

金兑勇 著

# 杜光庭《道德真经广圣义》 的道教哲学研究

儒道释  
博士论文丛书



四川出版集团  
巴蜀书社

# 儒道释博士论文丛书

责任编辑

侯跃生

版式设计  
陈勇

ISBN 7-80659-781-6



9 787806 597811 >

ISBN 7-80659-781-6/B · 143

定价：15.00元

金兑勇 著

杜光庭《道德真经广圣义》  
的道教哲学研究

儒道释博士论文丛书

四川出版集团  
巴蜀书社

### 图书在版编目(CIP)数据

杜光庭《道德真经广圣义》的道教哲学研究/(韩)  
金兑勇著. —成都:巴蜀书社, 2005. 11  
(儒道释博士论文丛书)  
ISBN 7-80659-781-6

I. 杜... II. 金... III. 杜光庭(850~933) — 道  
教 — 宗教哲学 — 研究 IV. B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 118243 号

---

### 杜光庭《道德真经广圣义》的道教哲学研究 金兑勇 著

---

责任编辑	侯跃生
特约编辑	李卫红
出版	四川出版集团巴蜀书社 成都市槐树街 2 号 邮编 610031 总编室电话:(028)86259397
网 址	www.bsbook.com
发 行	巴蜀书社 发行科电话:(028)86259422 86259423
经 销	新华书店
印 刷	四川五洲彩印有限责任公司 电话:(028)85011398
版 次	2005 年 12 月第 1 版
印 次	2005 年 12 月第 1 次印刷
成品尺寸	203mm×140mm
印 张	7.5
字 数	170 千字
书 号	ISBN 7-80659-781-6/B·143
定 价	15.00 元

---

本书如有印装质量问题,请与工厂调换

## 序

道教哲学乃是道教神仙学的理论基础。道教哲学的主要思想内容主要有道教宇宙论（宇宙本原与宇宙本体论）和道教心性论两大部分所构成。道教哲学由直接继承和发扬先秦道家哲学而来，同时又吸取了儒家和佛教思想而成。道教哲学，在道教思想发展史上，曾经有过两次大的发展高潮：一次是兴盛于唐代的以成玄英、李荣等人为代表的道教重玄之学；一次是隆兴于宋金元时期的新道派——全真道。前者以思辨性较强的道教宇宙论为主要思想，后者则以内丹心性论为其主要内容。经过了前后这两次发展的高潮，从而奠定了道教哲学在中国哲学史上与儒家哲学、佛教哲学鼎足而三的三分天下的局面。

杜光庭的道教哲学是处于道教两大哲学发展高潮之中间时代的产物。杜光庭主要活动于唐末五代时期，是唐末五代的一位著名的道教理论家。他上承唐代的道教重玄哲学，而下启宋金元时期道教内丹心性学思想，是一位十分重要的承上启下的人物。近些年来，唐代重玄学与宋金元时期内丹心性学的研究，皆取得了长足的发展，这是件十分可喜可贺的事情。但相形之下，对唐末

五代承上启下的重要道教人物如杜光庭等人则研究得不够，有些忽视。这应当是我们要加强研究的课题。

杜光庭是位大学者，他的道教思想十分丰富。他的一大功绩是对以往历史上的老学（老子之学）作了一次较全面而系统的总结。关于这一点还为不少学者所关注，并加以了研究。然而对其深邃的哲学思想，则很少有人涉及。韩国学者金兑勇博士论文《杜光庭〈道教真经广圣义〉的道教哲学研究》，通过对杜光庭的主要代表著作《道德真经广圣义》一书，认真细密的剖析，从道本论、道性论、成仙论、理国理身论四大方面，较全面地揭示出了杜光庭道教哲学思想体系。在道本论中，指出宇宙本原的大道，以虚无为体，以通生为用，道为体用相资而生万物，并认为道即是“虚无微妙之气”，为“道气”，“道通一气而生化万物”。在道性论里，认为道以清静为性，而人之本性来源于道，故人的本性清静，只是为情所牵累，只有心境俱忘，才能超脱成仙。在修炼学说上，则主张形神双修，神形俱全方可得道成仙。并认为，神仙并不一定要出世，而可入世的，在世间，得道的圣人经世治民则其世可为仙界，其民可为仙人。这就是人间仙境的思想。所有这些思想都对后世的道教产生了深远的影响。整篇论文条理清晰，史料翔实，结论允当，文字流畅，是部上乘之作，是近些年来学术界里难得的一部有关杜光庭道教哲学研究的力作。以此，我写了这一小序，以祝贺这一论著的公开出版。

写于北京大学哲学系 许抗生

· 2005年5月20日

## 《儒道释博士论文丛书》编委会

**主 编：**汤伟侠(执行) 卿希泰(执行) 罗中枢

**副主编：**唐大潮 李 刚 潘显一

**编 委** (以姓氏笔划为序)：

尤汉基	邓锦雄	汤伟侠	汤伟奇
余孝恒	吴景星	李 刚	陈 兵
陈国超	罗中枢	周田青	赵志铝
赵镇东	赵耀年	段玉明	段志洪
钦伟刚	骆晓平	卿希泰	唐大潮
翁永年	郭 武	黄小石	梁赞荣
潘显一			

《儒道释博士论文丛书》由香港圆玄学院资助出版

## 《儒道释博士论文丛书》缘起

国家“985”二期工程四川大学宗教与

社会研究创新基地首席科学家

《儒道释博士论文丛书》

编委会主编 卿希泰

儒道释是中华民族传统文化的三大支柱，源远流长，内容丰富，影响深远，它对中华民族的共同心理、共同感情和强大凝聚力的形成与发展，均起了极其重要的作用，是我们几千年来战胜一切困难、经过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器，在今天仍然显示着它的强大生命力，并在新的世纪里，焕发出更加灿烂的光彩。

自从1978年中国共产党十一届三中全会确立改革开放路线以来，我国对儒道释传统文化的研究工作，也有了很大的发展，在全国各地设立了许多博士点，使年轻的研究人才的培养工作走上了有计划有组织地进行的轨道，一批又一批的博士毕业生正在茁壮成长，他们是我国传统文化研究方面的一支强大的新生

力量，是有关各学科未来的学术带头人。他们的博士学位论文有一部分在出版之后，已在国内外的同行学者中受到了关注，产生了很好的影响。但因种种原因，学术著作的出版甚难，尤其是中青年学者的学术著作出版更难。因此还有相当多的博士学位论文难以及时发表。不及时解决这一难题，不仅对中青年学者的成长不利，且对弘扬中华传统文化，促进学术交流也不利。我们有志于解决此一难题久矣，始终均以各种原因未能如愿。近与香港圆玄学院商议，喜得该院慨然允诺捐资赞助出版《儒道释博士论文丛书》，这将是学术界的一大盛事，长期坚持下去，必然会产生它的深远影响。

本丛书面向全国（包括港澳台地区）征稿。凡是以研究儒、道、释为内容的博士学位论文，皆属本丛书的出版范围，均可向本丛书的编委会提出出版申请。

本丛书的编委会是由各有关专家组成，负责审定申请者的博士学位论文的入选工作。我们掌握的入选条件是：（1）对有关学科带前沿性的重大问题作出创造性研究的；（2）在前人研究的基础上有新的重大突破、得出新的科学结论从而推动了本学科向前发展的；（3）开拓了新的研究领域、对学科建设具有较大贡献的。凡具备其中的任何一条，均可入选。但我们对入选论文还有一个最基本的共同要求，这就是文章观点的取得和论证，都须有科学的依据，应在充分占有第一手原始资料的基础上进行，并详细注明这些资料的来源和出处，做到持之有故，言之成理，避免夸夸其谈，华而不实。我们提出这个最基本的共同要求，其目的乃是期望通过本丛书的出版工作，在年轻学者中倡导一种实事求是地、一步一个脚印地进行学术研究的严谨学风。

由于编委会学识水平有限和经验与人力的不足，难免会有这样或那样的失误，恳切希望能够得到全国各有关博士点和博士生导师以及博士研究生们的大力支持和帮助，对我们的工作提出批评和建议，加强联系和合作，给我们推荐和投寄好的书稿，让我们一道为搞好《儒道释博士论文丛书》的出版工作、为繁荣祖国的学术文化事业而共同努力。

2005年8月5日于四川大学宗教与社会  
研究创新基地、道教与宗教文化研究所



## 作者简介

金兑勇，男，1969年出生，韩国人。哲学博士、（韩国）汉阳大学讲师。1992年毕业于汉阳大学哲学系。1999年毕业于国立台湾大学哲学研究所获硕士学位。2000～2005年就读于北京大学哲学系并获博士学位。曾发表《〈中庸〉的“性”观念研究》、《老子道论的思路探索》、《王真〈道德经论兵要义述〉初探》等论文。

## 内容简介

杜光庭《道德真经广圣义》是唐玄宗《道德经》注疏之后近一个半世纪几于绝响的道教《道德经》注疏学的复兴。《道德真经广圣义》的《序》所载的《道德经》的宗意、名义、体例，《道德经》注疏的目录、宗趣以及老子史事可以说是历代道教老学的总结。杜光庭的哲学思想由道本论、道性论、成仙论、理国理身论等四个方面组成。在道本论中，认为大道，以虚无为体，以通生为用，道为体用相资而生万物，并认为道就是“虚无微妙之气”，为“道气”，“道通一气而生化万物”。在道性论中，认为道以清静为性，而人之本性来源于道，故人的本性清静，只是为情所牵累，只有心境俱忘，才能超脱成仙。在成仙论中，主张以修心为本的形神双修，神形俱全方可得道成仙。在理国理身论中，认为神仙并不一定要出世，而是可入世的，在世间，得道的圣人经世治民则其世可为仙界，其民可为仙人。

## 目 录

序 .....	许抗生 ( 1 )
前言 .....	( 1 )
第一章 杜光庭与《道德真经广圣义》 .....	( 9 )
第一节 杜光庭的生平与著作 .....	( 9 )
一 生平 .....	( 9 )
二 著作 .....	( 15 )
第二节 《道德真经广圣义》的体例与诠释方式 .....	( 23 )
一 《道德真经广圣义》的版本 .....	( 23 )
二 《道德真经广圣义》的体例 .....	( 31 )
三 《道德真经广圣义》的诠释方式 .....	( 38 )
1. 广引众文 .....	( 39 )
2. 穷其指意 .....	( 55 )
3. 广不破圣义 .....	( 59 )
第二章 《道德真经广圣义》论《道德经》及老子 .....	( 68 )
第一节 《道德经》的意义与体例 .....	( 68 )
一 《道德经》的宗意 .....	( 68 )

---

二 《道德经》的名义 .....	( 78 )
三 《道德经》的体例 .....	( 86 )
第二节 《道德经》注疏的目录与宗趣 .....	( 89 )
一 目录 .....	( 89 )
二 宗趣 .....	( 97 )
第三节 老子史事论 .....	( 104 )
第三章 《道德真经广圣义》的道教哲学 .....	( 112 )
第一节 道本论 .....	( 112 )
一 “道”“可道”与体用 .....	( 112 )
1. 道以虚无为体 .....	( 120 )
2. 道以通生为用 .....	( 122 )
3. 道为万物之本 .....	( 124 )
二 道通以一气生化万物 .....	( 129 )
1. 道气与万物 .....	( 131 )
2. “玄元始”三气与“阴阳”二仪 .....	( 134 )
3. 三一说 .....	( 138 )
三 道德体用 .....	( 143 )
第二节 道性论 .....	( 150 )
一 道以自然为性 .....	( 150 )
二 性情本末 .....	( 154 )
1. 性分不同 .....	( 159 )
2. 九品说 .....	( 161 )
3. 实教与权教 .....	( 163 )
第三节 成仙论 .....	( 166 )
一 神形双修 .....	( 166 )

---

二 安静心王 .....	(172)
1. 人之难伏在于心 .....	(174)
2. 心寂境忘 .....	(176)
3. 心境俱忘 .....	(178)
第四节 理国理身论 .....	(180)
一 国之人同身之气 .....	(186)
二 道德 无为 .....	(187)
三 身理则国理 .....	(193)
结言 .....	(195)
附录 论《太上老君说常清静经注》 .....	(198)
参考文献 .....	(215)

## 前 言

---

本书是对杜光庭（850—933）《道德真经广圣义》的道教哲学之研究。唐玄宗在位期间，把李唐王朝的崇道活动推向了高潮，道教得到了前所未有的发展，但是，经过安史之乱和黄巢起义的猛烈震荡，唐王朝的统治江河日下，道教的影响也逐渐趋于低落。在这种形势下，道门中的一些有识之士，纷纷致力于道教神话、理论、方术、斋醮科仪的研究和建设，为维护和加强对道教的信仰作了不懈的努力，杜光庭就是最突出的一位<sup>①</sup>。

唐末五代时期“道门领袖”的杜光庭一生勤奋，学识渊博，著述甚丰，被时人誉为“词林万叶，学海千寻，扶宗立教，天下第一”。杜光庭的著述涉及内容广泛，如宇宙起源、老子创世神

---

<sup>①</sup> 卿希泰《中国道教史》（第二卷），成都：四川人民出版社，1996年，414页。

话、人类的自然生命、国家的政治理想、道教教理教义、道教斋醮科仪、神仙胜境洞天福地、道教女仙谱系等等。其中,《道德真经广圣义》是杜光庭道教思想的最具代表性著述。

唐代道教尊崇老子,对《道德经》的注疏是唐代道教最重要的理论活动。隋唐时代的道教对《道德经》的理解,可分为四个阶段:起初把它当作讲内修的长生书,此一时期,河上公本流传最广,类似河上公注的思想,是《老子节解》;后来是用佛教精神注老,其代表作是成玄英的《老子疏》;第三个阶段对《道德经》精神的理解,是内以修身,外以治国。讲修身,有的和长生相联系,如李荣《老子注》,有的讲清心寡欲,如唐玄宗《道德经》注疏。讲治国,有的讲清静无为,如李荣、唐玄宗以及李约《老子新注》,有的将治国扩大到用兵,如王真《老子论兵要义疏》,有的企图以儒解老,如陆希声《道德真经传》,这是最长,也是最重要的时期;唐末,杜光庭作《道德真经广圣义》,重讲肉体长生,可算《老》的第四个阶段<sup>①</sup>。

《道德真经广圣义》事实上是唐玄宗《道德经》注疏之后近一个半世纪几近绝响的道教《道德经》注疏学的复兴。总观唐代《老子》学术,唐玄宗《道德经》注疏的出现是一条分界线。盛唐以前注解《老子》者,《新唐书·艺文志》著录六十余家,杜光庭《道德真经广圣义》的《序》载述注解者也有六十家之众,其注疏家大多是盛唐以前人。然而,盛唐之后,注《老》者几希,传世者仅陆希声、杜光庭、强思齐三人而已,陆、杜、强氏三人皆是唐末五代人,是《老子》学术失坠于晚唐,近一个半世

<sup>①</sup> 李申《唐代的〈老子〉注疏》,《道家文化研究》,第二辑,304页。

纪。陆希声《道德真经传》以儒解《老》，以道为体，名为用，仁义为道德。强思齐《道德真经玄德纂疏》以唐玄宗注、疏为主，辅以河上公、严君平、李荣注和成玄英疏，几乎全部引用前人注疏，不参己见<sup>①</sup>。因此，杜光庭《道德真经广圣义》可以说是近一个半世纪几于绝响的道教《老子》学术之真正的复兴。尤其是，《道德真经广圣义》的《序》所载的《道德经》的宗意、名义、体例，《道德经》注疏的目录、宗趣以及老子史事可以说是历代道教老学的总结。

如此看来，通过对杜光庭《道德真经广圣义》的研究，不仅可以理解唐末五代的道教《道德经》注疏学的理论水平，且能观看道教老学发展的轨迹。

## 二

近几十年来，唐代道教哲学受到学者的关注，尤以重玄学成为唐代道教哲学研究的核心课题。但其研究集中在成玄英、李荣等初唐道教学者身上，还没扩展到唐末五代。杜光庭的研究也不例外。虽然最近一些年轻学者逐渐关注杜光庭与《道德真经广圣义》，但对杜光庭哲学思想方面的研究还是不足的。目前，关于杜光庭的研究专著有：

法国学者傅飞岚（Franciscus Verellen）著《杜光庭 850～

---

<sup>①</sup> 关于盛唐以后《道德经》注疏的情况，参见卢国龙著《中国重玄学》，北京：人民出版社，1993年，411—413页。

933: 中古中国的一个道教皇家侍从》(Du Guangting 850~933: Taoiste de cour a la fin de la china medievale)。这是傅氏的博士论文, 1989年在法国出版(Paris: College de france), 该书的法文版尚未译成中文。法国学者梅尼尔(Evelyne mesnil)有对此书的评论, 书评的中译本载于《宗教学研究》(四川) 2002年第2期。

傅飞岚著《道教视野中的社会史: 杜光庭(850~933)论晚唐和五代社会》(Social History in Tsoist Perspective: Du Guangting (850-933) on Contemporary Society)。该书的中英文对照本, 由香港中文大学崇基学院与中国社会研究中心出版, 香港星图书有限公司2001年发行<sup>①</sup>。

董恩林撰《唐代老学研究: 以成玄英、李荣、唐玄宗、杜光庭〈道德经〉注疏为个案》<sup>②</sup>。这是华中师范大学历史文献研究所博士论文(2001年)。董氏以该博士论文为基础, 著述《唐代老学: 重玄思辨中的理身理国之道》(中国社会科学出版社, 2002年)与《唐代〈老子〉诠释文献研究》(齐鲁书社, 2003年)。该两部书中值得参考的是对《道德真经广圣义》诠释方式的研究部分。董氏通过与其他唐代《道德经》注疏比较来研究《道德真经广圣义》的诠释原则。

孙亦平著《杜光庭思想与唐宋道教的转型》。这是孙氏的博士论文(南京大学, 2003年), 2004年由南京大学出版社出版。该书可以说是目前对杜光庭思想的研究成果中最全面的学术专

---

① 关于傅飞岚的著作, 参见孙亦平著《杜光庭思想与唐宋道教的转型》, 南京: 南京大学出版社, 2004年, 24页。

② 董氏的论文中, 对杜光庭《道德真经广圣义》研究的文略。

著。该书中值得参考的是对唐至宋的道教思想发展史上杜光庭思想的地位之研究部分。孙氏分杜光庭思想为宇宙论、重玄学、心性论、修道论，并说明杜光庭思想与唐宋道教的理论转型之间的关系。

周西波著《杜光庭道教仪范之研究》（台北：新文丰出版股份有限公司，2003年）。该书可以说是目前对杜光庭仪范的研究成果中最全面的学术专著。在该书中，周氏除了对杜光庭各类仪范之综合整理与介绍外，还探讨仪节程序的流程、意义、规则以及仪式中所用各类文体的类别、形制、内容、来源等。

罗争鸣撰《唐五代道教小说研究：以杜光庭为中心》。这是复旦大学中文系博士论文（2003年）。该文中值得参考的是对杜光庭生平的研究部分。罗氏广泛地运用历史记载，以考证杜光庭生平的一些问题。

罗月华撰《杜光庭〈道德真经广圣义〉研究》。这是台湾淡江大学中文系硕士论文（1998年）。该文中值得参考的是对杜光庭《道德真经广圣义》引用经典的研究部分。罗氏仔细地考察了杜光庭《道德真经广圣义》引用经典以及其与唐玄宗《道德经》注疏引用经典之间的关系，并编写了一个杜光庭《道德真经广圣义》引用经典统计表。

### 三

本书以以往研究成果为基础来讨论杜光庭《道德真经广圣义》的道教哲学体系。道教在东汉创教之初，便奉老子为崇高之天神及祖师，以老子所著《道德经》为圣典，以《道德经》中所

提出和议论的概念、范畴“道”与“德”为最根本的宗教原理。因此，道教信奉阐扬的“道”与“德”，便是道教的教理。在这种宗教原理的基础上派生出来的膜拜对象、修持理论、规范思想、行动准则等等，均为教理之演绎，谓之教义<sup>①</sup>。宗教在本质上是一种信仰，宗教信仰具体体现为教义，要使这些教义让人相信，就必须有思辨的哲学论证。汤一介先生说：“完整意义的宗教必须有其宗教教义的理论体系，这个体系要有它的哲学基础，因而它的宗教教义的思想体系决不能是纯粹的胡说八道，而总是有某种对人生的深刻思想内容，有成系统的哲学理论。”<sup>②</sup> 宗教信仰展示的是人类精神生活的深层面，追求的是某种神圣的体验，这种体验的升华与结晶就是宗教哲学。道教哲学也不例外，是为其教义服务的，是其教义的思想理论基础。宇宙论、人生观、认识论和伦理学是道教哲学的组成部分。神仙不死之“道”是道教哲学的中心范畴，神仙存在和人能成仙不死是其两个基本命题，论证人有无成仙的内外根据、人成仙取何途径是其思想体系中最主要的方面。而且，道教哲学就是从一定的哲学立场出发探讨道教的信仰以及人与神仙的关系等，并从哲学的高度加以阐释<sup>③</sup>。本书的主要探讨对象就是杜光庭《道德真经广圣义》的道教哲学。杜光庭在《道德真经广圣义》中如何诠释万物的本体即“道”、众生与神仙的存在及两者之间的关系、众生成仙的方法等

① 李养正《道教概说》，北京：中华书局，1996年，215页。

② 汤一介《魏晋南北朝时期的道教》，台北：东大图书股份有限公司，1991年，11页。

③ 关于“道教哲学”的意义，参见李刚撰《道教哲学刍议》，《哲学研究》，1989年第10期，37—43页。

等是本书的主题。

《道德真经广圣义》的体例与一般《道德经》注疏不同，其中除了引用、注解《道德经》的原文，还引用、解说唐玄宗《道德经》注疏文，所以其体例有需要研讨的部分。而且，《道德真经广圣义》的内容大体上分为两个部分，一部分主要叙述《道德经》其书及老子其人，其内容载于《道德真经广圣义》的《序》（《道德真经广圣义》卷一至卷五）中；另一部分叙述《道德经》哲学思想，其内容载于《道德真经广圣义》的《道德经》本文注解中（《道德真经广圣义》卷六至卷五十）。从而本书的叙述内容如下：

首先，在第一章中说明杜光庭其人和《道德真经广圣义》其书。在第一节中，以以往有关杜光庭生平的考证成果为基础，梳理杜光庭的学术经历。并简介杜光庭的著作及其主要内容。在第二节中，先研讨《道德真经广圣义》的版本和体例，而后分“广引众文”、“穷其指意”、“广不破圣义”等三个部分来解释《道德真经广圣义》的诠释方式。

第二章则讨论《道德真经广圣义》所论的《道德经》其书及老子其人。在第一节中，分“理国”和“理身”等两大类来研讨《道德真经广圣义》所提出的三十八条《道德经》宗意的意义，并讨论《道德真经广圣义》所诠释的《道德经》的名义和体例。在第二节中，说明《道德真经广圣义》所列出的历代《道德经》注疏目录的学术价值，并研讨《道德真经广圣义》所提出的《道德经》注疏家的宗趣指归。在第三节中，说明《道德真经广圣义》所提出的老子三十个位号及有关老子史事的看法。

第三章则讨论《道德真经广圣义》的哲学思想。杜光庭在

《叙经大意解疏序引》中说：《道德经》宣“道德生畜之源”与“经国理身之妙”，“莫不尽此”。因此，杜光庭在建立其自己的论《老》道教哲学思想体系时，就是围绕着这两个主题而展开的。在第一节中，说明《道德真经广圣义》的道本论思想，其主要讨论的内容是道体义、道用义、道气义、道德义等。在第二节中，说明《道德真经广圣义》的道性论思想，其主要讨论的内容是道性义、性情义、性分义、九品义等。在第三节中，说明《道德真经广圣义》的成仙论思想，其主要讨论的内容是神形义、心境义等。在第四节中，说明《道德真经广圣义》的理国理身论思想，其主要讨论的内容是圣人义、理国理身义等。

此外，在附录中讨论杜光庭的另一部哲学思想著作即《太上老君说常清静经注》。《道德真经广圣义》虽是代表杜光庭道教哲学的体系之著作，但该书毕竟是对唐玄宗《道德经》注疏的诠释著作。杜光庭在开展自己的哲学思想时多少被唐玄宗《道德经》注疏的思想内容所限制。因此，对《太上老君说常清静经注》的讨论，以此作为杜光庭《道德真经广圣义》的道教哲学之简要。

## 第一章 杜光庭与《道德真经广圣义》

### 第一节 杜光庭的生平与著作

#### — 生平

杜光庭，字宾圣，道号东瀛子，别称为广成先生、华顶羽人、弘教大师、广德先生、天师等，处州人。生于唐宣宗大中三年（850），卒于后唐明宗长兴四年（933），享年八十四<sup>①</sup>。杜光庭一生历仕于唐与前蜀，其职为麟德殿文章应制、上都太清宫内

---

<sup>①</sup> 《历世真仙体道通鉴》卷四十：“后唐庄宗（明宗）长兴四年癸巳十一月，光庭八十四岁。一旦披法服作礼辞天，升堂趺坐而化。”史籍多谓杜光庭享年八十五岁，如《蜀梼杌》卷上：“卒于蜀，年八十五，颜貌如生，众以为尸解。”《十国春秋》卷四十七：“年八十五卒，颜貌如生，人以为尸解，葬于清都观后。”但只有终岁，无记其生卒年。今从八十四岁说。

供奉、户部侍郎、谏议大夫、光禄大夫、检校太傅太子宾客、传真天师崇真馆大学士、文馆大学士等<sup>①</sup>。杜光庭晚年隐居于青城山白云溪，死后葬于清都观。为人性简而气清，量宽而识远，方干见之谓曰：“此宗庙中，宝玉大圭。”<sup>②</sup> 新旧《唐书》和新旧《五代史》均无杜光庭传。其传见于《十国春秋》卷四十七、《五代史补》卷一、《宣和书谱》卷五、《历世真仙体道通鉴》卷四十等。

杜光庭少喜读经史，博极群书，志趣超迈，工于词章翰墨之学，“为时巨儒”<sup>③</sup>。唐懿宗设万言科选士，杜光庭赴京长安，试其艺不中，乃奋然弃儒衣冠入道，事天台道士应夷节，始学道术，《历世真仙体道通鉴》卷四十载应夷节的师承系统：“上清大法自陶隐居传王远知，王传潘先生，潘传司马练师，司马传薛季昌，薛传田良逸，田传冯惟良，冯传夷节也”，故杜光庭为司马承祯的第五传弟子。郑畋荐于朝，僖宗召见，赐以紫服象简，充麟德殿文章应制，举为道门领袖，“当时推服皆曰：学海千寻，辞林万叶，扶宗立室，海内一人而已。”<sup>④</sup> 时年杜光庭大约二十

---

① 关于杜光庭的字、道号、别号、籍贯及官职，参见王璞撰《杜光庭事迹考辨》（《前后蜀的历史与文化——前后蜀历史与文化学术讨论会论文集》，四川：巴蜀书社，1994年，84—93页）、罗争鸣撰《杜光庭生平的几个问题的考证》（《宗教学研究》，2002年第4期，84—89页）和《杜光庭获赠师号、紫衣及封爵、俗职阶品考》（《宗教学研究》，2003年第3期，109—111页）。

② 《十国春秋》卷四十七。

③ 《赤城集》卷三十五。

④ 《历世真仙体道通鉴》卷四十。

五岁<sup>①</sup>。

乾符三年(876)至乾符六年(879),杜光庭在三蜀乃至汉水流域的均州游访圣迹、纂记异闻,《道教灵验记》卷二《青羊肆验》云:“以其它卖与度支院官陈平,事乃丙申年(876)春也。余诣陈,访其地已有此宫,因问其所以,陈为余道之。不二年,陈随相国高燕公下江陵。”《神仙感愚传》卷一云:“丁酉年(877),于西川蒙阳见张道士云:‘天师降受道法,远近敬而事之。’因聆其天师降教之事……未可详验,聊以记其异也。”《道教灵验记》卷三《均州白鹤观野火自灭验》云:“乾符己亥岁(879),因游访灵迹,观亦俨然。有老叟话兹灵应,尝记祥异,题于殿壁。”

中和元年(881),黄巢义军攻占长安,杜光庭随从僖宗“幸兴元”,后至成都以逃避兵乱。在成都期间,杜光庭曾奉敕修斋设醮,《道教灵验记》卷十四《僖宗青城斋醮验》云:“中和辛丑岁(881)僖宗驻蹕成都……余奉敕与高品赐紫郭遵泰奏于丈人观,修周天大醮,宗玄观置灵宝真文道场。”又《道教灵验记》同卷《僖宗奉青城醮验》云:“僖宗皇帝中和元年辛丑七月十五日诏内臣袁易简、敕史王滋、县令崔正规与余诣山修醮。”

---

① 《五代史补》卷一云:“时长安有潘尊师者,道术甚高,为僖宗所重。光庭素所希慕,数游其门。当僖宗之幸蜀也。”“驾回,诏潘尊师,使于两街求其可者。”“僖宗召而问之,一见大悦,令披戴仍赐紫衣。”故有人由此推断,僖宗应是出奔西蜀,四年后(光启元年,885)驾回京师才见到杜光庭。然僖宗中和元年(881)退避成都时,杜光庭在蜀曾奉诏修醮。《道教灵验记》卷十四《僖宗青城斋醮验》云:“中和辛丑岁(881),僖宗驻蹕成都……余奉敕与高品赐紫郭遵泰奏于丈人观(成都),修周天大醮。”同卷《僖宗封青城醮验》又云:“僖宗皇帝中和元年辛丑七月十五日诏内臣袁易简、敕史王滋、县令崔正规与余诣山修醮,封为五岳丈人、希夷直君。”故《五代史补》说法不足为信。

中和四年(884)六月,黄巢败亡。光启元年(885)正月,僖宗驾回长安,杜光庭扈从还京,《道教灵验记》卷六《三泉黑水老君验》云:“时僖宗大驾还京,光庭获备护卫。”《太上录斋仪》卷五二云:“余属兹艰会,漂寓成都,扈辟还京。”回到京师,杜光庭搜访道经,并奏置玄元观,《道教灵验记》卷六《阆州石壁成文自然老君验》云:“光启年,大驾还京,奏置玄元观,宠诏褒允,至今郡中水旱祈祝,灵验益彰矣。”《太上黄箓斋仪》卷五二云:“扈辟还京,淹留未几,再为搜括,备涉艰难。新旧经浩,仅三千余卷。”但同年冬,因王重荣、李克用用兵,进逼京城,僖宗再次出逃。此次,杜光庭随僖宗逃至兴元,然后撇开僖宗,离兴元赴成都。自此杜光庭遂留于蜀<sup>①</sup>。

从光启二年(886)至天复七年(907),杜光庭曾隐居青城山白云溪,《录异记》卷八云:“乾宁三年(896)丙辰……督役者驰其二以白司徒,命使者入青城山云溪山居役示余。”《宋史》卷四五八《张愈传》云:“张愈,字少愚……为置青城山白云溪杜光庭故居以处之。”其间,杜光庭主要从事道经的搜集与编撰,《太上黄箓斋仪》卷五二《转经》云:“重游三蜀,更欲搜扬,累

---

① 关于杜光庭入蜀,有两种说法:其一,杜光庭一生曾三度入蜀。第一次入蜀是在876年春季至877年夏季之间,第二次入蜀是在881年,在蜀中滞留四年后,于885年返回长安,又于886年第三次入蜀,从此再没离开过蜀境(王璞,“杜光庭入蜀时间小考”,《宗教学研究》,1995年第1·2期,31—32页);其二,杜光庭曾两次入蜀。第一次,早在僖宗广明元年(880)年出逃长安之前,就已在三蜀乃至汉水流域的均州游访圣迹、纂记异闻,后来“漂寓成都”,并非中和初随僖宗一起赴蜀。在成都期间,光庭曾奉敕修斋设醮,四年后(光启元年),扈从僖宗还京,同年底,又从僖宗幸兴元,并在此地撇开僖宗,“乞游成都”。此即光庭第二次入蜀,并终老于成都(罗争鸣《杜光庭两度入蜀考》,《宗教学研究》,2002年第1期,100—103页)。今从杜光庭三度入蜀说。

阻兵锋，未就前志。时大顺二年（891）辛亥八月三日庚辰，成都玉局化”。《洞天福地岳渎名山记序》云：“聊记所营郡县及仙坛宫观，大数而已。天复辛酉（901）八月四日癸未华顶羽人杜光庭于成都玉局编录。”《道德真经广圣义序》：“纂成广圣义三十卷。大明在上，而燭火不休；巨泽覆天，而灌溉不息，诚不知量，粗备阙文。天复元年（901）龙集辛酉九月十六日甲子序。”《太上黄箓斋仪》卷五七《八天真文》云：“具有成法，共弘之焉。天复元年（901）辛酉十月五日癸未，天姥峰羽衣杜光庭宾圣序。”

公元907年，朱全忠在大梁废唐哀帝，自立为帝，改国号为梁。与此同时，王建也在成都称帝，仿三国时刘备，立国号为蜀。前蜀王建即皇帝位后5年，杜光庭方为太子元膺师，此后尊崇有加，官爵曾至金紫光禄大夫、左谏议大夫，封蔡国公、进号广成先生，后又除户部侍郎。王建赞杜光庭曰：“昔汉有四皓，不如吾一先生足矣。”<sup>①</sup>王建死后，王衍继立，乾德三年（921），“受道箓于苑中”，又遵他为崇文阁大学士，加传真天师称号，此后不久即解官归隐青城山白云溪。“光庭八十四岁，一旦披法服，作礼辞，天陛堂趺坐而化，颜色温粹，宛若其生，异香美室，久之乃散。”<sup>②</sup>葬于清都观，后人称之为尸解。

杜光庭学识渊博，精通经典，他曾说：“予初学于上庠而国子监书籍皆备，先读天文神仙之书，次日览经史子集，一月之内，分布定日而习之。一日诵经书，二日览子史，三日学为，四

① 《历世真仙体道通鉴》卷四十。

② 同上。

日记故事，五日游息，凡五事，每日各六日，如此不五七年，经史备熟。”<sup>①</sup>杜光庭器重儒者，《十国春秋》卷四七云：“光庭荐儒者许寂、徐简夫以侍东宫。”杜光庭亦与和尚为友，《五代史补》卷一《贯休与杜光庭嘲戏》云：“一日，二人并辔于通衢，而贯休马忽坠粪，光庭连呼‘大师大师，数珠落地’，贯休曰：‘非数珠，盖大还丹耳。’”

杜光庭奉行“上清紫虚吞日月气”，一生致力于道教神话、理论、方术、斋醮科仪的研究和建设以及道经的搜集和编修，后人常评杜光庭谓：“道法科教，自汉天师暨陆修静撰集以来，岁月绵邈，几将废坠，遂考真伪，条例始末，故天下羽属永远受其赐。”<sup>②</sup>从道教史上看，自寇谦之革除三张旧法、陆修静有见于天师道科律废弛，制立仪规以降，道教渐成为一门制度化宗教。初盛唐以前，又先后有金明七真作《三洞奉道科戒营始》、张万福对科戒仪范进行系统的整理，道教的制度化、规范化便适应了作为李唐“国教”的形势。但安史之乱后，道教浸微，科教不振，宫观山林多受战火渔猎之灾。迨及唐末离乱，道教科律仪轨，诚有“几将废坠”之虞。为了重振道教声势以诱化时俗，杜光庭对科律仪轨再次进行全面系统的整理。杜光庭所整理删定的科律，属陆修静灵宝法一系。此后道教科仪都是这一系的沿革<sup>③</sup>。今人陈国符先生断定，在道书经唐末五代战火摧毁之后，杜光庭在蜀中重建《道藏》<sup>④</sup>。日本湊德忠先生也肯定，只是由

① 《历世真仙体道通鉴》卷四十。

② 同上。

③ 卢国龙《中国重玄学》，北京：人民中国出版社，1993年，485页。

④ 陈国符《道藏源流考》，上海：中华书局，1949年，131—135页。

于杜光庭同几位道士的努力收集，才有了北宋真宗时代“称为《道藏》的道教的一切经典”<sup>①</sup>。

此外，杜光庭还有相当高的艺术修养，除了善于撰写精美的青词，书法也别有风格，自是一家<sup>②</sup>。《宣和书谱》卷五云：“喜自录所谓诗文，而字皆楷书，人争得之，故其书因诗文，而有传。要是得烟霞气味，虽不可以拟伦羲献，亦非世俗所能到也。”杜光庭除楷书外，还对隶书颇有造诣，并撰写《隶书解》诠释隶书的由来。

## 二 著作

杜光庭，终其一生，著述宏富，仅收入《道藏》的著作就有二十七种，《全唐文》收有他的文章三百二篇。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<sup>③</sup>。

《道藏》题名为杜光庭所著述、编、集者有二十八种，属洞玄部者有二十四种，洞神部者有三种，正一部者有一种。下面，据朱越利先生《道藏分类解题》<sup>④</sup>分之为几类，而简介《道藏》

---

①（日）窪德忠，萧坤华译《道教史》，上海：上海译文出版社，1987年，179—181页。

② 罗争鸣《书法家杜光庭》，《华夏文化》，2001年第3期，31—32页。

③ 董恩林《唐代〈老子〉诠释文献研究》，济南：齐鲁书社，2003年，209页

④ 朱越利《道藏分类解题》，北京：华夏出版社，1996年。

所收入的杜光庭的著作<sup>①</sup>。

### 哲学·易与诸子·道家类

《道德真经广圣义》五十卷，洞神部玉诀类，羔羊景行。题“唐广成先生杜光庭述”。卷前载杜光庭序，记：“纂成广圣义三十卷”，“天复元年龙集辛酉九月十六日甲子序”。

### 哲学·斋醮·礼忏

《洞神三皇七十二君斋方忏仪》一卷，洞神部威仪类，忠。题“广成先生杜光庭删定”。述皇帝依科式向四方九天帝君、九地和太一元君普忏一切罪过。

### 哲学·斋醮·诵咒

《太上洞渊神咒经》二十卷，洞玄部本文类，始、制。一名

① 关于杜光庭著作之分类，今人有几种说法：其一，据内容而分之为八类：有通过解老注老阐述其哲学思想的，如《道德真经广圣义》、《太上老君说常清静经注》；有描写道教大小洞天福地盛状的，如《洞天福地岳渎名山记》；有进述宫观、教主、真人灵验的，如《道教灵验记》；有记载仙异神人显化事迹及怪异神物的，如《神仙感遇记》、《录异记》等；有讲本命、拜章、消灭道场科仪及其道士修真谢罪忏悔科仪的，如《道门科范大全集》；有记叙应制青词表文的，如《广成集》；有专言古今女子得道升仙之事的，如《墟城集仙录》；还有追述历代官方崇道历史的，如《历代崇道记》。其二，按编写工序而分之为五类：第一类型是杜光庭“撰述”的，如《道德真经广圣义》等；第二类型是他“修定”的，如《太上灵宝玉皇明真斋忏方仪》、《太上灵宝玉皇明真大斋言功仪》等；第三类型是他“汇集”的，如《太上黄箓斋仪》、《金箓斋启坛仪》等；第四类型是他“删定”的，如《太上洞渊三昧神呪忏谢仪》、《道门科范大集》等；第五类型是他“纂写”的，如《纂异记》。（李大华《杜光庭及其著作考》，《上海道教》，1990年1·2期，17—18页）其三，据内容而分之为三类：第一类是仙传道史，如《历代崇道记》、《道教灵验记》、《神仙感遇传》；第二类是斋醮科仪，如《道门科范大全集》、《太上黄箓斋仪》等；第三类是教理教义，如《道德真经广圣义》和《太上老君说常清静经注》。（卢国龙《中国重玄学》，北京：人民出版社，1993年，485页）

《洞渊神咒经》，简称《洞渊经》、《神咒经》，是图讖式的道教经典。卷前载杜光庭序，题“唐引驾传真天师特进检校太傅光禄大夫行尚书户部侍郎崇真馆大学士上柱国彭城郡蔡国公弘教大师金门羽客文章应制内殿供奉三教谈论广成先生食邑五千户实封一千六百户赐紫杜光庭撰”。述劫运，劝人信道转经诵咒，以召龙斩鬼，消一切灾。

#### 文学·作品综合集·诗文集类

《广成集》十七卷，洞玄部表奏类，敢毁。题“上都太清宫内供奉应制文章大德赐紫杜光庭撰”。是表奏、醮词集。

#### 文学·作品综合集·诗词集类

《太上宣慈助化章》五卷，洞玄部表奏类，毁。题“广成先生杜光庭集”。是醮斋表章集。

#### 文学·戏剧（科仪）·科仪总集类

《太上黄箓斋仪》五十八卷，洞玄部威仪类，宾一鸣。各卷首或题“唐广成杜光庭集”，或题“唐广成先生杜光庭删”。卷五内末记“庚子年（880）中元日集”，卷五二末记“大顺二年（891）辛亥八月三日庚辰成都玉局”。辑宫廷及士庶常用庆贺、安宅、消灾、去病、度幽、散坛、礼灯诸科仪。

《道门科范大全集》八十七卷，正一部，舍一甲。书中卷二十五至四十四、六十三、六十五至六十九，均题“三洞经箓弟子仲勋修（或编）”，余卷均题“广成先生杜光庭删定”，间有不着题名者。述斋醮科仪凡17类。

《无上黄箓大斋立成仪》五十七卷，洞玄部威仪类，风一食。各卷原题编辑修撰人不一，如卷十六题陆修静撰、张万福补正、李景祁集定、留用光传授、蒋叔舆修；卷十九、二十题杜光庭

集；卷二十一题杜光庭集、蒋叔與修；其余诸卷，多题留用光传授、蒋叔與修或蒋叔與编、撰。是历代黄篆斋醮仪总集。

### 文学·戏剧（科依）·醮仪类

《太上三五正一盟威阅箴醮仪》一卷，洞神部威仪类，忠。题“广成先生杜光庭删定”。述出身中上仙上灵即“阅箴”之科仪。

### 文学·戏剧（科依）·斋仪类

《太上灵宝玉匱明真斋忏方仪》二仪同卷，洞玄部威仪类，化。题“广成先生杜光庭修”。述仪玉匱九幽明真科，祭十方灵宝天尊，行道忏悔。

《太上灵宝玉匱明真大斋忏方仪》二仪同卷，洞玄部威仪类，化。题“广成先生杜光庭修”。祭谢十方灵宝天尊，为帝王国家百姓祈祷。

《太上灵宝玉匱明真大斋言功仪》一卷，洞玄部威仪类，化。题“广成先生杜光庭修”。述修灵宝九幽玉匱明真迁神大斋，功圆事毕，言功设醮之仪。

《太上洞渊三昧神咒斋忏谢仪》一卷，洞玄部威仪类，化。题“广成先生杜光庭删定”。述科仪。忏十方，有祝词如卫灵咒，颂词如步虚词。

《太上洞渊三昧神咒斋清旦行道仪》二仪同卷，洞玄部威仪类，化。题“广成先生杜光庭删定”。题下注云：“原缺午晚仪”。详述读词、称法位，为皇家及一切幽灵祈祷。

《太上洞渊三昧神咒斋十方忏仪》二仪同卷，洞玄部威仪类，化。题“广成先生杜光庭删定”。述科仪。礼忏十方，实有四方、四维、上下和中央共十一方。

《金箓斋启坛仪》一卷，洞玄部威仪类，体。题“广成先生杜光庭集”。述科仪。金箓斋为皇帝而建，此为正式行道前夕启坛之仪。

《金箓斋忏方仪》一卷，洞玄部威仪类，体。题“广成先生杜光庭集”。述向十方为皇帝祈福之仪。

#### 文学·戏剧（科仪）·传授仪类

《太上三洞传授道德经紫虚箓拜表仪》一卷，洞神部威仪类，则。题“广成先生杜光庭集”。述授经传法拜表科仪。

#### 文学·戏剧（科仪）·其它仪类

《太上正一阅箓仪》一卷，洞神部威仪类，忠。题“广成先生杜光庭集”。述阅简箓出其中神将神兵之科仪。

《太上洞神太元河图三元仰谢仪》一卷，洞神部威仪类，忠。题“广成先生杜光庭修”。篇首载杜光庭序。述科仪，包括坛堂、神位、入坛、思神、上香、发炉、礼三十二天、忏告、复炉等。

#### 文学·神话类

《道教灵验记》十五卷，洞玄部传记类，常。题“广成先生杜光庭”。编首载宋徽宗序与杜光庭自序。《自序》：“作道教灵验记二十卷”。述老君、天师、真人、王母等神及宫观、尊像、经法符箓、钟磬法物、斋醮拜章等诸种灵验故事，涉及帝王将相道俗各类人等。

《箓异记》八卷，洞玄部传记类，恭。题“光禄大夫尚书户部侍郎广成先生上柱国蔡国公臣杜光庭纂”。卷前载杜光庭叙。录怪异故事一百余则。卷一为仙人故事；卷二为异人故事；后六卷为鬼神、动物、忠孝、感应、异梦、异物、墓坟等奇事异闻。

《神仙感遇传》五卷，洞玄部记传类，恭。题“广成先生杜

光庭纂”。第五卷末称“后有缺文”，多记唐五代间神仙故事。

### 历史·历史事件与史料类

《历代崇道记》一卷，洞玄部记传类，惟。卷末题“中和四年（884）十二月十五日上都大清宫文章应制弘教大师赐紫道士臣杜光庭上进谨记”。记历代皇帝、宗室、道士崇道事迹，始自周穆王，迄于中和三年（883）。

### 历史·传记·总传类

《壙城集仙箓》六卷，洞神部谱录类，竭。题“唐广成先生杜光庭集”。记圣母元君、金母元君以下女仙 37 人。

### 地理·名胜古迹（宫观山志）类

《洞天福地岳渎名山记》一卷，洞玄部记传类，鞠。题“唐广成先生杜光庭编”。卷首载杜光庭序，记“天复辛酉（901）八月四日癸未华顶羽人杜光庭于成都玉局编录”。述仙府，包括岳渎众山、五岳、十大洞天、五镇海渎、三十六靖庐、三十六洞天、七十二福地、灵化二十四等。

### 医药卫生·其他疗法·心理疗法（服符）类

《太上洞玄灵宝素灵真符》三卷，洞玄部神符类，衣。上中卷俱题“陆先生受”，下卷题“杜先生受”。卷首载杜光庭序。述服符疗病驱鬼等术。

### 医药卫生·其它疗法·精神疗法（存神）类

《太上老君说常清静经注》一卷，洞神部玉诀类，是。题“左右街弘教大师传真天师赐紫广成先生杜光庭注”。多引古经，重视经戒、元气、劝人存想神气、朝拜三元、诵持、内观。

《全唐文》卷九百二十九至卷九百四十四收录杜光庭的文章

三百三篇，其所载：《代陶福太保修涇口化请额表》、《谢新殿修篆道场表》等，表五十五种；《户部张相公修迁拔明真斋词》、《张氏国太夫人就宅修黄篆斋词》等，词二百二十种；《青城山记》、《修青城山诸观功德记》等，记八种，然其中《道教灵验记》虽名为记，实为《道教灵验记》之序文；《太上洞元灵宝素灵真符序》、《道德真经元德纂序》等，序十一种；此外，其他类型的文章有九篇，则《纪道德赋》、《奏于龙兴观醮玉局割子》、《贺江神移堰笺》、《迎定光菩萨祈雨文》、《隶书解》、《老君赞》、《无上黄篆大斋后述》、《释老君圣唐册号》、《毛仙翁传》。其中，表与词多同于《广成集》。“表”乃上表皇帝，故多歌功颂德，其内容大略有：“贺符瑞”，符瑞出则为国运昌隆之兆迹，故上表以贺，如黄云、白鹊、嘉禾、太阳合亏不亏、获神剑、鹤鸣化枯树再生等。“谢恩赐”，对于皇帝之恩德或赏赐，表书以谢，如《谢恩赐阳平山吕延昌紫衣表》、《谢宣赐道场钱表》。此外，有贺皇帝嗣位、贺疾愈、慰丧陵等相关于皇帝之事，以及对当时所发生之事件发表看法，如《贺收陇州表》、《贺诛刘知俊表》。“斋辞”、“篆词”、“醮词”则为帝王、大臣、或一般信众，修祭设醮，上章陈词。所告之神，有南帝、北帝、南头、北头、九曜、五星、二十八宿、五岳诸神等，依其各神之所司及斋醮需求，而有特定祈求之对象，如北帝“司明善恶，统御死生寿禄吉凶”（《众修北帝衙醮词》）。一般而言，不论天曹地府诸真众圣，十方尊神，天地自然都在祈求之列。至于斋醮的目的，多为忏悔谢罪，蠲除前生今世之罪咎，冤债和解，超脱灾厄，祈求祥福，进而列藉道

阶，登福乡仙品<sup>①</sup>。

《唐文拾遗》卷五十收录杜光庭的文章四篇，即《感古今赋》、《温汤洞记》、《焰阳洞记》、《鱼龙洞记》，然其中《感古今赋》仅有篇名，而无内容。

《全唐诗》卷八百五十四收录杜光庭的诗赋三十二首，则《初月》、《题仙居观》、《题鸿都观》、《题都庆观》、《赠将军》、《题鹤鸣山》、《题空明洞》、《题北平沼》、《题平盖沼》、《题本竹观》、《题福汤观》二首、《题莫公台》、《读书台》、《赠人》、《赠属州敕史》、《题剑门》、《题龙鹄山》、《富贵曲》、《咏西施》、《伤时》、《题霍山秦遵师》、《偶题》、《思山咏》、《景福中作》、《招友人游春》、《山居》三首、《纪道德》、《怀古今》、《句》。《题福汤观》以下十一首，一作郑遨诗。《纪道德》、《怀古今》二首俱一言至十五言，如《怀古今》从“古”一言始，以“不能劳神劬惕朱墨翟兮挥涕以沾襟”十五言为终。《纪道德》与《怀古今》二首之合就是《全唐文》所载的《纪道德赋》。

《全五代诗》卷四十六收录杜光庭的诗赋十九首《纪道德》、《怀古今》、《福唐观》、《平盖沼》、《仙居观》、《初月》、《题鸿都观》、《题都庆观》、《题鹤鸣山》、《题空明洞》、《题北平沼》、《题本竹观》、《题福唐观》、《题莫公台》、《题龙鹄山》、《读书台》、《赠人》、《赠蜀州刺史》、《题剑门》。

此外，《道德真经玄德纂疏》卷前载杜光庭序，记“乾德二年庚辰降圣节戊申日，广成先生光禄大夫尚书户部侍郎上柱国蔡

① 罗月华《杜光庭〈道德真经广圣义〉研究》，台湾：淡江大学中文系硕士论文，1999年，14—15页。

国公杜光庭序”。《全唐诗外篇》收录《题天坛》一首，《中国医学大成》收《王函经》三卷，《说郛》卷七收《王氏神仙传》和《仙传拾遗》，《合刻三志》志奇类收《豪客传》一卷，《颐氏文房小说》收《虬髯客传》一卷。

杜光庭的著作除今世留存外，佚文也不少，如：《王氏神仙传》、《仙传拾遗》、《道教将代传授年载记》、《混元图》、《老君宝篆》、《老君二十化诗》、《集仙传》、《阴符经注》、《圣祖历代应见图》、《玄门枢要》、《武夷山记》、《东瀛子》、《续成都记》、《兼明书》、《规书》、《古今类聚年谱图》、《安镇城邑宫阙仪》、《太上黄箓斋坛文玉诀仪》、《醮章奏仪》、《灵宝安宅斋仪》、《帝王年代小解》、《帝王年代州郡长历》、《壶中集》、《三教论》、《大宝论》等<sup>①</sup>。

## 第二节 《道德真经广圣义》的体例与诠释方式

### 一 《道德真经广圣义》的版本

杜光庭《道德真经广圣义》之现存版本是《道藏》五十卷本。《道德真经广圣义》属洞神部玉诀类，《道藏目录详注》卷三：“炁字号计十卷，道德真经广圣义卷一之十；羊字号计十三

<sup>①</sup> 关于杜光庭的佚文，参见张亚平撰《杜光庭著述叙录》（《四川文物》，1999年6期，18—25页）。

(四)，道德真经广圣义卷十一之二十四；景字号计十三卷，道德真经广圣义卷二十五之三十七；行字号计十三卷，道德真经广圣义卷三十八之五十。”又《老子翼·采摭书目》：“广圣义五十卷。”然而，其他史籍谓《道德真经广圣义》为三十卷，如《宋史》卷二百五：“杜光庭道德经广圣义疏三十卷”、《通志》卷六十七：“道德经广圣义三十卷”、《文献通考》卷二百一十一：“道德经广圣义三十卷”、《崇文总目》卷五：“道德经广圣义三十卷”。日本有旧抄写本《道德真经广圣义》三十卷，见于日本森立之《经籍访古志》、岛田翰《古文旧书考》。不仅如此，杜光庭在《道德真经广圣义》的自序中说：“纂成广圣义三十卷。”如此看来，《道德真经广圣义》原本是三十卷，《道藏》编纂者编修过程中变三十卷为五十卷。这本书，自撰成至今，未曾失传，保存比较完整。

《道藏》洞神部玉诀类才字号载《唐玄宗御制道德真经疏》四卷，任继愈主编《道藏提要》说：“是书不见史志著录。卷前有《道德真经疏外传》，开列‘见行注者’六十余家，其最后一家为‘玄宗皇帝所注《道德经》上下二卷。讲疏六卷’。《外传》又曰：‘我开元至道昭肃孝皇帝……凝旒多暇，属想有归，躬注八十一章，制疏六卷……今于御注内余事略录于后……’是书皆申明玄宗御制注疏。‘以疏注之中，引经合义……后学披览，多昧本源，采摭群书，广为疏解。’称玄宗‘无为在宥四十五年’，则作于玄宗之后甚明。《续修四库全书提要》谓是书‘其非玄宗御制明矣。……此盖诸臣所撰，或后人所为也。其称疏者，即《周礼》疏，《尔雅》疏之意，或称义者，即《五经正义》之意也’。《天一阁见存书目》谓玄宗所撰《道德真经疏》十卷与四卷

本迥异，盖未详考耳。”<sup>①</sup> 笔者认为，该书疑为杜光庭《道德真经广圣义》的节选本。卷前载《道德真经疏外传》，开列“见行注者，六十余家”，评述注《老》者，记述唐玄宗《道德经》注疏的撰写理由、该书的体系及《道德经》分章的理由等。除了《道德真经疏外传》的前一段即自“太上者，起于无因”至“见行注者，六十余家，开列于后”之外，虽有省略或改写的部分，均分见于杜光庭《道德真经广圣义》的《序》、《叙经大意解疏序引》、《释御疏序》上及《释疏题明道德义》，如：

开元十一年，躬为注解，下诏曰：“在昔元圣，强着玄言。”义云：诏者，敕命之书也。在天子为诏为诰为敕为制，在皇后太子诸王为教为令，皆君命御臣，上命于下之词也。（《道德真经广圣义》卷一《叙经大意解疏序引》）

开元十一年，躬为注解，序云：诏曰：诏者，敕命之书也。在天子为诏为诰为敕为制，在皇后太子诸王为教为令，皆君上命下之词也。（《唐玄宗御制道德真经疏》卷前《道德真经疏外传》）

《唐玄宗御制道德真经疏》卷一至卷四载《道德经》原文与注释。但该书缺很多通行本的章，如 6、21、28、34、37、40、42、49、51、56、63、66 至 68、70 至 77、79 至 81 章，且各章并不完整，如宠辱章第十三：

---

① 任继愈主编《道藏提要》，北京：中国社会科学出版社，1995 年，485 页。

宠辱若惊。

义曰：且人君富有天下，尊继百王，告类上玄，君临万有，亦当馭朽自戒，纳隍轸忧，乃能享此大年，保其遐祚矣。人臣之遭遇也，九迁三接之泽，既以厚矣，兵符相印之任，亦已重矣，高冠大旆，长轂朱轮，气压伊臯，权倾卫霍，亦当夙兴夜寐，履薄临深，乃能克保福祥，免貽覆餗矣。故令尹三已而无愠，考父三命而益恭，达其理也。

大患若身。

义曰：恃宠骄盈者，《春秋》隐公四年：卫公子州吁恃宠而好兵，其臣石碯谏卫庄公曰：臣闻爱子教之义方，不纳于邪，骄奢淫佚，所自邪也。四者之来，宠禄过也。夫宠而不骄，骄而能降，降而不憾，憾而能眇者，鲜矣。公不听，明年，桓公立，州吁弑桓公，卫人杀州吁焉，是则因宠获祸矣。

该书只录《道德经》十三章首两句的解释，其以下的内容均省略。

《唐玄宗御制道德真经疏》四卷本的《道德经》本文的注解

中，除了“道可道章第一”以外<sup>①</sup>，皆节选杜光庭《道德真经广圣义》，如天下皆知章第二，“天下皆知美之为美”

义曰：……因境起念，随物生情，不守道循常，即为妄矣。神奇臭腐者，《庄子·知北游》篇黄帝谓知曰：万物一也，是其所美者，为神奇，所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐……（《道德真经广圣义》卷七）

疏：神奇臭腐，《庄子·知北游》篇黄帝谓知曰：万物一也，是其所美者，为神奇，其所恶者为臭腐。（《唐玄宗御制道德真经疏》卷一）

将欲歔之章第三十六，“鱼不可脱于渊，国有利器，不可以示人”：

义曰：……濡者，谬欺于天下也。濡者，《春秋》晋文

---

① 《唐玄宗御制道德真经疏》的“道可道章第一”疑为成玄英《道德经义疏》的节选，如对“道可道，非常道”的诠释，成玄英《道德经义疏》：“道以虚通为义，常以湛寂得名。所谓无极大道，众生之正性也。而言可道者，即是名言，谓可称之法也。虽复称可道，宜随机愜当，而有声有说，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，方契凝常真寂之道。可道可说者，非常道也。”《唐玄宗御制道德真经疏》：“道以虚通为义，常以湛寂得名。所谓无极大道，众生正性也。而言可道者，即是名言，谓可称之法也。虽复称可道，宜随机愜当，而有声有说，非真常凝寂之道也。常道者，不可以名言辩，不可以思虑知，妙绝希夷，理穷恍惚。故知言象之表，方契凝常真寂之道。可道可说者，非常道也。”又对“此两者，同出而异名”的诠释，成玄英《道德经义疏》：“两，谓无欲、有欲二观也。同出，谓同出一道也。异名者，微妙别也。原夫所观之境唯一，能观之智有殊，二观既其不同，微妙所以名异。”《唐玄宗御制道德真经疏》：“夫所观之境唯一，能观之智有殊，二观既其不同，微妙所以名异。”

公使楚怒而战，乃执曹侯卑于宋，楚果伐宋。宋文公因而战楚，楚师败绩。文公复召周襄王于河阳，以诸侯见，且使王狩，故大合诸侯，而欲以尊事天子以为名义，自嫌强大，不敢朝周，喻天王出狩，因得尽君臣之礼，皆譎而不正之事也。仲尼曰：以臣召君，不可以训。故书曰：天王狩于河阳，非其地也。若此尚为譎谬，况奸臣小人弄权欺主，得不戒而自悔乎。修道之士，内正其心，外正其行……（《道德真经广圣义》卷二十九）

疏：《春秋》，晋文公使楚怒而战，乃执曹侯卑于宋，楚果伐宋。文公因而战楚，楚师败绩。文公复召周襄王于河阳，以诸侯见，且使王狩，故大合诸侯，而欲以尊事天子以为名义，自嫌强大，不敢朝周，喻天王出狩，因得尽君臣之礼，皆譎而不正之事也。仲尼曰：以臣召君，不可以训。书曰：天王狩于河阳，非其地也。若此尚为譎谬，况奸臣小人弄权欺王，得不戒而自悔乎。（《唐玄宗御制道德真经疏》卷二）

天下柔弱章第七十八，“是谓社稷主”：

义曰：……四方向化，六合宅心，可以常奉社稷而为王。社稷者，帝王立国，左宗庙，而右社稷。宗庙者，尊祖配天之位也。社稷者，尊稼穡，备粢盛，为生民粒食之本也。言人以食为天。故有国必先社稷，故王者，社稷主也……（《道德真经广圣义》卷四十九）

疏：社稷者，帝王立国，左宗庙，右社稷，而为王矣。



器也。令小人舍负担而乘车，是小人而乘君子之器矣。故窃盗之人，思夺之矣。

富贵而骄，自遗其咎

注：富贵而骄，自遗其咎，此明锐不可揣也。骄犹心生，故咎非他与。

疏：遗，与也。富则人求之，故便欺物。贵则人下之，故好凌人。骄奢至而不期，殃咎来而谁与？因骄获咎，骄自心生，故云自遗尔。此复释揣锐也。

义曰：□□□□□□。

功成名遂身退，天之道

注：功成名遂者，当退身以辞盛，亦如天道虚盈有时，则无忧患矣。

疏：功成名遂身退，此举戒也。夫满则招损，谦便受益。惟彼天道，尚不常盈，故功成者隳，名遂者亏。钦求长保，未闻斯语。当须忘功与名，退身辞盛，如彼天道，不失盈虚，则无忧责矣。

义曰：御灾除患曰功，富贵尊荣曰名，高鸟尽而良弓藏，狡兔死而猎犬烹，势使然也……

关于杜光庭《道德真经广圣义》的撰成时期，该书卷首《序》记：“天复元年（901）龙集辛酉九月十六日序。”又《老子翼》记：“天复辛酉著广圣义五十卷。”由此推断，该书的撰成时期是天复元年或稍早，时年杜光庭大约五十二岁。

## 二 《道德真经广圣义》的体例

杜光庭《道德真经广圣义》，是以唐玄宗《道德真经》注疏为底本，参进己见而撰成的。所谓“广圣义”指该书是对唐玄宗老学思想的推广和扩充，《道德真经广圣义·序》云：

横亘古今，独立宇宙，虽诸家染翰，未穷众妙之门，多士研精，莫造重玄之境。凝旒多暇，属想有归，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。宸藻遐布，夺五云之华。天光焕临，增二曜之色。固可以季仲《十翼》，晖映二《南》。稟若亲于玄元，信躬传于太上。冠九流而首出，垂万古而不刊。则《大风》、《朱雁》之歌，诚难接武。《典论》、《金楼》之作，讵可同年。但以疏注之中，引经合义，周书鲁史，互有发明。四始漆园，或申属类。后学披卷，多瞢本源。辄采摭众书，研寻篇轴。随有比况，咸得备书，纂成《广圣义》三十卷。大明在上，而燭火不休，巨泽溥天，而灌溉不息，诚不知量，粗备阙文。

杜光庭认为，历代《道德经》注疏中，唯唐玄宗《道德经》注疏穷“众妙之门”，造“重玄之境”，兼包“修身”“理国”。但是，唐玄宗的注疏中，有“引经合义”，“周书鲁史，互有发明”，“四始漆园，或申属类”之处，恐怕“后学披卷，多瞢本源”，因而杜光庭“辄采摭众书，研寻篇轴”，“随有比况，咸得备书”，

撰成《道德真经广圣义》一书。

唐玄宗《道德经》注分《道德经》为《道经》、《德经》，凡八十一章，每章以开首三五字为名，盖依古本。唐玄宗《道德经》疏之“疏”即述疏唐玄宗《道德经》“注”。广疏经文，间申注语，间或与注义不同意见时，其疏引“又解”，其“又解”往往同于王弼、河上公等旧说。《续修四库提要》曰：“盖御注既成，颁诸天下，遍令士子传习。恐注简义深，故详疏之也。”章题下论其大旨，章末历论章次之意，皆广御注之不足也。“又解”云云，多录旧说，以备参考”<sup>①</sup>。唐玄宗《道德经》疏为唐玄宗《道德经》注作疏。唐玄宗《道德经》疏则广释其注所言的字、词、范畴及观念，且引其它经典证注义，如：

注：人生始化曰魄，既生曰魂。魄则阴虚，魂则阳满，言人载虚魄，常须营护复阳。阳气充魄则为魂，魂能运动，则生全矣。一者，不杂也。复阳全生，不可染杂，故令抱守淳一，能无离身乎？

疏：载，初也。营，护也。言人受生始化，但有虚象，魄然既生，则阳气充满虚魄。魄能运动，则谓之魂，如月之魄照日，则光生矣。故春秋子产曰：人生始化曰魄。既生魄，阳为魂，言人初载虚魄，当营护阳气，常使充满，则得生全。若动用不恒，消散阳气，则复成虚魄而死灭也。庄子曰：近死之心，莫使复阳。故令营护虚魄，使复阳全生，抱

<sup>①</sup> 任继愈主编《道藏提要》，北京：中国社会科学出版社，1995年，483—484页。

守淳一，不令染杂，无离身乎！则生全矣。此教养神也<sup>①</sup>。

其疏把唐玄宗《道德经》注的八十一章解释为后章因应前章的结构，且把每章各义分成若干层次，如：

前章明妙本生化入两观之不同，此章明朴散异因万殊而逐境，逐境则流浪，善化则归根，故首探美善妄情，次示有无倾夺，结以圣人之理，冀达还淳之由<sup>②</sup>。

唐玄宗《道德经》注疏体系有其学术渊源。这个渊源便是南朝宋文明等人受佛教论疏序经品目影响而创立的道教义疏学。如果追索其源流，则从《灵宝旧经》十部之分，陆修静进而析之为十二部，这种学风便日渐在道教中流行起来，到宋文明时已形成为例格式。这种体例格式是将一组道经分成若干品次，并叙述品次之间由浅入深、自分而合或自合而分等等联系。这种体例对道教徒解注某一种经典，也同样产生过重要影响。因循这种体例格式，成玄英为葛玄《道德经序决》作《道德经开题序决义疏》。葛玄依河上公《老子章句》，作《序决》记述老子和河上公之事，成玄英的《序决义疏》则将每义旨皆分成若干层次，各引据为证。其《开题》，不但将河上公《老子章句》的八十一章解释成后章因应前章以相构结，且就每章各“义开”为若干层。这样将

① 《道德真经广圣义》卷十一，载营魄章第十“载营魄抱一能无离乎”。

② 《道德真经广圣义》卷六，天下皆知第二。

《老子》的各章各句都解析成几个阶梯，由之层层递进<sup>①</sup>。

《道德真经广圣义》，五十卷：卷首《道德真经广圣义序》，首先，引《珠韬玉札》述“老君降迹行教”。列举历代六十余家《道德经》著述，自“节解上下（老君与尹喜解）”至“玄宗皇帝所注道德上下二卷（讲疏六卷）”，并加以分类评估，“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”。最后，评价唐玄宗《道德经》注疏，并解释他撰成《道德真经广圣义》的理由。卷一《叙经大意解疏序引》，总分为两段，“先明制疏，后解正文”。唐玄宗《道德经》注，卷前有唐玄宗的自序。《叙经大意解疏序引》的前半段就是对唐玄宗《道德经》注的自序的诠释。先解释唐玄宗注《道德经》的理由，如“詮注疏解六十余家”中有言“理国”者、自得述“修身”者、“逸轨难追其间”者，但均“未尽发挥孰窥堂奥”，故唐玄宗躬为注解。而后援引、解释唐玄宗《道德经》注的序文。《叙经大意解疏序引》的后半段先说明《道德经》的“总标宗意”，认为“道德二字者，宣道德生畜之原、经国理身之妙，莫不尽此也”，“道德经者，乃天地之至妙，有天道焉，有人道焉，有神道焉。大无不包，细无不入”，而后把宗意分为三十八别释其意义。卷二载《释老君事迹氏族降生年代》与《释老君圣唐册号》。《释老君事迹氏族降生年代》，释唐玄宗《道德经》疏的“释题”第一句“老子者，太上玄元皇帝之内号也”，其释为“老子，即太上老君也。太上谓证果尊位，玄元皇帝谓显册鸿名，内号谓真经共所标

<sup>①</sup> 卢国龙《中国重玄学》，北京：人民中国出版社，1993年，239—240页、422—426页。

载”。把“老君位号”分三十段，解名号之由起。《释老君圣唐册号》，释唐代册封老君尊号“玄元皇帝”之义。卷三和卷四分载《释御疏序》上下，诠释唐玄宗《道德经》疏的《释题》。卷五《释疏题明道德义》，前半段解释“道”、“德”、“道德”、“道德经”的名义和内涵，后半段辨析老君的降生年代、过关年代、说经时节以及历代《道德经》注疏的宗趣指归。卷六至五十，解说《道德经》原文和唐玄宗《道德经》注疏，并加入自己的哲学思想。

在《道德经》注疏体例上，《道德真经广圣义》与其他的《道德经》注疏著作不同，其中除了引用、注释《道德经》的原文，还引用、解说唐玄宗《道德经》注疏文，如：

注：埏，和也。埴，土也。陶匠和土，为瓦缶之器者也。

疏：埏，和也。埴，粘土也。注云陶匠者，《尚书》云：范土曰陶。匠范和粘土，烧成瓦器，亦取其中空虚，以用盛受物也。

义曰：和土为器，亦彰因有而用无，凡曰器用。其形万殊，大小不同，方圆各异，或巧或拙，或贱或珍，而其所用，皆用器中空无之处尔。范土曰陶者，《尚书》之辞也。舜侧微之时，耕于历山陶于河滨是也。《列仙传》云：陶公与弟子师门，皆古之陶者，善化五色之火而升天矣<sup>①</sup>。

① 《道德真经广圣义》卷十一，三十辐第十一“埏埴以为器，当其无，有器之用”。

广义的前半段即“和土为器”至“皆用器中空无之处尔”，诠释《道德经》原文的要旨，后半段即“范土曰陶者”至“善化五色之火而升天矣”，解释唐玄宗《道德经》注疏的内容。

唐玄宗《道德经》疏就是述疏唐玄宗《道德经》注，但它们对《道德经》原文的分述的体例并不完全相同，如其“注”合“道可道，非常道”和“名可名，非常名”为述“注”，但其“疏”分“道可道，非常道”和“名可名，非常名”为述“疏”。杜光庭在《道德真经广圣义》中，不仅引用“注”文，而且引用“疏”文。然而，杜光庭《道德真经广圣义》对《道德经》原文的分述的体例以唐玄宗《道德经》“疏”的体例为标准，从而《道德真经广圣义》在引用唐玄宗《道德经》“注”文时，采取如下两种方式：其一，不分“注”而置于该原文的最后一句下，如：

无名天地之始

疏：……

义曰：……

……

有名万物之母

注：无名者，妙本也。妙本见气，权與天地，天地资始，故云无名也。有名者，应用。匠成，茂养万物，物得其养，故有名也。

疏：……

义曰……①

唐玄宗《道德经》“注”合“无名天地之始”与“有名万物之母”两句而述“注”，故杜光庭把该“注”置于“有名万物之母”下；其二，据内容分“注”而随意置于该原文下，如：

道冲而用之，或似不盈

注：言道动出冲和之气……于道不敢定言。

渊兮似万物之宗

注：渊，深静也。……故似为万物之宗主也。

疏：冲，虚也。……故不正言尔，他皆仿此。

义曰：道常谦虚，而不盈满……②

唐玄宗《道德经》“注”原是合“道冲而用之，或似不盈”与“渊兮似万物之宗”两句而述“注”，但杜光庭先分之为两句，置于该原文下。

此外，有时杜光庭分“疏”而述“义”，如：

名可名，非常名

注：道者，虚极之妙用。名者，物得之所称。用可于物，故云可道。名生于用，故云可名。应用者无方，则非常于一道。物殊而名异，故非常于一。是则强名曰道，而道

① 《道德真经广圣义》卷六，道可道章第一“无名天地之始，有名万物之母”。

② 同上，卷八，道冲而用之章第四“道冲而用之，或似不盈，渊兮似万物之宗”。

常无名也。

疏：名者，称也。谓即物得道用之名也。首一字亦标宗也。

义曰：名者，正言也。标宗一字为名之本，可名二字为名之迹……

疏：可名者，言名生于用，可与立名也。非常名者，在天则曰清，在地则曰宁，在神则曰灵，在谷则曰盈，得一虽不殊，约用则名异，是不常于一名，故云非常名也。

义曰：无用则道凝，有用则名立……<sup>①</sup>

杜光庭把唐玄宗《道德经》“疏”对该原文的诠释分为两段而述“义”。

如此，杜光庭引用唐玄宗《道德经》注疏的方法有几种。但是，其“义”只置于“疏”下，不置于“注”下。而且各“疏”下一定述“义”。

### 三 《道德真经广圣义》的诠释方式

对于《道德真经广圣义》的诠释方式，杜光庭说：“谭讲之家，执文则多舛谬；古今所释，独学则或不周。今广引众文，穷

---

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷六，道可道章第一“名可名，非常名”。

其指，当明者详采<sup>①</sup>，则可明年代先后，宗趣是非矣。”<sup>②</sup>意思是，他以“广引众文”、“穷其指意”方式阐明《道德经》原文的奥义、唐玄宗《道德经》注疏义以及历代《道德经》注疏宗趣的是非<sup>③</sup>。

### 1. 广引众文

广引众文是指广泛征引各种文献资料及思想，以证成《道德经》和唐玄宗注疏的要义。杜光庭不分道书和儒书，不论经、史、子，援引相关经典诠释，故《道德真经广圣义》中其引用书的种类及次数很多。

杜光庭在《道德真经广圣义》中所援引之经典次数统计表如下<sup>④</sup>：

甲、道书类

引用书名	发挥注疏义	注疏已引书	男生引申发挥	唐玄宗注疏引
庄子	20	19	17	2

① 这一句可有两种读法：其一，“今广引众文，穷其指，当明者详采”，意思是今广泛征引各种文献资料及思想，穷求精深的旨意，应当明白的详尽采集；其二，如“今广引众文，穷其指当，明者详采”，意思是今广泛征引各种文献资料及思想，穷求所指的应当，明了的人详细采纳。笔者从前一读法。

② 《道德真经广圣义》卷五，《释疏题明道德义》。

③ 关于《道德真经广圣义》的诠释方法，参见董恩林著《唐代〈老子〉诠释文献研究》（济南：齐鲁书社，2003年，218—233页）。

④ 杜光庭《道德真经广圣义》引用经典统计表，见于罗月华撰《杜光庭〈道德真经广圣义〉研究》（台湾：淡江大学中文系硕士论文，1999年，62—63页、附录124—136页）。本文的统计表是根据罗月华的统计表而构成的。在统计表中，“发挥注疏义”，是指杜光庭对唐玄宗《道德经》注疏，予以引章据典诠释之；“注疏已引书”，是指杜光庭对唐玄宗《道德经》注疏中已援引的书或篇章，更加说明；“男生引申发挥”，是指唐玄宗《道德经》注疏未引，杜光庭男生引申发挥；“唐玄宗注疏引”，是指唐玄宗《道德经》注疏援引某书或某篇章，但杜光庭《道德真经广圣义》未进而加以说明。

引用书名	发挥注疏义	注疏已引书	另生引申发挥	唐玄宗注疏引
太玄经	2			
通玄真经 (文子)			2	
内观经			1	
冲虚真经 (列子)		1	5	
灵宝经			3	
西升经	2	1	15	1
天元经			2	
列仙传			1	
业报经			1	
化胡经			1	
黄庭经			2	
九天经			1	
本际经			1	
天文录			1	
河图			1	
阴符经			1	
素书	2			
老子想尔注			1	
生神经			1	
老君悔过经			1	
洞玄经			1	
至尔经			1	
神仙传			1	

引用书名	发挥注疏义	注疏已引书	另生引申发挥	唐玄宗注疏引
上清洞真品			1	
太上五厨经			1	
十洲记	1			
河上公注			1	
三元经			1	

## 乙、非道书类

引用书名	发挥注疏义	注疏已引书	另生引申发挥	唐玄宗注疏引
尔雅	1	2		
周易	23	17	20	1
礼记	8	3	13	2
诗经	8	3	7	
尚书	12	5	13	
春秋经传	22	10	24	1
论语	6	1	10	
家语			1	
史记	1	1	1	
字林	1			
易略例			1	
管子	1			
汉书			1	
白虎通			1	
孟子			1	

就引用经典的种类而言，杜光庭主要引用为道、儒两类；其引用次数，儒家书类 186 次超过道教书类 92 次。其原因是唐玄宗《道德经》注疏的影响。唐玄宗《道德经》注疏主要引用的书籍以儒书占多，道书有《庄子》、《列子》及《西升经》三种，且《列子》只引一次，《西升经》仅引两次。反而，唐玄宗《道德经》注疏广泛引用《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》五经及《论语》、《孟子》等儒家典籍。虽然《庄子》的引用次数最多，但引用总数，儒书 46 次超过道书 24 次。杜光庭引用儒书虽有唐玄宗《道德经》注疏的影响，但其应用儒书的功力、广泛、深入，也许与他曾应“九经举”有关<sup>①</sup>。

统计表中还要注意的是引用道书的种类和次数之增加。道书种类，自唐玄宗《道德经》注疏 3 种增至杜光庭《道德真经广圣义》30 种；其引用次数，自唐玄宗《道德经》注疏 24 次增至杜光庭《道德真经广圣义》92 次。就是说不论引用道书的种类或次数，杜光庭《道德真经广圣义》都比唐玄宗《道德经》注疏增加了甚多。而且，就唐玄宗引用的方式与内容而言，其所引用的道书，实则非以宗教的道教为出发点，乃用以辅助诠释《道德经》本义的思想，如唐玄宗《道德经》注疏解“天下之物生于有，有生于无”时，仅引《列子》“形不能生形而生影，无不能生无而生有”以呼应《道德经》原文，比起他来，杜光庭乃更以道教思想加以诠释之，他说：“道以妙无生成万物谓之自然，物之生物，形之生形谓之因缘。言物之形兆，大若天地，微若昆虫，皆资自然妙道气化而成，然而因缘分类，更相生更相成，修

<sup>①</sup> 《十国春秋》卷四十七载：“唐咸通中，应九经举不第，遂入天台山学道。”

道者纵心虚漠，抱一复元，则能存己有之形，致无涯之寿，形与道合。”<sup>①</sup> 杜光庭广《列子》所言的要旨，不仅开进妙无生成观，且阐明气化生成观。又唐玄宗援引《西升经》有两处，其一乃略引以呼应其对“道”的诠释。唐玄宗《道德经》注疏解“道者，万物之奥”云：“道者，妙本之强名，奥，内也。言道包含无外，是万物资始之所，故谓万物之奥内。《西升经》云：道深甚奥，虚无之渊，此之谓也。”<sup>②</sup> 其二则对《西升经》的意涵有不同意见，唐玄宗疏谓“《西升经》云虚无生自然，自然生道”乃是妄生先后，塞源拔本的说法。由此可知，唐玄宗对《西升经》的引用叙述，极为简略。相对地，杜光庭《道德真经广圣义》则极为重视《西升经》，不但援引的次数，于道书类中仅次于《庄子》，且应用《西升经》中的道教思想，如《道德真经广圣义》引《西升经》云：“哀人不如哀身，哀身不如爱神，爱神不如含神，含神不如守真，守真长久长存也。”即言炼养神气的长生久视之道<sup>③</sup>。如此看来，杜光庭虽因袭唐玄宗《道德经》注疏的援引儒家而诠释《道德经》要旨的方式，但作为“道门领袖”的他更多援引道教类典籍，以道教理论诠释《道德经》要旨。

道教《道德经》注疏家对儒、释二教思想的结合，唐代表现得比较明显，如在唐玄宗《道德经》注疏中，儒、释、道三教的理论都有充分的反映。杜光庭生活于唐代的晚期，当时，儒、

---

① 《道德真经广圣义》卷三十二，反者道之动章第四十“天下之物生于有有生于无”。

② 《道德真经广圣义》卷四十二，道者万物之奥章第六十三“道者万物之奥”。

③ 罗月华《杜光庭〈道德真经广圣义〉研究》，台湾：淡江大学中文系硕士论文，1999年，64—65页。

释、道三教的结合已成为思想领域中的大趋势。《道德真经广圣义》是在唐玄宗《道德经》注疏的三教结合思想的基础上，更加自觉地运用儒、释、道三教思想，诠释《道德经》<sup>①</sup>。

下面将解释《道德真经广圣义》广引三教思想诠释《道德经》的具体内容。

### (1) 以“道”释《老》

杜光庭解“而贵求食于母”说：

母者，气也。人之稟象，因气而生，气为茂养，故谓之母。……唯饵气餐和，归根复命，是所行之法尔。《黄庭经》曰：人皆食谷与五味，我食太和阴阳气。又曰：百谷之实、土地精、五味、外美、邪魔、腥臭，乱神明，胎气零。那能反老，得还婴，何不食气，太和之精，故能不死，入黄宁是也<sup>②</sup>。

河上公说：“食，用也。母，道也。”<sup>③</sup> 成玄英接着说：“人皆照察而分别，我独忽晦而忘怀，分别故爱染于色声，忘怀故贵用于真道，所以为异也。”<sup>④</sup> 意思是，世俗的人都竞逐浮华，崇尚文饰，唯有我与众不同，单单的“见素抱朴”，抱守“真道”。

① 熊铁基等《中国老学史》，福州：福建人民出版社，1997年，285页。

② 《道德真经广圣义》卷十八，绝学无忧章第二十。

③ 王卡点校《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1997年，82页。

④ 蒙文通辑校《道书辑校十种》（蒙文通文集第六卷），成都：巴蜀书社，2001年，417页。

然杜光庭解“母”为“气”，故“食母”为“食气”。而且，他更进一步引《黄庭经》的道教养生产理论解世俗的人与修道的人之差，认为世俗的人“皆食谷与五味”故“乱神明，胎气零”，相反，修道的人“食太和阴阳气”故“能不死，入黄宁”。

又杜光庭解“是以圣人执左契不责于人”说：

圣人以立教诱人，未能澄其情欲，执心虚室可以契彼清玄。心契则无为，无为则人化，不烦设法，混合真修，固无余怨之迹矣。修心之法，执之则滞着，忘之则失归，宗在于不执不忘，惟精惟一尔。心法之中，唯《定观经》得其旨矣。经曰：夫欲修道，先能捨事，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。……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，不着有无，能灭动心，了契于道，既契道已，复忘照心，动照俱心，然可谓长生久视，升仙之道尔。夫仙果虽证而有气象所拘，年运所住，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。故《西升经》云：“生我者神，杀我者心。”以其心有人我，故形有生死。无心者，可阶道矣。《灵宝经》云：“道为无心宗是也。”<sup>①</sup>

“契”即券契，就像现在所谓的“合同”。古时候，刻木为契，剖分左右，各人各执一半，以求日后相符合信。左契是负债人订立的，交给债权人收执，就像今天所说的借据存根<sup>②</sup>。河上公说：“古者圣人执左契，符合信也。无文书法律，刻契符合以为信也。但刻契为信，不责人以他事也。”<sup>③</sup>意思是，圣人待人，就如同掌握左契，只给予人而不索取别人的或别事，所以人无怨心。然而，杜光庭解“左契”为“心契”，认为“心契则无为，无为则人化，不烦设法，混合真修，固无余怨之迹”。故他更进一步引《定观经》、《西升经》、《灵宝经》阐明道教养生理论中的炼心法。

## (2) 以“儒”释《老》

杜光庭解“不善人，善人之资”说：

善人既以善行能化不善之人，则不善之人景慕服从为之使役。《论语》云：“有事，弟子服其劳。”先生者，父兄师长也。则弟子事师服膺从教也。夫人之立身，有三尊焉。事父母以孝，事君以忠，事师以敬。身体发肤，父母生之也。

① 《道德真经广圣义》卷四九，和大怨章第七十九。

② 陈鼓应《老子注译及评介》，北京：中华书局，1999年，355页。

③ 王卡点校《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1997年，301页。

道德礼乐，师以教之也。爵录品位，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<sup>①</sup>。

“有事，弟子服其劳”一句见于《论语·为政》：“子夏问孝，子曰：‘色难，有事，弟子服其劳，有酒食，先生馔，曾是以为孝’。”“不善人，善人之资”原指善人可以不善人作为借鉴之助。然而，杜光庭把“不善人”和“善人”释为父子、师弟、君臣，故这句却指不善人景慕服从善人，作为善人之使役。

杜光庭解“六亲不和，有孝慈”说：

《礼运》篇云：仲尼仕鲁于与蜡宾，事毕，游象魏之观，见祭礼之不备，睹象魏之旧，所喟然而叹。弟子言偃问焉。仲尼曰：“大道之行，三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行，天下为公，选贤与能，讲信修睦。人不独亲其亲，不独子其子。使夫老有所终，世有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归，货恶其弃于地，不必藏诸己，力恶其不出于身，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户不闭，是谓大同。”此则扇枕温席，出顾入复无所施矣。人尽亲也，何偏名之有乎，矜恃也哉<sup>②</sup>。

所谓“大同”是以“天下为公”为特征的儒家的一种伦理学

① 《道德真经广圣义》卷二十三，善行无辙迹章第二十七。

② 《道德真经广圣义》卷十七，大道废章第十八。

说和社会理想。“大同”之世，既无宗法等级的亲亲、尊尊之别，又无财产为已的私有之制，人们不争不夺，自然和合。而且，运用“大道”的“行”、“隐”和“天下”的“大同”、“小康”，论证礼义的起源和礼治的必要，为社会的立教纲常提供历史的根据。其实，老子通过这一章所要说的是大道兴隆，仁义行于其中，自然不觉倡导仁义的必要，故某种德行的表彰，正由于它特别欠缺的缘故。这并不是宣扬“天下为公”思想，而是对儒家所宣扬的仁义忠孝思想的讥评。然而，杜光庭却以儒家的“大同”思想来解释了。

又杜光庭解“常无欲以观其妙，常有欲以观其微”、“音声相和”说：

言性本清静，无欲无营，为物所惑，因境生欲，感于外而动于内，得不慎其所惑哉。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<sup>①</sup>。

是以先王慎其所以惑，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<sup>②</sup>。

“礼乐刑政，其极一也”、“声音之道，与政通矣”出自《礼

① 《道德真经广圣义》卷六，道可道章第一。

② 《道德真经广圣义》卷七，天下皆知章第二“音声相和”。

记·乐记》<sup>①</sup>，是儒家一贯的政治见解，相反，这是老子所反对的“有为”政治方法。然而，杜光庭不仅主张“礼乐刑政”的政治思想，且阐明圣人制“礼乐刑政”的合理性。

如此可见，杜光庭有着儒道会通的愿望。他在为强思齐《道德真经玄德纂疏》所作的《序》中明确地阐明了“儒道一体”的思想：“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，隳礼智，非立教之大方。且夫至仁合天地之德，至义合天地之和，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，固不在乎踳跂雍容，噢咻黻薛，然后谓之仁义等也。”

然而，杜光庭认为，儒家之圣贤不及太上玄元皇帝，儒家所论的仁义、礼乐，皆不及于“道德”之玄功深妙，儒道二门之地位显而易见，他说：“孔子以文教五常之道，垂于万世百王之尊。太公以武教七德之训，传于万世百王之贵。颜闵以德行，夷齐以仁义，十哲以四称贻，则于后世，历代仰而行之。此固非当代之君爵命所及，而其德常尊常贵，但玄功广大，不阶于太上玄元之

---

① 《礼记》卷三十七《乐记》上云：“乐者，音之所由生也，其本在人心之感于物也。是故其哀心感者，其声噍以杀。其乐心感者，其声哢以缓。其喜心感者，其声发以散。其怒心感者，其声粗以厉。其敬心感者，其声直以廉。其爱心感者，其声和以柔。六者非性也，感于物而后动。是故先王慎所以感之者。故礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸。礼乐刑政，其极一也，所以同民心而出治道也。凡音者，生人心者也。情动于中，故形于声。声成文，谓之音。是故治世之音，安以乐，其政和。乱世之音，怨以怒，其政乖。亡国之音，哀以思，其民困。声音之道，与政通矣。”

道德耳。”<sup>①</sup>“君子所习也，稽于三皇五帝之道德，祖述唐虞夏殷之仁义，宪章文武周孔之礼乐。将以经天下济万物，垂后王佑来世，时之遇也，则开物成务，时之不也，则卷而怀之。……所习之初务在道德。”<sup>②</sup>“圣智仁义巧利，此六者行之初以拯物，执之末以妨道，故奸诈盗窃因而生焉。绝而弃之可复真素，真素已复，乃资内修，显四行于结成为真道之要妙矣。”<sup>③</sup>“仁义礼智”为方便、权宜之强名，可为修道初阶之权宜法，“行之初以拯物”，不可执而失无为之道。总之，在杜光庭心目中，始终“道为本，儒为末”。

### (3) 以“佛”释《老》

由经典引用统计表来看，杜光庭《道德真经广圣义》诠释《道德经》时，无引佛教经典书籍，主要引道、儒两类。但其诠释内容中，多有类似于佛教义理的用语或内涵。杜光庭以佛教“三业十恶”解“人之生，动之死地，十有三”说：

人之稟生有三业十恶。三业者，一身，二心，三口业也。十恶者，身业有三恶，一杀生，二偷盗，三邪淫。心业亦有三恶，一贪欲，二嗔怒，三愚痴。口业有四恶，一两舌、二恶口、三妄言，四绮语。此三业十恶，合为十有三矣。人能制伏三业十恶，则可得道长生，可谓生之徒，由此

① 《道德真经广圣义》卷三十七，道生之章第五十一“道之尊德之贵，夫莫之爵而常自然”。

② 《道德正经广圣义》卷二十六，夫佳兵章第三十一“非君子之器”。

③ 《道德真经广圣义》卷十七，绝圣弃智章第十九“见素抱朴，少私寡欲”。

十有三也，人若纵此三业十恶，则必从生趣死，可谓死之徒，由此十有三也。且众生善难构，恶乃易成，三业十恶，日有所犯，犯即趣死之径，故云动之死地，亦由此十有三也。夫三业十恶，众罪之源，拾之可以出生，行之则可以入死，修身之戒，戒之九急<sup>①</sup>。

在佛教中，“三业”指身业、口业、意业。“身业”即身之所作，如杀生、偷盗、邪淫、酗酒等事；“口业”即口之所语，如恶口、两舌、绮语、妄语等言语；“意业”即意之所思，如贪、嗔、痴等动念。“十恶”指杀生、偷盗、邪淫、妄语、恶口、两舌、贪欲、嗔恚、愚痴等“十不善”。《道德经》所言的“动之死地”原指人本来可以活得长久，因奉养过度，故却自己走向死路。然而，杜光庭认为，“人之禀生有三业十恶”，故“人若纵此三业十恶，则必从生趣死”。

杜光庭虽引有佛教名号，但他所追求的是得道长生。又杜光庭融合道释二门，不论其如何糅合创造，最后皆以道教“无为”为依归。杜光庭说：

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，圣人之为之。……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

① 《道德真经广圣义》卷三十六，出生入死章第五十。

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<sup>①</sup>。

道以三乘之法阶级化人，从初发心至于极道舍凡证圣，故有十四等观行之门。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，观行亦有四，一曰妙有观，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<sup>②</sup>。

杜光庭虽将“色尘”、“三乘”等佛教观念与“证道果”、“观行”等道教理论融合诠释《道德经》，但其内容最终归之于“方契于道，见于无色，闻于无声，味于无味，入于无形，了于无为”、“从有入无，阶粗极妙，得妙而忘其妙，乃契于无为之门”等道教“无为”说。

① 《道德真经广圣义》卷十二，五色令人目盲章第十二“是以圣人为腹不为目”。

② 《道德真经广圣义》卷六，道可道章第一“玄之又玄，众妙之门”。

一般认为，杜光庭运用“以佛解《老》”方式诠释《道德经》<sup>①</sup>。然而，最近有些学者反对这种说法，而主张《道德真经广圣义》的“以佛解《老》”诠释方式是时代影响所导致的，因此，说杜光庭使用佛教术语与理论，不如说他运用道教理论与术语<sup>②</sup>。他们反对以往说法的理由如下几点：其一，杜光庭对于唐玄宗注疏，不论其内容涵摄道、儒，皆加以引证发挥，唯其对唐玄宗论及佛门思想之旨，却往往略而不论<sup>③</sup>。其二，杜光庭在唐玄宗《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<sup>④</sup>。其三，杜光庭比唐代以来任何一位老学家所用的佛教术语都要少，与他的前辈相比，他不是采取佛教思想释老，而是在清除《道德经》

① 熊铁基等著《中国老学史》，福州：福建人民出版社，1997年，285页。

② 罗月华《杜光庭〈道德真经广圣义〉研究》，台湾：淡江大学中文系硕士论文，1999年，73—75页；董恩林《唐代老学》，北京：中国社会科学出版社，2002年，284—287页。

③ 唐玄宗《道德经》注疏解“修之身其德乃真”云：“此下明少修少证，多学多得，故修之身，谓一身修，修之家，谓一家修，始于一身，修于天下，例可知也。言善立之人，昭了真性，真性清静，无诸伪杂，伪杂既尽，德乃真纯。”杜光庭义曰：“夫千里之行，跬步为始，修身理国先己后人，故近诸身，远形于物，立根固本，不倾不危，身德真纯，物感自化。”（《道德真经广圣义》卷三十八，善建不拨章第五十四）杜光庭仅就所言修身理国部分加以叙述，至于“真性清静，无诸伪杂”则未言及。唐玄宗《道德经》注疏解“善计不用筹策”云：“若能了诸法皆方便门，究竟清静，不生地见，则无劳筹策算数，自能深入一乘。”又解“故善人不善人之师”云：“夫善人者，离诸爱染，则心清静，于无法无滞，则教圆教。”（《道德真经广圣义》卷二十三，善行无辙迹章第二十七）杜光庭皆未加以诠释。

④ 《道德真经广圣义》解“为无为事无事味无味”云：“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。”（《道德真经广圣义》卷四十三，为无为章第六十三）

诠释中的佛学痕迹。其四，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。

笔者认为，杜光庭并不主动地运用“以佛解《老》”方式诠释《道德经》。据《道德真经广圣义》的诠释体系来看，若杜光庭真正要运用佛教理论解释《道德经》，可能至少引用几部佛教书籍或几条佛经中的原文而证实他所论及的佛教理论，相反，他却连一条原文也没有言及。而且，杜光庭并不像儒教那样，没有解释佛教理论与道教理论之间的关系。然而，不主动地运用“以佛解《老》”方式并不意味着杜光庭根本不运用佛教理论。杜光庭对唐玄宗《道德经》注疏论及佛门思想之旨往往有略而不论之处，相反，也有对唐玄宗《道德经》注疏不论及佛门思想之旨却运用佛教理论诠释之处，如：

疏：持，执也；盈，满也；已，止也。言人心贪爱，求取无厌，持守保持，更令盈满，积财为累，悔吝必生，故圣戒云：不知休止。

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；四者持权恃禄，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，得功劫侵夺报；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<sup>①</sup>。

杜光庭所用的也许是当时已经融于道教体系的佛教理论，但这并不意味着杜光庭在运用时不知道这种理论是由佛教而转来的。因此，杜光庭运用佛教理论时，其诠释内容最终归之于道教思想，而以道教为本会通佛教思想和道教思想。如此看来，杜光庭在道、佛二教理论的会通趋势下，持着“以道为本”原则，更加自觉地运用佛教理论。

## 2. 穷其指意

穷其指意是指穷求精深的旨意。杜光庭据穷其指意原则，或用几百个字诠释一个词，或用几千字解释一个句。杜光庭解“诏曰：在昔元圣强著玄言”说：

诏者，敕命之书也。在天子为诏为诰为敕为制，在皇后太子诸王为教为令，皆君上命下之词也。曰者，字林云：曰者，从口出言为曰，又云张口舌为曰。说文云：曰，词也。从口乙声象，口出气有声，而成言词也，故云曰。昔者，往也。在者，存也。元者，始也。圣者，灵通之德也。书曰：睿作圣，是也。强者，力取也。著者，述作也。玄者，深妙也。言者，词也。谓老君为道化之宗元，弘睿圣之至德，阐微妙无名之道，为强名演畅之词，将以恢振玄风，化导于

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷十，持而盈之章第九“持而盈之不如其已”。

代。理深义奥，故谓玄言。居万圣之先，故谓元圣也<sup>①</sup>。

“诏曰”指唐玄宗的言，“在昔元圣强著玄言”是唐玄宗《道德经》注《序》之首句。杜光庭先解释这一句的“诏”、“曰”、“昔”、“在”、“圣”、“强”、“著”、“玄”、“言”等每个字，而后再阐明“强著”、“玄言”、“元圣”等各词的意义。

唐玄宗《道德经》疏解“天下希及之”为“天下希及之者，言九流百氏”，而杜光庭用三千多字去具体地解释“九流”、“百氏”：

九流者，汉书云：道家流者，使人精神专一，动合无形，瞻足万物，其为术也，因阴阳之大顺，与时迁徙，应物变化，本清虚以自守，卑弱以自持，此人君南面之术也。儒家流者，盖出司徒之官，助人君明教化，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道最高，此其所长也，或失精微而僻，又随时抑扬，违离道本，苟以斫众取容，后进僻儒之患。名家流者，盖出于春官，名位不同，礼亦异数。子曰：必也正名乎，此其所长也。及傲为之，则苟钩铎析辞而已。为君者慎器与名，故曰惟名与器，不可以假人。纵横流者，盖出于行人之官。子曰：使于四方，不能专对。又曰：使乎使乎，言当权事制宜，受命不受辞，此其所长也。邪而为之，则尚诈而弃其信矣。杂家流者，盖出于议官，合儒墨，兼名法，此其所长也。荡而为之，则羨无归心矣。农家

① 《道德真经广圣义》卷一，《叙经大意解疏序引》。

流者，盖出于农官，播五谷以足衣足食，洪范八政其一曰食，此其所长也。鄙者为之，欲使君子并耕矣。小说家流者，盖出于稗官。稗，小米也，王者欲知风俗，立稗官采街谭巷议之说。子曰：虽小道必有可观，致远恐泥，此亦刳菟狂夫之义也。墨家流者，出于清庙之宇，茅屋采椽，兼受选士，敬者为推也。阴阳家流者，出于天官五行之说，使人多拘忌也。兵家流者，出于司马之官，所以威不轨而昭文德，兼弱攻昧，以遏乱略，以靖四国，此其威也。百氏者，六经正史之外，自为述作，自周以来，立理着书，凡百余人，皆称曰子。子者男子之通称也，不敢侔于六经，皆目之曰子，为论为记为书，或以姓氏立称，或以因时表号，则有鬻子、曾子、晏子、孟子、管子、孙卿子、鲁连子、列子、庄子、庚桑子、王孙子、尹文子、公孙尼子、吕氏春秋、邓析子、鬼谷子……①

又唐玄宗《道德经》疏解“不尚贤使民不争”说：“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

---

① 《道德真经广圣义》卷三十四，天下至柔第四十三“不言之教，无为之益，天下希及之”。

杜光庭的“广义”<sup>①</sup>，长达1984字，两者字数之比1：20。其中，

① 义曰：“徇迹者，矫妄之谓也。尚贤之旨既兴，矫妄之人必至，何者贤难知也。诈而疑信，佞而疑忠，岂易辨哉。经云：‘智慧出，有大伪’是则上好智下应之以伪，上好贤下应之以妄，不若正身率下，无为御人，陶以太和，化以清静，则佐理之贤，则为其用矣。乃云龙凤虎之谓也。云从龙，风从虎者，《易·乾卦》孔子解九五之辞。飞龙在天，能感应众物，故叙水流湿、火就燥。云从龙，风从虎，各随其类，自相应感，而况帝王升九五之位，万国来庭？圣人作而万物睹，本乎天者亲上，本乎地者亲下，此言水是阴，若流于地，必就于湿处。火是阳，若焚于薪，必就于燥处。言此二物无识无情，为气相感，尚犹如此。又龙是水畜，云是水气，龙吟则景云起。虎是威猛之兽，风是振动之物，虎啸则谷风生。此二物有识有情，未若圣人降世，飞龙在天，圣贤相须，万物交感，故广陈其事尔。唐、虞在位，不乏元凯之臣，伊、吕升朝，自得台衡之望。唐者唐尧也，号陶唐氏，姓伊祈，名放勋，幼有圣德，都于冀，年八十六，知子丹朱不肖，明扬侧陋，广求有德，遂举舜而历试之，聘以二女，用观其德。二年禅舜。舜即位二十八年而尧崩，寿一百一十七岁，葬济阴成阳里中。谥法翊善传圣曰尧。舜，有虞氏，历试二年，即帝位二十八年而尧崩，舜年三十而征用，摄位二十八年，服丧三年，为天子五十年，巡狩南方，死于苍梧之野，寿一百一十二岁，以其子商均不肖，命禹嗣位，葬于九疑之零陵。道学云尧为太微真君，舜为太极真君。元凯者，有八元、八凯。昔高辛氏有才子八人，伯奋、仲堪、叔献、季仲、伯虎、仲熊、叔豹、季狸，忠肃恭懿，宣慈惠和，天下之人谓之八元。肃，敬也。懿，美也。宣，遍也。元，善也。高阳氏有才子八人，苍舒、辅诏、钺贾、大临、龙降、庭坚、仲容、叔达，齐圣广渊，明允笃诚，天下之人谓之八凯。齐，中也。渊，深也。允，信，笃，厚也。恺，和也。此十六族，世济其美，不陨其名，尧不信用，举舜为尧臣，举八元使布五教于四方。五教者，父义、母慈、兄友、弟恭、子孝，内平外成。高辛帝之后，八元之苗裔也，乃稷、契、朱虎、熊黑之伦也。举八凯使主后土，乃揆百事，莫不时叙，地平天成，高阳、颛顼之号八凯，其苗裔也。及颧、禹、咎繇、益之伦也，咎繇字庭坚是矣。禹作司徒，五教在宽，禹在八元中也。禹作司空，平水土，后土地官，禹在八凯中矣。内平者，内诸夏也。外成者，外戎狄也。舜举十六族而天下理，外内和平。伊、吕者，伊即伊尹，生于伊水之上，空桑之中，佐殷为相，以辅太甲，谓之阿衡。其先伊挚，佐汤立社稷，致太平，伊尹之子伊陟，佐太甲之孙太戊，三臣之勋著于殷朝也。吕者太公望也，姓姜，字子牙，钓于磻溪，获大鱼，剖之得玉璜，中有兵钤，子牙习之。年逾八十，周文王卜畋渭滨，其繇曰：非熊非黑，唯王者师，遂畋获子牙，载之以归。佐周有功，初封于吕，或封于甫。及克殷之后，乃封国于齐。召康公命太公曰：五侯九霸，汝实征之，以夹辅周室。赐太公之履，东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣。后桓公小白为诸

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<sup>②</sup>。

### 3. 广不破圣义

杜光庭撰成《道德真经广圣义》的基本目的是推阐唐玄宗《道德经》注疏的要旨。因此，不论唐玄宗《道德经》注疏引用《道德经》原文或其诠释的对错，杜光庭先广圣义，而后衍义。如《道德经》二十章“而贵食母”，古本及马王堆出土帛书《老子》甲乙本并同。然唐玄宗《道德经》注疏本则作“而贵求食于母”，妄加“求”“于”两个字，唐玄宗《道德经》注疏说：

注：求食于母者，贵如婴儿无营欲尔。

疏：而贵求食于母者，老君戒人守朴全和，少私寡欲，绝视听之耽着，杜声名之奔竞。令如婴儿，但求食于母尔，故云而贵求食于母。

（续上注）侯盟主，至《春秋》之末，其臣田和迁齐康公于海上，乃夺其国焉。台衡之望者，天子置三公之官，以相三台。三台六官者，太尉、司徒、司空、太师、太傅、太保也。三台六星，上中下台各二星，在紫微星之南，以拱卫帝座，起文昌抵太微、天阶，主三公九卿，土庶九州，色明而行列相类，则君臣和，法令平。从上台至中台，十六度，中台至下台，十六度，二星间相去半度，析则为奢，狭则为迫，又上星主天子，中星主伯子男狄人，下星主卿大夫。小勾而明白，吉。摇动变色，凶。一星去，天下危。二星去，天下乱。三星去，天下不可理矣。太师者，师范一人，仪刑万国。太傅者，教以德义。太保，保卫其身。太尉掌武统兵，司徒教敷五教，司空主平水土，谓斯三公上应三台也。阿衡者，阿，倚也，衡，平也。天子倚三公，以平正天下。尚书云：伊尹佐殷，为阿衡也。觊觎者，希望也。”（《道德真经广圣义》卷八，不尚贤章第二“不尚贤，使民不争”）

② 关于杜光庭的“穷其指意”的诠释方式，参见董恩林的《唐代老学》（北京：中国社会科学出版社，2002 年，287—288 页）。

“贵食母”原指尊重养育万物的道，即“贵”是动词，食是表示“道”的作用之形容词。然唐玄宗《道德经》注疏变之成为“贵求食于母”，强调人们“求食于母”的行为，即“母”为“求食”的对象。杜光庭广“圣义”说：

如婴儿之行，无外所牵，但知求食于母，而无纷竞之类也。此圣旨所解。今详其理，母者气也。人之稟象，因气而生，气为茂养，故谓之母<sup>①</sup>。

“广义”先诠释“圣旨所解”即唐玄宗《道德经》注疏的意义，然后“今详其理”，即杜光庭解“母”为“气”更深入地诠释经义和注疏义而衍圣义。

若与唐玄宗《道德经》注疏的解释有不同意见，杜光庭并不是直接地否定注疏义，而是用委婉的方式来表明自己的意见。其方式有如下几种：其一，先解释注疏义，然后暗示自己的意见，如：

注：豫，闲豫也。善士于世闲法，如涉冬川，众人贪着，故畏惧，今我不染，故闲豫也。

疏：豫，闲豫也。川喻代间爱欲，所以陷溺众生，善士虽处世间，不为爱欲所染，如冬涉川，故多闲豫。冬涉川所以闲豫者，冬冰坚壮，无坠陷之忧尔。

---

① 《道德真经广圣义》卷十八，绝学无忧章第二十“而贵求食于母”。

义曰：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，浅而揭由膝以上为涉，冬月涉川，寒亟侵骨，将为涉者固亦疑难也，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<sup>①</sup>。

唐玄宗《道德经》注疏解“豫”为“闲豫”，“豫若冬涉川”指“善士虽处世间，不为爱欲所染，如冬涉川，故多闲豫”。杜光庭先据“闲豫”解释这一句，然后解之为“疑”，“豫若冬涉川”指“至人睹世俗贪求之事，无益于身，如冬涉川，有疑难”。

其二，先提示与唐玄宗《道德经》注疏义不同的意见，最后引述注疏义而说“其义同”。如：

注：王者，人灵之主，万物系其兴亡，将欲申其鉴戒，故云而王居其一，欲警王令有所法，谓下文也。

疏：域中者，限域也。今玄域中之大道，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

① 《道德真经广圣义》卷十四，古之善为士章第十五“豫若冬涉川”。

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，细缊始凝，将化于有也；其四妙无之外，谓之道域，非有非无，不穷不极也。此域中者，言道之所化，自无生有，分别二气而天地生焉。天地之中，而万兆形列，而君王统焉。亦如道大而有天地，有天地后有王也。则四大之名，递相统摄，自无入有，自有归无，终始包含也。况下文云：人法地，地法天，天法道。此既递相法象，则四大互相统摄矣。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<sup>①</sup>。

唐玄宗《道德经》注疏解“域”为“名”，“域中”指“限域”，即“有名之中”。杜光庭认为“限域之域，理自多途”，则有“生化之域”、“妙有之域”、“妙无之域”、“妙无之外”等四种，不限于注疏所说的“有名之中”，而进一步阐明“无名之域”。然杜光庭最后又说：“此亦以道为名，体外包天地，天地之中以王为首，其义同也。”

其三，不解释唐玄宗《道德经》注疏义，并不顾注疏义进说自己的看法，虽不直接否定注疏义，如：

---

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷二十一，有物混成章第二十五“域中有四大，而王居其一”。

注：美善者，生于欲心，心苟所欲，虽恶而美善矣。故云皆知，以己之所美为美，所善为善矣。

疏：天下者，举大凡而言，凡在天覆之下也。美者，心所甘美也。善者，身所履行也。言天下之人，皆知以己心所甘美者为美，己身所履行者为善，故论甘则忌辛，好丹则非素，共相倾夺，竞起是非，皆由兴动于欲心，所以递成乎美恶。

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，故云恶己不善己。夫戴仁伏义，抱道守谦，忠孝君亲，友悌骨肉，乃美善之行也，皆知之美而不能为，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。

唐玄宗《道德经》注疏认为，“由兴动于欲心，所以递成乎美恶”，美恶、善与不善等价值观念是相对而言的。然杜光庭认为，“美善为是”，“不善与恶为非”，故人们“为美善”，“改不善与恶”。这就是说，美恶、善与不善等价值观念不是相对的，而是人们必须遵守的准则。

唐代建立统一的帝国之后，统治者需要一种鼓吹大一统的王道政治，且能够化民善俗、歌颂太平的学说来为他们服务。而经学的混乱状况很不适应这种需要，于是唐太宗就诏令国子祭酒孔颖达等人，用统一的思想、统一的标准重新阐释儒家经典，撰写了《五经正义》。“正义”是在义疏基础上发展起来的注释体式。其形式与义疏相近，但内容却与义疏有本质的不同，义疏可以批

评旧注，随意发挥解释者自己的理解；而唐人“正义”只能顺着所采纳的旧注的意思进行解释，如果旧注有错误，也必须为之圆融强辩，不可有丝毫的违迂；而且采纳旧注只能独尊一家，即使有其他更好的解释，只要与注文相左，也不能采纳。这种做法，开创了注释史上“疏不破注”的陋习<sup>①</sup>。卢国龙先生曾说：“《道德真经广圣义》所要弘广的‘圣义’，即唐玄宗的《道德经》注疏，书中不但照录玄宗注疏全文，逐条疏义，而且疏解玄宗颁布《道德经》注和疏的诏书两通。所以篇幅显得特别大。除集注本外，杜光庭的《道德真经广圣义》是各种疏义本中篇幅最大的，玄宗的《道德经》疏已嫌繁冗，加上杜光庭的释义便更显得烦琐。《道藏》所收此书，自第六卷至第五十卷，为义释玄宗注疏正文。义释主要是援引典实以证成玄宗注疏的观点，思想理论上无甚新意，不过增益其繁富尔。”<sup>②</sup> 笔者认为，《道德真经广圣义》确实有烦琐之处，但不能说没有思想理论上的新意。杜光庭《道德真经广圣义》的诠释方式表面上是在唐玄宗《道德经》注疏基础上作进一步的发挥与衍申，而实际上是杜光庭对唐玄宗《道德经》注疏老学思想的一种修正或发展。

唐玄宗《道德经》注疏的一个最大特点是将《道德经》所包含的丰富思想几乎都当作帝王治国理论来阐述，政治化倾向相当明显。其表现之一是将《道德经》一书中的“圣人”、“君子”、“人”、“大丈夫”几乎都理解为“帝王”。其表现之二是频繁提到“无为”、“帝王”、“人君”、“人主”、“理天下”、“理国”等政治

① 董洪利《古籍的阐释》，沈阳：辽宁教育出版社，1997年，11—13页。

② 卢国龙《中国重玄学》，北京：人民中国出版社，1993年，485—486页。

术语，其中，仅“人君”、“侯王”、“人主”等帝王称谓就达200次。其表现之三是把本不是针对帝王治国而言的《道德经》经文，均解释为治国理论。杜光庭《道德真经广圣义》与唐玄宗《道德经》注疏不同的是始终坚持以“修身理国”标准去阐释《道德经》经文和唐玄宗的注疏，不论经文、注文、疏文是否含有修身理国的意义，他都要从这两个方面去演绎、去阐释。“理身理国”、“理国理身”、“修身理国”、“理国理身”等概念在《道德真经广圣义》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。董恩林先生说：“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……杜光庭抛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。”<sup>①</sup>杜光庭《道德真经广圣义》以“理身理国”为宗旨，但实际上最终目的却在于提高“理身理国”中“理身”的地位。唐玄宗《道德经》注疏也提出：“夫理国者，复何为乎？但理身尔。”<sup>②</sup>就是说，理国的关键在于理身，但还没把“理身”提到根本高度。反而，杜光庭《道德真经广圣义》提出了“理国之本”在于“理身”的命题，他说：“未闻身理而国不理者”、“知理身则知理国”<sup>③</sup>、“圣人之理，以身观身，身正则天下皆正，身理则天下皆理”<sup>④</sup>、“文子问老君曰：理国之本，如何。老君曰：本在理身

---

① 关于唐玄宗《道德经》注疏、杜光庭《道德真经广圣义》的解《老》特点，参见董恩林著《唐代老学》（北京：中国社会科学出版社，2002年，253—260页、274—278页）。

② 《道德真经广圣义》卷八，不尚贤章第三“是以圣人之治”。

③ 同上。

④ 《道德真经广圣义》卷三十五，不出户章第四十七“不出户知天下”。

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。”<sup>①</sup>显然在唐玄宗《道德经》注疏思想基础上又上了一个台阶。

又以唐玄宗为代表，道教进一步向国教方面发展。它不讲长生神仙，甚至排斥长生神仙，而只要求人们修炼自己的心灵。这种倾向显现于唐玄宗《道德经》注疏之后的《道德经》诠释著作中，如李约《道德经新注》和陆希声《道德真经传》。李约认为，《道德经》不是“神仙书”，也不是“虚无之学”而是“清心养气安国保家之术”。他主张崇本息末，认为道就是让人返归自然之性。他也主张保精，复朴，使神不离身，和气长在于心，以此致无期之寿，得长生之道。但李约实际上否定了长生不死。他说的“长生久视”，“死而不亡”，不过相当于今天的精神不死。和唐玄宗一样，李约相信，《道德经》是“老君在西周之日”，“秉道德以救时俗”，也就是说，《道德经》是太上老君讲的治国之道。李约自己认为，他的主要贡献，是把“人法地、地法天……”断为“人法地地、法天天、法道道、法自然”。李约说，域中四大，即天、地、道、王。王应该“法天、法地、法道之三自然妙理而理天下也”。法天地之理以治天下，这就是李约对道教基本教义的理解。然而这样一来，李约就在根本教义上把道教和儒教合到了一起。接着，陆希声则认为，老子和孔子，目的一致，方法相合，只是重视的侧面不同：“仲尼之术兴于文，文以治清；老氏之术本于质，质以复性”，但“殊途同归”。所以陆希声大量援引儒家的思想去解释《道德经》。他把《道德经》思想归结到一点，

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷四，《释御疏序上》。

即性情问题。陆希声认为，人对于美恶的分别，“皆生于情”，“以适情为美，逆情为恶”，虽然所谓美者未必美，恶者未必恶，但人情还是要去分别，去争竞，而这是一切祸乱的根源。纠正的办法，是“化情复性”，或说是“以性正情”。陆希声认为，因为性是“大同”的，“复性”可以归于“大同”，“正情”可以堵塞“嗜欲之原”，并且认为“情复于性，动复于静，则天理得矣”。李申先生说：“道教国教化的进程，不仅使它一步步脱离神仙、长生说，也一步步使它向儒家靠拢合流。从李约改人法地等为人法天、地、道，到陆希声援儒释老，表明了儒家思想成分在道教内部的滋长。这种滋长，不是道教采用儒家某些局部原则，如忠孝节义之类。而是根本教义的合流：法天、治国、修身，把修身归于修心、复性等等。这种倾向向左发展，将使道教发生‘尸解’：丢下一具道教的僵尸，飞出一个儒教的灵魂。……向右发展，道教为了保住自己的基地，不致被儒教同化，而重新捡起自己的长生、神仙说。这就是杜光庭的《道德真经广圣义》”。<sup>①</sup> 杜光庭在《道德真经广圣义》中运用道儒释三教观念诠释《道德经》，而试图融合三教思想，但其融合始终以道为本。而且，杜光庭虽强调返性、炼心等心性修养，但其心性修养并不是目的，而是方法，通过这些修炼方法要达到神形俱全而成仙归道。

---

<sup>①</sup> 关于唐玄宗以后老学的发展，参见李申撰《唐代的〈老子〉注疏》（《道家文化研究》，第二辑，314—315页）。

## 第二章 《道德真经广圣义》论 《道德经》及老子

### 第一节 《道德经》的意义与体例

#### 一 《道德经》的宗意

杜光庭认为，“道德经”之“道德”二字宜“道德生畜之源”与“经国理身之妙”，莫不尽此。道德生畜之源是指天地万物生成和存在的根源，经国理身之妙是指天子和诸侯治国的法则，理身之妙是指出家人和世俗人修身的道理。总之，道德二字包含着自然、人类及神仙世界的奥义。因此，杜光庭引葛玄仙公谓吴王孙权的言说：“道德经者，乃天地之至妙，有天道焉，有人道焉，

有神道焉，大无不包，细无不入，宜遵之焉。”<sup>①</sup>

杜光庭分《道德经》的宗意为三十八别：

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；（以上皆本天子而言）第十一，教诸侯以正理国；第十二，教诸侯政无苛暴；第十三，教诸侯以道佐天子，不尚武功；第十四，教诸侯守道化人；第十五，教诸侯不玩兵黷武；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，教人修身，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；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

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷一，《叙经大意解疏序引》。

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>。

杜光庭在每别宗意下列举有关《道德经》原文而例证其宗意的要旨，如“第一，教以无为理国。经云：绝圣弃智，人利百倍；绝仁弃义，人复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。又云：爱人理国，能无为乎。又云：我无为，而人自化”。然杜光庭列举原文时，不顾全章之意而仅取断章之意。或有同一别所引证的章句重出于同章，如“第十五、教诸侯不玩兵黷武。经云：用兵有言，吾不敢为主而为客，不敢为进寸而退尺。又云：抗兵相加哀者胜。又云：祸莫大于轻敌。又云：善为士，不武。又云：攘无臂，执无兵。又云：不争之德”。引证的六条章句中，第一、第二、第三及第六章句同出于《道德经》六十九章，而第四和第五同出于《道德经》六十八章。或有不同别所引证的章句出于同章，如“第二十三，教人理身，积德为本。……又云：上德若谷……”“第二十四，教人理身，勤志于道。经云：上士闻道，勤而行之……”“第二十七，教人理身，外绝浮竞，不炫己能。……又云：广德若不足……”“第三十，教出家之人，道与俗反。……又云：明道若昧，进道若退”。如上，第二十三、二十四、二十七及三十别所引证的章句均出于《道德经》四十一章。

杜光庭的三十八别宗意，据内容可以分为两大类，一是理国，二是修身。

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷一，《叙经大意解疏序引》。

其一，理国之道是自“第一，教以无为理国”至“第十七，教诸侯权器不可以示人”。这十七别理国宗意，再可以分之为两类，一是天子的理国之道，二是诸侯的理国之道。天子的理国之道是自第一别至第十别。其具体内容是教天子“以无为理国”、“修道于天下”、“以道理国”、“以无事法天”、“不以尊高轻天下”、“不尚贤不贵宝”、“化人以无事无欲”、“等观庶物，不滞功名”、“以无执无滞”、“以谦下为基”。其中，值得注意的宗意是“等观庶物”：

第八，教等观庶物，不滞功名。经云：天地不仁，以万物为刍狗，圣人不仁，以百姓为刍狗。又云：行不言之教。又云：为而不恃，功成不处。

杜光庭为证实“等观庶物”而引用《道德经》五章“天地不仁，以万物为刍狗，圣人不仁，以百姓为刍狗”句。河上公解之说：“天施地化，不以仁恩，任自然也。……圣人爱养万民，不以仁恩，法天地，行自然。”<sup>①</sup>又王弼说：“天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有为。造立施化，则物失其真，有恩有为，则物不具存，则不足以备载矣。”<sup>②</sup>意思是，天地不偏不私，纯任自然，任凭万物自然生长，而不加以丝毫造作，圣人效法天地之道，任凭老百姓自己发展，而不加以一点施化。总之，这一句的要义是“任自然”、“行自

① 王卡点校《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1997年，18页。

② 楼宇烈校释《王弼集校释》，台北：华正书局，1992年，13页。

然”。然而，唐玄宗《道德经》注疏把儒家思想中所谓的仁义与老子所说的以不仁为表象的至仁至亲统一起来，唐玄宗《道德经》注云：“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？”“不仁”是指“不为仁恩”，“仁”是指“兼爱之目”<sup>①</sup>，故“至仁”不是兼爱，而是无限无迹的仁爱。“至仁”既没有限界，也就没有我亲和人亲间的区别即“无亲”。且“至仁”之“无亲”乃是“至亲”。杜光庭广“至仁至亲”义而以“公”字诠释此句，义曰：“泛爱于物，推公而行，不为偏爱。”<sup>②</sup>“公”字源自于《礼记·礼运》“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。”《正义》解“天下为公”云：“天下为公者，谓天子位也。为公，谓揖让而授圣德，不私传子孙，即废朱均而用舜禹是也。”<sup>③</sup>意思是，天下为全体所公有，并不为个体所私有，故天子位该让给圣德者，不该私传子孙。如此，“公”字虽表面上指公有，也内涵着公平无私的意义。杜光庭所谓“等观庶物”就是指公平无私地观看天下万物，且教天子以公平无私的心，博爱天地万物。

诸侯的理国之道是自第十一别至第十七别。其具体内容是“以正理国”、“政无苛暴”、“以道佐天子，不尚武功”、“守道化人”、“不玩兵黷武”、“不尚淫奢，轻徭薄赋，以养于人”、“权器

① 《道德真经广圣义》卷九，天地不仁章第五“天地不仁以万物为刍狗圣人亦不仁以百姓为刍狗”。

② 同上。

③ （清）阮元校刻《十三经注疏》（全二册），北京：中华书店，1996年，1414页。

不可以示人”。杜光庭所说的这些宗意是当时政治现实的反映。杜光庭生于唐宣宗大中四年（850），卒于后唐明宗长兴四年（933），正是唐末五代的混乱时期。唐朝自安史之乱后，国力渐衰，不仅外有边疆外族进犯，如吐蕃、回纥、南诏等，自安史之乱起即倾巢入寇，直至唐宣宗才稍息。于内有藩镇割据，安史之乱后，由于安史手下的若干节度使，在投降唐朝时，仍握有强大的武力，仅是表面服顺，实际上不仅军事、财赋、行政全部垄断，节度使一职也父子相承，俨然为一方之霸，甚至各立为王。朝廷上有牛李党争，自唐宪宗至唐宣宗时期，两党倾轧前后延续有半个世纪之久，加剧了政治之混乱与虚弱。宦官乱政更是促使唐朝崩溃的重要因素，唐朝中期以后宦官已不仅是干预朝政，在屡起兵变之后，德宗李适将禁卫军交予宦官率领，使宦官在干预政权之余，更拥有兵权，甚至杀立皇帝，尤以唐文宗朝之“甘露之变”可见一斑，包括宰相在内的高级官员数千余人，被宦官屠杀一空。至唐朝末年更引发诸多兵变、民乱，例如唐宣宗大中年间，裘甫领导浙东百姓暴动；唐懿宗咸通年间以庞勋为谋主的桂州兵变；唐僖宗乾符元年开始的王仙芝、黄巢之乱，历时十年，至唐僖宗中和四年才告终。加以中原连年水旱灾，可谓民不聊生<sup>①</sup>。杜光庭曾任于唐与前蜀，唐僖宗中和年间，因黄巢之乱与王重荣、李克用之兵乱，随僖宗两次出逃。而且，留事成都至任于前蜀之间，杜光庭曾在兵峰交会的环境下冒险游历四川一带，试图抢救被战火焚毁几于殆尽的道教经书，备受艰难。如此，杜

<sup>①</sup> 关于唐末五代的政治状况，参见罗月华撰《杜光庭〈道德真经广圣义〉研究》（台湾：淡江大学中文系硕士论文，1999年，11页）。

光庭目睹了战争荼毒生灵的惨景，亲身经历了战乱中颠沛流离的痛苦，故教诸侯“以正治国”、“守道化人”。鉴于唐末藩镇用兵自重，导致唐朝灭亡，各立为王形成五代十国之混乱世局，故教诸侯“不尚武功”、“不玩兵黷武”、“权器不可以示人”、“政无苛暴”，又鉴于唐末老百姓苦于税赋的过重，故教诸侯“不尚淫奢，轻徭薄赋，以养于人”。

其二，修身之道是自“第十九，教人修身，曲己则全，守柔则胜”至“第三十八，教人体道修身，必获其报”。这二十别修身宗意，再可以分为三类，一是理身，二是理心，三是出家之人的修身即长生久视之道。理身之道包括第十九别至第二十九别、第三十三别、第三十五别至第三十七别。其具体内容是“曲己则全，守柔则胜”、“无为无欲”、“保道养气，以全其生”、“崇善去恶”、“积德为本”、“勤志于道”、“忘弃功名，不耽俗学”、“不贪世利”、“外绝浮竞，不炫己能”、“不务荣宠”、“寡知慎言”、“外身而无为”、“和光于物”、“绝除嗜欲，畏慎谦光”、“哀多益寡”。其中，值得注意的宗意是“崇善去恶”：

第二十二，教人理身，崇善去恶。经云：天下皆知美之为美，斯恶已，皆知善之为善，斯不善已。又云：常善救人，故无弃人，常善救物，故无弃物。又云：善人，不善人之师。又云：挫其锐，解其纷。又云：上善若水。

杜光庭为证实“崇善去恶”而引用《道德经》二章的首句。王弼解之说：“美者，人心之所进乐也；恶者，人心之恶疾也。美恶犹喜怒也，善不善犹是非也。喜怒同根，是非同门，故不可

得而偏举也。”<sup>①</sup>又唐玄宗《道德经》疏云：“天下之人，皆知以己心所甘美者为美，己身所履行者为善，故论甘则忌辛，好丹则非素，共相倾夺，竞起是非，皆由兴动于欲心，所以递成乎美恶。圣人知美恶无主，俱是妄情，妄情则不常，故云恶已。”<sup>②</sup>总之，天下人虽喜美恨恶、喜善恨不善，但美与恶、善与不善是相对而成的，则美恶同根，善不善同门，因此，没什么可说，美与善为是，恶与不善为非。然而，杜光庭把“知道者”、“常俗者”与“善”、“恶”联系起来诠释：“天下之人，知道者稀，常俗者众，知修身者寡，徇物者多。皆知不善与恶为非，而莫能改，圣人叹之，故云恶已不善已。夫载仁伏义，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，可叹也。”<sup>③</sup>意思是，知道者与常俗者已认识“美与善为是”“不善与恶为非”，但常俗者不仅不能为美、善之行，且不能革不善、恶之行。如此，杜光庭认为，美与善并不是从人心的妄情而成的，而是天下之人必须要崇尚的，相反，恶与不善不仅是不要实行的，也是要改革的。这就是杜光庭所谓“崇善去恶”。

理心之道是第三十四别，义曰：“第三十四、教人理心，虚心而会道。经云：虚其心，弱其志。”“虚其心”与“弱其志”是《道德经》三章之句，杜光庭解之说：“唯道集虚，虚心则道集于怀也。道集于怀，则神与化游，心与天通，万物自化于下，圣人

① 楼宇烈校释《王弼集校释》，台北：华正书局，1992年，6页。

② 《道德真经广圣义》卷七，天下皆知章第二“天下皆知为美之为美斯恶已皆知善之为善斯不善已”。

③ 同上。

自安于上，可谓至理之代矣。”“诗序曰：在心为志。夫心之所起为志，所行为事。心既柔弱，则无险躁，纷竞之事皆处和平矣。事和平则为理之本矣。”“心”是不可息念的，也是不可见的。“善恶二趣”“一切世法”，因心而灭，因心而生。因此，灭心则契道，纵心则危身，心生则乱，心灭则理<sup>①</sup>。所谓“虚心而会道”是指通过“灭心”、“心灭”达到“道”、“理”的境界。

出家之人的修身包括第三十别至第三十二别、第三十八别。其具体内容是“道与俗反”、“养神则不死”、“善寿不亡”、“必获其报”。除第三十别“道与俗反”说明得道者与常俗者的差异外，其它三个宗意解释道教的“长生久视之道”。

第三十一，教人出家养神则不死。经云：谷神不死，是谓玄牝。又云：深根固蒂，长生久视之道。又云：善建不拔，善抱不脱。

第三十二，教人体命善寿不亡。经云：死而不亡者，寿。

第三十八，教人体道修身，必获其报。经云：陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。又云：以其无死地。

道教是以神仙存在、神仙可求论和使人们用方术修持以追求长生不死、登仙享乐为主体内容和特征。老子的“长生久视之道”观念就是其宗教理论的重要根据。人生天地间，有生则必有死。生是“天地之委和”，死是“天地之委顺”，故安其和而处其

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷八，不尚贤章第三“虚其心”、“弱其志”。

顺，则得其常。反此者是夭<sup>①</sup>。“道”在身，不修则不成。“养神”则长生不死，“食气”则与天为徒，久而不已，可以长生<sup>②</sup>。因此，摄生之人，“性与道合，慈心广运，己无伤物之心，和气内充，物无伤害之执”<sup>③</sup>；修道之士，“蓄神以安体，积气以全和，内固三关，外祛万虑，百神率服，众行周圆，变化莫穷，享年长久，固蒂于混元之域，深根于何有之庭，与夫九老七天，差肩接武”<sup>④</sup>。

杜光庭所说的《道德经》三十八别宗意，不论条目名称为何，其实际内容均不离理国修身。杜光庭在举完理国宗意之后而举起修身宗意之前，合理国之道与修身之道举一别宗意：

第十八，教以理国修身，尊行三宝。经云：我有三宝，保而持之，一曰慈、二曰俭、三曰不敢为天下先。

意思是，不论理国之道或修身之道，均该尊行“慈”“俭”“不敢为天下先”等三宝。“道”虽“笼罗众法，兼包万行，化周天地，功治无垠”，但“其于太上所宝，以教于世者”只有“三宝”而已。“道”，存爱育，故以“慈”为先；养人惜费，故以“俭”为次；先人后己，故以“让”为终。“慈”法“天泽无不被”；“俭”法“地大信不欺”；“让”法“人恭谦不争”。“三宝”

① 《道德真经广圣义》卷二十七，知人者智章第三十三“死而不亡者寿”。

② 《道德真经广圣义》卷九，谷神不死章第六“谷神不死”、“是谓玄牝”。

③ 《道德真经广圣义》卷三十六，出生入死章第五十“兕无所投其角虎无所措其爪兵无所容其刃”。

④ 《道德真经广圣义》卷四十一，治人事天章第五十九“是谓深根固蒂长生久视之道”。

是理国之本、立身之基，故宝而贵之。若人们保而持之，为国则升平，理身则贞静，故“三宝”为修身理国之要<sup>①</sup>。

杜光庭举以上三十八别诠释《道德经》的大意。然而，杜光庭认为，《道德经》“大则包罗无外，细则入于毫间，岂止于三十八门，便尽其要，为存教义，汎举大纲，比之秋毫，万分未得其一”。杜光庭引《礼记》云：“道也者，不可须臾离。可离，非道也。”故为君之无道德如瞻视之无两目，为臣之无道德如胸腹之无五藏，理家之无道德如尸僵而无气。以此，道之于人是不可阙的<sup>②</sup>。总之，杜光庭认为，“修身”与“理国”就是人们实行老子之“道”的核心内容，故他说：“经，以自然为体，道德为用。修之者，于国则无为无事、自致太平，于身则抱一守中、自登道果。得之者，排空驾景，久视长生。”<sup>③</sup>

## 二 《道德经》的名义

杜光庭在《道德真经广圣义》卷五《释疏题明道德义》中诠释《道德经》的意义，他说：“道经者，此经两卷上经，以道为目。”昔三皇尊《道德经》的“道”，因为其“道”是“化导群生，贯穿万法，居万法之首”。“道”为万法之先，故“大演虚其一”。以此，“一”是道之数，“道”是一之本，故《下经》云“道生一”。杜光庭还说：

① 《道德真经广圣义》卷四十五，天下皆我道大章第六十七“我有三宝保而持之”、“一曰慈二曰俭三曰不敢为天下先”。

② 《道德真经广圣义》卷一，《叙经大意解疏序引》。

③ 《道德真经广圣义》卷五，《释疏题明道德义》。

夫其道也，极虚通之妙致，穷化济之神功，理贯生成，义该因果。纵之于己，则物我兼忘；荡之于怀，则有无双绝。道与德，有相资相稟之义，故云道德经也。

此段源自于《玄门大义》，其云：“道德者，虚极之玄宗，妙化之深致。神功潜运，则理在生成；至德幽通，则义该亭毒。有无斯绝，物我都忘，此其致也。”<sup>①</sup>道德是天地万物的生成养育之根本，并且，若体得道德，能达到物我兼忘、有无双绝的境界。而杜光庭认为，道与德是相资相稟的存在，故称老子五千文为“道德经”。

杜光庭分三门解释“道德”的意义，其三门是“释名”、“明体”、“明用”。其中，“明体”、“明用”暂不讨论，在本论文第三章中再讨论。杜光庭释“道”名义说：

道德玄绝，自应无名，开教引凡，强立称谓，故寄彼无名之名者，宣彼正理。今识名之无名，方可了达玄教。强名道德，其义者何？臧玄静曰：道以通物，以无为义；德者不失，以有为功。道无则能遣物有累，德有则能祛世空惑。

这一段源自于《道教义枢》。《道教义枢》云：“道德玄绝，自应无名，开教引凡，强立称谓，故寄彼无名之名，表宣正理。今识名之无名，方了玄教。”“道德”是为开教引凡而强立的称

<sup>①</sup> 《道教义枢》卷一，道德义第一。

谓，即无名之名，故认识名之无名的道理，才了解玄教，故《灵宝经》云：“虚无常自然，强名字大道。”《道教义枢》又云：“道德体用义者，道义主无，治物有病；德义主有，治世无惑。”“道”是体，也是无，故治物之有；“德”是用，也是有，故治世之无。《道教义枢》接着引陆先生和玄靖法师的诠释，充实“道德体用”义，陆先生说：“虚极为道体，虚无不通，寂无不应。”无不应通就是道之体。玄靖法师“以智慧为道体，以神功为道用”，还对“道”和“德”间的关系说：“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，搏触莫辨；寻其用也，能权能实，可左可右，以小容大，大能居小。体即无已，故不可以议，用又无穷，故随方示见。”道德是体用一源的，二者“一而不一，二而不二”，既非体又非用，不着二边，以“无体为体”，“无用为用”。不仅如此，道德作为体用在时空上都是无穷无尽的。《道教义枢》以“无”、“有”解释道德体用义，故引用臧玄静所解释道德体用“一而不一，二而不二”的文章<sup>①</sup>。然而，杜光庭认为“道”是“无”，故能遣“有”，“德”是“有”，故能遣“无”，从而“道”“德”可以通贯万象万物，故其引用文不同，如《道教义枢》引曰：“以智慧为道体，以神功为道用”，而杜光庭引说：“道以通物，以无为义；德者不失，以有为功。”

<sup>①</sup> 本论文中关于《道教义枢》的道德义的解释，参见王宗昱著《〈道教义枢〉研究》（上海：上海人民出版社，2001年，50—65页）。

杜光庭接着把“道”与“德”各分为三义，他说：“道三义者，理也通也导也；德三义者，得也成也不丧也”，此六义与《道教义枢》完全一致，且其解释的内容大概相同于《道教义枢》。《道教义枢》云：“道者，理也，通者，导也。德者，得也，成也，不丧也。”“道”的第一个含义是“理”。理是指“理实虚无”，即虚无之理，《消魔经》云：“夫道者，无也。”“道”的第二个含义是“通”。通是指“通生万法，变通无壅”，即虚通之“道”无所不通，河上公云：“道，四通也。”“道”的第三个含义是“导”。导是指“导执令忘，引凡令圣”，即引导凡人从执着到忘掉物我而成为圣人，《自然经》云：“导末归本，本即真性，末即妄情。”“德”的第一个含义是“得”。得是指“得于道果”，即修道所获得的结果，《太平经》云：“德者，正相得也。”“德”的第二个含义是“成”。成是指“成济众生”，即济度众生得道，《德经》云：“成之熟之也。”“德”的第三个含义是“不丧”。不丧是指“上德不失德”，即有德者常得不失，《太平经》云：“常得不丧也。”然而，《道德真经广圣义》在“理”义的解释内容上又与《道教义枢》有些不同之处，杜光庭解“理”义说：

所谓理者，理实虚无，言一切皆无，故云：道在一切。有解云：兼通善恶，善道亦名道，恶道亦名道，善恶性空，不乖其义。但恶道称道，其义不然正，以徒类称道，非关就理为释，若言随事近理，此说不妨。

“虚无之理”无所不在，故“道”在一切。然而，有人据“道”的无所不在性主张“道”兼通善恶。杜光庭认为，虽善道

可称为道，但恶道称为道是不正的，因为以“徒类称道”不是“就理为释”。但如果说“随事近理”，其说是不妨的。换言之，我们在恶中可以体会虚无之理，但这并不意味着恶就是道，故杜光庭说：“理者，理实虚无，明善恶。”

杜光庭先分“道德”释义分为三门，再分其名义为“道”三义、“德”三义等六义。然而，杜光庭认为“道德”六义是互可相通的，他说：

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。

“道”与“德”是混沌的、玄妙同的，故“道”中蕴涵着“德”所具有的三种含义即“得”、“成”、“不丧”，“德”中蕴涵着“道”所具有的三种含义即“理”、“通”、“导”。但是，杜光庭说：“道之言通，通无所通，而无所不通；德之言得，得无所不得，而无所不得。”就是说，“道”之“通”才能“无所不通”，“德”之“得”才能“无所不得”。因此，只有“通”义的“道”与“得”义的“德”能“忘己忘功，生物成物”。

杜光庭还提出“依名释”、“因待释”、“所表释”、“无方释”、

“无释为释”等五别释名法，他说：

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”是指上述“道德”六义。以上五别释名方式不是杜光庭所独创的，而是把成玄英《老子道德经义疏开题》的五释法与佛教三论宗的四释法等综合起来的。成玄英《老子道德经义疏开题》的五释法是“依训释”、“依义释”、“对待释”、“所表释”、“无方释”<sup>①</sup>。佛教三论宗的四释法是“随名释”、“因缘

① “依训释”是指依据古书的文义来诠释，如“道，无也；德，有也”。又云“道，道也。德，德也”。“依义释”是指依据字面意义来解释。“道能通物，物能得道”，故“道以虚通为义，德以克获受名”。“对待释”是指以道释德，以德释道，类似于互训。“非道无以通德，非德无以显道”，故“道以德为义，德以道为义”。又云“道以物为义，德以丧为义”。“所表释”是指相反为训，类似于反训。“道以不道为义，德以不德为义”，所以说“道以彰于不道”、“德以表于不德”。“无方释”是指一切意义均包括在“道”义中，故其诠释没有固定的程式。成玄英说：“无方释者，邪教正言，悉应自然，稀稗瓦甃，无非至道，所以道无不在，所在皆通，随物方圆，曾无执滞，故庄云：夫道未始有封。言未始有常也”。

释”、“显道释”、“无方释”<sup>①</sup>。杜光庭的五别中，“依名释”相当于成玄英的“依训释”“依义释”、三论宗的“随名释”；“因待释”相当于成玄英的“对待释”、三论宗的“因缘释”；“所表释”相当于成玄英的“所表释”、三论宗的“显道释”；“无方释”相当于成玄英的“无方释”、三论宗的“无方释”。如此看来，只有第五别即“无释为释”是杜光庭所独创的。杜光庭认为，“道德”这个名称是根本不存在的，只是强名的，故以无名为名；既以无名为名，就没有名义，故以无义为义；既以无义为义，就没有义释，故以无释为释。换言之，“无释为释”意味着，虽对“道德”这个强名提出几种释名法，任何释名法根本不能诠释“道德”的真正意义，故使人们抛弃释名的念头去亲身体得无名、无义、无释的存在。

杜光庭还解《道德经》的“经”字说：“经字，诸家所解，凡有四义：一由，二径，三法，四常。……具兹四义，惣称为经。”此四义及其解释与成玄英《老子道德经义疏开题》是相同的。成玄英说：“训亦多途，举其枢要，略为四释：所言四者，一由、二径、三法、四常。”第一训“由”是指“三世天尊、十方太上，莫不因由此经而得成道”。任何圣人都是凭借“经”所内含的法制而成就圣道。第二训“径”是指“能开通万物，导达四生，做为学者之津梁，寔修真之要径”。“经”能开导万物众

---

① 三论四释，乃三论宗解释法义所用之释例。即：（1）依名释义，又作随名释义。就世俗之字义，依其名称释之。（2）就理教释义，又作显道释义、竖论表理，或称竖释。举出与其名称相反之义，以显示名称之奥义与无相之理。（3）就互相释义，又作就因缘释义、横论显发，或称横释。此用于评论与其他字义相互关系，即举出与其名称相对之名，相互辅助，以表现其完整意义者。（4）无方释义，谓不依一定之字义，任意解释名义；无方乃不定之义。

生，故做为学道和修真之道路。第三训“法”是指“旨趣玄妙，能所精微，可以轨则苍生、楷模众圣”。“经”网罗精神和物质或主体和客体等整个宇宙的宗意，故可以轨模各别不同的凡圣。第四训“常”是指“非但理致深远，湛寂凝然，抑亦万代百王不刊之术”。“经”所具有的真理不是适于某个时期的，而是适合于任何时代的，故做为不同时代的统治者永远遵行的“术”。总之，具有以上四义的书，能称为“经”<sup>①</sup>。

杜光庭接着说明“经”的种类，他说：“或结气成文，凝云作篆，字方一丈，八角垂芒；或紫字琼章，龙书凤札，劫初降世，劫末归天；或刻玉镌金，竹木缣纸，流传演化，篆隶随时。”第一种经是结凝气云而成的，其字大得垂天。第二种经是字章非常美丽、非常珍贵的书札，劫初自天降世而劫末自世归天即永久的。第三种经是刻镌在玉、金、竹、木、缣、纸等人世的东西，其字体随时或篆或隶，于人世中流传演化。杜光庭认为，此三种“经”虽有粗妙不同，但都是玄圣之真诀，是理病之良药，乃是出世之妙门。假使时代变移、金石销化，《道德经》的垂教常布于人天，此经和其法教似是万劫长存的。此三种经的内容与成玄英《道德经义疏开题》所讲的经的分类是相似的。成玄英说：“一者五德三元，凝空云篆，垂芒八角，妙气之文。二者空林紫笔，金简玉字，苞以凤文之缙，藏于七宝玄台，或在山洞之中，或诸天之上。三者简策绳纸，篆隶随时，传授流通，见行于世。虽复有此三迹，粗妙不同，而皆是圣言，并诠至理，咸能治病，

---

① 本论文中关于成玄英的《道德经》释义的解释，参见强昱著《从魏晋玄学到初唐重玄学》（上海：上海文化出版社，2002年，218—225页）。

悉名良药。”第一种是，天空中“妙气”自然形成，以篆书的形式显现。第二种是，虽有著录，但藏在人世之外。第三种是，虽写字的材料和字体不一定，但传流于人世。如此看来，世人只能看第三种，也许第三种比第一和第二种粗一些。成玄英认为，虽此三种经的“迹”有粗妙之不同，皆是圣人的训谕，也是诠释天地万物的至理，故咸能作为治疗万病的良药。

### 三 《道德经》的体例

至于《道德经》五千言，杜光庭说：“不确定其数”，因为司马迁已说过“五千余言”，这意味着《道德经》字数是不一定五千字。执着于四千九百九十九言或五千字等《道德经》字数的是“胶柱刻船，执迷不通”。因此，杜光庭说：“文质相半，义理兼通。不可局字数而妨，文剪文势而就数，皆失其大旨也。”杜光庭对《道德经》五千言的解释可以说是成玄英的说法之简要。成玄英说：“寻青牛发轸，紫气浮关，真人尹氏，新承圣旨，常尔之日，止授五千文。”认为老子给尹喜传授《道德经》时，仅有五千文。如此，“五千之文，先有定数”，而“后人流传，亟生改易”产生不同文数的抄本。考察河上古本，文数长有五百四十余字，多字全部是兮、乎、者、也等。河上公所增加的这些助词都是“逗机应物”以便引导学者，故“文饰其辞耳”。然而，成玄英认为，许多崇尚老子的人执着《道德经》文数的多少或增删字词的真伪而造成混乱，故说：“高士逸人，多尚其业，好异之徒，例皆添糅，遂使鱼目乱珠，玉石无辨。”当时道门讲论时，普遍使用的《道德经》通行本大概是葛玄校定的五千文本。葛玄《序

决》云：“吾已于诸天校定得圣人本文者乎？”虽葛玄认为自己校定得到了《道德经》原本，通行葛本字体亦有讹滥。但这不是葛玄所为的，而是由抄写的差错造成的。成玄英认为，《道德经》本文字体的差错不碍心得《道德经》的要义，故说：“惟当研寻玄旨，择善而从，无容屢胶柱刻船，域心固执。”然“顷诸学者搜简定数，云少一字不满五千，解者不同，而罕得厥中，或言阙此一字，因象太一之无；或云少此一字，以明绝言之理”。成玄英认为，《道德经》中“卅辐”的“卅”一个字，古代分为两个字即“三十”，今世合为一个字即“卅”，“有此离合，故少一文”。“三十”与“卅”之间实际上没有意义差异，但今世许多学者却“妄生仰度，窃寻经义”。

关于《道德经》的“道上德下”架构，杜光庭认为，当初老君说经时，他不执言“上卷为道，下卷为德”。因为“道”、“德”两经间“经文互相明证”、“文义互相包含”，即“道经含德，德经含道”，故他说：“道必资于德，德必禀于道。”然昔贤者互相传承强为分判，故有“道先德后”。并且，《道德经》不为“德先道后”而为“道先德后”之原因是，“道衰而后有德，德衰而后有五常。是明道德为众行之先，五常之本”，故道经居先而德经次之。

关于《道德经》分卷分章，杜光庭说：

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。则上卷从第一讖第九章，以无形无名宗，明春道；第十讖第十八章，无知惚恍为宗，明夏道；从十九讖第二十七章，以有精有信为宗，明秋道；从二十八讖三十六章，以凝重清静为宗，明冬道。其下卷自第一讖第九章，

明仁德；次第十尽十八章，明礼德；从第十九章尽二十七章，明义德；从第二十八至三十六章，明智德；从三十七章尽四十五章，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。

杜光庭分上卷为春夏秋冬，分下卷为金木水火土，分八十一章内容为九个层次<sup>①</sup>。其中值得注意的是，杜光庭分下卷内容为五个层次时，与儒教的仁义礼智信联系起来，以“仁”为“履虚抱一”、以“礼”为“不恃不宰”、以“义”为“柔弱和同”、以“智”为“无识不肖”、以“信”为“执契不争”，把儒家的主要概念与道教的主要观念融合在一起。这是杜光庭的儒道会通精神的反映。杜光庭认为，虽分九层次解释《道德经》卷和章的旨意，但《道德经》有着整体架构，其要旨也是一元的，故他说：“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。”

① 关于《道德经》分卷分章，杜光庭还有另一种说法：“上经，法阳象天数奇，故三十七章也。”（《道德真经广圣义》卷五，《释疏题明道德义》）“下卷，法阴象地其数偶，故四十四章也。夫道以虚无无形，法阳而象天；德以证实有困，故法阴而象地。或有移上经末章，居下卷之末，以取上卷四九三十六章法阳，下卷五九四十五章法阴。此亦后人妄为其意穿凿，将恐乖失玄圣之本也。”（《道德真经广圣义》卷三十，“疏老子德经”）这种分章分卷的看法相似于成玄英的看法，成玄英说：“此一部妙经，五千奥典，上下二卷，八十一章，各有表明，咸资法象，岂徒然哉！良有以也。”《道德经》分为上下二卷、八十一章，具有深刻意义。八十一章象征太阳之极数，上下二卷效法着两仪之生育，故“上经明道以法天，下经明德以法地”。而天之数是奇，故上经有三十七章，地之数是偶，故下经有四十四章。但是，“至道虚空，括囊无外，岂止阴阳天地而已。今明立教利物，故寄之两（以下缺文）”虽以阴阳天地解释《道德经》章卷，但这只是立教的方便而已。因为言教不能形容极大极虚的“道”。

## 第二节 《道德经》注疏的目录与宗趣

### 一 目录

自战国时代韩非撰《解老》、《喻老》以来，历代大批学者和道士对《道德经》笺注疏义，至元代便有“道德八十一章，注者三千余家”的说法<sup>①</sup>。其注疏的角度各不相同，如哲学、宗教、政治、文化、教育等，随着注疏者所具有的知识、身份及时代背景之不同，其注疏的内容也产生分歧。故宋元之际的杜道坚说：“道与世降，时有不同，注者多时代所尚，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>②</sup>《道德经》毕竟只是写在纸上的东西，它不能随着时代思想文化的发展而变化，更不可能完全契合不同时代不同身份的注疏者之某些具体需要。另外，《道德经》毕竟是历史的产物，它的语言文字，它所记录的典章名物和史实，已经与后世的读者有了距离。不理解的东西人们是无法奉行的，因此，必须加以解释和疏通，才能让人们理解它，接受它。故随着《道德经》地位的确立，《道德经》注疏也就应运而生<sup>③</sup>。

① 杜道坚《道德玄经原旨》序。

② 《玄经原旨发挥》卷下。

③ 关于注疏的产生，参见董洪利著《古籍的阐释》（沈阳：辽宁教育出版社，1997年，1—9页）。

在史志中,《道德经》注疏著作的目录第一次出现在于《汉书·艺文志》,它载有《老子邻氏传》四篇、《老子傅氏经说》三十七篇、《老子徐氏经说》六篇、刘向《老子说》四篇等四种。至今这四种著作均佚,不知它们是注疏还是阐释《道德经》宗旨的著作。在古籍的注释历史上,经书之外的注释在西汉就已出现,但数量很少,范围也不普遍,只有几种关于《老子》和《楚辞》的著作。到了东汉,注释的数量和范围则有所扩大<sup>①</sup>。《道德经》也不例外。自西汉中期至东汉,在士大夫和逸民中尊崇黄老,对《道德经》加以注释的多起来。魏晋时代儒家的学说衰弱,老庄思想流行,《老子》、《庄子》的注释为数众多。另外,道教越重视《道德经》,对它加以注释者越多,故《隋书·经籍志·道经叙录》云:“大业中,道士以术进者甚众。其所以讲经,由以《老子》为本,次讲《庄子》及《灵宝》、《升玄》之属。”自汉代至隋朝的《道德经》注疏著作的目录载于《隋书·经籍志》。《隋书·经籍志》为在中国老学思想史上比较完整全面的第一部《道德经》注疏目录,其载:

老子道德经二卷(周柱下史李耳撰。汉文帝时,河上公注。梁有战国时河上丈人注老子经二卷,汉长陵三老毋丘望之注老子二卷,汉征士严遵注老子二卷,虞翻注老子二卷,亡)、老子道德经二卷(王弼注。梁有老子道德经二卷,张嗣注;老子道德经二卷,蜀才注。亡)、老子道德经二卷

<sup>①</sup> 关于经书之外的注释,参见董洪利著《古籍的阐释》(沈阳:辽宁教育出版社,1997年,9—26页)。

(钟会注。梁有老子道德经二卷，晋太傅羊祜解释；老子经二卷，东晋江州刺史王尚述注；老子二卷，晋郎中程韶集解；老子二卷，邯鄲氏注；老子二卷，常氏传；老子二卷，孟氏注；老子二卷，盈氏注。亡)、老子道德经二卷、音一卷、晋尚书郎孙登注)、老子道德经二卷(刘仲融注。梁有老子道德经二卷，巨生解；老子道德经二卷，晋西中郎将袁真注；老子道德经二卷，张凭注；老子道德经二卷，释惠琳注；老子道德经二卷，释惠严注；老子道德经二卷，王玄载注。亡)、老子道德经二卷(卢景裕撰)、老子音一卷(李轨撰。梁有老子音一卷，晋散骑常侍戴逵撰，亡)、老子四卷(梁旷撰)、老子指归十一卷(严遵注)、老子指趣三卷(田丘望之撰)、老子义纲一卷(顾欢撰。梁有老子道德论二卷，何晏撰；老子序诀一卷，葛仙公撰；老子杂论一卷，何、王等注；老子私记十卷，梁简文帝撰；老子玄示一卷，韩庄撰；老子玄谱一卷，晋柴桑令刘遗民撰；老子玄机三卷，宗塞撰；老子幽易五卷，又老子志一卷，山琮撰。亡)老子义疏一卷(顾欢撰。梁有老子义疏一卷，释惠观撰，亡)、老子义疏五卷(孟智周私记)、老子义疏四卷(韦处玄撰)、老子讲疏六卷(梁武帝撰)、老子义疏九卷(戴詵撰)、老子节解二卷、老子章门一卷。

据《隋书·经籍志》记载，魏晋南北朝之时，围绕着《道德经》而著书立说者多达数十人。其中虽说大多数是大儒，但也有皇帝、僧人、道士。从著述形式上讲，除普遍采用的“注”之外，还有“解释”、“集解”、“义疏”、“义纲”、“音”、“论”等等。

晚于《隋书·经籍志》三百余年的杜光庭，于《道德真经广圣义·序》中，不仅详细记述自汉至唐的六十余家《道德经》注疏著作，且分析与评价历代注疏的名称、作者、卷数及宗旨意趣。杜光庭认为，《道德经》自老子在函谷关授尹喜以来，不仅“累代尊行”，且“哲后明君，鸿儒硕学”诠释笺注，其数达到六十余家，则有：

节解上下（老君与尹喜解）、内解上下（尹喜以内修之旨解注）、想尔二卷（三天法师张道陵所注）、河上公章句（汉文帝时降居陕州河滨，今有庙见存）、严君平指归十四卷（汉成帝时蜀人，名遵）、山阳王弼注（字辅嗣，魏时为尚书郎）、南阳何晏（字叔平，魏驸马都尉）、河南郭象（字子玄，向秀弟子，魏晋时人）、颍川钟会（字士季，魏明帝时人）、隐士孙登（字公和，魏文、明二帝时人）、晋仆射太山羊祜（字叔子，注为四卷）、沙门罗什（本西胡人，符坚时自玉门关入中国，注二卷）、沙门图澄（后赵时西国胡僧也，注上下二卷）、沙门僧肇（晋时人，注四卷）、梁隐居陶弘景（武帝时人，贞白先生，注四卷）、范阳卢裕（后魏国子博士，名白头翁，注二卷）、草莱臣刘仁会（后魏伊州梁县人，注二卷）、吴郡征士顾欢（字景怡，南齐博士，注四卷）、松灵仙人（隐青溪山，无名氏年代）、晋人河东裴楚恩（注二卷）、秦人京兆杜弼（注二卷）、宋人河南张凭（字长宗，明帝太常博士，注四卷）、梁武帝（萧衍注《道德经》四卷，证以因果为义）、梁简文帝（萧纲，作《道德述义》十卷）、清江张嗣（注四卷，不知年代）、梁道士臧玄静（字道宗，

作疏四卷)、梁道士孟安排(号大孟,作《经义》二卷)、梁道士孟智周(号小孟,注五卷)、梁道士窦略(注四卷,与武帝、罗什所宗无异)、陈道士诸糅(作《玄览》六卷)、隋道士刘进喜(作疏六卷)、隋道士李木番(注上下二卷)、唐太史令傅奕(注二卷,并作《音义》)、唐嵩山道士魏征(作《要义》五卷,为太宗丞相)、法师宗文明(作《义泉》五卷)、仙人胡超(作《义疏》十卷,西山得道)、道士安丘(作《指归》五卷)、道士尹文操(作《简要义》五卷)、法师韦录(字处玄,注《兼义》四卷)、道士王玄辩(作《河上公释义》一十卷)、谏议大夫肃明观主尹愔(作《新义》十五卷)、道士徐邈(注四卷)、直翰林道士何思远(作《指趣》二卷,《玄示》八卷)、衡岳道士薛季昌(作《金绳》十卷,《事数》一卷)、洪源先生王襄(注二卷,《玄珠》三卷,《口诀》二卷)、法师赵坚(作《讲疏》六卷)、太子司议郎杨上善(高宗时人,作《道德集注真言》二十卷)、道士车弼(作疏七卷)、任真子李荣(注上下二卷)、成都道士黎元兴(作《注义》四卷)、太原少尹王光庭(作《契源注》二卷)、道士张惠超(作《志玄疏》四卷)、龚法师(作《集解》四卷)、通议郡道士任大玄(注二卷)、道士冲虚先生殿中监申甫(作疏五卷)、岷山道士张君相(作《集解》四卷)、道士成玄英(作《讲疏》六卷)、汉州刺史王真(作《论兵述义》上下二卷)、道士符少明(作《道谱策》二卷)、玄宗皇帝所注《道德经》上下二卷(《讲疏》六卷),即今所广疏矣。

杜光庭所记载的《道德经》注疏著作，总共六十一家二百七十九卷，比《隋书·经籍志》所载的十八种六十一卷，增加的数量非常之多。不仅如此，不论在种类上，还是在卷数上均超过了后来出现的《旧唐书·经籍志》五十一种百六十九卷<sup>①</sup>及《新唐书·艺文志》四十五种百二十三卷<sup>②</sup>。且比明版《道藏》所收录

① 《旧唐书·经籍志》载：“老子二卷（老子撰）、老子二卷（河上公注）、老子章句二卷（安丘望之撰）、老子道德经指归四卷（安丘望之撰）、老子二卷（湘注）、玄言新记道德二卷（王弼注）、老子二卷（钟会注）、老子二卷（羊祜注）、老子二卷（程韶集注）、老子二卷（王尚注）、老子二卷（独才注）、老子二卷（孙登注）、老子二卷（袁真注）、老子二卷（张愿注）、老子二卷（鸠摩罗什注）、老子二卷（释惠严注）、老子四卷（陶弘景注）、老子道德经品四卷（梁旷注）、老子二卷（树钟山注）、老子二卷（树钟山注）、老子二卷（傅奕注）、老子二卷（杨上善注）、老子集注四卷（张道相集注）、老子二卷（辟间仁诤注）、老子二卷（成玄英注）、老子二卷（李允愿注）、老子二卷（陈嗣古注）、老子二卷（释义盈注）、老子道德经集解四卷（任真注）、老子节解二卷、老子指归十四卷（严遵注）、老子指归十三卷（冯廓撰）、老子道德经序诀二卷（葛洪撰）、老子道德简要义五卷（玄景先生注）、太上玄元皇帝道德经二卷（杨上善撰）、太上老君玄元皇帝圣纪十卷（尹父操撰）、老子章门一卷、老子玄旨八卷（韩庄撰）、老子玄谱一卷（刘道人撰）、老子道德论二卷（何晏撰）老子指例略二卷、老子道德经义疏四卷（羊祜撰）、老子义疏理纲一卷、老子讲疏六卷（梁武帝撰）、老子私记十卷（梁简文帝撰）、老子讲疏四卷、老子义疏四卷（孟智周撰）、老子述义十卷（贾大隐撰）、老子道德指略论二卷（杨上善撰）、道德经三卷、略论三卷 杨上善撰。”

② 《新唐书·艺文志》载：“老子道德经二卷（李耳）、又三卷、河上公注老子道德经二卷、王弼注新记玄言道德二卷、又老子指例略二卷、蜀才注老子二卷、钟会注二卷、羊祜注二卷、又解释四卷、孙登注老子二卷、王尚注二卷、袁真注二卷、张凭注二卷、刘仲融注二卷、陶弘景注四卷、树钟山注二卷、李允愿注二卷、陈嗣古注二卷、僧惠琳注二卷、惠严注二卷、鸠摩罗什注二卷、义盈注二卷、程韶集注二卷、任真子集解四卷、张道相集注四卷、卢景裕梁旷等注二卷、安丘望之老子章句二卷、又道德经指趣三卷、王肃玄言新记道德二卷、梁旷道德经品四卷、严遵指归十四卷、何晏讲疏四卷、又道德问二卷、梁武帝讲疏四卷、又讲疏六卷、顾欢道德经义疏四卷、又义疏治纲一卷、孟智周义疏五卷、戴詵义疏六卷、葛洪老子道德经序诀二卷、韩庄玄旨八卷、刘遗民玄谱一卷、节解二卷、章门一卷、李轨老子音一卷。”

的《道德经》注疏五十二种三百五十七卷<sup>①</sup>在注疏家的人数上多载十家《道德经》注疏著作<sup>②</sup>。

杜光庭《道德真经注疏》序所录的诠释《道德经》六十一家，其中有的完整或基本完整的注本传世，有的佚文保存，有的

① 《道藏》所载的《道德经》注疏著作，则有道德真经指归 13 卷（汉严遵，谷神子注）、道德真经注 4 卷（题“河上公章句”）、道德真经 2 卷（白文本，分 81 章，标题同《河上公注》即《老子》）、道德真经注 4 卷（魏王弼注）、老子微旨例略、道德真经注 4 卷（李荣撰）、道德真经古本篇 2 卷（傅奕）、唐玄宗御注道德真经 4 卷（唐玄宗）、唐玄宗御制道德真经疏 10 卷、唐玄宗御制道德真经疏 4 卷（疑为后蜀乔珣所撰《老子疏节解》）、道德真经注疏 8 卷（原题顾欢撰，疑为唐开元间陈延玉《老子疏》）、道德真经新注 4 卷（唐李约撰）、道德真经传 4 卷（唐陆希声撰）、道德经论兵要义述 4 卷（唐王真撰，以《老子》为名而论兵）、道德真经广圣义 50 卷（杜光庭撰）、道德真经玄德纂疏 20 卷（强思齐撰）、道德真经论 4 卷（宋司马光撰）、道德真经藏室纂微篇 10 卷（宋陈景元撰）、道德真经传 4 卷（宋吕惠卿）道德真经传 4 卷（宋苏辙撰）、道德真经集注 10 卷、道德真经解 2 卷（宋陈象古撰）、宋徽宗御解道德真经 4 卷（宋徽宗）、道德真经直解 4 卷（宋邵若愚撰）、道德真经取善集 2 卷（宋李霖撰）、道德真经集注 18 卷（宋彭耜撰）道德真经集注释文 1 卷（宋彭耜撰）、道德真经集注杂说 2 卷（宋彭耜撰）、道德真经义解 4 卷（宋李嘉谋撰，原题“息斋道人解”）、道德真经集解 4 卷（宋董思勉靖撰）、道德真经口义 4 卷（宋林希逸撰）、道德真经疏义 14 卷（宋江微撰）、宋徽宗道德真经解义 10 卷（宋章安撰）、道德真经疏义 6 卷（宋赵志坚撰）、道德真经解 3 卷（无名氏撰，盖宋末道士撰）、道德真经全解 2 卷（原题时雍（金时人）撰，时雍是本书刊印和作序者）、道德真经四子古道集解 10 卷（金寇材质撰）、道德真经集解 4 卷（金赵秉文集）、道德真经次解 2 卷（作者金元间人）、道德真经藏室纂微开题科文疏 5 卷（元太霞真人薛致玄撰，解释陈景元《道德真经藏室纂微篇》之《开题》）、道德真经藏室纂微手钞 2 卷。

②（元薛致玄撰，标示陈景元《道德真经藏室纂微篇》引文出处，略疏其义）、道德真经衍义手钞 20 卷（题王守正集）、道德会元 2 卷（元李道纯述）、道德真经集义 20 卷（元刘惟永丁易东編集）、道德玄经原旨 4 卷（元杜道坚注）、玄经原旨发挥 2 卷（元杜道坚撰）、道德真经注 4 卷（元吴澄注）、道德真经章句训颂 2 卷（题“嗣汉三十九代天师太玄子张嗣成训颂”）、道德真经注 2 卷（元林志坚撰）、大明太祖高皇帝御注道德真经 2 卷（明太祖注）、道德真经集义 10 卷（明危大有集）、老子翼 6 卷（明焦竑）。

注本佚传只据杜光庭的目录得以了解其注本存在、作者及年代。杜光庭所录的诠释家的身份，有道士、儒生、僧人、隐者、官吏及帝王等各类人士。换言之，道家、玄学、儒学、佛教、道教等各种思想界人士都曾诠释《道德经》。就注疏的时代而言，在六十一家中，属于唐代的《道德经》注疏总共二十八家百六十七卷。由此可知，到了唐代，《道德经》注疏著作暴增。这是与道教人士对《道德经》的认识变化及李唐王朝崇老政策密切关联的。“东晋、南朝所出的《三洞经》，曾经贬低过《老子》。许多经文宣称，自己才是最高的经典，所以不把《老子》入洞。道安《二教论》中的设问，明说《老子》不如《三洞》。直到唐初，还存在《三皇经》和《道德经》的对立。但是，在与佛教的斗争中，道教逐渐认识到，真正能与佛教抗衡的，还是《老子》。虽然佛教也攻击老子，认为老子不能与释迦匹敌。但佛教更加攻击《三洞》。佛教认为，《三洞》经除了抄袭佛经，就是所谓语出凡心、符禁、怪诞。这些鬼道、巫术，更遭佛教的鄙视。道教如果过多地坚持这些东西，就会严重损害自己的形象。所以从唐初开始，在与佛教的论证中，道教都毫无例外地把《老子》作为自己的最高经典。”<sup>①</sup>而且，李唐王朝贞观十一年（637）公认老子为皇室祖先。太宗在诏书中明确宣称：“朕之本系出自柱史。”接着，高宗奉之为太上老君，即老子上太上玄元皇帝称号，提高了对老子的尊崇。李唐王朝对老子的尊崇，当然也要扩及到《道德经》。在高宗时代，《道德经》已经在科举的考试科目中增设《道德经》以示尊崇。玄宗就让茅山道士司马承祯刊定《道德经》，

<sup>①</sup> 李申《唐代的〈老子〉注疏》，《道家文化研究》，第二辑，301—302页。

制定 5380 言的真本，并以此为据对《道德经》加以注释，以表示其尊重的程度。玄宗以完成的注本代替了以往的“河上公注”而成为科举考试的定本，还规定天下之家每户收藏一本<sup>①</sup>。如此看来，唐代《道德经》注疏的暴增并不奇怪的事。

然而，虽杜光庭的目录在种类和卷数上超过历代史志的《道德经》目录，但这并不意味着该目录是完整的。杜光庭收录的诸家注解，以道士为多数，占三分之二。考之于《新唐书·艺文志》则发现有些注解著作未被杜光庭所收录。这是否意味着，杜光庭收录《道德经》注疏本局于以道教为主，还是杜光庭的搜罗本来就有无法周全的苦衷。又考之明版《道藏》，杜光庭的目录没有收录唐玄宗《道德经》注疏至他本人之间的《道德经》注疏，如李约的《道德真经新注》、陆希声的《道德真经传》、强思齐的《道德真经玄德纂疏》等。

总之，杜光庭《道德真经广圣义·序》所收录的《道德经》注疏的目录，虽有些不完整的地方，但对研究唐代以前的《道德经》注疏来说，是一份颇为珍贵的著录。

## 二 宗趣

杜光庭在《道德真经广圣义》序中所录《道德经》注疏诸家的目的并不是作史志，而是以之为基分判其流派。杜光庭在记述历代《道德经》注疏目录之后，紧接着评价各家的诠释要旨。杜

---

<sup>①</sup> 关于李唐王朝与老子《道德经》的关系，参见（日）福井康顺等监修《道教》第二卷（上海：上海古籍出版社，1992年，29—38页）。

光庭认为，各家所释《道德经》之理不同，“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”，但各家学说“莫不并探骊室，竞掇珠玑；俱陟钟山，争窥珪瓊”都具有探究《道德经》要义的成就。然而，杜光庭认为，虽“诸家染翰”“多士研精”，但各家的诠释“未穷众妙之门”“莫造重玄之境”。

杜光庭在《道德真经广圣义》卷五末，详细分析历代《道德经》注疏家的“宗趣指归”，他说：

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

杜光庭分历代《道德经》注疏的宗趣为理国、理身、事理因果、重玄、虚极无为理家理国之道等五类。其一，明理国之道者。汉代的《河上公章句》和严君平《指归》属于“理国之道”类。意味着，汉代《道德经》注疏注重治世理国之道。同时，杜

光庭借唐玄宗《道德经》注序所言的“撮其指归，虽蜀严而犹病，摘其章句，自河公而或略”指出《河上公章句》和《指归》之差异：严君平《指归》“道德沈冥，言其识量深厚，玄德隐微”，不是常俗人之所知，故未得广传。且“道德尊经，并包万法，围制三才，理国理家之宗，修身修道之要，无所不摄，无所不周”，而《河上公章句》“分为八十一章，局于九十九数，有失大圣无为广大之趣”。其二，明理身之道者。魏晋南北朝时期的道士即松灵仙人、孙登、陶隐居、顾欢属于“修身之道”类。意味着，魏晋南北朝的道教把《道德经》的奥义与他们所追求的长生成仙的理想看作是相同，以“修身之道”为宗体诠释《道德经》。杜光庭称他们为“自得述修身”者。其三，明事理因果之道者。所谓“事理因果”是佛教教义。在佛教中，“事”和“理”之相对意义大约有二：一、凡夫依迷情所见之事相，称为事，圣者依智见所通达之真理，称为理；二、视之为现象与本体之相对，即以森罗差别之现象事法，称为事，以此等现象之本体乃平等无差别之理性真如，称为理。“因果”在佛教中，是用来说明世界一切关系之基本理论。盖一切诸法之形成，“因”为能生，“果”为所生；亦即能引生结果者为因，由因而生者为果。以时间之因果关系而言，因在前，果在后，此称为因果异时；但若就空间而言，则如束芦之相倚相依之情形，此乃广义之因果关系，称为因果同时。总之，以事理因果之道诠释《道德经》是指以佛解老。杜光庭把罗什、图澄等高僧及深信佛教的梁武帝归属于“事理因果”之道。他还认为梁道士窦略“与武帝、罗什所宗无异”，归之为一类。其四，明重玄之道。所谓“重玄”是对《道德经》首章“玄之又玄”一语的概括。东晋人孙登认为《道德

经》的根趣在于“重玄”，亦即首章所谓“玄之又玄，众妙之门”，于是以重玄为解注《道德经》的纲要。重玄的思想方法是指，说无以遣有是第一层面的“玄”，有无两不执，亦即通过有与无的相互否弃所达到的同一则是重玄。重玄以通达无滞碍为义<sup>①</sup>。杜光庭将梁、陈、隋、唐的十一位道士归之于“重玄之道”类，而建立孙登之后的重玄学系统。其五，虚极无为、理家理国之道。魏晋南北朝的《道德经》注疏著作，除了道教的以外，还有玄学的作品。魏晋玄学主要是融合儒道而发展了老庄道家的自然人生论。玄学家提出“以无为本”、“有无相资，俱不可废”及“独化于玄冥之境”观念。尤其是王弼的《老子注》倡“贵无论”而开魏晋玄学的“虚极无为”思潮。然而，他们哲学的最后归宿还是要解决现实的自然与名教的关系问题的。因此，讨论解决名教与自然的关系问题，成为魏晋玄学的最终目的。换言之，他们虽强调“虚极无为”之道，但始终离不开“理家理国”问题。杜光庭将七位玄学家归于“虚极无为、理家理国”之道<sup>②</sup>。

杜光庭的“宗趣指归”说之下一段即“又诸家禀学立宗不同……孙氏为妙矣”，是引用成玄英的“宗体”说的。成玄英在《老子道德经义疏开题》中说：

---

① 关于“重玄之道”的指意，参见卢国龙著《中国重玄学》绪论（北京：人民出版社，1993年，1—6页）。

② 关于杜光庭《道德真经广圣义》的《道德经》注疏的目录和宗趣，参见孙亦平撰“汉唐《道德经》注疏与老学思想的发展”（《中国哲学史》，2002年第4期，57—64页）。

夫释义解经，宜识其宗旨，然古今注疏，玄情各别，而严君平《旨归》，以玄虚为宗，顾徵君《堂诰》，以无为为宗，孟智周、臧玄静以道德为宗，梁武帝以非有非无为宗，晋世孙登，云托重玄为寄宗。虽复众家不同，今以孙氏为正，以重玄为宗，无为为体<sup>①</sup>。

成玄英分《道德经》注疏的宗体为五种，认为其五种宗体中东晋孙登的重玄一宗最能深入诠释《道德经》的要义，因为他们以“重玄”、“无为”为宗体。接着，成玄英解“重玄”和“无为”说：“所言玄者，深远之名，亦是不滞之义；言至深至远，不滞不著，既不滞有，亦不滞无，岂唯不滞于滞，亦乃不滞于不滞，百非四句，都无所滞，乃曰重玄。故《经》云：玄之又玄，众妙之门”，“言无为者，镜像苍生，刍狗万物，唯复挥斥八机，而神气无变，故为则无为，无为则无不为。岂曰拱默而称无为哉？故《经》云：损之又损，以至于无为。又云：道常无为而无不为”。成玄英认为，《道德经》的奥义正是“重玄”和“无为”，在历代《道德经》注疏家中，唯孙登体现其奥义。

在杜光庭的“指归意趣”内容中，有两个问题值得推敲，一是杜光庭是否有意从“人意”和“稟学立宗”两种角度来讨论历代《道德经》注疏的“指归意趣”问题，另一是“明理身之道”的孙登与“以重玄为宗”的孙登是否同一个人物。关于第一个问题，大多数学者以为，杜光庭从两个角度即“注解之人意”和

---

① 蒙文通辑校，《道书辑校十种》（蒙文通文集第六卷），成都：巴蜀书社，2001年，550—551页。

“诸家稟学立宗”来讨论历代《道德经》注疏的“意趣”问题，“注解之人意”指注解的目的、各人立意、君宗，“诸家稟学立宗”指注解的宗旨、各人立场、学宗。<sup>①</sup>但是，由以上讨论可见，下一段“稟学立宗”说法不是杜光庭的，而是引用成玄英的“宗体”说而来的。虽成玄英“宗体”说的原文和杜光庭的引用文之间有些文字上的差异，但其意义上没有什么出入。而且，“又诸家稟学立宗不同”的“又”字已经显现出杜光庭引用别人的说法。

关于“孙登”的问题，蒙文通先生说：“杜光庭记晋、唐注老者六十余家，总为六宗，谓：孙登以重玄为宗，宗旨之中，孙氏为妙。杜以孙登为魏人，殆疑与嵇、阮同时居苏门之孙登，此为大谬。注老之孙登乃东晋人，见经典释文序录，即孙盛之侄，少善名理，重玄一宗始于孙登，殆即答孙盛之难。”<sup>②</sup>且卢国龙先生认为，有两条简单的理由支持蒙文通先生的这一判断：第一，隐士孙登未曾注《老子》，如《晋书·隐逸列传》只说他好《易》，隋唐诸史志也都未曾著录他有《老子注》，隐士孙登解注《老子》只是杜光庭一家的说法，前面没有根据，后面不见踪迹，所以不可信，以重玄解老的孙登显然不是这位隐士；第二，《晋书》说隐士孙登在魏晋交替之际就隐世不出，“不知所终”，当然也就不是成玄英所说的“晋世孙登”<sup>③</sup>。笔者认为，杜光庭在该

① 关于杜光庭的“指归旨趣”，参见李大华等著《隋唐道家与道教》下册（广州：广东人民出版社，2003年，527—532页）与董恩林著《唐代老学》（北京：中国社会科学出版社，2002年，270—273页）。

② 蒙文通《古学甄微》，《蒙文通文集》第一卷，成都：巴蜀书社，1987年，323页。

③ 卢国龙《中国重玄学》，北京：人民中国出版社，1993年，2—3页。

文章中并不说魏人孙登是以重玄为宗的孙登。杜光庭换成玄英所谓的“晋世孙登，云托重玄为寄宗”成为“孙登以重玄为宗”，虽不知是否有意漏“晋世”两个字，但可以明白他不是说魏人孙登以重玄为宗。杜光庭所收录的历代《道德经》注疏家中，许多《道德经》注疏的记录未被载于隋唐史志，并不是唯魏人孙登一人的情形。杜光庭把魏人孙登归之于“理身之道”类，属于同类的人士是隐士或道士，若杜光庭把魏人孙登看作为以重玄为宗的孙登，为什么不把他归之于重玄之道呢？<sup>①</sup>

总之，笔者认为，以上的疑问都是由把引用成玄英的“宗体”说之文看作杜光庭的说法而造成的。若把它归之于成玄英的说法，杜光庭的解释没有逻辑矛盾。但是，由杜光庭不说“晋人孙登”而说“孙登”可见，他本人在引用成玄英的说法时也许已认识到他未搜罗的晋注疏家孙登的存在，故只好记述“孙登以重玄为宗”。

综上所述，杜光庭《道德真经广圣义》对《道德经》注疏的

---

① 关于“孙登”的问题，崔珍哲先生提几个疑问：“除了杜光庭之外，没有其他文献记载曹魏孙登注《老子》。是否应该说曹魏孙登没有注过《老子》？成玄英所说的“晋世孙登”是否一定指的便是东晋孙登吗？与阮籍、嵇康交游的曹魏孙登活在魏晋之际，即魏和晋的交替之际（“魏晋去就，易生嫌疑，贵贱并设，故登或嘿也”）。嵇康和孙登都经过了魏晋两个时代。因此有的文献都把他们当作是晋时的人，“晋孙登隐此”，“晋嵇康居其下”。成玄英所说的“晋世孙登”，难道不可能指的是与嵇康交游的孙登吗？杜光庭不可能把东晋孙登误认为“魏代孙登”。因为有两个主要的原因。其一，杜光庭在对隐士孙登的附注中明确地说：“字公和，魏文明二时人”。其二，杜光庭把孙登的“宗趣指归”看作“明理身之道”，这与孙登向嵇康强调“保身之道”实乃一脉相通也”（《成玄英〈庄子疏〉研究》，北京大学哲学系博士论文，1996年，151—152页）。

目录和宗趣之分析与评价是汉至唐的道教《道德经》注疏学发展的总结，也是唐以后道教老学发展的起点，卿希泰主编《中国道教史》说：“杜光庭的《道德真经广圣义》，是诸家解《道德经》的历史性总结和发展，把《道德经》的研究推上了一个新阶段，成为道教理论建设上一部承前启后的巨作，在道教思想发展史上有着重要地位。”<sup>①</sup>

### 第三节 老子史事论

道教尊老子为道祖，奉《道德经》为主要经典。道教的产生和发展，是与不断地神化老子，竭力推崇《道德经》相联的。在西汉，老子被认为是历史上实在人物。《史记》云：“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字伯阳，谥曰聃，周守藏室之史也。”到东汉，老子则被说成是与“道”等同的“先天地生”的太上老君，和“世为圣者作师”的国师爷。三国时吴道士葛玄在《老子道德经序诀》中说：“老子体自然而然，生乎太无之先，起乎无因，经历天地始终，不可称载。”也是发挥“老子者，道也”的意思。《魏书·释老志》则说：“道家之原，出于老子。其自言也，先天地生，以资万类，上处玉京，为神王之宗；下在紫微，为飞仙之主。”如此，自东汉至南北朝，经道流不断演饰，老子逐渐由人、升化为神，成为道的化身，晋尊为神宗、

---

① 卿希泰主编《中国道教史》第二卷，成都：四川人民出版社，1996年，439页。

仙主，而构成人、道、神“三位一体”的形象。从而出现了各种神化老子的传说。到了唐代，李唐王室出于政治上的需要，认老子为祖宗，尊之为大圣祖玄元皇帝，给老子戴上了皇冠，使神宗、仙主的太上老君，又多一重人间帝王的殊荣<sup>①</sup>。

杜光庭《道德真经广圣义》卷二载《释老君事迹氏族降生年代》和《释老君圣唐册号》。此两篇文章是对唐玄宗《道德经》疏所说的“老子者，太上玄元皇帝之内号”之广述。杜光庭在《释老君事迹氏族降生年代》中说：“老子，即太上老君也；太上，谓证果尊位；玄元皇帝，谓显册鸿名；内号，谓真经共所标载。”他接着分老君位号为三十段解名号之由起：

第一，起无始；第二，体自然；第三，见真身；第四，应法号；第五，启师资；第六，历劫运；第七，造天地；第八，登位统；第九，随机赴感；第十，演上清；第十一，传灵宝；第十二，出洞神；第十三，垂文象；第十四，示好生；第十五，教陶铸；第十六，制法度；第十七，作形器；第十八，崆峒演道；第十九，衡岳授经；第二十，江滨应化；第二十一，姑射宣真；第二十二，传道德；第二十三，教理水；第二十四，述长生；第二十五，寄胎慧；第二十六，显降生；第二十七，彰圣号；第二十八，明胄胤；第二十九，兴帝业；第三十，册鸿名。

---

<sup>①</sup> 卿希泰主编《中国道教史》第二卷，成都：四川人民出版社，1996年，415—416页。

杜光庭在每条老君位号下，用或少的十几个字或多的一千几百字来解释各条的由起。其内容包括老君即“大道之身”说、老君“造天地”的神话、老君的师尊及位统、太上老君的职司、老君“随机赴感”及“代为国师”的传说、老君托孕及降生诸说等。杜光庭以此全面叙述道教有关老子的神话及传说，故他说：“向来所解老子两字，泛举三十门，以彰应迹垂号也。”又杜光庭在《释老君圣唐册号》中先详细诠释唐玄宗《道德经》疏所说的“太上玄元皇帝之内号”的字义，而后叙述李唐王朝册封老君尊号“玄元皇帝”的意义及有关下诏。卿希泰主编《中国道教史》对杜光庭《道德真经广圣义》的老子史事论评价说：“综观杜光庭《道德真经广圣义》对于老子即太上老君的系统描述，道教关于老子其人是道、是神的脉络形象及无边神力，已较系统而完整地展现在读者面前。这是在唐代崇道高潮后，所最终完成的对道教教祖的神化，也是唐代道教思想日益发展的重要标志。”<sup>①</sup>

下面将简介在杜光庭的老子史事论中几个比较重要的内容<sup>②</sup>。

其一，老君即“大道之身”。杜光庭说：“老君生于无始，起于无因，为万道之先，元气之祖也。”“大道之身，即老君也。万化之父母，自然之极尊也。”（第一，“起无始”）“大道元气造化自然，强为之容即老君也。”（第二，“体自然”）“老君乃无生之至精，兆形之至灵也。昔于空洞之中，结气凝真，强为容。”“形

<sup>①</sup> 卿希泰主编《中国道教史》第二卷，成都：四川人民出版社，1996年，427页。

<sup>②</sup> 关于杜光庭的老子史事论之详细内容，参见卿希泰主编《中国道教史》第二卷（成都：四川人民出版社，1996年，415—427页）。

既莫测，号亦无边，在天为万天之主，在圣为万圣之君，在仙为万仙之总，在真为万真之先，在星为天皇大帝，在教为太上老君，或垂千二百号，或显百八十名，或号无为父，或号万物母，与大道而轮化，为天地而立根，浩浩荡荡，不可名也。”（第三，“见真身”）杜光庭把《道德经》的“道”与“老君”等同起来，大道化生天地万物是老君的伟大神力。

其二，道君为老君之师，天尊为道君之师。杜光庭说：“老君将显明大教，布化万方，乃曰：道不可无师尊，教不可无宗主，乃师事太上玉晨大道君焉。大道君即元始天尊弟子也。道君审道之本，洞道之元，生于亿劫之前，为道气之祖也。天尊为五亿天之主，亿万圣之君，亦生亿劫之前，为道气之根本也。所以道君为老君之师，天尊为道君之师。”“以老君天上天下，历化无穷，先亿劫而化生，后亿劫而长存。天天宗奉，帝帝师承，故赐以太上老君之号。三圣相师，乃垂教尊卑之本矣。”（第五，“启师资”）这就是把三清之间的关系，明确为师徒关系。杜光庭以此肯定三清尊神中老君所处地位。

其三，老君“造天地”。杜光庭说：“老君乃天地之根本，万物莫不由之而生成。故立乎不疾之途，游于无待之场，御空洞以升降，乘阴阳以陶埏，分布清浊，开辟乾坤，悬三光，育群品，天地得之以分判，日月因之以运行，四时得之以代谢，五行得之以相生。故于九万九千九百九十九亿万气之初，运玄元始三气而为天，上为三清三境”；“又以三清之气各生三气三境，合生九气为九天”；“此之九天，各生三气，气为一天，合二十七天，通此九天，为三十六天”；“初下六天为欲界”；“次十八天为色界”；“次四天为无色界”；“此十八天，名为三界，劫运所及，阴阳所

陶，气有穷极，人有岁数”；“此上又四天，名为四种人天”；“此四天超出三界，不生不灭，无年寿之数，无沦坏之期，大劫之交，灾所不及”；“既分诸天，即以三十六天滓阴之气，下为三十六地，每天立一天帝，每地立一地皇，七十二君同禀命于老君矣。其诸天境域分布，凡有五亿之殊，皆三十六天之气所生也。地中有三十六洞天，亦与上天相应，日月分精，玄照其间，则天文地理六甲五行阴阳变化，皆老君运玄妙之机，生之成之、行之化之矣”；“太上老君乃阴阳之主首，万神之帝君，元气之父母，天地之本根，先王之师匠，品物之魂魄，陶冶虚无，造化应因，衿带八极，载地悬天，游驰日月，运走星辰，呼吸六甲，吒御乾坤，改易四时，推移寒温，驱使风雨，奋鼓雷云，分别玄皇，历数虚盈，君臣父子礼义备矣。是知阴阳虽广，天地虽大，非道气所育，大圣所运，无由生化成立矣。”（第七，“造天地”）《魏书·释老志》称，老君之玄孙李谱文“言二仪之间有三十六天”，这是道教三十六天说的早期记载。其后，《无上秘要》卷四《三界品》已记有三十二天之名，但未说明这三十二天是怎么产生的。杜光庭明确说是老君创造的。加上三清境、大罗天，共成道教的三十六天说。

其四，老君代代应身。杜光庭说：“老君极圣洞真，总领万化，化随方出，降德屈身，自亿劫之初至混沌之始，历羲娲一十八氏，三纪，五十八统，一百八十九代，代为国师。及神农之后，或为国主，或为师君，或为宾友，或为人臣，乃有郁华、录图等号，以道德妙旨更相发明。所谓应物无择者，道也；赴感随机者，圣也。常以经图戒律，应化一切；分形应感，无量无边，而老君之体端寂无为，凝然常住于太清之宫也。”（第九，“随机

赴感”)杜光庭认为,老君经常住在高高的太清境太极宫中,又随时分形感应到世发布道德妙旨。

其五,老君传衍三洞。杜光庭说:“老君于上三皇时人尚淳朴,以龙汉元年,号玄中法师,以上清圣教一十二部大乘之道开度人天,演上清也。”(第十,“演上清”)“中三皇时,老君以赤明元年,号有古先生降灵宝真经一十二部,中乘之法,开化一切,救度兆人,传灵宝也。”(第十一,“传灵宝”)“下三皇时,人心朴散,老君以开皇元年,号金阙帝君,出洞神经一十二部,小乘之法,开度万品,出洞神也。”(第十二,“出洞神”)杜光庭把道教的三洞三十六部经书说成为老君所出。

此外,杜光庭在《道德真经广圣义》卷五末中说:“夫此二篇玄微,五千幽奥,统包万法,冠冕众经,而所说年代及过关时日、降生先后、宗趣指归,诸家所说,未为准的。”故他“别演四门以祛所惑”,其四门是第一重明降生、第二过关年代、第三说经时节、第四宗趣指归。其中,第四宗趣指归是上一节已经进行了,故这里研讨前三者。关于老君降生诸说,杜光庭认为,按经诰,老君前后降生有三次:一次“以上和七年庚寅之岁九月三日甲子,生于北玄女国天阙灵镜山李谷之间,圣母曰玄虚之母,当生之时,三日出于东方,九龙吐水以浴其形,因李谷而为姓,名玄元,字子光,乃高上之胄,玉皇之胤,位为长生大主太平正真太一金阙后圣九玄帝君。今详考其时,亦是劫运之前,朱灵上和前劫之年号也”,二次“以殷武丁庚辰岁二月十五日卯时,生于陈国苦县濂乡,圣母玄妙玉女乃上帝之师,后位为元君,详此即是亳州将生年月”,三次“以老君自楼观于尹喜辞决,当昭王二十六年甲寅,约会于独重见老君之时也”。杜光庭以上所叙述的老子三

次降生均属于道教神话，惟第二次降生，也许据《史记》所增衍，但其将降生时间自春秋时代推前到殷商武丁时代。

关于老君过关年代，杜光庭之前有几种说法：“老君以周昭王二十五年癸丑，度关西化，与关令尹喜相遇，因授以道德二经。授经既毕，即以二十六年甲寅四月，于楼观与喜相别，升入大微。二十九年丁巳，尹喜入蜀，访寻老君，乃于青养肆相见。戊午年人流沙，即此过关年月也”，“尹喜为康王大夫，至昭王时为关令，与老君相见”，“幽王时，西出陇关，即与出天宝灵符也”，“成王二十二年癸丑度关”，“与尹喜不得相见”，“平王四十三年癸丑度关”“在尹喜之后年代，悬远”。杜光庭对这些种种说法举历史事实认定“皆误说”，而定论：老君“以周昭王二十五年癸丑，度关为定”。

关于说经时节，杜光庭先列举几种说法，如葛仙公《内传》云：“黄帝时，老君为广成子，为帝说《道德经》及五茹之法”，《应号五圣图》及《纪圣老君内传》云：“老君舜时号尹寿子，居河阳，说《道德经》，教以孝悌之道。舜行之，退身让物，尊道贵德，天下之人，从而化之。……又诸家所引，皆言周昭王时癸丑之岁，于函谷关为尹喜作《道德》二篇，上下经焉”，《史记》云：“老君为关令尹喜著书五千余言。”王子年《拾遗》云：“老君周时，居景室之山，常与五老人谈天地造化之事，著书十万言，后删其繁芜，作五千言矣。”杜光庭接着引葛玄《老子道德经序诀》中的河上公谓汉文帝之言与《黄帝书》叙述自己的看法，他说：“今按河上公授汉文帝上下二经章句，谓帝曰：余注是经以来，千七百余年，凡传三人，连子四矣，勿示非其人。成玄英法师解云：传三人者，务光，羨门子高，丘子是也。以此详

之，庄子云：汤伐桀后让位务光，务光不授，抱石自沉于清冷之泉。汤时务光即死，即授经在桀之前也。足明此经非是周昭王癸丑年及景石山中所著。按《黄帝书》云：谷神不死，是谓玄牝。全载此一章，则是黄帝时说经，所以黄帝著书引此一章尔。又按年代推之，若是昭王函关著经，至汉文帝时未及一千年，则与汉文帝时未及一千年，则与注经以来数不同，益明此经是黄帝时及帝舜时说为定矣。……自舜至此（汉文帝），凡计一千七百六十九年。”故杜光庭对老子说经时节定论：“说经在黄帝时，注经在舜时，非是函关特为尹喜著此五千文。”

### 第三章 《道德真经广圣义》的道教哲学

#### 第一节 道本论

##### 一 “道”“可道”与体用

历代论《老》者把“道可道，非常道”这一句解释为，“道”是不能用语言解说的，可以用言词表达的“道”，就不是常“道”，如王弼说：“可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。”<sup>①</sup>又成玄英说：“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。而言可道者，即是名言，谓可称之法也。虽复称可道，宜随机惬当，而有声有说，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

---

<sup>①</sup> 楼宇烈校释《王弼集校释》，台北：华正书局，1992年，1页。

惚，故知言象之表，方契凝常真寂之道。可道可说者，非常道也。”<sup>①</sup>然而，杜光庭把“道”和“可道”理解为体用关系，而阐明道的双层意义，他说：

道者，至虚至极，非形非声，后劫运而不为终，先天地而不为始。圆通澄寂，不始不终，圣人以通生之用可彰，寻迹而本可悟，故以通生之德，强名为道也。标宗一字是无为无形，道之体也。可道二字是有生有化，道之用也。三字之中，自立体用，体则妙不可极，用则广不可量，故为虚极之本也。散为万物，不拘一方，故用无定方也。但宗一道，故明万物皆资道化，故不在遍举<sup>②</sup>。

“至虚至极”、“非形非声”、“圆通澄寂”、“不始不终”的存者具有“通生之德”，故称之为“道”。“道可道”的标宗即“道”一个字是无为无形的，故为道之体；“可道”两个字是有生有化的，故为道之用。杜光庭说：“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。《庄子》曰：‘其来无迹，其去无涯，无门无旁，四达之皇皇’是也。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。”<sup>③</sup>如此，杜光庭认为，老子在“道可道”三字中，自立体用。而且，其体是至妙的，其用是

① 蒙文通《道书辑校十种》（《蒙文通文集》第六卷），成都：巴蜀书社，2001年，564页。

② 《道德真经广圣义》卷六，道可道章第一“道可道非常道”。

③ 《道德真经广圣义》卷四，《释御疏序下》。

至广的，故道的妙用没有一定的方所。

杜光庭分“道可道”为“道”和“可道”而解之为体和用，是由王玄览的“常道”“可道”说与唐玄宗《道德经》注疏的“妙本”说融合而来的。王玄览把“常道”“可道”变成了反映道的性相的一对范畴，用“常道”表述道的永恒形态，用“可道”表述道的变化状态。王玄览说：“实性本真，无生无灭。即生灭为可道，本实为真常。”道的永恒，就意味着它是超越了时间和空间，没有生灭、没有过程的存在，这就是“常道”；它一旦表现为生灭过程，就失去永恒性，也就成为“可道”，王玄览还进一步认为，“常道”与“可道”的区分是相对的。王玄览说：“不但可道可，亦是常道可；不但常道常，亦是可道常。皆是相因生，其生无所生；亦是相因灭，其灭无所灭。”王玄览认为，“常道”与“可道”的区别之所以是相对的，一方面是由于它们之间互相包含，“常道”之中有“可道”，“可道”之中有“常道”；另一方面，“常道”与“可道”之间还存在“相因”和转化关系。<sup>①</sup>王玄览虽并不运用“体用”观念来解释“常道”与“可道”，但其解释内容与杜光庭的“道”“可道”体用说是相似的。在《道德真经广圣义》中，“道”是“无为无形”，“可道”是“有生有化”，故“道”与“可道”为“大道”的“体”与“用”。“真宝凝然”的“道体”是无生无化，则常恒；“应变随机”的“道用”是有为有形，则变化，然“道体”与“道用”是一而不一、二而不二的。

<sup>①</sup> 孙以楷主编《道家与中国哲学》（隋唐五代），北京：人民出版社，2004年，224—226页。

唐玄宗《道德经》注疏以“妙本”说解释“道”的名相义和通生义，唐玄宗《道德经》注疏说：“《经》曰：‘有物混成，先天地生。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。’故知大道者，虚极妙本之强名，名其通也，《庄子》曰：‘太初有无。’有‘无’者，言有此妙本也。又曰：‘无有无名’，无名者，未立强名也，故《经》曰：‘无名天地之始。’强名通生曰道，故《经》曰：‘有名万物之母。’《庄子》又曰：‘物得以生谓之德。’德，得也，言天地万变旁通，品物皆资妙本。”<sup>①</sup>作为万物运行必由途径的“道”，由途径义可引申出通达的意思，“通”谓通生，道为通生万物的途径，由道沟通的万物本原则是“妙本”。只有“妙本”才是具终极含义的概念，所谓道只是为此妙本强立的名字。“妙本”是更高度抽象的概念，不像“道”那样具有明确的通生途径之义，所以说是“虚极”，是“无名”。如此，无名的“妙本”和有名的“道”，便构成了本体与名相，本原与通生途径的关系，“道”也就成了连结妙本与万物的中介。就“妙本”而言，“道”是显现，是强名；就万物而言，“道”则为本原。故玄宗注疏解“道可道，非常道”说：“（注）道者，虚极之妙用。……用可于物，故云可道……应用者，无方则非常于一道，……是则强名曰道，而道常无名也。”“（疏）道者，虚极妙本之强名也。训通训径。道一字，标宗也。可道者，言此妙本通生万物，是万物由径，可称为道，故云可道。”<sup>②</sup>妙本是道的本体，道是妙本的名相即妙本的应用。而且，“妙本生化，用无定方，强为之名，不

① 《道德真经广圣义》卷四，《释御疏序下》。

② 《道德真经广圣义》卷六，道可道章第一“道可道非常道”。

可遍举，故或大或逝或远或返，是不常于一道”<sup>①</sup>。杜光庭在《道德真经广圣义》中也言及“妙本”概念，但他似乎没有有意区分“妙本”和“道”为本体和名相、本原和通生。他在“道”的头上不要再添一个比它更高的抽象概念，认为“妙本”是“道”，他说：“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”，“妙本者，道也。”<sup>②</sup>在《道德真经广圣义》中，“道”为本体、本原，“可道”为名相、通生，进一步，“道”即“无为无形”为道之体，“可道”即“有生有化”为道之用。

道体是无为无形的，道用是有生有化的，换言之，道是无为而无不为的，故杜光庭以“体用”诠释道之“无为而无不为”，他说：

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。若扣之不通，感之不应，寂然无象，不能生成<sup>③</sup>。

“无为”指“道”之体的寂然不动；“无不为”指“道之用”的感而遂通。万化就是由体和用即“无为”和“无不为”的相资而生的。若“扣之不通，感之不应，寂然无象”即“道”只留于

① 关于唐玄宗《道德经》注疏的妙本说，参见卢国龙著《中国重玄学》（北京：人民出版社，1993年，426—435页）。

② 《道德真经广圣义》卷四，《释御疏序下》。

③ 《道德真经广圣义》卷二十九，道常无为章第三十七“道常无为而无不为”。

“无为”状态，天地万物则不能生成，故杜光庭说：“道之为用，无为焉而无所不为，统御阴阳，包罗覆载，乾以之动，坤以之宁”，“应用无穷，周行不极，纤芥得之而生植，天地得之以圆方”。<sup>①</sup>

“道”是寂然不动的体，也是感而遂通的用，并且，道体和道用相资而万物生化。杜光庭将体和用的同一体称之为“真一”，他说：“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。”<sup>②</sup>就“朴”和“道”而言，“朴”是端寂无为、道之真（体），“道”是生成应变、朴（道）之用。然而，朴和道即道体和道用是“非一而一”的，故称之“真一”。如此看来，所谓“真一”是道体和道用即道的“无为无形”和“有生有化”这两层意义之同一概念。因此，“真一”虽无色无声、真精淳一，但却生化天下万物，他说：

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。<sup>③</sup>

道之真一，无色无声，众类群材，资之以立。……物虽万殊，而长养生成者，道也。……此真精淳一，生化万殊之物，可谓少者，多之所宗也。……天下万物生成，皆稟于淳

① 《道德真经广圣义》卷二十七，道常无名章第三十二“道常无名”。

② 《道德真经广圣义》卷二十七，道常无名章第三十二“朴虽小天下不敢臣”。

③ 同上。

一微妙之道<sup>①</sup>。

“真一”是“杳冥之精，真中之真”、“无色无声”、淳一、少者。但是，天下万物的长养生成皆是由“真一”而来的。由此可知，在世界上“真一”是最大的最上的，故任何东西不敢以它为臣。在杜光庭之前，吴筠曾提到了“真一”概念，他说：“太虚之先，寂寥何有？至精感激而真一生焉，真一运神而元气自化。”<sup>②</sup> 元气化生万物，必须有动力源泉，故吴筠提出“至精感激”和“真一运神”等两个观念。“至精感激”和“真一运神”是引发元气运动的始初动力<sup>③</sup>。与吴筠比起来，杜光庭的“真一”观念虽然同样指宇宙生化的始源，但没有吴筠那样把“真一”概念纳入于元气生化理论的环节。杜光庭言及“真一”概念的目的，还在于以之来解释“道”的双层意义即“体”和“用”的同一。

事实上，杜光庭在《道德真经广圣义》中过于强调无为无形的道体与有生有化的道用的同一是有原因的。《道德经》的“道”兼有两重含义，一则万物的生成始基，“道生一，一生二，二生三，三生万物”；一则万物运行法则的最初逻辑，“人法地，地法天，天法道，道法自然”。然而，“道”字义为途径，用以喻示运行法则固可，但作为万物共同的生成本原，这层哲学含义是从

---

① 《道德真经广圣义》卷十一，三十辐章第十一“三十辐共一毂当其无有车之用”。

② 《玄刚论·元气》。

③ 关于吴筠的真一说，参见卢国龙著《中国重玄学》（北京：人民中国出版社，1993年，309—403页）。

“道”中引申不出来的。因此，汉代道教用“气”观念来说明“道”的生成本原性。到了南朝，道教重玄学者受到魏晋玄学的本体论与中观宗三《论》的“百非”之说的影响，认为道体“非有非无”、“非本非迹”等等。如果说道体“非本非迹”，那么道与物的关系就是包含了差异的同一。然而，如果道不是离异于万事万物的所谓“本”，或者说不是万事万物的生成本原，那么“道”作为与万物之迹相对的“本”的意义就不能成立。万物众生即目前现象便是本质，并不存在一个更深刻的共同本原。但是，道教重玄学者的注释不合《道德经》本旨。加上道教重玄学在不断遣除偏执的玄通超脱之后，也需要有新的精神依倚，而且，要彻底抛弃本原论哲学观点，也是以道本原生化万物说为基的道教养生学者们不能接受的，所以到唐高宗武周朝，道教重玄学又出现了复归本原论的明显倾向。但是，复归本原论的倾向并不是指弃道本体义而取道本原义，而是指融通本体义与本原义来解释“道”。如果彻底抛弃本体义，道丧失终极真理意义，道教无法回答道只有途径义而无境界义、道无本际义而自然有本际义等释子的诘难<sup>①</sup>。杜光庭阐明“道”是无为无形的体与有生有化的用的同一体，一方面试图解决《道德经》的“道”所兼有的双重哲学含义的概念表述困难；一方面试图融合本体本原二论而寻找穷极真理意义的东西。

下面将解释在《道德真经广圣义》中“道”的体用之具体内容。

---

<sup>①</sup> 关于“道”的诠释问题，参见卢国龙著《中国重玄学》（北京：人民中国出版社，1993年，426—429页）。

### 1. 道以虚无为体

老子说，有一个浑然一体的东西，不知道它的名字，勉强叫它做“道”<sup>①</sup>。为什么不知道它的名字呢？因为我们既听不见它的声音，又看不见它的形体。换言之，它不是一个有具体形象的东西。管子说：“物固有形，形固有名。”<sup>②</sup>“名”是随着“形”而来的。既然“道”没有确定的形体，当然就“不可名”了。“道”之不可名，乃是由于它的无形。为什么老子要设定“道”是无形的呢？因为如果“道”是有形的，那必定就是存在于特殊时空中的具体之物了，存在于特殊时空中的具体事物是会生灭变化的。然而在老子看来，“道”却是永久存在的东西，所以他要肯定“道”是无形的。为什么老子又要反复声明“道”是“不可名”的呢？因为有了名，就会把它限定死了，而“道”是无限性的。

杜光庭将以“无体”、“无色”、“无声”、“无形”说明“道”之不可名而声明“道”的无限性，他解“大”说：

夫物有体则能包含于物，故大能容小，外能藏内者，物之常也。今道无体而能包含万物者，以其无体之体，体大无边也。以其体大，因体立名，故名曰大。大者，无不包也，无不容也，有形无形，皆在道体之内矣。夫道也，先字而后名，言道无所始亦无所终，示用降迹，故曰道，妙体光远，故名曰大，无始无终也，而此名此字，其强立焉。大道之

① 《道德经》二十五章云：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道。”

② 《管子·心术上》。

妙，名言路绝也<sup>①</sup>。

万物皆是有体的，故大物能容小物，外物能藏内物。这种道理是万物的常情。然而，道是无体的，但道却能包含万物。因为道是无体之体，故其体是大而无边的。“大”指无不包、无不容，故不论有形或无形，天地万物皆在于道体之内。相同，杜光庭认为，道是无色、无声、无形的，故独能应众色、和众声、状众形，他解“希、夷、微”说：

目之所视者，但见平易，而不能见道，道无色也。耳之听也，但惟希寂，而不能闻道，道无声也。手之搏也，但惟微妙，不能得其形，道无形也。以神视之，见无色之色；以气听之，闻无声之声；以慧照之，识无形之形。而众色之具，众声之和，众形之立，非道不能生，非道不能成。道也者，独能应众色、和众声、状众形，故强名之曰：希夷微尔。道不可言，言之非矣。所以明道，皆强为之容，而非道也。《庄子》曰：无视之以目，而视之以神；无听之以心，而听之以气。能以微妙而合于道矣<sup>②</sup>。

人们以目、耳、手等感觉器官无法把握道。但是，众色之具、众声之和、众形之立等万物万象却是非道不能生成的。因为

---

① 《道德真经广圣义》卷二十一，有物混成章第二十五“吾不知其名字之曰道强为之名曰大”。

② 《道德真经广圣义》卷十四，视之不见章第十四“视之不见名曰夷听之不闻名曰希搏之不得名曰微”。

无色、无形、无声的道独能应众色、和众声、状众形，故强名之曰“希、夷、微”。

“大”、“希、夷、微”指无体、无色、无形、无声等道之不可名性，也指道之无限定性。换言之，道是无体、无色、无形、无声的，故“有形无形，皆在道体之内”，“众色之具，众声之和，众形之立，非道不能生，非道不能成”。如此看来，在杜光庭心目中，所谓“道”是“虚无”的东西之强名，他说：

道者虚无之称也，以虚无而能开通于物，故称曰道。无不通也，无不由也。若处于有则为物滞碍，不可常通，道既虚无为体，无则不为滞碍，言万物皆由之而通，亦况道路以为称也。寂然无体也，而天覆地载，日照月临，冬寒夏暑，春生秋杀，万象运动，皆由道而然，不可谓之有也<sup>①</sup>。

道以“虚无”为体，因为虚无之体才能通生万物。若道之体处于有，则“为物滞碍，不可常通”。道是“寂然无体”，故天地、日月及四时代谢等万象运动皆是由道而然的。

## 2. 道以通生为用

天地万物之存在及其运动皆在道体之内，是非道不能生成的，也是由道而然的。如此看来，“道”是一切存在的根据，也是一切生化的本源。“道”是自然界中最初的发动者，它具有无穷的潜在力和创造力。万物的生长变化，都是“道”的潜在力之

---

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷十九，孔德之容章第二十一“道之为物惟恍惟惚”。

不断创发的一种表现。杜光庭认为，具有无穷活力的“道”在品位上、在时间上都先于任何东西，它不受时间和空间的限制，不会因外物的生灭变化而有所影响，他解“象帝之先”说：

帝者，万化厥初即有主帝，形象肇立，牧之以君，故言象帝。大道冲用，能生万化，故在象帝之先也。帝出乎震，《易·系辞》也。震，东方卦也，少阳之气，生化之源，今以太子居东宫，少阳之位，御极为出震之期，盖取象天地生育万物之始也。兆见曰象，无形曰气，生物之首也。大道复在象帝之先，言其高远也。道能生化之主，天地之元也<sup>①</sup>。

“帝”指主帝者，“象”指形象肇立、天地生育万物之始、生物之首，故“象帝”意味着万化之主帝者。老子说：大道在象帝之先，换言之，在品位上、在时间上将大道置于万化之主帝者的前面。杜光庭认为，老子将“大道复在象帝之先”之理由在于说明道用的先在性。在品位上、在时间上“道”站得高远，故它能为生化之主、天地之元。道用处于天地万物的生化之前，故它可作为天地生化的本源。所以，杜光庭从通生的角度进一步解释“道”的先在性，他说：

夫名物者，以其体，字物者，以其德。物生而名立，事之常也。未有无名之物矣。唯大道之用，居乎物先，物象未彰，乾坤未辟，而道在其先也。运道之用，施道之功，而后

① 《道德真经广圣义》卷八，道冲而用之章第四“吾不知谁子象帝之先”。

有天地万物也。以此功深用广，无形无状，不可以氏族求，不可以名字得。老君取通生万物之美，字之曰道。道者通生之谓也<sup>①</sup>。

名之、字之为“物”是由其体、其德而然的，故“物生而名立”是事物之常情，在世界上没有无名之物。道之用居于万物之先，即道在于“物象未彰，乾坤未辟”之先。因为天地万物是“运道之用，施道之功”而后才存在的。但是，道是“功深用广，无形无状”的，故“不可以氏族求，不可以名字得”。“道”这个名称是老子取于通生万物之美而字之的，即“道”是通生之谓。总之，“道”具有通生的功用，天地万物是道先运施其功用而后才能存在的，故“大道之用，居乎物先”。

### 3. 道为万物之本

“道”是以虚无为体，而虚无之体通生万物。杜光庭以“无”和“有”观念解释道之通生，他说：

无者道之本，有者道之末，因本而生末，故天地万物形焉。形而相生，是生于有矣。考其所以，察其所由，皆资道而生，是万有生于妙无矣<sup>②</sup>。

---

① 《道德真经广圣义》卷二十一，有物混成章第二十五“吾不知其名字之曰道强为之名曰大”。

② 《道德真经广圣义》卷三十二，反者道之动章第四十“天下之物生于有有生于无”。

“无”是道之本，“有”是道之末，末是因本而生的。就“道”与万物而言，“道”是无，也是本；万物是有，也是末，故天地万物是因“道”而成形的，即“无生有”。虽天地也生育万物，即“有生有”，但考察其所以、其所由，不论无生有或有生有，天地万物皆是资道而生的，故杜光庭说：“万有生于妙无。”此外，杜光庭以“无生有”为“自然”，以“有生有”为因缘，他说：“祖父子孙，世世相续，形形相生，天地万物，皆形而相生者也”，“道以妙无生成万物，谓之自然；物之生物，形之生形，谓之因缘。言物之形兆，大若天地，微若昆虫，皆资自然妙道气化而成，然而因形、缘类，更相生、更相成。”<sup>①</sup>

杜光庭认为，“道”是“无”，“万物”是“有”，故“无”生“有”。而且，“无”指无形，“有”指有形，故杜光庭引《周易·系辞传上》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”更进一步解释道与万物的关系，他说：

形而上者，道之本，清静无为，故处乎上也。形而下者，道之用，稟质流形，故处乎下也。显道之用，以形于物，物稟有质，故谓之器。……道是无体之名，形是有质之用。凡万物从无而生众，形由道立，先道而后形，道在形之上，形在道之下，故自形而上谓之道，自形而下谓之器。形虽处道器两畔之际，形在器上，不在道也。既有形质，可为器用，故云形而下者谓之器<sup>②</sup>。

---

① 《道德真经广圣义》卷三十二，反者道之动章第四十“天下之物生于有有生于无”。

② 《道德真经广圣义》卷十一，三十辐章第十一“故有之以利无之以用”。

“形而上”指清静无为的道本；“形而下”指稟质流形的道用；“器”指道用显以形于物，即物稟道用而有质。换言之，“形而上”者是道本（体），“形而下”者是道用，“器”者是万物。下面一段话即“道是无体之名”至“故云形而下者谓之器”，正是杜光庭据《正义》的诠释而改成的。《正义》曰：“‘是故形而上者谓之道，形而下者谓之器’者，道是无体之名，形是有质之称。凡有从无而生，形由道而立，是先道而后形，是道在形之上，形在道之下。故自形外已上者谓之道也，自形内而下者谓之器也。形虽处道器两畔之际，形在器，不在道也。既有形质，可为器用，故云‘形而下者谓之器’也”。<sup>①</sup>“道”指无体的东西即“无”，“形”指有质的东西即“有”。万有是从无而生的，故先有道而后有形，就是说，道在于形之上，形在于道之下。因此，自形外之上谓之道，自形在内之下谓之器。“形”虽处于“道器两畔之际”，但形在器而不在道。形既有形质，故可为器用。简言之，《正义》认为，居“形”之上的为“道”，居“形”以下（含“形”内在）的为器。然而，杜光庭把《正义》的诠释内容别出心裁地改造而建立自己的“形”观，如杜光庭改“自形外已上者谓之道也，自形内而下者谓之器也”为“自形而上谓之道，自形而下谓之器”，又改“形在器，不在道也”为“形在器上，不在道也”。据《道德真经广圣义》的诠释，“形”处“道器两畔之际”，在道之下却不是器物，在器之上却不是道，既非道，又

<sup>①</sup>（清）阮元校刻《十三经注疏》（全二册），北京：中华书店，1996年，83页。

非器。而且，“道”无形则不可为器用，“形”有形则可为器用。如此，杜光庭把形而上者和形而下者即道和器改为形而上者、处道器两畔者、形而下者即道、形、器。

那么，“形”是指如何呢？这是“妙有”<sup>①</sup>。杜光庭将以道之本为妙无，以道之迹为妙有，更进一步解释道生化万物之过程，他说：

自上而下，谓之降，妙本之道，出乎虚无，虚无之体，清浮在上，欲生化品物，运道神功，于妙无之中而生妙有，妙有融化，自上而下降，于人间兆见物象，妙无为本，妙有为迹，本则澹然长存，迹乃资生运用。由是言之，一切物象皆由道生，一切形类皆道之子矣<sup>②</sup>。

道是出于虚无的，是虚无之体。它清浮在上，而生化品物。在“妙无”之中，运道之神功而生“妙有”，“妙有”融化而自上降下在人间中兆见物象。如此看来，在道通生万物的过程中，澹

---

① 关于杜光庭的“形”观，李大华等著《隋唐道家与道教》说：“考其原委，杜氏所说的‘形’乃是气凝结的一种状态，凝结的气已具有‘形质’，而形质则可为器用。他又说：无名天地始，无名无氏，然后降迹，渐令兆形，由此而天地生，气象立焉。（《道德真经广圣义》‘无名天地之始’）无名无氏（道或道气）一形一天地，照这个序次，形在道之下，又在天地之上。它非抽象的道（道本身难为名称），它又非具体的人之形、物之形（具体的形称为器），它实际也就是阴阳二气的交和形态，是具体的形之兆初，是一种‘形气’。杜氏既以道与道气通称，按照‘有形有器皆合于道’的规则，其宇宙生成图式又可表述为：道（道气）一形气（阴气、阳气）一器物。形气为道气生化万物的中间过渡形态，或谓中介物。这样就把道气产生万物的过程多层面化，凸显了‘积’和‘渐’的作用。”（广州：广东人民出版社，2003年，550—551页）。

② 《道德真经广圣义》卷十九，孔德之容章第二十一“惚兮恍兮其中有象”。

然长存的妙无为本，资生运用的妙有为迹，道之迹即“妙有”生化万物。在杜光庭之前，《海空经》以“妙无”和“妙有”曾解释过“道”和万物之关系：“何谓妙无，即是道性，以何因缘？道性之理，自为妙无。以渊寂故，以应感故。若以住于渊寂之地，观于诸有，则见无相。若以住于感应之地，观于诸有，则见有相。善男子！若言道生全为无有，中有感应；若言道性全为有者，而实寂泊。以是当知道性之‘有’，非世间‘有’；道性之‘无’，非世间‘无’。是谓妙无。”“何等因缘观于妙有？即是应感，法身之端，严茂发起，超绝三有，虽有其质，不得同凡。以是因缘，谓为妙有。”从“渊寂不动”和“应感而动”的角度，去理解道及其和众生世界的关系。“实寂泊”说明道为无，不同于世俗的“粗有”，“中有感应”说明道为有，不同于世俗的“无无”，而“道”是“妙无”和“妙有”的合体，妙有妙无其实不二。<sup>①</sup>《海空经》分“道”为“妙无”和“妙有”、“寂本”和“应感”即“体”和“用”，但它的“妙无妙有”说没有以之引进于宇宙生化过程论中。杜光庭以“妙无”和“妙有”说明道生万物的具体内容，而在“无为无形”的道与“有为有形”的万物之间建立起宇宙生化过程中的桥梁。因此，他把“名可名”分为“名”和“可名”说明“道”（妙无）、“名”（妙有）、“万殊”（万物）：“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，本末相生以成化。”<sup>②</sup>名指妙有，可名指万物。就名和可名而言，名为可名之

① 关于《海空经》的妙无妙有说，参见卢国龙著《中国重玄学》（北京：人民出版社，1993年，288—294页）。

② 《道德真经广圣义》卷六，道可道章第一“名可名非常名”。

本，可名为名之迹，故由迹归本则合于道；就道和名而言，道为名之本，名为道之末，故本末相生以成化。

总之，就道与万物而言，杜光庭认为，道是本、无（妙无），万物是末、有（万有），就是说，“无”生“有”。进一步，他再分“无”为“妙无”与“妙有”。“妙无”指澹然长存的本，即无为无形的道之体；“妙有”指资生运用的迹，即有生有化的道之用。如此，杜光庭以“本末”、“无有”说明“道”生“万物”之大前提，而以“本迹”、“妙无妙有”解释“道”之生化的具体过程。

## 二 道通以一气生化万物

道以虚无为体，以通生为用，但虚无的东西不能生化万物，杜光庭说：“虚无不能生物。明物得虚无微妙之气而能自生，是自得也。”意思是，万物是资“虚无微妙之气”而生化的。这里所说的“虚无微妙的气”就是“道气”。在杜光庭的宇宙生成论中，“道气”是核心概念。“道气”概念已为前代道教思想家们所启用，《老子想尔注》云：“道气常上下经营天地内外，所以不见，清微故也。”又云：“道气在间，清微不见，含血之类，莫不钦仰。”《升玄经》云：“上恭道气，下以治民。”又云：“道气不居人身，人身则空，人身既空，何得久生。”这里的“道气”指先天气、祖气，就是说，比阴阳两气等任何气在品位上在时间上更高的更早的气。这种“道气”虽清微不见，但常在自然界中经营天地内外。若“道气”不居人身则不得久生，故万物皆钦仰。由此可知，前人以“道气”为天地万物自然生命的根据。在《道

《道德真经广圣义》中，杜光庭认为，“道气”不仅是自然生命的根据，也是整个宇宙生成的本源。在道教宇宙生成论中，前人常常解释了“道”和“气（元气）”关系，《太平经》云：“万物始于元气，天地八方莫不受其气而生。元气惚恍自然，共凝成而名天一，分而生阴而成地，名为二，上天下地阴阳合施生人，名三。三统共生，长养万物。元气及派生的天地阴阳之气皆有精有意。阳气好生，阴气好杀，合则万物化生。元气生于道。”《老子想尔注》云：“道即一，一散形为气，聚形为太上老君。”吴筠《玄纲论》云：“道为真一。太虚之先，寂寥空无，至精感激而生真一。真一运神，而元气自化。元气无中之有，有中之无，旷不可量，微不可察，氤氲渐著，混茫无倪，万象之端，朕兆于此。清通澄朗之气浮而为天，浊滞烦昧之气积而为地。”由此可知，不论如何解释，在宇宙生成的过程中，“气”次于“道”。<sup>①</sup>然而，虽唐玄宗《道德经》注疏云：“道动出冲和妙气”，“道动出和气以生于物”，但杜光庭不直接引证“道动出气”义。进一步，杜光庭不仅不分“道”和“气”的品位，却把“道”和“气”合起来称之为“道气”，认为天地万物的生化长育非“道气”不可，他说：“长育万物，各成其形，非妙道冲和之气，无以生也。”<sup>②</sup>那么，在《道德真经广圣义》中“道气”是指什么呢？杜光庭认为，“道”是通，“气”是生：

① 李大华等《隋唐道家与道教》下册，广州：广东人民出版社，2003年，548页。

② 《道德真经广圣义》卷三十三，道生一章第四十二“道生一一生二二生三三生万物”。

道，通也，通以一气生化万物，以生物故，故谓万物之母<sup>①</sup>。

“通”指“虚无”之道贯通万象万物。然而，通遍的“道”虽是“虚”的，但其“理”是“实”的，杜光庭说：“道三义者，理也、通也、导也。……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。”<sup>②</sup>就是说，“道”是虚通的理。“理”是万象万物运行的最初逻辑、规则。如此看来，“道气”的“道”指“无为无形”的道之虚通、道体、规律，其“气”指“有生有化”的道之生化、道用、运动<sup>③</sup>。杜光庭所言的“道气”不是在品位上“次于道”的先天气，而是“无为无形”、“有生有化”的“道”的另一称谓。

下面将解释在《道德真经广圣义》中“道气”的具体内容。

### 1. 道气与万物

杜光庭以“道气”为宇宙生成的本源，认为万物之生化长育皆稟资“道气”，他说：

---

① 《道德真经广圣义》卷四，《释御疏序》下。

② 《道德真经广圣义》卷五，《释疏题明道德义》。

③ 李大华等著《隋唐道家与道教》下册解杜光庭的“道气”说：“以道通气，‘通’与‘生’两性结合，‘道一气’则达于直接的无差别的同一。实际上，这种结合与同一的解释时，是把气看作事物的运动，把道看作运动的规律，运动与规律当然是不可须臾分离的，是客观的同一。但在包括杜氏在内的所有道教理论中，道不仅是规律，更是精神实体；气不仅是运动，首先是物质实体。所以，杜氏所谓的‘道气’乃是物质与精神结合的二元体。”（广州：广东人民出版社，2003年，548页）。

非独人资玄牝运气乃得长生，天地之大亦须资道气运养乃能清宁无改矣<sup>①</sup>。

天之高也，道气盖之；地之厚也，道气载之；万物之繁也，道气遍之。非大道运气，孰能致其高广、厚大、繁多之功兮<sup>②</sup>。

万物之形，各禀道气，物得成就，皆道之功，非夫道气禀之则生成之功废矣<sup>③</sup>。

秋毫之微，庶类之众，皆资道气，假借而后，能生能成<sup>④</sup>。

不论大或小、多或少，天地万物皆是资道气而后才能生成。天地之高厚、清宁，人的长生及万物之繁多等万象万形皆是由道气所运而成就的，他说：“天也，非冲和道气所运，则不能清浮而不息”；“地也，非冲和道气所运，则不能厚载而安宁”；“神也，非冲和道气所运，则不能变化通灵”；“溪谷得冲和道气所运而水注盈满”；“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”；“侯、王既居尊极，富有万民，常用冲

① 《道德真经广圣义》卷九，谷神不死章第六“玄牝之门是谓天地根”。

② 《道德真经广圣义》卷二十八，大道泛兮章第三十四“万物恃之以生而不辞”。

③ 《道德真经广圣义》卷二十八，大道泛兮章第三十四“功成而不名有”。

④ 《道德真经广圣义》卷三十三，上士闻道章第四十一“夫惟道善贷且成”。

和之道、无为之理，以守其位，乃能长为人主，理化平正”。故归之说：“天地神谷侯王六者”，“由得冲和道气，而各臻其妙也。”<sup>①</sup> 杜光庭又认为，“道气”降之于万物之中。因此，道气存则万物生，道气去则万物死<sup>②</sup>，他说：

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<sup>③</sup>。

冲和之道常处于万物之中而为万物之主，故万物失之则必致害亡，如人失之则至死灭，君失之则政扰民离，臣失之则名亡身辱。由此可知，万物恃“冲和之道”而可安，故冲和之道作为万物之宗。进一步，杜光庭认为，虽“道气”降之于万殊，但它却常存无变，他说：

物之稟道，所稟不殊，在物皆一，古今虽移，一乃无变<sup>④</sup>。

---

① 《道德真经广圣义》卷三十一，昔之得一者章第三十九“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”。

② 《道德真经广圣义》卷三十一，昔之得一者章第三十九“昔之得一者”。

③ 《道德真经广圣义》卷八，道冲而用之章第四“道冲而用之或似不盈渊兮似万物之宗”。

④ 同上。

道虽散被群生，至妙之本，凝寂冲虚，常不乏绝，故云常存<sup>①</sup>。

所禀道的物不是两三个，而是万殊。但是，万物虽殊，古今虽移，其所禀的道却在物皆一，一乃无变常存。

## 2. “玄元始”三气与“阴阳”二仪

“道气通生万物”是杜光庭的宇宙生成观的大前提。这前提的根据就在于老子所言的“有物混成”和“先天地生”，杜光庭说：“道之起也，无宗无祖，无名无形，冲而用之，渐彰于有。其初也，示若无状之状，无象之象，无物之物，无名之名，天地未立，阴阳未分，清浊未判，混沌圆通，含众象于内而未明，藏万化于中而未布。”<sup>②</sup>“道”之起初，虽然把万状、万象、万物、万名、天地、阴阳、清浊等众象万化混沌圆通地含藏于其内、中，仅仅未明、未布而已，故他又说：“有物者，无中之有，恍惚之物也。混成者，天地未分谓之混沌，天包于地，混混无端，天地浮载于水中，积聚于气内，谓曰混元以其道气化生，分布形兆，乃为天地，而道气在天地之前，天地生道气之后”“其道广博，包裹天地，贯穿万物”<sup>③</sup>。杜光庭认为，道体“含众象于内而未明，藏万化于中而未布”。在杜光庭之前，李荣曾提出了“虚无罗于有象”的观点。李荣先提出以超乎有无之外，又能囊括有无二端的“虚”来说明“道”：“道者，虚极之理也。夫论虚

① 《道德真经广圣义》卷八，道冲而用之章第四“和其光同其尘湛兮似或存”。

② 《道德真经广圣义》卷二十一，有物混成章第二十五“有物混成先天地生”。

③ 《道德真经广圣义》卷四，《释御疏序下》。

极之理，不可以有无”<sup>①</sup>。李荣所说的“虚极之道”与贵无、崇有二说的差别，在于他将万象万有或泯然彰著的事理蕴含于虚极之中，在这个意义上取得有和无的同一，所以说“虚无罗于有象”<sup>②</sup>。在李荣看来，包罗万象的道，是“有无非常”、“存亡不定”的，亦是“虚”的<sup>③</sup>。与此相似，杜光庭以虚无为道体，道体是“无宗无祖”、“无名无形”、“无状之状”、“无象之象”、“无物之物”、“无名之名”，但虚无的道体却含藏众象万化于内，只是还没显现出来的。杜光庭把含藏于内而未布的道体谓之为“混沌圆通”。

那么，“混沌圆通”的道如何生出其自身含藏的众象万化的呢？杜光庭引《九天经》说：“天地未有而有道气，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。”<sup>④</sup>意思是，“道气”为玄元始“三气”，三气生“三清”，三清生“九天”，自九天分有“圆方”、“清浊”、“阴阳”、“日月”而生立“三才”、“万类”，即“道气”→“三气”→“三清”→“九天”→“阴阳”→“三才”、“万物”。杜光庭以“三气九天说”为基，阐明自己的宇宙生化过程，他说：

道以无形无名，不无不有，自然妙化，而生乎一。……

① 蒙文通《道书辑校十种》（蒙文通文集第六卷），成都：巴蜀书社，2001年，564页。

② 同上。

③ 关于李荣的“虚无罗于有象”说，参见卢国龙著《中国重玄学》（北京：人民中国出版社，1993年，261—268页）。

④ 《道德真经广圣义》卷二十一，有物混成章第二十五“有物混成先天地生”。

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<sup>①</sup>。

始、玄、元指“三气”，《云笈七签》云：“上气曰始，中气曰元，下气曰玄。”<sup>②</sup> 天、地、人指“三才”，是上天、中人、下地。并且，《云笈七签》云：“三气变生三才。”<sup>③</sup> 因此，杜光庭把老子所言的“道生一”说中的“一”、“二”、“三”解释为“始气为天”、“玄气为地”、“元气为人”。换言之，道气化为三气，三气化为三才，三才生化万物。

然而，杜光庭认为，这种“气”的运动变化是以“阴阳”“清浊”（动力、动因）等二仪的相交相感为基，他说：

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，四存调平，五行运象。若交感而顺，则物保其常，或否塞而逆，则物罹其患<sup>④</sup>。

“冲和妙气”即“道气”生化“二仪”而凝成“阴阳”、“清浊”之体，然后才有人伦、品物、四时、五行等万物万象。若“二仪”的交感顺则万物保其常，相反，若逆则万物罹其患，故杜光庭引《周易》说：“《周易》乾下坤上为泰，天地交而万物通

① 《道德真经广圣义》卷三十三，道生一章第四十二“道生一一生二二生三三生万物”。

② 《云笈七签》卷二，《混元混洞开辟劫运部·空洞》。

③ 《云笈七签》卷三，《道教三洞宗元》。

④ 《道德真经广圣义》卷三十三，道生一章第四十二“道生一一生二二生三三生万物”。

也，上下交而其志同也，内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长小人道消也。故阳气在上而下感于阴，坤为阴也。阴气在下而上感于阳，二气交感而生万物，是则孤阴孤阳，不能生化，其或反此则坤自居下，乾自居上，二气不交，天地隔塞，在易为否，天地不交，而万物不通，上下不交，而天下无邦，亦不能生化。”<sup>①</sup>。如此看来，就生化过程而言，“二仪”是天地万物的生长变化之根本因素，杜光庭说：

万物之生也，道气生之，阴阳气长养之。一昼一夜，一阴一阳，更相递代，养育万物。其大也，阴为寒，阳为暑；其细也，阳为明，阴为晦。以寒暑明晦昼夜，长育万物，各成其形。非妙道冲和之气，无以生也。虽有寒暑而无道气者亦殂落矣。二气更为内外，故万物负之抱之，不可离矣。人之生也，道以元一之气降之为精为神，天以太阳之气付之为动为息，地以纯阴之气稟之为形为质<sup>②</sup>。

万物是道气所生的，阴阳二气所长养的。“阴阳气养之”指昼夜、阴阳更相递代而养育万物。就其大而言，阴阳成为“寒暑”；就其小而言，阴阳成为“明晦”。“阴阳”以寒暑、明晦、昼夜长育万物，而万物以此各成其形。故阴阳二气更为万物之内、外，万物不可离阴阳。但是，万物是非妙道冲和之气无以生的，

---

① 《道德真经广圣义》卷三十三，道生一章第四十二“道生——生二生三三生万物”。

② 《道德真经广圣义》卷三十三，道生一章第四十二“万物负阴而抱阳冲气以为和”。

就是说，若有“阴阳”（寒暑）二气反而无“道气”，万物就殒落，故杜光庭说：“人之生也，道以元一之气降之为精为神，天以太阳之气付之为动为息，地以纯阴之气禀之为形为质。”<sup>①</sup> 如此，在万物之生化过程中，“道气”和“阴阳”二气是缺一不可的。

### 3. 三一说

《道德经》十四章云：“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。”大道无形、无声、无色，不能用常人的感觉经验加以体认，故称作夷、希、微；然三者又指同一个东西即道，它不能用语言加以阐发。对道体之存在不可依靠感知去识辨，因为希夷微已经说尽了道体的超感知特征，不可作进一步的探赜索隐，所以将三者混同起来。混同为一体，这个一体便是道。道体不刺激人类的感官，却直接冲撞着人类的理念。在老子看来，只有将希夷微三方面似感知而实超感知的体悟混同起来，还原为理性直观的“一”，方能与道相契人，“涤除”而“玄览”道本之精微。

然而，杜光庭以“夷”、“希”、“微”形成宇宙生成理论，他说：

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

---

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷三十三，道生一章第四十二“万物负阴而抱阳冲气以为和”。

三一，皆大道分精运化之所成也<sup>①</sup>。

“夷”、“希”、“微”是道的假名，而皆是无。这三者凝化为三境、三界、三才、三光、三元、三一。而且，这些三者凝化的东西皆是大道分精运化之所成。“三境”是“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”是“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”是“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”是“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”是“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，各通阴阳，万二千神气，以养于人”；“三一”是“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，保神留形”<sup>②</sup>。杜光庭认为，其中“三元”和“三一”是人类自然生命的重要因素，他说：

三一乃有中之无，三元乃无中之有，以有无相感，而为精、神、气，三者共生于人，故世人得之则生，失之则死。神者天之阳气所生，人之动静对答运用机智，是也。精者地之气，百谷之实，五味之华，结聚而成，是也。气者，中和之气也，道一妙用降人，身中呼吸，温暖以养于人，是也。

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷十四，视之不见章第十四“此三者不可致诘故混而为一”。

<sup>②</sup> 同上。

三者，混合而成于身，是谓混而为一也<sup>①</sup>。

三一是有中之“无”，三元是无中之“有”。这有和无即“三一”和“三元”相感为“精”、“神”、“气”。而且，精、神、气三者共生于人，故世人得这三者则生，相反，失之则死。所谓“神”者是“天之阳气所生，人之动静对答运用机智”。所谓“精”者是“地之气，百谷之实，五味之华，结聚而成”。所谓“气”者是“中和之气也，道一妙用降人，身中呼吸，温暖以养于人”。然而，这三者，“混合而成于身”，故谓“混而为一”<sup>②</sup>。

杜光庭以“三一”观念解释宇宙生成论。然而，杜光庭对“三一”的诠释与唐代《道德经》注疏比起来有差异，如

成玄英：三者即夷、希、微也。致，得也。诘，责也。混，合也。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<sup>③</sup>。

李荣：希、夷、微，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

① 《道德真经广圣义》卷十四，视之不见章第十四“此三者不可致诘故混而为一”。

② 同上。

③ 蒙文通《道书辑校十种》（蒙文通文集第六卷），成都：巴蜀书社，2001年，403页。

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<sup>①</sup>。

玄宗注：三者，将以诘道，道非声色形法，故诘不可得。但得夷希微尔，道非夷希微，故复混而为一也。

玄宗疏：三者，夷也希也微也。致，得也。诘，责也。混，同也。妙本微妙精一，难名声色形法，焉得诘责。欲以声色形诘，但得希微尔。谓三也，三者假名，欲明道用，道非色声形等，则混为一矣<sup>②</sup>。

对于“三一”，成玄英理解为真和应、不一不异，李荣理解为无一无三，玄宗注疏理解为妙本和道用。他们的诠释虽并不完全相同，但其论点在于以“三一”说明“道”的体用、本迹及体用、本迹的不一不异，就是说，他们以之要阐明“道”的体义。李荣更进一步认为，只有否定“一”和“三”的存在，忘却一切心智的认识和外境事物的存在，才能获得重玄妙境。

道教经书对“三一”的解说大概是主要包含仙学养生、本源气论等方面的内容。《玄门大论·三一诀》引孟法师云：“今三一者，神、气、精；希、微、夷；虚、无、空。”又引《释名》云：“希，疏也；微，细也；夷，平也。夷即是精，希即是神，微即是气。”《抱朴子·地真篇》：“人能知一万事毕。知一者，无一无

① 蒙文通《道书辑校十种》（蒙文通文集第六卷），成都：巴蜀书社，2001年，581页。

② 《道德真经广圣义》卷十四，视之不见章第十四“此三者不可致诘故混而为一”。

知也。不知一者，无一之能知也。道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天、地、人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。”因此，“子欲长生，守一当明，”“守玄一，并思其身，分为三人，”方可延命避死。道经对三一的解说，除包含上述的内容外，尚别称三神（意神、志神、念神）、三光（虚赤光、元黄光、空白光）、三色（始青、元白、玄黄）及身中三宫神明。“一”又指人身上的部位。《太平经》：“头之一者，顶也。七正之一者，目也。腹之一者，脐也。脉之一者，气也。五脏之一者，心也。四肢之一者，手足心也。骨之一者，脊也。肉之一者，肠胃也。”道教认为此即五脏六腑要害之处，经常修持，“念而不休，精神自来，莫不相应，百病自除，此即长生久视之符也”。此即修炼方术所讲的“三一”，故《三一九宫法》：“夫三一者，乃一身之灵宗，百神之命根。”六朝以降，道教又有法体三气说。《九天生神章经》：“圣人以玄、元、始三气为体，言同三天之妙气也。”道体为一，分化为三气，三气相合，以成圣体，即构成道教至上神“天尊”的法体<sup>①</sup>。

南朝道教重玄学者论议“三一”，则主要着眼于“体义”。所谓“体义”，就是本体论的角度论述“三一”的意义。《玄门大论·三一决》：“玄靖法师解云：‘夫妙一之本，绝乎言相，非质非空，且应且寂。’今观此释，则以圆智为体，以圆智非本非迹，能本能迹，不质不空，而质而空故也。今依此解，更详斯意者：既非本非迹，非一非三，而一而三。非一之一，三一既圆，亦非

<sup>①</sup> 关于历代道教的“三一”说，参见王卡主编《道教三百题》（上海：上海古籍出版社，2000年，181—184页）。

本之本，故虽本而迹。迹圆者明迹不离本，故虽迹而本；亦不离本，故虽本而迹。虽本而迹，故非迹不迹；虽迹而本，故非本不本。本迹皆圆，故同以三一为体也。三一圆者，非直（只）精圆，神气亦圆。何者？精之绝类即是神，精之妙体即是气，神之智即出精，气之智即是精，气之绝累即是神也。斯则体用圆一，义共圆三。”这段话实际上包含着两层意思：第一，所谓“圆智为体”，就是以圆通不偏滞为宗本，讲的是“重玄”的思想方法；第二，本迹、体用圆一，即将“重玄之道”的思想方法贯穿到本迹、体用、生成、同异、应寂、境智等一些范畴中。<sup>①</sup>

由此可知，成玄英、李荣、玄宗等初盛唐《道德经》注疏的“三一”义，其根在于南朝道教重玄学的“三一”说。但是，杜光庭的“三一”义却大体上同于道教养生学的“三一”说。这种“三一”说的差异意味着宗趣的差异，初盛唐《道德经》注疏家重视体道修性等精神修养，故重视道本体义，与此不同，杜光庭强调神形并炼，认为神形俱全则成仙。因此，《道德真经广圣义》通过对“三一”观的宇宙生化论的诠释，是要建立道与众生之间生理学的桥梁。众生有与道相同的本质，则众生通过养生修炼可成神仙、长生久视。

### 三 道德体用

在《道德经》中，与“道”相应的概念是“德”。“德”和

---

<sup>①</sup> 关于南朝道教重玄学的“三一”说，参见卢国龙著《中国重玄学》（北京：人民出版社，1993年，55—64页）。

“道”组成道教教义的核心。《道教义枢》说：“道德一体，而其二义，一而不一，二而不二。”<sup>①</sup>《道德经》中有“德”字四十一处，提出了“上德”、“玄德”、“孔德”、“积德”等，但是对于“德”的含义却没有具体的解释。《道德经》五十一章中将“道”和“德”两者规定为“生长万物”和“培养万物”的关系。因此，一般认为“德者，道之功”，“德者，道之用”，“德者，道之见”。《庄子》就说：“通生于天地者，德也，立德明道，非至德者邪？”<sup>②</sup>

杜光庭认为，“道以虚通为义，德以克获受名”，就是说，道能通生万物，故称为“道”；万物能得道、得其所，故称为“德”<sup>③</sup>，因此，他说：“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。”<sup>④</sup>如此看来，杜光庭所言的“德”不仅指道所显现于万物的功能即“道之用”，也指内在于万物的道即“物之性”，故他说：“物得遂性，各得所，得谓之德。”<sup>⑤</sup>

杜光庭以“体用”解释“道”和“德”之关系，他说：“道为德体，则澹然无为；德为道用，则施行有作”<sup>⑥</sup>、“德为道用，

① 《道教义枢·道德义》。

② 《庄子·天地》。

③ 《道德真经广圣义》卷三十，“疏老子德经”。

④ 《道德真经广圣义》卷四，《释御疏序下》。

⑤ 《道德真经广圣义》卷二十，希言自然章第二十三“德者同于德”。

⑥ 《道德真经广圣义》卷二十四，知其雄章第二十八“为天下谷常德乃复归于朴”。

故次于道”<sup>①</sup>、“道无名也，唯德是显之；德无本也，自道而成之。”<sup>②</sup>“道”是德之体，“德”是道之用，故在品位上，“德”次于“道”。然而，道体是无名、湛然无为，德用是无本、实行有作。因此，“道”是由德而显之，“德”是自道而成之，就是说，“道”和“德”是相资相成的关系，故杜光庭说：“道不立则德无以生，德不崇则道无以明。”<sup>③</sup>

杜光庭认为，“道”与“德”不仅是相资相成的，也是“不异而异”、“不同而同”：

陆先生经云：虚寂为道体，谓虚无不通，寂无不应也。臧玄静云：智慧为道体，神通为道用也。又云：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，然则无一德非其体，无一用非其功。寻其体也，离空离有，非阴非阳，视听不得，搏触莫辨；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

① 《道德真经广圣义》卷二十，希言自然章第二十三“德者同于德”。

② 《道德真经广圣义》卷十九，孔德之容章第二十一“孔德之容，惟道是从”。

③ 《道德真经广圣义》卷三十，“疏老子德经”。

所可同；无所可同，无所不同，无所可异，无所不异也<sup>①</sup>。

上一段中前半部即“陆先生经云：虚无为道体”至“故随方不士见”是由《道德义枢》而来的，意思是，道和德是体用一源的，二者“一而不一，二而不二”，对此应该既非体又非用，不着二边，以“无体为体”、“无用为用”，不仅如此，道德作为体用在时空上都是无穷无尽的。杜光庭对道德体用的理解与此不异，认为道德“不同不异，而同而异”。从用的角度，道德“不异而异”；从体的角度，道德“不同而同”。

道是体，德是用，二者“不异而异”“不同而同”。杜光庭为了说明道德的“不同而不异”义举“本迹”、“理教”、“境智”、“人法”、“生成”、“有无”、“因果”等道德的七义而通释道与德的意义及关系，他说：

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

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷五，《释疏题明道德义》。

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。果则为道者，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。明义用第三，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，此即理于有惑。河上公云：道者，空也。王辅嗣云：道者，无之谓也。惑者或谓常道乃至上，德实是虚无。今明是以有德，此则除其无病，故经云“杳冥中有精”此是一往相翻，闻名遣病，及其进悟，义则更深，明道之为无，亦无此无；德之为有，亦无此有，斯则无有有无，执病都尽，乃契重玄，方为双绝。故经云“仙道无不无、有不有”也，此则道必资于德，德必稟于道<sup>①</sup>。

杜光庭分“道德”义为七义，如本迹、理教、境智、人法、生成、有无、因果。杜光庭认为，以上七义互相交络，“二而不二”“一而不一”。而且，道德是“正体”，“非果非因”“非本非迹”。道德虽“不本不迹”，为欲“明显本由迹”而开为“本迹”。虽“不果不因”，为欲“今修因趣果”而开为“因果”。然而，杜光庭认为，人们不了解“二而不二”“一而不一”的道理，执于有无两边。有的执于道之有，说：“玉貌金容，道为实有”。河上

① 《道德真经广圣义》卷五，《释疏明道德义》。

公和王弼等执于道之无，说：“道者，空也”；“道者，无之谓也”；“常道乃至上德，实是虚无。”杜光庭提示，人们深明“道之为无亦无此无”、“德之为有亦无此有”的道理而治尽“执病”，能“契重玄，方为双绝”。因此，杜光庭解“重玄”说：

夫摄迹忘名，已得其妙，于妙恐滞，故复忘之。是本迹俱忘又忘，此忘吻合乎道。有欲既遣，无欲亦忘，不滞有无，不执中道，是契都忘之者尔<sup>①</sup>。

“摄迹忘名”已得其妙，但恐滞于妙，连“本迹俱忘”都复忘。换言之，有（欲）既遣，无（欲）又忘，更进一步，不滞于有无两边，也不执于中道<sup>②</sup>，

① 《道德真经广圣义》卷六，道可道章第一“同谓之玄”“玄之又玄众妙之门”。

② 杜光庭所谓的“不滞有无，不滞中道”这一句是对以往论“重玄之道”思想的高度概括，更简明地表述了重玄派学者解释“重玄”的含义。“重玄”一语，出现于魏晋南北朝的道书佛籍中，隋唐道书用以指《老子》首章“玄之又玄”句义。“玄之又玄”按训诂义，为“幽深而又幽深”，原用以形容道之深奥难测。道教重玄家却在《庄子》“无无”、“忘心”说的基础上，吸收佛教破除妄执，“能所双亡”、“语观双绝”义，释“玄”为遣除“滞着”义，谓前“玄”谦遣有、无之滞着，后“玄”进遣“不滞之滞”，凡有两重遣滞，故名“重玄”。成玄英在《道德经义疏》中解说：“玄者深远之义，亦是不滞之名。有无二心，微妙两观，源乎一道，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。”“玄”具有两种意义，一是“深远”，另一是“不滞”。深远指“道”为“有无二心”、“微妙二观”等异名之同源。不滞指“深远之玄”之理归于“无滞”。无滞不仅指“不滞有”，亦指“不滞无”，故“玄”正指“二俱不滞”。然而，虽以玄遣双执，但遣双执者可能“滞于不滞”。老子更进一步提示“又玄”，使人们不但“不滞于滞”，且“不滞于不滞”。故“玄之又玄”正指“遣之又遣”。又李荣在《道德经注》中解

这才是“契都忘之者”。

此外，杜光庭为说明“不滞有无”的重玄义，而解释“体用”“本迹”等范畴与“有无”之间的关系，他说：“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

（续上注）说：“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。道德杳冥，理超于言象，真宗虚湛，事绝于有无。寄言相之外，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。”“道”和“德”是“非易测”的“难言”的，且其“理”超于言象，其“事”绝于有无。因此，为“通幽路”即得道德的奥义，该寄于“言相之外”，托于“有无之表”，这就是“玄之”。然而，俗人借玄以遣有无而滞此玄以为真道，但“玄亦自丧”才得悟真道，这就是“又玄”。又唐玄宗《道德经》注疏解说：“（注）出则名异，同则谓玄。玄，深妙也。意因不生则同乎玄妙，犹恐执玄为滞，不至兼忘，故寄又玄以遣玄，示明无欲于无欲”，“（疏）玄，深妙也。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，与此异名，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。注云意因者，《西升经》云：同出异名，色各自生意因，令不生意因，是同出于玄妙。无欲于无欲者，为生欲心，故求无欲，欲求无欲，未离欲心，既无有欲，亦无无欲，遣之又遣，可谓都忘。”玄指玄妙。从本而降迹则名异，摄迹以归本则归本。归本则深妙，故谓之“玄”。但是，若滞于此妙，其迹本存，故寄“又玄”以遣“玄”欲。不滞于“玄”是本迹两忘。由此可知，唐代《道德经》注疏的“重玄”义都采纳了双遣义。杜光庭也并不例外，他说：“有欲既遣，无欲亦忘”，即有欲和无欲的双遣。因此，杜光庭将道教重玄学的双遣义谓之为“不滞有无，不滞中道”，“有”指有心、有欲、有名，“无”指无心、无欲、无名，“中道”指不滞于心无心、不滞于有欲无欲、不滞于有名无名，所以，既“不滞有无”即“玄”，又“不滞中道”即“又玄”，就能达到“重玄之境”。

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。”<sup>①</sup>一般认为，无为体、本，有为用、末。但是，杜光庭说，无、有及非有非无皆为体、本，也为用、末。不仅如此，有和有、无和无、非有非无和非有非无互相为体和用、本和迹。如此，体用、本迹等范畴并不滞于有无两边，故人们不要滞于有无两边来观察天地万物。如此看来，虽然“道”为体，“德”为用，但不是“道”为无，“德”为有，而是“道”以非有非无为体，“德”以非有非无为用。

## 第二节 道性论

### 一 道以自然为性

历代诠《老》者把“道法自然”这一句解释为，道则完全出乎本性的自然，换言之，道纯任自然，自己如此，如河上公说：“道性自然，无所法也。”<sup>②</sup>然而，从文字或文法上来说，“道法自然”可以解释为“道”效法“自然”。因为，在“道法自然”之前，老子所说的“人法地，地法天，天法道”中之“法”字都被解释为“效法”，如人效法地，地效法天，天效法道。

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷六，道可道章第一“玄之又玄众妙之门”。

<sup>②</sup> 王卡点校《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1997年，103页。

唐初道释二教学者围绕教理问题展开争议，大约始于高祖武德八年（625）。这年高祖到国子学，召集百官及三教学者，宣布教位序，以道教居首，儒教次之，佛教最后。并令道士李仲卿宣讲《老子》。当时参与其会有胜光寺僧慧乘。就在这次集会上，李仲卿与慧乘围绕《老子》“道法自然”之说进行过辩论。慧乘的疑问如下：“《老经》自云：人法地，地法天，天法道，道法自然。何意自违本宗，乃云更无法于道者？若道是至极之法，遂更有法于道者，何意道法最大，不得更有大于道者？”、“道法自然，自然即是道，亦得自然还法道不？”“道法自然，自然不法道，亦可道法自然，自然不即道”、“道法自然，自然即是道，亦可地法于天，天即是地。然地法于天，天不即地，故知道法自然，自然不即道。若自然即是道，天应即是地。”<sup>①</sup>

法琳也对“道法自然”问题说过：“纵使有道，不能自生。从自然生，从自然出。道本自然，则道有所待。既因他有，即是无常。故《老子》云：‘人法地，地法天，天法道，道法自然。’王弼云：‘言天地之道并不相违，故称法也。’自然无称，穷极之辞，道是智慧灵知之号。用智不及无智，有形不及无形。道是有义，不及自然之无义也。”<sup>②</sup> 这些佛教的疑问影响到道教学者，故有些道教学者把“道法自然”解释为“道”效法“自然”，如成玄英说：“既能如道，次须法自然之妙理，所谓重玄之域也。

---

① 《集古今佛道论衡》卷丙。

② 《辩正论·气为道本》。关于道佛论争，参见卢国龙著《中国重玄学》（北京：人民出版社，1993年，187—216页）。

道是迹，自然是本，以本收迹，故义言法也。”<sup>①</sup>

杜光庭以唐玄宗《道德经》注疏为基，反对“道”效法“自然”的诠释法，认为大道以自然为性：

疏曰：若如惑者之难，以道法效于自然，是则域中有五大，非四大也。又引《西升经》云：“虚无生自然，自然生道。”则以道为虚无之孙，自然之子。妄生先后之义，以定尊卑之目，塞源拔本，倒置何深？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？则知惑者之难，不诣夫玄键矣。

义曰：疑惑之人，不达经理，乃谓大道仿法自然。若有自然居于道之上，则是域中兼自然有五大也。又以道为自然之子、无为之孙，皆为妄见。……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，非虚无无以明道之体，非通生无以明道之用<sup>②</sup>。

① 蒙文通《道书辑校十种》（蒙文通文集第六卷），成都：巴蜀书社，2001年，427页。

② 《道德真经广圣义》卷二十一，有物混成章第二十五“人法地地法天天法道道法自然”。

玄宗疏认为，如果将“道法自然”解释为“道”法效“自然”，老子该要说“域中有五大”，但老子却阐明“域中有四大”。又《西升经》说：“虚无生自然，自然生道”，就是说，虚无之子为“自然”，自然之子为“道”。换言之，《西升经》以为，“虚无”、“自然”、“道”在生化循序上有先后之义，以此可定尊卑之目。但是，玄宗疏认为，“虚无”、“自然”、“道”分为“妙本”之体、性、功用，故它们之间没有先后之义、尊卑之目。接着，杜光庭认为，大道即玄宗疏所说的“妙本”是以虚无为体、自然为性、道为妙用。大道与虚无、自然、道是“即一为三”“混三为一”的。故虚无、自然、道之间没有相生相法之理，也没有先后优劣之殊。

杜光庭说，大道是以虚无为体、通生为用、自然为性。前面已经论述过大道之虚无通生体用的问题。那么，“大道以自然为性”意味着什么呢？大道之本性是自然而然的、自己如此的，换言之，大道纯任其自己的天然本性。那么，“大道”的自然本性之具体内容是如何的呢？杜光庭吸收《淮南子》、《文子》的理论<sup>①</sup>，将“道”的形体分为六种情况，他说：

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<sup>②</sup>。

---

① 《文子·道原》云：“道者，虚无、平易、清静、柔弱、纯粹素朴，此五者，道之形象也”。《淮南子·俶真训》云：“虚无者，道之舍也；平易者，道之素也”。

② 《道德真经广圣义》卷二十，希言自然章第二十三“道者同于道”。

杜光庭以“虚无”、“平易”、“清静”、“柔弱”、“淳朴”、“素朴”具体描述道体的形象。这些形象正是大道纯任自然本性的显现。大道纯任自然本性时，其舍是虚无的，其素是平易的，其鉴是清静的，其用是柔弱的，其干是纯粹的、素朴的。而且，杜光庭说：“行此六者，谓之道人。行与道同，故曰能顺事而不滞，悟言教而同道也。”就是说，如果人们能实行此六者，就同于道。

## 二 性情本末

南朝时，道教一方面受到佛教佛性论的启发，另一方面受到玄学阐发老庄理论的影响，努力向义学深入，提出了“道性”问题，试图从“性”，即从共同本质的意义上找出人与道的契合点。南朝道性论的基本观点是“道性自然”，南朝义学道士认为人的自然本性是道性在人身上的具体体现，所以在以自然为本质的意义上，人与道是同一的。人既与道本质上同一，而道又永在不灭，这也同样论证了长生住世的可能。这种可能性如何变成现实呢？隋唐初期的义学道士将性与情联系起来，认为先天与道同一的人生真性之所以不能显现，完全是由于后天情伪诱动的结果，这就叫本性动荡而变为情欲，只要灭除了后天的情欲，先天的真性便可以复归，复归先天真性则身心虚静，顺任自然之道，生命便与道同久长。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 关于道教道性论的形成，参见卢国龙著《中国重玄学》（北京：人民中国出版社，1993年，282—286页）。

杜光庭认为，人之生命是“禀道为生”，相同，人之本性也是“禀道为性”，他说：

人之受生，禀道为生，所禀之性，无杂无尘<sup>①</sup>。

禀道之性，本来清静<sup>②</sup>。

“道”生人时，不仅赋予自然生命，并且给予“性”。所谓“禀道之性”就是“道性”。这种道性本来是“无杂无尘”、“清静”的。然而，杜光庭认为，人生之后，其“道性”逐渐丧失所禀的“道”，他说：

生之后，其正迁讹，染习世尘，沦迷俗境，正道乃丧，邪幻日侵<sup>③</sup>。

生之后，渐染诸尘，障翳内心，迷失真道<sup>④</sup>。

人之初生时，人皆禀受“道性”，故其性是清静无杂的。但是，生之后，道性迁讹，逐渐“染习世尘”、“沦迷俗境”、“障翳内心”，丧失真道。杜光庭将这种“道性”的迁讹称之为“情”，他说：

---

① 《道德真经广圣义》卷十五，致虚极章第十六“致虚极守静笃”。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

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，反于正性<sup>①</sup>。

唐儒李翱在《复性书》中说：“人之所以为圣人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜怒哀惧爱恶欲七者，皆情之所以为也。……性者天之命也，圣人得之而不惑者也。情者性之动也，百姓溺之而不能知其本者也。”意思是，天之命是“性”，性之动是“情”；人为圣人在于复“性”，人惑其性在于“情”<sup>②</sup>。与之相似，在杜光庭看来，自道所禀是“性”，性之所迁是情；人为清静无为之所以在于“性”，人丧失真道之所以在于“情”。因此，所谓丧失真道之人只有“摄情”，才能“返性”，而后归之于真道。情之所迁是“有”，摄情归本是“无”，故“摄情”→“返性”→“归道”就是“自有归无”。

人失道的原因在于“情”，故人“摄情”才能“返元”。换言之，“摄情”是人合于道的主要方法。杜光庭具体解释“摄情”的内容说：

法性清静，本合于道。道分元气而生于人。灵府智性，元本清静，既生之后，有诸染欲，湮乱其真，故去道远矣。

① 《道德真经广圣义》卷十九，孔德之容章第二十一“恍兮惚其中有物”。

② 张岱年《中国古典哲学概念范畴要论》，北京：中国社会科学出版社，1999年，198—199页。

善修行之人，闭冥六欲，息其五情，除诸见法，灭诸有相，内虚灵台而索其真性，复归元本则清矣<sup>①</sup>。

“法性”、“智性”指真实不变、无所不在的体性，“灵府”、“灵台”指心，“法”指事物及其现象，“相”指一切事物的外观形状。“六欲”、“五情”是人的“六根”、“五欲”所造的，杜光庭说：“六根者，一曰：眼根能见诸境，二曰：耳根能闻诸声，三曰：意根能生攀缘，四曰：鼻根能辨香臭，五曰：舌根能知诸味，六曰：身根能生诸恼。以此六种，生诸罪因，展转相生，障弊真性”；“五欲者，眼欲诸色，耳欲诸声，鼻欲诸香，口欲诸味，心生众欲。障弊五情，烦恼萦缠，皆由此起”。<sup>②</sup>在杜光庭看来，人合于道的方法很简单，因为心性本来是清静的、合于道的。但是人生之后，“六欲”、“五情”、“见法”、“有相”等诸染欲湮乱其真，人之性去道日远。因此，人为复归本性的清静，必须断除这些妄情，内虚心而索其真性。

由此可知，“情”是自“性”而生的，“性”是自“情”而养的，换言之，“性”和“情”是一体的两面，故杜光庭以“本末”概念解之说：

随念生邪，既云失道，欲其妙道，却复于身者，当须守雌柔贞静之行、笃厚恬和之性，以制其情。情者末也，性者本也。自性而生情，则随境为欲；自情而养性，则息念归

① 《道德真经广圣义》卷二十三，善行无辙迹章第二十七“善行无辙迹”。

② 《道德真经广圣义》卷十五，致虚极章第十六“致虚极守静笃”。

元。归元则五欲不生、六根不动，无厌其气、无狭其心，则妙本之道，自致于身矣<sup>①</sup>。

情指末，性指本。性本随念生邪而为情末。人以雌柔贞静、笃厚恬和能制伏情末，则归于性本。人已归本，则妙本之道自致于其身。在杜光庭之前，宋文明曾言及过“性情”问题，他说：“夫有识之主，静则为性，动则为情，情者成也，善成为善，恶成为恶。《洞玄生神经》云：‘大道虽无心，可以有情求。’此善情也。《定志经》云：‘受纳有形，形染六情。’此恶情也。《四本论》或谓性善情恶，或云性恶情善，皆取无矣。”性是静谧不动不变的，所以无所谓善恶，情则为成状，故或善或恶。他不同意钟会《四本论》的观点，因为他认为性也有善恶，而不知善恶出于性之动作为“情”。谈善恶不可在本性上作文章，而要从有情感的思想行为中分出善恶来。但祛恶从善却又是复归道性的一条途径，他引《定志经》说：“不亦为善，离此四半，反我两半，处于自然乎？”又说：“为善上升清静自然，反乎一。”两半指心中所禀的先天真一道性和有生形质，反一即反归两半之前。宋文明说：“即反道性也。”<sup>②</sup> 杜光庭并不明确地表明性情与善恶之间的关系，但是由“性情本末”说而推断，他偏向于性善情恶。所以，自情养性正指祛恶从善，且通过这种修性过程，修道者最终回归于清静的人性本来状态。

下面将解释在《道德真经广圣义》中“性”的具体内容。

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷十五，致虚极章第十六“致虚极守静笃”。

<sup>②</sup> 本论文中关于宋文明的性情义，参见卢国龙著《中国重玄学》（北京：人民出版社，1993年，80—82页）。

### 1. 性分不同

人禀道性而生，但所得的气有清浊之差，故人之生有性分之不同，杜光庭说：

人之生也，禀天地之灵，得清明冲朗之气，为圣为贤；得浊滞烦昧之气，为愚为贱。圣贤则神智广博，愚昧则性识昏蒙，由是有性分之不同也<sup>①</sup>。

人皆禀天地之灵而生，不过，有的得清明冲朗之气而为圣、贤，其神智广博；有的得浊滞烦昧之气而为愚、贱，其性识昏蒙，杜光庭说：“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。”<sup>②</sup>意思是，不论有欲的或无欲的人，同禀于天地之气而生，但禀“中和”之气者无为，禀“浊乱”之气者多欲。因此，人人之间有性分之不同。宋文明在《道德义渊》中曾解释过“性分之差”：“论道性以清虚自然为体，一切含识各有其分。先禀妙一以成其神，次受天命以生其身。身性等差，分各有限，天之所命，各尽其极。故外典亦云：天命之谓性，率性之谓道。又云：穷理尽性以至于命。故命为性之极也。今论道性，则但就本识清静以为言，若谈物性，则兼取受命形质以为语也。”宋文明认为一切含识之物，禀妙一道性而成其精神，又受天命而成其形质，形质禀受于天命，有生之

① 《道德真经广圣义》卷八，不尚贤章第三“不贵难得之货使民不为争”。

② 《道德真经广圣义》卷六，道可道章第一“同谓之玄”。

时是不可改变的，从这个角度看待含识的性，可说“命”是性分的终极。命虽不可改变，因为它落于有形质的终极状态，但性却是可以复归的。宋文明将物性和物所禀受的道性分隔开来，物性兼指妙一道性和受命形质，道性又指本识清虚自然的一面。在《道德真经广圣义》中，人们都禀天地之灵而生，但由得气的清浊而产生性分之差。然而，杜光庭认为，人所禀的“性分”是不可移的，他说：“人之生也，气有清浊，性有智愚，虽大块肇分，元精育物，富贵贫贱，寿夭妍媸，得之自然，赋以定分，皆不可移也。”<sup>①</sup> 因此，人守分则可以永全，人失常则必之死地，杜光庭说：

禀生有分，赋命有常，守其分，则可以永全，失其常，必之死地<sup>②</sup>。

帝王法道体德，任物生畜，各随其分，各达其情，咸得所宜，物无失所矣<sup>③</sup>。

人是禀生有分、赋命有常的。人守其分、常则可以永全。因此，法道体德的帝王在任物生畜时该随万物之定分以达万物之情，使万物皆得所宜而无失所。

此外，杜光庭还认为，人们的“生死”也有定分，他说：

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷三十二，上士闻道章第四十一“上士闻道勤而行之”。

<sup>②</sup> 《道德真经广圣义》卷四十八，民之饥章第七十五“夫唯无以生为者是贤于贵生”。

<sup>③</sup> 《道德真经广圣义》卷十一，载营魄章第十一“生之畜之”。

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，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<sup>①</sup>。

在道之运化委和中，人所禀的气有厚薄的差异。所禀的厚者则寿，薄者则夭，所以“寿夭”皆是定分的。从这种角度来看，生死是可齐的，忧乐的感情不必介入其中。因此，圣人不滞生死，能无生无死，故能达生死之变。

## 2. 九品说

人之生有性分不同，其性分不可移，故人该守其分。然而，杜光庭认为，“道无弃物，常善救人，故当设教以诱之，垂法以训之，使启迪昏蒙，恭悟真正，琢玉成器，披沙得金。”<sup>②</sup>但是，这并不意味着人们都需要教化或是人们都可以教化启迪，他引孔子之言说：

① 《道德真经广圣义》卷三十六，出生入死章第五十“死之徒十有三”。

② 《道德真经广圣义》卷三十二，上士闻道章第四十一“上士闻道勤而行之”。

按孔子所云：生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而不学，民斯下矣。此与三士，事理玄同。又《论语》雍也篇云：子曰：中人已上，可以语上；中人已下，不可以语上也。此谓教化之法也。师说云：就人之品识，大判有三，谓上中下也；细而分之，则有九品。上上品者，即是圣人，圣人自知，不劳于教。下下品者，即是愚人，愚人不移，教之不入。所可教者，谓上中以下，下中以上，凡有七品之人，可教之耳。所谓中人已上，可以语上者，即以上道语于上分也。是则以孔子之道教颜回，以颜回之道教闵损，是中人已上可以语上也。其中人已下不可以语上者，犹可语之以中，及语人以下，如以闵损之道，可以教中品之上，此乃中人亦可以语上也。又以中品上道教中品之中，以中品之中道教中品之下，斯则中人亦可以语之中也。又中品之下道教下品之上，斯则中人已下，亦可以语中。又以下品之上道教下品之中，斯则中人已下可以语下也。此中人已下，大略言之耳，既有九品则第五品为正中人也，其二三四为上，六七八为下，惟下下之士，教而不移，闻道则笑矣。吴先生曰：上士不教而自知，下士虽教而不移，神道设教为中士耳。夫中士者，语之以善则迁善，导之以恶则趣恶，故教之所设，为中士之人，可上可下也。太上之旨，诱以多方，教以善道，俾其迁革，渐脱愚迷，俾有向风进善之门，则所谓人无弃人矣<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷三十二，上士闻道章第四十一“上士闻道勤而行之”。

杜光庭分人的品识为九品，如上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下。上上品即是圣人，“圣人自知，不劳于教”。下下品即愚人，“愚人不移，教之不入”。因此，在九品之人中，可教的人，在上中以下，在下中以上，共有七品之人。他们语之以善则可迁善，若导之以恶则趣恶，就是说，他们随着其教之所设的内容而可上可下。老子是为他们而设教，使他们“俾其迁革，渐脱愚迷”，就是说，“俾有向风进善之门”。

### 3. 实教与权教

杜光庭认为，老子为众生而设教，但其教法因众生的智性之根差有“实教”与“权教”之分，他说：

圣人设教，分权实二门。上士利根，了通实教；中士之士，须示权门，权门变通，其法甚广，依经所判，略具四门。夫根者，谓智性之根也。人之所稟，真元道性，能生众智，如草木之根，生花结实，辗转相生，故名根也。性之生智，亦如此焉。稟受之性，由其气也。有清浊不同，性有利钝差别，气清和者，生乃颖利，才智过人，明古达今，问一知十。此人根性既利，了悟圆通，见可而进，知难而退，见善如不及，闻恶如探汤，故能见善则迁，有过则改，明方便之法，知进趣之途，不俟权道诱之，自达真实之教矣。四门者，歛弱废夺矣。钝根之人，稟气浊杂者，则生顽钝智，识不通，莫辨是非，岂知善恶，或复贪性狠戾，徇欲恣情，动陷罪缠，永乖人域，圣人常善救物，俯念含灵，示以权门，

令其自悟，故开四门权道，以摄化之<sup>①</sup>。

“实教”指真实的教，“权教”指方便的教，杜光庭说：“实者，真谛玄微，所谓妙本之道也，大乘之趣也。权者，因事制宜，随俗立教，谓中乘之道，以诱开悟。亦理国理身之旨，先资权教，后入大道。实教者，上经第三十五章云：执大象，天下往。又云：吾将镇之以无名之朴。又云：自古及今，其名不去。是也。权教者，上经第三十六章云：将欲歛之，必固张之，将欲废之，必固兴之。是也。”<sup>②</sup>人之所禀的真元道性，能生众智。然而，所禀之气有清浊不同，故性有利钝差别。利根之人，了悟圆通，故不俟权道诱之，自达真实之教，相反，钝根之人，生顽钝智，辨识不通，徇欲恣情，故圣人示以权门，令其自悟。杜光庭再分权教为四门：第一，“歛敛其心之权”。“将欲歛之，必固张之者，摄其心也”，“夫心廉则道契，心移则过生，因移获过，自思获其廉矣”；第二，“伏性挫强之权”。“将欲弱之，必固强之者，摄其性也”，“性弱则德全，性强则过起，因强起祸，自思复其弱也”；第三，“废欲清神之权”。“将欲废之，必固兴之者，摄其欲也”，“寡欲则行清，所欲则神浊，欲深浊极，自思复其清矣”；第四，“修俭夺贪之权”将欲夺之，必固与之者，摄其贪也，“不贪则俭约，极贪则殃身，因贪获殃，自思复其俭矣”。这四门权教皆“先极其移心，使自困于贪欲，然后反性修道”。杜光庭还认为，性有利钝之差别，相同，悟有渐顿之差异，他

① 《道德真经广圣义》卷二十九，将欲歛之章第三十六“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”。

② 《道德真经广圣义》卷四，《释御疏序下》。

说：“性有利钝之别，悟有渐顿之殊。顿悟者，不假于从权；渐化者，须资于善诱。”<sup>①</sup> 故其教有权实之别。

那么，杜光庭所谓的“教”追求的最终目标是如何的呢？是让修身者达到“同于道”的境界。而且，杜光庭还把使人“同于道”的教法称之为“圆教”，他说：“行有五教，分为五别：一曰挫锐解纷，和光同尘，初教也；二曰见素抱朴，虚心实腹，渐教也；三曰外其身而身存，后其身而身先，半教也；四曰损之又损之，以至于无为，无为而无不为，则无不理，满教也；五曰澹然常存，用之不勤，天地有终，大道无变，圆教也。”<sup>②</sup> 所谓“澹然常存”和“用之不勤”指大道的无终无变的存在状态。杜光庭认为，使修道者保持与大道相同的存在状态，则他能无终无变，得道长生。这才是最圆满的教法，故曰“圆教”。

然而，杜光庭认为，老子的言教以无为不言为化，他说：“教者，训教于人，可以垂训于永久也。《论语》云：子以四教，《诗序》云：教以化之是也，《易》云：圣人以神道设教。言教者，以教于人，世之众教，皆以有执有为为本。本今老君此教，以无为不言为化，故为众教所尊，理道所贵也。”<sup>③</sup> 由此可知，老子所说的“言教”只是人们悟道的权柄而已，不过，修道者不知这种道理，“执言滞教，以修道了无通变，但局一隅”<sup>④</sup>、“夫

① 《道德真经广圣义》卷二十九，将欲歛之章第三十六“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”。

② 《道德真经广圣义》卷四，《释御疏序下》。

③ 同上。

④ 《道德真经广圣义》卷二十，希言自然章第二十三“孰为此者，天地天地尚不能久而况于人乎”。

执滞言教则致不通，失至道之宗”。<sup>①</sup> 因此，杜光庭强调“忘言”、“忘教”，他说：“教必因言，言以明理，执言滞教。忘言以祛其执，既得理矣。言者所以在意，得意而忘言，以祛其执，既得理矣”<sup>②</sup>、“言者，所以宣理，教者，所以告人，道不可无言而悟，因言以宣之，法不可不告而悟，故立教以告之，愚人不知言教所以悟道，执言教以为道，亦失之远矣。至虚至静方能集道，滞言束教，何以契真。至虚以忘言，至静以忘教，不可执矣。”<sup>③</sup> “言教”之所以在于“悟道”，故修行之人因教理而契道之后，该忘言忘教即不执滞于言教，这才是真正的“悟道”，故杜光庭说：“众人则执教而滞言。不通于理，不达于道，言愈多而道愈远矣。善修行之人，因言而悟教，因教而达理，寻理而契道，契道而忘言。”<sup>④</sup>

### 第三节 成仙论

#### 一 神形双修

道教信仰神仙，神仙由修炼而成的，所以，习道的人要修炼

① 《道德真经广圣义》卷二十，希言自然章第二十三“票风不终朝骤雨不终日”。

② 《道德真经广圣义》卷二十，希言自然章第二十三“希言自然”。

③ 《道德真经广圣义》卷二十，希言自然章第二十三“失者同于失”。

④ 《道德真经广圣义》卷二十三，善行无辙迹章第二十七“善言无瑕谄”。

成神仙，达到长生住世的目的，就必须灵魂与肉体、精神与形体双双健旺。于是，道教从一开始就将来源于方术的神仙信仰和来源道家的形神关系论联系起来，以形神关系论作为神仙信仰的理论根据，认为只要形神相守，不分离，不毁坏，便大有修成神仙的可能。为了让这种可能性变成现实，汉魏晋南北朝道教一方面采用金丹药饵、养气服气等方术，以为服食金丹后的身体便可以像金子一样毕天不朽，服气则可以巩固形体的本元，使体力不断得到充实，从而达到形体坚固、金刚不坏的目的；另一方面又练习“存想”、“存神”等方术，以为通过想念身内外的神灵，可以使身内的神灵安居不出，使身外的神灵进入体内。这样，形与神互相保护，生命便在不断充实中永不枯竭。

杜光庭认为，“身之生”是“因道稟神而生其形”的。“神”指阴阳之妙，“形（身）”指阴之体，“气”指阳之灵。人身（形）既生，借“神”以运，因“气”以屈伸。“神”、“气”全则生，“神”、“气”亡则死。又“形”为“神”之宅，“神”为“形”之主。因此，世人的修道该形神并炼，他说：

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<sup>①</sup>。

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，神从道而稟，神形俱全，可以得道<sup>②</sup>。

① 《道德真经广圣义》卷十一，三十辐章第十一“故有之以利无之以用”。

② 《道德真经广圣义》卷三十二，反者道之动章第四十“天下之物生于有有生无”。

人们在修道时，只固外形以宝有是不足的，必须存内神以宗无。这样，修道之人逐渐契于妙无，而后合于道，则可长生。然而，“神”是从“道”而稟的，也是因“形”而生的。理身之人虽养神以存形则其形可长久，但若劳形以役神则其神将不守。因此，理身之人，修为“神形俱全”则才可以得道长生。

杜光庭还认为，由“神形”并炼而得道长生的过程正是“自有而归无”的，他说：“夫道者无也，形者有也。有故有极，无故长存。”<sup>①</sup>“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”<sup>②</sup>。意思是，人的生成过程是“自无而生有”的，相反，人的修炼过程是“自有而归无”。所以，人的炼形目的在于“形与道合”“形反于无形”而得道长生。“形反于无形”就是“有年岁之数”反于“无年岁之数”，杜光庭引司马承祯《坐忘论》的“身七候”观念说：

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。……夫仙果虽证，而有气象所拘，年运所主。……此其所以有年岁之数者，在阴阳二气之内，三界迁变之

① 《道德真经广圣义》卷十一，三十辐章第十一“故有之以以为利无之以以为用”。

② 《道德真经广圣义》卷三十二，反者道之动章第四十“天下之物生于有有生无”。

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，神通无碍，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<sup>①</sup>。

有的养形的人能保持心身健康，或能延长年数千岁，但是，他们有年岁之数，处于阴阳二气之内、三界迁变之中。他们还没返于“无”而留于“有”，故最终至于死亡。然而，有的修炼的人“炼形成气”、“炼气成神”，成为真人、圣人，因此，他们无年岁之数，出三界之外。他们出于“有”而反于“无”，达到“永超数运，无复变迁”。“永超数运，无复变迁”就是长生不死的仙境，也是“形反于无形”即“有反于无”的养生的最高境界。

在内丹炼养派兴盛之前，道教养生家以外丹为理身之主要方法。炼丹术渊源于古代主张服食长生之药的神仙方士，早在战国秦汉之际已开始出现，服药的目的在于借助药物的神力来强固自身，祛病延年，以至于长生不死。道士们最初服食的“仙药”，有许多是草木药物以及各种菌科植物。用这些草木药配制的丸散膏汤，服用后确有治病补身之功效。道士们通过实践逐渐认识到：服食草木药物只能治病补身，而无长生不死之效。因此，他们转而注意金石类药物，如黄金、白银、丹砂、铅粉等。但是，含有铅汞成份的丹药，服用后只会加速人的死亡。道士们为了消

---

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷四十九，和大怨章第七十九“是以圣人执左契不责于人”。

除丹药毒性，想出许多方法。例如有人把丹药浸入井水或山泉中伏毒，有人用胡椒汤煮，用甘蔗汁蒸，有人用陈年墙土的泥浆搅拌等等，但还是有不少人中毒而死。据史书记载，从东晋南北朝起，便有帝王贵族因服药中毒而丧生。晋哀帝“雅好黄老，断谷弭长生药，服食过多，遂中毒，不识万机”；北魏道武帝、明元帝亦好黄老，专门设置仙人博士，让道士煮炼百药。但练出的丹药不敢让皇帝服食，先让死罪囚犯试吃，服者多死无验。唐代帝王贵族迷信道教长生术，服丹成风，所以中毒而死的人也最多。唐太宗、宪宗、武宗、宣宗皆死于服食丹药，官僚文人死于服丹的人也不少。“服食求神仙，多为药所误”，为人们所认识<sup>①</sup>。杜光庭也意识到服药求仙的虚妄，故他反对外丹说：“若厚于奉养，力以求生，或饵金石以毒其中……反之于死。”<sup>②</sup>

那么，在《道德真经广圣义》中养形的方法是如何的呢？杜光庭认为，生“形（身）”者大约有三，他说：“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，人当爱精养气存神则能长生，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。”<sup>③</sup>人之形是由“精”、“气”、“神”等三者相合而生的。人若爱精、养气、存神则能长生，否则致死亡。因此，在杜光庭的心目中，存神养气是长生不死的重要途径，他说：

① 关于道教炼丹术的发展，参见王卡主编《道教三百题》（上海：上海古籍出版社，2000年，45—47页）。

② 《道德真经广圣义》卷四十八，民之饥章第七十五“人之轻死以其求生之厚是以轻死”。

③ 《道德真经广圣义》卷四十六，人不畏威则大威至章第七十二“无厌其所生”。

夫玄，天也，于人为鼻。牝，地也，于人为口。光和之气，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，上于天通。地之五味，从口而入，其神曰魄，下于地通。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，绝穀食气，为不死之道<sup>①</sup>。

“玄牝”指长生不死之通道，“玄牝，则吐纳元和，炼神炼气，形气长久，天地齐灵，绵绵永存，长生之道也”。<sup>②</sup>“谷神”指响应若神，可分之有三别：第一，谷神之含虚，有声则应，道之体无，修之则得；第二，神无形，有祈则赴感，道无象，修之则长存；第三，响在谷，无声则不应，道在身，不修则不成。“不死”原不指死生之死，但是以养身解之则为死生之死。因此，“不死”指“养神则长生不死”。<sup>③</sup>杜光庭认为，鼻和口是在人身中的玄牝，人资鼻和口运“气”和“神”而以之养身。又“天”之五气和“地”之五味从鼻和口入于人之身，其神各为魂和魄。人食天之五气则可长生，因为“阳炼阴”；若人食地之五味则生疾致死，因为“阴炼阳”。在理身之人来看，“养神宝形”和“绝穀食气”就是不死之道。进一步，不仅人资道气得长生，天地也必须资道气得清宁不变，杜光庭说：“非独人资玄牝运气乃得长

① 《道德真经广圣义》卷九，谷神不死正第六“谷神不死是谓玄牝”。

② 同上。

③ 同上。

生，天地之大亦须资道气运养乃能清宁无改矣。下经云：天无以清将恐裂，地无以宁将恐发。天地失道尚有倾沦发泄之变，况于人身而不守中存一乎。”<sup>①</sup>

## 二 安静心王

人禀道性而生，道性本来是清静的，但人生之后有染欲，且其“性”迁之为“情”。那么，人生之后，其清静本性迁之为浊乱的原因是如何的呢？杜光庭认为，人之禀生有“三业十恶”，他说“凡此十恶三业，计五十三条”皆为“罪恼之本”，人能制伏三业十恶，则可得道长生；人若纵此三业十恶，则必生趣死<sup>②</sup>。由此可知，“三业”和“十恶”皆为罪祸之本，但其中“心业”是更根本的因素，杜光庭说：

夫罪之与祸，皆起于身，身之生恶，由于心想，故身心口为三业焉。三业之中，共生十恶，十恶之内，贪罪愈深，故生死纷争，皆因贪致，贪者，心业之一也。

罪祸皆起于身，然身之生恶由于“心想”。而且，在十恶之内贪罪最深，故生死纷争皆因贪而致，贪是“心”业之一。如此，“心”是三业十恶之最底最深的因素，某种程度上说也是人的所有罪祸之起因。因此，杜光庭认为，得道长生的理身之要就

① 《道德真经广圣义》卷九，谷神不死章第六“玄牝之门是谓天地根”。

② 《道德真经广圣义》卷三十六，出生入死章第五十“人之生动之死地十有三”。

在于修心，他说：“理身之道，先理其心”<sup>①</sup>，“道果所及，皆起于炼心。”<sup>②</sup>

在杜光庭来说，“炼心”是修道求道的途径与方法，也是修道的根本之要求，故他以“心”为帝王：

理身者以心为帝王，藏府为诸侯，若安静心王，抱守真道，则天地元精之气纳化身中为玉浆甘露，三一之神与己饮之，混合相守，内外均和，不烦吐纳，各修各处。玉堂琼室，阴阳三千六百神森然备足，栖止不散则身无危殆之祸，命无殒落之期。超登上清，泛然若川谷之海而无滞著也<sup>③</sup>。

杜光庭认为，“内视养神，吐纳炼藏，服饵导引，猿经乌伸”等等炼形，不过是“修道之初门”<sup>④</sup>，又认为“为道之士”是“不导引而寿”的<sup>⑤</sup>。虽然炼形是重要的，但最重要的还是“炼心”。因此，在理身来说，“心”为帝王，“藏府”为诸侯，换言之，“炼心”为主，“炼形”为辅。理身之人若“安静心王”以抱守真道则“天地元精之气”及“三一之神”自然出入于人身。因此，其身无危殆之祸，其命无殒落之期。在杜光庭之前，司马承

---

① 《道德真经广圣义》卷十九，曲则全章第二十二“曲则全”。

② 《道德真经广圣义》卷四十九，和大怨章第七十九“是以圣人执左契不责于人”。

③ 《道德真经广圣义》卷二十七，道常无名章第三十二“譬道之在天下犹川谷之与江海”。

④ 《道德真经广圣义》卷三十六，为学日益章第四十八“损之又损之以至于无为”。

⑤ 《道德真经广圣义》卷十四，古之善为士章第十五“古之善为士者微妙玄通深不可识”。

祯在《坐忘论》中提出“安心坐忘之法”，有七个阶次，第三阶是“收心”，说：“所以学道之初，要须安坐，收心离境，住无所有，不著一物，自入虚无，心乃合道。”强调修道须做到心无所著。又在《天隐子》中提出入道“五渐门”，第三门是“存想”，说：“存谓存我之神，想谓想我之身，闭目即见自己之目，收心即见自己之心。心与目皆不离我身，不伤我神，则存想之渐也。”强调修道须收心复性<sup>①</sup>。杜光庭“修道即修心”的思想是在“收心”、“存想”基础上的进一步发挥。

下面将解释在《道德真经广圣义》中“心”的具体内容。

### 1. 人之难伏在于心

理“心”则可理“身”，炼“心”则可得“道”。换言之，人能制伏“心”，则得道长生；若不能制伏，则失道危身，杜光庭说：

《内观经》云：夫心者，非青非赤非白非黄非长非短非圆非方，大包天地，细入毫芒，制之则止，放之则狂，清静则生，浊躁则亡，明照八表，暗迷一方。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

<sup>①</sup> 李大华等《隋唐道家与道教》下册，广州：广东人民出版社，2003年，577页。

明法度，置刑赏悬吉凶，以劝人者，皆为心之难理也<sup>①</sup>。

“心”没有一定的形状，其大可包天地，其细可入毫芒。人能制“心”则止，若放之则狂；人可清静“心”则生，若浊躁之则亡。“心”能明照八表，但有时暗迷一方。而且，善恶二趣及一切世法皆是因心而生灭的。然而，“心”不可息，念“道”以息之；“心”不可见，因道以明之。因此，杜光庭认为，“人之难伏，惟在于心”，“修道即修心”。人能灭心，则契道而理；若纵心，则危身而乱。“心”之难理，故天子制官僚、明法度、置刑赏、悬吉凶而劝人。

“心”是难伏难理的。杜光庭认为，其主要原因在于“心”之惠照，就是说，“心”有认知能力，故容易被外境所牵，他说：

心之照也。通贯有无，周遍天地，因机即运，随境即驰，不以澄静制之，则动沦染欲，既滞染欲则万恶生焉。万恶生则疵病作焉。老君戒令洗涤除理，翦去欲心，心照清静则无疵病。《西升经》曰：生我者神，杀我者心。故使制志意远思虑者，是谓教人修其心也<sup>②</sup>。

心之惠照，无不周遍，因境则知生，无境则知灭，所以役心用智者，因境而起也。境正则心与知皆正，境邪则心与知皆邪，苦乐死生吉凶善恶，皆由于此也。故心者，入虚室

① 《道德真经广圣义》卷八，不尚贤章第三“虚其心”。

② 《道德真经广圣义》卷十一，载营魄章第十“洗涤玄览能无疵乎”。

则欲心生，入清庙则敬心生。万境所牵，心随境散，善之与恶，得不戒而慎之乎<sup>①</sup>。

“心”指主观内心，“境”指客观外境。“心”之惠照是无不通贯、无不周遍的。然而，这种“心”的通遍是随“境”而来的，就是说，“因境则知生，无境则知灭”，故人的役心用智是因“境”而起的。“心”受到“境”的影响，“境正则心与知皆正，境邪则心与知皆邪”。人的苦乐死生吉凶善恶皆是由“境”而来的。人能以澄静制心的惠照，则万善生；若不以澄静制之，反而心动沦染欲，则万恶生。故杜光庭引《西升经》说：“生我者神，杀我者心”。

## 2. 心寂境忘

“万境所牵，心随境散”，人能“洗涤除理，翦去欲心，心照清静”则无疵病。心之难理是因境而来的。心有境所牵，其心则乱；若心无境所牵，其心则理。因此，杜光庭提出“心寂境忘”，他说：

修复其性，于法不住，行相之中，亦不滞着，次来者修，次修者灭，灭空离有，等一清静，故无心迹可得而见。于内曰心，心既寂矣。于外曰境，境亦忘之。所以心寂境忘，两途不滞。既于心而悟，非假远求<sup>②</sup>。

① 《道德真经广圣义》卷二十七，知人者智章第三十三“知人者智自知者明”。

② 《道德真经广圣义》卷二十三，善行无辙迹章第二十七“善行无辙迹”。

“寂”指寂静，“忘”指摒弃、忘却。“心寂境忘”指遣除内在之心与外在之境种种束缚之途径与方法，也是炼心之人要达到的境界。

那么，“心寂”的具体内容是如何的呢？杜光庭说：“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，令不着也。明此七者，可与言道，可与言修其心矣。”<sup>①</sup> 这七种“修心”内容中，杜光庭更重视“虚心”，他说：

惟道集虚，虚心则道集于怀也。道集于怀，则神与化游，心与天通，万物自化于下，圣人自安于上，可谓至理之代矣<sup>②</sup>。

“道”只集于虚，故人能虚心则道集于怀。道集于怀，在人来说，其神能与化游，其心能与天通；在世界来说，万物能自化于下，圣人能自安于上。这样的人间世界可谓之为“至理之代”。

进一步，杜光庭为了有效地抵御“境”的影响，他要初阶的修道之士远离尘世、遁隐山林，他说：“修道之士，初阶之时，愿行未周，澄炼未熟，畏见可欲，为境所牵，乃栖隐山林，以避嚣杂。”不过，杜光庭认为，一旦进入“心泰志定，境不能诱，终日指挥，未始不晏如”<sup>③</sup>的境界，还是可以回到尘世的，他说：

① 《道德真经广圣义》卷八，不尚贤章第三“虚其心”。

② 同上。

③ 《道德真经广圣义》卷八，不尚贤章第三“不见可欲使心不乱”。

所谓小隐于山，大隐于廛，未能绝欲，恐境所牵，仍栖遁山林，以避所见，及其澄心息虑，想念正真，外无扰惑之缘，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<sup>①</sup>。

杜光庭分修道之阶为两个阶段即“小隐于山”和“大隐于廛”。“小隐于山”指修道之人没能绝欲，故为避境所牵而栖遁山林。“大隐于廛”指修道之人已能澄心息虑，只想念正真，故虽混迹城市，但名利、是非等外境不能扰惑其恬和之志。因此，杜光庭引司马承祯《坐忘论》的“心五时”观念说：“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，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。”<sup>②</sup>“心”与“道”已冥契，则“境”不能扰惑“心”。“心”已达到这种境界，则人才得安乐。人已得安乐，则人的罪垢灭尽。罪垢已灭尽，则烦恼不复生。

### 3. 心境俱忘

杜光庭所谓的“修心”正是回归到清静的本性的方法或途径，故他引《周易》的“穷理尽性”说：

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷八，不尚贤章第三“不见可欲使心不乱”。

<sup>②</sup> 《道德真经广圣义》卷四十九，和大怨章第七十九“是以圣人执左契不责于人”。

《易》云：穷理尽性，以至于命。穷者，穷极万物深妙之理，穷尽生灵所禀之性。物理既穷，生性又尽，以至于一也。又解云：穷理者，极其玄理，尽性者，究其真性。玄理究性，考幽洞深，可以神鉴，不可以言诠也。闭缘息想者，随境生欲，谓之缘；因心系念，谓之想。与此门中，分为四别：一曰意随善境而生善欲，谓之善缘；二曰意随恶境而生恶欲，谓之恶缘；三曰心系善念而生善想；四曰心系恶念而生恶想。虽同因境所起，分为善恶。夫初修道者，既闭恶缘，又息恶想，以降其心，心澄气定，想念真正，稍入道分。善缘善想，亦复忘之，穷达妙理，了尽真性，想缘俱忘，乃可道。

杜光庭认为，“穷理尽性”是穷尽人所禀的道性。为了体显“道性”，人该“闭缘息想”。“缘”指随客观外境而生欲，“想”指因主观内心而系念。因此，客观外境和主观内心的善恶直接影响到缘和想的善恶。初修道者首先要闭息恶缘和恶想，但这不够穷尽道性，人还要闭息善缘和善想，这样才能穷尽道性。换言之，人先忘恶缘和恶想，而后复忘善缘和善想。然而，杜光庭认为，为了同于道，不仅兼忘恶缘恶想与善缘善想，且应该想和缘也俱忘。“想缘俱忘”正是主观内心和客观外境的俱忘即心境两忘，杜光庭说：“圣人设教，本为众生，为其生死轮回，辗转系缚，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。”<sup>①</sup>“动照俱忘”即“心境两忘”的境界是重玄之境，也是长生久视、升玄之道。

#### 第四节 理国理身论

一般认为，道教以得道成仙为最高的理想目标，它只追求个体生命的长存，并不关注国家和社会的治理。事实上，道教早在初创之时，就既关注人的长生成仙，又关注人赖以生存的社会的太平。《太平经》宣扬“中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平”的理论，以“道”为中心来展开理身经国的理论，一方面从人体内部寻找长生成仙的根据，通过“爱气尊神重精”的形神双修以求个体生命的无限延长，另一方面，又大力揭露社会的黑暗面，反对统治阶级聚敛财富，强调“治国之道，以民为本”，提出自食其力、救穷周急等一系列社会改良的方案。《老子想尔注》也在坚持以道理身的同时，强调“治国之君务修道德，忠臣辅佐务在行道，道普德溢，太平至矣，吏民怀慕，则易治矣，悉如信道，皆仙修寿矣”。这种内以修身养性、外以治国太平的思想既是早期道教终极理想不可分割的双翼，也成为后来道教发展的方向。唐初，唐高祖、唐太宗等出于政治目的而尊崇老子，扶持道教。根据现有的史料记载，唐代许多道士们都利用自己的特

---

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷四十九，和大怨章第七十九“是以圣人执左契不责于人”。

殊地位和接近皇帝的机会来弘扬道教经国理身的终极理想。例如，唐睿宗雅尚道教，曾专门召司马承祯问阴阳术数之事，司马承祯回答说：“道者，损之又损，以至于无为。安肯劳心以学术数乎。”唐睿宗又问：“理身无为则高矣；如理国何。”司马承祯回答说：“国犹身也，顺物自然而心无所私，则天下理矣。”唐睿宗听后，深加赞叹赏异。在这段对话中，司马承祯所表达的“身国同构”、理国理身应以“无为”为本的思想，反映了唐代道教的终极理想就是将经国与理身作为同构同理的不可分割之两翼来理解的<sup>①</sup>。

杜光庭将修身论的对象定在道教徒身上，或者说修身的目的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>②</sup>。因此，在杜光庭的《道德真经广圣义》中，得道成仙的论述相当繁富：

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<sup>③</sup>。

理身者，功务及物，柔以制性，处浊顺俗，委迹谦光，

---

① 孙亦平《杜光庭的“经国理身”思想初探》，《南京大学学报》（哲学·人文科学·社会科学），2000年第2期，55—57页。

② 《道德真经广圣义》卷三十五，天下有道章第四十六“罪莫大于可欲”。

③ 《道德真经广圣义》卷九，天长地九章第七“非以无私邪故能成其私”。

则神仙可冀矣<sup>①</sup>。

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<sup>②</sup>。

理身者，宝气畜神，气全神王，形神交固，则命纪遐延，斯神仙可致也<sup>③</sup>。

这几章广义都是明确无误地宣称炼行修性，正是为了“终得仙道”；只要专心修持，积其功行，则“神仙可冀”；一但得道，则与道为一，“无寿考之期，无终尽之数”。

杜光庭所说的“理身”的目的是“成仙”的，那么，在杜光庭的心目中“成仙”是指如何的呢？杜光庭说：

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。《本际经》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，造诣明师，师有妙法，广

① 《道德真经广圣义》卷十，上善若水章第八“故几于道”。

② 《道德真经广圣义》卷十四，古之善为士章第十五“孰能安以久动之徐生”。

③ 《道德真经广圣义》卷三十六，圣人无常心章第四十九“圣人皆孩之”。

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，永离嚣尘，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<sup>①</sup>。

小乘修炼有十个阶梯，小乘修炼的第十个阶梯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”，目标正是“达真常境”，得道成仙。“达真常境”正是指修炼达到“忘执”、“不可执滞”、“不滞有无，玄契中道”的境界即“重玄之境”，杜光庭说：“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。则自凡而得证，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。”<sup>②</sup>“道贯万法而演为三乘，初法以戒检心，以律检行，以存

① 《道德真经广圣义》卷二十三，善行无辙迹章第二十七“虽大迷是谓要妙”。

② 《道德真经广圣义》卷十四，古之善为士章第十五“孰能安以久动之徐生”。

修静其内，以斋洁严其外，然渐进中道，习于无为，驷体黜聪，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。”<sup>①</sup>所谓的大乘之法并不是别的，就是“忘执”、“不可执滞”、“不滞有无，玄契中道”等重玄之法。

杜光庭所谓的理身之最高境界则是重玄之境。“重玄之境”是指精神解脱的境界，内外兼忘。那么，已达到重玄之境的仙人、圣人可治理天下吗？杜光庭的回答是肯定的。杜光庭分圣人为五等：

夫圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶，谓之圣人也。略而言之，凡有五种，一曰得道之圣，太上老君、诸天大圣是也。二曰有天下之位，兼得仙之圣，伏羲、黄帝、颡项、少昊、尧、舜是也。三曰有天下之位，无得仙之圣，殷汤、文武是也。皆廓清六合，不言升天矣。四曰博赡之圣，无天下之位，周公、孔子，制作礼乐，垂范百王，而无九五之位，而皆具天地合德之美也。五曰有独长之圣，而无博赡之名，亦具上众美者，谓伯牙、师文为鼓琴之圣，子卿、绶明能棋之圣，钟期、延州知音之圣，韩娥、秦青讴歌之圣，龚叔、文挚智调之圣，离朱、师旷视听之圣，张芝、钟繇草书之圣<sup>②</sup>。

① 《道德真经广圣义》卷三十二，上士闻道章第四十一“大音希声”。

② 《道德真经广圣义》卷七，天下皆知章第二“是以圣人处无为之事行不言之教”。

所谓“圣人”是与天地合德、与日月合明、与四时合序、与鬼神合吉凶。并且，圣人大约有五种，如“得道之圣”、“有天下之位，兼得仙之圣”、“有天下之位，无得仙之圣”、“博赡之圣，无天下之位”、“有独长之圣，而无博赡之名，亦具上众美”，故杜光庭说：“有道之人，行道之行，凡有所立，在野在朝，皆谓之士。”<sup>①</sup> 伏羲、黄帝、颛顼、少昊、尧、舜等人就是有天下之位和得仙的，就是说，得仙的圣人可以治理天下。故杜光庭说：“《道学传》云：‘尧为太微真君，舜为太极真宫。’《九疑山记》云：‘舜时降于山中。’此乃皆证位高真差肩大圣，是则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，汉武位为玄成，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。”<sup>②</sup> 由此可知，杜光庭所言的“重玄之境”并不是南朝重玄学者所说的精神解脱，而是以精神解脱为本而兼理身和国。换言之，杜光庭在人间世界中要实现神仙之境，其神仙不是出世的，而是救世的。

下面将具体解释在《道德真经广圣义》中“理身理国之道”的具体内容。

---

① 《道德真经广圣义》卷十四，古之善为士章第十五“古之善为士者微妙玄通深不可识”。

② 《道德真经广圣义》卷八，不尚贤章第三“不尚贤使民不争”。

## 一 国之人同身之气

在杜光庭《道德真经广圣义》中，身与国是同构的，理身与理国是密切相关的。杜光庭将一人之身和一国之象进行比附，强调经国同理身，他说：

夫一人之身，一国之象也。胸腹之位，犹宫室也，四肢之别，犹效境也，骨节之分，犹百官也，神犹君也，血犹臣也，气犹民也。……爱其民所以安国也，弘其气所以全身也，民散则国亡，气竭则身死，亡者不可存，死者不可生，所以至人销未起之患，理未病之疾，气难养而易浊，民难聚而易散，理之于无事之前，勿追之于既逝之后<sup>①</sup>。

一国之象同一人之身，如人的胸腹同国的宫室、四肢同效境、骨节同百官、神同君、血同臣、气同民，故杜光庭说：“人君，内资辅相之谋，外委诸侯之助，乃能有国”，“人之身也，外资百体之设，内仗五气之和，成于人。”<sup>②</sup> 经国同理身以弘气全身一样，为安国该爱其民，若民散则其国不可存。气的难养在于其易浊，同样民的难聚在于易散，故经国者理之于无事之前。如此看来，在杜光庭的理国思想中，国之民同身之气一样具有最根本之地位，就是说，理国之本就在于养人，他说：

① 《道德真经广圣义》卷八，不尚贤章第三“是以圣人之治”。

② 《道德真经广圣义》卷十一，三十辐章第十一“三十辐共一毂当其无有车之用”。

古人有言曰：君犹舟也，人犹水也。人非君不理，舟非水不行，舟水相须，不可暂失，故理国之本，养人为先。有道之君，守在四夷，外无兵寇，戈楯不用，锋镝不施，却甲马于三边，辟田畴于四野，深耕浅种，家给国肥，食为人，天邦之大务也。……修道之士，以意为马，以情为田，却意马之奔驰，神将静矣，使情田之逸暇，心将泰矣，而后道可修也。《礼记》云：人者，天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀。故圣人作则必以天地为本，阴阳为端，四时为柄，日星为纪，鬼神以为徒，五行以为质，礼义以为器，人情以为田，四灵以为畜，故人情者，圣王之田也。情田无为，几于道矣<sup>①</sup>。

君和人同舟和水一样是相须而不可暂离的关系，故理国之本以养人为先。有道之君，却甲马于三边，辟田畴于四野；修道之士，却意马之奔驰于神静，使情田之逸暇于心泰。虽然“家给国肥，食为人”是天下之大务，但更重要的是养人情为无为而合于道，故杜光庭说：“人情者，圣王之田。”

## 二 道德 无为

杜光庭以“道德”和“无为”为理国之骨干。先看“道德”

---

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷三十五，天下有道章第四十六“天下有道却走马以粪”。

与理国，杜光庭说：

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<sup>①</sup>。

理国的基本思想是“以道为基，以德为本”。“以道为基”实际上是以“无为”为基，因为“无为者，道之化也”；“以德为本”实际上是以民为本，因为“生民者，国之本也”，换言之，以“无为”爱育人民正是作为君子的骨干。因此，若君子丧失道和德即失“无为”的道和“生民”的德，则不可治理天下。杜光庭以“道”和“德”为理国之要，尤其是在《道德真经广圣义》中，“道”与理国更密切联系在一起的，他说：

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<sup>②</sup>。

理国不以道，则开拓边土，侵伐戎夷，封域不宁，征役无已<sup>③</sup>。

① 《道德真经广圣义》卷十一，载营魄章第十“爱国理国能无为乎”。

② 《道德真经广圣义》卷二十，希言自然章第二十三“故从事于道者”。

③ 《道德真经广圣义》卷三十五，天下有道章第四十六“天下无道戎马生于效”。

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<sup>①</sup>。

由此可知，杜光庭把治理人民、国防问题、民心的向背与“道”联系在一起。那么，究竟用什么样的“道”来理国呢？这是“冲和之道”，他说：

理国用冲和之道，则无钻锐之情以伤于物，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<sup>②</sup>。

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<sup>③</sup>。

理国之人用“冲和之道”，不伤于物和人，则在国家之间没有兵革、怨争等混乱，而老百姓自然能自给自足。所以，居极尊的位、富有万民的君子用冲和之道、无为之理以之守其位，则能长为人主、理化平正。

---

① 《道德真经广圣义》卷三十六，为学日益章第四十八“取天下常以无事”。

② 《道德真经广圣义》卷八，道冲而用之章第四“挫其锐解其纷”。

③ 《道德真经广圣义》卷三十一，昔之得一章第三十九“侯王得一以为天下正”。

杜光庭又认为“事国之道，莫大于无事无为”<sup>①</sup>，那么，什么叫“无为”呢？杜光庭吸收了《淮南子》的理论<sup>②</sup>，展开自己的“无为”说，他说：

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，赏罚不喜怒，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<sup>③</sup>。

“无为之理”内涵宏大，尤其是其与治国理民关系重大。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、因资而力功”，事举不伐，功成不居。理国无为之道是“顺天之时、随地之性、因人之心”，让万事万物各自顺其自然地发挥自己的主观能动性，一切均不出于自己的一

① 《道德真经广圣义》卷四十，以政治国章第五十七“我无欲而民自朴”。

② 《淮南子·修务训》云：“或曰：‘无为者，寂然无声，漠然不动；引之不来，推之不住。如此者，乃得道之像。’吾以为不然。”

③ 《道德真经广圣义》卷八，不尚贤章第三“为无为则无不治矣”。

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”。那么，治国究竟应当怎么样做才符合“无为”标准呢？杜光庭说：

夫理国之无为者，不滞于有作，则三时不牵，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<sup>①</sup>。

理国之人“超然宴处”、“卑宫茅宇”、“菲食自安”、“澹尔无营”，则符于“无为之道”。简而言之，理国之人“无欲”则符于“无为”，故杜光庭说：“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，则用合必当，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”<sup>②</sup>、“人君无欲于物，物遂其宜，无欲安民，民自朴素，此自然之理也”<sup>③</sup>。

杜光庭还强调“仁义礼智信”对治国的重要性，他说：

理国不以礼，犹无耜以耕也；为礼不本于义，犹耕而不

① 《道德真经广圣义》卷四十三，为无为章第六十三“为无为事无事味无味”。

② 《道德真经广圣义》卷七，天下皆知章第二“夫唯不居是以不去”。

③ 《道德真经广圣义》卷四十，以政治国章第五十七“我无欲而民自朴”。

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<sup>①</sup>。

就理国而言，礼、义、智（学）、乐、信（顺）处于相辅相成的关系，缺一不可。又君君、臣臣、父父、子子、夫妇、兄弟的秩序是国兴家旺的基础，如果君主具有道德，诸侯实践礼法，百姓坚守仁义，则可致“天下之肥”、“家国之顺”<sup>②</sup>。但是，这并不意味着，杜光庭的理国之要在于儒教的礼治，他说：“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，礼之为上。……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

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷四十四，古之善为道章第六十五“玄德深矣远矣与物反矣然后乃至大顺”。

<sup>②</sup> 董恩林《唐代〈老子〉诠释文献研究》，济南：齐鲁书社，2003年，259页。

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。”<sup>①</sup> 理国之要在返淳还朴、复道德化，礼治只是方便之道而已。

### 三 身理则国理

杜光庭的理国以“道德”、“无为”为原则，然而，“道德”“无为”不仅是理国之原则，也是理身之原则，换言之，在《道德真经广圣义》中“道德”、“无为”的原则贯穿于理国和理身，故杜光庭说：

《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。……为理之本，在于足用；足用之本，在于勿夺；勿夺之本，在于省事；省事之本，在于节用；节用之本，在于去就；去就之本，在于无为。夫天致其高，地致其厚，日月照，星辰期，阴阳和，非有为也，正其道而物自然化也。此乃绝矜尚弃华薄，无为不言之旨也。下经首章曰：大丈夫，处其厚不处其薄，居其实

---

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷三十，上德不德章第三十八“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”。

不居其华，是也。上经第二章曰：是以圣人处无为之事，行不言之教，是也<sup>①</sup>。

如此，在《道德真经广圣义》中，理国和理身之道并不是不同的，而是相同的。但是，就理国和理身而言，理身是更重要的，杜光庭说：“未闻身理而国不理者”、“知理身则知理国”<sup>②</sup>、“圣人之理，以身观身，身正则天下皆正，身理则天下皆理”<sup>③</sup>、“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。”<sup>④</sup>就圣人而言，身理则国自然理，身正则国自然正，相同，身乱则国自然乱，身邪则国自然邪。如此，理身是理国之根本。

---

① 《道德真经广圣义》卷四，《释御疏序上》。

② 《道德真经广圣义》卷八，不尚贤章第三“是以圣人之治”。

③ 《道德真经广圣义》卷三十五，不出户章第四十七“不出户知天下”。

④ 《道德真经广圣义》卷四，《释御疏序上》。

## 结 言

杜光庭是唐宋之际具有代表性的道教哲学家。杜光庭《道德真经广圣义》在各个道教哲学问题和领域中所展现的思路和观念充分反映唐代道教哲学家的种种思考和探索。笔者在本书的第三章中对《道德真经广圣义》的哲学思想内容和其涵义有所讨论，并在本论文的附录中对《太上老君说常清静经注》有所讨论，现在简略地叙述杜光庭道教哲学的体系，以此作为结言。

在道本论中，杜光庭认为，“道”是体与用的同一体，以虚无为体，以通生为用。虚无的道体指永恒性、根源性，通生的道用指应用性、先在性，故《太上老君说常清静经注》云：“道”是“常应之道”。道体与道用的同一体称之为“真一”，“真一”虽无声无色、真精淳一，但却生化天地万物。而且，道体是妙无，道用是妙有，“妙无”指澹然长存的本，“妙有”指资生运用的迹，妙无与妙有相资才生万物。

杜光庭认为，虚无的东西不能生化万物，万物得“虚无微妙之气”而才生化，故《太上老君说常清静经注》云：“道”是“虚无之气”。“虚无微妙之气”就是“道气”。他所言的“道气”

并不指先天气、祖气、次于“道”的气，而指虚通与生化、规律与运动、体与用的同一体。“道气”分为二仪，二仪分为三才，三才分为五行，五行化为万物。并“道气”降之于万物，道气存则万物生，道气去则万物死。

在道性论中，杜光庭认为，大道以“自然”为性，道的自然本性是“虚无”、“平易”、“清静”、“柔弱”、“淳朴”、“素朴”的。其中，“清静”是道的最根本的自然本性，故《太上老君说常清静经注》云：“道性”“本求清静，自然应物，常用于世，无染无著，无垢无尘，随机而化”。

杜光庭认为，人“禀道为生”，也“禀道为性”，并禀道之性即人性是无杂无尘的、清静的，换言之，人性与道性相同，故《太上老君说常清静经注》云：“凡欲得成真性，须修常性，而为道性”、“须假性修渐，进而成真。真者，能长能久，不增不减，与天地齐寿”。但是，生之后，人性逐渐迁讹。“性”之所迁谓之“情”，众生“摄情”则“返性”。如此看来，“情”是自“性”而生的，“性”是自“情”而养的，换言之，“性”与“情”是一体的两面，“性”为“本”，“情”为“末”。而且，人禀道性而生，但所得的气有清浊之差，故人之生有性分之不同。所禀的性分是不可移的，与此相同，所禀的命分也是不可移的。

在成仙论中，杜光庭认为，人之身是“神”与“形”并成的。养神以存形则形可长久，劳形以役神则神将不守，故神形俱全则可以得道。但是，《太上老君说常清静经注》云：“神者，气之子。形者，神之舍。神是身之主，身无主则不安，形无神则不立”，故内养于“神”更为根本。常存于元气以爱保于三元，称之为“内养于神”。

杜光庭认为，理身以“心”为帝王，《太上老君说常清静经注》云：“长生之道，全在养神。”又云：“神”是“心”，“心”是“神”，故“修道”就是“修心”。“心”本是清静的。“心”的慧照无所不通，故因“境”而染乱。修心者“心寂境忘”则返性归道。但是，“心寂”是心有所著，则有心可观，故《太上老君说常清静经注》云：“心无所著即无心可观，无心可观则无所用，无所修即凝然合道，故心无其心，乃为清静之道。”“心无其心”就是“心忘”，故“心境两忘”是修心的最高境界。

在理国理身论中，杜光庭认为，修身之目的在“成仙”，成仙则“无寿考之期，无终尽之数”。成仙的最根本方法是“忘执”、“不可执滞”、“不滞有无，玄契中道”等重玄之法。“重玄之境”是精神解脱、内外遣忘的境界。但是，达到重玄之境的仙人并不一定是出世的，而是入世的。入世的圣人经世理民则其世可为仙界，其民可为仙人。而且，在杜光庭的经国思想中，身与国是同构的，故理身与理国是密切相关的。并认为“无为”、“道德”贯穿于理身与理国的根本原则。但是，就理国与理身而言，理身是更重要的，理国之本在于理身，故身理则国理。

## 附录 论《太上老君说常清静经注》

杜光庭《太上老君说常清静经注》是《太上老君说常清静妙经》的最早注疏本。《太上老君说常清静妙经》，又名《太上老君说常清静经》、《太上老君说常清静真经》，简称《常清静经》、《清静经》，疑为《通志·艺文志》所著录之《太上混元上德皇帝说常清静经》，殆即本书。作者佚名，成于唐代<sup>①</sup>，通行本有：《正统道藏》本、《道藏初编》本、《重刊道藏辑要》本等。全经三百九十一字，分二章。上章论好清静则得道，下章论务贪求而沉苦海。经后有葛仙翁、左玄真人、正一真人三篇赞语，《续修四库提要》认为此三篇赞语是出于后人依托。《太上老君说常清静经》为历代道士所崇奉的道教基本经典，全真派更以其为日常持诵功课，为领受初真戒时所必诵<sup>②</sup>。

---

① 李养正认为“《道藏》中有无名氏注本，注中列举持诵此经的灵验，其故事多出于唐代”，因而此经“成书于中唐以前”（《道教概说》，北京：中华书局，1996年，362页）；《道藏提要》则推测“是书盖出于唐代”（任继愈主编，北京：中国社会科学出版社，1995年，447页）。

② 陈士强主编《中国学术名著提要》（宗教卷），上海：复旦大学出版社，840—841页。

《太上老君说常清静经注》一开始先诠释《太上老君说常清静经》的名义，杜光庭解“太上老君”说：“太者，大也。上者，尊也。高真莫先，众圣共导，故曰：太上老君。老者，寿也。明老君修天修地，自然长寿，故曰：老也。君者，尊号也。道清德极，故曰：君也。以明老君为众圣之祖，真神之宗，一切万物，莫不皆因，老君所制，故曰：宗祖也。”<sup>①</sup>太上老君是比众圣更高更真的，是修天地之道而自然长寿的，是道清德极的。而且，太上老君是众圣之祖，真神之宗，一切万物之所以，换言之，天下的众圣、真神及万物都是太上老君所制的。如此，在《太上老君说常清静经注》中老子是人格的主宰，“老君匠成天地，开辟乾坤，变化万物”。<sup>②</sup>接着，杜光庭解“说常清静经”说：“此明清静之理。且常者，法也。常能法则此经清静也。清者，元也。静者，气也。经则法也。一则为圣人之径路，二则为神仙之梯凳。凡学道之人皆因经戒而成真圣，圣人未有不假经戒而立，不因元气而成道者也。”<sup>③</sup>“常”指效法，“清静”指元气，“经”指法则，故“说常清静经”指太上老君阐明修道之人效法元气的法则，元气的法则就是“清静”。

《太上老君说常清静经》是天地万物的主宰者即“老子”为了学道之人而阐明学道的方法即“清静”之经书。如此看来，在杜光庭的心目中，“老子”是人类的教师，“清静”是教育的目标，其最终目的在于“得道”、“成仙”。因此，杜光庭解“为化众生名为得道”说：“化者，返以守真谓之化。化者是迁变之义，

① 《太上老君说常清静经注》，“太上老君”。

② 《太上老君说常清静经注》，“吾不知其名强名曰道”。

③ 《太上老君说常清静经注》，“说常清静经”。

逐换应见之名。化别种种，应见容仪，有无莫测，诱化时人。诱化者，指事为喻，恒劝开悟，教道之名。普令后学之人，舍恶从善，惜身保命，故要归于圣教。只如太上西化，流沙八十一国，亦法视相，或见大人，身長千丈，或见小人，身長丈，八变见无方，易形改号，或为金仙，或曰梵仙，随方设化，同体异名，教人修道，去妄成真，乃立清静之教，皆为化也。”<sup>①</sup> 老子为了诱化世人，随着他所处的空间和时间而易形改号，乃立清静之教。而且，“清静”之道并不只是道教圣人所说的修道目标，而是道、佛、儒等三教圣人共同所提倡的真理，杜光庭说：“凡学仙之士若悟真理，则不以西竺东土为名，分别六合之内，天上地下，道化一也。若悟解之者，亦不以至道为尊，亦不以象教为异，亦不以儒宗为别也。三教圣人，所说各异，其理一也。……内修清静，则顺天从正，外合人事，可以救苦拔衰。”<sup>②</sup> 整个宇宙都是道化之产物，故道、佛、儒等三教所说的不一，但其理不异，他们所言的真理就是“清静”。

下面将分“道论”与“成仙论”而解释《太上老君说常清静经注》的具体内容。

## 一 道论

《太上老君说常清静经》引老君的言云：“大道无形，生育天地；大道无情，运行日月；大道无名，长养万物”；“道者，有清

① 《太上老君说常清静经注》，“为化众生名为得道”。

② 《太上老君说常清静经注》，“能悟之者可传圣道”。

有浊，有动有静。”认为“大道”是无形、无情、无名的，但一切万物都资“大道”而生长运行，而且，其运动法则是清浊、动静。杜光庭以之为基阐明自己的道体理论。

### 1. “道”之“常”与“应”

杜光庭认为，“道”是“虚无之气”。因此，“道”是“混沌之宗、乾坤之祖”，“能有能无，包罗天地”<sup>①</sup>，也就是说，“道”通生万象万物，作为天地万物存在之根源。

“道”以“虚无”为体，但这里所言的“虚无”并不指一般所言的“空无”，杜光庭说：“内外中间，俱无所著，是名无为。既无为是名空法，空者道之用也。有用有著，不名于道矣。”<sup>②</sup>“道”无所执著，故谓之“无为”，且“无为”谓之“空”，“空”是道之用，换言之，“空无”可以作为“道”之妙用。但是，杜光庭认为，“空无”不能等于大道本身，他说：“空者亦非大非小，喻如道性，本无常短，亦无尘垢，悟即谓之真空，不悟谓之假相。……所说空相亦非空相，空相是道之妙用，应道用即有，不用即无，非无非有……德本无象之象，是谓真象，杳杳冥冥，其中有精，其精甚真，非无为也。万法俱无是为空无，空无之道，亦非自然，破此空无还归于无也。”<sup>③</sup>道体之“无”乃是含有“真形”、“真象”、“真精”之无，是不无之无，故说“破此空无还归于无”。

道以“虚无”为体，是不可名的，也是无形、无象的，“道本无形，莫之能名，无形之形是谓真形，无象之象是谓真象。先

① 《太上老君说常清静经注》，“老君曰大道无形生育天地”。

② 《太上老君说常清静经注》，“三者既悟唯见于空”。

③ 《太上老君说常清静经注》，“所空既无无亦无”。

天地而不为长，后天地而不为老。无形而自彰，无象而自立，无为而自化，故曰‘大道’。《经》云：‘视之不见’，故曰‘无形’”<sup>①</sup>。“无形”、“无象”的“无”指“真”，就是说，道是“无象之象”即“真象”、“无形之形”即“真形”。“真”指“体无增减”，杜光庭解“真常应物”说：“真者，体无增减，谓之真；常者，法也。常能法则，谓之真常之法也。法则真常，应物随机，而化导众生，无所不应于物，道之物也。常者，道之法也。应者，道之用也。法用无有，皆为常道，常道之中，自有真应之道，故云‘真常应物，道之妙用’。”<sup>②</sup>“道”以“虚无”为体，以“通生”为用。“道”虽“应物随机，而化导众生”，但“道”以真常为运动法则，其“体”无“增减”即无“变化”，故说“道”自有“真应”的道理。这里所言的“真应”正指“道”之无与有、体与用的同一，故说“法用无有，皆为常道”。

## 2. “元气”生天地万物

杜光庭认为，“杳杳冥冥”、“混混沌沌”的“大道”并不是空无，其中有“精”<sup>③</sup>。因此，“大道”可为天地万物生化的根源。而且，“道”本就是包含元气，“元气”是清静、无形、不可名的<sup>④</sup>。“元气”分为二仪，“二仪”分为三才，“三才”分为五行，“五行”化为“万物”<sup>⑤</sup>。换言之，“万物”是五行之子孙，“三才”是万物之父母，“道”是三才之祖宗。由此可知，“道”

① 《太上老君说常清静经注》，“老君曰大道无形生育天地”。

② 《太上老君说常清静经注》，“真常应物”。

③ 《太上老君说常清静经注》，“老君曰大道无形生育天地”。

④ 太上老君说常清静经注，“大道无名长养万物”。

⑤ 《太上老君说常清静经注》，“降本流末而生万物”。

是“本”，也是“元”，“万物”是“末”。“末”指化，“本”指“生”<sup>①</sup>。

在《太上老君说常清静经注》的宇宙生成论中“元气”分为“二仪”而生化万物。然而，“大道”包含“元气”，“二仪”指“阴阳”，就是说，“大道”分为“阴阳”而生化万物。“阳”是“清”的，上腾为“天”，“阴”是浊的，下潜为地，故“天地”乃是大道之子，大道长养阴阳生育天地<sup>②</sup>。

“大道”自无而生有，造化以成形。“大道”是“无情”的，随机而运用“阴阳”，换言之，“大道”没有“阴阳”，则不能通生万物<sup>③</sup>。“阳”是“清”、“动”的，“阴”是“浊”、“静”的，故杜光庭说：“夫大道能清能浊、能动能静，以至大道无测常名。清浊动静，皆为至道之用。”<sup>④</sup>又说：“清自浊之所生，动因静之所起。”清和浊、动和静是相反相成的，大道“皆因清浊之气生育万物。……清浊者，道之别名”<sup>⑤</sup>。就是说，清浊动静的运动法则正是“道”生化运动的规律。

此外，在杜光庭的宇宙论思想中，他还以“阴阳”概念来奠定天尊地卑、男尊女卑等观念。“清”指天，正阳之气上腾为“天”；“浊”指地，正阴之气下结为“地”<sup>⑥</sup>，换言之，“天”是正阳之气，是清、动的；“地”是正阴之气，是浊、静的。与此

① 《太上老君说常清静经注》，“大道无名长养万物”。

② 《太上老君说常清静经注》，“老君曰大道无形生育天地”。

③ 《太上老君说常清静经注》，“大道无情运行日月”。

④ 《太上老君说常清静经注》，“夫道者有清有浊有动有静”。

⑤ 《太上老君说常清静经注》，“清者浊之源动者静之基人能常清静天地悉皆归”。

⑥ 《太上老君说常清静经注》，“夫道者有清有浊有动有静”。

相同，“男”是清、动的，“女”是浊、静的。“男”指阳，“女”指阴。人在母腹之中受胎之日，皆禀天地阴阳之气，以成其形。其中，禀“天地纯阳之气”者成为“男”，在十个月之中常在“母左腋下”者成为男，相反，禀“天地纯阴之气”者成为女，在十个月之中常在“母右腋下”者成为女。女之水性是极阴之气，故为“静”，相反，男之火性是极阳之气，故为“男”。“动”者飞升上应于天，“静”者浊滞下应于地，故天尊地卑、男尊女卑而乾坤定、阴阳分<sup>①</sup>。

### 3. 道本清静

“常应”的道之“性”是清静的，故随机而应用，其性乃常清静，杜光庭说：“既在道性，本求清静，自然应物，常用于世，无染无著，无垢无尘，随机而化。《经》云‘上善若水，水善利万物’又云‘和其光，同其尘。湛兮，似乎存’存者，道也。本清静，常应而无所不应，随方而无所不静，故云‘常清静’也。”<sup>②</sup>

## 二 成仙论

杜光庭以“道”与“人”为“本”与“末”、“祖”与“孙”的关系，换言之，人本有归道、成仙的潜在性、可能性。人若能智性无碍，可以登涉大道之径而游于三才之外。又人若能抱元守一，则归于至道，复于根元，成为仙人<sup>③</sup>。因此，《太上老君说

① 《太上老君说常清静经注》，“天清地浊天动地静男清女浊男动女静”。

② 《太上老君说常清静经注》，“常应常静常清静矣”。

③ 《太上老君说常清静经注》，“大道无名长养万物”。

常清静经注》说：“修仙之人能坚守于至道，一切万物自然归之”，“人能清虚寡欲无为，非欲于至道，至道自来归之”，“人但能守太和元气体道合真，万物悉皆归耳。”然而，人因世欲之所牵而不能归道、成仙。也就是说，人因心神的浊动而不能做到归道成仙。但人的“心神”事实上本来是“清静”的，“心神”的浊动皆因世欲之所牵<sup>①</sup>。因此，杜光庭以“心神清静”为炼养核心，阐明自己的修理论。

### 1. “心性清静”

杜光庭认为，“道本自然，无所不入，十方诸天，莫不皆弘”，“至道普天之内，皆为造化，蠢动含生，皆有道性。”<sup>②</sup>因此，人想要得成真性，须修性而回归道性，就是说，所谓“得性”就是“动（得）其本性。”<sup>③</sup>人的本性是清静的，人须借性修身而成真。人若能成真，则“能长能久，不增不减，与天地齐寿。”<sup>④</sup>故杜光庭说：“圣人令人绝利，原修真养性，保心神安乐，故说：修真养性，载神扶命，则离苦升乐，福庆延流，而成真道。”<sup>⑤</sup>

如此看来，人本可以得真道至常清静，杜光庭说：“真道是常存，非古非今，非生非灭，外包天地，内入毫芒，法则万物，常用于世，人能悟解，虽已自得，非为化物。太上所言，人能觉悟，悟则本性，谓之得道。亦非至道难求，亦非易得。得悟之

① 《太上老君说常清静经注》，“清者浊之源动者静之基人能常清静天地悉皆归”。

② 《太上老君说常清静经注》，“为化众生名为得道”。

③ 《太上老君说常清静经注》，“真常得性”。

④ 《太上老君说常清静经注》，“如此清静渐入真道”。

⑤ 《太上老君说常清静经注》，“常能遣其欲而心自静澄其心而神自清”。

者，唯己自知，善人常能守于清静，即皆为得其真道。”<sup>①</sup>但是，现实并不如此，大多众生不离苦海，不脱轮回。那么，其原因是为何呢？这是人的“妄动”所造成的，杜光庭说：“妄者，动也。情浮意动，心生所妄。动者思之因，妄者乱之本也。一切众生不得真道者，皆为情染意动，妄有所思，思有所感。感者，感其情而妄动于意，意动其思而妄生于心。人若妄心不生，自然清静。又云妄动者，亡也。皆亡失其道性，故逐境而感情，妄动其心，故不得真道。”<sup>②</sup>“妄动”指人们的“情”、“意”的“浮”、“动”。“情浮意动”则人们的心有着“妄”，“妄心”动则亡失自然清静的本性，亡失道性则不得真道。进一步，杜光庭认为，人若有妄心，则外习事业乃劳于心则惊其形，妄于形而惊其神<sup>③</sup>；若惊其神，则外有所著于境，内则失于正性<sup>④</sup>；若著于万物，则生贪求。所谓“贪”指爱著之貌，“爱著”有二种，一者“贪于世事，外求华饰，欲乐其情”，二者“贪于进修，穷寻真教，坚求至道，此为内贪”<sup>⑤</sup>。人们贪外事应渐渐断除，贪求内事亦应断除，贪求至道，也不可坚执之。若坚执贪求至道，乃生烦恼。烦恼有二种，一者“轻烦恼”，“轻则是贪求至道，执之亦生烦恼”，二者“重烦恼”，“外求世法，名重烦恼”<sup>⑥</sup>。

人们的“妄心”、“惊神”、“著万物”、“生贪求”、“烦恼”并不是“至道不慈”所造成的，而是人的身心贪著外境而自失真元

① 《太上老君说常清静经注》，“真常之道悟者自得得悟道者常清静矣”。

② 《太上老君说常清静经注》，“众生所以不得真道者为有妄心”。

③ 《太上老君说常清静经注》，“既有妄心即惊其神”。

④ 《太上老君说常清静经注》，“既惊其神即著万物”。

⑤ 《太上老君说常清静经注》，“既著万物即生贪求”。

⑥ 《太上老君说常清静经注》，“既生贪求即是烦恼”。

的结果，故学道之士必须内守自然清静本性，外除其想，“身心耽著外境，忧苦自生于内。浊者染也，辱者污也。身心染污，自归流浪者，反复。反复生死，不离轮回，流浪于苦海之中。苦海者，忧苦之海也。海者，大也。忧苦事，不能免也。……人心造作。夫学道之士，但内守其一，外除其想。一者，身也。圣人皆云：存三守一。三者精气神也。但守其身，必存于三也。《西升经》云：守身不失，常存也。专守其一，不生妄想，即免于苦海，沉沦忧苦，不著于身心，自然解脱，合于清静。……人皆自失真元，故非为至道不慈者也”<sup>①</sup>。

那么，人们丧失真道的根本原因是如何的呢？杜光庭认为，人有六欲、三毒、十恶，故人们失道。“六欲”指六根，“六根”指眼、耳、口、鼻、心、意。“欲”指染著之貌、情爱之喻，观境而染谓之欲。因此，在眼见、耳闻、意知、心觉时，世人若能“断其情”、“去其欲”、“澄其心”、“忘其虑”而“安其神”，则六欲自然消灭。换言之，内神不出，六识不动，则六根自然消灭，故六欲不生。“三毒”指三涂之根、三业之祖。“三”指身、心、口。人有身时，身有妄动之业，心有妄思之业，口有妄语之业，此“三业”又为三毒。三毒又指“三尸”，即彭琚、彭璚、彭矫。上尸好华饰，中尸好滋味，下尸好淫欲。人若能断得其华饰，远其滋味，绝其淫欲，如此去此三事谓之“三毒消灭”。三毒既灭，则神和、气畅、精固。三元安静，三业不生，自然清静。“三元”指上元、中元、下元。“三元”上为“三境”，在天之下“三元”

---

<sup>①</sup> 《太上老君说常清静经注》，“烦恼妄想忧苦身心便遭浊辱流浪生死常沉苦海永失真道”。

掌人之性命。而且，“上元”主泥丸脑宫为上丹田，“中元”主心府绛宫则为中丹田，“下元”主气海属肾宫为下丹田。这种“三元”上主于“神”，中主于“气”，下主于“精”，故乃掌人之性命。人若能绝其三业，保此三宫，更辨“四时之气运转，精华往来无穷”，则三丹田固实。“万和柔顺，心若太虚，内外贞白，皆因三尸消灭，除假留真，乃为清静之道”<sup>①</sup>。人若能去前“三业”则“三尸”灭，“三尸”灭则保其三丹田，三丹田固实则气通畅往来无穷，即无世欲牵心，故为清静之道。相反，人若未能专勤志意，澄心绝虑，则心不能内修至道。难穷妙用之理则无所制伏于心缘，即渐失精神，精神既失则六根妄起，世欲牵缠，此之谓“自不能解于生死之罗、难出轮回之纲者”<sup>②</sup>。

人有三业六根，身形之业，故有十恶。“十恶”者，淫、杀、盗、嫉妒（妒）、恚、恶口、两舌、妄言、绮语，此为十恶。“十善”者，身不妄行，心不妄动，意不妄思，性不妄乱，耳不妄听邪声，口不妄言绮语，目不妄视邪色，鼻不妄受邪秽，舌不妄贪邪味，识不妄受于警怖，即名十善。十善既生，十恶自灭，乃得真圣，相护十行，既周自然清静，既生清静则无烦恼，烦恼既无，乃成真道<sup>③</sup>。

## 2. “形神兼炼”

人的“心性”本来是清静的，就是说，人本就合于清静的“大道”。因此，人“若得心神安静，则外欲不生，欲既不生，自

① 《太上老君说常清静经注》，“自然六欲不生三毒消灭”。

② 《太上老君说常清静经注》，“所以不能者为心未澄欲未遣也”。

③ 《太上老君说常清静经注》，“即得十天善神拥护其人”。

然清静”<sup>①</sup>，“若能安然不动，内守元和，则思虑不惑，自然清静”<sup>②</sup>，“若能体道合真，自然清静”<sup>③</sup>，“若守元和不失，神即居之，神若居则心大安，忻忻而若喜，自然清静，无烦恼”<sup>④</sup>。但是，众生因世欲所牵，而不能得道成仙。

那么，人以如何炼养方法来回复清静的心性而归于道呢？杜光庭分修道之士为三类，即“上士”、“中士”、“下士”，说明修道之方法。杜光庭先解“上士”说：“上士者，外炼形质，内养精神，外和其光而同其尘，内修功而保其元也。元者，元气也。元气是神之母。人能常存于元气，下保于丹田，上固于泥丸，中守于绛宫，如此爱重保于三元是谓内养于神。神者气之子，形者神之舍。神是身之主，身无主则不安，形无神而不立。”<sup>⑤</sup>“上士”外炼形质，内养精神，则形神并炼，因为“神生形，形成神，形不得神不能自生，神不得形不能自成，神形合同，更相生更相成”。就养神而言，“元气”是“神”之母，人能常存于元气，则保于三元，这是谓之“内养于神”。就炼形而言，“形”是“神”之舍，换言之，“神”是“形（身）”之主，故“形”是无“神”而不立的，“我身乃神之车、神之舍、神之主，主人安静，神即居之；躁动，神即去之”<sup>⑥</sup>。如此看来，《太上老君说常清静经注》所言的形神并炼的养生法事实上意味着“养神”，更明确地说“存气”，故杜光庭说：“上达之士，常服日精保于下丹田，饮

① 《太上老君说常清静经注》，“既有妄心即惊其神”。

② 《太上老君说常清静经注》，“既惊其神即著万物”。

③ 《太上老君说常清静经注》，“既著万物即生贪求”。

④ 《太上老君说常清静经注》，“既生贪求即是烦恼”。

⑤ 《太上老君说常清静经注》，“上士悟之升为天官”。

⑥ 《太上老君说常清静经注》，“然后玉符宝神金液炼形神俱妙与道合真”。

于月华保于脑户。脑户者，泥丸上丹田也，属阳，故使太阴精气保之。下丹田，肾宫气海，属阴，故使太阳精气保之。”<sup>①</sup> 总之，“上士”是以常存于元气（“存气”）为主要方法而形神并炼、内外双修者。

其次，杜光庭解“中士”说：“金者，肺也。玉者，骨也。凡学道之士，先须炼骨谓之宝玉，炼肺保津谓之气金。石者，肾也。丹者，心也。安心息气，保于肾脏，乃得延年，非为世间金石宝玉也。此之金石能保其命。”<sup>②</sup> “中士”是炼骨炼肺者，就是说，通过安心、息气等内炼而长生久视者。杜光庭在“中士”的诠释中，说明“金”、“玉”、“石”、“丹”的意义，而后强调他所言的并不是“世间金石宝玉”，世间的金石宝玉就是外丹。由此可知，杜光庭在炼丹的内容上反对外丹养生法，而强调内炼肺、肾等以保其命。

最后，杜光庭解“下士”说：“下士者，未能绝利一源，皆求资身益命之道。或服灵药或饵丹砂或休名弃位或淡静安神或依倚林泉或藏迹于朝市。内修至道外合五常，或隐或见，体道合真，如斯不退，尚保延年。”<sup>③</sup> “下士”是还没断绝世俗的欲心而追求保存身命者。“下士”通过各种炼养方式来修道，他们若能坚持到底，尚能长生久视。

杜光庭认定“中士”、“下士”也是修道之士，但“上士”的形神并炼是他所追求的最高修炼境界。杜光庭认为，修道至人，若能安静，则自然无染于尘垢，清静而保固形神，故他说：“上

① 《太上老君说常清静经注》，“上士悟之升为天官”。

② 《太上老君说常清静经注》，“中士悟之南宫列仙”。

③ 《太上老君说常清静经注》，“下士得之在世长年”。

等之人，悟炼金液之道，以固形质。中士未悟，身外求药，合和修炼，以仁性命。”<sup>①</sup>

### 3. “修道即修心”

杜光庭在养生法上虽强调神形并炼，但以炼神为成仙的根本途径。而且，在杜光庭的心目中，炼神的最重要的方法就是修心。杜光庭说，“长生之道，全在养神”<sup>②</sup>，而“神”是“心”，“心”是“神”，“心神”是本来清静的，他说：“神常爱人，人不爱神。神常爱人者，愿其人生；人不爱神者，为心所扰。……能恶能善、能昧能明、能喜能怒、能正能邪，使意马如风驱，心猿如简疾，巧生千种，机出万端，皆在此神。……非青非白、非赤非黄、非大非小、非短非长、非曲非直、非柔非刚、非厚非薄、非圆非方，变化莫测，混合阴阳，大包天地，细入毫芒，制之则止，放之则狂，清静则生，浊躁则亡，人能清静，内修至道，制伏其心，心既安静，其神则生，神生则形固，形固成神，神藉形而成，形藉神而生，形神相藉，安静修功，形固神全，故云：形神俱妙，内外相应，与道合真。”<sup>③</sup>“心”扰则神动，“神”动则心浮，“心”浮则欲生，“欲”生则伤神，伤“神”则失道。由此可知，“心”的“扰”“浮”是“神”的“动”、“欲”之“生”之所以，就是说，人失“道”的深根是“心”的浊动。人能调伏其心，内安其神，外除其欲，则自然清静<sup>④</sup>，故杜光庭说：“人能去除其情欲，内守元和，自然心神安静”。“心”既安静，世欲不

① 《太上老君说常清静经注》，“然后玉符宝神金液炼形神俱妙与道合真”。

② 《太上老君说常清静经注》，“既生贪求即是烦恼”。

③ 《太上老君说常清静经注》，“然后玉符宝神金液炼形神俱妙与道合真”。

④ 《太上老君说常清静经注》，“夫人神好清而心扰之人心好静而欲牵之”。

能生，故说“修道即修心”<sup>①</sup>。

进一步，杜光庭通过“心”与“神”、“形”关系的解释而阐明“修道即修心”的命题。“心”指火，南方太阳之精主于火，上应荧惑，下应心。心为绛宫是“神”，神是妙用不测、变化无定的，制之则正，放之则狂，清静则生，浊躁则亡。“神”是“气”之子，“气”是“神”之母，故“心意引气存神而观之，自然感应”。“神”之与“心”，“气”之与道，是不相远离的，就是说，“心”之与“道”是不相远离的<sup>②</sup>。而且，“心”是形之主，“形”是心之舍，“形”无主则不安，“心”无舍则不立。“心”处于内，“形”见于外，内外相承，不可相离，心形俱用，不可观执，凝然混沌，有若无形，亦非无。若非无心，不能忘乎形体。心忘形体，故曰“无心”<sup>③</sup>。如此看来，不论炼神或炼形，都以“炼心”为本，故“圣人设法教人，修道即修心也，修心即修道也”

那么，“修心”的最高境界是什么呢？这就是“无心”，杜光庭说：“心无所著即无心可观，无心可观则无所用，无所修即凝然合道，故心无其心，乃为清静之道。”<sup>④</sup>那么，“无心”是指如何呢？“无心”指不执有见，杜光庭解“上士无事，下士好争”说：“争是求静也。所言上士好争，处而求安静，本性而自静。争者执有也。上士不执有见，非为喧争也。下士求达本性，故好争而求静，以其执见而求之者也。是名能体道合真者，不著于耳

① 《太上老君说常清静经注》，“常能遣其欲而心自静澄其心而神自清”。

② 《太上老君说常清静经注》，“能遣之者内观其心心无其心”。

③ 《太上老君说常清静经注》，“外观其形形无其形”。

④ 《太上老君说常清静经注》，“能遣之者内观其心心无其心”。

目鼻口身意之病，亦不著于咸苦辛甜之味，亦不著于宫商角徵羽之音，此之执见皆非本性。此者下士好争之理，诸见无心，岂有争乎？人若无事为清静也。”<sup>①</sup> 修道之士求安静，则其本性自然清静。然而，上士不执有见即“无心”，故“无争”，反而下士执见即“有心”，故“有争”。所谓“执见”并不是人们的自然本性。进一步，“执见”不仅是执“有为”之见，也是执“无为”之见，换言之，“执见”是杜光庭所言的“两件执心”，他解“上德不德，下德执德”说：“德者，贵也，有名称也。上德者，明上古之君，本无名号，亦无所称，故言不德。本经云：上德无为者，道德所称也。又云：有若无，实若虚。道者，若执有见，有名即非上德的。本不有不无，不虚不实，应用即有，昧有即无，故云：知者不言，言者不知，知而不言者隐也。又知可如不知，知不知上，不知知病，故云：知者，不可言也。故云：上德不德，下德执德也。下德执德者，有名迹，功业以成，称名自见。凡诸有见皆生分别。又本经云：迎之不见其首，随之不见其后。何以分别。既有分别即为执德。若能除两件之心，乃名为自然之道。两件者有为无为之法，或立无为为是，破有为为非；或执有为为是，乃破无为为非。此是两件执心。至道自然，亦非有为，亦非无为。故至道自然，湛寂清静，混而不染，和而不同，非有非无。凡学仙之士无以执，非但俱无执见则自达真道，超越三乘，悉归一乘，道不为下，故执德者不名为道。”<sup>②</sup> “两件”指有为无为之法，有的以“无为”为是而以“有为”为非，有的以

① 《太上老君说常清静经注》，“老君曰上士无事下士好争”。

② 《太上老君说常清静经注》，“上德不德下德执德”。

“有为”为是而以“无为”为非。但是，大道“亦非有为亦非无为”，“湛寂清静，混而不染，和而不同，非有非无”。因此，学仙之士只有超越“亦非有为亦非无为”即“两件之心”，才能达见真道。

## 参考文献

### 一、杜光庭的著作

#### 《道藏》

##### 一、书目按拼音顺序排列

二、书目中“三：\* \*/\* \* \*”，指北京文物出版社、上海书店和天津古籍出版社“三家本”第\* \* \*册第\* \* \*页；“检：\* \*”，指施舟人《道藏通检》的目录编号；“提：\* \*”，指中国社会科学出版社《道藏提要》（修定本）的提要编号。

《道德真经广圣义》；三：14/309，检：725，提：719。

《道教灵验记》；三：10/801，检：590，提：585。

《道门科范大全集》；三：31/758，检：1225，提：1213。

《洞神三皇七十二君斋方忏仪》；三：18/305，检：804，提：789。

《洞天福地岳渎名山记》；三：11/55，检：599，提：594。

《广成集》；三：11/231，检：616，提：611。

《金篆斋忏方仪》；三：9/83，检：488，提：484。

《金篆斋启坛仪》；三：9/67，检：483，提：479。

《历代崇道记》；三：11/1，检：593，提：588。

《纂异记》；三：10/856，检：591，提：586。

《神仙感遇传》；三：10/881，检：592，提：587。

- 《太上洞神太元河图三元仰谢仪》；三：17/308，检：805，提：799。
- 《太上洞玄灵宝素灵真符》；三：6/343，检：389，提：388。
- 《太上洞渊三昧神咒斋忏谢仪》；三：9/827，检：525，提：521。
- 《太上洞渊三昧神咒斋清旦行道仪》；三：9/833，检：526，提：522。
- 《太上洞渊三昧神咒斋十方忏仪》；三：9/836，检：527，提：523。
- 《太上洞渊神咒经》；三：6/1，检：335，提：334。
- 《太上黄箓斋仪》；三：9/181，检：507，提：503。
- 《太上老君说常清静经注》；三：17/184，检：759，提：754。
- 《太上灵宝玉匱明真大斋忏方仪》；三：9/808，检：520，提：516。
- 《太上灵宝玉匱明真大斋言功仪》；三：9/811，检：521，提：517。
- 《太上灵宝玉匱明真斋忏方仪》；三：9/805，检：519，提：515。
- 《太上三洞传授道德经紫虚箓拜表仪》；三：17/327，检：808，提：802。
- 《太上三五正一盟威阅箓醮仪》；三：17/281，检：796，提：790。
- 《太上宣慈助化章》；三：11/310，检：617，提：612。
- 《太上正一阅箓仪》；三：17/286，检：797，提：791。
- 《无上黄箓大斋立成仪》；三：9/378，检：508，提：504。
- 《墉城集仙箓》；三：18/165，检：783，提：777。

### 《全唐文》

卷九百二十九至卷九百四十四：

《代陶福太保修涖口化请额表》、《谢新殿修金箓道场表》等，表五十五种；《户部张相公修迁拔明真斋词》、《张氏国太夫人就宅修黄箓斋词》等，词二百二十种；《青城山记》、《修青城山诸观功德记》等，记八种，然其中《道教灵验记》虽名为记，实为《道教灵验记》之序文；《太上洞元灵宝素灵真符序》、《道德真经元德纂序》等，序十一种；此外，其他类型的文章有九篇，即《纪道德赋》、《奏于龙兴观醮玉局札子》、《贺江神移堰箴》、

《迎定光菩萨祈雨文》、《隶书解》、《老君赞》、《无上黄篆大斋后述》、《释老君圣唐册号》、《毛仙翁传》。

### 《唐文拾遗》

卷五十：

《感古今赋》、《温汤洞记》、《焰阳洞记》、《鱼龙洞记》。

### 《全唐诗》

卷八百五十四：

《初月》、《题仙居观》、《题鸿都观》、《题都庆观》、《赠将军》、《题鹤鸣山》、《题空明洞》、《题北平沼》、《题平盖沼》、《题本竹观》、《题福汤观》二首、《题莫公台》、《读书台》、《赠人》、《赠属州敕史》、《题剑门》、《题龙鹤山》、《富贵曲》、《咏西施》、《伤时》、《题霍山秦遵师》、《偶题》、《思山咏》、《景福中作》、《招友人游春》、《山居》三首、《纪道德》、《怀古今》、《句》。

### 《全五代诗》

卷四十六：

《纪道德》、《怀古今》、《福唐观》、《平盖沼》、《仙居观》、《初月》、《题鸿都观》、《题都庆观》、《题鹤鸣山》、《题空明洞》、《题北平沼》、《题本竹观》、《题福唐观》、《题莫公台》、《题龙鹤山》、《读书台》、《赠人》、《赠蜀州刺史》、《题剑门》。

佚文

《王氏神仙传》、《仙传拾遗》、《道教将代传授年载记》、《混元图》、《老君宝篆》、《老君二十化诗》、《集仙传》、《阴符经注》、《圣祖历代应见图》、《玄门枢要》、《武夷山记》、《东瀛子》、《续成都记》、《兼明书》、《规书》、

《古今类聚年谱图》、《安镇城邑宫阙仪》、《太上黄箓斋坛文玉诀仪》、《醮章奏仪》、《灵宝安宅斋仪》、《帝王年代小解》、《帝王年代州郡长历》、《壶中集》、《三教论》、《大宝论》。

## 二、基本资料

(唐)李荣《道德真经注》，道藏本。

(唐)王玄览《玄珠录》，道藏本。

(唐)孟安排《道教义枢》，道藏本。

(唐)司马承祯《坐忘论》，道藏本。

(唐)司马承祯《天隐子》，道藏本。

(唐)吴筠《宗玄先生玄纲论》，道藏本。

(唐)玄宗《唐玄宗御注道德真经》，道藏本。

(唐)玄宗《唐玄宗御制道德真经疏》十卷，道藏本。

(唐)玄宗《唐玄宗御制道德真经疏》四卷，道藏本。

(唐)李约《道德真经新注》，道藏本。

(唐)陆希声《道德真经传》，道藏本。

(五代)强思齐《道德真经玄德纂疏》，道藏本。

(宋)张君房《云笈七签》，道藏本。

(元)赵道一《历史真仙体道通鉴》，道藏本。

蒙文通《道书辑校十种》（蒙文通文集第六卷），成都：巴蜀书社，2001年。

严灵峰《辑道德经开题序诀义疏》，无求备斋老子集成（初编），台北：台湾艺文印书馆。

严灵峰《辑李荣老子注》，无求备斋老子集成（初编），台北：台湾艺文印书馆。

### 三、研究专著（按作者姓名的拼音顺序排列）

- 陈鼓应《老子注释及评价》，北京：中华书局，1984年。
- 陈国符《道藏源流考》，上海：中华书局，1949年。
- 陈士强主编《中国学术名著提要》（宗教卷），上海：复旦大学出版社，1997年。
- 董恩林《唐代〈老子〉诠释文献研究》，济南：齐鲁书社，2003年。
- 董恩林《唐代老学：重玄思辨中的理身理国之道》，北京：中国社会科学出版社，2002年。
- 董洪利《古籍的阐释》，沈阳：辽宁教育出版社，1997年。
- 冯友兰《中国哲学史新编》，北京：人民出版社，1998年。
- 福井康顺等监修《道教》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 胡孚琛主编《中华道教大辞典》，北京：中国社会科学出版社，1995年。
- 李大华等《隋唐道家与道教》，广州：广东人民出版社，2003。
- 李养正《道教概说》，北京：中华书局，1989年。
- 李养正《道教经史论集》，北京：华夏出版社，1995年。
- 楼宇烈《王弼集校释》，台北：华正书局，1992年。
- 卢国龙《道教哲学》，北京：华夏出版社，1997年。
- 卢国龙《中国重玄学》，北京：人民中国出版社，1993年。
- 蒙文通《古学甄微》（蒙文通文集第一卷），成都：巴蜀书社，1987年。
- 牟宗鉴等《道教通论》，齐鲁：齐鲁书社，1991年。
- 强昱《从魏晋玄学到初唐重玄学》，上海：上海文化出版社，2002年。
- 卿希泰主编《中国道教》，上海：东方出版中心，1996年。
- 卿希泰主编《中国道教史》，成都：四川人民出版社，1996年。
- 任继愈主编《道藏提要》，北京：中国社会科学出版社，1995年。
- 任继愈主编《中国道教史》，上海：上海人民出版社，1990年。
- 任继愈主编《中国哲学发展史》，北京：人民出版社，1985年。

孙以楷主编《道家与中国哲学》，北京：人民出版社，2004年。

孙亦平《杜光庭思想与唐宋道教的转型》，南京：南京大学出版社，2004年。

汤一介《魏晋南北朝时期的道教》，台北：东大图书股份有限公司，1991年。

湊德忠《道教史》，上海：上海译文出版社，1987年。

王卡点校《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1997年。

王卡主编《道教三百题》，上海：上海古籍出版社，2000年。

王明《道家 and 道教思想研究》，北京：中国社会科学出版社，1984年。

王明《道家与传统文化研究》，北京：中国社会科学出版社，1995年。

王宗昱《〈道德义枢〉研究》，上海：上海文化出版社，2001年。

熊铁基主编《中国老学史》，福州：福建人民出版社，1995年。

许抗生《老子研究》，台北：水牛出版社，1992年。

张岱年《中国古典哲学概念范畴研究》，北京：中国社会科学出版社，1987年。

张岱年《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982年。

周西波《杜光庭道教仪范之研究》，台北：新文丰出版股份有限公司，2003年。

朱越利《道藏分类解题》，北京：华夏出版社，1996年。

#### 四、研究论文（按撰者姓名的拼音顺序排列）

##### 1. 期刊论文

长虹《杜光庭〈虬髯客传〉的流传与影响》，《中国道教》，1997年第1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。

崔珍哲《对于孙登问题的一个浅见》，《道家文化研究》，第十九辑。

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。

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。

李大华《杜光庭及其著作考》，《上海道教》，1990年1·2期。

李刚《道教哲学刍议》，《哲学研究》，1989年第10期。

李刚《道教哲学的历史价值与当代意义》，《中华文化论坛》，1994年第2期。

李莉《杜光庭笔下的女仙世界》，《中国道教》，2002年第5期。

李裴《总结者的美学之思——简论杜光庭的美学思想》，《宗教学研究》，2003年第4期。

李申《唐代的老子注疏》，《道家文化研究》，第二辑。

刘蔚、金易《论杜光庭的道德教育思想》，《船山学刊》，2002年第1期。

罗争鸣《〈墉城集仙录〉采自《列仙传》篇目探析——兼论杜光庭对房中术之态度》，《古籍整理研究学刊》，2003年第3期。

罗争鸣《杜光庭获赠师号、紫衣及封爵、俗职阶品考》，《宗教学研究》，2003年第3期。

罗争鸣《杜光庭两度入蜀考》，《宗教学研究》，2002年第1期。

罗争鸣《杜光庭生平的几个问题的考证》，《宗教学研究》，2002年第4期。

罗争鸣《关于杜光庭生平几个问题的考证》，《文学遗产》，2003年第5期。

罗争鸣《书法家杜光庭》，《华夏文化》，2001年第3期。

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。

麦谷邦夫《唐玄宗道德真经注疏之转述与其思想特征》，《道家文化研究》，第十五辑。

梅尼尔《傅飞岚著《杜光庭（850—933）——中古中国末叶的皇家道士》评价》，《宗教学研究》，2002年第2期。

孙亦平《杜光庭的‘经国理身’思想初探》，《南京大学学报》（哲学·人文科学·社会科学），2000年第2期。

孙亦平《杜光庭的心境论初探》，《中国道教》，2003年第4期。

孙亦平《杜光庭的重玄学思想初探》，《南京大学学报》（哲学·人文科学·社会科学），2003年第4期。

孙亦平《杜光庭与天台山道教》，《浙江社会科学》，2003年第6期。

孙亦平《杜光庭与钟吕内丹道》，《世界宗教研究》，2004年第1期。

孙亦平《汉唐〈道德经〉注疏与老学思想的发展——以杜光庭〈道德真经广圣义·序〉为中心》，《中国哲学史》，2002年第4期。

孙亦平《论道教女仙崇拜的特点——从杜光庭的〈墉城集仙录〉谈起》，《中国道教》，2000年第1期。

孙亦平《论杜光庭对‘道生’、‘德畜’思想的理论阐发》，《玉溪师范学院学报》，2004年第1期。

孙亦平《论杜光庭对蜀地道教的贡献》，《宗教学研究》，2004年第2期。

孙亦平《试论杜光庭的生死观》，《中国道教》，2004年第3期。

王瑛《杜光庭入蜀时间小考》，《宗教学研究》，1995年1·2期。

王瑛《杜光庭事迹考辨》，《前后蜀的历史与文化》，四川：巴蜀书社，1994年。

许抗生《简述道教的伦理思想》，《道家文化研究》，第九辑。

许抗生《略论道教的几个思想特征》，《道家文化研究》，第四辑。

杨政业《杜光庭是伊斯兰教徒吗？》，《甘肃民族研究》，1990年第2期。

尤家《杜光庭与蜀中道教的发展》，《文史杂志》，2003年第6期。

张亚平《杜光庭著述叙录》，《四川文物》，1999年第6期。

张亚平《前后蜀道家著述总录》，《前后蜀的历史与文化》，四川：巴蜀

书社，1994年。

郑志明《杜光庭〈道德真经广圣义〉的神人观》，《鹅湖月刊》，第二四卷第九期总号第二八五。

## 2. 学位论文

崔珍哲《成玄英的〈庄子疏〉研究》，北京大学哲学系博士论文，1996年。

董恩林《唐代老学研究——以成玄英、李荣、唐玄宗、杜光庭〈道德经〉注疏为个案》，华中师范大学历史文献研究所博士论文，2001年。

罗月华《杜光庭〈道德真经广圣义〉研究》，（台湾）淡江大学中国文学系硕士论文，1998年。

罗争鸣《唐五代道教小说研究——以杜光庭为中心》，复旦大学中国语言文学系博士论文，2003年。

强昱《成玄英李荣重玄思想研究——从玄学到重玄学》，北京大学哲学系博士论文，1996年。

孙亦平《杜光庭思想与唐宋道教的转型》，南京大学历史系博士论文，2003年。