

隋唐道家与道教

李大华 李刚 何建明 著



人民出版社

隋唐道家与道教

ISBN 978-7-01-009389-5



9 787010 093895 >

定价：110.00元

李大华 李刚 何建明 著

隋唐道家与道教

 人 民 出 版 社

责任编辑:段海宝 方国根

装帧设计:吴燕妮

图书在版编目(CIP)数据

隋唐道家与道教/李大华,李刚,何建明著. —北京:人民出版社,2011.9
ISBN 978-7-01-009389-5

I. ①隋… II. ①李…②李…③何… III. ①道家-哲学思想-研究-中国-隋唐时代②道教史-研究-中国-隋唐时代 IV. ①B223.05②B959.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 213037 号

隋唐道家与道教

SUITANG DAOJIA YU DAOJIAO

李大华 李 刚 何建明 著

人民出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京龙之冉印务有限公司印刷 新华书店经销

2011 年 9 月第 1 版 2011 年 9 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:45.5

字数:710 千字 印数:0,001-3,000 册

ISBN 978-7-01-009389-5 定价:110.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号
人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

绪 言

呈现在读者面前的这本书,乃是 20 世纪 90 年代初就开始写作的。对于道家 and 道教的研究来说,那时我刚刚“出道”,之前我曾做过杜光庭道教哲学的学习和研究。在 1990 年盛夏襄樊隆中的道家思想研讨会上,陈鼓应先生把我拉到一边,说他和许抗生先生共同主持一套书,名为《道家思想发展史》,问我是否愿意承担隋唐五代卷,没等我回答,他又接着说希望我能承担下来。我稍作迟疑,即答应下来。对于我来说,这既是陈先生对我的信任,又是一个机会。在那个时候,出版界颇为谨慎,像我这样的青年学者出书并不容易,纳入一套书来出版是最便捷途径。而且,做隋唐道家和道教的研究,与我先前所做的事情可以有连续性,理应继续做下去,尽管这意味着要坐很长时间的冷板凳。当然,我心里也有一点不踏实的感觉,毕竟做发展史的,哪怕是断代史的,在过去都是由一些资深的长者来做,我是否有本事做下来?不管怎样,既然已经答应下来,就义无反顾了。回到武汉以后,我开始构思提纲,并着手联系两位同道者一起来完成,首先想到的是四川大学宗教所的李刚兄和华中师范大学历史所的何建明兄,这是因为他们有这样的研究基础,且彼此比较了解。果然一拍即合,两位仁兄没加推辞就同意了。此后,在武汉多次与建明兄探讨,又专门去了成都与李刚兄面谈,彼此在一些主要问题上达成了共识。

首先,我们认为道家和道教不可截然分开,道教在历史上充当了文化载体。作为一个宗教,道教不仅承传了先秦道家以来的人文精神,也保存了道家所有文献。如果不是道教学者努力搜罗道家文献并把它们编在《道藏》中,或许道家也会像先秦的墨家及其后学一样渐失其传。在隋唐五代,的确难以将道家和道教分得那么清楚,在思想性及方法论上彼此没有根本区别,区别只是在他们有的是职业道士,有的是隐士,有的则是出入禁中的官宦人士。从思想史的角度来看,他们彼此的身份并不重要,重要的是他们有着共同的倾向性。

所以,我们主张将道家和道教合起来看待。

其次,我们认为在隋唐五代道教经历了一个巨大的思想转变,即由对自然物理及其宇宙本体的关心转向对生命现象及其本体的重视,从而标志着身体与心性学说兴起。这种思想转变是由于宗教超越方式引起的,即是由炼造和服用外部自然精华而得到超越,还是在自己身心现实存在中发现宇宙的精神而得到超越,由前一种方式实现超越,就是外丹道教,由后一种方式超越就是内丹道教。内丹道教认为,存在于宇宙及其所有自然现象中的精神实质,也同样存在于自己的身心当中,生命的本质就是宇宙的本质。因而,后者不是抛开了前者,而是实现了自己的转换。

再次,我们认为从六朝到隋唐五代,有一个“重玄”的思潮贯彻始终。它根源于老子“玄之又玄”,起因却在于对魏晋玄学“以无为玄”的反思,同时,佛教中观学说对道教理论的辩驳也有力地推进了“重玄”学说的产生。道教原本不是主张辩论的,即便是东汉的魏伯阳、东晋的葛洪这样一些理论大家,也只是讲出一个深刻的道理,不主张讨论问题。佛教的进入,改变了道教的传统,逼着道教学者要对一些问题作出回应,而回应佛教的问题转变成了道教自身理论的建设,也催生了一批思想家,隋唐道家和道教学者多少都在有意或无意地回应佛教的问题,在他们的思想过程中也都会透出“重玄”的史影。

当然,这些只是我们所达成的基本立场,是我们看待研究对象的确定的角度,并不意味着彼此在每个问题上都看法一致,差别性和个性化应当会使得研究对象更加富有深度,因为彼此之间可以起到补益的作用,在这个意义上,我们更愿意看到每个人的见解。如果说,除了以上所提之外,我们彼此还有着某种共同性的话,那就是我们共同地意识到隋唐五代是道家和道教一个极其辉煌的时期,出现了那么多的思想家和子书,也出现了许多我们现在正在运用的哲学范畴,这是先秦百家争鸣时期才具有的盛世景象。我们有义务和责任将其思想过程总结出来,这对民族思想文化走向未来是一个重要的思想资源。可以说,这是我们三位完成这部书的最大动力。

1996年夏天,整部书稿已经完成,借出席北京国际道家文化研讨会的机会,我把两捆书稿带到了北京,请陈鼓应、许抗生二位先生审读。当时相信次年就可以见到书了。不料出版遇到了麻烦,主要原因是这套书的其他各卷一拖再拖,迟迟不能完成,打乱了主持人整套书一起推出的构想,而单独先出版

隋唐卷也不合情理。不过,许先生及时认真地完成了审读,认为除了个别章节需要调整外,不需要大的改动。剩下的事情只是等待出版。又过了五年,2001年11月,我出席台湾西玛拉雅基金会主办的“二十一世纪中国文化新意义”研讨会,在台大与陈先生相见,我问到书的事情,陈先生说他就怕我问这个问题,看来这已经成了他的一个心结。我问是否还要坚持整套书一起推出,否则我们可以单独来出版。他说不再坚持整套推出,我们可以自己出版。于是,2001年年初,我去北京才从许先生那里把书稿拿回来,继续做修订。

虽然书稿因别的因素推迟了出版,我们仍然忠实于曾经有过的思想过程,没有对它进行改头换面的修改,以如实记载我们的心路历程。同时,我一如既往地感激陈鼓应先生对我们学术成长的支持,如果说20世纪90年代中国大陆道家文化研究的繁荣局面是与他的名字联系在一起的话,是一点也不过誉的。

为了表明作者应该承担的责任,还是有必要说明各章的分工情况:第一章的第一、二节,第二、三、四章由李刚完成;第五、六、七、八、九章由何建明完成;第一章的第三节,第十、十一、十二、十三、十四、十五章由李大华完成。

最后要说明的是,作者本无先后次序,只是依笔画的多少放上去的。

李大华

2010年9月27日修订于羊城萧岗

目 录

绪言	1
第一章 道家思想的兴盛与隋、唐初诸帝王的崇道政策	1
一、老庄学说的复兴	1
二、隋文帝与道教	12
三、隋炀帝与道教	20
四、唐高祖与道教	31
五、唐太宗与道教	41
六、武则天与道教	48
第二章 成玄英、李荣的重玄思想体系	61
一、论玄与又玄	62
二、论道	68
三、论有无	84
四、论动静	96
五、论本迹、体用	110
六、论三一	124
七、论生命与心性	127
八、李荣的重玄思想	166
第三章 王玄览《玄珠录》的道体、心性学说	180
一、论“道体”	181
二、论“道物”	186
三、论“心性”	189
四、论“有无”	196

五、论“坐忘”	199
第四章 孟安排《道教义枢》以重玄为旨趣的道教哲学思想	208
一、道德	214
二、自然	231
三、有无	239
四、本迹与体用	244
第五章 司马承祯的道教哲学思想	252
一、生平与著述	252
二、《天隐子》与《坐忘论》关系考	258
三、《服气精义论》：早期服气论	276
四、《太上升玄消灾护命妙经颂》：中期道性论	286
五、《天隐子》“序”、“跋”与《坐忘论》：后期炼气成仙 坐忘得道思想	295
第六章 唐玄宗的道家思想	317
一、生平与著述	317
二、唐玄宗道家思想特点	321
三、“明道德生畜之源”的重玄道体论	329
四、“道性清静，修性反德”的道性论	342
五、“因学知道，行无行相”的体道论	351
六、《真经》之要“在乎理身理国”的道治思想	359
第七章 吴筠的道教哲学思想	376
一、生平与著作	376
二、“道至无而生天地”	380
三、“道德、天地、帝王，一也”	385
四、长生可贵、神仙可学	391
五、“积学修真，超形成仙”	402
第八章 张志和《玄真子外篇》的庄学思想	415
一、生平与著述	415
二、“为物之宰曰造化”的本体论	417
三、“至道非有无之殊”的辩证法	423

四、“无心可知道之妙”的认识论·····	431
五、“死生有循环之端”的生死观·····	436
第九章 强思齐的道论 ·····	438
一、生平与著述·····	438
二、《道德真经玄德纂疏》的思想特色·····	440
三、“大道虚玄,贷形生物”的道体论·····	445
四、“崇本息末,无为而无不为”的法道观·····	452
五、“多闻博学,不如体真”的得道观·····	465
第十章 杜光庭道教哲学思想体系 ·····	474
一、生平、著作与思想简介·····	474
二、重玄思想及理论来源·····	480
三、“道通一气”的宇宙本体论·····	490
四、“体用相资”的辩证思维·····	500
五、“穷理尽性”与“安静心王”·····	510
六、理身与理国·····	522
第十一章 《无能子》、《化书》的自然论与社会批判思想 ·····	537
一、《无能子》的作者及著述·····	537
二、《无能子》的自然论·····	538
三、《无能子》的社会批判思想·····	546
四、《化书》作者及著述·····	552
五、《化书》的“虚化论”·····	554
六、《化书》的社会批判思想·····	568
第十二章 罗隐的道家社会历史观 ·····	581
一、生平简述·····	581
二、“贵贱之理著之于自然”·····	586
三、“自谗”与“谗于世”·····	597
第十三章 隋唐重玄学说与内丹学说 ·····	604
一、道教“重玄”哲学·····	604
二、道教内丹学与神学思辨·····	615
三、《周易参同契分章通真义》的“还丹”说及其“数”论·····	627

第十四章 对中国文化产生重要影响的两部道经	638
——《阴符经》与《常清静经》	
一、《阴符经》及其唐代诠释	638
二、《常清静经》及其唐代诠释	651
第十五章 道与释儒	662
一、道与佛	662
二、道与儒	678
三、唐代道教与理学	694
 主要参考文献	709
后 记	717

第一章 道家思想的兴盛与隋、唐初诸帝王的崇道政策

一、老庄学说的复兴

经过隋朝的短暂过渡,中国社会进入了它的鼎盛期。这一时期也是中国文化思想史上继春秋战国“百家争鸣”之后的又一个灿烂的开放时期,唐王朝营造了三教并行的学术环境,儒道释三大思想派别互相攻讦,又相互征引潜涵,各禀所宗而各弘其旨,从而各自显示出自己的学术气韵。

根植于春秋时期,由老子所创立的道家哲学思想,在经过了庄周、宋钐、尹文、慎到、田骈及《吕氏春秋》、《淮南鸿烈》、《文子》、《列子》的分殊彰显,又经过汉初高、惠、文、景的政治化、魏晋玄学化和二张(张角、张陵)的宗教化之后,至隋唐可谓枝繁叶茂,恢廓宏通。唐末杜光庭列唐代《老子》注解者二十九家,一百九十卷,加上杜光庭的《道德真经广圣义》五十卷,共二百四十一卷。《新唐书》增录杜氏所未录者十四家,四十卷(另有六卷亡),还录《文子》注二十四卷,《亢仓子》二卷。在解注老庄的学者中,既有万乘之主的帝王,也有隐姓埋名的布衣庶民;既有高居“庙堂”的显贵,也有逍遥“山林”的道士。在这之外,还有一大批学者虽不解注老庄,但善谈老庄之学,其中有著名道家(教)理论家,也有熟读六经的显儒,形成了唐代新的老学和新的庄学,出现了像《玄珠录》、《坐忘论》、《天隐子》、《玄纲论》、《太白阴经》、《阴符经注》、《阊外春秋》、《玄真子》、《老子说常清静经注》、《无能子》、《化书》、《谗书》等大批著名道书。这些道书皆禀老庄之意,各阐扬于一端。佛教自魏晋南北朝时期罗什、图澄、支道林、僧肇、萧衍相继注老解庄之后,虽不再直接解注老庄,却也采取了涵摄融化的方式继续吸收道家思想。老、庄、文、列在唐代享有至高

的政治与学术地位,老子被唐王朝奉为宗祖,并一再加封册号,在唐玄宗时,老子的头上已加封了六顶圣冠,无以复加。祖述老庄的道士、女冠被视为皇族本家,地位在僧尼之上,《道德经》并为上经。唐朝还置崇玄博士,“令习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》”,“每岁准明经例考试”,王公以下研习老庄成为时尚。道家、道教哲学在隋唐达到空前的繁荣,除了统治阶级的有意倡导之外,也有其自身的原因,这些原因汇合时代背景,凝成特殊的性格。

(一)道家、道教合体

《老子》一书言简意赅,仅以数千文字就建立了一个相当深邃的思想体系。这种思想基础为道家学派的发展开创了无限的空间。庄周、田骈、杨朱、列、文及其他道家后学“分途而趋,各得师之一端”,演为九家之学,可谓蓬蓬勃勃。^①司马谈《论六家要旨》以道家冠阴阳、儒、墨、名、法之首,不无根据。马王堆《黄老帛书》的出土,更可见先秦道家的主潮脉络。西汉的《淮南鸿烈》、东汉扬雄的《太玄》、王充的《论衡》皆作出了富有时代意义的哲学理论总结,形成了具有汉代特征的新的道家,主导了思想潮流。

董仲舒“罢黜百家”实际上并未能阻止住道家作为一种文化现象的流变,反倒是儒家思想在陷于贫乏无力时,道家思想与之注入了新的生机,如魏晋玄学家以道家思想理解儒经,开了一代新的学术生面。六朝以降,随着玄学的衰退,道家似乎也衰退了,从东晋末到隋开皇 160 多年间几乎没有出现有影响的道家思想家及其著述。但在这种现象的背后,又有另一番景象,奉老子为教主,以《道德经》为本经的道教方兴未艾,道教一面神化了老子,一面承袭老子自然、无为、清静、长生久视的思想和《管子》、《淮南子》及《论衡》的精气、元气学说。六朝时期一大批道经应运而生。就文化心理构成的层面来说,道教之所以用道家学派标宗立帜,不仅在于宗本于道家思想,而且道家“隐士嫉世”、“不与世俗处”的文化背景和“以德抗权”、“以道抑尊”的强烈社会批判意识与道教发轫于民间的文化背景和对现实的叛逆精神相吻合。

道家与道教融合产生的精神产品就是为人们所称颂的“不事王侯,高尚

^① 参见江琼:《读子厄言》,转引自萧蓬父:《道家、隐者、思想异端》(见《吹沙集》,巴蜀书社 1991 年版)。

其事”的“仙风道骨”，道教史上所称道的许多重要人物皆是这种精神的典范，如“忽荣禄、辞嚣尘”的陆修静，“无自劳辱”、固辞不就官的陶弘景，“薄于为吏”、消“仕宦之捷径”的司马承祯，“傲然脱冠带，改换人间情”的司马退之，绝意婚宦、落魄不羁、“独向道中醒”的韩湘，等等。历史上“刻意尚行，离世异俗”（庄子语）的隐者，也大多与道家 and 道教有关。这种精神积淀为中华民族文化结构中最为可贵的部分之一，它潜化为一种社会意识，浸润着人们的心态。在道教之外，“鸿儒硕学，哲后明君”，乃至沙门僧徒也纷纷试图通过注老解庄汲取道家的思想，像唐明皇、陆德明、卢藏用、傅奕等皆有解老之作。此外，唐代许多大思想家，如卢照邻、李白、李德裕、皮日休、颜真卿、贺知章等都与道教理论家交往甚密。这表明，道家的文化传统被道教所承继发扬，道家与道教合流了。从历史眼光来看，这两者的合流有着必然性。随着封建制的一统天下，“百家争鸣”不再需要，思想控制加强，战国时期的百家诸子难以往日学派的面貌继续存在下来，能够存在下来的只有两种情况：一是变为官方接受的正统思想，二是变为宗教。儒家和道家就属于这两种情况。儒家成为官方统治思想，道家则与道教融合为一。道教作为宗教自有其在社会上发展的能力。道家与道教合流对道家文化的传播是有益的，道教成为道家文化传统活的载体，使之得以继承发扬。同时，道家的许多文献也依托于《道藏》得以保留下来。《魏书》以来的历代史书统称“道家”，不再分道家与道教，实际视两者为一体，道家即是道教。

不过要承认，道教在早期理论水平不高，只是在东晋以后，葛洪、陆修静、陶弘景、寇谦之等将民间道教改造成为神仙道教，初见理论倾向。但总起来说，他们的注意力还是在烧炼服食、经书科目、读经斋戒、仙阶谱系上，没有能很好地建立起道教形上学。隋亡唐兴，道教理论大家蜂起，“多士研精”，出现了全新的格局。这一时期道教理论的一个显著特点是理论层次高，视野开阔，孙思邈“善谈庄、老及百家之说，兼好释典”，^①李荣被时人誉为“道门英秀”，王玄览“辩若悬河，注而不竭”，吴筠“词理宏通，文彩焕发”。^②北宋理学家陈

① 《旧唐书·孙思邈本传》，中华书局1975年版，第5094页。（以下凡引《旧唐书》只注篇名、页数）

② 《旧唐书·吴筠本传》，第5130页。

淳说,佛教以死生罪福“欺罔愚民”,道教以性命道德“眩惑士人”。^① 陈氏所说虽意在诋毁,然而也从反面证实了隋唐以后道教理论所具有的水平。唐代道教理论家们“思穷天纵”,将宇宙人生、社会历史、意识行为统统纳入思辨范围,凝练出自己的一套思辨哲学。在自然科学、文学、艺术等方面也取得了辉煌的成就,尤其是肇兴于东晋孙登,生辉于唐初成玄英、李荣、孟安排,完成于中唐李隆基、晚唐杜光庭的重玄思想,以及晚唐五代的批判社会思想,表示了唐代道家、道教哲学在高层次的理论水平上向老庄及先秦道家思想的复归。

(二)兼容与涵化

道家原本是最富有开放性的,《老子》讲“处卑谦下”、“和光同尘”体现了道家创始者虚怀若谷的胸怀和宽容气度,《庄子》破“成心”、“和是非”、“百川归海”之说和逍遥于无穷,“游乎四海之外”的宏大意境极大地扩展了人们的视界。以道家思想为主体的《吕氏春秋》“持论不苟,较诸家之言独为醇正”。^②《淮南子》“内篇言道,外篇杂说”,具有很强的兼容性。司马谈说道家“因阴阳之大顺,采儒、墨之善,撮名、法之要”,正是首肯了道家学派不拘泥于一己之言,善于采获百家之长的理论勇气。

道教萌生的社会背景的复杂性本身就证实了它具有的兼容性,如阴阳术数说、参同相类说、科学、巫术、医学、方仙、志怪等学说,以及墨家天志明鬼论和任侠利人的精神,无不海纳之。所谓道教“杂而多端”也是说道教文化的多维性、广袤性,难怪乎鲁迅先生断言“中国的根柢全在道教”。正是由于道家(教)将学有所宗和善于采获两方面很好地统一起来了,才显示出这种动态思想体系的生命力。

与唐代政治、经济、文化的繁荣盛况相适应,道家(教)采取了更为积极的开放态度。唐代道家(教)学者不仅征引佛儒,更努力消化。从吸收的内容来看,也较以前深入,如从“天地君亲师”的伦常说和“报应”、“持诵”说进入到“性品”说及其“遣两边之执”的中观学说。成玄英曾引用佛教“能所”等概念,其本意却在运用这些概念论证道家“能所两忘”的“坐忘”论,恰如蒙文通

^① 《北溪字义》卷下,《四库全书·子部·儒家类》。

^② 《四库全书总目提要》,中华书局1965年版,第1009页。

先生所说：“成公之疏，不舍仙家之术，更参释氏之文”^①。王玄览“悉遍披讨”二教经论，在他的《玄珠录》中引用了大量佛教术语，但他运用“心法”概念意在应合正在兴起的内丹学说，运用“空寂”概念意在表明“道体实是空，不与空同”的佛道之异趣，以达到“唯道是务”的目的。司马承祯往造天台，受智者定、慧之说影响不小，但他的“收心”、“断缘”、“泰定”之说乃是根源于“静观”、“玄览”论和“物我两泯”的坐化学说，吸收佛教修持理论整合而成的，“故非孔释之所能邻”。吴筠、杜光庭皆吸收过儒家“性品”说，吴筠借以论证道德修养教化因人而异的道理，杜光庭则演为九品，提出“神道设教为中士”的论断，显然，吴、杜二人的修养学说已有异于儒家的“性品”说。涵化了的内容不等于涵化的对象本身，涵化了的内容同涵化行为者一体化、内在化了。同样，已被道家涵化了的佛儒思想内容，就属于道家文化的组成部分，如同吸收了玄学观念的僧肇佛教理论不同于玄学，吸收了庄子理论的禅宗佛教毕竟不是庄子一样，因为涵化者不仅能够吸收其他文化，而且善于保持自己的本色。再说，各个相对独立的文化系统必面临许多共同的问题，对其探究既有分趋，又有合同；既互相参照，又有自家体会。不能说自己思考、探索过什么问题，别人便不准再思考、探索，关键在于后者是生搬硬套，还是理会认同了，是否提出自己对问题的解决方法。

唐代是道佛儒三大文化系统对立又融合的时代。可以肯定地说，继承了早期道家开放、宽容文化传统的唐代道教，仍然是唐代富有生气的思想派别，而且也是唐代道教学者说出了“三教合一”的历史必然性，杜光庭说：“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。若解悟者亦不以至道为尊，亦不以象数为异，亦不以儒宗为别也。三教至人所说名异，其理一也”^②。由此以论，三教合流的过程虽说完成于宋、明时期，但酝酿于唐代，由道家文化开了先河。佛教在唐代进一步积极吸收道、儒两家文化，完成了它的中国化历程。唯有儒学，在魏晋以后，“实列为二派，有思想者，与玄学、佛学合流；无思想者，则仍守其碎义难逃之旧耳”^③。唐代鸿儒韩愈有感于佛道

① 《古学甄微·校理老子成玄英疏叙录》，巴蜀书社1987年版，第346页。

② 《老子说常清静经注》。

③ 吕思勉：《隋唐五代史》（下），上海古籍出版社1984年版，第129页。

文化日蒸的胁迫和儒学的废退之势,写了《原道》等文章,但除了模仿道、佛传法世系造出个“道统”,突出儒家文化的危机意识以及在文学上的价值之外,在思想内容上则仍然是贫乏无力的。

(三)义理化

所谓“义理化”,这里主要相对于道教而言,它只有实现了义理化才能成为老庄思想的合法继承者,也才谈得上发展道家思想。唐代道教的义理化基本上是沿着两条路径实现的:一是由内丹学引发的心性、形神问题及由此展开的哲学思辨;二是由重玄学派倡导的向老庄思想的回归。

《隋书·经籍志》说:“金丹玉液长生之事,历代糜费,不可胜纪,竞无效焉。”这恰好道出内丹修炼替代外丹烧炼的历史必然性。内丹之学有源可宗,《周易参同契》提出的运炼模式不仅适宜于外丹,也适宜于内丹。葛洪大兴药石烧炼,但不废内养功夫,《黄庭经》主三宫八神说,旨在强调“内视还神”,而陶弘景则主张“以药石炼其形,以精灵莹其神”,认为“仙是铸炼之事极,感变之理通”,^①已突出了外炼内修相辅而行的重要意义。不过,以前的道教理论家总起来说,是以药石为主,内养为辅,只是到了“糜费”而“无效”的弊端充分暴露出来时,才可能实现外丹向内丹的转向。唐代许多人对外丹法提出强烈批评,他们相信“不用梯媒向外求,还丹只在体内收”^②。内丹学的兴起引起义理之学的兴起,由于内丹学不仅关注大宇宙与小宇宙(人的内体)之间的“相类”关系,更注意体内诸因素之间的相互关联,如心、性、命、精、气、神等,那么心与道、物,与精、气、神是什么关系?性与命、身、神,与理、道是什么关系?身(形)与神(心)又是什么关系?对这些问题探讨的展开本身就是深刻的思辨哲学。

作为一种宗教超越的学说,重玄学是根据道教自身思想特点,吸收了魏晋玄学、佛教“中观”论和“心论”建立起来的。玄学家王弼以为“遣有归无”即是玄,佛教三论宗的“中道法”在此基础上作了积极的否定,认为“遣有归无”

① 《华阳陶隐居集》,《道藏》第23册,第646页。(本书所用《道藏》皆为上海书店等三家本1996年版,以下不再注明版本,只注所引《道藏》的册数和页数)

② 吕岩:《七言》,《全唐诗》第24册,中华书局1960年版,第9695页。(以下凡引《全唐诗》均为此版本,只注篇名、册数和页码)

实际上是“滞于无”，还应遣无，“非有非无则是中道”。成玄英、李荣在此基础上又作了一次有意义的否定，他们认为，遣有遣无以归非有非无，实际上还是有所执滞，还须连非有非无也遣尽。因此，他们甚至不承认王弼“遣有归无”是玄，执定“既不滞有，亦不滞无，二俱不滞”^①才是玄，即以佛教的“非有非无”为玄，而把他们自己“非非有，非非无”、“不滞于不滞”称为重玄，李荣还进而推演道：“三翻不足言其极，四句未可致其源”^②。作为一种理论方法，重玄学的核心是遣执去滞，不断排遣思想偏执，外遣物事，内遣身心，一无所滞，“心乃合道”。因此，这种方法实质上同内丹学相唱和。作为一种思想体系，它根源于老子“损之又损”、“玄之又玄”的思想和庄子破成心、去偏执的相对主义思想，试图通过消除片面的方法把道教思辨引向深入，既超越玄学，又超越佛学，从而发展老庄思想，所谓“此道幽微知者少，茫茫尘世与谁论”。

在宇宙生成观上，成玄英试图以理界定道，认为道是“既无因待，亦不改变”的独立的自在，凭这种“虚通之妙理”肇生元气，应物施化，尔后有阴阳二气、和气、三才、万物。他已注意到道生物的多层面性，即道不直接生万物，道通过元气化生万物，它自身不具有实物性，但实物之中却有妙理（道的具体化）。王玄览以“可道”、“常道”之辩论证了道的抽象性、超越性，认为相对于具体实物，道是空；相对于佛教的空、灭，它又是实、常，“道无所不在”，“道能遍物”，物应而生。司马承祯发展了老子“道乃久”、“德乃长”的思想，断定物有生灭，道无生灭。吴筠认为道乃“虚无”，“其大无外，其微无内”，提出大道——氤氲——天地的生成图式。但又担心以虚无界定道容易失真，又提出“真一”概念，试图用“真一”会通道与元气，所谓“真一运神，而元气自化”。杜光庭综各家所长，重新界定“道气”范畴，认为在宇宙本原上执著道而无气，容易流于虚无，不合道家精神；执著气而无道，容易混同具体物质形态，不合重玄义旨。只有以“道——气”的绝对同一的二元体作为宇宙万象的本原，才能避二端之弊。他进而分析了道、气同一的内在根据，^③认为道的特性在“通”，气的特性在“生”，“生”体现了变化，“通”体现了规律。谭峭又以“虚”、“化”

① 参见顾欢：《道德真经注疏》“同谓之玄”疏，《道藏》第13册，第275页。

② 强思齐：《道德真经玄德纂疏》“玄之又玄”注，《道藏》第13册，第361页。

③ 《太平经》、《想尔注》皆有道、气合一的思想，但并没在理论上说明同一的根据。

为特征的道体论对道气论作了积极补充。

心、性、物是与道相伴而行的重要范畴。道教本来追求某种客观的精神或客观化的人格神,但内丹修炼学说涉及主观精神的特殊地位,使道教理论家不能不思考心与物、心与性、心与道等重要哲学问题。成玄英从遣执的原则出发,提出“万境唯在心”,相信随心之起灭方有美善、是非、好恶等,只要从主观上做到“内无能染之心”,就能“外无可染之境”。^①王玄览提出“空见与有见,并在一心中”,“心生诸法生,心灭诸法灭”^②。并着重在修道途径上论证了道与众生的显隐关系,认为道能被修,人之能修,其根源在于众生中本有道,道中本有众生,“只是显隐异,非是有无别”^③,只要反求诸己一心,“舍三欲遣隐”,即可得道,非是身外有道。司马承祯提出“安心坐忘之法”,核心是证实“心体以道为本”,心又为“一身之主,百神之帅”,只要“安坐收心离境,住无所有,不著一物,自入虚无,心乃合道”^④。唐玄宗发扬了《太玄经》中的道性观,认为“道性清静,妙体混成”,道与心性有着直接关联,所以“道在于悟,悟在了心”^⑤。从追求绝对的客观精神到重视主观意识,以致将客观现象统摄在主观精神(心)中,这绝非偶然的偏向,或只是肤泛地引征佛教的心论,而是道教理论发展的必然。

形神问题在魏晋、六朝有过长期而激烈的论争,陶弘景基于道教的立场,否定了佛教形神“非离非合”论,坚执形神“亦离亦合”。隋唐道教学者进一步做了推究,司马承祯相信神与道合则能得道,形与道通则能长久,“形神合一,谓之神人”。吴筠著《形神可固论》,认为神为形主,形为神存,神去身死。为要长生久视,须于形神“常思养之”,并提出性全——形全——气全——神全——道全的固形保神的序次,“心同宇宙广,体合云霞轻”^⑥。谭峭以“形亡神存”的观点对形神问题作了一个总结,断定“神可以不化,形可以不生”,完

① 参见顾欢:《道德真经注疏》“闭其门”疏,《道藏》第13册,第326页。

② 朱森溥:《玄珠录校释》,四川大学出版社1986年版,第100页。

③ 同上。

④ 司马承祯:《坐忘论》。

⑤ 《道德真经广圣义》“不曰求以得有罪免耶,故为天下贵”义疏,《道藏》第14册,第531页。

⑥ 吴筠:《游仙》,《道藏》第23册,第665页。

成了形神不必俱飞的理论转变。

在辩证思维方法上,唐代道家(教)学者有多方面的创获。成玄英论证了境智、动静、因待、体用、本迹等范畴,王玄览运用动静、古今、显隐、常变等范畴论证了“常道”与“可道”之间的辩证关系,提出“万物有变异,其道无变异”的命题。司马承祯提出“渐”的观念,认为修真需循“渐门”。李筌以顺逆、利与不利、制人与制于人以及勇怯、强弱之辩展开了他的矛盾转化论以及条件论。张志和论述了真玄与玄真、万形之殊与万形之同、同乎时与异乎时等范畴。杜光庭运用因待、互陈、体用、本迹、同异、境智等范畴展开矛盾分析,提出了“道德相须”、“有无互陈”、“体用双举”、“无同无异”、“因迹见本”等一系列重要命题。从成玄英到杜光庭是一个理论深化、发展的过程。稍后,谭峭又以“化”的范畴概括了道家(教)理论思维的总特征。

唐代道教的认识论是从修道成仙的修炼实践中体现出来的,因而带有浓厚的神秘直观的色彩,但又具有很强的理性特征。无论是成玄英倡导的“体兹正道,悟彼重玄”、王玄览坚持的心境“共成一知”,还是司马承祯“观见真理”的“存想”功夫,杜光庭的“了悟”、“神鉴”,都体现了一个“悟”的过程,而“悟”不仅是感性直观,又是理性思考,不仅是思维,又是行动。这种将感性与理性、知与行结合起来的“悟”,乃是道教的一种创造性思维方式,是道家认识观的理论升华。

(四)多维舒展

隋唐道家与道教不仅建构了气象恢弘而精深的义理思辨,而且也在治身与治世、社会批判理论、文学艺术以及自然科学等多方面取得辉煌成就,多向度地发展早期道家思想,显示了道家文化在唐代的全盛。

治身与治国乃是道教与生俱带而且伴随道教兴亡之终始的理论议题。《太平经》“亦有兴国广嗣之术”,《河上公章句》强调“治身则有益于精神,治国则有益于万民”。这种身与国并举、出世与人世相连的思想不仅因缘于道教产生的复杂文化背景,而且也根源于先秦道家。老子主张“治大国若烹小鲜”,“以无事取天下”;庄子虽然主张离群索居,逍遥于尘世之外,但同样对现实问题予以普遍的关注;稷下学宫的道家虽然采取“不治而议”的态度,而“议”的内容又都与现实有关;至于盛行于汉初的黄老之术,无非表明统治者

将道家的意识上升为国家的意识。唐代道教理论家在这方面有其独到的建树。成玄英说：“治国则祚历遐延，治身则长生久视”^①。认为遣执滞的重玄之道不仅是治身之道，也是治国之道，所谓“至言虽广，宗之者重玄；世事虽繁，统之者君主”^②。吴筠《玄纲论》立“化时俗章”，认为道德、天地、帝王皆为“三一之道”的“一”，以一统三，一为三主。主张内道德而外仁义，先素朴而后礼智，“隐居以求其志，行义以达其道”，将“出而语”与“处而默”、“佐时致理”与“居静镇躁”视为修道的同一过程的两面。^③唐玄宗力图贯彻将理身与理国联系起来的道治思想，欲追求一种通过现实政治生活而又君临其上的宗教思想。杜光庭全面系统地论证了身与国的关系，主张无欲理身、无为理国，在谈到理国时，力主“清静匡君”；谈到理身时，力主积功累德的道德弘化。在理身与理国的前提下，道教理论家们辩证地论证了有为与无为、己与人、道与俗、出世与入世、王道与仙道等重大问题，将修道成仙的人生追求与治太平之世的政治理想巧妙地结合起来，以其特有的方式表达了道家文化在无为原则下所体现的主体能动精神。

在社会批判思想方面，产生了《无能子》、《化书》和《谗书》。《无能子》作者以“狂人”自居，“知之而反之”，“反以为不知”，“随意取舍”，“随意自名”，对仁义礼智、君臣父子等纲常伦理和等级名位进行了猛烈抨击。认为人类最早处于一种自然状态，只是由于智欺愚的结果，择一统众，一可役众，众不得凌一。礼仪名分也只是“文之以为礼，使之习之至于今”才约定俗成的。贵贱并非先天定位，“物足则富贵”。意识到物质利益在社会生活中的决定作用，他便猛喝一声：“壮哉，物之力也！”谭峭也被时人视为“疯狂”，夏着鸟裘，冬着绿布衫，他从“化”的原则出发，认为虚——气——揖让——尊卑——聚敛——甲兵——败亡皆为来不可遏、去不可拔的“势”。君与民之间的利害关系也是“化”的结果，尤其是处于支配地位的君主和苛吏使欺诈和暴敛所致，“慎勿怨盗贼，盗贼唯我召；慎勿怨叛乱，叛乱稟我教”^④。他历数劳动人民被掠夺的种

① 参见强思齐：《道德真经玄德纂疏》“去奢去泰”疏，《道藏》第13册，第428页。

② 成玄英：《道德真经义疏》“言有宗，事有君”疏，《道藏》第13册，第347页。

③ 参见吴筠：《宗玄先生文集·高士咏》，《道藏》第23册，第669页。

④ 谭峭：《化书·太和》，《道藏》第36册，第306页。

种情景,主张统治者应尊谦贵俭,并一针见血地指出:“使之谦必不谦,使之俭必不俭。”^①《无能子》作者与谭峭皆生活在唐末五代,目睹了残酷的社会现实,《无能子》作者“避地流转,不常所处”,谭峭“醉腾腾周游,无所不之”,广泛地接触了下层劳动人民的苦难,因而能够以冷峻的目光审视社会与人生,很容易地将道家社会批判的思想传统转化为现实的批判武器。这是自晋代鲍敬言“无君论”之后的又一次对社会的严肃批判,与美圣王、崇礼教的儒家正统思想形成鲜明的对比。晚唐的罗隐本与陆龟蒙一样,为心境甚高的一代才子。然而,性灵不通转,进退不合时态,仕途的困顿与生活的落魄终于使他的一腔愤激之情转变为道家立场的批判,他的《谗书》名为“自谗”,实为“世谗”,专言人之恶。他不仅直斥统治者的昏聩,也批评周公玩弄权术,孔子言行不一。在对社会、历史批判中,表现出众誉不必谓善、众毁不必谓恶的自我、自醒、自主的精神,以及他对自然与自由的向往。

道家、道教在文学艺术的成就主要表现在两方面:一是道家(教)在文学艺术方面所创造的成果;二是道家(教)文化对整个隋唐文学艺术方面的影响。唐代道家、道教学者创作了大量诗歌、散文,像李荣、司马承祯、吴筠、彭晓、吕岩、杜光庭等有大量诗文收录在《全唐文》和《全唐诗》里,尤以吴筠的诗文艺术成就高,北宋欧阳修赞颂说:“虽李白之放荡,杜甫之壮丽,能兼之者,其唯筠乎!”^②道教学者还根据斋醮仪式和布道的需要创造了“青词”,并运用了“变文”等独特文学体裁。吴道子被时人称为“画圣”,其道画在历史上享有很高的声誉。此外,唐代道教神像的雕塑和道教音乐也颇具特色。道家、道教文化对唐代文学艺术的影响是巨深的,李白、卢照邻、王勃、李欣、白居易等都创作了大量游仙诗,陈子昂、卢照邻、李邕、张九龄、颜真卿、李白专为道士撰写了许多碑文。道教的神仙意境开启了文学家、艺术家浪漫主义的艺术灵感,使他们对自然山水产生强烈的向往,道家、道教的“仙风道骨”则赋予他们昂扬于尘垢之上的超越精神。

道教与古代自然科学的关系一向密切,以致人们几乎形成一种共识:中国道教是一种不排除科学的宗教。唐代孙思邈的医学成就很高,在历史上被称

① 谭峭:《化书·解惑》,《道藏》第36册,第312页。

② 《旧唐书·吴筠传》,第5130页。

为“药王”，四大发明之一的火药配方也是从唐代炼丹术中发现的。

总起来说，隋唐道家、道教哲学思想是以老庄为代表的道家思想传统的发展，又是广泛吸收和涵化各种思想文化的结果，是与盛唐气象相配的盛学。

二、隋文帝与道教

杨坚自幼生长于佛教环境中，是一位虔诚的佛教信仰者。他“每以神尼为言，云我兴由佛”^①，并多次表白：“朕尊崇三宝，归向情深，恒愿阐扬大乘，护持正法”^②，“朕于佛教，敬信情重”^③。他对道教，起初没有好感，但他不采取北齐文宣帝式的打击道教政策，而是“复行佛道二教”，对道教的发展同样予以扶持。

这是为什么呢？其原因就在于：自魏晋南北朝以来，历史的坐标上深深刻画出宗教迅速发展的轨迹，传统文化孕育下的道教羽翼渐丰，外来佛教也通过与中国传统文化的冲突交流在华夏大地扎下根，在意识形态领域内，汉代那种儒家一统天下的态势不复存在，代之而起的是儒释道三教鼎立的格局。三教同源，三教合一说已为时人所津津乐道。在这样的大趋势之下，欲统一南北、再造中华的隋文帝杨坚就不能不因势利导，采取三教并行不悖的思想文化政策。鉴于当时儒门淡泊，收拾不住的局面，他不得不更借重于佛道二教来实行思想统治。这样的政策也是对北齐、北周的纠偏。北齐、北周在北方宗教氛围浓郁、信教人口较多的社会环境中实行或者排道或者排佛的极端宗教政策，失去了人望，招致了不满，隋文帝杨坚复行佛道二教，正可以招徕人心，厝国政于安定。诚如宋人宋敏求所指出的：“隋文承周武之后，大崇释氏，以收人望。”^④所以，并不十分信仰道教的隋文帝，却又积极支持道教的复兴，使道教得以复苏。应该说，这是他利用道教来达到现实的政治目的。

① 王劭：《舍利感应记》，《广弘明集》卷17，上海古籍出版社1991年版，第220页。

② 《诏释灵裕》，《全隋文》卷2，《全上古三代秦汉三国六朝文》第4册，中华书局1958年版，第4023页。（以下只注册、页数）

③ 《全隋文》卷3，《敕释智顗》，第4册，第4032页。

④ 《长安志》卷7，《四库全书》第587册，台湾商务印书馆1986年版，第123页。

具体地说,隋文帝杨坚对道教的利用和扶持表现在下列几方面。

(一) 利用道教符谶,为其夺取天下作宣传,为其权力的合法性作神学证明。

杨坚自称:“朕祇奉上玄,君临万国。”^①以天命之所在而自封。他又是个极端迷信的皇帝,故对符篆图谶十分相信,大加运用。他的开国年号“开皇”即是取材于道教。《隋书·经籍志》说:元始天尊开劫度人,“然其开劫,非一度矣,故有延康、赤明、龙汉、开皇,是其年号。”^②依此,则“开皇”为道教的一“劫”之始,表明又一个新纪元的到来。隋文帝以此为年号,正是力图证明历史进入新纪元,而他则像至高无上的元始天尊那样济度众生,开劫度人。当时也有人认为:“协灵皇者,协,合也,言大隋德合上灵天皇大帝也。又年号开皇,与《灵宝经》之开皇年相合,故曰协灵皇。”^③还有种说法:“似元皇君号开皇元年,隋家亦象号开皇元年是也。”^④不论怎样说,隋文帝杨坚的开皇年号是照搬道教神仙系统的年号所取,具有道教神学的象征意义。

隋文帝对于私告其符命的道士大加宠用。《隋书》卷七十八《艺术·来和传》载:“道士张宾、焦子顺、雁门人董子华,此三人,当高祖龙潜时,并私谓高祖曰:‘公当为天子,善自爱’。及践阼,以宾为华州刺史,子顺为开府,子华为上仪同。”^⑤道士张宾在北周时曾鼓动北周武帝宇文邕打击佛教,显见具有较强的政治活动能力。他又善于揣摸人主之意。大象元年(579年),“时高祖作辅,方行禅代之事,欲以符命曜于天下。道士张宾揣知上意,自云玄相,洞晓星历,因盛言有代谢之征,又称上仪表非人臣相。由是大被知遇,恒在幕府。及受禅之初,擢宾为华州刺史,使与仪同刘晖……,议造新历。”^⑥张宾迎合杨坚喜好符命的心态,以天象而言政治权力的更迭,又以相术称杨坚属“龙颜”,受到杨坚重用,成为其幕僚,最后干脆脱下道袍,穿上隋王朝的官服,为杨隋效

① 《隋书·文帝纪》,第1册,中华书局标点本1973年版,第17页。(以下不再注明版本,只注所引《隋书》的册数和页数)

② 《隋书·文帝纪》,第1册,第1091页。

③ 《隋书·王劭传》,第6册,第1607页。

④ 《三洞珠囊》卷8,《道藏》第25册,第351页。

⑤ 《隋书·艺术·来和传》,第6册,第1774页。

⑥ 《隋书·律历志》,第2册,第420页。

力。张宾是个懂历法的道士,著有《历术》一卷,《七曜历经》四卷。^①为新王朝炮制新历法,这在古代也是具有政治意义的举动,关系到“正朔”所在。隋文帝杨坚“于开皇四年(584年)乃改用张宾历”,“于时新历初颁,宾有宠于高祖”,直到开皇十七年(597年)才复行张胄玄历。^②其后,张宾卷入到一场政治斗争之中,“坐当死,上以龙潜之旧,不忍加诛,并除名为民。宾未几卒”^③。

对另一位道士焦子顺也颇优宠。据《长安志》卷十载:“子顺能驱役鬼神,传诸葛亮符篆,预告隋文膺命之应。及即位,拜上开府永安公,立观以五通为名,旌其神术。”《唐会要》卷五十“观”条,也有类似的记述:“开皇八年(588年),为道士焦子顺能役使鬼神,告隋文受命之符,及立,隋授子顺开府柱国,辞不受。常咨谋军国,帝恐其往来疲困,每遣近官置观,以‘五通’为名,旌其神异也。号焦天师。”这些史实说明,某些道教徒参与了隋文帝夺取最高权力的政治斗争,并为他提供“受命之符”,证明其权力合乎“天命”,而隋文帝则援引道士的论证,又以高官厚禄拉拢道士为其巩固统治地位效劳。

隋文帝的迷信和利用符谶,还可从下列史实看出来。《大唐创业起居注》卷一载:开皇初,太原童谣云“白衣天子出东海”,文帝常依此穿白衣拟到东海,并画五级木坛自随以事道。^④这首童谣也有可能为道士所造作,其宣传作用不可小视,竟鼓动杨坚拟演出穿白衣向东海以应谶之闹剧,并有“常修律令,笔削不停”的事道之举。^⑤

杨坚的这种迷信符谶心理,为某些阿谀逢迎的官吏所窥,便以种种图谶迎合。著作郎王邵以杨坚曾为亳州刺史,相机上表言符命。他以建德六年(577年)亳州大周村有龙斗,白者胜,黑者死的现象来比附:“象至尊以龙斗之岁为亳州总管,遂代周有天下。”他又引用谶纬书和道教图谶来证明太平主出于亳州陈留之地:“《稽览图》云:‘太平时,阴阳和合,风雨咸同,海内不偏,地有阻险,故风有迟疾,虽太平之政犹有不能均同,唯平均乃不鸣条,故欲风于亳。亳者,陈留也。’谨案:此言盖明至尊者为陈留公世子,亳州总管,遂受天命,海内

① 《隋书·经籍志》,第4册,第1023、1024页。

② 参见《隋书·律历志》。

③ 《隋书·律历志》,第4册,第1142页。

④ 参见《大唐创业起居注》,上海古籍出版社1983年版,第11页。

⑤ 同上。

均同,不偏不党,以成太平之风化也。在大统十六年(550年),武元皇帝改封陈留公。是时齐国有《秘记》云:‘天王陈留入并州。’齐王高洋为是诛陈留王彭乐。其后武元皇帝果将兵入并州。周武帝时,望气者云亳州有天子气,于是杀亳州刺史纥豆陵恭,至尊代为之。又陈留老子祠有枯柏,世传云老子将度世,云待枯东南枝迴指,当有圣人出,吾道复行。至齐,枯柏从下生枝,东南上指。夜有三童子相与歌曰:‘老子庙前古枯树,东南状如伞,圣主从此去。’乃至尊牧亳州,亲至祠树之下。自是柏枝迴抱,其枯枝,渐指西北,道教果行。校考从事,太平主出于亳州陈留之地,皆如所言。”^①“老子将度世”、“吾道复行”,这一类谶语,显系道教中人士之所为,是对北齐毁道政策的反抗。杨坚对此大加利用,在作亳州刺史时,竟然“亲至祠树之下”,以冀应谶,从而标明自己即是“圣人”、“太平主”,可谓用心良苦。亳州陈留相传为道教教主老子故里,汉魏以来立有祠堂祭祀老子,杨坚到老子祠,也表明他对于道教的利用。他在大崇佛教的同时,并不排斥道教,所谓“道教果行”,与杨坚是有关联的。

登上皇位后,杨坚对亳州老子祠并未忘怀,甚至诏令臣下修复祠堂,建碑作颂,无非是力图证明“至道灵运,神功自然”,“真人出世,星精下斗”的符命所在。难怪史家尖锐批评他“雅好符瑞,暗于大道”^②,可谓一语中的。

隋文帝杨坚是个小心谨慎,猜疑心极强的人,对他人染指图谶十分敏感,严加防范,生怕别人借此篡夺皇位,取而代之。所以在他自己雅好符瑞的同时,严禁任何人拥有符谶。开皇十三年(593年)二月,明令“私家不得隐藏纬候图谶”^③,即便是亲生儿子和老朋友都不得违反,对第四子杨秀假托道教图谶、老朋友王谊搬弄左道图谶的行为,他都给予严惩。杨坚下诏历数杨秀罪状说:“我有不和,汝便觊候,望我不起,便有异心。皇太子,汝兄也,次当建立,汝假托妖言,乃云不终其位。妄称鬼怪,又道不得入宫,自言骨相非人臣,德业堪承重器。妄道青城出圣,欲以己当之,诈称益州龙见,托言吉兆。重述木易之姓,更治成都之官,妄说禾乃之名,以当八千之运。横生京师妖异,以证父兄之灾,妄造蜀地征祥,以符己身之策。汝岂不欲得国家恶也,天下乱也?”^④杨

① 《隋书·王劭传》,第6册,第1603—1604页。

② 《隋书·高祖纪》,第1册,第55页。

③ 同上书,第38页。

④ 《隋书·文四子传》,第4册,第1243页。

秀的这些举动,简直就是杨坚夺取天下的翻版,实在是对他皇位的极大威胁,他于是下令废蜀王杨秀为庶人,幽禁于内侍省,不得与妻子相见,与相连坐得百余人。为杨秀造符箓征祥,事发连坐者当中就有四川的道士。据唐初释法琳说,开皇十八年(598年),益州道士韩朗、绵州道士黄儒林,煽惑蜀王杨秀令兴恶逆。云:欲建大事,须籍胜缘。遂教蜀王杨秀倾仓竭库,造千尺道像,设千日大斋,画文帝杨坚形象,反缚头手,呪而厌之。河北公赵仲卿,检查得实,送身京省,被问伏罪,在市被刑。^①按《隋书·文四子传》所说,皇太子杨广曾栽赃陷害杨秀,杨秀一案似有冤情。但不管怎样,都表明文帝杨坚对他人运用图讖是绝不允许的,即使亲生儿子也不放过。又有郢国公王谊,虽与文帝杨坚亲好,然其“性怀险薄,巫覡盈门,鬼言怪语,称神道圣”。文帝“受命之初,深存戒约,口云改悔,心实不悛。乃说四天王神道,谊应受命,书有谊讖,天有谊星,桃、鹿二川,岐州之下,岁在辰巳,兴帝王之业。密令卜向,伺殿省之灾。又说其身是明王,信用左道,所在圭误,自言相表当王不疑”^②。为文帝所不齿,终处极刑。

总之,隋文帝以外戚身份而谋代周称帝,需要名正言顺,最好的办法就是借重于图讖符命,而道教徒正好善于在政治运筹中以图讖寻找新的国主,这就是隋文帝蔑视道教而又复行道教的原因。道教图讖的实质是一种神学化的政治宣传学,是种舆论工具,国民传统的天命心理是其得以有效宣传的基础。“天命在某人,非君莫属”,一经神秘的图讖传扬,颇可以招揽人心,慑服各派政治力量,登上皇位,故帝王多予以利用,杨坚可算其中较高明者。

(二)隋文帝杨坚复行道教,并非只是停留在诏令上,而是采取了具体措施,这特别表现在他造观度道士上。

据杜光庭《历代崇道记》载,隋文帝“迁都于龙首原,号大兴城,乃于都下畿内造观三十六所,名曰玄坛,度道士二千人”^③。这些数字是否准确尚有待考证,但有一点是可以肯定的,即隋文帝确曾造观度道士。另据《长安志》卷七、卷十以及《唐会要》卷五十等史籍所载,隋文帝时还建有下列道观:

① 参见《唐护法沙门法琳别传》(下),《大正藏》第50卷,第208页。

② 《隋书·王谊传》,第4册,第1170页。

③ 杜光庭:《历代崇道记》,《道藏》第11册,第1页。

益州至真观。开皇二年(582年)所立。^①

清都观。开皇七年(587年),道士孙昂为文帝杨坚所重,常自问道,特为之立。

清虚观。开皇七年(587年),隋文帝为道士吕师立。吕师辟谷炼气,故以清虚为之名。^②

三洞观。本灵应道士观,开皇七年(587年)立。按《长安志》卷八:“灵应观,隋道士宋道标所立。”

会圣观。一名会昌观。开皇七年(587年),隋文帝为秦孝王俊所立。

以上远非完全的统计,但已足以证明隋文帝曾为道士造道观,以提供宗教活动场所。特别应指出的是,隋文帝杨坚对老子庙的修复与建置。《长安志》卷十八载:盩厔县县界的老子庙于开皇元年(581年)复修。《雍录》卷十引《礼阁新仪》说:“隋开皇间已诏两京及诸州各置玄元皇帝庙。”结合上述杨坚诏令修复亳州老子祠,礼敬老子的做法,可证这两条宋人所述的材料不伪。杨坚诏令两京及诸州建置老子庙,应当也是出于政治上的考虑。隋代社会上盛传“老子将度世”、“李氏当王”的谶语,到隋炀帝时,甚至曾有方士安伽陀劝炀帝杨广尽诛海内姓李者,可见此已危及隋政权的统治地位。隋文帝杨坚建置老子庙,既可以借此向世人表明道教教主老子是庇佑隋氏的,减少这类谶语的负面影响,又可以满足其渴求神灵保护的心态。这就是杨坚置老子庙所隐含的历史信息。

在建置道教宫观的同时,他又征召道士。《唐文粹》卷六十五载:开皇八年(588年),征道士孟静素至京师,居至德观。《续高僧传》卷十八《释昙迁传》载:魏郡道士仇岳,洞晓庄老,为文皇所钦重,征入京都,共谈玄理。^③同书卷九《释僧粲传》载:“文帝令道士褚揉讲《老》经,僧人前往听讲并发生争辩。”^④从这些材料看,杨坚征召道士主要是同佛教人士进行宗教教理上的探讨,或与道士“共谈玄理”,从而强化在思想上的统治。

① 《益州至真观主黎君碑》,《卢照邻集》卷7,中华书局1980年版,第88页。

② 《唐会要》卷50,上海古籍出版社1991年版,第1026页。《长安志》云为开皇十年为道士吕师玄立。

③ 《续高僧传·释昙迁传》,《大正藏》卷50,第573页。

④ 《续高僧传·释僧粲传》,《大正藏》卷50,第500页。

隋文帝杨坚对道教的扶持,从他于楼观道的关系也可看出。楼观是北朝以来北方道教的重镇,敬奉太上老君,在北方信徒中颇具影响力。隋文帝曾到楼观台宗圣观“沐芳礼谒,护门休征”^①,又于开皇初下令重修楼观宫宇,度道士一百二十人。^②《古楼观志·重修说经台》亦记载:隋开皇初曾重修楼观宫宇,刻四体《道德经》于石,置诸庙中。正因为文帝优渥楼观道士,楼观道有名的“田谷十老”在当时为朝野所宗奉。《历世真仙体道通鉴》卷三十《严达传》说:“至隋室道教复振,文帝开皇中,诏重修二庙,精择羽流,累致墨词,以祈景福。于是朝野宗奉焉。”^③严达为“田谷十老”之一,在北周及隋都颇有名望。尤其值得注意的是,隋文帝改置玄都观,任命田谷十老之一的王延为观主,这使楼观道获得了进一步发展。《唐会要》卷五十“观”载:玄都观本名通达观,周大象三年于故城中置。“初,宇文恺置都,以朱雀门街南北尽郭,有六条高坡,象乾卦,故于九二置宫阙,以当帝之居,九三立百司,以应君子之数,九五贵位,不欲常人居之,故置玄都观、兴善寺以镇之。”至“隋京开皇二年,移至安善坊。”可见玄都观为周、隋城中一重要道观。据《历世真仙体道通鉴》卷三十《王延传》云:隋文帝禅位,置玄都观,诏王延主之。开皇六年(586年)丙午,特召见延于大兴殿上斋,诫受智慧大戒。时公卿大夫翕然钦附。^④则王延曾传授文帝杨坚“智慧大戒”。在隋文帝的支持下,玄都观在隋代的地位有些类似于通道观之在北周,可以说是隋代道教学术的中心,颇有影响力。直到盛唐时,玄都观道士尹崇,通三教,积儒书万卷;道士荆拙,为时所尚,太尉房琯每执师资之礼,知名之士无不游荆公之门。^⑤以后刘禹锡有脍炙人口的游玄都观诗,说明其影响之深远。隋文帝任命楼观道士王延担任如此重要道观的观主,当然对楼观道的扩展起了重大作用,楼观道在隋代乃至唐初达到鼎盛时期不能说与此没有关系。隋文帝对楼观道的支持,也使北周以来的道教学术得以保存,并为其在盛唐的发扬光大创造了条件。

综上所述,隋文帝杨坚对道教的扶持是有行动的,并非口头说说而已,这

① 欧阳询:《大唐宗圣观论》,《道藏》第19册,第550页。

② 参见《仙苑编珠》(下),《道藏》第11册,第41页。

③ 《历世真仙体道通鉴·严达传》,《道藏》第5册,第275页。

④ 同上书,第273页。

⑤ 参见《唐会要》卷50,上海古籍出版社1991年版,第1026页。

与他对佛教的大力推行比起来,当然是小巫见大巫,但已可证他对道教并未采取压制政策,在崇信佛教的同时并没有忘记道教。

(三)杨坚是一位坚定的佛教信仰者,但晚年对道教的神仙长生思想也有所信仰,对道教的想法有改变;在处理佛道二教的关系上,尽量调和二者之间矛盾,消除易引起纠纷的隐患。

据《隋书·王劭传》记载:杨坚去世前不久,“梦欲上高山而不能得,崔彭捧脚,李盛扶肘得上,因谓彭曰:‘死生当与尔俱’。”王劭为之圆梦说:“此梦大吉。上高山者,明高崇大安,永如山也。彭犹彭祖,李犹李老,二人扶侍,实为长寿之征。”文帝闻此言,“喜见容色”。^①王劭以道教神仙人物比附杨坚梦中的崔彭、李盛二人,满足了杨坚那种长生不老的心理。史家称文帝“晚年深信佛道鬼神”^②,就是说杨坚晚年在信仰上已发生变化,与开皇初年“雅信佛法,于道士蔑如”的态度有所不同,不仅崇信佛教,而且也“深信道教”。他信仰道教为的是祈求长生不死。联系上述隋文帝建置道观、征召道士之事多发生于开皇七年(587年)之后来分析,杨坚信仰上的变化极有可能就在这段时间前后。这之后,随着年岁迟暮,他对道教神仙长生思想的信仰有可能日益加深。

隋文帝时,佛道二教的矛盾远不如初唐时那么激烈。盖二教此时刚开始恢复元气,各自忙于重建寺庙道观、搜集散失的经典等具体事务,无暇他顾,且道教此时力量相对较弱,不足以与佛教抗衡。更主要的是,隋文帝杨坚实行佛道二教同时扶持、避免二教发生争吵的政策。比如“老子化胡说”,是道教对外来佛教文化的抗争,是种文化上的强人主义,试图以此超越佛教,所以“老子化胡说”自南北朝以来一直为引起佛道争端的导火线。据《续高僧传》卷二《释彦琮传》所载:开皇三年(583年),隋文帝行道坛,见画老子化胡像,大生怪异,敕集沙门道士共论其本,又敕苏威、杨素、何妥、张宾等有参玄理者,详计奏闻。时释彦琮掌言务,试举大纲,未及指复,道士自伏陈其矫诈,因作《辩教论》明道教妖妄者二十五条,词理援据,宰辅褒赏。^③又《集古今佛道论衡》卷乙载:隋尚书令楚国公杨素,行经楼观,见壁画尹喜化胡之像,告诸道士曰:承

① 《隋书·王劭传》,第6册,第1609页。

② 《资治通鉴》卷179,上海古籍出版社1987年版,第1189页。(以下凡引此书不再注明版本,只注卷数、页数)

③ 参见《续高僧传·释彦琮传》,《大正藏》卷50,第436—437页。

闻老君化胡,胡人不受,令喜变身作佛,胡人方受,是则佛能化胡,胡人奉佛,道不能化,云何言老子化胡?可见,隋统治集团对引起佛道之争的“老子化胡”这个说法,是持反对态度的。由于隋文帝实行佛道并重政策,缓减了南北朝以来佛道激烈相争的局面。

隋文帝对道教的扶持,推动了道教的发展,在道教发展史上具有重大意义,并为唐代道教走向鼎盛准备了条件。

三、隋炀帝与道教

鲁迅先生的《魏晋风度及文章与药及酒之关系》有段话讲得好:“现在我们再看历史,在历史上的记载和论断有时也是极靠不住的,不能相信的地方很多,因为通常我们晓得,某朝的年代长一点,其中必定好人多;某朝的年代短一点,其中差不多没有好人。为什么呢?因为年代长了,做史的是本朝人,当然恭维本朝的人物,年代短了,做史的是别朝人,便很自由地贬斥其异朝的人物,所以在秦朝,差不多在史的记载上半个好人也没有。”^①假使我们照鲁迅先生的话推论下去,隋炀帝杨广在历史上年代是很短的,“自然也逃不了被后一朝人说坏话的公例”^②。所以历史上对隋炀帝的评价“有时也是极靠不住的”,我们不能不分青红皂白就完全予以认同。毫无疑问,隋炀帝是个暴君,他的好大喜功、荒淫无道,很快激化了社会矛盾,丧失天下,咎由自取。尽管如此,我们仍应当综合方方面面的史料,站在唯物史观的立场上,对之作出比较客观公正的评价,揭示出隐匿在历史背后的信息。我们考察隋炀帝与道教的关系即遵循这一原则立场。

① 《而已集》,《鲁迅全集》第1卷,新疆人民出版社1995年版,第783页。(下引版本同,只注卷数,页数)有研究人员指出,隋立国虽说不到四十年,但其成就是辉煌的,对于后来中国历史的影响是深远的,代表了中国历史上一个转折时代,其重要性可比之于秦。隋发展出来的政治与经济制度、法典与行政程序,都成为唐帝国的基础。据《隋炀帝海山记》称:炀帝“平日,常言吾当跨三皇,超五帝,下视商周,使万世不可及”。看来其并不是个胸无大志的皇帝,也想有一番大作为。

② 《而已集》,《鲁迅全集》第1卷,第783页。按《佛祖统纪》卷39所说:谥法逆天虐民曰炀。隋谥陈后主曰炀,今亦谥炀,如有报也。由此亦可见后一朝人说前朝坏话的某种公例。

隋炀帝对于道教并无坚定而深刻的信仰(这与他崇信佛教不同),多半是抱着功利主义目的。他关注道教,一是欲借助道教为其政权效力。他想方设法拉拢延揽高道,给予其较高的政治地位,又调解缓和道佛关系,使道教不至于在政治上特别地感到压抑,然而他对道教的利用最终是失败的,道教中人积极参加了隋末改朝换代的政治活动,为其政权的崩溃做了大量的舆论宣传。二是大业中期,所谓“天下承平”日久之时,是他崇重道术的高峰时期,他借助道教方术补充荒唐无耻的私生活,把道士作为宫廷的点缀品,任用道士作斋醮科仪为其祈福。但对于道教文化事业的建设特别是道经的搜集整理,他还是做了一些有益的工作,这是我们不能否认的。下面分别考察。

杨坚死后,其子杨广继位,是为隋炀帝。与其父一样,他既笃信佛教,又利用和扶持道教。

当他还是晋王时,即注意利用道教。初唐道士江旻曾说:“隋开皇十二年(592年),晋王分陕维扬,尊崇至教。”^①《续高僧传》卷十一《释吉藏传》也说:开皇末年,隋炀帝晋蕃置四道场,国司供给,释李两部,各尽搜扬。^②此时,他对道士徐则,甚为钦崇。据《隋书》卷七十七《徐则传》载:“徐则,东海郟人也。幼沈静,寡嗜欲。受业于周弘正,善三玄,精于议论”,曾声擅都邑,入缙云山修道。至“陈太建时(569—582年),应召来憩于至真观。期月,又辞入天台山,因绝谷养性,所资唯松水而已”。又谓其“初在缙云山,太极真人徐君降之曰:‘汝年出八十,当为王者师,然后得道也。’晋王广镇扬州,知其名,手书召之曰:‘夫道得众妙,法体自然,包涵二仪,混成万物,人能弘道,道不虚行。先生履德养空,宗玄齐物,深明义味,晓达法门。悦性冲玄,怡神虚白,餐松饵术,栖息烟霞。……钦承素道,久积虚襟,侧席幽人,梦想岩穴。霜风已冷,海气将寒,偃息茂林,道体休余。昔商山四皓,轻举汉庭,淮南八公,来仪藩邸。古今虽异,山谷不殊,市朝之隐,前贤已说,导凡述圣,非先生而谁!’”徐则接到书后,对其门人说:“吾今年八十一,王来召我,徐君之旨,信而有征。”于是遂诣扬州。既至,晋王请授道法,则辞以时日不便,随即“寂然返真”。徐则仙逝

① 江旻:《唐国师昇真先生王法主真人立观碑》,《全唐文》卷923,上海古籍出版社1990年版,第4册,第4264页。

② 参见《续高僧传·释吉藏传》,《大正藏》卷50,第514页。

后,杨广下书说:“卓矣仙才,飘然胜气,千寻万顷,莫测其涯。寡人钦承道风,久餐德素,频遣使乎,远此延屈,冀得虔受上法,式建良缘。至止甫尔,未淹旬日,厌尘羽化,反真灵府。身体柔软,颜色不变,经方所谓尸解地仙者哉!诚复师礼未申,而心许有在,虽忘怛化,犹怆于怀,丧事所资,随须供给。……宜遣使人送还天台定葬。”又“遣画工图其状貌,令柳巧为之赞”。^①《隋书·炀帝纪》称杨广在藩时“阴有夺宗之计”,他在召徐则的书中提到了“商山四皓”,已经露出这种意图。吴筠《商山四皓》诗云:“四皓同无为,丘中卧白云。自汉成帝业,一来翼储君。”^②可见,杨广是借商山四皓辅佐汉高祖太子的故事而以“储君”自比。所以杨广征召徐则不过是其八方延揽人才的举措之一,为了实现其“夺宗”的政治野心,他不惜千方百计拉拢利诱高道。

据《隋书·徐则传》称:当时还有“建安宋玉泉、会稽孔道茂、丹阳王远知等,亦行辟谷,以松水自给,皆为炀帝所重”。^③王远知乃茅山高道,是陶弘景的弟子,传其道法,后又师事臧矜,曾经得到陈宣帝召见。开皇十二年(592年),杨广先后派王子相、柳顾言具礼招迎,承候动止。按《旧唐书·王远知传》记述:“隋炀帝为晋王,镇扬州,使王子相、柳顾言相次召之,远知乃来谒见,斯须而须发变白,晋王惧而遣之,少顷又复其旧。”^④即帝位后,又于大业七年(611年)遣员外郎崔凤举迎请,见于涿郡之临朔宫,亲执弟子之礼,并下令于京师置玉清玄坛以处之。王远知在京城玉清玄坛住了一段时间,并曾经为隋炀帝的政治行踪出谋划策。唐人于敬之记述说:“洎隋氏握图,物色岩穴,旁求俊异,旌贲英翘。王法主(远知)美孕三仙,芳逾七圣。爰降丝渙,追赴东都,先生此辰,从游京洛。……出入两宫,声华四部。……当时奉敕玉清玄坛行道。丰厨享饘,既饌玉而浆金;供帐芳华,亦铺霞而籍锦。”据《新唐书·王远知传》:隋炀帝“幸扬州,远知谓帝不宜远京国,不省”^⑤。但隋末天下即将

① 《隋书·徐则传》,第6册,第1758—1759页;参见《历世真仙体道通鉴》卷29,《册府元龟》卷836,《文苑英华》卷688 杨广《与逸人徐则书》、卷783 柳巧《徐则画赞》。

② 吴筠:《宗玄集·高士咏》,上海古籍出版社1992年版,第34页。

③ 《隋书·徐则传》,第6册,第1760页。

④ 《旧唐书·王远知传》,第5125页。

⑤ 《新唐书·王远知传》,第18册,中华书局标点本1975年版,第5804页。(以下不再注明版本,只注所引《新唐书》的册数和页数)

大乱的政治形势,隋炀帝所作所为丧失人心,他是十分清楚的,因而他并不太买隋炀帝的账。应当指出的是,炀帝优礼王远知,使其得以从南方到北方进行传道活动,这对于道教茅山宗的北传具有特别重要的意义,为茅山宗的扩展势力争取到了支持,而且为唐代茅山宗横贯大江南北、成为道教主流派打下了坚实的基础。

隋炀帝在政府中建置崇玄署,设令、丞等官员,专职管理宗教事务,以便加强对道佛二教的控制。为强调皇权凌驾于教权之上,大业三年(607年)炀帝诏令沙门道士致敬王者,新下律令格式令云:“诸僧道士等,有所启请者,并先须致敬,然后陈理。”令下之后,僧竟不实行。到大业五年(609年),“至西京郊南大张文物,两宗朝见,僧等依旧不拜……其黄巾士女,初闻令拜合一,李众连拜不已。”^①《全隋文》卷五载有炀帝《敕禁僧风抗礼》说:“军国有容,华夷不革。尊主崇上,远存名体。资生运通,理数有仪。三大悬于老宗,两敬立于释府,条格久颁,如何抗礼!”^②与佛教相比,道教显然遵从中国传统礼教,在这一点上更为统治者们(包括隋炀帝)所认可。炀帝杨广还“自晓占候卜相”^③,但却对术士防范很紧。《新唐书》卷二百四《方技传》载:高唐人乙弗弘礼,杨广居藩时曾召见,弘礼贺曰:“大王为万乘主,所戒在德而已。”杨广即位,悉诏诸术家坊处之,使弘礼总摄。海内浸乱,杨广对弘礼说:“而昔言朕既验,然终当奈何?”答复说:“臣观人臣相与陛下类者不长,然圣人相,故臣不能知。”由是敕有司监视,毋得与外语。^④可见杨广对于道术之士也是既利用又像曹操那样“聚而禁之”。

有学者指出:“隋之开国,是处于一个汉代的古老价值均已褪色的时期,

① 《福田论序》,《广弘明集》卷25,另据《佛祖统纪》卷39所载,大业二年(606年)“诏沙门道士致敬王者。沙门明瞻等抗诏不从。帝诘之。对曰:‘陛下若使准制罢道,则不敢不奉,如知大法可崇,则法服之下僧无敬俗之典。’帝默然而止。”又《续高僧传》卷二十五《释明瞻传》说:大业二年(606年),帝还京室,于南郊盛陈军旅。时有滥僧染朝宪者,事以闻上,帝大怒,召诸僧徒。并列御前,峙然抗礼。下敕责曰:“条制久颁,义须致敬。”于时黄老士女,初闻即拜,唯释一门,俨然莫屈。时以瞻为道望,众所推宗,乃答曰:“陛下必欲尊崇佛教,僧等义无设敬,若准制返道,则法服不合敬俗。”……如此者五,黄巾之族连拜不已,唯瞻及僧长揖如故。

② 《续高僧传·释僧风传》,《全上古三代秦汉三国六朝文》第4册,中华书局1958年版,第4044页。

③ 《资治通鉴》卷185,第1231页。

④ 参见《新唐书·方技传》,第18册,第5803页。

许多古老的理想象征都不再赢得同情或影响人们的行为,这时期的佛教与道教的兴起表示着大多数的人民都能有感于这些宗教信仰的价值。隋代的思想意识便是在这个时期形成。我们将可看到它是混合着佛教与道教的精华,与我只能称为‘乡土儒家思想’(endemic Confucianism)的残余价值所形成的。”^①事实也的确如此。在隋代,意识形态领域内儒释道三教鼎足之势已经形成,如何处理好三教之间关系,尤其是协调道释二教的关系,成为统治者必须解决的问题之一。文帝对于防范佛道之争极为重视,容易引发佛道之争的“老子化胡说”得到较为妥善处理,因此文帝时的佛道之争便不太激烈。炀帝时,道佛之间相处也较平静,仅在某些寺观内进行过理论之争。《续高僧传》卷三《释慧净传》载:大业(605—618年)初,“始平令杨宏集诸道俗于智藏寺,欲令道士先开道经。于时法侣虽殷,无敢抗者。净闻而谓曰:‘明府盛结四部,铨衡两教,窃有未喻,请咨所疑。何者?宾主之礼,自有常伦,其犹冠履不可颠倒,岂于佛寺而令道士先为主乎?明府教义有序,请不坠绩。’令曰:‘有旨哉,几误诸后!’即令僧居先坐,得无辱矣。有道士于永通,颇挟时誉,令怀所重,次立义曰:‘有物混成,先天地生,吾不知其名,字之曰道’。令即命言申论。……净因问通曰:‘有物混成,为体一故混,为体异故混?若体一故混,正混之时已自成一,则一非道生;若体异故混,未混之时已自成二,则二非一起。先生道冠余列,请为稽疑。’于是通遂茫然,忸怩无对”^②。在释氏笔下,道教总是于理论争辩中败下阵来,此种丑化论敌的笔法是完全可以理解的。而对隋炀帝来说,他继续实行隋文帝时佛道并重的政策,其处理佛道关系还是比较成功的。

大业(605—618年)中,是史家所谓“天下承平日久”^③的时期,隋炀帝任用道士也达到了高潮。所以《隋书·经籍志》说:“大业中,道士以术进者甚众。”^④据现存史料看,除上述王远知外,炀帝杨广还曾引用这样一些道士:

薛颐,滑州人,大业中为道士,解天文律历,尤晓杂占。炀帝杨广引入内道

① 《中国思想与制度论集·隋代思想意识的形成》,台湾联经出版事业公司1977年版,第80页。

② 《续高僧传·释慧净传》,《大正藏》卷50,第442页。

③ 《隋书·炀帝纪》,第1册,第94页。

④ 《隋书·经籍志》,第4册,第1094页。

场,令其章醮。^①

马贲,河东汾阴人,少好玄言,去俗为道士,解天文律历,隋炀帝时,引入玉清观,每加恩礼,召令章醮。^②

隋大业八年(612年),诏请蔡天师法涛、李天师法超住衡岳观焚修,兴行教法。衡州府库田畴什物,并赐观资用。^③

隋炀帝召见道士胡隐遥,恩礼隆异。^④

以上仅系姓名可考者,实际上杨广当时所利用的道徒方士并不止此。刘义庆《大业杂记》即指出:“北府道术坊,并是阴阳禁咒有道术人居之,向有百余家。”《隋书》卷七《礼仪志》二亦载:“大业中,炀帝因幸晋阳,遂祭恒岳。其礼颇采高祖拜岱宗仪,增置二坛,命道士女官数十人,于壇中设醮。”^⑤杨广还在他的宫内建有供经像的“玄靖殿”,设有惠日、法云二道场,通真、玉真二玄坛,又造有仿照仙山琼阁的“西苑”,设置了所谓“神仙境”,这些都必然要利用道徒方士为之效力,其所用的道徒方士之多,亦可想而知。

从上引材料看,隋炀帝起用道士很重要的一个目的,就是让道士为其作斋醮。道教斋醮是其祭祷神灵的一种仪式,其中有“金篆斋”,该斋功能据《云笈七籤》卷三七说:金篆斋救度国王。《玄门大论》讲:金篆斋上消天灾,保镇帝王。《道门经法相承次序》也指出:金篆,上元,主天。天为乾,金主之,故销天灾。因此这一道教仪式的目的是要消除天灾,以保护救度帝王。炀帝让道士为其作什么样的斋醮呢?十分显然,那一定就是金篆斋,他是希冀借助这个仪式为其祈求福佑,为他的权力保驾护航。当然,对于道教的斋醮仪式,他也是只准自己放火,而不许他人点灯的。《隋书·郑译传》载:“译自以被疏,阴呼道士章醮以祈福助,其婢奏译厌蛊左道。”别人只要搞这类活动,就会被他杨广目为非法,斥责为旁门左道,故只能隐秘地进行,一旦东窗事发,则有生命危险。《隋书·卫王集传》载:隋炀帝时,诸侯王恩礼渐薄,猜防日甚。集忧惧不知所为,乃呼术者俞普明,章醮以祈福助。有人告集咒诅,炀帝下公卿议其事,

① 《旧唐书·方伎·薛颐传》,第16册,第5089页。

② 《册府元龟》卷822,中华书局影印本1960年版,第9768页。

③ 《南岳小录》,《道藏》第6册,第862页。

④ 赵道一:《历世真仙体道通鉴》卷29,《道藏》第5册,第270页。

⑤ 《隋书·礼仪志》,第1册,第140页。

杨素等曰：“集密怀左道，厌蛊君亲，公然咒诅。”此术者所为章醮，当亦与道教有关。卫王集本为“祈福助”，孰料被人诬告陷害为“密怀左道，厌蛊君亲，公然咒诅”，此罪名实在不小。因此，和其对道教图讖的严密把持一样，隋炀帝是绝对不允许别人染指道教斋醮科仪的。可惜，这只不过是他的相情愿而已。

杨广穷奢极欲，荒淫无道，他利用僧尼道士为其腐朽生活服务。据《资治通鉴》卷一八一记载：“其在两都及巡游，常以僧、尼、道士、女官自随，谓之四道场。……帝每日于苑中林亭间盛陈酒馔，敕燕王倓与钜、鼐及高祖嫔御为一席，僧、尼、道士、女官为一席，帝与诸宠姬为一席，略相连接，罢朝即从之宴饮，更相劝侑，酒酣肴乱，靡所不至，以是为常。”^①他巡游下江都，庞大的船队中有楼船一百二十艘，四品官人及四道场、玄坛的僧尼道士给坐。^②对这些僧尼道士均给予四品官的待遇。杨广又每“以天下承平日久，士马全盛，慨然慕秦皇、汉武之事”^③。幻想长生不死，迷信金丹方药。《资治通鉴》卷一八一记载：“初，嵩高道士潘诞自言三百岁，为帝合炼金丹。帝为之作嵩阳观，华屋数百间，以童男童女各一百二十人充给使，位视三品；常役数千人，所费巨万。云金丹应用石胆、石髓，发石工凿嵩高大石深百尺者数十处。凡六年，丹不成。帝诘之，诞对以‘无石胆、石髓，若得童男女胆髓各三斛六斗，可以代之’。帝怒，锁诣涿郡，斩之。且死，语人曰：‘此乃天子无福，值我兵解时至，我应生梵摩天’云。”^④这大约是大业七年（611年）的事。为了追求长生，不惜耗费巨万，役使童男童女，可谓荒谬之至，所幸尚未昏庸到乱杀无辜。《隋书·经籍志》记述说：炀帝起用的道士中，“其术业优者，行诸符禁，往往神验。而金丹玉液长生之事，历代糜费，不可胜纪，竟无效焉”。比较起来，在服食金丹的皇帝中，隋炀帝尚不属最为糊涂、最为荒唐的。

隋炀帝杨广虽以信仰佛教为主，但对道教神仙长生思想，他也相当向往。《隋炀帝海山记上》记载隋炀帝曾经“凿北海，周环四十里。中有三山，效蓬

① 《资治通鉴》卷181，第1203页。

② 参见《大业拾遗记》，《笔记小说大观》五编，台湾新兴书局1980年版，第1461—1464页。

③ 《隋书·炀帝纪》，第1册，第94页。

④ 《资治通鉴》卷181，第1205页。炀帝服丹药事还可参见《笔记小说大观》五编《炀帝迷楼记》，台湾新兴书局1980年版，第1531页。

莱、方丈、瀛洲，上皆台榭回廊。水深数丈，开沟通五湖四海。沟尽通行龙凤舸。帝常泛东湖。帝因制《湖上曲望江南》八阙”。其中涉及神仙思想的有：“湖上月，偏照列仙家”；“湖上花，天水浸灵葩。浸蓓水边匀玉粉，浓苑天外剪明霞。只在列仙家”；“春殿晓，仙艳奉杯盘”；“泛泛轻舟兰棹稳，沉沉寒影上仙宫”。^① 大业八年（612年），杨广征辽东，舍临海顿，见大鸟异之，诏虞绰为铭，绰描写道：“山川明秀，实仙都也”；“斯固类仙人之骐驎，冠羽族之宗长，西王青鸟，东海赤雁，岂可同年而语哉！”“怀真味道，加此感通”。^② 炀帝对此表示十分欣赏。从炀帝在宫内布置的“神仙境”来看，其宫廷园林建筑的设计风格深受道教神仙思想影响。据《迷楼记》说：项升所构宫室，人误入者终日不能出。炀帝幸之大喜，顾左右说，使真仙游其中，亦当自迷也，可目之曰迷楼。脱口而出“真仙”，道教神仙观念已深深扎根于炀帝脑中。

杨广也曾造观和度道士。据《历代崇道记》称：“炀帝迁都洛阳，复于城内及畿甸造观二十四所，度道士一千一百人。”^③ 又据《长安志》卷七统计：长安在“大业初，有寺一百二十，谓之道场，有道观十，谓之玄坛”。与佛教寺庙相比较而言，道观还是只占很小的比例。杨广改佛寺为道场，改道观为玄坛，各置监、丞。^④ 按《佛祖统纪》卷三九载：大业九年（613年），诏改天下寺曰道场。则道观改称玄坛也可能是与此同时。

和杨坚的“素无术学”不同，炀帝杨广好读书著述。《隋炀帝海山记上》称炀帝“好观书，古今书传，至于药方天文地理伎艺术数，无不通晓”^⑤。大业元年（605年），炀帝曾下《勤学诏》说：“君民建国，教学为先。移风易俗，必自兹始。”^⑥ 自开皇十年（590年）其为扬州总管时，就置王府学士至百人，常令修撰，成为皇帝后更大规模召集文人学士，修撰不停。《资治通鉴》卷一八二载：隋炀帝“好读书著述，自为扬州总管，置王府学士至百人，常令修撰，以至为

① 《唐宋传奇集》，《鲁迅全集》第4卷，第423—424页。

② 《隋书·文学·虞绰传》，第6册，第1769页。

③ 杜光庭：《历代崇道记》，《道藏》第11册，第1—2页。

④ 参见《隋书·百官志》，第3册，第802页。又见《唐六典》卷16，三秦出版社1991年版，第337页。

⑤ 《唐宋传奇集》，《鲁迅全集》第4卷，第421页。

⑥ 《全隋文·勤学诏》，第4册，中华书局1958年版，第4037页。

帝,前后近二十载,修撰未尝暂停;自经术、文章、兵、农、地理、医、卜、释、道乃至菹博、鹰狗,皆为新书,无不精洽,共成三十一部,万七千余卷”^①。可见,隋炀帝亲自主持撰写的新书与整理论次的旧书中都有道教经籍在内。《隋书·经籍志》在论及隋炀帝搜集整理抄写书籍时亦说:“炀帝即位,秘阁之书,限写五十副本,分为三品:上品红琉璃轴,中品绀琉璃轴,下品漆轴。于东都观文殿东西厢构屋以贮之,东屋藏甲乙,西屋藏丙丁。……又于内道场集道、佛经,别撰目录。”^②说明隋炀帝不仅专门组织人力于宫廷内道场收集整理道经,并且还撰写了目录,这与北周武帝的做法有些相似。由于这时南北已经统一,就使他更有条件集中南北不同流派的道经,获得更多的成果。按照《通志》卷六十七所云:《隋朝道书总目》4卷,其中收录道教经戒301部,908卷;服饵46部,167卷;房中13部,38卷;符篆17部,103卷。总计377部,1216卷。这个统计数字,与《隋书·经籍志》所言完全一致。^③这个《总目》很可能即隋炀帝令人于内道场所集道经的目录,其卷数比北周建德(572—577年)中王延所校定者为少,也许在南北朝末年,道书曾遭受过损失。正因为如此,炀帝组织收集整理道书的工作就显得更为可贵。《旧唐书·经籍志》评论说:“隋氏建邦,环区一统,炀皇好学,喜聚逸书,而隋世简编,最为博洽”。^④这个评论移用于隋炀帝所主持进行的对道经的收集也不为过分。不幸的是,隋祚过短,典籍在“大业之季,丧失者多”^⑤,道经的遭遇也不会例外。现存敦煌遗经中有炀帝大业八年(612年)八月十四日王侔所写《老子变化经》,经玄都玄坛道士复校,属当时官本。说明炀帝时还进行了抄定官本道经的工作。^⑥归纳起来,炀帝对道书建设做了三件事:一是集学人作新书,二是抄定官本道经,三是修撰道书目录。这几件事可以说是对道教文化建设所做的贡献。隋炀帝时,道士讲经“以《老子》为本,次讲《庄子》及《灵宝》、《升玄》之属。其余众经,或言传

① 《资治通鉴》卷182,第1213页。

② 《隋书·经籍志》,第4册,第908页。

③ 参见上书,第1091页。

④ 《旧唐书·经籍志》,第6册,第1961—1962页。

⑤ 同上书,第1962页。

⑥ 参见姜亮夫:《莫高窟年表》,上海古籍出版社1985年版,第194页。

之神人,篇卷非一”^①。这种除了以《老子》为本之外,又把《庄子》明确地奉为道教的主要经典,也是隋炀帝时的道教首开其端,并对唐以后的道教产生了重大影响。

隋炀帝杨广,“尝言及文帝受命之符,因问鬼神之事,敕善心与崔祖浚撰《灵异记》十卷”^②。这不过是为了证明杨家天下乃符命所在,上天保佑,不容篡夺。杨广十分迷信鬼神术数,对于图讖之类,与其父杨坚一样,亦采取既利用又禁止的方针,且其对图纬之学的禁毁比其父有过之而无不及。隋文帝受禅,对图讖禁之愈切。“炀帝即位,乃发使四出,搜天下书籍与讖纬相涉者,皆焚之,为吏所糾者致死。自是无复其学,秘府之内,亦多散亡。”^③书籍虽然可以烧毁,但是以口头相传播的谣讖他却是无法禁止的。由于杨广的失道,致使社会矛盾激化,各种符讖蜂起,而东晋以来流传于世的李弘之讖仍颇有市场。隋炀帝大业十年(614年)二月,“扶风人唐弼举兵反,众十万,推李弘为天子,自称唐王”^④。此李弘恐乃化名,或以其名应讖虚推为“天子”,便于号召天下。在中古历史舞台上演出的诸多道教图讖中有一个最引人注目,即“老君当治,李弘应出”。正如北魏著名道士寇谦之所说:“但言老君当治,李弘应出,天下纵横,返逆者众,称名李弘,岁岁有之”。^⑤李弘乃人为制作的老君化名转世以治天下的具体形象。汤用彤先生《康复札记》举了《晋书》中关于李弘的记载五条,指出:“从公元322年到公元416年前数年,前后不到百年,东起山东,西至四川、陕西,南到安徽等地,均有人以李弘名义领导农民起义。”^⑥唐长孺先生又检史籍得五条,说:“以李弘名义起义的共有十例,时间下及于隋末,地域更南及今河南、湖北,西北及于今甘肃成县。”^⑦据此,这条道教图讖影响的广泛性、持久性,都非其他图讖所可比。

但隋末更流行的是李弘之讖的变种,即“李氏当为天子”、“老子将度世”

① 《隋书·经籍志》,第4册,第1094页。

② 《北史·许善心传》,第9册,中华书局标点本1974年版,第2803页。

③ 《隋书·经籍志》,第4册,第941页。

④ 《隋书·炀帝纪》,第1册,第87页。

⑤ 《老君音诵诫经》,《道藏》第18册,第211页。

⑥ 《汤用彤学术论文集》,中华书局1983年版,第310页。

⑦ 唐长孺:《魏晋南北朝史论拾遗·史籍与道经中所见的李弘》,中华书局1983年版,第210页。

等不确指的符谶以及通俗化的谣谶。由于隋末天下汹汹,出现改朝换代迹象,政治预言家便粉墨登场,“李姓当王”之谶随之不断涌现。这些谶语搞得隋炀帝疑神疑鬼,只恨不能够“尽诛海内凡姓李者”。《资治通鉴》卷一八二载:“初,高祖梦洪水没都城,意恶之,故迁都大兴。申明公李穆薨,孙筠袭爵。叔父浑忿其吝啬,使兄子善衡贼杀之,而证其从父弟瞿昙,使之偿死。浑谓其妻兄左卫率宇文述曰:‘若得绍封,当岁奉国赋之半。’述为之言于太子,奏高祖,以浑为穆嗣。二岁之后,不复以国赋予述,述大恨之。(炀)帝即位,浑累官至右骁卫大将军,改封郕公,帝以其门族强盛,忌之。会有方士安伽陀言‘李氏当为天子’,劝帝尽诛海内凡李姓者。浑从子将作监敏,小名洪儿,帝疑其名应谶,常面告之,冀其引决。敏大惧,数与浑及善衡屏人私语;述潜之于帝,仍遣虎贲郎将河东裴仁基表告浑反。帝收浑等家,遣尚书左丞元文都、御史大夫裴蕴杂治之,按问数日,不得反状,以实奏闻。帝更遣述穷治之,述诱教敏妻宇文氏为表,诬告浑谋因度辽,与其家子弟为将领者共袭取御营,立敏为天子。述持入,奏之,帝泣曰:‘吾宗社几倾,赖公获全耳’。三月,丁酉,杀浑、敏、善衡及宗族三十二人,自三从以上皆徙边徼。”^①隋炀帝怀疑李金才从子李敏名应谶语,杀李金才一族三十二人。可见杨广对于“李氏当为天子”的谶语既恨又怕,因之引起对无辜者的滥杀。但随着社会矛盾的激化,连滥杀也失效了,举义群雄中之李姓者,纷纷以自己“名应图谶”欲称王。李轨与曹珍等人“谋共举兵,皆相让,莫肯为主。曹珍曰:‘常闻图谶云李氏当王。今轨在谋中,岂非天命也。’遂拜贺之,推以为主”^②。

隋末社会上如此之多的关于李氏当兴的谶语及歌谣来自哪里呢?答曰:出于道教,出自道士们的杰作。那么道士们何以要如此竭尽全力制作图谶呢?佛教深深知道:“不依国主,则法事难立”;“吾教盛衰,常与帝道相望”。道教同样坚信这些道理。试看许多道教谶语谶谣都附加着使“吾教大兴”的条件,即可明白这是道教和未来国主的政治交易。为了达到“法事立”、“吾教盛”之目的,道士纷纷寻找新的国主,制谶作符,改换门庭。不仅如此,道士还侧身隋末群豪逐鹿中原的问鼎之争,为自己认定的新主人效力。据《隋书·王充

① 《隋书·李穆传》,第4册,第1120页;《旧唐书·五行志》,第4册,第1375页。

② 《旧唐书·李轨传》,第7册,第2249页。

传》、《旧唐书·李密传》和《资治通鉴》等史籍记载,王世充、李密的军中都有道士参与其政治军事斗争,有的作谶,有的作战略上的谋划,有的干脆脱下道袍换上官服,有的则身在山林心存魏阙,目的都是要新桃换旧符,求取道教的生存与发展。^① 道教积极议政参政,隋末各大政治集团,也都尽力争取道教力量,特别是利用道教善于制谶作符的特色为本集团作政治宣传,扩大自己的政治影响。各政治集团用封官、许诺弘教等方式,利诱拉拢上层道士为自己服务。相比之下,隋炀帝杨广在政治上对道教的利用则显得力不从心,可以说彻底失败了,多数有识的道士皆弃他而去,站到其对立面,制造推翻其政权的舆论。这不禁让我们想起伟人的一句话,凡是要推翻一个政权,总是要先制造舆论。道教制造的舆论成为隋杨政权倒台的先声。

研究隋炀帝与道教,可以从一个独特的角度审视历史人物隋炀帝身上所隐含的鲜为人知的信息,为更全面、更准确地评价隋炀帝提供一个新的视野,由此亦能对隋代的历史有一个更充分的认识。

四、唐高祖与道教

道教初创,充分吸取和运用了东汉的谶纬之学,将其演化为道教图谶,其功能之一就是作宗教式的政治预言,预告王朝更替、人物兴衰和符命所在。^② 六朝政权更迭频率高,政治不稳态加剧,更使道教符谶成为政治舞台上的活跃角色。在中古历史舞台上演出的诸多道教图谶中有一个最引人注目,即东晋以来流传于世的“老君当治,李弘应出”。但隋末更流行的是李弘之谶的变种,即“李氏当为天子”、“老子将度世”等一类不确指的符谶以及通俗化的谣谶。唐高祖李渊对此大加利用。

唐高祖李渊称帝前本为“炀帝友人,炀帝以图谶多言姓李将王,每排斥之”^③。李渊“自以姓名著于图策,太原王者所在,虑被猜忌,因而祸及”,对其

① 参见《旧唐书·王世充传》;《资治通鉴》卷187;《资治通鉴》卷184;《全唐文》卷131李密《招道士徐鸿客书》。

② 参见安居香山:《道教的形成和谶纬思想》,《世界宗教研究》1987年第3期。

③ 《唐语林校证》,中华书局1987年版,第403页。

子李世民说：“隋历将尽，吾家继膺符命，不早起兵者，顾尔兄弟未集耳。”^①许世绪对李渊说：“公姓名已著谣箴”^②。唐俭也说：“公日角龙廷，姓协图谶，系天下望久矣。”^③又有李密逼东都作书自称：“姓符图纬，名协歌谣，六合所以归心，三灵所以改卜。”^④后来李密意欲谋叛唐，亦以为“谶文之应，彼我所共。今不杀我，听使东行，足明王者不死”。^⑤李密所谓“名协歌谣”，指当时流行的“桃李子歌”。《通鉴》卷一八三记载：会有李玄英者，自东都逃来，经历诸贼，求访李密，声称“斯人当代隋家。”人问其故，李玄英言：“比来民间谣歌有《桃李章》曰：‘桃李子，皇后绕扬州，宛转花园里。勿浪语，谁道许！’‘桃李子’，谓逃亡者李氏之子也；皇与后，皆君也；‘宛转花园里’，谓天子在扬州无还日，将转于沟壑也；‘莫浪语，谁道许’者，密也。”既与密遇，遂委身事之。《旧唐书》卷三七《五行志》记载：“隋末有谣云：‘桃李子，洪水绕杨山。’炀帝疑李氏有受命之符，故诛李金才。后李密据洛口仓以应其谶。”此“桃李谣”，唐高祖也曾经加以利用。温大雅记述云：“又有《桃李子歌》曰：‘桃李子，莫浪语，黄鹄绕山飞，宛转花园里。’案：李为国姓，桃当作陶，若言陶唐也；配李而言，故云桃花园，宛转属旌幡。汾晋老幼，讴歌在耳。忽睹灵验，不胜欢跃。帝每顾旗幡，笑而言曰：‘花园可耳，不知黄鹄如何。吾当一举千里，以符冥谶。’自尔以后，义兵日有千余集焉。二旬之间，众得数万。”^⑥与李玄英引述的《桃李子歌》略有不同，各人的解释更是全不相同，当经过各自的改造，以符合自身口味的需要，但都起到了号召人心的效应。又有真卿公李仲文者娶陶氏女以应桃李之谣，唐高祖命裴寂等杂鞠之，后伏诛。^⑦《桃李子歌》应当就是“李氏应王”之谶的民谣化，以便于在民众中传播，使“真命天子”有口皆碑。

如上所述，道教在东晋南北朝时期制作了大量有关李弘的图谶。到隋末，改朝换代的征兆再现，精通政治学、好为政治预言的道士们，又纷纷依据新的

① 温大雅：《大唐创业起居注》卷1，上海古籍出版社1983年版，第4页。（以下简称《起居注》，只注卷、页数）

② 《新唐书·许世绪传》，第12册，第3741页。

③ 《新唐书·唐俭传》，第12册，第3759页。

④ 《旧唐书·李密传》，第7册，第2216页。

⑤ 《资治通鉴》卷186，第1244页。

⑥ 温大雅：《起居注》卷1，第11页。

⑦ 参见《资治通鉴》卷188，第1259页。

形势搞新的创作。这些作品形式诡秘,内容是对未来政治发展趋势的分析预测,乃李弘图谶的进一步发展。楼观道士岐晖的预测代表了一部分道教中人的意见。大业七年(611年),隋炀帝亲驾征辽,岐晖对门下弟子说:“天道将改,吾犹及见之,不过数岁矣”。有弟子问:“不知来者若何?”岐答:“当有老君子孙治世,此后吾教大兴,但恐微躯不能久保耳!”后数年,隋果乱。^①这一分析建立于现实政治基础之上,且表达了道教的政治愿望:老君子孙治世,弘扬道教。此时道教的预告还不太具体,然而随着政治格局的明朗化,道士们的预言明确有所指。茅山道士王远知向李渊密告符命:“高祖之龙潜也,远知尝密传符命。”^②“大业十三年(617年)丁丑,老君降于终南山,语山人李淳风以唐公受命之符”。^③淳风父李播,“隋高唐尉,以秩卑不得志,弃官而为道士,颇有文学,自号黄冠子”^④。故“山人李淳风”,实出自道教家庭,所谓老君语以唐高祖受命之符,恐乃李淳风自编自演的一出神话剧。这时岐晖也测定了谁是真命之主。“唐高祖皇帝初起义兵于晋阳,帝女平阳公主紫绍妻也,亦起兵应帝,屯于宜寿宫。晖逆知真主将出,尽以观中资粮给其军。及帝至浦津关,晖喜曰:‘此真君来也,必平定四方矣!’乃改名为平定以应之。”^⑤此与他前次模糊的预测相隔约六年。

按范祖禹《唐鉴》说:武德“三年(620年)五月,晋州人吉善行自言于羊角山见白衣老父,谓善行曰:‘为我语唐天子,吾为老君,吾,而祖也’。诏于其地立庙。”^⑥此事按道籍记载为:“武德二年(619年)己卯,老君降于羊角山,语吉善行令奏闻云:‘我,帝祖也,今唐得圣治,社稷延长。’五年(622年)壬午,老君再降于庙所,告以破贼之期。”^⑦道教进一步神话说:绛州民吉善行在羊角山遇老人骑白马来,须发皓白。老人对善行说,与我语唐天子李某,今得圣治,社稷延长,宜于长安城东置安化宫而设道像,则天下太平。言訖腾空而去。善行

① 《混元圣纪》卷8,《道藏》第17册,第854页。

② 《旧唐书·王远知传》,第16册,第5125页。又见《混元圣纪》卷8,《云笈七籤》卷5。

③ 《混元圣纪》卷1,《道藏》第17册,第791—792页。

④ 《旧唐书·李淳风传》,第8册,第2717页。

⑤ 《混元圣纪》卷8,《道藏》第17册,第854页。

⑥ 《唐鉴》卷1,上海古籍出版社1984年版,第13页。

⑦ 《混元圣纪》卷1,《道藏》第17册,第792页。

经秦王李世民引见,上奏,高祖大悦,授善行朝散大夫,敕通事舍人柳宪于羊角山置兴唐观,其地改为神仙县,封羊角山为龙角。后善行至庙所又见老人,请教姓名,曰:“我是无上神仙,姓李字伯阳号曰老君,即帝祖也。亳州谷阳县有枯桧再生,可以为验。今年平贼后天下太平,享国延永。”说完忽然不见了。^①吉善行大约是个道民,有可能这是一出他和某老道演的双簧。在他是图点赏赐和封官(果然如愿),在老道则是要借此发扬道教,而对于唐高祖来说,则以此作为其“天命”所在的又一例证。看似美妙的神话后面却深藏着各种现实的需要。

唐高祖即位之前,裴寂等劝进,高祖“亦未之许”。于是裴寂等又依东汉光武长安同舍人强华奉赤伏符故事,奏称:“神人太原慧化尼,蜀郡卫元嵩等歌谣、诗讖。慧化尼歌词曰:‘东海十八子,八井唤三军。手持双白雀,头上戴紫云。’又曰:‘丁丑语甲子,深藏入堂里。何意坐堂里,中央有天子。’又曰:‘西北天火照龙山昭,童子赤光连北斗,童子木上悬白幡,胡兵纷纷满前后。拍手唱堂堂,驱羊向南走。’又曰:‘胡兵未济汉不整,治中都护有八井。’又曰:‘兴伍伍,仁义行,武得九九得声名。童子木底百丈水,东家井里五色星。我语不可信,问取卫先生。’蜀郡卫元嵩,周天和五年(570年)闰十月,作诗:‘戊亥君臣乱^②,子丑破城隍,寅卯如欲定,龙蛇伏四方。十八成男子,洪水主刀傍,市朝义归政,人宁俱不荒。人言有恒性,也复道非常。为君好思量,何口口禹汤。桃源花口口,李树起堂堂,只看寅卯岁,深水没黄杨。’未萌之前,谣讖遍于天下,今睹其事,人人皆知之。陛下虽不以介怀,天下信为灵效。”^③卫元嵩为北周著名道士,本乃僧人,后助周武帝排佛,好作预言之事,曾论将来朝代兴废、天命得主而有“征验”。慧化尼疑其也是先僧后道者,观其歌里有“治中”,似乎就是道教的“治”,至少可认为她是一个深受道教影响的女尼。这一类歌谣、诗讖正和《桃李子歌》相差无几,运用隐喻暗示、拆字和谐音的手法,

① 参见杜光庭:《历代崇道记》,《道藏》第11册,第2页。又张冲虚:《上枯桧再生表》(上海古籍出版社1990年版,第4册,第4289页);《唐会要》卷50“尊崇道教”条(上海古籍出版社1991年版,第1013页)。

② 《后汉书·郎凯传》:“神在戊亥”,“天门,戊亥之间”。道教认为:戊亥为天门,蛇对于枢,知变即成龙。

③ 温大雅:《起居注》卷3,第56—57页。按:“西北天火照龙山昭”之“昭”当为衍字。

宣告李渊当“受图享国”。以“堂”谐“唐”，暗指唐朝之将兴，用“驱羊”影射赶走杨姓皇帝。李渊的名字则被拆做“童子木底百丈水”，至于“白雀”、“白幡”则象征李唐的“色尚白”。最值得注意的是“武得九九得声名”中“武得”二字，“得”者“德”也，似乎新王朝改元“武德”的年号早已由谶谣预定。“戊亥”、“子丑”、“寅卯”隐指这些年份将发生重大的政治变故，在一场大动乱之后将是桃花、李树即陶唐和李渊的天下。这首诗谶是否完全照引卫元嵩原作还得打问号，有可能劝进者做过某些改动，使其完全适合建立李唐政权的需要，证明李渊的龙袍加身乃“天启皇唐”。试看寅卯等干支不全与隋唐之际历史相吻合，即是造伪者有意保留的原作部分，而把原作模糊的“李氏当王”改为明确的李渊当王，这样真真假假反令人不易怀疑谶文的真实性。故劝进者很有可能在直指李渊为天子这一点上做了手脚，至于武德年号暗伏在谣谶里，作伪似乎越发昭然，或者唐高祖武德年号即源自谣谶，也并非无此可能性。作伪者大概是李渊集团中出身道士的人，这是他们的本行。这类谣谶本已“遍于天下”，但口头传播，未免各说不一，现在按现实政治需要改定成文字后，再流布出去，更使“人人皆知”，“信为灵效”。这就是唐高祖从道教符谶处窃取的丰厚政治收益。不仅是李渊集团，隋末诸多豪雄都在不同程度上利用了道士制谶和已然流传的道教图谶，此不赘述。

《仙苑编珠》卷中引《楼观传》云：“岐法师名晖，字平定，唐高祖初取天下，法师与道士八十人有济国之功。”^①《混元圣纪》卷八亦云：唐高祖初起义兵，岐平定“仍发道士八十余人向关应接”^②。显而易见，道士参加了李渊集团的军事斗争。道士张宾曾为隋文帝改正朔、造新历，无独有偶，当又一个改正朔之机降临时，武德元年（618年）“白马道士傅仁均造《戊寅历》成，（胡注：唐受禅建国，岁在戊寅，故以名历。）奏上，行之”^③。傅仁均后来官做到太史令，《戊寅历》一直到唐太宗贞观十四年（640年）才废除。道教在东汉即深受今文经学影响，对三正、三历建除一套颇为精通，在隋、唐初年都造新历以证明旧王朝气数已尽，新纪元来临，以此作为奉献给新的护法者的见面礼。

① 王松年：《仙苑编珠》（中），《道藏》第11册，第36页。

② 谢守灏：《混元圣纪》卷8，《道藏》第17册，第854页。

③ 《资治通鉴》卷186，第1240页。

道教积极议政参政,隋末各大政治集团也都尽力争取道教力量,特别是利用道教善于制讖作符的特色为本集团作政治宣传,扩大政治影响。各政治集团用封官、许诺弘教等方式拉拢上层道士为自己服务。这之中,李渊集团可说是做得最高明的。李渊揭旗之初,“突厥柱国康鞘利等并马而至,舍之于城东兴国玄坛。鞘利见老君尊容,皆拜。道士贾昂见而谓同郡温彦将曰:‘突厥来诣唐公,而先谒老君,可谓不失尊卑之次,非天所遣,此辈宁知礼乎?’”^①隋炀帝时道观改称玄坛,兴国玄坛即兴国观。唐起兵用突厥,与突厥的外交合纵活动安排在道观可以掩人耳目,避免暴露唐的战略意图。且突厥酋领拜老君像,说明老君的先祖形象在唐高祖创业过程中正逐步树立起来,连突厥人都知道了这点,观道士贾昂所云“不失尊卑之次”、“知礼”,益可明白由于讖言的作用,老君已被附会为唐室宗祖。有唐一代,尊道教太上老君为皇室之祖的始作俑者,李渊也!

李渊又树起大旗,招兵买马。“其来诣军者,帝并节级授朝散大夫以上官。至于逸民道士,亦请效力。教曰:‘义旗拨乱,庶品来苏,类聚群分,无思不至,乃有出自青溪,远辞丹灶,就人间而齐物,从戎马以同尘。咸愿解巾,负兹羁縻。虽欲勿用,重违其请。逸民道士等,诚有可嘉,并依前授。’”^②当李渊兵至龙门县时,“宴见鞘利,并与县内道俗等叙旧极欢”^③。足见其与道教有“旧”,故道士远辞丹灶来“效力”。温大雅认为:“帝弘达至理,不语神怪,逮乎佛道,亦以致疑,未之深信。”^④如果这不是出于儒生之见为高祖讳,那么,李渊对道教的利用就非完全出于信仰而是有清醒的政治意图。

在利用道教符讖上,唐高祖比李密技高一筹。李渊善于运用道家权术,示之以柔弱,在条件不成熟时表面上小心避开图讖,而李密则刚愎自用,过早运用符讖,结果树大招风。据《起居注》卷二载:“隋主以李氏当王,又有桃李之歌,谓密应于符讖,故不敢西顾,尤加惮之。”由于密之张扬,隋炀帝认为符讖应在李密身上,故把注意力集中于密,而不及西顾李渊,这就使李渊保存了实力,得以从容布阵,剪除群雄。李密谋杀翟让而并其众,有自矜之志,作书与唐

① 温大雅:《起居注》卷1,第13页。

② 温大雅:《起居注》卷2,第29页。此《教》收入《全唐文》卷1。

③ 同上书,第30页。

④ 同上书,第23页。

高祖，“以天下为己任，屡有大言”。高祖对亲信说：“密夸诞不达天命，适所以为吾拒东都之兵，守成皋之厄，更觅韩、彭，莫如用密。宜卑辞推奖，以骄其志，使其不虞于我。”于是报书于密，诡称：“天生蒸民，必有司牧，当今为牧，非子而谁？老夫年逾知命，顾不及此。欣戴大弟，攀鳞附翼。惟冀早膺图录，以宁兆庶。宗盟之长，属籍见容。复封于唐，斯足容矣。”^①把李氏当王之讖推给密，以骄其志，自称只图“复封于唐”。果不其然，李密得书甚悦，遂全力注意东都，成为李渊战略布局上的一个棋子。李渊在运用道教图讖上的老谋深算，于此可见一斑。

与图讖密切相关的是符瑞，这也是“当王”的证据。隋末各路雄豪对此都有所运用。如李轨信胡巫，筑台候玉女^②；窦建德以大鸟五集于乐寿为己瑞，改元五凤^③；王世充使人献印及剑，又言河水清，欲以耀众，为己符瑞云。^④李渊集团亦乐此不疲，且运用最多。

“大业（605—618年）初，帝（李渊）为楼烦郡守，时有望气者云：‘西北乾门有天子气连太原，甚盛。’故隋主于楼烦置宫，以其地当东都西北，因过太原，取龙山风俗道，行幸以厌之云。后又拜代王为郡守以厌之。”^⑤这大概是有意识的认同，使李唐当王又多一条神学根据。

李渊将与宋老生决战，有白衣野老，自云霍太山遣来，使谒唐公。李渊戏谓之曰：“神本不测，卿何得见？卿非神类，岂共神言？”野老对答：“某事山祠，山中闻语：‘遣语大唐皇帝云：若往霍邑，宜东南傍山取路，八月初雨止，我当为帝破之，可为吾立祠广也。’”李渊曰：“山神示吾此路，可谓指踪。雨霁有征，吾从神也。然此神不欺赵襄子，亦应无负于孤。”顾左右笑以为乐，持怀疑之心。到了八月己卯，雨止，“帝指霍太山而言曰：‘此神之言，信而有征。封内名山，礼许诸侯有事。’乃命所部乡人设祠致祭焉。”于是进兵击斩宋老生，平霍邑。^⑥

① 温大雅：《起居注》卷2，第25页。

② 《资治通鉴》卷186，第1245页。

③ 同上书，第1242页。

④ 《资治通鉴》卷187，第1246页。

⑤ 温大雅：《起居注》卷1，第5页。

⑥ 温大雅：《起居注》卷2，第23、27页。参见《混元圣纪》卷8。

还有一符瑞,也是李唐大加宣扬的:“辛丑,太原获青石,龟形,文有丹书四字,曰‘李治万世’,齐王遣使献之。翠石丹文,天然映彻,上方下锐,宛若龟形,神工器物,见者咸惊奇异。帝初弗之信也,乃令水渍磨以验之,所司浸而经宿,久磨其字,愈更鲜明。于是内外毕贺。帝曰:‘上天明命,赐以万吉。恭承休祉,须安万方。孤以寡德,宁堪预此。既为人下,不容以之颂告。宜以少牢祀石龟,而爵送龟人,用彰休庆。’是日,又有获嘉禾而献者,教曰:‘嘉禾为瑞,闻诸往策。逮乎唐氏,世有兹祥。放勋获之于前,叔虞得之于后。孤今纠合,复逢灵贶,出自兴平,来因善乐,休征伟兆,何其美与!顾循虚薄,未堪当此。呈形之处,须表天休。送嘉禾人兴平孔善乐,宜授朝散大夫,以旌嘉应。’”^①抓住吉祥物,仍是要显示“上天明命”,这和利用道教图讖是一个意思。温大雅在《起居注》中不惜以大量篇幅描绘图讖和符瑞,其用意也是要向世人表明李唐才是“天命所在”,归唐方可得正果。晁公武《郡斋读书志》卷二上讥评《起居注》以“符讖”、“受命”记事,其实这正是当时政治的需要。从白衣野老的所谓“神语”以及龟石上的文字看,颇类似道教图讖的制作方法,大有可能出自道教术士的手笔。姑存此假说。

由于道教图讖在李渊建唐过程中发挥了特殊的功用,道士们多次受到唐高祖的封赏。武德七年(624年)高祖诏授王远知朝散大夫,赐金缕冠紫丝霞帔,“以远知尝奉老君旨預告受命之符也”^②。李淳风最后官做到太史令。对于岐平定更为优宠,特下诏:“今东应义旗,西开幕府,设官分职,本在忠诚。道士岐平定铲迹求真,销名离俗,恬淡荣利,无闷幽闲;而能彻损衣资,以供戎服,抽割菽粟,以贍军粮,忠节不嘉”(《全唐文》“不”作“丕”,“不”字当误),理须标授。平定宜受紫金光禄大夫,已下并节级授银青光禄大夫,以酬其义。”平定力辞,高祖曰:“师且受,俟得京城,别有进止。”^③道教也得到高祖的大力尊崇。武德二年(619年)五月敕楼观:“令鼎新修营老君殿、天尊堂及尹真人庙。应观内屋宇,务令宽博,称其瞻仰,并赐土田十顷及仙游监地充庄。仍于观侧立监置官,检校修造。即以岐平定主观事。三年(620年)春,帝亲诣老君

① 温大雅:《起居注》卷2,第31页。《历代崇道记》说,有印州治中张达献石龟,上有文曰:“天下安,子孙兴,千万岁,千万叶。”(《道藏》第11册,第2页)参见《录异记》卷5;《混元圣纪》卷8。

② 温大雅:《混元圣纪》卷8,《道藏》第17册,第856页。

③ 同上书,第854页。参见《全唐文》卷2《褒授岐平定等诏》。

于祠庭。平定率道众迎驾,仍具千人之食以献,帝召平定及法师吕道济监斋,赵道隆等并赐坐,遂令百官悉就坐饮食。谓曰:‘朕之远祖,亲来降此,朕为社稷主,其可无兴建乎?’乃降诏改楼观曰宗圣观,赐白米二百石、帛一千匹以供观中修补。”^①到武德七年(624年)十月,唐高祖又“谒楼观老子祠”。^②武德八年(625年),唐高祖下诏:道先、次孔、末后释宗。^③排道教于三教之首席。此外,释氏承认:“高祖之世,欲使李道东移被于鸟服,度人授法盛演老宗。”^④不仅在中国实行崇道政策,且将道教向高丽传播。《三国遗事》引《高丽本记》云:“丽季武德(618—626年)贞观(627—649年)间,国人争奉五斗米教。唐高祖闻之,遣道士送天尊像来,讲《道德经》,王与国人听之。即第二十七代荣留王即位七年,武德七年甲申也。明年,遣使往唐,求学佛老,唐帝(谓高祖也)许之。”^⑤《续高僧传·释道岳传》所谓“东移被于鸟服”,就指的是此事。唐高祖的种种崇道举动,实因道教为其预告符命也。

综观唐高祖与道教,可得如下结论。

第一,在古代传媒不发达的情况下,图讖、谣讖便成为古代中国政治生活里一种重要的大众传播媒介。道教图讖以宗教为形式,以政治为主要内容,用一种神秘方式传出信息,具有强烈的政治宣传鼓动效应,特别是在改朝换代之际,更具有一种高深莫测的权威性,颇能够打动人心,招来人才,出现“英雄景附”的场面,又能够震慑政治对手,起到心理战的作用。《资治通鉴》卷一八七记载:“隋马军总管独孤武都为世充所亲任,其从弟司隶大夫机与虞部郎杨恭慎、前渤海郡主簿孙思孝、步兵总管刘孝元、李俭、崔孝仁谋召唐兵,使孝仁说武都曰:‘王公徒为儿女之态,以悦下愚,而鄙隘贪忍,不顾亲旧,岂能成大业哉!图讖之文,应归李氏,人皆知之。……据胜势以争天下,谁能敌之!吾属托身非所,坐待夷灭。’”这就是道教图讖的政治宣传心理效应,动摇了敌人军心,唤起了人心归向。道教图讖所以能起如此大的政治宣传心理效应,和中国古人群体潜意识中的“天命”心理有关,所谓“百姓顺昊天之神”,这就是普通

① 温大雅:《混元圣纪》卷8,《道藏》第17册,第855页。

② 《新唐书·高祖纪》,第1册,第18页。

③ 《续高僧传·释慧乘传》,《大正藏》卷50,第634页。

④ 《续高僧传·释道岳传》,《大正藏》卷50,第528页。

⑤ 《三国遗事》,《大正藏》第49卷,第988页。

人的政治心理定势。李渊所谓：“近世时运迁革……历数有归，实惟天命；兴亡之效，岂伊人力。”^①用现代政治宣传心理学的眼光看，道教图讖用社会的暗示使人们的“天命”心理定势具体到某人身上，让人们相信此人是天命的代表者，产生众望所归的效果。而得人心者得天下，道教图讖成为得人心的舆论工具，所谓“天启皇唐”、“应图协纬”正好起到了令群雄纷纷“归唐”的舆论导向作用。在这一点上，李渊可以说运用得炉火纯青。

第二，图讖又是所谓应讖者的兴奋剂、镇定剂和强心剂。比如李密始终认定自己是符讖所在，不甘作汉之周勃、灌婴之流，其降唐又反唐，除了其他因素外，图讖对其认识心理有重大影响。李渊也是如此，他多次在诏文中称“朕受天明命”、“受命”，宣称唐军是“天军”，大有“天命在我，其奈我何”的气势。特别是当有人把他是天命体现者的信息反馈回来时，更加固了其自信心。《旧唐书》卷五七《许世绪传》记载，许见隋祚将亡，对高祖说：“天道辅德，人事与能，蹈机不发，必貽后悔。今隋政不纲，天下鼎沸，公姓当图讖，名应歌谣……未若首建义旗，为天下唱，此帝王业也。”高祖奇之，起义即授他右一府司马。高祖为李金才申冤诏称“李氏将兴，天祚有应”。^②这更显露出其志得意满之态。李唐王朝从一开始就自认“据龙图、握凤纪”，拥有“宝命瑶图”。唐玄宗对高祖的评价透露了此点：“应图协纬，开国造邦”^③。

第三，李渊对于图讖的利用是双向逆反的，即只准自己放火，不许他人点灯。因为“膺篆受图”，乃国之利器不可假人，只可私有，故李渊一上台便于武德元年（618年）六月癸巳宣布：“禁言符瑞者。”^④

其实，唐高祖的双向选择，乃师承前朝帝王。晋武帝太始三年（267年），“禁星气讖纬之学”^⑤。符坚“禁《老》、《庄》、图讖”^⑥。北魏太武帝禁民间“挟

① 《新唐书·高祖纪》，第1册，第7页。

② 《旧唐书·高祖纪》，第1册，第8页。

③ 《唐大诏令集》卷78《高祖神尧大圣皇帝加谥册》，学林出版社1992年版，第402页。

④ 《新唐书·高祖纪》，第1册，第7页。

⑤ 《晋书·武帝纪》，第1册，中华书局标点本1974年版，第56页。（以下凡引本书只注册、页数，不再注明版本）

⑥ 《晋书·符坚载纪上》，第9册，第2897页。

藏讖记、阴阳、图纬、方伎之书”^①。北魏孝文帝诏：“自今图讖、秘纬及名为《孔子闭房记》者，一皆焚之。留者以大辟论”^②。《隋书·经籍志》记述了南朝至隋禁图讖的情况：“宋大明（457—464年）中，禁图讖，梁天监（502—519年）以后，又重其制。及高祖受禅，禁之愈切。炀帝即位，乃发使四出，搜天下书籍与讖纬相涉者，皆焚之，为吏所纠者至死。”故六朝以来统治者运用图讖均有两手。

高祖以后，李唐称民间图讖符瑞为“妖书妖言”，法律明文禁止。按《唐律疏议》卷十八“造妖书妖言”条，当处以“绞”刑，“自造休咎及鬼神之言，妄说吉凶，涉于不顺”，“构成怪力之书，诈为鬼神之语”都是犯法。又规定图书讖书，私家不得有，违者徒三年。这是李渊及李世民禁图讖诏书的法律化。唐高祖以后的唐朝皇帝多下禁图讖诏，著名者如大历三年正月代宗的《禁天文图讖诏》^③，可说是对高祖做法的发扬光大。

五、唐太宗与道教

唐太宗与道教的关系集中体现在：以《老子》“静”和“无为”的思想治天下；提高道教地位，尊老崇道，以此提高唐皇室的社会地位；处理好道佛二教的关系。

南北朝的动荡、隋末的战乱，使社会元气大伤。大乱之后，怎样治理，使国家兴旺，这是唐太宗所面临的一大政治难题，亟待决策。经过统治集团上层讨论，唐太宗终于选择了以“静”治天下的政治指导方针，遂演成史家乐道的“贞观之治”。

玄武门之变后，李世民执掌政柄，“政尚简肃，天下大悦。又令百官各上封事，备陈安人理国之要”^④。正式登基后，唐太宗励精求治，经常和臣下讨论

① 《魏书·世祖纪》，第1册，中华书局标点本1974年版，第97页。（以下几引本书只注册、页数，不再注明版本）

② 《魏书·高祖纪》，第1册，第155页。

③ 《唐大诏令集》卷109《禁天文图讖诏》，学林出版社1992年版，第518—519页。

④ 《旧唐书·太宗本纪》，第1册，第29页。

“自古理政得失”，其中听取和采纳魏征的意见比较多，所谓：“数引征入卧内，访以得失。征雅有经国之才，性又抗直，无所屈挠，太宗与之言，未尝不欣然纳受。”^①唐太宗后来追忆说：“贞观初，人皆异论，云当今必不可行帝道、王道，惟魏征劝我。既从其言，不过数载，遂得华夏安宁，远戎宾服。”^②那么，魏征劝唐太宗行帝道、王道的内容究竟是什么呢？

贞观名臣魏征，早年出家为道士，尤属意纵横之学，或云曾从隋末大儒王通学习，其思想融道、儒、纵横家为一体。他劝太宗行的“王道”，已非传统儒家的王道政治，而是道家和纵横家色彩很浓的“王道”。请看他谏太宗的话：帝王之业“既得之后，志趣骄逸，百姓欲静而徭役不休，百姓凋残而侈务不息，国之衰弊，恒由此起。”^③魏征于贞观十一年（637年）五月上疏说：“隋以富强动之而危，我以寡弱静之而安？安危之理，皎然在目。”^④以“殷鉴不远”劝谏太宗保持早期恭俭无事、静之而安的大政方针，其核心思想就是《老子》主静的政治哲学。魏征这些思想和其早年曾为道士的经历不能说没有关系，而魏征又是造成“贞观之治”的首要功臣。由其所论中，隐约可见道家与道教思想在贞观时期的指导作用。

对于魏征的进谏，唐太宗基本上采纳。他说：“隋炀帝求觅无已，内则淫荡于声色，外则剿人以黩武，遂至灭亡。朕睹此，但以清静抚之”^⑤；“为政之要，务全其本。若中国不静，远夷虽至，亦何所益？”^⑥他在贞观十一年所下《道士女冠在僧尼之上诏》中肯定“天下大定，亦赖无为之功，宜有改张，阐兹玄化”，高度赞扬老子的政治哲学：“老君垂范，义在于清虚”，“大道之行，肇于邃古，源出无名之始，事高有形之外。迈两仪而运行，包万物而亭育，故能经邦致治，迫朴还淳。”^⑦显然，他对道教在“天下大定”中所起的功用，作了充分肯定，因此决定“阐兹玄化”。他把老子和道教联系在一起，是因为在当时人们

① 《旧唐书·魏征传》，第8册，第2547页。

② 吴兢：《贞观政要》卷1，上海古籍出版社1978年版，第18页。

③ 同上书，第3页。

④ 《资治通鉴》卷195，第1306页。

⑤ 《四库全书·魏郑公谏录》卷3，第446册，台湾商务印书馆1986年版，第185页。

⑥ 《全唐文》卷10《政本论》，上海古籍出版社1990年版，第48页。（以下凡引本书只注卷、册、页数，不再注明版本）

⑦ 《唐大诏令集》卷113《道士女冠在僧尼之上诏》，学林出版社1992年版，第537页。

的心目中,老子和道教是一回事,尊老不能不崇道。

其实,《老子》的思想在唐太宗脑子里久已扎根,早在年轻时,他便把它运用到政治军事斗争中了。武德九年太宗答复肖瑀击退突厥的战略就表明了这一点。他指出,所以不与突厥战,是因为“吾即位日浅,国家未安,百姓未富,且当静以抚之”,应当采取《老子》“将欲取之,必固与之”的谋略,“然后养威伺衅,一举可灭”^①。正因为唐太宗早已深受道家思想熏陶,故和魏征一拍即合,以“静”治天下。

唐太宗之深谙老子术以及实行与民休息的政策,恐与乃父也有关。唐高祖李渊曾在《阅武诏》中提出“安人静俗”^②,又在《申禁差科诏》中下令让“新附之民,特蠲徭赋,欲其休息,更无烦扰,使获安静”^③。强调实行“简静”的施政方针。^④应该说,唐太宗的政策是唐高祖李渊的继续并有所发展。这与唐初大乱之后,社会凋敝,民生未丰,百姓欲静的特定历史背景分不开,也和李世民父子、朝中大臣(特别是魏征这样的大臣)的政治思想倾向有关。

唐初,六朝门阀政治之余风犹存,社会上门第观念充斥流行,比如山东旧士族自以门楣高贵,甚至不屑与胡汉混融的唐朝新贵们联姻。以关陇士族集团为主体的李唐王朝,要想统治全国,不能不提高其社会地位,以确立领导天下的“角色”。怎样提高呢?按照传统的祖先崇拜的社会心理,倘若本家祖宗地位高远,则后裔自然尊贵。道教老君姓李,倘认同他为先祖,李唐皇室岂非可以身价百倍?这表明唐太宗设法提高道教地位,宣布道教的地位在佛教之上,自在情理之中。

在李唐创业过程中,道教就出力不少,在李世民被立为储君及登基的风波里,也有道教的功劳,这点足令太宗难以忘怀。《旧唐书·王远知传》载:“武德中,太宗平王世充,与房玄龄微服以谒之,远知迎谓曰:‘此中有圣人,得非秦王乎?’太宗因以实告,远知曰:‘方作太平天子,愿自惜也。’”^⑤远知密告符

① 《资治通鉴》卷191,第1283页。

② 《全唐文》卷1《阅武诏》,第1册,第3页。

③ 《全唐文》卷2《申禁差科诏》,第1册,第8页。(以下凡引本书只注卷、册、页数,不再注明版本)

④ 《全唐文》卷2《罢差科徭役诏》,第1册,第8页。

⑤ 《旧唐书·王远知传》,第16册,第5125页。

命,至少对秦王及其谋士在士气上是一大鼓舞。这表明在秦王府与东宫的权力之争中,像王远知这样精于政治的道士已洞若观火,并预见到李世民将登皇位。玄武门之变前,太子李建成玩弄招数,使唐高祖下令,不准秦王李世民与房玄龄、杜如晦等接触。“隐太子将有变也,太宗令长孙无忌召玄龄及如晦,令衣道士服,潜引入阁计事。”^①房、杜化装成道士才得以与世民商议政变,可见秦王府中常有道士出入,庶几不致引起东宫方面怀疑,秦王李世民与道教长期保持联系由此可见。房玄龄先前陪秦王微服访王远知,现又化装道士参与密谋,使秦王与道教发生关系的极有可能就是此人。

从上述材料看,道教徒有可能间接参加了李世民的问鼎之争,至少在心理上为其夺权做了准备。无怪唐太宗在称帝之后,对于王远知真可谓是关怀备至:“将加重位,(远知)固请归山。至贞观九年,敕润州于茅山置太受观,并度道士二十七人。降玺书曰:‘先生操履夷简,德业冲粹,屏弃尘杂,栖志虚玄,吐故纳新,食芝饵术,念众妙于三清之表,返华发于百龄之外,道迈前烈,声高自古。’”^②宣旨的薛颐也是道士出身,与唐太宗亦有不寻常的关系。据《旧唐书·方伎传》记载:“薛颐,滑州人也。大业中,为道士。解天文律历,尤晓杂占。炀帝引入内道场,亟令章醮。武德初,追直秦府。颐尝密谓秦王曰:‘德星守秦分,王当有天下,愿王自爱。’秦王乃奏授太史丞,累迁太史令。贞观中,太宗将封禅泰山,有慧星见,颐因言:‘考诸玄象,恐未可东封。’会褚遂良亦言其事,于是乃止。”^③这进一步证明,某些道士确实参与了秦王的政治活动,所用手段是为李世民登基提供神学根据。对此太宗皆论功行赏,或封官,或依其高志给予修道的种种方便。

太宗之崇道,还可从下列史实中窥见。

贞观四年二月,太宗为庆祝平定突厥,下大赦诏,诏中已有老君为先祖之意:“斯皆上玄降佑,清庙威灵,岂朕虚薄,所能致此。”^④“贞观五年,太子承乾有疾,敕道士秦英祈祷。得愈,遂立西华观”^⑤。当初,世民有疾,唐高祖求佛,

① 《旧唐书·房玄龄传》,第7册,第2461页。

② 《旧唐书·王远知传》,第16册,第5125页。

③ 《旧唐书·方伎传》,第16册,第5089页。

④ 《唐大诏令集》卷83《贞观四年二月大赦》,学林出版社1992年版,第433页。

⑤ 《唐会要》卷50,上海古籍出版社1991年版,第1018页。

而今唐太宗却拜道。

经太宗敕立的道观或书额者亦多。《长安志》卷十六载：醴泉县“紫府观，在县东北三十里，唐太宗为道士薛颐置”。《南岳小录》载：衡岳观，“唐贞观二年，太宗重书额，请张天师惠朗度道士四十九人为国焚修”。《茅山志》卷十七云：“贞观九年，太宗为王法主建号太平观”。唐太宗又为桐柏先生王轨建华阳观，“唐太宗知其名，常咨访道要”^①。贞观十一年“修老君庙于亳州，宣尼庙于兖州，各给二十户享祀焉”^②。贞观二十一年“诏译老子《道德》二篇为梵文，以赐天竺诸国”^③。

贞观十一年前后，是唐太宗崇道的高峰时期，就在这一年，他宣布道教在佛教之上。诏令声称：“诸华之教（按：指道教），翻居一乘之后，流遁忘反，于兹累代。朕夙夜寅畏，缅惟至道，思革前弊，纳诸轨物。况朕之本系，出于柱史，今鼎祚克昌，既凭上德之庆，天下大定，亦赖无为之功”。并宣布：“自今以后，斋供行立，至于称谓，其道士女冠，可在僧尼之前。庶敦本之俗，畅于九有；尊祖之风，贻诸万叶。告报天下，主者施行。”^④

唐太宗的崇道政策，遭到佛教方面的强烈反对，代表人物为法琳。据佛典记述，贞观十一年春正月，“帝欲宣畅祖风，遵嵩（崇）本系”，下发明诏颁告黎元。“时京邑僧众，咸诣阙庭上表”，乃推法琳为表云：今之道士并是黄巾之余，本非老君之裔；妄托老君之后，实是左道之苗。试图把道教与老子割裂开来，只承认“老君垂范”的地位，试图逼唐太宗只尊老子而不崇道教。表奏，太宗遣中书侍郎岑文本宣口敕说：“语诸僧等，明诏既下，如也不伏，国有严科”。法琳不得不“饮气吞声”。到贞观十三年九月，“有白巾秦世英者，薄闲醺禁，粗解医方，挟伎术以佞时，因得志于储后。阴陈（法琳）法师之论言讪谤皇宗，毁黷先人，罪当罔上。帝乃赫然斯怒，沙汰僧尼，敕遣缁徒并依遗教，其法琳既讪谤朕之宗系，宜即推绳。”同年十月丙申，太宗遣刑部尚书刘德威等负责审理法琳讪谤皇宗一案。刘德威等审问说：“当今帝系所崇，老聃为本，奉遵柱下，敕道居先。因何固拒诏文，擅生爬毁？事既非小，须具委陈！”法琳只好声

① 《历世真仙体道通鉴》卷25，《道藏》第5册，第245页。

② 《旧唐书·太宗本纪》，第1册，第48页。

③ 谢守灏：《混元圣记》卷8，《道藏》第17册，第856页。

④ 《全唐文》卷6《令道士在僧前诏》，第1册，第26页。

明：“岂敢诏书出后公然爬毁”。于是“威等委细推检，以十一月十五日具状奏闻”。最后法琳俯首承认了诋毁李唐祖先之罪，贞观十四年秋七月，法琳死于流放途中。^①

为什么贞观十一年前后，唐太宗不遗余力地展开尊道崇祖活动？为什么唐太宗一定要把道教和老子连在一起，不理睬佛教的反复离间呢？为什么唐太宗执老君为祖，并把否定此点的法琳以“讪谤皇宗”罪下了狱？

首先，这和唐太宗修订《氏族志》有关。约贞观五年到六年，“朝议以山东人士好自矜夸，虽复累叶陵迟，犹恃其旧地，女适他族，必多求聘财。太宗恶之，以为甚伤教义，乃诏士廉与御史大夫韦挺、中书侍郎岑文本、礼部侍郎令狐德棻等刊正姓氏”^②。于是，高士廉等人遍寻天下谱牒，质诸史传而考其真伪，于贞观十二年正月撰成《氏族志》献上。该志原本以黄门侍郎崔干为第一等，唐太宗看见后极为不满，说：“我今特定族姓者，欲崇重今朝冠冕，何因崔干犹为第一等？”^③乃更命刊定，以皇族为首，外戚次之，降崔干为第三等，凡一百卷，诏颁于天下。修《氏族志》前后历六年，其间曲折反复，时间上却与唐太宗的尊道活动相吻合。

其次，唐太宗之所以如此急于证明自己的高贵血统，除了当时社会风气仍看重门第外，更重要的是南北朝以来的“夷夏之辩”仍为唐初社会流行思潮。李唐皇室有“胡族”之嫌，某些以华夏衣冠自居的老牌门阀士族，对李唐皇室投以轻蔑的眼光，社会上甚至有人借此诋毁皇家。法琳上书说李唐之李本非柱下陇西之李，而是出自拓跋鲜卑，就代表了社会上某些人的看法。唐太宗以“殊俗之典”、“异方之教”抨击佛教，而恭奉道教为“诸华之教”、“敦本之俗”，这就掩饰了自己血统中的“胡夷”成分，证明自己的文化本来就属于源远流长的华夏文化，自己的血统出自华夏，从而显示李唐皇室比山东士族更为尊贵。所以唐太宗的崇道既沿袭北魏太武帝、北周武帝的崇道治化政策而来，又进一步突出了以华夏文化作为本位的意向，从而提高了皇族威望与社会地位。

再次，尊老崇道，能够更紧密地抓住隋末以来广泛流行的“李姓当王”的

① 参见《唐护法沙门法琳别传》卷中、下，《大正藏》第50卷，第203—212页。

② 《旧唐书·高士廉传》，第7册，第2443页。

③ 同上书，第2444页。

符谶,借题发挥,打击其他意欲利用图谶的危险分子。隋末社会上,“老君度世,李姓当王”的谣谶,四处传播,这是对隋王朝威胁极大的政治预言和宣传,以至于有人劝隋炀帝“尽诛海内凡李姓者”。李唐在猎取天下的过程中对这条谣谶大加利用,宣传天命在“李”,取得了理想的政治效果。唐太宗尊老君为祖,就可以进一步利用这条谣谶来证明自己是符命之所在,借此也可以抵消其他不利于李唐的图谶。当时也确有一些野心家利用图谶,密谋取李唐而代之。《资治通鉴》卷一九八载:陕人常德玄告刑部尚书张亮养假子五百人,与术士公孙常说:“名应图谶”,又问术士程公颖:“吾臂有龙鳞起,欲举大事,可乎?”太宗令马周按其事,将亮与程公颖俱斩,抄家。可见唐太宗对利用图谶者防范极严,处理极重。他虽然崇道,对于其中不利唐王朝者,也绝不会放过。据《佛祖历代通载》卷六说:道家《三皇经》,乃鲍静所撰十四纸。经称:“凡诸侯有此文者,必为国王,大夫有此文者,为人父母,庶人有此文者,钱财自聚,妇人此文者,必为皇后。”至贞观二十年,吉州囚徒刘绍妻王氏,有《五岳真仙图》及《三皇经》。时吉州司法参军吉辨因检囚,于王氏处得之申省,敕令刑部郎中纪怀业等追京下道士张惠元、成武英等勘问。敕令毁除《三皇经》,追诸道士及百姓此文者,其年冬并集得之,遂于礼部厅前悉焚之。崇道所利用的只是其中有利于唐王朝者。

总之,唐太宗诏令道在佛先,恭认老君为远祖,同其修订《氏族志》,禁毁民间图谶经文,宣传“天命在我”等一套连环戏,环环紧扣,演出的场面不同,但主题只有一个,即抬高李唐的社会地位,塑造李唐的领袖角色,为自己的统治寻找合法性,进而巩固李唐王朝的统治。

唐太宗为政,素以“公平正直”著称。在处理道佛关系时,他也力求循此原则。尽管排道教于佛教之前,引起后者的某些不满,但他巧妙地加以解决,使二教关系在贞观期间较为平和,共同为李唐统治服务。

从唐高祖到唐太宗,李唐的天平相对更倾向于道教一方。佛教在隋代有僧人二十三万余人,到唐太宗时不满七万,这与李唐的崇道抑佛有关。李唐抑佛表现在裁减佛教人数上。武德九年,唐高祖曾下诏沙汰天下僧道,实际上趁机裁减佛教。太宗对佛教的过滥发展同样不满。早在武德四年他平王世充时,便入洛阳废除诸道场,令城中僧尼只留有名德者各三十人,余皆还俗。贞观元年又遣侍御史杜正伦检校佛法,清肃非滥。太宗对佛教的认识,受傅奕、

魏征等人的影响,也有所转变。《旧唐书·傅奕传》载:“太宗常临朝谓奕曰:‘佛道玄妙,圣迹可师,且报应显然,屡有征验,卿独不悟其理,何也?’奕对曰:‘佛是胡中桀黠,欺逛夷狄,初止西域,渐流中国。尊尚其教,皆是邪僻小人,模写庄、老玄言,文饰妖幻之教耳。于百姓无补,于国家有害。’太宗颇然之。”^①太宗宣称:“朕于佛教,非意所遵。求其道者未验福于将来,修其教者翻受辜于既往。至若梁武穷心于释氏,简文锐意于法门,倾币藏以给僧祇,殫人力以供塔庙。及乎三淮佛浪,五岭腾烟,假余息于熊蹯,引残魂于雀觥,子孙复亡而不暇,社稷俄顷而为墟,报施之征,何其谬也!”^②《贞观政要》卷八亦记载长孙皇后云:“佛道者,上每示存异方之教耳。常恐为理体之弊”^③。可见,唐太宗对佛教不过“示存”,并时常提防其危害政治。

太宗晚年,在支持玄奘翻译佛经的同时,也不忘把《道德经》译成梵文,以便将之介绍到西域各国。《续高僧传》卷四《玄奘传》载:贞观二十一年,敕令玄奘法师与诸道士共译《五千文》为梵言。于时道士蔡子晃、成玄英二人,李宗之望,自余锋颖三十余人,并集五通观,日别详复《道德经》。玄奘句句披析,穷其义类,得其旨理,方为译之。蔡、成等道士并引用佛经《中》、《百》等论玄意,用通道经。这也可说是太宗调和道、佛关系之举。

六、武则天与道教

武则天为历史上有名的佞佛者,她实际执政的时间要比其做女皇的时间长。在其执政期间,佛教势力迅速膨胀,她也大肆利用佛教为其所谓“武周革命”服务。《旧唐书·则天皇后本纪》载:载初元年(689年)七月,“有沙门十人伪撰《大云经》,表上之,盛言神皇受命之事。制颁于天下,令诸州各置大云寺,总度僧千人。……九月九日壬午,革唐命,改国号为周”^④。为她炮制《大云经》的释怀义和法朗等人并封县公,皆赐紫袈裟银龟袋。在她大量利用佛

① 《旧唐书·傅奕传》,第8册,第2717页。

② 《资治通鉴》卷198,第1330页。

③ 吴兢:《贞观政要》卷8,上海古籍出版社1978年版,第252页。

④ 《旧唐书》卷6,第1册,第121页。

教图讖符瑞为其篡夺李唐帝位制造舆论的同时,对于道教图讖瑞异也不放过,故汤用彤先生指出:“武后重瑞应,初亦颇好道教,然于佛教则特为奖励。”^①她与道教,实质上是一种政治上的利用关系。

垂拱四年(683年)四月,雍州永安人唐同泰伪造瑞石于洛水,献于武则天。石上有文曰:“圣母临人,永昌帝业。”于是号其石为“宝图”,赐百官宴乐,赏物有差,授唐同泰为游击将军。其年五月下制,欲亲拜洛受“宝图”。先于南郊告谢昊天上帝,令诸州都督、刺史并诸亲,以拜洛之前十日集神都。^②于是武则天加尊号为圣母神皇,改“宝图”为“天授圣图”,洛水为永昌,宝图所出处号“圣图泉”,泉侧置永昌县。又以嵩山与洛水接近,因改嵩山为神岳,授太师、使持节、神岳大都督、天中王。又先于汜水得瑞石,因改汜水县为广武县。其年十二月,则天亲拜洛受图,为坛于洛水之北,中桥之左。“皇太子皆从,内外文武百僚、蛮夷酋长,各依方位而立。珍禽奇兽,并列于坛前。文物卤簿,自有唐以来,未有如此之盛者也。礼毕,即日还宫。神都父老勒碑于拜洛坛前,号曰‘天授圣图之表’。”^③对此,宋人晁补之评论说:此与唐玄宗崇道教之事“无异”,武氏心知同泰之伪而假威鬼神以慑天下,如王莽意耳。^④此事或云武承嗣伪造,指使同泰上表伪称。其实,“宝图”不过是投机取巧者看出武则天有称帝之心,投其所好,以此劝进罢了。武则天趁机大加利用,煞有介事地演出了一场“拜洛受图”的正剧,这是武周革命的预演,两年后她便正式称帝。

此剧中,所谓“天授应图”这一重要台词即与道教有关。《三天内解经》卷上说:“天授应图,中岳灵瑞。”^⑤经中多次讲到“天授应图”。道教的这种说法,很显然与武则天改“宝图”为“天授应图”有关。武则天革命所用的“天授”年号,恐也与道教的“天授应图”说有关联。

武则天执政初,也效法李唐崇老君之举,崇奉“先天太后”。《改元光宅赦文》说:“元元者,皇室之源,韞道德而无为,冠灵仙而不测,业光众妙,仁覃庶

① 汤用彤:《隋唐佛教史稿》,中华书局1982年版,第25页。

② 则天光宅元年(684年),东都改为神都。参见《全唐文》卷96《改元光宅赦文》。

③ 《旧唐书·礼仪志》,第3册,第925页。

④ 参见《四库全书·鸡肋集》卷45《唐旧书杂论》,台湾商务印书馆1986年版,第1118册,第777页。

⑤ 《三天内解经》卷上,《道藏》第28册,第415页。

品。岂使宝允,见御宸居,先母竟无尊位,可上尊号曰先天太后,宜于老君庙所,敬立尊像,以申诚荐。”^①这时她还将老君和先天太后一起奉祀,及到革命,便罢黜“玄元皇帝”之号,仍称老君,直至中宗复辟才恢复其旧,“老君依旧为玄元皇帝”^②。这就是武则天崇奉先天太后的政治用意,她是要排斥李唐的“玄元皇帝”,以树起凌驾于李唐之上的“先天太后”形象。从形式上看这种举动仍然取材于道教。

在武则天夺权的斗争中,佛徒上《大云经》,又作《大云经疏》以陈符命,称则是弥勒下生,当作阎浮提主。实际上,僧徒薛怀义等人炮制的《大云经疏》即利用和改造了道教图讖。王国维于此曾有考证,他说:敦煌残卷第一段中,历释《广武铭》,其文完具,盖亦洛水宝图之类,中有“千秋不移宗”语。案《唐书·宗楚客传》载:中宗时右补阙赵延禧陈符命引讖曰:“百代不移宗。”《宣室志》言:上元(674—676年)初,郾城县民得寇谦之铭曰:“李代代,不可移宗”,盖即指此。第三段引孔子讖及卫元嵩讖。案《周书·艺术传》有蜀郡卫元嵩,天和(566—571年)中著诗预论周隋兴废及皇家受命,并有征验。此所引八句即是也。^③这里所引《宣室志》卷五寇谦之铭“李代代不移宗”又见于《朝野僉载》卷五,其云:寇天师谦之,常刻石为记,藏于嵩山。上元(674—676年)初有洛州郾城县民采药于山,得之以献。州以上闻,高宗诏藏于内府。其铭记文甚多,奥不可解。略曰:“木子当天下”,又曰:“止戈龙”,又曰:“李代代,不移宗”。所谓“木子当天下”者言唐氏受命,“止戈龙”者言太后临朝,止戈为武,武,天后氏也。“李代代,不移宗”者谓中兴。^④这些所谓寇谦之铭文,既为高宗诏藏于内府,武后就有可能利用它们以示僧徒,而僧徒便将其加以修改,将“李代代,不移宗”改为“千秋不移宗”之类,以此手法为武则天作讖。因此,为武则天登基作舆论宣传的《大云经疏》,当吸收改造了道教符讖,以便弥补佛徒不善于制讖作符(相对于道教徒而言)的不足。这是武则天对道教符

① 《全唐文》卷96《改元光宅赦文》,第1册,第435页。

② 《旧唐书·中宗本纪》,第1册,第136页。

③ 参见《王国维先生全集》初编3《观堂集林》卷21《唐写本大云经疏跋》,台湾大通书局1976年版,第1015—1016页。其引《新唐书》见中华书局标点本第13册,第4103页;《宣室志》见卷5。

④ 参见张鷟:《朝野僉载》,中华书局1979年版,第118页。

讖的利用之一。

武则天对道教图讖的利用,还表现在为孝敬皇帝李弘的命名上。敦煌所出《洞渊神咒经》卷一、卷七均有题记:“麟德元年(664年)七月廿一日奉敕为皇太子于灵应观写。”这是奉敕写给太子的道经,这时武则天已经辅政,故此事有可能是她的主意。她为什么要把这样一本多次提到“李弘”的道经写给太子呢?因为太子就叫做“李弘”。高宗于永徽三年(652年)立过长子李忠为太子,永徽六年(655年)被废,显庆元年(656年)立武则天所生的皇子弘为太子,太子于上元二年(675年)卒。^①太子为什么要取名叫“弘”?据唐长孺先生推测:我们知道武则天往后称帝,改唐为周,曾大力鼓励臣民制造和进献符瑞图讖,借以表示她当皇帝合乎天意。她的长子命名为弘,很可能是为了争取皇太子之位而造作依据。麟德元年(664年)为太子写《洞渊神咒经》可能正为表示李弘是应讖当王,废忠立弘合乎天意。也就在这一年,武则天杀害了徙居黔州的废太子忠。^②李唐皇室笃信李弘当王的讖,道教的李弘讖语为唐皇室所熟悉,武则天是十分清楚这一点的,因此利用应讖当王的“弘”给其子取名,这就不是一般的命名,而是出于政治上的考虑,即唐长孺先生所说,以此来取代太子李忠的地位。这显示了武则天“巧慧多权数”,“素多计,兼涉文史”,^③即多权谋而又迷信的性格。

以上可见,武则天曾经利用道教符讖为其做女皇造舆论。与此同时,她又拉拢利诱和利用道士。她当然主要是利用僧人来为其称帝服务,但对道士也加以了争取和利用。高宗在位时,她已开始利用道教。高宗李治“自显庆已后,多苦风疾,百司表奏,皆委天后详决。自此内辅国政数十年,威势与帝无异,当时称为‘二圣’”^④。从公元661—683年的二十余年间,武则天已逐渐掌握实权,并于此期内即利用道士为其服务。上元(674—676年)中,“有道士朱钦遂为天后所使,驰传至都,所为横恣。(韦)机囚之,因密奏曰:‘道士假称中宫驱使,依倚形势,臣恐亏损皇明,为祸患之渐。’高宗特发中使慰喻机,

① 参见《旧唐书·孝敬皇帝弘传》,第9册,第2828—2830页。

② 参见唐长孺:《魏晋南北朝史论拾遗·史籍与道经中所见的李弘》,中华书局1983年版,第216—217页。

③ 参见《资治通鉴》卷199及《旧唐书·则天皇后本纪》。

④ 《旧唐书·则天皇后本纪》,第1册,第115页。

而钦遂配流边州,天后由是不悦。仪凤(676—679年)中,机坐家人犯盗,为宪司所劾,免官,永淳(682—683年)中,高宗幸东都……。将复本官,为天后所挤而止。”^①网罗道士为党羽,对于剪除自己党羽的官吏则竭力排挤。这是利用某些道士为其从事政治活动服务。

据《大唐新语》卷二“极谏第三”所记载:“始,则天以权变多智,高宗将排群议而立之。及得志,威福并作,高宗举动,必为掣肘。高宗不胜其忿。时有道士郭行真出入宫掖,为则天行厌胜之术。内侍王伏胜奏之。高宗大怒,密召上官仪废之,因奏:‘天后专恣,海内失望,请废黜以顺天心。’高宗即令仪草诏,左右驰告则天,遽诉。诏草犹在,高宗恐其怨恚,待之如初,且告之曰:‘此并上官仪教我。’则天遂诛仪及伏胜等,并赐太子忠死。自是政归武后,天子拱手而已,竟移龟鼎焉。”^②《唐语林》卷五也说:“道士郭行真出入宫掖为则天行厌胜之术。”^③另据《金石萃编》卷五三《岱岳观碑》记载:“显庆六年(661年)二月廿二日,敕使东岳先生郭行真、弟子陈兰茂、杜知古、马知止奉为皇帝皇后七日行道并造素像一躯,二真人夹侍。”可见这个道士郭行真,确实与武则天有密切关系,并利用道术为武则天的政治活动服务。

武则天与茅山宗也有深厚的关系。武则天临朝,追赠王远知为金紫光禄大夫。天授二年(691年),改谥升玄先生。武则天也很尊敬潘师正,师正卒后追思不已。^④据说,远知遗命子绍业说:“尔年六十五见天子,七十见女君”,至调露(679—680年)中,“绍业表其言,高宗召见,嗟赏。”“武后时复召见,皆如其年”。^⑤武则天也曾召见司马承祯,未几,去。^⑥或说“武后闻其名,召至都,降手敕赞美之”^⑦。这是武则天试图拉拢利用当时道教的主流派。

武则天还利用道士为其章醮、投龙作功德,令道士合药等。《朝野僉载》卷五云:“周圣历(698—700年)年中,洪州有胡超僧出家学道,隐白鹤山,微

① 《旧唐书·良吏传》,第15册,第4796页。

② 《大唐新语》,中华书局1984年版,第24页。按:西华观道士郭行真为当时有名道徒,于龙朔元年(661年)弃道归佛。

③ 王说:《唐语林》卷5,上海古籍出版社1991年版,第115页。

④ 参见《旧唐书·隐逸传》,第16册,第5126页。

⑤ 《新唐书·王远知传》,第18册,第5804页。

⑥ 参见《新唐书·隐逸传》,第18册,第5606页。

⑦ 《全唐文》卷924,第4册,第4267页。

有法术,自云数百岁。则天使合长生药,所费巨万,三年乃成。自进药于三阳宫,则天服之,以为神妙,望与彭祖同寿,改元为久视元年(700年)。放超还山,赏赐甚厚。服药之后三年而则天崩。”^①武则天有《赐胡洞真天师书》:“先生道位高尚,早出尘俗,如轩历之广成,汉朝之河上,遂能不远千里,来赴三川。……悦蒙九转之余,希遗一丸之药。”^②也是要胡超为其炼药。关于道士胡超,颜真卿曾有记载:女道士黄令微,道行高远,号曰华姑。闻魏夫人灵迹,于则天长寿二年(693年)冬十月讯于洪州西山道士胡超,超能通神明,即为指郭南六里乌龟原,有石龟每犯田苗;被人击首处即是。姑访之得尊像云云。^③综合上述材料,可证武则天确曾与道士胡超有瓜葛。

《金石萃编》卷五三《岱岳观碑》记录了道士为武则天投龙作功德等事实:天授二年(691年),金台观主中岳先生马元贞将弟子杨景初、郭希历,内品官杨君尚、欧阳智琮奉圣神皇帝敕:缘大周革命,令元贞往五岳四渎投龙作功德。元贞于此东岳行道、章醮、投龙,作功德一十二日夜。又奉敕敬造石元始天尊像一铺并二真人夹侍,永此岱岳观中供养。万岁通天二年(697年),东明观三洞道士孙文俊奉天册金轮圣神皇帝四月口日敕,诣此岳观祈请,行道事毕,敬造石天尊像一尊并二真夹侍,庶兹景福,永奉圣躬。圣历元年(698年),大历道观主桓道彦、弟子晁自揣奉敕于此东岳设金篆宝斋河图大醮,七日行道,两度投龙,遂感庆云三见,用斋醮物奉为天册金轮圣神皇帝敬造等身老君像一躯并二真人夹侍。久视元年(700年),神都青元观主麻慈力亲承圣旨,内赍龙壁、御词、缯帛及香等物,诣此观中斋醮。功毕,伏愿我皇万福,实业恒隆,敬勒昌龄,冀砺而无朽。上述表明,武则天一朝,没有停止过道士为其祈祷的宗教活动,这些都是奉御命而进行的。总的说来,武则天利用道教、利诱道士主要是从政治上考虑的,但又不局限于此。

武则天在信仰上毫无疑问是笃信佛教的,但对道教的神仙长生说也较为信仰,特别是到了晚年,更其如此。武则天所制的新字中,以千千万万为年,以

① 张鷟:《朝野僉载》,中华书局1979年版,第116页。

② 《全唐文》卷97《赐胡洞真天师书》,第1册,第438页。

③ 参见《全唐文》卷340《南岳夫人魏夫人仙坛碑铭》,第2册,第1527页,参阅《云笈七籤》卷115“花姑”。

永主久王为证,以长生王为圣(一说“长正主”),此亦可见她对长生的向往。^①陈子昂《宿冥君古坟记铭序》记述:“神功元年(679年),我有周金革道息,宝鼎功成,天下无事。皇帝受紫阳之道,延访玉京;群臣从白云之游,载驰瑤水。时余以银青光禄大夫忝在中侍。屡从严祀,遥谒密封,尝睹众灵如云,群仙蔽日。伫仰感王子晋,俯接浮丘公,行吹洞箫,坐弄云凤。窃欲邀羽袂,导鸾舆,求不死于金庭,保长生于玉册,上以尊圣寿,下以息微躬。因登缙山,望少室,寻古灵迹,拟刻真容,得王子晋之遗墟,在永水之层曲。”^②透露了武则天与道教的一些消息,序中所提到的王子晋正是武则天晚年十分景慕的神仙人物。《旧唐书·则天皇后本纪》载:“圣历二年(699年)二月,则天幸嵩山,过缙氏,谒升仙太子庙。”^③升仙太子即周代王子晋,世传他升仙后,桓良遇之于嵩山,他说:“七月七日,待我于缙氏山头。”果乘白鹤驻山顶,举手谢时人而去。后人因立祠,则天改号为“升仙太子庙”。《全唐文》卷九八收有武则天《升仙太子碑并序》,碑文称:圣历元年(698年)曾遣内史往祠子晋庙,子晋为周灵王之太子。文中多处流露了她对神仙长生的向往,如说:“元都回辟,玉京为不死之乡;紫府旁开,金阙乃长生之地”。“管中灵药,方演术于封君”。“紫云为盖,见嘉贶于张陵;白蜺成质,遗神丹于崔子”。“右弼巍巍,效灵官于桐柏;九丹可挹,仍标延寿之诚”。她表示:“栖心大道,托迹长生,三山可陟,九转方成……永升金阙,恒游玉京。”她希望:“方伫乘龙使者,为降还龄之符;驾羽仙人,曲垂驻寿之药。”^④此文固为道教中人捉刀代笔,但正表现了暮年武则天的心理,表明她对道教的神仙长生是十分赞赏的。

正因为迷信神仙长生,故武则天对炼丹服药也颇有兴趣。她利用道士胡超为其炼丹药已见前述,这里说武则天的“辟阳之宠”张易之、张昌宗兄弟为其炼丹。万岁通天二年(697年),太平公主荐昌宗入侍禁中,既而昌宗启武则天说:“臣兄易之器用过臣,兼工合炼”,即令召见,甚悦。由此兄弟俱侍宫中,承辟阳之宠。时谀佞者奏:张昌宗是王子晋后身。乃令昌宗披羽衣、吹箫,乘

① 参见《汤用彤学术论文集》,中华书局1983年版,第352页。

② 《陈子昂集》卷6,中华书局1960年版,第138页。

③ 《旧唐书·则天皇后本纪》,第1册,第128页。又见《资治通鉴》卷206。

④ 《全唐文》卷98《升仙太子碑并序》,第1册,第441、442页。

木鹤,奏乐于庭,如王子晋乘空。二张兄弟皆“善冶炼药石”,但益自肆,奸赃狼藉,长安(701—704年)末御史台劾奏之,诏令李承嘉、桓彦范参鞠。李、桓等奏:“昌宗赃四百万,当免官”。昌宗抗表称冤,大言:“臣有功于国,不应免官”。“则天意将申理昌宗,廷问宰臣曰:‘昌宗于国有功否?’再思对曰:‘昌宗往因合炼神丹,圣躬服之有效,此实莫大之功。’则天甚悦,昌宗竟以复职。”^①另有薛曜,尚城阳公主,圣历(698—700年)中依附张氏兄弟,他曾作《服乳石号性论》^②,对服药之法多所论述。看来与张昌宗交往的人也多懂药性,这些人由此受到武则天器重。武则天又诏张昌宗撰《三教珠英》,张昌宗乃引文学之士李峤等二十六人,分门撰集,成一千三百卷上之。据《新唐书·艺文志》记载:“《三教珠英》一千三百卷。《目》十三卷。张昌宗、李峤、崔湜……员半千、薛曜等撰。开成(836—840年)初改为《海内珠英》,武后所改字并复旧。”^③或许张昌宗、薛曜等人负责其中的道教部分,因为他们懂得丹药。上述表明,武则天对神仙长生是有一定程度信仰的,并广泛征引道士与通丹药者为之炼药。唐代皇帝多因服药而死,唯武则天为例外,服药而享年八十一,故赵翼说:“岂女体本阴,可服燥烈之药?”^④

唐太宗时,中央政权内关陇和山东两大政治集团的矛盾已萌发,山东、江南的士大夫们通过科举进入中央政权,与政治经济上占优势的关陇集团逐渐拉开战场。高宗时两大集团斗争日趋尖锐。武则天依靠新起的江南、山东官僚集团的支持,掌握了实权。她称帝后更为山东、江南的新兴政治势力大开方便之门,使自西魏以来握有中央实权的关陇集团失势。^⑤高宗、武则天时期的佛道之争便与李唐和武周的皇权之争交织在一起,错综复杂。在李唐与武周的政争中,佛道二教中人站在不同立场,依附不同政治势力,一般说来,佛教徒乘机拥护和支持武周,以夺回他们在李唐大肆尊道崇老之中所失去的地位,道

① 《旧唐书·杨再思传》,第9册,第2919页。参阅《旧唐书·张行成传》,第8册,第2706—2707页;《新唐书·张行成传》,第13册,第4014—4015页。

② 参见《全唐文》卷239《服乳石号性论》,第2册,第1071页。

③ 《新唐书》第5册,第1563页。

④ 《廿二史劄记》卷19,中国书店1987年版,第248页。

⑤ 参见陈寅恪:《唐代政治史述论稿》中篇;韩国磐:《隋唐五代史纲》第6章第3节;汪篯:《隋唐史论稿·武则天》。

教徒则多数采取了不合作态度,冷眼旁观,有的甚至起而抗争,继续渲染老君显灵。《混元圣纪》卷八载:“则天文明元年(684年)甲申,废中宗为庐陵王,欲王诸武。二月十八日,豫章人邬元崇以诏诣阙,至虢州阌乡县龙台乡皇天原,忽有六仙人,皆乘赤龙,著杂色衣,二人执珠幢,四人执霓旌锦伞,从西北彩云中来,俯谓元崇曰:‘太上老君来。’言讫便过,须臾间异香芬馥,乃见三青衣童子执香炉云中过,又见二青衣童子执红拂如意微笑而过,次有四仙人,各乘青龙,手执幡节,谓元崇曰:‘太上老君来,欲与君语。’言讫而过,须臾,五色云中见一道士,著浅黄衣,鬓发皆白,头戴花冠,作金色,乘白兽似骡,发尾皆赤,俯谓元崇曰:‘我是太上老君,汝帝之元祖。’元崇即拜。老君曰:‘汝随我来,我与汝语。’元崇不觉已在云中,去地数丈。老君令传言天后说:‘我国家历数绵远,不得辄立异姓!’……时往来人及阌乡百姓官吏五百余人同见,莫不遥礼。斯须,元崇不觉已在地上。既至长安,通具奏,天后不悦,遂遭禁錮。寻以阌乡行宫(宫)为奉仙观。后亦终惧此言,不敢立武三思,竟复辟于中宗。”^①这则神话背后隐伏的是道教徒对武则天企图篡唐的不满,以此来警告武则天“不得辄立异姓”,明显地表现出道教站在认其为“宗室”的李唐一边。道徒们为什么要用这种神学手段来反抗武则天呢?这显然与武则天一改李唐的崇道抑佛为抑道崇佛有关。天授二年(691年)夏四月,武则天“令释教在道法之上,僧尼处道士女冠之前”^②。其诏令称:“朕先蒙金口之记,又承宝謁之文,历教表于当今,本愿标于曩劫。《大云》阐奥,明王国之祚符;《方等》发扬,显自在之丕业。馭一境而敦化,宏五戒以训人。爰开革命之阶,方启惟新之运。……自今以后,释教宜在道法之上,缙服处黄冠之前,庶得有识以归依,极群生于回向。”^③《资治通鉴》卷二百四亦载:天授二年(691年)四月癸卯,“制以释教开革命之阶,升于道教之上”^④。十分清楚,佛教在武周革唐命的政治斗争中立下了汗马功劳,大得武则天之忧宠,遂在这一回合的佛道之争中占了上风。相比之下,被李唐认做本家的道教,先是由初唐时的排位佛教之上而降

① 谢守灏:《混元圣纪》卷8,《道藏》第17册,第858页,参见《历代崇道记》、《犹龙传》卷5。

② 《旧唐书·则天后本纪》,第1册,第121页。

③ 《全唐文》卷95《释教在道法上制》,第1册,第429页。

④ 《资治通鉴》卷204,第1378页。

到与佛教平起平坐,至此更落于佛教之下,受到压抑。“千唐志斋”所藏《大弘观主侯敬忠志》载:“永昌之岁(689年),有逆僧怀义,恃宠作威,抑尊师为僧,经四载怏怏不得其志。”^①佛教徒竟恃则天之宠作威作福,强迫道士为僧,而道士则不得不忍气吞声,可见武则天统治时期道教受抑之一斑。另外,武则天又废黜了李唐的“玄元皇帝”称号,罢贡举人习《老子》,这些都助长了佛教的气势,给道教以打击。在这种情况下,出现了个别道士叛道归僧。万岁通天元年(696年),道士杜义继郭行真之后,上表朝廷,乞为僧人。据《宋高僧传·玄嶷传》载:“释玄嶷,俗姓杜氏,幼入玄门,才通经法,黄冠之侣推其明哲,出类逸群,号杜义炼师。方登极录,为洛都大恒观主。游心《七略》,得理《三玄》,道术之流,推为纲领。天后心崇大法,杨阐释宗,义悟其食蓼非甘,却行远舍,愿返初服,向佛而归,遂恳求剃落,诏许度之,住佛授记寺,寻为寺都焉。……乃造《甄正论》一部,指斥其失,令归正真,施設主客问答,极为省要焉。”^②在《甄正论》中,他说佛道之争乃是因为道士“见佛法兴盛,俗薄其教,苟怀嫉忌”^③。像杜义这样脱下道袍,换上袈裟,并杀回马枪者,在当时道教营垒中虽属个别情况,但影响却不小,也折射出武则天的尊佛抑道政策。

或许因为佛教在道教之上的命令颁布之后,加剧了道佛二教的矛盾,互相诽谤,于是在同年(天授二年)武则天又下了一道《禁僧道毁谤制》,指出:“佛道二教,同归于善,无为究竟,皆是一宗。”然而“比有浅识之徒,竟生物我,或因怱怒,各出丑言。僧既排斥老君,道士乃诽谤佛法,更相訾毁,务在加诸。人而无良,一至于此,且出家之人,须崇业行,非圣犯义,岂是法门?”因此规定:“自今僧及道士敢毁谤佛道者,先决杖,即令还俗”。^④她又进一步规定:“老释既自元同,道佛亦合齐重。自今后,僧人入观不礼拜天尊,道士入寺不瞻仰佛像,各勒还俗,仍科违敕之罪。”^⑤“道佛齐重”,这就在政策条文上作了调整,以折中调和的办法解决佛道之争,但在实际执行过程中,可能仍与此有出入,道教仍处于受压抑的地位。

① 转引自《“千唐志斋”藏志所见唐代宗教活动之一斑》,《世界宗教研究》1986年第3期。

② 《宋高僧传》,中华书局1987年版,第414页。

③ 释玄嶷:《甄正论》,《大正藏》卷52,第565页。

④ 《全唐文》卷95《禁僧道毁谤制》,第1册,第430页。

⑤ 《全唐文》卷96《僧道并重敕》,第1册,第433页。

武则天时,僧、道关于《化胡经》的纠纷又起。万岁通天元年(696年)丙申,东都福先寺僧惠澄表乞除毁《老子化胡经》。武则天于是令秋官侍郎集成均监弘文馆学士详议《化胡经》事。当时朝中大臣多表示意见,认为化胡是实,为经不虚,道佛二门,随性开化,洪通两教,不亦宜乎;随机设教,妙旨难量;道释“同体异名”,老君变化不测,即使史籍无据,但释教不异老君。鉴于大臣们的这些意见,到同年六月十五日,武则天敕令说:“老君化胡,典诰攸著,岂容僧辈,妄请削除。故知偏辞,难以凭据,当依对定,金议惟允。傥若史籍无据,俗官何忍虚承,明知化胡是真,作佛非谬。道能方便设教,佛本因道而生。”^①否决了僧徒除毁《化胡经》的建议,或许这是迫于朝中大臣的压力。这一次官方对《化胡经》的讨论集为《议化胡经状》一卷,《新唐书·艺文志》著录^②,今佚。从这里也可看出,武则天执政晚期对处理佛道二教关系的政策有变化,从佛教在道法之上变为佛道并重。对于《道德经》,武则天前后的态度亦不同。上元元年(674年),她进号为“天后”,曾经建言十二事,其三为息兵,以道德化天下;其八为王公以降皆习《老子》。高宗皆下诏略施行之。^③到长寿二年(693年),武则天“自制《臣轨》两卷,令贡举人为业,停《老子》”^④。可见她先是提倡读《道德经》,又曾为其子李弘写《一切道经》三十六部,称帝后便改变了这种做法。武则天本以科举来笼络寒庶士人为其效力,取消科举习《老子》,而代之以自制的《臣轨》,既是对李唐及关陇集团的挑战,也是要大树武周的政治权威,这也显示了她的抑道多与其政治上的举动相关联。

总的看来,武则天与道教的关系较为复杂,既非单纯的利用,也非纯粹的打击,是既利用又抑制,视政治上的需要而定。对于佛教,她则十分宠信,使有唐开国以来佛教在官方的地位终于凌驾在道教之上。她的媚佛,造成了严重的社会经济问题,使佛教过滥发展,以至于“公私田宅,多为僧有”;她为造大像,不惜“日役万人,采木江岭,数年之间,所费以万亿计,府藏为之耗竭”。^⑤

① 《全唐文》卷96《僧道并重敕》,第1册,第433页。

② 参见《新唐书》第5册,第1521页。

③ 参见《新唐书·后妃传》,第11册,第3477页。

④ 《旧唐书·礼仪志》,第3册,第918页。

⑤ 《资治通鉴》卷205,第1384页。

佞佛而造成的危害,也加深了世俗地主对僧侣的不满,不少士大夫出身的大臣从儒家礼教和国家兵丁赋税的角度出发,纷纷上疏反佛。《旧唐书·礼仪志》载:“时则天又于明堂后造天堂,以安佛像,高百余尺。始起建构,为大风振倒。俄又重营,其功未毕。证圣元年(695年)正月丙申夜,佛堂灾,延烧明堂,至曙,二堂并尽。”左拾遗刘承庆上疏说:“臣闻灾变之兴、至圣不变,聿修其德,来患可禳。陛下垂制博访,许陈至理。而左史张鼎以为‘今既火流王屋,弥显大周之祥’,通事舍人逢敏奏称,‘当弥勒初成佛道时,有天魔烧宫,七宝台须臾散坏’。斯实谄妄之邪言,实非君臣之正论。掩昧王化,无益万机。……伏愿陛下乾乾在虑,翼翼为怀,若涉巨川,如承大祭,审其致灾之理,详其降眚之由,无替天人之心,而兴不急之役。则兆人蒙赖,福祿靡穷,幸甚,幸甚。”^①委婉地指出大造佛堂和佛像才是真正的“致灾之理”、“降眚之由”,希望武则天停止兴建这“不急之役”。圣历三年(700年),武则天又将造大像,用功数百万,令天下僧尼每人出一钱,以助成之。内史狄仁杰上疏切谏,指出:“今之伽蓝,制过宫阙,穷奢极壮,画绩尺工,宝珠殫于缀饰,瑰材竭于轮奂。工不使鬼,止在役人,物不天来,终须地出,不损百姓,将何以求?生之有时,用之无度,编户所奉,常若不充,痛切肌肤,不辞捶楚。游僧一说,矫陈祸福,剪发解衣,仍惭其少,亦有离间骨肉,事均路人,身自纳妻,谓无彼我。皆托佛法,诬误生人。里陌动有经坊,闾阎亦立精舍。化诱倍急,切于官征;法事所须,严于制敕。膏腴美业,倍取其多;水碾庄园,数亦非少。逃丁避罪,并集法门,无名之僧,凡有几万,都下检括,已得数千。且一夫不耕,犹受其弊,浮食者众,又劫人财。”^②对佛教的弊端及其危害性作了淋漓尽致地揭露。长安(701—704年)末,武则天将建大像于白司马坂,成均祭酒李峤上疏说:“造像钱见有一十七万余贯,若将散施,广济贫穷,人与一千,济得一十七万余户。拯饥寒之弊,省劳役之勤,顺诸佛慈悲之心,沾圣君亭育之意,人神胥悦,功德无穷。”^③然而“疏奏不纳”。监察御史张廷上也上疏指出:“陛下信心归依,发宏誓愿,壮其塔庙,广其尊容,已遍于天下久矣。……陛下倾四海之财,殫万人之

① 《旧唐书·礼仪志》,第3册,第865—867页。

② 《旧唐书·狄仁杰传》,第9册,第2893—2894页。

③ 《旧唐书·李峤传》,第9册,第2994—2995页。

力,穷山之木以为塔,极冶之金以为像,虽劳则甚矣,费则多矣,而所获福不愈于一禅房之匹夫。……且边朔未宁,军装日给,天下虚竭,海内劳弊。伏惟陛下慎之重之。”^①朝中大臣们对于武则天佞佛的抗争,从一个侧面反映了儒、道的反佛之举。

^① 《旧唐书·张廷传》,第10册,第3151页。

第二章 成玄英、李荣的重玄思想体系

成玄英,字子实,陕州人(今河南陕县),生卒不详,曾隐居东海。唐太宗贞观五年(631年),召至京师,加号西华法师。高宗永徽(650—655年)中,流郁州。在流放期间注疏《老》、《庄》及撰述其他著作。“书成,道王元庆遣文学贾鼎就授大义,嵩高山人李利涉为序,唯《老子注》、《庄子疏》著录。”^①今《正统道藏》存郭象、成玄英《南华真经注疏》三十三卷,此注疏又收入清人郭庆藩《庄子集释》一书。^②成玄英的《老子》注疏已散佚,散见于强思齐《道德真经玄德纂疏》和顾欢《道德真经注疏》之中。现有其《老子》注疏的三个辑校本:蒙文通《老子成玄英疏》六卷,严灵峰《道德经开题序诀义疏》五卷,日人藤原高男《辑校赞道德经义疏》。^③其中蒙本成书最早,严本次之,藤原本晚出,并对蒙、严二辑校本有指正辩难。另外,成玄英曾注释灵宝派经典《度人经》,收入宋人陈景元《元始无量度人上品妙经四注》。本文主要据其老庄注疏对他的重玄思想作分析。

一般说来,要准确地把握某一思想家的思想脉搏,首先应掌握其思想的基本范畴。因此我们首先审视成玄英重玄思想的主要范畴。

① 《新唐书·艺文志》,第5册,第1517页。

② 参见《新编诸子集成》第1辑,中华书局1961年版。

③ 蒙文通本见1946年四川省立图书馆石印本。严灵峰本见《无求备斋老子集成初编》(3)(台湾艺文印书馆1965年版)。藤原高男本见《高松工业高等专门学校研究纪要第二号》,1967年版。(以下所引成玄英《老子注》据严灵峰本并只注卷数、页码)

一、论玄与又玄

何谓“玄”？成玄英说：“玄者，深远之义，亦是不滞之名。有无二心，微妙两观，源于一道，同出异名。异名一道，谓之深远。深远之玄，理归无滞。既不滞有，亦不滞无，二俱不滞，故谓之玄也。”^①从语义学上解释，“玄”为“深远”，此与《说文》释玄为“幽远”一致，故成玄英又常称“深玄”。^②成玄英在《庄子·大宗师疏》中也释：“玄者，深远之名也”。可见，他认为从语词上说，玄的含义是深远；从义理上讲，“玄”指的是“无滞”，即不执著。不执著什么呢？“既不滞有，也不滞无”，亦即其所谓“非有非无”，对“有”与“无”都予以否定，这就是“玄”的内涵。《道德经》亦从“有无”出发而归结于“玄”，所谓“常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微，此两者同出而异名，同谓之元（玄）”^③。故成玄英对老子的“玄”是顺其精蕴加以诠释的，不同者在于老子是肯定式思维，肯定了有与无，而成玄英因受佛教中道观影响，持一种否定的思维方式，通过对有无的否定来阐释“玄”。这与道教的传统也是不同的。如《抱朴子·畅玄篇》即说：“玄者，自然之始祖，……因兆类而为有，托潜寂而为无”。^④肯定了“有无”，与老子同。成玄英则以“非有非无、不断不常”来证明“玄”的特性，这就在思维方式和论证方法上都有别于道教传统，而雷同于佛教中观哲学。所以我们说成玄英及其所代表的重玄学派是道教内部的反传统派，具有强烈的吸取外来文化的欲望和创新意识。这样解释“玄”对唐代道教老学很有影响，如杜光庭《道德真经广圣义》卷三即袭用此说：“玄，深妙也，亦不滞也”^⑤。

何谓“又玄”（即重玄）？成玄英的看法是：“有欲之人，唯滞于有；无欲之

① 成玄英：《老子注》卷1，第4页。

② 参见成玄英：《庄子·天下疏》，第4册，第1097页；《庄子·齐物论疏》，第1册，第99页。（本书所引成玄英《庄子疏》均据郭庆藩《庄子集释》本，中华书局1961年版。以下凡引本书只注篇名与册、页码，不再注明版本）

③ 《老子》第1章，上海古籍出版社1989年版，第1页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释·畅玄》，中华书局1985年版，第1页。

⑤ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷3，《道藏》第14册，第325页。

士，又滞于无。故说一玄，以遣双执。又恐学者滞于此玄，今说又玄，更祛后病。既而非但不滞，亦乃不滞于不滞。此则遣之又遣，故曰玄之又玄。”^①“玄”虽然否定了有无，但还不够，还有所“滞”，还必须彻底否定“玄”自身，方能彰明重玄之理。如果说“玄”是“非有非无”，那么，“重玄”就是“非非有非无”，也就是“非玄”，经过这样双遣双非的双重否定，才会获重玄道果。这种观点同样见于其《庄子疏》中。《庄子·齐物论疏》说：“群生愚迷，滞是滞非。今论乃欲反彼世情，破兹迷执，故假且说无是无非，则用为真道。是故复言相与为类，此则遣于无是无非也。既而遣之又遣，方至重玄也。”对是非遣之又遣，无情否定，才能到达重玄。《庄子·大宗师疏》也讲：“一者绝有，二者绝无，三者非有非无，故谓之三绝也。夫玄冥之境，虽妙未极，故至乎三绝，方造重玄也”；“夫道，超此四句，离彼百非，名言道断，心知处灭，虽复三绝，未穷其妙。而三绝之外，道之根本，所谓重玄之域，众妙之门”。这里表述的思想稍嫌混乱，先说“至乎三绝，方造重玄”，接着又说重玄在于“三绝之外”，看来其本来的意思还是在于否定“三绝”，亦即“非有非无”。所谓三绝之外的“重玄之域”，表明成玄英也把“重玄”作为一种境界来对待。《庄子·齐物论疏》将之称为“重玄至道之乡”，存在于天地之外：“六合者，谓天地四方也。六合之外，谓众生性分之表，重玄至道之乡也”。这种超越天地四方的重玄境界是种“空寂”之态，无是非，无分别，如果硬要分别是非有无，那便是“倒置”、“妄执”，所谓“万物云云，悉归空寂。倒置之类，妄执是非，于重玄道中，横起分别”，^②即指此种情况。庄子哲学本重境界，成玄英顺此而建构了一个理想的重玄妙境，并多了一层佛家空空如也的色彩。

要到达这种空明寂静的重玄境界，除了双遣有无，还须境智双遣，忘言遣教。成玄英认为：“道契重玄，境智双绝。既两忘乎物我，亦一观乎亲疏”^③。此所谓“境智”指外在的环境与内在的心智，即认识对象与认识主体，所谓“双绝”指对境智二者的否定，套用其话来说就是非境非智，进入境空心空的状态。所谓“两忘物我”的含义也是如此，否定物我，物我俱幻，即“物我皆空，不

① 成玄英：《老子注》卷1，第4页。

② 成玄英：《庄子·德充符疏》第1册，第191页。

③ 成玄英：《老子注》卷4，第29页。

见有我身相”，“体知六尘虚幻，根亦不真”。^① 在成玄英眼中，境智物我，客体与主体都为虚幻，故不应执著，而当排遣遗忘。这在其《庄子疏》中更充分地表露出来。《庄子·齐物论疏》称赞“玄悟之人，鉴达空有，知万境虚幻，无一可贪，物我俱空，何所逊让”。《庄子·养生主疏》亦颂扬体道之士“服道日久，智照渐明，所见尘境，无非虚幻”；“运至忘之妙智，游虚空之物境，是以安排造适，间暇有余，境智相冥，不一不异”。《庄子·则阳疏》讴歌“达道圣人，超然悬解，体知物境空幻，岂为尘网所羁。”这是通过对得道之士的描绘来宣讲境智物我空幻的道理，有时则直接陈述：“心境两空，物我双幻”^②；“自他并空，物我俱幻”^③；“心既虚寂，万境皆空，是以天下地上，悉皆非有也”^④。既然境智物我皆为虚幻，自然认不得真，都当排遣洞忘。《庄子·齐物论疏》称“子綦境智两忘，物我双绝”，并劝人们：“岂独不知我，亦乃不知物。唯物与我，内外都忘”。《庄子·德充符疏》则告诫人们：“物我双遣，形德两忘，故放任乎变化之场，遨游于至虚之域也”。意即只有忘遣物我，方能在至虚的重玄妙域中作逍遥游。《庄子·大宗师疏》认为：“境既生灭不定，知亦待夺无常。唯当境知两忘，能所双绝者，方能无可无不可，然后无患也已。”无患就标志着契合于重玄妙道。成玄英反复吟咏着“物我双遣，妙得其宜”^⑤；“人天双遣，物我两忘”^⑥；“唯当忘怀物我，适可全身远害”^⑦；“物我两忘，亦何须物来感己”^⑧。在他看来，遣忘境智、物我是进入重玄境域的前提条件之一。

由此观之，遣与忘实乃把握重玄之道的重要方法论，一切都当遣忘。如果忘不掉，排遣不开，说明对主体和外界环境都有所执著，只要有哪怕一丁点执著，都不能妙契重玄之境。只有运用遣和忘的体验方法，才能直探重玄妙境，由纷纷扰扰、令人痛苦不堪的现实世界进入安宁祥和、一片净土的彼岸世界。现代心理学告诉我们，遗忘是合理的、必要的、自然的过程，遗忘在人们的生活

① 成玄英：《老子注》卷2，第12页；卷4，第18页。

② 成玄英：《庄子·齐物论疏》，第1册，第70页。

③ 成玄英：《庄子·寓言疏》，第4册，第951页。

④ 成玄英：《庄子·大宗师疏》，第1册，第253页。

⑤ 成玄英：《庄子·庚桑楚疏》，第4册，第809页。

⑥ 成玄英：《庄子·则阳疏》，第4册，第886页。

⑦ 成玄英：《庄子·外物疏》，第4册，第921页。

⑧ 成玄英：《庄子·列御寇疏》，第4册，第1040页。

中具有一定的积极作用,人若不具备遗忘的能力,大脑就会因信息太多而负担过重。遗忘使人从信息垃圾中摆脱出来,尤其是那些烦扰人的信息。然而,在现实生活中,有些事件如痛苦的经历、烦恼的欲望却在我们脑中顽强地、牢固地保存下来,虽欲遗忘而不可得,使人深受其害,不但精神苦恼,身体健康亦受影响。从心理学角度分析成玄英所谓“境智两忘”、“物我两忘”、“形德两忘”等,可以发现他是要人们有意识、有目的地主动去遗忘现存世界与自我本身,这种遗忘是一种修行的功夫,它不是部分的而是完全彻底的,不是短时间而是长期的,这样就能“全身远害”,就能够进入彼岸的美妙境界“重玄”。他所谓“遣”就是种有意识的、主动的遗忘,从而加速修道者对物我的忘怀。心理学研究表明,遗忘进程受多种因素制约,最先遗忘的总是那些对人的活动意义不大的内容,不引起主体兴趣,不符合其需要、动机和目的的材料,也遗忘得很快。照此说来,对修道者活动意义不大的那些世俗内容,引不起修道者兴趣,不符合他们修道目的和需要的世俗欲望及人事纠纷,当首先在遗忘之列,才能很快进入重玄妙境。这正是成玄英对修习重玄之道者所要求的。只要修道者的兴趣、动机、目的和需要与一般人的价值取向不同,那么世俗的那一套自然首先就其修道过程中得到遗忘,进而连自我也忘掉,物我忘得干干净净,于是有对“重玄”之体悟。

这套遗忘的方法显然渊源于《庄子》所谓“坐忘”、“丧我”。什么是庄子式的坐忘呢?《庄子·大宗师》说:“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。”郭象注称:“夫坐忘者,奚所不忘哉!既忘其迹,又忘其所以迹者,内不觉其一身,外不识有天地,然后旷然与变化为体而无不通也。”^①成玄英所说“物我两忘”即与此义相同,就是要忘怀一切,然后与“重玄”接通。什么是庄子式的丧我呢?《庄子·齐物论》借南郭子綦之口说:“今者吾丧我,汝知之乎?”郭象注云:“吾丧我,我自忘矣;我自忘矣,天下有何物足识哉!故都忘外内,然后超然俱得。”^②准此,则庄子“丧我”就是要修道者忘我,由忘我而忘物,物我都忘,然后可以得道。这种庄子式的丧我显然注入到成玄英妙契重玄

① 郭象:《庄子·大宗师注》,郭庆藩:《庄子集释》第1册,中华书局1961年版,第284、285页。(本书所引郭象《庄子注》均据郭庆藩《庄子集释》本,以下只注篇名与册、页码)

② 郭象:《庄子·齐物论注》,第1册,第45页。

的方法论中,他劝导人们通过这条体验的途径而走向重玄大道。“重玄”境界取之于老子,而进入重玄之境的体证方法则采之于庄子,这正体现了重玄学派援庄入老的特色。

要到达重玄境域,对语言概念也必须遗忘。为什么呢?因为“自然者,重玄之极道也。欲明至道绝言,言即乖理,唯当忘言遣教,适可契会虚玄也”^①。“知道之人,达于妙理。知理无言说,所以不言。”^②《庄子·知北游疏》也说:“彼至圣之人,忘言得理,故无所论说;若论说之,则不至于道”。“夫大辩饰词,去真远矣;忘言静默,玄道近焉”。在成玄英看来,语言只是一种工具和手段,重玄的道理要借助于这种工具来说明,然而要契会重玄之理却不能靠“言说”,而是必须“忘言”,方可“达于妙理”,接近重玄之道。魏晋玄学家王弼在《周易略例·明象》曾提出“得意在忘象,得象在忘言”^③的命题,以说明言、象、意三者关系,认为圣人著书立说,无非是以语言寄寓思想。魏晋人多主张“言不尽意”。《三国志·魏书》卷二十九《方技传·管辂传》注引《辂别传》述管辂的主张说:“精者神之所合,妙者智之所遇,合之几微,可以性通,难以言论。是故鲁班不能说其手,离朱不能说其目。非言之难,孔子曰‘书不尽言’,言之细也,‘言不尽意’,意之微也,斯皆神妙之谓也。”^④明确赞成“言不尽意”。陶渊明《饮酒二十首》之五:“此中有真意,欲辩已忘言”。^⑤也讲言不尽意,要人得意忘言。“言不尽意”为魏晋玄学的基本命题之一,其所谓“意”非一般所说的意义、意思等,而是指形而上之“道”或“理”,属本体论。所谓“得意忘言”是玄学家提倡的得“道”途径和方法,这方法要人超越语言而直探玄奥之本体。成玄英所谓“至道绝言”、“忘言得理”,就继承了这套方法,以超言绝象的直觉体悟去获得重玄之道,去认识世界本体。

现代西方分析哲学的精神教父奥地利哲学家维特根斯坦说,全部哲学就是语言批判,哲学就是为了不让语言迷惑我们的理智而进行的一场斗争,是对

① 成玄英:《老子注》卷2,第13页。

② 成玄英:《老子注》卷4,第27页。

③ 王弼:《周易略例·明象》,《汉魏丛书》,吉林大学出版社1992年版,第16页。

④ 《三国志·魏书》卷29《方技传·管辂传》,中华书局标点本1959年版,第3册,第822页。

⑤ 《陶渊明集》,人民文学出版社1956年版,第51页。

语言的批判性考察。他认为,形而上学是无意义(即不可说)的语言结构,是语言之外的不可言说者;逻辑结构不能用语言描述,只能由自身显示出来。他要求对不能用语言谈的事情保持沉默,但该“事情”是存在的。^①成玄英的“重玄”就是这样一种不能用语言谈的“事情”,是用语言逻辑和理性思维无法认识的神秘实在,只能求助于非理性的体验和直觉去洞察。重玄既然不可用语言描述,是不可言说的领域,那么成玄英为何又使用语言来解说它呢?在成玄英看来,这不过是让人妙契重玄的方便法门,最终还是要丢掉语言,遣去言说。《大乘起信论》讲:“一切法从本以来,离言说相,离名字相……以一切言说假名无实,但随妄念不可得故。言真如者,亦无有相,谓言说之极,因言遣言。……当知一切法,不可说不可念故,名为真如。”^②佛教的“真如”,“从本以来,离言说相”,“不可说不可念”,因为“一切言说假名无实”,因此之故,“言真如”不过是“因言遣言”。成玄英的“重玄”亦是如此,借助语言,无非是要“因言遣言”,从而显示重玄实相。从运用语言的技巧看,成玄英不说重玄是什么,只说重玄不是什么,那么重玄妙境到底如何,就留给读者自己去体悟,这样也达到了让“重玄”自身显现出来的目的。他这种运用语言的技巧与其否定式思维方式是一致的。

我们知道,成玄英用双遣双非的双重否定证成重玄,其思维方式是否定的。这种否定的思维方法是“四句否定”,其基本模式是正、反、合、离,如有一无一无亦有亦无一非有非无。成玄英的重玄之道亦即运用四句否定法证成,通过否定概念的实体性,借“玄”否定“有无”,再借“又玄”否定“玄”,达到至虚至寂的重玄妙境。为进一步阐明重玄,成玄英又仿照佛教,用比喻方式建立了一个较通俗的思想模型——“病药模型”。他说:“前以一中之玄,遣二偏之执,二偏之病既除,一中之药还遣。于是唯药与病一时俱消,此乃妙极精微,穷理尽性。”^③药用于治病,病愈则药无所用,故“药”也当遣去,这就是重玄之理。只有如此彻底的否定,不执著任何一物,才能契合重玄之道。其《庄子·则阳疏》亦说:“唯当索之于四句之外,而后造于众妙之门也”。《寓言疏》称:

① 参见刘放桐等编著:《现代西方哲学》(修订本)上册,人民出版社1990年版,第9、10章。

② 《大乘起信论》,《佛藏要籍选刊》第9册,上海古籍出版社1994年版,第68页。

③ 成玄英:《老子注》卷1,第5页。

“闻道日久，学心渐著，故能超四句，绝百非，义极重玄，理穷众妙。”这些说法均受三论宗影响。吉藏《三论玄义》卷上讲：“若论涅槃，体绝百非，理超四句。”^①理超四句的涅槃，在成玄英这里转换为超四句的重玄。

总之，所谓“重玄”就是非“非有非无”，非境智，非言教，非物我，就是否定一切，以入于至虚至空之境界，这是修道的终极状态。

二、论道

“道”的第一要义为“虚通”，这同他对重玄的解释是一致的。他在《老子注》中反复阐明“道”是虚空之理。他说：“道以虚通为义”；^②“道者，虚通之妙理，众生之正性也”；^③“夫至道虚通，妙绝分别，在假不假，居真不真”。^④其《庄子疏》也诠释“道”为虚通。《庄子·天下疏》说：“道，达也，通也”。《庄子·大宗师疏》称：“虚通至道，无始无终”。《庄子·知北游疏》讲：“至道玄通，寂寞无为，随迎不测，无终无始”。《庄子·则阳疏》说：“既乖虚通之道，故尽是滞碍之物”。《庄子·齐物论疏》：“虚通至道，非真非伪”。可见，成玄英是把“虚通”作为“道”的本质特性，甚至干脆将虚通与道相提并论，称之为“虚通至道”。所谓虚通相当于“虚空”，通者空也，道的运行也就在虚空之中。《庄子·外物疏》：“虚空，故自然之道游其中”。这种虚空又称“真空”、“环中”，诚如《庄子·则阳疏》所说：“环，中之空也。言古之圣王，得真空之道，体环中之妙。”故所谓虚通至道又称为“环中之道”，“执于环中之道以应是非，用于独化之心以成其意，故能冥其虚通之理，转变无穷者也”。^⑤在这里，环中之道即等于虚通之理。虚通之道无所不在，正如《庄子·渔父疏》所指出的：“夫道无不在，所在皆通。”为什么说“道”是“通”或者“大通”呢？《庄子·大宗师疏》回答说：“大通，犹大道也。道能通生万物，故谓道为大通也。”原来，道具

① 韩廷杰：《三论玄义校释》，中华书局1987年版，第115页。

② 成玄英：《老子注》卷1，第1页。

③ 成玄英：《老子注》卷4，第41页。

④ 同上书，第20页。

⑤ 成玄英：《庄子·盗跖疏》，第4册，第1006页。

有“通生万物”的生成性,所以称之为“大通”。《庄子·知北游疏》的答案是:“夫以不来为来者,虽来而无踪迹;不往为往者,虽往亦无崖际。是以出入无门户,来往无边傍,故能弘达四方,大通万物也。”不来不去为佛教三论宗八不中道的内容,借此说明道的出入来去无遮无碍,所以能“大通万物”。

自然万物有赖于道而大通,那么虚通的重玄之道与人有何关系呢?《庄子·知北游疏》说:人的“精智神识之心,生于重玄之道”。《庄子·齐物论疏》认为:圣人的智慧,“照物无情,不将不迎,无生无灭,固不以攀缘之心行乎虚通至道者也”。人的那颗自然无为的本心产生于虚通之道,其活动也应在虚通至道的引导下进行,圣人认识到这点,所以不用攀缘有为之心“行乎虚通至道”。虚通之道守一不二,一旦违背则心乱,心乱则有忧患生起。正如《庄子·人间世疏》所讲:“夫灵通之道,唯在纯粹。必其喧杂则事绪繁多,事多则中心扰乱,心中扰乱则忧患斯起。”可见人心当顺从虚通至道,可守一不乱,没有忧患。人的行为也应与虚通之道相符,“夫修饰小行,矜持言说,以求高名令闻者,必不能大通于至道”^①。经世治事要像道那样虚通豁透,因为“人间世道,夷险不常,自非怀豁虚通,未可以治乱”^②。古代帝王得虚通之道,所以符合天地,混同万物。比如“浞韦氏,文字已前远古帝王号也。得灵通之道,故能驱驭群品,提挈二仪”^③。又如:“古之圣王,得真空之道,体环中之妙,故道顺群生,混成庶品”。^④虚通之道能消除人间的你争我夺,正如《庄子·则阳疏》所指出的:“夫道清虚淡漠,物我兼忘,故劝求之,庶其寡欲,必能履道,争夺自消。”看来,人类心性的修养,行为的规范,社会的治理,等等,都离不开成玄英所说的“虚通至道”,因为它是社会人生的最高准则。

成玄英将“道”诠释为虚通是有其思想渊源的。《庄子·齐物论》说:“道通为一”;《庄子·庚桑楚》也讲“道通”。^⑤扬雄《法言·问道》:“道也者,通

① 成玄英:《庄子·外物疏》,第4册,第927页。

② 同上。

③ 成玄英:《庄子·大宗师疏》,第1册,第248页。

④ 成玄英:《庄子·则阳疏》,第4册,第885页。

⑤ 《庄子·齐物论》,郭庆藩:《庄子集释》第1册,中华书局1961年版,第70页;《庄子·庚桑楚》,《庄子集释》第4册,第798页。(以下所引《庄子》原文,均据郭庆藩《庄子集释》本,以下只注篇名与册、页数)

也,无不通也。”^①《淮南子·诠言训》:“反性之本在于去载,去载则虚,虚则平。平者,道之素也;虚者,道之舍也。”^②《管子·心术上》说:“天之道,虚其无形,虚则不屈”;“虚者,万物之始也”;“虚者,无藏也”;“唯圣人得虚道”。^③《吕氏春秋·不二》认为:“子列子贵虚”。^④张湛《列子·序》称《列子》一书“明群有以至虚为宗”^⑤,其注《列子》则贯穿贵虚论,以“至虚”代替“无”,作为本体论范畴。这些思想无疑对成玄英的“虚通至道”说有一定影响。另外,成玄英还受到来自佛教三论宗的影响。《三论玄义》卷上说过:“夫至妙虚通,目之为道。”^⑥成玄英所讲与此完全一致,颇有三论说“空”的意蕴。合而论之,成玄英把“道”定性为“虚通”,既继承了传统道家思想,又吸收了外来佛教的观念。

正因为道自性的虚通,所以它能涵盖一切,作为宇宙万物之源,化生万物。他解释《老子》“道生之”时说:“至道虚玄,通生万物……故云道生之。”^⑦《庄子·渔父疏》认为:“夫道生万物,则谓之道,故知众庶从道而生。是以顺而得者则生而成,逆而失者则死而败,物无贵贱,道在则尊。”万物皆从道而生,逆道而死;万物只要符合道就是尊贵的。道是天地万物的本源,所谓“万象之前,先有此道……虽复天覆地载,而以道为源”^⑧。道是宇宙的本根,在暗中支持着宇宙万物的生长发育和运行,所谓“亭毒群生,畜养万物,而玄功潜被,日用不知,此之真力,是至道一根本也”。那些“能达理通玄,识根知本者,可谓观自然之至道也”^⑨。道的功用是什么呢?《庄子·知北游疏》说:“二仪赖虚通而高广,三光资玄道以运行,庶物得之以昌盛,斯大道之功用也。故《老经》云,天得一以清,地得一以宁,万物得一以生,是之谓也。”这种功用是由“道”的虚通性所决定的。《庄子·齐物论疏》也说:“大道旷荡,亭毒含灵,周行万

① 杨雄:《法言·问道》,上海古籍出版社1989年版,第9页。

② 《淮南子·诠言训》,《道藏》第28册,第110页。

③ 《管子·心术上》,上海古籍出版社1989年版,第127、128页。

④ 《吕氏春秋·不二》,上海古籍出版社1989年版,第150页。

⑤ 张湛:《列子·序》,上海古籍出版社1989年版,第1页。

⑥ 韩廷傑:《三论玄义校释》,中华书局1987年版,第13页。

⑦ 成玄英:《老子注》卷4,第14页。

⑧ 成玄英:《庄子·大宗师疏》,第1册,第282页。

⑨ 成玄英:《庄子·知北游疏》,第3册,第737页。

物,无不成就。”所谓“大道旷荡”也就是指其虚通性,正因其虚通,故能发挥成就万物的功用。从道与万物的关系来说,一方面,道涵盖包容万物,万物离不开道。《庄子·天下疏》说:“天覆地载,各有所能,大道包容。”万物在“道”的旗帜下获得同一,所谓“万物不同,稟性各异,以此教彼,良非至极,若率至玄道,则物皆自得而无遣失矣”。^① 万物离开了道就失去自己的本根,所谓“包罗庶物,囊括宇内,未尝离道,何处归根”^②。道的这种包罗万物,囊括宇宙的包容性和涵盖性是由其最根本的特性——“虚通”性所决定的。正因为道是无限的虚空,所以能产生、涵盖、包容宇宙万物。另一方面,他又以双遣双非的方法否定了道的生成性,其《老子注》说:“虽复能生万物,实无物之可生。……故即生而不有,有既有而不有,生亦不生而生,此遣道生之也。”^③ 这就是成玄英与传统道教及唐代道教其他宗派的观点不同之处,循此他证明了“道”这一最高本体的虚通性。

佛教三论宗有“八不中道”,即所谓:不生、不灭、不常、不断、不一、不异、不来、不去。这“八不”分为四对,不生不灭是一对,其他不常不断、不一不异、不来不去各是一对。依中观学说,生、常、一、来是一边,灭、断、异、去是一边,超越这二边即为中道。龙树《大智度论》卷四十三《释集散品之余》说:“常是一边,断灭是一边,离是二边行中道,是为般若波罗蜜”;“诸法有是一边,诸法无是一边,离是二边行中道,是为般若波罗蜜”。^④ 中道由双遮二边而显示,这就是般若学的智慧。成玄英论说重玄之“道”就运用了八不中道的智慧。其《老子》注疏说:“至道深玄,不可涯量,非无非有,不断不常。”^⑤ “道”既然离开常、断二边,修道者也应以此为“术”,所谓“若言神空,则是断见;若言神有,则是常见。前说神空,故得不死,仍恐学者心滞此空。今言若存,即治于断也;又恐学人心溺于有,故继似字以治于常也。即用此非无非有之行,不常不断之心,而为修道之要术”。^⑥ 常见、断见都是学道者的偏执之见,只有遣离二见,

① 成玄英:《庄子·天下疏》,第4册,第1087页。

② 同上书,第1099页。

③ 成玄英:《老子注》卷4,第15页。

④ 《大智度论》卷43《释集散品之余》,上海古籍出版社1991年版,第288—289页。

⑤ 成玄英:《老子注》卷1,第3页。

⑥ 同上书,第15页。

才合乎不常不断之道。关于不一不异,他说:“道物不一不异,而一而异。不一而一,而物而道;一而不一,非道非物。非物,故一不一;而物,故不一一也。”^①从道与物的关系去论证“道”的不一亦不异。谈到不生不灭,他解释老子“道乃久,没身不殆”时说:“心冥至道,不灭不生”,“本无生灭,故言不殆”。^②又解释老子“死而不亡者寿”说:“行愿俱足,内外道员,理当不死不生,无夭无寿。”^③这显然已远离老子原意,而赋予其八不中道的新内涵。关于不来不去,他的看法是:“道无去无来,而知始知终”;“时乃有古有今,而道竟无来无去。既名不去,足显不来”;“至道虽复无来无去,亦而去而来,故能览古察今,应夫终始”。^④这样描述道的无始无终与道教中其他解老者不同,运用的是中观哲学证明“道”为超越时间的本体。上述表明,成玄英从“一异”、“常断”、“生灭”、“来去”等成对矛盾范畴去说明道的超越时空性,并未脱佛教八不中道的篱笆。

值得注意的是,三论宗有关“一中道”、“中道”、“中”的讨论,也给成玄英以很大影响,其解老子之“道”就借用了这些观点。《三论玄义》卷下专门就“中”、“中道”、“一中道”作了解释。认为:“理实不偏,故理名为‘中’”;若依名释义,“中以实为义,中以正为义”,“此之正法,即是中道,离偏曰中”;若就理教释义,“中以不中为义。所以然者,诸法实相,非中非不中……是故说中,为显不中”。并指出:“偏病若尽,则名为中”;“本对偏病,是故有中。偏病既除,中亦不立。非中非偏,为出处众生,强名为中,谓绝待中”;“非有非无为中”。又引《大般涅槃经》卷二十七《师子吼菩萨品》说:“众生起见,凡有二种:一断,二常。如是二见,不名中道。无常无断,乃名中道。”^⑤三论宗的这种所谓中道实相,为成玄英所吸取,其《老子注》多处谈到“一中之道”,要人处中而忘中,以中为用而遣中。其注老子“道冲,而用之又不可盈”时说:“冲,中也。言圣人施化为用多端,切当而言,莫先中道,故云冲而用之,此明以中为用也。而言又不盈者,盈,满也。向以一中之道,破二偏之执,既除,一中还遣。今恐

① 成玄英:《老子注》卷2,第9页。

② 成玄英:《老子注》卷1,第34页。

③ 成玄英:《老子注》卷3,第4页。

④ 成玄英:《老子注》卷2,第8、10页。

⑤ 韩廷杰:《三论玄义校释》,中华书局1987年版,第248—249、255、261页。

执教之人,在于中一,自为满盈,言不盈者,即是遣中之义。”^①经成玄英这样一解释,老子思想与佛教中观思想完全对上了号,我们似乎不是在读《老子》,而是在看佛教中观哲学。又其注解《老子》“保此道者不欲盈”时也说:“一中道者,不欲住中而盈满也,此遣中也。”^②一中之道就是讲“遣中”。遣中的功用是什么呢?成玄英的看法是:“独此遣中,圣人于有为敝独之内,复能慈救苍生,成大功德。”^③“人欲得虚玄极妙之果者,须静心守一中之道,则可得也。”^④圣人懂得此一中之道的妙用,以之作为群生的法则,所以成为天下修学之士的楷模,即所谓“圣人持此一中之道,轨范群生,故为天下修学之楷模也。”^⑤

在成玄英那里,“一中之道”与“一中”是两个不同的概念,其区别就在于,前者遣中忘中,而后者则执中、迷中未得中道实相。其解《老子》“少则得,多则惑”时认为:“少者,谓前曲全等。行不见高下,处一中也。多,谓滞于违顺等,法不离二偏也。体一中则滞二偏,故迷惑也。”^⑥执著“一中”就会“滞二偏”,就产生“迷惑”,所以他主张“有无还息,不欲既除,一中斯泯。此则遣之又遣,玄之又玄。”^⑦泯灭“一中”才符合重玄之道,“一中之道”。所谓一中之道就是不执著二偏,超越二边。比如,以道家传统的“无为”来说,成玄英强调:“为学之人执于有欲,为道之士又滞无为,虽复深浅不同,而一俱有患。今欲治此两执,故有再损之文。既而前损损有,后损损无,二偏双遣,以至于一中之无为。”^⑧“体兹中一,离彼两偏,故无为之可取,亦无有为之可舍。”^⑨在成玄英笔下,道家传统的“无为”思想被纳入双遣二偏的一中之道框架里。成玄英讲一中之道,其目的之一,就是劝修道之人“处中而忘中”^⑩。修道之人得一中之道,就可以获养生之妙,外顺人伦,内尽天命。诚如其《庄子·养生主疏》所讲:“善恶两忘,刑名双遣,故能顺一中之道,处真常之德,虚夷任物,与世推

① 成玄英:《老子注》卷1,第11页。

② 同上书,第31页。

③ 同上书,第32页。

④ 同上。

⑤ 成玄英:《老子注》卷2,第12页。

⑥ 同上书,第11页。

⑦ 成玄英:《老子注》卷3,第11页。

⑧ 成玄英:《老子注》卷4,第7页。

⑨ 成玄英:《老子注》卷5,第14页。

⑩ 同上书,第20页。

迁。养生之妙,在乎兹矣。”“夫惟妙舍二偏而处于中一者,故能保守身形,全其生道。外可以孝养父母,大顺人伦,内可以摄卫生灵,尽其天命”。由此亦可看出,成玄英论道与其修道论是密不可分的。

成玄英还阐述了“道”的自然性、运动变化性、普遍性、纯真性和绝对性等特性。他认为,道是自然存在的,人与万物都难逃自然之道的法则。《庄子·大宗师疏》所说的“夫物不得脰者,自然也,孰能逃于自然之道乎!”就是阐明这个道理。在他眼中,道的本性为自然,老子讲“道法自然”的意思就是因为“道性自然,更无所法,体绝修学,故言法自然也”^①。道的自然性与其虚通性是同一的,如《庄子·外物疏》所云:“虚空,故自然之道游其中”。人对自然之道的认识应该采取何种方法呢?他在解老子“不窥牖,见天道”时主张:“牖,根窍也,天道自然之理也。堕体坐忘,不窥根窍,而真心内朗,睹见自然之道,此以智照真也。”^②不用眼观,而是用人之心智去观照道的自然本性,这就是他教人认识自然之道的方法。他还告诉人们,人生的行持进退也应效法自然之道,应守分知足,才能全身远害。他解老子“功成名遂身退,天之道”时即告诫世人,尤其是那些命运的宠儿、人生的成功者:“天者,自然之谓也。夫日中则昃,月满则亏,亏必盈,极则反,数其然也。所以佐世之功成,富贵之名遂者,必须守分知足,谦柔静退,处不竞之地,远害全身。能如是者,深合天真之道也。功成名遂者,谓退身隐行,行自然也。”^③物极必反,这是自然之道的法则,人应当充分认识这一法则,自觉地以这一法则来指导人生,就能避免成功给人带来的祸害,保全自己。对于名利,人应当“既不逐利,又不殉名”,如此方能“率性归根,合于自然之道”^④。总之,人生就该“无问枉直,顺自然之道,观照四方,随四时而消息”^⑤。人生就当游心于自然之道,因为“自然之道,不游其心,则六根逆,不顺于理”^⑥。道性自然,人生应当符合和顺从自然之道。这样,他就将其宇宙本体论与人生哲学相沟通,人生在宇宙本体之处找到了安全的立足

① 成玄英:《老子注》卷2,第19页。

② 成玄英:《老子注》卷4,第5页。

③ 成玄英:《老子注》卷1,第18—19页。

④ 成玄英:《庄子·盗跖疏》,第4册,第1006页。

⑤ 同上。

⑥ 成玄英:《庄子·外物疏》,第4册,第941页。

点。这是他关于“道”的自然性的观点。

他指出,道是静寂的,但又是运动变化的。道的变化从根本上说是处于一种“独化”状态,正如其《庄子·齐物论疏》所形容的:“夫绝待独化,道之本始”。这显然有郭象“独化”说的影子在其中。道的变化则是具有“日新”的特征。《庄子·秋水疏》描绘说:“夫阴消阳息,夏盈冬虚,气序循环,终而复始;混成之道,变化日新,循理直前,无劳措意也。”阴阳四时之变的特征是周而复始的“循环”,而道的变化则是日新又日新,一往直前,绝不守旧。《庄子·山水疏》也说:“夫道通生万物,变化群方,运转不停,新新变易,日用不知,故莫觉其代谢者也。既日新而变,何始卒之有耶!”道的变化每天都给人以新鲜活泼的面目,从这一点上说,道的变化既说不上始也说不上终。大道“周行万物”,万物无论大小,都逃不出“变化之道”。其《庄子·大宗师疏》所谓“藏舟于壑,藏山于泽,此藏大也;藏人于室,藏物于器,此藏小也。然小大虽异而藏皆得宜,犹念念迁流,新新移改。是知变化之道,无处可逃也”。就是阐明这一道理。这是他关于“道”的运动变化性的看法。

他问人们什么是大道? 他的看法为:“虚无之系,造化之根,神明之本,天生之源。其大无外,其微无内;浩旷无端,杳冥无对。至幽靡察而大明垂光,至静无心而品物有方。混漠无形,寂寥无声;万象以之生,五音以之成。生者有极,成者必亏。生生成成,今古不移。此之谓道者也。”^①无形无声却能生成形形色色、喧喧闹闹世界的“大道”,在空间上是无限的,“其大无外,其微无内”,无论宏观世界还是微观世界“道”都是无限延伸的;在时间上,大道也是无限的,无始无终,“今古不移”。道在时空上的无限性,决定了它无所不在,无所不包,无所不生,道普遍地存在于宇宙当中。《庄子·齐物论疏》称:“夫道无不在,所在皆无,荡然无际,有何封域也。”为什么说道无所不在却又所在皆无呢?《庄子·大宗师疏》给出了答案:“道在五气之上,不为高远;在六合之下,不为深邃;先天地生,不为长久;长于亘古,不为耆艾。言非高非深,非久非老,故道无不在而所在皆无者也。”宇宙间无处没有“道”,但“道体窈冥,形声斯绝”^②,故表面上看起来“所在皆无”。一般百姓每天都要接触运用“道”,但因

① 成玄英:《老子注》卷1,第1页。

② 成玄英:《老子注》卷2,第17页。

为“淳朴之道，其自细微”，虽然“能开化阴阳，亭毒群品”，百姓们却“日用而不知”^①。“皆无”、“不知”并不能表明道不存在，恰好显示出道之存在与众不同。它的存在非人类感官所能感知，“不可以眼识求”，“绝视绝听”，^②只能用心去直觉体悟其“无所不在”。《庄子·知北游》载东郭子问庄子：“所谓道，恶乎在？”庄子说：“无所不在”。并进一步指出，道在蝼蚁，在稊稗，在瓦甓，在屎溺。于是“东郭子不应”。据此成玄英疏解说：“大道无不在，所在皆无，故处处有之，不简秽贱。东郭未达斯趣，谓道卓尔清高，在瓦甓已嫌卑甚，又闻屎溺，故瞋而不应也。”东郭子未达大道无所不在，不逃于物的道理，把道看做“卓尔清高”的东西，故一听说道在蝼蚁便感到吃惊。成玄英则对庄子的这一思想深表赞同，并顺着其思路予以阐发。其《老子注》中也运用了庄子这一思想：“一切诸法，无非正真；稊稗瓦甓，悉皆至道。”^③

万物有道，道无所不在，道体无限，由此又推出道无所不包的思想。其解老子“域中有四大”时说：“道大无不包”；“庄云，夫道未始有封。而此言域中者，欲明不域而域，虽域不域。不域而域，义说域中；虽域不域，包罗无外也”。^④所谓道大无不包，包罗无外的具体含义是什么呢？其解老子“道者万物之奥”时说得很清楚：“奥，深密也，亦藏府也。言道能生成万有，囊括百灵，大无不包，故为此府藏也。”^⑤道就像一个无限巨大的仓库，包容万象，没有什么东西不被道所包罗。这一思想在其《庄子·天下疏》中也能发现：“夫天覆地载，各有所能，大道包容，未尝辩说”；“万物不同，稟性各异，以此教彼，良非至极，若率至玄道，则物皆自得而无遗失矣”；“包罗庶物，囊括宇内，未尝离道，何处归根”。包容宇宙万物，此即所谓“道大无不包”的含义。道无所不在，无所不包，正反映出道的普遍性。成玄英解老子“大道泛兮，其可左右”时即讲：“泛泛，无系也，亦普遍之名。言大道虚玄，泛然无著，慈悲普遍，感而遂通，虽复非阴非阳，而应乎左右。欲明方圆任物，罄无不宜。”^⑥这是他关于

① 成玄英：《老子注》卷3，第1页。

② 同上书，第7—8页。

③ 同上书，第11页。

④ 成玄英：《老子注》卷2，第19页。

⑤ 成玄英：《老子注》卷4，第41页。

⑥ 成玄英：《老子注》卷3，第5页。

“道”的普遍性的阐释。

成玄英主张：“贵用于真道”^①；“法效自然，宝贵真道”^②。他批评对道“信根不足”之人“贵重世俗浮伪之言，故不知至道真实之教，是以迷惑日大，罪障滋深”^③。又批评“躁竞之夫，心非怀道，不能任真守素”^④。他赞扬“圣人体道无为，故无堕败；虚妄不执，故不丧其真”^⑤。他所谓“真道”、“至道真实之教”旨在说明道是真理，故《庄子·知北游疏》称：“遇于道而会于真理”。什么不是真道呢？《庄子·齐物论疏》说：“明己功名，炫耀于物，此乃淫伪，不是真道。”《庄子·天下疏》说：“意在雄俊，超世过人，既不谦柔，故无真道。”进一步，他又运用其双非双遣的中观方法，声明“真道”是“非真非伪”的。《庄子·齐物论疏》就认为：“虚通至道，非真非伪，于何逃匿而真伪生焉？”“陶铸生灵，周行不殆，道无不遍，于何不在乎！所以在伪在真而非真非伪也”。这是他关于“道”的纯真性的说明。

他告诉人们：“夫能达理通玄，识根知本者，可谓观自然之至道也”^⑥。为什么他把“道”称之为“至道”？因为在他看来，道是至高无上的，道是至尊，道具有绝对的权威性。他从不同侧面去描写道的这种绝对权威性。他说：“至道深玄，不可涯量”；“至道微妙”，“不色而色，不声而声，不形而形”；“至道幽微，非愚非智，升三清之上不益其明，堕九幽之下不加其暗，所谓不增不减”；^⑦“至道之为物也，不有而有，虽有不有；不无而无，虽无不无。有无不定，故言恍惚”；“道虽窈冥恍惚，而甚有精灵，智照无方，神功不测”；“至道虽复无来无去，亦而去而来，故能览古察今，应夫终始也”；^⑧“至道虚通，妙绝分别。……入九幽而不昧，出三界而不明，履危险而常安，临大难而无惧，故无畏也”^⑨。至尊之道的这些深玄、微妙、幽微、恍惚、非愚非智、不增不减、神功不测、览古

① 成玄英：《老子注》卷2，第8页。

② 成玄英：《庄子·渔父疏》，第4册，第1032页。

③ 成玄英：《老子注》卷2，第2页。

④ 同上书，第15页。

⑤ 成玄英：《老子注》卷5，第3页。

⑥ 成玄英：《庄子·知北游疏》，第3册，第737页。

⑦ 成玄英：《老子注》卷1，第3、27页。

⑧ 成玄英：《老子注》卷2，第9—10页。

⑨ 成玄英：《老子注》卷4，第20页。

察今、妙绝分别、无惧无畏等特征,决定了它具有绝对的权威性,使它能主宰宇宙万物。尤其是“至道”生养万物,拯救众生,宇宙万物皆有赖于它而存在,更显示出它的绝对权威性。“至道运转天地,陶铸生灵,而视听莫寻,故不可名。”^①“亭毒群生,畜养万物,而玄功潜被,日用不知,此之真力,是至道一根本也。”^②“独此无名之道,有大慈悲故能俯救众生,借其善力,亭毒群品,生化三才,种种方便,趣令成就也。”^③至道追求的是“无名”,故其运转天地、畜养万物、拯救众生等功德都不为人的视听所知觉,这叫“玄功潜被,日用不知”。尽管天地人神日日用道而不知,但对“道”的依赖和运用是不可或缺的,一旦不能行道,则必起灾变,一旦丧道,则必死无疑。这就是所谓“天不能行道清虚,则日月勃蚀,星辰失度,灾变屡彰”;“地不能行道宁静,则恐有崩沦之灾”;“神不依道,则智用愚殆,既无灵验,恐将废歇”;“一切万物,得一而生,若丧道乖真,则死灭俄顷”。^④天地万物对道的这种依赖正透出道的绝对权威性,离开了道,一切都会乱套,这就从反面证明,宇宙万物必须依赖于道,绝对离不得“道”。

道的绝对权威性又赋予万物以平等,使得“物无贵贱,道在则尊”^⑤,万物在道的面前获得了平等的尊贵。就人类社会来说,得道者,无论其社会经济地位如何卑下,但由于有道,他是尊贵的;失道者,即使其贵为帝王,也是卑贱的。为什么呢?据成玄英说,这是由道的绝对权威性所决定的。在政治上,道也展示了它绝对权威的风采:“君王若能修守至道,殊方异域,自来宾伏而归化也”;“万乘之主,五等之君,若能守持此道者,八荒万国,自然从化。”^⑥修守至道,不仅万国归化,而且“百姓无待教令而自太平”,这的确是“道力不可思议,守之致有此益也”^⑦。道的威力如此巨大,自然界与人类社会的所有一切都赖之而获益,去之而遭殃。这是他关于“道”的绝对权威性的求证。

① 成玄英:《老子注》卷1,第28页。

② 成玄英:《庄子·知北游疏》,第3册,第737页。

③ 成玄英:《老子注》卷3,第23页。

④ 同上书,第16—17页。

⑤ 同上书,第1页;《庄子·渔父疏》,第4册,第1035页。

⑥ 成玄英:《老子注》卷3,第1、10页。

⑦ 同上书,第2页。

另外,他还顺着老子思想讨论了道的柔弱性和素朴性。其解老子“守柔曰强”时说:“能用道谦和柔弱,故其德业日日强盛也。”^①这是对修道者个人来说。对于国家来说,特别是大国,若能“用道谦柔”,则收“万国归往”之效,就如江河众流归向大海一样。^②用道谦柔,对国家和个人都是有益的,这是道的柔弱性在人事上的运用。道是柔弱的,又是素朴而反对华而不实的。但那些“失道之君,好行邪径,不崇朴素,唯尚华侈”^③,故没有不失败的。人类社会的政治与道德都应遵行“道”的柔弱性和素朴性,这就是成玄英所坚持的立场。

成玄英还讨论了道与德的关系。他认为道与德是种体用关系:“道是德之体,德是道之用。就体言道,就用言德。”^④他比较道与德说:“夫一道虚玄,曾无涯量,而德有上下,不能周备也。本有作同字者,言德有优劣,未能同道也。”^⑤道是尽善尽美、纯真不二的,德则有“优劣”,不“周备”,故二者不可同日而语。能够契合真道的“德”他释之为“玄德”,即“深玄之大德”,此即他讲的“冥真契道,谓之玄德”^⑥。在有优劣之分的“德”之中,玄德最优,故其暗合于真道。

关于“道”与“空”,他没有正面阐述,在论述“道是虚通”时也没有直接点明道即是空,空即是道。当注解老子“上士闻道,勤而行之”,“中士闻道,若存若亡”时,他讲得比较直截了当:“上机之士,智慧聪达,一闻至道,即悟万法皆空,所以勤苦修学,遂悟疑怠”;“中机智暗,照理不明,虽复闻道,未能妙悟,若敛情归道,即时得空,心才涉世尘,即滞于有境,与夺不定,故云存亡”。^⑦在此,是否悟道的标准在于是否觉悟了“万法皆空”的道理。悟得“空”即悟道,此乃“上机之士”,对道之“空”坚信不疑;而“中机之士”则不能坚守道空之理,一涉红尘即滞于“有境”。十分清楚,成玄英论道,是把道家道教之“道”与

① 成玄英:《老子注》卷4,第19页。

② 参见上书,第39页。

③ 同上书,第21页。

④ 成玄英:《老子注》卷2,第14页。

⑤ 成玄英:《庄子·徐无鬼疏》,第4册,第853页。

⑥ 成玄英:《老子注》卷5,第6页。

⑦ 成玄英:《老子注》卷3,第19—20页。

佛教之“空”结合起来讲的。

成玄英论述道的种种特性时,往往结合其修道理论,以明宇宙本体之道与人生之道法门不二,上下贯通。有的地方,他又特别阐释其修道理论,并且不惜曲解老子原意。如解释老子“古之善为道者,非以明民,将以愚民”时,他说:“为道犹修道之夫,实智内明,无幽不烛,外若愚昧,不曜于人,闭智塞聪,韬光晦迹也。”^①这叫“六经注我”,借题发挥其修道论,而外暗内明、大智若愚的思想仍取自《老子》。成玄英那一整套修道理论,是要展示“道”体用一源的精神。

与“重玄”一样,“道”同样是不可言说,不可称谓的。在成玄英眼里,“道”是不能用语言符号来表达来诠释的,一用语言就违背了道的真理,用他的话表述就是:“道非愚智,妙绝名言”^②;“至道绝言,言即乖理”^③;“有声有说,非真常凝寂之道也;常道者,不可以名言辩”^④;“道绝名言,不可问答,故问道应道,悉皆不知”,“体道离言,有何问应”^⑤;“妙悟玄道,无法可言”^⑥。为什么成玄英认为真常之道“妙绝名言”呢?这与他“道”自体本身的认识有关。他从直觉出发体悟到:“道之体状,妙绝形声”^⑦;“至道妙本,幽隐窈冥,非形器之所测量,岂名言之能诠释”^⑧;“至道深玄,非名言而可究。虽复三皇五帝,乃是圣人,而诠释至理,不尽其妙,听荧至竟,疑惑不明”^⑨;“道无名,不可以言说,言说非道也”^⑩;“道大无名,强名曰道,假此名教,勤而行之也”^⑪。显然,成玄英已经体认到“道”体本身是深玄窈冥、无名无声的,所以用不着人们去用名言作诠释,如果硬要“诠释至理”,即使如三皇五帝那样的圣人也不能“尽其妙”,最终还是“疑惑不明”。

① 成玄英:《老子注》卷5,第5页。

② 成玄英:《老子注》卷1,第26页。

③ 成玄英:《老子注》卷2,第13页。

④ 成玄英:《老子注》卷1,第2页。

⑤ 成玄英:《庄子·知北游疏》,第3册,第758页。

⑥ 成玄英:《庄子·列御寇疏》,第4册,第1046页。

⑦ 成玄英:《老子注》卷2,第17页。

⑧ 成玄英:《老子注》卷3,第23页。

⑨ 成玄英:《庄子·齐物论疏》,第1册,第99页。

⑩ 成玄英:《庄子·知北游疏》,第3册,第757—758页。

⑪ 成玄英:《庄子·则阳疏》,第4册,第919页。

既然大道无名,不可言说,那么为什么又强名之为“道”呢?这是为了方便教化人们行道的缘故,不得不“强名”之。^①而且,如果一定要说“至道之言”,那么这种至道之言也只能是“澹然虚远,非声非色,绝视绝听,若镜之心,物来斯照,如谷之响,感而遂通。”^②就是说,这是种无言之言,无声之声,你只能通过直觉感悟去体认它的声音。因此成玄英主张:“知道之人,达于妙理,知理无言说,所以不言。”^③迫不得已运用语言诠释“道”之理,那也应当本着这样的精神:“道无称谓,降迹立名,意在引物向方,归根返本。既知寄言诠释,应须止名求实,不可滞执筌蹄,失于鱼兔。”^④语言只是诠释道理的工具,不可执著,一旦得到“道”的真理所在,就应“忘言”去名,这叫“寄言诠释”,“止名求实”。如果丢掉了这样一种精神,那就无异于呆板地死守着捕捉鱼兔的工具,却并没有捕捉到鱼兔一样。本着此种精神,成玄英强调人们对道的认知在于直觉体悟,内心观照。

对道的直觉体悟,用成玄英的话表述就是“不知”。《庄子·秋水疏》说:“强知者乖真,不知者会道”。《庄子·知北游疏》也说:“不知合理,故深玄而处内;知之乖道,故粗浅而疏外”。这里所谓“不知”的“知”指世俗的“浅知”、“假知”,经验性的认识。与世俗之知相对的“不知”才是能够认知“道”的真知,亦即所谓“不知乃真知”^⑤;“所知者,俗知也;所不知者,真知也”^⑥;“不知而知,知而不知,非知而知;故不知而后知,此是真知”^⑦。只有体认这种“不知”的真知,才能把握道,正如《庄子·知北游疏》所说:“彼无为谓妙体无知,故真是道也”。只有圣人能做到无知,“淳古圣人,运智虚妙,虽复和光混俗,而智则无知”^⑧。流俗之人,“假学求理,运知访道,此乃浅近,岂曰深知”^⑨。

① 这一点与佛教是相同的。《大乘起信论》即讲:“一切法从本以来,非色非心,非智非识,非有非无,毕竟不可说相。而有言说者,当知如来善巧方便,假以言说引导众生。”(《佛藏要籍选刊》第9册,上海古籍出版社1994年版,第72页。)

② 成玄英:《老子注》卷3,第8页。

③ 成玄英:《老子注》卷4,第27页。

④ 成玄英:《老子注》卷3,第2页。

⑤ 成玄英:《庄子·知北游疏》,第3册,第757页。

⑥ 成玄英:《庄子·则阳疏》,第4册,第906页。

⑦ 成玄英:《庄子·徐无鬼疏》,第4册,第874页。

⑧ 成玄英:《庄子·齐物论疏》,第1册,第75页。

⑨ 成玄英:《庄子·知北游疏》,第3册,第768页。

对于圣人来说,“圣心非不能知,为其无法可知,……知之则丧其真”^①。丧真即不能得道。《道德经》第五十六章说过:“言者不知”。对此成玄英的解释是:“封滞名言,执言求理,理超言象,所以不知”^②。《道德经》八十一章也讲:“知者不博,博者不知”。看来,成玄英的“不知”是从《道德经》那里继承而来的,并结合《庄子》将其发展成为一种体认“道”的直觉方法。

“不知”反对人们役心为道,运役智虑,故《庄子·逍遥游疏》有:“宋荣子率性虚淡,任理直前,未尝运智推求,役心为道”;“为道之要,要在忘心,若运役智虑,去之远矣”。《庄子·齐物论疏》主张“无所用其知”。“不知”赞成人们反照心源,用心观照,悬解妙道。因此《庄子·徐无鬼疏》指出:“心赖不知而能照”。《庄子·逍遥游疏》称赞“尧反照心源,洞见道境”。《庄子·养生主疏》提倡:“学道之人,妙契至极,推心灵以虚照”。内心观照的活动,也就是悬解妙道的过程,“至言妙道,唯悬解者能知”。^③ 观照从而悬解“道”,这是“不知”的具体运用,是种典型的道家式的直觉方法。

张岱年先生在《中国哲学大纲》中论及中国哲学的特色时曾说,中国哲学的特色之一就是“重了悟而不重论证”;“中国哲学不注重形式上的细密论证,亦无形式上的条理系统”;“中国哲学只重生活上的实证,或内心之神秘的冥证,而不注重逻辑的论证”。在论及直觉时,张先生指出:“中国哲学中,讲直觉的最多”;“直觉乃一译名,中国本亦有与直觉同义的名词,即是‘体认’。现在用直觉一词,乃以其较易了解。以中国哲学中的一些方法为直觉,因为中国哲学家的这些方法与西洋哲学中所谓直觉法有类似处,并非谓中国哲学中此类方法与西洋哲学中所谓直觉法完全相同”。论及道家直觉法,张先生引《庄子·人间世》:“闻以有知知者矣,未闻以无知知者也”后说:“对于道之直觉的知,可以说即是以无知知。所谓‘离形去知,同于大通’(《大宗师》),即是这种直觉境界”。张先生指出:“道家的直觉法,创发于老子,到庄子可以说达到成熟了。”^④成玄英论“道”,可以说没有形式上的条理系统、细密论证,充分体现了中国哲学那种“重了悟不重论证”的特色。成玄英所主张的认知“道”的

① 成玄英:《庄子·田子方疏》,第3册,第712页。

② 成玄英:《老子注》卷4,第27页。

③ 成玄英:《庄子·逍遥游疏》,第1册,第31页。

④ 张岱年:《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社1982年版,第8、558、535页。

思维方式与老庄的直觉方法完全一致,以“无知”来认知“道”,而所谓“无知”,乃是“内心之神秘的冥证”。吉藏《三论玄义》卷上曾说:“夫道之为状也,体绝百非,理超四句,言之者失其真,知之者反其愚。”^①所谓绝百非超四句是佛教的东西,而所谓言者失真、知者反愚则是从道家那里袭取来的,这是佛教向道家道教学习之处。如果说成玄英论道在很多地方受到佛教影响,那么在这一点上,则是直承老庄道家而来。道家这种“不知”、“无知”的直觉认知方法,是人类认识世界不可或缺的方法。这是种古老而常青的方法,直到今天它在我们的科学创造中仍占有十分重要的地位。科学大师爱因斯坦就告诉人们:“我相信直觉和灵感。”^②直觉是创造性思维方式之一种,道家道教的直觉方法虽不免带有神秘主义色彩,但对于我们探索人的创造行为、创造心理仍有其价值意义,无可厚非。

道家弘道,这是人所皆知的。其实,儒家也弘道。^③只不过儒道二家所弘之道,一为自然之道,一为政治伦常之道,而道教可以说兼取并包儒道二家之“道”加以弘扬。中国哲学与中国文化真可谓是“道”的天下。道的天下产生了无数弘道之士,成玄英即为其中高手之一。成玄英所弘之道以道家的形上之“道”为主,又对儒道二家所执之“道”作了价值评判。其《庄子·齐物论疏》强调指出:“小成者,谓仁义五德,小道而有所成得者,谓之小成也。世薄时浇,唯行仁义,不能行于大道,故言道隐于小成,而道不可隐也。故老君云,大道废,有仁义”。明眼人一看便知,他是以儒家为“小道”,而以道家为“大道”。一小一大,其价值立场是何等鲜明!他对道家“大道”简直赞不绝口:“大道能神于鬼灵,神于天帝,开明三景,生立二仪,至无之力,有兹功用”^④;“大道旷荡,亭毒含灵,周行万物,无不成就”^⑤。他所阐释的“大道”是宇宙的终极本体,也是认识的最高真理。“大道”超越时空,法力无边,具有化生万物的创生性,包含宇宙的内在性、普遍性和绝对权威性,反映世界的统一性、无限性。这样的“道”他用否定法证成,故赋予道虚通空灵的内涵,并围绕这一内

① 韩廷傑:《三论玄义校释》,中华书局1987年版,第48页。

② 《爱因斯坦文集》第1卷,商务印书馆1977年版,第284页。

③ 《中庸》有所谓:“道也者,不可须臾离也。”上海古籍出版社1987年版,第1页。

④ 成玄英:《庄子·大宗师疏》,第1册,第248页。

⑤ 成玄英:《庄子·齐物论疏》,第1册,第70页。

涵从多角度多侧面去体证。这样一来,“大道”便与其双遣双非的“重玄”相印证、相契合,从而勾勒出他理想中的重玄妙境,此即其所谓“重玄之道”。《庄子·大宗师疏》说过:“夫道,超此四句,离彼百非,名言道断,心知处灭,虽复三绝,未穷其妙,而三绝之外,道之根本,所谓重玄之域,众妙之门。”从“玄”、“重玄”的展开,到“大道”的终于证成,一步一步,于是由“重玄之道”启开“众妙之门”。佛教中观主张万法自性本空,否定本体,企图把“空”也空掉,以证世界之虚幻不实。受此影响,成玄英对道的解释也充满“空”的色彩,并通过对道本体的否定来证明“道”的生成性、绝对性、超越性和至善至美。既然道在纯粹意义上只是一“虚”的存在,那么体道者就不能执著,必须看破,通过一系列的否定式思维,体悟道之真谛,进入人天双遣、物我两忘的“重玄之道”。这一点,我们透过他对“有无”、“动静”、“本迹”等范畴的阐释就看得更清楚。

三、论有无

有与无是中国哲学关于世界存在的一对重要范畴,显示了古代哲人对宇宙本源和本体问题的热切关注。最早提出这对范畴的是老子,《道德经》主张有与无的统一,认为:“有无相生”,“有之以以为利,无之以以为用”。^①《道德经》第四十章又提出“天下万物生于有,有生于无”的命题。老子从本源、本体论的角度对“有无”作了说明,使之上升为哲学范畴。庄子继承老子对“有无”统一性的规定,并强调指出二者的相对性。《庄子·庚桑楚》说:“万物出乎无有。有不能以有为有,必出乎无有,而无有一无有。”《庄子·秋水》讲:“以功观之,因其所有而有之,则万物莫不有,因其所无而无之,则万物莫不无。”^②这都谈到了有无的相对性。庄子还提出了有待无待、有己无己等范畴,进一步发展了老子的“有无”范畴。“建之以常无有”^③,可以说是老庄哲学的中心议题之一。魏晋时代,老庄道家在历史舞台上再展风姿,成为玄学骨干。魏晋玄学

① 《老子》第2、11章,上海古籍出版社1989年版,第1、3页。

② 《庄子·庚桑楚》,第4册,第800页;《庄子·秋水》,第3册,第577页。

③ 《庄子·天下》,第4册,第1093页。

所讨论的重大问题之一就是有无之辩,形成贵无派和崇有派。何晏、王弼是贵无派的代表。王弼在注解《道德经》第四十章时提出:“天下之物,皆以有为生,有之所始,以无为本。”^①与此针锋相对,崇有派主将裴頠在《崇有论》中主张:“理之所体,所谓有也”;“至无者无以能生,故始生者自生也。自生而必体有,则有遣而生亏矣”。^②一方“以无为本”,一方则“以有为体”,真是旗帜鲜明,各不相让。同贵无论与崇有论的理论思路大相径庭,佛教中观学派走上了非有非无、有无不二的中道。鸠摩罗什的得意门生之一僧肇撰《不真空论》,批评佛教般若学“六家七宗”,尤其是本无宗、心无宗、即色宗,认为这三家都在有无问题上犯有偏执的毛病,而《中论》所阐明的“诸法不有不无者,第一真谛”才是有无之实相。僧肇的观点是:“虽有而无,所谓非有;虽无而有,所谓非无。”^③也就是非有非无的中道实相。三论宗的创派人隋代吉藏,在其所著《三论玄义》中进一步阐发了中观非有非无的立场,认为对于“至道”说来,“有之者乖其性,无之者伤其体”,故对“道”当作非有非无观,不可执著有无,才能认识中道实相。吉藏并强调:“四忘为真,会彼四忘,故有三乘贤圣。”^④所谓“四忘”,即三论宗的四种根本否定:(1)非有;(2)非无;(3)非亦有亦无;(4)非非有非无。以上为成玄英之前从哲学上探讨“有无”范畴的大致线索。

成玄英讨论“有无”是从注疏老庄入手的,但他不是顺着老庄的哲学路数走下去,也不走魏晋玄学贵无论或崇有论的老路,而是选择佛教中观学派的中道去展开自己的哲思。他力求证明,老子的“道”和释迦牟尼之“道”都超越了“有、无、亦有亦无、非有非无”这“四句”,换句话说,他认为在“有无”问题上道释二家是一致的。《三论玄义》卷上载,有人提出这样的问题:“伯阳之道,道曰太虚;牟尼之道,道称无相。理源既一,则万流并同。”吉藏反问道:“伯阳之道,道指虚无;牟尼之道,道超四句。浅深既悬,体何由一?”问者又说:“牟尼之道,道为真谛,而体绝百非;伯阳之道,道曰杳冥,理超四句。弥验体一,奚有浅深?”吉藏答称:“九流统摄,《七略》该含,唯辨有无,未明绝四。若言老教

① 王弼:《老子注》第40章,上海古籍出版社1989年版,第10页。

② 《晋书·裴頠传》,第4册,第1044、1046页。

③ 石峻等:《中国佛教思想资料选编》第1卷,中华书局1981年版,第145页。

④ 韩廷傑:《三论玄义校释》卷上,中华书局1987年版,第48、102页。

亦辨双非,盖以砂糝金,同盗牛之论。”^①在这里,提问者认为老子与释迦牟尼之“道”理源同一,都“理超四句”,没有高低深浅之分。这一看法与重玄学完全一样,我们姑且把它看做是成玄英以前道教重玄学的观点。吉藏对此观点大加反驳,称它“佞于道”,如同“盗牛之论”^②,指明老子之教只辨有无,但从未讲过“有、无、亦有亦无、非有非无”这四句。成玄英论“有无”,恰恰就是要证明老子之道“亦辨双非”,非有非无,从而进一步申说和坚持重玄派的传统立场。

中国哲学所谓“有”、“无”通常是如何界定的?一般说来,有的含义相当于存在,故称存有;无的含义相当于不存在,是存有的否定,故称为无。中国哲学里“无”的含义似乎更为复杂。庞朴在《说“无”》一文中,将“无”划分为三个层次:(1)有而后无;(2)似无实有;(3)无而绝无。他指出:最早出现的、表达有而后无的都写作“亡”;随着认识发展,人们对那种同具体的实有没有关系、无力感知其存在,但又确信其为有的对象,也形成了一个观念,那就是“无”,这是似无实有;最后才是无之而无,为宇宙间所本无,它绝灭了与有的对待,因之是绝对的无,即无而纯无。^③成玄英怎样界定有与无呢?他讲了几层意思。第一个意思,有是存,无是亡。《庄子·则阳疏》说:“存,有也。亡,无也。”《庄子·天下疏》说:“亡,无也”。解老子“绵绵若存”时认为:“存,有也”。^④这是中国哲学“有”、“无”的一般含义,存在与非存在。第二个意思,无是本,有是物。《庄子·天下疏》说:“本,无也。物,有也。用无为妙,道为精;用有为事,物为粗。”这是以“无”为本体,以“有”为现象。第三个意思,无形无象,即有而无。《庄子·齐物论疏》说:“道无不在,所在皆无,荡然无际。”所谓“所在皆无”之“无”即指人们无力感知其存在,但又确信其为有的对象。这一点他在诠释老子“大象无形”时讲得颇为清楚:“大道之象,象而无形,无形而形。无形也,离朱视之,莫见其形也。色象遍乎虚空,欲明即有而无。”^⑤

① 韩廷傑:《三论玄义校释》卷上,中华书局1987年版,第32—33页。

② 盗牛论典出《涅槃经》卷3《长寿品》,以此说明世间善法皆从佛教那里盗取而来。

③ 参见《稷莪集——中国文化与哲学论集》,上海人民出版社1988年版,第321、323、331页。

④ 成玄英:《老子注》卷1,第15页。

⑤ 成玄英:《老子注》卷3,第23页。

通过说明“道”的似无实有,向人们指点“道”以独特的方式存在。成玄英对有无的界定基本上与道家哲学是一致的,所不同的他是要否定有无。

在《庄子·庚桑楚疏》中,成玄英对于“有”大加否定:“有所出而无窍穴者,以凡观之,谓其有实,其实不有也”;“方物之生,谓其有实,寻责宇中,竟无来处。宇既非矣,处岂有邪!”“时节赊长,谓之今古,推求代序,竟无本末。宙既无矣,本岂有耶!”“有既有矣,焉能有有?有之未生,谁生其有?推求斯有,竟无有也”。推导去推导来,终是非有。《道德经》第四十三章说“无有人无间”。这个“无有”,成玄英将其解释为:“颠倒之流,空见为有;达观之士,即有而空;故言无有也”。即是说,“无有”的含义就是“即有而空”。所谓即有而空亦即非有非无,双遣有无。《庄子·知北游疏》对此讲得很明白:“光明照耀,其智尚浅,唯能得无丧有,未能双遣有无,故叹无有至深,谁能如此玄妙!而言无有者,非直无有,亦乃无无,四句百非,悉皆无有。以无之一字,无所不无,言约理广,故称无也。而言何从至此者,但无有之境,穷理尽性,自非玄德之士,孰能体之!是以浅学小智,无从而至也。”“无有”的境界就是有无双遣、非有非无的境界,到达这一境界也就“穷理尽性”了。而能到达这一境界,体悟“无有”之妙的,只有“玄德之士”;那些“浅学小智”,“颠倒之流”,或见空为有,或“得无丧有”,不悟双遣有无,故“无从而至”这种境界。在很多地方,成玄英直截了当讲双遣有无,如《老子注》卷五说“遣荡有无”;《庄子·齐物论疏》:“夫万象森罗,悉皆虚幻,故标此有,明即以有体空。此句遣有也。”“假问有此无不。今明非但有即不有,亦乃无即不无。此句遣于无也。”“假问有未曾未曾有无不。此句遣非非无也。而自浅入深,从粗入妙,始乎有有,终乎非无。是知离百非,超四句,明矣。”十分明显,成玄英是用佛教中观的四句百非、双遣有无来诠释老庄的有无观,他这样做时,毫不遮掩,或许在他看来,老庄的有无论本来就当作如是观。

成玄英非有非无的理论根据是什么?根据就是“诸法空幻”,连“有无”二名本身也是空的。《庄子·齐物论疏》这样说:“诸法空幻,何独名言!是知无即非无,有即非有,有无名数,当体皆寂。既不从无以适有,岂复自有以适有耶!”认知了诸法空幻的道理,自然也就知道无即是“非无”,有即是“非有”,有无不过名而已,其实体是空寂的。在解释老子“当其无,有车之用”时,成玄英说:“车是假名,诸缘和合而成此车,细析推寻,遍体虚幻。况一切诸法,亦复

如是也。”一切诸法从本体上说都是虚幻，都是因缘和合而成，必须看破这个道理，才能体悟有无之非。可惜那些“肆情染滞者，适见世境之有，未体有之是空，所以不察妙理之精微”^①。既然连“有是空”都不能体悟，那么对更深一层的妙理“无亦是空”自不会有一丁半点领会。只有智慧到达极限才能观一切空，即有而空，从而穷理尽性，否则都不能达于真空。无怪《庄子·庚桑楚疏》如是说：“知既造极，观中皆空，故能用诸有法，未曾有一物者也，可谓精微至极，穷理尽性，虚妙之甚，不复可加矣。其次以下，未达真空，而诸万境，用为有物也。”能即境而空，用诸有法而未曾有一物，在成玄英眼中是“精微至极”、“虚妙之甚”无以复加的道理。以此观照“有无”，便可知：“有无二名，相因而立，推穷理性，即体百空。既知有无相生，足明万法无实。”^②从诸法空幻推导出有无当非，反过来，又从有无二名的相生相立，明白了“万法无实”。有无问题就这样与世界的本体问题紧紧联系在一起。把有无论提升到本体论的高度加以认知，认识到有无是“即体而空”的，对一些具体的理论难题便不难处理了。比如惠施提出的“卵有毛”、“鸡三足”等命题，世人颇感难以理解，难以说明，将有无本空带入去求解便是：“有无二名，咸归虚寂，俗情执见，谓卵无毛，名谓既空，有毛可也”；“数之所起，自虚从无，从无适有，三名斯立。是知二三，竟无实体，故鸡之二足可名为三。”^③既然有无空幻，人们只要不执著于有无之见，那么卵有毛、鸡三足都可以讲得通，都能够成立。这就是成玄英的逻辑，这一逻辑的出发点是诸法空幻，由此推导出非有非无，并以此为指导处理一些具体的理论问题。僧肇《不真空论》驳本无、心无二说，认为万法皆由因缘假合而存在，故万物即色而空，不能说无，也不能说有，只能是非有非无。^④成玄英的有无论即承此而来。

成玄英不仅继承了僧肇《不真空论》即万物之有而观其虚或无的观法，认定万物本无自性，不能以有无论断，而且发挥庄子那种从心上去致虚的功夫，要修道者心不滞于有无。如果说僧肇的有无论基本上是从外境去说，很少涉及“心”，那么成玄英不仅自外境上说，而且强调心的重要作用。在成玄英看

① 成玄英：《老子注》卷1，第4页。

② 同上书，第6页。

③ 成玄英：《庄子·天下疏》，第4册，第1106页。

④ 参见石峻等：《中国佛教思想资料选编》第1卷，中华书局1981年版，第144—146页。

来,肯定有与无都患上了偏执之病,其病根就是心的滞于有无,治病之方就在于令心双遣有无。《庄子·则阳疏》说:“夫情苟滞于有,则所在皆物也;情苟尚无,则所在皆虚也;是知有无在心,不在乎境”。这表明成玄英认为,有无之执起自于心而非来自于外境,凡夫俗子之心偏滞于有无,不能通达有无的真谛。他常常批评“有无二执,非达者之心,疑惑之人情偏”^①。又指责“荣子舍有证无,溺在偏滞,故于无待之心,未立逍遥之趣,智尚亏也。”^②修道的要术就是医治这智亏情偏。心不滞无也不滞有,此即成玄英所谓“若言神空,则是断见;若言神有,则是常见。前说神空,故得不死,仍恐学者心滞此空,今言若存,即治于断也。又恐学人心溺于有,故继似字以治于常也。即用此非无非有之行,不常不断之心,而为修道之要术者,甚不勤苦而契真也”^③。照这样说,心不滞无也不滞有是修道的要术,契真的捷径。修行之人“但能先遣有欲,后遣无欲者,此则双遣二边,妙体一道”^④,遣去心欲的有与无,就能体悟一中之道,于是心对有无的“双遣”,就关系到心对世界本体的最终体悟。可见,无论从境上去说还是从心上说有无,成玄英的有无论都与其本体论紧密相连。综合境与心两方面说:“妙体真宗,照不乖寂,虽涉事而有,即有体空,内则虽照而无心,外则虽涉而无事。”^⑤无心无事,外境内心虽有而空,内外都不执著于有无,双遣有无,此即成玄英的有无论。

更深入一步,成玄英从道、重玄、元气、体用、时间、生灭去展开其有无之论。

关于道与有无,成玄英认为,以“有”为道是错误的,以“无”为道也是错误的,故其《老子注》卷一称:“前既舍欲得无欲,复恐无欲之人滞于空见,以无为道。”^⑥既然以有无为道都是错误的,那么从道的角度看只有非有非无才是正确的,道的本身就是非有非无的。成玄英反复强调道的非有非无性。《老子注》卷二解释老子“道之为物,惟恍惟惚”时说:“至道之为物也,不有而有,虽

① 成玄英:《庄子·则阳疏》,第4册,第918页。

② 成玄英:《庄子·逍遥游疏》,第1册,第19页。

③ 成玄英:《老子注》卷1,第15页。

④ 同上书,第11页。

⑤ 成玄英:《老子注》卷4,第44页。

⑥ 成玄英:《老子注》卷1,第11页。

有不有，不无而无，虽无不无，有无不定，故言恍惚。”^①不有不无正是非有非无的另一种说法。《庄子·大宗师疏》明确指出：“夫至道凝然，妙绝言象，非无非有”。《庄子·则阳疏》也讲得十分明白：“夫至道不绝，非有非无，故执有执无，二俱不可也。”正因为道本身就是非有非无的，所以人们既不可滞于有也不可滞于无，尤其应注意不要执著于无，否则就丧道了。这就是《庄子·天下疏》所说：“夫道非有非无，不清不浊，故暗忽似无，体非无也，静寂如清也。是已同靡清浊，和苍生之浅见也，遂以此清虚无为而为德者，斯丧道矣。”道看起来显得“暗忽似无”，但如果人们这样去观察道，那就大错而特错了，就永远不会得道，因为道“体非无”。在个别地方，成玄英又将佛教中观学的非有非无和老子的有无相生结合起来论述：“理既精微，搏之不得，妙绝形色，何厚之有！故不可积而累之也。非但不有，亦乃不无，有无相生，故大千里也。”^②此处所谓“理”即相当于“道”，道既非有非无，又有无相生，这是成玄英调和道释二家之处。总体看来，他的重点在于显示道的非有非无性。

关于重玄与有无，成玄英认为只有到达“非有非无”这个层次，才能循此而通向重玄妙境。《老子注》卷3说：“前以无名遣有，次以不欲遣无，有无还息，不欲既除，一中斯泯，此则遣之又遣，玄之又玄，所谓探幽索隐，穷理尽性者也。”^③有无双遣，进入重玄，穷理尽性。《庄子·大宗师疏》提到“三绝”，哪“三绝”？“一者绝有，二者绝无，三者非有非无，故谓之三绝也”。进入第三绝就到达重玄，故说：“夫玄冥之境，虽妙未极，故至乎三绝，方造重玄也。”也许成玄英对这第三绝还感到不够“绝”，于是他甚至这样说：“学人虽舍有无，得非有非无，和二边为中一，而犹是前玄，未体于重玄理也。”^④如此说来，能够非“非有非无”，才算体于重玄之理。这与其论述重玄是一致的。^⑤

关于有无与元气，他讲得不多，主要结合宇宙化生论讲：“元气，大虚之先，寂寥何有，至精感激而真一生焉，真一运神而元气自化。元气者，无中之有，有中之无，广不可量，微不可察，氤氲渐著，混茫无倪，万象之端，兆关于此。

① 成玄英：《老子注》卷2，第9页。

② 成玄英：《庄子·天下疏》，第4册，第1103页。

③ 成玄英：《老子注》卷3，第11页。

④ 成玄英：《老子注》卷5，第32页。

⑤ 此可参见前述他对重玄的讨论。

于是清通澄朗之气而浮为天,烦昧浊滞之气积而为地,平和柔顺之气结为人伦,错谬刚戾之气散为杂类。自一气之所育,播万殊而种分,既涉化机,迁变罔极,然则生天地人物之形者,元气也。”^①作为化生天地人物之形的元气,其在太虚之先,寂寥无有,或者说是“无中之有,有中之无”,有无互相涵摄。这是沿着老子“有无相生”的路线去讲元气化生宇宙万物,为老子的有无论保留了一席之地。

关于有无与体用,他讲得也不多,主要从体用一源,即用明体去讲:“前从有无之迹入非非有无之本,今从非非有无之体出有无之用。而言俄者,明即体即用,俄尔之间,盖非赊远也。夫玄道窈冥,真宗微妙。故俄而用,则非有无而有无,用而体,则有无非有无也。是以有无不定,体用无恒,谁能决定无耶?谁能决定有耶?此又就有无之用明非有非无之体者也。”^②这里,体是非有非无,用是有无,体用无间,即体即用,既能从体出用,又能就用明体。有无是非有非无之用,非有非无是有无之体,从体用关系上说,非有非无与有无是不能割裂的,但应分清谁是体谁是用,谁决定谁,这样才不至于颠倒二者的主次地位。从根本上说,最终是要“就有无之用明非有非无之体”。

关于有无与时间,他认为时间的存在表现为无始无终、无昔无今。时间的此种特性是“道”所赋予的,故称“道非古无始也”,“道非今无终也”;“若知无始无终,而终而始,不今不古,而古而今,用斯古道以御今世者,可谓至道之纲纪也”。^③道之本身就是无始无终的,站在“道”的立场上说,时间性自然就呈现为无始无终的状态。在一般人眼里,时间当然有今昔之分,而在成玄英看来,不应把时间割裂为今昔,时间是无今无昔的。为什么他认为时间无昔无今?《庄子·天下疏》答称:“夫以今望昔,所以有今;以昔望今,所以有昔。而今自非今,何能有昔!昔自非昔,岂有今哉!”既然今昔乃相对而言,那么分别否定今昔,“今自非今”,“昔自非昔”,无昔无今的结论岂不是自然就得到了。关于时间的终始问题也当用这种否定的方式将之遣去,《庄子·齐物论疏》即说:“至道无始无终,此遣于始终也”;“此又假问,有未曾有始终不。此遣于无

① 成玄英:《老子注》卷1,第1页。

② 成玄英:《庄子·齐物论疏》,第1册,第80—81页。

③ 成玄英:《老子注》卷1,第28—29页。

始终也”；“此又假问，有未曾有始也者。斯则遣于无始无终也”。通过这样的双非双遣，在时间与存在问题上，成玄英又明显表现出他坚定不移的中观学中道立场。

有无与时间，实际上就是讲存在与时间的问题，这个问题，当代西方哲人也极为关心。德国哲人马丁·海德格尔在其早期著作《存在与时间》中探讨了此在的时间性结构，认为时间是有限的，与此在共存亡；此在作为过程有三个环节，即先行于自身的在，在世的在和沉沦于世界内的在者的在，每个环节代表一种时态，分别是将来、过去、现在，这种时间的过去并未消失，而将来也并不只是过去和现在的继续，它规定着过去和现在。将来、过去、现在构成一个统一体。^① 法国存在主义哲学家萨特在《存在与虚无》中谈到“世界的的时间”，指出时间性是一个永远和自我保持一距离的存在的统一存在的方式；时间是纯粹自在的虚无，时间被揭示为虚无在一个严格说来非时间的存在的表面之上的闪现。^② 可见，时间与存在是一个古今中外的哲人们都十分热衷讨论的话题，尽管他们各自对这一问题的沉思是有差异的，分别给出了不同的解释，但也有共通处，那就是对人类自身存在的关注。成玄英对存在与时间的讨论，实际上就贯穿了他对人的生命存在的强烈关心，所以在其思想中，合乎逻辑地紧接着展开了对人的存在与不存在的论说。

人的存在与不存在，用成玄英的术语讲就是生与灭。他认为生命化生的一般规律就是“从无生有”，人的身体也是“从无出有，实有此身”；生与死，其实就是“从无出有”、“自有还无”的过程。^③ 这个过程显示出，人的存在之前是“无”，存在之后也是“无”，人的存有只是短暂的、相对的，人的不存在（无）则是永恒的、绝对的，因此必须把生死都看破，看到其空寂性和不二性，看到不存在的永恒性，这样才能获得大解脱，不以生为喜，不以死为悲，豁达自如，豁然醒悟。可惜一般人却做不到这个地步，他们“以生为得，以死为丧”，心智迷暗，为存在与不存在所困惑、所焦虑，不能自拔。通达者的使命就是要“反于迷情”，为不同于流俗，因此就须“以生为丧，以其无也；以死为反，反于空寂；

① 参见刘放桐等编著：《现代西方哲学》下册，人民出版社1990年版，第599—600页。

② 参见萨特：《存在与虚无》，三联书店1987年版，第277—292页。

③ 参见成玄英：《庄子·庚桑楚疏》，第4册，第800页。

虽未至于至妙，犹齐于死生”^①。生是空无，死也是空无，生死齐于空无，由此而达生，此乃庄子生命观加上佛教圆寂说的混合产物。能够这样做的人，便可与庄子“狎而友朋”，只不过如此之人太难得，此即成玄英所谓：“始本无有，从无有生，俄顷之间，此生彼灭。故用无为其头，以生为其形体，以死为其尻。谁能知有无生死之不二而以此修守者，庄生狎而友朋，斯人犹难得也。”^②庄子“以无为首，以生为体，以死为尻”^③，本是对生死有无采取相对主义的态度，成玄英顺着这种相对主义哲学大加阐发，使人领悟“有无生死不二”的道理。在《庄子·大宗师》中还有相同的一段话：“孰能以无为首，以生为脊，以死为尻，孰知死生存亡之一体者，吾与之友矣。”成玄英对这段话的疏解是：“夫人起自虚无，无则在先，故以无为首；从无生有，生则居次，故以生为脊；既生而死，死最居后，故以死为尻；亦故然也。尻首离别，本是一身；而死生乃异，源乎一体。能达斯趣，所遇皆适，岂有存亡欣恶于其间哉！谁能知是，我与为友也。”^④这一解释说得十分明白，人产生于非存在的虚无，生与死，存在与不存在虽有差异，但“源乎一体”，都是相对的、不二的，谁能通达其中旨趣，就可以参透生死，随遇安适，不至于好生恶死。在这一点上，成玄英对庄子的思想把握得比较准确，并坚决地予以认同。从存有与虚无这一本体论的高度来审视人的死生存亡，就把对永恒的不存在所潜藏的那种深层焦虑化作为轻描淡写，漫不经心的不悲不哀、不喜不乐，似乎一切都是那么自然而然，化解在生死不二之中。由此而达生，由此而听任有无生死的自行演化，由此而获终极解脱，这就是成玄英论有无与生死的旨意所在。

值得注意的是，成玄英把“有无”这一对范畴带入关于“无为”的讨论中，提出“非有非无之无为”这一新的说法，对老子的“无为”学说作出了自己的创新解释。老子所讲“无为”主要是个政治概念，强调人主治国应遵循“无为而治”的原则，所谓“无为而治”就是不妄为，不扰民，清静自然。成玄英对无为的诠释，既是政治论的，也是人性论的，又运用了中道观。

从政治上说，成玄英主张：“有道之君，无为虚静”；“有道之君，莅于天下，

① 成玄英：参见《庄子·庚桑楚疏》，第4册，第803页。

② 同上。

③ 成玄英：《庄子·庚桑楚》，第4册，第802页。

④ 成玄英：《庄子·大宗师疏》，第1册，第258页。

干戈静息，偃武修文，宇内清夷，无为而治”。^①“道”是自然无为的，得道君主以无为莅临天下，即可天下太平。反过来说，能够做到无为而治的，又只能是那些“上德”之君，即成玄英所谓的“无欲无为，至虚至静，忘心遣智，尸居玄默，以斯驭世者，唯上德乎！”^②这些上德之君，“德行虽高，功成不处，无为虚淡，故可长久”^③。从天人合一的观点看，能够“上合天道，下化黎元者，无过用无为之法也”^④。由此可见，成玄英完全同意老子无为而治的政治原则。

从人性上说，一般人执著于有为，结果深受其害，带给人生的是痛苦与失败，其根本原因就在于他们颠倒了道的无为特性。本来，“至道虚玄，无为无执”，普通人却不愿遵行，于是出现“凡情颠倒，有执有为，为即危亡”的险情。一般人“从于有为之务，执心躁竞，分别取舍，曾无远见，每欲近成，有始无卒，故多败也”。只有圣人的人生是最成功的，为什么呢？因为“圣人体道无为，故无堕败”。“圣人穷理尽性，亦无为无不为也。今言圣人不为者，示欲辅导群生，复此自然之性，故言不敢为也。”^⑤众生本来禀赋自然无为之正性，但由于迷惑妄执，丧道乖真，便走上了有为的迷途。圣人的任务就是要他们迷途知返，复归自然无为的本性，以无为作为人生守则。成玄英分析说：“逃自然之理，散淳和之性，灭真实之情，失养神之道者，皆以徇逐分外，多滞有为故也。”^⑥执滞有为，就丧失了自我真实本性，逃离了自然的道理，就会产生累患，根除累患之方在于无为，因为“无为至柔，能破有为之累”^⑦。合乎无为可以无忧患，故成玄英要人们“绝有相之学，会无为之理”，如此“患累斯尽，故无忧”^⑧。他告诉修道者：“无能遣有，是以知无为之教，大益修行之人。”^⑨

从中道观出发，成玄英提出“一中之无为”和“非有非无之无为”两个命题，这两个命题的实质性含义是一致的。其《老子注》卷四说：“为学之人，执

① 成玄英：《老子注》卷4，第3页。

② 成玄英：《老子注》卷5，第5页。

③ 成玄英：《老子注》卷4，第36页。

④ 同上书，第35页。

⑤ 成玄英：《老子注》卷5，第3—4页。

⑥ 成玄英：《庄子·则阳疏》，第4册，第899页。

⑦ 成玄英：《老子注》卷3，第25页。

⑧ 成玄英：《老子注》卷2，第5页。

⑨ 成玄英：《老子注》卷3，第26页。

于有欲；为道之士，又滞无为；虽复深浅不同，而一俱有患。今欲治此两执，故有再损之文。既而前损损有，后损损无，二偏双遣，以至于一中之无为。”^①滞于有为无为，都是偏执，都有累患，治此两偏之病的方子就是遣去这二偏，走向“一中之无为”。关于一中之无为，其《老子注》卷五有段话对此也解释得很清楚：“境智双遣，根尘两幻，体兹中一，离彼两偏，故（无）无为之可取，亦无有为之可舍。”^②坚守中道，脱离二偏，对有为无为都无舍取，此即“一中之无为”。这一命题在《庄子·知北游疏》中表述为：“夫修道之夫，日损华伪，既而前损有，后损无，有无双遣，以至于非有非无之无为也，寂而不动，无为故无不为也”。很显然，所说“非有非无之无为”和“一中之无为”的内涵完全一样，两个命题一个意思，都是双遣双非有无二边、进入中道的无为。由此亦可见，成玄英的老学、庄学是互为发明，相得益彰的，故他在注疏老庄时，往往援庄入老，援老入庄，互为解释，揭示义旨。他的老庄之学都以阐发重玄之道为要旨，当作一体观。从他将老子“无为”与佛教中观哲学结合论述来看，亦表明其重玄学说处处充满了中观学的思辨气息，中观成为其哲学思想不可须臾离却的最重要的方法论。这样一种中道观的无为说，可以说在古今诸家对老子“无为”的解释中独树一帜，别出新意。

总之，成玄英对“有无”这对哲学范畴的认识，超越了魏晋玄学的“贵无派”和“崇有派”。他沿着僧肇所开辟的中道观路径，结合自己对老庄哲学的体认，提出双遣有无，并由此进一步证实其超越有无的“重玄之道”，深化了他对宇宙本体、世界存在的看法。在深究世界本体的同时，他思考了人的存在这一重要的哲学问题，显示出其哲学沉思中天人合一的特色。成玄英双遣双非有无的理论依据是“诸法空幻”。既然万法无实，一切皆空，那么自然会推导出有无“即体而空”。有无既空，对有无的执滞即是病态，治病之药乃是双非有无，此药当从“心”上服下去，心不滞有也不滞无，病象自然消解。

尽管成玄英一再表示要双非有无，但在某些具体的论述之处，却流露出贵无的倾向。比如讨论人的存在与不存在时，他认为这一问题可表述为：无一

① 成玄英：《老子注》卷4，第7页。

② 成玄英：《老子注》卷5，第14页。按“故无为之可取”一句中“无为”二字前当脱一“无”字。

有一无。人从“无”而来,又复归于“无”,“无”是永恒的,人的存有不过是短短的一刹那,因此人的生死当同一于“无”。这明显体现出某种贵无的精神旨趣。又如谈到无为、有为时,尽管成玄英提出非有非无之无为的新解,但当涉及政治与人性这一类具体问题时,他的笔调很自然地便倒向于对“无为”的强调,贵无的倾向由此而显现。可见,双非有无是成玄英总的理论原则,而这一理论原则并未完完全全贯彻到他的理论探索中,当其探索触及一些带经验性的具体问题时,他无疑又走上了贵无论的老路。不论怎样,成玄英对有无问题的求索,都丰富了中国哲学关于这对范畴的内容,当我们描述中国哲学史时,当我们向世人介绍中国哲学的有无范畴时,是不可以将他和他的理论观点遗忘的,假如忘却,我们的描述和介绍将是残缺不全的。

四、论动静

动静也是中国哲学一对十分重要的范畴,许多思想家对此作了大量探讨。在中国哲学里,动静的内涵主要有二:一是运动和静止,二是变化和不变。先秦时,儒道两家都探求了动静问题,分别形成了自己的看法。老子提出“反者道之动”、“守静笃”、“归根曰静”、“静为躁君”等著名命题^①,描述了道的运行规律,强调动静关系中,静为本根,静为主宰,要人“守静”、“无欲以静”。《庄子·天道》有“昧然无不静者”、“圣人之心静”的记载。它描述圣人之静时说:“圣人之静也,非曰静也善,故静也;万物无足以铄心者,故静也。”^②圣人之心不为外物所动,故能清静无为,鉴照天地万物。很显然,庄子继承了老子那种无欲守静的精神,并特别指出“心静”的重要性。《庄子·天道》还将静与动联系起来讨论,认为“虚则静,静则动,动则得矣。静则无为,无为也则任事者责矣。”又按内圣外王的精神提出“静而圣,动而王”,动静不可偏废,最终归结于“夫虚静恬淡寂寞无为者,万物之本也”^③。老庄的动静观表现出“主静”

① 参见《老子》第40、16、26章,上海古籍出版社1989年版,第10、4、6页。

② 《庄子·天道》,第2册,第457页。

③ 同上书,第457、458页。

的特色。受道家思想影响的儒家著作《易传》指出,宇宙运行有其常态,动为刚毅,静则柔和,即所谓“动静有常,刚柔断矣”。《易传》又将动静与天地的化生功能结合起来讲:“夫乾,其静也专,其动也直,是以大生焉。夫坤,其静也翕,其动也辟,是以广生焉。”^①综观《易传》动静之论,表现出“主动”的特征。以上为先秦时讲动静的两大体系,一主柔静,一主刚动。

魏晋时,玄学家王弼提出“动起于静”,认为万物之动终究“复归于虚静”,静则复命,“复命则得性命之常”。并认为事物都是以“不动者制动”,所以“静必为躁君”。^②玄学家郭象认为“动静虽殊,无心一也”,要人无心于动静,实质上就是要人做到心静,“我心常静,则万物之心通矣。通则服,不通则叛”^③。在他看来,物我之心相通于“静”,静则物我合一,动则物我相叛离。东晋佛教学者僧肇阐扬“即动而求静”之说,以说明“物不迁”的理论。他认为:“寻夫不动之作,岂释动以求静?必求静于诸动。必求静于诸动,故虽动而常静。不释动以求静,故虽静而不离动。然则动静未始异,而惑者不同。”^④动不离静,静不离动,动静不异,因此“必求静于诸动”,“不释动以求静”。这样僧肇便入于动静不二的法门。

上述表明,在成玄英之前,中国哲学关于动静范畴的讨论,已达到相当高的思辨水平,对动静之间的辩证统一关系,动静的相互依存互补已有一定认识,各家都以“动”的内涵为运动、变动,“静”的内涵为静止、不变。成玄英继承了这些思想,尤其是直接承袭了老庄和僧肇的动静观,并通过自己的阐释,进一步丰富了对动静范畴的认识。成玄英的动静观展示出下列内容。

(一) 动静相即,动静不二,动寂一时

中国哲学对动静的体认,一般是从自然与人生的实有出发,认定动就是动,静就是静。僧肇从佛教空观出发,在《物不迁论》中指出动静是即动而静,动静二相可不作区别,具动相者亦具静相,反之亦然。僧肇从所观之物为动者

① 《易传·系辞上》,孙振声:《易经今译》,海南人民出版社1988年版,第357页。

② 王弼:《老子注》第16、26章,上海古籍出版社1989年版,第4、6页。

③ 郭象:《庄子·天道注》,第2册,第464页。

④ 僧肇:《物不迁论》,石峻等:《中国佛教思想资料选编》第1卷,中华书局1981年版,第142页。

是否同时可以作静观发问,肯定动静就是即动而静,即静而动,动静一体,动静不二。成玄英的动静观继承了这一思想,明确提出“动静相即”、“动静不二”、“动寂一时”的命题。

所谓“动静相即”,就是即动求静,即静求动,动静不可割裂。其《老子注》卷1说:“妙本虽动不动”^①。万物的本根乍看起来是在不停地运动,但这运动中就含有“不动”,这是即动求静。古希腊爱利亚派的哲人芝诺提出“飞矢不动”的命题,并论证说,如果每一件东西占据一个与它自身相等的空间时是静止的,而飞着的东西在任何一定的瞬间总是占据一个与它自身相等的空间,那么它就不能动了。在芝诺看来,箭的飞动是无数个静态的总和而非运动,因此只能说“飞矢不动”。^② 芝诺试图否定事物的运动性,以证明静止才是唯一真实的存在。比较起来,芝诺是从一具体事物(飞矢)入手,以证明世界的静止性,论证中涉及时间空间问题。成玄英则从宇宙本根着眼,说明世界本体既动又静,静就包含在动中,运动和静止是辩证的统一。对此成玄英没有展开论证,这也正是中国古代哲人们的一个通病。“虽动不动”和“飞矢不动”这两个中西哲学史上的命题,看起来十分相似,但其内蕴实有不同,前者并未否定运动,对动静持辩证的统一观,且就宇宙本体立论,而后者由具体事物抽象出世界为静止的一般结论,分割动静,否定运动。

“虽动不动”,此乃即动求静,另一方面,成玄英又提出即静求动。《庄子·天道疏》指出:“理虚静寂,寂而能动,斯得之矣”。这里的“理”实际上就是指“道”,道本虚静,但又能应物而动,道之动推动世界的生成变化。世界从根本上说,既有即动而静的一面,又有即静而动的一面。

合此即动而静、即静而动两面,便是成玄英常说的“动静相即”。其《老子注》卷1谈到心的动静时说:“在染不染,心恒安静闲放而清虚也,前则虽清而能混浊,此则处浊不废清闲,明动而寂也”;“虽复安静,即静而动,虽复应动,心恒闲放而生化群品也,明寂而动也”。^③ 心处于浑浊的环境中不为外界所染,清虚安静,这是动中求静;虽然安静,却又能“应动”,这是即静求动。为什

① 成玄英:《老子注》卷1,第32页。

② 参见《西方哲学原著选读》上卷,商务印书馆1981年版,第34—37页。

③ 成玄英:《老子注》卷1,第31页。

么心的动静是这样一种状况呢？正由于动静一如，“动寂不殊，故能虚会”^①。“动寂相即，内外冥符，故若斯可也。”^②《庄子·齐物论疏》论及人心动静时也说：“动寂相即，冥应一时，端坐环宇之中，而心游四海之外矣。”由于动静相互依存统一，所以人静坐在那里，心的活动却在无限空间中遨游。人静坐在那里，心表现为一种不动的状态，但内心的游动却可能早已到四海之外，这正说明了动静的合一。在其他一些具体问题上，成玄英也发挥其动静不二、动静相应说。《庄子·则阳疏》在解释圣人“一闲其所施”时说：“所有施惠，与四时合叙，未尝不闲暇从容，动静不二”。《庄子·逍遥游疏》称赞“圣人动寂相应，则空有并照，虽居廊庙，无异山林，和光同尘，在染不染”。显然，成玄英认为只有圣人的为人处世才符合“动静不二”的标准，一般人对此望尘莫及。从宇宙本体到人生世事，成玄英都热切赞颂他那个“动寂相即”、“动静不二”。

与动静相即相关，成玄英还提出“动寂一时”的命题，将动静放在时间中，肯定了动静的同时性。对此成玄英也未展开论述，没有说明动静为什么“一时”，怎样表现为“一时”。按我们的理解，他这个命题是说，在同一时间单位内，即动即静，动不舍静，静包含动。这一命题，是与“本迹相即”一起连带提出来的。《庄子·逍遥游疏》说：“斯盖即本即迹，即体即用，空有双照，动寂一时。”关于本迹与动静这层意思，其《庄子·应帝王疏》讲得更为清楚：“第一，示妙本虚凝，寂而不动；第二，示垂迹应感，动而不寂；第三，本迹相即，动寂一时”。所说本迹，指本体和现象（关于此下面我们将辟专节予以讨论），本体虚静不动，感应现象界“动而不寂”，合此寂而不动、动而不寂两方面，就构成“本迹相即，动寂一时”，这样，宇宙本体和宇宙现象的静与动不可分割。再进一步，成玄英又使用双非双遣的中道观，强调“本迹两忘，动寂双遣”。双遣动静的落脚点在于回归寂静不动的本体，所谓“此则第一妙本虚凝，寂而不动也”^③。看来，成玄英的动静相即说有老庄那种主静的倾向。

（二）动而常寂，动不伤寂，动不乖寂

这种主静的倾向在其“动而常寂”、“动不伤寂”的命题中充分流露出来。

① 成玄英：《老子注》卷1，第29页。

② 成玄英：《庄子·养生主疏》，第1册，第128页。

③ 成玄英：《庄子·应帝王疏》，第1册，第300页。

“动而常寂”是从本体之道的角度得出的结论。《庄子·应帝王疏》疏解“机发于踵”时说：“踵，本也。虽复物感而动，不失时宜，而此之神机，发乎妙本，动而常寂”。妙本即指道，道感物而动，但“动而常寂”。《庄子·则阳疏》也说：“顺于日新，与物俱化者，动而常寂，故凝寂一道，巍然不化。”本体之道与物俱化，日与物新，但又动而常寂，凝寂不化。

拥有本体之道这种“动而常寂”特性的只有圣人、真人、至德之人和善养生者。

《庄子·大宗师疏》解释“撓宁”的含义说：“撓，扰动也。宁，寂静也。夫圣人慈惠，道济苍生，妙本无名，随物立称，动而常寂，虽撓而宁者也。”圣人有道，行合妙本，虽遭干扰而不为所动，与本体之道那种“动而常寂”的特性合一。

《庄子·大宗师疏》解释“真人之息以踵”时这样讲：“踵，足根也。真人心性和缓，智照凝寂，至于气息，亦复徐迟。脚踵中来，明其深静也。”又称：“真人凝寂，应物无方，迫而后动，非关先唱故，不得已而应之者也。”但真人“虽复应动随世，接物逗机，而恒容与无为，作於真德，所谓动而常寂者也”。前引《庄子·应帝王疏》以“踵”比作天之本，此以“踵”作为真人之本，二本合一于“深静”。真人和本体之道一样，应物而动，但最终归结于“动而常寂”。

《庄子·列御寇》说：“彼至人者，归精神乎无始而甘冥乎无何有之乡。”成玄英注解为：“无始，妙本也。无何有之乡，道境也。至德之人，动而常寂，虽复兼济道物，而神凝无始，故能和光混俗而恒寢道乡也。”至德之人神凝于妙本，与妙本之“动而常寂”完全一样，所以能够做到和光同尘却又“恒寢道乡”。

《庄子·养生主疏》描绘“善养生人，智穷空有，和光处世，妙尽阴阳。虽复千变万化，而自新其德，参涉万境，而常湛凝然矣”。前引《庄子·则阳疏》称本体之道与物俱化，日与物新，但又动而常寂，此处说善养生者虽历千变万化，但自新其德，虽涉万境，但常凝静，亦即“动而常寂”的意思。善养生者于此与道合一。

上述圣人、真人、至人、善养生人是成玄英所理想的与宇宙本体“动而常寂”特性相符合的人，这类人“运真知而行于世，虽涉于物千变万化，而恒以自然为本，居于虚极而不丧其性，动而寂者也”^①。这类人“虚心顺物，而恒守真

^① 成玄英：《庄子·秋水疏》，第3册，第590页。

宗,动而常寂”^①。这类人“混迹人间而无滞塞,虽复通物而不丧我,动不丧寂而常守于其真”^②。这类人可以说是天人合一的典型体现者,是“动而常寂”之道的担负者,也是成玄英的人生楷模,他要去追寻,他要去效仿。

成玄英这种“动而常寂”的断想,既不脱老庄哲学主静的藩篱,又直接受到僧肇《物不迁论》的影响,对此他直言不讳。《庄子·天下疏》诠释“轮不辗地”、“飞鸟之景未尝动”就直接引用《物不迁论》的观点以作说明:“夫车之运动,轮转不停,前迹已过,后途未至,除却前后,更无碾时。是以轮虽运行,竟不辗于地也。犹《肇论》云,旋风偃岳而常静,江河竞注而不流,野马飘鼓而不动,日月历天而不周。复何怪哉!复何怪哉!”“过去已灭,未来未至,过未之外,更无飞时,唯鸟与影,巍然不动。是知世间即体皆寂,故《肇论》云,然则四象风驰,璇玑电卷,得意豪微,虽迁不转。所谓物不迁者也”。这样引用的结果,使其“动而常寂”的思想更加丰富,更为完善。

与“动而常寂”意思相同而提法略有不同的命题是“动不伤寂”、“动不乖寂”。《庄子·天道疏》提出:“动不伤寂,故无不静也。”从字面上理解,动不伤寂就是不要以动伤害了寂静,其含义为动不得违背静这一根本原则,所以“无不静也”。对于体验“道”的人说来,就更应遵行“动不伤寂”的守则,故《庄子·养生主疏》有:“体道之人,虽复达彼虚幻,至于境智交涉,必须戒慎艰难,不得轻染根尘,动伤于寂者也。”《庄子·应帝王疏》提出:“动不乖寂,虽纷扰而封哉”。“乖”者,违背也,背离也。动不乖寂就是动不得与静不协调,动不能背离静的原则,与“动不伤寂”是一个意思。动不乖寂就是要守住根本,不违背本体之道。无怪《庄子·德充符疏》解释“审乎无假而不与物迁,命物之化而守其宗”时说:“达于分命,冥于外物,唯命唯物,与化俱行,动不乖寂,故恒住其宗本者也。”动不乖寂也是圣人和“知道者”的专利。“淳古圣人,运智虚妙,虽复和光混俗,而智则无知,动不乖寂,常真妙本。”^③知道者“虽复混迹人间而心恒凝静,常居枢要而反本还源。所有语言,皆发乎虚极,动不乖寂,语不乖默也。”^④从修持上说,“治身者摄动归寂,以成己行;从寂起动,以应苍生。

① 成玄英:《庄子·田子方疏》,第3册,第702页。

② 成玄英:《庄子·则阳疏》,第4册,第879页。

③ 成玄英:《庄子·齐物论疏》,第1册,第75页。

④ 成玄英:《庄子·秋水疏》,第3册,第590页。

动不乖寂,故无伤害。”^①养生之人,摄动归寂,动不乖寂,因此不伤生。为什么?因为“静是长生之本,躁是死灭之元,以劝学之人,去躁归静”^②。养生以静为准则,这在成玄英是毫不含糊的。他称主静的养生者为“重静之人”,描绘说:“重静之人,动不乖寂”;“重静之人,三业清净”;“重静之人,结愿坚固,六根解脱”。^③重静与轻躁相对,对于养生来说,轻躁浮动乃大敌,只有以静制之,“静则无为,躁则有欲;有欲生死,无为长存。静能制动,故为君也”^④。不仅养生,治国也应奉行“重静”之道,所谓“万乘之君,应须重静”,这样方能身国同治。不幸许多无道昏君,“恣情淫勃,厚赋繁徭,禽荒色荒,轻忽宇内”;“恣情放欲,轻躁日甚,外则亡国,内则危身”^⑤。身国同危,根本在于走向了“重静”的反面“轻躁”。因此,无论治身治国,只有“动不乖寂”,才是“归依之方”。^⑥

动而常寂,动不伤寂,动不乖寂,说穿了无非就是“主静”、“重静”,以静制动,静为躁君,用现代哲学的术语讲就是指静止是绝对的,运动是相对的。这正与现代人所理解的静止是相对的,运动是绝对的相反。尽管成玄英把静止看成是绝对的,但他并不否认现象界的运动变化,他对变化的论述,构成其动静观的一个组成部分。

(三)随变任化,与化俱往,变故日新

古希腊的赫拉克利特提出一切皆流、万物皆变的学说,他有句名言:“我们不能两次踏进同一条河。”^⑦因为踏进同一条河的人,不断遇到新的水流。用·奔流不停的河水说明一切皆在流变的思想。中国哲学史上,庄子提出“万物皆化”的主张,认为现象界的“化”具有普遍性和多样性,“万化而未始有极”^⑧,“臭

① 成玄英:《老子注》卷4,第38页。

② 同上书,第2页。

③ 成玄英:《老子注》卷2,第20、21页。

④ 同上书,第20页。

⑤ 同上书,第20、21页。

⑥ 成玄英:《老子注》卷4,第44页。

⑦ 《西方哲学原著选读》上卷,商务印书馆1981年版,第23页。

⑧ 《庄子·大宗师》,第1册,第244页。

腐复化为神奇,神奇复化为臭腐”^①;物化具有自由随机性;物化的过程又表现为“始卒若环”的循环状态;而物化的动力非由外在的他物,乃是内在之“自化”,所谓“物之生也,若骤若驰,无动而不变,无时而不移。何为乎,何不为乎?夫固将自化”^②。成玄英继承和发展了庄子这种“化”的哲学。

《庄子·天下疏》指出:“大则两仪,小则群物,精则神智,粗则形象,通六合以遨游,法四时而变化,随机运动,无所不在也”。天地万物,精神现象,都在变化运动,运动变化“无所不在”,具有普遍性。一切皆在流变,时代在迁移,这种流变迁移的速度快得很,简直让人无法把握,所以一说到“动”就已发生变化,一说到“时”就已向前迁移。这也就是《庄子·秋水疏》所讲的:“夫流动变化,时代迁移,迅若交臂,骤如过隙,故未有语动而不变化,言时而不迁移也。”这就要求人们“随顺时代”,“能与物变化而不固执”。^③

事物是变化的,变化是循环的。《庄子·寓言疏》认为:“物之迁贸,譬彼循环,死去生来,终而复始”。这是对庄子“万物皆种也,以不同形相禅,始卒若环”思想的发挥。万物同种同根,故不同形的物与物之间可以自由变化。《庄子·逍遥游》讲了北冥有鱼,其名为鲲,化而为鸟,其名为鹏的寓言。成玄英解释说:“夫四序风驰,三光电卷,是以负山岳而舍故,扬舟壑以趋新。故化鱼为鸟,欲明变化之大理也。”肯定庄子讲物化,就是要阐明“变化”的大道理。

从时间上说,虽然时有古今,但变化唯一。《庄子·骈拇》讲过:“古今不二,不可亏也。”成玄英的理解是:“夫见始终以不一者,凡情之暗惑也;睹古今之不二者,圣智之明照也。……虽复时有古今而法无亏损,千变万化,常唯一也。”^④懂得古今不二的道理,才是圣智明照,因为变化打破了古今的界限,抹去了古今的差异,“圣智”对此明察秋毫。《庄子·大宗师疏》解释庄子“无古今”时就说:“任造物之日新,随变化而俱往,不为物境所迁,故无古今之异。”跟着“变化”走,自然就没有“古今”的差异,于是“古今不二”。不仅古今,就是将来,也为变化的浪潮所带走。《庄子·则阳疏》即说:“无始,无过去;无终,无未来也;无几无时,无见在也。体化合变,与物俱往,故无三时也。”只要

① 《庄子·知北游》,第3册,第733页。

② 《庄子·秋水》,第3册,第585页。

③ 成玄英:《庄子·天下疏》,第4册,第1089页。

④ 成玄英:《庄子·骈拇疏》,第2册,第322页。

体认了“化”，与“变”相合，那么过去、现在和未来这三种时态都不存在了。这是一种主观精神上的不存在，问题在于你如何去看。看不到变化，当然就要将过去、现在和未来机械地区分开；慧眼识变化，自然就会感到“无三时也”。在变化面前，时间的相对稳定性遭到否定，成玄英的意思是借此说明现象界的运动变化是绝对的，变化过程中没有暂时的静止状态，这是按照庄子思想所得出的结论。现象界的变化是绝对的，不仅表现为时间上的无差别性，而且还表现为时间上的无限性，由此成玄英有“无极之化”一说，要人“任其无极之化”，并指出“化又无极，故莫知端倪”^①。

和庄子一样，成玄英认为事物变化的动因在于“自化”。《庄子·秋水疏》指出：“万物纷乱，同禀天然，安而任之，必自变化，何劳措意为与不为！”纷纷扰扰的万物，自然而然地在那里自我发生变化，人们只须“安而任之”，用不着去“措意为与不为”。《庄子·在宥》借鸿蒙之口说：“汝徒处无为，而物自化。”成玄英的诠释是“但处心无为而物自化”，就是劝人心处无为，听任物自化。物的自化，成玄英又称之为“独化”。《庄子·在宥疏》疏解“物固自生”时说：“能遣情忘名，任于独化，物得生理也。”听任事物独化自生，物才有“生理”。《庄子·则阳》说：“虽有大知，不能以言读其所自化，又不能以意其所将为。斯而析之，精至于无伦，大至于不可围。”对此成玄英的解释是：“假令精微之物无有伦绪，粗大之物不可围量，用此道理推而析之，未有一法非自然独化者也。”一切事物的运动变化都由“自然独化”而引起，这显然受到魏晋玄学家郭象“独化”说的影响。和庄子、郭象一样，成玄英以自化、独化说明事物变化的动因，仍然建立在抽象的玄想上，没有以客观事实作为依据进行严密的逻辑论证，这也暴露了中国哲学传统上的缺陷。

在庄子“化”的哲学基础上，成玄英创造性地提出“随变任化”的命题。这一命题的出发点不是“物化”，而是从人生论的角度提出来的。《庄子·德充符疏》有一警句，“唯当随变任化，则无往而不逍遥也”。随变任化，人生可以作逍遥游。随变任化，人生无往而不适，正如《庄子·大宗师疏》所说：“随变任化，所遇斯适。”反过来说，能适应一切境遇，就能与化同往，正如《庄子·大宗师疏》接下来又说的那样：“所在皆适，故安任推移，未始非吾，而与化俱去。

^① 参见成玄英：《庄子·齐物论疏》、《大宗师疏》，第1册，第109、270页。

如此之人，乃能入于寥廓之妙门，自然之一道也。”此种“所在皆适”是无条件的，若加上条件，便不能随变任化，“夫所至皆适，斯亦适也，其常适何及欢笑然后乐哉！若从善事感己而后适者，此则不能随变任化，与物推移也”^①。对于人生的命运，应该抱一种任其自然所适的态度：“委自然而变化，随芒忽而遨游，既无情于去取，亦任命而之适。”^②就是我们的身体，也要听任造化的安排，任化而往，随遇而适：“假令阴阳二气，渐而化我左右两臂为鸡为弹，弹则求于骕鸟，鸡则夜候天时。尻无识而为轮，神有知而作马，因渐渍而变化，乘轮马以遨游，苟随任以安排，亦于何而不适者也”；“偶尔为人，忽然返化。不知方外适往何道，变作何物。将汝五藏为鼠之肝，或化四支为虫之臂。任化而往，所遇皆适也”。^③不管造化将我们的身体变作什么，或变为鸡，或变为马，或变作鼠肝，或变作虫臂，我们都不嫌恶，随化而去，无所不适。这是成玄英对庄子思想的发挥。

对于生死大事，成玄英也教人以随变任化、与化俱往的态度对待之。《庄子·德充符疏》说：“夫山舟潜遁，薪指迁流，虽复万境皆然，而死生最大。但王骀心冥造物，与变化而迁移，迹混人间，将死生而俱往，故变所不能变者也。”一切皆变，而死生为变化中最烈最大者，一般人皆为死生之剧变而惊心，但像王骀这样的“圣人”却处变不惊，安之泰然，就在于其能随变任化，“出生入死，随变化而遨游”^④。达于生死之变的“真人”懂得：“旦明夜暗，天之常道；死生来去，人之分命。天不能无昼夜，人焉能无死生。故任变随流，我将于何系哉！”^⑤然而“流俗之徒，逆于造化，不能安时处顺，与变俱往，而欣生恶死，哀乐存怀。斯乃凡物之滞情，岂是真人之通智也！”^⑥一般人乐生恶死，生死面前不免哀乐情怀，就是因为他们不能随化而往，逆于变化。“真人之通智”明确地认识到：“死生昼夜，人天常道，未始非我，何所系哉”^⑦；“世间万物，相与

① 成玄英：《庄子·大宗师疏》，第1册，第278页。

② 成玄英：《庄子·天下疏》，第4册，第1099页。

③ 成玄英：《庄子·大宗师疏》，第1册，第260、262页。

④ 同上书，第1册，第243页。

⑤ 同上书，第241页。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

无恒，莫不从变而生，顺化而死”^①；“生死往来，皆变化耳，委之造物，何足系哉”^②。于是“真人”面对生死“不悲不哀”，“能一死生，冥变化，放纵环宇之中，乘造物以遨游”。^③

《庄子·大宗师》塑造了一位“知生死之不二”、安于生死变化的真人形象——孟孙才。据载，颜回问孔子说：“孟孙才，其母死，哭泣无涕，中心不戚，居丧不哀。”孔子回答：“孟孙氏不知所以生，不知所以死；不知就先，不知就后；若化为物，以待其所不知之化已乎！且方将化，恶知不化哉？方将不化，恶知已化哉？”^④这是庄子借孔子之口描绘一位看破生死变化的真人形象，从而表达自己“化”的生死观。成玄英对这一形象十分欣赏，赞不绝口地说：“孟孙氏穷哀乐之本，所以无乐无哀；尽生死之源，所以忘生忘死”；“夫生来死去，譬彼四时，故孟孙简择，不得其异”；“虽复有所简择，竟不知生死之异，故能安于变化而不以哀乐概怀也”；“既一于死生，故无去无就；冥于变化，故顺化为物也”。对于所谓“方将化”云云，成玄英以为：“方今正化为人，安知过去未化之事乎！正在生日未化而死，又安知死后之事乎！俱当推理直前，与化俱往，无劳在生忧死，妄为欣恶也。”^⑤在生死问题上，成玄英对庄子“化”的哲学可以说发挥得淋漓尽致，他把生死看做是“物理变化”，所以人们用不着“当生虑死，妄起忧悲”^⑥。他尽管偶尔还在使用道教传统的“神仙长生之道”一类术语，但这类术语已被他赋予了新的内涵：“自非随日新之变，达天然之理者，谁能证长生久视之道乎！”^⑦在这里，我们完全嗅不到道教传统的肉体长生说的气味，而是庄子式的达于自然之变化，与化同往。成玄英从对人生的思考，尤其是对生死问题的思考出发，主张人对此应随变任化，与化同往，并把生死之化归结为物化，不仅深化了庄子“化”的哲学，而且批判了道教传统的肉体成仙说，在道教生命哲学中独树一帜。成玄英这种生死随变任化之说的哲学基础，仍然是庄子式的相对主义。“生死不二”，“生死无异”，生死之间的差别既

① 成玄英：《庄子·知北游疏》，第3册，第747页。

② 同上。

③ 成玄英：《庄子·大宗师疏》，第1册，第245页。

④ 成玄英：《庄子·大宗师》，第1册，第274页。

⑤ 成玄英：《庄子·大宗师疏》，第1册，第275、276页。

⑥ 成玄英：《庄子·齐物论疏》，第1册，第114页。

⑦ 成玄英：《庄子·寓言疏》，第4册，第951页。

被抹去,在生在死都一样,那么听任生死的千变万化,与化俱往,又有何妨?

依据庄子“化”的哲学,成玄英主张“变故日新”、“新不恋故”。成玄英认为,事物的变化表现为“新新变化,物物迁流”^①;“运运不停,新新流谢”^②。日新又新,不停地流变,故旧是根本守不住的。用《庄子·知北游疏》的话说就是:“世间庶物,莫不浮沉,升降生死,往来不住,运之不停,新新相续,未尝守故也。”由此“念念迁流,新新移改”的不停顿运动,可以“知变化之道,无处可逃”^③。人生的命运,死生存亡,穷达贫富,也逃不出日新月异的变化之手。这种变化太快了,使人把握不住,不能预测,“夫命行事变,其速如驰;代谢迁流,不舍昼夜。一前一后,反复循环,虽有至知,不能测度”。因此人们用不着“复新恋故”^④。人生应该“与日俱新,随年变化”^⑤;“随变任化,与物俱迁,故吾新吾,曾无系恋”。成玄英批评那些“迷忘之徒,役情执固。岂知新新不住,念念迁流,昨日之我,于今已尽,今日之我,更生于后耶!”^⑥旧我新我,都不执著,因为随着时间推移,新我即刻又变为旧我,新我转瞬即逝,又何必“役情执固”。更进一步说,新旧都随物化,切勿“滞新执故”。这也就是《庄子·则阳疏》所阐明的“故变为新,以新为是;故已谢矣,以故为非。然则去年之非,于今成是;今年之是,来岁为非。是知执是执非,滞新执故者,倒置之流也。故容成氏曰,除日无岁,遽瑗达之,故随物化也”。由于新新不住,新新流谢,以新旧而划分是非已毫无意义,如若硬要执著,便成“倒置之流”,唯一可行的是任随物化。另外,成玄英还从物化的角度反对尊古卑今。《庄子·外物疏》批评尊古卑今者说:“夫步骤殊时,浇淳异世,古今情事,变化不同,而乃贵古贱今,深乖远鉴,适滋为学小见,岂曰清通!”又指出尊古卑今的弊端:“以玄古之风御于今代,浇淳既章,谁能不波荡而不失其性乎!斯由尊古卑今之弊也”。随变任化表现在政治上就是反对泥古不化,反对贵古贱今,主张顺应时代,“顺时而化彼”,达到天下大治。

① 成玄英:《庄子·齐物论疏》,第1册,第114页。

② 成玄英:《庄子·寓言疏》,第4册,第952页。

③ 成玄英:《庄子·大宗师疏》,第1册,第245页。

④ 成玄英:《庄子·德充符疏》,第1册,第213页。

⑤ 成玄英:《庄子·则阳疏》,第4册,第905页。

⑥ 成玄英:《庄子·养生主疏》,第1册,第130页。

古希腊的赫拉克利特提出没有人能两次进入同一条河流,其弟子克拉底鲁走得更远,认为人们连一次踏进同一条河流都不可能。如果说前者还承认变化过程中暂时的静止和稳定,那么后者则完全否认了事物的相对稳定性。^①成玄英所主张的随变任化,与化俱往,变故日新,新新不住,可以说与克拉底鲁的看法有接近之处,相接近的地方就在于二者都否认事物的运动变化中有相对稳定和静止状态,从辩证法中得出否定的结论。成玄英这种变化日新、与化俱往的观点是否与其动不伤寂、动而常寂的命题自相矛盾?粗粗一看,似乎是以子之矛攻子之盾,仔细审视,即可发觉其中既矛盾又不矛盾。说不矛盾,是指他的讨论各有所指,动而常寂针对本体界,变化日新、变动不居针对现象界。本体之道应物而动,动而常寂,运动是相对的,静止是绝对的。现象界则不同,宇宙现象变化莫测,不停地流变,运动变化成为绝对的,甚至没有相对静止的地位。在个别论述中,成玄英将化与不化统一起来:“顺于日新,与物俱化者,动而常寂,故凝寂一道,巍然不化。”^②化与不化的矛盾由此而解决,本体界与现象界由此沟通。说矛盾,是指从人生论出发,成玄英既要求人动而常寂,虽受扰动而保持宁静,又劝导人随任变化,与化而往,似乎常人很难做到此二者的统一,对于人生的确是一矛盾的难题。当然,在成玄英笔下,至人、真人是能够完成这道人生难题的,既化又不化,既动且静。

(四) 动静无心,率其真性,复于本命

《庄子·天下》引关尹之言说:“其动若水,其静若镜,其应若响。”成玄英对此疏解称:“动若水流,静如悬镜,其逗机也似响应声,动静无心,神用故速。”^③“动静无心”这是成玄英动静观的又一重要命题,在他看来,只有到达动静无心这一境界的人,才能够做到“其动若水,其静若镜,其应若响”。据此分析,动静无心是解决人生化与不化、动与常寂这两难境地的关键法门,因为这一法门合乎自然之道。动静无心与其心性、性命论是联系起来阐述的。《庄子·则阳疏》指出:“夫静而与阴同德,动而与阳同波,故无心于动静也。

① 参见全增嘏主编:《西方哲学史》上册,上海人民出版社1983年版,第47页。

② 成玄英:《庄子·则阳疏》,第4册,第885页。

③ 成玄英:《庄子·天下疏》,第4册,第1094页。

故能疾雷破山而恒定,大风振海而不惊,斯率其真性者也。若矫性伪情,则有时而动矣。”将静动与阴阳联系起来加以讨论,认为合乎阴阳的静动是保证人能够做到“无心于动静”的先决条件,而做到了动静无心,才能“率其真性”。反过来说,只有充分发扬真性,才能在修持中做到恒定不惊,否则,矫性伪情将使修持活动走向失败,即所谓“有时而动”,动便使前功尽弃。《庄子·则阳疏》又说:“反乎真根,复于本命,虽复摇动,顺物而作,动静无心,合于天地,故师于二仪也”。回归真性本命,就合乎天地,师法二仪,做到动静无心。可见动静无心与真性本命是互为条件的。动静无心使人率其真性,归根复命;反过来,真性本命保证人能到达动静无心的境界。在这里,不可刻意去追求静,避免用情,正如《庄子·天道疏》所说:“夫圣人之所以虚静者,直形同槁木,心若死灰,亦不知静之故静也。若以静为善美而有情于为静者,斯则有时而动矣”,圣人的形同槁木,心若死灰,正是无心于动静的具体写照。

西方中世纪时,经院哲学家利用亚里士多德的动静观,论证上帝的存在。托马斯·阿奎那利用亚里士多德“第一推动者”的观点,认为运动着的事物追到最后,必定有一个不受其他事物推动的第一推动者,这个第一推动者就是上帝。^①与西方中古哲人忙于寻找第一推动者不同,成玄英把运动的初始成因归结为“自化”。成玄英最为关心的不是自然界的动静,不是第一推动者的存在问题,而是修道者如何把握、处理动静关系,人怎样于变化中存在。成玄英的动静观指出,本体界与现象界的动静不同,本体界动而常寂,静止是绝对的;现象界变动不居,运动是绝对的。真人、至人的人生态度就是将此相互矛盾的二者统一起来,动静同源,即动而静,即静而动,既随变任化,又动而常寂。而要将动静统一起来,就必须回归真性本命,在心性处下工夫,做到无心于动静。总之,成玄英的动静观既是认识论的又是存在论和人性论的,故与存在论的体用和宇宙现象相联系,与人性的真善美相关,他的立足点在于为人生开出一副既能应付这千变万化的现实世界又能获得终极安顿的妙方。他的动静观用一句话说就是:入于动静不二的法门。

① 参见《西方哲学原著选读》上卷,商务印书馆1981年版,第262页。

五、论本迹、体用

在成玄英之前,魏晋玄学家以及佛教学者对本迹问题都有所讨论,道教学者也有涉及。魏晋玄学在宇宙发生论的基础上向前迈入本体论,不仅仅满足于探索宇宙起源和世界构成,还要进一步探求其所以发生所以构成的依据,亦即玄学家所谓“所以迹”。王弼《老子指略》提出“崇本息末”的命题,认为“《老子》之书其几乎,可一言而蔽之,噫,崇本息末而已矣”^①。王弼所说的世界之“本”是什么呢?其《周易复卦彖传注》说:“寂然至无,是其本矣。”^②王弼所说的“末”则相当于后来郭象所讲的“迹”,指宇宙现象。现象界之“迹”,本体界之“本”,对王弼来说,所注重的是“本”,所以他要人们“得本以知末,不舍本以逐末”,“崇本以举其末”,“本不可失”。^③裴頠《崇有论》劈头就论及本迹:“夫总混群本,宗极之道也。方以族异,庶类之品也。形象著分,有生之体也。化感错综,理迹之原也。”以道为本,统括万有;以迹说明“理”的外在形迹。按《崇有论》所说“怀末以忘本,则天理之真灭”^④,则“理”亦是本,以迹作为理的外在表现,亦即以迹作为本的形迹,虽非直接以本迹对举,但已涉及本迹问题。向秀《庄子注》从化生论角度谈到本:“不生不化者,然后能为生化之本也。”^⑤郭象《庄子序》称庄子“可谓知本矣”,在其《庄子注》中充满了对迹与所以迹的论述。他在《庄子·逍遥游注》里以冥与迹对举:“夫尧实冥矣,其迹则尧也。自迹观冥,内外异域,未足怪也。世徒见尧之为尧,岂识其冥哉!”冥在郭象的话语中又称“玄冥”,也就是本的意思,世人只见尧的形迹,而不识其本。《庄子·在宥注》论迹与所以迹:“夫尧舜帝王之名,皆其迹耳,我寄斯迹

① 《老子微旨例略》,《道藏》第32册,第431页。按唐陆德明《经典释文叙录》,王弼有《老子指略》1卷(上海古籍出版社1985年版,上册,第64页)。今原书已佚,据考,遗留部分保存在《道藏·老子微旨例略》中。

② 《十三经注疏》上册,上海古籍出版社1997年版,第39页。

③ 王弼:《老子注》第52、38章,上海古籍出版社1989年版,第13、10页。

④ 《晋书·裴頠传》,第4册,第1044、1046页。

⑤ 《列子·天瑞》张湛注引,上海古籍出版社1989年版,第3页。

而迹非我也……是以虽有矜愁之貌，仁义之迹，而所以迹者故全也。”《庄子·天下注》解释庄子“其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士搢绅先生多能明之”时指出：“能明其迹耳，岂所以迹哉！”^①所谓“所以迹”就是现象的根据，就是“本”，郭象提醒人们注意“所以迹”。

佛教学者僧肇在《不真空论》中论“有无”时提到迹：“若有不即真，无不夷迹，然则有无称异，其致一也”。其《注维摩诘经序》先提出“不思议之本”、“不思议之迹”，然后指出：“非本无以垂迹，非迹无以显本；本迹虽殊，而不思议一也。”^②对本迹之间关系的讨论显然已经超越了玄学家们所能达到的水平。智顗《妙法莲华经文句》卷第九下对此发挥说：“肇师之言，意在寂场之本耳。复次寂场本迹复有多种。或以涅槃为本，从真起应为迹，迹本俱空，言思双断，故不思议一也。或以俗为本，从俗起应为迹，迹本深广下地不能言思边涯，故言不可思议一也。或以中为本，从中起应为迹，迹本皆言语道断心行处灭，故云不思议一也。复次此三非三亦复非一，非三非一为本，而三而一为迹，皆言语道断心行处灭，不思议一也。……从个本而垂迹，将个迹而显本，本迹虽殊，不思议一。如此本迹何得不异众经，何得不异诸师？”^③认为佛教其他诸经所说的本迹，是以寂灭道场所成法报为本，从本所起胜劣两应为迹，而《法华经》以寂场及中间所成三身为迹，以本昔道场所得三身为本，因此与诸经不同。结合佛教三身说讨论本迹，以明“三身种种功德”。

上引可见，佛教中有联系“三一”讨论本迹者。道教中也有讲重玄的学者如此做。《云笈七籤》卷四十九《玄门大论三一诀》引玄靖法师解云：“夫妙一之本，绝乎言相，非质非空，且应且寂。今观此释，则以圆智为体，以圆智非本非迹，能本能迹，不质不空，而质而空故也。今依此解，更详斯意者，既非本非迹，非一非三，而一而三。非一之一，三一既圆，亦非本之本，非迹之迹。迹圆者，明迹不离本，故虽迹而本；亦不离迹，故虽本而迹。虽本而迹，故非迹不迹；虽迹而本，故非本不本。本迹皆圆，故同以三一为体也。”玄靖法师即臧矜，为南朝重玄名家，他这里讲的本迹三一，以三一为本迹之体，而本迹圆融无碍，互

① 以上见郭庆藩：《庄子集释》第1、2、4册，第34、375、1068页。

② 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第1卷，中华书局1981年版，第145、191页。

③ 《大正藏》第34卷，第129页。

相依存。又同书引孟法师云：“四句者，一者本一迹三，二者本三迹一，三者本迹俱三，四者本迹俱一。本一迹三者，妙本圆一，分应开三。迹一本三者，应气为一，本体俱三。第三第四两句者，望前两句不知本迹不殊，故同三同一。”^①也是讲本迹不二，三一圆成，并明确运用佛教中观四句百非的方法论。

上述可知，成玄英之前，儒释道三家都对本迹问题有不同程度的关注讨论，尽管各家所关心所讨论的侧重点不一致。这些讨论都为成玄英论本迹提供了理论养料，使他能在此基础上培育出新的理论成果。这一成果内容如下。

（一）关于本迹的含义

何谓本迹？成玄英从不同侧面描述，以反映本迹内涵的多层次性。

第一，本是无，迹是有。

《老子注》卷三说：“无为妙本，所谓冥寂之地也，言天地万物皆从应道有法而生，即此应道从妙本而起，元乎妙本，即至无也。”^②这是讲本即至无。又同书卷一也说：“无物者妙本也。夫应机降迹，即可见可闻，复本归根，即无名无相，故言复归于无物也”；“妙本希夷，故称无状无物，亦能生化，故云状之象”；“妙本非有，应迹非无”。^③“本”无名无相，表现为“无”、“非有”，但当其“应机降迹”，生化万象，即表现为“可见可闻”、“非无”。本迹由此也显示出不可分性，本化生迹，迹复归本。后来唐末五代著名道教学者杜光庭继承发展了这一思想，其《道德真经广圣义》卷六就讲：“本迹门中分为二别，以无为本，以有为迹，无名有名也。以有为本，以无为迹，互相明也。万物自有而终归于无也。”^④本迹互有有无，互相发明，合为一体。

第二，本是朴，迹是器。

成玄英在注解老子“复归于朴”时明确指出：“朴，真本也”。又解老子“朴散则为器”时说：“散，分布也。器，用也。……既能反朴还淳，归于妙本，次须从本降迹，以救苍生，布此淳朴而为化用。”^⑤散朴为器，亦即从本降迹，于是本

① 《云笈七籤》卷49《玄门大论三一诀》，《道藏》第22册，第343页。

② 成玄英：《老子注》卷3，第19页。

③ 成玄英：《老子注》卷1，第28页。

④ 杜光庭：《道德真经广圣义》卷6，《道藏》第14册，第345页。

⑤ 成玄英：《老子注》卷2，第25—26页。

等于朴,迹等于器。

第三,本是理,迹是俗。

《老子注》卷五说:“顺有两种,一顺于理,二顺于俗。顺理则契于妙本,顺俗则同尘降迹。”^①顺于理就契合妙本,顺于俗便等同尘迹,本迹之高下不言而喻。

第四,本是自然,道是迹。

老子说“道法自然”。成玄英的解读是:“道是迹,自然是本。以本收(之)迹,故义言法也。”^②由此说来,本迹乃是相对的,道相对于宇宙万物而言,是生迹之本,而相对于自然而言,则成为迹。

第五,本迹即本末。

《老子注》卷四说:“但能归根守母,体道全真,迹虽有没有存而本无危无殆。何者?大道能生物,道即是本,物从道生,物即是末,而本能摄末,所以须归。”^③从本迹说到本末,显然将二者作为同一术语。在他心目中,本迹就是本末,体现为道与物的关系。

第六,本迹即体用。

《庄子·齐物论疏》说:“前从有无之迹入非非有无之本,今从非非有无之体出有无之用。”有无之迹与有无之用,非非有无之本与非非有无之体,其实就是一回事,表明成玄英将本迹与体用看做同一概念。《庄子·山木疏》更将迹用并举:“妙本虚寂,迹用赴机。”迹就是用,本就是体。

成玄英对本迹的界定,其内涵外延比起前人来都更为丰富,当中已经透出本迹互相依存、密不可分的消息来。

(二) 本迹相即,从本降迹,摄迹归本

这一消息的代表命题即是“本迹相即”,即本即迹,即迹即本。《庄子·应帝王疏》论及至人圣照时说:“本迹相即,动寂一时。夫至人德满智圆,虚心凝照,本迹无别,动静不殊”;“夫圣照玄凝,与太虚等量,本迹相即,动寂一时”;

① 成玄英:《老子注》卷5,第6页。

② 成玄英:《老子注》卷2,第19页。

③ 成玄英:《老子注》卷4,第17页。

“即迹即本,无优无劣,神气平等,以此应机”。所谓“本迹相即”就是指即本即迹,即迹即本,本迹圆融无二,没有分别,没有优劣。即本即迹、即迹即本是成玄英屡屡强调的。如:“即本即迹,即体即用,空有双照,动寂一时”^①;“即迹即本,故言大音希声也”^②;“即迹即本,故常游心于至极也”^③。本体界和现象界圆融无碍,人心也应如此,使心的活动保持即迹即本的状态。从时间上看,本迹相即表现为同时性:“心若死灰,本迹一时,动寂俱妙。”^④这种同时性和动静同时性是一致的,静为本,动为迹,即本即迹,即静即动。

本迹相即,既是同时性,又表现为历时性,就是说它是一个过程,这一过程用成玄英的话表述就是,自本降迹,摄迹归本。其《老子注》卷二说:“应感随时,从本降迹”,能够做到这一点的是利根之人,“利根之人,机性明敏,深悟妙本,凝神遐寂,体绝形名,从本降迹,故有位号不执”。^⑤从本降迹是“道”生成万物的化育过程:“始,道本也;母,道迹也。夫玄道妙本,大智慧源,超绝名言,离诸色象,天下万物皆从此生。……以为母者,言从本降迹,导引苍生,长之育之,如母爱子”;“夫本能生迹,迹能生物也。既得知道大慈,能引接凡庶者,即是我母,方知我身即是道子,从道而生”。^⑥所谓“迹”能够生物是指“道迹”,非谓物能生物。之所以有“道本”、“道迹”之分,大约是针对老子讲的“始”和“母”而划分,以示从本降迹的化生长育过程。这一过程此处说得不十分清楚,而在其《老子注》卷三解读“道生一,一生二,二生三,三生万物”时便讲得较为明晰:“至道妙本,体绝形名,从本降迹,肇生元气,又从元气变生阴阳,于是阳气清浮,升而为天,阴气沉浊,降而为地,二气升降,和气为人,有三才,次生万物。”^⑦这样,至道从本降迹的过程就被道教传统的宇宙化生论加以充实,使之有了具体的内容。成玄英还主张,圣人应从本降迹以救苍生,盖因“圣人无知觉之疵,而凡有分别之病,为病众生之病,所以降迹同凡,说法阐

① 成玄英:《庄子·逍遥游疏》,第1册,第34页。

② 成玄英:《老子注》卷3,第22页。

③ 成玄英:《庄子·应帝王疏》,第1册,第297页。

④ 成玄英:《庄子·逍遥游疏》,第1册,第30页。

⑤ 成玄英:《老子注》卷2,第1页。

⑥ 成玄英:《老子注》卷4,第16、17页。

⑦ 成玄英:《老子注》卷3,第23—24页。

教,志存救溺”^①。圣人既能从本降迹,又能“反朴还淳,归于妙本”^②,体现着本迹相即的精神。这种精神从认识论透视就是:“圣人妙契重玄,迹不乖本,洞忘虚寂,知则无知”;“自本降迹,无知而知”。^③迹不乖本亦即摄迹归本,此时认识呈现为“知则无知”,而一旦从本降迹,认识便转呈为“无知而知”,此是一互相包容转化的过程,正具体展示了本迹的圆融无碍,本迹的不二法门。

成玄英这种本迹相即,从本降迹,摄迹归本的思想对后来唐玄宗疏解《老子》颇有影响,如唐玄宗解释“同谓之玄”时说:“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。”^④杜光庭亦受影响:“标宗一字为名之本,可名二字为名之迹。迹散在物,称谓万殊,由迹归本,乃合于道。是知道为名之本,名为道之末,本末相生,以成化也。”^⑤这正是成玄英观点的发挥,而成玄英又继承了僧肇的本垂迹、迹显本之说。

(三)本迹两忘

“忘”是成玄英重玄理论的重要方法之一,在讨论“本迹”问题时他也使用了这一方法。成玄英认为:“圣人能行所两忘,境智双遣,玄鉴洞照,御气乘云,本迹虚夷,有何病累?”^⑥正因为圣人能把本迹看做“虚夷”,“圣心行虚”,所以能做到“本迹两忘,动寂双遣”^⑦。圣人本迹两忘,超越四句:“一本,二迹,三非本非迹,四非非本迹也。言尧反照心源,洞见道境,超兹四句。”^⑧本迹两忘与超四句都是佛教中观方法论的再现,是进入重玄妙境不可或缺的手段。本迹相即是讲本迹之间那种圆融依存的关系,而本迹两忘则是圣人对本迹的不执著,对本迹的否定。这一点为唐玄宗所吸收并予以深化:“摄迹归本,谓之深妙,若住斯妙,其迹复存,与彼异名等无差别,故寄又玄以遣玄,欲令不滞

① 成玄英:《老子注》卷5,第19页。

② 成玄英:《老子注》卷2,第26页。

③ 成玄英:《老子注》卷5,第18页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第750页。

⑤ 杜光庭:《道德真经广圣义》卷6,《道藏》第14册,第342页。

⑥ 成玄英:《老子注》卷5,第19页。

⑦ 成玄英:《庄子·应帝王疏》,第1册,第304页。

⑧ 成玄英:《庄子·逍遥游疏》,第1册,第34页。

于玄，本迹两忘，是名无住。”^①这是玄宗对老子“玄之又玄”的疏解，借用了成玄英“本迹两忘”的命题。杜光庭又进一步申说玄宗之义：“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。”^②深入一层，把“本迹俱忘”也要加以忘掉，彻底否定。这都是沿着成玄英“本迹两忘”的思路发展下来的。

（四）道本儒迹，削除圣迹

梁阮孝绪著论以本迹比较道儒二家，主张道儒会通，本迹不废。论云：“夫至道之本，贵在为无；圣人之迹，存乎拯弊。弊拯由迹，迹用有乖于本，本既无为，为非道之至。然不垂其迹，则世无以平；不究其本，则道实交丧，丘、旦将存其迹，故宜权晦其本；老庄但明其本，亦宜深抑其迹。迹既可抑，数子所以有余；本方见晦，尼丘是故不足。非得一之士，阙彼明智；体二之徒，独怀鉴识。然圣已极照，反创其迹；贤未居宗，更言其本。良由迹须拯世，非圣不能；本实明理，在贤可照。若能体兹本迹，悟彼抑扬，则孔、庄之意，其过半矣。”^③此是以道为本，以儒为迹，道儒各有各的功用，不可偏废而抑彼扬此，只能各用其长，避其不足。《弘明集》卷六张融《门律》指出道佛二教本同迹异：“道也与佛，逗极无二，寂然不动，致本则同，感而遂通，达迹成异。”^④不论是阮孝绪论道本儒迹，还是张融说道佛同本异迹，都体现出调和的宗旨，也说明南北朝时人们即喜以本迹比喻儒道或佛道关系。

成玄英承续了道本儒迹之说，但对儒家“圣迹”作了严厉批评。《庄子·盗跖疏》抨击儒家孝悌人伦是富贵封侯的工具，实属弃本滞迹：“夫作孝弟，序人伦，意在乎富贵封侯者也。故历聘不已，接輿有凤兮之讥；弃本滞迹，师金致刍狗之消也。”在成玄英心目中，行儒家仁义者多数都是为了猎取名利，于是造成矫性伪情，使人丧失本性。《庄子·徐无鬼疏》揭露说：“夫利益群生，爱育群品，立功聚众，莫先仁义。而履仁蹈义，捐率于中者少，托于圣迹以规名利者多，是故行仁义者，矫性伪情，无诚实者也”；“器，圣迹也。且贪于名利，险

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1，《道藏》第11册，第750页。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》卷6，《道藏》第14册，第344页。

③ 《梁书·处士列传》，第3册，中华书局标点本1973年版，第741页。

④ 张融：《门律》，《弘明集》卷6，上海古籍出版社1991年版，第39页。

于禽兽者，必假夫仁义为其器者也”。仁义本身并无过错，它确实有益于众生，但问题出在行仁义的人将其作为名利之器，以求富贵功名，结果便使仁义圣迹成为虚伪的东西，毒害天下，无怪成玄英愤怒地说：“荣利之徒，负于仁义，恣其鸩毒，断制天下。向无圣迹，岂得然乎！”“夫贤圣之迹，为利一时，万代之后，必生贼害”。^①“夫圣智仁义，救一时之伤；后执为奸，成万世之祸。”^②仁义圣迹为荣利之徒“异化”，便成为万世灾祸，贼害社会，而对于这些利禄小人本身来说：“执恃圣迹，伪情矫性，以要时利，前虽遂意，后必危亡。”^③仁义圣迹这类虚伪失真的东西，如果执著不放，势必增加弊端：“夫圣迹之道，仁义之行，譬彼蓬庐，方兹刍狗，执而不遣，惟增其弊。狂狂失真，伋伋不足，虚伪之事，何足论哉！”^④弊端是什么？就是危害百姓，制造战争：“夫偏爱之仁，裁非之义，偃武之功，修文之事，迹既彰矣，物斯徇焉，害民造兵，自此始也。”^⑤

除了对仁义圣迹在政治上的严重危害作无情揭露外，成玄英还痛陈圣迹对人本性的残害，而这两者是有关联的。《庄子·骈拇疏》指出：“由是观之，岂非用仁义圣迹扰乱天下，使天下苍生，弃本逐末而改其天性耶？”又说：“自唐尧以前，犹怀质朴；虞舜以后，淳风渐散，故以仁义圣迹，招慰苍生，遂使宇宙黎元，荒迷奔走，丧于性命，逐于圣迹”。圣迹使人的本性扭曲，走入迷途，受到极大的损害和桎梏，这是成玄英反复告诫人们的。《庄子·大宗师疏》揭露圣迹对人性的束缚说：“夫圣迹礼仪，乃桎梏形性。”《庄子·外物疏》警告人们：“固执圣迹，抑扬从己，失于本性，故穷窳。”仁义圣迹既给人性套上枷锁，又使人性变得虚伪，丧失质朴之本性，这是何等令成玄英痛心之事！王弼《老子指略》批评儒家圣智说：“夫素朴之道不著，而好欲之美不隐，虽极圣明以察之，竭智虑以攻之，巧愈思精，伪愈多变，攻之弥甚，避之弥勤。则乃愚智相欺，六亲相疑，朴散真离，事有其奸。盖舍本而攻末，虽极圣智，愈致斯灾，况术之下此者乎！夫镇之以素朴，则无为而自正；攻之以圣智，则民穷而巧殷；故素朴

① 成玄英：《庄子·徐无鬼疏》，第4册，第862页。

② 成玄英：《庄子·外物疏》，第4册，第930页。

③ 成玄英：《庄子·逍遥游疏》，第1册，第40页。

④ 成玄英：《庄子·盗跖疏》，第4册，第1000—1001页。

⑤ 成玄英：《庄子·徐无鬼疏》，第4册，第827页。

可抱而圣智可弃。”^①比较王弼的批评,其所谓“圣智”当是成玄英“圣迹”的涵盖部分,圣迹包含圣智。圣智使“民穷”,使“朴散真离”、“伪愈多变”,使“素朴之道不著”,这都与成玄英对圣迹的批评相一致,而成玄英更鲜明地把圣迹使人性异化的问题提了出来,使这种批评显得比王弼更为深刻,也更有广度。

鉴于圣迹对社会的危害,对人性的异化,成玄英提出:“圣迹不足赖”^②。他主张:“削除圣迹,捐弃权势,岂存情于功绩,以留意于名誉!”^③“排摈圣迹,嗤鄙名利。”^④他要人们“绝有为之学,弃圣迹之书”;^⑤他劝人们“无转汝志,为圣迹之行”^⑥。削除圣迹,抛弃圣迹,不读圣迹之书,不为圣迹之行,正反映出成玄英鄙弃权势、淡泊名利的人生价值观,是其人生态度的真实写照。前引梁阮孝绪论本迹,认为“圣人之迹,存乎拯弊”。成玄英的观点正与此针锋相对,指出圣迹不仅不能拯弊,反而“惟增其弊”,对社会、对人性都是一种贼害,所以应该予以摈弃。如果说阮孝绪的看法代表着魏晋以来知识分子主张儒道互补、儒道会通的思想潮流,那么成玄英则借着疏解《庄子》,表达自己对儒家人生价值观的鄙薄,体现了一种回归老庄价值观的精神。这或许与其人生际遇有关,他曾遭流放,坎坷的人生使他对圣迹虚伪和摧残人性的认识远较一般士人深刻。

(五)晦迹韬光,降迹同尘,混迹尘俗

成玄英批评圣迹,试图超越圣迹,以老庄价值观作为人生指导,超凡脱俗,自由逍遥。然而,现实的社会人生又令他感受到难以冲破尘俗之网,人不得不在自己所处的环境中生存,世俗的眼光足以将一个敢于反抗仁义圣迹的人扼杀,所以具有超凡脱俗精神的真人、圣人只能把自己“包装”起来,戴着假面具,混同尘俗。基于此,他提出“韬光晦迹”的处世态度。他认为:“晦迹韬光,能继常道。”^⑦为什么这样讲?因为这里的“迹”是指人的真迹,本来面目,真

① 王弼:《老子指略》,《道藏》第32册,第431页。

② 成玄英:《庄子·外物疏》,第4册,第928页。

③ 成玄英:《庄子·山木疏》,第3册,第683页。

④ 成玄英:《庄子·盗跖疏》,第4册,第1002页。

⑤ 成玄英:《庄子·山木疏》,第3册,第686页。

⑥ 成玄英:《庄子·盗跖疏》,第4册,第1006页。

⑦ 成玄英:《老子注》卷4,第19页。

情实性。隐晦真迹,掩盖光彩照人的光芒,行圆德备,才能“无复遗余之殃咎”,方可以“承袭常道,绍隆真教”。^①晦迹也就是无迹。《庄子·应帝王疏》说:“朕,迹也。虽遨游天下,接济苍生,而晦迹韬光,故无朕也。”救济苍生,不露形迹,不居功,不留名。这在《庄子·人间世疏》中叫做无迹忘德:“夫忘德者,智周万物而反智于愚,明并三光而归明于昧,故能成功不居,为而不恃,推功名于群才,与物冥而无迹,斯忘德者也。”忘德就是有德而不处其名,藏名隐迹,也就是《庄子·山木疏》所谓:“身有道德,盛行于世,而藏名晦迹,故不处其名。”不处其名,便不存在自己的名声为世人所贩卖的问题;反之,则是自己造成卖名的问题。诚如《庄子·徐无鬼疏》所说:“若我韬光晦迹,不有声名,彼之世人何得知我?我若名价不贵,彼何得见而贩之?只为不能灭迹匿端,故为物之所卖鬻也。”一般人要做到藏名晦迹,有大功德而不为人所知,实在不易,只有圣人和神人可以。“夫圣人者,与天地合其德,与日月齐其明。故能晦迹同凡,韬光接物,终不炫耀群品,乱惑苍生”^②。“圣人妙契自然,功侔造化,使群品日用不知,不显其迹,此诚难也”;“夫巧合天然,善能晦迹,泽其万世而日用不知者,其神人之谓乎!神人无功,故能之耳”。^③圣人、神人为韬光晦迹、不显其迹的典范,处世接物就该像他们那个样子。晦迹韬光可以全生,《庄子·人间世疏》疏解楚狂接舆“凤歌”就说:“陆通劝尼父,令其晦迹韬光,宜放独任之无为,忘遣应物之明智,既而止于分内,无伤吾全生之行也。”故晦迹韬光实乃圣人于专制政治下保全自我的一种处世方法。这方法是否教人虚伪?否。因为晦迹韬光的目的正是为了保存真实的自我不为世俗名利所腐蚀伤害,真我有了这一层保护色,就不易为外物所侵夺。

晦迹韬光作为一种手段,成玄英认为似乎还不足以达到完全保存真我的目的,他感到还须“混迹同尘,和光顺俗”^④;“降迹同世,随物所宜”^⑤。此所谓“混迹”、“降迹”之迹与“晦迹”之迹不同,晦迹的迹指本我之真迹,而混迹的迹则指尘俗之迹。要保存真我还应该混迹人间世,随波逐流,不与世俗唱反

① 成玄英:《老子注》卷4,第20页。

② 成玄英:《庄子·齐物论疏》,第1册,第78页。

③ 成玄英:《庄子·庚桑楚疏》,第4册,第813页。

④ 成玄英:《庄子·寓言疏》,第4册,第964页。

⑤ 成玄英:《庄子·大宗师疏》,第1册,第235页。

调。当然,混迹尘世,却又不能忘了本,还必须守道,沉浸于道之境界。《庄子·天下疏》就讲:“原,本也。一,道。虽复降灵接物,混迹和光,应物不离真常,抱一而归本者也。”《庄子·列御寇疏》主张和光混俗而恒寢道乡,迹不离本,即所谓:“无始,妙本也。无何有之乡,道境也。至德之人,动而常寂,虽复兼济道物,而神凝无始,故能和光混俗而恒寢道乡也”;“无以顺物,如水流行,随时适变,不守形迹。迹不离本,故虽应动,恒发泄于太清之极也”。混迹和光却又迹不离本,这是一内一外之事,外表与尘俗无异,内心却沉睡于道乡,内外和合,既不背离真常,又不招惹世俗。《庄子·大宗师》写孟孙才“其母死,哭泣无涕,中心不戚,居丧不哀。无是三者,以善处丧盖鲁国”。成玄英对此疏解说:“体无为之一道,知生死之不二,故能迹同方内,心游物表。居母氏之丧,礼数不阙,威仪详雅,甚有孝容;而泪不滂沱,心不悲戚,声不哀痛。三者既无,不名孝子,而乡邦之内,悉皆善之,云其处丧深得礼法也。”这也就是成玄英所讲的:“迹混域中,心游方外,外内玄合”。以孟孙才之内心,早已将生死看破,对母亲之死心无哀戚,“契方外之忘怀”,但面对世俗礼法却又不违背,还必须“哭泣缘经,同域中之俗礼”,于是乎“鲁人睹其外迹,故有善丧之名”。^① 这就是混迹同尘却又摄迹归本以蹈方外之道的具体写照。

《道德经》第五十六章曾说:“挫其锐,解其分,和其光,同其尘,是谓元同。”^②认为智者处世当不露锋芒,化解纷扰,含藏光耀,混同尘俗。东晋著名道教学者葛洪依据老子这一思想在《抱朴子内篇·释滞》中提出:“内宝养生之道,外则和光于世。”^③在《抱朴子内篇·明本》里他十分赞同这样的观点:“上士得道于三军,中士得道于都市,下士得道于山林。”^④他赞美“古人多得道而匡世,修之于朝隐”,认为修道不一定在山林隐修,“尽废生民之事”^⑤。修道不废尘俗之事,最好是修“朝隐”,“和光于世”,这就是葛洪的主张。成玄英吸取了老子和光同尘的思想,也继承了葛洪的“朝隐”之说。尽管成玄英的

① 以上见《庄子·大宗师疏》,第1册,第274、272、274页。

② 《老子》第56章,上海古籍出版社1989年版,第14页。

③ 王明:《抱朴子内篇校释·释滞》,中华书局1985年版,第148页。(以下所引本书不再注明版本,只注篇名、页码)

④ 王明:《抱朴子内篇校释·明本》,第187页。

⑤ 王明:《抱朴子内篇校释·释滞》,第148页。

重玄之道与葛洪的神仙长生之道在解决人的生命存在问题上有明显的反差,但他对葛洪那种修道于尘世的思想显然是认同的,并把这种修道论转化为处世论,为修道者指出一条立身处世的途径,这途径就是内修真道,外混尘迹。

(六) 本迹与理教;本迹与无为而治

“理教”是成玄英道教哲学思想中的重要范畴之一。何谓理教?《庄子·知北游疏》说:“至道,理也;大言,教也”。“理”指重玄之道的道理,“教”指言教。理与教的关系怎样?一方面“理能生教”,“教从理生,故称为子”;^①另一方面“因教悟理”^②,“教能诠于妙理,而教时非理”^③。教为理所生,故为理之子;理须通过教而使人体悟,得到诠释,但教之本身不等于理。这就是理与教不可分割的关系。成玄英往往将本迹与理教这两对范畴结合起来讨论。《庄子·齐物论疏》说:“谓,言教也。夫体道至人,虚夷寂绝,从本降迹,感而遂通。故能理而教,无谓而有谓,教而理,有谓而无谓者也。”这里,理相当于本,教相当于迹,从本降迹也就是从理生教,摄迹归本也就是由教而归理。成玄英多次谈到“教迹”这个概念。《庄子·大宗师疏》称孟子反、子琴张“彼之二人,齐一死生,不为教迹所拘,故游心环宇之外”。《庄子·天下疏》说宋钘、尹文“每愿宇内清夷,济活黔首,物我俭素,止分知足,以此教迹,清白其心,古术有在,相传不替矣”;“用斯教迹,行化九州,上说君王,下教百姓”。这个概念用在不同的地方,似有不同的含义,对于方外之士则不愿受教迹的拘束,对于“救世之士”则以教迹教化九州百姓君王。值得注意者,成玄英结合本迹与理教两对范畴,以评论《庄子》内、外、杂篇。其《庄子序》说:“《内》则谈于理本,《外》则语其事迹。事虽彰著,非理不通;理既幽微,非事莫显;欲先明妙理,故前标《内篇》。《内篇》理深,故每于文外别立篇目”;“《内篇》明于理本,《外篇》语其事迹,《杂篇》杂明于理事。《内篇》虽明理本,不无事迹;《外篇》虽明事迹,甚有妙理;但立教分篇,据多论耳”。^④以内篇为理本,外篇为事迹,一本一迹,其价值评判不言自喻。从中亦可见本迹之间、理教之间的关系:理本非

① 《庄子·大宗师疏》,第1册,第256页。

② 同上。

③ 《庄子·齐物论疏》,第1册,第100页。

④ 郭庆藩:《庄子集释》第1册,中华书局1961年版,第6、7页。

教迹而不能显扬,教迹非理本而不能通畅。道士薛幽栖《太上洞元灵宝无量度人上品妙经叙》论及道与经的关系时说:“因道所以立经,因经所以明道。道为经之本体,经即道之迹用。本迹相明,体用元合。”^①道与经之间这种本迹相互发明、体用玄同相合的关系,可以说为成玄英的理本与教迹关系作了一个再明白不过的注脚。

成玄英还结合本迹谈论无为而治的问题。《庄子·应帝王疏》说:“夫圣人驭世,恬淡无为,大顺物情,有同造化。若其息用归本,厌离世间,则乘深远之大道,凌虚空而灭迹,超六合以放任,游无有以逍遥,凝神智于射山,处清虚于旷野。如是,则何天下之可为哉!盖无为者也。”灭迹归本,政治可以实现无为而治的原则,无为而无不为,天下没有不太平的。政治上归本,就是乘着大道而作逍遥游,高屋建瓴,以极高明的政治艺术驭世,顺应世情,同于自然。成玄英反对在政治上滞守陈迹:“夫祖述轩项,宪章尧舜,记录时代,以为典谟,轨辙苍生,流传人世。而圣人议论,利益当时,终不执是辩非,滞于陈迹。”^②先贤典谟,是那个时代的产物,流传后世,虽有一定的借鉴意义,但治世圣人应依据自己当时所处的实际情况,从当时的利益考虑出发,而不可执滞先王陈迹。滞守陈迹有可能造成天下大乱,滞守陈迹是不能升平的原因之一,正如《庄子·天下疏》所说:“执守陈迹,故不升平。”成玄英讨论动静变化,主张随化而去,日新又新,以这样的原则指导政治,自然不赞成滞守政治上的陈迹。

总的来说,成玄英论本迹有两大层面的意思。一层是本体论。成玄英讨论了本体界与现象界圆融无碍、合一不二的关系,讨论了从本降迹而生成万物的过程,主张迹不离本,摄迹归本。另一层是人生论。他以本迹评判儒道两种不同的人生价值观,对儒家借圣迹以求功名富贵的人生价值观予以否定,但在处世态度上又不废弃儒家礼教,主张和光同尘,儒道互补。从本迹问题上反映出,成玄英的人生价值观与其处世态度不一致,人生观上坚守道的原则性,体现为松树的风格,处世态度上则表现了圆融的灵活性,体现为柳树的风格。这种灵活性最终是为了保证人生价值原则的自我实现,是迫不得已而采取的自我保护手段。内心守道,外表混世,这就是成玄英本迹论的人生论。比较本体

① 薛幽栖:《太上洞元灵宝无量度人上品妙经叙》,《全唐文》卷928,第4册,第4289页。

② 成玄英:《庄子·齐物论疏》,第1册,第85页。

论与人生论这两个层面,显然成玄英把讨论重心放在人生论上。他更关心用本迹论去解决人的存在问题,人如何既实现自我的生命理想,又不与世俗社会相冲突。换句话说,他关注的是,当自我的价值观与社会的标准价值观发生冲突时,如何找到一条调和的途径,在不受社会指责与伤害的情况下实现自我。

与本迹论紧密相关,成玄英谈到“体用”,实际上,在成玄英那里,本迹与体用可以说是同一范畴,含义差不多。《庄子·大宗师疏》以“体”与“本”并列使用:“用刑法为治,政之体本”。显然,本迹之“本”与体用之“体”是对等的,本即体,体即本。《庄子·德充符疏》以本与用对举:“矍履以足武为本,形貌以才德为原,二者无本,故并无用也。”《庄子·应帝王疏》有“息用归本”之说,也以本用对举。本用之“用”就是本迹之“迹”。可见,成玄英著作中的体用与本迹是内涵相同的范畴。

从“彼此是非”角度,成玄英认为体是虚空。《庄子·齐物论疏》说:“彼此是非,相因而有,推求分析,即体皆空也”;“彼此是非,相待而立,反复推讨,举体浮虚”。彼此是非相对待而成,互相因对方而产生,从相对主义的观点看,实为空幻,由此成玄英阐明了本体即空的道理。体用关系亦和本迹之间一样,是即体即用,体用一如的。《庄子·逍遥游疏》就明确提出“即体即用”,并在分析至、神、圣三个术语时说:“至言其体,神言其用,圣言其名。故就体语至,就用语神,就名语圣,其实一也”。这就是讲体用一如,体用不二。《庄子·齐物论疏》解释至与神时也说:“至者,妙极之体;神者,不测之用”。至体神用,不可分割。

与论本迹比较起来,成玄英运用“体用”这对范畴较少。在中国哲学史上,体用范畴在魏晋时受到哲学家们重视和使用,他们以此说明本体和现象。如王弼以体用来解释“无有”的关系及特征,认为无是体,有是体之用;而郭象则以万物之“有”为本体,说明万物自生自化。隋唐时,儒释道三家对体用范畴都有不同程度的运用。这一时期,道教学者虽也使用“体用”范畴,但运用更多的还是与之相等的“本迹”范畴,这在成玄英身上明显地表现出来。治中国哲学史者,往往忽略了此期道、佛两家对“本迹”的大量演说,致使对“体用”范畴在这个时期的演变发展轨迹研究不深,令人遗憾。通过对道、佛二教“本迹”论的探讨,或可弥补此缺陷,这就是我们不惜笔墨分析成玄英本迹论的意义所在。

前文提到,道、佛二教都有学者将本迹与三一结合进行讨论。“三一”,是道教哲学的范畴之一,也是成玄英重玄之道的一个重要支撑点。

六、论三一

中国哲学有一分为二、合二为一的两分系统,也有一分为三、三合为一的三分系统,前者为人们所熟知,后者则鲜为人知,研究不够。如果说两分法在儒家思想中得以充分运用,特别是宋明理学家对之讨论非常充分,那么三分法则在道家道教思想中获得推广,尤其是南北朝隋唐时期道教学者对此作了大量探讨,其中重玄学家的重玄三一说,更是引人注目。

重玄三一说的理论依据是《道德经》,尤其是第十四章:“视之不见,名曰夷,听之不闻,名曰希,搏之不得,名曰微。此三者,不可致诘,故混而为一。”这段话,给重玄学家们讲三一问题给予很大启示,激发了他们思想的灵感。另外,《道德经》第四十二章:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”^①这种一分为三,化生万物,阴阳和构成万物的思想,对道教及重玄学家也产生了十分重大的影响。老子关于宇宙生成的三分法中包含了经验知识,可以说是以数字模型整合日常生活经验,并运用于解释世界。

如此解释世界的方式,在汉代经由音律学、天文学、医学作媒介,使当时哲学理论界建构了“三一”的模式,提出“一以三生”、“三而一成”、“函三为一”等命题。^② 汉代道教受此影响,也建立起自己的三一系统。《太平经》说:“君为父,像天;臣为母,像地;民为子,像和。天之命法,凡扰扰之属,悉当三合相通,并力同心,乃共治成一事,共成一家,共成一体也,乃天使相须而行,不可无一也。”^③ 君臣民三合为一,共成太平,其中具有总结政事的经验成分,也充满天人感应的气氛。《太平经》又有所谓:“欲寿者当守气而合神,精不去其形,念此三合以为一,久即彬彬自见,身中形渐轻,精益明,光益精,心中大安,顾然

① 《老子》第14、42章,上海古籍出版社1989年版,第3、11页。

② 参见金春峰:《汉代思想史》,中国社会科学出版社1987年版,第140—144页。

③ 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第150页。

若喜,太平气应矣。”^①精气神三合为一,长寿有望,这是对养生经验的概括,其中也不乏天人感应的味道。《太平经》奠定了道教哲学的数字结构模式,其后道教多从守一、守三一讲修炼长生之道。

东晋葛洪认为:“道起于一,其贵无偶,各居一处,以像天地人,故曰三一也。”^②他教人“守玄一”和“守真一”,以此求获长生不死。葛洪所守的一和三一,多侧重于神仙方术,具体操作,较少玄理的思辨。与此不同,南北朝重玄学者所讲三一,则充满了哲理,而不着眼于方术。《云笈七籤》卷四十九《玄门大论三一诀并叙》认为,重玄学者从“出体之义”讲三一有四家。一是大孟法师,认为:“三一之法,以妙有为体。有而未形,故谓为妙。在理以动,故言为一。”“兼三为用,即一为本”。二是宋法师,其观点是:“有总有别。总体三一,即精神气也。别体者,精有三智,谓道实权;神有三宫,谓上中下;气有三别,谓玄元始”。三是徐素法师,判定“是妙极之理,大智慧源,圆神不测,布气生长,裁成靡素,兼三为义,即一为体”。四是玄靖法师,其解释为:“妙一之本,绝乎言相,非质非空。且应且寂”。《玄门大论》依此引申其意说:“既非本非迹,非一非三,而一而三。非一之一,三一既圆,亦非本之本,非迹之迹。迹圆者,明迹不离本,故虽迹而本;亦不离迹,故虽本而迹。虽本而迹,故非迹不迹;虽迹而本,故非本不本。本迹皆圆,故同以三一为体也。”^③重玄学者虽对三一体义的解释有所不同,但都结合宇宙本体论加以讨论,以揭示重玄三一的内在哲理,这明显与道教传统以三一讲修炼方术有重大差别。

成玄英讲三一当然是直承其前辈重玄学者而来,尤其是对玄靖法师臧矜的观点予以认同。在诠释老子“搏之不得名曰微”时,成玄英说:“搏,触也;微,妙也。言体非形质,不可搏触而得,故名微妙也。又臧公三一解所谓精神气也。精者,灵智之名;神者,不测之用;气者,形相之目。总此三法为一。圣人不见是精,不闻是神,不得是气。既不见、不闻、不得,即应云无色无形,可(何)为乃言夷希微耶?明至道虽言无色,不遂绝无,若绝无者,遂同太虚,即成断见。今明不色而色,不声而声,不形而形,故云夷希微也,所谓三一者

① 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第739页。

② 王明:《抱朴子内篇校释·地真》,第323页。

③ 《云笈七籤》卷49《玄门大论三一诀并叙》,《道藏》第22册,第342—343页。

也。”^①这里所引臧法师的一段话,又见所题吴郡徵士顾欢述《道德真经注疏》卷二,文字略有不同。臧矜的意思,以夷希微指精神气三一,说明至道不是绝对的“无”,如果把它视为绝对之无,则成断见,失之偏颇;应当明白,至道无色而有色,无声而有声,无形而有形,这样才能把握老子以夷希微描述道的含义所在。可以说,臧矜以其精气神三一说否定了魏晋玄学贵无派的观点,强调了“道”是非有非无的中道观。成玄英在这里引用臧矜的话也就是要提醒读《老子》者注意,道体虽无形质,不可搏触而感觉其存在,但道并非不存在,道的存在形态表现为夷希微。《道德经》认为夷希微“三者不可致诘,故混而为一”。对此成玄英解释说:“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。”^②一分为三,三合为一,一与三、三与一之间保持一种不同不异的关系,这就是成玄英的三一观。他通过注解老子对夷希微的论述,是想说明夷希微三者“不一而一,散一为三”,“不三而三,混三归一”^③。在此,所谓的不一不三仍然是成玄英惯用的双非双遣的否定法,体现了中道精神。三一的内涵则是精神气、夷希微的同一性与可分性,三合为一,一分为三,可合可分。

在成玄英看来,“圣人以三一为体”,^④此三一之体自然是围绕着道而言,特别是针对道之“精”而言。《道德经》描述道体“窈兮冥兮,其中有精”。成玄英注解:“精即精智也。言道虽窈冥恍惚,而甚有精灵,智照无方,神功不测也。”《道德经》又说“其精甚真”。成玄英解称:“言真精无杂,实非虚假。于三一之中,偏重举精者,欲明精是气色神用之本也。”^⑤很显然,依成玄英的看法,精神气三一之中,当以“精”为重点,因为精是根本。故三一之体的核心在于“精”,道之精。

成玄英讲三一,不仅直承其前辈重玄学者的重玄三一说,另外也为传统的讲修炼方术的三一保留了地盘,这是为了修道的需要。《道德经》第十章说:“载营魄抱一,能无离乎?”成玄英是怎样解释的呢?他从修道角度作解:“魂

① 成玄英:《老子注》卷1,第27页。

② 同上。

③ 同上书,第26页。

④ 成玄英:《老子注》卷2,第9页。

⑤ 同上书,第9—10页。

性雄健,好受喜怒;魄性雌柔,好受惊怖。惊怖喜怒,皆损精神。故修道之初,先须拘魂制魄,使不驰动也。‘抱一能无离’:抱,守也;一,三一也;离,散也。既能拘魂制魄,次须守三一之神,虚夷凝静,令不散也。”^①这是道教传统意义上的守一、守神等修炼方术,修道者首先使魂魄不动,接着便须守护三一之神,使之不分散。从修道论切入,成玄英又回到传统。

七、论生命与心性

上面,我们分析了成玄英重玄思想的主要范畴:“玄”、“又玄”、“道”、“有无”、“动静”、“本迹”、“体用”、“三一”等,从中可见其充满了哲学思辨的气息。归纳起来,他从本体论高度出发,最终落脚点还是在修道,以解决人的生命问题,人生存在的价值意义问题,故说到底还是种人生哲学。如果把上述范畴比作成玄英思想的焦点,我们把这些点串起来,就会发现他的人生哲学中贯穿两条主线:一条是对生死的参悟;另一条是从心性这一内在途径完成自我超越,实现人生价值。

先审视其第一条线,他的生命哲学。

道教对生死问题的认识或者说道教生命哲学,从其发生到形成,出现了几次大的历史嬗变,是一个动态的过程。这个过程可以划分为三个阶段,每一阶段又有自己的特色。第一阶段,汉魏两晋时期,道教生命哲学于此时发生并初步形成思想本系,以肉体不死、长生成仙为主要特征。第二阶段,南北朝隋唐五代时期,道教生命哲学呈分化发展态势,有的保持肉体不死的老传统;有的半新半旧,既讲肉身成仙,又主张精神不朽;有的则反对传统,倡导灵魂不死,精神得救。第三阶段,宋元明清时期,道教生命哲学最后完成,由肉体不死演化为精神不死占主导地位。成玄英的生命哲学思想我们将其定位于第二阶段的反传统一派,可以说他是隋唐时期道教内反传统派在生命哲学方面最有代表性的人物。所谓反传统派,是指在生命哲学上彻底否定道教传统的肉体成仙说,肯定生必有死,肉体为臭皮囊,虚假不实,只有精神才能不朽。反传统派

^① 成玄英:《老子注》卷1,第19页。

对道教传统的生死观进行价值重估,完全接受佛教不生不灭的生命哲学,在这个问题上,可以说是道教内部的全盘佛化派。在反传统派口里,虽然偶尔也说说“仙”话,但他们所谓成仙,已非传统意义上肉体不死的神仙,而是指精神的解脱。成玄英的生命哲学正是具有如此特色,它发出如下背离传统的呼声。

第一,肉身非实,人本无形,我本无身。

成玄英的思想中还保留了道教传统的“长生”术语,如其注解老子“万物负阴而抱阳,冲气以为和”时说:“阳,生也;阴,死也。一切万物,有识无情,莫不背阴向阳,好生恶死。然恶死不遂免死,好生未尝得生,圣人愍之,故此下为说长生之术也”;“人欲得不死者,必须处心中正,谦和柔弱,此则长生也”。^①尽管他有时还操着长生久视的术语,但含义与道教传统的神仙长生思想已相径庭。比如他讲:“体道圣人,境智冥符,能所虚会,超兹四句,离彼百非,故得久视长生”^②;“有欲生死,无为长存”^③。这和道教传统的长生不死、即身成仙相去甚远,与其重玄之道的非有非无、非生非灭一致。这样讲长生久视给人以涅槃实相之感,他解决生命存在的方法论仍然运用了佛教中观学说。成玄英对道教传统的“重身”思想也有所保留。老子说:“名与身孰亲?身与货孰多”?成玄英的解释是:“身,内也,实也;名,外也,宾也。孰,谁也。世皆求外丧内,贪名亡实。何者?夫令誉芳名,本为身者也,身既为名致死,名竟何所施为?老君愍兹,颠倒故问之,名之与身,谁是汝亲乎?而汝贪名忘身耶?以斯校量,亲疏可见。故庄子云伯夷死名于首阳之下”;“夫资货者,本为我身,迷惑之徒,丧身徇货”。^④名与资货皆身外之物,本属于次要的宾客地位,名利之徒却反客为主,追名逐利,结果名利未得身先死,这就叫“贪名忘身”,“丧身徇货”,得不偿失。名利与身比较,成玄英显然赞成贵身而轻名利,失去了身,名利的价值一钱不值。这和道教传统的贵身爱身思想是一致的。

与传统不同的是,成玄英反对执著于身,认为只有不执著自身,才能跳出三界,成为“生之徒”。他说:“圣人不执身为身,忘怀迷执,故能出三界。凡夫

① 成玄英:《老子注》卷3,第24页。

② 成玄英:《老子注》卷5,第32页。

③ 成玄英:《老子注》卷2,第20页。

④ 成玄英:《老子注》卷3,第27页。

为执迷是非,心恒起灭,因斯迷倒,故入六道。入六道则死之类,出三界则生之徒也。”^①凡夫执著身体,执迷不悟,所以沦入六道轮回,成为“死之类”。圣人则忘掉这种迷执,“不执身为身”。为什么圣人能够如此不执身?就在于圣人看透了人的“一身是幻”,认识到“根尘两空,物我俱幻”。^②因此,“善摄生人,忘于身相,即身无身,故无地之可死也”^③。圣人“既无身之能缘,亦无前尘之可染也。”^④反之,凡夫俗子则看不透“一身是幻”,结果挣扎于生死之海中不得解脱,所谓“物情颠倒,触类生迷,岂知万境皆空,宁识一身是幻?既而以神使形,驱驰劳役,是以生死之业,日日强盛也”^⑤。照成玄英所说推论,传统神仙长生思想执著肉身,不知身是空幻,故终入于死地;真理在于忘身相,否定肉身,即身而无身,才能入于不死之地。

在《庄子疏》中,成玄英也一再流露出“无身”、“忘身”的思想。《庄子·至乐疏》说:“观化之理,理在忘怀,我本无身。”《庄子·山木疏》也说:“大圣虚忘,物我兼丧。我既非我,歌是谁歌!我乃无身。”所说“忘怀”就是忘掉自身,因为“我”从根本上看是“无身”的;所说“虚忘”是指忘掉主体与客体,不执著于自我,因为只有“非我”才是真实的,既“非我”,自然“无身”。成玄英的主张是忘身忘形。《庄子·人间世疏》有:“堕体以忘身”;《庄子·外物疏》有:“虚忘而忘形”。忘身忘形也就是将自我肉体否定掉的意思。成玄英告诉人们:“天地阴阳,结聚刚柔和顺之气,成汝身形性命者也。故聚则为生,散则为死。死生聚散,既不由汝,是知汝身,岂汝有邪?”^⑥阴阳之气的聚散决定人的生死,生死既不由人自己所能决定,那么由此可知,你的身体不是属于你所有。从根本上观察,人的肉体无足惜。为什么?因为“初始本自无生,未生之前亦无形质,无形质之前亦复无气。从无生有,假合而成,是知此身不足惜也”^⑦。宇宙生命之本是“无”,生命由无而有,不过是种“假合”,并非真实存有,所以用不着怜惜肉体的毁灭。此与中世纪基督教一样,轻视肉体,但与基

① 成玄英:《老子注》卷4,第11页。

② 成玄英:《老子注》卷5,第14页。

③ 成玄英:《老子注》卷4,第13页。

④ 成玄英:《老子注》卷5,第14页。

⑤ 成玄英:《老子注》卷4,第26页。

⑥ 成玄英:《庄子·知北游疏》,第3册,第739—740页。

⑦ 成玄英:《庄子·至乐疏》,第3册,第615页。

道教把肉体视做罪恶不同,成玄英采用佛教观点,以肉体为假幻。《广弘明集》卷8 道安《二教论》比较佛道二教的生命观说:“佛法以有生为空幻,故忘身以济物。道法以吾我为真实,故服饵以养生。”^①成玄英明显将“以吾我为真实”的道法抛弃,选择了“以有生为空幻”的佛法,所以唱着与佛教一样“忘身”的调子。这种忘身乃是站在中道的立场上,对身体既不爱也不恨,道理就在于:“身虽虚空,而是受道之器,不用耽爱,亦不可厌憎。故耽爱则滞于有为,厌憎则溺于空见。不耽不厌,处中而忘中,乃守真学者也。”^②道教中轻视肉体的观点,并非始于成玄英。早在晋代所出道经《西升经》中已经提出:“不贪身形”;“绝身灭有,绵绵常存”;“人未生时,岂有身乎?无身当何忧乎?当何欲哉!”并且劝人“戮形”。^③成玄英教人不执著于身形,不可“爱形大甚”等,应该说继承发展了《西升经》“戮形”的主张。

第二,生死听任自然。

成玄英认为,生死就像四时的代序,昼夜的交替,是很自然的事,用不着大惊小怪、悲哀欢乐。《庄子·至乐疏》说:“从无出有,变而为生,自有还无,变而为死。而生来死往,变化循环,亦犹春夏秋冬,四时代序,是以达人观察,何哀乐之有哉!”在达观者眼里,生用不着欢乐,死也用不着悲哀,因为生死若春夏秋冬的循环变化,是种自然现象,人们无法抗拒,不如顺其自然。《庄子·至乐疏》又说:“以生为昼,以死为夜,故天不能无昼夜,人焉能无死生。”生就如白日,死好像夜晚,自然界有昼夜交替,人怎能只生不死。《庄子·田子方疏》也以昼夜喻生死:“夜暗昼明,东出西入,亦犹人入幽出显,死去生来。故知人之死生,譬天之昼夜”;“物我皆空,百体将为尘垢;死生虚幻,终始均乎昼夜”。生死既然像四时、昼夜一样是种自然现象,那就应该顺任自然,用不着“当生虑死,妄起忧悲”。^④圣人深明这一道理,所以能够“放任乎自然之境,遨游乎造化之场”^⑤。对生死抱一种放任自然的态度。生死都能参透,至于寿夭还有什么看不破的呢?一样的“随变任化”,听其自然。《庄子·秋水疏》指

① 道安:《二教论》,《广弘明集》卷8,上海古籍出版社1991年版,第144页。

② 成玄英:《老子注》卷5,第20页。

③ 《西升经》,《道藏》第11册,第499、512、503、494页。

④ 成玄英:《庄子·齐物论疏》,第1册,第114页。

⑤ 成玄英:《庄子·达生疏》,第3册,第635页。

出：“既知古今无古今，则知寿夭无寿夭。是故年命延长，终不厌生而悒闷；禀龄夭促，亦不欣企于遐寿；随变任化，未始非吾”。寿命长，不厌生；寿命短，也不企求长寿，一切都听从自然的安排。而且自然所安排的寿与夭，非我能主宰，只有听之任之。正如《庄子·秋水疏》所说那样：“年之寿夭，时之賒促，出乎天理，盖不由人。故其来也不可举而令去，其去也不可止而令住，俱当任之，未始非我也。”这种对待生死寿夭的自然主义精神是向道家的回归，却是对道教传统的反叛。魏晋以来，道教就主张“我命在我不在天”，试图对抗自然，将生命掌握于自我之手，不服从自然的安排。成玄英的观点显然与此背道而驰，但却与庄子相接通。

第三，齐一生死，生死不二。

从庄子的相对主义出发，成玄英认为生死不异，死生之理均齐。《庄子·天下疏》说：“生者以死为死，死者以生为死。日既中侧不殊，物亦死生无异。”意思是讲，站在生者的立场上，把死亡看成死亡，但站在死者角度，则把生存看做是死亡。就像人们从不同的角度观察太阳，位于西方者说太阳处于“中”，位于东方者则说太阳处于“侧”，太阳的方位既然没有“中”与“侧”的分别，那么人的生死也可以同一。对于成玄英来说，生死不异是很自然的。《庄子·寓言疏》说：“智冥造物，神合自然，故不觉死生聚散之异也。”《庄子·齐物论疏》说：“昏明代序，有昼夜之可分；处顺安时，无死生之能异”。顺应自然，便不会感觉到生死有何差异。既然生死没什么区别，那么齐一生死便是顺理成章的。《庄子·德充符疏》称：“一于死生，均于彼我。生为我时，不见其得；死为我顺，不见其丧；视万物，混而一之”。混一万物，齐一死生，生不认为是“得”，死也不看成是“丧”。《大宗师疏》赞美“真人达生死之不二，体安危之为一，故能入水入火，曾不介怀，登高履危，岂复惊惧”。真人把生死安危都当做一回事，故面临危险，毫不畏惧。一般“流俗之人，以生为得，以死为丧”，而古之圣人，“反于迷情，故以生为丧，以其无也；以死为反，反于空寂；虽未至于至妙，犹齐于死生”^①。圣人了悟生死的真谛，与一般人以生为得刚好相反，把生看做是“丧”是“无”，把死作为向“寂无”的回返。真人、圣人之所以与一般俗人对生死的态度不同，就在于他们认识到生死皆善，生死划一，所以能“混

^① 成玄英：《庄子·庚桑楚疏》，第4册，第803页。

死生，一得丧”，①“混同荣辱，齐一死生”②。这都是要抹去生死的差别，超越生死的界限，循此而解脱生死，与庄子“齐死生”的思想一致，而与道教传统的“重生”、“长生不死”价值取向显然不同。

第四，无生无死，忘于生死。

从生死泯灭为一再向前走一步，成玄英走到佛教“无生无灭”的生命境界。《老子注》卷1说：“凝然湛然，不复生死”；“心冥至道，不灭不生”。③《庄子·大宗师疏》说：“时有古今之异，法有生死之殊者，此盖迷徒倒置之见也。时既运运新新，无今无古，故法亦不去不来，无死无生者也。”又说：“既死既生，能入于无死无生，故体于法，无生灭也。法既不生不灭，而情亦何欣何恶耶？任之而无不适也。”这是说，区分时间的古与今，区分人们的生与死，都是执迷不悟者的“倒置之见”。正确的见解是时间无今无古，生命无生无死。这很容易使人想起著名佛教学者僧肇《物不迁论》的论断：“今若至古，古应有今；古若至今，今应有古。今而无古，以知不来；古而无今，以知不去”。时间上无古无今，因而知道事物不来不去。事物既无去来，生命自然无生灭，所以僧肇称：“生死交谢，寒暑迭迁，有物流动，人之常情。余则谓之不然”。④成玄英讲“无生无死”也从无古无今出发，与僧肇颇为相似。

《庄子·齐物论》说：“方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是”。成玄英这样诠释：“生者以生为生，而死者将生为死，亦如是者以是为是，而非者以是为非。故知因是而非，因非而是。因非而是，则无是矣；因是而非，则无非矣。是以无是无非，无生无死，无可无不可，何彼此之论乎！”从无是无非说到无生无死，既有庄子精神，又有佛教旨意。否定生死之区别，在成玄英眼里，并不是灰色的、悲观的人生态度，而是种很达观的生命观，无怪《庄子·逍遥游疏》说：“达于生死，则无死无生”。能够做到无死无生，则“不欣于生”，也“不恶于死”。⑤对生死不乐不悲，这就是对生命持一种达观的心态。

① 成玄英：《庄子·徐无鬼疏》，第4册，第867页。

② 成玄英：《庄子·德充符疏》，第1册，第198页。

③ 成玄英：《老子注》卷1，第33、34页。

④ 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第1卷，中华书局1981年版，第143、142页。

⑤ 成玄英：《庄子·大宗师疏》，第1册，第261页。

另外,成玄英还把生死与本体论意义上的“有无”联系起来论述:“出生者,超凌三界,出离死生;入死者,沉沦三途,没溺生死。若解生死义者,从无出有,以释生;自有还无,以释灭,为死也。”^①他的重玄之道是讲究“非有非无”甚至“非非有非无”的,他的生命哲学与此吻合,要彻底的否定生死。

总观成玄英的生命哲学,可以说是由佛教中观的否定式思维方法与庄子齐一生死思想结合而成,一反道教传统,不再执著于肉体存在,对生死抱自然主义、相对主义态度,安时处顺,放任达观,生命理想的境界是“不生不灭”。他的确不愧为这一时期反传统派生命哲学的代表人物。

再审视其第二条线,他的心性学说。

对成玄英来说,要体认“真道”,完成人生最高价值,入于不生不灭境界,其途径就在于从心性入手,做到心空,不起妄心,性真,复归真性。这一点与道教传统重炼形、服丹药以固形也不同。中国哲学发展的趋势是从本体论推进到心性论,大约从南北朝起开始转向于心性论,至南北朝晚期心性论成熟。这一点主要体现于佛学中,南北方佛教都对佛性问题作了深入研究,它们探讨人心与人性有何关系,心性的受容能力和反映能力是否有限,是否人人都有佛性,人的意志、感性与人的认识活动是什么关系等问题。中国哲学的这一发展趋势对道教影响很大。本来,早期道教在世人心目中以炼形而著称,如刘宋时颜延之《庭诰》比较道佛二教说:“为道者,盖流出于仙法,故以练形为上;崇佛者,本在于神教,故以治心为先。练形之家,必就深旷,反飞灵,糗丹石,粒芝精……治心之术,必辞亲偶,闭身性,师净觉,信缘命……”^②可见一直到南北朝初期,道教明显区别于佛教的特征,在一般人眼中就是“练形为上”。然而,由于受佛教影响,到南北朝中期以后,道教中也逐渐形成道性论,趋于从内在心性去追寻人成仙了道的根据和方法,以此最终解决生死问题。这从《无上秘要》、《道教义枢》等所引南北朝末期的道教经典,以及成玄英、司马承祯、吴筠等人所引道经中皆可看出。尽管隋唐时道教练外丹的风气仍十分隆盛,一部分人仍在走传统炼形的老路,但从理论的成果来说,道教思想家们多已趋于走内在的心性之路。成玄英的心性学说就是这一思想背景下的产物,并且

① 成玄英:《老子注》卷4,第11页。

② 僧祐编撰:《弘明集》卷13,上海古籍出版社1991年版,第90页。

集当时道教心性论之大成。

成玄英讲心性,首先是强调“真性”,要人们向真性复归。他对儒家仁义礼法给人们真性的损害作了强烈抨击。《庄子·大宗师疏》明确指出:“夫仁义是非,损伤真性,其为残害,譬之刑戮。”仁义对人们真性的残害,简直就和刑戮一样,使人“拘束性情”,不能“遨游自得,逍遥放荡,从容自适于变化之道”。^①《庄子·天地疏》揭露说:“夫仁义礼法约束其心者,非真性者也。既伪其性,则遭困苦。若以此困而为得者,则何异乎鸬鹚之鸟在樊笼之中,其自得者也!”仁义礼法使人性变虚伪,从而遭受困苦。假如以此等困苦为得,则无异于笼中之鸟自鸣其得。《庄子·骈拇疏》对仁义毁损人的真实本性作了进一步攻讦:“夫物赖钩绳规矩而后曲直方圆也,此非天性也;喻人待教迹而后仁义者,非真性也。夫真率性而动,非假学也。故矫性伪情,舍己效物而行仁义者,是减削毁损于天性也”;“夫待绳索约束,胶漆坚固者,斯假外物,非真牢者也;喻学曾、史而行仁者,此矫伪,非实性也。既乖本性,所以损伤其德也”。仁义束缚人的真实本性,造成人的“矫性伪情”之弊,从而有损人之德性,尤其是那些性分中缺乏仁义之人,刻意效仿曾参、史鰌而行仁孝,更是违背自我本性,矫伪伤德。显然,儒家仁义不是人的真实之性,那么对成玄英来说,什么才是人的真性呢?

《老子注》卷二说:“绝偏尚之仁,弃执迷之义,人皆率性,无复矜矫,孝出天理,慈任自然。”^②自然之性、天理之性才是人的真性。《庄子·渔父疏》讲得更明确:“节文之礼,世俗为之,真实之性,禀乎大素,自然而然。”真性出于自然,“不知所以,莫辨其然,故与真性符会”^③。这种自然真性是生命之本,所谓:“自然之性者,是禀生之本也。”^④人能够修守它,可以无患累,所谓:“谨慎形体,修守真性,所有功名,还归人物,则物我俱全,故无患累也。”^⑤因此人们应当“动不伤性,应不离真”^⑥,也就是行动和应对外物不伤离真性。然而儒

① 成玄英:《庄子·大宗师疏》,第1册,第279页。

② 成玄英:《老子注》卷2,第3页。

③ 成玄英:《庄子·则阳疏》,第4册,第881页。

④ 成玄英:《庄子·庚桑楚疏》,第4册,第811页。

⑤ 成玄英:《庄子·渔父疏》,第4册,第1031页。

⑥ 成玄英:《老子注》卷1,第10页。

家礼乐仁义却“以此伪真，以慰物心，遂使物丧其真，人亡其本，既而弃本逐末，故失其真常自然之性”^①。可见，人保持自我真性就是要保持这样一种“真常自然之性”。

这种真性亦即人的本性、天性。《庄子·达生疏》提出“因于天性，顺其自然”，并以木性喻人性，说明木头虽经人工，但“木性常因自然，故以合天也”。人性只要能因任天性，顺合自然本性，即使外物烁我，我仍能持守本性不变。然而人的天性是不同的，岂止人性，物性都是如此，这就是《庄子·应帝王疏》所讲：“所禀天性，物物不同”。这种不同的天性，“禀之自然，各有定分”^②，由此形成人的“性分”。在成玄英眼里，守住自我性分，也就是守持自我真性，“若有心分外，即不以分内为是者，斯败自然之性者也”^③。性分之外追求，即迷失自然本性，真性就在性分之内。真性也是种天赋于我的“自得之性”，各人有各人的自得之性，不可仿效他人，舍己效他即丧真性，故《庄子·盗跖疏》警告说：“无转汝志，为圣迹之行；无成尔心，学仁义之道；舍己效他，将丧尔真性也。”行儒家圣迹，学儒家仁义，都是丧失自我真性，仿效他人，这在成玄英是不能容忍的。

总之，成玄英所谓“真性”就是指自然之性、本性、天性、性分之性、自得之性。

成玄英感到悲愤的是三代以下人的真性丧失，人君宰割了人们的真性，造成人的矫伪无实。《庄子·骈拇疏》指出：“五帝以上，犹扇无为之风；三代以下，渐兴有为之教。浇淳异世，步骤殊时，遂使舍己效人，易夺真性，殉物不及，不亦悲乎！”真性被有为之教夺走，使他不胜伤悲。他对儒家“修饰羽仪，丧其真性”，更是倍感不满，并指出后世君主借此宰割人的真性，实不足称道。他说：“后代人君，慕仲尼遐轨，安忍情性，用之临人，上下相习，矫伪黔黎，而不知已无信实也。以华伪之迹教示苍生，禀承心灵，宰割真性，用此居人之上，何足称哉！”^④《庄子·骈拇疏》认为儒家“五德”“既偏滞邪淫，仍闭塞正性”，如果用此五德，就是“拔擢伪德，塞其真性”。然而现实的情况如何呢？现实的

① 成玄英：《庄子·骈拇疏》，第2册，第321页。

② 成玄英：《庄子·德充符疏》，第1册，第219页。

③ 成玄英：《庄子·庚桑楚疏》，第4册，第792页。

④ 成玄英：《庄子·列御寇疏》，第4册，第1051页。

情况正是儒家五德充斥天下,闭塞了人的真性,再加上人君“用之临人”,“教示苍生”,更使人性矫伪,真性丧失。

对此,成玄英呼唤着人的真性复归,提出其独具特色的复性复命论。《老子注》卷1解释老子“静曰复命”时说:“命者,真性惠命也。既屏息嚣尘,心神凝寂,故复于真性,反于惠命。”^①将老子的“复命”解读为复归真性惠命,这已非老子原意,而是成玄英借老子之酒杯,浇自己胸中之块垒,发挥自己的复性复命说。在成玄英看来,性是与道相通的,称为“性彻”,所谓“道全则神王,神王则气灵,气灵则形超,形超则性彻。性彻者,反复流通,与道为一”^②。照道全、性彻来推理,真性与道合为一体,故复于真性其实就是向“道”的复归。道是淳朴的,复真性也就是朝淳朴回归,诚如《庄子·天地疏》所讲:“心智明白,会于质素之本;无为虚淡,复于淳朴之原。悟真性而抱精淳。”淳朴的真性是种自得之性,“不能复自得之性,以此居民上,何足可安哉!”^③在此,复真性就是复自得之性。因为真性是自然之性,故复真性也是复自然之性。《老子注》卷5释“以辅万物之自然而不敢为”时说:“今言圣人不为者,示欲辅导群生,复此自然之性。”众生皆禀“自然正性”,由于迷惑妄执,丧道乖真,圣人的职责就是引导他们复归自然之性。自然之性是人的本性、天性。成玄英非常反对“系我天性,学彼仁义”^④,认为这样将会“乖于本性”,而人一旦丧失本性,就会陷于困境,深感忧悲,这都是“行仁义”而酿成的苦酒。《庄子·外物疏》强调指出:“固执圣迹,抑扬从己,失于本性,故穷蹇”;“亡失本性,忽略生崖,故不及于真道”。然而不幸的是,除圣人之外的绝大多数人都违失了本性,也就是《庄子·缮性疏》所说的:“习俗之常,失于本性。”针对此种情况,成玄英在《庄子·庚桑楚疏》中提出“复于本性”,又在《庄子·达生疏》中提出“因于天性,顺其自然”的主张。这一主张和儒家仁义之学针锋相对,这一主张本身就是对仁义之学的激烈批评。李翱《复性书》说:“圣人知人之性皆善,可以循之不息而至于圣也,故制礼以节之,作乐以和之。……视听言行,循礼而动,所以

① 成玄英:《老子注》卷1,第33页。

② 同上书,第2页。

③ 成玄英:《庄子·列御寇疏》,第1册,第1051页。

④ 成玄英:《庄子·骈拇疏》,第2册,第327页。

教人忘嗜欲而归性命之道也。”^①认为儒家礼乐可以使人复归善性,可以说代表了隋唐以来儒家讲复性论的一种思潮。成玄英所破斥的,正是这种儒家复性说,指出只有道家的自然主义才能使人复归真性,而儒家礼乐教化只能令人亡失本性。《庄子·盗跖疏》说:“莫奔赴于富贵,无殉逐于成功。必赴必殉,则背于天然之性也。”在成玄英眼里,儒家那套修齐治平理论引诱人们追逐富贵功名,所以必然会迷失自我本性,更遑论复归真性。《庄子·缮性疏》指出:“人禀性自然,各守生分,率而行之,自合于理。今乃习于伪法,治于真性,矜而矫之,已困弊矣。方更行仁义礼智儒俗之学,以求归复本初之性,故俗弥得而性弥失,学愈近而道愈远也。”用仁义礼智儒俗之学去寻求复归本性,无异于南辕北辙,绝达不到目的。成玄英的复性论,一方面倡导复归真性,一方面对儒家以礼乐仁义求复性的复性说作了破斥。成玄英的复性论还包含“复命”说,要人们“复命还源”,“反乎真根,复于本命”,“复于灵命以尽生涯”。^②所谓复命的“命”即指性命,《老子注》卷一解“复命曰常”时就说:“反于性命”。性命的基本原理亦基于“自然”,所谓“以自然之正理,正苍生之性命”^③。成玄英的复性复命论,整个地就建立在道家式自然主义的基础上,突出强调恢复人的自然本性,反对矫性伪性。

为了帮助人们恢复真性,成玄英提出下列命题:

(一)“率性任真”

《庄子·大宗师疏》称赞子桑户等人“清高虚淡,安排去化,率性任真。何能强事节文,拘世俗之礼;威仪显示,悦众人之视听哉!”看起来,率性任真的含义之一就是不拘世俗之礼,而世俗之礼实际上就是儒家仁义礼节。同疏说:“不修仁义,不偶于物,而率其本性者,与自然之理同也。”率性任真(本性即真),就意味着不去修行儒家仁义。如果一定要讲仁义,那么率性而有的仁义是合理的,即《庄子·骈拇疏》所说:“仁义之情,出自天理,率性有之,非由放(仿)效。”这种出自天性的仁义之情是学不到的,根本就不可能学,一定要学,

① 李翱:《复性书》上,四部丛刊本《李文公集》卷2。

② 成玄英:《庄子·齐物论疏》、《庄子·则阳疏》、《庄子·寓言疏》,第1册,第53页,第4册,第881、953页。

③ 成玄英:《庄子·骈拇疏》,第2册,第317页。

只会走入迷途。人处世间,为什么应该率性任真呢?《庄子·人间世疏》的答案是:“夫人情驱使,其法粗浅,所以易欺;天然取用,斯理微细,是故难矫。故知人间涉物,必须率性任真也。”自然之性合乎天理,难以矫伪,所以必须率性任真。率性任真的含义就是听任人的真实自然的本性充量发展,让人实现真实的自我。

(二)“率性而动”

什么叫“率性而动”?《庄子·天地疏》说:“无为为之,率性而动也。”《缮性疏》讲:“恒反自然之性,率性而动,复何为之哉?言其无为也。”自然无为,这就是率性而动。无为而为,即在性分内有所为,这样的为其实是无为:“率性而动,分内而为,为而无为,非有为也”;“率性而动,稟之造物,岂矫情而为之哉?分内为之,道在其中矣”。^①性分内之为是合乎道的,是为的一种表现形式,也是率性而动的含义所在。比如:“鹏鼓垂天之翼,托风气以逍遥;蜩张决起之翅,抢榆枋而自得。斯皆率性而动,稟之造化。”^②这些都是在其天性范围内动作,看似有为,实则无为,即所谓“分内而为,为而无为”。用《庄子·齐物论疏》的话讲就是:“天机自张,率性而动,自济自足”。人性有种种差异,但在“率性而动”面前,获得了同一:“人稟分不同,种种差异,率性而动,莫不均齐。”^③正因为人稟性各异,所以率性而动即按自己的个性行动,用不着仿效他人:“率性而动,不舍我效物,合于正理,故不乱。”^④总之,率性而动即依自然天性而行动,不舍己效他,这样的动,为而无为,无为而无不为。

(三)“率性合道”

《庄子·逍遥游疏》提出:“率性怀道,警然超俗。”怀道亦即合道,合道则吉,不合道则凶险。为什么?因为“不知性修反德而会于真常之道者,则起妄心,随境造业,动之死地,所作皆凶。”^⑤怎样才能率性合道呢?只有“既不逐

① 成玄英:《庄子·庚桑楚疏》、《庄子·盗跖疏》,第4册,第811、1000页。

② 成玄英:《庄子·逍遥游疏》,第1册,第6页。

③ 成玄英:《庄子·齐物论疏》,第1册,第48页。

④ 成玄英:《庄子·庚桑楚疏》,第4册,第812页。

⑤ 成玄英:《老子注》卷1,第33页。

利,又不殉名,故能率性归根,合于自然之道也”^①。放弃对名利的追逐,自然就能率性合道。不仅是人,万物都当率性合道,这样才有得无失:“万物不同,禀性各异,以此教彼,良非至极,若率至玄道,则物皆自得而无遗失矣。”^②人之性、物之性与道是相通的、同一的,丧失了真性,就会从道那里分离出来,《庄子·渔父疏》说得好:“夫劳苦心形,危忘真性,偏行仁爱者,去本迢遛而分离于玄道也”。矫性伪情,也就意味着丧道,正如《庄子·庚桑楚疏》所说:“矫性伪情,分外有为,谓之丧道也”。回到真性,就像流落他乡之人回归故乡,必然欢畅,此即《庄子·则阳疏》所谓:“国都,喻其真性也。夫少失本邦,流离他邑,归望桑梓,畅然喜欢。况丧道日淹,逐未来久,今既还原反本,故曰畅然。”回到真性,丧失的道也回来了,精神家园的失而复得,使人不再有四处流离之感,不再惶惶不可终日,得道与失道境况下的人大不相同。由此亦可见,率性合道是成玄英教给人们复真性的方法之一。

(四)“率性保分”

成玄英认为,各人的禀性是不同的,每个人对于天赋给他的性是不可能改变的,比如愚者不会改变为智者,反之亦然。他把这种天赋予各个人的性称为“性分”,各人保守住各人的性分即为“保分”,或者叫“守分”,各人守住自己的性分即能复归真性。这种思想可以说是对郭象《庄子注》的进一步发挥。《庄子·齐物论》说:“一受其成形,不忘以待尽”。郭象注称:“言性各有分,故知者守知以待终,而愚者抱愚以至死,岂有能中易其性者也!”成玄英的疏发挥说:“夫禀受形性,各有涯量,不可改愚以为智,安得易丑以为妍!是故形性一成,终不中途亡失,适可守其分内,待尽天年矣”。郭象只讲性,成玄英则照顾了庄子原意,既讲性又讲形体,说明人性与其形体一样,一旦禀受便不可改变,最好的办法就是安守在性分内。各守性分,止于性分内是成玄英多次强调的。《庄子·外物疏》说:“夫人禀性不同,所用各异,自有闻言如影响,自有智昏菽麦。故性之能者,不得不由性;性之无者,不可强涉;各守其分,则物皆不丧。”《庄子·骈拇疏》也说:“夫禀性受形,金有崖量,修短明暗,素分不

① 《庄子·盗跖疏》,第4册,第1006页。

② 《庄子·天下疏》,第4册,第1087页。

同。……各守分内，虽为无劳去忧，忧自去也”。守于天赋给自己的性分内，则不丧不忧，无往而不适。比如：“子綦体道，虚忘顺物，自足于性分之内，遨游乎天地之间，所造皆适”。^①

既然安守性分对于人是如此重要，那么治天下者就应注意到这一点，使人们各守其性分，这才是“圣人之治”。《庄子·应帝王》认为：“夫圣人之治也，治外乎？正而后行，确乎能其事者而已矣”。郭象注称：“全其性分之内而已”，“各正性命之分也”。^②就是说依人的性分之内而施治。成玄英疏进一步发挥此意说：“随其分内而治之，必不分外治物。治乎外者，言不治之者也”；“顺其正性而后行化”；“顺其实性，于事有能者，因而任之，止于分内，不论于外者也”。在人的性分内施治，顺着人的本性而治化，用人也因于性分，于是天下大治。成玄英疏比郭象注讲得更透彻，发展了郭象的“性分”说。

成玄英一再强调恪守性分，正折射出当时不顺守性分已成为一个严重的问题。这一问题的根源何在呢？就在于儒家仁义圣迹。《庄子·骈拇疏》尖锐地指出：“意在贪求利禄，偷窃贵富，故绝己之天性，亡失分命真情，而矫性伪情，舍我逐物，良由圣迹尚可尚，故有斯弊者也。是知抱朴还淳，必须绝仁弃义”。仁义圣迹使人贪求功名富贵，而对功名利禄的追求则使人亡失自我性分，所以追根寻源，祸首就是仁义圣迹，要根除“斯弊”，就“必须绝仁弃义”。

成玄英描绘了一些不同性分的人：“智慧宽大之人，率性虚淡，无是无非；小知狭劣之人，性灵褊促，有取有舍。”^③认为“上智下愚，其性难改，中庸之人，易为进退”^④。然而这并非是说，人的性分可以通过修学而加以改变，特别是至德之性，更非习学可致。《庄子·田子方疏》说：“水之澄湛，其性自然，汲取利润，非由修学。至人玄德，其义亦然，端拱岩廊而物不能离，泽被群品，日用不知。若天高地厚，日月照明，夫何修为？自然而已矣”。天地、日月和水，其各自的性分都是自然而成的，“非由修学”、“修为”。至人的德性，“其义亦然”，不是可以习得的，一旦学习仿照，即已亡失自我性分。为什么不可以习

① 成玄英：《庄子·徐无鬼疏》，第4册，第859页。

② 成玄英：《庄子·应帝王注》，第1册，第291页。

③ 成玄英：《庄子·齐物论疏》，第1册，第51页。

④ 成玄英：《庄子·外物疏》，第4册，第931页。

得?因为“大块造物,率性而动,若有心师学,则乖于自然,故不得也”。^①本性中没有的东西,学是学不来的,正如《庄子·列御寇疏》所说:“彼瞿者先有墨性,故成墨,若率性素无,学终不成也。”从儿童的说话,也证明这一道理。《庄子·外物疏》指出:“夫婴儿之性,其不假师匠,年渐长大而自然能言者,非有心学之,与父母同处,率其本性,自然能言。是知世间万物,非由运知,学而成之也。”婴儿说话并非像一般人所认为的那样是学说话,而是其本性自然就会说话,由此又推知万物皆非“学而成”。成玄英又以离朱、师旷为例说明他们:“禀分聪明,率性而能,非关学致”。^②举这么多例子,都旨在说明性分不可由学致,学即丧失真性,不能复归真性。

在有的地方,如《庄子·达生疏》中,成玄英也承认:“夫物虽禀之自然,亦有习以成性者。”认为《达生》的某些章旨在阐明“不必禀生知自然之理,亦有积习以成性者”。《达生》中讲:“吾始乎故,长乎性,成乎命”。成玄英疏说:“我初始生于陵陆,遂与陵为故旧也。长大游于水中,习而成性也。既习水成性,心无惧惮,姿情放任,遂同自然天命也”。积习成性说似乎与其性分说是自相矛盾的,但说到底最后仍同一于自然,那意思是说,积习成性遂与自然天性相同,仍然止守于性分内。这种思想也是继承郭象而来。郭象注《达生》即称:“物虽有性,亦须数习而后能耳”;“习以成性,遂若自然”。^③习是在自我本性的基础上反复演习,学则是效仿他人,即所谓“舍己效他”,故“习以成性”与性“非由修学”的内涵是相同的,都是一种自然主义的人性论。

成玄英又论及物性的性分,以说明万物都有各自的性分,人作为自然界的一部分,也有自己的性分,物性与人性是相通的。《庄子·逍遥游疏》说:“物性不同,各有素分”;“物性不同,不可强相希效”。物性的性分决定了彼此之间的差异,不可强求一物仿照他物,于是物性也当止于性分之内。故《庄子·大宗师疏》说:“以德接物,顺物之性,性各有分,止分而足。”物性论与人性论的相互比较发明,成玄英进一步揭示了人各有性分,应当安守性分的道理。安守性分为了什么?就是为复归真性,诚如《庄子·秋水疏》所说:“夫愚智天

① 成玄英:《庄子·则阳疏》,第4册,第886页。

② 成玄英:《庄子·骈拇疏》,第2册,第328页。

③ 郭象:《庄子·达生注》,第3册,第642页。

寿,穷通荣辱,禀之自然,各有其分。唯当谨固守持,不逐于物,得于分内而不丧于道者,谓反本还源,复于真性者也。”这里,明显打上了庄子那种自然命定论的标志。

(五)“任性适情”

任性适情的提出,仍然含有自然命定论的因素。试看《庄子·人间世疏》所说:“安于天命,率性任情”。《庄子·骈拇疏》亦云:“率性任情,禀之天命”。安守天命,任性适情,即可获得人生的逍遥游。《庄子·逍遥游疏》以大鹏、小鸟为例说:“大鹏抟风九万,小鸟决起榆枋,虽复远近不同,适性均也。咸不知道里之远近,各取足而自胜,天机自张,不知所以。既无意于高卑,岂有情于优劣!逍遥之致,其在兹乎!”大鹏、小鸟,各适其性,各任其情,即是逍遥。“逍遥适性,乐在其中”。^①鸟性如此,人性又何尝不是这样呢?人一方面顺适自我之性情,另一方面对待物性,“唯当顺万物之性,游变化之途,而能无所不成者,方尽逍遥之妙致者也。”^②庄子就是这样一位“尽逍遥之妙致”的典型人物。《庄子·秋水疏》称赞说:“鱼游于水,鸟栖于陆,各率其性,物皆逍遥。而庄子善达物情所以,故知鱼乐也。”物适其性,即得逍遥,庄子深懂此理。所谓适性,亦即安守性分,各安其分就可逍遥。此即《庄子·秋水疏》所说:“夫物之禀分,各自不同,大小虽殊而咸得称适。若以小企大,则迷乱失性,各安其分,则逍遥一也。”适性不仅使人得逍遥,适性还使人获得德与福。《庄子·至乐疏》即指出:“随宜施設,适性而已,不用舍己效人。如是之道,可谓条理通达,而福德扶持者矣。”圣人之所以为圣人,就在于他能“任群生之性,不引物从己,性之无者,不强安之,故所以为圣人也”。^③圣人之能治理好天下,也是因为他抓住人性的自然特征,顺任人的本性,使人适性任情。

关于人的“情”,成玄英一方面主张适情,即顺任人的自然之情;另一方面又反对“滞情”,主张去除“矫情”、“情欲”,提出“至人无情”、“忘情利害”。

《庄子·养生主疏》从养生角度讲适情:“夫泽中之雉,任于野性,饮啄自

① 成玄英:《庄子·逍遥游疏》,第1册,第9页。

② 同上书,第20页。

③ 成玄英:《庄子·列御寇疏》,第4册,第1045页。

在,放旷逍遥,岂欲入樊笼而求服养!譬养生之人,萧然嘉遁,唯适情于林籁,岂企羨于荣华!”养生之人逍遥适情于山林,这是种自然的情调,非人为的“人情”,一旦陷入“人情”,跌进“樊笼”中,虽荣华而不得自在。适情是对人情的否定,因为人情违背天然,无怪《庄子·德充符疏》要说:“禀之自然,各有定分。何须分外添足人情!”人情不合理,人情有罪,此即《庄子·外物疏》所谓:“或纵恣六根,驰逐前境;或窍穴哽塞,以害生崖;通蹶二徒,皆不当理。斯并人情之罪也,非天然之辜”。人情之罪就在于其中含有填不满的欲望,这种欲望驱使人犯罪,因此成玄英主张去欲。《老子注》卷四指出,人的欲望中,声色对人为害最大,而声色是由人的耳目所接受的,故六根不净之中耳目滞著声色是要害。其云:“颠倒之徒迷没世境,纵恣耳目,滞著色声,既而漂浪长流,望返无日。圣人愍其迷甚,故显其病状。而六根之中,偏举两者,欲明此二为患最深”。^①耳目的沉迷于声色,使生命在迷途上流浪,不再有回归家园的日子。岂止如此,人的生死也因此而不得解决:“苍生流浪生死,皆由著欲故也。”解决的方法就是去欲:“若能导养精神,如彼空谷,虚容无滞,则不复生死也。”^②欲望化为空虚,生死得到解脱。否则,不仅流浪生死,而且在地狱中受苦受罪,所谓:“贪欲之心日生夺诈,坚执颠倒,遂以为常者,冥司捕获,执而杀之,风刀考楚。”^③成玄英认为,去除耳目之欲并非是关闭耳目,既不去听也不去看,而是内心去欲,把心关闭起来,不受外境干扰,这样就无欲望的容身之地。《老子注》卷一解释“不见可欲,使心不乱”时说:“可欲者,即是世间一切前境色声等法,可贪求染爱之物也。所言不见者,非杜耳目以避之也,妙体尘境虚幻,竟无可欲之法,推穷根尘,不合故也。既无可欲之境,故恣耳目之见闻而心恒虚静,故言不乱也。故《西升经》云:譬如镜中影,可见不可取。又云:欲视亦无所见,欲听亦无所闻也。”^④这里讲到心与耳目在人的欲望生发过程中所起作用的问题,说明除去“可欲”的关键在于心而不在于耳目,因为如果心面对外部花花绿绿的世界能够虚静不乱,能够体悟“尘境虚幻”,则欲望无法生起。这个问题的讨论在当时道教中是较为普遍的,受到道教学者的广泛重视,它关

① 成玄英:《老子注》卷4,第10页。

② 成玄英:《老子注》卷1,第14页。

③ 成玄英:《老子注》卷5,第23页。

④ 成玄英:《老子注》卷1,第10页。

乎人能否去掉情欲而得道的大事。稍晚于成玄英的著名道教学者吴筠,专门撰《心目论》予以讨论。吴筠的观点与成玄英差不多,主张人心应该“睹有而如见空寂,闻韶而若听谷音,与自然而作侣,将无欲以为明。……窒欲于未兆,解纷于未扰”^①。只要心不动,眼睛所感受的五光十色就“如见空寂”,自然无欲望的产生。感受器官对外界的感觉,最终由思维器官加以裁定,这在成玄英和吴筠是完全一致的。成玄英的目的是要人们做到:“外无可欲之境,内无能欲之心”。^②心境两忘,情欲自去,得道有望。

成玄英明确提出“无情”说。《庄子·天下疏》讲:“无是无非,无罪无过,无情任物。”无情任物是对人类情感的否定,人应该像某些事物那样无情无欲。《庄子·山木疏》就劝人“同死灰之寂泊,类草木之无情”。《庄子·应帝王疏》也说:“块然,无情之貌也。外除雕饰,内遣心智,槁木之形,块然无偶也。”人当像木头、石头一样“无情”。成玄英的“无情”说多从认识论去讲。《庄子·则阳疏》以镜子对外物的反映作比:“夫镜之照物,义在无情,不问怨亲,照恒平等。若不闻而不知,镜亦不照,既有闻知,镜能照之,斯则事涉间夺,有时休废矣,焉能久照乎!只为凝照无穷,故为人之所喜好也。”镜子无情,对外物的反映公正平等,故能凝照无穷。假设镜子为有情,对所反映之物加以选择,怎么能“久照”呢?人喜爱镜子,也应该像镜子那样“无情”地去认知世界。《庄子·知北游疏》提出:“形同槁木之骸,心类死灰之土,无情直任纯实之真知,不自矜持于事故也。”就是说,只有“无情”,才能获得“真知”,人的身心应像槁木、灰土一样“无情”地去拥抱这个世界。

成玄英认为,一般人很难做到“无情”,进入无情境界的是至人、真人。《庄子·庚桑楚疏》认定:“至人无情,随物兴感”;“至人无情,物感斯应,包藏圣智,遇物生心”。所谓至人、真人的“无情”即是指无普通人的那种情欲,超越人之常情。《庄子·列御寇疏》就讲:“复古真人,知道之士,天然淳素,无复人情。”无情是人的自然状态,只有至人,真人才能保持这种“天然淳素”的状态,一般人都跌入“人情”的泥淖。要去掉“人情”,方法是体验“道”。道与情,道少一分,情就多一分,正如《庄子·齐物论疏》所讲:“虚玄之道,既以亏

① 吴筠:《宗玄集》卷中《心目论》,上海古籍出版社1992年版,第18页。

② 成玄英:《老子注》卷1,第10页;卷2,第22页。

损,爱染之情,于是乎成著矣。”情与道是相背离的,也正如《庄子·齐物论疏》所讲:“存情所以乖道”。反过来说,体道就能无情,所谓“体达玄道,故无情欲”。^①这大概只有得道的至人、圣人才可以做到,也就是《庄子·齐物论疏》说的:“体道圣人,忘怀冥物,虽涉事有而不以为务。混迹尘俗,泊尔无心,岂措意存情,从于事物!”圣人涉事而不存情于事物,此乃“体道”的结果。

“无情”的另一提法是“忘情”。《庄子·外物疏》先指出:“不能忘情,妄怀矜惜,故虽劳形怵虑而卒无所成”。然后归结说:“忘情利害,淡而不矜,虚玄道理,乃尽于此也。”虚玄之道,不计较利害得失,人亦应忘情于此。然而,“流俗之夫,倒置之甚,情缠绕于名利,心决绝于争求,以此而言,岂非大惑之甚也!”^②世俗之人不仅不能忘情于名利,而且不能忘情于哀乐,情随哀乐起伏变化,这就是《庄子·知北游疏》所批评的:“凡情滞执,妄生欣恶,忽睹高山茂林,神皋奥壤,则欣然钦慕,以为快乐;而乐情未几,哀又继之,情随事迁,哀乐斯变。此乃无故而乐,无故而哀,是知世之哀乐,不足计也。”至人无情,世人则有情,这就是世人难以得道的重要原因。对此成玄英大声疾呼:“率其天道之性,忘于人道之情,因合于自然之理也。”^③无人道之情,有天道之性,此即成玄英自然主义的无情有性说。

李翱在《复性书》中提出“性善情恶”说,认为:“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,皆情之所为也。情既昏,性斯匿矣。”^④在他看来,情由性而生,性由情以明,性与情相互离不开,但是,性为“天之命”,情为“性之动”,“性之邪”,邪恶的情欲使人沉溺其中而不能复归善性。假如世俗之人能除去情欲,回归固有的性,即可成为圣人。这代表了当时儒家的性情说。与以成玄英为代表的道教性情论比较一下是很有意思的。成玄英与李翱不同,不以善恶分别性情,尽管他对情欲与李翱一样持否定的态度,但他并未否认人的自然之情,他反对的是“人道之情”、“矫情”。李翱的性情说建立在儒家传统的性善论基础上,成玄英论性情则以自然主义为基础,合乎自然的真情流露,不在忘掉和反对之列。李翱认为,圣人与普通人

① 成玄英:《庄子·秋水疏》,第3册,第575页。

② 成玄英:《庄子·盗跖疏》,第4册,第1015页。

③ 成玄英:《庄子·庚桑楚疏》,第4册,第817页。

④ 李翱:《复性书》上,四部丛刊本《李文公集》卷2。

一样有情,只不过圣人制作参乎天地,变化合乎阴阳,所以“虽有情也,未尝有情也”^①。成玄英则指出圣人无常人之情,这正是圣人与普通人的一个重大区别。常人之情为物欲所浸染,变得矫伪,圣人则保持了天然之情,真实无欺。故其“至人无情”的命题,内涵为至人无常人之情。上述比较显示出,唐时道儒二家论性情的理论基础不同,出发点也不同。成玄英对于“情”,分别了真伪、自然与人为,作了具体分析,并非像李翱那样笼统否定。

子思曾说过:“唯天下至诚,为能尽其性。能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”^②从自我尽性到尽他人之性,再到尽物性,便可以与天地万物合为一体。由此可见儒家思孟一派对物性的重视。成玄英讲“任性适情”也不仅仅是涉及人的性情,同样推及物性物情,认为人如果不能随顺物性物情,自我的性情也不能够获得自由。《庄子·逍遥游疏》强调:“唯当顺万物之性,游变化之途,而能无所不成者,方尽逍遥之妙致者也。”即是说,只有顺从物性,才能无所待,才有逍遥可言。因此,成玄英提出“因循物性”的命题。《庄子·齐物论疏》说:“无所措意于往来,因循物性而已矣。”这是从时空上讲因循物性。《庄子·至乐疏》说:“先古圣人,因循物性,使人如器,不一其能,各称其情,不同其事也。”这是将人才比作器物,说明器物的使用当因循物性,人才的使用理当相同。所谓因循物性即指顺从物性,《庄子·徐无鬼疏》解释说:“循,顺也。顺于物性,无心改作”。为什么应当因循物性?在成玄英看来,物性自然,物性有差异,因此当随物性之本然,根据不同的物性而妥善安置,则无有不当。《庄子·秋水疏》以鸱为例推论说:“(鸱)昼则眼暗,夜则目明,故夜能撮捉蚤虱,密视秋毫之末,昼出瞋张其目,不见丘山之形。是知物性不同,岂直鸱鸢而已!故随其性而安之,则物无不当也。”从个性推出共性,得知世间万物的物性相异是普遍的,当“随其性而安之”。假如不是这样,后果也就不同,正如《庄子·外物疏》所指出:“反于物性,无不伤损”。成玄英觉得,儒墨两家逆伤物性太多。《庄子·外物疏》说:“赞誉尧之善道,非毁桀之恶迹,以此奔驰,失性多矣,故不如善恶两忘,闭塞毁誉,则物性全矣。”儒家好

① 李翱:《复性书》上,四部丛刊本《李文公集》卷2。

② 《中庸》,上海古籍出版社1987年版,第11页。

以善恶论性,结果失性过多,不如道家舍弃善恶,使物性得以保全。此处所谓“物性”,实即指人性,可见人性与物性在成玄英那里是相通的。《庄子·天下疏》明确指出:“墨子之道,逆物伤性,故是治化之下术,荒乱之上首也。”从治化角度,对墨家学说的逆伤物性作了严厉批评。

成玄英还提倡随顺物情。《庄子·列御寇疏》称赞“达道之士,随逐物情”,鞭挞“庸庶之类,妄为封执,理不必尔而固必之,既忤物情,则多乖矣”。痛心地强调:“不能大顺群命,而好乖逆物情者,则几亡吾宝矣。”《庄子·齐物论疏》警告人们:“舍慈而勇,忤逆物情,众共疾之,必无成遂也。”逆伤物情,触犯众怒,不会成功。从政治上说也是如此:“为政顺事,百姓辑理,从于物情”。^①“圣人驭世,恬淡无为,大顺物情,有同造化”;“随造化之物情,顺自然之本性,无容私作法术,措意治之。放而任之,则物我全之矣”。^②圣人之治,大顺物情物性,天下治理,物我两全。因此,无论从哪方面看都应该因循物性物情。

总之,成玄英“任性适情”这一命题的含义,就是顺适人与物的自然本性和自然真情,从而天人融为一体,回归真性。

(六)“穷理尽性”

《易·说卦传》提出:“穷理尽性,以至于命”;“顺性命之理”。^③这既包括要穷究事物的性命之理,也包括穷究人自身的性命之理。东汉王充探索“性之理”,认为孟子讲人性善,荀子说人性恶,扬雄言人性善恶混,“若反经合道,则可以为教;尽性之理,则未也”。鉴于此,王充提出自己穷理尽性所得结果:“人禀天地之性,怀五常之气”;“人性有善有恶,犹人才有高有下也”。^④三国魏刘劭在《人物志》卷上《九征》中揭示如何能穷理尽性:“物生有形,形有精神。能知精神,则穷理尽性。”^⑤可见在成玄英之前,思想家们已注意到穷理尽性的问题。

① 成玄英:《庄子·让王疏》,第4册,第988页。

② 成玄英:《庄子·应帝王疏》,第1册,第295页。

③ 《易·说卦传》,孙振声:《易经今译》,海南人民出版社1988年版,第399、400页。

④ 王充:《论衡·本性篇》,上海人民出版社1974年版,第47页。

⑤ 刘劭:《人物志》卷上《九征》,《汉魏丛书》,吉林大学出版社1992年版,第624页。

成玄英探讨了性与理的关系问题。性与理究竟是什么关系呢?《庄子·缮性疏》说:“人禀性自然,各守生分,率而行之,自合于理。”人的自然之性就是合理的,换句话说,人的自然本性即是理。后来理学家程颐明确提出“性即是理”的命题,认为“穷理尽性至命,只是一事,才穷理便尽性,才尽性便至命”。^①可以说,在成玄英的思想中已经包含这个意思,只是没有明确提出来。《庄子·天下疏》讲:“死生交谢,寒暑递迁,形性不同,体理无异。”人性物性表现出种种差异,各有各的性分,但是在“体理”这一点上却为共通的。为什么?因为在成玄英的观念中,性就是理,性的本质就是自然之理,“性”不管表现的如何差别,其实质都是一样的,都是“理”的体现。顺着自然的天性(亦即理),就能巧夺天工,惊泣鬼神,反之则露丑现拙,劳心费力。《庄子·达生》说过:“梓庆削木为锯,锯成,见者惊犹鬼神”。为什么会产生如此奇妙的效果?成玄英疏解说:“所以锯之微妙疑似鬼神者,只是因于天性,顺其自然,故得如此。此章明顺理则巧若神鬼,性乖则心劳而自拙也。”“性乖”什么?就是乖离了“理”,故只能弄巧成拙,费力不讨好。

在成玄英那里,性与理是一回事,但性又可从理中游离出来,人的任务就是防止性脱离开理,这样就能达到复归真性的目的。复归真性亦即“穷理尽性”,如此可与自然合为一体。《庄子·则阳》讲:“圣人达绸缪,周尽一体矣。”成玄英对此解读为:“达道圣人,超然悬解,体知物境空幻,岂为尘网所羁”;“夫智周万物,穷理尽性,物我不二,故混同一体也”。圣人穷理尽性,于是与万物合二为一,与宇宙混同一体,从而实现其超越的人生。成玄英结合其双遣双非的重玄说讲穷理尽性:“即有即无,即寂即应,遣之又遣,故深之又深。既而穷理尽性,故能物众物也”。^②穷理尽性即能统率万物,统率万物亦即与万物合为一体而为万物之灵长。成玄英所讲穷理尽性的“理”与“性”都是自然主义的,与天地万物融为一体。

从以上论述中,我们已经看到,成玄英从其自然人性论出发,向外扩充,扩充到如何治理天下的问题,肯定圣人当顺从人之自然本性去治理天下,对道家无为而治的思想作了创造性发挥。这里,我们再集中审视一下成玄英建立在

① 《二程遗书》卷18《伊川先生语四》,上海古籍出版社1992年版,第150页。

② 成玄英:《庄子·天地疏》,第2册,第413页。

自然人性论基础上的政治学说,从而揭示其复归真性论在政治上所要达到的目的。《庄子·应帝王》主张:“顺物自然而无容私焉,而天下治矣”。成玄英的解释是:“随造化之物情,顺自然之本性,无容私作法术,措意治之。”所谓“措意”,就是种人为,就是违背人与物的自然本性而随意施治,就是“私作法术”,如此治理天下就不会有天下大治的局面。反之,随顺人与物的自然性情施治,“天下治矣”。《庄子·天地疏》讲得更清楚:“虽则治人,因其本性,物各率能,咸自称适,故事事有宜而天下治也。”人与物各因其自然本性,各率其自然本能,使人人都感到安适,使物物都自在,一切都那么协调相宜,天下何愁不治。治天下的一大要事在得人用人。怎样用人?成玄英的主张仍然是顺人之本性。《庄子·庚桑楚疏》举伊尹和汤、百里奚与秦穆公为例说:“伊尹,有莘氏之媵臣,能调鼎,负玉鼎以干汤。汤知其贤也,又顺其性,故以庖厨而笼之。百里奚没狄,狄人爱羊皮,秦穆公以五色羊皮而赎之。……而汤圣穆贤,俱能好士,故得此二人,用为良佐,皆顺其本性,所以笼之。”君主仅有好士之心是远远不够的,如果不能顺人之本性而加以笼络,还是会将人才吓跑,不会得人用人。商汤和秦穆公的高明之处就在于他们不仅好士,而且能顺其本性加以笼络任用,于是得良佐而成王霸之治。为什么应该顺随各人的本性而用人?个中原因,《庄子·则阳疏》说得很明白:“人受气不同,禀分斯异,令各任其能,则物皆自得”。人的性分不一,能力也有差异,根据各个人的性分,“各任其能”,则人尽其用,这就是成玄英主张用人顺其本性的理由。

归纳起来,成玄英的复归真性说既是人生论的,又是政治论的。针对人生来说,复归真性是要追求一个超越的、解脱的人生,是要从仁义的桎梏中求得个性的自由,是要从功名的压力下求得闲适自在的人生,最终解决人的生死问题。针对政治来说,复归真性,顺从人的本性施治,人民安居乐业,而统治者却不费吹灰之力,垂拱而得。这是成玄英所理想的人生,所理想的政治,而这一切都建立在其自然主义人性论的基础上。与李翱的复性论比较起来,成玄英具有自己的特色且内容更为丰富,只不过李翱的学说集中于《复性书》,而成玄英复性论则散见于他对老庄的解读中,未能引起治中国哲学史者的注意。这种情况也与学者们对唐代道教哲学思想研究缺乏有关,使得这一时期道教复性论的丰富思想未能获致发掘,写出来的哲学史便显得残缺不全。鉴于此,我们不惜笔墨对成玄英的复性论作了述评,以期对中国哲学史研究的这一不

足稍有所弥补,并唤起学界之关注,注意到唐时道教的复性学说深刻的哲理内涵并不亚于儒家复性说,道教这套以自然主义为基调的复性论其中不乏合理的因素。而且,很有可能李翱的《复性书》除受佛教思想影响之外,亦受到道教复性论的某些启发,这一点也是应当引起治中国哲学史者充分关注的。

与成玄英复性论相呼应的是他的“心学”,修心是他特别看重的复归真性的方法,在他看来,心的空虚闲放或者说“无心”是复归真性的正道。《老子注》卷1说:“心神凝寂,故复于真性。”^①心神安宁虚静,自可复归真性;反过来说,心起欲恶,定会伤损真性。《庄子·则阳疏》就指出了这一点:“夫欲恶之心,多为妖孽。……欲恶伤真性,皆由卤莽浮伪,故致其然也。”不仅损伤真性,更有可能拔掉真性,正如同疏所说:“以欲恶之事诱引其心,遂使拔擢真性,不止于当也。”可见,心与性有一种紧密的联系,心的状态如何,关系到能否复归真性。心性的这种联系是互为依存的,一方出问题另一方随之即不正常。心性又是互为手段,互为目的的,修性可以造成心的良性发展,修心能够回归真性,心性双修,形成良性循环,人终于得“道”。

当然,心性之中,成玄英还是有侧重点的,他更倾向于通过修心而走上回归真性之路。在其眼中,心有欲,心有境物,心动荡不已,是无论如何也找不回人之自然本性的,只能失去自我真性。《庄子·则阳疏》讲:“夫有心仿效造化而与物俱往者,此不率其本性也。”有心就不自然了,所以丢失了自我本性。特别当人有心于性分之外而不安守性分时,更是败坏自然本性,即《庄子·庚桑楚疏》所谓:“若有心分外,即不以分内为是者,斯败自然之性者也。”无怪《庄子·庚桑楚疏》警告人们:“立志矜矫,游心分外,终无成益,卒有费损也。”游心于性分外只能损害人的真性。这种情况,《庄子·外物疏》将之比喻为如火烧人之中和之性:“不能守分无为,而每驰心利害,内热如火,故烧焰中和之性”。经此一烧,人的真性灰飞烟灭。因此,成玄英的意思,在于强调人心的活动范围最好只在自然本性内,人心切勿去计较利害得失,这样才有真性的复归。心对于人性是如此,对于物性呢?《庄子·人间世疏》认为:“虚空其心,随顺物性。”也不得“有心”,因为有心即逆于物性。以上是修心在复归真性过程中的作用。另外,修性也为心的正常活动提供了保障作用。《老子注》卷1

^① 成玄英:《老子注》卷1,第33页。

讲：“不知性修反德而会于真常之道者，则起妄心，随境造业，动之死地。”如果不修性以合道，人就会发生“妄心”，妄心的活动把人引向死亡之地。心与性，这是个双向互动、互为因果的结合体，从修心到复性，从修性到定心，谁也离不开谁。

成玄英劝人修心，最显著的主张就是“无心”。因为圣人是“无心”的，所以常人修心就以“圣人无心”为楷模。老子曾说：“圣人无常心”。^① 成玄英“无心”说的原初依据就从这里来的。他反复强调“圣人无心”，从多个侧面描绘圣人的“无心”。《老子注》卷1称颂圣人“心境两忘，故即心无心”；“圣心虽动不动，用而无心”。^② 圣人无心，在于他能做到心境两忘，虽动而不动，虽用而不用，所以圣人的无心表现为“即心无心”状态。《庄子·大宗师疏》以秋霜春育作比说：“圣人无心，有感斯应，威恩适务，宽猛逗机。同素秋之降霜，本无心于肃杀；似青春之生育，宁有意于仁惠！”圣人的无心，就像秋天降霜肃杀万物，春日生机育化万物一样，是种自然状态，本非有心有意。可见，“无心”和“复性”一样都建立在自然主义的理论基础上，都与道家自然无为的学说分不开。再看《庄子·刻意疏》：“天地无心于亭毒而万物生，圣人无心于化育而百行成，是以天地以无生生而为道，圣人以无为为而成德”。圣人之无心，正体现了道家那种自然无为的精神，恰恰是这种精神，使圣人“成德”、“百行成”，取得事业上的成功。正如《庄子·外物疏》所讲：“踌躇从容，圣人无心，应机而动，兴起事业，恒自从容，不逆物情，故其功每就”；“圣人无心，故天下归之”。圣人无心于事功成就，却偏偏“天下归之”，这就是自然无为所带来的效果，而刻意追求，有心为之，只落得“有心栽花花不开”。

成玄英又从心物关系上去说明圣人无心。《庄子·齐物论疏》称：“体道圣人，忘怀冥物，虽涉事有而不以为务。混迹尘俗，泊尔无心，岂措意存情，从于事物！”圣人对外物无情无意，虽牵涉外物却“泊尔无心”，忘掉物境，这就是圣人对心物关系的处理方式之一。圣人以无心对万物，还表现为随顺因循万物，不违背物情。《庄子·齐物论疏》说：“夫至人无心，有感斯应，譬彼明镜，方兹虚谷，因循万物，影响苍生，不知所以然，不知所以应”。圣人无心，对外

① 《老子》第49章，上海古籍出版社1989年版，第12页。帛书乙本作“常无心”。

② 成玄英：《老子注》卷1，第10、32页。

物的感应如同镜子,就像虚谷,故能反映万物,涵容外物。《庄子·应帝王疏》也说:“上德无心,有感斯应,放任不务,顺从于物。”无心而顺物,这就是圣人理解的心物关系。《庄子·大宗师疏》提出“应物无心”,《庄子·庚桑楚疏》提出“接物无心,委曲随顺”。为什么圣人能够接物无心呢?《庄子·寓言疏》认为:“随日新之变转,合自然之倪分,故能因循万有,接物无心。”随变任化,符合自然之分,于是有圣人的接物无心。只有无心才能应对万物,才能无所不应而不为外物驱役,一旦有心,只会在应付这个纷繁复杂的世界时归于失败。《庄子·列御寇疏》说得好:“圣人无心,有感则应,此真应也,若有心应物,不能应也”;“神者无心,寂然不动,能无不应也”;“明则有心应务,为物驱役,神乃无心,应感无方。有心不及无心,存应不及忘应,格量可知也”。通过比较可以推知,无心应物,无物而不应,有心应物,则无物能应,故有心不及无心。无心是对外物的忘怀,只有忘怀外物才能应物,诚如《庄子·人间世疏》所说:“如气柔弱虚空,其心寂泊忘怀,方能应物”。相反,假如心存外物,浮躁不定,既不能应物,也不能容物。《庄子·庚桑楚疏》说:“聊与人涉,苟且于浮华,贪利求名,身尚矜企,心灵躁竞,不能自容,何能容物耶!”又指出:“其出心逐物,遂其欲情而有所获者,此可谓得死灭之本”。心追逐外物,躁动不安,最终导致心的毁灭,生命的“死灭”。心物是中国哲学基本的范畴之一,探讨主体意识与客体的关系,也讨论伦常意识与礼仪制度的关系。成玄英论心物,不去谈正心、诚意等儒家那一套,不强调主体道德意识的自觉以及伦理意识与伦理实践的关系,他主要关心的是这颗能够认知、能够感应外物的心如何清静下来,“妙体空静”,使外物不能入于心灵,使心不去追逐万物,在心与物的剥离中实现其所倡导的“无心”。

成玄英所说“无心”的含义是什么呢?《庄子·刻意疏》对此有明确的解答:“凝神静虑,与大阴同其盛德;应感而动,与阳气同其波澜;动静顺时,无心者也。”就是说,心的动静顺阴阳之自然,静如阴,动如阳,合乎时宜,此即“无心”。这样疏解无心,亦是承续玄学家郭象的解释而来,郭象注《庄子·刻意》就说过:“动静无心而付之阴阳”^①。成玄英在此基础上作了更详尽的说明,并把“无心”二字凸显了出来。对于成玄英来说,心静是最根本的,心的应感而

^① 郭象:《庄子·刻意注》,第3册,第540页。

动最终将回复到静,心以静应动,以不变应万变,静是最高依据。故《庄子·刻意疏》又有:“纵使千变万化,而心恒静一”的说法。《庄子·达生疏》也讲:“外事既除,内心虚静”。《老子注》卷1说:“在染不染,心恒安静,闲放而清虚也。”^①这都把心的“恒静”放在首位,而心静既是吉祥善福的表现,又能招来福善,所谓“吉祥善福,止在凝静之心,亦能致吉祥之善应也”。可见,“无心”在成玄英的解释下是种恒定的静止状态。

中国古人把欲望与情感都认作是心的功能和活动,成玄英同样如此。既然他主张心的恒静,便理所当然地赞成心对欲望与情感的拒斥。《庄子·寓言疏》称:“达道之人,无心系禄。”《庄子·山木疏》说:“孔丘大圣,宁肯违天乖理而私取于爵禄乎?傥来而寄,受之而已矣,盖无心也。”爵位与俸禄,这是人的欲望中之大者,达道圣人“无心”于此,表明“无心”的含义之一就是无欲望,无欲望才合乎天理。合于天理,心自然无所作。《庄子·知北游疏》就讲:“夫圣人者,合两仪之覆载,同万物之生成,是故口无所言,心无所作”。心没有任何动作,还会有什么欲求呢?故云:“心既虚夷,视亦平直,故如新生之犊,于事无求也。”^②心无所作、无所求,不是无心还是什么?无心不仅拒绝欲求在心中占有领地,而且反对动情于心。《庄子·盗跖疏》有云:“夫悲乐喜惧者,并身外之事也,故不能监明于圣质,照入于心灵,而愚者妄为之也。”欢乐、悲怆、恐惧这样一些人类情感,无非是身外之物,不值得为之动心,更不能让其“照入于心灵”,愚昧之人却沉陷其中而不能自拔,于是达不到“无心”的境界。心不为感情所拖累,面临得失成败无动于衷,唯“盛德”之人有此修养:“安得丧于灵府,任成败于前途,不以忧喜累心者,其唯盛德焉!”^③一般人当然是做不到这一层的,在常人眼中,这样无情无欲乃至无心的有德圣人是个怪物,是块木头,简直就不是人。而在成玄英看来,类木石之无情无心,正是真人、圣人的表征,谁能做到这一条,谁也就超凡入圣了。《庄子·人间世疏》甚至主张:“心有知觉,犹起攀缘,气无情虑,虚柔任物。故去彼知觉,取此虚柔,遣之又遣,渐阶玄妙也乎!”气没有感情也没有思虑,人心当同气一样,去掉其“知

① 成玄英:《老子注》卷1,第31页。

② 成玄英:《庄子·知北游疏》,第3册,第738页。

③ 成玄英:《庄子·人间世疏》,第1册,第154页。

觉”的功能,变得“虚柔”,不断地对外物排遣又排遣,便能渐渐上升到重玄妙境。这样,无心说又与其重玄思想结合起来。

“无心”还有一个很重要的含义就是虚心、忘心。老子说过:“是以圣人之治,虚其心,实其腹”。^① 这是从政治的角度谈“虚心”。成玄英提出“虚心顺物”的主张,则是从心物关系讨论“虚心”。《庄子·徐无鬼疏》说:“玄古真人,用自然之道,虚其心以待物。”这说明虚心是心的一种自然状态,是心与自然的契合,虚其心以对待外物,符合“自然之道”。虚心顺物,就是坚守动而常静的“道”,如《庄子·田子方疏》所说:“虚心顺物,而恒守真宗,动而常寂。”道就体现在“虚心”之中,虚心亦即庄子倡导的“心斋”,如《庄子·人间世疏》所讲:“唯此真道,集在虚心。故如虚心者,心斋妙道也。”虚心这种“心斋妙道”,强调心的虚忘,所谓:“志一汝心,无复异端,凝寂虚忘,冥符独化。”^②以虚忘之心,冥冥中与“独化”的本体界相符合。心虚忘才不会受到任何束缚,才会常常保持快乐,诚如《庄子·达生疏》所说:“心怀忧戚,为有是非;今则知忘是非,故心常适乐也”。心不仅要忘是非,还应忘知觉,忘情感,这样才能“得心”。此即《庄子·德充符疏》所谓:“夫得心者,无思无虑,忘知忘觉,死灰槁木,泊尔无情,措之于方寸之间,起之于视听之表,同二仪之覆载,顺三光以照烛,混尘秽而不挠其神,履穷塞而不忤其虑,不得为得,而得在于无得,斯得之矣。”得心在于“无心”,在于忘掉心有知觉、有情感的功能。看来无心即忘心,忘心并非是要不要心,而是以“不得为得”,是获得真心的唯一途径。这就是“无心”的辩证逻辑!

关于“无心”的含义,成玄英又用自然无为去揭示它。《庄子·至乐疏》说:“天无心为清而自然清虚,地无心为宁而自然宁静。故天地无为,两仪相合,升降灾福而万物化生,若有心为之,即不能已。”天地无心而万物化生,此种无心就是无为自然,只有如此才能完成天地本身的功能。《庄子·徐无鬼疏》也说:“夫二仪覆载,亭毒无心,四叙周行,生成庶品,盖何术焉,而万物必备”。天地并未机关算尽,用种种心术去生成万物,而是顺其自然,“亭毒无心”。天地如此,人又怎能不效法呢?《庄子·刻意疏》说:“心既恬淡,迹又平

① 《老子》第3章,上海古籍出版社1989年版,第1页。

② 成玄英:《庄子·人间世疏》,第1册,第147页。

易,唯心与迹,一种无为”。从天地之无心论及人之无心,天人于此合一,同样都是自然无为。自然无为的“无心之心,用而不劳”^①与道相通。另外,成玄英还强调了“无心”的不滞性。《庄子·刻意疏》说:“心不滞于一方,迹冥符于五行,是以淡然虚旷而其道无穷,万德之美皆从于己也。”为什么讲心不能滞留于一方?《庄子·齐物论疏》回答得好:“沉滞之心,邻乎死地,欲使反于生道,无由得之”。心有所滞便有所执著,有执著便是有心而非无心,有心便走向死亡之地,因此,心不能滞沉一方。成玄英十分反对“有心”,认为有心对人的危害特大。《庄子·列御寇疏》指出:“役智劳虑,有心为德,此贼害之甚也。”《庄子·庚桑楚疏》也说:“若有心执持,则失之远矣。”有心是无心的反命题,成玄英力主无心,自当反对有心。

总之,经成玄英所揭示的“无心”,其内涵是指“心”面对外部世界,不为之所动,保持虚静无为的自然状态,去情欲,去知觉,畅通无滞,虚忘外物。这基本上是从心与物、心与外界的关系去论说“无心”。在个别地方,成玄英似乎也体悟到应当以“心”为本体讲“无心”,如《庄子·应帝王疏》用水体作比说:“夫水体无心,动止随物,或鲸鲵盘桓,或螭龙腾跃,或凝湛止住,或波流湍激。虽复涟漪清淡,多种不同,而玄默无心,其致一也。”“水体无心”,意谓体即无心,无心即体,照此推理,“无心”为心之本体。然而,成玄英没有从这一理论路数穷究下去,推进到后来陆王心学那种“宇宙即吾心,吾心即宇宙”的地步,于是,他的心学终究未以“心”作为世界本体,终究未能形成心本体论。“无心”不是心本体,而是心应对外物时所保持的自然无为状态,借助此种状态从而复归真性。

成玄英的心学,还探讨了以下问题。

(一) 心与道

《老子注》卷一提出了“心冥至道”的命题,肯定了心与道的同一性。《庄子·则阳疏》也讲:“冥至道,故其心无极”。心与道同一,故心与道一样“不灭不生”而“无极”。《庄子·知北游疏》直截了当地说:“夫运载万物,器量群生,潜被无穷而不匮乏者,圣人君子之道。此而非远,近在内心,既不藉禀,岂

^① 成玄英:《庄子·知北游疏》,第3册,第742页。

其外也!”道就在心内,用不着向外去求。道在心内,心与道有同一性,并非是说心即道,道即心,心道同体,盖因成玄英的心学尚未推进到心本体论。试看《庄子·知北游疏》所谓:“精智神识之心,生于重玄之道”,便可了知他说的“心”还是重玄之道的派生物,心必须去契合道。以心合道,这从“心冥至道”的命题便可看出一二,而《庄子·达生疏》对此说得尤为明白:“外智凝寂,内心不移,物境虚空,外不从事,乃契会真道,所在常适”。是“内心不移”去“契会真道”,由此获得心与道的同一,而非颠倒过来。这表明,重玄之道才是本体,心的任务是去符合它。心中如果装满了名利,那就没有了重玄之道的位置,与玄道大相背离,这就是《庄子·盗跖疏》讲到的那种情况:“子张心之所为,正在于名;苟得心之所为,正在于利。且名利二途,皆非真实,既乖至理,岂明见于玄道!”心不合玄道,背离本体,要想做到“无心”,怎么可能?

成玄英认为“无心”才能体悟“道”,与真道暗暗相合。《庄子·齐物论疏》有段话再明显不过地表达了这层意思:“应感无心,灵通不滞,可谓冥真体道,得玄珠于赤水者也。”既主张无心体道,自当反对“役心为道”,《庄子·逍遥游疏》称赞宋荣子“率性虚淡,任理直前,未尝运智推求,役心为道”,即表明了对役心为道的否定。又《庄子·逍遥游疏》说:“彼列御寇得于风仙之福者,盖由炎凉无心,虚怀任运,非关役情取舍,汲汲求之。欲明为道之要,要在忘心,若运役智虑,去之远矣。”忘心即无心,体悟道的要领在于无心,在于去掉智虑。《庄子·齐物论疏》也讲到这一点:“夫圣智凝湛,照物无情,不将不迎,无生无灭,固不以攀缘之心行乎虚通至道者也。”把最后一句话倒过来说,亦即以“无心”而践行“虚通至道”。试想,“道”是虚通,怎么可能以滞碍不通的“有心”去体悟道呢?“有心而索玄道,诚未易者也”。^① 有心索道不易,而“无心师学,自然合道”。^② 成玄英将其无心说,贯穿到对道的体悟中去,作为得道的一种有效方法而运用。对心与道的论述,更进一步突出了他的“无心”说,阐明了以无心而合道体道这层意思。

① 成玄英:《庄子·人间世疏》,第1册,第146页。

② 成玄英:《庄子·则阳疏》,第4册,第886页。

(二)心与理

在论及心与理时,成玄英仍然树起“无心”说的标帜。《庄子·天下疏》说:“夫圣帝无心,因循品物,故能合神明之妙理。”正因为“无心”,所以才能够合“理”。《庄子·天下疏》还讲道:“行藏任物,动静无心,恒居妙理,患累斯绝。”无心于是“恒居妙理”,合乎妙理,这样就能排除掉人生的“患累”。人一旦有心有欲,企求合于“理”,那是不可能的,正如《庄子·天下疏》指出的:“心之所欲,执而为之,即此欲心而为方术,一往逐物,曾不反本,欲求合理,其可得也!”有心求理,理不可得,因为“有心”的本身,已经违背了“理”。《庄子·徐无鬼疏》解释庄子所谓“大”时,认为“爱心弘博谓之大”,并且指出:“夫有心求大,于理尚乖”。这种弘博的爱心是不能“有心”求之的,它是自然而然流露出来的,有心表现便流于造作和虚伪,背离了自然之“妙理”。心不可有,更不可“妄”,妄即失真,与真诚之“理”相去甚远,这就是《庄子·庚桑楚疏》所说的:“丧真之人妄心乖理”。另外,《庄子·盗跖疏》还提道:“用于独化之心以成其意,故能冥其虚通之理,转变无穷者也。”独化之心可以说是无心的另一种表述,“理”是虚通,“无心”亦是种虚通,故二者能冥合。成玄英论心与理,着重点明无心合理,有心乖理,仍将其“无心”说贯穿其中。

(三)心与境

内心与外境的关系,是古今中外的哲人们都十分关心的一个重大的哲学课题,各自都提出了不同的主张。成玄英的主张是割断心与境的联系,使心与境不相符合,心境关系的处理,强调“在心不在境”,反对以心逐境。《庄子·则阳疏》说:“夫情苟滞于有,则所在皆物也;情苟尚无,则所在皆虚也;是知有无在心,不在乎境”。外物的有无,并非取决于外境的是否存在,而是由心来决定的,故称有无在心不在境。特别是那些忘怀物我、体悟自然之理的得道之士,更不会用外境来换取自己的内心。正如《庄子·徐无鬼疏》所说:“夫体弘自然之理而万物素备者,故能于物我之际淡然忘怀,是以无取无舍,无失无丧,无证无得,而不以物境易夺己心也。”心不仅不为外境所夺取变易,反而还要主宰支配外境,境物的状况如何,由心的状态怎样来决定。《庄子·天地疏》明确讲:“夫心驰分外,则触物参差;虚夷静定,则万境唯一。故境之异同,在心之静乱耳。”心静,那么不管如何纷繁复杂的境物对于心来说都是一回事,

都相同;心动,那么所接触的境物便感到参差不齐,世界乱极了。所以结论是:心的静与动决定境的同与异。

这里有个心与境是否相符合的问题,心动必与境相合,心静便不与境相符,此即《庄子·人间世疏》所谓:“心起缘虑,必与境合,庶令凝寂,不复与境相符。”很显然,成玄英不赞成心与境相符。个中理由何在呢?《庄子·齐物论疏》有个说法:“夫心境相感,欲染斯兴。”心与境相符合相应感,正是产生人类情欲的契机。因此在成玄英眼中,只有割断心与境的联系,心与境相脱离,才能阻止欲念的发生,达到修心复性的目的。成玄英既不赞成心与境合,自当反对以心逐境,《庄子·列御寇疏》就提醒人们:“率心为役,用心神于眼睫,缘虑逐境,不知休止,致危败甚矣。”意思是说,心追逐外境,无休无止,是十分危险的,必导致人生之失败。从成玄英对心与境的论述中,我们仍能体悟到其无心说的影子,他是劝人“无心于境”呵!

(四)心与认知

《孟子·告子上》有所谓“心之官则思”^①一说,以心为思维的器官,心有认知的功能,这代表了中国古代思想家们的看法。成玄英也是把认知看做为心的主要功能,对心在人类认知活动中的地位给予了充分肯定,其中亦贯穿其无心说的精神。

《道德经》第四十七章说:“不出户,知天下。不窥牖,见天道。其出弥远,其知弥少。是以圣人不行而知”。^②成玄英对这章的解读,就运用了无心说。他首先指出:“有道之人,虚怀内静,不驰心于世境而天下之事悉知,此以真照俗也。”得道者对事物的认知,心怀清静,不追逐外境,所以能够对“天下之事悉知”,这是真知与俗知的不同。成玄英对“不出户”的“户”解释颇有独到处,他并不将其解释为门户,而认为是“知觉攀缘分别等门也”,这就与其无心说顺理成章地合为一体。既然心不去知觉,不去攀缘,不去分别外境,那么认知当然就应是在“无心”中实现的。对“牖”的解释亦具道教风格:“牖,根窍也。”于是认知自然之理,就该“堕体坐忘,不窥根窍而真心内朗,睹见自然

^① 《孟子·告子上》,上海古籍出版社1987年版,第91页。

^② 《老子》第47章,上海古籍出版社1989年版,第12页。

之道”。这是内心“反照真源”的认知过程，真心照内不照外，达到内在明朗的程度，即能照见自然之道，这就是俗语所谓“内心亮堂堂”。只可惜，“颠倒之夫，不能照理，其出心逐境弥远而无厌，其知浅近暗昧而少鉴”。颠倒心境关系的人，不是用内心观照自我真源，使心明亮起来，从而照见天道，而是以心外出去追逐境，结果走得越远，所获认知越少越浅，心也越来越暗昧。因此，当成玄英解释“圣人不行为而知”时便主张：“不行者，心不缘历前境；而知者，能体知诸法必竟空寂。譬悬镜高堂，物来斯照，照而无心也。故庄子云：圣人不由心而照之乎？”^①心不攀缘境，即可体认诸法空幻，就像那高悬堂上的明镜，以无心而反映外物，这与庄子所讲的内心观照是一个道理。在《庄子·人间世疏》中，成玄英同样讲道：“观察万有，悉皆空寂，故能虚其心室，乃照真源，而智慧明白，随用而生。”请注意，这里所谓“观察”，非指用眼去看，乃指以心去观照，而所谓“虚其心室”云云，指“无心”以照见“道”。心对物的观照，应该是自然主义的，“德宇安泰而静定者，其发心照物，由乎自然之智光”。^②这种自然而然发出的智慧光芒，在成玄英看来，是人们获得真知的唯一途径。《庄子·养生主疏》借庖丁解牛的故事，发挥道家那种认识以心不以目的传统：“经乎一十九年，合阴阳之妙数，率精神以会理，岂假目以看之！亦犹学道之人，妙契至极，推心灵以虚照，岂用眼以取尘也。”庖丁解牛已达到学道之人用心灵虚照至极之道的境界，此与常人首先要通过眼睛去观察而获得认识是大相径庭的，这是成玄英主张用心去认知的上乘境界。

《庄子·齐物论疏》谈到这样一个问题：“夫待与不待，然与不然，天机自张，莫知其宰，岂措情于寻责而思虑于心识者乎！”有待无待，所以然所以不然，听其自然，无劳“思虑于心识”。此处所说“心识”何指？成玄英没有一个明确的解释，只是在《庄子·齐物论疏》中讲了心识的十二种形态：“喜则心生欢悦，乐则形于舞忭，怒则当时嗔恨，哀则举体悲号，虑则抑度未来，叹则咨嗟已往，变则改易旧事，挚则屈服不伸，姚则轻浮躁动，佚则奢华纵放，启则开张情欲，态则娇淫妖冶。众生心识，变转无穷，略而言之，有此十二。”从这十二种心识看，多与人之情感相关，成玄英既对人的情感欲望持否定态度，那么对

① 成玄英：《老子注》卷4，第5—6页。

② 成玄英：《庄子·庚桑楚疏》，第4册，第791页。

于心识的嗤之以鼻也就不令人感到奇怪了。

成玄英依据庄子思想提出：“不师其成心，不运用知虑。”^①为什么不师法“成心”？因为成心是种认识上的偏见：“夫域情滞著，执一家之偏见者，谓之成心。”^②师法成心，就是固执偏见，无益于“真知”之获得。为什么不运用知虑？因为这样可以免除艰难危险：“休心于恬淡之乡，息智于虚无之境，则履艰难而简易，涉危险而平夷也。”^③休心息智，化难为易，化险为夷。针对世人的“学”与“思”，成玄英提出“无学学”和“无思思”。《庄子·缮性疏》说：“人所以心灵暗乱者，为贪欲于尘俗故也。今还役用分别之心，思量求学，望得获其明照之道者，必不可也。唯当以无学学，可以归其本矣；以无思思，可以得其明矣。”要破除“心灵暗乱”，唯一的方法就是无思无虑，如此“可以得其明”。所谓“无思思”与其“无心”说是一致的，无心是获得对“道”的认知的唯一途径。

（五）心与身形

心与身形是种什么关系呢？在成玄英的笔下，是种形与神的关系。《老子注》卷4对此说得清楚：“心，神也；气，身也。物情颠倒，触类生迷，岂知万境皆空，宁识一身是幻。既而以神使形，驱驰劳役，是以生死之业日日强盛也。”^④心是神，气是身，心身关系即等于神形关系。神形二者，神是真实，形是空幻，以神役使形，必然陷入生死海中而不得超拔。《庄子·齐物论》有云：“其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？”成玄英疏：“念念迁移，新新流谢，其化而为老，心识随而昏昧，形神俱变，故谓与之然。世之悲哀，莫此甚也。”形化神亦化，“形神俱变”，这是十分悲哀的结局，是心身关系处理不当的结果，人由是不能获得永恒。不仅不能获得永恒，而且连健康地活着也成了问题。《庄子·达生疏》分析人患病的成因时认为：“夫人忿怒则畜聚邪气，于是精魂离散，不归于身，则心虚弊犯神，道不足也”；“夫邪气上而不下，则上攻于头，令入心中怖惧，郁而好怒；下而不上，阳伏阴散，精神恍惚，故好忘也。夫心者，

① 成玄英：《庄子·天下疏》，第4册，第1090页。

② 成玄英：《庄子·齐物论疏》，第1册，第61页。

③ 成玄英：《庄子·刻意疏》，第3册，第538页。

④ 成玄英：《老子注》卷4，第26页。

五脏之主,神灵之宅,故气当身心则为病”。身心健康是身与心(亦即形与神)协调的结果,身心之中心又是占主导地位的,心的状态调理不好,自然影响身体健康。成玄英的观点,显然把处理好心身关系作为人生十分重要的一个环节,他的心学中包含着生理的内容。

作为“精神之宅”的心,成玄英认为与人的外形不是统一的,“人有形如慙真,而心益虚浮也;有心实长者,形如不肖也。”^①对于修炼来说,更容易出现心与外表的不一:“苟不能形同槁木,心若死灰,则虽容仪端拱,而精神驰骛,可谓形坐而心驰者也。”^②人在那里端坐着,一动不动,似乎进入了修炼状态,实际上却心猿意马,奔驰不定,这是达不到身心健康之目的。解决这一问题的关键在于收心止神,即《庄子·知北游疏》所讲:“收摄私心,令其平等,专一志度,令无放逸,汝之精神自来舍止。”

要使心神平静下来,还须医治“四六之病”。何谓“四六之病”?据《庄子·庚桑楚疏》列举:(1)“荣贵、富贍、高显、尊严、声名、利禄,六者乱情志之具也”。(2)“容貌、变动、颜色、辞理、气调、情意,六者绸缪系缚心灵者也”。(3)“憎恶、爱欲、欣喜、恚怒、悲哀、欢乐,六者德之患累也”。(4)“去舍、从就、贪取、施与、知虑、伎能,六者蔽真道也”。这就是“四六之病”,病的成因既有主体情欲的放纵,也有客体对人的诱惑,病的结果是扰乱情志,束缚心灵,败累德性,隐蔽真道。此“四六之病”不除,则心无宁日;反之,“四六之病,不动荡于胸中,则心神平正,正则安静,静则照明,明则虚通,虚则恬淡无为,应物而无穷也”。^③心病既除,即能应付人生所遇到的一切问题,心身健康协调。这是成玄英论心身关系对道家思想的继承。此外,他还受到佛教学说的影响,《庄子·天地疏》中就透露了这一点:“有形者,身也;无形者,心也。汝言心与身悉存,我以理观照,尽见是空也。”“以理观照”的“理”实质上是佛理,与佛教四大假合、心身俱空、空即证道的思想了无二致。由此亦反映出成玄英的心学是道与佛结合的产儿。

① 成玄英:《庄子·列御寇疏》,第4册,第1054页。

② 成玄英:《庄子·人间世疏》,第1册,第151页。

③ 成玄英:《庄子·庚桑楚疏》,第4册,第811页。

(六) 治心与治天下

成玄英的心学十分讲究治心之术,他认为治心的时机最好是在欲心初萌之时,此时易于收拾心神,这叫“制伏初心”。《老子注》卷五说:“虽起心,未缘取,而于境未有形状,即宜摄心归静,于业未成,故易谋虑也。”又说:“行人修守,当在未有缘染之时”;“心虽起染于境,未见当尔之时,易为治理”。^①一念发动,“初心起染”,此时“结业微浅”,就像瓜果结实未坚,虚脆易破,故治心于此下手易收致效果。《庄子·则阳疏》结合老子“未兆易谋”的思想也谈到这一点:“夫秽草初萌,尚易除翦,及扶疏盛茂,必害黍稷。亦犹欲心初萌,尚易止息,及其昏溺,戒之在微。故《老子》云,其未兆易谋也。”欲心一旦放大,要想制止,收效甚微,故当治心于“未兆”之时。

成玄英讲治心并不赞成脱离外染,而是主张心的“在染不染”,出污泥而不染。《老子注》卷二讲:“重静之人,虽有荣华之宫观,燕寝之处所,以游心虚澹,超然物外重静”;“君子达人,终日行化,同尘处世而不离,不以为娱,处染不染也”。^②人能够在富贵荣华的红尘之世中修炼自我之心,不以物欲“为娱”,使心“处染不染”,这才是最高明的治心之术。这个道理,《庄子·齐物论疏》也给予阐述:“和光同尘,处染不染,故虽在嚣俗之中,而心自游于尘垢之外者矣。”《庄子·则阳疏》说得更形象:“口应人间,心恒凝寂”。外表与尘俗之人一样,大家彼此彼此,内心却凝静不动,不为尘俗之风所染,游离于“尘垢之外”。

具体来说怎样才能做到心的“处染不染”呢?《老子注》卷四解释“塞其兑,闭其门”时说:“体知六尘虚幻,根亦不真,内无嗜欲之心,外无可染之境。既而恣目之所见,极耳之所闻,而恒处道场,不乖真境,岂曰杜耳掩目而称闭塞哉?盖不然乎!见无可见之相,听无定实之声,视听本不驰心,斯乃闭塞之妙也。”^③据成玄英之见,“闭塞”之义可有两种解释,一种是“断情忍色,栖托山林”;另一种就是体认到尘境空幻,处染不染,视听红尘然而却不动心。后一种“乃闭塞之妙”,比前一种高明得多。晋代著名道教学者葛洪在其《抱朴子

① 成玄英:《老子注》卷5,第1—2页。

② 成玄英:《老子注》卷2,第20页。

③ 成玄英:《老子注》卷4,第18页。

内篇·明本》中提出：“上士得道于三军，中士得道于都市，下士得道于山林”的一种主张，并十分赞赏这种主张。^①与葛洪主张在现世的活动中获得精神解脱与肉体飞升相类似，成玄英要求修道之士居于尘俗之中治心，如莲之不染于污泥，这样才称得上是“处染不染”的“上士”。

道教自来有治身治国、身国同治的传统，这一传统我们称之为道教的生命政治学。成玄英继承这一传统而将之稍加改动，以治心与治国合而论之。《道德经》第六十五章说：“民之难治，以其智多”。^②成玄英的解读：“治，理也；智，分别也。言众生所以难理者，为心多分别，不能虚忘，故难化也。”^③民心多“分别”，不能“虚忘”情欲，所以很难治化。《庄子·缮性疏》也指出此点：“离虚通之道，舍淳和之德，然后去自然之性，从分别之心”；“夫心攀缘于有境，知分别于无崖，六合为之烟尘，八荒为之腾沸，四时所以愆序，三光所以慧悖。斯乃祸乱之源，何足以定天下也！”民心一旦多分别，则各有各的欲求，欲求无法满足，便生出祸乱，天下无从安定。因此，成玄英主张治天下当先治百姓之心，使百姓的“分别之心”熄灭，贪欲去掉，如此施治，合于天理。《老子注》卷一解释老子“常使民无知无欲，为无为则无不治”时说：“知者，分别之名；欲者，贪求之目。言圣人常以空惠利益苍生，令倒置之徒，息分别之心、舍贪求之欲”；“物我齐观，境智两忘，以斯为治，理无不正也。”^④灭掉分别之心、贪求之欲，物我皆忘，天下还有什么不好治理的呢？治天下当治百姓之“分别之心”，那么用什么样的统治术去治理分别之心？那就是“无心无为”。郭象《庄子·缮性注》曾讲：“圣人无心，任世之自成。”^⑤发扬这一思想，成玄英亦主张：“手执脚行，当分自足，岂为手之不足而脚为行乎？盖天机自张，无心相为而治理之也。举此手足，诸事可知也。”^⑥手的功能是拿东西，脚的功用是走路，各有各的自分，是自然所决定的，既无心又无为，却又在各自的职责范围内把事情“治理”得井井有条。以此手脚为例，举一反三，可知诸事都是如此。

① 王明：《抱朴子内篇校释·明本》，第187页。

② 《老子》第65章，上海古籍出版社1989年版，第16页。

③ 成玄英：《老子注》卷5，第5页。

④ 成玄英：《老子注》卷1，第11页。

⑤ 成玄英：《庄子·缮性注》，第3册，第552页。

⑥ 成玄英：《庄子·齐物论疏》，第1册，第58页。

这样,成玄英将其身国同治论奠立在“无心”说的基础上。这与道教传统的生命政治学不同,传统的身国同治论以治身得神仙长生,治国得天下太平,将治身的原理扩充于政治运作中。成玄英则强调“治心”,以“无心”去治国平天下,而“无心”在生命问题的最终解决上也无意于追求肉体的长生。

归纳起来,成玄英的心学可以用“无心”二字概括,与其性学一样建立在道家自然主义基础之上。“无心”说并非成玄英自己的发明,它既是对老子思想的阐发,也继承了魏晋以来学者们的看法。郭象《庄子·缮性注》提出“圣人无心”,成玄英完全接受这个命题并进一步作了发挥。张湛《列子注》多处讲到“无心”,如《仲尼篇注》说:“都无所乐,都无所知,则能乐天下之乐,知天下之知,而我无心者也。”^①以“无心”对待情感和认知,这与上述成玄英论无心与认知、无心与情感何其相似。又如《力命篇注》说:“夫顺天理而无心者,则鬼神不能犯,人事不能干”。^②天理无心,这与成玄英论无心合妙理相一致。另外,《黄帝篇注》也谈道:“乘理而无心者,则常与万物并游”。^③这些都表明,成玄英的“无心”说对张湛《列子注》多有继承发扬。成玄英以“无心”说为表征的心学,其基本原理就是道家的自然无为思想。

以上我们不惜大量笔墨探讨了成玄英的心性之学,这种心性学说可以提炼为四个字表述:“无心复性”。所谓无心复性,是指以自然无为之心去复归人的真实本性,从而与重玄之道相吻合,实现天人合一,证成人生之最高境界,这就是成玄英无心复性之学的内涵。论者或谓道教的心性之学到中唐时期完全成熟,实际上,透过成玄英的心性之学,我们可以将道教心性学的完全成熟期向前推移,推移到隋唐之际或唐初。从隋道士刘进喜造作,道士李仲卿续成的十卷《本际经》,亦可证明道教心性学至迟到唐初已经完全成熟。《本际经》以重玄之道阐明道性,认为道性双非双遣,为一切诸法根本,人悟道性即名悟道。《本际经》又将道性与人性接通,认为道性众生性都与自然同,所以人能够悟得道性,人能得道。成玄英的心性学可以认为是承续发展《本际经》而来,标志着道教心性之学的高度成熟,这就是我们不惜篇幅详述成玄英心性学

① 张湛:《列子·仲尼篇注》,上海古籍出版社1989年版,第27页。(以下凡引本书不再注明版本只注篇名、页码)

② 张湛:《列子·力命篇注》,第47页。

③ 张湛:《列子·黄帝篇注》,第12页。

说的原因。还有更重要的理由。唐君毅、牟宗三等联名发表的宣言《我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》中指出：“心性之学，正为中国学术思想之核心，亦是中国思想中之所以有天人合德之说之真正理由所在”；“心性之学，乃中国文化之神髓所在”；“不知不了解中国心性之学，即不了解中国之文化也”。^① 如果此说成立，则心性之学在中国哲学与中国文化中的地位不言而喻。然而，一提到心性学，人们马上想到的就是佛家心性学说以及宋明之后大盛的儒家心性学，对道教心性学则不甚了了，学界对此研究亦十分不够。因此，误认为道教不讲心性，只讲肉体飞升，更无从论起道教心性学在中国哲学史上的重要地位。为了纠正世人的传统偏见，给道教心性学正名，我们不得不用许多笔墨去着力描述成玄英的心性之学，从而在更广阔的思维视域中思索道教心性学在学术上的独特贡献。

我们上文指出，对生死的参悟，从心性的内在途径实现人生价值，这是成玄英人生哲学的两条主线，这两条线交叉叠合在一起，构成其哲学思想的人生层面。重玄之道则是其思想的宇宙论层面，这一层面的建立是为其人生层面服务的。徐复观在《中国人性论史》中说：“老学的动机与目的，并不在于宇宙论的建立，而依然是由人生的要求，逐步向上面推求，推求到作为宇宙根源的处所，以作为人生安顿之地。因此，道家的宇宙论，可以说是他的人生哲学的副产物。他不仅是要在宇宙根源的地方来发现人的根源；并且是要在宇宙根源的地方来决定人生与自己根源相应的生活态度，以取得人生的安全立足点。”^② 成玄英的重玄之道并不在于建立起宇宙论体系，其目的乃在于以此作为人生的终极安顿之地，取得人生的安全立足点。成玄英的重玄思想，最终落脚于人生层面上，其核心点还在人生哲学，关键是要解决人的生命存在及其终极走向问题。

刘勰《灭惑论》认为：“道家立法，厥品有三，上标老子，次述神仙，下袭张陵。”^③ 道安《二教论》亦说：“道家厥品有三，一者老子无为，二者神仙饵服，三

① 《文化意识宇宙的探索——唐君毅新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社1992年版，第342、346、347页。

② 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，上海三联书店2001年版，第287—288页。

③ 《弘明集》卷8，上海古籍出版社1991年版，第52页。

者符箓禁厌”。^①都把道教中对老子的标榜作为上品,成玄英注解《老子》,在时人的目光中,应当算是道教中之上品“立法”。就我们现代人看来,成玄英的重玄思想内容丰富,包罗宇宙论、人生论、道德论、心性论等;其思想体系主要是融合老庄哲学和佛教中观哲学的结构而成,同时也受到一些儒家思想影响,在当时道教中独树一帜,最富思辨性和理论性。成玄英吸取佛教反过来又对佛教产生了一定影响,如日本僧人澄禅所撰《三论玄义检幽集》就多处引用了成玄英的《庄子疏》。^②成玄英受儒家思想影响较少,他对儒家礼义之学持批判态度。对于道教肉体不死、神仙长生的传统,他给予了否定,而代之以对精神解脱的强调。他的重玄思想既有传统的承续,又富有创新精神,为道教哲学思想史上重要的理论成果之一。

八、李荣的重玄思想

李荣(生卒不详),道号任真子,绵州巴西人(今四川绵阳),为唐代道教重玄学派的代表人物之一,活动于唐高宗时,与成玄英为同时人,近世学者蒙文通先生疑其为成玄英的弟子。^③李荣出生成长之地有这样几条材料可资佐证:一是他自称蜀人。《集古今佛道论衡》卷丁《上以西明寺成召僧道士入内论义》载李荣说:“荣在蜀日,已闻师名。”又《大慈恩寺沙门灵辩与道士对论》载李荣自称:“道门英秀,蜀郡李荣。”二是佛教徒斥其为:“区区蜀地老,窃号道门英。”^④三是《绵阳县志》卷七引旧志云:唐驸马蒋曜登富乐山别李道士荣诗。此诗又收入《全唐诗》卷八八二,作者薛曜,题名《登绵州富乐山别李道士策》。似乎二者各有笔误,前者“蒋”当作“薛”,后者“策”当作“荣”。四是《全唐诗》卷八六九李荣《咏兴善寺佛殿灾》有注云:“荣,巴西人也。”据《元和郡县图志》卷三十三:富乐山在巴西县东五里。^⑤以上可证李荣为绵州巴西人。

① 《广弘明集》卷8,上海古籍出版社1991年版,第146页。

② 参见《大正藏》第70卷,第391、403—404页。

③ 参见蒙文通:《古学甄微》,巴蜀书社1987年版,第347页。

④ 《集古今佛道论衡》卷丁,《大正藏》卷52,第394页。

⑤ 参见《元和郡县图志》卷33,中华书局1983年版,第849页。

李荣出身于有名的道教世家,为李特、李流之后。据唐代王维《大荐福寺大德道光禅师塔铭》载:“禅师讳道光,本姓李,绵州巴西人。其先有特有流,若实有蜀,盖子孙为民。大父怀节,隐峨眉山,行无辙迹。其季父荣,为道士,有文知名。”^①所说正与李荣特征相符合。由此可知,李荣与道光禅师为叔侄关系,同为李特后人。按《晋书·李特载记》所说:“李特字玄休,巴西宕渠人,其先廩君之苗裔也”,人“谓之賸人”。至“汉末,张鲁居汉中,以鬼道教百姓,賸人敬信巫覡,多往奉之。值天下大乱,自巴西之宕渠迁于汉中杨车坂,抄掠行旅,百姓患之,号为杨车巴。魏武帝克汉中,特祖将五百余家归之,魏武帝拜为将军,迁于略阳,北土复号之为巴氏”。后来李特随流民入蜀,组织了流民起义。李特死后,其子李雄攻占成都,建立了成汉政权,拜巴蜀地区天师道首领范长生为相。从上述记载看,李特祖辈皆系天师道的信奉者,为巴蜀一个大的奉道世家;成汉政权得以建立也与其得到巴蜀地区道教徒的大力支持有关。^② 据此,则李荣出自西蜀少数民族“巴氏”,其先为世世代代的奉道之家,有深厚的道教传统。自李雄称帝之后,李氏家族“子孙为民”,至李荣时,除保持奉道之传统外,族中又有信佛者,而李荣对佛教也颇有研究,并将其融会贯通到道教中去。

至于李荣一生行状,史料阙如,只能作些推测。李荣少时即好慕神仙,学道炼丹,经苦修,丹术日趋精深,成为蜀中道教名流。所谓“自言少小慕幽玄,只言容易得神仙”;“漫道烧丹止七飞,空传化石曾三转”。^③ 就是他向人透露的早年学道生活点滴。随着李荣名声益增,受到唐高宗的征召。大约此时,在蜀中与他有过从的卢照邻以诗相赠,送其赴诏:“锦节衔天使,琼仙驾羽君。投金翠山曲,奠壁清江滨。圆洞开丹鼎,方坛聚绛云。宝軿幽难识,空歌迥易分。风摇十州影,日乱九江文。敷诚归上帝,应诏佐明君。”^④ 赞扬了李荣的道术与文采,以诗送行。

进京以后,李荣活动于长安和洛阳两地,主要是同佛教论辩,成为“老宗

① 《王右丞集笺注》卷25,上海古籍出版社1984年版,第459页。

② 参见卿希泰主编:《中国道教史》第1卷,第3章第2节,四川人民出版社1988年版。

③ 骆宾王:《代女道士王灵妃赠道士李荣》,《全唐诗》,上海古籍出版社1986年版,第200页。

④ 《卢照邻集》卷1,中华书局1980年版,第10页。

魁首”。显庆三年(658年)四月,敕召僧道各七人入内论义,李荣为其中之一,时荣“立道生万物义”,与大慈恩寺僧人慧立争辩^①;同年六月,就“六洞”问题,李荣又与慧立发生论争;同年十一月,李荣与大慈恩寺僧人义褒就“本际”问题进行了辩争。^②显庆五年(660年)八月,敕召僧人静泰与李荣于洛阳宫中就《老子化胡经》进行辩论,荣辩败。李荣在与佛教的论战中,曾“屡遭勍敌,仍参胜席”,不料败于静泰,“由是失厝,令还梓州。形色摧恹,声誉顿折。道士之望,唯指于荣,既其对论失言,举宗落采”。^③

贬回蜀地后,李荣可能收到了骆宾王代女道士王灵妃写的情诗。荣在长安时,与灵妃“台前镜影伴仙娥,楼上箫声随风史”,“仙桂丹花重迭开,双童绰约时游陟。三鸟联翩报消息,尽言真侣出遨游”。遭贬后,他“不能京兆画蛾眉,翻向成都骋骀引”。年去年来,灵妃“春来春更思”,恰逢骆宾王于姚州平叛回到长安,便托骆写了这首缠绵悱恻的长歌寄给李荣。^④在蜀中待了几年,到龙朔三年(663年)五月,他再度奉敕入长安,这次据说是带着枷项入京的。六月十二日,敕于蓬莱殿论义,荣与僧人灵辩同奉见。荣以《升玄经》立题云:“道玄,不可以言象诠”,“玄道实绝言,假言以诠玄。玄道或有说,玄道或无说,微妙至道中,无说无不说”。^⑤以他惯用的中观方法答辩。到总章(668—670年)中,李荣尚住在东明观,在长安颇有声名,后不知所终。

李荣颇富文人气质,有诗才,喜与骚人墨客交游,性格诙谐,好与人辩。《大唐新语》卷十三记载:“京城流俗,僧、道常争二教优劣,递相排斥。总章中兴善寺为火灾所焚,尊像荡尽。东明观道士李荣因咏之曰:‘道善何曾善,云兴遂不兴。如来烧亦尽,唯有一群僧’。时人虽赏荣诗,然声称从此而减。”^⑥《太平广记》卷二四八引《启颜录》云:“唐有僧法轨,形容短小,于寺开讲,李荣往共论议,往复数番。僧有旧作诗咏荣,于高座上诵之云:‘姓李应须李,言荣

① 参见《集古今佛道论衡》卷丁,《大正藏》卷52,第387页。

② 参见上书,第389—390页。

③ 同上书,第392页。

④ 骆宾王:《代女道士王灵妃赠道士李荣》,《全唐诗》,上海古籍出版社1986年版,第200页。

⑤ 《集古今佛道论衡》卷丁,《大正藏》卷52,第393—394页。

⑥ 《大唐新语》卷13,中华书局1984年版,第190页。

又不荣’。此僧未及得道下句,李荣应声接曰:‘身长三尺半,头毛犹未生’。四座欢喜,伏其辩捷。”^①李荣此两诗分别收入《全唐诗》卷八六九、八七一“谐谑”条。^②这里的“辩捷”与释氏笔下李荣那种迟钝呆板的形象又不同。李荣还常与儒学博士一起讲论。据《旧唐书》卷一八九《罗道琮传》云:道琮在“高宗末,官至太学博士,每与太学助教康国安,道士李荣等讲论,为时所称”^③。李荣是当时道教中理论上领袖群伦的人物之一。

李荣的重玄思想,受到佛教中观的影响,特别是初唐盛行的佛教三论宗,给其重玄思想以理论上的启发良多。李荣成长的蜀地,三论宗即很流行。《续高僧传·释慧皓传》载:慧皓跟从茅山明法师习三论,隋大业(605—618年)年间到成都“大弘法务,或就绵梓,随方开训”,直至武德(618—626年)初返回故乡安陆之前,都在蜀中弘讲三论。^④《释灵睿传》载:灵睿流寓蜀部,家世信道教,八岁时二亲欲令其入道不成,遇智胜师往益州胜业寺出家。“开皇(581—600年)之始,高丽印公入蜀讲三论,又为印之弟子”,武德(618—626年)年间还绵州益昌之隆寂寺讲弘三论。^⑤《释世瑜传》云:大业十二年(616年)世瑜往绵州震响寺出家,后入益州绵竹县。贞观元年(627年),“大悟三论宗旨,遂往灵睿法师讲下”,后住绵州大施寺。^⑥上述弘传三论的僧人多离李荣生活地不远,对其必有一定影响。另外,唐初重玄学派道士多习三论,以三论方法解读《道德经》,会通道佛,这种风气李荣亦有承袭。李荣的重玄思想同成玄英一样,运用中观方法论证,而中观正是三论的核心所在。

李荣曾注《西升经》,^⑦主要著作为《老子注》。两唐志均录李荣《老子集解》四卷,今不可见。杜光庭《道德真经广圣义序》云:“任真子李荣注上下二卷”;《宋史·艺文志》载:“李荣《道德经注》二卷”;宋人尤袤《遂初堂书目》也存“李荣注老子”;宋高似孙《子略》卷二“老子注”中录“《任真子集注》,李荣,

① 《太平广记》卷248引《启颜录》,中华书局1981年版,第1925页。

② 参见《全唐诗》下册,上海古籍出版社1986年版,第2128、2133页。

③ 《旧唐书·罗道琮传》,第4957页。

④ 参见《大正藏》卷50,第522页。

⑤ 参见上书,第539—540页。

⑥ 参见上书,第595页。

⑦ 宋代碧虚子陈景元的《西升经集注》颇引其文,见《道藏》第14册,第567—603页。

道士”。今《正统道藏》残存李荣《老子注》。据蒙文通先生考证,李荣所著书尚有《庄子注》,其佚文已不可考,知荣诚富于著述者。^① 敦煌曾出李荣《老子注》唐高宗时写本,藏于法国巴黎国立图书馆,对此,王重民先生记述云:“巴黎所藏李荣《老子道德经注》,共有残卷五:分别著录在二五九四(四十至四十三章),二八六四(四十三至五十三章),三二三七(六十一至六十七章),二五七七(六十八至七十六章),三二七七(七十六至八十一章)等号。第五残卷末题:‘老子德经卷下’,则全书当为二卷,适与杜光庭所见者相合。惜第五十三章以后,六十一章以前未见,《德经》未能复获全书。此注为李荣所撰,日人小岛祐马氏已先我证明”。“又此卷写于唐代,而不避唐讳,盖唐以老子为祖,故道徒不为避也。……更以原卷纸色及笔迹观之,盖亦高宗时写本也”。^② 蒙文通先生于20世纪40年代末据《道藏》残本,北京图书馆和巴黎图书馆所藏敦煌本辑成李荣《老子注》,基本恢复了李荣注的原貌,由四川省立图书馆石印刊行。以后严灵峰也有辑校本,收入《无求备斋老子集成》初编第三函,由台湾艺文印书馆印行。在《老子注》里,李荣阐述了他的重玄思想。

他说:“道德杳冥,理超于言象;真宗虚湛,事绝于有无。寄言象之外,论有无之表,以通幽路,故曰玄之。犹恐迷方者胶柱,失理者守株,即滞此玄以为真道,故极言之非有无之表,定名曰玄。借玄以遣有无,有无既遣,玄亦自丧,故曰又玄。又玄者,三翻不足言其极,四句未可致其源,寥廓无端,虚通不碍,总万象之枢要,开百灵之户牖。达斯趣者,众妙之门。”^③对“玄”和“又玄”作了定义,这样定义是借用佛教中观方法。所谓“中观”就是不偏不倚,如三论宗吉藏所说:“不偏在二边,故称中道。”^④中道从现象界直探本体界,破空破假破执中,以证本体实相,其中“有”和“无”是中观思想最主要的对立二边,也是最经常讨论的一对范畴。事物的实相(真相)既不在“有”,也不在“无”,这叫“不落二边”,只有不执二边,才能显现“中道实相”,亦即所谓“非有非无称为

① 参见《蒙文通文集》第6卷《辑校老子李荣注叙录》,巴蜀书社2001年版,第559页。

② 王重民:《敦煌古籍叙录》,中华书局1979年版,第242—243页。

③ 李荣:《老子注》卷上,第3页;本文所引李荣《老子注》主要据严灵峰本,并参以蒙文通本。(以下凡引李荣《老子注》只注卷数和页码)

④ 《中观论疏》卷2本,《大正藏》卷42,第24页。

中道”。^① 李荣的“借玄以遣有无”说同样是从“有”、“无”这对对立的范畴入手,首先否定“有”与“无”,进一步连“非有”、“非无”也否定,通过这样的双遣双非,证成至虚至空的“重玄”。其思维架构如下:

有	非有非无	非非有非无
无	(玄)	(又玄)

这是种否定的思维进程,“玄”否定了有无,而“又玄”(即重玄)又否定了“玄”,经过这样的双重否定,遣去有无二边,偏去中忘,便进入了所谓重玄妙境。这是个“都无所有”,“杳冥虚湛”,“寥廓无端,虚通不碍,总万象之枢要,开百灵之户牖”的境界,它通过“破邪显正”显现出来。我们把三论宗的“三种二谛”框架与李荣的思维架构作个比较,就益可看出二者之同。“三种二谛”如图:

一	二	三
俗谛	有	说有说空
		非有非空
		说有说空
真谛	空	非有非空
		非“非有非空”
		非“说有说空”

由此可见,二者都取“否定”、“证伪”的方法,思维进程和方式也一致。其实,三论宗的真理观本来就与老子“道可道,非常道”相通,其最上乘的真谛是不可思量、不可用语言符号表达即“不可道”的,既不可道,所申说所建立者就一定不是“真谛”,故“只破不立”,由“破邪”来“显正”。李荣援用三论宗思想方法注老,自然很容易便将二者融会贯通。故他说:“至道不皦不昧,不可以明暗名;非色非声,不可以视听得。希夷之理既寂,三一之致亦空,以超群有,故曰归无。无,无所有,何所归?复须知无物,无物亦无。此则玄之又玄,遣之又遣”。^② 这是老子哲理和中道哲学的绝妙结合。我们再引吉藏的几段话与李荣所说比较一下。吉藏讲:“无有可有即无无可无。无有可有由无故有,无无可无由有故无。……有不自有,故非有;无不自无,故非无。非有非无假说有

① 《中观论疏》卷2本,《大正藏》卷42,第32页。

② 李荣:《老子注》卷上,第19—20页。

无。”^①这是中观学典型的“四句”否定法。吉藏解说关内影师的旧二谛中道义为：“真故无有，俗故无无。真故无有虽无而有，俗故无无虽有而无。虽无而有不滞于无，虽有而无不累于有。不滞于无，故不断；不累于有，故不常。即是不有不无、不断不常中道。”^②这些话可说是给李荣“非有非无”的重玄之道作了个详细的注脚。

在李荣的重玄思想中浸透着中道精神。他解释老子“道冲而用之或不盈”时说：“冲，中也；盈，满也。道非偏物，用必在中。天道恶盈，满必招损，故曰不盈。盈必有亏，无必有有。中和之道，不盈不亏，非有非无。有无既非，盈亏亦非。借彼中道之药，以破两边之病，病除药遣，偏去中忘，都无所有，此亦不盈之义。”^③阐明了什么是“中和之道”，认为“偏去中忘，都无所有”才是老子“不盈”的真实内涵。所谓“用必在中”，这是儒家传统的“执其中而用之”的思想，所谓“偏去中忘”，这是三论中道学说，李荣将二者糅合在一起。中观与儒学中庸之道本有合节拍处，虽然前者是种思维方法，后者是讲处世之道，但二者都着眼于“执中”，故中观能融合进中国传统文化并广为流传。像天台宗“即空、即假、即中”的“圆融的中”，三论宗“非有非空”的“中道实相”，儒家的“惟精惟一，允执厥中”，落脚点都在于“执其中而用之”，都在一个“中”字上。这些都成为李荣的思想源泉，由此亦可见其思想成分中儒释道三教都具备。李荣以药治病的比喻，亦取之于佛教。吉藏说：“一切众生皆是病人，佛为良医，法为妙药，僧看病人。”^④李荣也称：“借彼中道之药，以破两边之病。”更进一层，吉藏主张：“在病既除，教药亦尽。”^⑤李荣也强调：“但以起有之心者都是病，以圣人将无名之朴为药，药本除病，病去药忘”^⑥；“病除药遣”。这个以药治病、病除药遣的比喻本是方便说，是破邪后的显正，表明三论宗广破一切，否定一切，不立一法的方法论。如果病除药还留着，这就破犹未尽，非但不能申明真理，且连破斥谬误也不可能。故当病除药遣，破字当头，只破不立。

① 《中观论疏》卷2末，《大正藏》卷42，第28页。

② 同上书，第26页。

③ 李荣：《老子注》卷上，第8页。

④ 吉藏《百论疏》卷上，《大正藏》卷42，第241页。

⑤ 吉藏《大乘玄论》卷5，《大正藏》卷45，第69—70页。

⑥ 李荣：《老子注》卷下，第63页。

李荣使用这个比喻的内涵与三论宗一致。

和成玄英一样,李荣也阐述了重玄三一说,他指出:“希、微、夷三者也,俱非声色,并绝形名,有无不足诘,长短莫能议,混沌不分,寄名为一。一不自一,由三故一;三不自三,由一故三。由一故三,三是一三;由三故一,一是三一。一是三一,一不成一;三是一三,三不成三。三不成三则无三,一不成一则无一。无一无三,自叶忘言之理;执三执一,翻滞玄通之教也。”^①这个“三一”命题,其元素构成也是不滞两边的“中观”,运用中观的四句否定法证明,它破“执三执一”的“滞玄通之教”,以显示“无一无三”的“忘言之理”。当时思想界相当注重对“三一”论题的研讨。佛学名相多有涉及“三一”者,如天台宗的“一心三观”、“一念三千”等,又如三论宗将三乘一乘关系解说为“无一无三”。当然,其含义各不相同。三论宗讨论佛乘的三一是为判教,吉藏《中观论疏》卷八引《大品》云:“诸法如中非但无有三乘异,亦无独一菩萨乘。今欲释经无一无三,破外人定执有三一之理。”^②道教受此影响,也曾加以讨论。如《玄门论》在对“太玄”释义时援用“重玄”,又将太玄配以大乘,借此提高太玄部在道经中的地位,并称:“一往以二乘为方便,大乘为究竟。次以三乘为方便,一乘为究竟。穷论一之与三,并为方便,非一非三,是为究竟。”^③李荣对“三一”的论述则显然没有判教的意思,纯粹是哲理的求证,其意蕴更接近吉藏的“不一不异”和“三法一体”说。吉藏云:“以俗谛故非一,以真谛故不异。俗故无一虽异而一,真故无异虽一而异。虽异而一,故不滞于异;虽一而异,故不著于一。不一不异,名为中道。”^④李荣“无一无三”与此“不一不异”的“中道”,都是不执二边以入于不二法门,而“入不二法门即是中观论三字”。^⑤吉藏又云:“一切成者有三种成,一者体成,二者义成,三者名成。三法互成,则是三种体成,三种义成,三种名成。则一切法体皆成一物体,一切物义皆成一物义,一切物名皆成一物名。若尔则无有万物,既无万物亦无一物,故一切物

① 兹据蒙本李荣《老子注》卷1,严本脱“一是三一”四字。

② 《大正藏》卷42,第131页。

③ 孟安排:《道教义枢》卷2引,《道藏》第24册,第816页。

④ 吉藏:《中观论疏》卷2本,《大正藏》卷42,第26页。

⑤ 吉藏:《中观论疏》卷2末,《大正藏》卷42,第30页。

空。又,若有物有可有物空,既无物有亦无物空,如是亦有亦空,非有非空。”^①李荣“三一之致亦空”、“有无不足诘”也是从“三一”展开归结到“空寂”、“非有非无”的重玄之教,这是他吸取佛理之处。

李荣的“三一”说又承袭了道教的传统思想,且有自己的独特之处。东晋时的道经已有三一之说,如葛洪就提到过“三一”。《抱朴子内篇·地真》说:“道起于一,其贵无偶,各居一处,以像天地人,故曰三一也。”南北朝时道教“三一”多与存思服气说相联系,如《灵宝经》说:“定者观三守一,思神念真”;^②或指精气神三一,如:“人法不二,亦具三一为体,即精神炁三一也”。^③后来,“三一”说在道教教义中逐渐发展,将精神气与老子“希微夷”结合起来阐述。如成玄英论述“三一”便是如此。李荣与成玄英不同之处,在于他撇开“精气神”,专门就“夷希微”发论。《云笈七签》卷四十九列出道经的九类三一,其中第七类“太玄三一”注云:“夷希微,出《太存图》及《道德经》”。李荣的三一说当属此类。他所谓“无一无三”则与成玄英“不一不三”相同,都是否证式推论,都援用佛教中观方法证成“三一”。而“三一”的证成则是“重玄”的成立,因为“三一”说是重玄学派及李荣用以支撑“重玄”的重要依据之一。

总之,在李荣的《老子注》中充满了双非双遣的重玄观,他那个“重玄”是宇宙自然、社会人生的万能药,包医百病。值得我们注意的是,他用重玄观解释老子的“道”。

“道”是老子哲学的最高境域,把握“道”是什么,这是每个注老者的重点所在,李荣也不例外。他释“道”为“虚寂之常道”、“体同虚寂”、“虚极之理”、“道本虚玄”,这与成玄英解道为“虚通”略有差别。他从多侧面多角度来描述这个“虚寂之道”,以显现道体。他说:“道者,虚极之理也。夫论虚极之理,不可以有无分其象,不可以上下格其真。是则玄玄,非前识之所识;至至,岂俗知而得知。所谓妙矣难思,深不可识也,圣人欲坦兹玄路,开以教门,借圆通之名,目虚极之理。以理可名,称之可道,故曰吾不知其名,字之曰道。”^④“虚极”是道的义理,谈论虚极的“道”不可用空间的有无和上下来“分其象”、“格

① 吉藏:《百论疏》卷中,《大正藏》卷42,第272页。

② 孟安排:《道教义枢》卷1引,《道藏》第24册,第811页。

③ 孟安排:《道教义枢》卷2引,《道藏》第24册,第812页。

④ 李荣:《老子注》卷上,第1页。

其真”，对道要作非有非无的中观。李荣解“道”，突出了一个“理”字，强调道是种“虚极之理”。“道”作为宇宙本源，其本身是无形的，所谓“道本无形，理唯虚寂”^①，如果用常识的空间观念来看待它，那就大错特错了。“道”又是不能用时间来限量的，它无始无终，不生不灭，所谓“道则不生，而能示生，虽生而不存；不死，而能示死，虽死而不亡。不存不亡，故云寿也。但存亡既泯，寿夭亦遗（遣）”^②。因此，“有生有死，不可言道……若能空其形神，丧于物我，出无根气，聚不以为生，入无窍气，散不以为死，不死不生，此则谷神之道也”^③。

这里，值得注意的是李荣对“理”的强调。除上引外，他多次提到“理”这个范畴。如：“理须外名利，存身神，反无为，修至道”^④；“至理唯一，故言精”^⑤；“清虚无为，运行不滞，动皆合理，法道也”^⑥。以“理”解释“道”，先秦已有。《庄子·缮性》说：“道，理也”。《韩非子·解老》认为：道者，“万理之所稽也”；“道，理之者也”，“理定而后物可得道也”。但重玄派及李荣所谓“理”的内涵与庄、韩不同。“道者，理也，通也”，这是重玄派的重要教义，在唐初甚为流行。李荣所讲“虚极之理”、“理绝名言为无”、“圆通”等都是对重玄派教义的进一步发挥。再者，先秦诸子尚未把“理”上升到最高哲学范畴，而重玄派及李荣却将“理”作为宇宙本体，这无疑开宋代理学家讲“理”之先河。理学家以“理”为宇宙最究竟的本根，以天理言天道，本是道家“道”的观念变形，此种变形实自重玄派已显端倪。程颢讲：“天理云者，这一个道理，更有甚穷已？不为尧存，不为桀亡，人得之者，故大行不加，穷居不损。这上头来，更怎生说得存亡加减？”^⑦“理”是永恒无穷的，不生不灭，不增不减，这和李荣所讲的“虚极之理”没什么两样。因此，初唐的重玄学派给后世的理学是留有一笔精神遗产的。

① 李荣：《老子注》卷下，第36页。

② 李荣：《老子注》卷上，第48页。

③ 同上书，第10页。

④ 李荣：《老子注》卷下，第12页。

⑤ 李荣：《老子注》卷上，第32页。

⑥ 同上书，第37页。

⑦ 《二程遗书》卷2上，上海古籍出版社1992年版，第30页。

在李荣看来,既然道本虚极,不可以时空来描述,那就应当承认:“至道玄寂,真际不动。”^①道的特性为“静”、“寂然不动”。所以他说:“幽深雌静,湛然不动,玄牝之义也”^②;“妙体无变,故言真”^③。那么,这样寂然不动的虚极之道如何化生万物呢?他认为,道自体虽是无为的,虚寂不变的,但当其应物而“虚中动气”时,便有万物之化生。他指出:“道常无为也,应物斯动,化被万方,随类见形,于何不有,种种方便,而无不为也。无为而为,则寂不常寂;为而不为,则动不常动。动不常动,息动以归寂;寂不常寂,从寂而起动。”^④道体不为,动则无不为,“动”为道之用,由此化生万物。因之宇宙生成是道“从体起用,自寂之动”^⑤的过程,是无形到有象的过程。这个过程具体怎样呢?李荣回答说:“道之静也,无形无相,及其动也,生地生天,气象从此而出,名之曰门,天地因之得生,号之曰根也。”^⑥“至真之道,非进非退,非明非昧,无色无声,无形无名。虽复无名,亦何名而不立?虽复无象,亦何象而不见?是故布气施化,贷生于万有;为而不恃,付之于自然”。^⑦那么,“道”是怎样“布气施化,贷生于万有”的呢?李荣再答:“虚中动气,故曰道生。元气未分,故言一”;“一,元气也,未分无二故言一也。天地虽大,所禀者元一;万物虽富,所资者冲和”。^⑧道动而产生一元之气,这是第一步。第二步为“清浊分,阴阳著”,即一元之气剖分清浊而成阴阳二气。然而只有阴气或只有阳气都不足以化生万物,因为“阳气热孤”,只有“因大道以通之,借冲气以和之”,即阴阳交感,抱冲和之气,才得以生物成形。具体讲就是“运二气,构三方”。以上化生万物的过程一言以蔽之:“非有非无之真,极玄极奥之道,剖一元而开三象,和二气而生万物”。^⑨用图式表达就是:

① 李荣:《老子注》卷下,第63页。

② 李荣:《老子注》卷上,第10页。

③ 同上书,第32页。

④ 李荣:《老子注》卷下,第63页。

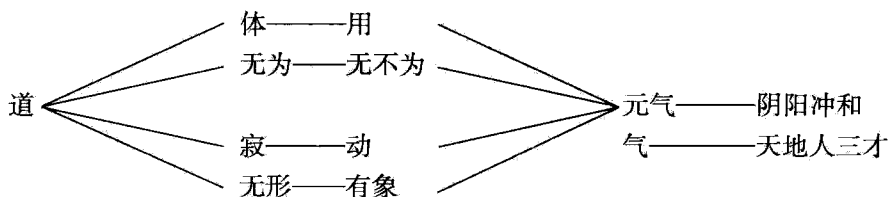
⑤ 李荣:《老子注》卷上,第20页。

⑥ 同上书,第10页。

⑦ 李荣:《老子注》卷下,第9页。

⑧ 同上书,第3页。

⑨ 李荣:《老子注》卷上,第32页。



这幅宇宙生成图式既顺应着注解《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”而来，又倾注了李荣的认识，即“虚中动气”，阴阳二气交感中和。这就把易学和老学结合起来了，对于宋代陈抟无极图及理学家们的宇宙生成说有开风气之先的作用。

由上述可见，在李荣那里，宇宙生成过程是“道”体运动的结果，道的创生能力是无限的，因为道的运动是无限的。道的运动表现为“气动”，一元之气转化为阴阳冲和之气从而化生万物；道自体处于以不变应万变的虚寂静态，惟其恍惚朦胧，才能化演万物，解答一切难题。尽管李荣承认了世界的运动变化和形形色色的万有，但在他那里，这些只不过是道体之用，最终还是要回归到静止不变和无差别的境界，即回归道自体，然后又是一轮新的生成——运行——回归的周而复始。世界就处于这种循环往复的圆圈中，永不止息。但不管怎样，“道”是这个圆圈的始点和终点，“道”的运动就是不断向其自身回归，即“归根返本”。

李荣认为，既然“道”是体用同源、体用兼备的，那么由“道”所化生的宇宙万物，其差别都是相对的，应当不作分别，使万有“齐一”。李荣说：“争得失则或可或否，竟是非则一彼一此。今和光则与智无分，周尘亦共愚不别，通万有而齐致，亦何法而不同也！”“夫有远近则亲疏明矣，存得失则利害生矣，定上下则贵贱成矣。今解纷挫锐，和光同尘，爱憎平等，亲疏不能入；毁誉齐一，利害不能干；荣辱同忘，贵贱无由得。能行此者，可以为天下贵”。^① 因此他主张：“内无分别，绝是非”，^②“泯是非以契道”。^③ 这些思想显然受庄子相对主义哲学的影响。庄子讲过：“荇与楹，厉与西施，恢诡谲怪，道通为一。其分

① 李荣：《老子注》卷下，第28页。

② 李荣：《老子注》卷上，第41页。

③ 同上书，第11页。

也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。”^①李荣所论即此之翻版。用庄子思想解老,这是李荣《老子注》的特征之一,这一点与成玄英完全相同。在这种无差别境界里,矛盾消失了,是非、彼此、智愚、荣辱、爱憎、亲疏、贵贱、毁誉等都“齐一”了,统一于“一元之道”的旗号下。于是老子书中相对概念彼此所蕴涵的辩证法本色被扭曲,事物的相对性被夸大和绝对化,事物质的规定性被取消,走向了相对主义。

在李荣看来,“道”是不可认知、不可言说的。这也与成玄英完全一致。他讲:“不可以言言,言之者非道;不可以识识,识之者乖真”^②;“天道者,自然之理也,不假筌蹄得鱼兔,无劳言教悟至理”^③;“多言则丧道,执教则失真”,“得意忘言,悟理遗教,言者不知”。^④因此,道“绝于称谓,故曰无名”^⑤。“道”可否以言象诠是魏晋玄学“言意之辩”的主要论题之一。玄学家常讲得鱼忘筌,得兔忘蹄,得意忘象,得象忘言。李荣的“道”不可以言象诠的思想即承此而来,即认为“道”不能用语言和形象来表征,以此进一步证明“道”是抽象的虚寂本体。这一点,李荣与沙门灵辩对论时曾再三强调:“道玄,不可以言象诠”;“玄道实绝言,假言以诠玄。玄道或有说,玄道或无说,微妙至道中,无说无不说。”^⑥这又体现了中道精神,或有说,或无说,“无说无不说”,不着两边。由此,认识道的真髓在于“绝言”、“体道忘言”。这与佛教所谓:“若有所说,皆是可破,可破故空。所见既空,见主亦空,是名毕竟空”^⑦一样,都是要破人类思维活动赖以实现的语言,以体证“道”的虚寂。既然虚极之道不能用知觉验证,也无法用语言表称,那么对“道”的语言诠释将会陷入说得越多离之越远的泥潭,因之对“道”的体认在于“得意”、“悟理”,即神秘的直觉。更进一层,李荣像成玄英那样,干脆劝人不去认知。他一再强调:“不知”、“不识”;指出:“圣本遗知,是以不病”;告诫人们:“去大时之有识,反小日之无

① 《庄子·齐物论》,第70页。

② 李荣:《老子注》卷上,第21页。

③ 李荣:《老子注》卷下,第16页。

④ 同上书,第28页。

⑤ 同上书,第8页。

⑥ 《大慈恩寺沙门灵辩与道士对论》,《集古今佛道论衡》卷丁,《大正藏》卷52,第394页。

⑦ 《大智度论》卷31,《大正藏》卷25,第290页。

知”^①，即回归婴儿的无知状态；要人们“除嗜欲，绝是非，遗万虚，存真一”^②。所谓“真一”，就是他津津乐道的：“慧彻空有，知通真俗，知也。所照之境，触境皆空；能鉴之智，无智不寂。能所俱泯，境智同忘，不知也。照如无照，知知无知，此为上德也。不知强知，多知多失，伤身损命，是知之病。”^③达到认知主体与客体都泯灭遗忘的境界，不让“知”损伤自我的“身”与“命”，这才不会染上认知之“病”。对李荣来说，“道”是不可解的未知数，要认知它的最好方法就是“不知”，不知是认知“道”的唯一途径。

综上所述，在李荣那里，作为宇宙万物本源的“道”是种虚寂状态，它超越时空、超越现象界，它无形无象、妙体不变、真际不动、不可言说、不可认知。这个“道”既不能说它是“有”，也不能说它是“无”，只能说它是“非有非无之真，极玄极奥之道”^④，这才是“道”的生成性和实现性。李荣以“非有非无”、“有无双遣”的中道观来显现“道”，正体现了重玄学派解老的特色。

① 李荣：《老子注》卷上，第41页。

② 同上书，第7页。

③ 李荣：《老子注》卷下，第49页。

④ 李荣：《老子注》卷上，第32页。

第三章 王玄览《玄珠录》的 道体、心性学说

王玄览，俗名晖，法名玄览。其先祖于晋末从并州太原（今山西太原）移居广汉绵竹（今四川绵竹）。玄览生于唐高祖武德九年（626年），卒于武周神功元年（697年），为当时四川有名的高道。他的身世略见于其弟子王太霄《玄珠录·序》，序中说：“师年十五时，忽异常日，独处静室，不群希言。自是之后，数道人之死生，童儿之寿命，皆如言，时人谓之洞见。至年三十余，亦卜筮，数年云不定，弃之不为，而习弄玄性，燕反折法，捷利不可当。耽玩大乘，遇物成论。抄严子《指归》于三字，后注《老经》两卷，及乎神仙方法，丹药节度，咸心谋手试。既获其要，乃携二三乡友往造茅山，半路，觉同行入非仙才，遂却归乡里。叹长生之道无可共修，此身既乖，须取心证，于是坐起行住，唯道是务。二教经论，悉遍披讨，究其源奥，慧发生知……亦教人九宫六甲、阴阳术数，作《遁甲四合图》，甚省要。年四十七，益州长史李孝逸召见，深礼爱，与同游诸寺，将诸德对论空义，皆语齐四句，理统一乘，问难虽众，无能屈者，李公甚喜。时遇恩度为道士，隶籍于至真观，太霄时年两岁也。既处成都，遐迩瞻仰，四方人士，钦挹风猷，贵胜追寻，谈经问道，将辞之际，多请著文。因是作《真人菩萨观门》两卷，贻诸好事……年六十余，渐不复言灾祥，恒坐忘行心。时被他事系狱一年，于狱中沉思，作《混成奥藏图》。晚年又著《九真任证颂道德诸行门》两卷。益州谢法师、彭州杜尊师、汉州李炼师等及诸弟子，每咨论妙义，询问经教，凡所受言，各录为私记。因解洪元义，已后诸子因以号师曰洪元先生，师亦不拒焉。又请释《老经》，随口便书，记为《老经口诀》两卷，并传于世。时年七十二，则天神功元年戊戌岁（按：应为“丁酉”），奉敕使张昌期就宅拜请，

乘驿入都。闰十月九日,至洛州三乡驿羽化。”^①由上述可知,王玄览早年偏重于道教方术,好为人卜筮吉凶,看相算命,约四十岁左右,开始习弄“玄性”,深入佛老,究其源奥。晚年一度入狱,六十岁后不再讲灾祥,但行坐忘修心,著书立说,传授其道教思想。

由于王玄览对佛理作过深入研究,故其思想中有较浓的佛学味,特别是当时蜀中流传的佛教三论宗中观学说对他的启迪不可低估,观其与佛教大德高僧讨论“空”义,熟练运用中观“四句”范式即可明白。从这一点看,他的哲学思想特色颇与重玄学派的李荣相似,二人又都是成长于蜀中,表明初唐时蜀中道教深受佛教中观学影响,具有较强的理论思辨性。可以这样说,王玄览是援佛入道、将佛教哲学与道教哲理结合起来运用得较好的道教学者,是当时蜀中道教界远近闻名的有影响的高道。王玄览曾注解《老子》,著述颇丰,可惜已亡佚,只有弟子王太霄据诸人听讲笔记汇集而成的《玄珠录》两卷流传至今,收入《道藏》太玄部,为研究王玄览道教哲学思想的主要材料。

所谓“玄珠”,道教又称宝珠、心珠,实际上就是指人心。《元始无量度人上品妙经通义》卷一注解“元始悬一宝珠”时说:“宝珠即心也。儒曰太极,释曰圆觉,盖一理也。道亦曰玄珠、心珠、黍珠,即是物也。”^②准此,则所谓“玄珠录”用现代话语来说就是“心录”,也就是王玄览心路历程的记录。《玄珠录》一书收王玄览的语录约一百二十余则,所涉及的理论问题相当广泛,我们这里主要透视他对“道体”、“道物”、“心性”、“有无”、“坐忘”等问题的论述。

一、论“道体”

道自体的真实本相是什么?王玄览认为:“道体实是空,不与空同。空但能空,不能应物;道体虽空,空能应物。”^③道体的实相是“空”,但又与佛教《成实论》的“空”不同,《成实论》的空义是“空无”,不包含“有”的成分,故三论宗

① 王太霄:《玄珠录·序》,《道藏》第23册,第619—620页。(本书所引《玄珠录》见《道藏》第23册,第620—633页,以下只注卷、页数)

② 《元始无量度人上品妙经通义》卷1,《道藏》第2册,第297页。

③ 《玄珠录》卷上,第625页。

斥其为“未见”。道体的“空”能够应物，其含义接近三论宗的“空”，盖三论宗之“空”包含“有”的意思，是即空观有，即有观空。道体的“空”也是如此，既能由空观有，又能由有观空。打个比喻来说：“道体如镜，明不间色，亦不执色，其色变改去来，而镜体不动。”^①就是说，镜子照物，但又不执著于物，所照之物千变万化，而镜体自身不变，空空如也。道体的“空”即与此相类似，它能映出物相，而又不为物所累。

道体的“空”又呈现为静寂不动，正如王玄览所说的那样“真体常寂”。他运用佛教中观的“四句”范式证明道的玄寂性：“大道师玄寂。其有息心者，此处名为寂；其有不息者，此处名非寂。明知一处中，有寂有不寂。其有起心者，是寂是不寂。其有不起者，无寂无不寂。如此四句，大道在其中。”^②通过对“寂”与“非寂”二边的否定，以证明道体的“玄寂”。王玄览从不同角度来构建道体的空寂圣殿：“法体本来，体自空旷，空旷无有未见。”道体本来就是“空旷”的，“持一空符以应诸有，有来随应，有去随亡。有若不来，还归空净。空中有分别，有分别亦空；空中无分别，无分别亦空”。^③不论有分别无分别，最终只是个“空”。就“色”、“空”与“名”来说：“色非是色，假名为色。明知色既非空，亦得名空。无名强作名，名色亦名空。若也不假名，无名无色空，亦无色空。”^④这意思是说，色即空，空即色，色空都只不过是假名，抛去其假名，不但要否定有名号的“色空”，而且要否定无名号的“色空”。在王玄览看来，只有通过这种连续的、彻底的否定，才算参透了“空”，这样的“空”才是道体的实相。这是种不落二边的中道实相，既不拘泥于“有”，也不执著于“空”，非空非有。正如《玄珠录》卷下所说：“空法不空，不空法不空；有法不有，不有法不有。空法豁尔，不可言其空，若言空者，还成有相，不空而有，有则不碍。”如此说“空”与佛教三论宗的看法十分接近。《中论·观行品》说：“若有不空法，则应有空法。实无不空法，何得有空法？”^⑤《三论玄义》卷上也说：“本对有病，

① 《玄珠录》卷下，第633页。

② 《玄珠录》卷上，第623页。

③ 《玄珠录》卷下，第628—629页。

④ 同上书，第630页。

⑤ 《中论·观行品》，《大正藏》卷30，第18页。

是故说无。有病若消,空药亦废。”^①在三论宗那里,“不空法”并不存在,“空法”也不存在。所以三论宗不仅否定“有”,而且否定“空”自身,即“空空”,亦即吉藏《三论玄义》所谓“空药亦废”。王玄览在论证道体之“空”时,就采用了三论宗的观点,终于落入“空空”的套式中。“空空”在王玄览笔下又称“无空亦无色”。《玄珠录》卷下说:“若住在色中,无空而可对;若住于空中,无色而可对。既住而无对,无由辄唤空,无由辄唤色。若许辄唤者,唤空亦唤色;若也不许唤,无空亦无色”。通过否定“空”、“色”二边,不仅证明“色”不能成立,而且论证“空”亦不能成立,这仍是佛教中道观的论证方式。对道体之空就当作如是观。

道体之“空”又是无分别的,是一种没有差别的境界。《玄珠录》卷下讲:“烦恼空,故不可得。至道空,故不可得。二相俱是空,空相无分别。以其迷见故,即为烦恼;以其悟见故,即为至道。烦恼不可得,还是烦恼空;至道不可得,还是至道空。二空不同名,名异体亦异,优劣亦尔。又言:对二有二故,所以言其异;若合二以为一,其一非道一,亦非烦恼一。”大千世界,万有诸相,主体客体,其实并无差别,本质上都是“空”。烦恼空与至道空一分为二时,似乎名异体亦异,且有优劣之分,但如合二为一,作中道观,实质都一样,这就叫“空相无分别”。王玄览否定了事物之间的差异,走向相对主义,而这种不作分别的相对主义是为了证明道体是绝对的“空”。王玄览完全采用中观方法论证道自体为绝对之空(即“空空”),毫不隐晦地引佛教三论宗之“空”以诠释道教之“道”,在援佛入道上比与他同时的道教重玄学思想家们走得更远,这在当时道教的思想理论家中是颇为特别的。

《道德经》第一章开宗明义即指出:“道可道,非常道”。据此,王玄览把道自体划分为“常道”与“可道”两大类,并阐释二者关系,要人们去追求“常道”,以获永恒。他认为:“常道本不可,可道则无常。不可生天地,可道生万物。有生则有死,是故可道称无常。无常生其形,常法生其实。”^②“常道”与“可道”的生成功能不同,常道生天地,可道生万物。天长地久,故常道常住不变;万物有生有死,故可道变动无常。无常之可道只能生成表相,真常之道才

① 韩廷傑:《三论玄义校释》卷上,中华书局1987年版,第132页。

② 《玄珠录》卷下,第626页。

会产生实质。这就是“可道”与“常道”的根本差异所在。由此可以证明：“可道为假道，常道为真道。”^①作为“假道”的“可道”，他又称之为“滥道”。《玄珠录》卷下说：“此道有可是滥道，此神有可是滥神，自是滥神滥道是无常，非是道实神实是无常。”所谓“滥道”也就是失去了真实的虚假之道，所以说它是“无常”之道。但真道与滥道之间也并非没有转化的契机，一旦觉悟了真常之道，假滥之道便可发生转变，正如《玄珠录》卷下所说：“若也生物形，因形生滥神，所以约形生神，名则是滥，欲滥无道。若能自了于真常，滥则同不滥，生亦同不生，不生则不可。”既然可道能向常道发生转化，二者间必有一定联系。这中间的纽带是什么呢？《玄珠录》卷上给出答案说：“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，亦是相因灭，其灭无所灭”。就是讲：可道与常道互为因缘条件而相生相灭，但又非生非灭。说穿了，可道与常道的纽带是建立在中道观上的，因此也应不执著二边，而应该二边双遣。

进一步，他对可道所生成的无常世界进行分析，认为现象界皆表现为虚妄。他说：“十方诸法，并可言得，所言诸法，并是虚妄，其不言之法，亦对此妄。言法既妄，不言亦妄。”^②所谓“法”，本系佛教名词，指现实世界的物象，他借用来说明世间的事物无论可言不可言，都是虚妄不实。万物所以虚妄，在于“诸法无自性，随离合变，为相为性。观相性中，无主无我，无受生死者，虽无主我，而常为相性”^③。万物无自性，无相性，不能自我主宰，其所显露的相性，不过是随道自性的分离组合而演成。道自性实在是万物“相性”的真正主宰，故万物相性不过是假幻罢了。他用以下的比喻来说明这个道理：“将金以作钏，将金以作钁，金无自性故。作钏复作钁，钏钁无自性；作花复作像，花像无自性。不作复还金，虽言还不还，所在不离金，何曾得有还？钏钁相异故，所以有生死；所在不离金，故得为真常。”^④金做成钏或钁，就表现为钏或钁的相性，但不管是钏或钁都无自性，有形成和毁灭，故为虚幻。只有“金”自体，不管相性作何变化，它自身无生成毁灭之变。“真常”之道与“万法”之间就如同金与钏或钁之间的情形一样。这种以金作比喻也借鉴于佛教。《大智度论》

① 《玄珠录》卷上，第622页。

② 同上书，第620页。

③ 《玄珠录》卷下，第631页。

④ 同上。

卷一百就有这样的比喻：“譬如金师，以巧方便故。以金作种种异物，虽皆是金，而各异名。”^①《三论玄义》卷下引《智度论》：“譬如金为体，金上精巧为用。”^②金是体，金作成的各种器物是用。用各异名，千变万化；体出一源，体自不变。王玄览借用佛教的这一比喻说明常道为万物本体，真实不变。

诸法虚妄，这在王玄览是毫无疑问的，但从认识论角度证明这个问题也必须运用不一不二、不即不离的中道观。所以他再三强调：“若也作幻，见真之与幻俱成幻；若也作真，见化之与真俱是真。诸法实相中，无幻亦无真。”^③“说一法亦是假，二法亦是假，乃至十方无量法，并悉是于假。假中求真亦不得，假外求真亦不得，乃至十方无量法，并悉求真无有真。明知一切假，即是一切真。若也起言者，言假复言真；若也不起言，无真亦无假。”^④“物与言互妄，物与言互真。观言如言法，观物如物形，此是言物一时真。若也约物以观言，约言以观物，此是言物一时妄。则知言物体，非真亦非妄，是真亦是妄。我若去看乱，何曾有真妄？既得真妄寂，则入于环中，在中不见边，以是中亦遣。”^⑤不论从哪个角度考察真妄，他都始终以非真非妄、不着二边的精神贯穿其间，认为只有如此才能入于中道境界。最后，他要将“中亦遣”去，这就是他所谓的“因滥玄入重玄，此是众妙之门”^⑥。这与佛教三论宗和道教重玄学所讲的去病除、都无所有完全一样。在他看来，只有这样才能真正了悟诸法虚妄的真理。

总之，王玄览这样反复说明世界万物相性的虚妄假幻，无非是要从这一层面反证真常之道的“空寂”，现象界正是由这样一种空寂的最高本体幻化而成。这与大乘中观学派的本体论——中道缘起论学说显然十分接近。故我们认为王玄览的道体论是在老子哲学的基础上，吸取佛教中道缘起说而形成的，是融合佛老学说为一炉的产物。

① 《大智度论》卷100，上海古籍出版社1991年版，第655页。

② 韩廷杰：《三论玄义校释》卷下，中华书局1987年版，第201页。

③ 《玄珠录》卷下，第630页。

④ 同上。

⑤ 同上书，第627页。

⑥ 同上书，第626页。

二、论“道物”

王玄览论“道物”所阐述的中心思想是：道普遍地、绝对地存在于万物之中，道无所不在。他说：“万物禀道生。万物有变异，其道无变异，此则动不乖寂（如本印字）。以物禀道，故物异道亦异，此则是道之应物（如泥印字）。将印以印泥，泥中无数字而本印字不减（此喻道动不乖寂），本字虽不减，复能印多泥，多泥中字与本印字同（此喻物动道亦动）。”^①一方面，从道的生成性说，万物由道所化生，被化生者虽有变动，但化生者自体却是静寂不变的，这就好像“本印”上所刻之字一样。另一方面，正因为万物禀赋于道，所以物动道也动，物异道也异，这是道的“应物”，就如以印泥印字可复制无数一样。合此两方面说，道本寂静，应物而动，但应物而不为物累，“真体常寂”。这就好比以印印泥，泥中印无数字，但印之“本字”始终不变。这是他从动静的角度来证明“道”普遍地寓于万物。

从生灭来说：“道无所不在，皆属道应。若以应处为是者，不应不来，其应即死，若以不应处为是者，其应若来，不应处又死，何处是道？若能以至为是者，可与不可俱是道；若以为非者，可与不可俱非道。道在境智中间，是道在有知无知中间，见缕推之，自得甚正，正之实性，与空合德。空故能生能灭，不生不灭。”“道能遍物，即物是道。物既生灭，道亦生灭。为物是可，道皆是物；为道是常，物皆非常。”^②这就是说，道亦生亦灭，又不生不灭。从“即物是道”这个角度看，物既然有生有灭，道也就有生灭；但从道自性本“空”这个角度看，道又是不生不灭的。换句话说，当道表现为“可道”时，它有生灭；当道作为“常道”时，它又无生灭。“生灭”是佛教《中论》八不中道的对立范畴之一，《中论》以：生一灭一亦生亦灭一不生不灭，即正一反一合一离这样的四句否定式来证明中道实相的“不生不灭”。王玄览在说明“道”的亦生亦灭、不生不灭，以论证道遍寓万物、即物是道时，便借鉴了这种否定法。另外，他以“空”

^① 《玄珠录》卷上，第620页。

^② 同上书，第621页。

作为道自体的真实本性,显然也受到中观学派说“空”的影响。这是他从生灭角度证明万物有道,物不离道。

归结起来,道与物的关系是:“冲虚遍物,不盈于物;物得道遍,而不盈于道。道物相依,成一虚一实。”^①二者相依相存,一实一虚,缺一不可。这正显示出“道”绝对地、普遍地寓于万物之中。道遍寓万物是唐代道教的流行教义,成玄英诠释老庄,李荣注解老子,都曾讨论这一教义,当时的教义书《道教义枢》较集中地论述了这个问题。王玄览的论说具有自己独到之处,与其他诸说比较起来更富于思辨性。

既然万物有道,无情无识皆含道性,那么众生当然都具道性,通过修习都能得道。透过众生与道的关系,我们可在更高层次上看到其道寓万物的思想并考察其修道理论。

道与众生的关系究竟怎样呢?王玄览认为:“道与众生,亦同亦异,亦常亦不常”。为什么这样讲?因为“道与众生相因生,所以同;众生有生灭,其道无生灭,所以异”。因此可以说,道与众生“是同亦是异,是常是无常;忘即一时忘,非同亦非异,非常非无常。其法真实性,无疆无不疆,无常无不常”。^②就是说,对这个问题应当不执著同与异、常与无常二边,当作中道观。这里,他同样运用中观的四句否定法来论证。

道性和众生性都与自然相同,众生又禀道而生,那是否等于说众生即是道呢?对此王玄览回答得直截了当:“众生禀道生,众生非是道。”正因为如此,所以众生必须修习道:“众生无常性,所以因修而得道;其道无常性,所以感应众生修。众生不自名,因道始得名;其道不自名,乃因众生而得名。若因之始得名,明知道中有众生,众生中有道。所以众生非是道,能修而得道;所以道非是众生,能应众生修。是故即道是众生,即众生是道,起即一时起,忘即一时忘,其法真实性,非起亦非忘,亦非非起忘。”^③道与众生互为因缘,故道中有众生,众生中有道,二者相因相成。但众生不等于道,故必通过修习才能得道。道也不等于众生,然其具有感应性,这是由道体能应物所决定的,故能感应众

① 《玄珠录》卷下,第628页。

② 参见《玄珠录》卷上,第621页。

③ 同上。

生修行,使他们为道所吸引。这样一来,便形成“即道是众生,即众生是道”的关系。既然道与众生互为因,那么缘起和相忘亦具同时性,对此应非起非忘,亦非“非起忘”,即彻底的否定,不执著任何一物。这与重玄学派双非双遣的重玄妙境名异而实同。关于这一点,他再三强调:“诸法若起者,无一物而不起,起自众生起,道体何曾起。诸法若忘者,无一物而不忘,忘自众生忘,道体何曾忘。道之真实性,非起亦非忘。”^①此处所谓“起”相当于“生”,而所谓“忘”则相当于“灭”。这是讲众生有生有灭,而道体的真实性是非生非灭的。从方法论上说,他运用的仍是中观的否定法,与重玄学完全一致,而所要证明的是众生禀道,道能感应众生,众生修习后可得道这一问题。

为了证明这一点,他从“隐显”去说:“众生与道不相离。当在众生时,道隐众生显;当在得道时,道显众生隐。只是隐显异,非是有无别。所以其道未显时,修之欲遣显;众生未隐时,舍三(之)欲遣隐。若得众生隐,大道即圆通,圆通则受乐;当其道隐时,众生具烦恼,烦恼则为苦。避苦欲求乐,所以教遣修。修之既也证,离修复离教。所在皆解脱,假号为冥真。”^②道显众生隐是得道的标志,为了达到这一目标,众生必须修道。众生经过修道,使其自身隐去,显现出圆通的大道,便可避苦求乐,一切都获得解脱。

为了证明这一点,他从“生死”去说:“道常随生死,与生死而俱。彼众生虽生,道不生;众生虽死,道不死。众生若死,其道与死合;众生若生,其道与生合。经生历死,常与道合,方可方不可。若可于死者,生方则无道;若可于生者,死方则无道。其道无可无不可。所以知道常,生死而非常;生死之外无别道,其道之外无别生死,生死与道不相舍离,亦未曾即合。常有生死故,所以不可即;不舍生死故,所以不可离。”^③道与生死呈不即不离之状,众生修道解脱生死也就是要升华到这种状态。

归纳上述道与众生的关系就是:“众生无常故,所以须假修;道是无常故,众生修即得。众生不自得,因道方始得;道名不自起,因众生方起。起即一时起,无一物而不起;忘即一时忘,无一物而不忘。优劣一时俱,有何道与物?众

① 《玄珠录》卷上,第622页。

② 同上书,第621页。

③ 同上书,第621—622页。

生虽生道不生,众生虽灭道不灭。众生生时道始生,众生灭时道亦灭。”^①道与众生互为条件,道与物冥合为一;道非生非灭,亦生亦灭;众生须借助于修行求道,众生经修习可以得道。

总之,道与物、道与众生是同一问题的不同层面,前者外延更广,后者内蕴更深厚。王玄览对这一问题的论述,使我们看到“道”的绝对性、普遍性、感应性和超时空性,而这个理论问题最终的落实点是众生皆禀道,道应众生,众生经修习可得道的修道论。可以说,道寓万物、道寓众生的“道物”论给王玄览的修道理论奠定了一条至高无上的终极依据。

三、论“心性”

隋唐道教思想家多谈心性,由此去追寻人能成仙了道的内在依据,王玄览也不例外,《玄珠录》中充满了讨论心性的语录。

在心与境、心与法的关系上,即主观与客观的关系上,王玄览认为是主观决定客观,心为外物的主宰。心的生灭决定外物现象的生灭。他说:“心之与境,常以心为主”;^②“心生诸法生,心灭诸法灭。若证无心定,无生亦无灭”^③。与此同时,他又认为,心与境是相对待而缘起的:“将心对境,心境互起。境不摇心,是心妄起。心不自起,因境而起。无心之境,境不自起;无境之心,亦不自起。”^④主观与客观互相依赖,无主观之“心”即无客观之“境”,反之亦然。既然心境都非绝待,不能脱离对方而存在,那么人的认识也是主客体相对待而发生的,甚至人的喜怒哀乐等情感亦须心境的因缘和合才能兴起。这也就是《玄珠录》卷上所讲:“心中本无知,对境始生知”,以及卷下所说:“心中无喜怒,境中无喜怒,心境相对时,于中生喜怒。二处既各无,和合若为生”。这样讲显然受到佛教大乘中观学派受用缘起说的影响。此外,他的思想也受佛教业感缘起论影响,比如他讲:“众生随起知见而生心,随造善恶而成业。不造

① 《玄珠录》卷上,第625页。

② 《玄珠录》卷下,第627页。

③ 《玄珠录》卷上,第623页。

④ 同上书,第622页。

则业灭,不知见则心亡。心亡则后念不生,业灭则因亡果尽。”^①在主客体关系上,他注意到了客观环境对人的主观活动有所影响,从主客观交织来分析人生诸相并扩展到宇宙现象,这中间含有辩证法因素。但在心与境这对矛盾当中,矛盾的主要方面在心,心决定境、支配境。他对主体给予更多的关注。

以上是从心境的缘合来讲,肯定了主客体之存在。按照中观哲学的演进逻辑,他进一步又从“离”去论说,于是连主客体都否定了。他说:“空见与有见,并在一心中,此心若也无,空有诸见当何在?一切诸心数,其义亦如是。”^②如果没有此心,空有诸见自然断灭,因此他主张“无心”。所谓“无心”指的是什么呢?就是指心解脱尘缘,即他所说的:“心解脱即无心,无心则无知。”^③怎样才能使心获得解脱?他认为,要使心解脱就必须做到“无念”,也就是不起念头,一念不生自然就会“无心无识”。在他看来,无心也就意味着无法,心处无法又促使心不生知,心法俱无。如此一来,他通过对认识主体的否定,又进一步否定了认识客体,离开了主客体,最终入于中道。

王玄览论心性多从认识论角度出发,他对认识的否定,首先是否定作为认识主体的自我,让“我”转化成为不生不灭的“真常”之我,与空寂之道同一。《玄珠录》卷下说:“一本无我,合业为我。我本无心,合生为心。心本无知,合境为知。合时既无,外人有者,并悉是空。空则无我、无生、无心、无识。既无所有,谁当受生灭者哉?”人本来是无我、无心、无知的,但与业、生、境相合,便有我、有心、有知了。现在的问题是要把这些都看成是“空”,一旦进入“并悉是空”的境界,人即返本,回归无我、无生、无心、无识。这里的关键是“无我”,因为没有“我”,其他“心”、“识”也就自然不存在了,此乃釜底抽薪之法。“无我”则不生不灭,这样的我才是“真常”之我,可见所谓“无我”是对有生有灭的凡俗之我的否定,只有通过这一否定才能进入“真我”。

王玄览对人们认识的否定不仅从根本上否定了作为认识主体的自我,而且对知见、智愚、能所等都予以否定。

首先看他对知见的否定。他认为:“见若属于眼,无色处能见;见若属于

① 《玄珠录》卷下,第633页。

② 同上书,第629页。

③ 同上书,第630页。

色,无眼处应见;见若属色复属眼,合时应当有二见。若也见时无二者,明知眼色不能见;若即于二者,应当有二见;若舍于二者,应当无一见。云何复一见?一见色之始,始名眼;有知之时,始名心;若使无知无色时,不名于心眼。”^①眼为人们认识世界的感觉器官之一,眼对外界的感受也是人们认识发生的条件之一,故否定认识必然要否定眼之所见。所见者“色”,当看见“色之始”,始称名为“眼”,若知色即是空,了悟“无色”之理,自然就“无眼”,无眼当然也就“不见”。当有知时,始称名为“心”,倘使“无知”,也就无从称名为“心”,所以“无知”就能入于“无心”。这就是王玄览的理念。《玄珠录》卷下称:“一切所有法,不过见与知。若于见知外,更无有余法”。世界上形形色色的现象,在王玄览看来,说穿了不过就是“见”与“知”,在知见之外这个现象界是不存在的。既然知见之外“无有余法”,人们就不能执著于知见,就要敢于否定知见。他对知见的否定,首先着眼于对“见”的遣除,因为“见”毕竟是“知”发生的先决条件之一。《玄珠录》卷下说:“眼摇见物摇,其物实不摇;眼静见物静,其物实不静。为有二眼故,见物有动静;二眼既也无,动静亦不有”。眼动看见物在动,眼静看见物为静。因为有了动静二眼,于是看见物有动静,否定动静二眼,动静也就不存在了。这表明,他对“见”的否定表现为否定“见”的器官“眼”的活动,否定了这一认识的感觉器官的活动则否定了“见”,而所见之物被否定则意味着认识之被否定。他劝诫修道者:“一切众生欲求道,当灭知见,知见灭尽,乃得道矣。”^②所谓“知见灭尽”是指对知见的彻底否定,完全抛弃,一旦做到这一步,即可“得道”。

其次看他对智愚的否定。他指出:“空中无正性,能生无量识,已生于识讫,识竟更不识。空中之本性,能生一切识,识识皆不同,不同不异空。愚中愚相空,智中智相空,二空相既同,无愚亦无智。愚中有愚空,智中有智空,二空不同名,名异体亦异,胜劣亦尔。当在于愚时,见有智可得,既也得于智,其愚又已谢;愚亦既已谢,其智非为智。何以故?相因而得名,因谢异亦谢,亦无有愚智。未生之时若也空,复将何物出?已破之后若也灭,复将何物归?”^③愚智

① 《玄珠录》卷下,第632页。

② 《玄珠录》卷上,第622页。

③ 《玄珠录》卷下,第631页。

二相反映的是人们认识能力的差别,既然将愚智二相看空,当然也就“无愚亦无智”。既无愚智,也就没有人们认识能力的高低深浅之分。既无分别、无对待,又何来认识之发生?因此,通过对于智与愚二相之间差别的否定,王玄览也否定了人的认识,主张“不识”,从而落入其“无心”的理论路数之中。

最后看他对能所的否定。《玄珠录》卷上说:“常以心道为能,境身为所。能所互用,法界圆成;能所各息,而真体常寂。”所谓“能所”,乃借用佛教术语,指认识的主体和客体。所谓“法界”也是取自佛教,在佛教各宗派当中解说各异,这里当是十界中之“法界”,指“意识”所缘虑的对象。在此,他的本意并非是要“能所互用”,主客体交织而发生认识,他的真正目的在于“能所各息”,即否定能所。这样才能进入他所谓“真体常寂”的境界,而在这种境界中是无须什么认识的。

王玄览否定认识,提倡无心无知,最终还是落实到证“道”,而得道的正确途径是“无知”。《玄珠录》卷上说:“此处虽无知,会有无知见。非心则不知,非眼则不见。此知既非心,则是知无所知;此见既非眼,则知见无所见。故曰:能知无知,道之枢机。”否定了眼与心,则不产生见与知。见无所见,知无所知,就可说是懂得了“无知”,而得道的关键就在于了悟“无知”,即所谓“能知无知,道之枢机”。这种思想显然受了僧肇《般若无知论》的影响。僧肇区分了两种智慧,即般若圣智和常人的惑智。他认为,圣智和惑智的分别与对立,就是佛的认识与世俗认识的分别与对立,靠世俗的惑智是不能认知佛教“真谛”的。认知佛教真谛只能通过“无知”去把握,即《般若无知论》所谓:“圣人以无知之般若,照彼无相之真谛。”^①对于无相真谛来说,无知般若是“无所不知”的。故此处所谓“无知”非世俗之人讲的愚昧无知,而是认识佛教真理的最高智慧。《般若无知论》对“无知”给予极高肯定:“夫有所知,则有所不知。以圣心无知,故无所不知。不知之知,乃曰一切知。故经云:圣心无所知,无所不知。”^②在僧肇《答刘遗民书》中亦有:“圣智无知而无所不知”;“般若于诸法,无取无舍,无知无不知”。^③这种“无知”没有世俗认知那种“有所不知”的

① 僧肇:《般若无知论》,《中国佛教思想资料选编》第1卷,中华书局1981年版,第148页。

② 同上书,第147页。

③ 僧肇:《答刘遗民书》,《中国佛教思想资料选编》第1卷,中华书局1981年版,第153页。

局限性,它是绝对完美的终极智慧,是“无所不知”的“无知”。为什么认知“真谛”必须依赖“无知”呢?《般若无知论》的回答是:“真谛自无相,真智何由知?”“真谛非所知,故真智亦非知。”^①此种“无知”在方法论上实际是种直觉体悟:“圣人虚其心而实其照,终日知而未尝知也。故能默耀韬光,虚心玄鉴,闭智塞聪,而独觉冥冥者矣。”^②这与老庄的认知方式完全一致,僧肇的“般若无知”说接受了老庄思想。明白了僧肇《般若无知论》的核心含义,对王玄览“能知无知,道之枢机”便不难理解了。可以说,王玄览与僧肇的思想是一脉相承的,只不过所用术语有所不同罢了。佛教的“无相真谛”在这里转换为“道”,而道本身是“非所知”的,故认知“道”只能靠“无知”,靠一般世俗所谓“知”是靠不住的。因此,王玄览所否定的是世俗的、认识现象界的认识,而此种认识是无法认知世界本体——“道”的;对于直觉体认大道的“无知”,他予以坚决肯定。

无知的前提是“无心”,对道的直觉体悟需要“无心”。心与道是种什么关系呢?《玄珠录》卷上以剥芭蕉皮取心来解释二者关系:“一切万物,各有四句,四句之中,各有其心。心心不异,通之为—,故名大一,亦可冥合为一。将四句以求心,得心会是皮,乃至无皮无心处,是名为大一。谕如芭蕉,剥皮欲求心,得心会成皮,剥皮乃至无皮无心处,是名为正一。故曰:逾近彼,逾远实,若得无近无彼实,是名为真一。”由中观的“四句”说及心,以四句求心终归是要“无皮无心”,犹如剥芭蕉,剥皮求心,得心只会是皮,剥皮到无皮无心处,才称得上“正一”之道。就是说,一般人以为剥芭蕉皮剥而得心就达到了目的,殊不知这仍是皮相,只有连“心”也参破,不执著于心,换言之即“无心”,才算真正悟道,所以“道”就在“无心”之中,“无心则无知”。

与“心”密切相关的是“性”,王玄览从本体论、认识论、人性论的角度论述了“性”。

从本体论角度,他认为:“实性本真,无生无灭。”^③这里的“实性”相当于佛教所谓“法性”,亦即其空寂之“道”的别名,他阐明的是法性离二边的道理。

① 僧肇:《般若无知论》,《中国佛教思想资料选编》第1卷,中华书局1981年版,第149页。

② 同上书,第147页。

③ 《玄珠录》卷下,第627页。

这一点从下面这段话便可见：“诸法二相自性离，故带空名为法，带有名为物。”^①也就是要不滞空有二边，因为诸法自性为“离”，就是离两边。他又进一步说明法无自性，性如虚空之理：“瞋喜无自性，回缘即乃生。生法无自性，舍遇即复灭。是故瞋喜如幻化，能了幻化空，瞋喜自然息。”“何得瞋喜？非外非内，发生于冥；非冥非内外，发生于遇缘；非缘不离缘，瞋喜如幻化。虽化未尝不瞋喜，如此瞋喜与天地共，共即为大身，此并是意生身。意想如幻化，即是性生身；其性如虚空，即是无生身。无则无生身，无身则是无瞋喜，此则无物亦无道，而有幻化等，是名为自然。自然而然，不知所以然。”^②“一法无自性，复因内外有；有复无自性，因一因内外；因又无自性，非一非内外，化生幻灭，自然而尔。”^③上述思想实质上是佛教、中观学派“性空缘起”理论和老子自然之道结合的产物。他以人的喜怒为例，阐述诸法无自性，如幻化，“性如虚空”。这与佛教《大智度论》卷三十一所谓：“众生空、法空，终归一义，是名性空”^④，没什么不同。在说明性空后，他又以老子的“自然”义对此作进一步的解释，指出诸法幻化都是自然而然的，这就将道与佛融合起来了。以上是从本体论出发说“性空”，与其论道体之“空”完全是一致的。

从认识论角度，他认为：“心之与境，共成一知。明此一知，非心非境而不离心境，其性于知于心境，自然解脱。”^⑤亦心亦境，而又非心非境，了悟此，则“性”自然从“知”与“心境”中解脱，这与其讲“无心”是吻合的。

他特别提出“正性”这一概念，认为：“人心之正性，能应一切法，能生一切知，能运一切用，而本性无增减。”比如：“对境有喜怒，正性应之生喜怒。对境有去来，正性无去来。”他这样证明所谓正性应之生喜怒：“若无有正性，怒性则不生，怒虽因正生，然怒非是正；以怒非正故，怒灭正不灭；以正不灭故，所以复至喜，若无于正性，其喜则不生。喜虽因正生，然喜非是正；以喜非正故，喜灭正不灭。若云怒独灭于前，喜独生于后者，喜怒则两心，前后不相知，云何在

① 《玄珠录》卷下，第628页。

② 同上书，第632页。

③ 同上。

④ 《大智度论》卷31，上海古籍出版社1991年版，第215页。

⑤ 《玄珠录》卷下，第627页。

喜时而复能念怒？以能念怒故，喜怒同一性，故喜时即是怒灭，怒灭即是喜生。”^①所谓人心的“正性”也就是人心的本性。它法力无边，能应对世间万物，能产生一切认识，而自己却没有“增减”的变化。比如喜怒这样的情感心理活动，虽然发自正性，但并不等于正性，故喜怒有生灭而正性无生灭。

这样一种非生非灭，应物而不为物累的“正性”，与王玄览常常挂在嘴边的“真常之道”完全契合。而心之正性与真常之道的契合，恰好显现了人的心性中与“道”有同一种子，换句话说，就是人的心性等于道性，这就从人自身方面解决了得道的基本依据问题。故说到底，王玄览的心性论与其道体论是相通的，二者的目的是一致的。以下这段话再清楚不过地表达了道性与众生正性具有同一性：“大道应感性，此性不可见；众生愚智性，此性不可见。道性众生性，二性俱不见。以其不见故，能与至玄同；历劫无二故，所以名为同。”^②道性与众生正性皆“不见”、“历劫无二”，因此二者同一于“至玄”。这充分展示出他心性与道性同一不二的思想，从心性论为人们修道得道找到了一条内在根据。

另外，在具体的处世之道上，他认为人性运用应当如水性一样，柔弱不争，贵行中道。《玄珠录》卷下指出：“上善若水，水性谦柔，不与物争。行者之用，处物无违于中，万施详之以遇，遇皆善也。智莫过实，财莫过足，行莫过力，则能互相优养，各得其全。若过则费而且伤，大者伤命，小者成灾，良为违天背道，法所不容。适足则已，用天之德。”人性贪得无厌，欲望无法填满，此乃违背天道。人性应当知足，这样才不会受到损伤，才是“用天之德”。水性代表着最高的善，这种最高的善是知足不争，柔弱谦下却又无坚不克的。修道者只要效法水性，随遇而安，“无违于中”，则可得以保全，尽善尽美。这是把老子上善若水、知足常足的哲学和佛教中道观结合起来产生的性善论，是对修道者养性的总的原则要求。其中，又透出儒家《中庸》所谓：“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉”^③的消息来。

① 《玄珠录》卷下，第632页。

② 《玄珠录》卷上，第623页。

③ 《中庸》，上海古籍出版社1987年版，第1页。

四、论“有无”

《玄珠录》是典型的融通释老之作，书中运用佛教不一不二、离四句、绝百非的中观思想对《道德经》所讲的“有无”加以新诠释，从而显示道体的空寂实相。佛教中道缘起所要否定的种种对立的两个极端之一就是“有无”，通过否定有无，以“中”的真谛指明万物缘起，并落实“中道实相”。僧肇《不真空论》引《中论》说：“诸法不有不无者，第一真谛也。”^①王玄览对“有无”的论述，与此有异曲同工之妙。《玄珠录》卷下说：“若因有，始名无，有即在无内。有若在无内，有即自妨无，其无无由名。有若在无外，有即无由名。若无由得名有，无由亦名无。有无一时俱有，既相违，同处则不可。”这是说，如果“无”因“有”才得名，“有”应当在“无”之内，“有”如果包含在“无”之中，则妨碍“无”的成立，“无”因此不能得名。假定“有”在“无”之外，那么“有”又无从得名。“有”既不能成立，那么“无”也不能称之为“无”。有与无同时存在，既然相互矛盾，则其“同处”是不可能的。这表明，虽有而非有，虽无而非无。显然，老子那种“有无相生”的对立统一思想在这里没有得到承认，王玄览所发挥的是非有非无的中道观，既不承认“有”的成立，也不承认“无”的存在。与老子肯定“有无相生”的思维方式相反，他运用的是否定式思维，要否定“有无”。

既然否定有无，那么他劝人们“勿举心向有，勿举心向无，勿举心向有无，勿举心向无有”^②也就毫不奇怪。这里的“有无”、“无有”是《庄子》中的概念。《庄子·齐物论》说：“有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。”^③从时间上推，庄子对“有无”持一种怀疑态度。《庄子·庚桑楚》说：“天门者，无有也，万物出乎无有。有不能以有为有，必出乎无有，而无有一无有。圣人藏乎是。”^④肯定了万物出于“无有”。王玄览的态度是对“有无”、“无有”都要加以否定，这是因为

① 僧肇：《不真空论》，《中国佛教思想资料选编》第1卷，中华书局1981年版，第145页。

② 《玄珠录》卷下，第628页。

③ 《庄子·齐物论》，第1册，第79页。

④ 《庄子·庚桑楚》，第4册，第800页。据高诱《吕氏春秋注》：“一，犹乃也。”

他吸取了佛教中观学说,要人不偏不倚,非无非有。

王玄览又把“有无”这对范畴与“生灭”、“常断”等联系起来讨论,认为:“天下无穷法,莫过有与无。一切有无中,不过生与灭。一切众生中,不过常与断。”^①“生灭”、“常断”是《中论》八不缘起的前两对范畴,龙树认为从因果关系出发论“有无”能推出“生灭”、“常断”等八个方面,但对此不能执著,尤其不能执著生灭,因为只有首先否定生灭进而否定常断等,才能显示缘起性空。王玄览从“有无”推论:“一切有无中,不过生与灭”,这与龙树的思维进程、论证方式都一致,只不过他是要通过否定“有无”来显示道体的空寂。

王玄览还借用《中论》的四句范式论说有与无:“有法,无法(相因而生),有无法(和合而成),非有法非无法(反之而名),非有无法(反合而名)。正性处之,实无所有(内外俱空而法非无)。无时无有,有无法从何名?有时无,有有法从何生?二法不同处,云何和合成?若有有无法,可许非有非无成。有无既也破,非有非无破。二法既也破,云何和合名?出诸名相,而入真空,真空亦空,而非无也。”^②佛教《中论》对“有无”作否定的四句公式为:有一无—亦有亦无—非有非无。这是种正、反、合、离的思维进程。将这一公式带入上引王玄览所讲的那段话就是:有法—无法—有无法—非有非无法(或非有无法)。正命题是有法,反命题是无法,合命题是有无法(即所谓“和合而成”),而所谓“二法既也破,云何和合名”即是对合命题的否定,通过对和合有无的否定以证明离二边的非有非无法。由此可知,王玄览论证“有无”所运用的正是中观的四句否定式,而最终的落脚点则在于“真空亦空”,一种彻底的“空”。

为此,他又将“空”与“有无”联系起来进行讨论:“言空之时若有有,有不名空;言空之时若无有,有无空亦无,云何得名空?言有亦如此。有无是相因,有有则有有(有分别空);有无是相违,无时无有有,有无无亦无(无分别空)。前后是相随,前言有分别,后说无分别。在无分别时,有分别已谢,是则前谢后亦谢(真实空)。有无相因生,有有亦无有,无有亦无有,此名横相因。各于有无中,是有是非有,是无是非无,此是竖相因。已上三法为三事,三事有分别,

① 《玄珠录》卷上,第623页。

② 《玄珠录》卷下,第629页。

离此三事即是空,空即无分别。”^①就是说,在讨论“空”的时候,对“有”、“无”和“有无相因生”这“三事”作出肯定,那就不能了证“空”的道理;只有否定了这三者,也就是所谓“离此三事”,才谈得上是“空”。有与无互为因缘又互相矛盾,既表现为历时性又表现为共时性,即王玄览所谓:“即有始有无,此是前后之有无;即有是于无,此是同时之有无。”^②当“有无”表现为历时性时,否定了前者随即也就否定了后者,即所谓“前谢后亦谢”,这叫“真实空”。当“有无”表现为共时性时,有即是无,无即是有,有无没有分别。王玄览把有无相因而成称之为“横相因”,把亦有亦无、亦无亦有的状况称之为“竖相因”,这都还是对有无的肯定,都还“有分别”,说不上是“空”,只有否定它们才可以进入“无分别”的“空”之境界,因为空相无分别。说到底还是“非有非无”,以落实到最高本体空。可见,他对有无的否证,进一步证明了他的道体空寂论。

所以,“有无”与“道”也是相连的,能否参破“有无”关系到能否得道的大事。他说:“不一亦不二,能一亦能二;是有亦是无,无无亦无有。以其是有故,将有以历之;以其是无故,将无以历之。弃无而入道,将有以历之;弃有而出世。(按:此处似脱漏“将无以历之”一句)世法既生灭,弃世而入道。道性无生灭,今古现无穷。故云:廓然众垢净,洞然至太清。世界非常宅,玄都是旧京。”^③否定了“有无”,出世入道,而“道性无生灭”,永恒无穷,入道也就获得永恒,进入最纯净最空洞的太清仙境,只有这里才是“常宅”。他又以“丝”的音性“有无”来说明怎样才能“得长存”。《玄珠录》卷上说:“明知一丝之中,有有亦有无,其中之性,非有亦非无。若欲破于有,丝中音性非是有;若又破于无,丝中音性非是无。以非有无故,破之不可得,所以得常存。”这是比喻,表面上讲得是否定音性的“有无”,故音性“得常存”,实质上是讲人的生命之有与无(即存在与不存在)应当破掉,看破了生灭,也就获得“常存”,生命问题获得圆满解决。

总之,王玄览论“有无”首先从本体论高度证明道体本空,认为只有否定“有无”即“非有非无”才能了证这种彻底的“空”。了证道体之空,是要人认

① 《玄珠录》卷下,第629页。

② 同上书,第630页。

③ 《玄珠录》卷上,第623页。

知世法有生灭,劝人弃世入道,秉具无生灭的“道性”,由此“得长存”。所以王玄览论“有无”最终还是落实到人生论,落实到对人的生命的终极关怀。

王玄览的“非有非无”观受僧肇的影响很大,试引僧肇的几段话作个比较即可知。僧肇《答刘遗民书》说:“不有不无,其神乃虚……有无既废,则心无影响”;“真般若者,非有非无,无起无灭,不可说示于人。何则?言其非有者,言其非是有,非谓是非有。言其非无者,言其非是无,非谓是非无。非有非非有,非无非非无”。又其《不真空论》讲:“非有非无者,信真谛之谈也。故《道行》云:心亦不有亦不无。《中观》云:物从因缘故不有,缘起故不无”;“万物果有其所以不有,有其所以不无。有其所以不有,故虽有而非有;有其所以不无,故虽无而非无。虽无而非无,无者不绝虚;虽有而非有,有者非真有”。^① 比较王玄览对有无的论述,可以说二者不仅得出的结论一致,而且在论证方式、运思进程上也颇为雷同。只不过僧肇的非有非无“真般若”在王玄览这里转换为非有非无的“真道”。和成玄英一样,王玄览的“有无”论深受僧肇之说的影响,是佛教中观学的产物。不同于僧肇者,王玄览更将此有无论引入其修道论、人生论,将有无与人的存在问题紧密联系起来,而僧肇的有无论则着眼于从认识论角度阐发。

五、论“坐忘”

人的生命存在问题之终极解决在于得道,而得道是靠修行而来的,故王玄览苦口婆心地劝芸芸众生修道:“众生无常故,所以须假修;道是无常故,众生修即得。”^② 生命无常,若想求得生命之恒常存在,必须借助于修道,道与众生不相离,众生修道肯定能证道圆满。这里的关键问题在于:采取什么方法修道才能得大圆满、得大自在? 王玄览的主张是坐忘修心,定慧双修。

《玄珠录》卷下说:“谷神不死。谷神上下二养:存存者坐忘养,存者随形养。形养将形仙,坐忘养舍形入真”。这是把修道分为上下两个等级:形养是

① 石峻等:《中国佛教思想资料选编》第1卷,中华书局1981年版,第152、153、145页。

② 《玄珠录》卷上,第625页。

炼形,只能获得低品位的“形仙”,故属修道方法的下乘;坐忘则是炼神,最终舍形入于高品位的真常之道,故属修道方法的上乘。可见他推崇的方法是坐忘。那么,如何坐忘?

首先,他主张灭知见。《玄珠录》卷上指出:“一切众生欲求道,当灭知见,知见灭尽,乃得道矣。”要坐忘得道,第一件该做的事就是关闭对外界的认知,断灭认识的感觉器官和思维器官的种种活动,无见无知。《庄子·大宗师》对“坐忘”的解释是:“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。”成玄英的疏解说:“虽聪属于耳,明关于目,而聪明之用,本乎心灵。既悟一身非有,万境皆空,故能毁废四肢百体,屏黜聪明心智者也。”^①既不用耳目去听去看,也不让心灵波动,“离形去知”。王玄览所谓“灭知见”的意思与此差不多,就是要“屏黜聪明心智”,以使“同于大通”,入于坐忘之境。

破除知见是王玄览一贯的思想,他反复宣讲:“此处虽无知,会有无知见。非心则不知,非眼则不见。此知既非心,则是知无所知;此见既非眼,则知见无所见。故曰:能知无知,道之枢机。”^②“众生随起知见而生心,随造善恶而成业。不造则业灭,不知见则心亡。心亡则后念不生,业灭则因亡果尽。”^③所谓“无知”、“不知见”的含义都是“灭知见”。与灭知见相连的是“非心”、“心亡”,非心就能不知,心亡则念头不生,反过来说,“不知见则心亡”,灭知见与非心是互为条件互为因果的。心就意味着有知,故云:“有知之时,始名心”^④。要断灭认知就须灭心,因为“无心则诸妄不起”^⑤。道教经典《三论元旨·虚妄章》说:“安然而坐,都遣外景,内静观心,澄彼纷葩,归乎寂泊。若心想刚躁浮游,摄而不住者,即须放心达观四极之境……如于一中觉有差起动念之心,即须澄灭,随动随灭,至于无动无灭境。”^⑥这样一种灭心的功夫和王玄览的“心亡”说差不多,只是王氏更为彻底些,把“心”本身也要否定掉。比较一下司马承祯《坐忘论》就益可明白此点。《坐忘论》说:“所有闻见如不闻见,即是

① 《庄子·大宗师》,第1册,第284、285页。

② 《玄珠录》卷上,第625页。

③ 《玄珠录》卷下,第633页。

④ 同上书,第632页。

⑤ 同上书,第630页。

⑥ 《三论元旨·虚妄章第二》,《道藏》第22册,第908页。

非善恶不入于心。心不受外名曰虚心，心不逐外名曰安心，心安而虚，道自来居”^①。这里要人做到“心安而虚”，尚且保留了心的存在，而王玄览则要人“非心”，亦即破掉心的存在，此与司马氏不同处所在。

王玄览要修道者非心从而灭知见，正显示出佛教三论宗那种彻底否定的精神。有人提出：“众生死灭后，知见自然灭，何假苦劝修，疆令灭知见？”王玄览答复说：“死不自由死，死时由他死，死后知见灭，此灭并由他。后身出生时，生时会由他，知见随生起，所以身被缚，不得道矣。若使身在未灭时，自由灭知见，当至身灭时，知见先以无，至已后生时，自然不受生，无生无知见，是故得解脱。赞曰：死不自由死，死后由他生，知见由我灭，由我后不生。”^②这意思是说，死后知见灭乃由他力而非自力，故有来生；来世出生时，知见又随生而起，这样反复轮回，不得解脱，何遑得道。假如在现世经由主体自我刻苦修行斩灭知见，即所谓“知见由我灭”，那么就会跳出生死轮回，入于不生不灭之境，即“由我后不生”。既然能够“不生”，顺理成章也就“无知见”，这就达到了彻底灭知见、得大解脱的目的，于是修行圆满，终证道果。这就是王玄览坐忘修道必须彻底断灭知见的理由，这一理由中包含着佛教三世轮回的思想。由此亦可见，《玄珠录》的确是融会老释于一炉的作品。

其次，修习坐忘还必须保持自我主体的常清静。《玄珠录》卷上指出：“识体是常是清静，识用是变是众生。众生修变求不变，修用以归体，自是变用识相死，非是清静真体死。”认识主体本为常清静，变动不常不过是识体之用，众生修行就是向识自体回归，变中求不变，以求得不变之常清静。这里，王玄览引入体用范畴谈修道的动静关系，强调动中求静，由动返静。在王玄览那里，体与用是相区分的，但体用又是一源的，体用不二，此即《玄珠录》卷上所谓：“体用不相是。何者？体非用，用非体。谛而观之，动体将作用，其用会是体；息用以归体，其体会是用。”^③体用互不相是，体不是用，用不是体。但从“真谛”的角度去审视，体动化作用，用即是体；用静回归体，体即是用。体用的这种统一性带给修道者的启示就是“息用以归体”，“修用以归体”。因为清静的

① 司马承祯：《坐忘论》，《道藏》第22册，第893页。

② 《玄珠录》卷上，第622页。

③ 除《玄珠录》卷上，《玄珠录》卷下也讲到这一条，第622—623、631页。

识自体是不灭的,死灭的只是“变用识相”,正是变用识相的斩灭才能回归清净的识自体。如果说上述断灭知见乃佛教说法,那么识体清净又是传统道教理论,王玄览把道释二家统一起来,以阐明自己的灭知见、回归清净识体的理论。这一具有可操作性的理论是坐忘的重要内容。

这种理论的可操作性表现何在呢?换言之,怎样去灭知见从而回归清净识体呢?王玄览认为:“恬淡是虚心,思道是本真。归志心不移变,守一心不动散。”^①恬静淡泊,虚其心志,存思真道,守一不动心,这都是传统道家与道教的修行方法。要使心不移变、不动散,他认为还应当运作定慧双修。《玄珠录》卷上说:“若将寂心以至动,虽动心常寂;若将动心至寂,虽寂而常动。常有定故破其先,常有先故破其定。违则交相隐显,合则定慧二俱。”这是教人定慧双修,不可顾此失彼。《玄珠录》卷下讲得更具体:“止见定中无边际,不见慧中无边际。止见定中有边际,不见慧中有边际。只为一有一无故,所以定慧相容入,此则寻名名不尽,寻色色无穷。定为名本,慧为定元。若将定以当世,可与不可俱在其中;若将慧以当世,定与不定俱在其中。”普通人或者只知心定无边,不识慧观也无边,或者只见心定有边,不见慧观也有边,患有二偏之病。实际上定慧二者既有边又无边,正因为如此,所以定慧不可偏废,必须同时修为,做到“定慧二俱”,“定慧相容入”。定慧双修中,修慧对于入定起关键作用,故称“慧为定元”;修慧恰当可以入定,否则将“不定”,故称“若将慧以当世,定与不定俱在其中”。这和司马承祯强调对慧“宝而怀之”的观点相近似。司马氏在《坐忘论·泰定》中说:“无心于定,而无所不定,故曰泰定。庄云:‘宇泰定者,发乎天光’。宇则心也,天光则发慧也。心为道之器宇,虚静至极,则道居而慧生。慧出本性,非适今有,古曰天光……慧既生已,宝而怀之,勿以多知而伤于定。”^②就是说,要做到心的“泰定”,就须修“慧”,慧是人之天性,一旦本有之慧产生出来,必须“宝而怀之”,不得以“多知”而破坏了“定”。这是定慧双修具体操作的程序,王玄览的主张与此十分接近,都把修慧看做入定的关键所在。南宋吴曾《能改斋漫录》卷五“灭动心不灭照心”条引《洞玄灵宝定观经》云:“惟能入定,慧发迟速,则不由人。勿令定中,急急求慧,急则伤

① 《玄珠录》卷下,第629页。

② 司马承祯:《坐忘论·泰定》,《道藏》第22册,第896页。

性,性伤则无慧。若定不求慧,而慧自生,此名真慧。慧而不用,实智若愚。益资定慧,双美无极。”^①以定求慧,那不是真慧,人的本慧天光不是求得来的,而是靠其自然生发。修炼中自发产生的真慧天光,宝而不用,反倒促进修炼者入定,激发更丰富的智慧之光,达到定慧双修这一“双美无极”的理想目标。这可以说给王玄览讲定慧双修作了一个较完整的注脚。王玄览的定慧双修说也受到佛教影响。天台宗智者大师在《修习止观坐禅法要》中曾说:“泥洹之法,人乃多途,论其急要,不出止观二法。所以然者,止乃伏结之初门,观是断惑之正要;止则爱养心识之善资,观则策发神解之妙术;止是禅定之胜因,观是智慧之由籍。若人成就定慧二法,斯乃自利利人,法皆具足。”^②佛教所谓“止观”,在道教中称为“定观”,定指心定,观指慧观,“定慧等修,故名定观”^③。可见定观即定慧,这种修炼方式与佛教止观法门近似,很有可能吸取了后者的某些“法要”。王玄览讲的“定慧二俱”与智者大师所谓“成就定慧二法”相一致,都主张定慧双修,略微不同的在于具体的操作手法上。

在当时道教中,“坐忘”乃是一个热门的修行方式,讲之者甚多。《三洞珠囊》卷五《坐忘精思品》认为《庄子·大宗师》所说的“坐忘”也就是“精思之义”,以道教的存思法解释庄子的坐忘。^④《三论元旨·真源章》指出“坐忘而能照性”,达性可使“妄不生”,“妄想除而为悟道之要”,“妄不除而称修道者,犹执瞽以求明”;“精思坐忘,通神悟性者,此则修神之法也”。^⑤以坐忘为养性修神的重要方法,通过坐忘除去妄想,从而悟道。重玄学者也讲坐忘。成玄英《庄子·大宗师疏》说:“虚心无著,故能端坐而忘”;“外则离析于形体,一一虚假,此解堕肢体也。内则除去心识,免然无知,此解黜聪明也。既而枯木死灰,冥同大道,如此之益,谓之坐忘”。^⑥《庄子·知北游疏》说:“谈玄未终,斯人已悟,坐忘契道。”^⑦强调坐忘应“虚心无著”,“除去心识”,这样就会契合

① 吴曾:《能改斋漫录》卷5,上海古籍出版社1979年版,第132页。

② 《修习止观坐禅法要》,《大正藏》卷46,第462页。

③ 《洞玄灵宝定观经注》,《道藏》第6册,第497页。

④ 参见《三洞珠囊》卷5《坐忘精思品》,《道藏》第25册,第322页。

⑤ 《三论元旨·真源章》,《道藏》第22册,第911页。

⑥ 成玄英:《庄子·大宗师疏》,第1册,第284、285页。

⑦ 成玄英:《庄子·知北游疏》,第3册,第738页。

大道。

当时对道教坐忘法作全面理论总结的,非司马承祯莫属。司马氏《坐忘论》要修道者无物无我,一念不生,内不觉其一身,外不知其宇宙,与道冥一,从而长生久视。当时道教不仅从理论上对庄子的“坐忘”作了详尽的阐释,而且发展出种种具体的坐忘修行法门,使坐忘具有了方便可行的操作性,如《云笈七籤》卷三十五所录《化身坐忘法》,即教修行者如何具体实施坐忘。^①王玄览所论坐忘既与他家有相同之处,又有自己的特色,即其论“坐忘”着眼点在于“心”,是种心学,具体的功夫是灭知见、定慧双修,他更多地吸取了佛教的止观法门。尽管《玄珠录》中见不到像“化身坐忘法”那样一类非常明确具体的坐忘修行方法,但我们仍然能从其理论气息中感受到较浓郁的实证味道。王玄览的思想不完全是玄思的产物,在其玄思的外衣里面包裹着可实际应用的修道方法,充分体现了道教哲学思想那种实证性、可操作性的特征。王玄览的心思不仅是要人悟道,而且更重要的是教人修道证道,而坐忘即是其教人修证仙道的核心方法。我们知道,当代世界哲学思想的趋向注重于应用性,相对而言,道教哲学思想的重视应用和操作便具有了前瞻性,这是我们从王玄览坐忘论当中自然而然得出的一个结论。

以上我们分析了王玄览道教哲学思想的几个主要范畴,从中可以发现其思想既有较高的理论思辨性,又有较强的应用实证性,其思想的总特征与重玄学派完全一致,在成玄英、李荣之后进一步发展了重玄理论。王玄览道教哲学思想的理论渊源,源自两大活水源头,一是老子《道德经》,一是佛教中观学。这一点仅从其所运用的哲学术语即可一望而知。《玄珠录》中一些关键词采自《道德经》,如“常道”、“可道”、“众妙之门”、“谷神不死”、“绝圣弃智”等,并且对《道德经》的思想作了新的诠释。如卷上解释“绝圣弃智”时说:“从凡至圣,此圣还对凡。当其在凡时,与凡早已谢,其凡既谢圣亦谢。凡圣两俱忘,无智亦无仁,寡欲而归道。”这既是顺着《道德经》十九章“绝圣弃智”、“绝仁弃义”的思想来阐发,但又与老子的原意显然有所差别。像以“凡”对“圣”则是老子原文没有的,王玄览在这里又娴熟地运用中观方法,以凡作为圣的对立一边,然后否定这二边,要人“凡圣两俱忘”,从而绝智绝仁。他既继承了老子

^① 参见《云笈七籤》卷35《化身坐忘法》,《道藏》第22册,第248页。

的思想观念,又吸收佛教中观的哲学方法论,对《道德经》作了创新的诠释。又如《道德经》十四章有:“视之不见名曰夷”。《玄珠录》卷下的解释是:“视之是量内,不见是量外。此量内以视明不视;将量外赎量内,将不视以明视,视亦成不视。量内不可见,只使其色见。量外不可见,只使其理见。量内有色,故将色为理眼;量外有理,故将理为色眼。又视之为色法,不视为理法,可视为量内,不见为量外,故将量内色,以明量外理,复以量内理,以明量外色。量内之理既依色,量外之理亦依色。不见之理既无穷,有视之色亦无极。故约色有内外,所以有高下;约理无高下,是故名曰夷。”所谓“量”乃是引入佛教因明学术语,指知识来源、认识形式及判定知识真假的标准。^①老子原本在这里也是讲认识论,以“夷”、“希”、“微”说明“道”的不可感知性。王玄览对“夷”的解释,引入佛教因明理论,从逻辑上作了推导和论证。十分清楚,他援释入老,老释结合,既有对老子思想的继承,又有一些自己的创新见解,这种创新的理论源头主要来自佛教。

《玄珠录》中,佛教术语满纸皆是,如“空”、“色”、“法”、“相性”、“四句”等,并按王玄览自己的理解作了阐述。比如“空”,《玄珠录》卷下说:“空者,见色不住眼,对境不摇心”;“出诸名相而入真空,真实亦空而非无也”;“因空以立义,此是即空有;因有以立义,此是即有空”;“空常顺明暗,而非是明暗。明暗之外无别虚空,虚空之外无别明暗”。卷上讲:“当知三世之中,三世皆空。三世者,一半已去,一半未来,中间无余方,故皆空也”;“正之实性,与空合德。空故能生能灭,不生不灭”。这样广泛地演说“空”,实不亚于佛教高僧对“空”的理解,假如我们不知《玄珠录》的作者是道士,一读此书,准以为是在看一位高僧发表对“空”的高见呢。

又如“色”,《玄珠录》卷下说:“有色即有住,无色有何住”;“色非是色,假名为色。明知色既非空,亦得名空”;“色心非一故,所以心观色。色心非二故,实无能所观”;“若住在色中,无空而可对;若住于空中,无色而可对。既往而无对,无由辄唤空,无由辄唤色。若许辄唤者,唤空亦唤色;若也不许唤,无

① 印度各派哲学对“量”的说法不一,总起来约有十种量:现量、比量、圣教量、譬喻量、假设法、无体量、世传量、姿态量、外除量、内包量。王玄览所谓“量内”、“量外”似是他自己的一种创造性用法,或者因当时玄奘翻译介绍印度新因明学于中国不久,王玄览对之掌握运用得还不熟练,甚至有误。

空亦无色”。从本体论、认识论角度谈“色”，以明色空我空。

再如“法”，《玄珠录》卷上讲：“十方诸法，并可言得。所言诸法，并是虚妄。其不言之法，亦对此妄。言法既妄，不言亦妄，此等既并是妄，何处是真？即妄等之法，并悉是真”。卷下说：“一切色见法，俱在十方中，我得十方身，法身无不遍”；“物无本住，法合则生。生无本常，法散则灭”；“合法不合，不合法不合。合法常为一，一法未曾合。不合法常二，二法岂名合”。一切法、色法、心法、法身都论及，和佛教所讨论的几乎一致。

在方法论上，王玄览不仅大量运用佛教中观哲学的四句范式，多处提到“四句”，指出“大道”就在此四句之中，而且运用佛教因明法以立论，显示了他对哲学逻辑的重视。上引其对“三世皆空”的立论就是运用因明的一个典型例子，在逻辑结构上采取因明的三支做法^①，首先提出论题“三世皆空”（宗），接着以“一半已去，一半未来，中间无余方”作小前提（因），然后以“知三世空，喻如于灯。当欲灭灯时，灭时见灯不？灭时若见灯，此时灭未来；灭时不见灯，此灯已过去。灭不灭中间，于何而住立？”作带例证的大前提（喻），最后逻辑地推出结论“故知三世空矣”。（宗）^②这里完全严格按照佛教因明学的规则来立论，论证合乎规范，用因明学的话来说就叫“真能立”。

怎样看待王玄览这种对佛教思想及其理论思维方法的吸取？前人往往讥笑此为“道士窃佛”，著名者如理学大家朱熹，对道教吸取佛教的东西都曾予以尖刻批评。实际上，这是种开放的思想文化心态，正是这一包容开放的心态，使道教思想的思辨能力较快地得到提高，在原有道家的基础上有所创新，有所发展。道教这种学习和借鉴外来文化、哲学的方法，给予宋明理学家以积极的影响。自魏晋到理学产生前，儒门冷落，凋零不振，中间虽经唐代韩愈努力发扬“道统”，欲重振儒门雄风，但终未能达到目的。个中原因之一便是由于儒家故步自封、保守闭关的文化心态，对外来的佛学采取排斥态度。而理学之能产生形成，并成为中国哲学思想的最高发展形态，其重要的原因之一就是——一改从前排斥佛老于门外的风气，转而大量吸取道教思想和佛教思想的营养

① 佛教因明的宗、因、喻称为三支，其中宗略相当于形式逻辑的论题或结论，因相当于小前提，喻相当于带例证的大前提。

② 按“宗”在为自比量（论证）中是论题，在为自比量（推理）中是结论。

以充实自己。当然,这种吸取是偷偷地进行的,表面上还不得不做做批评释老的官样文章。可以这样说,道教思想与中国化了的佛教思想为思辨化、哲理化的宋明理学奠定了理论条件,而道教学习外来思想文化的方法(也就是前人所谓“窃佛”)给理学的吸取佛老以极大启示。理学家们不动声色地“窃取”佛教思想以及道教思想,用来建设自己的理论体系,这样做的结果不仅无损于儒家道统之延续,反倒增强了儒家的体魄,给其注入新鲜的生命活力,强化了儒家在中国文化中的地位,儒门从此又兴旺热闹起来。这不能不说是“窃取”道家道教那种开放包容的文化心态所带来的效应。

可见,不能简单地对文化思想上的“窃取”持一种纯粹批评的态度,以轻蔑的态度说一句“不过盗取他人罢了”,从而不屑一顾;应该具体问题具体分析,分析这种“窃取”是否促进了原有文化思想创新发展,是否丰富了精神文明宝库,然后对其作出中肯的价值评判。道教《阴符经》主张盗取天地之机,以符合自然之运行变化,使人获得自由,化害为利,与道同游。这种“盗机”的精神应用于人文思想,就是学习外来文化的长处,消化吸收到本土文化的机体上,使自己茁壮成长,为人类文明的发展作出贡献。从这个意义上说,文化思想上的“盗机”论就值得我们提倡发扬,值得我们予以高度的赞美。王玄览对佛教思想及其逻辑思维方法的吸取就是这样一种文化上的“盗机”,既有学习借鉴,又有融合创新,并非一味照抄照搬,依样画葫芦。其结果便是产生出具有较高理论思辨性的著作《玄珠录》,在唐初道教思想理论之林中占有重要的一席之地。融合释老于一炉,援释解老,固然不是王玄览的新发明,但我们从《玄珠录》中可以清晰地看到,王玄览在其前辈高道们的基础上前进了一小步,融会释老的效果愈加良好,思想的理论思辨味道愈加浓郁,标志着道教哲学思想又上了一个新的台阶。王玄览的《玄珠录》应当在中国哲学思想史上占有一个它自己的位置!

第四章 孟安排《道教义枢》以重玄 为旨趣的道教哲学思想

《道教义枢》是初唐道教的重要著作,原题:《青溪道士孟安排集》。孟安排何许人?陈国符先生《道藏源流考》上册《三洞四辅经之渊源及传授》说:“《道教义枢》撰人孟安排,见唐杜光庭《道德真经广圣义序》。云梁道士孟安排,号大孟,作《经义》二卷。”认为南朝梁道士孟安排为《道教义枢》作者。又指出:“按一九一一年刊《湖北通志》卷九十六唐圣历二年陈子昂《荆州大崇福观记碑》,载武后时有道士孟安排。此非《道教义枢》撰人。”^①很显然,陈国符先生以杜光庭的意见为标准,定梁道士孟安排为《道教义枢》撰人。关于《道教义枢》的撰述时期和作者孟安排,日本学者间的意见也不尽相同。大渊忍尔把孟安排定为武则天时期的道士,《道教义枢》的撰述定为大约公元700年前后。吉冈义丰把《道教义枢》的产生年代定在7世纪初期,唐高宗初年,福永光司也认为是唐高宗朝的产物,而鎌田茂雄认为是8世纪前半期唐玄宗时的作品。但日本学者在肯定《道教义枢》是唐代道教著作这一点上,意见是一致的。

说唐道士孟安排是《道教义枢》的作者,是有一定根据的。据陈子昂《荆州大崇福观记》说:“道士孟安排者,玄禀真骨”,在长史弘农杨元琰奏请修观“书奏不答”的情况下,于则天圣历二年(699年)“复重理前状,伏奉阙下,至于再三。天子乃悯然迁思回虑,旌别斯观,锡名曰大崇福焉”。“安排乃喟然叹曰:‘道恶乎在?名恶乎在?茅茨文轩,未始离也;朱宫玄圃,未始乖也。损之而又损之。思乎思,无为而无不为;知乎知,则我何拘于常见哉!而不谓熙

^① 陈国符:《道藏源流考》上册,中华书局1962年版,第2页。

帝庸也’。遂经玄都，爰伐琴瑟，作为仙观之宫”。^①从陈子昂的记载看，孟安排活动于武则天时代，且是一地位较高的道士，经他再三上书朝廷，终于修复了大崇福观。从孟安排所感叹的话看，他是一位有理论修养的道士，编集《道教义枢》的工作当能胜任。大崇福观在湖北荆州。无独有偶，孟安排自号“青溪道士”，此所谓“青溪”，即指荆州临沮县之青溪山。^②综合此两条材料观之，陈子昂文中所提到的道士孟安排，即编集《道教义枢》的青溪道士孟安排。

还有一条有说服力的内证材料。《道教义枢·序》中引用了《隋书·经籍志》论元始天尊一节，而《隋书·经籍志》成书于唐高宗显庆元年（656年），从成书到流传于社会上，在当时条件下，当经过相当时间。据此推考，说《道教义枢》成书于武周时，亦在情理之中。

关于《道教义枢》的成书，孟安排在《序》中还讲道：“支公十番之辩，钟生四本之谈，虽事玄虚，空论胜负。王家八并，宋氏四非，赭道正之玄章，刘先生之通论，咸存主客，从竟往还。至于二观三乘，六通四等，众经要旨，秘而未申。惟《玄门大义》盛论斯致，但以其文浩博，学者罕能精研，遂使修证迷位业之阶差，谈讲昧理教之深浅。今依准此论，芟夷繁冗，广引众经，以事类之，名曰《道教义枢》。显至道之教方，标大义之枢要，勒成十卷，凡三十七条。”^③由此可知，孟安排是以《玄门大义》为底本，在此基础上，“芟夷繁冗，广引众经”^④编集成书的。这里，如能弄清楚《玄门大义》成书的时代，对于确定《道教义枢》产生于什么时候是很有帮助的。《玄门大义》现已失传，日本学者吉冈义丰将它的撰作时期定为隋大业年间（605—618年）。任继愈先生主编《道藏提要》在现存一卷的《洞玄灵宝玄门大义》条说：“《宋史·艺文志》著录《玄门大论》一卷，盖即本书。又唐释道世《法苑珠林》卷一亦著录《玄门大论》一卷。唐王悬河《三洞珠囊》引有《玄门论》，《云笈七籤》卷四九引有《玄门大论》。《道藏阙经目录》著录《玄门大论》二十卷。孟安排《道教义枢·序》谓《义枢》乃标《玄门大义》之枢要以成十卷，可见原《玄门大义》卷数当不少，可能即《道藏阙经目录》所著录之二十卷《玄门大论》，今本乃系《玄门大义》之残篇，或唐

① 《全唐文》附《唐文拾遗》卷16，上海古籍出版社1990年版，第75页。

② 参见王卡：《青溪小识》，《中国道教》1991年第1期。

③ 《道教义枢·序》，《道藏》第24册，第804页。

④ 据吉冈义丰《道教经典史论·道教义枢引用书目》统计共引用103种之多。

人据残卷整理而成,原书出于隋代。”^①中外学者都认为《玄门大义》出于隋代,在此基础上成书的《道教义枢》当只能出于隋代之后。因此,南朝梁代孟安排即所谓大孟,绝非撰作《道教义枢》之人。

《道教义枢》显然和《玄门大义》有密切的关系,但二者究竟是怎样一种关系,是否前者即后者的节本?由于《玄门大义》的全貌今不可得见,尚难以下定论。日本学者麦谷邦夫《南北朝隋唐初道教教义学管窥——以〈道教义枢〉为线索》一文认为:“《道教义枢》基本上是一部忠实地缩编《玄门大义》的道教教义书。在编写的过程中,参照了系统的教义书《通门论》和《玄门大义》的异本《玄门论》等,对事实加以订正,对叙述进行简化、补足,并补充了若干经证。因此可以认为,《道教义枢》的教义同《玄门大义》几乎是一致的,没有加进孟安排个人的观点。”^②这一结论显得根据不足。就目前所见到的材料,还不足以断定孟安排在《道教义枢》中没有将自己的看法写进去,只是简单地做点节录缩编的工作而已。《道教义枢》的编纂体例,是分为“义曰”和“释曰”两个部分。麦谷邦夫认为:“《道教义枢》的各义首先用‘义曰’来概括《玄门大义》的各义的内容,接着以‘释曰’的形式来节略《玄门大义》。”^③然而,也有可能在“释”的部分,孟安排将自己的观点补充进去,作了某些创造性的发挥工作。否则,孟安排只是在做一件毫无创新意义的事情,对于道教理论的发展未作任何贡献,这似乎不符合孟安排制作《道教义枢》的本意吧!孟安排在《道教义枢·序》中说得十分清楚,他编写此书是要使“大笑之流,肃然悟法”,是为了给“勤行之士,指示玄宗”。既要让人“悟法”,为人“指示玄宗”,那么总该有点新东西启迪人,总不至于简单抄袭前人。在《玄门大义》的基础上编写《道教义枢》是一个再创作的过程,是对道教教义进行新的总结,既有继承,又有创新,具有不同于《玄门大义》的自身特色,这一点是应当给予肯定的。《道教义枢》能历千余载而流传至今,已显示出它具有个性化的理论价值,它比《玄门大义》更简明扼要、更精当地概括梳理了当时道教的教理教义,于是《道教义枢》一出,《玄门大义》便在道教中失传了,只留下残篇剩卷。这正透

① 任继愈主编:《道藏提要》,中国社会科学出版社1991年版,第870页。

② 辛冠洁等编:《日本学者论中国哲学史》,中华书局1986年版,第270页。

③ 同上书,第269页。

示出《道教义枢》不是简单地“节录”《玄门大义》，它经过一番再创作，具有了更新更高的教理价值。

《道教义枢》的思想学术渊源不是单一的，其中所蕴涵的哲理架构与重玄学说有紧密的关系，而其基本立场则是站在道教茅山宗的角度对道教教义作出新的归纳总结。关于《道教义枢》与重玄学的关系，卢国龙《中国重玄学》一书给予了较详的分析。书中认为，《玄门大义》主要因循宋文明的《道德义渊》，“三一诀”又以玄靖法师臧矜的见解为归旨，可知其学源出南朝重玄一派道士。以《玄门大义》作为主要学术来源的《道教义枢》，即以重玄学理论为内在精神，试图对道教思想理论进行全面的总结，亦即将重玄学的理论原则贯穿到对道教思想理论体系的论释中。据该书考证，重玄一派学术在唐初的青溪山流传颇盛；青溪山以荆州在汉末即为学术中心地之一的缘故，晋朝已有道风可追，仙踪可寻，又以萧梁政治中心由金陵迁转江陵的缘故，得传金陵一带孟智周、臧矜一派重玄学；孟安排的《道教义枢》，则青溪重玄学仅存之硕果。^①从现存《道教义枢》的内容审视，其中固然保留了不少重玄学的义理和方法论，但从总体上说，它的思想学术渊源是多源而非一源的，尤其是道教茅山宗的思想，在其中所占的比例亦不小。另外，灵宝、正一的义理皆有所反映。可以说《道教义枢》主要还是站在茅山宗的立场上，试图融会道教各派教理教义，作出一种综合性的总结，一方面对付来自佛教的攻击责难，另一方面以适应统一的大唐社会的需求。当然，这种总结在义理上是以重玄学作为主要的理论框架的。

道教经过魏晋南北朝的分化发展之后，到了隋唐，随着社会的统一，又呈现融合之势。隋至盛唐，谱写了中国古代史的灿烂篇章，这个浪漫时代的文化可用“交融”二字来概括，在这一文化大背景下的道教亦以“交融”为特色。这种融合在南北朝末已经发生，隋之统一打破了南北地域分割，为融合进一步创造了条件。唐承隋而继续推进融合，带来了道教的繁荣兴盛。由于融合，使原先个性特征十分鲜明的各个道派，逐渐在教理教义和宗教仪式上，都互相渗透，呈现出你中有我，我中有你的状况，难以区分，甚至像南北朝时期发展一度超过上清派的灵宝派，此时却似乎“泥牛入海无消息”了，其传承关系已不太

^① 参见卢国龙：《中国重玄学》，人民中国出版社1993年版，第325、329页。

清楚。隋唐时,由上清派演化而来的茅山宗成为唐代道教的主流派,独显于朝野上下。茅山宗在教理上受到重玄学派影响,又吸取了灵宝斋法,正一法亦融入茅山宗。茅山宗创立者陶弘景力主三教合一,对道教内部各派系更不存门户之见,其弟子传承茅山宗融会道教各派正是这一传统的发扬,并因此而得以成为隋唐道教的主流。^①在这样的道教历史背景下,孟安排编辑《道教义枢》站在茅山宗的立场上,融会道教各派教义,综合出新的道教义理体系,便是顺理成章的事。

最能显示孟安排这一立场的,便是他对元始天尊的无上崇拜。我们知道,以元始天尊为最高尊神,是上清派的神灵观,陶弘景的《真灵位业图》,便把元始天尊摆在最高的地位。《隋书·经籍志》沿用道教说法,称元始天尊“生于太元之先,禀自然之气,冲虚凝远,莫知其极。所以说天地沦坏,劫数终尽,略与佛经同。以为天尊之体,常存不灭。每至天地初开,或在玉京之上,或在穷桑之野,授以秘道,谓之开劫度人。然其开劫,非一度矣,故有延康、赤明、龙汉、开皇,是其年号。”^②这正折射出隋代道教对元始天尊的尊崇。而隋代道教如此崇敬元始天尊说明了什么?正说明茅山宗在当时已占压倒性优势的地位,茅山宗成为道教主流派的情势业已形成。

与茅山宗一样,孟安排奉元始天尊为最高神。在其《道教义枢·序》中,他不但引用了《隋书·经籍志》描绘元始天尊的话,而且用《道德经》对“道”的形容来比附元始天尊,以证明元始天尊的至上性和神圣性。他还力图向世人证明元始天尊的真实存在,告诉人们:“元始天尊生乎妙气,忽焉有像,应化无穷,显迹托形,无因无待,演法开教,有始有终。”然而“悠悠之徒,未能穷原讨本……遂乃各齐其所见,多以天尊为虚诞也”。与这种人是不可以讲元始天尊的,正像“井蛙不可以语于海,夏虫不可以语于冰”一样。^③《道教义枢·序》几乎用了全部的篇幅来讲述元始天尊,这不是偶然的,而是孟安排有意识地透过此种表述以显示自己编集此书的立场,表白自己以茅山宗为主综合道教各派教义的良苦用心。茅山宗自隋以来渐居道教主流,入唐以后其影响甚

① 参见卿希泰主编:《中国道教史》第2卷,第5章第3节,四川人民出版社1992年版。

② 《隋书·经籍志》,第4册,第1091页。

③ 参见《道教义枢·序》,《道藏》第24册,第803页。

至远播巴蜀,巴蜀道士不远万里前往茅山访道求师。在地理上与茅山更为接近的青溪山道教,当更受茅山宗之辐射。孟安排站在道教主流派地位综合各派教义,一则他借此使《道教义枢》具有更大的权威性,另一则也使《道教义枢》在道教中广为流传,因为它更广泛全面地反映了道教教义。在此之前产出的《玄门大义》或许具有某种偏向,引用道经不够广泛,而且“繁冗”杂乱,所以不能得到当时道教界的认同,孟安排对此亦不满意。于是他有意将其修改,更加“广引众经”,以全面反映道教教理教义的“枢要”,这样就使《道教义枢》既有权权威性,又有广泛性,取得以茅山宗为代表的唐代道教界的认同,流传了下来。因此,我们既不同意说《道教义枢》是《玄门大义》的简单删节,也不赞成把《道教义枢》仅仅看做重玄学派的一家之言,它实际上忠实地记录了当时以茅山宗为主流的道教教义。这一记录比《玄门大义》更为全面,更为精审,理论价值更高。这一记录的宗教哲学理念取自重玄学,以重玄学作为其教义的理论基础,显示出重玄学确为当时道教在理论上的重要学说。

从方法论上看,《道教义枢》明显采用了重玄方法,明确提出“神凝于重玄”的主张,而且运用重玄学的“四句”法去“通释”某些教义。如卷八《自然义》解释“自然”时就应用了四句法论证。又如卷十《有无义》也是“为四句通释”有无。卷一《法身义》提道:“常与无常,并是起用,悉皆是迹,非常非无常,乃可为本。四句渐除,百非斯绝。”^①四句百非,遣除一切,不断否定,这正是重玄方法论的标志。当然这套方法论是从佛教中观学那里吸取来的,其实质是对万物作中道观。《道教义枢》卷五《二观义》说:“三观者,一者有观,二者无观,三者中道观。”对有无作中道观的含义何在呢?他回答说:“非有非空是中道义”;“如无非有,如有非无,是中道义也。中道观者,正以体此有无,即以非有非无为中道观”。^②这与重玄学派所论述的中道观是完全一致的,所以说它在方法论上贯穿了重玄的精神。鉴于此,本书不去全面考察《道教义枢》的教理教义,主要是分析其重玄思想。

以上我们简要考察了《道教义枢》的作者、成书时代及其与《玄门大义》的关系,它的思想学术渊源及其方法论,这对于我们进一步研究《道教义枢》的

① 孟安排:《道教义枢》卷1《法身义》,《道藏》第24册,第807页。

② 孟安排:《道教义枢》卷5《二观义》,《道藏》第24册,第827页。

重玄思想具有不可或缺的意义。据《道教义枢·序》，全书十卷，凡三十七条教义。今本第五卷“三乘”及第六卷“六通”、“四达”、“六度”、“四等”共五条教义已佚，实存三十二条教义。这里据此审视其重玄思想，从“道德”、“自然”、“有无”、“本迹与体用”等展开论述。

一、道德

《道教义枢》开篇第一条就是讨论“道德义”，可见“道德”在其眼中是核心教义，而从我们的眼光看，“道德”是其最重要的哲学范畴。我们分别考察“道”与“德”。

什么是“道”？《道教义枢》卷一《道德义》指出：“道者，理也，通者（也），导也。”道是“理”的含义具体何指？“言理者，谓理实虚无。《消魔经》云：‘夫道者无也’。”^①这倒颇有点魏晋玄学贵无派的味道。《庄子·缮性》说过：“道，理也……道无不理。”^②《管子·君臣上》说：“别交正分之谓理，顺理而不失之谓道”；“夫道者虚设，其人在则通，其人亡则塞者也，非兹是无以理人。”^③《韩非子·解老》以“道理”并提，认为“万物各异理，而道尽稽万物之理”，“故曰：道，理之者也”。^④可见，先秦思想家已经在使用“理”解释“道”，只不过他们所使用“理”的内涵与《道教义枢》完全不同，后者明确赋予“理”以“虚无”的含义，换句话说，《道教义枢》把“道”规定为一种虚无之理。从上文我们已经知道，重玄派的成玄英在其《老子注》中反复讲过道是“虚通之妙理”，李荣也认为道是“虚极之理”，并多次强调“理”这个范畴。很显然，《道教义枢》在以虚无之理解释“道”时，是借鉴了重玄派的说法的，表明当时道教界已普遍注意到“理”这一范畴。应该说，隋唐道教对“理”范畴的注重，把

① 孟安排：《道教义枢》卷1《道德义》，《道藏》第24册，第804页。此沿用臧玄静之说。《道德真经广圣义》卷5引臧玄静说：“道有三义，一理也，二导也，三通也。”（《道藏》第14册，第337页）

② 《庄子·缮性》，第3册，第548页。

③ 《管子·君臣上》，上海古籍出版社1989年版，第102、103页。

④ 《韩非子·解老》，上海古籍出版社1989年版，第52页。

“理”提升到本体的地位,这对后来宋明理学家的“理”本体论有较直接的影响,这一点恰恰是此前的中国哲学史研究所忽略的,忽略的原因即在于对隋唐时期道教哲学思想的研究十分不够,以致遗忘了这一角落。由此亦说明对隋唐道教哲学的研究亟待引起学界关注,并将其纳入中国哲学史的研究系统之内。

“道”的第二个含义是“通”。“言通者,谓能通生万法,变通无壅。河上公云,道四通也。”^①所谓“通”,是指“道”为一种虚通状态,世界就是从这种虚通状态下产生出来的,故此种通又可称之为“变通”。正因为“道”的变通和不壅塞,所以它才具有化生万物的功能,而一个闭塞的东西是不可能具有这种功能的。关于“道”的虚通性,这是《道教义枢》所一再强调的。其卷一《三宝义》说:“道以通达为义,谓能自通通他,又能令凡达理,通物至乐。”^②道的通达既表现为自己本身四通八达,又表现为能令他物通达,也就是能“通物”;“道”的“通他”性还能使一般人通达道理,与物相通而达于“至乐”。卷一《位业义》说:“道者虚通不壅。”^③这同把“道”解释为虚无是一致的,道既为虚无态,自当通而不塞。卷八《道性义》认为:“道以圆通为义,谓智照圆通。”^④道的通是圆球形的立体的通,其智慧的光芒亦呈现为“圆通”。把“道”解释为“虚通”,这同样是采取了重玄学的说法。成玄英的老庄注疏多次指出“道以虚通为义”,“至道虚通”,“道,达也,通也”,“至道玄通”。^⑤李荣则认为老子之道是“借圆通之名,目虚极之理”^⑥。十分清楚,《道教义枢》采纳了重玄学的意见。

“道”的第三个含义是“导”。“言道(导)者,谓导执令忘,引凡令圣。《自然经》云:导末归本,本即真性,末即妄情也。”^⑦所谓“导”是指引导一般人从执著到忘掉物我,从而成为圣人。如果按照《自然经》的讲法,就是引导人们

① 孟安排:《道教义枢》卷1《道德义》,《道藏》第24册,第804页。

② 孟安排:《道教义枢》卷1《三宝义》,《道藏》第24册,第807页。

③ 孟安排:《道教义枢》卷1《位业义》,《道藏》第24册,第808页。

④ 孟安排:《道教义枢》卷8《道性义》,《道藏》第24册,第831页。

⑤ 参见本书《论成玄英的重玄思想》所述成玄英论“道”。

⑥ 李荣:《老子注》卷上,第1页。

⑦ 孟安排:《道教义枢》卷1《道德义》,《道藏》第24册,第804页。

弃末归本,亦即回归“真性”,丢弃“妄情”。“导”有引导、疏导的意思,乃是“道”指引人们由凡入圣的一个重要功能,这一功能与道的虚通性是不矛盾的。“道”既能“通他”,自然就能疏导有所滞执的人们,使他们“忘”掉一切,从而变得通泰,日渐成为圣人。“道”的这一功能主要是针对人而言的,特别强调人性的回归真实。我们知道,重玄学是主张人向真性回归的,成玄英抨击儒家仁义损伤人的真性,要人们率性自然,修守真性。成玄英要人复归真性,有一个很重要的环节,那就是去掉欲望,“外无可欲之境,内无能欲之心”^①。在这一点上,《道教义枢》同样受到重玄学的影响。

《道教义枢》不仅引《自然经》说明“道”引导人复归真性,而且强调指出“道即无欲洞虚”,认为人们学道应以“无欲为主”,并称:“无欲洞虚,不卒可登。故少思寡欲,守玄思空,积久不怠,与道合真”。^②只有无欲才能与“道”相合,因为“道”自体就是“无欲洞虚”的,而与道相合就意味着“归本”,亦即复归真性。卷二《七部义》也讲:“一切学悟少欲,欲少近乎道宗。”^③情欲越少越接近于“道”,人们学道就应该醒悟“少欲”,有欲还是无欲成为衡量人们修道是否成功的一个客观标准。可见,“道”是“导”这一含义,既标明“道”自体的特性与功能,也包括人对“道”的认同和修炼,道与人由此而沟通。

将“道”是理、是通、是导三方面的意义综合起来考察,可以发现这三者互相之间并不矛盾,而是“通”的。道是理,从本体论上去说明“道”的虚无性,这种虚无性自当表现为“通”的状态,如果壅塞,那便实有而不虚了,或者说不那么彻头彻尾的“虚无”。“通”既体现了“道”自身是虚通的,又展现了“道”能够“通物”的功用,这种疏通功能也包括让人们通达“道”之“理”。于是从“通”的意义上说,不仅从本体论上描绘了“道”的特性,而且把“道”落实到人生论上,使人与本体之“道”接通,为人的修道得道架起了一座桥梁。人与道接通,不是“道”强迫人接受的结果,而是通过“道”对人的引导而达成的,“道”引导人们丢弃情欲,回归自我真实本性,虚无洞忘,不滞不执,豁然贯通,成为得道的圣人。因此,“道”的通与导这两项功能是互补的,其目的是吸引、

① 成玄英:《老子注》卷1,第10页。

② 孟安排:《道教义枢》卷1《位业义》,《道藏》第24册,第811页。

③ 孟安排:《道教义枢》卷2《七部义》,《道藏》第24册,第814页。

指导人们修道,从而达到与道同体,得道成仙。理一通一导三位一体,不可分割,为《道教义枢》所描绘的“道”的特性,这种特性表现出十分鲜明的天人合一色彩。《道教义枢》的道论与其修道论是紧密结合在一起的,这从它对“道”的三项定义中即可看出,而道论与修道论的结合正是天人合一的具体展现。

受汉代气化论哲学的影响,道教在传统上以“气”释“道”。《老子想尔注》有“道气在间,清微不见”^①之说,将“道”与“气”相提并论。《弘明集》卷八刘勰《灭惑论》引道教方面的《三破论》说:“道以气为宗”。同卷僧顺法师《析三破论》亦引《三破论》说:“道者气”,并且予以反驳:“道若是气,便当有聚有散,有生有死,则子之道是生灭法,非常住也。”^②从这些材料看,汉魏南北朝道教以气来解释道是种较为流行的看法,佛教方面的理论反击也集中火力于“道者气”这一命题上。佛教方面甚至提出:“夫道之名,以理为用,得其理也,则于道为备。”^③这种看法,是否反过来对道教产生影响,不得而知,但南北朝后期道教重玄学者的的确确已经跳出道教传统,不再坚持“道即气”的提法,而是以“理”释“道”^④,这或许是佛道理论之争刺激下的产物。

到隋唐乃至北宋时期,“道”是理和通这样的定义便占了上风,成为流行一时的教义。《三论元旨·道宗章第一》认为:“夫道之宗也,幽微奥妙,理之极也。”^⑤《三论元旨·真源章第三》说:“道以虚通育物”,又说:“至道虚通”。^⑥《道体论序》强调:“道者极妙环中,圆通物化,因通立称,故名为道。”^⑦《道体论·论老子道经上》说:“道以圆通为宗……圆通则无理而不通。”^⑧《大

① 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海古籍出版社1991年版,第8页。

② 僧祐:《弘明集》卷8《灭惑论》、《析三破论》,上海古籍出版社1991年版,第52、54页。

③ 僧祐:《弘明集》卷8《析三破论》,上海古籍出版社1991年版,第54页。

④ 参见杜光庭:《道德真经广圣义》卷5《释疏题明道德义》引臧玄静之说,《道藏》第14册,第337页。

⑤ 《三论元旨·道宗章第一》,《道藏》第22册,第908页。

⑥ 参见《三论元旨·真源章第三》,《道藏》第22册,第910、913页。

⑦ 《道体论序》,《道藏》第22册,第880页。

⑧ 《道体论·论老子道经上》,《道藏》第22册,第881页。《道体论》或云为张果所撰,任继愈主编《道藏提要》称其出唐人之手,与张果的其他著作不同。(中国社会科学出版社1991年版,第778页)

《道论·至德章》称：“道有通生之德。”^①从这些材料看，重玄学对“道”的解释，已为唐宋道教所普遍认同，取代了传统的“道是气”的解释。顺从南北朝后期以来这一思想的演进，《道教义枢》的编者就以“道”是理和通作为对“道”的标准定义。可以说，《道教义枢》反映了当时道教解释“道”的趋势，这就是将“道”理本体化，使之具有更强的思辨性，以便与佛教教义相抗衡。隋唐道教对“理”本体的高度强调，无疑为以后宋代理学的产生准备了理论条件，成为其思想的渊源之一。

当然，在《道教义枢》中，也为道教传统的“道是气”这一理论保留了地盘，主要表现为引用某些道士或道经的说法。卷一《三宝义》引《盟威经》说，太上道君“以气应感，是谓道宝”^②。作为三宝之一的“道宝”，用气来感应化生万物，这显然是道教的传统观点。卷二《七部义》引孟法师说：“大道气之所结，气清体太，故曰太清。”^③道由气结构而成，这种气是种清气，体积庞大，称之为太清，这显然也是道教的传统理论。保留传统的道气论，亦系事出有因，与“道”的人格化密切相关。道的人格化在《道教义枢》中体现为道的元始天尊化，元始天尊成为“道”的法身和化身，是道的神圣形象的展现，这种展现是从道的“至虚至寂”性外推出来的。试看《道教义枢·序》所说：“夫道者，至虚至寂，甚真甚妙，而虚无不通，寂无不应，于是有元始天尊应气成象，自寂而动，从真起应，出乎混沌之际，窈冥之中，含养元和，化贷阴阳也。”由于道的虚通寂静，于是有元始天尊的“应气成象”，所谓应气是感应道之气，元始天尊是感应道气而构成形象的，他含养元和之气，演化阴阳二气。按《道德经》二十五章所说：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行不殆，可以为天下母。”对此《道教义枢·序》的解释是：“盖明元始天尊于混沌之间，应气成象，故有物混成也。”这样，就将《道德经》对“道”的描述转托于元始天尊，元始天尊与道合为一体，是道的形象体现，传统的道气论具体化为元始天尊“应气成象”说。不仅如此，《道教义枢·序》还将“道”的化生万物功能赋予元始天尊，称

① 《大道论·至德章》，《道藏》第22册，第898页。《三论元旨》、《道体论》大约都是唐代的道论，《大道论》约为宋初作品。

② 孟安排：《道教义枢》卷1《三宝义》，《道藏》第24册，第807页。

③ 孟安排：《道教义枢》卷2《七部义》，《道藏》第24册，第814页。

他“以金刚妙质,乘运天气、布化陶钧”^①。于是,道教传统的道的气化论演变为元始天尊乘运天气创建世界。如此一来,便使道教之“道”形象化、人格化,具有了浓郁的仙气,与道家的“道”区分开来。这一点,卷一《法身义》讲得更明白:“法身者至道淳精,至真妙体”,作为法身的淳精至道,“以立气周流八极,或号元始,或号老君,或号太上,或为世师,随人所好,为作法身”^②。道气周流四面八方,化作元始天尊或其他神仙,成为世界的主宰。南北朝以来,道教有“一气化三清”之说,这里《道教义枢》引用《升玄经》讲道气化作元始天尊,是沿袭了道教的传统,显示了与道家之“道”的不同内涵。以“法身”论道,显然受佛教三身说的影响,其用意当是使“道”形象化、人格化,便于信徒崇奉。所以《道教义枢》一方面采纳重玄学派对于“道”的思辨化论述,作为“道”的标准定义;另一方面也保留传统道气论,以保持“道”的仙气。由此可见,《道教义枢》作为当时道教教义学的代表著作,在阐述道教之“道”时,既以重玄学派的观点为中心,但又不排除某些传统的见解。

重玄学派论“道”,往往结合“有无”范畴探讨,以显示“非有非无”的中道,这亦为《道教义枢》所采纳。卷一《位业义》引臧矜说:“至死欲观心,乃除通欲耳。且无欲空观,有欲有观;有观资空,空观导有;导有无有,有观无观,故曰真观;真观亦同无,方名道耳。”^③内观于心,断除全部的欲望,有观无观,相资相导,最终落于“无观”,这才是合乎道的“真观”。从“观心”的角度,要人醒悟世界本来空无的道理,所以更强调了“无”这一边,从而使人进入“无欲空观”的状态,此乃重玄学派的方便教门。卷七《混元义》引《洞神经》说:“大道妙有,能有能无。”卷八《理教义》引《升玄经》讲:“仙道无不无,有不有。”神仙之道既能有能无,又不有不无,落脚点还是在对有无二边的否定。世界从根本上说,“皆非无非有”,然而“众生倒惑,起有无见,乖本逐末,沦于苦海”,只有破除众生的这种偏执妄,才能悟知“有不有,无亦非无”的真道。^④看来,结合有无论说“道”,是要引导众生树立起对世界的正确观照,体悟世界的本质,从而了悟“道”。

① 以上所引《道教义枢·序》见《道藏》第24册,第803页。

② 孟安排:《道教义枢》卷1《法身义》,《道藏》第24册,第805页。

③ 孟安排:《道教义枢》卷1《位业义》,《道藏》第24册,第811页。

④ 参见孟安排:《道教义枢》卷8《境智义》,《道藏》第24册,第831页。

《道教义枢》论“道”的有无,又结合心法与色法进行。卷一《法身义》说:“真道累尽,唯有妙心,但此妙心,具一切德,寂不可见,名为妙无。动时乖迹,同物有体;心色虽妙,物得见之,故名妙有……正明法身至本,无色无心。”真道既否定色法也否定心法,但是为什么又要向人们宣说心色二法呢?回答是:“而今说色说心,皆为破,并是为物,岂有定耶?为爱色众生,欲令舍色,则言至道无色。故《西升经》云:‘道象无形端,或为计心众生,言至道无心’。故《请问经》云:‘道为无心宗,或为断无众生,则言俱有色心’。故《本际经》云:‘无不知故,亦名为心;道眼见故,亦名为色’。《生神章经》云:‘形与神同,不相远离,俱入道真,或为双爱色心众生,则言无色无心’。故《本际经》云:‘不缘虑故,故言非心;无所碍故,故名无色’。”^①引用如此之多的道经,无非是要说明为了破除“计心众生”、“爱色众生”对心色二法的偏执,所以先从心色入手讲去,“言俱有色心”,进一步便要引导众生舍弃心与色,了悟“至道无心”,“道为无心宗”,“至道无色”,“斯则非心非色,能色能心,即是不心为心,不色为色”。心与色本为佛教术语,《道教义枢》借用在这里讲心法色法的相对关系,并最终对心色二法予以否定,即对所有精神现象和物体现象给予否定,以进入无心无色的“道”的境界。

“道”的境界十分玄妙,道自体本身也在发生演变,在不同的演变阶段有不同的称号。卷七《混元义》说:“道体本玄,号曰太易。”^②所谓“太易”,在中国哲学中指宇宙形成过程中未见气之前的阶段。《列子·天瑞》说过:“太易者,未见气也。”注云:“易者,不穷滞之称。凝寂于太虚之域,将何所见耶?如《易·系》之太极,老氏之浑成也。”“何所见”之问,实际上就是《天瑞》所讲:“视之不见,听之不闻,循之不得,故曰易也。”^③这个看不见、听不见、摸不着的“太易”,即《道教义枢》所谓“道体本玄”的称号。《混元义》又说:“元气始萌,号曰太初,一曰太虚,其精青,其形未有。”^④太初一说,最早见于《庄子·天地》:“泰初有无,无有无名;一之所起,有一而未形”。成玄英疏解说:“元气始萌,谓之太初,言其气广大,能为万物之始本,故名太初。太初之时,惟有此无,

① 孟安排:《道教义枢》卷1《法身义》,《道藏》第24册,第806页。

② 孟安排:《道教义枢》卷7《混元义》,《道藏》第24册,第828页。

③ 孟安排:《列子》卷1《天瑞》,上海古籍出版社1989年版,第3页。

④ 孟安排:《道教义枢》卷7《混元义》,《道藏》第24册,第828页。

未有于有。有既未有,名将安寄!故无有无名。”^①另外,《白虎通德论》引《易纬·乾凿度》说:“太初者,气之始也。”^②可知《道教义枢》以太初为元气始萌的称号是有所本的,继承了《易纬·乾凿度》的说法,且与重玄学派代表人物成玄英的看法一致。紧接着是“太始”,据《混元义》说:“气形之端,号曰太始,一曰太无,其气黄,其形未有。”^③这与《易纬·乾凿度》所谓“太始者,形之始也”^④的提法不同,认为太始仍属未有形的阶段。《列子·天瑞》也认为:“太始者,形之始也”,注云:“阴阳既判,则品物流形也”^⑤。即是说,太始是阴阳已分、万物流形的开始。《道教义枢》则将其规定为“气形”的发端,这种气形显然与《易纬》、《列子》所说的“形”有差别,仍为人的肉眼所看不清,仍属无形,故又称“太无”。太始之后为“太素”,何谓太素?《混元义》解释说:“形变有质,号曰太素,一曰太空,其气白,其形亦未有。”这与中国哲学的传统讲法亦不同。《易纬·乾凿度》和《列子·天瑞》都认为:“太素者,质之始也。”所谓“质”,据《天瑞》注称:“质,性也。既为物矣,则方员刚柔,静躁沈浮,各有其性。”^⑥即以“质”为物之性。《道教义枢》虽然也说太素是“形变有质”,但“其形亦未有”,既连物形都未有,更遑论物性,所以太素又称之为“太空”。具备物形,《道教义枢》称之为“太极”。《混元义》说:“形质已具,号曰太极,一曰太有,一曰太神,一曰太气,又曰太玄,又曰太上,又曰太一,其形赤黄,质定白素。”^⑦太极又称太一,这与唐儒孔颖达相似,但含义不一。孔氏《周易正义》卷七认为:“太极谓天地未分之前,元气混而为一,即是太初、太一也。”^⑧《礼记·礼运》孔颖达疏也说:“大(太)一者,谓天地未分,混沌之元气也。极大曰天,未分曰一,其气既极大而未分,故曰大(太)一也。”^⑨太极(太一)是天地未分之前的混沌元气,而《道教义枢》的“太极”(太一)则已具备形质,故又称

① 《庄子·天地》,第2册,第424、425页。

② 班固:《白虎通德论》卷8《天地》,上海古籍出版社1990年版,第66页。

③ 孟安排:《道教义枢》卷7《混元义》,《道藏》第24册,第828页。

④ 《易纬》卷2《乾凿度》,上海古籍出版社1993年版,第9页。

⑤ 《列子》卷1《天瑞》,上海古籍出版社1989年版,第3页。

⑥ 同上。

⑦ 孟安排:《道教义枢》卷7《混元义》,《道藏》第24册,第828页。

⑧ 郑玄注,贾公颜疏,王辉点校:《十三经注疏》上册,上海古籍出版社1997年版,第82页。

⑨ 郑玄注,贾公颜疏,王辉点校:《十三经注疏》下册,上海古籍出版社1997年版,第1426页。

“太有”，且有人格化倾向，故又称“太神”、“太上”，与道教神灵相连。至此，《道教义枢》所描绘的有形世界产生出来了。

太易、太初、太始、太素、太极等是中国哲学讲宇宙演化、万物形成的专用术语，《道教义枢》将之与“道”结合起来论说，既有与中国哲学相同之处，也有差异。相同处在于都以之阐述宇宙生成论，不同的是同一术语所表示的宇宙演化阶段有差异，《道教义枢》反映了道教在这方面的某些独特看法。从《道教义枢》所述太易到太极的宇宙演化过程看，在“道”的推动下，宇宙逐渐从混沌状态下化分出气与物形，所以世界是从未分未离走向分离，走向分离的“初首”就是“混元”。在道教旧的解释下，“混元之中有粗有妙，妙者道气惟一，粗者品物众多”。在混元状态下，已经化分出气与物，但这些气与物究竟是什么，旧的解释没有说清楚，孟安排对此并不满意，于是提出新的说明：“一多粗妙，其义例然。大而分之，十有二种，二者是气，十者是物。二气即阴阳，十物即五有识、五无识。五有识者，谓人神鸟兽虫；五无识者，谓金木水土火土也。”^①这样，就把“道”所化生分离的气与物作了具体的规定，一幅关于“道”的生成宇宙图式更为丰满地展现在人们面前。为什么“道”能使世界从杂糅未分走向分离，从而化生万物？在《道教义枢·混元义》看来，“道”具有一种自我分别的能力，它“非内非外，非非内外，能内能外，即内即外”。既能分别内外，又能彻底否定内外，由一而生出多，于是“道”使世界从混沌一片中分化产生出来。道也能使宇宙“复于混沌”，然后再度开创世界，世界就在“道”的支配下循环往复，周而复始。

既然“道”支配着整个世界，主宰着宇宙，那么道自然而然就是无所不在的，遍寓于宇宙万物之中。《混元义》说：“道无不在”。卷十《假实义》也说：大道“无乎不在”，认为无论物质世界还是人的精神世界都有“道”的存在。卷八《道性义》引《西升经》说：“道非独在我，万物皆有之”，并进一步阐明：“有知与无知，大道无不在”^②。意即“道”不仅仅存在于有知觉的世界，而且也存在于无知觉的世界，遍布整个宇宙的任一角落、任一事物。这种“万物有道论”在卷十《有无义》中也能看到：“《西升经》云，道非独在我，万物皆有之。

① 孟安排：《道教义枢》卷7《混元义》，《道藏》第24册，第829页。

② 孟安排：《道教义枢》卷8《道性义》，《道藏》第24册，第832页。

老子经教云,道无不在,有即妙有,无即妙无”^①。道无不在,万物皆有之,指出了“道”的普遍性。这不禁让人想起《庄子·天道》所说:“夫道,于大不终,于小不遗,故万物备。广广乎其无不容也,渊乎其不可测也。”^②更让人联想到《庄子·知北游》中庄子告诉东郭子:道“无所不在”,“在蝼蚁,在稊稗,在瓦甓,在屎溺”^③,这样一段名言。由此可知,《道教义枢》所讲述的道教对“道”的普遍性存在的认知,与道家思想是脱不了关系的。而道教之“道”是种神道,也就是说,“万物有道论”体现了道教独特的万物有神的泛神论,这一点与道家是有所区别的。

在《道教义枢》中,讨论“道”的普遍性意义是结合“道性”问题进行的。卷八《道性义》指出:“道性不色不心,而色而心。而心,故研习可成;而色,故瓦砾皆在也。”道性既否定心色二法,但又通过心色二法而得以表现出来。通过心法,它得以由人研习并进而成道;通过色法,它向人们显示遍寓于万物之中。道性普遍地存在于一切事物中,不论是有识还是无识,此即《道性义》所谓“一切含识,乃至畜生果木石者,皆有道性也”^④。果木石都属于无情无识者,无情而有道性,正显示了道性的普遍存在。

无情有性,这种思想在佛教中也有反映,特别是中唐以后,佛教讲佛性出现一种由众生有性到万物有性发展的倾向,^⑤代表人物为天台九祖湛然,他的《金刚铎》集中表述了“无情有性”说。很有可能,佛教这一学说受到了道教的影响。道教自汉代以来继承了道家思想,加上其泛神论的宗教意识,认为“道”以“气”为媒介普遍地存在于万物之中,这在《太平经》和《抱朴子内篇》中都有所反映。南北朝到初唐时,道教进一步丰富了这种思想。《太玄经》强调:“道性,众生皆与自然同”。《玄门大义》指出,道性“虽复冥寂一源,而亦备周万物”^⑥。初唐时的《太上妙法本相经》在《广说普众舍品第二十一》里谈到:“一切含形之类,悉有道性”。又说:“夫一切万物有生之性,皆受之于道

① 孟安排:《道教义枢》卷10《有无义》,《道藏》第24册,第836页。

② 《庄子·天道》,第2册,第486页。

③ 《庄子·知北游》,第3册,第749、750页。

④ 孟安排:《道教义枢》卷8《道性义》,《道藏》第24册,第832页。

⑤ 参见赖永海:《中国佛性论》,上海人民出版社1988年版,第200页。

⑥ 孟安排:《道教义枢》卷8《道性义》引《太玄经》、《玄门大义》,《道藏》第24册,第831页。

气,何故不独入于水石?答曰:水性百入,利润万物。石性质坚,主政人心……是以水石可尚,与道合性,岂有不受道于?”^①水性也好,石性也好,都与道性相合,故水石这些无情之物都含有道性,都会接受“道”的洗礼。《云笈七籤》卷九十三《道性论》引初唐道经《海空经》说:“道性不一不二,究竟平等,犹如虚空。一切众生,同共有之。”同书卷九十五《道性因缘》也引《海空经》说:“一切诸法,各有道性,从因缘生。”^②诸法众生,皆有道性。《道门经法相承次序》卷上载潘师正回答唐高宗的问题说:“一切有形,皆含道性。”^③这就说得更为清楚,凡是有形体的东西,无不含有道性。综上可知,道教的“无识有道性说”至迟到唐高宗朝已经显得比较成熟,并且以其自身所具有的重要理论意义,得到道教学者们的广泛重视和阐发。相对而言,佛教的“无情有性”说则到中唐时才逐步展开,从时间上看,极有可能受道教“无识有道性”的影响。应该承认,道性论是在受到佛性论启发后而成立的,并在某些理论问题上受其影响。但同样也该承认,道性论继承发挥庄子“道”无所不在的理论和道教传统的泛神论,提出“无识有道性”的问题,反过来又给予佛性论以启迪,对佛教“无情有性”的提出起了推动作用。无识有道性的理论也进一步使道家关于“道”无处不在、无时不有的思想神学化、大众化。

什么是道性?《道性义》解释说:“道性者,理存真极,义实圆通。”此话怎讲?“道以圆通为义,谓智照圆通;性以不改为名,谓必成圆果”。有种解释认为:“道名在果,即指圆极法身;性语在因,谓有得果之性。”《道性义》指出:“此解虽强,亦未通理,若道定在果,性定在因,则性非真道,真道非性,何谓众生有道性耶?”用因果来区分开道与性,就将真道与性割裂开来了,更无法讨论众生有无道性的问题。关于道性的正确道理是:“不有不无,何在不在”,“在因即因,在果即果,在因即为因性,在果即为果性”。道性“无在而无所不在”,故既能表现为因性,也能表现为果性。具体说,道性归纳起来有五种:一是正中性,“中是不偏之名,正是不邪之目”,不偏不邪,是为“正中道”。二是因缘性,“因是能生,者(缘)是由藉,故设境教为悟解之因缘,由此因缘生智成道”。三

① 胡道静等主编:《藏外道书》,第21册,巴蜀书社1994年版,第44、48页。

② 《云笈七籤》卷93《道性论》、卷95《道性因缘》,《道藏》第22册,第641、648页。

③ 《道门经法相承次序》卷上,《道藏》第24册,第786页。

是观照性,“观照有无二境,因有入无,明照真境,发生妙观”。四是智慧性,“极果冥寂,玄通大智慧源”。五是无为性,“智慧断除因果二累”。这五性归结起来,“究竟诸法正性,不有不无,不因不果,不色不心,无得无失,能了此性,即成正道,自然真空,即是道性”。说到底,道性的本质是“自然真空”。从道性的“体义”来说,“显时说为道果,隐时名为道性,道性以清虚自然为体”。所谓“清虚自然”,实即“自然真空”,道性之体空虚自然,这是将道家自然主义和佛教空观结合起来演说道性。“自然真空”亦即《道性义》所引《太玄经》讲的:“道性者,即真实空,非空不空,亦非不空”,是种彻底的“空”,真实的“空”。^①《道教义枢》所讲的“道性”使人感受到与空空如也的“佛性”很接近,由此可以看出佛教对道教教义的影响力。

这样宣讲道性的目的何在呢?换句话说,指出道性自然真实空,阐明道性遍寓于一切有形之物中的意图在哪里?意图就在于为众生得道成仙找到一条内在的根本依据,证明众生都有成仙了道的可能性,这也是受佛性论影响的结果。佛性讲的是成佛的原因、根据和可能性,佛性的另一重要内蕴是境界,包含心和境两方面,心没有一定的“缘”,尤其是境界这一“缘”是不能起作用的,不能建构佛性。^②道教所讲道性的中心也是围绕这些问题求解,最终对人们能否成仙了道给予回答和论证,引导人们修道求道,萌发向道之心。与佛教不同的是,《道性义》讲道性并未抛弃道教传统的“道气”论,认为众生要恢复本来所具有的道性,还须借助于气的接引,就像竹子须借助天雨而生成一样。它这样说:“贷气禀气者,此明众生之本,本来清静,颠倒妄起,因知有识神,一念神起即滞染,故欲。凡业既弱,不能自生,须假应气,贷生接引。既生之后,方假研修,智慧若圆,即成至道。譬犹竹笋未起之日,事在虚无,一念笋生,即带皮出,生力既弱,不能自生,须假天雨,助令成笋。及其作竹,渐渐除皮,皮尽竹成,无皮如本。竹成之日,不更生皮,亦论智圆之时,不更起倒也。”^③众生本具有清静道性,有得道的先天根据,但为外欲所染,使道性不能自己萌生出来,于是须借助气的“贷生接引”,使道性生发后,再经研修,智慧圆通,终于获得“至

① 以上均见孟安排:《道教义枢》卷8《道性义》,《道藏》第24册,第831—832页。

② 参见吕澄:《中国佛学源流略讲》,中华书局1979年版,第119—120页。

③ 孟安排:《道教义枢》卷8《道性义》,《道藏》第24册,第832页。

道”，一旦得道，便不会失去它，“不更起倒”。在此，气的贷生接引之功是不可缺少的，没有这一外因条件，作为内因根据的道性也就无法萌发出来，使人走上修习“道”的大路。但人人都有道性，气对每个人都发生作用，为什么有的人信道修道，有的人却弃“道”而不顾呢？这一问题，《道教义枢》没能予以回答，反映了当时道性论尚有较强的理论上的漏洞。把“气”作为引发道性的外在条件，这是道性论不同于佛性论的个性特征，也表明《道教义枢》论“道”并没有置传统的道气论于不顾，纯粹采纳重玄学的道论。

道性问题是隋唐道教所普遍关心的一个大的理论问题，证明道性无处不在、遍寓万物，是要给道教的修道理论奠定一个最终的依据，以说明人人皆能通过修道求道而最终得道，使生命解脱死亡之厄，得大圆满。道教论“道”，与道家很大不同之处就在于特别看重修道，修道求道理论成为其“道”论的非常重要的组成部分。对于道教来说，指出“道”是宇宙的本源，世界的根本，万物的依据，这固然十分重要，但还很不够，还必须同解决人的生命存在联系起来，劝人求道修道，最终得道成仙，这是更为重要的。人人都有道性，可以说从理论上解决了每个人通过努力都能得道成仙，都能解决生命永恒存在的问题。这种人皆有道的思想直到清代仍在道教中流行，如先天派创始人千峰老人赵避尘就认为：“道者人人有分，位位可得。大则成仙佛，小则延年寿。”^①可见其影响之深远。

人人都有道性，给人们修道成仙带来了福音，但这并不能保证每个人都必然能得道成仙，如果个人没有萌发向道之意，没有一颗向道之心的话，修道成仙也就无从谈起。因此，激发起人们的“道意”便是修道过程中十分重要的一个步骤。何谓“道意”？卷三《道意义》说：“道意者，入道初心，归真妙趣，断生死之累，成慧鉴之明，绝有欲之津，证无为之果，此其致也。”道意的内涵大致如此，划分起来有五种：一是“自然道意”，指“初发自然之心，上求道果，下化众生之大愿也。但自然之名义可两属，一者当因即是自然，谓任业自然，非他使也；二者果名自然，谓自然正道，以化济为意，能发此愿，与果相扶，因受果名言自然也”。二是“研习道意”，指“研习以解伏诸烦惑”。三是“知真道意”，意思是“习行真智，能鉴真理”。四是“出离道意”，意谓“出离三界，到于道

^① 徐兆仁主编：《东方修道文库·先天派诀》，中国人民大学出版社1990年版，第2页。

场”。五是“无上道意”，指“诸智莫过，更无胜”。这五种道意，一层层递进，从初发自然之心到智慧圆满的无上道意，标明修道者在修行之路上逐步前进，最终获得道果。这五种道意合起来“通名道意者，谓是正道之心，亦是行前四心，得后道果，因合名称为意。又无上道心，大慈为本，普济群品，咸使归真。今上求道果，即是归真，下化众生，即为济物。常运此愿，与道心同，四意皆用此心，是故名道意也”。道意实质上就是“正道之心”，简称为“道心”，有了道心，才能得“道果”。换言之，人人本来具有的道性，如果未能激发出向道之心，就不会修习“道”，自然更不会得道。这五种道意，“前四是因，后一是果，因果合明，故为五也”^①。前面四种道意都运用无上道心，以慈善为根本，既归真求道，又化济众生，济世救物，播下了得道之因，最后结出道果。道性加上修道之心等于道果，说明《道教义枢》的修道理论中心是讲心性之学，由此也可发现心性学说是隋唐道教论“道”的重要构成部分。

总之，《道教义枢》论“道”，以重玄学对于道的定义作为主要依据来揭示道的内涵，从而阐明“道”是理，是通，是导；与此同时，又继承道教传统的“道是气”理论，使“道”元始天尊化（亦即人格化），以便信徒敬仰崇奉；敬仰崇奉的目的是要引导人们走上求道修道的人生之路，人本来即具道性，加之所激发的向道之心，终于成就“道果”。《道教义枢》的道论既是种“理”本体论，又是种宇宙生成论，更重要的它还是种心性论，将“道”直接放置于人的心性之中，由此为人的修道求仙找出内在依据，充分体现了隋唐道教论“道”的个性特征。必须指出，把“道”理本体化和心性化，是隋唐道教论“道”的一大理论贡献，在某些方面影响了佛教（如无识有道性说），更启迪了后来的宋明理学。道的理本体化指出了客体世界的最终依据，道的心性化则点明了主体世界与客体的合二为一。这种主客体的统一，人与世界终极依据的一体化，正是当时道教“道”论的最高目标，其目的在于解决人的生命永恒存在的问题。

在考察了“道”之后，我们接着审视《道教义枢》所讲的“德”是什么？卷一《道德义》说：“德者，得也，成也，不丧也。”“德”的含义也是三项：第一项，“德言得者，谓得于道果。《太平经》云：‘德者正相得也’”。得到道果，这是“德”的第一要义，是修道所获得的结果，是其修道论的进一步延伸。第二项，

① 以上均见孟安排：《道教义枢》卷3《道意义》，《道藏》第24册，第821页。

“言成者，谓成济众生。今成极道，此就果为名；亦资成空行，此就因为目。《德经》云：‘成之熟之也’”。“德”不仅是表示个人得道，而且要济度众生得道，在《道教义枢》看来，《道德经》所说“成之熟之”的含义，就是“成济众生”，使众生都能“成极道”。第三项，“言不丧者，谓上德不失德，故云不丧也。《太平经》云：‘常得不丧也’”。《道德经》三十八章说：“上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。”^①此处引为“上德不失德”，或者有误，衍一“失”字；或者是欲借“不失”说明不丧的含义，引用时有意增添了一“失”字。“不丧”是要说明“有德”，而且德“常得不丧”^②。在阐明“德”的内涵时，两处引用了《太平经》，可以看出从汉代开始，道教即已关注“德”这个范畴。

道教讲“德”继承了《庄子》和《管子》的说法，但也有自己的选择，扬弃了某些观点。《庄子·天地》说：“物得以生，谓之德”；“形非道不生，生非德不明。存形穷生，立德明道”。成玄英对此解释说：“德者，得也，谓得此也。夫物得以生者，外不资乎物，内不由乎我，非无非有，不自不他，不知所以生，故谓之德也。”^③站在重玄学的立场，把庄子“物得以生谓之德”的含义揭示了出来。由此也可看出，《道教义枢》把“得”作为“德”的第一要义，直接从重玄学那里沿袭过来，同时又强调了“得”的内涵是“得道”。“德”就是“得”这个意思在《管子·心术上》也有明确的表述：“德者得也，得也者，其谓所以然也。”^④看来，以“得”解释“德”，先秦的道家学者已经在这样做，以后汉代道教予以继承，到隋唐时便作为道教教义而写进《道教义枢》。关于“德”，庄子还发表过一些见解，如《庄子·天地》讲：“玄古之君天下，无为也，天德而已矣”；“无为为之之谓天，无为言之之谓德”。^⑤又《庄子·人间世》说：“知其不可奈何而安之若命，德之至也。”^⑥这种“天德”、安命之德的观点没有获得道教认同，因为道教主张抗命，“我命在我不在天”，在生命问题上坚持逆反自然，这可以说是对庄子安命之德的扬弃。

① 《老子》第38章，上海古籍出版社1989年版，第9页。

② 孟安排：《道教义枢》卷1《道德义》，《道藏》第24册，第804页。

③ 《庄子·天地》，第2册，第424、425、411页。

④ 《管子》卷13《心术上》，上海古籍出版社1989年版，第127页。

⑤ 《庄子·天地》，第2册，第403、406页。

⑥ 《庄子·人间世》，第1册，第155页。

《道教义枢》的“德”论,是对其道论的进一步补充,“德”的中心内容是强调修道得道而不丧失道,而且不只是个人得道,还要普济群生修道得道,体现出一种“大乘”道教的精神。这种精神可以说多半从重玄学那里承袭而来,我们比较一下成玄英《庄子疏》对“德”的讨论即可知。《庄子·徐无鬼疏》说:“爱心弘博谓之大,冥符玄道谓之德。”博大的爱心,关怀众生,引导众生修道,与玄道暗中符合就是“德”。这样的德可称之为“圣德”,如《庄子·则阳疏》所说:“圣德遐旷,接物无私,亭毒群生,刍狗百姓,岂待知闻而后爱之哉!只为慈救无偏,故德无穷已。”救度群生,无私无偏,圣德广大无穷,“圣德遐长,连绵难测”,圣德“警然高远,超于世表”。^①这种圣德既是自利又是利他的,所谓“真人自利利他内外德行”^②,即真人的“圣德”不仅要自己得道,而且还要救助众生成道,一内一外,才是圆满的圣德。这种圣德是真实而非虚伪的,因为它“以不德为德,德无所德,故不伪者也”^③。在成玄英那里,“德”还有事功的含义,这种事功的目的是为了使自我“不丧”,正如《庄子·德充符疏》所说:“夫成于庶事,和于万物者,非盛德孰能之哉!必也先须修身立行,后始可成事和物。物得以和而我不丧者,方可以谓之德也。”“我不丧”的潜在意思实即得道,这也是“德”的功用。由上述可见,《道教义枢》所述“德”的含义与重玄学派的说法基本上是一致的,“德”是实现“道”的一种功用,一种手段,没有“德”也不能成其“道”。

从《道教义枢》对“道”与“德”的关系讨论中,更可显出这一点。道与德究竟是种什么关系?在《道教义枢》卷一《道德义》中所反映的当时道教的观点看来,二者是种体用关系,道是体,德是用。这一观点亦主要采自重玄学派:“玄靖法师以智慧为道体,神通为道用。又云:‘道德一体而其二义,一而不一,二而不二。不可说其有体有用、无体无用,盖是无体为体,体而无体,无用为用,用而无用。然则无一法非其体,无一义非其功也。寻其体也,离空离有,非阴非阳,视听不得,搏触莫辩;寻其用也,能权能实,可左可右,以小容大,大能居小。体即无已,故不可以议;用又无穷,故随方示见’。”^④玄靖法师即南朝

① 参见成玄英:《庄子·大宗师疏》,第1册,第237、238页。

② 成玄英:《庄子·大宗师疏》,第1册,第238页。

③ 成玄英:《庄子·应帝王疏》,第1册,第289页。

④ 孟安排:《道教义枢》卷1《道德义》,《道藏》第24册,第805页。

重玄学者臧玄静,从这里所引述的观点看,他认为道德是体用一源的,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”;道德作为体用在时空上都是无穷无尽的,所以不可思议却又随时随地显现,变化莫测。关于道德体用关系,成玄英在其《老子注》卷二中指出:“道是德之体,德是道之用。就体言道,就用言德”。也强调了二者间不可分割的体用关系。其《老子注》卷五说:“冥真契道,谓之玄德”,德必须去契合道体,暗示道德关系中“德”处于从属地位,只是道体之用。成玄英在《庄子·徐无鬼疏》中更比较了道与德,认为:“一道虚玄,曾无涯量,而德有上下,不能周备也……言德有优劣,未能同道也。”德是不能与道相提并论的,因为德不能像道那样“周备”,总有上德与下德之分,由此道与德的优劣也自然显示出来了。这种优劣之分是由二者间的体用关系所决定的。在成玄英眼里,“深玄为德之本根”^①,既然“德”的本根是深玄之道,德只是“功用”,那么道优德劣也就是顺理成章的。成玄英以体用说明道德之间的关系,与臧玄静基本上一致,并进一步揭示了作为本根之道的决定性地位。中国哲学一般是从道器、道物去讨论体用,道体器用,道体物用,这是人们所熟知的,而道体德用则很少有人讨论。基本可以这样说,南北朝到隋唐道教以体用论说道德,在中国哲学史上别开生面,提出了独具特色的理论问题。

《道德经》第一章区分了“可道”与“常道”,第三十八章区分了“上德”与“下德”,对此,《道教义枢》卷一《道德义》进行了讨论,更深入地探讨了道、德之间的关系。它首先引用前人的说法:“旧解云,常寂之道,义说无为,凡有四义:一者非攀缘识虑,故无心;二者无质碍分别,故无形;三者不为名言所得,故无名;四者无恒常不能迁改,故无时。具此四义,故名常道”。旧的解释以“无为”作为常道的总含义,分别还有四个含义,即“无心”、“无形”、“无名”、“无时”,这四无由“无为”所贯通,构成“常道”的内容。又引贾法师的话:“自应身已迁,三清等法,皆是可道,尽是无常也。”说明佛教的“应身”,道教的“三清”都属于“可道”的范围。接着指出:“上德是忘德,下德是执德。以是执德,今明物情常执。谓有常道可求,不能悟理,便成滞教,老君演明道德,正治此迷。经云‘可道非常道’,非谓别有常道,正言所是说道,并非恒定,不宜执以

^① 成玄英:《庄子·天下疏》,第4册,第1097页。

为常,故系非常,以为消遣此言说。道为药,本治物迷,迷病若消,何道不得?若知不得为得,亦可不常为常也。”^①老子所说的“上德”在《道教义枢》中的解释就是“忘德”。何谓忘德?成玄英《庄子·人间世疏》说得明白:“夫忘德者,智周万物而反智于愚,明并三光而归明于昧,故能成功不居,为而不恃,推功名于群才,与物冥而无迹,斯忘德者也。”这可以说为《道教义枢》的“忘德”作了一个注脚。与上德的“忘德”相反,下德是种“执德”,即执著于物情,追求功名,有为有迹。以“执德”去求“常道”,就会成为“滞教”,生出“迷病”,太上老君演讲“道德”正是为了治疗这类迷病。反过来说,用“忘德”修求“常道”,才可能取得成功,这就是德与道的正确关系。所谓“不得为得”,也就是成玄英《庄子·应帝王疏》所讲“不德为德,德无所德”,懂得了这个道理,迷病消去,“何道不得”?于是“忘德”、“不德”成为求取“常道”的最佳方法。因此可以说,《道教义枢》是把“德”作为一种方法论来对待,“德”实即修道的方法,舍此而不可能得道。以体用来规定道与德之间的关系,从另一个角度讲就是本体论和方法论的关系,这种关系透露出强调修道得道是《道教义枢》论道的重要特征。由此也可见道教与道家论道之不同。

把“道德”放在第一条教义,表明《道教义枢》对道德范畴的高度重视,其实这也正是道教的立场。道教之为“道教”,大约与其对“道德”的重点发挥分不开。北宋张君房编辑《云笈七籤》,卷一即为《道德部》,开宗明义即“总叙道德”,尽管其所叙道德与《道教义枢》不尽相同,但对“道德”的极度重视却完全一致。这不正表现出道教是以“道德”作为立论之本的吗?

二、自然

我们已经指出,《道教义枢》的思想、学术渊源不是单一的,其中所蕴涵的哲理架构与重玄学说有紧密的关系。其自然观也是如此,既包含道教传统的看法,又体现了重玄学立场,对当时道教自然观的主流思潮作了总结。

何谓自然?它的回答首先引《玄门大义》说:“自然者,本无自性,既无自

^① 孟安排:《道教义枢》卷1《道德义》,《道藏》第24册,第805页。

性,有何作者?作者既无,复有何法?此则无自无他,无物无我,岂得定执以为常计?绝待自然,宜治此也。”^①自性本为佛教术语,指诸法各有不变不改之性,佛教有所谓三自性、七种自性、自性三宝等。《玄门大义》这样解释“自然”明显对佛教讲自性的一派含有否定的意思,进而否定诸法实有。自然既无自性,当然也就不会有造作者,既无造作者,哪还有什么“法”存在?这就是《玄门大义》的逻辑推理。换句话说,自然本身无质的规定性,也无来自外在的规定性,亦即“无自无他,无物无我”。因此自然既非有待也非无待,而是“绝待”,双遣有无二边,所以人们不得对它执著,而应以听其自然的态度“绝待自然”,这是人们认识自然所应做的。

《道教义枢》在解释《玄门大义》这段话时,又作了自己的发挥:“示因缘者,强名自然,假设为教。故自是不自之自,然是不然之然。不然之然,无所不然;不自之自,无所不自。无所不自,故他亦成自;无所不然,故他亦成然。他亦成然,亦是 he 然。然则他之称然,亦是不然之然;然之称他,亦是不他之他。不他之他,无所不他,故自亦成他;不然之然,亦无所不然,故自亦成然。是则自之与他,俱有然义。今但明自然者,以他语涉物义,成有待,自名当己,宜以语绝也。故《本际经》云:‘是世间法及出世法,皆假施設,悉是因缘,开方便道,为化众生,强立名字耳’。”^②这一发挥的旨趣在于,显示诸法都是“因缘”,并将这个道理教化众生,所以勉强成立“自然”的名字,以方便对众生施教。如此一来,道家的“自然”成为显示佛教“因缘”说的语言工具,借助这一语言符号,说明世界皆由因缘假合而成、世界是虚假不实的。

在《道教义枢》笔下,“自然”就是“不自不然”。因为不自,所以“无所不自”;因为不然,所以“无所不然”。如此一来,自与他便没有了分别,自然与他然都具有“然”的蕴义,也无分别,都体现为“因缘”,处于因果关系中。于是自然成为他然,一切都当待他而然,“成有待”。这不是与庄子所讲的“无待”相冲突吗?这不是与道家所讲的“自然”有分道扬镳之嫌吗?的确如此。道家所谓“自然”,不是今人所说自然界的自然现象,而主要指精神现象,指精神的独立无待,自由自在,自己本来如此。我们从《道德经》对“自然”的描述中,没

① 孟安排:《道教义枢》卷8《自然义》,《道藏》第24册,第831页。

② 同上。

有看到老子以之指称自然界,其含义不过是自己本来如此,指一种本然状态。《庄子》明确地以“天”这个概念表示自然界,而以“自然”描述人的精神现象无依无待,作逍遥游。现在《道教义枢》以“自然”来显示“因缘”,毫无疑问已背离了道家的路线和旨趣,倒向了佛教相互对待、互为因果的因缘说。表面上还采用的是道家“自然”的话,暗中已偷梁换柱,填入了佛教的因缘说。而且《道教义枢》所说的“自然”显然包括自然界的现象和精神现象,外延比道家“自然”说更为宽泛。^①

佛教的因缘指形成事物、引起认识和造就业报现象所依赖的原因和条件,由因缘所生法,就是缘起法,因缘有时也简称“缘起”之“缘”。缘起是讲万物都处于因果关系中,你靠我,我靠你,互相依待,按一定条件生起变化,以此解释自然界、社会人生及精神现象产生的本源。缘起说是佛教教义的理论基础,佛教各派作了不同阐发。中观学派从“假有性空”说明自然现象和精神现象发生的原因。《中论》有所谓“八不缘起”,卷一《破因缘品》开首即提出:“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出。能说是因缘,善灭诸戏论。”^②卷六《观四谛品》有偈说:“众因缘生法,我说即是法,亦为是假名,亦是中道义。未曾有一法,不从因缘生,是故一切法,无不是空者。”^③《十二门论·观性门第八》:“见有变异相,诸法无有性,无性法亦无,诸法皆空故。”^④三论的“缘起性空”说即被《道教义枢》纳入,以解“自然”。缘起即一般所说的因果性,缘起一定包含着性空,实则缘起性空是从空来讲因果性,从而阐明现象界的空,如幻如化。由此我们可以看出《道教义枢》结合缘起性空诠释自然,使“自然”的含义具有一股“空”的气息,从而让人相信自然现象和精神现象本质上都是空幻,不可执著。其卷八《道性义》所谓:“道性者即真实空,非空不空,亦非不空,道性众生,皆与自然同也。”^⑤就是说明道性的“真实空”与自然相同的,换个角度理解,自然本身是种彻底的“空”,这种“空”既非空也非不

① 孟安排:《道教义枢》卷7《五道义》:“天以自然为义。”自然包括了自然界的“天”。(《道藏》第24册,第828页)

② 《中论》卷1《破因缘品》,上海古籍出版社1994年版,第4页。

③ 《中论》卷6《观四谛品》,上海古籍出版社1994年版,第62页。

④ 《十二门论·观性门第八》,上海古籍出版社1994年版,第583页。

⑤ 孟安排:《道教义枢》卷8《道性义》,《道藏》第24册,第831页。

空,双非双遣。从其所引《灵宝经》的“虚无常自然”看,自然与虚无是连在一起的,自然就是虚无,换言之,自然即是空。这与《道教义枢》所说的“道”是虚无、虚通完全一致,自然与道在“空”的意义上合为一体。^①

自佛教空宗般若学传入中土,理论界掀起解空的热潮,僧肇甚至被称为中土解空第一人。佛教说“空”所形成的强有力社会思潮,对道教影响很大,南北朝以来道教教义中充满了说“空”的气氛,道教最根本的概念如“道”、“自然”等染上了“空”的意蕴。本来,《道德经》讲“道法自然”,如果这一“法”字作名词用,则这句话的意思是说道以本身的样子为法则^②,亦即道与自然是一的,道即等于自然。后来的许多诠释者包括道教中人也是这样理解的。《列子·仲尼篇》注引夏侯玄说:“天地以自然运,圣人以自然用。自然者,道也。”^③《无上秘要》卷一百引《妙真经》说:“夫道,自然也。得之者知其自然。”^④既然道就是自然,自然即道,那么《道教义枢》以空虚解道,顺理成章,用“空”说自然便不足为奇了。从总体上看,中观学派的缘起性空说成为《道教义枢》解释“自然”的理论依据。

从方法论上看,中观学派那种双非双遣的遮诠法被《道教义枢》熟练地运用在对“自然”的论述中。你看它对“自”与“他”的双非双遣,既否定“自”,也否定“他”,不着二边,由此显示“自然”之空,这和三论讲缘起性空的方法完全一致。由此我们也可发现,《道教义枢》的确是按重玄学来编织道教教义体系的。

值得关注的是,《道教义枢》将“因缘”作为“自然”的底蕴,显然意在调和佛道二教,从理论上说明二者的一致。这与佛教学者的态度大不相同。甄鸾《笑道论》强调指出:“佛之与道,教迹不同,变通有异。道以自然为宗,佛以因缘为义。自然者,无为而成。因缘者,积行乃证。”^⑤道教的“自然”与佛教的

① 参见孟安排:《道教义枢》卷1《道德义》引《灵宝经》:“虚无常自然,强名字大道。”(《道藏》第24册,第805页)道是虚无自然的。又《三论元旨·道宗章第一》:“夫道之宗也,……虚无自然。”(《道藏》第22册,第908页)可见当时道教对“道”的虚无自然性的认同。

② 参见唐玄宗:《道德经疏》卷3解“道法自然”说:“言道之为法自然,非复仿法自然也。”(《道藏》第11册,第768页)

③ 《列子》卷4《仲尼》,上海古籍出版社1989年版,第28页。

④ 《无上秘要》卷100,《道藏》第25册,第295页。

⑤ 释道宣:《广弘明集》卷9,上海古籍出版社1991年版,第156页。

“因缘”，在甄鸾笔下是风马牛不相及的，从证上说，一个是“无为而成”，一个是“积行乃证”，差别很大。沈约《因缘义》也看到了自然与因缘的矛盾：“好生之性，万品斯同，自然所禀，非由缘立。固知乐生非因缘，因缘非乐生也。”^①乐生是人与万物的自然本性，并非由因缘所成立，所以乐生不是因缘，因缘不是乐生。由此可以推出自然非因缘，因缘非自然，二者互为排斥。从这些例证可以发现，南北朝时佛教界已经在做因缘与自然的甄别工作，让人们看清楚二者的对立。这显示出佛教那种较强的排他性。

为什么佛教界如此不厌其烦地要将因缘与自然划分开来呢？其用意何在？原来正是针对道教方面对因缘与自然的调和而发，以此判教，清除外道，向世人表明自我的本来面目。而道教界调和佛教因缘与道教自然说，一方面透示了其理论上传统的融摄性，杂取多端；另一方面也是借此在传统道家自然说的理论上开出新意，给人耳目一新的感觉。《道教义枢》正是汇集了南北朝到初唐道教以因缘为自然内蕴的教义，超越了道家对自然的解释。此后，唐宋道教继续沿着这一调和路线行进，使这段时期道教的“自然义”具有明显的佛教因缘说特征。比如《道体论》在回答“道化物之体，与自然因缘为一为二”这个问题时，明确表示：“造化者即是自然因缘，自然因缘即是不住为本。取其生物之功，谓之造化；化不外造，日日自然，自化迹变，称曰因缘。差之则异，混之则同。何以言之？理不顿阶，事因假待。假待之主以因缘为宗，缘行既备归之自然。”将自然与因缘相提并论，并最终归之于自然。又如《三论元旨·真源章第三》认为：“虽则有无对立，而事理兼通，故自然中有因缘，因缘中有自然，自然不离于因缘，因缘不离于自然，而能异之而同者矣！然夫一切因缘者，悉是自然之因缘也。”^②自然与因缘，你中有我，我中有你，谁也离不开谁，看似相异，说到底因缘都是“自然之因缘”。自然的含义是什么呢？“夫自然者，无为之性，不假他因，故曰自然。”修道者认识到这一点，“因有为而达无为，因有生而达无生，了乎自缘，契于自然，则无生之性达矣”。^③自然是种不假他因缘的自因自缘，是依自不依他的，从性质上说是无为的。如果说《道教义枢》

① 释道宣：《广弘明集》卷22，上海古籍出版社1991年版，第262页。

② 《三论元旨·真源章第三》，《道藏》第22册，第912页。

③ 同上书，第910页。

和合自然与因缘,落脚点基于佛教因缘,有将道家道教的自然变为佛教因缘说之嫌,那么在它之后的道教则注意了把终结点归根于自然,佛教因缘不过成为道教自然说的注脚。

当然,我们也应该注意到,唐代道教讲自然并非全将自然与因缘调和起来讲,有些显然是坚持道家道教的传统讲法,即以“自然而然”、“不知所以然而然”来定位自然,包括有些讲重玄学的道士都是如此。像王玄览《玄珠录》卷下就认为:“以法因人故,所以是因缘;无人无所因,所以是自然。”^①明显把自然与因缘作了区分,指出自然是“无所因”,即不能追寻原因的。在讨论“瞋喜无自性”这一问题时,《玄珠录》卷下说:“能了幻化空,瞋喜自然息……无身则是无瞋喜,此则无物亦无道,而有幻化等,是名为自然,自然而然,不知所以然。”^②不知所以然,也就是不知道它的原因,它自身也没有原因,不过是“自然而然”,这就叫自然。《玄珠录》一书,许多理论都采佛家之说,独于“自然”钟意于道家道教传统,这也表明重玄学并非如有些论者所以为的全部袭取佛教。

与重玄学立场不同,较为恪守道教传统的上清派学者对“自然”的看法,理所当然的是发挥传统说法。司马承祯《坐忘论·泰定》强调“太上老君运常善以度人,升灵台而演妙,略三乘之因果,广万有之自然”^③。佛教因缘当省略,而道教自然当增广,其排斥因缘说的立场昭然若揭。《坐忘论》所谓“同归于定,咸若自然”,“行而久之,自然得道”,都是道教传统意义上所讲的自然,亦即自然而然,本来如此。吴筠《宗玄集·形神可固论》说得更清楚:“虚无者,莫不归于自然矣!自然者,则不知然而然矣。”^④自然就是不知所以然而然,它绝不去追问因果,这样解释自然,显然不能将之与因缘黏合在一块。《宗玄集别录·玄纲论》则这样定义自然:“人有之末,出无之先,莫究其朕,谓之自然。自然者,道德之常,天地之纲也。”^⑤朕指朕兆、迹象,说穿了也就是不能探究其原因,自然是无缘无故的,正由于此,它才成为“道德之常,天地之纲”。《玄纲论》讲人能成仙的义理,皆从传统自然去说:“神与形合而为仙……自然之道

① 《玄珠录》卷下,《道藏》第23册,第627页。

② 同上书,第632页。

③ 司马承祯:《坐忘论·泰定》,《道藏》第22册,第896页。

④ 吴筠:《宗玄集·形神可固论》,上海古籍出版社1992年版,第18页。

⑤ 吴筠:《宗玄集别录·玄纲论》,上海古籍出版社1992年版,第36页。

也”；“愚不可仙，自然之理也”。^①这种自然，绝无佛家因缘的气味。另外，周固朴的《大道论》以妙本解说自然，《至德章》称：“自然者，妙本之性，非造作。”《失道章》说：“妙本自然，体性虚无，固无得无丧。”《心行章》亦称：“大道妙本，自然之体性也。”^②妙本自然，绝无造作，更无从究因缘。以上不厌其烦地引这些例证，是要揭明唐代道教的“自然”论，除了糅合佛教因缘的一派，还有坚守传统阵地的一派，这一派更接近道家自然说的原意。从唐初道教对“自然”的释义看，调和道教自然与佛教因缘的一派占着主导地位，这势必影响《道教义枢》也正折射出当时道教界解释自然的动态。从道家道教思想发展史的角度观察，如果说魏晋时玄学关心的是自然与名教的关系问题，试图解决道家自然与儒家名教的矛盾，将二者结合起来，那么到了隋唐时，道教学者则将注意力放到自然与因缘的关系上，设法在佛教因缘与道教自然之间找到沟通点，赋予道家自然以新意。这就是思想的流变，不同时代所产生的不同思想内容，而在方法上都采用调和，反映了道家道教那种一以贯之的学术上的包容风格。“有容乃大”，包容促进了道家道教思想的发展，从“自然”的解释上也透示了这点，对我们当代的思想文化建设不无启迪意义。

《道教义枢》除了在《自然义》集中讨论自然外，其他地方也有涉及，且有一些不同的含义，包括在传统意义上使用“自然”。《道教义枢·序》引《灵宝无量度人经》讲元始天尊“赤明开图，运度自然”，肯定天尊的“自然仪象”；又引《隋书·经籍志》描述元始天尊“生于太无之先，禀自然之气”，其所说之经，“亦禀元一之气，自然而有，非所造为”。这些都是在道家道教的原始意义上运用“自然”。《道教义枢》卷一《三宝义》引《升玄经》所谓“放旷脩条，自然趣善”；卷一《位业义》引《大戒经》所谓“善男子善女人能发自然道意，来入法门”；卷二《三洞义》引《正一经》所谓“元始高上玉帝，禀承自然玄古之道”；卷二《七部义》所谓“若能游此妙门，则得自然悬解”，“三天玉童传皇上先生白简青录之文，自然得乎此法”；卷二《十二部义》所谓“空洞自然之文”，“自然飞玄之义”，“自然斋”，“自然之法”，“自然妙气”；卷三《两半义》所谓“若能反

① 吴筠：《宗玄集别录·玄纲论》，上海古籍出版社1992年版，第43、47页。

② 《大道论》、《至德章》、《失道章》、《心行章》，《道藏》第22册，第898、902、903页。《大道论》引杜光庭《道德真经广圣义》，出杜氏之后，或为宋人作品。

出,则还处自然”等,这许多处所提到的自然都是在道家道教的原来意义上使用的。表明《道教义枢》并未将传统完全抛却,给传统的自然说保留了一定的地盘。

此外,《道教义枢》还讨论了自然与果报的问题。卷三《两半义》引道经说:“不亦惑此假一而为恶者,致招自然之气,沦于三徒乎?”认为这是“明缘通欲假一起于别欲,得三徒报,任业自招,故言自然耳。”又引道经说:“不亦为善,离此四半,还登太虚,复我清虚之气,反我两半之本,处于自然乎?”并对此加以解释:“反两半之本,进登道果,故云处于自然。”^①不论为善还是为恶,都会得到相应的自然果报,这种果报是由所造的业自然决定的。卷七《五道义》讲得更清楚:“天以自然为义,言诸天皆果报自然也。”^②果报是种自然的果报,这样的自然果报与佛教的讲因果结合了起来。其实,佛教方面早已将自然与因果报应连起来讲。《弘明集》卷五东晋僧人慧远《明报应论》就讲:“罪福之应,唯其所感,感之而然,故谓之自然。自然者,即我之影响耳。”^③这种观点和《道教义枢》的果报自然比较接近,都把自然看做人的业报,种什么因便会结什么果。说穿了,《道教义枢》既然把自然与因缘结合讲,那么它讲果报自然便是顺理成章的。

“自然”是道家道教思想中一个非常重要的范畴,道家的自然观为道教所继承发展。道家讲自然注重精神的超越和人性的本然状态,也注意到自然现象。道教继承了这一点,不同的是它更加关注自然现象,以揭示自然的本性,试图控制及利用自然为人的生命永恒服务。道教把对自然的细致观察与神秘主义的直觉方式结合运用,其目的在于延续人的自然生命并使之永恒,因为在道教眼中,自然是一永恒的流变过程,人的自然生命可以做到变动不灭。道教对自然的探讨,丰富了道家自然说的内容,应引起当今治思想史者的注意。思想史上,魏晋玄学以“自然与名教”的关系为主题,已尽人皆知,但对于隋唐道教所讨论的“自然与因缘”问题则无人知晓,尚没有一本中国哲学史、思想史著作予以专门介绍,不免令人感到遗憾。而今迈步从头越,该把这一空白弥补

① 孟安排:《道教义枢》卷3《两半义》,《道藏》第24册,第820—821页。

② 孟安排:《道教义枢》卷7《五道义》,《道藏》第24册,第828页。

③ 《弘明集》卷5《明报应论》,上海古籍出版社1991年版,第34页。

起来了。

三、有无

这里以卷十《有无义》为主审视《道教义枢》对“有无”的讨论。

有与无是中国哲学关于世界存在的一对重要范畴,显示了古代哲人对宇宙本原和本体问题的热切关注。最早提出这对范畴的是老子,《道德经》主张有与无的统一,从本原、本体论的角度对“有无”作了说明,使之上升为哲学范畴。庄子继承老子对“有无”统一性的规定,并强调指出二者的相对性。庄子还提出了有待无待、有己无己等范畴,进一步发展了老子的“有无”范畴。到魏晋时代,玄学所讨论的重大问题之一就是有无之辩,形成贵无派和崇有派。与贵无派和崇有派的理论思路相径庭,佛教中观学派走上了非有非无、有无不二的中道。僧肇《不真空论》认为,《中论》所阐明的“诸法不有不无者,第一真谛”才是有无之实相。^① 佛教三论宗创派人隋代吉藏《三论玄义》认为对“道”应当作非有非无观,不可执著有无,才能认识中道实相。^② 道教重玄学选择佛教中观学派的中道去展开自己的思路,重玄学者均对“有无”加以讨论,隋唐道教对“有无”范畴的重视是显而易见的。这种重视也反映在《道教义枢》中,其卷十专辟《有无义》给予论述。

从重玄学对“有无”的论述中可以看出,它是循着非有非无、非非有非非无的路数而进入重玄妙境的,体现了较浓郁的佛教中道精神。《道教义枢》的理论思路同样如此,明显采取重玄学的观点。卷十《有无义》引《玄门大义》说:“有无者,起乎言教,由彼色空。若体无物而非无,则生成乎正观;知有身而非有,则超出于迷途,此其致也。有无二名,生于伪物。《金液经》云:‘有有则甚惑,乐无亦未达。达观兼忘,同归于玄’。既曰兼忘,又忘其所忘,知泯于有无,神凝于重玄,穷理尽性者之所体也。”^③讨论“有无”是由“言教”、“色空”

① 参见石峻等:《中国佛教思想资料选编》第1卷,中华书局1981年版,第145页。

② 参见韩廷傑:《三论玄义校释》卷上,中华书局1987年版,第48页。

③ 孟安排:《道教义枢》卷10《有无义》,《道藏》第24册,第835页。

而引起,如果能够体认到“非有非无”,那么就会形成正确的观照,走出迷途。“有”与“无”这两个名词,是从虚假不实的事物中产生出来的,所以承认“有”是种迷惑,肯定“无”也算不上达观,达观在于兼忘(也就是否定)有无,从而归结于“玄”。更进一步,“又忘其所忘”,非有非无,于是到达“重玄”之境。这段论述可以说与成玄英、李荣的观点完全一致,思维的进程也一样。在《道教义枢》看来:“本皆非无非有,众生倒惑,起有无见,乖本逐末,沦于苦海。”^①从本末来说,非无非有、不着二边是根本,执有执无是枝末,不幸众生颠倒迷惑,舍本逐末,于是陷入苦海,不得进入重玄妙境。从真伪来说,“有无为假,非有非无为真”。为什么呢?因为“原其实致,究竟皆空”。^②既然一切皆空,“有无”岂能例外?本质是空,当然可推出“非有非无为真”。从人们所常说的“天”来讲,“积阳成天,然论究竟,岂有此天?故圣化所统,并云是气,虽云不有,亦复不无,非有非无,而无而有也”^③。常识的天体,由气所积聚而成,说到底是没有的,虽说不有,但也不能说是无,正确的提法应该为“非有非无,而无而有”,即合乎中道。卷五《二观义》这样阐明非有非无的中道观:“无既不无,义即如有,亦非不无,义即如无。如无,故所以非有;如有,故所以非无。如无非有,如有非无,是中道义也。中道观者,正以体此有无,即以非有非无为中道观。观境既尔,观体亦然。远取意者,非本,非于有无。有无既非,非亦非非,三观后意,例得如此。若作中偏为语,则有无为偏,非有非无为中,一往将无治有有。”^④肯定了无,所以否定“有”,反过来说,肯定了有,所以否定“无”。从无出发否定有,从有出发否定无,这就是“中道义”。不执二边的中道是针对执著有无的偏病而起治疗作用的。从“中”与“偏”来说,非有非无是“中”,肯定有无是“偏”,治疗偏病的药就是否定有无,不着二边。不仅要非“有无”,而且“非亦非非”,也就是连非有非无本身也要非掉,这样才符合重玄中道。

一般修习道佛二教的人,比较容易否定有,从而进入空无之境,但要进一步把“空”也看透,否定“空”,那就很难了。至于众生,更是连“有”也破不掉,对于他们当先说之以“空”,治疗“有病”。卷五《二观义》所谓:“众生著有病

① 孟安排:《道教义枢》卷8《境智义》,《道藏》第24册,第831页。

② 参见孟安排:《道教义枢》卷10《有无义》,《道藏》第24册,第836页。

③ 孟安排:《道教义枢》卷7《混元义》,《道藏》第24册,第829页。

④ 孟安排:《道教义枢》卷5《二观义》,《道藏》第24册,第827页。

多,故偏说空以遣此病。《升玄经》云:‘捐有者必先之于无,体无者以无无为大’。小乘守教,不能远达本心,遂乃运怀,偏沉空境。是知小乘偏空,未极正观,观此空者,以空亦空。所以然者,本是空于假实,故说为空,假实尚无,空何所立?故空亦空也。”^①“偏说空”以排遣众生执有之病,但若执守“空”,仍属小乘道教,未能正确地观“空”。对“空”的正确观照在于“以空亦空”,即把“空”本身也看空,这才属于大乘道教的空无观。之所以说“空亦空”,是因为空本身也是虚假不实的,虚假不实就是无,“空”怎么能够成立呢?指明“空亦空”,是要强调既非有又非无的中道观。这是对有无问题的一种玄悟,即卷八《境智义》所谓:“玄悟者,即知有不有,无亦非无。”^②可见,非有非无是认知重玄之道的极高明的方法。

《道教义枢》论述“有无”,除了主要从非有非无的中道着手,还从多侧面申说“有无”与其他范畴的联系,归纳起来有下列几方面:

(1) 有无与“道”

卷七《混元义》引《洞神经》说:“大道妙有,能有能无”。^③卷十《有无义》指出:“老子经教云,道无不在。有即妙有,无即妙无,以此为论,岂离有无,别复有道。”^④所谓大道“妙有”、“妙无”,实即说明道是非有非无的。更重要的是,离开了有无的“道”是不存在的,换句话说,讨论重玄之道必须与“有无”联系起来进行,离开了非有非无的中观去阐演“道”是根本不可能揭示重玄之道的内涵的。

(2) 有无与“常”和“无常”、“碍”和“不碍”

卷十《有无义》引玄靖法师说:“有劣无胜。何者?有碍无通,有是无常,无是常也。”然后指出:“今明有无二法,互相有通碍,亦互有优劣。无是碍者,如断桥木,通是无为碍;^⑤有是通者,如桥合得通,是有为通。有为胜者,则有治断之能;无为胜者,则有治常之用。是则有无之义,通碍不恒,无有之说,胜劣非定。通不通既尔,常无常亦然。《西升经》云:‘有常可使无,无常可使

① 孟安排:《道教义枢》卷5《二观义》,《道藏》第24册,第827页。

② 孟安排:《道教义枢》卷8《境智义》,《道藏》第24册,第831页。

③ 孟安排:《道教义枢》卷7《混元义》,《道藏》第24册,第828页。

④ 孟安排:《道教义枢》卷10《有无义》,《道藏》第24册,第836页。

⑤ “通”字当衍,应作“是无为碍”。

有’。是知有之与无,常与无常,亦不可定。”^①按照臧玄靖的看法,有与无比较起来,“有劣无胜”。为什么无胜过有,有比较低劣呢?因为“有”意味着障碍,而“无”则表示通畅,有代表着“无常”,无则代表着“常”。对此《道教义枢》表示了不同的看法,认为有与无的“通”和“碍”以及“优”和“劣”不是绝对的,而是相对的。举例来说,木桥接通了,这就是“有”所起的畅通作用。由此分析起来,不能把“无”是通、“有”是碍说死,也不能把二者的优劣之位定死,当依方应对。通与碍是如此,常与无常也是这样,不可固定“无”是“常”、“有”是“无常”。

卷五《二观义》更深入地探讨了有无与碍和不碍的问题。从“有”来说:“有以质碍为义。即观此语,有若定碍,应得碍无,既不碍无,何定是碍?是故有法非碍不碍,以碍为不碍,不碍为碍。既知不碍为碍,即知不有为有。于观者得成观门,有便不碍,有既不碍,观岂不通?故此有境,亦可以不碍为义。”^②旧的说法把“有”定义为“质碍”,《道教义枢》不同意此说,认为若把“有”规定为“碍”,那么“有”就会“碍无”,然而“有”却并不“碍无”,怎么能将其定为碍呢?因此可以说有是“非碍不碍,以碍为不碍”,并可得出有“以碍为义”的结论。从“无”来说:“无以不碍为义。即观此语,无若不碍,断桥之无,此应不得,既其是碍,何定不碍?是知无法亦非碍不碍,以不碍为碍,碍为不碍。既知碍为不碍,即知不无而无。此于观者,还得成门,观既成门,即具三义。何者?无既不无,义即如有,亦非不无,义即如无”^③。旧的说法把“无”定义为“不碍”,《道教义枢》也不同意此说,认为如果说“无”是“不碍”,那么“断桥之无”又作何解释呢?因此可以知道无是“非碍不碍,以不碍为碍,碍为不碍”,并可推出“无既不无”,“亦非不无”的结论。所谓“不无”即非无,所谓“非不无”即非有,最终又落入其非有非无的理论套路中。实际上,《道教义枢》讨论有无与“常”和“无常”、“碍”和“不碍”,主要的意图在于进一步阐明非有非无的中道观,而且也确实收到了这样的理论效果。旧的说法把有定为“碍”,无定为“不碍”,在《道教义枢》看来,这有胶着二边之嫌,只有把有无说成既碍又不

① 孟安排:《道教义枢》卷10《有无义》,《道藏》第24册,第836页。

② 孟安排:《道教义枢》卷5《二观义》,《道藏》第24册,第827页。

③ 同上。

碍,才能不着二边,使非有非无得以成立。

(3) 有无与“体用”

卷十《有无义》引南北朝几位道教学者的观点专论“有无体用”问题。先引孟法师说:“金刚火热,水湿风轻,若此之徒,以为有体。无为豁然,体不可立,借理显相,以寂然无形为体。”依孟法师的观点,一般人以为水火风是“体”,其实不然,这些东西豁然空虚,“体不可立”,不过是借助于“理”而显示出来的相,真正的“体”是“寂然无形”的。这种观点显然主张以“无”为体。接着引臧玄靖说:“有法有用,有体有名;无法无用,无体无名。又云:无无,体用宜应无名,为说教法,假立称谓。体用自有,不可假设,名乃外来,故可假立。所以既往之法,体用斯尽,犹在其名,流传远世。”依臧玄靖的观点,意味着有用,因此有体有名;无意味着无用,因此无体无名。按理,“无”也在否定之列,既然如此,体用之名应该是没有的,但为了宣讲教法,假设出体用的称谓。体用本身是确实存在的,名号则是从外面加上去的,而没有名号也不行,体用还得依赖名号才能传之久远。从体用的有无讲到体用的名称,指出“体用自有,不可假设”,亦即肯定体用的存在。最后引徐法师说:“有法有名,有体有用;无法无名,无用无体。”对此《道教义枢》不予认同,并驳难说:“用附体立,既其无体,何得有用?如诸有相碍,不得行用,凭无得用,用属于有,岂关于无?”^①用依附于体而得以成立,无体怎么会有用呢?有体才有用,无体即无用,联系有无这对范畴,指明体用关系中体决定用。

(4) 有无与“道性”、“真性”

卷八《境智义》说:“道正性者,以众生本性,非是有无,毕竟清净,是真道性。罢除偏执者,以凡滞有,圣人一性,说无以治有病。”^②真正的道性,既非有又非无,对于患“有”偏执病的凡俗之人来说,圣人以“无”作为药进行治疗,以恢复其“本性”。本性就是人的道性、真性,而“道性、真性,不有不无”;“正道真性,不生不灭,非有非无”^③。人恢复了本性,就不再“滞有”,而是站在非有非无的中道立场上。从道性这一范畴切入,《道教义枢》再一次阐释了不着有

① 孟安排:《道教义枢》卷10《有无义》,《道藏》第24册,第835—836页。

② 孟安排:《道教义枢》卷8《境智义》,《道藏》第24册,第831页。

③ 孟安排:《道教义枢》卷8《道性义》,《道藏》第24册,第831、832页。

无二边的中道观。

总起来说,我们可以发现《道教义枢》论述“有无”始终围绕一个中心思想进行,那就是非有非无、不执著二边的中道;通过对有无的双非双遣,进一步揭示出重玄之道的内蕴,并指导修道者治疗“滞有”之病。道教教义注重对人的心灵起救疗作用,由此可见一斑。

四、本迹与体用

我们讨论成玄英的重玄思想时,已指出成玄英对“本迹”与“体用”范畴的关注,在前人的基础上进行了新的探讨,对本迹的含义作了界定,并提出本迹相即、从本降迹、摄迹归本诸命题,结出了唐初道教界论说本迹问题的最新理论成果。^①令人可惜的是,《道教义枢》未能将这一理论成果总结进去,没有专辟本迹义予以讨论,可以说遗漏了当时道教的一条重要教义。所幸的是,它在某些地方涉及本迹、体用问题,使我们仍能从中观察到隋唐道教对这一问题的部分看法。

其看法首先涉及什么是本?卷三《两半义》对此讲得较多:“神本澄清,既本澄清,何不澄清为本耶?今明经说澄清为本者,即示无本。既其澄清,复有何物?若其有物,何谓澄清?故《西升经》云:‘本出虚无’。既知颠倒,本来无本,即知生死,本来无始。既知本来无始,岂得今来有终?故《盟威经》云:‘众生根本,亦无始终’。《本际经》云:‘众生根本相,毕竟如虚空,妄想入生死,梦幻无始终’。今言九圣为终,氤氲为始者,是不终为终,不始为始。既以不始为始,无本为本,故云本于虚无与澄清也。”^②这一大段话的意思何在?它的主要意思就是证明“本”的内涵为虚无澄清,众生看不破,于是流浪生死,人生得不到解脱。以人生论为着眼点,劝人将生命的根本放置于虚无澄清之上,从而超越生死。我们知道,成玄英提出“无为妙本”,认为“复本”就是复归于无物。成玄英是从本体论的高度去论说,《道教义枢》虽不着眼于本体论,但其立论

① 参见李刚:《成玄英论本迹》,《四川大学学报》(人文社会科学版)1996年第3期。

② 孟安排:《道教义枢》卷3《两半义》,《道藏》第24册,第820页。

基础还是建立在以无为本之上的,即其人生论的哲理根基还是成玄英式的“无为妙本”,从中可以窥见魏晋玄学贵无派的影子。在卷二《三洞义》讲到大乘道教的“迹本”时,又提出道教传统的以气为本的观点:“洞真教主天宝君为迹,本是混沌太无元高上玉皇之气;洞玄教主灵宝君为迹,本是赤混太无元上玉虚之气;洞神教主神宝君为迹,本是冥寂玄通无上玉虚之气。”^①这实际上是南北朝以来道教流行的一气化三清之说,三洞教主皆是迹,为气本所生。以气为本说是否与上述“本于虚无与澄清”说相矛盾?一点不矛盾,这从其所说的气是虚无之气即可知晓。秦汉哲学家说“气”多指出其实有性,汉魏道教的气论亦从实存出发。南北朝以降,受佛教讲“空”的影响,道教气论呈现出“虚无”性的价值取向,尤其反映在道教最高尊神的塑造上,三清被说成是虚无之气的产物。道教气论的这种变化,当与其以无为本的体认分不开,正是将宇宙之本看做“无”,道教传统中以气为世界本原的观点,自然便沾染上“无”的色彩,以无为本与以气为本由此合一。《道教义枢》阐述世界之本、人生之本就是这种合一的绝妙体现。

在论述“本”的同时,《道教义枢》没有说明“迹”指什么,但从其对迹的一些描述看,迹主要指现象,比如三洞教主的本原是气,迹则表现为具体的形象。迹虽是种表象,为“本”所规定,不能起决定性的作用,但也有它自身特有的功用,尤其表现在帮助道士修道之上。卷一《三宝义》引诸道经说道士形迹为什么与众不同:“《定志经》云:‘兴显道士,形与世隔者,黄褐玄巾,披罗衣锦,形既殊凡,心宜改俗’。故《本际经》云:‘衣弊履穿,谦光晦迹’。又云:‘舍俗服,玩黄褐玄巾,斯以迹引心,令超世网’。”^②道士的穿着打扮与世俗不同,不是为了标新立异,不是为了好看,而是以此时时刻刻提醒修道之人牢记自己的身份,使自己的道心不泯,超脱凡心,越出尘世罗网,最终得道。在这里,“殊凡”的形迹所起的功用就是引导修道者的“心”不断超越尘俗,向着“道”靠近。由此看来,迹对于本起着补充作用,或者说起着某种导向作用,引导人向本回归。

返本,这是《道教义枢》十分明确的主张。卷二《七部义》讲太玄时提及

① 孟安排:《道教义枢》卷2《三洞义》,《道藏》第24册,第812页。

② 孟安排:《道教义枢》卷1《三宝义》,《道藏》第24册,第808页。

“摄迹还本”，并引《盟威经》说：“法文者，法以合离，文以分理”，指出这句话的意思是：“众生离本，所以言离，故下文云：‘反离还合，合真舍伪，由法乃成也。’”^①所谓“离”，指的就是众生离开了根本；所谓“合”，指的就是向本的回归，与本真会合；“反离还合”的含义就是“摄迹还本”，亦即成玄英所讲的“归于妙本”。还本的主张，与《道教义枢》主张向道的回归是一致的，都是劝人修道，成就道身。这一点，从其结合法身论说本迹中明确地透示出来。

据卷一《法身义》的说法，本迹总括起来有六种，“本有三称，迹有三名”。本的“三称”指什么呢？指的是：“一者道身，二者真身，三者报身。”^②这显然将佛教的三身说引了进来，并略加改造^③，从而说明道教“法身”的根本含义。从根本上说，道教法身划分为道身、真身、报身这样三身，《道教义枢》引用诸多道经揭明这三身的内涵。第一，“道身者，《太平经》云：‘道无不导，道无不生’；《度人经》云：‘唯道为身’；《本际经》云：‘即是真道，亦名道身’”。所谓道身，亦即“真道”，说的是以道为身。第二，“真身者，《玉纬经》云：‘真，淳坚也，谓体无秽杂，常住巍然’；《消魔经》云：‘近为真身’^④；《本际经》云：‘我之真身，清静无碍’”。所谓真身，亦即清静无秽杂之身，淳坚无碍，实际上是道的清静无为特性的体现。第三，“报身者，报是酬答之名，谓酬积劫之行。《本行经》云：‘至今之报，为诸天所宗’。《本际经》云：‘元始正身，因无数劫，久习妙行，报得此身’。”^⑤所谓报身，亦即对积劫之行的报答之身，如元始天尊无数劫以来修习妙行，获酬报而得此身。这象征着道对人修行的报答，暗示人经过“久习妙行”可以成仙不死。

以上从“本”去说法身，那么迹的“三名”又指什么呢？“迹三名者，一者应身，二者分身，三者化身”。从本上讲，法身有三身，从迹上讲，法身也有三身，其含义如下：第一，“应身者，应是应接，谓随机显迹，应接群生。《请问经》云：‘以无心而应众生’。《本际经》云：‘应物根性，示色象，故名应身，亦曰生身。

① 孟安排：《道教义枢》卷2《七部义》，《道藏》第24册，第814页。

② 孟安排：《道教义枢》卷1《法身义》，《道藏》第24册，第805页。

③ 佛教三身指三种佛身。有不同说法：(1)法身、报身、应身；(2)自性身、受用身、变化身；(3)法身、应身、化身。

④ “近”疑为“静”之笔误。

⑤ 孟安排：《道教义枢》卷1《法身义》，《道藏》第24册，第805页。

言生身者，随顺世法，诞育形体也’”。应是“道”对众生的应接，“道”从本降迹，显示色象，这种显示是“随机”的，对众生的应接是“无心”的。道之“随机显迹”是要“应物”，是种“随顺世法，诞育形体”的举动。第二，“分身者，分是分散，我一身散在多处，身虽非一，形相不殊。《本际经》云：‘分形散体，无有限量，止见一方，故惟百亿’。又云：‘诸分身者，是于报身，起无碍用’。《灵宝经》云：‘天尊分形百万，处处同时，是男是女，并见天尊，俱如一地’”。 “道”的形象化体现元始天尊具有“无限量”的分身法，同时出现在不同的地方，这显示了“道”不受时空限制。第三，“化身者，化是改变无常，倏有歟无，种种殊相，非复本形。《定志经》云：‘天尊化作凡人，从会中过’。《本际经》云：‘我即化身，种种示见，人天六道，随缘施人，倏有歟无，权示色象。’”^①元始天尊能够变化种种不同的身相，忽有忽无，随缘而作，变化莫测。“迹”的三身表示“道”的显迹，道体的应用，以满足众生的直观需求。通过“迹”的三身，道身与修道者沟通，修行者不是纯粹从理性上去把握“道”之真身，而是有了形象直观的崇拜对象，这就使芸芸众生不再感到“道”的虚无缥缈，不可捉摸。

从“本迹体义”来说，“本迹不异不同。迹之三身，有其别体；本之三称，体一义殊。以其精智淳常曰真身，净虚通曰道（身）^②气象酬德（答）^③是曰报身，就气精神，乃成三义，不可穷诘，惟是一源。既是法身，当有妙体！且言身言体，岂无色无心？旧云：‘寂地本身，以真一妙智为体，故《灵宝经》云，玄通大智慧源也’。色是累碍之法，九圣已还，既滞欲累，并皆有色。真道累尽，唯有妙心，但此妙心，具一切德，寂不可见，名为妙无。动时乘迹，同物有体；心色虽妙，物得见之，故名妙有。对本论迹，迹无别体，视是本身，寂（借）用称为体耳^④，正明法身至本，无色无心”^⑤。从“体”去讲说本迹，二者“不异不同”。迹是体之用，故说迹有“别体”；本的三身则同体而“义殊”，依气精神而分别形成三种不同的含义，来源却是同一个——“道”。法身妙体与心法色法有关，色是有碍之法，只有妙心才显示“真道”，这种妙心又名“妙无”。至此，心本之

① 孟安排：《道教义枢》卷1《法身义》，《道藏》第24册，第805页。

② 此处脱一“身”字。

③ “德”当为“答”之误抄。

④ “寂”当为“借”之误抄，意谓体借助于用而称为“体”。

⑤ 孟安排：《道教义枢》卷1《法身义》，《道藏》第24册，第806页。

“无”与道本之“无”终归一致,主体和客体融为一团,天人合一,自然顺理成章推出“法身至本,无色无心”的结论。如此将“心”与“道”接通,便为人之修道德道奠定了根基,于此也反映了《道教义枢》试图通过对本迹的讨论,把“心”作为修道的根本,要人抓住修心而修炼法身,获得真道。

联系“法身”讨论本迹,还与道性有关,这从“本迹义例”即可见。关于本迹义例,《道教义枢》卷一《法身义》先引他说,然后予以驳难:“有师云:‘众生本有法身,众德具足,常乐宛然,但为惑覆,故不见耳。犹如泥之杂水,不见澄清,万里深坑,沙底难睹,本相见时,义无有异’。一家云:‘本有之时,未有众德,但众生有必得之理,故言澄清湛然耳’。今难二解:若本具众德,岂被惑覆?遂为惑覆,何德可尊?若本无众德,今时始有,则是无常。又理是本有,理可是常,事既今有,事应无常;若理事俱常,亦应理事俱本,是故不然。今明法身本非三世所摄,何得已有,见有常有耶?亦未曾有无,何论隐显?今言神本澄清者,直是本来清净,竟无所有。若迷此理,即名惑覆;若了此理,即名性显;非是别有一理在众生中,说为法身是常是净也。”^①这段话里有两个关键词值得注意,即“本有”、“始有”。这两个词,原本是佛教术语,佛家用以探求佛性问题。佛教所谓“本有”指众生本具佛性,终必成佛。佛教所谓“始有”意思较多,一指佛果从妙因生,众生本杂染不净,自非妙因,故众生之佛性为始有;一指众生有佛性,必得佛果,但在凡位时,原未得果,期望得果,故有为始有;再就是认为一阐提人现无佛性,未来当有。可见在佛性论中有“本有”和“始有”之争。《道教义枢》引道教中人借用这两个名词讲法身的观点,指责法身“本有”、“始有”二说均不能成立。按照本有说,众生本来就有法身,众德具足圆满,但为迷惑所覆盖住了。按照始有说,众生本来“未有众德”,但众生有“必得”法身之理。针对此二说,《道教义枢》认为:(1)如果依本有说,众生既然本来具有众德,那就不会被迷惑所遮覆;(2)如果依始有说,众生本无众德,而是“今时始有”,那么就是无常。因此,二说都不能自圆其说,都有理论上的漏洞。《道教义枢》的看法是:“本来清净,竟无所有”。既非本有,也非始有,而是无所有,懂得了无所有的道理,就叫“性显”。说到此,法身、本迹与人的道性问题牵连起来,道性是经由“无所有”显现的,这个“无所有”也就是“本

^① 孟安排:《道教义枢》卷1《法身义》,《道藏》第24册,第806—807页。

无”、“心无”。“无所有”也显示了不执著本有、始有二边的中道立场。

这种中道立场从其论说本身、迹身与常、无常中一眼可见：“有说云：‘迹身无常，本身是常’。又云：‘常应为迹，迹亦言常’。今明一往对缘，亦有此说。至论常与无常，并是起用，悉皆是迹；非常非无常，乃可为本。四句渐除，百非斯绝。”^①有种说法将无常与迹身对应，常与本身对应，又有种说法认为迹也可以说是常。在《道教义枢》看来，不论常还是无常，都是用，都属于“迹”，只有不着常与无常二边的“非常非无常”才是“本”。这正是双遣双非的中道立场，“四句”、“百非”的中观方法论。

《道教义枢》卷一《法身义》花如此大量的笔墨论述本迹与法身，究竟是为了什么？用打穿后壁的话说，是要证明道身的真实存在，人对道的追求并非是无望的、徒劳的，人经过不懈地努力，刻苦地修行，最终是能够成就道身的。修行必须得法，正确的方法是不执二边的中道，从“心”上入手，修心炼性，返回根本。对“本迹”也应作中道观，双遣双非，这才是种圆满的智慧。诚如卷五《三一义》解释臧玄静的观点时所说：“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，而质而空也。”^②非本非迹，也就能本能迹，否则无法把握本迹的真谛。

从《道教义枢》对本迹的阐说中，我们已经发现，它把“本”与“体”看做同等概念，而“迹”则与“用”相同。如果说“本”是虚无，与之对等，“体”就当是空虚。卷四《五荫义》认为：“诸法之体，莫不赖空。七窍五藏，资空为质；舟车屋宇，以无为用。而不以空成法者，今明空之为理，不可分别成坏，岂得用其成物体邪？今五根七窍有空虚者，是有法赖空为用，非取此空构为法体也！若以空成物体，物体既坏，空亦应坏，便是空有生灭，是故不尔。”^③法体的本质是空，这种空没有“分别”，无所谓“成坏”，与七窍五脏、舟车屋宇的借空为用完全是不同性质的事。因此，无生成毁坏的“空”并不构成物体，只是作为“法体”而存在。物体有生有灭，有成有坏，假如“以空成物体”，岂非意味着“空有

① 孟安排：《道教义枢》卷1《法身义》，《道藏》第24册，第807页。

② 孟安排：《道教义枢》卷5《三一义》，《道藏》第24册，第825—826页。

③ 孟安排：《道教义枢》卷4《五荫义》，《道藏》第24册，第823页。

生灭”，这不符合“空”的道理。这里的要害是区别法体与物体。《道教义枢》重视的是法体，即世界的本体，关注的是本体之“空”，而对物体之“空”，认为那不过是“有法赖空为用”，不能以这样一种“用”的空去建构法体。这就是《道教义枢》眼光中体用与空的关系。

体用与动静如何呢？卷十《动寂义》专门探讨了这个问题：“动寂体用者，旧云四绝忘理。众生迷之，故入生死。圣人体之，故与冥一，所冥之理既寂，能冥之智亦寂也。但初发道意，誓度众生，不负宿心，所以化行。行之为用，要在形声，故应入生死，形极物声。本无形声，所以为寂；迹有形声，所以为动。至论：尚自无动无寂，岂得有形有声；既以无动无寂而分动寂，亦以无体无用而开体用，故以不寂之寂为体，不动之动为用。若言体用并为用，非体非用始为体者，亦动寂并为动，非动非寂始为寂耳。”^①动寂体用关系到人能否解脱生死。普通人不悟其中道理，所以入于生死场中，而圣人则体悟了个中三昧，所以超越生死。圣人以静为体，为化度众生，以动为用，故“应入生死”。说起来，本静迹动，但更正确地说，既然以无动无静而分动静，那么也当以无体无用而分体用。这样，不静之静是体，不动之动是用。如果说肯定体用是“用”，而非体非用才是“体”，那么可以推出，动静都是“动”，非动非静才是“静”。说到底，《道教义枢》论体用动静又落入重玄学双非双遣的理论套路中，主张非体非用、非动非静。

《道教义枢》还论述了“道德体用”，指明何谓道体，何谓德用。如卷一《道德义》引陆修静的观点说：“虚寂为道体，虚无不通，寂无不应。”虚通静寂的道体应物而为用，结合动静而言，道一体一静为一边，德一用一动是另一边，不执著这二边，即为悟透了道德、体用、动静之间的关系。《道德义》认为，道与德是种体用关系，道是体，德是用。这一观点也主要采自重玄学派：“玄靖法师以智慧为道体，神通为道用。又云：‘道德一体而其二义，一而不一，二而不二。不可说其有体有用、无体无用，盖是无体为体，体而无体，无用为用，用而无用。然则无一法非其体，无一义非其功也。寻其体也，离空离有，非阴非阳，视听不得，搏触莫辩；寻其用也，能权能实，可左可右，以小容大，大能居小。体

^① 孟安排：《道教义枢》卷10《动寂义》，《道藏》第24册，第834页。

即无已,故不可以议;用又无穷,故随方示见。’”^①玄靖法师即南朝重玄学者臧玄靖,从这里所引述的观点看,他认为道德是体用一源的,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”;道德作为体用在时空上都是无穷无尽的,所以不可思议却又随时随地显现,变化莫测。关于道德体用关系,成玄英在其《老子注》卷二中指出:“道是德之体,德是道之用。就体言道,就用言德”。也强调了二者间不可分割的体用关系。^②

如果说成玄英论本迹、体用更为关注本迹,对体用涉猎不多,那么《道教义枢》则较多地谈到体用,这说明当时道教已有从“本迹”转向“体用”的趋势。本迹与体用实质上是同等范畴,本等于体,迹等于用。魏晋玄学讲本迹较多,尤其是郭象《庄子注》,这为隋唐道教所继承,隋唐以后,道教基本上用“体用”来表述,与宋明理学一致,这样一种转折,从《道教义枢》中已露出小荷的尖尖角。

① 孟安排:《道教义枢》卷1《道德义》,《道藏》第24册,第805页。

② 详见前述道德是种体用关系。

第五章 司马承祯的道教哲学思想

一、生平与著述

(一) 生平事略

司马承祯(647—735年),字子微,道号道隐。河南温人(今河南省温县人)。北周晋州刺史琅邪公司马权的玄孙。自幼好学,薄于仕途。年二十一时,出家为道士,师事当时著名的嵩山高道潘师正。

潘师正,号体玄先生,初唐时高道。《海录碎事》八载:“唐高宗幸嵩山,至逍遥谷,见室中大瓢,问潘师正,字子真,答曰:‘中有青氍,昔西城王君以南烛草为之,服食得道。’上乃命道士叶法善往江东造青氍饭。”^①司马承祯师事潘师正时,潘师正年已过八旬,特相赏异司马承祯,尽传其符篆及辟谷、导引和服饵之术,并告知司马承祯:“我自陶隐居^②传正一之法,至汝四叶矣。”^③由此可以看出,司马承祯得自潘师正之法,是自陶弘景以来经过三传的上清派正一之法。从陶弘景为上清派第九世宗师算起,经王远知、潘师正,司马承祯当为第十二世上清派宗师。

司马承祯师从潘师正而得正法之后,就告别师门,遍游各地名山,广寻真迹,博纳至道,传法救生,声名日显,最后止足于天台山,隐居于玉霄峰,自号白云子。司马承祯精于服饵之术,武则天闻其名,曾“频征不起”^④,后来终于被召至京都,降手敕以赞美之。司马承祯辞都还山时,武则天还特敕麟台监李峤

① 《海录碎事》卷八下,景印《文渊阁四库全书》第921册,第45页。

② 即陶弘景——引者注。

③ 《旧唐书》卷192,景印《文渊阁四库全书》第271册,第15页。

④ 刘肃:《大唐新语》卷10,中华书局1985年版,第113页。

在洛桥之东为其饯行。唐睿宗即位后,“雅尚道教,稍加尊异”^①。景云二年(711年),睿宗派遣司马承祯之兄司马承祿亲临天台山迎请承祯至京师。司马承祯入宫之后,唐睿宗问及阴阳术数之事。司马承祯虽谙熟阴阳术数,但避而不谈,只是以《易》、《老》思想应对。他告之:“经云:‘损之又损之,以至于无为。’且心目一览,知每损之尚未能已,岂复攻乎异端,而增智虑哉!”^②唐睿宗既不能得悉阴阳术数之事,而得闻道家无为之旨,便问司马承祯:“理身为则清高矣,理国无为,如之何?”^③司马承祯回答说:“国犹身也。《老子》曰:‘游心于澹,合气于漠,顺物自然而无私焉,而天下理。’《易》曰:‘圣人者,与天地合其德。’是知天不言而信,不为而成。无为之旨,理国之道也。”^④唐睿宗听后叹息道:“广成之言,即斯是也。”^⑤由此可见,司马承祯的政治观点,是主张治国应像修身一样,顺物之自然而无私,无为而无不为之,而不能像儒家所倡导的那样:“攻乎异端,而增其智虑。”唐睿宗希望司马承祯能留居京师,以便随时请教。然而,司马承祯无意于就俗,坚辞还山。唐睿宗乃赐其宝琴一张及霞文帔等物。朝中许多王公卿相、文人学士赋诗以赠,常侍徐彦伯选其中三十余篇编成《白云记》,并制序见传于世。《太平广记》二一载:“时卢藏用早隐终南山,后登朝,居要官,见承祯将还天台,藏用指终南谓之曰:‘此中大有佳处。何必在天台?’承祯徐对曰:‘以仆所观,乃仕途之捷径耳。’藏用有惭色。”^⑥

唐玄宗统治天下之后,深好道术,司马承祯也备受敬重,累召司马承祯到京。开元九年(711年),玄宗遣使臣征诏司马承祯入京,“留于内殿,颇加礼敬”^⑦,并亲受法箓。唐玄宗询问“以延年度世之事”,司马承祯隐而微言,玄宗厚加赏赐。《大唐新语》十说到,司马承祯对唐玄宗所进之微言,对于唐玄宗政权有重要意义,“由是玄宗理国四十余年,虽禄山犯关,銮舆幸蜀,及为上

① 刘肃:《大唐新语》卷10,中华书局1985年版,第113页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 王钦若等辑:《册府元龟》卷822,景印《文渊阁四库全书》第902册,第18页。

⑥ 李昉等编:《太平广记》卷21,景印《文渊阁四库全书》第1043册,第117页。(以下所引《太平广记》均用此版本,只注册数和页码)

⑦ 同上。

皇,回又七年,方始晏驾。虽由天数,岂非道力之助延长耶?”^①开元十年(712年),司马承祯请求返回天台山,唐玄宗亲自赋诗以示送别。开元十五年(727年),唐玄宗又召请司马承祯至京都,特赋诗于王屋山,“令承祯于王屋山自选形胜,置坛室以居焉”。^②司马承祯于是上言唐玄宗,认为“今五岳神祠,皆是山林之神,非正真之神也。五岳皆有洞府,各有上真人降任其职,山川风雨、阴阳气序,是所理焉。冠冕章服,佐从神仙,皆有名数,请别立斋祠之所”。^③玄宗遵从他的建议,于是敕令在五岳各设置真君祠一所,其形象制度,皆令司马承祯按道经的创意而为之。

另据《太平广记》卷二十一:“初,玄宗登封太岳回,问承祯:‘五岳何神主之?’对曰:‘岳者,山之巨,能出云雨,潜储神仙,国之望者为之,然山林之神也,亦有仙官主之。’于是诏五岳于山顶列置仙官庙,自承祯始也。”^④这样一来,五岳各处的真君祠就具有了国家正统神祠的地位,从而大大地扩展了道教在国家和各地方上的实际影响。

《尚书故实》谓:“司马天师,名承祯,字紫微。形状类陶隐居,玄宗谓人曰:‘承祯,弘景后身也。’天降车,上有字曰:‘赐司马承祯。’尸解去日,白鹤满庭,异香郁烈。承祯号白云先生,故人谓车马为‘白云车’。至文宗朝,并张骞海槎同取入内。”^⑤

司马承祯博学多能,尤擅长于篆隶之书,自号“金剪刀书”。唐玄宗颇看重其字,令司马承祯以三体写《道德经》。司马承祯于是刊正文句,定著五千三百八十言为真本以上奏玄宗。此后不久,司马承祯请求隐居于王屋山,唐玄宗于是令其居于王屋山阳台观,亲自题写观名,并派特使送给司马承祯,另赐绢三百匹以充药饵之用。后来,唐玄宗又令玉真公主及光禄卿韦绍到司马承祯所居的阳台观修金篆斋,复加锡赉。开元二十三年(735年),司马承祯卒于王屋山,时年八十九。唐玄宗赐赠徽章,用光丹篆,制赠银光禄大夫,谥号贞一

① 李昉等编:《太平广记》卷21,第1043册,第117—118页。

② 《旧唐书》卷192,景印《文渊阁四库全书》第271册,第15—16页。

③ 同上书,第16页。

④ 李昉等编:《太平广记》卷21,第1043册,第118页。

⑤ 《说郛》卷三十六上,景印《文渊阁四库全书》第862册,第2页。

先生,并御制碑文。^① 司马承祯门徒甚众,最著名的有李含光、焦静真等。

(二) 著述考略

司马承祯著述等身。据《新唐书·艺文志》、《通志略》、《道藏》和杜光庭《天坛王屋山圣迹记》等文献所示,计有《修真秘旨》十二篇、《修真秘旨事目历》一卷、《服气精义论》一卷、《坐忘论》一卷、《修生养生诀》一卷、《采服松叶等法》一卷、《洞玄灵宝五岳名山朝仪经》一卷、《上清含象剑鉴图》一卷、《天地宫府图》、《天隐子》、《太上升玄经注》、《太上升玄消灾护命妙经颂》一卷、《上清侍帝晨桐柏真人图赞》一卷,等等。

关于司马承祯一些主要著述的成书时间问题,历来为研究者所轻视,因而在具体探讨司马承祯的道教思想时,人们往往摘其所需要的著述加以阐述,并未能真切地揭示司马承祯在长达七十年的修道生涯中所展现的思想演进之迹,也不能真正弄清《服气精义论》、《太上升玄消灾护命妙经颂》与《坐忘论》及《道枢·坐忘篇》之间的内在联系与区别,从而不能够真正揭示司马承祯道教思想的特质。有鉴于此,笔者试图对司马承祯几部主要著作的成书时间之先后作些考订,以期展示其道教思想流变、演进的特征。

《服气精义论》、《太上升玄消灾护命妙经颂》、《坐忘论》和《天隐子》“序”、“跋”及《道枢·坐忘篇上》、《天宫地府图》等著述虽然是反映司马承祯道教思想的主要著述,但是,切不可将它们统合而观。事实上,它们是司马承祯不同时期的著述,反映出其不同时期道教思想的不同特征。《服气精义论》大致为司马承祯前期修道时的著作,《太上升玄消灾护命妙经颂》大致为司马承祯中期修道学佛的著述,而《坐忘论》、《天隐子》序跋、《道枢·坐忘篇上》大致为其后期修道的著述,《天宫地府图》则大致是其晚年移居王屋山后所著。以上六种著述,大致可以反映司马承祯在不同时期修道炼真的思想特征。

历来研究者习惯于将司马承祯的著述区分为两类,一类是养气存形方面

^① 《历代名画记》九:“司马承祯,字子微。自梁陶隐居至先生,四世传授仙法。开元中,自天台征至,天子师子十五年。至王屋山,敕造阳台观居之。尝画于屋壁,又工篆隶,洞采众艺,皆类于隐居焉。制雅琴,镇铭美石为之,词刻精绝。开元中,彦远高王父河东公获受教于先生。玄宗皇帝制碑,具述其妙。二十三年,尸解,白云从堂户出,双鹤绕坛而上。年八十一。谥贞一先生。”此记载可以作为上述之补充。

的,以《服气精义论》为代表;另一类是坐忘主静方面的,以《天隐子》、《坐忘论》等为代表。本书不敢完全苟同这种看法。司马承祯的道教思想并不是可以简单地一分为二,而是经历了一个从早期的上清服饵(气)论到中期的佛化道性论再到后期的坐忘成仙论的演进历程。

之所以将《服气精义论》看做是司马承祯早期上清服饵论思想的代表作,理由有二:

其一,司马承祯早期学道师从上清派第十一代宗师潘师正。史载潘师正“传其符策及辟谷、导引、服饵之述”,并明言承祯“我自陶隐居传正一之法,至汝四叶矣”。^①这说明潘师正对司马承祯所传之法,仅为陶弘景所传的正一之法,并未见史载潘师正另传给司马承祯其得自王远知的所谓重玄之学。^②而《服气精义论》全书只论及潘师正所传服饵、导引等术。

其二,上清正一之法多阴阳术数之事,而重玄学派几乎不谈此事。《续仙传》载陶弘景“尤好五行阴阳风角炁候太一遁甲星历算数……”^③《南史》卷76《列传第六十六》亦称“弘景妙解术数”。^④景云二年(711年),唐睿宗召见司马承祯进入宫中,即询问“阴阳术数之事”。其时,司马承祯已隐居天台山玉霄峰多年,思想旨趣已变,因而司马承祯面对睿宗的提问显得答非所问,这说明司马承祯在隐居天台山之前是以“阴阳术数之事”而闻名。武则天、唐睿宗之所以召请他,亦因此而已。

之所以将《太上升玄消灾护命妙经颂》大致断定为司马承祯隐居天台山之后因受天台佛学影响而作,是司马承祯中期修道思想的反映,理由有二:

其一,正如以上所述,唐睿宗召见司马承祯,问以“阴阳术数之事”,承祯避“阴阳术数之事”而不谈,说明此时隐居天台山多年的司马承祯思想旨趣已大变。

其二,《太上升玄消灾护命妙经颂》明显受佛教天台宗思想的影响,是司

① 《旧唐书》卷192《列传》第142、《真系·王屋山贞一司马先生》、《续仙传·司马承祯》等均有大致相同记载。

② 有人认为司马承祯经潘师正而得王远知所传臧祿、陶弘景二氏学术,其义理学(重玄学)源于梁陈时臧氏。参见卢国龙:《中国重玄学》,人民中国出版社1993年版,第358—359页。

③ 《云笈七籤》。

④ 《南史》卷76,景印《四库全书》第462册,第16页。

马承祯用佛教天台宗的心性学说来重新阐释《太上升玄消灾护命妙经颂》，更确切地说，是司马承祯试图以天台佛教心性之说来阐发其道性观念。在这里，看不到在《服气精义论》中所表述的服气养神全形思想的影子，因而，说明司马承祯的思想旨趣已与《服气精义论》迥异。如果说《服气精义论》所体现的是纯道家思想的话，那么，在《太上升玄消灾护命妙经颂》中，则几乎都是佛教天台宗思想。史载司马承祯在早期修道实践中并没有从潘师正那里得到什么天台佛学，而《太上升玄消灾护命妙经颂》中所体现出来的是浓厚的天台心性论思想影响的痕迹，只可能是他离开潘师正游历各地名山并在天台佛学胜地隐居学道多年后之作。

司马承祯之所以要游历各地名山，最后止足于天台山，与其在潘师正那里所受先师陶弘景思想与业绩的影响不无关系。史载陶弘景曾“博访远近以正”道家符图经法，“始往茅山得杨许手书真迹”，又启假东行浙越，处处寻求灵异，至会稽大洪山谒居士娄慧明，又到余姚太平山谒居士杜京产，又到始宁瘳山谒法师钟义山，还到始丰天台山谒诸僧标及诸处宿旧道士、并得真人遗迹十余卷。^①司马承祯不仅从潘师正得陶弘景的上清正一之法，而且也仿行陶弘景遍游各地名山，寻迹访道。

《坐忘论》、《道枢·坐忘篇上》和《天隐子》“序”及“跋”大体可视为司马承祯后期著述，反映出司马承祯在广寻真迹、遍访僧道、隐居天台、潜修密炼之后，试图对上清学、天台学和其他诸家学说进行融合创新。如果说，早期的《服气精义论》与中期的《太上升玄消灾护命妙经颂》互相异趣，那么，在这里，二者则融为一炉了。“服气论”与“道性论”不再是互不相干的两种思想体系，而是同一思想体系（“坐忘成仙”论）的两个不同层面。早期的“服气论”讲长生只在服气、导引等，中期的“道性论”讲“空色宜双泯，不须举一隅，色空无滞碍，本性自如如”，而后期的“坐忘成仙”论则讲“修炼形气、养和心灵、长生久视”。因此，从早期的“服气论”到中期的“道性论”再到后期的“坐忘成仙”论，是一个从分到合、从炼气到修性、再到性命双修的一个逻辑与历史相统一的过程，表现出司马承祯道教思想的历史性与共时性的统一。如果说，司马承祯的早期“服气论”是对本师所传正一之法的继承和发扬，其中期的“道性论”

^① 参见《云笈七籤》卷107。

则是宗仰天台佛学而对上清正一之法的偏离,而其后期的“坐忘成仙”论则是仿佛向早期承发上清正一修仙之法的复归。但是,这一复归并不是简单地继承和发扬了上清正一之法,而是吸取了诸家道教修炼思想与方法,融合了中期所接受的佛教天台宗心性学说的一种创造性的回归。因此,司马承祯后期“坐忘成仙”论,不仅仅是对传统上清正一之法的自觉承继和弘扬,而且更是一种创造性的发展。

相比较而言,《天宫地府图》则可能是司马承祯晚年居王屋山前后所作。因为在唐玄宗令司马承祯“于王屋山自选形胜、置坛室以居之”以前,司马承祯一直陶居于远离王屋山的天台山玉霄峰,只是当唐玄宗满足了他所谓在五岳别立道教斋祠之所后才移居王屋山。此时的王屋山,无形中成为五岳之首,司马承祯也甘愿居此而统领全国道教,原来所隐居的天台山之地位明显下降了。这一观念鲜明地反映在《天宫地府图》中。司马承祯在《天宫地府图》中认为,太上老君所谓“十大洞天者,处大地名山之间,是上天遣群仙统治之所”,而王屋山又被他视为第一大洞天,而其多年隐居修炼的天台山,居然被排除在十大洞天、三十六小洞天之外,只有天台山北的司马悔山被列为七十八福地中的第六十福地。如果司马承祯写作此书时仍隐居于天台山,肯定不致如此。但是,从《天宫地府图》序言中不难看到,司马承祯的道教思想并没有在《坐忘论》和《天隐子》“序”、“跋”基础上有所改变,因此,此书仍可视为其后期思想的反映。

二、《天隐子》与《坐忘论》关系考

“坐忘”一词早见于《庄子·大宗师》:

颜回曰:“回益矣。”仲尼曰:“何谓也?”曰:“回忘仁义矣。”曰:“可矣,犹未也。”他日复见,曰:“回益矣。”曰:“何谓也?”曰:“回忘礼乐矣!”曰:“可矣,犹未也。”他日复见,曰:“回益矣!”曰:“何谓也?”曰:“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰:“何谓坐忘?”颜回曰:“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。”仲尼曰:“同则无好也,化则无常也。而果其贤乎!丘也请从而后也。”

颜回是孔门弟子中最受孔子看重的,曾被孔子看做是自己的接班人。可惜颜回虽年少孔子三十岁,却较孔子早死,孔子也因颜回早夭而恸哭不已:“噫!天丧予!天丧予!”这是大家都熟知的故事。可是,为什么颜回既“忘仁义”又“忘礼乐”,以至于“坐忘”,而孔子仍很欣赏他,甚至赞扬他?这大概因为颜回“其心三月不违仁,其余,则日月至焉而已矣”。更何况:“知之者不如好之者,好之者不如乐之者”,而颜回正是“一簞食,一瓢饮,在陋巷”而仍“乐之者”。因此,颜回对“仁义礼”的“坐忘”,实际上不是遗“忘”了“仁义礼”,而是将“仁义礼”转化为内在的力量之源。而《庄子》借颜回与孔子之口来讲“坐忘”,不见得就是注重儒学的内容,而是颜回所谓“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通”的“坐忘”方法。这也就是说,“坐忘”原出于儒家,而后为道家所引用,乃至后来的儒家都不提“坐忘”了,反倒在道家道教中发展出一派“坐忘”之论来。

在《庄子》之后,晋代郭象对“坐忘”进行了新的解释,提出:“夫坐忘者,奚所不忘哉?既忘其迹,又忘其所以迹者。内不觉其一身,外不识有天地,然后旷然与变化为体而无不通也。”^①这显然已经完全抛弃儒家的内容,而使“坐忘”成为一种纯粹的认知或体知方法。到了唐代成玄英那里,“坐忘”在郭象《庄子注》的基础上又有了重玄学的新义,正如成玄英所说:

道能通生万物,故谓道为大通也。外则离析于形体,一一虚假,此解堕肢体也。内则除去心识,恍然无知,此解黜聪明也。既而枯木死灰,冥同大道,如此之益,谓之坐忘也。^②

成玄英关于“坐忘”的这一重玄学解释,直接成为唐代中期司马承祯、^③天隐子等“坐忘”之论的思想源头。

南宋初年曾慥著有《道枢》,在该书卷二《坐忘篇下》中明确提到:“至游子

① 郭象:《庄子注·大宗师下》,另见敦煌文献 P2563《南华真经》,李德范辑《敦煌道藏》(三),全国图书馆文献缩微复制中心 1999 年版,第 1583 页。

② 成玄英:《南华真经疏·大宗师下》。

③ 关于司马承祯的生平事迹,由于论者较多,本文不再专门介绍,请参见何建明:《道家思想的历史转折》,华中师范大学出版社 1997 年版,第 204—267 页。湖南省道教文化研究中心编:《道教与南岳》,岳麓书社 2003 年版,第 58—90 页。另可参见陈垣编纂,陈智超、曾庆英校补:《道家金石略》,文物出版社 1998 年版,第 91—92 页(陈子昂撰《体玄先生潘尊师碑颂》);第 120—122 页(《贞一先生庙谒》);第 133—134 页(《天台山桐柏观碑》)。

曰:吾得坐忘之论三焉。^①”也就是说,唐代流行着三种“坐忘”之论。这在中国历史上是非常独特的。半多个多世纪以前,已故著名历史学者蒙文通先生曾发表《坐忘论考》一文^②,对唐代“坐忘”之论进行了初步的考证与梳理,为后人研究唐代道教思想与历史提供了极大的方便,因而广为引证。但是,历史已经过去了这么多年,蒙先生在《坐忘论考》中所提出的问题,也有待重新思考与进一步探讨。

就曾慥所提到的三家“坐忘”之论而言,《天隐子》与《坐忘论》无疑是其中非常重要的两家之作。它们是唐代两部非常重要的道教养生学著作,更是中国道教史上有实际影响的“坐忘”修炼方法的最具代表性的作品。《坐忘论》作为司马承祯的著作,历来没有异议,但是《天隐子》是否为司马承祯的著作,历来有不同的看法。比较多的中国学者认为《天隐子》是司马承祯的作品,尤其是现代中国道教学者绝大多数持此种观点。^③也有一些人不同意此种观点,或是不能确定《天隐子》就是司马承祯的作品。^④对于视《天隐子》为司马承祯作品的人来说,他们通常将《天隐子》与《坐忘论》放在一起来论述,

① 曾慥:《道枢》卷2《坐忘篇下》,《道藏》第20册,第616页。

② 蒙文通:《坐忘论考》,载《蒙文通文集》第1卷《古学甄微》,巴蜀书社1987年版,第361—368页。该文最早公开刊载于四川省立图书馆主办的《图书集刊》第8期,1948年成都出版。

③ 《正统道藏》编者为《天隐子》题为“上清十三代宗师有天师贞一先生司马承祯述”。历代持此种观点者主要有苏东坡(陆游《渭南文集》,卷26《跋〈天隐子〉》)、王古(《郡斋读书志》卷16)、陈振孙(《书录解题》卷九)、宋濂(《诸子辨》)、陈国符(《道藏源流考》上册,中华书局1963年版,第58页)、楼宇烈等(《中国哲学史》上册,中华书局1980年版,第344页)、李远国(《道教气功养生学》,四川省社会科学院出版社1988年版,第255页)、李养正(《道教概说》,中华书局1989年版,第126页)、卿希泰等(《道教与中国传统文化》,福建人民出版社1990年版,第184、380页)、《中国道教史》第2卷,四川人民出版社1992年版,第227页)、徐兆仁(《道教与超越》,中国华侨出版公司1991年版,第48页)、卢国龙(《中国重玄学》,人民中国出版社1993年版,第354页)、唐大潮(《中国道教简史》,宗教文化出版社2001年版,第140页)、孔令宏(《从道、术关系看隋至中唐道教义理的特点——以司马承祯思想为例》,载陈鼓应、冯达文主编:《道家与道教第二届国际学术研讨会论文集》(道教卷),广东人民出版社2001年版,第264—274页)和潘雨庭(《道教史发微》,上海社会科学院出版社2002年版,第103—108页)等。

④ 洪光祖、吴曾《能改斋漫谈》、纪昀等《四库全书总目提要》、周中孚《郑堂读书志》、任继愈、钟肇鹏等《道藏提要》(中国社会科学出版社1991年版,第765页)、何建明《道家思想的历史转折》(华中师范大学出版社1987年版,第207页)及《略论唐代道家(教)复性思潮》(载陈鼓应、冯达文主编《道家与道教第二届国际学术研讨会论文集》(道家卷),广东人民出版社2001年版,第422—423页)等。

而视《天隐子》非司马承祯所作的人则明显地将这两部著作区别开来论述。当然,有的学者干脆对《天隐子》存而不论,因为其作者和时代不能确定。^①

相比较中国学者而言,日本学者在对待中国古文献方面要谨慎得多。对于《天隐子》是否为司马承祯的作品,日本学者普遍持怀疑态度,许多学者只相信《天隐子·序》为司马承祯所作,因而在谈论司马承祯坐忘论思想时,都不把《天隐子》考虑在内。^②有的学者甚至专门考证《天隐子》不是司马承祯的作品。^③

南宋初年曾慥在其著名的《道枢》一书中,已经明确将唐代“坐忘”之论区分为三种形态,即司马承祯、天隐子和赵坚三家。这也就是说,谈到唐代的“坐忘”之论,不能只谈论司马承祯的“坐忘”之论,而弃天隐子和赵坚两家坐忘论于不顾。更何况,就道家道教所重视的长生久视之术而言,司马承祯在《天隐子·序》中就很明确地指出:“自伯阳以来,惟天隐子而已。”^④这可以看出天隐子或《天隐子》之“坐忘”论在历史上的重要性了。

问题是,要探讨《天隐子》“坐忘”之论的思想与方法,就必须弄清楚《天隐子》或天隐子与司马承祯的关系。而要弄清楚天隐子与司马承祯之间的关系,还必须对《天隐子》与《坐忘论》之间的关系进行一番深入的讨论。

(一) 天隐子与司马承祯相异趣的修心观念

对于《天隐子》或天隐子与司马承祯《坐忘论》之间的关系,国内外学术界由于对《天隐子》作者持不同的看法,自然也存在很大分歧。将《天隐子》看做是司马承祯著作的学者,通常将《天隐子》与《坐忘论》看做是“互相表里”,并

① 这方面最突出的表现就是任继愈主编的《中国道教史》和许抗生《略论司马承祯的道教思想》(载陈鼓应、冯达文主编《道家与道教第二届国际学术研讨会论文集》(道教卷),广东人民出版社2001年版,第254—263页)等论著。

② 今枝二郎:《司马承祯略论》,载秋月观暎编:《道教与宗教文化》,平河出版社1987年版,第170—189页。砂山稔:《隋唐道教思想史研究》,平河出版社1990年版,第337—341页。中嶋隆藏:《〈坐忘论〉的安心思想》,中国文史哲学研究会:《东洋学集刊》,第73号,1995年版,第43—59页。

③ 神冢淑子:《司马承祯〈坐忘论〉略论》,《东洋文化》第62期。

④ 《天隐子·序》,《道藏》第21册,第699页。

不作明显的区分。^①而不赞同将《天隐子》看做是司马承祯所作的学者,试图对《天隐子》与《坐忘论》作严格的区分。日本学者神冢淑子在《司马承祯〈坐忘论〉略论》一文中就明确地指出,《天隐子》看重《易经》,而这种立场在《坐忘论》中则看不到。本文想在已有相关研究的基础之上,着重探讨一下《天隐子》与《坐忘论》的关系。这样或许可以将唐代对后世影响最巨的“坐忘”之论作些更深入的探讨。

确信《天隐子》为司马承祯之作,最有代表性的学者要数已故上海学者潘雨庭先生。他在《论司马承祯〈天隐子〉》一文中说:

司马承祯序曰:“吾不知其何许人。著书八篇,包括秘妙,殆非人间所能力学者也。”此系司马承祯之言,不可不信,信为渐门的第一步。第一步未能踏稳,何能深入理解以下四渐门。然则天隐子果何人?读其书者当深思之,核实作者及其时代,决不可忽略。或未能得,势必有感,惑则生疑,又将信有碍于信。故初学古人之炼气法,对于古人之情况,每有荒诞不稽之感,而此天隐子亦有恍惚之象。然不妨先学司马承祯“吾不知其何许人”,暂可不辨天隐子其人。当一千二百余年前的司马承祯且不知,今日何能知之。故可先读其书,然稍有理解能力者,必笑此为愚。因此属司马承祯之寓言,何必信其为真。八篇《天隐子》,实为司马承祯所自作。或核诸事实,“后序口诀”中已自作“天隐子出焉”的说明。然有意作“前序”之言,更不可不深信之而深思之。天隐子之秘妙,殆非人间所能力学者也。故愿由文字而进一步研习天隐子之理者,首当有悟于司马承祯特为构此寓言之故,得其故者,方能入其渐门。

于“后序口诀”曰:“承祯诵《天隐子》之书三年,恍然有所悟。乃依此五门渐渐进习,又三年,觉身心之闲而名利之淡矣。又三年,天隐子出焉,授之以口诀,其要在《存想篇》归根复命成性众妙者是也。”读此可确证《天隐子》之八篇,为司马承祯所作。而天隐子其人,殆非人间所能力学者也。“前序”之言实有其深义,今略为阐明之。^②

将《天隐子》看做是司马承祯假托之言,是确认《天隐子》就是司马承祯所

① 卿希泰:《简明中国道教通史》,四川人民出版社2001年版,第75页。

② 潘雨庭:《道教史发微》,上海社会科学院出版社2003年版,第106页。

作的学者们的普遍的观点。按照这种观点,天隐子当然就是司马承祯本人,而不是另有他人。当然,这种观点无法解释南宋初期曾慥在《道枢》中将天隐子与司马承祯和赵坚并列为坐忘论三家之说,更重要的是无法解释为什么“正一先生读其书,悟曰吾则异于是”。^①

潘雨庭先生立论主要还是将《天隐子》看做是司马承祯所撰写的一则寓言,他也一再引证司马承祯为《天隐子》一书所写的“前序”与“后序口诀”来说明自己的观点。其实,也正是司马承祯为《天隐子》所撰写的“前序”和“后序口诀”,显现出司马承祯与天隐子不像是一个人。何以见得?

司马承祯为《天隐子》所作的“前序”与“后序”,主要着眼于《天隐子》所阐述的“修炼形气、养和心灵”的炼气存神思想。《天隐子》首章《神仙章》即云:

人生时禀得虚气,精明通悟,学无滞塞,则谓之神。宅神于内,遗照于外,自然异于俗人,则谓之神仙。故神仙亦人也,在于修我虚气,勿为世俗所论折;遂我自然,勿为邪见所凝滞,则成功矣。喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲七者,情之邪也;风、寒、暑、湿、饥、饱、劳、佚八者,气之邪也,去此邪,成仙功也。^②

因此,司马承祯在《天隐子序》中说:

神仙之道,以长生为本;长生之要,以养气为先。夫气受之于天地,和之于阴阳。阴阳神虚,谓之心心主;昼夜寤寐,谓之魂魄。如此人之身,大率不远乎神仙之道。天隐子,吾不知其何许人,著书八篇,包括秘妙,殆非人间所能力学。观夫修炼形气,养和心虚,归根契于伯阳,遗照齐于庄叟,长生久视,无出是书。^③

其实,《天隐子》一书主要是谈如何“渐而进之,安而行之”从而达到修真达性。从《天隐子》五渐门来看,其中心思想并不是养气存形,而是要存想、坐忘以达于神解,也就是要通过修炼身心,从而达到神通的境界。《天隐子》明确指出:“休粮服气,道家权宜”^④,而并不是真正的目的。这显然与司马承祯

① 曾慥:《道枢》卷二《坐忘篇中》,《道藏》第20册,第616页。

② 司马承祯:《天隐子·神仙》,《道藏》第21册,第699页。

③ 司马承祯:《天隐子·序》,《道藏》第21册,第699页。

④ 司马承祯:《天隐子·斋戒》,《道藏》第21册,第699页。

早期特别强调服气养形的《服气精义论》的主旨大相异趣。

在《天隐子》一书中,虽然主张“神仙亦人也,在修我灵气,勿为世俗所论折;遂我自然,勿为邪见所凝滞”,但是,从其五渐门来看,只有第一“斋戒”门和第二“安处”门是与炼气修形相关的,而第三“存想”门、第四“坐忘”门和第五“神解”门,其实是修心法门。正如《天隐子》《渐门三》所云:

渐门,一曰斋戒,二曰安处,三曰存想,四曰坐忘,五曰神解。何谓斋戒?曰澡身虚心。何谓安处?曰深居静室。何谓存想?曰收心复性。何谓坐忘?曰遗形忘我。何谓神解?曰万法通神。是故习此五渐之门者,了一则渐次至二,了二则渐次至三,了三则渐次至四,了四则渐次至五,神仙成矣。^①

这就是说,光修第一“斋戒”门和第二“安处”门,是不可能成神仙的。在天隐子看来,斋戒门就是“调理形骸之法”^②,能行“斋戒”门,就能达到“形坚则气全”。但是,养气修形并不是《天隐子》所强调的修行之重点。“澡身虚心”的斋戒和“深居静室”的“安处”,不过是“存想”、“坐忘”的基本条件和必备前提。在“斋戒”和“安处”的基础之上,只有通过“存想”和“坐忘”,才能真正达到“神解”,即成神仙。而所谓“澡身虚心”的“斋戒”与“深居静室”的“安处”,也不过是修心的另一种表达,即“斋戒”是为了“虚心”,而“安处”是为了“安心”。“安处”何以是安心?正如《天隐子》、《安处五》所云:

何谓安处?曰非华堂邃宇重裯广榻之谓也……修养之渐倘不法,此非安处之道术。曰:吾所居室,四边皆窗户,遇风即阖,风息即开。吾所居座,前帘后屏,太明则下帘以和其内暎,太暗则卷帘以通其外曜。内以安心,外以安目,心目皆安矣。明暗尚然,况大多事虑,大多情欲,岂能安其内外哉。^③

“存想”就是“存我之神”、“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”^④。而“坐忘者,因存想而得也,因存想而忘也。行道而不见其行,非坐之义乎?有见而不行其见,非忘

① 司马承祯:《天隐子·渐门》,《道藏》第21册,第699页。

② 司马承祯:《天隐子·斋戒》,《道藏》第21册,第699页。

③ 司马承祯:《天隐子·安处》,《道藏》第21册,第700页。

④ 司马承祯:《天隐子·存想》,《道藏》第21册,第700页。

之义乎？何谓不行？曰心不动故；何谓不见？曰形都泯故。”^①

很显然，《天隐子》所强调的修行方法，虽然“易简”，并有循序渐进的“五门”，但是，都不过是修心而已：渐修第一门“斋戒”是“虚心”，渐修第二门“安处”是“安心”，渐修第三门“存想”是“收心”，渐修第四门“坐忘”是“彼我两忘，了无所照”的不动心（“心不动”），而渐修第五门“神解”则是“万法通神”，是前四门“修心”的最后结果，也就是通达神仙的境界。

可是，司马承祯在《天隐子》一书的“前序”和“后序口诀”中，一再强调的是《天隐子》的养气思想。他的这一观念在“后序口诀”中表现得最为突出。司马承祯说：

承祯诵天隐子之书三年，恍然有所悟，仍依此五门渐渐进习。又三年，觉身心之闲，而名利之趣淡矣。又三年，天隐子出焉，授之以口诀。其要在存想篇“归根复命、成性众妙”者是也。夫人之根本由丹田而生，能复则长命，故曰归根复命。夫人之灵识，本乎理性，性通则妙万物而不穷，故曰成性众妙。然呼吸由气而活，故我有吐纳之诀；津液由水藏而生，故我有漱咽之诀；思虑由心识而动，故我有存想之诀。^②

潘雨庭先生据此说：“综观全书的纲领，简洁而明白。初学炼气者可作为入门书，及认识深邃者仍可反复体验之，必能受其种种启示，其中有无穷信息以待有心人取之，确能深入浅出而雅俗共赏。计司马承祯迄今已一千二百余年，或以生物观之，以人体观之，千余年间之变化微而又微，可云未变。故而研习古人之炼气法，反足以增进今日对人体之认识。”^③

其实，“‘存想’本是《天隐子》一书中所着重阐发的‘存我之神’、‘想我之身，闭目即见自己之目，收心即见自己之心，心与目不离我身，不伤我神’的心性修炼之术。然而在司马承祯这里，则被引用和改造成为调理身内精气的修身炼气之法。”^④因此，司马承祯的所谓“吐纳之诀”、“漱咽之诀”和“存想之诀”，完全就是炼气修形之理论。他把神仙修炼看做就是炼气。正如他自己所说：

① 司马承祯：《天隐子·坐忘》，《道藏》第21册，第700页。

② 潘雨庭：《道教史发微》，上海社会科学院出版社2003年版，第106页。

③ 同上书，第104页。

④ 何建明：《道家思想的历史转折》，华中师范大学出版社1997年版，第248页。

凡五日为一候,每候当焚香于静室中,存想自身,从首至足,又自足至丹田,泝上脊膂脉,入于泥丸。所想其黄气纷纷然,如云直贯泥丸,想毕复漱口。乃以两手掩两耳,搭其脑,如鼓鸣,三七下,伸两足端坐俛首,极力直颈,两手握固,叉于两腋下,接腰肋骨傍。乃左右耸两肩甲,闭息顷刻,气盈面赤则止,凡行七遍,气从脊膂上徹泥丸,此修道之大纲也。然更有要妙,在乎与天地真气冥契同运,能识气来之时,又辨气往之所,若是则与天地齐其长久,谓之神仙矣。

司马承祯“完全从道气神仙论出发来理解和解释”^①《天隐子》的神仙修炼理论,表明他的神仙理论与《天隐子》的神仙理论是有分别的。这也符合历史上所记载的“正一先生(即司马承祯)读其书,悟曰吾则异于是”^②的说法,至少不能被看做是完全一致的。从这一角度来说,将司马承祯与天隐子看做是一个人,显然很难成立。

(二)《天隐子》与《坐忘论》相异趣的思想资源

学者们在探讨《天隐子》与《坐忘论》时,通常将两者之间的关系称之为“互为表里”。这种说法表明两者之间虽然存在着差异,但是这种差异并不是根本对立或冲突的,而是相互补充的。有的学者甚至认为,《坐忘论》与《天隐子》就是“同一个内修体系”。^③支撑上述论点的一个非常重要的依据就是,《天隐子》与《坐忘论》都有一个共同的思想资源或理论基础,即老庄思想。如有学者说:“司马承祯援引《庄子》文意甚多,《坐忘论》养生七法,《天隐子》渐门五方,差不多都引《庄子》为典据。这是就其思想旨归说的。”^④另有学者说:“《天隐子》的立论本于老庄思想。”^⑤而潘雨庭先生也说:“司马承祯更能驾三茅公与张良而上之,乃‘归根契于伯阳,遗齐于庄叟’。以老庄之理而述

① 何建明:《道家思想的历史转折》,华中师范大学出版社1997年版,第246页。

② 曾慥:《道枢》卷二《坐忘篇中》,《道藏》第20册,第616页。

③ 徐兆仁:《道教与超越》,中国华侨出版公司1991年版,第50页。

④ 卢国龙:《中国重玄学》,人民中国出版社1993年版,第368页。

⑤ 孔全宏:《从道、术关系看隋至中唐道教义理的特点——以司马承祯思想为例》,载陈鼓应、冯达文主编:《道家与道教第二届国际学术研讨会论文集》(道教卷),广东人民出版社2011年版,第74页。

此八篇,实指反身所得,引生命之秘妙,宜‘非人间所能力学者也。’^①问题是:《坐忘论》与《天隐子》在思想资源方面真的是完全一样的吗?

事实上,从目前刊载《坐忘论》与《天隐子》的《正统道藏》版、成都三仙庵《道藏辑要》版和宋代曾慥《道枢》版来看,《坐忘论》与《天隐子》在思想资源方面还是存在着比较大的差异的。

《坐忘论》与《天隐子》在思想资源方面最明显的一个差异就是,《坐忘论》所引据的古代经典,主要是老子的《道德经》、《庄子》、《西升经》和《生神经》等道家道教典籍,而《天隐子》主要引据的是《周易》。

从《坐忘论》来看,《坐忘论》的“信敬第一”,主要是引证老子《道德经》第十七章中“信不足,焉有不信”等为依据来展开论述。《坐忘论》中的“断缘第二”的理论依据,即是老子《道德经》第五十二章“塞其兑,闭其门,终身不勤”和《庄子》书中《大宗师篇》的“不将不迎”^②一义。《坐忘论》的“收心第三”部分,其理论依据主要是老子《道德经》第十六章“夫物芸芸,各归其根,归根曰静,静曰复命,复命曰常,知常曰明”。而《坐忘论》中的“简事第四”,其理论依据主要是《庄子》一书中“行名失己,非士也”一句,以及《西升经》中所谓“抱元守一,过度神仙,子未能守,但坐荣官。若不简择,触事皆为,身劳智昏,修道事阙”^③等句。《坐忘论》的“真观第五”,其理论依据主要是老子《道德经》第一章“常无欲,以观其妙”。《坐忘论》中的“泰定第六”,其主要理论依据则是《庄子》中的《庚桑楚篇》的“宇泰定者,发乎天光”。而《坐忘论》中的“得道七”,则是引证老子《道德经》第二十三章“同于道者,道亦乐得之”,并引证老子《道德经》第六十二章中“古之所以贵此道者何,不曰以求得,有罪以免耶”。

当然,《坐忘论》最重要的是“坐忘”概念。此概念正是出于《庄子》之《大宗师篇》。这也就是说,《坐忘论》整个就是建立在老子《道德经》和《庄子》的思想观念基础之上的,并辅之以诸如《西升经》、《生神经》等其他道教经典思想。

与此不同的是,在《天隐子》中,我们很难像在《坐忘论》中那样发现很多

① 潘雨庭:《道教史发微》,上海社会科学院出版社2003年版,第105页。

② 《庄子·大宗师》原文为:“其为物无不将也,无不迎也,无不毁也,无不成也。”

③ 司马承祯:《坐忘论》,《道藏》第22册,第894页。

对老子《道德经》和《庄子》中语句的直接引证。在《天隐子》中,能够找到直接引证老子《道德经》的只有一处,即《存想章》最后谓“是以归根曰静,静曰复命,成性存存,众妙之门”。“归根曰静,静曰复命”,显然是《道德经》第十六章的内容;而“众妙之门”出于《道德经》的首章。但即使是在《天隐子》的《坐忘章》中,也没有出现对《庄子》的引证。

实际上,《天隐子》的主要理论依据,不是老子的《道德经》、《庄子》或诸如《西升经》、《妙真经》、《灵宝经》等道家道教经典,而是《周易》。所以,正如潘雨庭先生说:

读八篇《天隐子》,首当知其结构,实为首尾相连的一个整体。取《周易·系辞》“参伍以变”之理,先分八篇为三、五两段,首三篇论其理,后五篇明具体之之实践。其理归神仙于易简,为此书之可贵处,亦有取于《周易·系辞》“易简而天下之理得矣”的意义。然理虽易简,何可以不得为得,故又取六十四卦中渐卦之象,以验其是否有得于易简。^①

《天隐子》对《周易》的重视,是在《坐忘论》中看不到的。《天隐子》之所以重视《周易》,当然与其修炼养生理论有直接的关系。要知道,在中唐吴筠、司马承祯等人那里,流行“神仙可学”论。吴筠在倡导“神仙可学”论时,就是说明神仙并不远离于人,而是人修炼而成的。他说,虽然“神仙体虚,故能跨鸾驭鹤,乘云气飞腾太虚,寿齐天地”^②,但是,“人之禀形,模范天地”,五脏六腑都是由于神明的主宰;“存之则有,废之则无。有则生,无则死。故去其死,取其生。若乃讽太帝之金书,研洞真之玉章,集帝一于绛宫,列三元于紫房,吸二曜之华景,登七元之灵纲,道备功全,则不必琅玕大还而高举矣。此皆自凡而为仙,自仙而为真,真与道合,谓之神人。”^③《天隐子》也首肯神仙是凡人能修炼而成的。但是,人与神仙毕竟有相当大的差距,人如何能修炼成神仙?如果太难,说“神仙可学”就没有多大实际意义;如果都像禅宗六祖慧能那样顿修而成,历来道家道教祖师也就用不着讲那么多修炼神仙的大道理与方法。《天隐子》由此借用了《周易》的理论。

① 潘雨庭:《道教史发微》,上海社会科学院出版社2003年版,第105页。

② 吴筠:《南统大君内丹九章经》,《道藏》第23册,第684页。

③ 吴筠:《神仙可学论》,《道藏》第23册,第661页。

《天隐子》借用《周易》的理论,主要体现在两个方面:一是借用《周易》的“易简”思想,说明修炼神仙是人人都可以做,并人人都可以成的;二是借用《周易》的“渐卦”理论,说明神仙固然是人人都可以学、都可以成的,但是,并不是一蹴而就的,而是要经过一个循序渐进的修炼过程,一步一步地去实现。因此,《天隐子》首章《神仙章》说明“神仙亦人”,次章就引《周易》“天地之道易简”来说明“易简者,神仙之德也”,“凡学神仙,先知易简。苟言涉奇诡,适足使人执迷无所归本,此非吾学也”。^①告诉人们神仙之道,即易简之道,实际上是告诫世人不要将神仙修炼看做是神秘莫测、甚至是不可捉摸的东西。那么,到底什么是神仙“易简”之道呢?接下来的第三章《渐门章》就是回答这个问题的。

天隐子不仅强调“神仙之道”就是《周易》所谓的“易简”之道,而且还特别强调也只有依照《周易》“渐卦”所揭示的渐修之道才能真正达到“神仙之道”。所以,《天隐子》的《渐门章》首句即说:“《易》有渐卦,老氏有妙门,人之修真达性,不能顿悟,必须渐而进之,安而行之,故设渐门。”^②由是,《天隐子》进一步说明“一曰斋戒,二曰安处,三曰存想,四曰坐忘,五曰神解”。^③这就是《天隐子》修炼成仙思想的全部内容。

在《天隐子》中,斋戒、安处、存想和坐忘,是神仙修炼的四种最基本的步骤和方式,只能循序渐进,不可跨越;而最后一个阶段是“神解”,即经过前四个修炼阶段的结果或效应。正如天隐子所说:“一斋戒谓之信解,二安处谓之闲解,三存想谓之慧解,四坐忘谓之定解,信、闲、定、慧四门通神,谓之神解。”^④

天隐子对“神解”的解释更是充满了《周易》的思想影响。他说:

故神之为义,不行而至,不疾而速,阴阳变通,天地长久;兼三才而言谓之易,齐万物而言谓之道德,本一性而言谓之真如。天隐子生乎易中,死乎易中,动因万物,静因万物;邪由一性,其由一性,是以生死动静邪真,

① 司马承祯:《天隐子·易简》,《道藏》第21册,第699页。

② 司马承祯:《天隐子·渐门》,《道藏》第21册,第699页。

③ 同上。

④ 司马承祯:《天隐子·神解》,《道藏》第21册,第700页。

吾皆以神而解之。在人谓之仙矣，在天曰天仙，在地曰地仙。^①

在上面这段话中，天隐子已经将神仙修炼境界完全归结为“能通变化”的“易”。他所谓“本一性谓之真”和“邪由一性，贞由一性”中的“一性”，不是别的，就是一个“易”字。因此，“天隐子生乎易中，死乎易中，动因万物，静因万物”。也就是说，神仙修炼，最根本的就是要体会到“能通变化”的“易”，就是要能把握《周易》通神变化的易理。《周易》强调“穷则变，变则通，通则久”。由凡人修炼成神仙，不正是通过“变通”而获得长生久视吗？当然，凡人因“易”而成神仙，神仙亦会因“易”而变凡人。这就是为什么天隐子一再强调他的修炼理论是“易简”，而并不是什么深奥莫测的东西的缘故。因为整个神仙修炼理论可以归结为一个“易”字，还有什么比这个更“简易”的呢？

应该说，《天隐子》的思想基础与思想核心，都来源于《周易》，都是《周易》的“易变”、“渐变”和“简易”的观念。天隐子的“易简”观念，正是来源于《周易》之“易”的易简义；他的渐修观念，正是来源于《周易》的“渐卦”思想；他的“通神”的“神解”义，则是来源于《周易》的“穷则变，变则通，通则久”的思想。

天隐子的这种《周易》思想的影响，我们很难从《坐忘论》中找到像在《天隐子》中那样的明确标榜。^② 司马承祯在《坐忘论》中大量引证道教祖师经典，而不是天隐子所强调的《周易》“易简”理论。虽然司马承祯在《坐忘论序》中也说，坐忘修道之法，“事简理直，其事易行”，但是他并没有像《天隐子》那样强调“事简”、“易行”之理。因此，《坐忘论》中所表述的神仙修炼理论，或许也属于天隐子所不赞同的深奥莫测的东西。

（三）《天隐子》“坐忘”与《坐忘论》之“坐忘”

《天隐子》与《坐忘论》相比，不仅在思想资源方面相异趣，在核心理念方面也是存在着明显差异的。《天隐子》强调其核心理念是“存想”，而《坐忘论》的核心理念是“坐忘”。这或许正是天隐子与司马承祯两家坐忘论差异之

① 司马承祯：《天隐子·神解》，《道藏》第21册，第700页。

② 关于这一点，日本学者神家淑子有过专门探讨，详见氏著《司马承祯〈坐忘论〉略论》，东京大学东洋文化研究所《东洋文化》，第62期。

所在。

《坐忘论》的核心观念当然是“坐忘”。司马承祯在《坐忘论序》中就很明确地说明《坐忘论》主要是阐明“安心坐忘之法”。^①也正因为“坐忘”是司马承祯《坐忘论》的中心观念,他在阐述“信敬第一”、“断缘第二”、“收心第三”、“简事第四”、“真观第五”、“泰定第六”和“得道第七”时,都是围绕着“坐忘”义而展开的。

司马承祯在《坐忘论·信敬第一》中明确指出:

如人闻坐忘之言,信是修道之要,敬仰尊重,决定无疑者,加之勤行,得道必矣。故庄云:黜肢体,黜聪明,离形去智,同于大通,是谓坐忘。夫坐忘者,何所不忘哉?内不觉其一身,外不知乎宇宙,与道冥一,万虑皆遗,庄云,同于大通。^②

这是就“信敬第一”而言的。也就是说,神仙修道之人,首先要树立一种信念和信心,即相信只有通过“安心坐忘之法”才能得道而成仙。这当然是说明其“坐忘”之法在其《坐忘论》中的重要地位。

就“断缘第二”而言,所谓断缘,就是“断有为俗事之缘”^③,就是要“弃事”^④、无为,以达到“心自安”^⑤,就是“不将不迎”^⑥,不与世事相接。正如老子《道德经》所云:“塞其兑,闭其门,终身不勤”,如果“开其兑,济其事,终身不救”。这显然是达到“坐忘”所必需的基础。

就“收心第三”而言,“静则生慧,动则成昏”^⑦。因此,“学道之初,要须安坐,收心离境……不着一物,自入虚无,心乃合道”^⑧。“安坐”就是“断缘”,“离境”就是收心。“断缘”就是“心不受外,名曰虚心”^⑨。“收心”就是“心不

① 此句为《正统道藏》本所有,1906年成都二仙庵《重刊道藏辑要》本则无。

② 司马承祯:《坐忘论·信敬一》,《道藏》第22册,第892页。

③ 司马承祯:《坐忘论·断缘二》,《道藏》第22册,第892页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 司马承祯:《坐忘论·收心三》,《道藏》第22册,第892—893页。

⑧ 同上书,第893页。

⑨ 同上。

逐外,名曰安心”^①。这仍然是“坐忘”的基本要求之一。

司马承祯所谓的“简事”,是指“简断事物,知其闲要,较量轻重,识其去取,非要非重,皆应绝之”^②。功名禄位“假而贱,道德真而贵”^③,如果不有所简择,“触事皆为,则心劳智昏,修道事阙。若处事安闲,在物无累者,自属证成之人”^④。“简事”是对“断缘”与“收心”补充而言的。如果真的能直接做到“断缘”、“收心”,就可以“自入虚无,心乃合道”,无须再修炼了。但是,处于现世中的人,总不可能完全与世俗生活隔断,关键是要能有所“简择”。因此,“简择”并没有超越“断缘”与“收心”,只是一种补充,同为达到“坐忘”的基本条件之一。

“真观”则是经过“收心简事,日损有为”,^⑤自然“体静心闲”,^⑥从而“方可观妙”。^⑦这似乎是“收心简事,日损有为”的结果,而很难说是“收心”、“简事”之后的一种修行。接下来的“泰定”更像是“真观”义,因为,所谓“泰定”,就是“无心于定而无所不定”。^⑧定则能生慧,因而“泰定”必然导致“得道”。由此来看,“得道”也只是一种结果,是“泰定”的结果,而不是一种修行方式。

很显然,司马承祯的《坐忘论》所阐发的“坐忘”观念,主要是经过“断缘”、“收心”、“简事”而达到“泰定”生慧,从而“得道”。正如论者已经普遍承认的那样,这是受佛教天台宗“止观”学说的影响。这种“坐忘”其实就是“止观”的另一种表达。

与此相对照,《天隐子》的“坐忘”论则有另一番不同的意境,即是说,《天隐子》的坐忘论观念之核心是“存想”。

首先要承认《坐忘论》与《天隐子》在某些方面有相同之处。比如说,在修道的初期阶段,《天隐子》讲“斋戒”以达“虚心”,讲“安处”以达“安心”,这就相当于《坐忘论》讲“断缘”以求“心不外受”而“虚心”,讲“收心”以求“心不

① 司马承祯:《坐忘论·收心三》,《道藏》第22册,第893页。

② 司马承祯:《坐忘论·简事四》,《道藏》第22册,第894页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 司马承祯:《坐忘论·真观五》,《道藏》第22册,第894页。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 司马承祯:《坐忘论·泰定六》,《道藏》第22册,第896页。

逐外”而“安心”。另外,当《天隐子》将“存想”看做是“慧解”时,接近于《坐忘论》的“真观”;当《天隐子》将“坐忘”看做是“定解”时,则接近于《坐忘论》的“泰定”。不过,《天隐子》的坐忘论思想与《坐忘论》的坐忘论思想还是有显然差异的。

两者之间的差异之一是,《天隐子》的核心观念是“存想”,而《坐忘论》的核心观念是“坐忘”。对于《坐忘论》的核心观念何以是“坐忘”,比较容易理解,即《坐忘论》本身以“坐忘”为标识,同时正如上文已经指出的那样,《坐忘论》所谓的七个“修道阶次”,本身就是说明“坐忘”之法的,因而也称之为“安心坐忘之法”。

《天隐子》虽然也是唐代坐忘论之一种,但毕竟不以“坐忘”为标识,“坐忘”之法也只是其坐忘论修道理论的一个方面。正如《天隐子·坐忘章》所言:“坐忘者,因存想而得,因存想而忘也。”这也就是说,修道之五渐门,关键不是“坐忘门”,而是“存想门”。而《天隐子·存想章》亦云:

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。凡人目终日视他人,故心亦逐外走;心终日接他事,故目亦逐外瞻。营营浮光,未尝复照,奈何不病且夭耶?是以归根曰静,静曰复命,诚性存存,众妙之门。此存想之渐,学道之功半矣。^①

《天隐子》总有五大渐修之门,唯独强调这“存想之渐,学道之功半矣”。这话显然不是随便说出来的,说明天隐子非常重视“存想”之“慧解”。因此,连司马承祯在《天隐子》的“后序”中也说:“其要在存想篇‘归要复命,成性众妙’者是也。”

《天隐子》与《坐忘论》的坐忘论思想另一个重要差异在于,天隐子所强调的重要范畴是“神”,而司马承祯所强调的重要范畴是“道”。这显然涉及两种“坐忘”之论的不同特色问题。

“神”的原意有多种,据《辞源》有“神灵”、“神妙”、“精神”等义。古人也将“上帝”称为“太一神”,以之居紫微宫,为“天之最尊者”。《庄子》中有与“形”对称的“神”,如《庄子·外篇·在宥》谓:“抱神以静,形将自正”,“神将

^① 司马承祯:《天隐子·存想》,《道藏》第21册,第700页。

守形，形乃长生”。又《庄子·外篇·天地》云：“执道者德全，德全者形全，形全者神全。神全者，圣人之道也。”《庄子·外篇·刻意》更谓：“纯粹而不杂，静一而不变，淡而无为，动而以天行，此养神之道也。纯素之道，唯神是守。守而勿失，与神为一。一之精通，合于天伦。野语有之曰：‘众人重利，廉士重名，贤士尚志，圣人贵精。’故素也者，谓其无所与杂也；纯也者，谓其不亏其神也。能体纯素，谓之真人。”当然，《太平经》及其后的一些修道之书也经常以“精”、“气”、“神”三者对举，使之成为比较普遍的修道养生学范畴。其中，“神”无疑是较“精”或“气”更重要的，实际成为三者之主导方面。因而《老子想尔注》中常有“结精为神”之说。

在《天隐子》中，“神”意味着通达无滞碍。正如其所言：“人生时禀得虚气，精明通悟，学无滞塞，则谓之神。”^①所修之神仙与“神”是什么关系呢？“宅神于内，遗照于外，自然异于俗人，则谓之神仙。”^②因此，神仙修炼最重要的，就是达到“万法通神”。其表现形式就是“神解”。“夫神之为义，不行而至，不疾而速，阴阳变通，天地长久”，以至于“兼三才而言谓之易，齐万物而言谓之道德，本一性而言谓之真”。^③显然，这里的“神”具有变通的意义，更是易学、道学与仙学的三者结合。因此，天隐子的所谓“神”，实是对“道”的表达，更确切地说，是对“得道”的表达。在这里，“神”就是“易”，就是“道德”，就是“真”。“悟道”、“得道”都是通过“神解”来表现的。在《天隐子》一书中，对“神”一词阐释要明显多于对“道”一词的阐释。而且，其对“道”的阐释，也主要是通过对“神”的阐释来体现的。

但是，在《坐忘论》中，“神”只是相对于“形”而言的，最重要的范畴是“道”。正如司马承祯所说：“夫道者，神异之物，灵而有性，虚而无象，随迎莫测，影响莫求，不知所以然而然之。通生无匮谓之道。”^④那么“神”呢？他认为“神”是“道”之居所，“空心谷神，唯道来居”。而“道”是“神”的主宰。“道有至深力，徐易形神，形随道通，与神合一，谓之‘神人’。神性虚融，体无变

① 司马承祯：《天隐子·神仙》，《道藏》第21册，第699页。

② 同上。

③ 司马承祯：《天隐子·神解》，《道藏》第21册，第700页。

④ 司马承祯：《坐忘论》，《道藏》第22册，第896页。

灭,形与道同,故无生死。隐则形同于神,显则神同于气。”^①可见,形神合一的神仙修炼,是由“道”决定的。“神”与“形”的合一,无论是隐形态还是显形态,都依赖于“神”中是否居有“道”。因此,“神”不过是主宰和实现形神合一的“道”的载体。“形”不能直接得“道”、与“道”为一,而只能通过“神”得“道”。“神”如何得“道”?“凝神宝气,学道无心,神与道合,谓之得道。”很显然,“神”成为神仙修炼中“形”能够与“道”发生关系的中介。

总之,《天隐子》与《坐忘论》虽然关于“神”与“道”的概念并没有本质的不同,但是由于二者对“道”和“神”的阐释重点有所不同,因而天隐子与司马承祯对于“坐忘”之道的阐述也就表现出差异。

《天隐子》与《坐忘论》的第三个差异是,前者主张“坐忘”就是“彼我两忘,了无所照”;而后者则主张“坐忘”当“惟灭动心,不灭照心”。

《天隐子》对“坐忘”的理解是:

行道而不见其行,非坐之义乎?有见而不行其见,非忘之义乎?何谓不行?曰心不动故。何谓不见?曰形都泯故。或者悟道,乃退曰:道果在我矣!我果何人哉?天隐子果何人哉?于是彼我两忘,了无所照。^②

在这里,天隐子对“坐忘”的理解是“心不动”而“形都泯”,所谓“彼我两忘,了无所照”,显然也是说“不动”之“心”亦无所“照”。既“不动”,何来“照”?这种对“坐忘”的理解也可以在司马承祯《坐忘论·信敬》中看到,如司马承祯所言:“坐忘者,何所不忘哉!内不觉其一身,外不知乎宇宙,与道冥一,万虑皆遗。”^③《坐忘论》的这种阐释,显然是直接继承郭象《庄子注》和成玄英《南华真经疏》的。“坐忘”实际上就是“无滞于无滞”,既不执著于“形”,也不执著于“心”。可是,司马承祯在《坐忘枢翼》中说:

夫欲修道成真,先去邪僻之行,外事都绝,无以干心,然后端坐,内观正觉。觉一念起,即须除灭,随起随制,务令安静。其次,虽非的有贪著,浮游乱想亦尽灭除。昼夜勤行,须臾不替。唯灭动心,不灭照心;但冥虚心,不冥有心。不依一物,而心常住。^④

① 司马承祯:《坐忘论》,《道藏》第22册,第896页。

② 司马承祯:《天隐子·坐忘》,《道藏》第21册,第700页。

③ 司马承祯:《坐忘论·信敬一》,《道藏》第22册,第892页。

④ 司马承祯:《坐忘论·坐忘义枢》,《道藏》第22册,第897页。

《道教大辞典》云：“照心，即道心。一切不动之心皆照心也。”^①“照心”显然是执著于“照”之心，这如何是道心呢？“照心”即使是不动之“心”的“内观”或“真观”状态，仍然是有所滞碍（没有“得道”），而不是“了无所照”的。

以上只是对唐代天隐子与司马承祯两家“坐忘”论所作的初步探讨，说明天隐子与司马承祯虽然都重视“坐忘”之论，但是，他们的观点还是有相当差异的。这种差异不仅仅是一种相互补充的关系，更显示出两家“坐忘”之论的不同特色。当然，从司马承祯为《天隐子》所撰之“前序”和“后序”来看，司马承祯明显受了天隐子“坐忘”之论的影响，但是，这并不意味着司马承祯是全盘接受了天隐子的“坐忘”之论，而是有所吸取，也有所发展或区别。这正显现出司马承祯“坐忘”之论的独特性和唐代“坐忘”论思潮的丰富性与多样性。这实际上也说明了唐代“坐忘”论道教哲学和道教养生学的丰富性与多样性，从而也凸显出“坐忘”之论在中国道教哲学和道教养生学中的独特地位。

三、《服气精义论》：早期服气论

《服气精义论》大致可确定为司马承祯的早期著述，在这部书中，司马承祯比较集中地阐释了他早期的道教哲学和修炼思想。

（一）“道气冲凝”的哲学本体论

司马承祯早期道教哲学的本体论特征，即道气论。老子曾谓：“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和。”司马承祯则指出：“夫气者，道之几微也。几而动之，微而用之，乃生一焉。故混元全乎太易。夫一者，道之冲凝也，冲而化之，凝而造之，乃生二焉。故天地分乎极，是以形体立焉，万物与之同禀，精神著焉。”^②可见，他把“道”的内核解释为“气”，认为“道”之所以能产生“混元”之“一”，就在于“太易”之“气”的“几”和“微”的作用结果。这个“一”是“道”中之“气”的冲凝混沌未分的状态。这个冲凝混

^① 闵智亭、李养正主编：《道教大辞典》，华夏出版社1994年版，第963页。

^② 司马承祯：《服气精义论》，《道藏》第18册，第447页。

沌未分的“道气”一旦化解,就会生成天与地之“二”。“冲”是表示分化,“凝”是表示结构。以天地为代表的有形有体之物,就是这样冲化、凝造而成,万物于是因天地而繁生,精神也随之而产生。

这种万物生成论,显然简化了老子的道生观。在老子的道生观中,历来道家学者对“道”如何“生一”,“一”又如何“生二”,“二”所生之“三”是否同属有形体之物等问题,一直存在着分歧。司马承祯以“气”释“道”虽然并不是什么独创,但是他以“气”之“几”、“微”的动用来阐释“一”如何生“二”。以有形体之物“天地”来阐释“三”,比较妥帖地解决了上述问题,避免了以往一些学者将“三才”与万物相割裂的误区。这不能不说是“老学”的一个贡献。

正是以道气论为基础,司马承祯进一步阐述了他的炼质登仙观念。司马承祯认为,人固然属于道气所冲凝而形成的万物之列,但是,由于他有优越于其他物类的特性,“在物之形,唯人为贞。在象之精,唯人为灵。并乾坤居三才之位,合阴阳当五行之秀,故能通玄降圣练质登仙。”^①

(二)“练质登仙”的修炼思想

司马承祯的早期道教修炼思想,重在“炼质登仙”。此时,他尚未受佛教心性思想的熏染,而着眼于纳气、安神和全形。“形”、“质”是司马承祯早期神仙思想中的重要概念。在他看来,成仙并不意味着离形去质,而是安神全形,以延和享寿。由于他的道气论强调气冲凝而生成万物之形与神,因而,很自然地以纳气而安神全形作为其早期神仙修炼思想中的中心观念。

在修炼方法上,司马承祯并不是一位唯气论者。他曾明确地指出:“隐景入虚无之心,至妙入登仙之法。登仙之法所学多途,至妙之至,其归一揆,或飞消丹液,药效升腾,或斋戒存修,功成羽化。然金石之药,实资费而难求,习学之功弥岁年而易远,若乃为之速效,专之克成,虚无合其道、与神灵合其德者,其唯气妙乎?黄帝曰,食谷者智而夭,食气者神而寿,不食者不死。”^②相比较而言,他更强调养气、纳气,认为养气则可以养志,以至合真登仙。所以他说:“真人曰,夫可久于其道者,养生也。常可与久游者,纳气也。气全则生存,然

① 司马承祯:《服气精义论》,《道藏》第18册,第447页。

② 同上。

后能养志，养志则合真，然后能久登，生气之域可不勤之哉！”^①

司马承祯所承上清宗师陶弘景的神仙学，既重金石之药，也重保气得道。史载陶弘景“既得神符秘诀，以为神丹可成，而苦无药物。帝给黄金、朱砂、曾青、雄黄等。后合飞丹，色如霜雪，服之体轻。及帝服飞丹有验，益敬重之。”并著有《集金丹黄白方》、《太清诸丹集要》等多种外丹学著述。同时，陶弘景又著有《养性延命录》等气功学著作，主张“形神合时，是人是物；形神若离，则是灵是鬼”，“假令为仙者，以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气濯其质”。^②承继陶弘景上清正一之法的司马承祯，当然不会因为自己强调纳气全形而完全否定服食丹液也能登仙的传统。他不过是偏于继承和发扬陶弘景等上清派的服气学而已。他之所以偏于服气学，当然与隋唐以来外丹黄白术日渐显露出弊端，并遭到佛教和士大夫们的猛烈攻击有着不可分割的联系。^③

司马承祯以纳气、养气、保气作为安神全形的根本。他认为，人要长生成仙，必须修炼形、神，使形与神合一而不二。而修炼形与神，就必须服气养气。真气存在于五脏之中，贯通于百窍，修炼形神，就是要“吸引晨霞，餐漱风露，养精源于五脏，导荣卫于百关。既祛疾以安形，复延和以享寿，闭视听以胎息，返衰朽以童颜。远取于天，近取于己。心闲自适，休逸无为。欣邈矣于百年，全浩然于一室。就轻举之诸术，置清虚之雅致”。“若兼真之业，炼化之功，则伫云輶而促期，驰羽驾而憎远矣”^④他的这部《服气精义论》就是在博览众多服气经，“或散在诸部，或未畅其宗，观之者以不广致疑，习之者以不究无效”的基础之上“纂类篇目，详精源流”而成的。^⑤因此，这部建立在其道气论基础之上的《服气精义论》所阐述的各种仙道修炼思想方法，并不是他的独立创造，而是他对前人服气经验与成果的梳理和综合，具体反映了他对初唐以前以上清派为主的诸家服气思想的独立理解和积极弘扬。

① 司马承祯：《服气精义论》，《道藏》第18册，第447页。

② 《华阳陶隐居集》卷上《答朝士仿仙佛两法体相书》。

③ 参见何建明：《道家思想的历史转折》，华中师范大学出版社1997年版，第200—202页。

④ 司马承祯：《服气精义论》，《道藏》第18册，第447页。

⑤ 同上。

(三)“养气全形”的修炼方法论

司马承祯在《服气精义论》中所阐扬的仙道修炼方法论主要有：五牙论，服气论，导引论，符水论，服药论，慎忌论，五脏论，服气疗病论和病候论等，以下将依次阐述。

1. “行五牙通五脏而安神全形”的五牙论

五牙气法早见于号称上清诸经之首的《大洞真经》卷一《诵经玉诀》之中，指习练者分别面向东、南、西、北、中五方叩齿念咒，以口吸引各方的精气、闭气、咽津，使之充布五脏（见下图）。

方位	口吸之精	炁色	形状	下布五脏
东方	青阳之精	青炁	木星	肝脏
南方	丹灵之精	赤炁	火星	心脏
西方	金魂之精	白炁	金星	肺脏
北方	玄曜之精	黑炁	水星	肾脏
中央	高皇之精	黄炁	土星	脾脏

司马承祯认为，凡是服气，都必须先行五牙气法，以通畅五脏，然后再行其他常见方法最好。因为“夫形之所全者，本于藏府也；神之所安者，质于精气也。虽禀形于五神，已具其象，而体衰气耗，乃致凋败。故须纳云牙而溉液，吸霞景以孕灵。荣卫保其纯和，容貌驻其朽谢”。如果再加以久习成妙，积感通神，便可以“与五老而齐升，并九真而列位”^①。

司马承祯所阐述的五牙气法，既有灵宝五符经中法，又有上清经中法。他认为，上清经中的五牙气法，“其道密秘，不可轻言”。^②在此基础上，他从服五牙之气以开窍全形的观点出发指出，东方青色入通于肝，开窍于目，在形为脉，南方赤色入通于心，开窍于舌，在形为血，中央黄色入通于脾，开窍于口，在形为肉；西方白色入通于肺，开窍于鼻，在形为皮；北方黑色入通于肾，开窍于耳，在形为骨。这一阐述避免了灵宝五符经中法和上清经中法的烦琐，使服五气

① 司马承祯：《服气精义论·五牙论第一》，《道藏》第18册，第447页。

② 司马承祯：《服气精义论·服真五牙法》，《道藏》第18册，第448页。

法更简洁明了,而且也克服了上清经中五牙气法单纯以“口”吸引五气的片面性。正如司马承祯所言,服五牙气,不仅可以开窍全形,而且还可以疗病医疾。“凡服五牙之气者,皆宜思入其脏,使其液宣通,各依所主,既可以周流形体,亦可以攻疗疾病。”^①

2. “保气炼形,形休命延”的服气论

司马承祯从道气生成论哲学出发,将气看做是生命的元精、形体的本质。他说:“夫气者,胎之元也,形之本也。胎既诞矣,而元精已散,形既动矣,而本质渐弊。是故须纳气以凝精,保气以炼形,精满而神全,形体而命延。元本既实,可以固存耳。”^②在他看来,世界上的各种事物,从来就是形与气的统一,既没有有气而无形之物,也没有有形而无气之物。“观夫万物,未有有气而无形者,未有有形而无气者,摄生之子,可不专气致柔乎!”^③因此,他认为,要想摄生延命,就必须保气炼形。

为了保气炼形,他总结前人服气经验与理论认识成果,分别阐明了服气断谷法、服六戊法、服三五七九气法、养五脏五行气法等。他特别强调指出:“人命在呼吸之间”,服气当“任性调息”、“忘心遗形”。^④从这里可以看出,服气调息,应当随顺自然,任性而为,不可执著身心。所谓“忘心遗形”,并不是要贱弃身心,而是不为身心所累,任性自然。

3. “导引以致和”的导引论

导引之法在中国古代历时久远。《庄子》书中即有“吹啍呼吸,吐故纳新,熊经鸟伸,为寿而已矣……此导引之士、养形之人,祖寿考者之所好也”。成玄英疏谓:“导引神气,以养形魂,延年之道,驻形之术。”中国古代养生学各流派,差不多都提倡导引之术,把导引术看做是通络活脉的一个重要途径。陶弘景在《养性延命录》中就专门阐述过导引按摩法。司马承祯继承了前贤的导引思想传统,认为“夫肢体关节,本资于动用;经脉荣卫,实理于宣通”。^⑤如果闲居而无运役事,最容易导致气血不能通畅,从而淤积成病。因此,必须“导

① 司马承祯:《服气精义论·服真五牙法》,《道藏》第18册,第448页。

② 司马承祯:《服气精义论·服气论》,《道藏》第18册,第448页。

③ 同上。

④ 司马承祯:《服气精义论·服气论》,《道藏》第11册,第449页。

⑤ 司马承祯:《云笈七籤》卷57《诸家气法》,《道藏》第22册,第397页。

引以致和畅,户枢不蠹,其义信然”。^①

司马承祯之所以注重“导引以致和畅”,与其立足于气论而持有的性命观念有密切关系。他认为,人之所以奉生而周全其性命,就因为血气精神是构成和延续其性命的最重要因素,而经脉正是血气流通运行的领域。“人之形体,上下相承,气之源流。升降有叙。”^②如果不顺畅经脉,则血气不能运行流通。导引的作用正在于疏通经脉而已。他甚至还针对社会上流行的某些导引之书“文多无次第”的弊端,在前人导引成果与经验的基础之上,根据自己的切身体验,重加阐扬,为梳理和弘扬中国传统导引术作出了积极的努力。

4. “水洁则气清,气和则形泰”的符水论

符水法也是古代比较盛行的一种带有浓厚的神秘主义色彩的服食祛病延寿方法。符是指符文,是一种近于篆体的字。这种字是一般人所不可能认识的,通常有其象征的意义,在道教中被称做神意的表达,因而司马承祯称之为“神灵之书字”,且“神气存焉”。人们往往以为这种符具有神气,有益于人祛病延年。水是指“气之津,潜阳之润也”。亦即滋润万物生长的水源。由于司马承祯立足于气论,故称此种水源为“气之津”。正因为水是万物生长之源,凡有形的物类,都以水为生长的资源,人当然也不例外。也正因为如此,司马承祯认为:“故水为气母,水洁则气清。气为形本,气和则形泰。”^③

司马承祯之所以将“符”与“水”之法合一而论,自然与“符”和“水”在通畅五脏方面有互助之功有关。他由此而指出:“虽身之荣卫,自有内液而腹之脏腑,亦假外滋,即可以通肠胃为益津气,又可以导符灵助祝术。”^④这里虽然也未摆脱神秘主义的束缚,但是,他从气与水的关系着眼来阐明符水的养生学价值,仍具有朴素唯物主义的积极因素。

5. “味归形,形归气,气归精”的服药论

陶弘景对本草学颇为重视,所著《本草集注》,可谓集六朝以前中国药学之大成。陶弘景曾指出,人生于气中,犹如鱼生在水中,“水浊则鱼瘦,气昏则人病”。因此,养气于人至为重要。然而,养气之法有许多种,服药以养气就

① 《云笈七籤》卷57《诸家气法》,《道藏》第22册,第397页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

是其中很重要的一种。司马承祯进一步从服气使五脏之气充盈有余、辟谷使六腑之味不足的观念出发,主张在进行辟谷的同时,以药代谷,通过服药,使“气味兼致脏腑而全”,否则,服气和辟谷便不能起到应有的全生延命的效果。他明确指出:夫五脏通荣卫之气,六腑资水谷之味。今既服气,则藏气之有余;又既绝谷,则腑味之不足。《素问》曰:‘谷不入,半日则气衰,一日则气少。’故须诸药以代于谷,使气味兼致脏腑而全也。^①这说明司马承祯已认识到单纯的服气或辟谷不仅不能延年长生,反而因“藏气之有余”或“腑味之不足”而夭折,从而不仅批判了传统服气或辟谷法的片面性和根本缺陷,而且指明了养气必须服药的必要性和重要意义。

司马承祯还从气论出发阐述了服药论的理论依据。他说:“清阳为天,浊阴为地;清阳出上窍,浊阴出下窍;清阳发腠理,浊阴走五脏;清阳实四肢,浊阴实六腑;清阳为气,浊阴为味。味归形,形归气,气归精。精食气,形食味。气为阳,味为阴。阴胜则阳病,阳胜则阴病,和气以通之,味以实之。通之则不急,实之则不羸矣。”^②他把气与味看做是阴与阳之间的辩证统一关系,强调阴与阳、气与味之间的互补与平衡,从而说明了服气或辟谷同时服药的理论要求。

6. “惜气常如一身之先急”的慎忌论

纳气、服气固然可以安神全形,但是,如果无所顾忌,所养之气不多,所泄之气则不少。纳气之要,在于固气,而要固气,必须保全真气,爱惜真气,不可轻易泄气,否则,气泄而命不长。所以,司马承祯指出:“夫气之为理也,纳而难固,吐而易竭。难固须保而使全,易竭须惜而勿泄。真人曰,学道常如忆朝餐,未有不得之者;惜气常如惜面,未有不全之也。又曰,若使气常如一身之先急,吾少见于枯悴矣。”^③如果能像爱惜自己的容颜那样爱惜自己所纳入的真气,则气固而勿泄,自然能安神而全形。

中国传统哲学特别注重天与人的合一,强调天体与人体有个共同的最基本的构成因素,即阴阳五行,天体与人体的一切基本变化,都根源于阴阳五行

① 《云笈七籤》卷57《诸家气法》,《道藏》第22册,第397页。

② 同上。

③ 同上书,第398页。

的变化。如果阴阳五行未能保持必要的平衡关系,则天体否泰,人体不调,自然导致天地变化无常,人体百病丛生。司马承祯充分地认识到了这一点,他指出:“夫人之为性也,与天地合体,阴阳混气,皮肤骨体脏腑荣卫呼吸进退寒暑变异,莫不均乎二仪,应乎五行也。是知天地否泰,阴阳乱焉;脏腑不调,经脉之候病焉。因外所中者,百病起于风也;因内所致者,百病生于气也。”^①对于人体养生来说,重要的是要“恬儋虚寂”,使真气能够安居而勿泄,“精神内守”而不迷乱,使阴阳五行保持平衡,百病便无从生起,所以“须知形神之性而全之,辨内外之疾畏而慎之”。^②

由是,司马承祯特别指出,《素问》曾谓天有宿度,地有经水,人有经脉。天地泰和,则经水安静;天地寒冷,则经水凝固。人体中的经脉血气,也随着天地否泰、寒暑而变化,因此,养生之要,在于“因天时而调血气”。如果“以身之虚而逢天之虚,两虚相感,其起至骨,人则伤五脏”,所以说,“天忌不可不知也”。^③ 既有“天忌”,则须慎忌而爱惜真气。爱惜真气,则气固而神安形全,何愁不能延寿长生。司马承祯的“慎忌论”,指明了纳气必须惜气的必要性和重要性,告诫炼气者若不能如惜面一样惜气,则最终养气不成,反为百病所累的道理。

7. “闭塞不通,养生则殆”的五脏论

五脏是人体中不可缺少且是决定人寿天生死的重要因素。司马承祯甚至明确指出:“夫生之成形也,必资之于五脏;形或有废,而脏不可阙。神之为性也,必禀于五脏;性或有异,而气不可亏。是天有五星,进退成其经纬;地有五岳,静镇安其方位;气有五行,混化弘其埏埴;人有五脏,生养处其精神。”^④他认为五脏各有所藏,心藏神,肺藏气,肝藏血,脾藏肉,肾藏志,而“志通内连骨体”便成身形。

司马承祯认为,五脏不仅各有所藏,而且各有本和处:心为生之本、神之处,肺为气之本、魄之处,肝为罢极之本、魂之处,脾为仓禀之本、荣之处,肾为封藏之本、精之处。至于九窍施为,四肢动用,骨肉坚实,经脉宣行,莫不禀源

① 《云笈七籤》卷57《诸家气法》,《道藏》第22册,第398页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书,第399页。

于五脏,分流于百体,“顺寒暑以延和保精气而享寿”。^① 他特别强调指出,心为五脏之主,“主明则运用宣通”。因此,五脏通畅,则身心调适,然而,五脏之中,又以心脏为要,养生延年也以宣通心脏为根本。如果五脏“闭塞不通,形乃大伤,以此养生则殆也”。^②

司马承祯的五脏论,突出了五脏通畅对于养生延年的重要意义,强调了心的特殊地位,这种认识是有一定科学性的。

8. “使我之气,攻我之病”的服气疗病论

陶弘景《养性延命录》中有《服气疗病》一篇,认为“凡行气欲除百病,随所在作念之。头痛念头,足痛念足,和气往攻之,从时至时,便自消矣”。^③ 这种以我之气攻我之病的服气疗病法,为司马承祯所自觉继承和发扬。

司马承祯认为,气的功能,既广大又神妙。天之气下降,则有寒热四时不同的变化;地之气上升,则有风云八方各异的差别。气“兼二仪而为一体”,“总形气于其人,是能存之为家,则神灵俨然;用之于禁,则功效著矣”。^④ 况且“以我之心,使我之气,适我之体,攻我之疾,何往而不愈焉”^⑤。司马承祯不仅主张服气以延年长生,而且也主张服气以疗病祛疾,在此基础上强调以己之气疗己之疾,突出了自养自疗的重要作用,说明司马承祯的早期服气论坚持了养气与疗病、外服与内疗的合一。

9. “脏腑清休、气泰无病”的病候论

司马承祯整部《服气精义论》所表达的主要理想就是通过服气、炼质以登仙。可是,生、老、病、死是人生常事,“炼质”固然需要服气养生,同时也需要祛病疗疾。不祛病疗疾,则无以真正实现养生。而要祛病疗疾,就必须能随时掌握身体不同的表现特征,使有病能得到及时诊断,并进行及时的治疗。所以,司马承祯在论述“服气疗病”之后,自然要探讨“病候”的问题。

司马承祯的“病候论”仍然是立足于气本论,并以形神、脏腑观念来展开论述。他认为:生之为命,以形与神为资本;气之所和,本于脏腑。因此,“形

① 《云笈七籤》卷 57《诸家气法》,《道藏》第 22 册,第 399 页。

② 同上。

③ 陶弘景:《养性延命录》卷下《服气疗病篇》,《道藏》第 18 册,第 481 页。

④ 《云笈七籤》卷 57《诸家气法》,《道藏》第 22 册,第 400 页。

⑤ 同上。

神贞颐,则生全而享寿;脏腑清休,则气泰而无病”。^① 然而,世人禀精结胎的初始,各因四时的异诞不同而形立,“性之本罕备五常之节”。^② 所以,躁忧多端,嗜欲增结,或是“积疴于受生之始”,^③或是“致疾于役身之时”。^④ 由此,喜怒忧伤,便自内而生疾;寒暑饮食,便自外而成病。说明形体中疾病之所以生成,有源于自身内部的精神性因素,也有源于自身外部的物质性因素。因此,诊断疾病、治疗疾病和预防疾病,都必须从内部和外部、物质性因素和精神性因素着眼。这种认识体现出了整体性、辩证性和客观性的特点,是中国古代病候论的积极成果。

既然疾病的生成源于内部的精神性因素和外部的物质性因素,因此养生者既要注重禁忌又要注重修养,若“强壮之岁,唯知犯触”,而“衰谢之年,又乖修养”,那么,阴阳互升,形气相违,自然诸病丛生,难以挽回。司马承祯特别告诫服气养生之人,既然“谷肴已断,形体渐羸,精气未全,神魂不畅”,则“或旧瘵因之以发动,新兆致之以虚邪”。^⑤ 所以,祛病养生延年,不可须臾疏忽修养,而应当始终如一地保持精神上的静寂无欲,物质上的寒暑饥饱适中。司马承祯的这一思想,说明防病是服气养生中的重要环节,反映出服气养生必须坚持精神上和物质上的防病与治病的统一。

司马承祯早期养气全形的修炼方法论思想,是对以陶弘景为代表的上清正一服气修炼方法论思想和隋唐以前中国其他养生修炼方法论思想的自觉继承和总结,体现出司马承祯对养生服气学历史遗产的积极推展与弘扬。在司马承祯早期服气论思想中,虽然也存在着在今天看来是宗教神秘主义,甚至有些主观臆测的成分,但是我们仍不可否认其中确实存在着一些朴素唯物主义辩证法和医学、养生学的合理因素。这些是我们值得今天珍视和创造性吸取与发展的历史遗产。

① 《云笈七籤》卷 57《诸家气法》,《道藏》第 22 册,第 401 页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

四、《太上升玄消灾护命妙经颂》：中期道性论

《太上升玄消灾护命妙经颂》是司马承祯隐居天台山玉霄峰之后、因受天台佛学心性论思想的影响而写作的一部反映其道教哲学思想的著作。在这部著作中，我们几乎找不到其早期道教养生学著作《服气精义论》中思想的明显痕迹。如果说，在《服气精义论》中司马承祯强调的是服气全形，那么，在《太上升玄消灾护命妙经颂》中他所强调的则是保性不老。这里所谓的“性”，是指抽象的、与佛性相类似的道性。司马承祯隐居天台山前后思想的明显差异，反映出其道教哲学思想经历着从早期的道气论向中期的道性论演变的特征。

《太上升玄消灾护命妙经》，又名《太上灵宝升玄消灾护命经》。敦煌遗书P2471、S3741，题曰《太上升玄护命经》一卷，与明代万历《道藏》本略有出入，全部经文三百余字，假托元始天尊为无极众生所说，其中内容多因袭佛典，所用名词概念亦取自佛教用语。全经主要阐述色空、有无、轮回、无碍之理，认为元始天尊“放无极光明、照元极世界”，主张“从不有中有，不无中无，不色中色，不空中空；非有为有，非无为无，非色为色，非空为空；空即是空，空无定空；色即是色，色无定色；即色是空，即空是色”等。《太上升玄护命妙经》特别指出，世人若能诵读是经，即得是经所护命。杜光庭《道教灵验记》即记载后汉兖州刺史后裔李昌遐因常诵此经而得其所护命的灵验。此经大约成书于公元6—7世纪。因为此经中首句即有“元始天尊”一语，而“元始天尊”之名最早见于陶弘景的《真灵位业图》。陶氏生于5世纪中叶，卒于公元536年。而现存注颂该经之本，数司马承祯《太上升玄消灾护命妙经颂》为最早，其后还有元代王道渊和李道纯所作之注。

司马承祯为《太上升玄消灾护命妙经》作“颂”，目的不在于借佛学思想而故弄玄理，而在于此经对其思想旨趣的发挥有两种间架作用：其一，《太上升玄消灾护命妙经》以“消灾护命”为主旨，此正合司马承祯所追求的延寿长生的理想；其二，《太上升玄消灾护命妙经》具有浓厚的佛教化色彩，这有利于司马承祯以所学天台佛学思想来阐发其道教修炼思想。这两点可从司马承祯为《太上升玄消灾护命妙经》所写的“序”中显现出来。

在《太上升玄消灾护命妙经·序》中,司马承祯认为,太上玄元老君假托元始天尊之名,“示见三界,慈悯四生,开众妙之门,救无极之苦,是以垂文玄教,曲奏妙音”,以使智慧未开者得以闻见、未悟者得以领悟,“其旨也,即妙性之本、万法之宗”^①。整部《太上升玄消灾护命妙经》只有三百多字,然文简而“理实渊深,一毛吞四海之波,巨黍纳无鞅之众,神明莫测,智识难诠;不可以声求,不可以色见,远而无外,近而无亲;追之不见其前,伺之不来其后;无上之上,不可阶而升也;玄之又玄,不可得而闻也;混先天而不古,历浩劫而长存;尊而无名,贵而无位,逡巡万变,悠忽无边;照耀则日月有亏,覆载则乾坤不普;随机化导,对境忘心;决疑纲以入玄宗,引轮回而归觉路。散余一气,毓彼群生。失我则逝水以俄倾,保我则后天而不老”。^②可以看出,司马承祯是很重视《太上升玄消灾护命妙经》的“保性不老”作用的。在他看来,要想觉悟“妙性之本”,修得不老之道,就必须诵读此经,勤行而不辍。

不过,司马承祯认为,《太上升玄消灾护命妙经》虽然对于颂读者有“保性不老”的护命功用,但是,太上玄元老君垂文此经,毕竟是为了开悟众生。如果“玄言莫畅,圣道难彰,纵有修行,徒多读颂,朝闻夕死,未见其人不揆斐然”^③,因而特为之“颂”以向众生弘扬。

在这里,我们还应当看到,司马承祯强调《太上升玄消灾护命妙经》能“决疑纲以入玄宗,引轮回而归觉路”,并强调《太上升玄消灾护命妙经》的主旨是“妙性之本,万法之宗”。这实际上是指此经中的“有无”和“色空”之理。《太上升玄消灾护命妙经》中所述有无色空之理,来源于佛教的大乘般若学。东晋时期的著名大乘佛教学者僧肇,以《维摩》、《般若》、三论为宗,针对王弼注《老子》、法汰道安等谈《般若》“本无”论而贵无贱有和向秀、郭象释《庄子》崇有贱无,从而提出了融合佛、老的非有非无、非色非空的中道思想。《太上升玄消灾护命妙经》借天尊之口,批评众生“沉滞声色,迷惑有无”,本无“空”而执著有“空”,本无“色”而执著有“色”,本无“无”而执著有“无”,本有“有”而执著无“有”,“始终暗昧,不能自明”,这正是对僧肇上述观念的引用和延展。

① 司马承祯:《太上升玄消灾护命妙经·序》,《道藏》第5册,第775页。

② 同上。

③ 同上。

而经中“天尊”所告众生的“从不有中有,不无中无”,正是《涅槃无名论第四》中的“有者有于无,无者无于有”。“天尊”所告众生“非有为有,非无为无”,正是《涅槃无名论第四》中的“离有无无,离无无有”的另一种说法。其所谓“不色中色”、“即色是空”、“即空是色”,正是《答刘遗民书》中的“非色于色”、“色即为非色”、“色即是空,空即是色”。蒙文通先生曾谓“隋唐道士所取于佛法者,为罗什以来之般若宗”,^①此话亦正合于司马承祯中期所好《太上升玄消灾护命妙经》,因而不无道理。

司马承祯的《太上升玄消灾护命妙经颂》,采用五言四句的形式、以天台佛学的心性思想来进行阐释。他所隐居的天台山,是隋唐时代佛教天台宗的发源地和兴盛之处。智者大师及其弟子们所宣扬的天台佛学思想,对于司马承祯的道教思想有着不可估量的影响。学者们通常将司马承祯所受天台佛学影响的著作确定为《坐忘论》,但实际上,司马承祯最初受天台佛学思想影响,应当自《太上升玄消灾护命妙经颂》始,而《坐忘论》只是他在《太上升玄消灾护命妙经颂》基础之上,吸收了一些上清正一之气学等早期思想而进行的一种理论综合,因而,《太上升玄消灾护命妙经颂》可看做是司马承祯直接受天台佛教学影响的一部重要著作。

在天台宗看来,世界上的一切事物,都不过是本于“一心”。此“心”亦名“法性”、“真性”、“真如”、“如来”、“佛心”、“佛性”。“一切诸法,皆由心生。”“一切万法由心而起,若能反观心性,不可得心源,即知万法皆无根本。”“三界别无法,唯是一心作”。司马承祯正是以此“心源”为世界的“元始”。他认为,《太上升玄消灾护命妙经》中所谓“元始天尊”,只是“假名元始号,元始虚元老,心源是元始,更无无上道”。“道”就是“心源”(亦即“心”),除了这个“心源”之外,再没有“无上之道”。这个“心源”之“道”,是“虚无老”,也就是无生无灭的“虚无”。显然,司马承祯是试图以“心源”来阐释“道”。在这里,有两点颇值得注意:

第一,“元始天尊”本是陶弘景所编造的玉清三元宫上的“上第一中位”。《初学记》卷二三载:“《太玄真一本际经》曰:无宗无上,而独能为万物之始,故名‘元始’。运道一切为极尊,而常处二清、出诸天上,故称‘天尊’。”可见,

^① 《蒙文通文集》卷1《古学甄微》,巴蜀书社1987年版,第365页。

“元始天尊”作为道教至高无上的第一神,应当合“元始”与“天尊”而观。然而,司马承祯以“元始”为太上玄元老君假托之名,并以“心源”来释“元始”,使原本是“无宗无上,而独能为万物之始”的“天尊”变成为“心源”之“天尊”,从而使“天尊”佛教心性化。

第二,司马承祯将“心源”看做是“虚无老”,亦即无生无灭的“虚无”,实际上是将无上之“道”看做是长存不衰的“虚无”——“心源”,从而使道教至高无上之“道”也佛教心性化了。这说明司马承祯已抛弃了早期《服气精义论》中的“道气”论,而转向道心论或道性论。

由于“心源”是“虚无老”,因而“虚无”并不是空无、无有。“道性本虚无,虚无亦假呼。若生无有见,终被劫来拘。”虽然以“虚无”来说明“道性”,但这绝不意味着“虚无”是空无、无有。因而“道性”即空无、无有,这是人为生发的主观偏见。有这种偏见,正说明没有真正把握“道性”和“虚无”的本质,仍然为浩劫所束缚而不能自拔。因为“道性”之“虚无”,只是假托的名言。况且,“虚无”并不真的是一无所有,而是“含有象”的客观实在。既然它是“含有象”的客观实在而还要以“虚无”或“有无”称呼它,就因为它虽然“含有”实在之“象”,却终究仍以“无”为归宿,以“无”为表现形式,是一种不可轻易被感知、获知的客观实在。因此,“心若分明了,知权呼有无”,而不是“无有”。

也正因为如此,所以司马承祯特别强调既不能执著于“有相”,也不能执著于“无相”。他说:“有相兼无相,迷惑终不知;未能明觉性,安得决狐疑?”执著于“有相”或“无相”,都是陷入迷惑之中,都是未能真正把握“道性”。既然“道性”未能把握,更谈不上去判断是非、决断狐疑了。“道性”实际上成了判断是非、决断狐疑的最高和最根本的准则,离开了“道性”,一切认识和判断,都将是虚假的、迷幻的,唯有“道”是绝对真理。

在《太上升玄消灾护命妙经颂》中,司马承祯的宇宙生成论不再是早期的“道气”论,取而代之的是“道心论”,或“道性虚无”论。他指出,世界上的万事万物,无不是从虚无中而来的有形象者,而“道”则是这些有形象者的根本和归宿,因此,不能简单地把“物”看做是“有”,而把“道”看做是“无”。“物向无中有,道从有里无,莫生有无见,迷见自消除。”这就是司马承祯中期的道物观。表面上看起来,“道”是看不见、摸不着的“无”,“物”是看得见、摸得着的“有”。进一步,又认识到“物”虽是可感知的“有”,但是,不可感知的“道”即

“无”所赋予的“有”，而“道”则是以“物”即“有”为表现形式的“无”，因而，“物”是“无之有”，“道”是“有之无”。这种认识是否真正把握了“道”与“物”的本质呢？没有。说“有”说“无”，都是“有无”的偏见，要真正把握“物”与“道”的本质特性，就必须“有”与“无”双忘，而不生“有无见”，即既不执著于“有”，也不执著于“无”。这实际上是将“道”、“物”都归结为“心源”。这也是对天台佛学三谛圆融观念的运用。这种运用，在其色空理论中表现得尤为典型。

司马承祯在阐述“有无之理”的同时，也论“色空之理”，当然与《太上升玄消灾护命妙经》本身既论“有无”又论“色空”有关。《太上升玄消灾护命妙经》是依大乘般若学而论“色空”，司马承祯也难免受其中般若学的影响。同时，天台宗之初兴，也明显地吸取了龙树般若学中的一些思想^①。更何况，天台佛教的创立者智者大师的“圆融三谛”学说，是“吸收了三论师兴皇法朗所传的关河旧说，特别是僧肇《不真空论》中的‘立处即真’思想”而从慧思的“一心三观”学说中发展来的。^② 这些因素都为司马承祯从天台佛学来阐释“色空”理论提供了必要的思想间架。而事实上，司马承祯对“色空之理”的阐述，也是对其“有无”理论的推展。

《太上升玄消灾护命妙经》所论“有无”和“色空”，是“天尊”“放无极光明，照无极世界。观无极众生，受无极苦恼；宛转世间，轮回生死；漂浪爱河，流吹欲海；沉滞声色，迷惑有无”，本无“空”而执著有“空”，本无“色”而执著有“色”，本无“无”而执著有“无”，本有“有”而执著无“有”，“终始暗昧，不能自明，毕竟迷惑”而向众生所说，强调“不色中色，不空中空”；“非色为色，非空为空”；“空即是空，空无定空；色即是色，色无定色；即色是空，即空是色”。而天台佛教学的“圆融三谛”学说认为，一切法都是具有“三轨”的，即“真性”（实相）、“观照”和“资成”。“真性”是“中谛”，“观照”是“空谛”，“资成”是“假谛”。而“中谛”（“真性”）是“空谛”（“观照”）与“假谛”（“资成”）的统一。三谛同时存在，互不妨碍。这里所谓的“空谛”之“观照”，是指认识而言，而“假谛”之“资成”是指世俗之现实存在（包括“有”、“色”等）而言；而所谓“三

① 参见《吕微佛学论著选集》卷5，齐鲁书社1991年版，第2680—2683页。

② 同上书，第2680—2687页。

谛圆融”，实际上是指空、色与真性，或有、无（空）与真性的圆融，也就是要求不能执著于空或色，有或无。司马承祯正是吸取了上述思想来阐释色空理论。

司马承祯指出，本无所谓“空”，说“空”并不真的意味着有个“空”；本无所谓“色”，说“色”并不真的就是指存在着“色”，“空”与“色”都是假立之名言，并不是真有其实际存在。如果硬要指明什么是“真空”、什么是“真色”，那么，“不空是真空，不色是真色”。可是，如果执著于“空色便为真”，“真法”就无从获得。因为，“真法”或“真性”、“真如”，只承认自己是世界上唯一的真实，其他一切都为“真法”所假造之名言。这实际上是绝对地排斥了“真法”或“道性”以外的万事万物的客观实在性，而将“真法”看做是唯一的客观实在。既然如此，为什么还要说“不空是真空，不色是真色”呢？司马承祯认为，色、空虽然是“真法”所假造，但就色与空相互关系而言，色与空是同时获得存在性的，又是相互依持的。“空色互相生，相缠如抖墨；要知色空理，自莫分空色。”也就是说，“真法”假造“色”、“空”，并不是单独生“空”或生“色”，而是让“空”与“色”相互依待而生。“空”的产生是因为依持着“色”，乃至包含着“色”，并不是“空”单独自生；“色”的产生，是由于以“空”为依持，乃至包含着“空”，并不是“色”单独自生。因此，就此而言，“空”与“色”都以其对方的存在为真实的存在。所以说，“不空”即“色”，是“真空”；“不色”即“空”，是“真色”。这种“空色互相生”的观点，与《老子》中的“有无相生”观念颇为近似。但是，老子《道德经》并不双遣“有”、“无”，而天台智者大师则谓“不依于有，亦不附于无，故名‘中道’”。这明显不同于老子以中道观念立论。司马承祯由此进一步认为，从根本上讲，无论是“空”还是“色”，毕竟都是假立之名，所谓“空色互相生，相缠如抖墨”，也不过是假立之说，并非真有什么“空色互相生”。要想真正认识“真空”、“真色”，只有从其本源而观。所以他说：“是空及是色，究竟总非干；要认真空色，回心向己观。”这种观念，与智顗以心为实相，主张世间一切法界“纯一实相，实相外更无别法”的思想，并没有什么不同。因此，受天台佛学影响的司马承祯认为，归根结底，“空”与“色”都不过是“一心”所造作。因而，既不能执著于“空”或“色”，也不能执著于“空及色”或“非色”、“非空”。“空色宜双泯，不须举一隅；色空无滞碍，本性自如如。”而天台智顗曾明确指出：“空理湛然，非一非异，故名‘如如’。”可见，司马承祯讲“空色之理”，本意并不在“空”与“色”，而在于阐明“道性”（“本性”）是“中

道”之性。他甚至认为,这种“中道”之性,人人都具有,圣凡无差异。“三世诸天圣,相因一性宗;一身无万法,万法一身同”只是世人不知此理,而任情抑性堕入浩劫苦海之中。

司马承祯认为,天尊在七宝林苑之中的五明宫殿内,“人身皆备有,不解向心观”,放出无极光明,照见无央大世界之中,发现世人都在浩劫苦海之中沉浮,却“自性不能知,妄想随缘去”。其实,这样哪里会有脱离苦海之期呢?“生灭何时尽,相因浩劫来,似环蝼蚁转,如毂碾尘埃。”须知河海虽然宽阔无边,其深浅尚能探知;然而,爱欲之海“情无底,何年有出时?”水鸟与风林本来不能相互分离,“咸归一法音”,而世人无知,“如何颠倒性,自起万般心”呢?总而言之,这些都是由于“众生情行劣。”他们沉滞声色,迷惑有无,完全不识“道”的根源。世人要想摆脱对声色的迷恋和对有无的惑罔,就应当自觉遵从太上玄元老君“传教虚无理,世间散布行”的旨义,并诵读其所著《太上升玄消灾护命妙经》。如果坚持不懈地“诵经能万遍”,则“其养自分明”。因为太上玄元老君所作“妙经”无碍于真性,方“权立妙经名”。天尊之所以讲说此偈,目的只在于“直为指心源,汲引迷惑者,令归解脱门”。可以看出,《太上升玄消灾护命妙经》在司马承祯看来,是太上玄元老君为迷惑于七情六欲、堕入浩劫苦海中的世间众生所作的消灾与护命的“妙经”,既具有帮助世间迷失中的众生认识真性、把握心源、感悟大道的作用,又具有直接为诵念不辍者消灾护命、摆脱浩劫苦海和七情六欲纠缠的困境的功用。所以他高度地颂赞《太上升玄消灾护命妙经》是“失我则逝水以俄倾,保我则后天而不老。毁之者以持巨第以扫崑仑,究之者类鸿鹄之饮沧海”。

智者大师所开创的佛教天台学,最讲求止观学说。《修习止观坐禅法要》卷上指出:“若夫泥洹之法,入乃多途。论其急要,不出‘止’、‘观’二法。所以然者,‘止’是伏结之初门,‘观’是断惑之正要;‘止’则爱养心识之善资,‘观’则策发神解之妙术;‘止’是禅定之胜因,‘观’是智慧之由藉。若人成就定、慧二法,斯乃自利利人,法皆具足。”他还特别强调指出:“当知此二法,如车之双轮,鸟之两翼,若偏修习,即堕邪倒。”司马承祯由是将天台佛学的“止”、“观”二法引入其“道性”论,一方面借鉴天台佛学的“止”法,强调虚心、忘形;另一方面又借助天台佛学的“观”法,主张决破疑惑、了悟道性。

(一)虚心忘形

天台佛学的“止”法,又称“定法”。传统佛教认为:“止者,外国名‘奢摩他’,此翻名‘止’。守心,住缘,离于散动,故名为‘止’。止心不乱,故复名‘定’。”智者大师则以“攀觅心息”、“其性寂灭”为“止”,强调“止”法的作用就在于“安心”。司马承祯自觉地吸取了这一思想,强调“虚心”、“忘形”。

司马承祯认为,世间芸芸众生之所以为声色、有无所迷惑而堕入浩劫中的苦海,主要是由于他们心性散乱而六根受到外界欲念的熏染,随身俱有的“真性”受到蒙蔽而为邪障所侵迫。于是,许多人为生死浩劫所迫而悔悟往昔所作所为,妄想通过所谓修炼来获得“真人”或“真身”的本来面目。其实,人们所追求梦想的“真人”、“真身”,并不是在自身之外另有何人、何身,“灵童即正性,无染号真人”。这个真正不偏不邪的“性”,是任何人随身俱有的不二之性,根本用不着到身外去枉自寻求。“一真度一切,如械济横流。真性随身有,勿于身外求。”问题的关键只在于要“虚心”、“忘形”。

何谓“虚心”?司马承祯指出,“虚心”不是什么神奇莫测的“妙音”。“虚心”就是要虚寂而无所执著。他曾形象地把这个虚寂而无所执著的“真性”或“真心”,看做是“自由心”。司马承祯在这里把“真心”、“真性”称做“自由心”,说明他不仅将“心源”、“道性”看做是唯一的“真”实,而且还将“心源”、“道性”看做是最高的“自由”,从而把“心源”或“道性”看做是“真”与“自由”的统一。以“自由”阐释“道性”或“心源”的特征,说明司马承祯所强调的“真心”,应当是自由无碍、无所执著、无所滞塞的。所以他主张沉溺情欲的世人要想摆脱苦海,就必须恢复自身本有的那个“真心”或“真性”。而要获得这个“真心”或“真性”,就应当一无所染、一无所碍。

司马承祯认为,所谓无染、无碍,既是指无思虑之碍,又是指无形体之碍。无思虑之碍,就是要不为思虑所迷惑、滞碍,具体地来讲,就是要使思绪不为七情六欲所诱导而生出种种执著,从而使思绪摆脱各种缠绕而归于虚寂、自由的状态。无形体之碍,是指要不为形体所蔽障。在司马承祯看来,真正自由之“心”的境界,应当是“语默及游息,无生一念思,忘形归恍惚,神鬼不能窥”。既“无生一念”之思虑,抛弃一切情欲邪念的诱惑,又“忘形归恍惚”,不为形身所束缚、滞碍,自然心性寂静而六根遂清,“真性”便不会随波逐物,为外物所误导。“心静六根清,六根随性行;性能无著物,邪障那边生?”如果真正能做

到“虚心”、“忘形”，使六根随而行，而不是性随六根而行，则“诸天诸圣众，无一亦无二；性不逐波流，是名真侍卫”。要想“消灾护命”而延生不老，就应当时时“侍卫”（也就是身不离行，口不离诵）《太上消灾护命妙经》。而要真正当好这个“侍卫”，就必须“虚心”、“忘形”，通过“虚心”、“忘形”以达安心全性，从而度脱浩劫苦海。

“虚心”、“忘形”是司马承祯对天台佛学“止”法的自觉接受和积极运用与推展。天台“止”法主要强调“心息”、“止心”，司马承祯以此结合道家“收心坐忘”和“遗形去知”观念，从而形成了独具特色的“虚心忘形”论，并以此作为其对“真性”修炼思想的阐释。这无疑也是对唐代道教心性论思想的一种积极探索与推进。

（二）破疑悟道

虚心忘形，是司马承祯“道性”修持的第一步。虚心忘形虽然十分重要，没有做到虚心忘形，就难于真正修持“道性”。但是，虚心忘形毕竟只是修持的必要门径和必要手段与方法，虚心忘形的最终目的，还是要体悟道性，以得到大道智慧、与道合一。司马承祯明确指出：“道非干视听，视听转生疑；应物归机用，虚心即可知。”他充分吸取天台佛学，主张止观不二、“法性寂然名‘止’，寂而常照名‘观’”的观念，积极主张修持“真性”（“道性”）。在虚心忘形的同时，还必须破除世间的一切视听所造成的疑惑与偏见，从而了悟“真性”的根源，也只有这样，才能够真正做到（实现）虚心忘形。

慧远曾谓：“观者，外国名‘毗婆舍那’，此翻名‘观’。于法推求，简择名‘观’。观达名‘慧’。”智者大师的天台佛学则进一步指出：“无发无碍即是观”，“但信法性，不信其诸，名为‘观’”。“即寂名‘止’，即照名‘观’。”也就是说，“止”是指将一切自身和身外的思虑和杂物虚忘尽净、无一丝执著和牵累，而“观”则是指破除一切障碍，照见真如本性，确信本性真实不虚。司马承祯以此出发积极阐发其破疑悟道观念。

司马承祯指出，众生心有疑惑而不能照见、获知“真性”（“道性”），是随世间万境诱导而来。执著于世间万境的有与无，便会生出种种迷惑和偏见，心田也便随之受到浸染。“心疑随万境，随境认心田”；“若生无有见，即被染心田”。他认为，大道既非有，亦非无，而是离却有与无“两边”的中道。“道非有

为有,方名离种边。”“离种边”,也就是要离却一切世间法,不执著一切物累和心识,就连了悟道性根源的妙门方便法,也不执著保留。“了悟性根源,名为妙门;妙门方便法,是法勿留存。”

司马承祯特别强调要破除一切所执,冲破各种疑惑,使“真性”(“道性”)自由自在。他说:“决破疑惑纲,有无都不干;正心长自在,如准人云盘。”不过,对于天台佛教学来说,他们最讲求“一念三千”或“三千一念”,认为“若无心而已,介尔有心,即具三千”。“心是一切法,一切法是心故”。司马承祯由此也认为,虚心忘形、决破疑惑、了悟道性,也是以“道心”而“观”世间一切法。他说:“一心观一切,一切法皆同;若能如斯解,方明智慧通。”若以道心“观”世间诸法,了悟诸法均是根源于一个道心,则是真正的智慧通达,这才是司马承祯所要求虚心忘形、决疑悟道的真正目的。由此不难看出,司马承祯的道教修持观、智慧观与其本体论是统一的。

五、《天隐子》“序”、“跋”与《坐忘论》： 后期炼气成仙坐忘得道思想

(一)司马承祯后期思想的基本特征和主要思想资源

《太上升玄消灾护命妙经颂》是司马承祯道教思想发生重大转变的重要标志,由受传统的上清道教修炼思想之影响而转入接受在隋唐时期盛行一时的天台佛学影响,这一转变对其后期思想仍发生着重要的影响。如果说《太上升玄消灾护命妙经颂》中的道性论思想,是其对早期所继承的上清正一派道气论思想的偏离,那么,似可以说,《天隐子》“序”、“跋”和《坐忘论》等中的后期炼气成仙和坐忘得道思想,则仿佛既是对其早期道气论中养气思想的继承和发扬,又是对其中期道性论中虚心忘形、了悟道性观念的进一步推展。虽然可以说,司马承祯后期以“坐忘论”为中心的道教修炼思想,是对其早期养气延命思想和中期虚心忘形观念的创造性综合,从而使其后期思想看起来犹如某些论者所指出的具有道气论与心性论相混杂的特征,但是,究其实质,仍不过是他试图在中期道性论的基础之上,对其早期道气论思想进行继承和发展。司马承祯在后期所强调的“修炼形气、养和心灵”的观念,既体现出他的

后期道教思想的成熟,也体现出他对潘师正所片面传承的上清正一派服气论思想的超越和对陶弘景“调运丹液,形神炼化,同归一致”观念^①的直接继承和积极推展。

司马承祯后期道教思想所赖以形成的思想资源主要有:陶弘景所开创的茅山派神仙道教思想;佛教的戒、定、慧三学思想;南北朝以来各派道家(教)养生观念以及先秦老子和庄子思想等。由此表现为如下四个特点。

第一,对陶弘景所开创的茅山神仙道教思想的继承和弘扬。

陶弘景所开创的茅山道派,吸取和总结了先秦汉晋以来的贵生、养生思想,认为生命是“人之所贵者”,主张修炼神仙长生之道。司马承祯也认为:“夫人之所贵者生,生之所贵者道。人之有道,若鱼之有水。”^②这里所谓的“道”,就是指神仙长生之道。所以,在《天隐子·序》中,他指出:“神仙之道,以长生为本。”^③

陶弘景毕生所探寻的养生之道,都不过是神仙之道。他所著《真灵位业图》、《登真隐诀》和《真诰》等书,都反映了他的这一思想旨趣。司马承祯不仅自觉承继了陶弘景的这一仙学旨趣,而且更进一步地推展了陶弘景积极宣导的“我命在我不在天”观念,认为神仙与常人无异,常人若能通过修炼长生之道亦能成为神仙。这种观念,也是对以葛洪为代表的魏晋神仙道教所主张的“神仙可成”思想的继承和弘扬。

第二,对佛教戒、定、慧三学的汲引和运用。

佛教教导世间凡人的解脱之路被总结为“八正道”或“贤圣八道”,后来又简化为戒、定、慧“基本三学”。“戒”是用来约束佛教徒日常生活的纪律,是修道的戒行,修行的禁忌。“定”或“神定”、“止”,是一种安定身心,离欲正静的修炼方法。“慧”是指经过悉心修炼,断除迷惑而获得的一种洞察人生宇宙的智慧。《王涧杂书》载:“道释二氏,本相矛盾。子微之学,全本于释氏,大抵以戒、定、慧为宗,观‘七篇’叙可见。”此语虽然过于偏激,但至少显示出司马承祯确实有对佛教戒、定、慧三学的汲取与运用。

① 司马承祯:《茅山贞白先生碑阴记》,载陈垣编纂:《道家金石略》,文物出版社1988年版,第109页。

② 司马承祯:《坐忘论》,《道藏》第22册,第892页。

③ 司马承祯:《天隐子·序》,《道藏》第21册,第699页。

经过天台佛教学洗礼的司马承祯的道教学,在后期进一步从佛教中汲取资源,尤其是佛教中的戒、定、慧三学,积极地运用到其道教修炼思想之中。在阐述“坐忘得道”时,他提出了所谓“三戒”说,即“一曰简缘,二曰无欲,三曰静心。勤行此三戒而无懈退者,则无心求道而道自来”^①。司马承祯的后期坐忘得道思想虽然一改其中期《太上升玄消灾护命妙经颂》对佛教戒学的轻视,但是,由于他所受佛教天台止观学说影响甚深,因而在后期的思想中对定、慧(亦即止、观)二学的汲取与运用更显突出。他对“三戒”的强调,不过是为经过佛教定、慧观念融铸的“坐忘”提供基本条件。而所谓“简缘”、“无欲”、“静心”之“三戒”,与其说类似于佛教的“戒”,不如说接近于佛教天台宗所强调的“止”或“定”。这是因为佛教所谓的“定”或天台宗所强调的“止”,就是要求去烦断惑,虚心无欲,安身止意。而司马承祯所强调的亦正如此。他说:“故虚心无欲,非求于道而道自归之,其要在乎涉事处喧,皆作意以安之。有事无事,常若无心;处静处喧,其志惟一。束心太急,则为病为狂;心若不动,复须任之。使宽急得其所常,自调适制而勿著,放而不动,是为真定者也。既如是,亦不可恃其定也,而求多事,求就喧,当使如水镜之鉴,随物现形而后可也。”^②

第三,对南北朝以来各派道家养生观念的择取与综合。

司马承祯在后期对南北朝以来各派道家养生思想的选择与综合,比较突出地表现在他对诸家坐忘论及《太清经》、《定观经》和孙思邈等人的“五时七候”等观念的选择与综合上。

《道枢·坐忘篇下》:“至游子曰,吾得坐忘之论三焉,莫善乎正一。先生司马子微曰,吾近见道士赵坚造坐忘论七篇,其事广,其文繁,其意简,其词辩。读之者,思其章句,记其次序,可谓坐驰,非吾所谓坐忘也。”^③可以看出,坐忘论非仅有司马承祯一家之说,而司马承祯则是在择取和综合各家坐忘论的基础之上来阐发自己坐忘论思想的。比如说,《天隐子》一书中就强调“收心存想,坐忘得道”,主张“彼我两忘,了无所照”^④。而《坐忘论》亦谓:“夫坐忘者,

① 司马承祯:《坐忘论·坐忘·枢翼》,《道藏》第22册,第897页。

② 司马承祯:《道枢·坐忘篇》,《道藏》第20册,第615页。

③ 同上书,第616页。

④ 司马承祯:《天隐子·坐忘》,《道藏》第21册,第700页。

何所不忘哉！内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑皆遗。”^①

同样，“五时七候”观念在司马承祯稍前或同时的《太清经》、《定观经》和孙思邈所著的《存神炼气铭》中都有较详细的阐述。司马承祯在阐发“五时七候”观念时，既吸取了诸家的观点，又提出了不同的看法。先看“五时”对照图式：

五时	《太清存神炼气五时七候诀》(《云笈七签》卷三十三)	《坐忘论·坐忘枢翼》
第一时	心动多静少，思缘万境，取舍无常，念虑度量犹如野马，常人之心也。	(心)动多静少
第二时	心静少动多，摄动入心而心散逸，难可制伏，摄之动策，进道之始。	(心)动静各半
第三时	心动静相半，心动似摄，未能常静，静散相半，用心勤策，渐见调熟。	(心)静多动少
第四时	心静多动少，摄少渐熟，动即摄之，专注一境，失而遽得。	(心)无事则静，事触还动。
第五时	心一向纯静，有事触亦不动，由摄心熟，坚固准定矣。	心与道合，触而不动。

再看“七候”对照图式：

七候	《太清存神炼气五时七候诀》	《洞玄灵宝定观经》	《坐忘论·坐忘枢翼》
一候	宿疾并销，身轻心畅，停心在内，神静气安，四大适然，六情沉寂，心安玄竟，抱一守中，喜悦日新，名为得道。	心得定易，觉诸尘漏。	举动顺时，容色和悦。
二候	超过常限，色返童颜，形悦心安，通灵彻视……	宿疾普销，身心轻爽。	夙疾普消，身心轻爽。
三候	延年千载，名曰仙人……	填补夭损，还年复命。	填补夭伤，还元复命。
四候	炼身成气，气绕身光，名曰真人…	延数万岁，名曰仙人。	延数千岁，名曰仙人。
五候	炼气为神，名曰神人……	炼形为气，名为真人。	炼形为气，名曰真人。

^① 司马承祯：《坐忘论·信敬一》，《道藏》第22册，第892页。

续表

七候	《太清存神炼气五时七候诀》	《洞玄灵宝定观经》	《坐忘论·坐忘枢翼》
六候	炼神合色,名曰至人……	炼气成神,名为神人。	炼气成神,名曰神人。
七候	高超物外,迥出常伦,大道玉皇,共居灵境,贤圣集会,弘演至真,造化通灵,物无不达,物行至此,方到道源。	炼神合道,名为至人。	炼神合道,名曰至人。

从以上两个对照图式中不难看出,司马承祯坐忘修道论的“五时七候”观念,是自觉地对诸家“五时”、“七候”观念的择取与综合。

第四,对先秦老庄思想的自觉承继和发挥。

在司马承祯后期道教思想的著作中,都自觉地引证了不少古典文献,如《西升经》、《生神经》、《周易》、《老子》和《庄子》等。而其中以引证《老子》和《庄子》最为突出。可以说,司马承祯力图以老子和庄子的某些思想作为理论依据来阐发他的思想。例如,《坐忘论》中的“坐忘”概念,即来自《庄子》中的《大宗师》篇。《坐忘论·断缘二》的理论依据,即是《老子》第五十二章“塞其兑,闭其门,终身不勤”和《庄子·应帝王篇》的“不将不迎”语。《坐忘论·收心三》的理论依据,即是《老子》第十六章“夫物芸芸,各归其根,归根曰静,静曰复命,复命曰常,知常曰明”。《坐忘论·真观五》的理论依据,即是《老子》第一章“常无欲以观其妙”。《坐忘·泰定六》则以《庄子·庚桑楚篇》中的“宇泰定者,发乎天光”为依据。而《坐忘论·得道七》,则引证《老子》第二十三章中“同于道者,道亦得之”和第六十二章中“古之所以贵此道者,何不日求以得,有罪以免耶!”为据。《坐忘论·信敬一》则引证《老子》第十七章中“信不足,焉有不信”等为据。现存《天隐子》一书虽然并不是司马承祯后期所著,但是,从他对此书的夸赞和信奉中,似可看出其后期思想所宗。他认为《天隐子》一书“根契于伯阳,遗照齐于庄叟,长生久视,无出是书”。^① 由此亦可见司马承祯对庄学的自觉弘扬和承继。

^① 司马承祯:《天隐子·序》,《道藏》第21册,第699页。

(二)《天隐子》“序”、“跋”所反映的后期炼气成仙观念

司马承祯后期道教思想是在前期尽得上清正一服气仙之法,中期力引佛教天台学而阐发的道性论的基础之上,经过多年的修炼实践和广览博采各家修道之所长而精思积虑的结果。他在前人的基础上,按照修道深浅而将得道划分为七个级别,即“举动顺时,容色和者,一也。宿疾尽除,身心轻爽者,二也。填补天伤,还年复命者,三也。延数万岁,名为仙人者,四也。炼形为气,名为真人者,五也。炼气成神,名为神人者,六也。炼神合道,名为至人者,七也”。^① 这里所谓的“炼形为气”、“炼气成神”、“炼神合道”实际上就是宋元之后内丹学派所强调的修炼大道的三个阶段,即“炼精化气”,“炼气成神”,“炼神还虚”。司马承祯后期最重视而力加阐扬的就是“炼气成神”及“炼神合道”。“炼气成神”是司马承祯受《天隐子》书所启发,远承上清正一服气之法而阐发的“存想炼气,修道成神(仙)”思想。而“炼神合道”,则是他在承继和发扬中期汲取天台佛学的心性修炼思想基础之上,远续老子和庄子的虚心坐忘之论,近取诸家修心静性之法而对上清养生学的积极推展和发挥。

司马承祯在后期以其为《天隐子》所作“序”与“跋”为代表的“炼气成神”思想,着眼于对《天隐子》所阐述的“修炼形气,养和心灵”观念的发扬。《天隐子》全书,旨在阐明仙道思想。该书首列《神仙章》,开门见山地阐明“神仙亦人”的观念。《天隐子》指出:“人生时禀得灵气,精明通悟,学无滞塞,则谓之神。宅神于内,遗照于外,自然异于俗人,则谓之神仙,故神仙亦人也。”并强调能禀得灵气的普通人物之所以也能够成就神仙,就在于“修我虚气,勿为世俗所论折;遂我自然,勿为邪见所凝滞”。^② 司马承祯早期“服气”论虽然也阐述了人为万物之正形、万象之灵精,“并乾坤居三才之位,合阴阳当五行之秀”而能够“通玄降圣,炼质登仙”^③的思想,但是,普通人与神仙之间,仍存在不可逾越的鸿沟,因此不可平等而观。受《天隐子》仙道思想影响,司马承祯改变了早期的那种人与神仙不可平等而观的观念,而主张“人身大率不远乎神仙之道”。在《天隐子·序》中,他说:“神仙之道,以长生为本。长生之要,以养

① 司马承祯:《道枢·坐忘篇上》,《道藏》第20册,第615页。

② 司马承祯:《天隐子·神仙章》,《道藏》第21册,第699页。

③ 司马承祯:《服气精义论》,《道藏》第18册,第447页。

气为根。夫气受之于天、地，和之于阴阳。阴阳神灵谓之心主。昼夜寤寐谓之魂魄。是故人身大率不远乎神仙之道矣。”这种“人身不远乎神仙”的观念，虽然与《天隐子》中的“神仙亦人”观念还不可同日而语，但较其早期思想，已明显前进了一步。

《天隐子》一书主张修真达性，不能顿悟，而必须“渐而进之，安而行之”，于是提出修道的“五渐门”之说，即“澡身虚心”的“斋戒”门，“深居静室”的“安处”门，“收心复性”的“存想”门，“遗形忘我”的“坐忘”门和“万法通神”的“神解”门。该书还强调“了一则渐次至二，了二则渐次至三，了三则渐次至四，了四则渐次至五，神仙成矣”^①。从《天隐子》的五渐门来看，其中心思想并不是养气存形，而是要存想、坐忘而达于神解，也就是要通过修炼身心而达于神通。《天隐子》明确指出“休粮、服气是道家之权宜”，并不是其真正目的的观念。这种观念显然与司马承祯早期《服气精义论》中的思想大不相同。

不过，通观《天隐子》全书，与其说是阐明修炼形气而成仙，不如说是强调修炼身、心而成神。司马承祯对《天隐子》的接受，则完全是从其道气神仙论出发来理解和诠释的。在司马承祯看来，《天隐子》虽然主张存想、坐忘，但主要还是着眼于阐明“修炼形气”和“养和心灵”之法。他从《天隐子》中所谓“存想之渐，学道之功半矣”和“坐忘者因存想而得，因存想而忘也”等观念之中看到，《天隐子》全书之“要在存想篇”，即“归根复命，成性众妙者是也”。并由此阐发其所谓的“神仙之道，以长生为本；长生之要，以养气为根”，而养气之要，只在“存想”的修道成仙思想。

司马承祯认为，人之所以成为人的根本在于人是由丹田而生，因此，若能还复丹田之真气，就能够使生命得以长久不衰，这也就是《天隐子·存想章》中所谓的“归根复命”。同时，他还指出，世人之灵识，“本乎理性，性通则妙万物而不穷，故曰成性众妙”。这里所谓的“理性”，并不是指西方近代哲学中那个相对于感性而言的“理性”，而是指人先天所禀赋的灵性。在司马承祯看来，呼吸是因气而活动，所以我有吐纳之诀；津液由水藏而生，所以我有漱嚥之诀；思虑由心识而动作，所以我有存想之诀。而人身当中的荣气和卫气以及血脉，本是安睡时即行于外，觉醒时即行于内，“寤寐内外，相养和平”。于是，每

① 司马承祯：《天隐子·渐门章》，《道藏》第21册，第699页。

天自夜半子时至日中午时,当平卧四肢,然后起身导引,等喘息均定后,先小声叩击当口齿,后大声叩击大齿,再以两手摩面及眼和身;当感觉温暖、舒畅之后,再端坐盘足,以舌头搅动华池候津,液生则漱之,一边默记其数,数到三百下则一口咽下;凡咽津候,呼气定而咽之,咽毕而吸。如此则吸气与津,顺下丹田。

不过,在半夜子时之后和日中午时之前,食消心空之时,频频漱口,无论遍数,意尽则止。一般以五天为一候。“每候当焚香于静室之中,存想自身,从首至足,又自足至丹田,沂上脊膂脉入于泥丸,所想其黄气纷纷然,如云直贯泥丸。”“存想”之后,再漱口,乃以两手掩两耳,搭其脑如鼓鸣三七下,伸展两脚,端坐饶首,极力直颈,两手握紧,叉于两肋,下接腰肋骨傍,于是左右耸两肩甲,闭息顷刻,气盈面赤则止,凡行七遍,气从脊膂上彻泥丸。司马承祯认为,以上即是“修道之大纲”。

除此而外,“更有要妙在乎与天地真气冥契同运,能识气来之时,又辨气往之所。若是则与天地齐其长久,谓之神仙矣”。司马承祯指出,若修炼此道,则起始于冬至半夜子时,一阳气始来,或迟或早,先辨气来。等到感到阳气来后,调动自己之气,适与天地之气偕作。“次日复候此气而消息之,此是神仙至妙至精之术”。这种方法,世间之人罕有能完成的。假使一年365日天天调动自己之气,适合天地之真气,三两次之后,就会自觉身体清和异于平常之时,更何况恒久习练,积累冥契,因此神仙之道并不如人们想象和传说中的那么难以攀至。

“存想”本是《天隐子》一书中所着重阐发的“存我之神”、“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”的心性修炼之术。然而,在司马承祯这里,则被引用和改造成为调理身内精气的修身炼气之法。这种有意识的改造和利用,并不是对《天隐子》中“存想”之渐门的积极弘扬和发展,而是假借《天隐子》“存想”之名,来继承和推展其早期《服气精义论》中的修炼形气以成神仙的道教思想。

(三)《坐忘论》和《道枢·坐忘篇上》所反映的坐忘得道思想

近代著名道教学者陈樱宁先生曾将中国古代内丹养生术区分为动功和静功两大类,并把气功归属于动功类。他指出:“气功着重在一个‘气’字,那些

功夫都是动的,不是静的。世间各处所传授的气功,有深呼吸法,逆呼吸法,数呼吸法,调息法,闭息法,运气法,前升后降法,后升前降法,左右轮转法,中宫直透法,等等。法门虽多,总不外乎气的动作。静功则完全是静,在气上只是顺其自然,并不用自己的意思去支配气的动作。”陈樱宁还指出,唐代道教学者书中的所谓“坐忘”,和宋代道家学者书中的所谓“止念”,“他们的理论,有些和我所说的静功相似,唯目的不同:我们以治病为目的,他们以修养为目的”。由此来看司马承祯后期的修道思想,我们不难发现,其以《天隐子》之“序”、“跋”为代表的炼气成仙观念,当属于动功(气功);而其以《坐忘论》、《道枢·坐忘篇上》所反映的坐忘得道思想则属于静功。

1. 坐忘得道论的哲学基础:“道”、“心”观念

“道”、“心”观念,是司马承祯后期坐忘得道论的哲学基础。为什么要修炼“坐忘”之法?“坐忘”之法的本质何在?“坐忘”能获得什么样的道果?等等,这些问题都牵涉“道”和“心”这两个核心观念。

《道教义枢·道德义》:“道者,理也,通也,导也……言理者,谓理实虚无……言通者,谓能通生万法,变通无碍……言导者,谓导执令忘,引凡令圣。”司马承祯则独阐述其中的“通生万法,变通无碍”之义,主张“夫道者,神异之物,灵而有性,虚而无象,随迎不测,影响莫求,不知所以然而然,通生无匮谓之道”。^①这不仅昭示“道”具有作为世界万物的本体和本原的意义,而且也说明了得“道”即可长生的意义。所以司马承祯指出:“道有深力,徐易形神,形随道通,与神合一,谓之神人。神性虚融,体无变灭,形与道同,故无生死。”^②无生死,即是超越了生与死的障碍而长生不死。也正因为如此,人所最贵重的既然是生命的存在,则生命所最贵重的自然是大道。因而,“人之有道,若鱼之有水,涸辙之鱼,犹希斗水”^③。这样,人能否获得长生而无死,就与能否得到“大道”有着密不可分的关系。

那么,人如何才能与“大道”发生关联,从而获得“大道”呢?司马承祯摒弃了“气”能通“道”的气功修道观念,认为人之一“心”能否获得“大道”的关

① 司马承祯:《坐忘论·得道七》,《道藏》第22册,第869页。

② 同上书,第896页。

③ 司马承祯:《坐忘论·序》,《道藏》第22册,第892页。

键因素在于:一方面,“心者,一身之主,神之帅也”^①;另一方面,究其根源,则心体“以道为本”^②。“心”既然以“道”为本体和根源,自然就有与道相类的特性。他认为,道经中曾指出,至道之中,寂寥而无所有,神用无方,“心”体也一样,“夫心之为物也,即体非有,随用非无,不驰而速,不召而至”。^③心体既然大道相类,道自然为“心”所得,何愁人不能长生而超越生死呢?

司马承祯认为,心虽与大道相类,但毕竟道为心之本体和根源。道虽神用无方,但神性虚融,寂然长在;而心体毕竟是道所生之物,“怒则玄石饮羽,怨则朱夏陨霜,纵恶则九幽匪遥,积善则三清何远。忽来忽往,动寂不能名;时可时否,筭龟莫能测,其为调御,岂鹿马比其难乎?”^④因此,心虽以道为本,却常因动作而与道相隔。心“静则生慧矣,动则生昏矣”^⑤。心动作而生昏,则如世俗中的弱丧之徒,“无情造道,恶生死之苦,乐生死之业,重道德之名,轻道德之行,审惟倒置,何甚如之!”^⑥

“心”何以能动作而生昏?司马承祯认为,这是由于心识为污浊所染。“源其心体,以道为本。但为心神被染,蒙蔽渐深,流浪日久,遂与道隔。”^⑦但是,心神为污浊所染而与道隔,并不是不可挽救的,如果“净除心垢,开识神本”,“无复浪流,与道冥合,安在道中”,“守根不离”,“静定日久”,则因与道相隔所生之病渐消而生命恢复元气,“复而又续,自得知常,知则无所不明,常则永无变灭。出离生死,实由于此”^⑧。司马承祯把以上所谓“净除心垢,开识神本”称做“修道”。《坐忘论》也正是他为世人心识受染、无情造道而作。他自述说:“穷而思通,迷而思复,寸阴如璧,愧叹交深,是以恭寻经旨而与心法相应者,略成七条,以为修道之阶次。”^⑨所谓“七条”,也就是“信敬一”,“断缘二”,“收心三”,“简事四”,“真观五”,“泰定六”和“得道七”。这七个“修道

① 司马承祯:《道枢·坐忘篇上》,《道藏》第20册,第615页。

② 司马承祯:《坐忘论·收心三》,《道藏》第22册,第893页。

③ 司马承祯:《坐忘论·泰定六》,《道藏》第22册,第896页。

④ 同上。

⑤ 司马承祯:《道枢·坐忘篇上》,《道藏》第20册,第615页。

⑥ 司马承祯:《坐忘论》,《道藏》第22册,第892页。

⑦ 司马承祯:《坐忘论·收心三》,《道藏》第22册,第893页。

⑧ 同上。

⑨ 司马承祯:《坐忘论》,《道藏》第22册,第892页。

之阶次”，既以道经之旨为根据，又与心神之法相对应，因此，所谓“修道之阶次”，实际上是修炼心神之不同步骤，而其中心思想，则是“坐忘”。司马承祯之所以提出“坐忘”得道论，是因为要修炼心神，必须通过“信敬”、“断缘”、“收心”、“简事”、“真观”、“泰定”等修炼过程，逐渐达到“身与道同，则无时而不存；心与道同，则无法而不通”^①的“至人”境界。

2. “敬仰尊重，决定无疑”的信敬论

宗教不同于一般的民间迷信，其区别之一就在于宗教强调“信”，而迷信重在“迷”。用司马承祯的话来说，对于道德之教，必须“信敬”，而且通过“信敬”以破除对其他事物的迷执。他甚至把“信”看做是“道之根”，把“敬”看做是“德之蒂”，认为“根深则道可长，蒂固则德可茂”^②。和氏璧虽有连城之价，卞和因不能被楚王信任而被处以刖刑；伍子胥之言虽有保国之效，却不能为吴王所信任反而要遭其杀害。司马承祯认为，历史上的这些悲剧，都是“形器著而心绪迷，理事萌而情思忽”所致，更何况“超于色味”的至道、“隔于可欲”的真性，有谁能够“闻希微以悬信，听罔象而不惑”呢？因此，无信敬，则不可以修道养德，更无从谈“坐忘得道”了。也正因为如此，他把“信敬”作为“坐忘修道”的第一个“阶次”，强调“信是修道之要”，从而突出了“信敬”的地位。

“信”是指信任、相信，肯定而无疑虑。“敬”是指敬仰、尊重，崇尚而不怠慢。司马承祯认为，对于大道，只要敬仰尊重，决定而无疑惑，在此基础上“加之勤行，得道必矣”^③。然而，对于“坐忘得道”之法，世人是否能够如同对待“大道”那样“信敬”呢？如果不能“信敬”，就不可能“坐忘”而得道了。

司马承祯的所谓“坐忘”，根源于《庄子》。《大宗师》篇载：“仲尼蹴然曰：‘何谓坐忘？’颜回曰：‘堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓‘坐忘’。’”《天隐子》认为“坐忘”即是“因存想而得，因存想而忘”，具体地讲，“行道不见其行，非坐之义乎？有见不行其见，非忘之义乎？不行者，心不动也；不见者，形俱泯也”^④。也就是心静而形泯。而正一先生的所谓“坐忘”，是以“忘万

① 司马承祯：《坐忘论·得道七》，《道藏》第22册，第896页。

② 司马承祯：《坐忘论·信敬一》，《道藏》第22册，第892页。

③ 同上。

④ 司马承祯：《道枢·坐忘篇中》，《道藏》第20册，第616页。

境”为特征,强调“先定其心,则慧照内发,照见万境,虚忘而融心于寂寥,是之谓坐忘焉”。^①。这实际上是一种内观万境、外忘宇宙的修炼方法。司马承祯则更直截了当地指出:“夫坐忘者,何所不忘哉?内不觉其一身,外不知乎宇宙,与道冥一,万虑皆遗。”^②很显然,司马承祯的所谓“坐忘”,和《庄子》及《天隐子》、正一先生的“坐忘”有着共同的特点,就是从坐忘主体之中求“道”,而不是另求“道”于坐忘主体之外。既然如此,那些世俗弱丧之人,自然也就“闻而不信”,因为如此“怀宝求宝,其如之何?”^③

然而,那些“闻而不信”的世俗弱丧之人哪里知道,如果“信道之心不足,乃有不信之祸及之”。《道德经》中早云“信不足,焉有不信”。既然不相信“坐忘”能够得“道”,也就谈不上修持“坐忘”之法。不修“坐忘”之法,“何道之可望乎?”“道”不可望,自然免不了灾祸,生死则与之相伴随,谈何“出离生死之境”呢?

因此,司马承祯认为,“坐忘修道”必以信敬“坐忘”为前提。信敬“坐忘”,则“坐忘”之法可修。勤修坐忘之法,何道而不可望呢?

从心理学的角度来讲,信与敬都不能离开认知前提。一无所知而仅凭舆论导向的信与敬,是盲目的,最易于掉进迷信、盲从的泥淖之中。因此,司马承祯的宗教宣传虽然有别于一般民间迷信宣传,对于坚定修炼者的意志与信念有一定的积极作用,但是,也难免存在着走向盲从迷信的偏至。这从一个侧面反映出道教何以经常流于民间迷信的原因。

3. “迹弥远俗,心弥近道”的断缘论

“缘”是与“因”相对而言的。“因”通常是指内因,即事物自身的内在因素;“缘”是指外缘,即事物的外部关联所引起的机缘。“因缘”本是佛教概念。道教在其形成和发展中自觉地吸取了佛教的因缘观念,并将世俗关系称为“俗缘”或“尘缘”,认为这是一种与道教所追求的“在尘而出尘”的理想境界相对立的外部机缘。因此,道教为了维护自己的理想境界,防止世俗生活方式对道教的浸染、掺入,极力主张道教徒应当超凡脱俗、断绝一切俗缘。司马承

① 司马承祯:《道枢·坐忘篇下》,《道藏》第20册,第616页。

② 司马承祯:《坐忘论·信敬一》,《道藏》第22册,第892页。

③ 同上。

祯将此思想融会到其“坐忘修道”论之中,并使之成为其中不可跨越的必要“阶次”,从而显示出其“坐忘修道”论具有鲜明的超越现实社会生活的色彩。

司马承祯明确指出,所谓“断缘者,断有为俗事之缘也”,也就是要断绝所有与世俗社会生活相关联的机缘,使“坐忘修道”处于一种超凡脱俗的宗教境界之中。他把道教的修持生活与世俗的现实生活看做是两种截然不同的存在境界,认为只要摒弃世俗有为之事,身形就不会劳顿;不追求有所作为,心神自然安静平逸。“恬简日就,坐累日薄;迹弥远俗,心弥近道。至圣至神,孰不由此乎?”^①“俗”与“道”是截然对立的。“迹”践尘世,则“心”染俗缘,离“道”则愈远;“迹”离尘世,“心”无俗缘之累,则心神接近于“道”。因此,是否能够断绝俗缘,最直接地关系到“心”与“道”是相隔还是相接的问题,显然也就是能否“坐忘”得“道”的一个重要的问题。

司马承祯针对那些“开其兑,济其事”然而终身不能获得拯救的所谓道教修炼者,提出了尖锐的批评。在那些“终身不救”的修炼者当中,有的显现德性是多么优越,展露其才能是多么出众,以“求人保己”;有的关心世俗社会之中红白喜事的庆贺与凭吊,来往奔忙于“道”、“俗”之间;有的假托道士之名隐逸于山林之中,却希图得到宰官的恩宠而升进;有的则不禁酒食,反而以酒食邀至达官贵人,“以望后恩”。诸如此类,不一而足。但都是借修道之名,“巧蕴机心,以干时利,既非顺道,深妨正业。”^②司马承祯认为,凡此之类,都应当禁绝不怠。在他看来,禁断俗缘的关键,在于与世俗间的一切事情不发生关联,也就是漠不关心。不与世俗间的人或事发生交谊或关系,正如庄子所云“不将不迎”,“无为谋府,无为事任,无为知主”。从而“无为交俗之情”^③。

要做到“不将不迎”,无为于世俗之事,就应当如老君所云“塞其兑,闭其门,终身不勤”。这样一来,“我但不唱,彼自不和;彼虽有唱,我不和之。旧缘渐断,新缘莫结,体交誓合,自致日疏。无事安闲,方可修道”。^④当然,道教毕竟是一种社会性的宗教,道教的修持也不能完全与世俗社会相隔绝。司马承祯也很清楚这一点,所以他又说:“若事有不可废者,不得已而行之,勿遂生

① 司马承祯:《坐忘论·断缘二》,《道藏》第22册,第892页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

爱,系心为业。”^①既要断绝“俗缘”,又不能完全断绝“俗缘”,自然使司马承祯感到十分为难,于是“不得已”才提出个“勿遂生爱,系心为业”的要求来。然而如何在“不得已而行”世俗之事的时候,真正实现“勿遂生爱,系心为业”,恐怕仍需要宣扬一番“迹弥远俗,心弥近道”的道教之理。这也正反映出司马承祯的“断缘”论企图超越现实而又不能真正超越现实的一种无可奈何的思想特征,这实际上也是道教超越观念的一个基本特征。

4. “住无所有,心安道来”的收心论

正是因为“俗缘”欲断而不能全断,所以修道之事任重而路远,不可一蹴而就。而修道之初,当安坐收心。正如司马承祯所言:“欣迷幻境之中,唯言实是;甘宴有为之内,谁悟虚非?心识颠痴,良由所托之地。且卜邻而居,犹从改操;择交而友,尚能致益。况身离生死之境,心居至道之中,能不舍彼乎?安不得此乎?所以学道之初,要须安坐收心,竟境住无所有。因住无所有,不著一物,自人虚无,心乃合道。”^②

所谓“收心”,就是要收藏动作之心,使心处于静定无执的“虚无”状态。“坐忘”修道论要求静定无执,既要无执于有,也要无执于无。“若执心住空,还是有所,非谓无所。凡住有所,则令心劳。既不合理,又反成疾。但心不著物,又得不动,此是真定正基。用此为定,心气调和,久益轻爽,以此为验,则邪正可知矣。”^③因此,收心就是使心达到“真定”的境界。这种“真定”境界,并不是“心”从有所执的“颠痴”状态进入一种“无所知”、“无所指归”的状态,恰恰相反,而是进到了一个“无所不知”、“自得真见”、“有所指归”的状态。具体来讲,“收心”有如下特点:

第一,“收心”不是“放心”,而是“随起随制”以“安心”。“放心”是指放纵心神而不制约。譬如牛马等家畜,放纵不收,犹自生鳃,不受驾驭。何况“任心所起,一无收制,则与凡夫元来不别”^④。而“收心”则是与“放心”相对而言的,是要收制心神,安定心体,譬如鹰鹤野鸟,为人系绊,终日在手,则自然调熟。司马承祯指出,所谓“放心”,表现在现实中就是“非时非事,役思强为”,

① 司马承祯:《坐忘论·断缘二》,《道藏》第22册,第892页。

② 司马承祯:《坐忘论·收心三》,《道藏》第22册,第893页。

③ 同上。

④ 同上。

其结果则毁誉四起,利害交参。有鉴于此,他主张“坐忘”修道应当“安心”而使“心不逐外”。非净非秽,使毁誉无从而生;非智非愚,使利害无由而挠。心神纵得暂安,还是可能散乱,此时当“随起随制,务令不动,久久调熟,自得安闲”。即便是心神安定之后,仍须“安养,莫有恼触,少得定分,即堪自乐”,从而渐至驯狎。说得简洁些,收心、安心,就是要求“实则顺中为常,权则与时消息”^①。这样,收心、安心,就不是一个死板的“随起随制”的过程,而是“实”与“权”相统一的过程。

第二,“收心”不是“灭心”,而是“除病、息乱”以“虚心”。所谓“灭心”,是指当心神起时,即除灭而不怠慢。司马承祯认为,灭心不能一概而论,“若心起皆灭,不简是非,永断觉知,入于盲定”,而不是“真定”^②。如果是“息乱而不灭照,守静而不著空,行之有常,自得真见”^③。若是烦邪乱想,应当随觉则除;若是毁誉之名、善恶之事,亦应全都拔去,莫将心神领受。若心神领受,则心满,“心满则道无所居”。因此,“所有闻见,如不闻见,即是非善恶,不入于心。心不受外,名曰虚心”,正如道经中所云“人能虚心无为,非欲于道,道自归之”。^④

在司马承祯看来,“心法如眼”。有纤毫入眼,眼则不安。同样,小事关联着心法,心必动乱。心动则病,既病则难入定门。因此,“修道之要,急在除病。病若不除,终难得定”^⑤。好比良田中长有荆棘,荆棘不除,虽播种禾苗也难茂盛。而“爱见思虑”,正是心法中长出的荆棘,如果不能剪除,则“定慧不生”。由此可见,“收心”就是要剪除掉心神中滋长出来的爱欲、偏见和各种思虑,使“心”虚而定,则“道”自来居。

第三,“收心”不在于徒“言心无所染”,而在于“行之有常”。“言”与“行”是中国古代哲学中的一对重要范畴。无论是儒家还是道家,都非常强调“言行一致”。然而,无论是在现实的社会生活中,还是在避世的道教修炼中都普遍存在着“言”与“行”不一致的现象。司马承祯明确指出,那些人“或身居富

① 司马承祯:《坐忘论·收心三》,《道藏》第22册,第893页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

贵,或学备经史,言则慈俭,行则贪残,辩足以饰非,势足以威物,得则名己,过则尤人,此病最深,虽学无益,所以然者,为自是故”^①。这种“自是”之病传染到道教之中,则有“遍行诸事”而徒“言心无所染者”。他们“于言甚善,于行极非”,因而特劝“真学之流”宜戒于此。他强调指出:“夫法之妙用也,其在能行,不在能言。行之则斯言为当,不行则斯言如妄。”^②这种鲜明的以行验言的观点,表现出司马承祯坐忘论突出的实践性格。他甚至针对有人将所谓“火不热,灯不照暗”称为“妙义”的言论指出,火本来以热为用,灯原本以照暗为功,今则盛谈所谓“火不热”,却“未尝一时废火,灯不照暗,必须终夜然灯”,这正是“言行相违,理实无取”。然而正是这种“破相之言”,反被人看做是“深玄之妙”,岂不怪哉!司马承祯批评“言行相违”,主张以行验言,正是想发挥老君所谓“吾言甚易知,甚易行,天下莫能知,莫能行”的道理,从而说明他所谓的“收心”,不是徒在其“言”,更是重在其“行”。这种鲜明的重行轻言观念,既是对先秦以来道家、道教言行观念的积极推展,同时也表现出可贵的朴素唯物主义实践论特性。

5. “处事安闲,在物无累”的简事论

“身”与“心”是道家、道教都很重视的一对范畴。“身”即形躯,“心”乃心神。无论是重炼形(质),还是重修心(性),都要涉及身与心的关系问题。因为对于人的生与死而言,都要以身与心的统一体为前提。而身与心又总是相互影响、相互制约的。因此,司马承祯在面临“俗缘”欲断而不能全断的情况下不仅认识到“收心”以使“心安而虚,道自来居”,而且还认识到“断简事物”以使“身安”而“能及道”。

人之生存,离不开衣食住行。然而,世界上可供衣食住行者难以数计,正如“巢林一枝,鸟见遗于丛泊;饮河满腹,兽不吝于洪波”,为人者理当外求于物、内明于己,“知生之有分”,“识事之有当”,而不追求“分之所无”、“事非所当”。司马承祯指出,如果“任非当则伤于智力,务过分则弊于形神,身且不安,何能及道?”^③所以说,凡修道之人“莫若断简事物,知其闲要,较量轻重,识

^① 司马承祯:《坐忘论·收心三》,《道藏》第22册,第893页。

^② 同上。

^③ 司马承祯:《坐忘论·简事四》,《道藏》第22册,第894页。

其去取,非重非要,皆应绝之。”^①由此可见,所谓“简事”,并不是要断绝一切事物,而是要求不“过分”地追求外物。断绝一切事物,则人将不存,还谈什么“坐忘”修道。而按人赖以生存的基本准则(“分”)来求之于物,正是道教追求“在尘出尘”理想的基本要求。

《庄子·达生篇》谓“达生之情者,不务生之所无以为”。所谓“生之所无以为”,正是指“分”外之物。针对现实中许多人追求以酒肉罗绮和名位保全生命的做法,司马承祯尖锐地指出,酒肉罗绮和名位为“分”外之物,足以害气伤人,何以借此全生呢?“于生无所要用者,并须去之;于生之用有余者,亦须舍之。”^②何况以名位与道德相比,则名位假而贱,道德真而贵。既然如此,就应当“不以名害身,不以位易志”。^③因此,对于坐忘修道之人,“若不简择,触事皆为,心劳智昏,修道事阙。若处事安闲,在物无累者,自属证成之人”^④。

6. “将离境之心观境”的真观论

“坐忘”虽要“断缘”,然而“修道之身,必资衣食”。因为“夫人事衣食者,我之船舫也,欲渡于海,事资船舫”^⑤。所以,“事有不可废、物有不可弃者”。坐忘修道之要,只在于“虽有营求之事,莫生得失之心,即有事无事,心常安泰”,也就是所谓“迹每同人,心常异俗”^⑥。不过,通过“收心”和“简事”虽然剪除了一些病痼,然终有难治之症困扰着心神,急需“依法观之”^⑦。同时,通过“收心”和“简事”以“日损有为,体静心闲”,也正为“观妙”创造了必要的条件。

“真观”是一种特殊的认识事物的方法。司马承祯指出:“夫真观者,智士之先鉴,能人之善察,究倘来之祸福,详动静之吉凶。”^⑧具体来讲,“得见机前,因之造适,深祈卫足,窃务全生,自始至末,行无遗累,理不违此者,谓之真

① 司马承祯:《坐忘论·简事四》,《道藏》第22册,第894页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 司马承祯:《坐忘论·真观五》,《道藏》第22册,第895页。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

观”^①。可见，“真观”是对事物的一种先在洞察和预测，从而为坐忘全生提供真切的指导思想。

在《正统道藏》署名“赵志坚”所著的《道德真经疏义》残篇中，也有“真观”之说。赵氏认为，“观”有多种方法，最基本的是“有观”、“空观”和“真观”三法。所谓“有观”，即“但以存亡有迹，观迹以知修与不修”；所谓“空观”，即“观身虚幻，无真实处”，也就是一切皆空；而所谓“真观”，即“依此经^②为观，当观此身因何而有，从何而来，是谁之子，四肢百体以何为质，气命精神以谁为主，寻经^③观理，从道流来……”可见，这里所谓的三“观”，近于天台佛学的“三观之法”，而“真观”正接近于“中道观”。说明赵氏以《道德经》为中正不偏之道，并以此作为认识事物的根本准则。由此对照司马承祯的“真观”义，亦似可作如是理解。

司马承祯“真观”方法的特征，最具体地表现在他对“色”、“恶”、“贫”、“苦”和“生死”等困扰着心神的难治之症的观察、认识中。

先看“色病”。司马承祯认为，色症都是由于“想”所致。“想若不生，绝无色事。当知色想外空，色心内妄，妄想心空，谁为色主？经云，色者，想尔。想悉是空，何有色也？”^④也就是说，色都是人们在头脑中想象出来的东西，并不是真有其色。他进而指出，一些人之所以惑于妖艳美色，乃至堕入地狱之中，是因其头脑中的邪念所致，并非真有什么让人醉生梦死的美色。不然的话，色若真的是美，为什么《道德经》中说“鱼见之则深入，鸟见之则高飞”，且仙人观之为秽浊，贤士喻之为刀斧呢？何况一生之命，七日不食便至于死，然而百年无色，反而免却了夭伤！由此可知，“色”并“非身心之要适，为性命之仇贼。何须系著，自取销毁”呢？显然，司马承祯“观”色，先是以佛教的“色空”之理来否定“色”是实有的存在，而是“想念”所致；后是以老子 and 道教观点来说明“色”是性命的害敌，否定“色”的正面价值。

次看“恶病”。看到别人作恶事，自己也心生作恶事的念头，这样一来，好比看到别人在自杀，却引颈乘取别人自杀之刀来害己身。这便是对别人为恶

① 司马承祯：《坐忘论·真观五》，《道藏》第22册，第895页。

② 《道德经》。

③ 同上。

④ 司马承祯：《坐忘论·真观五》，《道藏》第22册，第895页。

事而不排遣,反倒以此恶来害己之病。由此推断,既见为恶而好恶,则见为善必厌善。司马承祯认为,这是“同障道故”。这实际上是从《道德经》所谓天下“皆知善之为善斯不善己”和隋唐时期道书中较普遍流行的“扬善遣恶”观念来批评那种见人为恶而好、见人为善而恶以“障道”害己之病态。

再看“贫病”。谁给我贫?是天地,父母,还是他人及鬼神?天地平等,覆载无私。父母生子,欲令富贵。人及鬼神本身自救无暇,何能有力将贫给我?“进退寻察,无所从来,乃知我业也,乃知天命也。”由此,他主张要消除“贫病”,不可怨天尤人,而当乐天知命。“业”本是佛教观念,后为道教所吸收。《道教义枢》卷一谓“业是德行之目”。同书卷四谓“罪福于是从由”。“天命”也不独是儒家观念。《太平经》中即云“天受人命,自有格法”^①。后来《升玄经》亦云“人生受命,制在虚无”^②。可见,司马承祯是从道教的先天之“命”和后天之“业”来“观察贫病”的,意识到必然与偶然、命与力的统一关系。不过,其所谓“既不可逃,又不可怨”,唯有“乐天知命”方能消除“贫病”的药方,既是道教消极遁世思想的反映,也有意或无意地为社会中贫富不均的不平等现实提供了“麻醉剂”,也是对“我命在我不在天”的积极的道教传统的背弃。

再次看“苦病”。司马承祯指出,人之所以有“苦病”,是因为有其“身”与“心”的牵累与动作。“身”是祸患之所托,“心”是妄念之所生。如果枯形灰心,则万病俱消。这显然仍是从道家、道教观念来看待“病苦”的。

最后来看“生死病”。道教历来以生死为最大之事。恶死、恋生,都会造成大病。司马承祯指出,恶死之人应当反思,自身是“神之舍”,随着岁月的流逝,身既老病,气力衰微,如屋朽坏,不堪居止,自当舍离,别处求安,身死神逝也是如此。如果一味地恋生恶死,拒违变化,则神识错乱,失其正业,终不免病。因此,“若当生不悦,顺死不恶者,一为生死理齐,二为后身成业。若贪爱万境,一爱一病”,举体不安,身欲长生,如何可得?很显然,司马承祯把生与死都看做是自然而然的变化的,是不以人的意志为转移的客观必然。就此而言,是符合自然的唯物主义精神的,值得积极肯定。但是,其中所谓“后身成业”

① 王明:《太平经合校·经文部数所应诀第一百六十七》,中华书局1960年版,第464页。
(以下凡引本书均用此版本,只注明页数)

② 《稿本〈升玄经〉》7-2-166。日本东北大学文学部中国中世界思想研究会,1992年版。

观点,则是十足的宗教观念。

从以上司马承祯对诸病的观察中不难看到,其“真观”方法的基本特征是,吸取佛教中的“色空”和“造业”等思想,从道家 and 佛教化的道教观念出发来分析和解决问题。虽然司马承祯强调“凡有爱恶,皆是妄生,积妄不除,以妨见道”,并主张“以舍境之心观境,终身不觉有恶”,“将离境之心观境,方能了见是非”^①。但究其实质,其所谓“离(舍)境之心”,正是有“道”^②之心;其所要“见”之“道”,是道家 and 道教之道;其所“能了见”的“是非”,也是符合道家 and 道教原则之是非。

7. “无心于定,恬智定慧”的泰定论

通过“真观”清除了“坐忘”修道中的难治之症,下一步该是直逼至道了。司马承祯指出,经过信敬、断缘、收心、简事和真观,身形渐如槁木,心神亦若死灰,“坐忘”修道便自然进入了“泰定”阶段,这也是“坐忘”修道的最后和最高阶段。

“定”是修持的最主要目标。不能“定”,即身有所累,心有所动,则修持仍需努力。同时,“定”也是知道、得道的最基本条件。不能“定”,则“慧”不能生,无法知道,更无从得道。所以司马承祯指出:“夫定者,出俗之极地,致道之初基,习静之成功,持安之毕事。”^③而所谓“泰定”,即修持至于大定,乃至“无心于定”。此时“形如槁木,心若死灰,无感无求,寂泊之至,无心于定而无所不定”^④。修持到连修持所要达到的目标都荡然不存,真可谓虚极之至,当然也就无所不定。

《庄子·庚桑楚篇》云:“宇泰定者,发乎天光。”司马承祯解释说:“宇则,心也。天光则,慧也。虚静至极,则道居而慧生也。”^⑤“心”本为大道所藏居的器宇,泰定而生慧,并不是因修持而生发出新慧,实“慧出本性”,所以说是天然之光。而所以要修持,是因为贪爱浊乱使心神昏迷、道去慧失。因此,泰定发慧的本质,就是虚极至静,重现本心之慧。这显然是一种先天智慧观,表

① 司马承祯:《坐忘论·真观五》,《道藏》第22册,第895页。

② 即道家 and 佛教化道教观念。

③ 司马承祯:《坐忘论·泰定六》,《道藏》第22册,第896页。

④ 同上。

⑤ 司马承祯:《道枢·坐忘篇上》,《道藏》第20册,第615页。

现出鲜明的神秘主义色彩。

司马承祯认为,修持至泰定固然不易,然而能在泰定生慧之后“慧而不用”则更是不易。为什么既修持生慧又要慧而不用呢?他指出:“贵能不骄,富能不奢,为无俗过,故得长守富贵。定而不动,慧而不用,为无道过,故得深证真常。”^①也就是说,能泰定生慧而知“道”,并不等于永远能知“道”。况且,人们一旦知“道”,便容易得意忘形,不免吹嘘自己知“道”。《庄子·列御寇》有言:“知道易,勿言难。知而不言,所以之天也。知而言之,所以之人也。古之人,天而不人。”因此,所谓“慧而不用”,就是要谦虚隐慧,也就是要“忘名”。“慧而不用”之所以较“生慧”难,就因为自古忘形生慧知“道”者众,而真正做到忘名言的人很少。也正因为“忘形者众,忘名者寡”,所以虽有一些人经过修持生慧而知“道”,却因不能“慧而不用”而又迷失了“道”,更谈不上“得道”了。

知“道”并不意味着“得道”。“慧能知道,非得道也。”一些人往往满足于知“道”,满足于“因慧以明至理,纵辩以感物情”,却不知道“得道之益”。《庄子·缮性篇》云:“古之治道者,以恬养知。知生而无以知为也,谓之以知养恬。知与恬交相养,而和理出其性。”人本有智,“智虽出众,弥不近道,本期逐鹿,获兔而归,所得盖微,良由局小”。^②智多则必然伤定,因此当恬养其智。“恬智则定慧也,和理则道德也。”^③“智”不用以乱“定”,而是安其恬,积久则自成道德。可见“泰定”也不仅仅局限于“发慧知道”,同时还在于“恬智以定慧”而“得道”。这也就说明了“泰定”不仅是“坐忘”修道的最后和最高阶段,同时也是“坐忘”得“道”的最重要途径。

8. “神与道合,兼被于形”的得道论

“得道”是“坐忘”修道的最终目的,也是司马承祯“坐忘论”的最高理想。

一般说来,所谓“得道”,即“隐则形同于神,显则神同于气,所以蹈水火而无害,对日月而无影,存亡在己,出入无间”^④。以今人眼光来看,这种“得道”显然令人神秘莫测,乃至斥之荒谬。可是,在中唐道教家司马承祯看来,它完

① 司马承祯:《坐忘论·泰定六》,《道藏》第22册,第896页。

② 同上。

③ 同上。

④ 司马承祯:《坐忘论·得道七》,《道藏》第22册,第896页。

全符合现实。他甚至明确指出：“至圣得之于古，妙法传之于今，循名究理，全然有实。上士纯信，克己勤行，虚心谷神，唯道来集。”^①

在司马承祯看来，得道有深浅之不同。他说：“虚无之道，力有深浅，深则兼被于形，浅则唯及于心。”^②得道之力浅的人，但得“慧觉”（神）而身不免于凋谢，即形死而神存。这是由于“慧”是心用，“多用则其体劳”^③。初得小慧，欣悦而多辩，必致神气漏洩，无灵润身光，遂致早终，“道”难周备。这种得道，也就是所谓“尸解”。而得道之力深的人，不仅得慧觉而神存，而且兼被于形而形亦长存。正如《吕氏春秋》所描写的那样：“山有玉，草木因之不凋；人怀道，形体得之永固。”因而“大人含光藏晖，以期全备”。而真正所谓“得道”，正是凝神宝气，学道无心，神与道合。

司马承祯极称“道德”之神妙，认为“散一身为万法，混万法为一身，智照无边，形超靡极，总色空而为用，含造化以成功，真应无方，其惟道德”^④。并依据《道德经》中所谓“同于道者，道亦得之”的思想，认为身同于道则无时不存，心同于道则无法不通，耳同于道则无声不闻，眼同于道则无色不见，这就是“得道”之妙。

从道教学的角度来说，司马承祯的得道论所追求的仍是历代道教徒所努力探寻的理想，所不同的只是这种得道论建筑在其独特的坐忘修道观念的基础之上。然而，正是这种不同的修道论基础，使其得道论具有更为浓厚的神秘主义色彩。

① 司马承祯：《坐忘论·得道七》，《道藏》第22册，第896页。

② 同上。

③ 司马承祯：《道枢·坐忘篇上》，《道藏》第20册，第615页。

④ 司马承祯：《坐忘论·得道七》，《道藏》第22册，第897页。

第六章 唐玄宗的道家思想

一、生平与著述

(一)崇道的一生

唐玄宗(685—762年),姓李,名隆基,也称唐明皇。唐玄宗是中国历史上有名的“崇道”之君。他对道教的推崇,主要有三个方面的原因:其一,自唐高祖李渊开始,唐宗室就利用道教来制造“君权神授”的神话,自称是老子李耳的后裔,尊老子为“圣祖”,从而使道教成为李唐王朝的皇族家教,以致在整个李唐时代,道士常常成为帝王之师。唐玄宗作为李唐王朝的一员,当然也不例外地崇奉道教。其二,道家以“君人南面之术”而闻名于世。汉初的“文景之治”便与当时汉文帝、汉景帝积极采纳“黄老之术”有着密切的关系;而唐玄宗所锐意继承的唐初“贞观之治”,也与唐太宗的“崇道”政策有关。其三,道教最讲无为长生之说和各种神秘法术,是粉饰太平、无为政事、纵情享乐、装神弄鬼的极好护符。这是唐玄宗后期“迷道”的重要原因。

唐玄宗对道教的态度大致可以划分为三个阶段:登基以前,即青少年时期,以继承李唐王朝尊崇道教为家族宗教为主要特征;执政前期,以推行道教(家)无为理国之术为主要特征;执政后期及晚年,则以醉心道术、为道教所惑而“佞道”为主要特征。

唐玄宗曾谓其“爰自弱龄,即尚玄默”^①。据《龙城录》(下)记载:“上皇始平祸乱,在宫所与道士冯存澄因射覆得卦,曰‘合因’,又得卦曰‘斩关’,又得卦曰‘铸印乘轩’。存澄启谢曰:‘昔此卦三灵为最善,黄帝胜炎帝而筮得之,

^① 《唐大诏令集》卷3《明皇令肃宗即位诏》,景印《文渊阁四库全书》第426册,第24页。

所谓合因斩关,铸印乘轩,始当果断,终得嗣天。’上皇掩其口曰:‘止矣!’默识之矣。后即位,应其术焉。”这或许是唐玄宗个人崇信道教的一个重要原因。他虽然没有像他的两个妹妹那样出家为道,然而《旧唐书·王琚传》有王琚曾以“飞丹炼药”之技侍奉其左右的记载,说明玄宗青少年时代不仅在思想上崇道,而且对道术也颇有兴趣。只不过当时武、韦两后相继专权、横行李唐王朝。他感受最深的仍是“神龙之际,邦家中否,是用愤发”^①。也就是说,当时唐玄宗崇道,主要还是立志扭转武后和韦后利用佛教称帝专权之局势,而恢复祖辈“抑佛崇道”的传统,以重振李唐家族王朝。

睿宗让位后,唐玄宗正式登基,开始了他着力“载弘道教,崇清静之化,畅玄元之风”^②的振兴李唐王朝的历程。他一方面积极恢复遭武、韦两后所颠倒的李唐王朝一贯推行的“抑佛崇道”政策,努力恢复道教作为李唐王朝宗族之教的地位,赞颂老子和道教;另一方面,他相继颁布一系列政令诏制,自觉吸取道家(教)所倡导的“见素抱朴,少思寡欲”和“无为而无不为”等思想内容来理身理国,继承和发扬唐太宗“贞观之治”的为政作风,使开元时期的李唐王朝很快成为中国古代封建社会的太平极盛之世。《续世说》(九)载:“玄宗以风俗奢靡,开元二年秋七月,制:乘舆服御、金银器玩,宜令有司销毁,以供军国之用。其珠玉锦绣,焚于殿前。后妃以下,皆无得服珠玉、锦缕、细绣也。”《唐语林》(三)载有“开元盛世”之景象:“开元初,上励精理道,铲革讹弊,不六七年,天下大治,河清海晏,物殷俗阜。安西诸国,悉平为郡县。自开远门西行,亘地万余里,入河湟之赋税。左右藏库,财物山积,不可胜较。四方丰稔,百姓殷富,管户一千余万,米一斗三四文,丁壮之人,不识兵器。路不拾遗,行者不囊粮。其瑞叠应,重译麇至,人情欣欣然,咸登岱告成之事。上犹惕励不已,为让者数四焉。”

但是,到了开元末年,在太平盛世之风的掩盖之下,唐玄宗开始放松了对道家(教)所倡导的“见素抱朴,少思寡欲”之诫。据《旧唐书·张果传》所记,唐玄宗“初即位,亲访理道及神仙方药之事,及闻变化不测而疑之”,甚至对某些人的佞道言行予以打击。他曾批评河南参军郑铢、朱阳丞郭仙舟的献诗

① 《唐大诏令集》卷3《明皇令肃宗即位诏》,景印《文渊阁四库全书》第426册,第24页。

② 《唐大诏令集》卷67《天宝元年南郊制》,景印《文渊阁四库全书》第426册,第6页。

“崇道法”、“不切事情”，罢其官度为道士。可是开元末年以后，他“高居无为”，“尚长生轻举之术，于大同殿立真仙之象，每中夜夙兴，焚香顶礼。天下名山，令道士、中官合炼醮祭，相继于路。投龙奠玉，造精舍，采药饵，真诀仙踪，滋于岁月”^①。这样，就从积极的“无为”走向了消极的“无为”，从“崇道”堕入“佞道”。李唐王朝也因此而滑入了下坡路。

唐玄宗即位后，其“崇道”的言行主要表现在以下三个方面：

(1) 极颂老子和道教，再三追敕老子，大兴道观。他指出：“我远祖玄元皇帝，道家所号太上老君者也，建宗于常无有，立行于不昧，知雄守雌，为天下谿。知白守辱，为天下谷。故能长上古而日新，雕众形而化淳，殄万物而不为戾，泽万代而不为仁。巍乎不睹其顶，深乎不测其极，复归无物，存教迹以立言。”^②他不仅再三加封老子，还给老子的父母分别加号为“先天太皇德明皇帝”和“先天太后兴圣皇帝”，并分别给庄子、文子、列子、庚桑子等道家人物加封。他还号令在京城和全国各地广建道观，使各地修建道观一时蔚然成风。

(2) 亲注《道德经》并颁示天下，开崇玄馆，设“道举”制度。从现有的历史文献记载来看，唐玄宗可算得上是较早的一位深究老学并亲注《道德经》而真有创获的封建君王。他曾自述“听政之暇，常读《道德经》、《文》、《列》、《庄子》”等书，并觉得“其书文约而义精，词高而旨元，可以理国，可以保身”，因而“敦崇其教，以左右人”^③。早在高宗时，《道德经》就已被列入科举考试的科目之中。唐玄宗让司马承祯删定《道德经》，并亲注《唐玄宗御制道德真经疏》颁示天下。他一方面建立经幢，亲自在宫中讲论《道德经》；另一方面，又设崇玄学馆，置崇玄博士，让生徒研习道经，每年以明经例保举，从而开启了中国历史上首次“道举”制度。《明皇杂录》载：“三会日，宣令崇玄学士讲《道德》、《南华》等经，群公咸就观礼。”这说明唐玄宗十分明确地以《道德经》等道家思想来作为其主要的政治思想并颁示天下的。正如他在《敕岁初处分》中所说：

我玄元皇帝著《道德经》五千文，明乎真宗，致于妙用，而有位者未之

① 《旧唐书·礼仪志四》，中华书局1999年版，第630页。

② 《全唐文新编》卷41《庆唐观纪圣铭并序》，吉林文史出版社1999年版，第521页。

③ 《全唐文新编》卷40《策道德及文列庄子问》，吉林文史出版社1999年版，第507页。

讲习，不务清静，欲令所为之政教，何从而致于太和者耶？百辟卿士，各须详读，勉存进退之诚，更图前席之议。至如计较小利，综缉烦文，邀名具行，去道弥远，违天和气，生人怨心，朕甚厌之，所不取也。各励精一，共兴玄化，俾苍生登于仁寿，天下还于淳朴。^①

这或许就是唐玄宗亲注《道德经》的主要目的。

(3)崇尚长生轻举之术，迷信各方神秘之道。唐玄宗执政前期，为振兴李唐王朝他采取了一系列积极务实的政治措施，用“道”而不迷“道”。他还曾对群臣说：“仙者凭虚之论，朕所不取。”^②并改集仙殿为集贤殿。随着开元之治所带来的国富民和局面，唐玄宗放松了对社会治理的关切，而逐渐对各种神秘道术产生了兴趣。据《五杂俎》（一五）载：“唐玄宗《会昌投龙文》自称承道继玄昭明三光弟子、南岳上真人。”《唐诗纪事》（二）载：“开元间，河南参军郑铢、朱阳丞郭仙舟投匭献诗，敕曰：观其文理，乃崇道法，至于今时，不切事情，宜各从所好，并罢官度为道士。”开元二十二年（734年），方士张果自称有神仙长寿之术，唐玄宗迎至宫中，“恩礼甚厚”。后来，他对道士叶法善等人的奇法妙术也深信不疑，甚至一方面派人到嵩山等地烧炼长生丹药，另一方面在宫中设置寿星坛、祭老星等，祈求神灵保佑长生，乃至自己梦见老君托梦给他，由此整个宫廷几乎变成了一个崇信的道场。玄宗终日不理朝政，社会政治无人问津，终致“安史之乱”的发生，李唐王朝也由此走入了下坡路。

（二）著述

唐玄宗一生著述较多。据《新唐书·艺文志》介绍，有《玄宗周易大衍论》三卷，《御刊定礼记月令》一卷，《玄宗金风乐》一卷，《今上孝经制旨》一卷，《玄宗开元文字音义》三十卷，《玄宗韵英》五卷，《明皇诏制录》一卷，《玄宗注金刚般若经》一卷，《开元御集诫子书》一卷，《玄宗开元广济方》五卷。在《全唐文》中还收录其文赋、诏、制、敕等二十二卷。

唐玄宗用力最多的当属道家著述。他关于道家（教）的著述，除散见于《全唐文》外，主要有《正统道藏》中所收的《唐玄宗御注道德真经》四卷和《唐

① 《曲江集》卷7，景印《文渊阁四库全书》第1066册，第10页。

② 《资治通鉴》卷212，中华书局1956年版，第746页。

玄宗御制道德真经疏》十卷。《正统道藏》还收录有《唐玄宗御制道德真经疏》四卷本,其中的文字内容与前两种明显不同,且不合玄宗主旨,显然是误题书名。在敦煌遗书中,也已发现唐玄宗《道德经》注、疏残卷四种,即通常所称“伯三七二五”“伯三五九二”“伯二八二三”和“斯四三六五”。据今人李斌城先生考订^①，“伯三七二五”是唐玄宗本人亲注,注成年代为开元二十一年,共为二卷。疏“伯三五九二”“伯二八二三”和“斯四三六五”三种写本源于同一底本,但非同一抄本。唐玄宗《道德真经疏》应为十卷本,撰于开元二十三年以前。与现存《正统道藏》本注、疏相对照,所标卷数有所不同,有少数字句也不相同。不过,由于所表达的意思无别,加之现在《道藏》本比较通行,笔者还是选择《正统道藏》本作为研讨唐玄宗老学思想的主要文献,并以敦煌本作参考。

二、唐玄宗道家思想特点

正如上文已经指出的,唐玄宗对以《道德经》为代表的道家(教)思想有着专门的研究。他的这种研究,是在特定的时代政治和文化背景之下,抱着特殊的目的而进行的。深入考察一下唐玄宗对道家(教)思想的特殊认识,不难发现其中蕴涵着以下三个主要特点。

(一)“缙黄二法,殊途一致”的摄佛论道特征

唐玄宗虽然“崇道”,但是,他对佛教的态度也并不像人们所传说的那样力加抑制和排斥。唐玄宗青年时代是在嘉好和倡行佛教的武后和韦后统治时期,亲眼目睹了沙僧对李唐王朝的侵蚀和危害,特别是在他取得王权之前的数年间,与太平公主进行了殊死的政治较量,而太平公主的佛教信仰及其依重于僧惠范等人,都使唐玄宗对佛教势力影响朝政深表警惕。因而,在执政之初,他便在努力重新树立老子和道教形象的同时,也采取了一系列限制佛教的措

^① 参见李斌城:《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。

施。如《朝野僉载》一所说：“神武皇帝七月即位，东都白马寺铁像头无故自落于殿门外，自后捉溺僧尼严急，令拜父母等，未成者并停革，后出者科决，还俗者十八九焉。”这显然是找个借口打压一下气势日涨的佛教势力，从而扭转武则天统治以来佛教势力过分膨胀的局面，“僧尼数多，逾滥不少，先经磨勘，欲令真伪区分”^①。即便是在唐初“抑佛崇道”政策全面施行之时，佛教自汉魏以来在中国的发展已经取得了令人瞩目的成就，各种新的佛教宗派相继创立，极大地影响着大批士人和下层民众。就连唐玄宗最推崇的唐太宗，也曾给予玄奘法师以特殊礼遇，乃至晚年转而信仰佛教。给唐玄宗以直接影响的睿宗皇帝，睿宗虽然倾心于道教，但对佛教并不力排，而是采取切实的佛、道二教并行政策。在这种处境之下，唐玄宗当然难以执意排佛。事实上，他在亲注《道德经》并颁布天下后不久，又应张九龄等大臣之请而亲注了《金刚般若经》，也颁行天下，还多次敕令天下僧尼遇国忌日就到龙兴寺行香、散斋。开元年间印度僧善无畏、金刚智和不空来华传播密宗，均得到玄宗礼遇。善无畏死后还被追赐为“鸿胪卿”，金刚智死后被赐为“国师”，并亲从不空受“五部灌顶法”。以上事实都说明唐玄宗对佛教的基本态度。这种态度也使玄宗能够积极地摄佛论道。

中国道教从其产生时起，就很注重采取各种形式吸取佛教成分。道教在持续不断的佛道论争过程中也不断自觉地摄佛入道，使道教理论思辨水平得到明显提高。至隋唐时期，随着儒、道、佛三教交融的历史潮流，这种摄佛入道趋势更加活跃，以致出现了像《太玄真一本际经》、《道教义枢》、《道德经》之成玄英、李荣疏，《玄珠录》、《道体论》、《坐忘论》、《天隐子》等一系列高水平的佛学化道教理论著述。从现存敦煌写本道经中发现，带有浓厚的佛道融合色彩的《本际经》，占整个抄本数量的五分之一还多，而其中又以开元时期的写本为最多。从《全唐文》中我们发现，唐玄宗曾先后两次诏“令天下诸观转《本际经》敕”，从而使带有浓厚佛教色彩的《本际经》在当时广为流行，这实际上也反映出唐玄宗深受当时摄佛入道思潮的影响。他甚至多次强调“道教释教，其来一体，都忘彼我，不自贵高”^②，并指出“缙黄二法，殊途一致，道存仁

① 《全唐文新编》卷30《括检僧尼诏》，吉林文史出版社1999年版，第368页。

② 《全唐文新编》卷3《令僧尼无拜父母诏》，吉林文史出版社1999年版，第373页。

济,业尚清虚”^①,认为“道释二门,皆为圣教,义归宏济,理在尊崇”^②,这充分表明了他对释、道二教关系的看法。

在《正统道藏》本所收录的唐玄宗《道德经》注、疏中,更具体地体现出其对佛教思想的摄取。当时佛教大乘空宗的“中道”思想十分盛行,在唐玄宗之前的成玄英、李荣、王玄览、张志和等,都大量地摄取了这种思想,唐玄宗也未例外。比如,他认为,《道德经》中的所谓“有无之相生”,是说明有与无之性是“空”。因为“有不自有,因无而有”,“无不自无,因有而无”^③。所谓“难易之相成”,是说明难与易之法是“空”。因为“此以难而彼成易,此以易而彼成难,亦如工者易于木难于埴,陶匠易于埴而难于木”,“若同其所难,则无易;同其所易,则无难。难易无实,妄生名称,是法空故”^④。而所谓“长短之相形”,是说明长与短之形相是“空”。“高下之相倾”,是说明高与下之名称是“空”。“前后之相随”,是说明过去、未来及现在三时之观念是“空”^⑤。这些实际上都是以佛教大乘空宗的万物“因缘和合”、“无自性”观念,来诠释道家的对立之双方相互依存而共处于统一体之中的思想。

又比如,他以佛教大乘空宗的“诸法性空,不相因待”观念,来诠释老子所谓“天下万物生于有,有生于无”一语。他指出,天下一切有形之物,莫不以形相禅,故谓“生于有”。然而,穷究“有”的“真体”或本原,则又“必资于无”。说有以无为资,是就有与无“相因待”而言的,实际上,“诸法实性,理中不有,亦复不无,事绝因待。所言‘物生于有,有生于无’者,皆是约代法而言尔”^⑥。在唐玄宗的《道德经》注、疏中,随处可见佛教术语,如“万法”、“封执”、“非自性”、“六根”、“真性”、“三业”、“顿渐”、“三界”、“法性本空”,等等。^⑦

① 《全唐文新编》卷29《禁僧道不守戒律诏》,吉林文史出版社1999年版,第359页。

② 《全唐文新编》卷24《春郊礼成推恩制》,吉林文史出版社1999年版,第303页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第751页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷5,《道藏》第11册,第781页。

⑦ 《道家思想的历史转折》阐释这一观点五年后,董恩林《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年版,这部被称做“有不少创新之见”和“纠正前人的一些误解和似是而非的意见”(见该书的封底和“序”)的著作,对其中许多直接或间接引用和吸收前人的研究成果和观点只字未提,却对《道家思想的历史转折》中阐发的上述观点斥之为“失之粗疏”,认为在唐玄宗的《道德经》注、疏中佛教术语并非“随处可见”,“‘万法’、‘三业’、‘渐顿’、

唐玄宗对佛教的摄取,还明显地表现在他自觉继承隋唐之际的道家重玄学传统,积极吸取佛教中道论“不落两边”的思维模式。总之,唐玄宗在阐发其道家思想时,从多方面摄取了佛教思想,从而使其道家思想表现出鲜明的佛教化色彩。

(二)“道为理本,孝实天经”的融儒弘道特征

自汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”之后,历代封建帝王无不珍视儒家的伦理思想和经世安邦之道。无论是好佛者还是崇道者,无不自觉融摄儒家的内圣外王之道和人伦日用之教。就拿佛道教大盛的隋代和唐初来说,隋文帝杨坚一直继承北周以儒学为治国之本的宗旨,“厚赏诸儒”^①。隋炀帝杨广,“征辟儒生,远近毕至”^②。唐高祖开启的李唐王朝虽然极尊道教,但对儒学并不怠慢。高祖曾明令“老先孔后”^③,但同时广置国子、太学生员,以培育“儒臣”。唐太宗更加重视儒学的辅政作用。贞观二年(628年),他中止先前以周公为先王的做法,在国学中建立孔子端堂,以宣父(孔子)为先圣、颜子为先师,并“大征天下儒士,以为学官”,“儒学之盛,古昔未之有也”。^④武则天虽“抑道崇佛”,但对儒学仍甚重视,曾“御明堂,大开三教,内史邢文伟讲《孝经》,命侍臣及僧、道士等以次论议”^⑤,并封孔子为隆道公。唐玄宗则自觉吸取先祖们的儒道策略,在大力尊崇宗族道教的同时,积极尊儒扬儒。他不仅到

‘封执’、‘法性本空’在《循注》、《御疏》中,各只出现过一次,‘六根’出现过三次,‘三界’则根本没有出现过,‘真性’似乎不应算做佛教专有术语,‘非自性’则根本上不是一个独立术语,只是‘非自性生’的话。”甚至将佛教中“有无性空”的思想说成是“在《庄子》中早有论说,并不能说完全是佛学专有理论”。这很像当我们说某书有佛教思想,于是有人便因从书中未能搜索出“佛教”一词而加以否定一样。在唐玄宗的以上二著中,有关佛教的直接提法还有“诸法”、“清静”、“爱染”、“染著”,等等,不一一列举。至于“非自性”是否为佛教术语,只是稍微有点佛学常识的人都知道。而说“有无性空”的思想“在《庄子》中早有论说”,犹如明清时期的那些顽固排斥西学的“西学中源”论者。当然,唐玄宗思想中之所以有佛教思想的影响,固然与他生活的佛教发达的社会环境有关,也直接与他经常结交当时的佛门大德有关,更何况他自己还亲注《金刚经》,对佛学无疑有一定的研究。

① 《隋书·儒林传序》,中华书局1999年版,第1148页。

② 同上。

③ 参见《集古今佛道论衡》卷丙。

④ 《旧唐书·儒学传》,第3361页。

⑤ 《旧唐书·礼仪志》,第635页。

泰山封禅后亲至曲阜孔宅致祭,还特别追谥孔子为“文宣王”,令西京国子监及天下各州府学内,孔子均南面而从,颜回、闵子骞、冉伯牛、子路、子游等孔门十哲东西侍列,并封赠公侯,升曾子四科,以“畅元圣之风规,发人伦之耳目”^①。他还主张“宏长儒教”,以“化成民俗”^②。他认为:“化人成俗,率繇于德本。移忠教敬,实在《孝经》。”^③因而,他亲注《孝经》,“会五经之旨趣,约文敷畅,义则昭然”^④。并明“令天下家藏《孝经》一本,精勤教习。学校之中,倍加传授。州县官长,明申劝课焉”^⑤。很显然,他所注《孝经》并不局限于一部《孝经》,而是融会了儒家的主要典籍。而在唐玄宗最具有代表性的道家(教)著述,即《道德经》的注、疏及其他有关文献中,都显示出他在阐发老子和道家思想时,大量融贯和吸收了儒家思想。

为了融儒弘道,唐玄宗接受了司马迁所谓孔子曾问礼于老子之说。他指出:“仲尼师之繇经中,其大谩问礼,欢呼龙德,是孔丘无间然矣。在周室久之,将导西极,关令、尹喜请著书,于是演二篇焉。”^⑥由此说明孔儒礼学思想源于老子。也即是说,在《道德经》中,本来就蕴涵有儒学思想。他在《颁示〈道德经注〉〈孝经疏〉诏》中,更明确地指出:“道为理本,孝实天经。”^⑦这就是他融儒弘道的真实指导思想。

在《唐玄宗御制道德真经疏》中,我们不难发现他对儒家经典《论语》、《周易》、《礼记》、《春秋左传》、《尚书》等的大量引证。众所周知,老子在《道德经》中对儒家的仁、义、礼、智等是予以根本否弃的。为了调和儒道,唐玄宗认为,仁、义、礼、智等仅仅是“时俗夷险之名”,老君所谓的“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼”,都是“适时之用”^⑧。更有意思的是,老君明确地把“礼”看做是“忠信之薄而乱之首”,唐玄宗则解释说:“制礼者为忠信衰

① 《全唐文新编》卷31《追谥孔子十哲并升曾子四科诏》,吉林文史出版社1999年版,第380页。

② 《五礼通考》,景印《文渊阁四库全书》第142册,第613页。

③ 《全唐文新编》卷32《颁重注孝经诏》,吉林文史出版社1999年版,第387页。

④ 《全唐文新编》卷41《孝经注序》,吉林文史出版社1999年版,第515页。

⑤ 《唐会要》卷35,景印《文渊阁四库全书》第606册,第19页。

⑥ 《唐玄宗御制道德真经疏释题》,《道藏》第11册,第749页。

⑦ 《全唐文新编》卷32,《颁示道德经注孝经疏治》,吉林文史出版社1999年版,第393页。

⑧ 《唐玄宗御注道德真经》卷3,《道藏》第11册,第741页。

薄而以礼为救乱之首尔,用礼者在安上理人……”^①这显然与《道德经》的原意正相反。他甚至非常强调“礼以救乱”。在他看来,老子并不是一概排斥“礼义”,老子所排斥的“礼义”是就“至德”(或“上德”)之世而言的。因为在“至德之世”,人心淳朴,无须制礼用义,礼义不过是“德之华”者。然而,在当今世界,毕竟大不同于远古“至德之世”,忠信衰薄日久,所以,老君主张制礼以救乱,用礼以安上理人。而老君所谓“去彼取此”,正是说明圣人“去礼义之浮华,取道德之厚实”,“确论圣人百虑同归,二际俱泯,岂有彼此而去取耶?”^②以上这些,与其说是在阐发老君原旨,不如说是玄宗为自己在现实统治中推行以礼义治国、要求臣民对己忠信而提供理论依据。

李唐王朝是中国历史上一个思想相对比较自由的时期,儒、佛、道三教都得到一定自由发展的机会。儒学因长期得到统治者的利用和提倡,自不必说;长期受到抑制的佛、道二教,在这种社会氛围中,也得到了空前的发展。唐玄宗力主“三教无阙”^③,先后亲注《道德经》、《金刚经》和《孝经》,并力求“会三归一”^④,因而使其道教思想表现出鲜明的摄佛、融儒以论道的特征。

(三)“尊崇道本,宏益化源”的政教合一特征

政教合一是唐玄宗思想的又一个显著特点。中国历代统治者为了维护自己的统治,除了采取高压政策,残酷压制社会民众之外,还采用怀柔政策,实行愚民奴化统治,因而,他们都十分注重思想意识形态的教化作用,力求实施政教合一策略。唐玄宗尊老崇道,注疏《道德经》并颁布天下,目的就在于力求发挥道家(教)思想所具有的特殊的政治教化功能。

在《加应道尊号大赦文》中,唐玄宗十分明确地展露出其政治用心,他说:“道教之设,淳化之源,必在宏阐,以敦风俗。”^⑤历代统治者为了发挥思想意识形态的教化功能,或利用儒教,或利用佛教,或利用道教,或三教并用。

① 《唐玄宗御注道德真经》卷3,《道藏》第11册,第741页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷5,《道藏》第11册,第781页。

③ 《全唐文新编》卷37《答张九龄贺御注金刚经批》,吉林文史出版社1999年版,第472页。

④ 同上。

⑤ 《全唐文新编》,《加应道尊号大赦文》卷39,吉林文史出版社1999年版,第500页。

唐玄宗同时承认儒、佛、道三教“理皆共贯”^①，均具有社会教化功能。但是，在三教之中，他又特别强调道教为“众教之父”，“义有尊崇，情归孝敬。况我元宗，道要无名。像先犹龙莫测，昔尝问礼烹鲜有论，历代攸尊。永惟重玄，众教之父者也。”^②历代统治者无论尊佛抑或崇道，莫不重视儒教经世的特殊教化作用，因而他们往往在崇佛或崇道的同时，亦弘扬儒教，显示三教并举的局面。这看上去无不可行，实际上却淡化了所至尊的“重玄之教”的道教，从而削弱了意识形态统一的教化功能。唐玄宗以摄佛融儒为基础，突出道教为“众教之父”、“众教之本”的特殊地位，既不失佛、儒二教社会教化功能的发挥，又树立了道教作为李唐家族宗教和最高意识形态的一统教化形象。

由此，他极力标榜道教“以无为不言为教”、“玄之又玄”的“重玄之教”，认为“其教圆”。^③何以见得？唐玄宗指出，其一，道教是柔弱之教。“老君云，人君所欲立教教人者，当以吾此柔弱谦卑之义以教之。”^④这是因为“人之生也柔弱，其死也坚强，草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱生之徒。是以兵强则灭，木强则折，坚强处下，柔弱处上。”且“弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行”。圣祖老子李耳论之于先，唐玄宗则晓之于后，“吾见强梁者亡，柔弱者全”^⑤。严君平曾指出，强秦以专制刚暴而自灭，大汉则以冲和柔顺而昌盛。“强梁者失道，则武者失神”，所以唐玄宗认为：“人君为政教之首，一国之风系乎一人而化。故老君唱言曰人君欲行言教以化人者，当须用我冲虚柔弱之义以教之尔。”^⑥其二，有为之教不及无为之教之有益。所谓有为之教，是指以仁、义、礼、智、法、兵等而立之教，实是指儒家、法家、兵家等积极入世的思想意识形态。这些积极入世的有为之教，有两大不足之处：第一，积滞言教，以为智巧、仁义、法令、兵勇、刑罚，能使人心归顺，社会太平，实不知六根未净，人性日益浇漓，大伪出，奸生乱作。而重玄至妙的道教之理，

① 《全唐文新编》卷37《答张九龄贺三教批》，吉林文史出版社1999年版，第472页。

② 《全唐文新编》卷32《尊道德南华经诏》，吉林文史出版社1999年版，第390页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏·释题》，《道藏》第11册，第749页。

④ 《唐玄宗御注道德真经》卷3，《道藏》第11册，第734页。

⑤ 同上。

⑥ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷6，《道藏》第11册，第783页。

只在清静无为,若“执言滞教,则失妙理”^①。第二,“政繁纲密”,^②各种法令滋彰,智巧争斗,使世人无所适从。而道教往往“举喻以示教”。况且,“圣人虽不积滞言教,然以法味诱导凡愚,尽以与人,于圣人清静之性,曾无减耗,唯益明了”,所以“愈有愈多,有明白性,多明外益”^③。也就是说,唯有此“圣教易知”且易于践行。“晤教之善,在于修行”,^④而“善行之人”自然也就“不滞言教”^⑤。

唐玄宗很强调“了言忘言,悟教遗教,一无所执”^⑥。这种思维模式源自佛教“不落两边”的中道观念,但它体现出唐玄宗十分注意施教于行,反对执滞言教,也就是说,他所重视的是,应当在实际的社会政治生活中切实地履行无为之教,而不可停留于“执学滞教”。因为“文字虚假,言教空无”^⑦,而法性又无尽,唯“于法无滞,则教圆通”。^⑧

在强调道教意识形态的社会政治教化作用的同时,唐玄宗又着重阐述了其“君承历数”的观念。他指出,“修德可以为君,为君须承历数”^⑨。历数观念是中国古代帝王将相的传统意识,以为他们的统治权来源于老天爷的赐予(天文历数),而不是人为造成的,这就给自己的权力赋予了神圣性。老君有“天门开阖,能为雌乎”之语。唐玄宗则认为,“天门”是帝王历所从出之处,“开”是指受命,而“阖”则指废黜。老子此语是说天降宝命以福佑有道之君王,君王当守柔雌以享元吉。他甚至还指出,天下是“大宝之位”,而此“大宝之位”是天地神明之器宇,不能够以“力”来显示有为。以“力”而为是奸乱之臣,必败而亡。他说:“有道之者,必待历数在躬。若暴乱之人将欲以力取而为之者,老君戒云,吾见其不得已。”^⑩因此,“人臣能以道辅佐,人主者当柔顺

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3,《道藏》第11册,第766页。

② 《唐玄宗御注道德真经》卷4,《道藏》第11册,第740页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷4,《道藏》第11册,第769页。

⑥ 同上。

⑦ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷10,《道藏》第11册,第809页,原文为“以吾文字虚假,了言教空无”。

⑧ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷4,《道藏》第11册,第770页。

⑨ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第756页。

⑩ 《唐玄宗御注道德真经》卷2,《道藏》第11册,第728页。

以德,不用甲兵之威取强于天下”^①。他甚而还制造天人感应说来说明君主专制的合理性,认为“譬有道之君,在理天下。陶以仁德,则自致太平。和气感天,天瑞必应。犹川谷之水与江海通流尔”^②。以上这些都不过是为支持和标榜《道德经》的封建帝王提供神学庇护和论证。唐玄宗甚至自称最得老君之旨,当然也就是“有道之君”。因而,这些都不过是自造神授说和天人感应说来为其确立自己绝对不可动摇的君权统治地位服务而已。因为,这样一来得天之受命和感应的唐玄宗对社会施行美其名曰“道教之化”的封建专制统治,就具有了神圣不可侵犯性。

唐玄宗曾谓“古人之君,善能用道为化者,贤夫无为恬淡非炫耀其道,明示于民,将导以纯和,未土绝智诈,令质朴如愚耳。”^③。也就是说,他提倡《道德经》和道教所主张的柔弱和顺来教化社会民众,不过是“愚民”政策而已。俗话说“言为心声”,唐玄宗主张政教合一,其用心由是昭然若揭。

三、“明道德生畜之源”的重玄道体论

(一)“真经”之要在“明道德生畜之源”

唐玄宗曾自述其亲注《道德经》的原因说:

昔在元圣,强著玄言,权舆真宗,启迪来裔,遗文诚在,精义颇乖,撮其指归,虽蜀严而犹病,摘其章句,自河公而或略,其余浸微,固不足数。则我玄元妙旨,岂其将坠?朕诚寡薄,尝感斯文,猥承有后之庆,恐失无为之理,每因清宴,辄叩玄关,随所意得,遂为笺注,岂成一家之说,但备遗阙之文。^④

这说明他是因不满于当时比较流行的《道德经》王弼注和河上公章句两个版本所存在的不足而有意亲注《道德经》的。日本学者中岛隆藏博士认为:“以治身治国为主的《河上公注》和以玄谈道要为主的《王弼注》都没有受到佛

① 《唐玄宗御注道德真经》卷2,《道藏》第11册,第728页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷4,《道藏》第11册,第774页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷9,《道藏》第11册,第799页。

④ 《唐玄宗御注道德真经序》,《道藏》第11册,第716页。

教思想的影响,从当时的理论水平来看,不管说明得怎样巧妙,没有采用因果报应理论和一切皆空理论的注释,都使玄宗皇帝不满意。”^①这里虽然不敢苟同于把唐玄宗对河上公和王弼二“注”的不满归咎于“没有采用因果报应理论”^②,但唐玄宗确实不满足于河上公和王弼二“注”大谈什么“穷理尽性,闭缘息想,处实行权,坐忘遗照,损之又损,玄之又玄”等“不可得而言传者”^③,而缺乏对佛教大乘空宗的中道观念的摄取。在唐玄宗看来,整部《道德真经》不过只在“明道德生畜之源”^④。

《道德经》通常分为《道经》和《德经》两大部分。20世纪70年代长沙马王堆汉墓出土的帛书《老子》则是《德经》在先、《道经》在后,与唐玄宗当时所见到的《河上公章句》本和《王弼注》以《道经》在先、《德经》在后的顺序正相反。唐玄宗信从“道”先“德”后。不过,他强调指出,《道德经》分为先后两部分,并不意味着“道”与“德”两部分可以分判为二,只是“先明道而德之次也”^⑤。在他看来,“道”与“德”之名称虽然可以分先后而言,但究其实质,“道”与“德”二者不可分开而论,因为“道”与“德”之间是“体用互陈”的关系。“道”是“德”的本体,“德”是“道”的作用;无“道”则“德”失其体,“德”便不可言说;无“德”则“道”丧其用,“道”亦不可称述。因此,“道”与“德”、“语其出则分而为二,咨其同则混而为一”^⑥。老君所谓“是谓玄德”,“孔德之容”、“德者同于德”、“常德不离”和“失道而后德”、“反者道之动”、“道生一”、“大道甚夷”,等等,并不是单纯地谈“德”或论“道”,而是说明“道德”之“体用互陈”而“递明精要”^⑦,不必局限于“上道下德”或“道先德后”之名,当然也不必局限于“德先道后”之名,而只在明晓宇宙间的万事万物的生成和流行,都不过是“道生德畜”的结果。

① 《从现存唐代〈道德经〉诸注看唐代老学思想的演变》,《宗教学研究》1992年第21期。

② 在《御注》和《御疏》中,很难见到玄宗所陈“因果报应”之说,倒是充满了“感应”思想。不过,“感应”思想在中国先秦和汉代早已有之,并非源自佛教。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏·释题》,《道藏》第11册,第749页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

很显然,唐玄宗力图扬弃隋唐以前中国道家学者对《道德经》所作的“养生学”^①和“玄学”^②这两种比较流行的诠释方式,而是积极主张从“体用互陈”的角度阐发《道德经》中所蕴涵的“道生德畜”之理。这既体现出他对《道德经》思想主旨的独特理解,同时也是为他着意继承和发挥隋代和初唐一些摄佛论道的道教学家们所发展的重玄学思想传统开辟道路。

(二)“从本降迹,摄迹归本”的本迹观

为了阐发《道德经》中所蕴涵的“道生德畜”之理,唐玄宗直接承继初唐成玄英所阐述的“妙本”概念,认为老君所谓“有物混成,先天地生……吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大”,正说明“大道者,虚极妙本之强名,名其通生也”。^③而“德者,得也。言天地万变、旁通品物,皆资妙本而以生成,得生为德”^④,因而,老君谓“道生之,德畜之”。这实际上是以“道”言“虚极妙本”具有“通生”的功能,而“德”则是得此“通生”功能者。

自初唐成玄英主张以“妙本”释“道”,阐扬“道”的“虚玄”特性之后,李荣、王玄览、司马承祯、吴筠、张果等,都不以“妙本”为说。而唐玄宗则自觉地承继成玄英的这一释“道”方法。不过,成玄英在阐述“妙本”与“道”的关系问题上,总是将“妙本”直接等同于“道”,使二者完全成了同一的概念。而唐玄宗则认为,“妙本”是世界万事万物的本体,是不可名言的,然而,“道”是“虚极妙本之强名”。也就是说,“妙本”是较“道”更深层次的本体范畴。他甚至借用“体用”范畴来阐述“妙本”与“道”之间的关系。他指出,虚无之“妙本”与“道”之间是“体”与“用”的关系。“道者,妙本之功用,所谓强名,无非通生,故谓之道。”^⑤“妙本”既是不可以名言的世界本体,则只有借助“强名”之“道”来显示其“通生”万物的本质特性。正如唐玄宗自己所言:“吾不知其名,但见其大通于物,将欲表其本然之德,故字之曰‘道’。”^⑥不过,在唐玄宗看

① 以《河上公章句》为代表。

② 以王弼注为代表。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏·释题》,《道藏》第11册,第749页。

④ 同上。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3,《道藏》第11册,第768页。

⑥ 同上。

来,“妙本”还不是最深层的世界本体,最深层的世界本体应是“虚无”。而此“虚无”与“妙本”之间,也是“体”与“用”的关系。他说:“虚无者,妙本之体。体非有物,故曰虚无。”^①作为世界的真正本体,并不蕴涵具体的事事物物,而是通过“妙本”来显现作为世界本体的意义,而“妙本”又通过“道”来表现其“通生”世界万物的特性。成玄英虽然认识到了“道”的“虚通”本性,甚至认为“道以虚通为义”^②,但是,他未能明确区分“虚无”与“通生”、“虚无”与“妙本”、“妙本”与“道”之间的关系,因而唐玄宗较成玄英对“妙本”的认识显然要深细得多。这不仅反映出唐玄宗具有较高的理论分析水平,^③而且也反映出他对初唐道教道体观念所作的积极理论推进。

“妙本”既以“道”显现其“通生”作用,那么,“妙本”到底如何“通生”万物呢?成玄英曾以“本”与“迹”这对范畴来揭示这种关系,唐玄宗也继承了这一思想理路。

西晋著名玄学家郭象曾将“迹”与“所以迹”作为一对哲学认识范畴来探讨,认为“迹”是指已经成为历史的文化遗存,而“所以迹”是指造成这些遗存的指导思想,并提出了“所以迹者,无迹也”的命题。后来南梁处士阮孝绪以“本”与“迹”对称,提出“夫至道之本,贵在为无;圣人之迹,存乎拯弊”^④,从而推进了郭象的思想。成玄英则进一步提出了“从本降迹,归于妙本”的观念,唐玄宗则更进一步地展开和深化了这一思想。

唐玄宗认为,一切可道可名、有名无名、有欲无欲和有形无形的事事物物,都禀资于“虚无妙本”,它们都是“妙本”的“通生”作用的具体体现,是“妙本”之“迹”。因而,它们均是“自本而降,随用立名”。如“有名”者,是指“妙本匠成有”而强名;“无名”者,是“万化未作无”而强名。因此,“有名”和“无名”都说明作为“妙本”之功用“道”的。但是“道”并不因“有名”、“无名”而有或无,

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3,《道藏》第11册,第768页。

② 杜光庭:《道德真经广义疏》卷30,《道藏》第14册,第456页。

③ 可对照柳存仁《和风堂文集》上册第485页:“玄宗既弘道,……然玄宗亦耽内典。《道德经注疏》中独多佛教名相,此或踵前人如成玄英等著述中讨论之迹,然玄宗本人之贡献,固亦不可泯者也。”如对“道大、天大、地大、王亦大”章的“疏”等,可见玄宗之《注疏》分析名相之妙。上海古籍出版社1991年版。

④ 姚思廉:《梁书·处士列传》,中华书局1973年版,第741页。

它是依存于“虚无之妙本”。因而，“无名有名者，圣人约用以明本迹之同异，而道不系于有名无名”^①。正因为如此，就一切可道可名、有名无名、有欲无欲和有形无形的事事物物来说，“自出而论，则名异，是从本而降迹”^②，亦即世间各种各样的不同事物都有着互不相同的名称，它们都是不可名言者“妙本”所降生的不同“迹”象。然而，由于这些不同的事事物物都同禀资于“妙本”，因而“自同而论，则深妙，是摄迹以归本也”^③。既然如此，“若住斯妙，其迹复存，与彼异名，等无差别”^④。这实际上揭示出了“妙本”与“万物”之间所存在着的“本”与“迹”的关系，以及由此而产生的事事物物之间所存在着的“异同”关系。

由此可见，“妙本”是不可道的“非常道”、不可名的“非常名”。与“妙本”相比，可道之“道”、可名之“名”则与世间的事事物物并无本质的分别，而同属于“妙本”之“迹”。但是，可道之“道”、可名之“名”毕竟是“虚极妙本之强名”，因而它与那些具体的事事物物相比，它是“本”，而具体的事事物物则是“迹”。唐玄宗指出：“凡物先名而后字者，以其自小而成大；以道先字而后名者，是以从本而降迹尔。”^⑤也就是说，“本”与“迹”这对范畴是有层次之分别的，“妙本”与“道”的本迹关系，较之“道”与“事事物物”之间的本迹关系要更加深妙。可见，唐玄宗从“本迹”范式出发更深层地推进了对“妙本”、“道”和万物之间关系的认识，较详尽地阐明了“妙本”之“道”、“通生”万物的思想，显示出较高的哲学思辨水平。

（三）“道非生法，不有不无”的有无观

为了更进一步地揭示“虚极妙本”^⑥的本质特性，唐玄宗从“有”与“无”的关系出发对其作了深入的探讨。

老君曾谓“天下之物，生于有，有生于无”。唐玄宗解释说，此乃“言天下

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1，《道藏》第11册，第750页。

② 同上。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1，《道藏》第11册，第750页。

④ 同上。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3，《道藏》第11册，第768页。

⑥ 即“非常道”。

有形之物,莫不以形相禅,故云‘生于有’。”然而,“穷其有体,必资于无。故列子曰:形动不能生形而生影,无动不能生无而生有。故曰,虚者,天地之根;无者,万物之源”^①。《庄子·山本》有“物物而不物于物”,《庄子·知北游》又云:“有先天地生者物邪?物物者非物。”显然,唐玄宗所言,正是要说明“虚无”之“妙本”是天地万物的根源,万物从它而生,依它而变化。所以,唐玄宗又指出:“妙本混成,本无形质,而万化资禀,品物流行,斯可谓有无状之形状,有无物之物象,不可名之为有,亦不可格之于无。”^②为什么“妙本”不可称之为“有”,亦不可推究于“无”呢?这是因为,说其“不可名之为有”,是由于“妙本”之“道”是“形而上者”。而有形质的事物,都有定方,显露于外的,可以明见;隐藏于内的,也有暗影。然而,“妙本”之“道”则微妙、惚恍,即不可“以色求”,也不可“以声求”,更不可“以形求”,正如《庄子·知北游》所说:“道不可闻,闻而非也;道不可见,见而非也;道不可言,言而非也。知形形之不形乎?”所以唐玄宗指出,“道非色、声、形、法”,然而“乃于无色之中能应众色,无声之中能和众声,无形之中能状众形,是无色之色,无声之声,无形之形”^③。老君因此而称之为“希”、为“夷”、为“微”,但是,以“希”、“夷”、“微”称谓“妙本”之“道”,只能“明道而非道”^④。因为,此三者只是用来说明“道用”的假立之名,“道”本身并非“非色(希)声(微)形(夷)等而是它们的混一。”^⑤虽然“有之所利,利于用,用必资无”,“无之所用,用于体,体必资有”,而“有”与“无”又相互以为“利”^⑥。但是,“涉有”只可“称器”,“约形器以明道用”,不可以“道用”之“有”(形器)等同于道体(“妙本”)本身。很显然,“妙本”之“道”是形而上者,而有色、声、形器者是形而下者。形而上者通过形而下者来展现自身,说明“妙本”虽是“虚无”却具有真实的存在性,是具体的事事物物所赖以存在的本质和根据。

当然,不可以“有”释“妙本”之“道”,也并不意味着可以用“无”释“道”

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷5,《道藏》第11册,第780页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷5,《道藏》第11册,第780页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷2,《道藏》第11册,第759页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 杜光庭:《道德真经广圣义》卷11,《道藏》第14册,第370页。

(“妙本”)。唐玄宗从佛教大乘空宗的“诸法性空”观念来揭橥“有无”关系。他批评世人往往片面地理解老君所谓“有生于无”和“有无相生”之旨,而实际上,“夫有不自有,因无而有”;“无不自无,因有而无”^①,因而,“有”与“无”是相互因缘的关系,但不是相互生成的关系。老君所谓“相生”,即是指“相因”。因为“诸法性空”,而“有无对法,本不相生。‘相生’之名,犹妄执起,如美恶非自性生,是皆空故”^②。这很明显是以佛教的因缘观来诠释和改造老子的“相生”观。强调有与无之间“相因”而非“相生”,实际上也就从根本上否定了“无能生有”。然而,唐玄宗一再指出,“妙本”之“道”是生化万有的。这个“道”不仅能生化万有,还能生化万无。在上面他强调所谓一切“无名”、“无欲”、“无形”也和“有名”、“有欲”、“有形”一样,都是“妙本”之“迹”,正说明了这一点。也正因为如此,“妙本不有不无”。如果“谓之有,则寂然无象”。如果“谓之无,则湛似或存”^③。说“妙本”无物、生化万形,固然可以称做“自无而降有,其中兆见一切物象”,然而,究其实质,不过是“从本降迹”而已。因此,从“有无”关系论“妙本”,无疑是对以“本迹”论“妙本”的深化。

(四)“至道降炁,为物根本”的气化论

老子曾谓“妙本”之“道”,“不知其谁之,象帝之先”。唐玄宗诠释说,老君谓“不知道所从生,明道非生法,故无父。道者似在乎帝先尔。帝者,生物之主象似也”^④。也就是说,“妙本”之“道”虽然能生成世间万法^⑤,然而,“道”本身不是由具体事物(万法)中产生。在这里,他强调了“道生万物”的思想,突出了“妙本”之“道”为世间万物生化之根本的思想。

“妙本”固然“不有不无”,但是,一切有无均由此而得以生成、流行。在阐明“妙本”之“道”的本质特征后,唐玄宗进一步阐述了“妙本”生化万物而为万物之根本的思想。在这里,他自觉地继承和发扬了中国传统哲学中的气化

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第751页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第751页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3,《道藏》第11册,第764页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第717页。

⑤ 事事物物。

思想,提出了“妙本降气,开辟天地,天地相资,以为本始”^①的道炁观。

唐玄宗指出,“道以冲虚为用”。和气冲虚,即是“道用”,“用生万物,物被其功”^②,“道动出冲和之气而用生成”^③。也就是说,“妙本”之“道”是通过“冲和之气”(或言“冲虚”)来实现其生成万物的作用的。他发挥老子“道生一,一生二,二生三,三生万物,万物负阴而抱阳,冲气以为和”之理,指出“一”是冲和之精气,“道生一”是说“道动出和气,以生于物”。然而,精气不能直接产生具体的事事物物,即“应化之理,由自未足,更生阳气,积阳气以就‘一’,故谓之‘二’也”^④。纯阳之气仍不能单独生化万物,于是精气又“积阴就二”而成“三”。由此,阴阳交泰,冲和化醇,从而遍生庶类。既然“道”的生化作用必由阴气与阳气交泰和合,自然万物“当须负荷阴气,怀抱阳气,爱养冲气,以为柔和”^⑤。从这里可以看出,唐玄宗有关“道”的“气化”生成模式是:

道→精气(冲和之气)→精气和阳气(“二”)→精气、阳气、阴气
(“三”)→万物(庶类)

然而,河上公注和李荣、成玄英等,都认为“道”和“气化生物”模式是:道→元气(或称“精气”)(“一”)→阴气和阳气(“二”)→天、地、人(“三”)→万物。^⑥由此可见,唐玄宗的“道气”生成模式是独具一格的。

唐玄宗的所谓“道炁”,也并不是人们所认为的阴阳之气,而实际上是“与物合一,古今不二”的“精气”,亦即所谓“自然冲和之气”。对于《周易·系辞》所谓“一阴一阳之谓道”,人们习惯于将“道”等同于阴阳之气。唐玄宗认为,《周易·系辞》乃“明道气在阴,与阴合一;在阳,与阳合一尔”^⑦。在他看来,阴阳之气是“粗气”,而“道炁”是“精气”。阴阳之气有刚有柔,而“道炁”则纯属柔和。而且,“精气”是“本”,“阴阳之气”是“迹”,阴阳之气是“精气”(“道炁”)所“应化”而成的结果。

在此基础上,唐玄宗指出,“精气”应化出阳气,并不意味着“精气”已经消

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第750页。

② 同上书,第753页。

③ 《唐玄宗御注道德真经》卷1,《道藏》第11册,第717页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷6,《道藏》第11册,第782页。

⑤ 同上。

⑥ 《道德真经玄德纂疏》卷12《道生一章第四十二》所引“河上公曰”,“荣曰”和“成疏”。

⑦ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷5,《道藏》第11册,第779页。

失或转化;同样,当阳气和阴气都先后由“精气”应化出来之后,“精气”仍没有丧失其“应化”、“冲和”的作用,才能真正生成具体的事事物物。这就明显地突出了“精气”在大道化生万物的过程之中所发挥的积极主导作用,实际上也就突出了“妙本”之“道”与所化生的具体事物之间的更加直接的关系。同时,强调“精气”直接参与化生万物的过程,也必然增强了“妙本”之“道”之所以能够成为万物之本体和根据的理论力量。因此,唐玄宗指出:“至道降炁,为物根本,故称‘妙本’。”^①正是“妙本”动用,下降自然冲和之气,陶冶万物,万物才得之以生成和流行。

(五)“妙本生化,动运无穷”的变化观

“至道降炁,为物根本”不仅说明万物得以生化的根源而且也彰显出万物的具体生化过程,继而,唐玄宗对“大道生化”的基本特征进行了探讨,阐发了其运动变化观念。

首先,他认为“妙本生化”万物的运动过程是无穷无尽的。他指出:“妙本生化,运动不穷,生物之功,强名不得。物物而不物、生生而不生。寻责则妙本湛然,未曾有物”,因而“复归于无物”。很显然,“妙本”生化万物是一个“物物而不物,生生而不生”的运动过程。在这个运动过程中,运动变化是没有穷尽的。“物物而不物、生生而不生”者,总是不断地“物物”和“生生”。宇宙间的事事物物也因此而处在无穷无尽的新陈代谢的变化过程之中。不过,“物物”、“生生”者^②虽然总是无穷无尽地生化万物,但其自身并不因此消失或转化,而是“湛然”不变的。万物由此而生化,亦不断地复归于此。因而,“妙本”生化万物是一个循环往复以至无穷的运动变化过程。也正因为如此,所以“妙本生化,冲用莫穷,寂寥虚静,不可定其形状,先天地生,难以言其氏族”^③。他甚至还指出:“物者,通该动植,有识有情,总谓之物,得冲气故。”同时,由于“妙本”生化万物无穷无尽,“故能生成运动而不歇灭”^④。“妙本”生物“不歇灭”的特性,实际上也反映出世间万物存在(生成、流行)的“不歇灭”性。这一

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷7,《道藏》第11册,第788页。

② 即“妙本”之“道”。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3,《道藏》第11册,第767页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷5,《道藏》第11册,第779页。

观念,实际上隐晦地表达了“物质不灭”的思想。

其次,他认为,“妙本”生化是包罗万象、遍于群有、而无所局碍的。在唐玄宗看来,“妙本”之“道”之所以能够成为宇宙间万事万物之本原和根据,就因为宇宙间的一切事事物物都得“妙本”之“道生德畜”作用而生成、流行。“妙本”之“道”也从不执滞于某些事物,而是“泽及群物”,无所偏私。他说:“妙本生化,遍于群有。群有之物,无非匠成。万物彼其茂养之德,故可以为天下母尔。”^①他甚至指出,“妙本”之“道”无所不在,其大无外,其小无内,在任何地方,都有它存在和生化万物的痕迹。只要有庶物存在的地方,无不有“道”存在于其间。只要有“道”存在的地方,莫不有所生化的物类。他说,“道包含无外,是万物资始之所”^②。他明确地将“道”看做是宇宙间的“至大”(“至无”)和“至小”(“至一”)者,指出:“妙本”之“道”,“其包含无外,将欲定其至无之体,故强名曰大。”^③并谓“夫道者何?至无至一者也”。^④其“能鼓众类,磅礴群材,适使万殊区分,成之者一象,众窍互作。鼓之者一响,则原天下之动用,本天下之生成,未始离于至一者也”^⑤。因而他认为:“道之为物,非阴非阳,非柔非刚,冷然无系,能应众象,可左可右,无所偏名,故庄子曰:‘夫道未始有封。’”^⑥也正因为如此,“道无不在,所在常无”^⑦。实际上,“道”无处不存在,无所不包含,它从本降迹,体现于宇宙间的一切事事物物之中,然而,其本身“无色声形”可现,寂然而常处无为之中。

再次,唐玄宗提出了“道”生化万物然而不为万物主宰任物自化的思想。他认为,“妙本”之“道”虽然生化万物,使万物流行并复归于“道”,但“大道”并没有目的性,也就是说,它无意于“安排”万物的生成、流行。即便是“精气”在整个生化万物过程中起着直接的主导作用,“道”也不对“万物”怀有“私心”,而只是为万物之生成、流行提供内在根据。因此,万物的生成和流行,都

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3,《道藏》第11册,第767页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷8,《道藏》第11册,第797页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3,《道藏》第11册,第768页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷2,《道藏》第11册,第757页。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

是自然而然的。他说：“天地万物，皆恃赖大道通生之功，以全其生理。而大道生化，妙本无心，虽则物恃以生，而道不辞以为劳倦。”^①不仅如此，“道”虽生化万物，但不对万物实行主宰，万物并不为“道”所役使而发生被动的变化。“道生万物，爱养熟成，而不为主宰，于彼万物，常无欲心。”^②“道”对“万物”仅仅是爱护、养育和熟成，并没有爱恶之心，也无为于万物。

（六）“至道妙物，物感必应”的感应观

感应观念是中国古代思想中较为流行的一种观念。在古代由于人们对自然的认识水平不足，在与自然作斗争的过程中，一旦遇上奇异的自然现象，就联想到人类社会自身的某种变化，寻求某种天人感应的因缘。在道教神学中，这种天人感应观念得到了更广泛的应用与发挥，《道教义枢》中便专设“感应”一节进行探讨。《道教义枢·感应义第三十五》载：“感是动求为称，应是赴与为名。又云，感者凡情发动之称，应者圣道赴接之名。”^③初唐成玄英则谓：“妙体虚寂，而赴感无差。”^④又说：“圣智虚忘，感来则应，观机动寂，不失事宜，出处默语，不二而一。”^⑤唐玄宗为了进一步阐发“道”、“物”关系，自觉承继了重玄学先贤成玄英等人所注重的“感应”认识模式，提出了“至道妙物，物感必应”的思想命题。

所谓感应，顾名思义，甲感乙应。感是感动、感激，应是承应、回应。有感必有应，有应必有所感，感与应是一对统一的互动范畴。唐初成玄英曾指出：“道常无为而无不为，凝常之道，寂尔无为，从体起用，应物动作。”^⑥也就是说，大道是虚寂无为，而万物则是运动变化的。大道“从体起用”，则完全是受到万物运动所感而应之以动作，亦即“道应物感”或“物感道应”。后来，王玄览也以“感应”模式论“道物”。他不仅主张“道能应物”^⑦，而且指出“大道”有

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷2，《道藏》第11册，第757页。

② 同上。

③ 《道教义枢》卷10，《道藏》第24册，第835页。

④ 蒙文通：《道书辑校十种·辑校成玄英道德经义疏》，巴蜀书社2001年版，第382页。

⑤ 同上书，第392页。

⑥ 《道德真经玄德纂疏》卷10，《道藏》第13册，第441页。

⑦ 《玄珠录》卷上，《道藏》第23册，第625页。

“应感”的特性^①。他认为,一方面,“其道无常性,所以感应众生修”,“能应众生修,是故即道是众生,即众生是道”^②;另一方面,“道若应众生,道即离所习”^③。唐玄宗则以“至道盈虚,爱养万物”为基点,把“物感必应”看做是“至道妙物”的一个重要特征。

在唐玄宗看来,“至道”之所以能够“物感必应”,就是因为“道应物感”是“妙本”之“道”“从本起用”而“化成天下”万物的必然要求。他说:“道性清静,妙本湛然,故常无为也。万物恃赖而生成,有感而必应,故无不为也。”^④可见,物感道应,是至道“无为而无不为”的具体表现,即至道“应物遂通,化成天下”^⑤。

唐玄宗“感应”思想的一个突出表现,就是对佛教“因缘”观念的摄入,而这在成玄英和王玄览等人那里,则并不明显。也就是说,成、王等人并没有明确地将佛教的“因缘”观念与道教的“感应”观念相结合。唐玄宗指出,至道从“妙本之虚无”状态而化生世间的万事万物,并不是无缘无故的,而是因为“物感斯应,应必缘感”^⑥。“至道”虽然是世间万事万物得以生化流行的主要内“因”,但要真正使万物生化并流行,还必须要有外“缘”才能发动。这个外“缘”不是来自别处,正是来自所生化的万事万物之中。他认为,这个外“缘”,也就是来自万事万物之中所生发的“应”。所以他说:“玄牝之用,有感必应,应由物出。”^⑦这很显然是以佛教的“因缘”观念来补充和诠释道教的“感应”观念,反映出唐玄宗深受佛教思想的影响。

不仅如此,唐玄宗还以“感应”模式来诠释老君所谓“谷神不死,是谓玄牝”的思想,认为这正是老君说明“物感道应”关系的。《唐玄宗御注道德真经》云:“谷者,虚而能应者也;神者,妙而不测者也。死者,休息也。谷之应声,莫知所以,有感则应,其应如神。如神之应,曾不休息。欲明至道虚而生

① 《玄珠录》卷上,《道藏》第23册,第623页。

② 同上书,第621页。

③ 同上。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷5,《道藏》第11册,第777页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第750页。

⑥ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷7,《道藏》第11册,第787页。

⑦ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第754页。

物,妙用难名。”^①《唐玄宗御制道德真经疏》卷一也指出,“谷神”是说明“谷之应声,似道之应物,有感即应,其应如神”。^②而所谓“谷神不死”,正是说明“谷神之应,深妙难名,万物由其茂养,故云‘是谓玄牝’。”^③这种“物感道应”的诠释,虽然阐述了“道生万物”是永无终结的过程,但又将此思想笼罩上一层神秘主义的外衣。

唐玄宗认为,“物感道应”有两个基本特征:其一,只要有物所“感”,至道便必有所“应”。他指出:“应用不穷,唯感所适,道之常也。”^④“妙本”之“道”的这种受“感”动的“应用”是无所局限的。道“常在应用,其应非一”^⑤。且“物来必应,无不包容”^⑥,遍及所有庶类。他进一步指出:“至道妙物,即本非假杂变化至精,故其精甚真,生成之功,遍被群有,物感必应,曾不差违。”^⑦况且,大道“泛然无系,能应众象,可左可右,无所偏名”^⑧,“能状众形”^⑨,亦因其“法音广被”而“能应众音”^⑩。其二,大道“应”物所“感”,是“无私无心”的。这实际上也是它之所以能够“遍于群有”的一个原因。他说:“寂寥虚静,妙本湛然,故独立而不移改,物感必应,应用无心,遍于群有”^⑪。所谓“应用无心”,也就是“应”物所“感”时没有爱恶和局碍之心。而且,“虚牝之用,应物无私”^⑫,“感既不一,故应无常心”。^⑬所谓“应物无私”,也就是“应用”万物而无所偏私。即便是因各种不同的事事物物产生不同的“感”动,大道也不会总是以一种姿态来回“应”不同之“感”,而是会依照不同事物所产生的不同“感”动而给予相适当地回“应”。

“道应物感”的这两个基本特征,充分反映出“道”与“物”之间是相互依

① 《唐玄宗御制道德真经》卷1,《道藏》第11册,第718页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第754页。

③ 同上。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷4,《道藏》第11册,第774页。

⑤ 同上。

⑥ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷2,《道藏》第11册,第761页。

⑦ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3,《道藏》第11册,第765页。

⑧ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷4,《道藏》第11册,第775页。

⑨ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷2,《道藏》第11册,第759页。

⑩ 同上。

⑪ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3,《道藏》第11册,第767页。

⑫ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第754页。

⑬ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷7,《道藏》第11册,第787页。

持的互动关系,“物”对“道”并不是完全被动的化生,而是“感”动“道”发生“应用”而化生;“道”对“物”也不是完全主动的化生,而是在有“物”感之“缘”的前提下才能发生化生。在这里唐玄宗进一步强调了“道”、“物”之间相互维持的关系。

四、“道性清静,修性反德”的道性论

道性论是隋唐道教哲学中的一个突出问题,也是儒、道、释三教交融的一个重要表征。从逻辑上讲,道性问题也是道体问题的逻辑必然推演。因为,道体论主要探讨宇宙本体和万物生化问题,然而,“妙本”生化万物之后,万物又如何能够体现和保持“至道之本性”呢?如果不能体现和保持“至道之本性”,那么,万物也就成了脱离“妙本”的东西。在“妙本”所生成的万物之中,独有人最为复杂。儒家专门探讨人的本质性情问题,而佛教也就人性(佛性)问题作过深入的探讨,在参与三教对话的道教,当然不能丢开人而专究宇宙本体和万物根据问题,因而,这就必然要求在探讨了万物之本源和生成问题之后,需要对包括人在内的万物(庶类)的本性问题进行哲学的思考。

从道体论到道性论,也是在面临来自佛教的激烈挑战,道教为克服自身的本体论危机而寻求新路径的必然结果。老子在《道德经》中曾就“道”提出了两个著名的哲学命题:其一是“道生一,一生二,二生三,三生万物”;其二是“人法地,地法天,天法道,道法自然”。这两个看似简单明的哲学命题,却给后来的道教理论带来了极大的本体论上的诠释困境。初唐以前,在道教著名典籍《西升经》和《升玄内教经》等当中,一方面主张道气生物,把道看做是宇宙的本体和万物的根据;另一方面却又在解释“道法自然”的时候主张“道出于自然”或“道本自然”。直至唐初成玄英的《老子注》,仍主张“道即是本,物从道生”,同时又主张“道是迹,自然是本”。如成玄英说:“道是迹,自然是本,以本收迹,故又言法也。又解:道性自然,更无所法,体绝修学,故言法自然也。”^①这显然存在一个不可克服的矛盾:既然自然与道是本迹关系,何以又说

① 蒙文通:《道书辑校十种》,巴蜀书社2001年版,第428页。

道与自然“更无相法”呢？

为此，与成玄英几乎同时的佛教学者慧乘和法琳等人，对道教在“道”之上还有个更根本的“自然”进行了猛烈攻讦。他们认为，如果是这样，那么，“自然”是本、是常，“道”则是迹、是无常，“道”也就不能成为道家（教）所标榜的那种至上无极、常住不变的存在。这显然是对道教道体论所提出的尖锐挑战。

道教家们面对佛教的攻讦，力图克服自身道体论上的矛盾和不足。《道体论》便试图以佛教的因缘观念来解决这个危机，主张“造化者，即自然因缘；自然因缘，即是不住为本，取其生物之功，谓之造化，化不外造，日日自然，自化迹变，称曰因缘”，^①因而，“道”与“自然”之间，“差之则异，混之则同”。这样虽然暂时模糊了“道”与“自然”之间的明显“对立”，但仍没有真正解决二者之间的关系。唐玄宗继《道体论》之后，自觉地探讨了困惑道教的“道法自然”问题。他明确指出，所谓“（道）法自然，言道之为法自然，非复仿自然也”^②。如果像佛教徒所攻讦的那样，即“以道法效于自然”，那么，老君所谓的“域中有四大”，就不是“四大”而是五“大”了。佛教攻讦者把《西升经》中所谓“虚无生自然，自然生道”一语，解释为“以道为虚无之孙，自然之子”，显然是“妄生先后之义，以定尊卑之目，塞源拔本，倒置何深！”^③唐玄宗认为，事实上，“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”^④。显然，唐玄宗对“虚无”、“自然”与“道”作了明确的区分，并确认“虚无”、“自然”和“道”是“妙本”的三大不同特征，其中“虚无”是“体”状，“自然”是“性”质，“道”是“功用”。这不仅比较有力地回应了来自佛教的激烈挑战，而且也澄清了道教本体理论上的一些带有根本性的模糊认识，推进了道教理论的自觉发展，同时，也突出了“妙本”的“自然之性”的理论地位。

① 《道体论》，《道藏》第22册，第889页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3，《道藏》第11册，第768页。

③ 同上。

④ 同上。

(一)“道性似水,莫之能胜”的道性论

在《道德经》中,老子对水的一些特性给予了高度的赞颂,如谓“水善利物而不争”,“江海所以能为百谷王者,以其善下之也,故能为百谷王”,“天下莫柔弱于水,而攻坚强者,莫之能胜”,等等,并明确地指出:“水善利物而不争……几于道。”后来,《老子河上公章句》、《老子想尔注》及其他道教典要,都指出“水性几与道同”^①,“水性与道相近”^②,继而发展为以“水之性”诠释“道性”。唐玄宗自觉地继承和发扬了这一思想传统,进一步诠释了“道性”的特点。老子曾谓“水善利万物而不争,处众人之所恶”。成玄英在《老子疏》中进一步提出水有“三能”的观点。他指出,“水善利万物”是水的第一“能”,是说“水在天为雾露,在地为泉源,津润沾洽利物处,多以此功能”^③;“不争”是水的第二“能”,是说“水性柔和,不与物争,方圆任器,壅决随人”^④;“处众人之所恶”是水的第三“能”,是说“卑下之地,水则居之”,而众人“舍下趋高,骄慢陵物”,因而恶之。^⑤唐玄宗承发了上述思想,他在阐述“水性之三能”时说:“水性甘凉散洒,一切被其润泽,蒙利则长,故云‘善利’,此一能也。天下柔弱,莫过于水,平可取法,清可鉴人,乘流遇坎,与之委顺,在人所引,尝不竞争,此二能也。恶居下流,众人恒趋,水则就卑,受浊处恶不辞,此三能也。”^⑥并指出,以上“水性之三能”,颇近于至道之性。“‘利物’明其弘益,‘不争’表其柔弱,‘处恶’示其合垢。”^⑦

不过,在唐玄宗看来,水的最大特性是“己得徐清”。他指出,水也有混浊之时,然而,混浊之水,总是能够“徐徐自清”以显示出其“清静”本色。他还以“混浊”为喻,指示佛教中的“法尘”(“法”),认为水之所以能够在混浊之中自清,就在于水本身固有“清静之性”,而此“清静之性,不滞于法”^⑧。他明确地

① 《河上公章句·易性篇八》,《道藏》第12册,第2页。

② 《道德真经注》卷1,蒙文通:《道书辑校十种》,巴蜀书社2001年版,第574页。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷2,《道藏》第13册,第376页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷2,《道藏》第11册,第754页。

⑦ 同上书,第755页。

⑧ 《唐玄宗御制道德真经》卷1、《唐玄宗御制道德真经疏》卷2,分别见《道藏》第11册,第722页和760页。

指出,大道之性,也同水一样具有本来的“清静”特征,它是无所混杂的。他说,至道“真性清静,无诸伪杂”。^①他甚至还指出:“道性清静,混然无际而无间隙。”^②也就是说,“清静”与“道”是同一不二的,“道”即“清静”,“清静”即“道”。这实际上是把“清静”看做是“道”的基本特性。

唐玄宗还非常推崇水性“善下不争”的特点,认为这种特性使水成为天下最柔弱的东西,但没有什么东西不能被其渗入和攻破,因此,它又是世界上最坚强能胜者。他说:“水之为性,善下不争,动静因时,方圆随器,故举天下之柔弱者,莫过于水矣,而攻坚强莫之能胜者。夫水虽柔而能穴石,石虽坚而不能损水。若以坚攻坚,则彼此而俱损。以水攻石,则石损而水全。故知攻坚伐强,无先水者。故云‘莫之能胜’。”^③实际上,在唐玄宗看来,道性亦如水性“善下不争”。它虚怀若谷,总是谦逊卑下,不为世人所察知;和顺庶类,不与万物争功利;柔弱不力,无物不能克制。

由此可见,唐玄宗阐扬水性“利物”、“处恶”、“不争”和“清静”,正是着力阐发道性弘益万物、卑顺不亢、清静无混、坚强不争的特点。

(二)“修性反德,复归于道”的复性论

唐玄宗之所以要借“水性”来说明“道性”的基本特点,目的在于阐发其人性观念。因为,人与其他庶类都是禀资于“妙本”之“道”而生成的,自然赋有“道性”。唐初成玄英曾明确指出:“道者,虚通之妙理,众生之正性。”^④唐玄宗也以“道”来阐发人性问题。他认为,既然人与众生都禀资于“道”,那么,“人之正性,本自澄清,和气在躬,为至柔也”^⑤。人所秉承的这种“澄清”的“正性”,只是在未出生之前才具有。“乃受形之后,六根受染,五欲奔驰,则真性离散,失妙本矣。”^⑥大道所赋予的“正性”(或称“真性”)往往容易丧失,是人们后天放纵情欲、染著尘埃、为功名利禄和声色所诱惑而造成的。人身所秉

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷7,《道藏》第11册,第791页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷6,《道藏》第11册,第783页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷10,《道藏》第11册,第806—807页。

④ 《道德真经玄德纂疏》卷十六所引“成疏”,《道藏》第13册,第499页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷6,《道藏》第11册,第783页。

⑥ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷2,《道藏》第11册,第760页。

承的“澄清至柔”之“正性”一旦离散失去,实际上就从先天之“至柔”而变成了后天的“至坚”,因而很容易成为“死之徒”。唐玄宗指出,丧失“正性”的人如果想要摆脱死亡的命运,就必须设法“修性反德,复归于道”,使自身返回到原本具有的“正性”状态,成为“澄清至柔”的“不死”者。这实际上指出了修持的指导方向。

唐玄宗指出,“修性反德”的实质,就在于“不离妙本,自有归无,还冥至道”^①,也就是“归根至静”,“复所禀之性命”^②。然而,是否能够“修性反德”,关键还在于能否守道雌静,除却七情六欲。他说:“人既知身是道炁之子,从冲炁而生也,当守道清静,不染妄尘,爱炁养神,使不离散。人从道生,望道为本,令却归道守母。”^③他特别指出,“澄清”、“正性”的最大危害者,就是人身中固有的情欲因素。对于“修性反德”来说,如果人们能够在“欲心未动安静之时,将欲守之,令不散乱,则甚易持执”;^④如果“人不能为之于未有,理之于未乱,而更有所营为于性分之外,执著于尘境之中”,则终究会导致“祸败而身亡”^⑤。即便是在情欲萌兆之后,也应当尽早尽快地加以收敛和杜绝。须知情欲开始发动之时,表现微弱,但是如果不力加克制而任其放纵,则终致不可收拾,后果难以想象。“夫情欲伤性,皆生于渐,无不始于易,而终成难,初于细而后成大。”^⑥如果不及时杜绝,终将由小祸而酿成大灾。他甚至说,人们如果能够谨守清静而致虚从而“归复所禀之性命”,就能够实现老君所谓的“长生久视”的理想。

唐玄宗认为,“修性反德”有圣凡之别。对于凡俗大众而言,要真正实行“修性反德”并不是一件很容易的事情,必须要有至人“善士”通过立教来指导进行。由于“善士之心无染,则自然静止”,因而能够“于代间爱欲混浊之中而以清静道性而静止之,令爱欲不起,亦如水浊而澄清之,令徐徐自清”^⑦。然

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3,《道藏》第11册,第764页。

② 《唐玄宗御注道德真经》卷1,《道藏》第11册,第722页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷7,《道藏》第11册,第789页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷8,《道藏》第11册,第798页。

⑤ 同上书,第799页。

⑥ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷9,《道藏》第11册,第798页。

⑦ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷2,《道藏》第11册,第760页。

而,对于圣人、至人来说,他们能始终如一地守道雌静,因而清静之性常存。“圣人无为安静,故素分成全而无败;虚忘无执,故真性常存而无失。”^①正因为圣人、至人能够“率性清廉,自然化下,秽彼之浊,以扬其清”^②,因而,“玄德之君”^③,无为而化,不测其量,深也;所被无外,远也。故能与万物反归妙本,然后乃至大顺于自然真性尔。”^④

由于先天的生理发育和遗传性因素以及后天的社会生活环境与教育的影响,人与人之间难免会存在着或大或小的智力、知识和性情上的差异。但是,如果过分夸大这种差异,认为社会大众都是鲁钝的、愚昧的和纵情声色功名的,而只有极个别的位居千万人之上的至人或“玄德之君”才是聪明的和率性清廉的,那么,那些极少数自我标榜具有“玄德”的帝王将相,自然也就无须“修性反德,复归于道”,而他们的一言一行也都自然合乎道性的本色了。然而,那千千万万愚钝纵情的社会大众,当然而且必须在“玄德之君”的“立教”指导之下,心甘情愿地去收敛性情、克制欲念、安分守己地去“修性反德”。不难看出,这与其说是劝告世人“修性反德,复归于道”,不如说是别有用心地捏造“圣凡之别”来为帝王将相的为所欲为提供可人的口实,并为其推行统治政策提供理论依据。

(三)“法性清净,是曰重玄”的重玄哲学

唐玄宗在着力阐发“道性清静”、“修性反德”思想的同时,还提出了一个颇有特色的重玄学命题,即“法性清净,是曰重玄”^⑤。唐玄宗通常只谈“道性清静”,为什么他又谈“法性清净”呢?“法性清净”与“道性清静”有什么关系呢?

在唐玄宗以前,隋唐重玄学颇为流行。这种以老庄学为依托、把佛教大乘中道论的双遣思维模式融入老庄思想的道教思辨哲学,表明道教理论经过佛教化之后已发展到一个比较成熟的高水平形态,是道教哲学从原来的本体论

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷8,《道藏》第11册,第799页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷7,《道藏》第11册,第795页。

③ 亦称“圣人”或“至人”——引者注。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷9,《道藏》第11册,第800页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷4,《道藏》第11册,第769页。

形态过渡到心性论形态的一大关键,也从理论上直接促进了道教外丹学向内丹学的转化。而双遣思维模式的一个重要特征,就是要达到“不滞于不滞”、“无欲于无欲”,强调既不执著于“有”,也不执著于“无”,更不执著于“非有”或“非无”。唐玄宗自觉地继承了这种佛教化的重玄道教学思维方法,他在阐发《道德经》中“玄之又玄”时指出,有欲与无欲,都以“道”为本体和根据,“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’,示明无欲无欲,能如此者,万法由之而自出。”^①《唐玄宗御制道德真经疏》又说:“无欲于无欲者,为生欲心,故求无欲;欲求无欲,未离欲心。今既无有欲,亦无无欲,遣之又遣,可谓都忘。”^②这种思想方法必然对其“道性”观念产生影响。

在唐玄宗看来,“人生而静,天之性;感物而动,性之欲。若常守清静,解心释神,返照正性,则观乎妙本矣。若不正性,其情逐欲而动,性失于欲,迷乎道原,欲观妙本,则见边徼矣”^③。《唐玄宗御制道德真经疏》则进一步分析说:“欲”有两种,一种是“逐境而生心”,另一种是“思存之谓”。就前一种而言,“人常无欲,正性清静,反照道源,则观见妙本矣。若有欲,逐境生心,则性为欲乱,以欲观本,既失冲和,但见边徼矣”^④;就后一种而言,“常无欲者,言法清静,离于言说,无所思存,则见道之微妙也。常有欲者,谓从本起用,因言立教,应物遂通,化成天下,则见众之所归趋矣”。^⑤由此不难看出,人之“正性”与“法性”,实际上是同一所指,即“天之性”,亦即先天所禀资于“妙本”之“道”所获得的“自然之性”。这个“性”是与“欲”鲜明对立的。无论是“逐境而生心”,还是“思存”与“言说”,都是以“动”为特征的。而“欲”之所以与“性”构成鲜明的对立,就在于它以“动”破坏了“性”所固有的“静”(或“清静”)。正如上面所指出的,“有欲”固然是执滞于“欲”亦即执滞于“动”;“无欲”也是执滞于“欲”,即执滞于“欲求无欲”之“欲”,仍是执滞于“动”。唯有“既无有欲,亦无无欲,遣之又遣,可谓都忘”,才无所执滞,即是说,既遣“有

① 《唐玄宗御注道德真经》卷1,《道藏》第11册,第716页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第750页。

③ 《唐玄宗御注道德真经》卷1,《道藏》第11册,第716页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第750页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,另参见《道德真经玄旨疏》卷1,分见《道藏》第11册,第750页,《道藏》第13册,第360页。

欲”之“动”，又遣“无欲”之“动”，自然“忘”其所“动”而一无所“动”，达到完全的“静”（或“清静”）。而这种完全的“静”（或“清静”）便是人之“正性”和“法性”的主要特征，实际上正是“妙本”之“道”的“自然之性”的主要特征。

“静”与“动”是相对而言，“清静”也就是寂静。所谓“正性清静”、“法性清静”、“道性清静”，都是说明“正性”、“法性”、“道性”的寂静不动的特征。而“净”则是与“垢”或“染”相对而言。《广韵·劲韵》说：“净，无垢也。”《墨子·节葬下》载：“是粢盛酒醴不净洁也。”佛教则以破除情欲，无所沾染为净，如《后汉纪·孝明皇帝》：“浮屠也，佛也……其教以修善慈心为主，不杀生，专务清静。”也就是说，“清静”（或“清净”）是指无欲无为而无所染污。唐玄宗以“清净”说明“道性”、“正性”和“法性”的特征，在《唐玄宗御制道德真经疏》、《唐玄宗御注道德真经》中屡见不鲜。如谓“道性清静，妙体混成，一无间隙”^①；又如“道性清静，妙本湛然，故常无为也”^②；“夫人之正性，本自澄清（即清净），和气在躬，为至柔也”^③。唐玄宗认为，对人“澄清”（“清净”）之“正性”的最大危害者，就是“染著代尘”，因此，“若驰骋情欲，染著代尘，为声色所诱，则正性离散，为至坚也”^④。“修性反德”，就是要清除“染著”，使“正性”归复“清净”无垢的状态。老君虽然没有明确提出“清净”概念来说明“道”的特征，而是强调“清静为天下正”。但是，这并不能说明老君没有阐述“道”的“清净”无染之性。且不说老君常以“素”、“朴”等来说明“道”，而且他还以“豫若冬涉川”、“敦兮其若朴”、“浑兮其若浊，孰能浊以静之徐清”等来说明善士“能于代间爱欲混浊之中，而以清静道性而静止之，令爱欲不起，亦如水浊而澄静止，令徐徐自清”^⑤，以回复到禀资于“妙本”之“道”的“清净”正性状态。

在此值得一提的是，《道德经》第四十五章“清静为天下正”一语，无论是王弼注本、河上公注本，还是长沙汉代马王堆出土的帛书本，都没有什么大不同，只是“为”字或言“可以为”、或言“以为”，而傅奕注本谓“清靖以为天下正”。不过，古汉语中的“靖”通“静”。道家著作《管子·白心》有“以靖为宗，

① 《唐玄宗御注道德真经》卷3，《道藏》第11册，第734页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷5，《道藏》第11册，第777页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷6，《道藏》第11册，第783页。

④ 同上。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷2，《道藏》第11册，第760页。

以时为宝,以政为仪”之说,王念孙疏为“靖与静周”。因此,傅奕注本与前几个注本实际上也一样。所不同的是,唐玄宗的注疏本把“清静为天下正”变成了“清净为天下正”。这至少可以说明唐玄宗想以佛教的“清净”概念来替代道家道教原有的“清静”概念。^①

但是,唐玄宗以“清净”来阐扬“道性”、“正性”和“法性”,并不是单纯地以佛教的“清净”观念来阐释《道德经》中的“道”性观念。他并没有因主张“道性清净”而丢弃“道性清静”观念,也不是因《道德经》本无“道”性“清净”的意识而直接引入佛教的“清净”观念,而是自觉吸取佛教中的“清净”思想来阐发和凸显《道德经》中尚不太突出的“道”的“清静”特性。

不过,唐玄宗在阐发“道性”、“正性”和“法性”的特征时,有时将“清静”之性与“清净”之性合一而用,二者并没有什么严格的区分界限。因为“有为”、“有欲”、“有事”、“有言”等后天言行,既是“动”,又是“染”;而“无为”,“无欲”,“无事”,“无言”等,既是“清静”之性的表现,也是“清净”之性的要求。比如,他既言“法道清静,无为忘功于物”^②,强调“夫无知无欲者,已清静也,则使夫有知者渐陶淳化、不敢为徇迹贪求而无为也”^③。同时,又言“真性清静,无诸伪染”;“人君清静,无为道化”^④。主张“无为则清静”,“好静则得性”^⑤。这里不排除有在古代“净”与“静”有时相通用的因素,如《增韵·静韵》:“静,澄也。”但更重要的,还是唐玄宗自觉地融合了佛教与道教思想的结果。“清静”与“清净”之间所存在着的一而二、二而一的关系,不仅既说明了“道性”的不同特征,又说明了“道性”不同特征之间的共同性,而且它既符合原始道家 and 道教的“清静”之言,又符合佛教的“清净”之言,这显然是唐玄宗调和佛道观念的一种反映。同时,这也使得“清净”与“清静”一样,成为“无欲于无欲”的道教重玄学范畴,而这正是唐玄宗在自觉继承和发扬初唐重玄学

① 唐玄宗自行改易《道德经》中的文字的有关问题,著名学者柳存仁先生有专门论述。参见《道藏本三圣注道德经会笺》和《道藏本三圣注道德经之得失》两文。(载《和风堂文集》卷上,上海古籍出版社1991年版)不过,柳先生并没有注意到玄宗将“清静”改为“清净”的问题。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3,《道藏》第11册,第268页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第753页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷7,《道藏》第11册,第791页。

⑤ 《唐玄宗御注道德真经》卷3,《道藏》第11册,第740页。

道性观念基础上着力阐发其“修性反德、复归于道”的道性思想的必然结果。

五、“因学知道，行无行相”的体道论

道家 and 道教以反智的神秘主义而著称。老子和庄子都抨击智慧之害、知识之弊。不过，他们虽然都主张“离形去智”、“塞兑闭聪”，但也并不一概否定所有认知。因为，如果否定一切认知，他们就无从谈“道”论“德”，更无须主张“知常曰明”和“小知不及大知”。在他们看来，不“知道”便无从“修道”，更不可能“得道”。唐玄宗说得更明确：“道在于悟，不在于求，不如财帛，故可日日求而得之。”^①他甚至认为，“夫妄心起染，则业累斯生，若悟道虚心，则罪因自灭”^②。这实际上是力图继承和推展老子和庄子所倡导的“玄鉴”、“静观”思想。

“修性反德，复归于道”的道性论，要求身处法尘之中的世间众生，居法尘而又必须不滞于法尘，乃至“不滞于不滞”。因此，修性之行，不离世间法，又不滞于世间法；“虽藉勤行，必须无著，次来次灭，虽行无行，相与道合”，“如此则空有一齐，境心俱净”。^③不过，唐玄宗认为，要真正做到“虽行无行”、“相与道合”、“境心俱净”，还必须“于诸法中体了真性”。^④也就是说，体悟至道，至关重要。

（一）“俗学伤性，绝学无忧”的学道观

唐玄宗认识到，一般知识的发生，在于人心与外境的接合。他说：“夫心与境合，是以生知。”^⑤常人所谓的“智”，是指人们“役心”追逐外境所产生的种种识见。不过，这种因“役心逐境”所产生的知识和智慧，并不能够把握“至道”，恰恰是远离了“至道”。因为“至道”妙生万物，微明难测。如果不是“役

① 《唐玄宗御注道德真经》卷4，《道藏》第11册，第742页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷8，《道藏》第11册，第797页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷4，《道藏》第11册，第769页。

④ 《唐玄宗御制道德真经》卷2，《道藏》第11册，第727页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷4，《道藏》第11册，第774页。

心逐境”，而是反求诸己，摒弃外缘，倒是有可能获得“至道”。正如玄宗自己所说：“若反照内察，无听以心，了心观心，不生知法。能如此者”，则可谓“明了”大道。^①“心”与“境”相“合”之所以不能“明了至道”，除了由于“至道”神妙难测之外，更由于“心”为外境所“迷执”。为外境所迷执，则“心”欲动而失其真性，如此哪能“知道”呢？因此，要真正了知大道，就必须破除外“境”对“心”的诱惑和“心”对外“境”的迷执，使“心无边境之迷，境无起心之累”。^②

唐玄宗把“役心逐境”所产生的知识称之为“俗学”，即世间凡俗之人所为之学。他说：“夫俗学有为，动生情俗，熙熙逐境，役役终身，如馁夫之临享太牢，恣贪滋味，冶容之春台登望，动生爱著。”^③凡俗之人获取知识，都带有强烈的世俗功利目的。他们为满足各种欲望而以眼、耳、鼻、舌、身去接触外界形形色色的事物，以为眼睛所见、耳朵所听、鼻子所嗅、舌及身所感触到的，都是“至道”之知。他们“耽著矜夸巧智，是法皆执，自为有余”^④。他们还分别善恶，辩论是非。岂不知“目视色，耳听声，口察味，伤当过分，则不能无损”。实际上，他们“坐令形骸聒盲，爽差失味”，又何况“耽代间声色诸法，不悟声色性悟空”。^⑤他们“耽声滞色”，“驰骋欲心，亦如畋猎，但求杀获，欲心奔盛，逐境如驰”。^⑥这哪里是获求“至道”之知，不过是“越分求学”以“增长是非”，离“至道”之知日渐遥远。唐玄宗认为，要想真正获得“至道”之知，不是需求“有为过分之学”，而是绝此“有为过分之学”。他说：“夫人之禀生，必有真素，越分求学，伤性则多。若令都绝不为，是使物无修习，今明乃绝有为过分之学，即《庄子》所谓‘俗学以求复其初’者。”^⑦因此，弃绝有为“过分”的俗学，就不会有所执滞，无所执滞，也就无忧患。

“俗学”最早是在《庄子·缮性》中出现的，主要是指儒家所提倡的仁义礼智等伦理之学。庄子及其后学继承《道德经》中“绝圣弃智”、“绝仁弃义”等

① 参见《唐玄宗御制道德真经疏》卷4，《道藏》第11册，第774页。

② 参见《唐玄宗御注道德真经》卷2，《道藏》第11册，第727页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3，《道藏》第11册，第763页。

④ 同上书，第746页。

⑤ 参见《唐玄宗御制道德真经疏》卷2，《道藏》第11册，第757页。

⑥ 参见上书。

⑦ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3，《道藏》第11册，第762页。

思想,指出:“夫德,和也。道,理也。德无不容,仁也。道无不理,义也。义明而物亲,忠也。中纯实而反乎情,乐也。信行容体而顺手文,礼也。礼乐遍行,则天下乱矣。”后来,郭象发挥庄子后学思想,指出“欲以俗学复性命之本,所以求者愈非其道也”^①。唐初成玄英更进一步指出:“人禀性自然,各守生分,率而行之,自合于理。今乃智于伪法,治于真性,矜而矫之,已困弊矣。方更行仁义礼智儒俗之学,以求归复本初之性,故俗弥得而性弥失,学逾近而道逾远也。”^②并认为“以俗学归本,以思虑求明,如斯之类,可谓蔽塞蒙暗之人。”^③不难看出,唐玄宗所阐发的“有为过分之俗学”,正是对成玄英思想的自觉推展。只是由于唐玄宗并不像成玄英那样鲜明地反对儒学,而是积极地调和儒、道两家之学,所以他在“俗学”之前加上了一个定语“过分”。因为“性分”本是儒家概念,是指人性善恶之间的界限。唐玄宗吸取这一思想来说明“至道”之学和有为俗学的界限,认为无为至道之学是“分内之学”^④,而有为过分之俗学,是“营为于性分之外,执著于尘境之中”的“分外之学”或“过分之学”。^⑤

那么,如何才能做到“绝学”^⑥而“悟道”呢?唐玄宗认为,绝学悟道的关键在于“了心”,“学之不绝,只在于心”^⑦。他明确指出:“道在于悟,悟在了心,非如有为之法,积日计年,营求以致之尔。但澄心室欲,则纯白自生也。”^⑧“了心”是“悟道”的前提和关键。而所谓“了心”,也就是要“澄心室欲”,使“心”无所拖累、无所执滞,从而“虚室生白”。所以他特别强调“求道者以心为舟,以信为车,车用在于运,舟用在于虚。常取不足,勿求有余。静心而不系者,虚舟也。运动而不倦者,信车也”^⑨。凡人俗学之所以不能悟道,关键在于不能“信车虚舟”。而至人之所以能够绝有为过分之学,就在于其“畏绝俗学,抱道含和,独能怕然,安静于彼”;“忽忽无心,常若昏昧而心寂然,曾不爱染,

① 《南华真经注疏》卷18,《道藏》第16册,第479页。

② 《南华真经注疏》卷18,《道藏》第16册,第479页。

③ 同上。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3,《道藏》第11册,第763页。

⑤ 参见《唐玄宗御制道德真经疏》卷8,《道藏》第11册,第799页。

⑥ 即绝弃有为过分之俗学。

⑦ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3,《道藏》第11册,第763页。

⑧ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷8,《道藏》第11册,第797页。

⑨ 《通微道诀碑》,《道家金石略》,文物出版社1988年版,第147页。

于法无住”；对于世间诸法，“独无分别”、“等无是非”、“有似鄙陋”而“心实了悟”。^①

总而言之，圣人与凡人在悟道上的根本区别就在于：凡人“执有身相”，而圣人“能体了身相虚幻”。他说：“吾所以有大患者，为吾执有身相，好荣恶辱，辩是与非；不得则大忧以惧心神，内竭于贪欲，形骸外因于奔竞尔。”而要破除执有身相之患，就必须“无身”。他说：“无身者，谓能体之身相虚约，本非真实，即当坐忘遗照，隳体黜聪，同大通之无主，均委和之非我。自然荣辱之途泯，爱恶之心息。所谓‘帝之悬解’，复何计于大患乎！”^②“帝之悬解”一语，来自《庄子·养生主》，即“安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之悬解”。唐初成玄英谓“安于生时，则不厌于生；处于死顺，则不恶于死。千变万化，未始非吾，所适斯适，故忧乐无措其怀矣”。而“帝者，天也”，“无生无死者，悬解也。夫死生不能系，忧乐不能入者，而远古圣人谓是天然之解脱也”。^③不难看出，成玄英的疏解正是唐玄宗所强调的圣人悟道、“能体了身相虚约”的境界，亦如陈鼓应先生所谓“用达观而不悲观的豁达心胸去直面死亡”^④的人生态度。

（二）“因学知道，悟理忘言”的悟道观

唐玄宗积极主张绝弃有为过分之俗学以悟道，并不意味着他一概反对“为学”。在他看来，对于一般人来说，很难直接去绝弃有为过分之俗学而悟道，因为“夫唯我道广大，迥超物表，固非凡情探赜所知”^⑤。他们往往需要经过初渐进修为学，而后顿悟证道两个阶段。他指出，初渐进修为学，是“益见闻，为修道之渐”；后顿悟证道，是“损功行，为悟道之门”。“夫为学者，莫不初则因学以知道，修功而补过；终则悟理而忘言，遗功而去执”。^⑥

唐玄宗仍然是从圣凡之别的观念出发来阐述其所谓初渐进修为学思想

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3，《道藏》第11册，第764页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷2，《道藏》第11册，第758页。

③ 《南华真经注疏》卷4，《道藏》第16册，第321页。

④ 陈鼓应：《老庄新论》，上海古籍出版社1992年版，第151页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷9，《道藏》第11册，第800页。

⑥ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷6，《道藏》第11册，第786页。

的。在他看来,“妙本”之“道”本来是无所执滞的,既不执滞于言,也不执滞于教,而圣人之所以能够成为圣人,也就在于其能够“了言忘言,悟教遗教,一无执滞”^①。可是,对于广大的社会民众来说,是不能像圣人那样“一无执滞”而体悟大道的,而需要圣人以言设教、阐明“道”理,从而引导他们渐修为学而向“道”接近。也正因为如此,所以他认为,言教固然是对“道”的执滞,但对于初学之人而言,仍不可缺少。他说:“夫言者,在乎悟道,悟道则忘言。不可都忘,要其詮理。……若能因彼言教,悟证精微,不滞筌蹄,则合于自然矣。”^②又说:“因言以詮道,不可都忘……若能因言悟道,不滞于言则合自然。”^③对于天下凡众而言,关键不在于是否脱离“言教”,而在于能否“因言悟道”。他特别强调指出,凡众最容易执滞言教,这就使他们难于像圣人那样“了言忘言,悟教遗教,一无执滞”,而只能在圣人的引导下一步一步地逐渐逼近于“道”,圣人也正是由此出发因言而设教。他说:“天地至大,欲为狂暴尚不能久,况于凡人执滞言教而为卒暴。不能虚忘渐致造极,欲求了悟,其可得乎?”^④然而,很多人并不理解圣人“因言设教”的一片苦心,误认为圣人“因言设教”也是执滞于“言教”,并不是什么好事。“老君欲以自明,所演言教,化导众生,实为精信,故与俗相违,代人以为不美。”^⑤

问题是圣人并不计较凡夫俗子的百般误解,而是从化导众生的宏伟目标出发竭尽所能。他说:“圣人虽不积滞言教,然以法味诱导凡愚,尽以与人,于圣人清静之情,曾无减耗,唯益明了。”^⑥“圣人虽不积滞言教,然众生发明慧心,必资圣人诱导,故圣人以清静理性,尽与凡愚而教导之,于圣人慧解之性,曾不减耗。”^⑦这说明,凡夫俗子要想发明慧心,必须有圣人“因言设教”以指导,同时,圣人也毫不保留、毫无私心地尽力教导他们,这不仅使凡众能渐渐接近于大道,而且也不会使圣人由于没有脱离“言教”而减耗清静慧解之性。

① 《唐玄宗御制道德真经》卷4,《道藏》第11册,第748页。

② 敦煌本《御疏》则谓:夫言者,在理执滞,非悟教之人,理必因言,都忘夫求悟之渐。则明因言以詮理,不可都忘。悟理则忘言。

③ 《唐玄宗御注道德真经》卷2,《道藏》第11册,第726页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3,《道藏》第11册,第766页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷10,《道藏》第11册,第808页。

⑥ 《唐玄宗御注道德真经》卷4,《道藏》第11册,第748页。

⑦ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷10,《道藏》第11册,第809页。

唐玄宗阐述“因学知道”思想时,虽然带有明显的圣凡之别观念,并为圣人“因言设教”“尽与凡愚”而大唱赞歌,表现出不可避免的身份等级偏见,但是,积极肯定“言”是“论理”、“悟道”的必要手段,为学必以渐修和“日益见闻”为初阶等思想,则反映出其对名言在认识活动中重要意义的真切认识和对为学必始于感性认识阶段的合理体认。

唐玄宗所谓的初渐进修所为之学,并不同于前面所谓的过分之俗学。过分之俗学是执著于世间法,追逐世间名利情欲,而初渐进修所为之学,是圣人因言立教诱导凡愚,使凡愚“渐致造极”之学。渐修之学与俗学的另一个重要区分在于,其最终目的是为达到不执滞“言教”而“体了无滞,言忘理畅”。^①唐玄宗则特别强调这一点,他明确指出在初渐进修之学之后必须“忘言”、“遗教”的重要性。他说:“夫言教者,道理之筌蹄也。有筌蹄者,乃得鱼兔。今滞守筌蹄,则失鱼兔矣。执滞言教,则失妙理矣。失理则无由得道。”^②“言教所以论理。若执言滞教,则无由悟了,必失道而生迷。故风雨不可飘骤,言教不可执滞也。欲明忘言,即合自然。”^③也就是说,圣人为诱导凡愚而“因言设教”,目的只在于要凡愚“日益见闻”和“因言悟道”,并不是要“执滞言教”,追求越来越多的闻见。在他看来,凡愚之所以在圣人“因言设教”的诱导下仍不能“悟理得道”,一个重要的原因就在于,凡愚执言滞教、追求闻见,这就极大地误解了圣人“因言设教”的一片苦心了。

唐玄宗肯定“言”以“论理”,强调“言”是一般人得以“悟道”的必要手段,但是,他又极反对执滞于言而勉强“悟道”。他认为这与“欲为狂暴”抛开圣人“因言”所设之教而急切悟道一样,都不能实现悟道的目的,恰是偏离了大道。他认为,真正的“悟道”之人,必定是“于法无爱染,于言无执滞”而“体道自然”。^④也就是说,了悟者不以言辩说,以言辩说者未了悟。而圣人之所以是了悟大道之人,就在于其“妙达理源,深明法性,悟文字虚假,了言教空无,所说之理既明,能说之言亦遣,则于彼言教,一无滞积”^⑤。这说明圣人之所以能

① 《唐玄宗御注道德真经》卷3,《道藏》第11册,第739页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3,《道藏》第11册,第766页。

③ 同上。

④ 《唐玄宗御注道德真经》卷3,《道藏》第11册,第739页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷10,《道藏》第11册,第809页。

了悟大道,就因为其从重玄学的“不滞于不滞”的思维模式出发来对待“言教”,而不像世间众生“封著名相”,“无言执言而滞教,惑于言教”。^①从重玄学的角度说,“言以不言为宗”^②,“执言滞教,则害于道”^③,所以“老君云,我所言以畅于理,理畅则言忘,故易知也”^④。

那么世间众生为什么容易执滞于言教呢?唐玄宗指出,原因就在于他们好多闻但信悟不足。他说:“夫多闻则滞于言教。滞教则终日言而不尽,既非了悟,故曰不知。”^⑤初渐进修为学阶段,固然需要“日益见闻”,但是,“见闻”终究不是目的而应有所止。否则,必将损害心灵而偏离大道。所以他说:“体道了悟之人,在于精一,不在多闻,故《庄子》云‘博溺心’也。”^⑥与此同时,如果信念不足,也会执言滞教,不能“悟道”。他说:“人之所以不能体了、证理忘言,谓于信悟不足而生感滞。既生感滞,则执言求悟。执言求悟,则却生迷倒,是有不信应之也。”^⑦“执言滞教,不能了悟,是于信不足也。”^⑧这实际上是强调世间凡众必须要有坚定不移的悟理得道信念,而不可苟且学道,否则,难免心生感滞,背道而驰。

(三)“悟教之善,在于修行”的修道观

在唐玄宗看来,圣人因言立教以示导世间众生,并不仅仅是一种获知的过程,同时也是一个践履的过程。仅在思想上为学渐进,是难以忘言悟道的,还必须身体力行,切实体会大道。所以,悟道在于体道。“体”含有修行和悟解两层意义。行与悟,并不是可以明显分开的两个阶段,而是相并而为之的。所谓忘言悟道,亦即“行不言之教,辩雕万物,穷理尽性”^⑨。因此,“益见闻为修学

① 《唐玄宗御注道德真经疏》卷9,《道藏》第11册,第802页。

② 同上。

③ 《唐玄宗御注道德真经》卷2,《道藏》第11册,第726页。

④ 《唐玄宗御注道德真经疏》卷9,《道藏》第11册,第802页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷10,《道藏》第11册,第809页。

⑥ 同上书,第808页。

⑦ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3,《道藏》第11册,第766页。

⑧ 《唐玄宗御注道德真经》卷2,《道藏》第11册,第726页。

⑨ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷6,《道藏》第11册,第784页。

之渐,损功行为悟道之门,是故因益以积功,忘功而体道矣。”^①所谓“忘功”并不是弃行,而是于行中忘却功名之心,不因言而辩说功名,所以说“善者在行,无辩说”^②。

唐玄宗指出,“福祸之极,岂无正定耶,但由于人不能体道无为,妄生迷执,失其正尔”^③。而那些不善之徒,“心尤明智,感于积习,平居则忽道,婴难则求之,以身保任于道,倚以求安也”^④。然而,须知“体道自然,非爵禄所得贵也。超然绝累,非凡俗所得贱也”。^⑤而体道之人,必须既不执滞于言教,又能和光同尘,“塞兑闭门,根尘不染”,则澄心窒欲,虚心悟道,与“玄”同德。事实上,也就是要求断绝与外界的关联,消除心中各种世俗杂念,使心灵澄静而无知无欲。

不过,在唐玄宗看来,无知无欲只是体道修行的最基本要求。因为,有行必有迹,有迹则难免会有执滞。执行滞迹,如同执言滞教,都不符合重玄学“不滞于不滞”的要求。因此,唐玄宗认为:“悟教之善,在于修行。行而忘之,曾不执滞。”^⑥这也就是他所谓“于诸法中,体了真性,行无行相,故云善行。如此则心与道冥,故无辙迹可寻求”^⑦。

总而言之,唐玄宗主张以修行而悟教,虽是强调了“行”在体悟大道过程中的重要意义,然而并不是说,只要一味地去“行”就能把握至道和圣教。恰恰相反,“行”只是体悟大道所必需的手段或途径,只有达到在“行”中忘“行”、行无所行、不执滞于修行,方是真正把握了大道。不难看出,唐玄宗这种“行无行相”的体道论,具有十分鲜明的佛教化道教重玄学色彩。

① 《唐玄宗御制道德真经》卷3,《道藏》第11册,第736页。

② 《唐玄宗御制道德真经》卷4,《道藏》第11册,第748页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷8,《道藏》第11册,第794页。

④ 同上书,第797页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷7,《道藏》第11册,第793页。

⑥ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷10,《道藏》第11册,第808页。

⑦ 《唐玄宗御注道德真经》卷2,《道藏》第11册,第727页。

六、《真经》之要“在乎理身理国”的道治思想

唐玄宗摄取佛、儒思想以论“道德”，从而弘阐道教重玄学之妙理，既高扬了作为李唐王朝家学的道教的至尊无上地位，又为有选择地采用某些儒、佛思想因素阐发政治思想提供了必要的哲学基础。他强调道教具有优越于其他宗教和思想意识的社会政治及人心教化作用，则是十分明显地将这种涵摄了儒、佛思想的新道教，推上了政治化的舞台，以实现其政教合一的统治理想。

已故著名文史学家张舜徽先生认为，以《道德经》为代表的道家思想的基本特征是“君人南面之术”。他说：“道德之旨，归于‘无为’。‘无为’之用，系于人主。其术以虚为本，以因循为用。《汉志》所谓‘此君人南面之术也’一语尽之矣。自汉以上学者，悉知‘道德’二字为‘主术’，为君道，是以凡习帝王之术者，则谓之‘修道德’，或谓之‘习道论’，推之古初所谓道家，亦实指修南面术者而言。”^①这里虽然不能完全苟同上述论断，但是又不能不承认《道德经》中确实包含着“无为而无不为”的“君人南面之术”思想。这一思想在汉代初期得到发展，并曾盛行一时。西汉中后期严君平的《老子指归》和河上公的《老子章句》，都不同程度地阐述了这种“君人南面之术”的思想。至隋唐时期，河上公的《老子章句》颇为流行。然而，河上公的《老子章句》毕竟是以阐述长生之道为主旨的，它明确地把“常道”看做是“自然长生之道”，而不是“经术政教之道”。标榜老子“立教化人”的唐玄宗，当然不会满意“河上公章句”的致思偏向，他认为严君平和河上公虽然也阐述了老学中的“君人南面之术”思想，但终究“颇乖精义”，其他各家就更不用说了。他批评那些嘉好老君之言而仅能“游其廊庑者，皆自以为升堂睹奥，及研精覃思，然后知其于秋毫之端，万分未得其一也”^②。并指出，先圣老子说经，“激时立教，文理一贯，悟之不远”，只是后来各家注解，多增歧路，“既失本真，动生疑误”。有鉴于此，他

① 张舜徽：《周秦道论发微》，中华书局1982年版，第32页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏·释题》，《道藏》第11册，第749页。

“恭承余烈，思有发明，推校诸家，因之详释”。^①

通过推校发明，摄佛融儒，唐玄宗认为，老子所著《道德真经》既“明道德生畜之源”，然而其“要在乎理身理国”。^②这实际上颠倒了河上公将老君所谓“非常道”看做“经术政教之道”，把“常道”看做是“自然长生之道”的做法，而明确地认定老子所谓“不可道”的“常道”就是指“理身理国”的“经术政教之道”，从而自觉地继承和推展汉初黄老道家所弘扬而后长期为人们所轻视的老君“君人南面之术”的思想。

唐玄宗认为，理国之道应“绝矜尚华薄，以无为不言为教”^③。老君所谓“道常无为而无不为，侯王若能守，万物将白化”，“我无为而人自化，我无事而人自富，我好静而人自正，我无欲而人自朴”等，正是指明理国之旨。而理身之道，是要“少私寡欲，以虚心实腹为务”^④。老君所谓“常无欲以观其妙”，“不贵难得之货，不见可欲”，“塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷”而守之以柔弱雌静，则是理身之要。他还特别指出，老君所教“理国”与“理身”并非二事，“圣人治国理身，以为教本。夫理国者，复何为乎？但理身尔”^⑤。理身即是理国，理国必当理身。因此，探析唐玄宗道教政治哲学，当理身与理国合一而观。

（一）“清静无为”

清静无为，是老子《道德经》中的一个重要观念，是老子政治思想的总原则。后世道家多仅以此作为修身养生的基本法则，而失掉了老君治国理民的主旨。唐玄宗力图直接继承和发扬老君“清静无为”之旨，认为人身是“道炁之子”，妙本之道本性清静，因而“人之正性”亦“本自清静”，只是由于性动而逐境生心，种种邪杂之念遂生，从而逼近“死之地”。他还引入佛教大乘空宗的“性空”论来说明人性本空而清静，强调“诸法性空，自无矜执”，^⑥而那些沉湎于声色之人，驰骋欲心，犹如畋猎，但求杀获，欲心奔盛，逐境如驰，哪知声色

① 《全唐文》卷37《答张九龄请施行御注道德经批》，第402页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏·释题》，《道藏》第11册，第749页。

③ 同上。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏·释题》，《道藏》第11册，第749页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1，《道藏》第11册，第752页。

⑥ 同上书，第751页。

诸法,性实是空,逐境生心即伤性。他还积极吸取儒家的天命等级观念,认为“人之受生,所禀有分”^①,因而当各守本分,如果“矫性妄求,既其乖失天然”,必致“妨伤道行”^②。以上便是唐玄宗阐发其清静无为的治国理身之道的人性论基础。从此出发,他认为,理身理国应着重从三个方面来贯彻清静无为之旨,即守静无为、守柔用谦和恭俭自牧。

“静”是老学清静无为思想的第一要旨。老君一再强调指出,“静为躁君”,“静胜热,清静可以为天下正”。可以说,“无为”的精髓,就在这一个“静”字。唐玄宗颇能发挥老子的“清静”思想,他指出:“夫重则静,轻则躁……重有制轻之功,静有持躁之力。”^③为人君者如果喜好重静,无为偃化,则百姓不致烦劳,天下归顺。这显然是发挥老君“重为轻根,静为躁君”之旨。他又发挥老君“躁胜寒,静胜热”之旨,认为此是说明躁极必寒,万物因之以衰死;静极必热,万物和气发生,因此,“躁为趣死之源,静为发生之本”,而“能无为清静者,则趣生之本。此劝人当务静以祈生,不当轻躁而赴死尔”。^④也正因为如此,人君理国理身应当常守清静,不可有为躁动。有为躁动则百姓烦劳,天下难有安静之日,民反国乱,人君终将弃国丧身。

“守柔用谦”^⑤是“守静无为”的更具体要求。在老子看来,“静”乃柔弱谦下,不与物争。《吕氏春秋·不二篇》称“老聃贵柔”。的确,老子在《道德经》中特别强调柔弱的作用,“天下之至柔,驰骋天下之至坚”,“天下莫柔弱于水,而攻坚强者,莫之能先”,甚至认为“人之生也柔弱,其死也坚强”,因而,“坚强,死之徒也。柔弱,生之徒也”。唐玄宗认为,老君所言正是说明,普天之下唯水居最下,最为谦卑,也最为柔弱,然而,它能“动静因时,方圆随器”,天下之物,没有什么不能被其攻破,因而,“人君能谦虚用柔,受国之不祥,称孤寡不谷,则四海归仁,是谓天下王矣”^⑥。而且,“人之生也,和气流行,自然以之柔弱;人之死也,和气离散,四肢以之坚强”,因此,老君以“生柔死强”而为后

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第752页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷2,《道藏》第11册,第757页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3,《道藏》第11册,第768页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷6,《道藏》第11册,第785页。

⑤ 同上书,第782页。

⑥ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷10,《道藏》第11册,第807页。

世之人的“生死之戒”，要人知“为坚强之行者，是人死之徒，为柔弱之行者，是出生之类”。^①由此不难看出，守柔用谦不仅能使四海归仁，而且还是促使和气流行、益寿延年的必要途径。总之，理身理国都应当而且必须“守柔用谦”。

“恭俭自牧”^②是“守静无为”的又一个基本要求。清静无为要求少思寡欲、节俭淳朴。老君曾谓“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”，并主张“见素抱朴，少思寡欲”。唐玄宗指出，这是老君示诫人君，如果不能少思寡欲，不仅伤性败身，而且“百姓效上而为奢泰，驰竞淫饰，日以繁多”^③。同时，人君若“不能寡欲以御人，而欲彰法令，以齐物人，既苟免而无耻吏，则窃盗而为奸，上下相蒙”^④。他再三强调，人君当节俭为政，不可追求奢华，攀比富贵，“人君将欲理化下人，敬事上帝，为德之先。无如爱费，即俭德也”^⑤。而且，“夫唯能俭爱之君，理人事天，以俭为政者，是以普天之下，亦当早服事于君”^⑥。由此他得出结论说：“理人事天，无过用俭。”^⑦

无论是守静无为、守柔用谦还是恭俭自牧，都是强调人君理人事天必须清静无为，而不可淫奢有为。淫奢有为，则是矫性妄求、背“道”而驰，既内伤自身，又外伤家国。因而，唐玄宗曾颁布了一系列清静无为的敕令，如《全唐文》中就收录有《宽宥天下囚徒制》、《禁厚葬制》、《禁僧徒俭财诏》、《示节俭敕》、《禁屠敕》，等等。唐玄宗在执政前期，也在一定程度上践履了清静无为之旨，这对于“开元盛世”的出现的确起到了积极的作用。但是唐玄宗并没有始终如一地守静无为、守柔用谦、恭俭自牧，而是在“开元盛世”的欣喜之中忘乎所以，清静无为之旨也随之淡忘，或者只是口头上宣扬，他要臣民清静无为，自己却淫奢有为，最终导致李唐王朝走向衰败。著名的“安史之乱”不仅使唐玄宗丢了王位，也严重地破坏了李唐王朝的统治基础，这真是应验了唐玄宗所指出的淫奢有为则背“道”而驰、内伤自身外伤家国的思想，这是一场多么精彩而又真实的自编、自导、自演的历史讽刺剧！

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷10，《道藏》第11册，第805—806页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷6，《道藏》第11册，第784页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷8，《道藏》第11册，第794页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷8，《道藏》第11册，第794页。

⑤ 同上书，第795页。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

(二)“爱民理人”

在中国古代,很早就注意到了人在社会历史中的主体性地位和作用。《尚书》中已有明确的“民惟邦本”观念。儒、道、法、墨等诸家,都较重视人的意义的探讨。在李唐时代,李世民是非常重视社会民众的巨大力量的,他自觉吸取隋末农民起义的教训,深感民心可畏,认为只有重民、保民才能维护自己的统治。他说:“君依于国,国依于民。刻民以奉君,犹割肉以充腹,腹饱而身毙,君富而国亡。”“赋重则民愁,民愁则国危,国危则君丧矣。”^①他甚至更明确地指出:“凡事皆须务本,国以人为本,人以衣食为本。”^②作为一国之君和唐太宗李世民的仰慕者,唐玄宗非常注重对国民地位的认识,以确立治国安民的政策。他所御制的《道德真经疏》中,先后四次引用《尚书》中“天生万物,唯人为灵元”,“人惟邦本,本固则邦宁”等远古民本思想命题,认为人是“国之本,亦神之主。若鬼神伤人,则害国之本。圣人伤人,则匿神之主”。^③强调人君治国理身,必须以爱民理人为要,明确提出了为“政在养人”的思想。这实际上是其“守柔用谦”、“清静无为”思想的逻辑继续。

在唐玄宗看来,“道生万物,爱养熟成而不为主宰,于彼万物,常无欲心”^④,因而虚怀应物。有道之君,亦当爱养熟成万物而不为主宰。他说:“善士怀道抱德,宇量旷然,宽大于物,悉能含受,如彼虚谷,无不包容。”^⑤人君如果真正能够做到“含容应物,乃公正无私,无私则天下归往,是谓王矣”。^⑥

“公”与“私”是中国古代政治哲学中的一对重要范畴。《尚书·周官》上说:“以公灭私,民其允怀。”汉代孔安国释谓“从政以公平灭私情,则民其信归之”。《韩非子·五蠹》云:“自环者谓之私,背私谓之公。”《道德经》强调“容乃公,公乃王,王乃天,天乃道,道乃久,没身不殁”。也就是说,老子是将包容性、公正无私性和统治者的命运紧密地联系在一起的。没有包容性,就谈不上公正无私,不能公正无私,也就谈不上统治天下,而是背“道”而驰。包容无私

① 《资治通鉴》卷192,中华书局1956年版,第6026页。

② 《贞观政要·论务农》,巴蜀书社1990年版,第208页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷7,《道藏》第11册,第796页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷4,《道藏》第11册,第775页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷2,《道藏》第11册,第760页。

⑥ 同上书,第761页。

是道的基本特性之一,所以河上公说:“能知道之所常行,则除去情欲,无所不包容。”^①又言“无不包容,则公正无私,众邪莫当也”。“公正无私,则可为天下王”。^②唐初成玄英进一步指出:“只为包含万物,公正无私,所以作大法王,为苍生之所归往。”^③李荣也说:“偏私不堪宰物,公正可以君临也。”^④唐玄宗则更直接地以道的包容性和公正无私性来阐述人君理身理国之道。他指出,为人君者当以大道为法则,含容天下人物,公正无私,无所偏爱,以治理家国。因此,必须打破种种私情私欲所造成的局限,泛爱天下民众。他说:“天地所以能长且久者,以其覆载万物”,“圣人效天地之覆载,必均养而无私,故推先与人,百姓欣赖,为下所仰”。^⑤如果“王侯称物平施,无偏无党,既惠化而大同,自东自西,亦何思而不服?”^⑥他特别指出,至人虚怀若谷,“于法无住,忘善而善,是善之上”^⑦,因而人君当“虚怀爱民”,才能不为万民所背弃。强调爱民公正无私,实际上是要人君对天下众生不怀任何偏见,从万民为国家之大本出发,博爱众生,使民众无有不归顺,从而民安国泰。

当然,在唐玄宗看来,为人君者要真正“爱民理人”,除了公正无私之外,还应当“无为”、“简易”。他指出,人君当“务谦聚人”,方可“固邦之本”。侯王如果“无矜化育之德,用谦之道”,而“爱养于人”,则“百姓思之如子之于母也。若为德反,是则人离散矣”。^⑧因此,“爱养万人,临理万政,能无为乎?当自化矣”^⑨。他认为,为政只在“爱民理人”,使人人安居乐业而不致躁动。^⑩然而“爱之义,长之育之,务存清静,合于简易”。^⑪他还说:“理人俭爱,则万方早服。”“早服不扰,则其德交归。”^⑫他甚至更明确地指出,所谓“爱民”,就

① 《道德真经玄德纂疏》卷4所引,《道藏》第13册,第396页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第754页。

⑥ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷4,《道藏》第11册,第774页。

⑦ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第754页。

⑧ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷5,《道藏》第11册,第780页。

⑨ 《唐玄宗御注道德真经》卷1,《道藏》第11册,第719页。

⑩ 《全唐文》卷35《戒州县扰民束文》,第385页。

⑪ 《唐大诏令集》卷113《玄元皇帝临降制》,商务印书馆1959年版,第589页。

⑫ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷8,《道藏》第11册,第795页。

是要使广大民谷众不暴卒,“役之不伤性”,而理国理人者,当“务农而重谷,事简而不烦,则人安其生”^①。因而,他积极主张行宽简之政,与民休息。他指出,如果君上无赋敛,民众无烦扰,则“耕田凿井、家给民足”^②。相反,“若政烦赋重,而人贫乏,则国本斯弊,弊则危矣。是以下人不足,由君上食用赋税之太多”^③。因而“人君将欲理人事天之道,莫若爱费,使仓廩实,人知礼节,三时不害,则天降之嘉祥,人和可以理人,天保可以事天矣”^④。

进而,唐玄宗告诫辅臣:“作程者,不要于密,贵于必行。行令者,不要于严,贵于适中。”^⑤他认为,理人之本只在无为而令人自化。“人所以难理者,由君上之有为。有为则政烦而人扰,动生大伪。”^⑥他还指出“有为”之君与“无为”之君在政教宽严上的明显差异,“无为之君,政教宽大,任物自成,既无苛暴,故其俗淳淳而质朴也”。然而“有为之君,其政峻急,以法绳人,法令滋彰,盗贼多有,故凋弊而离散矣”^⑦。因此,唐玄宗主张“爱民理人”,就是要为政无私、泛爱天下、宽大于民,使万民无生存之忧患,无苛暴之怨忿,安居乐业,无所用心,亦即“化归淳朴,政不烦苛,人怀其生,所以重死,敦本乐业,无所外求,各安其居,故不远迁移也”^⑧。这说明唐玄宗不仅仅是自觉地认识到了“民为邦本”,更重要的是他还发扬道家精义来阐发“爱民理人”的固本安邦思想,这无疑是对道家思想的丰富和发展。

(三)“任臣道化”

唐玄宗之所以能够取得“开元之治”的伟业,与其善于选贤用臣有着十分密切的关系。如果没有姚崇、宋璟等一批贤相良臣的得力辅佐,唐玄宗所架构的无为之治理想也最终难以实现。李德裕在其所著《次柳氏旧闻》中,称唐玄宗“有君人之大度,得任人之道焉”。李氏此誉,对于开元时期的唐玄宗而言,

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第756页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷8,《道藏》第11册,第794页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷10,《道藏》第11册,第805页。

④ 《唐玄宗御制道德真经》卷3,《道藏》第11册,第740页。

⑤ 《唐大诏令集》卷100《洗涤官吏负犯制》,《道藏》第11册,第507页。

⑥ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷10,《道藏》第11册,第805页。

⑦ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷8,《道藏》第11册,第794页。

⑧ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷10,《道藏》第11册,第808页。

绝非为过。事实上,唐玄宗选能任贤有其明确的指导思想。这一指导思想,较集中地体现在其“道治”哲学的“任臣道化”观念之中。

唐玄宗认为,选拔贤臣良相,是为君者非常重要的一件政事,也是关系能否真正实现“无为而无不为”政治理想的一个重要问题。在儒家和法家看来,人君选贤与能,当以是否“忠君”为首要条件,如此,所选之臣方为忠臣。道家老子则极鄙视儒家的忠孝观念,认为“智慧出,有大伪”,“国家昏乱,有忠臣”。唐玄宗虽然是以自觉继承老子思想为标识,但是,他毕竟并不否认儒家思想,而是积极吸取其中有益于维护社会统治的因素。因此,他在对待选用“贤能”时儒家所提出的“智”和“忠”标准问题,则表现出明显的儒道调和倾向。他认为,老子所批评的“智慧”是巧智,并非“无为之智”。老子所指的是,“后代之人,役用智慧,立法以检俗,制典以诘奸。恐其不信,作符玺以信之。恐其不平,为斗斛以量之。而不仁之人,兼盗符玺,并窃斗斛,则夫智慧之作法,适足侈大其诈伪”^①。智慧本身并不是绝对的坏,而是容易为人所盗用,成为巧智。他对“忠臣”也有自己的看法。他说:“忠者,人臣之职分”,忠是人君对臣相的基本要求。但是,臣可忠君,不可佞君。为人君者,如果“失御臣之道,令佞主之人获进,亲君于昏暗,使生祸乱,则有见危致命蒙死,难以匡社稷而获忠臣之名”^②。因此,在唐玄宗看来,挑选贤能的臣相,仍然是要以“忠”和“智”来作为标准,只是这个“忠”是“忠君”而不是“佞君”,这个“智”是“无为之智”而不是“巧智”。这种理解,显然是对老子“忠”、“智”观念的儒学化改造。

挑选了贤能的臣相之后,关键就在于如何任用,发挥其才能了。唐玄宗认为,有道之君应当体道之自然,任物自化,因此,在选贤与能之后,应使贤能之臣能够自行“道化”,不要对人臣干预太多,以免使之丧失清静无为之性而产生伪诈。“有为之君,矜用政教”,而无为之君,则任臣道化。^③这实际上就是要求人君自己首先应当清静无为,能够体道之性而对待人臣。唯有人君自己无为,才有可能使人臣充分发挥“道治”的作用。唯有“天子无为”,方能使“三公论道皆所以垂训立教,化不善人”。^④他甚至主张,为人君者应当以谦虚的

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷2,《道藏》第11册,第762页。

② 同上。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷8,《道藏》第11册,第793页。

④ 同上书,第797页。

态度来对待人臣,这样才可能使人臣尽力辅政。“善用其人,以言谦下,人必尽力,可以成功,故《易》曰以贵下贱,大得人也。”“善用者,常谦而为下”,能如是者,则“人皆欢心,思竭其力”。^①

唐玄宗所主张的“任臣道化”的“御臣之道”,主要包括两个方面的内容:第一,对人臣当量能授爵,而不可凭旧功授爵。在中国古代,人君挑选臣相,多从为树立人君统治而建有功勋的人当中进行,因而,任命臣相之职也多半依其所建功勋大小而定。唐玄宗坚决反对如是作。他认为,人君不可如此轻率地选择臣相,“夫君多轻易必烦扰,烦扰则人散,谁与为臣?”^②如果以已有的功劳来授臣职位和爵禄,那么那些真正有治国辅佐之才能的人就得不到很好的使用。况且,有功之臣,往往容易居功自傲,烦扰国政。因此,“为人臣者,当量能受爵,无速官谤”,使臣不可拥兵自重,受爵无量。“若矫迹干禄,饰诈祈荣,躁求若斯,祸败寻至,坐招窃殒,焉得事君?”^③不难看出,唐玄宗是很注重人臣的现实辅政事君能力,而不注重其已有的功勋业绩的,这说明他的“任臣道化”观念具有鲜明的现时代特征。这不仅有力地打击了那些居功自傲的旧臣宿相,而且也有利于增进人臣事君治政的积极性和创造性。

唐玄宗“御臣之道”的第二个方面,就是使人臣以“道化”无为辅佐人主。他指出,为人君者,首先应当避免任用多智之臣。人君如果取用了多智之臣,“使令治国,智多必作法,法作则奸生,故是国之贼。若不用巧智之臣,但取纯德之士,使偃息蕃丑,弄丸解难,自然智诈日薄,淳朴日兴,人和年丰,是国之福也”^④。与此同时,要使为人臣者不可以巧智和威武来欺诈和胁迫人君,而“当用道化无为,辅佐人主,致君尧舜。是曰股肱舞干羽于两阶,修文德于四海,令执大象而天下往,太阶平而寰宇清。若震耀戈甲之威,穷黷侵伐之事,亢兵以加彼”,则天下何以能太平,人君何以能永固其位?^⑤因此,“人君能知此两者,委任淳德之臣,是以为君楷模法式”。而“人君常知所委任,是谓深玄至德

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷9,《道藏》第11册,第801页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3,《道藏》第11册,第769页。

③ 同上。

④ 《唐玄宗御注道德真经》卷4,《道藏》第11册,第743页。

⑤ 同上书,第772页。

矣”。^①

唐玄宗的选贤与能、任臣道化思想,体现了他对道家“无为而无不为”思想的深刻领会和积极推展,应该说,这是他在总结历史经验与教训的基础上对老子“自然无为”思想的自觉运用。

(四)“处实行权”

“实”与“权”是一对佛教哲学范畴。“权”是“方便”的异名。适于一时机宜之法名“权”,究竟不变之法名“实”。在隋唐时代的佛教著述中,“权”、“实”范畴屡见不鲜。《摩诃止观》卷三明确指出:“权谓权谋,暂用还废;实谓实录,究竟旨归。”成玄英曾谓,“用道匡时,须资权实两智”,但是,“权不畏实”。他甚至指出:“君子善人,贵能用道,事不获已,方动兵戈。虽战胜前敌,不以为善,故素服而哭,仍以丧礼葬之。既其武不足文,足明权不及实,治国则不得已而用武,应化则不得已而行权,以此格量,故知权劣实胜也。”^②唐玄宗则在此基础上进一步摄佛论道,借用佛教中的“实”、“权”范畴来阐述其政治哲学观念,提出了“处实行权”的思想命题。

唐玄宗将“权”与“实”看做是“无为之道”的两种运作方式,指出“权实两门,是道之动用”。^③在他看来,“道”有动静、常变,人君虽然要守道清静无为,让“万物自化”,但也不可执著于守静处常。因为,世间众生之根性,有利与钝之差异。对于利根之人,人君固然可以守静处常;但是,对于钝根之人,因其惑滞滋久,情欲躁动,因而人君当“变而化之”,使之符合大道的要求。他指出,《周易》中有所谓“一阖一辟谓之变”之语,实是“言圣人设教,应变无常”^④。圣人并非总是守静处常,而是不断地“用权道以摄化众生”。他说:“夫人既有钝根利根,故教有权有实。圣人欲量众生根性,故以权实覆却,相明利根。众生见善则迁,有过则改。”^⑤老子所谓“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”,正是说明人君用

① 《唐玄宗御注道德真经》卷4,《道藏》第11册,第743页。

② 蒙文通:《道书辑校十种》,第439—440页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷6,《道藏》第11册,第781页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第756页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷5,《道藏》第11册,第776页。

“权道摄化”众生。那些“钝根众生，惑滞滋久，自非以权摄化，不可令其归往。故歛敛其情欲者，则先开张极其侈心，令自困于爱欲，即当自歛敛矣”。^① 圣人或人君行使“权道”或“权谋”的方式，通常有利器、刑罚等，这些都是圣人或人君为摄化“钝根众生”而不得已才施行的办法。

不过，唐玄宗认为，人君施行“权道”或“权谋”，并不是随心所欲的，而必须合于时宜。他指出：“夫权道在乎适时，不得已而方用。”^② 人君如果滥施“权道”，臣民会怨声载道，乃至犯上作乱。与此同时，“权道”也不能为君以外的其他人所施用。他认为，老君所谓“鱼不可脱于渊，国之利器不可以示于人”，正是说明“权道不可以示非其人，故举喻云鱼若失渊则为人所擒。权道示非其人，则当窃以为诈谲矣”^③。那些智诈之臣往往最善于“谋用”而害国叛君。人君如果“任用智诈之臣，使之理国，智多则权谋，将作谋用，则情伪斯起，伪起则道废，有害于国”^④。所以说，行使“权道”或“权谋”，只能限于人君，而不能听任于人臣或其他人。这实际上是要将行使“权道”的权力垄断于人君一人之手，禁绝人臣玩弄“权谋”而叛君作乱。这既是他企图垄断一切政治大权、实行绝对君权统治的思想反映，也是他在总结历代臣相玩弄权谋犯上作乱的历史教训基础之上提防人臣图谋不轨的心理反映。

然而，强调人君垄断“权道”，就势必会违背道家的“清静无为”之旨。况且，“权道”所应当“适”宜之“时”，到底指示什么？这都关系到唐玄宗“权道”思想的本质问题。由是，他提出了“权”与“实”的关系问题。

唐玄宗在阐发其“权”、“实”观念的时候，并没有丢弃其摄佛融儒以论道的思想特色。他在积极吸取佛教“权实”范畴的同时，也自觉地从中国先秦的儒家典籍中寻求“经权”范畴，并将二者相会通，从而来阐释其带有鲜明的道家思想色彩的政治“权实”观念。

在唐玄宗看来，儒家所谓的“经”就是“常”，而“实”正是“道之常”，因此，“经”与“实”都是“常”，与“权变”相对应，这正是“经权”与“实权”的权通之处。他认为，无论是“经权”还是“实权”，都有个“权反”的问题，即“权必反

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷5，《道藏》第11册，第776页。

② 同上书，第794页。

③ 《唐玄宗御注道德真经》卷2，《道藏》第11册，第737页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷9，《道藏》第11册，第799页。

经”、“权必反实”。如果人君施行“权道”而不“反经”、“反实”，则“权道”势必违背“清静无为之道”，而且也不能使“权道适时”。他说：“人君若多用权谋，不能反实，下必应之以譎诈”所以国家难免会滋长昏乱。^①他指出，老君所谓“反者道之动”和“正言若反”，都是说明人君施行“权道”，必须“反实”或“反经合义”。他说：“《经》云‘正言若反’，《易》云‘巽以行权’，反经而合义者也。故君子行权，贵于合义；小人用之，则为诈譎。”^②并说，老君所谓“反者道之动”，是“言众生矜执其生而失于道，故圣人变动设权，令反俗顺道尔……令贵以贱为本，高以下为基，有以无为用”。^③在他看来，所谓“反实”、“反经合义”都不过是“初则乖反常情，而后合顺于道，故谓此为道之运动也。孔子曰，‘可以立，未可与权’。权道反常而难晓，故举棠棣之喻言其华。先反而后合，以喻权道先逆而后顺尔”^④。这也就是说，“权道”施行是一种“逆道”行为，是人君不得已而采取的一种“摄化众生”的手段，其最终目的仍然是要合顺于大道。所以说“权道”是“先反而后合”，“先逆而后顺”。这也正是“权道”在操作过程中的基本特征。

“权道反实”或“权道反经合义”的关键问题，是所反之“实”或“经”到底是什么。唐玄宗明确指出，老君所谓“弱者道之用”，正是说明“实道”，“言人皆贱弱而贵强，是知强梁雄躁者，是俗之用也。道以柔和而胜刚，是知柔弱雌静者，是道之常用”。^⑤又谓：“弱者，取其柔弱雌静。柔弱雌静者，是圣人处实。处实者，是道之常用。”^⑥很显然，“权道”所“先反而后合”、“先道而后顺”之“实”或“经”，就是道家所极力倡导的“柔弱雌静”之“道”。这也就是说，唐玄宗虽然借用了儒、佛两家的“经权”和“权实”范畴，但是在阐发其“经权”（或“权实”）观念的实质问题（即“经”或“实”的本质问题）时，并没有采纳儒、佛的思想内容，而是以儒、佛的形式来表达道家的内容。这正是他自觉地摄佛融儒以论道的思想特征的一个极具体的表现。

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷8、《唐玄宗御注道德真经》卷3，分别见第794页和第739页。

② 《唐玄宗御注道德真经》卷2，《道藏》第11册，第731页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷5，《道藏》第11册，第780页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 《唐玄宗御注道德真经》卷3，《道藏》第11册，第733页。

不过,唐玄宗提出“权道”对于“实道”(或“经义”)是“先反而后合”、“先逆而后顺”的,并不是说在初行“逆实”、“反经”的“权道”之时,可以不顾忌“实道”(或“经义”)。事实恰恰相反,在初行“逆实”、“反(叛)经”的“权道”之时,仍需要而且必须不能脱离“实道”(或“经义”)。也就是说,人君必须只在“处实”之时,才能真正旋行“权道”。人臣之所以不容易正确地施行“权道”,就在于其未能“处实”。所以他强调指出:“巽顺可以行权,权行则能制物,故知柔弱者必胜于刚强矣。”^①唯有“巽顺谦卑^②,则可以行于权道。故欲歛先与之张,欲弱先与之强,而卒令其歛弱者,是柔弱之道,能制胜于刚强也”^③。因此,所谓“处实行权”,就是要以“实道”为施行“权道”的出发点和最终目的,究其实质,就是要求在不违背清静无为之道的大前提下采取有效手段来治理家国,使国泰民安,达到长治久安的目的。

尚需指出的是,由于唐玄宗深受佛教思想的影响,并自觉继承和发扬唐初盛行的重玄学。因而,他在阐述其“处实行权”的政治哲学思想的同时,又提出了一个“权实两忘”的重玄学观点。《唐玄宗御注道德真经》卷三说:“夫实之于权,犹无之生有,故行权者贵于反实,用有者必资于无。然至道冲寂,离于名称,诸法性空,不相因待。若能两忘权实,双泯有无,数與无與,可谓超出矣。”^④《唐玄宗御制道德真经疏》卷五则进一步指出:“不相因待者,言道至极之体,冲虚凝寂,非权亦复非实,何可称名? 诸法实性,理中不有,亦复不无,事绝因待……若知数與无與,即知数诸法无诸法,岂有权实而可言相生乎? 悟斯理者,可谓了出矣。”^⑤这里有两点颇值得注意:

其一,唐玄宗将“实”与“权”的关系比做“无之生有”的关系。也就是说,“权”出自“实”,有“实”才有“权”。他甚至明确指出:“天下有形之物,莫不以形相禅,故云生于有,穷其有体,必资于无……有无既尔,权实亦然。”^⑥此谓“实”是本、是体,“权”是末、是用。这就从本体论上确立了“权”与“实”的关

① 《唐玄宗御注道德真经》卷2,《道藏》第11册,第731页。

② 即“处实”——引者注。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷5,《道藏》第11册,第776页。

④ 《唐玄宗御注道德真经》卷3,《道藏》第11册,第733页。

⑤ 《唐玄宗御注道德真经疏》卷5,《道藏》第11册,第781页。

⑥ 同上书,第780页。

系,实际上是为其政治哲学的权实观念提供了本体论基础。

其二,唐玄宗从佛教的诸法性空、不相因待的观念出发来看待“权”、“实”概念。他指出,从根本上讲,至道冲虚凝寂,不可以名言概念来表述,因此,至道既非“实”亦非“权”,而是超越一切名言概念之限制的。由此而言,当忘却“权”与“实”,才能真正超出执著“权实”范畴所引起的局碍,也就不可能有所谓“实”体“权”用等观念,从而可以直接面对至道,达到所谓的“权实两忘”。这实际上是在“权实”观念的本体论基础之上,进一步阐述其至道“离于名称”的超本体观念。这看似对上述“处实行权”观念的超越,实质上是唐玄宗试图超越现实政治生活的一种理想追求。这或许就是唐玄宗从积极有为的“崇道”蜕变成消极无为的“佞道”在思想意识上的某种反映。

(五)“文本武末”

中国古代政治家和政治思想家,无不特别关注“文”(“德”)与“武”(“刑”或“力”)的关系问题。因为这是涉及如何有效地治理国家及确保社会稳定的重大问题。在历代统治者当中,由于个人对“民惟邦本,本固邦宁”这个古老的遗训的认识有所不同,从而在“武”(“刑”或“力”)方面表现出“宽”(“轻”)与“猛”(“重”)之别。但是,他们几乎都主张“文”(“德”)与“武”(“刑”或“力”)并用。法家和兵家主张“重刑”(“武”或“力”),但仍不放弃“文”(“德”)之治。墨家主张“兼爱”、“非攻”,实际上是重“文”轻“武”或重“德治”轻“刑治”。儒家主张“先德后刑”。而道家则主张“自然无为”、德刑两弃。唐玄宗自觉吸取历代统治者的经验与教训,从实际政治经验和需要出发,摄取儒家的“先德后刑”观念来推进道家“德力”思想,阐发了“文本武末”的政治主张。当然,这里的“文”并非儒家的“德”,而是道家的“慈俭”。唐玄宗所提出的“以慈俭之道为本,以武刑之术为末”的“文本武末”观点,实际上也是其“处实行权,权必反实”思想的必然要求。因为在他看来,“武”(“刑”或“力”)是施行“权道”的手段,而“慈俭”之“文”(“德”)则是人君所处的“清静无为”之“实”。既然“实”是本、是体,“权”是末、用,那么,“文”(“德”)与“武”(“刑”或“力”)也应当是本与末、体与用的关系。

唐玄宗认为,在远古之世,淳古之君处无为之事,行不言之教,臣下但知有所尊之君,如穹天高高在上,被四时生育之美,不知何以称其德。其后,黄帝尧

舜继起,施教行善,仁及百姓,“故亲之柔弱,致平功高,天下故誉之亲……下及三王五霸,浸以凌迟,严刑峻制,故畏之明不能察,故侮之。下议罪而求功,上赏奸而生诈,相蒙若此,可谓寒心。”^①其实,天地好生,万物皆为其含养,仁人者当顺天德以全济为务,不可逞能欺诈而好乐杀。贪残之君,人必不归附,奈何可以得志于天下呢?因此,为人君者,当知“道化无为,淡然平正。既不为察察之苛酷,亦无滋彰之法令”。如此则“岁计有余,淳风和畅,动植咸遂,其物光亨”^②。如果政令烦苛,禁纲凝密,必将导致百姓不安,四方离散,人君欲求以“权道”摄化众生,岂不困难吗?他甚至批评那种喜好兴师动众的国君,“兴师动众,则人劳于役;行斋居送,则妨功害农。农事不修,故生荆棘。”更有甚者,大军之后,必“积费既多。和气致祥,兵气感害,水旱相继,稼穡不生”,这样就难免有凶荒之年。^③由此可见动武、用刑、尚力而乐杀之害。

不过,唐玄宗抨击动武、用刑和尚力而乐杀之害,并不是一概地反对使用武力,因为只要是人君“处实”而行“权道”,最终使“权反于实”,则在必要的时候动用武力亦无妨,也就是说,武力只是治国之末,而文德才是治国之本。他指出:“夫文德者,理国之器用也;武功者,文德之辅助。”^④“文则经纬天地,武则克定祸乱。虽天生五材,废一不可,而武功之用,定节制宜。”^⑤人君为政之道当以“文为本,武为末”,如果“专事武功,是弃本而崇末也”。^⑥因而,用武只是在不得已之时方可为之。他说:“老君曰,凡事不得已而欲用兵,用兵之善,但求止杀,令不为寇,必以众暴寡凌人取强,取强则事好却还。”^⑦拥兵恃强,犹如物以其壮而逞其强。然而,须知“物用壮,适足以速其衰老;兵恃强,则不可全其善胜。兹二事者,是谓不合于道。贤臣明主知其不合于道,当须早止不为”。^⑧因此,用武不是目的,只是人君“处实”之时所行之“权道”。用武

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷2,《道藏》第11册,第761页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷5,《道藏》第11册,第776页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷4,《道藏》第11册,第772页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷7,《道藏》第11册,第790页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷4,《道藏》第11册,第773页。

⑥ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷7,《道藏》第11册,第790页。

⑦ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷4,《道藏》第11册,第772页。

⑧ 同上书,第772—773页。

过后,往往“应之谓四夷来侵”,而“王师薄伐,所当示之以恩惠,绥之以道德”。^①

唐玄宗特别指出,作为泱泱大国的国君,固然可以凭借强大的国力,以威武来强取四邻小国,然而,终究不能使四夷心悦诚服。他认为,大国对于四邻弱小国家应当“不事威武而用谦卑之德以柔服之”,这样一来,“小者将欲怀来附庸之君,取其小国之人而为臣妾尔”。^② 因此,真正善于以“道”来建邦立国的人君,就应当“因百姓之不为,任兆人之自化,然后淘以淳朴,树之风声,使仪形作孚,乐推不厌,则功业深固,万方归德”^③。

《道德经》第六十七章云:“夫我有三宝,持而保之。一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。慈故能勇,俭故能广,不敢为天下先故能成器长。今舍慈且勇,舍俭且广,舍后且先,死矣。”唐玄宗认为,老君所示以上“三宝”,乃修身理国之枢要,说明“舍其利物之慈,苟且害人之勇;舍其节用之俭,苟且奢泰之广;舍其谦退之后,苟且矜伐之先。如此之行,有违慈俭,以之理国,则国亡;以之修身,则身丧”^④。在“三宝”之中,他特别强调“慈”的重要性,认为“慈为三宝之首,故偏欢美也”^⑤。在他看来,在不得已而用武之时,必“主之以慈”,方可不违道家“清静无为”之旨。他明确指出:“古者用兵,常有诫令,当须以慈自守,不可生事而贪。”若“以慈为主,自戢干戈,则有兵本无杀意”。^⑥ 他还认为,如果人君以“慈”而战,则“天将助之”而能“全众”;如果以“慈”而守,则“天将护之”而“可以安人”。但是,从根本上说,“明德之君,用道为理,行慈俭而育物,不威武以御人,所尚以慈”。若“以慈不争,由乎尚德。若用力争,胜非善胜也”。^⑦ 因此,他说:“善士者,常柔而不武;善战者,常慈而不怒;常胜者,常让而不争。”^⑧总而言之,动武用兵,无论在什么情况之下,都应当慎之又慎,不可轻率而为,而要始终坚持以“道德”为本,以“慈柔”为要,达到胜

① 《唐玄宗御制道德真经疏》卷4,《道藏》第11册,第773页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷8,《道藏》第11册,第796页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷7,《道藏》第11册,第791页。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷9,《道藏》第11册,第801页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书,第802页。

⑦ 同上书,第801页。

⑧ 同上。

利而不扰民伤人、天下太平的目的。

唐玄宗标榜“文本武末”，提倡“慈让”，固然是自觉继承和发扬道家思想来施行“权实”统治之道，但是，如果一味地强调和恪守“慈守”、“柔让”，就难免使某些人滋生异念，乃至利用君上“慈”、“让”而为所欲为，甚至犯上作乱，安禄山等所发动的叛乱，便是典型的事例。这虽然与其违背了选贤与能的观念有关，但更重要的是与其重文德而疏武略的指导思想有关。

第七章 吴筠的道教哲学思想

一、生平与著作

吴筠，唐玄宗时人。字贞节（一作正节），法号洞阳子，华州（今陕西）华阴人。弱冠之年涉猎儒、墨，通晓诸经，三教九流之书，无所不览。善于文章，工于楷隶。因自幼生长于道教胜地华山，故于道术早有所好，“每见道流，皆问无事，千说万别，互有多般”。^①又仰慕鲁仲连之举，失意之余，与喜好道术者一同归隐于南阳倚帝山，曾作诗谓：“兹山何独秀，万仞倚昊苍。晨跻烟霞趾，夕憩灵心场。俯观海上月，坐弄浮云翔。松风振雅音，桂露含晴光。不出六合外，超然万累忘。信彼古来士，岩栖道弥彰。”^②开元中南游金陵，“既知命寡，逐慕寻真，讨究仙经，莫得生理”。^③于是前往江南访寻茅山道派修真之迹，“登茅巅，入石室，先得元道真经，即太上道君归根复本、号而不嘎之理也。乃执其理十余年，惟攻胎息，续用既劳”。^④同时，他还游访天台、会稽、剡中诸地道场。吴筠擅长著述，与吴越地区的文人学士李白、孔巢父等相交游，以诗酒相唱酬。其所著诗篇，流传至京师。天宝初年（743年），唐玄宗闻其诗名，派遣使臣征诏至京师，吴筠请求度为道士，筑宅于嵩山，随陶弘景三传弟子冯齐整传授上清正一之法。吴筠于是“苦心钻研，尽通其术”。^⑤

天宝十三年（754年），吴筠向玄宗呈进《玄纲论》三卷。他在《进玄纲论

① 《形神可固论·服炁》，《四库唐人文集丛刊·宗玄集》，上海古籍出版社1992年版。

② 《全唐诗》卷888《游倚帝山》，清彭定求等编，中华书局1999年版，第10110页。

③ 《全唐文》卷925《元纲论自序》，第9647页。

④ 同上。

⑤ 《旧唐书》卷192《列传》第142，第5129页。

表》中声称：大道奥旨，久未修撰，“重元深而难殚其奥，三洞秘而罕窥其门。使向风之流，浩荡而无据。遂总括枢要，谓之‘元纲’。冀循流派而可归其源，阐幽微而不泄其旨。至于高虚独化之兆，至士登仙之由，或前哲未论，真经所略，用率鄙思，列于篇章”。^①唐玄宗非常重视《玄纲论》，专门诏授翰林供奉，他指出，吴尊师（筠）迹参洞府，心契冲冥，所以能够词旨奥省、义博文精，足以宏阐格言、发明幽致。朕敬承先祖之大业，式播玄风；今得披览直筌《玄纲论》，深符梦想，“岂惟披习无教，将以启迪虚怀。其所进之文，用列于篇籍也”。^②

唐玄宗在接见吴筠时，向吴筠请教“道法”和神仙修炼诸事，吴筠一一作答。吴筠认为，“道法之精，无如‘五千言’”，其诸枝词蔓说，徒费纸札耳。关于神仙修炼之事，他指出，这是“野人之事，当以岁月功行求之，非人主之所宜适意”。^③也就是说，道法之精微，全在一部《道德经》之中，其他各家的道论，都没有超出《道德经》之外。神仙修炼之事，需要长期日积月累的功夫，坚持不懈地勤修密炼。帝王的业绩在于理国安邦，不宜进行如此修炼。由此不难看出，吴筠论道之要全赖《道德经》。他明确把神仙修炼之事与帝王将相的治国安邦大业区分开来，劝告唐玄宗当一心一意治国安邦，不可置国家大业于不顾而迷恋“野人”的修炼之事。这是他对过去一些帝王将相因迷恋仙术而误国害民的历史经验教训的总结。因此，他“每与缙黄列坐，朝臣启奏，筠之所陈，但名教世务而已。问之以讽咏，以达其诚。玄宗深重之”。^④

因受唐玄宗的恩宠，吴筠在教内外声名日剧，从其学道者很多。当时刑部郎中元沛的妻子刘氏，“贤而有文学，著《女仪》一篇，亦曰《直训》”。刘既寡居，奉道。受策于吴筠先生，清苦寿考。长子固，早有名，官历省郎、刺史、国子司业；次子察，进士及第，累佐使府，后隐居庐山。察之长子潏，好道不仕；次子充，进士及第，亦尚道家”。^⑤很显然，元沛一家都是受吴筠的影响而信奉道教的。

① 《全唐文》卷925《进〈元纲论〉表》，第9646页。

② 《全唐文》卷37《答吴筠进〈元纲论〉批》，第407页。

③ 《旧唐书》卷192《列传》第142，第5129页。

④ 同上。

⑤ 王说撰：《唐语林校证》，中华书局1987年版，第407页。

吴筠在翰林时因特承唐玄宗的恩顾,为群僧所妒忌,并因其讲论玄道又多斥佛门,故为素尊佛教的高力士和沙门所攻讦。吴筠毫不示弱,奋起卫道,先后著有《邪教论》、《明真辨伪论》、《辅正除邪论》、《辨方正惑论》、《道释优劣论》、《诸家论优劣事》、《复淳化论》和《思还淳赋》等。从现存的《思还淳赋》等文章来看,吴筠为捍卫道教和“五千言”而排斥佛教的态度是很激烈的。

首先,他认为,佛教传入中国后,加剧和扩大了对中国传统淳朴民风的破坏。远古之世,民风淳朴,唐虞之后,淳化之风日以沦亡,及至殷周而始尽。至春秋之时,孔子目睹当时民风浇漓之状而生陶惜之心,乃发奋编修《诗》、《书》,制定《礼》、《乐》,以救崩溃。五霸既没,七雄交驰,爰至暴秦,残儒隳道。直至“皇汉底定,人怀辑熙。孝文御宇,所向无为,刑法几措,欢心秉彝。孝武好夫征伐,亦兼崇于典仪,虽纯懿未举,而文章载施。元成懦弱,政教陵迟”。^①正是在这“苍生息肩”之日,“世祖中兴”之时,汉明帝匪德而为妖梦所迷惑,“创戎神之祠宇,遵恍惚之妄见。始涓涓于滥觞,终浩汗以流湫,历三国而犹微,更五胡而大建。”^②由是,华夏之大礼遭废弃,边荒之漓风而大扇。“诊气悖以兴行,人心飒以倾变。”^③于是,世人诬侮君亲、蔑视彝宪,“髡跣贵,簪裾贱。事竭思以徼福,劣含疑而惧谴。上发迹于侯王,下无劳于奖劝。尊黷厕之金狄,列峥嵘之紫殿。代千亩之竹,不足纪荒唐寓言;倾九府之财,焉能充惓款诚愿!”^④他认为,这便是佛教进入中国后所造成的最直接的危害。

其次,他指出,佛教传入中国后,不仅使华夏之礼遭到废弃,华夏之财遭受消耗,而且,还导致“自国至家,祈虚丧实”,大批出家僧众,不务劳作而鲸吞蚕食。他们“重贝叶讹谬,轻先王典籍。钦刑残鄙夫,宴广厦精室,使白屋终劳、缙门永逸。自国至家,祈虚丧实”。^⑤凡是虔诚信佛而颂扬佛教者,则给之以嘉祥;凡是唾骂而批评佛教之人者,则“欺之以罪疾”。因而,“中智已下,助成其奸宄之术,可谓至真隐,大伪出,所以孽党妖徒,此焉游息,储不因耕,衣不俟织,诱施冒贷,鲸吞蚕食。若蛟螭之在水,犹豺狼之附翼,罔不假小善以外慈,

① 吴筠:《宗玄先生文集》卷中《思还淳赋》,《道藏》第23册,第656—657页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

藏深邪而内贼。岂止一时之封豕,乃为万代之蠹贼,足使宵人得意而傲睨,上士伤心而悯默于戏”。^①

再次,他还指出,佛教之所以能够如此畅行于华夏,固然与先民淳化之风的日渐沦亡、“匪德”帝王的惑于妖术有关,同时,也与道安、慧远、图澄等人极力表彰力图噬儒吞道有密切关系。

他说:“虽孽自天启,亦祆由人彰。斯乃钟刘石之两羯,偶符姚之二羌。凭胡书之恢譎,资汉笔以阐扬。道安讨论于河洛,惠远润色于江湘,图澄挟术以鼓舞,罗什聚徒以张皇。迹无征于班、马,理唯窃于老、庄。褒姒暋为中土,贬诸夏为偏方。务在乎噬儒吞道,抑帝掩王。夺真宰之柄,操元化之纲。”^②那些深受其影响的当世之士,未能窥探妙门,洞察幽赜,笼而统之地以泯灭为真实,以生成为假幻,“但所取者性,所遗者形,甘之死地,乃为常理”。^③他还郑重指出,历代帝王者,爰自晋、宋,迄至齐、梁,莫不是兴之者灭,废之者昌。“竟流通而不返,终取侮以危亡”。^④

从以上三个方面来看,吴筠认为,佛教自传入中土以来所造成的诸多严重危害,未有其匹。“自古初以逮今,未有若斯之弊。”由此,他极力主张,应该大力弘扬中华民族的传统儒学和道教,“荡遗祆于千载”,使“人伦顺化”、“神道永贞”、“民俗雍熙”,以“流惠泽于八紘”。^⑤吴筠对佛教的批判,与其说是对当时崇信佛教的“高力士及群沙门短于帝”的回应,不如说是对中国传统儒、道教的极力维护,特别是对老子《道德经》思想的维护。因为在《道德经》中,理想的社会风尚就是民风淳朴。吴筠对远古之世淳朴民风的高扬和对佛教传入后对淳朴民风破坏的批评,正说明了这一点。当然,远古淳朴民风至汉明帝后更加浇漓,其根本原因并不在于佛教传入中国后带来的消极影响,实在于中国社会发展之必然。而吴筠以此攻讦佛教,不仅显示出其认知视野之褊狭和错误,更说明他对佛教的批评带有浓烈的传统夷夏情结,是对西晋以来顾欢等人以“夷夏之辩”来排斥佛教、维护中国传统儒、道教的继承。

① 吴筠:《宗玄先生文集》卷中《思还淳赋》,《道藏》第23册,第656—657页。

② 同上书,第657页。

③ 吴筠:《宗玄先生文集》卷中《神仙可学论》,《道藏》第23册,第660页。

④ 吴筠:《宗玄先生文集》卷中《思还淳赋》,第657页。

⑤ 同上。

天宝中,李林甫、杨国忠等执掌朝政,李唐王朝纲纪日紊。吴筠知天下将乱,请求回到嵩山,得以别立道院。不久,“安史之乱”爆发,吴筠又自嵩山返还茅山。其间,吴筠曾栖隐庐山,与道士吴太清、宋冲虚为陆修静建立“贞石”。上元二年(757年)以后,吴筠登会稽,浮浙河,息天柱。大历七年(772年),他与颜真卿、刘全白等交游于湖州。大历十三年(778年),吴筠卒于宣城天柱山,众弟子私谥其“宗玄先生”。

吴筠擅长于著述,所撰诗文有“词理宏通,文彩焕发,每制一篇,人皆传写”^①之誉。他对道教基本理论特别是仙道论有较深入的研究。他以老学为宗,自觉继承和发展了东晋葛洪的仙道思想,成为唐代中期一位非常重要的仙道理论家。他还积极面对隋代和唐初佛教徒对道教理论基础的大力攻讦,在唐初重玄学家成玄英、李荣等人吸佛补道的基础上,更进一步地维护和推展道教的理论基础。所著书有《宗玄先生文集》十卷,其中包括《玄纲论》三篇三十二章,《形神可固论》五章和《心目论》、《神仙可学论》等。

二、“道至无而生天地”

“道”是老子“五千言”中的最高范畴。在《道德经》中,曾用“无名”、“无”、“一”、“希”、“夷”、“微”、“大”、“无物之象”、“无状之状”和“法自然”等来形容“道”作为世界本体的特性,并以“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象。恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精。其精甚真,其中有信”来说明“道”的存在不虚。还以“道生一,一生二,二生三,三生万物”来说明“道”与阴阳、天地和万物的关系。后来,道教理论家们以此为基础,构筑道教理论的本体论和世界观。以“五千言”为“道法”之宗旨的吴筠,则自觉地继承了这一思想传统。

吴筠指出:“道者何也?虚无之系,造化之根,神明之本,天地之源。其大无外,其微无内。浩旷无端,杳冥无对。至幽靡察,而大明垂光。至静无心,而品物有方。混漠无形,寂寥无声。万象以之生,五音以之成。生者有极,成者

^① 《旧唐书》卷192《列传》第142,第5130页。

必亏。生生成成，今古不移，此之谓道也。”^①作为本体之道，它是无形、无声而又不可察知的。因此，他特别强调“道贵无名”，^②并以“其大无外，其微无内”来说明“道”是至大与至小的统一，认为“道包亿万之数而不为大，贯秋毫之末而不为小”。^③也就是说，道体至大，无所不包。同时，又是至小，无物不含有。这是自觉吸取了惠施的“至大无外、至小无内”思想来推展“五千言”之道论。

他还积极推展“五千言”中关于“道”是混成、无为之体、玄妙之宗的思想。他说：“夫道者，无为之理体，玄妙之本宗，自然之母，虚无之祖。高乎盖天，深乎包地。与天地为元，与万物为本。将欲比并，无物能等。意欲测量，无处而思。于混成之中为先，不见其前。毫厘之内为末，不见其后。一人存之不闻有余，天地存之不闻不足。旷旷荡荡，渺渺潏潏。”^④可见，吴筠把“道”看做是盖天包地、无为而玄妙、测量而不可得知的宇宙本体。在这里，他特别指出了“道”不可闻见、不可思议的特性，反映出吴筠的“道”本体论是一种不可知论。同时，由于他强调“道”是“混成”、“无为”又是“旷旷荡荡、渺渺潏潏”的“玄妙之宗”，因而，又表现出鲜明的宗教神秘主义思想特征。

为了说明天、地、人和世界万物的形成过程，吴筠大肆发挥《道德经》中“有生于无”和“道法自然”的观点，明确指出“大道之要，玄妙之机，莫不归于虚无者矣。虚无者，莫不归于自然矣。自然者，则不知（其）然而然矣。是以，自然生虚无。虚无生大道，大道生氤氲，氤氲生天地，天地生万物。万物剖氤氲一炁而生矣。故天得一自然清，地得一自然宁，长而久也”。^⑤如果用图式来表示，世界的发生过程即是：

自然→虚无→大道→天地→万物（包括人）

在这个图式中，“大道→氤氲→天地→万物（包括人）”这一部分，与上面他把“道”作为宇宙万物的本体、根源和老子所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”的宇宙生成论并无什么区别。问题在于，“自然→虚无→大道”是指什么呢？难道是说，在“大道”之前还有个比“道”更根本的本体“虚无”，在

① 吴筠：《玄纲论·道德章第一》，《道藏》第23册，第674页。

② 吴筠：《玄纲论·专精至道章第二十九》，《道藏》第23册，第680页。

③ 吴筠：《玄纲论·同有无章第七》，《道藏》第23册，第675页。

④ 吴筠：《宗玄先生文集》卷中《形神可固论·守道》，《道藏》第23册，第663页。

⑤ 吴筠：《宗玄先生文集》卷中《形神可固论序》，《道藏》第23册，第663页。

“虚无”之上还有个比“虚无”更根本的本体“自然”吗？如果在“大道”之先有个更根本的“虚无”、在“虚无”之上有个更根本的“自然”，那么，又如何理解上面所提到的“夫道者，自然之母，虚无之祖”呢？这不是明显的前后矛盾吗？更何况，唐初著名佛教僧侣法琳等人就曾猛烈抨击“五千言”中的“道法自然”论，攻击道教之“道”并不是最高范畴，从而极力贬低道教。难道作为中唐时期的著名道教理论家和排佛之士面对佛教徒的攻讦，不是自觉地迎接来自佛门的挑战，积极推进道教理论发展，而是自陷迷途吗？事实上，吴筠在如何处理“道”与“自然”和“虚无”之间的关系问题上态度是很鲜明的。

首先，他主张应当从“有”与“无”的关系中来把握“道”，坚决反对“贵无以贱有”或“取有以遗无”等割裂“有”、“无”的机械论做法。他明确指出“有”从“无”而生，“无”因“有”而显，“有”是“无”的作用，“无”是“有”的“资本”，“有”、“无”一体，“混同”不二。他说：

夫道，无为无形，有情有信……世情谓道体玄虚，则贵无而贱有。人资器质，则取有而遗无。庸知有自无而生，无因有而明，有无混同，然后为至。故空寂玄寥，大道无象之象也。两仪三辰，大道有象之象也。若但以虚极为妙，不应以吐纳元气、流阴阳、生天地、运日月也。故有以无为用，无以有为资，是以覆载长存，真圣不灭。^①

又说：

夫道至虚极也，而含神运气，自无而有。故空洞查冥者，大道无形之形也。天地日月者，大道有形之形也。以无系有，以有合无，故乾坤永存。^②

“有”和“无”是“大道”所固有的两种不同存在方式。“无”是指“道”处于“空寂玄寥”的“虚极”状态，是“无形之形”、“无象之象”；而“有”则是指“道”处于与具体形象合一的呈现状态，是“有形之形”、“有象之象”。既不能把“道”仅仅理解为“虚极”之“无”，也不能把“道”片面地理解为“混物”之“有”，而应当把“道”看做是“有”与“无”的统一。“无”是“道”的最原始的本真状态，“有”是“道”运作之后所呈现的状态。“无”并不是虚幻无实的不存

① 吴筠：《宗玄先生文集》卷中《神仙可学论》，《道藏》第23册，第661页。

② 吴筠：《玄纲论·以有契无章第三十三》，《道藏》第23册，第681页。

在,而是一种真实的本体存在。本真状态的“道”是不可名状的,因为它是看不见、摸不着和无法测量的,唯有通过呈现状态的“有”来显现其客观存在性,才能为一般人所感知。因此,“有”与“无”并不是截然不同的两个东西,而是相互“资用”、“混同”为一的“道”本身。既然“无”只是“道”的一种存在状态,因而,“虚无生大道”实际上是指“道”从“无”的本真状态运作至“有”的呈现状态,即从“无”之“道”运作至“有”之“道”,而不是指在“大道”之外,另有什么“虚无”的本体。所谓“虚无生大道”,不过是指“道”从“无”至“有”而自生和自我呈现的过程而已。

其次,他主张以“道生德成”来把握“道”,从而把“自然”看做是“生成者”、“出无入有”、“莫究其朕”的常态。

“道生”、“德畜”是《道德经》中的一个基本观点。老子认为,物之形状,来源于“道”的生成、“德”的畜养,因而万物未有不尊崇“道”与贵重“德”的。尊“道”贵“德”,“夫莫之命而常自然”。对于万物来说,“道”生出它们、抚养它们、长成它们、培育它们、成熟它们、成就它们、养成它们、覆盖保护着它们。“道”生育万物而不据为己有,施恩泽于万物而不求其报德,长成万物而不宰制以自利。吴筠以此为出发点,把“五千言”中的所谓“德畜”、“物形”、“势成”都归结为“德成”,以“通生”释“道”体、“畜成”释“德”用,试图在唐初重玄学道论的基础上来推进道教理论。他说:

德者何也?天地所禀,阴阳所资,经以五行,纬以四时,牧之以君,训之以师。幽明动植,感畅其宜。泽流无穷,群生不知谢其功。惠加无极,百姓不知赖其力。此之谓德也。然则,通而生之之谓道,道固无名焉。畜而成之之谓德,德固无称焉。生者不知其始,成者不见其终。探奥索隐,莫窥其宗。入有之末,出无之先,莫究其朕,谓之自然。自然者,道德之常,天地之纲也。^①

以“通生”释“道”体,说明吴筠自觉接受了隋代和唐初以来道教重玄学的道体论思想的影响。在吴筠看来,宇宙间一切物质性和精神性的东西莫非由“道”发生,由“德”成遂。这一发生与成遂的运动过程,是无始无终不可窥见的,只知道它是出无入有,而不知道其生成变化的轨迹,这就是“自然”,实即

^① 吴筠:《玄纲论·道德章第一》,《道藏》第23册,第674页。

莫知其所以然而然。而这个“自然”，就是道生德成的常态，天地万物的纲纪。可见，“自然”并不是什么本体性的东西，而是“道生德成”的一种不知其然而然的状态。就其作为“道”的一种状态和不可知的特性而言，“自然”与“虚无”并没有什么两样。然而，“虚无”是就“道”的寂静状态而言，而“自然”是就“道”的发生状态而言。吴筠之所以把“自然”放到“虚无”之前，提出“自然生虚无”不过是说明“道”的终极和初始存在状态，不是虚寂不动的，而是生生不息的。这实际上是把道体与运动联系在一起，从而避免了佛教徒对道体如何从至寂运作创生天地万物的诘难。

再次，为了更进一步地说明“道”与“自然”、“虚无”的关系，吴筠还从阴阳之元气的角度来阐发其“真一运神，元气白化”、“真精自然，寂默无为”的观点。

吴筠指出：

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。元气者，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，兆朕于此。于是清通澄朗之气，浮而为天，浊滞烦昧之气，积而为地。平和柔顺之气，结而为人伦。错谬刚戾之气，散而为杂类。自一气之所育，播万殊而种分。既涉化机，迁变罔穷。然则，生天地人物之形者，元气也。授天地人物之灵者，神明也。故乾坤统天地，精魂御人物。气有阴阳之革，神无寒暑之变。虽群动纠纷。不可胜经，灭而复生，终而复始。道德之体，神明之心，感应不穷，未尝疲于动用之境矣。^①

从上面这段话中，我们不难看到，“太极”即元气，是促使元气自化的“真精”。“真精”的特性是“自然”。“神明”即是“真精自然”特性的表现。这个“自然”的“真精”，就是“虚皇”。这个“虚皇”高居九清之上，司管玄化，总御万灵，它虚寂无为，至虚不可测知。但是，它自身却能“听不以耳，闻乎无穷，视不以目，察乎无极”、“降气分光，聿生人中”。事实上，这个“真精”、“真一”或“神明”，即“自然”、“虚皇”、“至虚”（“虚无”），也即是“道”。不过，它不是纯然的“自然之道”，而是精神化的至道。这显示出吴筠的道体论具有鲜明的神学色彩。他所谓的“气有阴阳之革”，不过是说明众生万物有终始。而所谓

^① 吴筠：《玄纲论·元气章第二》，《道藏》第23册，第674页。

“神无寒暑之变”，则是为了说明道无终始而永恒存在。所以他说“道无兴废，而物有存谢”。这实际上与唐初成玄英、王玄览等人的道物观是完全一致的。

同时，吴筠的上述思想还进一步显示出，所谓“自然生虚无，虚无生大道……”都不过是“大道”自生而已，并非在“大道”之上还有什么更根本的“自然”、“虚无”或“神明”。因此，从根本上讲，吴筠是自觉地继承了老子的道本论思想，并力图将其道教神学化，从而改造成为其道教神学的理论基础。应该说，吴筠在阐述其“道至无而生天地”的道教神学本体论和世界观时，不仅自觉地回应了唐初佛教学者对道教理论基础的攻击，更明确和更深入地探讨了道教神学的基本理论问题，而且也自觉地超越初唐时期道教重玄学家们通过吸佛论道来回避佛门攻讦的被动局面，对中国古代道教神学基本理论的完善和发展，作出了重要贡献。

三、“道德、天地、帝王，一也”

吴筠主张“道生德成”的宇宙造化论，把“道德”看做是天地万物的始祖和根本。在此基础上，他进一步地把这一思想推展到社会历史领域，试图建立起一种能够调和社会矛盾的“道德”宗教神学。

首先，吴筠认为，作为天地之始祖的“道德”与作为万物之父母的“天地”和三才之主的“帝王”，具有同一性，虽分别为三，而实则一体。天地是“道生德成”的结果，而帝王则是因循道德而治理国家社会的人主。他说：

道德者，天地之祖。天地者，万物之父。帝王者，三才之主。然则，道德、天地、帝王，一也。^①

天地间的一切事物，像古今民风浇薄与淳朴之异，社会治乱之别，都是由体现“道德”生成的“天地之道、阴阳之数”所决定着的。“道德”本身无兴衰更替之变化。如果至阳真精降而为人主，则社会得治。相反，如果太阴纯精升而为君，则社会必乱。“运将泰也，则至阳真精降而为主，贤良辅而奸邪伏矣。时将否也，则太阴纯精，升而为君，奸邪弼而贤良隐矣。天地之道，阴阳之数，

^① 吴筠：《玄纲论·化时俗章第八》，《道藏》第23册，第676页。

故有治乱之殊也。”^①

他还进一步用“阴阳之数”来说明两种不同的“无为而治”的政治观。认为“通乎道”与“同乎物”均是为无为，然而，“通乎道”者属于“慧”，“同乎物”者属于“昏”。他积极宣扬“通乎道”的“主明而无为”，坚决反对“同乎物”的“主暗而无为”。他说：

夫天地昼亦无为，夜亦无为。无为则一而理乱有殊者何哉？昼无为以明，故众阳见而群阴伏；夜无为以晦，故群阴行而众阳息。是以主明而无为者，则忠良进，奸佞匿，而天下治也。主暗而无为者，则忠良隐、奸佞职，而天下乱也。故达者之无为以慧，蔽者之无为以昏。慧则通乎道，昏则同乎物。道与物俱无为也，奚可以一致焉？故至人虽贵乎无为，而不可不察也。察而无为者，真可谓无为也。^②

很显然，所谓“主明而无为”，就是尊道贵德，得忠良之臣辅佐，抑奸佞之徒妄为的“无为而无不为”之治；而所谓“主暗而无为”，则是忘道弃德，执著于世俗之事，忠良之臣退隐于野，奸佞之徒非为于朝的无为而为所欲为。因此，“主明而无为”与“主暗而无为”虽同为“无为”，实则有天壤之别。“主明而无为”，则天下得治，“主暗而无为”，则天下必乱；“主明而无为”，是明慧之无为，“主暗而无为”，是昏暗之无为。吴筠对此二种“无为”的区分，正说明“无为”之治，并不必定是“五千言”中“无为”之旨。老子所谓的“无为而治”思想，是“通乎道”的“主明而无为”，而不是“同乎物”的“主暗而无为”这种认识，无疑是对《道德经》“无为”政治思想的积极引申和发挥。

“主明而无为”是以“尊道贵德”为前提的。吴筠认为，仁、义、礼、智、信五者，是“道德”的具体体现。社会上如果“尊道贵德”，则民风淳朴；如果弃道背德，则民风浇薄。“所以古淳而今浇者，亦犹人幼愚而长慧也。婴儿未孩，则上古之含纯粹也^③。渐有所辩，则中古之尚仁义也。成童可学，则下古之崇礼智也。壮齿多欲，则季世之竞浮伪也。变化之理，时俗之宜，故有浇淳之异也。”^④因此，他认为，要使民风淳朴，就必须以仁、义、礼、智、忠、信施教。而要

① 吴筠：《玄纲论·化时俗章第八》，《道藏》第23册，第676页。

② 吴筠：《玄纲论·形动心静章第十五》，《道藏》第23册，第678页。

③ 指纯阴纯阳。

④ 吴筠：《玄纲论·化时俗章第八》，《道藏》第23册，第676页。

使社会得到治理,则必须以“道德”为本。“覈其所以,源其所由,子以习学而性移,人以随时而朴散。虽然,父不可不教于子,君不可不治于人。教子在乎义方,治人在乎道德。义方失,则师友不可训。道德丧,则礼乐不能理。虽加以刑罚,益以鞭楚,难制于奸臣贼子矣。是以示童蒙以无疵,则保于忠信。化时俗以纯素,则安于天和。故非执道德以抚人者,未闻其至理者也。”^①

从以上来看,吴筠似乎是在调和儒、道二教,以道教的形式来倡导施行儒家的仁、义、礼、智、忠、信等纲常伦理。然而,在“五千言”中,老子是极力排斥儒家的纲常伦理的。作为以《道德经》为思想所宗的吴筠,又如何来调和儒、道两家的对立呢?

其实,吴筠并不是想借助道教来弘扬儒家伦理,他和东晋时期的著名道教学者葛洪一样,都是主张道本儒末的。这大概与他们早年所受到的深厚的儒学熏陶是分不开的,同时,也与他们所不能脱离的那个中国政治社会本来就是儒家伦理化了的现实有着密切的联系。所以他说:

夫仁义礼智者,帝王政治之大纲也。而道家独云遗仁义、薄礼智者,何也?道之所尚,存乎本。故至仁合天地之德,至义合天地之宜,至礼合天地之容,至智合天地之辩。皆自然所禀,非企羨可及。矫而效之,斯则伪矣。^②

显然,吴筠把至仁、至义、至礼、至智等,都看做是“道生德成”的天地“自然所禀”的特性,并指出这些“自然所禀”的特性是不以人的主观意志为转移的,因此,不能够人为地加以利用和改造而成为强令执行的社会规范。如果人为地加以改造和利用,就必然违背自然的大法则,各种欺诈行为便会伴随而起。“伪则万诈萌生,法不能理也。”在这里,我们应当注意到,吴筠所强调的是不以人的意志为转移的、为天地“自然所禀”赋的“至仁”、“至义”、“至礼”、“至智”,而不是人为地强令执行的社会规范。也正因为如此,所以他主张应当贵远古淳朴而贱后世之浇薄。远古淳朴之世所施行的就是“至仁”、“至义”、“至礼”、“至智”,而不是浇薄之后世所强迫施行的人为的仁、义、礼、智。这实际上是将道教所主张的“自然所禀”法则与后世儒教纲常伦理明确地区

① 吴筠:《玄纲论·化时俗章第八》,《道藏》第23册,第676页。

② 吴筠:《玄纲论·明本末章第九》,《道藏》第23册,第676页。

分开来,显示出道、儒两教的根本差异。

在吴筠看来,道德是人世社会的内在根本,而仁、义、礼、智、忠、信等社会规范,不过是人世社会外在的行为要求。前者是本,后者是末。唯有敦厚其本,才能坚固其末,切不可本末倒置。但同时他又指出,强调本末不可倒置,并不意味着可以有本而无末,无仁义礼智之末,则道德之本无法体现,人世社会也便难以维系。他强调指出,唯有执持道德之本,才能够较顺利地和牢固地遵循仁、义、礼、智、忠、信等规范。若仅仅执持仁、义、礼、智、忠、信之末,则实难真正而有效地达到社会之治。因此,吴筠主张,只有以道为心、以德为体,以仁义为车服,以礼智为冠冕,天下才能得以很好地治理。他说:

所以贵淳古而贱浇季,内道德而外仁义,先素朴而后礼智,将敦其本,以固其末,犹根深则条茂,源濬则流长,非弃仁义薄礼智也。故道丧而犹有德,德衰而犹有仁,仁亏而犹有义,义缺而犹有礼,礼坏而继之以乱,而智适足以凭陵天下矣。故礼、智者,制乱之大防也。道德者,抚乱之宏纲也。然则,道德为礼之本,礼智为道之末。执本者,易而固,持末者,难而危。故人主以道为心,以德为体,以仁义为车服,以礼智为冠冕,则垂拱而天下化矣。^①

他一再强调指出,不能够因为崇尚仁义礼智之末而遗忘道德之本,“若尚礼智而忘道德者,所为有容饰而无心灵,则虽乾乾夕惕而天下敝矣”。

吴筠还以道德、仁义礼智来概括远古之世的社会变迁,认为三皇之世为至治之世,五帝之世为邻至乱之世。“三皇化之以道,五帝抚之以德,三王理之以仁义,五伯率之以礼智,故三皇为至治,五伯邻至乱。故舍道德而专任礼智者,非‘南面之术’,是以先明道德。道德明,则礼智薄矣。老子曰:‘礼者,忠信之薄而乱之首’。以智治国,国之贼。不以智治国,国之福。此谓礼亏则乱,智变则诈。故塞其乱源,而绝其诈根。”^②他批评汉代大儒扬雄、班固等人片面地理解老子在“五千言”中贬斥的仁义礼智之名,而视老学为专任清虚无为之学,实则是远离了老子《道德经》的本意。他说:“扬雄、班固之俦,咸以道

^① 吴筠:《玄纲论·明本末章第九》,《道藏》第23册,第676页。

^② 同上。

家轻仁义薄礼智而专任清虚者，盖世儒不达玄圣之深旨也。”^①

照吴筠的说法，老学与孔学、道家与儒家，并不是绝对对立的，二者的关系为：老学先，孔学后；道家为本，儒家为末。只是本与末、先与后不可倒置，既不可离本而尚末，也不可离末而务本。事实上，这与其说是调和老学与孔学、道家与儒家的对立，不如说是吴筠试图以老学来融通孔学，以道家来涵摄儒家，以隐者之道来攀缘帝王之尊，从而为道教施化于社会，成为名正言顺的李家王朝之教而张目。

为了指明李家王朝之教所以建立的客观依据，吴筠还从“道生阴阳”的思想出发来阐明“教之所施、专为中人”的道理。他把社会中的人划分为三种类型：第一种秉阳灵之纯气者为睿哲；第二种秉阴魅之纯气者为顽凶；第三种是介乎二者之间的“中人”。他说：

夫道本无动静而阴阳生焉，气本无清浊而天地形焉。纯阳赫赫在乎上，九天之上无阴也。纯阴冥冥处乎下，九地之下无阳也。阴阳混蒸而生万有，生万有者，正在天地之间矣。故气象变通，晦明有类，阳以明而正其粹为真灵，阴以晦而邪其精为魔魅。故禀阳灵生者为睿哲，资阴魅育者为顽凶。睿哲惠和、阳好生也。顽凶悖戾，阴好杀也。或善或否，二气均合而生中人。^②

他把睿哲看做是天生的，不教而自知，认为顽凶亦是天生的，虽教亦无所知。这是由他们各自所受纯阳、纯阴之气所决定了的，因此，教无须施于他们。而处于二者之间，既兼有阳气、又兼有阴气的“中人”，既可除却阴气积善而为纯阳，又可除却阳气积恶而为纯阴。也唯有这种人才可施教，使其除恶积善。所以吴筠指出：

三者各有所禀，而教安施乎？教之所施为中人尔，何者？睿哲不教而自知，顽凶虽教而不移，此皆受阴阳之纯气者也。亦犹火可灭，不能使之寒；冰可消，不能使之热，理固然矣。夫中人为善，则和气应；为不善，则害气集。故积善有余庆，积恶有余殃。有庆有殃，教于是立。^③

① 吴筠：《玄纲论·明本末章第九》，《道藏》第23册，第676页。

② 吴筠：《玄纲论·天禀章第四》，《道藏》第23册，第675页。

③ 同上。

吴筠将社会中的人划分为三等,即上等睿哲之人、下等顽凶之人和介乎两者之间的“中人”,反映出其特有的社会等级观念。将世人划分为上、中、下三等虽然由来已久,并不是吴筠的创见,但是,他从当时特定的社会历史条件出发,为迎合世俗社会统治阶级的需要和为道教发展的目的,设想三种不同等级的人群,并以“道生阴阳”观念来加以论证、说明,从而为其“道德”之教存在的现实性和重要性提供依据。不难看出,吴筠的所谓上等睿哲之人,即是李唐王朝的帝王将相。这等人之所以不教而自知,是因为道教本身就是李唐王朝之家教,无须教而获知。而那些所谓下等顽凶之人,则主要是指攻击道教的异教之徒,这等人当然是无法教而知。他所谓“中人”,则是指普天之下的广大百姓。在他看来,这等人人数浩大,又摇摆于诸教之间,因此,最需要施教而把他们争取过来,从而弘大道教。

在这里,吴筠以“道生阴阳”来论说上等睿哲“不教而自知”的能力,乃是其“道德、天地、帝王,一也”思想的直接反映。不过,我们应当看到,吴筠将社会上之人一分为三,以其特有方式鞭挞下等顽凶之人,强调为“中人”立教,无非是想孤立和排斥佛教,争取更多的民众信奉道教,从而来降低佛教在当时社会上的影响力,这既是他面对来自佛门不断挑战的积极回应,也是他为道教与佛教争夺信仰地盘所进行的理论论证。而他之所以在明知老、孔之学鲜明对立的同时,自觉调和儒、道二教,倡导道本儒末,以道教涵摄儒学,不过是想利用儒家思想之影响,争取受过传统儒家伦理道德教育的广大社会民众来信奉并不明确弃绝仁义礼智的道教和(或)排斥绝口不谈仁义礼智的异教——佛教。在道本儒末的形式下,既可争取到更多的受过儒家思想熏陶的一般民众,又可以不损害道教自身的权威性和至上性。应该说,这种方式对于广大社会民众来说,是具有很大影响力的。总的说来,吴筠通过“道德、天地、帝王,一也”和为“中人”立教等理论论证与说教,试图使其“道德”的宗教神学不仅成为名副其实的李唐王朝之教,而且也成为广大社会民众所信奉的国教,从而成为调和社会矛盾的工具。

四、长生可贵、神仙可学

追求长生久视之道,是老庄学和道教学的精义之所在,也是区别于佛教和其他思想体系的根本之所在。老子曾提出“根深蒂固,长生久视”和“久死而不亡者寿”等思想。后来,《太平经》认为“人最善者,莫若常欲乐生”,^①“是曹之事,要当重生,生为第一,余者自计所为。”^②《老子想尔注》谓:“归志于道,唯愿长生。”^③《周易参同契》和《抱朴子·内篇》更是以探索长生久视之道为旨归。被称为“道教之首经”的《无量度人上品妙经》更明确地指出:“仙道贵生,无量度人。”^④稍早于吴筠的司马承祯也指出:“人之所贵者生。”^⑤吴筠自觉地继承了这一思想传统,并以老庄所论长生久视之道为根据来阐发自己的长生可贵、神仙可学思想。

有人曾问吴筠:道教所论之“道”的大旨“莫先乎老庄”,然而,老庄之言,均未见崇尚仙道,先生为何独独贵重仙道呢?吴筠回答说,老子所谓“死而不亡者寿”即是言仙道。又有人问吴筠:子孙祭祀先祖而不中途而辍,庄周云“孰能以死生为一守”,又说“圣人以形骸为逆旅”,难道这些论述都是论仙道之明证吗?吴筠回答说:“玄圣立言,为中人尔。中人人道,不必皆仙,是以教之先理其性。理其性者,必平易其心。平神和而道可冀。故死生于人最大者也。”^⑥显然,吴筠之所以为“中人”立教,犹如玄圣为中人立言,并不是教导“中人”都修炼成仙,而最主要的是教导他们“先理其性”。所谓“理其性”就是要修炼心性。在吴筠看来,死生于人最大,而“理性”则为死生大事之先者。

吴筠以形与神、性与情来说明人之生死,认为情动性亏,情灭性在,形殁神存。他与东晋道教仙道理论家葛洪批评庄子的“齐生死”之说为虚谈不同,而

① 王明:《太平经合校》,第80、613页。

② 同上。

③ 饶宗颐:《老子想尔注校笺》,香港苏记书庄1956年版,第38页。

④ 《无量度人上品妙经》卷49,《道藏》第1册,第332页。

⑤ 司马承祯:《坐忘论》,《道藏》第22册,第892页。

⑥ 吴筠:《玄纲论·长生可贵章第三十》,《道藏》第23册,第680页。

是积极高扬庄子的齐生死之说,认为庄周所谓“齐生死”之说即是崇尚仙道。他说:

谁能无情?情动性亏。祇以速死,令其当生不悦,将死不惧,脩然自适,忧乐两忘。则情灭而性在,形歿而神存,犹愈于形性都亡,故有齐生死之说,斯为至矣,何为乎不尚仙者也。^①

在吴筠看来,人的死亡只意味着其形灭,其神与性是不可能灭的。形骸不过是神所居之宅、性所藏之器而已。因此,人之所贵重者,只在神与性,而不当是身与形。重形轻神,不过是修身之道,而并非修真之道。“夫人之所死者,形也。其不亡者,性也。圣人所以不尚形骸者,乃神之宅,性之具也。其所贵者,神、性尔。若以死为惧、形骸为真,是修身之道,非修真之妙矣。”^②宣扬形灭而神不灭,是一切宗教神学的基本观点。吴筠如此强调神与性的特殊意义,不过是为其修真之道(即仙道)区别于一般的修身之道,提供一个理论基础。

正是从这一理论基础出发,他认为《道德经》和《南华论》(即《庄子》)中一再提及的“长生不死”和“谷神不死”等言论,便是他们尊崇仙道的最直接依据。如老子云“深根固蒂,长生久视”、“谷神不死”等,庄子云“千载厌世而上仙乘彼白云至于帝乡”,“故我修身千二百岁而形未尝衰”,“乘云气、驭飞龙以游四海之外”,“人皆尽死而我独存”,“神将守形,形乃长生”,等等。人们之所以不理解老庄尚仙道之旨归,是因为其中的“神仙之奥,存而不议”。事实上,“其幽章隐书,炼真妙道,秘于三洞,非贤不传。故轻泄者获戾于天官,钦崇者,纪名于玄录。殃庆逮乎九祖,升沉系乎一身。何可使行尺之徒,悉闻悉见耳”^③。这与其说是以老庄之道来阐述神仙之道,不如说是以其神仙之道来阐述老庄之道。因为,显而易见的是,在老庄那里,所谓长生久视不仅要求“谷神不死”,而且要求“形未尝衰”、“形乃长生”。而在吴筠这里,长生之仙道最重神与性之长生,形不过是人身外在之躯壳,无关紧要。这种将老庄之学与神仙之学紧密结合在一起的做法,无疑是吴筠在葛洪、陶弘景等人仙学理论上为推展仙学的更新发展所进行的一种尝试。

① 吴筠:《玄纲论·长生可贵章第三十》,《道藏》第23册,第680页。

② 同上。

③ 同上书,第681页。

吴筠不仅通过澄清世人对老庄之误解来高扬修真之妙、长生可贵思想,而且,他还进一步通过比较儒、墨、道三家所尚之异趣,《洪范》“响用五福,其一曰寿”等来说明老庄以来道家所崇尚的“长生大法”最为宝贵。他说:“儒、墨所宗,忠孝慈爱,仙家所尚,则庆及王侯,福荐祖考,祚流子孙,其三者,孰与为大?”^①当然这是他那个涵摄了儒家伦理的仙道为大。“《洪范》响用五福,其一曰寿。延命至于期颐,皇天犹以为景福之最,况神仙度世,永无穷乎?”^②然而,仙道的长生久视大法,何以为后世之人所轻视呢?他认为:

中智已下,逮乎庶民,与飞走蛸蛸同,其自生自死,昧识所求,不及闻道,则相与大笑之。中智已上,为名教所检,区区于三纲五常,不暇闻道,而若存若亡。能挺然竦身,不使恒情汨没,专以修炼为切务者,千万中或一人而已。又行之者密,得之者隐,故举俗罕为其方。^③

在吴筠看来,世人之所以轻视仙道的长生久视之大法,对于“中智已下”的人来说,是对仙道长生久视大法未能闻知,他们与野外的飞禽走兽没有什么两样,对死生之大事,不仅毫不关心,即便听人谈及仙道之事,也是一笑了之。而那些富贵的中智以上之人,则为儒家所宣扬的纲常名教所束缚,无暇顾及仙道。即便其中有人专志于仙道,也只是凤毛麟角。更何况,仙道大法,从来都是密修而不外传,修仙之士多隐匿山林洞穴之中,一般人是很难见其修行之迹的。这些都严重地影响了仙道的传播和推广。他认为,要传播和推广仙道大法,就必须积极宣扬长生可贵、仙道可尚的思想,不能使神仙之道长期隐没于深山野林之中,而应当广泛造福于社会。这种观念,与其说是为了广泛造福于社会,不如说是为了推广仙道信仰,让更多的人皈依于道教。当然,这种观念对于打破长期以来道教自我封闭的局面是有积极意义的。

要宣扬长生可贵、仙道可尚思想,首先就必须弄清楚:何为“长生”?何为“成仙”?老子以“死而不亡”来说明长生,庄子以“齐乎死生”、“忘乎物我”、“同于大通”来说明“久视”。清初顾炎武《劳山志序》云:“自田齐之末,有神仙之论”,^④说明神仙之说,起于战国之时。《汉书·艺文志》载:“神仙者,所

① 吴筠:《宗玄先生集》卷中《神仙可学论》,《道藏》第23册,第661页。

② 同上书,第659页。

③ 同上。

④ 黄宗昌著,黄坦续:《崂山志序》,《藏外道书》第19册,巴蜀书社1994年版,第641页。

以保性命之真,而游求于外者也。聊以荡意平心,同死生之域,而无怵惕于胸中”。^① 在先秦时期,神仙被视为不同于人的天生异类者。到魏晋时期,“神仙”成了“仙人”,也就是说,神仙是指长生不死的人。即葛洪谓:“若夫仙人,以药物养身,以术数延命,使内疾不生,外患不入,虽久视不死,而旧身不改。苟有其道,无以为难也。”^②他甚至把老子看做是得道最高的神仙。早于吴筠的《天隐子》一书中也认为,“神仙亦人也,在于修我虚气,勿为世俗所沦折,遂我自然”。^③ 吴筠自觉承继和发挥了魏晋以来的仙人观,他以所炼“真气与神并”而“曰神仙”,认为“神仙体虚,故能跨鸾驭鹤,乘云气飞腾太虚,寿与天齐”。^④ 他甚至认为“人之禀形,模范天地”,五脏六腑,百关四肢,都是神明所居而各有所主守。“存之则有,废之则无。有则生,无则死。故去其死,取其生。若乃讽太帝之金书,研洞真之玉章,集帝一于绛宫,列三光于紫房,吸二曜之华景,登七元之灵纲,道备功全,则不必瑯玕大还而高举矣。此皆自凡而为仙,自仙而为真,真与道合,谓之神人。”^⑤吴筠将“神仙”区分为“仙”和“神人”两种境界。“仙”是修炼超凡之谓。“神人”则较“仙”更高一等,是“仙”进而“入真”与“道合”而成。正如吴筠自己所言,“神人能存能亡、能晦能光,出化机之表,入大漠之乡,无心而玄鉴,无翼而翱翔,嬉明霞之馆,宴羽景之堂,欢齐浩劫而无疆,寿同太虚而不可量”。^⑥ 很显然,这种神人已超出了生死、晦明和化机之表的局限而与太虚齐福寿,也就是福寿无限量。

仙人和神人固然或“寿与天齐”或“寿与太虚”,看似十分神妙,但是,毕竟是由凡人修炼而成。吴筠认为,神仙并非与凡人截然对立,二者之间并没有不可逾越的鸿沟,凡人完全可以通过积学修炼而成为神仙。他指出,古往今来,积学而致神仙者代不乏人。“古初不得而详。羲、轩已来,广成、赤松、令威、安期之徒,何代不有?远则载于竹帛,近则接于见闻。”^⑦他曾著述《高士咏》,对古代自混元皇帝老子至陶渊明等五十位修炼成仙之士分别咏颂,“举其绝

① 《汉书》卷30《艺文志第十》,中华书局1962年版,第1780页。

② 王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局1986年版,第14页。

③ 司马承祯:《天隐子》,《道藏》第21册,第699页。

④ 《全唐文》卷925《元纲论后序》,第9647页。

⑤ 吴筠:《宗玄先生文集》卷中《神仙可学论》,《道藏》第23册,第661页。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

伦,明其标的”。^① 赞颂他们或“驾景还太虚”,或“动与造化游,静合太和息”或“体道自玄通”、“挠挑游太空”,或“放情任所尚,长揖归山泉”,^②或“飘然在云空”、“独与造化友”,或“禄位终不屈,云山乐躬耕”。^③ 他甚至认为,即便是自李唐以来,得道轻举之士也不可胜数,如“刘庆云举于蜀土,韦俊龙腾于嵩阳,道合蝉蜕于太一,洞玄骨飞于冀方,其余晦迹遁世、得道轻举者,不可胜纪”。^④ 因此,古今得道成仙之士,皎皎如此,而神仙之可学而致,亦炳炳如此,“凡百君子,胡不勉哉?”^⑤

为了进一步阐述神仙可学的道理,吴筠针对魏晋时期嵇康所提出的神仙是禀受异气而生、非积学所能致的观念进行了驳正。他认为,世上虽有不因积学而自致神仙之人,这种人禀受了异气,但这种异气并非异于凡人之气,而是其纯阳之气充足。这种人往往是少数贤能超群之辈。当然,也有禀受纯阳之气甚少而纯阳之气过多通过修学而不能致仙之人,这种人,往往是不能善始善终的。还有一种人即中智之人,所禀受的阴阳之气各半,必须积学不辍才能得道成仙,这种人在社会上所占比例最大。仙道之教即是专为这种人而创设的。因此,既不能一概否认神仙可学而致,也不能绝对肯定神仙必学而致或学而必致。他明确指出:

嵇公言:“神仙特受异气,禀之自然,非积学所能致。”此未必尽其端矣。有不因修学而自致者,禀受异气也。有必待学而后成者,功业充也。有学而不得者,初勤中堕,诚不终也。三者各有其旨,不可以一贯推之。^⑥

“仙”是人们所追求的“至美”,“死”是人们所厌恶的“至恶”,“神仙”是可以积学修炼而致的。这些道理,历代君子罔有不知的。然而,为什么现实生活当中,从俗者至多而习仙者甚微呢?吴筠认为主要原因有二:其一是所尊纯阳之气不够,虽有修道成仙之志向,然而往往沉溺于眼前世俗的功名利禄和七情六欲而不能自拔。他说:“所禀之气非高,即所希之志难广,故溺于近务,忘乎

① 吴筠:《玄宗先生集》卷下《高士咏》,《道藏》第23册,第670页。

② 同上书,第671页。

③ 同上书,第672页。

④ 吴筠:《玄纲论·以有契无章第三十三》,《道藏》第23册,第682页。

⑤ 吴筠:《玄宗先生集》卷中《神仙可学论》,《道藏》第23册,第661页。

⑥ 同上书,第659页。

远见,为声名所汨,嗜欲所昏,终繁伏于世纲,竟无蹈于真域。”^①其二是虽然所禀纯阳之气充足、志向远大,然而所修持的济物救世之功未备,不能完全脱离物我的羁绊。他说:“虽禀气萧遐,神襟秀迈,而济物之功未备,登仙之路犹远。是以迟回人爵,未解帝悬耳。若夙勋已著,名入丹台,则超迹绝尘,物所不能累也。”^②因此,如果真有积学成仙之志,就必须抛却功名,遗忘世务,潜心修持,孜孜不倦。

吴筠非常强调学仙者必须禀受阳灵之气,他甚至把这种所禀阳灵之气称做“骨”,明确指出仙必有骨,无骨则不可以学仙。他说:

夫工者必因其材而施乎巧,学者必有其骨而忘乎道,故冰不可镂,愚不可仙,自然之理也。所以,神不清、骨不峻者,皆非禀阳灵之气也。非禀阳灵之气者,必无慕仙之心也。苟有慕仙之心者,未有不夙挺夫仙骨者也。^③

但是,虽禀有阳灵之气(骨)又具有慕仙之心,也必须积学修炼方能成仙。不积学修炼,犹如有材料(质)而无功夫,终不能成器具。“有骨而不学者,亦如有材而无工。故金藏于矿也,不冶而为石。道在于人也,不炼而为凡。虽无骨而不仙,亦不可恃骨而待轻举也”。^④也就是说,学仙既要有先天的条件(材质),又要有后天的努力(功夫),二者缺一不可。这说明吴筠为中智之人所立的仙道之教,并不是一味地主张信仰,更重要的是,在具备一定的先天固有材质的基础上,必须通过后天的努力来践履它,以达到得道成仙的目的。因此,仙道之教,践履重于信仰,先天与后天并重。

不仅如此,积学修仙还必须循序渐进,切不可轻举妄动贸然修持。吴筠认为,仙道虽无定方,学则有序:以“正一”为初基,次之以“洞神”,再次栖于“灵宝”,最后息于“洞真”。每一阶段都以至静为宗,精思为用,斋戒为务,慈惠为先。如果不能达到至静之境,则神性不可凝。如果未能精思,则感激神明而不能贯通;不持斋戒,则真精无法感应;若无慈惠之心,那么大功无以告成。所谓“神凝、感彻、真应、功成”,正是陟初仙之阶。也就是说,学仙必须以调养神性

① 吴筠:《玄纲论·明取舍章第三十三》,《道藏》第23册,第681页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

为初阶,“然后,吐纳以炼藏,导引以和体,怡神以宝章,润骨以琼体”。^①但是,无论是“神凝”、“感彻”、“真应”、“功成”,还是“吐纳”、“导引”、“怡神”、“润骨”,都不可一意孤行,而必须奉承师诀,研味真奥,而后才能达到“气液通畅,形神合同”的“神仙”境界。他又将渐进修持之阶区分为“宝神”与“养形”前后两个阶段。所谓“宝神”,也就是“至静”以“神凝”、“精思”以“感彻”、“斋戒”以“真应”、“慈惠”以“功成”。而“养形”是指“吐纳炼藏”、“导引和体”、“怡神宝章”、“润骨琼体”。他认为,积学修仙,既要“宝神”又要“养形”。只要真正做到“宝神”、“养形”,形神俱修,也就用不着去服食什么灵丹妙药“金丹玉芝”来求长生久视了。所以他明确地指出:

不必金丹、玉芝,可俟云翮羽盖矣。若独以嘘吸为妙,屈伸为要,药餌为事,杂术为利者,可谓知养形,不知宝神矣。不知宝神者,假使寿同龟鹤,终无冀于神仙矣。^②

显然,在吴筠看来,神仙修炼之学,重在宝神,而不是养形。神仙不同于形体长寿,以形体长寿来理解“神仙”,完全是一种世俗偏见,未能把握“神仙”观念的真谛。近代著名道教学者刘鉴泉先生曾指出:“唐以还道教诸名师,皆明药之非草,长生之非形躯……”^③后来蒙文通先生进一步引申说:“隋唐以还道教诸师,皆信轮回之说,不以形躯即身成道为要旨,以不生不死言长生。此为罗什注《老》以来,道家之一变。道家以三一为宗,而归于神与道合,神与道合,则不生不死,此余所知于唐、宋道家之说也。”^④很显然,强调“宝神”和“神与道合”^⑤的吴筠的神仙观念,正是唐代中期中国道教实现从魏晋南北朝时期重养形长生到隋唐时期重宝神不死这一历史性转变的一个典型表现。

为了进一步阐明积学修炼成仙的现实性和可能性,吴筠总结归纳出了七种接近于仙道和七种远离仙道的不同类型的人,告诉人们近于仙道的七种修炼类型,才可以进一步积学修炼而得道成仙,至于另七种远离仙道的修炼类型则不可能积学修炼而得道成仙。

① 吴筠:《玄纲论·学则有章第十一》,《道藏》第23册,第677页。

② 同上。

③ 刘鉴泉:《道教微略》(上),《图书集成》第7期。

④ 蒙文通:《古学甄微》,巴蜀书社1987年版,第365页。

⑤ 吴筠:《玄纲论·以有契无章第三十三》,《道藏》第23册,第681页。

何谓远离仙道呢？

第一种，取性遗形，真假颠倒。这主要是指佛教徒和那些相信佛教的人。吴筠指出，这类人，以泯灭为真实，以生存为假幻，“但所取者性，所遗者形，甘之死地，乃为常理”。^① 不知道乾坤为易之底蕴，乾坤毁败，则无以见易。“形气者，为性之府，形气败，则性无所存。”^②“性”既无所贮存，那么作为修炼主体的“我”又何有呢？这实际上是对佛教一味重视心性而贬斥形体乃至以形体为臭皮囊的思想的揭露和批判，显示出道教仙学重性宝神而不弃形贱身，主张“形性相资”既重视精神修炼，又不轻视形体炼养（养形），以求精神与物质、性与形、神与身的统一。

第二种，以为仙道有穷，自堕沦陷。这种人，“被昏于智察，则信诬罔”。^③ 岂知块然之气（有），起源于寥然之道（无），“积虚而生神，神用而孕气，气凝而渐著，累著而成形。形立神居，乃为人矣”。^④ 吴筠认为，人是形与神的统一体，如果“任其流遁则死，返其宗源则仙”。^⑤ 这实际上是吴筠吸取了《阴符经》中“天地人相互为盗”思想对老子“归根复命”观念的创造性发挥，从而开启了后世“顺死逆仙”思想的先河，在道教修道观上具有极重要的历史意义。正是由于“顺死逆仙”，因此，“招真以炼形，形清则合于气。含道以炼气，气清则合于神。体与道冥，谓之得道”，然而“道固无极，而仙岂有穷乎？”^⑥ 由此严厉地斥责了执迷不悟者不知道无极而仙无穷的道理，却执持仙道有限而沦堕的错误认识。

第三种，远离仙道的人是，以为形体败散可以再造、营魄（神性）泯灭可以更生。吴筠认为，这种人“强以存亡为一体，谬以前识为悟真”，“厌见有之质，谋将来之身”，^⑦ 却不知人造化之洪炉，任阴阳之鼓铸。“游魂迁革，别守他器，神归异族，识昧先形，犹鸟化为鱼，鱼化为鸟，各从所适，两不相通。”^⑧ 既然鸟

① 吴筠：《宗玄先生文集》卷中《神仙可学论》，《道藏》第23册，第660页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

变为鱼,鱼变为鸟尚且不能晓知其理,又如何能够知道死后再造的形躯是个什么样子呢?佛教最讲因果轮回之说,认为人死后可以再生。吴筠所指的第三种远离仙道的人,也就是那些迷信因果轮回的人。他认为这类人放弃眼前的形体之修炼,而寄希望于死后的来世形体修炼,实则是舍近求远,脱离现实。

第四种,远离仙道的人,是那些追求于功名和高官厚禄的人。吴筠指出,这种人“以轩冕为得意、功名为不朽,悦色耽声,丰衣厚味,自谓封殖为长策,贻后昆为远图”^①,却不知道有盛必有衰,有高必有危,有得必有失,有盈必有亏这个世人尽知的“世间大理”。仙道之要,首在淡泊功名利禄。既不能超脱于功名官禄的诱惑之外,反“置清虚于度外”,如何能够“以恬智交养中和、率性通真”呢?^②

第五种,远离于仙道的,是少壮役于情爱,老大始萌修习者。吴筠认为,这种人在强壮之时,生活不有节制,而为情爱所役使,等到两鬓斑白、体衰年老,才开始有长生不老志向。“虽修学始萌,而伤残未补,靡黷积习之性,空务皮肤之好,窃慕道之名,乖契真之实,不除死籍,未载玄篆,岁月荏苒,大期奄至,及将殂谢,而怨咎神明。”^③这种人虽修道心切,毕竟因形性已经大伤,元阳之气不可复归,终究学已晚矣,而他们学道不成,反抱怨神明不能保佑,岂不是又损毁神明吗?这实际上是告诫那些年轻气盛沉溺情爱之人及早痛下决心,学仙修道,切不可等白了少年头始萌修学,到那时悔已晚矣。

第六种,远离于仙道的人,是那些“汲汲于炉火,孜孜于草木”的服食者。这类人,“闻大丹可以羽化,服食可以延年”,于是倾家荡产、锻炼金丹,跋山涉水,遍寻芝英。乃至“财屡空于八石,药难效于三关”,却不知“金液待诀于灵人,芝英必滋于道气”,真可谓“莫究其本”而“务之于末”。^④他们最终一无所获,反谓“古人欺我”,^⑤真是自误迷途,反而归咎于古人。吴筠对外丹服食派的修持之法是坚决反对的。在他看来,炼金丹与服食以求长生不死,不过是修道之末技。修仙之本在于宝神养形,追求外丹和服食草术,正是舍本趋末。

① 吴筠:《宗玄先生文集》卷中《神仙可学论》,《道藏》第23册,第660页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

第七种,远离仙道之人,是那些“动违科禁、静无修习”的假修道之徒。这种人看上去身栖于道流之中,内心却沉溺于尘境之中,动则显违科禁,静则无所修习,“外招清静之名,内蓄奸回之计”^①,不过是自欺欺人罢了。这种人有道士招牌(度牒),却无道士修行,身在道门,却无时不在为尘世间的色香声味和功名官禄所牵系,是一帮七情六欲未能禁断的假道士。他们显然是不可能学仙而得道的。这实际上是吴筠对当时社会上所存在着的一些有道士之名而无修道之实,反而败坏道门形象的假道士的揭露和鞭挞。

与以上七种远离仙道者相反,吴筠认为,另有七种人与仙道接近,这些人是可以积学而得道成仙的。

接近于仙道的第一种人,是那些清静无为之人。这种人,“性耽玄虚,情寡嗜好”^②。他们尚不知晓荣华之可贵,因而不会以强力来自我荣耀,也不像世俗之人见淫僻而生邪欲之心,而始终是谨慎行事。他们“体至仁,舍至静,超迹尘滓,栖真物表”^③,始终以无为为事。

第二种近于仙道之人,是窒欲尚行之人。这种人,“希高敦古,刻意尚行”。视世俗之荣华为浮寄,忽之而不顾及;以声色为损害真性之物,弃之而不取。“剪阴贼,树阴德,惩忿窒欲、齐毁誉、处林岭,修清真。”^④

第三种接近仙道的人,是居高有德之人。这种人虽身居高官厚禄之位,却心游道德仁义之乡,“奉上以忠,临下以义,于己薄,于人厚,仁慈恭和,弘施博爱。外混嚣浊,内含澄清。潜修密修,好生恶死”。^⑤

接近于仙道的第四种人,是乐贫贱务摄生之人。这种人,潇洒柴门,乐贫好贱,“抱经济之器泛若无,洞古今之学旷若虚”。^⑥虽授其高爵之位而不从,赐予丰厚之禄而不受。一心一意地“以方外为尚”,恬适安然,“以摄生为务”。^⑦

① 吴筠:《宗玄先生文集》卷中《神仙可学论》,《道藏》第23册,第660页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

第五种近于仙道之人,是安身保神之人。这种人,禀受“颖明之姿”,胸怀“秀拔之节”,“奋忘机之旅,当锐巧之师”。^①所攻无敌可挡,所战勇往直前,然后,“静以安身,和以保神,精以致真。”^②

第六种是洗心自新之人。这种人诚心追悔已往之过,洗涤心中污秽、以求自立新生。他们虽然“失之于壮齿,冀收之于晚节,以功补过,过落而功全。以正易邪,邪忘而正在”^③。撼轲不能移易其操守,喧闹不能扰乱其神性。惟精惟微,积以成著。

第七种接近于仙道的人,是忠孝贞廉之人。这种人“至忠至孝、至贞至廉”。按照陶弘景《真诰》所言,属于不待积学修持而自得仙道之人。剖心而不死的比干,溺水而复生的惠风,还有伯夷叔齐、曾参孝己,世人都看见他们离开了世间,大道却使他们死而复生并永存于世间,“如此之流,咸入仙格,谓之隐景潜化,死而不亡。”^④

通过对以上七种远离于仙道和七种接近于仙道之人的归纳总结,吴筠明确地提出了“取近放远”的主张。他指出:“放彼七远,取此七近,谓之拔陷区、出溺途,碎祸车,登福舆,始可与涉神仙之津矣。”^⑤也就是说,七种远离仙道之人所尚是陷区、是溺途、是祸车,效之者,虽积学亦不能得道成仙。唯有抛弃“七远”,采取后七种接近仙道之人所尚的方式,才能够避免陷区、溺途、祸车等的困扰而登临福举、乃至积学修持而得仙道。“于是识元命之所在,知正气之所由,虚凝淡泊怡其性,吐故纳新和其神,高虚保定之,良药匡补之,使表里兼济、形神俱超,虽未升腾,吾必谓之挥翼丹霄之上矣。”^⑥

东晋时期神仙道教家葛洪把山林隐逸当做学道成仙的必经之径,完全否定了帝王将相学道成仙的可能性。他甚至明确地指出:“仙法欲静寂无为,忘其形骸,而人君擅千石之钟,伐雷霆之鼓”;“仙法欲止绝腥臭,休粮清肠,而人

① 吴筠:《宗玄先生文集》卷中《神仙可学论》,《道藏》第23册,第660页。

② 同上。

③ 同上书,第661页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

君烹肥宰脰，屠割群生”；“仙法欲溥爱八荒、视人如己，而人君兼弱攻昧，取乱推亡”。^① 在这里明确指出人君是不能学道成仙的。

吴筠则不然，他立足于“道德、天地、帝王，一也”的思想基础，否认“理世者绝望于仙”之说，认为如果特禀真气，“大庇群生者，则无妨于理世”。^② 例如，“太昊袭气母，轩辕升云骈，颛顼处玄宫，文命游紫府”，都是“抚俗而得道者”。^③ 所以，他把虽身居高官厚禄之位、而心游于道德、仁慈博爱者，也归于接近仙道之列，乃至把像老子“寄柱史”、庄周“从漆园”、王乔“涪叶县”、东方朔“登金门”，等等，都看做是“佐时而得道者”。^④ 这种学仙之道与理世之道合一不二的思想，正是盛唐道教与李氏王朝合一的反映。

五、“积学修真，超形成仙”

既然长生可贵、一般的凡夫俗子都可以积学修炼而得道成仙，那么具体来讲如何才能真正实现积学而成仙呢？吴筠在其“放远取近”的思想基础之上，分别从形与神、精气神、阴与阳、形与性等方面，通过对神仙本质特性的揭示，阐发了其独具特色的积学修真方法论思想。

（一）“虚静去躁，神生形和”

形与神的关系问题，是中国古代生命哲学中的一个极其重要的问题。几乎所有探索生命问题的古代哲学家，无不对此问题作出这样或那样的回答。战国时期的荀况曾提出“形具而神生”，《吕氏春秋·尽数》则主张“精神安于形，而年寿得长久”。汉代桓谭也谓“精神居形体，犹火之燃烛”^⑤。南北朝时期范缜提出“形质神用”的思想。佛教思想家因关注“人死后如何”的问题，因而主张形神相离，形灭而神不死。道家与道教则相反，他们主要关注的是“人

① 《抱朴子内篇·论仙》，第16—17页。

② 吴筠：《宗玄先生玄纲论·专精王道章第二十九》，《道藏》第23册，第680页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 释僧祐：《新说·形神》，《四部丛刊·弘明集》，上海商务印书馆1929年版，第61页。

如何不死”的问题,因而主张形神相合,守形存神。庄子把“神将守形,守形乃长生者”称为“神人”、“真人”,主张“形全神复,与天地为一”。《太平经》主张形神调和,而葛洪则主张“形神相卫”^①。至唐代,王玄览提出了“坐忘炼神,舍形入真”^②的观点。继而,司马承祯认为“神性虚融,体无变灭,形与之同,故无生死”^③。吴筠也以形神来论仙道,认为“神与形合而为仙”^④,然而要达到“神与形合”,就必须“虚静去躁”以使“神生形和”。

《西升经》曾云:“知万事毕,则神形也。”此语道出了道教哲学的一个公开的秘密,那就是,形神问题关系着道教哲学的根本问题。吴筠认为,形与神来源于“剖道之一气”,是人生的两大支柱,“人之所生者神,所托者形”^⑤。若知守形存神,则“可齐天地之寿,共日月而齐明”^⑥。如果为眼前的七情六欲所伤辱,或是设斋铸佛、祈祷鬼神来固形,都将会导致败身逆道,亡形沉骨。他指出:

抱朴子曰:人不知养生,焉能有为生?人不曾夜行,焉知有夜行?故养神修身者寿老,弃神爱欲者中天也……阴阳之道,以有此身。身含形神全一,心动则形神荡。欲不可纵,纵之必亡。神不可辱,辱之必伤。伤者无返期,朽者无生理。但能止嗜欲,戒荒淫,则百骸理,则万化安。^⑦

况且,他还指出,人是禀受道气而剖得形神,如果有此形骸而不能尽力守养,“但径取余长之财,设斋铸佛,行道吟咏,祈祷鬼神、以固形骸,还同止沸加薪,缉纱为缕”^⑧。形与神应当常思养之,而沉溺于声色香味以“快其情”、“惑其志”、“乱其心”,是败身逆道、亡形沉骨乃至丧身的最大祸害。

吴筠认为,人情所至爱的东西,对于修道之人的心志所造成的危害是极大的。然而,世上之人却“不知至爱者招祸致夭,无欲之介福永寿”^⑨。“燕赵艳

① 《抱朴子内篇·极言》,第222页。

② 《玄珠录》,《道藏》第23册,第628页。

③ 司马承祯:《坐忘论·得道第七》,《道藏》第22册,第896页。

④ 吴筠:《宗玄先生论·制恶兴善章第二十一》,《道藏》第23册,第679页。

⑤ 参见吴筠:《宗玄先生文集》卷中《心目论》,《道藏》第23册,第661页。

⑥ 《形神可固论·养形》,《道藏》第23册,第664页。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

⑨ 吴筠:《宗玄先生玄纲论·道反于俗章第二十八》,《道藏》第23册,第680页。

色，性之冤也；郑卫淫声，神之渲也；珍饌旨酒，心之昏也；捂绅绂冕，体之烦也；此四者，舍之则静，取之则忧，忘之则寿，耽之则夭”，因此，都是注重守形存神的道家所最忌讳的。

既然色香声味和功名利禄是人情所至爱的东西，要守形存神，自然十分不易。为了清除人情所至爱者对守形存神的危害，吴筠特别提出了“虚静去躁”的主张。他认为：“静则神生而形和，躁则神劳而形毙，深根宁极，可以修性情哉。”^①然而，“动神者心，乱心者目，失真离本，莫甚于兹”^②。因此，为了全面而具体地阐明“虚静去躁”对于“养形存神”的重要意义，他假心与目之间的对话，来表达自己的看法。

心对目说，它本想忘情隐逸，率性希夷，出乎生死之域，入于神明之极，然而，你目却好浏览万象、喜悦美色，致使它不能实现忘情绝虑、超尘脱俗的理想。以此心说：

予欲忘情而隐逸，率性而希夷，偃乎太和之宇，行乎四达之逵，出乎生死之域，入乎神明之极。乘混沌以遐逝，与汗漫而无际。何为？吾方止，若且视；吾方清，若且营。览万象以汨予之正，悦美色以沦予之精。底我邈邈于无见，熙熙于流眄，摇荡于春台，悲凉于秋甸。凝燕壤以情竦，望吴门而发变；瞻楚国以承怀，俯齐郊而泣恋。繁庶念之为感，皆寸眸之所眩。虽身耽美饰，口欲厚味，耳欢好音，鼻悦芳气，动予之甚，皆尔之谓。^③所以，心认为，它的最大敌人就是目，视目为“我之尤”。

目对心把心自己不能忘情绝虑之责完全归咎于目，并视目为仇敌非常不满。它认为，一国之君，不能把国家之衰微的责任推给民众；同样，一身之主（指心），不能把心神感乱之责归咎于耳目等器官。心怀大道，当克制欲念于未发之时。如果能将一切私心杂念止息于机微之时，心神就不会混汨，也就不会沉溺于身外迷幻之物。目说：

一人御域，九有承式。理由上正，乱非下忒。故尧俗可封，桀众可殛。彼殊方而异类，犹咸顺乎帝则，统形之主。心为灵府，逆则予舍，顺则予

① 吴筠：《宗玄先生文集》卷中《心目论》，《道藏》第23册，第661页。

② 同上。

③ 同上书，第661—662页。

取。嘉祥以之招，悔吝以之聚。故君人者制理于未乱，存道者克念于未散。安有四海分崩而后伐叛、五情播越而能贞观者乎？曷不息尔之机，全尔之微，而乃辨之以物我，照之以是非。欣其荣，戚其辱，畅于有余，悲于不足，风举云逝，星奔电倏，纷纶鼓舞，以激所欲。既汨其真，而混其神，乖天心而悖天钧，焉得不溺于造物之景、迷于自然之津哉！^①

自己不能克念存道，反而任五情播越，终致乖天心而悖天钧，如何怪罪我目呢？因此，心指责目因浏览万象、喜悦美色而扰乱心神是没有道理的。

心对目的辩解不以为然。心认为，五情播越，并不是它不能克念存道；相反，正是“庶物之为患”。即便是“庶物之为患”，如果我“将择其所履，相与超尘烦之疆，陟清寂之乡，餐颢气，吸晨光，咀瑶华，漱琼浆”，必将会“期灵化于羽翼，出云霞而翱翔，上升三清，下绝八荒，托松乔以结友，偕天地以为常”，因此，任何毁誉都不能及之，任何取舍都不足忘之。”^②

目认为，心之所言，虽然不无一定道理，但是尚非至论。它指出，如果真的像心所说的那样，所谓“欲静而躁随，辞埃而滓袭”，真可谓“暗乎反本之用，方邈然而独立”^③。因为希夷之体，卷之无内，舒之无外，寥廓无涯，杳冥无对。如果唯独去此取彼，必然得小而失大。“忘息阴以灭影，亦何逃于利害？伊虚室之生白，方道德之所载。绝人谋于未兆，乃天理之自会。”^④因此，老君言“挫其锐，解其纷”以“观其妙”。孔子“废心而用形，轩帝得之于罔象，广成契之于杳冥，颜回坐忘于大通，庄生相天而能精。历众圣以稽德，非智谋之是营，盖水息澜而映澈，尘不止而鉴明，未违世以高举，亦方寸之所宗”^⑤，所以能淡泊而常处，感通而出，不光而曜，不秘而密，“冥始终而谁异，与万物其为一”，因而无得亦无失。“诚踵武于坦途，可常保于元吉，弃中而务表，乃微往而不窒”，何也？水深而有龙，林茂而有兽，“神栖于空洞，道集于玄虚”，如果不剝其所有，怎么能契其所无呢？若不“忘形静寂，瑕滓镜涤，玄关自朗，幽键已辟”，如何度于无累之境呢？若不能这样，怎么能驾馭八景、升腾九霄，目睹煌煌金阙，

① 吴筠：《宗玄先生文集》卷中《心目论》，《道藏》第23册，第662页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

脚踏寥寥紫庭，“同浩劫之罔极，以万椿为一朝”呢？^①

心听完目的陈述后，先前的犹豫渐消、众虑渐息，诚挚地向目表示谢忱。心说，它很荣幸地获悉善道，真是至理名言，让它大梦初醒。它指出：

启我以重玄，升我以真阶，纳我以妙门，纵我于广漠之野，游我于无穷之源。既匪群而匪独，亦奚静而奚谊，协至乐之恒适，抱真精而永存。遣之而无遣，深之而又深，通乎造化之祖，达乎乾坤之心，使我空欲视于目盲之外，塞将见于玄黄之林。覩有而如见空寂，闻韶而若听谷音。与自然而作侣，将无欲以为朋。免驱驰于帝王，保后天之所能。窒欲于未兆，解纷于未扰，忘天壤之为大，忽秋毫之为小，处寂寞而闻知，潜混冥而见晓。应物于循环，含光而闭关。飘风震海，迅破山。滔天焚泽，而我自闲。^②

以上这则拟人化的对话，表面上看起来是心与目的对话，实际上，由于目是形的一个重要组成部分，因而它代表着形与神（心）进行着对话。这则对话说明了形与神的淡泊和虚静与否，对于学道修仙都有着重要的影响。吴筠借这则对话说明：学道修仙，既要淡泊其形，又要虚静其神，而神为一身之主，因而最需要保持虚静，心神能保持虚静，耳目之形也便随之淡泊。心神虚静去躁，身形淡泊无欲，自然得道成仙。然而，心神虚静去躁，要在“窒欲于未兆，解纷于未扰”。如果等到五情播越、才来窒欲、解纷，无疑悔之晚矣。

（二）“益精易形，守神固气”

以精、气、神来说明人体生命结构，在秦汉时期的医学中就已有所阐述。道教早期经典《太平经》中就已有了“夫人本生混沌之气，气生精，精生神，神生明”^③之说，并认为“神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与其为一道”^④。从而把精、气、神的合一看做就是“道”。稍早于吴筠的著名内丹家张果指出：“一者精也，精乃元气之母，人之本也，在身为气，在骨为髓，在意为神，皆精之化也。”^⑤并强调“神定则气定，气定则精定”，然后，“返炼其精，精

① 吴筠：《宗玄先生文集》卷中《心目论》，《道藏》第23册，第662页。

② 同上。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第739页。

④ 王明：《太平经合校》，第728页。

⑤ 张果：《太上九要心印经·三一机要》，《道藏》第4册，第312页。

返为神,炼神合道”^①。吴筠也以精、气、神来说明生命的本质,认为“夫人生成,分一炁而为身,禀一国之象,有炁存之有神居之,然后安焉”。^②由此主张守神、采气、返精。他说:“身者,道之器也。知之修炼,谓之圣人。奈何人得神而不能守之,人得炁而不能采之,人得精而不能反之”。^③如果自己任其精、气、神流逝,何以怨天地不保佑呢?况且,“按黄帝书云,人因积气以生身,留胎止精可长存,天年之寿,昭昭著矣。抱朴子曰,自古人移遗却妻,今世人移遗却身,何也?谓不解反精采气,故遗也。”^④也就是说,古往今来,守神、采气、返精,是长生的根本所在。

为了说明守神、采气、返精对于修炼长生的重要性,吴筠多次引证《老君秘旨》、《阴符经》等古代养生学经典。他指出,据《老君秘旨》所言,“吾不敢为主复为客,慎勿临高自投掷。促成内想闭诸隙,正卧垂囊兼偃脊。四合五合道自融,吸精吐炁微将通。”“补之之道将如何,元牝之门通且和。”又据太阳子谷阴女说,我行青龙与白虎,彼行朱雀及腾蛇,反精采气补我身。并引《阴符经》“经冬之草,覆之不死,露之见伤。火生于木,祸发必克”。^⑤从而强调精生于身,精竭则身死。人之炁与精神,易浊而难清,易暗而难明,能知此理而修炼者,必得长生。他还形象地将得道者比喻为鱼,指出鱼一旦离开了水,就会被蝼蚁所食,同样,人若不守神而离道,则亦会被虫蛆所侵溃。鱼若常游于水中,就不会干涸而死,人如果常固于炁中,就不会丧身而亡。他说:“人皆好长生,而不知有益精易形,人皆畏其死,而不知有守神固炁。”^⑥如果能真正做到益精易形,守神固炁,那么,子就不会有丧父之忧,弟就不会有哭兄之患,“天年之寿,自然而留矣。”^⑦由此可见,延年益寿,必须益精易形,而益精易形的关键,就在于守神固炁。

那么如何才能够守神呢?吴筠认为,人的心性含有神与情两个方面,而神又是禀于道的无形之至灵者,它是以静的姿态存在于心性之中。而情则是人

① 张果:《太上九要心印经·三五一枢要》,《道藏》第4册,第311页。

② 吴筠:《宗玄先生文集》卷中《形神可固论·守神》,《道藏》第23册,第664页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上书,第665页。

性受外物诱惑而发动所致,是与神截然对立的,常常扰乱神、使人不得延寿长生。他说:

神者,无形之至灵者也。神稟于道,静而合乎性。人稟于神,动而合乎情。故率性则神凝,为情则神扰。凝久则神止,扰极则神还。止则生,迁则死,皆情之所移,非神之所使。^①

他把手守神看做率性凝神。如果不率性凝神,就容易导致“变性为情”。因为“内则阴尸之气所悖,外则声色之态所诱,积习浩荡,不能自宁,非神之所欲动也”^②。由此,他主张克情、率性、凝神。只有克情,使情不扰神,率性使心静神凝,才能够真正实现守神的目的。

在守神的同时,还必须固炁。吴筠坚决反对外丹黄白术,认为修身合真,必须而且只能“宗元一炁。”“宗玄一炁”便是真正的“金丹大药”。然而,自古以来,服炁固炁之术,或文墨不载,或秘而不宣。即便是老子的“五千言”真文,也只是“言元牝门,谓天地根”。许多服炁之人,或食从子至午,或饮五牙之津,或吐故纳新,仰眠伸足,或餐日月,或闭所通又加绝粒,其实这些方法不仅不能延年长生,反而常常因“攻内受外”而速死。事实上,“炁之为功,如人之量器,如水之运流,堤坏则水下流矣,闭通则炁不居矣。但莫出入自然之息,胎炼精神,固其太和,含其大道。”^③他认为,胎息与元炁,其实是一回事。“《德经》曰:可以却走马以粪,如婴儿之未孩。故《龟甲经》曰:我命在我不在天。不在天者,谓知元炁也。”^④

吴筠特别指出,人与天地,“各分一炁”,天地之所以能够长存,而人多夭逝,就因为人为炁所役使。“炁者,神也,人者,神之车也,神之室也,神之主也。主人安静,神则居之;躁动,神则去之。神去,则身死者矣。”^⑤他把炁归结为“神”,并不意味着“炁”就是“神”,而是说,通过固炁,使人心处于安静而无躁动的状态,从而使神得以安居。否则,如果不固炁、反为炁所役使,终致人心躁动而神无所居而逝去。因此,在吴筠看来,固炁,也就是为了守神。因此,益

① 吴筠:《宗玄先生玄纲论·率性凝神章第二十七》,《道藏》第23册,第680页。

② 同上。

③ 吴筠:《宗玄先生文集》卷中《形神可固论·服炁》,《道藏》第23册,第663页。

④ 同上书,第664页。

⑤ 同上书,第663页。

精易形,守神固炁的核心,就在于守神。难怪《太平经》早已有言:“天不守神,地不守神,山川崩沦。人不守神,身死亡。万物不守神,即损伤。”^①

很显然,吴筠自觉地继承和发扬了《道德经》、《太平经》和《阴符经》等古代道家道教经典中的“守神固气、益精易形”思想,积极扬弃已为历代修道实践证明无益于延寿长生的外丹黄白术的仙学价值,强调守神固炁、益精易形的重要作用,使道教的心性修炼与气功炼养紧密结合,推进了道教理论从外丹术向内丹学的发展。

(三)“以阳炼阴,虚明合元”

以阴、阳论生命,在中国古代早已有之。老子在《道德经》谓“万物负阴而抱阳”,从而把一切生命物质都看做是阴与阳“冲和”的产物。《太平经》也认为,“上天下地,阴阳相合施生人”^②,并主张“和合阴阳”^③。魏伯阳的《周易参同契》更明确的借《周易》来阐发养生之道,主张“以阴养阳,阳气不亢”从而使“阴阳符合”。后来的《黄庭经》认为常人以五味五谷养生,仙家以太和阴阳之气养生,主张“通我华精调阴阳”。其后历代道家道教养生学家都主张调理阴阳,吴筠也没有例外。

吴筠认为,阴阳合并,人乃生成。魂为阳神,魄为阴灵,二者结胎运气,育体构形。然而,“势不俱全,全则各返其本。故阴胜则阳竭而死,阳胜则阴销而仙”^④。从而以阴与阳来论人这死与仙,使其仙道论建立在阴阳之道的基础之上。

为了在阴阳之道的基础之上阐发仙道修炼理论,吴筠把柔和、慈善、贞清等,称为阳,又把刚狠、嫉恶、淫浊等,称为阴。如果心中澹泊虚无,则阳气侵袭;如果意志躁动欲生,则阴气溺人。“明此二者,制之在我,阳胜阴伏,则长生之渐也。渐也者,陟道之始,不死之阶也。”^⑤可见,吴筠所强调的,并不是阴阳调和,而是阳胜阴伏,并以此作为长生的初阶。他自觉地继承了古代养生学

① 王明:《太平经合校》,第727页。

② 同上书,第305页。

③ 同上书,第728页。

④ 吴筠:《宗玄先生玄纲论·阳胜则仙章第十二》,《道藏》第23册,第677页。

⑤ 同上。

中的“我命在我不在天”的修道传统,认为死与仙均在于我,而不在我身之外,因此,以阴阳修炼的关键,不在身外炼养,而在身中“以阳炼阴”。

吴筠把“阳胜阴伏”归结为“以阳炼阴”,认为阴与阳,犹如水与火之不能相容。在他看来,俗人与道人在修炼阴阳问题上,存在着根本的差异。俗人是“以阴炼阳”,而道人是“以阳炼阴”。他指出:“阴炼阳者,自壮而得老,自老而得衰,自衰而得耄,自耄而得疾,自疾而得死。阳炼阴者,自老而反婴,自浊而反清,自衰而反盛,自粗而反精,自疾而反和,白天而反寿,渐合真道而得仙矣。”^①因此,修仙之要,首先在于区分是“以阴炼阳”还是“以阳炼阴”。如果误入俗人修炼之道,即以阴炼阳,不仅不能成仙,反而会自壮而老、而衰、而耄、而疾、而死。如果正确地选择了道人修炼之道,即以阳炼阴,即使只有纤毫之阳,只要尚未竭尽,也不至于死。以阳炼阴,就是要以阳来取代阴,因此,即使只有锱铢之阴,只要尚未泯灭,也未及于仙。为什么呢?“仙者,超至阳而契真。死者,沦太阴而为鬼。是谓各从其类,所以含元和,抱淳一,吐故纳新、屈伸导引,精思静默,潇洒无欲者,务以阳灵炼革阴滞之气,使表里虚白、洞合至真,久于其事者,仙岂远乎哉?”^②很显然,修炼长生,不再是以往神仙家所主张的调和阴阳,而是以阳制阴。他甚至指出,“阴滓落而形超,阳灵全而羽化”^③。由此把阴看做是阻滞阳灵的渣滓,从而把阴与阳绝对地对立起来。

为了克制阴滞之气对阳灵的干扰和破坏,吴筠又进一步提出了“虚明合元”的主张。他说:“道不欲有心,有心则真气不集;又不欲苦忘心,苦忘心则客邪来舍”^④。“道”只在于平和、恬澹、澄静、精微、“虚明合元”。如果我自心静寂无欲,不为外物所驱动,则物无不正。如果我心中识念为外物所动,则物无不邪。因此,“邪正之来,在我而已。虽所尚虚漠,遗形能虑,非精感遐彻,则不能通玄致真”^⑤。即便是上学之士,如果怠于存念而为外物所牵累,则邪来而阴气胜;如果勤于修持而不为外物所倾心,则正来而阳气胜。阳气胜的仙与阴气胜的死,只在一勤一怠之分别中。如果能够“克节励操,务违懈怠之

① 吴筠:《宗玄先生玄纲论·阳胜则仙章第十二》,《道藏》第23册,第677页。

② 同上。

③ 吴筠:《宗玄先生文集》卷中《登真赋》,《道藏》第23册,第658页。

④ 吴筠:《宗玄先生玄纲论·虚明合元章第十三》,《道藏》第23册,第677页。

⑤ 同上。

意,使精专无辍于斯须,久于其事者,则(阴气之)尸销而(阳气之)神王。神王者,谓之阳胜。阳胜者,道其邻乎?”^①

吴筠甚至还将阳胜阴伏理解为“虚白其志”和“制恶兴善”。他认为,悲哀感恚之人,通常“与阴为徒”,而欢悦忻康之人,则往往“与阳为徒”。他说:“心悲则阴集,志乐则阳散。不悲不乐,恬澹无为者,谓之元和,非元和无以致其道也。”^②也就是说,修炼仙道的人,既不能悲哀感恚,以免阴集,也不能欢悦忻康,以免阳散,而当虚白其志、恬澹无为,这实际上是对老子“五千言”中的“无为”观念的发挥。

继而,他又指出:“阳之精曰魂与神,阴之精曰尸与魄”,神胜则为善,尸胜则为恶。因此,“制恶兴善则理,忘善纵恶则乱。理久则尸灭而魄炼,乱久则神逝而魂销。”^③如果尸灭魄炼,则神与形合而为仙。如果神逝魂销,则尸与魄同而为鬼,这都是“自然之道”。因此,坚持不懈地制恶兴善,对于修炼仙道是十分必要的。

不过,吴筠所强调的“制恶兴善”虽然包含有心性修养的意义,但是,它毕竟不是伦理学上的制恶兴善。这里所谓的“制恶兴善”,是就仙道修炼方法论而言的,也就是要“虚凝静息”。所谓“虚凝静息”,即是指“餐元和,彻滋味,使神清气爽、至于昼夜不寐”^④。因为“觉与阳合,寐与阴併。觉多则魂强,寐久则魄壮。魂强者,生之徒。魄壮者,死之徒”。因此,吴筠认为,只有虚凝静息的人,则“善无以加焉”。

以阴阳之道来阐释长生之仙道,虽然并不是吴筠的创造,但是,他却能自觉地继承和发扬古代养生学家的阴阳学论,并在此基础上积极探索与内在心性修炼相结合的阴阳炼养方法,突出了以阳炼阴、虚明合元和虚凝静息在内丹修炼中的重要意义,丰富和发展了在当时正在崛起的内炼理论。

(四)“以有契无,益形存性”

“形”与“性”作为一对哲学概念,在中国古代典籍中并不鲜见。《荀子·

① 吴筠:《宗玄先生玄纲论·虚明合元章第十三》,《道藏》第23册,第677页。

② 吴筠:《宗玄先生玄纲论·虚白其志章第二十二》,《道藏》第23册,第679页。

③ 吴筠:《宗玄先生玄纲论·制恶兴善章第二十一》,《道藏》第23册,第679页。

④ 吴筠:《宗玄先生玄纲论·虚凝静息章第二十四》,《道藏》第23册,第679页。

正名》：“欲养其欲而纵其情，欲养其性而危其形，欲养其乐而攻其心。”《庄子·徐无鬼》：“驰其形性，潜之万物，终身不反，悲夫。”汉代《周易参同契》卷下：“引内养性，黄老自然，含德之厚，归根反元，近在我形，不离己身，抱一毋舍，可以长存。”佛教传入中国之后，佛教理论中的“性相”说逐渐影响中国传统思想。隋唐时期，道家道教学者自觉接受佛教性相学说的影响，或如王玄览直言性相。《玄珠录》：“诸法无自性，随离合变为相为性。”或如《道体论》作者和司马承祯言形性。《道体论·论老子道经上》：“性起于道，形生于德。”《天隐子》：“何谓存想？曰收心复性。何谓坐忘？曰遗形忘我。”^①其实，“形”与“性”作为一对哲学范畴，是说明人的内在方面与外在方面，人的内在方面，是性。人的外在方面，是形。吴筠在前人有关形性观念的基础之上，突出了形与性在仙道修炼方法论上的特殊意义，提出了“以有契无，益形存性”的观点。

吴筠认为，大道既是“无形之形”，又是“有形之形”。也就是说，它既是“空洞杳冥”之“无”，又是“天地日月”之“有”，因此，与道合真的仙圣，也是“有”与“无”的统一体。何谓“神仙”之“有”？即形。何谓“神仙”之“无”？即性。

有人曾问吴筠：道本无象，仙贵有形，以有契无，理难长久，何如得性遗形之妙呢？吴筠认为，大道是“以无系有，以有含无”，如果独以得性为妙而不知炼形为要，则“所谓清灵善爽之鬼，何可与高仙为比哉！”^②也就是说，形毕竟是性之府，若形败则性无所存。为得性之妙，并不是弃形而独得性，如果这样，神仙就成为了绝对无形而独有性灵的异人。吴筠认为，真正的神仙，应当是形与性的统一。仅有性灵而无形体，是鬼而非仙。所以他曾批评佛教徒“取性遗形，真假颠倒”^③，坚决主张“形性相资”^④。吴筠的这种神仙观念，无疑包含着一定的朴素唯物主义因素。

正因为仙必有形，因而修持神仙之道，就要求守道益形。何谓守道益形？吴筠指出：

岐伯曰：上古之人知道者，法则阴阳，和于术数，饮食有节，起居有度，

① 司马承祯：《天隐子·渐门》，《道藏》第21册，第695页。

② 吴筠：《宗玄先生玄纲论·以有契无章第三十三》，《道藏》第23册，第682页。

③ 吴筠：《宗玄先生文集》卷中《神仙可学论》，《道藏》第23册，第660页。

④ 同上书，第661页。

为而不为，事而无事，即可柔制刚，阴制阳，浊制清，弱制强。如不退骨髓，方守大道。大道者，多损而少益，多失而少得。益之得之，至真之士也。益者益形，得者窃冥。得此窃冥，感通神明。^①

守道益形，既不是遗形，也不是执著形，而是要不为形所牵累。人既有形与陆两个方面，修仙当然既要守道益，又要养性存性。吴筠指出，上士能栖神炼气逸于霄汉之上，下士则“伐性损寿”而沦于幽壤之下，为什么呢？上士能得道之妙而化于道，下士不能得道之妙而不能化于道。而下士之所以不能得道之妙而化于道，就在于他们“败德伤性”。“夫目以妖艳为华，心以声名为贵，身好轻鲜之饰，口欲珍奇之味，耳欢妙美之声，鼻悦芳馨之气，此六者皆败德伤性，祇以伐其灵根者也。”^②他认为，人性本至凝，因外物所感而动，“既习动而播迁，可习静而恬晏”^③。因此，善习者“寂而有裕”，不善习者“烦而无功”。由此，他认为应当“委心任运”，“忘其所趋，任之自然”^④。将躁而制之以宁，将邪而闲之以贞，将求而抑之以舍，将浊而澄之以清。也就是默嗜欲，鑒聪明，视无色，听无声，恬澹纯粹，体和神清，虚夷忘身，从而使情反于性“复与道同”^⑤。

当然，益形与全性并不是分开的两个过程。道“气本无质凝，委而成形。形本无情，动用而亏性。形成性动，去道弥远。”^⑥也就是说，形与性是相互影响的，但是，造成“形成性动”而亡道损寿的主要原因，是情之所动，因此，吴筠十分明确地指出：

生我者道，灭我者情。苟忘其情，则全乎性。性全则形全，形全则气全。气全则神全，神全则道全。道全则神王，神王则气灵。气灵则形超，形超则性彻，性彻则反覆流通、与道为一。^⑦

于是，则可以使有为无，使虚为实，从而与造化者为俦，生死无所累。

① 吴筠：《宗玄先生文集》卷中《形神可固论·守道》，《道藏》第23册，第663页。

② 吴筠：《宗玄先生玄纲论·委心任运章第二十三》，《道藏》第23册，第679页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 吴筠：《宗玄先生玄纲论·性情章第五》，《道藏》第23册，第675页。

⑥ 吴筠：《宗玄先生玄纲论·同有无章第七》，《道藏》第23册，第675页。

⑦ 同上书，第676页。

因此,所谓“以有契无”,也就是要以“形”契“性”,使“形”符合于“性”而无累于“性”,实际上也就是“益形存性”。只要不为外物所感动,情欲不生起,则“形”自然无所作为与损耗,由是“性”亦便得全而无累。“形”与“性”合一而得全,气、神、道均得以全,何尝不能“超形”(或“形超”)而得道成仙、与“道”为一呢?吴筠的“益形存性”观念,实际上是对此前其“神生形和”和“益精易形”观念的丰富和推展,显示出吴筠形神观念的丰富性和深刻性。

吴筠的修真成仙思想,在隋唐时期是独具特色而又颇为系统的,他对道教仙道思想进行了全面而深入的探索,从而成为中国古代道教仙学理论中的宝贵资源。虽然他宣扬的“形超”观念带有浓厚的宗教神秘主义特色,但是,其中所包含的修真方法论思想,则显示出他对道教理论的一些主要观念,如形神观念、精气神观念、阴阳观念、形性观念的丰富和推进,是对中国道教思想发展的重要贡献。

第八章 张志和《玄真子外篇》的庄学思想

一、生平与著述

张志和，字子同。原籍婺州金华人。原名龟龄，授左金吾卫录事参军后，遂改名志和。张志和的父亲曾游历于朝，清真好道，通晓庄、列二子之书，著有《南华象罔说》十卷和《冲虚白马非马证》八卷，可惜现在都未保存下来。张志和自幼受家学影响，好庄、列之论。张志和十六岁时，游太学，以明经擢第，献策于肃宗李亨，深蒙赏重。李亨令翰林待诏，授左金吾卫录事参军，不久，又坐事贬官为南浦尉，不愿赴任，得回原籍。既而遭丧亲，后归隐会稽。自此之后，张志和傲居江湖，“立性孤峻，不可得而亲疎，率诚澹然，人莫窥其喜愠。视轩裳如草芥，屏嗜欲若泥沙”^①。南宋陈思《书小史》卷十称：张志和“性高迈不拘，自称烟波钓徒”^②。其兄鹤龄担心志和浪迹不归，乃于会稽买地为其筑室，茅茨数椽，花竹掩映。志和于是“常以豹皮为蓆，椶皮为屨，隐素木几，酌斑螺杯，鸣榔杖拿，随意取适，垂钓去饵，意不在鱼”^③。越州刺史兼御史大夫、浙东观察使陈少游，曾屈驾拜访，频往问候，与志和坐必终日，表其居曰“玄真坊”。陈还因其门前道路被流水阻隔而营造桥梁，时人称之为“大夫桥”。肃宗李亨曾赏赐奴、婢各一人，志和将他们配为夫妻，号曰渔童、樵青。人问其故，志和答曰：“渔童使卷钓收纶，芦中鼓枻；樵青使苏薪研桂，竹里煎茶。”^④

张志和博学能文、善画。《历代名画记》称其“书迹狂逸，自为《渔歌》，便

① 颜真卿：《颜鲁公集》卷9，《四库全书·集部·别集类·汉至五氏》，第13页。

② 陈思：《书小史》卷10，《四库全书》第814册，第7页。

③ 汪灏等：《佩文斋广群芳谱》卷15，景印《文渊阁四库全书》第847册，第12页。

④ 钱易：《南部新书》卷9，景印《文渊阁四库全书》第1036册，第5页。

画之，甚有逸思”。^①《续仙传》谓其“善画，饮酒三斗不醉，守真养气，卧雪不冷，入水不濡，天下山水，皆所游览。鲁国公颜真卿与之友善，真卿为湖州刺史，与门客会饮，乃唱和为《渔父词》。其首唱即志和之词，曰：‘西塞山前白鹭飞，桃花流水鳊鱼肥。青箬笠，绿蓑衣，斜风细雨不须归。’真卿与陆鸿渐、徐士衡、李成矩共和二十五首，递相夸赏。而志和命丹青剪素，写景夹词，须臾五本。花木禽鱼，山水景象，奇绝踪迹，今古无比。而真卿与诸客传玩，叹伏不已。”^②志和“善画山水，酒酣或击鼓吹笛，舐笔辄就，曲尽天真，自撰《渔歌》，便复画之。兴趣高远，人不能及”。^③唐宪宗曾写真求访玄真子《渔歌》，叹不能致。《唐朝名画录》亦载，张志和自号烟波子，常钓于洞庭湖。颜真卿在吴兴就职，闻其高节，写了五首《渔歌》词送给张志和，以表敬重。“张乃为卷轴，随句赋象，人物、舟船、鸟兽、烟波、风月，皆依其文，曲尽其妙，为世之雅律，深得其态”。^④

与张志和结交的，除了颜真卿、陆鸿渐等名士外，还有被誉之为“茶圣”的陆羽，亦时相唱和。《历代名画记》载“陆羽等尝为食客”，可以想见他们交谊之深厚。宋朝罗大经《鹤林玉露》卷之三乙编说到：黄山谷有题《玄真子图》词，其中有“人间底是无波处，一日风波十二时”之句，“固已妙矣”，而张仲宗则题词云：“钓笠披云青嶂晓，橛头细雨春江渺。白鸟飞来风满棹，收纶了，渔翁拍手樵童笑。明月太虚同一照，浮家泛宅忘昏晓，醉眼冷看朝市闹，烟波老，谁能惹得闲烦恼。”此语意“尤飘逸”。并说：“仲宗年逾四十即挂冠，后因作词送胡澹庵贬新州，忤秦桧，亦得罪。其标致如此，宜其能道玄真子心事。”^⑤这与其说是评论张仲宗，不如说是评价张志和。“渔翁”和“烟波老”的“飘逸”，正是张志和精神的写照。

张志和著作有《太易》、《玄真子》等。其中，《太易》十五卷，凡二百六十五卦，以有无为宗。《玄真子》有十二卷本、二卷本两种。今存《玄真子外篇》上、中、下三卷。《全唐诗》卷三八尚载有所作《渔父》、《空洞歌》、《太寥歌》

① 张彦远：《历代名画记》卷10，景印《文渊阁四库全书》第812册，第10页。

② 沈汾：《续仙传》卷上，景印《文渊阁四库全书》第1059册，第1页。

③ 辛文房：《唐才子传》卷8，景印《文渊阁四库全书》第451册，第5页。

④ 朱景玄：《唐朝名画录》，景印《文渊阁四库全书》第812册，第21页。

⑤ 罗大经：《鹤林语录》卷9，景印《文渊阁四库全书》第865册，第13页。

等诗词九首。

张志和虽然执意践履庄生之言而逍遥于江湖山水之间,但是,他毕竟不能脱离当时佛道交融的文化氛围。事实上,隋代以来颇为盛行的以摄佛融道为主要特征的道教重玄学思潮和盛极一时的佛教天台学、三论学及唯识学等,对他的庄学体悟,都产生了很大的影响。从《玄真子外篇》中,即可见其摄佛解庄、谈玄论道的思想特色。

二、“为物之宰曰造化”的本体论

自然造化问题,是道家学的一个重要内容。老子曾认为,自然造化,是“无为”而自成、自化。他主张“道法自然”,大道取法自成;“万物将自化”,万物自行化生;“辅万物之自然而不敢为”,大道辅助万物自然成长而不敢有所施为。庄子及其后学继承并推展了老子“无为而自化”的自然造化观。《庄子·大宗师》指出:“彼方且与造物者为人,而游乎天地之一气。”这就是否定有意志的造化万物之神主的存在,而只承认以“大道”为造化万物者。庄子及其后学者主张,芸芸众生和万事万物,都是“大道”所化生的阴阳二气自然无为所造化的结果,任何人都不可违逆这种自然造化的必然规律,而是应当顺其自然,无为而任其自将、自迎、自毁、自成与自变、自化。后来,像《老子想尔注》等所显示的那样,道教学者们把“自然”与“道”看做是“同号而异体”的造物主,把万物的生成与变化看做是与“道”合一,认为芸芸众生和万事万物,都是“道本自然”,无为而生化的结果。南北朝以后,佛教的缘起理论和“无自性”思想,对道家、道教理论产生了较大的影响,“自然无为之道”化生万物的中国本土观念得到了改造和发展。“无为之自然”成了“无自性之然”,即“无自而然”。《道教义枢》就明确指出:“自然者,本无自性;既无自性,有何作者?作者既无,复有何法?此则无自无他无物无我。”^①随后,唐初的《道体论》的作者则更进一步认为,作为“造化者”的“自然之道”,对万物的造化,不是自然生化,而是“自然因缘”。“造化者,即是自然因缘。自然因缘,即是不住为本,

^① 孟安排:《道教义枢》卷8《自然义》,《道藏》第24册,第831页。

取其生物之功,谓之造化。化不外造,日日自然。自化迹变,称曰因缘。差之则异,混之则同。”^①因此,万物都是“无自而然”的“造化者”,万物都是因缘于他物而自然造化的结果。在宇宙世界之中,没有一个独立于万物之外的绝对无待的自然造化者。张志和的“无自而然”、“无造而化”的造化观,就是在这样的思想背景之下而产生出来的。

盛行于隋代和唐代前期的佛教天台宗和三论宗,都是以大乘空观的中道论作为其重要思想基础的。张志和深受大乘空观的中道论思想的影响,并仿照《庄子》的人格化手法,把天、地、空^②的主宰者,分别称为紫微之帝(“曰神尊”)、黄郊之帝(“曰祇卑”)、碧虚之帝(“曰灵荒”),谓“祇卑王于地,山河草木属焉。神尊王于天,日月星汉属焉。灵荒王于空,风雷云雨属焉”^③。设想在灵荒的盛情迎请之下,祇卑和神尊均“遇于灵荒之野”,灵荒虚位郊迎,倾国之所有,积肉成霞,散酒成雨,电走雷奔,风歌云舞,“累月为中道主,上下无怨。二帝欣然,愧灵荒之厚德,令碧虚之不安,争让国以延灵荒之帝”^④。神尊说他有天,祇卑说他有地。灵荒不知天地之名用意何在,便询问二帝说,他仰视于上,不异于空,俯察于下,也不异于空,空之中又有何物可言呢?既然如此,那么二帝所言的“天”和“地”,其形状又是什么样子呢?祇卑说,他的地,体大质厚,资生元元,中高外垂,其势坤,层然如坛。神尊说,他的天,穹然如帐,罩住万物,各种星宿,如日月转轮,都在此帐中,列仙天宫殿。灵荒觉得祇卑和神尊二帝之言并不可信。于是,张志和借灵荒之口,阐述了“空”的中道观念:

天地之形,造化信然……朕之空茫唐濛,同无不通,无内无外,无西无东,旷阔滢荡,苍茫清冥,含日月之光,震雷霆之声,挂虹霓之色,飞龙鸾之形。朕坐而游之,卧而洒之,泛然飘飘,皆可停。豁乎包乎母,廓乎坚乎寿,非春夏之能生,非岁年之能朽,先天地不见其初,后天地不知其久。若然者,安能弃朕之长无,寄君之暂有哉!^⑤

① 《道体论·道体义》,《道藏》第22册,第889页。

② 即位于天地之间者。

③ 张志和:《玄真子外篇·碧虚》卷上,《道藏》第21册,第718页。

④ 同上。

⑤ 同上。

按照灵荒的说法,天地固然能资生万物,然而天地不能自行造化,因为天地自身需要有造化者,这个造化者就是“空”。“空”之所以能“造化”,就在于它空无所有而又无所不包,不像天地有形象和春夏秋冬有岁年之局限,“空”是无形无象,又是超越时空的。这实际上是通过“空”来排遣“有”(有形有象,如天和地)和“无”(虚无而不有),以确立“中道主”之“空”的“造化者”地位。

这个“中道主”之“空”的“造化者”是个什么样子呢?张志和又借碧虚子之口指出:“无自而然,自然之元。无造而化,造化之端。廓然恣然,其形团。阖尔之视,绝尔之思,可以观。”^①也就是说,如果用形象化的方式来说明作为“自然之元”、“造化之端”的“造化者”,那么,它就如同一个圆形物无棱无角。但实际上,它又不是个什么圆形物,因为这个“自然之元”、“造化之端”的“造化者”,是不可以用肉眼去观察、不可能用思维去把握的。其实,用圆形来描绘“自然之元”、“造化之端”的“体”象,不过是想说明“造化者”圆融无碍、无所执滞的本性。这显然是融入了佛教圆融无碍思想的产物。

也正因为“造化者”具有圆融无碍、无所执滞的本性,因而,张志和借碧虚子之口阐述了“造化者”的重玄“妙本”之理。他说:“碧虚子导之曰:无自而然,是谓玄然。无造而化,是谓真化。之玄也,之真也。无玄而玄,即谓真玄。无真而真,是谓玄真。”^②自然,即自成。无自而然,即无自性而成。这就是说,排除自性而成就,便是玄(然),排除造作而化生,便是真(化)。如果进一步排除玄,便是真玄;如果进一步排除真,便是玄真。这显然采用的是双重排遣方法。通过这种双重排遣,由“自然”变成了“真玄”,“造化”也就变成了“玄真”。这与其说是在阐述宇宙自成之“元”、“造化之端”,不如说是阐发道教重玄学的“妙本”之理。

进而,碧虚子又指出:“无然乎?其然一乎然,然后观乎自然。无化乎?其化一乎化,然后观乎造化。无玄乎?其玄一手玄,然后观乎真玄。无真乎?其真一乎真,然后观(乎)玄真。”^③讲然、化、玄、真,都只是对造化者的一种表达,造化者既然是圆融无碍的,当然就是不可执著,因而不能执著于然、化、玄、

① 张志和:《玄真子外篇·碧虚》卷上,《道藏》第21册,第719页。

② 同上。

③ 同上。

真。在张志和看来,无成与成,齐一无分别,知此理,便能真正把握自成“自然”。无化与化,齐一无分别,知此理,便能真正把握“造化”。无玄与玄,齐一无分别,知此理,便能真正把握“真玄”。无真与真,齐一无分别,知此理,便能真正把握“玄真”。这实际上是通过排遣名言概念之间的本质差异,来说明“重玄”与“造化”之理不可以惯常的认知方式而获得,从而把“造化者”置于玄而又玄、离却名言概念的境地。这也是对老子“道可道,非常道;名可名,非常名”思想的一种独特理解和对庄子“万物齐一”思想方法的一种推展。

“造化者”不可以名言概念而得知,并不是说“造化者”完全不可为人所认识。人们是可以通过“造化者”的具体运作来把握它的。正如张志和所说:“夫无有也者,有无之始也。有无也者,无有之初也。无有作,有无立,而造化行乎其中矣。”^①有无与无有是互为初始的,宇宙间的一切变化过程,都是无有与有无的相对运动,而“造化”(者)正是运作于有无与无有的变化之中。“造化”一旦兴起,万事万物(包括意识观念)都相应地产生,并发挥各自所具有的特殊功能。张志和明确指出:

夫造化之兴也,空以遍之,风以行之,水以聚之,识以感之,气以通之,而万物备乎其中矣。空遍而体存,风行而用作,水聚而有见,识感而念生,气通而意立。体存故可以厚本,用作故可以明渐,有见故可以观变,念生故可以知化。意立故可以详理……是故风水竞变,物其物而不同;识气多端,意其意而不一。斡乎乾而能常,浮乎坤而能长。运之无穷,生之而无方,化之而无边,因之而无疆。原其原者,夫何谓欤?造而化之存乎初,太而极之存乎无。自而然之存乎虚,无而住之存乎妙。观其所存,而造化之元可见矣。^②

很显然,“造化”(者)的运作能力是很大的,宇宙间的一切现象都本源于它。就连其自身的“体”象,也在“造化”运动中呈现出来。这也就是前面所言作为“中道主”的“空”。意识观念的产生,反过来得以“明渐”、“观变”、“知化”和“详理”。通过“明渐”、“观变”、“知化”和“详理”,从而得知万事万物是变化无穷和多种多样的。不过,运作、资生、变化和因循,都是“造化”的作

^① 张志和:《玄真子外篇·碧虚》卷上,《道藏》第21册,第719页。

^② 同上。

用和结果,而不是“造化”的终极存在状态。

“造化”的终极存在状态,是虚无玄妙的“太初”,也就是所谓的“造化之境”。由此可见,张志和一方面将“造化”与物质变化运动联结起来,强调了“造化”的物质运动特性;另一方面又将“造化”的终极存在状态置于具体事物的运动变化之上,强调了“造化”是一种玄而又玄的“造物者”。

为了进一步揭示“造化”的终极存在本性,张志和对“造化之境”进行了探索。他借红霞子之口说:“吾为造化知己,罔有弗详,而造化独不吾知,致有所乏。吾无惭于造化,造化有愧于吾,吾将往而诟之。”^①于是,红霞子驾江阳之驹,乘碧寥之舆,相继拂衣东辕、南驰、西驱、北趋,“假道”而往诟“造化”。当他东辕经“诸无之国”时,遇“同空”。“同空”告之曰:未尝闻有“造化”之名,诸无国之东也“无化可造”。当他南驰经“自然之域”时,遇上“化元”,“化元”告之,“造化”是其盟国,因而不能假道红霞子以“诟己之亲”。红霞子便西驰,经“无住之邦”时,遇“因本”,亦遭因本的拒斥。红霞子不得已,改趋北方,经“太极之野”时,遇“生首”。“生首”告诉他说,现在已经太晚了,因为“造化之境”是非常遥远的,“可知而不可邻,可闻而不可亲”。后来,红霞子迷失了道路而巧遇曾与“造化”、“牧道于玄郊”,因“玩于六塞之戏”而“俱亡其道”的两个童子,即“神”与“易”。“神”和“易”邀请红霞子一同泅水于“玄川”,于是,“赭色然浮光沈影,溯濂沿波,与二童乘玄涛之腾,澹泛六合之外,悠忽至造化之境,自然奉常然衣,太极进无极食,焕然盈造化之域”^②。“神”和“易”领着红霞子一同去拜谒“造化”。“造化”询问“神”与“易”所亡失的“道”在哪里,“神”与“易”回答说:“无亡无不亡,道不离乎皇之乡。”“造化”欣然说:“无有其有者,无亡其亡。无不有其不有者,无不亡其不亡。放乎玄原之郊而无边。”^③听罢,红霞子便“盈自然衣,充太极食,乐造化言,荷造化力,揖造化舆”,谢辞“神”、“易”而去。

以上这段描述说明,“大道”并不脱离于“造化之域”,而是在“造化之域”之中,即“道”是“造化”之“道”,“造化”是“道”之“造化”,因此,在“造化之

① 张志和:《玄真子外篇·碧虚》卷上,《道藏》第21册,第719页。

② 同上书,第720页。

③ 同上。

域”中,不存在所谓“亡道”或“不亡道”的问题。因为“造化之域”是无边无际、超绝时空的。有与无之间,也没有截然分明的界限,一切都同归于“造化之域”中。在“造化之域”中,唯有“自然”、“常然”、“太极”和“无极”是大“道”终极存在的本质。这就将“道”与“造化”紧密地联结在一起,不是“二”,而是“一”;不是依存关系,而是同一关系,从而将“造化”作为“道”的本质特性。这也正是道家、道教对“道”的本质特性的一种普遍理解。“道”即“造化”,“造化”即“道”。

但是,到底什么是“造化”呢?当然不能简单地归结为人们通常所见到的变化无常的状态。后来,红霞子在“诸无之国”遇上“太虚”,便告诉太虚他去了“造化之域”,亲身体会到“造化”的特点。他说:

吾适也,面造化容,意造化心耳。造化言吾知至道之无有也。吾岂风寰中之有无哉?化之元也。原乎有者,观其无。原乎无者,观其有。奚以状其然邪?容之为言也。冥其灵乎也精,茫其唐乎也荒。故曰,冥灵精之难明,茫唐荒之难详,殊万形之无穷,异万心之无方,是以昔之登太寥,观化元者,知其运乎工而未央,作太寥之歌曰:化无灵哉,碧虚清哉,红霞明哉,冥哉,茫哉,惟化之工无疆哉,非夫同万形之殊,殊万形之同,一万心之异,异万心之一,驰不想而届乎冥茫之端倪者,则何以环游太无,观造化之无矣。^①

这实际上是张志和借红霞子之口来表述自己对造化之道的本质认识。张志和以有与无的关系来说明“造化”的特点。在他看来,造化之道本无所谓有与无,有与无只是“造化”的具体呈现状态。就“造化”本身而言,有与无互为本原,无是有之无,有是无之有。就万物与造化之道而言,造化之“道”是“冥灵精”、“茫唐荒”、“殊万形”、“异万心”,因而“难明”、“难详”、“无穷”、“无方”。“造化之道”能够“同万形之殊,殊万形之同,一万心之异,异万心之一”,正反映出“道”是“同”与“殊”、“异”与“一”的辩证统一,也说明了“道”与“形”(具体的事事物物)和“心”(各种各样的思想意识)是“同”与“殊”、“异”与“一”的辩证统一关系,反映出张志和对“造化之道”的本质的认识。

^① 张志和:《玄真子外篇·碧虚》卷上,《道藏》第21册,第720页。

三、“至道非有无之殊”的辩证法

张志和以有与无的关系来说明“造化”的特点,实际上正是以有与无的关系来说明“道”的特性。在历史上,以“有”、“无”论“道”者,肇始于老子。老子把“道”看做是“有”与“无”的统一体,认为“无名,天地之始;有名,万物之母。故常无欲,以观其妙;常有欲,以观其徼。此两者同出而异名。同谓之玄,玄之又玄,众妙之门”。并主张“天下万物生于有,有生于无”。庄子亦以“有”、“无”论“道”,认为“夫道,有情有信,无为无形”,“泰初有‘无’,无‘有’无‘名’”。后来,东晋道教理论家葛洪承继老庄之说,强调“道”是涵乾括坤,统一“有”、“无”的宇宙本体。他说:“道者涵乾括坤,其本无名。论其无,则影响犹为有焉。论其有,则万物尚为无焉。”^①隋唐时期的道教重玄学家们都很注重以“有”、“无”来谈论“道”的特性。《道教义枢》卷十《有无义》强调,不可离“有”、“无”而别复有“道”。“有以体碍为义,无以空豁为义,此就粗为释。若妙无者,非体非碍,能体能碍,不豁不空,能空能豁。”但是,有与无,也不过是假名,“有无者,起乎言教,由彼色空,若体无物而非无,则生成乎正观,知有身则非有,则超出于迷途,此其致也。有无二名,生于伪物”。^②张果《道体论》更是明确地指出,“至道”“以非有非无亦有亦无为一体”。而王玄览则主张“天下无穷法,莫过于有与无”。“大道正性中……不有亦不无”^③。张志和在阐述“无有作,有无立而造化行乎其中”的“造化”观念的同时,也阐发了其“至道”之“有无”观,自觉地发扬和推展前人以“有无”论“道”的思想。

张志和探讨了“造化之间”大与小、有与无之间的相对关系,明确提出了“至小者大,至大者小,至有者无,至无者有”的思想。《玄真子外篇》卷中《鸞鹭》载:

太寥问乎无边曰:若夫造化之间,万象不一求,小大有无之至者,可得

① 《抱朴子·道意》,第155页。

② 孟安排:《道教义枢》卷10《有无义第三十六》,《道藏》第24册,第835页。

③ 《玄珠录》卷上,《道藏》第23册,第624页。

而言乎？无边曰：以吾之观，至小者大，而至大者小；至无者有，而至有者无。若知之乎？太寥曰：以吾闻之，至小不可以大，至大不可以小；至无不可以有，至有不可以无。子之所谓者何也？无边曰：吾请告，若至小至大者，莫甚乎空；至无至有者，莫过小道。其所然者何也？包天地至有外者唯乎空，非空之至大耶？判微尘至无内者成乎空，非空之至小邪？巡六合求之而不得者，非道之至小邪？出造化离之而不免者，非道之至有邪？故曰，至小者大，至大者小，至无者有，至有者无，不亦然乎？^①

按照太寥的说法，宇宙造化之间的万事万物，都各自有分别，根本不存在两片完全相同的树叶，因此，不能够用同一的眼光去看待万事万物，如小与大、无与有之间，是界限分明，不容混同的。无边的看法刚好相反，他认为，宇宙造化之间的万事万物，并不存在严格的、绝对分明的界限，它们都是相对而言的，像小与大、有与无之间，并没有什么本质的区别，即便是至小与至大、至无与至有之间，也不存在根本的分别。因为至小与至大都是相对于包罗天地和微尘的“中道主”之“空”而言的，任何至大、至小者，都不可能超越这个无边无际的“中道”之“空”。在这个“空”之中，还有比“至有外”的天地更大的“至大者”吗？还有比“至无外”的微尘更小的“至小者”吗？同时，造化之“道”是涵蕴一切有、无的，它既是有又是无，是有与无的统一体。六合之内，求之而不可得见其形象，因而谓之“无”，出于造化，离异它而不可得免其主宰，因而谓之“有”。在造化之间，还有什么比求之而不可得见的“无”形之“道”更虚无缥缈的“至无者”呢？还有什么比离之而不可得免其“主宰”的“道”更加确实的“至有者”呢？只有大“道”，才超越了大与小、有与无的分别，而是真正的“至大”与“至小”、“至有”与“至无”的统一体。这里有三点值得注意：

其一，张志和自觉地采摘了佛教大乘空宗的“空”观念，以不有不无、无所不包又无所不至的“空”作为其阐发“至大”与“至小”、“至无”与“至有”之间关系的出发点。“空”既是有，也是无，既是非有，也是非无；既是至大，也是至小，既是非至大，也是非至小。这就将有与无、至大与至小的关系有机地联结在一起，它们之间不是对立的，也不是等同的，而是一而二、二而一的关系。

其二，他承继和推展了老子的“大音希声，大象无形”和庄子“万物齐一”

^① 张志和：《玄真子外篇》卷中，《道藏》第21册，第721页。

的“道观”思想方法,把现实中一切相互对立的两极都拿来与统括万象的“空”或“道”相比较,从而抹煞了一切事物之间的相对区别。通过对事事物物之间各有各别的界限的消除,凸显了“造化之道”的绝对本性。

其三,张志和通过以上的阐述,说明了“道”既是至无,又是至有,是至有与至无的统一体。因此,“造化之道”既不可以单纯的“至无”论,也不可以单纯的“至有”论。“有”与“无”都是“道”的基本特性。不能离“有”而谈“无”,亦不能离“无”而谈“有”,“有”与“无”是一而二、二而一的统一体。正因为如此,张志和是坚决反对割裂“有”与“无”相互关系的做法,强调至道是“有”与“无”的统一,而“非有无之殊”。

为了进一步阐明“有”与“无”的相互关系,张志和还从异时性与共时性关系的角度作了更深层的阐发,继而对道的有无关系的特性作出了更深入的揭示。

首先,他认为,所谓“至有”和“至无”并不是什么“未无之有”或“未有之无”,“有之非,未无也;无之非,未有也。且未无之有而不有,未有之无而不无,斯有无之至也”^①。也就是说,“有”的否定并不是“无”,而是包含着“无”的“有”;“无”的否定,并不是“有”,而是包含着“有”的“无”。而包含着“无”的“有”的否定(“不有”),则是“至有”;包含着“有”的“无”的否定(“不无”),则是“至无”。用图式表示即是:

有	无	肯定
有之非(未无)	无之非(未有)	否定
未无之有而不有(至有)	未有之无而不无(至无)	否定之否定

从这个图表中不难看出,其中包含着鲜明的“肯定——否定——否定之否定”的辩证法。钱钟书先生曾指出:“《老子》之‘反’融贯两义,即正、反而合”,“足与‘奥伏赫变’(aufheben)齐功比美”,与“黑格尔所谓‘否定之否定’,理无二致也”。^② 钱先生又将“否之否”、“反之反”与佛教中观论的“非实非非

① 张志和:《玄真子外篇》卷下,《道藏》第21册,第725页。

② 钱钟书:《管锥编》第2册,中华书局1991年版,第445—446页。

实”的双遣思维法则相类比,说明都以“破理之为障,免见这成蔽”,亦即“西方神秘家言所谓‘抛撇得下’(Gelassenheit)。”^①这足以说明张志和的“至有”、“至无”观念,既是对《老子》的继承和推展,又是对佛教双遣思维方法的吸取,同时也是对人类辩证法认识历史的一个贡献。

继而,张志和又从时间性来阐释“有”与“无”之间的相互关系。他指出,在常人的眼里,经常看到“有”(如某个存在着的東西)突然变成了“无”(不见踪影了)的现象,其实,这并不是说“有”突然间无缘无故地变成了“无”,而是说在“今之有”变成“无”之前,即存在着“昔之无”,此时之“有”突然所变成的“无”,即是彼时已经存在着的“无”凸显了出来而已。同样,人们看到某个东西突然间出现在眼前,即此时之“无”突然变成为“有”,也不是说“无”是在无缘无故中产生了“有”,而是彼时本来就存在着“有”,只是在此时突然显现出来而已。“故今有之忽无,非昔无之未有;今无之忽有,非昔有之未无者,异乎时也。”^②“有”与“无”总是同时态地存在着,此时之“有”与彼时之“无”、此时之“无”与彼时之“有”,总是相互关联、不可分割的即一不二的关系,因此,“有”与“无”的相对转化,完全是由于他们处于不同的时间域所造成的。“若夫无彼无,有连既往之无,有而不殊;(若夫)无此有,无合将来(之)有,无而不异者,同乎时也。”张志和进而甚至将“今有之忽无”和“今无之忽有”看做是“不然”,亦即偶然现象;而把“有连既往之无”和“无合将来(之)有”,看做是“今有之忽无”和“今无之忽有”的“必然”,指出“异乎时者,代以为必然会有不然之者也。同乎时(者),代以为不然会有必然之者也”^③。这就将“有”与“无”之间的变化关系,看做是必然与偶然(不然)的关系,不仅大大深化了对“有”与“无”关系的认识,而且也揭示了必然与偶然相互依存的辩证关系。

不仅如此,张志和还通过光与影的对话,阐明了“无”与“有”的分别。它们并不是“造化之命”使然,而是人们后天认识上的主观分辨的结果。《玄真子外篇》卷下云:

影之问乎光曰:“吾昧乎体之阴,君昭乎质之阳。君之初,吾之余。

① 钱钟书:《管锥编》第2册,中华书局1991年版,第448页。

② 张志和:《玄真子外篇》卷下,《道藏》第21册,第725页。

③ 同上。

君之中，吾之穷。君之没，吾之灭。君之清，吾之明。何君之好，无怕俾吾之令无常欤？”光之答乎影曰：“子在空而无、在实而有；在翼而飞，在足而走；在钩而曲，在弦而直。子之近乎烛，出子体之外。子之远乎镜，入吾质之内。子之自无怕，岂吾之独无常欤？……吾将问诸造化：穷理尽性而不知者，命也。”夫影笑之曰：“君弟收光，吾将灭影。有之与无，由君之与吾，何背何正，妄推乎造化之命哉？”^①

很显然，“有”与“无”之区分与“造化”的必然性并没有什么关系，犹如光（“君”）与影（“吾”）本身只是“造化”的一种外在显现形式，并不是“造化”自身一样，是人们后天对“造化”所显现的外在形式的主观认识。这无疑是对上文所谓至道之“造化”并非“有无之殊”的观点的进一步阐发。张志和否定“有”与“无”的真实区分，并不意味着他要否定一切“有”或“无”。在他看来，要真正把握“有无之理”，就必须端容节气、默寂而忘地进入“真无之域”。他说：

默之来也，默曰一，寂能一之；默曰二，寂能二之。默之一也无，寂之一也有。默之二也无有，寂之二也有无。一之一也，不离乎二。二之二也，不离乎一。然则，知寂之不一。明默之不二者，斯谓之真一矣。夫真一者，无一无二、无寂无默。无是四者，又无其无，斯谓之真无矣。夫能游乎真无之域者，然后谒乎真一之容者焉。夫游乎真无之域，谒乎真一容者，乃见乎诸无矣。^②

不难看出，从“一”之“有”和“无”，到“二”之“无有”和“有无”，再到“不一”、“不二”之“不有”和“不无有”，是一个肯定——否定——否定之否定的辩证过程。张志和认为，这种否定之否定的“不一不二、无默无寂”，只是“真一”，还不是“真无”。要达到“真无”，还须进一步加以否定，即“无其无”，也就是不执滞于不执滞（“无”或“不”）。这显然是对佛教双遣思维方法的运用。不过，不要误解张志和主张“无其无”就是要否定一切真实的存在。其实，在他看来，“真一”与“真无”，都是“至道”或“造化”的本质存在领域，“真一”即是上文提到的“至有”，而“真无”即是“至无”。“真无”固然是对“真

① 张志和：《玄真子外篇》卷下，《道藏》第21册，第725页。

② 同上。

一”的否定,但这是在本质存在域中的自我否定。通过这种否定,至道表现出其“无”的本质存在特性。而“真一”或“至有”则是至道表现出其“有”而不虚的本质存在特性。这就从本质的层面揭示了“有”与“无”的统一关系。

张志和还通过风之飘、云之气、雷之声、海之涛、火之嫖、日之耀、地之震、天之鸣、空之寥等九大各自竞能,阐述了宇宙之间能力至大者莫过于“造化之道”的思想。

风之飘说,他能够“扇鸿濛”,“鼓(左谷右臯)(左谷右牢)”,“蹶石拨水,蹙浪奔涛”,宇宙间再也没有谁比他的能力更伟大。云之气说,他能够“翳海吞山,遏日漫天”,宇宙间再也没有谁能与他相媲美。雷之声说,他能如“洪涛震鼓,猛兽唬怒”,宇宙间没有谁能与他比试高低。海之涛说,他能够“翻鼇荡鲸,崩壺倒瀛”,宇宙间再也没有谁能胜过他。火之嫖说,他能够“涸泽焦山,炽日熏天”,宇宙间没有谁的本领比他更大。日之耀说,他能够“光天照地,流金铄石”,宇宙间没有谁的能耐比他更大。地之震说,他能够“浸海流河而有常,奔山走陵而无疆”,宇宙间没有谁比他的能力更强。天之鸣说,他能够“包水旋风,盖地寰空”,宇宙间没有谁能够与他抗衡。空之寥说,他能够“包天裹地,诞阴育阳”,宇宙间没有谁能够与其争高下。九大都各自炫耀自己的能力之大举世无双,以至相持不下。其实,在张志和看来,他们都是蔽于己而不知人,逞己之能而贬人之所不能。同时,他们都是各各相竞其能,而不知在他们之上还有个无所不能的“万能者”,这个“万能者”就是“造化之道”。九大之所以各自能逞所能,也都是因“造化之道”的“赐予”。没有“道”的“造化”之功,哪有九大所逞之能!

因此,当九大得知“太上之言‘道’,名之曰‘大’。之后,云停其气,风息其飘,日罢其耀,海弭其涛,地覆其震,火灭其咙,天静其鸣,空丧其寥,“于是乎俾雷之进入道之境,声者让响,形者让影。不有不无,不动不静。九大观之,各惭而还,遂相让为无为之色,相与成无为之域,以终乎尘劫之极而已焉乎歆”^①。在“造化之道”面前,九大谁也不敢有为而逞能,而只可为无为,以了却尘劫之极。这正是以“道”来涵摄九大,以九大之有限与虚骄来凸显“道”的无限与谦逊。

^① 张志和:《玄真子外篇》卷中,《道藏》第21册,第722页。

那么“道”何以能够涵摄九大而真正“名之曰大”呢？张志和指出：

道之形也虚，道之影也无，道之声也初，道之响也如……廓然其虚者，空也。莫然其无者，灭也。永然其初者，远也。静然其如者，定也。字之曰遗、遐、明、默、恣、博、玄、圆者，何也？遗以尽其失，遐以邀其遥，明以照其光，默以湛其寂然，恣以坚其固，博以大其广，玄以神其妙，圆以现其周，故曰，德者，得也，得乎不得，不得手得斯之谓乎？得其德者，何也？文宣德之而无我，老氏德之而未孩，南华德之，独与天地精神往来而不教睨于万物。噫！冲虚德之，冷然御风；颜回德之，同于大通。然则，大寥德之，无终始已矣。^①

也就是说，“造化之道”的状貌是“空”，意即廓然无边，虚寥无定。“造化之道”的身影是“灭”，即莫然无所见。“造化之道”的声音是“初”，永远是开始，遥远不知其端。“造化之道”的回响是“如”，静然守定不动。而遗、遐、明、默、恣、博、玄、圆等，则是更进一步说明“道”的特性。而“造化之道”的基本特性，仍不过是“有”与“无”。若能掌握了“造化之道”的这个基本特性，便是“得道”。能得“道”，便会如孔子“无我”、老子“未孩”、庄子“独与天地精神往来”、列子“冷然御风”、颜子“同于大通”。可见，以九大竞能来凸显“道”大，仍不过是说明“造化之道”具有“有”与“无”的基本特性。

最后，通过对篋躯、负垢、根蝉、眩华等诸虫相互哂笑对方“自谓养生之固”，实不如自己之逍遥的描述，阐明了“造化之道”是“取之而不得，舍之而不克，谓无而有，谓有而无”的。

《玄真子外篇》卷中《鸢鹭》载：

篋躯哂乎烛腹曰：“子之自谓养生之固者也，烛乎腹，耀乎夜，见乎险阻，审乎取舍，然而，世人相有炫明之患，怪乎物，亡乎身，未若吾之晦迹之逍遥也。”

负垢哂乎篋躯曰：“子之自谓养生之固者也，橐乎体，篋乎躯，进则外乎首而行，恐则内乎元而静，然而，出入有首鼠之患，怪乎物，亡乎身，未若吾之盖形之逍遥也。”

根蝉哂乎负垢曰：“子之自谓养生之固者也，蓁然芥、孽然垢，徐然

^① 张志和：《玄真子外篇》卷中，《道藏》第21册，第722页。

步，物之不疑，子之动也。糞然形，物之不疑，子之生也。然而，慮風火有
驚恐之患，未若吾之瘞體之逍遙也。”

眩華聞之，哂乎根蟬曰：“子之自謂養生之固者也，藏乎口，匿乎目，
虛乎心，實乎腹。根乎足，潤水土于外而不行，苗乎脊，受風日于外而屢
長，無羈（左麗右妥）鵲之嫌者矣。然而累乎質，碍乎有，苟近掘齒之患，
怪乎物，亡乎身，未若吾之瞽然之逍遙也。”

根蟬曰：“吾稟乎造化之奇，妙乎古今之知，識口匿目，虛心實腹，之
數虫者，其于衛生莫吾如也。向吾聞子之聲，昧子之形，狀子之有，自何
而生？”

眩華曰：“吾生乎目之眩，長乎視之亂，其徐也，聊若星之貫；其疾也，
紛若華之散。取之而不得，舍之而不克，謂無而有，謂有而無。其來也，倏
見乎造化；其去也，寂歸乎太虛。能游乎不物之域者，方觀乎吾之逍遙之
墟域。”^①

以上四虫相爭，各自炫耀自己的“逍遙”之游，其實都如上文中的九大相
爭，不過是張志和借此來辨明“造化之道”的有無觀。在張志和看來，無論是
籋軀的“晦迹之逍遙”，負垢的“蓋形之逍遙”，還是根蟬的“瘞體之逍遙”，都
不如眩華的“瞽然之逍遙”。這是因為“晦迹之逍遙”、“蓋形之逍遙”和“瘞體
之逍遙”，都有碍于“迹”或“形”或“體”之“有”，企圖通過“晦迹”或“蓋形”或
“瘞體”來追求“無”的境界。其實，“有”與“無”並不是截然對立的，而是“造
化之道”兩種不同的基本表現形式或基本特性。張志和所謂“瞽星”之“眩
華”，正是“造化之道”的擬化之名。相對於籋軀、蝕腹、負垢來說，根蟬能“藏
口”、“匿目”、“虛心”、“實腹”，因而能夠“稟乎造化之奇，妙乎古今之知”，擺
脫紛繁複雜的外界干擾而模糊地感覺到“道”的存在，卻不能真正認識“造化
之道”的本質是什麼，也就是不知道眩華之“聲”、“形”、“有”來源於何處。

事實上，張志和通過眩華的自述，說明了“造化之道”的基本特點：“造化
之道”總是出現于世人的“目眩”、“視亂”之時，因而常不為世人所覺察。“造
化之道”是“無而有”、“有而無”，不能單獨以“有”或“無”來把握它的存在本
質，因而，欲取之“有”而失之“無”故不可得，欲取之“無”而失之“有”也不能

① 張志和：《玄真子外篇》卷中，《道藏》第21冊，第722頁。

得。“造化”与“太虚”是“道”处于“动”与“寂”或“混”(与物为混)与“寂”的状态中所表现出来的两种基本存在方式,亦正是“有”与“无”两种基本特性的表现。能“藏口匿目”、“虚心实腹”,则可以“倏见乎造化”之“有”,即“道之来”。然而,只有能“游乎不物之域”者,方能真正把握大道“寂归乎太虚”之“无”,即“道之去”。这也正是眩华所强调的“瞥然之逍遥”的境界。因此,“道”的本质即是“无”而“有”、“有”而“无”。“养生之固”只在体“道”之“有而无”、“无而有”,居世而不累于物,瞥然逍遥于物外。

四、“无心可知道之妙”的认识论

体“道”、知“道”与法“道”、修“道”,同是道家、道教所追求得“道”的重要途径。不能体“道”,便无以法“道”。不能知“道”,便无以修“道”。这是道家 and 道教理论家、实践家们的共识。在如何知“道”的问题上,老子曾提出了“涤除玄览”的方法,庄子则主张“心斋”、“坐忘”等方法,葛洪甚至主张“涤除嗜欲,内视反听,尸居无心”^①。《列子·仲尼篇》则谓“务外游,不如务内观”。而《太上老君内观经》强调“道以心德,心以道明”的“自照”方法。隋唐时期因受佛教止观学说的影响,以司马承祯等为代表的“坐忘”思想,盛极一时。因此,就张志和以前及同时代的道家(教)知“道”方法而言,总括起来主要有三种:一是外观法。以万物为道所造化,观万物之变动,即知“道”之不无。二是“坐忘”法。安坐收心离境,兼忘物我,与“道”同归于虚无,即知“道”不有。三是内观法。泯灭动心,无心于物与我,虚心自照,即知“道”不无不有。张志和认为,“至道”不是可以用“有”或“无”来区别把握的,外观与坐忘之法,都不足以“知道之妙”。由此他主张“节并弭关”的“通真”静观方法。

在《玄真子外篇》卷下,张志和首先以涛之灵(曰“汉胥”)、汉之神(曰“河姑”)和道之微(曰“至玄”)三者的对话,阐明了其“无心可知至道”的道教认识论思想。

汉胥与河姑先自称是灵神之至,无所不能,无所不知,傲若无他。位于真

^① 《抱朴子·论仙》,第17页。

原之野的至玄听过他们的自我吹嘘之后,对汉胥和河姑说:“吾见天地之创,遂观涛汉之有”^①,所谓的涛和汉,都不过是“假名乎巫咸之口,投首乎春秋之代”^②。迷惑者自释涛、汉之疑,如果真的有什么涛之灵、汉之神,“奈何爱迷徒之咨而不觉,窃造化之巧以为功,不惭迷者之鬼,笑若于黄泉之间”^③呢?江胥和河姑听罢,悚然感谢至玄说,他们听说至玄先于天地而生,居住在真原之野,愿与至玄结为盟友。他们“寂而不动,虚而能应”,以请求至玄辩论“灵神之所因”。于是,张志和借至玄之口,阐述了自己的思想。

《玄真子外篇》卷下《涛之灵》载:

至玄谓曰:吾将告,若欲知汉之说者,观乎碧之理,有洁白之文,寥乎蜚之腹,有昏晓之变,体之异也,岂有姑之神邪?虽天汉之大,非川可知矣。若欲知涛之说者,观乎脉之血,有往来之势;察乎槐之叶,有开合之期,气之应也,岂有胥之灵耶?虽海涛之盛,非识可见矣。若欲吾之说者,空之无形而不动,谷之无情而能应,虚之至也,岂有微之邪?虽吾道之妙,无心可知矣。吾且告若,昆仑之墟,有智虫焉,赘闻而犹见。託吾之无,凭若之有,强目河姑之神,假意江胥之灵,妄首至玄之微,伪之兴也。^④

我们且不说至玄辨析“神灵之因原”是否具有无可辩驳的理据,但仅从其以“体之异”来说明根本不存在的“江之神”,并以“气之应”来说明根本不存在的“涛之灵”,从而破除了江胥和河姑自我吹嘘的所谓“神灵”观念,应该说,这是具有朴素唯物主义无神论色彩的。同时,张志和又阐明,至玄之道,是“无形而不动”、“无情而能应”的“至虚”。然而,这个至虚、至玄的“道”无论有多么微妙,也并不是不可以得知的,“无心”便可以知之。这实际上说明了“道”虽是至虚,却不是俗见之所谓虚无,而是客观的真实存在者,因而可以知之。问题的关键只在于,既不能执著于“无”,也不能执著于“有”,更不能迷信所谓“神”、“灵”,而应当把握至玄之道“无形而不动”、“无情而能应”的特性。这正是“无心”的结果。如果有心,就是有执著,不是执著于有,就是执著于无,要不就是执著于神、灵。只有无心,才能抛弃执著,对有无有一个正确的把

① 张志和:《玄真子外篇》卷下,《道藏》第21册,第723页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书,第724页。

握。真正把握了有无之关系,就能够正确地认识道的特性。张志和借至玄之口,实际上充分肯定了至玄、至虚而微妙的大“道”的可知性,批驳了以“道”之“至虚”为“无”,以河、江之奔流为“有”从而割裂有与无的即一不二关系、臆造神灵的伪劣做法。

紧接着,张志和借至玄之口,揭露了太寰之内所存在着的六种容易迷惑世人心智的“似神而无”者。至玄说:

起吾观之太寰之内,似神而无者六:海波溯江而为涛,天文皎夜而为汉,炎光闪云而为电,雨色映日而为虹,阳气转空而为雷,心智灭境而为道。其所然者,皆有由也。非若之灵,无吾之玄然。吾之无也,不无。在若之有乎,何有。^①

很显然,涛、汉、电、虹、雷和道(非造化之道)六种“似神而无者”,都是由于人们割裂了至虚之“道”的“无”与造化之“道”的“有”而造成的假象。在现实中,并非真的存在着什么纯然为“有”的“神灵”和纯然为“无”的至玄。至玄之虚无,并不等于不有之无,而是有之无。造化之涛汉,并不是真的存在其实,而只是造化之“道”的一种特殊形式的外在显现。唯有大“道”虚无而真有,其他的一切都是“道”的造作。在这里,张志和特别将“心智灭境而为道”也列为六大“似神而无者”之一,实际上是对佛教所宣扬的“唯识无境”、“唯心无境”思想的一种否定,表明在张志和看来那种以心智排除外境而获求至道的方法,是一种以“有心”妄求至道的错误认识方法。

为了进一步揭穿割裂有与无以知“道”的错误实质,张志和还通过通真之伯、起观之君和坐忘之后三者之间的对话,批驳了起观之君执滞于“有”,坐忘之后执滞于“无”以知“道”的错误做法。

通真之伯曾与起观之君、坐忘之后在一起交友论道。起观之君与坐忘之后各论辩“道”之“有”和“无”,“连关解并,竟日不决”^②。起观之君说,他起于观亭之间,“知道不无而见有”^③。坐忘之后说,他坐于忘台之上,“见道不有而知无”^④。那么到底谁是谁非呢?张志和借通真之伯之口指出,对于造化之

① 张志和:《玄真子外篇》卷下,《道藏》第21册,第724页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

“至道”，不可以“有”或“无”来加以分别和论定，像在天空之中一样，日与月的体积有大与小之分别，诸星辰的位置也有广与狭之区分。如果以距离我们的远近来论辩日月之大小，则“箸夫日也，失之于炎凉”^①。如果以我们所感受到的炎凉来判定日月距离我们的远近，则“稽夫日也，失之于小大”^②。因此，日月之小与大，并不以距离我们的远近来论定，远近只是我们旁视仰观的结果，日月的体积并无任何的变化。同时，“至道之见乎心也，亦犹是哉”^③。然而，对于起观之君和坐忘之后来说，或以“至道”为有，或以“至道”为无。“以道为有，使观君处忘台而见无。以道为无，使忘后游观亭而知有，斯乃忘观之心自尔。有无之体不殊，由意之怀执滞者也”^④。也就是说，起观之君与坐忘之后各执滞“至道”以为“有”或“无”，并不是说“至道”真的有所谓“有”与“无”的不同，而是起观之君与坐忘之后各自体察“至道”的方式不同所造成的误解。如果执著“至道”为“有”的起观之君坐于“忘台”之上，必定会发现“至道”如坐忘之后所见的那样是“无”；同样，如果执著“至道”为“无”的坐忘之后站在“观亭”之中，也必定会发现“至道”像起观之君所见的那样是“有”。由此，张志和特别强调指出，要想获得真正的“至道”，必须剖判“古今不明之癖”，打破各种“执滞之碍”，以“合至道之有无”^⑤。

其实，所谓起观之君，是指那些执著于大“道”造化外物之“有”以知“道”的人，其所采用的是外观认识方法。这种认识方法，只能看到大“道”造化万物之功，而不能知晓大“道”同时“寂归于太虚”，也就是说，只看到了活动变化着的“造化之道”，而看不到寂静无为中的“至虚之道”。所谓坐忘之后，是指那些执著于忘形去知、兼忘物我与大“道”同于“太虚”的人。他们所采用的是“坐忘”认识方法。这是盛、中唐时期司马承祯等人所极力宣扬、并具有一定社会影响的一种知“道”方式。这种“知道”方法，虽然能够把握到寂静无为状态中的“至虚之道”（或“虚极之道”），但是不能把握生畜有为状态中的“造化之道”。而所谓通真之伯，是指那种既能了知“至道”虚寂而不有又能知晓“至

① 张志和：《玄真子外篇》卷下，《道藏》第21册，第724页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

道”化物而不无的人。这种人所采用的则是与以上两者相区别的认识方法，既能把握寂静无为状态中的“至虚之道”，又能把握生畜有为状态中的“造化之道”。张志和正是通过通真之伯之口，揭露了外观认识方法与坐忘认识方法“未通乎执滞之碍”的偏弊，而主张一种形式独特的知“道”方式，即“无心以知道”。这显然是对道家、道教中比较流行的朴素的外观认识方法和神秘主义体知论的“坐忘”认识方法的超越。

那么这种形式独特的知“道”方法具有什么基本特征呢？张志和以善于画鬼之术的吴生自述“得道”之法，阐述了这个问题。

吴生擅长画鬼，其粉墨笔锋风驰电走，若合自然，似见造化，因而颇负盛名。当他行年六旬之时，天下的画工仿行其画而未能尽其神妙。玄真子得知后，专程前去造访，向吴生探询画鬼的奥妙所在。吴生见玄真子所问至深，颇为中意，便以酒茶热情款待，自述画鬼得道之法。《玄真子外篇》卷下载其言曰：

吾何术哉？吾有道耳。吾尝茶酣之间，中夜不寝，澄神湛虑，丧万物之有，忘一念之怀。久之，寂然、豁然、儻然、恢然。匪素匪画，诡怪魑魅，千巧万拙，一生一灭，来不可阕，貌不可竭。吾以其道之妙，其方之要，每以图鬼为事，未尝告术于人，是以行年六十，负于国名，天下以吾为图鬼之祖。自吾作古，图工如林。愿吾之睹，声吾响而不终，形吾影而不穷，响吾巧而竭力，影吾道而莫测。感子有造化之问，吾不能无造化之对，以吾不传于人，请子告于代。^①

这里所谓“澄神湛虑，丧万物之有，忘一念之怀”，就是处于一种清静而无所想念、不执著一切的状态，既不执滞于外在之物，也不执著于内在之心。如果能持久“澄神湛虑”，便会在突然间感悟至道的存在状态及其特征。这看似与坐忘知道方法无异，其实迥然有别。因为坐忘知道的“道”，是虚寂无形无为之道，而这里所获知的“道”，是不有不无、“千巧万拙”、“一生一灭”（即一动一寂）之道。坐忘所得“虚无之道”，显然是不能够图画描绘的。而“澄神湛虑”的静观所得之道，是“造化之道”。这种“造化之道”又不同于外观所得的执著于“有”或外物的“造化之道”，而是“一生一灭”、“似神而有”（而不是“似

① 张志和：《玄真子外篇》卷下，《道藏》第21册，第724—725页。

神而无”)的“至道”,因而吴生能够于“形神”(或“有无”)之间图画。这里以“鬼”喻“道”,并非鼓吹有鬼论思想,而是说明吴生所得之“道”如“鬼”一样不有不无、“似神而有”。如果吴生所得之道是“似神而无”者,则无所谓“造化之间”与“造化之对”;如果吴生所得之道纯然之“有”,则根本用不着“丧万物之有”。而强调“忘一念之怀”,正是要“无心”。因此,吴生之所以得“道”,是由于其“无心”而静观(“丧万物之有”)的结果。事实上,这也正是中国传统绘画艺术强调的传神而不失之天然、介于形与神之间的审美旨趣。因而,这种以“无心”静观为基本特征的知“道”方法,也反映出张志和对传统绘画艺术思维本质的深刻认识。而这种认识方式,正是一种道教的认识论。

五、“死生有循环之端”的生死观

道家、道教最关注生与死的问题。《庄子》曾两次引“仲尼曰”而强调生死问题的重要性,其实孔子所代表的儒家生死观,重视生的问题而轻视死的问题。老子和道家、道教则不回避生与死的问题,甚至将生与死的问题放在非常重要的位置上加以探讨。老子就曾指出“坚强者死之徒,柔弱者生之徒”,坚决主张“守柔”、“贵生”。这看起来像是与孔子儒家一样重生轻死,实际上只是重视生的价值而不回避对死的问题的探讨。不探讨死的问题,就不知道生的价值所在,况且,生与死之间的关系并不是对立的,而是相互关联甚至是可以互相转化的。佛教以有生为空幻,宣扬涅槃灭度,主张生死轮回,追求超度苦海以进入涅槃不生的境界。很显然,佛与道在生死观上是截然相反的。不过,在南北朝以后,道教积极吸取佛教教义以充实和发展自己的理论基础,在生死观上也摄取了佛教的轮回说,从而使道教原来所宣扬的即身成仙观念转变成轮转成仙思想。这样,佛教与道教在生死观念上的对立得到了一定程度的调和。至隋唐时期,道教的这种轮转成仙思想已相当流行,王玄览便主张“生死而非常”^①,认为生与死都是可以改变的,生可以转变成死,死亦可以转变成生。张志和的生死观念,正是契合这一流行思想的一种特殊表现。

^① 《玄珠录》卷上,《道藏》第23册,第622页。

张志和是以日月有合璧之元、薄蚀之交来论述其生死观念的。他指出：

日月有合璧之元，死生有循环之端。定合璧之元者，知薄蚀之交有时；达循环之端者，知死生之会有期。是故月之掩日而光昏，月度而日耀。

日之对月而明夺，违对而月朗。是故死之换生而魂化，死过而生来。^①

以循环论来说明生死关系，显然是受到了佛教轮回思想的影响。在张志和看来，生与死并不是绝对对立的，而是循环转化的，死去则生来，生去则死来，与日月有薄蚀之交一样，生与死也有相会之期。这种将生死看做是一种如同日月轮转的自然现象的观点，若从世界的事事物物总处在生生死死的过程中的角度来看，则是有其积极、合理的意义的，但若就具体的个别事物的生死变化来看，则带有明显的主观性。特别是当他以“魂化”来说明“死之换生”时，其神秘唯心主义本质便十分鲜明地表露了出来。

在张志和看来，生与死都不能脱离对方而显现自身，如同“月之明，由日之照者也；死之见，由生之知者也。非照而月之不明矣，非知而死之不见矣”。^②从这个意义上讲，无“生”便无“死”，无“死”也便无“生”。这种观念显然包含着认识的辩证法。张志和进一步指出，生与死既是人的主观认识上的区分，有生有死便必有生死之忧患，这对于世俗之人来说是不可避免的，因为他们执著于“生”与“死”。对于“至人”来说，则无所谓生死之忧患，因为“死生之会，不能变至人之神……神不变，故至人无死生之恐者矣”。^③也就是说，至人只有形躯之生死，而无精神之生死。形躯之生死，是自然的必然规律，任何人（包括世俗之人和至人）都不可逃避。精神之生死则不然，凡夫俗子往往因有形躯之死生轮转而生精神之变化，自然会有生死之忧患，而至人则始终精神不变化，自然超越于生死之外。不难看出，这种形死神存、形有死生变化而神无变化的观念，是一种典型的唯心主义形神观，这也正是张志和生死观的实质所在。

① 张志和：《玄真子外篇》卷下，《道藏》第21册，第725页。

② 同上。

③ 同上。

第九章 强思齐的道论

一、生平与著述

关于强思齐的生平事迹,在现有的各种史书中极难见到。我们现在只能从活动于晚唐五代时期的著名道士杜光庭为强氏《道德真经玄德纂疏》所写的“序”中获得一些信息。从这篇“序”中我们得知,强思齐,字默,越地(今浙江一带)濠阳人。“幼栖玄关,早探妙旨。早岁先师京金仙观讲论大德,赐紫全真,居葛仙中宫。燬颂之余,服勤不怠,绰有声称,为时所推。”^①唐僖宗李俨“顺动六飞,驻蹕三蜀”^②。五月应天节时,强思齐前去祝寿,深受僖宗恩宠,并赐紫衣。前蜀高祖神武皇帝王建,“配天立极,二月寿春节,允承明命,赐号玄德大师”^③。自此之后,强思齐“奕世栖心,皆洽光宠;羽衣象简,其何盛欤!”^④可见强思齐在晚唐时是颇受封建帝王恩宠的高道。

据杜光庭所作“序”中说,强思齐“每探讨幽玄,发挥流俗,期以谭讲之力,少报圣明之恩”^⑤。于是,他“手纆所讲《道》、《德》二经,疏采诸家之善者”^⑥,以唐明皇李隆基所御注御疏并颁行天下的《道德真经》为宗,“盖取乎文约而义该、词捷而理当者,勒成二十卷”^⑦。这便是我们今天能够见到的明代万历

① 杜光庭:《道德真经玄德纂疏·序》,《道藏》第13册,第357页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

《道藏》本中的《道德真经玄德纂疏》。杜光庭认为,《道德真经玄德纂疏》“揽之易晓,传之无穷,后之学者知强君之深意焉,乃题曰‘太上老君道德经玄德纂疏’。”^①由此不难看出,今本《道德真经玄德纂疏》原是在强思齐讲论《道德经》的讲稿基础之上,以唐玄宗御注御疏为宗,采取诸家《道德经》注疏而编纂形成的。这个包含着强思齐《道德经》讲稿的编纂本,原来并没有什么确定的名字,是杜光庭为其题名叫“太上老君道德经玄德纂疏”的。而今存和所见明万历《道藏》本的《道德真经玄德纂疏》,显然是后人根据杜光庭所题之名而改立的。杜光庭作此“序”时值前蜀王衍所统治时的乾德二年,即公元九〇二年。当时,杜光庭已七十一岁。从杜氏“序”中看不出有强思齐请杜氏为之作“序”之意,由此可以推测强思齐当时可能已经仙逝多年。而从整部《道德真经玄德纂疏》的文字中,我们也未见一处提及在当时士大夫和道教界颇有影响的杜光庭所著的《道德真经广圣义》,由此可以推断的强思齐所生活的年代要稍早于杜光庭,强思齐所讲论《道》、《德》二经大义及其在社会上所产生的影响,也较杜光庭《道德真经广圣义》要早。因此,我们似可认为,强思齐讲论《道德经》大约是在公元九世纪后期,而所编《道德真经玄德纂疏》则相对稍晚,即公元九世纪末或十世纪初期。

现存明代万历《道藏》本《道德真经玄德纂疏》,是强思齐在其多年讲论《道》、《德》二经的基础之上,采摘《老子河上公章句》、唐玄宗《道德真经注疏》、严君平《老子旨归》、李荣《老子注》、成玄英《道德经义疏》和《老子节解》等编纂而成。虽然我们尚无法得知强思齐是否还有其他著述,但是,从其所征引的这些《老子》注疏中,我们不难看出,《道德真经玄德纂疏》是强思齐在多年研讨《道德经》的成果基础之上对《道德经》的精心疏解,在一定程度上可以看做是他老学思想的代表作。另外,强思齐从历代诸家众说纷纭、卷帙浩繁的老学著作中独取以上六家“注”、“疏”,并按照他自己对《道德经》不同章节的独特理解而选取诸家对《道德经》的不同诠释,这颇能反映出其讲论《道》、《德》二经,编纂《道德真经玄德纂疏》的诸多思想特色的。

在《道家思想的历史转折》出版近六年后,有学者居然很武断地否定强思齐对道家重玄学的重要历史贡献,认为:“到了唐末,强思齐和杜光庭重新树

^① 杜光庭:《道德真经玄德纂疏·序》,《道藏》第13册,第357页。

起了重玄学大旗,但强思齐只是重复成玄英、李荣和唐玄宗等人的重玄学思想,没有提出自己任何创见,仅抽象地指出:“重玄至道,大矣哉!”^①这种主观妄断,是经不起历史事实检验的。

二、《道德真经玄德纂疏》的思想特色

(一)尊道弘老,重显“重玄”

重玄学是唐初盛极一时的道教思潮,尤以成玄英、李荣为主要代表人物。至中唐时期,初唐以来的重玄学虽然仍为张志和、张果、李隆基等人所自觉继承和推展,但是,在唐玄宗李隆基之后,经过李约、王真和陆希声等人的诠释,道教重玄学的佛教化玄学思辨色彩几丧殆尽,老学越来越成为儒学化色彩颇浓的关于修身、治国和用兵的帝王之学。特别是在陆希声那里,通过论证老学与孔学思想旨趣的同一性和大量引用《论语》、《孟子》、《周易》、《春秋》、《礼记》和《尚书》等儒家经典来诠释《道德经》,使老学完全成为了“宪章尧舜文武孔子的性命道德之学”(中岛隆藏语)^②。与陆希声同时代的强思齐,则明显不同于陆氏弃玄道崇儒学的做法。虽然他在征引主张“道为理本、孝实天经”的唐玄宗的《道德真经注疏》时,也一并引用了唐玄宗对儒家经典的引证,也并未汰除唐玄宗“注疏”中所反映的儒学内容,但是,这并不能说明强思齐也推阐儒家伦理之学,使老学与儒学相融合。与此正相反,强思齐对在中国社会各阶层具有重要影响的儒家思想,并没有产生特别的兴趣。他倒是极力发挥老子将“大道”与“仁义礼智乐”相对立之旨,明确地指出:“夫王帝淳流,三王浇竞,以结绳道废、干戈事兴。殷则赤血剖心,周则白旗梟首。大道既废,天下崩离。吴越以伐国亡躯,之佞以禅权绝命,失道之义,其在兹乎?则知圣治无为,玄风长扇。刍狗万物,不亲其亲。陈一物之纳惶,吊百姓之涂炭。乐云

① 董恩林:《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年版,第97页。

② 可参见日本东北大学中岛隆藏《从现存唐代道德经诸注释看唐代老学思想的演变》,《宗教学研究》1992年第1—2期。

乐云,钟鼓何为?礼云礼云,周丧若此!”因而,“大道不行,仁义方显”。^①

在强思齐看来,儒家所讲的仁义礼智乐等,是有为之道,是“下德”,而道家老子所倡导的是虚静素朴的无为之道,是“上德”。他明确地指出,老君所倡导的“上德”之“道”是“合三皇之首”。这突出了道家的“玄之又玄”的重玄特性。他说:

夫义项道尊,唐虞化美,皆处无为之事,同乐自得之场,不矜名声,无善夸伐,合天地之清镇,齐日月之贞明。在物能知,行身不费,可谓“上德不德”、“玄之又玄”,谦卑而光。道合三皇之首,动而能寂;爰标陆栗之时,则知行礼行,仁泊乎浇浮渐兴。故宪法斯执,正卯诛两馆之间;贤圣不明,姬昌致七年之祸。不能忘义在道边,乃处薄居华,失妙于大全,寔愚夫之弗鉴。^②

也正因为如此,老君方垂范“真经”,以宣畅密旨,教训群迷。所以他又说:

夫老君垂范,金口所宣,秘在紫微宫中,题于白简之上,不上三五之经史,皆四万劫之一传。故汉帝不悟于“真经”,轩辕将迷于大隗,至圣垂意流于下凡。所以结籍白茅,得闻玄道,立法作喻,破彼群迷。假合此身,究竟非我,譬如车也,何有实名?三十辐而共成,一百年而何久?若其不知虚假,深谓迷方者乎?^③

强思齐极力高扬“玄元之圣”和“黄老之真”,并将其置于“三界”、“八天”之上。他认为,天、地、人三界之中,唯当宗仰“玄元之圣”,而八天之内,皆当尊崇“黄老之真”。因为“玄元之圣”、“黄老之真”能使世间众生自谦自柔、不跨不跲,“袭气母以生物,陈学父以教愚,堂堂无为,皎皎清白。酌不可竭,匪同朝力之池;仰之愈高,岂比苍苍之色。在湿不染,凝净空而难思;于尘能同,处沙界而常寂”。^④在强思齐看来,普天之下,自古至今,唯有老君所著《道德真经》为无上经典。他说:“此经是三教之冠冕,众经之领袖,大无不包,细无

① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷5《大道废章第十八》,《道藏》第13册,第399页。

② 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷11《上德不德章第三十八》,《道藏》第13册,第443页。

③ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷3《三十辐章第十一》,《道藏》第13册,第382页。

④ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷6《跂者不立章第二十四》,《道藏》第13册,第414页。

不入,穷理尽性,不可思议,所以题称‘道德’。”^①从而将老子置于孔子和释迦牟尼之上,将老学和道教学置于儒学和佛学之上,也就将道教置于儒家和佛教之上。

在极力尊崇道教弘扬老学的同时,强思齐尤其自觉地继承和发扬唐代前期成玄英、李荣和中唐李隆基等重玄学家所阐扬的道家重玄学思想,积极重振和显扬在唐玄宗后一度被轻视的道教“重玄之道”。成玄英、李荣等曾以“虚通之妙理”来释“道”,以“本迹”来阐“有名”与“无名”,以“二观”来解“有欲”与“无欲”。强思齐强调“妙本虚通”,视“道”为“虚通之理”,认为老君所谓“无名,天地之始;有名,天地之母”是“泛明本迹”之理的。而所谓“常无欲以观其妙,常有欲以观其徼”,则是“显二观不同”之妙。老君所谓“此二者同出而异名,同谓之玄,玄之又玄,众妙之门”,则是明显地“会重玄之致”。^②可见,强思齐极力强调“上德不德”、“玄之又玄”的思想旨趣,实际上就是要显扬“重玄之道”。

(二)引古证今,援史论道

强思齐的《道德真经玄德纂疏》还有一个显著特点,那就是“引古证今”、“援史论道”。在《道德真经玄德纂疏》的第一章“题义”中,或这样或那样地引证古代历史事实来阐发其重玄道学思想,从而使其老学思想显示出比较鲜明的历史诠释学色彩。

强思齐引古证今,以史论道,源于他所受老子《道德经》思想方法的影响。在他看来,老子《道德经》中所阐述的“重玄之道”本身就是对远古社会历史经验与教训的总结。这里也反映出他对老子《道德经》的合理认识:老子《道德经》并不是像一些神秘主义学者所宣扬的那样——老子见世道日益衰丧而向芸芸众生所宣说的救世大法,而是老子对社会历史实践的理论总结。强思齐认为,在《道德经》中,老子或“引圣证成,示其学趣”^③,或“举圣证成,示其取舍”^④,或

① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷1《道可道章第一》,《道藏》第13册,第358页。

② 同上。

③ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷17《其安易持章第六十四》,《道藏》第13册,第504页。

④ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷18《人不畏威章第七十二》,《道藏》第13册,第520页。

“爰引圣人，显无为之美”^①，或“举圣人不贵其身，以全光大之业”^②，或“援引古实，结叹曲全”^③，或“爰引古实，以助行人”^④，或“引古证今，用遣文明”^⑤，或“举圣戒凡，示其取舍”^⑥。由此出发，他广引历史事实来说明其对《道德经》的独特理解。

比如，他援引黄帝为君，神农作爻，虞舜流放象傲，唐尧摒弃丹朱之故事来说明老君所谓“不尚贤”、“不贵难得之货”为“无为之至理”，后世“尚贤”、“贵货”则世风浇漓，使古代淳朴之风流散。他说：

夫黄帝为君，神农作爻，用大道以治天下，将淳朴以安兆民，不亲其亲。虞舜所以流象傲，不予其子。唐尧所以摒丹朱，游峒岭而顺风，坐姑山而若雪，天为至理，岂择贤才于后，浇季渐移，淳朴日去。有一能而自伐，举百行而皆伤。故简公致田子之灾，周室有河阳之诏，皆尚贤之过，贪货居怀，不能泯利害于心，田默才能于度外，尚贤之病，其在兹乎？^⑦

他还援引古史，说明远古的时代，君主和臣民都遵循至道，不追求华美的服饰，无机巧，无贪欲，身心清真，益寿延年，这都是由于得到了道性之自然、无为的大功用。他说：

夫栗陆为君，赫胥当代，皆遵至道，不事文华，十二帝之安时，数万年之流美。上自为主，无为无事；上下无知，不相亲事。人如野鹿，君若标枝。俗成大道之乡，物致华胥之野。真气笃厚，饮啄淳（醇）和。率道性之自然，挺太朴之皆一，其寿远，其心真，何以致之，实赖无为之力也。^⑧

① 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷15《以政治国章第五十七》，《道藏》第13册，第489页。

② 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷9《大道泛兮章第三十四》，《道藏》第13册，第436页。

③ 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷6《曲则全章第二十二》，《道藏》第13册，第409页。

④ 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷17《古之善为士章第六十八》，《道藏》第13册，第513页。

⑤ 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷17《古之善为道章第六十五》，《道藏》第13册，第597页。

⑥ 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷3《五色令人目盲章第十二》，《道藏》第13册，第384页。

⑦ 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷1《不尚贤章第三》，《道藏》第13册，第365页。

⑧ 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷5《太上知章第十七》，《道藏》第13册，第397页。

他还援引古代历史事实来印证社会现实,用以谴责儒家的仁、义、礼、智之有为,批评孔儒之徒不知“至道玄根,妙极真净”,反而倡导什么以智治国,结果导致社会混乱、奸诈并起。他以此告诫为学之人,应当无为无事,济物之行,“反俗合真”。他说:

夫至道玄根,妙极真净,遗其耳目,视听如愚。孔丘发覆而不知,颜回对言而莫解。故以智治国,如盗贼之害人;用道修身,契无为而各得正之,楷式不在兹乎?则知虚白真源,理贯恬忘之外;重玄妙本,义起无有之因。非叹启之所闻,岂迷途之可抑?人行之事,其殆之矣。故曰曹口既鉴,其身乃囚,秦货既贵,厥宗亦堕。翔而后禦,凤鸣于高门;动而不飞,鹤退于遐路。逆时则丧,离道则亡。若能与物反行,斯其大顺之理矣。^①

在强思齐之前的唐代道家重玄学家那里,大都表现出对儒家的批判和排斥,但是,在理解老子的“三宝”观念时,他们的表现有所不同。特别是在被称为道家重玄学集大成者的成玄英那里,一方面批判儒家,认为:“俗人儒教,亦尚谦柔,我之法门,本崇静退,然儒俗谦柔,犹怀封执,我之静退,贵在虚忘,所以为异也。”^②另一方面,成玄英在阐释“三宝”的问题上,则表现出明显的宗教色彩。他说:“老君所以圣德高大,独不夸笑于物者,为归依三宝,宝重而持守之,故能然也。”继而,他将“慈”看做是“悯念苍生,拔苦与乐”的道宝,将“俭”看做是“少欲知足,守分不贪”的经宝,将“不敢为天下先”看做是“谦挻柔弱,先物后己,退身度人”的师宝。^③在这一点上,强思齐表现出明显不同于成玄英的特点,那就是他并非完全从宗教的立场,而是从历史的视角来阐释“三宝”观念。

强思齐针对儒家说教对后世社会文明的误导,特别强调了《道德经》中所提出的“慈”、“俭”和“不敢为天下先”三大法宝,认为这是引导社会人生走向上古淳朴理想的三大原则,是帝王将相修身治国的三大目标。如果行乖“三宝”,必将沦溺死生。由此,他援引古代历史事实,说明若能持守“三宝”,则是“会于古之极道”。他说:

① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷17《古之善为道章第六十五》,《道藏》第13册,第507页。

② 蒙文通:《道书校辑十种》,巴蜀书社2001年版,第463页。

③ 同上书,第513页。

夫云司火正之时,含道怀纯之代,人心质朴,不事矜华,为士者自守恬和,善战者止戈为胜。死灰其虑,槁(槁)木其形。入兽伴而无惊,驯鸟群而不乱。故叶公叹聃听尧让而不闻。伯成耕田,抗禹词而不顾。卓立其行,如华岳之峭;谦卑其容,若尼山之首。天子不得臣,诸侯不得友,对弃龙而不惊,处木马而何懼,此乃古之善士,可名以配天乎?①

强思齐《道德真经玄德纂疏》的以上三大思想特色,在晚唐时期的道家、道教学中可谓独树一帜,不仅为一度遭到冷遇的道教重玄学在晚唐的再度兴起张开了大旗,提出了对老子《道德经》内在思想结构的独特理解,而且也为老学以后的发展提供了“援史论道”的新途径,大大增强了《道德经》思想内容的历史感与现实感。

三、“大道虚玄,贷形生物”的道体论

强思齐的道体论是在自觉地接受成玄英、李荣、王玄览、唐玄宗等人所标榜的重玄学“双遣”思维方法的基础之上,对唐代前期重玄学道体论思想的积极继承和推展。

(一)“重玄至道,体寂名微”

老子在《道德经》中所提出的“玄之又玄,众妙之门”观点,是隋唐道教重玄学家们用以阐发“重玄之道”的主要依据。强思齐对“大道”本质特性的理解,直接承继了唐代前期重玄学家们对“道”的诠释观念。成玄英认为:“有欲之人,唯滞于有;无欲之士,又滞于无。故说一‘玄’以遣双执,又恐学者滞于此‘玄’。今说‘又玄’,更祛后病,既而非但不滞,亦乃不滞于不滞,此则遣之又遣,故曰‘玄之又玄’。”②李荣也说:“道德窈冥,理超于言象;真宗虚湛,事绝于有无。寄言象之外,托有无之表,以道幽路,故曰‘玄之’。犹恐迷方者胶

① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷17《古之善为士章第六十八》,《道藏》第13册,第513页。

② 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷1《道可道章第一》所引“成疏”,《道藏》第13册,第361页。

柱,失理者守株,即滞此‘言’,以为真道,故极言之,非有无之表,定名曰‘玄’。但‘玄’以遣有无,有无既遣,‘玄’亦自丧,故曰‘又玄’。”^①王玄览则认为,道既离妄,又离真,“既得真妄寂,则入于环中;在中不见边,以是中亦遣”^②。可以看出,成玄英等人对“重玄之道”的理解即是“遣之又遣”,既不执著“两边”,也不执著于“中道”,而是要超绝一切言象、一切滞碍。

强思齐自觉地承继了成玄英等人从佛教大乘空宗那里吸收进来的“四句百非”的“双遣”方法,认为“重玄至道”虽然要求不执于两边“以中为用”,但还“应须遣中”^③。他指出:

夫虚极真宗,恬忘要者入希夷之奥、居恍惚之先,理绝百非,言忘四句。或游上界,坐蓬岳而凝神;时降下凡,持舟航而接物。开大圉之境,天地约之而不穷;处细微之中,毫末求之而不得。厥理清净,其不思告”,夫“静退之”而“臻虚极之道。”^④

这里所谓的“理绝百非,言忘四句”,正是说明“重玄至道”不仅是非有非无、亦是非非有非非无,更是一无所有、一无所无。

正是由此出发,强思齐阐述了“虚玄至道,体寂名微”的观念。他指出:

夫大道虚玄,言象斯绝,理超象系,事出筌蹄,非‘常名’之所知,岂‘可道’之能究?大包无外,小入秋毫。应现则运于慈舟,摄迹则归于杜默。轩辕黄帝斋三月而问之前,汉孝文穷数年而不答。其体也寂,其名也微。或驾龙轩而游玉京,或控鸾骖而浮金阙。西王母得之坐乎少广,东方朔遇之游乎汉庭,天地得之以财成群方,吹万而生育。重玄至道,其大矣哉!^⑤

所以,他认为,老君以“有名”与“无名”而“泛明本迹”,以“无欲”与“有欲”而“显二观不同”,并以“玄之又玄”而“会重玄之致。”^⑥

① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷1《道可道章第一》所引“荣曰”,《道藏》第13册,第361页。

② 《玄珠录》卷中,《道藏》第23册,第627页。

③ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷1《道可道章第一》,《道藏》第13册,第358页。

④ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷4《致虚极章第十六》,《道藏》第13册,第394页。

⑤ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷1《道可道章第一》,《道藏》第13册,第358页。

⑥ 同上。

“重玄至道”既然“体寂名微”，自然是神妙莫测的。强思齐更以“玄道幽潜，不生不灭”来说明“重玄至道”的特性。他认为，虚玄至道，幽隐潜藏，洪源湛邃，陟三天而罕见，升八境而难寻，形状像混沌沌的鸡子那样难分，仰观则如龙而莫能睹见，杳冥昏默，“理绝随迎”。因而，即便是轩辕皇帝身处昆山之上，仍迷失了它，陶唐尧帝在姑射山上却远离了它。其实，“重玄至道”远在天边近在眼前，只是不能按“言象”而为世人所把握罢了。所以他说：

夫玄玄至道，窅窅真宗，希夷莫测其源，恬澹自居其性，短长一揆，朝菌与椿木齐龄，愚智同祛，祷机共离朱双泯。从本降迹，一相言分，摄体归真，三生总净。名称斯绝，尘色一空。化白鹿于仁安，下紫轩于胤祖。其用斯现，其名常无。王侯守之，仙掌均于甘露；烈士归句，冷耳洽于乘风。大混无名，良有以也。^①

成玄英认为，“重玄至道”既是“无来无去”^②、“不古不今”，^③又是“而古而今”^④、“知始知终”^⑤、“为纲为纪”^⑥。强思齐由此指出“重玄至道”的这种超绝时空的特性，也正说明了其“不生不灭”的绝对存在性，这也正是“重玄至道”之“体状”虚寂、难以名状的根本原因。强调“重玄至道”、“体寂名微”的本质特性，实际上就是确立了“重玄至道”超越于一切形名色法而凌驾于万物之上的崇高无上地位，这也就使得“重玄至道”在认识上具有超绝感知与理性的特性。

老子曾以“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”^⑦来说明“重玄至道”的超感知的特性。唐代前期的重玄学家们则以此来说明“道非声色形法”^⑧。李荣明确地指出：“一不自一，由三故一。三不自三，由一故三。三是一三，由三故一。一是三一，一不成一，故三不成三。惟其三不成三，则无三；一不成一，则无一。无一无三，自叶忘言

① 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷9《道常无名章第三十二》，《道藏》第13册，第434页。

② 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷6《孔德之容章第二十一》，《道藏》第13册，第408页。

③ 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷4《视之不见章第十四》，《道藏》第13册，第389页。

④ 同上。

⑤ 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷6《孔德之容章第二十一》，《道藏》第13册，第408页。

⑥ 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷4《视之不见章第十四》，《道藏》第13册，第388页。

⑦ 《道德经》第十四章。

⑧ 《唐玄宗御注道德真经》卷1，《道藏》第11册，第722页。

之理。执三执一，翻滞玄通之教也。”^①强思齐则认为，“重玄至道”不生不灭，跨万古而长存，无色无声无形，贯通三清而首出，正如成玄英所说：“不三而一，散一而三”^②，“不三而三，混三归一”^③。而且，至道亦“非愚智”之可分，其上不皎，其下不昧；又“绝妙名言”，绳绳不可名，复归于无物。也就是说，“重玄至道”的“体状”是“妙绝形声”的。世人似可因其看不见而名之为“夷”、听不见而名之为“希”、触摸不着而名之为“微”。但是，究其“至道”体状之实，“希”、“夷”、“微”都不过是三种不同的表面性认识，“至道”其实只有“一”个，是不可人为地加以分别和以名言加以描述的。所以说，道体希夷，妙绝形声和分别，超出感知和理性的范围。

强调“道体”妙绝分别，不可以名言真实地加以描述，实际上也就将“重玄至道”神秘主义化了。强思齐与唐玄宗一样，在佛教大乘空宗思想的影响下，以“空”释“道体”。而强思齐更明确地指出了“道体”散则为“气”、聚则为“神”的两个基本特征。他说：

夫人象无形，至人潜运，陟三清而纵赏，浮六气而超然，欲知其容，诚不可拟，散则为气，牢笼百亿之天；聚则为神，出入九元之馆。帝乡之上，将驭白云；函关之前，仍浮紫气。应物而动，有千年之鹤归；乘时而行，变五色之龙跃。惟恍惟惚，孔德之容耶。^④

这样，“气”和“神”就成为“重玄至道”两种最基本的表现形态。这两种表现形态有着共同的特点，即无形无象、应物而动、乘时而行、惟恍惟惚。这实际上也就是“重玄至道”的基本特征。以“气”释“道”，说明强思齐自觉地承继和发扬了道家、道教中的朴素“道气”论思想传统，也是自觉地对中唐司马承祯等人的“道气”观点的直接承发。联系到早期道教《老子想尔注》中所谓“一散形为气，聚为太上老君”的观点，强思齐以“神”释“道”，虽然并不是他的独创，但在以“气”释“道”的道气物质论基础上又赋予了“重玄至道”精神论的特性，显示了“重玄至道”不仅是生成之道，也是神灵之道，不仅是哲学之

^① 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷4《视之不见章第十四》所引“荣曰”，《道藏》第13册，第389页。

^② 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷4《视之不见章第十四》，《道藏》第13册，第389页。

^③ 同上。

^④ 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷6《孔德之容章第二十一》，《道藏》第13册，第407页。

道,也是宗教之道。这在晚唐时代无疑也凸显了“重玄至道”的神秘主义特征,表现出对初唐以来重玄学理论追求的自觉承继和积极推展。

(二)“至德幽玄,大道贷形”

“道”与“物”的关系问题,是隋唐道教重玄学“道体”论的一个重要问题。成玄英、李荣、王玄览、唐玄宗等都对此提出了自己的看法。成玄英、李荣强调“道体玄虚,通生万物”,认为道本物末。王玄览则认为:“道能遍物,即物是道”;“道与众生相因生,所以同;众生有生灭,其道无生灭,所以异”。^①唐玄宗则谓:“道以冲虚为用”,“用生万物,物被其功”。^②强思齐正是在这样的思想背景之下阐述了他的道物观。

首先,他认为,虚玄至道超越万象,虽妙绝形声,却为世界之始母,万物之宗主。他说:

夫清虚妙理,至道真常,回超三界之先,直出有无之境;酌之不竭,同大海之波澜;仰之无穷,等高山之峻峙。物莫之喻,心莫之知。生居象帝之先,吾不知其谁之子。在动而寂,处用而冲。故孔丘自比于醇鸡,黄帝得之于罔象,湛为物主,唯至道之宗乎!^③

在强思齐看来,“重玄至道”是天地万物的肇始者,它“从本降迹,俯应苍生”,阴阳二仪、天地万象,都莫不是“从道而生”。此“重玄至道”总处于“寂然不动,常凝大赤之中;妙矣难名,迴旦始青之上。合无之一炁,布三才之功,判天地之刚柔,运阴阳之亭育”。^④于是,将“道”生万物看做是大道布气(炁)分判天地之刚柔、运作阴阳之亭育的结果。因此,“夫一气陶钧,二仪分判,天圆清而上覆,地方浊而下凝,皆资大道之生,同禀阴阳之气”。^⑤

强思齐高度评价“重玄至道”所具有的生成庶品的无上功能——“道功”,认为老君所谓“道生一,一生二,二生三,三生万物,万物负阴以抱阳,冲气以为和”正说明“权道应化,生物所由”。他说:

① 《玄珠录》卷上,《道藏》第23册,第622页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷1,《道藏》第11册,第717页。

③ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷1《道冲而用之章第四》,《道藏》第13册,第368页。

④ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷11《道之动章第四十》,《道藏》第13册,第451页。

⑤ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷2《天地不仁章第五》,《道藏》第13册,第370页。

夫一炁裁成，理贯希夷之妙；三清首出，义归冲寂之真。或驾云龙而游大罗，视之不见；或振箫鼓而升实界，听之不闻。虚淡出于人间，静默超于象外。虽千乘万骑，老君适于扇冥，亦勤而不行；天尊坐于黎土，则知生三吹万、负阴抱阳，皆有纳于弘和，真妙定之巨力也。^①

这也就是说，“重玄至道”之所以具有生成庶品的“道功”，是因为它内含“妙定之巨力”。正是这种“妙定之巨力”发挥了特殊的作用，才使“重玄至道”分散而为“气”，从而“生三吹万”，并由此产生具体的事事物物。

不仅如此，世间的一切现象、一切运动变化，也莫不是因“大道”所具有的这种“妙定之巨力”才发挥着重要作用。他说：

夫三才肇始，二仪克固，日月悬景，明星烛幽。乘飞龙而御天，载牝马而行地。作威于雷电，播气于阴阳，自道而生。有物之母，贱而可贵。陶侃飞于八门，智而不愚；叔庆澄于万顷，不发不泄。大道所以贷形，久安久宁。妙象于焉、陶铸下镇。山岳上浮，烟云垒卵，所以不亏其实。大道之力也。^②

他甚至将修炼得道之人，如陶侃、叔庆等所具有的神奇特异功能都归之于“大道”的“妙定之巨力”的作用，可见“重玄至道”无愧为万物之“宗主”。

其后，强思齐对作为万物之“宗主”的“重玄至道”之所以具有“妙定之巨力”的问题进行了探讨和阐发。他指出，“重玄至道”所具有的这种“妙定之巨力”，并不是世人所想见的什么刚强之力，恰恰相反，乃是柔弱之力。老子曾指出，坚强者属于死之类，而柔弱者属于生之类。刚强者处于下，而柔弱者反居于上。天下最柔弱者总是驰骋于天下之最刚强者，所以，柔弱者胜于刚强者。然而，天下最柔弱的东西莫过于水了，因为能够真正攻破坚强者的东西，没有一样能胜过水。由此，强思齐认为，“重玄至道”所具有的“妙定之力”正如水一样无坚不摧并能生成万物，从而成为万物之母。

然而，“重玄至道”之所以具有“柔弱如水”一样的“妙定之巨力”，乃是由于“重玄至道”本身具有“幽玄至德”的特性所决定的。他指出：

夫至德幽玄，真宗秘嘏，鉴万象于虚室，产三才于自然。众妙之门，群

① 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷12《道生一章第四十二》，《道藏》第13册，第456页。

② 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷2《天地长久章第七》，《道藏》第13册，第373页。

生并入；恬忘之户，蠢动滋生。何以喻之？其将若水。滥觞之溢，成大海之涛（滔）天；尾闾之山，括洪河而泄地。虽浩汗莫测，而澄恬至柔，荡垢于人间，守清冷于性表。道之为用，斯可近乎。^①

这种“幽玄”的“至德”是“重玄至道”散而为“气”以生成庶品的最本质特性。它如水一般柔弱，也如水一般能够滋生万物。世界上的一切物类莫不由于怀有如此“幽玄至德”的“重玄至道”而生成、发展。

其实，在上面的这段引文中，强思齐还表明了一个看法，就是把“柔弱如水”般的“幽玄至德”看做是“道之为用”。也就是说，“道”是“德”之“体”，“德”为“道”之“用”。“道体德用”观并不是强思齐的发明，而是隋唐时期道教重玄学家们所普遍持有的一个基本观点，这也正说明了强思齐对初盛唐重玄学“道体德用”思想的自觉承继与发扬。

当然，强思齐对“道”与“德”关系认识的焦点，并不在“道体德用”问题上，而在于“重玄至道”具有“幽玄至德”所表现出来的生成天地万物的巨大能力，也就是“重玄至道”如何实现“从本降迹”的问题。

老子曾明确地指出，由于“道”的生成、“德”的畜养，世间之万物从而有了形状，世间的各种器具才得以造成。所以万物没有不“尊道而贵德”的。尊崇“道”和贵重“德”，并非有谁在冥冥中作出安排，而是恒常自然之事。“道”生“德”育万物而不据为己有，施恩泽于万物而不求其报答，长成万物而不宰制以自利。强思齐积极发挥了《道德经》中这一“道生德畜”、“尊道贵德”的思想，积极发挥成玄英所谓“道德应化，生育黎元”的观点。他说：

夫蠢动之形，有生之类，资氤氲以生育，假要妙以播灵。愚智之品不同，贵贱之形各异。鹏鷖之不知远近，蟋蟀之莫辨春秋，梅柳以上月芬数，花蝶以中圆明媚。匪爵之功何测？自然之道为常。譬之大海，无所不容；比之于天，无所不覆。一花一叶，道在其中。^②

“重玄至道”因具有“幽玄至德”而能“散气”、“贷形”以生万物，从而成为万物的始祖和根本。“重玄至道”因具有“幽玄”的“至德”而能如大海无边宽阔，无所不能包容；能如苍天无穷高远，无所不能覆载。玄道分散为气，生成万

① 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷2《上善若水章第八》，《道藏》第13册，第375页。

② 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷14《道生之章第五十一》，《道藏》第13册，第474页。

物,万物莫不有道,以道为存在的本体;同时,道亦散布于万物之中,以万物为存在的形式。这样,“道”与“物”就成了本体与形式的关系。这便是其“道气”生成观的本质。

从以上的论述中,我们不难看到,强思齐的“大道虚玄,贷形生物”的道体论,实际包含着“重玄至道,体寂名微”的神秘主义“道神”论和“至德幽玄,大道贷形”的朴素“道气”论。“道神”论是大道“聚则为神”时所表现出来的“道体幽玄,神功不宰”^①，“言象斯绝”，“妙绝分别”的神秘主义本体论，而“道气”论则是大道“散则为气”时所表现出来的“道为始母”^②“播气于阴阳”，“生三吹万”的素朴生成论。

四、“崇本息末,无为而无不为”的法道观

老学的奠基人老子最重“法道”，即以“道”为法则而行事。如其谓“人法地，地法天，天法道，道法自然”。后世老学家们无不以“法道”作为自己自觉继承和推展老学的一个重要标志。稍早于强思齐的李约，为了消除千百年来学者们对《道德经》中“人法地，地法天，天法道，道法自然”这句话的本体论化的“误释”，提出了著名的“人法地地、法天天、法道道、法自然”的命题，把老学的精髓突出在这“法道”二字之上，“法地地”、“法天天”、“法道道”和“法自然”，都不过是以“道”为“法”或“法道”而已。强思齐在阐发“重玄至道”为天地万物之根本和来源的同时，也着重阐发了其独具特色的以道为法的“法道”观。他强调指出，老君提出所谓“人法地地法天天法道道法自然”的观点，正是指示后世之人“法道”当“自浅之深，渐阶圆极”^③，不可贸然而行。他形象生动地指出：

夫水以柔弱破坚，德以慈悲致广。天何言矣，四时于是独行。制之修焉，万物以之自得。飘风欲作玄化，制之于苍苍；骤雨倾驰，白日拘之于皎

① 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷13《天下有道章第四十六》，《道藏》第13册，第464页。

② 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷14《天下有始章第五十二》，《道藏》第13册，第476页。

③ 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷7《有物混成章第二十五》，《道藏》第13册，第416页。

皎。天不可以长发泄,地不可以久飘腾,故二仪可以长存,百姓于焉折中。岂容凡物敢肆狂殊,夸父饮河水而致亡,共公触周山而自缢,卒暴之行,老君戒焉。^①

具体来讲,强思齐的“法道”观主要体现在三个方面:“法道忘功,崇本息末”,推阐老子“法道”功成而不居、“天下归往”的思想;“寂而常动,动不乖寂”,推阐老子“法道”清静无欲、“无为而无不为”的思想;“用道匡时,须资权实”,推阐老子“法道”无事无行、“反者道之动”的思想。

(一)“法道忘功,崇本息末”

本末关系是中国古代哲学中的一个重要问题,不同学派和许多哲学家、思想家都或这样或那样地用本末模式来表达自己的哲学观。在先秦时期,最著名的莫过于儒家的以“仁政”为本、道家的以“道德”为本以及法家的以“法治”为本,而且诸家都普遍主张“民本”观念。除此而外,还有多种形式的本末观念,最突出的表现在社会经济观方面,如商鞅的农本商末观念,韩非子的以农为本,工商为末的观念。汉代王符则进一步提出“富民者以农桑为本,以游业为末。百工者以致用为本,以巧饰为末。商贾者以通货为本,以鬻奇为末。三者守本离末则民富,离本守末则民贫”^②。

中国古代思想家、政治哲学家们之所以在社会经济方面那么重视分清本与末,目的只在于他们试图以“崇本抑末”为原则来推展和实施其治国方略和社会理想。在唐代中后期,本末观念也因积极人世的儒家思想的掺入而在老学中凸显出来。唐玄宗就曾明确地提出过“文本武末”的观念。而李约、陆希声在弘扬古代民本观念的同时,积极倡导以“无为”为本,主张“以道不以武”、“以德不以争”、“以谦不以力”。强思齐则自觉地继承和推展了前辈们的本末观念,着重阐发了“法道忘功,崇本息末”的政治思想。

强思齐认为,大道造化天地万物,正是要求天地万物不离大道这个根本的佑护,而要得到大道的佑护,就必须遵循大道所规定的法则而行事。若能以“道”为“法”,得到大道的佑护,则世间万物就能够得大道的成全。他明确地

① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷6《希言自然章第二十三》,《道藏》第13册,第411页。

② 王符:《潜夫论》卷1,景印《文渊阁四库全书》第696册,第5页。

指出：

夫大象以天地为炉，圣人以道德为本。万物云众，纳之于黍米之中，四人称高，载之于师子之上。云璈成曲，此真人于列麻；风琴动声，召群仙于骞树。以慈贷物，用法资生。曲全之行既深，不伐之功弥著。修之于我，王子晋之排云；得之在人，李少君之朝汉。人能抱一，道也斯尊。成全归之，岂虚语哉！^①

所以，治国之人，应当以道德为本、以道为法。在远古时，治国之君正是以道德为本、以道为法，臣民才各抱一而无为理化，因而，社会得以大治。他以老子的“无为之世”作为自己所推扬的社会理想，认为《道德经》中所谓“小国寡民”、“有什佰之器而不用”、“有甲兵藏之”、“老死不相往来”，正是远古时代君民能以道为法、实现无为为之化的典型表现。他说：

夫炎汉之时，君唯和于端拱；羲农之代，人但守于无为。穴处用避于风霜，巢居将进于夏暑。十五载而一孕，数百年而方终。死皆积薪，生乃含哺，岂有大国称帝，小国称臣？云官不助其谋，风后不施其智，何计什佰之器，谁为令长者哉？虽有舟舆置之，推之于江陆。虽有甲兵藏之，守而不用。结绳之化自高，雅乐之风转，至老死不相往来。^②

然而，在远古无为至治之世以后，五帝争霸，三朝倾轧，到了秦汉之后，更是弃无为而争有为，臣夺君政，君王反目。他说：

泊乎末代浇危，君王战争，殷夺夏政，周侵紂邦。伊尹则负鼎而来，同谋放桀；相如则佩璧而去，诈妄欺秦。始皇废周赧为庶人，刘裕益晋恭于殿柱。臣夺君政，呜呼孰堪！岂知大道之时，各抱无为之化，以今方古，何痛深哉！”^③

在强思齐看来，羲农之后之所以世代浇漓、政风日颓、君臣相倾，就因为远古之君所抱守的“道德之本”日益丧失、道法日渐衰微，于是，“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”。老君之所以如此言说，正是告诫后世之人当舍弃无本之末，切实消息“末”来崇仰社会之大“本”，使“本”位处“末”

① 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷6《曲则全章第二十二》，《道藏》第13册，第409页。

② 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷20《小国寡民章第八十》，《道藏》第13册，第534页。

③ 同上。

之上,而不能为“末”所掩盖。

强思齐认为,政风浇漓之世,便有孔子及其他儒家人物起而宣扬仁义礼智之治,其实,这些都不过是远古“道德之本”丧失之后不得已而为之法,并不能说明儒家伦理之治优越于道家的“道德”之治。老君明言本末,只在教后世之人认清远古之世与尔后之世的区别,劝告世人“息末崇本”、复古还淳、和光同尘。这里所谓的“末”,是指儒家所宣扬的仁义礼智等伦理。因此,所谓“息末崇本”,就是要破除儒家伦理的浸染,尊崇和恢复、弘扬道家的无为道德之化。如果说在此前中国传统的本末观念,只是主张“崇本抑末”,表现为以本为主、以末为辅,或以本为重、以末为轻,那么在强思齐这里,则通过“息末崇本”完全抛弃了以往的那种本末关系问题上的主辅或轻重观念。如果说,老庄以后的历代道家 and 道教思想家虽然不乏排斥儒家之人,但是,由于儒家伦理思想在中国宗法社会中的重要影响,他们仍然这样或那样地来调和或融合儒家的现实主义伦理思想以迎合和顺应社会现实,那么,强思齐通过“息末崇本”试图消除儒家思想对老学和道家、道教学的渗透,则未给儒家留下丝毫的存在余地,目的在于确保道家思想的至尊地位。应该说,这是中国古代道家和道教在处理道、儒关系问题上的一次观念巨变。

要真正做到以“道德”为本,崇本息末,最重要的一条就在于:治国者应当“法道忘功”以利于物。成玄英指出,在远古时代,“圣智虚凝,忘功济物”^①。所以老子告诉我们,圣人无为而处,实行不言之教,万物自然生长而不用事先替它创造,有所施惠而并不恃以望报答,功成而不居功自傲。只有不居功自傲,所以功绩永存。他特别强调,为人君者应当“忘功利物”以“为国主师匠”。^② 为国君者要“成光大之业,皆为法道忘功”。强思齐则进一步指出:“夫四大居尊,一人为首,明者为之视,智者为之谋,端坐紫宫,乐为自得。况大道广泛,具物资生,河上真人,腾青云于百丈;淮山仙客,嚼丹桂于三秋。吴主谒葛玄于水中,汉武帝接上元于云路,则知可左可右。”^③唯有圣人能功成事就而不名为己有,天下之人都归顺于他,他却不以为自己即是主宰,“小大难与

① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷1《天下皆知章第二》,《道藏》第13册,第362页。

② 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷8《将欲取天下章第二十九》,《道藏》第13册,第427页。

③ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷9《大道泛兮章第三十四》,《道藏》第13册,第436页。

为名”，“不贵其身，以全光大之业”。^①

所以老君谓圣人总是不自以为功成巨大，因而能够真正成就巨大业绩。而远古圣人之所以能够成就光大的业绩，关键就在于他能为天下臣民所归往。“夫五岳分形，泰山为长，三才肇位，圣主居尊，举纲则众目自至，握枢则群方是执大象也，天下归焉。”^②忘功利物，则天下之人皆得其利益，天下臣民无不归附。

圣人何以能与天地施化而忘功利物呢？在于“圣人与二仪合德”。强思齐认为，“重玄至道”孕一气而陶钧阴阳，天地万物由此而生，然而莫能显其功，远古圣人法阴阳而施化，亦莫能显示其功，都是依恃大道之“运轨”而已。

而法道忘功的关键只在于以百姓之心为心，而不执著己心以为百姓之心。他说：

夫太帝秉时，面离方而设教；真君御物，握乾轴而安民。鼓腹咸歌，不荷皇王之帝力；披矜自谏，岂知天地之深功。十乱齐驱，见周家之化溢；八元斯事，酌尧代之风清。故曰圣人无心，股肱毕力，为理日乱，易节不倾，久自推移。任玄功之济物，关赤心于天下。^③

这实际上是强思齐对传统“民本”观念的一种特殊表达。圣人无心，以百姓之心为心，就是要从平民百姓的甘苦冷暖角度出发，想为百姓所想，作为百姓所作，一切从平民百姓的真实愿望出发而行事，这样就不会执著于一己之私心。这也就叫法道、利物（人）而忘功。如此治理天下，则天下必得治。在宗法封建社会里，要求为人君者“以百姓之心为心”，只能是一种空想，但正是这种空想，反映出强思齐对封建君主专制统治的不满和对民本社会的向往。

（二）“寂而常动，动不乖寂”

动静问题也是中国古代哲学中的一个重要问题。它也表现为常与变的关系问题，或动与寂的关系问题。在古代政治哲学中，儒家历来主张守常以处

① 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷9《大道泛兮章第三十四》，《道藏》第13册，第436页。。

② 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷10《执大象章第三十五》，《道藏》第13册，第438页。

③ 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷13《圣人无常心章第四十九》，《道藏》第13册，第469页。

变,汉代董仲舒甚至提出“应天之变”的主张。佛教则主张“即动而求静”^①。道家一方面强调“反者道之动”,认为天地万物莫不向自己的反面转化;另一方面又强调“静为躁君”。而且,在中国哲学史上,是道家第一次把常与变、动与静作为对立统一的哲学范畴提出来并以此来考察事物的运动变化,并推展到社会政治和历史领域,道家后学们继承和发扬了这一思想传统。

《道德经》“法道”思想的中心是“无为”。“法道忘功”只是“无为”的一种特殊表现。而老子的无为观,则根源于其动静观念。动与静的关系问题,在老学体系中占据着极重要的位置,老子以柔弱和清静作为“道”的最重要的两个特征。在唐代,动静问题也是重玄学家们所关注的一个重要问题。成玄英指出:“妙本虽动不动”,“动而常寂”,“动不乖寂”,“动静不殊,故能虚会”。李荣认为,至道“玄寂,真际不动”,“应物斯动”,“动不常动,息动以归寂;寂不常寂,从寂而起动”。王玄览则谓:“只于动处寂,只于寂处动。只将动,动于寂;只将寂,寂于动。动寂虽异,正性止一。”^②强思齐的动寂观正是在此基础上进行阐发的。

强思齐对动寂观的阐发,主要表现在其对社会政治问题的哲学思考之中。老子曾谓“道常无为而无不为,侯王若守,万物将自化,化而欲作,吾将镇之以无名之朴,无名之朴亦将不欲,不欲以静,天下将自正”。成玄英认为,老君此语一方面“结道宗,明寂而常动”,另一方面又“结学人宗,显妙极重玄”^③。人君若能明晓道宗,寂而常动,动不乖寂,则可达于“重玄至道”之妙境。老君此语,既说明了“无为从体起用,应物动作”,因而“侯王若能守持此道者,八荒万国自然从化,学人亦尔”^④。又说明了“以无名遣有”,“以不欲遣无,有无还息,不欲既除,一中斯泯,此则遣之又遣,玄之又玄”,“既而一切诸法,无非正真梯稗瓦甃,悉皆至道”。^⑤强思齐则以此引申说:

夫无为妙道,高谢随迎,在古非长,处幽何昧?昭昭大德,含生日用而

① 如僧肇《物不迁论》。

② 《玄珠录》卷上,《道藏》第23册,第623页。

③ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷10《道常无为章第三十七》,《道藏》第13册,第441页。

④ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷10《道常无为章第三十七》所引“成疏”,《道藏》第13册,第441页。

⑤ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷10《道常无为章第三十七》,《道藏》第13册,第442页。

不知,寂寂玄根,品物雷同而难辨。启琼蕴之与天书,则上清太清演玉枢之科,罪福则三途九夜,孤魂叫叫于泉路,滞魄恹恹于苦庭,非大道而济之,孰排幽而出晴,虽谓玄默而无不为,悔彼风生,方知道力也。^①

大道虽然处幽玄寂,世间庶品凡生未有不因之而得以生成与救助,因此,虽玄默而无所不能。人法地、天、道与自然,理当以静默为先,不可妄动而乖玄寂之道。这对于人君来说,尤为重要。在强思齐看来,为人君者应以法道、清静为先,静以制动,动不乖寂。他说:

夫天地之大德曰生,圣人之大宝曰位。静以制动,三十辐之循环;重为轻根,九五君之端委。登太山者宏大,归众阜之高;佩玉宸者为君,握庶人之纪。是知六爻将设上一,制之于群象。八宥初分,下五镇之于众位,则知玄鉴妙远,唯静与清。黄屋尊凝,唯高唯大,圣开厥理详而可知。^②

因此,以静为重之君,则动不乖寂,而“轻躁之者”,则“亡国丧身”。所以老君指出,君子终日行路,总是离不开重载的车辆;虽在喧闹的旅馆,亦能静居下来而不为外物所牵累。那么万乘之君王何以要把自己看成于天下无足轻重呢?轻则失去根本,躁则失去主宰。这显然是对《道德经》思想的具体阐扬。

强思齐认为,老君强调“清静而为天下正”,说明了“静之功能”甚大无比,统治天下的君主欲求长治久安,就必须法道清静、无为无欲。然而,那些有为有欲的“轻躁之人”,哪知有欲则毁身,有为则毁国。有道之君、无为化主,欲取天下,则顺时应人,因而“周武克商,白旗悬于纣道;项王禦汉,赤帝亡于羽身。不知天命之来,妄起雄强之意,故运命论曰龙群日角帝王之表,河目宠文公侯之相,不其然乎?高祖揖让而嗣兴,秦皇暴勇而宗灭。”^③所以老君谓圣人去甚、去泰、去奢,说明为君者应当法道顺时、应人,切不可追求过分的享受和奢侈,也不可怀有独裁、暴勇的野心。

他特别指出有欲之害、有为之弊。天下凡夫俗子多耽声滞色,“有为绳缚,无暂安时。趋名利若轻猿腾枝,耽爱欲如飞蛾赴火,以恶为善,将易作难。

① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷10《道常无为章第三十七》,《道藏》第13册,第441页。

② 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷7《重为轻根章第二十六》,《道藏》第13册,第419页。

③ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷8《将欲取天下章第二十九》,《道藏》第13册,第427页。

无名窟中常眠,不晓危脆身上,固执无闲”^①。其实,天地大炉,神功至象,出示明戒以指劝天下之人,陈述静退之理以博达幽玄。须知日贞月明,不失亏盈之度;山峻河深,阻隔了崩竭之灾。何况我等凡躯,贸然怀持盈满,涉足于声色之所,侈心于人我之中,“飘飘善芽,理无名而不见;堂堂恶志,人有漏而恒安。赤子悲鸣,出三宫而上诉;白骨流泄(泻),历九泉而莫知”。^②事实上,“妙道虚通,真言理净,幽昧难喻,随迎不知。七圣迷路于襄城,西子同言于恒化。声色相泯,彼我形空。须排有漏之身,将契无为之道”^③。然而,世间愚夫一生倒置过甚,不察先圣真言,自然就无知于“富贵骄矜,必遭祸害”,“谦柔静退,方合天道”^④的道理。

对于统领天下的一国之君而言,更应当无为理国,处无为之事,安动静之心。国君作为元首,含道气而临人臣,作股肱、焚阴阳而治理天下之物。像“熊轩拜战下仙而设风,或鳧飞人宫,降天衢而鹭化并欲,处无为之事,安动静之心”,使奔走之鹿自然驯服。如烹鲜而不随意搅动,要使四方得其所居,百姓咸安。^⑤而要真正做到处无为之事,安动静之心,就应当“接物谦和,以静摄躁”。他说:

夫万川之委输谓海,四人之尊严曰王。王称孤寡居高,海以含弘成大。则知山形峻峙,益下地之卑柔;海德弘深,总百川之归凑。下流纳众,卑退物宗。子贡借鸟而不还,刘宽乞牛而后送。心无驰涉,志洽雌和。小国得归于附庸,大人必资于推让。^⑥

因此,有道之君,总是虚静无为,而无道之主,则总是“躁竞贪求”。然而,道体幽玄,神功不宰,天地得道而静默,群圣契道而晏然,所以“周之克商,致华阳而牧马;汤之胜桀,遂桃野以闲牛。五帝之与三皇,并风淳而化美,则知有凯还条邑之师。故有道之代,却走马以粪田;无道之年,竟戎驹于郊野。大圣垂训,岂虚言矣”^⑦。

① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷1《天下皆知章第二》,《道藏》第13册,第362页。

② 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷3《持而盈之章第九》,《道藏》第13册,第378页。

③ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷1《天下皆知章第二》,《道藏》第13册,第362页。

④ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷3《持而盈之章第九》,《道藏》第13册,第378页。

⑤ 参见强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷16《治大国章第六十》。

⑥ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷16《大国者章第六十一》,《道藏》第13册,第497页。

⑦ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷13《天下有道章第四十六》,《道藏》第13册,第464页。

正因为如此,强思齐特别反对动兵用武。在他看来,动兵用武,或是贪图别国丰物美色,或是满足称霸野心,是最严重的乖道行为。须知天道助顺,逆道则凶,人理须安,动之必致祸。三皇统治之时,淳化天下而摒弃干戈;五帝之时,揖让天下而捐弃征战。然而自此之后,“桀心竞兴,故白起为军;诈坑趋卒,田单作将,大破燕城,不能顺人、与时消息,流恶万代,取安一身。岂知老君恶用凶器,独立自守,居左无言,著明戒以训人,令无施于凶器,生日大德,何用杀乎?”^①因此,他坚决主张应当“佐时用道,决定息兵”,以契合老君所为“静为躁君”的清静无为之旨。

强思齐不仅要求为人君者应当清静无为、息兵戒杀,而且还认为为人君者应当得到“以道佐人主者”的辅助,才能有效地实现无为息兵的目的。他指出,龙得云之助而有天地之昼夜,鹏得水之滋而有河水之怒涛,譬之于为人君者,必得良臣之辅助,才有“无为而无所不为”的天下大治。他结合史实指出:

高宗遇传说,商道所以中兴。纣王失乐轂,燕国于焉绝灭。人能弘道,岂不然乎?明君得贤,状飞鸿之有羽翼;圣主遇善,若和羹之得盐梅。故江充绝命于凤池,霍光图像于麟阁,不其然乎?^②

然而,真正做到法道无为,无论是为人君者还是为人臣者,都必须三业清静、结愿坚固、六根解脱。他说:“夫圣应圆通,真心湛寂,不行而去,远游崑阓之中;不出而知,遐践瑶京之上。寂而能动,处暗常明。”^③这就是为人君者所应当达到的境界。只要为人君者“为无为,事无为,味无味,大小多少,报怨以德”,则终不为大事而能成就大业,有难事而终不困于难。他说:

夫道性玄微,理相俱寂,真门幽邃,声色难寻,冥然大混之中,蕤尔随迎之外,事骇天下而难久,何如为而不为。鼓雷霆而莫闻,凡所不测,轻诺寡信,多言数穷,圣人无难,一运而至。天尊说法,经七劫而恒安;河上腾空,升百丈而无惧。汉文早悟,殿帐俭而邦兴;秦帝成迷,阿房奢而国灭。斯言在耳,岂不鉴之?^④

有为与有欲、无为与无欲总是紧密地联系在一起的。有了贪欲,自然会去

① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷8《佳兵章第三十一》,《道藏》第13册,第430—431页。

② 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷8《以道佐人主章第三十》,《道藏》第13册,第429页。

③ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷7《善行无辙迹第二十七》,《道藏》第13册,第420页。

④ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷16《为无为章第六十三》,《道藏》第13册,第502页。

追求满足,即是有为有事。秦皇因淫奢而大兴阿房宫,其后果是灭国。汉文帝能自觉吸取秦皇教训,节俭戒奢,无为而邦兴。秦皇是有为而无所为,汉帝是无为而无不为。秦皇是“动”而“乖寂”,汉帝是“动不乖寂”,这不正说明了老君所谓“法道”清静无为、“无为而无不为”之旨吗?

(三)“用道匡时,须资权实”

权与实的关系问题,是中国古代政治哲学中的一个重要问题。自唐初以来,道教学者成玄英、唐玄宗、陆希声等人,都很重视权实问题。唐玄宗主张“权贵反实”、“处实行权”、“权实两忘”。而陆希声则明确提出“权实相济”的主张。他们都是继承和发挥了老子“反者道之动”的思想命题。强思齐也非常重视权实问题的政治哲学探讨,在成玄英、唐玄宗、陆希声等人的基础上,提出了自己独特的重玄学权实观念。

成玄英认为,以道为法则而行事,就是要“用道匡时”,而“用道匡时,须资权、实两智”^①。在他看来,权与实,是两种重要的政治智慧。“实”是“真智”,“权”是“应智”。所谓“真智”或“实智”,是指以老君所示的“大道”为根本法则,以“清静无为”、“恬澹柔弱”为特征的一种“无为而无不为”的政治智慧。而“应智”或“权智”,是指一种与“实智”特性正相反的有为好事、刚强奇诈、显威逞能的政治智慧。二者虽然有明显区别,但是,从根本上讲,“权不丧失,应不离真”^②。因而,老君谓兵武之事(即权智)只是“不得已而用之。恬澹为上,胜而不美;而美之者,是乐杀人。乐杀人者,不可得志于天下。”老君此语,也正是说明有为的“权智”只是在“不得已”的情况下才可以施行,否则,“丧实行权”,亡身丧国。因为强思齐认为,权智不可以战胜实智。老子所谓“吉事尚左,凶事尚右,偏将处左,上将处右,言以丧礼处之,杀人众多,以悲哀泣之,战胜以丧礼处之”,正如成玄英所言是“泛举军法,以明实智之胜”。^③

在强思齐看来,实智最主要的表征就是无为无事,而权智最主要的表征是用兵和施刑罚。因此,在具体施行时,权、实二智是有根本不同的。他说:

① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷8《佳兵章第三十一》,《道藏》第13册,第431页。

② 同上。

③ 同上。

夫道者万物之奥，兵者百姓之劳，故上代圣君铸干戈以为农器，后世迷执持斧戟以为威刑，是以兵用诈奇，道资玄默。虚心实腹之士，则子晋谢于桓良。贪名勇烈之夫，则聂政杀于韩相。但知剥而为天下之嗤，诮诋识忘心作寰中之师表。既君多忌讳，人也斯贫，奇物滋彰，唯尊盗贼。圣人无事，群生自安。怀道之夫，须知圣诫。^①

因此，正如成玄英所言，“权实二智，用舍不同”^②。不难看出，强思齐最关心的权智是如何利用兵器的问题。他认为圣人国君欲摄化统治天下百姓，必须“无事”，正如老君所言，“以政治国，以奇用兵，以无事取天下”。唯有“我无为而民自化，我无事而民自富，我好静而民自正，我无欲而民自朴”。

那么，权、实二智到底如何用舍呢？强思齐认为，法道忘功之人“权道方便”，因为“圣应多途，逗机匪一，或随缘而敷小教，或起感而阐大乘，故有真应两身，权实二智。用权以笼下士，持实以度上机。就权实之中，非无优劣”^③。权智与实智虽然都是先圣应付社会治理的两种最基本的智慧，但两者也并非对等的智慧，而是有优劣之别的。权智所应付的对象是社会下层的士大夫和平民百姓，而实智所应付的对象是社会上层的帝王将相等统治者。“重玄至道”的根本特性为“柔弱胜刚强”，因此，通过“较量二智”，则知“权不及实”，即行柔弱、处无为的实智，优胜于好刚强、争有为的权智。

权智虽然劣于实智，然并不意味着权智可用可不用。其实，对于治理社会下层民众而言，非权智无以为治，况且正如成玄英所言“权道利物，增治法门”^④。只是由于权智重用兵与威刑，有悖大道无为戒杀息兵之旨，因而权道不能轻易示于人，正如老君所谓“鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人”。强思齐明确指出：

夫大道顺行，愚夫逆计，饮河将死，空疲逐日之心，吸露全生，喜升霞之望，春芳夏密。四时于是行焉，雨散云收，七政于焉合矣。或反而后合，示君子之明科；或改而更张，喻德人之静退。岂如盲者与其无知留情爱欲

① 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷15《以政治国章第五十七》，《道藏》第13册，第489页。

② 同上。

③ 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷10《将欲翕之章第三十六》，《道藏》第13册，第439页。

④ 同上。

之门，必失坐驰之境，譬游鱼之脱水，如利器之示人。^①

就具体施行权智而言，强思齐认为，也有宽与急之不同。“有道之治闷闷”，广大士民淳朴；“无道之化察察”，广大士民狡诈。之所以会如此，就在于行权道之时，“有宽急二法，损益不同”。他指出：“盖闻尧开四门，人怀击壤之乐；秦并百郡，国成墟厉之笑，则知政教在于淳淳，布化何须察察？故晋武作帝，焚雉头而致和，石庆为臣，数马疋而称直。虚心契道，罔象所以得珠；执意亡身，荆轲所以复剑。”^②所谓“宽”治，是指有道之治，而“急”治是指无道之化。强思齐是积极主张摒弃无道之化的“急”治，而推行有道之治的“宽”治的。因为“急”治这种权智之治，往往威刑过重杀戮过多，会导致士民怨声载道乃至“官逼民反”，不仅不能造成天下大治，反而会激起天下大乱。

既然“急”治不仅不能使天下士民安居乐业，反而惶惶不可终日，甚至犯上作乱，当然应当实行有道之治的“宽”治，这也就是强思齐本意所指的以道为法则而行事的“权智”。而“无道之化”的“急治”，则从根本上是与大道的本性要求相违悖的，并不是真正意义上的“法道”之“权智”。所以强思齐认为，治人事天，摄化苍生，都无过于“先用道”。他说：

夫道式空悬，成迷夫之大谤，重德长立，为我辈之洪纲。有国之君，当行正直，则峨嵋岭上，风降轩皇，羊角山中，遐招李圣。岂非德能早伏，道在斯尊。王法令而一行，无疑（疑）嫌于三点。纳忠入孝，王阳叱馭先登。糟丘酒池，墨翟回车不入。是知正为国本，邦乃人奸，理人及天，莫先用道。用道则易理，奸乱则难修。深根固蒂、久视长生之士，外资言教，内养恬和，稽天之浸不漂，括地之炎何热，莫知其极，积德之致乎？^③

只要是以大道为施行权智的根本准则，那么，治人事天，摄化苍生，只可能施“宽”而不会行“急”。用道“宽”治于士民，则民心得以淳淳，天下得以治理，君王无为而无不为。

就如何“法道”以施行“权”、“实”二智而言，成玄英曾认为，“实”是“根尘总幻”，而“真空之道”只在“接物运叔”。强思齐则指出，“实智”是国君的根

① 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷10《将欲翕之章第三十六》，《道藏》第13册，第439页。

② 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷15《其政闷闷章第五十八》，《道藏》第13册，第491页。

③ 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷16《治人事天章第五十九》，《道藏》第13册，第494页。

本智慧,这种智慧最直接地体现在帝王“法道”施行“权智”之中。这种“权智”不仅表现在对本国臣民的治理上,而且也表现在对一切来犯之敌的态度和抵抗上。他说:

夫唐尧为君,诛共工而荡恶。大禹作义,斩防风而示威。汤放桀于鸣条,武曩紂于牧野。玄女灼灼,白奸亭亭。虽外战于凶,人终内惭于善胜。老君明戒,用兵有言,退一尺则我所先行,进一寸则吾将不敢。恐忘厥宝,所以慎之。叹我浮生,沉迷莫悟。岂知高鸟尽而良弓藏,敌国灭而谋臣死。军井未造,将不言渴;军饭未炊,将不言饥。虽然白起阳死于秦庭,韩信见诛于汉狱,何不仰珠之轨?挂寇东门,慕四皓之风。养渴南岭,尊大圣明训。知止足惟我身常(长)存,岂有几亡矣。^①

所以,老君谓“行无行,攘无臂,扔无敌,执无兵”。也就是说,“权智”涉及对内和对外两个方面,“法道”而施行“权智”,不仅要求对内应“宽”政于民,使民休养生息、安居乐业、发展生产,而且在对外域的问题上也应当“外战于凶”而“内惭于善胜”。因为用兵毕竟是不得已而为之的有为之道,终究有损于无为之道。用兵之时,必须时时恪守无为之道,以退为进,以守为攻。既要保家卫国,又要防止过多杀戮。很显然,如此施行“权智”,即是“权道方便”而不悖逆根本的“实智”。

不过,与唐玄宗、陆希声等人的权实观念比较而言,强思齐虽强调“实智”是根本,但他更注重阐发如何施行“权智”,如何“处实行权”,使“权智”在“实智”的基本原则之下能最充分地发挥积极作用。这大概是唐代后期社会的内外交困使一些有识之士越来越强烈地认识到在维护李唐家族宗教——道教的基本原则的前提下,如何更加有效地采取积极措施来治理国家的一种特殊的思想反映。很显然,强思齐的上述思想,是在自觉地承继和发挥唐初成玄英权实观念的基础上,适应晚唐社会发展与变化的需要所作出的历史性思考。这种历史与现实政治相结合的哲学思考,体现了道家重玄学的思辨特征,使在成玄英那里尚未展开的权实重玄思辨理论经过唐玄宗等人的现实化推展之后,在晚唐则进一步得到弘扬和推进。

^① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷18《用兵有言章第六十九》,《道藏》第13册,第515页。

五、“多闻博学，不如体真”的得道观

“法道”固然对于帝王将相和一般士民来说十分重要，但是，如果不能“知”道，对于道的根本特性没有真切的把握，则“道”又如何可“法”？而“法道”的终极目的是要得“道”，不能得“道”，便不能真正“知”道和“法道”。因此，“法道”尚需“知”道，“知”道的真正要求是得“道”。

（一）“虚心息智，照而不由于心”

在中国古代，儒家最重“学知”，孔子虽然讲过“有生而知之者”，但他自称“非生而知之者”，而是“学而知之者”。道家则坚决反对“学知”说，主张“绝圣弃智”、“绝学无忧”。老子就曾明确地指出“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为”。后世道家学者于是将儒家的“为学”称为“俗学”，或“有为之学”，而将老子所谓的“为道”称为“道学”，或“无为之学”。成玄英认为，“修世俗学之人，锐情分别，故累欲日增也”；而“修道之人，虚夷恬淡，所以智德渐明，累惑日损也”。^①唐玄宗则认为“俗学伤性，绝学无忧”^②，但他并不一概否定“为学”，主张“初则因学以知道”，“终则悟理而忘言”。^③陆希声则把“有为之俗学”称为“妄知”，而将“无为之学”称为“真知”。强思齐则在前人的基础之上，进一步发挥了“道俗两学，损益有殊”的观点。

强思齐认为，有为之俗学与无为之道学，都是知“道”的途径，老君所谓“为学日益，为道日损”，正说明了道、俗两学在损、益上大不相同。他说：

夫希夷理净，混沌义深，开妙键两难思，扇玄门而听入，其旨博，其趣微，堂堂称象帝之先，湛湛为大罗之士。天书照耀，见入角之垂芒；玉宇葳蕤，总一乘之标榜。岂比俗学日益，奢浮张芝墨池，不出樊笼之户。杨雄

① 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷13《为学日益章第四十八》所引“成疏”，《道藏》第13册，第468页。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷3，《道藏》第11册，第763页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷6，《道藏》第11册，第786页。

书阁,终经生死之津,不能日损有为,乃更墙面之甚也。^①

俗学只强调通过感知声、色、形、味来把握事物的本质,主张“多闻博学”。然而,“道体希夷,绝妙分别”,“非声、色、形法”,因而是不能随意由俗学而得知的。况且“冲融妙体,混三界而难思,置默真宗,贯九重而莫测”^②。“道”既然是难以思议、不可测量的,那么何以称之为“道”呢?强思齐指出,有一个混然而成之物,先于天地而运作肇始,以气的形式包含庶品,“超造化而为功,理性湛然,寂寞独立,见其善贷,强与之名,物得以生,字之曰‘道’”^③。也就是说,“道”之名并不是因其可见、可闻、可触而题称,而是因其肇始天地万物而又“独立”、“湛然”而勉强命名。

“重玄至道”既然不能被感知和深思、测量,那么如何才能了知其真实的存在性呢?强思齐也如同以往道家、道教学者一样主张“悟道”。他指出:

夫至圣介然,大悟于道,混如鸡子,天地不产其形;浩若鳌山,波涛不测其量。岂方儒墨识谬浅深?吕虔归其佩刀,王祥知其位重;郭璞誓以淮水,将表王导门高。并沉倾溺之津,不造希夷之境;致俗流而弗悟,为臭腐而称奇。沦于欲海之中,压在邪山之下。不知正理,失在于斯耶。^④

因此,重玄“真常之道,甚自平夷”,如果“介然起知,即乖于至理”^⑤。也就是说,不能以世人惯常的致知方式去了知大道,那样看似了知了大道,其实往往正背离了大道。要真正了知大道,唯有修行体悟。这实际上否定了一切感性的和理性的致知方式,从而把“知”道引入神秘主义的体悟论之中。

在如何体悟大道问题上,强思齐强调有圣与凡之分别、有道与无道之差异。所谓圣与凡之分别,主要表现在对“圣教”的理解上。“圣教易知,而凡不能解。”与此相反,“圣人知道,外蔽内明”。因而老君曾谓“圣人被褐怀玉”。“圣教”是老君等先圣为天下后世所制定的大法则,这些大法则并不幽玄难懂,而是“甚易知”,圣人能了知其中所包含的大道,然而凡人则不能。不仅不

① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷13《为学日益章第四十八》,《道藏》第13册,第468页。

② 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷11《昔之德一者章第三十九》,《道藏》第13册,第447页。

③ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷7《有物混成章第二十五》,《道藏》第13册,第416页。

④ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷14《使我介然章第五十三》,《道藏》第13册,第479页。

⑤ 同上。

能,还有诸多因肤浅认识和惯常的致知方式所造成的误解,圣凡之别在此显而易见。他说:

虞典曰:道心唯微,微则易鉴,人心唯暗,暗则难明。驱驱流俗,碌碌名利,福轻如明,不知载之于身,祸重于山,不知避之于己。凡迷倒置,信哉斯言。天下易行,无过正法,不干不预,无灭无求,住心何有之乡,纵志洞庭之野,东西南北,尽豁达而无拘,幽夜天堂,并同途而总净,闭目则赴于琼圃,忘心则坐于玉虚,寂尔无隅于尘滓,知者何为而不易,岂得屈强其志,荒唐佚游,嗜肥膩于朝铺,染色声于爱著,心情罔执,恶业斯生,沦于难舍之曹,不悟易行之教,被褐之圣,良所哀哉!①

很显然,圣凡在“知”道上的根本分别,不是说凡者天生就不能“知”道,而在于其堕入迷途而迷恋于世俗之事物,任七情六欲泛滥。这样实已背道而驰,如何了知“非声色形法”而希夷幽玄的大道呢?而圣者却能闭目忘心,断绝世情俗欲的各种干扰,因而能“赴于琼圃”、“坐于玉虚”而得以“知”道。

当然,凡众因世情俗欲而远离大道,并不能任其堕落。老君著书立教的主要目的,并不仅仅是为了后世屈指可数的帝王,而是要使天下一切圣凡都“知”道、法道而得道。这是道教作为一种宗教所具有的度脱众生的根本要求所决定的。因而,强思齐认为,老君著训,也是要世人塞兑闭门,“断服有心,次第修习”。他说:

夫造物以自运无心,圣人以含弘成人,孔丘之啄出三尸而幽长,老君之心,用百姓而为主,天路既远,空听鸡犬之音,云驾方遥,但闻箫鼓之响,形不别见,言不可知,故张华博物而易穷,孙笼口去而难合,语则乖道,行则失真,离妻索珠而更深,宜逢升九而自解。老君著训,塞兑闭门,知者不言,良有以也。②

正因为“至道虚极,妙绝名言”,所以唯有体道之人才能被天下百姓所尊敬和崇奉,成为万民所效法的榜样。

强思齐认为,圣人与凡众在“知”道问题上的区别,究其实质,是“有道”与“无道”的不同。老君谓“祸莫大于不知足”,“知足之足,常足矣”。强思齐由

① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷18《吾言甚易知章第七十》,《道藏》第13册,第517页。

② 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷15《知者不言章第五十六》,《道藏》第13册,第487页。

此指出,“有道之人知足,不知足者无道”。而知足者之所以“有道”,因为他们“照而不由于心”;不知足者之所以“无道”,是因为他们“由心而不能照”。“照”是唐初重玄学家们从佛教中引进的一个概念。老子未曾言“照”。庄子言“照”,或取其本义,即光线照射,如“日月照而四时行”;或取其引申义,即相对照,如“阴阳相照、相盖、相治”。强思齐此处言“照”,亦承继唐初重玄学家对佛教的汲引,并不是来自于道家传统。《般若波罗密多心经》有言:“照见五蕴皆空。”近代著名居士、佛学家黄智海先生谓:“照见,就是用一心三观的圆妙法去观照。在观照的时候,全用本性里头的智慧光,没有一些虚妄心的”。而《金刚般若波罗密经》亦谓“日光明照,见种种色”。当代学者南怀瑾先生释为“等于这个人有了慧眼,有了眼睛,又在太阳底下,当然万象森罗,什么都看得很清楚”。王玄览汲引佛教“照”概念,认为“净心能照妙,则是无欲之妙门”^①。并以能“照”之“心”为“照心”,以区别于有染之俗心。他说,“存言无甘露,忘言无照心”^②。强思齐所言“照”与“心”正源于此。因此,所谓“照而不由于心”,是指用空灵的慧眼洞见而不因之于俗心。这样,圣人即是摒弃有染的俗心而以空灵的照心(或慧眼)观照的“有道之人”,而凡众则是心怀杂念而不能以慧眼观照的“无道之人”。能以慧眼观照,则不出门户而能知晓天下之事,不窥窗牖而能了知天道运行。而若“由心而不能照”,则心想外物,身涉世事,因外物诱惑而出门愈远,其所能得到的真知就愈少。所以强思齐指出:

夫大圣不作,至人无心,产清浊之两形,何曾有物?鼓山河之二炁,不见神功;历众口而无言,坐虚心而自得,故不出户,天下咸知。岂同周穆迎方,空射瑶池之宴,秦皇观日,虚称鞭石之威。足迹虽历于九荒,控馭徒疲于八骏,广窥户牖,视听增远,我之大圣,不出而见也。^③

在强思齐看来,要想了知“重玄至道”,必须打破和摒弃惯常的认知方式,剔除各种因“博学多闻”而获得的所谓知识与智慧,要使心灵如同“明镜以净壑形,幽谷以虚纳物”,而不可“用智迷道”^④。如果真能“虚心”、“去知”、“息智”而次第修习,终致体悟至真大道。因此,多闻博学实不能体会悟解至真的

① 《玄珠录》卷下,《道藏》第23册,第627页。

② 同上书,第629页。

③ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷13《不出户章第四十七》,《道藏》第13册,第466页。

④ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷9《知人者智章第三十三》,《道藏》第13册,第435页。

大道。这实际上是排斥见闻之知,提倡体悟之知。

可以看出,强思齐的“知”道观,是自觉地融合了道家的“虚心”、“弃智”观念与佛家的“照见”观念而对唐代“无为之道学”的推展。他摒弃了唐玄宗“初则因学以知道”的观点,片面强调神秘主义体悟论而否定经验主义的感知论和理性主义的致知论,这实际上是其继承和发扬“绝妙形名”的“幽玄”的“重玄至道”本体论思想的必然结果,确保了“重玄至道”的神秘性和超感知、超理性的本质特性。

(二)“知足舍贪,守一内修”

“知道”只是能够“得道”的必要条件,“得道”还必须“修道”(或“修真”),而且,只有在“修道”中,才能真正“体道”、“悟道”。强思齐之所以强调“多闻博学,不如体真”,就是要弃俗学而为道学,学“道”只在“体真”。他一方面强调“知道”当“知足”,另一方面又强调成玄英所言“知足舍贪,是修真之要术”^①的观念,这正说明“知道”与“修道”是一而二、二而一的“得道”过程。

强思齐非常强调“知道”必须“修道”,甚至认为圣者与凡众、上士与中士和下士“知道”与“得道”之异,关键就在“修道”之不同上。他说:

夫道设三科,人禀万品,自有高飞天路,万里压于腾云;自有躅迹泥丘,百年埋于蚁蛭。愚者调下,贤人气高。故海畔有逐死之夫,汉阁有含香之士。上智勤行于道,下流拊掌笑之,迷于清泉,恒游浊水。呜呼,风雨如晦,何不思之鸡鸣?既其不勤,相鼠如何知丑?三等差异,在于斯耶!^②

“闻道”固然对于圣者与凡众,上士、中士或下士都无可,但是,能否得道却有天壤之别,这主要是由于他们各自“闻道”的“机性不同”所致,正如老君所言“上士闻道,勤而行之;中士闻道,若存若亡;下士闻道,大笑之,不笑不足以为道”。换句话说,上士之所以能成为上士,就在于其能“勤而行之”,而下士之所以只能是下士,就在于其玩世不恭。强思齐认为,世人之所以“知道”有缺,得道无能,就在于“迷情同执”、“出死入生”而忘“道”可修,他说:

^① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷12《名与身孰亲章第四十四》,《道藏》第13册,第460页。

^② 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷12《上士闻道章第四十一》,《道藏》第13册,第453页。

夫紫极无名之尊，玄德甚深之道，偃息上方之界，从容太极之宫，高谢随迎，迥超生灭。暗苑山上，嵯峨白玉之楼；函谷关前，天阙紫云之瑞。哀哀凡鄙，出死入生，爱欲长昏，行运十三之事；迷情同执，将安一百之年。命过箭射于穷众，魂魄流离于暗狱。坟壑一闭，空闻松柏之风。形质一埋，诤鉴轩度之月。^①

因此，修道而善摄生得道之人，必须“知足舍贪，守一内修”。

所谓“知足舍贪”，就是要舍弃一切功名利禄之心。成玄英认为这是“修真之要术”。强思齐由此引申说，天地有形，“乃东西而倾缺，阴阳贪质，信母子之殂亡”，因而老君设问“名与身孰亲，身与货孰多，得与亡孰病”。昔日“伯夷高道去君位于首阳，武仲潜名脱尘蒙于颍水，周公爵官而不受，伊尧让帝而见辞。四子蹈无为之风，二士屈饥贫之辱，何者？名位虚假，扬雄有赤族之谈。富贵伤躯，孔子发白云之叹。其爱大费、多藏厚亡，圣人真言，诚宜大诫也！”因此，耽著于功名利禄，则必致于“损智败身”，而“知足舍贪”则“可以长久”。^②

自老君提出“见素抱朴，少私寡欲”以后，道家、道教学者几乎都以“素朴”、“寡欲”作为自己思想的标帜。他们虽然并不像佛教那样宣扬脱离尘世、弃绝俗缘，但是要求身处尘世而不为尘世所牵累，这实际上是一种在尘而出尘的理想追求。强思齐甚至认为“尘能败相”，认为修道唯有“静息尘境”方能成为永恒存在而超脱生死的“真人”，他指出：

夫至道恬忘，理相俱寂，一气生贷，遂成于人，圆首戴天，方足履地，四肢象于四气，五脏法于五行，故得目耳彻明，心情洞晓。须掩有为之色，来归真净之源，岂趋驰放之心，以结瞽盲之业，不能割却诬妄，行指大方，驰彩凤于丹台，控玄虬于碧海，去彼取此，长为真人哉！^③

而“静息尘境”的关键，仍是要摒弃世俗的贪欲之心，也就是要“厌离”尘世间的一切名利和色、声、味等，而真正做到“静息尘境”，就必须“塞兑”、“闭门”。他发挥老君“守其母没身不殆”之旨指出：

① 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷14《出生入死章第五十》，《道藏》第13册，第472页。

② 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷12《名与身孰亲第四十四》，《道藏》第13册，第460页。

③ 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷3《五色令人目盲章第十二》，《道藏》第13册，第384页。

夫真理以圆净得名,妙本以虚通受称,故能子育万物,母生众形,应世界以大权,纳虚无于指掌。寂然不动,乃能游于物初;静默恬忘,复剖心于道本。孔丘著论,遂惊叹犹龙;庄子成言,乃沉形而在蚁。常塞其兑,弗开其门,终身无勤,济生全矣。^①

“寂然不动”是重玄大道的本性显现,而“静默恬忘”则是大道对天下之人能够契合大道的基本要求。因此,能“静默恬忘”则与大道相随,自然得长久而为“真人”。而“静默恬忘”是一种心性修炼的境界,强思齐认为,无论是孔子还是庄子,都著论或陈言要求塞兑、闭门以“沉形”。这在一定程度上沟通了孔子与庄子,也反映出强思齐等隋唐道教学者对心性之学的追求。

也正因为如此,强思齐认为,塞兑、闭门的关键就在于“制伏初心”,因为“众生迷执,乖理丧真”,而究其根本,则“罪从微起”。所以他说:

夫地之不动,坤德用宁,山岳常安,盘根永镇。凡没四迷之境,将昏五浊之衢,不如安者易持,微而可散,只如十抱之木,生于毫末之中,九层之台,起于一畚之土;千里之行,发于始足之下。小必成大,譬罪根之渐深;恶乃成愆,如累垒之益广。须决无明之翳,来游玄极之方,莫同汉武之机,肉多髓少,克整老君之诫,实晓虚心受革,骄不可罔。况情欲之流散,必须早除根蒂,无所溢繁,辅万物之自然,以契长生之道矣。^②

“防微杜渐”是自《易传》以来中国文化忧患意识传统中的一个重要观念,历代的统治者和思想家都很重视这个问题。老子提出“其未兆易谋”,“其微易散,为之于未有,治之于未乱”。河上公由此指出,“祸乱未动于朝,情欲未见于色,如脆弱易破除”,因此欲有所为当以未萌之时而塞其端。后来王弼也提出“慎终除微,慎微除乱”。至隋唐时,道教学者在佛教心性论影响之下,更注重破除“起染之初心”,以防“染心从微至著”。唐玄宗亦谓:“欲心未起之时,修除杜绝,欲恶不生。”^③不难看出,强思齐的所谓“制伏初心”观念,正是对上述思想传统的承继和发挥。

“守一内修”是指要固守重玄大道所施于人的先天真一之妙气,从而使

① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷14《天下有始章第五十二》,《道藏》第13册,第476页。

② 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷17《其安易持章第六十四》,《道藏》第13册,第504页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷8,《道藏》第11册,第798页。

“初心”无所动作。因此,修真之道,与其“早除根蒂”、“制伏初心”,不如固守“真一”。强思齐指出:

盖闻天人得生,皆资妙气,若能修养,同获大全,故黄帝驾龙而腾云,叔卿骖鹿而朝汉。千年返郭,笑坟塚之垒垒;八月归查,见仙骖之弈弈,玄牝气母,绵绵若存,谷神卫生,眇眇长久。守一理以永固,餐五牙以致真。鹤发复于稚龄,龟岁延于大寿。见朝菌而不欢,纳大椿而有期,左拍洪崖之肩,右挹高丘之神,何以臻此,摄卫之理妙乎。^①

老君曾谓“载营魄抱一能无离乎?专气致柔能如婴儿乎?”强思齐认为,老君所示,正如成玄英所言是“拘魂制魄,守一内修”之理。

“一”即是大道,这在《道德经》中已很明确。《太平经》谓:“夫一者,乃道之根也,气之始也,命之所系属,众心之主也”。并指出:“守一之法,可以知万端。”“夫守一者,可以度世,可以消炎,可以事君,可以不死,可以理家,……”总之,可以得道。后世道家、道教学者,无一不强调“守一”。东晋葛洪甚至将道家的“守一”(“抱一”)看做是与儒家追求名利相区分的重要标志,认为“儒者汲汲于名利,而道家抱一以独善”。^②隋唐时期的成玄英、李荣、唐玄宗、司马承祯等都主张“守一”之法。强思齐正是在此基础上提出“守一内修”的主张。

老子曾谓:“我有三宝,持而保之,一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。”他尤其以“慈”为大宝,认为“夫慈以战则用,以守则固,天将救之,以慈卫之”。“慈”何以有如此功用?是因为“慈”是柔弱之德。老子将“慈”视为“宝中之宝”,实际上是与其道性柔弱、自然、无为的思想是密切相关的。因此,与其说“慈”为宝中之宝,不如说“柔弱”是至宝。强思齐以此发挥老君之义,认为“柔弱为道枢机”,并将老子“五千言”称为“柔弱之教”。而所谓“守一内修”,就是要守此“柔弱”。

强思齐对老子的“柔弱”之义特别重视,认为修真学道必以“柔弱之教”为先。成玄英指出:“唯有柔弱之徒,必获长生”,而“刚强之徒,体归死灭”。强思齐由此进一步指出:

① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》卷2《谷神不死章第六》,《道藏》第13册,第372页。

② 《抱朴子内篇·明本》,第170页。

夫调正南昌，注生而柔弱；鄴都北帝，握死藉而强梁；寰宇轻清，长保风云之润；地理实厚，唯闻金石之坚。坚则坚而可销，润则润而无瘳，至道制则常处下流……岂知物我齐遣，谦柔每居，不假盖于卜，酉自秉羽于孙叔，木淌泛水，枯叶如风，晋鄙之殪铁链，季伦之亡金斧，死而后悔，谁之过与？未若清恬保真，名利都绝，荣华刷于春梦，富贵比于浮云，则柔弱者长生，虚心者仙矣。^①

这实际上将“去刚取柔”看做是修行大道的最重要途径，从而推展了老子的柔弱观。

道家和道教都以能获得长生为“得道”，相反，以“体归死灭”为“失道”。因此，强思齐认为“柔弱者长生，虚心者仙”，正是说明“守一内修”而“去刚取柔”不仅是修行的“要径”，也是“得道”的要径。强思齐主张“去刚取柔”，这与儒家所主张的“天行健，君子以自强不息”的人生哲学形成鲜明的对照，说明强思齐的人生修道哲学是与儒学的人生哲学截然异趣的。这在儒、佛、道三教交融的唐代思潮中，无疑表现出了鲜明的道家色彩，说明在晚唐那个儒家正在日益复兴的时代，强思齐仍旧保持着道教本色，着力维护道教形象，积极推展道教尤其是唐初成玄英等人所大力倡导的道教重玄学。

^① 强思齐：《道德真经玄德纂疏》卷19《人之生章第七十六》，《道藏》第13册，第527页。

第十章 杜光庭道教哲学思想体系

一、生平、著作与思想简介

(一) 生平与著作

杜光庭，字宾圣（一曰宾至）。道号东瀛子，又称广成先生。此外，他还自称“华顶羽人”。^① 新旧《唐书》及新旧《五代史》均无传，其出生地及生卒年月皆无述。关于他的出生地，《五代史补》说他是长安人，《全唐文》与《古今图书集成》本传皆说他是缙云人，《全五代诗》说他是括苍人，《历代真仙体道通鉴》（以下皆简称《仙鉴》）则说他是处州人。以上所说各有存疑，莫衷一是。然而，详考其原委，亦可见其端倪。杜光庭《谢恩除户部侍郎兼加阶爵表》中自称：

臣某江湖贱质，簪褐微才，为儒既昧于成鳞，学道甘期于画虎，矧复辞吴岁久，奉圣年深，杳无山水之思，每感风云之会，归栖照育，三十余秋。^② 此即言己乃故地吴越之人。又《题鸿都观》有诗曰：

双溪夜月明寒玉，众岭秋空敛翠烟，也有扁舟归去兴，故乡东望思悠然。^③

此乃叙阔别故乡年久，出家未尝忘家，登高望远，思绪万千之感慨。据此以明，杜光庭绝非长安人，只能是缙云、括苍或处州人。处州古地名又叫括州，括苍即古地名丽水。三地皆在今浙江省境内，古代吴越三地，又是三国时东吴故

① 参见杜光庭：《洞天福地岳渎名山记序》，《道藏》第11册，第55页。

② 《全唐文》卷九二九，中华书局1982年影印本。

③ 《全唐诗》卷八百五十四，中华书局1960年版。

土。三地相去不过几十公里,古地名之地界不是很分明,三地又都在唐时括州治内,故称杜光庭为括州人最为适宜。关于生卒年月,根据《仙鉴》的说法推算,杜光庭生于公元849年,卒于公元933年。

杜光庭少习六经,博极群书,志趣超迈,工于词章翰墨,“为时巨儒”。唐懿宗感通年间(公元860—873年),奔京都长安应九经举不第,乃奋然弃儒皈道,赴天台山拜应夷节为师,始学道术,为司马承祯之第五传弟子,习“正一之法”,属上清派。郑畋荐其文于唐僖宗,得以召见,遂深得敬信,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,扶宗立教,海内一人而已”^①。时年杜光庭大约二十五岁。《五代史补》言:“时长安有潘尊师者,道术甚高,僖宗所重,光庭素所希慕,数游其门。”并说潘尊师受僖宗旨于两街寻访,于科场中识杜光庭,荐于僖宗,“遂令披戴,仍赐紫衣”。此说不足为信。所谓潘尊师,既受皇朝宠爱,又享很高名誉,史书或道书当有其传或者著作,然而全无记载。其潘尊师者莫非潘师正?可是潘师正乃中唐时人,司马承祯之师,晚唐时早已不留世。再说也不可能未入道门就授紫衣。当以《仙鉴》所言为是,《五代史补》所言为非。

中和元年(公元881年),黄巢义军攻占长安,杜光庭随从僖宗“幸兴元”(兴元即今陕西省汉中市),后又至成都以逃避兵乱。光启元年(公元885年),唐军收复长安,杜光庭返回长安,所见两都烟煤,六合榛棘,真宫道宇,所在凋零。《全唐文》说杜光庭从“僖宗幸兴元,留蜀事先主”。《仙鉴》也说“中和初,从驾兴元”,“先生知国难未靖,上表勾游成都,喜青城山白云溪气象盘礴,遂结茅居之。溪,盖薛昌真人飞升之地也。未几驾将复都,诏光庭醮二十四位。会王建霸蜀,召为皇子师。”以上两种说法都未见明确。唐末战乱,黄巢义军及李克用军数进长安,僖宗则几度逃遁,去处无非凤翔、兴元及成都。《新唐书·僖宗本纪》记载,僖宗两次到过兴元、成都,第一次是在中和元年(公元881年),第二次是在光启二年(公元886年),中间相隔五年。杜光庭是哪一次“从幸兴元”而留居成都的呢?事实上,中和元年那次逃遁显然没有留居成都,他在《无上黄箓大斋后述》中自称:

^① 赵道一:《历世真仙体道通鉴》,《道藏》第5册,第330页。以下简称《仙鉴》。

余属兹艰会，漂寓成都，扈跽还京。^①

意即他在唐军收复长安之后即返回了京都。大概光启二年再随僖宗从驾兴元后，遂留事成都，再也没有返还京都。从光启二年至天复七年（公元907年），中间二十一年，这段漫长的岁月，杜光庭主要隐居青城山，他的主要著作在此期间写成，他的《修青城山诸观功德记》等篇记载了他在这里的隐居生活。在这期间，他曾在兵锋交汇的环境下冒险游历四川乃至云南各地，试图抢救被战火焚毁几于殆尽的道书，备受艰难。云南《大理府志》记载：“杜光庭，青城人。寓滇以文章教蒙氏，尝书蒙诏德化碑，精妙有法，卒葬玉局峰，其子卒葬腾越龙凤山。”^②并且记载了杜光庭在云南所作的几首诗，其中写道：

往岁真人朝玉皇，四真三代住繁阳。初开九鼎丹华熟，继踵五云天路长。烟锁翠岚迷旧隐，池凝寒镜贮秋光。时从白鹿岩前去，应许潜通不死乡。

其所记事迹未必准确，但可以肯定杜光庭在云南留下过历史遗迹。公元907年，朱全忠在太梁（河南开封）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。蜀王朝待杜光庭很是礼遇，王建授他金紫光禄大夫、尚书户部侍郎、上柱国蔡国公，赐号广成先生^③，又请他为太子元膺的老师，王建赞曰：“昔汉有四皓，不如吾一先生足矣。”^④杜光庭出入禁中，与皇帝保持非常密切的关系，仅《全唐文》所收他的文章中，竟有五十七篇属于他给皇帝的奏表，“道籍两尘于美号，官荣再履于崇班”^⑤。当时，蜀王朝继唐旧制，佛道并兴，尤宠道教，王建特下旨，令杜光庭不随二教，“不杂缙黄之侣，俾其独引，显示优恩”^⑥。王衍继位后，“受道篆于苑中”，又尊他为崇文阁大学士，加传真天师称号。在朝供职期间，他除了献治乱兴亡之策外，还经常为皇帝、太子及大臣设斋摆醮，祈命祝寿，也曾出入军中，“分析贼

① 《全唐文》，中华书局1982年影印本。

② 《大理府志》还称杜光庭为“唐御史”。

③ 《五代史补》说唐僖宗赐杜光庭广成先生号。此说未可信，杜光庭在《谢恩除户部侍郎兼加阶爵表》中说：“伏蒙恩敕，除授光禄大夫、尚书户部侍郎、上柱国蔡国公、广成先生者。”乃明言受蜀王朝恩敕得“广成先生”号。

④ 《仙鉴》，《道藏》第5册，第330页。

⑤ 《谢独引令宣付编入国史表》，《全唐文》，中华书局1982年影印本。

⑥ 《谢恩奉宣每遇朝贺不随二教独引对表》，《全唐文》，中华书局1982年影印本。

中事宜”，献剋平之策。^①杜光庭饱尝战乱颠沛之苦，故他极力反对战争，可是另一方面，他却又完全赞成蜀王朝对外的征伐行动。王建北伐陇州，节度使桑简降，杜光庭写了《贺收陇州表》，说：“北面军前陇州节度使桑简以手下兵士及城池归降，收复陇州者，睿算遐宣，元勋效节。”^②他希望王建能够“荡定三秦，统临万国”。杜光庭后以年老请退，归隐青城白云溪。在青城山，他还曾积极从事道教宫观的建设与修缮。^③临死前，还创建真宫，长兴四年（公元933年）癸巳十一月，及真宫竣工时，“光庭八十四岁，一旦披法服，作礼辞，天陛堂跌坐而化，颜色温醉，宛若其生，异香满室，久之乃散”^④。葬于清都观，后人称之为“尸解”。

杜光庭一生著作宏富，论述浩瀚。《道藏》中收有他的著作二十六种，二百六十八卷，其中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》；有讲述宫观、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、用于拜章、消灾等道声科仪，及其道士修真、谢罪、忏悔等科仪的，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《墉城集仙录》；还有追述历代官方崇道历史的，如《历代崇道记》。《全唐文》收录了杜光庭的文章三百篇，主要为表章奏文、功德记事、著作序录及其斋醮词等内容。《全唐诗》收杜光庭诗赋二十八首（其中《道德赋》与《怀古今》分为两首），《全五代诗》收其诗赋十七首（其中《道德赋》与《怀古今》合为一首），王重民、孙望等编著的《全唐诗外编》还收录杜光庭《题天坛》一首。此外，《中国医学大成》收他的《王函经》三卷，《说郛》卷七收杜光庭《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》收他的《虬髯客传》一卷。由于杜光庭生活于唐末五代战乱年月，加上著作繁多，难逐篇考究其成书年月，现只能根据其著作中所记年月略见概貌。他的著

① 参见杜光庭：《宣示解泰边垂谢恩表》，《全唐文》。

② 同上。

③ 参见《修青城山功德记》、《告修青城山丈人观醮词》及《丈人观画功德独告真醮词》等，《全唐文》。

④ 赵道一：《仙鉴》，《道藏》第5册，第331页。

作写成时期主要在他赴天台山学道之后至王建称帝之前,即公元865—907年之间,这段时间正是他弃儒皈道、扶宗立教、思想日臻成熟时期,《历代崇道记》作于中和四年(公元884年),《洞天福地岳渎名山》作于天复辛酉年(公元901年),《道德真经广圣义》写作也不晚于天复辛酉年(公元901年)。天祐丁卯年(公元907年)之后,他的写作多为斋醮词颂、表奏文之类,其政治活动也很频繁,没有更多的创获。

杜光庭的著作按其编写工序又分为几种类型:第一类型是他“撰述”的,如《道德真经广圣义》;第二类型是他“修定”的,如《太上灵宝玉匮明真大斋言功仪》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悔仪》、《道门科范大全集》等;第五类是他纂写的,如《录异记》。除“撰述”类外,其他四类尤其是斋戒科仪方面的,多是在前人基础上删修纂集定本的或改定的。这确实说明杜光庭在收集道书残卷方面曾做过艰苦的努力,《仙鉴》说:“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,条列始末,故天下羽属永远受其赐。”杜光庭在《无上黄箓大斋后述》中也自述了他的这方面经历,他说:安史之乱,两京秘藏多遇焚烧,至咸通年间,尚存道书5300卷。黄巢攻占长安,“玉笈琅函,十无三二”,经他广泛搜罗,新书旧诰,仅存3000卷,且“未获编次”。于是他“重游三蜀”,更欲搜访,虽然“未就前志”,却也总有收获。他在《太上洞玄灵宝素灵符序》中也谈道:“天复丙寅岁(公元906年),请经于平都山,复得其本(即翟乾祐所传素灵符),编三洞藏中”。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》。^①日本淳德忠先生也肯定,由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”^②。笔者认为,上述论断是合乎历史实情的,因为:第一,唐末京都所剩下的道教文献都被杜光庭带进了四川成都。第二,在全国战乱的情况下,唯独西南地区相对安定,具备编纂《道藏》的社会政治环境。

① 参见陈国符:《道藏源流考》(上),中华书局1963年版,第127页。

② [日]淳德忠:《道教史》,山川出版社1977年版,上海译文出版社译。

(二)思想简介

杜光庭乃唐末五代时期最负盛名的道士,是道教发展史上道教理论的集大成者。他怀着扶宗立教、振救生灵的历史责任感和绝圣韬贤、造重玄之境的宏大抱负,用“含光遁世”、“抗迹忘机”的勤若精神对道教自开创以来的重大理论问题作了积极深入的探索和总结,用“劈开沧海浪,踏破乱山青”的执著意志对散佚亡坠的道教典籍作了广泛的收罗和缜密的辨正,卓然成一家。他继晋以来的重玄学宗,并直接继承和发挥了唐玄宗《御注道德经》中的重玄思想,阐幽发微,冥通神会,以突出的超越意识和双遣的方法,建构了自己以“不滞于不滞”为特征的宗教思想体系,使道教理论进一步思辨化。对传统的“道”、“气”概念,他作了多方位多层次的深究,就同去异,在“本根义”上会通了“道”与“气”,重新界定了“道”、“气”概念,形成以“道——气”二元一体为核心的宇宙生成观,但又由于过分突出“心”的地位和作用,终没能摆脱道气与心的矛盾困扰。在辩证方法上,他广嗣前贤,兼综儒释之长,深契道家之精核,将有无、本末、体用、因迹、智境、同异、因待、道俗、形神等这些魏晋六朝、隋唐五代六百多年间学术史上的范畴统统纳入自己的思辨范围,主张道德相须,体用不二,因本显迹,同异互含。在矛盾对立统一关系方面,强调因陈、相须等统一的一面,却忽视异的方面。他融摄佛教“觉悟”说,深发《道德经》“静观玄览”和《南华经》“心斋坐忘”之意,结合《易传》“穷理尽性”说,提出融感性、理性意志、行为为一体,以“神鉴”、“了悟”为内核的主观直觉认识学说,主张以“闭缘息想”为路径,以“渐”、“顿”两种方式,实现对道的认识,然后凭借道的临照,穷尽万物之理,究尽生灵之性。因而在言、象、意关系方面,断定“理绝言象”。在知、行关系方面,强调知行为一,以观为行。在修炼方式上,他总结了前人修道经验,提出“安静心王”的修炼方式,注重内心修养,不言金丹服饵,因而在形神俱飞与精神长存方面,更为注重精神长存。他以积极救世的态度对有为与无为、理身与理国等总是投注莫大的热情加以论证,他的“理国论”,主张以无为的手段实现“致太平”的无不为的政治理想;他的“理身论”,主张德业双修,把积功累德视为入道之必经阶次,从而也就把道德修养内容纳入了修仙范围,又试图将德业结合为修道内容外化为全民的修养内容,将道教教义转化为人们普遍的内心自觉,这实际上是一种有为学说。他主张身为国之先,有身而后有国。他以舟水、绳约之辩深刻揭示了封建社会条件下的君民

关系,他又以重玄的原则合理地解决了积极有为与善于超越的理论难题。总的来说,他的思想体系属于一种新“老学”。

杜光庭有出儒入道的学术经历,又与受佛教天台宗影响较大的司马承祯、应夷节有师承关系,因此,他对儒释道三家采取了以道为本,积极采获儒释的态度,认为“三教圣人所说各异,其理一也”^①。在杜光庭的著作里,佛教的性空、苦海、罪恶、报应观念和儒家的仁义礼智、性品三才思想俯拾即是,然而这些观念是在涵化了的基础上来使用的。

杜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,因而他反对武力用事,并力图以“道莅天下”的说教去感化人们。然而,他发觉自己的治国之策、修身之道、长生之言以及善恶的说教,并不能挽救严酷的战争现实,故此,他最终由积极救世的人生态度转向消极遁世的人生归宿:

闷见戈鋌匝四溟,恨无奇策救生灵,如何饮酒得长醉,直到太平时节醒。^②

二、重玄思想及理论来源

自《太平经》问世以来,中经魏晋南北朝数百年间的造经运动,至隋唐,“三洞四辅”骨骼已成,道教进一步的发展则是如何使其羽翼丰满的问题。隋唐以降,道教理论家很少造经,而以解注经文为务。刘鉴泉在《道教徵略》中说:“唐时道士多注释古经,训诂不苟,犹之儒者之治经也。”^③杜光庭在构铸自己的重玄哲学思想体系时,同样是凭借注疏,敷扬己意。

(一) 清理学脉

杜光庭的哲学思想主要体现在他对《道德经》和《老子说常清静经》的注

^① 《太上老君说常清静经注》,《道藏》第17册,第187页。

^② 《景福中作》,《全唐诗》,中华书局1960年版。

^③ 刘鉴泉:《道教徵略》,参见四川省《图书集刊》。

解里。他在清理前人所注《道德经》时说:“此道德经自函关所授,累代尊行,哲后明君,鸿儒硕学,论疏笺注,六十余家。”^①《老子》作为道教的首经,本是殷周哲学思想发展的逻辑总结,它包含了宇宙生成图式、辩证方法、认识论、社会历史观以及人生观等,是一个完整的哲学框架,其构想恢宏,契思深远。而其行文简赅,同儒家经典《论语》一样,为后人留下了无限地想象与解释的余地,自被奉为道教经典之后,就又获得了特别重要的意义。杜光庭说:“所释之理,诸家不同,或深了重玄,不滞空有;或溯推因果,偏执三生;或引合儒宗;或趣归空寂。”^②考究杜氏所陈述的诸家,大抵可分两种情形。

1. 各人立意不同,所释之理各有偏重。即如杜光庭所说:“道德尊经,包含众义,指归意趣,随有君宗。”^③有偏重“理国”道理的,如河上公(《章句》)、严君平(《指归》);有偏重“理身”道理的,如松灵仙人(无名氏)、魏代孙登(注二卷)^④、梁朝道士陶弘景(注四卷)、南齐道士顾欢(注四卷);有兼赅“理家理身”与“虚极无为”道理的,如魏晋山阳王弼、南阳何晏、颍川钟会、晋仆射太山羊祜(注四卷)、后魏草莱臣刘仁会(注二卷)、后魏博士范阳卢裕(注二卷)等;有偏重事理因果道理的,如西胡沙门鸠摩罗什(注二卷)、后赵西胡僧人图澄(注二卷)、梁武帝萧衍(注四卷)、梁道士竇略(注四卷);有偏重重玄义理的,如梁代道士孟智周(注五卷)、梁道士臧玄静(疏四卷)。^⑤ 陈朝道士诸粲

① 杜光庭:《道德真经广圣义·序》,《道藏》第14册,第309页。

② 同上。

③ 杜光庭:《道德真经文圣义·释疏题明道德义》,《道藏》第14册,第310页。

④ 杜光庭以孙登为隐士,“字公和,魏文、明帝时人”。《晋书·隐逸传》有孙登其人,与杜氏所言似为一人。隋《经籍志》谓孙登为“晋尚书郎”,注《老子》二卷。《经典释文序录》说:“孙登《老子集注》二卷,字仲山,太原中和人,东晋尚书郎”。可见有两个孙登,前一孙登与嵇康、阮籍同时,史书未见其有注老之作。杜氏所言“以重玄为宗”之孙登,实为东晋时孙登,杜氏误。请参见蒙文通《校理老子成玄英疏叙录》(见《古学徵微》,巴蜀书社1987年版)和黄海德《李荣〈老子注〉重玄思想初探》(《宗教学研究》1988年第2、3期)。

⑤ 《道德真经广圣义》说,梁道士臧玄静,字道宗,作疏四卷。《云笈七籤》卷六三洞经教部载:“第二太平者三一为宗云”,《太平洞极之经》一百四十卷,自宋、梁以来,求者不得。陈祚开基,至宣帝立,乃命太平周法师讳智响往取此经。帝因法师得此经,故号法师为太平法师,即臧靖法师之稟业也。”又《云笈七籤》卷五经教相承部云:“王远知……事贞白先生,授三洞法。又从宗道先生臧矜,传诸秘诀。”据蒙文通先生考辨,臧矜即臧靖,臧靖亦即臧玄静。宗道乃臧玄静字,盖杜光庭误写为道宗。太平法师应是孟智周,而误为周智响。臧玄静实从孟智周稟业,而王远知则从臧玄静稟业。(参见蒙文通:《古学徵微》,巴蜀书社1987年版,第352页。)

(玄览六卷)、隋朝道士刘进喜(疏六卷)、唐朝道士成玄英(讲疏六卷)、李荣(注六卷)、车玄弼(疏七卷)、张惠超(志玄疏六卷)、黎元兴(注四卷),以及蔡子幌、黄玄曠等。这是唐代以来第一次对历代注解《老子》的总结,不仅标出注疏者的人名、时代、各人身份以及篇名、卷数,而且分理出各家注解的理论重点。这既是杜光庭营构自己的道教哲学思想体系的需要,也是道教进一步发展的需要。他为宗教教义理论重心的选取提供了广阔的参考系。此外,他的总结也有意标榜作为道教基本经典《道德经》的正宗地位,注解既有道士,也有儒生、佛徒、官宦、隐士乃至帝王,尽管注解者各人立意不同,却表明《道德经》涵盖深远,有无穷可释之理,自尹喜作节解、内解以来,汉、魏、晋、南北朝以至隋唐,注解代代相续,源源不绝。

2. 各人立场不同,所承继的学脉殊异,因而各人解经的原则与方法也有区别。即如杜氏所说:“诸家稟学立宗不同。”^①他将由学宗不同引起的殊异分为五种类型:“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。”^②(1)虚玄为宗。以虚玄为宗者实不以严君平一人为限,王弼、何晏、郭象等玄学家皆从玄学立场注释《道德经》,然而杜氏以严君平为其道,亦颇有意味的。严君平注老不泥章句,注重义理发挥,如对“道”作了如下注解:“万物所由,性命所以,无有所名者,谓之道。”“道体虚无,而万物有形。”^③又如对有无虚实作了如下解释:“虚之虚者生虚虚者,无之无者生无无者,无者生有形者。”“有生于无,实生于虚。”“无不生无而生有”。^④严君平乃扬雄之师,扬雄《太玄》在营构哲学体系时,以“玄”标宗:“玄者,幽摛万类而不见其形者也。”也是用“无形”规定“玄”的本性。可见严氏于扬雄不无影响。玄学家王弼开宗明义地讲:“天地虽大,以无为心,圣王之大,以虚为主。”“无形无名者,万物之宗也。”^⑤严君平与王弼都推崇虚无,两人不仅在思想内容上有着一致性,而且论证方式也非常相似。可以说,严君平开了以虚无立宗注释《老子》的先河,考察《指归》的思想,可以更

① 杜光庭:《道德真经广圣义·释疏题明道德义》,《道藏》第14册,第341页。

② 同上。

③ 杜光庭:《道德真经指归》,《道藏》第12册,第341—394页。

④ 同上。

⑤ 王弼:《老子指略》,《王弼集校释》(上),中华书局1980年版。

好地了解魏晋贵无论产生的前期过程。^① (2) 无为为宗。顾欢的解老著作佚,《正统道藏》所收题名为顾欢的《道德真经注疏》显然是后人伪托,但“‘其径题顾欢作者,应自有故’,盖为宗顾氏学派之徒所托名撰作者”^②。顾欢“志尽幽深,无与荣势,自足云霞,不须禄养”^③。他这种绝意仕进、委志修身的人生态度,自然流露于解老的致思归趣中。顾欢《道德真经注疏》在释“有之以以为利,无之以以为用”句时说:“神为存生之利,虚为致神之用,明道非有非无,无能致用,有能利物,利物在有,致用在无,无谓清虚,有谓神明。而俗学未达,皆师老君全无为之道。道若全无,于物何益?今明道之为利,利在用形;无之为用,以虚容物故也。”意谓神与虚、有与无,皆各有所能,神、有有利,虚、无为用,故不应当排遣有而归于无。这既批评了“虚无为宗”,也彰著了任其无为而自为的思想。这种以无为立宗的注经原则实际上源于河上公《章句》,其云:“治身当除情去欲,使五藏空虚,神乃归之也。”正如蒙文通先生所说:“葛玄、顾欢、张氏、王玄辩兼明仙道,说朋于《河上》,顾、王之疏,更显依河公之注,斯其较著者也。”^④ (3) 道德为宗。此宗脉注老以道德二义为论,推论道德体用一致,本末同源。杜光庭在《释疏题明道德义》中说:

臧玄静云,道者通物,以无为义。^⑤

又说:

臧玄静云,智慧为道体,神通为道用也。又云,道德一本而具二义,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。^⑥

① 参见《汉代中后期道家思想的演变和道教的产生》,任继愈主编:《中国哲学发展史·秦汉卷》,人民出版社1985年版。

② 卿希泰:《中国道教史》第1卷,四川人民出版社1988年版,第490页。

③ 《南齐书·顾欢本传》,中华书局1972年版。

④ 蒙文通:《古学甄微》,巴蜀书社1987年版,第346页。

⑤ 杜光庭:《道德真经广圣义·释疏题明道德义》,《道藏》第14册,第337页。

⑥ 同上。

臧玄静从孟智周稟业,而唐初道士王远知“弱冠师宗道先生臧矜”^①,王远知所习道法属正一派,于此可知孟、臧二人师承学宗为正一流派。杜光庭说孟、臧明重玄之道,以其注老特点及其证论方式来看,确乎不越重玄之轨。(4)非有非无为宗。梁武帝萧衍早年景仰道教,“从陶弘景受经法”^②,后来于天监年间下诏舍道皈依佛,佛道二教于其身兼而有之。萧氏解老著作佚,无从考见其思想面貌。然而,依其所稟佛教之宗系来看,不外风行六朝的中观学说。中观学说正是以“非有非无”的论辩及其双遣两边的方法来实现佛教精神超越的。杜氏说,罗什、图澄、梁武帝皆因因果之道,即谓其注老解老侧重因果道理,由因推果,由果溯因,由此引导出善恶有缘、死生轮回的结论。于此可知萧衍是以佛教观点与方法来解注《道德经》的。(5)重玄为宗。杜氏举“明重玄之道”一家,却另以孙登标其宗,《隋书·经籍志》和陆德明《经典释文》皆言孙登有注老二卷,可惜已佚。孙登乃孙盛之侄,孙盛是东晋大思想家,学问渊博,“善言名理”,孙登从学于孙盛。孙盛作《老子疑问反讯》,说:“《道德经》云:‘故常有欲以观其妙,故常无欲以观其微,此两者同出而异名,同谓之玄,玄之又玄,众妙之门。’旧说及王弼解,妙谓始,微谓终也,夫观始要终,睹妙知著,达人之鉴也。既以欲澄神昭其妙始……何以复须有欲得其终乎?宜有欲俱出妙门,同谓之玄,若然以往,复何独贵于无欲乎?”^③这是对以虚无为宗的严君平、王弼于有欲与无欲、始与终、妙与微中遣其一端、执著一面的有力批评。然而,孙登重玄学宗的双遣方法也于此初见端倪。蒙文通先生说:“重玄之说,实由‘有欲俱出妙门,同谓之玄’之难诘而启之也。”^④综上所述,杜氏分解老之学宗为五派,其中以“无为为宗”的顾欢偏于“非有非无”的义理阐释,反对“虚无为宗”玄学派“遣有归无”的证论方式,其无为修身的势态,在道派源流上亦并不独辟蹊径,故此,这一学派实际上归于重玄学宗。以“道德为宗”的孟智周、臧玄静本“明重玄之道”,更不离重玄学宗之藩篱。这样一来,五派学宗实际上可归为三宗:虚无为宗、非有非无为宗、重玄为宗。在杜氏看来,“宗旨之

① 《茅山志》卷10,《道藏》第5册。

② 《茅山志》卷20,《道藏》第5册。

③ 道宣:《广弘明集》卷5,上海古籍出版社1991年版。

④ 蒙文通:《古学甄微》,巴蜀书社1987年版,第350页。

中,孙氏为妙矣”^①。

杜光庭在清理前人注解《道德经》的理论要点、学脉宗承、论证方式之后,得出的结论是:“虽诸家染翰,未穷众妙之门,多士研精,莫造重玄之境。”^②

(二)重玄义旨

重玄学说应道教理论建设的需要而产生,应与儒佛争高低的需要而发展,它既是一个解释道教经典的思想流派,又是注重义理思辨的宗教思想体系,还是一种理论方法。魏晋时期,经学中衰,玄学勃兴,玄学代表人物何晏、王弼皆“祖述老庄立论”,用改造过的道家学说阐释儒家经典,固以“儒道兼综”为基本特征,以名教与自然关系问题的论证被奉为官方正宗哲学,又以围绕有无、体用、本末等范畴所展开的辩论别开学术生面。佛教作为外来宗教,为求得生存之地,努力使自身中国化。所谓中国化,在魏晋时期就是玄学化,慧远说:“如今合内外之道以弘教之情,则知理会之必同。”^③佛教“本无义”即附会王弼的“贵无论”,“即色义”附会向秀、郭象的“独化论”,“心无义”有鉴于论无释有偏于空形色,不空心神,故提出“无者心无”的学说。僧肇则综述各义,品评得失,观其会通。因此说“般若学派中的‘六家七宗’乃是东晋时代玄学家的流派在佛教思想中的反映”^④。佛教极力摄取玄学思想内容,自然是为了安身立命的目的,但佛教思辨确与具有较高水准的玄学思辨相契合,玄学关心名教与自然问题,佛教关心世间与超世间问题,两种世界观虽有很大差距,其证论方法确有相通之处。故佛学可借用玄学范畴阐扬佛教思想,也容易为人接受。道教在理论上“杂而多端”,且“多巫覡杂语”,有“妖妄不经”之嫌疑。道教要取得生存权利和实现进一步繁衍,则需为自己的宗教信仰建立哲学论证。葛洪适应这种需要,为从早期道教中游离出来的神仙道教营建一个理论系统,葛洪所能利用的现成思想材料无非玄学,《抱朴子·内篇》开篇《畅玄》说:“玄者,自然之始祖,而万殊之大宗也。”^⑤在他看来,“玄”即是“道”,“道”即是

① 杜光庭:《道德真经广圣义·释疏题明道德义》,《道藏》第14册,第341页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义·序》,《道藏》第14册,第310页。

③ 僧祐:《三报论》,《弘明集》卷5,上海古籍出版社1991年版。

④ 任继愈:《汉唐佛教思想论集》,人民出版社1994年版,第43页。

⑤ 王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局1980年版,第1页。

“玄”，“道—玄”既可以是王弼的“无”，又可以是郭象的“有”，或者说是有一无的同一体，“论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物尚为无焉”。^①葛洪“精辩玄赜，析理入微”和“由小验知大效，由已然明未试”的致思方式已同早期道教“苦妄度厄”、“用持杀鬼”等大相径庭。随着佛教在中国土壤扎根，佛经大量译成汉文，以及玄学的衰落，佛教不再依傍玄学，大乘空宗的般若学经鸠摩罗什及其弟子传授，泛滥中土。罗什师徒所立中观学派被称为“三论宗”，三论宗最著名的论证方式便是“中道”方法，《中观论疏》说：“非有非无，则是中道。”《大乘玄论》卷四说：“虽无而有，不滞于无，虽有而无，不累于有。不滞于无，故断无见灭；为累于有，故常著冰销。……不累于有，故不常；不滞于无，故非断。即中道也。”这种论辩确比玄学更为玄远。佛教的兴盛与发展，对于道教来说，不仅产生了与佛教争高低的需要，亦为道教理论的发展提供了可借鉴的前提，北魏寇谦之、南梁陶弘景皆引佛入道。杜光庭说罗什、图澄、僧肇皆注《道德经》，正表明佛教向道教领域渗透，摄取道教理论成分，从而，反过来说，道教摄取佛教的“中观学说以阐扬重玄思想也是应有之理。道教学者既主动引佛入道，当不远佛学流行的论题。陆希声说：“王（辅嗣）、何（晏）失老氏之道，而流于虚无放诞”。^②

这正好表明，道教理论家在与佛教论辩的过程中，已不满足于以玄学思想作为自身的理论基础，欲以思辨性更强的理论取代，这就是摄取了佛教“中道”原则的重玄学说。如上所述，杜氏服膺孙登，孙登是从“有欲无欲”的难诘中得到启发的，加上对佛教“中道”方法的运用，自然会产生非有欲、非无欲的观念。故此，蒙文通先生说：“重玄之妙，虽肇乎孙登，而三翻之式，实始乎罗什，言老之别开一面，究源乎此也。”^③

重玄学派至唐初，经成玄英、李荣及其孟安排等人的彰显，俨然成一大宗。他们扬弃王弼玄学，认为玄学家未深了“玄”之义蕴，成玄英说：“玄者深远之义，亦是不滞之名……既不滞有，亦不滞无，二俱不滞，故谓之玄。”^④王弼以为遣有归无即是玄义，在成玄英看来，这恰恰是滞著于无，只有有无两不滞才是

① 王明：《抱朴子内篇校释》，第155页。

② 《道德真经传·序》，《全唐文》，中华书局1982年影印。

③ 蒙文通：《古学甄微》，巴蜀书社1987年版，第348页。

④ 强思齐：《道德真经玄德纂疏》“同谓之玄”疏，《道藏》第13册，第361页。

“玄”。很显然,成玄英是在佛教三论宗有无两遣的基础上来理解“玄”的。什么叫“又玄”呢?成玄英接着说:“有欲之人,唯滞于有,无欲之士,又滞于无,故说一玄,以遣双执。又恐学者滞于此玄,今说又玄,更祛后病。既而非但不滞于滞,亦乃不滞于不滞。此则遣之又遣,故曰玄之又玄。”^①意思是,在有无两遣的基础上再遣(“遣之以遣”),玄之又玄,即谓“重玄”。成玄英又批评佛教三论宗之中道法未明重玄道理,说:“学人虽舍有无,得非有非无,和二边为中一,犹是前玄,未体于重玄理也。”^②李荣在成氏基础上进一步推演说:“借玄以遣有无,有无既遣,玄亦自丧,故曰又玄。又玄者,三翻不足言其极,四句未可致其源,寥廓无端,虚通不碍,总万象之枢要,开百灵之户牖,达斯趣者,众妙之门。”^③从有、无一非有、非无一非非有、非非无,这是一个否定之否定的“三翻式”,每一次否定都表示了一次超越提升。并且,李荣还认为,三翻式也未必就穷极致源了,重玄之极则是要做到“寥廓无端,虚通不碍”,方是“重玄之境”。也就是达到“道”所取法之“自然”,如成玄英所说的:“自然者,重玄之极道也。”^④重玄学者把重玄义确定为《道德经》的核心内容,所谓:“言教虽广,宗之者重玄。”^⑤因而,隋唐的道教理论家几乎都接受了重玄观点,像王玄览、司马承祯、唐玄宗等甚而从不同方面发展了重玄思想。从而,这些重玄观点也成了杜光庭重玄思想的直接理论来源。杜光庭说:“寄又玄以遣玄,欲令不滞于玄,本迹两忘,是名不住,无住则了出矣。”^⑥“本迹”譬犹“有无”,“本迹两忘”指非有、非无(玄);“是名不住”指非非有、非非无(又玄)。经过这番遣之又遣的过程,做到“不滞不住”,才可以“了出”——入重玄之境。总之,既遣有无(玄学),又遣非有、非无(释学),不滞于有无,不滞于非有非无,一无所滞,乃可入重玄境界。从以上所述可以看出,作为重玄学宗,它是从魏晋玄学始,经佛学思辨阶段的否定,再扬弃玄学和佛学而建立起来的解经学派。作为重玄理论,它是一种注重义理思辨,企图超越世俗见识,追求宗教理想境界的

① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》“玄之又玄”疏,《道藏》第13册,第361页。

② 强思齐:《道德真经玄德纂疏》“和大怨必有余怨”疏,《道藏》第13册,第533页。

③ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》“玄之又玄”注,《道藏》第13册,第361页。

④ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》“希言自然”疏,《道藏》第13册,第412页。

⑤ 顾欢:《道德真经注疏》成玄英疏“言有宗,事有君”,《道藏》第13册,第374页。

⑥ 杜光庭:《道德真经广圣义》“玄之又玄”义疏,《道藏》第14册,第344页。

思想体系。作为重玄方法,它是一种通过不断地遣除思想偏执,以建构道教宗教哲学体系的思维方式。

重玄学者十数家,然而,在杜光庭看来,皆“莫造重玄之境”,“谁能绝圣韬贤?”“谁能含光遁世?”他觉得唯自己能“思抗迹忘机”,“思去奢去欲”,再造重玄之境。

(三)造重玄之境

如何造重玄之境呢?杜光庭在《道德经》三十八教义第九条中说:“教以无执无滞”。对于重玄义蕴之领悟,杜光庭与成、李、孟氏等并无根本差异,差别在于:成、李、孟氏等运用了重玄的境界,以求超越儒释;杜光庭则欲将重玄方法推及到理论与实践的每一个方面,重心在于“不住了出”,欲构造一个重玄宗教哲学思想体系,以求超越世俗。这可从杜光庭对于现象界诸关系和主客体关系两个方面的论述窥见其堂奥。

1. 关于现象界诸关系:(1)有无。杜光庭借用佛教的提法,认为平俗之人偏执于“有”,未明“诸法性空”,即不知现象界(法界)本性空无,圣人尚且能够以无遣有,化有归无,却又偏执于无(道教以“仁为德之阶”,圣贤为趋仙得真之次第),有鉴于此,老君立教“是令众生不滞于迹(疑为“有”),圣人不滞于空,空有两忘,尽登正观矣”。^①亦即“无此有,亦无此无”。从上所述看来,他借用佛教命题阐释道教思想,尚有未加消化之痕迹,不过,他立即又补充说:“非有非无,非名为道……空无之道亦非自然……无无者无执也。”^②即是说,万象也并非就是空无,空无并非万象的根本特性,把空无作为万象本体是玄学或佛教观点,不合道教的精神,道教所说的作为本体的自然之道,超乎有无之上,它既是有,又是无,既非有,又非无。玄学和佛学执于有无与非有非无,只表明在主观上的偏执。因而重玄学强调“无执”义,一无所执,才合乎道义。(2)本迹、因果。从现象界自身过程来看,有因有果,有本有迹,修因可趋果,显本可由迹。从重玄的高度来看,则无所谓因,无所谓果;无所谓本,无所谓迹。所以,不可偏执因果、本迹,而应当“因果双遣”、“本迹俱忘”,然后又忘此

① 杜光庭:《道德真经广圣义》“无名之朴亦将不欲”义疏,《道藏》第14册,第454页。

② 《太上老君说常清静经注》,《道藏》第17册,第187页。

忘,“此忘吻乎道”。^①

2. 主客体关系。如何把握主客之间的关系,他同样依据重玄方法,提出“辩兼忘”：“玄之又玄,辩兼忘也。”所谓“兼忘”,就是物我两忘,外以忘“境”,内以忘“智”。“趋重玄之境”是相对于存在着的主体而言的,主体在致思存神的修炼过程中,不仅应当摆脱客体的困扰,更要超越自身,故此,忘我,非我至关重要,需“忘其所习,遣其所执,从寂于中,神化于外”^②。在道教看来,纷繁杂陈的现象界是个大宇宙,人本身又是有心有形、有三尸八神的小宇宙,因此,忘我、非我也需有两忘:遗形忘我,无身无主,^③最后做到“心形俱无”,然后“混然与大道冥通”。具体说来:(1)有欲与无欲。杜光庭说:“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。”^④意谓有人以为摒弃有欲、执著无欲就算超尘脱俗,其实未绝追逐物欲之心(“放心”),只有连无欲的意识都没有了,才称得上超脱,杜光庭称这种超脱为“无欲于无欲者”。(2)想与缘。杜光庭说:“随境生欲谓之缘,因心系念谓在想……想缘俱忘,乃可得道。”^⑤意谓不仅要泯灭“随意生欲”的感觉能力,还须排遣“因心系念”的思考能力,想缘两绝,乃可以非常状态契合道体。(3)有为与无为。杜光庭认为,行仁积善,立功累德是符合于趋真归道的“有为”,同时又要具有无为的意识,不矜持于功德,最后还要上升到重玄的高度,连无为的意识也遣尽,所谓:“为而不有,旋立旋忘,心不滞后,然谓之双遣,兼忘之至尔。”^⑥

综上所述,杜光庭的重玄思想核心是“遣执”,遣有之偏执,遣无之偏执,遣非有非无之偏执,外遣物境,内遣自我,遣之又遣,以归“无无”,即有无、物我、心形等一切主观与客观现象经过连续不断的遣除,都可在主观上视为不存在,只有最高本体的道是存在的,它是不无之无,既能理有,又能理无,所谓:“道之为无,亦无此无;德之为有,亦无此有。斯则无有、无无执病都尽,乃契

① 杜光庭:《道德真经广圣义》“玄之又玄”义疏,《道藏》第14册,第344页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义》“道常无为”章义疏,《道藏》第14册,第342页。

③ 杜光庭:《道德真经广圣义》见“及吾无身,吾有何患”义疏,《道藏》第14册,第376页。

④ 杜光庭:《道德真经广圣义》“众妙之门”义疏,《道藏》第14册,第344页。

⑤ 杜光庭:《道德真经广圣义·释御疏序》下,《道藏》第14册,第332页。

⑥ 杜光庭:《道德真经广圣义》“损之又损之以至于无为”疏,《道藏》第14册,第494页。

重玄,方为双绝。”^①

作为一种理论方法,这不仅容纳了玄学、三论宗,也吸收了禅宗“四照用”的方法。但作为一种思想体系,又与佛学异趣,佛学以现实世界虚幻不实,修炼为物象所牵累,修炼讲究存思、存神。这种区别在道佛关系史上始终存在。

三、“道通一气”的宇宙本体论

道家、道教皆以“道”作为本学派或本宗教的标帜,表明无论是作为一种学术派别,或作为一种宗教,都以对“道”的论证而垂范于史,尽管道家支系错综(先秦时就有关尹、老聃、宋钐尹文、彭蒙田骈慎到,以及庄周等若干派别),道教分流杂陈(汉末魏晋时就有五斗米教、太平教、帛家道、李家道、上清派、灵宝派等教派),然而无不以论气说道,营构自己的宇宙本体论为首务。于是,自然而然地汇成一个文化传统。这也是道教作为本民族的宗教与世界其他宗教相区别的一个重要标志。

(一)道与气

道、气是道教的两个基本范畴,两者影罔相连,伴随着道教起伏兴衰之始终。

1. 道。道是老子哲学的起点,又是其归宿。它是极其空泛的绝对抽象,又是包含了潜在的、无限的丰富内容的实在。在《老子》书中,道有多种含义和属性:(1)本根义。其一是“有物混成,先天地生”,“似万物之宗”,“万物之奥”,“可以为天下母”的物质性实体,这种实体在混沌状态时,“其中有象”,“其中有物”,“其中有精,其精甚真”;其二是“无物之象”,“无状之状”,惚恍无定,绳绳不可名的精神性实体。(2)法则义。《老子》云:“道大、天大、地大、人亦大……人法地,地法天,天法道,道法自然。”又云:“天道无亲”、“独立而不改,周行而不怠”。即是说,道是自然而然、周而复始地运行着的法则,它既是自然法则(“天之道”),又是人类社会的最根本的法则(“人之道”),所谓

^① 杜光庭:《道德真经广圣义·释疏题明道德义》,《道藏》第14册,第338页。

“孔容之德，唯道是从”。(3)变化动力义。《老子》云：“反者道之动，弱者道之用。”又云：“道隐无名，夫唯道，善贷且成。”意思是说，物质过程有始有终，终而复始，是由于隐于物质运动过程背后、不见形迹的道的推动。(4)主宰义。《老子》云：“以道莅天下，其鬼不神。”“天之道，不争而善胜。”此外，道还有“长生久视”之义。^①正是由于道具有精神与物质、整体与多义两种性质，才很容易被道教改造利用。道教理论家在将《老子》书变为《道德真经》的过程中，根据《老子》古义作出了两种有意义的归结：(1)将道的物质性质归结为精神性质。这种归结实际上是从《庄子》开始的，其《知北游》云：“物物者非物。”明确地将物质产生的原因归结于“非物”。《黄老帛书》云：“道者，神明之原也。”把道归结为精神智慧。《河上公章句》在此基础上更进一步云：“言道禀与，万物始生，从道受气。”(释“以阅众甫”)此乃以道统气，以气配道。《太平经》同样沿此思路进行推演：“元气守道，乃行其气，乃生天地。”^②至葛洪又径直将道规定为“玄”。(2)将道的多义性归结为整体性。多义性本来表现了老子时代人们对事物的性质、原则及其规律的多样性认知，整体性表现了人们对事物本质的抽象能力，道教理论家为了造神的需要，把具有多义性和整体性的道改造为一体而多性情的人格神。东汉时人王阜著《老子圣母碑》云：“老子者，道也。”已将道与老子等同起来。《河上公章句》进而将道的多方面属性拟人化、神圣化，赋予道以意志，《任为》篇云：“天道虽宽博，善谋虑人事。”《思始》篇云：“深思远虑，味道意也。”《章句》还把《老子》里的“常道”解释为“自然长生之道”，翼求长生不死，成为神仙。《想尔注》集中发展了道的主宰义，云：“道常无欲，乐清解，故令天地常正。”并赋予道以善恶观念：“道不喜强求富贵”，“道设生以赏善，设志以威恶。”在《太平经》那里，老君直接就是道的化身，不仅将道的所有含义神秘化，而且造出个以老君为主神的众神系统，认为道就是神，所谓：“夫道乃洞，无上无下，无表无里，守其和气，名为神。”^③以上两个归结的实际过程是：以道的精神属性替代物质属性，又将精神属性赋予其人格意义，再将道的其他所有属性统统披挂在人格化的精神实体

① 参见《老子》五十九章：“深根固抵，长生久视之道。”

② 《安乐王者法》，王明编：《太平经合校》，中华书局1960年版。

③ 《戒六子诀》，王明编：《太平经合校》，中华书局1960年版。

之上,使之有血有肉,活灵活现。道的精神化和人格化的过程表现了《老子》宗教化和道教建构超现实的神灵世界的一般过程,往后的道教理论家皆沿着这条脉络继续繁衍。

杜光庭自不例外,亦是言必称道。不过他既欲重建道教哲学的理论体系,就不会简单地因袭前人,必更欲创获。他对“道”有如下几种含义的界定。

(1)道在气物、形质之先。他说:“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。”^①意谓道是自本自根、无因无待、绝对的自在之物,它虽含众象而藏万化,却非形名、言象所及,天地、阴阳、形名万象皆借其孕神布化而生。杜氏改造了《老子》书中“有物混成”义,认为“有物”并非实有其物,而是“有妙物也,即虚极妙本也”。^②“虚极妙本”也就是道。他甚至说:“道者,虚无也。”(2)道超有无、时空。杜氏说:“此妙本不有不无,难为名称,欲谓之有,则寂然无象,欲谓之无则湛似或存……乃是无中之有,有中之无。”^③说它是有,却无形无象,来焉莫见,往焉莫追;说它是无,却似无中存有。实际是既存乎有无之中,又超乎有无之上。又说:道“后劫运而不为终,先天地而不为始,圆通澄寂,不始不终。”^④意谓具体事物有始有终,道无始无终。(3)道是万物运动之根源。他说:“冬寒夏暑春生秋杀,万象运动皆由道而然。”^⑤意谓道使万物有动有静,道自身无动无静,它“通变无方”,存亡自在。(4)道可悟得。杜氏认为道非形非象,非名非实,非始非终,非感觉可览,非理性所识,却可通过修道体悟而得,所谓:“玄理真性,考幽洞深,可以神鉴,不可以言诠也。”^⑥(5)道即老君。杜氏说:“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

① 杜光庭:《道德真经广圣义》“有物混成,先天地生”义疏,《道藏》第14册,第413页。

② 同上。

③ 杜光庭:《道德真经广圣义》“道之为物,惟恍惟惚”义疏,《道藏》第14册,第402页。

④ 杜光庭:《道德真经广圣义》“道可道,非常道”义疏,《道藏》第14册,第342页。

⑤ 杜光庭:《道德真经广圣义》,“道之为物,惟恍惟惚”义疏,《道藏》第14册,第402页。

⑥ 杜光庭:《道德真经广圣义·释御疏序》下,《道藏》第14册,第332页。

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。”^①凡道所具有的属性,老君同样都具有,他“生于无始,起于无因,”为万物之光,元气之祖。他以虚无为体,自然为性。莫能使之然,莫能使之不然,不知其所以然,不知其所以不然。一句话,“大道之身,即老君也”。杜氏还全面而系统地叙述了神化了的老君名号由起、降生年代、氏族事迹等。(6)道即气。杜氏说:“道者虚无之气也,混沌之宗,乾坤之祖,能有能无,包罗天地。”^②

以上杜氏所述“道”的六种含义,基本上是从宗教立场来看待“道”的,与《老子》书中“道”的义蕴相去甚远。同以前道教理论家一样,杜氏要建构道教哲学体系,也必定从“道”这个基础范畴开始,首先将道含义中的物质内容排遣掉,然后再把精神的内容神化、人格化。为实现这一过程,杜氏首要防范的是有物有实、有形有名、有始有终这些内容,因为在这些日用之间即可感觉到的内容基础上建立起超现实的神仙世界,是不可能的。故此,他不妨把道直接称为“虚无”,只有如此,才能“圆通沉寂”、“通变无方”。但是,将道遣归虚无,确有可能流于空乏放诞,使道失去规定性,而与玄学无异,因此,杜氏又强调道是“不无之无,不有之有”,进而又称道为气,以气充实虚无之道。

2. 气。气化论是我国的唯物主义传统,稷下道家首先改造了《老子》“冲气以为和”的命题,提出:“气道乃生,生乃思,思乃知”。^③甚至认为气之精者即是道,完全以一元性的物质的气替代老子二重性的道。《易传·系辞》亦云:“精气为物,游魂为交。”《越绝书》云:“道生气,气生阴,阴生阳,阳生天地。”^④《淮南子·天文训》第一次提出“元气”概念,云:“道始于虚霁,虚霁生宇宙,宇宙生元气。元气有涯根,清阳者薄靡为天,重浊者凝滞而为地。”一方面断定气化而有天清地浊,另一方面又肯定元气来源于“虚霁”,把元气化生看做道生万物的一个阶段。王充以“疾虚妄,重效验”的实践精神,把元气上升为宇宙万物的最后本源,把道理解为事物发展的规律——“自然之道”,从而确立元气的权威。此后,王符的《潜夫论》进一步提出“太素——气(阴气、阳气)——天地人”的宇宙生化序次,完善了气化论。

① 杜光庭:《道德真经广圣义·释老君事迹氏族降生年代》,《道藏》第14册,第317页。

② 《太上老君说常清静经注》,《道藏》第17册,第183页。

③ 《管子·内业》。

④ 《越绝书·外传枕中》。

道教引气入道,一则是道教自身理论发展的需要,二则是早期道教创始人所能够直接继承的思想资料。《河上公章句》说:“元气生万物”,“天地含气生万物”。又说:“一生阴与阳”,“阴阳生和清浊三气,分为天地人也”。^①《太平经》说:“夫物始于元气”^②,“元气乃包裹天地八方,莫不受其气而生”^③。《抱朴子内篇》说:“人在气中,气在人中,自天地至于万物,无不须气以生者也”^④。以上所运用的气概念都具有物质始基的意义。

对于气概念,杜氏用了几种名称予以描述,或直称为“气”,或称做“元气”,或称做“玄元始气”,或称为“冲气”,或称为“和气”,还称为“道气”。事实上,除了“道气”外,其他都是在不同场景下的名称之异,其义蕴大体相同,皆指物质性的原始材料。(1)冲气。杜氏说:“一者冲气也,言道动出冲和妙气,于生物之理未足,又生阳气,阳气不能独生,又生阴气。积冲气之一,故云一生二,积阳气之二,故云二生三。”^⑤即言冲气乃阴阳未分、混沌未判的微妙之气,是不杂的“纯一”,“纯一”的冲气分化为阴阳二气,阴阳二气生“三”(表示多样性),尔后有万物。这是从混沌状态描述气。(2)和气,又可叫做冲气:“道动出和气以生于物,然于应化之理犹自未足,更生阳气,积阳气以就一,故谓之二,纯阳又不能生,更生阴气,积阴气以就三,故谓之三。三生万物者,阴阳交泰。冲气化醇,则遍生庶汇也。”^⑥意谓气在单一状态下不能生成万物,只有在交泰渗和状态下才能生成。这是受《易传》“天地氤氲,万物化醇;男女构精,万物化生”思维模式的启发。这里从交合状态描述气。(3)元气,又称玄元始气,三位而一体。元气生化过程是:“元气分为二仪,二仪分为三才,三才分为五行,五行化为万物。”^⑦在杜氏看来,气有无数,元气是其本根,“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”^⑧。始气

① 《老子河上公章句》,《养身》篇、《体道》篇。

② 《六罪十治诀》,《太平经》卷67,王明编:《太平经合校》,中华书局1960年版。

③ 《分解本末法》,《太平经》卷40,王明编:《太平经合校》,中华书局1960年版。

④ 王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局1980年版。

⑤ 杜光庭:《道德真经广圣义》“道生一,一生二,二生三”义疏,《道藏》第14册,第479页。

⑥ 杜光庭:《道德真经广圣义》,“三生万物”义疏,《道藏》第14册,第479页。

⑦ 《太上老君说常清静经注》,《道藏》第17册,第184页。

⑧ 杜光庭:《道德真经广圣义·释老君事迹氏族降生年代·序》,《道藏》第14册,第317页。

为玉清境,元气为上清境,玄气为太清境。由于玄气始气的鼓冶,分阴分阳,无穷演化,从而有“三境四民三界”,即是说玄元始气不仅演化为俗界——三界(欲界、色界、无色界),而且演化为仙界——三清境、四人天(常融天、玉融天、梵度天、贾奕天)。这是吸收佛教三法界说,融会道教三清境说,从原初意义上描述气。(4)道气。将道与气合称为“道气”,这是前人留下的思想遗产,又是杜氏重建道教宇宙本体论所直接碰到的、不容回避的重要问题。可以说,道教与佛教一个重大区别在于:佛教断定万象虚无不真,诸法寂灭,道教虽讲“诸法性空”,却认为其中有精,其精甚真。成玄英释“希、夷、微”曾说道:“明至道虽言无色,不遂绝无,若绝无者,遂同太虚,即成断见。”^①杜氏在《常清静经注》中也说:“所说空相亦非空相,空相是道之妙用,应道用即有,不用即无,非无非有非名为道。道本无形之形,真之能名。德本无象,是谓真象。”

成、杜所语的共同点是试图说明道教虽然推崇虚玄,但并不是讲“绝无”。既要求虚,又要求真,这是道教理论难以克服的矛盾。求虚则欲以道为超言绝象,无形无名,求真则欲引气实道,这乃是道教宇宙本体论的一般特征。杜氏正是从试图解决这一矛盾入手来论述“道气”范畴的。

3. 道气。在杜氏看来,道与气在穷根究底意义上是有区别的,虽则可以说“道本包于元气”,但依《道德经》“道生一,一生二,二生三”的生成序次,道在气之先,“道动出和气”,“道动出冲气”,“大道吐气布于虚无为天地之本始”。^②如前所述,倘若在此意义上构建道教哲学本体论,容易使“道”失真,而如若在元气基础上构建本体论,则与唯物主义无异。可是宗教天生就是唯心主义。为走出二难境地,杜氏提出“道气”概念,说“混元以道气生化”,“知身是道气之子”,以“道气”作为天地人的本体。杜氏称道、气为“道气”,基于三种根据:第一,道与气皆有万象之本原义,道称“朴”^③,气称“元”,都含“最初最小”义,按照自然数列,两者可以在“一”基础上统一起来,故此说“元者,道也”^④。两者又都有生成义,元气造化而有天地万物,冲和之气化醇而有阴

① 强思齐:《道德真经玄德纂疏》,《道藏》第13册,第389页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义》“无名天地之始”义疏,《道藏》第14册,第343页。

③ “端寂无为者道之真也,故谓之朴。”“朴虽小,天下不敢臣”疏,《道藏》第14册,第441页。

④ 《太上老君说常清静经注》,《道藏》第17册,第184页。

阳之象。道乃混沌之宗,乾坤之祖,“一切物类无不从道而生”^①。更重要的是,老子所谓“道”,本身就含有物质实体的因素,道、气最早就有同一的根源。第二,“道气”概念已早为前人所启用,《太平经》云:“夫一者,乃道之根也,气之始也。”^②径直将道与气对等起来。《河上公章句》将道、气合二为一,云:“道生万物”^③,又云“元气生万物”^④,在“生成义”上道与气已无区别。《想尔注》云:“朴,道本气。”又云:“道气常上下,经营天地内外。”在“最初最小义”上道、气完全合称。《服气经》则不加掩饰地指称:“道者,气也。”以气述道使道的内涵变得充实,避免了空疏。可是同时又出现了另一危机,即把超世俗的、仅靠了悟能识的道说成一般人无须神秘的契会就能理解的气,用此岸世界说明彼岸世界,未免褻渎了至尚无缺的“道”,贬低了彼岸世界。有鉴于此,葛洪提出“玄一道”一体论:“夫玄道者,得之乎内,守之者外,用之者神,忘之者器。”^⑤实际是以玄界定道。葛洪的观点为唐代道教理论家所扬弃,成玄英本乎重玄观点,认为“虚通之妙理”即是‘道’,将元气拒斥在道之外。王玄览引佛教“法界”说,寓常道可道、心性境智之说,不言气物,实已越乎道教之定界。吴筠批评重玄学家“深而难赅其奥”,“浩荡而无据”,遂标榜“真一”范畴,企求借以会通道与气,实际上执著道、气二体论。杜氏既欲再造重玄之境,当全面审视前人的论述,尔后有所择取。第三,杜氏以玄元始气为基础进行推演,不仅演变出了凡俗的世界(欲界、色界、无色界),而且演变出神仙的世界(三清境、四人天)。如果两个迥异的世界都由同一种物质性的元气产生,那么,元气未免有越分的嫌疑,因此必须冠之以精神性的道,然后方能超越仙俗之疆界。因此,从杜氏思维的逻辑必然性来看,这个“道气”概念亦可算呼之欲出了。

道、气是如何同一的呢? 可以看到,唐以前,“道气”概念多是道与气两种概念简单地、直接地进行统一,并不解释统一的条件和内在因素,用中国古代和同殊致的说法,可以称为道、气“和而不同”。杜氏则不同,他具体地分析了

① 《太上老君说常清静经注》,《道藏》第17册,第186页。

② 《太平经》乙部《修一却邪法》。

③ 《河上公章句·养德》。

④ 《河上公章句·养身》。

⑤ 《抱朴子内篇·畅玄》,王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局1980年版。

道、气各自的特性,认为道的最根本特性在“通”,气的最根本特性在“生”,他说:“道,通也,通以一气生化万物,以生物故,故谓万物之母。”^①

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。杜氏在做此种结合与同一的解释时,是把气看做事物的运动,把道看做运动的规律,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。

以“道气”作为宇宙本体,既可说物质现象产生的根源在于无形无象的极微妙的气,亦即说明物不能生于非物这种“俗人”皆普遍接受的道理,又可说物质和精神现象所产生的共同根源乃在于超乎心物之上的超言绝象的道,亦即说明了道生心物的“道人”可悟得的玄妙道理。既能满足凡俗认识的需要,又能满足宗教认识的需要;既可满足道教理论中求虚的需要,又可满足求真的需要。说道气是物质性的可,说它是精神性的亦可,甚至可说它就是万神之主——老君。道气既是“虚”,又是实。虚实通变无方,圆融不碍,因而“道气”命题最终亦符合重玄精神。

(二)道气与万物

杜氏在确立了道气二元体作为宇宙本体之后,就以此为始基推演出宇宙万象的存在,断定天地人皆由道气所生。

1. 道气生物。杜氏说:“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。”^②混元乃天地未分、阴阳未判、名号未彰、言语路绝、混混无端的道气原始状态。由于道气的躁动,而后“分布形兆”,有阴有阳、有天有地、有名有号。从发生学角度讲,杜氏首先明确了道气与天地万象之产生与被产生的关系,说明天地万象并非从来就存在,只是道气化生的结果,所以说:“阴阳虽广,天地虽大,非道气所育,大圣所运,无由生化成立矣。”^③道气生化,自本自根,无须外力,它自身具有生物之一切条件,是形式与

① 杜光庭:《道德真经广圣义·释御疏序》(下),《道藏》第14册,第334页。

② 同上。

③ 杜光庭:《道德真经广圣义·释老君事迹氏族降生年代》,《道藏》第14册,第318页。

质料的统一,既是生物之本根,又自身具有运动的能力,人们无法感知道气生化事物的过程,却可知见它生化万物的功用。由于道气的蕴化,始有阴阳二气,“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。是则孤阳孤阴不能生化”^①。显而易见,道气与阴阳二气殊异,道气未分阴阳,其蕴化之机难测,而阴阳二气有对立的两极,其交感的运动形式可知;道气是纯一,由纯一分化阴阳二气,而阴阳二气则需交和方能生化,独阴孤阳都不能生成。实际上是辨明道气与阴阳二气谁是产生者,谁是被产生者。依循这种思路,杜氏继续论证了道、形、器的关系。

2. 道、形、器。“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”这是《周易·系辞》用以表述法则与器物之间关系的命题,意谓未有形质的道为“形而上”,已有形质的器为“形而下”。杜氏利用这一命题表述了他的宇宙生成观,他说:

凡万物从无而生,众形由道而立,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。^②

重要的是他改造了“形”概念,认为形“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,又非器,是什么呢?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,气象立矣。”^③无名无氏(道或道气)——形——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),又非具体的人之形、物之形(具体的形称为器),它实际上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)——形气(阴气、阳气)——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次化,凸显了“积”和“渐”的作用。

① 杜光庭:《道德真经广圣义》“万物负阴而抱阳,冲气以和”疏,《道藏》第14册,第479页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义》“有之以为利,无之以为用”义疏,《道藏》第14册,第371页。

③ 杜光庭:《道德真经广圣义》“无名天地之始”疏,《道藏》第14册,第343页。

3. 道气与人体。道气既是宇宙万物的本体,自然地,它也是人体之本体,杜氏说:“人之禀生本乎道气。”^①从本根意义上讲的确如此,但由于杜氏将道气生化万物的过程多层化,经过“积”、“渐”过程,道气本身也在不断分化,分化开来的气重新组合又产生新的气,杜氏认为,这些从道气分化来的气不仅有量的区别,也有质的差异,特定的气产生特定的对象。人体就是由阴阳、天地两种对立性质的气交和而新生的“和气”而产生的,天清地浊,阴升阳降,而后出现和气。人禀和气,故人的特性亦是“和”。既然气有阴阳、清浊的属性,则所生之人亦有智愚、男女等种差:

人之生也,禀天地之灵,得清明冲朗之气为圣为贤,得浊滞烦昧之气为愚为贱,圣贤则神智广博,愚昧则性识昏蒙,由是有性分之不同也。老君谓孔子曰,易之生人及万物鸟兽昆虫,各有奇偶,谓气不同……于和气之间有明有暗,故有贤有愚。愚欲希贤,即越分矣;暗欲代明,即妄求矣。^②

我们知道,东汉王充曾以朴素唯物观点论证过元气与人的关系,《论衡·幸偶篇》云:“俱禀元气,或独为人,或为禽兽。并为人,或贵或贱,或贫或富。富或累金,贫或乞食;贵之封侯,贱之奴仆。非天禀施有左右也,人物受性有厚薄也。”

比较杜氏与王充各自所述,可以明确以下几点:(1)都是讲气化生人,但王充所谓的“气”是弥沦天地无差别的物质性的元气,杜氏所谓的“气”亦可谓物质性的和气,但有物质和精神二元体的道气高耸其上。(2)两人都执定气之生人有贵贱智愚差别,乃凭偶然因素,但王充强调学可至圣的后天努力,杜氏则强调贤愚贵贱未可越分妄求。(3)两人都相信气不仅产生人之物质实体(人体),也产生思想行为,但王充所谓人禀之气,只有厚薄等量的差异,杜氏则认为和气生人,不仅有量的差异,而且具有清浊、暗明之质的差异。至此,可见宗教认识与唯物认识之殊致,以及杜氏在这方面所做的继承和发展。从杜氏的思维过程看,他是从宗教的价值取向出发,依恃“三一为归”的传统思维

① 杜光庭:《道德真经广圣义》“我好静而民自正”疏,《道藏》第14册,第519页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义》“不贵难得之货,使民不为盗”疏,《道藏》第14册,第352页。

模式,来对古代气化论厉行改造和发挥的。

4. 道气与心。在宇宙生成图式的论述方面,杜氏执定道通一气,道气化生万物的“道一气”本体说。另外,他在论及“心”的修炼过程时,意识到“心难理也”,于是又强调了心的地位和作用,他说:“心与天通,万物自化于下……一切世法因心而灭,因心而生。”^①这样便又有心本体的意味。道教理论本来是一种客观唯心的理论体系,讲求物我两忘,冥心契道,但又在讲求修道修心时,无意突出了心的地位和作用,从而在某种程度上偏向主观唯心。这种偏向绝非偶然,是道教理论发展的必然,表现着道教练养理论的一个重大转向,即内丹道教逐渐取代外丹道教。此种转向从唐初成玄英那里就已显明,成氏摄取佛教修炼术,推崇“三业清净,六根解脱”,王玄览则有了“心生诸法生,心更诸法灭”的命题,司马承祯的“安心坐忘之法”和“五渐门”之修次,无非讲的是“收心断缘”、“存思复性”。杜氏是这一过程的继续和总结。但是,在道气与心两者统一的问题上,杜氏还是坚持了以气统身、以道息心的路向:“知身是道气之子,从道气而生。”^②修身即修心,修心以契道。

应当指出,杜氏所论述的气,从共相的“道气”,到殊相的冲气、和气、形气、阴气及阳气,乃至人体中的精气,都无明确的界定,保持了较大的弹性,甚至常常含混模糊,我们实际上只能根据其致思趋向,在具体情形下领略其确定的含义,这亦是道教哲学思维的一大特点。然而,从无差异的气概念到有属种、性质区别的气概念,这不能不算是一种发展。

四、“体用相资”的辩证思维

在传统文化中,儒佛二家有自己的哲学思想,世所公认,提起道教,人们多以道教“杂而多端”,并无多少哲学思辨。其实这是历史偏见。

马端临《文献通考》云:“理致之见于经典者释氏为优,道家强欲效之……

① 杜光庭:《道德真经广圣义》“虚其心”疏,《道藏》第14册,第353页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义》“既知其子,复守其母,歿身不殆”疏,《道藏》第14册,第503页。

祈祷之其于科教者道家为优,释氏强欲效之……”此语正道破道佛二教相互涵摄的秘要。道佛二教除了在民间争夺信徒,抢占地势外,更在朝廷唇枪舌剑,辩难教理,“不依国主,法事难立”是两教所共晓的道理。对于道教而言,要在对立氛围的诘难中占取上风,最重要的事情莫过于提高思辨水平,《老子》一书本身其具有较高的思辨水平,《庄子》继之,以“是非有无”之辩将思辨水平推及到“不可与庄语”的高度。然而,《老子》被道教创始者奉为《道德真经》,并非禀其智慧,唯在“自然而然”、“清静无为”、“长生久视”而已,《庄子》演为《南华真经》则是很晚的事^①。葛洪摭采玄学以论证“神仙实有”、“神仙可学”,其神学以论证“神仙实有”、“神仙可学”,其神学理论体系中渐露析理的倾向,然其致趣乃在烧炼服食等事。寇谦之务在除去早期道教“伪法”芜杂,所取佛法只在生死轮转、读经斋戒之类,并未引发形而上之哲思。陆简寂之功在立三洞四辅、述科定制,陶贞白之趣在“阴功密德”、仙阶谱系,于形神之辩有所冥会,然而亦未及佛老之神髓。唯魏晋孙登肇其始,唐初成玄英、李荣扬其波,五代杜光庭汇其成的重玄学派,深发老庄之古义,采获释理以扶翼本教,引含玄学以补助自身。至此,道教总算凝练出了自己的哲学思辨。

(一)“道资于德”、“德宗于道”的“道德相须”说

道、德是道家和道教的最高范畴,《老子》云:“道乃久”,“德乃长”;“道莅天下”,“其德乃普”。即从时空两位言道、德亘古绵延无终始,弥绝天地无涯际。杜光庭借此以张扬,全面而系统地论证了两范畴之间的辩证关系。

杜氏认为,道与德首先是一种对峙关系,道以无为居先,德以有为称次,道是无形,德是有形;道因生以立称,德由教以立名;道居先而处上,德居后而处下。道有三义:一理也,二导也,三通也;德亦有三义:得也,成也,不丧也。道理贯生成,义恢因果;德任其自得,无不遂性;道以冥冥,德以昭昭,“由是分上下二经,亦犹天清而居上,地浊而处下尔”^②。这显然是继承了《道教义枢》的思想,只是顺序稍有变动而已,《道教义枢》提出道有三义,即理、通、导,这里是理、导、通。不过,杜光庭在“德”的方面阐述具体化了,把德看做是道的落实。

① 唐玄宗天宝元年(742年)诏封庄周为“南华真人”,其书“庄子”为《南华真经》。

② 杜光庭:《道德真经广圣义·释御疏序》(下),《道藏》第14册,第337页。

道德虽相对峙,却更相“因待”,杜氏说:“因待释者,明非德无以言道,非道无以言德。”^①所谓“待”,俟也,即《庄子·逍遥游》中“若夫乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷者,彼且恶乎待哉”之“待”。所谓“因”,就也,即《庄子·齐物论》中“因是因非,因非因是”之“因”。因待是讲对立着的任一方未可摆脱对立面而成为独立的、无依凭的自在,它自身的存在、性质、地位都要依就对立面才能取得规定,非德无以言道,非道无以言德。他接着说:“道非德无以显,德非道无以明。”^②意谓道不仅依赖于德而存在,而且道的规定性只有依赖德才能得到合理的解释和说明。反之亦然。以道的生化过程为例,道主生,德主成,道在理、导、通,德在得、成、不丧,仅仅凭虚无之理、导、通不能生化万象,须恃有为之得、成、不丧,“虚无不能生物,明物得虚无微妙之气而能自生。是自得,任其自身,故谓之德也”^③。换言之,无昭昭之得,冥冥之功亦难显示出来。^④应当承认,杜氏以一种体验的经验方式,以朴素的思辨水平,理解到了相互依据对方而相互得到说明和印证的内容,自我由非我得到说明和理解,道由德显其功用。杜氏这一思想的直接来源是成玄英,成氏云:“道体窈冥,形声斯绝,既无因待,亦不改变。”^⑤不过,成氏所谓“因待”,只在说明事物之间依赖、联系的性质,并无对立面双方互相印证与说明的意思。而杜氏于此概念有所体得而创发新义。

“互陈”是杜氏对矛盾同一性的另一种表述。如果说“因待”概念在于表述矛盾双方的依赖和印证情形的话,那么,“互陈”概念则意在表述矛盾双方的交叉情形,即你中有我,我中有你,二者不散不离,他说:“道资于德,德宗于道,是互陈也。互者交也,差也;陈者布也。互观其理,皆达精微,斯所谓不可散也。”^⑥道依恃德而获得自我的规定(资),德亦依恃道而获得自身的规定

① 杜光庭:《道德真经广圣义·释御疏序》(下),《道藏》第14册,第337页。

② 同上。

③ 同上。

④ 杜光庭的这种观点,不禁使我们联想到德国人费希特“自我与非我统一的命题:‘自我≠自我,而是自我=非我,非我=自我。’”(《西方哲学原著选读》,商务印书馆1982年版,第343页)费希特认为,自我与非我之能统一,在于自我设定了非我,非我扬弃了自我,非我不仅为自我所设定的对立面,自我亦因非我而得到说明和印证。

⑤ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》“寂兮寥兮,独立而不改”疏,《道藏》第13册,第416页。

⑥ 杜光庭:《道德真经广圣义·释御疏序》(下),《道藏》第14册,第335页。

(宗),因而道与德是互交关系,道中有德,德中有道。所谓“互观其理”,在此并非说道、德作为有意识的行为主体互相观察对方,这里的“观”是显示的意思,《考工记·卓氏》“嘉量既成,以观四周”即其义。这里的“理”表示存在的根据、原则及其性质。因而“互观其理”意谓对立着的矛盾双方交互显示对方所由以存在的根据,表现对方所具有的内涵。他在发挥唐玄宗“不必定名于上下也”句的时候说:“外分道德之殊,而经有互陈之义。”^①正是基于“道与德有相资相禀之义”^②,才可以称言道德未可分为绝对离散之两体,杜氏将此种关系又称为“道德相须”。

(二)“无所可同”、“无所可异”的“道德异同”之辩

既有道德之殊,则有道德之同,道德对立相峙是殊异,道德因待、互陈是合同。由其异而有同,由其同而有异,因而杜氏把道德对立而同一的关系又称为同异关系,他说:

道德不同不异而同,而异不异而异,用辩成差不同而同,体论惟一。

不异异者,《经》云:“道生之,德畜之”也;不同同者,《西升经》云:“道德混沌,玄妙同也”。知不异而异无所可异,不同而同无所可同,无所可同无所不同,无所可异无所不异也。^③

此番同异之辩颇绕口舌,细详玩味,大致有三层关系:

1. { 不同不异而同
而异不异而异
2. { 不异而异无所可异
不同而同无所可同
3. { 无所可同无所不同
无所可异无所不异

第一层意思是同与异基本关系分析和抽象的结果。“不同不异”、“而异不异”意谓道德既是有区别的对立面,又是相互因陈的同一体,就同中有异来

① 杜光庭:《道德真经广圣义·释御疏序》(下),《道藏》第14册,第335页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义·释疏题明道德义》,《道藏》第14册,第337页。

③ 同上书,第338页。

讲,道与德可归结为“异”(“不异异者”),譬就“道生之,德畜之”,道、德各有所司,故言道德“而异不异而异”;就异中有同讲,道德可归结为“同”(“不同同者”),譬犹“道德混沌,玄妙同也”,道德浑然一体,本根玄同,故言“道德不同不异而同”。

第二层意思是在“不同同者”与“不异异者”基础上的推演。从同中有异、异又有同这一基本点出发,可以逆推反命题。“不异异者”的反命题为:“不异而异无所可异”,既然异中含同,那么任何范围内的“异”都是“同”(“无所可异”);“不同同者”的反命题为:“不同而同无所可同”,既然同中含异,那么任何范围内的“同”又都是“异”(“无所可同”)。

第三层意思是在“无所可同”、“无所可异”基础上的进一步推演。“无所可同”的反命题为“无所可同无所不同”,既然任何范围内的“异”(“无所可同”)都包含着“同”的内容,那么任何意义上的“异”都是“同”;“无所可异”的反命题为“无所可异无所不异”,既然任何范围内的“同”(“无所可异”)都包含了“异”的内容,那么任何意义上的“同”都是“异”(“无所不异”)。

按照其思维的逻辑,可分为两组从肯定到否定,再否定的命题式:

- | | | | |
|----|---|----------|----------|
| 1. | { | 不同不异而同 | (肯定、正)→同 |
| | | 不同而同无所可同 | (否定、反)→异 |
| | | 无所可同无所不同 | (肯定、合)→同 |
| 2. | { | 而异不异而异 | (肯定、正)→异 |
| | | 不异而异无所可异 | (否定、反)→同 |
| | | 无所可异无所不异 | (肯定、合)→异 |

从同→无所可同→无所不同,从异→无所可异→无所不异,并非只是从正命题走向反命题,而是表示了抽象的上升,从具体的同异关系推演到普遍意义的同异关系,蕴涵了概念的运动在更高程度上回归到出发点的哲学思想。就同一性与差异性辩说外观看,与惠施“大同异小同异”命题颇为相似,但其运思方式殊异,惠施是以物与物之间的同异关系出发进行推演的,运用的是形式逻辑的方式;杜氏则从道德对立统一范畴出发进行推演,其同异关限定在构成矛盾的统一体内,主要运用的是辩证逻辑的方式,从同中求异,从异中求同,由肯定求否定。就辩证逻辑高于形式逻辑而言,杜氏的运思方式比惠施深刻,但

就形式逻辑对古代自然科学的直接推动作用而言,杜氏并未超越惠施,在惠施那里尚有一些形式逻辑的雏形,道教理论家虽有点石烧金的实验经历,却是不懂得形式逻辑的。此外,应当承认,杜氏的同异之辩强化了道教的思辨能力,于此亦可窥见道教理论家在与佛教理论家互为诘难过程中努力提高自身理论素质的史影。

(三)“道为德之体”、“德为道之用”的“体用双举”说

杜氏体用论的基本思想是以道为体,以德为用,以无为体,以有为用,体用同出而异名,体用相须而双举。

体用是中国哲学史的一对基本范畴,体有本体义、实体义,用有现象义、功用义。从《周易》提出体用范畴以来,就成为一种运思模式,此运思模式作为认知结构,是一种开放性体系,不同的认知主体按此结构,依各自不同的立场进行选择、接收不同的认识内容,经过理论加工与整合,形成不同的认识。玄学以“无”为体,以“有”为用,以论证“不能舍无以为体”;华严宗以“事”为用,以“理”为体,以论证“理事圆融无碍”;宋代理学家以“理”为体,以“气”为用,以论证“无形而有理”;张载以“气”为体,以物为用,以论证“气之为物”,其聚其散“适得吾体”,“不失吾常”。此运思模式作为开放性体系,作为中国哲学认同的认知结构,它自身也必然是一个弃旧更新,不断完善的过程。先秦时期,体用还只是未获得稳定规定性的两个概念,《周易·系辞》云:“神无方而易无体”,“显诸仁,藏诸用”。《荀子·富国》云:“万物用宇而异体,无宜而有用为人,数也。”此所谓“体”,盖指形体;“用”,盖指功用,尚未具体涉及体用关系。王弼、韩康伯谓:“必有之用极,而无之功显。”^①韩康伯引王弼《大衍义》,认为将“有之用”发挥到极致,“无之功”就显示出来了,亦即由用以显体。僧肇有体用“同出而异名”的命题,禅宗慧能则说“定慧(体用)一体,不是二”,至程颐提出“体用一源,显微无间”,标志“体用不二”的传统思维模式已经完成。将杜氏的体用论置于“体用不二”模式的发展完善过程中,可看出其共性和独特的个性。

^① 韩康伯注:《周易·系辞上》。

杜氏说：“有以无为本（体），无以有为用，道德相须为上下二经之目也。”^①他推崇唐玄宗《御注道德经》。唐玄宗说：“知道者德之体，德者道之用。”^②杜氏义疏曰：

真实凝然之谓体，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……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。庄子曰“昭昭生于冥冥，有伦生于无形”是也。^③

显然，杜氏所谓“体”指本体，“用”指现象。本体生化“不见其迹”，现象因体而“有生可见”，有伦可寻；本体冥冥，现象昭昭，故本体与现象谓妙体妙用。魏晋玄学家也是以无为体，以有为用，但玄学家的“无”由于缺乏规定而流于虚无，杜氏所谓“无”乃是“真实凝然”之体，虽然它绝乎言象，不见形象。由此推论，“真实”之体不是可以感知的形体，其“可见”之用亦不为具体形体的功用。这又与唐代崔憬的体用论相异，崔氏以“形质”为体，以“形质上之妙用”为用，即以物质实体为体，以物质实体的作用、功能为用。在杜氏看来，“体”可谓精、本、朴，“用”可称粗、末、器：“精粗先后可两言之，体精而为本朴也，用粗而为末器也。”^④以精粗有别，本末有异，道器有别，有无有分而论，精、本、道、无未可简单地混同粗、末、器、有，如此体用可“言散尔”；以粗由精生、有自无出、末源自要、器禀乎道而论，精、本、道、无与粗、末、器、有又未可绝对剖作两然：“妙体、妙用生于妙无是同出也，由精而粗是异名也。混而为一是同，谓之玄也。”^⑤即体与用虽则异名，却又同出一源，如同道与德异名而同出。因此，体用之间是可散而不可散的关系，所谓“体用虽异，是何散也？相资而彰，不可散也”^⑥。这一思想契合于僧肇的体用论，僧肇以静为体，以动为用，主张“求静于诸动”，反对“释动以求静”，认为动静未始异，有无未始异，本体与现象不可截然分，即动即静，即有即无，即体即用，他说：“用即寂（体），寂即

① 杜光庭：《道德真经广圣义·释御疏序》（下），《道藏》第14册，第334页。

② 同上。

③ 同上书，第334—335页。

④ 同上书，第335页。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

用,用寂体一,同出而异名,更无无用之寂而主于用也。”^①不过,杜氏与僧肇亦稍有异趣,肇之“异名同出”凸显体用“即”之体一,杜氏之“异名同出”凸显“生”之同一。此一分殊乃由佛道二旨所致,佛教以即万象、即动自身求得万象不真,动是假名;道教以万象之生,以有之所自出求得万象虽殊,其源始自“真实凝然”之道体。可以断定,宋代理学家体用“源”之同一的思想与道教这种“生”之同一的思想不无关系。

体用既是同出而异名,那么体用关系又可演为分一为二和合二为一的形式,杜氏推论道:“分而为二者,体与用也,混而为一者,归妙本也。”^②以道德为议,“夫道为德体,德为道用,语其用则云常德乃足,语其体则云复归于朴,归朴则妙本清静,常德则应用无穷……既富于德,则合于道”^③。道、德虽则有二,却能合二而一。故此,他引臧玄静语云:“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。”^④即是说,道德体用从名义上讲是二异名,从实义上言是同一体。其异名乃同体所生,此谓“同一故二”;反之,承认道德体用同一还不够,须理解一中含二,即同一体含有二异名,此谓“由二故一”。名义与实义,“由二故一”与“由一故二”,杜氏更看重后者,即实义和“由一故二”,如此类推,道德、有无既然合二而一,那么也就证实了体用不二的道理。

体用相资不散不仅有体用不二的意义,亦有体用相明、互为体用的意义,杜氏说:

可道可名者,明体用也。义云体用者,相资之义也。体无常体,用无常用,无用则体不彰,无体则用不立,或无或有,或实或权,或色或空,或名或象,互为体用,转以相明,是知体用是相明之义也。^⑤

这实际上是将因待、互陈等表示矛盾同一性的原理推及体用范畴,不过,杜氏并非机械地套用,而是因体用范畴而开矛盾关系之新义,有三点是可以肯定

① 杜光庭:《道德真经广圣义·般若无知论》。

② 杜光庭:《道德真经广圣义·释御疏序》(下),《道藏》第14册,第335页。

③ 杜光庭:《道德真经广圣义·道德真经广圣义》“复归于朴”疏,《道藏》第14册,第427页。

④ 杜光庭:《道德真经广圣义·释疏题明道德义》,《道藏》第14册,第338页。

⑤ 杜光庭:《道德真经广圣义》“道可道”章疏,《道藏》第14册,第341页。

的:其一,体用无二致,体因用而彰,用因体而立,无体则无用,无用则无体。其二,体用相互转化,无与有、实与权、空与色、名与象等构成的矛盾关系皆可“互为体用,转以相明”,对立的双方不只是能互相说明和应征,亦可相互转换其位置,所以说“体无常体,用无常用”。其三,体与用各自之肯定自身中蕴涵着否定的因素,即蕴涵着对立面的因素,这也就是他引臧玄静语所说:“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。”^①体用双方能够相互转换,其根源正在于此。在上述意义上,他提出了“体用双举”原则:“无为有为,可道常道,体用双举,其理甚明。”^②他将体用双举列为五种情形:第一,以无为体、以有为用,可道为体(“道,本也”),可名为用(“名,涉有也”)。第二,以有为体,以无为用,室、车、器以有为体,以无为用,“用其无也”。第三,以无为体、以无为用,自然为体,因缘为用,“此皆无也”。第四,以有为体,以有为用,天地为体,万物为用,“此皆有也”。第五,以非有非无为体,以非有非无为用。总起来看,杜氏亟欲表明,有无可以相为体用,在此一情形下为体,在彼一情形下为用,有无、道德之体用关系并无恒定的品格,倘若持住无为体、有为用,或有为体,无为用,都是有所“执滞”,不及圆通,因而不合重玄义旨。体用双举的合理因素在于考虑到了事物及其性质的多维性、复杂性和变化性,主体对其认识需不断调整,或变换认识角度,或变换认知方式,在此一情形下以无为体,以有为用,在彼一情形下以有为体、以无为用(如室、车、器之为有,当其无乃有室、车、器之用)。基于这种认识,强调体用并举,不可偏废,未可舍“有”以求“无”,亦不可弃“无”而逐“有”。但是,“体用双举”原则亦有重大缺陷,有泛体用主义的倾向,将体用的转换视为无须任何条件,容易忽视质的差异,“有”可说成“无”,“无”可说成“有”,甚至缺乏规定性的“非有”与“非无”亦是体用关系。而且,他在这里所称的“体用”已不限定在本体与现象关系范围内,所谓“室、车、器以有为体,以无为用”实指形体与功用的关系,这便与前面所谓精、本、朴——体、粗、末、器——用的基本性质的规定不相一致了。

① 杜光庭:《道德真经广圣义·释疏题明道德义》,《道藏》第14册,第338页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义》“玄之又玄,众妙之门”疏,《道藏》第14册,第344页。

(四)“随事立迹”、“寻迹悟本”的“无本无迹”思想

道与德、无与有亦称做“本迹”关系,杜氏以履喻本,以履之行迹喻迹,强调不可混淆两个概念的差别,未可把行迹当做履:“迹者履之所出,而迹岂履哉?迹出于履,以迹为履,而复使人履之,愈失道矣,明迹为末也。”^①本与迹既有差异,则不可等量齐观,本与迹实则是产生与被产生的关系:“无名有名者,明本迹也。义云本迹者,相生之义也。有本则迹生,因迹以见本,无本则迹不可显,无迹则本不可求。迹随事而立,以为本迹。”^②以相生相因而论,本不离迹,本由迹显;迹不离本,迹由本生。就认识过程来看,认识事物的本质当经现象始,认识某种实体,如果不拘限于外观的话,亦当由其功用始,因而杜氏“寻迹而本可悟”的主张是符合认识的辩证法的。由于本迹范畴“随事而立”,因而外延极广,涵盖极其普遍,既涵盖了本质与现象,又涵盖了实体与功用。唯其“随事而立”,杜氏担心人们于事物物上去涉求,会为物事所累,于是他又强调“本迹俱忘”,从主观上做到“无本无迹”,然后才能清静无滞,了悟重玄之境。

本迹关系又可称做“根末”关系:“本者根也;迹者,末也”。究其内核,本迹、根末范畴与体用范畴大同而小异,都是对本体与现象、实体与功用在不同意义上的概括和抽象。

此外,杜氏还论证了道气、性理、观行、境智及言象意等范畴和命题,毫无疑问,这些范畴和命题皆富有很强的思辨性,乃是道教文化中最有价值的部分,是值得深究的。

杜氏一方面看到道与德、有与无之间的矛盾、对执,另一方面又将其归结为因待、互陈,即把矛盾性完全归结为同一性。一方面将道德、有无作为矛盾范畴加以阐释,另一方面又将其归结为体用、本迹关系,在体用不二、因迹见本的原则下消解了矛盾。一方面通过德有、道无范畴,论证了对峙、对执、因待、互陈、同异、体用、本迹等辩证原理,另一方面又从宗教立场和重玄观点出发,认为对执是“妄生对执”,道德乃“强立假名”,“有无性空”,同异、体用、本迹乃“强言立教”的人为设定。这乃是杜光庭作为宗教理论家所特有的立场决定了的,看到对立却力图化解对立,以便实现宗教的圆融。

① 杜光庭:《道德真经广圣义》“道可道”章疏,《道藏》第14册,第341页。

② 同上。

五、“穷理尽性”与“安静心王”

与传统的思维方式相联系,道教的思维方式属于重体得的经验思维方式,即在辨明客观现象时,总是掺和着主体的意识和行为,置主体于客体关系的氛围中,不离主体而言客体,推求主体在此氛围中的地位和作用。因而,一般说来,道教不远人以识天地,不离神以论形,不弃神明以谈精气。所谓经验的思维方式,非谓只重感性、排斥理性的思维方式,这是一种创造性的思维方式,在思维过程中,贯穿其中的主体既是思维着的理性主体,又是感受着的行为主体,理性的主体与感性的主体结合客观外境,经过整合加工,形成这样或那样的认识——道教称此一过程为“明了”或“体悟”。杜光庭的认识观同样不逃乎这一框廓,他的认识论与修炼方式难以截然分开,“穷理尽性”与“安静心王”相联结,物之理与己之性、心与道、悟与炼、识道与体道相联结。

(一)穷理尽性

《周易·说卦传》云:“穷理尽性以至于命”。唐以前,诠释家多以“性理”为物之性理,“穷理尽性”即言穷尽万物所禀之性理,“性”盖指物之自性、本质,“理”盖指物之所以得性之深妙道理。道教以客观世界为大宇宙,以一人之身为小宇宙,因而认识的主体面临两种既相区别又相联系的境界,杜光庭说:“穷极万物深妙之理,究尽生灵所禀之性。物理既穷,生性又尽,以至于一也。”^①明确提出认识的两重任务:万物之理、生灵之性,亦即认识客观外界和主观自身。这便与《说卦》古义大异其趣,杜氏所谓“性”已非物之自性,专指人之“性”。然而杜氏认为,万物之理、生灵之性尚不为认识的终极目的,客观外界和主观自身两者皆穷尽了,乃契于“一”——“道”,认识的真正对象实乃“一”——“道”。道超乎自然,却又总御万象,分殊出物之“理”和人之“性”,道以德显,德资于道。德者,“任其自得”,“各得生成,无不遂性”,万物因德资道而有其理,人因德资道而有其性,也就是说,道通过德使万物和生灵各有其

^① 杜光庭:《道德真经广圣义·释御疏序》(下),《道藏》第14册,第332页。

理,各有其性,认识(“识”)之主体虽在于人,认识之引发虽在万象,认识的真实目的、对象唯在于“道”。

可是,道非文字能诠,非文句能述。老君曰:“斯固非可言传也。”^①同样,杜氏认为物之玄理、人之真性亦超言绝象,非言辩所及,非智虑所思,因而,“识之途”非博闻旁求,亦非“随境生欲”之“缘”和“因心系念”之“想”,识道之要妙在于了悟、神鉴,所以他说:“穷理者,极其玄理;尽性者,究其真性。玄理真性,考幽洞深,可以神鉴,不可以言诠也。”^②如何了悟?如何神鉴?杜氏提出“闭缘息想”的方法。“缘”是人们能够对外界事物产生各种感觉的能力,“想”是人们能够对外物产生的感觉进行理性思考的能力。杜氏认为,外物纷繁杂陈,人的感觉追逐物象而不断迁移,必定为物所累,而感觉无限,理性思考亦无穷,如此“心”必定是不能清静定住,而躁动不安之心是谈不上悟、神鉴的,因此必须“闭缘息想”。杜氏认为,缘、想亦有善恶之分,“意随善境而生善欲,谓之善缘”;“意随恶境而生恶欲,谓之恶缘”;“心系善念而生善想”;“心系恶念而生恶想”。^③善缘善想有人道之愿望尚且不能入道,恶缘恶想则离道更远。故而,他说:

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,乃可得道。

故云:穷理尽性,闭缘息想也。^④

显然,杜氏以“闭缘息想”为穷理尽性的前提,尽管善缘善想“稍入道分”,但终究未尝穷达妙理、了尽真性,未尝入道,只有将善缘善想也排除在外,才能达到穷尽天下之理、人物之性,才能通于大道。在这一点上,杜氏与成玄英一脉相承,成玄英说:“前以无名遣有,次以无欲遣无,有无既遣,无欲还息,不欲既除,一中斯泯,此则遣之又遣,玄之又玄,所谓探微索隐,穷理尽性者也。”^⑤成氏也是将穷理尽性归结到主观感觉能力与主观意识能力的排遣上,强调“心

① 杜光庭:《道德真经广圣义·释御疏序》(下),《道藏》第14册,第333页。

② 同上书,第332页。

③ 同上书,第333页。

④ 同上。

⑤ 顾欢:《道德真经注疏》成玄英“天下将自正”疏,《道藏》第13册,第311页。

不缘历前境而知”，所谓“能体知诸法实相，譬悬镜高堂，物来斯照而无心也”^①。成氏的“体知”同杜氏的了悟、神鉴可为异曲而同工，都是排斥正常的由感觉到理性思考的认识途径，坚持某种神秘的意会。杜氏将此一过程又称为“绝俗学”，“俗学”指有为之学，亦即《老子》“为学日益”之学。为学之士不知守其本心，外以越分过而求之，遇物斯感，牵动心虑，悦而习之，也就是博闻旁求。在杜氏看来，俗学之士永远也达不到对道的体知，也是不可能完成穷理尽性的认识任务的，因为，首先：“道在乎知，不在乎博，知而行之者，至道不烦，一言了悟。”^②知道、悟道既然不在博，不在烦，那么“绝俗学”亦就是损、玄之学，“损者，毁灭之谓也；玄者，深微之谓也”^③。“损之又损，渐入玄微，玄之又玄，即阶真趣。”^④其次，道在悟不在于求，故“绝俗学”又称为绝“日求而得”之学：“贵道之意不日求以得者，言道在于悟，悟在了心，非如有为之法，积日计年营求以致之尔，但澄心窒欲则纯白自生也。”^⑤杜氏认为，积日计年地从事事物物上去营求，尽管劳神明竭思虑，尚去道甚远，何不如“一言了悟”来得直截了当，故此他嘲笑“日求而得”之学者“尚轻尺璧而重寸阴”。^⑥

悟有渐悟、顿悟之分。渐、顿之悟出自佛教修养学说，魏晋南北朝时，支道林等人立小顿悟说，认为理可有分，慧可有二，悟有迟速，故须次第修行。先行渐修，“积德累功，损之又损，则由初地渐进以至七住”^⑦。至于七住，则行顿修，即豁然开通，悟其全分。竺道生主大顿悟说，认为至理本不可分，悟亦不可有阶段，“夫真理自然，悟亦冥符。真则无差，悟岂容易？”^⑧但是，道生又说：“大乘者，谓平等大慧，始于一善，终于极慧是也。”^⑨大慧谓顿悟，而“一善”则谓渐修。由此以明，大小顿悟说都未放弃渐修说。杜氏援佛入道，却又结合儒学性品说，对渐、顿之说加以改造，以符合道教宗旨，他认为渐、顿之分乃由于

① 成玄英“是以圣人不行为而知”疏，《道藏》第13册，第322页。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》“知者不博”义疏，《道藏》第14册，第565页。

③ 杜光庭：《道德真经广圣义·释御疏序》（下），《道藏》第14册，第333页。

④ 同上。

⑤ 杜光庭：《道德真经广圣义》“不日求以得有罪以免耶，故为天下贵”义疏，《道藏》第14册，第531页。

⑥ 同上。

⑦ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》（下），中华书局1991年版，第468页。

⑧ 《涅槃集解》卷一。

⑨ 《法华疏》。

悟道之士有利钝之根性,根性有殊,进而有权、实二教之区别:“圣人设教分权实二门,上士利根,了通实教,中下之士须示权门。”^①所谓“根性”,指“智性之根”,人所“禀受之性由其气也”,气有清浊不同,则性有利钝差别。禀气清和者,生乃颖利,才智过人,明古达今,问一知十。此种人根性既利,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。故此,利根之人不俟权道,自悟得道。钝根之人禀气浊杂,生性顽钝,莫辨是非,不知善恶,故须示以权门次第修道,令其自悟。所以,杜氏结论说:“悟有渐顿之殊,顿悟者不假于从权,渐化者须资于善诱,乃有权实之别尔。”^②这里所谓权门,指“善诱之教”,从认识过程来说,就是渐悟。这里所谓实门,指“真实之教”,从认识过程来说,就是顿悟。

从以上杜氏所说来看,他的认识论不是要人们从事事物之理开始,终极普遍性的“道”之理,也不是要人们反省自身,达于自我认识,而是要人们悟得其道,尔后凭道监照,以穷极万物之理,究尽生灵之性。杜氏所谓“悟”,非谓由感觉到理性之悟通,它排斥由缘而想的认识途径,它靠神秘的契会,即超越感觉和理性思维的“了悟”、“神鉴”。他所谓“渐悟”,非假物有感,感而遂通的日进渐臻的认识途径,而是以摒弃感知为前提的勤久的修炼功夫,所谓“悟在勤久,久而弥坚,则得道矣”^③。他所谓“顿悟”,亦非在日进渐臻认识基础上的理性升华,而是与先天禀性相联系的超常感通。然而,透过其迷离的外纱,深入审定其命题,仍然可窥见其认识价值。从实质上讲,他所谓的“悟”并非深不可识,“悟”亦即“体悟”,是感性与理性的契会,是知与行的参合,既是感觉又是思维,既是意志又是行动,正如他所说:“知而行之者,至道不烦,一言了悟……知而求博,博而不修,言之于前,行之不逮,则失道矣。”^④从这种意义上说,杜氏的“悟”本身是不排斥感性和理性的,杜氏所以要将“悟”提高到神秘难测的程度,其原因只能归结到他的宗教立场上去,因为理论须服从宗教,认识须服从神学。尽管杜氏公开拒斥缘、想,却又在一定程度上默认了它们的地位和作用。所谓“想念真正,稍入道分”。尽管杜氏渐、顿之说将感觉与理

① 杜光庭:《道德真经广圣义》“将欲翕之,必固张之”义疏,《道藏》第14册,第451页。

② 同上书,第452页。

③ 杜光庭:《道德真经广圣义》“知者不博”义疏,《道藏》第14册,第565页。

④ 同上。

性排斥在外,但他意识到了认识是由渐而顿的过程,意识到了感性积累和理性升华的过程。从中可以辨明杜氏所以陷于困惑的原因:一方面,他看到认识的途径需经由“渐”的过程,认为想缘为识道之径;另一方面,他又看到想缘、日求博闻之学有极大局限性,他从宗教立场出发,强调“无执无滞”,因而高扬了作为物之理和人之性的道的超越性,以超理性的神秘悟通方式简单地抛弃了感性和理性认知阶段,认为“道之所以为天下贵者,顿悟而得,不在营求”^①。并把“渐”改造成勤久的修炼功夫,把物之理、人之性理解为超言绝象的自在。

杜氏又援引王弼的言、象、意来论证理绝言象。他说:

理非言说所及,非心智所思,不异忘言绝虑之真体。故云:象似也。

喻如临镜照影,影非骨肉之身,若执影为身,即失真影。若不因影,无以识

其身。镜喻言也,影喻象也,身喻意也。言得意者,但冥契真心矣。^②

镜(言)是为了明影(象)的,影(象)是为了明身(意)的,得镜者非得影,得影者非得身,同样,得言非得象,得象非得意。身超镜影,意超言象,如若执著镜影以为得其身,执著言象以为得其意,则必陷于悖谬,而流失其真。在此意义上,杜氏所述完全合理,但他由此推论说“理非言说所及,非心智所思”,则难免陷于悖谬,他认为得意无须由言及象,由象及意,“但冥契真心矣”,也就是前面所说的灵心一动的悟通。在这点上,他同王弼如出一辙,王弼“言不尽意论”开始是不离言述象,不离象述意,由于意识到言、象的局限性,得出“得象在忘言,得意在忘象”的结论,把忘言忘象作为得意的前提。杜氏以身喻意,以镜影喻言象,由于意识到镜影的局限性,并将此局限性作了夸大。然而,杜氏与王弼也有区别,王弼从玄学观点出发,夸大言象的局限性,推论“言不尽意”;杜氏从重玄观点出发,不仅认定言象的局限,而且讲述不滞言象,推论“理绝言象”。杜氏说:

教必因言,言以有理,执言滞教,未曰通途。在乎忘言以祛其执,既得理矣,不滞于言,是了筌蹄之用也……若执筌蹄,乃非鱼兔矣,若执于言,又非教意矣。^③

① 杜光庭:《道德真经广圣义》“不日求以得有罪以免耶,故为天下贵”义疏,《道藏》第14册,第531页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义》“善言无瑕谪”义疏,《道藏》第14册,第421页。

③ 杜光庭:《道德真经广圣义》“希言自然”义疏,《道藏》第14册,第407页。

重玄深于玄,教意高于玄意,神学胜于俗学,故言:“无言之言,穷理之理,庶乎神洞幽赜,了悟忘言,此故非文字可诠评也。”^①从宗教与世俗不可通约的立场来说,杜光庭也只能这么去理解理与言象之间的关系。

“观行”是杜氏认识论的一重要范畴。他说:

观者所行之行也。以目所见为观(音官),以神所鉴为观(音贯),悉见于外,凝神于内,内照一心,外忘万象。所谓观也,为习道之阶,修真之渐,先资观,行方入妙门。夫道不可以名得,不可以形求,故以观行为修习之径。^②

从这段话可以明确三层意思:第一,认识过程本身包含了两个阶段:即“以目见为观(音官)”的感觉阶段,这一阶段的特点是“悉见于外”;“以神所鉴为观(音贯)”的理性阶段,此一阶段的特点是“凝神于内”。但在杜氏看来,既已“凝神于内”,则须“内照一心,外忘万象”,如若拘滞于以目所悉见之万象,就有碍于心之临照。他将“悉见于外”的感觉阶段和“凝神于内”的理性阶段统称为“观”,即合感觉与理性为一体,区别仅仅在于:“目见者为观(音官)览之观也,神照者观(音贯)行之观也。”^③经过如此合二为一,从理论上公开拒斥感觉阶段存在的合理性,即销“悉见”于“凝神”之中。第二,“观”又非纯纯粹的思想过程,“观”寓有“行”的内容,神照既有贯行之义,所谓“观者所行之行也”。这里又把“观”直接理解为“行”了。经过如此合二而一,将“行”消融于“观”的过程中,从而公开拒斥了“行”,即将身体力行的实践行为归结于思想行为。第三,合悉见与神鉴为一,合观行为一。这实质上是突出了神之观对于认识活动的决定意义,强调了识道无须循名责实或以形求名的“俗学”,认识路径,只需以观为“习道之阶,修真之渐”,“先资观,行方入妙门”。有了神鉴之观就无须观览之观,而有此神鉴之观,行也就在其中了。杜氏所谓“神鉴之观”分别包蕴了“观览之观”的感觉内容和“行”的实践内容,却以同一个“观”字模糊了感性与理性的界限(区别仅仅在读音上),又以“所行之行”为观,消融了思维活动与实践活动的界限。他何不明快地承认感觉与实践的作

① 杜光庭:《道德真经广圣义·释御疏序》(下),《道藏》第14册,第336页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义》“道可道”章义疏,《道藏》第14册,第341、342页。

③ 杜光庭:《道德真经广圣义》“玄之又玄,众妙之门”义疏,《道藏》第14册,第344页。

用？这只要联系到他提出的“了悟”的思维方式就不难理解了。“了悟”、“体悟”、“神鉴”异名同实，皆指一种认识方式。如前所述，它既是感性又是理性，既是知又是行，可是为了使这种思维方式神秘化，就在名义上公开拒斥了感性和理性，思维和实践，所以，他的“神鉴之观”并非纯粹的理性活动，只是“了悟”的另一种表述。

杜氏还用“境、心、知、智”论证了悟、心照的认识作用。“境”指外界客观事物，“心”指人的思维器官，“智”指人用思维器官认识事物的能力，“知”指人们对外界所产生的认识。首先，“因境则知生，无境则知灭。”^①境是知产生的前提，有境而后有知的可能，人“役心用智”才能产生知。在杜氏看来，境也有善恶之分，境正则心与知皆正，境邪则心与知皆邪，“万境所牵，心随境散”^②，心入虚室则欲心正，心入清庙则敬心生，故此，人须慎戒其心，避免为物所牵引。为慎戒其心，则须“反照内察，无听以心，了观其心，不生知法，能如此者是谓明了”^③。即用反照内察之法，清洁为外境所迁之心，心既清洁，则不生知法，知法不生则可了观，了观惠照无不周遍。故此，杜氏将“智”与“明了”对立起来，认为“智者役用以知物，明者融照以鉴微，智者则有所不知，明则无所不照”^④。认为智以知物总是有限的（“有所不知”），而且知是粗——物，而从心明了则洞幽察微，无所不知。在此，杜氏同样是颂扬“明了”的作用，贬低了“智”的作用。

（二）安静心王

在杜氏穷理尽性的认识论中，就含有身心修炼的内容，了悟、神鉴是知与行的结合，其“行”的一个重要内容就是身心修炼活动，如果说前者是为了“尽性”的话，那么后者就是为了“修命”。识道与体道本是同一问题的两面，分别仅在于识道以“明了”，体道以“登真”。

1. 修道即修心。杜氏说：“惟道集虚，虚心则道集于怀也，道集于怀则神

① 杜光庭：《道德真经广圣义》“知人者智，自知者明”义疏，《道藏》第14册，第444页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

与化游。心与天通,万物自化于下,……修道即修心,……修心即修道也。”^①在杜氏看来,“心”不仅是认识活动的关键,也是修炼活动的关键,一切世法因心而生,因心而灭,心生则乱,心灭则理。如前所述,悟道的前提是心清净无业,心躁动则不能入道,体道亦然,因为道的特点是集虚圆通,无所局滞,只有体道之心虚怀若谷,一无所滞,以虚应虚,才能道集于怀,德充于体,至此,神可化游,出脱三世,长生久视,不随物类生生灭灭,所谓“龙车凤辇非难遇,只要尘心早出尘”^②。故此,“心不可息,念道以息之;心不可灭,因道以明之”^③。杜氏以为,帝王制官僚、明法度、置刑赏、悬吉凶,正是认识到“心之难理也”^④,才用以劝诫人们不可生其乱心。他认为,做到无心不有、定心不惑、息心不为、制心不乱、正心不邪、净心不染、虚心不著等七个方面,才算达到修道的基本条件,“可与言道,可与言修其心矣”^⑤。修道之士与不修之士有着根本区别,习道之士灭心契道,世俗之士纵心而危身。由此以明,杜氏所谓修道修身,其实是修心,这不仅由于“心”是认识活动的关键,也是体道活动的关键,修心与不修心是习道之士与世俗之士区别所在,而且由于一身之中,心为至要,他说:

理身者以心为帝王,脏腑为诸侯。若安静之心王,抱守真道,则天地元精之气纳化身中为玉浆,甘露三一之神与已饮之混合相守,内外均和,不烦吐纳,存修各处玉堂琼室。阴阳三万六千,神森然备足,栖止不散,则身无危殆之祸,命无殒落之期,超登上清,汎然若以谷之赴海而无滞着也。^⑥

心与五脏六腑之间如同帝王与诸侯这间的隶属关系,心居支配地位,脏腑居从属地位,心如能修炼得好,就能很好地使五脏六腑运转不息,君王臣服,心静脏腑平和,如是,精气神协和,天地人混一,身无危殆,命能长久。杜氏并非反对吐纳呼养之术,认为可以通过呼后天之气,应合体内的先天之气,外固其形,内存其神,渐契妙无,然合于道,可以长一。只是在呼天地之气固精保神与安静

① 杜光庭:《道德真经广圣义》“虚其心”义疏,《道藏》第14册,第353页。

② 杜光庭:《题平盖沼》,《全唐诗》,中华书局1960年版。

③ 杜光庭:《道德真经广圣义》“虚其心”义疏,《道藏》第14册,第353页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 杜光庭:《道德真经广圣义》“譬道之在天下,犹川谷之与江海”义疏,《道藏》第14册,第443—444页。

心王两方面,他更偏重后者,即重视虚其心,而不是实其腹,在他看来,其心虚,其腹自实,只要做到外无所染,内无思虑,那么就会冲气不散,神不离身。这显然是接受了司马承祯的影响。司马承祯《坐忘论》提出“安心坐忘之法”,分七个阶次,第三阶次是“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。”即是强调修道须做到心无所著。《天隐子》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。”即是强调修道须收心复性。杜氏“修道即修心”的思想是在“收心”、“存想”基础上的进一步发挥。

修心之术的精要在于窒其欲心,以全其知。杜氏说:“修道之士不察察于存祝,不孜孜于漱咽,无为无欲自全其和,可阶于道矣。”^①存祝、漱咽之事并非杜氏所不为,《全唐文》所收杜文中,为人祈命消灾之祝文最多,他贬抑存祝、漱咽等修道活动,意在抬举无欲无为的修心方术。心有“想”的功能,如不主动窒息,它就会受万境所牵,散而不知归,因而随境生欲是心的劣根性,修道也只能在窒欲心上下工夫。杜氏认为,窒欲心应先用“无名之朴”以镇静苍生欲心,无名则朴质无华,朴质无华将不生欲心,亦即不好美,不好声色口味,不贪功名,则欲心除,遂能殒身不殆,终竟天年无危难之事。这个“无名之朴”实际上就是“道”的别名,以无名之朴窒欲心,亦就是以道息欲心。以无名之朴镇静苍生欲心所产生的结果在于殒身不殆、终竟天年,这是不够的,因为还没有超脱彼岸世界。故此,他进一步提出:“苍生欲心既除,圣人无名亦舍。”^②如同以药理病,以舟济水,病除药忘,水济遗舟,若欲心已除,却还不舍无名之朴,“岂唯不达彼岸亦复更生患累矣”^③。不舍无名之朴,也就是“有心”,只有“无心”才能登仙入道。他担心人们把握不住分寸,因此又进一步借“五时七候”说:

夫欲修道,先能舍事,外事都绝,无起于心,然后安坐内观,心起若觉,一念心起即须除灭,随动随灭,务令安静,惟灭动心,不灭照心。于此修

① 杜光庭:《道德真经广圣义》“大制不割”义疏,《道藏》第14册,第428页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义》“无名之朴亦将不欲”义疏,《道藏》第14册,第454页。

③ 同上。

之,务其长久,久而习者,则心有五时,身有七候。^①

“动心”指欲心,“照心”指“无名之朴”。心有五时:第一时心动多静少;第二时心动静相半;第三时心静多动少;第四时心无事特静,事触运动;第五时心与道冥,触亦不动心。这是表示修道渐次,修完五时始得安乐,了契于道。身有七候:第一候心得定已,觉无诸尘漏,举动顺时,容色和悦;第二候宿病普消,身心轻爽;第三候填补天损,迴年复命;第四候延数千岁,名曰仙人;第五候炼形为气,名曰真人;第六候炼气成神,名曰神人;第七候炼神合道,名曰圣人。这是表示修行所得之结果,修行功夫越深,得果越硕。按照修行次第,人们能务在长久,“去住任运,不贪物色,不著有,无,能减动心,了契于道。即契道已,复忘照心。动照俱忘,然可谓长生久视,升玄之道尔”^②。

杜氏坚持认为,老君设教普拯无遗,不只上品之人可顿悟得道,中下品中的大多数亦可渐悟得道:

有欲无欲之人,同受气于天地,禀中和滋液则贤圣而无为,禀浊乱之气则昏愚而多欲,苟能洗心易虑,澄欲含虚,则摄迹归本之人也。人能修炼俗变淳和,则返朴之风可臻太古矣。^③

洗心易虑、澄欲含虚、镇静苍生之论说,室欲全和之议辨,基本思想在于为“教人理身,无为无欲”的宗教教理作论证,是为了完成“无心自化”的说教。

道教自晋时葛洪大倡金丹大药始,历经南北朝、隋唐五代,服食金丹为修道成仙的主要方式,吐纳、存思、炼精气等只是作为辅助方式。但炼丹服丹有极大弊端,一则炼丹要求条件很高,非道众所能施行;二则服丹往往致人命夭,使通向仙境的预言难以兑现,因而也影响了道教势力的扩张。为摆脱困境,唐代道教理论家竭力探寻,刻意求新。孙思邈试图通过“要方”、“翼方”的医药实践为人解除病痛,扩大道教影响。成玄英、王玄览向佛教修养术求助,成玄英强调“能所两忘,境智双遣”,王玄览则主张“识所知为大心,大心性空为解脱”。司马承祯更是用天台禀“三观”之法,引合道家“虚心实腹”之说,提出一个以修心为主旨的七阶次的修炼之术。杜光庭承继前人,明确提出“修道即

^① 杜光庭:《道德真经广圣义》“是以圣人执左契,不责于人”义疏,《道藏》第14册,第561页。

^② 同上。

^③ 杜光庭:《道德真经广圣义》“同谓之玄”义疏,《道藏》第14册,第344页。

修心”、“修心即修道”的命题,将修道众方术归结为修心的方术。虽则杜氏并未实现由外丹道教向内丹道教的转变,但他的修心术为张伯端的《悟真篇》和全真性命之说提供了必要的理论前提。

2. 神与形。道教的修炼无论以哪种方式,其归宿点都落在生死问题上,亦即形与神的关系问题。《太平经》云:“古今要道,皆言守一,可长存而不老。”^①《老子想尔注》云:“道人……但归志于道,唯愿长生。”葛洪云:“道家所至密至要者,莫过于长生之方。”^②陶弘景云:“食元气者,地不能理,天不能杀。”^③道教是结合了秦汉神仙方术家思想而产生的宗教,企求形神不离、长生成仙是其根本特征,与佛教以人生为寂灭,超脱轮回、进入涅槃的修教风貌大异其趣,所谓佛家求死,道家求生。唐宗时期,正值道教修炼方术由外丹修炼向内丹修炼转化,在生死、形神问题上也经历了一个转向。正如刘鉴泉《道教徵略》言:“唐以远,道教诸名师皆明药之非草,长生之非形躯,不言白日升青天。”但是,这还仅仅是一个转向,实际上“形神俱飞”并非成为过时之风尚,像钟离权、韩湘子则被人们奉为修真登仙之范式。转变过程中的新旧观念之杂陈必定投射到修炼理论上,在杜氏修道论里,就有这样的反映。一方面,他承认气有穷极,人有岁数,禀生有分,赋命有常,未可越分以求生,应守命安常,如此才可以终竟天年,全和其生。相反,“有其身者累生,生之厚者死”^④。故“守其分则可以永全,失其常必之死地,是以圣人垂戒不欲厚以求生,贤士知微自可任于天授”^⑤。即是说,人们可以外生死而不中途夭折,但人毕竟有生有死。不过他又认为,通过修炼,可“顺化无私,不以死为死”^⑥,即形死神不死。他所说的遗形忘我、无身无主、融神观妙、返一归无、与道为一、常存不亡,指的就是精神的长存,并非形体长存。另一方面,他认为,通过修道修心,受精养气存神,可形神长存,“受生之始,道付之以气,天付之以神,地付之以精,三

① 王明:《太平经合校》,北京中华书局1960年版,第716页。

② 《抱朴子内篇·黄白》。

③ 《养性延命录》,《道藏》第18册,第475页。

④ 《道德真经广圣义》“以其无死地”义疏,《道藏》第14册,第499页。

⑤ 《道德真经广圣义》“夫唯无以生为者,是贤于贵生”疏,《道藏》第14册,第555页。

⑥ 《道德真经广圣义》“以其无死地”义疏,《道藏》第14册,第499页。

者相合而生其形,人当受精养气存神,则能长生若一者”^①。在他看来,人之生因道禀神而生其形,“形为神之宅,神为形之主”^②。神(又称“神明”)托虚好静,人当洗心息虑以适合于虚静,如此则神不离身,神身不离,则形神长存,“修道者纵心虚漠,抱一复元,则能存已有之形,致无涯之寿”^③。杜氏吸取佛教的三界说,认为欲界、色界、无色界之内,皆有生有死,有始有终。超越三界,入于四天——常融天、二玉融天、三梵度天、四贾奕天,就能不生不灭,无年寿之数,无论坏之期。这具有较大的诱惑性,它向人们表明,通过勤苦的修炼,可超越三界,入不死之福乡,登通仙之幽径。不过,当杜氏在援引佛教形神观念时,他所说的“神”与佛教所说的“神”义蕴有所不同,佛氏所谓“神”指人的精神、意识,杜氏所谓“神”,不全指称精神、意识,他不离精、气而论“神”,他说:“夫神者,阴阳之妙也;形者,阴之体也;气者,阳之灵也……神气全则生,神气亡则死。”^④杜氏所说的“神”,有时指神明,有时指神气,有时指精神。在“神”范畴之外,还有个“心”范畴,“心者,形之主;形者,心之舍”^⑤。在此,心又表示精神、意识。与修道长生成仙论相配合,杜氏提出四种升仙阶次:(1)飞升,即云车羽盖,形神俱飞。此为神仙之上者。(2)隐化,即牧谷幽林,隐景潜化。(3)尸解,即解化托象,蛻蜕蝉飞。(4)鬼仙,即逍遥福乡,逸乐遂志,年充数足,升阴景之中,居王者之秩。冲天者为优,尸解者为劣,鬼仙者为最下。冲天者为形神俱存,其他几种皆为精神长存。

总的来说,杜氏在修道方式上看重修心炼形,却又不废精气的炼养,在长生成仙途径上主张仙道多途,这就是他所总结的:“神仙之道百数,非一途所限,非一法所拘。”^⑥

① 《道德真经广圣义》“无厌其所生”义疏,《道藏》第14册,第549页。

② 同上。

③ 杜光庭:《道德真经广圣义》“天下万物生于有,有生于无”义疏,《道藏》第14册,第472页。

④ 杜光庭:《道德真经广圣义》“无厌其所生”义疏,《道藏》第14册,第599页。

⑤ 《太上老君说常清静经注》“外观其形,形无其形”义疏,《道藏》第17册,第185页。

⑥ 杜光庭:《墉城集仙录》,《道藏》第18册。

六、理身与理国

道教自创始起,就鲜明地表现了这样的特殊性,在体现创教者个人意识的同时,也体现了社会的意识;在体现宗教理想的同时,又要关心社会现实;在专一修道成仙的主张下,又具有“杂而多端”的形式。基于这样的特性,道教布道在勉励“出世”的同时,又主张“入世”,不但欲求登仙,亦企望盛世,不但利己,亦要利人。如此便出现这样的矛盾现象:一方面逃避现实生活,委志虚无,兴宫观于山林峻岭之间,思玄妙于无尘染之境;另一方面又有强烈干预政治的愿望,所谓“十方丛林”、大小“洞天福地”与历代朝政不无千丝万缕的联系,统治者假道教将其统治神圣化,道教组织则借朝廷势力扩展自己的影响,并努力为实现“太平盛世”的政治理想进行社会实践。道教所崇尚的“三一之道”,亦即天地人三才统一,精气神三者合一,无非讲治国、治家、治身之道以及长生之术。因此,道教理论家建构理论体系必然选择这样的路向:外治其国,内治其身,外御其形,内修其心。《太平经》“专以奉天地顺五行为本,亦有兴国广嗣之术”^①,被称为“致太平”之书。《老子河上公章句》主张“治身则有益于精神,治国则有益于万民”^②,较早阐明了修身与治国的关系。葛洪提出“内以治身,外以为国”^③。寇谦之“兼修儒教,辅助太平真君”^④。历代道教大师受朝廷礼遇的史事不胜枚举,即使杜光庭也享受“礼加异等,事越常伦”的特殊待遇。杜氏立《道德经》三十八教义,其中“理国理身”是其主旨,他的“理国理身”论既因承道教传统,又不拘泥前贤,有其独到见地。

(一)无为理国

在三十八教义中,杜氏数次提及理国之要妙:“第一,教以无为理国”;“第

① 范晔:《后汉书·襄楷传》,中华书局2005年版。

② 《河上公章句》四十三章注。

③ 《抱朴子内篇·明本》。

④ 李延寿:《北史·崔浩传》,中华书局1974年版。

三,教以道理国”;“第十一,教诸侯以正理国”。^①“无为”、“正”、“道”意义等同,都是主张以自然和社会以及人的最高的、最普遍的法则——自然而然、无为而无不为的“道”作为治国的标准。“无为”并非一无所为,亦即非无为而无为,或有为而无为,而是要通过无为实现“无不为”;“自然”并非放任不理,而是要任其自然而达于“然”。自然、无为表示手段或路径,然、无不为表示目的或归向。理国本属有为,亦即有为乃理国应有之义,向统治者荐“致太平”之术,或“以道佐国”、“以德匡君”更是有所为之。故杜氏推崇“无为理国”不是要将人的意识、意志、目的排斥在外,而是有显明的宁国兴邦的目的性,是高扬“无不为”的主体实践精神。

1. 道倡自然,“理国者任物之性,顺天之时”^②。治国者应当息苛暴、轻赋徭,做到事简不繁,全民之性,随民之愿。为此统治者须树立爱民的意识,“使之不暴卒,役之不伤性”^③,使民能休养生息。相反,“政虐而苛则为暴也,赋重役繁则伤性也,使之不以时则妨农也,不务俭约则戣也”^④。在杜氏看来,民君之间是本末关系,他借用荀子“水则载舟,水则覆舟”的哲言释民本原理,说:“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。”^⑤一方面,“舟非水不行”,水是行舟的前提,水为本,舟为末,“人惟邦本,本固邦宁”,如此,“民弱则国危,民聚则国霸”。^⑥另一方面,“人非君不理”,因为王者通道,“惟天为大,惟王则之,其德同天,而无不覆,古曰王乃天。王德如天,则无为而理,道化乃行。故曰天乃道……王德合天,乃能行道”。^⑦就是说,王者御民统众,符合天地之德、道德之性。这实际上是在民本君末前提下的君上民下,美化了王者的统治,表明了道教与世俗政权之间的特殊联系。但这种民本思想自有可取之处,它阐明了在封建社会条件下的君民关系——君民相须,喻之客观存在“舟水相须不可暂失”,警告王者随时有背道弃德、违民之愿、反自然之性的危险,犯俗人易犯的错误,对王者的主观

① 杜光庭:《道德真经广圣义·叙经大意解疏序引》,《道藏》第14册,第314页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义》“反者道之动”义疏,《道藏》第14册,第471页。

③ 杜光庭:《道德真经广圣义》“爱民理国能无为乎”疏,《道藏》第14册,第367页。

④ 同上。

⑤ 杜光庭:《道德真经广圣义》“天下有道,却走马以粪”疏,《道藏》第14册,第489页。

⑥ 杜光庭:《道德真经广圣义》“杀人众多,以悲哀泣之”疏,《道藏》第14册,第439页。

⑦ 杜光庭:《道德真经广圣义》“天乃道,道乃久,殁身不殆”疏,《道藏》第14册,第387页。

随意性加以客观限制,要求统治者恪守自然而然的原则,“斯可谓反俗顺道乎!”^①可见,在与世俗政权关系上,杜光庭一方面坚持道教要向世俗政权靠拢,希求干预政治生活过程;另一方面,又坚持要引导世俗权利向宗教方面发展,使得世俗权利具有某些超越的性质。

2. 道贵柔弱、清静,理国者须谦逊,清静无为,“理国以谦静则万物从顺,如水之赴溪矣”^②。为致谦静,则须外晦其明,内积其德。积德之要在乎“善结”：“绳约之结可解可散,世之常法也;结人之心或离或合,世之常交也。理国之善结者,其德如天,物无不覆;其仁如地,物无不载;其明如日,物无不照;其利如水,物无不润,则六合之心,亿兆之众可结而不可散也。”^③相反,“不善结者临之以威,峻之以令,检之以法,胁之以兵,人或畏之,暂结而散矣。其散也,虽诱之以赏,啗之以利,荣之以爵,贵之以位,已散之心不可复结矣”^④。绳约可解可散之常法,人心或离或合之常交,清楚表明了一个历史辩证法,两个“常”即包蕴了无常的内容,杜氏从“常”中追寻无常,从“结”中看出“解”、“散”,从“合”看出“离”,把民心的离合、结散视为国家兴衰存亡的关键,“民散则国亡”。为使民心不散,则须善结民心,善结不是以威临之、以令峻之之“暂结”,而是要谦静守弱,尊道养德,行仁与义。在这种意义上说,杜氏“善结”的思想比董仲舒“天不变道亦不变”的政治说教毕竟高明一些。“晦明”之要在乎不恃其力:“为政不恃其力”,不尚威武,不专用其事,无拓疆之欲,无兴兵之趣,如此则万物顺从,众德归凑。杜氏生活于唐末五代时期,目睹“泽国江山入战图,生民何计乐樵苏”的悲惨现实,饱尝流离颠沛之艰辛,故而 he 坚决反对武力用事,他说:

有道之君守在四夷,外无兵寇,戈盾不用,锋鏑不施,却甲马于三边,闢田畴于四野,深耕浅种,家给国肥。^⑤

今固功名而好战,贪土地而杀人,驱彼生灵陷之死所,有道之士,君子

① 杜光庭:《道德真经广圣义》“反者道之动”义疏,《道藏》第14册,第471页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义》“知其雄,守其雌,为天下谿”义疏,《道藏》第14册,第426页。

③ 杜光庭:《道德真经广圣义》“善结无绳约而不可解”疏,《道藏》第14册,第422—423页。

④ 同上书,第423页。

⑤ 杜光庭:《道德真经广圣义》“天下有道,却走马以粪”疏,《道藏》第14册,第489页。

之人,安得不哀伤乎?①

所以“奇诈用兵,斯皆不合,唯无事无为可以取天下”②。他主张以道莅天下,肯定以道理天下,再三强调佐国者当以清静匡君,未可以兵谋辅国。

3. 道本朴无名,理国者须使民复朴还淳。他说:“理国执无为之道,民复朴而还淳。”③理国以自然而然,以谦静,在一定意义上,是为了促使民众复朴还淳,这是道教的社会政治理想,“淳和既著,天下化之,于国则圣德无穷,于身则长生无极”④。如果说理国以自然而然、以谦静是为统治者考虑的话,那么使民复朴还淳则是为了道教自身,向统治者荐“致太平”之策,是与道教自身的功利意识和理想愿望密切相关的。在杜氏看来,民之所以不淳朴,原因在于人有“欲”,因而使民复朴还淳应在解除人们欲望上着力,“凡人欲动作为者,人君则将无名之朴而镇静之,今言于彼无名之朴亦将不欲者,夫所以镇无名之朴,为众生兴动欲心”⑤。以无名之朴镇静苍生,实质上是抑止“众生兴动欲心”,欲心生动是一切社会矛盾冲突的根源。取得统治地位的理国者应致力于以无名之朴化民,民化则动心、欲心不生,自然淳和朴质。所谓“人化则道弥”,即谓民达于淳和朴质,至尚至美至善的道普照人间,无处不在,从而也就实现了道教的社会政治理想。对于理国者自身来说,“欲心既除,圣人无名亦舍”,“若复执滞无名,还将有迹,令此众生寻迹丧本,复入有为,则与彼欲心等无差别”。⑥即是说,理国者使天下复归于朴,实现了致太平之有为,切不可再执定有为,而须树立功成不居的意识,若继续抱定有为,就等于使天下人放弃了欲心,而自己未弃欲心。有鉴于此,杜氏告诫道:“理国之道先弘德化,后忘其迹,所以成太平之基也。”⑦镇静以无名之朴本来是道教修炼的方式,所谓“化民”,就是将道教意识、意志转化为广大民众的意识、意志,这种转化既有潜移默化的过程,也有强加的过程,因为这种转化符合统治者的利益,可得

① 杜光庭:《道德真经广圣义》“杀人众多,以悲哀泣之”疏,《道藏》第14册,第439页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义》“以无事取天下”注,《道藏》第14册,第517页。

③ 杜光庭:《道德真经广圣义》“能知古始,是谓道纪”疏,《道藏》第14册,第380页。

④ 杜光庭:《道德真经广圣义》“为天下式,常德不忒,复归于无极”义疏,《道藏》第14册,第427页。

⑤ 杜光庭:《道德真经广圣义》“无名之朴,亦将不欲”疏,《道藏》第14册,第454页。

⑥ 同上。

⑦ 杜光庭:《道德真经广圣义》“为学日益,为道日损”疏,《道藏》第14册,第493页。

到统治者的支持和强化。而当要“化王”，实现道教的更高意志和意识时，则只能靠说教的形式（包括升仙、长生、承负、惩戒等学说）来打动统治者的心了。

欲将道教意志转化为社会的意志，便涉及道与仁义礼智的关系，在杜氏看来，“道废则仁义遂行”^①。即按时间顺序，道在仁义之先，上古淳朴，无仁与义。“兼爱”为仁，而行仁者未尝施而不求报，求报则小惠未孚，故此，仁义礼智各有偏私。仁独为仁，义独为义，不能兼而化之，“行仁者以慈爱为心，故无刚断之用，是则义缺矣；行义者以决断裁非，有取有舍，是则仁缺矣”^②。唯道可“统于仁义，合于礼乐，制于信智，囊括万行”^③，圆融无碍，周济万类而无偏私，兼施众生而忘其迹，行仁忘仁，施义忘义。杜氏认为，礼义法度对于化民淳朴亦不可不用，教分权、实，权为实之阶，仁智礼义及其法度皆属权教，“理人为政，以权实化俗，理亦然哉！”^④也就是说，化民权实并用，“先以道化之，次以德教之，复以文抚之，示以淳和，兼以仁育和”^⑤。以此推论，道本儒末，道包儒法。

以上所述，已可辨明，杜氏的理国论无非是“帝王南面之术”，为统治者提供了一个儒道法并用，以道为本根的治国之术。这是寓大有为于无为，强化了参与治理国家的实践功能，突出了对于政事的干预意识。理国强调自然而然任民之性，随民之愿，是从君民之间的利害关系着眼的，依矛盾对抗的形式而言，可简称为“外”；理国谦静，是从统治者自身性情、品德着眼考虑问题的，依是否谦静引发或激化社会矛盾而言，可简称为“内”；理国使民复朴还淳，是从国家的长治久安和道教自身的社会政治理想着眼推求的，而且是从民众和君主更深层的心理结构着力的，因而可简称为“合”。由内而外以至于合，是一个自我圆融的思想结构，每一步骤都融会着明显的主观目的性。以理国最高

① 杜光庭：《道德真经广圣义》“上仁为之而无以为”疏，《道藏》第14册，第457页。

② 同上。

③ 杜光庭：《道德真经广圣义》“不言之教，无为之益，天下希及之”疏，《道藏》第14册，第483页。

④ 杜光庭：《道德真经广圣义》“天下万物生于有，有生于无”疏，《道藏》第14册，第473页。

⑤ 杜光庭：《道德真经广圣义》“古之善为士者不武”疏，《道藏》第14册，第542页。

准则的“道”而言,也排除不了人的主观意识,“王乃天”(这里的“天”即谓道)就已沟通了道与人,同时也给道输入了人的主观意志,因而,道也正是客观的无意志和主观的有意志的统一。

(二)无欲理身

三十八教义中,理身与理国同样重要,而且理身的条文多于理国条文,如:“第十九,教人修身,曲己则全,守弱则胜”;“第二十,教人理身,无为无欲”;“第二十一,教人理身,保道养气,以全其生”;“第二十二,教人理身,崇善去恶”;“第二十三,教人理身,积德为本”;“第二十四,教人理身,勤志于道”;“第二十五,教人理身,忘弃功名,不耽俗学”;“第二十六,教人理身,不贪世利”;“第二十七,教人理身,外绝浮竞,不炫己能”;“第二十八,教人理身,不务荣宠”;“第二十九,教人理身,寡知慎言”。^① 道教“即世”而“救世”的立教思想再现于杜氏的治身论中,他在《纪道德赋》中说道:“可以越圆清方浊兮,不始不终。何止乎居九流五常兮,理家理国。”理国不能不同时理身,利人也要利己,成人也须成己,兴国泰民安之事业,修道者自身也能长生久视,出代登真。杜氏的修身论,既融前人所论,又有自家的创获;既有“俗人”修养功夫,又有“道人”超越意识;既有长生永存的目的,又有道德教化的内容。

1. 道既是最普遍的法则,那么理身就须遵循道。遵道也就是遵行“无为无欲”。“无为无欲”本是道教徒个人修炼的内容,但杜氏为了强化道教的社会实践功能,就将“道人”的修炼内容泛化为“道人”与“俗人”共有的修养内容。杜氏认定,铦锐之心、纷扰之事皆由人动心兴欲所生,王者贪欲疆土就会兴兵杀人,贪欲财货就会横征暴敛,贪欲珍奇就会骄淫奢侈。百姓欲望兴动就会互相侵夺凌辱,欲高就会贱下,欲贵就会贱贫。“俗人”兴动于知,就会博闻旁求,学流泛滥。以美与善而论,本无定在,亦是人欲所致,“美善者生于欲心,心苟所欲,虽恶而美善矣。故云皆知己之所美为美,所善为善。美善无主,俱是妄情,皆由分执有无,分别难易,神奇臭腐,以相倾夺”^②。即是说,美与善

① 杜光庭:《道德真经广圣义·叙经大意解疏序引》,《道藏》第14册,第315页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义》“天下皆知善之为美,斯恶已”义疏,《道藏》第14册,第345页。

只是人的主观感觉,无客观的依据,一心所动,始有美善。这实际上是庄子“因其所大而大之,则万物莫不大;因其所小而小之,则万物莫不小”的相对主义观点的再现。也是杜氏“修道即修心”观点的另一种表现。

因为人人都难免有欲,故修道理身之首务是窒欲,窒欲既是治国之方策,亦是治身之要妙,不过两者立足点不同,所通过的路径有异。前者是从统治者的利益和道教的最高理想来推求窒欲的,通过强制和兴社会风尚的方式实现;后者是从每个人的切身利益关系来推求的,通过内心自觉的涵养实现。要窒欲,首先要知足安分。知足的关键在于心知足,他说:“物足者非知足,心足者乃知足。知足者谓足在于心,不在于物。”^①安分是要安其所禀之性,“自道所禀谓之性,性之所迁谓之情”^②。断妄情、摄欲念以归于“正性”。以高下为例,“高下名空也,高下两名,互相倾夺……高忘其高,下忘其下,各安其分,守以天常,则无倾夺之事”^③。“安其所禀之分,则无过求之悦矣,若所禀之外越分过求,悦而习之,则致淫悖之患而伤其自然之和”。^④可见杜氏无欲理身之术,实乃攻心之术,其实质类似于后来王阳明所言的“破心中贼”。

杜氏所谓理身无为,也就是“执无为之行”,不贪功,不好利,不妄求。无为与无欲,乃是一种内外关系,无为为外,无欲为内,外为内显,内为外根,内无欲即可外无为,外无为亦会反求诸内,“身修于内,物应于外,德发乎近而及乎远,一夫感应尚犹若此,况乎帝王乎?”^⑤执无为之行,则神全气王,气王者延年,神全者升玄;窒有欲之念,则“外无侵竞,内抱清虚,神泰身安,恬然自适”。无为与无欲,相得益彰,互为补助,共同履行理身的职能。

2. “理身”积德为本,崇善去恶。这本非老子《道德经》固有之意,道教理论家为履行宗教劝善戒恶的社会职能,就假托老子之意,开其生面,道家主张无恶无善,早期道教创始者将儒家善恶论注入道教,设定了道教的善恶说。《太平经》以承负说、夺算夺纪说劝导人们行善戒恶。张道陵“使民内修慈孝,

① 杜光庭:《道德真经广圣义》“知足之足,常足矣”义疏,《道藏》第14册,第491页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义》“恍兮惚兮,其中有物”义疏,《道藏》第14册,第403页。

③ 《道德真经广圣义》“高下之相倾”义疏,《道藏》第14册,第346页。

④ 《道德真经广圣义》“绝学无忧”义疏,《道藏》第14册,第397页。

⑤ 《道德真经广圣义》“修之天下,其德乃普”义疏,《道藏》第14册,第510页。

外行敬让”，并以“正一盟威之道、禁戒律科，检示万民逆顺，祸福功过，令知好恶”^①。葛洪主张“天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算”^②。陆修静则明确提出：“禁戒以闭内寇，威仪以防内贼，礼诵以役身口，乘动以反静”。^③寇谦之援佛教生死观入道，以“十善十恶”、“生死轮转”说进行劝善说教。成玄英力主“三业清净，六根解脱”。杜光庭著《道门科范大全集》，更多地融摄佛教善恶观念，开示新义。他借用佛教的根业尘缘学说，认为人生而有三业十恶四缘：

人之稟生有三业十恶。三业者，一身二心三口也。十恶者，身业有三恶……心业有三恶……口业有四恶……此三业十恶合为十有三矣……此十恶事又各有四缘，皆为罪恼之本……凡此十恶三业计五十三条，动罹此罪，即之死地。^④

也就是说，人生来就俱有“原罪”，“人能制伏三业十恶则可得道长生，可谓生之徒”^⑤。为要制伏此“罪恼之本”，就须“积德为本”、“崇善去恶”，而积德崇善就能修得善果，“得其生者，合于纯阳，升天而为仙；得以死者，沦于至阴，在地而为鬼。鬼物之中，自有优劣强弱，刚柔善恶，与世人无异也”^⑥。鬼城的优劣强弱、刚柔善恶及其等级差别本是人间的反映，此种反映却可用来自劝诫现世的人，诱导其修道行德，免于死后入地府再蒙磨难，行道者功德深厚还可轻举升天，永远摆脱三业十恶四缘的困扰，入不死之福乡，使三尸不能干，百邪不能扰。

道教从一开始就有明显的功利意识，《西升经》云：“功满三千，白日升天，修善有余，坐降云车。”这种功利意识与道教欲干预政事的世俗化特性密不可分。杜氏认为，修道之阶渐臻其妙，立功积德乃入道门必经之途：

夫立功之义盖亦多途，或拯溺扶危，济生度死，苟利于物，可以勤行；或内视养神，吐纳炼藏，服饵导引，猿经鸟伸，遗利忘名，退身让物，皆修之

① 陆修静：《道门科略》，《道藏》第24册。

② 《抱朴子内篇·微旨》。

③ 《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》，《正统道藏》第16册。

④ 《道德真经广圣义》“人之生，动之死地，十有三”义疏，《道藏》第14册，第498页。

⑤ 同上。

⑥ 杜光庭：《洞渊神咒经序》，《全唐文》第10册，中华书局影印本。

初门也。既得其门,务在勤久,勤而能久,可以积其善功矣。^①

修炼和行善事并用,利物和内养双举,从小事做起,应功补过,积微成著。功不在大,遇物斯拯,过不在小,知非则悛,过在改而不复为,功在立而不中倦。功与德紧密相连,“善功”里自然寓有“德性”,积善功就能成德,累德者自然寓有善功。从修道渐次看,德高于功,太上有其德,其次有立功,因此,功为德之阶,善功越大,其德性越深厚。杜氏《题莫公台》有诗言:“将军悟却希夷诀,赢得清名万古流。”^②《赠蜀州刺史》又云:“再扶日月归行殿,却领山河镇梦刀,从此雄名厌寰海,八溟争敢起波涛。”^③即是颂扬大功大德。

杜氏将行善积德的道德教化内容纳入道教修身范围,昭示了道教深刻的世俗根源,将行善积德与赎罪戒恶、在生升仙与死后免罚联系起来,能更好地履行道教的社会职能,在道教说教的背后,隐藏着很强的主观目的性,即试图培养后来《太上感应篇》所说的“善人”:“天道佑之,福禄随之,众邪远之,神灵卫之。”^④“一夫感应尚犹若此”,那么人人修此,国家便可致太平。

3. 个人修炼与道德教化的结合。杜氏以前的道教学者言治身多限于个人服养导引的修炼活动。《河上公老子章句》将道分为“经术政教之道”和“自然长生之道”,以自然长生之道为治身治国的理论基础,主张“无为养神,无事安民”的治身治国论,强调治身以长生为目的,不及功德之事,只把行善与恶的行为后果交与“天道”的“司察”。《太平经》认为修身就是“守一”:“夫守一者,可以度世,可以消灾,可以事君,可以不死……可以长生,可以久视。”^⑤把功德之事归属于治国范围。葛洪说:“治身而身长修,治国而太平。”^⑥虽然葛洪主张治身与治国双举,却分《抱朴子》为内外篇,外篇言世事臧否,人间得失,内篇言修炼神仙之事,认为仙道“与世事不并兴”^⑦,只有废得了人间事务,才能修炼成仙。司马承祯专言治身之术,其《坐忘论》中“安心坐忘之法”论长生久视之道,不谈道德教化内容。杜氏则主张炼养与德性双举,既要修心养

① 《道德真经广圣义》“损之又损,以至于无为”义疏,《道藏》第14册,第494页。

② 《全五代诗》,中华书局1960年版。

③ 同上。

④ 《太上感应篇》卷5,《道藏》第27册。

⑤ 《太平经圣君秘旨》。

⑥ 《抱朴子内篇·释滞》。

⑦ 《抱朴子内篇·金丹》。

神,吐纳炼藏,服饵导引,也要拯溺扶危,济生度死。德业双修,才算功夫。人生俱来就有三业、十恶、六根、四缘等“罪恼之本”,人要制伏它们就要修道,而修道除了无为无欲、内视养神、服养导引之外,还需多立功德,多行善事,功德善行乃入道门之必经渐次。通过如此结合,比单纯讲立功为国、立德为家、修炼为己的说教能更好地履行道德教化的社会职能。

由于道教不能只局限于极少数人“白日飞升”的成功,道教欲求扩大自己在社会生活中的影响,欲将自己的意志外化为国家的意志,外化为全民的意志,欲将说教转化为内心自觉,就必须进行广泛的布道施教,劝善修道。如此便面临一个修道的层次问题,亦即涉及修道者自身素质问题。杜氏如何解决这一问题呢?他吸收和改造了韩愈的性三品说:

《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。可教者谓上中以下,下中以上,凡有七品之人可教之耳……既有九品,则第五品为中正人也。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。^①

九品之中,上上品无须用教,自可悟道;下下品顽愚不化,不可施教;中间有七品,为人的大多数,是施教的主要对象,尽管其智愚程度差别很大,布道者亦需竭尽己能,诱而教之,因为“道无弃物,常善救人”。在杜氏看来,启迪昏蒙,参悟真正,琢玉成品,披沙得金乃布道者之责任。然而,智愚程度不同,施教方式亦当有分别,利根之人禀气清,了悟圆通;钝根之人禀气浊,智识不通。于是设权实二教,利根者了通实教,不教而化,示以实门;钝根者智识不通,则示以权门,教而化之。“权门变通其法甚广”,根据修道者智愚差别,采取循序渐进的方式诱而导之。知过则改,立功补过,积微成著皆渐进之路径。杜氏又说:“权教者,帝王南面之术也。”^②这是明确将修道之术与统治之术对等起来,仙道与王道合流了,因此任何统治策略也就是修道的步骤,所以他接着说:

权教者,先以善道诱之;不从,以恩赏劝之;劝之不从,以法令齐之;齐

① 杜光庭:《道德真经广圣义》“上士修道,勤而行之”义疏,《道藏》第14册,第474页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义》“反者道之动,弱者道之用”义疏,《道藏》第14册,第472页。

之不从，以科律威之；威之不从，以刑辟禁之……故劝教之所不及而后用刑也。是故刑之使民懼，赏之使人劝，劝以趣善，懼以止恶……理身者，体柔顺之道，去刚强之心，久而勤之，长生何远乎！^①

儒家“道之以德，齐之以礼”的道德仁政学说被杜氏很自然地融合在修道理论中了。如是，上士修道或可成仙，中士修道亦能安身立命，各得其所，所谓“神道设教为中士”^②。由此以明，以劝善戒恶和修心炼养为基本内容的个人修道理论就成为“老君设教”的主要内容了，而不是少数人服金丹妙药或服食饮气以成仙。这可说是道教理论发展的重大转向，后来的《太上感应篇》，将道德实践直接作为追求现实利益和通向神仙境界的唯一手段，则是顺理成章的事了，以至宋元兴起的全真道乃以“忍耻含垢苦己利人为之宗”^③。

杜氏一方面讲修道要无为无欲，另一方面又讲修道要积功累德，这看来似乎矛盾，但杜氏认为，这只是“俗人”的看法。“道与俗反”，以“道人”看来，非但不矛盾，而且恰好圆通无碍，功德乃修道之必须路径，不能不立，只是“俗人”有了功德便容易居功自傲，矜持自伐，而不知克尽思道。“道人”虽立功德，却功成不居，为而不恃，即不滞于功德，亦即具有超越的意识，一心求道，不为物类所累。拯溺扶危，济生度死，本属有为，杜氏鼓励人们为此善行也就是鼓励人们有为进取。同时他又强调修道之人须有无为的意识，善于从有为中解脱出来，实现自我超越，“善功既积，不得自恃其功，矜伐于众，为而不有，旋立旋忘。功即旋忘，心不滞后，然谓之双遣，兼忘之至耳”^④。

（三）理身与理国

从上面的论述可以十分清楚地看到，杜氏的理国与理身理论，涵盖了道教理论中的许多重大理论问题，如有为与无为、有欲与无欲、己与人、道与俗、出世与入世、即世与救世、王教与道教以及修道成仙与社会教化等，难怪乎他在三十八教义中喋喋不休地重复理身理国的教条，其目的乃在于引起人们的

① 杜光庭：《道德真经广圣义》“反者道之动，弱者道之用”义疏，《道藏》第14册，第472页。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》“上士修道，勤而行之”义疏，《道藏》第14册，第474页。

③ 李道谦：《甘水仙源录》卷2《广宁通玄太古真人郝宗师道行碑》。

④ 杜光庭：《道德真经广圣义》“损之又损，以致于无为”义疏，《道藏》第14册，第494页。

重视。

1. 身与国的联系。三十八教义提出“无为理国”、“以道理国”，又提出理身“无为无欲”、“理国修身尊行三宝”（慈、俭、不敢为天下先），即是断定身与国是统一的，理身与理国是密切相关的。《大学》提出正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下，树起儒家身与国的修身理论与政治抱负：为仕则有益于民，为民则独善其身，内修以成圣人，外仕以成王业，成己与成物被视为统一体的两面。道教沿用儒家这一思想，将它和《周易》三才统一思想结合，并进而推求身与国之所以能够统一的基础，《太平经》以“三一”为宗，认为天地人三者合一以致太平，精气神三者合一以获长生。前者讲自然与社会的感应相通，后者讲形神呼应相通；前者合一达于太和，后者合一达于中和；前者合一的基础是“太和之气”，后者合一的基础是“精气”。而天地人与精气神在“气”的基础上又能统一起来。《河上公章句》说：“天道与人道同，天人相通，精气相贯。”^①即是强调“气”贯通天人的基础作用。不过，《老子想尔注》将“气”又称做“道气”，从而使贯通天与人、身与国的基质具有物质和精神的二元意味。杜光庭进一步确立了“道气”概念，以二元体的“道一气”作为天道与人道统一的基础，在他那里，道气又被称作道，道贯天人，道贯身与国。他说：“理国执无为之道”，“理身执无为之行”。^②又说：“人化则道弥，己修则德愈昌，道广德昌，理国理身之至要矣。”^③“理国之道，理身之方，舒卷任时，因物之性。”^④无为、无欲、自然，皆道的同义语，道与德则是“同出而异名”。在杜氏看来，老君历劫禀形，随方演化，或现身为现实生活中的人，如赤松子、王子乔之类，“因以示教”；或理性化为道，无所不在，无所不能，既为自然之普遍法则，又为社会——身与国的普遍性法则。因而，身与国在道的前提下是能够统一起来的，理国之道、理身之方乃道的具体化，体现在理国方面主要强调无为，体现在理身方面则主要强调无欲。无为、无欲实乃道体的两个不同方面，都服从于最高的意志——老君——道。理国“人化”表现了道普照无遗的特性，理身“己修”

① 《河上公章句》“不窥牖见天道”注。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》“能知古始，是谓道纪”义疏，《道藏》第14册，第380页。

③ 杜光庭：《道德真经广圣义》“为天下谷，常德乃足，复归于朴”义疏，《道藏》第14册，第427页。

④ 杜光庭：《道德真经广圣义》“动善时”义疏，《道藏》第14册，第363页。

表现了“德”美好善良的特性。因此说,杜氏所推崇的理身与理国的统一,乃是在原则义和目的义上的精神性统一,这个原则就是自然而然、无为无不为的道,这个目的就是要实现道广德昌的理想境界。

2. 身为国先。身理与国理虽为道的不同体现,虽然在同一原则和目的下达于统一,但身与国毕竟有个先后、本末、内外关系问题,杜氏断定,身为国之先,有诸己而后有诸人,先成己后成物,身理而后国理,他说:

未闻身理而国不理者,夫一人之身,一国之象也,胃腹之位犹宫室也……神犹君也,血犹臣也,气犹民也,知理身则知理国矣。爱其民所以安国也,恠其气以全身也,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。^①

将一人之身与一国之象进行比附:治国如同治身,气存身存,气竭身亡,民结国存,民散国亡,有气而有身,有身而有国,以身观身,身正天下皆正,身理天下皆理。这种主观比附虽然有点牵强,但辩证地阐明了气与身、身与国以及民与国之间的关系,其弘气全身、爱民安国思想的有着积极意义。同时,他强调“销未起之患,理未病之疾”也为统治者治理国家张了目。由此以推,身为国之本,国为身之末,“理国之本如何?”“本在理身也,未闻身理而国乱,身乱而国理者。”^②又说:“圣人理国,理身以为教本。夫理国者复何为乎?但理身尔。故虚心实腹,绝欲忘知于为,无为则无不理矣。”^③

有本方有末,有末以显本,本末“相须”;身理方有国理,国理以彰身理,理身与理国“相须”。自然,身与国也就是内外关系,内以修己,外以化人,内圣外王,“夫理国者,静以修身,全以养生,则下不扰,下不扰则人不怨”^④。身修生养为内,安定太平为外,无内则无外,没有修身,也就没有国家的安定太平。

儒家始终执著身先国后、身本国末、身内国外的秩序,《大学》云:“欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意。”杜氏在这一点上与儒家并无二致,如果说有差别的话,那就是儒

① 杜光庭:《道德真经广圣义》“是以圣人之治”义疏,《道藏》第14册,第352页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义·释御疏序》上,《道藏》第14册,第332页。

③ 杜光庭:《道德真经广圣义》“是以圣人之治”义疏,《道藏》第14册,第352页。

④ 杜光庭:《道德真经广圣义·释御疏序》上,《道藏》第14册,第332页。

家的修身只是一种道德修养,而杜氏的修身是道德修养和修心存神以及吐纳导引等道教修炼活动的结合;儒家的修己在于成就圣人,杜氏的修己则在于成善成仙;儒家的治国是要实现王道,杜氏的理国则既要实现致太平的政治理想,又要善于从事物中超脱出来;儒家的修身治国是世俗的,杜氏的理身理国是超尘的。在这里,道教是以宗教化的形式反映了世欲化的内容。

3. 理身理国所体现的主体能动精神。理身理国皆人之所为,是以人为主体的行为,无论是存思存想、去奢去欲的思想行为,还是建功立德、治国化人的身体力行的劳作行为,都离不开人的个人或社会活动,那么,人在这些活动中占据什么样的位置?即是以人为主体的行为,人的主体能动精神体现在哪里?杜氏从道教立场出发,执著于理国无为、谦静,理身无欲、雌柔,这种屈己柔弱、任其自然的立论与儒家养浩然之气、自强不息的进取精神形成反照,儒家高扬了人的精神,而道教室息了人的主观能动性。从一般的外部特征来看是如此,然而执著于此尚不足以真正把握道教,尤其是不能真正地明辨杜光庭的思想实质。他的“理国论”,从主张任民之性经谦静到复朴还淳,每一步骤都渗透着明显的主观目的性,一则为帝王提供“南面之术”,二则通过帝王的治国实现道教“致太平”的社会政治理想。他的“理身论”将个人修炼与道德教化内容糅为一体,力主为善戒恶、积功累德,故此他并不一未反对有为进取,而把进取有为、积功累德视为入道门的阶次。其无欲修身又与治国的目的相联结,修道先修己,己修而人化,人化则国安,而无欲攻心乃实现身修国治的根本点。他的理身与理国原则,并不是纯粹的道教修养论,他把“权教”直接等同于“帝王之术”,将修炼活动混同于道德实践,即是说,不满足于有限的修道者的范围,将修道理论做了扩张,力求将道教的宗教意识上升为国家和全民意识,将宗教的意志转化为人们广泛的内心自觉。

仅就个人炼养方面讲,杜氏勉励人们务在勤久,终身不息,这一动一行皆是有为之举,主观意志在这些行为之中起着主导作用,行为中始终贯穿着道教的动机、目的。至于杜氏屡屡通过斋醮、符命、祝语、长生术等干预朝政,以及几度为唐王朝、后蜀王朝的座上卿,则更直接地体现了道教有为的世俗化特点。

但道教毕竟有异于世俗,它究竟不愿将自己完全混同于世俗,它在鼓励深入世事的同时,又强调了超越的意识,这表现为:在理论方面推崇玄妙深微,在

修道实践方面讲冥通神鉴。王道与仙道、人世与出世是道教产生时便有的理论难题。杜氏解决这一难题的办法是提出“重玄”原则,他告诫人们在建功立德的同时,又不可滞于功德;在深入世务时,未可累于世事;在有所为的同时,又未可忽及无所为,亦即无欲于功德,无为于有为,无欲于世事。再用双遣之则,外遣诸境,内遣诸己,既遣有为,又遣无为,遣之又遣。外境与内己,有为与无为都忘,方可入重玄之境,达众妙之门。

由此可见,杜氏奉行的是“执著以臻其妙”、“先弘德化,后忘其迹”的修道理论。在这里,有为寓于无为中,人的主观能动性、人的主体精神通过投射的形式反映出来。

第十一章 《无能子》、《化书》的自然论 与社会批判思想

一、《无能子》的作者及著述

无能子,《无能子》作者的化名,其真实姓名及生卒年月皆不得知。《无能子·序》说:“光启三年,天子在褒,四方犹兵……”于此可知他是唐僖宗时人,其生活年月正值“黄巢乱”,因而“避地流转,不常所处,冻馁淡如也”。由于处于战乱年代,可谓饱尝艰难困苦,“寓于左辅景氏民舍,自晦也。民舍之陋,杂处其间,循循如也”。《唐书·艺文志》认定他是一个“隐民”,而《四库总目提要》则认为“序中有不述姓名游宦语,则亦尝登仕籍,非隐民也”。王明先生依据《无能子·答通问》有“无能子贫,其昆弟之子且寒而饥,嗟吟者相从焉”语,断定他是前曾作吏的破落书生。^①这种推断合乎情理,但从他的经历来看,随他同行的有“昆弟之子”、“兄之子”、“从父子弟”等,可见是整个家庭都在辗转流徙,其出身可能不是庶族,而是“望族”。从与他交友并崇拜他的人,如华阳子、愚中子等的社会地位和常识来看,他是一位相当博学的学士。从他的言论表现出的思想性来看,他不只是因为战乱才隐名埋姓的,而的确是一位淡泊名利、高尚其事、“不知所以饥寒富贵”的道家学者,如其所说:“吾汨乎太虚,咀乎太和,动静不作,阴阳同波。今方自忘其姓氏,自委其行止,操竿投缕,泛然如寄,又何暇桎其肢体,愁其精神,贪乎强名,而充乎妄欲哉!”^②可以肯定

① 参见王明:《无能子校注》,中华书局1981年版。(以下凡引本书只注篇名,不再注明版本)

② 《无能子·严陵说》。

《无能子》书中表现出自然论和社会批判思想不仅来源于道家思想传统,而且来源于他对社会动乱、人生疾苦的深刻体验和冷眼洞察。他在“序”中说:“昼好卧不寐,卧则笔扎一二纸,兴则怀之而不余示。自仲春壬申至季春己亥,盈数十纸,卷而囊之,似有所著者。”显然,所“著者”也就是所见、所思、所得。

《无能子》三卷为《唐书艺·文志》著录,《崇文总目》列入道家类,晁公武《郡斋读书志》记“书三十篇”。明《正统道藏·太玄部》收录,仍分三卷,篇目为三十四篇,与“序”所言相合,但实存内容只有二十三篇,其中卷上缺第六、八、九、十篇,卷中缺第五篇,卷下缺第七、九、十、十二、十三、十四篇。《郡斋读书志》评论《无能子》一书说:“述老庄自然之旨。”明代孙矿《批点本无能子·序》评论说:“旨在明自然,求性命,无作无为,略礼教而外世务,殆豁然愤世语耶!”这类评述大体是切中原意的。《四库总目提要》也评述说:“其书多窃庄列之旨,又杂以释老之说,词旨颇浅。”显然,这不仅只见表皮,不及内容,而且从根本上来说,是带有固有的偏见来看待道家思想的。近有王明的《无能子校注》^①,为最新的字义诠释。

二、《无能子》的自然论

《无能子·序》开宗明义地说:“言其指归,明自然之理,仍性命之端,自然无作,性命无欲,是以略礼教而外世务焉。”“自然”,在道家和道教典籍中,是几于“道”的代名词,有时被视为神秘的最高本体,有时被看做自然而然的自然总规律。从无能子的思想倾向来看,他是一个无神论者,他所论述的“自然”,乃是贯彻于自然和社会、人生和生命等全过程的客观规律性。从思想来源看,他是将道家唯物论者的自然观、抗迹尘外的人生观和道教长生久视的生命观溶诸一炉而自成一家的。他的自然论也在这三个方面展开。

(一) 自然生死观

1. 与所有道教学者不同,无能子的自然生死观不是以抽象性的道作为出

^① 参见王明:《无能子校注》,中华书局1981年版。

发点,而是以“混沌一炁”作为立论的始基。他说:

天地未分,混沌一炁,一炁充溢,分为二仪,有清浊焉,有轻重焉,轻清者上为阳为天,重浊者下为阴为地矣。天则刚健而动,地则柔顺而静,炁之自然也。天地既位,阴阳炁交,于是裸虫鳞虫毛虫羽虫甲虫生焉。^①

这段话包含三层意思:(1)在天地万物之先,有一个充溢宇宙弥漫无间的“混沌之炁”的存在,这个炁无数量的限定,却有轻清与重浊“二仪”的区别,亦即有质量的差异,这种差异随着时间的绵延伸展而扩大,重浊者下降成为有形有象的地,轻清者上升为无形无象的天,天地不仅有无形与有形的差别,还有阴与阳、静与动、刚健与柔顺的对立。从“两仪”的差异到两极的对立,是一个伴随着时间的漫长流逝的发展过程。期间并不存在上帝或道的有意推动。(2)形成对立两极的天地之“炁”,借助阴与阳、动与静、刚健与柔顺相斥相交与相济,尔后生化出气象多姿的现象界来。从“混沌一炁”到天地之“阴阳炁”,虽则都是一个“炁”字,却有着抽象与具体的层次上的差别。从无形之“炁”到有形之物,又是一个从可能到现实的转化。(3)无论是混沌之炁生化阴阳之炁,还是阴阳之炁生化现象世界,都贯彻着同一规律——“炁之自然”。

王充和柳宗元分别是东汉和中唐后期两个著名的元气唯物论者。王充认为天地即是具阴阳二性的元气,“天覆于上,地偃于下,下气蒸上,上气降下,万物自生其中间矣”^②。在他看来,天地之元气自古如此,没有层次上的区别,也没有质量上的差异,人物禀气而生只有厚薄的差异。柳宗元认为:“彼上而玄者,世谓之天;下而黄者,世谓之地;浑然而中处者,世谓之元气。”^③同样肯定充塞天地间的只是物质统一基础——“元气”。柳氏同王充一样,除了坚持元气自动、万物自生观点外,也同样没有分别出元气有其漫长的分演过程,以及元气的不同层次,柳氏虽则也提出了太虚、无极等范畴,但没有深入解析其内涵及其与天地间元气之间的深刻联系。将元气作了分演层次的精细区别的是带着宗教色彩的道教“道炁论”。在杜光庭的《道德真经广圣义》中就把炁分称为玄元始气、和气、冲气、形气等,这些对炁的不同称呼,无非是要表示炁

① 《无能子·圣过》。

② 王充:《论衡·自然》,上海古籍出版社1990年版。

③ 柳宗元:《天说》,《全唐文》,中华书局1982年影印本。

有数量、质量、有形、无形的区别,从“玄元始气”到形成具体的物质之象的“形气”,乃是炁从抽象到具体,从混沌至有分,从无形到有形的无穷演化过程所致。无能子的气论正是在道教元气层次说与道家元气自动说融合基础上建立起来的。既肯定了元气是物,又肯定了元气演化无穷。

2. 无能子不仅认为自然物质界的生化循着“天之自然”,同样也认为人类社会的形成要有其“自然”,这种人之自然原则完全类同于“天之自然”。他说:

人者裸虫也,与夫鳞毛羽虫俱焉同生,天地炁交而已,无所异也。或谓有所异者,岂非乎人自谓异于鳞羽毛甲诸虫者?岂非乎能用智虑耶?言语耶?①

就“智虑”方面来说,人有好生避死、营宫室、谋衣食、生育乳养及其男女等欲望,而鸟兽亦有好生避死、营巢穴、谋饮啄、生育乳养及其同类爱护之等欲望,“何可谓之无智虑耶?”就“言语”方面来说,“自鸟兽适乎蠢蠕者,號鸣啁噪皆有其音,安知其族类之中非语言耶?”人以不能通晓鸟兽语言而笼统地说动物不能言,其实乃一偏之见,岂不知鸟兽等动物也可以不能通晓人的语言而判定人无语言!就“形质”方面来说,固然人与动物异,但是“鳞毛羽甲中形质亦有不同者,岂特止与人不同耶?人之中形质亦有同而异者,异而同者,岂特止与四虫之形质异也!”总之,人与动物本质上没什么区别,区别只在于文明程度的高低。因而人与动物皆服从于同样的自然规律,他说:

所以太古时裸虫与鳞毛羽杂处,雌雄牝牡自然相合,无男女夫妇之别、父子兄弟之序,夏巢冬穴,无宫室之制,茹毛饮血,无百谷之食,生自驰,死自仆,无夺害之心,无蕴藏之事,任其自然,遂其天真,无能司牧,濛濛淳淳其理也。②

在这种自然状态中,人们没有私心,不相掠夺,人与人、人与动物甚至没有严格的区分,皆服从于最简单淳朴的规律——自然而然。虽然过着极其粗糙的生活,但人人却从不受制于他人,任自然,遂天真,因而“和平乃是第一条自然法”。那么人类社会是如何形成的呢?无能子认为,在原始状态中,“繁其智

① 《无能子·圣过》。

② 同上。

虑者,其名曰人,以法限鳞毛羽诸虫,又相教播种以食百谷,于是有耒耜之用;构木合土以建宫室,于是有斤斧之功;设婚嫁以析雌雄牝牡,于是有夫妇之别,父子兄弟之序;为棺槨衣衾以瘞藏其死,于是有丧葬之仪。结置罟网罗以取鳞毛羽甲诸虫,于是有刀俎之味;濛濛以之散,情意以之作。然犹自强自弱无所制焉。繁其智虑者,又于其中择一以统众,名一为君,名众为臣,一可役众,众不得凌一,于是有君臣之分,尊卑之节,尊者隆,众者同,降及后世,又设爵禄以升降其众,于是有贵贱之等,用其物,贫富之差;得其欲,乃谓繁智虑者为圣人。既而贱慕贵,贫慕富,而人之争心生焉,谓之圣人者忧之,相与谋曰:彼始濛濛淳淳,孰谓之人,吾强名之人,人虫乃分。彼始无卑无尊,孰谓之君臣,吾强建之,乃君乃臣。彼始无取无欲,何谓爵禄,吾强品之,乃荣乃辱。今则醜真淳、厚嗜欲而包争心矣。争则夺,夺则乱,将如之何?智虑愈繁者曰:吾有术焉,于是立仁义忠信之教,礼乐之章以拘之,君苦其臣曰苛,臣欺其君曰叛,父不爱子曰不慈,子不尊父曰不孝,兄弟不相顺为不友不悌,夫妇不相一为不贞不如。为之者为非,不为之者为是,是则荣,非则辱,于是乐是耻非之心生焉,而争心抑焉。降及后代,嗜欲愈炽,于是背仁义忠信,逾礼乐而争焉,谓之圣人者悔之,不得已乃设刑法与兵以制之,小则刑之,大则兵之,于是纆继桎梏鞭笞流窜之罪充于国,戈铤弓矢之伐充于天下,覆家亡国之祸绵绵不绝,生民困贫夭折之苦漫漫不止。”^①这是何其生动的阶级社会形成过程的描述呵!在这个过程中,有着一系列合乎人类社会发​​展规律的阶段,将此列简明的图式为:

农业生产——生产工具的改进(耒耜,斤斧)——居住条件的改善(构土以建宫室)——男女夫妇之别——父子兄弟之序——社会精神生活(情意之作)——强弱之相欺凌——君臣之别(择一统众,众不得凌一)——尊卑贵贱等级名分——争夺之心生——术之运用(仁义智信)——兵与刑法——国破家亡,生民困贫夭折。

尽管无能子认定,人类的每一次嬗变都是繁其智虑者之所为,但他毕竟说明了这样一种现象,物质生活资料的生产是首要的条件,随着物质生活条件的改善,人才能与动物相区别开来,才会产生羞耻、荣辱、礼节,才会有人们的精神生活及其等级名分、行为规范、社会制度、军队法律。在这点上,与春秋时期

^① 《无能子·圣过》。

的《管子》颇为相似,《管子》提出:“仓廩实而知礼节,衣食足而知荣辱。”但却比《管子》要具体而丰富,其思想性更为明确,而且有一点是《管子》所没有的,即无能子向人们清楚地表露出这样一个思想:社会文明程度越高,不平等就越加剧,最后的结局必然是“覆家之国”、“生民困贫夭折”。因为在无能子看来,一切不平等现象皆是人之所“强立”、“强分”、“强为”、“强行”,违背了“天真”、“自然”,与其“不自然而人之”,还不如“自然而虫之”。这实际上是将“动物的自然状态”描写为人类较为理想的选择。

无能子的社会自然之理与法国18世纪启蒙哲学有着许多相似之处,孟德斯鸠与卢梭都认为人类社会形成之前有一个自然状态,孟德斯鸠相信在自然状态中有一个“自然法”,卢梭相信有最初的“自然权利”,不平等在自然状态中几乎不存在^①,宣称人类文明每前进一步,不平等也同时“前进”一步。这些相似性在排除了社会历史时代以及文化的差异之外,也确乎可以从时代背景、思想等方面找到共同的基础。这一点在后面我们还要谈到。

(二) 自然生命观

无能子的生命观根源于《庄子》“生之来不能却,其去不能止”的生命观点,但又积极扬弃了道教性命论,他说:

夫性者神也,命者气也,相须于虚无,相生于自然,犹乎埏埴之相感也,阴阳之相和也,形骸者性命之器也……形骸非性命不立,性命假形骸以显,则性命自然冲而生者也,形骸自然滞而死者也。自然生者虽寂而常生,自然死者虽摇而常死。今人莫不好生恶死,而不知自然生死之理,睹乎不摇而僵者则忧之,役其自然生者,务存其自然死者,存之愈切,生之愈踈,是故沉羽而浮石者也,何惑之甚与?^②

人皆“好生恶死”,看到别人由活人而变成死人(“不摇面僵”),不免忧惧自己死期终归要到来,于是乎挖空心思、想尽办法(“役其自然生者”),求访仙迹,或服丹饵药,欲以保形骸之全,长生久视(“务存其自然死者”),岂不知适得其反,厚其生愈是急切,反而“生之愈踈”。在无能子看来,这是“不知自然生死

^① 参见卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,商务印书馆1962年版。

^② 《无能子·析惑》。

之理”，所谓“自然生死”，即“自然冲而生”、“自然滞而死”，这种自然生、自然死的常生常死无限交替循环，也就是无生无死。为了说明这个道理，无能子又说：

夫人大恶者，形骸不摇而偃者也。夫形骸血肉耳目不能虚而灵，则非生之具也，故不待不援而偃则曰死，方摇而趋本死矣，所以摇而趋者，凭于本不死者耳，非能自摇而趋者，形骸本死，则非今死，非今死无死矣。死者人之大恶也，无死可恶，则形骸之外何足洞吾之至和哉！^①

人们通常以不动而卧者（“不摇而偃”）为死，以动而走者（“摇而趋”）为生，这只是个表象，其实能动而走者乃“本死”矣，因为能动而走者并非自身有此功能（“自摇而趋”），而是依凭于“本死”。所谓“本死”，谓形骸自身即是“滞而死”，形骸看起来是活的，能动能走，但其本性即是死（“形骸本死”）。在这里无能子下了这样一个断语：“形骸本死，则非今死，非今死无死矣。”意谓形骸先在的是死，并非现实的死。既然早已是死，不是现实的死，那么也就无所谓死了。如何让人们感到自己的死不是死，而是有所存呢？或曰死中有生呢？这是单凭“非今死无死”的说理不能解决的问题。无能子回答这一问题的手段还是借助于道教的性命观。在道教内丹学说中，性命也就是神气，神与气相和而生形骸，形骸死而复归神气。在无能子看来，性命是形骸的内容，形骸是性命的形式，没有无内容的形式（“形骸非性命不立”），也没有无形式的内容（“性命假形骸而显”），两者互为显隐。人生而有形骸，无非是性命之“显”，人死而无形骸，无非是形骸之“隐”。形骸与性命，显与隐的自然代谢与无限回复，即无能子所理解的“至和”。无能子又把这种“至和”叫做“自然之无”：“含神体虚，专气致柔者，得乎自然之元者也。”^②显而易见，这已与道教神仙说相差无几了。而且无能子在处理性命、神气关系时，虽然也讲性命、神气“相须于虚无”、“相生于自然”，但其归根处还是落在性、神上了，其云：“夫水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，自然感应之理。故神之召气，气之从神，犹此也。知自然之相应，专玄牝之归根，则几乎悬解矣。”^③因而所谓“非今死无死”，其

① 《无能子·无忧》。

② 《无能子·真修》。

③ 同上。

实只是说形死,神不死。经过这番处理,无能子的自然生死观也就圆通了。

(三)自然人生观

无能子将自然主义的观点运用于人生处世上来,从而形成了唐代具有特色的道家人生观。与早期道家无为的自然观点有所不同,无能子强调不待思而为为之“心之自然”,他说:

夫鸟飞于空,鱼游于渊,非术也,自然而然也。故为鸟为鱼者,亦不自知其能飞能游,苟知之立心以为之,则必堕溺矣,亦犹人之足驰手捉耳听目视不待习而能之也,当其驰捉听视之际,应机自至,不待思而施之也,苟须思之而后施之,则疲矣。是以任自然者久,得其常者济;夫浩然而虚者,心之自然也。今人手足耳目则任其自然而驰捉听视焉,至于心则不任其自然而挠焉,欲其至和而灵通也,难矣。^①

意思是,人皆有“不待习而能之”的各种本能,如鸟之能飞,鱼之能游,这些本能为人们所具备,但人们自身并不必通晓(“不自知其为此”),这些本能的运用与发挥“应相自至”,也无须人们有意识地运用发挥督促(“不待思而为之”),倘若人们有意识地运用发挥(“知之以心以为之”),或先用心考察人是否有些本能,而后再运用这些本能,反而“自堕自溺自疲”,失却此本能。在这个意义上讲,所谓“任其自然者”、“久得其常者”、“济夫浩然而虚者”,实际上是任“心之自然”,就是不要有意地去推动或限制某种行为,“行为”虽然看来是“有为”,而任“心之自然”,也就是“无为”了。这个道理就如同镜子可用来反照妍与丑,称可用来权衡轻重一样,原因在于“称无心而平”,“镜无心而明”。下面这一则对话录较为生动明了地表述了无能子的这种自然人生观:

无能子形骸之友华阳子为其所知,迫以仕。华阳子疑,问无能子曰:“吾将学无心久矣,仕则违心矣,不仕则忿所知,如何其可也?”无能子曰:“无心不可学,无心非仕不仕,心疑念深,所谓见警者临阱而教之前也。夫无为者无所不为也,有为者为所不为也,故至实合乎知常,至公近乎无为,以其本无欲而无私也。欲于中渔樵耕牧,有心也;不欲于中帝车侯服,无心也,故圣人宜处则处,宜行则行。理安于独善,则许由善卷不耻为匹

^① 《无能子·真修》。

夫；势便于兼济，则尧舜不辞为天子。其为无心一也。尧舜在位，不以天子之贵贵乎身，是以垂衣裳而天下治……此皆不欲于中而无所不为也，子能达此，虽斗鸡走狗于屠肆之中，搴旗斩将于兵阵之间可矣，况仕乎！^①

华阳子在“学无心”与“仕”之间的关系上陷于困惑，不能自解。无能子的回答言简意赅，意蕴深邃，他首先指出华阳子“学无心”本身即是糊涂的观念，欲有所学，已是“有心”，怎么谈得上“无心”呢？故此他明言“无心不可学”，意谓无心即在不言之自然之中，顺应自然，即是“无心”。其次，他进一步指出“无非仕不仕”，意谓“无心”并不在乎“仕”或“不仕”，关键在于仕而无欲，有“欲于中渔樵耕牧”，虽然布衣庶民，远离仕宦，却已是“有心”；“无欲于中帝车侯服”，虽是锦衣峨冠，当仕宦之位，倒是“无心”，衡量有心与无心的标准是行为者内在的“至实”、“至公”、“无欲”、“无私”，“以其本无欲而无私也”。在这个意义上，无能子对道家“无为而无不为”的传统观念作了新的解释，在他看来，要达于“无不为”的目的，不是通过无作为来实现，而是通过“有为而无心”来实现，“有为而无心”即是“无为”，故云“无为者无所不为也”，又叫做“不欲于中而无所不为也”。人们之所以积极有为却“有所不为”，并不是“有为”本身的过错，而是没有做到在有为过程中贯彻“无心”，有心有为当然就“有所不为”了。因此，人们“宜行则行，宜处则处”，不必拘泥于仕或不仕的偏见。

无能子的自然人生观明显地接受了道教重玄学思想的影响。唐代重玄学家成玄英、李荣、强思齐、杜光庭等并不笼统地反对人们“有为”，只是强调人们有为不可“滞于有”，要善于超越，既不滞有，又不滞无，一无所滞，合于重玄。无能子借西伯与吕望之间的对话，表述了有为而无滞无欲的思想：

夫无为之德包裹天地，有为之德开物成事……无为则能无滞，若滞于有为则不能无为矣。^②

为要做到无欲无滞，他又借助于庄子的坐忘观点：“夫鱼相忘于江湖，人相忘于自然，各适矣。”^③意谓人们虽然有所作为，但只要善于超越，忘于自然，就能无欲无心，适得其所。而为有心者，情有专者，“明者不为”。

① 《无能子·答华阳子问》。

② 《无能子·文王说》。

③ 《无能子·质妄》。

三、《无能子》的社会批判思想

(一)数“圣人之过”

对圣人和礼数的否定,是中国封建社会时期社会批判的主要形式。继魏晋社会批判思潮之后的唐末社会批判思潮,既是早期道家和魏晋社会批判思想的合理承续,又极富时代特征。

无能子的社会批评论是以自然状态为出发点的,他认为合理的自然和平状态的社会任其自然,遂其天真,而讲求仁义忠信之教、礼乐之章的不合理的等级社会违其自然,背其天真。这种无等级的自然和平状态的社会“无所司牧”,而等级森严的阶级社会乃是“繁其智虑”的圣人所为,如此,他便把一切的文明社会的罪恶皆归咎于“圣人”了,历数“圣人之过”与“圣人之误”。他说:

嗟乎!自然而虫之,不自然而人之。强立宫室饮食以诱其欲,强分贵贱尊卑以激其争,强为仁义礼乐以倾其真,强行刑法征伐以残其生,俾逐其末而忘其本,纷其情,伐其命,迷迷相死,古今不復,谓之圣人者之过也。^①

五兵者,杀人者也;罗网者,获鸟兽虫鱼者也。圣人造之,然后人能相杀,而又能取鸟兽鱼虫焉。使之知可杀,知可取,然后制杀人之罪,设山泽之禁焉。及其衰世,人不能保父子兄弟,鸟兽鱼虫不暇育麋鹿鯢鲈,法令滋彰而不可禁,五兵罗网教之也,造之者復出,其能自己乎?^②

今人莫不失自然正性而趋之,以至于诈伪。激者何也?所谓圣人者误之也。^③

人类与动物相区分开来,标志着人类文明的开端,却以牺牲自然本性为代价,宫室饮食、贵贱尊卑、仁义礼乐、刑法征伐等文明社会的产物的正面价值,自出

① 《无能子·圣过》。

② 《无能子·固本》。

③ 《无能子·质妄》。

现起便同时携带着与之相抵的负面价值,诱其欲,激其争,倾其真,残其生,及其诈伪,等等。文明社会的产物不仅没有使人获得更大程度的自由解放;相反,尚不知其所终,完全沦为文明社会的附属物。而且实际上其负面的价值远远大于正面价值,文明社会给人类带来的灾难远远甚于给人类带来的好处。在无能子看来,这种由自然向文明的嬗递,并非合乎自然规律,完全是人为所致,是“繁其智虑”的结果,“自古帝王与公侯卿大夫之号,皆圣人强名,以等差贵贱而诱愚人尔”^①。如同兵器、罗网,圣人凭借其超人的知识造出它们来,以诱导激励人们取之用之,以致相互杀戮,然后圣人“复出其能”,设立种种制度限制,不过是彰显自己识才能而已。在这方面,无能子与谭峭不同,谭峭认为,人类从自然到不自然是人不得已的自然而然的进程,由不自然的社会回归到自然的社会也是人力所不可遏的“势”。而无能子则认为,由自然到不自然既然是人为的,那也就是可避免的,因此,他诅咒圣人所起过的历史作用。当然,无能子的社会批判思想也与18世纪法国社会批判思潮不同,在法国,批判的锋芒直指“神教”,因为在那里,神权高于政权,而法国唯物主义者多少还保留了一点“第一次推动”的地盘,在无能子那里,批判的矛头对准圣人,圣人并不是神,其政治权威亦非天神所授,只是假于等差富贵而已,这一点,无能子与魏晋时期的鲍敬言一脉相承,鲍敬言曾针对儒学“天生蒸民而树之君”的说教指出:“岂其皇天淳淳之言,亦将欲之者为辞哉!”^②于此亦可窥见,把将天国的批判直接转化为对现实政权的批判,并不给神权留什么地盘,这毕竟是中国中世纪曾经出现的历史事实,当然这种批判由于依据自然反复论,而非物质文明进化观,从而大大减弱了其批判的锋芒。

(二)非礼乐教化

首先,无能子对封建的宗法世亲世族关系提出了批判,他说:

古今之人谓其所亲者,血属于是,情有所专焉,聚则相欢,离则相思,病则相忧,死则相哭。夫天下之人与我所亲,手足腹背耳目口鼻头颈眉发一也,何以分别乎?彼我哉!所以彼我者必名字尔,所以踈于天下之人者

^① 《无能子·严陵说》。

^② 《抱朴子外篇·诘鲍》。

不相熟尔，所以亲于所亲者相熟尔。嗟乎！手足腹背耳目口鼻头颈眉发，俾乎人人离析之，各求其谓之身体者且无所得，谁谓所亲耶？谁谓天下之人耶？取于名字强为之者。若以各所亲之名名天下之人，则天下之人皆所亲矣；若以熟所亲之熟熟天下之人，则天下之人皆所亲矣，胡谓惟所专耶？夫无所孝慈者孝慈天下，有所孝慈者孝慈一家，一家之孝慈未弊，则以情相若，而孝慈反为累矣；弊则伪，伪则父子兄弟将有嫌怨者矣。^①

在这段文字中，无能子表达了三层意思：第一，人们所称之为亲疏者，是以血缘和情感关系作为基础的。第二，这种血缘和情感的亲疏关系实际上是以“彼我”的名称相区分开的，所亲所熟者名之“我”，在亲与熟之外的皆名之“彼”。既然是以“名”相区分的，而名之亲、名之疏只是人们“强为之者”，那么以此类推，天下之人皆可名之“亲”，名之“熟”，天下皆是亲人熟人，而应当“泛爱”，相形之下，血有所宗、情有所专，岂不显得褊狭？第三，有所专必有所偏，有所孝慈必有所不孝不慈，孝慈一家必不能孝慈天下，肯定了此，就排除了彼，这是一个部分与整体的关系。儒家倡导的是“推己及人”的孝慈观点，如孟子主张的“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”。这种孝慈观念实际上乃建立在血有所宗、情有所专的基础之上的。无能子正是针对儒家的伦常观点提出诘难的，在他看来，只有从总体上而不是褊狭的血缘和情专的角度来理解孝慈，才无此偏弊，这即是“无所孝慈者孝慈天下”。而且，文中之隐义还在于指出儒家所推行的孝慈中有“伪”。尽管无能子指出并批判了伦常宗亲关系的“弊”与“伪”，应当说，无能子提出的疑问是深刻的，他怀疑儒家“推己及人”的普遍有效性，能否由己推及到天下人？对此，无能子依靠的批判手段还是庄子的相对主义，有所孝慈，必有所偏弊，无所孝慈，也才无所偏弊。尽管人们把这种孝慈说成是没有偏弊，但实际上就是不诚实的了。不过，无能子看到这个道理，但他的解决手段仍然是苍白无力的。

与指出“圣人之过”的同时，无能子认定礼义等行的规范乃“妄作者”所为：“盖昔有妄作者文之以为礼，使人习之至于今而薄醪固醇酌也。”^②在《老君说》中，无能子借孔子问礼于老聃的记载，编造了一个老子指责孔子的

① 《无能子·质妄》。

② 《无能子·纪见》。

故事：

孔子定礼乐，明旧章，删诗书，修春秋，将以正人伦之序，杜乱臣贼子之心，往告于老聃。老聃曰：夫治大国者若烹小鲜，躁于刀几则烂矣。自昔圣人创物立事，诱动人情，人情失于自然而天其性命者，纷然矣。今汝又文而缚之以繁人情，人情繁则怠，怠则诈，诈则益乱，所谓伐其天真而矜己者也。

古之圣人“创物立事，诱动人情”已是过错，孔子又欲作之，伐人之天真，岂不更错？古之圣者与孔子皆为后儒所称的圣人，无能子在这里则一并斥之，谓其“矜己者也”。在这里，无能子不过是借编故事来阐述自己的社会历史观念，与《庄子》书中假借孔子与老聃的对话来表述自己的历史哲学观一样。

（三）“壮哉，物之力”

“人情”之所以可以物“诱之”，是因为人有满足自身需要的物质欲望，这种物质欲望虽说是对人顺其自然、遂其天真的本性的否定，但是，这种欲望却有着不可遏制的巨大驱动力，物质欲望得到满足的程度越高，越显得尊贵，越得人们的敬仰；反之，得到的满足越少，地位越贱，无能子说：

天下人所共趋之而不知止者，富贵与美名尔，所谓富贵者，足于物尔。夫富贵之亢极者，大则帝王，小则公侯而已。岂不以被袞冕、处宫阙，建羽葆警蹕，故谓之帝王耶？岂不以戴簪纓、喧车马、仗旌旗鉞，故谓之公侯耶？……物足则富贵，富贵则帝王公侯，故曰：富贵者足物尔……以足物者为富贵，无物者为贫贱，于是乐富贵，耻贫贱，不得其乐者，无所不至，自古及今醒而不悟。^①

尽管人们在追求物质欲望时，并非由衷诚服，在很大的程度上讲是不得已，却不得不依其然。那么，他所说的人们“醒而不悟”作如何解？他无非说人们意识到自己正在做的梦是个噩梦，却被这噩梦笼罩住了，有意识，却不能完全醒过来。在他看来，真正醒过来的人，应当把个人的尊严、自由置于物质欲望之上，因为从价值上来说，尊严和自由远远高于物质欲望。

棺槨者济死甚矣，然其工之心非乐于济彼也，迫于利，欲其日售则幸

^① 《无能子·质妄》。

死，幸死非怨于彼也，迫于利也。医者乐病，幸其必瘳，非乐于救彼而又德彼也，迫于利也。^①

棺材是用来安置死了的人，可是做棺材卖的人并不是为了安置死的人才做棺材，他只是为了赚钱，所以他希望有人死，可也不能说他对人都心怀恶意，或者因为怨恨才希望人死，他只是受到利益的驱动；同样，医生希望有人生病，又乐意治好人的病，他并不是想要治病救人而又使人感激他，他只是因为治病可以获利。人们毕竟不是生活在理想的自然状态中，人们的行为皆受到物质利益关系的支配，合于利而动，不合于利而止，尽管这种人与物的关系表示的是人为物所驱使，表示的是人的本性的异化，但是人对此却无能为力。故此，他惊叹物质力量不可抗拒：“壮哉，物之力也！”^②

从上述意义上来说，无能子在人类创世问题上持一种英雄（圣人）史观，在人类社会发 展问题上持一种唯物自然史观。当然，他在看到后一个事实时表现得极不情愿，他的感叹意味着他洞察到了一个社会历史的必然性，却显得对此无奈。然而他终究认识到这个事实。从这一点来看，无能子并不缺乏时代感。

（四）树立独立的人格

冷静地观察、透视社会、历史、人生等，展开批判，在价值观上取向于上古社会，似乎欲回复到史前自然状态，其实这不过是表明了无能子的慕往而已，其真实的目的，乃在于通过否定性批判而逃逸现实的社会关系，在主观上完善自我本性。通观《无能子》一书，可以看得出，作者完全是一个庄学者，受庄子思想影响极深。同庄子一样，无能子追求人的自然本性的完善，追求个体精神的自由和独立人格。而要做到这一点，就要把个体与社会的对立程度提升到极点，方能从中逃逸出来，无能子所推崇的“冠带不守，起居无常，失万物之名，忘家乡之礼”^③，即是在外表举止上表示了对现实社会的悖逆：“知之而反之者，则反以为不知”^④，表示了在认知态度和价值观上与俗人相反；而把朋友

① 《无能子·固本》。

② 《无能子·质妄》。

③ 《无能子·纪见》。

④ 同上。

分为“形骸之友”(“无能子形骸之友华阳子为其所知,迫以仕”^①)与“心友”(“无能子心友愚中子病心,析药于无能子”^②),则表示了与其交友的人中有精神境界高低或曰体天真自由程度之区分。

无能子借“严陵说”编了汉光武帝与严陵子的下面这样一段对话。汉光武帝找到在富春钓鱼的昔日布衣之友严陵,欲聘之为官,说:

吾有官爵,可以贵子,金玉可以富子,使子在千万人上,举动可以移山岳,叱咤可以兴云雨,荣宗华族,联公继侯……击钟鼓,合歌舞,身乐于一世,名传于万祀,岂与垂饵终日,汨没无闻,校其升沉荣辱哉,可为从于我也。

严陵子用严辞批驳了光武帝。其一说:

夫四海之内,自古以为至广大也,十分之中,山岩江海有其半,蛮夷戎狄有其三,中国所有一二而已,背叛欺凌征伐战争未尝帖息,夫中国天子之责,在十分天下一二分中;征伐之中自尊者尔,夫所谓贵且尊者不过于一二分中;徇喜怒、专生杀而已,不过一二分中……^③

意谓光武帝妄自称大,不知天下之广大。其二说:

天下之贵何有哉?所谓贵我以官爵者,吾知之矣。自古帝王与公侯、卿大夫之号,皆圣人强名以等差贵贱而诱愚人尔……夫强名者,众人皆能为之,我苟悦此,当自强名曰公侯卿大夫可矣,何须子之强名哉?……官爵实强名也,自我则有富贵之实,不自我则富贵何有哉?^④

意谓官爵尊贵皆人为名之者,人人皆有自以“名人”的权利,自我感觉到自己是富贵的,自己认为自己有个官爵,这才是实在的;别人强加给你的富贵官爵,而自己并没有觉得这些是自己需要的,那么这样的富贵与官爵是没有意义的。其三说:

今又欲以强名公侯卿大夫诱我,非愚我耶?……子所诱我者,不过充欲之物而已……况吾汨乎太虚,咀乎太和,动静不作,阴阳同彼。今方自

① 《无能子·答华阳子问》。

② 《无能子·答愚中子问》。

③ 范晔《后汉书·逸民列传》有严陵事迹记载云:“严光子陵一名遵,会稽余姚人也,少有等名,与光武同宗,及光武即位,乃变名姓,身不见。”

④ 《无能子·严陵说》。

忘其姓氏，自委其行止，操竿投缕，泛然如寄，又何暇桎其肢体，愁其精神，贪乎强名，而充乎妄欲哉！……今子战争杀戮不知纪，极尽人之性命得己之所欲，仁者不忍言也，而子不耻，反以我渔为耻耶？^①

意谓超然物外者无其富贵，超然精神者无其妄欲，连太虚、太和、动静、阴阳皆溟然无分，哪里还有什么富贵贫贱呢！在无能子看来，不仅“战争杀戮”、“极尽性命”以充乎一己之贪欲本已是不仁德，而且“强名”之富贵贫贱亦是不真，只有超越于物质和精神之上的无我境界，才能找回失去的真实自我。因而，他坚决拒斥为人所愚弄的官爵富贵的引诱驱使。自我本性的完善即是对权威、社会人伦的否定、泯灭，“前无圣人，上无玄天”^②。

四、《化书》作者及著述

谭峭，字景升，五代时人，出生地及生卒年月皆不详。有著作《化书》六卷，分为道化、术化、德化、仁化、食化、俭化。最早撰述谭峭生平活动的，是五代时沈汾的《续仙传》，说他是唐国子司业谭誨之子，“幼而聪明，及长颇涉经史，强记问，无不知，属文清丽。誨训以进士业，而峭不然，迥好黄老诸子，及同穆、汉武、茅君列仙内传靡不精究。一旦告父出游于终南山，父以终南山迈京都许之，自终南山游太白、太行、王屋、嵩华、泰岳，迤游历名山，不復归宁。父驰书委曲责之，复谢曰：茅君借为人子，亦辞父学仙，今峭慕之，冀其有益。父以其坚心求道，岂以世事构之，乃听其所从。”^③又说他师于嵩山道十余年，得辟谷养气之术，唯以酒为乐，“常醉腾腾周游，无所不之。夏则服鸟裘，冬则绿布衫。或卧于风霜雪中经日，人谓其已毙，视之气出休休然。”其父常遣家童寻访于春冬，常送些以衣物及钱帛给他，峭把家童打发走，然后将这些衣物、钱币分送给那些贫寒者，或寄留一些在酒家以充沽酒之资。“人或问之，何为如此？曰：何能看得盗之，所窃必累于人，不衣不食固无忧矣。常欣欣然如

① 《无能子·严陵说》。

② 《无能子·答鲁问》。

③ 沈汾：《续仙传》，《道藏》第5册。

也。”^①有人说他已“疯狂”，峭不以为然，而自行吟：“线作长江扇作天，鞞鞋抛向海东边，蓬莱信道无多地，祇在谭生拄杖前。”^②后来居南岳炼丹成，服之，入水不濡，入火不灼，亦能隐形变化，复入青城山而不出矣。元代赵道一《历代真仙体道通鉴》援引陈景元《化书跋》说谭峭曾游历三茅，经历建康（今南京）。大概谭峭此行的目的是为了寻访早年慕往的“茅君”仙迹。后来又有《十国春秋》、《全唐诗》、《四库全书》等记述了谭峭的生平活动，但皆不出《续仙传》及《化书跋》所述。从历史资料看来，谭峭是一个出生于宦宦人家又超越仕宦观念，慕往神仙境界又深知民间疾苦，对现实有着痛彻洞悉的隐逸的道教思想家。《道藏》刊行《化书》时，提“紫霄真人谭峭著”，而在宋代马令的《南唐书》及康熙时吴任臣的《十国春秋》都有“谭紫霄”的本传，而且活动时间与谭峭同时，因此《四库全书总目提要》便提出“不知即为一否”的疑问，因此，分辨一下谭紫霄与谭峭是十分必要的。与《续仙传》的《谭峭传》不同，马令《南唐书》及吴任臣《十国春秋》的《谭紫霄传》皆明确地说谭紫霄为泉州人，号“正一先生”，“事王昶”，“与陈守元相善”，其史论根据乃出自欧阳修的《新五代史·闽世家》，其云：“昶办好巫，拜道上谭紫霄为正一先生，又拜陈守元为天师，而妖人林兴以巫见幸，事无大小，兴辄以宝皇语命之而后行。”有关谭紫霄的活动记载，多为符咒、驱鬼、降魔之类。马令《南唐书》说他“有道术，醮星宿，事黑煞神君禹，步魁步罡，禁沮鬼魅，禳祈灾福，颇知人之寿夭”。《十国春秋》说他“自信得道陵天心正法，劾鬼魅，治病多效”。这里异于沈汾所记述的谭峭。首先，谭峭“坚心求道”，不以仕进为然，不以财富为意，其所修养，无非“辟谷养气”，讲求清修，不及符篆之事，而且，谭峭活动于贫穷民众之间，无攀附权贵之意。谭紫霄却“以巫见幸”，与闽王昶、后唐王来往甚密，还受王昶之封。前者比后者要超越得多。其次，谭峭以酒为友，醉醺醺，疯癫癫，行为与常人反，俨然一个庄子所曾描绘的入水不濡、入火不灼、独来独往的神人隐仙。而谭紫霄则不仅以符咒之术为南唐武昌节度使何敬洙驱鬼疗疾，而且还寓庐山收徒百余人。前者比后者要飘逸得多，这种在精神风韵上的巨大差异排除了将两者等同的可能。而且，沈汾认定谭峭“复入青城山而不出矣”，马令、吴

① 沈汾：《续仙传》，《道藏》第5册。

② 同上。

任臣却认定谭紫霄卒于“庐山栖隐洞”。就史料前后顺序来看,可信度大,但《续仙传》只字不提谭峭事奉闽王之事。马令作《南唐书》时,当看到沈汾的《续仙传》,而马令为谭紫霄作传时也并未与谭峭合传,吴任臣作《十国春秋》则分别为二谭立传,可见,他们也都不以二谭为一人。《道藏》以紫霄为谭峭之号,可能是编辑者误以为二谭为同一人之故。有关《化书》,沈汾没有提到谭峭作《化书》,《宋史·艺文志》中称齐丘子撰,晁公武《郡斋读志书》仍题为“宋齐丘化书六卷”,但又引张耒文潜尝题其后,对宋齐丘其人作了“犬鼠之雄耳,盖不足道”的评价,但又对《化书》作了较高的评价:“文章颇高简,有可喜者,其言曰:君子有奇知,天下不亲,虽圣人出,斯言不废。”马端临《文献通考》述晁公武的说法,实际上同样对宋齐丘其人及其文表示了怀疑。《历代真仙体道通鉴》引陈景元“跋”明确讲:“宋仁宗嘉祐五年夏四月,碧虚子(陈景元)题化书后序云:鸿蒙君曰吾尝向希夷先生诵此书至稚子篇,掩册而语吾曰:吾师友谭景升始于南山著化书,因游三茅,经历建康,见宋齐丘有仙风道骨,虽溺机智而异乎黄埃矣。稠人遂引此篇云:‘稚子弄影不知为影所弄,狂夫侮像不知为像所侮……齐丘终不悟,景升乃出化书授齐丘曰:‘是书之化,其化无穷,原子序之,流于后世。’于是杖鞋而去。齐丘遂夺为己有而序之耳。”据《四库提要》载元陆友仁《砚北杂志》称:“谭景升书世未尝见”,《化书》在元代“流传盖已罕矣”。明初时代王府著曾经刊行,后又有刘氏申氏诸本。由于陈景元提供了有力的证据,后人皆公认《化书》为谭峭所作,而与宋齐丘无关,唯万历年间所刊行的景明刊本《子汇》仍题《齐丘子》,但同时题宋景濂的话:“噫!是书之作非齐丘也,终南山隐者谭峭景升也,齐丘窃之耳。”明以后,除了《正统道藏》、《续道藏》外,还有二十多种类书收录了《化书》,明代杨慎曾评《化书六卷》,清代王一清作《化书新声七卷》。

五、《化书》的“虚化论”

北宋初年庐山道士刘烈(号“虚谷子”)曾在《玄品录通言》中评述谭峭的《化书》说:

太虚茫茫而有涯,太上浩浩而有家。得灏气之门,所以收其根;知元

神之囊，所以韬其光。若蛙内守而石内藏，藏之为元精，用之为万灵，含之为太一，放之为太清。大率以柱下漆园、黄庭为宗。

《四库全书总目提要》评价说：

其说多本黄老道德之旨，文笔亦简劲奥质。

宋景濂在《题齐丘子》中评价道：

其云能得一者，天下可以理，老氏说也；魂魄味我，血气醉我，七窍囚我，五根没我，释氏说也；心冥冥兮无所知，神怡怡兮无所之，气熙熙兮无所为，万虑不可惑，求死不可得，神仙家说也。

像这类解释未尽准确，却也略见《化书》面貌。谭峭的“虚化论”确乎是以老子生成转化观、庄子的齐物混差论和《黄庭经》的内修涵养论为理论渊源，又广泛吸收了佛儒观点和道教神仙理论实践，但绝非简单的袭用，而是重新加以整合发展，其中浸润着谭氏本人的创造性见解。如果说以前的道教理论家倾向于宇宙本体论的建构与界说的话，那么谭峭则明显倾向于宇宙万象、社会人生的变化观。谭氏有诗云：“云外星霜如走电，世间娱乐似抛砖。”^①这两句诗十分真切地道明了他的理论倾向与价值选择。

（一）“虚化”论的基本特征

1. “来不可遏，去不可拔”——“化”的绝对性。谭峭说：

虚化神，神化气，气化形，形化精，精化顾眄，而顾眄化揖让，揖让化升降，升降化尊卑，尊卑化分别，分别化冠冕，冠冕化车轂，车轂化宫室，宫室化掖卫，掖卫化燕享，燕享化奢荡，奢荡化聚敛，聚敛化欺罔，欺罔化刑戮，刑戮化悖乱，悖乱化甲兵，甲兵化争夺，争夺化败亡，其来也，势不可遏，其去也，力不可拔。^②

这是谭氏“虚化”观的一个总的表述。其为“虚化”，则有以下基本特性：

（1）“虚”：以虚为出发点，经过一系列的运动变化，又回复到原出发点（“败亡”即是“无”）。（2）“化”：含有运动、变化、转化之义，既有形貌外表特征的变化，亦有内在本质的变化，而且，是一切现象的自生、自化、自返，无须外在力

^① 《全唐诗》卷861，中华书局1960年版。

^② 谭峭：《化书·道化》，《道藏》第36册，第298页。

量的推动。(3)普遍性:这种运动、变化、转化非个别现象或某一类现象,而是具有最大的普遍性,从微观世界(神、气)——宏观世界(各种物形),从自然(神、气、形)——人类社会(揖让、升降、尊卑、分别、冠冕、车辂、宫室、掖卫、燕享、奢荡、聚敛、欺罔等社会现象),从物质(形体)——精神(精、顾盼),无不遵循“化”的原则。(4)绝对性:包罗万象的运动转化,皆是一个自然而然的历史过程,生生无已,化化无穷,“来不可遏”,“去不可拔”,富有精神、意志特征的主体的人在这个自然过程面前是无能为力的,主体实际上只是自然客体的一个部分,依随自然客体流行运化。为了说明人必然服从自然客体的运化,他进一步说明:

稚子美影,不知为影所美;狂夫侮像,不知为像所侮;化家者不知为家所化,化国者不知为国所化,化天下者不知为天下所化。三皇有道者也,不知其道化为五帝之德;五帝有德者也,不知其德化为三王之仁义;三王有仁义者也,不知其仁义化为秦汉之战争。醉者负醉,疥者疗疥,其势弥颠,其病弥笃,而无反者也。^①

“美影”的主观感觉与“侮像”的主观行为看似属主体人的自控行为,其实不知这种行为被非自控的客体的无意识行为所支配,“自为”实际上是顺从于“物”。同样,化家者、化国者、化天下者自以为家化、国化、天下化属于自己的行为带来的后果,却不明自己本身即为家、为国、为天下所化。这不仅是主体行为的物化与异化,而且在其本来意义上讲,主体的行为是服从并纳入了自然物化的行为过程中的,三皇之道化为五帝之德,五帝之德化为三王之仁义,三王之仁义化为秦汉之战争,这个自然历史变化虽非三皇、五帝、三王的主观治化行为者所不欲,却属于绝对的必然,只不过这个客体行为不为主体行为者所了知罢了。这即是谭氏所要标立的“变化之道”。于此可见,他是一个决定论者,而且在他看来,主体的行为意识越强,越适得其反,如同醉者负醉,疥者疗疥。

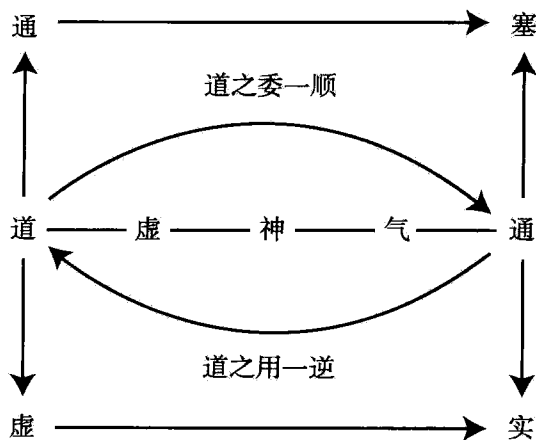
2.“化”有其则。“化”既是体现客观现象界运动变化的绝对必然性,就有一定的规定性。谭氏说:

道之委也,虚化神,神化气,气化形,形生而万物所以塞也;道之用也,

^① 谭峭:《化书·道化》,《道藏》第36册,第299页。

形化气,气化神,神化虚,虚明而万物所以通也。是以古圣人穷通塞之端,得造化之源,忘形以养气,忘气以养神,忘神以养虚。虚实相通,是谓大同。故藏之为元精,用之为万灵,含之为太乙,放之为太清,是以坎离消长于一身,风云发泄于七窍,真气熏蒸,而时无寒暑,纯阳注,注而民无死主,是谓神化之道者也。^①

用图式表示此一运化规则,即是:



道——虚——神——气——形,乃“道之委”,表现了“顺化”的过程。即从抽象化为具体,精神化为物质的过程。委者,随也,顺也,含顺化之意。如阳固《演觚赋》云:“既听天而委化兮,无形志之两疲。”形——气——神——虚——道,乃“道之用”,表现了“逆化”的过程,即从具体化为抽象,物质返归精神的过程。其为“用”者,乃道动而返归其根的作用。道与形、虚与实、通与塞,处于一种动态互流的双向运动中,道、虚、通,委顺而变为形、实、塞,而形、实、塞又逆返为道、虚、通。虚、通是道的两种特性,实、塞是形的两种特性。这里谭氏意在指出,抽象与具体、精神与物质皆可在“化”的自然原则下相通,之间并不存在不可逾越的障碍。人的自觉能动性在于“穷通塞之端,得道化之源”。亦即了彻“化”的道理,抓住化机,顺应并促进运动转化,返归道体,达到“虚实相通”的“大同”境界。显而易见,谭氏的“化论”是从抽象精神出发,经

^① 谭峭:《化书·道化》,《道藏》第36册,第297页。

过一系列物化过程又复归精神的本体论。有人以为谭氏所论的宇宙本体即是“虚”，从虚出发又复归于虚。这种说法其实未切准谭峭的原意，在他那里，“虚”只是道的本然状态，并不是道本身，化之源是道，顺逆互化的基础在于道之“委”与“用”，虚亦只是“道之委”。

谭峭“化论”的直接理论来源则是老子的运动转化观，《老子》说：“反者道之动，弱者道之用”^①，又说：“夫物芸芸，又复归其根”^②，“其上不徼，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物”^③。在老子看来，道本身化为物，物复归于“无物”之状的道，皆道自身周而复始的运动作用，任何物质现象都不是永恒的存在，而只是道在运动转化过程中不同阶段的变现，只有道本身才是永恒的自在，所谓“道乃久”、“德乃长”。谭氏在这些方面与老子一脉相承，而且如果从本来意义上讲，谭氏的“化论”与老子的观点一样，也是一种循环转化论。但《化书》也有不同于《老子》的地方，首先，老子的“道”乃是含有物质成分的，谭氏的道则是彻底的精神体，这是由于后者寓有宗教神学的意蕴，前者则没有；其次，老子讲的转化是不讲任何条件的转化，谭氏的转化则一方面是绝对无条件的转化（化的趋势），另一方面又是讲转化条件的，他要求人们“穷通塞之端”，把握化机，即是喻明转化是有一定根据条件的。在道家和道教发展史上，几乎每一理论大家都要围绕宇宙本体论的论证讲述运动变化与转化问题，但像谭峭这样以如此明了的方式、酣畅的笔墨来突出“化论”，则是自老子之后所未有的。

（二）“化”的根据

作为一种宗教哲学的论证，“化论”仅仅宣布一切皆“化”是不够的，还须回答化的内在根据，说明物质与精神、自然与社会、宏观与微观是如何实现转化交替的。谭氏是从两方面着手来论证这一问题的。

1. “神气相含相导”。谭氏说：

形气相乘而成声……声导气，气导神，神导虚；虚含神，神含气，气含

① 《老子·四十章》。

② 《老子·十六章》。

③ 《老子·十九章》。

声,相导相舍……^①

虚舍虚,神舍神,气舍气,明舍明,物舍物。达此理者,情可以通,形可以同。^②

“乘”在此指利用、运载,“导”在此指引导、开通。不仅两种物质现象(形、气)相互利用,而且又可引发另一种现象(声、气、形、虚递相“导”),之所以能够递相引发(导),在于一种现象本身涵育着另一种可引发的现象(虚、神、气之递相舍)。在这里列举的各种现象之间并不存在根本的障碍(包括物质的或精神的)。如果说前一段话尚且表述得不够彻底的话,那么后一段话则是彻底明了的,不仅各种现象之间递相涵育,而且同类现象也叠相涵育。既然虚虚相舍,神神相舍,甚而物物也相舍,那么相互转化、变现也就没有什么问题了,“至媼者化为妇人,至暴者化为猛虎”^③。“马可使之飞,鱼可使之驰,土木偶可使之有知”。谭峭将各类变现、转化现象总分为两类情形,一是“自无情而之有情也”,如“老枫化为羽人,朽麦化为蝴蝶”;二是“自有情而之无情也”,如“贤女化为贞石,蚯化为百合”等。

物质的东西与精神的東西、无情与有情之间相互变现转化,中间有无某种东西作为中介呢?或者说不同质的东西可以互换位置,其中是否具有某种同质的东西呢?显然,如果回避这样的问题,就不能做到谭峭本人所要求的那样:“穷通塞之端,得造化之源”,谭氏的回答是肯定的,他说:

太上者,虚无之神也;天地者,阴阳之神也;人虫者,血肉之神也,其同者神,其异者形。^④

太虚一虚也,太神一神也,太气一气也,太形一形也,命之则由,根之则一,守之不得,舍之不失,是谓正一。^⑤

云龙风虎得神气之道者也,神由母也,气由子也,以神召气,以母召子,孰敢不至也。^⑥

① 谭峭:《化书·道化》,《道藏》第36册,第299—300页。

② 谭峭:《化书·术化》,《道藏》第36册,第302页。

③ 同上书,第301页。

④ 谭峭:《化书·道化》,《道藏》第36册,第299页。

⑤ 同上。

⑥ 谭峭:《化书·术化》,《道藏》第36册,第300页。

以上所述包含了三层意思:第一,各类现象虽然千差万别(形异),但其中有着同一不二的东西——神,太上域、天地域、人虫域皆有同质的神。第二,虚、神、气、形分殊而异,名实有别,但贯彻其中的“正一”之神则是其“根”,亦即根同由殊。^①这个相同之“根”不可以具体事物的得与失来权衡,不管各类现象如何实现转化,它始终贯穿其中,“可以分气,可以泮形,可以散。散而为万,不谓不足;聚而为一,不谓有余”^②。第三,神与气犹如母与子的关系,子由母生,母召子至,亦即万象万类虽有丰富的表现与特性,却皆可以神来统摄号令。在以上三种意义的基础上,他肯定地说:

以一镜照形,以余镜照影,镜镜相照,影影相传,不变冠剑之状,不奇黼黻之色。是形也,与影无殊。是影也,与形无异。乃知形以非实,影以非虚,无实无虚,可与道俱。^③

谭峭没有进一步说明作为万象同质的神究竟是什么,但从其逻辑语义分析来看,这个“神”乃是最高、最普遍意义的道在某一运化层次上的变现和具体化,它与道具有直接的同一性,它是广泛意义上的现实存在,却又非可感的生动具体的存在,包含于具体可感的存在物中,又超越具体的有限物形,它的每次超越便外在化为每一个“转化”,而无限的转化又都以它作为中介、枢纽,故此它又称做为“神化之道”。谭氏显然接受了佛教华严宗“理事无碍”学说的影响,但更直接的则是受唐代道教的义理化倾向和内丹学说影响,这一点我们在后面还要谈到。

2. “动静相磨”。虚、神、气、形及其形形色色的运动变化皆具有绝对必然性,但这种绝对必然性并不是通过某种意志的推动,而是依据自然而然的矛盾规则来实现的,谭峭认为:

动静相磨所以化火也,燥湿相蒸所以化水也,水火相勃,所以化也。汤盎投井所以化雹也,饮水雨日所以化虹霓也。小人由是知阴阳可以召五行,可以役天地,可以别构日月……^④

动静、燥湿、水火等对立着的两性相磨、相蒸、相勃乃是化生新生物象的内在动

① 《博雅》:“由,用也。”

② 谭峭:《化书·道化》,《道藏》第36册,第298页。

③ 同上书,第297页。

④ 谭峭:《化书·术化》,《道藏》第36册,第302页。

力,天地万物种种对立可以总称为“阴阳”,阴阳的对立与交构可以召唤五行,可以役使天地,甚而可以“别构日月”。阴阳两极相对与有序变化,即是道的最根本特性——自然而然——的生动具体的表现。道在“物”中,道在“化”中。所谓“神化之道”,即是说道通过任何事物内部的阴阳二性矛盾对立与转化来显示自己的作用,并非在此之外别立一个“道化”。只有如此,才算明了“化源”与“化机”,这是谭峭“化论”中十分明确的思想。

(三) 齐物等差的相对主义方法论

在隋唐五代时期,借老庄哲学以加深道教宗教哲学论证是道教历史发展的时代要求,《庄子》被敕封为《南华真经》虽然较晚,但唐初就已有广为流行的成玄英《庄子》注疏本,《新唐书》中就录庄子注解者十四家,一百几十卷。谭峭在展开“化论”哲学时,显然借用了庄子的相对主义方法论。

1. 在承认物差的前提下齐物等差。这方面谭峭同庄子如出一辙,细微的差别只在于:庄子先着力揭示事物之间的差别矛盾现象,然后又从相对主义观点出发,认定这些差别与矛盾只是有限的,是主体有限的视角所造成的,从道的标准看来,这些差别与矛盾是不存在的,如《秋水》篇所云:“以道观之,物无贵贱;以物观之,自贵而相贱;以俗观之,贵贱不在己;以差观之,因其所大而大之,则万物莫不大;因其所小而小之,则万物莫不小……”谭峭则不在提示差别、矛盾现象上做文章,只在承认差别、矛盾的基础上着力去泯灭事物之间的界限、差别与矛盾,其基本做法是把一切事物放在一个“化化不间”、“环环无穷”的绝对运动状态中来考察,他说:

龙化虎变,可以蹈虚空,虚空非无也;可以贯金石,金石非有也。有无相通,物我相同,其生非始,其死非终。^①

梟夜明而昼昏,鸡昼明而夜昏,其异同也如是。或谓梟为异,则谓鸡为同;或谓鸡为异,则谓梟为同。孰梟鸡之异昼夜乎?昼夜之异梟鸡乎?孰昼夜之同梟鸡乎?梟(鸡)之同昼夜乎?夫耳中声我自闻,目中花我自见,我之昼夜,彼之昼夜,则是昼不得谓之明,夜不得谓之昏,能齐昏明者

^① 谭峭:《化书·道化》,《道藏》第36册,第298页。

其为大人乎？^①

即在无限的“化”的链条上，一切对立与差别皆消融了，龙虎、金石、枭鸡、同异、有无、物我、彼此等，也都在始而终、终而始、昼而夜、夜而昼的无限反复循环的变动中互换、互化、互生，因而人们不必也不应该执著于某一具体的物质形态，而应从“化”的高度把一切看做齐同无异。

2. 心、神、物混合无差。谭峭在运用相对主义的方法论时，自然地运用了庄子“心斋”、“坐忘”的方法，他说：

唯无心者火不能烧，水不能溺，兵刃不能加，天命不能死，其何故？志于乐者犹忘饥，志于忧者犹忘痛，志于虚无者可以忘生死。^②

万物可以虚，我身可以无，以我之无，合彼之虚，自然可以隐，可以显，可以死，可以生，而无所拘。夫宫中之尘若飞雪，而目未尝见，穴中之蚁若牛斗，而耳未尝闻，况非见闻者乎？^③

术有火炼铅以代谷食者，其必然也。然岁丰则能饱，岁俭则能饥，是非丹之恩，盖由人之诚也。则是我本不饥而自饥之，丹本不饱而自饱之。饥者大妄，饱者大幻，盖不齐其道也。故人能一有无，一死生，一情性，一内外，则可以蜕五行，脱三光，何患乎一日百食，何虑乎百日一食。^④

在谭峭看来，人世间的忧乐、痛苦、性情、内外、饥饱、生死皆依心之所适，心志于诚时，就可以产生“忘”的效应，飘在空中大如飞雪的尘埃可以视而不见，在巢穴中的蚂蚁争斗之如牛斗，可以听而不闻；百日一食与一日百食皆可置之不顾；火不能烧，水不能溺，兵刃不能相加，从而生与死之疆界也可以合，生而无生，死而无死，生即是死，死即是生。既然可以外生死，什么五行、三光亦皆随之齐同。所谓“诚”，即是要努力使自己内心一尘不染，一念不生，无心无欲，达到至虚境界，以心之无合万物之虚，从而显隐自在，生死无拘。以主观上的有来衡量、解释客观现象界的有无，这带有明显的心学倾向，如谭峭明确表述的那样：

① 谭峭：《化书·道化》，《道藏》第36册，第298页。

② 谭峭：《化书·术化》，《道藏》第36册，第301页。

③ 谭峭：《化书·道化》，《道藏》第36册，第298页。

④ 同上书，第297页。

非物有小大，盖心有虚实……人无常心，物无常性。^①

从相对主义走向主观的心学，并不为怪，因为此间本来就存在着由此达彼的桥梁。隋唐佛教，尤其是天台宗和禅宗大量地吸收庄子哲学，也是根源于这一点。而道教则自唐初以来所努力实现的义理化过程中就带有心学的倾向，但道教却又终究没有完全演变为心学，它自始至终只是带有主观心学的倾向。以上情形在谭峭的“化论”中也有明显的表现，这种表现也是谭峭与庄子相区别的一个重要方面。庄子是在相对的主体与无限的客体的认识基础上主张“坐忘”的，试图将有限的主观泯化在无限的客体之中去，从而使有限个体分享到无限的整体。谭峭同庄子一样，试图解决有限的主体与无限客体之间的矛盾，但是在他看来，以心之无合物之虚是解决问题的方式，还只是问题的一面，而问题之能解决，心之无之能够合物之虚，还在于有着某种根源，他说：

土木金石皆有情性精魄，虚无所不至，神无所不通，气无所不同，形无所不类，孰为彼？孰为我？孰为有识？孰为无识？万物一物也，万神一神也。^②

这是说万物皆为虚一神所通，万物皆有同一无差的神寓其中（万神一神），万物虽殊，却无不合于类（万物一物），因而有识（神）与无识（物）皆融为一体，主体与客体相合和，有限的个体也就同一于无限的整体了。然而，认土木金石皆有情性精魄，则又附着上了泛神的特色。

3. 泛神的特色。从万物皆有同一不二的神及其万物可以互化互生的事实，必然引出“土木金石皆有情性精魄”的结论。谭峭说：

涧松所以能凌霜者，藏正气也；美玉所以能犯火者，蓄至精也。^③

涧松所藏之“正气”、美玉所蓄之“至精”与人的“浩然正气”与“精诚之心”并无原则的区别，对于人来说，“神全则威大，精全则气雄，万惑不能溺，万物可以役，是故一人所以能敌万人者，非弓刀之技，盖威之至也。一人所以能悦万人者，非言笑之惠，盖和之至也”^④。故而“五行之精”、“万物之灵”与人的精神情性可以互为因果，交相表现。在《化书》中，谭峭列举了许多这样的情形，

① 谭峭：《化书·术化》，《道藏》第36册，第301页。

② 谭峭：《化书·道化》，《道藏》第36册，第297页。

③ 谭峭：《化书·术化》，《道藏》第36册，第302页。

④ 同上书，第300页。

有“自无情而之有情者”，如“老枫化为羽人，朽麦化为蝴蝶”^①，“粉巾为兔，药石为马”^②，“土木偶可使之有知”^③；有“自有情之于无情者”，如“六尺之躯可以为龙蛇，可以为金石，可以为草木”^④；有“自无情而之无情者”，如“金石可以为珠玉，可以为异类，可以为怪”^⑤；还有“自有情而之有情者”，如“婴儿似乳母”^⑥，“至媯者化为妇人，至暴者化为猛虎”^⑦，如此等等。

谭峭的这种泛神论思想倾向在中世纪广为流传，对同一历史时期兴起的唐末传奇小说产生了巨大影响，如《太平广记》中就记载了秦始皇丢在海里的“算袋”后来变为“乌贼鱼”的故事。这种思想倾向对明清小说的影响更大，《西游记》中的灵猴、白骨精、树精，《红楼梦》里的宝玉、灵草皆是万物有灵在文学上的表现，至于《聊斋》，则完全充满着物类有灵有情的生动故事情节。

（四）与道教内丹学的关系

唐末五代正是道教修仙理论急剧嬗变时期，外丹学逐渐式微，内丹学方兴未艾，这个时期的道教理论家一方面将道家传统的存思存神、吐纳导引等杂多之术加以归纳与提炼，又广泛地摄取佛儒修养理论成分，然后拿来与原先的外丹理论加以整合，重建了一套系统完整的类似外丹烧炼过程的内丹学说，出现了《入药镜》、《灵宝毕法》、《钟吕传道集》、《西山群仙会真记》、《内丹还象金钥匙》等内丹道书。另一方面又展开了内丹学说的哲学论证，这种论证既表现为对传统的外丹理论的“证伪”，又表现为对内丹学说在逻辑理论上的“证实”。这种批判中的创造不是在道教内部自行实现的，而是在外丹术靡费无效的严肃事实面前找寻出路才实现的。在唐代道教界，出现了许多宗教哲学大师，如唐初成玄英、李荣、王玄览，中唐司马承祯、吴筠、李筌，晚唐钟离权、吕洞宾、施肩吾、杜光庭等。内丹修仙术提出了宗教哲学论证的需要，宗教哲学加深了内丹修仙术的理性思维水平，完善了它存在的合理性与可靠性，而内丹

① 谭峭：《化书·道化》，《道藏》第36册，第297页。

② 同上。

③ 谭峭：《化书·术化》，《道藏》第36册，第301页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

修仙术则又反过来使宗教哲学的论证更加神秘化。这个过程在开始时是分途而同向地进行的,到后来北宋张伯端《悟真篇》的出现,则表示两种努力的完全合流。

作为五代时期的宗教哲学大师,谭峭的论证有其独到之处和划时代的意义。

1. 神可不死,形可不生。道教的一个基本理论观点是,通过修炼或服丹达到全神保形的目的,如陶弘景说的:“形神合时,则是人是物;形神若离,则是灵是鬼。”^①在外丹术相嬗替的唐代,这种观念开始动摇,唐太宗曾说过:

神仙之事本是虚妄,空有其名。秦始皇非分爱好,遂为方士所诈,乃遣童男童女数千人,随其入海求神仙。方士避秦苛虐,因留不归,始皇犹海侧踟蹰以待之,还至沙丘而死。汉武帝为求神仙,乃将女嫁道术之人,事既无验,便行诛戮。据此二事,神仙不烦妄求也。^②

白居易《海漫漫》中也同样表现出这种倾向:

海漫漫,风浩浩,眼穿不见蓬莱岛。不见蓬莱不敢归,童男草女舟中老,徐福文成多诳诞,上元太一虚祈祷。君看骊山顶上茂陵头,毕竟悲风吹蔓草。何况玄元圣祖五千言,不言药,不言仙,不言白日升青天。^③

但是,人们并没有完全放弃肉体超举飞升的想象,中唐时期的吴筠尚且相信“形神合同,不必金丹五芝,可俟云軿羽盖矣”^④。相传中唐以后的唐武宗、唐宣宗等服丹中毒即是在追求形神俱飞的过程中付出的代价。从唐初孙思邈主张“神能性慧”,成玄英主张“应感赴机”,司马承祯主张“心安而虚则道自来”,到杜光庭主张“安静心王”、“以心合道”,都是试图说明形不与神俱升。然而,在形神关系问题上以最明了的命题突破形神关系的是谭峭,他说:

载我者身,用我者神,用神合真,可以长存。^⑤

我为形所昧,形为我所爱,达此理者,可以出生死之外。^⑥

① 陶弘景:《答朝士访仙佛两法体相书》。

② 吴兢:《贞观政要·慎所好》,上海古籍出版社1978年版。

③ 白居易:《海漫漫》《全唐诗》。

④ 《玄纲论·学则有序》,《道藏》第23册,第677页。

⑤ 谭峭:《化书·道化》,《道藏》第36册,第299页。

⑥ 同上。

彼知形而不知神，此知神而不知形，以形用神则亡，以神用形则康。^①

虚化神，神化气，气化血，血化形，形化婴，婴化童，童化少，少化壮，壮化老，老化死，死复化为虚，虚复化为神，神复化为气，气复化为物，化化不间，由环之无穷。夫万物非欲生，不得不生；万物非欲死，不得不死。达此理者，虚而乳之，神可以不化，形可以不生。^②

上述无非表示：（1）人们通常为形体所昧，只知爱形体，不知形体终究是要消亡的。（2）就具体的人的形神关系来说，神为主，形为用，以神来役使形体则健康长寿，以形体役使神则不免神疲形亡。（3）形的特点是“塞”，不能合真（道），只有以“虚”为特点的神才能合虚通之道，故此，“用神合真，可以长存”。（4）在以上意义上可以肯定，神合永恒的道，故可以不死；形不为人所爱，故可以不生。所谓“数可以夺，命可以活，天地可以反覆”^③。谭峭的形神论是与内丹道教相为表里的，符合道教发展的要求。

2. “神化之道”。在形神关系辩论的基础上，谭峭进一步探讨了修炼成仙的途径问题，他说：

以其心冥冥兮无所知，神怡怡兮无所之，气熙熙兮无所为，万虑不能惑，求死不可得。是以大人体物知身，体身知神，体神知真，是谓吉人之津。^④

心与神语殊义同，心动谓之神，神静谓之心，意思是人们如能做到身安心静，身心高度合一，外无所惑，内无所忧，那么就离仙境不远了。具体做法是：从事事物物的体验察知自己的存在，从自己的形体中察知到本心的存在，从本心中察知道（真）的存在，道存于心，心神存于形体，形体存于物事，知身应当忘物，知心应当忘身，知神应当忘心，外忘物事，内忘身心，此为通仙之幽径。“津”者，指由此岸达彼岸的济渡处。在谭峭看来，登真成仙不过是得道，而道基本的特性是虚通，物事是塞滞不能通的。人们如果在事事物物上去追求，则永无臻

① 谭峭：《化书·术化》，《道藏》第36册，第300页。

② 谭峭：《化书·道化》，《道藏》第36册，第299页。

③ 谭峭：《化书·转舟》，《道藏》第36册，第301页。

④ 谭峭：《化书·道化》，《道藏》第36册，第297页。

期,因而“用之于外,不如守之于内”^①,“用神合真,可以长存”^②。在道教理论中,神为阳性,气为阴性,内丹学说是要通过炼养形气,把形气化为纯阳的神性后,然后才能无死期。谭峭同样如此,他把这样修炼登仙的途径叫做“神化之道”,“纯阳注,注而民无死主,是谓神化之道”^③。神化合道,则形之存亡显得无关紧要,只要内养成神,“然后用之于外,则无所不可”^④,即内神则外物应化,无所不宜,这也即是儒学“内圣外王”之道在宗教理论上的翻版。而在形神关系上,从形神俱飞到形亡神存的转变,又与佛教“形静神驰”的说法相差无几了。不断地汲取佛儒等其他文化养分以丰富完善自己,此即是道教杂取兼容、融合创新的理论特色。由此亦可洞见儒释道三教合流的内在基础。

可以看出,谭峭“化论”有两个未能克服的矛盾:第一,他试图说明“道”超有无,“无实无虚”,“虚实相通”,它是“有”,却不是具体形态的有,它是“无”,却不是没有内容的、缺乏规定性的无。在有与无的矛盾关系中,由于突出超越以及宗教神学的需要,不自觉或自觉地倾向于无,确有虚无化的倾向,如云“万物本虚,万物本无”,“人无常心,物无常性”,“能师之于无者,无所不之”。^⑤ 第二,他在谈到万物皆“化”时,是包括形神在内的,形神也要随着道化的一体性周而复始地运动转化,但他在谈到以心合真、登仙成神时,又宣布“神可以不化,形可以不生”,这种不化不生的理想追求便与“化化不间”、“环环无穷”的事实相抵牾了。两种矛盾说到底,乃是理想与现实之间的矛盾。

然而,正是在这种矛盾中,求得的是超越前人的“深解”。他的“化论”以其明澈的语言、深刻的思辨以及生动形象的表述,概括出了道家、道教辩证法的总特征,是对老庄道家辩证思想的发展。他的“形神论”结束了道教“形神俱飞”的理论垄断,富有清新的划时代意义。

① 谭峭:《化书·术化》,《道藏》第36册,第300页。

② 谭峭:《化书·道化》,《道藏》第36册,第299页。

③ 同上书,第297页。

④ 谭峭:《化书·术化》,《道藏》第36册,第300页。

⑤ 同上书,第301页。

六、《化书》的社会批判思想

(一)“大化之往”——自然论基础上的社会发生论

谭峭以“虚化论”淋漓尽致地描绘并论证了宇宙自然的衍生运化。同样地,他也以此来审视、权衡、品评历史领域的广泛社会现象,由此形成他以自然论为特性的社会批判论。

1. 他从自然主义的观点出发,认定自然在先,道德伦常在后;道在先,名理在后。他说:

旷然无为之谓道,道能自守之谓德,德生万物之谓仁,仁救安危之谓义,义有去就之谓礼,礼有变动之谓智,智有诚实之谓信,通而用之之谓圣。道,虚无也,无以自守,故授之以德;德,清静也,无以自用,故授之以仁;仁用而万物生,万物生必有安危,故授之以义;济安拔危,必有否臧,故授之以礼;礼秉规持范,必有凝滞,故授之以智;智通则多更,故授之以信;信者成万物之道也。^①

从“无为”之道,“自守”之德,到“生万物”之仁,“救安危”之义,“去就”之礼,“变动”之智,“诚实”之信,是一个自然而然的过程,自然原则先于人伦的原则而存在,人伦的原则只是自然原则自在、自好、自化的结果,既非“王道设教”,又非“圣人化性起伪”,圣人在这只能对普通原则(道、德)的具体化(仁、义、礼、智、信)正当合理地运用罢了(“通而用之之谓圣”),在“化”的链条上没有“圣人”的地位。在此,谭氏还亟欲表明,道德仁义礼智信皆有其负面价值,道“无为自守”,德“无为自用”,仁有“安危”,义有“臧否”,礼有“凝滞”,智“则多更”,这些负面的东西皆为其自身所不能克服,道需借助于德,德需借助于仁……如此,道—德—仁—义—礼—智—信之递相嬗变,也是“来不可遏,去不可拔”的“势”。

为了说明社会政治、人伦规范对于自然的从属性、派生性以及与自然关系的一体性,谭峭进而以道、德与天、地相匹配,以五常(仁义礼智信)与五行相

^① 谭峭:《化书·仁化》,《道藏》第36册,第305页。

匹配,他说:

道德者,天地也。五常者,五行也。仁,发生之谓也,故君子木义,救难之谓也;故君子金礼,明白之谓也;故君子火智,变通之谓也;故君子水信,慈然之谓也;故君子土仁不足则义济之,金伐木也;义不足则礼济之,火伐金也;礼不足则智济之,水伐火也;智不足则信济之,土伐水也。始则五常相济之业,终则五常相伐之道,斯大化之往也。^①

自董仲舒以四时、五行配合四情(喜怒哀乐)、五常(仁义礼智信)以来,这种天人感应的思想不仅为儒学所沿袭,道教也根据自身理论建设的需要采获认同了。但是,道教并不像儒学那样广泛认同,而是在宇宙、人生的终极目的上,亦即在宇宙本体上,在人何以契真通道,何以以有限的自我泯合最高的无限本体上认同了天人感应论。谭峭在这里也并不意味着说明自然之天对于社会、人生的干预作用,而是倾向于一种自然发生论,仁义礼智信类似于土木金火水,五行相生如同五常“相济”,五行相克如同五常“相伐”,无论是“相济”的产生过程,抑或“相伐”的克服过程,都依自然而然的原则,无须凭借任何外力的有意促动。这种合自然与社会为一炉的整体协调的发生论,谭氏称做“大化之往”。据此,他进而批判儒学执著分殊的五常而不知“五常之道”,是“日暮途远,无不倒行”,是难以行得通的:

儒有讲五常之道者,分之为五事,属之为五行,散之为五色,化之为五声,俯之为五岳,仰之为五星,物之为五金,族之为五灵,配之为五味,感之为五情,所以听之者若醯鸡之游太虚,如井蛙之浮沧溟,莫见其鸿蒙之渥,莫测其浩渺之程,日暮途远,无不倒行。殊不知五常之道一也,忘其名则得其理,忘其理则得其情,然后牧之以清静,栖之以杳冥,使混我神气,符我心灵。若水投水,不分其清;若火投火,不问其明。是谓夺五行之英,盗五常之精,聚之则一芥可饱,散之则万机齐亨。其用事也,如酌醴以投器;其应物也,如悬镜以鉴形。于是乎变之为万象,化之为万生,通之为阴阳,虚之为神明。所以运帝王之筹策,代天地之权衡,则仲尼其人也。^②

在谭峭看来,儒者所讲五常之理繁多,使之听了如若醯鸡之游太虚,井蛙之浮

① 谭峭:《化书·仁化》,《道藏》第36册,第305页。

② 谭峭:《化书·德化》,《道藏》第36册,第303页。

沧溟,而不切实用。原因在于儒者知其五,而不知其一——“五常之道”,此“一”夺五行之英,盗五常之精,充之一芥不为小,放之万机不为大,其理一,分殊而万。人能得之,应物鉴形,通变自在。这个“一”——“五常之道”也就是“大化之往”。如何能得其“一”呢?他提出了一个近似王弼“得理忘象,得象忘言”的方式,“忘其名则得其理,忘其理则得其情”。“一”之所以能够御“五”,不仅在于“五”生于“一”,而且在于“五”依大化之则,能返于“一”,从实际情形来说,这种由五返一的体认方式乃根源于老子“和光同尘”的体知方式。谭氏这段话,十分明了地突出了一个价值判断:“道高于儒”。儒家重人伦轻自然,道家重自然而轻人伦,认为自然的原则高于社会的原则,社会的原则不仅根源于自然的原则,而且终归要返回于自然的原则。在这种原则指导下,谭峭所论述的社会伦理,始终是以自然为终极原则。

2. 谭峭认为人类社会的伦常规范最早即存在于动物活动之中。他说:

夫禽兽之于人也何异?有巢穴之居,有夫妇之配,有父子之性,有死生之情。鸟反哺,仁也;隼悯胎,义也;蜂有君,礼也;羊跪乳,智也;雉不再接,信也。孰究其道?万物之中,五常百行无所不有也,而教之为网罟,使之务畋渔。且夫焚其巢穴非仁也,夺其亲爱非义也,以斯为享非礼也,教民残暴非智也,使万物怀疑非信也。夫羶毳之欲不止,杀害之机不已。羽毛虽无言,必状我为贪狼之兴封豕;鳞介虽无知,必名我为长鲸之舆臣虺也。胡为自安焉?得不耻吁直疑:“自古无君子!”^①

鸟兽虽然无言无知,然而其活动的内容与人类社会同样具有丰富性:有配偶,有情性,有仁义礼智信。而且,动物生活中的这些内容比人类还要淳朴真切,社会生活中的人们虽然彼此充满仁义道德,但却凭借物力对同样充满社会生活内容的鸟兽施行非仁非义非礼非智非信的迫害,以一类仁义道德有意践踏破坏另一类的仁义道德,早已是非仁义道德的了。显然,谭氏将动物的自然性与人类的社会性混同了,将动物的本能反应与人类的精神生活内容齐同了,这是一种不言而喻的浅显的错误。但绝不可由此断定谭氏浅陋。首先,谭氏只不过借助于这些事例表述道家、道教历来如此的价值观,“力避政治纠缠,轻慢社会习俗,只尊奉那些他们认为蕴涵在自然之理中的道德价值准则,并认为

^① 谭峭:《化书·仁化》,《道藏》第36册,第305页。

这些道德价值准则优于人类所创设的任何道德价值准则”^①。尽管对自然状态的社会生活,或重新树立起来的自然道德价值准则的理解及其描绘是在缺乏考古、实证材料基础上的臆测推断,因而粗浅、朦胧,甚至荒诞不经,但是,这毕竟是对现实生活的扬弃。其次,从上述意义上讲,谭氏所言并不只是醉醺醺的呓语,也不是不食人间烟火的异想天开;相反,他的论述是建立在对社会生活的深刻透视和对人生的切身体验基础之上的,是一个先入世而后出世的冷峻观察者的超尘脱俗之论。

3. 以自然原则为基础,形成善恶是非判断。首先,他剖析了为恶与为善的内心世界:

为恶者畏人识,必有识者;为善者欲人知,必有不知者。是故人不识者谓之太恶,人不知者谓之至善。好行惠者恩不广,务奇特者功不大,善博弈者智不远,文绮丽者名不久,是以君子惟道是贵,惟德是守,所以能万世不朽。^②

作恶者唯恐为人所知,行善者生怕不为人所知,然而客观效果恰恰是怕人知者偏偏有人知,怕人不知者常常有人不知,同样,“好行恶者”、“务奇特者”、“善博弈者”、“文绮丽者”等,主观愿望与客观效果总是差距很远。因为作恶者怕人知,行善者怕人不知,行惠者示人恩报,务奇特者求功绩,善博弈者欲表现自己的聪明,以及文绮丽者务名声,这种主观欲望本身就限制了自己的行为,狭窄的动机不可能引发出广大的行为。解决这一问题的方法在于泯灭主观动机与客观效果之间的联系,主客两忘,唯道德清虚是守。谭峭据此进一步推论:

救物而称义者,人不义也;行惠而求报者,人不报之。民之情也,让之则多,争之则少,就之则去,避之则来,与之则轻,惜之则夺,是故大义无壮,大恩无象。大义成,不知者荷之;大恩就,不识者报之。^③

在这里,主观动机与客观效果不仅是差距,而且相反了,主观意识越强,得到的效果越差;反之,不求称义者,人们不自觉地以之为“义”,不求恩报者,却有人无意识地为之感恩戴德。此即是主观动机与客观效果的辩证法。

^① [美]克里斯蒂安·乔基姆:《中国的宗教精神》,中国华侨出版公司1991年版。

^② 《化书·仁化》,《道藏》第36册,第307页。

^③ 同上书,第306页。

其次,谭氏分析了“智愚”问题:

夫智者多屈,辨者多辱,明者多蔽,勇者多死。^①

无所不能者,有大不能;无所不知者,有大不知。夫忘弓矢然后知射之道,忘策辔然后知驭之道,忘弦枹然后知乐之道,忘智虑然后知大人之道,是以天下之主,道德出于人;理国之主,仁义出于人;忘国之主,聪明出于人。^②

凡玩弄聪明者必有屈穷之时,玩弄善辩才能者必自招辱,自以为明达者必有不达之蔽,自持勇敢者必因勇敢而死。在谭氏看来,越是自以为有能耐的,越是自以为聪明的,其实是越无能耐,越无智识。因为有能则有所不能,有知则有所不知,人们越矜持自己大能大知,带来的危害越大。与其这样,还不如在主观上忘却自我,顺应“万物之情”,在道的高度上临照统协,这样才能超越无能与万能、智与愚的区别,于己无害,于物无损。

显然,谭氏在理论上借助了庄子“大辩不言”的相对主义方法论,试图超越有限契合于无限,超越片面合于完整。这一方面表现了道教理论家宽阔的理论视界,同时也暴露出他在理想与现实之间的一相情愿。尽管如此,应当肯定他对“民之情”的洞悉是透彻的。

(二)“反覆之道”——社会矛盾的揭露与批判

1. 揭露君臣与民之间利害关系。统治者与被统治者处在不同的政治地位,但具有同样的物质欲望:“君之于民,异名而同爱。君乐驰骋,民亦乐之;君喜声色,民亦喜之;君好珠玉,民亦好之;君嗜滋味,民亦嗜之。其名则异,其爱则同。”^③在谭峭看来,君权并非“神授”,君王所居“高台崇榭”与所享之“金根玉辂”并非平民所不欲,只不过倚仗着武力与等级制度才使得君临于上,民迫于下。谭氏警告说,这种情况并非亘古不变,于此他提出“反覆之道”:

天子作弓矢以威天下,天下盗弓矢以侮天子。君子作礼乐以防小人,小人盗礼乐以僭君子。有国者好聚敛,蓄粟帛,具甲兵以御贼,盗贼盗擅

① 谭峭:《化书·仁化》,《道藏》第36册,第306页。

② 谭峭:《化书·德化》,《道藏》第36册,第303页。

③ 谭峭:《化书·俭化》,《道藏》第36册,第310页。

甲兵，踞粟帛以夺其国。^①

所以民道君之德，君盗民之力。能知反覆之道者，可以居址民之职。^②

统治者用以维护自身物质利益的种种手段，被统治者亦可因以反而施行之，以其人之道还治其人之身，统治者与被统治者之间不存在某种先定的、不变的从属关系，上可欺下，下亦可犯上。“上以食而辱下，下以食而欺上，上不得不恶下，下不得不疑上，各有所切也。夫剗其肌啖其肉，不得不哭，扼其喉夺其哺，不得不怒。”^③上与下或辱或欺，或恶或疑，统治者的欲望满足建立在对他人欲望的侵夺基础之上，“主者以我欲求人之欲，以我饥求人饥”^④。统治者与被统治者处于物质利益的对立冲突之中，只是这种冲突被仁德之类的外纱所掩盖罢了，在本质上不存在什么上对下仁爱、下对上事忠的关系。谭氏发扬了庄子“窃钩者诛，窃国者为诸侯”的思想，认为上与下冲突的根源在于上，在于统治者对民众的肆意剥夺与猎取：“非兔狡，猎狡也；非民诈，吏诈也。慎勿怨盗贼，（盗贼）惟我召，慎勿怨叛乱，叛乱禀我教。”^⑤这实际上是在唐末农民起义的动荡年月里对农民义军行为进行全力辩解，将社会动乱的原因归咎于统治者的荒虐无度，“夫禁民火不如禁心火，防人盗不如防我盗”^⑥。谭峭进一步描述了统治者对被统治者的掠夺情景：

王取其丝，吏取其纶；王取其纶，吏取其绁；取之不已，至于欺罔；欺罔不已，至于鞭撻；鞭撻不已，至于盗窃；盗窃不已，至于杀害；杀害不已，至于刑戮。欺罔非民爱，而哀敛者教之，杀害非民愿，而鞭撻者训之。^⑦

在这里，统治者不仅是一切社会矛盾的根源，而且直接就是欺罔、鞭撻、盗窃、杀害、刑戮的唆使者。统治者对被统治者物质利益的剥夺和无限制的侵害，取之不已，才导致民众反其道，效其行。谭氏列举了民众承受的七种盘剥：

民事之急，无甚于食，而王者夺其一，乡士夺其一，吏兵夺其一，战伐

① 谭峭：《化书·德化》，《道藏》第36册，第303页。

② 同上书，第304页。

③ 谭峭：《化书·食化》，《道藏》第36册，第309页。

④ 同上书，第308页。

⑤ 谭峭：《化书·仁化》，《道藏》第36册，第306页。

⑥ 谭峭：《化书·德化》，《道藏》第36册，第305页。

⑦ 谭峭：《化书·食化》，《道藏》第36册，第308页。

夺其一，工艺夺其一，商贾夺其一，道释之放夺其一，稔亦夺其一，俭亦夺其一，所以蚕告终而缲葛苧之衣，稼云毕而饭橡栲之实。王者之刑理不平，斯不平之甚也。大人之道救不义，斯不义之甚也。^①

在层层沉重的掠夺下，造成织者不得衣，耕者不得食，连最起码的生活需要都得不到保障，哪里还会听从统治者的教化？“行切切之仁，蹙蹙之礼”，“民腹常馁，民情常迫，而谕以仁义，其可信乎？讲以刑，故其可畏乎？”^②尽管民众本不愿为盗为暴，然而死且不免，还有什么顾忌的呢？“性命可轻，无所不为”^③，一夫揭竿，万夫影从，终于“天下遂乱”。

到此，谭峭似不像泛泛而论天下兴亡之道，倒像是对王仙芝、黄巢农民大起义社会背景的叙述，可见谭氏并非一般方外之士，而是特富有时代感的。

2. 谭峭以“反覆之道”的方法论对温情脉脉的社会表象作了深层的矛盾解析。首先，他对感、喜、怨、怒现象作了分析：

感父之慈，非孝也；喜君之宠，非忠也。感始于不感，喜始于不喜，多感必多怨，多喜必多怒。^④

感激父母的慈爱，喜欢君主的优宠，自古以来已成价值定式，然而在谭氏看来，人们在有感激行为之前，肯定存在一个不曾感激的行为状态，只是在得到慈爱与优宠之后才产生感激与欢喜之情的。既然如此，那么在得到慈爱、优宠之前，本来不感激父母，不喜欢君主，也就意味着对慈孝、忠诚的否定了。因此，有感则有怨，有喜则有怒。对个人来说，感、喜之情因缘于慈爱、优宠，慈爱、优宠之有轻重，感、喜也有浅深。慈爱、优宠重则多感喜，轻则怨怒生。对他人来讲，慈于此则疏于彼，宠于此则薄于彼，感激愈多，怨恨愈多，欢喜愈多，愤怒愈多。在此意义上，他断定仁义礼智信五常也并非有益无害，用之不当，也会适得其反：

仁义者常行之道，行之不得其术以至于亡国；忠信者常用之道，用之不得其术以至于获罪；廉洁者常守之道，守之不得其术以至于暴民；材辩

① 谭峭：《化书·食化》，《道藏》第36册，第307页。

② 谭峭：《化书·食仁》，《道藏》第36册，第308页。

③ 同上。

④ 谭峭：《化书·德化》，《道藏》第36册，第304页。

者常御之道，御之不得其术以至于罹祸。^①

过于强调仁义而不言利，会忽视民众的物质生活需要；一味忠信，不知回避之术，会因此得罪于人，获罪于君；清廉而不知宽容于人，会因此严苛暴施于人；善辩不得其要，也会陷入不能自拔的矛盾之中，总之，“不得其术”，皆因“不得化之道”。因而，谭氏警告统治者：

赏不可妄行，恩不可妄施，其当也，由为争夺之渐；其不当也，即为乱亡之基。故我自卑则赏不能大，我自俭则恩不得夸。历观乱亡之史，皆骄侈恩赏之所以为也。^②

这乃是治乱兴亡的历史辩证法，是刻骨铭心的“警世恒言”。

其次，谭氏剖析了誉、谤、疑、信等社会生活内容的“反覆”关系，他说：

誉人者人誉之，谤人者人谤之，是以君子能罪己斯罪人也，不报怨斯报怨也。所谓神弓鬼矢，不张而发，不注而中，天得之以假人，人得之以假天下。^③

对别人的赞誉就表现了自己对别人长处的慕往，表现了自己不夸伐、不矜持的谦逊态度，这种态度本身就值得别人赞誉；反之，爱诽谤别人的人，本身就暴露出自己行为的不端正，自然，也会反招来诽谤与毁誉。同样，严以律己而不苟求于人，就树立起了“君子”的风范，“高风亮节”会感化他人，引起“罪人”（使人感到自己有罪）的社会效益，而报怨以德，也会起到相反的效果。

谭峭又说：

抑人者人抑之，容人者人容之。^④

是故疑人者为人所疑，防人者为人所防。君子之道，个与义，中与正，何忧何害！^⑤

对别人不信任，别人会反过来对自己不信任；对别人时时提防，别人也会反过来对自己处处加以提防。还不如以堂堂之心，坦而荡之，既不忧己，又不害人。

人们之所以陷入这种种矛盾而不得以自拔，谭峭认为，根本原因是“知往

① 谭峭：《化书·德化》，《道藏》第36册，第304页。

② 同上。

③ 谭峭：《化书·仁化》，《道藏》第36册，第306页。

④ 谭峭：《化书·德化》，《道藏》第36册，第304页。

⑤ 同上书，第303页。

而不知返”：

知往而不知返，知进而不知退，而但知避害而就利，不知聚利而就害。

夫贤于人而不贤于身，何贤之谓也？博于物而不博于己，何博之谓也？^①何谓往？何谓进？感、喜、行、用、守、御以及施恩行赏、誉人谤人、疑人防人等意识和行为即其意。何谓“返”？何谓“退”？由以上意识和行为引来的相反的结果即其意。人们知道运用种种手段“避害而就利”，却不知这些手段会带来与初衷相违的效果，亦即“聚利而就害”。谭峭在此还欲向人们说明：第一，一物两面，事物的正面就蕴涵着反面，对于正面的运用“不得其术”，会转向反面。这是说一物之有“反覆”。第二，事物皆“环环相间”，“化化无穷”，任何行为皆只有暂时的性质，最终都会遵循自然的原则，向反面转化，这是说物物之运化有“反覆”。于此可见，谭峭在对社会各种矛盾展开揭露与分析批判时，是以“反覆”之道的的方法论作为指导的，是建立在冷静的观察、深沉的思考基础之上的，是道家思想在新历史条件下的理性升华。这与因对社会不满而感情用事的社会批判是有区别的。

（三）“太和之道”——治世思想

谭峭在对社会、政治进行了深入的剖析和强烈的批判之后，又提出了一套治理社会的政治主张。本来前面的批判与庄子“圣人不死，大盗不止”的批判思想几无区别了，已是“非圣无法”，这里却又生出一套拔救社会危难、解决社会矛盾的思想，有时甚而完全站在统治者的立场说话，岂不自相抵牾？其实这种情形并不奇怪，只要回顾道教在隋唐的发展，就知道道教在隋唐时期已不满足逍遥于“十方丛林”，不安于在“洞天福地”中陶醉，憧憬治太平之世的社会政治理想，而是跃跃欲试，积极参与和插手社会政治事务，像著名道教理论家王远知、李荣、叶法善、吴筠、杜光庭等皆已涉足政治，并且在教义教理上也肯定了“入世”以“出世”的观念。谭峭同样地践行着这种观念，但是，应该明白，他为疗治社会“疾痼”所开出的“处方”，既不是高贤纳谏，也不是法制术势，而是要求统治者“吃素”，看似为统治者着想，实际只是欲借此进行致太平政治理想的实践。

① 谭峭：《化书·德化》，《道藏》第36册，第303页。

1. “均其食”的主张。通过对社会现象的洞悉和对社会矛盾的分析,谭峭明白了这样一个道理:“自天子至于庶人,暨乎万族皆可以食而通之。”^①所谓“食”,泛指衣食等物质生活资料,“我服布素则民自暖,我食葵藿则民自饱”。在一切社会生活中,“食”是最基本的生活,精神生活依存于物质生活,他说:

君无食必不仁,臣无食必不义,士无食必不礼,民无食必不智,万类无食必不信,是以食为五常之本,五常为食之末。^②

“五常”是施行社会教化的手段,又是衡量人们道德水准的标志,而在谭峭看来,较之于“食”,五常是末,食为本,应当崇本息末,这是《管子》道家学派提出的“仓廩实而知礼节,衣食足而知荣辱”思想在唐末经过大规模农民起义洗礼后所获得的新发展。

既然食为本,却民腹常馁,民情常迫,这是“王者之刑”最大的不平,“大人之道”最大的不义,因而解决本末倒置的方法应当是“均其食”:

夫君子不肯告人以饥,耻之甚也。又不肯矜人以饱,愧之甚也。既起人之耻愧,必激人之怨咎,食之害也。如是而金簠玉豆食之饰也,鼓钟璫石食之游也,张组设繡食之惑也,穷禽竭兽食之暴也,滋味厚薄食之忿也,贵贱精粗食之争也。欲之愈不止,求之愈不已,贫食愈不足,富食愈不美,所以奢僭由兹而起,战伐由兹而始。能均其食者,天下可以治。^③

苟其饥也,无所不食;苟其迫也,无所不为,斯所以为兴亡之机。^④

依谭氏的看法,怨咎、奢僭、战伐等一切社会对立冲突都根源于物质利益的不均衡(食不均),物质利益对人的诱惑导致人们的行为冲突,只要人们“不贵难得之货”,平衡利益关系(均其食),一切矛盾悉归于无,“天下可以治”。这个思想实际上是不患寡而患不均的农民均平意识在道教理论上的反射。

2. “纯俭之道”。对于广大的民众而言,由于不劳而食者层层盘剥,几于“剝其馁”,“夺其哺”,本来已是“瘠”不可言,从而无所从“俭”。所谓“俭”,专指统治阶级而言。前面讲均其食,是政治主张,而落实处却要归于统治阶级,要求其“纯俭”。他说:

① 谭峭:《化书·食化》,《道藏》第36册,第309页。

② 同上。

③ 同上书,第308页。

④ 同上。

君俭则臣知足，臣俭则士知足，士俭则民知足，民俭则天下知足。^①

王者皆知御一可以治天下也，而不知孰谓之一。夫万道皆有一，仁亦有一，义亦有一，礼亦有一，智亦有一，信亦有一，一能贯五，五能宗一，能得一者，天下可以治。其道盖简而出自简之，其言非玄而入自玄之，是故终迷其要，竟惑其妙，所以议守一之道，莫过于俭，俭之所律，则仁不荡，义不乱，礼不奢，智不变，信不惑，故心有所主而用有所本，而民有所赖。^②

同样，他把“俭”与“五常”的关系作了对比论证，“一能守五，五能贯一”，即俭贯彻于五常的内涵之中，五常之理归宗于俭，并由“俭”的问题上升到治国平天下的高度，这样便把王弼的“执一统众之道”改写成“执俭治天下之道”。显然，谭氏欲以俭来约束统治者，其约束力不是董仲舒所说的天的谴告，而是近乎道德自律般的天下存亡兴衰的危机感，“垂礼乐设赏罚教生民，生民终不泰，夫心不可安而自安之，道不可守而自守之，民不可化而自化之，所以俭于台榭则民力有余，俭于宝货则民财有余，俭于战伐则民时有余，不与之由与之也，不取之由取之也，海伯亡鱼不出于海，国君亡马不出于国”^③。仁义礼智信及刑法等，都不过是用来教化生民的，用以巩固一定的统治秩序，然而在谭氏看来，这些外在手段从根本上是无济于事的，一切事物之“化”都是“自化”，民情亦无须“教”而化，只要统治者从自身做起，以俭律己，从而藏富于民，便国泰民安，生民不教而化；反之，则虽教而不化。为了把“俭”变成统治阶级的内心自觉，谭氏还从身心健康上论述“俭”的重要性：

俭于听可以养虚，俭于视可以养神，俭于言可以养气，俭于私可以获富，俭于公可以保贵，俭于门闾可以无盗贼，俭于环卫可以无叛乱，俭于职官可以无奸佞，俭于嫔嬙可以保寿命，俭于心可以出生死，是知俭可以为万化之柄。^④

如果说，强调从“俭”对于治理国家的重要不为统治者入耳的话，那么从养生长寿的方面规劝统治者从“俭”，倒是可以为其所接受的。道教从早期的民间道教上升为后来的神仙道教，即是统治者接受了道教的养生长生之术，在经济

① 谭峭：《化书·俭化》，《道藏》第36册，第311页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

文化繁荣的唐代,养生长寿之术有广泛的社会基础。

谭峭提出“俭”的原则欲以约束限制统治阶级的穷奢极欲,是有积极意义的,对统治者的揭露与批判是深刻而有力的,但他所谓的“纯俭之道”,乃是源于老子小国寡民的思想,在价值取向上,他倾向于自然状态的小农经济社会,在这种自然状态中,却又裹挟着阶级社会的劣迹:“于己无所与,于民无所取,我耕我食,我蚕我衣,妻子不寒,婢仆不饥,人不怨之,神不罪之。”^①经济上的自然状态,政治上的等级社会,这类理论上的矛盾表现了谭峭致太平之世的理想化,这根本不可能付诸实施。像这样对于社会问题分析时的现实主义与解决社会问题时的理想主义,乃是中世纪社会批判思想的共同特性。

3.“不逆万物之情”。首先,谭氏要求统治者要在“禁心火”上着力,即设法泯灭民众心理上的不平衡,设身处地为民众着想,与民心相通,他说:

心相通而后神相通,神相通而后气相通,气相通而后形相通,故我病则众病,我痛则众痛,怨何由起?叛何由始?斯太古之化也。^②

我怒,民必怒,我怨,民必怨,能知其道者,天下胡为乎叛?^③

很显然,这种由心、神、气、形之相通而导致的思想情绪和政治态度之相通,乃是道家自然原则的具体运用,“太古之化”的原则亦是现实民情教化的原则。在谭氏看来,自然原则与社会原则本质上是相同的,故而在论述社会政治问题时,所引用的例子多为动物活动的自然现象。

既然自然定律同时就是社会定律,或曰社会定律最终都服从于自然定律,那么尊尊、亲亲、恩恩、爱爱以及仁义礼智信也就成为多余的了,故此,他说:

无亲、无疏、无爱、无恶,是谓大和。^④

同样地,一切为解决社会各种矛盾所采取的策略、手段皆是多余之举,他说:

止人之斗者使其斗,抑人之忿者使其忿,善救斗者预其斗,善解忿者济其忿,是故心不可伏而伏之愈乱,民不可理而理之愈怨。水易动自清,民易变而自平,其道也在不逆万物之情?^⑤

① 谭峭:《化书·俭化》,《道藏》第36册,第310页。

② 谭峭:《化书·仁化》,《道藏》第36册,第306页。

③ 谭峭:《化书·食化》,《道藏》第36册,第308页。

④ 谭峭:《化书·仁化》,《道藏》第36册,第306页。

⑤ 同上书,第307页。

人之斗、人之忿乃是社会矛盾和心理不平衡的外在化,既然已经表现为现实,欲以止之、抑之已属徒劳,此日抑止明日又起,明日抑止后日又起,此处伏而彼处起,久而久之,矛盾积累越多,爆发出来的冲突越烈,与其行太劳无用之功,还不如使斗者疲于斗,忿者泻其忿,从而重新趋向和平与平衡。看来,谭氏不赞成在社会冲突已经爆发出来后再寻求解决方案,而主张防患于未然,其基本原则是遵循自然,因势利导,顺应万物之情,使怨不积,忿不起,民之平如水之清。

如此,便不是“人为自然立法”,而是“自然为人立法”。

第十二章 罗隐的道家社会历史观

一、生平简述

罗隐,字昭谏,自号江东生,浙江新登县人(一说余杭),“本名横。凡十上不中第,遂更名”^①。生于唐文宗太和七年(833年),卒于五代梁开平三年(909年)。“祖知微福唐县令,父修右应开元礼,“家门寒贱”^②,“少而羁窘”^③却极“聪敏”,“自道有言语”^④,《唐才子传》说他“少英敏,善属文,诗笔尤峻”。唐大中十三年(859年)“即圣贡籍”,咸通元年赴长安应进士试,历十不第,逗留京师至于十一年(懿宗庚寅11年,870年)。咸通十二年,得湖南衡阳县主簿之任,“已至界首,迴望旌竿”^⑤,又不幸因人中途作梗,说他“不宜佐属邑”^⑥,终未成。遂乞归故里。后得吴越王钱镠鉴识,《吴越备史》云:“始谒武肃王,惧不见纳,以所为”夏口诗标于卷首云:“一个祢衡容不得,思量黄祖漫英雄。”王览之大笑,因加殊遇,遂奏授钱塘令,后又任镇海军掌书记、节度判官、盐铁发运副使,著作佐郎,给事中。

罗隐一生著述宏富,据《全唐诗》云:“有歌诗集十四卷,甲二集三卷”,《全唐诗》编其诗十一卷。郑樵《通志艺文略》载,罗隐集二十卷,后集三卷,又有

① 钱俨:《吴越备史》卷2。

② 《投秘监韦尚书启》,《全唐文》卷894。

③ 《谗书·答贺阍友书》,雍文华辑校:《罗隐集》,中华书局1983年版。(以下凡引本书皆用此版本,不再一一注明)

④ 《谗书·序》,《全唐文》卷895。

⑤ 《谢湖南于常侍启》,《全唐文》卷894。

⑥ 《湘南应用集·序》,《全唐文》卷895。

《吴越掌记集》三卷。陈振羽《直斋清书录·解题》则说甲二集仅十卷,后集五卷,湘南集三卷,又有淮南海寓言及谗书等。其书多已散失,《四库全书·别集类》采康熙初彭城知县张瓚所辑诸集,包括两同书十篇,及诗、赋、疏、序、记、论、碑、铭、记事、启、杂(一卷九篇,皆为《谗书》所存之篇)等,合编为《罗诏谏集》。此外,《丛书集成初编》录嘉庆年间吴騫校刊的《谗书》五卷六十篇。杨复古《跋》说:“《永乐大典》中,有《随斋》批注曰:《谗书》近刻于新城县。今方万里《跋》所谓‘淳熙二年乙未知新城杨恩济集叙’,殆即指此。”吴騫《重刻谗书跋》称:“岁丙寅秋,黄尧圃主事以《谗书》五卷全本属仲鱼孝廉见寄,予嘉逾意外,亟手自校录,刊入愚谷丛书。……尧圃《跋》云,‘此本乃吴枚庵从王西莊光录传抄。’而吴枚庵家素贫,博德而嗜古。吴故多藏书家,闻有善本,辄宛构借,往往乎自校录,丹黄甲乙,宗必精楷。”^①于此可知,现存吴騫校刊的《谗书》是以吴枚庵所藏之传抄本为原本的。《全唐文》中除苏季子、忠孝廉洁、蟋蟀等三篇阙如,其余篇目全部重新刊行。罗隐本是一位颇具才思的儒生,有着强烈的功名进取意识,“常以先师之道,干名贡府”^②,然而怀才不遇,如他所自述:

某也,江左孤根,关中滞气,强学早亡其皮骨,趋时久困于风尘,福星不照于命宫,旅火但焚其生计,徘徊末路,惆怅危途。览八行之诏书,空仰圣人在上,咏五言之章句,未知游子何之,兴言而几至销魂,反袂而自然流涕。^③

自出山二十年,所向摧沮,未尝有一得幸于人。故同进者忌仆之名,同志者忌仆之道。^④

唐兴科举制度,目的在于破除六朝以来的门阀仕进制度,广开门路,寒贵有才之士皆具登科及第的机会。然而,科举制作为选举的制度,本身就有很明显的弊端,唐武宗时宰相李德裕奏称:“国家设科取士,而附党背公,自为门生。”^⑤罗隐既怀经世之才,却屡试不中,其原因不外有二:其一,出身寒微,朝

① 《湘南应用集·序》,《全唐文》卷895。

② 《东安镇新著罗城记》,《全唐文》卷895。

③ 《投郑尚书启》,《全唐文》卷895。

④ 《谗书·答贺闾友书》。

⑤ 《选举志》。

中无靠山。“前窥而四海清平，内顾而一身流落”^①，故而“营生则饱少于饥，求试则落多于上”^②。儒学传统的人生追求促使他决意仕进，另一方面又缺乏必要的媒梯。这样一种进退两难的处境正如他《西京崇德里居》中所描述的：

进乏梯媒退又难，强随豪贵滞长安。风从昨夜吹银汉，泪凝何门落玉盘。投掷红尘应有恨，思量仙桂也无端。锦鳞报尾平生事，却被闲人把钓竿。

其二，不愿沉浮流俗，不合当时时态。在《陆生东游序》中，他记述了这样的事实：

俱以所为道请于有司，既不能以偷妄相梯，又不能挟附相进，果于数百人中，不得吏部侍郎意。

唐代科举取士，虽有“抑贵游，登寒畯”的作用，而且也偏尚文辞。然而其科试文体，内容亦与形式皆有所拘泥，罗隐不愿循规蹈矩，又不肯追随时尚，趋贵附势，落榜亦是自然之理。有关这一点，他自己总结道：

不惟性灵不通转，抑亦进退间多不合时态。^③

在《答贺阼友书》中表述得更为明了：

仆之所学者，不徒以竞科级于今之人，盖将以窥昔贤之行止，望作者之堂奥，期以方寸广圣人之道，可则垂于后代，不可则庶几致身于无愧之地。……去就流俗不可以不时，其进于秉笔立言，扶植教化，当使前无避，后无所逊，岂以吾道沉浮于流俗者乎！……苟利其出处，则傴僂从事，亦人之常情也，在不枉其道而已矣。道苟不枉，以之流离可乎？……非仆之不可苟合，道义之人皆不合也。而受性介僻，不能方圆，既不与人合，而又视之如仇讎，以是仆遂有狭而不容之说。……彼山也水也，性之所适也，而眷眷不去者，以圣明之代，文物之盛，又安可以前所忌者移仆初心，苟不得已，仆亦自有所处。大凡内无所疾，外无所愧，则在乎命也天也，焉在仆与时人乎？

尽管他清醒地认识到如要利于进退，须要趋合时态，但如同追求山水之自然正

① 《投同州杨尚书启》，《全唐文》卷894。

② 《投盐铁裴郎中启》，《全唐文》卷894。

③ 《谗书·投知书》。

性一样,罗隐宁愿“流离”,甘受“介僻”、“狭而不客”之讥,也终不肯“移其初心”。如此笃行践履,理想追求与客观现实之间的矛盾是无法解决的。

自然,罗隐不服气自己在仕途上的失意,他感叹道:

呜呼!大唐设进士科三百年矣,得之者或非常之人,失之者或非常之人。若陈希孺之才美,则非常之人失之者矣。德行莫若敦于亲戚,文章莫或大于流传……^①

这既是为陈希孺所感,又是针对自己的,这种对科场弊端的不满甚而达到了愤激的程度,疾呼“九泉应有爱才人”^②,从而也不免使他对“修齐治平”的人生追求与“天将大任于斯人”的政治抱负产生了疑问:

得相如者几人?得王褒者几人?得之而用之者又几人?……良时不易得,大道不易行。^③

仕途上的困顿,生活上的窘迫,这些复杂的经历及其痛苦的体验,促使他在思想上产生了一个变异,即出儒入道。尽管他常常还以儒学为本位,自诩“小儒”,对释、道二家进行抨击:“释氏宝楼侵碧汉,道家宫殿拂青云”^④,然而,他的思想面貌却全然非儒学者,而是一个道学家了。这可以从两方面看出来:首先,他对归隐生活产生强烈的慕往,如在《晚眺》中写道的:

凭古城边眺晚晴,远村高树转分明,天如镜面都来静,地似人心总不平。云向岭头闲不彻,水流溪里太忙生,谁人得及庄居老,免被荣枯宠辱惊。^⑤

又《寄剡县主簿》写道:

金庭养真地,珠篆会稽官,境胜堪长往,时危喜暂安。洞连沧海阔,山拥赤城寒,他日抛尘土,因君拟炼丹。^⑥

又《晚谷罗裳》诗亦云:

① 《陈先生集后序》,《全唐文》卷895。

② 《甲乙集·经张会人旧居》,雍文华辑校:《罗隐集》,中华书局1983年版。(以下凡引本书皆用此版本,不再一一注明)

③ 《谗书·投知书》。

④ 《甲乙集·代文宣士答》。

⑤ 《甲乙集·远眺》。

⑥ 参见《甲乙集》。

昆仑水色九般流，饮即神仙愁即休。敢恨守株曾失意，始知缘木更难求。鹤原谩欲均余力，鹤发那堪问旧游。^①

又《归五湖》云：

江东日暖花又开，江东行客思悠哉！高阳酒徒半彫落，终南山色空崔嵬。圣代也知无弃物，侯门未必用非才。一船明月一竿竹，家住五湖归去来。^②

与罗隐同时的黄滔赠诗称道：

三微不起时贤议，九转丹成道者言。^③

而从罗隐将名字“横”字改为“隐”字一事，亦可窥见他的思想转变之一斑。其次，罗隐对人、物、时事的讥讽与抨击，早已越乎儒者行为规范，俨然是一个异端思想家了。据《唐诗纪事》载，昭宗看过罗隐的一首诗，很是看重，“欲以甲科处之，有大臣奏曰：‘隐虽有才，然多轻易，明皇圣德，犹横遭乎讥谤，将相臣僚，岂能免乎凌轹。’帝问讥谤之词，对曰：隐有华清诗曰：‘楼殿层层佳气多，开元时节好笙歌。也知道德胜尧舜，争奈杨妃解笑何。’其事遂寝。”^④罗隐的《两同书》即是合道儒两家之言，至于《谗书》则全然是道家者言，与韩愈《谏迎佛骨表》在思想格调上有着显著的区别。称罗隐“轻易”、“介僻”、“矜才傲物”，从实质上讲，是切中实际的。因为这正是异于流俗的道家风范。罗隐亦“直自谓是非颠倒，不复得见其人”^⑤，“开卷则悒悒自负，出门则不知所之”^⑥。这种处世态度与其同时代的谭峭、无能子如出一辙。

有一点应当指出，罗隐崇奉的是道家的人格，却不是道教里的鬼神说。他竭力反对道教中的术士玩弄提神弄鬼的骗术，在《广陵妖乱志》中，他对信奉吕用之、诸葛殷等术士的高骈进行了强烈的批判。^⑦

总起来说，罗隐是一个糅合道儒且以道家思想为基本面貌的道家思想异

① 参见《甲乙集》。

② 同上。

③ 《十国春秋》。

④ 引自《五代诗话》。

⑤ 《谗书·陆生车游序》。

⑥ 《谗书·投知书》。

⑦ 《广陵妖乱志》云：“高骈末年，惑於神仙之说，吕用之、张守一、诸葛殷等皆言能使役鬼神，变化黄白，骈酷信之，遂委以政事……”

端,正是从异端思想立场对社会历史的深入洞悉和尖锐批判,从而实现其思想的历史价值的。

二、“贵贱之理著之于自然”

晁公武《郡斋读书志》评价罗隐的《两同书》说:“隐谓老子养生,孔子训世,因本之著内外篇各五。其曰两同书者,取两者同书而异名之意也。”《四库全书》序《两同书》亦说:“其说以儒道为一致,故曰两同。”《两同书》计十篇,其篇目其实无内外之分,前五篇借老子之言,阐述贵贱、强弱、损益、敬慢、厚薄之哲理,后五篇借孔子之言阐述理乱、得失、真伪、同异、爱憎之哲理。道家与儒家的言论不分轻重主次,皆在统一的理性尺度下合而论之,确乎是异名而同书。自然,表现罗隐会通道儒思想的,不局于《两同书》,也散殊在《谗书》诸篇及其词赋诗文中。

从道儒会通的内容来看,突出地表现在罗隐将道家自然哲学与儒家社会伦理政治融会起来了。道家与儒家一个基本区别则是,道家对社会、人生等的解释皆是建立在一种自然论的哲学基础之上,在老子那里,社会的原则服从于自然的原则;儒家则将自然、社会的解释建立在宗法人伦的基础之上,在孔子那里,自然的原则服从于人伦的原则。罗隐融合二者的方法是,在道家的自然哲学中注入仁义礼智等道德人伦的内容,又将儒家的人伦道德注入自然哲学的内容。《两同书》的第一篇“贵贱”,一开始就提出“贵贱之理著之于自然也”。老子的“道”、“德”本来都是自然性的,无人伦道德之意蕴,而罗隐则将这种自然性与人伦道德等同起来,认为老子所谓“德”即是儒学崇尚的“皇天无亲,惟德是辅”的“德”,他说:“岂皇天之有私,惟德佑之而已矣。故老氏曰:‘道尊德贵。’其是之谓乎!”^①在罗隐看来,尊崇自然之性,也就是全和仁义之礼,“顺大道而行者,救天下者也;尽规矩而进者,全礼义者也”^②。同样,他所

① 《两同书·贵贱篇》。

② 《谗书·辩害》。

理解的“圣人”，不只是“克己以复礼”，而是顺道体物，“彼圣人者，岂违道而戾物乎？”^①儒家主张刚健进取之仁，道家主张谦卑柔弱之性，罗隐将这种柔弱之性与进取之仁结合起来，提出一个“妇人之仁”，他说：“张良若女子，而陈平美好，是皆妇人之仁也，外柔而内狡，气阴而志忍，非狡与忍则无以成大名。无他，柔弱之理然也。”^②在《庄周氏弟子》一文中，他编制了这样一则故事：“庄周氏以其术大于楚鲁之间，闻者皆乐以从之。”有一个鲁国人欲率族而从其学，庄周戒之曰：“视物如伤者谓之仁，极时而行者谓之义，尊上爱下者谓之礼，识机知变者谓之智，风雨不渝者谓之信。苟去是五者，是吾之堂可跻，室可窥矣。”此人受其教，一年二年仁义去，三年四年礼智薄，五年六年五常尽，七年其骨肉虽土木之不如。当此人以此学教化其族人时，却遇到了全族的抵制，“其聚算而谋曰：吾族儒也，鲁人以儒为宗。今周之教，舍五常以成其名，弃骨肉而崇其术，苟吾复从之，殆绝人伦之法矣。”罗隐从而总结道：“故周之著书摒斥儒学，而儒者亦不愿为其弟子焉。”显然，罗隐欲借此说明一个道理，道儒不必互斥，本来是互相补益的，“违道戾物”自然不能行，而摒弃仁义礼智亦行不通。

（一）以“道”、“时”、“位”为特征的自然历史论

1. “道不在人”。罗隐在《道不在人》一文中说：“道所以达天下，亦所以穷天下，虽昆虫草木，皆被之矣。”这是说，“道”贯彻于宇宙间的一切事物和过程之中，既贯彻于社会人事之中，又被泽于自然物事之中，并不因人之好恶而兴废，故曰：“道不在人”。在这里，罗隐所说的“道”乃是一个自然之道，与老子所说的“道”无甚区别。然而，他又说：

善而福，不善而灾，天之道也。用则行，不用则否，人之道也。天道之反，有水旱残贼之事；人道之反，有诡谲权诈之事。^③

初看起来，这种说法与老子的说法无异，细玩文义，则分殊已明。《老子》七十七章讲到“天之道”与“人之道”，老子说：“天之道，损有余而补不足，人之道则

① 《谗书·道不在人》。

② 《谗书·妇人之仁》。

③ 《谗书·天机》。

不然，损不足而奉有余。”在老子看来，自然之道与人治之道不相一致，行人之道就要逆天之道，反之亦然。而罗隐则欲将两者结合起来，天之道和人之道在畅达时，天无“水旱残贼”之灾，人无“诡譎权诈”之祸，只有在发生紊乱时（“反”），才会有天灾人祸。因此“天之道”、“人之道”在本来意义上是一致的。正是在此意义上，他说：

古之明君，道济天下，知众心不可以力制，大名不可以暴成，故盛德以自修，柔仁以御下，用能不言而信洽，垂拱以化，行将见八极，归成四方重泽，岂徒一邦以服百姓与能而已哉！①

道家的“柔仁”与儒家的“盛德”皆在“道”的基础上统一起来了。显然，罗隐所言的“道”既非道家的自然之道，又非儒家的人伦之道，而是以自然为基本规定性又包含儒家社会人伦内容的道。

隋唐道教理论家在将宗教世俗化的过程中，其基本做法便是将儒家仁义礼智等内容排列在“道”的范畴之下，如同成玄英、李荣、吴筠等所做的那样。罗隐明显地受到了道教的这种影响，尽管罗隐反对任何形式的宗教（包括道教、佛教），但是对道、佛所推动的三教合流的学术风气，他不是采取拒斥态度的。

2.“道”与“时”。道既然是万事万物普遍的法则，人们尊道行事就应该是“善而福，不善而灾”，而实际上其结果常常是事与愿违，罗隐从这中间的疑难中得出了一个“时”、“机”的概念：

善而福，不善而灾，天之道也。用则行，不用则否，人之道也。天道之反，有水旱残贼之事。人道之反，有诡譎权诈之事。是八者谓之机也。……苟天无机也，则当善而福，不善而灾，又安得饥夷齐而饱盗跖。苟人无机也，则当用则行，不用则否，又何必拜阳货而劫卫使。是圣人之变合于其天者，不得已而有也。故曰：“机”。②

在罗隐看来，道虽然达济天下，但道乃是高度抽象的原则，对具体的事事物物未见得周济有效，他说：

故天知道不能自作，然后授之以时。时也者，机也。在天为四气，在

① 《两同书·强弱》。

② 《谗书·天机》。

地为五行，在人为宠辱忧惧通厄之数。故穷不可以去道，文王拘也，王于周。道不可以无时，仲尼毁也，垂其教。彼圣人者，岂违道而戾物乎？在乎时与不时耳，岂以道为人困，而时夺天功。^①

道不能“自作”，须借助于“时”、“机”，通过四气五行、宠辱忧惧、通厄之数来贯彻其作用。这实际上是依缘于道家宇宙生成图式立论，道分演为四气五行，而四气五行皆体现道的原则。此“时”、“机”虽然只是“天道、人道一变耳，非所以悠久”^②，但要是无“时”、“机”，则道不能起到规范万事万物的作用。在罗隐看来，道既是普遍的法则，人们不能不遵循，这种遵循决心甚而须达到执著的地步，不可因时机的变化而动摇，所谓“穷不可以去道”，文王拘于羑，而不弃其道，终能“王于周”。同样，人们欲行其道，又不可忽视时机，“道不可以无时”，抓住时机，适时行道，可以大有作为，反之，时机不好，勉而行之，终不见功。孔子行道至于“知其不可而为之”的地步，屈原秉忠履直，“楚存与存，楚亡与亡”，爱国之心非不切，然而孔子“毁”，屈子“死”，皆在于时机不好，所以说“道为人困，时夺天功”。在对道与时的理解中，罗隐贯穿了这样一种思想，一是顺应天道，这乃根据道家的思想；二是在时机好的情形下，人能行道，这乃有取于儒家的思想。正是在道家和儒家的互补中得到了认知的提升。

3. “道”与“位”。人有弘道的愿望，又有了好的时机还不够，还须有能弘道的权位，他说：

禄于道，任于位，权也。食于智，爵于用，职也。禄不在道，任不在位，虽圣人不能阐至明；智不得食，用不及爵，虽忠烈不能蹈汤火。先王所以张轩冕之位者，行其道耳，不以为贵。^③

罗隐认为，权、位只是行道的方便，不是用来昭显贵富的。没有这些方便，即使再圣明的人，也会同一般人一样无所作为，大舜不得其位，只不过是历山上的一个耕夫，谈不上“能翦灭四凶而进入元”；吕望不得其位，亦只是棘津一个垂钓的穷叟，谈不上“能取独夫而王周业”。所以说，“勇可持虎，虎不至则不如怯；力能扛鼎，鼎不见则不如羸”^④。再以周公与孔子这两人来说，都称为圣

① 《谗书·道不在天》。

② 《谗书·天机》。

③ 《谗书·君子之位》。

④ 同上。

人,但周公生之时能使天下治理,而孔子生之时却天下大乱,既然都是圣人,“岂圣人出,天下有济不济者乎?”其实只是时机好坏,有其位与无其位的差别,“周公席文武之教,居叔父之尊,而天又以圣人之道属之,是位胜其道,天下不得不理也”^①。孔子所处之时代,“源流梗绝,周室衰替,而天以圣人之道属之旅人,是位不胜其道,天下不得不乱也”^②。位胜其道者,可以此显尊,以此跻康庄,以此致富贵;位不胜其道者,只得叹息时运不佳,只能处困厄之境。周公得其时、其位,故能居相位于生前;孔子不得其时,不居其位,故只能垂教于后世。因此,罗隐感叹道:“噫!栖栖而死者何人?养浩然之气者谁氏?”^③这既是感古,又是对个人人生体验的咏叹,这种咏叹又如诗中所述:“地寒漫忆移喧乎,时急方须济世才,宣室夜阑如有闻,可能全忘未然灰。”^④罗隐多次写到孔子、屈子、夷齐的生平遭遇,就是由于有着与其同样的人生经历。

罗隐对道、时、位关系的解悟无疑是深刻的,总的来说,这种解悟合乎客观实际过程。但要指出,他所理解的借助时、位以弘道的人,乃不是一般的普通人,而是某种圣明的人,圣明之人不得其时、位,可能混同于耕夫渔夫,而不能弘道。而他所理解的时、位又主要地表现为人的活动的时机、地位,因而这无疑说道对人的活动有着某种依赖关系,自然历史的规律性离不开活动着的历史的人,但活动的历史的人如何通过自己的活动体现历史的规律性呢?对此,罗隐是不甚明了的,他主张的借助时、位以从道,实际上只是个人在历史上作用的发挥,价值的实现而已,没有说明人如何弘其道。在这里,道成了缺乏规定的抽象而模糊的观念,有违于他对道的客观性为基质的原初解释。这即是在融合道家与儒家思想过程中未能融化掉的两种不同思想内容的痕迹。

(二)化于内外的社会治世论

罗隐在《谗书·三帝所长》一文中说道:

尧之时,民朴不可语,故尧舍其子而教之,泽未周而尧落。舜嗣尧理,足迹尧以化之,泽既周而南狩,丹与均果位于民间,是化存于外者也。夏

① 《谗书·圣人理乱》。

② 同上。

③ 《谗书·君子之位》。

④ 《甲乙集·孙员外赴阙后重到三衢》。

后氏得帝位，而百姓已偷，遂教其子，是由内而及外者也。然化于外者，以土阶之卑，茅茨之浅，而声响相接焉。化于内者，有宫室焉，沟洫焉，而威则曰严矣。是以土阶之际万民亲，宫室之后万民畏。

化于外与化于内，不同的治化方式体现了不同的社会发展阶段。《庄子·知此游》说：“古之人，外化而内不化，今之人，内化而外不化。”庄子崇善古朴时代，但毕竟所处时代不同了，因而他所主张的乃是内外皆化的社会治世论。这种治世论集中在他的《两同书》中，其中包含了对社会各种矛盾的深刻分析。

1. 贵与贱。孔子说：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。”^①罗隐认为，贵与贱并非一成不变，处贵之位者未必一定贵，处贱之位者未必一定贱，“贵贱之途未可以穷达论也”，殷纣王处九王之位，齐景有千驷之饶，孔子则为鲁国之逐君，伯夷为首阳山之饿士，然而殷纣、齐景终为人所贱，孔子、伯夷终为人所贵，所以说，“处君长之位非不贵矣，虽位力有余而无德可称，则其贵不足贵也。居黎庶之内非不贱矣，虽贫弱不足而有道可采，则其贱未为贱也”^②。贵与贱作为高下相悬殊的地位差别，也并非不可变易，“昔虞舜处于侧陋，非不微矣，而鼎祚肇建，终有揖让之美；夏桀亲御神器，非不盛矣，而万姓莫附，竟罹放逐之辱”^③。“以虞舜之微，非有谷帛之利以悦于众也，夏桀之盛，非无戈戟之防以御于敌也。”^④贵贱易位的条件以是否有“道”、“德”为则，“故贵者荣也，非有道而不能居；贱者辱也，虽有力而不能避也。苟以修德不求其贵，而贵自求之；苟以不仁欲离其贱，而贱不离之”^⑤。这里，罗隐实际上是将观念形态上的贵贱与实际地位的贵贱结合起来考虑的，谈到观念上的贵贱时，偏重从价值和美学观来予以判定，在这个意义上，贵与贱只是人们的不同看法；而谈到实际地位的贵与贱时，又以地位得失与人的行为的实际效果来予以判定，在这个意义上，贵与贱是现实地位差别。两方面内容的共同点是：贵贱非恒定不变，“贵者愈贱，贱者愈贵，求之者不得，得之进不求，岂皇天之有私，惟德佑之而已矣。故

① 《论语·里仁》。

② 《两同书·贵贱》。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

老氏曰：道尊德贵，其是之谓乎！”^①

2. 强与弱。老子说：“天下莫柔弱于水，……弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”罗隐继承柔弱胜刚强的思想，说：“夫金者天下之至刚也，水者天下之至柔也，金虽刚矣，折之而不可以续，水虽柔矣，斩之而不可以断，则水柔能成其刚，金刚不辍其弱也。”^②晏婴、甘罗弱如侏儒、童子，却可以做齐、秦的宰相，而侨如、长万成人、壮士，却终遭椿其侯、醢其肉的结局，这即是“乾以刚健终有亢极之悔，谦以卑下能成光大之尊”的明证^③。同时，罗隐发扬了老子“反者道之动，弱者道之用”的转化思想，进一步阐明了强弱的依赖及其转化关系，他说：

夫强不自强，因弱以奉强，弱不自弱，因强以御弱，故弱为强者所伏，强为弱者所宗，上下相制，自然之理也。^④

强、弱互为其根，皆可以从对立面找到自己存在的根据。那么，什么是强？什么是弱？他说：“所谓强者，岂壮勇之谓耶？所谓弱者，岂怯懦之谓耶？盖在乎有德，不在乎多力也。”^⑤显然，罗隐避开了正面回答，只是说壮勇不是真正的强，怯懦不是真正的弱，并由此引出“德”、“力”的概念，“所谓德者何？唯慈唯仁矣。所谓力者何？且暴且武耳”^⑥。以仁慈为内涵的德乃是“兆庶之所赖”，以暴勇为内涵的力乃是“一夫所恃”，然而“矜一夫之用，故不可得其强，乘兆庶之恩，故不可得其弱”^⑦。因此，他主张“德以自修，柔仁以御下”，反对舍德任力，忘己而责人，他说：“壮可行舟，不能自制，其嗜欲材堪举鼎，不足自全其性灵，至今社稷为墟，宗庙无主，永为后代所笑，岂独当时之弱乎！”^⑧到这里看得出来，罗隐对老子“柔弱胜刚强”的思想已经作了修正，老子主张处慈守弱，不敢为天下先，罗隐却不是要永处柔弱地位，而是要促成柔弱到刚强的转化，他要的是真正的强，而不是永远的弱。以德化下，可由暂时的、表面的弱

① 《两同书·贵贱》。

② 《两同书·强弱》。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

达到长久的、实质性的强；以力御下，只能由暂时的、表面的强转变为“永为后代所笑”的弱。很清楚，他的这种强弱关系的论证乃是道家和儒家精神的掺和。

3. 损与益。“损”、“益”本是《易经》里的两个卦名，也是一对立的范畴。对“损”，《彖传》解释道：“损下益上，其道上行。”对“益”，《彖传》解释道：“损上益下，民说无疆。自上下下，其道大光。……凡益之道，与时偕行。”损、益作为一对抽象的范畴，表示的是一种普遍关系，而且按其最初意义上讲，表示的是某种自然关系，或损或益，皆“与时偕行”，在损益的双向流动中达到自然关系的平衡。这也就是老子所论证的“天之道，损有余而补不足”。但在老子看来，“人之道”是不可能损益平衡的，“人之道，损不足以奉有余”。罗隐则沿用这一范畴来论证社会政治生活的关系，欲求达到两种对立关系的平衡，从而缓解社会矛盾。他说：

盖人君有所损益也，然则益莫大于主俭，损莫大于君奢。奢俭之间乃损益之本也。^①

罗隐在这里自然是站在统治者的角度说活的，但他的损益观却是建立在对社会矛盾的深入了解基础之上的。他认为“益”不应是更多地聚敛财富，而应是“俭”，穷奢极欲，这才是“损”，损、益的关系是可以用俭与奢来表示的。统治者“俭”则天下无为，万姓受其赐，这个行为也就是“损一人之爱好，益万人之性命”^②，效果是明“于日月亦已大矣”；统治者“奢”，则天下多事，万姓受其毒，这个行为也就是“损万人之性命”以益一人之爱好，其效果是害“于豺狼亦已甚矣”。统治者的行为甚于豺狼，则民“不畏其死矣，夫死且不畏，岂得畏其乱乎”^③，反之，“生且是悦，岂不悦其安乎？”^④罗隐于此警告说：“人主欲其己安而不念其人安，恐其人乱而不思其己乱，此不可谓其智也。”^⑤通过两种行为的分析，罗隐认为：“人主损己益人，则人必共益之，则君孰与其损哉！”人主损人益己，是人必共损之，“则君孰其益哉！”“是故损己以益物者，物既益矣，而

① 《两同书·损益》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

己亦益之；益己以损物者，物既损矣，而已亦损之。”^①由此，罗隐进一步总结道：

彼之自损者，岂非自益之道欤！此之自益者，岂非自损之道欤！损益之道固亦明矣。嗟夫！性命者至重之理也，爱好者不急之事也。今我舍一身之不急，济万姓之至重，不言所利，广遂生成，永居南岳之安，常有北辰之政，则普天率土孰为我损乎？夫以嗜欲无厌，贪求莫止，士饥糟糠，犬马余其粟肉，人衣皮毛，土木荣，其锦罽，崇虚丧实，……则九州四域，孰为益乎？^②

自损即是自益，自益即是自损，益彼即益己，损彼即是损己，这就是唐末五代道教思想家对老子“正言若反”的辩证法的灵活运用与发展。然则，罗隐欲通过损益关系的论证在阶级等级社会里找到如同自然关系那样的平衡机制，只能是他的一相情愿。

4. 厚与薄。厚与薄是专指人们的养生而言的。罗隐说：

夫大德曰生，至贵唯命，故两臂重于四海，万物少于一身，虽禀精神于天地，托质气于父母，然亦因于所养以遂其天理也。^③

松柏有凌云之操，然而若养之失其所，“壅之以粪壤，沃之以咸流”，不及崇朝已见其憔悴；冰雪无逾时之坚，若养之得其道，藏之于阴井，庇之以幽峰，则“苟涉盛夏，未闻其消解”。对于人来说也是如此，“寿之有长短，养之有厚薄”^④，然而养之厚一定就长寿，养之薄则一定折夭吗？他说：

饮食男女者，人之大欲存焉，人皆莫不欲其自厚，而不知其厚之所以薄也，人皆莫不恶其为薄，而不知薄之所以厚也。^⑤

厚以养生者反而其生薄，以薄养生者其生反而厚。那种纵长夜之娱，淫酒色之乐，极情肆志者，终逢夭折之痛。“自殒于泉垅之下，是则为薄亦已甚矣。”那种修延年之方，遵火食之禁，拘魂制魄者，终能得长久之寿，“自致于云霄之上，是则为厚亦已大矣”。人的生命是有限的，而嗜欲之心是无穷的，“若以有

① 原文为：“物既益矣，而物亦益之，……物既损矣，而物亦损之”，这里据上下文意改。

② 同上。

③ 《两同书·厚薄》。

④ 同上。

⑤ 同上。

限之性命逐无穷之嗜欲，亦安可不困苦哉！”若以嗜欲之心求其厚养，通常是“养过其度”，因而反为“丧生之源”。正当的养生方法则是“外其身，薄其养，夫外物者养生之具也”。

关于养生的厚薄对于人寿命长短的影响，道家和道教学者已早有详细论证，然而罗隐重新把这一问题拿出来予以论证，则具有时代的内容，他并不想泛泛地谈论这个问题，他实际上是专门针对唐朝统治者而言的，他说：

神大用则竭，形大用则劳，神形俱困而求长生者，未之闻也。为人主者诚能内宝神气，外损嗜欲，念驰骋之诚，宗颐养之年，永保神仙之寿，常为圣明之主，岂不休哉？故老氏曰：外其身而身存。其是之谓乎！^①

以养生长寿之方来劝导统治者过清淡的日子，不要穷奢极欲，此是罗隐的真实用心。罗隐曾奔竞仕途，落魄于长安，对于上层社会的骄奢与下层社会的疾苦，对于“朱门虎狼性”与路途饥民情不无体察。然而他欲用厚养与薄养来限制统治者的行为，又是多么软弱无力！

5. 真与伪。这是专指统治术而言的，分析统治者在用人上如何区别真伪。其中对真伪关系的解剖，不乏精当的地方。统治者要治化天下，然而“主上不能独化也，必资贤辅物”^②。但是，在众人之中如何才能区别真伪、善恶呢？这实际上是一种攻心之术。人心之动，“情状无形可见，心虑非视听所知”^③，所以说“心不为易治也”。按照事物本身的辩证法来说，善恶相生，是非交揉，形影而影附，唇竭而齿寒，真中有假，假中有真，真假混杂，“苟有其真不能无其假”，况且生活中人们有意地“以真为伪，以伪为真”，如同山鸡无灵，卖之者却谓之凤，野麟嘉瑞，伤之者却谓之鹿。故此，罗隐说：

所是不必真，所非不必伪也。故真伪之际有数术焉，不可不察也。何者？夫众之所誉者，不可必谓其善也，众之所毁者，不可必谓其恶也。我之所亲者，不可必谓其贤也，我之所疏者，不可必谓其鄙也。^④

罗隐在此实际上提出了鉴别真伪的两条警策：其一，不可为真伪的表象所迷惑，表象千差万别，然而其真伪的实在性要靠人去鉴察。其二，鉴察不仅要排

① 《两同书·厚薄》。

② 《两同书·真伪》。

③ 同上。

④ 同上。

除个人的主观意见,又要排除别人的偏见。因为真伪不是以对其认可的人的多少来确定的,所以说“众议不必是,独见未为得也”^①。在排除表象和情绪的影响干扰之后,又如何有效地鉴别人的真伪善恶呢?罗隐提出了一个观察方法,即“试之以任事,则真伪自辨”。他说:

远使之而观其忠节,近使之而察其敬,勤令之以谋,可识其智虑,烦之以务,足见其才能,杂之以居,视以贞滥,委之以利,详以贪廉,困穷要之以仁,危难思之以信,寻其行而探其性,听其辞而别其情,……则伪去而真得者矣。故孔子曰:众善者必察焉,众恶者必察焉。其是之谓乎!^②

不管罗隐是站在什么立场上谈论这些问题,他提出对真伪、善恶、贤良与不肖的鉴别方法,是合乎社会认识的辩证法的。在他那个时代,取得这种见识极其难得。

6. 同与异。杜光庭的同异之辨是在最普遍、抽象的意义上展开的,这里罗隐所展开的同异之辨则主要以社会生活为内容。在他看来,异类可以有其同,同类可以有其异,“父子兄弟非不亲矣,其心未必同,君臣朋友非不疏矣,然其心未必异”^③。这个道理如同烟灰同出,而飞沉自分,胶漆异生,而坚固相守一样。他分析了社会生活中的同异情形种种:

有面同而心不同者,有外异而内不异者,有始同而终异者,有初异而末同者,有彼不同我而我与之同者,有彼不异我而我与之异者。^④

这不只是说同中有异,异中有同一般性的问题,而是进入到同异的具体情况解析,他要求从外表的同异关系进入到内心的同异关系的分析,从同异发展的过程考察同异关系,从同异的交叉情况考察同异关系。总起来说,同与异并不是一成不变的,同异之分是“随时之宜,唯变所适”。

对于如何处理社会生活中的同异关系,罗隐理所当然地异于惠施的那种“合同异泛爱万物”的方式,他认为,应当“因其可同而与之同矣,因其可异而与之异矣”^⑤。在这里,罗隐喻明,同异关系不能臆断,不能混同,应根据实际

① 《两同书·真伪》。

② 同上。

③ 《两同书·同异》。

④ 同上。

⑤ 同上。

情形分别对待,可同则同,可异则异。然而,罗隐并不是想为一般人提供一套辨同异的方法,从实质上讲,他的目的是欲为统治者提供“南面之术”:

卫青竖耳,汉武帝委之以军旅;由余戎耳,秦穆授之以国政。夫以卫青,由余敌于秦汉,非不疏矣,犹知可同而同之,况于父子兄弟之亲而有可同者乎!且管叔兄耳,姬旦诛之以极刑;石厚子矣,石碣死之以大义。夫以管叔、石厚比之于旦、碣,非不亲矣,犹如可异而异之,况乎君臣、朋友之疏而有可异者乎!故能同异者为福,不能同异者为祸。^①

作为统治之术,毫无疑问,这的确是很精明的。这种统治之术之所以精明,乃在于其中有着哲学的分析,而且这种哲学的分析确乎至于精微的地步。正如罗隐所总结的那样:“同异之际,不可失其微妙也。”^②

罗隐在《两同书》还广泛谈到敬与慢、理与乱、得与失、爱与憎等多对范畴,其中不乏哲学思辨,如谈到“敬慢”时说:“向之所敬者,岂徒人而已哉,盖以自敬也;向之所谓慢者,岂徒慢人而已哉,盖以自慢也。”^③如此等等。

三、“自谗”与“谗于世”

(一)《谗书》的批判性质

从思想正统转向思想异端,这其中伴随着许许多多个人的思想困惑和人生体验,这些困惑与体验通常又以尖刻和愤激的文字洋溢在文章、词赋中。这类文章、词赋被罗隐集中起来,称为《谗书》。在《谗书·序》中,他写道:

丁亥年春正月,取其所为书诋之曰:他人用是以为荣,而予用是以为辱。他人用是以宝贵,而予用是以困穷。苟如是,予之书乃自谗耳。目曰谗书。卷轴无多少,编次无前后,有可以谗者则谗之,亦多言之一派也。

在《谗书·重序》中,他又写道:

文章之兴不为举场也明矣。盖君子有其位,则执大柄以定是非。无

① 《两同书·同异》。

② 同上。

③ 《两同书·敬慢》。

其位，则著私书而疏善恶，斯所以警当世而诫将来也。自杨孟以下，何尝以名为？而又念文皇帝致理之初，法制悠久，必不以虬虱痒痛遂偃斯文。

今年谏官有言果动天听，所以不废谏书也，不亦宜乎！

从这两篇序言以及其他文章所述及的内容，可以看出：第一，《谗书》非一次所作，丁亥年即867年，是罗隐进京赴试的第八年，也正是其仕途困穷、徘徊末路、惆怅危途之时，在徘徊、惆怅之中逐渐酝酿出对仕途超越的思想。将平日所写的内容相关的文章集于一册，也即是实现思想超越的一个标志。以后又写“重序”，说明《谗书》已经流布朝野，再次誊抄时，篇目、内容不泥于初，随着阅历的丰富，肯定会将新作纳入其中。第二，在文体上，以小品文章为主，兼收赋、诗。“卷轴无多少，偏次无前后”，表明编排中主要考虑到内容的一致性，而文体非纯一不杂。在《投郑尚书启》中，罗隐写到“咏五言之章句，未知游子何之。兴言而几至销魂，反袂而自然流涕”。《全唐诗》题罗隐诗说道：“其诗以风刺为至”，像这类的诗赋按理当收在《谗书》中的。第三，《谗书》是嫉世讽世，批判社会的道家者言。《庄子·渔父》云：“好言人之恶谓之谗。”罗隐自谓用其文以致困辱，乃言《谗书》是“自谗”。这实际上因其文以致困辱，乃言《谗书》是“自谗”。这实际上只是一种借喻托词而已，既然言“有可以谗者则谗之”，既然为文“不为举场”，不以“名为”，既然是“疏善恶”、“警当世而诫将来”的“私书”，当然就不只是“自谗”，而是“谗于世”的“多言之一派也”。在《投秘监韦尚书启》中说：“某月日，以所著谗书一通，寓于闾吏，退量僭越，……某由是反映即兴怀，扪心注恨……”“十五年勤苦，永有所归。”在《谢大理薛卿启》中说：“中间辄以所著谗书，上于闾吏……”可见他文章的批判锋芒是掩不住的。鲁迅在《小品文的危机》中曾评价道：“唐末诗风衰落，而小品文放了光辉。但罗隐的《谗书》几乎全部是抗争和愤激之谈。”所谓“抗争”，乃试图摆脱封建等级社会关系的束缚，求得身心的自由、解脱。如其所云：“时来天地皆同力，运去英雄不自由。”^①“衰羸岂合话荆州，争奈思（一作恩）多不自由。”^②所谓“愤激”，乃是站在正统思想的对立面，对正统观念进行抨击。

《五代诗话》引《后村诗话》说：“隐有江东集十卷，其诗自光启以后，广明

① 《甲乙集·筹筭驿》。

② 《甲乙集·寄张侍郎》。

以前,海内乱离,乘輿播迁,艰难险阻之事,多见之赋咏。”又引《桐江诗话》说:“罗隐诗篇篇皆有喜怒哀乐心志去就之悟,而卒不离乎一身……”以自己所见闻、所感受为内容,喜怒笑骂,杂以成文,正是罗隐批判社会的风格,故罗隐素有“针史”之号^①。

(二) 批判锋芒所向

1. 批判统治阶级的昏聩。《屏赋》写道:

……吴任太宰,国始无人,楚委靳尚,斥逐忠臣。何反道而背德,与枉理而全身?尔之所凭,亦孔之丑,列我门闾,生我妍不。既内外俱丧,须是非相糺。屏尚如此,人兮何知?在其门兮恶直道,处其位兮无所施,……吾所以凄惋者在斯。

这里显然是作者欲借“屏幃”之感,指斥当道者反道背德,颠倒是非,逐陷忠良,欺骗内外的劣迹。《市赋》则借晏婴对齐王的劝导,喻明官场如同市场,揭露官场上的“市侩”搬弄是非,混淆善恶,诱其所好,兴风作浪,无信义操守的面目:

其名为市……先己后人,惟贿与赂,非信义之所约束,非法令之所禁錮。市之边,无近无远,市之聚,无早无晚,货盈则盈,货散则散。贤愚并货,善恶相混,物或戾时,虽是亦非。工如善事,虽贱必贵……舍之则君子不得已之玩好,挠之则小人不得已之衣食……

《题神羊图》写道:

尧之庭有神羊,以触不正者。后人图形象,必使头角怪异,以表神圣物。噫!尧之羊,亦由今之羊也。但以上世淳朴未去,故虽人与兽,皆得相指令。及淳朴销坏,则羊有贪狠性,人有刳割心。有贪狠性,则崇轩大厦,不能驻其足矣。有刳割心,则虽邪与佞,不能举其角矣。是以尧之羊,亦犹今之羊也。贪狠摇其正性,刀匕刳其初心,故不能触阿谀矣。

这不只是对古朴之风尚的向往,而是借古喻今,刺讽当代御史一类的谏官,指斥其贪图利益,丧失本性。

在《风雨对》中,罗隐写道:

^① 《清异录》。

风雨雪霜,天地之所权也;山川藪泽,鬼神之所伏也。故风雨不时,则岁有饥馑,雪霜不时,则人有疾病,然后祷山川藪泽以致之,则风雨雪霜,果为鬼神所有也明矣。……复何岁时为?复何人民为?是以大道不旁出,惧其弄也。大政不问下,惧其偷也。

罗隐在此不只是指民众蔽于鬼神之说,主要的是指统治者惑于鬼神之说。在《请追癸巳日诏疏》一文中,他就曾欲劝说皇帝不必靠祈祷得雨,云:“彼蒲篠辈复何足以动天”。“国之兴也听于人,亡也听于神。”^①高骈末年惑于神仙之说,大兴土木,营构庙宇,罗隐为此写了《广陵妖乱志》一文,批判了高骈的荒唐,其中录有罗隐在庙成时所题的讽刺诗,云:

四海兵戈尚未宁,始于云外学仪形。九天玄女犹无圣,后土夫人岂有灵?

罗隐不止是具有鲜明的现实时代感,其历史感也是十分突出的,对历史上发生过的重大事件,他都以自己的目光重新审视,予以评价。《西施》一文写道:

家国兴亡自有时,吴人何苦怨西施,西施若解倾吴国,越国亡来又是谁?

人们惯于从表面上理解历史事件,而不从事件的表象去追踪其背后的原因。吴国为越国所灭,自然是与夫差迷于女色有关,岂不知吴国统治阶层内部早已腐烂。如果说吴国亡于女色,那么后来灭掉吴国的越国又是怎样被灭掉的呢?同样,人们习惯将“安史之乱”归罪于杨贵妃,那么,唐僖宗时爆发的社会动乱又归罪于谁呢?毫无疑问,罗隐的寓意及其诘问已超乎常人所解悟的程度。又如《迷楼赋》就借隋炀帝所兴构的大型建筑——迷楼,批判了统治者的荒淫奢侈,同时,又一针见血地道出,隋朝之亡责任不在炀帝一人:

君王欲问乎百姓,曰百姓有相。君王欲问乎四方,曰四方有将。于是相秉君恩,将侮君权,百姓庶位,万户千门。且不知隋炀帝迷于楼乎?迷于人乎?若迷于楼,则楼本土木,亦无亲属,纵有所迷,何爽君德?吾意隋炀帝非迷于楼,而人迷炀帝于此,故曰迷楼。

像这类的词赋、文章很多。针对汉武帝封禅一事,他提出:“东封之呼,不得以

^① 《惟岳群神解》,《全唐文》卷896。

为祥,而为英主之不幸。”^①

2. 揭露战乱中人民的痛苦。罗隐生活于唐末五代,目睹了一代王朝末期的腐烂,饱尝了战乱的痛苦,这类经历自觉或不自觉地表现在他所写的文章和词赋中,正如《四库全书总目》所云:“其诗如徐寇南逼感事献江南一首,即事中元甲子一首、中元甲子以辛丑驾幸蜀四首,皆忠愤之气溢于言表。”《即事中元甲子》云:

三秦流血已成川,塞上黄云战[马]闲。只有羸兵填渭水,终无奇士出商山。田园已没红尘内,弟侄相逢白刃间。惆怅翠华犹未返,泪痕空滴剑文斑。

《中元甲子以辛丑驾幸蜀四首》其一云:

子仪不起浑城亡,西幸谁人从武皇。四海为家虽未远,九州多事竟难防。已闻旰食思真将,会待畋游致假王。应感两朝巡狩迹,绿槐端正驿荒凉。

中和元年,黄巢义军攻克长安,僖宗皇帝在田令孜统领的五百神策军的护卫下,仓皇出逃兴无(今陕西汉中)、成都,自此,唐王朝失去对全国的有效控制。农民军、官府军阀、西北异族军遂逐鹿中原,掠夺、杀戮之事未绝,土地荒芜,城阙焚毁,尸骨蔽野,罗隐的诗正是当时情景的生动写照,与杜甫记述安史之乱诗恰好相得益彰。有许多诗不明写作年月,却可从不同的侧面、不同的时间反映五代战乱的情形,如《秋江》云:“兵戈村落破,饥俭虎狼骄,吾土兼连此,离魂望棹销。”又《遁迹》云:“遁迹知安住,沾襟欲奈何。朝廷犹礼乐,郡邑忍干戈。华马凭谁问,胡尘自此多。因思汉明帝,中夜忆廉颇。”像这类的词赋当然不只是对历史景象的记述,而且混合着作者对统治阶级的批判。尽管罗隐对农民义军存有种种历史的偏见,但他善于从农民起义带来的社会大动乱中反省社会矛盾,追溯统治者的罪责,如上述《西施》所诘问的那样。又如《钱》和《雪》中所表述的,其《雪》云:“尽道丰年瑞,丰年事若何?长安有贫者,为瑞不宜多。”如果说罗隐对农民义军有所怨恨的话,那么他对官军怨恨有时则甚于义军,如在《上招讨宋将军书》中他写道:

自将军受命,迄今三月,关东之惨毒不解,杀伤驱犍之不已,乃将军为之,非君长、仙芝之所为也……以愚度之,将军之行,酷于君长、仙芝之行也。

^① 《汉武山呼》,《全唐文》卷896。

3. 对圣贤、英雄的诘难。罗隐对社会的批判也表现在他对经典、圣人、英雄的怀疑与反诘上。首先,他在《丹商非不肖》一文中对陶唐、虞舜乃至孔子提出了责难,他说:

理天下者,必曰陶唐氏,必曰有虞氏;嗣天下者,必曰无若丹朱,无若商均。是唐虞为圣君,丹商为不肖矣。天下知丹商之不肖,而不知丹商之为不肖,不在于丹商也,不知陶虞用丹商于不肖也。

在罗隐看来,陶唐、虞舜既不能使其子“肖”,则已是有过,而欲推不肖子继嗣天下,更是有罪。所以他说过错“不在丹商之肖与不肖矣”而“仲尼不泄其旨者,将以正陶虞之教耳”。同样,孔子篡改历史,不能不算是一种过错。其次,在《三叔碑》中,他对周公提出了责难:

当周公摄政时,三叔流谤,故辟之囚之黜之,然后以相孺子。洎召公不悦,则引商之卿佐以告之。彼三叔者固不知公之志矣,而召公岂亦不知乎?苟不知,则三叔可杀,而召公不可杀乎?是周公之心可疑矣。向非三叔,则成王不得为天子,周公不得为圣人。

这是指责周公实行两种道德标准及其弄玩权术。在《解武丁梦》一文中,他对武丁“假梦徵象以活商命”的作为提出了批评:

呜呼!历数将去也,人心将解也,说复安能维之者哉!武丁以下民之畏天命也,故设权以复之,唯圣能神,何梦之有?

在《惟岳降神解》文中,他对孔子删诗三百的行为提出疑问:

三百篇亦删于仲尼,而岳降申甫不删者,岂仲尼之前则其事信,仲尼之后则其事妖?……是必以国之兴也听于人,亡也听于神。当申甫时,天下虽理,诗人知周道已亡,故婉其旨以垂文,仲尼不删者,欲以显诗人之旨。苟不尔,则子不语怪,出于圣人也?不出于圣人也?未可知。

孔子一方面不语怪、力、乱、神,另一方面在删诗三百时,却又保留了神妖之说,岂不是言行不一么!同样,他对董仲舒附和灾异之说、玩弄阴阳方术的做法表示了不屑一顾的态度:

灾变儒生不合闻,谩将刀笔指乾坤。偶然留得阴阳术,闭却南门又北门。^①

^① 《甲乙集·董仲舒》。

按照传统的观念,英雄是不能与盗贼混为一说的,而罗隐在《英雄之言》一文中对英雄提出完全相反的看法:

夫盗亦人也。冠履焉,衣服焉。其所以异者,退让之心、贞廉之节不恒其性耳。视玉帛而取者,则曰牵于寒饥,视国家而取者,则曰救彼涂炭。牵于寒饥者,无得而言矣,救彼涂炭者,则宜以百姓心为心。而西刘则曰居宜如是,楚籍则曰可取而代之。……为英雄者犹若是,况常人乎!是以峻宇逸游,不为人之所窥者鲜矣。

即是说,英雄之言与盗贼之言,英雄之心与盗贼之心无不相通,人们通常所称之为英雄者,在某种意义上讲,也就是盗贼。此说与《庄子·胠篋》“窃钩者诛,窃国者为诸侯”,“圣人不死,大盗不止”的说法正好相为表里。

罗隐批判社会的内容远不止以上这些。他的许多著述已经亡佚,而且现存的内容中由于涉及社会面宽,背景复杂,典故繁多,加上文字多有隐语、转意,即令当时人也难以明了,恰如他自己所云:“劝君不用分明语,语得分明出转难。”^①尽管如此,他的批判已经够锐利的了,其未明谕的东西又给后代留下了咀嚼的余地,像鲁迅就显然受到过他的小品文体及其批判社会方式的影响。

^① 《甲乙集·鸚鵡》。

第十三章 隋唐重玄学说与内丹学说

一、道教“重玄”哲学

在前面的论述中,已经从不同的方面论及到了重玄学的问题,现在该对它做个总结了。隋唐时期出现的“重玄”哲学思潮,它以唐初成玄英开释老庄为显要,以唐末五代杜光庭述《道德经》注疏“宗趣旨归”,明“重玄为宗”作为总结。国内外学者围绕有无一个“重玄学派”已有聚讼。那么到底历史上有没有一个道教重玄学派呢?

(一)重玄之方法

关于有没有一个重玄学派,这自然涉及对“学派”的界定,但实质问题还是有没有一个重玄思潮。如果有,那么它有怎样的历史起因、承传脉络与思想特征呢?

“重玄”,乃取自《老子》“同谓之玄,玄之又玄”。然而,就其历史意义来说,它并非《老子》“玄之又玄”的简单重复,而是包含了自魏晋玄学、佛学及至道教数代学者的创见在内的翻新与回归。“玄,深妙也。”^①“重玄”,也即深妙之深妙。唐初孟安排《道教义枢·七部义》说道:“太玄者,重玄为宗。”又说:“太玄为大乘,太平为中乘,太清为小乘。”意谓在三乘之教中,“重玄”乃是最高修炼境界。故而,重玄也就是一种宗教超越,围绕宗教超越而展开的道教哲学论证,就是重玄哲学。

杜光庭在《道德真经广圣义·释疏题明道德义》中总结说:“道德尊经,包

^① 《唐玄宗御制道德真经疏》,《道藏》第11册,第716页。

舍众义，指归意趣，随有君宗。”又说：“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。”同时，杜光庭在条列“重玄之道”中又说，梁朝道士孟智周、臧玄静，陈朝道士诸粲，隋朝道士刘进喜，唐朝道士成玄英、蔡子幌、黄玄旷、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴皆“明重玄之道”。姑且不论杜光庭所作的分宗是否准确，重要的是能否根据他的提示寻找出一个前后有续的重玄学宗。

就时间次序来说，孙登为先。《隋书·经籍志》以及陆德明《经典释文》皆言孙登有《老子注》二卷，可惜已佚。孙登乃东晋思想家孙盛之侄，从学于孙盛。孙盛曾研习佛学书籍，作《老子疑问反讯》，其中针对“有欲”、“无欲”说提出难诘：“宜有欲俱出妙门，同谓之玄，若然以往，复何独贵于无欲乎？”近人蒙文通先生据此断言：“重玄之说，实由‘有欲俱出妙门同谓之玄’之难诘而启之也。”^①尽管如今我们未能尽睹孙登的注本，但杜光庭以孙登标重玄学宗之始，他肯定看到了孙氏的注本。^②孟智周、臧玄静、诸粲的著作也都亡佚，但在唐初道士孟安排的《道教义枢》及杜光庭《道德真经广圣义》中有其言论的部分引述。《道教义枢·有无义》说：“《本际经》云：‘无无曰道，三者具知。’孟法师（即太平法师孟智周）释亦是有无之名相待，故有四者，体了有无，毕竟清静，俱不思议，故并无名近顺物情。”这是说，孟智周吸收了佛教绝待、相待之说，从有无关系论证方面强调“体了”，即超乎有与无的相对性差别，以达于重玄的绝对性玄同。《道教义枢》又说：

玄靖（臧玄静）法师解云：夫妙之一本，绝乎言相。……三一圆者，非直精圆，神炁亦圆。何者？精之绝累即是神，精之妙体即是炁，亦神之智照，（即是精神之妙体，即是炁亦气之智照）即是精气之绝累，即是神也。三一既圆，故同以精智为体，三义并圆而取精者，名未胜也。

《道德真经广圣义》亦记述臧玄静类似的话，其曰：

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，

① 蒙文通：《古学甄微》，巴蜀书社1987年版，第350页。

② 岷山道士张君相所集《三十家注老子》卷8中收录有隐士孙登之注，可惜未能流传下来。

用而无用。

这是说,臧玄静是以精气神三一为归为圆为实和体用两概的方式,表述重玄超越的思想的。

隋唐解老著作甚多,只是唐末连绵的战火焚毁大半,除了成玄英、李荣的著述因敦煌遗书及强思齐等人集注而保存下来之外,刘进喜、车玄弼、蔡晃等人的著述只在托名“顾欢”的《道德真经注疏》及宋代李霖《道德经取善集》中存有部分言论。即在这所存言论中也可窥见重玄思想的踪影,如刘进喜《老子疏》有言“至言虽广,宗之者重玄”,意谓重玄思想是《道德经》的核心思想。顾欢《道德真经注疏》引蔡晃的话说:“有身者执著我身,不能忘遗,为身愁苦,忧其勤劳,念其饥寒,即大患。故知执有生累,存身患起,贵我身者与贵大患不殊。”这是从遣除我身我执方面讲述重玄超越思想。

实际上,杜光庭所列的重玄学宗仅仅限于解注《道德经》系列,而此系列中也有未收罗者,如中唐的唐玄宗就是一位典型的宗奉重玄者,其《御制道德经疏》说:“法性清净是曰重玄,虽籍勤行,必须无著,次来次灭,虽行无行,相与道合。”^①专以纂集重玄观点的强思齐和著《老子道德经论兵要义》的王真也是重玄学者。在《道德经》的解注范围之外,还有大量的重玄学者,孟安排在《道教义枢》中从各个角度反复地申述重玄思想,司马承祯从修炼方法上申述重玄思想,卢重玄解注《冲虚经》也贯以重玄思想,张志和的《玄真子》从“真无之境”的境界方面讲论重玄思想,及至五代时谭峭的《化书》也讲求“非玄而入自玄玄”。此外,盛行于隋唐的《升玄经》、《本际经》、《清静经》等道教经典所提出的范畴,如道意、道体、道性、真一、真性、道心及性命等,也无不贯以重玄的踪影。足见“重玄”思想是贯乎六朝、隋唐之始终的一种哲学思潮。它有所宗奉,有所流转,并在不断地获得内容的丰富性。它没有一种明确的宗派传法系统,却有着精神宗旨传承的一致性。我们知道,隋唐时期,道教重教阶,不重派别,“各派混而为一,已不相非毁”^②,因而上清、灵宝、正一各派皆可接受同一的思想。又依六朝以降派系承传的实际情形,上清派最盛,“太平无传,

① 《唐玄宗御制道德真经疏》“善行无辙迹”疏,《道藏》第11册,第769页。

② 刘鉴泉:《道教徵略》,四川省《图书集刊》,第43页。

灵宝不见,正一亦微”^①,因而在一定意义上来说,重玄哲学思潮主要是通过上清派得以兴起与阐扬的。既然不同派别可以混同,那么同一大宗派宗奉《老子》“玄之又玄”而创重玄学宗也是自然之理。在道教史上,有一些学派并非当事者自己所标立,而属后人溢加,如宋以后张伯端的“南宗”,王喆的“北宗”,李道纯的“中派”,本无其“宗”、“派”。在这层意义上来说,将重玄学宗称之为“重玄学派”亦无不可。

由于史料的原因,我们难以确切地了解孙登的思想全貌,但我们可以肯定,孙登代表了东晋以后道教理论建设的历史趋势。这个趋势又是由两种历史因素导致的。首先,魏晋时期,经左慈、葛玄、郑隐、葛洪等人的努力,将早期除病祛邪的民间道教改造为希求长生的神仙道教,而这种神仙道教的理论基础不外“假求外物以自坚固”的外金丹论以及以“玄”为道宗的玄学论。然而,金丹论主张“金液入口,则其身皆金色”^②,一来能够服食金丹的人毕竟有限,有违普教无遗的宗教精神;二来服外金丹的危险性难以使人安身立命,当然也就谈不上普遍实现宗教的超越。玄学固然有助于道教的理论化,但玄学的有无本体论有流于实在或虚无的倾向,不够抽象,也就不够超越。而且,自东晋僧肇始,吸收了玄学的佛学也在努力摆脱其影响,佛教所倡导的“非有非无”的中道观显然就越乎玄学之上,如道教仍抱守玄学观点,岂不与佛教自然地分出优劣来了么!其次,佛教自传入中国,便与本土生长的道教有着优劣高下的对抗,顾欢写《夷夏论》指斥佛教为西戎之法,甄鸾著《笑道论》则贬斥道教道法浅陋。后者对前者的攻斥更为尖刻。因而,无论是为了对付异教的挑战,还是为了自身的发展,道教都有加强理论化建设的需要,重玄学说正是适应这种需要产生的。一方面,重玄学者们大量地研习佛教经典;另一方面,则重读老、庄、文、列的著作,力求在开新的基础上归宗返本。他们把道教的核心精神概括为在“玄”的基础上的“重玄”,其意正在于此。

(二)重玄之方法

重玄思潮既然是一种追求宗教超越的哲学,它就有一套实现超越的方法。

① 刘鉴泉:《道教微略》,四川省《图书集刊》,第43页。

② 《抱朴子内篇·金丹》。

这种方法既是思辨的方法,又是修养与认知的方法;既讲物事间的同异与相对、绝对关系的辩证,又讲究我执与他执、主体与客体关系的分析;既要超越物事,又要超越自我。其中包含了从具体到抽象,从个别到一般的思想意义。

王弼在注《老子》“此两者同出而异名”句时,把“玄之又玄”理解为“不可得而谓之然”之“无有”,从而在有与无的关系上,肯定了有生于无。郭象则执定无不能生有,而有自有,万物(有)独化于玄冥之境。佛学在把龙树的《中论》、《百论》等翻译过来后,找到了摆脱玄学影响的思想方法,这就是“双遣双非”的方法,认为执著于有是滞于有,执著于无是滞于无,如果不落两边,有无双遣,非有非无,即合“中道”。佛学还利用二谛义进而提出“两合中道”观念,三论宗大师吉藏认为,欲谛言有(假有),真谛言无(无相),“非有非无,名为两合中道也”^①。天台宗大师智顗则断言:“观心者,中道正观,不漏空假二边,二边烦恼灭也。”^②佛学此番遣除法则无疑是非常有效的超迈玄学有无心路的手段。

重玄学者从佛学的思想方法中受到启示,却又不愿落于佛套,而欲在更高思辨基础上向老庄复归,因而,他们对“玄”、“重玄”有着自己的一套见解。成玄英说:

玄者,深远之义,亦是不滞之名。有无二心,原乎一道,同出异名。异名一道,谓之深远。深远之玄,理归无滞,既不滞有,又不滞无,二俱不滞,故谓之玄。^③

即是说,以有无释“玄”皆不切当,有无皆有所滞著,不够“深远”,只有既不滞有,亦不滞无,才是“玄”。这等于说,玄学有无之论是不能称之为“玄”的,佛教的“非有非无”才算得“玄”,所谓“玄以不滞为义”。什么是“重玄”呢?成玄英又说:

有欲之人唯滞于有,无欲之士又滞于无,故说一玄以遣双执;又恐行者滞于此玄,今说又玄更祛后病,既而非但不滞于滞,亦乃不滞于不滞,此则遣之又遣,故曰玄之又玄。^④

① 《大乘玄论》。

② 《妙法莲华经文句》。

③ 顾欢:《道德真经注疏》“同谓之玄”疏,《道藏》第13册,第275页。

④ 顾欢:《道德真经注疏》“玄之又玄”疏,《道藏》第13册,第276页。

即谓佛教的“双遣”、“中道”是滞于不滞（非有非无），或曰滞于玄，所谓“行人虽舍有无，得非有非无，和二边为中一，犹是前玄，未体于重玄理也”^①。而道教是要“离一中道”，不滞于不滞，在双遣基础上再遣，方是重玄境界。稍后于成氏的李荣说得更深入：

又玄者，三翻不足言其极，四句未可致其源，寥廓无端，虚通不碍，总万象之枢要，开百灵之户牖，达斯趣者，众妙之门。^②

即谓“三翻”、“四句”的遣除功夫也还没穷尽，需经过多次反复的遣除，达到主客一切不著，才是“重玄”。但是，讲有无不著，非有非无不著，非非有非非无不著，三翻、四句皆不著，并非说不需有无、非有非无等，而是说不断地竭其两端，又超越两端，也就是不断地摄取个别达于一般，掠过相对趋于绝对。在重玄学者看来，道体本是玄，本来就君临众有众无之上，如《大洞经》所说：“大道妙有，能有能无。道体本玄，号曰太易。”所谓不玄者，乃是人之心有所滞著而不玄，所以说，重玄的方法是使修养、认知的自我逐渐达到玄与重玄境界的方法。有关这一点，孟安排在《道教义枢》中说得明白：“调心直趣重玄之致”（二观义），“重玄之心既朗，万变之道斯成”（七部义）。因而，重玄学者在运用重玄方法教人们修炼去执时，认为这种方法与庄子教人“坐忘”之法有着本来意义上的一致性。

成玄英说：

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

有欲是对外物有心，无欲是对外物无心，但“无欲”还是对外物有一个无欲之心，主客、物我、境智俱不存，方是坐忘重玄。《天隐子》说：

坐忘者，因存想而得也，因存想而忘也。行道不见其行，非坐之义乎？……道果在我矣，我果何人哉？天隐子果何人哉？于是彼我两忘，了无所照。

这里并没完全否定“存想而得”，而是还要在此基础上“存想而忘”，从而形泯

① 顾欢：《道德真经注疏》“玄之又玄”疏，《道藏》第13册，第276页。

② 强思齐：《道德真经玄德纂疏》“玄之又玄”注，《道藏》第13册，第361页。

③ 顾欢：《道德真经注疏》“则无不治”疏，《道藏》第13册，第279页。

心寂,彼我两忘,以至于忘无所忘,也就是《清静经》所说的“心无其心”,杜光庭称之为“辨兼忘”：“玄之又玄者,辨兼忘也。”^①所谓“照”,又称为“观”。佛教讲求二观,即观身身空,观心心空。《道教义枢》将二观与定慧结合起来,联系到道教的存思存想方术,也提出“二观义”,其曰:“二观者,一者气观,二者神观。既举神气二名,具贯身心两义。身有色象宜受气,名以明定;心无难测宜受神,名以明空慧。故《本际经》云:‘炁观神观,即是定慧。’”又说:“观有为炁观,观无为神观。”观有之炁观容易落于实在,观无之神观容易落于空无,因而“正观”当先资炁观以观有,后资神观以观无,“有无既非,非非亦非”^②。炁观、神观之关系是如此,本迹关系也是如此。唐玄宗说:

摄迹归本,谓之深妙。若住斯妙,其迹复存,与彼异名等无差别,故寄又玄以遣玄,欲令不滞于玄,本迹两忘,是名无住,无住则了出矣。……正观若斯,是为众妙。其妙虽众,若出此门,故云“众妙之门”也。^③

“正观”并非排除本迹、境智,气观与神观,而是要无住超越。这与道教由渐到顿修炼、认知的一贯主张是完全契合的。

重玄学家们还把重玄方法运用在有为与无为关系的论辩上。杜光庭认为,无为不排除有为,而且有为是通向无为的必经途径,因而人们应当行仁积善,积功累德。但是,在有为的同时,又应具有无为的意识,努力遣除有为,促使有为向无为过渡。按重玄的观点,仅此还不够,还需连无为的意识也遣尽,所谓:“为而不有,旋立旋忘。功既旋忘,心不滞后,然谓之双遣,兼忘之至尔。”^④“功行既忘,忘心亦遣。”^⑤这个过程叫做“先弘德化,后忘其迹”。有为与无为问题是困扰道教的一个老问题,在引入重玄方法后,这个问题便合理地解决了。

重玄学说讲求无累无滞,自然是适应道教的修炼方术要求的,同时也与其宗教的认识论相关联。在通常意义上来说,宗教哲学的认识论直接就是宗教修养论。非有非无,非非有非非无,不滞于滞,不滞于不滞,其认识论意义是不

① 杜光庭:《道德真经广圣义》“道可道”章义,《道藏》第14册,第342页。

② 孟安排:《道教义枢·二又是义》,《道藏》第24册。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》“玄之又玄,众妙之门”疏,《道藏》第11册,第750页。

④ 杜光庭:《道德真经广圣义》“损之又损”义疏,《道藏》第14册,第494页。

⑤ 杜光庭:《道德真经广圣义》“无为无不为”义疏,《道藏》第13册,第494页。

断遣除片面性。道家、道教一贯坚持把道体(真理)看做是全面的、整体的,这在《庄子·齐物论》中早已清楚地表述过了。因而以“有”或“无”或“非有非无”的观点来理解道体都是不正确的,只要尚有一息的偏执都不可能达到对道的认知,只有将认知的对象连同认知着的自我都排遣了,才可以“达观”道体——真理。达观显示整体性,以整体性的主体达观整体性的道。所以,在道教学者看来,感觉印象(他执)不能识道,抽象思维(我执)也不能识道,只能靠合感性与理性、思维与行动的体认。所以重玄学者都推崇这种体认方式,又如“了悟”、“了照”、“神鉴”等,皆异名同实。《道教义枢》说:“知泯于有无,神凝于重玄,穷理尽性之所体也。”唐玄宗说:“知者,了悟也。言者,辩说者。夫至理精微,玄宗隐奥,虽假言以论理,终理契而言忘,故了悟者,得理而忘言辩说者。滞者而不悟,故曰知者不言,言者不知。”^①杜光庭也说:“玄理真性,考幽洞深,可以神鉴,不可以言诠也。”^②其意都不过表明:经过日积月累的勤苦修炼,反复地排除各种偏失,以玄玄之心去体知那重玄之道,洞见重玄之境界。

(三)重玄之境界

重玄学家反复地申述“重玄境界”。成玄英提出“重玄之道”、“重玄之域”、“重玄之境”,张志和提出“真无之域”,杜光庭提出要“造重玄之境”。这个重玄境界到底是什么?实际上,从宗教体验上来说,境界是不可以说的,但从理论上说,这个重玄境界就是用重玄方法建立起来的宗教哲学体系,即包括以重玄方法展开的宗教哲学论证及其宗教神灵世界。对于道教来说,道的境界就是宗教哲学的境界,道的境界要靠人的宗教哲学来塑造与神化,而在建构道的境界时,却不能不关心道境与人境、神灵世界与世俗世界的关系,以至于将两种世界以某种同质的东西来加以会通,以表示两个世界之间既严格区分,又可以特殊的方式由此岸到达彼岸。

所谓道的境界、神灵的境界,也就是道体的境界,整个重玄学说都是以此为核心而展开的。道教一方面认为道是神秘不测的,另一方面又认定道有个道体,并对这个“体”给予界说。所谓“体”,也即宇宙本体。这个本体被道教

① 《唐玄宗御制道德真经疏》“知者不言”疏,《道藏》第11册,第793页。

② 杜光庭:《道德真经广圣义·释御疏序》(下),《道藏》第14册,第336页。

学者赋予多种异号。第一,为了表明道体极其幽深玄远,《本际经》讲“无无曰道”,《道教义枢》讲“玄玄道宗”,并依次提出了多层次的境界,诸如:太易、太初、太虚、太始、太无、太素、太空、太极、太有、太神、太炁、太玄、太上、太一,等等。《玄真子外篇》讲“真无”、“玄真”、“真玄”,其曰:

无自而然是谓玄然,无造而化是谓真化,之玄也,之真也,无玄而玄是谓真玄,无真而真是谓玄真。

第二,为了表明道体是高度抽象的,不同于具体实物,成玄英认定道体即“妙理”:

道者,虚通之妙理,众生之正性也。^①

李荣进而明确地称道体即是“理体”:

道者虚极之理体,不可以有无分其象,不可以上下极其真。所谓妙矣,难思,深不可识。^②

强思齐则强调:

道是虚通之理境,德是忘忘之妙智。^③

在中国哲学史上,把宇宙的本体确定为“理体”,这是具有历史意义的。第三,为了避免理本体带来的空疏的偏颇,表明道体不仅表现为某种永恒的客观精神,又有实在的内容贯彻其中,重玄学家称道体为“道炁”。成玄英说:

炁,道也。^④

这是明确地以炁的实在特性来限定道体。《升玄经》说:“人之若鱼,道之若水。鱼得水而生,失水而死。炁不居人身,人身则空,人身既空,何得长久?”唐玄宗进一步肯定“身是道炁之子”^⑤,人身与宇宙本体的关系是如此,道体与宇宙万物的关系更是如此,杜光庭说:“阴阳虽广,天地虽大,非道炁所育,大圣所运,无由生化成立矣。”^⑥如果说早期道教所称“道炁”只是不自觉地将道与炁偶合起来的话,那么,到了隋唐时期重玄学家将道与炁合称为“道炁”,则

① 顾欢:《道德真经注疏》“道者万物之奥”疏,《道藏》第13册,第337页。

② 强思齐:《道德真经玄德纂疏》“道可道”注,《道藏》第13册,第358页。

③ 同上。

④ 《道德真经玄德纂疏·开题义》“专气致柔,能如婴儿乎”疏,《道藏》第13册,第380页。

⑤ 《唐玄宗御制道德真经疏》“既知其子,复守其母”疏,《道藏》第11册,第789页。

⑥ 杜光庭:《道德真经广圣义·释老君事迹氏族降生年代》,《道藏》第14册,第318页。

是完全自觉的、深思熟虑的。道、炁相贯是道教的根本点,从道、炁互释到道炁合成二元绝对体,表现了道教文化的本位意识,这一点并不因为重玄学吸收佛教大乘空宗的思想而有任何改变。重玄学家在做道体的抽象提升时,援引了佛教的空论,但正如王玄览所表明的:“道体实是空,不与空同。”^①不同处就在于道体中有“炁”。因而《升玄经》在论及“道根”时说:“请问道根。……夫道玄妙,出于自然,生于无生,先于无先。挺于空洞,淘育乾坤,号曰无上玄老太上三炁。三炁,玄元始也,无上正真道也,神奇微远,不可得名。”第四,为了表明“道不远人”,道与人之间有着相通之处,重玄学家摄取了佛教的“佛性说”,称道体为“道性”、“真性”。《太玄经》说:“道性众生性,皆与自然同。”《道教义枢》说:“道性者,理存真极,义实圆通,虽复冥寂一源,而亦备周万物。”李荣说:“道性自然,炁所法也。”^②唐玄宗说:“道性清静,妙本湛然,故常无为也。”^③道性既抽象地表现为宇宙万物的本体——道体自身,又能生动具体地表现为人的本性,所谓“无极大道,众生正性”^④。当它作为宇宙本体时,“道性常一不异”^⑤;当它作为人的本性时,称为“众生道性”,“其道无常性,所以感应众生修”^⑥。因而宇宙道性与众生道性有着直接的同一性,故道性又称“真性”。《升玄经》说:“思维分别,得其真性。”成玄英说:“修道善人达见真性,得玄珠于赤水,故能宝而贵之。”^⑦杜光庭《清静经注》说:“道性既清静,乃得真性,返归于无得之理,如此清静,渐入真道。”^⑧又说:“凡欲得成真性,须修常性而为道性。得者动也,动其本性也。”^⑨其谓“真性”,意在说明人性之中有不变之真常道性,不过这种真常道性需经过修炼才能得到。在这个意义上,《升玄经》大倡“真一之性”,其曰:

真一之一,不能不一。不能不一,则有二。有二,非一之谓。不一之

① 朱森溥:《玄珠录校释》,四川大学出版社1986年版,第114页。

② 《道德真经玄德纂疏》“道法自然”注,《道藏》第13册,第418页。

③ 《唐玄宗御制道德真经疏》“道常无为而无不为”疏,《道藏》第11册,第777页。

④ 顾欢:《道德真经注疏》“非常道”成玄英疏,《道藏》第13册,第274页。

⑤ 《云笈七籤·道性论》,齐鲁书社1988年版,第515页。

⑥ 朱森溥:《玄珠录校释》,四川大学出版社1986年版,第79页。

⑦ 顾欢:《道德真经注疏》“善人之宝”疏,《道藏》第13册,第337页。

⑧ 《老子说常清静经注》“常应常静”注,《道藏》第17册,第187页。

⑨ 《老子说常清静经注》“真常得性”注,《道藏》第17册,第187页。

一,以不见二故,则无一。无一者,是无二义。

念一者,想不散。一念者,心得定也。心定在一,万伪不能迁,郡耶不能动,故谓真一。

实际是说,以真一不二之心守一,就能得到那不变的真一之性,所谓“真性常一”。“道性”说在六朝、隋唐时期盛为流行,这个时期的道教文献几乎无例外地要就道性问题讲论一番。就外在因素来说,道教受佛教的影响。东晋以后,佛教中佛性论流行,逐渐摆脱玄学本体论的影响。与佛教竞相争高的道教,在佛教大量摄取老庄哲学的同时,也大量地吸收佛教的观念。就内部因素来说,道性说根源于《老子想尔注》中“道性不为恶事”的说法,却又是重玄哲学兴起的产物。把道体理解为“理”、“性”,并把道性与人性联系起来,包含了从早期道教的空洞的抽象到具体的抽象的意义,也包含了从本体论向认识论深化的内容。认识自我,就已隐括了对道性的认识,从而也找到了从个体通向道体,从世俗通向仙境的超越之路径。自此仙境不仅是高深玄妙,又似是天涯咫尺,如同谭峭所说的:“蓬莱信道无多地,祇在谭生拄杖前。”^①此外,道性说与道教内丹学说关系甚为密切。六朝到隋唐,也正是道教从外丹学转向内丹学的时期,内丹学说在形成过程的一个重要内容便是心体与道体的关系问题。道性说在将宇宙精神本体的道性与人性联系起来考虑时,实际上执著人与道所同者“心”,心作为同质的东西可以沟通天人,如《道教义枢》主张的“神凝于重玄”。《常清静经》主张道性只是清静之心,《升玄经》称此心为“道心”,所谓:“盖是修善,行合道心。”“道心”又叫做“道意”,正如《道教义枢》所说:“道意者,谓是正道之心。”心体与道体沟通的形式为“感应”,人有正道之心,就能感通道体,“要在精进,存念至真”^②。这样一来,便比魏晋六朝盛行的服不朽之金以成不死之仙更为抽象与神秘。

对于道教来说,一切学说都是为如何成仙服务的。唐后期,外丹学说逐渐被内丹学说代替,重玄学逐渐与内丹学合流。重玄哲学的本体论融化、落实在内丹学说中了,这突出地表现在两个方面:第一,作为宇宙本体学说的“道炁”论逐渐占支配地位。道炁是道(理)与炁的绝对同一体,道炁就蕴涵着理。第

① 沈汾:《续仙传》,《道藏》第5册,第97页。

② 《升玄经》。

二,作为道与人之间终极关怀的“性命”说取代了“道性”说,性命是人的整体表现,性命当中就隐括了道性。这两个方面又关联一致,在内丹家看来,“性”即是“神”,即是“道”,“命”即是身,即是“炁”。修炼性命,就是要从后天返还先天的道炁,道炁长存,人则不亡。至于说重玄的方法,则作为内丹修炼的方法融会在内丹修炼的过程中了。因此,重玄学在唐以后不是衰落,而是发生了转化。

如果说重玄学说中尚有未曾泯灭的受佛学影响的痕迹的话,那么,在重玄学实现了向内丹学转化之后,便醇乎又是道教特色的学说了。这既不失道家文化开放、兼容的特性,又不失却文化本位特性。

二、道教内丹学与神学思辨

道教的修仙方术从外丹学转向内丹学,乃是道教发展过程中的重大转变,这种转变一是由于药石等外物的烧炼“靡费”而“无效”,道教理论家转而向体内探求通仙之路径的结果。二是道教传统的服气、导引、辟谷、存思等内养方术的发展以及道教善于采获别家之长的兼容特性所致。如果说外丹学尚有一些科学实证意义的话,那么内丹学则把道教本来具有的神秘特征理论化、系统化了,其道“无问无应”,“不可秘禁,又不可妄泄”^①。然而,一种不可忽略的现象是:伴随这种修仙方术的神秘化,道教所特具的思辨哲学应运而生,显示出本国特色的宗教理论的成熟。

(一) 内丹学说的宇宙论基础

与佛教相比较,道教的一个突出特点是善于建构自己的宇宙本体论,古今道教理论家无不论气说道,无不把建立道、气、人一致,天、地、人相通,精、气、神一贯的哲学论证作为营构理论体系的首要任务。这种现象当从两个方面去理解:一是要从道教发轫的理论基础来看,二是要从道教内丹发展的需要来看。

^① 《悟真篇·陈观吾序》,《悟真篇集注》,上海古籍出版社1989年版,第210页。

我们知道,道教以先秦两汉的道家思想作为理论基础的,老庄的“道”,宋尹、《淮南子》以及王充的“气”乃是道教创始人得以进行精神创造活动的出发点,道家思想的最基本范畴同样也是道教思想的最基本范畴,《太平经》、《老子想尔注》、《老子河上公章句》皆充满了道、气的论证。只不过,道教作为一种宗教,它不可能简单地搬用道家现成的思想材料,因而要对道、气做适应性的改造。首先,道教创始者抽取了《老子》“道”中的物质性内容,不仅将“道”理解为不生不灭的永恒宇宙精神,而且将“道”人格化为有情信、有意志,显隐自在的神,以求实现其宗教超越性,甚至将“道”界定为“玄”。但他们又担心过于虚玄而失去规定性,于是又援“气”来充实“道”,《太平经》云:“元气行道,以生万物,天地大小,无不由道而生者也。”^①《老子河上公章句》云:“道生万物。”^②又云:“元气生万物。”^③《老子想尔注》则云:“道气常上下,经营天地内外。”《抱朴子内篇》亦云:“自天地至于万物,无不须气以生者也。”^④在生成意义上道与气已等同使用,不过在早期道教思想家那里,道与气的等同还未上升到理论自觉的程度,他们没有真正弄清楚道与气是一种什么关系。如若肯定道是最高的本体,虽然实现了宗教的超越,却难免与现实脱节,找不到由凡俗通向仙境的路径,亦即缺乏中间媒介,那个至上的道最终也流于虚无放诞;如若肯定气是最高本体,虽然真实可信却无异于唯物主义,而无法实现宗教超越,也谈不上成仙的问题。这乃是一个两难选择。然而,道教在很长时期盛行的是外丹术,外丹术的基本思想是以丹炉模拟宇宙,以加速的药物反应过程模拟整个宇宙的漫长生成过程,以丹道合天地自然之道,炼出的“还丹”乃是“固化了的道”。^⑤人服用了“还丹”就能冥契于道,长生久视。“气”在此过程中不具突出的意义,因为运用药物炼成的“还丹”直接通于道,而不必经过气的环节,从而吐纳、导引、服气等修炼方术只作为金丹大药的辅助,它们能使人延年,不能使人通仙。如汉末阴长生所说:“不死之要,道在神丹。行气导引,俯

① 《守一明法》,王明:《太平经合校》。

② 《养德》。

③ 《养身》。

④ 《至理》。

⑤ 参见胡孚琛:《魏晋神仙道教》,人民出版社1989年版,第237页。

仰屈伸,服食草木,可得延年,不能度世,以至乎仙。”^①可见,外丹道教学者此时尚未深究道与气的关系问题,而到了隋唐末,外丹学日渐衰落内丹学兴起时,道与气的关系才成为道教理论家不可回避的问题了。

精、气、神的气功修养在我国源远流长,道教以长生成仙为目的,因而很早就将之纳入修道范围,《太平经》有“爱气、尊神、重精”的思想,《老子想尔注》和《老子河上公章句》皆主张精气神合一,陶弘景总结内养实践编制了《导引养生图》,只是精气神的炼养在隋唐以前不被视为“丹道”。隋开皇年间,苏元朗著《旨道篇》,道教才开始有内丹之说。内丹术是以身为鼎炉,以精气神为药物,以神的运用程度为火候,经过阳火阴符、取坎填离、抽铅添汞、龙降虎伏、通三关、运周天的“烧炼”工夫,使精气神凝结不散,化为纯阳之物,结成圣胎,“其用则精气神、其名则金液还丹”^②,复加九年面壁之功,守一抱朴,达于“形神俱妙”,亦称“金液大还丹”,至此,“大修之事毕矣”。整个过程简称为炼精化气、炼气化神、炼神还虚,所谓“炼精生真气,炼气合阳神,炼神合大道”。“形神俱妙”亦即“还虚”,虚被认为是道的本然状态,还虚即合道,道既无成毁,人则能长存不亡。道—气—阴阳—天地人,体现了道生万物及人的演生程序,称“顺”,事物演化必然回到出发点,即“返”于道的过程,称“逆”。人通过修炼,实现精气神—圣胎—虚的反演就是模拟自然物质“还”的过程。《老子》曾说:“反者道之动”,“夫物芸芸,各复归其根”。内丹学正是以老子矛盾转化论及其循环论作为其哲学基础的。内丹学的另一个哲学基础是天人感应论,《老子河上公章句》最早表明:“天道与人道同,天人相通,精气相贯。”内丹学以一人之身为小宇宙比附身外大宇宙,以肺肝肾心脾比附自然中的金木水火土,以精气比附自然中的铅汞,以肾脏、心脏等部分比附乾坤坎离,以精气及身体各部分的灵适运用和高度协调比附乾坤坎离卦变所代表的自然现象的阴阳交媾变化和有机统一,以月候之大运(春夏秋冬)及日候之小运(子卯午酉)比附心、肺、肾等部分的运转与制衡关系,所谓“以气度合天度,以日月参年用”^③。整个过程则是以炼精化气、炼气化神、炼神还虚的主观潜能的发挥应

① 《神仙传》,《太平广记》卷8。

② 《悟真篇·陈观吾序》,《悟真篇集注》,上海古籍出版社1989年版,第19页。

③ 《西山群仙会真记·炼形化气》,上海古籍出版社1989年版,第32页。

合道生万物、万物复归于道的演化过程,大宇宙与小宇宙相对称,内在修炼过程与外在变化规律相呼应,后天之气与先天之气相配合。天与人既相感应,人通过修炼既能通仙,那么感应之机在哪里?通仙之幽径在哪里?这是道教理论家不能不解决的问题。从道教“三一为归”的致思模式来看,天地人之能合一,精气神之能同一,其统一的基础还是要落实到“气”,天地万物乃至人,都是由阴阳二气的不断分化而产生的,因而对这一问题的解决需回到早期道教一开始就提出来的道、气关系问题上。我们知道,西汉时董仲舒的“天人感应论”就提出“爱气”、“乐气”、“怒气”、“哀气”的观念,以为气体现了天喜怒哀乐等性情。《太平经》提出“神气”、“心意气”、“善气”、“恶气”、“正气”、“邪气”等,强调天人一体,“相去远,应之近”。但《太平经》并没说明在亿万具象气之上的元气具有物质的或精神的属性,因而也没说明道与气是怎样的关系。《老子河上公章句》和《老子想尔注》做到了道与气的等同却只限于生成意义,没有广泛证道、气关系。因而总的说来,早期道教很好地改造了“道”范畴,但没能够对直接从元气论那里挪用过来的“气”范畴进行适应性的改造。

随着道教养生学的发展,尤其是上清派内修大师的阐扬,道、气理论有了重大发展,《黄庭经》“存思还神”的修炼方法突出了体内八景神、二十四真及其通仙的内在条件,即肯定构成人的气本体自身具有的特性。陶弘景断定“仙是铸炼之事极,感变之理能”^①,认为通仙包含了精神性感通活动的内容。隋唐是道教内丹学兴起的时期,相应地,对道、气的哲学论证亦日臻深入和成熟,吴筠说:“闻大丹可以羽化,服食可以延龄,遂汲汲于炉火,孜孜于草木,财屡空于八石,药难效于三关,不知金液待诀于灵人,芝英必滋于道气。”^②这是肯定成仙需凭借“道气”这个桥梁。又说:“修真未合其真,且须宗玄一炁。”^③这种道气、宗玄一气又同于“真精”:“真精自然,惟神惟明”。所指皆非纯粹单一的物质或精神,而是兼有物质和精神两种特性。在他看来,“人受道气则剖得神,分得一”^④,禀受这种道气而生的人自身就蕴涵了与道相通的能力。杜光庭提出“玄元始气”,亦即“道气”,认为玄元始气不仅演生凡俗世界(欲界、

① 陶弘景:《华阳陶隐居集》,《道藏》第23册,第660页。

② 吴筠:《神仙可学论》,《道藏》第23册,第660页。

③ 吴筠:《形神可固论》,《道藏》第23册,第665页。

④ 同上书,第660页。

色界、无色界),而且演生仙界(三清境、四人天)。显然,以物质性的气演生仙未免生“越分”的嫌疑,只有带有精神和物质两种特性的气才能够演生两种世界。杜光庭正是为了解决一开始就摆在道教理论家面前的二难选择入手来确立并重新界定“道气”范畴的,他断定:“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。”^①“人之禀生本乎道气。”^②在他看来,道的最根本特性在“通”,气的最根本特性在“生”:“道,通也,通以一气生化万物,以生物故,故谓万物之母。”^③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。这样,道气就被赋予物质和精神二重属性,乃是精神与物质绝对同一的二元体。人即是“道气”之子,那么人先天就禀受了与道同一的内涵,经过艰苦的修炼就能契真合道。如此,人与道相通的桥梁在带有物质和精神两性的气的基础上搭成了,气和神就是精气神的基本内核,内丹学中的“炼神还虚”实际上就是通于道气的本然状态。自此后,道冠羽流凡言内丹者,莫不“以生身受气之初,求返本还源之药”^④。

从以上所述可以看出,先秦两汉的道家思想为内丹成仙提供了有益启示,道家的道、气宇宙观奠定了内丹学的理论基础,而道教内丹学则在修道成仙的宗旨下深化了对道与气的论证,又在这种论证下透露出完整的宗教神学宇宙观。

(二)内丹学的心论基础

外丹学和内丹学的一个共同点是,都想通过特定的修炼手段达到与道的契合。如司马承祯所说:“夫人之所贵者生也,生之所贵者道,人之有道,若鱼之有水,……长久者,得道之质也。”^⑤道教在追求“得道之质”,与道同体的目标下,其修炼方式已呈现出多样性特征,如杜光庭所总结的那样:“神仙之道百数,非一途所限,非一法所拘。”^⑥

① 杜光庭:《道德真经广圣义·释御疏序》(下),《道藏》第14册,第334页。

② “我好静而民自正”疏,《道藏》第14册,第519页。

③ 杜光庭:《道德真经广圣义·释御疏序》(下),《道藏》第14册,第334页。

④ 《悟真篇集注序》,《悟真篇集注》,上海古籍出版社1989年版,第23页。

⑤ 司马承祯:《坐忘论·序》,《玄笈七籤》卷94,齐鲁书社1988年版,第517页。

⑥ 杜光庭:《墉城集仙录》,《道藏》第18册。

隋唐道教理论家,在谈到修仙方式时多不废精气神,但更重炼心的功夫。成玄英认为道是“虚通之理境”,德是“志忘之妙智”^①,人们只要善于排除各种偏私,穷理尽性,“体兹重玄”,就能至于“虚通之理境”,契合于道,骨肉同飞有日。王玄览认为“道与众生亦同亦异”^②,其同在众生禀道生,“众生中有道”,其异在众生有生灭,其道无生灭。众生守于正心而勿失正性,则“能修而得道”。众生与道感应之机在于“心”,心具有与道相通的能力,即“以心道为能”,故此,“恬淡是虚心,思道是本真”^③。司马承祯认为,人常失道,而道不失人,道潜藏在人体中,人人具有内在与道相通的能力,道在人体内的存在要靠心去体验,“心满则道无所居”,故“心不受外名曰虚心,心不逐外名曰安心,心安而虚道自来”。因而他断定:“学道之初,要须安坐收心离境,住无所有,因住无所有不著一物,自入虚无,心乃合道。”^④吴筠说:“道德之体,神明之心,应感不穷。”^⑤也是相信心与道有内在感应关系。杜光庭提出“安静心王”的修炼方式:“若安静心王,抱守真道,则天地元精元气化身中玉浆,甘露三一之神与已饮之混合相导,内外均和,不烦吐纳,存修各处玉堂琼室,阴阳三万六千,神森然备足,栖止不散,则身无危殆之祸,命无殒落之期,超登上清,泛然若以谷赴海而无滞着也。”^⑥在他看来,“虚心则道集于怀”,心与道合就能超凡登真,因此,他的结论是:“修道即修心也”,“修心即修道也。”^⑦隋唐修炼论皆以心为感通的契机,盖受两种影响:一是道教传统内养方式的影响;二是佛学禅定方式的影响。《黄庭内景经》云:“至道不烦决存真。”又云:“六腑五脏神体精,皆在心内运天径,昼夜存之自长生。”实际是以专心存思存神作为长生不朽的手段。陶弘景以养神炼形作为延命达生的手段,其养神就是静心存行道:“游心虚静,息虑无为”,加上“服元气于子后,时导引于闲室,摄养无亏,兼

① 《道德经义疏》“道者万物之奥”义疏,蒙文通:《道书辑校十种》,巴蜀书社2001年版,第375页。

② 朱森溥:《玄珠录校释》,四川大学出版社1986年版,第77页。

③ 同上书,第143页。

④ 司马承祯:《坐忘论》,《云笈七籤》卷94,齐鲁书社1988年版。

⑤ 《宗玄先生玄纲论》,《道藏》第23册,第674页。

⑥ “譬道之在天下”义疏,《道藏》第14册,第353页。

⑦ “虚其心”义疏,《道藏》第17册,第155页。

饵良药”^①,就可百年耆寿。佛教大乘禅定方法主张“不用心,不看静,不观空,不住心,不证心,不远看,无十方;不降伏,不怖畏,无分别,不沈空,不住寂,一切妄相不生”^②。

把无念无心无意作为通向涅槃境界的路径,所谓“但莫作意,自当悟入”^③。成玄英、王玄览、司马承祯等人皆遍读二教经论,并力图会通道释,因而受佛教思想影响是很深的。

为了确立“心”具有通道契真的能力,并使人在行修心术过程中笃信不疑,就有在宗教哲学上论证的需要,使之更有说服力。成玄英从“守三一之神”的观点出发,认为“守”的功夫依赖于心,人之生存虽恃精气神,而心为之主宰,“欲得虚玄极妙之果者,须静心守一中之道,则可得也”^④。而心有外驰之根性,游心于外物而不知守中,就难以返根归朴——道,故此,他将心的地位和作用作了无限夸大,提出“万境唯在一心”,即肯定万事万象皆由心的起灭而有兴生与寂灭,甚至借用佛教六尘六根说,“体知六尘虚幻,根亦不真”^⑤,强调只有按他所倡导的双遣方法,外遣物事,内遣身心,做到“外无可欲之境,内无能欲之心”^⑥,才能与道合真。在这种“虚心证理”的原则下,确也透露出“境能发智,智能克境”的可贵思想。王玄览对心物、心道关系作了更彻底的论证,他认为,“心之与境,常以心为主”,“心生诸法生,心灭诸法灭”。只因“法本由人起,法本由人灭”。只要“一心不生,则万法无咎”^⑦。不仅广漠的空间,而且久远的时间,在他看来,也只在一念之生灭:“一心一念里,并悉含古今,是故一念与一劫,非短亦非长;一尘一世界,非大亦非小。”^⑧这是将人的主观精神无限吹胀了。由于这种主观精神的生灭,始有宇宙万象的生生灭灭。那么,心与道之间是什么关系呢?他说:“人心之与道连,是亦如之。”^⑨人们只

① 陶弘景:《养性延命录》,《道藏》第18册,第474页。

② 《荷泽神会禅师语录》。

③ 同上。

④ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》“致虚极,守静笃”疏,《道藏》第13册,第337页。

⑤ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》“寒其兑,闭其门”疏,《道藏》第13册,第478页。

⑥ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》“善闭无关楗而不可开”疏,《道藏》第13册,第422页。

⑦ 朱森博:《玄珠录校释》,四川大学出版社1986年版,第129、144、153页。

⑧ 同上书,第100页。

⑨ 同上书,第119页。

需在心上做功,使一切凡俗“知见灭尽,乃得道矣”^①。这种心与道的连接,实际上是无限膨胀了的主观精神与永恒的客观精神的连通。司马承祯和杜光庭皆从认识论的角度论证了心与道的感通关系,执定修炼过程即是“悟”的认识过程,体悟了道,即是契合了道。司马承祯提出的“安心坐忘之法”,其核心是要论证“心体以道体为本”,人们只要按照他所设计的“信敬、断缘、收心、简事、真观、泰定、得道”的七个阶次循序渐进地修炼,就能修成仙,并根据修道者智愚根性的差异,提出“渐”、“顿”两种悟通方式。杜光庭提出了“了悟”、“神鉴”的认识方式:“知而行之者,至道不烦,一言了悟”^②;“以目所见为观(音官),以神所鉴为观(音贯),悉见于外,凝神于内,内照一心,外忘万象”^③。他相信人在心神不染一尘、极度虚静的境况下能够产生一种超常的感通能力,“心与天通,万物自化于下”^④。借助“安静心王”修炼方术的论证,表述了“穷万物之理”、“尽生灵之性”、“寻迹悟本”等命题,分析了“缘与想”、“观与行”以及“境、心、知、智”等辩证关系,在其神秘的外观下包蕴了一个包括感性、理性,以及在感性、理性基础上的超感活动的完整的道教认识观。道教本来是把道物化为客观的精神实体,但在寻求主观精神通往客观精神的路径的过程中,由于遇到“心难理”的难题,因而在处理心(意识)与人体各器官以及心与外物关系时,膨胀了主观精神——心的地位和作用,附着上了主观唯心论的色彩。然而,绝不可由此断定道教理论家在外丹向内丹转变中放弃了自己的宗旨,或者说它简单地搬用了佛教的“佛性论”或儒家的“心性论”。

这里产生一个问题,肇兴于隋开皇年间,确立于唐末五代,成熟于宋元,以精气神为修炼内容的内丹学是否弃隋唐修心论不顾,而独辟修仙之蹊径呢?考竟内丹学之源流,我们不能不说隋唐修心论融摄在内丹学说中成为其不可分割的部分了。在内丹学经籍中包含了大量对“心”的描述,《钟吕传道集》云:“存想事物而内观坐忘,不可无矣。”《西山群仙会真记》云:“殊不知先圣之行道,存乎一心也。”《悟真篇》云:“取将坎位心中实,点化离宫腹内阴,从此变成乾健体,潜藏飞跃总由心。”从内丹学精气神的基本概念看,其“神”实质上

① 朱森溥:《玄珠录校释》,四川大学出版社1986年版,第88页。

② 强思齐:《道德真经玄德纂疏》“知者不博”疏,《道藏》第14册,第565页。

③ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》“玄之又玄”义疏,《道藏》第14册,第342页。

④ 强思齐:《道德真经玄德纂疏》“虚其心”疏,《道藏》第14册,第353页。

指的是“心”，心与神共为一物，其静谓之心，其动谓之神，故曰：“动神者心。”^①由于内丹学中概念、范畴的界定缺乏严格定量、定性，因而变得难以捉摸。“神”亦称“神气”，“精”亦叫“精气”，然而经过深入的解剖，仍可见其底蕴，如前所述，自吴筠、杜光庭重新界定“道气”范畴之后，内丹学上的“气”实有精神的韵味，因而“神”亦可称“气”，神、气互训，如吴筠所言：“气者，神也。”^②又如杜光庭所言：“神气全则生，神气亡则死。”^③精气神之能相互转化正是体现了这一特点。再以“心—神”在内丹修炼过程中的地位和作用来看：内丹托诸乾坤鼎炉、龙虎铅汞，其名不可胜举，稽其实，无过虚心实腹——性功命功。《悟真篇提要七条》第一条即“凝神定息”，强调心息相依、外静内澄、一念规中、万缘放下，然后经过运气开关、采药筑基、还丹结胎、大符温养符阶段，最后归于“抱元守一”。前面六个阶段即“炼精化气、炼气化神”，皆有为、有作之功，“其凝神定息丹法始终用之”。至“抱元守一”——“炼神还虚”，“乃绝虑忘机之候，斯时，虚极静笃，内外两忘，以逍遥自在之身，观大化流行之妙人也”。整个修炼过程，始于虚心，终于忘心。这样，炼心不仅是出发点，又是整个内炼过程的保证，还是最终目的，“中间琴剑鼎炉特指经尔”，“其归根复命之功，究竟不离凝神一著”。又如同彭好古所说的：“虚心是性功上事，实腹是命功上事，二者俱有深义。然人心浮动，如何得虚？不若炼铅服食，先实其腹，使金精之气充溢其身，然后行抱一之功，以虚其心，则性命双修。”^④实腹是为了使心“有所含育”，使其不致触景生欲，然后才得以归于虚。

在上述意义上讲，道教内丹经书不应将隋唐许多理论大家的道书排除在外，外内丹转变过程中的理论恰恰是十分重要的环节，因为它们为内丹学提供了理论依据，而内丹学不过是实现了理论到方术的转变。

（三）形神关系

“人之所生者神，所託者形。”^⑤无论外丹或内丹，最后都要落实到形神关

① 吴筠：《心目论》，《道藏》第23册，第661页。

② 吴筠：《服炁》，《宗玄先生文集》，《道藏》第23册，第664页。

③ 强思齐：《道德真经玄德纂疏》“无厌其所生”疏，《道藏》第14册，第549页。

④ 《悟真篇集注》，上海古籍出版社1989年版，第137页。

⑤ 《宗玄先生文集·心目论》，《道藏》第23册，第661页。

系问题,“形神俱妙”是道教各种修炼方式所追求的目标,如葛洪所说的:“道家之所至密而重者,莫过于长生之方。”^①

道教与佛教的一个重大区别是“道主生,佛主死”。佛教认为人们之有“八苦”在于“有生”,即形神合同,只有神与形永离才能超脱轮回,因而形神相离是入涅槃境界的先决条件。道教认为形神相合,主张形神俱升以超俗越尘,摆脱生死,身得道神亦得道,身得仙神亦得仙,如陶弘景所说:“假令为仙者,以药石炼其形,以精灵莹其神”^②,此即以形神合同作为升仙的先决条件。道教在将神仙分为天仙、地仙、尸解等级时,也始终是将形神联系起来的,葛洪在《抱朴子内篇·论仙》中云:“上士举形升虚,谓之天仙;中士游于名山,谓之地仙;下士先死后蜕,谓之尸解仙。”其“尸解”似断定人死形去神留。然而《洞玄灵宝无量度人经诀音义》解释道:尸解,“托形隐身成仙也”。即人之躯体其名为死,其实为“隐”,往往托诸另一种形而得以长存,这种“形”或为蝶,或杖为剑,形神仍然合同。只有俗士不知修道才难免身死神留,不出轮回之苦。大概形神俱飞的神仙观念根源于“形神同质”的观念。^③其“形”亦叫“形气”,其“精”亦叫“神气”,精气神在本来意义上讲是合一的,“三气共一,为神根也。一为精、一为神、一为气,此三者共一位也,本天地人之气”^④。既然形神在最初意义上是同质的,那么人们经过修炼在最终意义上也是可以同时举升的。这种神仙观念影响深远,即在隋唐时期,人们仍然奉行这种观念,道教理论大师潘师正以“蜕化”卒,司马承祯称“受职玄都”,“已蜕形矣”^⑤,吕岳、韩湘被时人誉为形神俱飞之范式。

然而,道教内部滋生的内丹学所阐扬的形神问题,毕竟有了一些新的内容和特性。司马承祯说:“道有深力,徐易形神,形随道通,与神合一,谓之神人。神性虚融,体无变灭,形与道同,故无生死。隐则形同于神,显则神同于气,……然虚无之道,力有浅深,深则兼被于形,浅则唯及于心。被形者,神人

① 《抱朴子内篇·勤求》。

② 陶弘景:《华阳陶隐居集》,《道藏》第23册,第646页。

③ 参见汤一介:《魏晋南北朝时期的道教》,陕西师大出版社1988年版。

④ 《太平经钞癸部·令人寿治平法》。

⑤ 《贞一先生庙谒》,陈垣:《道家金略石》,文物出版社1988年版。

也；及心者，但得慧觉，而身不免谢。”^①这是把神仙分为两类，功力深厚者成为“神人”，形神俱“被”，形神同于道体，显隐自在，所谓“人怀道形骸，以之永固”^②。功力浅薄者形神不能兼“被”，形去身谢，其神可合道。吴筠《形神可固论》认为，人剖道气而有形神，“有一附之，有神居之，有气存之”，“身含形神”，人应于形神“常思养之”，使神不劳、形不弊，心宁气远，然后“形存道同，天地之德也”^③。在此基础上，他进而提出“性全—形全—气全—神全—道全”，以及“神王—气灵—形超—性彻”的顺逆两行的修炼方式，这是承认形可不亡，神可同道。同时他又认为契合于道体靠的是“心”：神明之心，应感无穷。这同“形存道同”论似有异趣。然而，实际上并无矛盾，因为在他看来，“形”也即“形气”，而气即神（“气者，神也”），“形气为性之府，形气败则性无所存，性无所存则于我何有？”^④同样，他也认为：“身者，道之器也。”^⑤形—气—神既然可以相通，那么心神合道，也可以是形神合道，形与神均无损亏，因为形神在“虚”的意义上是同质的。身既为道之器用，那么器（身）是归于道的，器归于道，而器（身）亦并无损亏，因为器（身）道在其本来意义上讲是同一的。杜光庭认为，“形为神之宅，神为形之主”^⑥。人们通过修道修心，受精养气存神，可形神长存：“受生之始，道付之以气，天付之以神，地付之以精，三者相合而生其形，人当受精养气存神，则能长生若一者。”^⑦在他看来，神既为形之主，修道就是洗心息虑，使神适于虚静，如此神不离身，形神不离则长存，“修道者纵心虚漠，抱一复元，则能存已有之形，致无涯之寿”^⑧。但是，他肯定形神俱存并非每个修道者都能实现。他将人分为九等，上等人自悟得道，不假于渐修；下下士愚冥不移，教之不入；中间七等为中士，是教化的主要对象，因而他宣称：“神道设教为中士。”^⑨与此相应，他将仙分为四等：飞升、隐化、尸

① 司马承祯：《坐忘论·得道》，《云笈七籤》卷九十四，齐鲁书社1988年版，第521页。

② 同上。

③ 《玄纲论》，《道藏》第23册，第675页。

④ 吴筠：《神仙可学论》，《道藏》第23册，第660页。

⑤ 吴筠：《守神》，《道藏》第23册，第664页。

⑥ “无厌其所生”疏，《道藏》第14册，第549页。

⑦ 同上。

⑧ “天下万物生于有，有生于无”疏，《道藏》第14册，第472、473页。

⑨ “上士闻道，勤而行之”疏，《道藏》第14册，第474页。

解、鬼仙。除了极少数人能够实现飞升之外,大多数人只能实现形谢神存,而“神道”恰恰为大多数人设立的。正是基于这种观念,他主张人们不应厚其生,而应遗形忘我,无身无主,“顺化无私,不以死为死”^①,返朴归元,与道为一,常存不亡,亦即精神长存。谭峭从他的“虚化论”观点出发,认为“虚化神,神化气,气化血,血化形,形化婴,婴化童,童化少,少化壮,壮化老,老化死,死复化为虚”^②乃是一个“环之无穷”的自然过程,因此,人之生不为得,人之死亦不为失,而且人之有形反而有累于神明,“神至明而结形不明”^③。如若神不为形累,就能适志虚无,逍遥自在了,他甚至把“形”视为赘疣,“惟神之有形,由(犹)形之有疣,苟无其疣,何所不可”^④。他相信,人们通过精气神的勤劳修炼,可以达到这样一个目的:“神可以不化,形可以不生。”^⑤显而易见,各家所述体现了一个由隐到显、由微至著的理论论证过程,即逐步实现形神不必俱飞的理论转变,谭峭是这一转变的完成者。故此,刘鉴泉先生在《道教微略》中断定:“唐以远道教诸名师,皆明药之非草,长生之非形躯,不言白日升天矣。”这种转变是同内丹学的兴起与发展同步的,为成熟形态的内丹学提供了形神观方面的理论基础。

隋唐以后内丹学经典中所说的“形神俱妙”已与以前的“白日飞升”具有不同的含义,其形躯并不一定具体现实地与神同飞,却可以“化”的形式(如“神气”)与道同在,这就是《钟吕传道集·论内观》所说“形神俱妙,与道合真,而变化无穷”^⑥,亦是肯定神与道合,形应神而变化。这样一来,形神俱飞与形谢神存也就圆通无碍了。

总的来说,内丹神学提出了宗教哲学论证的需要,而宗教哲学的论证则深化和完善了内丹神学,这两者的结合便标志着中国形式的宗教的成熟。

① “以其无死地”疏,《道藏》第14册,第499页。

② 谭峭:《化书·死生》,《道藏》第23册,第299页。

③ 谭峭:《化书·神道》,《道藏》第23册,第299页。

④ 谭峭:《化书·耳目》,《道藏》第23册,第297页。

⑤ 谭峭:《化书·死生》,《道藏》第23册,第299页。

⑥ 《悟真篇·翁渊明序》,《悟真篇集注》,上海古籍出版社1989年版,第14页。

三、《周易参同契分章通真义》的“还丹”说及其“数”论

东汉魏伯阳所撰《周易参同契》(以下简称《参同契》)“辞隐道大,言奥指深”,历经两晋、六朝、隋唐,皆无注本。唐玄宗时,四川绵州昌明县令刘知古著《日月玄枢论》,称“道之至秘者,莫过还丹;还丹之验者,必先龙虎;龙虎所自出者,莫若《参同契》”。表明刘知古已窥见《参同契》之大要。唐后期出现的《钟吕传道集》、《灵宝毕法》中已明言内还丹修炼的数度关系,但不言《参同契》。因而彭晓所著的《参同契分章通真义》被《四库提要》称为解注《参同契》的“最古”本。其《还丹内象金钥匙》在内容上乃是《通真义》思想的进一步展开与延伸。彭晓的思想集中在丹道修炼及其火候法度方面。

彭晓,字秀川,自号“昌利化飞鹤山真一子”,四川永康(今崇庆县)人,活动于五代孟蜀时期,做过地方官员。据《三洞群仙录》所引《野人闲话》及《历代真仙体道通鉴》,他曾注《阴符经》、《周易参同契》,著《金钥匙》、《真一诀》,现仅存《参同契分章通真义》和《还丹内象金钥匙》(节本),为考察其思想的基本依据。

(一)元精、元气生纯粹的还丹说

彭晓是从注《参同契》开始,进而发挥“还丹”思想的。《参同契》虽是服务于铅汞药物烧炼外丹的需要而产生,却包含了大量的人体内修炼以配合外丹炼造的内容,尤其重要的是,《参同契》合三圣于一体,以人工造化模拟天地自然造化的运思方式,不仅适合于修炼外丹,也适合于修炼内丹,故《参同契》可以从外内丹两个方面进行诠释。自然,诠释者在诠释过程中又多投注着包含自身体验的再创造。有一种观点认为,彭晓是从炼外丹的角度解释《参同契》的。这是一种误解。的确,在《通真义》中有许多论铅、汞、水、金的,并以之作为“大药之基”,如说:

巍巍尊高者,谓真铅。未有天地混沌之前,铅得一而相形,次则渐生天地阴阳五行万物众类,故铅是天地之父母,阴阳之本元。盖圣人采天地父母之根而为大药之基,聚阴阳纯粹之精而为还丹之质,故殆非常物之造

化也。而修丹之始，则以天地根为药根，以阴阳母为丹母。如不能于其间生天地阴阳者，即非金液还丹之道。^①

彭晓还有诗云：

至道希夷妙且深，烧丹先认大还心。日爻阴偶生真汞，月卦阳奇产正金。女妊朱砂男孕雪，北藏荧惑丙含壬。两端指的铅金祖，莫向诸般取次寻。^②

然而，值得注意的是，他所说的真铅、真汞、真金，已与《参同契》所说铅汞、真金有异趣。在《参同契》中，铅汞、金水是非常之物，它们有不变之质和善变之形，能夺天地之造化于炉火之中，但《参同契》从未称之为“真铅”、“真汞”。真铅、真汞的运用，乃是内丹学说兴起，丹家为区别内丹炼养的药物与外丹炼造药物而提出来的，陶植《还丹术三篇》说：“凡言水银可以为金丹者，妄人也。言朱砂可以驻年者，不知道也。”内丹家所指称的“真铅”、“真汞”即是元气，“真汞”、“真龙”即是元神。施肩吾《西山群仙会真记·真丹药》说：“凡以内事为法则，以金石相配合，而曰外丹。内之丹药，乃为真药。……故知真丹，身外无求。”《钟吕传道集》说：“外药取砂中之汞，比于阳龙；用铅中之银，比于阴虎。然而铅汞外药也。所谓内药之中铅汞者何也？……肾中之水，伏藏于受胎之初，父母之真气，真气隐于人之内肾，所谓铅者此也。肾中主气，气中真一之水，名曰真汞。……所谓汞者，心液之中，正阳之气是也。”再看彭晓所说的“真金”、“真铅”、“真汞”：

真金，是天地元气之祖，以为万物之母。……天地之先，一气为初而生万象，金是水根，取为药基。^③

黑铅水虎者，是天地妙化之根，无质而有气也，乃玄妙真一之精，为天地之母，阴阳之根。……无名天地之始，有名万物之母，即是真一之精，圣人异号为真铅。则天地之根，万物之母是也，岂可以嘉州诸铅、硫黄、碓砂、青盐、白雪、雄黄、雌黄、消石、铜、铁、金、银、水垢、水精、凡砂、凡汞、桑霜、楮汁、松子、柏脂、秽污之物，白石、消石、夜霜、朝露、雪水、冰浆、其诸、

① 《周易参同契分章通真义》“采之类白造之”注，《道藏》第20册，第138页。

② 《全唐诗》，中华书局1960年版。

③ 《周易参同契分章通真义》“巨胜尚延年”章注，《道藏》第20册，第141页。

硃土杂类之属，草木众名之类，已上皆误用不可备载也……黑铅者非是常物，是玄天神水生于天地之先，作众物之母，此真一之精元是天地之根，能于此精气中产生天地五行万物，岂将天地之后所生之杂物呼为真铅，即误之甚矣。^①

红铅火龙者，是天地妙用，发生之气，万物因之以生，有气而无质。^②很显然，彭晓称之为“真汞”、“真铅”，正是元气、元精，两者的共同点是“有气而无质”，只有“金是太阴之玄精，能长养万物，有气而有质，故号曰金华也”^③。这样一来，《参同契》中所运用的铅、汞、金、水等，只是内丹学说中元精、元气的代名词而已，进而“黄芽”、“河车”、“姹女”等外丹名词也为内丹所借用，“河上姹女者，真汞也。……黄芽即具铅也”^④。后来俞琰、陈显微等内丹家在解注《参同契》时，也都沿用彭晓解注的思路。

人如何运用元精、元气、元神这些“药物”，来实现在人体内进行类似外丹烧炼的运炼呢？彭晓说：

青龙既能吐气，白虎因得吸精，精气相舍，共生纯粹。^⑤

所谓“纯粹”，即指纯阳之物，亦即还丹。这种还丹乃是阴阳“精气相合”而成就的，其云：“金液还丹，莫不合日月阴阳精气而成也。”^⑥精气为何物？何以能够造就还丹？这便涉及道教的宇宙本体观念，彭晓说：

太易、太初之前，虽含虚至妙，则未见兆萌。太始、太素、太极之际，因有混成，乃混沌也。中有真一之精，为天地之始，为万物之母。一气既形，二仪斯析，然后有乾坤焉，有阴阳焉，有三才五行焉，有万物众名焉。^⑦

又说：

元精者，是鼎中神灵真精，天地之元气也。搏之不得，视之不见，而能潜随化机生成万物。^⑧

① 《还丹内象金钥匙》，《云笈七籤》，齐鲁书社1988年版，第390页。

② 同上书，第391页。

③ 《周易参同契分章通真义》“太阳流珠”章注，《道藏》第20册，第150页。

④ 《周易参同契分章通真义》“河上姹女，灵而最神”章注，《道藏》第20册，第151页。

⑤ 《周易参同契分章通真义》“子当后转”章注，《道藏》第20册，第151页。

⑥ 《周易参同契分章通真义》“易者象也”注，《道藏》第20册，第135页。

⑦ 《周易参同契分章通真义》“乾坤者，易之门户”章注，《道藏》第20册，第133页。

⑧ 《周易参同契分章通真义》“元精眇难”章注，《道藏》第20册，第136页。

即谓元精(又谓真一之精)也就是元气。元精与元气的差别只是在宇宙生成的层次上,按照太易、太虚、太初一太始、太素、太极—元精(真一之精)—元气(阴阳二气)—五行之气—万物的衍生模式,元精是在先的,元气是在后的。在先的元精已包蕴了在后的元气,在后的元气则彰显了本已在元精中潜藏的阴阳二气,而且在运用中阴气通常被称为太阴之精,阳气则称为太阳之气,从而,精气相合,才可造就还丹。这实际上是借用了传统的“精气为物,游魂为交”的运思模式来论述内丹修炼。无论元精,抑或元气,按其本性来说,都是某种亘贯宇宙无始末的物质性的东西,因为无始末,故无寿夭。在彭晓看来,人生禀精气,人生来就具有与超乎寿夭的精气的同一性,只是人之生亦禀有阴阳短促浊乱之气,故有生有死,他说:

却死期者,须知得身之始末。始末者,元气也。喻修还丹,全因元气而成,是将无涯之元气,续有限之形躯。无涯之元气者,天地阴阳长生真经,圣父灵母之气也。有限之形躯者,阴阳短促浊乱凡父母之气也。故以真父母之气,变化凡父母之身,为纯阳真精之形,则与天地同寿也。……古歌曰:炼之饵之千日期,身既无阴那得死。故纯阳之精气无死坏也。^①

可见,彭晓所称纯阳之物的“还丹”,乃是去掉“短促浊乱”之气的精气混合体。但是,作为一种内修还丹理论,彭晓有着未能制驭的混乱:第一,他在使用“精气”范畴时,把这对范畴的界定与其在修炼中的作用时常混淆不清,既称真一之精为真铅、真金、太阴之玄,又称之为纯阳精气,基本性别的阴与阴中所包含的阳(阴中之阳)及其运用中的阴阳互化,是应加以明确的。第二,他并未摆脱外丹学说的影响,把内还丹的修炼仍然视为某种实物的结果。尽管他在个别地方也讲“存神气而于有中炼妙全身”,也提出了有形与无形的关系问题,但总的说来,道教内修炼中的三宝——精、气、神,他主要运用了精、气观念,物质性的精气如何能转化为永恒的神呢?不能解决这个问题,便不能解决宗教精神超越的问题。外丹修炼讲求服不朽之物——金丹,如葛洪所说:“服金者寿如金;服玉者寿如玉。”^②从而身形不朽长寿。内丹修炼讲求精化为气,气化为纯阳之神,以神感通道体,进而神登仙径。宋代以后的内丹家虽也称

^① 《周易参同契分章通真义》“将欲养性”章注,《道藏》第20册,第148页。

^② 《抱朴子内篇》。

“内金丹”，但在丹家的眼里，内金丹既是有形的，又是无形的。彭晓在这方面的困惑，表明了内丹理论在五代时期还是不够成熟的。

（二）“阴阳互含”与“以无制有”

彭晓在述《参同契》一书的大义时说道：

托易象而论之，莫不假借君臣以彰内外，叙其离坎，直指汞铅；列以乾坤，莫量鼎器；明之父母，系以始终；合以夫妇，拘其交媾；譬诸男女，显以滋生；析以阴阳，导之反复；示之晦朔，通以降腾；配以卦爻，形于变化；随之斗柄，取以周星；分以晨昏，昭诸刻漏。^①

我们说，道教内丹学说的成熟，乃是这种宗教的成熟，因为内丹学说是建立在人体、自然、天人、思维、心理、意志等多方面关系的论证基础上的，这些论证系统的展开与完备，便是宗教思辨哲学的建构。在彭晓的论证中，阴阳关系便是始终萦绕内丹学说的一对范畴，乾坤、铅汞、男女、夫妇、晦朔等，都是阴阳两性在不同方面的体现。《参同契》曾讲道：“乾刚坤柔，配合相包；阳禀阴受，雌雄相须。”“此两孔穴法，金气亦相须。”唐玄宗、杜光庭都曾提出过“道德相须”的命题，按杜光庭的解释则为“道资于德”，“德宗于道”，道德相待而相含。彭晓在解释时说：“先立乾坤既济鼎器，然后使阴阳合精气于其中。”又说：“谓水火阴阳二气双闭相须而成神药，余无别径也。”^②意谓炼丹的过程就是使相关联的阴阳二气和合于鼎器（人体）之中，使金之情、气之性发生合乎自然法则的变化。这种变化的内在根据在于阴阳两性的相互蕴涵，他说：

坎戊月精者，月阴也，戊阳也，乃阴中有阳，象水中生金虎也。离已日光者，日阳也，已阴也，乃阳中有阴，象火中生汞龙也。故修丹采日月之精华，合阴阳之灵气，周星数满，阴阳运终尽归功于土德，而神精备矣。^③

阴中包含着阳性，阳中亦包含着阴性，这种阴阳互含的本性已经潜藏着阴阳交合所能发生作用的内在根据，故能阴来阳往，阳伏阴施，东西之气相交，夫妇之情相契，“孤阴寡阳，不能自生成故”^④。修炼过程为阴阳交媾，取阴阳之精华，

① 《周易参同契分章通真义·序》，《道藏》第20册，第131页。

② 《周易参同契分章通真义》“上德无为章”注，《道藏》第20册，第138页。

③ 《周易参同契分章通真义》“言不苟造”章注，《道藏》第20册，第134页。

④ 《周易参同契分章通真义》“物无阴阳”章注，《道藏》第20册，第134页。

目的则是为了“逃出阴阳之外”。陈抟作《太极图》、《无极图》所依据的正是这种的思想。至于宋代张伯端以后的内丹家,则又进一步发展为取阴中之阳、阳中之阳、阴阳中之阳,合为三阳纯粹之体。

修丹不仅在体内有阴阳顺逆变化,体外也有阴阳顺逆变化,体内的阴阳关系契合体外的阴阳关系,体外的阴阳关系则与体内相和顺呼应,彭晓说:

神胎居子宫,喻君处明堂如北辰也。阴阳五行之气,臣下也,但君臣理内如北辰正天之中,则阴阳五行之气顺和,鼎室金水之液滋生。……三光者,即阳火阴符金胎,以象日月星也。外运亦有三光,分在动静爻刻之内、阴阳符火中,变化而成也。缘内外各有阴阳变易之体,不可备论。^①

阳火自子进符,至巳纯阳用事,乃内阴求外阳也。阴符自午退火,至亥纯阴用事,乃外阳附内阴也。^②

不仅体内外存在着“内阴求外阳”和“外阳附内阴”的过程,而且体内阴阳之中,阴中之阳和阳中之阴之间也存在着类似过程,内中之内,外中之外皆存在着如同连环反应般的阴阳变化关系。内丹家强调年中择月,月中择日,日中择时,时中择刻,以及先天气应合后天气,皆是阴阳关系的具体实践运用。

由于真铅、阴虎、金水乃是“有气而有质”,故彭晓称之为“有”;真汞、阳龙、木气是“有气而无质”,彭晓称之为“无”。修炼中的阴阳关系,又是一个有无关系,彭晓说:

无者龙也,有者虎也。无者汞阳之气也,有者铅阴之质也。铅汞处空器之中,而未能自生变化。因坎离升降,推运四时,遂见生成,盖用空器而无制有也。^③

意谓人体内阴阳俱足,但只有在升降坎离,推运四时的运炼过程中才能促成发生合乎丹道要求的变化。而变化实乃“龙虎交媾”,进而“虎伏龙降”,最终达到阳龙胜乎阴虎,阴尽阳纯,所以说“以无制有”。北宋张伯端以性命、神气表示阳龙阴虎、汞阳铅阴的关系,从凝神定息到炼神还虚,主张炼性贯彻修炼始终,以纯阳之神体合大道,乃是成熟内丹有无论的表述。彭晓没有明确把阳龙

① 《周易参同契分章通真义》“辰极受正”章注,《道藏》第20册,第151页。

② 《周易参同契分章通真义》“春夏据内体”章注,《道藏》第20册,第137页。

③ 《周易参同契分章通真义》“以无制有”章注,《道藏》第20册,第134页。

认定为阳神,这是他的局限,但他毕竟以某种辩证的论证把有无关系表述了出来,并且又以有形与无形的论证进一步深化了这种表述,他说:

神仙之道贵有形,故弃阴而炼阳,阳气积而动,动即返阳,阳即归生,生即得仙。不死者故名曰上升,上者轻也,飞也。仙者升也,举也。仙道贵有形,盖运气于真有中,炼妙无为上天九阳中清真妙灵之神仙,即非常之无也。^①

道教主张的是有形成仙。但如何得成仙呢?彭晓认定的仙径为:弃阴炼阳,阳动而生,“生即得仙”。然而,生为形生,抑或神生,彭晓没有讲明,从表述过程看,似是仙道所贵的“形生”,但形生却是以阳气的形式获得的。他在前面既已讲到阳气是有气而无形的,在这里却等于说无形的阳气可以成就有形的神仙,这便陷入难以自圆其说的矛盾。彭晓解决这个矛盾的方法是把这个矛盾交给神仙去回答,即神仙可以显化,可以隐没,当其显化是有形,当其隐没是无形,从而“形而入无形”,所以说阳气乃是“妙无”,神仙则是“非常之无”。如此,便既保全了“仙道贵有形”,又默认了无形升仙。

最后,便是前面已经提到的有限与无限的关系论证。形躯是有限的,有限的形躯自身不能实现无限之寿。元气是无涯的,它超乎始末,但元气自身并不体现某种主体意识,因而无所谓寿夭。在彭晓看来,可以借助无涯之气来“续有限之形躯”,使寿限有数变为“寿限无数”,即超乎寿限之数。但是,如何把无意识的元气变成有意识的人,实现以无限延续有限呢?彭晓的回答只是元气本身的差异,“圣父灵母之气”可以续无限之寿,“短促浊乱凡父母之气”只能成就有限的形躯。这无异对自己提出来的一个深刻的问题简单粗俗地作了答复,而且回复到了西晋时期葛洪“仙人有种”的结论上去了。唐初王玄览以“道性”方式来解决有限与无限的关系问题,中唐司马承祯以心性的形式来解决这个问题,五代谭峭以“道化”的方式来解决这个问题。可以说,彭晓虽然以鲜明的方式把有限与无限关系问题提了出来,但在解决这个问题时,却没能超过前人。

^① 《还丹内象金钥匙》,《云笈七籤》,齐鲁书社1988年版,第392页。

(三)修丹之大数

修丹既是“与天地造化同途”，那么人之所为就要与天地自然之所为相符合。彭晓说：

是故修金液还丹，若非取法象天地造化，以自然之情，则无所成也。^①天地自然造化有其自身的运数，春夏秋冬四季一循环，子午卯酉一周天，阴阳刑德一交会，圆合天符三百六十度，彭晓称之为“万物生成之数”^②。自冬至以后夏至以前半年一百八十日，自子后午半日六辰，动静盈缩，此为“造化万物之数”^③。自夏至以后冬至以前半年一百八十日，午后亥前半日六辰，天符进退，周星造化，此为“万象生成潜运之数”^④。修炼内丹也有自身的运数，阳进为“火”，阴退为“符”。修丹的进火退符须以天运之大数为法度，这叫做“应天符”，彭晓说：

依天地之大数，协阴阳之化机，其或控御不差，运移不失，则外交阴阳之符，内生龙虎之体。……盖喻修丹之士，运火候也。^⑤

是以设法象，采至精，具炉鼎，运符火，循刻漏，行卦爻，定时辰，分节候，以尽天地之大数也。^⑥

“内生龙虎之体”的修炼之所以要以“外交阴阳之符”为则，不仅在于“内生”是对于“外交”的模拟，而且在于内炼的火进符退之候及其精细的心理、生理变化极其不易把握，如钁毫差迟，都有毁炉焚鼎的危险。故此，从防危虑险的角度来看，也当以天符为法度。这里借用的同样是类推方法，即以大验小，在大参考系统中找到小的方所，在大数中实现对小数的定位，所以说：“年与月同，月与日同，日与时同。”^⑦以至循其刻漏，以人数应天数。

彭晓在试图为内炼还丹建立一个系统的火候法度的过程中，是以《周易参同契》为依据，遵循汉魏象数易学的诸法式，并结合隋唐以来内修内炼的经

① 《周易参同契分章通真义》“赏罚应春秋”章注。

② 《还丹内象金钥匙》，《云笈七籤》，齐鲁书社1988年版，第391页。

③ 同上。

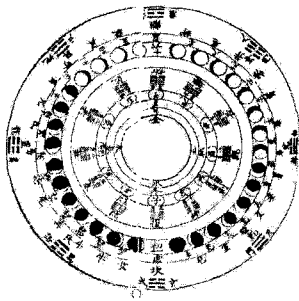
④ 同上。

⑤ 《周易参同契分章通真义》“牝牡四卦”章注。

⑥ 《周易参同契分章通真义》“圣人不虚生”章注。

⑦ 《周易参同契分章通真义》“火记六百篇”章注。

验,把四象、五行、八卦、十二辟卦、十二辰、二十八宿、三十圆缺、七十二候及至百刻之数融合为一个整体的系统,并制成《明镜之图》(见下图)。



参同契鼎器歌明镜图

其具体做法是:

首先,于年中寻月,月中寻日,日中寻时,时中寻刻。“以一年十二月气候,蹙于一月内;以一月气候,陷于一昼夜十二辰中。定刻漏,分二弦,隔子午,按阴阳,通晦朔,合龙虎。”^①以一月/360 时象一年之数,以月中五日/60 时象一月之数,以两日半/30 时象半月十五日之数。又以十二辰象一年之数,以六辰象半年/180 日之数,其中春秋二分、冬夏二至皆在十二辰之中。以此表示内炼与外运每每应合相通。

其次,以卦气关系规范火进符退的刻度,“有阴鼎阳炉,刚火柔符,皆依约六十四卦,周而复始,循环互用。又于其间运春夏秋冬,分二十四气,擘七十二候”^②。即以坎离震兑四正卦象春夏秋冬四季、子午卯酉四时,以八卦、十二辟卦象八维、十二月、十二辰,以六十卦、三百六十爻象五日六十时、三百六十日,即“每日朝暮两卦,计六十卦,每卦六爻,合计三百六十爻,凡五日为一周,合六十时,应一月六十卦,用事六十时,系卦三百六十爻,便应三百六十日”^③,又以卦爻变化表示的爻辰象二十四气、七十二候,“每一辰内于二十四气中分得

① 《周易参同契分章通真义》“牝牡四卦”章注,《道藏》第20册,第133页。

② 同上。

③ 《还丹内象金钥匙》,《云笈七籤》,齐鲁书社1988年版,第391页。

二气，七十二候中分得六候”^①。其中每一爻的添减不仅表示的是时辰的消长，也表示内炼火符进退的刻度。自复卦一阳生到乾卦六爻皆阳，表示进火之候；自姤卦一阴始生到坤卦六爻皆阴，表示退符之候。周而复始，循环往复，始成还丹。彭晓说：“还丹之道，要妙在震巽起阴阳之中，复遯分进退之符。十二卦周行一年，气足坎离，运用龙虎生成，数满周星，神精水火进气而出，即非常药也。”^②唐宋以后的内丹家进求“法轮六候”，大概就从彭晓这里得到了启示。

再次，运用五行说，又吸收甲子、月体、星宿之说。彭晓说道：

列阴阳五行万象入鼎中，辅助金水龙虎离女坎男交媾，共生真砂真汞而成还丹也。^③

内丹家皆以肾比水，以心比火，以肝比木，以肺比金，以脾比土，金情木性相恋，坎水离火既济，皆需经戊己之土的媒合，所以这里说五行“辅助”铅汞龙虎交媾而成还丹。子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、戌、亥等十二地支，虚、女、牛、斗、箕、尾、心、房、氏、亢、角、轸等二十八宿，以及月体三十圆缺皆每每与年、月、日、时、刻及其内炼的升降进退相关联。

彭晓的《明镜图》可以说是一种以系统关联式表示的内炼还丹的火候法度图，其核心是说明人体与自然环境、内炼火候与天地之阴阳消长的符应关系。其依据虽然是《周易参同契》，却是以内丹的观点加以发挥了，并以明了的方式把《周易参同契》中隐含之义表达了出来。后来俞琰《周易参同契发挥》虽则进一步地“发挥”了，并把《明镜图》分解为若干图式，却毕竟不出《明镜图》的框廓。

然而，以人体修炼的法度符合天地之大数、运数、时数，并不意味着彭晓所代表的道教学者主张宿命的观点，相反，在符天数的原则下伏藏着极强的主体能动精神，即“合天符”是为了“夺天符”。把一年蹙于一月中，把一月蹙于一日内，把一日蹙于一时内，把一时蹙于一刻内，目的在于把天地大数浓缩于人体内炼的火符之中，人炼一时功，可相当一月、一年的自然造化功。彭晓说：

① 《还丹内象金钥匙》，《云笈七籤》，齐鲁书社1988年版，第391页。

② 同上。

③ 《周易参同契分章通真义·明镜图》，《道藏》第20册，第160页。

凡一时夺得三百六十年正气,一日夜夺得四千三百二十年正气,一月夺得一十二万九千六百年正气,一年夺得一百五十五万五千二百年正气也。^①

将天地变化、万物生成、晦朔阴阳、刑德交会之大数投注人体“鼎炉”之中,就是为了以人为夺天为。炼内丹讲求七返九转、十月胎圆、三年温养、九年面壁,人为所夺天为之数则无以胜计,如此,人的寿命不仅可以不可胜计地延长,而且也能发生宗教修养所企望的境界升华——成仙。而这正是《阴符经》已经表述出来的基本哲学思想:盗天地之化机。

以退为进,以柔制刚,以弱胜强,这是道家、道教蹈之一贯的原则,守弱处雌并非没有能动精神。彭晓以应合天数来夺天数,以无制有,以有限形躯达于无限之寿命,正是在内丹学说中表述出来的主体能动精神。

^① 《还丹内象金钥匙》,《云笈七籤》,齐鲁书社1988年版,第391页。

第十四章 对中国文化产生重要影响的两部道经

——《阴符经》与《常清静经》

一、《阴符经》及其唐代诠释

《阴符经》据称是轩辕黄帝所述,故又称《黄帝阴符经》,字数不过三百^①,然而言简义玄,包含的思想内容极其丰富。作为一种理论性极强的道教经典,它自唐代公开流布以来,不仅对道教理论的系统化、思辨化,而且也对理学的形成产生了深远的历史影响。在《唐书·艺文志》中著录诠释《阴符经》的著作已有六种,在宋郑樵《通志略》中著录有三十九部,明《正统道藏》收录各种注本二十二种,《四库全书》以其对道家特有的偏见极少著录道家文献,然而诠释《阴符经》的著作在抄录和存目中也收了十二部。

(一)《阴符经》的成书年代

关于《阴符经》的发现及其成书年代历来众说纷纭。唐末杜光庭《神仙感遇传》说:“李筌,号达观子。居少室山,好神仙之道,常历名山,博采方术。至嵩山虎口岩,得黄帝阴符本经。素书朱漆,轴緘以玉匣。题云:‘大魏真君二年七月七日,上清道士寇谦之藏诸名山,用传同好。’其本糜烂,筌抄读数千遍,竟不晓其义理。”又说李筌行至骊山下遇骊山老母,得其开导,始悟阴符玄义。《道藏》著录李筌《阴符经疏序》中所述事迹与杜氏所述相符,细微的差异是“封云魏真君”,不言“大魏真君”。后人以为这个故事荒诞不经,肯定李筌

^① 李筌《阴符经疏》演道、法、术三章,共三百字。张果《阴符经注》则为四百三十七字。

乃假托黄帝名,自造道教经典,宋人黄庭坚《山谷题跋》及朱熹《阴符经考异》皆持这种观点。第二种观点认为,《阴符经》是先秦时期创作的,二程认为它“非商末则周末人为之”^①,胡应麟《四部正伪》根据《战国策》中有苏秦“发匱,得太公阴符”的说法,肯定“此书自战国以前有之”。梁启超《古书真伪及其年代》根据《阴符经》“其文简洁,不似唐人文字”,猜测此书“置之战国之末,与《系辞》、《老子》同时可耳。盖其思想与二书相近也”。第三种观点依据《阴符经》“言虚无之道,言修炼之术,以气作气”,以及寇谦之“藏诸名山”的说法,肯定此书就是寇谦之所作,清代姚际恒、全祖望皆持这种观点。王明先生对上述各种推测作了考辨,认为“《阴符经》的成书年代,约在公元五三一至五八〇这段期间,……作者大抵是北朝一个久经世变的隐者”。这个推论大致合理^②。

这里谨依据已知事实作进一步的说明论证。首先,认为《阴符经》为李筌所作的观点是不能成立的。清周中孚《郑堂读书记补遗》卷三十姜任修撰《阴符经口义》云:“唐初褚登善(遂良)有小字真草阴符,为贞观六年敕书。则古有是书,非至李筌始得,……然登善之书,仅见于文氏《停云馆帖》,前无称述,未可遽以为据也。”余嘉锡《四库提要辨正》卷十九《阴云符经解》进一步提出新的证据,宋楼钥《攻愧集》卷七十二《跋褚河南阴符经》说:“比岁于都下三茅宁寿观,见褚河南真迹注本。”又说:“凡见河南所书三本:其一草书,贞观六年奉敕书五十卷;其一亦楷书,永徽五年奉旨写一百二十卷,及此,盖书百九十本矣。二者皆见石刻。惟此真迹,尤为合作。”此外,《汉川书屋丛书续编》有褚氏《阴符经》影印墨迹,宋陈思撰《宝刻丛编》卷十三《石氏所刻历代名帖》中亦有褚氏小字和草书《阴符经》。明文征明《停云馆帖》也刻褚遂良小字《阴符经》。除此之外,宋岳珂《宝真斋法书赞》卷五说欧阳询在贞观年间也书写过《阴符经》,岳氏跋称:“阴符经真迹一卷,楷庄而劲,严而有法,纸古以香,态险而绝,真欧笔也。”在欧阳询编纂的《艺文类聚》和唐玄宗时吴筠的《神仙可学

① 《二程集》,中华书局1981年版。

② 王明:《道家 and 道教思想研究》,中国社科出版社1984年版,第146页。但王明先生把造经时期确切地定在“公元五三一至五八〇”年间,倒不够确切了,他作此推测的根据是杜光庭《神仙感遇传》云“大魏真君”,却未注意到李筌《阴符经疏序》云“魏真君”,“大魏”不足以确定其准确的年月。

论·守神章》中都征引了《阴符经》文“火生于木，祸发必克”。因此，肯定《阴符经》的成书在唐代以前是没有问题的。但要说“唐初，广开献书之路”^①，《阴符经》已经公开流传，则未必然。因为如果是这样的话，那么李筌发现《阴符经》就不会有那么大的历史反响了。如果诠释《阴符经》的注本在李筌、张果之前已有多种问于世，而李筌的注本也就不会被称为“此本为最古”了。大凡道教的经典皆经历了从造经到单传乃至公诸世面的过程，《阴符经》在初唐肯定已经秘密地流传，开初人们由于对它的神秘感还不敢公开诠注，只是到李筌、张果时，才公开解注，而李筌在解注时还要依托骊山老母，并严肃地告诫说：“筌所注阴符并依骊山母所说，非筌自能，后来同好，敬尔天机，无妄传也。”^②其次，《阴符经》作于先秦战国时期的观点也不足取。这可从以下两点看出来：（1）《阴符经》包含了先秦任何一学派所不能包容的思想内容，如性命、自然、阴阳、五行、日月、数度、三才、气（炁），等等，这些在《阴符经》中熟练运用的范畴，在先秦时期分别为易传作者、道家、儒家、阴阳五行家等所运用，各家分别以对某一范畴的运用而显示自己的思想特点。但在《阴符经》中却综合起来了，这之间非有一个较长历史时期的思想会通便不能做到这一点。（2）《阴符经》中“天人合发”的感应观念、天地人相“贼”及其“盗机”的思想不是先秦思想家的特质，而是两汉董仲舒“天人感应”论和王充“万物相刻贼”论及张湛《列子注》的思想特质。其三，认为《阴符经》乃寇谦之所作的推断也不合史实。就理论修养来说，寇谦之有秘传《阴符经》的可能，却没有创作《阴符经》的理论水平。有关这一点，只要熟悉寇谦之的生平活动及其言论，就不言而喻了。其四，《阴符经》文云：“禽之制在炁”。考气、炁之源，可明“气”的用法早，炁的用法晚。《说文》收“气”、“氣”字，不收炁。《关尹子》中有“以炁生万物”的写法，但《关尹子》其书的真伪历来存疑。郑玄在转注《周礼春官眡祲》“掌十辉之法”时说：“辉，谓日光炁也。”元人黄公绍《古今韵会举要》卷十八“氣”字下注：“古作”。《汗简》引《淮南子·上升记》说“氣作”。郑珍《汗简笺正》卷四字下笺云：“此形气之变也，汉隶作氣字，其字有作者，即与无近（见朱龟碑），又有作者（见史晨后碑），四点即近火，诞人合二体

① 王明：《道家与道教思想研究》，中国社科出版社 1984 年版，第 146 页。

② 《黄帝阴符经疏序》，《道藏》第 2 册，第 736 页。

为之，遂别成炁字。”又说：“道家书多用此炁，意出自汉时。”^①于此可见，《阴符经》的成书当在东汉以后。

综合起来看，《阴符经》大抵作于南北朝时期。这一时期社会生活多动荡，怀才有识之士颇多隐居，他们逃离现实，而冷观社会兴衰治乱，热衷于修身养性及其自然物理之学，把观察与体验结合起来，对天人关系有其会心的理解与创获。《阴符经》作者的思想境界是很高的，他并不简单地因陈董仲舒乃至谶纬神学那套笼统而粗俗的天人感应论，他的立足点放在究天人感应之“机”上，就是说，作者将哲学玄思与人生体验联系起来，盗天人之机，以立道纪，从而使先秦两汉以来的天人关系问题有了一个深化。再说，南北朝时期也正是道教造经的时期，《阴符经》正是适应道教理论化建设的需要而产生的，至隋唐时期，道教的理论倾向是解注经典，不再造经。

（二）关于《阴符经》的解释

关于《阴符经》的注疏，《唐书》所记载的六种当中只有《集注阴符经》在卷数和名称上与《四库》和《道藏》所收录的相同，然而参注的人数却不同，《唐书》中的《集注》有以下十一人参注：太公、范蠡、鬼谷子、张良、诸葛亮、李淳风、李筌、李洽、李銮、李锐、杨晟。《四库》与《道藏》的《集注》则少了李淳风、李洽、李銮、李锐、杨晟。李淳风为李播之子。李播号黄冠子，为道士，曾注《老子》，撰《云志图》。《旧唐书列传》记载李淳风“博涉群书，尤明天文、历算、阴阳之学”，曾著《法象历》、《麟德历》，并制作了“黄道浑仪”，其身世和经历是有注《阴符经》可能的。在唐代，名为李锐的有好几个，其中有一个李锐参与撰修《晋书》和《初学记》。其他如李銮、李洽、杨晟生卒年月及其生平事迹皆不详。这里有一个问题值得注意：一方面《集注阴符经》是已保存至今的唐代典籍，然而李淳风等六人的“注”却不存，这在一般情形下是不可能的；另一方面，从实际情形看，太公、鬼谷子、张良等人所注《阴符经》显然是后人借其名义而注。而《道藏》、《四库》所收的《集注》与《唐书》所录的《集注》，除了皆有李筌注以外，伊尹、太公、范蠡等所假托的六人刚好等于李淳风、李锐等六人，六家注所言又多是唐代道教的思想内容（如诸葛亮序说：“性者命也，性能

^① 王季星：《行剑秘文考释》，《学原》第2卷第3期。

命通”)。因此,有可能《道藏》、《四库》所假托的六人也就是《唐书》所记述的李淳风等六人。之所以两种《集注》皆不隐没李筌“注”,是因为他第一次将《阴符经》公诸世面,在此之前,人们在解注《阴符经》时都只能小心从事,以至于托古注经。

再看李筌、张果注解《阴符经》的情形。《唐志》中列有他们各自撰注的两种本子^①,此外,《旧唐书·张果传》说张果曾著《阴符经玄解》,《崇文总目》说他有《阴符经玄义》一卷^②,《崇文总目》、《通志》、《玉海》等说李筌还撰述有《骊山母传阴符妙义》一卷、《阴符经序》一卷、《阴符经注》一卷,等等。可见,他们两人皆解注过《阴符经》,这一点毋庸置疑。问题在于:(1)新旧《唐书》、《崇文总目》所记载的张果的两个本子皆不存,现今所存的张果注解并序的《黄帝阴符经》是不是张果所作,尚有疑问。(2)《道藏》所录李筌的《黄帝阴符经疏》与《唐书》、《崇文总目》、《通志》等名目不同。这两个问题要分别加以辨明。首先,就张果来说,《唐书》著录的两个本子与《道藏》所收的本子在篇目内容上完全不同,这两个本子已经失传。至于《旧唐书·张果传》及其《崇文总目》所录的《玄解》、《玄义》是否即为《道藏》所录的《黄帝阴符经》,尚不得而知,但《道藏》的“注”则可以认定为张果所撰。张果与李筌约为同时代人,李筌当稍长于张果,张果的《黄帝阴符经序》中也说“近代李筌,假托妖巫,妄为注疏”云云。李筌公开解注《阴符经》,引起了张果也公开地批驳李筌。在张果看来,“阴符”乃“圣人体天用道之机也”,李筌以一己之见解注,带有明显的偏颇,这种偏颇将阴符玄义狭隘化了,因而张果才会以“不失道旨”为己任,另开解注之蹊径。就张果注的内容来说,性情、心性炼养的提法也确乎是中唐时期的产物。其次,就李筌来说,刘师培《读道藏记》认为,《阴符经疏》非李筌所作,乃宋人伪作。其理由有:(1)《通志》、《玉海》皆言李筌作“注”,不言作“疏”,又《郡斋》除“七贤注本”外,别录有李筌“注”一卷。因此,“盖李注有二种,一称自注即七家注本所采是也,一托之骊山母所撰此本之注是也。观《玉海》及晁《志》并引阴者暗也一条与此本合,则此注即宋人所传筌注确然可

① 张果有《阴符经太无传》一卷,《阴符经辨命论》一卷;李筌有《骊山母传玄义》一卷和《黄帝阴符经集注》。

② 《崇文总目》注云“张鲁撰,刘师培辨明”鲁为“果”之讹。

征,《唐志》所云《玄义》亦即此书”。(2)李筌所作《阴符经疏序》也只言作“注”,不言作“疏”。(3)《道藏》余字号所录宋人袁淑真《阴符经集解》序云:“唐陇西李筌尤加详释,亦不立章疏”,“今辄叙三章之要义以为上中下三卷,……先注略举其纲宗,后疏冀陈其周细”,这是为经作疏。而现今所存袁氏《集解》既无注疏之分,章末又无赞。据此,刘氏推测袁氏所作之“疏”即现今李筌之“疏”,“乃后人取袁疏附李注,因以疏文为李作,强加改窜,致失袁疏旧名”。这三条乍看有理,细辨起来,全不能成立。其一,《通志》、《玉海》及《郡斋》不言李筌作疏并不能证明李筌不曾作疏。其二,对照李筌的疏序与杜光庭《神仙感遇传》卷一,除了在内容上一致外,李疏言其发现《阴符经》的经过要具体一些,杜氏所述经过要简略一些,杜传显然是李疏序的节述。可见,李疏序在杜光庭之前就已存在了,否则的话,杜光庭在战乱的年月里既无法采访,又不能凭空捏造出发现《阴符经》的事迹。其三,刘氏说李筌疏序中只说作注,不言作疏,这也自相矛盾,等于说一方面承认了李筌所作的“疏”,另一方面又说其疏序中未说曾作疏,其论证的前提已经包含结论了。其四,刘氏利用袁氏《集解》所述上中下疏三卷与李筌《阴符经疏》上中下三卷偶合,便认为是后人将袁氏的疏与李筌“七贤”注外的另一注本窜合为一体而誉之李疏,这是没有充分根据的臆测,实际上袁氏《集解》序中所云“今辄取三章之要以为上中下三卷”已经否定了这种臆测。我们知道,公认为最古的“七贤”注并不曾分“三章”,“三章”之分始见于李筌的疏,袁氏《集解》序引李筌疏序说:“上有神仙抱一之章,中有富国安民之法,下有强兵战胜之术。”既然能够肯定《阴符经疏序》,那么也就可以肯定李筌确有其“疏”。其五,对照《集注》与《疏》,可以发现有很多注与疏的内容完全一致。如对经文“天有五贼”,皆以五味释之;对“至乐性馥,至静性廉”,皆以奢为乐性,以廉为静释之;对“愚人以天地文理圣”,皆以圣人体道,愚人验天道释之;对经文“生者死之根,死者生之根”,皆以《孙子兵法》“陷之死地而后生,投之亡地而后存”之义释之,如此等等。其六,李筌也是一位军事谋略家,他的著作多为军事著作,在《阴符经疏》中同样借阴符盗机大段地阐述其军事思想,正由于此,引起张果极不满。此是李筌作疏的最确凿证据。总之,《阴符经疏》肯定是李筌所作,《唐书》所录的《骊山母传阴符玄义》很可能就是《阴符经疏》。

《四库总目》题《阴符经》说:“注其书者自筌而后凡数十家,或以为道家

言,或以为兵家言,或以为神仙家言。”此语正说明《阴符经》具有理论见度和影响力,涵盖面宽,后人可以多视度、多元地诠释。晚唐以前已有多方面的诠释了^①,但能够认定的只有李筌、张果的诠释,然而这基本上不影响我们透过李、张二人的诠释来理解唐人解经,因为李、张二人皆属唐代富有理论水平的道家、道教学者。

(三)李筌的解释

关于李筌的身世,新旧《唐书》俱不记载,晚唐范摅《云溪友议》说他曾为荆州节度判官、邓州刺史,而陈振孙《直斋书录》说他为“少室山布衣”,《黄帝阴符经序》则又说他“好神仙之道,常历名山,博采方术”,在这里,李筌是出仕或布衣无关紧要,重要的是他是否出度为道士,若他是道士的话,他应很懂修炼之道,对《阴符经》“知之修炼谓之圣人”之类的经文,也应从修炼角度加以诠释,然而李筌却以“奸人中有邪恶之性”等自然主义观点来诠释,因此,他很可能是一个为“道家言”或“兵家言”的心出世而身未出世的道家学者。李筌对《阴符经》的诠释集中在以下两个方面:

1. 五行“相生”、“相克”的自然宇宙观。与一般道教理论家不同,李筌宇宙观的哲学基础不是“道”,而是自然物质意义上的“精”。他说:

天地者,阴阳之总名也。阳之精炁轻清上浮为天,阴之精炁重浊下沉为地,相连而不相离,……故知天地则阴阳之二炁,炁中有子,名曰五行,五行者天地阴阳之用也,万物从而生焉,万物则五行之子也。^②

这一生成过程的简单模式为:天地(阴阳精炁)→五行→万物。其中天地与阴阳精炁具有直接的同一关系,阴阳精炁与五行,五行与万物皆为派生关系。“炁中有子”,故金木水火土五行又称为五炁,所谓“阴阳之中包含五炁”^③;“万物则五行之子也”^④。同样地,五行之中包含了万物,故此,万物皆可以五

① 《道藏子目引得》注明《阴符经三皇玉诀》为李筌撰。《郡斋读书志》又言:《天机子》一卷,题诸葛亮撰,“观其辞旨,殆李筌所为”。此外,《道藏》录《阴符经集解》也题钟离权、施肩吾参注。

② “观天之道,执天之行,尽矣”疏。

③ “天有五炁,见之者昌”疏,《道藏》第2册,第737页。

④ “观天之道,执天之行”疏,《道藏》第2册,第737页。

行的原则来度量规定,“在天为五星,在地为五岳,在位为五方,在物为五色,在声为五音,在食为五味,在人为五脏,在道为五德”^①。阴阳精炁中包含的是未展开的潜在的五行,转化为现实的五行之中又包含着未展开的潜在的万物,依次递相展开与实现就是天地、阴阳、五行之“用”,已经展开了的在后的形式又包含了在先的内容,因此,李筌又将阴阳精炁连同金木水火土五行之炁合称为“七炁”:

天地者阴阳也,阴阳二字洎乎五行,共成其七,此外更改于物,则何惑之甚矣。言天地万物胎卵湿化百谷草木悉承此七炁而生长,从无形至于有形,潜生覆育以成其体。^②

这里列出的自然序数“七炁”之“七”,以至于万物之“万”,不过表示了从“无形至于有形”,从单纯性到多样性的自然过程,并不表示特别的原则性。在李筌看来,二(阴阳)、五(五行)这两个数才表示了特殊原则性,因为它们具备普遍的适用性,即是说,最简单的多样性“五行”中不可避免地包含了“二炁”,而万物之中同样不可避免地包含了“五行”,既然如此,那么,从任何现象之中也都可以找出“二”的对立性,“五”的相类性。二、五的普遍化也就是精炁与五行的泛化,以至于气化流行,潜化覆育。

在这里,二、五的原则不仅适用于阴阳大化的生成序列,不仅表示二气分为五行,五行生成万物,它作为“顺之则相生”的生成过程的原则,同时也表现为“逆之则相胜”的相贼相克的原则,及其自在与自为的辩证法,“顺之则相生,逆之则相胜”^③。相生即相用,相胜即相贼,相生相用与相胜相贼又是“相连而不相离”,互为其根,后者为前者所生的结果,前者又为后者所贼的前提。然而,万物与五行的相用而相贼的整个顺逆过程又合乎阴阳相推的原则,他说:

五行相生而用之,则为道德合于阳也;相克之道用之,则为贼害合于阴也。^④

相生合于阳道,相贼合于阴道。尤其是相贼的原则,在李筌看来,天地、阴阳、

^① “天有五贼,见之者昌”疏,《道藏》第2册,第737页。

^② “天地,万物之盗”疏,《道藏》第2册,第740页。

^③ 《集注》“五贼在乎心,施行于天”注,《道藏》第2册,第717页。

^④ “天有五贼,见之者昌”疏,《道藏》第2册,第737页。

五行、万物之“更相为盗”并非无规则可循，而是有其“道”要彻其中：

凡此相盗，其中皆须有道，愜其宜则吉，乖其理则凶。……向于三盗之中皆须有道，令尽合其宜，则三才不差，尽安其任矣。皆不令越分伤性以生祸患者也。^①

显然，李筌所理解的“道”不是道教理论家所理解的那个神秘不宣的“道”，这里的“道”无非是统摄自然物质过程的顺逆之道，为自然过程中固有的最高规则。这也可从他对经文“人知其神而神，不知不神所以神”的注与疏看得出来，其“注”说：

阴阳生万物谓之神，不知有至道静然而不神，能生万物阴阳为至神矣。

其“疏”又说：

人但见万物从阴阳日月而生，谓之曰神，殊不知阴阳日月从不神而生焉。不神者何也？至道也，言至道虚静寂然而不神，此不神之中能生日月阴阳三才万物种种，滋荣而获安畅，皆从至道虚静中来，此乃不神之中而有神矣，其理明矣。

“神”非指神仙之“神”，而是“不测”之功用，这种功用来源于“虚静寂然”的“至道”。“至道”也并非冥冥在上的超自然力的意志，只是自然而然的规则，所以说至道不神，而不测之功用的“神”恰恰是从“不神”的至道中产生的，所以说“不神之中而有神矣”。只是由于其生成过程“不觉不知”，“潜与其炁”，应用无穷，人们才产生错觉，以为有神。可见李筌的“道”论没有给神学留下地盘，但值得注意的是，他在把“精炁”唯物的观点坚持到底，用“精无”观念解释一切现象时，他又不可避免地要背离其初衷，如他说：

道德之炁固躬养命以致长生久视乎？若人善能制道德之炁，则遨游太虚，禽鸟不足比也。为军帅之体善用五行休王之炁，能知阴阳制伏之源，……^②

“道德之炁”、“五行休王之炁”这些带有精神、意志特性的观念不是“精炁”、“五行”说所能解释得清楚的。这乃是道家精气论者带有共性的思维过程。

① “人，万物之盗也”疏，《道藏》第2册，第740页。

② “禽之制在炁”疏，《道藏》第2册，第744页。

2. 应天顺人的盗机论。在“释题”中,李筌开宗明义地讲道:

阴,暗也;符,合也。天机暗合于行事之机,故曰阴符。

也就是要求以行事之机主动地契合天机。“天机”不是别的,就是阴阳相推,五行、万物相生相用相克相贼的“至道”的作用,行事之机如能契合此至道,也就可以“不神而神”了,所以说:“天道应运,阴阳至神,察其机要,存亡在身”^①。天机、至道讲的是自然辩证法,而“阴符”——“暗合”则类似于认识的方法论。对经文“其盗机也,天下莫能知”他解疏说:

君子得其机,应天顺人,乃固其躬;小人得其机,烦兵黷武,乃轻其命。在《道章》末又总结说:

此神仙抱一演道章上一百五言,使人明阴阳之道,察兴废之理,运用其机宜,然后修身炼行以成圣人。

“应天顺人”、“明阴阳之道”、“察兴废之理”都在强调某种认识方法。人何以能窥见天机呢?李筌说:

人与禽兽草木俱禀阴阳而生,人之最灵,位处中宫,心怀智度,能反照自性,穷达本始,明会阴阳五行之炁,则而用之,……万物盗天地以生成,国氏盗万物以资身,但知分合宜亦自然之理,此万物人之盗也。^②

这段对人的认知能力予以肯定的论证,其基础有两点:第一,按照天地(阴阳二炁)一万物一人之相生相克的“自然之理”,人作为此过程中的一个环节,能够潜取所有生成之物以资养其身,因此,仅就履行自然发生的责任来说,是可以认知自然天机的。第二,人毕竟不同于物,人有灵性智度,因此人不会满足于自然发生论,只要将本能发挥出来,就能“穷达本始”,“反照正性”,从而行事做到“知分合宜”。正是在上述意义上,他进一步论证了心的作用,说:

夫人心主魂之官,身为神之府也,将欲施行五贼者莫尚乎心,故心能之士有所图必合天道。此则宇宙虽广,观览只在手中,万物虽多,生杀不出于术内,故曰心正可以辟邪也。^③

他所理解的“心”乃是人的一种官能,这个官能利用得当,“所图必合天道”,

① 《演道章赞》,《道藏》第2册,第740页。

② “万物人之盗”疏,《道藏》第2册,第740页。

③ “天性人也”疏,《道藏》第2册,第738页。

“观览只在手中”。在他看来,“心”不具脱离身府的独立品格,它在发挥作用时,始终要注意处理与耳目等其他官能的关系,他说:

人之耳目皆分于心而竞于神。心分则机不精,神竞则机不微。……
任一源之利而反用师于心,举事发机,十全成也。退思三反,经昼历夜,思而发行,举事发机,万全成也。^①

耳目是心神的泉源,心神反思又是举事发机的基础,显然,这种退思三反不是悬空思索,而是“任一源之利”,反思于心,是有其实在基础的。李筌还据经文“机在于目”的观念提出“心目”共用的方法,他说:

为天下机者莫近乎心目,心能发目,目能见机。^②

这里的“目”已不再是纯粹的感官眼目,而是蕴涵着心神之意的“目”。当然,同一般道家、道教学者一样,李筌也主张心分神竞不能见精微之机,但他所理解的心神没有任何神秘,他只是强调用心契思的专精,“绝利者塞耳则视明,闭目则听审,务使身心不乱,主事专精也”^③。

总的说来,无论是论天论人,还是论天人之机,李筌都没有导向神秘主义,这大概是由于他始终以仕宦或军旅之道的观点来诠释《阴符经》的原因,他试图凭借自然发生之“机”来解决人事与战事。于是,他的诠释被张果多次严肃地批驳为:“何其谬矣!”

(四) 张果的解释

张果注《阴符经》依据了《阴符传》,他在“叙”中说道:“偶于道经藏中得《阴符传》,不知何代人制也,词理玄邈,如契自然。”张果的注解主要突出在内养与冥合两个方面。

1. “观之于心”的内养论。道教内养修炼的落脚点在于生死问题上,张果说:

死生在我而已矣。……无死机则不死,鬼神其如我何! 圣人修身以安其家,理国以平天下,在乎立生机以自去其死性者,生之机也;除死机以

① 《黄帝阴符经集注》“瞽者善听,聋者善视,绝利一源,用师十倍”注,《道藏》第2册,第719页。

② 《黄帝阴符经集注》“心生于物,死于物,目能见机”注,《道藏》第2册,第719页。

③ 《黄帝阴符经集注》“瞽者善听”注,《道藏》第2册,第742页。

自取其生情者，死之机也。筌不瞭天道，以愚人圣人体道，愚昧之人而验天道，失之甚也。^①

对于经文“九窍之邪，在乎三要，可以动静”，“太公”注为耳、目、口，李筌注为神、心、志，张果则注为机、情、性，这显然也是从性情内养方面着眼的，他说：

三要者，机、情、性也。机之则无不安，情之则无不邪，性之则无不正。

故圣人动以伏其情，静以常其性，乐以定其机。^②

这三要又一定落实在“性”上，在道教修炼术中，性、心是同质的，修性也就是炼心，隋唐时期兴起的内丹学即是以心性炼养为特点的，张果作为唐代修炼大师也不例外，他说：

人谓天性，机谓人心。人性本自玄合，故圣人能体五贼也。^③

又说：

三盗玄合于人心，三才顺动于天理。^④

而且，张果从道教的立场看待“性”，将“动静”观也纳入其“性”论，强调性静待道的思想，他说：“动静皆得其性，靖之至也。靖，故能立天地，生万物，自然而然也。”^⑤因此，他反对李筌把《阴符经》“观照”之义解释为以目见机，力主“观照”在乎心：

观自然之道，无所观也。不观之以目，而观之以心。心深微而无所不见，故能照自然之性。^⑥

在主张发挥“心”的作用上，张、李有一致处，但李筌主张“心目共用”，其心能的发挥有感觉基础，张果则主张心能的发挥以排除感觉基础为前提，因此，张果那里，其心“深微”的程度是不可以常识测度的。张果本以倡导行气炼气的修炼见长，但在道教中心与气如同道与气不可截然分开一样，气的炼养不可避免地要涉及心，正如他在《服气论》中说到的：“真气既降，方有通感，岂有纵心嗜欲而望灵仙羽化？必无此事也。”只不过在唐代内丹学说中，有偏重于炼心

① 《黄帝阴符经集注》“愚人以天地文理圣”注，《道藏》第2册，第758页。

② 《黄帝阴符经集注》“九窍之邪在乎三要”注，《道藏》第2册，第756页。

③ 《黄帝阴符经集注》“天性，人也。人性，机也”注，《道藏》第2册，第756页。

④ 《黄帝阴符经集注》“天地，万物之盗”注，《道藏》第2册，第757页。

⑤ 《黄帝阴符经集注》“自然之道静”注，《道藏》第2册，第758页。

⑥ 《黄帝阴符经集注》“观天之道，执天之行”注，《道藏》第2册，第755页。

的,有倚重于炼气的罢了。张果注《阴符经》很少谈到炼气,这是由于《阴符经》偏重于天人感应之机,他也就感应之机问题在心性上作了阐扬。而且,道之在人身中的存丧,确要靠心来体验,“生者人之所爱,厚于身大过,则道丧而死自来矣。死者人之所恶,于事至明,则道在而生自图矣”^①。值得注意的是,张、李同样地谈到“道”,但张果所论的“道”迥异于李筌所论的“道”,张果的“道”乃是先天的“道体”,李筌的“道”则只是某种先天的规则,是没有“体”的。

2. 心冥理合的天机论。张果在人心深微、天道有体的基础上,顺沿《阴符经》天人感应的思路进一步论证了心与道的天机论。他不赞成李筌将“阴符”解释为“阐合”,而以“照契”之义诠释,他说:

性惟深微而能照,其斯谓之阴。执自然之行,无所执也。不执之以手,而执之以机,机变通而无所系,故能契自然之理。斯谓之符。照之以心,契之以机,而阴符之义尽矣。^②

以观照之“心”契合“自然”之机理(此“自然”为“道”的同义语),此是张果“天机”论的基本思路。《阴符经》说“天人合德,万变定基”^③,张果理解为天有天德,人有人德,天人合德,就达于“自然而然”了。换句话说,就是人心与天理的契合,“心冥理合,安之善也”^④。在他看来,人们一旦做到天人合德,心理冥合,其效果是“用微之功著矣”^⑤,或者说,用其小得其大,“擒物以气,制人以机,岂用小大之动乎!”^⑥因而心宜理合也是人盗天机,“时人不知盗之为盗,只为神之能神”^⑦。人之能够用小见大,用微见著,其依据在于“天理”有公私、显微两面特性,他说:

传曰:自然之理,微而不可知,私之至也。自然之效,明而不可违,公之至也。体圣体之亦然。^⑧

① 《黄帝阴符经集注》“生者死之根”注,《道藏》第2册,第758页。

② 《黄帝阴符经集注》“观天之道,执天之行”注,《道藏》第2册,第755页。

③ 《阴符经集注》为:“天人合发,万变定基。”《道藏》第2册,第717页。

④ 《黄帝阴符经集注》“日月有数”注,《道藏》第2册,第757页。

⑤ 《黄帝阴符经集注》“食其时,百骸治”注,《道藏》第2册,第757页。

⑥ 《黄帝阴符经集注》为:“禽之制在炁。”《道藏》第2册,第719页。

⑦ 《黄帝阴符经集注》“食其时”注。

⑧ 《黄帝阴符经集注》“天之至私,用之至公”注,《道藏》第2册,第757页。

传曰：其盗微而动，所施甚明博，所行极玄妙。^①

所以人能够盗其私微之机，显其公著之功。张果不像李筌那样主张从万物、五行、阴阳逐层目观心思去理解变化之机，而是主张直接用心神秘地冥合“自然之道”，因而他又把这种“照契”的功夫理解为“顺阴阳之机”：“圣人变化顺阴阳之机，天地之位自然，故固自然而冥之，利自然而用之，莫不得自然之道也。”^②其为“顺”，则不排除用其“心”，恰恰是“用心顺机”，甚而在此过程中要先以大其心为前提：

见其机而执之，虽宇宙之大，不离乎掌领，况其小者乎。知其神而体之，虽万物之众，不能出其胸臆，况其寡者乎。自然造化之力而我有之，不亦盛乎！不亦大乎！^③

将道气之论与心性之论、大其心与顺其道连接起来，张果的这个思维过程与唐代内丹学说的思维过程是一脉相承的，也是道教发展中所特有的思维方式。

二、《常清静经》及其唐代诠释

《常清静经》作为道教基本经典自唐代公开流布以来，对道教的发展影响不小，全真教派即以此经为必持诵的功课。经文最早见诸宋代太平兴国五年的碑刻，最早为其作注的则是唐末五代的杜光庭，实际上以不公开的形式暗自承传的时间要早得多。新旧《唐书》、《郡斋》皆不著录，《通志》载《太上混元上德皇帝说常清静经》一卷，又著录董朝奇等六家注本，皆佚。现今《道藏》收录各家注本七种，多为道教名士所注，如杜光庭、白玉蟾、侯善渊、李道纯等。这部经典产生于何时？它有什么思想特质？以及最早的诠释者又以怎样的方式将其公诸面世的？这些问题有弄清楚得必要。

① 《黄帝阴符经集注》“其盗机也，天下莫能见”注，《道藏》第2册，第757页。

② 《黄帝阴符经集注》“阴阳相推而变化顺矣”注，《道藏》第2册，第758页。

③ 《黄帝阴符经集注》“五贼在乎心”注，《道藏》第2册，第756页。

(一)《清净心经》与《常清静经》

《常清静经》同《阴符经》一样,字数很少,现今《道藏》本除去后面赞语,经文三百九十一字(《阴符经》三百字)。《续修四库全书》认为经文中沿用的佛教“三毒六欲”之说本不见于六朝以前,因而断定此经为后世道流“伪托”。^①为要弄清《常清静经》的产生年代,首先需要比较一下此经与《云笈七签》中《老君清净心经》的关系。

《老君清净心经》字数五百一十九字,然而除去其后面的“偈”,前面的经文从开头“老君曰:夫道一清一浊,一动一静”到“为化众生,开方便之道”,基本与《常清静经》相同,可见这两个经乃是同一种经的两种传本,其差异当不在于抄写的正误,而在于它们反映的是两个不同发展时期的经文面貌。那么,孰在先?孰在后?这只需要将经文后面的“赞”与“偈”加以分析即能明了,因为这些“赞”与“偈”皆反映了较为确定的时代关系。就《清净心经》来说,其后“偈”说:

天尊妙用常眼前,举体动心皆自然,
息简动心看动处,动上分明无际边。
边际由来本性空,非观心照得虚空,
自悟因缘无自性,倏然直入紫微宫。
宫中宫外光且明,万法圆中一道平,
清心清镜皎无碍,无碍无心心自在。
平等道平无有异,天堂地狱谁安置?
神观内寂不亏盈,善恶若空何处生?
只为凡夫生异见,强于地上起纵横,
纵横遮莫千般若,一一谛见无宰主。
谛观无主本无宗,只简因缘即会中,
中间虽会常无会,放会无为任物通。

显而易见,作“偈”者乃是以般若性空的思想来理解道教的清净思想的。

^① 李养正《道教概说》(中华书局1989年版)认为“《道藏》中有无名氏注本,注中列举持诵此经的灵验,其故事多出唐代”,因而此经“成书于中唐之前”。任继愈、钟肇鹏主编的《道藏提要》则推测“是书盖出于唐代”。以上说法由于依据不足,因而缺乏准确性。

历史上般若学最盛行的时间为东晋时期,当时道安与鸠摩罗什皆是般若性空学的重要代表。作偈者在很大程度上接受了道安性空思想的影响。道安的思想特点是“标玄旨于性空”,即合本末为“性”,托有无为“空”,他不把现实世界的存在看做由“无”所生,而看做它本身即是空无,即是“假有”。作偈者把“边际”、“善恶”、“纵横”等现象与特性统统视为“因缘”、“假相”,也正是借助道安性空论从“心”上立论的。道安的性空论被公认为与后来传译的般若性空学说最为切近,昙济在《毗摩罗诘经义疏序》中说道:“性空之宗,以今验之,最得其实。”吉藏在解释道安本无、性空论时说:“夫人之所滞,滞在未,有,若宅心本无,则异想便息。”^①因此,罗什一派的三论宗性空论与道安性空论又有着分不开的联系,只是三论宗力图避免直接沿袭玄学“有无”概念来阐扬性空思想。在《清静心经》的“偈”里不能明确地看得出上述差别,但作“偈”者生活的时代当离道安、鸠摩罗什生活时代不会很远,也就是说,作“偈”者的生活年代大约在前秦以后的六朝时期。自隋以降,佛教宗派并起,道安思想已显过时,如果作“偈”者生活在六朝以后,那么,其“偈”的内容就会比道安性空论繁芜得多。

就《常清静经》中的“赞”来看,“仙人葛玄”说:“此经是天人所习,不传下士,吾昔受之于东华帝君,东华帝君受之于金阙帝君,金阙帝君受之于西王母。”这类说法自然是不足为信,但是,其中有这样两段话却不能不引起重视:

玉符宝神,金液炼形,
形神俱妙,与道合真。
神升上界,朝拜高尊,
功满德就,相感帝君,
诵持不退,身腾紫云。

“金液”概念乃适用于外丹炼造才产生,葛洪《抱朴子内篇·金丹》说葛玄从左元放受《太清丹经》三卷及《九鼎丹经》一卷、《金液丹经》一卷,又说道:“金液太一所服而仙者,不减九丹矣,合之用古秤黄金一斤,并用玄明龙膏、太一旬首中石、冰石、紫遊女、玄水液、金化石、丹砂,封之成水,其经云,金液入口,则其身皆金色。”所谓金液,就是金丹,或谓金液还丹,“封之成水”,故称之

^① 《中观论疏》,《大正藏》卷42。

为“液”。在外丹家们看来,经三还九转炼造成的金液还丹乃是不朽之物,人服之也能成金色之身而不朽。因而外丹修行家的炼造功夫是外在于人体的,人服金丹,只需静心待诏就是了,体内的修养,如静心、吐纳、导引等只是辅助的手段。而《常清静经》“赞”里的“金液炼形”的“形”则明确指称人之身形,其炼造功夫自然不在身外;“金液”也不是指药石之合炼,而是指“肺液”,《灵宝毕法·金液还丹》说:“肾气合心气而不上升,熏蒸于肺,肺为华盖,下罩二气,即日而取肺液。”所谓“金液炼形”,乃是一种内丹功法,《灵宝毕法》论道:“既还下田复升,遍满四体前复上升,乃曰金液炼形;是亦金生于土之说也。”在六朝以前尚且无这种提法。至于“形神俱妙,与道合真”等,也全然是内丹修炼的说法。由此看来,附有“赞”的《常清静经》当是内丹学说已经兴起时的传本了。然而成熟形态的内丹学说又多强调以神合道,不大讲求轻举飞升,可“赞”语却明确主张“身腾紫云”。又由此可见,这种传本很有可能是隋或初唐内丹学说肇兴时期的。

以上分析已明,《清静心经》是在前的,《常清静经》是在后的,在后的经名是对在前的经名的修改,这种修改更加符合道教教义。而且,无论是在前的,或在后的,都排除了此经产生于中唐的可能性。

再就此经的正文来看,首先,在概念使用上道佛混杂,既运用佛教的“观空”,也运用道家的“有无”,既讲寂灭,又讲真常,这种情形正是六朝时期道佛两家共有的特点,即便僧肇批评本无宗“情尚于无多,触言以宾无”,他自身也没能摆脱老庄玄学的影响,也免不了时常借用道家有无、玄妙等概念。佛学理论家梵语佛经翻译成汉语佛经时,在汉语中能够大量地找到的对应释词也只能是道家、道教的词汇了,而道教在与佛教对抗中发展自己的最好方式也莫过于借鉴佛教的思辨方式,因而两家在用语上互释的情形在六朝时期尤为通常。在这个意义上来说,《续编四库全书》以“六欲三毒”的说法不常见于六朝为据断定此经为后世伪托,这是很武断的。六根六尘的说法为早期佛教所常见,而窒欲之说则的确为中国古已有之,《老子》讲道:“不欲以静,天下将自定”(三十七章);“祸莫大于不知足,咎莫大于欲得”(四十六章);“我无事而民自富,我无欲而民自朴”(五十七章)。道教理论家何不可以将“六根”解释为“六欲”呢?甚至可以说,佛学理论家也能从道教的会通中得到启示,经文“外观其形,形无其形”,“观空亦空,空无所空,所空既无,无无亦无”等说法也切近

道安乃至三论宗的早期人物僧肇、僧肇的思想。前面讲过,道安的思想与三论宗的思想脉络较为相近,都是一种即物性空说,僧肇也完全承认这一点,如他所说:“本无、实相、法性、性空、缘会,一义耳。……性常自空,故谓之性空。性空故,故曰法性,法性如是,故曰实相。实相自无,非推之使无,故名本无。”^①而《常清静经》中“所空既无,无无亦无”的说法也的确含有“非有非无”的“中道”意味。

在以上三个方面来看,可以认为《常清静经》的产生年代在魏晋之后,隋唐以前的六朝时期,附有“偈”语的《清净心经》很可能就是最初的经本。

(二)《常清静经》中的佛道关系

从总的思想面貌来看,《常清静经》乃是道佛思想交融的产物,但它作为道教的经典并没有因此落于佛而失其所居,作经者仍然是以道教为本位,深入纳佛,尔后实现其思想转换的。这可以从以下三个方面分析:

1. 佛性说服务于道体说。六朝以降,“佛性”问题成为佛教的中心议题,特别是《大乘起信论》的出笼更加推动了佛性学说的发展,《清净心经》受这种学说的影响是显明的。佛性论的突出特点是心学倾向浓厚,按照《大乘起信论义记》说:“夫真心寥廓,绝言象于筌蹄,冲漠希夷,亡境智于能所。”又说:“佛性三位(体、相、用)成运,自性住佛性所乘,引出佛性为能乘,至得果佛性为乘所至处。三一体用,唯一心转……”因而“佛性论”又被人称为“心性论”。其“真心说”、“如来藏缘起说”为后来天台宗、禅宗所重视,是完全合乎情理的。道教在创教过程中曾经把老子原本抽象性的“道”改造成较为实在的人格神,进而又以“气”来释道,故有“道气”之说。但道教在进一步的发展过程中,又时常要注意理顺抽象与具体的关系,这涉及修道能否成仙的问题,过于抽象玄虚会使人不着边际,过于实在就又不合超越追求的需要。这种抽象与具体的关系在先秦道家那里乃是以“道”与“德”的范畴来处理的,于“道”有所得就叫“德”,故曰“立德明道”^②。道教提出的“道气”范畴也是为处理这种关系而产生的,但“气”的规定性太宽泛,容易使人产生误解,所以道教借助于

① 《肇论·宗本义》。

② 《庄子·天地》。

“性”范畴来处理这种关系,“性”上可通道,下可通人物之形神。隋唐以后的道教理论家大倡性命之说,其生长点也正是立足在处理抽象与具体、普遍与特殊关系的基础上的。《常清静经》开始名为《清静心经》,很自然地,是接受了《大乘起信论》观念的影响,后来经名改为《常清静经》则是为了摆脱佛学的影响,使其更加符合中土文化的老庄思想原则。就经文中所运用的概念来看,“真常应物”的“真”对应于佛教的“真心”,“真常得性”的“性”对应于佛教的“佛性”、“法性”。后来杜光庭在解释这几个概念时,则正好顺着佛教的思路作了道教对应性的诠释,如将“真常”的“真”解释为:“体无增减谓之真”,将“得性”的“性”解释为“道性”。然而,《常清静经》的作者虽然征引了佛教思想,却并不随佛之流转。佛教或讲法界唯心变现,或讲法界缘起,而《常清静经》骨子里则仍然坚持的是道体化生万物说,经文开始便说:“大道无情,运行日月;大道无名,长养万物;……降本流末而生万物。”在造经者看来,道不仅表现为“性”,更表现为“体”。这种在宇宙本体论上的差别乃是道佛两家最为显著的差别之一,《常清静经》也正是以此来标立道教文化本色的。

2. 性空说落实于遣欲说。在佛教,无论是缘起性空,还是即物性空,都认定一切物质现象的不真实,在中道论者看来,以物相为“有”,或以物相为“无”,都是“俗谛”,即没有超出凡人的见解,只有连“有”和“无”也都认定不真实,亦即做到非有非无,才是“真谛”,所谓“缘起有,性空无,二是为假,二非为中”。《常清静经》接受了性空论的影响,如前所述,在用语上与性空论极相似,如果仅就其外在形态看,简直就会认为是对佛教的抄袭,但毕竟道佛在物象(相)的真假问题上根本对立的。道教不仅承认物象是真实的实在,而且确信身心也是真实的实在。道教主张炼石成金,在生成仙,如果其物其身不真实,哪里去炼物炼形呢?既然如此,《常清静经》又怎样融合了道与佛呢?实际上,造经者同样是以道家式的方式来融化佛教理论的,吸收佛教性空学说,并不是为了相信物象不实,而是从修养的需要出发进行统摄。不管佛道在宇宙观上差异有多大,二者在修养方法上却有许多共同之处,简单地说,都有遣除物欲,清静心境的需要。道教讲求遣尽物欲的萦绕,心静方能得道,与道合真。佛教认为只有做到“无欲”、“无相”、“无知”,才会有般若智,僧肇《般若无知论》说道:“《放光》云:般若无所有相,无生灭相。《道行》云:般若无所知,无所见……夫有所知,则有所不知。以圣心无知,故无所不知。不知之知,

乃曰一切知。故经云：圣人无所知，无所不知。信矣！是以圣人虚其心而实其照，终日知而未尝知也。”《常清静经》吸收的正是佛教“无欲”、“不见”、“无知”的修养思想内容，如说：

夫人神好清而心扰之，人心好静而欲牵之。常能遣其欲心而心自静，澄其心而神自清，自然六欲不生，三毒消灭。所以不能者，为心未澄，欲未遣也。

众生所以不能得真道者，为有妄心。既有妄心即惊其神，既惊其神即著万物，既著万物即生贪求，既生贪求即是烦恼。烦恼妄想忧苦身心，便遭浊辱，流浪生死，常沉苦海，永失真道。

妄心、执著、贪求等物欲都是修道契真的障碍，为要克服它们，就须在心上用功排遣，以至于心无其心，形无其形，物无其物，“三者既悟，唯见于空”，甚而彻底排遣到空无所空，无无既无的清静程度。然而，这仅指修炼功夫而言，对于造经者来说，佛教的东西只是脚手架而已，道教所要借助无知无相无欲以达到的目的乃是“湛然常寂”、“真常应物”、“渐入真道”。其为“应物”，亦即顺化于物，其心常静，自能顺应物化，其落实处与“心斋”、“坐忘”学说并无二致，所以《常清静经》的结论便是：“真常之道，悟者自得，得悟道者，常清静矣。”在这里，看似“悟道”是“常清静”的前提，其实质恰恰为了表明“常清静”为契道合真的状态。至于说“内观其心”、“外观其物”、“远观其物”的观照方式，也是以庄子“以物观之”、“以贵观之”、“以差观之”等相对主义方法论作为其思想基础的。

3. 动静之理归根于反覆之道。佛经《放光》说：“法无去来，无动转者。”《道行》说：“诸法本无所从来，去亦无所至。”针对小乘“三世有”的“有部”的“无常”说，僧肇借鉴了王弼“静能制动”的观点，将《放光》、《道行》的这种无动有常的思想加以发挥，提出了一套“求静于诸动”的动静辨说，他在《物不迁论》说：“夫人之所谓动者，以昔物不至今，故曰动而非静。我之所谓静者，亦以昔物不至今，故曰静而非动。”又说：“果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔灭；果不俱因，因不来今。不灭不来，则不迁之致明矣。”这种动静观的实质在于泯灭动静的差别（“动静未始异”），否认运动。僧肇的动静观在东晋、六朝时期形成很大的思想影响力，《常清静经》的作者以动静观念论证宇宙本体论及其修养论，肯定接受了僧肇的影响。但造经者仅仅只是接受了动静这

对范畴而已,并未接受僧肇的观点,因为道家、道教始终是把运动、转化视为道论的基本前提之一的,其经文说:

夫道者有清有浊,有动有静,天清地浊,天动地静,男清女浊,男动女静,降本流末而生万物。清者浊之源,动者静之基。人能常清静,天地悉皆归。

在这里,不仅有动有静,动静各有其能,而且动静也互为基根。当然,《常清静经》欲突出的乃是静的思想,这表明造经者一定程序地受了王弼“静者可久之道”的思想影响,但既非僧肇的“动静未尝异”,也不是销动归静,而是从老子“反者道之动”以及处雌守弱的思想出发,确信动静反覆,“归根曰静”,从而主张“常清静”的。道佛两家就是在诸如此类的互相辩驳、融摄的思想交流中,互相求得了发展。

(三)杜光庭所理解的《常清静经》

杜光庭在诠释《常清静经》时是以唐代成熟形态的道教理论来进行的,其中无论就道教自身来看,还是就吸纳佛教思想内容来看,都体现了时代色彩。杜氏的诠释主要从以下三个方面展开:

1. 融摄了三论宗和天台宗的修炼思想。在广泛的意义上讲,隋唐道教皆受了三论宗的深刻影响,道教理论家们利用了三论宗遣两边之执的“中道”思想方式来阐释道教经典,创造性地形成一个影响久远的“重玄学”,^①这种学说非但采摘了佛学,又以其契思玄远超迈了佛学。杜光庭本人即是重玄学说的一位集大成者,他的重玄思想在解释《常清静经》时也总能流露出来,例如在释经文“上德不德,下德执德”时说:

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。此是两件之心。至道自然,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,故执德者不名为道矣。

意思是说,执“有为”之见,或执“无为”之见,都是有所执著与分别,不合“和光

^① 卢国龙为此写了《中国重玄学》一书,人民中国出版社1993年版。

同尘”的道德精神,只有超越非有为、非无为,才能达见真道。这里的“混而染,和而不同”已不同于遣两边之执的中道论了。杜氏在这里借用的是双遣之则,而要达到的境界却不是两边之“中”,而是非有、非无、非非有、非非无、“三翻不足言其极,四句未可致其源”的多次遣除达到的“重玄之境”,所以他断言:“非无非有,非名为道”。这种说法似与三论宗佛学更为相近。

就杜光庭的师承关系来说,乃是司马承祯、应夷节等人的“上清派”一系,杜氏在解《常清静经》中也时常称“上清经云云”。这一派在隋唐时是道教思想的主潮,而且与佛教天台宗智者有着理不清的瓜葛。杜光庭也深受天台宗的影响,这种影响突出地表现在心学倾向上,他在《道德真经广圣义》中已经提出“安静心王”的修炼方式,强调“心与天通,万物自化于下”^①。在《常清静经注》中,他在阐释经文“内观其心”句时说道:

为使炁神,神之与心,炁之与神,不相远离。故圣人教人修道即修心也,修心即修道也。心无所著即无心可观,既无心可观则无所用无所修,即凝然合道,故心无其心,乃为清静之道矣。

把“修道”的内容明确为“修心”的内容,此是司马承祯和杜光庭共有的特点,这个特点又与天台宗“一念三千”的思想相联系。但是,借用了佛教思想方法的道教的东西毕竟不是佛教的东西,因为在出发点和归结点上都完全殊异,道教的养心论是要强调“心无其心”,“凝然合道”,为了做到这一点,才借助佛教的方法以“大其心”,只有大其心,然后才能有效地修其心,以至于“心忘形体”,无其心。这就是道教创造性的转化。

2. 杜光庭在诠释《常清静经》时十分注意这样一个问题,即既融摄佛教的思想方法,又对道佛思想内容严加区分。如对于“空”,他承认借用“空”论的合理性,却绝不承认“空”论即是“道”论,他说:

内外中间俱无所著,是名无为,既入无为,是名空法,空者道之用也。有用有著不名于道矣。^②

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,非为至道。……所说空相亦非空相,空相是道之妙用,应道

^① “虚其心”疏,《道藏》第14册,第353页。

^② “三者既悟,唯见于空”注,《道藏》第17册,第186页。

用即有，不用即无，……道本无形之形，真之能名；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。^①

即是说，“空无”可以作为道之“妙用”，但不能等同于自然之道本身，“破此空无还归于无”，此“无”乃是含有“真象”、“真精”之无，是不无之无，所以他说：“大道坦然，常存于物，非为断灭者也。”^②有关这方面，初唐王玄览的《玄珠录》也有所论述：“道体实是空，不与空同。空但能空，不能应物；道体虽空，空能应物。”道既然含有真象、真精，那么真象、真精的具体内容是什么？杜光庭的回答是“元炁”，他说：

本者元也，元者道也，道本包于元炁，元炁分为二仪，二仪分为三才，三才分为五行，五行化为万物。^③

至此，造经者与释经者的主意皆已昭然，既然道本包于元炁，当然不与佛学四大皆空同，之所以讲空，乃是以“空无”状态充作应物妙用。

3. 进一步发展了《常清静经》的内炼思想。这首先表现在对“常清静经”几个字的解释上，他说：

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。凡学仙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。

把“常清静”解释为“法元气”，一方面可以与佛教区别开来，另一方面则又推进了道教的内炼思想。以清静功夫融会炼元气功夫，此是道教的一大特色，所谓“元气清静，不可常名”，其中包蕴的内涵有：静心修炼元气，元气制伏欲心，心即是气，气即是道，心气合一，道气一致。内炼达到这两者的高度一致，就可以“自然感应”道体了。所以从穷根究底的意义上来说，心神本来即是清静，清静本来即是元气，正如杜光庭在解释“清者浊之源”等四句时所说的：

人能清虚寡欲无为，非欲于至道，至道自来归之于人。但能守太和元炁，体道合真，万物悉皆归耳。此四句明心神本来清静，皆因世欲之所

① “所空既无，无无亦无”注，《道藏》第17册，第186页。

② “观空亦空”注，《道藏》第17册，第186页。

③ “降本流末而生万物”注，《道藏》第17册，第184页。

牵也。

故而如此炼气，便能清静，“如此清静，渐入真道”^①。

自杜光庭之后的各家注释，都注重于修己内炼方面，如白玉蟾就将“常清静经”的“经”字直接解释为“心”，全真道士早晚持诵《常清静经》，最为直接的原因也是因为此经极其适合于内炼。

^① 《太上老君说常清静经》，《道藏》第17册，第187页。

第十五章 道与释儒

一、道与佛

道佛两教,在中国有着差不多共同的兴衰经历。东汉是佛教传入中国的时期,也是道教发生的时期,又都经魏晋南北朝时期的酝酿发育,至隋唐而繁荣并盛。佛教自隋代智顗倡“五时八教”的判教理论,创立天台宗后,三论、法相、华严、禅宗等派相继产生,有着难以遏制的发展势头。道教在两晋时已有灵宝、上清等派系,但派系之间的界限并不显明。隋唐时期,道教虽在总体上势力不及佛教,但由于自觉实行了革新,加上李唐王朝的特殊庇护,因此也进入了繁荣期。道佛两教,一个是中土文化,一个是外来文化,这两种文化的本然身世决定了两者互不相让与互相融摄的历史情形。

(一) 道与佛的论争

隋唐两代的佛道论争,除了在《老子化胡经》的真伪这个老问题上继续以外,最激烈的论争还是在初唐武德、贞观年间傅奕、李仲卿、刘进喜代表的道家、道教与法琳、李师正、道宣所代表的佛教之间进行的。道士出身的太史令傅奕在《废省佛僧表》之后又多次上书,力主废佛,道士李仲卿写了《十异九迷论》,道士刘进喜写了《显正论》。道教所陈述的理由主要依据夷夏之论,强调中土与西土文化冲突的利害关系。这些争论从内容上来看,与魏晋、六朝时期的佛道论争无大差别,但侧重不同。过去的论证主要在对比较差异,从理上去说,如老子与佛陀谁在先,谁在后,谁教化了谁。又如沙门该不该敬奉王者,华夏与佛教文化相不相违逆,等等。现在虽然还是这些东西,但论证的重点集中在文化与社会冲突上,以及这种冲突对于王权政治带来了怎样的直接危害。

我们来看看傅奕在武德年间写的这篇《废省佛僧表》：

臣闻牺农轩琐，治合李老之风，虞夏汤姬，政符周孔之教，虽可圣有先后，道德不别。君有沿革，治术尚同。……当此之时，共遵李孔之教，而无胡佛故也。自汉明夜寝，金人入梦，傅毅对诏，辨曰胡神，后汉中原，未有之信。魏晋夷虏，信者一分。笮融诤佛斋而起逆，逃窜江东，吕光假征胡而叛君，跣立西土。降斯已后，妖胡滋盛，大半杂华。搢绅门里，翻受秃丁邪戒，儒士学中，倒说妖胡浪语，曲类蛙歌，听之丧本。……伏惟陛下定天门之开阖，更新宝位，通万物之迤否，再育黔黎，布李老无为之风，而民自化；执孔子爱敬之礼，而天下孝慈。且佛之经教，妄说罪福，军民逃役，剃发隐中，不事二亲，专行十恶，岁月不除，奸伪逾甚。臣阅览书契，爰自庖牺，至于汉高，二十九代，四百余君，但闻郊祀上帝，官治民察，未见寺堂铜像。建社宁邦，请胡佛邪教，退还天竺，凡是沙门，放归桑梓。令逃课之党，普乐输租，避役之曹，恒忻效力，勿度小秃。长揖国家，自足忠臣。宿卫宗庙，则大唐廓定，作造化之主。百姓无事，为牺皇之民。^①

不用说，傅奕在向皇帝陈述这翻道理的时候，态度是很明白的，他并不去论道与佛的学理差别，而是直接从佛教的社会作用说起，这里面有两条理由：一是说在佛教传入中国之前，老子和孔子的学说发挥了很好的社会作用，而在佛教进入中国之后，中国并没有因此变得更好，反而使民情变得不纯正了；二是说佛教的广泛传播带来了巨大的社会问题，如逃避国家赋税，不侍奉父母，等等。为此，傅奕提出了“益国利民十一条”。这十一条在官方的文书里已经亡佚，只在佛教的典籍中保存了下来。为了反击傅奕的指责，《广弘明集》中部分保留了傅奕的言论，其中就有所谓“佛法来汉，无益世者”，“人家破家，入国破国”，“寺多僧众，损费为甚”。在《请除释教疏》中，傅奕加强了上述指责，说：“汉译胡书，容起假诤，故使不忠不孝。削发而揖君亲，游手游食，易服以逃租赋，演起妖书，述其邪法，伪启三途，谬张六道，恐吓愚夫，欺诈凡品。”说全国有僧人十万以上，如果给这十万僧人匹配婚姻，可以成十万之户，生养儿女，可使国家人口大为增长。

对这样的指责，佛教当然不能接受，法琳针锋相对地写了《对傅奕废佛僧

^① 傅奕：《废省佛僧表》，《全唐文》第2册，中华书局影印本。

事》、《辨正论》，李师正写了《内德论》、《正邪论》，道宣写了《集古今佛道论衡》、《广弘明集》，对道教的观点逐条地进行反击，当然，反击言论中也不会客气，甚至把老子贬为一般的“贤人”，而非圣人。佛教攻斥道教的主要观点集中在：(1)释迦在老子之先，老子乃释迦的大弟子迦叶菩萨，若诽谤释迦，则“太昊文命，皆非圣人；老子文王，不足师敬”^①。(2)佛法有真应二身，权实二智，非但不是“无益于世”，而且“教人舍恶行善，佛法最先，益国利民，无能及者”^②。(3)道教主“道本自然”，说明“道有所待；既因他有，即是无常”^③。“佛经无叙于李聃，道书多涉于释训”，道教“才用薄弱，不能自立宗科”。^④

武德年间的这场论争以道教的胜利终结，高祖下令限制佛教。法琳虽然不服，但也无可奈何。只不过，唐朝因为玄武门之变，政治权利发生变故，高祖的诏令并没有得到执行，在太宗那里就得到了纠正。太宗力主三教并行，儒释道各自都得到了良好的发展空间，这种主张后成了唐朝的基本国策确定了下来。只是法琳的个人命运却没有因此改变，他因为强烈的反对道教的立场，不免有的话说得过头了，他的《辨正论》中有对老子不敬之嫌，并且在贬低老子的同时，连孔子也一起贬。被道士秦世英告到了太宗那里，太宗拿过《辨正论》仔细看了，认定法琳有诽谤祖宗之罪，并立即下了诏书：

周之宗盟，异姓为后。尊祖重亲，实由先古。何为追逐其短，首鼠两端，广引形似之言，备陈不逊之喻，诽谤我祖祢，谤讟我先人，如此要君，罪有不恕。

大理寺因此定了法琳流放的罪，最终，法琳死在了去益州的路上。

这种论争谈不上公正，道教死死抓住佛教异土性，抓住佛教不敬王者，无助教化，试图将佛教挤出中国文化圈。佛教则死死抓住老子化胡说的荒诞，及其释迦比老子年代更早的记载，竭力贬低道教。实际上，老庄之学也是“出人理之外”（朱熹语），离世异俗，并非不害儒家正统的伦理；佛教也并非不捏造有利于己的经文，《大云经》就正适应武则天“革唐命”的需要而造出来了。这类论争的胜负并没有直接引起朝廷实施对其中任何一方的兴与废，李唐王朝

① 《对废佛僧事》。

② 同上。

③ 《辨正论·九箴篇》。

④ 《广弘明集·辨惑篇序》。

始终奉行三教并行的政策,这一点并不以哪一代皇帝对佛或道的偏爱而有根本的改变。无论是高祖一并削减僧尼、道士及其寺观的数量,抑或是高宗、玄宗对道教的偏重,还是武后对佛教的厚爱,其基本格局并没改变。历史上把法琳遭黜、武宗废佛事件归结为秦世英与赵归真,这是对历史现象过于简单化的判定。法琳遭黜,除了他在攻斥道教时连同孔子也一同贬抑之外,还因为法琳卷入了李氏王朝内部的权力之争,李建成在政治上的失败自然也累及到他。当然,在唐朝的整个历史中,佛教与道教会因为皇帝的偏好,在朝廷里的地位有起伏变化,但这些喜好没有改变唐朝宗教政策的根基。唐朝的皇帝们清楚道佛两教的分野,却愿意它们彼此保持这种分野,却又把分野限制在一个适当的范围内。我们看到,各朝皇帝也还要经常采取一些措施及时调整宗教政策,如贞观年的《道士女冠在僧尼之上诏》,显庆年的《僧尼不得受父母拜诏》,天授年的《释教在道法之上诏》,圣历年的《条流佛道二教制》,景云年的《僧道并行并进制》,开元年的《令僧尼道士女冠拜父母敕》,太和年的《条流僧尼敕》,等等。^①

除此之外,皇帝也亲自主持三教论坛,儒释道三教领袖对谈,谁说的有理就采取谁的。长期下来,三教的关系逐渐平和了起来,除了彼此说话的时候讲究仪则风范,也注意吸收对方的长处,于是有了三教融合的倾向。

既然如此,为什么在武宗年间的废佛事件还是发生了呢?历史上有一种意见,把这场废佛诏令的出台归咎于赵归真,是他向武宗进了谗言,才发生了这场灾难。这种观点实际上过高估计了赵归真的作用。真正的原因还是在于佛教自身。我们来看看武宗废佛的这道诏令:

朕闻三代已前,未尝言佛,汉魏以后,象教浸兴,是逢季时,传此异俗,姻缘染习,漫衍滋多,以至于蠹耗国风而渐不觉,以至于诱惑人意而众益迷。……今天下僧尼,不可胜数,皆待农而食,待蚕而衣,寺宇招提,莫知其极,皆云缋藻饰,僭拟官居,晋宋齐梁,物力凋残,风俗浇诈,莫不由是而致也。况我高祖、太宗,以武定祸乱,以文理华夏,执此二柄,足以经邦,岂可以区区西方之教,与我抗衡?我贞观、开元,亦尝釐革,剔除不尽,流行

^① 宋敏求《大诏令集》及毛华轩等人编撰的《唐大诏令集补编》(上海古籍出版社2003年版)中收录了大量类似的诏令。

转滋。朕披览前言，旁求舆议，弊之可革，断在不疑，而中外诚臣，叶心正意，条流至当，宜在必行，惩千古之蠹源，成百王之典法，济人利众，予不让焉。其天下所拆寺四千六百所，还俗僧尼二十六万五千人，收充两税户，拆招提兰若四万余所，收膏腴上田数千万顷，收奴婢为两税户十五万人，并隶僧尼属主客，显明外国之教，勒大秦穆护拔两千人，并令还俗，不杂中华之风。

文化上的冲突是个长期的问题，却并不见得立即引起武宗皇帝废佛决心，倒是佛教势力的快速扩张引起了世俗政权与佛教王国的对立。表面上是从文化冲突说起的，落脚处却在社会问题，从废除佛教寺院的数量和令其还俗的僧侣人数来说，佛教的扩张引起了王朝政府紧张。如此巨大的寺院经济却不向朝廷纳税，如此众多的人出家，这在经济上、政治上对朝廷造成了不少的压力，必然引起朝廷对佛教的限制。这一点，在白居易的诗中就已有表露：“寺门敕榜金字书，尼院佛庭宽有余。青苔明月多闲地，比屋齐人无处居。忆昨平阳宅初置，吞并平人几家地。仙去双双作梵宫，渐恐人家尽为寺。”^①处在京城的白居易都感受到了佛教扩张的压力，连他都担心人间的房屋会变成寺院，可想佛教扩张的程度了。

不过，武宗的废佛政策也不是要铲除佛教，而是允许保留一定的寺庙。^②而且，废佛令没有持续多长，就因为他的离世而终止了，代之而来的是宣宗皇帝的《复废寺敕》，认定武宗的废佛令“釐除过当，事体未弘”^③。全面恢复佛教的寺院。

既然佛教并不因道教的诋毁而被挤出中土，道教也不因佛教的贬低而失去自己生命力，那么，结果只能是相互承认其存在与发展的合理性。因而唐中后期，佛道之间虽仍有论争，但多不再相互诋毁，从白居易《三教论衡》的记载来看，儒、释、道三家对御论谈的内容多为“自叙才能，及平生志业”，不相攻斥。佛教大师宗密圭峰表示：“孔、老、释迦皆是至圣，随时应物，设教殊途，内

① 白居易：《两朱阁》，《全唐诗》。

② 在会昌五年武宗有一个《上都下都每街留两寺敕》规定：“上州合留寺，工作精妙者留之；如破落，亦宜废毁。其合行香日，官吏宜于道观。其上都下都每街留寺两所，寺留僧三十人。”参见《唐大诏令补编》，上海古籍出版社2003年版，第1403页。

③ 《唐大诏令补编》，上海古籍出版社2003年版，第1404页。

外相资,共利群庶。”^①道教理论集大成者杜光庭表示:“三教圣人所说各异,其理一也。”^②佛道二教的相互承认,也包括了对儒学的认同,最终导致了三教的合流。

(二)佛道之共殊关系

佛道两教之间的交往历史久远而错综复杂,而交往史又根源于两教之间的共殊关系。这种共殊关系既存在于原始的本然状态,又根据时代的变迁存在于交往史的过程中。尽管每个时代的特殊社会文化背景使两教交往史表现出交叉融通以至合流的情形,但两教之间的共殊关系依然如故,只是有显隐的差别罢了。之所以有此不混的共殊关系,则要归结为文化功能。只要佛道二教任何一方不为另一方同化,那么各自就要别其殊致。同样,双方都有发展的欲望,那就要认其同趣。别殊与认同,认同又别殊,如此反复,就形成了佛道交往的基本格局。

在分析具体时代的佛道关系时,首先需弄清两教之间的基本共殊关系,否则就说不清楚两教交往表象下的实质内涵。

1. 佛教从西方传播而来,道教发轫于中土,这种最简单、最显明的差异包含了以后所有矛盾对立的根据。然而,两者都是宗教,这种同样最简单、最显明的相同包含了以后所有交往认同的基础。无论道教怎样造出老子西去流沙以化胡的动人故事,抑或佛教怎样造出老子乃释迦的大弟子迦叶的神话,毕竟不能说服人。靠造经、造神话来吞噬同化异教是不可能的,而在中国的历史环境下,也没有发生宗教征伐的可能,那么,结果只能是对峙并存与相互承认。

佛道都是宗教,又都把世界分为此岸与彼岸。然而,佛教认定一切现实世界皆虚妄不真,有所谓“法我皆空”说。用尼采的话来说,就是“一概否定现实性”,甚至“连自我也是虚幻的,非现实的”,现实性是“粗糙不堪的器官产生的错觉”。^③刘宋时慧琳的《白黑论》及其谢镇之的《析夷夏论》对此表述得甚为

① 《华严原人论·序》,《中国佛教思想资料选编》第2卷第2册,中华书局1983年版。

② 杜光庭:《太上老君说常清静经注》“能悟之者,可佳圣道”注,《道藏》第17册,第187页。

③ 尼采:《权力意志》,商务印书馆1993年版,第268、269页。

清楚,《白黑论》说:

释氏即物为空,空物为一;老氏有无两行,空有为异。

《析夷夏论》说:

佛法以有形为空幻,故忘身以济众;道法以吾我为真实,故服食以养生。

这类别殊异之论产生于佛教正努力摆脱老庄及玄学思想影响的时期,因而比较真切地反映了佛道二教的本然特征。这种本然特征并不随佛道儒三派文化以后的交融而有根本的改变,不管是印度小乘佛教的有宗,抑或盛行六朝时期的龙树大乘空宗,还是隋唐时期盛行的大乘瑜伽行派的有宗,在这根本上没有两样。如大乘有宗说“有”,只是经过了龙树谈空破执的“空后之有”,其实“非真有”。即在清顺治时期刘谧所著《三教平心论》中仍然以此作为道佛区别的根本点:

道教之所行者,天上人间也。佛教所行者,尽虚空徧法界也。

道教在把世界分成两个境界时,一方面把天国描绘得生灵活现,如陶弘景《真灵业位图》中所表述的仙班品位如同人间的官阶品位,另一方面并不否认现实生活的实在性。差别在于现实生活有生有灭而“无住”,由此带来肉体的痛苦与灵魂的忧纷,而仙界则“常住”无生灭,因而无人间的哀怨苦愁。在道教看来,天国是道的境界,人间是气的境界,道无生灭,气有聚散生灭。这两种世界又是可以统一起来的,如《太平经·修一却邪法》所说:

夫一者,乃道之根,气之始也,命之所系属,众心之主也。

因此,不像佛教主张的“物无自性”,道教主张物皆有自性,只是自性中存着通于道体的根源。道教虽也讲空无,但毕竟“有无两行,空有为异”,“空、虚、无”乃是道的一种存在状态,而“有”不仅是道之有,也是现实之有。道教修养中讲求遣有归无,只是要求达到自我的虚静灵明,并不否定自我及其周围世界的现实性。有关这一点,《升玄经》说道:

夫真道者,无不无,有不有,生不生,灭不灭,去不去,来不来,贤不贤,圣不圣,一不一,异不异,能觉两半者,岂不体之乎!

王玄览《玄珠录》也明白地说:

道体实是空,不与空同。

即谓空只是道的存在状态,并非空无。“可道”有有或无各种变化,“常道”则

是不变之常有,所谓“常道本不可,可道则无常”^①。

2. 佛道二教对待现实世界的不同态度,引起在出世超越问题上的分野。虽然佛道都要出世超越,但超越的方式与路径殊异。佛教的超越以否定一切现实性为代价,认定周围现象界皆是虚妄,佛教各个宗派无论有多大差别,却都以不同的方式论证“法界”(现象)虚妄不实。相传释迦牟尼“弃国学道”,“释其须发,变其章服”,表示了彻底断绝俗缘的决心,因而佛教不认六亲,也不认帝王之尊,甚而舍身以求佛,即以心神追求“真如法界”。唐道宣《广弘明集·归正篇》说:

故西宇大厦,众计立于我神;东华儒道,大略存于身国。……彼孔老者,名位同俗,不异常人,祖述先王,自无教训,何得比佛,以相抗乎!

在佛家看来,儒家与道家因为有身与国的牵累,还停留在凡俗界,唯佛教无身无国,“天上天下,唯佛为尊”,才称得上超越,慧远的《沙门不敬王者论》,其基本观点也同于此。在修炼方式上,佛教只讲修心,不讲修身,所以在根本意义上来讲,“佛者性之极,道者命之极”^②。道教不仅不否认现实性,而且道教所追求的超越境界还偏偏要在现实性中寻找。既然道可以混迹于气当中,那么于平实的气当中是可以找到至尚的道的,功夫在于于身炼身,就心炼心,身心合一、性命双修的提升,即能达于仙境,故而道教不离世亲,有“天地君亲师”的尊奉。《太平经》曾被看做“帝王南面之术”,保持着较强的世俗特性。修炼得道者,称为“真人”,其所谓“真”,即从现实中活生生的凡人升格为活生生的仙人。因而道教的修仙术又称为“长生久视之道”。

3. 佛道两教各有自己一套精深的思辨哲学,然而思维的方式殊异。中国佛教有着整套精巧繁富的名相术语与思辨技巧,其中包含着印度的因明逻辑方法,又加上吸收中国哲学的范畴术语,更博大精深。佛教不仅与道教、儒家时常辩难,其内部也时常思想交锋,相互辩驳,佛教的破相、破执论就是在此类的辩难中发展起来的。因而就原本意义讲,从印度传译过来的佛教的思维方

^① 朱森溥:《玄珠录校释》,四川大学出版社1986年版,第121页。

^② 《三教平心论》所引圭堂居士语。

中国哲人的智慧,然而老庄哲学的思维方式并非纯粹的理性思辨,而是蕴涵着感性体验与理性思维的创意思维,讲究“契思”,而非“辨思”,所以是寓辨于不辨之中。在庄子看来,辩论引起“道隐于小成,言隐于荣华”,道昭而不道,言辨而不及,故他推崇大道不称,大辨不言。所以说,道家的哲学确乎有着非理性、非逻辑的一面。道教在把老庄哲学拿来作为其宗教哲学思想基础时,正是发展了非理性、非逻辑的这一面。尽管道教也吸纳了墨学思想成分,甚至《道藏》也将《墨子》收入其中。但道教吸收的是墨学中博爱、任侠与苦己利人的方面,并不曾承继与发扬墨学中的逻辑思想。在很长时期内,道教只有自然哲学,没有真正的思辨哲学,不仅没有自己的思辨范畴体系,甚至老庄的现成范畴也没有运用起来,根本无力与佛教哲学相抗衡,故而在与佛教聚讼时总是处于被动局面,如朱熹曾讲到的:“道家有老庄书,却不知看,尽为释氏窃而用之,却去仿效释氏经教之属。”^①但这只是六朝及其以前的情形。隋唐时期,迫于与佛教争衡的需要,道教建立起了自己的思辨哲学,而这种思辨哲学的建构不免借鉴了许多佛教术语。

道佛两教之相共者,则互相征引、仿效;两教之相殊者,同互相攻斥、难诘,其中在相反之论中又根据自身的需要悄悄地摄取涵纳。因此,实际上明为水火不容,暗则有潜流互动。隋唐奉行宽松的宗教与学术政策,使两教能够并立发展,同时相互之间的交往更加频繁,在谁也不能同化谁的情况下,最终导致了相互认同,及其由此而产生的合流倾向。

(三)道教摄取了佛教的范畴术语

道教在建构自己的思辨哲学时,大量地吸收了佛教的方法和范畴,然而这些范畴却是根据道教自身的需要进行过改造的。隋唐道教学者一方面发挥道教的兼容特性,深入纳佛;另一方面他们的道教主体意识也很强,他们要在研精老庄的基础上吸收佛教思想,也就是先固其本,再博采他说。他们的主旨是:借佛教的名相术语阐扬老庄的思想,进而使老庄思想根据宗教发展的实际需要得以提升,达到安身立命的目的。

1. 佛性说。道教有“道性说”,佛教有“佛性说”。把宇宙本体作为某种抽

^① 黎靖德:《朱子语类·老氏庄列》,中华书局1986年版。

象的本质来看,并非佛教的独创,早期道家把“道”确定为万物的最高规定性,已经具备了这种抽象力。然而,“道法自然”,道“出于自然”,当“自然而然”被理解为道的最基本特性并与人性论联系起来时,“道性”便应运而生。道性即人生之“自然”,这在东汉时产生的《老子想尔注》中就明确地表述出来了:

道性不为恶事,故能神,无所不作,道人当法之。^①

道性于俗间都无所欲,王者亦当法之。^②

“不为恶事”,“与俗间都无所欲”,就是要顺其自然而然之道生,“道常无欲,乐清静,故令天地常正”^③。道教发明了“道性说”,却没有很好地发挥,被六朝时期蓬勃兴起的佛性说取而代了。佛教自竺道生倡“一阐提人皆有佛性”说以来,加上《大般涅槃经》被翻译过来,佛性说逐渐成为佛学主流思想。其所谓“佛性”,乃指“真如法性”,即抽象的宇宙本体。作为一种本体论学说,它是将印度诸法实相说与魏晋玄学本体论结合而产生的。作为一种修道论,它关心终极的抽象宇宙本性与有生灭的具体的人物有何关系,真谛翻译的《佛性论》说:

问曰:佛何因缘说于佛性?答曰:如来为除五种过失,生五功德,故说一切众生悉有佛性。

六朝于隋唐,道教大讲道性说,确实接受了佛性说的影响。但道教并不是在本体论意义上,而是在修养论方面接受了佛性说。魏晋六朝,道教奉行外丹学说,其中虽有身心修炼的内容,但其主要目的只在于以清静不动之心神迎受永恒不朽的道,并没有明确认定客观的道与主观的精神有着某种直接同一性,而佛性说却完成了这方面的论证。道教本来讲道体论,但为了说明道体与人性之间的关系,也提倡道性说。《常清静经》强调“真常得性”,《升玄经》主张“思维分别,得其真性”,《云笈七签·仙籍理论要语》主张“道性常一不异”,孟安排《道教义枢·道性义》更明白地表明了道性说与佛性说之间的内在联系:

道性以清虚自然为体,一切含识,乃至畜生果木石者,皆有道性也。

① 饶宗颐:《老子想尔注校证》“道常无为而无不为”注,上海古籍出版社1991年版。

② 饶宗颐:《老子想尔注校证》“无名之朴,亦将不欲”注。

③ 饶宗颐:《老子想尔注校证》“无欲以静天地自正”注。

究竟诸法正性,不有不无,不因不果,不色不心,无得无失,能了此性,即成正道。自然真空即是道性。

这不仅说明一切物类都具道性,也明确提出,人如能反躬自修,了却本性,就能通道出仙。王玄览《玄珠录》既讲“道体”,又讲“道性”:

诸法若起者,无一物而不起。起自众生起,道体何曾起?诸法若忘者,无一物而不忘。忘自众生忘,道体何曾忘?道之真实性,非起亦非忘。道体是道之本然体,道性是道体潜在于人与物中的具体属性,故人能修性,就能全道。不过,道教的道性说不仅仅吸收了佛性说,也吸收了儒家的心性说。儒家讲尽心知性知天,基本立意是主张从一念之初的本心达知本性,达于本性则通天。道佛两教在阐扬心性时,都借鉴了儒学,把客观的抽象本质与主观的心体等同起来,心动不能体知道性、佛性,心不动就能体知道性、佛性。道教把一念之初的本心称为“常清静心”,佛教也讲清静之心,也即寂灭之心。司马承祯、吴筠在倡导修心契道时,就是把心与性直接同一起来,至于唐末五代以后的内丹修炼学说,则都主张心性一体。道教吸收了儒学和佛学,但并不能由此断定道性说即是佛性说或心性说,道教是按照自身的需要来吸收异派文化养分的,不仅道性说在道教经典中有此根芽,而且道教对佛儒的吸收也是采用涵化的方式。这表现在:其一,道教提出“畜生果木石者有道性”,这种明显带有泛神论色彩的观点,正是道家、道教的本色,《庄子》主张“致道者忘心”^①,“两忘而化其道”^②,就是以冥化自然作为体知道的途径。而这在时间上先于佛教天台大师湛然提出的“无情有性”说。其二,道教主张以常清静心识性体道,即是把常清静心作为常清静之道的同一体来看待的。在早期道家看来,常清静、自然而然乃是道的最根本特性;在道教看来,人心能常清静,自能识道性。其三,道教在讲求道性说时,同时讲求道体说,还讲心与身的一致,不像佛教那样舍身求性。

2. 因待、境智与本迹的论辩术。道教在发展自己的思辨哲学时,从佛教中借用了许多术语,如“智境”,王玄览说:

^① 《庄子·让王》。

^② 《庄子·大宗师》。

道在境智中间,是道在有知无知中间。^①

成玄英说:

道是虚通之理境,德是忘忘之妙智,境能发智,智能超境,境智相会,故称道德。^② 圣人空慧明白妙达玄理,智无不照,境无不通。^③

又如“本迹”,唐玄宗说:

摄迹归本,谓之深妙,若住斯妙,其迹复存,与彼异名等无差别,故寄又玄以道玄,欲令不滞于玄,本迹两忘,是名无住,无往则了出矣。^④

再如“观照”、“定慧”,孟安排说:

二观者,一者气观,二者神观。既举神气二名,具贯身心两义,身有色象,宜受气名以明定;心无难测,宜受神名以明空慧。故《本际经》云:炁观神观,即是定慧。^⑤

唐代的道家、道教不仅借用佛教范畴,也运用道家、道教固有的术语展开论辩,如张志和关于“同乎时”、“异乎时”的论辩说:

今有之忽无非昔无之未有,今无之忽有非昔有之未无者,异乎时也。若夫无彼无有连既往之无有而不殊无此有无,合将来有无而不异者,同乎时也。异乎时者代以为必然会有不然之者也,同乎时者代以为不然会有必然之者也。^⑥

又如杜光庭关于同异关系的论辩:

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。……知不异而异无所可异,不同而同无所可同,无所可同无所不同,无所可异无所不异也。^⑦

诸如此类的论辩颇绕口舌,在格调上不仅类似庄子、公孙龙的辩术,也足可与佛教的论辩相匹敌。唐代的许多道家奇书,如《化书》、《无能子》、《谗书》等,都具此特点。道教还发展了一些自己的新术语,如因待、互陈、体用双举,

① 朱森溥:《玄珠录校释》,四川大学出版社1986年版,第74页。

② 强思齐:《道德真经玄德纂疏》,《道藏》第13册,第358页。

③ 顾欢:《道德真经注疏》“能无知乎”疏,《道藏》第13册,第280页。

④ 《御制道德经疏》“玄之又玄”,《道藏》第11册,第750页。

⑤ 孟安排:《道教义枢·二观义》,《道藏》第24册,第826页。

⑥ 张志和:《玄真子外篇》,《道藏》第21册,第725页。

⑦ 杜光庭:《道德真经广圣义·释疏题名道德义》,《道藏》第14册,第338页。

等等。

3. 双遣方法的运用。非有非无、不落两边的双遣方法是龙树《中论》所阐述的基本思想,意谓执著于有是滞于有,遣有归无是滞于无,既非有,又非无,才是中道。运用在主客关系中,就是既遣他执,又遣我执,两边不落。这种方法在六朝、隋唐的佛教中有着广泛的影响。道教在根据《老子》“玄之又玄”阐扬重玄哲学思想时,借用了这种方法,成玄英、李荣把佛学的非有非无称为“玄”,把非非有、非非无称为“重玄”。《天隐子》阐发《庄子》“坐忘”观点时,也借用了双遣方法,外遣物境,内遣心智,两边不落,心混合于道,所谓“彼我两忘,了无所照”。

隋唐道家、道教学者在建树自己的形上学时,借用了佛教的术语与方法,发展了自己的术语,不仅有了思辨的外观,的确也有了思辨的高水准。但从严格意义上讲,道教虽然有了思辨的哲学,却仍然没有运用印度佛教的因明逻辑方式,尤其是没有采纳佛教的立破辨术,道家、道教原先的非逻辑特性并无根本改变,而且随着内丹学说的兴起发展,隋唐形成的思辨哲学没有沿着“辨”的方向继续发展,而是服务并融注在内丹学说中,进一步朝着“契思”与神秘主义方面发展了,其结果仍然是寓辨于不辨之中,这是道教徒在与佛教徒的论辩中总是“辩”不过佛教徒的一个基本原因。

(四)佛教摄取了道教的冥通精神

在魏晋时期,佛教曾以格义的方式大量地袭取了道家的概念、范畴,带有显明的玄学思想色彩。东晋以后,随着佛经大量被翻译过来,佛教则努力摆脱玄学的影响,尽可能地少用道家典籍的范畴、概念,同时攻斥道教袭取佛学的范畴术语。至隋唐,佛教宗派林立,不仅气象博大,也显得根底深厚。从表象上看,佛教于道家、道教无所取焉,其实不然。除唯识宗属于原本的印度佛教之外,其他几派皆是在中国文化土壤上生成的,它们用以标其思想宗奉的是中国文化与印度文化的混合再生品,这是佛教中国化的历史必然。仅仅从范畴征引上难以看得出佛教从道教那里袭取了什么,但从思想内涵及其思维方式来看,则可清楚地了彻佛教从道教那里袭取了什么东西。对此,梁启超曾说:

惟有一义宜珍重声明者,则佛教输入非久,已寝成中国的佛教,若天台、华严、禅宗等,纯为中国的而非印度所有,若三论、法相、律、密诸宗,虽

传自印度,然亦各糅以中国的特色,此种消化的建设的运动,前后经数百年而始成熟。^①

1. “出世”中的“在世”。原本的印度佛教乃是一种高蹈出世精神的宗教,把“不得参预世事,结好贵人”的佛陀遗训作为代代相因的传统,因之,出世就是要断绝一切俗缘,不得对现世有丝毫的回眸,不认六亲,不敬王侯。然而,当佛教传入中国并要立根中土时,它就不能不作出让步,慧远《沙门不敬王者论》中已有调和中土与西土、方内与方外矛盾的意愿。在弘教中与中国固有文化传统的反复冲撞,佛教家们得出了一个结论:“不依国主,法事难立。”^②而在宗教教义上公开认同的,便是在中土产生的经典《大乘起信论》。《大乘起信论》的最基本思想是“一心二门”论,“一心”即“众生心”,“二门”即“真如门”、“生灭门”。《大乘起信论·立义分》说:

摩诃衍者,总说有二种。云何为二?一者法,二者义。所言法者,谓众生心。是心则摄一切世间法、出世间法。依于此心,显示摩诃衍义。

显示正义者,依一心法,有两种门。云何为二?一者心真如门,二者心生灭门,二门皆各总摄一切法。

此“众生心”既不是单指佛性、真如,也非单指个体之心、生灭现象,而是佛性与人心、本体与现象(用)、圣与凡、净与染、绝待与相待、出世与在世等的和合。在这种和合精神原则下,佛教徒既可追寻超越的、形而上的终极境界,也可“随顺”对世间表示出普遍的关怀。《大乘起信论》自隋初流布开来,对隋唐诸宗派产生了深远的影响,天竺、华严、禅宗等立宗分派多从中秉承一端,如天台的“性具”论,华严的“理事圆融论”、“功德本具”与“随缘不变”论,禅宗“真如是念之体,念是真如之用”的体用论,都普遍地带有和合世俗的特点。

佛学与儒学,一个是彻底的出世的学问,一个是彻底的人世的学问,《大乘起信论》在调和出世与入世关系时,显然撷取了儒学“叩其两端而竭焉”的中庸观点,但作为一种出世的宗教学说与入世的官方正统学说,相距甚远。佛教与道教的关系不同,一来两者都是主张出世的宗教,二来两者又都在国主面前争宠,在民间争地盘,因而既要互相攻斥,又要互相效仿。道教虽也常为出

① 《饮冰室专集之五十八·佛教教理在中国之发展》,江苏广陵古籍刻印社影印。

② 《大藏经·高僧传卷第五》。

世与入世问题困扰,但道教却先天地带有世俗的特点,老庄“无为”与“离世异俗”的学说根本上不曾放弃“无不为”,不曾放弃此岸世界,道教的早期经典《老子想尔注》、《河上公章句》及《太平经》都蕴涵了“道不遗人”的精神内质。《大乘起信论》作为中国化佛教的产物,自然极方便合理地从道家、道教那里袭取了这种精神内质,而且,在相互争高低的过程中,也竞相表现出对现世的关注情怀。

2. 相对主义的方法论。华严宗宗奉《华严经》,然而经杜顺、智俨、法藏等阐扬出来的华严思想与本经已大异其趣,华严诸师在发挥理事无碍观点时,受了法相宗从印度译过来的《庄严经论》和《佛地经论》的影响^①,又受了《大乘起信论》的影响,还受了庄子思想的影响,是中印佛学在新的历史条件下的产物。隋唐诸宗派中,除了法相宗之外,就是华严宗最讲究辨术,它是把印度的方法拿来论辩一些具有中国特色的问题,如体用、理事等。理事圆融的观点依据物无自性、依他缘生的观点,所谓:

依他中虽复因缘似有显现,然此所有,必无自性,以诸缘生,皆无有故。^②

从物无自性中,引出事事无碍,理事无碍,从而一多相即,远近相即,小大相即,如法藏所说:

且如见高广之时,是自心现作大,非别有大;今见尘圆小之时,亦是自心现作小,非别有小。^③

这与庄子《齐物论》小大之辨如出一辙。《庄子》从相对主义观点出发,认定一切事物的一切性质只具有相对性、暂时性,皆属观察、认知的角度不同而造成的,“因其所大而大之,则万物莫不大;因其所小而小之,则万物莫不小”^④。也就是说,万物自身没有确定的规定性。华严宗接受了《庄子》思想是毫无疑问的。

3. 整体性原则与“悟”的思维方式。禅宗的兴起,乃是一次佛教的革新,意味着佛教中国化的完成。从菩提达摩“藉教悟宗”,到慧能“不立文字”、神

① 参见吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局1979年版,第354页。

② 《华严一乘教义分齐章》卷4,《中国佛教思想资料》第2卷第2册,中华书局1983年版。

③ 《华严经义海百门》,《中国佛教思想资料》第2卷第2册。

④ 《庄子·秋水》。

会“呵佛骂祖”，再到“德山棒”、“临济喝”，贯穿着一个基本的思想路线，即从印度佛教的烦琐逻辑证认与主客二元对立中解脱出来，以简捷明了的悟通方式实现了主客体的绝对同一，如铃木大拙所说的那样：禅宗与依靠逻辑与分析的哲学体系全然不同，甚至可以说它是建立在二元对立思维方式基础上的逻辑哲学的对立物。^① 禅宗之所以诋毁逻辑，是因为：在禅宗看来，逻辑的方式不仅使主客二元对立，而且也将真理肢解了。真理（佛性）是统一的整体，需用一种非逻辑的、超常的、整体的悟通形式才能认知。所以禅宗突出“识心见性”，认定主体之心与客体之性本来同一，能识得整体之心即能见得整体之性，所谓：

故知一切万法，尽在自身心中，何不从于自心顿现真如本性？^②

而要做到这一点，靠逻辑的理性的方式是永远也做不到的，此岸与彼岸虽都只存于心性，却要靠一个“悟”，而悟则顿悟顿见，即整体性、一次性地把握。所谓“法无顿渐，人有利钝，故名顿渐”^③，即是说，真如法性是一个整体，只能整体地体知，人有利钝差别，须行渐修，但渐修并不是把整体的真理分次认知，而是经过渐修，提高、开导其智识，令其开悟，一次完成。“棒喝”的目的正在于此。道教一向持天地人的“三一”模式，主张天人一体，道气一贯，道教修炼的目的在于混合主客，感通道体。在老子、庄子那里，最高的本体一道一乃是不可分的整体，无论老子讲“道者同于道”，还是庄子强调“正容以悟”，都是要求以整体的心态把握完整的道体。这与禅宗有着显明的一致性。为了达到悟的境界，庄子主张“吾丧我”，禅宗要求“无念无相无住”，这也有着相承关系。此外，禅宗为了表明佛性与人心的同一性并非外在力量使其然，也借出道家的“自然”观念，如神会说：

僧家自然者，众生本性也。^④

一切万法皆因佛性故，所以一切万法皆属自然。^⑤

总之，禅宗与老庄及其道教有着非表面的深刻历史联系，但禅宗仍不失其佛教

① 参见铃木大拙：《通向禅学之路》，上海古籍出版社1989年版。

② 《敦煌新本六祖坛经》，上海古籍出版社1993年版。

③ 同上。

④ 《荷泽神会禅师语录》。

⑤ 同上。

本色,这从以下三点可以明白看出:第一,禅宗的整体性悟通方式包含着印度佛学精于思辨的特点,它通过辨而达到了不辨。庄子哲学虽寓辨于不辨,但庄子是要放弃辨术的。第二,禅宗在混合主客时,强调以心合性,认为身是“臭皮囊”,不能与心同于佛。庄子主张坐忘、丧我,则是要以身心合一的方式契合道本。第三,禅宗的“悟”是本心与佛性的一种直接同一,道教的“悟”虽也是道体与本心的同一,却包含着“感通”的特点。

至于中国第一个佛教宗派“天台宗”,作为“纯粹之中国佛教”^①,其中也不难找出与道家、道教的思想联系。

二、道与儒

隋唐之世,社会开放,文化隆盛,各种思想派别皆可申明宗旨,讲疏理论,作为三大思想文化主流的儒、道、释,适成鼎足之势,亦即“三教无阙”,唐朝多位皇帝主持过“对御三教谈论”。这既是各家扩大影响、发展势力的机会,又是它们面临社会历史对其遴选、沙汰的严肃局面。实际情形是,各派都须经历继承、转捩、吸收、整合的理论过程,谁缺乏竞争的本事和变异的功能,谁就会失去存在和发展的合理性。人所共知,佛学在这段历史的前后经历过“三武一宗”的“法难”,但它并不因为是外来文化而被挤出中国文化圈,相反,它获得了一个大发展。那么,同是本土文化而发端于不同思想派别的儒家和道家,它们自身的精神面貌如何?它们在文化对峙与交汇中处于什么样的方位?它们经历过怎样的理论转型?除了与佛学的关系之外,它们之间的关系又怎样?在卷首我们已对道教、道家的思想面貌作了论述,这里着重论述儒家及其与道家的关系。

(一)唐儒基本面貌

由孔子创立的儒家学派,以其倡导入世进取,讲求道德理性以及标立“达则兼济天下,穷则独善其身”的功利意识和独立人格,在先秦诸学派中独具品

^① 汤用彤:《隋唐佛教史稿·绪言》,中华书局1982年版。

格,又因其与古代典籍文献的特殊因缘关系(删诗书、削春秋),成为古代文化的象征。而孔子注重教育,又为儒学的承传培养了大批学者。儒学经曾参、子思、孟轲等后学者的弘扬,俨然自成“一以贯之”的思想体系。自汉武帝定儒学的“独尊”以后,儒学思想便成为代代相因的官方正统思想,成为知识分子学而通仕的唯一可靠途径。虽则隋唐帝王有妄道者、妄佛者,儒学始终处于正宗地位,如罗隐所指出的:“三教之中儒最尊。”^①唐太宗曾宣称:“朕所好者唯尧舜周孔之道,……失之则死,不可暂无。”^②“唐制取士之科,多因隋旧”^③,即是说,隋唐二代皆废“九品中正制”,取缔了门阀士族的仕进特权,行明经取士的科举制度。而所设科目大部属儒学经典,唐太宗诏孔颖达等撰成《五经正义》,“自唐至宋,明经取士,皆遵此本”^④。因此,隋唐时期的儒学正宗地位非但不曾削弱,还比魏晋六朝大大地加强了。但是,自孔子删诗书,便以“思无邪”、“一以贯之”的思想方法作为始基的儒学,从一开始就不具开放性,如王充所说:“世儒学者好信师而是古,以为圣贤所言皆无非。”^⑤又如韩愈所肯定的:“合于道者著之,离于道者黜去之。”^⑥固此,汉代今古经文之争演至谶纬神学的困厄境地,亦是自然之理。至隋唐时期,在开放与沙汰的情势下,儒学的面貌如何呢?试举数端以议之。

1. 儒学的泛化。所谓“泛化”,意谓儒学在外延愈膨胀时,其内涵就愈缩小。从一个学术派别的团体意识上升到统治阶级的国家意识,其外延扩大了,同时其儒学内涵就减少了。此种情形,虽正统儒学者所不欲,却实属历史之必然。汉初董仲舒为了投合汉武帝神化皇权的需要,以阴阳灾异学说附会儒经,以至于儒学经典谶纬神学化,其说已与孔子“不语怪、力、乱、神”之旨相谬千里了。为韩愈所称道的扬雄,其《太玄》所云充满道家思想色彩,“于庄墨申韩皆有取焉”^⑦。而且扬氏本身就与道家学者严君平有着某种师承关系。为李

① 罗隐:《代文宣王答》,《全唐诗》,中华书局1982年影印本。

② 《贞观政要》。

③ 《新唐书·选举志》。

④ 皮锡瑞:《经学历史》,中华书局1959年版,第198页。

⑤ 王充:《论衡·问孔篇》。

⑥ 柳宗元:《读荀》,《全唐文》,中华书局1982年影印本。

⑦ 柳宗元:《送僧浩初序》,《全唐文》,中华书局1982年影印本。

翱所仰慕的王通,有感于儒学的泛滥而流失本真,乃以“文中子”自命,欲以救治儒学,醇化“圣道”,然其所立学问在朱熹看来,多有夹杂抄袭,“其间有见处也即是老氏。……论时事及文史处尽可观于取陆机史”,“王通也有好处,只是也无本原工夫,却要将秦汉以下文饰做个三代,他便自要比孔子,不知如何比得他那斤两轻重?”^①即便是欲以正本清源,继孔孟之绝学的李翱,其“情性”学说亦多被后人疑为承袭了佛学意趣。就儒家学派的构成来说,由于儒学成为官学,儒学经典被统治者定为必读书目,儒者成为读书人的代名词。如此,读书人当中除了像李白、贺知章等明确称自己是道家学派,以及出度为道士、僧徒的学者以外,所有读书人皆可泛泛地归于儒者。^②其实许多人并不具有传统的儒家意识,像“随方立意”开释儒经、道经的陆德明,对时政充满“抗争和愤激之谈”(鲁迅语)的罗隐皆具有很强的道家思想倾向,而《古今图书集成》也竟将张志和、魏征等道家思想家列在“名儒”类加以传记。就儒学承传来说,在唐代除了尚能找出孔巢父这个孔子二十七世孙的世袭承传关系外,其他所有儒学者都难爬梳出一个儒学承传宗脉。这些都表明,儒学的规定性已不那么显明,它已经泛化。要判定某人是否属于儒家,通常不能以其所读书目来确定,而要依据其思想的倾向性。当然,隋唐两代,具有儒学传统思想的亦不乏其人,他们完全可以称得上是儒家。这可以从以下方面得到说明:第一,他们都执著先秦儒家传统式的某种人格。姚崇、韩愈、李翱、李德裕等勇于扛反佛大旗,韩愈以《谏迎佛骨表》几于罪死,也达到了“知其不可而为之”的地步。泗州开元寺僧慕李翱文词卓异,欲邀为词颂,翱严词拒绝,云:“顺吾心以顺圣人尔,阿俗从时,则不忍为也。”^③有候高第者规劝李翱“适时以行道”,不必逆时而为,翱斥之为“乘波随流,望风而高下”,坚执“吾之道,学孔子之道者也”,并自勉“群党以为是者,仆未必以为是”,如此等等。第二,他们都有根深蒂固的进取意识和经世致用的观念。王通、韩愈有恢复孔孟之道为己任的宏大抱负,韩愈宣称:“已之道乃夫子孟子扬雄所传之道也,若不胜,则无以为道。”^④柳宗元以官为“器”,把做官视为实现“道”的必要途径,反对道器分离,

① 黎靖德:《朱子语类》,中华书局1986年版。

② 同上。

③ 李翱:《答泗州开元寺僧澄观书》,《全唐文》,中华书局1982年影印本。

④ 韩愈:《重答张籍书》,《全唐文》,中华书局1982年影印本。

其云：“官也者，道之器也。离之者非也。”第三，他们都具有儒家的本位意识。韩愈、李翱表明自己所倡之“道”乃“孔孟之道”，柳宗元援佛入儒，然其“所取者，与《易》、《论语》合”，白居易崇“唯一无二之化”，刘禹锡取佛之意在“阴助教化”，“曲为调柔”。不过，由于禀受儒学精神的程度不同，在这些儒者中呈现出不同的精神面貌，像王通、姚崇、皮日休、韩愈、李翱等属于抱定“百代同道”观念，坚守儒学阵地的醇儒；像陈子昂、白居易、柳宗元、刘禹锡、李德裕等则属于站在儒学立场，却走出儒学营垒广泛涵纳道佛诸派思想的一般儒者。这两类学者虽则时常相互牴牾，但其心理意识在本来意义上是一致的，他们构成隋唐儒学的主体。

儒学的泛化带来两个直接后果：一是儒学的危机。如同明代泰州学派将阳明心学泛化致使心学“渐失其传”一样。隋唐儒学危机必然地引起韩愈、李翱等寻儒之根，撰“古之文”，做“古之人”。二是儒学理论的升华发展。如道佛两家每相融摄一次，其思辨水平就发展一次一样，柳宗元、刘禹锡融摄道佛思想就将天人关系问题的论证较荀况、董仲舒等大大提高了一步。

2. 儒学的危机。皮锡瑞《经学历史》云：“经学盛于汉，汉亡而经学衰。”^①经学中衰即是儒学的危机，不过汉末儒学的危机是在儒学取得独尊地位的情况下，它自身作为官方正统思想逐渐失去维护专制集权的“法力”，自身沿着谶纬神学方向繁衍不下去所引起的。而在隋唐，儒学则要承受来自两个方面的压力：一是来自道佛等异派文化的胁迫，二是来自儒学泛化导致的内容贫乏。

首先，道佛二教在唐代的兴盛，严重地冲击了儒学的正宗地位。就佛教而言，“始于汉，浸淫于魏晋宋之间，而澜漫于梁萧氏，遵奉之以及于兹”^②，染流中国六百余年，“其植根固，其流波漫”，寺院林立，教徒遍布朝野，仅武宗废佛时就曾拆舍四万六千六百余所，还俗僧尼并奴婢四十一万余人。佛教的膨胀带来了大量的社会问题，如正税侵减，人力宁堪，生灵耗蠹，恰如白居易《两朱阁》所担心的：“渐恐人间尽为寺”^③。在这些现象的背后更为严重的事实是，

① 皮锡瑞：《经学历史》，中华书局1959年版，第141页。

② 李翱：《去佛斋论》，《全唐文》，中华书局1982年影印本。

③ 白居易：《两朱阁》，《全唐诗》，中华书局1960年版。

佛教这种异土文化带来的“异数殊俗”，“玷中夏之风”，侵夺了君臣父子夫妻等世情，与儒家的纲常伦理格格不入，如李翱直斥的：“七岁童子，二十受戒，君王不朝，父母不拜，口称贫道，有钱放债。”^①道教虽然势力不如佛教大，但其政治地位则胜于佛教，《道德经》几度被列为上经，同儒学经典一道同为取士的门径，像天宝年间的元载即以“举明庄老文列四子高第”。唐玄宗时甚而立孔子等四真人像侍玄元皇帝侧，这实际上是对“大成至圣”孔子圣灵的贬降。而且，道家笑傲山林的精神风貌又与儒家修齐治平的人生追求大相径庭。道佛两教在唐代的并盛，更重要地还体现在义理思辨上，佛教在将印度思辨哲学源源不断地介绍过来时，又持续不断地与中国传统的老庄思辨哲学结合起来，呈现出宗派林立、支流众多的局面。道教在将佛教外来思辨结构与老庄思辨结合起来时，实现了自身的思辨化。这种理性化的升华乃是对儒学正宗地位最为深刻的挑战。

其次，儒学的泛化致使许多读书人只把诵读儒经作为通向仕宦的手段，并不以孔孟之言为意，儒学中缺乏有理论深度的大家。即便孔颖达等用力甚巨的《五经正义》，亦不过是“章句之学”，于儒学理论无甚独树处。梁启超在《新民说》中指出：唐代“儒者于词章外无所事”^②。吕思勉在《隋唐五代史》中也肯定：“此学至此时，其势已衰，朝廷虽事提倡，亦无效可期矣。”^③儒学内容的贫乏，自然是儒学理论自身没有发展造成的，但尤其应当注意的是，由于儒学自身的封闭性，儒学体系缺乏一种促进发展的机制，在言必称三代，行必蹈周孔的原则下，累代儒学者的聪明睿智皆倾注在儒学典籍的诠释上，反复注疏，循环论证，始终难以跳出经学的圈子。稍有越出者，“离经叛道”的非难便会接踵而至。从上述意义上讲，“危机”乃是儒学自身的危机，因为它跟不上佛道所推动的认识的发展步伐和唐代开放的大潮。

3. 儒学的心态。在唐代三教并行的学术政策以及文化繁荣和儒学危机的情势下，具有儒家传统意识的儒学者持怎样的心态呢？

就韩愈这派“醇儒”来说，首先，他们都有强烈的文化危机意识，力主循古

① 李翱：《断僧通状判》，《全唐文》，中华书局1982年影印本。

② 梁启超：《新民说》，《饮冰室合集》，中华书局1989年版。

③ 吕思勉：《隋唐五代史》，上海古籍出版社1984年版，第1294页。

之道,扬孔孟之学。韩愈以佛老之道为“小道”,以佛老之言为“一人之私言”,而以文武周孔之道为“大道”,以孔孟之言为“天下之公言”。这是典型意义上的“弘道”。同时,他也清醒地意识到“其道虽尊,其穷也亦甚矣”^①。李翱则宣称:“吾所以不协于时而学古文者,悦古人之行也。悦古人之行者,爱古人之道也。故学其言,不可以不行其行,行其行,不可以不重其道,重其道不可以不循其礼。”^②韩、李还参照佛道的传教系统,也标立了一个尧舜文武周孔孟扬的传法世系,欲以表明儒学源流一致,学脉一贯。这乃是具有正统儒家观念的儒学者深沉的自我意识,是他们对文化交融及佛道文化胁迫的回应。他们担心在儒学泛化及文化潮流的荡击下失却自我。^③其次,他们都坚执文化保守主义。韩愈称:“夫佛本夷狄之人,与中国言语不通,衣服殊制。口不言先王之法言,身不服先王之法服。不知君臣之义,父子之情。”^④“今也举夷狄之法而加之先王之教之上,几何其不胥而为夷也?”^⑤李翱则云:“向使天下之人,力足尽修身毒国之术,六七十岁之后,虽享百年者亦尽矣。天行乎上,地载乎下,其所以生育于其间者,畜兽禽鸟鱼鳖蛇龙之类而止尔。……以夷狄之风而变乎诸夏,祸之大者也,其不为戎乎幸矣。”^⑥他们主张对佛教要“人其人,火其书,庐其居”^⑦，“永绝根本，断天下之疑”^⑧。不过，他们对道教的态度要缓和得多，李翱承认佛教思想中有与华夏正统思想相通的地方，说佛教论心术“不异于中土”，然而“佛法所言者，列御寇、庄周所言详矣，其余则皆戎狄之道也”^⑨。亦即佛教虽有可取之处，但传统文化中的老庄思想则早已具备，无需

① 韩愈：《重答张籍表》，《全唐文》，中华书局1982年影印本。

② 李翱：《答朱载言书》，《全唐文》，中华书局1982年影印本。

③ “醇儒”这个说法，在剑桥大学DIVID McMULLEN教授的著作*State and Scholars in T'ang China* (COMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1988)中也被用到：“The term ‘pure Confucian (ch'un ju)’ was also used in the T'ang. It had positive connotations, but was not a term of very strong commendation. 但是，DIVID McMULLEN教授在他的著作中所用的“儒”是有些泛指，几乎是所有知识分子身份的代名词，而不是持儒家立场的那些知识分子。

④ 韩愈：《论佛骨表》，《全唐文》，中华书局1982年影印本。

⑤ 韩愈：《原道》，《全唐文》，中华书局1982年影印本。

⑥ 李翱：《去佛斋论》，《全唐文》，中华书局1982年影印本。

⑦ 韩愈：《原道》，《全唐文》，中华书局1982年影印本。

⑧ 韩愈：《论佛骨表》，《全唐文》，中华书局1982年影印本。

⑨ 李翱：《去佛斋论》，《全唐文》，中华书局1982年影印本。

引佛进来。不过,老子的道德与韩愈、李翱所要追求的道德也还是不同的,韩愈认为,老子虽然没有对仁义采取诋毁的态度,却把仁义贬低了,“老子之小仁义,非毁之也,其见者小也。……其所谓道,道其所道,非吾所谓道也;其所谓德,德其所德,非吾所谓德也。凡吾所谓道德云者,合仁与义言之也,天下之公言也;老子之所谓道德云者,去仁与义言之也,一人之私言也。”^①所以,他们相信,“周公仲尼立一王制度”,其治化之道已枝叶详备,于其他思想派别无所取焉。为使儒家思想光大,免于“貳于人心”,“岂不欲发明化源,抑绝小道”^②。其所谓“不塞不流,不止不行”^③。这种文化心态反映了正统儒学者对外来文化的拒斥和对本土多元文化思想的独断。其实韩愈、李翱对异派文化相互摄取、互补发展的事实并非毫无认识,韩愈《读墨子》即说:“孔子必用墨子,墨子必用孔子,不相用,不足为孔墨。”^④但是,守道的需要排斥了对事实的认同态度。自然,他们的独断态度明显不合于隋唐文化繁荣开放的形势,从而他们的文化主张得不到广泛的社会响应。但他们勇于“逆水行舟”,敢于扛儒学复兴的大旗,开创儒家的道统,宣示作为醇儒者的社会与文化责任,开了宋明“道学”的先河。

就柳宗元、刘禹锡、白居易等具有开放意识的儒者来说,他们不认为各种思想的交汇是一场儒学文化危机,而认为有儒学与道佛互补的必要。刘禹锡说:“素王立中枢之教,懋建大中。慈氏起西方之教,习登正觉。至哉乾坤定位,而圣人之道参行乎其中,亦犹水火异气,成味也同德。辘轳异象,至远也同功。”^⑤“正觉”与“大中”之相益,收异曲同工之效。柳宗元说:“浮屠诚有不可斥者,往往与《易》、《论语》合,诚乐之其于性情爽然不与孔子异道。”^⑥柳、刘二氏皆与佛徒交往甚密,由此招致韩愈的指责,云其“不斥浮屠”。柳氏反驳说:“退之所罪者,其迹也。”“退之忿其外而遗其中,是知石而不只韞玉也。”其实这也只是表明他们对待外来文化的一种态度,他们与佛徒交游只不过是

① 李翱:《去佛斋论》,《全唐文》,中华书局1982年影印本。

② 李翱:《再请停率修寺观钱状》,《全唐文》,中华书局1982年影印本。

③ 韩愈:《原道》,《全唐文》,中华书局1982年影印本。

④ 同上。

⑤ 刘禹锡:《袁州萍乡县杨岐山故广禅师碑》,《全唐文》,中华书局1982年影印本。

⑥ 柳宗元:《送僧浩初序》,《全唐文》,中华书局1982年影印本。

了某种精神上超脱的需要,未见得从佛教那里学到了多少东西,恰如柳氏自己所说的:“与其人游者,未必能通其言也,且凡为其道者,不爱官、不争能、乐山水而嗜闲安者为多。吾病世之逐逐者,唯印徂为务,以相轧也,则舍是其焉从,吾之好与浮屠游以此。”^①颜真卿也表示过类似的经历:“予不信佛法,而好居佛寺,喜与学佛者语。人视之若酷信佛法者然,而实不然也。”^②正是在这种心态的基础上,柳、刘二氏方能“不根师说”,广求博征,问鼎天人,从而写出《天说》、《天对》之类有见树的文章。在所有儒者当中,性格最为复杂的是白居易,早年他在《议释教》文中,尚拘拘焉恪守“唯一无二之化”,力辟佛老。后来在“对御三教谈论”中,也充演儒者角色,而在他的实际生活经历中,则有“空门友”、“山水友”、“诗友”、“酒友”,“凡观、寺、邱、墅有泉石花竹者靡不游”^③。除了保持儒学本位观念之外,他始终依违、周旋于佛道之间,对佛道二教的了解程度,在唐代儒者中少有甚于他的,如其所撰写的《六赞偈》、《八渐偈》便能深切佛教大义。然而,在他宏富的著述中除了成就很高的文学艺术,在思想内容上于儒学则无所见树。以柳宗元、刘禹锡、白居易为代表的这派儒者,由于具上述文化心态,因而他们不求复古,不主张文化专断,代表了儒学发展与三教融合的趋势,虽然他们在这方面并无显著成就,重要的是他们作出了这种姿态。

4. 理论见度。儒学虽说是贫困的,但也不乏思想闪光之处,尤其是中唐以后,柳、刘、韩、李等人在许多方面翻新了儒学面貌。柳宗元以“本始之茫”,“忽黑晰眇,往来屯屯,庞昧革化”的元气本体论论证“天”无意识,不能赏功罚罪,坚持和发展了宇宙本原问题上的唯物主义一元论。刘禹锡以人天两分、天人“交相胜还相用”的论证深化了天人关系理论,刘氏进而提出“由小推大”、“由人推天”的“数”、“理”概念,肯定自然界有“天理”,人类社会有“人理”,并由此揆度出“人之能胜天之实”。柳宗元还力图从社会发展轨迹中找寻固有的必然性——“势”。韩愈改造了孔子“上智”、“下愚”说,孟子“性善”说,荀子“性恶”说及告子“性善恶”说,提出了“性三品说”和“情三品说”。李翱在

① 柳宗元:《送僧浩初序》,《全唐文》,中华书局1982年影印本。

② 颜真卿:《讯爱寺重修记》,《全唐文》,中华书局1982年影印本。

③ 白居易:《醉吟先生传》,《全唐文》,中华书局1982年影印本。

此基础上进而展开论证了性情之间的依赖与呼应关系,其曰:“情不自情,因性而情;性不自性,由情以明。”^①这是儒学“人性论”在唐代所取得的重大发展,由此开启了儒家性命学说,为宋明“天理”、“人欲”之辨的道学提供了理论前提。

尽管如此,儒学所取得的理论成就远不够与佛道两家相抗衡。柳、刘二氏的天人论远不及道教“道”、“气”相糅的宇宙本体论精深,而且“天人说”也还停留在对以往天道观的总结上,没能够对深一层次的宇宙本体论形成系统的界说。韩、李二氏的“性情说”也远不及佛教“佛性论”那样富有思辨性。虽然可以肯定,这些儒者在许多方面(尤其是天人关系上)有着合乎真理的认识,但总的来说,他们的学说还不具备那种理论上的彻底性。

(二) 儒家有借于道教

道家与儒家同是本土文化,有着共同的文化土壤和共同的思想源头。然而与各自发端的区域性和思想派别性相联系,逐渐形成两种不同的文化传统,一个主张无为出世,一个主张有为入世;一个主张兼容并包,一个主张著同黜异。随着社会历史的发展,两者又都有认同互补的需要,就是在这种相互对待的具体历史过程中,双方各求得了自身的发展,又促进了对方的发展。

儒学有着对异派文化拒斥的方面,又有着自觉地吸纳异派文化思想成果的方面。隋唐儒学从道家那里吸收的东西主要有两个方面。

1. 出世超脱论。人们在积极入世、争取仕宦功名时,又有超脱尘世、寻找自我解脱的需要,这符合人的自性。尤其是在人们宦途失意或对官场相互倾轧感到厌倦时,更有这种出世的精神需要。无论保守的儒者或者开放的儒者,在这个问题上通常是不由自主的。

就韩愈这派保守的儒者说来,他们一方面有意识地排斥佛道二派,另一方面又无意识地向超脱出世思想趋近,而在佛道两者都具有的不同特色的出世论面前,又本能地选择了道家。韩愈《送张道士序》云:

张道士,嵩高之隐者,通古今学,有文武长材,寄迹老子法中,为道士以养其亲。九年,闻朝廷将治东方贡赋之不如法者,三献书不报,长揖而

^① 李翱:《复性书》,《全唐文》,中华书局1982年影印本。

去。京师士大夫多为诗以赠，而属愈为序。

又李翱《故处士侯君墓志》云：

（侯）少为道士，学黄老练气保形之术，居庐山，号华阳居士，每激发则为文达意，其高处骛骛乎有汉魏之风。性则刚劲，怀救物之略。……视贵善宦者如粪土。与平昌孟郊东野昌黎韩愈退之、陇西李渤濬之、河南独孤朗用晦、陇西李翱习之相往来。

这既表现了他们对道士品行、学识、胆略的赞美，又表现了他们对道士隐逸风节的仰慕。皮日休一面“伏请命有司去庄列之书”，一面又撰写了大量的墓志诗文，为道士树碑立传，其《七爱诗》云：

傲大君者，必有真隐，以卢征君为真隐焉。

就白居易、柳宗元这派开放性的儒者来说，由于他们本能地意识到异派文化互补的必要，因而较自觉地接受了出世隐逸的思想。不过他们没有保守儒者那样强的选择性，在他们看来，道佛二教在“泊焉而无求”的出世论上大同小异。柳宗元所交方外之友中，道佛参半，柳氏赞道门友说：“常有意乎古之守雌者”^①，“其见人侃侃而肃，召之仕，怏然不喜，导之还中国，视其意，夷夏若均，莫取其是非”。^② 赞佛门友说：“不爱官，不争能，乐山水而嗜闲安者为多”^③ 颜真卿一面著文赞颂道门人士“超隐沦，齐得丧，甘贱贫，泛湖海，同光尘，宅渔舟，垂钓纶，辅明主，斯若人”^④，一面又著文赞颂佛门人士“气概通疏，性灵豁畅”^⑤。颜氏与隐士张志和之间的友好关系为后人传为佳话。名相李德裕排佛，而趋向于道，他在《退身论》中曾表示对隐沦的鉴识与慕往，自号“大洞三道弟子”，亲自督造茅山崇元观南“老君殿院”。杜佑也曾表示对道教徒“栖迟衡茅，糝糠爵禄”精神的向往。在此类儒者中，白居易最为充分地表达了他对出世隐逸的向往之情，其《自题》云：

功名宿昔人多许，宠辱斯须自不知，一旦失恩先左降，三年随例未量

① 柳宗元：《送元十八山人南游序》，《全唐文》，中华书局1982年影印本。

② 柳宗元：《送贾山人南游序》，《全唐文》，中华书局1982年影印本。

③ 柳宗元：《送僧浩初序》，《全唐文》，中华书局1982年影印本。

④ 颜真卿：《浪迹先生元真子张志和碑铭》，《全唐文》，中华书局1982年影印本。

⑤ 颜真卿：《怀素上人草书歌序》，《全唐文》，中华书局1982年影印本。

移。马头觅角生何日，石火敲光住几时，前事是身俱若此，空门不去欲何之？^①

《山中戏问韦侍御》，又云：

我抱栖云志，君怀济世才，常吟反招隐，那得入山来。

他在《自海》中还长叹道：

乐天乐天，归去来！

对唐玄宗所作《霓裳羽衣曲》的厚爱，同样表达了他对飘飘欲仙境界的神往，《霓裳羽衣歌》云：

我爱霓裳君合知，发于歌咏形于诗。

但是，在追想田园山林的隐逸生活时，又表现出他作为入世儒者所固有的矛盾心理，《忆梦得》云：

年长风情少，官高俗虑多。

《中隐》云：

人生处一世，其道难两全，贱则苦冻馁，贵则多忧患。

尽管如此，他还是相信“归去诚已迟，犹胜不归去”。^② 在唐代，像白居易这样的士大夫不胜枚举，至于请度为道士，像卢照邻、卢藏用、李白、贺知章等则已完全成为道家者流了。道教出世思想之能够为儒者接受，除了上述的儒者有出世的精神需要之外，还在于道教的神仙境界确为人们提供了可以寄托其心境的“无何有之乡”，而道教允许“在家出家”的修炼方式，又为人们“身不出家心出家”提供了途径。

2. 元气论。论气说道本是道家的长处，从早期道家到后来的道教，无不以道与气的论证作为自己建立哲学本体论的首要任务。儒学关注人伦、教育，因而其所讲求的理性并不关注气的问题，即使以人为本的伦常关系涉及天人问题，其“天”通常亦只是个笼统无分、冥冥有志的天，没有深化到道与气的问题。孟子曾说“养浩然之气”，其气似为人的某种精神性的“正气”，无天地自然之精气的意味。《易传》作者依循《易经》的思路，架构出乾坤—阴阳—万物的生成模式，甚至提出了“太虚”范畴，可惜并未作进一步界说。荀子对先秦

① 白居易：《自题》，《全唐诗》，中华书局1960年版。

② 白居易：《自咏》，《全唐文》，中华书局1982年影印本。

哲学作出了全面系统的总结,其所阐述的“天”亦还是个自然之“天”,不能不说有阙如之憾。

隋唐之世的儒者,真正在哲学宇宙观上有建树的是吸收了道家元气思想的柳宗元。在他的《天说》、《天对》中,有论元气的:

彼上而元者,世谓之天,下而黄者,世谓之地,浑然而中处者,世谓之元气。^①

有论阴阳的:

寒而暑者,世谓之阴阳。^②

阴阳三合,何本何化?^③

有论“无极”、“太虚”的:

斡维焉系,天极焉加?^④

无极之极,漭溟非垠。^⑤

规毁魄渊、太虚是属。^⑥

有论“三一之道”的:

合焉者三,一以统同,吁炎吹冷,交错而功。^⑦

有论“九重天”的:

恃夫八柱,九天之际,安放安属?^⑧

由于是在元气的基础上论天,因而就要深刻实在得多,而不再那么空疏。在上述意义上,他批判刘禹锡的《天论》“枝叶甚美,而根不直”,“姑务本之为得,不亦裕乎!”^⑨这样的批评不无道理,因为在刘禹的《天论》中没有以唯物的元气作为对天论证的基础。借用道家、道教的气论(剔除气论中的心论特性)来建构儒学宇宙本体论,可谓借他山之石攻己之玉。

① 柳宗元:《天说》,《全唐文》,中华书局1982年影印本。

② 同上。

③ 柳宗元:《天对》,《全唐文》,中华书局1982年影印本。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

⑨ 柳宗元:《答刘禹锡天论书》,《全唐文》,中华书局1982年影印本。

儒家虽然从道家拿来的东西不如道家从儒家那里拿走的东西多,但还是比从佛教那里拿来的东西多,这也是儒家思想的发展在隋唐时期被历史地决定了的。

(三)道家所借助于儒者

隋唐道家从儒家那里主要吸收了以下三方面的内容。

1. 心性论。心、性本非两物,心通常可理解为“心官”及其“心能”(思维活动),性可理解为心之所从来,按传统的体用观念来理解,性即是本体,心即是器用。孟子说:“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。”^①在他看来,尽其心官能思的特点,就能知其本性,这个本性亦即从天所受的人的本性,其内涵为仁义礼智。既然人天在本来意义是相通一致的,因此他强调“存其心,养其性”^②。董仲舒将这一思想扩而充之,形成天人感应学说。而在道教看来,“从道受生谓之性”,性又称为“神”,所谓“神通性慧”(孙思邈语),这里的“性”指自然之性,“性不可离于元气”。但儒家天人感应的思想恰好符合了道教性彻超越形神、心神感通道体的修持需要,因而道教修心家自觉接受了儒家自性本善的观点,赋予其自然之性以仁义礼智等意义,使道教“明心见性”的内修理论带上了浓厚的伦理色彩。孙思邈认为:“养性者,欲所习以成性”,“性既自善,内外百病自然不生,祸乱灾害亦无由作。”^③这是把善性的德行修养作为长生延年的必要手段。成玄英主张后已先人,忘我济物;吴筠强调至仁合天地之德,至义合天地之宜,至礼合天地之容,至智合天地之辨;杜光庭立三十八教义,其中充满了“崇善去恶”、“积德为本”的内容,主张德性双修,即以拯溺扶危、济生度死的道德修养作为自然之性修养的补充。至于宋以后出现的劝善书,则更把善性修养作为治心术的教条固定下来了。

2. 性品说。《老子》说过:“上士闻道,勤而行之;中士闻道,若存若亡;下士闻道,大笑之。不笑不足以为道。”这是说不同的人对于“道”有不同态度,其中已蕴涵了人的品性的差异,只是语焉不详,且未道破人的品性与先天禀受

① 《孟子·尽心上》。

② 同上。

③ 《备急千金要方》。

的自然之性有何关系。对道教影响最为直接的还是儒家的性品说,特别是韩愈、李翱的性情说。吴筠以儒学上智下愚说为基础,着重发展了“中智”论,认为修道之人分为“不因修学而致”、“学而后成”和“学而不得”三等。上品禀异气,成仙有种;后二品除智识差别外,能否成仙在很大程度上取决于能否勤而有终地修炼,下智之人通常“不能自持”,故与仙无缘;真正有希望成仙的是专以修炼为务的“中智”之人。但单从品性差别上来说,神仙是可学的。唐末杜光庭吸收发展了韩愈的“性三品”说,他在《道德真经广圣义》“上士修道,勤而行之”义疏中说:“就人之品大判有三,谓上中下也。细分之则有九品,上上品即是圣人,圣人自知,不劳于教;下下品即是愚人,愚人不移,教之不入;可教者谓上中以下,下中以上,凡有七品之人可教之耳。……既有九品,则第五品为中正人也,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。”即是说,九品之中,上上品无需用教,自可悟道;下下品顽愚不化,无可施教;中间七品,为人的大多数,是施教的主要对象。据此,杜氏在《道德真经广圣义》“上士修道,勤而行之”义疏提出一个重要命题:“神道设教为中士。”这种改造乃是对韩愈性三品说的精深化、系统化,适应了道教循循善诱、因人施教及其广泛布道以争取信徒的需要。如此,两种不同的思想派别又在相同的主题上相接通了。

3. 人世间。道家 and 道教主出世的人生观,但是这种出世观并非出而遁世而无即世之意,其无为亦并非一无所为,按其本义来说,它是在出世的外在形式下实现即世,在无为的表象下实现无不为。老子注重守雌处弱,其用意在于“弱之胜强,柔之胜刚”。将这种原则运用于治理国家则是:“我无欲而民自朴”,“我无为而民自化”,“以无事取天下”。^① 这才是出世、无为的底蕴。汉初正是将“无为而无不为”的道家思想运用于治理国家社会,才出现了著名的“文景之治”,如《汉书·艺文志》所说:道家“秉要执本,清虚以自守,卑弱以自持,此君人南面之术也”。道教以道家思想为理论基础,同样贯彻了无为无不为的思想原则,《后汉书·襄楷传》说:《太平经》“专以奉天地、顺五行为本,亦有兴国广嗣之术”。可见道家、道教皆有根深蒂固的“大有所为”的思想基础,只是这种“大有所为”被“无为”的表象所掩饰,人们若果以为道家是无所作为

^① 《老子·五十七章》。

的话,便是对道家思想的实质缺乏了解,如唐代吴筠所指出的:“咸以道家轻仁义、薄礼智而专任清虚者,盖世儒不达玄圣之深旨也。”^①道家以无为追求无不为,有其认识上的深刻根源。在庄子看来,“道隐于小成,言隐于荣华”^②,即满足于小的成就就会忘了对“大道”的追求,注重浮辩之辞就不会深悉“至言”。而道家追求的不是个别的事物或单个方面的认识(小成、荣华),是要把握道体的全面性,因此“终身役役”以求其所成,还不如逍遥自在无所为,无所为则无成与亏,故“大道不称,大辩不言,大仁不仁,大廉不赚,大勇不忤,道昭而不道,言辩而不及”。^③唯其无名无大,“故能成其大”。这种认识观外化为治国之术或人生价值论,就是无为而不为,出世以即世。像汉初的曹参佐国,日夜饮酒,“吏之言文刻深欲务声名者,辄斥去之”,结果天下“载其清静,民以宁一”^④。在同一思想原则支配下,魏晋六朝时期的道教人士皆不愿直接卷入政治事务中去。陶弘景虽被称为“山中宰相”,毕竟非其所愿,终归“固辞不就”;寇谦之兼修儒法,“辅助太平真君”,其实还只是在“不依国主,法事难立”道理的支配下,借魏太武帝之威以兴道教之业。因而,在教理教义上也尚无入世与出世关系的明确论证。

到了隋唐,上述情况有了很大变化。隋炀帝对王远知“执弟子礼”,王远知还扶持李世民夺取皇位;歧平定为李渊资助军粮,魏征、韦渠牟等道士出为官,至宰相高位;吴筠不仅出入禁中,深受唐玄宗敬重,而且有向皇帝荐举贤才的人事权(史载李白因吴筠荐而得玄宗召见入朝);受唐僖宗、蜀王建敬重的杜光庭不仅自由出入禁中,还可“不杂缙黄之侣,俾其独行”;许多道士又与士大夫广泛交游,形成形形色色的方外之交。另一方面,李唐王朝认老子为宗祖,视道士女冠为本家,对著名道士赐以“紫金”、“银青”等显赫爵封屡屡不绝,甚至几位公主执意要嫁给道士。道教理论家们如何看待道教徒入世有为这一既成事实呢?如何对统治者的亲善态度作出反映呢?又如何在三教对峙与竞争中获取优势呢?这在理论上是不能回避的。

成玄英说:“用道而治,端拱玄默,天下太平,是以万国来朝,四方归附,化

① 《玄纲论·明本末》。

② 《庄子·齐物论》。

③ 同上。

④ 《史记·曹相国世家》。

无不被,其德能普。”^①即是说,以道家的思想来治理国家,不仅可以实现天下太平的政治理想,又可实现道教精神普照无遗的宗教理想。成氏进而把这种有为入世的思想统贯进重玄思想体系中:“言教虽广,宗之者重玄;世事虽烦,统之者君主。”^②吴筠说:“夫仁义礼智者,帝王政治之大纲也,而道家独云遗仁义、薄礼智者,何也?道之所尚存乎本,故至仁合天地之德,至义合天地之宜,至礼合天地之容,至智合天地之辩,皆自然所禀,非企羨可及。”^③意谓仁义礼智等世俗内容本来就包融在超世俗的道体当中,两者只是本末、隐显、内外的关系。只是在敦厚其本的意义上才说“遗仁义、薄礼智”,故云:“内道德而外仁义,先素朴而后礼智,将敦其本以固其末。”^④本固而后末乃昌,“犹根深而条茂,源濬则流长”。在此意义上,他批评了儒者的“独善其身”论:“盖出而语者,所以佐时致理;处而默者,所以居静镇躁,故虽无言亦几于利物,岂独善其身而已哉?夫子曰:隐居以求其志,行义以达其道。所谓百虑一致,殊途同归者也。”^⑤在“出而语”与“处而默”、“佐时致理”与“居静镇躁”相一致的论证下,儒家的入世论与道家的出世论统一了起来,从而“身居禄位之场,心游道德之乡”。^⑥杜光庭将教化分为权实二门,其中“权教者,帝王南面之术也”^⑦。其实际意义在于把入世有为的政治内容教义化、合法化。而且杜氏自身就曾对唐末乱世发出这样的感叹:“闷见戈铤匝四溟,恨无奇策救生灵。”^⑧可见进取有为的意识很强烈。

但是,若只讲有为,不讲无为,便与儒学无异了,如何既讲有为进取,又能体现道教无为超脱的本位意识呢?解决这一问题的方法是杜光庭提出的“重玄之则”,他认为俗人立功容易居功自傲,矜持自我,不知其所归;而“道与俗反”,道人既要有为进取,又要有无为的意识,善于从有为的功利中解脱出来,实现自身的超越,归心于道,其云:“善功既积,不得自恃其功,矜伐于众。为

① 成玄英:《道德真经注疏》“修之天下,其德乃普”疏。

② 成玄英:《道德真经注疏》“言有宗,事有君”疏。

③ 《玄纲论·明本末》。

④ 同上。

⑤ 《玄纲论·高士咏》。

⑥ 《玄纲论·神仙可学论》。

⑦ 杜光庭:《道德真经广圣义》“弱者道之用”义疏。

⑧ 杜光庭:《景福中作》,《全唐诗》,中华书局1960年版。

而不有，旋立旋忘。功既旋忘，心不滞后，然谓之双遣，兼忘之至尔。”^①如此一个“旋立旋忘”便把立功立德与无为超越统一起来了，以至于功为德之阶，权为实之渐，从而“无为”在某种意义上讲是有为而无为，儒家的有为便圆通无碍地融会在道家无为之中了。这即是道家“夫物芸芸，各复归其根”思辨哲学的灵活运用与发展。

在文化碰撞与交融的两种作用驱动下，各思想派别都滋生出两种力量：一是要守道，即增强自我意识，在文化潮流的荡击中不失却自我，儒不失之为儒，道不失之为道，佛不失之为佛；二是要发展，即增强更新意识，在文化交融中摄取他家的思想成果，以补充自身所不足，促成某种变异，如果不能变异发展，同样不能保全自我。从同是本土文化的儒道两家文化的走向来看，儒家吸收了道家的思想趋向于理论的思辨化及其学术的开放性，北宋诸子广泛汲取道佛思想，建立道、气的本体论便是这种趋向的结果，而韩愈、李翱的守道思想又注定程朱理学以“道学”的面目出现。道教吸收了儒家的思想趋向于宗教的世俗化，即道教不仅要关心彼岸世界，完善神仙系统的修仙理论，又要更多地关注现实世界，弘扬道德教化，《太上感应篇》的出笼及全真教的兴起，不过是实现了在唐代道教中已经出现的趋向。由此可见，即使是本土文化，也是多元存在、互补发展的，如果某一思想派别垄断了学术，行“惟一无二之化”，便窒息了思想文化发展的生机。

三、唐代道教与理学

关于宋明理学，一种具有共识性的看法是，宋明儒学家是会通儒、释、道三家思想成果重建而成的。关于理学吸收了佛、道哪些东西，一种具有代表性的看法是：理学家从道教那里摄取了“宇宙生成、万物化生”理论，从佛教那里吸纳了“思辨哲学”，来弥补儒家哲学的粗糙、浅陋和没有严密体系的缺陷^②。这种看法不够确切。首先，用以帮助建构理学思辨体系的道教宇宙生成论，本身

① 杜光庭：《道德真经广圣义》“损之又损”义疏。

② 参见张立文：《理学的思想渊源和形成过程》，《中国哲学》第五辑，三联书店1981年版。

即是一种精深的思辨哲学。因为任何一种严密完整的本体理论都肯定富有其思辨性,有其思想方法意义。其次,宋明理学从道教那里摄取的东西也不仅仅是宇宙生成、万物化生论,实际上要宽泛而深刻得多。

过去有关理学与道教关系的研究多限于北宋陈抟“先天图”、“无极图”与周敦颐、邵雍等学脉一系,这是形成上述观点的基本原因。这里拟将宋代理学具特色的学术风格、本体论、性命原则等三个方面与唐、五代道教思想作一比较研究,看看宋代理学从道教那里撷取了哪些东西。

(一)“杂博”、“遍求”学术风格之由来

二程曾评价张载的学术思想说:“子厚则高才,其学更先从杂博中来。”^①《宋史·道学传》也说张载“访诸释老,累年究极其说”。黄百家评论朱熹说:“博极群书,自经史著述而外,凡夫诸子、佛老、天文、地理之学,无不涉猎而讲究也。”^②全祖望也认为:“善读朱子之书者,正当遍求诸家,以收去短集长之益。若墨守而屏弃一切焉,则非朱子之学也。”^③张、朱的学术风格在理学诸派中具有广泛的代表性,这种以“杂博”、“遍求”为表征的学术风格用张载的话来表述就是:

博文以集义,集义以正经,正经然后一以贯天下之道。^④

其实质是在“杂博”、“遍求”中“讲求”、“磨辩”,集他家之所长,以实儒学之不足。

然而,这种开放的学术风格却本非儒家从来就有的。孔子“不语怪、力、乱、神”,主张“思无邪”、“一以贯之”,思、孟强调“思诚”、“求放心”,尽管先秦时期百家之学盈天下,然儒学者犹不屑曲己之道“以证其邪,故可引而不发以需其自得”^⑤。先秦以降,世代儒学者皆信师是古,恪守“百代同道”观念,“合于道者著之,离于道者黜去之”(韩愈语),尤忌“杂佛老言”。儒学这种治学方式屡次使自身陷入困境与危机,如东汉谶纬神学的烦琐,隋唐“章句之学”的

① 《二程集》,中华书局1981年版。

② 黄宗羲:《宋元学案·晦翁学案》。

③ 同上。

④ 张载:《正蒙·中正篇》。

⑤ 王夫之:《张子正蒙注》。

浅陋。隋唐时期,三教鼎立,佛教本身的思辨性很强,又大胆地融摄老庄哲学思想,进一步实现其中国化;道教也广泛地摄取佛教的佛性思想和儒家的心性、性品学说,实现了自身的思辨化及宗教哲学的系统化。唯有儒学,虽居正宗地位,思想内容却贫乏,拿不出理论性强的东西与佛道抗衡,大批儒林学士不免皈依佛道,用二程的话来说:“儒者而卒归异教者,只为于己道实无所得,虽曰闻道,终不曾实有之。”^①这对儒学来讲,乃是一场深刻的危机。就在这种危机中,儒学内部滋生出两种似乎方向相反的思想倾向,一是韩愈、李翱、姚崇这种醇儒的守道思想,一是柳宗元、刘禹锡、颜真卿等“不根师说”、“去名求实”的开放思想。前者力辟佛老,主张因循“道统”,复兴正宗儒学,他们深怕后者在佛道思想交流中失去本真,于是指斥其“不斥浮屠”;后者则以佛学不与孔子异道,“老子”亦孔氏之异流为由予以回敬,指斥前者“是知石而不知韞玉”^②。实际上,相反相成,两种思想倾向恰好反映了儒学发展的两种需要,前者突出了在文化融合中不可失却“自我”的本位意识,后者体现了异派思想文化合流补益的趋势。发展是自身的发展,而自身的发展囿于狭小的圈子亦不能实现。宋代理学实际上就是沿着这两种思想倾向又兼综两者发展而成的。

显然,无论就“守道”思想倾向,抑或“开放”思想倾向来说,佛道的思想影响是重要的,换句话说,是佛道两者相互对立又相互摄取所推动的文化交融刺激了儒学的这两种倾向。比较而言,道家、道教对儒家的影响要直接一些。在儒学者看来,佛学虽然“其性情不与孔子异道”,能够起到“阴助教化”、“曲为调柔”的作用,但其“异数殊俗”毕竟“玷中夏之风”,而道教则与儒家同为本土文化,道教“天地君亲师”的守德伦次也不与儒学纲常伦理相抵牾,因而,他们本能地认同了道家、道教的思维方式和治学态度,像柳宗元就曾因缘道家唯物的思维模式,试图建构自己的元气本体论学说。这种尝试对理学本体论的建构颇有启发。

隋唐文化交融中,一个更为重要的事实是:道家、道教思想家已经明确地提出“三教合流”的要求。陆希声认为孔子“文以治情”,老子“质以复性”,提

^① 《二程集》,中华书局1981年版。

^② 柳宗元:《送僧浩初序》,《全唐文》,中华书局1982年影印本。

出“学者能统会其旨，则孔老之术不相悖矣”^①。杜光庭则更明确地提出：“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，亦不以象数为异，亦不以儒宗为别也。三教圣人所说各异，其理一也。”^②这是在治学方法上开了宋明“三教合流”的先河。

北宋理学家既是沿着隋唐儒学家们开辟的学术路向发展开来的，但又非简单地承袭。在理学家们看来，韩愈等“能将许大见识寻求”^③，其“守道”思想意甚好，但“言不谨严”，亦即不够精微，思辨程度低，换言之，道不尽高。因为“孤孤单单、窄窄狭狭去看道理”，不免“左动右碍，前触后窒”^④，不能体圣人之意。柳宗元、刘禹锡乃至王安石等虽然言语开阔，但不知择术而求，“遂使儒、佛、老、庄混然一途”，流失所居，亦即意不醇，不免“蔽于彼而陷于淫”。实际上韩愈的治学方式乃是孔孟式的，柳、刘、王氏的治学方式乃是近乎道家式的，既然这两者皆不足取，那么应该选择怎样的一种学术路向呢？北宋理学家们所能够实行的乃是兼综各家之长的重构。这种重构活动大抵来说来有以下三个方面：

1. “正其意”。即“以师道明正学”。在佛道二教风行，“天下之士往往自从其学，自难与之力争”的情势下^⑤，特别是王安石新学之类貌以儒学而非儒学的学说充盈政界、学术界时，尤其需要明确学术渊源，端正学术态度。张载为学“以易为宗，以中庸为的，以礼为体，以孔、孟为极”^⑥，为二程推崇备至，赞道：“子厚以礼教学者最善，使学者先有所据守。”^⑦又说：“世之信道笃而不惑异端者，洛之尧夫，秦之子厚而已。”^⑧本来邵雍（尧夫）、张载（子厚）与二程在思想体系上差别很大，张子讲求元气唯物，邵子推崇数理，但在弘扬儒学道统上是一致不二的，故而在二程看来，差别是次要的，而以礼正其学的这种纯极无杂的观念才是至关重要的。因为无论其学多么驳杂，而能有所“据守”，才

① 《道德真经传》，《道藏·洞神部》。

② 《老子说常清静经注》，《道藏》第17册，第187页。

③ 《二程集·二先生语录》，中华书局1981年版。

④ 《宋元学案·晦翁学案》陈北溪“答苏德甫”。

⑤ 《二程集》，中华书局1981年版。

⑥ 《宋元学案·横渠学案序录》。

⑦ 《二程集》，中华书局1981年版。

⑧ 同上。

能不失儒学之本,不致“沦胥其间”。后来朱熹“主敬以立本”也是这个意思。

2.“大其心”。即开阔胸襟,树立吞吐百家的博大学术气象。理学家们大都有“求诸佛老,返求诸六经”的学术经历,在六经的范围里兜圈子不能发展儒学思想,这已为以往经学史所证实,而实行三教融合,提高契思水准,已是唐代学术发展所表现出来的历史必然。之所以要求诸佛老,是因其有“究深极微”的理论,又之所以要返求诸六经,是儒学的本位决定的。正是在这种意义上,理学家们认为,需要“大其心,使开阔”(二程语)，“规模窄狭”不能见得“道体”，二程说：

一物不该,非中也;一事不为,非中也;一息不存,非中也。何哉?为其偏而已矣。^①

朱熹说：

为学之道,莫先于穷理;穷理之要,必在于读书。^②

该物、为事、存息、读书等,都是要人们“大其心”,在增长见识的基础上穷得理,致中和。理穷,中和致,然后能“穷神知化”,从而佛老之学“不得与矣”,亦即超越佛老。

3.“研穷”、“深辨”而“独悟”。全祖望在《晦翁学案序录》中说,朱子“竭其精力以研穷圣贤之经训。其于百家之支、二氏之诞,不憚深辨而力辟之”。“研穷”是为了体明圣经大义,不为旁门浅学歧义所惑,但不是泥于经言;“深辨”是在“大其心”的同时,与佛老等各种学术思想“较是非,计得失”,在“讲磨”、“辩难”的过程中,去短集长,汲取所需养分,而不混同于佛老,失其所居。这乃是两种缺一不可的功夫,完备这两种功夫,方可实现“独悟”,发明化源,立大本,“一以其归”。经过“研穷”、“深辨”、“独悟”的过程,自己的学术思想树立起来了,“道尽高,言尽醇”,从而也就可以“独立不惧,精一自信”,像张载所称:“吾道自足,何事旁求!”^③显然,理学家于道佛并非无所取焉,他们在“力辟”佛老时,又自觉或不自觉地涵纳其思想,如叶适在《习学记言序目》中所说:“程张攻斥老佛至深,然尽用其学而不自知者。”在他们的言论中不时地

① 《二程集》，中华书局 1981 年版。

② 《行宫便殿奏札》。

③ 黄宗羲：《宋元学案·横渠学案》。

表露出对道佛思想的认同,以二程为例,时而说“佛老其言近理”^①,时而又说“佛庄之说,大抵略见道体”^②。就其实际情形来说,宋代理学受道教的影响远远深于佛教,其中道教经典《阴符经》就为二程、朱熹所赞同。但是,理学家们在涵纳道佛思想时,却同时抱有很强戒备心,二程说:“常戒到自家自信后,便不能乱得。”^③这种戒备,一方面是因为“释氏无实”,庄子“无礼无本”;另一方面也因为儒学的学术传统所致,理学家们有勇气走出儒学营垒,博杂、遍求各种学术思想,也有勇气拿过来明辨之,涵纳之,却不愿意承认从异端那里得到了益处,周敦颐明明受益于道教,却“莫或知其师传之所自”^④,邵雍“于佛老之学未尝言,知之而不言也”^⑤。这即是理学家们特有的做法:阳拒阴纳。然而,理学家从道佛那里窃取了思想成果,尤其是从唐代道教那里禀受了开放的学术精神毕竟是一个历史事实。

(二) 合理与气的本体论建构

儒学本来不注重本体论问题,如果说儒学也有自己的哲学的话,那只能是伦理哲学。这种只讲人伦关系的哲学在三教攻讦中,自然处于劣势,如佛教就认为“大道精微之理,儒家之所不能谈”^⑥。为要扶正儒学正宗地位(“为生民立命”),实现治国平天下的儒家政治理想(“为万世开太平”),除了建立儒学系统完整、思辨性强的理论外,没有更好的办法,其中营构儒学本体论是首要的(“为天地立心”)。本体论树立起来了,才能谈得上“正经”,也才能够“一以其归”,这是理学大师们清醒意识到的。可是,为要做到这一切,就需将视角从人之伦转移到物之理上,这个过程实际上从唐代柳宗元就已开始了。北宋诸子中,周敦颐、邵雍率先向道教学习“物之理”,北宋时期,道教理论家陈抟的“先天图”、“无极图”经过一些中间环节,分别为周、邵二人继承,周子着重阐扬其中的“气化观”,邵子着重阐扬了其中的“数理观”。朱熹曾说:周

① 《二程集》,中华书局1981年版。

② 同上。

③ 同上。

④ 朱熹:《通书后记》。

⑤ 邵伯温:《河南邵氏闻见前录》卷19,中华书局1985年版。

⑥ 《张载集》,中华书局1971年版。

子以太极图授程子,“程子言性与天道,多出于此”^①。二程也曾说过:“邵尧夫于物理上尽说得,亦大段漏泄佗天机。”^②理学家之所以要向道教学习“物之理”,是因为道教重物理轻人伦,最善于建构宇宙本体论学说,对物之理、命之体追究的也最精微。佛教虽然析理达到纤悉精微,但佛教认万物为幻相,只强调在心上用功,不究物理。

成熟形态的理学本体论实际上经历了一个理论过程,先是北宋五子分途而趋地运思营构,后是南宋朱熹兼综条贯,“交底于极”。理学家虽然各有其本体论,其中有唯物与唯心、主观与客观等各种观点的分野,看似各不相容,但实质上皆服从于儒学本体论建构的需要,因而总的说来,是纳入了一个似规定的过程。在此过程中,可更清楚地看到理学本体论与道教的深刻联系。

我们知道,本体论不仅要解决物质与精神何者为第一的问题,还要解决最高本体的规定性问题,最高本体与具体万物的生化过程和方式,最高本体与具体的精神现象等关系问题。对这些问题的解决,虽然理学家们不尽相同,各自有独到之处,但这些独到处正好都作为成熟形态理学本体论的成分包含在其中了。周敦颐之对于理学有开山之功,在于他明确地提出了“无极而太极”的本体论问题,而且追究了“太极”衍生万物的“动静之机”。但是,本体论在他那里还只是个框架,虽说是能“立乎其大”,却毕竟理未说得尽。邵雍从象数学方面解悟,“观夫天地之运化,阴阳之消长,远而古今世变,微而走飞草木之性情,深造曲畅,庶几所谓不惑”^③。一方面探源万物运化之机,在“物理上尽说得”,另一方面却以数理的形式提高了最高本体——“太极”的抽象性,避免了周敦颐流于气化实在的倾向,但其数理观又有流于道教术数化的倾向,故二程批评他的道论“偏驳”、“侮玩”。张载以王充式的“疾虚妄”精神,批判了佛教的“空”(“四大皆空”)和道教的“无”(“有生于无”),以气本体论“立标以明道”,认定最高本体即是气,道只是其阴阳固有屈伸之必然,所谓“由气化,有道之名”^④。同时,他又探究了气化流行的机理,以致“上达无穷而下学有

① 《周敦颐集》,中华书局1990年版。

② 《二程集》,中华书局1981年版。

③ 《宋史·邵雍本传》。

④ 《正蒙·太和篇》。

实”^①。张载还初步论证了道与万物之间表现出的“一与多”的关系问题,其云:“循天下之理之谓道。”^②张载“气本论”的长处是落得“实”,其短处是不够超越,流于“形而下”的唯物主义,不符合儒家“天道”至尚的要求,故朱熹说:“《正蒙》所论道体,觉得源头有未是处。”^③二程鲜明地提出“天理”范畴,并论证了它的实在性、本原性、超越性,并首次将宇宙本体的“理”与儒家仁义礼智的道德规范合起来论证,其云:“礼即是理也。”^④二程还解决了本体与万象之间的“一多”关系问题,提出了“理一分殊”的命题。二程的本体论论证近乎详备精微了,故为朱熹本体论最直接的理论来源。但二程轻视“气化论”,其“理本论”的确有空乏的倾向,不合于“实”。朱熹融会以上各家所长,建立了完备系统而精深的儒学本体论,其做法是:其一,将道(理)抽象到无以复加的程度,“道无不包”^⑤,避免了张载偏唯物主义倾向。其二,理不是悬空之物,“有是理,便有是气”^⑥,阴阳二气是形而下者,而“一阴一阳者,乃理也,形而上者也”^⑦,亦即理不离于气。从而避免了二程的空乏倾向。其三,理既是一,又是多,“体用一源,显微无间”,亦即“理一分殊”。其四,理不仅是人之理(以仁、义、礼、智为内核),同时又是万物之理,“仁义礼智,物岂不有,但偏耳”。^⑧从而避免了二程“理学本论”人伦化的狭窄性。经过这番功夫,理学本体论卓然自立了,“致广大,尽精微,综罗百代”。这才是真正的“玩心高明”。

在理学本体论建构的诸要素中,有几个方面与道家有着密切的联系。这里着重分析与唐代道家、道教的内在联系。

1. 气本论。儒家原本不以气立论,孟子虽说过“善养浩然之气”,但其“气”亦不过表示人的某种精神状态,无自然之气的意蕴;董仲舒所讲的气主要是表现上帝意志的喜怒哀乐之情,同样无自然之气的意味;扬雄讲求自然之气,但在严格意义上讲,扬氏不算是一个儒学者。佛教讲法界缘起,诸法唯识,

① 王夫之:《张子正蒙注·神化篇》。

② 《正蒙·至当篇》。

③ 黎靖德编:《朱子语类》卷99。

④ 《河南程氏遗书》。

⑤ 黎靖德编:《朱子语类》卷63。

⑥ 同上书,卷1。

⑦ 《朱文公文集》卷59。

⑧ 朱熹:《论语或问》卷62。

理事无碍,也不讲气。以气立论是道家开辟并为道教承续的思想传统,在道家、道教任何一部文献里,几乎毫无例外地要谈到气。如前所述,儒家学者中试以气建立宇宙本体论的当推唐代的柳宗元,柳氏依循屈原、荀况有关天人关系的思路和王充元气论的基本观点,吸取隋唐道教元气论中的有益成分,如无极、太虚、阴阳之合、三一为归等,建立了元气自动、交错而功、无赏与罚的元气论证。这样的论证虽然不如道教元气论精深,但为儒家元气本体论开了端。北宋初还有范仲淹、欧阳修以及王安石等顺着柳宗元的思路展开元气的论证。张载之学虽说是“扩前圣所未发”,但他与柳宗元一系受道教元气论影响的痕迹是抹不掉的,如为张载所乐于推求的“太虚”这一范畴,无论如何是儒经中所没有的。有一种观点认为,张载是“直接将当世自然科学的最高成果,同传统的《易传》思想融诸一途”,创立了元气本体论的。^① 这里有两点应该补正:第一,唐宋之世,道教中的科学处在自然科学的前列,因而所谓自然科学成果,在某种意义上讲,也是道教的思想成果。第二,易学在很长时间内主要为道教所承传、弘扬,易学流变中许多发明之义多为道家、道教人士所为。从这里也可窥见张载气本论与道教因缘关系之一斑。

2. 理本论。“理”也即“道”。程颢说“天理”二字是自家体贴出来,固然是有道理的,但是,任何精神创造活动都只能在前人创造的结果而自己以为出发点的基础上进行,因此说,程子的“天理”有其“所自出”。我们知道,道家、道教在“论气”的同时,也无不“说道”,自道教创始人根据宗教理论建设的需要抽取老子“道”论中的物质性内容后,后代羽冠循而宗之,一步一步地提高“道”的抽象性,到了隋唐,道教理论家们对道的规定与描述可谓至精至微,道不仅具有高度抽象性,还具有实在性、生化性、规律性以及人格性等多种特性。而且唐代道教理论大师也试图用“理”来解释道,如成玄英说:“道者,虚通之妙理,众生之正性也。”^②成氏的弟子李荣也把“至真之道”看做“虚极之理”。《三元论旨》说:“夫道之宗也,幽微奥秘,理之极也。”吴筠也说:“夫道者,无为之理体,玄妙之本宗。”^③在一定意义上,“道”——“理”已经通用。孔子曾讲

① 参见陈俊民:《关学思想流变》,《论宋明理学——宋明理学讨论会论文集》,浙江人民出版社1983年版。

② 《道德真经玄德纂疏》“道者万物之奥”疏。

③ 《形神可固论》,《道藏》第23册,第663页。

过“朝闻道，夕死可矣”，但儒家所讲的道，只限于修齐治平的政治伦理的道理，尚无精神性本体之蕴奥。可以肯定，程颢是把隋唐道教呼之欲出的“理”大胆地确立下来了，并把道教所论“道”的所有意蕴赋予了理本体。自然，程子确有“体贴”出来的新义，即以仁义礼智赋予理体，并以之作为“理”的最基本内核，其微妙的文字变化是在“理”之上加一个“天”字，于是儒家的“天道”便与道家的“自然之道”天衣无缝地对接上了。当然，程子“体贴”天理的过程中，也受到佛教华严宗“理事法界说”的重要影响，这里姑且不论。

与“理”相关的另一个范畴是“太极”，在朱熹看来，太极就是一个理，所谓：“太极图只是一个实理，一以贯之。”“无极而太极，只是无形而有理。”^①二程师从周敦颐，而周敦颐的师从渊源却不明了，前人多猜测他的《太极图》来自道教的陈抟，只是总没有确凿的证据。不过，这个确凿的证据可能在于周敦颐不愿明说而已，如果《太极图》的来源是某位儒家道统的学者，他便不必讳言了。^②然而，这是一种割不开的联系，如果没有道家的思想渊源，在周敦颐那里不可能突然冒出一个宇宙本体论的学说，因为他的理论框架、他的概念，都是道家所表达过的，只是周子有了自己的表述而已。

3. 理气二元性。朱熹的“太极一理”本体论，一方面禀受了二程的“理”，另一方面则又撷取了张载的“气”，利用两者的互斥取得互补，从张载的“气”上穷究推出个“理”，从程子的“理”下寻出个“气”，即气“依傍”于理，理“挂搭”于气，气若无理则无“主宰”，理若无气则不能“凝结造作”。在逻辑上穷根究极，“须说先有是理”^③，在实际流行运化中，则理气“不可先后言”，有理则有气，有气则有理，理气分而有二，却又合二而一，故谓“理气决非二物”^④，“道器（理气）之名虽殊，然其实一物也”^⑤。可见，朱熹的本体论实际上是带有二元矛盾倾向的客观唯心主义，他虽肯定理是最高本体，但他同时又宣布理不离于气。这在他对“天命之性”与“气质之性”的辨正中更为显明，而陆王心

① 黎靖德编：《朱子语类》卷94。

② 吕思勉先生就认为宋儒不必讳言与道家的渊源关系，其曰：“周子之学，虽自成为一种哲学，然其源之出于道家，则似无可讳。”（《理学纲要》，东方出版社1996年版，第43页。）

③ 黎靖德编：《朱子语类》卷1。

④ 《朱文公文集》卷45。

⑤ 《朱子遗书》。

学攻斥朱子之学“支离”，其中理气矛盾是一个重要方面。朱熹的此番“磨辨”功夫及其最终理论归宿与道教没有两样。道教的本体论是一种客观唯心论，而且是带有二元矛盾性质的客观唯心论。道教首先标立一个超言绝象的道作为最高本体，但又担心这个“道”过于玄虚而丧失规定性，于是援气实道，甚而直接以气来界定道，道教史上的“道气”范畴就是在这种思路下产生的。至唐末，杜光庭以“道通气生”的特点重新界定“道气”，其“道一气”便作为二元性质的本体确立了下来。道教理论家们的困惑，也同样是朱熹的困惑，如果说两者有区别的话，那就是：道教是典型的二元论、唯心论，朱熹是带有二元倾向的唯心论。这之间的源流关系毋庸细述。有关这一点，近人何炳松先生也曾断言：“朱氏和朱氏一派中人都是二元论的道家。”^①

（三）性命原则下的认知方式

理学家们树立起合自然与伦理的本体——理，是要人们去体认躬行，这样才算落得实，全祖望评述朱熹说：“其为学，大抵穷理以致其知，反躬以践其实，而以居敬为主。”^②因而本体论与认识论贯通一致，乃是理学的一个基本特征。但是这种格物穷理与性命问题相联系，并在性命的原则下讲求格物穷理，则出自有故。依笔者看来，原因大致有二：第一，在理学家看来，对本体——理的体认需上升到安身立命的高度，才能深入人心，自觉笃行，朱熹说得明白：

今而后，乃知浩浩大化之中，一家自有一个安宅，正是自家安身立命、

主宰知觉处，所以立大本、行达道之枢要。……道途求远，亦可笑矣！^③

第二，受道佛影响，尤其是受道教的影响。自然，孟子讲过“尽心知性知天”，《易传·系辞》说过“穷理尽性”，《中庸》也强调“率性之谓道”，但如纪昀所说：

以上诸儒，皆在濂洛未出以前，其学在于修己治人，无所谓理气心性之微妙也。^④

儒家原来具有的粗浅的心性学说只能作为理学家吸纳道家性命说的内在根

① 何炳松：《浙东学派溯源》，中华书局1989年版。

② 黄宗羲：《宋元学案·晦翁学案序录》。

③ 黄宗羲：《宋元学案·晦翁学案》。

④ 《四库总目·儒家类案语》。

据,不能作为精微性命说的直接来源。

理学家中,张载首先对性、命作了详细的分解,而差不多同时期的道教理论家张伯端著的《悟真篇》对性、命以及双修性命作过论证,从形式上难以分辨出谁受谁的影响,但这无关紧要。首先,《悟真篇》是道教内丹经典,其中关于性命的论述乃是对隋唐以来兴起的内丹学说的理论总结。一部成熟的经典,有作者自家的体会、发明,亦是前人长期探索的结果。在《淮南子》中有大量的关于性命问题的论述,其《原道训》说:

夫性命者与形俱出其宗,形备而性命成,性命成而好憎生矣。

《论言训》说:

性命可说,不待学问而合于道者,尧舜文王也。

隋唐时期正值内丹学说兴起之时,道教理论家对于古已有之的性命问题有着自己的不同于前人的理解,《云笈七签·元气论》说:

夫情信形命禀自元气,性则同包,命则异类,性不可离于元气,命随类而化生。

《无能子·析惑》说:

夫性者神也,命者气也,相须于虚无,相生于自然。

晚唐五代,已有《钟吕传道集》、《入药镜》、《灵宝毕法》等多种内丹书问世,其对性命实质的探索已近乎系统精深。张载不一定受张伯端的影响,却肯定地受到道教内丹学说的影响。其二,周敦颐《通书》中有“理性命”章,而周子之学又根源于道教。程、朱不明言其性命学说与道教的关系,却一再称赞中唐道士李筌注解的道教经典《阴符经》,《阴符经》中性命问题是一个重要的论述方面,其“序”句首便说“所谓命者,性也。性能命通”。正文又言:“性有巧拙,可以伏藏。”可见程朱受道教性命学说的影响是确信无疑的。

不过,儒道两家对性命的理解也有差异,突出表现在对“命”的界定上有所不同。道教所理解的“命”通常指“命体”(人、物之体),也就是化生人物的元气;儒学所理解的“命”通常指“命数”,亦即性的终极归根处,张载说:“天所自不能已者谓命”。^① 在一定层面上讲,命也就是性、理。道教主张以命合性,儒学主张复性归命,但是这种差别并不妨碍理学家们将两种思想予以会通。

^① 《正蒙·诚明篇》。

理学家们虽在性命观上见仁见智,但有一点是共同的,即认“理”为“性”,程颢说:

道即性也,若道外寻性,性外寻道,便不是。^①

程颐说:

理也,性也,命也,三者未尝有异。^②

朱熹也说:

夫性者,理而已矣。^③

理学家将理等同于性的做法与唐代道教的做法如出一辙,王玄览将“大道”与“正性”合而称之,甚而径直称做“道性”,成玄英也称“道”为“妙理正性”。在道教,“性”、“心”、“神”是完全同质的,而在理学中也是同质的,张载说:

所以妙万物而谓之神,通万物而谓之道,体万物而谓之性。^④

程颢说:

理与心一,而人不能会之为一。^⑤

朱熹说:

心、性、理,拈著一个,……存虽指理言,然心自在其中。^⑥

道教与理学的共同点是既把客观精神的道(理)作为最高本体与人、物对置起来,又欲把这种本体移入人的内心,要人们通过某种认知方式去体认它。道教讲“修道即修心,修心即修道”(杜光庭语),理学讲“若实穷得理,即性命亦可了”。^⑦ 这里的差别只在于:道教把修性体道的认知功夫称为“修炼”,理学把穷理尽性的认知功夫称为“涵养”;前者是宗教的神秘直觉,后者是道德理性的自觉。

这里还有一个重要差别即是,道教认命为气,而气又与神、性相通,故有“神气”之说;理学以命与性理为同义语,故其性命学说似不涉及气,即理、性、

① 《二程集》,中华书局1981年版。

② 同上。

③ 黄宗羲:《宋元学案·晦翁学案》。

④ 《正蒙·乾称篇下》。

⑤ 《二程集》,中华书局1981年版。

⑥ 《宋元学案·晦翁学案》。

⑦ 《二程集》,中华书局1981年版。

命不杂于气。但不杂至善的性——理却生出善恶相杂之性的事实来,这作何解释呢?张载提出了“天地之性”与“气质之性”的区别,认为“气质之性”实际上是“未成之性”,“未成性则善恶混”,而已成之性则本来是善的。程颐附和张子的观点说:“气有善不善,性则无不善也。”^①程颐相反,认为性与气不可分离,“性即气,气即性,生之谓也。……善固性也,然恶亦不可不谓之性也”^②。朱熹在这一问题上左右徘徊,最后采取了兼取两者的做法,认为天地之性专指理言,故至善无杂;气质之性以理与气杂而言之,故善恶相混。天地之性是普遍的,气质之性是具体的,“人物并生于天地之间,本同一理,而禀气有异焉”^③。因此,性(特别是具体的性)也是不能离开气而论的,“气不可谓之性命,但性命因此而立耳”^④。可见朱熹在某种意义上是回到程颐的观点上去了,他甚至说:“盖性即气,气即性也。”^⑤而这种说法却又与道教相混同了。

既然理、性同一,穷理与尽性语殊义同,那么如何穷得理、尽得性呢?张载认为人之性与物之理具有一致性,“尽其性,能尽人物之性;至于命者,亦能至人物之命”^⑥。这种将物性、人性联结起来予以穷尽的观点为程朱所接受,二程和朱熹皆主张以“格物致知”的方式来达到穷理尽性的目的。“物”指物事,特别是道德践履的物物事;“知”指人心中固有的道德知识,也就是性理。“格物是指穷至事物之理”,“致知是推至心中固有之知”。^⑦格物是致知的前提,致知是格物的目的,致知须经格物,格物须归落于致知。在程朱看来,普遍的、至善的理普散于人、物,若欲穷理尽性,则须经物事之理的认知积累,积之即久,一旦豁然贯通,“众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣”^⑧。在这一点上,程朱理学与陆王心学不同,也似与道教相异。但如进一步问性、理须穷尽到哪个地步时,就又会发现与唐代道教有惊人的相似。二程

① 《二程集》,中华书局1981年版。

② 原提“二先生语”,据蒙培元认定:“归程颐语似更恰当。”(见《理学范畴系统》,人民出版社1989年版。)

③ 《孟子或问》。

④ 《朱文公文集》卷56。

⑤ 黎靖德编:《朱子语类》卷59。

⑥ 《正蒙·诚明篇》。

⑦ 蒙培元:《理学范畴系统》,人民出版社1989年版,第345页。

⑧ 朱熹:《大学章句集注》。

说：“二气五行刚柔万殊，圣人所由惟一理，人须要复其初。”^①朱熹在考虑心性功夫“究竟处”时也主张：“工夫多用在已发为未是，而专求之涵养一路，归之未发之中云”^②。即认为，经过事事物物上的格至，到反求诸已，达到本性的致知，乃是人役心用智的表现，是“已发”的工夫，要达到人欲灭尽与天理同一的境界，则需“复其初”，将“已发”归之于“未发之中去”。道教认为人生之初，其性清明纯一，随着命体的生长，其性逐渐为命所蔽，从而浑浊掺杂，修道即是要返其胎全，复其纯阳之性。其性纯阳，即可感通道体。司马承祯提出的“以心合道”的修道方式及其杜光庭提出的“安静心王”的修道方式都是这种观点的具体表现，如杜光庭所说：“穷极万物深妙之理，究尽生灵所禀之性。物理既穷，生性又尽，以至于一也。”^③由此可见，理学与唐代道教的这种相似，绝非偶然。

① 《二程集》，中华书局 1981 年版。

② 《宋元学案·晦翁学案》。

③ 《道德真经广圣义·释御疏序》（下），《道藏·洞神部》。

主要参考文献

(以应用的先后顺序为序)

一、古代著作

- 1.《旧唐书》(标点本),中华书局 1975 年版。
- 2.《全隋文》,商务印书馆 1999 年版。
- 3.《新唐书》,中华书局 1975 年版。
- 4.《全唐诗》,上海古籍出版社 1986 年版。
- 5.《华阳隐居集》,《道藏》第 23 册(本书所用《道藏》皆为上海书店等三家本 1996 年版)。
- 6.顾欢:《道德真经注疏》,《道藏》第 13 册。
- 7.《广弘明集》,上海古籍出版社 1991 年版。
- 8.《三洞珠囊》,《道藏》第 25 册。
- 9.《唐护法沙门法琳别传》,《大正藏》第 50 卷。
- 10.《隋书》,中华书局 1973 年版。
- 11.《历代崇道记》,《道藏》第 11 册。
- 12.《卢照邻集》,中华书局 1980 年版。
- 13.《唐会要》,上海古籍出版社 1991 年版。
- 14.《续高僧传》,《大正藏》第 50 卷。
- 15.《仙苑编珠》,《道藏》第 11 册。
- 16.《历世真仙体道通鉴》,《道藏》第 5 册。
- 17.《府府元龟》(影印本),中华书局 1960 年版。
- 18.《宗玄集》,上海古籍出版社 1992 年版。
- 19.《资治通鉴》,上海古籍出版社 1987 年版。
- 20.《北史》(标点本),中华书局 1974 年版。

- 21.《老君音诵诫经》，《道藏》第18册。
- 22.《唐语林校证》，中华书局1987年版。
- 23.《混元圣纪》，《道藏》第17册。
- 24.《唐鉴》，上海古籍出版社1984年版。
- 25.《历代崇道记》，《道藏》第11册。
- 26.《唐大诏令集》，学林出版社1992年版。
- 27.《晋书》（标点本），中华书局1974年版。
- 28.《魏书》（标点本），中华书局1974年版。
- 29.《贞观政要》，上海古籍出版社1978年版。
- 30.《魏郑公文集》，台湾商务印书馆1966年版。
- 31.《鸡肋集》，见《唐旧书杂论》，四库丛刊本。
- 32.《三天内解经》，《道藏》第28册。
- 33.《朝野僉载》，中华书局1979年版。
- 34.《大唐新语》，中华书局1984年版。
- 35.《陈子昂集》，中华书局1960年版。
- 36.《廿二史创记》，中国书店1987年版。
- 37.《宋高僧传》，中华书局1987年版。
- 38.《甄正论》，《大正藏》第52卷。
- 39.成玄英：《庄子疏》，据郭庆藩《庄子集释》本，中华书局1961年版。
- 40.王弼：《周易略例》，见《汉魏丛书》，吉林大学出版社1992年版。
- 41.《三国志》（标点本），中华书局1959年版。
- 42.《大乘起信论》，《佛藏要籍选刊》第9册，上海古籍出版社1994年版。
- 43.《法言》，上海古籍出版社1989年版。
- 44.《淮南子》，《道藏》第28册。
- 45.《管子》，上海古籍出版社1989年版。
- 46.《吕氏春秋》，上海古籍出版社2002年版。
- 47.《大智度论》，上海古籍出版社1991年版。
- 48.王弼：《老子注》，上海古籍出版社1989年版。
- 49.《老子微旨例略》，《道藏》第32册。
- 50.《十三经注疏》，上海古籍出版社1997年版。

- 51.《列子》，上海古籍出版社 1989 年版。
- 52.郭庆藩：《庄子集释》，中华书局 1961 年版。
- 53.《玄门大论三一诀》，《道藏》第 22 册。
- 54.《弘明集》，上海古籍出版社 1991 年版。
- 55.《西升经》，《道藏》第 11 册。
- 56.李翱：《复性书》上，四部丛刊本《李文公集》卷 2。
- 57.孙振声：《易经今译》，海南人民出版社 1988 年版。
- 58.《论衡》，上海人民出版社 1974 年版。
- 59.《人物志》，《汉魏丛书》，吉林大学出版社 1992 年版。
- 60.《二程遗书》，上海古籍出版社 1992 年版。
- 61.《集古今佛道论衡》，《大正藏》第 52 卷。
- 62.《元和郡县图志》，中华书局 1983 年版。
- 63.《王右承集笺注》，上海古籍出版社 1984 年版。
- 64.《太平广记》，中华书局 1981 年版。
- 65.李荣：《老子注》，据严灵峰本，并参以蒙文通本，见蒙文通《道书辑校一种》，巴蜀书社 2001 年版。
- 66.《中观论疏》，《大正藏》第 42 卷。
- 67.《百论疏》，《大正藏》第 42 卷。
- 68.《大乘玄论》，《大正藏》第 45 卷。
- 69.《道教义枢》，《道藏》第 24 册。
- 70.《元始无量度人上品妙经通义》，《道藏》第 2 册。
- 71.《玄珠录》，《道藏》第 23 册。
- 72.僧肇：《般若无知论》，《中国佛教思想资料选编》第 1 卷，中华书局 1981 年版。
- 73.《三论元旨》，《道藏》第 22 册。
- 74.吴曾：《能改斋漫录》，上海古籍出版社 1979 年版。
- 75.《修习止观坐禅法要》，《大正藏》第 46 卷。
- 76.《洞玄灵宝定观经注》，《道藏》第 6 册。
- 77.《坐忘精思品》，《道藏》第 25 册。
- 78.《韩非子·解老》，上海古籍出版社 1989 年版。

- 79.《道体论》，《道藏》第22册。
- 80.《大道论》，《道藏》第22册。
- 81.《白虎通德论》，上海古籍出版社1990年版。
- 82.《易纬·乾凿度》，上海古籍出版社1993年版。
- 83.《道性论》，《云笈七籤》卷93，《道藏》第22册。
- 84.《道门经法相承次序》，《道藏》第24册。
- 85.《十二门论》，上海古籍出版社1994年版。
- 86.《服气精义论》，《道藏》第18册。
- 87.《坐忘论》，《道藏》第22册。
- 88.《上清含象剑鉴图》，《道藏》第6册。
- 89.《天地官府图》，《云笈七籤·洞天福地部》，《道藏》第22册。
- 90.《天隐子》，《道藏》第21册。
- 91.《太上升元消灾护命妙经注》，《道藏》第2册。
- 92.《太上升玄消灾护命妙经颂》，《道藏》第5册。
- 93.《唐玄宗御制道德真经疏》，《道藏》第11册。
- 94.《道德真经玄德纂疏》，《道藏》第13册。
- 95.《南华真经注疏》，《道藏》第16册。
- 96.《抱朴子内篇》，《道藏》第28册。
- 97.《抱朴子外篇》，《道藏》第28册。
- 98.《玄真子外篇》，《道藏》第21册。
- 99.杜光庭：《洞天福地岳渎名山记序》，《道藏》第11册。
- 100.陶岳：《五代史补》，清乾隆刻本。
- 101.《老子说常清静经注》，《道藏》第17册。
- 102.《道德真经广圣义》，《道藏》第14册。
- 103.《道德真经指归》，《道藏》第12册。
- 104.《老子指略》，《王弼集校释》上，中华书局1980年版。
- 105.《南齐书》，中华书局1972年版。
- 106.《茅山志》，《道藏》第5册。
- 107.《管子》，中华书局1954年版。
- 108.《越绝书·外传枕中》，《四部丛刊》影江安傅氏双鉴楼藏明双柏

堂本。

- 109.《白虎通义》，《四库》子部杂家类。
- 110.《大般涅槃经集解》，《大正藏》卷37。
- 111.《妙法莲华经疏》，《大藏经》第34册。
- 112.陆修静：《道门科略》，《道藏》（太平部）。
- 113.《全五代诗》，中华书局1985年版。
- 114.《太上感应篇》，《道藏》第27册。
- 115.《太平经圣君秘旨》，《道藏》第24册。
- 116.《甘水仙源录》，《道藏》第19册。
- 117.王明：《无能子校注》，中华书局1981年版。
- 118.《化书》，《道藏》第36册。
- 119.《五代诗话》，人民文学出版社1989年版。
- 120.《十国春秋》，见《四库全书会要》。
- 121.沈汾：《续仙传》，《道藏》第5册。
- 122.《西山群仙会真记》，《道藏》第4册。
- 123.《宗玄先生玄纲论》，《道藏》第23册。
- 124.《宗玄先生文集》，《道藏》第23册。
- 125.《养性延命录》，《道藏》第18册。
- 126.《周易参同契分章通真义》，《道藏》第20册。
- 127.《还丹内象金钥匙》，见《云笈七籤》，齐鲁书社1988年版。
- 128.《黄帝阴符经疏》，《道藏》第2册。
- 129.《皇帝阴符经集注》，《道藏》第2册。
- 130.《皇帝阴符经注》，《道藏》第2册。
- 131.《太上老子说常清静经注》，《道藏》第17册。
- 132.《太上老君清净心经》，《道藏》第27册。
- 133.《西升经》，《道藏》第11册。
- 134.《唐大诏令集补编》，上海古籍出版社2003年版。
- 135.《华严原人论》，见《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册，中华书局1983年版。
- 136.王夫之：《张子正蒙注》，上海古籍出版社2000年版。

- 137.《二程集》，中华书局 1981 年版。
- 138.《宋元学案·晦翁学案》，中华书局 1986 年版。
- 139.《宋元学案·横渠学案序录》，中华书局 1986 年版。
- 140.《张载集》，中华书局 1971 年版。
- 141.《周敦颐集》，中华书局 1990 年版。
- 142.《朱子语类》，上海古籍出版社 1992 年版。
- 143.《朱文公文集》，台湾商务印书馆。
- 144.《大唐创业起居注》，上海古籍出版社 1983 年版。

二、现代著作

1. 萧蓬父：《吹沙集》，巴蜀书社 1991 年版。
2. 蒙文通：《古学甄微》，巴蜀书社 1987 年版。
3. 吕思勉：《隋唐五代史》，上海古籍出版社 1984 年版。
- 4.《鲁迅全集·而已集》，新疆人民出版社 1995 年版。
5. 姜亮夫：《莫高窟年表》，上海古籍出版社 1985 年版。
- 6.《汤用丹学术论文集》，中华书局 1983 年版。
7. 唐长孺：《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局 1983 年版。
8. 汤用彤：《隋唐佛教史稿》，中华书局 1982 年版。
- 9.《王国维遗书·观堂集林》，上海古籍书店 1983 年版。
10. 陈寅恪：《唐代政治史述论稿》，上海古籍出版社 1997 年版。
11. 韩国磐：《隋唐五代史纲》，三联书店 1961 年版。
- 12.《中国思想与制度论集·隋代思想意识的形成》，台湾联经出版事业公司 1977 年版。
13. 汪笈：《隋唐史论稿》，中国社会科学出版社 1981 年版。
14. 韩廷杰：《三论玄义校释》，中华书局 1987 年版。
15. 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社 1982 年版。
16. 石峻等：《中国佛教思想资料选编》第一卷，中华书局 1981 年版。
17. 庞朴：《稷莠集——中国文化与哲学论集》，上海人民出版社 1988 年版。
18. 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局 1985 年版。

- 19.《鲁迅全集·唐宋传奇集》第一卷,人民文学出版社1980年版。
- 20.金春峰:《汉代思想史》,中国社会科学出版社1987年版。
- 21.王明:《太平经合校》,中华书局1960年版。
- 22.《文化意识宇宙的探索——唐君毅新儒学论著辑要》,中国广播电视出版社1992年版。
- 23.徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,上海三联书店2001年版。
- 24.卿希泰主编:《中国道教史》,四川人民出版社1988年版。
- 25.王重民:《敦煌古籍叙录》,中华书局1979年版。
- 26.陈国符:《道藏源流考》,中华书局1962年版。
- 27.吉冈义丰:《道教经典史论·道教义枢引用书目》,日本大正大学道教刊行会版。
- 28.辛冠洁等编:《日本学者论中国哲学史》,中华书局1986年版。
- 29.卢国龙:《中国重玄学》,人民中国出版社1993年版。
- 30.饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海古籍出版社1991年版。
- 31.吕澄:《中国佛学源流略讲》,中华书局1979年版。
- 32.严灵峰:《老子章句新编》,文风书局1944年版。
- 33.齐鑑泉:《道教徵略》,四川省《图书集刊》。
- 34.[日]窪德忠:《道教史》,上海译文出版社1987年版。
- 35.任继愈主编:《中国哲学发展史·秦汉卷》,人民出版社1985年版。
- 36.汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,中华书局1991年版。
- 37.[美]克里斯蒂安·乔基姆:《中国的宗教精神》,中国华侨出版公司1991年版。
- 38.胡孚琛:《魏晋神仙道教》,人民出版社1989年版。
- 39.王明:《道家和道教思想研究》,中国社科出版社1984年版。
- 40.王卡:《老子道德经河上公章句》,中华书局1993年版。
- 41.李养正:《道教概说》,中华书局1989年版。
- 42.《饮冰室专集之五十八·佛教教理在中国之发展》,江苏广陵古籍刻印社影印。
- 43.[日]铃木大拙:《通向禅学之路》,上海古籍出版社1989年版。
- 44.皮锡瑞:《经学历史》,中华书局1959年版。

45.《饮冰室合集》，中华书局 1989 年版。

46. 张立文：《理学的思想渊源和形成过程》，见《中国哲学》第五辑，三联书店 1981 年版。

47. 吕思勉：《理学纲要》，东方出版社 1996 年版。

48. David McMullen: *State and Scholars in T'ang China*, COMBRIDGE UNIVERSITY Press, 1988.

49. 陈俊民：《关学思想流变》，见《论宋明理学》，浙江人民出版社 1983 年版。

50. 何炳松：《浙东学派溯源》，中华书局 1989 年版。

51. 蒙培元：《理学范畴系统》，人民出版社 1989 年版。

52. 柳存仁：《和风堂文集》，上海古籍出版社 1991 年版。

53. 砂山稔：《隋唐道教思想史研究》，日本平和出版社 1990 年版。

后 记

这本书的修订是从两年前就开始了,当时与人民出版社哲学编辑室主任方国根先生谈妥修订出版事宜,我们三人就各自做自己的工作。这次修订,首先是修改错漏,全面地检视原文,核对版本;其次,也增加了适当的内容和篇幅,毕竟这么些年过去了,社会在前进,学术也在发展;第三,由于出版的日益规范,编辑段海宝要求我们要将引文的版本、页码全部都标出来,这倒是花了我们不少的功夫。原先读古书,习惯记版本和标题,不习惯记页码,现在为了跟上出版界的要求,我们对大部分注释都标注了具体页码,只有少部分篇幅小的古书,依标题比依页码更容易检索的,就依从方便了。段编辑对工作的认真负责,使我觉得可以对这部书的出版放心。

有人说,应当珍惜与自己发生交往的人,你一生能够与多少人交往?这倒不假,可是,能与你交往甚欢,且能与你反复做同一件事情的又几人?如此说来,我们三人之间就是如此的了。

李大华识庚寅年中秋