不可过分,如果过分追求,必不可得。这是唐玄宗为解释《老子》“不贵难得之货”而提出

的重要论点,是其“性分”说的理论根据。但这并不是道家与老子的思想,也不在道教义理之内,而是儒家中庸之道的一个基本命题。在此前的老学发展过程中,还从来没有用“守分”说来解释《老子》“不贵难得之货”一语,可以说这是唐玄宗的一个发明,是其老学思想儒家化的重要表现。其次,唐玄宗指出,自然之分定则生全:

各安其分则不扰,岂非无为之事乎。(2章疏)

各当其分,人无覬觎,则不争也。……今使贤愚袭性,可否用情,既无越分之求,自轻难得之货。……皆得性分,谁为盗乎?(3章疏)

于为无为,于事无事,於味无味者,假令大之与小,多之与少,既不越分,则无与为怨。(63章注)

自然之分定则生全,若养过其分,分过则生亡矣。(75章注)  
“自然之分定则生全”,即严守本分,既不消极亦不过分,则生命全真,这是唐玄宗“性分说”的内容之二。为什么这样说呢?因为,守分则不扰不争,不扰不争则无盗无乱,无盗无乱则社会大治、天下太平,个人命运自然顺畅全意,“既不越分,故无与为怨”。反之,如果不守分,则自取危亡:

夫不安本分,希效所无,既失性分,宁非盗窃?(3章注)

人不能为之于未有,治之于未乱,而更有所营为于性分之外,执著于尘境之中,故必祸败而身亡也。(64章疏)

人之所以轻入死地,丧其生者,皆以其违分求生,养生太厚,不顾刑网,以徇所求,是以轻死。(75章疏)

人不知守常,而求益生越分,动之死地,是曰凶祥。(55章注)

目视色,耳听声,口察味,伤当过分,则不能无损。(12章疏)

若逐境生心,违分伤性,则无大无小,皆为怨对。(63章注)

这就是说,如果“更有所营为于性分之外,执著于尘境之中”,“逐境生心,违分伤性”,“伤当过分”,则有盗有乱,则“无大无小,皆为怨对”,则“不能无损”,则“动之死地”,则“必祸败而身亡也”。因此,人应当安分守己,知足而止。那么,导致不守性分的原因何在呢?唐玄宗认

为,人们“希慕聪明,是见可欲。欲心兴动,非乱而何?”<sup>①</sup>那么,又如何守分呢?唐玄宗认为,最重要的是要“得其性而为之”:

今既不崇贵贤能,亦不妄求越分,则不见可欲之事,而心不惑乱也。为无为,则无不治矣。……夫得其性而为之,虽为而无为也。且绝尚贤之迹,不求难得之货,人因本分,物必全真,于为无为,复何矜徇化?既无馨而无臭,人故不识而不知,淳风大行,谁云不理?(3章疏)

越分求学,伤性则多。(20章疏)

难得之货,为性分所无者,今圣人于欲不欲,不营为于分外,故常全其自然之性,是不贵难得之货。圣人不求过分之学,是于学不学,将以归复众人过分之学,以辅自然之性,不敢为俗学与多欲也。(64章注)

显然,所谓“得其性而为之”,可以从两方面来做:一是“不贵难得之货”,即不求分外之物,这是说物质需求不能过分;二是“不求过分之学”,做到“于学不学”,以辅自然之性。这是说精神上的需求也不能过分。“使贤不肖各当其分,则不争矣。”<sup>②</sup>为什么要“不贵难得之货”,可以从上述分析中找到答案,但为什么要“不求过分之学”呢?唐玄宗在第64章疏中对此作了解释:“凡夫贵难得之货,故矫徇矜尚以学性分之所无。”由于凡夫“学性分之所无”,故导致了不安分守己的结果,因而要弃绝这种“过分之学”。

总之,这种“性分”说意味着在唐玄宗思想中,人是可以有欲、有情、有求、有知的,也是能视、能听、能味、能感的,但不可贪得无厌、越分过当。如果贪得无厌、越分过当,“不安性分”,则乖失自然之分、天生之性,就是“违分伤性”,就会走向其反面。显然,这与重玄思想所要求的物我两忘、性分都无,是完全不一样的。这表明唐玄宗的重玄思想是不彻底的、不自觉的。

知足守分思想当然与唐玄宗强烈的治国意识分不开,其目的是

① 《御疏》第3章。

② 《御注》第3章。

希望老百姓都能够懂得知足守分这个道理,安分守己、乐土重迁。

#### 4. 忘言遣教

对于成玄英、李荣所津津乐道的“境智双遣”、“物我两忘”,唐玄宗并没有表现出太多的兴趣,仅对“忘言”命题作过如下论述:

希言者,忘言也。不云忘言而云希者,明因言以詮道,不可都忘。悟道则言忘,故云希。若能因言悟道,不滞于言,则合自然。言教执滞,则失道而生迷。体道者,悟道忘言,则同于道矣。(23章注)

夫言教者,道理之筌蹄也,有筌蹄者,乃得鱼兔。今滞守筌蹄,则失鱼兔矣;执滞言教,则失妙理矣。(23章疏)

言者在理,理得而言忘,故言以无言为宗。事者在功,功成而不宰,故事以无事为君也。(70章注)

圣人了言忘言,悟教遣教,一无执滞,故云不积。(81章注)

圣人妙达理源,深明法性,悟文字虚假,了言教空无,所说之理既明,能说之言亦遣。(81章疏)

显然,唐玄宗沿袭了庄子“得鱼而忘筌,得兔而忘蹄”和“得意忘言,得意忘象”的解说方式来说明“忘言遣教”问题,其旨有三:其一,“了言忘言,悟教遣教”,“体道忘言则同于道”,不可执滞言教,如果“执滞言教,则失妙理”,“则失道而生迷”,这是主旨。其二,之所以要如此,既是因为“至理精微,玄宗隐奥”,而“文字虚假,言教空无”,难以完全而真实地表达至道的奥妙之理,故言教只是假以詮理、“因言悟道”的工具而已;也是因为“言以无言为宗”,无言而体悟是最好的方式。这两点思想与成玄英、李荣等人并无二致。但其三,唐玄宗认为,“言以詮道,不可都忘”,这却是与重玄思想和道教修道主张背道而驰的,是前人所不曾提出过的论点,道教学者强调的是言教都忘。为什么不能“都忘”呢?唐玄宗没有明言,但其言下之意是可以推断的:一是因为老子只说过“希言”,希言就是要少言,而不是“忘言”,故不能“都忘”;二是因为要“因言以詮道”,如果完全忘却言教,将何以詮道而悟?

对于老子的“绝圣”、“绝学”思想,唐玄宗也有自己独特的见解:

绝圣人言教之迹,则化无为。弃凡夫智诈之用,则人淳朴。

## (19章注)

圣者,有为制作之圣。智者,凡俗矜徇之智。制作之圣则有迹,矜徇之智则非真。(19章疏)

绝有为俗学,则淳朴不散。少私寡欲,故无忧也。(20章注)

在唐玄宗眼里,《老子》的“绝圣”成了“绝圣人言教之迹”,而不是“圣人”本身;“绝学”成了“绝有为俗学”,而不是世间所有的“学”。这表明唐玄宗是反对不加区别地“绝圣”和“绝学”,这个问题本文将在下一部分设专节加以分析。

从以上分析中,我们可以看出,唐玄宗对于《老子》的修身论的理解,或者说唐玄宗的修身思想,明显存在着一定的矛盾。一方面,他希望老百姓接受老子清静无为的思想,保持清心、无欲、无知状态,忘掉世界上的所有恩恩怨怨、是是非非,做驯服的臣民。所以,他赞成老子清心、无欲、无知的主张。另一方面,他又不希望老百姓像老子所教导的那样,绝圣弃智、绝仁弃义、绝学无忧。因为,唐玄宗心目中的“圣智”就是圣君贤臣,如此弃绝的结果,就等于否定了自己、否定了李家皇朝,维持皇家政治的仁义道德;还因为“蠢尔苍生,资君以理”,必须依靠圣贤等“上士勤行”、运用仁义道德等义理、通过言教等方式来对老百姓“设教立法,”进行教化,“制其奸诈,调而和之”,<sup>①</sup>使无情欲。所以,他又反对无条件的“绝圣”与“绝学”,主张要弃绝的只是“言教之迹”、“过分之学”。

#### 四、帝王的治国理身

《老子》一书以宇宙论为起点,进而引申到人生论,最后落脚在政治论。探索统治国家、管理社会的最佳途径与方法,是其最根本的目的,这一点笔者已在绪论中作过说明,这也是许多学者早已指出过的。但自魏晋以来,受玄学与佛学的影响,《老子》的政治论在玄学家与道教学者们的笔下,逐渐被重玄思维所湮没,哲学思辨意味越来越

<sup>①</sup> 《御疏》第79章。

浓,政治实用性越来越退隐。至初唐成玄英将《老子》一书宗旨包括政治思想几乎全部解释为修道养性的方法论,使老学的这一趋势达到登峰造极的地步。稍后的李荣则表现出较为明显的为统治者提供统治臣民、德化天下的理论武器的思想倾向,使魏晋以来的老学发展趋势为之一转。沿着李荣这一思路发展下来,唐玄宗将《道德经》一书的主要宗旨解释为统治之术——无为政治,解释为君主治理国家的根本思想与具体方法,从而将《老子》一书的政治论发挥到极致。故老子君人南面之术——无为政治,成为唐玄宗谈论最多、发挥最详尽的命题。为笔者这一论断提供有力统计数据的是,《老子》一书 81 章中有 10 章论及“无为”命题,有 7 章提到帝王政治,或谓之“人主”、或谓之“侯王”;而唐玄宗的《御疏》竟有 38 章论及“无为”命题,有 44 章 200 多次提到“人君”、“人主”、“帝王”、“万乘之主”、“侯王”、“理天下者”等君主政治术语,再加上“圣人政治”的命题,涉及的章次就更多了。由此可见玄宗对无为政治思想和帝王统治术的欣赏与重视达到何种程度!综观其《御注》《御疏》,唐玄宗围绕无为政治这个中心,着重论述了两个方面的思想:一,帝王修身之德;二,帝王治国之道。下面我们分别加以分析。

### 1. 帝王修身之德

成玄英所谓的理身,指的是民众特别是信奉道教者的理身,修道、修行、修身云云,都是为了让人们通过修身而得道、入道。李荣的“立行”同样包含着这样的主旨,但将经国、理家、修身、立行联系在一起,显然已掺入了不少为国家安定、家庭和睦而修身的成分。唐玄宗所说的“理身”,一方面是指帝王应当修身修德,另一方面则是指帝王治国应当注意从教化百姓修身修德做起。后者我们已在本文上一部分作了论证,这里再对唐玄宗所阐述的帝王修身理论做些分析。首先必须指出,尽管老子所倡导的道家思想中,圣人政治是一个重要内容,《老子》第 3 章明确提出了“圣人之治”的命题,可见其“圣人”概念中包含着“帝王”的成分,但除此之外,在其他章节中,“圣人”一词多数情况下是指道行至高无上的有道之士,道教学者则多半将“圣人”视为太上老君及其化身。后来,庄子将这种圣人政治概括为“内圣外



王”的命题,成为历代政治生活中人们所向往的一种政治理想。而唐玄宗则认为,“圣人即有道之君”,故老子《道德经》中所提到的“圣人”在唐玄宗看来都是“有道君主”的代称,其《御注》《御疏》中也经常直接用“圣人”来代称君主。下述注疏可以说明这一点:

第3章经:圣人之治。疏:圣人治国理身,以为教本。

夫理国者,复何为乎?但理身尔。

第29章经:圣人去甚、去奢、去泰。疏:是以理天下之圣人,睹行随之不常,知矜持之必失,故约己检身,割贪制欲,去造作之甚者,去服玩之奢者,去情欲之泰者。

第45章经:躁胜寒,静胜热。疏:圣人功天下,不见成功,其如缺,所以无弊。位尊万乘,不视成位,其若冲,所以不穷也。

第47章经:不为而成。疏:圣人凝神端宸,玄默庙堂。君无为,人无事,百姓家给,万化自成。

第49章经:圣人在天下,揲揲为天下浑其心。疏:圣人在宥天下,统御寰区,惧众生不归善信,故揲揲者皆为天下。

第63章经:是以圣人犹难之,故终无难。疏:圣人即有道之君也,犹难之者,难为轻诺多易之事,况不如圣者乎?

第66章经:是以圣人处上而人不重,处前而人不害。

疏:圣人临大宝之位,居至极之尊,劳身而逸人,薄己而厚物。

显然,在上述几章注疏中,除了第3章《道德经》原文含有“君主”之意外,其他各章都与君主政治没有必然联系,而唐玄宗却将之全部理解为君主的言行。唐玄宗作这样的理解,说明他十分认同“内圣外王”的政治理想,说明他在运用注疏《道德经》的机会,宣扬有道之君即圣人、圣人即有道之君,圣德无上、天命所归,君权天授、神圣不可侵犯的思想,从而为李唐王朝的专制统治服务。正因为唐玄宗认定“圣人即有道之君”,故《御注》《御疏》所阐述的圣人之德,都是唐玄宗认为帝王应具有的品德。这应该是我们理解其《御注》《御疏》政治思想的一把钥匙。也正因为唐玄宗视君主为圣人,帝王的修德理身便成为他特别注意阐述的一个主题。他在第十章疏的解题中说:“营魄以下

至涤除，戒修身，所以全德；爱人以下至明白，示德全，可以为君。”这一章是《老子》修身意识最为浓厚的一章，唐玄宗将之视为帝王修身全德的渊藪，由此可见他对于帝王修身全德问题的突出意识。下面我们具体看看他有关这方面的注疏：

第10章经：爱民治国，能无为乎。 注：自上营魄，皆教修身。身修则德全，故可为君矣。

经：天门开阖，能为雌乎？ 注：天门，历数所从出。开阖，谓治乱。言人君应期受命，能守雌静，则可以永终天禄矣。

疏：修德可以为君，为君须承历数，即天门者，帝王历数所从出也。开谓受命，阖为废黜。天降宝命，以祚有道，能守雌柔，可享元吉。

第16章经：道乃久，没身不殆。 疏：守静致虚，归根复命，其德如此，可以为王。

第29章经：将欲取天下而为之，吾见其不得已。 疏：夫皇天命帝大制群生，必待历数在躬，然后君临万宇。而奸乱之贼，凶暴之夫，将欲以力取天下而为之主。既诛夷之不暇，何天禄之可望哉？

经：天下神器，不可为也，为者败之。 疏：天下大宝之位，所以不可力为也者，为是天地神明之器，将以永终圣德之君，而令流布恺悌之化，岂使凶暴之夫力为而得毒螫天下乎？是知必不可为，为亦必败。此戒奸乱之贼臣也。

经：执者失之。 疏：人君者，或拨乱反正，或继体守文，皆将昭德塞违，恤隐求瘼，若执有斯位凌虐神主，坐令国乱无象，遂使天道祸淫，神怒人怨，是生灾沴，乱离斯作，谁奉为君？当失斯位矣。此戒帝王也。

综观这几章注疏，可知唐玄宗认为，其一，“修德可以为君”，修德的具体标准则是“守静致虚，归根复命”，即持守虚静，修心复性，公正无私，含容应物，达到王德合天、天命临身，“其德如此，可以为王”。因为“天降宝命，以祚有道”。反过来推理，为君必须修德，帝王之位不是一劳永逸的、一成不变的，不是无条件就能够拥有的。如果在得到

帝位后,不注意修德,不敬重上帝,不依归大道,乱政扰民,导致天怒人怨、灾祸频仍,就会遭到废黜,失去帝位。“人君者,有道则国存,无德则人散。”<sup>①</sup>

其二,“为君须承历数”,“必待历数在躬,然后君临万宇”,这就是说帝王是受皇天上帝之命而统御天下百姓的,是皇天上帝在世间的代言人,其权力与地位是上帝给予的,是神圣不可侵犯的。上帝永远只会将帝王之位给予那些“圣德之君”,使之能够以此德化臣民。乱臣贼子、凶暴匹夫是不可能凭借暴力手段和阴谋诡计“取天下而为之主”的,因而常人不可覬觐神器帝位。换句话说,帝王之位,只可德达,不可力取,正如第 79 章注所说:“皇天无亲,唯德是辅”。这一思想既是为李唐王朝寻找神学理论根据,也说明了帝王注重修身之德的深远意义。因此,唐玄宗主张,治国先须理身,要做圣德之君,方可长保天命在躬。故帝王应当修德,是唐玄宗老学修养论的一个重要内容。

下面我们分段具体解析一下唐玄宗所理解的帝王应有的修身之德。首先,唐玄宗认为,身为帝王,应当注意行道、体道:

第 16 章经:天乃道。 注:王德如天,乃能行道。

经:道乃久。 注:道行天下,乃可以久享福祚矣。

经:殁身不殆。 注:同天行道,则终殁其身,长无危殆之事矣。

第 25 章经:域中有四大,而王居其一焉。 疏:王为人灵之首,有道则万物被其德,无道则天地蒙其害,故特标而王居一,欲令法道自然。

经:人法地,地法天,天法道,道法自然。 疏:人谓王者也,所以云人者,谓人能法天地生成,法道清静,则天下归往,是以为王。

第 35 章经:执大象,天下往。 注:帝王执持大道,以理天下,则天下万物归往矣。

<sup>①</sup> 《御疏》第 61 章。

第42章经：人之所教，亦我义教之。疏：人谓人君，为政教之首。一国之风，系乎一人而化。

这就是说，帝王禀承历数，受命为帝，作为国家政教的首领，风化所系，安危所在，对于推行大道，负有义不容辞的责任。所以，帝王修德的首要任务是行道、法道、持道、体道，以便与天合德、同天行道。道行天下，则可以永享帝王福祚；同天行道，则可以终生长保没有危殆之事；法道自然，则天下万物归往；体道清静，则可致淡然无味、欲念不生，从而能够去除苛察之政，自然训化百姓。作为帝王，有道有德，则国存福永；无道无德，则国亡人散，身败名裂。

其次，唐玄宗指出，帝王应当清化心灵、公正无私：

第5章经：虚而不屈，动而愈出。疏：人君虚心玄默，淳化均一，则无屈挠，日用不知，动而愈出也。

第7章经：是以圣人后其身而身先，外其身而身存。

疏：是以圣人效天地之覆载，必均养而无私，故推先与人；百姓欣赖，为下所仰，故身先也。

经：非以其无私邪？故能成其私。疏：天地所以能长久，圣人所以先存者，非以其无自私之心，故能成此长久先存之私乎？

第16章经：容乃公，公乃王。疏：能含容应物，乃公正无私，无私则天下归往，是谓王矣。

第49章经：圣人无常心，以百姓心为心。注：圣人之心，物感而应，应在于感，故无常心。

经：为天下浑其心。注：圣心凝寂，德照圆明，浑同用心，皆为天下，故云为天下浑其心。

为君治理天下，首先自己要虚心玄默，淳化均一，这样便可以不变应万变，容纳万事万物，物感而应，随时伸屈，应付裕如；而心虽无常，意则在化善百姓，令天下百姓也能够虚其心、浑其心。只有无自私之心，方能成就自己长久先存之私。这是强调帝王清化心灵、保持虚心、无私状态的必要性。

其三，处贵不尊、处下不争、谦退柔弱、含垢忍辱，是帝王应当具

备的又一种品性：

第13章经：故贵以身为天下者，若可寄天下。爱以身为天下者，若可托天下。疏：人君有自矜贵其身以为天下之主者，贵身则凌人，人故不附，可暂寄尔。若自爱其身以为天下之主者，爱身则慈人，人则乐推，故可托身于万人之上，长为之主。

这是讲的处尊不贵之德。何谓“爱身”与“贵身”？“爱身”即成玄英所说的“保爱己身，不轻驰骛，谦以自牧，雌而顺物”，目的则是河上公所谓“非为己也，乃欲为万民之父母”；“贵身”即成玄英所谓“贵其身恒欲陵物”，河上公说得明白：“言人君贵其身而贱人”。①玄宗认为，人君爱养己身、珍惜生命，也就会对老百姓仁慈，从而得到民众的爱戴，长保帝王之位。

第39章经：侯王无以贵高将恐蹶。疏：侯王得道之用，而能为天下之主，当须忘其尊崇，谦以自牧。若矜其尊贵，将恐至于颠仆，不能正定天下也。元后作人父母，是知圣教所属在乎一人，虽始诚天地，使忘清宁之功，终诚侯王，无矜化育之德。

第42章经：人之所恶，惟孤寡不穀，而王公以为称。疏：孤寡不穀，不善之名，非尊崇之称，人所恶之，而王公以为名者，谦之志也。……王公为风化之主，存亡所系，天下具瞻，若不崇尚谦柔，以安社稷，则物所不归。故谦柔为本，以致巍巍之功也。

第66章经：是以处上而人不重，处前而人不害。注：谦为德柄，尊用弥光，以言谦下之，百姓欣戴，故处其上而人不以为重；以身退后之，百姓子来，故处其前而人不以为害也。圣人谦退，不与物争，天下共推，谁与争者？

第68章经：是谓配天古之极。疏：上来四善之行，不争之德，能行之者，可以配天称帝，是古之至极要道也。

第78章经：受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是谓天下王。

疏：人君能含受垢秽，引万方之罪在己，则人仰德美，而不离

① 分别见成玄英《道德经义疏》、河上公《老子道德经注》第13章。

散，社稷有奉。人君能谦虚用柔，受国之不祥，称孤寡不谷，则四海归仁，是谓天下王矣。

这几章则综合分析了人君应有的谦退柔弱、处下不争、含垢忍辱之德。玄宗认为，作为社会风化之主，国家存亡所系，天下万目所瞩，如果能够谦卑柔弱、引罪归己，令人景仰其德，思竭其力，物尽其用，人贵其能，便可配天称帝、为物所归，长为社稷之主，故不争之德，是往古以来的“至极要道”。

其四，虚静持重也是君王与臣僚应当具有的一种品格。

第10章经：生之畜之。疏：人君法道清静，令物得遂其生；成效德弘济，令物各尽其畜养。

第26章经：虽有荣观，燕处超然。疏：夫人君好重静，则百姓不烦劳。若登高台，泛深池，撞钟舞女，以为荣观，则人力凋尽，乱亡斯作。

经：轻则失根，躁则失君。疏：夫君多轻易必烦扰，烦扰则人散，谁与为臣？故云轻则失臣，此戒人君也。

第35章经：乐与饵，过客止。注：人君体道清静，淡然无味，始除察察之政，终化淳淳之人。

第54章经：以天下观天下。疏：人君清静，无为道化，善建善抱，自然百姓胥附，国祚人安矣。

第57章经：天下多忌讳，而民弥贫。疏：为天下之主，不能敦清静以化人，崇简易以临物，政烦网密，下人无所措其手足，避讳无瑕，动失生业，日就困穷，所以弥贫。

如果帝王虚静持重、以本求末，就不会轻易有所作为，百姓就不会因帝王的无休止劳役而受干扰与劳苦，社会就会稳定，万物就能遂其生长、得其畜养。反之，如果帝王轻躁好动，骄奢淫逸，大兴土木，兴师动众，“政烦网密”，百姓就会疲于奔命，家破业失，人心就会日渐散离，从而导致君不君、臣不臣、民不民，“乱亡斯作”。

其五，帝王应当具备慈俭之德而力戒奢侈：

第29章经：是以圣人去甚、去奢、去泰。疏：是以理天下之圣人，睹行随之不常，知矜持之必失，故约己检身，割贪制

欲，去造作之甚者，去服玩之奢者，去情欲之泰者。甚奢泰者，皆过分尔。

第 59 章经：治人事天莫若嗇。疏：言人君将欲理化下人，敬事上帝，为德之先，无如爱费，即俭德也。俭即足用，可以聚人。

经：夫唯嗇，是谓早服。注：何以聚人？曰财，故能俭爱，则四方之人将襁负而至，早服事其君矣。疏：夫唯能俭爱之君，理人事天，以俭为政者，是以普天之下，亦当早服事于君。

经：早服谓之重积德。疏：何故普天仰化，率土归仁？由行节俭，节俭则百姓早服事之。

经：重积德，则无不克。疏：君若厚积其德者，其为政也，人力普存；其事天也，吉无不利。则四方向化，无有不能制服者。

第 67 章经：一曰慈，二曰俭。疏：体仁博施，爱育群生，慈也；节用厚人，不耗于物，俭也。

经：俭故能广。疏：以其节俭爱费，不伤财，不害人，故功施益广。

经：今舍其慈且勇，舍其俭且广，舍其后且先，死矣。疏：代情多欲，动与道违，舍其利物之慈，苟且害人之勇，舍其节用之俭，苟且奢泰之广，舍其谦退之后，苟且矜伐之先，如此之行，有违慈俭。以之理国，则国亡；以之修身，则身丧。

经：夫慈，以战则胜，以守则固。疏：夫用慈以拒战，则能全众。用慈以捍守，可以安人，皆不失慈，故能胜固也。

提倡为人处世，慈俭为本，这是老子的重要思想；而主张帝王“理人事天之道”用俭朴慈爱，这是唐玄宗对老子思想的理解与发挥。在唐玄宗看来，不仅为人修身要俭朴慈爱，为君治国，同样要提倡慈俭，力戒奢泰，约己检身，清心寡欲。因为，帝王治国，以人为本，人众则本厚，则国固；人去则国亡。而聚人之法，一靠俭朴，以使仓廩充实，四方民众才会“襁负而至，早服事其君”；二要靠慈爱，只有体仁博施，爱育群生，方可安人全众。但唐玄宗对于“兼爱”问题有自己独到的见解：

第 5 章经：天地不仁，以万物为刍狗。圣人亦不仁，以百姓为刍狗。注：天地视人，亦如人视刍狗，无贵望尔。尝试论之

曰：夫至仁无亲，孰为兼爱？爱则不至，适是偏私。不独亲其亲，则天下皆亲矣。不独子其子，则天下皆子矣。是则至仁之无亲，乃至亲也，岂兼爱乎？疏：仁者，兼爱之目也。

经：多言数穷，不如守中。疏：多言者，多有兼爱之言也。多有兼爱之言，而行难遍，故数穷屈不遂，是知不如忘怀虚应，抱守中和，则自然皆足矣。

第18章经：大道废，有仁义。疏：废则有兼爱之仁、裁非之义。

第19章经：绝仁弃义，民复孝慈。疏：若绝兼爱之仁，弃裁非之义，江湖无濡沫之迹，慈孝有自然之素，故民复于大孝慈矣。

第38章经：上仁为之，而无以为。疏：仁者，兼爱之名。大道之行，物无私惠，淳风渐散，兼爱遂存，今明所以为兼爱之仁，故云上仁为之，行仁而忘仁，虽有施而不求报。

在唐玄宗的《御疏》中，凡是用“尝试论之”、“尝试论曰”开头的文字，都是他别出心裁的论述，这种论述往往都是他心有体会、借题发挥之处。这样的地方有两处，另一处是第25章疏中论述“自然”、“妙本”、“道”等概念的关系。在这里，玄宗着重论述了“兼爱”问题，所谓“兼爱”，其核心内涵就是“仁”，仁者爱人。战国时墨翟提出“兼相爱，交相利”，主张爱无差等，不分厚薄亲疏皆爱之，这便是“兼爱”一词的来源。玄宗认为，“兼爱”实际上等于“偏爱”，因为“兼爱难遍”，必然经常导致“穷屈不遂”，“爱则不至，适是偏私”。而“不独亲其亲，则天下皆亲矣；不独子其子，则天下皆子矣”，可见，至仁不仁、至亲无亲、至爱无爱。所以，不如“忘怀虚应，抱守中和”，“绝兼爱之仁，弃裁非之义”，以至人行仁而忘仁，施爱而忘爱，慈爱出于自然。不过，玄宗在这里所表达的思想显然有其混乱之处：玄宗所谓“不独亲其亲”、“不独子其子”的“至亲无亲”境界，就是儒家历来提倡的“大同”社会的美好景象，即“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，这也是儒、墨共同提倡的“兼爱”思想的内核。可见，玄宗所极力提倡的“至亲无亲”、“至爱无爱”与他所极力批判的“兼爱”实际上并无二致。



其六,唐玄宗认为,帝王同样需要修养虚忘的功夫:

第10章经:明白四达,能无知乎。 注:人君能为雌静,则万姓乐推其德,明白如日四照,犹须忘功不宰。

经:生之畜之,生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。

注:令物各遂其生而畜养之,遂生而不以为有修;为而不恃其功,居长而不为主宰,人君能如此者,是谓深玄之德矣。

第45章经:大成若缺,其用不弊。 疏:凡曰学人,功行大成,众德圆备,常自虚忘,有如玷缺,如是则材用不穷也。道德大成之君,亦复如是,等天地生育之功,齐日月照临之德,所以成治大,故曰大成。然不恃其成,有如亏缺,以斯为用,用则无穷。

第46章经:祸莫大於不知足。 疏:夫亡败之祸缘何而来?由贪土地,求而无厌,不知止足,致神道不佑,而婴祸害。人之有过,过非一途,贪之为祸,祸之大尔。

经:故知足之足,常足矣。 疏:有道之君,无欲广大,不贪土地,固于本分而知足,则为天下乐推,身安国理,此知足之足,乃至于让而常足矣。

这几章注疏说明,帝王虽然“能为雌静”,“百姓乐推其德”,“犹须忘功不宰”。这种虚忘,一是忘其长养百姓、致天下太平之功,“遂生而不以为有修”;二是做到居百姓之长而不为宰,成全万物而不以为己有;三是无欲知足,因为祸之为大,莫大于欲。故帝王要“无欲广大,不贪土地,固于本分而知足”。“圣德如此,自然百姓淳淳而从化也。”<sup>①</sup>如此,“则为天下乐推,身安国理。”

## 2. 帝王治国之道

无为思想是老子政治思想的核心内容,也是唐玄宗注疏《道德经》最为用力的部分。下面我们具体分析一下玄宗对无为政治思想的认识。首先,唐玄宗从“以道为国”的高度来认识无为政治的必要性:

<sup>①</sup> 《御疏》第58章。

第14章经：执古之道，以御今之有。疏：古先帝王常以无为道化，以化于人，故戒今能执守古之所行无为之教，以御理今之有为之事，则不言而化矣。

经：能知古始，是谓道纪。疏：无为而理，当抱守淳朴，爱清爱静者，是知无为之理，是道之纲纪也。

第54章经：善建者不拔。疏：人君善能以道建邦立本者，因百姓之不为，任兆人之自化，然后陶以淳朴，树之风声，使仪形作孚，乐推而不厌，则功业深固，万方归德。

第57章经：故圣人云，我无为而民自化。疏：夫圣人之德，不尚伎巧，体道之主，所贵无为。无为之为，无所禁忌，下化上之无为，故云而民自化。

第59章经：是谓深根固蒂，长生久视之道。疏：夫积德之君，以道为国，则可以长久。

第75章经：民之难理，以其上之有为，是以难理。疏：为理之本，谅在无为，我无为而民自化。

这几章疏说明了一个道理，即实施无为政治的重要性和必然性：一则“无为之理”是“道之纲纪”，“为理之本，谅在无为”，“以道建邦立本者”，则功业深固、万方归德，国家不可倾拔，功及后世，泽被子孙，“则可以长久”。二则古代圣贤帝王“常以无为道化”，所以今之帝王应当“执守古之所行无为之教，以御理今之有为之事”。三则“我无为而民自化”，从而“仪形作孚，乐推而不厌”。实施无为政治，就是为了让百姓接受感化而自致淳德，从而达到天下大治、皇业稳固的目的，这是实施无为政治的目的所在。他还从无为政治的结果来论证这个问题，指出：

侯王若能抱守妙本精一，无为无事，则入挺仰化，四海归休，沐德饮和，将自冥伏矣。（32章疏）

君无为而上理，人遂性而下化，不烦教令，而天下自正平。（37章疏）

此章亦通诫人君以无为化理天下。……圣人无为，化之以清。即不待立言，然后成教。（43章疏）

有道圣君，无为而理，言教不出于户外，淳风自洽于寰区，此可谓知理天下之道尔。（47章疏）

摄化天下，必须为无为，事无事，无事则下人不扰，无为则百姓自安。（48章疏）

有道之君，无为而理，夫无为则无事，无事则不烦，不烦则百姓自化，而天下太平矣。（57章疏）

这就是说，如果帝王治国能够体道无为，坚持无为无事的政治原则，君主便可“言教不出于户外，淳风自洽于寰区”，无须劳扰即可致政令畅通，使万物万民自然感化、自然宾服；从而可使下民免除烦扰、自然富足。因为无为则无事，无事则不烦，不烦则百姓自化，百姓自化则天下太平。总之，上述这些注疏说明，“无为之道”应当成为帝王治国的政治纲领。

其次，唐玄宗辨析了“有为”与“无为”、“无不为”的相互关系，确定了“无为”政治的内涵。他在第2章疏中指出：

夫饰智诈者，虽拱默非无为也。任真素者，则终日指撝，而未始不晏然矣。故圣人知诸法性空，自无矜执，则理天下者当绝浮伪，任用纯德，百姓化之，各安其分。各安其分则不扰，岂非无为之事乎。

这就是说，“无为”不是端坐拱默、无任何言行，如果能够做到心怀真素，即使终日指手划脚、言行不断，也属晏然无为。便明确了“无为”的定义。故无为政治就是杜绝浮伪，任用纯德之士，百姓受这种无为之道的感化，而各安其分，不扰不乱，这就是无为政治的内涵。他又在第10章疏中对这一内涵作了进一步的补充：

爱民者，使之不暴卒，役之不伤性。理国者务农而重谷，事简而不烦，则人安其生，不言而化也。此无为也，能为之乎？

可见，“无为”对君主而言，就是要弃绝智诈，事简不烦，去除言教之迹、浮伪之风，任用纯德之士，引导风俗淳淳然而质朴；对朝政而言，就是要以农为本、重谷积粟，爱民轻役，不伤民力，使老百姓各安其分、各顺其性、各为其为。那么，有为政治与无为政治有何区别呢？他指出：

无为之君，政教宽大，任物自成，既无苛暴，故其俗淳淳而质朴也。有为之君，其政峻急，以法绳人，法令滋彰，盗贼多有，故凋弊而离散矣。（58章疏）

上言其政闷闷，俗则以为无政理之体，人反淳淳然而质朴，此则祸为福之所因也。其政察察，而俗则以为有政理之术，人乃缺缺然而凋弊，此福为祸之所藏。（58章注）

今民所以难治者，由君上之有为，有为则政烦而民扰，动生大伪，是以难理。（75章疏）

无为之君，政教闷闷，无为宽大，无苛无暴，任物自成，表面看是“无政理之体”，实则祸中藏福；有为之君，政教察察，有为苛急，法令滋彰，表面看是“有政理之术”，实则福中有祸。结论是“有为则政烦而民扰，动生大伪”。这便是两者的区别所在。他还从“心”与“迹”的关系分析了“无为”与“有为”的联系：

知无为而无为者，非至也。无以无为而无为者，至矣。故上德之无为，非徇无为之美，但含孕淳朴，适自无为，故云而无以为，此心迹俱无为也。下德为之者，谓心虽无为以功用彰著，而迹涉有为，故云为之。言下德无为而有所以为，此心无为而迹有为也。仁者兼爱之名，下德衰而上仁见，所以为兼爱之仁，故云为之。行仁而忘仁，亦欲求无为，故云而无以为。此则心有为而迹无为也。（38章注）

这就是说，知道“无为”而去无为，不是最好的“无为”，只有“无以无为而无为者”，即本章疏中所谓“含孕淳朴、适自无为，非知无为之美而为此无为”，通俗一点说就是不知不觉中的“无为”、自然的“无为”，才是上等的“无为”、上德的“无为”。因为，这样的“无为”是内心与言行都进入了无为境界，“心迹俱无为”。而下德的“无为”是由于内心仰慕“无为之化”而去刻意“无为”，这样的“无为”是“心无为而迹有为”，即内心无为而言行有为。上仁的“无为”是“行仁而忘仁”，即施行兼爱之仁而忘记这种仁，意欲进入“无为”境界，这样的“无为”是“心有为而迹无为”，即言行无为而内心却有所思、有所为。对于“无为而无不为”的命题，他也作了如下分析：

夫有为则有碍，有碍则有所不为。今既无为，无为则无碍，故能无所不为也。（48章疏）

有为则有妨碍，有妨碍则必然有所不为；无为则无所妨碍，无所妨碍的结果必然是无所不为。这就是唐玄宗所理解的“无为而无不为”，这与王弼的看法是一致的。王弼对《老子》第48章的“无为而无不为”加注说：“有为则有所失，故无为乃无所不为也”，意即有所失就有所不为，无为则无所失，无所失则无所不为。

其三，除了无为政治外，唐玄宗还围绕这个中心，论述了下述值得注意的几个问题。第一个问题是帝王如何处理国家政治生活中的本末关系：

第39章经：故贵以贱为本，高以下为基。 注：侯王贵高，兆民贱下，为国者以人为本基，当劳谦以聚之。令乐其恺悌之化，不有离散。 疏：《书》曰人唯邦本，本固则邦宁，人君务谦聚人，可谓固邦之本。

经：是以侯王自称孤寡不穀，此其以贱为本邪，非乎？

注：孤寡不穀，则凡情所恶，侯王自称，以谦为本。非乎者，明是以贱为本尔。

经：故致数舆无舆。 注：数舆则无舆，轮辕为舆本，数贵则无贵，贱下为贵本。辕为舆本，当存辕以定舆，贱为贵本，当守贱以安贵。将戒侯王，以贱为本，故致此数舆之谈也。

第53章经：带利剑。 疏：夫文德者，理国之器用也，武功者，文德之辅助，而文为本，武为末，今若专事武功，是弃本而崇末也。

第60章经：夫两不相伤，故德交归焉。 疏：两者，谓圣与神也。夫民，国之本，亦神之主，若鬼神伤民，则害国之本，圣人伤民，则亘神之主，今两不相害，故德交归，岂唯神圣独丰，抑亦兆民咸赖。

唐玄宗在这几章注疏中，主张治国应当以人为本、以贱为本、以文为本。民为国本，本固邦宁，这是中国古已有之的政治思想，唐玄宗在这里特别探讨了如何固本的问题，提出“务谦聚人”的主张，即帝王治

国应当采取谦虚柔弱的姿态,使老百姓“乐其恺悌之化,不有离散”。由于侯王高贵,民众贱下,所以,唐玄宗又提出“以贱为本”的主张,以便“守贱以安贵”。同时,由于文化之德是治国必不可少的工具,而武功则是文化之德的补充与辅助手段,所以,“文为本、武为末”,即应当以文为本、以武为末,切不可弃本而崇末。实际上,综观所有注疏,唐玄宗显示出这样一种意向:君主以道为本、国家以人为本、侯王以贱为本、臣民以文为本。

第二个问题是帝王如何处理国家政治生活中的“权”“实”关系:

第36章经:将欲歛之,必固张之。将欲弱之,必固强之。将欲废之,必固兴之。将欲夺之,必固与之。 注:故君子行权贵于合义,小人用之则为诈谲。孔子曰:可与立,未可与权。信矣。故老君前章云执大象,斯谓之实。此章继以歛张,是谓之权。欲量众生根性,故以权实覆却相明,令必致于性命之域。而惑者乃云非道德之意,何其迷而不悟哉?故将欲歛敛众生情欲,则先开张,极其侈心,令自困于爱欲,则当歛敛矣。 疏:此明圣人用权道以摄化众生也。夫人既有钝根利根,故教亦有权有实。圣人欲量众生根性,故以权实覆却相明,利根众生见善则迁,有过则改,略示方便,则深达根源。钝根众生,惑滞滋久,自非以权摄化,不可令其归往,故将歛敛其情欲者,则先开张,极其侈心,令自困于爱欲,即当自歛敛矣。

经:鱼不可脱于渊,国之利器,不可以示人。 注:权道不可以示非其人,故举喻云:鱼若失渊,则为人所擒,权道示非其人,则当窃以为诈谲矣。

第40章经:反者道之动。 注:此明权也,反者取其反经合义。反经合义者,是圣人之行权,行权者是道之运动,故云反者道之动也。 疏:众生矜持其生,而失于道,故圣人变动设权,令反俗顺道尔。

经:弱者道之用。 注:此明实也。弱者取其柔弱雌静,柔弱雌静者,是圣人处实。处实者,是道之常用,故云弱者道之用也。

经：天下之物生于有，有生于无。 注：实之于权，犹无之生有，故行权者贵反于实用，有者必资于无。然至道冲寂，离于名称，诸法性空，不相因待，若能两忘权实，双泯有无，数与无与，可谓超出矣。

第57章经：人多利器，国家滋昏。 疏：利器者，权谋也。夫权道在乎适时，不得已而方用，人君若多用权谋，不能反实，下必应之以谄诈，故云滋益昏乱也。

作为一个在位帝王，作为一个处在权力巅峰的政治家，唐玄宗不可能无条件地空喊无为政治而不注意权道的运用，上述几章注疏就充分说明了这一点。在唐玄宗看来：一，人有钝根与利根之分，即悟性低与悟性高的差别，君主就必须“用权道以摄化众生”，区别对待，故言教方法、政治手段就有权有实。所谓利根者，指那些见善则迁、有过则改，略微指点门径，便可深达至道根源的人；所谓钝根者，指那些惑滞很久，不以权道摄化便不能令其归往的人。二，所谓实道，即直接教以了悟心性全真，使之持守柔弱雌静之道；所谓权道，即本意是要众生去除情欲，却“先开张，极其侈心，令自困于爱欲”，就是说先让那些钝根者纵欲极侈，深陷于爱欲中而不能自拔，这样，物极必反，届时一经点拨，自会歛敛而迷途知返。三，帝王运用权道有两个原则：一是要反经而合义，即既要善于运用权道摄化钝根众生，又要注意合乎至道义理的要求，“君子行权贵于合义”，目的在于使钝根之人“反俗顺道”、“致于性命之域”，而非为权而权；二是“在乎适时”，只能是不得已而用之，不可滥用权道，滥用就会导致下人起而效仿，这样势必奸诈横行，昏乱日甚。四，有人将老子的运用权道思想斥之为“非道德之意”，这是一种“迷而不悟”的误解，老子提出用权思想是“欲量众生根性，故以权实覆却相明”，是“变动设权，令反俗顺道”。五，权道思想的最高境界应当是“两忘权实，双泯有无”。唐玄宗这种权道思想，与河上公、王弼、成玄英、李荣相比，创新之处颇多，其中重要的有两点：一是河上公、王弼、成玄英、李荣等人从来没有将“权实”比喻为“有无”；二是提出了“贵乎合义”、“在乎适时”的见解，这是儒家思想的一个精义，是道家道教学者所不认可的。

第三个问题是帝王如何处理君臣关系,即君主的用人思想:

注:尚贤则有迹,徇迹则争兴。使贤不肖各当其分,则不争矣。疏:尚,崇贵也。贤,才能也。言人君崇贵才能,则有迹。饰伪者徇迹而失真,失真必是尚贤之由,徇迹定起交争之弊。若陶之玄化,任以无为,使云自从龙,风常随虎。则唐虞在上,不乏元凯之臣;伊尹升朝,自得台衡之望。各当其分,人无覬觎,则不争也。(3章)

人君任用智诈之臣使之理国,智多则权谋将作,谋用则情伪斯起,伪起则道废,有害于国,故云国之贼。……人君不任智诈之臣,但求淳德之士,使坐进无为之道,行宣大朴之风,交泰致和,是国之福也。(65章疏)

第3章注疏显示出玄宗对“不尚贤”的理解不同于以往,不同于老子原意。老子原意是社会不要特意去标榜贤才、给以高官厚禄等,而玄宗在这里显然不赞同这种思想,而是认为要崇尚贤才,但不要太过分,不要太露骨,“陶之玄化,任以无为”,“使贤不肖各当其分”,做得不让人嫉妒、不让人产生竞争之心,给人以无为无象的感觉。而且,玄宗以为“不尚贤”不是指社会“不尚贤”,而是指人君要“不尚贤”,这也是其“不尚贤”思想的一个特点,此其一。其二,人君不能任用智诈之臣来治理国家,因为智诈多就会导致权谋滥用,权谋滥用则虚情假意必然出现,从而导致道废国衰。故人君应当任用“淳德之士”,使“坐进无为之道,行宣大朴之风”。君主要如此对待人臣,那么人臣又当如何?玄宗对此人臣之节附带作了讨论:

为人臣者,当量能受爵,无速官谤。若矫迹干禄,饰诈祈荣,躁求若斯,祸败寻至,坐招牢殒,焉得事君?故云躁则失君,此中戒人臣也。(26章疏)

为人臣者,当用道化无为,辅佐人主,致君尧舜,是曰股肱。(30章疏)

三公辅佐,虽以合拱之璧,先导驷乘之马以献之,犹不如坐进此无为之道于君,以化人尔。(62章注)

这就是说,人臣一要“用道化无为辅佐人主,致君尧舜”,即“进此无为



之道于君，以化人尔”，使人主成为尧舜那样的帝王；二要“量能受爵，无速官谤”，即要有自知之明，量能受禄，切不可躁求干进，急于利禄，迅速招致责难与惩罚，最后落得身败名裂。值得注意的是，对《老子》“虽有拱璧以先驷马不如坐进此道”一语，王弼、河上公之解未曾确指向何人进何道，成玄英、李荣则明言为修行人“进修此道”。唐玄宗在这里将之解为人臣向君主“进无为之道”，“何人”既有定，“何道”亦明了，这应该说是他的一个创意，这个创意无疑包含着他的老学政治化意图。

## 五、与前人老学思想的比较

同前人一样，唐玄宗注疏《老子》，是为了贯彻自己个人的世界观与方法论，对《老子》作了许多有利于表现自己思想意识的理解。与前人相比，其《御注》、《御疏》表现出以下诠释特色：

### 1. 君主政治化

《御注》、《御疏》的一个最大特点便是将《老子》所包含的丰富思想几乎都当作帝王治国理论来阐述。其表现之一便是将《老子》一书中的“圣人”、“君子”、“人”、“大丈夫”几乎都理解为“帝王”。将“圣人”视为“君主”的情况在上一部分我们已经举例加以论证，这里对唐玄宗将“君子”、“人”等理解为“君主”的情况略作考证：

第 25 章经：人法地。疏：人谓王者也，所以云人者，谓人能法天地生成，法道清静，则天下归往，是以为王。

第 42 章经：人之所教。疏：人谓人君，为政教之首。

第 26 章经：是以君子终日行，不离辎重。疏：君子者，谓人主也，言其志可以君人子物，故云君子。

第 38 章经：是以大丈夫处其厚，不处其薄。疏：大丈夫者，有道之君子，即前上德之君也。

其表现之二便是频繁提到“无为”、“帝王”、“人君”、“人主”、“理天下”、“理国”等政治术语，其中，仅“人君”、“侯王”、“人主”等帝王称谓就达 200 多次。这一点笔者也已在上一部分中加以说明，此不重

复。最有说服力的当然是唐玄宗把那些本不是针对帝王治国而言的《老子》经文,均解释为治国理论,这样的例证实在太多,这里仅将其中最为典型的论述列举几例如下:

第10章经:天门开阖,能为雌乎。 注:天门,历数所从出。开阖,谓治乱。言人君应期受命,能守雌静,则可以永终天禄矣。 疏:修德可以为君,为君须承历数,即天门者,帝王历数所从出也。开谓受命,阖为废黜,天降宝命,以祚有道,能守雌柔,可享元吉。

经:明白四达,能无知乎。 注:人君能为雌静,则万姓乐推其德,明白如日四照,犹须忘功不宰,故云能无知乎? 疏:帝王既受历数,临御万方,若能守雌静,则其德明白,如日之照四达天下,功被于物不以为功,所谓忘功若无知者,故云能无知乎?

经:生之畜之。 注:令物各遂其生,而畜养之。遂生而不以为有修,为而不恃其功,居长而不为主宰,人君能如此者,是谓深玄之德矣。 疏:谓人君法道清静,令物得遂其生,成效德弘济,令物各尽其畜养,故云生之畜之。

“天门开阖”,从河上公,到成玄英、李荣,一般均理解为心灵与感官或天地四时的动静、开合,玄宗以前唯有王弼《老子注》谓“天门,天下之所从由也;开阖,治乱之际也”。此外,没有人像唐玄宗这样去理解。至于将“明白四达能无知乎”、“生之畜之”都理解为帝王能守雌静而明白四达、而令万物各尽其畜养,这更是绝无仅有的解释。一般都是将前者理解为圣人所为,将后者理解为“至道”的生畜之功。这一章注疏可以说典型地体现了唐玄宗君权神授、天命有归的儒家政治观。

第32章经:知止所以不殆。 注:知依止有道之君,所以无危殆之事。疏:能依止有道之君,所以无危殆之事矣。故云知止所以不殆。

经:譬道之在天下,犹川谷之与江海。 注:天降甘露,以瑞有道,故譬有道之君,在宥天下,天则应之,犹如川谷与江海通流尔。 疏:譬有道之君在理天下,陶以仁德,则自致太平。和气感天,天瑞必应,犹川谷之水,而与江海通流尔。

“知止所以不殆”一句,其他老学家都认为,意思就是知道适可而止便能够避免危险。唯有唐玄宗别出心裁地说是只要跟随和依赖有道之君,便可避免危殆之事。后面一句,老子的意思本是十分明白的,就是说众生归“道”如同百川归海,历来老学家对此均无异义。唯有唐玄宗有意曲解为有道之君统治天下而致太平,导致天人感应犹如川谷之水与江海汇通。这一章疏也非常露骨地昭示出唐玄宗借《老子》之书宣扬帝王神圣、为民父母的思想。

第 35 章经:执大象,天下往。 注:大象,大道也。帝王执持大道,以理天下,则天下万物归往矣。 疏:此言人君执持大道,以理天下,无为无事,物遂其生,候日观风,皆归有道,故云天下往。

经:往而不害,安平泰。 疏:言天下四方之人,慕化而往,帝王以道抚绥,而不伤害之,则安于太平矣。平者,言政教之和平也。

经:乐与饵,过客止。 注:人君体道清静,淡然无味,始除察察之政,终化淳淳之人。 疏:言人君执大象,而天下之人归往,亦如人家有音乐饮食,则行过之客,皆为之留止。

经:道之出口,淡乎其无味。 注:人君以道德清静为教,初出于口,淡乎其无味,不似俗中言教,有亲誉畏侮等也。

疏:道之出口者,言人君约道德清静之法,以为不言无为之教者,初出于口,淡然无味。

《老子》这一章在唐玄宗前后的任何老学家看来,都是描述“大道”平淡而神奇的魅力。在玄宗眼中,“大道”却成了帝王手中的权杖和法宝,简直就是帝王的化身,因而天下民众对“大道”的向往顺理成章地变成了对帝王的仰慕,“大道”的平淡而神奇的魅力也变成了帝王的吸引力。

第 42 章经:人之所教,亦我义教之。 注:老君云:人君所欲立教教人者,当以吾此柔弱谦卑之义以教之。 疏:人谓人君,为政教之首,一国之风,系乎一人而化。

经:故物或损之而益,或益之而损。 疏:言王公称孤寡

以自毁损，则为百姓乐推，尊敬而事之，而致益也。或益之而损者，若王公贵宠其身，居上而骄，则下人离散而致损也。

《老子》这一章经文原意也是很明白的，除了李荣《老子注》对“损之而益，益之而损”先一步作过玄宗的这种解释外，老学家们均是将这两句中“人”与“我”理解为一般意义上的人称代词，指众人与我，至多是将“我”理解为老子自称，没有人曾将这两句话与君主政治联系起来，这又是唐玄宗的发明。

第45章经：大成若缺，其用不弊。疏：道德大成之君，亦复如是，等天地生育之功，齐日月照临之德，所以成治大，故曰大成。

经：大盈若冲，其用不穷。注：禄位盈满，常若冲虚，俭不伤财，故所用不穷匮。疏：此明圣人禄位充盈，恭俭自牧，不为盈满，故若冲虚。所谓有若无，实若虚，故其运用而无穷匮。

经：躁胜寒，静胜热。疏：此举喻以示教也。以执成者必败，持满者必倾，故圣人功天下，不见成功，其如缺，所以无弊。位尊万乘，不视成位，其若冲，所以不穷也。

唐玄宗这一章疏除了“道德大成之君”云云是来自河上公《老子道德经注》以外，其余都是他又一次的创造。老子这一章的本意在于描述通过修炼而达到的完美人格形象，历代老学家对此似乎均无异议。唐玄宗则将之全部窃为己有，塑造了一个完美的“道德大成之君”的形象。而这一章的《御注》却没有任何这方面的联想，这表明《御疏》在《御注》的基础上帝王政治说教的色彩更加浓厚。

第47章经：不出户，知天下。不窥牖，见天道。注：垂拱无为，不出教令于户外，是知治天下之道。疏：有道圣君，无为而理，言教不出于户外，淳风自洽于寰区，此可谓知理天下之道尔。人天相应，精气交通，人君为政以德，则象纬以之不迷；威侮五行，则阴阳由其舛候。

经：其出弥远，其知弥少。注：若不能无为，假使出令弥远，其知治天下之道弥少。疏：此明失道之君也，不能处无为而恭己，将欲申教令以化人，令出弥远，既失无为，所知政理，

更为寡少。

经：不为而成。 疏：夫以上有所为，下必有扰，今圣人凝神端扈，玄默庙堂，君无为，人无事，百姓家给，万化自成。

《老子》这一章原意是讲通过内省直觉，可以做到不出门便可知晓天下之理和自然规律，反之，越是躁动外向，越是知觉甚少。而唐玄宗却将之解说为有道君主，因无为而理，凝神端坐，玄默朝堂，而至足不出户，言教畅通，百姓家给，天下大治。失道之君则出令越多，政理更少。

第 59 章经：夫唯啬，是谓早服。 注：何以聚人？曰财，故能俭爱，则四方之人将襁负而至，早服事其君矣。 疏：服者事也，夫唯能俭爱之君，理人事天，以俭为政者，是以普天之下，亦当早服事于君。

经：早服谓之重积德。 注：夫唯俭啬，以是有德，人归有德，早事其君，故云重积德。 疏：何故普天仰化，率土归仁？由行节俭，节俭则百姓早服事之，是重积其德以尔。

经：重积德，则无不克。 注：圣人积德，四海归仁，则无有不能制服者矣。 疏：君若厚积其德者，其为政也，人力普存，其事天也，吉无不利，则四方向化，无有不能制服者。

《老子》这一章大意是讲，无论修身还是治国，都要注意修养积德，都要提倡俭朴爱惜。修养到了一定程度，积蓄功德圆满，无往不胜，然后方可有国为王。但经唐玄宗的注疏这么一化解，这一章就完全成了君主如何便能够如何，即君主如果能够做到俭爱，则有德，有德则民众归服，则无不克。

至于将某一章的某一个词或句子理解为君主政治的例证更多，诸如：

第 68 章经：善为士者不武。 注：士，事也。善以道为理国之事者尚德，故云不武。 疏：士，事也。武，威武也。明德之君，用道为理，行慈俭而育物，不威武以御人，所尚以慈，故云不武。

老子这句话历来没有什么争议，意思是善于为将帅者不逞勇好武。

而唐玄宗却别具一格地将“士”解释为“事”，将“者”解释为“明德之君”，其疏解几乎等于将这句话改为“善为君主者不武”。

第 77 章经：高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者与之。

注：张弓如此，乃能命中，是犹天道亏盈益谦，欲令人君法天字人，故示抑高举下之道。疏：人君者，当法于天道，抑强扶弱，损有利无，故举亏盈益谦，欲令称物平施尔。

老子的这句话讲的是天道自然规律举低抑高，损有补缺，最为公正。唐玄宗知道这句话没法直接理解为君主之道，于是在疏解了这句话的本意之后，特别强调人君应当效法天道，抑强扶弱，损有利无，落脚点仍然归属于帝王政治。

第 79 章经：和大怨，必有余怨。

注：言人君欲以言教调和百姓，使无情欲，故曰和大怨。立教化人，不能无迹，斯迹之弊，还与为怨，故曰必有余怨。疏：百姓因于情欲而生矫伪，人君不能以我无为，令其自化，方欲设教立法，制其奸诈，调而和之，故曰和大怨。必有余怨者，既设教立法不能无迹，斯迹弊，还与为怨，故云必有余怨。

老子的这句话意思也是很明白的，就是说为人处世，怨恨既起，即使调解和好，仍会留下余恨，不如相互之间不结怨。重玄学者如成玄英、李荣等人则运用重玄思维来看待这一问题；主张顺逆两忘、恩怨都去。历来的老学家们对此没有什么分歧。唐玄宗再一次理所当然地将此理解为君主以言教调和老百姓，使之无情欲、无怨仇，但结果仍会有迹可徇，余怨仍在。言下之意是要君主无为无事，使老百姓自然顺化而无怨恨。

至于像第 43 章所云“此章亦通诫人君以无为化理天下”，从而将一章大意都归纳为君主政治理论的看法（实则此章乃在普通意义上论述柔弱胜坚强、无为胜有为的道理），也有不少，此不赘述。

总之，唐玄宗注疏《道德经》的宗旨似乎是，只要前人论及帝王政治的成果一律吸收，只要能够联系上帝王政治的尽量向此靠拢，只要能够往君主政治方面联想的尽量发挥。一句话，唐玄宗要借《道德经》将自己的政治见解一一表现出来，或者说要将《道德经》中的政治

思想挖掘到深层、发挥到极点。其中,《御疏》显然比《御注》在这方面表现得更为突出,本文大多引《御疏》为证即可说明这一点。

## 2. 调和儒道

唐初,成玄英用重玄思维和佛教术语来解老,修身养性色彩最为深厚,后来,李荣在此基础上开始向魏晋传统回归,向儒家正统思想靠拢。唐玄宗在《御注》、《御疏》中则更进一步地表现出调和儒、道二家的倾向,这一点在上文分析其帝王治国理论时已多少有所体现。这里再举三章注疏为例加以说明:

第19章经:绝圣弃智,民利百倍。 注:绝圣人言教之迹,则化无为。弃凡夫智诈之用,则人淳朴。 疏:圣者,有为制作之圣。智者,凡俗矜徇之智。制作之圣则有迹,矜徇之智则非真。

第20章经:绝学无忧。 注:绝有为俗学,则淳朴不散。少私寡欲,故无忧也。疏:夫人之禀生,必有真素。越分求学,伤性则多。若令都绝不为,是使物无修习,今明乃绝有为过分之学,即庄子所谓俗学,以求复其初者,若分内之学,因性之为,上士勤行,未为不绝也。故曰绝学无忧。

经:唯之与阿,相去几何? 善之与恶,相去何若? 疏:若能了学无学,学相皆空,于知忘知,不生分别,则唯阿齐致,善恶两忘也。

对于“绝圣”、“绝学”,老学家们历来臧否不一。王弼、河上公、成玄英等对“绝圣”是赞同的,但河上公对“绝学”则持否定态度,认为“绝学不真,不合道文”。而李荣则对“绝学”持赞成态度,却对“绝圣弃智”不能接受,指出:“非智无以照机,非圣何以宰物? 今言弃绝,所未闻也。”唐玄宗在此则采取了曲解的方法来理解老子的这一思想,显示出他对“绝圣”与“绝学”都是有不同看法的。他认为,所谓“绝圣”是“绝圣人言教之迹”,即绝“有为制作之圣”的“言教之迹”;所谓“绝学”是“绝有为过分之学”,这与老子“绝圣弃智”、“绝学”所包含的无条件性是有很大差别的,昭示出唐玄宗是反对老子“绝圣”、“绝学”主张的,但他深知不能公开批驳和否定老祖宗的思想,只能将老子弃绝一

切聪明睿智的主张曲解为弃绝圣人言教之迹,也就是忘言遣教的意思;将老子弃绝一切学识的思想曲解为只是弃绝过分的有为俗学,并解释说“越分求学,伤性则多”。明确表示反对不加区分地一概弃绝,认为如果“令都绝不为,是使物无修习”,如果人们都绝学而不加修习,又怎能认识和体悟老子的道德之旨呢?所以他明确表示,只要是分内应当具备的学识,顺因天性而为之,“了学无学,学相皆空”,也就“未为不绝”,即等同于“弃绝”。这样一来,就将老子的“绝圣弃智”与“绝学无忧”论点与儒家崇尚圣贤、劝学上进思想调和在一起了。又如:

第38章经:夫礼者,忠信之薄,而乱之首也。 注:制礼者,为忠信衰薄而以礼为救乱之首尔;用礼者,在安上理人,岂玉帛云乎哉! 疏:言末代圣人行于礼教者,由救忠信之衰薄尔,若使人怀忠信,复奚假于礼法乎?而乱之首者,以礼防乱,则但可为治乱之首尔,而非道德之化也。

经:前识者,道之华而愚之始。 疏:前识者,制礼之人也。谓之前识者,言在人性识之前而制此检外之礼。道顺人性,礼存外迹,以之比道,乖失质素,所以为道之华也。而愚之始者,夫礼以静乱,因乱救之,贵在协和,归乎淳朴。而世之行礼者,不务由衷之性,唯务形外之饰,敬爱不足,币帛有余,非达观所存,诚为愚者之首。故云而愚之始也。

老子这句话的意思原本很明白,意即“礼”就是“忠信之薄”、“乱之首”,历代老学家对此均无异议。唐玄宗却将之曲解为“救忠信之衰薄”,“为治乱之首”,意即制“礼”作乐是为了拯救忠信之风衰薄的社会局面,是治理乱世的首选方案,但不是根治之法,根治之法在于无为道德之化。这显然有点偷梁换柱、移花接木之嫌,与前人见解大相径庭,其意当然在于调和老子思想中与儒家正统思想不相符合的地方。

上述三章所昭示的唐玄宗与前人不同的思想倾向,最为典型地表现出他浓厚的儒家思想意识,也是他的《御注》与《御疏》鲜明的思想特色之一。此外,唐玄宗在《御注》《御疏》中几乎引征了儒家传统



十三经的所有经典,也能说明这一点。

应该指出的是,有的学者认为唐玄宗的《御注》、《御疏》中“随处可见佛教术语,如万法、封执、非自性、六根、真性、三业、渐顿、三界、法性本空等等”,“从多方面摄取了佛教思想,从而使其道家思想表现出鲜明的佛教化色彩”。<sup>①</sup>并举了第2章、第20章为例加以说明。笔者以为,这一结论恐失之粗疏。我们先看上列术语是否真的“随处可见”,据笔者统计,“万法”、“三业”、“渐顿”、“封执”、“法性本空”在《御注》、《御疏》中,各只出现过一次,“六根”出现过三次,“三界”则根本没有出现过,“真性”似乎不应算作佛教专有术语,“非自性”则根本不是一个独立术语,只有“非自性生”的话。这样的情况怎能说是“随处可见”呢?至于第2、40章注疏中,唐玄宗的论述仅仅只涉及“有无性空”这一个与佛教义理有关的问题,即使算摄取,也仅是一个方面一个义理而已,八十一章中也仅此两章而已,何况“有无性空”思想在《庄子》中早有论说。

## 六、《御注》与《御疏》的关系

唐玄宗的《御注》与《御疏》撰成时间前后相隔三年。弄清两者究竟有何区别与联系,是重要而有意义的。

(一)我们先看看《御注》《御疏》两者之间的区别所在。首先,从体例上看,一个明显的特点,便是《御疏》不像唐代儒家经学“疏”为“注”而作的通行体例那样,专为《御注》作阐释。而是基本抛开《御注》以自成体系,直接阐释《道德经》经文。《御疏》八十一章,章章如此,我们姑且举《御注》《御疏》第6章为例加以比较:

经:谷神不死,是谓玄牝。 注:谷者虚而能应者也。神者,妙而不测者也。死者,休息也。谷之应声,莫知所以。有感则应,其应如神,如神之应,曾不休息。欲明至道,虚而生物,妙用难名,故举谷神以为喻说。玄,深也。牝,母也。谷神应物,冲

<sup>①</sup> 何建明《道家思想的历史转折》第二章第一节,第74页。

用无方，深妙不穷，能母万物，故寄谷神玄牝之号，将明大道生畜之功。疏：谷神者，明谷之应声，似道之应物，有感即应，其应如神。神者不测之名，死以休息为义，不测之应，未尝休息，故云谷神不死。玄，深也。牝，母也。谷神之应，深妙难名，万物由其茂养，故云是谓玄牝。

经：玄牝之门，是谓天地根。注：深妙虚牝，能母万物，万物由出，是谓之门。天地有形，故资稟为根本矣。疏：玄牝之用，有感必应，应由物出，故谓之门。天地，有形之大者尔，不得玄牝之用，则将分裂发泄，故资稟得一以为根本，故云是谓天地之根本也。

经：绵绵若存，用之不勤。注：虚牝之用，绵绵微妙，应用若存，其用无心，故不勤劳矣。疏：绵绵者，微妙不绝之意。虚牝绵绵，应物无私。微妙，则称为若存；无私，故用无勤倦。

这样摆在一起，不用多说，就可看出《御注》与《御疏》各自成一体，故重复较多，这是唐玄宗诠释方式的主导手法。

其次，从内容上看，《御注》比较忠实于老子与道家固有的思想，而《御疏》则表现出更为浓厚的道教气息与儒家帝王政治说教色彩。这里试举几例：

第20章经：绝学无忧。注：绝有为俗学，则淳朴不散。少私寡欲，故无忧也。疏：绝学者，绝有为俗学也。夫人之稟生，必有真素。越分求学，伤性则多。若令都绝不为，是使物无修习，今明乃绝有为过分之学，即庄子所谓俗学，以求复其初者，若分内之学，因性之为，上士勤行，未为不绝也。故曰绝学无忧。

这一章的《御注》与《御疏》的主旨是一样的，都认为应当绝有为俗学。但与《御注》相比，《御疏》明显在尝试运用“性分说”来解释老子的“绝学”思想，认为老子所说“绝学”是弃绝“过分之学”，而不是要废绝“分内之学”。过犹不及、守分不越，这是儒家的中庸之道，可见《御疏》的儒家思想成分有所增加。

第26章经：是以君子终日行，不离輶重。 注：轻躁者贵重静，亦由行者之守輶重，故失輶重则遭冻馁，好轻躁则生祸乱。疏：君子者，谓人主也，言其志可以君人子物，故云君子。言人君常守重静，犹如所为之不离輶重，行者若失輶重，是无所取给，必遭冻馁。人君若好轻躁，则臣下离散，必生祸患，故云终日行不离輶重。

这一章的《御注》《御疏》都主张要贵重静、去轻躁，但《御注》较忠实于原著的思想，而《御疏》则典型地增加了君主政治的内容。此外，在上的一部分论述唐玄宗《御注》与《御疏》帝王政治说教色彩时所列举的例证中，还有许多是这种类型的，这无疑显示出《御疏》的帝王政治思想比《御注》更为浓厚，是两者思想倾向发生变化的有力证明。

第47章经：不出户，知天下。不窥牖，见天道。 注：垂拱无为，不出教令于户外，是知治天下之道。疏：有道圣君，无为而理，言教不出于户外，淳风自洽于寰区，此可谓知理天下之道尔。人天相应，精气交通，人君为政以德，则象纬以之不迷；威侮五行，则阴阳由其舛候。

这一章的《御疏》《御注》都以无为政治为主旨，但《御疏》明显地掺入了儒家的天人感应思想，以说明顺天道而行则昌，逆天道而行则亡，故帝王应当时刻注意天道变化，免遭天帝的谴责。

第81章经：善者不辩。 注：善者在行，无辩说。

疏：悟教之善，在于修行，行而忘之，曾不执滞，故不辩说也。

经：辩者不善。 注：空滞辩说，故不善。疏：但能辩说言教，曾不悟了，修行惑滞既多，故不为善。

这一章的《御疏》《御注》主题都在不辩说，但《御疏》明显地多了一份道教修行了悟的色彩。这种情况亦不在少数，限于篇幅，这里不多举证。

(二)《御疏》与《御注》又有着密切的联系，其表现之一是《御疏》在很多地方还是照顾到了《御注》的存在。据笔者统计，在《御疏》中提到《御注》内容的有23章33处，可以分为如下几种情况：一是专为《御注》引文指明出处，诸如第34章“注云‘有万不同’者，《庄子》文

也”，这种情况有 13 处。二是既指明《御注》引文出处，同时又为引文作出解释，诸如第 3 章“注云‘属厌而止’者，春秋间没汝宽谏魏献子辞也，欲以小人之心，为君子之心，属厌则足，而不贪也。”这种情况有 5 处。三是用《御注》来补充《御疏》，这种情况只有第 54 章一处，这一章在疏解“子孙祭祀不辍”一语时引“注云：‘言善世以道德，匡抱之君功施于后，爱其甘棠，况其子孙乎。而王者祖有功，宗有德，故周之兴也，始于后稷，成于文武。周之祭也，郊祀后稷，宗祀文王。故虽卜代三十，卜年七百，毁庙之主流溢于外，而后稷、文王郊宗之祀不辍止也。’”四是为《御注》作进一步的解释，这种情况有 15 处，但这种情况又分为两种形式：一则如第 5 章所云：“注云‘不酬者’，酬，答也，谓空有其言，而行不酬答。”一则如第 38 章所云：“今言上德无为者，但含孕淳朴，适自无为，非知无为之美，而为此无为，故云而无以为，岂惟无迹可矜，抑亦无心自化，故注云‘此心迹俱无为矣’。”

其表现之二则是《御疏》所显示出的老学思想主旨与《御注》是一致的，只是在《御注》基础上解释得更加详尽而已，即使在上述所举道教气息与君主政治说教色彩比较浓厚的《御疏》例证中，其老学主旨仍然与《御注》是一致的，没有大的思想倾向性变化。下面我们再举玄宗对之具有独特理解的第 3 章为例加以说明：

经：不尚贤，使民不争。 注：尚贤则有迹，徇迹则争兴。

使贤不肖各当其分，则不争矣。 疏：尚，崇贵也。贤，才能也。言人君崇贵才能，则有迹。饰伪者徇迹而失真，失真必是尚贤之由，徇迹定起交争之弊。若陶之玄化，任以无为，使云自从龙，风常随虎，则唐虞在上，不乏元凯之臣，伊尹升朝，自得台衡之望。各当其分，人无覬觐，则不争也。

经：不贵难得之货，使民不为盗。 注：难得之货，谓性分所无者，求不可得，故云难得。夫不安本分，希效所无，既失性分，宁非盗窃？欲使物任其性，事称其能，则难得之货不贵，性命之情不为盗矣。 疏：人之受生，所禀有分，则所禀材器，是身货宝，分外妄求，求不可得，故云难得。夫不安性分，希慕聪明，且失天真，尽成私盗。今使贤愚袭性，可否用情，既无越分之求，

自轻难得之货。皆得性分，谁为盗乎？故《庄子》曰：不仁之仁，窃性命之情，而饗富贵。

经：不见可欲，使心不乱。 注：既无尚贤之迹，不求难得之货，是无可见之欲，而心不惑乱也。 疏：希慕聪明，是见可欲。欲心兴动，非乱而何？今既不崇贵贤能，亦不妄求越分，则不见可欲之事，而心不惑乱也。

经：是以圣人之治，虚其心。 注：心不为可欲所乱，则虚矣。 疏：圣人治国理身，以为教本。夫理国者，复何为乎？但理身尔。故虚心实腹，绝欲忘知，于为无为，则无不理矣。夫役心逐境，则尘事汨昏，静虑全真，则情欲不作。情欲不作，则心虚矣。《庄子》曰：虚室生白，谓心虚则纯白独生也，故曰虚其心。

经：实其腹。 注：道德内充，则无矜徇，亦如属厌而止，不生贪求。 疏：腹者，含受之义，足则不贪，欲使道德内充，不生贪爱，故云实其腹。

经：弱其志。 注：心虚则志弱。 疏：志者，心之事，事在心曰志。欲令心有所行，皆守柔弱，故知心虚则志弱矣。

经：强其骨。 注：腹实则骨强。 疏：骨者，体之干，既其道德内充，常无贪取，不贪则腹实，腹实则自骨强矣。

经：常使民无知无欲。 注：常使民无争尚之知，无贪求之欲也。 疏：圣人所以行虚心实腹之教者，常欲使百姓无争尚之知，贪求之欲，令其自化尔。

经：使夫知者不敢为也。 注：清静化人，尽无知欲。适有知者，令不敢为也。 疏：夫无知无欲者，已清静也。则使夫有知者渐陶淳化，不敢为徇迹贪求，而无为也。

经：为无为，则无不治矣。 注：于为无为，人得其性，则淳化有乎矣。 疏：夫得其性而为之，虽为而无为也。且绝尚贤之迹，不求难得之货，人因本分，物必全真，于为无为，复何矜徇化？既无馨而无臭，人故不识而不知，淳风大行，谁云不理？

显然，这一章除了对“是以圣人之治，虚其心”一语的解释，《御疏》比《御注》作了较多的发挥外，其余部分，《御疏》与《御注》的思想是完全

一致的,仅只是疏解稍加详细而已。唐玄宗有独特理解的章节,《御注》与《御疏》尚且如此一致,其他章节就可想而知了。这也从内容上表明,《御疏》是玄宗召集其御用文人和道门学者撰集的,目的是为了更进一步的阐释《御注》的思想。

(三)唐玄宗在《御注》与《御疏》中也偶尔对前人的注解作些匡谬正误的工作,如第31章对“战胜则以丧礼处之”一语的疏解就是如此:

夫战而获胜,胜则受爵。武功居右,是非吉位,故云丧礼处之。但以战为不祥之器尔,亦何必服縗扶杖,然后称之为丧礼乎?诸注此义者,皆云古有斯礼,寻阅坟典,既无所据,今所未安,故不录也。又引秦伯向师而哭者,此乃哀败,非战胜也。

毕竟是身为帝王,唐玄宗最为有趣的杰作便是在《御注》中居然擅自将《道德经》第20章“而贵食母”一语改为“而贵求食于母”,并且振振有词:

求食于母者,贵如婴儿无营欲尔。上文云如婴儿之未孩,下经云含德之厚,比于赤子。如此所以独异于人。先无求、于两字,今所加也。且圣人说经,本无避讳,今世为教,则有嫌疑。畅理故义不可移,临文则句须稳便。便今存古,是所庶几。又司马迁云老子说五千余言,则明理诣而息言,不必以五千为定格。

这就是说玄宗擅改《道德经》经文,是出于“义不可移,句须稳便”的原则,并认为圣人说经,本来没有什么条条框框,言下之意是只要大义不变,出于当代言教之便而更改个别文字是无伤大雅的,更何况太史公早有“老子说五千余言”的定论,故不必拘泥于“五千”为准。

总之,《御注》与《御疏》,既有联系亦有区别。联系在于两者的基本思想主旨是一致的,即使《御疏》有所变化的章节,也是在《御注》思想基础上向前深入一步,没有任何截然相反的思想意向。区别则在于,《御注》比较忠实于老子与道家的固有思想,从解释学角度考虑,是在继续向汉魏传统回归;而《御疏》则更多地表现出道教气息和帝王政治说教色彩。特别是两者在结构上没有任何瓜葛,都是直接上承《道德经》原文,各自成为独立的解释体系。

综上所述,唐玄宗的《道德经》注疏,与成玄英、李荣相比,最明显的特点是将《老子》思想政治化和儒家化。其表现是将《老子》中的“圣人”、“君子”、“人”等概念理解为“帝王”,将其“圣人”之德、“君子”之德视为“帝王”之德,将帝王修身修德问题提到十分突出的地位加以论述,将多数章节的内容解释为帝王政治理论,乃至 200 多次提到“君主”之类称谓。同时将儒家中庸之道、天人感应之说、仁者爱人之论摄入老学体系。从而将《老子》一书的政治哲学理论意义提高到一个新的高度。在道论方面,他的重要成果就是论证了“妙本”这一范畴的内涵及其与“自然”、“虚无”、“道”等概念的关系,认为“虚无”是“妙本”的本体,“自然”是“妙本”的特性,“道”是“妙本”的功用。成玄英提出“妙理”、“妙本”的新说,第一次将概念与概念所代表的本质规定性区别开来,从而超出了魏晋南北朝“有”“无”之争的是非圈子,为道家道教的“道论”开辟了新的途径、新的模式;唐玄宗对“妙本”的内涵及其与“虚无”、“自然”、“道”的关系给予了明确的界定,从而使“道”名与“道”的本质规定性“妙本”真正区别开来,使“妙本”说臻于成熟和定型,这应该说是将老子之“道”的诠释学理论大大地向前推进了一步。在修身论方面,唐玄宗的独到之处在于将老子的修身论从成玄英、李荣等道教学者的玄谈心性、修身成仙说中解放出来,作为百姓修身与帝王修德的方法与标准加以论述,着重论证了百姓的知足守分和帝王的为政以德两个方面。

## 第四章 杜光庭《道德真经广圣义》

唐代老学的殿后与集大成者,是生活于唐末懿宗、僖宗时代的著名道教学者杜光庭(公元850~933年)。杜光庭,晁公武《郡斋读书志》、佚名《宣和书谱》、陶宗仪《书史会要》谓字宾圣,《全唐文》及清吴任臣《十国春秋》作宾至,《全唐诗》及《嘉定赤城志》作圣宾,号东瀛子、登瀛子、青城先生、广成先生等。处州缙云(今属福建)人(一曰括苍人,或云京兆杜陵人)。唐懿宗咸通年间(公元860-873年)应九经举不中,遂入天台山学道,师从道士应夷节,为司马承祯五传弟子,从此声名渐起。后为僖宗召见,赐以紫服象简,充麟德殿文章应制,为内供奉,遂为道门领袖。时人盛赞其为“词林万叶,学海千寻,扶宗立教,天下第一”。<sup>①</sup>中和元年(881年),随僖宗避难成都,遂留于蜀。受到前蜀高祖王建的赏识,谓:“昔汉有四皓,不如吾一先生足矣。”<sup>②</sup>遂命为金紫光禄大夫、左谏议大夫,封蔡国公,进号广成先生,后迁户部侍郎。乾德五年(923年),蜀后主王衍受道箓于苑中,以杜光庭为传真天师、崇真馆大学士。不久去官,隐居于青城山,号登瀛子。奉行上清紫虚吞日月气法,笃信修身成仙的理论,认为:“世之得道者,炼阴而全阳,阴泽都尽,阳华独存,故能上宾于天,与道冥合。”“故修道之士,黜嗜欲,隳聪明,凝然无心,淡然无味,收视反听,万虑都冥。

① 《道藏》第32册第8页。

② 《道藏》第5册第330页。



然后虚室生白,吻合自然,观化之初,穷物之始,浩然动息,与道为一。”<sup>①</sup>年八十五卒,《十国春秋》卷四十七有其《传》。《传》称他“性简而气清,量宽而识远。”

## 一、著述源流考

杜光庭是中国道教史上一位重要人物,对道教理论建设贡献甚多。他一生勤奋好学,曾自述其读书法云:“余初学于上庠,书籍皆备,一月之内分日而习,一日诵经书,二日览子史,三日学为文,四日记故事,五日燕闲养志,一月卒五日始,不五七年经籍备熟。”<sup>②</sup>这就是说以五日为一周期,每日安排不同的学习内容,而以第五日为游乐休闲时间,周而复始,有弛有张,劳逸结合,学养兼顾。且重视实际调查,对道教事迹作过很多实地考察。故终其一生,著述宏富,仅收入《正统道藏》的著作就有二十七种,《全唐文》收有他的文章 302 篇。存世著作多达三十余种,二百余卷,谓之著作等身,绝不为过,乃至因此而产生“杜撰”一辞。主要有《道德真经广圣义》五十卷、《道门科范大全集》八十七卷、《太上黄箓斋仪》五十八卷、《广成集》一百卷、《序太上洞渊神咒经》二十卷、《道教灵验记》十五卷、《神仙感遇传》五卷、《仙传拾遗》四十卷、《墉城集仙录》六卷、《洞天福地岳渎名山记》一卷、《太上老君说常清静经注》一卷、《录异记》八卷、《历代崇道记》一卷、《青城山记》一卷、《圣祖历代应见图》三卷、《阴符经注》一卷、《混元图》十卷、《兼明书》十二卷、《太上宣慈助化章》五卷、《集陆修静、张万福、李景祈、留用光、蒋叔舆等无上黄箓大斋立成仪》五十七卷等等。他的这些著作对道教的教理教义、神话传说、斋醮科仪等等各个方面,几乎都进行了深入而系统的论述,特别是对于道教的斋醮科仪,杜光庭可以说是竭尽全力地进行了搜集、整理与阐述,《十国春

① 清吴任臣《十国春秋》卷四十七《杜光庭传》,中华书局 1983 年版第 675 页。

② 《道藏》第 32 册第 8 页。

秋》其本传称他对于道门诸科醮仪,“所著凡十余种”。以一人之力而撰述如此繁富,其对于道教理论建设的贡献之大是不言而喻的。其中,有关道教义理的著作重要的有《道德真经广圣义》三十卷(以下简称《广圣义》,引文只标卷章)、《太上老君说常清静经注》等。

杜光庭《广圣义》一书,撰成于唐昭宗天复元年(901年),据自序云,撰成时为三十卷。《崇文总目》、《文献通考·经籍考》、《宋史·艺文志》、《十国春秋》本传都著录为三十卷。日本有旧抄本《广圣义》三十卷,见日本森立之《经籍访古志》、岛田翰《古文旧书考》,明代《道藏》本则析为五十卷。是书自撰成至今,未曾失传,故保存比较完好。

杜光庭撰《广圣义》,是为了推广、衍释唐玄宗《御注道德经》和《御制道德经疏》(以下简称《御注》、《御疏》),故其书体例与一般《老子》诠释文献大有区别,即先列《老子》原文、唐玄宗注与疏,再以“义曰”的形式标示自己对《御注》《御疏》的训释和衍义。内容十分繁富,多达二十四万余字。卷首是《道德真经广圣义序》,主要是总结汉唐以来《老子》诠释成就,列举了六十余家老学著作,并加以分类评估。卷一《叙经大意解疏序引》,主要诠释唐玄宗《御注序》及老子《道德经》所包含的三十八大意旨。卷二《释老君事迹氏族降生年代》、《释老君圣唐册号》,这一卷将近万言,主要就有关老子的姓氏、名号、出生年月和地点、唐代各帝封赠老子的位号等历史传说做出详细解释,其中包含了道教神仙创世说的基本理论体系以及老子的各种神话传说。卷三《释御疏序上》、卷四《释御疏序下》,主要诠释玄宗《御疏》的序,玄宗的序仅八百五十八字,杜光庭的诠释则达一万一千多字。卷五《释疏题明道德义》,主要从名、体、用三方面来诠释“道德”二字旨意,又附带诠释有关老子出生、过关西行年代、道德经撰成年代及宗趣指归等四个方面的问题。自卷六至卷五十是对唐玄宗《御注》《御疏》的“广义”。本文所用版本乃《道藏》本。

对于这样一位承前启后的道教学者,当代学者已经作了一些研究。<sup>①</sup> 这些研究论证充分,足可启迪后学。但不足的是尚未对《广圣

<sup>①</sup> 可参阅任继愈《中国哲学发展史》、卿希泰《中国道教史》等。

义》这一代表杜光庭道家哲学思想与道教理论水平的著作进行深入研究。究其原因,可能源于此书繁富之极,仓促之间令人不可卒读。故本章拟以杜光庭《广圣义》为主要解剖对象,从宗旨、方法与义理三个方面对其老学思想作一个案探讨,其中,义理又分为道德、修身、理国三部分。

## 二、宗旨:理身理国

如果说成玄英诠释老子《道德经》是以理身为宗旨,唐玄宗诠释老子《道德经》则是以理国为宗旨,那么,杜光庭便是揉合两家,以理身理国为其诠释宗旨。正如他在卷一《叙经大意解疏序引》中所说“道德二字者,宣道德生畜之源,经国理身之妙莫不尽此也”。

他在卷五《释疏题明道德义》中比较系统地谈到了这个问题,认为诠释《道德经》,一要释名,二要明体,三要明用。所谓“释名”,就是要讲究释名解句的方式方法,杜光庭结合佛教经典诠释学,吸取成玄英等道教学者的诠释方法论,提出了解说“道德”的五种诠释方式,即依名释、因待释、所表释、无方释、无释为释,这是诠释方法论问题,本文将在下一节中专题论述。所谓“明体”,即要阐明“道德”之体,所谓“明用”即要阐明“道德”之用,这实际上是诠释宗旨与指导思想问题,本节将重点讨论这一点。

杜光庭的诠释宗旨是在总结汉唐以来老学成就的基础上得出的。从两汉河上公《老子注》至唐末,著录在案的《老子》诠释文献多达六十多家,魏晋何晏、王弼、郭象等以玄言说老,初唐成玄英以重玄理趣释《老》,中叶唐玄宗以儒家政治哲学注经,可谓众说纷纭、莫衷一是。因此,对汉唐老学研究历程及其成败得失情况进行系统的总结与归纳,在此基础上重新认定正确而可行的诠释宗旨,这是时代对老学家的要求。同时,唐末诸侯割据、国破民乱的社会现实,也令杜光庭“感事伤心,惊得失,叹浮沉”,决心“用虚无”,“保道德”。因而,杜光庭顺应这一时代要求,遍研道经,在《广圣义》前六卷中用了几万字的篇幅来总结汉唐老学发展概况。首先,他在《道德真经广圣义

序》中统计了汉唐以来《道德经》诠释文献数量,结果是“此《道德经》自函关所授,累代尊行,哲后明君,鸿儒硕学,论疏笺注六十余家”。并一一列举了这六十多家诠释文献的作者、书名、卷数,有的还附有作者简介。这应该说是一份十分珍贵的文献资料,因为这六十多家诠释文献绝大多数都没有流传下来,今天我们只能从杜光庭这份统计中窥知汉唐以来《老子》诠释文献的概况。杜光庭还分析和归纳了这六十多家《老子》诠释文献的内容和特点,指出这些作品:

所释之理,诸家不同,或深了重玄,不滞空有;或溺推因果,偏执三生;或引合儒宗,或趣归空寂。(《道德真经广圣义序》)

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;符坚时罗什、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。(卷五《释疏题明道德义》)

杜光庭在这里将自汉代河上公以来的《道德经》诠释文献与老学家分为五道五宗,强调对《道德经》的训诂与诠释文献,首先要弄清其宗旨与目的。从目的论来看,分别有“明理国之道”、“明理身之道”、“明事理因果之道”、“明重玄之道”、“明虚极无为理家理国之道”等五种不同的诠释意图。从方法论来看,则有“虚玄”、“无为”、“道德”、“非有非无”、“重玄”等五种不同的诠释方式。杜氏虽然特别指明,“宗旨之中孙氏为妙”,却没有以阐明“重玄”为宗旨,而只是将“重玄之道”作为诠释方法使用。因为杜光庭的目的是要推广唐玄宗的老学思想,玄宗的老学思想无疑是以理身理国为宗旨的,故杜光庭的《广圣义》便以重玄学理论为诠释方法,而以阐明理身理国之道为诠释目标,这

与成玄英以阐明重玄学理论为诠释目标是很不一样的。在杜氏总结的这些宗旨与目的论中,有道家的,如无为等;有佛教的,如因果等;有道教,如虚玄等,还有“引合儒宗”者。可见,杜氏已经注意到儒、佛、道家与道教各家对老子《道德经》诠释宗旨与方法的不同,从学术思想史的角度廓清了汉唐以来《老子》诠释流派的基本概貌。这为他博采众家、兼容并蓄的诠释思路提供了理论基础。像杜光庭这样注意老学系统的承上启下关系,注意从学术继承关系上去把握老学的脉搏,此前只有成玄英做过。如果说成玄英的最大特点是注意从诠释学方法论方面去总结前代老学研究历程,从而将重玄学作为诠释宗旨贯彻到解释老子的修身与治国论中去的话,那么,杜光庭则是注意从老学宗旨上去总结前代的得失去取,从而将重玄学理论重新归于其方法论的地位,而将诠释宗旨定位于阐明老子的理身理国之道。

接下来,杜光庭又在卷一《叙经大意解疏序引》中历评各家研究者的得失,评说汉代严遵的《道德指归》是“道德之说,文止五千,指归之多,将及数万,演之于世,谓为富瞻广博,议之于理,伤于蔓衍繁丰,故云虽蜀严而犹病也。”这是衍释唐玄宗《御注道德经序》“虽蜀严而犹病”一语的,将玄宗“犹病”的评语作了“伤于蔓衍繁丰”的具体阐释;评说河上公《老子注》是“分为八十一章,局于九九之数,有失大圣无为广大之趣。”这是衍释玄宗《御注道德经序》“自河公而或略”一语的。又衍释玄宗“其余浸微固不足数”一语说“严虽犹病,可以议于重玄;河虽或略,亦足明其至妙。自外诸家,浸远微细,不足比方。”可见,在六十多家《老子》研究者中,杜氏禀承唐玄宗的衣钵,最看重汉代严遵、河上公这两家注,“自外诸家,不足比方。”对唐玄宗的《御注》《御疏》,杜氏也作了详细分析。评论《御注》《御疏》是:“内则修身之本,囊括无遗;外即理国之方,洪纤毕举。”但他又认为唐玄宗的注疏:

引经合义,周书鲁史,互有发明。四始漆园,或申属类。後学披卷,多蓄本源。(《道德真经广圣义序》)

从而导致:

谭讲之家,执文则多舛谬;古今所释,独学则或不周。(卷五《释疏题明道德义》)

“四始”乃《诗序》之辞，“漆园”即庄子代称，杜光庭显然批评了唐玄宗《御注》《御疏》在追踪溯源方面的不足，导致后学阅读起来，不知本源，“谈讲之家”，左右为难，无所适从。他似乎认为，唐玄宗的《御注》、《御疏》偏离了道教理论的立场，纯政治哲学的意味太浓，修身修道的色彩过淡，实际上他是要让《道德经》从唐玄宗时代的定性上后退一步，从世俗的应用回归到宗教的需要上去，如果以人划线的话，应该说是从唐玄宗向成玄英的回归。

在此基础上，杜光庭提出了自己解释《道德经》和“广圣义”的基本原则和目的论。基本原则便是兼收并蓄，即博采儒、释、道等各家思想观念来阐释老子之道，这一点将在下一节中详述；基本宗旨就是“理身理国”，即集中和突出阐释老子《道德经》的理身理国思想。因为他认为，老子《道德经》的主旨就是“理身理国”：

此经乃理身之指归，理国之机要。（《释御疏序下》）

同时，杜氏又在《叙经大意解疏序引》中将《道德经》一书的内容细分为三十八类：

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。第十四教诸使守道化人。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，不炫己能。第二十八教人理身，不务荣宠。经云宠辱若惊。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。<sup>①</sup>

表面是三十八别,实际只是两大别,即理国与理身。理国分为君主的理国与诸侯的理国;理身则分为世俗的理身与出家人的理身。其中第一至第三、第五是君主的理国,第十一至第十七是诸侯的理国,第六至第十、第十九至第二十九、第三十二至第三十八是世俗的理身,第三十至第三十一是出家人的理身。第十八则是理国理身兼而有之。成玄英曾将《道德经》视为道教徒修身的法宝,唐玄宗曾将《道德经》看作治国的政治哲学,杜光庭将《老子》八十一章内容分为理身与理国两类,说明他已摒弃了成玄英与唐玄宗各自极端的理解,将《道德经》重新定位在“理身理国”的宗旨上。下面我们略举几例有关这方面的记载以见其概:

卷三《释御疏序上》:文子《通玄真经》曰:道德者,匡邪以为正,振乱以为理,化淫败以为朴,淳德复生,天下安宁,此道德之理国也。道德务者,百祸不能罹,险阻不能危,刑罚不能加,谤讟不能随。代悖而不谬,代泥而不污。人惑而不疑,人欺而不诈,人善而不悦,人惧而不怖。内存其真,外和其人,享无穷之寿而上宾于天,此道德理身也。

这就是说,《道德经》之所以能理国,就是因为它能够匡邪振乱、化淫淳德,致天下安宁;《道德经》之所以能够理身,就因为它能够令人避祸转危、悖而不谬、泥而不污,内存其真、外和其人。那么,理身与理国是一种什么关系呢?杜光庭紧接着指出:

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

① 原文每一教后引征了《老子》经文若干,本段引文对此作了删节。

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。

唐玄宗曾在《御疏》第3章中提出：“夫理国者，复何为乎？但理身尔。”就是说理国的关键在于理身，但尚未将“理身”提到“理国”的根本这一高度。杜光庭提出“理国之本”在于“理身”的命题，显然在唐玄宗思想的基础上又上了一个台阶。特别值得注意的是杜光庭不仅提出了这一命题，而且很有创意地论证了这一命题。他认为，之所以理国之本在乎修身，有两个理由，一是修身能够令人全以养生，民众养生则不扰不怨；二是“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。”而“无为”、“不言”的关键则在于修身。杜光庭还从“身”与“国”的关系方面进一步论证了“知理身则知理国”的道理：

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；愠其气所以全身也；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，气虽养而易浊，民难聚而易散，理之于无事之前，勿追之于既逝之后。（3章）

人君内资辅相之谋，外委诸侯之助，乃能有国，如三十辐辘一轂也。既有国矣，能虚心体道，则天下化成，如车中之空也。人之身也，外资百体之设，内仗五气之和，如辐之辘，而成于人。

既为身矣，能虚心体道，则元和潜运，而致长生矣。（11章）

“修身”与“理国”是《老子》思想的两大主题，这一点是汉代以来学者的共识，但老子为什么要将“修身”与“理国”放在一起论述呢？“修身”与“理国”两者之间有什么内在的联系呢？尽管早在汉代以前，“国犹身也”的思想就在《管子》中出现了，家国同构早已是儒家思想中的定论。但在杜光庭之前道教学者很少有人去密切注意并尝试用



以诠释老子的修身理国思想。杜光庭从人体结构与国家结构的相似性的角度去解释这一关系,提出“一人之身,一国之象”的见解,应该说比前人进了一步。

正因为杜光庭以“修身理国”为释老宗旨,故他在“广圣义”的过程中,始终坚持以“修身理国”的标准去阐释唐玄宗的注疏,不论注文、疏文是否含有理身理国的意义,他都要从这两方面去演绎、去阐释。“理身理国”、“理国理身”、“修身理国”、“理国修身”等概念在《广圣义》一书中几乎是无章无之,在此之前任何一家注《老》作品中都没有出现过这种情况。这充分说明在诠释旨趣上杜光庭是宗尚理身理国之道的。请看下面几例:

第7章经:天地所以能长且久者以其不自生故能长生。

义曰:人君理国,当法天行化,任物无为,众庶熙熙,自臻平泰。理身无劳心役虑之事,无矜名徇欲之功,神安于中,气和于内,如此则国祚长远,身寿遐延,亦如天地无私乃能长久也。<sup>①</sup>

这句经文及唐玄宗的“注”与“疏”均没有涉及“理国”、“理身”的含义,杜光庭则将它解释成“理国”、“理身”的法宝。

第28章经:常德不离复归于婴儿。 义曰: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。

“常德不离复归于婴儿”应该说是有关修身的思想,杜光庭也将它与理国联系起来,认为“理国在于谦静”,有德之君如果“和气常全,泊然凝静”,则“民交会之也”。

第30章经:师之所处荆棘生焉大军之后必有凶年。 义

曰:人臣以兵辅主,主则习用其兵,主贪不急之功,臣冒无厌之赏,或凭凌下国,侵伐邻封,危器一施,生民受弊。……修身之士以嗜欲交侵,犹国有兵戈也。真气耗散,犹生民疲弊也。所以嗜

<sup>①</sup> 这里所引文,“义曰”即杜光庭的“广义”文字。以下不再注明。

好不节，则神气散亡；神气散亡则疾疹交构，气亡疾作，何福善之可冀乎？何延益之可希乎？于国于身俱可深戒也。

这一句原意明显是政治与军事问题，与修身原本没有任何关系，杜光庭却将它附会到修身方面。总之，杜光庭对于老子《道德经》和唐玄宗《御注》、《御疏》的每一章几乎都要想方设法从“理身理国”两方面去诠释，意在阐明不论是老子、还是唐玄宗，其宗旨都是为了宣扬理身理国之道。

### 三、方法：广引众文 多元会通

杜光庭不仅全面总结了汉唐以来《老子》诠释文献的发展脉络、宗趣指归，也深入研究了汉唐以来道、佛二教经典诠释学的方法论，在着重阐明“理身理国”之道这一诠释宗旨的指导下，提出并实践了自己的诠释方法论。这一方法论就是不拘一格、广引众文、穷指竞源、多元会通。既运用了在佛教三论宗四释法和成玄英诠释方法论基础上改造而成的五种释义法：依名释、因待释、所表释、无方释、无释为释，也有传统的训诂模式，还大量采用了引史证论的实证手法。

杜光庭的《广圣义》多达二十余万字，是唐玄宗《御疏》分量的三倍多，而之所以显得如此繁富，主要原因就是他所制定的诠释原则，一是“广引众文”，二是“穷指”“详采”。他在卷五《释疏题明道德义》中曾明确谈到这一点：

今广引众文，穷其指，当明者详采，则可明年代先后、宗趣是非矣。

综观其《广圣义》全文，可知其所谓“广引众文”，包含两个意思，一是将儒、释、道三家思想杂揉在一起以解释《道德经》及唐玄宗御注、御疏中所包含的思想内涵，二是广泛征引各种文献资料，以证成其“理身理国”的宗旨。所谓“穷其指”，恐怕是针对唐玄宗《御注》《御疏》令“后学披卷，多蓍本源”而提出的，意思是要追根求源、穷旨竟委；以达到“明年代先后，宗趣是非”的目的，即阐明“理身理国”的根本大旨。下面我们首先从他援引儒、佛、道三教思想衍释唐玄宗《御注》《御疏》

的情况来看他如何“广引众文”的。

以道教理论来解释《道德经》和衍申唐玄宗的《御注》与《御疏》，这是杜光庭《广圣义》最主要的阐释原则，也是他作为“道门领袖”义不容辞的责任与义务。这里试举几例：

第14章经：此三者不可致诘故混而为一也。义曰：夷希微三者，假标以名道，亦皆无也，三者凝化为三境，次为三界，下为三才，明为三光，于身为三元，于内为三一，皆大道分精运化之所成也，混而为一复归于妙本之道也。三境者，三宝君之祖气所凝，其色青黄白，亦名也。玄元始三气，乃诸天之祖宗、万化之元本也。三界者，欲界六天以统九仙，色界十八天以统九真，无色界四天以统九圣。三才者，天一地二人三，冲虚真经云：清浮之气为天，浊滓之气为地，冲和之气为人，谓之三才也。三光者，太阳之光为日，太阴之光为月，日月之余光为星辰，谓之三光也。三元者，人身之中，脑为泥丸宫，以主上元；心为绛宫，以主中元；脐下为丹田，以主下元。三元尊神，各统阴阳万二千神气，以养于人。三一者，上元所主，谓之元一；中元所主，谓之真一；下元所主，谓之正一。三一元神主运气固精，宝神留形。上清有回风混合，修三一之道。昔黄帝以宁先生所教诣峨眉山谒天真皇人以受之，遂精思千日，与三一上真统三万六千神，乘黄龙而升天矣。天浮于上，地结于下，人生其中，三者互相生化，未始有极。

对于老子“夷、希、微”三者混而为一的思想，河上公、王弼等汉魏注家，均解为无色无声、无形无象，口不能言，书不能传，故混而为一。成玄英则援引《生神经》及臧宗道等人解法，谓是“真而应，即散一以为三；应而真，即混三以归一，一三三一，不一不异，故不可致诘。”至唐玄宗注疏《道德经》，又回到河上公和王弼的立场上，杜光庭则完全用道教神学理论中三界、三境与三一神等概念来为之作解。又如卷四十九第79章“是以圣人执左契不责于人”一语，河上公以“圣人执左契合符信”为解，王弼谓是“有德之人念思其契不念怨生而后责于人也”；成玄英以为“圣人境智冥符，能所虚会，超兹

四句，离彼百非”，“不执而执”，“刍狗百姓故不责其恩报”；唐玄宗别开一面：“左契者，心也。圣人立教则必有迹，有迹则是馀怨，故执持此心，使令清静，下以化人，则无情欲，不烦诛责，自契无为也。”杜光庭则说：

圣人设教，本为众生，为其生死轮回，展转系缚，流浪恶趣，永失真常，故出我心以灭他心。上士若能法圣人之心，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。夫仙果虽证而有气象所拘、年运所主，自初天证位寿九百万岁，每进一天即寿加一倍，凡二十七倍，至无色界，极上秀乐天，合寿一千二百七万九千七百七十五万五千二百万岁，此其所以有年岁之数者，在阴阳二气之内、三界迁变之中。其人有形、有气、有神，三者周备，虽变化不测，坐在立亡，隐显自由，神通无凝，须待炼形为气，方出三界之外，然无年寿之数尔。其炼神成气，已为真人；炼气成神，即为圣人。其真人圣人，永超数运，无复变迁，以亿劫为斯须，以万天为指掌，道果所极，皆起于炼心。

纯粹是用道教修炼成仙的理论来理解老子的这句话。更能说明问题的是，杜光庭在《广圣义》中引用了《庄子》、《列子》、《灵宝经》、《本际经》、《西升经》等三十余种道经，用了大量的篇幅来阐述道教神学体系和修炼成仙理论，有的长达两千多字，这一点在下面有关修身理论的专题中还将谈到。这在此前的《老子》诠释文献中是绝无仅有的，充分体现了杜光庭以道教理论来诠释《道教经》宗旨的意图。

其次，运用儒家思想观念来阐释《道德经》及《御注》《御疏》，也是杜光庭《广圣义》主要的阐释原则之一。在《释疏题明道德义》中，杜光庭曾就唐玄宗的《道德经注》序做出如下分析：

道德玄序，开元二十一年颁下，其所分别，上卷四九三十六章，法春夏秋冬；下卷五九四十五章，法金木水火土。则上卷从第一论第九章，以无形无名为宗旨，明春道；从第十论第十八章，无知惚恍为宗旨，明夏道；从十九论第二十七章，以有精有信为宗旨，明秋道；从二十八论三十六章，以凝重清静为宗旨，明冬道。其下卷

自第一尽第九章,明仁德;次第十尽十八章,明礼德;从第十九尽二十七章,明义德;从第二十八至三十六章,明智德;从三十七尽四十五章,明信德。仁以履虚抱一,礼以不恃不宰,义以柔弱和同,智以无识不肖,信以执契不争,其大旨亦以玄虚恢廓、冲寂希微为宗体,强名则有五有四,契理则无执无为。

这一段文字有几个问题值得注意:一,从这里所说的“开元二十一年颁下”的情况来看,这里所分析的“玄序”是指唐玄宗的《道德经注》序,但现存于《道藏》中的《唐玄宗御注道德真经》四卷本所附序并没有任何有关分卷分章的内容。而《新唐书》卷五十九《艺文志》、《唐会要》卷三十六“修撰”条、《宋史》卷二零五《艺文志》、郑樵《通志》卷六十七《艺文》、《崇文总目》、《道藏》洞神部玉诀类《道德真经疏外传》均载唐玄宗注《老子》二卷,杜光庭在这里所说的道经为上卷、德经为下卷的情况倒是很符合这些文献书目的著录。是否现存《道藏》本《唐玄宗御注道德真经》已非原帙、其所附序亦非原序?有待进一步考证。二,不管唐玄宗是否实际如此分卷分章,杜光庭在这里所作的内容分析视作他自己的见解是可以成立的。这一分析最值得注意的是杜光庭将德经内容分析为五个层次,分别与儒家的仁义礼智信联系起来,将“仁”理解为“履虚抱一”、“礼”理解为“不恃不宰”、“义”理解为“柔弱和同”,“智”理解为“无识不肖”、“信”理解为“执契不争”,将儒家的主要理念同道家的主要思想完全揉合在一起。可见,杜光庭有着强烈的儒道会通愿望。他在为强思齐《道德真经玄德纂疏》所作序中也明确地阐述了他“儒道一体”的思想,认为老子著《道德经》:“非谓绝仁义圣智,在乎抑浇诈聪明,将使君君臣臣父父子子见素抱朴,混合于太和;体道复元,自臻于忠孝。世儒不知,以为老君之道,弃仁义,黜礼智,非立教之大方。且夫至仁合天地之德,至义合天地之宜,至乐合天地之和,至礼合天地之节,至智合天地之辨,至信合天地之时。弘淳一之源,成大同之化;混合至道,归仁寿之乡,固不在乎踉蹌雍容,噢咻蹇蹇,然后谓之仁义等也。”故在其《广圣义》中,引儒释《老》是运用十分普遍的手法。请看下面几例:

第1章经：常无欲以观其妙，常有欲以观其徼。 义曰：人生而静，天之性也；乐记篇之词也。言性本清静，无欲无营，为物所感，因境生欲，感于外而动于内，得不慎其所感哉！故圣人制法以检其邪，制礼以检其乱，制刑以检其过，制乐以检其淫，以道制欲，所以教民之崇德务善也。

对于这句经文，唐玄宗的“注”纯粹是从清静乃人之天性、而人能清静则可观妙返本这一先天角度切入的，而杜光庭则从如何保持清静从而达到至观妙返本这一后天角度出发来追溯人感于外而不能清静的根源，从而论证了儒家礼乐刑政的合理性、必要性，将道家所乐道的性情问题与儒家礼乐刑政联系起来，实际上是为儒家的礼乐刑政寻找到了人性上的根据。又如：

第2章经：天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，其不善已。 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，皆知之矣，而不能革。况于修无为之道乎？故可叹也。

经：音声之相和。 义曰：是以先王慎其所以感，故礼以导其志，乐以和其心，政以一其行，刑以防其奸。礼乐刑政，其极一也。声音之道，与政通矣。

老子对于何者为美、何者为恶，对于声音与政治的关系，并未明言，后来的注释者也极少有人去填充其内容，唐玄宗对《道德经》这两句的“注”与“疏”，照样没有去作过多的疏释，杜光庭却将儒家的仁义忠孝、君亲友悌、礼乐刑政等观念填充进去。“礼乐刑政，其极一也，”“声音之道，与政通矣”出自《礼记·乐记》，<sup>①</sup>是儒家一贯的政治见解，杜光庭用来解释老子的“音声相和”，足见其阐释方式的儒家思想烙印。

第27章经：故善人不善人之师。 义曰：君子知至学之

<sup>①</sup> 《礼记·乐记》，中华书局《十三经注疏》1980年影印本第2527页。

难易而知其美恶,然后能博喻;能博喻,然后能为师;能为师,然后能为长;能为长然后能为君。故师者,所以学为君也。当其为君不为臣也,太学之礼虽诏于天子,无北面,所以尊师也。善学者,师逸而功倍;不善学者,师勤而功半。又从而怨之,言先王事师之道无北面,王行而西折而南,面东而立,师尚父面西,以道书之旨以教于王,故曰在三之义,君父师也。师无当于五服,五服不得不亲,是则为师之道,不亦重乎?况至人心无染著,于法不滞,应物而为鉴,鉴物而无心,乃真道之师也。……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。

杜光庭用儒家重要观念——天地君亲师以及忠孝敬信等来解释《道德经》的这句经文,这是自河上公以来所有注《老》者都没有尝试过的,也偏离了唐玄宗《御注》《御疏》对这一句的解释。总之,杜光庭在其《广圣义》中广泛引证儒家十三经等各种经典近二十种,仅次于道教经典的征引数量。

最后,借用佛教思想或术语来阐释《道德经》,这是唐代《老子》诠释文献中常见的现象,杜光庭的《广圣义》照例未能免俗,如:

第12章经:是以圣人为腹不为目。义曰:不为目者,以其妄见妄视,滞于色尘,伤性乖和,圣人不取。为腹者,怀质朴,抱忠信,食元和,薄滋味,可以致道,可以化民,圣人为之。何者?目之视也,圣人为之方,故制礼经以检之,目无淫视,将入户,视必下,视瞻无回;其乘车也,立视五隼,式视马尾,顾不过毂,不妄指,不妄视,斯谨戒而敬慎也。不敬不慎者,理国则伤政,理身则伤性,圣人所以不为之矣。色尘者,有形可见为色,有染而不可见为尘,尘细色粗,皆妨于行。修道之士,先除其色,反神照内;次除其尘,灭心忘外,尘者,染之于心,关之于念,即名为尘,故六根所起,则为六尘。染六粗尘净,犹有六细尘染,六细尘净,复有六轻尘染,六轻尘净,方契于道,见于无色,闻于无声,味于无味,入于无形,了于无为,乃谓之证道果也。

第63章经:为无为事无事味无味。义曰:夫人之禀生,即有三业:心业所起,有用而无形,凡所作为起于心也,无为则心业净矣;身业所起,有用而有质,所执之事关于身也,无事则身业净矣;口业所起,有言有味,故所知之味,非道之言,由于口也,无味忘言则口业净矣。既无三业,自息诸尘,尘累清静,昭契真道,此行人所修尔。

但是,应当指出,《广圣义》是整个唐代《道德经》诠释文献中佛教思想痕迹最少的,杜光庭直接使用佛教术语和观念来解释《道德经》及唐玄宗《御注》《御疏》的情况微乎其微。除了三业、六根、法、空、尘染等少数观念外,如成玄英等唐初道教学者经常用的境、智、能、所、惠观、空心、轮转、四句、百非等佛教术语,杜光庭几乎没有使用过。特别值得注意是,在一些学者著作中所引用的杜光庭《广圣义》中的佛教术语与观念,实际上是他在衍释唐玄宗《御注》《御疏》所引用的佛教术语和观念时提到的,如上述所引二例中所出现的“色”、“尘”、“净”、“染”、“三业”等佛教术语,完全是因为唐玄宗的《御注》《御疏》中提出了“色尘”、“三业”等佛教术语和观念,才导致杜光庭一大段关于这些观念的阐释。又如下面一段:

第27章经:善行无辙迹。注:于诸法中体了真性,行无行相,故云善行。如此则心与道冥,故无辙迹可寻求也。疏:此明法性清静也。行谓修行也,法性清静是曰重玄,虽藉勤行,必须无著,次来次灭,行无行相,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。

义曰: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,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。帝王以清静之道,以化于人,混然大同,万国



风靡,固不烦车辙马迹布于天下,此谓理身与国,皆得善行之妙也。<sup>①</sup>

这是杜光庭《广圣义》中佛教意味最为浓厚的一段,而之所以如此,则是因为唐玄宗的“注”与“疏”直接使用了佛教概念,杜光庭整个的“广义”都在围绕唐玄宗的“注”与“疏”作文章,故发挥之处也不外佛教法相住灭等观念。值得注意的是,杜光庭在对唐玄宗《御注》、《御疏》中的佛教术语进行阐释之后,几乎都有一段出自己意的概括,这种概括则不带任何佛教意味,如上引第63章“为无为,事无事,味无味”一段广义之后,杜光庭即有一段自己的解说,丝毫不带佛教意味。此外,早在魏晋南北朝时期,道教在其理论体系建设中就开始模仿佛教吸纳老庄思想的做法,反过来吸收佛教理论体系来丰富自己的义理,大约成书于唐初、扼要论述道教理论体系的《道教义枢》,即满纸佛教术语。因此,与其说杜光庭在使用佛教术语与理论,还不如说他在运用道教理论与术语。

应当指出的是,有些学者往往用“三教合一”或“三教合流”来形容唐代特别是中唐以后的儒、释、道三家思想总的发展趋势,这是值得商榷的。所谓“三教合一”或“三教合流”,很容易使人理解为三教在思想理论上融合为一,或在组织上合并为一。而事实上,中国历史上,儒、释、道三教从来没有合一、合流过,三者之间只是既相互斗争、又相互融摄对方的思想理论,以丰富自己的理论体系。准确的表述应该是“三教互摄”、或“三教会通”。因而,所谓“三教合一”或“三教合流”都是不符合历史事实的,是一种人云亦云、似是而非的说法,应当加以纠正。在三教义理互摄的问题上,任继愈主编的《中国哲学发展史》用“三教会通”来表述是非常准确的。

其次,我们再看看杜光庭的“穷指”“详采”。如他对唐玄宗《御疏》第1章解题“此章明妙本之由起,万化之宗源”一语的“广义”曰:

此者,斯也;章,明也。分判科段,使义理彰明。说文曰:乐

<sup>①</sup> 引文中的“注”、“疏”指唐玄宗《御注》、《御疏》,下文同此例,不再一一注明。

歌竞为一章，章字从音、从十，谓一至十数之终。谓书言章，盖因风雅凡有件段皆谓之章焉。明者，皎净之义、显出之谓也。妙本者，道也，居经之首，明道之由。由，从也；起，兴也；万者，数之大也；化者，应变之谓也。言万有变化，从道而兴也。宗，主也；源，本也。万化既从道而兴，则知道为万化之宗本也，起自此章出生诸法，如水之源流注无竭也。

在这一段文字中，杜光庭对唐玄宗“疏”的每一个字，几乎都作了阐释，“广义”与“疏”的字数比是14:1。还有一种类型，如第1章“众妙之门”一句，唐玄宗疏曰：“正观若斯，是为众妙，其妙虽众，皆出此门，故云众妙之门也。”杜光庭对其中“正观”一词，就运用道教理论作了如下发挥：

正观者，因修之渐、证道之阶也。前所谓目见者，为观览之观也；神照者，观行之观也。道以三乘之法，阶级化人，从初发心，至于极道，舍凡证圣，故有一十四等观行之门。小乘初门有三观法：一曰假法观，谓对待也；二曰实法观，谓心照也；三曰遍空观，入无为也。中乘法门，观行有四：一曰无常观，二曰入常观，三曰入非无常观，四曰入非常观。大乘门中，观行亦四：一曰妙有观，二曰妙无观，三曰重玄观，四曰非重玄观。圣何门中，复有三观：一曰真空观，二曰真洞观，三曰真无观。以此观行，修炼其心，从有入无，阶粗极妙，得妙而忘其妙，乃契于无为之门尔。两个字的疏文，杜光庭用了二百五十多个字来阐释，由此可见其“穷指”原则的运用。

又如第3章“不尚贤使民不争”一语，唐玄宗的“疏”曰：“尚，崇贵也。贤，才能也。言人君崇贵才能，则有迹。饰伪者徇迹而失真，失真必是尚贤之由，徇迹定起交争之弊。若陶之玄化，任以无为，使云自从龙，风常随虎，则唐虞在上，不乏元凯之臣，伊尹升朝，自得台衡之望。各当其分，人无覬觐，则不争也。”而杜光庭的“广义”，长达1984字，两者字数之比是1:20。其中，引《周易》、《尚书》等经典八种，引证人物30余人，从神话传说到历史记载、从政治到天文，几乎是应有尽有、面面俱到。由此可见其“详采”原则的周到。

杜光庭的另一诠释方式或者说诠释原则,是不拘一格、多元会通。首先我们看其解说“道德”之义的五种诠释方式,杜光庭在卷五《释疏题明道德义》中对此作了简单解释:

一依名释者,前义也;二因待释者,明非德无以言道,非道无以言德,道德相待,强立假名,故离道无德,离德无道,道是德义,德是道义。经云“长短相形”是也。三所表释者,道德为教,正表不道不德之理,所以说道则言可道非常道,明德则言上德不德,故不道不德为道德之义。四无方释者,正一德名有无量义,如因迹有成并其义也,道无不在,名何言属,故谓无方以释其义。五无释为释者,既以不为名,亦以无义为义,故自然之义,名无所有,原其所由,即是无义。

所谓“前义”,即前文所说“今明道三义者,理也、通也、导也;德三义者,得也、成也、不丧也。”这是传统的主体训诂方法,即按照字面意义去理解,再用音训、形训、义训等方式表达出来,这就是所谓“依名释”的方式。“因待释”,就是传统的互训方式,即以道释德,以德释道;“所表释”,实际上就是传统训诂学中的“反训法”,即以不道释道、不德释德;所谓“无方释”,就是义无不在,所在皆其义;所谓“无释为释”则是义无所在,无义可释。这后两种方式实际上是相反相成的。

这种诠释方式当然不是杜光庭的发明,而是在继承儒佛道三教经典诠释理论的基础上的综合运用。成玄英曾在其《道德经义疏开题序诀》中总结过“依训释”、“依义释”、“待对释”、“所表释”、“无方释”五种诠释方式,说是“古来解道,亟有不同”,泛举其纲,即有此五种不同的解道方式。所不同的是,成玄英所总结的“依义释”、“依训释”两项,就是杜光庭“依名释”,而无“无释为释”一条。可见,杜光庭在道教经典传统诠释方式的基础上,还是有所发展的。其内涵是传统的,其名称则带有佛教色彩,因为佛教三论宗有所谓四释法:一随名释,二因缘释,三显道释,四无方释。随名释就是依名释,因缘释就是因待释,显道释就是所表释。

但在实际诠释过程中,杜光庭所运用的诠释方法主要是“依名释”,即传统的训诂阐释方式,如第39章:

经：万物得一以生。疏：物者，通该动植，有识无情，总谓之“物”。得冲和，故能生成运动而不歇灭。义曰：万者，举其大数也。春秋曰：万，数之大也。物者，有质可见，总谓之“物”。该，约也。动者，谓鳞甲羽毛裸虫飞走之属也。植者，谓山川草木之属。有情者，谓有形而有情识者也。无情者，谓有其形而无情识者也。此物之众，拘于亿兆之类，然不得冲和道气所运，则不能生、不能成矣。

这是一段典型的义训文字。至于所表释，最突出的例子是第38章“夫礼者忠信之薄而乱之首”一语，唐玄宗《御注》云：“制礼为忠信衰薄，而以礼为救乱之首尔。”杜光庭则“广”其义曰：

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，著降杀等伦以节之，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。……故礼之救乱致理，先王之所以急也，若反淳朴、敦太和，复道德然后礼可废矣。

“乱”与“治”是反义词，治者，理也，故“乱”与“理”也是反义词。用“理”来解释“乱”，这是运用的所表释方式的结果，当然其中还另有其宗旨论的意图在内，这是另一性质的问题，留待后面再讨论。至于因待释、无方释和无释为释，基本上是一种哲理思辨方式，大致只限于道德论方面：如卷五《释疏题明道德义》云：“道者德之通，德者道之功，有德故称道，有道故称德，德义取有体无为言，道义取无通有为说。”又如卷三十释“老子德经”云：“道能通物，物能得道，物得其所得，故谓之德。”又如第1章“广义”云：“体用者，相资之义也。体无常态，用无常用。无用则体不彰，无体则用不立，或无或有，或实或权，或色或空，或名或象，互为体用，转以相明，是知体用是相明之义也。”这就是所谓因待释。再看卷五《释疏题明道德义》杜光庭引自臧玄静的一段话：

道德一体而具二义，一而不一，二而不二；二而不二，由一故二；一而不一，由二故一。不可说言有体无体有用无用。盖是无

体为体,体而无体;无用为用,用而无用。然而无一德非其体,无一用非其功。寻其体也,离空离有,非阴非阳,视听不得,搏触莫辩;寻其用也,能权能实,可左可右,以小容大,以大容量小,体既无已,故不可思而议之;用又无功,故随方不示,见今不异,此但知道德不同不异,而同而异。不异而异,用辩成差;不同而同,体论唯一。

这就是所谓“无方释”和“无释为释”,通过这种诠释方式,可以将“道德”的意义发挥到无所不包、无以复加而又无处可寻可触的地步,使之成为纯粹只能通过心性修养来体验、来感悟的东西。正如在第39章中杜光庭所说的:

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,气亡则物死。物之禀道,所禀不殊,在物皆一,古今虽移,一乃无变,故云不二,是谓之一。道非阴阳也,在阳则阳,在阴则阴,亦由在天则清,在地则宁,所在皆合。道无不在,非阴阳也而能阴能阳,非天地也而能天能地,非一也而能一,周旋反覆无不能焉,昔既得之,今犹昔也,是知虚心则道合,冥寂则一归,能冥寂虚心者,是谓抑末归本矣。

这一段也是用无方释的方式将“道”的作用形容到极致。

此外,杜光庭运用更为普遍的一种方式便是引史证论,即运用大量的历史事实来论证《道德经》的理身理国之道。只要是唐玄宗的《御注》、《御疏》中,有一点涉及历史事实的地方,有一处可以联系到历史上的人物与事件的文字,他都要引用详尽的历史事实来加以论证。上文曾提到的第3章“不尚贤使民不争”句,杜光庭的“广义”多达两千字,主要的就是历史传说与事实,即是一例。又如第17章“其次畏之侮之”一句,杜光庭引证夏、商、周三代历史事实长达一千二百多字;第30章“果而勿矜果而勿伐果而勿骄”句,杜光庭引证《春秋左传》宣公十二年楚郑交战的一段记载,长达一千七百多字;第38章“上礼为之而莫之应”句,引用夏、商、周礼制记载长达一千五百多字。

杜光庭《广圣义》之所以显得如此繁富,主要就是因为普遍运用了这种用历史事实来论证道教义理的方式。

至于杜光庭通过以上原则与方式所阐释的内容,大致包括驳正、衍义、引申发挥等几个方面。尽管杜光庭称赞唐玄宗“躬注八十一章,制疏六卷。内则修身之本,囊括无遗;外即理国之方,洪纤毕举。”但他在唐玄宗《御注》《御疏》基础上撰《广圣义》,就意味着他对唐玄宗的“注”与“疏”有不满意之处。而实际检读其《广圣义》,发现他驳正唐玄宗的地方相当多,如第15章“豫若冬涉川”一语,杜光庭云:

疏解以闲豫无忧,冬川可涉,坚冰不能陷,爱欲不能侵,以喻善为道之人,此圣旨也。夫豫之言疑也,犹豫皆疑难之象尔。乱流而渡深曰厉,浅而揭曰涉,冬月涉川,寒沍侵骨,将为涉者固亦疑难,冷既伤心,冰仍痛足,至人睹世俗贪求之事,无益于身,如冬涉川,有疑难也,且代之爱欲,逐境生迷,万绪云蒸,千途蜂起,功名声色,争先锐进之心;厚利丰财,竞起贪求之迹。或烹爇取乐,或伤杀恣情,投身于爱欲之川,随流不返;溺性于漂沉之浪,有去无归,岂独冰痛为难,抑且报应明验。何者?溺利欲之人,涉远营求,有水陆邀劫之报;凌抑于人,有忿争刑网之报;上网于君,有诛殛丧家之报;下虐于民,有召寇起仇之报。况于伤生害己,破国亡家之甚乎?至道之人,知此为忧。故设涉川之喻,斯为至戒,信可宝焉。

很明显,杜光庭不同意唐玄宗将“豫”解为“闲豫无忧”,认为应是“犹豫”“疑难”之意。但他却不敢明目壮胆地否定唐玄宗的见解,只能先将玄宗的见解揭出,然后再自顾自地提出自己不同的意见。运用这样一种手法,杜光庭在许多地方都显示出了自己的独特见解,如第20章“贵求食于母”一语,唐玄宗解为“令如婴儿,但求食于母尔”,杜光庭则云:

如婴儿之行无外所牵,但知求食于母,无纷竞之累也。此圣旨所解。今详其理,母者,气也,人之禀象因气而生,气为茂养,故谓之母。

又如第26章“域中有四大,而王居其一焉”一语:

疏：域中者，限域也。今云域中之大道，不只在域中，若云约所见而言，则见自为限域，道亦不在域中矣。夫惟寄语以申玄理，亦不必曲生异义，存文以防疑难，众说皆未尽通。今明域者，名也，以名为体，以为物无名外之体，故曰域中。若举道则道在其中矣，举天名则天无遗体矣，故云域中。即有名之中，有此四大。云而王居其一者，王为人灵之首，有道则万物被其德，无道则天地蒙其害，故特标而王居一，欲令法道自然。义曰：夫限域之域，理自多途，大约有四：其一生化之域，二气之内，阴阳所陶之所也；其二妙有之域，在二气之外、妙无之间也；其三妙无之域，居妙有之外，絪縕始凝，将化于有也；其四妙无之外，谓之道域，非有非无，不穷不极也。……圣旨以名为体域者，则包统众义，复为妙焉。此亦以道为名，体外包天地，天地之中以王为首，其义同也。

唐玄宗以为所谓“域”即“名”，“域中”就是“限域”，即有名之中，杜光庭则以为“限域之域，理自多途”，有“生化之域”、“妙有之域”、“妙无之域”、“道域”等四种，显然不限于唐玄宗所谓“有名之中”，对唐玄宗的“疏”是一种彻底的否定。虽然最后杜光庭又说唐玄宗是“以道为名”，“其义同也”，只不过是假意奉承而已。

上述几例仅只是直接否定唐玄宗“注”、“疏”的情况，不加明示而实际加以否定的地方也不少，这里举第2章“有无相生、难易相成、长短相形、高下相倾、音声相和、前后相随”六句经文为例，唐玄宗基本采用佛教空观理论来解释，认为“有无相生”是“有无性空”，“难易相成”是“难易法空”，“长短相形”是“长短相空”，“高下相盈”是“高下名空”，“音声相和”是“和合空”，“前后相随”是“三时空”，因而“诸法性空，自无矜执”。杜光庭则从戒妄执和庄子的坐忘论两种角度来解释这些对立统一的矛盾问题，不用“性空”观念，指出：

老君怜悯世俗，流荡不还，争起妄情，忘其中道，历指六事，以化愚迷耳。夫中道者，非阴非阳，无偏名也，处天地之间，傲然自放，所遇而安，了无功名，而反乎道本，虽尧桀之殊，生死之变，是非之别，寿夭之异，荣贱之隔，哀乐之感动，古今之递代，皆忘

之也。不知尧桀之殊，忘美恶也；；处乎无是之乡，立乎不疾之途，遭之而不违，过之而不守，调而应之以道也，益之而不加益，损之而不加损，此了乎中道之士，忘前后之别，忘变动之机矣。

这一段广义，杜光庭表面上并没有明确否定唐玄宗的注疏，但其实际内容却与唐玄宗的意思相差甚远：他首先从老子的用意谈起，认为这六对范畴，是老子“怜悯世俗”而“历指六事”，以便感化愚迷众生。其次，又总结性地用庄子的坐忘论来概括这六对范畴对立统一、相辅相成的性质，然后将之与修身结合起来观照，认为修身养性达到不知生死之变就是忘有无，不知是非之别就是忘难易，不知寿夭之异就是忘长短，不知荣贱之隔就是忘高下，不知哀乐之感动就是忘音声，不知今古之递代就是忘前后。可见，杜光庭在有意地用庄子思想来覆盖唐玄宗《道德经》诠释学中的佛学痕迹。

此外，在唐玄宗“注”、“疏”基础上作进一步的发挥与衍申，实际上也是杜光庭对唐玄宗老学思想的一种修正或发展。这方面的例子也很多，如第9章：“持而盈之不如其已。”

疏：持，执也；盈，满也；已，止也。言人心贪爱，求取无厌，执守保持，更令盈满，积财为累，悔吝必生，故圣戒云不如休止。

义曰：持盈之喻，凡有四义：一者坚持欲心，至于盈满；二者保持世财，至于盈满；三者执持恶行，至于盈满；四者恃权恃禄，至于盈满。大凡知进忘退，不念善道，执滞不回，以至盈满者，皆当有报：欲心盈满者，得羸疾伤生报；世财盈满者，得攻劫侵夺报；恶行盈满者，得刑危残害报；权禄盈满者，得倾覆沦灭报。所以老君戒之，不如休止。不休不止，斯报必验。

这是用佛教欲心与因果报应理念来衍释老子和唐玄宗的戒持盈思想。又如第2章“夫唯不居是以不去”一语：

疏：彼圣人者，稠直如发，慎终如始，本末不衰，未尝宁居而逸豫，是以日新其盛德，忘功而功不去，光宅而天下安，故云夫唯不居是以不去。 义曰：夫唯者，发句之语也，谓上不有不居之事也。夫圣人威加四夷而不为有，泽被万物而不为惠，功济天下而不为己，德冠四海而不为主。忘怀于至道，合志于虚无，处



上而人不重，处前而人不害，天下乐推而不厌，故其德不去矣。王者不妄于喜怒，则刑赏不滥、金革不起矣；不妄于求取，则赋敛不厚、供亿不繁矣；不妄于爱恶，则用舍必当，贤不肖别矣；不妄于近侍，则左右前后皆正人矣；不妄于土地，则兵革不出、士卒不劳矣；不妄于万姓，则天下安矣。物得其分，不恃其功，无为不恃之利，信哉博矣。

这一段从“王者不妄于喜怒则刑赏不滥”句起，可以说与《老子》原文及唐玄宗的“疏”都没有直接的联系，是杜光庭的重要发挥，是其自身政治思想的充分反映。

还有一种情况，便是对《老子》原文和唐玄宗的“注”与“疏”进行总结性归纳，再用自己的见解加以表述。如第20章，杜光庭在对《老子》原文和唐玄宗的“注”与“疏”一一作了“广义”之后，又对这一章的中心思想“绝学无忧”进行了总结与归纳：

首标绝学两字，恐人未能顿明，相次对持，凡有十一别：一者绝学无忧，不绝学则多忧；二者唯则恭应而为善，阿则慢应而为恶；三者善则人所尚，恶则人所恶；四者众人有太牢春台之美，我则守淡泊婴儿之行；五者众人有所趣，我则无所归；六者众人矜有余，我独若遗忘；七者俗人昭昭而明，我独昏昏若暗；八者俗人察察立法，我独闷闷宽大；九者众人有所止，我独无所著；十者众人皆有为，我独若不足；十一者众人耽荣味，我独食元和。此十一者与俗对持，即明俗学可绝，而无为可习也。

上述情况中，无论是驳正、还是衍义和引申发挥，实际上都是杜光庭运用道教理论来纠正唐玄宗将《道德经》政治化的倾向，以便将《道德经》诠释的方向重新确定为成玄英曾经努力认定过的道教修炼方向上。

#### 四、道德：相资相禀 不一不二

对“道”的理解与表述，是每一个老学家都不能回避的理论问题，唐初成玄英以重玄妙理释“道”，唐中叶唐玄宗用“妙本”来形容“道”，

杜光庭在这个问题上有着自己鲜明的特色:其一,对“道”的描述,引进了“真一”的概念;其二,将“道”放在与“德”的关系中去考察,特撰《释疏题明道德义》一篇,来阐明“道德”的体用、有无、本迹等关系。

我们知道,唐初道教学者成玄英将老子之“道”分为“一玄之道”和“重玄之道”来理解,后来到了中唐,唐玄宗在吸取成玄英重玄理论的基础上,着重运用了“妙本”概念,并曾尝试将“道”、“虚无”、“自然”等与“妙本”之间的关系理清,在唐玄宗的《御注》《御疏》中,“妙本”是一个使用频率相当高的概念。杜光庭在其《广圣义》中虽然也曾提及“妙本”的概念,但为数不多,他似乎并不太赞成用“妙本”来代称“道”,而引进了“真一”的概念:

道之真一,无色无声,众类群材,资之以立。(11章)

端寂无为者,道之真也,故谓之朴。生成应变者,朴之用也,故谓之道。道朴一耳。非一而一是谓真一,真一者,杳冥之精、真中之真也。一非多法,故云小,以此真一生化万殊,其大无大,其上无上,孰敢以道为臣乎?(32章)

大道之体也,凝而为真一,融而为万化,泛然不系,谕彼虚舟,无块然之质,不昧然而昏者,非阴也,无赫然之象。不皎然而明者,非阳也。(34章)

道性无杂,真一寂寥,故清静也。玄深不测,如彼澄泉,故湛然也。寂然不动,无为也;感而遂通,无不为也。无为者,妙本之体也;无不为者,妙本之用也。体用相资,而万化生矣。(37章)

在杜光庭之前,吴筠的《玄纲论》曾提出“真一运神而元气自化”的论点,试图用“真一”会通“道”与“元气”,杜光庭似乎也表现出这种倾向,只是没有作更为详细的论述,显示出他对这一概念还没有什么成熟而系统的认识。故总起来看,杜光庭对“道”的理解仍然是汇纳百家、兼收并蓄,约而言之,典型的表述有下列数段:

夫道有情有信,无为无形,可传而不可授,可得而不可见,在太极之表而不为高,在六极之下而不为深,故谓为虚极之妙本也。以其生天生地,神鬼神帝,故言其通生也。(卷三《释御疏序上》)

夫道者，无也；形者，有也。有故有极，无故长存。（11章）

道者，虚无、平易、清静、柔弱、淳粹、素朴，此六者，道之形体也。虚无者，道之舍也；平易者，道之素也；清静者，道之鉴也；柔弱者，道之用也；淳粹素朴者，道之干也。（23章）

大道以虚无为体，自然为性，道为妙用。散而言之，即一为三，合而言之，混三为一，通谓之虚无，自然大道归一体耳。非是相生相法之理，互有先后优劣之殊也。非自然无以明道之性，非虚无以明道之体，非通生无以明道之用，熟详兹妙，可谓诣于深玄之关键也。（25章）

这几段大致表明了“道”的性质和道体的情状，而以“虚无”为核心，这与成玄英差别较大，而与李荣、唐玄宗较为接近。但他吸收《淮南子》、《文子》的理论，将“道”的形体分为六种情状，应该说在道体论的诠释上视野更开阔、程度更深入了。

道者，虚无之称也，以虚无而能开通于物，故称曰道。……又就生成门解之，则恍惚之象者，清虚之气也，在上为天；恍惚之物者，厚浊之气也，居下为地；杳冥之精者，冲和之气也。此三气交感而为人焉，人者，三才之中，最灵之智，用天法地，无所不能，亦自妙本分气而生，若失性任情，则离本而湮灭，若修性返德，则得道而超腾。其冲和之气，禀于身中，修之则存，甚真甚信也。（21章）

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，故云有物混成先天地生也。九天经曰：天地未有而先有道气，谓之玄元，始三气而生三清，三清各生三气，合为九气而成九天，自此而分，方有圆清方浊之别、阳日阴月之异，三才于是乎生焉，万类于是乎立焉。（25章）

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,若交感而顺则物保其常,或否塞而逆则物罹其患。(42章)

第25章所引《九天经》是道教宇宙生成论著作,又称《九天生神经》,塑造了一系列神灵仙祖。《道教义枢》卷七《混元义》所总结的道教宇宙论即主要依据此经而成,谓大罗天生始气、元气、玄气,这三气又各生三气,合为九气以成九天,九天各又生三天成三十六天,万物万事遂得以生。杜光庭曾在其《太上老君说常清静经注》中指出:“道者,虚无之气也。”<sup>①</sup>可见,杜光庭的生成论是从道教理论系统来的,其核心是道气,这也是他的道论的显著特点之一。此外,在第25章中,杜光庭还表明了他的境界论:

夫限域之域,理自多途,大约有四:其一生化之域,二气之内,阴阳所陶之所也;其二妙有之域,在二气之外、妙无之间也;其三妙无之域,居妙有之外,絪縕始凝,将化于有也;其四妙无之外,谓之道域,非有非无,不穷不极也。

这是一种重玄境界论,是在成玄英重玄境界论基础上的进一步深化。这种境界论必须结合道教神学宇宙生成论来理解方可见其真谛,杜光庭在这里实际上是将宇宙分为四重境界:最低一层即天地二气之内的“生化之域”,也就是我们人类所在的自然界;次一层即天地之外神仙所居之地,是处于妙有与妙无之间的一种境界;第三重境界即妙无之境,大约是太上老君等大圣们居住的更高的仙境;第四重境界便是重玄境界,非有非无、亦有亦无,无穷无极,大约是所谓元始天尊所居境界。

“道”与“德”是老子《道德经》中最基本、最重要的一对关系范畴,解开“道”与“德”的关系之谜,应该说是诠释《道德经》的关键所在。质而言之,“德”乃“道”之用,道生万物即道之用的表现,也就是道之德的体现。在杜光庭之前,历代老学家释《老》多侧重于其道论,对于

<sup>①</sup> 《道藏》第533册,洞神部玉诀类。

“德”及其与“道”的关系则语焉不详。杜光庭可以说是第一个对“道”“德”关系做出全面解说的道教学者,这种解说集中体现在他的专篇论文《释疏题明道德义》(卷五)中。杜光庭对“道德”的阐释,主要是从“名”、“体”、“用”三个方面入手的。首先,我们看看他是怎样从“名”的方面去定义“道”与“德”的:

道与德有相资相禀之义,故云道德经也。所以道义主无,理物有病;德义主有,理世无惑。……夫道德双释,分三门者,一释名,二明体,三明用。……今明道三义者,理也通也导也;德三义者,得也成也不丧也。所谓理者,理实虚无,言一切皆无,故云道在一切。……所谓通者,谓能通生万物,变通无壅。河上公云:道,四通也。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。德有三义:所谓德者,得于道果。太平经云:德者,正相得也。所谓成者,成济众生,令成极道,此就果为名,亦资成空行就因者,经云熟成之。所谓不丧者,谓德不失也,故云不丧。太平经云:常德不丧,是也。此六义者,互可相通。西升经云:道德混沌玄妙同也。道中有德义者,升玄经云:德等无等等无等是道也,故云道有得义。道有成义者,河上公云:非但生之,乃复长之成之。道有不丧义者,既言常道,常即不丧也。德中又有理义者,生神经云:感应理常通应,既是德,故得有理义也。德有通义者,河上公云:德,一也,一至布气而畜养之。德有导义者,谓有开导之德,论语云道之以德是也。此就通门则如前解矣,但道之言通,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。……道者,因生以立称;德者,从教以言名。道者德之通,德者道之功,有德故称道,有道故称德,德义取有体无为言,道义取无通有为说。

这一段基本是承袭唐初《道教义枢》所总结的魏晋以来所形成的对“道德”之义的理解。其意义就是说,就“名”而言,“道德”二字,各有三义,而又有“相资相禀”之义,“互可相通”,“道”中有德义,“德”中有道义。而归根结底,从本质上讲,“道”是“通无所通而无所不通”,“德”是“得无所得而无所不得”,由此而能“忘己忘功,生物成物”。这

明显是运用的重玄思维,也符合老子“无为而无不为”的思路。

其次,杜光庭还从体用关系上分析了“道德”二字的意义。他先是引用臧玄静的话说:“智慧为道体,神通为道用也。道德一体而具二义,一而不一,二而不二;二而不二,由一故二;一而不一,由二故一。不可说言有体无体、有用无用。”再引《道教义枢》卷一《道德义》中的论点:“盖是无体为体,体而无体;无用为用,用而无用。然而无一德非其体,无一用非其功。寻其体也,离空离有,非阴非阳,视听不得,搏触莫辩;寻其用也,能权能实,可左可右,以小容大,以大容小,体既无已,故不可思而议之;用又无功,故随方不示,见今不异。”最后,提出自己的见解云:“此但知道德不同不异,而同而异。不异而异,用辩成差;不同而同,体论唯一。不异异者,经云:道生之,德畜之也。不同同者,西升经云:道德混沌玄妙同也。知不异而异,无所可异;不同而同,无所可同。无所可同,无所不同;无所可异,无所不异也。”又认为这样还不足以理解“道德”之义,更提出需要从七个方面去理解“道德”的“体”,这七个方面是:

一本迹者,本则为道,迹则为德。本为道者,以大智慧源、常寂真身为体;迹为德者,以上德之君太上应身为体。二理教者,理则为道,教则为德。理为道者,悟说正性为体;教为德者,悟说正经为体。三境智者,境则为道,智则为德。智理为道体,理智为德体。四人法者,人则为道,法则为德。人为道者,以本迹二身为体;法为德者,以理教二法为体。五生成者,生则为道,成则为德。道以应气化生万物,以应气为体;成为德者,德以成就众生法教为体。六有无者,无则为道,有则为德。无则为道,以因地空观、果地空智为体;有为德者,以因地有观、果地有智为体。七因果者,果则为道,因则为德。果为道者,以果地万德为体;因为德者,以因地万行为体。以上七义互相交络,二而不二,一而不一,是知道德为正体,非果非因,非本非迹。不本不迹而开本迹,欲明显本由迹;不果不因而开因果,欲令修因趣果。其余五双不言自显。

这就是说,道为本、为理、为人、为生、为无、为果;德为迹、为教、为智、

为法、为成、为有、为因。归结到一点，即“道德为正体，非果非因，非本非迹”，也就是“二而不二，一而不一”。道与德是相辅相成、相资相稟的，不可割裂，不可偏离。对于“道德”之“用”，杜光庭认为：

德是不有之有，既能理无，亦能理有；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，此即理于有感。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，斯则无有无无，执病都尽，乃契重玄，方为双绝。故经云“仙道无不无、有不有”也，此则道必资于德，德必稟于道。

这就是说，从“用”的角度来讲，“德是不有之有，既能理有，亦能理无；道是不无之无，既能理有，亦能理无。”两者是相通的，这就既除了“有”病，也去了“无”病，“有”“无”都去，执病皆无，如此便是重玄、双绝的境界，也即是道德相资相稟、不一不二的道理。因此，杜光庭对重玄的理解便是：

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。（1章）

显然，杜光庭的重玄思想是以庄子的坐忘论为基础的，不执中道、一切都忘，是其重玄思想的核心，这与成玄英的重玄思想是一致的，但表述上更加明了易懂。

在《广圣义》的其他部分，除了一再重复上述思想外，杜光庭还分别对“道德”及其体用、本迹、有无关系作了如下补充：

对于“德”义，他在卷四《释御疏序下》指出：“虚无不能生物，明物得虚无微妙之气而能自生，是自得也，任其自得，故谓之德也。”“德者，人之所得是也，夫三才万物，资道妙用，各得生成，无不遂性，故谓之德。”

对于体用关系，他在卷四《释御疏序下》指出：“真宝凝然之谓体，应变随机之谓用。杳冥之道，变化生成，不见其迹，故谓之体也，言妙

体也。因此妙体展转生死,生化之物,任乎自然,有生可见而不为主,故谓之用,此妙用也。”又在第1章中指出:“无为无形,道之体也;有生有化,道之用也。三字之中,自立体用,体则妙不可极,用则广不可量,故为虚极之妙本也。”“名者,正言也。标宗一字为名之本,可名二字为名之迹,迹散在物,称谓万殊,由迹归本,乃合于道。是知道为名之本,名为道之末,本末相生以成化也。”又在第37章中云:“无为者,妙本之体也;无不为者,妙本之用也。体用相资,而万化生矣。”值得注意的是:唐玄宗将“道”与“可道”视为被诠释与诠释的关系,“可道”即可为路径通道也。杜光庭则将“道”与“可道”视为体与用的关系,“道”示“无为无形”之体,“可道”示“有生有化”之用;将“名”与“可名”视为本迹关系,本迹即本末关系;又将无为视为道体,无不为视为道用。

对于本迹关系,杜光庭在第1章中指出:

夫一气分而万化生,形兆立而万有作,三者之变各而两之,有出于无,斯之谓矣。道显而名立,名立而欲生,此乃有道可言,有名可谓,有欲之机兴于此矣,是迹从本而生也。若摄迹者,弃欲忘名,复归妙本,于道忘道,于名忘名,是谓还本矣。徇情者逐欲忘本,以至沦滑,能返乎物初,可与言乎至道矣。

对于本迹关系,以往的老学家们也是十分注意做出说明的,但杜光庭这一段广义则是集中说明了“本”与“迹”的生成与归摄关系:道显而名立,名立而欲生,欲生而机兴,“机”就是迹,这就是迹从本而生的原理;如果要摄迹则弃欲,若弃欲则忘名忘道,忘名忘道则归本,这便是摄迹而归本的原理。杜光庭还在第21章中指出:

妙无为本,妙有为迹,本则澹然常存,迹乃资生运用。……物是妙无之本,象为妙有之迹,既从本而降迹,则是道生万法;循迹归本,则万法复宗于道。……初则妙本降生,自无而显有;次复摄迹还本,自有而归无。

这里值得注意的是:杜光庭不仅将妙无视为本、妙有视为迹,还将物视为妙无之本、象为妙有之迹,这就成了本中有本、迹中有迹,有中有无、无中有有。与成玄英“道不离物,物不离道”的本体论思想是一致



的。从上述杜光庭有关体用、本迹关系的论述来看,所谓体用、本迹等,在杜光庭那里似乎并不是被当作概念在用,而是在当作方法使用,即运用体用关系、本迹关系来审视《道德经》中的概念与范畴。这表明杜光庭在解释唐玄宗《御注》《御疏》过程中是很注意运用重玄思维方法的。特别是在第1章中,杜光庭还对体用、本迹、有无相互之间的关系作了如下分析:

今于体用门中,分为五别:一曰以无为体,以有为用。可道为体,道本无也,可名为用,名涉有也。二曰以有为体,以无为用。室车器以有为体,以无为用,用其无也。三曰以无为体,以无为用。自然为体,因缘为用,此皆无为也。四曰以有为体,以有为用。天地为体,万物为用,此皆有也。五曰以非有非无为体,非有非无为用。道为体、德为用也。又于本迹门中,分为二别:以无为本,以有为迹,无名有名也;以有为本,以无为迹,互相明也。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。

这一段实际上是对道德、有无、体用、本迹等关系的总结,同样是典型的重玄思维方式的结晶,目的是要说明“玄源澄寂,妙本杳冥,非言象可求,非无有可质”,“设教引凡,示兹阶级”,告诫人们体道“在于冥心感契,渐顿随机,不可滞教执文,拘于学相”。

## 五、修身:三乘修炼 成圣成仙

如果说唐玄宗“理身理国”的宗旨中,理国是主要的,那么,在杜光庭的“理身理国”宗旨中,理身则是第一位的,他认为“知理身则知理国”,“未闻身理而国不理者”。“圣人之理,以身观身,身正则天下皆正,身理则天下皆理。”<sup>①</sup>他把圣人分为五等,最高的一等是“得道

<sup>①</sup> 分别见《广圣义》第3章,第47章。

之圣”，即太上老君等；第二等是“有天下之位兼得仙之圣”，如伏羲、黄帝、尧舜等；第三等是“有天下之位而无得仙之圣”，如禹、汤、文武王等；第四等是“博瞻之圣，无天下之位”，如周公、孔子等；第五等是“有独长之圣而无博瞻之名”，如伯牙、子期之类。<sup>①</sup> 将帝王置于老君之下，将远古部落首领置于一统帝王之上，说明杜光庭将修身圆满看得比理国圆满更高尚。

### 1. 成仙成圣的目的论

唐玄宗讲求修身主要是从臣僚与百姓两方面去考虑的，与此不同的是，杜光庭是站在道教立场上强调修身的，其宗旨在于为道教信徒们提供一套修炼理论，故其着力论说的是道教修炼的理论与方法，至于《道德经》对普通民众的教化功能则几乎忽略不计，与唐玄宗泛泛地谈理身是很不一样的。如第49章“圣人无常心以百姓心为心”一句经文，唐玄宗的注与疏都十分强调君王要“常以化百姓心为心”，而杜光庭却认为：

广无不覆，微无不通，大道也。化无不周，感无不应，圣人也。圣人化既周普，心亦无常，从善者固以感通，不善者亦令开悟，惟德是辅，人无弃人，周布慈心，不遗毫末。而圣人无心，未始有滞也。

完全抛开了唐玄宗那种君王政治的臆测，按照宗教感化众生的模式来解说这句经文。又如第79章“和大怨必有馀怨”一语，玄宗的注疏均强调君王要“以言教调和百姓使无情欲”，“以我无为令其自化”。杜光庭则指出：

语之于身，则情欲为怨。……物至知然后好恶形焉，好恶无节于内，智诱于外，不能反穷，天理灭矣。物之感人无穷，故不可节矣。且夫受生之始情欲已兴，积习既深，难于除绝。若凝玄守素，尚虞试难之侵；或混世随流，未达恬愉之趣。未能尽遣，是有馀怨也。

显然是从道教修身立场出发的议论，没有唐玄宗那种帝王与臣民的

<sup>①</sup> 《广圣义》第2章。

教导与被教导的意味。正因为杜光庭将修身论的对象定在道教徒身上,故其修身的目标,或者说修身的目的论不是为陶冶性情而修身,而是为成仙成圣而修身,认为“理身可企于神仙”<sup>①</sup>。因而,在杜光庭的《广圣义》中,得道成仙的论述相当繁富,这又与唐玄宗的注疏形成鲜明对比:

理身则德充人服,道契神明,享寿长生,其私大矣,亦由其不以徇私逐欲、成此大私也。灵宝经云:居世之人贪欢逐欲,前乐后苦,何哉,极而逸乐而坠于三途也。学道之士,绝利忘名,寒栖炼行,终得仙道,先苦后乐。何者?积其功行,升乎九天也。(7章)

理身者,功务及物,柔以制性,处浊顺俗,委迹谦光,则神仙可冀矣。(8章)

世之大迷不能耽味,即曰神仙之事非积学可求。……殊不知得道者,自仙登真,从真证圣,登圣极果,与道合真,无寿考之期,无终尽之数,斯须而经亿劫,指掌而越万天。(15章)

理身者,宝气啬神,气全神王,形神交固,则命纪遐延,斯神仙可致也。(49章)

这几章广义都是明确无误地宣称炼行修性,就是为了“终得仙道”;只要专心修持,积其功行,则“神仙可冀”;一旦得道,则与道为一,“无寿考之期,无终尽之数”。又如第3章“不尚贤使民不争”一语,唐玄宗谓“若陶之玄化,任以无为,使云自从龙,风常随虎,则唐虞在上,不乏元凯之臣,伊尹升朝,自得台衡之望。”杜光庭却将这段疏推衍成如下状况:

道学传云“尧为太微真君,舜为太极真君”,九疑山记云“舜时降于山中”,此乃皆证位高真差肩大圣,是则得道登遐而为神仙明矣。……神农司于南极,殷汤莅于北玄,武丁位为紫府,阳甲位为苍元,文王位为太虚,武王位为太平,康王位为少华,穆王位为九元,汉景位为太一,汉文位为通玄,八帝位为八魁,汉武帝

<sup>①</sup> 《广圣义》第46章。

为玄成,此皆理国之君,登真得道,上列真官之任,则尧舜登仙固其宜矣。

在《道德经》的诠释过程中,如此突出地宣扬成仙成圣,这在修道色彩十分浓厚的成玄英《道德经义疏》中都是不多见的。因此,杜光庭对生死问题就与唐玄宗有着不一样的看法。他将“死”分为生死之死和休歇之死,认为:

谷神之义,响应若神,分为三别:第一,谓谷神之含虚有声,则应道之体无修之则得;第二,谓神无形有祈则赴感,道无象修之则长存;第三,谓响在谷无声则不应,道在身不修则不成。不死者,非谓死生之死,是休息之死。若谓养身解之,则为死生之死。一谓养神则长生不死,二谓响应无休歇,为休歇之死。……元和之气,慧照之神,在人身中,出入鼻口,呼吸相应,以养于身,故云谷神也。又天之五气,从鼻而入,其神曰魂,上与天通;地之五味,从口而入,其神曰魄,下与地通。言人食气,则与天为徒,久而不已,可以长生,阳炼阴也,食味则与地为徒,久而不已,生疾致死;阴炼阳也,老君令人养神宝形,绝谷食气,为不死之道,故云玄牝门、天地根也。(6章)

对于老子的“谷神不死”之义,河上公谓是“思存之法”,王弼谓是“谷中之无”,成玄英、李荣以为不死不生之义,唐玄宗又将“不死”理解为“不休息”,杜光庭在这里则作了相当程度的引申。首先是将“谷神”分别为三义,说明谷有响无声则不应,神无形有祈则赴感,道在身不修则不成、修之则能成。这就是说有中有无、无中有有,在于人是否能够体悟、认识。其次,将“不死”衍为两义,一是养神则不死,二是响应则无休歇。揉合了成玄英、李荣和唐玄宗三家之解,从而发展了“谷神不死”的意义。在第50章的广义中,杜光庭比较完整地表述了他的生死观:

将死不以为忧而顺其死,此死之从也。达人处世,了悟有无,知道之运化委和,所禀有厚薄。厚于阳和之气者则寿,薄于淳粹者则夭,知寿夭皆由于分,则生死可齐矣。生死既齐,则忧乐不入,泰然而身心无挠也。……庄子以世人乐生者,为生所

拘；乐死者，为死所系，滞于生死，所以有死有生。唯至人在生无生，不为生之所系；在死无死，不为死之所拘。既而不系不拘，故能无生无死，然而变而生也，不可以止；变而死也，不可以留。但冥契大道，则为达生死尔。其出死之表、长生为期者，在乎修真炼形，可以与语，议其玄要尔。（50章）

这就是说，生是不可以止的，死也是不可以留的，为人在世，首先要在意念上不为生所拘、不为死所系，将死不以为忧而顺其死，在生不以为乐而顺其生，心冥大道，则可算是达生死之变；其次，对于那些有志于超出生死之表而以长生为期的人来说，则要修真炼形，以便最终能够成圣成仙。

## 2. 三乘修炼的程序论

那么，究竟如何修身成仙呢？杜光庭在第1章中广义中依据道教修炼理论提出了三乘十四观行的修炼程序：

道以三乘之法，阶级化人，从初发心，至于极道，舍凡证圣，故有一十四等观行之门。小乘初门有三观法：一曰假法观，谓对持也；二曰实法观，谓心照也；三曰遍空观，入无为也。中乘法门，观行有四：一曰无常观，二曰入常观，三曰入非无常观，四曰入非常观。大乘门中，观行亦四：一曰妙有观，二曰妙无观，三曰重玄观，四曰非重玄观。圣何门中，复有三观：一曰真空观，二曰真洞观，三曰真无观。以此观行，修炼其心，从有入无，阶粗极妙，得妙而忘其妙，乃契于无为之门尔。无为有为、可道常道，体用双举，其理甚明。

这是对唐玄宗关于“玄之又玄众妙之门”一语注疏的“广义”，玄宗的注疏基本上循着重玄学理路去阐释的，而杜光庭则很明显运用了道教修炼理论来表达他关于修身的基本思路：其一，修身需要由浅入深，自“有”阶“无”；其二，修身要遵循道教的三乘之法，按照道教的修身方法行事，不宜泛泛而谈；其三，修身的目标应是“得妙而忘妙”，最终达于“无为之门”，可见，杜光庭将“无为”视为修身的根本所在；其四，修身要应用重玄思维，无为有为，体用双举，非有非无，不体不用，一切都忘，方至极致。这里还有一个值得注意的问题，就是杜光庭在

“重玄观”之上,又提出了“非重玄观”,这当然是一个比重玄更加深入的境界,虽然其具体内容不得而知,但这似乎表明杜光庭在重玄理论方面也在试图突破成玄英以来的程式。

杜光庭在许多章节中都谈到了道教三乘修炼之法,如第27章“虽知大迷是谓要妙”一句,玄宗的疏是:“夫初地修进,两存学相,未能忘言教,故贵爱师资。若能了悟行门,则学无所学,师资之名既失,贵爱之目不存。”杜光庭则提出了三乘中的小乘修炼方法:

初地修行者,谓从凡觉悟,回向正道。舍凡从信,初入法门,谓之初地。本经云:夫为学者,初修十事以为阶梯,如人缘梯从初一枕至第二枕乃至至于顶,升阶之人自下至高,要须先习此十行法,然后乃能深入正观。一者,初地之人先因善欲、有欲、乐心,乃能进趣;二者亲近善友,导引其心,深信正道;三者,造詣明师,师有妙法,广能宣告,示以要术;四者,既闻正教,能受读诵;五者能出家专行柔弱,永断有为,离诸桎梏;六者,参受正戒,防身口心;七者,幽隐山林,栖遁独处,求离嚣尘,修寂静志;八者,当念大道,是真法王能度众生,越生死海,犹如船师,拯济沉溺;九者,当念经教是妙药方,能示众生理烦恼药;十者,当念法师是真父母,善能生我法身慧命。以是十法品初地,因次以小乘柔伏之法,又进中乘并修之法,后入大乘观行之法,以此法故贵爱师。资师者,父也。我若无师不能得道,是故应当远近随逐,心眼观想,恒在目前,不替须臾,无他杂想,非师不度,非师不仙,既了悟已,学相皆空,诸方便门,本无文字,解了大道,贵爱兼忘,入众妙门,达真常境。

这是用道教《本经》所记载的一套修炼理论来衍释《老子》经文和唐玄宗的《疏》,提出了小乘修身的十个方面:首先是自己要有善欲、乐心,其次要亲近善友,引导别人与自己一同修道;第三步就要拜访师父;第四步要在师父指导下读经听教;第五步正式出家修行;第六步开始受戒成为正式道徒;第七步开始隐居山林,静心修志;第八步要立志苦修,以便终成大道;第九步开始念经救人;第十步开始认师父是真父母,彻底忘却世俗人情。然后再“进中乘并修之法,后入大乘

观行之法”，目标则是“达真常境”，得道成仙。下面再举两例：

小乘有为之法，以教初门；既得其门，渐以中乘之法，以熟其行；既熟其行，乃以大乘之法，令忘其执。则目凡而得证，累证而阶圣，虽仙真圣果二十七品，而所修之行，不可执滞，斯谓徐生徐清、次来次灭之旨也。（15章）

道贯万法而演为三乘，初法以戒检心，以律检行，以存修静其内，以斋洁严其外，然渐进中道，习于无为，隳体黜聪，忘形绝念，而次登大乘之行，次来次灭，随念随忘，不滞有无，玄契中道。证此道者，炼凡以登仙，超俗而度世，凌倒景之上，享无穷之龄，天地有倾沦，而真道无渝壤，法音周普，拯度群生，此圣人一乘之用也。（42章）

第15章指明小乘是入门之法，中乘则是修行之法，大乘是“目凡而得证、累证而阶圣”之法。第42章则指出：小乘修炼时要以道戒检验心灵、以道律检验行为，用存神之法修静内心，用斋洁之法严肃其外表；然后进入中道，修习无为，隳体黜聪、忘形绝念；至大乘则要“不滞有无，玄契中道”。如此便可“炼凡以登仙，超俗而度世”。

### 3. 炼形修心的方法论

具体而言，道教的修炼方法，始则重视炼形，继则着重修心养性。杜光庭认为：“大道好生，诱人垂法，千门炼性，万行修心，因悟乃修，因修乃证，修证之理，泛举其纲，则有吐纳、元和、咽漱、云液、茹松、食柏、绝粒、饵芝。”<sup>①</sup>可见其十分重视具体的修炼方法。但修炼方法千千万万，杜光庭以为根本途径在于炼形和修心两条，指出：“其出死之表、长生为期者，在乎修真炼形。”“炼形为气，名曰真人；炼气成神，名曰神人；炼神合道，名曰圣人。”<sup>②</sup>道教修身中的“炼形”问题，是入唐以来包括成玄英在内众多道教学者所不愿过多提及的话题，因为道教的外丹炼形以求长生之法久已遭到世人特别是佛教徒的批评。但杜光庭显然很看重这一点，认为：

① 《广圣义》第16章。

② 分别见《广圣义》第50、79章。

世人修道,当外固其形以宝其有,内存其神以宗其无,渐契妙无,然合于道,可以长生尔。(11章)

理身养神以存形,形可长久;劳形而役神,神将不守。神因形而生,神从道而禀,神形俱全,可以得道;形灭神游,道何求哉?(40章)

其文献根据是“老君令人养神宝形,绝谷食气,为不死之道。”<sup>①</sup> 实际机理则在于:

人之身,神气所居,魂魄所舍,以身运载,如车载物。西升经云:身者,神之车也。既以喻车,固当运载矣。虚魄者,阳气有象人之形也,阴气无形人之神也,形之具矣而阳气未附,则块然无知,如顽石枯木。阳气既降,即能运动。故以形为魄,魄属阴也;以神为魂,魂属阳也。……故当保守阳魂,营护阴魄,以全其生。

拘魂制魄,守道为基。(10章)

这就是说,人的身体是阴气与阳气、神与形的合一,“神气所居,魂魄所舍”,是魂魄的载体,两者是相辅相成的,缺一不可。修心养神,必须兼以炼形固气,即所谓“保守阳魂,营护阴魄”,以达至既养神又宝形,如此就能够“形全则气全,气全则神全”。“神全者,圣人之道也。”<sup>②</sup> 故杜光庭指出:

修道者纵心虚漠,抱一复元,则能存已有之形,致无涯之寿。

形与道合,反于无形,变化适其宜,死生不能累,则可谓自有而归无也。(第40章)

至于炼形的途径,杜光庭认为最主要的是要“受精、食气、存神”,因为道教认为人是由精、神、气构成的。他指出:

元和之气,慧照之神,在人身中,出入鼻口,呼吸相应,以养于身,故云谷神也。又天之五气,从鼻而入,其神曰魂,上与天通;地之五味,从口而入,其神曰魄,下与地通。言人食气,则与天为徒,久而不已,可以长生。(6章)

① 《广圣义》第6章。

② 分别见《广圣义》第22、38章。



人之身也，外资百体之设，内仗五气之和，如辐之辏，而成于人。既为身矣，能虚心体道，则元和潜运，而致长生矣。（11章）

人禀冲气，百骸以之和柔，百神卫于百关，六气行于六府。所贵者，存神养气，体道怀柔，著生品于南宫，削死名于北府，延生久视，其在兹乎？（76章）

身之生也，因道禀神而生其形。夫神者，阴阳之妙也；形者，阴之体也；气者，阳之灵也。人身既生，假神以运，因气以屈伸，神气全则生，神气亡则死，故形为神之宅，神为形之主，岂可厌而去之耶？且所生我身，大约有三：一曰精，二曰神，三曰气。受生之始，道付之以气，天付之以神，地付之以精，三者相合而生其形。人当受精、食气、存神，则能长生。若一者散越，则错乱而成疾，耗竭而致亡，不爱此三者，是散而弃之也。气散神往，身其死矣，得不戒而保之哉？（72章）

不仅人是由精、神、气构成的，而且，人的聪明、愚蠢、有欲、无欲等等，都是由于受气不同所致：

有欲无欲之人，同受气于天地，禀中和滋液，则贤圣而无为，禀浊乱之气则昏愚而多欲，苟能洗心易虑，澄欲含虚，则摄迹归本之人也。（1章）

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。（3章）

当然，在杜光庭心目中，最为重要的还是修心养性。他认为修身的关键是要修心，指出：“理身之道，先理其心。”“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，……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着也。”<sup>①</sup>为什么呢？因为：

人之难伏，惟在于心，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

---

<sup>①</sup> 分别见《广圣义》第22、32章。

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。（3章）

人的一身，最难驯服的是心，世间一切矛盾，都是因心而灭、因心而生；国家一切法令，都是因为“心之难理”才产生的。习道之士如果能够灭心之一切意念，就能够契道。因此，教人修道，就是要教人修心。那么，用什么方法修心呢？杜光庭认为：“心之理也，必在乎道，得道则心理，失道则心乱，心理则谦让，心乱则交争。”<sup>①</sup>更为详细的论述则见之于第79章广义：

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。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。……上士若能法圣人之心，去住任运，不贪物色，不著有，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。……道果所极，皆起于炼心。

这就说，修心的根本法则是“不执不忘、惟精惟一”。具体方法，则引《定观经》来说明：首先是“外事都绝”，即摒除所有外部干扰，断绝一切念头；然后静心安坐，随时除灭任何意念；但要“不灭照心”。如此修习，久而久之，心态经历五个阶段：由动多静少到动少静多，由

<sup>①</sup> 《广圣义》第22章。

动少静多到无事时静,由无事时静到心与道冥,永不动心。修心的结果也有七个层次,而引人注目的是在成仙后,还有“炼形为气”、“炼气成神”、“炼神合道”三个层次,直达圣人境界。要达到成仙后的这几个层次,则要“能灭动心”、“复忘照心,动照俱忘”,方致“长生久视、升玄之道”。最后,杜光庭认为,修身的关键是修心,修成道果是由于“炼心”,修不成道果也是由于不“炼心”。修心要达到的标准则是:

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。(3章)

杜光庭认为,修心达到这样的状态:不有的无心状态,不惑的定心状态,不为的息心状态,不乱的制心状态,不邪的正心状态,不染的净心状态,不滞的虚心状态。如此地步方可谈得上修心,“心契则无为,无为则人化”。<sup>①</sup>因而,杜光庭又将修道之士分为六种:

刻意尚行,离世异俗,此山谷之士也;语仁义忠信、恭俭推让,此平世之士也;语大功、立大名、正君臣、明上下,此朝廷之士也;就菽泽,居闲旷,钓鱼避世,此江海之士也;吹呼吸,吐故纳新,熊经鸟伸,此导引之士也;若夫不刻意而高,无仁义而修,无功名而理,无江海而闲,不导引而寿者,为道之士也。前之五士,其用可测,其事可涯,唯为道之士,道微妙,应变玄通,其用冲寂,难以智察,无不无也,无不有也,澹然无极,而众美从之,是不可识也。(15章)

显然,他最推崇的是“不刻意而高,无仁义而修,无功名而理,无江海而闲,不导引而寿”的修道之士,而这种修道之士主要的修炼途径与方法是心灵的修持。

对于究竟是避处深山、静心修道,还是身处闹市而“处染不染”这个当时为道教徒们所经常讨论的问题,杜光庭像成玄英、李荣等与当时最高统治者关系密切的道教学者一样,重视修心,故同样主张身处闹市,“处世不离”、“处染不染”,他说:

<sup>①</sup> 《广圣义》第79章。

澄心息虑,想念正真,外无挠惑之缘,内保恬和之志,虽营营朝市名利,不关其心;碌碌世途是非,不介其意。混迹城市,何损于修真乎?(3章)

心、性是道教理论中一对相互联系的重要范畴。论“心”必涉及“性”,杜光庭对于性情,也作过一些论述,但很明显没有其前辈们那样热心,如对老子《道德经》第43、64章等论及修身的章节,成玄英、李荣等前代道教学者,包括唐玄宗,都花了大量篇幅来论述性情、性分命题,分别提出了穷理尽性、安于性分等论点。但杜光庭对这个问题却着墨不太多,典型的论述有下列几章:

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。

夫正性安静,嗜欲未萌,就而守之,执持为易。绝坚冰于履霜之际,理固非难;复推轮于大辂之前,朴犹可睹。任乎修炼,用舍真常尔。(64章)

义曰:柔弱之胜刚强,人皆知矣。虽知其事,谁能体柔修性,用道修心,挫其刚强,习其虚寂耶?有能体而修者,道何远哉!(78章)

杜光庭像成玄英等人一样,承认性之所迁即是情,情之所迁即是有。需要去彼妄情,返于正性。强调要体柔修性,修性返德,达到正性全德的程度。但很明显,在杜光庭心目中,修性的重要性要次于修心。修性只是体柔,修心则是体道;修性只是全德,而德仅为达道之阶梯,要冥契至道,还得修炼其心。

## 六、理国:道德为本 冲和无为

杜光庭将理国与理身视为同一事物密不可分的两个方面,又认为身理则国理,故其理国之论显得宽泛而务虚,基本纲领很明确,具体思路则较模糊。我们先分析其基本思想:

生民者，国之本也；无为者，道之化也。以无为之化爱育于人，国本固矣。政虐而苛，则为暴也；赋重役烦，则伤性也；使之不以时，则妨农也；不务俭约，则贱谷也。此教以理国也。为君之体，以道为基，以德为本，失道丧德，何以君临？此老君教以理国之要也。（10章）

帝王富有天下，尊居域中，子育万灵，首出庶物，安静以象地，被袞以象天，职官以象四时，明赏罚以象秋夏，而能体道清净，法道无为，抚之以至仁，示之以至信，使众生知道为本始，各舍末而归元；知道为祖宗，慕还淳而复朴。洪图克固、玄化克昌矣。（21章）

有道之君，其理国也，先以道化之，次以德教之，复以文抚之，示以淳和，兼以仁育。（68章）

在这三章广义中，包含：一、治国的基本思想，也可以视为基本纲领，即“以道为基，以德为本”，而所谓“以道为基”实际上是以无为为基，因为“无为者，道之化也”；所谓“以德为本”实际上是以民为本，因为德是生民的，“生民者，国之本也”。这就是说：人民是国家的根本，而“无为”是“道”的化身，“以无为之化爱育于人”便是“生民”之“德”，故是治国的根本大计，所以说，为君之道，应当“以道为基，以德为本”。二、治国的基本步骤，第一步是“以道化之”，第二步是“以德教之”，第三步是“以文抚之，示以淳和，兼以仁育”。“仁育”是儒家观念，可见杜光庭在这里将儒家治国理念与道家理国之方结合了起来。

### 1. 以道治国

杜光庭的《广圣义》除了上文所说将“理身”与“理国”紧密连在一起外，就是时时、处处不忘一个“道”字，几乎把治国的任何一个方面都与“道德”二字联系起来，这是唐玄宗的《御注》《御疏》中所没有的现象：

夫理国长民，率身从道，言必信实，可以动天地、感神明，所以善恶之词，兴于一室之中，应乎千里之外，此信之至也。（8章）这是把治国长民的信用度与“道”连在一起。

人君执道以理民也，事来而循之，物动而因之，万物之性无

不顺也。(23章)

这是将治理民众与“执道”联系在一起。

理国不以道,则开拓边土,侵伐戎夷,封域不宁,征役无已。

(46章)

这是将国防问题与“道”联系在一起。

理国圣人率身从道,道与天合,冥契上玄,万方顺之,应犹响

答,不俟行化,而后能知近取诸身者。(47章)

这是将君主的修身与“道”联系在一起。

为国失道,众叛亲离;为国以道,人必悦服。……理国圣人

以道德聚民而安天下也。(48章)

这是将民心的向背与“道”联系在一起。总之,杜光庭似乎认为,只要认真修道、从道,治国的一切问题均可迎刃而解。

那么,究竟用什么样的“道”来理国呢?杜光庭认为要用冲和之道理国,指出:

道常谦虚而不盈满,冲和澄澹处乎其中,深玄寂静,为物之主。故物失冲和之道必致害亡,人失冲和之道则至死灭,君失冲和之道则政扰民离,臣失冲和之道则名亡身辱。是以知冲和之道,万物恃之以安,为万物之宗矣。……理国用冲和之道,则无铍锐之情以伤于物,无劳扰之事以伤于人。不伤于物,则万国来庭、四夷向化,兵革不起,怨争不兴,不尚于拓土开疆、凌弱暴寡矣。不伤于人,则使之以时,赋役轻省,家给人足矣。(4章)

夫侯王既居尊极,富有万民,法用冲和之道、无为之理,以守其位,乃能长为人主,理化平正。(39章)

显然,所谓冲和之道就是不争之德、无为之理。故杜光庭对君主的不争之德和无为之理也作了大量论述。

## 2. 不争之德

杜光庭对于君主的谦让不争的一面特别注意,将它摆在十分重要的位置,认为“不与物争,乃全身之道也”。<sup>①</sup>指出:

<sup>①</sup> 《广圣义》第22章。

不争之德，德之先也。凡人之性，不能无争，为争之者，其事众也。乱逆必争，暴慢必争，忿恚必争，奢泰必争，矜伐必争，胜尚必争，违愆必争，进取必争，勇怯必争，爱恶必争，专恣必争，宠嬖必争。王者有一于此，则兴师海内；诸侯有一于此，则兵交其国；卿大夫有一于此，贼乱其家；士庶人有一于此，则害成于身。皆起于无思虑、愆礼法、不畏惧、不容忍，争乃兴焉。故争城者杀人盈城，争地者杀人满野。必当察起争之本、塞为争之源，无不理矣。语曰君子无所争，又曰在丑不争，下经曰圣人之道为而不争。不争之德何过之有哉！（8章）

夫好争之人，故非道矣；不争之德，德之大焉。前举曲全、枉直、注盈、弊新四者，为因修之行；覆明不自见、自是、自伐、自矜四者，彰果应之功。行四行之人，谦虚柔弱，不与物争，故天下莫能与之争，而得故明、故彰、故有功、故长四善之报矣。（22章）

杜光庭将不争之德视作“德”性中最先决最主要的成分，看得特别重要，认为天下争战的根源在于“必争”，“为争之者，其事众也”。故提倡不争之德，就可塞为争之源。而要修成不争之德，则要因修曲全、枉直、注盈、弊新四行，积不自见、不自是、不自伐、不自矜四功，谦虚柔弱，不与物争，则天下无人可与之争。杜光庭还在第68章中对不争之德的内涵作了如下分析：

礼而下士，士得竭其能；悦以使人，人得宣其力。不凭怒以伤物，不矜武以伐功，以慈为先，以谦为本，不力争求胜，不尊己侮人，以此用材，人效其命。以守以战，则固而且胜；理身理国，则寿而求宁。所向无前，是不争之德也。

这种不争之德已经与儒家所宣扬的道德伦理没有什么两样了。因此，杜光庭对治国君主提出了“明德”、“积德”的要求：

人君理国乘时，在于明德，不为察察之政，示以淳淳之方，使民不识不知，顺帝之则，斯为道化，善莫大焉。（15章）

此教人君积德之谓也。人君虽承平御极，握纪临人，若乖道德，岂能长久。所以先虚其心，次守其静，虚静致道，乃复于常，而能公正无私，人所归往，应天合道，行道化人，道化大行，天下

欣戴，故能运祚长久，不殆不危。如日之照临，如天之覆育，如雨之润泽，如春之温和，虽终殁其身，盛德不泯，如今之歌咏尧舜、鼓舞羲农矣。戴之如天，就之如日者，尧之德也。（16章）

在这里，杜光庭首先断言：君主治国“若乖道德，岂能长久”？因而必须积德、明德。所谓明德，就是不为察察之政、示以淳淳之方，即不扰民、不虐民；积德，则是渐进德性之谓：先虚其心，次守其静，最后是以公正无私的品性临民理政。

### 3. 无为之理

正因为杜光庭强调以道德治国，便对老子的“无为”政治推崇备至，认为“事国之道，莫大于无事无为”。<sup>①</sup>对《道德经》有关内容作了大量的衍释与发挥：

无为之理其大矣哉！无为者，非谓引而不来、推而不去、迫而不应、感而不动、坚滞而不流、把握而不散也，谓其私志不入公道，嗜欲不枉正术，循理而举事，因资而立功，事成而身不伐，功立而名不有，若夫水用船、砂用赤、泥用橈、山用揲，夏渎冬陂，因高而田、因下而池。故非吾所谓为也，乃无为矣。圣人之无为也，因循任下，责成不劳，谋无失策，举无遗事，言为文章，行为表则，进退应时，动静循理，美丑不好憎，尝罚不喜怒，名各自命，类各自用，事由自然，莫出于己，顺天之时，随地之性，因人之心，是则群臣辐辏，贤与不肖各尽其用，君得所以制臣，臣得所以事君，此理国无为之道也。（3章）

可以说这是杜光庭对“无为之理”所持的总看法，也是唐以来对老子“无为”思想最为具体而明确的说明。杜光庭在这里首先指出：“无为之理其大矣哉！”这既是指无为之理内涵宏大，也是指其于治国理民关系重大。其次，解释了“无为”的内涵，主旨就是说，所谓“无为”并不是什么也不做、什么也不想，而是私不扰公、邪不枉正，“循理而举事、因资而立功”，事举不伐，功成不居。最后，杜光庭分析了理国无为之道，主旨是“顺天之时、随地之性、因人之心”，让万事万物各自顺

<sup>①</sup> 《广圣义》第57章。



其自然地发挥自己的主观能动性，一切均不出于自己的一孔之愿，“贤不肖各尽其用”，万事万物各尽其性，这种“无为”的结果便是“无为而无不为”。再看第43章广义：

老君垂教，以清静为用，无为为宗。清静则国泰身安，无为则道成人化。夫道德无为也，天地成焉，万化行焉，万物生焉。天地无为也，四时运焉，六气和焉，八风鼓焉。圣人虚心以原道德，静气以存神明。弃其聪听于无声，杜其明视于无形，览天地之变动，睹万物之自然，以是而知有为者乱，无为者理。所以至柔之性本无为也，至坚之患由驰骋也。息驰骋之有欲，复柔弱之无为，以教天下，弘益之道广矣。

这一段则是从“道德”、“天地”、“人君”三个方面来分析“无为”的作用，“道德”无为而生天地万物，“天地”无为而生四时、八风等，“人君”无为则可以理国理民。此外，杜光庭还从儒道关系上去论述了“无为”政治的合理性：

人君以无为为理，率土以自然而化，复何言哉。夫无为之至妙，包于道德，统于仁义，合于礼乐，制于信智，囊括万行，牢笼二仪，至广无涯，至细无间，凝寂玄寥，与道混合，是无为之至也。

(43章)

这里将儒家的仁义礼智信与“无为”之理的精妙联系起来，是杜光庭揉合儒道思想的典型表现之一。那么，治国究竟应当怎样做才符合“无为”的标准呢？杜光庭在对第63章“为无为、事无事、味无味”句的广义中对此作了较为具体的说明：

夫理国之无为者，不滞于有作，则三时不辍，万姓不劳，垂拱握图，超然宴处矣。无事者，不勤力役，不务军功，无瑶台琼室之华，无阿房虎祁之丽，则卑宫茅宇，人力存矣。无味者，不酣于酒，不味于珍，飞走遂其生，水陆全其命，菲食自安矣。忘言者，正身化下，言令不烦，澹尔无营，兆人自化，如此则符于无为之道也。

唐玄宗对老子的“无为”、“无事”、“无味”的疏解主要依据佛教三业六根说，杜光庭则在对唐玄宗的注疏进行阐述之后，又联系世务实际作

了自己独特的衍释。有为源于有欲,无欲方能无为,故杜光庭又提出了“无为”政治的安分无欲要求:

贪求则争起,有知则事兴,争欲既无,清静自化矣。(3章)

王者不妄于喜怒,则刑赏不滥、金革不起矣;不妄于求取,则赋剑不厚、供亿不繁矣;不妄于爱恶,则用舍必当,贤不肖别矣;不妄于近侍,则左右前后皆正人矣;不妄于土地,则兵革不出、士卒不劳矣;不妄于万姓,则天下安矣。物得其分,不恃其功,无为不恃之利,信哉博矣。(2章)

人君无欲于物,物遂其宜,无欲安民,民自朴素,此自然之理也。理身之道,莫大于无欲知足。(57章)

一般地说,有贪求、有欲望,就有争端;无求无欲、不争不贪,则自然清静淳化。所以,世界上一切社会动乱、弊政,都起源于统治者的多欲多为,从而断定实施无为政治的关键在于君主侯王。第57章广义的“理身之道”自然是指人君的修身之道,意即只要人君无欲知足,则百姓自然安居乐业、无事无忧。

#### 4. 礼治乱世

对于臣民的有欲有为,杜光庭主张通过礼法加以约束:

性本清静,无欲无营,为物所感,因境生欲,感于外而动于内,得不慎其所感哉!故圣人制法以检其邪,制礼以检其乱,制刑以检其过,制乐以检其淫,以道制欲,所以教民之崇德务善也。

(1章)

所以,杜光庭不像前代道教学者那样顺着老子《道德经》的本意去否定儒家礼乐开政的意义,而是主张通过制礼作乐治理乱世。如《道德经》第38章对于儒家的“仁义礼智信”的一套理念的否定意味是明确无疑的,特别是“夫礼者忠信之薄而乱之首”一句,更是对儒家礼制的直接批判。直到唐玄宗注疏《道德经》前的历代老学家的训诂与诠释,对此都无异议。继唐玄宗第一个站出来曲解老子的思想,提出“制礼者,为忠信衰薄而以礼为救乱之首尔”的新见解之后,杜光庭在唐玄宗注疏的基础上更进一步,提出“理国之急,礼为之上”的观点,几乎将老子的思想完全颠倒过来:

夫礼以救乱，亦所以生乱。何者？礼烦则俗薄，俗薄则交争，交争则乱生矣。然而理国之急，礼为之上。……则理世之道礼为急矣，道德既丧，礼复不行，其异类乎道德仁义日以丧矣，礼所以救乱，理民可不矜乎？故君子撙节以明礼，斯之谓也，非从天降，非从地出，酌在人情而已矣。……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，著降杀等伦以节之，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。……故礼之救乱致理，先王之所以急也，若反淳朴、敦太和，复道德然后礼可废矣。

显然，杜光庭认为，从长远看，理国要在返淳还朴、复道德之化；但从现实着想，治理乱世则应该加强礼制建设，“理世之道礼为急矣”。如果在“道德既丧”之后，又加之以“礼复不行”，便会导致“道德仁义日以丧”的局面；忠信仁义“四者既失而不以礼节之，则民无所措其手足”。故礼制是治乱世的上乘之策。在第65章中杜光庭更加明确地指出了“仁义礼智信”对于治国的重要性：

理国不以礼，犹无耜以耕也；为礼不本于义，犹耕而不种也；为义而不讲之以学，犹种之而不耨也；讲之以学而不合之以仁，犹耨之而弗获也；合之以仁而不安之以乐，犹获之而不食也；安之以乐而不达之于顺，犹食之而不肥也。夫四体既安，肤革充盈，人之肥也；父子笃，兄弟睦，夫妇和，家之肥也；大臣法，小臣庶，官职相序，君臣相正，国之肥也。天子以德为车，以乐为御，诸侯以礼相与，大夫以法相序，士以信相考，百姓以睦相守，天下之肥也，是谓大顺。

按照杜光庭这一段的论述，礼、义、仁、智（学）、乐、信（顺）是相辅相成的环节，缺一不可，君君、臣臣、父父、子子、夫妇、兄弟的秩序是国兴家旺的基础，如果君主有道德，诸侯践礼法，百姓守仁义，则可致“天下之肥”、家国之顺。在老子《道德经》的诠释史中，如此为“仁义礼智信”等儒家观念辩护和宣扬，此前是微乎其微的，即使是唐玄宗也与之相形见绌。由此可见杜光庭儒家思想观念浓厚之一斑。

综上所述,杜光庭在唐玄宗《御注》、《御疏》基础上撰成的《道德真经广圣义》,不仅对唐玄宗的老学思想进行了深入的阐述,而且总结了汉唐以来《老子》诠释学的理论成就和不足,提出了自己较为系统的老子《道德经》诠释思想。首先,在诠释学理论方面,杜光庭将诠释宗旨与方法区分开来,否定了孙登、成玄英等道教学者将重玄学作为《道德经》诠释学宗旨的做法,认为重玄学只是诠释《道德经》的最佳方法论而已,宗旨应当是理身理国,即通过重玄学诠释方法将《道德经》理身治国的微言大义释放出来,为修身治国服务。其次,在《道德经》主题思想方面,杜光庭摒弃了此前所有偏离“道德”二字的解释与附会,主张紧紧围绕“道德”二字的主旨做文章,故他对“道”、“德”概念的关系作了相当深入的分析与论述。第三,杜光庭在汉唐以来道教学者将《道德经》道教化的基础上更进一步,将其中的修身思想诠释为成圣成仙的修道理论,在这方面,他不愧是成玄英的忠实继承者。第四,在治国论方面,杜光庭仍然以“道德”二字为纲,突出推衍冲和之道、不争之德和无为之理,并且将儒家仁义礼智信同“道德”结合起来,主张将道教道家的“道德”之世作为一种崇高的理想来为之奋斗,而将儒家的礼乐刑政、忠孝仁义等一套纲常作为治理当前乱世的应急方案来实践。

## 附录一 敦煌唐写本老子《道德经》

老子《道德经》自东汉以后有损字本和古本之别，古本即河上公章句本，损字本即张道陵删省河上公章句经文至五千字本。唐人注《老》，多用损字本，今所行则多为古本。为便读者对照，特附损字本经文于此，《道经》用敦煌 P2584 号写卷、《德经》用 S6453 号写卷。

### 老子道经上

#### 一章

道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地始；有名，万物母。常无欲观其妙，常有欲观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。

#### 二章

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，先后相随。是以圣人治，处无为之事，行不言之教。万物作而不为始，为而不恃，成功不处。夫唯不处，是以不去。

#### 三章

不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不盗；不见可欲，使心不乱。圣人治：虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使知者不敢不为，则无不治。

#### 四章

道冲而用之又不可盈。渊似万物之宗。挫其锐，解其忿，和其光，同其

尘。湛似常存。吾不知谁子，象帝之先。

#### 五章

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。天地之间，其犹橐籥。虚而不屈，动而愈出。多闻数穷，不如守中。

#### 六章

谷神不死，是谓玄牝。玄牝门，天地根。绵绵若存，用之不勤。

#### 七章

天长地久。天地所以能长久者，以其不自生，故能长久。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。以其无尸，故能成其尸。

#### 八章

上善若水。水善利万物，又不争。处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善人，言善信，政善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。

#### 九章

持而盈之，不若其已。揣而锐之，不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。功成、名遂、身退，天之道。

#### 十章

载营魄抱一能无离，专气致柔能婴儿，涤除玄览能无疵。爱人治国而未知，明白四达而无为，天门开阖而为雌。生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。

#### 十一章

卅辐共一毂，当其无有，车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。有之以为利，无之以为用。

#### 十二章

五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋田猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。

#### 十三章

宠辱若惊，贵大患若身。何谓宠辱？宠为下。得之若惊，失之若惊，是谓宠辱若惊。何谓贵大患若身？吾所以有大患，为我有身。及我无身，吾有何患！故贵以身于天下，若可托天下；爱以身为天下，若可

寄天下。

#### 十四章

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。

其上不皦，其下不昧（一本作忽）。绳绳不可名，复归于无物。是无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎不见其首，随不见其后。执古之道，以御今之有。以知古始，是谓道纪。

#### 十五章

古之善为士者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容：豫若冬涉川，犹若畏四邻，俨若客，散（一本作涣）若冰将泐，敦若朴，旷若谷，混若浊。浊以静之徐清，安以动之徐生。保此道者，不欲盈。夫唯不盈，能弊复成。

#### 十六章

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。夫物云云，各归其根。归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明。不知常，忘作凶。知常容，容能公，公能生，生能天，天能道，道能久，没身不殆。

#### 十七章

太上，下知有之；其次，亲之誉之；其次，畏之侮之。信不足，有不信。犹其贵言。成功遂事，百姓谓我自然。

#### 十八章

大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。

#### 十九章

绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三言，为文未足，故令有所属。见素抱朴，少私寡欲。

#### 二十章

绝学无忧。唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去何若？人之所畏，不可不畏。莽其未央。众人熙熙，若享太牢，若春登台。我魄未兆，若婴儿未孩，魁无所归。众人皆有余，我独若遗。我愚人之心纯纯。俗人昭昭，我独若昏。俗人察察，我独闷闷。忽若晦，寂无所止。众

人皆有己，我独顽似鄙。我欲异于人，而贵食母。

### 二十一章

孔得之容，唯道是从。道之为物，唯恍唯惚。恍惚中有物，惚恍中有像。窈冥中有精，其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅终甫。吾何以知终甫之然？以此。

### 二十二章

曲则全，枉则正；洼则盈，弊则新；少则得，多则或。是以圣人抱一为天下式。不自是故章，不自见故明，不自伐故有功，不自矜故长。夫惟不争，故莫能与争。古之所谓曲则全，岂虚语？故成全而归之。

### 二十三章

希言自然。飘风不终朝，趋雨不终日。孰为此？天地。天地尚不能久，而况于人？故从事而道者，道得之；同于德者，德得之；同于失者，道失之。信不足，有不信。

### 二十四章

喘者不久，跨者不行，自见不明，自是不彰，自饶无功，自矜不长。其在道曰余食赘行，物有恶之，故有道不处。

### 二十五章

有物混成，先天地生。寂漠，独立不改，周行不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，吾强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰返。道大，天大，地大，王大。域中有四大，而王处一。人法地，地法天，天法道，道法自然。

### 二十六章

重为轻根，静为躁君。是以君子终日行，不离辎重，虽有荣观，燕处超然。如何万乘之主，以身轻天下？轻则失本，躁则失君。

### 二十七章

善行无辙迹，善言无瑕谪，善计不用筹策，善闭无关键不可开，善结无绳约不可解。是以圣人常善救人，而无弃人；常善救物，而无弃物。是谓袭明。善人，不善人之师；不善人，善人之资。不贵其师，不爱其资，虽知大迷，此谓要妙。

### 二十八章



知其雄，守其雌，为天下奚。常德不离，复归于婴儿。知其白，守其黑，为天下式。常德不贷，复归于无极。知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。朴散为器，圣人用为官长。是以大制无割。

### 二十九章

将欲取天下而为之，吾见其不得已。天下神器，不可为。为者败之，执者失之。夫物或行或随，或嘘或吹，或强或羸，或接或堕。是以圣人去甚，去奢，去泰。

### 三十章

以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还。师之所处，荆棘生。故善者果而已，不以取强。果而勿骄，果而勿矜，果而勿伐，果而不得已，是果而勿强。物壮则老，谓之非道，非道早已。

### 三十一章

夫佳兵者，不祥之器，物或恶之，故有道不处。君子居则贵左，用兵则贵右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬憺为上，故不美。若美必乐之，是乐煞人。夫乐煞者，不可得意于天下。故吉事尚左，凶事尚右。是以偏将军居左，上将军居右。言以丧礼处之。煞人众多，以悲哀泣之；战胜，以丧礼处之。

### 三十二章

道常无名。朴虽小，天下不敢臣。王侯若能守，万物将自宾。天地相合，以降甘露，人莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止不殆。譬道在天下，犹川谷与江海。

### 三十三章

知人者智，自知者明。胜人有力，自胜者强。知足者富，强行有志。不失其所者久，死而不亡者寿。

### 三十四章

大道汎，其可左右。万物恃以生而不辞，成功不名有。衣被万物不为主，可名于小。万物归之不为主，可名于大。是以圣人终不为大，故能成其大。

### 三十五章

执大象，天下往。往而不害，安平太。乐与饵，过客止。道出言，淡无味，视不足见，听不足闻，用不可既。

### 三十六章

将欲翕之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。是谓微明。柔弱胜刚强。鱼不可脱于渊，国有利器，不可以视人。

### 三十七章

道常无为而无不为。侯王若能守，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，亦将不欲。无欲以静，天地自正。

老子道经上

老子德经下

### 三十八章

上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无为而无以为，下德为之而有以为。上仁为之而无以为，上义为之而有以为。上礼为之而莫之应，则攘臂而仍之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。前识者，道之华，而愚之始。是以大丈夫处其厚，不处其薄；居其实，不居其华。故去彼取此。

### 三十九章

昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正。其致之，天无以清将恐裂；地无以宁，将恐发；神无以灵，将恐歇；谷无以盈，将恐竭；万物无以生，将恐灭；侯王无以贵，将恐蹶。故贵以贱为本，高以下为基。是以王侯自谓孤、寡、不穀，此其以贱为本耶非？故致数舆（一本作誉）无誉。不欲碌碌如玉，落落如石。

### 四十章

反者道之动，弱者道之用。天下万物生于有，有生于无。

### 四十一章

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。是以建言有之：明道若昧，进道若退，夷道若类，上德若

俗，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝，大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形。道隐无名。夫唯道，善贷且成。

#### 四十二章

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。人之所恶，唯孤、寡、不穀，而王公以自名。故物或损之而益，益之而损。人之所教，亦我义教之：强梁者不得其死，吾将以为学父。

#### 四十三章

天下之至柔，驰骋天下之至坚。无有人无闻，是以知无为有益。不言之教，无为之益，天下希及之。

#### 四十四章

名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？是故甚爱必大费，多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。

#### 四十五章

大成若缺，其用不弊。大满若冲，其用不穷。大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。躁胜寒，静胜热，清静为天下正。

#### 四十六章

天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊。罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫甚于欲得。知足之足，常足。

#### 四十七章

不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成。

#### 四十八章

为学日益，为道日损，损之又损之，以至于无为，无为无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。

#### 四十九章

圣人无心，以百姓心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之，得善。信者吾信之，不信者吾亦信之，得信。圣人在天下惻惻，为天下混其心。百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。

#### 五十章

出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三，人之生，动之死地，十有

三。夫何故？以其生生之厚。盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。兕无所驻其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。

#### 五十一章

道生之，德畜之，物形之，势成之，是以万物尊道贵德。道尊德贵，夫莫之爵而常自然。故道生之畜之，长之育之，成之熟之，养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。

#### 五十二章

天下有始，以为天下母。既知其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆。塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃，是谓袭常。

#### 五十三章

使我介然有知，行于大道，唯施甚畏。大道甚夷，民甚好径。朝甚除，田甚芜（一本作苗），仓甚虚，服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗夸。盗夸非道。

#### 五十四章

善建不拔，善抱不脱，子孙祭祀不辍。修之身，其德能真；修之家，其德能有余；修之乡，其德能长；修之国，其德能丰；修之天下，其德能普。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下。吾何以知天下之然？以此。

#### 五十五章

含德之厚，比于赤子。毒虫不螫，攫鸟猛兽不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而酸（一本作媾）作，精之至。终日号而不嘎，和之至。知和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使气曰强。物壮则老，谓之非道，非道早已。

#### 五十六章

知者不言，言者不知。塞其兑，闭其门，挫其锐，解其忿，和其光，同其尘，是谓玄同。故不可得亲，不可得疏，不可得利，不可得害，不可得贵，不可得贱。故为天下贵。

#### 五十七章

以政治国,以奇用兵,以无事取天下。吾何以知天下之然?以此。天下多忌讳,而民弥贫;民多利器,国家滋昏;民多智巧,奇物滋起;法物滋彰,盗贼多有。故圣人云:我无为,民自化;我无事,人自富;我好静,民自正;我无欲,人自朴。

#### 五十八章

其政闷闷,其民醇醇;其政察察,其民缺缺。祸,福之所倚;福,祸之所伏。孰知其极?其无正。正复为奇,善复为妖。人之迷,其日固久。是以圣人方而不割,廉而不害,直而不肆,光而不耀。

#### 五十九章

治人事天,莫若式。夫唯式,是谓早伏。早服谓之重积德。重积德则无不克,无不克莫知其极。能知其极,可以有国。有国之母,可以长久。是以深根固蒂、长生久视之道。

#### 六十章

治大国若烹小脔。以道莅天下,其鬼不神。非其鬼不神,其神不伤人。非其神不伤人,圣人亦不伤人。夫两不相伤,故德(一本作得)交归。

#### 六十一章

大国者下流,天下之交。天下之郊,牝常以静胜牡。故大国以下小国,则取小国;小国以下大国,则聚大国。故或下而取,或下而聚。大国不过欲兼畜人,小国不过欲入事人。夫两者各得其所,故大者宜为下。

#### 六十二章

道者,万物之奥。善,人之宝;不善,人所不保。美言可以市,尊行可以加人。人之不善,奚弃之有?故立天子、置三公,虽有拱(一本作供)璧以先驷马,不如坐进此道。古之所以贵此道者何?不曰求以得,有罪以免,故为天下贵。

#### 六十三章

为无为,事无事,味无味。大小多少,报怨以德。图难于易,为大于细。天下难事必作于易,大事必作于小。夫轻诺必寡信,多易必多难,是以圣人犹难之,故终无难。

## 六十四章

其安易持，其未兆易谋，其脆易破，其微易散。为之于未有，治之于未乱。合抱之木，生于毫末；九重之台，起于累土；百仞之高，始于足下。为者败之，执者失之。是以圣人无为，故无败；无执，故无失。民之从事，常于几成而败之。慎终如始，则无败事。是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，备众人之所过。以辅万物之自然而不敢为。

## 六十五章

古之善为道者，非以明民，将以娱（一本作愚）之。民之难治，以其多智。以智治国，国之贼；不以智治国，国之德。知此两者，亦楷（一本作楷）式。常知楷式，是谓玄德。玄德深远与物反，然后乃至大顺。

## 六十六章

江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以圣人欲上民，以其言下之；欲先民，以其身后之。是以处上其民不重，处前而民不害，是以天下乐推而不厌。以其无争，故天下莫能与之争。

## 六十七章

天下皆以我大，不笑。夫唯大，故不笑。若笑，久其小。我有三宝，持而宝之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。夫慈，故能勇；俭，故能广；不敢为天下先，故能成器长。今赦（一本作捨）其慈且勇，赦其俭且广，赦其后且先，死矣。夫慈，以陈则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。

## 六十八章

古之善为士者不武，善战不怒，善胜敌不争，善用人者为下。是谓不争之德，是以用人之力，是谓配天古之极。

## 六十九章

用兵有言：吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺。是谓行无行，攘无臂，执无兵，仍无敌。祸莫大于侮敌，侮敌则几亡吾宝。故抗兵相若，则哀者胜。

## 七十章

吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。言有宗，事有君。夫唯无知，是以不吾知。知我者希，则我者贵。是以圣人披褐怀玉。

七十一章

知不知，上；不知知，病。是以圣人不病。以其病病，是以不病。

七十二章

民不畏威，大威至。无狭其所居，无厌其所生。夫唯不厌，是以不厌。故圣人自知不自见，自爱不自贵。故去彼取此。

七十三章

勇于敢则杀，勇于不敢则活，此两者或利或害。天之所恶，孰知其故？天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，不言而善谋。天网恢恢，疏而不失。

七十四章

民常不畏死，奈何以死惧之？若使常不畏死而奇者，吾执（一本作诚）得而煞之，孰敢？常有司煞者煞。夫代司煞者，是代大匠斲。夫代大匠斲，希不伤其手。

七十五章

民之饥，以其上食税之多，是以饥。百姓之难治，以其上有为，是以难治。民之轻死，以其生之厚，是以轻死。夫唯无以生为者，是贤于贵生。

七十六章

人之生柔弱，其死坚强。万物草木生之柔脆，其死枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则不胜，木强则共。故坚强居下，柔弱处上。

七十七章

天之道，其犹张弓！高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者与之。天之道，损有余补不足；人道则不然，损不足，奉有余。孰能有余以奉天下？唯有道者。是以圣人为而不恃，成功不处，其不欲示贤。

七十八章

天下柔弱莫过于水，而攻坚强者莫之能先。其无以易之。故弱胜刚，柔胜强，天下莫不知，莫能行。是以圣人言：受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是谓天下王。正言若反。

七十九章

和大怨,必有余怨,安可以为善?是以圣人执左契,不责于人。故有德司契,无德司微(一本作撤)。天道无亲,常与善人。

### 八十章

小国寡民,使有什佰之器而不用,使人重死而不远徙。有舟舆,无所乘之;有甲兵,无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食,美其服,安其居,乐其俗,邻国相望,鸡狗之声相闻,使民至老不相往来。

### 八十一章

信言不美,美言不信。知者不博,博者不知。善者不辩,辩者不善。圣人不积,既以为人,己愈有;既以与人,己愈多。天之道,利而不害。圣人之道,为而不争。

道经三十七章,二千一百八十四字。

德经四十四章,二千八百一十五字。

五千文上下二卷合八十一章四千九百九十九字。

太极左仙公序、系师定河上真人章句。



## 附录二 主要参考文献

- 1.《韩非子·解老》、《韩非子·喻老》，梁启雄《韩子浅解》中华书局 1960 年版。
2. 严遵：《老子指归》，中华书局 1994 年版。
3. 河上公：《老子道德经》，严灵峰《无求备斋老子集成初编》本，台湾艺文印书馆 1965 版。
4. 王弼：《道德真经注》、《老子微旨例略》，严灵峰《无求备斋老子集成初编》本。
5. 原题顾欢撰《道德经注疏》，严灵峰《无求备斋老子集成初编》本。
6. 陆德明：《老子音义》，严灵峰《无求备斋老子集成初编》本。
7. 魏徵：《老子治要》，严灵峰《无求备斋老子集成初编》本。
8. 颜师古：《玄言新记明老部》，严灵峰《无求备斋老子集成初编》本。
9. 成玄英：《道德经开题序诀义疏》，四川省立图书馆 1946 年石印本。巴蜀书社 2001 年重排本（收在《蒙文通文集第六卷：道书辑校十种》一书中），严灵峰《无求备斋老子集成初编》本。
10. 李荣：《老子注》，四川省立图书馆 1946 年石印本，巴蜀书社 2001 年重排本（收在《蒙文通文集第六卷：道书辑校十种》一书中），严灵峰《无求备斋老子集成初编》本。
11. 唐玄宗：《御注道德真经》、《御制道德真经疏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版《道藏》本。

12. 李约:《道德真经新注》,《道藏》本。
13. 王真:《道德经论兵要义述》,《道藏》本。
14. 陆希声:《道德真经传》,《道藏》本。
15. 强思齐:《道德真经玄德纂疏》,《道藏》本。
16. 杜光庭:《道德真经广圣义》,《道藏》本。
17. 孟安排:《道教义枢》,《道藏》本。
18. 杜道坚:《道德玄经元旨》,《道藏》本。
19. 李霖:《道德真经取善集》,《道藏》本。
20. 陈景元:《西升经集注》,《道藏》本。
21. 谢守灏:《混元圣纪》,《道藏》本。
22. 释僧祐:《弘明集》,《四部丛刊》本。
23. 释道宣:《广弘明集》,《四部丛刊》本。
24. 司马光:《资治通鉴》,中华书局 1956 年版。
25. 吉藏:《三论玄义校释》,中华书局 1987 年版。
26. 张君房:《云笈七籤》,齐鲁书社 1988 年版。
27. 黄永武编:《敦煌宝藏》,台湾新文丰出版公司 1982 - 1986 年陆续出版。
28. 李德范辑:《敦煌道藏》,中华全国图书馆文献缩微复制中心 1999 年版。
29. 《旧唐书》、《新唐书》、《旧五代史》、《十国春秋》,中华书局标点本。
30. 《全唐文》、《全唐诗》,中华书局 1983 年版、1979 年版。
31. 《唐会要》,中华书局 1955 年版。
32. 释道宣:《集古今佛道论衡》,《大藏经》,台湾财团法人佛陀教育基金会 1990 年版。
33. 释道宣:《广弘明集》,四部丛刊本。
34. 《册府元龟》,中华书局 1960 年影印本。

## 二

1. 侯外庐:《中国思想通史》,人民出版社 1956 年版。

2. 陈国符:《道藏源流考》,中华书局 1963 年版。
3. 卿希泰:《中国道教思想史纲》,四川人民出版社 1980 年版;《中国道教史》,四川人民出版社 1992 年版。
4. 张舜徽:《周秦道论发微》,中华书局 1982 年版。
5. 詹剑峰:《老子其人其书及其道论》,湖北人民出版社 1982 年版。
6. 汤用彤:《隋唐佛教史稿》,中华书局 1982 年版;《汉魏两晋南北朝佛教史》,中华书局 1983 年版。
7. 汤一介:《郭象与魏晋玄学》,湖北人民出版社 1983 年版;《非实非虚集》,华文出版社 1999 年版。
8. 陈鼓应:《老子注译及评介》,中华书局 1984 年版;《老庄新论》,上海古籍出版社 1992 年版。
9. 王明:《道家与道教思想研究》,中国社会科学出版社 1984 年版。
10. 陈鼓应:《老子注译及评介》,中华书局 1984 年版;《老庄新论》,上海古籍出版社 1992 年版。
11. 任继愈:《中国佛教史》,中国社会科学出版社 1985 年版;《中国哲学发展史》人民出版社 1988 年版;《中国道教史》,上海人民出版社 1990 年版。
12. 蒙文通:《古史甄微》,巴蜀书社 1987 年版;《道书辑校十种》,巴蜀书社 2001 年版。
13. 陈垣:《道家金石略》,文物出版社 1988 年版。
14. 李养正:《道教概说》,中华书局 1989 年版;《佛道交涉史论要》,青松观香港道教学院 1999 年版。
15. 张立文:《道》,中国人民大学出版社 1989 年版。
16. (日)小野泽精一、福永光司、山井涌编著,李庆译:《气的思想》,上海人民出版社 1990 年版。
17. 任继愈:《道藏提要》,中国社会科学出版社 1991 年版。
18. 萧父、罗炽:《众妙之门——道教文化之谜探微》,湖南教育出版社 1991 年版。
19. 黄钊:《道家思想史纲》,湖南师范大学出版社 1991 年版。
20. 朱越利:《道经总论》,辽宁教育出版社 1991 年版。

21. 孔繁:《魏晋玄谈》辽宁教育出版社 1991 年版。
22. 冯友兰:《中国哲学史新编》,中华书局 1992 年版。
23. 熊铁基:《汉唐文化史》,湖南出版社,1992 年版。
24. 崔大华:《庄学研究》,人民出版社 1992 年版。
25. 卢国龙:《中国重玄学》,人民中国出版社 1993 年版;《道教哲学》,华夏出版社 1997 年版。
26. 李泽厚:《中国古代思想史论》,安徽文艺出版社 1994 年版。
27. 冯天瑜:《中华元典精神》,上海人民出版社 1994 年版。
28. 王明:《道家与传统文化研究》,中国社会科学出版社 1995 年版。
29. 熊铁基、马良怀、刘韶军:《中国老学史》,福建人民出版社 1995 年版。
30. (德)马克斯·韦伯:《儒教与道教》,江苏人民出版社 1995 年版。
31. 刘韶军:《唐玄宗·宋徽宗·明太祖·清世祖〈老子〉御批点评》,湖南人民出版社 1997 年版。
32. 何建明:《道家思想的历史转折》,华中师范大学出版社 1997 年版。
33. (德)加达默尔《真理与方法》,上海译文出版社 1999 年版。
34. 胡孚琛、吕锡琛:《道学通论》,社会科学文献出版社 1999 年版。
35. 熊铁基:《秦汉新道家》,上海人民出版社 2000 年版。
36. 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》社会科学文献出版社 2000 年版。
37. 成中英:《本体与诠释》,三联书店 2000 年版。
38. 陈鼓应:《道家文化》第 1-17 辑,三联书店出版。
39. 北京大学博士论文打印稿:强昱《成玄英李荣重玄思想研究》、吴相武《老子河上公、想尔、王弼三家注比较研究》。

## 附录三 二十世纪唐代老学研究论文简目

赵宗诚:试论成玄英的“重玄之道”

《中国哲学》第11辑,人民出版社1984年版

李斌城:敦煌写本唐玄宗《道德经》注疏残卷研究

《世界宗教研究》1987年第1期

詹石窗:“老学重玄宗”简论

《世界宗教研究》1987年第3期

黄海德:李荣及其《老子注》考辨

《世界宗教研究》1987年第4期

黄海德:李荣《老子注》重玄思想初探

《世界宗教研究》1988年第2.3期

陈智超:唐玄宗《道德经》注诸问题

《世界宗教研究》1988年第3期

李斌城:读《唐玄宗道德经注诸问题》《世界宗教研究》1989年第4期

(日)麦谷邦夫:唐玄宗《道德真经》注疏中之妙本

《世界宗教研究》1990年第2期

李刚:道士李荣重玄思想管窥

载《众妙之门——道教文化之谜探微》湖南教育出版社1991年版

李大华:道士杜光庭道教理论的思辨性质

载《众妙之门——道教文化之谜探微》湖南教育出版社1991年版

李大华:略论隋唐老庄学

《道家文化研究》1992年第1辑

中岛隆藏:从现存唐代《道德经》诸注看唐代老学思想的演变

《宗教学研究》1992年第1-2期

李申:唐代的老子注疏

《道家文化研究》1993年第2辑

彭清深:道教在唐代的兴盛及主要人物著述释略

《西北民族学院学报》1993-2

- 张弓:隋唐儒释道论义与学风流变 《历史研究》1993年第1期
- 丁巍:老学文献又一重要发现:路工先生访得唐虞世南校写《老子道德经》石刻拓本 《中州学刊》1994年第6期
- 李大华:道教重玄哲学论 《哲学研究》1994年第9期
- 崔珍哲:成玄英“道”概念分析 《道家文化研究》第7辑 1995年
- 强昱:《成玄英〈道德经义疏〉中的重玄思想》  
《道家文化研究》第7辑,1995年
- 李刚:唐玄宗诏令传写《开元道藏》的时间考辨  
《宗教学研究》1995年第1期
- 王瑛:杜光庭入蜀时间小考 《宗教学研究》1995年第3期
- 李叔达:成玄英论“三一” 《宗教学研究》1996年第4期
- 李刚:成玄英论“玄”与“又玄” 《宗教学研究》1996年第2期
- 尹志华:吴筠的生命哲学思想初探 《宗教学研究》1996年第2期
- 王定璋:道教文化与唐代诗歌 《文史哲》1997年第3期
- 李刚:道士成玄英的动静观 《社会科学研究》1997年第3期
- 成守勇:论成玄英《道德经义疏》中的圣人形象  
《宗教学研究》2001年第1期
- 蔡方鹿:成玄英《庄子疏》“知与不知,通而为一”的思想  
《宗教学研究》1998年第2期
- 刘固盛:陆希声《道德真经传》简论  
《古籍整理研究学刊》1998年第4期
- 李刚:成玄英的无心论 《世界宗教研究》1998年第3期
- 强昱:成玄英重玄学思想述要——以《庄子疏》为中心  
《世界宗教研究》1998年第3期
- 汤一介:论魏晋玄学到初唐重玄学  
汤一介《非实非虚集》华文出版社 1999年版
- (日)麦谷邦夫:唐玄宗《道德真经》注疏之撰述与其思想特征  
《道家文化研究》第15辑 1999年
- 李养正:评唐高宗时僧道名理论义之辩 《佛道交涉史论要》之一节  
《道家文化研究》第16辑 1999年

- 李刚:成玄英的复性论发微 《世界宗教研究》2000年第2期
- 文睿:论李荣体味虚静的重玄美学思想 《宗教学研究》2000年第1期
- 孙亦平:杜光庭的“经国理身”思想初探——兼论道教的终极理想及其现代意义 《南京大学学报》2000年第2期
- 陈进国:道家与道教的理身理国思想 《宗教学研究》2000年第2期
- 于汝波:略论《道德经论兵要义述》的军事思想 《军事历史研究》
- 吴相武:老子河上公、想尔、王弼三家注比较研究;(此下三篇均为未发表之博士论文打印稿)
- 胡兴荣:老子四家注研究——河上公、王弼、成玄英、李荣
- 强昱:成玄英、李荣重玄思想研究
- 黄海德:成玄英《庄子疏》及其重玄思想探论 会议论文打印稿
- 李刚:成玄英《庄子疏》的重玄之道 会议论文打印稿
- 强昱:成玄英“穷理尽性以至于命”解 会议论文打印稿

## 后 记

实际上,有关本书的话该说的已经在《引论》中说了,这里我想说的是:古籍整理研究工作在20世纪80年代曾经昙花一现地繁荣过,短短几年时间,全国冒出几十个古籍整理研究所,古籍整理点校、翻译、考证、辑佚等作品能够计算科研成果,评职称也给予倾斜,不考外语,单独给指标等。90年代后半期以来,古籍整理研究工作又渐渐被人淡忘,各种难题接踵而至,中青年人才流失严重,青黄不接现象重新出现。于是,教育部全国高校古籍整理研究工作委员会(以下简称“古委会”)劳心焦思,既召开全国古籍整理研究中青年学者学术研讨会,又出资帮助中青年学者出版个人学术专著,还准备设立古籍整理研究成果奖励项目,并逐个地与各个古籍研究所所在学校领导层频繁接触,为古籍所及其科研人员争取地位、科研编制和解决其它后顾之忧。总之,是想尽一切办法稳定古籍整理研究队伍,振兴古籍整理研究事业。这一切努力给我们从事古籍整理研究工作的中青年人以极大的鼓励,使古籍整理研究在市场经济大潮中能够继续稳定地发展。我的这部书稿正是在这样的背景下由古委会全额资助出版的,所以,我从内心里感谢以安平秋先生为首的这届古委会给予我的支持!当然还要感谢在匿名评审工作中审读我的书稿并给予我鼓励和点拨的专家们!他们所提出的意见为拙稿指明了修改方向,去除了杂质,增添了光彩。同时,我要感谢我的导师熊德基先生,是他无微不至的关怀与指导,促成了拙著的写作与完善。因为这部书稿实际上是我博士论文的基础部分——个案文献研究(通论部分《唐代老学:重玄思辨中的理身理国之道》已由中国社会科学出版社出版)。最后,我也要感谢其他帮助过我的同事、师友和家人,没有他(她)们的指点和支持,这部书稿的完成也将是非常困难的。

我将借助这些鼓励与支持继续攀登古籍整理研究工作的高峰!

董恩林

2002年10月于武昌桂子山