

中国重玄学



ISBN7-80065-368-4/B·206

定 价：15.00元

B959.2  
L82

# 中国重玄学

理想与现实的殊途与同归

卢国龙著

人民中国出版社



A0500202



**(京) 新登字 133 号**

责任编辑：韩 勃

封面设计：郭立煌

## **中国重玄学**

——理想与现实的殊途与同归

卢国龙 著

\*

**人民中国出版社出版发行**

(北京车公庄大街3号)

电话：8324866

河北迁安县印刷厂印刷

新华书店经销

850×1168 32开 16.125印张 380千字

1993年8月第1版 1993年8月第1次印刷

**ISBN 7-80065-368-4/B·206**

---

定价：15.00元

**(版权所有 翻版必究)**

## 马西沙序

国龙嘱为序，推辞者再，终不获准，就勉为其难吧。

我识国龙是五年前的深秋，他工作在一闹市古观，每日爬梳于古经藏之中。他给我的印象是诚挚，略带些拘谨，一个远离南方农村家乡的青年，在人生之途，苦苦地奋进追求着。交往数次后，已颇有些敬意。国龙祖籍湖北黄梅，少年时，举家迁徙赣北，耕织就食。国龙为独子，父老母病，家道艰难，生活逼着他过早地成为农家里手。那时你无论如何也很难把这样一个少年与黑格尔哲学或重玄之道联系在一起。时值十年动乱，通都大邑尚弃文化如弊履，况在穷乡山僻。然国龙不自弃，立志读书，而相与之农家少年或亦曾向学，或讥讽相加，国龙不为动，自学晏如。终于文革后不久考入厦大哲学系。又苦读数载。

八八年国龙调入社会科学院，数年砥砺，识见日深，怀抱日阔，然性格如初，诚挚而略带拘谨，人多不识，而识之者则云，此子内敛之气劲足，不可小觑。国龙则自调侃：乡下人，没见过大场面。唯在道教研究室内，时作惊人语，于学问之道，钩沉指划，触类旁通，同仁多所赞赏。近年来，国龙笔耕更勤，著述近百万字，颇有可观者。然精华所在，无疑是这部《中国重玄学》。

道教研究难点极多。究道教哲学之难无过于重玄之道。道教初起时，多巫术，间养生之术、讖纬之学，并无系统哲学可言。其

后规模渐大，影响日深，但仍难比拟佛教势力，原因之一是缺乏精致的宗教哲学。在道教日益走向上层社会后，这种矛盾与挑战突出出来，重玄之道的发生发展是道教与道家老庄哲学的真正汇流，其间亦不乏佛理的刺激与启迪。重玄学历经二、三百年的演进，到了唐代则臻于极致。那时道教组织的严整，科仪的充备、炼养的深化、教理的精深，都构成了道教的真正成熟，几乎成为官方宗教。重玄之道的出现是道教成熟的标志之一，是使道教成为影响中国乃至东方大宗教的关键因素之一。不仅如引，道、释二教教理的精深，又促进了儒学的发展。传统儒学多囿于道德伦理的社会功能，而较少哲学的思辨精神。其后，宋明理学出现，于旧貌发生重要转变，不仅博大，而且精深。可知，理学决不是孔、孟儒学单纯逻辑历程之发展，它渗透了道、释哲学的内在影响，是输入了新血液，其中无疑有重玄学说的因素。研究重玄学不可忽视，其理自见。

四十年代，蒙文通先生校理成玄英诸人《老子》注疏，并作研究，开重玄学研究先河。近年来，又有一些学者对个别重玄家思想理论进行探讨。但全面系统地论述重玄之道，勾勒出其历史轨迹，揭示不同发展阶段的理论特质、其中的内在联系与转折，及特定时代的风貌，洋然而成一体，则始于国龙此书。以我浅见，《中国重玄学》一书有两个学术突破：

第一，填补了中哲史研究的一项空白。此前的中哲史研究中，两汉以后，魏晋玄学和宋、明理学被认为是两处高峰。而南北朝隋唐则为低谷，研究者多着眼于玄佛合流性质的佛教论疏等，试图把握玄学以后的思想发展脉络。佛学因之得到深入研究，成果斐然。但长久以来学界对道教研究的忽视，导致对那一时代的华夏固有文明为本位的哲学亦被忽略。当年陈寅恪先生对冯友兰先生《中国哲学史》高度评价后，亦指陈冯先生的著述对道教研究似欠不足。这大概是不少哲学史共有的缺憾吧。南北朝隋唐，民

族融合导致文化融合，进而推动出盛唐气象。哲学亦如它种文化，沉雄精妙，浑然，穆然，无愧于时代。如实描绘这一时代的哲学的另一面，补其缺漏，当仁而不让，是国龙为此书的明确动机。重玄之道以华夏民族固有思想理论为本位，汲取佛教某些养份，以培护自身根基，成为玄学理论的深化和发展，充任了那一时代哲学的重要角色。事情本来面貌似应如此：南北朝隋唐涌动着两大思想脉络——玄佛融合及重玄之道。遂形成上承魏晋玄风，下启宋儒性理之学的敦实的历史桥梁。由此，《中国重玄学》一书，对中哲史的理论贡献也可不言自明了。

第二，《中国重玄学》一书丰富了道教史的研究。南北朝道教史研究已粗具规模，包含着学者们的艰辛探索。但陶弘景之后百数十年的道教，如何在文化融合的背景下发展变化，颇值得深入研究。其间亦有学者注意到这个问题，然未抓住重玄之道这条主线，必要的史料疏理亦付阙如。国龙此书，于南北朝则侧重以重玄为纲领的经教教理体系的变化发展。揭示出这种变化与南北文化大融合的关系；于隋唐则深入剖析重玄理论的思想内核，并总体把握其来龙去脉，阐发道教由兴而壮而成的宗教理论基础。非唯补阙，亦给人以新思索，对道教史而言无疑是新领域的开拓之作。

作者以新眼光，于一为人视为畏途的领域，不仅钩沉脉络，条分缕析，且大胆驰骋于古哲人思想疆场之上，指指点点，扬之弃之，颇领略了一番玄旨妙趣。试想国龙为此书时，凝神面壁，于玄机奥旨中，霍然得其机窍，其间乐趣当非俗乐吧。当年郑樵，盐粥度日，著书不辍，若仅苦无乐，何以持恒三十载。由此观之，古今人相通处，亦在人的某些价值取向的永恒性吧。

环视今日学术界，如国龙者，宇内多有，其人具有真性情，且立志恒久，苦学沉思而不计虚名，以自我完成为真旨趣。这些人构造了学界的真脊梁，民族的大希望，也必然造出一代学术的深

厚与繁荣，这是什么力量也挡不住的。然可叹者，亦有如市场的假冒伪劣产品，制造者初意并不在害人，而在于售货，以取虚名实利，有些人也能名噪一时，且至囊状丰厚、对此类“学者”，亦不必过苛，因为有欣赏其浅薄伪巧的市场，这是我们民族文化可悲的一面。尽管如此，我们还是要足踏大地向前走。

是为序。

马 西 沙

一九九二年十一月十三日于京都闹市区



## 绪 论

“重玄”一辞，是对《老子》首章“玄之又玄”一语的简括，历史上多称作“重玄之道”。所谓“重玄之道”，有两层指意，第一是指解注《老子》的一个学术流派，第二是指一种思想方法。

作为一个学术流派，重玄是玄学注释《老子》的支流之一，出现于东晋时期。自曹魏时玄学之风兴起后，玄儒学者好向老庄讨究义理，叩问世道人生之真谛，思有所得意于老学之幽奥者，便纷纷解注《老子》或作文论以阐发《老子》思想。无论是解注还是作文论，都要首先确立一个宗旨，用以概括《老子》的思想学说，表达对《老子》理论的基本看法。诸家宗旨各有不同，如或尚玄虚，或贵无为，或崇道德等，于是形成不同的家派。东晋人孙登认为《老子》的根趣在于“重玄”，亦即首章所谓“玄之又玄，众妙之门”，于是以重玄为解注《老子》的纲要。这是重玄学派的宗源。

作为解注《老子》的一种思想方法，重玄之道是对玄学贵无、崇有二论的扬弃，是玄学理论的深化和发展。玄学的贵无、崇有二论，本质上都是政治哲学。王弼贵无，在“以无为本”的理论原则下追求政教无为的理想，并推行为一种顺任自然的人生哲学，以“体无”的理想人格超越现实；裴頠崇有，则本着儒家现实主义的精神传统，肯定名教秩序等事理的真实性。玄学的贵无、崇有二论，本身就反映出了理想与现实的冲突，正始玄学托古改制

的失败以及司马氏集团对玄学家的迫害,使这种冲突逾益激剧。为了缓解这种穿透灵魂的冲突,玄学家们将理论热情转注到人生哲学上,试图从自身去发现理想与现实的同一,反映在学术趣味上就是转老入庄,向秀、郭象的《庄子》学,是这一转化的标志。缓解现实与理想的冲突,也就是调和名教与自然的矛盾。理论地调和矛盾,必然是站在更高的理论角度将矛盾双方同一起来,建立起一种用于现实人生更玄通,也更圆熟的哲学理论,树立起一种既游移于世俗之外又自得于世俗之中的人生境界。这是魏晋玄学的发展大势,向郭《庄》学是这一发展大势的理论成果。但向郭《庄》学撇开了正始玄学关于有无体用的论议,没有正面解答有无二论所反映的理想与现实相冲突的问题,对正始玄学的扬弃,是在转老入庄中通过议题转变实现的。所以,向郭《庄》学虽将理想与现实、名教与自然同一起来了,但作为一个理论问题,有无二论之交桎并未因此消解。重玄思想方法首要解决的问题,便是有无二论的矛盾。根据重玄的思想方法,说无以遣有是第一层面的“玄”,有无两不执,亦即通过有与无的相互否弃所达到的同一则是“重玄”。重玄以通达无滞碍为义,是对有无二论及与之相应的人生境界的超越。这与向郭《庄》学殊途而同归,同归于建立一种更玄通圆熟的哲学理论,殊途表现在向郭援引《庄子》,而重玄家宗承于《老子》。

重玄宗承于《老子》,便必然与道教发生关系。虽然魏晋间道教重神仙术技,少谈道家之玄微幽隐义,但由于自五斗米道始便奉老子为教祖,所以道门中人对世俗的《老子》研究,始终保持着关注。及东晋孙登倡发重玄之后,别开《老子》学术之生面,道教适因文化士人的加入,方将展开义理建设,这便形成了南朝道教吸收重玄理论的必然之势。必然之势要有某种契机引发其事,道教吸收重玄理论的契机便是刘宋末年由顾欢《夷夏论》引起的佛道论争。论争中释子非难道教老子理趣浅近,认为老子贵无不能

滞有，是滞于无，又在“有无相生”中轮回起灭，不得玄通，所以精神境界未尽妙趣。于是顾欢复作《老子义疏》，运用重玄学理论，申言不滞于有无的《老子》本义。自此重玄学打开了道教义学的新局面，成为盛唐以前道教义学的理论原则和基本精神。

纵观道教重玄学的历史发展，经历了四个阶段，三次宗趣转变。

第一个阶段是南北朝时期，宗趣在于经教体系的建立。继顾欢之后，南朝涌现出了孟景翼、孟智周、臧矜、宋文明等一批义学道士，他们一方面本着重玄的理论原则解注《老子》，阐发道教义理，另一方面以重玄理论为指导思想，建立起经教体系，完成了七部道书体制的建构。从道教史上看，晋南北朝是以士族文化改造道教的时期。以士族文化改造道教的关键，一则精深其理趣，不耽溺于神仙信仰和神仙方术；再则通过经书的系统化，将魏晋间单传私授、互不统属的各道派统一起来，组织为一门教法有阶次、经书见系统、教理成体系的宗教。这是南北朝道教的发展大势，北周武帝主持编修《无上秘要》所形成的经教体系，是这一发展大势的阶段性的总结。

第二阶段是隋及唐初，宗趣在于重玄的精神超越。这阶段的重玄学主要宗承于南朝，发展南朝重玄家的本体论哲学，作为精神超越的理论依据。代表人物是成玄英。成玄英将郭象《庄子注》所达到的精神境界与重玄家的《老子》理论地结合起来，在关于道本体的困苦思索中，既淋漓尽致地表现了重玄学者内心不可言状的痛苦，也将重玄的理论思辨推向顶峰。

第三阶段是高宗武周朝，宗趣复由精神超越转变为道性论和心性修养。从“性”，亦即从共同本质的意义上将道与众生同一起来，为体道合道的宗教修养奠定了理论基础，并将修道归结为修心，发展出道教的心性学说。

第四阶段是盛唐时期，重玄宗趣最终由体道修性复归于修仙，

开导了唐宋内丹道之风气。这阶段影响甚著的道教学者是司马承祯和吴筠。司马承祯将重玄的养性与传统的服气等养生法结合起来，吴筠则主要从理论上糅合重玄学《老子》和神仙道教，形成影响极其深远的性命双修观念。唐玄宗集诸臣僚道士作《道德经》注疏，则完成了重玄家《老子》学的终结。

重玄之道四个历史发展阶段的三次宗趣转变，既有因于道教与政治的关系，有因佛道二教激烈的论争，更取决于它自身的逻辑发展。

南朝道教重玄学，是在出世入世间选择一条自得玄通之路的哲学，为那些以出世的态度作入世的事业者寻找理论根据，这种人生哲学的基质是精神超脱，所以能出世无愤懑，入世不贪竞，抱定与政治若即若离的态度。但入唐后，由于唐宗室推寻老子为远祖，认道教为本朝家教，于是，《老子》学术因皇家张扬、因道教这一社会实体的弘扬而倡盛，扭转了两晋玄学转老入庄的学风，道教的社会地位复因老子而显贵。作为这阶段道教学术之主体的重玄学，自然要肩负起佐助朝廷诱化时俗的政教使命，要肯定修持以合规矩的合理性，游移于世俗之外的精神洒脱被拘摯在政教使命之中，关于道本体非有非无的论议终必将复归于道本原论。相因到盛唐时，重玄学几为玄宗的御用哲学，它一方面为玄宗的无为政治作出了理论解释，另一方面却又因玄宗政治神话的破灭而衰颓。

南北朝至唐初期的佛道论争，对重玄学的宗趣转变也有着巨大影响。南北朝时释子之攻讦道教，主要是针对其经教体系之外杂、理趣之浅近，这既使道教学者继起申述重玄之义，又着意于经教体系的建立。唐初沙门则主要围绕“道法自然”等议题，诘难重玄的本体论哲学不合老子本义，这对重玄学由初唐的本体论到盛唐的本原论复归，起到了推动作用。佛教关于心识心性的论议，也对重玄学深有启发。

当然，重玄学四个历史发展阶段的三次宗趣转变，还取决于它自身的逻辑发展。自身的发展逻辑则决定于它所包含的内在矛盾，这个矛盾依然是理想与现实的冲突。重玄学者所追求的理想，是通过精神上的不断超越，获得精神上的绝对自由。不断超越本来是永远无法完成的，绝对的精神自由又必须以泯除理想与现实的冲突为前提，于是，重玄学者以“不滞”为超越的旨归，以“双遣”泯除理想与现实的冲突。既然是不滞，当然就不能执着一个理想为终极目的，理想必须消融在见在目前的现实中，不能寄待于永无止境的未来。所谓“双遣”，理论上说是遣有遣无，真实含义则是外遣万物，内遣一身，既排遣以道本体为归结的各种规则秩序对自由精神的束缚，也遣除以意志欲望等为符号的所谓个性，于是理想与现实的冲突在空明的灵悟中泯灭，理想在自我的空灵心性中实现，空灵心性为终极智慧，超越在这个智慧中完成。经过重玄理论的深入展开之后，道教学者还发现，神仙理想也不能待待无穷地寄托五金八石等事，而必须向自身去发掘证成神仙的可能，必须以内在心性为勾通神仙的津梁，于是“开发”自我。所谓内丹道，即是开发自我的产物。历史地看，内丹道是重玄之道的逻辑下篇。当内丹道以宇宙的本原化生为理论基础、以神仙为炼养目的时，道教便在更高的层面上向魏晋时代复归。

重玄之道在超越过程中的复归，是历史环境与其内在逻辑相同一的结果。历史环境既为重玄学的蓬勃开展提供了有利条件，也终结了重玄学的继续发展。历史总是让一切人物、一切学说次起次灭，重玄之道也不例外——虽然在它展开双翅时也曾生机勃勃。

重玄之道在超越中的复归，是一段符合逻辑的历史过程，历史的逻辑让重玄之道兴起、昌盛、衰颓，重玄之道则为历史的逻辑增添了很辉煌的一页。在中国思想史上，从魏晋（更远可以追溯到东汉王充等人的理性启蒙）到盛唐形成一个相对独立的历史阶段，东晋以前玄学是主体，东晋以后则有道教重玄学和佛教

般若学两支脉，入中唐后禅宗与内丹道并行发展，二者虽未必晦迹山藪，但基本上采取离异于政教的态度，以自全性命为旨归，于是以古文运动为外衣的儒家复古主义成了民族凝聚力的旗帜。大体上说，玄学是站在儒家议政的立场上援引道家的思想学说，重玄学则是站在道教与政治若即若离的立场上吸收玄学的理论成果，对佛教中观宗的思想方法也多所借鉴，在自我心性中实现精神超越的思想特质又颇有所影响于禅宗。其间的交互影响，后文时有所述，这里要首先强调的是，重玄学是中国思想史上一个重要的逻辑环节。本书所叙述的，就是这个逻辑环节的历史发展。

# 第一章 重玄宗源

## ——孙登首托重玄的思想背景

作为一个学术流派，重玄之道必有其源头，对于研究这个学派来说，清源是必要的，清源的第一件事，当然就是搞清楚谁最先尝试以重玄解注《老子》。对于这个问题，在重玄之道大盛的唐代已有两种说法，一种说法出自唐初成玄英，另一种说法出自唐末杜光庭，这两人都是致力于阐发重玄理论的道士。他们追溯其理论渊源犹自不同，可见这个问题由来已久。成玄英将重玄的宗源追溯到东晋人孙登，他在谈到注疏《老子》的“宗致”时说：

夫释义解经，宜识其宗致。然古今注疏，玄情各别。而严均平《旨归》以玄虚为宗；顾征君《堂诰》以无为为宗；孟智周、臧玄静以道德为宗；梁武帝以非有非无为宗；晋世孙登云“托重玄以寄宗”。虽复众家不同，今以孙氏为正。<sup>①</sup>

这段话里有这样三点值得注意：第一，“重玄”是解注《老子》的一家宗旨，同玄虚等别的宗旨一样，是解注时确立的纲要，文中提到的“严均平《旨归》”即严遵《老子旨归》，“顾征君《堂诰》”即顾欢《老子义疏》，<sup>②</sup>都是解注《老子》的著作，孟智周等人也

① 敦煌卷子p. 2353号成玄英《老子道德经开题序诀义疏》。

② 陆德明《经典释文》卷一《序录》：“顾欢《堂诰》，一作《老子义疏》”。

都曾注《老子》；第二，以重玄宗旨解注《老子》的孙登，是晋代人；第三，孙登是“托重玄以寄宗”，说明孙登之前已有人谈论重玄问题，换言之，孙登以重玄解《老》，肯定有一个特殊的思想背景。成玄英的说法虽然不很详细，但这样三层意思还是可以推寻得出来的。

杜光庭作《道德真经广圣义》时，也谈到各家解注《老子》的宗旨，说法与成玄英略同，也提到孙登始以重玄入说。但在这部书的序文中叙录六十家《老子》注疏，其中有“隐士孙登，字公和，魏文、明帝时人”，却没有提到晋代注《老子》的孙登，明显地是误将曹魏时的隐士孙登当成了晋朝的重玄孙登，这就引出了一个重玄宗源发生在魏还是发生在晋的问题。

杜光庭所说的隐士孙登，相传即苏门山隐士，《晋书》有他的传记。因为《晋书》等曾记载玄学家嵇康追随这位隐士游仙三年，阮籍也曾前往苏门山访问过孙登，因孙登不与之应答便长啸而归，并作《大人先生传》赞美其隐世的风范，似乎孙登很有些闲散的仙家气色，而且善养生法，所以后来的道书仙传便将他说成得道神仙，如宋代的《南岳总胜集》、元代的《历世真仙体道通监》等，便称孙登“感赤帝得玉砂膏”，是魏晋神仙道教中人物。如果以重玄解老的孙登真是这位苏门山隐士，那么重玄之道的源头便要追溯到魏晋神仙道教中。换句话说，重玄之道的发生发展，自始至终都是道教中特有的，与他人不甚相干。从杜光庭的说法里，不难引伸出这样的结论。从嵇康、阮籍仰慕隐士孙登的记载看，他的学问修养必有可称道的地方，说他始以重玄解老，从而开创这门在道教中持续数百年的学风，不难让人信以为为是。但这不是历史事实。

在现代学者中，蒙文通先生最先辨明杜光庭的错误，他在《校理老子成玄英疏叙录》中说：“杜以孙登为隐士字公和，魏文明二帝时人，此涉与嵇阮同时前一孙登而致误者也”。有两条简单



的理由支持蒙文通先生的这一判断：第一，隐士孙登未曾注《老子》，如《晋书·隐逸列传》只说他好《易》，隋唐诸史志也都未曾著录他有《老子注》，隐士孙登解注《老子》只是杜光庭一家的说法，前面没有根据，后面不见踪迹，所以不可信，以重玄解老的孙登显然不是这位隐士；第二，《晋书》说隐士孙登在魏晋交替之际就隐世不出，“不知所终”，当然也就不是成玄英所说的“晋世孙登”。

“托重玄以寄宗”的晋世孙登，是东晋时的一位青年学者，他的活动年代上距隐士孙登将近百年，而且他的思想学说出于玄学家对道家理论的阐发，与魏晋神仙道教无关。重玄理论被道教所吸收，是南朝以后的事，它的发生则根植于魏晋玄学。所以，重玄之道的宗源要向玄学追溯，它产生的思想背景也要放在玄学中去考察。

放在玄学里看，孙登以重玄解注《老子》，反映出东晋玄学《老子》的深化，在当时代表了很重要的思想倾向，可以说是玄学力图摆脱理论困境的一种尝试。可惜的是，孙登的《老子注》久佚，初唐人陆德明的《经典释文》卷一中叙录各家《老子》注疏，有“孙登集注二卷，字仲山，太原中都人，东晋尚书郎”的记载，《隋书·经籍志》也著录“晋尚书郎孙登注”《老子道德经》二卷、音一卷，两《唐志》犹著录其书，但现在所能见到的孙登注文，只有夹附在一些集注本中的寥寥数语，难窥全豹。不过，从孙登的家族身世里，我们倒可以获悉一些消息，有助于了解他以重玄解注《老子》的思想背景和具体环境。

关于孙登的生平，《晋书》卷五十六有几句简短的记载，说他“少善名理，注《老子》，行于世，仕至尚书郎，早终”。他的家族世居太原中都（今山西太原市西南），家风豪爽。自其曾祖孙楚，便以才藻卓绝为士林之冠，在文士武士两集团中都是有影响的人物，但很少受到流俗的称赞，史称他“爽迈不群，多所陵傲，缺

乡曲之誉”。孙登的父亲孙统，也大有乃祖遗风，“诞任不羁，而善属文”，曾出任吴宁等县令，但“居职不留心碎务，纵意游肆，名山胜川，靡不穷究”，这样一个寄情山水而少受名教羁绊的人物，很有些道家率性自然的风采。约在永嘉之乱后不久，孙统还很年轻，便与其弟孙绰、从弟孙盛迁居会稽，后来孙氏兄弟“驰声江左”，在精英荟萃的江东士林中大获声望。孙绰为一时名流，好与诸名僧往来，尤其与支道林过从甚密，曾作《道贤论》，以七僧拟于竹林七贤，又作《喻道论》，倡“周、孔即佛”之说，是当时理论界的活跃人物。孙盛涉足老庄学，对当时的玄学理论进行过研究，曾著文论指斥王弼等人玄学《老子》之失。从一些史料看，孙氏兄弟与支道林等是同一个学问圈子里的人物，或者说属于同一个名士集团，他们为孙登以重玄解注《老子》，提供了具体的知识环境，其中孙盛和支道林更从理论上诱发了孙登的重玄学说。具体而言，孙盛就玄学理论提出了问题，支道林试图从玄佛结合的角度作出解释，并谈到重玄理趣，孙登正是在这个基础上“托重玄以寄宗”，解注《老子》而自成一家。

孙盛就玄学理论提出的问题，主要在《老聃非大贤论》、《老子疑问反讯》两篇文章中，<sup>①</sup>前文议论老子的品位问题及玄学贵无、崇有二论的偏失，后文为前文之辅，指摘《老子》书中有无等观点的矛盾。

老子品位亦即“三玄”品位问题，是魏晋玄学的热门话题之一。“三玄”指《周易》、《老子》和《庄子》三书。关于《周易》，自汉及唐历代学者都不怀疑这样一种传说，即伏羲作八卦，周文王演成六十四卦并作卦辞，孔子祖述其义理作成“十翼”。伏羲、周孔是儒家圣人，老庄自然是道家的宗师。所谓三玄品位，皮面上说是儒家圣人与道家宗师的名位先后问题；实质而言，则是对

<sup>①</sup> 二文俱载《广弘明集》卷五，下引同。

玄学家人生价值观的一种反映。问题的焦点在于确立一个什么样的行为准则，是强健不息地有为治世还是处慈守柔地无为遁世，是遵从名教还是率任自然，在既短促又漫长的人生道路上，究竟该以周孔为师表还是该效法老庄。这是带有玄学特色的“判教”，对两种学说的选择、圣贤名位的排列都只是表征，确立人生价值观和行为准则是实质。如果换一个时代，或者换一群不在儒道二家之间徘徊的人，这个问题也许根本就不其为问题。如汉初，可用为政治理论的儒道法三家都很有影响，但法家以秦朝暴政的失败，名誉扫地，此后帝王虽行其严刑峻法之实，但必冠上清静或仁政的名目，不敢明目张胆地扬言要以刑法为牧民安邦的纲领，强权意志似乎萎缩了，其实掩藏得更深，于是统治者每谈及政治方针，总是在儒道二家间往返。汉初的窦太后及文景二帝，都崇尚黄老道德家言，推行无为政治。而道家之有黄帝老子，正如儒家之有伏羲周孔，都是为高远其学说而推寻出的先王和先哲，他们之间只有时间先后，没有品位主次的问题。后来汉武帝采纳董仲舒的建议，“独尊儒术”，先王圣人便都是儒家的。当时围绕选择儒道问题的斗争也很激烈，汉武帝独尊儒术，淮南王刘安则崇尚道家。但汉初的儒道之争，意义在于选择一种理论作为政治方针，是以政治为本位的，两家学者演绎其学说的目的，都在于为帝王建立起一种政理原则。这个问题延续下来，便是道家的道德和儒家的仁义谁是教化之本，谁又是治世的末叶。问题的性质与魏晋时的三玄品位根本不同，前者以政理为本位，后者以人生为本位。自曹操用陈群的提议，立九品中正制，孔老诸人的品位高低，便似乎有一个很现实的参照系，以人为本位的三玄品次问题也有很明确的现实意义，即以所谓圣人境界来确立人生观，这是前此不曾有过的特殊问题。议论三玄品次问题本身，就说明在玄学家们的心目中有一个如何选择的疑虑，选择本身就是儒道间犹疑的产物，是对汉武帝以来圣必出儒门之观念的怀疑，所以，玄学家们

虽大都以周孔为圣人，但周孔圣人的身上却时时流露出老庄的气质。对于玄学家们来说，所谓圣人境界不过任人评说而已，周孔老庄在这里都只是配角，主角是各领风骚于魏晋的玄学家们。正因为这个缘故，三玄品次及圣人境界问题与整个魏晋玄学的理论发展，有着极为密切的关系。从某种意义上说，重玄理论正是这种关系发展的结果。

总体上看，玄学在思想理论上得之于道家的，要比得之于儒家的远为深刻，王弼等人的贵无理论，便从《老子》中流转而出，但谈到圣人品位时，王弼等人却又以为“老不及圣”，老子是“上贤亚圣”之人，品位在阐发《易》理的周孔之下，而理由恰正是“圣人体无，老子是有”。体无的圣人境界当然不是周孔的，而是在老子影响下的王弼“夫子自道”。西晋时郭象注《庄子》，评价要比王弼坦诚些，他认为庄子发明内圣外王之道，“虽未体之，言则至矣”，单从思想理论上，庄子达到了圣人境界，所以其书虽非经本圣典，但可推为百家之冠。东晋时，玄学主题发生变化，即在郭象内圣外王观念的影响下，从根本上否弃贵无、崇有两种对立观点的真理性 and 权威性，而要求建立起一种有无玄通的哲学理论，以便为内圣外王的政治哲学作出理论解释。与之相应，“圣人体无”的价值准则也发生了根本动摇。东晋时候的圣人标准，是有无玄通，有为和无为两不相碍的。孙盛判老子为中贤之人，依据的就是这个价值准则，因为只有这个准则才符合内圣外王的理论要求。孙盛虽推周孔为圣人，但他的圣人境界却是庄子式的，确切地说是郭象所阐发的庄子境界。为了给这种圣人境界作出理论解释，孙盛诘难贵无、崇有两种理论，成为孙登以重玄理论解注《老子》的诱因。

根据孙盛《老聃非大贤论》的看法，位在第三品的老子与位居第一品的孔子，在精神境界上有很重要的差别。这种差别反映在言行中，就是老子等人只知仰慕远古淳风，从而鄙薄现世的浮伪，

看到世俗风习的浇薄，便一味地谈虚说无，将社会人生的现实性交看得十分寡浅，所以要么“栖崎林壑”，象巢父、许由之类的隐士，抱定一副高蹈世外的姿态，对现实不负责任；要么“言行抗讦”，象老子等人，立论一意“矫诬”，与世俗格格不入，只知执着一些“偏抗之辞”，而“不复寻因应之适”，站在世俗社会的对立面，就永远不能够起到诱化引导世俗的作用。老子等人又以导引养生为事，将一己性命看得太重。当老子感到在现实社会中不能自全性命时，便独自骑着青牛远出函谷关，孤游逃遁到文明世界之外的边远地区。孙盛表示老子青牛出关之举最难理解，如果真象传说的那样是为了化胡，“著训戎狄，宣导殊俗”。但华夏尚且缺少教化，“圣人施教应自近及远，何必誇張避险”，跑到披发左衽的人群中去？如果是为了躲避灾祸，那也应该大隐于朝，大隐于圣，老子所处的商朝正同孔子所处的鲁国一样，“有无如者矣”。如能得大隐于圣的秘妙，“则游刃有余，触地元吉，何违天心于戎貉”？这是位在第三品的中贤老子“去圣有间”的地方。

当然，老子也有与圣人相同的地方，孙盛说：“按老子之作，与圣教同者，是代大匠斲、骈拇咬指之喻”。这是同的第一方面。其次是虚静，儒家六经讲虚静、谦冲的品性修养，老子也讲这些，不过，老子的这方面思想“以笼罩乎圣教之内矣”，是作《易》演《易》的圣人们反复教导过的。而且，老子讲虚静流于无为，而圣人则“靡不制作”，“与时而兴”，注意“救世之宜”。所以老子的精神境界不免偏执，终究不及上圣，也不及亚圣上贤。

老子不及孔圣等，不但表现在精神境界上，而且更深刻地反映在思想理论上。从这个角度出发，孙盛对魏晋玄学的贵无、崇有二论展开了批判，他说：

昔裴逸民作《崇有》、《贵无》二论，时谈者或以为不虚达胜之道者，或以矫时流遁者。余以为尚无既失之矣，崇有亦未为得也。道之为物，唯恍与惚，因应无方，唯变所适。值

澄停之时，则司契垂拱；遇万动之化，则形体勃兴。是以洞见虽同，有无之教异陈；圣教虽一，而称谓之名殊自。唐虞不希结绳，汤武不拟揖让，夫岂异哉，时运故也。而伯阳以“执古之道，以御今之有”；逸民欲执今之有，以绝古之风。吾故以为彼二子者，不达圆化之道，各矜其一方耳。

贵无和崇有是对立着的两种哲学观点，也抽象地反映出两种不同的社会历史观和人生价值观。按照孙盛的看法，这两种观点各有缺陷，因为它们都偏执于对立着的一个方面，没有将两方面结合起来构成一个“圆化”的哲学体系。以“圆化”为准则，那么对社会历史就要通古今之变，人生方面就当有为无为、出世入世两不相碍。这种圆化哲学，无疑受到过郭象《庄子注》的深刻影响，他贬斥有无二论，提倡“圆化之道”，显然是试图为郭象的内圣外王建立理论基础。也正是从这个理论高度上，圆化的圣人境界与内圣外王相沟通。郭象注《庄子·逍遥游》时曾说：

夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉！徒见其戴黄屋，佩玉玺，便谓足以纓绂其心矣；见其历山川，同民事，便谓足以憔悴其神矣，岂知至至者之不亏哉！

圣人因为有内足的精神修养，所以不论是出世还是入世，都游刃有余，豁然无碍。孙盛以“圆化”来表达同样的处世哲学和人生境界，所以从思想实质上看，他是以庄子为准尺去衡量老子，以郭象《庄子注》所达到的理论高度为准尺去衡量魏晋玄学的贵无、崇有二论。以儒家的周孔圣人贬斥老子是虚，批判老子贵无也只是一种假借，在他那个时代讲贵无的哲学而且具有很大影响的，是王弼等人。

总之，孙盛的《老聃非大贤论》是为东晋时代的士人们作的，而不是为早已作古的周孔老聃作的。为东晋时代的士人们作《老聃非大贤论》，则有见于当时士风不振，他鼓励士人们要以庄子，

确切地说是以郭象《庄子注》中内圣的精神修养去作周孔外王的入世事业，所以要“圆化”，要将儒家的刚健不息和庄子的玄通无碍结合起来。

但是，这种结合是很困难的，理论上有困难，实践中尤其困难，因为隐世的精神修养与出为官吏，是很难两全的事。我们先从孙氏家族看。孙统出任县令，但不留意职守，而纵情游历名山胜川，这也还没有到“圆化”的化境；孙绰也在吏与隐之间感到为难，他曾鄙视山涛，说：“山涛吾所不解，吏非吏，隐非隐，若以元礼门为龙津，则当点额暴鳞矣。”孙绰对山涛“吏非吏，隐非隐”的批评，显然与孙盛大隐于朝的观点不尽相合。孙盛的品性也很方严正直，他曾著《晋阳秋》等书，理正辞严，时人称为良史，但却开罪了权倾一时的桓温，孙盛的儿子们想作些删改，这激怒了品性方正的孙盛。他不慑于权势淫威而曲意阿谀，说明他养得一身儒家的浩然正气，也符合爽迈的孙氏家风。但方严正直一旦与世俗社会强大的压力发生冲突，凭着一个人的理论修养又如何“圆化”得起来呢？所以东晋时代的士人们多为流遁，因为他们经受着内外两方面的煎熬。从内的方面讲，东晋士人经过玄学洗礼，摆脱了经学禁锢，对社会人生进行理性主义的批判，不再皓首穷经，而去探求人生的真实意义，多英年成才，表现出理性的和人性的觉醒；从外的方面讲，社会环境动荡不安，旧的名教秩序被玄学思潮冲击得“礼崩乐坏”，而新的秩序并未形成，这时节带头破坏名教的统治者又往往以名教为理由无端杀戮名士，社会价值观是混乱的。在这种社会思潮令人觉醒，而社会现实又不允许人觉醒的时代里，士人们身心两方面都受到摧残，压抑的感受比理性朦胧的时代更强烈，他们或者被以莫须有的罪名杀戮，或者在身心痛苦中英年早逝，英才如过景烟云，人生似烈焰煎汤。人世间的事，恰如野马奔腾时激扬起的尘埃，谁能从马蹄下寻找出人生意义的真宰？于是觉醒了的人们要么寄情山水，为流遁，苟

全性命于乱世；要么纵情声色，为放逸，终身心双忘于是非。现实终究未改变，士风放荡也积重而难返。孙盛在这时候申言“圆化之道”，当然包含着匡救时弊的用意，但他的圆化虽冠以周孔名目，却绝非醇儒，而带着郭象庄子学的思想特质，因为在中国哲学史上，庄子是第一个不偏执一方的哲学家，郭象则以系该地发挥庄子思想而深刻地影响两晋玄学。

魏晋玄学虽以老庄或庄老联称，但老子与庄子之间是有差别的，这种差别不但反映在关于“道”的论说上，而且反映在不同的精神境界上，后一点对玄学家来说尤其具有重要意义。儒道之间有差别，玄学家因而要从中选择，也要予以调和，调和即儒道互补，儒道互补是玄学理论的必然道路，郭象的庄子学是这条道路上重要的里程碑；老庄之间也有差别，玄学家也要从中选择，选择的结果是在魏晋之际转老入庄，还要对老庄进行调和，调和的结果是重玄之道。换言之，重玄理论是以庄子思想注释老子学说的一种方式，是“晋人以庄为老”<sup>①</sup>的一条途径。从这个角度看，孙登“托重玄以寄宗”，离不开两晋玄学深受郭象《庄了注》影响这一大的思想背景，思想基调倾向于庄子的玄通无滞，而不是老子的返朴归真。这种倾向性在孙盛的“圆化之道”中已有所表现，说明孙盛也没有超越他所处的时代。

对于老子和庄子在精神境界上的差别，嵇康首先注意到，也是他第一个意识到其中有个如何选择的问题，如他在《卜疑集》中说：“宁如老聃之清静微妙、守玄抱一乎？将如庄周之齐物、变化洞达而放逸乎？”老子的守玄抱一虽然微妙，但对理想过于执着，不免凝滞；庄子的变化洞达能破解执着和凝滞，所以精神上能逍遥无待。看重自由精神的嵇康因此崇尚庄子，让那些在名教与自然交控中徬徨的学者们看到一丝豁然解悟的曙光，这就为玄学的

<sup>①</sup> 魏源《老子本义》论老子一



发展作出了一次重要的选择。稍后郭象注《庄子》，一时独领风骚，于是玄学家将老庄倒过来联称为庄老，庄子精神便不断在两晋玄学家的脑海中闪现。孙盛抑老聃，抬周孔，实际上不过是以庄子玄通无碍的精神破解老子的执着，如他说老子与圣教同处在于“代大匠斲”、“骈拇、咬指之喻”，都出自《庄子》，而非《老子》，至于他宣称在出世入世之间可以“游刃有余”，也无疑是援引庄子。这些言论暴露出孙盛思想中的根本观念，即庄子可与圣教同，老子则“去圣有间”。这种观念也反映在孙盛次子孙放的身上。孙放字齐庄，关于孙放的字有一段颇可玩味的故事：孙放八岁的时候，大尉庾亮问他，“欲齐何庄耶？”回答说：“欲齐庄周？”又问：“何故不慕仲尼而慕庄周？”回答说：“仲尼生而知之，非希企所及；至于庄周，是其次者，故慕耳。”这件事在《晋书》和《世说新语》注引的《孙放别传》中都有记载，是名士妙语的一个范例。孙放对答的妙处，不仅在于机智，更在于他解开了令东晋士子们普遍感到为难的问题：孔子作为儒家先圣的地位是不可动摇、不容怀疑的，怀疑或否定孔子的神圣，就意味着向名教挑战，嵇康非经慢圣而碰得头破血流，是东晋名士的前车之鉴。但孔子“知其不可奈何而为之”的一生，名士们又很难奉作人生的楷模，只有庄子“知其不可奈何而安之若命”的人生态度方能解决他们所面临的问题。所以对名士们来说，庄周要比孔仲尼亲切得多。孙放肯定孔子的神圣，但又将他束之高阁，从而得以自如地师法庄周，又应了孔子“学而知之次也”的旧话，所以庾亮大加叹异，以为“王辅嗣应答，恐不能胜之”。孙放道出了东晋名士内心的秘密，也让我们得以窥探孙氏家族企羨庄子的思想基调。

孙氏家族意重庄子，与孙氏互通声气的支道林更以精研《庄子》而名噪一时，成为郭象之后的庄学新权威。孙绰在《道贤论》中将他比为向秀，说：“支遁向秀，雅尚庄老，二子异时，风好玄同矣。”向秀也曾注《庄子》，可以说是郭象作《庄子注》的

实际导师。支道林未曾为《庄子》作过系统的解注，但他好谈庄子的逍遥境界，作《逍遥游论》，以为“鹏以营生之路旷，故失之于体外；鷃以在近而笑远，有矜伐于心内。”<sup>①</sup> 这被同时人看作“拔理于向、郭之外”的新理趣。按照向秀、郭象的理解，大鹏一展翅飞起九万里，尺鷃在榆枋间突起突落，大小远近虽不可同时而语，但从“各任其性”，各自足其性分的意义上讲，都达到了逍遥境界，这种逍遥境界是在“得其所待”，亦即在符合各自性分的原因中实现的。而照支道林的看法，大鹏一展翅必须飞过九万里，尺鷃只能在榆枋间起落，这说明它们有大小远近等方面的局限性，有局限性即有待，有待则不能无往而不适，所以都未尽逍遥之旨。这两种理解看起来很不同，向秀、郭象的意图是告诫人们不要在自身的性分之外去追求一个悬空的理想，不要将理想看作遥远的、与现实相隔离的东西，这是正始玄学托古改制失败以后，必然要出现的对现实与理想之关系的一种解释，也是调和名教自然的完善理论。支道林则以为逍遥的精神境界必须以无待为前提，这种精神境界和人生理想似乎无法实现；而且，逍遥以无待为前提，前提便反而成了有待之物。支道林的理论看来说不通，似是陷于悖论。但是，如果我们将支道林的逍遥论放在他的思想体系中考察，则大可解开这个悖论。

支道林的思想体系就是即色论，在六家七宗中称作即色宗。即色论形式上是对佛教般若空观的一种理解，实际上是要解答一个玄学问题，即孙盛所谓贵无、崇有“各矜执其一方”。这个问题本来并不复杂，完全可以有不同于支道林即色论的解释，即将有无同一起来。但由于东晋时玄学在理论上的创造力已如强弓之末，学者一时叹服于般若学的精妙，玄学在有无问题上便陷于困境。这时候支道林讲至人的逍遥境界，让时人耳目一新，说明玄学在求

<sup>①</sup> 《世说新语·文学》注引。

精深方面难望般若学之项背。支道林的即色论，是对其至人境界的一种理论解释，同样出玄学家意外，所以成为解决有无问题的权威理论。根据即色论的基本观点，无是相对于有而说的，有又相对于无而言，双方都不具备独立存在的依据，当然也就不能作为对立面的存在依据，这样，有与无不是相互肯定的，而是相互否定的，于是在至无空豁的意义上求得同一，因而即色相万有本身便是无，而不必去苦求本元之无。单从理论思辩的角度看，支道林比王弼等人的本无论前进了一步，因为王弼认为万有的本元是无，思辩的趣味不及支道林精绝，所以支道林此论征服了不少玄学家。但是，支道林的即色论是服务于至人无待之说的，有与无的相互否定正是所谓“无待”的理论依据，这个理论依据是郭象的庄子学中根本没有的，所以支道林实际上改变了郭象对庄子的理解。郭象讲名教即自然，内圣而外王等，是肯定双方的同一；支道林无待，则是否定双方的同一。郭象思想是入世的运用，而支道林则是出世的解脱。从这个角度看支道林无待逍遥论，无待非但不与他的逍遥境界相悖，而且是解开其思想体系的一把钥匙。也就是说，他是将庄子无待逍遥的精神境界放在般若空观中去理解，以庄子的趣味和般若的理论互证。

对于支道林来说，般若经论和《庄子》是一而二，二而一的思想资料，这种相互印证，相互结合，使他在理趣上推陈出新，独步当时，无论是在般若学还是在庄学上，都自成一家言，而且因为能够“通叙色空”，解开同时人的最大疑惑，所以学者多服膺其精妙。当时支道林作《道行指归》，阐发即色是空的观点，他的朋友王洽曾致书相询，问其义出处：

今本无之谈旨，略例坦然，每经明之，可谓众矣。然造精之言，诚难为允。理诣其极，通之未易。岂可以通之不易，因广异同之说，遂令空有之谈纷然大乖？后学迟疑，莫知所拟。今《道行指归》通叙色空，甚有清致。然未详经文，为

有明旨耶？或得之于象外，触类而长之乎？<sup>①</sup>

“通叙色空”只是支道林对般若空观的一种理解，是否有般若经论方面的依据并不重要，重要的是他有以救“空有之谈纷然大乖”的时弊，所以从根本处说，是在东晋玄学中“触类而长之”的产物。东晋玄学在有无问题上的困惑，产生于不能对庄子境界作出系统的理论解释，又不满足于王弼等从老子中流转出的哲学理论，所以问题不离庄老。支道林要解悟这层困惑，当然也离不开庄老，这使他的思想理论既可能向般若学深入，也可能向玄学老庄方面发展。对玄学源出于老子的有无问题，正如源出于庄子的有待无待问题一样，支道林是按照般若学至无空豁的思想去解释的，由此形成“双玄”、“重玄”的思想观念，为解释老子有无问题开辟了一条新思路。如他在《大小品对比要钞序》中说：

夫《般若波罗蜜》者，众妙之渊府，神王之所由，如来之照功。其为经也，至无空豁，廓然无物者也。无物于物，故能齐于物；无智于智，故能运于智。是故夷三脱于重玄，齐万物于空同，明诸佛之始有，尽群灵之本无，登十住之妙阶，趣无生之径路。何者？赖其至无，故能为用。<sup>②</sup>

“三脱”即三脱门、三解脱，是般若空观的解脱法门，“夷三脱于重玄”，则以老子的“玄之又玄”为此解脱法门作出了概括。这篇序文是典型的玄佛二合一的作品，老子之“众妙”、庄子之“神王”、般若学的“至无空豁”，济济一堂。根据般若空观的思想理论，支道林平息了有无二论之交挫，说：“无不能自无，理亦不能为理。理不能为理，则理非理矣；无不能自无，则无非无矣。……若存无以求寂，希智以忘心，智不足以尽无，寂不足以冥神。何则？故有存于所存，有无于所无。”无不能自无是对王弼贵无的

① 《广弘明集》卷三十五。

② 引自石峻等编《中国佛教思想史资料选编》第一卷，下引同。

扬弃；理亦不能自为理是对裴颢崇有论的否定，裴颢崇有是据理体为实有而说的。依支道林的“重玄”观点，对有和无不能有心执滞，有无二论作为一种抽象理论就是“玄”，所以对玄也不可执着，如说：“忘无故妙存，妙存故尽无，尽无则忘玄，忘玄故无心。然后二迹无寄，有无冥尽。”忘弃第一层面的玄义，也就是重玄，因重玄而使心与妙玄之理一时兼忘，内外双遣，于是有无二见冥灭而达到一种“无待”的精神同一。这种“重玄”理趣，很可以说是对他的即色理论和逍遥境界的一种概括。孙登的重玄理论，正是将这种概括运用到对《老子》全面系统的解释中。

孙登所受到的玄学熏陶，我们从《晋书》称许他“少善名理”一句中便可初见端倪，“少善名理”的理论和知识，当主要来源于其父执辈的灌输和启发，有因于其父辈的言行，其中最为重要的是孙盛所提出的问题和支道林作出的理论解释。可以这么说，孙盛的诘难和支道林的解释，是产生孙登重玄的知识环境，前者是形成重玄理论的诱因，后者是理论深入的方向性指导；而东晋玄学试图建立一种有无玄通的哲学体系，从而为庄子逍遥无待的精神境界作出理论解释，则是产生孙登重玄的思想背景。正是在这样的思想背景下，重玄理论以玄通有无为逻辑起点。玄学的有无二论，本不是同时出现的；王弼贵无论形成于魏，思想来源于老子；裴颢崇有论产生于西晋，与老子没有直接关系，但由于他的崇有论是针对王弼贵无提出来的，这便形成了两种哲学观点的对立，而且涉及到对老子有无之论的理解问题。稍后郭象注《庄子》，无意于有无之争，而着重于对精神境界的追求。在郭象对庄子精神境界的体悟中，有无二论已暴露出各自的片面性，在更精深的旨趣面前显得微不足道，争执似可平息。但东晋时士风因贵无而流于放逸，所以象孙盛这样有社会责任感的人便要将有二论联系起来，有无二论的联系必然涉及到老子，所以被郭象《庄子》学淹没了一段时间的《老子》，又重新成了玄学理论的焦点。

学者注目《老子》，首先要研讨的当然是有无问题，解决了有无问题，现实意义是拯救士风，理论意义便是可对庄子的精神境界作出更根本的解释，这两方面意义密不可分。如何解决老子的有无问题呢？《老子》首章说：“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。”王弼将玄解释为“冥默无有”，意即有与无俱从玄中化生，但要探寻有无化生的当然之理，却又“不可得而谓之然”，于是以玄来表示不可穷蹊的意义。这种意义是不能最终确定的，所以说“玄之又玄”。王弼的解释本可自圆其说，而且他的“玄”是有与无在本元论上的抽象同一，这种理论本来符合东晋玄学追求玄通的需要，也回答了孙盛的问题。但由于东晋玄学一方面受郭象影响，建立有无玄通理论的根本目的是为逍遥境界寻找依据，逍遥境界中包含着是非兼忘、内外双遣等内容，所以不满足于有与无在本元论上的抽象同一；另一方面，东晋时般若学在理论占有上风，而且首先对新时代的有无问题作出系统解释的是支道林，所以要从有无双遣中求证般若空观的解脱。有无双遣即有无两不执，这种同一是在有无相互否定的意义上完成的，与王弼的同一不同，前者服务于支道林所谓“无待”、“三脱”，后者则可能导出名教与自然可以调和的结论。这说明王弼的有无论与支道林等人的有无论各具其时代特点。孙登解注《老子》首章的文字已不可寻，但后来的重玄学者对此章的解释，却证实了重玄理论正是以扬弃贵无、崇有二论为逻辑起点，基本思路与支道林相同，即以“遣除”解释“玄”义，通过有无的相互遣除达到两不执的同一，是第一层面的玄；再遣除这种同一，亦即不执于不执，便是重玄。按照这条思路达到玄通圆化、不滞无碍的精神超越境界，是重玄理论的基本特点。这个特点无疑在孙登的《老子注》中也有所表现，如他注“无为之益”说：“柔能破刚，无能遣有，以是知无为之教大益于

人。”<sup>①</sup>既然无能遣有，当然也可以反过来以有遣无，这种互遣正是重玄思路的出发点。又如他注“逝曰远”说：“万物逝行，皆有停性之处；此道逝行，寻之弥远，莫究其源。”<sup>②</sup>这里讲的是道与物在运动中的质性差别：具体事物在运动中虽转瞬即逝，但毕竟都曾以某种迹象存在过，即使是短暂的瞬间，终归有迹可寻，在一定的时间范围内有其未变质性；而道则没有瞬间的确定质性，因为它既超空间——“寻之弥远”，又超时间——“莫究其源”。道体既不可以时空论，自然也不可以有无论，因为有无只是事物时空转换的两个终点。由此推论，则道体非古非今、非有非无、非本非迹，诸如此类的话不知孙登是否说过，但承其宗绪的后来者却不断重复。后来者说非有非无等虽受到佛教中观学的影响，但从理论特质上讲，实与孙登一脉相承。

由于孙登的注文仅存寥寥数语，我们不可能对他的理论作出全面准确的评估，但可以从两方面肯定其历史意义。

第一，孙登的重玄理论，符合东晋玄学为逍遥的精神境界、玄通无碍的处世准则寻找理论依据的需要，可以说是对前此玄学理论的深化和发展。深化和发展的意义并不在于它是否比王弼、郭象等人的思想理论更精深，而在于它试图将哲学理论和精神境界结合起来，这种深化和发展，可以说是东晋时代玄学思潮的产物。

第二，孙登依托支道林的“重玄”而作《老子注》，支道林是理论的创造者，孙登只是应用者。但是，支道林毕竟是般若学者，在他的学说中，般若是主，老子是客；而孙登则以其应用使《老子》学术摆脱了对般若学的依附，也使魏末以来几将失辍的老子学复苏。且不论孙登的重玄理论在当时产生过多大影响，但在他身后，这种影响却是不容忽视的。正因为孙登的重玄理论吸收了

<sup>①</sup> 旧题顾欢述《道德真经注疏》卷四引。

<sup>②</sup> 宋李霖《道德真经取善集》卷四引。

郭象《庄子注》的一些成果，从而在更高的理论层次上复苏了正始年间的《老子》学术，在东晋南北朝时代表了较高的老学水平，所以南朝道教吸收其理论便成为十分自然的事。尤其是入唐后，由于李唐推老子为远祖，提倡研习《老子》，由孙登伊始的以重玄宗旨解注《老子》的学风一时大盛，从而对道教的思想理论产生深刻的影响，并从根本上改变了道教的思想观念。当然，这些发展已经不是“宗源”，而是“流变”的问题了。



## 第二章 重玄流变

### ——南北朝道教义学与重玄学

就汉魏晋南北朝道教的历史发展而言，道教与别的宗教有一点很大的不同，别的宗教一般说来都是先成为一宗教，随着发展流而为派别，而道教却是先出现不同的派别，随着发展融汇为整体意义上的道教。这个融汇过程，是道教发展史中的一个关键，发生在南北朝时期，所以，研究南北朝道教，应当以它如何完成这个融汇过程为主要脉络。

在讨论南北朝道教的融汇过程之前，作为一种历史背景，我们有必要先对汉魏晋道教作些简单介绍。

汉魏晋可以说是一个各种道派风起云涌于八方四面的时代。汉末，发动黄巾起义的太平道和割据一方的张鲁五斗米道集团，都是追求一种社会理想的宗教社团。黄巾起义在东汉社会昏黯而沉寂的湖面上投下一块巨石，掀起了社会即将发生巨大变革的波涛。在波涛汹涌中，迅速崛起的军阀势力很快瓜分了中央集权，奠定了新近崛起的军阀势力强悍的基础，以宗教形式表达社会理想的起义农民，遭到军阀势力的军事打击和政治瓦解，于是宗教组织如同其社会理想一时云散。

太平道和五斗米道在曹魏政权所施予的军事打击和政治瓦解下一蹶不振，为什么接下来的两晋时代又有各种道派滋生蔓延呢？这也是道教史研究中一个有趣的问题。

两晋时代各种道派之得以滋生蔓延，根本原因就在于重视生命的神仙道教适应了两晋时代的社会需要。农民起义被镇压之后，社会陷于军阀混战局面，操纵战争的三国统治集团，都将战争作为实现本集团政治目的的延伸手段，都想克定离乱，建立一种以本集团为最高等级的社会秩序。而军阀们之得以发动战争的利器，一为悬示高官厚禄，以积极参予争夺便可以在即将建立的社会秩序中获得压迫他人的地位为诱饵，一为威以刑罚。不管是出于哪种原因，参予战争的人们都付出了极昂贵的生命代价。当全社会都奄奄一息、无力再战的时候，世界似乎宁静了，但所获得的政治果实——魏晋禅代及晋王朝的荒淫昏聩，却使人们明白了这样一个道理：战争原不过是政治野心家们玩弄社会的大游戏，不管在游戏之后是否能分得一杯羹，但为此付出生命代价都是不值得的。于是，思想家们要思索这样一个问题：生命的真实意义究竟何在？被这个问题所困惑的人们，自然而然地从先秦道家哲学中看到智慧的曙光，道家贵已重生、全生全性的人生主张，道家讥消凭藉机心和勇力以争夺世利的玩世态度，让人们感受到深邃而亲切。生命的真实意义可以说是两晋时代的一大思想课题，玄学家们将这个课题放在天人关系这个大的理论背景中去探索，而才不足以参予或不愿参予玄学讨论的人们，则在贵已重生观念的指导下寻求全生或长生的实证途径，思索长生的神仙与未能长生的俗人之间的关系，于是酝酿出神仙道教的诸多道派。

作为反映魏晋时代精神风貌的文化意识，魏晋玄学与魏晋神仙道教构成一个整体，差别只在于一雅一俗而已。雅的玄学以其理论上的繁富将时代思想主题表现得曲折玄深，俗的神仙道教则表现得直接而浅显。比较而言，可以说玄学是士族的宗教，道教则是世俗的玄学，它在士族玄学面前是非思辩性的。

正因为道教在解答魏晋时代思想课题时，充任的是非思辩而求实证的角 色，所以魏晋道派的兴起虽风起云涌，但还没有形成

为一门统一而成熟的宗教。兴起于魏晋且对后世影响深远的几大道派，如上清派、灵宝派等，在当时都只是一些人的宗教结社，多为单传私授，没有统一的宗教组织、经典，甚至没有统一的神主。这阶段的各道派虽也在不断发展、传播，不断有新造作的道书出现，但总的说来，教外人对其事多不甚了了，教内则由于各派都有挟其经书道术以自神的流弊，多所隔绝。这阶段各道派都带有浓厚的民间宗教的散杂特质。如上清派道书称出自扶乩降笔，虽术多言养生，而迹近于巫覡，扶乩降笔由杨羲等人录写而出，传道活动便主要摹写经诀宝诰，所以上清派特重真本真迹；灵宝派称其经文由天地之前自然结气的云篆玉符形成，宗教家们乐于造作并破译符书，书文多为世人所不识，自然难以深究其义；三皇派密传图讖，在各道派中表现得最为神秘，所以一直流传未广；太平道和五斗米道均未从曹魏政权所施予的打击和瓦解中恢复过来，组织散漫，科律废弛，“黄巾”“米贼”之称又深为各派道士忌讳，其经书《老子想尔注》和甲乙十部《太平经》，也直到梁陈时才重被奉作道教经典，可以说其“道统”几将失辍。这几派的神主也各异，如灵宝派奉三清，三皇派奉三皇，上清派奉太上老君等。对于各派道书，晋时曾有道士兼得之，如葛洪，但也不过作一份以备存考的道书目录，绝没有一个道士融会之，贯通之，并提出一个完整而有次序结构的经教体系。没有这样的经教体系，就只能说有不同的道派，还没有形成道教整体。

总之，教理比较贫乏，没有统一各派的经教体系和神主，组织和教规方面表现出自发而且散漫，是存在于魏晋道教，或者说是在道教面临新发展时所必须解决的问题。在当时，就道教中存在的这些问题提出非难的，主要是佛教徒。纵观晋南北朝的佛教徒之攻讦道教，几无一例外地要斥贬其理趣庸浅和经教不整、修道无阶次这样两大缺陷。而解决这些问题的，则是南北朝时由一些士族分子发起的道教改革

北魏寇谦之发起的道教改革，主要是将道教的泛滥作为一个社会政治问题，其用心盖在于将泛滥的洪水汇入同一条河流，以便于引导控制，也以道教这一汉民族宗教信仰为纽带，去克服拓跋魏与汉民族间存在的矛盾，但在教理上没有什么建树。而且，寇氏新天师道兴盛的时间不长，所以没有什么实际性成果。

南朝的道教改革，是由晋宋间道士陆修静率先发起的，着眼点在于融通各道派，整理经教，规制教法。它不象寇氏新天师道因得到帝王大臣们的支持而盛极一时，但也因此使其改革不完全受政治环境的限制而持续百数十年。比较而言，寇谦之发起的道教改革，是对道教进行社会政治性的改造；而陆修静发起的道教改革，则主要是一种文化事业，他将改革放在文化建设中，如综括诸派道书为“三洞”，搜寻整理道经，建立科仪轨律等。其后顾欢、孟景翼、孟智周、陶弘景、臧矜、宋文明等人解注《老子》以丰富其教理、整理道经以甄别真伪、编排经目以建构经教体系等等，都可以看作陆氏改革道教的继续。换言之，南朝道教改革的主体骨架，就是南朝道教义学的持续发展。而南朝道教义学的最高理趣，即是重玄之道，其阶段性成果则是由七部道书体制所构筑的经教体系。南北朝各道派之融汇为一道教整体，由七部道书体制所构筑的经教体系是其纲领。

研究南北朝道教义学、重玄学的发展变化，大体上说有五支脉络可寻，其中又相互交错。一是顾欢、孟智周、臧矜、宋文明等人的《老子》学；二是陆修静、宋文明的灵宝经法；三是孟景翼《正一经》创立的七部道书体制；四是部分新出道经所反映出的道教思想变化；五是北周武帝时编修《无上秘要》所形成的道教经教思想体系。

南朝道教义学的深入研讨，与陆修静所发起的道教改革的持续进行，是二而一的，因为这是一种顺应时代需要的文化建设，所以在陆修静死后有发展下去的必然趋势，而触发这种文化建设的

契机，则是刘宋末年顾欢发表《夷夏论》所引起的佛道论争。论争中佛教徒指斥道教理趣浅近，精神上未臻园化玄通的境界，顾欢因而又作《老子义疏》，阐发有无体用、无欲养生等观点，既有以弥合老子学说与道教之抵牾，将东晋孙登《老子》重玄思想方法引入道教，又启导了先后历宋齐梁陈四朝的孟智周、臧矜、宋文明等人的《老子》学。

道教重玄学的思辩风气，自孟智周、臧矜等人煽起，其道体非有非无之论，三一本迹园通之说，都成为隋唐重玄之道的基本观点和思想方法。臧矜尤为隋唐重玄家之宗师。

陆修静划分《灵宝经》为十二部类，对南朝道教义学的发展具有方法论意义上的深远影响。到梁陈时由宋文明发展为一套完整的道教义疏学，作为一种著述方式，成了建筑经教体系和教理体系的基本范式。

奠定道教经教体系的七部道书体制，最初创立于《正一经》，而非通常所认为的《玉纬七部经书目》。《正一经》的七部体制，是对陆修静“三洞”经法的继承和发展，其产生则与宋齐间的夷夏论争有直接关系，或者说是在夷夏论争的刺激下产生的。本书考论《正一经》七部体制的创立者是齐梁时道士孟景翼。稍后孟智周作《玉纬七部经书目》，征考叙录七部经目，并试图对各部义旨作出解释。道教神主、经教、修道阶次自此成一完整系统，南方道教也因之成为一整体意义上的道教。孟智周之后，又有臧矜进一步确立各部道书的基本经典，并对以重玄理论为宗旨的《太玄部》经书，如《道德经》、《西升经》等作过疏解或讲论，使重玄理论成为此后道教义学发展的主方向。

晋南朝道教造作的一些经书，如《九天生神章经》、《升玄内教经》等，也是反映当时道教思想变化发展的重要资料。成于南朝的《升玄内教经》，在南北朝末期的道教中影响很大，是当时道教讲论、习诵的基本经典之一。这部经典典型地反映出南朝道教由

肉体飞仙向智慧升玄的观念转化，亦即由神仙道教向重玄之道的转化。由于是道经，便于坛场之转经诵经，不比解疏《老子》等学术专著限于道门学者研读，所以此经对于在道教徒中宣传重玄思想，具有强大的影响力。

由于社会环境等方面的差异，北朝道教的发展较南朝迟缓；又由于文化传统等方面的不同，以楼观为中心的北方道教较重清虚隐修，不甚注重辨义。但也不时有继起述作者，如北魏刘仁会、魏周之际的韦处玄等。韦处玄已接触到南方道教重玄学说，并有所阐发，其体道清虚的观点还影响到唐初游学长安的重玄学者。北周武帝时，以通道观为中心，汇集有南北各派道书，聚居道士学士百二十员，形成一个具有相当规模的研究机构，周武帝乃主持编修《无上秘要》。在南北朝道教史上，陆修静总括“三洞”是南方道教的第一次融合，《正一经》创立七部体制是南方流传的各道派的第二次融合，《无上秘要》的成书则是南北方各道派的第三次融合，《无上秘要》也因而成为南北朝道教史的阶段性的总结。而且，《无上秘要》还在汇集各派道书的基础上，自成一完整严密的经教思想体系，按其体系结构摘录各派道经，起到了化零为整的作用。在这个体系里，以重玄之道的“体兼忘”、“会自然”、重玄双遣为修道的最高境界，形成了道教义学发展的价值准则，引导了重玄理论进一步深入传播的趋势。这个体系的形成，一方面有因于甄鸾《笑道论》、释道安《二教论》对道教经法体系的非难，更重要的原因则在于周武帝试图为一统江山作思想理论准备，这为唐皇朝尊道教为“国教”奠定了基础。李唐时推老子为宗室远祖，尊重其书其教，历史背景与社会政治、理论基础等因素相激荡，相与推波助澜，于是重玄之道在初盛唐时鼓荡为一场气势磅礴的理论思潮。

## 第一节 顾欢的《夷夏论》和《老子义疏》

南朝刘宋末年，顾欢发表《夷夏论》，成为道教授引并阐发重玄理论的重要契机。虽然这篇论文的根本立场是“尊王攘夷”，为王政一统教化张目，但因又挟“意党道教”之私，所以激起佛教徒抗声相驳，引发了二教的一场激烈论战。从道教的学术发展看，《夷夏论》是道教在思想理论界崭露头角的一种标志。由《夷夏论》触发的佛道论争，使晋以来在潜移默运中发展的道教在理论上大曝光。正因为论争暴露出道教理论的相对匮乏，迫使道教吸收经过玄学发展的老庄理论，充实其教理。从这个角度看，谈道教的重玄学术，不能不涉及《夷夏论》——而且顾欢在夷夏之争中因受释子非难而继作《老子义疏》，其中也颇流露出为后世重玄学者深加发挥的思想。

顾欢是宋齐之际兼习儒道的学者，字景怡，一字玄平。出身于吴郡盐官（今浙江海宁县）农家。幼年家贫，无力就学，乃倚乡里学舍后壁窃听。及长，躬耕诵书，夜则燃糠自照，笃志好学，习诵儒家经典。年二十余，从著名的儒家学者雷次宗咨询玄儒诸义。后以母亡故，庐于墓侧，矢志栖遁不仕。曾在天台山开馆聚徒，受业者常近百人。宋齐禅代之际，齐高帝萧道成闻其风教影响，征为扬州主簿，入都后自称“山谷臣顾欢”上表，献《治纲》一卷及所撰《老子义疏》，随即退隐。齐高帝赐麈尾、素琴，以士族目之。永明元年（483），齐武帝又诏征为太学博士，辞不赴。

顾欢曾摹写道士楼慧明所得《上清经》，后又因与奉道士族杜京产、孔璪等过从甚密，得相与传阅摹写杨羲、许谧等手书上清

经诀，于是分别选出，编撰为《真迹经》。南梁时陶弘景编集《真诰》，即取其《真迹经》为底本。顾欢晚年习服食养生之术，解阴阳书，据说为术数多效验，但很少与人交流。齐武帝时（483—493）卒于剡山，时年六十四。

除作《夷夏论》外，顾欢另作有《三名论》，注王弼《易》二《系辞》，卒后齐武帝诏顾欢诸子撰其《文议》三十卷，今皆不存。《隋书·经籍志》著录顾欢《老子义纲》、《老子义疏》各一卷。《老子义疏》盖即其自谓之“删撰《老氏》”。按正统《道藏》洞神部收有《道德真经注疏》八卷，题吴郡征士顾欢述，为集注本，凡集盛唐以前二十家注疏。此书编纂者为盛唐以后人，其中标称“顾曰”的段落，当出自顾氏《老子义疏》。另外，宋人李霖《道德真经取善集》也引录顾欢注疏三十余条。合二书所存，约略可见顾氏《老子义疏》之梗概。

虽然顾欢终身未曾出仕，过着隐居生活，人称“征士”或“征君”，但他却有着浓重的治世思想，这种情感可能主要来源于他所受过的儒家教育，而对道家学说的研究，则形成了他的政治主张。顾欢上进齐高帝的《治纲》今已不存，但从他所上奏疏看，明显意在治世之道，而以老子所谓“道德”为政纲。如奏称：

伏愿稽古百王，斟酌时用。……幸赐一览，则上下交泰，虽不求民而民悦，不祈天而天应。应天悦民，则皇基固矣。据此推测，顾欢的《治纲》可能是在总结前代政治经验教训的基础上，提出一个以老子“道德”理论为本的政治纲领，使萧齐朝廷变成了一个稳定的政权，跳出汉魏以来迭次禅代而造成社会混乱的漩涡。齐高帝在所下诏书中，则褒奖顾欢虽“至自丘园”，棲隱养志，但“辨章治体，有协朕心”，并令“今出其表，外可择所宜，以时敷奏”，试图将顾欢的建议有选择地贯彻下去。

顾欢所提出的政治纲领，即老子之“道德”，如其表奏说：

臣闻举网提纲，振裘持领，纲领既理，毛目自张。然则



道德，纲也；物势，目也。上理其纲，则万机时序；下张其目，则庶官不旷。

最高统治者把握“道德”的大政纲领，而不碌碌于烦琐的事务，不与臣民争功利，不过分地干预社会本身的自然发展，是老子哲学用为人君南面之术的基本原则。这套政治理论在缓和专制集权与社会各阶层的矛盾方面，曾发挥过很有效的作用，它要求统治者清静无为，不以其欲望意志等骚扰社会而造成混乱。但另一方面，这套理论又会因为专制集权的现实存在而被扭曲，统治者提纲挈领、不务杂智多端的原则，被扭曲为不允许社会有不同思想学说的律令，所以不是由政权去适应社会的思想发展，而是要求社会符合统治者所确立的思想原则。由此造成专制集权与社会要求的尖锐矛盾，要么是专制集权阻碍社会的自然发展，要么是社会力量兴起，推翻某姓专制集权，于是中国历史在一治一乱中循环往复。

专制集权与社会要求自然发展的深刻矛盾，自秦以降一直困扰着中国历史。中国历史上代有足智多谋之士，但没有人能够解决这个矛盾，因为这个矛盾所包含的并不是一个理论问题，而是一个实际存在的专制体制问题。于是作为一个清醒的思想者，只能要求统治者修身清虚寡欲，治国以简驭繁，顾欢就是这样的思想者之一。

治国以简驭繁，不在社会生活必然产生的各种思想学说中迷茫徘徊，确立一个符合社会要求的价值理想，本来是对统治者的要求。但当顾欢希图齐高帝理解这些思想时，他又不能不对各种社会思潮可能影响齐高帝的现实有所忧虑，于是他一方面劝导齐高帝提纲挈领，不过多地干预各种社会现象，另一方面又要排斥影响很大的佛教，使老子“道德”成为一统教化的唯一原则。如顾欢注《老子》“三十辐共一毂”时说：“欲明诸教虽多，同归一理；一理虽少，能总诸教。治国论者众，必宗寡弱以扶强。故以

一轂之寡，总诸辐之众。”根据诸教同归一理的观点，顾欢在《夷夏论》中说，佛道二教作为圣人之道相同，但由于夷夏民情风俗互异，圣人因应民情风俗施行相应教法，所以道教适宜此中夏，而佛教合用彼西夷。从王政一统教化的角度看，在华夏行佛法是不利的，这可能是顾欢作《夷夏论》的思想动机。

顾欢生活的宋齐时代，正所谓“道士与道人战儒墨，道人与道士狱是非”，儒释道三教学者往来论难，是常有的事。学术界的这场论争，既有其深刻的社会原因，也有学术思想上的渊源。

大要说来，自向郭《庄》学理论体系完成之后，玄学的理论创造力已如强弓之末，单从理论上不能最终解决的名教与自然相冲突的精神困扰，晋王朝迫害玄学家的冷酷现实，诱迫玄学者流一方面追求人生放逸，另一方面则向佛道二教寻求逃离现实、寄托精神的避难所。在这种大的社会背景下，学者们面临着对精神支柱的重新选择。就其实质而言，儒学代表的是“名教”利益，它以牺牲个性、个人意志为代价换取社会的整体秩序，这条原则是受过玄学锤炼、个性不断觉醒的士人们所不能遵守的，所以刘宋时儒学虽兴于学官，儒学与玄学等四科并列，但儒家“克己”的人生修养毕竟抵挡不住玄学放逸的人生追求，直到梁陈之际，放逸的人们才想到规检的必要，于是三《礼》之学有复兴之势。而东晋宋齐时代的士人，则或高唱《庄》《老》之玄言，或出入道释。就其精深处说，佛道二教都是在认识到对社会现实无可奈何之后，寻求个人精神超脱的宗教，以出世或避世的行为方式摆脱人生世间的种种困惑，都适应东晋宋齐时代士人的精神需要。也正因为奉教的根本目的相同，或者说佛道二教对解决现实的人生问题能起到相同的作用，所以当时多有人主张合一道释，认为二教理趣同归。这时候的佛教般若学谈空说无，与魏晋玄学相表里，所以易于为玄学者流所理解和接受。般若学所论空无又不尽同于玄学之“本无”——本原为“无”，而且具有本体意义，即指认现象本

体为无，对现象世界的否定要比玄学本无彻底得多，对于心向魏阙却又人生失落的士人，无疑是一付对治内热外寒的清神良药。宋齐时代的道教，也由于士族文化的渗入，将玄学家阐发的《老子》学说与河上公以无欲养生解《老子》的思想相结合，有清虚修养和各种养生方术，为士人们乐于耽玩。汉末以降，养生即为清议的一大话头，宋齐时代更落实到士人们的行为方式和生存实践中，仙踪异境也都是士人们探奇览胜、遣抒情怀的大好所在。佛道二门又都是“方外”之教，可以远远地抛开困扰心智的尘嚣，虽未必真逍遥，却可以假为寄托，于是佛道二教较诸魏晋时代，更加炽热起来。

佛道二教都适应时世需要，但深入其中又发现有种种差别，于是有比较，有选择。有比较选择即有争议。比较而言，佛教以出世为宗，离异于世俗社会之外，从“率土之滨莫非王臣”的领地里分割出一块相对独立的“净土”，以其教外来的缘故，弃绝中夏习俗和礼法的束缚，这些都不完全符合中国人的宗教意识，所以东晋时代就围绕沙门敬不敬王者的问题展开过争议，顾欢作《夷夏论》也主要忧虑佛教弃绝中夏习俗礼法会引起社会秩序的混乱。道教寻求避世，对于士人来说，只是古代隐士传统的继续和扩张，隐于道者避地而居，意在“山高皇帝远”，对王者敬而远之，与世俗社会若即若离，对礼法孝道抱肯定态度，与中国世俗社会的衣冠习俗也不违背，所以与世俗社会的冲突不如佛教来得激烈。在宗教观念上佛道也存在种种差别。如奉佛是个人的事，所以佛教讲轮回报应，称此生功过由来生承负，从这个角度讲，佛教是以个人为中心的；奉道则是家族的事，汉魏晋南北朝尤多奉道世家，嗣汉天师道更以世家传衍千年至于今日，所以道教讲家族承负，称人生功过的福祸报应，上及宗祖、下逮子孙，也正因为这个缘故，道教上不废宗祀，下不绝子嗣，肯定嗣息孝敬之道，与儒家的宗法观念相交辅。但是，佛教讲般若，语虽近而义至深；道教说神

仙，事难求而理颇浅。佛道二教的这些差别，对信奉者的精神生活和行为方式会产生不同的影响、发挥不同的作用，当时代要求士人们从中作出自己的选择时，难免要交诤大小，争竞是非。一般说来，重个人精神超脱和圆通境界者，崇佛而贱道；重视二教与世俗社会的关系者，崇道而抑佛；认为二教根本理趣相同和承认理趣有异而人各有取舍者，则主张兼通或允二教并存。顾欢属于第二种人，《夷夏论》属于第二种观点。

宋齐之际的佛道论争，还有学术思想上的渊源。一方面，魏晋玄学之流尚玄谈清议，在清议中显露个人的才性和机敏，于是养成一种好互呈机锋、争辩优劣的风习。不但在论敌之间，即便在朋友之间这种风习也是很盛的。受这种风习的影响，不同宗派的般若学者经常往返辩议，自以其理趣比道教高深的佛教学者，也往往找道士论辩得失深浅，于是出现了顾欢所说的“屡见刻舷沙门，守株道士，交诤大小，互相弹射”的动人场面。另一方面，两晋佛教般若学经论的传译和讲说，多借用《老子》《庄子》等书中的名辞概念，这种转译佛教经论的方法，历史上称为“格义”。毫无疑问，格义时必然要对佛学和中国传统学说，尤其是义旨较为接近的道家学说进行比较。事实上，晋南北朝的般若学者不管主张格义与否，大都曾学究《庄》《老》，所以都在自觉或不自觉地对两种学说进行着比较。比较两种学说，本身就是一个不断深入的理解过程，而随理解的深入，便必然要辨别二说之同异，鉴别二教之高下深浅。有些般若学者反对格义之法，正是这种必然趋势的一种表现。虽然两晋时期的格义并不直接关涉道教，但由于汉代佛教传入时曾依附方仙道，史称“佛道”，道教则自形成教团之初——五斗米道时即奉老子为太上老君，其徒习《老子》书，魏晋时各派道士亦都研习《老子》，或托称太上老君为说，所以道家道教的界线一直没有明确的划分。佛教依附方仙的历史、般若学借用《老》《庄》等书的格义方法，便都与道教发生纠葛。纠葛是

笼统模糊的，深入其义旨则生歧见。汉末牟融作《理惑论》，是佛教歧分于方仙的一种标志。随着佛教经论的大量转译，尤其是自中观学“三论”译出之后，佛学开始脱离玄学《庄》《老》的拘牵，走上独立的发展道路，这时候辨别佛教与奉老子的道教之同异，便成为必然现象。正因为这个缘故，佛道徒一开始还只是就某些教义展开辩论，而且往往是由佛教徒发起的。如刘宋朝道士陆修静奉诏入京时，奉佛的司徒袁粲广集硕学沙门、玄言之士，“犄角李释，竞相诘难”，袁粲责道教窃佛教“三世轮回”之说，陆修静乃据《老子》“吾不知谁之子，象帝之先”和《庄子》“方生方死”等言论，辩说三世之说为道教所固有。类似这样的争议，自三周牟融作《理惑论》，曹植作《辨道论》以降，时断时续。但这些争议局限于辨别二教同异及理趣深浅，其意义在于辨明哪一种教法更雅洁、更可信奉，尚未将佛道信仰作为一个严肃的社会问题提出来。及宋齐之际，佛道二教即将与儒家形成三足鼎立之势，佛道论争便因作为社会问题的尖锐性突发地激剧起来。顾欢的《夷夏论》，便是佛道论争演变为社会问题时的一种反映。

在《夷夏论》中，顾欢首先引道经《玄妙内篇》老子化胡之说，说明道佛同源，“道则佛也，佛则道也”，认为“道济天下，故无方而不入；智周万物，故无物而不为”，宇宙间没有被“道”遗弃而不施教化的角落，所以夷夏虽隔于殊方，但圣道同归一理，是则有道教不复须行佛法。又夷夏既以殊方相隔，风俗互异，圣人随方设教，所以“其入不同，其为必异。各成其性，不易其事”，在教化的方式上是不能相互替代的，道教适宜此华风，佛法合用彼夷俗。具体地讲，夷夏礼俗存在如下差别：

端委搢绅，诸华之容；剪发旷衣，群夷之服。擎蹠磬折，侯甸之恭；狐蹲狗踞，荒流之肃。棺殡槨葬，中夏之制；火焚水沈，西戎之俗。全形守礼，继善之教；毁貌易性，绝恶之学。岂伊同人，爰及异物。鸟王兽长，往往是佛，无穷世

界，圣人代兴。或昭五典，或布三乘。在鸟而鸟鸣，在兽而兽吼。教华而华言，化夷而夷语耳。<sup>①</sup>

夷夏礼俗存在这些差别，圣人因俗情而施教化，所以教法是不同的。顾欢说：

寻圣道虽同，而法有左右。始乎无端，终乎无末。泥洹仙化，各是一术。佛号正真，道称正一。一归无死，真会无生。在名则反，在实则合。但无生之教賒，无死之化切。切法可以进谦弱，賒法可以退夸强。佛教文而博，道教质而精。精非粗人所信，博非精人所能。佛言华而引，道言实而抑。抑则明者独进，引则昧者竞前。佛经繁而显，道经简而幽。幽则妙门难见，显则正路易遵。此二法之辨也。

圣匠无心，方圆有体，器既殊用，教亦异施。佛是破恶之方，道是兴善之术。兴善则自然为高，破恶则勇猛为贵。佛迹光大，宜以化物；道迹密微，利用为己。优劣之分，大略在兹。<sup>②</sup>

在顾欢看来，单从佛道二教本身并不能比较出是非深浅，只能说各有特点。如果谈到二教的优劣，那就要看施用于什么对象。夷狄之人性情强悍猛恶，所以佛教诱之刚勇破恶，夷狄之人粗鄙不文，所以佛教文而博。中夏文化繁华，所以道教质而精，以幽隐戒奢侈；中夏之人性情谦弱，所以道教诱之全形长生。以佛教施于夷狄，以道教用于中夏，都有以拯俗。如俗未变而教法易，那就大乖不然了。顾欢说：

虽舟车均于致远，而有川陆之节，佛道齐乎达化，而有夷夏之别。若谓其致既均，其法可换者，而车可涉川，舟可行陆乎？今以中夏之性，效西戎之法，既不全同，又不全异。

① 《南齐书·顾欢传》。

② 《南齐书·顾欢传》。

下弃妻孥，上废宗祀。嗜欲之物，皆以礼伸；孝敬之典，独以法屈。悖礼犯顺，曾莫之觉。弱丧忘归，孰识其旧？且礼之可贵者，道也；事之可贱者，俗也。舍华效夷，义将安取？若以道邪？道固符合矣。若以俗邪？俗则大乖矣。

也许顾欢的这篇论文并不十分精妙高深，他只是本着利益于王道一统教化的原则，着眼于中国固有的习俗、传统的文化，拒斥佛教这种外来的宗教、佛学这种外来的学说，对夷狄民俗的菲薄更露出几分偏见和傲慢，但他这篇论文所提出的问题，在当时却十分尖锐。他将宗教与世俗社会联系起来，讨论的不是宗教自身的理趣深浅、教旨是非，而是宗教在世俗社会里的可行性和合理性，以世俗社会为理据排斥佛教，可能导致从根本上动摇佛教在中夏传播的合理性甚至合法性。一般说来，一种外来的宗教，或者一种外来的思想文化，要在中国这块文化自成体态的土地上生根，真正深入到中国社会，都要在取得文化士人的理解之后，再经受世俗社会的挑剔，不被世俗所接受的宗教或思想学说，是不可能彻底扎下根来并最终发挥作用的。顾欢发表《夷夏论》的宋齐时代，正是佛教取得文化士人理解之后，向世俗社会渗透并逐渐被世俗认同的紧要关口，所以此论一出，立即激起佛教徒的群起反攻。

司徒袁粲首先托名道人（六朝通称沙门为道人）通公著文反驳。袁文认为，“孔老释迦，其人或同，观方设教，其道必易。孔老治世为本，释氏出世为宗”，在宗趣上，“仙化以变形为上，泥洹以陶神为先”，所以，将佛道二教的道或理论视作等同，只是“自由臆说”。对于顾欢所提出的外来佛教不合中夏旧有习俗问题，袁文认为，“变本从道，不遵彼俗，教风自殊，无患其乱”。在中夏兴行佛教，是传播其佛理（道），并不是因循夷狄的风俗。而且，习俗总是要改变的，改变就要遵循圣道的教化，圣道教化不能只是习俗的附庸，所以佛教在中夏传播，虽会对中夏旧有习俗有所移易，但这是合理现象，并不会破坏社会秩序。他举例说：“文

王造周，大伯创吴，革化戎夷，不因旧俗。”先王们教化民众的功绩，一方面就表现为移风易俗，所以旧有习俗不能作为拒斥佛教的理由。针对袁粲的反驳，顾欢重申他的观点，而且情绪更加激烈。他认为“舟以济川，车以征陆”，佛道二教作为圣人济度黎庶的器具，是有针对性的，如佛教以戒业灭度为先，是因为夷人性情凶猛，道教以自然长生为贵，是因为中夏人性情良善。顾欢接着慨叹：“今华风既变，恶同戎狄，佛来破之，良有以矣！”这话的含义十分尖刻，意谓信佛之人恶同戎狄，所以需用佛教破灭之法以救度。流浪所及，遂致世风大坏，“今诸华士女，民族弗革，而露首偏踞，滥作夷礼，云于剪落之徒，全是胡人。国有旧风，法不可变。”<sup>①</sup>

在顾、袁论难的同时，谢镇之也致书顾欢，接着又有明僧绍作《正二教论》、朱昭之作《难顾道士夷夏论》、释僧愨作《戎华论折顾道士夷夏论》等，文皆载《弘明集》。这些论议虽或各执一辞，理有所未尽深旨，但大都是平心静气的。稍后，又有道流伪托张融作《三破论》，斥佛教“入国破国，入家破家，入身破身”，于是释僧顺作《释三破论》、释玄光作《辩惑论》、刘勰作《灭惑论》，语言更加激烈，论争几演变为相互诟骂。

在以上数番论难中，佛教徒多攻诋道教经教义理庸浅，其中以谢镇之两《与顾道士书》尤为顾欢攻错之他山石。据谢镇之《重与顾道士书》，则顾欢曾就谢镇之的诘难作答，说明谢镇之的发难是引起过顾欢重新思考的。在这两封书信中，谢镇之反复强调佛道二教的理趣深浅，如说：“又云：‘佛经繁显，道经简幽。’推此而言，是则幽者钻仰难希，显则涉求易望。简必不足以示理，繁则趣会而多津。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。”并指责道教炼丹、祈羽化是刻舟求剑、

<sup>①</sup> 《南齐书·顾欢传》。



守株待兔，是“封有”和“凝滞”，认为只有“照绝有无，名超四句，此则正真终始不易之道也”。又说道经简陋，多采撮佛经，“其中可长，唯在五千之道，全无为用。全无为用，未能遣有。遣有为怀，灵芝何养？”谢镇之所说的“四句”，即《中论》所谓“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”由此四句推导出非有非无等“百非”，是中观学的基本思想，以这个思想深度检校道教，则在谢镇之眼目中道教重养生方术，是封执于有，显然未达无滞园通之道，所以谢镇之认为道经中只有《老子》五千文稍近斯旨。但《老子》主旨在“全无为用”，仍未能“遣有”，以无与有相对待，毕竟未尽玄任之极致。<sup>①</sup>

谢镇之对道经的指责，尤其是对《老子》有无之说的挑剔，显然触发了顾欢的思想。从顾欢的《老子义纲》看，他继承了黄老学以“守一”道德为治世根本的观点，但在《老子义疏》中，顾欢则吸收了钟会等人有无体用的思想和河上公无欲养生的学说。其论有无体用是否有因于东晋孙登，不得而知，但顾欢以为“全无为之道”是“俗学未达”，显然有所吸收钟会的观点，有所针对谢镇之的诘难，对南朝道教重玄学者更多所启发。我们举钟会、顾欢二人注解《老子》“故有之以为象，无之以为利”一句为例。

钟会曰：举上三事，明有无相资，俱不可废，故有之以为利，利在于体；无之以为用，用在于空。故体为外利，资空用以得成；空为内用，藉体利以得就。但利用相藉，咸不可亡也。无赖有为利，有藉无为用，二法相假。<sup>②</sup>

顾曰：利，益也。毂中有轴，器中有食，室中有人，身中有神，皆为物致益，故曰有之以为利也。然则神之利身，无中之有，有亦不可见，故归乎无物。神为存生之利，虚为致

① 见《弘明集》卷六。

② 宋李霖《道德真经取善集》卷2。

神之用。明道非有非无，无能致用，有能利物。利物在有，致用在无。无谓清虚，有谓神明。而俗学未达，皆师老君，全无为之道。道若全无，于物何益？今明道之为利，利在用形；无之为用，以虚容物故也。<sup>①</sup>

魏晋玄学贵无崇有二派的理论分歧，正在于对道是有是无的不同看法上。钟会以体用解所谓有无，是摆脱有无纷争的一条有益出路。因为任何事物都是体和用的统一体，体用是事物存在不可分割的两个方面。从体用关系的角度看待道之有无，那么，道是有和无的统一，这就克服了贵无或崇有的片面性。正是从这个意义上，顾欢反对俗学“全无”的偏见。并说道“欲言定有，而无色无声；言其定无，而有信有精。以其体不可定，故曰唯恍唯惚。如此观察，名为从顺于道，所以得。”<sup>②</sup> 如此观察指对道体非有非无的认识，“非有非无”即所谓兼遣，是重玄学道体论的基本原则。以非有非无、空有兼遣为“道”之精义，在南朝刘宋时已为学者接受，如刘宋范晔在《后汉书·西域传》的史论中说：“详其（佛教）清心释累之训，空有兼遣之宗，道书之流也。”佛教空有兼遣之说，自中观宗“三论”译出后，自北而南日渐流行，受其影响，刘宋时道书及解《老》者亦甚谈斯旨。顾欢“非有非无”之说，盖亦有因于时论。根据道体有无不定的观点，顾欢甚至提出了道无封执，大圣无定质的思想，如说：“大圣之人，故无所似也。若形有定质，智有常分，的有所似，则有封执，此乃细碎之人，岂虚妙之大圣乎？”<sup>③</sup> 又如注《老子》“大曰逝”说：“逝、往也。诸物虽大，大有极作；此道之大，往行无际、本无住尽之处。”<sup>④</sup> 大道

① 旧题顾欢述《道德真经注疏》卷1。

② 《道德真经取善集》卷4。

③ 《道德真经取善集》卷4。

④ 《道德真经取善集》卷4。

逝行无住尽处的思想，显然来源于孙登大道逝行无“停性之处”、“莫究其源”之说。逝行无住尽处则不可封执以为常，这是重玄学道体论的一大要义。大圣之人形无定质、智无常分等说，更是重玄解脱的理论依据。从见存的这些言论看，顾欢的《老子义疏》，诚为道教重玄学之序曲。

## 第二节 七部道书体制所形成的经教体系

由《夷夏论》引发的佛道论争，总体上说是两种思想文化的比较，比较对于道教的理论发展和佛教的中国化，都有促进作用。从道教方面看，它面临着理论相较远为精深的佛教的严峻挑战，释子指斥道教理趣庸浅，大都言有理据，这就促使道门学者引魏晋玄学以为援军，向先秦道家寻讨奥义，而不踟躇于神仙方诀、炉火炼度，重玄理论因此进入道教。同时，释子贬责道教经法散漫无统，经教杂乱，也是当时道教所存在的严重问题。夷夏论争之前不久，道士陆修静曾作《三洞经书目录》，并将灵宝派十部《元始旧经》划分为十二部类，从而构成一个经教体系，这说明经教经法的体系问题是道教已自关心的问题。陆修静在这个问题上创例建构，为道教经教体系的进一步完善，奠定了基础。但陆修静只是为上清、灵宝、三皇三个道派所流传的经书作了一份甄别真伪的目录，并不能概括当时的所有道派，如天师道、太平道的经书不在其列，经书目录也不能反映出修道阶次等内容，所以还不能作为一个完整的经教体系。灵宝经十二部类的划分及其注释，是一个完整的经教体系，演述了一个经书由自然结帙而成、圣真传经度人到凡人修持得道的教义系统，但这是专就灵宝经说的，没有将其他道派的经教综括进去。在陆修静三洞经法和灵宝经十二

部类法中，还存在一个更为显眼的问题，即被道教奉作圣典，而且实际依恃之宣讲教法以抗般若的《老子》，不在其列。是则《老子》自为《老子》，不入道教经法体系，道士援引其说作为理据，以与佛教颉颃，就不免要受到牵强附会之讥。深入一步看，《老子》难入道教经教体系的问题，反映出当时道教的理论矛盾，即老子道家哲学与魏晋神仙道教在旨趣上的抵牾。东晋时神仙道教的代表人物葛洪，曾因不满于玄学虚无放逸者流，批评老子于金丹神仙之事“泛论较略”，庄列之徒齐生死之议“永无至言”，稍后释子又点破神仙道教不合老庄本旨，这对方将融贯老子理论的道教来说，无疑是一个亟须解决的尖锐问题。

显而易见，在陆修静三洞经法的基础上进一步综括各派道书，从而建构起一个包含《老子》在内的经教体系，是夷夏论争之余道教发展所面临的艰巨课题。不完成这个课题，道教阐发老子“重玄”，从而使贫乏的理论丰实起来的合理性，便难以得到论证，也就没有所谓“重玄之道”，而只有玄学家的重玄流派。完成这个艰巨课题的，便是南朝齐梁间形成的七部道书体制。

以道教的历史发展言之，七部道书体制可以说是道教发展为一门成熟宗教的标志。此前并没有统一的道教，只有信仰、组织形式等相似或相同的教团，如太平道和五斗米道；有教义可以相互沟通的道派，如灵宝派和上清派。七部道书体制形成之后，不同道派的经书在这个体制中各有位序，互无统属的道派也便形成一个道教整体，真正可命名为“道教”。从这个角度说，建构七部道书体制要远比创立道派、组织道团来得重要。道派教团因人物及特定的历史环境而产生，也往往因人物及特定历史环境的改变而消亡，次起次灭。而由七部道书体制所形成的经教体系，则将此起伏的道派教团统系为一个整体，否则没有千余年来的道教史，而只有因信仰神仙、崇尚道法而彼此相关的民间宗教史，道教与民间宗教的真正差别，我想大概也就在这里。

自七部道书体制形成之后，它就作为经教体系的基本框架贯穿道教史始终，成为融合不同道派的主要脉络。明以前先后出现的各种道派的经书，都被按照七部体制编入《道藏》，可见对于道教的历史发展，七部体制实具有一种超越时代的纽带作用。

当然，一种创造独领风骚千百年，便必有其弊。历代编修《道藏》都因循七部旧例，而不思厘革，有其二弊。其一，七部体制是因应南朝道教宗派源流和经书宗旨而形成的，但由于宋以后兴起的道派多非旧有道派的演变或发展，而是产生于民间最终汇融于道教的，所以七部体制并不适用于宋元明时期新道派相继出现的新形势，将这些新道派的经书论著分置于七部之内，宗派源流及各部宗旨便难免混乱，如明正统《道藏》中就经常出现各部经书相互参杂的现象，各部宗旨及由之构成的经教体系，也就模糊不清，所以研习者往往难以把握道教之整体。其二，因为形成七部体制的年代久远，叙录其原委的资料又不完整，道教便不免因经书错杂无章而为人诟病。这方面虽经过前辈学者如陈国符等人的搜寻考证，大体可勾勒出七部源流，但关于七部体制的起因、形成过程及其与南北朝道教义学的关系、其中所包含的教理意义等问题，仍有未洽或未明之处，成为道教史研究中一个悬疑已久的棘手问题。根据我们掌握的资料分析：将道书分为三品次的例规，以见于《太平经》为最古，成于晋道士鲍靓的《三皇经》始立“三洞”之说，刘宋时道士陆修静总括“三洞”，即以此为源流。增设四辅以益三洞，即以《太清部》辅益《洞神三皇经》、以《太平部》辅益《洞玄灵宝经》、以《太玄部》辅益《洞真上清经》，最后以《正一部》通贯诸部的体制，由《正一经》创立，而非通常所认为的《玉纬七部经书目》，其造作者则是齐梁道士孟景翼。《玉纬七部经书目》的作者是孟智周，其书则征考叙录《正一经》所著录的经书目录，稍后臧矜又略作补正，如将《老子》、《西升经》确立为以重玄为宗旨的《太玄部》的基本经典等，为重玄之

道的发展奠定了经教基础。下面我们就这些问题略作考论。

先说“三洞”。

陈国符先生在《道藏源流考》中说：“东晋葛洪撰《抱朴子》，尚未有三洞之称，至刘宋陆修静总括三洞，《三洞经》之名，实昉于此。”这个说法为多数学者所接受，但现在看来，此说应略予修正，即以“三洞”总括上清、灵宝、三皇三派的经书始于陆修静，但三洞经之名出现在陆修静之前。明乎此，对早于陆修静的《洞渊神咒经》频称三洞经书等，便不难理解。而将道书品目为三类的例规，则出现得更早。

按《道门大论》引《太平经》甲部第一说：“书有三等：一曰神道书，二曰覈事文，三曰浮华记。”<sup>①</sup>这里说的三等书，是专就《太平经》甲乙十部划分的，但品类其书为三等级，以见于《太平经》此说为古。其次有传自三国帛和、成于晋代鲍靓的《三皇经》，立三元凝变为三洞经之说。《无上秘要》卷六引《三皇经》云：

黄帝曰：三皇者则三洞之尊神，大有之祖气也。天宝君者大洞太元、玉玄之首元；灵宝君者是洞玄太虚、混成之始元；神宝君者洞神浩灵、太虚之妙气。故三气凝变，号曰三洞。……故大洞处于玉清之上，洞玄则在于上清之域，洞神总号则在于太极。大洞之气则天皇是矣，洞玄之气则地皇是矣，洞神之气人皇是矣。

并称天皇受灵书妙术、玄妙图书皇文十四篇，以推校天地，更纪万物，并佐圣辅治，地皇人皇相继而起“修续其后”。是则三皇即三元，又分别称为天宝君、灵宝君和神宝君，传授大洞、洞玄、洞神三洞经书。隋唐初道书《道门大论》及《道教义枢》等演述三洞源流，例皆沿袭此说，唯改《三皇经》之“太极”为“太清”，与玉清、上清合成三清境之说。又宗承其“三元”之义，如

<sup>①</sup> 《云笈七签》卷六。

《道门大论》称：“洞真之教以教主天宝君为迹，以混洞太无元高上玉皇之气为本”等等，皆以三元为本，以三清境之三宝君及所传演的三洞经书为教迹，都本据于《三皇经》旧说，并保存了《三皇经》的大有、小有等名目，如说《洞真经》在“大有之宫”等等。由此可见，《太平经》首开品目为三类的例规，《三皇经》承继其法立“三洞”之目，而《三皇经》以经教体系依附于神学体系，将道教教法施行教化的合理性，推托于三清神主的神学创世说之上，也成为后代道教神学体系和经教体系的典式。但是，正如《太平经》的三等书是专就本经所区分的类别一样，《三皇经》的“三洞”也不包括《上清经》和《灵宝经》，其中“大洞”指天皇文，“洞玄”指地皇文，“洞神”指人皇文，合称《三皇文》，即《三皇经》之本。

至于陆修静的《三洞经书目录》，毫无疑问是取则于《三皇经》的三洞经教法。按陆修静曾得传《三皇文》，陆修静经孙游岳传付于陶弘景的，即此《三皇文》，而非通常所说的《上清经》，此亦见载于《道门大论》。陆修静的《三洞经书目录》久佚，各洞经目不得悉知，但据理推论，其三洞经目当包括晋以降流传日盛的上清、灵宝、三皇三派的经书。理由有三：一是《正一经》七部由增四辅以益三洞而成，如陆氏三洞经法未总括上述三派经书，就不会有七部的辅益关系，因为四辅中“三太”所辅益的分别为上述三派经教；二是陆修静在元嘉十四年（437）公布《灵宝经目》，已将灵宝派十部元始旧经划分为“本源”等十二部，三十四年后奉诏作《三洞经书目录》，没有必要象《三皇经》那样专就《灵宝》本经开立为三洞；三是北周甄鸾《笑道论》等记载陆氏书目见有经书、药方、符图凡一千二百二十八卷，而敦煌 P2256 号残南梁宋文明《灵宝经义疏》载陆氏《灵宝经目》只有四十六卷。由此看来，陆修静三洞经法的主要贡献，不在于创立了一套建构神学体系和经教体系的方法，而在于将《三皇文》所创立的建构体

系的方法运用到总括互无统属的道派经书上，从而使各道派逐渐融合为一道教整体。但正如前文已经讲过的，陆氏三洞法总括各派道书有不够全面的缺陷，不能满足南朝道派迅速融合的发展要求，也不能回答释教徒所提出的神仙道教不合老子本旨等诘难，所以七部道书体制应运而生。

次说“七部”。

关于七部源流的考证，主要涉及到这样三个问题：第一，七部道书体制是否创始于孟法师《玉纬七部经书目》？第二，作《玉纬七部经书目》的孟法师是孟景翼还是孟智周？第三，七部道书体制是在什么样的背景下建构起来的？由于问题关涉到史传资料不全而称谓又易于混淆的二孟，而单纯的考证又忽略了产生七部体制之历史背景的问题，所以考证难以得出一致的结论。本书着眼于叙论形成七部通书体制对南朝道教义学发展的意义，所以对上述考证问题也难以回避，但将问题放在产生七部体制的特定历史环境中去考察。

陈国符先生在《道藏源流考》中说：“至于七部之称，更为后起，始见于孟法师《玉纬七部经书目》。”这也是目前学界比较一致的看法。但这个孟法师是谁，却有孟景翼和孟智周两种推测，不过证据都不很充分。陈先生推测孟法师为孟智周，现在看来这个推测是正确的，但道书中的七部之制，却非始于《玉纬七部经书目》，而始于《正一经》。如《云笈七签》卷六引《道门大论》释“七部”说：

七部者，今因《正一经》次：一者洞神部、二者洞玄部、三者洞真部、四者太清部、五者太平部、六者太玄部、七者正一部。

此下引孟法师云云，解释太清、太平、太玄、正一诸部经德。此孟法师显然是《正一经》七部法的注释和发挥者。以下详释“四辅”，体例亦与此同，如释《太玄部》云：“然其卷数亦有不同。



《正一经》云：太玄道经二百七十卷，今《玉纬》所撰止有一百三十五卷，又非尽是本经……《玉纬经》云：其中经珍秘部入太清。”《道教义枢》卷二《三洞义》述上清经源流时，也称“《玉纬》引《正一经》”云云。从这些资料里可以看出，在孟法师《玉纬七部经书目》之前，已有《正一经》著录太玄道经等七部目录，而孟法师及其《玉纬七部经书目》，只是《正一经》七部目录的征考叙录者。再从《道门大论》及《道教义枢》的有关记叙看，孟法师及其《玉纬七部经书目》既载述《正一经》七部书目的卷数、存佚等情况，还论述各部宗旨或经书出处，如《云笈七签》卷六引“《玉纬》云：《太平》者，六合共行，正道之号也”，“太玄者，孟法师云是太玄都也”，等等，孟法师显然是在试图为《正一经》七部体制作出某种解释，而诸如此类的解释，恰正是南朝道教义学发展的一步步台阶。

关于《玉纬七部经书目》的作者问题，是由唐道士孟安排《道教义枢》中的一段话引起的，该书卷二《三洞义》说：“又序三洞经洞者，其卷数题目具如陆先生《三洞经书目录》、孟法师《玉纬七部经书目》、陶隐居《经目》、《太上众目》、《三十六部尊经目》等所明。”所云孟法师为南朝齐梁间人，是研究者比较一致的看法。但齐梁之际有孟景翼和孟智周两位孟法师，于是便有两种推测。陈国符先生在《道藏源流考》中说：“不知上述孟法师即孟智周法师否？”而卿希泰先生主编的《中国道教史》则根据大孟法师孟景翼“颇有时誉”在陶弘景之前，小孟法师孟智周的活动“或许较陶弘景略晚”，而《道教义枢》叙诸家书目时将《玉纬七部经书目》置于陶弘景《经目》之前，所以“根据二孟和陶弘景年岁的分析，先于陶弘景作经目的孟法师，以推‘大孟’孟景翼

的可能性最大。”<sup>①</sup>这两种看法都主要是推测。要解决这个问题，必须从《道教义枢》的出处来源和著述体例说起。从《道教义枢序》里，我们得知其书基本上是对《玄门大义》的节录。通过校读《道教义枢》和《玄门大义》佚文，可以发现《道教义枢》引诸法师语时，例皆称姓道号而不名，此例盖自《玄门大义》沿袭而来。《云笈七签》卷四十九存录的《玄门大义·三一诀》，是《玄门大义》的佚文。在《玄门大义·三一诀》中，既引有孟法师语，凡三处，也引有大孟法师语，称谓分别得很清楚，决不致于混淆。二孟对三一体义的解释也不同，《玄门大义》不同意大孟法师的解释，却认为孟法师的见解“合重玄之致”。大孟法师是孟景翼，唐末道士杜光庭在《道德真经广圣义序》里说：“梁道士孟安排，号大孟，作《经义》二卷。”显然是错将唐道士孟安排误为南梁人。至于大孟法师，当从三洞道士朱法满《要修科仪戒律钞》卷十五所说：“大孟先生讳景翼，字辅明。”这是目前学界比较一致的看法。《玄门大义》引述的大孟法师是孟景翼，孟法师为孟智周，《道教义枢》依其例引录之，则所谓“孟法师《玉纬七部经书目》”云者，孟智周《玉纬》尔，若此书为孟景翼所作，依其例当云“大孟法师《玉纬七部经书目》”。至于将孟智周称为“小孟”，也只见于杜光庭《道德真经广圣义序》，杜光庭在称述“梁道士孟安排号大孟”之后，接着就说“梁道士孟智周号小孟”，大小孟之分似乎是出于杜光庭的辨别。而唐初道书《玄门大义》、《道教义枢》则径称孟智周为孟法师，孟景翼虽相应被称作大孟法师、大孟先生，但孟智周却不必因此称“小”。理清了这些纠葛，《玉纬七部经书目》的作者问题，便大体上可以澄清。

孟智周作《玉纬七部经书目》以征考叙录《正一经》七部经

---

<sup>①</sup> 卿希泰主编《中国道教史》（第一卷）545—546页，四川人民出版社88年版。

目，并注释其义旨，可见七部道书体制的建构经过一个了沿革过程，它无疑是南朝道教义学发展中的一个重要问题。作为一个问题被提出来，有其特定的历史背景，即南朝宋齐之际的夷夏论争。放在这样的历史环境中去考察，我们认为《正一经》的七部道书体制创始于曾参予论争的孟景翼。

因为问题牵涉到《正一经》，所以我们在考述七部体制源流时，首先要排除一些朦胧印象的干扰，即误认为《正一经》传自张陵一系天师道。这种误会源出于《正一经》自叙其源流时的附会，如《道门大论》引《正一经》称：

天师自云：我受于太上老君教以正一新出道法。谓之新者，物厌故旧，盛新，新出名异实同。学正除邪，仍用旧文，承先经教，无所改造。亦教人学仙，皆用上古之法。王长虑后改易法师，故撰传录文，名为《正一新出仪》。

所谓“天师自云”，当然是造经者虚托神真的说法；王长相传为张陵弟子，《正一新出仪》也断非他因预见到后人将胡乱改篡其师法而预为撰作的；至于说此《正一经》为新出道法，无疑是相对于五斗米道之旧教；“无所改造”云者，此新出《正一经》法与寇谦之革除三张伪法不同尔，而是承袭着张陵天师的道统；所谓用上古法“亦教人学仙”，乃迎合晋以降神仙道教的口吻。东晋南北朝时，张天师信仰很甚，这时候造作的道经，很多都托称三天法师正一真人张陵，其意图盖与金元之际全真道托称吕洞宾相同，即借助于社会上流行的信仰传说以风传其教法。另外，元代南方三山符箓总归江西龙虎山嗣汉天师道，统称正一派，与北方全真派并列为两大道派。元明正一派与南朝《正一经》有某种渊源关系，这层关系主要经由茅山道传通，但我们现在讨论南朝新出《正一经》，必须将数百年后的元明正一派撇开。

排除了上述模糊印象，我们可以从《正一经》七部道书体制所包含的思想内容入手，分析其思想内容与南朝道教义学的关系，

最终却发现其思想内容与孟景翼的《正一论》有着本质上的一致性，据此，我们推测《正一经》七部道书体制创始于孟景翼。

我们先来看看七部道书体制中究竟藏有哪些奥妙。古书有一种体例，即杨树达先生所说的，“古书自述作书之意者，其文皆殿全书之末”，如《庄子》的《天下篇》、《淮南子》的《要略》、《史记》的太史公《自序》、《论衡》的《自纪》等，都是以自述作书之意的篇章殿全书之末。这种作书体例，晋南朝道书亦有因袭者，如葛洪《抱朴子》内、外篇的《自叙》、陶弘景撰集《真诰》以《叙录》终卷等。这种体例可应用于自著类书和编集类书，而书末自述作书之意的篇章多含有思想或学术总结的意思。按前引《正一经》所述七部次序，以《正一经》为第七部，殿全《藏》之末，这显然是因循古人作书体例，而最先试图将各派道书汇编成集的，则是《正一经》的撰述者。明正统《道藏》依然保持上述体例，以《正一部》殿后，而且将《道藏经目录》置于《正一部》之末，这也无疑是遵循古法——虽然这种体制不便于检索，盖历代《道藏》目录本来沿袭旧例皆附于《正一部》而行，而最先作七部道书目录的，亦必《正一经》之纂集者。《正一部》居七部之末，还对我们有另一种提示的意义，即《正一经》的纂集者自以其说综括各派道法，是对各派道教思想和学说的最终总结，所谓正一“通贯诸部”，“正以治邪，一以统众”，“《正一》遍陈三乘（三太）”云云，真实含义也就在这里。

更重要的是，由七部次序及辅益关系，构成了一个完整的经教体系，按照这个经教体系修习道法，修证的品位由低之高，最后达到“正一”的融合贯通。据《道门大论》引《正一经·图科戒品》说：

《太清经》辅《洞神部》，金丹以下仙业；《太平经》辅《洞玄部》，甲乙十部以下真业；《太玄》辅《洞真部》，《五千文》以下圣业。《正一法文》宗《道德》，崇三洞，遍陈三乘。

根据这种辅益关系和层次结构,《太清经》辅洞神部《三皇经》,证成神仙,是修道的初阶或称小乘;《太平经》辅洞玄部《灵宝经》,修成救世度人的真人,是修道的中阶或称中乘;《太玄部》的《道德经》等辅益洞真部《上清经》,修成玄妙微通的圣人,是修道的上阶或称大乘。由仙而真而圣的修道阶次,最终在《正一部》会归一理,如《道教义枢》卷二《七部义》说:“虽说百途,终归一理,故云正一也。”在这个经教体系里,《正一部》经书无疑占有特殊的地位,是各派道法融会贯通、化繁为简的最终凝炼,它融合此前各派道教的意图,也就不言而喻了。但是,大约从宋代开始,编修《道藏》者将“三洞”和“三太”的次序分别颠倒过来,如晁公武《郡斋读书志》著录《道藏》六部的次序为:《大洞洞真部》、《灵宝洞玄部》、《太上洞神部》、《太真部》(陈国符考为《太玄部》以讳改)、《太清部》、《正一部》。明正统《道藏》也依准这样的次序,而在《太玄》与《太清》二部之间补还《太平部》。由于位序的颠倒,引起一种历史性的误会,似乎位序在前的经部比在后的尊贵高妙,《正一部》“一以统众”、作为各派道法之总结的经德反被忽略了,却又因“正以治邪”之说,片面地附会于张天师召劾鬼神之事,而不知这只是《正一经》标识其道统源流的一种印迹。这也是妨碍清理七部经法历史源流的原因之一。

总之,七部道书体制的建构,包含着这样的思想:三洞和三太的经书各自有其经德,依次修持可由仙而真而圣,但最终必归于“正一”道场,《正一部》是对各部各派道法的总结和概括,也是各家派学说殊流同归的最终融通。同样的思想主张,我们在孟景翼的《正一论》中再次看到,这恐怕不是偶然的巧合;从孟景翼当时所处的佛道论争的历史背景看,我们甚至可以体会到他建构七部体制的必然性。

孟景翼的《正一论》,是在由顾欢《夷夏论》引发佛道论争的背景下写成的。《夷夏论》发表于南朝刘宋末年,由之引发的二教

论争，南齐初逾演而逾烈。南齐武帝永明（483—493）年间，文惠太子萧长懋、竟陵王萧子良并好释法，开拓玄圃园，大会众僧。时文惠太子召孟景翼入玄圃园，子良使之礼佛，孟景翼不肯，子良送《十地经》与之，景翼造《正一论》以答。其文久佚，但该论“等级随缘，须导归一”的主导思想，却由《南齐书·顾欢传》存录下来，其文曰：

《宝积》云：“佛以一音广说法。”《老子》云：“圣人抱一以为天下式。”“一”之为妙，空玄绝于有境，神化贍于无穷，为万物而无为，处一数而无数，莫之能名，强号为“一”。在佛曰“实相”，在道曰“玄牝”。道之大象，即佛之法身。以不守之守守法身，以不执之执执大象。但物有八万四千行，说有八万四千法。法乃至于无数，行亦逮于无央。等级随缘，须导归一。归一曰回向，向正即无邪。邪观既遣，亿善日新。三五四六，随用而施。独立不改，绝学无忧。旷劫诸圣，共遵斯“一”。老、释未始于尝分，迷者分而未合。亿善遍修，修遍成圣，虽十号千称，终不能尽。终不能尽，岂可思议。

作为拒绝礼佛的答辞，孟景翼此《论》写得十分委婉。他表明了这样几层意思：第一，佛道二教虽法有不同，但都以“一”为要妙，所以没有必要在佛道间强生分别；第二，世间教法无数，如果“遍修”无数教法，则“终不能尽”而反为其所累，所以孟氏既自为道士，便没有必要再去修习佛法；第三，信佛或信道，应该随人所好，所谓“三五四六”，当指道教的三才五行和佛教的四大六道，对这两种教法应“随用所施”，各据己意自由选择；第四，佛道二教起初并未互分为二，现在迷茫者分而未合，所以要点破各执一端的双方偏滞，遣除邪见，导归于“正一”，即所谓“等级随缘，须导归一”；第五，导归“正一”则“亿善日新”，既是佛道二法修持的共同追求，又是复归二教教主创立教法之初意，此

所谓“归一曰回向”。

从以上几个方面看,《正一论》的思想与《正一经》七部道书体制所包含的思想,如出一辙。七部体制由《太清》辅《洞神》的仙业、《太平》辅《洞玄》的真业,到《太玄》辅《洞真》的圣业,最后会归于《正一》,正符合《正一论》“等级随缘,须导归一”之意。《正一经》所谓“宗《道德》,崇《三洞》,遍陈三乘”,与《正一论》“旷劫诸圣,共遵斯一”,一为万法共同归旨的观点,亦可互作补充。差别只在于《正一论》是就佛道二教说的,《正一经》则就各派道法而言。但孟景翼既有“归一”佛道二教的想法,那么在他那里“归一”各派道法就不但是可能的,而且是必然的。《正一论》以导归“正一”则“亿善日新”,又称“归一曰回向”,将此正一之新法解释为复归于古道,与前引《正一经》所谓“天师自云”物厌故旧而盛新,“正一新出之法”却又“承先经教,无所改造”云云,也显然是同一条思路。“正一”这个辞目,可考史料以顾欢《夷夏论》所谓“道称正一”为始见,以孟景翼《正一论》阐其义最为系统。对于“正一”之义的解释,《正一经》与《正一论》亦相类,如《道门大论》引《正一盟威经》说:“正以治邪,一以统众”,《正一论》说:“向正即无邪”,“旷劫诸圣,共遵斯一”;又如《道门大论》在讲述《正一经》的经德时,引《道本尊卑经》说:“真经要妙,其文无双,三十六万四千正言无数,不离正一。”《正一论》则说:“说有八万四千法,……须导归一。”《正一论》作为孟景翼拒绝礼佛的答辞,是有针对性的,所针对的就是萧子良所赠《十地经》。此《十地经》当即北魏时吉迦夜所译《十方广菩萨十地经》。为与此《十地经》相颉颃,孟景翼将《正一论》的主导思想按经教的形式展开为《正一经》,是很有可能。佛教以“十地”指修行的十个阶位,《正一经》七部以“三太”辅“三洞”为修行品次,针对性是很明显的。是则《正一经》之七部道书体制的创立,非孟景翼莫属。

以上通过对思想观点的比较分析，我们推断《正一经》七部道书体制的创立者即作《正一论》的孟景翼。这个推断在时间上也与道教史相吻合。陆修静奉敕撰《三洞经书目录》，事在刘宋明帝泰始七年（471），孟景翼作《正一论》在南齐初（480年前后），《正一经》当成于此后未久。孟景翼稍年长于孟智周，孟智周主要活动于梁武帝时。孟智周作《玉纬七部经书目》，以释《正一经》所立七部之名义、各部传授源流，并征考叙录其经书卷目、存佚情况等，是则二孟必有学术上的源流关系。这层关系又涉及到七部体制的流传，也涉及到隋唐道教重玄学的渊源，故于此处略叙二孟并臧矜事。

孟景翼生平行事，除前引《南齐书·顾欢传》叙其作《正一论》外，另见陈国符先生《道学传辑佚》录有如下记载：

孟景翼，字辅明，平昌安丘人也，轲之后也。性至孝。齐景陵王盛洪释典，广集群僧，与景翼对辩二教邪正。景翼随事剖析，辞理无滞。虽藟生拒羸，来公折隗，蔑以加焉。

梁武帝天监二年置大小道正。平昌孟景翼，字道辅，时为大正。屡为国讲说。四年，建安王伟于座问曰：“道家科禁甚重，《老子》二篇，盟誓乃授。岂先圣之旨，非凡所说耶？”景翼曰：“崇秘严科，正宗妙化，理在相成，事非乖越。”

从这些记载看，南齐初年的佛道论争是很激烈的，孟景翼拒绝向崇佛法的萧齐宗室妥协的护法态度也很强烈，南朝陈道士马枢作《道学传》时，以“藟生拒羸，来公折隗”为喻<sup>①</sup>，虽或言有过之，但交诤的激烈程度也略可想见。自南齐初迄梁武帝天监四年（505），凡二十余年，孟景翼讲学于齐梁都城（今南京），梁武帝时又为道门领袖人物（大道正），可见他在当时的声望是很高的。

<sup>①</sup> “藟生拒羸”指藟相如不惧秦始皇威胁事。“来公折隗”指东汉初中郎将来歙破隗嚣军之事，见《后汉书》卷十五。



这个很高的声望，与“对辩二教邪正”有关，更与孟景翼“随用剖析，辞理无滞”的学识有关。因为南朝萧齐萧梁二朝相继崇佛，孟景翼在这样的环境中拒绝礼佛，护法道教，所以一方面着意于道教经教体系的建设，另一方面又在对论中委婉地坚持固有原则。前者即《正一经》七部体制，后者除对论外，孟景翼亦曾解注《老子》，以阐发其义理。一手建构经教体系，一手通过解注《老子》等阐发道教义理，是南朝道教学者的风格，前有陆修静，后有孟智周、臧矜、守文明等，孟景翼亦是其中一人尔。

梁武帝时，与孟景翼同在都城宣讲道教的还有孟智周。据唐道士王悬河《三洞珠囊》引《道学传》云：

孟智周，梁武帝时人也。多所该通。梁静惠王抚临神伎，请智周讲。光宅寺僧法云来赴。发讲，法云渊解独步，甚相凌忽。及交往，复盛其词辩。智周敷释焕然，众僧叹伏之也。<sup>①</sup>

孟智周宣讲的是什么，法云又如何“相凌忽”，虽不可补记，但据所称，孟智周必其时学有名望者。光宅寺主法云，是齐梁时著名的学僧，《成实论》“三师”之一，著述外尤善讲议，称“作幻法师”<sup>②</sup>。法云之“相凌忽”，即对孟智周所宣讲的道教提出诘难讽喻，而智周竟能“敷释焕然”，亦必对论好手而非藉藉无闻者。孟智周除作《玉纬七部经书目》外，另有《老子经通题目》及《老子义疏》五卷等。继承孟智周这两方面学术的，则有玄靖法师臧矜。

臧矜事无翔实的记载，但名号却很多，如臧竞、臧矜、臧靖、臧玄靖、玄靖法师、字道宗、号“宗道先生”等。据《云笈七签》卷五唐李渤《真系》说，王远知“弱冠师宗道先生臧矜。”

① 《三洞珠囊》卷二《勅追道士品》引《道学传》第十二卷。

② 参见任继愈主编《中国佛教史》第三卷 418—419 页，中国社会科学出版社 88 年版。

《茅山志》卷二十二录唐王旻所撰王远知《立观碑》也说：“时有国师宗道先生，识洞幽微，智深玄妙，宣风黄道，作训紫宸，九重致礼，百工兴敬。”以王远知生于梁大通二年（528）推算，王远知师臧矜事在太清元年（547）。又据徐铉《唐道门威仪玄博大师贞素先生王君之碑》说，建康“有玄贞观者，陈宣帝为臧矜先生之所作也。”<sup>①</sup>则臧矜亦居建康（今南京），与二孟同。

关于臧矜师承，《云笈七签》卷六录《道门大论》有一段记载，说甲乙十部《太平经》久不传世，传说“海嵎山石函内有此经”，而求者不可得，陈宣帝即位初（569），“乃命太平周法师讳智响往取此经，……帝乃具礼迎接，安于至真观供养。”并命法师于至真观敷讲，因号太平法师，“即臧靖法师之稟业也。”就这段记载，蒙文通先生在《校理老子成玄英疏》中推测周智响为孟智周之误。但据唐道士王悬河《上清道类事相》卷一《仙观品》引《道学传》说：“孟智周，丹阳建业人也。宋朝于崇虚馆讲说《十方忏文》。”崇虚馆为陆修静所立，孟智周讲说《十方忏文》时，即年幼也在十余岁以上，而刘宋末（479）至陈宣帝初即位（569）凡九十年，则其时孟智周乃百岁上人，而《道学传》等并不特称孟智周寿考，《云笈七签》又说取经时“从人数十齐心运力”不能开石函，“法师敛气开之”，事虽涉于机关且出于道书渲染，但究不能使人无疑此太平法师是否即孟智周。<sup>②</sup>要之，孟智周与臧矜诚有学术上的源流关系。这层源流关系，一是以重玄理论解《老子》，如唐末杜光庭《道德真经广圣义》卷五列重玄诸家中有孟智周、臧矜，《玄门

① 陈坦《道家金石略》第201页，文物出版社88年版。

② 按南宋初刘惟永《道德真经集义》卷四《拾遗》，曾从旧传《集注》本中转录出一段太平光师言论，曰：“有对则名异，绝待则玄同，忘玄之玄，则曰玄玄。”此太平光师当即太平法师，其说亦重玄家言。盖臧矜之主重玄说，有其师承渊源。

大义·三一诀》中孟、臧观点一致也是例证，二是孟臧之间以七部经法相传通。

继孟智周《玉纬七部经书目》之后，臧矜又重定其中《太玄部》经典。按《云笈七签》卷六叙《太玄部》源流说：“旧云《道德经》有三卷。……既说有三，时玄靖法师开为三部，宗致《道德》二卷。是先说以道德为体，其致则总，以其文内无的、对扬之旨故也。”玄靖法师臧矜所开列的《太玄》三部经典，据《道教义枢》即《道德经》、《妙真经》、《西升经》。臧矜认为这三部经典有一个共同特点，即经文言旨没有准的，不落言诠，需在重玄双遣（对扬）中发明义奥，所以援用《道德经》有三卷的旧说开立为三部，以明确《太玄部》宗旨。这个宗旨，就是重玄，如《云笈七签》卷六录《道门大论》说：“太玄者，重玄为宗。”在臧矜之前，《太玄部》经书的宗旨是不明确的，如上书说：“太玄者，孟法师云：是太玄都也。今为老君既隐太平之乡，亦未详此是何所。必非摄迹还本，遣之又遣、玄之又玄，寄名太玄耶？此经名太玄者，当是崇玄之致，以玄为太，故曰太玄也。若言起自玄都，不无此义，但七部皆尔，非独此文也。”太玄在晋以前道书多指天宫玄都，如《洞玄灵宝二十四生图》即此例，《三洞珠囊》卷九引《太玄部》卷第八《老子传授戒仪注诀》也说：“太玄者，太宗极主之所都也。老子都此，应化十方。”<sup>①</sup>孟智周法师对“太玄”名义所作的解释，盖据旧说。但在臧矜据其宗旨开立《太玄》三部之后，旧说便变得不合道理，所以《道门大论》及孟安排的《道教义枢》，都对孟法师之说表示不解。

臧矜重立《太玄》三部，对隋唐道教重玄学的发展，具有十分重要的意义。这点可从两方面看。

第一是经典的确立，使隋唐重玄学者阐发其义理有所本据。按

<sup>①</sup> 原文引作《太平部》卷第八《老子传授戒仪注诀》，非是。

《正统道藏》正一部《传授经戒仪注诀》，存录有《太玄部》十卷经目，依次为《道德经》上下两卷、《河上公章句》上下两卷、《想尔训》上下两卷、《老君思存图注诀》一卷、《老君传授经戒仪注诀》一卷、《老君自然朝仪注诀》一卷、《老君自然斋仪》一卷。这十卷经书当是臧矜开立三部之前道士所传的《太玄部》经目。但在隋唐时，除授度“太玄法师”时授受其经外，在重玄的义理阐发中几乎不发生作用——《道德经》当然是特例。而被臧矜立为《太玄部》经书的《妙真经》和《西升经》，却屡见唐代重玄学者称引，而且有道士徐道邈、李荣等人的《西升经注》传世，内容则为阐发重玄学说。南梁时曾有贾稜解注《西升》、《妙真》二经，惜未传，而传世的刘仁会、韦处玄《西升经注》，则北朝道士所为，其中也有与重玄学相近的思想内容。臧矜将《道德经》、《妙真经》、《西升经》确立为《太玄部》的基本经典，对于明确《太玄部》的重玄宗旨，或者说对于重玄理论由玄学流派转变为道教的“重玄之道”，无疑发挥了极为重要的作用。此后道士阐发重玄，不限于解注《老子》，而且拓展到《庄子》及《度人经》等经典，并造作了《本际经》等一批经书申述重玄学说。重玄之成为隋唐道教思想主流，从宗承南朝的方面看，由臧矜奠定基础。

第二是《太玄部》基本经典的确立，为重玄理论在道教中发展为一门独立的学术、成为一个相对独立的学术流派，提供了必要的依据，同时也解决了《老子》与道教的关系问题。在七部中，除《太玄部》之外，其他六部在魏晋以前都有其派系源流，独《太玄部》称出自“太玄都”而不说其在人间的实际出处，被臧矜立为《太玄部》基本经典的上述三经，道教称由老子授尹喜，于是道教重玄学有了一个不同魏晋玄学的传授源流，重玄便成了道教固有的思想和理论，隋唐道士乃得大加发挥。

臧矜同孟智周等人一样，曾以重玄解注《老子》，也同样地“其书久佚”，所以对南朝道教重玄理论的发展，难详究竟。仅略

得其言论片段，可窥探其理论之一斑，叙为下节。

### 第三节 臧矜等人学说管窥

南朝齐梁陈三代，孟景翼、孟智周、臧矜、宋文明等人探讨道教义理的热情很高，遗憾的是，这些学者的著作多已亡佚，独宋文明的《灵宝经义疏》和《道德义渊》尚存敦煌残本，其余诸人，仅有部分言论散见于《玄门大义》、《道教义枢》诸书引录。这些资料存录了他们关于三一体义、道德本体及有无体用等问题的论议。因为存录的资料未全，所以对他们的思想学说的介绍只可能是管窥蠡测，难得总体把握。好在通过对他们思想片断的分析研究，约略可探测出隋唐道教重玄学的学说源流，也隐约可见南朝道教义学与重玄学的基本轮廓。

先说三一体义问题。

道教讲一、三一、一与道的关系，由来久远。又由于三一是对各方面义理、各种对应范畴的一种概括，所以涉及的面也很广泛。各家说法虽或不同，但都源出《老子》。《老子》书第十、十四、三十九、四十二章都讲到“一”的问题，尤其是第十四章，说：“视之不见，名曰希；听之不闻，名曰夷；抟之不得，名曰微。此三者，不可致诘，故混而为一。”重玄家讨论“三一”问题，主要是由这段话引发出来的——当然还有“道生一，一生二，二生三，三生万物”等等。推寻老子之本义，似乎是说从视、听、触（抟）三方面去识辨道体的存在，只能体悟到道体希夷微的超感性特征，换言之，对道体之存在不可依靠感知去识辨，因为希夷微已经说尽了道体的超感知特征，不可作进一步的寻蹟索隐，所以将三者混同起来。混同为一体，这个一体便是道。于是产生了三

与一的关系问题。不管怎么说，道体终于不刺激人类的感官，却直接冲撞着人们的理念，所以对道体存在的透悟，有一个方法论上如何由浅入深的技术难关。在老子看来，要跨越这道难关，只有将希夷微三方面似感知而实超感知的体悟混同起来，还原为理性直观的“一”，方能与道相契入，“涤除”浮象翳蔽，“玄览”道本之精微。这是老子很能代表中国哲学特色的认识论和方法论。梁陈隋唐时代的重玄学者，抓住老子这种方法论上的用意，将“三一”和“二观”结合起来研讨，最终使魏晋神仙道教“存三守一”的养神方术，也“直趣重玄之致”，“终归双遣之门”，并将老子理性直观的体道论发展为双遣有无的“中道观”。<sup>①</sup>这是重玄学者讨论“三一”问题的源起及大旨。

从道教史上看，在重玄学沿入道教之前，即魏晋以前的道教，多以“三一”这对范畴运用于对宇宙生成和养生方术的解释，如宇宙生成有玄元始三气，养生方术有上中下三丹田等，重玄学者则主要从“三一”关系论中寻找某种思想方法或认识方法，作为悟彻重玄境界的途径。由于“三一”关系又含纳精气神，精气神三宝混而为一，所以三一论最终贯穿到内丹道理论中。这是道教演衍三一义的基本历程。

早期道教的两部经典《太平经》和《老子想尔注》，都甚讲三一、守一。《太平经》讲得尤其频繁。据《道门大论》说：“《太平》者，三一为宗。老君所说。《（太平经）甲部第一》云：‘学士习用其书，寻得其根，根之本宗，三一为主。’”<sup>②</sup>将甲乙十部《太平经》的根本宗旨定为“三一”，虽出于隋唐道士的概括，未必尽与本经相符，但《太平经》中讲解三一，尤其是讲述守一的文句，确然频仍，而且从理论上以“一”将生成论与修养论结合起来，提

<sup>①</sup> 说详《道教义枢》卷五《二观义》。

<sup>②</sup> 《云笈七签》卷六引录。

到特殊的高度。如说：“一者，数之始也；一者，生之道也；一者，元气所起也；一者，天之纲纪也。故使守思一，从上更下也。夫万物凡事过于大，末不反本者，殊迷不解，故更反本也。”<sup>①</sup> 此所谓“一”，与道同义，是从老子哲学中引发出来的，含义是宇宙万类的共同本原，即古代哲学所理解的抽象同一性。本来，抽象同一性是思维活动的结果，但古代哲学家们却习惯于倒过来将它作为世界的真实本原。当哲学家们用“一”来表示这个本原时，是想以数理秩序概括万物化生的自然秩序——当然还隐喻着一以统众的社会法则。从“一”中开始的生成变化，总是由简单而复杂。“一”是本，复杂则是末。流于末不能返本，那么生活在末世的人便失去了本来归依。流逐而不知归止，则乍生乍死，忽浮忽沉，所以必须返本，必须回归到本一上去。如何复旧本一呢？曰守一。守一在《太平经》中主要是方术，如说：“守一复久，自生光明。昭然见四方，随明而远行，尽见身形容。群神将集，故能形化为神。”<sup>②</sup> 守一方法有存思静默等，是在清心净虑中参悟天人合一的意境。《老子想尔注》也讲一或守一等义，如说：“持而满之，不若其己；揣而悦之，不可长宝。道；教人结精成神。今世间伪伎，诈称道，托黄帝玄女、龚子容成之文，相教从女不施，思还精补脑。心神不一，失其所守为揣悦。”又说：“一者，道也。……一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，盖同一耳。今布道诫，教人守诫不违，即守一矣。不行其诫，即为失一矣。”<sup>③</sup> 心神相守而为一，尔后结精成神，这是从养生方术上讲的。房中御女术也讲守一，即不施泻而称还精补脑，诫“世间伪伎”。《想尔注》又以守道诫为守一，则是将教义与教规相结合，

① 王明《太平经合校》第60页，中华书局1960年版。

② 王明《太平经合校》第739页，中华书局1960年版。

③ 敦煌卷子S. 6825号。

而所谓一散聚为气、为太上老君，即其神学宇宙观尔。

魏两晋时，道教的各种养生方术日益繁琐，多劳而少功，是故谈讲“知一”、“守一”益甚，以简易其事，精专其术。《淮南子·精神训》先有“知一”说：“知一者，无一之不知也；不知一者，无一之能知也。”此所谓知一即是知道。魏晋道教多因袭其说，如《西升经·无思章》：“子能知一万事毕。”《抱朴子内篇·地真》：“吾闻之师云，人能知一万事毕。”知一然后能守一。《西升经》屡言守一，如《慎行章》：“恬淡思道，臻志守一。”《邪正章》：“抱元守一，过度神仙。”《深妙章》：“天地万类，生皆从一。……丹书万卷，不如守一。”《道虚章》：“亦知天地清静皆守一也，故与天地同心而无知，与道同身而无体，而后天道盛矣。”此所谓守一，乃持守原始的朴和形而上的真，要旨则在于清虚恬寂，不溺芜杂末流。《抱朴子内篇·地真》全篇言守一、守真一或玄一，但抱朴子的守一是方仙术。如说“一有姓字服色”等等，以思念存神为守一之法。因为思念存神的方术很多很杂，不若守一之简便易行，所以抱朴子称：“吾闻之师云：道术诸经，所思存念作，可以却恶防身者，乃有千万法。……然或乃思作数千物以自卫，率多烦难，足以大劳人意。若知守一之道，则一切弃除此辈，故曰能知一则万事毕也。”《抱朴子内篇》又讲到守真一、守玄一，也都是方术，有秘而不传的口诀，须郑重地“歃血牲之血”乃授。其书复论“三一”，云：“道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。”意谓道虽以一为本，但却贯穿于由天地人三才构成的大宇宙，换言之即天地人三才同归一道，这还是天人合一论。

及南朝齐梁陈三代，二孟臧矜诸师论议“三一”，则主要着眼于“体义”。所谓“体义”，就是从本体论的角度论述“三一”的意义。主要包括两方面内容：第一是“三一”范畴所反映的宇宙观；第二是以“三一”关系论议本迹、体用等。诸法师语论见录于《云笈七签》卷四十九所收《玄门大论·三一诀》。其书条列四



家见解，并一一予以剖判，依次如下。

(一) 大孟法师解云：“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。”引《经》言“道生一”。又云：“布气生长，贷成靡素。兼三为用，即一为本。”今不同此。果法若起，故非未形之妙。《经》云：“生岂是常在之本？”

大孟（景翼）法师的观点属有宗。他从事物生成本原的意义上理解“三一”，认为“一”是从道本原之无到生成万有的必经阶段，它存在着但又无形质，所以称作“一”，称作妙体，是从无到有的中介。由道而生出的“一”，必然要继续运动，进而“一生二，二生三，三生万物”，为了表示由简单到复杂的生成过程，所以用数之始的“一”。从有物混成的意义上说，一为本体，三为妙用。“布气生长”与“兼三为用”同义，是对《老子》“三生万物”的注解，“贷成靡素”意谓化生的事物有简单，有复杂。孟景翼以体用这对范畴解释“三”与“一”的关系，以宇宙生成从无到有、从简单到复杂的过程来解释“三一”的本体论意义，大旨在于阐述《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”的本义。《玄门大义》作者不同意孟景翼的观点。他认为：如果说法象（现象世界）有起因，有生成本原，那就谈不上是“未形之妙”，因为作为万物生成本原的，必然是有形之物。《玄门大义》作者似乎意识到从无到有的生成论存在逻辑上的障碍，绝对的无如何能神奇地突然生出对立的有，在逻辑上是说不通的。即使是黑格尔哲学中从无到有的转化，也不符合他自己的逻辑原则。其次，《玄门大义》作者认为：既说有生成过程，那就不能说道（或一）是常在不灭的，一个永不枯竭的生成本原是难以想象的，如果说“一”化生成二、成三、成万物，“一”便不复独立而不改，便非所谓“本”或妙有之体。以现代的哲学眼目看，《玄门大义》与孟景翼的观点根本不同处，在于孟景翼属本原论哲学，而《玄门大义》则是本

体论哲学，本原论要说明事物从何生成及如何生成的问题，本体论哲学则要说明事物是什么及相互关系如何的问题。当然，《玄门大义》要讨论的不是事物，而是道体，它要论证常道之本体不生不灭，所以反对生成论、本原论。重玄学者所谓道生万物实无所生、返朴归真则无本可返等说法，在理论上便反映为对生成本原论的超越。从哲学史（认识史）上看，由宇宙生成本原论到本体论，无疑是一大进步。重玄学者的理论思维水平高于前辈道教学者，在这个问题上得到了很好的体现。

（二）宋法师解云：“有总有别。总体三一即精神气也。别体者，精有三智，谓道实权也；神有三宫，谓上中下；气有三别，谓玄元始。”今谓此判三一之殊，非定三一之体。

宋法师即宋文明，他只是综合道教中关于“三一”问题的几种看法，未确定三一的体义，也就不具根本义。这也是宋文明的学术特点，他好条分缕析地罗列对某教理的各种见解，而不忙于剖判是非。从文意看，上引宋法师语可能出于《道德义渊》。<sup>①</sup>宋文明以精神气为总体三一的观点，《玄门大义》是同意的，如说：“三一者，精神气混三为一也。精者虚妙，智照之功；神者无方，绝累之用；气者方所，形相之法也。亦曰希夷微，……夷即是精，希即是神，微即是气。”宋文明所谓“神有三宫”，据同书所列七部九经三一图，出《洞真部》三一，即泥丸、绛宫、丹田，此三宫均在人身中，是思念存神的主要部位，又称三元，《黄庭经》甚言斯事。“气有三别”说出《皇人秘旨》，即天地之前的始青、元白、玄黄三气。“神有三宫”说虽为《玄门大义》所未取，但《道教义枢》又就《老君戒经》所谓“存一守神”开列三义，与《洞真部》“神有三宫”说同。这三义是：“一者鸣鼓以召众也”，鸣鼓即

<sup>①</sup> 敦煌残卷S 1438号为《道德义渊》，说详下节。其中论“积德福田”义一条，以身中三宫，三丹田例“三一”，与此同。

叩齿，召众即召众神，道教称叩齿为鸣天鼓，谓可召集身内外众神，护卫自身；“二者咽津，津者津液，即是泉源，泉源流通，则为安身之本；泉源壅塞，则为乱志之由，故须咽津以溉灌百神，然后恬心以守三一”，咽津即吞咽口液，素为道术方技所重，《黄庭经》中讲得很多，后世内丹道周天功法中的咽液回津，即自其源流，《道教义枢》以咽津为守三一的准备阶段，而所谓守三一有守精神气之含义，使三者混一不离，这些对内丹道理论的形成颇有影响；“三者拘魂制魄”，说魂为阳神，主生；魄为阴神，主死，所以要为善去恶，尔后可存三守一，这是将道德修养贯穿到“存一守神”的养生方法中。

（三）徐素法师云：“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。”此解虽胜，语犹混通，未的示体。如极理之与大智，此即是境智之名；慧源之与裁成，即是本迹之目。故未尽为定也。

徐素法师的思想方法与前述大孟法师基本是相同的，即从体用、本迹这类包含差异与对立的范畴中去理解三与一的关系，不同处在于徐素法师以“理”替换了大孟法师混成的妙有。而且，徐素法师语可两属，“一”作为最根本的理体，是客观的；“一”作为最高智慧的根源，则是主观的。这样，徐素法师便陷于二元论。所以，《玄门大义》认为徐素法师将境与智割裂开来了，不可取。同理，徐素法师以“一”作为智慧的根源，是本，智慧将世界制造（裁成）得有复杂（靡）、有简单（素），则又是迹。而根据“重玄之道”的思想原则，一切差异、对立都必须泯除，本迹、体用、境智等最终要一时俱忘，所以《玄门大义》和《道教义枢》都指责徐素法师话既说得含混，解释不确切，对三一体义没有明确的观点立场。又，《道教义枢》卷一《位业义》也引徐（素）法师云：“心有定散，（定）即存三守一，散即学慧讲说。”此存三守一为静定功夫，亦即所谓“圆神”，但它相对于“学慧”而为言，即成有

待。从这里也可以看出徐素法师与“重玄之道”无待的思想旨趣的差别。

(四) 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；亦不离本，故虽本而迹。虽本而迹，故非迹不迹；虽迹而本，故非本不本。本迹皆圆，故同以三一为体也。三一圆者，非直（只）精圆，神气亦圆。何者？精之绝累即是神，精之妙体即是气，神之智即出精，气之智即是精，气之绝累即是神也。斯则体用圆一，义共圆三。

《玄门大义》和《道教义枢》都是以玄靖法师臧矜的解释为旨归的。这段回肠绕舌的话，实际上包含着两层意思。

第一，所谓“圆智为体”，就是以圆通不偏滞为宗本，讲的是“重玄”的思想方法。因为在表述方式上受到佛教中观宗“四句百非”等说法的影响，所以有“非一非三”、“非本非迹”等话头。玄靖法师臧矜认为，“三一”这对范畴本身就是为说明“圆智”的，因为“三一”包含着矛盾，三和一相互否定的，所以从非一非三，非本非迹的相互否定中可以得出“绝乎言相”的结论。绝乎言相之后，矛盾便克服了，三与一、本与迹的差异对立便一起泯除，所以又说“虽本而迹”，“虽迹而本”，本与迹等对立面便达到统一。综合臧靖和《玄门大论》阐述三一体义的思想过程，可有四个阶段：

1. 揭示范畴自身所包含的矛盾；
2. 因矛盾而使双方相互否定（遣、玄）；
3. 对矛盾或相互否定的双方不可分辨彼此、判断是非，即从相对主义循环的逻辑否定达到绝乎言相的意境（双遣、重玄）；

#### 4. 超越矛盾双方的偏执而为中道观。

这四个阶段也就是“圆智”过程。作为一种思想方法，在臧矜注《老子》第十四章的一段残文中表述得更清楚，他说：

夫言希夷微者，谓精神气也。精者灵智之名，神者不测之用，气者形相之目，总此三法为一。圣人若不见是精，不闻是神，不得是气，既不见、不闻、不得，即应云无色、无声、无形，何为乃言希夷微耶？明至道虽言无色，不遂绝无。若绝无者，岂同太虚，即成断见。今明不色而色，不声而声，不形而形，故云希夷微也，所谓三一者也。<sup>①</sup>

显而易见，臧矜所云三一，是“道”既非遽有，也非绝无之重玄观点的一个旁证，换一个角度看，也可以说是重玄思想方法对汉魏晋道教义理及方术的重新解释或改造。

第二，本迹、体用圆一。这层意思须结合南朝及隋唐道教史来看。梁陈二朝伊始深入讨论“三一”问题的真实用意，在于研讨“重玄之道”的思想方法，并将其思想方法贯穿到本迹、体用、生成、同异、应寂、境智等一系列范畴中。在道教中，“三”是成数，经常用到，如创世说有玄元始三气；炼养有精神气三事、上中下三丹田；轨仪有道经师三宝（此同于佛教）；讲“道”有希夷微三种表征；讲宇宙生成有“道生一，一生二，二生三”三个阶段；天堂有玉清、上清、太清三境；最高神主有元始、灵宝、道德三天尊；经书有洞真、洞玄、洞神三洞；修证有成圣、成真、成仙三品；等等。这些“三”都是不能相互割裂的。而随着道教义学的深入开展，必然要求在汇通各派道书的基础上，进一步汇通各派的理论及方术，所以，“重玄”学者力图将他们的思想方法作为建构道教思想体系的理论原则，贯穿到这一系列的问题中，以求对各家派学说、各项教义作出统一的解释。其中，就本迹、体

<sup>①</sup> 旧题顾欢述《道德真经注疏》卷二。

用、生成、应寂诸范畴，还涉及到这样两个极为重要的问题：第一，如何将南北各道派神谱及神学思想体系统一起来，南朝宋齐二代，是南方各道派融合的时期，南陈北周时，则是南北各道派融合为一体的时期，各派神谱及神学思想体系都颇不相同，如灵宝派奉元始天尊，上清派奉元始天尊亦奉太上老君，北朝道教及张陵天师道一系则专奉太上老君，等等，在教派融合的过程中，最高神主究竟谁属，显然是首先要解决的问题，按照重玄学者的“三一”观点推论，则三清神其实一体，与太上老君亦未尚为二，所以各道派原本一宗。自初唐以后，道教对最高神都采用这样解说方法。第二个问题是，如何将《老子》“道生一、一生二、二生三、三生万物”的宇宙生成模式与宗教创世说统一起来，又如何使生成本原论哲学及宗教创世说顺理成章地过渡到重玄学者道本体论哲学的层面上。关于这个问题，隋唐重玄学者的议论很多，大要不外乎讲这样几点：说“一”是本，“三”是迹，但本迹即同即异；说“一”是体，“三”是用，但体用是包含着差异的同一；说“一”是生成之本，“三”有成德，<sup>①</sup>但生成其实自生自化，事物皆本体独化；说“一”为寂本（玄元始三气之前的景况），“三”乃应迹（如三清天尊等），但应寂本来一事。这些观念，充分体现在梁陈隋唐道教经论中。尤其是本迹问题，在隋唐时演变成彻底打破旧道教成仙长生及清虚修道体道的突破口。根据梁陈重玄学者三一本迹的理论逻辑，隋唐成书的《本际经》大胆提出所谓返朴归真其实无本可返的观点，“道”便不再是理想人格的最终律令，而向既是道体之迹、又是道体之本的心性中去寻求对现实的超越及理想人格的建立，梁陈重玄学者关于三一本迹的烦琐思辩，便俱其真实意义。

<sup>①</sup> 如陆修静《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》说“夫道三合成德，自不满三，诸事不成。”

最后谈谈道德体用和有无体用问题。

《老子》书分道德二篇，按照重玄学者的看法，“道义主无，治物有病；德义主有，治世无惑”，<sup>①</sup>道篇言形而上之学，德篇则为形而上之道的印迹。五代时张荐明作《道体论》，更彰斯议，说：“道者圆通化始，德者遂成物终。”德可以说是道体之用的显现。从这个角度看，道德关系亦犹体用，但根据“重玄之道”的思想逻辑，体用是不可分割的，所以道德虽有分言形而上和形而下的差别，但在根本理趣上则“道德一体”。根据《道教义枢》卷一《道德义》的引录，“道德一体”的观点也是由玄靖法师臧矜阐发的，从中我们可以看出臧矜对《老子》全书义旨的理解。据上书引：

陆先生云：虚寂为道体，虚无不通，寂无不应。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，转触莫辩。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。

陆先生即陆修静，他以虚寂为道体，是从魏晋玄学本无论中演变出来的，但有所修正，“虚寂”与“无”的含义不同，前者承认一种超观感的实体存在，是一种有无恍惚、不可定说的东西。唐高宗时道士李荣注《老子》，亦以“虚静”为道体本真，与陆氏“虚寂”相近，而李荣的“虚静”是含纳有无双方的。从这个历史的继承与发展关系看，陆修静“虚寂为道体”的观点虽有所相因于玄学本无论，但从中也可看到超脱有无二论的端倪。臧矜的观点比较明确，道德虽二而一，是一个整体，道德之本体则“离空离

<sup>①</sup> 《道教义枢》卷一《道德义》。

有”，亦即超脱了有无的偏滞。但在关于有无优劣的问题上，臧矜是倾向于无的，他说：“有劣无胜，何者？有碍，无通，有是无常，无是常也。”<sup>①</sup>这与他绝乎言相，超绝有无的观点不符，说明他仍受到贵无论的影响。

关于有无体用问题，臧矜等人也表达了各自的看法。据《道教义枢》卷十《有无义》引：

有无体用者，孟法师云：“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。”玄靖法师释云：“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。”徐法师云：“有法有名，有体有用；无法无名，无用无体”。今难此解：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？

有无体用问题出《老子》。《老子》有“三十辐共一毂，当其无，有车之用”等说法，讨论的是无为政治的运用问题。照老子看来，国家政治就象是一辆车，只有当政治如同车厢一样以空无为本体时，才能发挥装载作用。这个问题被魏晋玄学突出地提出来，以体与用的关系论证本无论哲学对于政治有无穷妙用。重玄作为玄学流脉，自然也要对这个问题进行思考，但思考的角度却又与魏晋玄学不完全相同，即从有为学仙与无为体道、经教实有而理体本无的角度展开思索。在重玄家看来，神仙道教教人学仙，有各种具体的方术方法，所以是有为法；而重玄则教人有无两不执，在遣除内外各种法相的羁绊中体会至道，所以是无为法。无为法本不该有许多经教的，弄出些许经书去教导人无为，岂不反跌入有为

<sup>①</sup> 《道教义枢》卷十《有无义》引。



的窠臼？孟法师解释说，寂然无形是本来理体，是不可自立的“无”，借此理体而显出名相，所以有经教。玄靖法师臧矜的语论，大概是对孟法师语论的解释，二者观点一致，但臧矜作了一些补充说明，他认为体用是寂然理体本来固有的，有一个并非出于假设的重玄之理存在，自然就有教人体悟重玄的妙用，至于各种言诠称谓等名相，则是为演说重玄教法而假立的，是权宜之辞。诸如此类的说法，在隋唐重玄家著作中亦屡见，究其根源，实出于魏晋玄学的言象之辩。臧矜等人关于这些问题的辩议，真实意图似乎是为了完成由魏晋神仙道教向重玄超越的思想过渡，反映出道教旨趣发生转化的倾向。

#### 第四节 宋文明的《灵宝经义疏》 和《道德义渊》

宋文明与臧矜为同时代人，活动于南朝梁陈间，传学于金陵。这时期居金陵的道教学者，学问主要围绕着两个方面。如臧矜一方面继承孟智周等人的《老子》重玄学，阐述三一、道德诸名相之“体义”，另一方面又承传二孟以降的七部经法，并开立与重玄宗风关系密切的《太玄部》经目。与之仿佛，宋文明既作《道德义渊》阐述自然道性、积德福田诸义，又作《灵宝经义疏》，宗承于陆修静的灵宝经法，进一步完善《灵宝经》的经教思想体系。陆修静的灵宝经法，实则由于宋文明的继承和发展，对南朝后期直至唐初的道教义学的崛起，产生深刻的影响。

陆修静是继葛洪之后，在晋宋时代最负盛名的道士。他一生致力于创制道教斋醮仪轨，并“南诣衡、湘、九嶷，访南真（魏华存）之遗迹；西至峨嵋，寻清虚（王褒）之高躅”，又先后居金

陵、庐山等地，广泛搜寻各地流传的各派道经，按宗派源流，分别道书为“三洞”。从陆修静一生行事看，他不宗一派，不专一家之说，但经他甄别整理的，唯《灵宝经》，对《上清经》和《三皇经》，仅搜寻而已。在陆修静的三洞经书中，《三皇经》虽立为《洞神》一部，但数量少，流传也不甚广，又传闻东晋时鲍靓造此经被诛，道流讳言其事，所以直到唐太宗贞观二十年（646）焚禁其经，始终都未有人予以整理，信众间秘传，晦迹自珍尔。又据《真诰·叙录》说，陆修静立崇虚馆时，曾取父季真、秦始皇初等所传杨羲《上清经》，后传徐叔和陆修静子侄环文。及陶弘景得其书时，已几经“后人糊连装拓”，破烂不堪。陶氏乃更访远近，得各地流传的《上清经》，并进行整理，考其真伪，叙其源流，上清乃为一大道宗。灵宝法在南朝的传播及影响，尤盛于上清法，其因或在于有陆修静、宋文明辈继起述作。陆修静之所以特对《灵宝经》进行整理，当亦因其经流传最广、增衍颇丰之故，如《真诰·叙录》称晋末“葛巢甫造构《灵宝》，风教大行”。风教大行便难免真伪错杂，“浮伪”者资其假借，教法无以辅佐王政、诱化时俗，则所谓扰拔人心者也，是即科律废弛，仪轨不振。所以陆修静要甄别经书真伪，创制科戒仪范，乃于元嘉十四年（437）公布《灵宝经目》，并作《序》文宣称：

元嘉十四年某月日，三洞弟子陆修静敬示诸道流：相与同法，弘修文业，赞扬妙化，兴世隆福，每欣一切遭遇慈泽，离彼恶道，入此善场。……顷者以来，经文纷互，似非相乱。或是旧目所载，或自篇章所见，新旧五十五卷。学士宗竟，鲜有甄别。余先未悉，亦是求者一人。既加寻览，甫悟参差——或删破《上清》，或采搏余经，或造立序说，或回换篇目，裨益句章，作其符图，或以充旧典，或别置盟戒。文字僻左，音韵不属，辞趣烦猥，义味浅鄙，颠倒舛错，事无次序。……

遂令精粗糅杂，真伪混行，视听者疑惑，修味者闷烦。<sup>①</sup>

为了让修习斯道者知其归止，陆修静乃“条旧目已出并仙公（葛玄）所授事，注解意疑者”。三十四年后，陆修静复奉勅编撰《三洞经书目录》，对《上清经》和《三皇经》也判别真伪，拟定其真经目录。《三洞经书目录》失传已久，由陆氏订立的《灵宝经目》，则由宋文明《灵宝经义疏》的叙录得以保存。

宋文明作《灵宝经义疏》时，上距陆修静公布《灵宝经目》凡百十余年。在这百十余年的时间里，陆修静订立的道经目录虽如同他制定的科律仪轨一样，在规制道教方面发挥过重要作用，但由于这阶段道教传播发展得很快，经书孳乳，且由民间渗透到社会上层，所以陆氏经目必须有所变革以因应时世。也许正因这个缘故，陶弘景在南齐末便开始重新访寻并甄辨《上清经》。随着南朝道教义学的深入，陆修静建构的《灵宝经》经教体系也需有所补充，于是宋文明以陆氏经教体系为基础，对《灵宝经》进行全面系统，也更为慎密的分条释义，开创了道教义疏学体例。

关于宋文明的生平和著述，见于《太平御览》卷666《道部》引《老氏圣纪》载云：

宋文同字文明，吴郡人也。梁简文时，文明以道家诸经莫不敷释，撰《灵宝经义疏》，题曰谓之《通门》。又作大义，名曰《义渊》。学者宗赖，四方延请。长于著撰，讷于口辞。<sup>②</sup>

从这段记载看，宋文明在南梁末作其二书，影响甚著，为当日道

① 《云笈七签》卷四。

② 当代学者多疑此文出南陈道士马枢《道学传》，但此《老氏圣纪》或即唐初道士尹文操之《老君圣纪》，按宋谢守灏《太上混元圣纪》曾指尹文操《老君圣纪》“枝蔓旁引”，似尹氏书曾“旁引”解注《老子》者之事。唯《道学传》《老君圣纪》皆久佚，未可遽定也。

宗学术一大家，“学者宗赖”则登高振臂而从者众，“四方延请”必参访咨稟而受学者非寡。武周时释玄嶷作《甄正论》指斥道教，仍以宋文明为主要的攻讦对象，针砭其经教，如指责道教“经教并是近代吴宋齐梁四朝道士葛玄、宋文明、陆修静及顾欢等伪造，咸无典实”，又云“《灵宝》之事有其二义，若《越绝》等书在宋文明前造，则文明等取符上《灵宝》之目，伪题所撰之经；若于文明后修此之二书，亦皆虚伪。妄创《五符》之迹，用证《灵宝》经题”，“宋文明等生长江滨，不谙西域，传闻西是胡国，乃疑佛亦是胡”，却又窃取佛教因果之说，即如灵宝斋法，亦“元非老庄之教，文明修静等所造，此事咸是伪修”，诸如此类的责难，多推为宋文明之过。按玄嶷幼年从道，因道流“推其明哲”，号杜义炼师，受篆并为洛阳大恒观主，“道术之流，推为纲领”，<sup>①</sup>后因武则天崇佛法，乃改信释氏。据此而言，玄嶷早年对道教经教浸淫颇深，而玄嶷曾接受且熟知的，即以宋文明等人为宗师的《灵宝》经法，是则唐初期北方所传习的《灵宝》经教，犹以宋文明等人的撰述为宗本，此可见宋文明学术影响之深甚远甚。

前引《老氏圣纪》中提到的宋文明二著，唐道士王悬河《三洞珠囊》中引录为《通门论》和《道德义渊》，各上下两卷。《三洞珠囊》卷七《二十七中法门名数品》引称宋文明《通门》下云：“上品曰圣，中品曰真，下品曰仙，……合为二十七品也。”这段文字可见开元二年写敦煌残卷P2256号，故可断此残卷为《通门论》卷下。又，P2861号所残页末正与P2256号页首相衔接，则知P2861号亦《通门论》卷下残文。日本学者大渊忍尔即拟此残卷为《通门论》。

大渊忍尔所编《敦煌道经》中，见有S1438号残卷而假设书题为《道教义》，今按考其文，当即宋文明《道德义渊》。如此残

<sup>①</sup> 《宋高僧传》卷十七。

卷叙论福田种子之义曰“以心为主”，并称：“贫人唯心，富人推财。此皆由心有厚薄，财有多少，抑引随时，权方无滞者也。论在《灵宝义疏》中。”《灵宝义疏》即《灵宝经义疏》，亦即《通门论》。据其语意看，论福田种子者自以曾作《灵宝经义疏》发“权方无滞”之义旨，故于此书中自为省略，示意读者参文互见，则知此残卷与《灵宝经义疏》同一作者，即宋文明。且此残卷作于《灵宝经义疏》之后，与《老氏圣纪》所载宋文明撰《灵宝经义疏》后又作《义渊》相吻合。宋文明另有《灵宝杂问》及《四非》二著，敦煌 S1438 号残卷非此二书。《灵宝杂问》见王悬河《三洞珠囊》卷七称引，但 S1438 号残卷叙论体例完整，断非《杂问》类书。《四非》见唐道士孟安排《道教义枢序》所述诸家著述中有“宋氏《四非》”。《道教义枢》之例，于诸法师皆称号而不名，但凡其书内称引“宋法师”云云，皆宋文明语。如卷一《位业义》引“宋法师云：行上品十戒，口业净生欲界……。”据《三洞珠囊》卷七所引相同文句，可知出自《道德义渊》卷上，是则《道教义枢序》所谓宋氏即宋文明。但该《序》又说诸家著述“咸存主客，从竞往还。”语涉佛道论争，则与 S1438 号残卷内容不符，是则此残卷亦非出自《四非》。又，《三洞珠囊》卷七引《道德义渊》卷上“福果由于业行”，“于口业能伏身心等，则随功次第生欲界六天”云云，意与此残卷中“积德福田”之论身业、口业、心业相近，文句未全同者，或因《三洞珠囊》乃意引之故。据此而言，敦煌 S1438 号残卷盖即宋文明《道德义渊》卷上，北京图书馆藏敦煌残本共字九七号，体例与 S1438 号残卷尽同，为同书无疑。大渊忍尔亦拟二者为同一书。另据宋道士彭耜《道德真经集·杂说》卷上引董道《藏书志》说，唐道士张君相集注《道德经》七卷，凡三十家，名存者中有宋文明，唐释法琳《辩正论》亦称引臧矜、宋文明等《老子义》云云，此盖以《道德义渊》为《老子》义注类书，如唐末道士杜光庭《道德真经广圣义序》叙录六

十家《老子》注，其中有“法师宋文明作《义泉》五卷。”《义泉》盖即《道德义渊》，避唐高祖名讳改渊为泉，杜氏亦以《道德义渊》为解注《老子》类书，其实非也。《道德义渊》虽多伸述《老子》义旨，但结构体例却是阐发道教义理的书，非专注一经。总之，宋文明所作书论，名存者凡四，曰《灵宝经义疏》、《道德义渊》、《灵宝杂问》、《四非》，唯前二书有残卷遗传至今。

《灵宝经义疏》和《道德义渊》虽皆残缺难全，但从这两部残书里，仍可约略窥见宋文明对陆修静《灵宝经》经教体系的继承和发展，宋文明的义理思想，亦可得梗概——这正是南朝道教义理研究中求而不可得者。

《灵宝经》是灵宝派经书的统称。自汉末迄南朝梁，灵宝派经书增衍颇众。晋宋之际，陆修静病其散漫无统，真伪舛杂，曾以拟立目录的形式厘定真伪，又将《灵宝经》分列为十二部。这有两方面的意义。拟立经书目录可使修习者有所依凭，杜绝不合陆氏之意的“伪法”流传，是对灵宝派经书的清洗；将《灵宝经》分列为十二部，皮面上看是个经籍分类问题，其实质意义则是将散漫无统的各家《灵宝经》综括成一个经教体系。在这个体系中，排除了陆修静视为伪经的经本，尔后形成一个包括宇宙化源、教法本起、圣真、斋法、修持等等内容的经教整体，这是一个以经目结构形成的教理体系。是对灵宝教法的逻辑化构造。百十年后宋文明作《灵宝经义疏》，再次对当时传世的《灵宝经》进行梳爬整理，其法仍以陆氏为本据，而有两方面的发展。其一是重整经目，并对灵宝派的所谓十部《元始旧经》作出教理体系化的解释；其二是改易陆修静十二部的某些名目，并对各部义旨及在十二部整体中的地位作出更全面系统的解释。

宋文明重整《灵宝经》目录，基本持维持陆修静所立经目的态度。因为陆修静之后，又有道流别开经目，附于陆氏目录之后传世，宋文明便抬出陆修静目录卷数，作为抵制新目录的权杖。抵

制新出目录则是对灵宝经法的再一次清整。据《灵宝经义疏》载，陆修静的《灵宝经目》分为两部分。一是《元始旧经紫微金格目》，称“题其篇目于紫微宫南轩太玄都玉京山”，意谓本出于天官，为元始天尊所演说，共载经目三十六卷，其中二十一卷已出现于人世，宋文明复分之二十三卷，另有十五卷“犹隐天宫”，即未出之经书的虚目。另一部分是“葛仙公所受教戒、诀要及说行业新经”，托称太极真人降授太极左仙公葛玄，相对此“新经”，第一部分称作《元始旧经》。据《灵宝经义疏》，上两部分经目所载，合“见已出者三十二卷真正之文，今为三十五卷，或为三十六卷，陆先生所撰记出也。后有三十五卷伪目，仍在陆源流卷末，不录入此也。”宋文明之所以要撇清三十五卷伪目，当然还同陆修静一样是患其左道伪滥。所谓“三十二卷真正之文”，指《元始旧经紫微金格目》所列二十一卷已出新经，据《灵宝经义疏》的说法，似乎是由于分卷的不同而为三十五卷或三十六卷。今存《道藏》化字号有陆修静《太上洞玄灵宝授度仪》云：“即今见出《元始旧经》及《仙公所禀》，臣据信者，合三十五卷。”陆修静所据信的，宋文明乃谓为“真正之文”，这说明宋文明继承了陆修静的传统，这个传统就是通过限定或说拟立经书目录来规制灵宝教法。

对于十部《元始旧经》，宋文明曾考叙其篇目卷数，并提括出各部义旨，由此形成一个完整的经教体系。按灵宝派三十六卷已出及未出的《元始旧经》，在陆修静之前即已被分成十部，如陆氏《灵宝经目序》说：“元始下教，大法流行，众圣演畅，修集杂要，以备十部三十六帙，引导后学，救度天人。”<sup>①</sup>据其《序》，陆修静在条列其目录时，曾“注解意疑者”，由于陆氏目录久佚，“注解”的内容不得而知。不过，从陆氏经目主要用以甄别真伪、匡正其“回换篇章”等事上推测，“注解意疑者”当是具辩真伪的

<sup>①</sup> 《云笈七签》卷四。

说明文字，或叙论其源流，如陶弘景《真诰·叙录》之俦。《灵宝经义疏》叙录十部《元始旧经》目，则于每部下皆有宋文明对其义旨的简要提括，将这十部义旨提括综合起来，适成为一个完整的经教体系，这是宋文明对旧有《灵宝经》十部的义理化、体系化的总结。录其义旨提括如下：

- 第一部：明应化之源本；
- 第二部：明运会始终；
- 第三部：明天功之广被；
- 第四部：明圣德之威风；
- 第五部：明戒律之差品；
- 第六部：明人行业之由从；
- 第七部：明济物之弘远；
- 第八部：明因果之途迹；
- 第九部：明修行之方；
- 第十部：明治身之体用

在这十部义旨中，第一部讲宇宙化源，亦即天地宇宙的生成原本。宇宙天地既生之后，则有运化迁流，运化中有臧有否，所以第二部“明运会始终”，这里吸收了佛教的劫变思想。运会之终轮覆于劫难，于是圣真要开劫度人，这是上天所造功德，惠泽于万物万类而无遗，是即第三部“明天功之广被”。既已开劫，众圣真乃乘此运会之际济度群生，由此显现出圣真之品德威仪，为修习求超度出劫者之楷模，故第四部专明“圣德”。自第五部至第八部，为神真所立之戒律、修行品秩等，以诱导世人顺任修行，并师法圣真之德，圣真济物度人无量，故修行者尽可得果报。第九、十两部为修行的具体法度，据其经目有四种经书，实际只有《二十四生图》为已出，此经今存《正统道藏》正一部，即《太上洞玄灵宝二十四生图》，所言为存思以养身中三元八景二十四真神之法，与上清派存思存神之法相同。



上述十部义旨共成一完整之经教体系，此不待言而明。所当注意者，乃在于宋文明总结出的《灵宝经》经教体系，具备北周《无上秘要》经教体系的大体轮廓。《无上秘要》含纳的经典虽远比灵宝一派《元始旧经》丰盛，但其体系结构却与宋文明的十部义旨同其纲要，即从一气变化而有生成，然后劫运轮回，复由圣真立行教法，包括经书、斋戒等内容，用以济世度人，最后归结于体兼忘、会自然的个人修养而称得道证圣。这种天地人三才一统，而以人道为终极旨归的思想，是南北朝道教理论体系建构的基础，宋文明提括出的十部义旨，则其奠基者。

以上是宋文明对灵宝派十部《元始旧经》作出的义疏。对于这十部《元始旧经》，陆修静曾区分为十二种。据《灵宝经义疏》说：

陆先生就此十部《灵宝经》正文有三十六卷，其二十二卷见行于世，余十四卷犹隐天宫，总括体用，分别条贯，合有十二种。

及宋文明作《灵宝经义疏》，又对陆氏十二种的名目，进行个别修改，并对十二部类所包含的义理作出更系统的解释。据同上书说：“宋法师于陆先生所述后，名为《灵宝部》，属条例区品十二。”宋文明对陆氏十二部类名目的个别修改，可列表对照如下。

陆修静 十二种	本源	神符	玉诀	灵图	谱录	戒律	威仪	方诀	众术	记传	玄章	表奏
宋文明 十二部	本文	神符	玉诀	灵图	谱录	解律	威仪	方法	众术	记传	赞颂	表奏
《正统道藏》 十二部	本文	神符	玉诀	灵图	谱录	戒律	威仪	方法	众术	记传	赞颂	表奏

从这个对照表看，明《正统道藏》除戒律一条取于陆修静之外，余

皆从宋文明，是则陆修静为道书十二部法的启导者，而由宋文明修改定例。

对于宋文明来说，将陆修静《灵宝经》之首的“本源”改为“本文”，并不是随意的，其中包含着义理解释的不同。陆修静的“本源”类，指拟《五篇真文赤书》，这一点宋文明没有异议，但陆修静认为“本源”的含义在于它是“自然天书，八会之文”，其中一部分“是三才之原根，生天立地，开化人神，万物之根。”八会即三才合五行。宋文明认为这个解释未能尽本经《五篇真文赤书》之义，因为本经称出于元始之先，则显现在三才五行成象之前。换言之，开天辟地、起于元始之先的即《五篇真文赤书》之文字，不是别有一个三元八会之“源”，由三元八会结气成此《五篇真文赤书》，所以称“本文”比称作“本源”要确切，是则宇宙洪荒时以此“文”为本。如《灵宝经义疏》说：“本文一条有二义，一者叙变文，二者论应用。变文有六。一者阴阳之分，有三元八会之炁，以成飞天之书，又有八万云篆明光之章也。此三元八会通诵之文者，分也，理也。析二仪故曰分也，理通万物故曰理也。谥法：经纬天地曰文。此经之出，二仪以分，万物斯理，经纬天地，曰文也。”将这个解释与十部义旨中第一部的“明应化之源本”结合起来看，宋文明是将《五篇真文赤书》的经文看作宇宙的本原了，陆修静所谓“本源”本也是这个意思，但不及宋文明取用“本文”来得直截了当。这样将宇宙生成解释为因道经出现而化始，虽是自由臆说，但在道教经教体系的形成过程中，却发挥着极其重要的作用，而且影响深远。试以一例言之。如《云笈七签》卷七之《三洞经教部》，言道教经教体系。此卷全同于《三洞神符记》，而《三洞神符记》的“说三元八会六书之法”，则称出引《道门大论》，《道门大论》关于此义的全部解说，正出自宋文明《灵宝经义疏》。《道门大论》即《玄门大义》之同书异名，成于隋或唐初，《三洞神符记》出于唐五代，《云笈七签》则编成于

北宋。显而易见，宋文明由释“本文”义伊始所建构起的经教体系，自南梁至北宋的道教中，一直具有影响，以后道流对其经教中最为神圣的“本文”的解释，均未能脱宋文明之窠臼。

《灵宝经义疏》还形成了一种在道教中很有影响的义疏学体例。据《灵宝经义疏》的转述，陆修静释其“本源”之义时，曾就其“修用法”开列四科，宋文明承继其法而尤为细致。接着，宋文明又将这种分条疏义以构造经教的方法，运用到对教理教义的诠释上。这种著述方式，与注释《老》《庄》等书颇不同。注解《老》《庄》等书只能说是阐述和发挥，属诠释学，终不能脱《老》《庄》本书而别构一体系，宋文明的义疏学则是富有建设性的，是一种创造。这一点在《道德义渊》一书中得到很好的体现。虽然残存的《道德义渊》可能十分不足其一，令人扼腕，但毕竟侥幸之幸，通过这些残卷可见隋唐时道教学术的一大渊源，隋唐道教义理思想体系的源流，殆可由此廓清。先且撮抄《道德义渊》的残存篇目，以见其著述体例。

#### 浇淳之义

- 第一序浇淳之报
- 第二述浇淳之名实
- 第三论浇淳之域分
- 第四旌浇淳之所以
- 第五显浇淳之教法
- 第六辩教法之异同
- 第七明反淳之法

#### 自然道性

- 第一序本文
- 第二明性体
- 第三论善恶
- 第四说显没

## 第五论通有

## 第六述回变

## 积德福田

## 第一序本文

## 第二释名义

## 第三明身业

## 第四述口业

## 第五分心业

## 第六例三一

## 第七论种子

## 功德因果（义有五重）

## 第一序本文

## 第二辩名（以下缺文）

这种著述体例，与陆修静叙《灵宝经》之“本源类”义有四科略同，更根本地说，是分《灵宝经》为十二部类之法的应用。但《道德义渊》既非区品经目，又不同于十部义旨就某几部经书而作提括。宋文明在《道德义渊》中所要疏义的，是完整的教理体系，如“功德因果”为此书之第六项义理，余可类推。这个道教的教理体系是前所未有的，但在隋唐时却为道教理论著作的一大形式。隋唐时道教重玄学著作有三种类型：一是注疏《老子》《庄子》等书，如成玄英的《道德经义疏》、《庄子疏》等；二是造作经典，如刘进喜李仲卿的《本际经》、黎元兴方惠长的《海空经》等；三是统括教理的综合性著作，如《玄门大义》、《道教义枢》等。后两部书的体例，完全依仿《道德义渊》。如《云笈七签》卷四十九所录《玄门大论·三一诀》，前有“叙”，述“三一诀”的基本义旨，以下为“释名”，复条列诸家见解，从中剖判择取。《道教义枢》基本上是《玄门大义》的删节本，于每条义项下分作“义曰”和“释曰”两类。《玄门大义》的“叙”、《道教义枢》的“义曰”，同

《道德义渊》之“第一序本文”，“释名”或“释曰”以下则同于《道德义渊》“第二释名义”以下之例。《道德义渊》所残存的条目，基本上都重见于《道教义枢》，而《道教义枢》则是唐高宗武周时重玄学的理论总结。是则由宋文明创例的道教义疏学，诚为道教重玄学任督二脉之一尔。比较而言，注疏《老》《庄》是将重玄理论输注于前哲，为重玄理论寻找经典依据，造作经书也是假借经典以推行其教理，《道德义渊》等统括教理的综合性著作，则是将老庄思想化解于其教理体系。前者以老庄之书为体，以重玄教理为用，后者则以教理为体，以老庄学说为用，道教教理体系自此独立，而不必依傍于《老》《庄》书。宋文明之得为四方“学者宗赖”，此其一因也。

宋文明《道德义渊》对隋唐重玄学的影响，不只是表现在著述体例上，而且反映在思想理论上。唐初期道教重玄学的一大议题——道性论，实自宋文明《道德义渊》发仞，前人后人的观点虽有因有革，但归旨不离其宗。在宋文明之前，道教有体道之说，言身心虚静以与道合一，其法主要是修道者的心中灵悟，没有从“性”，即共同本质的意义上将道与修习者理论地联系起来，《道德义渊·道性义》则甚言之。

如前述此书体例，每义项的“第一序本文”为该义项大旨，《自然道性》的“第一序本文”说：

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

这是宋文明道性论的基本观点。他认为道的不变质性，便是辅助万物自然生长成熟，万物天性的极至，称之为命，“复命”是复归常道不变之性，而万物的自然状态，则是由其所具有的道性规定

的。以下义分六重，层层深入。

第一重是释名。引《裴君道授》说：“见而谓之妙，成而谓之道，用而谓之性。”此说以道性显现为妙本，以修复道性为得道果，以修持所依为道性。宋文明引伸说：“性与道合，由道之体，体好至道，道使之然也。”众生万物莫非自然，这就是众生万物具有本质意义的“性”，在以自然为本质的意义上，众生万物与道是同一的。道辅助万物自然成之，从这个角度可以说“道”引导万物得道，即所谓“道使之然也。”

第二重义是“明性体”。体即本体，又涉及性与命的关系问题，性与命的关系亦即心与身神与形的关系。宋文明说：“论道性以清虚自然为体，一切含识各有其分。先禀妙一以成其神，次受天命以生其身。身性等差，分各有限，天之所命，各尽其极。故外典亦云：‘天命之谓性，率性之谓道。’又云：‘穷理尽性以至于命。’故命为性之极也。今论道性，则但就本识清虚以为言，若谈物性，则兼取受命形质以为语也。一切无识亦各有性，皆有中心生炁。由心，故性自心边生也。”这里兼取了儒家《中庸》的性命观点和郭象《庄子注》中大加发挥的物各有其性分、各自足其性分的庄子学说，熔二说于一炉，以性分有限的理论解释儒家天命论。认为一切含识之物，禀妙一道性而成其精神，又受天命而成其形质。形质禀受于天命，在有生之时是不可改变的，天命之为人则人，天命之为兽则兽，从这个角度看待含识的性——本质规定，可说“命”是性分的终极。命虽不可改变，因为它落于有形质的终极状态，但性却是可以复归的。宋文明将物性和物所禀受的道性分隔开来，物性兼指妙一道性和有生形质，道性仅指本识清虚自然的一面。所谓“本识”，意指心性。心性本来，自然清虚，不曾被玷染，也不受天命形质的约束。一切有识的性——内在精神，是从内心深处发生的，所以复归道性即修心，是使心性心识复归于清虚自然的过程。在这里，宋文明对道教所说的归根复命作出了很

新颖的解释。按魏晋以来神仙道教说云归根复命，多指复返未生之初，兼有心性与形质两方面，以形质言则有不生不死而长生之说，但形质如何能归根复命，却难详其义，语多为强辞而不能尽理。宋文明此说明白易晓，有以拯神仙道教强辞夺理之弊，其复归道性即修心之说，隋唐时成为重玄学的基本观点。

第三重义为“诠善恶”。既然复归道性即修心，可见心是有识之物显了道性的依据，有心则有识。宋文明持有识有道性、无识无道性的观点，他说：“夫有识之主，静则为性，动则为情，情者成也，善成为善，恶成为恶。《洞玄生神经》云：‘大道虽无心，可以有情求。’此善情也。《定志经》云：‘受纳有形，形染六情。’此恶情也。《四本论》或谓性善情恶，或云性恶情善，皆取无矣。”性是静谧不动不变的，所以无所谓善恶，情则为成状，故或善或恶。宋文明不同意钟会《四本论》的观点，因为他认为性也有善恶，而不知善恶出于性之动作为情。根据这个看法，谈善恶不可在本性上作文章，而要从有情感的思想行为中分出善恶来。但祛恶从善却又是复归道性的一条途径，引《定志经》说：“不亦为善，离此四半，反我两半，处于自然乎？”又说：“为善上升清虚自然，反乎一。”两半指心中所禀的先天真一道性和有生形质，反一即反归两半之前，宋文明说：“即反道性也。”

第四重义是“说显没”。认为含识道性因善恶而有隐显，从善则道性显现，从恶则道性隐没。道性只是含识之物得道的潜在可能。对道性以清虚自然为本体之义，宋文明似乎揣摸得很透彻，如说：“得道之所由，由有道性。如木中之火，石中之玉，道性之体，冥默难见。”道性既不可辄谓之善，也不可辄谓为恶，但道性是隐是显却必须从思想行为的善恶中去分判，思想行为的善恶属于情动，关涉到兼形质之义的物性，所以要结合于物性去分析。宋文明引《玄女经》说，万物之性有阴阳和三种炁，阳和之炁清虚多善，阴浊之炁坚实多恶。在道离朴散之后，有三炁交拔消长，所

以要合阳和二炁以敌阴滞，强调“以善惩恶”的必要性。

第五重义“论通有”。宋文明说：“夫一切含识皆有道性，何以明之？夫有识所以异于无识者，以其心识明暗，能有取舍，非如水石，虽有本性，而不能取舍者也。既心有取，则生有变。若为善则致福，故从虫兽以为人；为恶则招罪，故从人而堕虫兽。人虫既其交拨，则道性理然通有也。”这里所说的“通有”，指人类和含识的虫兽等动物通有道性，认为一切含识都有道性，若行善积功德，皆可入福田，得证道果，而木草水石等无识之物只有物本性，有形质而无识神，不知善恶，不能作取舍，所以没有道性。此说为唐初重玄学者所不允。按唐重玄学者多据庄子大道无所不在的思想，引出有识无识皆含道性的观点，道性则非色非心，而色而心，是超越色与心、境与智的绝对同一。《道德义渊》在论述无为之法时，也多说“非形非心之义”，意指道无形象、无心意，是就道体的两个方面说的，与唐初重玄学者以之为勾通色与心、境与智的桥梁、作为重玄理趣的终极境界有所不同。

第六重义为“述回变”。是就第五重义人虫互变问题的进一步解释，认为人与虫兽所禀形质，只是“方圆不同，器质为异耳。譬如泥抟和之为人则成人状，解之为兽则成兽象。”至于“神识”，则“随之以异也”。此为宗教家之见，理趣未有深致。

总之，从宋文明与隋唐重玄学诸多方面的源流关系看，释玄疑诋毁道教经教义理以宋文明为主要对象，既未“冤屈”也未夸大他的影响，而千数百年来被道教奉为宗师的陆修静，则可以说在很大程度上是由于默默无闻的宋文明的继承和发展，才使其学说发挥影响作用的，继承其斋醮科仪之法代有其人，而继承其《灵宝经》法并发展为独具一格的义疏学，道教史上真正说来只有宋文明一人而已，宋文明也因之成为开隋唐重玄学风习的代表人物，这点是考察隋唐重玄学及其源流时必须强调的。



## 第五节 《升玄经》由飞仙向升玄的旨趣转化

随着南朝道教义学的深入开展，神仙道教渐次退居次要地位，重玄之道日兴，这是道教思想发展的一个重要转化阶段。转化不只是体现在义学道士的论著中，也体现在此期道教造作的经书中，其中最有代表意义的是《升玄内教经》，对隋唐重玄学发展最有影响的也是《升玄内教经》。按《隋书·经籍志四》说：

其（道教）所以讲经，由以《老子》为本，次讲《庄子》及《灵宝升玄》之属。<sup>①</sup>

隋唐间道教多开讲此《经》，道士著述中也屡多称引，而且唐初已有此经的义疏本流传，敦煌卷子有此经的唐初抄本，可见其影响十分广泛。

史传《升玄经》有四种。一是《灵宝升玄步虚章》，宋文明《灵宝经义疏》著录十部《元始旧经》目中，列之为一卷，则出于晋宋以前，题《升玄经》者以此为最古；第二是《太上洞玄灵宝升玄内教经》，《隋志》所云即此经，《三洞奉道科戒营始》著录此经为十卷；第三是《升玄七十二字大券》，是道士受称升玄法师时所受图策；四为《太上升玄消灾护命经》一卷，初有唐道士司马承祜为作颂注，详本书第六章第一节。这里介绍第二种，简称《升玄内教经》。

---

<sup>①</sup> 中华书局排印本点作“《灵宝》、《升玄》之属”，似未妥。《升玄经》属《灵宝经》类，二者为类属关系，不当并列。“灵宝”二字例标识其七部之属，全称《太上洞玄灵宝升玄内教经》。

十卷《升玄内教经》，除第七卷《中和品》、第九卷《无极九诫品》外，余皆未得全本。《道藏》太平部收有《太上灵宝升玄内教经》、《中和品述议疏》，略为完帙，其“述议疏”则开题叙例，并就“中和”一义“开列六别”，这种义疏体例自宋文明作《灵宝经义疏》等至唐初期，在道教中极为流行，疏文又称署此《中和经》“理贯重玄，义该双遣”，是即隋唐道教时尚，所以《述议疏》当是隋唐道士所为，为注作疏则是时兴其经的一种迹象。《道藏》太平部又收有《太上洞玄灵宝中和经》一卷，段落文字与《升玄内教经》卷七《中和品》互有异同，缺《中和品》经文间的偈颂。按《升玄内教经》称，多喜国上尊遣善胜大士请张道陵往取大法，全部经文以这个故事为线索，《经》则道君为道陵所演说，而《中和经》只称“道言”云云，没有取经说经诸情节，可信此《中和经》出世在前，编造《升玄内教经》者取其文为一卷，增设情节，润以文采，间亦上下取舍其说。据此，十卷《升玄内教经》非尽作成于一人一时，而是改编合编之书。《升玄内教经》编成于何时何人，已难确考。按《无上秘要》引录之《升玄经》、《升元经》皆出此经中，故知出于北周之前。又此经向属《灵宝经》类，为南北朝后期北传道经之一种，宋文明《灵宝经义疏》未著录此经，此经又托称道君为张道陵所说，与灵宝派《元始旧经》称自然结炁及晋宋新出经托太极真人授葛玄皆不类，复自署为“真一”终极之道，盖梁陈间新出《灵宝经》类，其自署经德，多受《正一经》影响。

此经多有敦煌写本。卷一之四篇目全佚，P2391号残文述太上道君向善胜大士引荐张道陵事，据此经情节结构可知为前四卷残文，P2445号等残简卷目不明。尚存篇目有：P2990号存卷五《善胜还国品》，起卷首；P2560号为卷六《开缘品》残至卷末；P3341号残卷七，亦至卷末，据《道藏》本知篇目为《中和品》；S6310号残卷八《显真戒品》，起卷目，P2474号残卷八至末；P2750号

残卷九《无极九诫品》至第四诫，P2430号残此卷起第五诫至卷末，合为完帙；S6241号残文称受九诫后事，可知为此经第十卷，日本学者大渊忍尔拟其为第十卷，甚是，大渊忍尔复拟P2343号为卷十残文，今按其抄写者有小字注云：“《道陵还国章》可有三纸，不可复写也。”则第十卷篇目当即《道陵还国品（或章）》，此与全经情节结构吻合。

《升玄内教经》是以经书的形式来阐发“玄”的思想，这与解注《老子》者不同，解注《老子》者对“玄之又玄”等语加以发挥，有其经本凭据，《升玄内教经》阐发“玄”的思想，则以历代道经道书演说“玄”义为根据。观南朝以前道教称“玄”，有一个从追慕天宫到精神超越、解悟的变化过程，《升玄内教经》可以说是对这一变化过程的一种理论总结。为了说明这种理论总结所具有的历史意义，有必要对道教称“玄”的历史变化略作叙述。

道经用“玄”，最初本指天宫。如《太平经》中有“九玄帝君”、“玄元帝君”、“上玄虚生之母”等神名，有“北玄之国”、“九玄之房”等神宫。“九玄”犹言“九天”，这是援引汉儒以天释玄之辞例，“九玄帝君”是至高至尊之神，如南梁陶弘景《水仙赋》：“迎九玄于金阙。”“九玄之房”则至高至尊之天宫。“玄元”指喻一切物象的共同本原，本是哲学家所用的抽象概念，而“玄元帝君”则是始初神，这便将哲学概念神学化。“上玄”取其高远之义，“上玄虚生之母”则天地万物之始祖。这层含义东晋道教多用之，如葛洪《抱朴子内篇·畅玄》：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。……其高则冠乎九霄，其旷则笼罩八隅。”说玄是“万殊之大宗”，有理论抽象的意味，通过理论抽象概括出宇宙万物的共同本质，所以说玄是“自然之始祖”。“冠乎九霄”的高远，乃相对于尘俗的浅近而言，以况喻其玄道清远崇高、超绝尘寰的品德，是道教人生理想的折射反映。在魏晋玄学家还不曾用“玄学”标榜其思想学术的时候，葛洪已经在用“玄道”这个辞来命

名其神仙道教了——虽然他的神仙道教以金丹方术为主要特点。《抱朴子内篇》以《畅玄》居首，其文则曰：

其唯玄道，可以为永。不知玄道者，虽顾盼为生杀之神器，唇吻为兴亡之关键，……然乐极则哀集，至盈必有亏。……彼假借而非真，故物往若有遗也。……夫玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器。此思玄道之要言也。<sup>①</sup>

“玄道”是与世俗追求眼前满足相对立的价值观念。世俗追求短暂的欢乐、瞬息的快感，依恃器物，器物有成与毁，故世俗之人或存或亡——一言可以兴邦丧邦的威势烜赫者也不能例外。而“玄道”则是一条导入永恒的通道，是超绝于尘壤的形而上之“真”。得“玄道”在于内心的灵悟，是即“内圣”；守“玄道”可外御物扰，不为物欲所左右；用“玄道”者神通妙化，是即“外王”；忘“玄道”者则流落于器物滋彰。《畅玄》全篇写的都是流俗和“玄道”两种人生价值观的对立，是《抱朴子内篇》的建言大旨。但“玄道”的永恒和形而上之“真”，又不只是一种精神或者意义，葛洪不满足于“逍遥恍惚之中，徜徉彷彿之表”，还要落实到长生久视的效验上，“玄之所在，其乐不穷。玄之所去，器弊神逝。”所以“玄道”又称“玄一之道”。“玄一之道”是思存守一的养神方法，同上书《地真篇》说：“玄一之道，亦要法也。无所不辟，与真一同功。吾《内篇》第一名为《畅玄》者，正以此也。”以为守一有守玄一和守真一两种，“皆自有口诀”，是修炼的法门，并不是清虚玄远的空谈。

从葛洪“其唯玄道，可以为永”等语看，他明显也有体道思想，体道即其“内圣”，是以“玄”的思想过程达到的。不过葛洪与清谈者流不同，他厌弃那种华而不实、哗众取宠的玄虚空谈，所以自签“抱朴”。比葛洪早些时候的《西升经》，则完全以返朴归

<sup>①</sup> 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局85年版。

真的体道思想为旨归。《西升经》继承老子、关尹传统，尚清虚，与葛洪主要宗承于《太清经》金丹术有所不同。但由于体道，亦即与超越一切具体特性的道同一，必须泯除人的特征特性，所以《西升经》的体道境界，也是以“玄”的思想过程完成的。如此经《慎行章》说：“行真臻身，能通其玄。”《身心章》说：“守神玄通，是谓道同。”《在道章》说：“保道蓄常，是谓玄同。”《治身章》说：“夫圣人通玄元混气。”通玄、玄通或玄同的对象都是道，“玄元混气”是两仪未判的混沌状态，“通玄元混气”则复归本初之道。这种体道实在是由“本我”到“超我”的玄同过程，但道教却习惯说复归本初之道后才是“本我”，这个“本我”是象道一样没有任何特性而不生不灭的，超越时空，所以向“本我”的复归是通过“玄”——从理论抽象寻找共同本质的方法完成的。这是魏晋道教称说“玄”义不同于汉代《太平经》的地方。

南北朝时，道教又被称作“玄门”、“玄宗”等，如《魏书·礼志》：“世宗优游在上，致意玄门，儒业文风，颇有未洽，坠礼沦声，因之而往。”陶弘景《答朝士访仙佛两法体相书》引梁朝散大夫曰：“先生领袖玄门，义穷仙苑。”《三洞珠囊》卷二引《道学传》说陆修静“先生标阐玄门，敷释流统，并诣希微，莫非绝妙”。南朝道经《灵宝真一劝戒法轮妙经》则有“升入玄玄门”等句。<sup>①</sup>“玄门”语出《老子》“玄之又玄，众妙之门”，但南朝宋文帝元嘉十五年（438）前后，曾立玄、儒、文、史四学，“玄学”为一专门学科，讲习王弼之学。<sup>②</sup>这时候称道教曰“玄门”，似乎表明道教与玄言者流并非全无关系。同时又有人称道教为“玄宗”，如南齐孔稚珪《玄馆碑》：“故能大叩玄宗，郁为物范。”《文选》南齐王俭《褚渊碑文》：“眇眇玄宗，萋萋辞翰。”北齐时立《马天祥

① 敦煌 S1906 号。

② 参阅王葆玟《正始玄学》，齐鲁书社 1987 年版。

造像记》又有“幽宗玄家”之谓。从这些称谓看，南北朝道教与玄学皆有所宗本于《老子》，故各得称“玄”。南北朝道士如陆修静，顾欢、陶弘景、孟景翼、孟智周、臧矜、韦处玄等人，都曾解注《老子》，玄学家中亦颇有人好神仙方术及养生之事，都有所游离于世俗之外，故或为专门学术，称“玄学”，或称祖述老子之学，称玄门或玄宗。

由于《老子》书中的“玄”已是极富抽象意义的概念，而对于抽象概念或理论的诠释，总有极大的随意性，古今皆然，所以《太平经》可以“玄”指天，魏晋道教也可以“玄”指喻体道的抽象理论。随着南北朝道教义学的发展，道教不但可称“玄门”等，而不致使人别生疑义，而且“飞玄”又转义为“升玄”，肉体飞升转化为悟玄。悟玄是对教理的领悟，这个转化过程在《升玄内教经》中表现得最为典型，《升玄内教经》也因而成为道教根趣由飞仙转向重玄的重要标志。正因为根趣发生了变化，所以唐初道教又反过来以“玄”释“天”，如《道教义枢》卷二《三洞义》：“天是玄义。”则神仙道教旧说飞升九重天等，便成了思想上的悟玄乃至“重玄”，于是被《太平经》神学化了的抽象概念，又复义理化。在这个义理化的过程中，《升玄内教经》是一个重要的环节。

先看《升玄内教经》自署经德，经云：

此经大业，兼摄众经。一切官属，悉从其教。是故持此经者，修此道者，罢置诸余法术，唯《洞玄》《五千文》是其枝条。诸余经教，皆小乘法。<sup>①</sup>

当知此经法者，众经之上。如诸沚中平沚为大。此经亦复如是，于诸经中最为其大。如卿诸治，繁阳在后而得为大者，功渐高故。此经亦复如是，在最后说而得为大者，义渐深故。如诸水中，海为第一，何以故？川所归故。此经亦复

<sup>①</sup> P2434号《道陵还国品》。

如是，于诸经中最为第一，摄众经故。<sup>①</sup>

这部经与常见道经自称开天辟地、造化人神、驱役神魔等等颇不相同，它海纳百川式地“兼摄众经”，所以自签为“真一妙术”，<sup>②</sup>这与《正一经》以居七部之末而得通三洞、遍三乘，无疑出于同一种思想路数。所谓“真一”，与“正一”同义，隋道士刘进喜造《太玄真一本际经》，仍在孰为终极“真一”之教的问题上作文章。这种现象，反映出一个深刻的问题，即南北朝道教处于激剧的变化过程之中，一方面是各派经书汇合融通，并在汇合中参校披讨，另一方面又在向新的义旨理趣不断求索，不满足于丹药方诀等“小乘”法，而向更深层次的思想理论探讨，是南朝道教发展的大趋势。作为揭示更深层次思想真谛的标志，就是终极之道，亦即所谓“真一妙术”。《升玄内教经》自以为“在最后说而得为大者”，义旨较其余诸经都更深刻，无疑受到佛教判教风习的影响，这种“朱子晚年定论”式的台词，在现代人看来也许会觉得无聊——因为现代人并不特别看重一种思想学说的结论，而是更多地关注它得出结论的思想方法，方法比结论更具永恒意义。但在中古时代，“晚年定论”或“最后教法”却是确立权威的重要支撑点，为当时及以后相当长一段时间思想发展的方向，提供有力的证据。从这个角度看，“在最后说而得为大者”的《升玄内教经》，既是对前此道教发展道路的一次总结，又是对此后道教发展方向的一种预示，这个发展方向就是“义渐深”，义旨最深的，当然就是在唐初达到巅峰的重玄之道。也正因为《升玄内教经》具有这种向义理发展的经德，所以唐初为之作《述议疏》者称述说：

夫《中和经》者，盖是登真之妙诀，入道之要方，理贯

① Dx901号。

② 见P2445号。

重玄，义该双遣。修之于己，升玄之趣可穷；蕴之于怀，真一之门洞启。<sup>①</sup>

从见存的此经诸残卷看，似乎并未达到重玄的理论深度，也没有穷尽双遣的精神境界，它真实地反映出来的，是由飞仙长生向升玄转化的发展趋势。所谓升玄，是内心对超越现实变与不变、世俗真伪之精神境界的一种体悟。这种转化趋势，我们可以简要地归结为两方面。

比较浅近的一面，是对旧有道教方术的变革。魏晋道教各派，尤其是最为大宗的灵宝派和上清派，以及被贵族爱为宠玩的太清金丹派，都无一例外地重视思存养神方术。道教贵生，以长生久视为第一要务，这一特点甚至在重玄之道中也时有显现。要长生，就必须形神两旺，双双健全，在这个观点上，道教是从来不含糊的，所以提倡形神合一及双修双炼。炼形可以有金丹药物、吐纳导引等，但无形可见的精神又如何去炼养呢？精神健旺本来是一个很微妙的问题，但在这个很微妙的问题上魏晋道教依然也玩着“实实在在”的花样。举《黄庭经》和《抱朴子内篇》为例，在这一经书一杂著中，炼养精神的方法都是思存，即思存身内外神灵形象，以收到自足精神的效验，这些神灵着什么服色、叫什么名字、尺寸长短、在身外何方或在身内何处，都一一说得清楚明白，这种“神灵附体”或体内有真神的观念，脱胎于巫教，而且未曾走得太远。这种原始性是道教受诟粗俗的重要原因之一。但在《升玄内教经》中，我们却读到这样一段文字：当张陵将往多喜国求取大法的时候，正自不知操持节度，向太上老君求教，而太上告诫张陵的，不是焚香顶礼、画符念咒，而是“十想念”：

道陵，卿到彼国，有十想念，当一心学。何等为十？一者思念道法无有差别，大小深浅，犹如虚空，无分别想。二

<sup>①</sup> 《道藏》太平部《太上灵宝升玄内教经中和品述议疏》。



当思念圣人威神，悉皆等同，无优劣想。三当思念圣人之恩，起慈父想。四当思念经，生乳哺想。五当思念法师，生慈母想。六当思念一切有识禀受形质若干不同，或好或丑，长短白黑，皆如幻化，非有常法，皆归消灭，死病臭烂，无一可贪之想。七当思念圣人形想（相）端严、华色丰洁，然亦非常，会有迁变，非定一想。八当思念圣人出世留念殷勤，方宜教示愚蒙，众生变化随物，形无定方，我等云何反自懈惰，生精进想。九当思念本师恩重，难得得报，令我今日得见神尊，闻受经法，皆是本师之恩，生感思想。十当思念得闻上法，思还本土，宣布未闻，欲令众人得法利想。<sup>①</sup>

同样是存想思念，但在《升玄内教经》中却变成了对义理的思考，尤其是第七想念，有着明显的针对性，针对的对象则是诸如《黄庭经》、《抱朴子内篇》等所述圣真神灵形象制度。当《升玄内教经》说圣人形相非常、迁变不定的时候，我们甚至可以看出摆脱偶像拘挈的端倪。当然这并不是说《升玄内教经》不主张颐养精神，在经文偈颂中，我们既可以读到“恬子守虚寂，泊子若未孩”这样寂泊惨淡的句子，似乎对一切色彩斑斓的东西都寡然无味，经文甚至称：“当于仙求神，于神求道，于道求灭度，便得虚无之要。空无寂静，为道宗也。”<sup>②</sup>这似是脱离了神仙道教的轨道。但同是偈颂，又对得道神仙有这样的描述：

珍饌滄元精，飲宴啜朝霞。上觀瑯林條，下看芝英葩。仙童擷朱實，神女獻玉衣。浴身丹液池，濯髮甘泉波。羽衣飛天裳，碧錦八光耀。<sup>③</sup>

在这种浪漫的形象中，人生欲望得到直接了当的满足，对锦衣玉

① 敦煌 P2990 卷 5《善胜还国品》。

② 敦煌 P2750 卷 9《无极九诫品》。

③ 敦煌 P2560 卷 6《开缘品》。

食又充满着热情。也许正因为《升玄内教经》既贪恋神仙生活的种种美满，又看到诸相无常——包括真神，所以它不满足于丹药及思神等“小乘”之术，而要将修养化入人心内部：

然修生养性，制在内固，则邪不得入。邪不得入，则真气不动。真气不动，则成真人。<sup>①</sup>

“制在内固”的修养，就是在没有任何假托依恃的情况下自足精神，这也就是经名“内教”的真实含义。经云：

所谓内教者，真一妙术，发自内心，行善得道，非从外来。若道可假外而得者，吾愍一切，如母念子，便应以道授与三途五苦众生，令得度脱。而不与者，当知道由人弘，道岂云远，近在人身。<sup>②</sup>

大概造作此经者也预感到此论一出，对信奉神仙方术的旧道教是一种极大的冲击，不能令人无疑，所以又借太上之口，嘱道陵说：“汝有所疑，便可说之。”道陵则说出了当时方术者流的疑虑：

道若由行业，服御神丹、茹芝练石、水玉云牙、吐纳导引等，岂都无益耶？

这是在南北朝道教激剧转化中一个比较尖锐的问题。丹药导引等术，源远流长，这些方术作为长生延年的具体实践手段，已成为人们牢不可破的观念，教内外人士或许对思念存神的效验有所怀疑，<sup>③</sup>但只要是信神仙长生之事者，对药石炼度必不能半信半疑。然而，正如《隋书·经籍志》所说：“金丹玉液长生之事，历代靡费，不可胜纪，竟无效焉。”金丹方术不能证验神仙的长期失败，

① 敦煌 P2560 卷 6《开缘品》。

② 敦煌 P2445。

③ 《真诰·叙录》载：东晋人孔默子熙先等曾“窃取看览”《上清经》，因见《大洞真经》说云：“诵之万遍，则能得仙，”遂“大致讥诮，殊谓不然，以为仙道必须丹药炼形，乃可超举；岂有空积声咏，以致羽服？”遂焚毁其经。

迫使人们思考其基础理论是否健全的问题。由于以金丹方术为手段根本就不可能验证神仙，所以也就根本不可能建立起与之相应的健全的基础理论。正是在这种困境中，道教发展出内丹道一派，归神丹为心炼，隋青霞子苏玄朗首倡内丹说，其大的思想背景正在这里。内丹说的提出，可以看作是南朝道教激剧转化的结果，转化的一个重要方面，就是《升玄内教经》所反映出的由外物走向内心的思想变化：

服药道（导）养，有二利益，然不能得终离苦难。一可延年益寿，二可遏制淫色，使不放逸。虽有此利，而假非真。譬如假借他物，非我久宝，亦如金银涂铜，假色不久。何以故？非内真故。当知导引之法，是小乘之行。小乘之人，俗气强盛，不能内达大志，心合道真，断绝五苦八难之行，迨登上仙，而假托外助，阶级渐进。譬如婴儿，须人扶持，然后能行，人若舍之，便至蹶顿，不能得前，服药延年，亦复如是。……终不能得升入无形，与道合德。

并认为千亿万学道者中有一得道，“皆因内行具足，非为药也”，且“学仙者莫不服药，而不尽得道者，皆是内行不足故”。内固的精神涵养，既可修生养性，还可断绝一切苦难。金丹导引、有道真神，都不能作为修道依靠，人只能自我拯救。这些观念作为萌芽，唐初重玄之道的独化说、不要任何势利持助之独立人格的建立，都可以看作是其茁壮成长的结果。

《升玄内教经》的思想转化，还有比较精深的一面，那就是分别真性、辨析真道。道教当然要崇“道”，但“道”是一个含义很不确定的概念。当以“道”指称一种人生观时，是超越现实局限和世俗庸浅的精神概括；而当以“道”指称弥漫宇宙的法则时，既可见道法的崇高伟大，又是对人生自由精神的极大束缚。在这种令人震惊的自由与必然相冲突面前，《老子》屈服于“天网恢恢，疏而不漏”的大势，因而要顺任，要清静无为，《庄子》则齐万物、

冥一人天，无可奈何地将自己化解到自然大化中，以其没有与必然相对立、相冲突的“自我”，保存一个孤零零的独立人格，这就是饱含痛苦的所谓自全本性。魏晋道教之“道”，主要是一种人生观，如葛洪的“玄道”就是很好的例子。老子庄子道论中那种自由与必然相冲突的思想意识，在魏晋道教中十分淡漠，所以魏晋道教能快快乐乐地学仙，庄子那种说不出，排遣不得的痛苦和精神孤独，魏晋道教没有体会，而只看到他掩饰痛苦的“泛论较略”的文辞。南北朝道教有所承袭于魏晋玄学之余绪，玄学中名教与自然的冲突，正是自由与必然相矛盾的一个现实话题。作为更抽象、层次也更深邃的理论反映，冲突就表现为无处不在的道体对人类精神的压迫。有证据说明南朝道教曾经意识到这个问题，《太上洞玄灵宝中和经》说：

道之弘大，方圆无外，天网罗人，人处其中，如大网捕鱼，鱼行网中，岂知表有网也。牵网便得，放网乃脱。人不知真道之大，如鱼不知网也。

这是多么令人恐惧的世界，鱼还有漏网的时候，而人却无论如何也挣脱不了道体之网的罗罩：

愚人或欲舍真逐伪，事卒有效，则不能久。叛道者即不受罚，大道含弘，爱惜人命，听恣其意，随其所欲快心，后当自悔。此上道深远，非愚俗所能明也。

人生的一切思想行为，要么在神明的监视之下，要么在大道的网罗之中，所以人生要处处检束，如临深渊，如履薄冰。《中和经》这样吓唬着它的读者，弘大的道似乎成了一张险恶的罗网，最后却又安慰说：“大道之视人，如母之于子。”前提当然是不“叛道”。这一些些可怜的亲情感，对于追求自由精神的人来说，是很难培养得起来的。而重玄之道继魏晋玄学之后，走的正是精神自由独立的道路，这是南朝道教思想发展的总趋势，所以重玄之道对道体为实有的观点，提出了大胆的否定。而最典型地否定《中和

经》大道网罗之说的，莫过于《升玄内教经》。

通过对段落文句的比较，可信《升玄内教经》卷七《中和品》是《中和经》的改写本。在《中和品》里，找不到上引《中和经》文句，极大的可能，是被《升玄内教经》的编撰者删除不取。我们这样说，并非有意利用《升玄内教经》乃残本而随意猜测，实在于《升玄内教经》中最为精深的思想就是否定道体的实有，举两例可知：

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？<sup>①</sup>

道陵问曰：……向所见国土不同，为悉真实，为化迹乎？天尊答曰：真之与化，等无差别。何以故？道无形故。道陵曰：道何无形？天尊答曰：非有法故。道陵曰：非有法何所法？天尊答曰：非有法无所法。道陵曰：无所法何所修？天尊答曰：离所习。道陵曰：习是有耶？是无耶？天尊答曰：是有是无。何以故？为性假合名之为有，体无实故名之为无。道陵曰：有性常假，无性常无，虽有二名，求之则一，是则一体而有二名。而天尊云离有之无，是为二。名移实留，有何差别？天尊答曰：有无二名，生于伪物，形见曰有，形亡曰无，相因而然，并非真实。真性常一，未始暂有，未始暂无。……当知十方天尊如我等比欲以真道海悟一切，随方化度，见形无常，说法制律，亦无有定。唯令一切咸得归真，是吾本意。<sup>②</sup>

这两段说教，对《中和经》大道网罗的束缚，无疑是极有力的解脱。S6241 残此经卷十还有就无极九诫是否符合“真性”提出的疑

① 敦煌 P2560 卷 6《开缘品》。

② 敦煌 P2343 卷 10《道陵还国品》。

问，可惜下文脱落半页，未知其解答之案。从上引文句“说法制律，亦无有定”等推测，则戒律也不是对人“真性”的强行约束，因为常一的真性是超越有无二法的，而戒律只是有为法中很浅近的一种。上引两段，虽似言涉诡奇，实不过论真道、真性二事。真道是超乎有无的，正如真性一样，不能瞬息为有，也不能瞬息为无，而是有无相互否定的同一，亦即所谓“两半”。“两半”是重玄之道的一个重要概念，意谓矛盾双方相互否定，不可偏执，用现代哲学语言说就是相对主义的思想方法。《升玄内教经》论真道和真性的这些言论，隋唐重玄学著作多类之，这也正是重玄学走出玄学贵无崇有二论之樊篱的通道。它通过对道体为实有的否定，解除大道网罗对自由精神的桎梏，虽然重玄学者大谈超越有无二论，以此为玄道而不执滞，但实际上是倾向于贵无的，如前述臧矜是一例。又通过对道体为绝无的否定，确立了重玄意境的理论依据，换言之，肯定了向内心寻求独立人格——归真的合理性和可能性。从这个角度看，《升玄内教经》已经开启了重玄之道的大门，它概括了从神仙道教到重玄之道的转化过程，在南北朝道教思想史上应该占有很重要的地位。当它以经教形式灌输重玄思想时，影响较诸注解《老》《庄》或许会来得更广泛，因为注解《老》《庄》通常是教内学者的事，而经书则为一般教徒所持诵。继《升玄内教经》之后，隋唐时又有道士刘进善、李仲卿造《本际经》，黎兴、方惠长造《海空经》等，皆用以阐发、传播其重玄之道。造经以言重玄理趣者，盖以此《升玄内教经》为先例。

## 第六节 北周南北道教的融合、佛道论争 及《无上秘要》教理体系的形成

北朝统治者多昏聩暴虐，独北周武帝特称为英明君主，他虽英年早逝，未竟统一事业以结束大河南北长期割据的局面，但隋皇朝的最终一统江山，正奠基于北周武帝对北方的统一。政治上，隋唐承周统，既不同于北方那些武夫出身的统治者嗜血狂杀，又不同于南朝末期没落王朝的颓废，而仿佛是从荒原中挺拔出的一股强健的生命活力，武功文治兼济，并鼓荡起一个统一而强盛的封建时代。在中国历史上，王朝的强盛和疆域的统一，互为因果，唯其强盛方能维护和巩固统一，又只有统一方可见封建帝国的强盛。当北周武帝戎马征战，力图一统大河南北时，正体现出政治上强健的生命活力，体现出王朝的强盛。同样，在思想文化上，北周武帝也进行着与政治一统相适应的积极有为的建设，就北周武帝敦崇道法的方面讲，具体业绩就是由他组织编修的道书大集《无上秘要》。《无上秘要》的编纂成书，是以南方三洞经书北传为基础的，而《无上秘要》形成融合各道派的统一的经教思想体系，则与北周的佛道论争颇有关系。

### 一、三洞经书北传和韦节等人的思想学术

由于南北朝的割裂，南朝齐梁之际南北方道教基本处于隔绝状态，如陶弘景甄别整理《真诰》时，南方道士造作的灵宝、上清诸经“世中相传流布，京师及江东数郡略无人不有，但江外尚未多尔”。相对地说，北朝处在文化落后的少数民族的争战中，文化发展缓慢，中原旧有文明几被摧毁，而这一时期道教的基本特

点，是以士族文化改革原始道教，北朝士族文化较南朝低落，道教也浸微，只有北魏初寇谦之天师道稍行，但不久又湮没无闻，统治者多崇信佛法，道士便专重一己隐修。南朝比较安定，而且晋室南迁时，以士族为载体，文化中心也转移到南方。这些士族身为侨客，心怀故里，情怀不免感伤，又加上长江中下游流域经济的开发，士族生活优裕奢靡，悠闲有致，于是述怀感思，酿造出南朝新文化。道教受南朝士族好著述风习的影响，制作了大量经书，又先后有陆修静、孟景翼等人相继而起，将各派道书总括为统一的经教体系，并有宋文明、臧矜等人阐发道教义学，从而使道教成为中国文化鼎立的三足之一。

北朝道教的声势和流传不及南朝之盛，著述不及南朝之丰，寇谦之改革天师道，主要是清整组织科律，革除巫覡及男女合气等方术，魏晋间渐兴的楼观道重隐修，所以北朝道教的义学风气也远不及南朝之盛。但某些儒士和隐士也好研习《道德经》，如北魏时有刘仁会注《道德经》和道典《西升经》，魏末操纵着北魏朝廷的高欢，曾延请名儒卢景裕教其诸子经学，卢景裕也曾为《道德经》作注。而北朝道教则历来自称源出老子，与南朝道教以经书有“三洞”，因奉“三清”为最高神不同。这一点我们可从《魏书·释老志》中看出来。《魏书·释老志》说：

道家之原，出于老子。其自言也，先天地生，以资万类。上处玉京，为神王之宗；下在紫微，为飞仙之主。千变万化，有德不德，随感应物，厥迹无常。

张鲁五斗米道即称老子为太上老君，奉为最高神，并教其徒习《老子》，寇谦之变革其教法，也托称太上老君授“天师”之位，并授《云中音诵新科之戒》二十卷，又宣称得老子玄孙李谱文授图篆真经等，老子依然是寇谦之新天师道的教主。楼观道自推始于老子尹喜，以老子曾于其地为尹喜说《道德经》的传说开宗立派，同样也以老子为教主。北朝的两大道派如此，其他道士也不例外，



如北魏孝明帝正光元年(520)召道释论二教先后,清道观道士姜斌据《太上老君开天经》,断道在佛先。<sup>①</sup>《开天经》是神化老子最为典型的道书,称天地未开之前,老子口吐《开天经》以教太初,尔后有太始、太素等等,万类乃生乃成,老子不但是神王仙主,而且是天地宇宙的缔造者。北朝道教既奉老子为最高神主,则对其时社会上研习《老子》无不可引借,注《道德经》的刘仁会自称“草莱臣”,从其《西升经》注文看,亦为道流。及北魏、北周之际韦节入道,大事著述,北朝道教阐发义理之风乃蔚为大观。义学兴起是北朝后期道教发展的一个重要标志,更为重要的则是北朝道教不断接收南朝流传来的三洞经书。

南梁北魏中后期,南北道教日渐流通,流通的交接点是华山,流通的结果是南朝道教三洞经书不断北传。根据见存的资料分析,南朝三洞经书北传主要有两支。一支自华山隐真陆景传陈宝炽,陈宝炽后隶籍楼观,并先后传授侯楷、李顺兴、王延,侯楷复传于严达、于章,王延又自隐居华山的茅山道士焦旷处得留传大量的三洞经书;<sup>②</sup>另一支自嵩山道士赵静通传韦节,韦节后隐居华山,终亦隶道籍于楼观,留传的三洞经书由隋唐间道士田仕文得之,田传唐初楼观观主尹文操。除经华山向北流传三洞经书外,北朝道士也积极搜寻道经道书,如北魏孝文帝太和年间(477—499)有道士王道义在楼观大修坛宇,并令门弟子购置道经道书,凡得万余卷,使楼观道教在北方成新军突起之势。三洞经书北传推动了北朝道教的传播发展,同时也推动了北朝道教的义理学,最终形

① 详《集古今佛道论衡》卷甲。

② 金末王处一《西岳华山志》：“周武帝时道士焦道广独居此峰（云台峰）……，周武帝亲诣山庭，临轩问道，因于田谷置云台观。”又《仙苑编珠》引《楼观传》：“茅山道士焦旷，字大度，周武钦仰，拜为帝师，于华阴造宫。”是知焦旷为茅山道士。

成《无上秘要》兼融各道派的统一的经教思想体系。在南方三洞经书北传的过程中，有两个人起过极为重要的作用，一是王延，一是韦节。王延所得经书，可能是北周武帝主持编修《无上秘要》的主要资料来源，韦节的著述则开导了北朝道教阐发义学的风气。下面对此二人略作介绍。

韦节（496—569）字处玄，京兆杜陵（今陕西西安市东南）人。他是北朝魏周之际名重一时的道教学者，在北朝道士中数他长于著述，可以说是继寇谦之之后，在北方通过传注道经道书的形式以士族文化改造道教、并使北朝道教在吸收南朝道教经法的基础上取得发展的重要人物。比较而言，北朝道教之有韦节，犹南朝道教之有陶弘景。陶弘景甄别整理《上清经》，韦节传注太玄经系统的《道德经》、《妙真经》、《西升经》等，较陶弘景晚，略与南朝梁陈间臧矜定此三经为太玄部基本经典同时；陶弘景的上清经法，经隋唐间茅山道士王远知传授，成为唐初的一大宗派，韦节最后隶道籍于终南楼观，他的道教学术，则经隋唐间道士田仕文传唐初尹文操，尹文操在高宗武后时为楼观改名后的宗圣观主，并主领晋阳昊天观事，宗圣观在唐初与茅山并列为两大宗派，政治上的地位尤为显要；王远知并非陶弘景的亲传弟子，只是由于陶弘景在教内外的声望影响，王远知又曾得传其经法，所以唐以来皆误以其为陶氏弟子，与此相似，田仕文也不是韦节的亲传弟子，但出于同样的原因，道史如《历世真仙体道通鑑》等，亦误以田仕文为韦节门徒。二人不同处在于：陶弘景曾开宗立派，形成了以他为核心的茅山道团，韦节重个人隐修；陶弘景甄别整理《上清经》，属“述而不作”，韦处玄则解注诸道经，与南梁宋文明的义疏学、臧矜注《道德经》等相类；陶弘景为南梁武帝所重，国家每有征讨大事必遣使咨问，韦节为北周武帝所重，敬其名理言谈。

陶弘景出南朝名家，韦节出北朝著姓。据《历史真仙道通鑑》载：韦节“其族名家，藏书万余卷。节幼而好古，通经传子史，傍

及占候之术，靡不精索。”所谓著姓名家，也就是门阀士族，出身门阀的士人，大都有很好的文化素养。文化素养则从习读儒书开始，韦处玄也不例外，他后来既解注道经，也解注《中庸》、《孝经》、《论语》等儒家经典，这一点也和陶弘景相同。据载，韦节“早有才名”，十四岁时被北魏宣武帝擢为东宫侍书，两年后孝明帝立为皇太子，大概此时韦节与孝明帝母子熟络，四年后孝明帝即位，太后视朝事，韦节得出守鲁郡，时年二十。后孝庄帝立，复为阳夏守。在他三十八岁那年（534），北魏将领宇文泰杀孝武帝，立元宝炬为帝，是为西魏。这场政治变故可能对韦节仕途有所影响，这年他“称疾退朝”，乃着道士服，往嵩山依赵静通隐修。

韦处玄出身的杜陵韦氏，也是奉道世家，可能属寇谦之新天师道一脉。据《魏书·释老志》载，与寇谦之同时有关右豪族韦文秀，隐嵩山，曾受北魏太武帝诏诣京师，并嘱请为炼金丹、因遣与尚书崔寔同赴王屋山合丹炼药。唐初有道士韦善俊，亦出杜陵韦氏，年十三即长斋，习诵《道德》、《西升》、《灵宝》等经，后从嵩阳观黄元贻参佩道法，传弟子叶法善，叶法善亦出身奉道世家，传人则有尹愔、暨齐物，此二人是盛唐时的著名道士。与韦节交善的族人韦复，“晚年虚静，唯以体道会真为务”。<sup>①</sup>韦节之师赵静通，也是寇氏天师道徒，据《魏书·释老志》载：东魏武定六年（548），废邺城寇氏天师道坛，其有道术如河间赵静通等人，“别置馆京师而礼接焉”。

关于韦处玄从赵静通所受经法，较原始的资料《终南山说经台历代仙真碑铭》中并无载述，元道士赵道一《历世真仙体道通鑑》始称“受三洞灵文、神方秘诀”，虽然《历世真仙体道通鑑》所述大都皆有所本据，但韦节的“三洞灵文”却可能得自居华山之后。按韦节往见赵静通后不久，“乃卜居华山之阳”，人因号华阳

<sup>①</sup> 《周书》卷三十一。

子，修行则据上清派的《黄庭内景经》和《智慧消魔经》，又曾撰写《三洞仪序》，则韦节居华山时，对南来三洞经法颇多收受。又读太和真人尹轨《楼观先生内传》，复增补一卷，是则自归道统于楼观。北周武帝至其观祠醮，命韦节演绎教理，韦节乃“剖析天人之理，大明内圣外王之道”，武帝因请授《灵宝五符》、《赤书真文》，可能韦节曾为武帝讲解这些灵宝派的隐晦经文。武帝钦其风范，复诏韦节作修真之曲，乃撰《精思法》，“上叹仰再四”，因赐号精思法师。

南朝陈文帝天嘉元年（560），时当北周武帝即位之初，陈文帝遣大儒周弘正出使北周都城长安。周弘正在长安前后约三年，这期间他与韦节及其族人韦复、韦孝宽兄弟多所接谈。周弘正是南朝末著名学者，精通儒学，又“特善玄言，兼明释典”，他的弟子徐则为道士，为隋炀帝所重。周弘正在北周时，与韦复“谈谑盈日，恨相遇之晚”。韦复亦北周名士，武帝曾以佛道儒三教不同，诏韦复辨其优劣。韦复乃着《三教序》，以为“三教虽殊，同归于善，其迹似有深浅，其致理殆无等级”。史称韦复“雅好名义，虚襟善诱”，“特与族人处玄及安定人梁旷为放逸之友”。<sup>①</sup>周弘正在北周时，武帝亦召韦节与之对论，韦节乃“剖析深微，抑扬三教”，弘正因美而叹曰：“此三界杰人，非止二国之可仰而已。”武帝由是益重韦节，特改号玄中大法师。之后韦节于终南山东岭结庐隐修，“屏诸喧杂”，及武帝闻之，复赐太元精舍。天和四年（569）韦节羽化。

据《历世真仙体道通鑑》载：韦节“撰为《三洞仪序》，注《妙真》、《西升》等经及《庄》、《列》、《中庸》、《孝经》、《论语》。惟《老子》、《周易》有别论八十余卷。《终南山说经台历代仙真碑铭》也说韦节“注《易》《老子》书百余卷。”其《老子义疏》四

<sup>①</sup> 《周书》卷三十一。

卷，见《隋书·经籍志》著录，唐初沙门法琳《辩正论》称引其注，唐末杜光庭《道德真经广圣义序》录六十家《老子》注，有“法师韦录字处玄，注兼义四卷。”其书久无传本。唯《西升经注》尚存部分注文，见录于北宋陈景元《西升经集注》。

道教修持虽所习多途，但大体上可以归结为修道和修仙两种。从韦节的《西升经注》看，属修道者流。所谓修道，就是以老子形而上的“真”为人生修养的最高境界，修养即返朴归真。“真”的观念反映到对社会历史的看法上，表现为崇尚原始的纯朴道德；反映到人生观上，表现为崇尚人的自然本性或天禀心性。“真”本身是抽象的、形而上的，是对现实的现象世界和世俗价值观的否定，也只有否定现实的表象和世俗价值观的意义上，方能理解“真”的含义，所以从本质上说，它仍是由世俗生活中折射出的一种反世俗的观念。反世俗的理论抽象，就是将世俗生活以及与之相联系的现象世界统统斥为幻相，而寻求一个超现象的本质。这个本质即是人性和自然的本真，即是道。所以道教史上的体道或修道论者，无一例外地要讨论道体问题。

前面我们讲过，南朝至唐初解注《老子》，有以因果、道德、无为、重玄为宗旨的诸家派，《西升经》义旨宗本《老子》，是魏晋道教授引《老子》学说的重要著作。韦节之注《西升经》，重清虚无为，其观点和以无为宗旨解注《老子》者略同，但归根趣于“双遣”，“双遣”即“重玄”。关于道体，韦节主虚无说，他认为道本无体，却又包含万物，所以道体的虚无，不同于和具体事物之“有”相对立的“无”。道是万物万象的本真、本质，所以它是有；道又不可视听而得，所以就感知而言是无。如说：“夫道体虚无而包含万象，故复谓之渊奥也。”<sup>①</sup>又说：道体“欲言其无，万

<sup>①</sup> 《道深章》“道深甚奥，虚无之渊”注。

象以之而列；欲言其有，寂漠不可得而睹。故曰亡若存也。”<sup>①</sup>这个观点对唐初重玄学有很深的影响，如著名的重玄学者李荣立道体“虚无而罗于有象”之义，以批评“魏晋英儒，滞玄通于有无之际”，就可以看作从韦节“道体虚无而包含万象”的命题中演绎而来。作为一个思想体系，韦节讨论道体有无问题的意义，在于说明它与物象的不同及其与物象的关系，道体似是虚无而实本真，物象似是实有而本质虚幻，所以物象的丰富内容只是道体的显现或印迹，于是尊崇虚无道体而鄙薄实有物象，这是韦节进行理论抽象以解决人生问题的真实用意。他说：

道无体无为而无不为，故最为天地人物之上首。物有显然则不通，得道以通之，故德迹显。物有不得，因施之令得，故仁迹章。上仁禀德以为主也。<sup>②</sup>

道体虚无，所以能够曲通万物；物象实有，所以各各滞塞一隅。道体融通物象而有变化生成，这就是“德”，所以物象之为道体的印迹，可以从“德”上得到印证。这就表明万物只是迹象，而道体是本真、本质。在中国传统哲学中，有一种不言而喻的价值观定式，即崇尚本根、本原，而鄙薄迹象，认为迹象浮浅，变幻莫测，所以要找出作为万化之原而自身却寂然不动的本根。于是，讨论宇宙或人物之本原的目的，通常不在于揭示事业变化发展的历史过程以及蕴含其中的必然规律，而在于认知或直截了当地体悟宇宙本原，以此揭示宇宙万物的根本义。韦节讨论道体问题即是一例。他不但通过道体虚通而“德迹显”，而“仁迹彰”，而有物象生成来说明道体的尊贵、虚无的崇高，而且从宇宙生成论的角度，说明虚无自然是宇宙的根本，清虚无为而合乎道是人生修养的至理。《西升经·虚无章》说：“虚无生自然，自然生道，道生一，一

① 《道象章》“道象无形端，恍惚亡若存”注。

② 《西升章》“道以无为上，德以仁为主”注。

生天地，天地生万物。”韦节解释说：

虚无者无物也，自然者亦无物也。寄虚无生自然，寄自然以生道，皆明其自然耳。一者即道之用也，天地万物皆从道生，莫有能离道者，复谓之一。一之布气，二仪由之而分，故曰一生二也。万物莫不由天地氤氲之气而生，故曰天地生万物也。

因为万物皆从道生，同本共根，万物的共同本根即万物的同一性，所以称之为“一”。这是古代哲学的共同特点，古代哲学中最抽象的概念，通常都是指称宇宙万类的共同本原，亦即世界的同一性。这原是理论抽象的结果，但哲学要说明宇宙的发生，于是将理论抽象出的世界统一性倒过来作为万物的本原，所谓“道生一，一生二”云云，就是这方面的例子，韦节走的也是这条路子。但道和一都是抽象的，不能作为万有的“种根”，于是他又援引“气”的观点，说：“天地万物皆微妙一气而化生也。”一和气同义，由之布化而有天地万物，一就不只是抽象的同一性，而是造化之主，气则是万物的生成“始基”。《西升经·道象章》说：“气为生者地，聚合凝稍坚。”“气行有多少，强弱果不均”。这是说物体的强弱虚实由积气的众寡厚薄而致。韦节也持这个观点，并进而认为作为“种根”之气的邪正，决定了人物的邪正。如说：“种根正者自然而正，种根邪者自然而邪。邪者行自凶，正者行自吉，岂非自然乎？”<sup>①</sup>

在韦节看来，气化万物的过程，是一个自然过程，如说：“如今所生者，何由而生哉？不为生而自生耳，故知道自然也。”<sup>②</sup>又说：“凡物云云，皆自然而无有其主使其然者也。”<sup>③</sup>万物的生长成

① 《邪正章》“邪正教言，悉应自然，故有凶吉，应行种根”注。

② 《圣辞章》注。

③ 《西升章》注。

熟既没有一个精神主宰或原始动力，那么，自然而然的运化迁流、生成死灭是不是合理而不可改变的呢？人道生死是不是必然的呢？韦节回答说：“五行一废一起，阴阳一往一来，亦犹人道一死一生。变化辗转，物精不绝也。”<sup>①</sup>又说：“形不可留，因欲养而留之，故曰伪也。无为养神则寂然感通，故曰真也。若然者，死生齐度，存亡等贯，故不存其存是能亡也，不亡其亡是能存也。”<sup>②</sup>人道生死犹阴阳往来，形体的生成毁灭，是自然的也是必然的，这表明人不能成为长生不死的神仙。所以说：“有成必有毁，无成则无毁，自然之常道也。”<sup>③</sup>但是，韦节并没有因为这种冷峻的思考而对人生抱彻底悲观的态度。在他看来，人与万物一样本出于道，而道是不生不灭的，人只要能复返本初，与道冥一，也便不死不生。他说：“一切万物莫不共道同其本源，而群生流荡，不能自同于道，是以轮回生死之波。若能存道于我，则其命不灭不亡矣。”<sup>④</sup>这是道教中修道者流的共同看法。但如何才能“存道于我”呢？韦节主张清虚无为。

先秦道家人物中，关尹以贵清虚为特点，楼观道自称其派源出关尹，素来重清虚隐修，韦节隶籍楼观，其学说亦以清虚无为为特征。这种思想不是“普度众生”的拯俗誓愿，而是士族分子退隐之后“苟全性命于乱世”的必然主张。当南北朝时，文化士人皈依道教，绝大多数出于棲隐遁世的目的。这些人对现实的、世俗的东西抱着不满或厌倦的情绪，于是大谈清虚无为以修养身心之道，奉之为修养圭臬。韦节说：“夫无为者，无行无止，无去无

① 《道生章》注。

② 《邪正章》注。

③ 《圣辞章》注。

④ 《恍惚章》“万物共本道之元”注。



来，无生无死，变化恍然，安之于命，咎愆何缘而有哉？”<sup>①</sup>无疑，所谓无为是有目的的，目的就在于断绝招来咎愆的因缘，以此离异于世俗社会。对于各种无常变化，各种人生祸福遭遇，采取庄子那种“知其不可奈何而安之若命”的态度，那么内心世界及其与外部世界的冲突，便一时泯灭了。但是，人又有斩不断理还乱的社会属性，人的生活不能全然脱离社会，人的观念更是社会生活的产儿，因此，要彻底地离异于世俗社会，就不但要外忘万物，而且要内忘一身。韦节说：“我本无身，忽然而有。常忘其有身，同于未生之时，此有常可使无常也。不以生为生，故常生而不朽，此无常可使有常也。”<sup>②</sup>又说：“外忘闻见则视听之欲绝，内忘心口则言食之欲灭。内外绝灭，然后能恬怕寂然，复归于无物也。”<sup>③</sup>忘却的人生哲学，宗本于子华子和庄子，韦节将之与无为之说结合起来，以为忘却即是无为，无为即能与虚寂之道相冥契，亦即所谓长生。如说：“我所以长生者，心同于虚也；我所以长存者，形同于无也。神无形兆故生我也，心有所存故杀我也。”<sup>④</sup>韦节所说的长生，与神仙道教所谓长生不同。韦节的长生，是指返于未生之初而与生生不已的虚无之道相同，生生不已即长生，而返于未生之初非谓形体，实指忘却自身有物的观念。这完全是一个思想过程，而不是方术。作为一个思想过程，韦节涉及到隋唐道教思想的核心论题——“重玄”问题。

清虚无为是一种思想主张，也是一种自养精神之道。但刻意苦求无为，却又落于形迹，是为有相，于是反为心中意志所苦累。《西升经·观诸章》说：“观诸次为道，存神于想思。道气与三光，

① 《圣辞章》“无为无所行，何缘有咎愆”注。

② 《观诸章》“有常可使无，无常可使有”注。

③ 《道虚章》“复归于无物”注。

④ 《生置章》“生我于虚，置我于无。生我者神，杀我者心”注。

念身中所治，仿佛象梦寐，神明忽往来，淡泊志无为，念思有想意。自谓定无欲，不知持念异。”韦节乃作解注：

次当遣存神之心，淡泊志于无为。此存神之思犹有相有意，故当又遣之以定于无欲，亦乃忘其思念，故不知我之持心念神之异也。

念诵存神、思存养真是南北朝以前道教的主要养神方法，尤为上清派所重。所谓“仿佛象梦寐，神明忽往来”等，正是存思时的情景。但一些道教学者要寻求精神上的彻底解脱，所以弃存思之法如弊履，认为有存神之心念是执滞外相。只要有外相或偶像，精神上就谈不到彻底的解脱，心意系念于外相，本身就是受束缚，所以重玄学者多贬斥之。韦节的淡泊无为，就是对存思之法的否弃，他认为执意于存神则患害相随而生，如说：“夫有心有意则有所存，故患害生焉。若我无心，则无所知，又何患哉？”<sup>①</sup>所以要在离弃世俗物欲的基础上，“又遣”心中思念而定于无欲。无欲则无相，这与不着相的“重玄”相近，只不过韦节用一“定”字，不合其义旨。“又遣”或称“双遣”，与“重玄”一辞同义，语出《老子》“遣之又遣”、“玄之又玄”。在韦节看来，道体虚无恍惚，所以说：“道体不可以有心期”，<sup>②</sup>若有主观意志、主观目的，则患害与之一体并行，所以体道首先要摆脱目的论的束缚，如同道体一样，顺任自然物化而无主观意识。只要“不自知又不知物，则神道自然冥会也”，亦即“我都无知故能归一，反于自然也。”<sup>③</sup>

从韦节以上思想言论看，南朝道教的重玄学风，魏周之际已吹拂到北朝，并开花结果。韦节从无为到重玄的思想过程，对唐初重玄学者也深有影响，如成玄英疏解《老子》，即主张以无为为

① 《生置章》注。

② 《经诫章》注。

③ 《皆有章》注。

体，以重玄为宗。韦节的思想，在《无上秘要》中也有反响，《无上秘要》以“体兼忘”、“会自然”为修养的终极之道，亦有因于韦节对重玄学在北方的阐述传播。韦节之后的北朝道教学者，则以王延为最著。

王延（519—604），字子玄，扶风始平人。西魏大统三年（537），时年十八，居楼观依贞懿先生陈宝炽学道。陈宝炽曾游华山，遇真人陆景，得授秘法，还归楼观。王延后亦往华山，复师事徙居华山的茅山道士焦旷，“共止石室中，餐松饮泉，绝粒幽处”。北周武帝钦其道业，遣使访之，焦旷谓曰：“世道陵夷，佇师拯援，可应诏出，以弘大法，吾自此逝矣。”王延所得“三洞玄奥，真经玉书，皆焦君所留，俾传于后世”。王延应诏赴都后，曾留居了一段时间，后请还华山，复居云台观，周武帝诏修所居观宇。建德三年（574）五月禁毁佛教，道教随之而罢，但周武帝“素重于延，仰其道德，又召至京，探其道要。乃诏云台观精选道士八人，与延共弘玄旨。又勒置通道观，令延校三洞经图；藏藏于观内。”<sup>①</sup>另据《历世真仙体道通鑑》则云，周武帝建德中废佛道二教时，“特为法师（严达）建通道观于田谷之左，复选楼观之士十人，俾共弘真教。”十人为严达、王延、苏道标、程法明、周化生、王真微、史道乐、于长文、张法成、优道崇，世号“田谷十老”。或云华山云台观道士，或云楼观之士，盖同一批人，其中如王延等，本先已隶道籍于楼观，后乃居华山云台观。这些人居通道观，敷演道法，其中以严达声望最高，以王延得经书最丰，对道书研究最精勤，因此周武帝令他校讐三洞经法。据同上书载，王延所校“三洞经法、科仪戒律、飞符箓，凡八千余卷。”王延校书始于建德三年（574），周武帝主持编修《无上秘要》事在建德末年（577），王延所校书收藏于通道观，《无上秘要》为道教大型类书，

<sup>①</sup> 以上引文见《云笈七签》卷八十五。

参予者为通道观学士，所采用的当即通道观藏书，所以《无上秘要》的主要资料来源，当即王延所校三洞经书。王延很可能也参予了《无上秘要》的编纂工作。稍后，王延又作《三洞珠囊》七卷，载录“经传疏论八千三十卷，奏贻于通道观藏。由是玄教光兴，朝廷以大象纪号。”<sup>①</sup>盖取《老子》“执大象，天下往”之意。及隋文帝杨坚禅位，乃改通道观为玄都观，<sup>②</sup>以王延为观主，并以开皇为年号。开皇六年（586），隋文帝诏以宝车迎王延入大兴殿，“帝洁斋请益，受智慧大戒”。复诏以王延为道门威仪。“道门威仪”这个称谓，便是从王延开始的，为其时道教领袖。隋文帝重臣苏威、杨素等，都北面执弟子之礼以事王延。仁寿四年（604）九月，王延委化于京城玄都观，时炀帝初即位，“闻之尤加叹异，赐物百段，钱二十万，设三千人斋，送还西岳。”<sup>③</sup>

综上所述，自北魏中后期开始，南朝道教的三洞经书经华源源不断地向楼观、北周京城长安等地流传，在流传过程中，南朝各派道教和寇谦之天师道、楼观道不断融合，随着长安恢复为政治文化中心，道教学术也逐渐在古都兴起。韦节在西魏北周时对道教义学的阐发，代表了北朝道教学术的新水平和新趋势，王延对南来经书的整理，奠定了北方道教大规模发展的基础，是《无上秘要》编纂成书的必要条件。《无上秘要》兼融各派道书并形成新的道教经教思想体系、完成对南北朝道教的阶段性总结，与三洞经书北传及韦节、王延等人的学术传教活动是分不开的。另一方面，正如南朝宋齐之际由夷夏论争诱发道教义学一样，《无上秘要》经教思想体系的形成，还与北周时的佛道论争，更准确地说是与僧徒对道教经教体系的非难，大有关系。

① 《云笈七签》卷八十五。

② 参见陈国符《道藏源流考》上册第108—112页。

③ 《云笈七签》卷八十五。

## 二、周武毁佛和甄鸾的《笑道论》、道安的《二教论》

北周与南朝宋齐之际的佛道之争，虽然在促进道教义学发展这点上，起到了相同的作用，但争论的议题却有所不同，历史背景也不同。

南朝宋末齐初由顾欢《夷夏论》引发的佛道论争，在南齐时便已基本平息。由于这场论争开始以适合中国社会为标准，评判佛道二教的优劣得失，后来又深入为比较二教理趣深浅，有佛教徒诘难道体有无等理论问题，所以论争既加快了佛教中国化的步伐，同时也促进了道教的理论建设。南梁武帝时，围绕着形神关系、神灭与不灭等理论问题，在儒佛两教学者之间再次展开大辩论。梁武帝信佛，为群僧统帅，儒学者则以范缜为代表人物。本来，范缜形神相即的观点，是道家 and 道教的基本观点之一，道教以为形神合同乃得长生，道教又继承道家宗趣，认为形神凝聚为一是修养的高妙境界，形神关系论争中的薪火之喻，也源出《庄子》。但在南梁的形神论争中，道教方面却未参予其事。当时有朝中士大夫致书陶弘景，就这场论争征询陶弘景的看法，并咨问形神凝聚而得仙之事。陶弘景是其时道门领袖，社会名望也很高，且深为梁武帝所礼重，为“山中宰相”。他就形神关系问题回了一封信，说：

凡质象所结，不过形神。形神合时，是人是物。形神若离，则是灵是鬼。其非离非合，佛法所摄；亦离亦合，仙道所依。今问以何能而致此，仙是铸炼之事极，感变之理通也。当埏埴以为器之时，是土而异于土，虽燥未烧，遇湿犹坏。烧而未熟，不久尚毁。火力既足，表里坚固。河山可尽，此形不灭。假令为仙者，以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气

濯其质，以善德解其缠，众法共通，无碍无滞。<sup>①</sup>

从这封书信看，陶弘景承认道佛二法有差别，但他并不认为这种差别很重要，其中无是非优劣之分。反映出他兼融各派教法的思想倾向。《真诰·叙录》中有一段话，很能反映陶弘景的这种思想旨趣，他说：

仰寻道经《上清上品》，事极高真之业；佛经《妙法莲华》，理会一乘之致；仙书《庄子内篇》，义穷玄任之境。此三道足以包括万象，体具幽明。

《上清经》的存思存神等法，是修炼成仙真的技术手段，是实践，南朝佛教流传广泛的《妙法莲华经》是思想旨趣，是理论；《庄子内篇》则是人生的精神境界，是现实与理想的统一，所以陶弘景称之为“仙书”。在《庄子》内七篇中，《逍遥游》写的是精神境界，《齐物论》说的理论依据，唯其齐一万物，无分是非彼此，才能达到逍遥无待的意境，而后可“应帝王”，可“养生”，亦即成就陶弘景所谓“仙”。无分是非彼此而追求“众法共通”，是陶弘景对待教派论争的基本态度，也是当时南方道教的基本态度。有了这个基本态度，二教论争也就大体可告平息了。

北朝与南朝有所不同。当东晋时，在北部中国建立十六国政权的为夷狄民族，本无夷夏之虑，所以十六国主大都信佛，如后赵的石勒石虎，相继礼重佛图澄，大兴佛法，石虎甚至下诏说：“度议佛是外神，非诸华所奉。朕出边戎，宜从本俗。”这就形成夷人信奉夷教之局。至北魏时，由于魏太武帝重臣崔浩师事寇谦之的缘故，信道灭佛，甚至下诏对长安佛门横施诛灭，为灭佛的“三武一宗”之首。与南朝佛道好文章争论不同，魏太武帝灭佛的行为，造成了佛教徒与寇谦之一派道士之间的仇恨。及北魏孝明帝即位，又兴佛法而排斥道教。于是形成了“元魏释李双信，致

<sup>①</sup> 《陶隐居集·答朝士访仙佛两法体相书》。

有兴废”的局面。北魏统治者对道佛二教的偏激，使二教声势的对比大起大落，二教的矛盾也表现得十分尖锐。佛道二教不比南朝的论争，而表现为斗争，一则互斗法术，较量高下，以求王者信宠，一则互占寺观山岳，扩大势力范围。虽然自北魏太武帝伊始，“亲备法驾，而受符箓焉。自是道业大行，每帝即位，必受符箓，以为故事”。<sup>①</sup>但总的说来，北朝统治者以信佛居多，所以佛教声势不断壮大，而道教除魏太武帝时寇谦之新天师道盛行一时之外，声势日渐凋零。举一例可知。韦节弃官往嵩山师事赵静通时，赵氏谓曰：“嵩山是神仙福地。顷浮屠氏棲于此，非有绝俗之行，直欲托名岳以鬻风声。由是积尸沈魄，移浊灵山。比者天文气候怒戾失中，恐灾流于此，尚宜安居耶？汝可抵商、洛、岷、益间，吾当避泰山，或乘桴浮海。”<sup>②</sup>韦节从其言，乃往居华山。嵩山本是寇氏天师道的腹心地，但在北魏后期，由于佛教的侵占，其徒已不能安居隐修，不得不向河南、蜀中等地迁徙。佛道徒在争夺地盘方面的严重冲突，更加深了二教的矛盾和对立。直至唐初，这种对立的情绪仍然发挥着作用，如曾经习道嵩山华山的道士李仲卿，就是武德贞观年间道士排佛的主要人物之一。

继北魏太武帝太后，再次奉行崇道抑佛政策的，是北周武帝宇文邕。佛教徒之非斥道教也正自其因引发。

北周政权自以为承魏王统，元宝炬的西魏政权，本就是北周孝闵帝宇文觉之父宇文泰一手扶持、一手操纵的，所以北周与北齐相反，北齐文宣帝灭道教，强令道士削发为僧，大兴佛教，而北周依靠关西汉族立国，所以崇儒学、兴道法。正如《隋书·经籍志四》所说：

后周承魏，崇奉道法，每帝受箓，如魏之旧，寻与佛法

① 《隋书·经籍志》

② 《历世真仙体道通鑑》卷二十九。

俱灭。

道教与佛教俱灭的事，发生在北周武帝建德三年（574）。这年五月，周武帝下诏禁罢佛教，经像悉毁。接着又欲废除道教，召楼观道士严达，问道释优劣。严达认为主优而客劣，说：“释出西域，得非客乎？道在中夏，得非主乎？”周武帝问：“客既西归，主无送耶？”严达回答说：“客归则有益于胡土，主在则无损中华。去者不追，居者自保，不亦可乎？”周武帝认为回答得很妙，但因诏议已下，所以与佛教一并禁断，只留五岳观庙而已。后一月，周武帝遇黄衣使者传告太上敕命，说他禁毁道教是“蔑弃天命，自绝于天”，武帝乃复于都城建通道观，以严达为观主，召诸山方士讲论《道德经》<sup>①</sup>。另据《集古今佛道论衡》卷乙记载：“至建德三年岁在甲午五月十七日，遂普灭佛道二宗。别置通道观，简释（佛）、李（道）有名者百二十员，并着衣冠，名为通道观学士。”又据《隋书·长孙炽传》说：“建德初，武帝尚道法，尤好玄言，求学兼经史、善于谈论者，为通道馆学士。炽应其选，与英俊并游，通涉弥博。”通道馆当即通道观。此以建通道观事在建德初年，未确。按《广弘明集》卷十《叙周武帝更兴道法事》、《周书·武帝本纪》载，建德三年五月禁除二教后，“未逾经月”，即下诏书建立通道观。通道观学士百二十员中，多有博学名理的儒生，不特道释二教学者。通道观学士们的事业，则是阐扬道家道教之经义，在这个基础上“会归”各家派学说，建成“一以贯之”的教理体系，这便是后来编修《无上秘要》的起因。

建德三年周武帝废除佛教，态度是坚定果决的，但又不象魏太武帝那样鲁莽灭裂。据说，周武帝最初是信佛的，“周武初信于佛，后以讖云‘黑衣当王’，遂重于道法，躬受符箓，玄冠黄褐，

<sup>①</sup> 《混元圣纪》卷八，转引自陈国符《道藏源流考》上册，第110—111页。



内常服御。心忌释门，志欲诛殄。”<sup>①</sup>“黑衣当王”的讖谣可能对周武帝禁佛有所影响，因为谣言乱政，动摇周武帝的号召力，为周武帝信重的道士张宾，也以讖言煽助周武帝灭佛，“以黑释为国忌，以黄老为国祥”。<sup>②</sup>但讖谣不是周武帝禁毁佛教的主要原因。周武帝志在一统大江南北、大河上下，“殊不以戎狄自居而提倡胡教”，<sup>③</sup>加上历代北朝统治者崇信佛教，大兴佛事，佛教势力不断膨胀，沙门诚有应讖为王的势头，对封建法权更构成威胁，所以周武帝虽“志欲诛殄”释门，但“患信佛者多，未敢专制”。<sup>④</sup>佛教势力的过分庞大，更坚定了周武帝剪除佛教的决心。既然亟欲剪灭而未敢专制，周武帝就有必要先作舆论准备。

巧在天和二年（567），有还俗僧人卫元嵩上书，说：“唐虞无佛图而国安，齐梁有寺舍而祚失者，未合道也。但利民益国，则会佛心耳。夫佛心者，大慈为本，安乐舍生，终不苦役黎民，虔恭泥木，损伤有识，荫益无情。今大周启运，远慕唐虞之化，无浮图以治国，而国得安；齐梁之时，有寺舍以化民，而民不立者，未合道也。若言民坏不同寺舍，国治岂在浮图？”<sup>⑤</sup>这道奏疏对周武帝是有说服力的，以尧舜的唐虞治世为榜样，不师南朝齐梁事佛之末法，本就是周武帝的志向。卫元嵩又建议：

高请造平延大寺，容贮四海万姓，不劝立曲见伽蓝，偏安二乘五部。夫平延寺者，无选道俗，罔择亲疏，以城隍为寺塔，即周主是如来，用郭邑作僧坊，和夫妻为圣众，推令德作三纲，遵耆老为上座，选仁智充执事，求勇略作法师。行

① 《集古今佛道论衡》卷乙。

② 《广弘明集》卷八《叙周武帝集道俗议灭佛法事》。

③ 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》下册 389 页，中华书局 83 年版。

④ 《集古今佛道论衡》卷乙。

⑤ 《广弘明集》卷七《叙列代王臣滞惑解下》。

十善以伏未宁，示无贪以断偷劫。是则六合无怨纆之声，八荒有歌周之咏，飞沉安其巢穴，水陆任其长生。<sup>①</sup>

这个意图政教合一的构想，对周武帝也大有诱惑力。这时候的周武帝，连北方的半壁江山都未全得，须锐意进取，以武功图天下；周武帝又素称英武，不比一般北朝国主的蛮荒暴虐，对已经占领和将要占领的文明区，都要采用文治。文治首须教化，教化则必有主宰。如果“即周主是如来”，那么周武帝便集施教化的神权和驭世俗的法权于一身，糅武功文治为一体。所谓“平延大寺”，实寺无所寺，所谓“选仁智充执事，求勇略作法师”，也就僧无其僧。这便克制了佛教势力对封建法权的分割侵吞，取消佛教离异于政权统辖的独立地位，这符合周武帝以治道为准绳的立场。周武帝后来建置通道观，延揽各派学者，很可能就受到卫元嵩造平延大寺，不立“曲见伽蓝”<sup>②</sup>的启发。

据《集古今佛道论衡》说，卫元嵩上书后，“帝纳其言”。说明卫元嵩的建议对周武帝排弃释氏，起到了重要作用。为了使臣僚及各教学者领会其排佛的意图，乃于天和四年（569）三月，召有德众僧、名儒、道士及文武百官二千余人于正殿，量述三教优劣，周武帝宣布：“以儒教为先，佛教为后，道教最上。以出于无名之前，超于天地之表故也。”<sup>③</sup>当时众议纷纭，不符合周武帝的意图，于是周武帝表明“儒教道教，此国常遵，佛教后来，朕意不立”的立场。同年四月，第三次集会，要求议论者“必须极言陈理，无得面从”，又令司隶大夫甄鸾详度佛道二教深浅，定其真伪。天和五年（570）甄鸾上《笑道论》三卷，“帝大集群臣，详

① 《广弘明集》卷七《叙列代王臣滞惑解下》。

② 僧蓝是僧伽蓝摩的简称，僧众住所寺院通称伽蓝。

③ 《广弘明集》卷八《叙周武帝集道俗议灭佛法事》。

鸾上论，以为伤囊道法，帝躬受之，不愠本图，即于殿庭焚荡。”<sup>①</sup>接着释道安又上《二教论》，诋斥道教。周武帝崇道抑佛的意图屡次受阻，乃于建德二年（573）复集群臣、沙门、道士，宣布三教次序，以儒教第一，道教其次，佛教最后。在仍然得不到响应的情况下，乃于次年断然罢除佛教，为了表示公允不偏，同时罢免道教。建德六年（577）周武帝灭北齐，又在齐境废除佛教，同时集通道观学士，编纂《无上秘要》，构成完整系统的道教经教体系。

《无上秘要》经教体系的形成，无疑受到过甄鸾《笑道论》、道安《二教论》的刺激，亦所谓“他山之石，可以攻错”。周武帝虽以不符本来意图的缘故将《笑道论》当众付之一炬，但《笑道论》中对道教的诘难、道教自身存在的问题，并未曾被这把火烧得干净。

《笑道论》和《二教论》，皆见收录于《广弘明集》。《笑道论》前有上书启，说：“为《笑道论》三卷，合三十六条。三卷者，笑其三洞之名；三十六条者，笑其经有三十六部。”因为要凑足三十六条之故，行文不免往复重沓，但立论主旨却是很清楚的，即通过所述三十六条，攻讦道教的全部经教体系。道教经教体系，即所谓“三洞”。因为这篇论文是奉周武帝比较二教优劣同异之命而作的，而道家《老子》等，历来被看作道教之书，所以甄鸾首先申明佛道二法“未易详度”，大体上说，“佛者以因缘为宗，道者以自然为义。自然者无为而成，因缘者积行乃证。守本则事静而理均，违宗则意勃而教伪。理均则始终若一，教伪则无所不为。”释家讲因缘，所以建寺塔，求功德，述经论，演教法都是合理的；道门重自然，必须无为无事才算“守本”，否则便是伪教。根据这条思路，甄鸾肯定“老子五千文，辞义俱伟，谅可贵矣。立身治国，臣民之道富焉。”“其《道德》二卷，可为儒林之宗。”至于道

<sup>①</sup> 《广弘明集》卷八《叙周武帝集道俗议灭佛法事》。

教，则是“后人背本，妄生穿凿”。为了证明这一论点，甄鸾从道书中找出种种自相矛盾处，列为三十六条。将这三十六条概括起来，可有如下几个方面。

第一，道教创世说自相抵牾，而且与史实不符。如《三天正法混沌经》说：“混沌之始，清气为天，浊气为地，便有七曜万像之形。”而道士造化胡说，则称：“太上老君，造天立地，初记称老子，以周幽王德衰，欲西度关。”又说老子变形，左目为日，右目为月，头为昆仑山等等，不但自相矛盾，而且，据其说“则幽王之前，天地未生万物”。此以“幽王为开辟之岁，将以化物，诂可承乎”？即道经中亦有三皇五帝之说，可见其错舛伪滥。<sup>①</sup>葛玄《道德经序》称“老子以上皇元年丁卯，下为周师”等，也与史实不符，因为“古先帝王立年无号，至汉武帝创起建元”。道教诸天之说亦荒诞无稽。<sup>②</sup>

第二，道教神仙谱系混乱。如《文始传》称：“老子与尹喜游天上，入九重白门，天帝见老便拜。老命喜与天帝相礼。”此则太上尊贵于天帝。而《神仙传》则说有吴郡沈羲白日登仙，“初上天时，欲见天帝。天帝尊贵，不可见，遂先见太上在正殿坐。”此则“太上劣于天帝矣”。<sup>③</sup>道士造老子化胡为佛之说，亦前后错杂无序。<sup>④</sup>

第三，道经舛谬伪滥、道教威仪戒律无统。前者如《三皇经》，既说：“皇文者，乃是三皇已前，鸟迹之始文章也”，又称“三皇者，则三洞之尊神，大有之祖气。天皇主气，地皇主神，人皇主生。三合成德，万物化生。”万物化生之前必无鸟兽，何来鸟

① 《造立天地一》。

② 见《五亿重天三十二》。

③ 《太上尊贵十六》。

④ 见《五佛并出五》、《老子作佛十八》。

迹始文?①又道士所上《玄都经目》，将先秦两汉诸子一并列为道书，实乃“孟浪纷论，无足更广”。②后者如《玄中经》《自然经》等，皆明道士冠服制度、居行威仪，而今之道士“乃法张鲁黄巾之服，违律而无识也”。③

第四，道书剽窃佛经又不识其义。如《妙真偈》说：“假使声闻众，其数如恒沙，尽思共度量，不能测道智。”“此乃改《法华》佛智为道智耳，自余并同。”广而言之，自《老子》五千文外，“皆窃佛经”。④又如《化胡经》说，胡王不信老子之教，老子称入南天竺教化诸国，“自此已南，无尊于佛者”，胡王乃曰：“若南化天竺，吾当稽首，称南无佛。”此不识“梵言南无，此言归命，亦云救我。”⑤

第五，道教金丹符篆等术妄诞。如《神仙金液经》说：“金液还丹，太上所服而神。”但太上老君为“万真之主，何所不能，而乃须服金液，后调阴阳乎？”⑥又如《三元品》有延生符，称“人毁符以烧者，人随烟化为气。其文四万劫一出”，此与《文始传》等书所称劫运年数错舛，“盖新学造经，不知数之大小耳”。⑦道士又行男女合气之术、交接之道，“此诸猥杂，不可闻说”。⑧

第六，道教修持之说缺乏理据。根据《三天正法》等经书的说法，可知“元始天王及太上道君、诸天神人，皆结自然清元之气而化为之，本非修戒而成者也。彼本不因持戒而成者，何得令

- 
- ① 见《鸟迹前文十三》。  
 ② 见《诸子道书三十六》。  
 ③ 《出入威仪三十三》。  
 ④ 《改佛为道二十九》。  
 ⑤ 《称南无佛十二》。  
 ⑥ 《服丹金色二十八》。  
 ⑦ 《延生年符二十五》。  
 ⑧ 《道士合气三十五》。

我独行善法而望得之乎？”“又道生万物。生物之初，是则始也，我既始生，未有染习，何得有六道、四生、苦乐之别乎？”<sup>①</sup>

《笑道论》这些问题的提出，是很有意思的。道教历来之为人所诟病，首在于其经教体系不严整或不易为人所明了。道教本有“虚融”的特点，不但对各家派学说兼收并蓄，而且对各种民间宗教信仰亦皆网罗。对各家学说或信仰等采取兼容的态度也许不难，但要贯通，却必须经过提炼，作来颇为不易。如创世说中，道教既吸收远古神话、三皇传说，又援引秦汉元气学说及佛教劫变之谈，佛教是不重史实的，而道教却又受中国史官文化影响，将宗教创世、宗教神话每每编排成历史，便难免矛盾百出。《笑道论》对道教的诘难，便多此类。而且当北周时，道教正处在各派大融合的阶段，道教经过南北朝士族文化的改造，又自觉地向上层文化靠拢，骤收秦汉诸子入道书，且多采撷佛家义理，在整个经教体系上，一时很难自圆其说。而且从《笑道论》看，甄鸾对南朝道教的义学及新形成的经教体系，并不十分了解，于是他以一支半解的“三洞”说较之北方道教之信奉老子，以宗教神话稽考于历史，竟将道教的经教体系指责得千孔百疮。周武帝立通道观后，要求通道观学士们“扶成教义”，建成“一以贯之”的道教，以“会归”各种异说，就必须解决《笑道论》对道教经教体系所提出的这些诘难。事实上，这些问题在七年后的《无上秘要》里，也大都得到了解决。尤其是对前面所概括的第六点，由于问题提得有一定的理论深度，使《无上秘要》在解决这个问题时形成一种特色。按道教创世说以元气自然为主纲，称诸神为自然结气而成，与佛教称佛由修持而得不同，道教诸神既不因持戒修习，学道修仙之人何必“独行善法”？是自相矛盾之一。道教又承老子道生万物之说，认为人物禀道而生成，则信道之人既无“原罪”，又无佛

<sup>①</sup> 《气为天人三》。

教由个人轮回报应而与生俱来的六道苦乐，是则道教称言修持更缺乏理据。为了解决这个问题，《无上秘要》乃先言自然生成，尔后有人类社会，人类社会中的人性既有善恶，有善恶则有苦乐祸福，于是须诸神拯救。将诸神安排在人性善恶之后，便是《无上秘要》经教体系的一个特色。

周武帝当众禁毁《笑道论》后不久，释道安又作《二教论》，通过对中国固有的儒道文化和外来的佛教之比较，立论“教唯有二，宁得有三”。二教即儒释，道教只是儒教的一支别流，这是《二教论》的基本观点。

《二教论》总凡十二篇，略可分为三个部分，大要皆从比较入手。第一，比较佛教与儒道的深浅同异。一切教法都是用以拯救人的，道安根据人“聚虽一体，而形神两异，散虽质别，而心数弗亡”的观点，认为教法有“救形”和“济神”两种，“救形之教，教称为外；济神之典，典号为内。”佛教中本有内外二法，如《智度》有内外两经等，“该彼华夷”，若从华夏文明讲，则“释教为内，儒教为外”。据此而论，教法只能有两种，道教不能别为一宗。释儒内外之分，则据其理趣深浅而言，如说：“推色尽于极微，老氏之所未辨；究心穷于生灭，宣尼又所未言。可谓瞻之似尽，察之未极者也。”至于佛教，则是“穷理尽性之格言，出世入真之轨辙”，可见佛教比儒道精深高妙。又针对夷夏之争以来三教“途迹诚异，理会则同”的观点，说：“教者何也？诠理之谓。理者何也？教之所诠。教若果异，理岂得同？理若必同，教宁得异？”<sup>①</sup> 顾欢作《夷夏论》时，以为道释二教理同迹异，理同则中夏不需佛法，迹异则佛教适宜夷俗。道安反对理同之说，盖有因于南朝佛道论争。道安又针对“西域名佛，此方云觉；西言菩提，此云为道；西云泥洹，此言无为；西称般若，此翻智慧”等浅俗之见，申述其

<sup>①</sup> 以上见《归宗显本第一》。

间义旨差别，说菩提“义翻为道，道名虽同，道义尤异”，进而言之，“菩提大道，以智度为体；老氏之道，以虚空为状。体用既悬，固难影响。外典无为，以息事为义；内经无为，无三相之为。名同实异，本不相似。”<sup>①</sup>菩提旧译为道，意义本不精确，唐太宗贞观年间令三藏法师玄奘与道士成玄英等人译《老子》为梵语时，再次围绕这个问题发生争执，道士主张用旧译，玄奘则据其义译道为未迦。按菩提（Bodhi）本义为智慧，是对佛理的觉悟，故佛教有止观禅定等修行，而“道”无觉悟的意思，但影响所及，致有道士以成道拟于成佛，是成语病。这个问题是唐初重玄学的一大议题，围绕这个议题，使道性论脱离佛性论而独立发展为一门学说。而始辩道非佛、非菩提者，则前有汉末牟融作《理惑论》，次有道安此《二教论》。皆有以催发道教理论的深化。致于以仙法拟配佛之涅槃，道安认为更是荒谬，“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。”<sup>②</sup>可见二者大有差别，混同三教是末流不审之失。复针对《后汉书·西域传》“详其（佛教）清心释累之训，空有兼遣之宗，道书之流也”的说法，道安申明因其时“微义未译”。<sup>③</sup>空有兼遣是重玄学的观点，是当时继魏晋玄学之后的精深理论，于此可见重玄学为北周学者所接受，且视为道教之学。

第二，通过对周孔和老子的比较，说明道为儒学的支流，不得别为一宗。为了强调这个观点，道安抬出儒家《周易》，认为《易》道广大，“以通神明之德，以类万物之情”，由古先帝君圣哲伏羲文王推演而出，是中国学术的根本，至于“老氏之旨，本救浇浪，虚柔善下，修身可矣，不尚贤能，于治何绩？既扶《易》之

① 《孔老非佛第七》。

② 《仙异涅槃第五》。

③ 《释典道流第八》。



一谦，更是儒之一派。”<sup>①</sup>《老子》的全部学说，只相当于《周易》谦卦之义，这是道安隆儒抑道的第一条理由。其次，老子的身分不当为教主，因为教主必须是君主，如释迦是王子之类，儒家的教主是周公，因为周公曾经摄政七年，制立六官，“孔老何人，得为教主？孔虽达圣，无位者也，自卫回轮，始弘文轨，正可修述，非为教源。”<sup>②</sup>孔子尚且只可“述而不作”，不能开宗立教，至于老子，则一“仙贤”而已。老子既不能为教主，则道者不能独为一教。此说为唐初沙门法琳所因袭，致有唐太宗祭孔子而不祭周公、高宗封老子为“玄元皇帝”等事。

第三，通过对先秦道家 and 后世道教的比较，说明方仙“非道之俦”。在这点上道安又认为老庄学说有可贵之处，说：“老子《道经》，朴素可崇，庄生《内篇》，宗师可领。暨兹已外，制自凡情。《黄庭》《元阳》，采撮《法华》，以道换佛，改用尤拙。”如同甄鸾一样，道安也指斥道书“三洞”不成体系，芜杂散漫，章理不明，说：“晋元康中，鲍靖造《三皇经》被诛，事在《晋史》，后人讳之，改为三洞。其名虽变，厥体尚存。犹明三皇以为宗极，斯皆语出凡心，实知非教，不关圣口，岂是典经？”又“详其道经三十六部，广则定广，无略可收”。道经夹杂符篆巫觋之术，“始自张陵，乃是鬼道，不关老子”，“三张符篆，诡托老言，摺采谲词，以相扶助，复引实谈，证其虚说”。至于说到道教的“练服金丹，餐霞饵玉，灵升羽蜕，尸解形化”等等方术，“斯皆尤乖老庄立言本理，其致流渐，非道之俦”。

总之，上述二论将道教的经教体系、神学体系、修持方法等等，贬斥得千孔百疮。虽然其中某些言论因为教派情绪而带有偏见，但大体上说都言之凿凿，有理有据，指出了北朝道教确然存

① 《儒道升降第二》。

② 《君为教主第三》。

在的许多问题、许多矛盾。这些问题和矛盾，在南北朝道教大融合时，尤为突出。比如北朝道书《太上老君开天经》称老君口吐经书而开天辟地，意本与灵宝派说由经书“本文”而为宇宙本原相同，但融合时便现出了北朝老君与南朝灵宝派元始天尊的不一致，而且老君（即老子）是真实的历史人物，造说某个历史人物开天辟地岂能令人置信？后代道教造说八十一化故事来自圆其说，但在北周时，道教中诸如此类自相矛盾的说法都未有圆通的解释。这些问题不解决，周武帝敦崇道法的意图便将成为泡影。《无上秘要》的编纂成书，既是贯彻周武帝崇道意图的一个步骤，也有以解决上述问题。

### 三、《无上秘要》的经教思想体系

据《续高僧传·释彦琮传》说，周武帝平齐后（577），乃“自纘道书，号《无上秘要》。”《无上秘要》是一部巨著，敦煌 P2861 号存开元六年（718）写本目录，称“合一百卷”，两《唐志》著录为七十二卷，明正统《道藏》本目录亦一百卷，实存六十八卷。北周武帝平齐后未及一年便病逝，以一人之力在短时间内，绝无可能编成这样一部体系严整的大书。合理的推测，当是周武帝组织通道观学士编修而成，此亦武帝建置通道观之本图。书或成于平齐后，但起手工作则可能始于建德三年置通道观、留意道教经教时。

敦煌 P2861 号存有开元六年写本《无上秘要目录》，是一份极为珍贵的历史资料，对于从总体上把握编修《无上秘要》的指导思想、对于研究南北朝隋唐道教思想、研究北周文化等，都具有很高的史料价值。我们将敦煌写本影印如下，以便于读者检阅。

道经道书分为不同的品目，是从佛经中学来的，南北朝造作的道书，很多都采用这种体例方法。《无上秘要》所立二百八十八

太上秘要目錄

合一百卷 二百八十八品

大道品

至道凡形深成爲體妙洞高深獨軍小文  
既觀靈育之窮名復苞動靜之無日故表  
明宗本建品言之

一氣變化品

混成之內妙華幽冥變凡化有皆從象

五教次第二

大軍天品 經天品 九天品

廿二天品 樂天品 十天品

八天品 九天經書 卅天指象繫

日月品 月品 星品

三界品 九地品 九地星數品

靈山品 林樹品 仙菓品

山洞品 洞天品 神水品

人物品 身神品 文考品

氣之所分主天成地形象觀象果顯

斯植故次第三

劫運品

衆類律處備陳不息匪存并惟其和  
其餘故次第四

帝王品州國品

初運交配命域和廣承天既物辟於

帝王故次第五

論德品 王政品 慎兵品

惟王建國先宅天下布德爲政在於

慎兵故次第六

備物聖真品

人之靈聖各有度限邊分廣求則乘理

傷性故次第七

善惡品

善由心昌惡由身招善則天地弗違善

則人神同進故次第八

衆樂品

心行會理而所圖皆易志無虧志則為

事俱樂故次第九

諸志品

好尚不淳觸塗異障事既見無患則

隨五故次第十

陰陽交位品

氛度交劫山海五炁運會所期除山

四音故法第十一

天會科第品 地司身蘇品 水官科第品

神道元方妙第儀願冥司功過相重俱

存故法十二

靈官昇降品

過得兩羅華貴必窮功所有衆職不遺

賞故法十三

衆聖會讚品

賞罰所知天人極重價重詳讚定世間

錄故法十四

生死品

死生異過徒並十五稱善則形全矣道

則神散故法十五

地獄品

罪惡難為改而不已罪復依朽一棺仍

須地受三探故法十六

聖應品

和光品 衆道之類悟理應真受寫之徒嚴苦非

聖而喜林見道應從微願混心於物散教

隨時故法十七

衆聖稱号品 真靈德行品

衆聖本迹品

元始天王 青要帝君 太上道君

玉宸大道君 中央黃老君 德真三昧

抱仙大司 青靈始老君 丹靈真老君

元靈元老君 皓靈皇老君 五靈玄老君

赤明天帝 卅六天王 卅二天帝

卅六主真

衆聖化時稱号律一任行既殊本迹

亦異故法十八

衆聖冠服品 衆聖冠服品 衆聖冠服品

道君冠服 元君冠服 玉皇帝君冠服

五帝五君冠服 五方帝冠服 靈童冠服

洞玄混化君冠服 洞地化君冠服 洞洞化君冠服

白帝冠服 月夫人冠服 九皇君冠服

九皇內妃冠服 九皇夫人冠服 五皇帝君冠服

五皇夫人冠服 五帝冠服 五岳君冠服

四海神玉冠服 魔王冠服

衆聖儀駕品 卅六玉皇儀駕 十司方神儀駕

八方消魔天儀駕 五岳帝君儀駕 五老君儀駕

五方帝儀駕 四海神玉儀駕 仙歌

重標

大聖真寶臺 上上天宮

九天宮

玉清宮 上清宮

太極宮

太清宮 天音宮

地司宮

洞天宮 水官宮

真靈治所

臣一氣治

靈寶珠品 摩真容歌樂 祭羞宮治各

別故次十九

三寶品

真文品 天瑞品

地應品

神名出書起于三清方丈落靈光於五

色言文煥炳則四靈獲耀注華心音則十

方蒙慶言臨於洞表神嘉靈而顯福

故次廿

三皇要用品

靈寶符籙品 上清神符品

九天金神章品

九天覆文品 廿二天寶瑞品

天文初召降自神圖符籙寶章三洞兼

有故次廿一

經文出所品

經符真石品

寶經隱秘降既具所靈書玄妙莫見珠

初一寶無名洞詳其本故次廿二

經能品

經文存廢品

經道有大小德祇有淺深味大之陸沈  
初終而恒在淺小之術道成度而進先

故次廿三

過教宿品

金書玉札主于乘言之上龍字鳳文此竹

空洞之中非有玄錄不得過受故次廿四

眾聖傳經品

傳經年限品

玄文隱妙非聖莫傳傳於侍人須五期限

故次廿五

經傳受習品

道青隱智法而整簡一泄實文則三宮

書考故次廿六

師資品

法信品

授度品

授度齋誓品

授十氣品

授五千文品

授三皇品

授真文品

授上清品

經法化世隨分傳道者信實心依盟聞

授故次廿七

茶枝品

茶枝品

授蘭品

既遇師受法將有時召授蘭味敬以

通靈句故次廿八

事師品

備學品

所求道靈師德須專執動見係方宜請

奉故次廿九

備道咒服品

三皇道士法服

重寶道士法服 上清道士法服

入室對經聖珠世願貴存潔淨无依願

專故次卅

清觀觀度品

誦經品

開讀金儀通寶數稱讚稱讚度夫道

逢災故次卅一

上元品試

中元品試

下元品試

玉清下元試品

玉清中元試品

玉清下元試品

昇玄五試品

九試品

要故十試品

十善試品

十惡試品

智慧試品

可從試品

閉塞試品

度五元試品

勸助試品

洞神五試品

五試品

八試品

正一五試品

序試品

傳經試品

靈寶齋醮品

洞神齋醮品

塗炭齋品

明真齋品

三元齋品

金錄齋品

黃錄齋品

太真下元齋品

太真上元齋品

太真上元齋品

太真上元齋品

試以心惡齋以廣心惡心則善未心

廣則道集故次卅二

寶經靈術品

射經性所品

普金銀字上靈寶符四玉赤書古書

社術以乘歌符以聖人非會當得其內

智及次卅三

仙相品 效仙相品 傷仙相品

玄宮有錄則乘儀影形功元名

辨經品

施則更成傍效故次卅四

素由殊端善惡具起蘇惠相歸妙回

影響故次卅五

撰災品 謝過品 倚仗品

報應既來知過由己備能補愆則轉福

改福故次卅六

入道品 防禁品 關道禁品

專誠品 功勳品 功勳品

心存進道則外累可解所忌不干則內

故目前故次卅七

采菊品 產靖品 山居品

達俗品

采先為行則心事俱道農樞機規則

飛神或暢故次卅八

沐浴品 入室品 明燈品 燒香品

叩齒品 呪符品 燒香品 思正事品

備災明品 存五行品

藥形游誠赤心指神煉煉先以靈聖瑛

方志以遺神靈機觀運重學靈運是

呪新異像委備廣樹建王帝之善觀志  
九精之可斷中務蕭蕭見惡必慎樂  
有感故次卅九

物三魂品 制七魄品 安示神品 守三一品

意條浮競靈華外紀心度安恬精素內  
守善事物則神宅充固如其法為保  
養則身藏裏虛故次卅

療聚病品 善三尸品

竊術以康體委尸以定意體康則情事  
无復意定則所行不成故次卅一

實一身品 願三福品 慶內全品

所實惟身其福不遠成全青歸在行各  
德故次卅二

實忠孝品 立見功品 平陰德品 成福慶品

名親尊重本自生或臣子為行在於忠  
孝忠則无靈不職者則鬼神不遠感道  
順道功逆外止忠孝履常本終內亦功  
德既敷名刊靈簡非直福送先祖是亦  
慶遠後孫故次卅三

發心念品 啓志願品

施五行備所念非忘志願者乃靈聖凡  
業故次卅四

皆新設品 辟虛飢品 字体假品

邪王家品 咽靈牙品  
行胎息品 求延老品  
散視惡品 明六通品  
皆任年品

省殺辟飢味根細氣取玄牙之外積存  
胎息之內美還童及自慶之非準深懸  
傍道行之則易故次卅五

地仙藥品 天仙藥品 太清藥品  
太極藥品 上清藥品 玉清藥品  
四葉丹品 聚丹丹品 九轉丹品  
降辰丹品 金液丹品 神靈丹品  
仙母丹品 飛騰丹品 洞神丹品

真人丹品 言龍咒尼法者本種 辟氣成靈也  
功行容進則靈藥可希若道不休則神  
丹青真故次卅六

慎觀試品 養朝藥品  
秉心難拔靈養惟定立志易迴千祀  
則移求真之類試可乃辨經驗无忽  
隨格奉謁故次卅七

得鬼官道人名品 得地仙道人名品 得修真道人名品  
得允官道人名品 得空清道人名品 得大極道人名品  
得上清道人名品 得玉清道人名品 鬼官品  
地下至者品 五鍊品 尸解品  
煉骨品 易形品 長生品

## 无上秘要目錄

地 仙品 天仙品 昇月庭品  
 昇日門品 白日昇天品 昇九宮品  
 昇帝庭品 昇帝堂品 昇太清品  
 昇太極品 昇太微品 昇上清品<sub>上</sub>  
 昇太室品 昇紫微品 昇紫庭品<sub>上</sub>  
 昇紫虛品 昇紫宸品 昇玉宮品  
 昇玉清品<sub>上</sub> 昇九天品 昇玉京品  
 昇元形品  
 事業異成昇任別不俱從心進茲此靈  
 階訣次卅八  
 雙神景品 散兼忌品 會日整品  
 歸寂寂品  
 行窮上道位極高真多景通靈陶形雙  
 質混同物我則天地等遠其微其由則視  
 聽无寄斯乃自然之妙有實觀之言宗  
 造化神清於靈驗茲於此冊有九

開元六年二月八日沙州瓊輝縣神宗親道  
 士馬道昇并程進士馬把一奉為七代先  
 無所不備及注省先疏寫此經解義

品，明正統《道藏》本犹仍其旧。但敦煌抄本“义类品例四十九科”及内容解释，却不见于《道藏》。这种义类品例的著述方法，与宋文明所倡导的道教义疏学略同，它最初无疑也受到了佛教经疏的影响。用义类品例的方法来综括整理道教经书，将散漫无统属的经教融合成一个完整的教理体系，对于道教整体的最终形成，具有极大极深远的意义。隋唐道教只有道士居某山某观及传授源流等分别，但不自立门户、不各别宗派，无疑与南北朝末期融合成的道教整体有关；初盛唐时几经汇集“一切道经”，方法虽采用源于南朝的三洞三十六部，但也无疑受到《无上秘要》的影响。《无上秘要》义类品例四十九科，不但构成了一个严整的教理体例，而且贯穿着北周武帝极大的政治意图，我们就这两方面进行分析。

先分析《无上秘要》的教理体系。

《无上秘要》的教理体系与前述灵宝派十部《元始旧经》、陆修静宋文明《灵宝经》十二部的教理体系，有一个基本的共同点，即由天地人三才构成统一的整体，二者都贯穿着由自然法则（一气化生）到神的法则（圣真传经度人），最终归结于人生修持得道的基本思路。这种基本思路正体现出了道教作为中国本土宗教，对



于传统文化追求天人合一精神的特色。当然,《无上秘要》的思想内容远比单一的《灵宝经》丰富。据统计,《无上秘要》引录道经道书多达百七十余种,此前出世的道书,绝大多数都见其引录,可以说是汉魏晋南北朝各派经书的一次大汇合。但是,《无上秘要》并非根据旧有道派各存录其书,而是按其自身的教理体系要求,摘录各派道书的章节或段落,这就打破了原有的宗派界线,构成兼融各派又不同于任何一派的经教教理体系,使带有时代和地域文化差别的道派融合贯通为一个有机整体,这对于汉末以来由于长期分裂而引起的民族文化离析,无疑是一次极有意义的整合,单对于道教来说,则是以“义类品例”为框架结构,就各派经教教理所进行的一次富于建设性的总结。从《目录》看,将二百八十八品概括为四十九义类,是试图对“杂而多端”的道教进行统摄,有所匡救释道安所谓道书广杂但“略无所收”的弊病;而义类的层次结构及对层次结构所进行的解释,则显而易见贯穿着逻辑思想,或者说试图作到符合逻辑要求,这一点在将互无统属的诸派道经融通为一教理体系时,无疑是至关重要的。将《目录》中各义类的解释与此书正文结合起来看,解释辞是各义类经书之思想内容的提炼,四十九义类解释辞本身,则构成一个完整的教义体系。就四十九义类的解释辞,我们可作如下具体讨论。

第一义类《大道品》可以看作是全书总纲,即所谓“表明宗本”,它首先表明这部书所要叙述的,将是体现出至道变化的宇宙化生、人伦物理以及与之相应的宗教教化,亦即宗本于道教。虽然《大道品》所辑录的资料全佚,内容不可详知,但从其义类品例的释义看,似乎是在对前此道家道教关于道体的论议,作出某种历史性的理论总结。“至道无形,混成为体”之说,既合于老子之道论,又蕴含着宇宙以混成道体为本原的思想。“妙洞高深,弥罗小大”是对道本体的一种描述,这种描述在《庄子》以至葛洪《抱朴子内篇·畅玄》所论玄道里,都可以找到相仿彿的辞例。“既

统空有之穷名，复苞动静之极目”则是重玄之道的观点，即将道本体看作空有、动静、体用、本迹等一系统对立范畴的同一体。从这个思想次序看，《大道品》并非没有内在联系地罗列各家派观点言论，而是力图从这些观点言论中找出某种具有历史感的理论一致性和逻辑一贯性。毫无疑问，此前各家派关于道体含义的界说或解释，包含着许多见仁见智的矛盾，如说道体为有、为无、为气、为神等等，对这些彼此矛盾的言论，如只局限于罗列，而不作出符合历史感的逻辑概括，就必然舛错杂糅，而这种弊端又正是甄鸾、道安二《论》所贬责的主要方面。更可注意者，第二义类《一气变化品》所讲述的由混成之气变无化有的宇宙生成论，正是《大道品》所谓“至道无形，混成为体”的展开；自第四义类《劫运品》至第四十七义类《恭朝谒品》，讲述道教神真圣典、道教戒道法等，可以看作是对《大道品》“妙洞高深，弥罗小大”所作出的宗教神学化的具体解释；第四十九义类讲重玄兼忘的圆通得道境界，正《大道品》“既统空有之穷名，复苞动静之极目”的义旨延伸。据此看《无上秘要》的教理体系，不特构思精妙，纲目自成条理，而且具有相当高的理论思维水平，作为对道教的一次历史性总结，颇有将历史与其体系之内在逻辑同一起来的意谓。这种理论高度对于南北文化大融合来说，能够起到提摄纲领的作用。

第二、三义类为一相对独立部分，主要内容是由一气化生宇宙的自然法则向宗教神学法则的过渡，约略相当于基督教的创世纪。第二义类《一气变化品》承接《大道品》，以为至道体含空有，虽然是一种混成的“存在”，但由于有无未分，所以无形无象，不能作为宇宙万有的直接本原，只是道体中所蕴含的有无动静，氤氲着元气的变无化有。元气作为宇宙化生的“始基”，是天地分立、人物成象的直接本原。从第三义类的二十八品看，《无上秘要》将道教的天堂说——诸如大罗天等，看作元气的最初化生物，然后有日月星辰、九州大地及山水林木、人类等，这显然是对秦汉以

来的元气本原论进行宗教化的改造，从而构成道教天地人三才一统的宇宙生成说，并将宗教神学法则镶嵌到一气变化的生成过程中，从而证明道教施行教化的天然合理性。

天地万物既已生成，便必然地运动不息。根据一切物类有生必有死，有成则有毁的法则，运动是循环往复的，天地宇宙也在这个循环往复的运转之中，于是又吸收佛教的劫变说，以《劫运品》紧接在宇宙生成论之后，为第四义类。据明《道藏》本《无上秘要》，其劫运说出《灵宝经》，称有龙汉、延康、赤明、开皇等应劫年号，现在的这个世界，在“开皇”运之中。劫后起运，一运之中，必有州国社会，于是从“循环不息”的自然秩序发展到帝王“承天统物”的社会秩序，人的问题也便成了宇宙的核心问题，所以《劫运品》之后列出《帝王品》、《州国品》、《循物禀真品》等，言帝德王政、人性善恶等等。

《无上秘要》将人生问题放在州国社会中去思考，这无疑是一个进步。但它毕竟是一部宗教说教书，宗教目的是它的最终归宿，所以它并不因此充分注意到人的社会属性与自然属性的矛盾，不去发掘人性善恶与社会生活的深刻关系，从而提出不断改造社会以符合人性要求的政治主张。相反，《无上秘要》讨论人性善恶问题，只是为引出神真经教诱导人生作铺垫，所以特别强调人的思想观念（心意）与善恶行为的关系。照《无上秘要》的思想逻辑，由于人性有善恶之分，行为中便不时地会出现许多恶迹，于是产生疾患灾害等等苦难。

因为现实世界是一个善恶升沉的世界，恶劣的行为又造成了人生的苦难，所以需要道教的神灵圣真们出来拯救，从第十七义类至第二十义类，讲述的尽是救度人类脱离苦难轮回的神灵圣物，诸如圣真本迹、称号、冠服制度、经书、符图等等。从这里我们可以看出，《无上秘要》将神真圣典放在人性善恶、人生苦难之后，与通常的以三洞经教冠其首的次序不同，显然包含着这样一种思

想，即道教施行教化的合理性在于苦难的人生需要拯救。这比称言三洞经教开天辟地、造化人神因而独尊无二等等，显然要来得高明。道教本来没有这种浓烈的人生悲苦观念，她只是不满足于现实而去追慕神仙，将宗教的合理性建立在人生悲苦上，是受佛教影响的结果，而这一点与甄鸾讥笑道教修持之说缺乏理据，有着密切的关系，可见佛道论争对道教的义理发展，实有攻错之效。

《无上秘要》的第二十一义类《三皇要用品》至第四十七义类《恭朝谒品》，全为修用神真所传经教的方法，包括符图召劾之术、授经传度仪规、戒律、冠服制度、斋醮祈祷及丹药、存思守神、胎息辟谷、服气咽津等等。这些修用方法，都是将神真所传经教化作为宗教实践的操作法度，因为道教素来重术，所以《无上秘要》也以这类内容居多。

修用符合法度便有证验，如神仙长生、升上天堂之类，第四十八义类专言此事。证验有其等级次序，即从“得鬼官道”渐次进到“升无形”，出有入无。《无上秘要》以“升无形”为致“灵阶”的最高品秩，所以最后的也即最高的得道境界，是第四十九义类的体悟重玄兼忘、得自然之真的圆通解脱之道。这种得道的品阶次序，反映出了南北朝道教向隋唐道教的发展倾向，即将重玄兼忘、“混同物我”的智慧圆通当作比升天堂、证验神仙等更为高妙的境界，预示了隋唐道教以重玄之道为思想主流的发展趋势。

上述《无上秘要》教理体系，如果不是通道观学士们集思广益的产物，那么构思者定然是位了不起的思想家。但由于《道藏》本缺此书卷首，没有“义类品例四十九科”内容，所以以前的研究只注意到此书资料价值，即将其引用书目作为判断道书出于北周之前的有效参照系，同时也注意到其中所保存的佚亡书资料，供辑佚校讐之用。从敦煌抄本《目录》看，《无上秘要》的主要价值恐怕不在于是一份难得的资料群，而在于它的教理体系。如果将上述教理体系与北周武帝的政治意图结合起来分析，其价

值实不可低估。

北周武帝宇文邕（543—578）出鲜卑族，是北朝历代政权中以清明被称道的君主。他在位时虽长达十九年，但真正由他亲执政权的时间只有最后的六年。在这六年时间里，他清理内政，平定北齐，统一黄河流域和长江上游，并且“志清四海”，力图结束长期的南北分裂局面，表现出很大的政治抱负。鉴于佛教严重侵剥国家经济和法权，他曾断然禁断佛教，傍及道教，平齐后又在北齐境内禁佛。这样一位盛年有为的皇帝，怎么会留意道教经义，并主持编修《无上秘要》这样一部道书？这似乎是一个很令人费解的问题。

对于上述问题，我们从建德三年六月周武帝下令建立通道观的诏书里，可以找到答案，据《周书·武帝本纪》载其诏书说：

至道弘深，混成无际，体包空有，理极幽玄。但歧路既分，派源逾远，淳离朴散，形气斯乖。遂使三墨八儒，朱紫交竞；九流七略，异说相腾。道隐小成，其来旧矣。不有会归，争驰靡息。今可立通道观，圣哲微言，先贤典训，金科玉篆，秘迹玄文，所以济养黎元，扶成教义者，并宜弘阐，一以贯之。

比较一下，《无上秘要目录》第一义类的解释辞，大概就是从这则诏书的首四句中转义而出的，第一义类《大道品》作为《无上秘要》全书的总纲，其主导思想可以说在这通诏书里便已经确立了。而周武帝建立通道观的目的，就是招集学士们“扶成”道教“教义”，通过“弘阐”道教经义，以建立一个可以平息“异说相腾”、使各家派学说会归于此道“一以贯之”的教理体系。作为对这一主导思想的回应，《无上秘要》将帝德王政、州国社会提到特别的高度，作为第五、第六义类紧接《劫运品》之后，帝德王政问题成了当世“开皇”运中的首要问题。从《道藏》本看，《州国品》所引录的道书，多言中国之外的神仙治所，诸如十洲三岛等，这

种海外奇谈本是道教的一大特色，即游离于世俗的政治边缘，在王土之中另觅一块可以棲隐、可以寄托自由精神的山林泉石。但《无上秘要》必须体现出周武帝的政治意图，于是将那些海外奇谈概括为“部域弘广，承天统物，归于帝王”，“惟王建国，光宅天下，布德为政”等等，换言之，不管是海外的神仙乐土，还是海内的洞天福地，莫不在帝王政治的统辖之内。帝王“承天统物”，上只有一个天，下只有一块地，中间也就只能有一个帝王。不难看出，这是在为政治大统一制造理论根据。

建构这样一个以华夏民族宗教观念和传统文化为本位的教理体系，在当时无疑具有特别重要的意义。结合于当时的民族问题、由于长期分裂离乱所导致的地域文化、信仰差异问题来看，其历史意义是不可低估的。北周武帝能为政治统一作出文化统一的准备，也应该说深具远见卓识，他一手揭开了隋唐帝国政治一统的序幕，也揭开了在不断融合新血液中铸造新文化体系的序幕。

# 第三章 重玄学的盛衰 转变与宗趣转 变的历史背景

隋唐是中国封建社会繁荣昌盛的时代，这个繁荣昌盛，包括经济文化等各个方面，是建立在南北统一基础之上的。在繁荣昌盛的隋唐大皇朝建立之前，中华民族既历尽了磨难艰辛，又在磨难艰辛中锻炼出一种新精神。自汉末混乱，三国纷争，中间虽有西晋的短暂统一，但未数年而南北割据，迨及杨隋一统天下，分裂离乱已达四百年之久。中国历史上的分裂，不是民族的分裂，而是统治权力的分裂，所以分裂就意味着战争，意味着各种豪强势力的相互侵吞和对民生的交替掠夺。中国历史治与乱的循环，实际上也就是统治权力统一与分裂的循环。在一个统治天下的旧王朝腐烂不堪、压迫得民不聊生的时候，民众终于要为生存权利揭竿而起，显示出“水可以覆舟”的力量。一个不可忍受的旧王朝被推翻了，旧秩序被打破了，社会便陷于纷乱。在纷乱中有豪强乘隙崛起，以攻杀掠夺的手段去攻杀掠夺者、掠夺被掠夺者，一旦统一天下，天下江山即成了囊中家私，豪强即成了封建社会金字塔的顶层。不管这个顶层是用什么样的材料作成的，只要它高高在上，便必然要将塔基创造出的力量掠夺去用作镇压塔基的

“国之利器”，激化压迫与被压迫者的矛盾，于是金字塔又要分崩离析，中央集权又濒临土崩瓦解。在这种循环轮回中，无论是离乱还是攻杀以求一统，都是民生的灾难。离乱时民生固然惨酷，相攻杀以求一统者亦必驱民生于水火，蹂躏人性，作践良知。对于社会的经济文化来说，统一过程的破坏作用并不稍逊于分崩离乱。更由于统一天下的真实含义是统一统治天下百姓的权柄，所以依然是压在人民和整个民族身上的沉重的历史包袱。也正因为这个缘故，中国的民众对统一的局面极度珍惜，新秩序的初期统治者则要缓和社会矛盾，与民生息，知无为政治之可用且必用。统治者尚清静无为，则刑政相对宽缓，社会在经济文化等各方面的创造力得以发挥出来，就形成一个繁荣昌盛的封建时代。

隋朝是历经四百年离乱后才建立起的统一而且相对安定的朝代，民心思靖，所以隋末虽由于炀帝的暴虐等原因再次燃起纷争的战火，但未数年唐皇朝重新统一天下，经济文化所承受的破坏，要比长期离乱小得多。隋唐的经济文化呈现为一体化发展，这是其繁荣昌盛的一方面表现。初盛唐诸帝则大都崇信老子清静无为的政治学说，以道教为承传老子学说的宗脉，唐初道教承传老子学说者，即重玄之道。历史地看，魏晋玄学家政治无为的理想，在初盛唐时期得到实现，在这个实现过程中，道教重玄学发挥了重要作用。如果说唐初犹汉初，行政治无为是客观情势使之然，是缓和社会矛盾的必然策略，那么初盛唐行无为政治近一个半世纪，则断非汉初三数十年之可比。形成这种差别的原因是多方面的，如在晋南北朝离乱中由玄学思潮凝结出一种新的民族精神等，但其中不可忽视的一条是，汉初倡导无为政治的黄老道家是一个学派，学派只能向君主陈明事理；唐初承传老子学说的却是一门宗教，而且这门宗教被李唐皇朝视为远祖老子教法的未断香火，设若没有道教，李唐则未必推老子为远祖，从这个角度看，说李唐为道教而尊老子也未为不可。而以人君眼目看，老子学说之大端，



即其南面无为政治术，是则借道教以自神其皇统而崇老，尊远祖老子必隆兴道教，尤其是道教中祖述老庄的重玄学，亦必倡清静无为之政。道教与李唐皇朝的这种关系，一方面使李唐皇朝崇老、倡行其无为政治成为自觉行动，另一方面又使道教重玄学染上政教色彩，渐次被纳入政治世用的轨道。于是重玄学大兴于初盛唐，宗趣数变于初盛唐，顿衰于天宝之乱。

重玄学在唐初的兴盛，无疑曾得利于唐皇朝对道教的扶持。李唐隆兴道教以利用其老子神学，有力地推动了南北朝末已在道教中占居主导地位的重玄学的发展。李唐崇老子道教不能放弃根本的政治目的，于是重玄学顺应辅佐皇朝政教的形势，由重玄解脱、精神超越向心性修养转化，也使重玄学日重一日地依附于皇家。一种思想学说一旦成为政治的附庸，而不着意于对人生精神世界的真实探索，便不能自作命运主宰，于是兴盛由于皇家，衰落亦由于皇家。

道教大盛大衰在玄宗朝，重玄学也顿衰于玄宗朝。玄宗崇老子道教，初期尚其无为政治说，实现了魏晋以来的玄学理想，也取得极大的政绩。但由政绩而生骄奢，于是后期崇道失于偏邪，以喧染宗教神话的手段烘托政治神话，最终使宗教神话与政治神话在天宝之乱中一同破灭，道教声势一蹶不振，重玄学也颓废难堪。而且，玄宗在崇道失于偏邪的同时，又集诸道士臣僚，作《道德经》注疏，终结了魏晋以降对老庄哲学的理论探讨——这一点我们将放到以后评述。玄宗崇道失于偏邪是其失政的一个重要方面，但失政不是无为政治的失败。从根本上说，无为政治是南面术，是统治策略，而不是政治的理论基础或构成政治本质的观念，所以它只能缓解社会压迫与被压迫的矛盾，不能解决以天下江山为囊中家私的问题，于是在无为政治取得大成就时，藏舟于山与胥篋者的矛盾便暴露出来，这是统治集团内部的矛盾，天宝之乱因这一矛盾而暴发，天宝之乱后的藩镇割据局面亦因这一矛盾而形成。道

教声势在天宝之乱后的衰颓，可以说是受城门失火之殃，道教重玄学则以其宗趣已转向心性修养，于是以修性论融通到中晚唐内丹道的流变中。既不高谈精神超越，也不要求政治无为，这不但是重玄学的理论萎缩，甚至可以说是魏晋以来玄学思潮的枯竭，所以我们以盛唐作为南朝以降重玄学的终结。

初盛唐重玄学宗趣的转化，不但与它依附政治、染上政教世用的气色有关，而且与这阶段的佛道论争也大有关系。重玄学主要是围绕《老子》经义展开的，唐初的佛道论争也围绕《老子》经义进行。论争中释子之诘难重玄学者，一则以老子的原教旨相诘，一则以佛教自身教理相挫。前者使重玄学由本体论向本原论复归，由精神超越向心性修养转化；后者推动了重玄学的理论深入，尤其是在理论体系的逻辑建构上。

本篇我们浅谈上述三个问题，首叙隋至武周时诸帝之抑扬道教、次评玄宗之崇道，末议佛道论争事。

## 第一节 隋及唐初诸帝抑扬道教

中国封建政治的理论基础，实际上是唯意志论。所谓仁政，前提是肯定最高统治者的绝对尊崇地位，它被当作统治者对民众的施舍或者恩泽；所谓内法外儒、黄老无为等等，充其量也只是统治韬略或施政措施，都不能作为封建政治的理论基础。在以唯意志论为理论基础的政里，居于权力顶层的帝王的个人观念、意志、信仰、情绪，对宗教及其他意识形态，都具有直接的、深重的影响，帝王的好恶、言论等，都会转化成法律，演变为一时风尚或者禁忌。隋及唐初是经过长期分裂后稳步走向政局大一统时期，同时也就是最高权力意志重新确立时期。虽然唐朝政治较为

开明，对各种思想学说抱宽容态度，但道教由于被李唐奉为老君宗室之教，受到唐皇室的更多关注，也因而接受了唐帝王个人意志更多的影响，正如道教声势因唐初帝王尊崇而鼎盛一样，这阶段道教思想学术的发展，也与唐帝王的尊崇和提倡大有关系。但事情总是两方面的，唐帝尊崇道教，提倡研习道家诸子，固然促使道教思想学术在这阶段取得了长足的发展，但同时也使道教无形中肩负起某种教化的责任，这便改变了唐初道教继承南北朝重玄学术追求个人精神超越的自然发展方向，而以符合某种秩序的性格修养为目的。从这个角度看，唐初重玄之道在高宗朝宗风一变，实与帝王崇道极有关系。我们讨论重玄之道盛衰转变与隋唐社会的关系，当以这个问题开始。

先说隋文帝杨坚。杨坚幼时曾得尼智仙养育，由于这个缘故，他对群臣说，我兴由佛法，所以“雅信佛法，于道士蔑如也。”<sup>①</sup>这表明隋文帝对待佛道二教抱有不同的情绪和观感。如前所述，在封建社会的中国，帝王的情绪往往会转变成国家政策，并且极可能上靡下效地演为一代时尚，所以在隋代，佛教的声势较道教先起。隋文帝对道教虽有些冷落疏远，但并不排毁。“开皇”年号即取自道教《灵宝经》，道经说劫运经始，有“开皇”、“上皇”等年号。道教中向来兴行图讖符命之学，每当天下滔滔，豪强驰竞的时候，道教图讖符命往往是贴在自署为“真命天子”之豪雄身上的第一道标签，成为他们征服天下、击溃政敌的神光圈。当杨坚覬觐北周政权时，“欲以符命曜于天下”，以造出禅代舆论，原为北周武帝信宠的道士张宾、焦子顺，乃“揣知上意”，及时地密传符命，盛言禅代的星象征兆，并称杨坚仪表非终于为人臣，有登极九五之相。张宾、焦子顺因而“大被知遇”，张宾被擢为华州刺史、焦子顺得隋文帝于近皇宫处为建五通观，以“旌其神异”，由此开

<sup>①</sup> 《隋书·经籍志四》。

隋代笼络道教上层人物之例，开皇年间先后为道士吕师、孙昂等建立道观，对德高望重的女道士孟静素更多所礼敬。由此肯定了道士和道教的社会地位。及隋文帝晚年，对衰老、死亡的恐惧，也使他希冀有生之年受神佛覆护，身后得神佛济度，所以“帝晚年深信佛道鬼神”，<sup>①</sup>开皇二十年（600，时隋文帝年六十）十二月，颁布护持佛道二教及岳渎诸神的诏书，说：

佛法深妙，道教虚融，咸降大兹，济度群品，凡在含识，皆蒙覆护。所以雕铸灵相，图写真形，率士瞻仰，用申诚敬。其五岳四镇，节宣云雨，江河淮海，浸润区域，并生养万物，利益兆人，故建庙立祀，以时恭敬。敢有毁坏偷盗佛及天尊像，岳镇海渎神形者，以不道论。沙门坏佛像，道士坏天尊者，以恶逆论。<sup>②</sup>

这通诏书，实际上是简捷而有实效的宗教保护法，佛道二教并重，并将二教与源远流长的岳渎神崇拜等列，二教济度群生，岳渎神利益兆人，各有妙处。佛道二教都要诏令的保护，大概也说明这时的佛道教已成为政权的附庸。

隋炀帝是个狂夫，又是个浪子。他曾将东征高丽看作炫耀狂夫威武、浪子才智的一场大游戏，反映出他的恶劣品性。在他当政期间，最高权利被当作极大地满足个人欲望的无穷财富，于是召佛道徒自随，作为游戏人生的趣味伙伴。据《资治通鉴》载，炀帝“常以僧尼、女官自随，谓之四道场。”又“每日于苑中林亭间盛陈酒馔，敕燕王倓与钜、晶及高祖嫔御为一席，僧尼、道士女官为一席，帝与诸宠姬为一席。”与僧道宠姬共游乐，隋炀帝首开其恶例，后世帝王，尤其是十国时的君主，往往有效之者。僧道成

① 《资治通鉴》卷一百七十九《隋记三》开皇二十年。

② 《隋书·高祖本纪下》。“雕铸灵相”指佛教，“图写真形”指道教。当时道教塑像不普遍，主要是图画神仙和得道者形像以供奉。

为隋炀帝酒会上的常客，二教上层人物生活的糜烂腐化也就可以想见，高蹈世外、楼隐山藪的情趣被炀帝的酒食所污染，世利成为某些宗教徒难以抗拒的诱饵。隋炀帝从不将宗教看作一种严肃的社会现象，也不在乎宗教对政治的作用与反作用，只要那些方术者流能作耍花样，玩弄迂怪变幻之术，便能满足他的趣味。所以，“大业中，道士以术业进者甚众。”隋炀帝耽惑左道，亲信方术道士，对神仙丹药，更垂涎三尺，其中最为邪恶的，要数用妖道潘诞，为合炼丹药，草菅人命，伤天害理。据《资治通鉴·隋纪五》大业八年载：

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。

所谓兵解就是被杀死。潘诞固然是个妖诞的疯子，而潘诞之所以得如此卖疯狂，也正由于隋炀帝的愚昏。隋炀帝为满足其邪恶的贪欲，滥用权柄，终使社稷沦丧，臣民离异，某些道士为投其所好，行妖诞奸滑之术，道德品行败坏，也损害了道教的洁净形象，伤害了其信仰的神圣性——因为宗教徒的道德操持是维系其信仰神圣性的重要支柱。

对某些声望高的道士，隋炀帝也曾着意笼络。据《隋书·隐逸列传》等资料记载，杨广镇扬州时，曾手书召天台山道士徐则，并请受道法，“时有建安宋玉泉、会稽孔道茂、丹阳王远知等，亦行辟谷，以松水自给，皆为炀帝所重。”徐则是南朝大儒周弘正的学生，史称他“善三玄，精于议论”，在当时“声擅都邑”，颇有社会影响。后楼隐缙云山，常服巾褐（道士服），从学者数百人，

“苦请教授，则谢而遣之”。据载，徐则隐缙云山时，有太极真人徐君降之曰：“汝年出八十，当为王者师，然后得道也。”及杨广召见，徐则乃谓门人曰：“吾今年八十一，王来召我，徐君之旨，信而有征。”于是往谒扬州。太极真人徐来勅，晋南朝道教信之颇甚，《灵宝经》多伪托其传授。徐则得太极真人降旨云云，盖托以自神尔，由此看来，徐则也是个沽名钓誉之辈。杨广在召见徐则的书信中说：“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，异凡述圣，非先生而谁？”这封信北宋时竟然被收入《文苑英华》，似乎是征召逸人羽客的范文。商山四皓即东园公、夏黄公等，汉初时年高，以汉高祖刘邦慢侮人，故逃匿山中，义不为汉臣。后来汉高祖欲废太子盈，立宠姬戚夫人子赵王如意，吕氏乃用张良计谋，为太子请出商山四皓，以提高太子声望。在中国封建社会里，能招徕逸人隐士，被看作帝王德望的一种重要表征。杨广镇扬州时，召见徐则、王远知等，盖效吕后故事，用意在抬高身价以与太子勇争夺帝位。某些道士也就打猴顺竿上，在那清誉上慢慢涂抹由红而紫甚或发黑的颜色。只有那些较为知进退之机的，才不致大乖本性。徐则应杨广召见后不久死去，王远知受召时幻术变黑发为白，杨广惧而遣之，后来王远知也曾谏炀帝不宜游东都、远离京国，不从。及李唐兴兵，王远知乃为李渊密传符命，丹阳茅山道得唐皇朝恩溥，因一时大盛。

前面我们引到隋文帝保护佛道二教的诏书，说：“佛法深妙，道教虚融”，这两句概括是很有道理的。佛教的经教理论，颇多深邃精妙处，道教在修养上注重虚通会和，对各家派学说也表现出“虚融”的特点，作到兼收并蓄，宋儒乃谓之“杂而多端”。其中将兵家权谋、军阵韬略与图讖符命相结合，成为隋末战乱时道教的一个重要特点。当天下器壤，中原无主的时候，一些人倚籍道林，或自全性命，或求进身之阶，或为道教谋求新主，所以有时

频繁活跃于各种军事集团之间，充当谋臣策士，有时又抽身事外，隐匿山泽，成为乱世里进退最为裕如的人。这些人以方外的眼光观览政局变化，往往较经营产值或陷于政权漩涡的人更清醒。我们举几个例子，以见隋末战乱时道教的一种面目。

初唐名臣魏征，少孤贫落魄，弃资产不营，值隋末战乱，“诡为道士”，<sup>①</sup>居嵩山。魏征为道士时，尝作《道观内柏树赋》，其序曰：

玄坛内有柏树焉，封植营护几乎二纪，枝干扶疏不过数尺，笼于众草之中，覆乎丛棘之下，虽磊落节目不改本性，然而翳荟蒙笼，莫能自申达也。惜其不生高峰，临绝壑，笼日月，带云霞，而与夫拥肿之徒杂糅兹地，此岂所谓方以类聚，物以群分者哉？有感于怀，喟然而赋。

在这篇文赋里，魏征以柏树自况，自述落拓有大志的胸臆，但又自怜出身寒微，莫能申达。所以他虽“与夫拥肿之徒杂糅”于道观，但观望政局变化，兴趣极浓。李密兴兵反隋后，武阳郡丞元宝藏举兵应之，以魏征典书檄。李密得其书，促召魏征。魏征因进十条策略劝说李密，不能用。及王世充攻洛口，魏征又往见长史郑颀，为剖析王世充军事失策及守城之方，也未受重视。接着魏征又先后为李密军将领李勣、窦建德等出谋划策。窦建德败后，魏征投身唐李建成军中。因见秦王李世民功高，阴劝隐太子建成早为之计。建成败，乃为秦王臣佐，在太宗贞观政绩中，占有一份不可磨灭的功劳。

象魏征这样的例子，在隋末道教中并不只一个，因为那些好尚兵家权谋、政治韬晦的人士，往往由于出身贫贱，又不应科举，乃至入仕无门，这些人在秦汉时多为隐士，在隋唐时则多为道释。如果天下治平，他们可能被“举逸人”，隐士群也是中国封建社会

<sup>①</sup> 《新唐书》列传第二十二《魏征传》。

取士的一个重要来源；如果天下丧乱，他们便可以尽展所学，突出奇谋。大业十三年（617）九月，李密军得黎阳粮仓，开仓赈民，十天得兵二十余万，接着武安、永安、义阳、戈阳、齐郡相继降密，窦建德、朱粲部亦遣使附密，在各英雄中，李密军占有绝对优势，虽经洛口之败，但军事形势仍对李密军有利。这时候隋炀帝逃到江都（今扬州），李密军在洛阳受王世充军牵制，二军夹洛水互击，相持不下。在这种局势下，李密军如何摆脱牵制，利用开粮仓得兵民的声势和军事优势，抓住战机，争取主动，是李密军应当关注的问题。就在这个事关成败的紧要关头，泰山道士徐洪客献书策李密，“以为大众久聚，恐未尽人散，师老厌战，难可成功。劝密乘进取之机，因士马之锐，沿流东指，直向江都，执取独夫，号令天下。”<sup>①</sup>对于徐洪客此策，后人有不同的评议，南宋胡寅以为奇而正，非唯李密不及，李唐诸将领亦有所未逮，明末王夫之则认为徐洪客“大要一险陂无忌之游士”，因为李密是隋朝世臣，所以李密若果“直向江都”，劫持隋炀帝，杀之则不义，难以自处，等于是抓取一个熨手的山芋。不管怎么说，徐洪客的建议在使李密军摆脱牵制争取主动的问题上，不失为一条可供考虑的谋策。李密未能用徐洪容此谋，却设酒宴谋杀瓦岗寨首领翟让，致使将领离心，不能发挥“士马之锐”气，未久果如徐洪容所言，“米尽人散”，归于失败。李密得徐洪容策时，曾致书邀请出山，以黄帝问道于广成子、张良受学于黄石公等故事喻之，对徐洪容表示极大的礼敬。但徐洪容知李密不足以成事，书信至时，徐洪容竟晦迹不出。

另有一些道士，虽不通韬略之学，但善于观测风向，见风使舵，以密告符命这种最简单的方式讨取最大的便宜。如洛阳道士桓法嗣，以隋相国王世充势重一时，乃献《孔子闭房记》，作图，

<sup>①</sup> 《资治通鉴》卷一百八十四《隋纪八》义宁元年。



“画作丈夫持一干以驱羊”，谶“一干”为王，居羊（杨）后，王世充当代杨隋称帝。又取《庄子》书中《人间世》《德充符》二篇上之，以其有“世充”名，且德被人间，则应符命为天子。王世充大悦，再拜而受此“天命”，并以桓法嗣为谏议大夫。<sup>①</sup>

又如茅山道首领王远知，本受隋炀帝礼重，及天下丧乱，隋祚将终，乃向尚未起兵的李渊“密传符命”，称奉太上老君旨意。李渊性格优柔寡断，素无大志，李唐兴兵，出于其次子李世民等人策划，但王远知的“密传符命”，想来也起到了鼓励果敢的作用，正如南朝齐梁议禅代之际，陶弘景向梁武帝密献符图为壮胆色一样，因为北朝以降，北方极流行太上老君后裔李弘当为天子的谶言，道书《洞渊神咒经》多言其事，高宗时武后为其子李弘写此经，以李弘应此谶言当传帝位，可见李弘谶言源远流长。李唐军在征战中，以秦王世民最为功高，且英武过人，所以在世民与隐太子李建成的继承帝位之争中，道士大多看好秦王李世民。唐高祖武德年间，秦王率军讨平王世充后，与谋臣房玄龄微服访谒王远知，王远知热情迎接，并明知故问：“此中有圣人，得非秦王乎？”秦王因以实告，王远知又语重心长地告诫说：“方作太平天子，愿自惜也。”秦王是圣人，又是天子，便从王远知口中道出，所以太宗即帝位后，对王远知礼敬非常，加重位不受，乃于茅山敕建太平观以居，并度二十七人以供洒扫侍候，又降玺书说：“朕昔在藩朝，早获问道，眷言风范，无忘寤寐。”对“所营栋宇”，也“佇闻委曲，副兹引领”，感念关怀至深。又有滑州道士薛颐，解天文律历、星象杂占，曾被隋炀帝引入设于皇宫的内道场，及烽烟一起，乃投奔秦王府，并密谓秦王曰：“德星守秦分，王当有天下，愿王自爱。”武德年间，受秦王奏请，官至太史令。太宗贞观中，薛颐复为道士，得太宗于九峻山为建紫府观，又敕于观中建一清台，观

<sup>①</sup> 事见《隋书》卷八十五、《资治通鉴·唐纪三》武德二年。

测天象，“随状奏闻”灾祥薄蚀谪见等事，虽为观中道士，但仍行朝中太史令之职。唐初任太史令、太史丞之职的，多为道士，武德八年（625），太史令庚俭荐傅奕自代，傅奕在周隋时曾为通道观道士，傅奕任中复荐白马道士傅仁均为太史丞。精通律历星占之学，是隋唐之际北方道教学术的一个重要特点，而星占之学则是窥视“天命”的重要依据，在改朝换代的时候，阴有大用。

隋末战乱时，“李氏当王”的图谶在北方流传甚广，如李轨因为姓氏应图谶，被同伙们推为帅主。“李氏当王”与太上老君命“木子弓口”（李弘）降世平天下的谶言颇有关系，由于北朝道教奉太上老君为真神，与南朝灵宝上清两大派奉信“三清”不同，所以隋末这个当王的李氏便与道教关系密切，宣扬这层关系并付诸行动的，是楼观道士歧晖。据《终南山说经台历代真仙碑记》等资料记载，大业七年（611），隋炀帝亲驾征辽，当时歧晖主楼观事，大概他看准杨广浮浪暴戾，不足以守天下，于是对门弟子说：“天道将改，吾犹及见之，不过数载。”有人问将由谁来统治天下，他说：“当有老君子孙治世，此后吾教大兴。”五年后，李渊父子晋阳兴兵，李渊第三女平阳公主在酆县庄所变卖家产，招引山中亡命，得数百人，起兵响应，驻扎宜寿宫。歧晖料定“真主”出世，应验在李唐家族，于是竭尽观中资粮给其军。及李渊兵至蒲津观，歧晖喜曰：“此真君来也，必平定四方矣。”乃改名平定以应之。又发动观中道士八十余人，向蒲津关接应。李渊嘉奖之，授金紫光禄大夫，并许诺改克京城后，“别有进止”。又遣使楼观，设醮祈福。

武德二年（619）五月，唐高祖开始兑现他的诺言，在楼观修建道观，“敕楼观令鼎新修宫：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。”

并在观侧立监置官，检校修造工程，以歧平定主观事。<sup>①</sup>

武德三年，敕改楼观为宗圣观。据欧阳询《宗圣观记》说：高祖“宸扈兴念，纂胄所先，启族承家，鼻于柱史（老子）”。李唐始推老子为宗祖，当在这一年。武德七年，高祖率百官诣楼观，拜谒老君尊仪，观主歧平定、法师吕道济、监斋赵道隆，“对欵天旨，妖沃帝心”。楼观道因一时兴盛。

唐太宗即位初，一改高祖隆兴道教的举措，明确敦崇儒学、不尚佛道鬼神的思想方针。这大概是他励精图治的一种表现。崇儒学有两重含义。一是自东汉门阀士族形成之后，儒士集团一直是一支强大的社会政治力量，皇帝如得不到儒士集团的支持，就不可能坐稳江山，这是魏晋至隋代政治中一个十分突出的问题。唐太宗对这个问题有着清醒的认识，所以他首先要表示出敦崇儒学的姿态，寄希望于儒士集团佐助朝廷施行政治。二是儒学对皇帝的要求与佛道二教不一样，儒学要求皇帝以国家政治利益为第一选择，一切不符合国家政治利益的个人爱好、信仰等等，都应该摒弃，唯一应该关心的是如何励精图治；而佛道二教则诱人进入一种相对松弛状态，在现实的政治利益等之外，去寻求生命的终极意义及关于来世的各种遐想，对于现实政治利益的关切，要比儒学淡薄。而专制政体中的帝王，既有绝对的权力，也就应该负起绝对的政治责任，帝王生命的唯一意义是作为政治利益的代表，如果压抑不住个人的信仰和爱好等等，耽溺于佛道鬼神之说，就必然导致政事荒废，威胁到专制政权的稳定，这方面南北朝以来的例证很多。而唐太宗最关心的，就是李唐权力之舟能否稳定地行驶下去，不重蹈魏晋以来频繁禅代易主的复辙。所以唐太宗不敢求神仙，也不妄谈佛理。贞观元年（627），他对侍臣说：“神仙事本虚妄，空有其名。”又引秦皇汉武被方士欺诈为例，说“神仙

<sup>①</sup> 事见《混元圣纪》卷八。

不烦妄求也。”<sup>①</sup>贞观二年，他又向臣僚谈起梁武帝故事，说梁武帝父子志尚浮华，偏好佛教，“终日谈论苦空，未尝以军国典章为意”，梁元帝在江陵时，被万纽于谨围困，元帝尤讲《老子》不辍，百官皆戎服以听，致使城陷身囚。唐太宗以此事为戒鉴，表示“朕今所好者，唯在尧舜之道，周孔之教。”<sup>②</sup>但唐太宗并不因为崇尚儒学而排毁佛道二教。从巩固政权的角度取用二教之说，是唐太宗对待宗教的基本态度。贞观九年傅奕创议废佛时，唐太宗曾召见傅奕，说：“佛之为教，玄妙可师，卿何独不悟其理？”傅奕说佛教妖幻，用欺愚俗，无益于民，有害于国，“太宗深以为然。”<sup>③</sup>这里涉及到宗教的社会作用问题，唐太宗所说的佛教玄妙可师，意思就是可以用它来诱掖人心，达王政所不及，法令所不能禁者，鬼神之说可以惧之。但佛教徒避徭役，蠹耗了封建国家经济；礼拜神则损害了封建国家的法权。如何将诱掖人心与巩固封建法权这对矛盾统一起来，是唐初宗教声势大盛时必须予以解决的政治问题。在这个问题上，唐太宗表现出他的精明，他敏锐地觉察到，巩固唐政权有必要利用道教这个神光圈。因为唐高祖时已尊老子为远祖，所以抬高老子道教的地位，不但不会损害李唐的封建法权，而且可以为李唐政权涂上一层神圣的光环。君权神授的旧有观念，一旦依附到有完整的经教体系、已形成为社会实体的道教身上，就能对巩固政权起到更强大的作用。在封建时代的中国，有两大因素可以巩固政权，一是坚实的士族集团，一是君权神授的观念。隋朝的短促命运，固然由于炀帝的昏暴，但与隋文帝轻薄儒生，失去士族的支持也很有关系。有鉴于此，唐太宗指令高士廉等编撰《氏族志》时，要根据当时官爵制定氏族等级，以李氏

① 《旧唐书·本纪第二》。

② 《贞观政要》卷六。

③ 《资治通鉴·唐纪八》武德九年。

皇族为第一，建立起以唐宗室及大臣为主体的新士族集团，消弥原来山东以崔、卢为贵，江南以王、谢为贵的士族集团。这表明制定氏族等级、改变族姓尊卑观念，是唐太宗政治活动的一个重要方面。唐太宗利用君权神授观念，抬高道教的社会地位，可以说是他在族姓问题上政治用心的延伸。贞观十一年（637），唐太宗以李唐宗室乃老子玄裔为理由，断然诏定道先佛后，《令道士在僧前诏》说：

朕之本系，出于柱史。今鼎祚史昌，既凭上德之庆；天下大定，亦赖无为之功。宜有改张，阐兹玄化。自今以后，斋供行立至于称谓，其道士女冠，可在僧尼之前。庶教本之俗，畅于九有，尊祖之风，贻诸万叶。告报天下，主者施行。<sup>①</sup>

关于李唐推老子为远祖，宋人范祖禹曾批评说：“唐之出于老子，由妖人之言，而谄谀者附会之。高祖启其源，高宗、明皇扇其风。又用方士诡诞之说，跻老子于上帝，卑天巫祖，悖道甚矣！”<sup>②</sup> 范翁病其左道伪滥，儒家道统不张，说的也是实话，但却不免迂腐。其实，“尊祖重先”也好，“卑天诬祖”也罢，无非取决于现实政治的需要。李唐宗室本为周隋时关陇贵族，在门阀观念影响到名望乃至婚媾的时代，这个与鲜卑有若干关系的家族不能与山东、江南士族比门第高低，当然是有损于皇家尊严威望的麻烦事。但事有凑巧，一方面北朝已流传李老君子孙治世的谶言，另一方面道教中人又为寻找政权依附极力鼓吹其事，李唐皇室乃顺水推舟。武德八年（625）高祖到国子监，正式宣布三教次序，以道教居首，儒教其次，佛教最后，以尊道教表示尊崇“圣祖”老子，这便是范祖禹所说的“高祖启其源”。但大煽其风的，不特高宗、玄宗，还有“英明君主”唐太宗。唐太宗继承高祖道选择后的既定方针，

① 《金唐文》卷八，据《法琳别传》、《续文献通考》，事在贞观十一年。

② 《唐鉴》卷一。

在佛道论争中也时时注意抬高老子声威。道教利用这方面优势，往往在道释声势之争中“出奇制胜”。如道士秦世英告发沙门法琳诋毁道教老子，实是诋毁皇室，在这个极敏感的问题上法琳触了唐太宗的霉头，使太宗借机贬抑佛法，捍卫老子声威。他斥责法琳说：“周之宗盟，异姓为后，尊祖重先，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，诽毁我祖祚，谤讟我先人，如此要君，罪有不恕。”<sup>①</sup>因将法琳下于狱，令法琳在狱中礼佛念经，以求超度。法琳也很滑头，他后来回答太宗说，我不念观音。唯念陛下耳。得免死罪，流放入蜀，中途而卒。在这次皇帝法权与佛教法力的幽默较量中，我们清楚地看到，唐太宗不能忍受佛教对最高封建法权的侵蚀。<sup>②</sup>而道教则相反，道教宣扬老君神通，不但为李唐皇朝的最高封建法权添加油墨，布上一层神光圈，而且可借之抑制佛教的影响。正是从服务于政治的立场出发，唐太宗对道教采取扶植的态度。另外，贞观年间对《老子》清虚无为的政治学说也有所运用，《贞观政要》一书载录了唐太宗、魏征君臣关于这方面的大量言论，在《令道士在僧前诏》中，唐太宗也说：“老君垂范，义在清虚。……故能经邦致治，反朴还淳。”在中国历史上，通常都是这样，长期战乱对经济造成大破坏，重新统一的大皇朝都面临民力凋疲的状况，这时候便运用《老子》清静无为的政治策略，与民休息，以恢复生产。贞观年间便面临上述问题，而且地方性动乱时有发生，叛乱和征讨都是压在老百姓身上的负担，所以魏征等人时常提醒唐太宗要运用老子无为之策，这也是唐太宗从政治目的出发崇老子道教的一方面原因。但唐太

<sup>①</sup> 《全唐文》卷六太宗《诘沙门法琳诏》。

<sup>②</sup> 《全唐文》卷八太宗《令道士在僧前诏》说：佛教“泊乎逝世，崇信滋深，人覬当年之福，家惧来生之祸，由是滞俗者闻玄宗而大笑，好异者望真谛而争归。始波涌于闾里，终风靡于朝廷。”

宗并不因此禁毁佛教，相反，在他当政期间，经常建佛寺、度僧人，晚年还服食天竺僧人的长生药。这表明在佛教影响从闾里到朝廷风靡一时的局势下，唐太宗虽痛恨其侵蚀封建法权，但只能顺势利导，用其“玄妙可师”诱掖人心的一面，唐太宗本人对佛教的因果真谛等说，也心存敬信。贞观十五年（641），唐太宗到弘福寺，私下里向和尚们解释说：“今李家治国，李老在前；释家治化，则释门居上。”<sup>①</sup> 这表明唐太宗不希望激化佛教与政治的矛盾，“李老在前”是因为它可以作为“李家治国”的标志。等到了“释家治化”的时候，“则释门居上”，这句话后来成了预言，在武周时实现。

唐高宗庸懦。他迷信神仙丹药，出于政治目的的崇道活动，大多数都是武则天的主意。显庆（656—660）年间，高宗“令广征诸方道术之士，合炼黄白。”后因道士叶法善上言：“金丹难就，徒费财物，有亏政理，请覆其真伪。”因令检视，从宫中辞退出的方士，竟多达九十余人。<sup>②</sup>但唐高宗对金丹的痴迷，并不因此而稍减。道士刘道合为高宗炼丹，丹成，上进百丸。咸亨（670—674）中刘道合卒，高宗身边的人都不敢说是自然死亡，而称得“尸解”，<sup>③</sup>高宗听后佛然不悦，说：“刘师为我合丹，自服仙去。其所进者，亦无异焉。”<sup>④</sup>在政治上，高宗接受武后建议，进一步抬高老子的地位，乾封元年（666），谒亳州老君庙，上老子尊号曰“太上玄元皇帝”，将高祖、太宗的崇老政策向前推进了一大步，老子既是道教的尊神，也是世俗法权在天国的代表。同样是出于武则天的建议，自上元元年（674）始，令王公以至士庶皆研习《老子》。据

① 《集古今佛道论衡》卷丙。

② 《旧唐书·方伎列传》。

③ 道教称死后如蝉蜕为尸解。

④ 《旧唐书·隐逸列传》。

《资治通鉴·唐纪十八》载：上元元年，“天后上表，以为‘国家圣绪，出自玄元皇帝，请令王公以下皆习《老子》，每岁明经，准《孝经》、《论语》策试。”这件事对唐初期道教学术的发展，影响很深。唐代科举的科目很多，但主要的只有明经和进士两类。进士科考诗赋，是唐代诗赋创作大盛，艺术水平极高的重要原因。同样，明经科策试《老子》，使《老子》成为王公及士庶的必习经典，研习《老子》的风气一时大盛，而当时讲解《老子》能立新意的，就是重玄家言。如主重玄说的道士李荣，即与罗道琮等以讲论“为时所称”。所以令王公以下皆习《老子》，并准明经策试两条措施，对重玄学的传播起到了一定的推动作用。但是，在皇家倡导下的《老子》学术，终究离不开经邦治世这个根本宗旨，朝廷更不能允许王公逮于士庶都去寻求个人的精神超越，而置臣民仪轨于不顾。对于李唐皇朝来说，抬高老子声威，提倡研习《老子》，与加强中央集权维护封建秩序，是一对矛盾。因为重玄派的《老子》学，将个人的心性、个人的精神境界置于一切外在的秩序之上，这不符合皇家提倡研习《老子》的根本宗旨。于是重玄学在高宗朝宗风一变，转而讨论道性问题，以讨论修性、合乎道的规范——社会秩序是其内涵之一——为根趣。这个转变了的发展趋势，在唐玄宗朝结出果实，那就是性情修养说和修性与修术相结合的内丹道。

唐高宗笃信神仙丹药，尊崇老子，同时也提高道士的社会地位。在高宗与武后的权力之争中，佛道徒各有所倾向，僧徒支持武则天，唐高宗也想引道士以为己助，他经常将那些名望高的道士召入禁中，或加官爵，或赐货物。为高宗所礼敬的道士，有潘师正、刘道合、尹文操、叶法善、李荣等人。叶法善自显庆年间被召入宫后，即留在内道场，“供待甚厚”，后往来名山时，又“数召入禁中，尽礼问道”。在当时激烈的佛道之争中，叶法善是排佛的有力人物，所以《旧唐书·方伎列传》说他“然排挤佛法，



议者或讥其向背”。在政治变故中，叶法善也是个很活跃的人物，自高宗朝迄睿宗朝，叶法善一直往来名山与皇宫之间。睿宗即位，“称法善有冥助之力”，拜鸿胪卿，封越国公，居京城景龙观，“当时尊宠，莫与为比”。<sup>①</sup>尹文操是陇西天水人，其家本周隋旧贵族。据唐员半千《尹尊师碑》说，尹文操幼诵《老子》、《孝经》，说：“此两经者，天地之心也。”稍长，习道于尹真庙，不近俗事，读《西升》、《灵宝》等经。贞观八年（634），太宗文德皇后染疾，太子承乾启请“度人入道，冀蒙福助”，尹文操得奉敕出家，配住宗圣观。高宗总章元年（668），有李慧经天，高宗诏内外官言其事，尹文操因进曰：“此天诫子也。子能从父，君能顺天，纳谏征贤，斥邪远佞，罢役休征，责躬励行以合天心，当不日而灭。”于是高宗以晋阳旧宅为太宗造昊天观，以尹文操为观主兼知宗圣观事。仪凤四年（679），高宗请尹文操于老君庙修功德，率百官亲谒。据说，高宗及皇后诸王公主等，同见老君乘白马，左右神物，莫可名状，腾空而来，降于坛所，高宗等人“亲承圣音”。于是敕尹文操修撰《玄元皇帝圣纪》一部，凡十卷，百十篇。“高宗大悦，终日观省，不离玉案”。乃授尹文操银青光禄大夫，行太常少卿。

在中国历史上，武则天算是个很精明的皇帝。在对待佛道二教的政策方面，她所面临的问题，要比唐太宗所面临的问题复杂。因为经高祖、太宗、高宗三朝的喧染，尊崇老子道教已成为李唐政权的一种象征，武氏家族则热忱奉事佛法。所以如何对待佛道二教，在当时是个很敏感微妙的问题，解决这个问题的现实意义，在于摆平李唐宗室与武氏王侯的冲突。武则天要作稳皇帝，当然要先能够驾御李唐宗室和武氏王侯两股势力，作为对待这两股势力不偏不倚的姿态，武则天称言“佛道齐重”，这成了武周时对待佛道二教的基本政策。

<sup>①</sup> 《旧唐书·方伎列传》。

武则天原本因为貌美，被太宗召入宫，立为才人。太宗死后，她居感业寺为尼。所以在《三藏圣教序》里，武则天自称“朕幼崇释教，夙慕归依”。但武则天是否真的笃信大讲苦空的佛法，很成问题。从高宗朝她建议王公以下皆习《老子》和准《老子》明经策试这件事看，武则天很关注宗教的政治意义，深知宗教可用为政治的秘妙。所以在她将代李氏子孙为帝君时，便先制造神学舆论以为准备。高宗死后，即大造符瑞图讖，如说“圣母临人，永昌帝业”等等。这位“圣母”，当然只有武则天能当之。光宝元年（684）九月，武氏初摄政，便于当月“追尊老子母为先天太后”。尊老子的母亲当然只是个幌子，真实用心在于进一步建立“圣母”武则天的尊严和威德。大概这时候武则天还只想作“圣母”，虽然她后来终究是出面作了皇帝，不比步其后尘者要玩弄垂帘听政、幕后操纵的花样——这也是唐朝思想开化的一种征候。但胆色过人的武则天，也还不能够遽改李姓天下为武氏所有。及载初元年（689），各方面准备皆已就绪，武氏将改唐国号为周，适时地“有沙门十人伪撰《大云经》，表上之，盛言神皇受命之事”，于是武则天颁制于天下，大肆宣扬，并令诸州各置大云寺，总度僧千人。<sup>①</sup>次年七月，沙门薛怀义、法朗等造《大云经疏》，称言武则天是弥勒降生。九月，武后自立为皇帝，改国号为周，改年号为天授。为表示天命已改，天授二年（691）四月诏令“释教在道法之上，僧尼处道士女冠之前”，<sup>②</sup>理由是沙门献《大云经》等，“以释教开革命之阶”，所以“升于道教之上”。<sup>③</sup>奸僧薛怀义等，乃得宠极一时。

武则天虽然崇佛，但仅限于名位先后，并不举一废一，以免

① 《旧唐书·则天皇后本纪》。

② 《旧唐书·则天皇后本纪》。

③ 《资治通鉴·唐纪二十》天授二年。

刺激唐宗室的感情，激化矛盾。出于这种政治上的考虑，武则天禁断佛道徒相互毁谤诟骂，说：

佛道二教，同归于善，无为究竟，皆是一宗。比有浅识之徒，竞生物我，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。自今僧及道士敢毁谤佛道者，先决杖，即令还俗。<sup>①</sup>

调和佛道二教冲突的现实意义，在于调解李唐宗室与武氏王侯的冲突，佛道二教“皆是一宗”的注脚，是李、武一宗。由于武则天采取缓和矛盾，不偏不倚的方针，既巩固了她自己的统治地位，也使道教在声势上不致受到太大的打击。尤其耐人寻味的是，唐高宗时曾禁断《化胡经》，而武则天却声称：“老君化胡，典故攸著，岂容僧辈，妄请削除？……明知化胡是真，作佛非谬，道能方便设教，佛本因道而生。老释既自玄同，道佛亦合齐重。”<sup>②</sup>这一打一扶，简直妙到毫巅。所谓老君设教化胡、生造佛法是真非谬，隐意是承认武周政权出于李唐，李唐宗室尊奉的老子道教，依然崇高。

据汤用彤先生《从〈一切道经〉说到武则天》一文分析，武则天其实笃信道教。<sup>③</sup>一九八二年在嵩山峻极峰发现《投金简文》，文曰：“大周国主武曌，好乐真道，长生神仙，谨诣中岳嵩高山门投金简一通，乞三官九府除武曌罪名。”<sup>④</sup>末署“太岁庚子七月”云云，是投金简事在久视元年（700），其时武则天年高，希冀神仙长生之事，亦常情常理尔。四年后，法师阮孝波等“奉敕于东

① 《全唐文》卷九十五武后《禁僧道毁谤制》。

② 《全唐文》卷九十六武后《僧道齐重敕》。

③ 见《汤用彤学术论文集》。

④ 陈垣《道家金石略》。

岳岱岳观中建金篆大斋卅九日，行道设醮，奏表投龙荐璧，以本命镇彩物奉为皇帝敬造石玉室皇上天尊一铺十事，并壁画天尊一铺廿二事，敬书《本际经》一部，《度生经》千卷，以兹功德奉福圣躬”。<sup>①</sup> 此时武则天年八十二，次年崩于上阳宫之仙居殿。据此二事看，汤用彤先生所言近史实。这说明武则天奉行“佛道齐重”的政策，有其政治上的考虑，也有她个人信仰的因素。由于这些原因，道教在武周时虽名位降于佛教之后，但道教的声势既未受到过重的打击，道教学术也仍在继续开展。敦煌 S1513 存御制《一切道经序》。称为武后长子孝敬皇帝李弘写《一切道经》三十六部，据汤用彤先生考证，《序》文是母亲的口气，写《一切道经》是武后代高宗处断政事时的主意。《一切道经》实即《道藏》，则道经首次汇编成藏的规模，乃武则天所为。武周时，各地的道教学术也在深入发展，蜀中有王玄览等，荆州有孟安排，阐发重玄学说，司马承祯在天台、衡山传道，并将重玄的精神超脱与上清派服气养生术结合起来，使道教学术一时蔚为大观。

## 第二节 唐玄宗崇道与道教重玄学的衰颓

唐玄宗在帝位四十五年，后二十余年里极力崇奉道教，将入唐以来的崇道活动推向高潮，这是历史事实，学者每论之。但是，与有唐诸帝比较起来，玄宗执政的前二十年并不特别崇道，后期的崇道活动却又一则失于偏邪，一则将道家诸子学说纳入政教世务，或以应政教世务之需检校其是非得失，使南北朝以降道教阐发庄老义学的宗趣因政教目的而转变，而终结，这也是事实，而

<sup>①</sup> 陈垣《道家金石略》。

学者鲜论及。按照研究者的普遍看法，唐代是道教的鼎盛时期。所谓鼎盛，可有两方面指意，一是道教声势烜赫，二是道教学术繁荣。实际上，具有这两种指意的鼎盛应限于开元天宝年以前。天宝之乱后，道教不但声势不振，而且学术也日渐衰颓。所以，历史地看，唐玄宗的开天盛世，是道教声势和学术的大转折时期。为什么唐玄宗的极力崇道并未能使道教取得更大的发展，却反而使道教在登上巅峰之后即便面临着千仞悬崖？这是道教史上一个值得研究的问题。发生这种大转折，与安史之乱造成唐朝政治大转折有当然的关系。“当然”的意义主要体现在道教与唐政权的联系上，唐玄宗崇道的根本目的就是要建立这种联系，所以我们研究上述问题有必要弄清楚玄宗崇道的动机和方式。

唐玄宗崇道的动机有三，方式亦有三。一是鉴于武后、韦后相继以奉佛作为倾夺唐政权之标志的历史教训，树立老君的护国神形象，利用神学观念进一步巩固李唐王统，至后期则由治平而生骄奢，于是以崇尚老子来喧染“圣文神武”的“得道”皇帝。道教神话是玄宗宣扬政治神话的重要手段。二是为缓解各种社会矛盾，以老子清静无为学说作为施政方略，因而倡导道教学术以政教世务为准尺。三是崇信神仙之说，妄图永享尊高富贵之威、声色犬马之乐。有这三种崇道动机和方式，使道教声势在玄宗朝盛极一时。但安史之乱后，开天盛世的政治神话一时破灭，作为宣扬政治神话之帮衬的道教神话也随之幻灭，道教声势再难重振。道教作为罩在李唐王统之上的神学光环，在藩镇割据日益加剧的局面下，越来越不能发挥作用，越来越不能作为巩固皇统的精神支柱和凝聚藩镇的思想旗帜。于是有韩愈等人倡导“古文运动”，重新抬出周公孔子的儒家“道统”，作为维护国家统一的精神力量。道教则从“国教”、老君乃从护国神的舞台上退居于山藪神仙之方外。至于道教的重玄学术，则以玄宗集诸道士臣僚作《道德经》注疏为标志，大体上终结。

玄宗崇道既有其动机和方式，在时间上也有一个转化过程。依《资治通鉴》的说法，开元二十三年（734）迎方士张果入宫，“上由是颇信神仙”，胡三省注曰：“明皇改集仙殿为集贤殿，是其初心不信神仙也，至是则颇信矣，又至晚年则深信矣。”<sup>①</sup>这是就唐玄宗个人的信仰说的。若论玄宗的崇道活动，则大抵可以开元十七年（729）御撰并书《庆唐观纪圣铭》为一标志，开始注意利用神学观念巩固李唐皇统。在这之前，玄宗既不信神仙，也无意于道教。

执政前期，唐玄宗以再现太宗贞观之治为职志，锐意进取，决心清除积弊。玄宗初登大宝，面对的是一幅烂摊子。武后武后相继弄权干政，外戚贵主更相用事，朝纲不振；武周时虽行峻法，但又信任阉人内宠，因而国无法纪，贿赂成风，吏治废弛。这种种弊端，使李唐政权面临严重危机。在这种局面下，唐玄宗无意于载弘道教，启不急之务。我们可以通过几个事例说明这一点。

先天二年（713），玄宗诛灭太平公主党羽，帝主地位基本稳固，这一年他密召姚崇，“咨天下事”，姚崇“衮衮不知倦”地陈述治国之策，玄宗因请姚崇出任宰相之职。姚崇历经高宗、武后、中宗、睿宗四朝迭变，在官场上数起数落，早已磨炼得机警圆润，极精权变之术，旧史称之“善应变以成天下之务。”他揣知玄宗很大度，且“锐于治”，于是佯装不谢帝恩，而提出十条建议，并且声称：“陛下度不可行”，则拒绝受任宰相之职。这十条建议是：

垂拱以来，以峻法绳下；臣愿政先仁恕，可乎？

朝廷覆师青海，未有牵复之悔；臣愿不倖边功，可乎？

比来任佞冒触宪纲，皆得以宠自解；臣愿法行自近，可乎？

后氏临朝，喉舌之任出阉人之口；臣愿宦竖不与政，可

<sup>①</sup> 《资治通鉴》唐纪三十，开元二十二年。

乎？

戚里贡献以自媚于上，公卿方镇寢亦为之；臣愿租赋外一绝之，可乎？

外戚贵主更相用事，班序荒杂；臣请戚属不任台省，可乎？

先朝褻狎大臣，亏君臣之严；臣愿陛下接之以礼，可乎？

燕钦融、韦月将以忠被罪，自是净臣沮折；臣愿群臣皆得批逆鳞，犯忌讳，可乎？

武后造福先寺，上皇造金仙、玉真二观，费钜百万；臣请绝道佛营造，可乎？

汉以禄、莽、阎、梁乱天下，国家为甚；臣愿推此鉴戒为万代法，可乎？<sup>①</sup>

这十条建议弹无虚发，条条切中要害，可以说是对唐初期政事利弊的一个简要概括。其中大部分用以匡正武周之失政，对太宗贞观年间邀边功也有微言。听到姚崇的这十条建议，玄宗当即承诺：“朕能行之。”这个承诺对开元前期的政治，起到了极为重要的作用。可以这么说，开元前期的政治成就，就是贯彻这十条方针的结果，而玄宗后期的失政，恰恰因条条违背。欧阳修在作史论时说：“姚崇以十事要说天子而后辅政，顾不伟哉，而旧史不传。观开元初皆已施行，信不诬已。”信不诬已指姚崇十条建议之切中时弊和唐玄宗“能行之”的承诺。从这十条建议看，营建佛寺道观是武周以还影响国家经济政治的一大问题。此后不久，姚崇再次建议：“佛不在外，悟之于心。行事利益，使苍生安稳，是谓佛理。乌用奸人以汨真教？”玄宗从其言，诏天下沙汰僧尼伪滥；令还俗务农者凡一万二千余人。这也是玄宗即位后对佛教声势的第一次打击。道教方面由于人数少，“苟避征徭”者不及佛教之众，所以

<sup>①</sup> 《新唐书·姚崇传》

不在沙汰之列，但声势也同样受到抑制。这一点我们可以从营造金仙、玉真二观一事中看出来。姚崇十条建议中提到的金仙、玉真二观，在睿宗朝为金仙、玉真二公主所建，当时就有黄门侍郎魏知古谏净，以为“今为公主造观，将以树功祈福，而地皆百姓所宅，卒然迫逼，令其转徙，扶老携幼，剔椽发瓦，呼嗟道路。乖人事，违天时，起无用之作，崇不急之务，群心震摇，众口藉藉。陛下为人父母，欲何以安之？”<sup>①</sup>这次谏净睿宗未纳。魏知古再谏，指出在“太府之帛为殍，太仓之米不支”的情况下，应当立即停建二观，睿宗嘉奖其古直。《全唐文》卷十八有睿宗《停修金仙玉真二观诏》，当是魏知古再谏的结果。魏知古和姚崇同为玄宗初年的大臣，二人虽不睦，但对营造佛寺道观耗费经济却有共识，而开元前期锐于治的唐玄宗，对这些大臣的建议，例皆能采纳，而且付诸实施。

又据《资治通鉴》载：开元六年，“河南参军郑铎、朱阳丞郭仙舟投匭献诗，敕曰：观其文理，乃崇道法；至于时用，不切事情。宜各从所好，并罢官，度为道士。”<sup>②</sup>度为道士当然不是褒奖，这时的唐玄宗留意时用，对那些以崇道法邀宠的官僚，玄宗轻描淡写地将他们打发到“世外”去，杜绝以左道贪竞。以上两件事说明开元前期唐玄宗不崇奉道教。

同样，开元前期唐玄宗也不信神仙，不好符瑞。同上书载：开元十三年（725），唐玄宗与中书门下及礼官学士宴于集仙殿，玄宗侃侃而谈：“仙者凭虚之论，朕所不取。贤者济理之具，朕今与卿曹合宴，宜更名曰集贤殿。”尚贤而不尚仙，与不载弘道法一样，都是因为要经邦济国，治理民庶。另据《唐会要》卷二十八载，开元十三年潞州献瑞应图，玄宗宣称他任潞州别驾时，“但靖以恭职，

① 《新唐书·魏知古传》。

② 《资治通鉴》唐纪二十八，开元六年。



不记此事”，并敕令天下诸州不得更奏祥瑞。这又杜绝了妄呈灵应祥瑞之风的滋长。

唐玄宗从一个锐意进取，决心清除积弊的皇帝，一变而为道教的狂热鼓吹者，并因崇道等缘故而荒废政务，有其历史背景。

前面我们讲到，武则天革唐命时，曾“以释教开革命之阶，升于道教之上”。从此，佛道二教的位序先后，成为李唐宗室与外戚集团帝位之争的一个侧面。中宗韦后欲重演武则天故事，与武氏集团相勾结，又大肆崇奉佛法。如姚崇就说过：“近者诸武诸韦，造寺度人，不可胜纪。”佛教已成为外戚集团侵夺李唐皇统的舆论工具，李唐宗室在不能与外戚集团正面冲突的地方，就表现为利用道教与佛教的侧面冲突。中宗复辟时，即在“复国号依旧为唐”的同时，复号“老君依旧为玄元皇帝”，并令贡举人停习武周时替代《老子》的《臣轨》，“依旧习《老子》”<sup>①</sup>。这说明老子名位如何，已成为李唐皇统得失的一种表述方式，其政治意味是十分明显的。但中宗既受韦后挟制，又无力与武氏集团决裂，所以在对待佛道二教的态度上，十分暧昧。他在《答大恒观主桓道彦等表敕》中说：

朕……岂忘老氏，偏意释宗？朕志款还淳，情存去伪。理乖事舛者，虽在亲而亦除，义符名当者，虽有怨而必录。顷以万几余暇，略寻三教之文，至于《道德》二篇，妙绝希夷之境，天竺空有二谛，理秘真如之谈。莫不敷畅玄门，阐扬至曠。何假化胡之伪，方盛老君之宗？义有差违，文无典故。<sup>②</sup>

中宗对佛教“有怨”，但由于势力强大的外戚集团崇奉佛教，所以他“虽有怨而必录”，这正如武则天以《化胡经》为真典一样，

① 《旧唐书·中宗本纪》。

② 《全唐文》卷十七。

《化胡经》究竟是真是伪，根本就是一个无关紧要的问题，紧要的是断其真或伪在政事上有何利弊。中宗秉性懦弱，无论是直接的还是间接的，他都不敢向外戚集团挑战，这不足为怪。禅其位的睿宗算是个精明人，但在他当政的年余时间里，又有武则天爱女太平公主阴结党羽，策划推翻睿宗并企图刺杀东宫太子李隆基（玄宗）。而在太平公主党羽中，僧道皆有。僧会范、道士史崇玄等，与薛稷、贾膺福、崔湜、卢藏用一邦朝官沆瀣一气，依附太平公主。其中道士史崇玄以其故得为太清观主。太清观原名太平观，本高宗咸亨元年（670）为太平公主所立，在太平公主策动政变时，竟成一大巢穴。可见在朝廷内讧中，佛道徒之兴风作浪，实无二致。对李唐宗室来说，道士并不见得比沙门可爱些。其中虽有叶法善等道士站在李唐宗室一边，为睿宗继位出过力，但一则太平公主乃“贵主”而非“外戚”，拥有道士支持，而不必假借佛说以篡夺李唐政权，再则武氏势力死而未僵，佛教声势也烈焰未熄，所以睿宗大可不必开罪佛法，于是宣布佛道二教齐行并重。景云二年（711）睿宗颁布《令僧道并行制》：

朕闻释及玄宗，理均迹异，拯人救俗，教别功齐。岂于中间，妄生彼我？不遵善下之旨，相高无上之法，有殊圣教，颇失彝章。自今每缘法事集会，僧尼道士女冠等，宜令齐行并进。

自这道诏令颁发以后，佛道二教的位序之争基本平息，即使在玄宗竭力崇道的时候，也未曾就这个问题再申“圣意”，只是通过一系列的崇道活动肯定老君无可争议的崇高地位。佛道二教位序先后虽不再是个敏感的问题，但并不等于说二教已从政治圈子里脱离出来了。相反，在玄宗开元前期取得天下基本治平的政绩后，如何进一步巩固李唐皇统，杜绝觊觎者之心，便成为必须认真对待的问题。巩固皇统和动摇皇统一样，都离不开神学观念这根精神支柱，而在玄宗的青少年时代，武则天、韦皇后以佛教动摇李唐

皇统根基便对他产生过深刻的刺激，这正如外戚贵主干政、败坏朝纲对他产生的刺激一样深刻。所以，玄宗要达到巩固李唐皇统的政治目的，必然也必须要神化李唐的护国神太上老君。开元十七年（729），玄宗御撰并书《龙角山庆唐观纪圣铭》，首开大造老君神话之端绪。在这通碑文里，玄宗首先明确“我远祖玄元皇帝，道家所号太上老君者也。”这本是高祖太宗的旧话重提，但唐玄宗毕竟浪漫风流，才情富赡，不比高祖慵懦，也不象太宗是个现实主义者。李唐远祖既是道教的太上老君，是神，那么神者妙化无方，玄宗便可以作浪漫主义的想象，可以借助道教吹嘘太上老君的种种神通，于是玄元皇帝“建宗于常无有，立行于不馊味”，神妙莫测，是一切万物的宗本，又是天地万物的创世者，“长上古而日新，雕众形而化淳。蚤万物而不为戾，泽万代而不为仁”。这已经不象是一个帝王在叙其远祖荣耀了，恰似一个痴迷的教徒宣讲其教祖之神妙。玄宗之崇道就在不自觉中脱离了利用之以为政治服务的轨道。接着玄宗津津乐道大圣祖玄元皇帝佑助李唐的种种灵应：“肇我高祖之提剑起晋，太宗之杖钺入秦，……老君乃洗然华皓，白骥朱髦，见此龙角之山，示我龙兴之兆。”这件事发生在武德三年（620），时有绛州大通堡人吉善行奏称，遇一白发老丈告曰：“吾而唐帝之祖也，告吾子孙长有天下。”是时太宗为秦王，讨宋金刚。据《金石录》分析说，此因唐太宗初起，托以自神。玄宗在叙述这件事时说：“于是一闻赤伏，而万姓宅心；一麾百髦，而六（合）大定。”并称引“传曰：有声之声，不过百里；无声之声，延及四海。”接着又历叙老君以神兵助太宗讨伐刘黑闥之事，称事果如老君所言“立夏当平”，“皆先事之讖也”。于是启讖言之端。又称述太宗、高宗时亳州太清观枯柏发新枝，并宣扬“识者以为太和畅陈朽之征，王会纳殊邻之象”，此又起妄说祥瑞之绪。顺着这条思路，玄宗将开元年间取得的政绩，归之于圣祖的惠泽：“朕演灵金根，纂命璿扆，旧学道记，常味至言。是用假途礼乐，

托宿仁义，寻末以窥本，澄粗以诣精。为无为于此心，事无事于天下，而宗稷大福，寰县小康，实上祖惠无疆之休，亦下人率自然之化。”<sup>①</sup> 不管唐玄宗对开元前期取得治绩的总结是不是认真的，但他将“宗稷大福，寰县小康”归于圣祖老子的泽惠，无疑脱离了锐意进取的初衷，也脱离了姚崇所上进的十条治国方针。于是要广置老君庙，率天下臣民敬信老君。当初对姚崇许下的不营建道观的诺言，现在被抛到了九霄云外。开元十九年（731），令五岳各置老君庙。十年后，复令两京及天下诸州各建玄元皇帝庙一所，“每年依道法斋醮”。<sup>②</sup> 天宝元年，两京玄元庙升格，改称为太上玄元皇帝宫，并“天下准此”地推及诸州玄元庙。又考虑到玄元是帝号，不能作为道观名称，乃于天宝二年诏改西京玄元宫为太清宫，东京改为太微宫，天下诸州改为紫极宫，同时制令“两京宫内道士，宜先择有道行者一七人，自余于新度人中简择取添，满三七人为定额，仍各赐近城庄园各一所，并量赐奴婢等。”<sup>③</sup> 这些宫观的建筑，豪华奢丽同于王府。更有甚者，唐玄宗为了体现出“尊祖奉先，必在于崇敬；辨仪正礼，所贵于缘情”的精神，乃发布诏令：“自今后，每于太清宫行礼，官宜改用朝服，兼停祝版。其告辞献及所奏乐章，朕当别自修撰。”<sup>④</sup> 于是乎，太清宫成了另一座龙庭，而不仅是祭神的庙堂，“体重玄而不测，与元化以无穷”的玄元皇帝，地位尤尊于人主，玄宗亲率百官依礼朝觐，似乎非如此不足以表达“尊祖奉先”的崇敬之心。以批评者的眼光看，唐玄宗的这种种作为是“卑天诬祖”，将朝廷的一套礼仪制度搬到道观里，玄宗又亲率百官以事神，上靡下效而致巫风大炽，

① 见陈垣《道家金石略》，缺文据《道藏》洞神部《龙角山记》补。

② 《全唐文》卷三一玄宗《制两京诸路各置玄元皇帝庙诏》。

③ 《全唐文》卷二四玄宗《追尊玄元皇帝父母并加溢远祖制》。

④ 《全唐文》卷三二玄宗《定祀玄元皇帝仪注诏》。

实在是荒诞不经。但推敲玄宗如此这般地“尊祖奉先”之用心，其初未尚不以巩固政权为目的。唐玄宗曾长时间地研读《老》《庄》，于行政方略上取用《老子》清静无为之说，至于《庄子》，玄宗作为帝王当然不可能附和其逍遥散漫的思想情调。以治世者的眼光读，《庄子》也是能给人以启迪的。《庄子·胠篋》就讲了一番令帝王们忧虑的道理：人们为了防备小偷窃取箱子和袋子中的财物，便缝牢袋子，锁紧箱子，但“巨盗”来了，扛起箱子挑起袋子而逃，唯恐缝得不牢，锁得不紧，原来的防备适成了为巨盗作准备。至于更大的盗贼，如齐国的田恒，则刺杀齐君而盗取其国，其中包括原来守国的圣人智慧和法度。从这个角度讲，加强国家机器以巩固政权，都可能只是在为将来的大盗作准备。这番道理对唐玄宗应该是深有触动的，在开元年间取得盛世升平的景象之后，如何巩固李唐政权，使“我之本系，千载弥光”，<sup>①</sup>而不致被武后、韦后那样的大盗窃取权柄，是加强军队、官僚等等国家机器建设所解决不了的问题。这个问题也是封建制度本身所包含又无法克服的矛盾，因为它将国家和人民看作某个家族或集团所占有的财产，便逃不脱被盗窃掠夺的命运，于是中国封建社会便在这个矛盾的作用下，不断地改朝换代，不断地窃取和被窃取。唐玄宗要想使李唐权柄不被盗夺，当然不能完全倚重强大的军队、丰富的粮物，因为这些东西本没有姓氏，却可能成为新兴大盗的“利器”。于是他要极力崇奉“应变无体，其德犹在”<sup>②</sup>的玄元皇帝，因为玄元皇帝是李唐的远祖，又是至高无上、神秘莫测的神，在冥冥中永远佑助李唐宗室，外姓是盗夺不了的。事实上，盛唐的经济文化等各个方面，都取得了封建制度下的极度繁荣，要巩固这种繁荣景象，就必须稳定政局，在以天下人民为家私的时代里，如不利用

① 《全唐文》卷二四玄宗《追尊玄元皇帝父母并加谥远祖制》。

② 《全唐文》卷二四玄宗《追尊玄元皇帝父母并加谥远祖制》。

宗教观念，大概也没有稳定政局的更高良策。从这个角度讲，玄宗崇道虽流于滥溺，但也不足深责。甚至可以说，唐玄宗竭力崇道还是颇有见地的。即以唐史观之，唐太宗虽取得了贞观之治的政绩，但后来并没有因为政治成绩本身使李唐王统得到巩固，而相继出现武后、韦后篡夺权柄那样的历史教训。这段历史教训是玄宗亲身经历的。谁也不能保证它不会重演。在开元年间再现贞观治绩的景象之后，权柄被篡夺的担忧就更有现实意义。开元天宝年间国势强盛，物产富奢，最高权柄盗夺与被盗夺的矛盾也更深刻。入中唐以后的藩镇割据局面，正是这个矛盾发生作用的结果。所谓藩镇割据，实质意义就是分割中央集权。这正是唐玄宗所担忧的事——虽然形式不同。所以说，玄宗崇奉老子的最初用心，主要出于政治目的。玄宗崇道、崇奉太上老君，并不止于大建玄元庙，他还很多花招。其中之一是不断为太上老君加封尊号，而这与他后期政治上的骄奢又大有关系。李唐追尊老子为“皇帝”，始于高宗乾封元年（666），这年高宗到亳县祠老子，追老子号曰“太上玄元皇帝”。追称老子为皇帝，与高祖太宗奉老子为远祖，有一点微妙的差别。按高祖武德年间道士刘进喜作《显正论》、李仲卿作《十异九迷论》，攻讦佛教，沙门亦群起反击。时有沙门法琳约于太宗贞观初年作《辩正论》，批驳道士之说，其中一条就是老子未曾为王，故不得为教主。<sup>①</sup>这也是中国古代人的一种观念，以为教化是人主之责，儒门子弟以其宗师孔子未曾为王，故称之为“素王”。至于道教的老子，《史记》只记载他是周朝的守藏吏，道教编造老子身世及化身故事很多，如唐初流行的《太上老君开天经》说他开天辟地，但更多的道书则称老子历代为帝王师，有广成子、务成子等名称，但没有老子曾经为王为帝的说

<sup>①</sup> 《辩正论》卷二云：“若言以老子为教主者，老子非是帝王，何为得称教主？”

法。又且隋唐道教是南北朝道教融合的产物，经法主要是南朝流传下来的灵宝和上清，此两派奉“三清”为最高神，“三清”中原没有老子，而是指分别演说《上清经》、《灵宝经》和《三皇经》的三清境三宝君。北朝道教寇谦之一系、楼观道及张鲁五斗米道流裔则奉老子为教主。南北朝道教融合的结果，是以本身、法身、化身等等说法解决南北道教教主的不同。但教主老子未曾为王，这是各道派及教外的普遍看法。所以法琳从这点上攻击道教，算是找到了薄弱环节。这件事当发生在太宗时，前面我们讲到道士秦世英告发法琳毁谤老子，太宗因流放法琳入蜀一事，极可能即以此事为因由。正是在这样的历史背景下，高宗追封老子为“太上玄元皇帝”。也出于同样的历史原因，武则天革唐命以佛居道教之上，同时取消老子的“皇帝”称号，依旧称“老君”。中宗复辟之初，又恢复老子的“皇帝”称号。至玄宗天宝三年（744），已掀起崇道、崇奉老子的狂潮，于是在“玄元皇帝”之上，加上“大圣祖”三字。天宝七年，群臣为玄宗上号“开元天宝圣文武应道皇帝”，次年玄宗追加老子“圣祖大道玄元皇帝”，同时玄宗尊号中的“天宝”二字变成了“天地大宝”。老子为“大道皇帝”，玄宗为“应道”皇帝，这喻示着玄宗治世乃应老子之道。天宝十三年（754），改称老子为“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”，同时又有群臣为玄宗上尊号曰“开元天地大宝圣文武证道孝德皇帝”。俨然一个暴发户，将所有珠宝都披挂在身上，能够想到的一切高岸的词语，都分别堆砌在老子和玄宗身上。老子是“天皇大帝”，而不只是世俗人主追尊的远祖，中国人历来信奉的至高无尚的“天”，于是被李唐的远祖统领着，至于玄宗统辖的扶桑大地，则在“天皇大帝”的覆护下无为治化，所以玄宗也从“应道”皇帝变成了“证道”皇帝。于是乎，老子之道，道教之道，乃与李唐国祚共命运。开元天宝盛世的政治神化，也因渲染道教老子神话而达到高潮。

通常地说，树立天国或远方神的权威，是树立尘世人主权威的有效手段。因为神不在世俗眼目的窥视之下，就不会暴露出一切人由于七情六欲所必然暴露出的人性弱点，如果地上人主是天上神的代言者、继承者或贤嗣哲孙，那么人主就从天上神那里禀承了无尚权威。所以唐玄宗在接受群臣上进尊号时，要叠床驾屋地追封老子。由此观之，唐玄宗狂热地崇奉老子，有双重含义，一则巩固李唐王统，一则张扬开元天宝皇帝的“圣文神武”。后一点就是他由治绩而生出的骄奢。但是，要尽情地盛世的景象抖擞出来，单靠宣扬天国或远方的神毕竟还是不够的，还必须使崇高伟大的神降临人间，弄得举国沸腾，才能烘托出盛世的热烈气氛。于是，在唐玄宗有意无意的赞许和默许之下，各种灵应祥瑞犹浮萍泛起，几乎成了玄宗天宝年间的主要政务活动。大肆传播灵应祥瑞与竭力崇道、崇奉太上老君，相互推波助澜，以至一时“巫风大炽”。

说来滑稽，天宝年间弥漫朝野的灵应祥瑞热浪，竟然是由唐玄宗一个奇怪的梦掀起的。开元二十九年（741），玄宗“顷因假寐，忽梦真容”，所谓“假寐”，俗语谓之“打瞌睡”，而据玄宗自己说：“自临御以来，罔不夙夜每涤虑凝想，斋心服形，礼谒于尊容，未明而毕事，将三十年矣。”<sup>①</sup>这种事按玄宗自己的解释是：“梦之正者，是谓通神。于惟圣容，果以诚应。”<sup>②</sup>玄宗自称夙夜礼谒老子圣容三十年，大概是为了申表虔诚而虚张数目，所谓“涤虑凝想，斋心服形”，正是道教上清派的存思之法，玄宗曾先后从师承上清的司马承祯、李含光等道士授道法，他的这套假寐存思之法，盖得之于以上二人。由长期的假寐存思而生出梦幻，基本

① 《全唐文》卷三一玄宗《令写玄元皇帝真容分送道道并推恩诏》。

② 《全唐文》卷三一玄宗《令写玄元皇帝真容分送 道并推恩诏》、《答宰臣贺玄元皇帝玉像手诏》。



上是可信的。但他梦中听玄元皇帝告云：“吾有像在京城西南百余里，汝遣人求之，吾当与汝兴庆宫相见。”玄宗遣使求之，果得于楼观山间，这件事就不免是在作伪了。长安旧城的西南百余里，刚好是终南山。终南山是北方道士棲息隐修之地，北朝以降终南山楼观道日兴，高祖时又因其观主歧暉支持唐军得修建宗圣观，李唐以其事追认老子为远祖，楼观又相传是老子西出幽谷途中为尹喜演说《道德经》的地方，所以玄宗要张扬老君灵验，自然就想到这所去处。如果不是出于玄宗的有意安排，决不可能有果于楼观山间得老君石像这样的巧事或“灵应”，大概陈希烈那班宰臣也“明知朕意”，所以及时地上表祝贺，玄宗则降手诏嘱咐他们：“卿等宗臣，宜同朕意，愿扬嘉应，安敢让焉。”<sup>①</sup>如果只在朝廷内部“扬嘉应”，事情也许会适可而止。但玄宗原本就想造成广泛的社会影响，于是下令有送部门摹写老子石像“圣容”，分送诸道采访使，然后转送到各州开元观安置，并令各观道士女官“皆具威仪法事迎候”，作七日夜斋醮庆贺，一切费用，皆由朝廷“赐钱”。因为“睿祖垂鉴”是一件应当举国同庆的大盛事，所以玄宗下令赦免犯有十恶罪及谋杀、叛乱首领等死罪，官吏犯赃则据情状轻重贬降，其余一切罪犯皆免。为了体现“庆宜均于士庶”的精神，量度赐钱于亲王、公主、郡县主及内外百官、诸州父老等，一时率土之滨都轰轰烈烈地“同此欢宴”。老君灵应的话头散布到玄宗治下的每一个角落，结果“所在争符瑞，群臣表贺无虚月”，<sup>②</sup>玄宗在《答中书门下贺玄元皇帝灵应手诏》中也自称“朕精修道源，为人祈福”之事，“每多昭应”。朝中有宰相陈希烈等一邦大臣，“专用神仙符瑞取媚于上”，以图玄宗所好，于是上靡下效，将士亦以其事为进身之阶。如天宝元年（742）陈王府参军田同秀奏称：

<sup>①</sup> 《全唐文》卷三一玄宗《答宰臣贺玄元皇帝玉像手诏》。

<sup>②</sup> 《资治通鉴》唐纪三十二，天宝九载。

“见玄元皇帝于丹凤门之空中，告以‘我藏灵符，在尹喜故宅’。虽然“时人皆疑宝符同秀所为”，但精明如唐玄宗者，以其自曾作伪故，所以虽心知肚明其伪造，但仍因此事接受了群臣在他的尊号上加进“天宝”字样。<sup>①</sup>按考此事之实，很可能出于玄宗暗示，由陈希烈一手安排。据《新唐书·陈烈传》载：“天宝元年，有神降丹凤门，以为老子告锡灵符，希烈因是上言：‘臣侍演《南华真经》至七篇，陛下顾曰：“此言养生，朕既悟其术，而《德充符》诂无非常应哉？”臣稽首对：“陛下德充于内，符应于外，必有绝瑞表之。”今灵符降锡，与帝意合，宜示史官，显著祥，摘照无穷。’其媮佞类如此。俄兼崇玄馆大学士，封临颖侯。”这则事例，很典型地反映出玄宗由好道家学术向渲染瑞符的转化。妄呈符瑞的风气同样漫沿到民间，如天宝元年有清河人崔以清奏称：“见玄元皇帝于天津桥北，云藏符在武城紫微山。”敕使往求，亦得之。这件事后来被东都留守王伾知侦破为伪，但对这样的欺君大罪，玄宗“亦不深罪，流之而已”。<sup>②</sup>精明皇帝作荒唐事，自有其政治目的，而玄宗对伪造符瑞的暗中鼓励，无疑催促道教中左道伪滥。道教成了玄宗渲染政治神话的工具和手段，其声势也就逃不脱与政治神话一同幻灭的命运。所以，道教在盛唐时虽由于玄宗的崇奉而鼎盛，但由于玄宗崇道有其特殊的动机和方式，所以开、天道教的兴盛，适成为安史之乱后道教声势消沉的前因。

下面我们再谈谈唐玄宗倡导研习道家诸子问题。

唐玄宗倡导研习先秦道家诸子，主要是取其清静无为之说用于政治，希望收到端坐垂拱而天下化的效果，与隋唐道教重玄学在旨趣上存在一定的差别。

从唐初期的历史看，唐玄宗取用清静无为之说，有其传统，也

① 《资治通鉴》唐纪三十一，天宝元年。

② 《资治通鉴》唐纪三十一，天宝元年。

与他青年时代的经历有关。

唐初的帝王将相，大都直接参与或经历了隋末战乱，民怒民怨之可畏，他们是亲身体验过的。所以唐太宗一再告诫臣僚和子孙们，要戒绝“纵情而傲物”，反复申述老百姓犹水，可载舟亦可覆舟的道理。这个道理是从隋末战乱中体会出来的，也符合老子“高下相倾”的理论原则。唐初政治，面临两大问题，一是恢复遭受惨重破坏的经济，一是缓和各种社会矛盾。这就需要采取宽刑简政、与民生息的方针。在这点上，唐太宗君臣是有共识的。贞观十一年（637），魏征上疏提出“十思九德”，其中说：“君人者，诚能见可欲则思知足以自戒，将有作则思知止以安人，念高危则思谦冲而自牧，惧满溢则思江海下百川，……总此十思，弘兹九德，简能而任之，择善而从之，则智者尽其谋，勇者竭其力，仁者播其德，信者效其忠。文武争驰，君臣无事，可以尽豫游之乐，可以养松乔之寿，鸣琴垂拱，而言而化。何必劳神苦思，代下司职，役聪明之耳目，亏无为之大道哉？”<sup>①</sup> 这道奏疏，以老子无为治化、任臣民之力的南面术为指导，对唐初政治方针，具有一般方法论上的指导意义。唐太宗手诏答要将“公之所陈”，“置之几案，事等弦、韦”，作为座右铭。其实，魏征的想法，唐太宗是早就有过的。贞观四年（630），太宗和萧瑀评论隋文帝得失，他批评隋文帝“性至察而心不明”，事无巨细，凭一人区断，结果弄得上疑下惧，上怒下怨。<sup>②</sup> 唐太宗取得“贞观之治”的成绩，当然不是凭着他个人的文治武功，他自己就曾说：“以天下之广，安可独断一人之虑？”<sup>③</sup> 关键在于他不因个人私欲而荒废或污染政事，采取比较开明的政治态度，放手发挥臣民之力——当然他以有力地控

① 《贞观政要》卷一。

② 《贞观政要》卷一。

③ 《旧唐书·太宗本纪下》。

驭臣民为前提。嗣其位的唐高宗，更加信奉“政道莫尚于无为”的理论。<sup>①</sup>玄宗的父亲睿宗，素性淡泊，有道家尚清虚之德，睿宗召天台道士司马承祯时，司马承祯也劝诫以无为无事养身，又说：“国犹身也，顺物自然而心无所私，则天下理矣。”并称“无为之旨，理国之道也。”<sup>②</sup>睿宗叹为“广成之言”。相传黄帝曾从广成子学道。睿宗赞司马承祯无为治国理论的高妙，有其自身性格方面的原因，也有政治环境方面的原因。睿宗在位时正值外戚贵主左右朝政，朝廷内部各种势力的相互矛盾，错综复杂，睿宗只有表现得“心无所私”，才能充当各种势力的驾驭者和各种矛盾的调停者。

玄宗即位时，虽诛灭了太平公主党羽，但各种势力的明争暗斗，并没有彻底清除，仍然有表现出“心无所私”的必要。而在他的青少年时代，先后又有武后、韦后干政，李唐宗室子弟备受猜忌，及玄宗为睿宗太子，太平公主权倾朝野，而且时时危及东宫，玄宗要想自全性命，只得含垢养晦，运用老子处慈守卑的处世哲学，所以他在东宫时虽阴结谋臣策士，但从不敢表露得雄心勃勃。如太平公主干政时，以宋王成器等分典禁兵（卫戍部队），姚崇、宋璟为了维护玄宗的太子地位，建议出诸王为刺史。玄宗将这个建议呈告太平公主，公主发怒。玄宗惊惧，“上疏以崇等恣间王室，请加罪，贬为申州刺史”。<sup>③</sup>立即疏散姚崇等拥护他的大臣，但开元初，姚崇、宋璟都是他的得力宰相。政治环境使玄宗早熟，也使他在思想成长时期便接受老子的学说，在现实的逼迫下体会老子处世之道中的玄妙处。最后他成功了，这表明老子学说果有大效。

① 《旧唐书·金狐德棻传》。

② 《旧唐书·司马承祯传》。

③ 《新唐书·姚崇传》。

开元前期，玄宗在运用老子学说施行宽刑简政、任臣民之力等方面，是做得很成功的。即位之初，玄宗便宣称：“朕方归敦朴”，表明不求急功近利、不图喧哗繁杂的治国方针，而着意于“政叶无为”，“以道化人”。<sup>①</sup>民归敦朴，治化乃易，这是缓和已激化了的矛盾的良策。再以姚崇事为例。开元初，姚崇在玄宗面前陈述郎吏任免序次之事，玄宗环顾左右，不接他的话茬。姚崇再三言之，玄宗终不答。姚崇惧，急忙退出。太监高力士对玄宗说：“陛下新即位，宜与大臣裁可否。今崇亟言，陛下不应，非虚怀纳海者。”玄宗回答说，我将政事委任姚崇，有大事我应当与他决策，至于任用郎吏，姚崇难道不能作主而要来烦我？这话传闻到姚崇之后，姚崇乃敢安心放手行政，“由是进贤退不肖而天下治”。<sup>②</sup>这是任臣民之力的很好例子。正如宽刑简政缓解了各种社会矛盾一样，玄宗任臣民之力在恢复生产及社会秩序等方面，也取得了很好的成绩。

个人的思想观点和施政的良好效果，使唐玄宗进一步确认运用老子清静无为理论治理国家人民的可行性。为了使这个政治方针能自上而下地贯彻执行，让官吏们持之以教化一国之人，玄宗在开元二十一年（733）颁发一道命令：“士庶家藏《老子》一本，每年贡举人量减《尚书》《论语》两条策，加《老子》策”。<sup>③</sup>这道诏令比高宗上元元年（674）签发的武后表奏，向前推进了一步。武后建议王公以下皆习《老子》，未必至于士庶皆家藏《老子》一本，玄宗令贡举人加《老子》策，又比武后建议的明经加《老子》策范围广泛。武后提出这项建议的理由为“国家圣绪，出自玄元皇帝”，是虚；玄宗颁发诏令的目的是“俾尊崇道本，宏益化

① 见《唐大诏令集》卷四玄宗《改元开元元元大赦天下制》。

② 《新唐书·姚崇传》。

③ 《旧唐书·玄宗本纪》。

源”，<sup>①</sup>是实。所谓虚是指单为了申明一种名义，所谓实是指用老子学说行政教化。这清楚地表明，玄宗赋予老子学研究一项重要的政治任务，即佐助朝廷教化士庶，老子学研究于是含有御用性质。从治国和修身的角度研读《老子》，于是成了新时尚，在这个时尚下，产生出玄宗《老子注》及疏、道士吴筠《玄纲论》等一批论著，以治理国家、修养心性、证道神仙为思想纲领，一改唐初年道教重玄学追慕玄远脱越的旨趣。

为了将御用《老子》学术实实在在地贯彻下去，玄宗又于开元二十五年（737）指令成立崇玄学，置玄学博士，教授《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》；每年依明经科式样考试，称曰“道举”。开元二十九年（741），以玄宗梦见老君圣容为诱因，相继颁发两条命令，大力倡导研习道家诸子学说。《令写玄元皇帝真容分送诸道并推恩制》说：

……自今以后，常令讲习《道德经》，以畅微旨。所置道学，须倍加敦劝，使有成益。是知真理深远，宏之在人，不有激扬，何由励俗？诸色人等，有能明《道德经》及《庄》、《列》、《文子》者，委所由长官访择，具以名闻。朕当亲试，别加甄奖。<sup>②</sup>

《命两京诸路各置玄元皇帝庙诏》说：

……我烈祖玄元皇帝，禀大圣之德，蕴至道之精，著五千文，用矫时弊，可以理国家，超夫象系之表，出彼明言之外。朕有处分，令家习此书，庶乎人用向方，政成不幸。虑兹下士，未达微言，是以重有发明，俾之开悟。期弱丧而知复，宏善贷于无穷。……兼置崇玄学，生徒于当州县学生数

<sup>①</sup> 《全唐文》卷二三玄宗《命贡举加老子策制》。

<sup>②</sup> 《全唐文》卷三一。

内均融量置，令习《道德经》及《庄子》、《文子》、《列子》，待学业成，每年准明经举送至省。置助教一人，委所由州长官，于诸色人内精加访择补授，仍稍加优奖。<sup>①</sup>

从这两道诏令看，东西两京和全国各州新建的玄元皇帝庙，虽然仍依道法作斋醮，但主要的活动却是研习道家诸子学说，成了培训专攻道家学说的人才中心。这些道观的性质也已发生了根本性的变化，不再只是与世俗社会若即若离的道士们的隐修之所，而成了玄宗以道家学说诱导风俗、使倡导道家学说的各项措施确“有成益”的太学校。崇玄学中担任助教一职的，不一定是道士，而是“于诸色人内精加访择”，选拔出来的，当然包括教内外学者。在颁发这两道诏令的次年，即天宝元年（742），玄宗又下令改称庄子为南华真人，文子号为通玄真人，列子号为冲虚真人，庚桑子号为洞虚真人，四部子书一律改称为真经。同时，置博士、助教各一人，学生一百人。又一年，在老子的玄元皇帝名号前加上大圣祖三字的同时，诏改两京崇玄学为崇玄馆，博士改为学士。崇玄馆学士有大学士、学士、直学士等职别，并各配住道士若干人。玄宗出于“尝恐至理难明，玄风未畅，不有时习，焉能化成”的考虑，又令每年三元日，“崇玄馆学士讲《道德》、《南华》等诸经，群公百辟，咸就观礼。”<sup>②</sup> 宣讲一种学说而具如此隆重之场面，在中国历史上大概无出其右者。道家学说在上流社会的影响，也就随着这一条又一条诏令的颁布落实，日益广泛而深入。

玄宗虽优礼儒士，如说：“重学兴儒，兴贤造士，故能美风俗、成教化，盖先王之所由系。”<sup>③</sup>但又指令儒学处位道家学术之后。他在《尊道德南华经诏》中，称引孔子问礼于老子、孔子赞叹老子

① 《全唐文》卷三一。

② 《全唐文》卷二四玄宗《追尊玄元皇帝父母并加谥远祖制》。

③ 《全唐文》卷二七玄宗《优礼诸州乡贡明经进士诏》。

“犹龙”等故事，又说：“历代攸尊，永惟重玄，众教之父者也。”老子学说是一切学说的父辈，这话主要是针对儒学说的，因此令“编录经义等书，亦宜以《道德经》列诸经之首”，并指示集贤院“《南华经》等不须编在子书”，务详审改入经部。汉儒以降编纂经籍书目的经史子集四部次序，被唐玄宗翻了个大案。唐玄宗在《分道德为上下经诏》中，更进一步将老子学说的崇高地位推至极端，说：

化之原曰道，道之用者为德。其义至大，非圣人孰能章之。昔有周季年，代兴道丧。我烈祖玄元皇帝乃发明妙本，汲引生灵，遂著玄经五千言，用救时弊。义高象系，理贯希夷，非万代之能俦，岂六经之所拟。承习前业人等，以其卷数非多，列在小经之目。微言奥旨，称谓殊乖。自今已后，天下应举，除崇玄学生外，其余所试《道德经》宜并停，仍令所司更详择一小经代之。其《道经》为上经，《德经》为下经，庶乎道尊德贵，是崇是奉。凡在遐迹，知朕意焉<sup>①</sup>

这就明确规定《道德经》比儒家六经更尊贵，至于儒家先师孔子，只配与庄子、列子等四真人并列，侍玄元皇帝像之侧。<sup>②</sup>儒家虽屈居道家之后，但儒士的社会地位仍然牢固，明经进士仍是玄宗取仕的主要来源之一。只有佛教在玄宗朝受挫最是凄惨，玄宗不但几次沙汰僧尼伪滥，并诏令禁止市场坊肆铸佛写经，禁止士女向佛寺施舍钱物，禁止僧徒聚敛财帛，禁止僧徒与俗人往还。<sup>③</sup>玄宗对佛教特好用这一“禁”字，扼制佛教“寺宇相望”的声势，逐步将佛教孤立起来，以图将信徒慢慢诱导到道教中来。唯独对于

① 《全唐文》卷三一。

② 见《全唐文》卷四十玄宗《加天地大宝尊号大赦文》。

③ 详见《全唐文》卷二六《禁坊市铸佛写经诏》、卷二八《禁士女施钱佛寺诏》、卷三十《禁僧徒敛财诏》、《禁僧俗往还诏》。



道家，唐玄宗爱屋及乌，不特尊奉老君，且延及历代道门宗师。天宝四载（749），应群臣之请在帝号中加“应道”二字，以此事为因由，玄宗命有关部门审定上清派宗师杨羲、二许及正一宗师张陵、华阳隐居陶弘景子孙，“将有封植，以隆真嗣”，同时册张陵为太师，陶弘景为太保，“其洞宫山各置坛祠宇，每处度道士五人，并取近山三十户，蠲免租税差科，永供洒扫。诸郡有自古得道升仙之处，虽先令醮祭，循虑未周，宜每处度道士二人，其灵迹殊尤、功应远大者度三人，永修香火。其茅山紫阳观取侧近二百户，太平、崇玄二观各一百户，并蠲免租税差科，长充修葺洒扫。应天下灵山仙迹，并宜禁断樵采弋猎。”<sup>①</sup>又以宫廷内出《一切道经》为本，令崇玄馆缮写，“分送诸道采访使，令管内诸郡转写。”<sup>②</sup>道教因老君受尊奉的缘故，在道观庙祠建筑、经教传播、宫观经济等各个方面，都与佛教形成鲜明的对比。道教声势之甚，一时无以复加。

但是，唐玄宗竭力崇奉太子老君、推崇道家诸子学说，对此期道教学术的发展，实际上并未收到确“有成益”的效果。使一门学说深入发展，并不象建道观、度道士那般立竿见影，所以唐玄宗虽三令五申研习道家学说，但效果并不太好。举一例可知，置崇玄学、设道举事在开元二十五年（737），到天宝四年（749）凡施行十有二年，效果很令唐玄宗失望，他说：“顷列四经之科，将冠九流之首，虽及门求进，颇有其人，而睹奥穷微，罕闻达者。”又鉴于崇玄馆生水平不尽如人意，所以下令以后参加道举考试，“宜减于常例，次为留放”，从各色人中选取精通《道德经》等书的人物，由各地长官申送。<sup>③</sup>这表明崇玄馆并未象预期的那样造就

① 《全唐文》卷三九玄宗《加应道尊号大赦文》。

② 《全唐文》卷四十玄宗《加天地大宝尊号大赦文》。

③ 《全唐文》卷三九玄宗《加应道尊号大赦文》。

出精通道家学说的人才。

再从道教学术上看。南朝以降道教中兴起的重玄学，本以个人的精神超越为宗旨，与秦汉黄老学用为人君南面之术，大相背离。但唐玄宗提倡的老庄学，却与黄老学有本质上的共同点，所不同的是唐玄宗比较注重以老庄学说诱导风俗，以成不言之教，复淳古之风，这仍然是一个以御牧天下的统治者自居，与重玄学的根趣实有天壤之别。以唐玄宗的眼目去检视，即便是重玄学说的大行家，恐怕也未“睹奥穷微”，所以在他的《老子注》及疏中，并不推崇贞观年间的重玄学大师成玄英等人。而唐初期发明道家学说的时尚，又正是道教重玄学，这就构成唐玄宗要改变思潮，却又急切难下的局面，和他预期的效果比较起来，当然要令人失望。但是，封建社会的统治者，往往是兴衰一种学术的指导者，唐玄宗之极力倡导研习道家诸子学说，不能不对这门学术产生广泛的社会影响，同样，唐玄宗极力从治国理身、诱导风俗的角度倡导研习道家，也不能不对道教重玄学的发展方向产生深刻的影响。天宝十三年（754）道士吴筠上进的《玄纲论》一书，就是这种影响下的作品，玄宗的《老子注》和疏则是施发这种影响的官方文本。这两种书我们留待下文叙述。这里先举出一个例证，以见唐玄宗倡导研习道家学说实对重玄学的发展有扼制之作用。《全唐文》中收录了唐玄宗的一道策向，是考试道举进士的，他说：

朕听政之暇，尝读《道德经》、《文》、《列》、《庄子》，其书文约而义精，词高而旨远，可以理国，可以保身。朕敦崇其教，以左右人也。子大夫能从事于此，甚用嘉之。

夫古今异宜，文质相变，若在宥而不理，外物而不为，行遯古之化，非御今之道。适时之术，陈其所宜。

又礼乐刑政，所以经邦国；圣智仁义，所以序人伦，使之废绝，未知其旨。《道德经》曰：“绝学无忧”，则乖进德修业之教；《列子·力命》曰：“汝奚功于物”，又违惩恶劝善之

文。二旨孰非，何优何劣？《文子》曰：“金积折，廉壁堊”，宜申其义，《庄子》曰：“恬与和交相养”，明征其言。使一理混同，二教兼举，成不易之则，副虚佇之怀。<sup>①</sup>

这道题是唐玄宗殿试时出的，虽然看上去象是信口道来，但却反映出唐玄宗长期思考的问题：如何以道家学说敦朴风俗民情又不乖悖于儒家名教？能否将这两种包含矛盾的学说糅为一体？也反映出唐玄宗对道家学说的精深研究。面对这样一位考官、这样一道考题，要想答对称旨，确乎不是一件容易事。在这道考题中，唐玄宗首先点明了他倡导研习道家诸子的真实用意，即所谓“朕敦崇其教，以左右人也”。出于这种用意，唐玄宗要求考生从《老子》《庄子》等书中研究出一套理国的策略，于是就其书中的思想观点与理国的矛盾一连数问。第一个问题是：《老子》书中曾说君主要无为而任民自化，认为复古到“复法绳而用之”的程度，就能使人民复归淳朴，但时代变了，用复古的办法诱导现在的臣民们，显然不合时宜，现在的人不象往古那般质朴，不治理、不有所作为而放任自流，今天这个世道必然就驾驭不了。统治当今世道的术数如何，你们这些研习老庄的人说来听听。第二问题是：作为国家机器的礼乐刑政和作为道德法规的圣智仁义，都是维持社会秩序的根本，而《道德经》中却有“绝学无忧”、“绝圣弃智，民利百倍”之类的话，老子要使国家机器和道德法规都一时废绝，又怎么能维持社会秩序呢？《列子》说“汝奚功于物”，认为万物都在自然大化之中，无论人们如何拚搏奋斗，都改变不了自然大化的运动历程，人在自然面前实在作不出什么有成绩的事来，所以不如干脆顺任命运的安排而放弃力取。作为统治者，如果听信了列子的这个观点，必然就会使全社会陷于无政府状态，对行善的人不加奖劝，对作恶的人不施惩罚，社会岂不彻底混乱？以下唐

<sup>①</sup> 《全唐文》卷四。玄宗《策道德经及文列庄子问》。

玄宗要求考生对《文子》和《庄子》中的两句话进行释义，是容易作答的，但他在前面提出的问题，却可能是个死结，因为他将儒道两家的矛盾处摆列出来，要维持封建社会秩序，当然是运用儒家礼乐刑政、圣智仁义之教最好，但答题者却必须站在道家的立场，或者将“绝学无忧”等道家观点解释得不违名教。要调和这两种相矛盾的观点，可就有些作难了，而唐玄宗的要求却蛮高，他要讲儒道二教“混同”成一个道理，使其间没有矛盾的痕迹，而且要成为历万古都不须变更的政治法则，这就困难到了根本不可能解决的程度。当时考生如何曲通万物地解答这道题，已不可详知，或许解答得并不十分巧妙，未曾“有协圣心”，所以唐玄宗才叹息“睹奥穷微，罕闻达者”。

唐玄宗如此这般地倡导研习道家学说，对当时学术产生过什么样的影响呢？我们再列举两个例子。《文苑英华》收录有一条《洞晓玄经策》，策问者是唐玄宗，答对者是独孤及，事在天宝十二载（753）<sup>①</sup>，“玄经”即《道德经》。策问中唐玄宗就《道德经》“不争善胜”等语有乖劝勉之教，“不尚贤”等语有殷末任佞去贤社稷沦亡等历史教训，提出诘难，并说：“子既洞晓玄经，探微索隐，矛盾若此，何以会明？”独孤及回答得很巧妙，他首先肯定了道体“以冲寂为宗，虚极为体，然妙用无朕，故不可致诘”，如果一定要诘难的话，独孤及便引《庄子》为理据，《庄子·齐物论》曾说到“地籁”等，说大地吐气刮风，树木上各式各样的孔穴便一起吼叫起来，发出各种各样的声音。独孤及引此理为依据，说：

今陛下诘其体，探其宗，岂不欲因言演教，其（《集》作

<sup>①</sup> 独孤及对策称：“陛下坦其言、挹其道以为天下式，三十有二载矣。”“三”字下有小字注“《集》作四”，按《新唐书·独孤及传》云“天宝末，以道举高第补华阴尉”，策问之题下亦云天宝末，故知《集》作“四十有二载”为是，即天宝十二年。

于——原注，下同）教遗有夫长风吹而众窍号，则大无不动，细无不应。况陛下用为大道（作大道为非）以鼓群有，臣则吹万之一音也，敢不唱于众窍之未？<sup>①</sup>

举的例子很生动，道理也说得很委婉。唐玄宗掀起的研习道家学说的狂风，不但声势浩大，振天动地，而且有明确的风向，考生作为树林中的众窍之一，只能发他该发的声音。于是独孤及极尽调和儒道两家之能事。揣摸出主考官意图的独孤及，终于考中道举高第，得补华阴尉之职。

参加道举考试的独孤及等人如此，原不足为怪，因为他们只有附会于玄宗意图，才有指望高中榜首。提问者总是心存答案的，殿试这样的大考场尤其如此。奇怪的是，那些深居道观或逍遥山藪的道士，即便不高蹈世外，表现得绝尘脱俗，或者象贞观年间道士成玄英那样非难儒俗，但起码应该追求人性自然，这是读《庄子》书最不该放弃的意趣，否则又何必为道士而读《庄子》。但事实却大不然，在唐玄宗有明确方向的狂风席卷之下，道士也不敢直抒胸臆。元马端临《文献通考》卷二百十一著录《文如海庄子疏》十卷，引“晁氏曰：唐文如海撰。如海，明皇时道士也。以郭象注放乎自然，而绝学习，失庄生之旨。因再为之解，凡九万余言。”郭象的《庄子注》，本是在理想与现实的激烈冲突面前，无可奈何地调解名教与自然的矛盾，如果说郭象的注解还嫌“放乎自然”，那么庄子的自然全性的意境就被彻底否定了。庄子的“原教旨”岂不就等同于儒家名教？又且，道教重玄学大师成玄英已依郭象注作《庄子疏》，其疏不依常例训解注文，而别立义，疏文逾越注文处，就是更强烈地追求人生自然本性的完美，激越地要求打破一切儒俗樊篱。成玄英的《庄子疏》阐发重玄意境最是痛快淋漓，也代表了重玄学的最高理论水平。文如海对郭象之注尚

<sup>①</sup> 《文苑英华》卷四七七，中华书局1966年影印本。

且要否定，而且是以放任自然绝于学习为理由，则对成玄英指责儒俗教学实凿破人生天性的观点更不能容忍，他也就根本叛离了道教重玄学的立场观点。文如海的十卷《庄子疏》久佚，这位造作文章如同海水一样浩淼的道门学者，究竟如何将庄子描画得厌弃自然而孜孜不倦地习诵诗书，已不可得而知之。南宋道士褚伯秀《南华真经义海纂微》载，北宋道士陈景元《庄子解义》卷未附其览阅过的《庄子》注本，其中有《文如海正义》，但文如海的“正义”或“疏”，并未因累代编修《道藏》而得以流传。或许，其说虽呼应了唐玄宗的风向，但理据却未必有值得后人习诵之处。其“绝学”不传，良有以矣。

通过独孤及这个例子，我们可以体会出当时应道举科考试的士大夫们的处境和心境，学道家本忌束手束脚，但唐玄宗却为道家学说设置一道门槛，唯恐将其散漫情调放逸出来，这道门槛就是儒学，可见唐玄宗之倡导道家学说，实质上是将它关在儒学的牢笼里，然后恩准学者们自由发挥。通过文如海这个例子，我们可以想见当日道家学术的境况，如果将《老子》解释成政治法术，倒还情有可原，因为曾有过韩非《解老》《喻老》、秦汉黄老学那样的先例。在玄宗强有力的影响下，道士们从《庄子》《列子》中也读出好名教、爱学习的味道来，其时道教老子学就更不用奢谈重玄的精神超越了。是则道教重玄学在玄宗朝已衰颓不堪了，不必等到天宝之乱道教声势凋零之后。《文苑英华》卷四七五还存录有道举的三道试题，一道考问养生之事，一道考问“以诚信蹈难而必不死”的真义如何，另一道则问庄子惠施濠上观鱼的辩议。这三道题都是权德舆出的。权德舆是独孤及的亲家，又极推崇道士吴筠的诗文，他深知道举的个中三昧，又对道教养生养性之说造詣良深，所以出道举试题避而不谈政事，而问以“庖丁解牛”、怡情养性之说。以理按之，如果要谈论礼乐刑政、圣智仁义，大可直截了当地申述内法外儒之道，何必拐弯抹角地哄抬道家道教，既

取儒法之实，何必将《老子》冠于众经之首？如此则学儒者不乐，学道者尴尬。于是在代宗宝应二年（763）六月，有礼部侍郎杨绾上疏，以为“道举亦非理国，望与明经进士并停”。<sup>①</sup> 停明经进士是当时儒学上层人物的普遍愿望，因为明经进士考帖，即掩去原经中文句，令参试者填空，又考声韵，属于小学。在肃代德三朝儒学振兴起来之后，这种不求大义的学风阻碍了儒学的发展。其实在玄宗朝就已经对明经进士的考试方法产生过动摇，玄宗说：“致理兴化，必在得贤，强识博闻，可以从政。且今之明经进士，则古之孝廉秀才。近日以来，殊乖本意。进士以声韵为学，多昧古今；明经以贴诵为功，罕穷旨趣，安得为敦本复古？”<sup>②</sup> 因为明经进士考不出学识水平，也试不出文章才华，所以唐人对明经进士并不十分敬慕。同样，“道举亦非理国”也是中唐人的普遍看法，权德舆出的三道考题避免触及理国安邦之事，是其例证。更从历史论之，如果说玄宗开元年间取得天下大治的政绩，有运用道家清静无为之说的因素，那么天宝后期玄宗的所谓无为，适成了纵情声色、怠惰政事的口实。天宝十三载（754），玄宗对太监高力士说：“朕今老矣，朝事付之宰相，边事付之诸将，夫复何忧？”高力士忧心忡忡地回答道：现在边将拥兵太重，中央控制无策，一旦发生叛乱的灾祸，将无法收拾。<sup>③</sup> 次年，“渔阳鼙鼓动地来，惊破霓裳羽衣曲”，杂胡安禄山发动叛乱，玄宗仓惶逃蜀，“无为而治”的梦幻被一炮轰得粉碎，尚清静的皇帝将何以理国安邦？安史之乱平息后，藩镇割据又日益加剧，这时候舆论上要求维护政局一统，绝不能任民自化，尤其不能指望藩将们复归敦朴。在这种境况下提倡道家治国，非但无益，而且深有大害，因为它已经

① 《资治通鉴》唐纪三十八，广德元年。是年七月改元。

② 《全唐文》卷十二玄宗《条制考试明经进士诏》。

③ 见《资治通鉴》唐纪三十三，天宝十三载。

完全不能发挥缓解社会各阶层矛盾的作用，所以非但思想上真个沉溺于清虚要不得，就连道举这种让道家学说完全屈服于政务的崇道形式，也成了不合理的存在。可用于政务的道举尚且露出了不可理国的真面目，道教重玄学一旦失去这种曾经依附过的学术气氛，又如何能够独自支撑得起来？重玄学在中晚唐时衰颓凋零，也就是理所当然的事。然而，道教绝不只是一门思辩宗教，道士既可以高谈重玄，又可以烧丹炼药，服气炼精。唐玄宗崇道，也并不只是将它作为一门学术引导士庶们研习之，他还有修证神仙的“野趣”。玄宗好神仙之事，在历史是很著名的。他本是个风流多才的皇帝，青少年时虽经武后、韦后、太平公主相继干政，磨炼得少年老成，城府极深，但毕竟生性浪漫。在开元后期眼见得天下已经治平之后，就用不着那样夕惕若砺了，也找不出更高的锐意进取的目标。于是神仙道教成了他渲泄精力和才情的大好去处。神仙道教非但不戒绝声色，而且将人生的这种种乐趣描画得更完美。这极投合唐玄宗的脾味。于是他不但“往往诏郡国征奇异之士”，<sup>①</sup>而且设道术医药举人科试，“道术医药举取艺业优长，试练有效者”。<sup>②</sup>为玄宗宠信的“内宰相”王琚，好玄象合炼之事，自称能合丹炼药，玄宗因与之为友，恨相知晚。至于宰相陈希烈一类大臣“专用神仙符瑞取媚于上”，在天宝年间也是见多不怪的事。唐玄宗甚至不惜屈九五之尊，于天宝七年（748）在大同殿亲受上清法箓，遥礼茅山道士李含光为度师，赐号玄静先生并法衣一袭，以申师资之礼。又与李含光书信往来频繁，冬暖夏凉，关怀得无微不至，书信则自称弟子。关于唐玄宗好神仙道教，《旧唐书·礼仪志四》有一段很好记载：

玄宗御极多年，尚长生轻举之术，于大同殿立真仙之像，

① 《唐语林》卷五。

② 《全唐文》卷三十玄宗《考试博学多才道术医药举人诏》。



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。

唐玄宗既好神仙长生，对道教也产生过影响，这就是外丹术在王公大臣和军事将领、贵族豪富中日盛一日地流传开来，内丹术也渐渐兴起，成为中唐以后道教教理发展的主流。

### 第三节 唐初佛道论争与重玄学的理论深入和宗趣转变

初、盛唐道教学术的盛衰、重玄学的理论深入和宗趣转变，不但与唐初诸帝抑扬道教有关，尤与玄宗之崇道有关，而且与这阶段的佛道论争也有着密切关系。唐初的佛道论争，主要发生在京城长安，唐初道教学术的中心，也在长安，论争激烈是学术兴旺的一种表现；而论争中释子对道教义理的诘难，则促进了重玄学理论的深入发展；论争又是二教由相互排斥、相互刺激进而相互吸收的重要契机，所以论争对重玄学宗趣的转变，也起到了某种作用。总观唐初的佛道论争，既有其社会政治原因，具体表现为傅奕排佛，又有所因承于北周武帝的旧风习，即廷议二教优劣。

东晋南朝的佛道儒三教论争，主要表现为儒道二家从维护固有文化的立场出发拒斥佛教，是中外文化相融合之前的矛盾序曲。及夷夏之争平息后，三教鼎立的局面已基本形成，中国传统文化与外来文化的矛盾不再是引发论争的主要矛盾。随着佛教势力的膨胀，佛教与封建国家政治法权和经济利益的冲突，日渐成为矛盾的焦点。统治者解决这个矛盾有两条策略，一是断然废佛，二是利用道教抑制佛教，并以廷议二教优劣作为舆论准备。这两条策略都从北周武帝开始运用，所以北周武帝之后的佛道论争，往

往由朝廷禁佛和廷议二教优劣引起。朝廷禁除佛法，僧徒乃攀比道教，致有先后同异等辩论；朝廷又或召集学者议其优劣、定其位序，二教徒皆“意王者尊奉”，于是交诤大小主次、辩驳理教深浅，起论争之端绪。隋朝由于文帝隆信佛教，佛教徒不必愤起“护法”，乃有教内各宗互较理趣、分判教阶，而与道教不相涉。炀帝复召僧道徒共酒食，出入同欢而不审优劣，二教徒亦相安无诤。所以唐初沙门编《集古今佛道论衡》虽专记二教论争，但对隋文帝时事则说：“至于李老符箓，曾无预怀，致使交论兴言绝于征召，故无所编次云。”是有隋三十余年，佛道关系偃如也。

及李唐兴国，乃复起周武帝时二教交争之风。我们说唐初佛道论争有所因承于北周武帝时的旧风习，有两方面因由：第一，唐初诸帝频繁召集学者论三教优劣、定位序先后，乃循北周武帝之旧例；第二，唐初首倡排佛之议的太史令傅奕，曾为北周通道观学士，虽然傅奕排佛主要着眼于封建国家的政治法权和经济利益，但也间接地反映出北周宿旧僧道两集团的矛盾。这两点又正是唐初期佛道论争的主要原由。傅奕排佛是论争的导火索，廷对优劣则是二教徒竞议是非的主战场，相互诋毁的文论著述大都围绕这两点。再从论争的内容上看，自北周武帝时甄鸾上《笑道论》、道安作《二教论》，着力于攻讦道教教体系之不平整，及《无上秘要》成书，其诘难大体可以平复，所以在唐初的二教论争中，释子多就某些教义指责道教矛盾，可以说是周武帝以来二教论争的深入。

唐初的佛道论争，约有两次高潮，一在高祖武德年、太宗贞观年之交，另一次在高宗显庆年间。武周时曾因二教位序问题复议化胡真伪，但被武则天、中宗等人利用，作为平衡李唐宗室与外戚集团的一种政治姿态，交论双方语多诞谬，殊无理论意义，且前文中已略提及，不再赘述。玄宗朝也曾召集三教学者议其同异，但没有完整的资料保存下来。在两次论争高潮中，道教方面参予

其事的，多为重玄学者，盖当时之道教学术，实即重玄学，道士开题立论既本其学，释子诘难亦针对其说，是则唐初二教的义理论争，实即重玄学者与各宗派佛学者之辩议，所以对重玄学理论的深入发展，多有影响。佛教方面参予其事的，初则以法琳为代表人物，兼通释典及《庄》《老》之书；显庆年间被高宗召入内廷与道士对论的，则多为曾参予玄奘译场的佛教学者。法琳还主要围绕教主、经书、斋法及对《老子》某些命题的理解等问题诋斥道士之说，显庆年间的释子则或以唯识论诘难道教，这对道教重玄学从唐初年本体论哲学和重玄解脱向高宗武周时重道性和智慧解脱的宗趣转化，无疑也有所影响。下面分三个方面介绍这场论争，以傅奕排佛叙其源起。

## 一、傅奕排佛

太史令傅奕首议废佛，据法琳《破邪论》载，事在武德四年（621）。这年傅奕上表，认为国家治化的根本，在道儒二教，“臣闻羲农轩琐，治合李老之风；虞夏汤姬，政符周孔之教。”至汉明帝夜梦“胡神”，始有佛说，但“中原未之有信”。及魏晋丧乱以后，“妖胡滋盛，太半杂华。”名教纲常大坏，乃至“播绅门里翻受秃丁邪戒，儒士学中倒说妖胡浪语。曲类哇歌，听之丧本；臭同鲍津，过者失香。”佛教又极大地破坏了封建经济，如“广置伽蓝，壮丽非一；劳役工匠，独坐泥胡；撞华夏之鸿钟，集蕃僧之伪众；动淳民之耳目，索营私之货贿；女工罗绮，剪作淫祀之幡；巧匠金银，散雕舍利之塚；粳粮面米，横设僧尼之会；香油蜡烛，枉照胡神之堂。”一言以蔽之，佛教“剥削民财，割截国贮。”这种蠹耗若不及早根除，则“奸伪逾甚”。所以必须采取果断措施，“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。”<sup>①</sup> 并随表附上益国利民事十一条，“词甚切直”<sup>②</sup>。其内容已不可全知，据唐释明概《决对傅奕废佛僧事》引录八条：一、“僧尼六十已还，简令作丁兵，强农劝事”；二、“寺作草堂土舍”；三、“诸州及县，减省寺塔”；四、“僧尼衣布省斋，则蚕无横死，贫人不饥”；五、“断僧尼踞贮，则百姓丰满，将士皆富”；六、“帝王无佛则大治年长，有佛则虐政祚短”；七、“封周孔之教，送与西域，而胡必不肯行用”，所以中夏也不可行佛法（此辨夷夏之异）；八、“统论佛法，虚多实少，道人假说”。<sup>③</sup>

武德七年（624），傅奕再次上废佛疏，说：

佛在西域，言妖路远，汉译胡书，恣其假借。故使不忠不孝，削发而揖君亲；游手游食，易服以逃租赋。演其妖书，伪启三途，谬张六道，恐吓愚夫，诈欺庸品。凡百黎庶，通识者稀，不察根源，信其矫诈。乃追既往之罪，虚规将来之福。布施一钱，希万倍之报；持斋一日，冀百日之粮。遂使愚迷，妄求功德，不惮科禁，轻犯宪章。其有造作恶逆，身坠刑网，方乃狱中礼佛，口诵佛经，昼夜忘疲，规免其罪。且生死寿夭，由于自然；刑德威福，关之人主。乃谓贫富贵贱，功业所招，而愚僧矫诈，皆云由佛。窃人生之权，擅造化之力，其为害政，良可悲矣！<sup>④</sup>

这道奏疏从维护封建法权和经济利益的角度出发，指斥佛教对刑法的侵蚀、对帝王权威的割掠，对国民经济的蠹耗。从维护封建政治的立场看，可谓“义正词严”，在封建时代帝王及士大夫排佛

① 据《破邪论》引录，另见《广弘明集》卷十一《箴傅奕上废省佛僧表》。

② 《旧唐书》卷七十九《傅奕传》。

③ 《广弘明集》卷十二。

④ 《旧唐书》卷七十九《傅奕传》。

论中，很有代表性。高祖遂对疏一不置正议，当时只有太子那张道源称傅奕奏疏奇理。高祖下诏，与傅奕辩说：“佛，圣人也。奕为此议，非圣人者无法，请置严刑。”傅奕针锋相对地回敬道：“礼本于事亲，终于奉上，此则忠孝之理著，臣子之行成。而佛逾城出家，逃背其父，以匹夫而抗天子，以继体而悖所亲。萧瑀非出于空桑，乃遵无父之教。臣闻非孝者无亲，其瑀之谓矣！”傅奕无言答对，只能合掌曰：“地狱所设，正为是人。”<sup>①</sup>傅奕的奏疏得到高祖的支持，乃至下诏沙汰僧尼道士女冠，令“京城留寺三所，观二所，其余天下诸州，各皆一所，余悉罢之。”<sup>②</sup>会其时太宗发动玄武门政变，高祖传位太宗。太宗初即位，照例要大赦天下，所以高祖沙汰僧道的诏令终未实施。但高祖抑制佛教势力膨胀的意图，却是十分清楚的。虽然高祖摆出同时沙汰僧道的姿态，但当时道士人数远不及佛教徒的二十分之一，寺观比例也悬殊惊人，所以高祖的诏令实际上是既平衡佛道二教，又尽可能地采纳傅奕的建议。太宗即位后，曾问傅奕：“佛道玄妙，圣迹可师，……卿独不悟其理，何也？”傅奕回答说：“佛是胡中桀黠，欺逛夷狄，初止西域，渐流中国。遵尚其教，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。”唐太宗也深同此见。<sup>③</sup>后来太宗令法琳狱中礼佛以求超度，显然是受到傅奕所谓“身坠刑网、方乃狱中礼佛，……规免其罪”的影响。

傅奕排佛，本是从维护封建法权和经济利益、维护封建秩序出发的，提议十分尖锐，而且切中时弊。所以此论一出，立即引起朝野哗然，“秃丁之诮，闾里盛传；胡鬼之谣，昌言酒席。”<sup>④</sup>佛

① 《旧唐书》卷七十九《傅奕传》。

② 《旧唐书》卷一《高祖本纪》。

③ 《旧唐书》卷七十九《傅奕传》。

④ 《法琳别传》卷上，转引自汤用彤《隋唐佛教史稿》第11页。

教护法首领如法琳等人，更是“披览未遍，五内分崩；寻读始周，六情破裂。”因“不任断骨痛心之至”。<sup>①</sup>法琳乃于武德五年（622）作《破邪论》，接着又有释明概作《决对傅奕废佛僧事》等，竭力反攻。其文不但对傅奕疏论逐条驳斥、对傅奕进行人身攻击，而且极力诋毁道教。于是，佛教与封建国家法权和经济利益的矛盾，便转变为佛道二教的冲突。

从某种意义上说，这种矛盾对象的转化是必然的。第一，僧徒申辩其教非为封建法权和经济利益所不容，必须避重就轻，在中国，宗教直接与政治冲突，受挫的必然是宗教一方，所以如《破邪论》等，极赞“大唐圣朝”，而斥责傅奕疏论“本欲因兹自媒，苟求进达”；第二，佛教在中夏立足，可攀比者唯道教而已，佛教对封建法权及经济利益的侵蚀，道教亦有之，程度不同则非僧徒所计，所以《破邪论》大量引录“道经师敬佛文”，至于儒学，则只引“孔书称叹佛文”，如此轻重措置有序，说明法琳等人申辩时很注意策略；第三，僧徒指责傅奕排佛为“挟私”，用意固然在贬损其论疏，如释明概《决对傅奕废佛僧事》说：“但傅奕曾为道士，身服黄衣，不遵李老无为之风，专行张陵兵吏之法，或身为米贼，聚敛无端，名称鬼卒，咒咀宁忌，汤沐梳栉，与俗既同，耽荒爱欲，将世何别？加以内怀嫉意，外肆狂言。”但傅奕之排佛，确也反映了佛道两集团的矛盾。据《广弘明集》卷七《叙列代王臣滞惑解》载，傅奕曾“入周士通道观，隋开皇十三年，与中山李播请为道士。”再从武德七年傅奕所上废佛疏看，叙述了这样一件事，北齐章仇子他曾上表禁毁佛教，“为诸僧隋会宰相，对朝谗毁；诸尼依托妃主，潜行谤渎言。”子他被刑于市。北周武帝平齐后，曾“制封其墓”，对章仇子他的反佛和周武帝的褒奖，傅奕表示“臣虽不敏，窃慕其踪。”这表明傅奕早在为通道观学士时，便

<sup>①</sup> 法琳《破邪论》卷上。

受到周武帝反佛的影响，唐初首议废佛，亦循周武帝踪迹尔。傅奕临终时又诫其子曰：“老庄玄一之篇，周孔六经之说，是为名教，汝宜习之。妖胡乱华，举时皆惑，唯独窃叹，众不我从，悲夫！汝等勿学也。”这表明傅奕对佛教冲击中国旧有文化，带有深恶痛绝的情绪，而在中国旧有的各家学说中，傅奕每每首推老庄，所以他删定《老子》古本，注《老子》，并撰《音义》，对阴阳术数之书，傅奕虽不深信，但也曾究心其说，可知他鄙弃佛法颇有因于对道家之学的热爱。傅奕还曾集魏晋以降驳佛教者为《高识传》十卷，并抄于世卖，虽用以正世人耳目，但《高识传》所列二十四人，如北魏太武帝、顾欢、北周武帝等，都抑佛与崇道并行，傅奕树之为“高识”，也表示了他“窃慕其踪”的态度。

由于法琳《破邪论》等语多诋毁道教，武德九年（626）道士刘进喜、李仲卿乃分作《显正论》、《十异九迷论》回击，并“托傅奕上闻天听”，因为这个缘故，沙门更指责傅奕与刘、李“唇齿结构”。<sup>①</sup>接着，法琳又作《辩正论》八卷，其门徒陈子良为作注解，又有前扶沟县令李师正作《内德论》、《正邪论》，总持寺僧普应作《破邪论》等，一时锋争百端。稍后，太子中舍人辛谔作《齐物论》，沙门慧净立论反驳，复有舍人李远问就慧净之论请问法琳，法琳为作敷释，于是二教论争牵涉的人物逾广，争议的理论问题益深。由傅奕排佛引发的二教同异存废之争，也逐渐转化为二教学者的义理辩驳。

## 二、武德、贞观年间的二教义理之争

唐初道释二教学者围绕教理问题展开的争议，大约始于高祖武德八年（625）。这年高祖到国子学，召集百官及三教学者，宣

<sup>①</sup> 《集古今佛道论衡》卷丙。

东三教立序，以道教居首，儒教次之，佛教最后。并令道士李仲卿宣讲《老子》，当时参与了其会的有朋光寺僧慧乘。就在这次集会上，李仲卿与慧乘围绕《老子》“道法自然”之说进行过辩论。据唐释道宣《集古今佛道论衡》卷丙叙其事说：

（慧乘）先问道（士）云：“先生广位道宗，高迈宇宙，向释《道德》云：上卷明道，下卷明德，未知此道更有大此道者，为更无大于道者？”答曰：“天上天下唯道至极最大，更无大于道者。”难曰：“道是至极最大，更无大于道者，亦可道是至极之法，更无法于道者？”答曰：“道是至极之法，更无法于道者。”难曰：“《老经》白云：人法地，地法天，天法道，道法自然。何意自违本宗，乃云更无法于道者？若道是至极之法，遂更有法于道者，何意道法最大，不得更有大于道者？”答曰：“道只是自然，自然即是道。所以更无别法能法于道者。”难曰：“道法自然，自然即是道，亦得自然还法道不？”答曰：“道法自然，自然不法道。”难曰：“道法自然，自然不法道，亦可道法自然，自然不即道。”答曰：“道法自然，自然即是道，所以不相法。”难曰：“道法自然，自然即是道，亦可地法于天，天即是地。然地法于天，天不即地，故知道法自然，自然不即道。若自然即是道，天应即地。

这场辩论本身的意义并不大，或者说辩论双方的水平都不太高，慧乘既有意发难，故作是非语，李仲卿也反复申说而不能别出新义。但所辩论的问题却是颇有意思的，并且因这场辩论使道与自然的关系问题成为唐初重玄学的重要问题之一。根据《老子》的学说，“道”是宇宙间最根本的法则，但宇宙间的根本法则不能只是一个空洞的概念，必须有其实义，所以要对“道”作为终极法则的含义作进一步的界说。要对最抽象一般的宇宙法则作出富有具体义的解释，本来就是一项艰难的哲学任务。何况老子所处的时代又使其学说带有非斥诸子形而下之道的特色，亦即着



意于揭示抽象一般的法则，而不耽滞于儒墨诸家之“小道”，这使老子之道论带着名言难辩的困苦，《老子》书中“可道非常道”，“可名非常名”等随处可见的语言恍惚，正是这种困苦的反映。为了表明道的抽象性，老子将“玄”的思想方法引入中国哲学，并多用“无”、“虚”、“希夷微”等字句，“道法自然”这个命题，是老子对道所能作出的最具体的解释。从《老子》“人法地，地法天，天法道，道法自然”数语理解其本义，自然不是与道相对称的概念，与天、地相对称不同，自然更不是天地人三才构成的物界，所以，所谓“道法自然”只能有两种理解：其一，道以本身为法则，亦即道是终极之法，更无所依仿者；其二，道以万物自然而然的运化迁流为法则，不是孤寂独立却又调和阴阳的世外别法。这两种理解并不矛盾，因为前者近似于同语反复，后者可以看作是对前者的进一步诠释。将这两种理解综合起来看，道与自然是即一不二的，道是自然的“强名”，自然是对道的诠释。从这个角度看，李仲卿说“道只是自然，自然即是道”，盖未失老子本义。既然道与自然即一不二，当然也就不存在互为法则的问题。这个思想过程在老子那里是以意会完成的，在李仲卿这里同样也是以意会完成的。意会本来是汉语——包括哲学论著的一个重要特点，但慧乘因为是奉命对论，又带着佛家因明的思维习惯，便不愿与李仲卿达成意会，却从中勘察出许多纰漏，他以自然与道为对称概念，犹天与地，若道复须以自然为法，“自然”也就理所当然地成了比道更具根本义的法则。是则道教所谓“道”，非至尊至极者，不当居三教之首。

道士刘进喜作《显正论》、李仲卿作《十异九迷论》，事在这场辩论之后一年，即武德九年（626）。《十异九迷论》的“十异”，是道佛二教主的十种差别，“九迷”则指说佛教有九种迷惑。“十异”的理论意义不大，可据法琳《辩正论》陈子良注撮其梗概：1、老君“剖左腋而生”，释迦“开右胁而出”；2、老君垂训开长生，

释迦设教示永灭；3、“老君应生由兹东夏，释迦降迹挺彼西戎”；4、老君在周文王时为“降周宗师”，释迦在周庄王时为“麴宾教主”；5、老君“三隐三显五百余年”，释迦“一灭一生寿唯八十”；6、老君周文王时降世为先，释迦当周庄王时下世居后；7、老君“不测所终”，释迦“终彼提河”；8、老君有中国圣人之相，释迦是西域佛陀之貌；9、老君设教依中夏，释迦制法依外国；10、老君之教以复孝慈为德本，释迦之法以舍亲戚为行先。所论“九迷”，则大要同于傅奕排佛疏，即从中夏礼法文明及封建国家的政治法权和经济利益等角度诋斥佛教。

针对李仲卿的《十异九迷论》及长期以来的佛道论争，当时佛教的护法首领法琳著长文《辩正论》，既有以破斥李仲卿等人言论，又试图澄清长期以来的佛道论争。《辩正论》凡八卷十二篇：三教治道篇、十代奉佛篇、释李师资篇、十喻篇、九箴篇、气为道本篇、信毁交报篇、品藻众书篇、出道伪谬篇、历世相承篇、归心有地篇。涉及到晋南北朝以来排佛及佛道论争的各个方面，其中引录道经道书计约八十余种，包括刘进喜、李仲卿造作的《本际经》，指责其抄袭佛经之谬。从《辩正论》看，法琳对长期以来的二教论争是早有于怀，从其生平看，亦早有志于澄清斯事。

综合有关史料略陈法琳事如下。法琳，俗姓陈，颍川（治在今河南许昌）人，寓居襄阳，少习中观三《论》（即《中论》、《十二门论》、《百论》）。隋文帝开皇末（600），“隐于青溪山之鬼谷洞”，接触到青溪山流播的南朝道教孟智周、臧矜、宋文明等人的重玄学说，<sup>①</sup>但“秘法奇章，犹未探括，自非同其形服，尘其本情，方可体彼宗师，静兹纷结，乃权舍法服，长发多年，外统儒服，内

<sup>①</sup> 唐释道宣《高僧传二集》卷三十二云：“（法琳）隋季承乱入关观化，流离八水、顾步三秦，每以槐里乡宗，互陈名实，昔在荆楚，梗概其文。”

垂朝木。遂以义舍为岁（617），假彼申衲，从其居馆。”<sup>①</sup>是则法琳究习道教前后近二十年。唐初重归释门，为武德、贞观年间佛教的护法领袖。从《辩正论》看，法琳对各方面道教知识的掌握，不下于当时的道教学者，此论对当时佛道二家的经书、教理、教规等作过较为全面的比较，其中涉言道教理论较深、对重玄学者触动也较大的，是《气为道本篇》，此篇谈到两个问题。

第一、气外“别无有道”，也别无道神天尊。法琳说：“余观造化本乎阴阳，物类所生超乎天地，历三古之世，寻五圣之文，不见天尊之神，亦无大道之像。”引道教《九天生神章经》云：“气清高澄积阳为天，气结凝滓积阴成地。人之生也。皆由三元养育，九气经形，然后生也。”根据道经的这一来源于两汉哲学的说法，法琳断定：“是知阴阳者人之本也，天地者物之根也，根生是气，无别道神。”换言之，人并不是天神刻意创造出来的宠儿，“纵有道在天，犹应独事无为”，必不能仿效尘世而在天堂里治玄都、立郡县。若天堂果“有迹可观”，则不“离色心之境”，与尘俗何异？是知道教天堂之说实亦“谬谈”。阴阳二气之外既别无道神，别无天堂，那么人的生死就只是阴阳二气的往来聚散，法琳引《庄子》“察其始而无生也”一语为证，并推论说：“非徒无生，而本无形；非徒无形，而本无气。茫忽之间，变而有气。气变而有形，形变而有生。人之生也气之聚。聚则为生，散则为死。故曰‘有无相生’也，‘万物一’也。何为一也？天下一气也。推此而谈，无别有道。”既然在阴阳之气的消息之外没有独立的道存在，那么也就“不别有道神能宰万物使之生也”。人生在这个世界上，并不曾得到过天神的覆护，存神感通与神相接以求长生，显然“虚妄之甚”。万物既无道神作为主宰，则万物之生也就是自然独化的了。这正是唐初道教重玄学者成玄英等人的基本观点之一。法琳对道

① 唐释道宣《高僧传二集》

神的否定,本质上与唐初重玄学者否定魏晋神仙道教是一致的。进而言之,道即是气,所谓希夷微,所谓精气神,是说以气为本的道有诸如此类的表现形式,法琳说:

古来名儒及河上公注《五千文》:“视之不见名曰夷,夷者精也;听之不闻名曰希,希者神也;抟之不得名曰微,微者气也。是谓无状之状,无物之象。”故知气体眇莽,所以迎之不见其首;气形清虚,故云随之不见其后。此则叙道之本从气而生。所以《上清经》云:“吾生眇莽之中甚幽冥,幽冥之中生于空同,空同之内生于太元。”太元变化三气明焉,一气清,一气白,一气黄,故云“一生二,二生三”。案《生神章》云:“老子以元始三气合而为一,是至人法体。”精是精灵,神是变化,气是气象。如陆简寂、藏矜、顾欢、诸揉、孟智周等《老子义》云:“合此三气以成圣体。”又云:“自然为通相之体,三气为别相之体。”检道之所宗,以气为本。考三气之内,有色有心。既为色心所成,未免生死之患,何得称常?

这样,掩盖在道之上的神秘面纱,被法琳层层剥去。气象变化有灵性即是道,则所谓道体不外乎一气而已,“原道所先以气为体”,那么历来被道士自珍自秘的修道养生之术,也不过“保气”而已,“道者气也,保气则得道。”所以道教以“能养和气以致长生,谓得道也”。但气不离色心之境,而在色心之境内的一切都逃不出生死轮回,所以气有阴阳消息,人有生死往来,这就是“有无相生”的运化迁流,是仙道不出有无之域,纵或吹响呼吸、吐故纳新,也不过如彭祖得之寿考,是则学仙不能免死途。从“道”的教理到神仙信仰,法琳对道教的破斥都显得理据昭然。

第二,“道法自然”问题。法琳说:

纵使有道,不能自生。从自然生,从自然出。道本自然,则道有所待。既因他有,即是无常。故《老子》云:“人法地,

“施法天，天法地，道法自然。”王弼云：“言天地之道并不相违，故称法也。”自然无称，穷极之辞；道是智慧灵知之号，用智不及无智，有形不及无形。道是有义，不及自然之无义也。

这段论述不长，却涉及到唐初重玄学者所关注的四个问题：1、道与自然的关系；2、道的有待无待境界；3、道是否具智慧义；4、道体有无。第一个问题是慧乘与李仲卿曾经辩论过的，法琳的观点与慧乘相同，即将自然看作比道更具根本义的终极法则。并从“道法自然”一语中引伸出道从自然生的结论，道从自然生，则自然是道的“因”，道因待于自然而有，所以不及无待自然的最高境界，这是法琳非难道教比慧乘深入一层次的地方。法琳又根据神仙道教将老子所谓道神格化、称道是道神、是天尊的提法，指责其道为智慧灵知之物，智慧灵知是有相，所以不及无智之妙。道既为灵知有相，所以是“有”义，有“有”则滞，又不及自然之“无”义，此说盖本于王弼等人“圣人体无，老子是有”之论。显而易见，法琳在这里所批判的，不是老子的“道”，也不是重玄学者的“道”，而是魏晋神仙道教的“道”。唐初佛道论争中围绕的理论问题，在法琳的《辩正论》中基本上都涉及到了。佛教学者以这些问题批驳道教，重玄学者也以这些问题扬弃神仙道教，发展道教理论。

略与法琳同时在长安“护法”的僧人，还有智实、慧净等，道教中则有蔡子晃等人参予抗论。贞观十一年（637），唐太宗诏令“自今已后，斋供行立至于称谓，道士女道士可在僧尼之前”，当时有沙门智实等陈表抗命。贞观十二年，皇太子在弘文殿召集三教学者，有纪国寺僧慧净讲《法华经》，道士蔡子晃讲《道德经》，并就《法华经》“序品第一”问题展开争议，时有国子祭酒大儒孔颖达“心存道党”，以“佛家无净”诘难慧净，慧净以论胜，得为

普光寺主。<sup>①</sup>稍后，又有太子中舍辛谠作《齐物论》，从“心存道术”的立场出发，倡道释齐一玄同之论。论云：“一音演说，各随类解。蠕动众生，皆有佛性。然则佛陀之与大觉，语从俗异；智慧之与般若，义本玄同。习智觉若非胜因，念佛慧岂登妙果？”这里的“大觉”、“智慧”言道教。根据辛谠的看法，圣人以一音演说教法，道佛二家各随类解，究其根本理趣是相同的，只不过说法各从俗而异，如果一定要在道佛二家中强生分别，那就流于“空谈”，不达妙理，所以又说：“必彼此名言，遂可分别，一音各解，乃玩空谈。”从更高的境界上说：“诸行无常，触类缘起，后心有待，资气涉求，然则我净受于熏修，慧定成于缮克。”佛教般若以“诸行无常”、“触类缘起”等理论，诱导修持者入于净慧，是资借气力勤求慧觉，所以“有待”于后天心色之用，则于庄生齐物逍遥之旨有所未尽。辛谠的这篇论文保存未全，但仅从慧净所引录的片段看，《齐物论》在唐初代表了较高的理论水平。他着眼于庄子“绝其有封”、逍遥无待的人生境界，责难般若止观诸说的滞相，认为庄子的理趣境界较般若高妙，这可以说是以重玄学的理趣诘较般若，而指佛教熏修之“我净”、缮克而得之“慧定”为“资气涉求”的“有待”，似已开慧能南宗禅之风，从慧悟境界上突破般若空宗由观入定的修持方法，是唐初走出般若烦琐哲学的正路。辛谠亦以其理趣“诞傲自矜”，有释子与之对论者，“必碎之于地，谓僧中之无人也”。针对辛谠之说之行，慧净著论抗争，认为佛法“万善所以兼修”、“一音所以齐应”，不止于《老子》的“绝圣弃智”、“抱一守慈”，老子之道只是“冷然独善，义无兼济”，所以佛道二教优劣无可伦比。至于说到道释齐一玄同，强生分别则为“顽空”，慧净申称：“窃以逍遥一也，鹏鹪不可齐乎九万；荣枯同也，椿菌不可齐乎八千。”以道教拟同于佛教，犹以燭火侔于日月。

<sup>①</sup> 见《集古今佛道论衡》卷丙。

说到庄子无待逍遥的境界，慧净强调：“庄生所以绝其有封，非谓未始无物。”所以道释优劣深浅不可不分，分而后知其是非，则舍道从佛便齐一玄同了。若言修持之法，则“新故相传，假熏修以成净；美恶更代，非缮克而难功。是则生灭破于断常，因果显乎中观。斯实庄释玄同，东西埤会，而吾子去彼取此，得无谬乎？”<sup>①</sup>从慧净这些言论看，他对《庄子》深旨的理解，似反不及支遁的《逍遥论》。支遁以鹏鷖各有矜持之心，谓各未得无待逍遥之秘奥，不管是否深得《庄子》内篇精义，毕竟是一家异说，而慧净指鹏鷖各得逍遥而不可齐一，则较为庸浅，至于他以其说喻道释优劣，则属于教派偏见。辛诤是否或如何对答慧净的抗论，不得而知，如果辛诤真象释子指责的那样“诞傲自矜”，则对慧净的来论也大可“碎之于地”，正如南宗禅者抛弃旧教义。当时又有舍人李远问，读上二论而不能审其得失，乃持之以询法琳，法琳的“护法”立场当然与慧净相同，如说以道教与佛教齐一玄同，是“甚秋毫之方巨岳，逾尺鷃之比大鹏，不可同年而语矣”，又比较道教之智慧与佛教之般若说：“智慧者，盖分别之小术；般若者，乃无知之大宗。分别缘起，所以强称先觉；无知性寂，于是假谓佛陀。分别既于外有数，无知则于内无心。于外有数，分别之见不亡；于内无心，诱引之功莫匿。”但对所谓“有封”、“有待”问题，法琳的理解则比慧净深妙一层，如说：“不存待与无待，明即待之非待矣。”如果不去分别什么是“有待”，如何才能称为“无待”，那么无待的境界就在待对之中。换言之，庄子无待逍遥的精神境界，囊括在佛教以因求证果报的“有待”修习之中。法琳又根据他的道教以自然为终极法则的见解，认为道教以自然为修持纲要，实无望于证验，佛教以因果渐修为法门，则有得证佛果之期。如说：“是以圣立因果，凡夫有得圣之期；道称自然，学者无成道之望。从微

<sup>①</sup> 《广弘明集》卷二十一，亦见《集古今佛道论衡》卷丙。

至著，凭缮克而方研；乘因趣果，藉熏修而始见。”<sup>①</sup>从这些言论看，法琳是主张渐修的，他虽然高妙庄子无待的精神境界，却又鄙薄其全性自然之说，这未免以教派偏见翳障了心灵的慧思。因为无待的精神境界正建立在倡导自然的哲学基础上，如果以“资气涉求”的缮修苦索“无待”、“我净”、“慧定”，那么修持方法与精神境界是相矛盾的，“涉求”正是有待、不净、未慧定的表征。法琳每引“江左英彦”好释氏之教为其援军，似乎表明他在修持方法与精神境界相矛盾的问题上尚未走出东晋玄学和般若学的旧樊篱，而辛诤之论反有以启南宗禅者之智睿。

太宗贞观年间佛道二教很有意义的最后一次交涉活动，是贞观二十一年（647）译道经为梵文事。这年西域使李义还朝奏奏，称东天竺童子王处未有佛法，外道宗盛，因奏请出译道经为梵言。太宗乃敕令三藏法师玄奘与诸道士对共译出，“于时道士蔡晃、成英二人，李宗之望，自余锋颖三十余人，并集五通观，日别参议，详覆《道德》。”双方在以下三个问题上发生歧见。第一，“诸道士等并引用佛经《中》、《百》等论，以通玄极。”玄奘表示二教理致大相乖背，不可用佛理通明道义，而蔡晃（即蔡子晃）则称言：“自昔相传、祖承佛义，所以维摩三《论》，晃素学宗，致令吐言命旨，无非斯理。且道义玄通，洗情为本，在文虽异，厥趣攸同。故引解之理例无爽。如僧肇著论，盛引《老》《庄》，成诵在心，由来不怪。佛言似道，如何不思？”这表明唐初长安的重玄学者，多习中观三《论》，并以其义旨解《老子》。而玄奘对《老子》和佛理的理解却与道士不同，他说：“佛教初开，深经尚壅，《老》谈玄理，微附虚怀。尽照落筌，滞而未解，故肇论序，致联类喻之，非谓比拟，便同涯极。”意思是说，僧肇以庄老玄言转译佛理，有其时代局限性，佛经佛理并不象僧肇等人所传译的那样与老庄相

<sup>①</sup> 《广弘明集》卷二十一，《集古今佛道论衡》卷丙。



“谐会”，所以，按照僧肇等人理解《老子》的思路译之为梵文，从各尽佛道的理旨讲，都是不妥当的。玄奘又表示，《道德经》两卷“词旨沈深”，他举何晏、王弼、严遵、钟会、顾欢、韦处玄等数十注家为例，明其虽“指归非一”，但都“莫引佛言”，不可“弃置旧踪，越津释府”，换言之，译出的《老子》应当是老子或以“推涉俗理”注老者的《老子》，而不能是佛教化了的《老子》。对于其余千卷道经，玄奘也不愿转译，理由是：“事杂符图，盖张、葛之舛附，非老君之气叶。”第二，道士主张因循旧译“道”为“菩提”，而玄奘译经时已改译为“末迦”，他根据方言意译，辩明“菩提言觉，末伽言道”，而道士成英（即成玄英）则坚持旧译“佛陀言觉，菩提言道”。针对这种习而不察的误解，玄奘解释说：“佛陀天音，唐言觉者；菩提天语，人言为觉。”佛陀和菩提，汉语都译为觉悟，但在佛教中的含义却不相同，佛陀是兼有自觉、觉化、觉行圆满三层含义的果位，而菩提是修行者对佛理的觉悟，一用于佛，一用于人，汉语通译为觉，“此则人法两异，声采全乖。”第三，在是否译出《老子》河上公序的问题上，玄奘也与成玄英意见不合。成玄英认为“《老》经幽秘，闻必具议”，河上公序是令未闻斯道者开悟的要津，所以“请为翻度，惠彼边戎”。而玄奘则说：“观《老》存身存国之文，文词具矣。叩齿咽液之序，序实惊人。”<sup>①</sup>为了不致让“西关异国愧卿邦”，还是不将这种同巫覡之术的序文译出为好。由有这三方面的分歧，译事竟未成，既未“惠彼边戎”，也不曾贻愧于“西关异国”。但这次翻译的尝试，却使重玄学者意识到一些发展其理论的新问题。

首先，南朝以降重玄学者阐发《老》《庄》哲学，颇有所因承于中观学说，中观学者如僧肇等人，虽或因习《老》《庄》，但正以其中观眼目发魏晋玄学所未发者，时代要求他们出入庄老，中

<sup>①</sup> 以上见《集古今佛道论衡》卷丙、《大慈恩寺三藏法师传》。

观学的理趣要求他们重解老庄，所以从佛教史上看，中观学者援引《老》《庄》，正是佛学逐步脱离玄学老庄、走上独立发展道路的开始，这个开始，标志着中国学者对佛教认识的深化，也标志着中国佛学的理论发展。中观宗独领风骚之后，相继有三论、天台等宗派阐发其义理，及玄奘大量出译佛教经论，重玄学者如蔡子晃等人素所宗习的中观三《论》，相对于佛理全体来说，颇见绵薄，其依转老庄处更显得未尽大乘学深旨。在这种形势下，重玄家援引中观学辞例以言《庄》《老》，诚不足以与佛学相颉颃，重玄《老》《庄》必不可重踏僧肇等人旧步，这是势所必然的事。那么重玄学该向什么方向发展呢？

其次，东晋以来佛道二家面临着一个共同的问题，即精神境界与修持途径相矛盾。自西晋向秀、郭象《庄子注》出世后，庄子逍遥无待的精神境界成了思想家们共同的人生理想，从根本处说，这个人生理想是不可能实现的，可能“实现”的只是理论解释。按照郭象的解释，圣人身在庙堂，心不违山林，名教与自然是一体的；大鹏展翅九万里，蝉鸟等抢榆林而下，因为各自足其本性，所以都是逍遥的，实现最高的人生理想、体会最高的精神境界，并没有什么特别的修持途径或方法。而支遁在《逍遥论》中则说，鹏与鷖各有矜持之心，皆未得无待逍遥，所谓逍遥是明“至人之心”，至人之心即佛教真如，不是什么人都能明悟的，支遁又以即色是空讲般若、以重玄、双玄讲《老子》义，认为明悟至人之心有一个即色是空或重玄的思想过程、有某种修持途径。这便产生了矛盾。因为逍遥无待的精神境界是不能指望以一个思想过程、以某种修持途径去实现的，换言之，不能将有待与无待割裂开来，不能以有待为手段，以无待为目的。后来僧肇在《不真空论》中批评支遁的即色论说：“此直语色不自色，未领色之非色也。”支遁要等到即色分析而后明色空义，以为色待因缘而后成色，故知是空，这是在般若空义上加了个累赘。支遁的即色论与逍遥论，

有密切的理论联系。他的逍遥论，在东晋时代影响了不少名贤对精神境界的理解，孙放八岁时说圣人孔子不可学，可学者是不及圣人的庄子，便显然受到支遁的影响。重玄学在最初形成过程中，与支遁是有关系的，支遁这里所产生的矛盾，在重玄学中也有所反映。重玄是一个遣除偏见的过程，重玄的目的则是体道悟道，道无所不在，所以体道者无待于处所而尽其逍遥。如上所述，无待逍遥的精神境界是不可寄待一个思想过程去实现的，为了解决这个矛盾，南朝道教学者或倡导归“正一”，认为互有出入的经术本身对人的心灵就是一种束缚，如孟景翼；或解老子之道为“非有非无”、“非本非迹”等，体道——体悟最高精神境界不是对本体的刻意追求，道在尘迹中而不同于尘迹，是本真但不只是孤寂的本真，持此说者有臧矜等人。体道的修养也就是返朴归真，在刘进喜、李仲卿造作的《本际经》中，强调了所谓返朴归真、所谓返本实无本可返的观点，无本可返则最高的精神境界不需苦求索，这是隋唐之际道士对支遁矛盾的一种解决方式。现在玄奘根据他对佛道二家义理的辨析，将道指认为“末伽”（Marga），是通向涅槃解脱的方法或途径，那么重玄之道就只是一门教法，本身不是最高境界，或者说外在于最高精神境界，则支遁以来的矛盾按照重玄之道是永远也解决不了的。这使重玄学者不得不对道体本义进行新解释。如成玄英强调“道”义不可以名言辩，显然有所针对玄奘将道指认作末伽；李荣提出道体“虚无罗于有象”的观点，从有限与无限相同一的角度，将现实的“有”与理想的“无”同一起来，将重玄的思想过程与体道的最高境界同一起来，较之南朝重玄学者，对支遁矛盾的解决要明确些，而最终解决这个矛盾的，则是慧能南宗禅。

最后，重玄学所探寻的体道之路是一个思想觉悟过程，所以在重玄学的体道境界与方法途径之间，少不得觉悟这个中介，而玄奘根据“道”字本义只承认为途径，既非果位（或称位业，即

体道境界),也不含觉悟义,则重玄学的思想体系全然支零破碎。道是不是觉的问题,在高宗朝表述为道是有知抑或无知,是高宗朝佛道论争的一大问题,也是高宗武周的重玄学的重大理论问题之一。重玄学者如王玄览等人提出“道在境智中间”的观点,既有以纠正玄奘考据学家式的理解,又使重玄学特重心识心性,表现出明显的宗趣转化。大体上说,自这次试译《老子》为梵文终因歧见而失败后,一些重玄学者意识到申明其道义、匡正为佛学者误解的必要性,申明其义旨的同时,对唯识学的一些理论也有所吸收。而且,自此之后终高宗朝,与重玄学者东明观道士李荣等人往来论难的,也大都是曾参予玄奘译场、参学于慈恩寺、西明寺的佛教学者。<sup>①</sup>

### 三、高宗显庆、龙朔年间的二教论议

唐初佛道论争的第二次高潮,在高宗显庆、龙朔年间(656—663)。这次论争的起因与第一次有所不同,第一次的起因是傅奕排佛,事关二教存废和势力消长,所以双方的情绪都比较激烈;第二次论争的起因是高宗频召二教学者论议,目的在于“共谈名理,以相启沃”,所以论争主要是围绕教理进行的。论争中当然也夹杂些为高宗解闷取乐的闲趣,为了妙沃帝心,二教学者时有杂嘲,类相声表演,“每嘲,上皆垂恩欣笑”,<sup>②</sup>气氛是比较和善的。当时三藏法师玄奘为高宗所敬重,长安的译经事业正大规模开展,在这种气氛中,长安佛道二教的学术都很活跃,有取代太宗贞观年间大兴儒学的势头。佛道义理辩论正是二教学术繁荣的一种征候。当

<sup>①</sup> 慈恩、西明都是玄奘所住寺,参见汤用彤《隋唐佛教史稿》第一章第三节。

<sup>②</sup> 《集古今佛道论衡》卷丁。

时参加议论的，道教方面有黄曠、李荣、方惠长、张惠元等，皆重玄学者，多居东明观，其观为当日道教的学术中心；佛教方面有会隐、神泰、慧立、义褒、灵辩、子立等，其中多相从玄奘习学的名僧，或曾参加慈恩寺、西明寺译经活动。唐释道宣的《集古今佛道论衡》比较系统地载述了这次论争事，据其书卷丁载，论争涉及到的教理问题，主要有六个方面。

第一，道为有知或无知的问题。围绕这个问题的论争发生在显庆三年（658）四月，对论的双方是大慈恩寺僧慧立和东明观道士李荣。根据议论的定例，先由僧或道士立义，尔后相互诘难。释子立义后道士如何发难，《集古今佛道论衡》例不载录。及李荣立“道生万物”义，此书乃载其事曰：

（慧立）便问曰：“先生云‘道生万物’，未知此道为是有知，为是无知？”答曰：“《道经》云‘人法地，地法天，天法道’，既为天地之法，岂曰无知？”难曰：“向叙道为万物之母，今度万物不由道生。何者？若使道是有知，则惟生于善，何故亦生于恶？据此善恶升沈，丛杂总生，则无知矣。……既而混生万物，不躄善恶，则道是无知，不能生物，何得云地取法而为万物（皆）之宗始乎？据我如来大圣穷理尽性之教也，天地万物是众生丛力所感。善业多者，则琉璃为地……；恶业多者，则沙壤为土……。皆自业自作，无人使之。”

这场辩论是饶有趣味的。从辩论的过程看，李荣似乎犯了原则性错误，他不该说道是有知的。但如果李荣回答说道是无知的，也同样会产生难以解答的问题，这个问题并不是李荣所担忧的无知之道不足为天地终极法则，而是无知之道不能感应众生修习，这会导致道教经教体系的瓦解，因为道若不能感应众生修习，那么道教所谓道与众生便是相互隔绝的。道若抛弃了众生，也就断绝了道教在众生世界执行教化的合理性，而且，重玄学者所谓修道体道云云，也缺乏理论根据。为了解决这个问题，稍后的重玄学

者王玄览、孟安排等人提出道既为寂本，又感应众生修习，道在有知与无知中间等观点，从一个方面解答了慧立的诘难。但从问题的实质看，慧立的诘难是很难解答的。根据慧立的看法，如果说现实世界是道有知见、有意识地化生的，那么道就必须对现实世界的种种丑恶负责，或者承认道是善恶不分的，亦善亦恶；道教徒如李荣等当然不能接受道有恶的一面的说法，于是产生这样的怪问题：高尚慈悯的道既为万物之母，就应该只化生出善和美的东西，为什么又偏要诞育出桀纣幽厉那类“残酷群生，授以途炭”的暴君、靳尚王莽那种“谗谄其君，令邦国危乱”的贼臣？又为什么让自然界既生鸾凤复生枭鸞？慧立要求李荣根据他的哲学命题，对自然和社会的善恶根源作出解释，这似乎有些强人所难。但如果从宗教而不是哲学的角度出发，这个问题也未见得就是解答不了的。老子说“道法自然”，既然以自然为法则化生出品物万类，于中无抑制，那么品物万类中善恶升沉便不足为怪。《无上秘要》将这种解说具体化，在《无上秘要》的思想体系中，先有道以一气生万物，物有形质即有本性，性动为情，有情则有彼此是非，分辨是非则有善恶观念，分辨彼此即有善恶取舍，于是需要圣教诱导诸色人等祛恶扬善。不管荒谬与否，《无上秘要》的经教思想体系是能够自圆其说的。在这个解说中，包含着对道家“自然”之说的运用。而唐初佛道论争时，释子往往攻讦道家自然，就在慧立与李荣论难的同时，会隐便指责有“外道之辈”，“或言诸法自自然而生，即是此方老庄之义。”如果不要老庄自然之义，那么又该如何解释善恶根源问题呢？慧立称，据佛教说“天地万物是众生业力所感”，众生善恶各有力用，能生出善恶不同的果，自然界和社会的各种善恶，是众生善恶业力感应出来的。此说也未见得就比汉儒天人感应说精妙，而且没有回答慧立自己提出的问题，他只不过玩了个偷换概念的游戏，回避了众生善恶二业的根源问题。这个问题以前的哲学家和宗教家都曾经试图解释过，以后的

哲学家和宗教家也会不断地进行解释，所以我们无可厚非于古人，适可从这种论争中探赜其“相互启沃”的作用。从这个角度看，王玄览、孟安排的一些理论观点有所受惠于这场论争，即如玄宗朝道士吴筠从性情中寻找善恶之源，也与这场论争不无关系。

第二，“六洞”问题。对论仍在李荣与慧立之间进行，时间是显庆三年（659）六月。李荣先立六洞义，慧立以其拟佛家六通为说，因问，所谓洞是否以通达无碍为义，并问太上老君是否得其洞通，李荣称“老君上圣，何得非洞”，慧立乃诘曰：“若使老君于物通洞者，何故《道经》云：‘天下大患莫若有身，使我无身，吾何患也？’据此则老君于身尚碍，何能洞于万物？”这种诘辩没有什么哲学思想上的意义，只是佛教每宣扬其教法之神通，道教企羨而依仿之，这种较量的层次并不比北朝时二教徒各以其术炫惑人耳目高出多少。不过，在这次诘辩中也反映出唐代道教中一个经常出现的问题，即由《老子》书中“大患莫若有身”等语句所产生的对老子上圣品位的疑忌。以老子为上圣，在唐朝是个政治问题，与士人的人生价值取向无关，这与魏晋三玄品次问题不同。只是李唐皇朝以老子为上圣对道教有利，所以道士每为之作论证。以有身为大患当然不是上圣或玄圣的口吻，因为它不符合玄圣通达无碍的一般标准，所以有道士如吴筠释其义说，“玄圣立言为中人尔”，中人执滞已有，未能忘其彼此之辩，所以，要勤破已身为大患根源，作为诱引中人入重玄之境的准备，身为大患也因而被重玄学者解释为第一层面的玄或遣。这个问题对重玄学者来说是极其简单的，但道宣作《集古今佛道论衡》叙其事时，竟载称李荣无言以对，转而相求慧立“莫过相凌轹”，这不是良史的手笔，因为李荣毕竟是唐初著名而且造詣非浅的重玄学者，又以善辩好辩驰名一时，当不至无对。

第三，“本际”问题。在显庆三年十一月的一次禁内辩论中，李荣先立“本际”义，大慈恩寺沙门义褒诘曰：

“既义标‘本际’，为道本于际名为本际，为际本（于）道名为本际？”答云：“互得进。”难云：“道本于际，际为道本，亦可际本于道，道为际元？”答云：“何往不通。”并云：“若使道将本际互得相通返，亦可自然与道互得相法。”答曰：“道法自然，自然不法道。”又并曰：“若使道法自然，自然不法道，亦可道本于本际，本际不本道？”于是道士著难，恐坠厥宗，但存缄默，不能加报。褒即复诘难云：“汝道本于本际，遂得道、际互相本，亦可道法于自然，何为道、自不得互相法？”

李荣所立“本际”义，盖据刘进喜、李仲卿二人所造作的《本际经》。《本际经》主要阐述道本体问题，其说以为道非有非无、亦动亦寂、能本能迹，道为宇宙众生之本，但本于无本，众生修行虽曰返本，但实则无本可返，所以道与众生自然的关系，是即一而二二的，这就是道与众生自然的“本际”义。根据这个意义，李荣认为道与本际可互为本元，这也是唐初道教重玄学的基本义之一。但义褒却认为这一基本义与《老子》“道法自然”之说合。义褒所理解的“道法自然”，与慧乘、法琳的理解一般无二，即将道与自然割截开来，作为不同层次的法则，这对唐初重玄学者所说的“道法自然”，是一种误解。河上公解“道法自然”时，已有“道性自然，无所法也”之说，唐玄宗疏也说：“道法自然，言道之为法自然，非复仿法自然也，若如惑者难以道法效于自然，是则域中有五大，非四大也。又引《西升经》‘虚无生自然，自然生道’，道则以为虚无之孙、自然之子，妄生先后之义，以定尊卑之自（目）。塞源拔本，倒置何深。尝试论曰：‘虚无者，妙本之体，体非有物，故曰虚无；自然者，妙本之性，性非造作，故曰自然；道者，妙本之功用，所谓强名，无非通生，故谓之道。约体用名，即谓之虚无自然之道尔。寻其所以，即一妙本，复何所相仿法乎？’



则知惑者之难，不诣夫玄键矣。”<sup>①</sup>唐初期佛道二教围绕“道法自然”问题的论争，至唐玄宗注疏《老子》提出“妙本”说，得到了最终的解答，玄宗《疏》中对“惑者”误解的批评，显然有所针对于二教论争中释子的诘难。即从李荣及其前辈成玄英之注疏《老子》看，似也不致有释子的上述误解。按李荣注《老子》“道法自然”说：“圣人无欲，非存于有事；虚己，理绝于经营；任物，义归于独化。法自然也。此是法于天地，非天地以相法也。”既非言天地相法，则更非言道与自然互相法。成玄英一则承河上公“道性自然，更无所法”之说，一则以法自然为入于重玄，说云：“既能如道，次须法自然之妙理，所谓重玄之域也。道是迹，自然是本，以本收之迹，故义言法也。”<sup>②</sup>本迹关系犹体用关系，是即二而一的。成玄英试图从本迹关系出发，排除人们对“道法自然”是相互为法则的误解，但不及玄宗《疏》阐述得清楚明白。是则二教围绕“道法自然”问题的数番论争，亦有以畅道教学理之深致，自含混而清晰，这本身就是思想发展过程。

第四，凡圣思道问题。事在龙朔二年（662）十二月，先由大慈恩寺沙门灵辩开《净名经》（即《维摩诘经》，有玄奘译本）题目，有道士诘问：“难思之道，唯凡不测，圣亦不思？”灵辩答以“凡圣俱不思”，又难：“至理玄微，凡流容可不测；圣心悬鉴，妙智宁得不知？”经过一番对论，灵辩最后解释说，凡与圣本一而迹殊，所以对“难思之道”无分思于不思；凡与圣的“迹殊”，也只是“不二处说二”，从本上说，“二亦何所二？”这次论争涉及到的实质问题，是凡圣对至道（真如）的彻悟。根据灵辩的观点，凡圣之间存在的只是形迹差别，“本”上则是同一的，所以对于作为本的至道，凡圣之间不存在彻悟与否的差异。从凡圣本一无二

① 后蜀强思齐《道德真经玄德纂疏》卷七。

② 后蜀强思齐《道德真经玄德纂疏》卷七。

角度说，凡圣的迹殊为二也是权宜之说，亦即假施設。是则凡圣元来无别，皆可成佛得道。这个问题是唐初热门的佛性道性问题的一个侧面，为说云众生皆有佛性或道性作论证，在这个基本观点上二教没有差别。有差别的地方是论说不同，佛教各宗派的论说很繁富，道教重玄学者则以本原证本质，认为众生本生于道，即道性为众生真性，所以众生皆有道性，要以重玄的思想使之显了，即为得道。

第五，道体及道物关系问题。龙朔三年（663）四月，道士方惠长开《老子》经题目，灵辩诘问：

“道为物祖，能生万物，以何为体？”答：“大道无形。”难：“有形可有道，无形应无道。”答：“虽复无形，何妨有道。”难：“无形得有法，亦可有形是无法。有形不是无，无形不有道。”答：“大道生万物，万法即是道。何得言无道？”难：“象若非是道，可使象外别有道，道能生于象，既指象为道，象外即无道，无道说谁生？”答：“大道虽无形，无形之道能生于万法。”难：“子外见有母，知母能生子，象外不见道，谁知汝道生？又前言：‘道能生万法，万法即是道。’亦可如母能生子，子应即是母？……”又难曰：“道无有形，指象为道，形亦可道无有祖。指象为物祖。”答：“道为物祖，象非物祖。”难：“道别有形，不得象即道形。”……

这次被诘难的方惠长，也是唐初主重玄学说的有影响的道士，曾与黎兴合造《海空经》十卷，在唐初道教中的影响很大，是重玄宗趣由重本体论哲学向道性论说转化的一个重要标志。但方惠长在这次辩论中，却表现得木讷笨拙，矛盾百出，事虽出于释子记载，未必尽合史实，但确也反映出了方惠长思想中的矛盾。道教论说道性，以为众生万物皆始生于道，所以理论基础有从本体论向本原论回复的倾向。这个倾向在方惠长的思想中有所反映，说“万法即是道”属本体论，而说“大道生万物”则属本原论。灵辩

抓住方惠长思想中的这个矛盾，以母子喻其所谓道物，虽属浅显，而且对《老子》所谓“无”亦未极深旨，但用以攻错方惠长之不能自圆其说，亦颇有以启助道教融通本体与本原二论。此后不久王玄览在蜀中演说其道教义理，以为道是本，物象是道的印迹，道因生化万物使它自身的内容得到丰富，道的显迹也便在所生万物之中，从而将本体论和本原论结合起来，完成了重玄宗趣由本体论哲学和重玄解脱向道性论和心识心性修养的理论过渡。而王玄览的思想，实深受《海空经》启发，而且是在辩说中形成为体系的，是则本体论和本原论的矛盾与融通问题，乃高宗朝重玄宗趣发生转化时的一个重要问题，而将这个问题首次明确地提出来讨论，正见于这次辩议。

第六，“道玄不可以言象诠”问题。这是李荣据《升玄内教经》所开立的题目，诘难者还是灵辩，事在龙朔三年六月。灵辩指责李荣开立题目说云“道玄不可以言象诠”是个悖论，道玄不可运用言语诠释，又何以开题议说呢？既然是悖论，李荣当然左右为难，只好辩解说：“玄虽不可说，亦可以言说，虽复有言说，此说无所说。”其实，这个问题也就是唐初重玄学者常说的理教问题，道玄是理，言象是教。根据重玄学者一般的说法，教为悟理之具，若能彻悟重玄，则教言斯绝，所以不可执滞于各种经说，以免反为所累，这是追求精神超越的一种企图，孟安排的《道教义枢》颇言其义。魏晋玄学早有“得理忘筌”、“得意忘象”等说，其说来源于庄子，是精神所达到的一种可以抛弃言语的境界，举凡借助语言形象所表述的道理，总是有所限制的，而庄子和王弼等人彻悟了某种无限的理趣，所以要忘掉语言形象等束缚，李荣在这条路上走得更远，大概他想开始便不允许对方发难，所以将悟理之后的“忘”换成“不可以”，以杜人之口，结果却自成悖论。

上述六次辩论，都是唐高宗召集二教学者举行的。在武则天当政时，佛道关系成为敏感的政治问题，为了缓和唐宗室与外戚

集团的矛盾，武则天多次下令禁止二教往来论难，她对佛道二教的理论，没有高宗那样浓厚的兴趣，利用宗教作为“革命”旗帜外，唯信其神佛长生、往生净土之事，所以北周以来长安二教交争的风习，一时禁断。武周时释子以作论攻讦道教而著名者，是玄嶷，造《甄正论》三卷。玄嶷本洛阳道士，幼入道门，曾为洛阳大恒观主，号杜义炼师。及武后心崇佛教，以释教开革命之阶，升于道教之上，乃“愿反初服，向佛而归”。住佛授记寺，得为寺都。其所作《甄正论》，主要破斥道教经书教法为伪妄，该论设公子与先生答问，卷中有一段鄙薄重玄的语论，是叛出道教者的反戈一击，自与本系沙门者之鄙弃道教有所不同，其文曰：

子云“谈咏重玄”者，即《老经》云“玄之又玄”。此明微妙两观，同出一心之妄，见此见彼，识辩心生。推寻识辩之心，竟无的主，此事冥昧不可了知，故云“玄”也。玄者，深远冥昧之称；又玄者，则此冥昧之理亦不可得，更复冥昧深远，故云“又玄”。此老子无慧心圣智，不能鉴幽达微，故致此疑也。……道者虚通之理，言此行之道，正而不偏，真而不假，大而能广。推而验之，并是假号。道者通理，本无识性，由人行之，可偏可正，故云“道可左可右”，明无定正也。

这些说法归纳起来就是一层意思，即道无“识性”义，不能检阅人行邪正，是亦正亦邪的理，老子见了一切识辩之心皆遂虚妄，故说重玄之道，表示他智穷力竭。这种指责对于道教来说，比灵辩等人的诘难危害更大，因为它似是而非。就“道”字的本义说，说“本无识性”是对的，但在唐初却不能不承认重玄学者析“道”为理、导、通的引申义。说“玄”为幽昧，是王弼等人玄学的旧解，不是重玄学者所谓“玄”；王弼等人解《老子》之“玄”，本是一种“鉴幽达微”的认识方法，其说以为至理幽深，不可为事物表象所迷惑，所以要涤除玄览，这正是老子“慧心圣智”的表现，他

确立了至理不可以一日穷尽的理论原则；遣除识辩有无之心为重玄之初门，目的在于精神解脱，玄崑虽叛道入释，但除此精神解脱之道外，他又能找到什么解救现实人生痛苦的良方呢？为门户而特生偏见，此可以为戒鉴。

唐玄宗朝，为其崇道儒抑佛教的政治作舆论准备，也曾召集学者讲论。《文苑英华》卷六三五有张九龄《贺论三教表》，说：“伏奉今日墨制，召诸学士及道僧讲论三教同异。……伏惟陛下，道契无为，思该玄妙，考六经之同异，鉴三教之幽赜，将以降照群疑，……一变儒风，再扬道要，凡百士庶，罔不知归。”因为三教学者都深知玄宗崇扬道教的用意，论争也就很难开展得起来，但诸州僧道徒仍时有论争，只是涉及到的理论意义不大，兹不具述。

以上我们着眼于对重玄学的理论深化和宗趣转变所产生的作用，简略地考察初期的佛道论争。论争本是二教由刺激、非难而相互启发、相互吸收并发展义理的重要契机，但我们现在考察论争的过程和内容，却很难得全面。历来关于二教论争事，率多见于佛教单方面的文献记载，道书偶或记其事，多则只言片语，有些甚至首尾全不语其事迹。即如南朝宋齐间夷夏之争那样的大场面，也只可见于正史《南齐书》及佛教《弘明集》等，而作《南齐书》的萧子显，本亦佛教信徒。<sup>①</sup>造成这种情况的原因主要有两条，一是道教总的说来倾向于合同；二是历代、尤其元代焚禁《化胡经》，排佛文论因一时焚毁殆尽，无有孑遗。如傅奕的《高识传》、刘进喜的《显正论》、尹文操的《辨方正惑论》等，明代道士编修《道藏》时，皆搜寻未得，只著录其篇目于《道藏阙经目录》，而语论反见于释子破斥其说者引录若干。所以关于佛道论争的内容，每苦于只能凭据释子一面之辞。而释子叙其事如道宣

<sup>①</sup> 《南齐书》卷五十四《高识传》史论曰：“史臣服膺释氏，深信冥缘，谓斯道之莫贵也。”

等，是带有明显的教派情绪的，教派情绪与偏见是一对孪生姐妹，于是论争中道士对释子诘难的答复，往往以“忸怩无对”一语了事，以描画其“麈尾垂顿，声气俱下”之态。论争中道士如何答复释子的诘难既难悉知，则思想交锋如何促进道教义学深化亦难详审，以至二教论争与学术思想发展的必然联系，每每被忽略。道士立论著述，或有因于论难，但其间关联，终难把握，所以本书只能勾勒出论争中释子提出的问题。道士要解答这些问题，对论之外必有著述，下面我们便从著述中分析重玄学的发展。

## 第四章 隋唐重玄学述评

### (一)：道体论和 重玄解脱

唐初重玄学的深化发展和宗趣转变，固然有因于唐初诸帝崇道并抑制其思想自由发展，有因于唐初的佛道论争，但更重要的，却表现为重玄学自身的逻辑发展。

一种学说自身的内在逻辑，如同事物的内在逻辑一样，是由其自身所包含的矛盾决定的。学说所包含的矛盾，也就是它的思想实质。前面我们讲到过，重玄学是在魏晋玄学困惑于有无相挫、困惑于率性自然与执守名教相抵砺的时代里应运而生的，要从这些困惑中摆脱出来，就必须建立起有无双遣的理论体系以及与之相应的思想方法，籍之排解名教与自然的对立，确立一条实现人生真实意义的精神道路。这决定了重玄学要寻找一个比“有”和“无”更具根本意义的精神实体，以这个精神实体作为宇宙和人生的最高原则，便是所谓“重玄之道”。这个历史使命使重玄学表现为一种“建立”或“确立”，寻找一个可以最终肯定的东西，理论上要求这个东西里不包含有和无等等矛盾。但是，根据重玄学的思想方法，又必然要否弃一要带有目的论的观念，重玄学对有和无这对矛盾的解决，不是从肯定矛盾本身即合理的思路出发的，相

反，它通过有与无的相互否弃而建立两不执的同一，这个“建立”的本质就成了不断否弃，“玄”本身也被理解为排遣。于是，在重玄学的历史使命和思想方法之间，便构成了一种不可克服的矛盾，要通过非目的论的理论方法去寻找最终目的，是重玄学内在矛盾的主要表现。这对矛盾是隋及唐初年重玄学所面临的主要问题。为了解决这个问题，隋唐之际成书的《本际经》提出所谓返本实无本可返的观点，“无本”的意义在于说明宇宙和人生没有最根本的精神实体、没有最终的目的，当下即是解脱，众生即合“重玄之道”。这个观点使《本际经》成为隋唐重玄学较南朝深化的标志。顺着这条思路，稍后的成玄英建立起从“独化”到否定真君、真宰，否定儒俗真理观和价值观的一整套理论，代表了重玄学的最高思辨水平和重玄解脱的最深妙境界。这是重玄学在太宗贞观年以前，由其内在矛盾所决定的发展道路和理论成果。其理论纲领，便是道体论和重玄解脱，道体论是理论基础，重玄解脱是最终归宿。

但是，一切活着的人都不可能最终解脱，即或如成立英所说的那样，由重玄而得解脱，但精神解脱之后的人生又以什么为寄托，仍是苦难人生不能不予正视的问题。为了解决这个问题，成玄英之后的重玄学者不断进行着探索，以致宗趣数变。这种变化在高宗朝道士李荣的思想里已初见端倪。李荣一方面继承成玄英的某些观点，一方面又提出道体“虚无罗于有象”的思想，较之成玄英道体“非有非无”等说，李荣已开始寻求可予以肯定的道体意义，并在这个基础上提出“导之以归虚静”的修养方法。修养有所归依，则虚静之道可为复返之“本”，这便从无本可反的独化说发展到了体道论。于是，道体与人生的关系、道性与人性的关系，便成了新的议题，重玄学也因之以《海空经》为标志，进入一个新的发展阶段。

隋即唐初以成玄英为代表的重玄学说，自身还包含着一个深



刻的矛盾。在成玄英的理论体系里，包含着很多非理性主义的思想因素。如他强调个体人格的完整和独立，宗本庄子的全性学说，看到以儒学为代表的世俗价值观真理观，与人的真实本性相对立，看到习性流俗对个人独立性，创造性的束缚；由本体论上的自然独化说联想到人生孤立，等等，都具有非难习俗所谓理性的叛逆精神。但是，成玄英的重玄学说，又有一个致命的弱点，决定了它必然要在理论上自我窒息。成玄英的理论以重玄解脱为最终归宿，重玄解脱的全部意义则在于实现精神上的绝对自由，亦即庄子逍遥无待的精神境界。要实现这种精神境界，唯一的思想方法是运用庄子的相对主义，在《庄子》内七篇中，《逍遥游》描述无待的精神境界，《齐物论》作出逻辑论证，二篇骨肉相联，以下《养生主》等叙其运用或证验，共成一体。而根据庄子相对主义的思想方法，又必然得出“类与不类，相与为类”的结论，换言之，一切有差异或对立的学说，从更高的角度看都同样荒谬，所以成玄英否弃流俗的价值观、真理观等，必以否弃一要价值观、真理观为理论前提。这就使他的学说显得言无的旨，咏味其学时，有一种漂浮于汪洋而抓不住一根稻草的感觉，其重玄解脱也就成了比镜花水月更虚幻的浮影。成玄英的学说存在这样的弊端，并非因为他学不审、思不精，而在于人性本身就包含着不可克服的矛盾。人总在自然属性和社会属性的交挫煎熬之下，表现为灵魂深处理想与现实、自由与必然等等对立。成玄英清楚地看到，一切属于个人的意志、欲望、理想，都将受到外部世界的摧毁，清楚地看到社会属性是人生斩不断的纆继，所以只能让自然属性与社会属性一起泯灭，个人的意志理想也便成了摆脱社会属性，否弃儒俗的陪葬品。于是，成玄英对儒俗的批评终不着意于积极进取，而沉沦于悲观消极，苍白无力地任由悲观情绪象一团阴影掩盖住思想的光华。成玄英思想理论中所包含的这种矛盾，后来的重玄学者并没有从正面予以解决。事实上，只要奢求逍遥无待，这对

矛盾便不可能克服。所以成玄英之后的重玄学者，便从他陷于矛盾的地方另觅新境，或以人性本出道性的理论，或以性真而情伪的观点，转化矛盾。这种转化，可以说是成玄英思想理论所包含的矛盾发展的结果。同样，成玄英之所以陷于这种矛盾，不但根源于现实人生，而且有其理论上的来源，这个来源主要就是《本际经》的“无本”说。

## 第一节 《本际经》 义旨

《本际经》全称《太玄真一本际经》，是隋唐之际重玄之道的重要著作。这部经虽在辞例上多援摄佛经，但基本义旨则是重玄之道，可以看作继《升玄内教经》之后，以经书形式进一步阐发重玄理论，并在道教中更广泛地传播其理论的重要标志。这部经在隋及唐初的道教中有很大的影响，如《道教义枢》、《三洞珠囊》、《要修科仪戒律钞》、《道门经法相承次序》、《一切道经音义·妙门由起》等道书频繁称引此经，唐玄宗时还三番五次地诏令全国各大道观转读《本际经》。《本际经》凡十卷，颇繁冗，本文将在略考叙其书作者及存佚情况的基础上，就其基本义旨提摄出三个重点，作为研读这部经书的纲要。

### 一、《本际经》作者及存佚情况

据武周时释玄奘《甄正论》卷下说：“至于《本际》五卷，乃隋道士刘进喜造，道士李仲卿续成十卷。”这个说法基本上是可信的。玄奘与刘、李为同时代人，其说当有所据。

刘进喜、李仲卿二人的生平，已难以详考。据唐初沙门法琳

《辩正论》卷六说：“有黄巾李仲卿，学谢管窥，智惭信度，矜白鸟之翼，望骇嵩华。”由此知李仲卿本居嵩山、华山，名气很大。又据唐初沙门道宣《集古今佛道论衡》卷丙：“武德九年，清虚观道士李仲卿、刘进喜，猜忌佛法，恒加汕谤，与傅奕唇齿结构，诛剪释家。”则又知刘李二人曾响应太史令傅奕的排佛疏议，唐高祖武德年间并显名长安，为其时参予佛道论争的道教首领。按傅奕在北周时曾为通道观道士，通道观是北周武帝灭佛兴道时建置的，从刘李二人与傅奕相同的排佛倾向看，他们很可能与通道观有学业上的渊源关系。又，《新唐书·陆德明传》说：“高祖已释奠，召博士徐文远、浮屠慧乘、道士刘进喜各讲经。”这件事发生在武德八年（625），而《集古今佛道论衡》卷丙叙述这件事时，则说有李仲卿与胜光寺僧慧乘论难。从这些片断资料看，刘进喜、李仲卿是唐初在长安演说道教理论的代表人物，多与佛教学者争议二教理趣深浅。刘进喜、李仲卿本北方道教学者，南北朝时北方道教重隐修，少著述辩议，但唐初由于与佛教学者展开理论论争的需要，刘李二人一改传统学风，积极参予辩议，从事著述，并以重玄之道为宗趣。重玄之道渊源于东晋南朝，是盛唐以前道教的主流思潮和最精深的理论。刘李二人因论争的需要而阐发重玄之道，不但使南学北传，而且在南北方学术相结合的基础上，又因为长安作为政治文化中心的特殊影响，拉开了重玄之道全面展开和理论深入的历史序幕。

除造作《本际经》外，李仲卿还作有《十异九迷论》。称老君与释迦有十异，佛教教义有九迷，是指斥佛教的作品；刘进喜则著有《老子通诸论》一卷，《新唐书·艺文志》著录，其书久佚，据武周时道士孟安排《道教义枢序》说：“刘先生之《通论》，咸存主客，从竟往还”。《通论》即《老子通诸论》，主客指道教与佛教，北朝时道教以主客喻二教关系，意与南朝夷夏之说相同，据此知其书亦因应二教论争的作品。又据唐末道士杜光庭《道德真

《经广圣义序》说，刘进喜曾作《道德经疏》六卷。同书卷五则说：“梁朝道士孟智周、臧玄静……隋朝道士刘进喜……，皆明重玄之道。”是知刘进喜曾依准重玄理趣疏解《道德经》。

刘进喜的《道德经疏》失佚已久，宋李霖《道德真经取善集》引录其文凡八则，近人李孟楚据之与敦煌写本《老子道德经义疏》(p2517号)相比较，断此敦煌写本为刘进喜之书。及蒙文通校录《老子成玄英疏》，乃知该敦煌写本实是成玄英的《道德经义疏》。<sup>①</sup>《道德真经取善集》的引文标明“刘进喜曰”，文意却又与成玄英《道德经义疏》相同，有些甚至文句都相同，这是件颇为奇怪的事。究竟是《取善集》搞错了引文的作者，或成玄英抄袭了刘进喜之书，还是别有原因。据我看，成玄英与刘进喜很可能有师承关系。成玄英于贞观五年(631)被召至京师，刘进喜则在此之前由于高祖集三教学者讲论而名见诸史册，成玄英进京时，刘进喜很可能仍在长安讲学，只不过太宗初年特崇儒学，所以道释二教学者不很活跃，刘进喜之名也就不见诸史。但刘进喜是当时长安道教的学术宗师，成玄英又以学问入选京城，参访道门前彦以释疑解惑，是很自然的事，由此看二人疏解《道德经》有相近或相同处，也就不觉奇怪了。而且，成玄英本陕州(今属河南省)人，很可能与曾经修业讲学于嵩山一带的刘进喜、李仲卿辈早有渊源，成玄英作《道德经义疏》成，即有嵩高山人李利涉为制序文，这表明成玄英的学术确与嵩山有联系。如果从成玄英的思想理论看，则与《本际经》有明显的继承与发展关系。准此推测去综观唐初道教学术，则高祖武德年间有刘进喜、李仲卿，太宗贞观年间有成玄英、蔡子晃等人，他们代表了唐初长安重玄学的第一个发展阶段，理论主题是道体论以及建立在这个理论基础

<sup>①</sup> 李孟楚、蒙文通二氏之说，并见王重民《敦煌古籍叙录》第236—242页，中华书局79年版。

止的精神超越思想。高宗朝南方道士李荣、方惠长等游学长安，武周时长安道教学术不振，而蜀中有黎元兴、王玄览等人申述重玄理论，荆州有道士孟安排综括重玄之道理论体系，他们代表了重玄学的第二个发展阶段，理论主题由非有非无的道体论转向亦有亦无的道体论，并根据这个理论探索道性与人性的关系。玄宗朝，开元年间有天台山司马承祯、天宝年间有嵩山吴筠相继述作，他们代表了重玄之道的第三个发展阶段，理论主题是将重玄之道修性与上清派的养生修命结合起来，形成性命双修观念。这是初盛唐时期道教学术的概况。初盛唐道教学术，实自刘进喜、李仲卿开其风气，他们对道教学术影响最为深刻的，便是这部十卷本的《本际经》。

明正统《道藏》所得此经，仅为一卷，见收于太平部。这样一部很有影响的著作仅得十存其一，自然令人扼腕叹息。但深可庆幸的是，余卷皆有敦煌写本。敦煌道经抄本，以《本际经》最多。且尾记皆标明抄写于初盛唐，仅此即可想见此经在当时道教中的重要地位。今据日本学者大渊忍尔《敦煌道经》辑录，合各种抄本得卷目如下：

卷一《护国品》、卷二《付嘱品》、卷三《圣行品》、卷四《道性品》、卷五《证实品》、卷七《比喻品》、卷八《最圣品》、卷十《太上道本通微妙经》，卷六、卷九品目缺。其中卷二之五可合得完秩，其余诸卷虽有缺佚，但所缺不多。凡上十卷基本可以弥合，复唐初旧貌。

《本际经》全称《太玄真一本际经》，据道经题目的体例，“太玄”二字标识此经属道书七部中的“太玄部”，太玄部经书以重玄为宗旨，可见刘李二人造作此经的宗旨在于阐发重玄之道。“真一”二字的意义在于明确其经德，亦即本经在各种道经中的品格地位。这也是道经题目的通例，如唐初道士薛幽棲释《洞玄灵宝无量度人上品妙经》题目时说：“洞玄灵宝即品秩之名，无量度人即

一卷之目。”所谓“品秩之名”，即此经在三洞中属洞玄部灵宝经类，“一卷之目”是其经题目，但“无量”二字示其经德，例可省略，所以此经习惯称作《度人经》。《太玄真一本际经》简称为《本际经》，义例与《度人经》相同。《本际经》自署经德曰“真一”，意义略与孟景翼《正一经》同，谓其经为终极之教尔。

《本际经》的终极真一之道，即所谓“将示重玄义，开发众妙门”，<sup>①</sup>或“开演真一本际，示生死源，说究竟果，开真道性，显太玄宗”。<sup>②</sup>太玄宗也就是重玄之道，这是本经大旨。围绕这个大旨，此经要义略可三属：第一是分别教法，第二论无本道体，第三述重玄道性。

## 二、分别教法

《本际经》分别教法，主要有两层用意，第一是判定道经道教为正经正教，其他的如佛经佛教等，都是邪法，这是二教论争中的论调；第二是判定《本际经》为道教中真一不二法门，反映出重玄之道作为唐初道教思想主流的地位。

关于第一层面的判别，可以此经卷二《付嘱品》为例：

三洞者，是名正经。自此之外，皆名耶法，不可受持。<sup>③</sup>

这里所说的“三洞”，统括七部道书，即一切道经。这也是唐初道书作藏的通例。如唐初已传世的《三洞奉道科戒营始》卷二《写经品》说：“夫经皆须作藏。有二种：一者总藏，二者别藏。总藏

① 敦煌 p3371 号卷一《护国品》。

② 敦煌 p2806 号卷四《道性品》。

③ 敦煌 p2393 号卷二《付嘱品》。

者三洞四辅同作一藏，上下或前后左右作重级，各安题目：《三洞宝经藏》。别藏者三洞四辅各作一藏”。《本际经》所谓只有三洞是正经，意即只有道教经书才是正真经法，其余的都属邪伪。

但道经道法多种，各有深浅不同，并非所有的道经道法都可以称作“真一”之道，所以《本际经》又划分道教法门。教法是用以救度众生的，由于“众生根性差别”，所以教法也有等次。《本际经》将众生根性分为三等，低等的根性是“厌苦怖畏”世间万象虚妄不真，感觉到人生如梦幻一般，自我作不了命运的主宰，更掌握不了主宰命运的某种力量，身命在自然大化中迁变无常，“不久磨灭”，所以乐于长生延年之术，修炼形体，神真为这种人演说“小乘道（导）引丹药，见得延年地仙之道”。第二等为中根之人，能够超越对世间万象虚妄不真的厌苦怖畏情绪，力求进取，树德行，立功业，感受到人生悲苦而不沉沦于这种感受，因而能济世助人，这种根性的人习中乘法。至于上机上士，则忘己外身，济他利物，在自与他、真与俗之间，悟彻“真实性”，修大乘法门，“登上清道”。<sup>①</sup>

《本际经》三根性、三乘法门的划分，与《正一经》七部品秩中以“三太”辅“三洞”，修行由仙而真而圣的品第是相同的。反映出《本际经》对传统经教体系的继承。但《正一经》的“三洞”“三太”，主要是为了解决修道品次问题，虽然《正一经》的太玄辅洞真也包含有重玄之道为最高品第的思想，但提法没有《本际经》这么明确。由于《本际经》的根本宗旨就是“将示重玄义”，所以分判教法深浅最终要服务于这个宗旨。换言之，即为了确立重玄之道在道经道法中的最崇高地位而分判教法，这是《本际经》在《正一经》的基础上，因应历史潮流的新发展，这个历史潮流就是重玄之道日益明确为道教思想理论的主题。为了明确

<sup>①</sup> 敦煌 p2795 号卷三《圣行品》。

这个理论主题,《本际经》反复论述三乘法教的差别,并上升到理论的高度来看待这种差别,而不只是归因于个人精神境界的高低。如此经卷五《证实品》说,奉行小乘法教的人“唯修小善,求自度身”,产生这种偏执的根本原因,就在于从人我之间“妄生分别”。“生分别故封着有为无为,亦有为亦无为,非有为非无为等法”。执滞这些法门的人,各有病因,各有特殊的人生目的,而产生这些病因的根本问题,则在于固执自我。将自我与外界分离开来,便必然产生对立与矛盾。所以对这些人来说,有为法与无为法始终是矛盾的,他只能站在矛盾的一方去排斥另一方,因为“道本来非是有为无为,亦有为亦无为,非有为非无为之法”。道本体是一个同一的整体,在这个整体里没有人我之别,自我与他人,自我身心与天地至道是和谐而同一的。这种同一既是一种精神境界,只有超越自我的人才能体悟得到,亦即庄子所谓冥一人天,齐物逍遥;也是一种思想理论,即庄子所谓此亦是,彼亦是,以至道本体而言则无是无非,是遣除一切矛盾与对立的高度理论同一。至于《道德经》等书中所说的“有为”“无为”等,《本际经》解释说:“此是圣人权便治病之言,何有空实?子等妄作如此分别,妄起是非,是名耶见。”<sup>①</sup>

教法既有此两种,教师也就因而有两种,一是暗师,为说“有得之义,生灭法相,有有,有无,有因,有果。”总而言之,暗师教人分别得失有无,求有得而无失。另一种是明师,为说“无修无得,无灭无生,非有非无,非因非果,巧解因缘,假名中道。”<sup>②</sup>遣除有无等两边偏滞,在不偏执任何一方中把握正中之道。

正中之道有十二种,《本际经》袭佛教法印之说,谓之十二法印,作为修道的准则。十二法印即:第一知世间有为法“皆悉无

<sup>①</sup> 敦煌 p2438 号卷五《证实品》。

<sup>②</sup> 敦煌 p2393 号卷二《付嘱品》。所谓中道,即双遣得失。



常”，随生随变；第二知世间万法因因相待，没有真实的自我本体；第三知世间有心法“皆悉苦恼”，因为有心即感受到逼迫，心与外界有违逆；第四知世间“不净秽恶”；第五知世间万物因缘假待，没有真实的物本体；第六出世升玄，离世间一切有为法相，体会湛体自然的常住至道；第七是“大我”法，即真一妙智自在无碍，亦即大我而与天地合一；第八是清净法，即双遣无常的心相和法相，也就是内外兼忘；第九是离一切相之后，自明清净真性；第十知世间法及出世法皆因缘方便的假施設，不可执着；第十一是解脱法，即生死得失等无所有；第十二即正道真性不生不灭，非有非无的“正中道”法。<sup>①</sup>

正中道法也就是重玄之道，虽然学道者常由于根性差别，不能够全都学此重玄之道，但明师可以根据其根性，察其病因缘起，因才施教，比如对嗔恚多的人，可以使学仁慈，忘我爱物，解其忿怒；对心神散乱的人，则可示令守一，专柔其心；对于偏执一己之见的人，可示以空相，泯除他分别计划之心。根性迟钝的人接受引导后，即可“为说重玄兼忘平等正法，入真实际，是名大乘教化之术。”<sup>②</sup>

毫无疑问，刘进喜、李仲卿造作《本际经》的目的，是为了推行教化，推广重玄之道的流传。但重玄之道是一种思辩性很强的理论，要在道教中普遍推行这种理论，必然会遇到一些理解上的困难。产生这种困难有文化素养和思维方式方面的原因，而更重要的原因，则在于重玄之道与魏晋神仙道教教理有很大的不同。魏晋神仙道教或内修，或外炼，关注的是修命问题，而重玄之道所关注的主要是心性问题，以及自我身心与道本体的关系问题。为了将新时代的重玄理论与传统的经教理论地结合起来，《本际经》

① 敦煌 p2393 号卷二《付嘱品》。

② 敦煌 p2393 号卷二《付嘱品》。

分判教法深浅，指明修道可由浅入深，并指明在神仙方术之上还有更高的境界，这对道教理论发展及重玄理论的普及，无疑都是有促进作用的。

### 三、无本道体

无本道体论是《本际经》的理论核心。《本际经》关于这个问题的论述，无疑受到佛教中观宗的深刻影响，同时也暴露出中国传统文化与印度文化、传统的道家哲学与佛教哲学的差别。

中国传统文化与印度文化的一个重要差别，在于中国传统文化有浓厚的历史感基础，中国人对现实的理解和解释，习惯于发掘出现实的历史源流，从追溯历史源流中加深对现实的理解，溯源的终极就是寻贖出始初状态，所以中国人在解决现实问题时，通常要“正本清源”。这种文化特征反映到哲学上，就是本原论哲学，即从生成过程中把握宇宙整体，老子哲学是中国本原论哲学最初的杰出代表。而印度文化的历史感十分淡薄，她并不十分关注现实的来龙去脉，而关注现实事物之间的彼此关系，着眼于解释现实事物的存在状态究竟如何。这种文化特征反映到哲学上，就是本体论哲学，即从宇宙万物的存在状态出发解释宇宙万物，如佛教的“缘起性空”等理论。根据佛教的本体论哲学，一切法相都不具备真实不变的自性，而皆缘起于因因相待，没有现实的真实性，所以都是空的，一切现实本体悉皆虚幻。这种理论很符合空净无染的宗教修养的需要，在理论上也有很强烈的思辩特质，所以东晋以来的士人多服膺其精妙。佛教的本体论哲学与庄子哲学比较接近，所以东晋以来佛教般若学与庄学在相互参证中不断深入。重玄之道在最初的形成过程中，曾受到般若学的深刻影响，又承接两晋以来玄学家以庄为老的学风，所以重玄之道虽在形式上表现为发挥老子思想，而理论实质更接近于庄子和般若学。这样

便产生了一个理论矛盾，即如何将本体论思想注入到老子的本原论哲学体系中，具体而言，即道本体与老子由“道生”的生成到返本還元、返朴归真的矛盾。

前面已经谈到，《本际经》认为根性愚钝的人之所以不能悟入重玄，根本的病因在于从人我之间妄生分别，而至道本体是清静纯一的，没有是非彼此、有无得失等对立。道体本来空净，而众生执著有无，所以不能得道。现在的问题是，道本体既然空净，没有任何具体的规定性，那么她就不是所谓“本”或者“根”。如《本际经》卷一《护国品》说：

若法性空寂，云何说言“归根返本”？有本可返，非谓无法。<sup>①</sup>

归根返本可以说是老子哲学的终极目的，是老子解决社会问题和人生问题的最终准则。老子将宇宙和社会看作本原顺任自然的变化过程，但由于社会生活破坏了自然法则，所以事情弄得越来越纷乱，要克服现实的纷乱，老子认为必须复归到始初的自然状态，这个始初的自然状态即是本根。这个本根之理当然不能是空寂的。

如何解决这个矛盾呢？《本际经》说，所谓归根返本其实是“返于无本”。因为无本，所以修道也没有定执于法相的终极目的，只要将分别烦恼等心病意病除净，即可“名为得道”，而得道实“得无所得”，只要心中空灵明净，便与道本体合二为一了。这样的体道论，与其道本体论显然存在着密切的逻辑联系，道体论受到般若学影响，而与道教传统的“道生”观念有别，体道论也必然要对传统的返本還元、返朴归真进行重新解释。根据这条思路，《本际经》将道教的自然得道思想与佛教的空灵明净境界结合起来，为重玄之道以及禅宗的发生发展，奠定了思想基调。《本际经》对道佛二教的这种融合，在思想理论上是颇为精深的，而其

<sup>①</sup> 敦煌 P3371 号卷一《护国品》。

思想起点，却是一个有关道教神学的问题，即“元始天尊未得道时宗祖所固、本根源起”问题，《本际经》就这个问题解释说：

夫道无也，无祖无宗，无根无本，一相无相，以此为源。了此源故成无上道，而独能为万物之始。以是义故名元始。既称元始，何得复有宗本者耶？<sup>①</sup>

概括而言，即元始天尊为“无因正果”。元始天尊即是“道身”（即元始天尊是道），代表了体与道合二为二的最高境界，是不假因缘的，亦即自然得道。

进而言之，既然“道身不从因生，自然有者”，那么一切众生不必苦修道法，也应该都能成道，为什么神尊又要传演经教引导众生修习呢？《本际经》说：

今言道者，寄言显示，令得悟入，解了无言，忘筌取旨，勿著文字。所言道者，通达无碍，犹如虚空，非有非无，非愚非智，非因非果，非凡非圣，非色非心，非相非非相，即一切法亦无所即。何以故？一切法性即是无性，法性道性，俱毕竟空。是空亦空，空无分别。……而诸众生不能解了如是义，故于无法中而生法想，于不空中而生空想，以有如是心想倒故，而有见著。具是四倒，妄造诸法，计我及物，故名生死，不得道身。天尊大圣了此实性，毕竟无性，洞会道源，故名得道，身与道一，故名道身。<sup>②</sup>

这段话的意思是说，众生之所以隔离于道，是因为众生由心想而生出许多幻相，在幻相中分别真幻有无等，就不能够与本无分别的道体实性合一，所以圣尊要立经教破除众生心中幻相。但对于经教又不能太执着，不要在语言文字里穷其宗极，而要“忘筌取旨”，因为经教只是道旨的载体，而不是道旨本身。这样，由

① 敦煌 P2795 卷三《圣行品》。

② 敦煌 P3280 号卷九。

经教而破心想幻相，又忘经教而体会道旨，便识因缘皆假，达理教俱空，达到与道本体的同一，是即重玄兼忘之道。

#### 四、重玄即发明道性

《本际经》的宗旨是“将示重玄义”，重玄是一种思辩性很强的理论，但又不能停留于理论思辩，还要最终落实到修养上，否则便只是思想游戏，而没有推行教化的实际意义。从这个角度看，《本际经》之阐发重玄之道，是从重玄的理论高度探讨比神仙修炼更深妙、境界也更高的修养方法，即发明“道性”，也即发明“清净心”。所谓重玄，在这里便可理解为这种修养方法。请看《本际经》卷八《最圣品》如下一段文：

夫十方天尊发心之始，皆了兼忘重玄之道，得此解已，名发道意，渐渐明了，成一切智，其余诸行，皆是枝条。

帝君又问：何谓兼忘？太极真人答曰：一切凡夫从烟煴际而起愚痴，染著诸有，虽积功勤，不能无滞，故使修空，除其有滞。有滞虽净，犹滞于空，常名有欲，故示正观。空于此空，空有双净，故曰兼忘，是名初入正观之相。

帝君又问：何谓重玄？太极真人曰：正观之人，前空诸有，于有无著，次遣于空，空心亦净，乃曰兼忘。而有既遣，遣空有故，心未能净，有对治故。所言玄者，四方无著，乃尽玄义。如是行者，于空于有无所滞著，名之为玄，又遣此玄，都无所得，故名重玄，众妙之门。<sup>①</sup>

遣和又遣出《道德经》“遣之又遣”，后秦僧人鸠摩罗什注《道德经》时，将这句话概括为“双遣”，意即遣除有无双见；“兼忘”语出《庄子》，本意指内忘身心，外忘万物，在这里与“遣之又遣”

<sup>①</sup> 敦煌卷 3674 号卷八《最圣品》。

为同义语。根据《本际经》的看法，世俗之人执滞于物质幻相，认为世间万物万象都是有，所以虽或勤苦地积功累德，但终归还是滞溺于物质幻相，不能体合玄道，于是需要修空观，即勘破物质幻相为无。但这种空观是与有相对待的，还没有达到真正的清净，所以空观也须遣除。这样心中既不存着有物的想法，也不存着空无的念头，就达到了兼忘的修养境界，兼忘即“玄”，再将兼忘的意图遣除开，使心中彻底地无所执滞，便是重玄之境了。显而易见，达到兼忘重玄的修养境界，“非但不须学有方便，亦复不须习于空想。”关键在于发明自有的“清净心”。

发明清净心是主观的修养，而至道本体并不完全是主观的，何以见得发明了清净心就能与至道相契合呢？于是要对“道性”，亦即道体的本质规定进行研究。《本际经》说：

言道性者，即真实空。非空不空，亦不空，而为一切诸法根本。无造无作，名曰无为。自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然。悟此真性，名曰悟道。了了照见，成无上道。一切众生皆应得悟，但以烦倒之所覆蔽，不得显了，有理存焉必当得，故理而未形，名之为性。<sup>①</sup>

所谓道性是“真实空”，意即道性本来清净。在本来清净这点上，道性与众生本来心性是一的，只要众生能够扫落心中蔽障，就能体现出道性；亦即得道。得道者“犹如虚空，园满清净，即是真道，亦名道身，亦名道性。”<sup>②</sup>

扫落心中蔽障只是一种比喻，意指清除心中各种烦恼颠倒，并非执着地要心中空无一物。如果修道者总觉得心有所思，有所想，因而怀疑能否体现出清净本性，失去体合至道的信心，那就是被“执心住空”耽误了。既要空又不能定执于空，似乎很矛盾，很难

① 敦煌 p2806 卷四《道性品》。

② 敦煌 p3280 卷九。

作到，怎么解决这个问题呢？《本际经》有偈颂说：“众生根本相，毕竟如虚空。道性众生性，皆与自然同”。<sup>①</sup>一句话，要顺任自然，所谓“真实空”，“真道性”，“清净心”等等，其实就是“自然正理”。这样，《本际经》虽在辞例上多所援引于佛教，又最终回复到道家“道法自然”的修养论上来。

### 五、《本际经》的历史影响

《本际经》是初盛唐时期具有广泛影响的一部经，但后来又长期缺乏研究。现在我们从敦煌古籍中得以窥见此经的整体面貌，研读之余，颇有必要对它进行一些理论评价，找出它在思想理论发展的历史长河中应有的地位。评价这部经，首先要弄清它对初盛唐时期重玄之道的思想影响。影响的广泛性，在本文开头就已经讲到了；影响还具有深刻性。举例讲，初唐重玄学大师成玄英的道体论思想及无有真宰的自然独化论说，就明显以《本际经》的无本道体论为逻辑起点；高宗朝重玄学的代表人物李荣，在长安与佛学者论辩，也据此经立“本际”义；隐居嵩山的潘师正，曾申述《本际经》义理，解答高宗武后之访道问道，其弟子司马承祯在《坐忘论》中所阐发的清静真性思想，也明显可以看出对《本际经》清净真性理论的进一步发挥。另外，此经在唐初已有义疏本传世，敦煌p2361号为此经卷三《圣义品义疏》，抄写于中宗景龙二年（708年），说明《本际经》是唐初道教中人热衷于研读的经书。而形成如此广泛而深刻的影响的关键，则在于此经反映了重玄之道进一步深入发展的时代思潮，同时它又对这种思潮起到了推波助澜的作用。

<sup>①</sup> 敦煌 p2806 卷四《道性品》。

评价这部经，还必须不流落于言象，而关注其理体。从言象上看，《本际经》多援引佛经辞例，这是不须讳言的，但这种援引，对佛教的中国化，其实起到了一种中介作用。而就其理体而言，则《本际经》对佛教空灵明净境界与道家“法自然”思想的融合，对惠能的南宗禅也有所影响，禅宗的思想实质，大概而言，可以说就是佛教空灵明净境界与庄子式的任自然思想的结合。这种影响是无形的，还有一些有形有迹象的影响可寻。如《坛经》开篇说：“惠能大师于大梵寺讲堂中，升高座，说摩诃般若波罗蜜法，授无相戒。”郭朋先生校释说：“‘无相戒’者，按照佛教的传统教义是说不通的。而惠能却要与人们授‘无相戒’，表明他确是在宣扬由他所开创的那种‘教外别传’的禅法”。<sup>①</sup>无相戒对传统佛教来说是“教外别传”，是宗门禅立宗的一个重要标志。但这个标志的出现，却可能与《本际经》有关，如此经卷二《付嘱品》说：“诫有二种，一者有得，二者无得。有得诫者，三诫五戒，止恶防罪，未达方便，名有得诫。……若识诸法毕竟空寂，是名正诫，无持无犯，开四观门，为道根本。”潘师正答高宗问道时，引《本际经》此说，云：“无得戒者，即上机之人，灵识惠解，业行精微，离诸有心，不婴尘染，体入空界，迹蹈真源，不求常乐而众善自臻，不厌人间而诸恶自息。本自无持，今即不犯，无犯是名无得。”<sup>②</sup>这表明《本际经》无得诫的提法，在惠能开创宗门禅的高宗武周朝，已经传播开来。而无相戒与无得诫，只是同一个意思的两种说法而已。中晚唐禅宗的发展，也还有受到《本际经》影响的痕迹，如佛教有《宝藏论》一书，旧题僧肇撰，据汤用彤先生考为伪托，并说：“此论之流行，与禅宗当有关系。”“似此论为中唐以

① 郭朋《坛经校释》第1—3页，中华书局83年版。

② 《道藏》太平部《道门经法相承次序》卷上。



后，妄人取当时流行禅及道教理论凑成，托名僧肇。”<sup>①</sup>今检此《宝藏论》，义旨往往有与《本际经》相通处，而且多有“本际无名”、“本际无相”、“妄惑遂生，真一下沉，道宗事隐”、“然彼真一而有种种名字”等用语，校读二书，大有似曾相识的感觉。从这些现象看，中晚唐禅僧对道教中流行的《本际经》，或者对道士经常谈咏的《本际经》义理，大概也有所闻知。思想理论上自觉不自觉的影响，自不免要发生。

## 第二节 成玄英的痛苦及其重玄解脱

### 一、成玄英及其学术梗概

太宗贞观年间（627—649），继刘进喜、李仲卿之后在长安大谈其重玄之道的，并不只成玄英一人，不过成玄英在这些学者中较为杰出，而且有基本完整的著作传世，但成玄英也和大多数重玄学者一样，由于“仙气”不足的缘故，道书仙传罕言其事。其生平见于史乘者，仅《新唐书·艺文志》略云：

玄英，字子实，陕州人，隐居东海。贞观五年，召至京师。永徽中，流郁州。书成，道王元庆遣文学贾鼎就授大义，嵩高山人李利涉为序。

陕州即今河南陕县，郁州在今江苏省连云港市云台山一带。前面我们曾推测成玄英可能与刘进喜有学术上的承继关系。复据此

---

<sup>①</sup> 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，第235页，中华书局83年版。

《新唐志》所云，则贞观五年（631）成玄英奉诏进京，或因其学问声望之故。成玄英又有“西华法师”的称号，当是居长安时封赠的。成玄英居长安凡二十余年，其行迹仅见前述与蔡子晃、玄奘等人译《老子》为梵文一事，余所未详。传于不朽者，是其著作尔。

成玄英的主要著作，有《道德经义疏》和《庄子疏》，《新唐书·艺文志》曾著录成玄英注《老子道德经》二卷，未知确否，按《道藏》中有旧题为顾欢述的集注本《道德真经注疏》，录成玄英为一家，亦是疏非注。收录成疏《道德经》较为完整的，是后蜀强思齐的《道德真经玄德纂疏》。另外，敦煌 p2353 号残卷内容为葛玄《道德经序诀》的《义疏》，p2517 号为《老子道德经》疏文第五残卷，据其内容和体例，知为成玄英《道德经开题序诀义疏》。《新唐志》著录此书为七卷，而 p2517 号残卷五之末为“信言不美”章，即《老子》第八十一章。卷数未合，当出敦煌抄本分卷不同。蒙文通先生和日本学者大渊忍尔也以此敦煌残本为成玄英之书。《新唐志》复著录成玄英“注《庄子》三十卷，《疏》十二卷。”似未确。按成玄英《庄子疏序》云：“玄英不揆庸昧，少而习焉，研精覃思三十矣。依子玄（郭象字）所注三十篇，辄为疏解，总三十卷。”成玄英既依郭象注作疏，必不曾自作注，《新唐志》盖以其《疏》三十卷为注尔。清人郭庆藩《庄子集释》，录有成玄英《庄子疏》全文，即本书所据者。另外，北宋道士陈景元辑集《度人经四注》，成玄英为其一家。

总观成玄英的学术思想，既有所宗承南朝以降的重玄之道，有所因循于《本际经》等，但又深受郭象《庄子》注影响。比较其《庄子疏》和《道德经义疏》等，以《庄子疏》阐发重玄之道最为畅快。他一生的学问，恐怕也以攻治《庄子》最为勉力，他自称“少而习焉，研精覃思三十矣”，殆非虚语，而在浸三十年之后，仍不别立新义，而是依郭象注为作疏解，可见他对郭象的《庄子

注》是很信服的。<sup>①</sup>又据其自述，则《庄子疏》约作于四十岁前后，正是他年富力强的学问。四十岁上下的人，思想既已成熟，又有创造的激情，所以成玄英对郭象的学说，既有所继承，又有所深化发展，这一点不但在某些理论观点上有所表现，而且体现在对《庄子》整个思想体系的看法上。

成玄英对《庄子》思想的总体把握，主要表现在两方面。第一是将《内篇》与《外篇》看作“理本”与“事迹”的相互印证关系，理本即形而上之道，事迹即其具体显现，《杂篇》兼明二者，是理本与事迹的和合；第二是将内七篇理解为一个环环相扣的有机整体，亦即关于“理本”思想的逻辑展开。

我们现在所能见到的《庄子》内外杂三篇，是由郭象分定的。郭象为什么这样分定，虽必有其道理和根据，但未作出解释，而成玄英在《庄子序》中却说：

《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，郭象仍于题下即注解之，《逍遥》、《齐物》之类是也。自《内篇》以去，则取篇首二字为其题目，《骈拇》、《马蹄》是也。

《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；但立教分偏，据多论耳。<sup>②</sup>

成玄英和郭象一样，并不认为《庄子》书中有些篇章为其自作，另一些则属其后学，所以他们分定或解释内外杂篇的根据只能有两

<sup>①</sup> 参见苏新燧《郭象庄学评议》第五章《郭象注对成玄英疏之影响》，台湾学生书局80年版。

<sup>②</sup> 成玄英《庄子序》，据郭庆藩《庄子集释》本，中华书局61年版。下同。

条，一是篇题，二是理趣深浅。按成玄英的看法，篇题的不同，正是对理趣深浅的反映。理趣深浅表现为或明妙理，或语事迹，但理与事又是相互印证的，不可分割，所以《庄子》全书无分内外杂篇，共构成一个整体。这是成玄英对《庄子》的总体看法。相对于郭象而言，成玄英在对《庄子》整个思想体系的把握上，深入发展了一步，至少可以说发明了郭象隐而未显的思想。

不但如此，成玄英还认为内七篇的次序也大有奥妙，七篇环环相扣，次序井然。如《庄子序》说：

所以《逍遥》建初者，言达道之士，智德明敏，所造皆适，遇物逍遥，故以逍遥命物。夫无待圣人，照机若镜，既明权实之二智，故能大齐于万境，故以《齐物》次之。既指马（蹄）天地，混同庶物，心灵凝澹，可以摄卫养生，故以《养生主》次之。既善恶两忘，境智俱妙，随变任化，可以处涉人间，故以《人间世》次之。内德圆满，故能支离其德，外以接物，既而随物升降，内外冥契，故以《德充符》次之。止水流镗，接物无心，忘德忘形，契外会内之极，可以匠成庶品，故以《大宗师》次之。古之真圣，知天知人，与造化同功，即寂即应，既而驱驭群品，故以《应帝王》次之。

这个见解虽不免附会穿凿，但对研读《庄子》内七篇来说，无疑是有启发意义的。第一篇《逍遥游》讲述自足本性，无待逍遥的精神境界，第二篇《齐物论》则以相对主义的思想方法对这一精神境界作出理论解释。自第三篇《养生主》以下为其应用。《养生主》讲掌握自由和必然之关系的哲理，体悟这个哲理则可涉世俗，处人间，而内德不丧，与潜行万物之中的“道”相冥相契，于是有《人间世》，有《德充符》。内德既可与外物相冥契，也可内德与外物俱忘，这便是“内圣外王”的《大宗师》，《应帝王》只不过是其余绪。将内七篇融会贯通起来，无疑可加深对《庄子》论旨的理解。在这点上成玄英与郭象是有所不同的。郭象注内七篇，

虽以内圣外王之道为思想主纲，但没有象成玄英那样将这个主纲看作一串逻辑链条，所以郭象对内七篇的释题，各各申述其大旨而已，仅就篇题论篇题。成玄英则注意到七篇各有角度，复共成一理。这应该说是成玄英对郭象《庄子》学的深化发展。

正因为成玄英和郭家对《庄子》总体思想的把握有所不同，所以对《庄子》的评价也有所不同。郭家对《庄子》的最高评价是：“不经而为百家之冠”，成玄英则称：“夫《庄子》者，所以申道德之深根，述重玄之妙旨，畅无为之恬淡，明独化之杳冥，钳键九流，括囊百氏，谅区中之至教，实象外之微言者也。”<sup>①</sup>成玄英之前，道士中也颇有人好研读《庄子》，但没有一个象他这样将《庄子》推崇为“括囊百氏”的“至教”。成玄英之前的重玄学者大都围绕《道德经》申述其论旨，自成玄英作《庄子疏》之后，庄子思想便对重玄学产生日益深刻的影响。这个影响主要体现在精神境界上，在思想方法和理论深度上也有所反映。可以这么说，真正将庄子的思想学说引入道教的，成玄英是第一人。此后庄子对道教不但有潜移默化的影响，及南宋道士褚伯秀作《南华真经义海纂微》，集教内外名家注解，庄子学说更成为道教思想不可分割的一部分。

成玄英对郭象《庄子》学说的深化发展，不但得力于他对《庄子》书三十年的“研精覃思”，而且有其学术渊源。这个渊源便是南朝宋文明等人受佛教论疏序经品目影响而创立的道教义疏学。如果追索其源流，则从《灵宝旧经》十部之分，陆修静进而析之为十二部，这种学风便日渐在道教中流行起来，到宋文明时已形成体例格式。这种体例格式是将一组道经分成若干品次，并叙述品次之间由渐入深、自分而合或自合而分等等联系。这种体例虽有时流于形式，难免穿凿附会，但在道教思想体系的形成和

<sup>①</sup> 分别见郭象和成玄英的《庄子序》。

发展过程中，确实起过十分重要的作用，这一点在《无上秘要》中得到了很好的体现。这种体例对道教徒解注某一种经典，也同样产生过重要的影响。因循这种体例格式，成玄英为葛玄《道德经序诀》作《道德经开题序诀义疏》。葛玄依河上公《老子章句》，作《序诀》记述老子和河上公之事，成玄英的《序诀义疏》则将每义旨皆分成若干层次，各引据为证。最有意思的是其《开题》，不但将河上公《老子章句》的八十一章解释成后章因应前章以相构结，如《和大怨章开题》说：“《和大怨章》所以前者（《天下柔弱章》），前章明刚强柔弱，其于至理，犹未洞忘，故次章即遣前玄，以彰重玄之致。”并且就每章各“义开”为若干重，如《和大怨章》义开为三，“第一明虽离二边，未阶极道；第二明圣人虚会，妙契重玄；第三辩有德无德，忘执之异。”<sup>①</sup>这样将《老子》的各章各句都解析成几何阶梯，由之层层递进，虽说极其繁琐而且流于形式上的穿凿附会，但符合重玄学由浅入深、不断否弃前滞的思想路数，也反映出唐初重玄学对《老子》研究的深入细致。

总之，道教义疏学虽然主要是一种综括整理或解注道经的形式，但由于它适应各派融合，不断更新经教体系的需要，又符合重玄学的思想路数，所以在重玄学的发展过程中，发挥着十分重要的作用。成玄英将这种形式和思想路数运用到对《庄子》思想的总体把握上，由此宗承郭象而有所进益，这也是成玄英《庄子疏》附于郭象之注而得享誉千年的原因之一。

当然，成玄英思想学术最有魅力，也最耐人寻味的地方，主要还在于他对人生悲凉的深刻觉悟。将庄子学说看作一个整体，反映出成玄英所达到的理论高度，是其学说的逻辑外壳，对人生悲凉的深刻觉悟，则是其思想的内核。成玄英的哲学理论，初看起来机辩而圆润，但又使人处处感受到莫名的压抑和痛苦，反映出

<sup>①</sup> 敦煌 P2517 号《老子道德经义疏》卷五。

一个封建时代的思想家的迷茫，也反映出人性自身矛盾这样一个超时代的课题。虽然成玄英感受到魏晋玄学之士或以谈虚说无、或以放荡形骸所掩盖的身心痛苦，但又找不到、甚至想象不出一条可以信行的解救之路，因而向往庄子逍遥无待的精神超脱。他看到人生的孤立，看到所谓社会只是将人抛向冲突更加剧烈的灾难深渊，却触摸不到救世主那只伟大的援救之手，于是以自然独化的理论抽象来概括人生的真实境况，向往那种人与人相忘于江湖的自然和谐；他鄙薄世俗的庸浅，厌憎仁义礼教等对人性的割割，但又寻索不出跳脱这张恢恢网络的缺口，于是象中观学者所说的那象，“毕竟无”的真谛即在“世俗有”之中，又象庄子曾表示的那样，以忘却的哲学混同物我，冥一人天，在自我精神中求取“天然解脱”。所谓“天然解脱”，就是在世俗之网的笼罩下，完成精神上的超越，向内在心性中发掘实现人生理想的可能。他想作一个轻松自在的人，但又明白无误地意识到“道”的客观真实性，体会到“道”对思想行为无可怀疑的规制作用，于是建立起“重玄”的思想原则，以不断遣除，不断否弃自我观念的方法，排遣灵魂深处的冲突。

作为一个思想体系，成玄英主要讨论了道、物、人性这样三个问题。成玄英关于道本体的议论，是对内在精神与外在法则相冲突的理论反映，客体的“道”越具有丰富具体的规定性，对人主体的规制便越酷烈，于是成玄英告诉我们说，“道”是抽象一般的存在，没有任何表征可寻，它以统摄一切物象的特征为特征，因而也就没有任何具体的特征。抽象一般的“道”，又是理想人格的终极体现，人不断地清除掉自身的意志、欲望，观点等等，便能体道悟道，象超时空无增损，以没有任何个性为个性的道一样，保持性灵的天然完美，主客体的冲突，也就在不有不无等意义上得以消解。在关于物象的讨论中，成玄英告诉我们，一切事物都没有坚实不变的本质，皆流转待夺无常，不可瞬间把握，因而是空

幻的，不足贪恋；推寻相待夺之物象的至理，则又各自自然独化，皆自满自足于本性规定，因而教化是不必要的，也是不符合终极真理的。他进而非难儒俗，说教化使此失彼得，失于矫情之伪，正如物欲一样，是对人真实本性的摧残。但基于彻底的相对主义的思想方法，他又逻辑地否定一切真理观、价值观，视之为束缚人类精神的绳索。所以，成玄英并不因为否弃儒俗教化人生习性而鼓励积极进取，要求伸张个性。在他看来，要获取精神上的绝对自由，只有走“重玄之道”，亦即超越对儒俗的超越，否定对习性的否定，在不断否定中不断地遣除一切外在的和内在的东西，在遣除中寻求终极的绝对同一。这就是成玄英的解脱之路。

## 二、“道”——主客体冲突的根源

在中国哲学史上，“道”是一个具有本体论、规律论、道德律等多层面含义的概念。比较而言，老子之所谓“道”，可有本原论、规律论、政治术等方面的含义，成玄英所谓“道”，则是主客体冲突的理论反映，表现为本体论哲学。一方面，“道”对人生的规检是不容怀疑的，另一方面，成玄英又想突破这种规检。于是，在必须超越和不可能超越的激荡下，成玄英苦苦思索着“道”究竟以什么为本体，道本体毕竟如何等问题。道与人主体的冲突，决定它有如下特征。

1、非有非无。成玄英疏解《老子》“道之为物，惟恍惟惚”说：

言至道之为物也，不有而有，虽有不有；不无而无，虽无无不。有无不定，故言恍惚。

所谓“道之为物”，即道体的物象表现形式。根据成玄英的看法，道体的物象表现形式“有无不定”，所以不可执滞，既不可谓之必有，亦不可断之绝无，必须从恍恍惚惚中体悟其义，这是解脱捆绑的起手功夫。再从道与物的关系看，对于老子所谓“道生万



物”云云，成玄英认为只不过是欲明万物自生之理，道对事物的生成发展，并不曾作出先验的规定，所以也就无法判断如何是合道的，如何是不合道的。成玄英说：

夫庄老之所以屡称无者，何哉？明生物者无物，而物自生耳。自生耳，非为生也，又何有于已生乎？<sup>①</sup>

虽复能生万物，实无物之可生。芻狗群情，故即生而不有。有既有而不有，生亦不生而生。此遣“道生之”也。<sup>②</sup>道对事物似乎并不承担任何责任，也不干预事物的运转周流。事物乃至人生，好象可以任由所之。但是，万事万物又最终挣不脱道的缰绳牵制，逃不出道的笼罩，因为道“非有而有，非物而物”。<sup>③</sup>这个不可以物象求之，又隐藏在物象之中的阴影，与物本体的关系究竟如何呢？成玄英说：

道不离物，物不离道。道外无物，物外无道。用即道物，体即物道。亦明悟即物道，迷即道物。道物不一不异，而异而一。<sup>④</sup>

对于明悟的人来说，即物便是道，因此用不着刻意求证物外之道；而迷乱者偏滞于“独立而不改”之说，苦苦从物象之外去别求道体。道体究竟是有是无，道物毕竟是一是异，这些问题只在于一心灵悟与否。苟能灵悟，则道不外于物，亦不外于“我”，于是混同一异有无。

(2) 不可名辩。道体既不可以物象求之，因而也就不能以名言辩之。成玄英说：

① 《庄子·在宥》疏。

② 《道德经》“生而不有”疏。

③ 《道德经》“有物混成”疏。

④ 《道德经》“道之为物”疏。

常道者不可以名言辩，不可以心虑知，妙绝希夷，理穷恍惚。<sup>①</sup>

无名之物之本，道本无名，是知不可言说，明矣。<sup>②</sup>

如果说道不可以名言辩，那么它就不是关于思想准则和行为法式的条律，也就是说，道并不规定人应当如何，迫之就范，因为这样的道，是外在于自我的东西，此乃儒墨之所谓道。成玄英不允许道与自我有什么抵触，所以他强调，我们只能说道不是什么，不能如何求之，或超越了什么限制。他只是用否定的语句去界定道，似乎这样可以使道的规制意义渐渐淡泊起来。但是，道虽不可以名言辩之，却又象幽灵一样，是一股不可捉摸的神秘力量。它正如刑名政治学说中的帝王，似乎无所好憎，没有任何意向，一理臣民们有了莫名的过失，他便怨之于无形，使受刑戮而不知谁为之主。神秘莫测不断为威慑提供力量，于是能端坐垂拱而天下治化。臣民们便在此无形迹之道的控御下，各尽其力其能，匆忙走完人生道路，却始终不知谁在左右检约其思想行为。从这个角度讲，道就是神，是精灵。成玄英说：

道虽窃冥恍惚，而甚有精灵，智照无方，神功不测也。<sup>③</sup>

恍惚中有象，惚恍中有物，中有物即是神。神，妙物为言也。虽复非无非有，而有而无，故是妙也。<sup>④</sup>

成玄英当然无法要求“道”从暗昧中令人欣慰地清晰透明起来，因为所谓“道”，只是对自然及社会之认识的综合概括，暗昧的社会，必有暗昧之“道”蕴含其中。所以，他只能肯定社会生活中确尔

① 《道德经》“道可迹，非常道”疏。

② 《道德经》“无名天地始”疏。

③ 《道德经》“窃兮冥兮，其中有精”疏。

④ 上书“惚兮恍兮，其中有象”疏。

隐藏着这股神秘的力量，让人生在惶惶不可终日的境况下，殊无趣味地度过，却找不到这股神秘力量赖以存在的根据。成玄英极端反对黄巾、赤眉式的解放运动，黄巾起义所奉行的经典——《太平经》中，曾有过勾通上下意气的要求<sup>①</sup>，而成玄英则说：

乱之根本，起自尧舜，千载之后，其弊不绝，黄巾赤眉，则是相食也。<sup>②</sup>

既然揭竿而起的流血战斗只是率民相食，达不到解放的目的，于是，成玄英隐居在山林里，沉思出一条解救之路——重玄。

（3）抽象无具体性。道的抽象性有两方面反映：其一是超时空性，超时空与超感性具体是逻辑一贯的，一切具体物都必有时空条件，而“道”却没有；其二是本原性，道通生万物而无匮乏。关于第一方面，成玄英说：

迎不见其首，明道非古无始也；随不见其后，明道非今无终也。<sup>③</sup>

夫道无所不在，所在皆无，荡然无际，有何封域也。<sup>④</sup>

万象之前，先有此道。<sup>⑤</sup>

关于第二方面，成玄英说：

道能通生万物，故谓道为大通也。<sup>⑥</sup>

有识无情，皆禀此道。而玄功冥被，终不匮乏。<sup>⑦</sup>

有识无情，通号万物，同禀一道，故得生成。<sup>⑧</sup>

① 见王明《论〈太平经〉的思想》，载《道家 and 道教思想研究》。

② 《庄子·庚桑楚》疏。

③ 《道德经》“迎之不见其首，随之不见其后”疏。

④ 《庄子·齐物论》疏。

⑤ 《庄子·大宗师》疏。

⑥ 《庄子·大宗师》疏。

⑦ 《庄子·知北游》疏。

⑧ 《道德经》“万物得一生”疏。

由此必然引发出两个问题，第一、道超时空，以道为理想人格最高体现的人生是否也要，或者说也能超时空？第二、抽象的道，如何能作为万物万象的本原，并进而作为理想人格的最高体现？

关于第一个问题成玄英的回答是肯定的。超时空的道，无感性自然之美，却又饱含着无限丰富的精神内容。它比一切物象都更悠久、更广袤无垠。正因为它没有时空局限，所以逍遥无待，坦荡无涯而善应万物，萧洒脱落至极。一切人生苦恼都不外乎计较时空上的是非得失、尊卑荣辱。如果对时间作相对主义的“切实”考察，那么就会发现，事物并不存在时间上的联系，时间只是没有实体的空洞流程：

过去已灭，未来未至。过去之外，更无飞时，唯鸟与影，巖然不动，是世间即体皆寂。<sup>①</sup>

夫以今望昔，所以有今；以昔望今，所以名昔，而今自非今，何能有昔？昔自非昔，岂有今哉？既其无昔无今，何先后是？有先有后者，三时相随而已，竟无实体也。<sup>②</sup>

今与昔是相对待而立名的，任何一方都不能自为地存在，“今”既不能自为地存在，又怎么能作为“昔”的存在依据呢？由此可见，世界是静止的，无今昔先后之别。他又引僧肇《物不迁论》为证，说明“得意豪微”，体悟瞬息的精神自得之可贵。<sup>③</sup> 如果寄待未来的满足，回忆过去的痛苦，那是庸人自欺自忧。所以应该割断世事人生的时空联系，正如“道”一样，超然于时空之外，荡除一切烦恼，是即兼忘。

关于第二个问题，成玄英的回答也是肯定的。但这个问题却暴露了哲学自身所固有的深刻矛盾：哲学要为千差万别的具体事

① 《庄子·天下》疏。

② 《道德经》“先后相随”疏。

③ 见《庄子·天下》疏。

物找出一个共同的本原（或本体），这个本原必须包含一切具体事物的特征，反映它们的共同的本质，而本原（或本体）自身却只能是抽象一般的、或关于理念或关于实体的概念。这个本原（或本体）究竟是什么？抽象一般的概念又如何能作为感性世界的共同本质？哲学史上杰出的哲学家几乎人人都受其困惑，思想越深，困惑也就越深。有些人似乎不相信对本原或本体作出新的界说能标志哲学水平的提高，更不愿陷于这个哲学史上的老问题，因而否定确立一个共同本原或本体的真实意义——如逻辑实证主义。寻找共同本质的传统思想方法，反映到对人自身的认识上，也暴露出同样的矛盾：囊括一切个人的类本质或本性究竟是什么？类生活所提出的要求，是否符合个人意识、个人本质？离开了类生活，个人本质又是什么？这些问题反映出对现实生活的认识与伸展个性要求之间的二律背反，成玄英的思想也在这里陷于极端令人困苦的矛盾：一方面，如果有一个撇开具体事物的特征、抽象一般得不可以名言辩，但又控御万物于无形的“道”存在，那么人及万物就有一个共同的类本原或本质；另一方面，他又认为人及万物都是自然独化的（详下文），世界绝无两个相同的人，所以不能提出一个共同的律令要求。这一矛盾所引起的深刻痛苦，无疑是迫使成玄英走上“重玄”解脱之道的重要原因。抽象一般的“道”，为抽象一般的理想人格提供理论上的依据，其意义则在于试图走出儒俗礼教的牢笼，因为儒俗对人生的仪范规定，实在太多，也太具体。

### 三、“物”——虚幻的因缘和孤立的独化

关于物象世界，成玄英有两个基本的观点：第一，物象都是诸种因缘和合而成的，因此没有坚实的物自体存在，这是就事物的本体而言的，有所吸收佛教“诸法无自性”的学说；第二，从

事物的生化过程看，一切物象皆禀自然而独化，孤寂无助，也没有真宰、主宰，来源于郭象的独化论。从逻辑上说，这两种观点是不能相容的。说一切物象都没有自我规定的本性，那么，物象就决定于外在自身的东西，处于因果联系中，不可自我把握，充分意识到人在自然大化面前的卑微，也引导出万物虚幻的结论。而独化论则强调物象彼此独立，各不相干，可以作为非难教化的理论依据。成玄英当然不能允许在他的思想中，出现如此严重的逻辑对立，他凭借从郭象那里学得的天才的思辩，将二者拴在一根逻辑链条上，圆满地述说其解脱之道。

关于第一个观点，成玄英说：

水火金木，异物相假，众诸寄托，共成一身。是知形体，由来虚伪。<sup>①</sup>

又车是假名，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。<sup>②</sup>

这一思想方法，来自佛教的“缘起性空”说，认为一切物象都是各种因缘（原因）和合而成的。既然一切物象都有待于因缘才能成立，那么世界上就不存在真实的物自体，只有虚伪幻化的各种现象。既然物象都没有内在的本质规定，那便只能得出两个结论：第一是庄子“吾身非吾有也”<sup>③</sup>的人生感叹，因而要忘我；第二是万物空幻，因而要忘物。这便达到了成玄英的思想目的，他说：

既知形质虚假，无可欣爱，故能内则忘于脏腑，外则忘其根窍故也。<sup>④</sup>

凡天下难忘者，己也。而已尚能忘，则天下有何物足存

① 《庄子·大宗师》疏。

② 《道德经》“三十辐共一毂”疏。

③ 《庄子·知北游》。

④ 《庄子·大宗师》疏。

哉？是知物我兼忘者，故冥会自然之道也。<sup>①</sup>

看来成玄英深信这样一种理论：只要认识到万象空寂，自身虚假，便可悟达逍遥飘逸、无羁绊缠继的人生情趣。自身这个累赘既已从精神上卸下了，一切偶像也便被否定，所以说：“取舍之心，青黄等色，本无自性，缘合而成，不自不他，非无非有，故假设疑问，以明无有真君也。”<sup>②</sup>

真君又称真宰，成玄英认为，天然之理，有各种福善祸淫出现，但“推穷报应，莫知其宰”。<sup>③</sup>从成玄英对两种人的比较中，更可见穿他极力论说万象虚幻的思想目的。他说：

颠倒之流，空见为有；达观之士，即有而空。<sup>④</sup>

夫达道圣人，超然悬解，体知物境空幻，岂为尘网所羈。<sup>⑤</sup>

夫玄悟之人，鉴达空有，知万境虚幻，无一可贪，物我俱空，何所逊让。<sup>⑥</sup>

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，是知生死之业，日日强盛也。<sup>⑦</sup>

显而易见，物境究竟是有还是无，并不重要，重要的是人如何去知见它。见物境之有，便不仅要悲叹自身在大自然中的藐小，而且会贪恋物情从而愈益丧失自我，使自我渐化为异物，丰富的内在的精神世界，便被不断地剥夺。所以，对于苦海孤舟式的人生，

① 《庄子·天地》疏。

② 《庄子·齐物论》疏。

③ 《道德经》“天之所恶，谁知其故”疏。

④ 《道德经》“无有人无间”疏。

⑤ 《庄子·则阳》疏。

⑥ 《庄子·齐物论》疏。

⑦ 《道德经》“心使强曰气”疏。

只有混同物我，一时俱空，“无所措意于往来，因循物性而已矣。”<sup>①</sup>这样便能内凝其精神，不逐外物，个性人格遂得圆满自足。

成玄英的第二条物理原则，是独化论。在介绍成玄英的思想之前，我们可以对这种论点的思想方法作一简单叙述：不论从什么角度观察、思考眼前这个世界，都会遇到因果联系的问题，于是人们的思想不甘停留于表象，而要深入追究隐藏在表象背后的本质，找出物象比较稳定的内部联系。这似乎已成为哲学思维的习惯，哲学思维的深刻，在这方面得到了很好的体现。但这种习惯也引起了一些疑虑：人们只能感知表象世界，从对感性材料的综合归纳出发，如何又能得出另一个更深刻的东西？因为归纳的结论不能超出感性材料所给定的内容，所以有人怀疑透过现象看本质的认识法则是否可靠，甚至将所谓本质归之于逻辑思维习惯，正如将因果联系归之于感觉习惯一样。如果否定了将各种表象联结在一起的本质的真实性，现象世界就是唯一可靠的存在，并非本质世界的投影。换言之，不存在现象应当如何出现或必然如何出现的问题，这样，现象之间便没有内在的联系，所以是彼此独立的，一切现象的出现或消失，都是“独化”的，是自成其然而非它物使之然的。

这里所说的本质，成玄英神学化地称之为“真君”“真宰”。在讨论物象虚幻时，成玄英曾得出过“无有真君”的结论，使之不再成为精神和行为的异己主宰，因而不用根据对其意图的揣测，选择合乎其规范的行为，这与近代西方非理性主义否定寻找事物共同本质之理性思维习惯的观点相似。在讨论自然独化问题时，成玄英甚至否定了道（在中国哲学史上普遍含有本质的意义）是物象最终根本的说法，他以“自然”为道的基本规定，也就是说，一切自成其然的物象，即是道。从修养的角度看，不能将道当作先

<sup>①</sup>《庄子·齐物论》疏。



验的思想准则和行为法式，所以说：

既能如道，次须法自然之妙理，所谓重玄之域也。道是迹，自然是本，以本收之迹，故言法也。又解：道性自然，更无所法，体绝修学，故言法自然也。<sup>①</sup>

无论哪种理解，都说明一个问题：体道一象道一样抽象一般得没有任何征象可求，固然可以超脱尘俗物情之有，使本性人格不受戕贼，但这掩盖不了人被悬系于道的痛切感受。所以，必须再次超越，在自然，亦即法无所法的意义上，将道性与人性统一起来，“自然者，重玄之极道”。<sup>②</sup>于是，自然的人，或者人自然形成的思想，自然选择的行为，与道就不是相与外在的东西。自然学说否定了道的先验规范作用，也否定了物象的共同本质。

与之相应，独化论以否定因果联系的理论形式，否定教化改造的合理性。我们先看成玄英对独化学说的论证：

夫形之生也，不用火日；影之生也，岂待形乎？故以火日况之，则知影不待形明矣。形影尚不相待，而况他物乎？是知一切万物，悉皆独化也。<sup>③</sup>

影之所待，即是形也。若能影待于形，形待造物，请问造物复何待乎？斯则待待无穷，卒乎无待也。<sup>④</sup>

夫物之形质，咸禀自然，事似有因，理在无待。而形影非远，尚有天机，故曰万类参差无非独化者也。<sup>⑤</sup>

物皆信已而行，不见信可行之貌者也。<sup>⑥</sup>

这些话并不难理解，思想方法来源于郭象，郭象注《庄子·齐物

① 《道德经》“道法自然”疏。

② 《道德经》“希言自然”疏。

③ 《庄子·寓言》疏。

④ 《庄子·齐物论》疏。

⑤ 《庄子·齐物论》疏。

⑥ 《庄子·齐物论》疏。

论》说：

若责其所待而寻其所由，则寻责无极，[卒]至于无待，而独化之理明矣。

初看起来，物象与物象因因相袭，任何事物的出现，都必有其原因，有其对待的他物，世界似乎被一条谨严的因果链条栓系着。但是，由此寻蹊不已，那么，链条的第一环在哪里？第一原因又是什么？因为链条是无限的，所以不存在第一原因，不存在生化不已的第一环节。第一原因既不存在，第一结果便无所对待，以此类推，因果联系即被切断，一切物象的生灭，便都是没有原因的独化运动。所以说，事物都任由自身（信已）而之而行，没有迹象印证可行与否。以此言之人生，也是同一个道理，如果说人生痛苦“总会有办法解救的”，要寄待一定的条件，那么，待待无穷，永远无法解救。成玄英要使现实的内在精神获得绝对的自由，所以既鄙视相对的满足，也不相信有一条从必然通向自由的历史道路。于是，只能以“自然”为芸芸众生的性命：

凡百苍生，皆以自然为其性命。<sup>①</sup>

以自然之正理，正苍生之性命，故言正也。物各自得，故言不失也。言自然者，即我之自然；所言性命者，亦我之性命也，岂远哉？故言正正者，以不正而正，正而不正（之无）言[之]也。自此以上，明矫性之失；自此以下，显率性之得也。<sup>②</sup>

万物咸禀自然，若措意治之，必乖造化。<sup>③</sup>

所谓苍生以自然为性命之正，也就是说，没有统一的、普遍有效的尺度。若以政教等措施整治众生性命以求合“我”之所谓正，便

① 《庄子·天运》疏。

② 《庄子·骈拇》疏。

③ 《庄子·在宥》疏。

乖悖自然独化之理。因为人及物象各足其性，若强相仿效，必有所取舍，失于矫性作伪，所以说，“物情不同，不可强希效也”。<sup>①</sup>这是成玄英非儒俗非教化的理论基础，他似乎要求尊重每一个人、每一种物象的固有品德。但是，道理总是两方面的，既然要求尊重每个人、每一种物象的固有品德，那么，每一个人都应该安份守己，这是各守自然性命的保证。所以说：

各止其分而性命安矣。<sup>②</sup>

夫天下万物各有常分，……各足于性，悉莫辩其然，皆不知所以生。岂措意于缘虑，情系于得失者乎。<sup>③</sup>

即各守分内，虽无劳去忧，忧自去也。<sup>④</sup>

夫人伦万物，莫不自然，爱及自然也，是以人天不二，万物混同。<sup>⑤</sup>

现在的问题是：所谓自然本性，究竟包含些什么？如何判断什么是分内（或分外）的？这仍是何为人之本质的老问题。成玄英认为，以统一的仁义等法规规范所有不同的人，固然是对人之本性的伤残；而所谓意志、欲望的冲动，也同样是对人自然本性的伤残，意志欲望等是社会生活灌输给人的，它与外在对象发生关系，由外因引起，所以不是由独化而来的自然本性所固有的。根据这一认识，他建立起“虚静恬淡，寂寞无为”<sup>⑥</sup>的修养原则。说要休心息虑，“委蛇任胜，故顺万境而无心，所谓隳体黜聪，离形去智者也。”<sup>⑦</sup>所谓隳肢体，黜聪明，并非教人以自我毁灭为快慰，成

① 《庄子·逍遥游》疏。

② 《庄子·逍遥游》疏。

③ 《庄子·骈拇》疏。

④ 《庄子·山木》疏。

⑤ 《庄子·天道》疏。

⑥ 《庄子·天道》疏。

⑦ 《庄子·天运》疏。

玄英很不欣赏这种悲伤的快感，相反，他认为“玄悟之士，非灭色空焉，能坐忘而生无相。”<sup>①</sup>这种忘却的哲学，与近代西方非理性主义凭激情进取的哲学，虽然有否定习俗传统等共同点，但在如何超越习俗传统的问题上，无疑是截然不同的。

#### 四、非难儒俗及“重玄之道”的最后解救

儒家的修养准则，是以“克己”、“灭人欲”为前提的。这显然与其倡导的性善论相抵牾。如果真的性即理、性本善，也就用不着克己了。其所谓克己功夫，成玄英认为必伤残天然之美。根据自然独化论，人与人，物与物，各有不同的本性，世界上没有两片相同的树叶子，所以，以仁义等律令为统一尺度，必对不同的人事物性有所增损，破坏天然的和谐。从人及万物各足于其性的角度讲，他们是齐一平等的，谁也没有剩余的本性去教化改造他人。成玄英要使人生轻松容易一些，作个圣人好人，也不要夕惕若砺，如履薄冰。成玄英曾有过这样的感叹：“夫处世接物，其道实难。不可遂与相同，亦无容顿生乖忤。”<sup>②</sup>这种两难两不可的人生，决定了他既竭力攻讦儒俗之教，又以反俗即顺俗的形而上学思辩而告终。

在成玄英看来，儒俗之教是束缚身心的枷锁，仁义圣人是天下致乱之源。他说：

圣迹为害物之具，而儒墨方复攘臂分外，用力于桎梏之间，执迹封教，救当世之弊，何荒乱之能极哉？<sup>③</sup>

彼之仲尼，行于圣迹，所学奇譎怪异之事，唯求虚妄幻

① 《道德经》“夫无以为生者”疏。

② 《庄子·人间世》疏。

③ 《庄子·在宥》疏。

化之名。不知方外体道至人，用此声教为己枷锁也。<sup>①</sup>

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。<sup>②</sup>

夫仁义礼法约束其心者，非真性者也。既伪其性，则遭困苦。若以此困苦而为得者，则何异乎鸩鴆之鸟在樊宠之中，称其自得也！<sup>③</sup>

夫仁义是非，损伤真性，其为残害，譬之刑戮。<sup>④</sup>

物性之外，别立尧舜之风，以教迹令人仿效者，犹如凿破好垣墙，种植蓬蒿之草以为蕃屏者也。<sup>⑤</sup>

成玄英攻讦儒学的言辞，相当激烈、尖刻，而关键问题只有两个：第一，对人之本性是什么，成玄英的理解与儒学不同，儒学所说的性即理，实际上是以仁义礼智等理性法规为人性的具体规定，而成玄英所理解的人性是没有任何具体规定的；第二，成玄英的理想人格与儒学圣人不同，儒学圣人是人人效法的榜样，是抽象的具体，是仁义礼智等理性法规的人格体现，而成玄英的理想人格是绝对的抽象，既无理性法规亦无非理性主义者所谓意志、欲望等名目，人只要不断遣除各种形迹便能玄悟。成玄英显然不愿使自我渐化为异物，不甘成为仁义或意志等有迹之教的符号，所以他否定一切价值尺度、真理尺度的真实可靠性。他有两点理由：第一，各种价值观、真理观乱七八糟，“樊乱纠纷，若骹馱之杂乱”，根据庄子是非即彼此的相对主义原则，可知没有一条可靠的检验

① 《庄子·德充任》疏。

② 《庄子·骈拇》疏

③ 《庄子·天地》疏。

④ 《庄子·大宗师》疏。

⑤ 《庄子·庚桑楚》疏。

标准，“既无定法，吾何能知其分别耶？”<sup>①</sup>所以不能断定某种观点正确与否。第二，一旦树立起某种价值观、真理观，便必然执其迹封其教，成为追求的目标或偶像，必然“用心禁制，急手捉持，殷勤绸缪，亦无由得也。”<sup>②</sup>双手抓住的东西，总是外在于自我的，追求的目标也外在于现实的“我”，是曰存“攀缘之心”<sup>③</sup>，而待待无穷。这是成玄英非毁儒俗的一面。

另一方面，成玄英又认为反俗即在顺俗之中，他疏解《道德经》“玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺”时说：

玄德深远与物反。冥真契道，谓之玄德；穷源极际，谓之深远。深远之智，智乖于俗，故与物反然后乃至大顺。顺有两种：一顺于理，二顺于俗。顺理则契于妙本，顺俗则同尘降迹。问曰：前言反物，后言顺俗，前后反顺，文岂类乎？答曰：前言反者，此明不反而反；后言顺者，亦不顺而顺。不顺而顺，顺不乖反；不反而反，反不乖顺，亦何所嫌耶？

这看上去全然是形而上学的诡辩，如果反顺不相乖忤，又何必强聒人耳目？但是，若将否定一切价值尺度、真理尺度的相对主义思想方法贯彻到底，又必然得出这种结论。这是相对主义对逻辑规则的一种嘲弄。若跳出成玄英反顺不相乖忤的思辩圈套，我们就很容易理解他对世俗“无容顿生乖忤”的隐痛，这是他进行形而上学思辩的真实原因。因为反儒俗要劳累精神，为儒俗所不允，所以才有必要说明反儒俗的价值观念与儒俗的价值观念，是同一类的东西，也就是庄子所说的：“类与不类，相与为类，与彼无以异矣。”<sup>④</sup>所以成玄英要“重玄”，即超出一切“类”的约束，使精

① 《庄子·齐物论》疏。

② 《庄子·庚桑楚》疏。

③ 《庄子·齐物论》疏。

④ 《庄子·齐物论》。

神绝对自由得无迹可求。

这样，成玄英的思想便最终走上了“重玄之道”。即以第一层面的“玄”扫落贵无崇有二说，于是发现“不滞之名”，“既不滞有，亦不滞无”，成玄英称之为“一中之道”、“中道”。第二“玄”则不滞于不滞，即不以“中道”为是。成玄英说：

为学之人，执于有欲，为道之士，又滞无为。虽复深浅不同，而二俱有患。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。<sup>①</sup>

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”。<sup>②</sup>

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。<sup>③</sup>

他又引借严遵以药治病的比喻，说明“重玄之道”。严遵释《道德经》“道冲而用之或不盈”时说：“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。”成玄英疏《庄子庚桑楚》亦云：“夫药以疗疾，疾愈而药消，教以机悟，机悟而教息，为其本不病，药复不消，教资不忘，机又不悟，不犹饮药以加其病？”是否可以这么说，成玄英意识到一切价值观、真理观对人的身心都是一种牵制，对自由精神是一种骚扰，所以选择了这条彻底的虚无解脱之路。显然，这是一种痛苦而又圆滑的哲学，是一种反叛却又屈从的思想，是一次幻花式的精神生活。在成玄英

① 《道德经》“损之又损，以至于无为”疏。

② 《道德经》“玄之又玄”疏。

③ 《庄子·齐物论》疏。

的机悟中有几分人生脱落呢？苦闷依然氤氲于心灵。好在成玄英曾说过：

夫圣人制法，利物随时，时既不停，法亦随变。是以古人古法沦残于前，今人今法自兴于后，无容执古圣迹行于今世。故知所读之书，定是糟粕也。<sup>①</sup>

### 第三节 李荣志在“虚静”的思想历程

#### 一、李荣及其著作

李荣是继成玄英之后，在长安敷畅重玄之道的代表人物。生卒年不详，道号任真子。据《宋高僧传·法江传》说：“明庆中，东明观道士李荣者，本巴西人也。好事薄徒，多与释子争竞优劣。”明庆即显庆（656～660），高宗年号之一。《全唐诗》卷八六九李荣条下也说：“荣，巴西人也。”据考巴西即四川绵阳。<sup>②</sup>初唐诗人卢照邻有《赠道士李荣》诗一首，说：“锦节衔天使，琼仙驾羽君。……敷诚归上帝，应治左明君。独有南冠客，耿耿泣离群。”<sup>③</sup>这首诗当是李荣应诏赴长安时，诸友人赠别之作中的一首。在卢照邻四十余年的病羸生涯中，很长一段时间都“婆婆蜀中”，所以这

① 《庄子·天道》疏。

② 参见黄海德《李荣及其〈老子注〉考辨》，载《世界宗教研究》87年第4期。又《集古今佛道论衡》卷丁载高宗显庆五年（660），李荣因故被“令还梓州”，则李荣或自梓州奉诏入京。似李荣籍里在绵州巴西县，习道于梓州（治在今四川三台县）。

③ 《卢照邻集》卷一，中华书局80年版。



首诗究竟是什么时间作的，也不得而知。自显庆三年（658）始有李荣在长安与僧徒辩论的记载，所以李荣奉诏入京，大概事在高宗永徽显庆之际，约与成玄英被流放到郁州同时或稍后。这是李荣第一次入长安。按李荣在蜀中多与卢照邻等才人名士交游，或许自此鹊起声望。唐初仍盛行南北朝的名士风气，卢照邻、李荣辈，盖在蜀中颇郁时望。李荣自己也善词章，他在与僧静泰辩论时曾自称“荣是蜀中词人”，静泰也相应自署为“洛阳才子”。李荣在蜀中与名士交游甚善，所以应诏时有离群之痛，这个“群”，当然是文人骚客和方外羽流集团。唐人好以诗作显露才性，进士科举之外，以诗名世的逸客也往往被皇帝召见，如玄宗召吴筠，便是因其诗文之名望。这是李荣因故被召入长安的第一种可能。第二种可能是因讲论超诣。蜀中才子本来就大都能说会道，别人不说，稍后将要讲到的蜀中道士王玄览，就经常地“口若悬河泻水”。李荣在这些谈吐滔滔不绝的蜀中才子里，又其时之尤者，思路敏捷，好辩而且善辩，他入京后的主要活动，见载于文献的也就是与僧人对论是非，争竞优劣。这样的人物，正是唐高宗所要招揽的。唐初承北因旧习，往往召三教学者讲论，高宗则又唐初诸帝中最热衷斯事的一个，二教徒窥知其意，所以对论时“杂嘲甚多”，不时逗闷取乐，每每“妙沃帝心”，所以高宗经常地“垂恩欣笑”。<sup>①</sup>高宗召李荣入京，算是适得其人了。李荣也不负厚望，二教辩论时，屡由李荣出任道教方面的代表，以至一时“道士之望，惟在于荣”。李荣在长安与僧徒辩论事，已见前述。

终高宗朝，李荣基本上都活动于长安，以显庆年间声望最隆，显庆五年曾因故“令还梓州”，三年后再次进京。不过第二次没有第一次那么风光。据《集古今佛道论衡》卷丁载，龙朔二年（662），李荣与僧灵辩对论，灵辩嘲笑李荣“翻被枷项入长安”，比

<sup>①</sup> 事皆见于《集古今佛道论衡》卷丁。

不得第一次的“锦节衔天使，琼仙驾羽君”。尽管如此，李荣脱去枷锁后，依然能高谈体道重玄，依然口辩非常，而且据《旧唐书·儒学传》说，罗道琮在高宗末年“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。”太学博士讲儒典，李荣自然讲《老子》等。按上元元年（674）武则天已建议王公以下皆习《老子》，并且每年明经科都加《老子》策，研习《老子》的风气很盛，这时候李荣被请到最高学府去讲论《老子》，可见他确实是当时长安道教学术的代表人物，而且很有社会影响。

李荣的著作，主要有《老子注》和《西升经注》。另据玄嶷《甄正论》卷下说：“道士李荣又造《洗浴经》以对《温室经》。”佛教有《温室洗浴众僧经》，李荣造出《洗浴经》（或作《洗沐经》）与之颉颃，是有可能的，不过其书未传。李荣的《老子注》，有《道德真经注》四卷本，题元天观道士李荣注，后蜀强思齐《道德真经玄德纂疏》也录李荣为一家。此二本颇有文字出入，如《纂疏》本在“道可道，非常道”一句的李荣注文中，属入吴筠《玄纲论》的大段文字，但二本相校，可得李荣《老子注》的《道经》部分。敦煌P2594号、P2864号、P2060号、P3237号、P2577号、P3277号残卷，可合得李荣《老子注》的《德经》部分。北宋陈景元《西升经集注》，录任真子李荣注为一家。这些是了解李荣思想的基本资料。

总观李荣的思想学说，虽亦为重玄学一大家，但在思想趣归上，较之成玄英已有所改变。首先表现在道体论上，成玄英说“道”非有非无、不可以名言辩，有所宗承于《本际经》的无本道体之说，而根趣同于《庄子》内篇，李荣则主张道体“虚无罗于有象”，与韦处玄的观点比较接近。李荣不曾注疏《庄子》，他没有表现出成玄英疏解《庄子》时所表现出的那种深刻的内心痛苦和孤独，而带有以机辩求解脱的特色。其次表现在修养论上，李荣“虚无罗于有象”的道体论，是其修养论的逻辑前提，道体虚

通有无，所以修道须以“虚极”为宗趣，相对于成玄英之宗趣《庄子》，李荣不免“滞相”。但从另一个角度看，李荣之“滞相”，也可以说是成玄英思想发展的结果，成玄英说出了他觉悟后的痛苦，找不到精神寄托的内心孤独，李荣滞相于道体“虚静”或“虚无罗于有象”，则正是一种精神寄托。重玄学从成玄英到李荣的发展，似乎反映出这样一个问题，有限人生是不能无限超越的，或者说，超越并不是人生的全部意义，成玄英不断地追求超越，也就不断地伴随着内心的痛苦和孤独，李荣在“虚静”的意义上与道体合一，确定了所谓超越的终点，这个终点便是泯除痛苦和孤独的精神寄托。归结李荣的思想学说，略可为三个方面。

## 二、“虚无罗于有象”之道

李荣的道体论，是为其“导之以归虚静”的修养论所设立的逻辑前提。“虚静”以重玄不滞为义，所以他对王弼“贵无”、裴颢“崇有”二说，都持否弃的态度，基本观点有所取诸郭象的独化说。但与成玄英彻底否定“真宰”又有所不同。成玄英由自然独化说到否定“真宰”，并进而彻底否定儒俗仁义礼教，思想的逻辑性是比较严密的。李荣的思想则表现出某种矛盾和混杂，逻辑性不很严密。

我们先看看李荣对“贵无”“崇有”二说的批评。在《道德真经注序》中。李荣说：

是以往之贤俊，争探深隐。魏晋英儒，滞玄通于有无之际；齐梁道士，违惩劝于非迹之域。

这里所说的“魏晋英儒”，以王弼、裴颢为代表。王弼贵无，强调“以无为本”，实际上是关于宇宙生成的本原论说。此说执滞于有形的具体事物从无形中生而成的个别观察，遂以为宇宙天地都是从无形中生成的。万物从道生嬗变为万物从无生，道等同于无。

李荣认为这违背了道体混成之义，“语其无也，则有混成”。裴頠崇有，以为事理都是确实实在的，李荣认为这又与虚通之道义不合，“至虚之理，空有未足议”，“道”虽有希夷微等超感知的存在特点，但“言其有也，则复归于无物”，<sup>①</sup>所以又不能“确乎执有”。由此可见，对于“清虚玄寂”之道，“不可以自他分其内外，不可以有无定其形质，不可以阴阳定其气象，不可以因缘究其根叶。”<sup>②</sup>

既然从有和无的角度都不能揭示道体玄通的含义，于是李荣提出以超乎有无之外，又能囊括有无二端的“虚”来说明“道”：

道者，虚极之理也。夫论虚极之理，不可以有无分其象，不可以上下格其真。<sup>③</sup>

显而易见，李荣虚极之道与贵无、崇有二说的差别，在于他将万象万有或凿然彰著的事理蕴含于虚极之中，在这个意义上取得有和无的同一，所以说“虚无罗于有象”，<sup>④</sup>“虚无中有万象”。<sup>⑤</sup>在李荣看来，包罗万象的道，是“有无非常”、“存亡不定”的，亦即“虚”。唯其虚，所以能含养万类。道体惟恍惟惚的存在，就体现在运化迁流的万物之中，但不能因此断定道体为实有，因为“实有”这个概念的含义，不符合道体虚通曲遍万物的特质。

从上述李荣的观点中可以看出，李荣批评贵无、崇有二说，最终目的虽在于求取人生论意义上的“玄通”或“虚通”，但他所由以出发的，却是认识论和方法论。李荣否定贵无、崇有二种观点的理论根据，也就是指出二者在认识方法上的荒谬。李荣反复强调这样一个观点，不可从上下左右、大小有无等适用于空间广延

① 《道德真经玄德纂疏》卷六引。

② 《西升经集注》卷一引。

③ 《道德真经注》卷一。

④ 敦煌 P2594 号李荣《老子注》。

⑤ 《西升经集注》卷二引。

及其与众生世界的关系，这也就是《海空经》演说道性的“因缘”。根据这个“因缘”，“实寂泊”说明道性为无，不同于世俗的“粗有”，“中有感应”说明道性为有，不同于世俗的“无无”，而是“妙无”和“妙有”的合体，妙有妙无其实不二，这与《本际经》说道性即“真实空”，是一个意思。

正因为道性是“妙有”和“妙无”的合体，所以道性之“性”，不能理解为某种确有含义的法性，这正如《老子》之所谓“道”。老子之道以综括一切具体事物的特征为特征，即具有最抽象一般的特征。《海空经》所谓道性之“性”，理同于老子之所谓“道”。如说：“言道性者，无性之性。非有法性，非无法性。道性之生，亦有亦无。”<sup>①</sup>所谓道性是无性之性，意即没有与他物相对待相区别之性，从无对待差别的角度看，是“无法性”，从应感众生世界的角度看，则是有法性，因为道性本来就是众生世界最抽象一般的共同本质。于是道性与众生世界的关系，也就如同老子之道与万事万物的关系一样。老子之道泛在万物动静之中，《海空经》则以为众生世界皆有道性。

## 二、道性与众生性

《海空经》反反复复地讨论道性问题，并不只是一种思辩游戏，而是要在“性”一共同本质的意义上找到道与众生的结合点，所以，道性与众生性的关系，成了十卷《海空经》的思想核心。根据《海空经》的演说，道性不是某种孤寂独立的实体之性，而是因应众生世界之性相而为“妙有”“妙无”的，则众生世界各皆有道性，这是不用再作议辩的。但是，新问题又出现了，既然众生世界各皆有道性，则众生应尽皆合道而得道，是什么原因使众生

<sup>①</sup> 卷五《问病品》

二见既可舍其一而同为一见，则此一见也“见无所见”。这个思想在王玄览的《玄珠录》中有较系统的表述，他由分辩“常道”与“可道”的理论出发，最后通过对知见发生的分析，说明知见之幻伪，与《海空经》的思想一脉相承，

《海空经》的法相、性相思想，与其道性论是一致的。“道性”这个概念的一层重要含义，就在于它不是独立于众生世界之外的某种实体，而是依据众生世界之性相而说明的。道性即常道的真实性，所以“道性”一经提出，便与众生之性发展联系，这是道性论与道体论不同的地方。道因缘于众生之性相而有“真实性”，这证明众生修持以合道是可能的，但道性又不能全同于众生之性，犹书桌不能全同于颜色、形状，这又证明众生修持以合道是必要的。为了将可能性和必要性结合起来，《海空经》又明四种意，即粗有粗无、妙有妙无。所谓“粗有”，指有“质碍”之物和有“质碍”之见；所谓“粗无”，指“感无应空，处寂漠豁然而已”。粗有粗无相当于三相中的有相无相。什么是妙无和妙有呢？《海空经》说：

何谓妙无，即是道性，以何因缘？道性之理，自为妙无。以渊寂故，以应感故。若以住于渊寂之地，观于诸有，则见无相；若以住于应感之地，观于诸有，则见有相。善男子！若言道生全为无有，中有感应；若言道性全为有者，而实寂泊。以是当知道性之“有”，非世间“有”；道性之“无”，非世间“无”。是谓妙无。

何等因缘观于妙有？即是应感，法身之端，严茂发起，超绝三有，虽有其质，不得同凡。以是因缘，谓为妙有。<sup>①</sup>所谓“住于渊寂之地”、“住于应感之地”云云，都是宗教的说法，用我们的话说，就是从渊寂不动和应感不爽的角度，去理解道性

<sup>①</sup> 卷一《序品》。

的认识角度去求证道体的存在，换言之，不可从空间实体或非实体的意义上认识或界说道体。这是历来研习《老子》者纠缠不清的问题，前面介绍成玄英的思想时，谈到他道体不可以名言辩的观点，所遇到的实际上也是这个问题。从认识发生的角度看，《老子》所谓“道”，是一个抽象概念，但这个抽象概念不是从由感性到理性的认识过程中“提炼”出来的，而是直观体悟的结果。直观体悟的认识方法，原则上要求泯除主客观的对立，所以人主体对道的认识（知）和道本身（体）是混而为一的。这样，在界说什么是道时，便不能运用抽象的语言去进行抽象的描述，而必须借助于直观的具象物。所以，在谈论道体的存在形式及其与物质自然的关系时，必然地要从空间广延上去求取道体存在的种种征象。同样，即使意在强调道体超验存在（超时空视听等）的特征，也仍然不能摆脱经验表象的描述，如《老子》书中“象帝之先”、“迎之不见其首”等语，便是这方面的例证。这就使“道”这个概念具有法则和实体两方面的含义。从实体的意义上讲，道体虽不可模拟形象，如说“大象无形”等，但仍在想象的空间广延之中，也就是说，道与具体事物一样，是空间实在或空间非实在，确切地说是广延实体或非实体，前者即为“有”，后者便是“无”。王弼裴颢在观点上虽有贵无和崇有的对立，但认识方法基本是一致的。李荣双遣贵无、崇有二说，所由以出发的，便是认识方法上的变革。他从体的意义上说道是无，又从理的意义说道是有，理和体的同一也就是有和无的同一，这就是李荣所谓“道者，虚极之理也”的含义。关于体悟道“不可以上下格其真”的认识方法，并非李荣才开始提出的。早在《庄子·知北游》中，就有一段很耐人寻味的论辩：

东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”

庄子曰：“无所不在。”

东郭子曰：“期而后可。”

庄子曰：“在蝼蚁。”

曰：“何其下邪？”

曰：“在梯稗。”

曰：“何其逾下邪？”

曰：“在瓦甃。”

曰：“何其愈甚邪？”

曰：“在屎溺。”

东郭子不应。庄子曰：“夫子之问也，固不及质。正获之问于监市履稀也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。”

东郭子问“所谓道，恶乎在？”显见是从空间广延的意义上探究道体的存在，庄子认为这没有问到点子上，因为道并非卓尔清高逃弃于物外的独立实体，所以不能在日用之间的事物之外别寻道体。成玄英对庄子的这个思想作了很有意思的发挥，他将庄子的“至道”解释为“理”，将“大气”解释为“教”，说：“理既不逃于物，教亦普遍无偏也。”并说：“亦犹屎溺卑下之处有道，则明清虚之地皆遍也。”李荣所谓“道者，虚极之理”的观点，显然有所宗承于成玄英。

裴颢在批判王弼等人“有生于无”的观点时，曾经援引向秀的“自生”说作为理据，向秀的“自生”说，后来被郭象发展为自然独化论，这是魏晋玄学突破有无对峙之僵局的基本历程。成玄英双遣贵无和崇有，运用的便是郭象的自然独化论，李荣有所因承于成玄英，但不彻底，在他的思想中独化论与本原生成论相混杂，自相矛盾。如他说：

至道之真，非进非退，非明非昧，无口无声，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，货生于万有；为而不恃。付之于自然。<sup>①</sup>

又说：

圣人无欲，非存于有事；虚已，理绝于经营；任物，义归于独化。法自然也。<sup>②</sup>

李荣为达到人生论上玄通无滞碍的目的，主张双遣有无，确定道以理与体相同一的“虚”为根本义，又有所因承自然独化论，力图摆脱从空间广延上界说道体存在形式的局限性，无疑是有益的尝试。但他又认为“道”布气施化，货生出万有，“道”为生成之本，独化论在他的思想中终未能合乎逻辑地一以贯之。所以关于《老子》之“道”是否广延实体的问题，在李荣这里仍未得到彻底的澄清，这个问题一直到五代时张荐明作《道体论》，才有较为明确的解答。李荣之所以不能澄清这个问题，关键就在于他持有道为生成本原的观点，生成本原终究是某种实体，用《山海经》的神话说是“息壤”，<sup>③</sup>用李荣的哲学语言说便是“一元”。

我们在前面曾经讲到，显庆三年李荣与僧慧立对论时，立“道生万物”义。“道生万物”说虽出于《老子》，但按照重玄学观点解释，道生万物实无所生，万物自生而称独化，生成万物而自为“真宰”的东西是根本不存在的，成玄英就持这样的观点，这个观点符合重玄学的理论原则。李荣则不然，他所采用的方法，是先将丰富的物质世界统统打发到虚极道体之中，然后让物质世界按照道的规定有条不紊地从中展现开来，并由此为宇宙构思出一个生成模式：

恍惚中有象，恍惚中有物。非有非无之真，极玄极奥之

① 敦煌 P2594 号李荣《老子注》。

② 《道德真经注》卷三。

③ 《山海经·海内经》：“洪水滔天，鯀窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。”郭璞注：“息壤者，言土自长息无限，故可以塞洪水也。”

道，剖一元而开三象，和二气而生万物。<sup>①</sup>

一元也就是道。当此之时，虽“元气未分”，但却“虚中动气”，于是“阴阳著”“清浊分”，运二气而成三才，至于万物资生。元气或称元一、一气，是混沌未分的始初世界，如说：“元气者，无中之有，有中之无，广不可量；微不可察，氤氲渐着，混沌无倪，万象之端兆朕于此。”<sup>②</sup>又说：“是知一元者，万物之本也。”<sup>③</sup>广袤无垠的元气，是有无互含的始基，有无互含的意义也就是“虚”。正是从这个角度出发，李荣将“道”理解为世界本原，如他说：

有者，天地有形故称有。天覆地载，物得以生，故言生于有。无，道也，道非形象，理本清虚，故曰无。天地从道生，有生于无也。故曰虚者天地之根，无者万物之源。迷者失道，不识本元，圣人垂教，明于祖始。<sup>④</sup>

在这里，李荣显然脱离了重玄学的理论原则，而李荣之所以要重新抬出前贤人们曾经点明的宇宙众生之“本元”“祖始”，无非要说明“道”作为清虚之理，是宇宙众生与生俱来的，是有无互含的元气本身所固有的。宇宙众生在形质未著之前便蕴含着“道”，元气则是形质渐著的“始基”。

既然宇宙众生在形质未著之前及已著之后都不曾脱离“道”——清虚之理，那么，宇宙有运行定律，众生有行为法规。正是在这层意义上，李荣批评“齐梁道士，违愆劝于非迹之域”。这里所说的“齐梁道士”，便是指《玄门大论》中的孟智周和臧矜等人。前

① 《道德真经玄德纂疏》卷二十二引李荣注“道生一，一生二，二生三，三生万物。”

② 《道德真经玄德纂疏》卷一。

③ 《西升经集注》卷一。

④ 敦煌 P2594 号李荣《老子注》。

面我们曾对孟臧等人关于三一本迹问题的讨论作过介绍，他们的观点是生成造化无本无迹，道体非本非迹。根据这个观点，生成造化既非由本造迹，道便不是宇宙众生的本原，也就没有在冥冥中赏善惩恶的神灵。根据这一思想逻辑，成玄英走上一条孤独的自我解救之路。李荣则不同，他看到无本无迹的理论会导致人们的思想行为失去检束，所以他执意将宇宙众生看作“道”本的印迹。在这里，李荣表现出了他“应诏佐明君”的责任感。道教在李唐时既被奉作宗室远祖之教法，那么教士们辅助朝廷执行教化，也就是理所当然的事，教士们终不可都象成玄英那样只寻求个人的超脱，即便是承继其重玄学说如李荣者，也要反复强调其教法的社会功用，这可以说是唐初道教与政治相关联，终致改变其重玄学发展路数的必然结果。李荣在注解《老子》“强梁者不得其死”时说：

不从君父之命，不顺圣人之教，贪荣而守胜，尊己以陵人，强梁也。违科犯法，不尽天年，中道而夭，不得其死也。物皆合道，圣人无口教；凡情失理，化主所以兴言。由仁义之华，彰道德之实，因强梁之性，演柔弱之法。<sup>①</sup>

又如注解“自古即今，其名不去，以阅众甫”时说：

愚者无知，凡情有滞。谓窈冥之理本绝因缘，恍惚之中元无果报。遂令行善者有息，长恶者不悛。未识精而有灵，岂知真而有实。言“其中有信”，欲照理非虚，为救众生，开方设教，从终至始，简其善恶之因，自古及今，阅其邪正之行。忠孝者赏之以爵，篡弑者罚之以刑。含贯空有，弥罗宇宙。<sup>②</sup>

将“不从君父之命，不顺圣人之教”和“违科犯法”等，一起都

① 敦煌 p2594 号李荣《老子注》。

② 《道德真经玄德纂疏》卷六。

堆砌到“强梁者”名下，这是李荣的发明。因众生有“强梁之性”，道君因而“演柔弱之法”施行教化，导众生归于虚静，这是李荣“虚无罗于有象”之道体论的落脚点。他不但将“念贯空有，弥罗宇宙”的道看作宇宙众生成造化的内在逻辑，而且将道教演为在冥冥之域赏善惩恶的神秘意志，不但人生自始至终的善恶都在这个神秘意志的窥视之下，而且古往今来万物众生的邪正也都脱不出这个神秘意志的赏罚。这无疑是在为受李唐爵禄者苦说前因善缘，但却根本脱离了重玄学即目前是解脱的宗趣。我们在前面介绍《升玄经》的思想旨趣时，曾谈到《升玄经》摒弃所谓“道”控制人类身心的思想，成玄英更由道是主客体相冲突之根源的感受而指说道“非有非无”，不可名辩等，将身心从道的检束下解放出来。被成玄英解放出来的身心，不数年又被李荣强捺到“道”的控驭之下，这对重玄学的理论发展来说，是一次可悲叹的倒退。李荣援引佛教的轮回报应观念，将道当作执行报应的主宰，这个“道”便非重玄学之所谓“道”。既然善恶报应不爽，人生当时刻惊悚，这还谈得上什么重玄超脱呢？于是李荣又立新说，以为惊悚是不必要的，必要的是在违科犯法之前便“导之以归虚静”，虚静则与道合一，自然不必担忧“罚之以刑”了。

### 三、“导之以归虚静”的修养方法

从身心两方面引导人与虚静之道合一，是李荣修养论的基本立场。根据这一立场，李荣对金丹药饵等方仙道术，思存养神等修炼方法，都予以批判，李荣演说修养之法的目的，不是长生不死，而是超脱一切羁绊——其中包括生死循环。这是李荣双遣有无的主要落脚点。在李荣看来，有“有无”则有身有相，执着定有之身相而求长生住世，是根本不可能的，因为有“有”必有“无”，有生也便有死，二者相对待而相互转化，是自然之理，生是有，死即无。其次，有“有无”即有运动循环，有无的相互转

化便是生死循环，所以他认为有“有”有“无”，有生有死，不可谓真常之道。金丹药饵和思存养神等法，或执滞于有，劳碌奔波，或执滞于无，兀然端坐，终不免在生死之域循环往复，不得解脱，由此李荣指出一条归于虚静的修养路径。

首先让我们看看李荣对道教流俗所谓养生的批评，他在注解《老子》“益生曰祥，心使气曰强”时说：

此明流俗有为之徒，不能周赤子之握固，似含德之知和，逐欲衰其精，运力伤其气，益生以滋味，补气以药石，中心欲使气盛而不衰，体善而不恶，其可得乎？故曰“皆知善之为善，斯不善已”。<sup>①</sup>

诸种方伎道术，李荣认为都是有为之法，以有为之法养虚假之身，徒使心中乱杂，反而伤生，所以又说：

重生之人，利浮情于正性；轻死之士，溺耶识于爱流。取彼有生命以养虚假之生身，故言“生生之厚”。厚者积也，多也。事积则乱心，味多则爽口，不能重慎以保长生，纵欲丧身，轻死之地也。

夫以生为有而厚养过其份，遂致伤生，此未能重生也。达至道者，视身非有，悟理无生，不见虚假之形，自祛染爱之累，与虚净而合德，共至道而同根，虽不养生而生养，此所谓能重生也。<sup>②</sup>

食味滋养，药物补气等方术越是繁琐，便越令人心意迷惘，不合“虚净”之道，所以流俗所谓重生，只不过是使身心疲急于积累；流俗所谓轻死，则纵其情欲，盖两失之。在解注《老子》“谷神不死，是谓玄牝”一语时，李荣还对河上公、王弼二家之说提出批评：

① 敦煌 S2060 号李荣《老子注》

② 敦煌 P2577 号李荣《老子注》

“谷神不死，是谓玄牝”，河上公言以为“养神”，乃是思存之法，辅嗣言“谷中之无”，此则比喻之义。虽真贤之高见，皆指事之说也。今则约理尝试言之：谷，空也；玄，道也；牝，静也。夫有身有神则有生有死，有生有死不可言道，流动无常岂得言静。若能空其形神，丧于物我，出无根，气聚不以为生；入无窍气散不以为死，不死不生，此则“谷神”之义也。生死无常，浮动之物也。幽深雌静，湛然不动，玄牝之义也<sup>①</sup>。

李荣之批评河上公、王弼，不只是看法不同，而且有思想方法上的差异。重玄学者解注《老子》，多注意所谓“理体”，即将《老子》书中比喻具体的概念往一般的道理上理解，具有将《老子》言论之具体，进行抽象而成一般的倾向，李荣批评河上公、王弼的解释为“比喻之义”或“指事之说”，便是这个意思。前面我们讲到李荣强调对道不可以上下格其真，即不可以从具体物的空间广延特征诠释道，也是出于这种思想方法上的差异。李荣由此批评道为有和为无两种观点，河上公、王弼对《老子》此句的诠释，所以在李荣眼中属“比喻之义”或“指事之说”，便因为他们将《老子》的义旨解释得十分具体，按河上公注“谷神不死”说：“谷，养神。人能养神则不死。神谓藏之神，肝藏魂，肺藏魄，心藏神，肾藏精，脾藏志。五藏尽伤，则五神去矣。”<sup>②</sup>河上公这种脏腑各有神的理论，在汉魏晋道教中很流行，两晋渐兴的上清派炼养方法，主要便根据这种理论，养五脏神及身中各部位神真的方法，主要有存思，服五方气等，所以李荣认为河上公的“养神”属有为思存之法，思存法执着定有的身内外神灵，所以待夺无常。

<sup>①</sup> 《道德真经玄德纂疏》卷二。

<sup>②</sup> 敦煌 S477 号河上公《老子章句》。

又，王弼注“谷神不死”说：“谷神，谷中央无者也。”<sup>①</sup>楼宇烈先生校释说：“《释文》出‘中央无’三字，下注‘一本作空’。”按李荣释“谷”为“空”，与王弼释之为“无”或“空”，含义不同，王弼的无或空，意义都可比喻为山谷，这正是李荣所批评的与“有”相对立的“无”。李荣之所谓“空”，意谓丧于物我，或称“坐忘合道”<sup>②</sup>，义出《庄子》，这是李荣以庄解老的地方。丧于物我或坐忘合道的“谷神”法，也就是形神或者身心同入虚静，虚静即“幽深雌静，湛然不动”。“玄牝”不死的意义也就在这里。李荣注《西升经》时也说：“修身之理，必先忘于形，形有既忘，都无所见，此隐于天地也。然后息心归本，居于万物之始也。”<sup>③</sup>居于万物之始不但有“返朴归真”这种道德上的含义，使品性复归天真，而且意谓着混合身心与自然为一体，这是比较精深的天人合一境界，《庄子》内篇甚言斯趣。

李荣虽然主张丧于物我的坐忘合道，但又反对呆坐顽空。关于修养，李荣分为两个阶段，一是“无为”，一是“无为而无不为”。如注《老子》“以辅万物之自然而不敢为”说：

物之性也，本乎自然，欲者以染爱累真，学者以分别妨道，遂使真一之源不显，至道之性难明。不入于无为，但归于败失。圣人顺自然之本性，辅万物以保真，不敢行之有为，导之以归虚静也。<sup>④</sup>

这里的“无为”，被理解成重玄学之所谓“玄”，即不为世俗之事，遣除尘俗之贪染爱欲，同样，学者于诸般物事中强生分别，也是执滞有为，所以也要遣除。而人们的一切作为，终归是围绕某种

① 楼宇烈《王弼集校释》，中华书局80年版。

② 《道德真经玄德纂疏》卷六。

③ 《西升经集注》卷六

④ 《道德真经玄德纂疏》卷十七。

目的，当这种目的成为人们慕求的对象时，人在目的面前便不能自主，人的身心被目的所牵制，便迷失了自然真性。目的达不到固然是败失，目的达到了，人的心性便会被改变，在心性中参杂了所慕求的身外物和更大的追慕欲望，人的自然真性同样被破坏，所以，修养之道首要归于无为，这是“导之以归虚静”的第一个阶段，“无为而无不为”则是所谓“重玄”，亦即遣除观念上对“无为”的执滞，李荣注“无为而无不为”说：

夫欲去有累所以归无为，而惑者闻无为，兀然常拱手，以死灰为大道，土块为至心。恐其封执无为，不能悬解，故云“无为而无不为”也。无为而无不为，非无为也；有为而归无为，非有为也。此则为学为道，道学皆忘，唯动与寂，寂动俱息也。<sup>①</sup>

从这里看，李荣之所谓“无为”，绝不是拱手端坐，这种流于形迹，生硬死板的“无为”，只能算作呆坐顽空。若果能悬解无为之实义，则行持坐卧皆可合无为之法，明悟无为的自然正性即在有为之中，这与佛教毕竟无的“真谛”便在世俗有的“俗谛”之中的观念很接近。《老子》书中有“为学日益，为道日损”等语，按照李荣的理解，为道者日有所简省其繁杂也好，为学者日有所增益其智识也罢，只要达到了“无为而无不为”的境界，便能一时俱忘，两不封执，这是“导之以归虚静”的第二个阶段。说到这里，我们不妨将李荣的思想与他之前的解老者略作比较，也许是饶是有兴味的。先看先秦人的说法，《韩非子·解老》说：“所以贵无为无思为虚者，谓其意无所制也。夫无术者，故以无为无思为虚也。夫故以无为无思为虚者，其意常不忘虚，是制于为虚也。虚者，谓其意所无制也，不以无为为有常。不能无为为有常则虚。虚则德盛，德盛之谓上德。故曰：‘上德无为而无不为也。’”韩非的这段

① 《道德真经玄德纂疏》卷十三。



论述，是阐发《老子》第三十八章之义。《老子》第三十八章说：“上德无为而无以为，下德有为而有以为。”第四十八又说：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为。”对于《老子》的“无为”之义，韩非以一“虚”字来阐发其义，并且认为虚的意义就是“无所制”，也就是不捉持禁制地刻意为虚，不刻意为虚亦即不以“无为”为恒常之法则。从这里看，韩非的思想与李荣的思想完全是相同的。再看王弼的说法，王弼注《老子》第三十八章，有一大段文字，大要说：圣人“以无为用”、“以无为心”，如果治世的圣人能灭除一己私欲，则仁德广被，“远近莫不至”；如果治世者有心将自己与万物万众分别开来，“殊其心而有其心”，则社会矛盾重重，“一体不能自全，肌骨不能相容。”所以说：“上德之人，唯道是用，不德其德，无执无用，故能有德而无不为。不求而得，不为而成，故虽有德而无德名也。下德求而得之，为而成之，则立善以治物，故德名有焉。求而得之，必有失焉；为而成之，必有败焉。”王弼注四十八章“无为而无不为”也说：“有为则有所失，故无为乃无所不为也。”显然，王弼的解注属于政治哲学，在他看来，如果治世者有所作为以满足自己的欲望，则天下人各求自足己意，治世者便不但什么都得不到，甚至可能被篡弑。王弼的这个解注，仍是李荣所批评的“指事之说”，观点与黄老道德家实同，而主刑名学说的大家韩非，却反比王弼的理解来得精妙。韩非观点之所以与李荣相同，或许原因在于二人的思想方法相一致，用重玄学者的话说，就是注重谈论“理体”，而不落痕迹于事情，从解注“无为而无不为”的例子看，重玄学者如李荣等，释其义为不着相的精神修养境界，固然是运用重玄思想方法的结果，但也有思想理论上很深远的渊源，这个渊源不但有《庄子》，即如法家者流如韩非子，亦颇得斯趣。

李荣“导之以归虚静”的修养方法，又叫作“归本”或“反

本”，如说：“息心归本，居于万物之始也。”<sup>①</sup>“在末所以轮回也，反本寂然不动。……动则有生有死，失于其性；静则不死不生，复于惠命也。”<sup>②</sup>这些语句的意义都很含混，如果“归本”、“反本”是指心意不随物象运化迁流，即其所谓“息心”、“静”、“寂然不动”，那么“复于惠命”的意思就是不以生死为虑，这只能说是对生死观念的超越，而不能说是对生死本身的超越。而魏晋道教对待生死问题，并不只是将它当作一个观念问题，所以李荣对生死问题的理解，与魏晋神仙道教是不同的。魏晋神仙道教的肉体长生观念，来源于秦汉方仙道。早在东汉时，王充便对这种观念进行过批判，在《论衡·道虚篇》中，王充不但指责道家所谓“真人食气”，“服食药物，轻身益气，延年度世”等为虚伪之假说，而且对生死问题进行过理论分析：“天地不生，故不死；阴阳不生，故不死。死者，生之效；生者，死之验也。夫有始者必有终，有终者必有始，唯无终始者，乃长生不死。”根据王充的看法，生死循环是自然大化，只有本身没有生成过程的天地阴阳，才能化生无穷，生生不已，“无终始者，乃长生不死”，也就是不生不死者可长生不死。王充以天地阴阳为例，约成书曹魏时的《西升经》则以“道”为不生不死的最终根本，“道”不生不死而长生，则体道者亦可长生不死，这是道教中修道者流对所谓长生的理解，与修仙者的肉体长存不同。王充对生死问题的解说，不但对道教体道说深有影响，而且对佛教也有所影响，如东晋僧人慧远说：“达患累缘于有身，不存身以息患，知生生由于禀化，不顺化以求宗，义存于此。”<sup>③</sup>求宗不顺化亦即涅槃成佛，慧远又称之为“体极”，如

① 《西升经集注》卷六。

② 《道德真经玄德纂疏》卷四。

③ 《弘明集》卷五慧远《沙门不敬王者论·求宗不顺化三》

说：“至极以不变为性，得性以体极为宗。”<sup>①</sup>这里所说的“至极”，即儒家所谓“太极”，亦即道家之所谓“道”。按照儒道二家的看法，“太极”和“道”虽为生成之本，但又历万古而不变易其性，是超时空的，这个“太极”和“道”，在不变易不生灭的意义上，便与佛教之涅槃相勾通，慧远以“体极”为涅槃之路，与《西升经》以体道为长生相同。王充对生死问题进行理论分析时，以为长生不死必须以无终始为条件，这个条件在王充看来是一切生人都不能满足的，而《西升经》和慧远却以体悟修持满足之。有这些思想资料以为借鉴，所以重玄学者如李荣等，便大谈其“息心归本”，“寂然不动”之道，但归本的思想与重玄学的基本理论又不尽能吻合，因为根据重玄学的理论原则，现象世界背后没有更深刻的本质、本体或更深远的本原。从南朝臧矜等人的“非本非迹”到《本际经》的道体无本，都主张放弃对“本”的刻苦追求。而李荣极力主重玄学说，又要求修养以合虚静之道本，便成自相矛盾之势。这个矛盾，正是重玄学宗趣发生转化的迹象。转化的结果，是《老子》之道为生成本原的观念回复到道教思想之中，使人生修养有所归依。宗趣既已发生转化，而融通重玄学无本思想和老子道为生成本原思想的理论体系尚未形成，所以李荣的思想中时或矛盾，这种矛盾不但在他解注《老子》、《西升经》时有所反映，而且在与僧人的论难时也有所表现，如显庆三年（658）李荣与释义褒在宫中论义，李荣立“本际”义，义褒就道与本际的关系诘难李荣，据《续高僧传·义褒传》载：

有道士李荣，立本际义。褒问曰：“既义标本际，为道本于际，为际本于道耶？”答曰：“互得。”又问：“道本于际，际为道本，亦可际本于道，道为际原？”答：“亦通。”又并曰：“若使道将本际互得相反，亦可自然与道互得相法？”答曰：

<sup>①</sup> 《高僧传》卷六引慧远《法性论》

“道法自然，自然不法道。”又并：“若道法自然，自然不法道。亦可道本于本际，本际不本道。”

这里所说的“本际”，意指宇宙的自然本体，李荣盖据《本际经》立义。义褒的诘难，围绕着道与本际的关系，提出的正是道为生成本原论和自然本际论相矛盾的问题：根据道为生成本原之论，一切万物皆从道而生而成，道是万物的根本，也就是万物的终极法则，修养合道即“归根反本”，也就是李荣所说的象道一样虚静居于万物之始，由此而能不生不死——正如道本自古以固存。但根据本际义，即根据自然本体论，一切事物都应以自然为法则，在各种事物和现象的背后并没有一个独立而不改的本原，修道自然即不执不滞，既不执有，也不滞无，复不执滞于非有非无，也即所谓“重玄”、“双遣”。玄和遣是要剔除一切观念上的翳障，当然不能再寻求比现象更深刻的、寂静不变易的本原或本质，这是重玄学的观点。李荣根据这个观点主张说，道以自然为法则，道不是独立于自然之外的另一个法则，当李荣回答义褒说本际和道可“互得”为本时，我们可以看出他试图融合自然本体论和道为生成本原论。当义褒问“亦可道本于本际，本际不本道”时，李荣的回答应该是肯定的，因为这符合重玄学的观点，重玄学认为“道”在自然本体之中，不在自然本体之外，但据《续高僧传》载，李荣对义褒的这个诘难竟自“无对”。这个记载虽出于释子，未必确实，但从李荣的思想分析也是有可能的。李荣历来不愿意放弃道本体能劝善惩恶的立场，道作为人生操行的规范，必须具有终极法则的意义，终极法则必是万物众生的本原，这是中国古代哲学的一个基本观念。所以，如果以本际——自然本体去否定道的本原意义，自然也就否定了道所具有的终极法则含义，这是李荣始终不能接受的，因为道若不能作为终极法则，李荣便失去佐“圣君”施行教化的依持，这是李荣陷于矛盾，不能答复义褒之诘难的现实原因。

#### 四、“道与俗反”的价值观念

当然，宗教思想家最终所要关注的，既非世界本有本无的问题，也不是如何佐助君主施行教化的问题，而是人生问题，李荣也不例外。李荣既要解除人生的重重苦难，又看到这种苦难与世俗社会生活有着必然的联系，当他不敢想象改变世俗社会以解除苦难的时候，便只好将世俗社会从精神世界里剔除出去，并树立一个足以鄙弃尘俗，与尘俗相反的价值准则。这个准则便是道。道所具备的种种品德，既是排遣了现实痛苦的理想人格在天国的投影，又表现对芸芸众生日夜慕求之偶像的否定，实质上，这是以一种异化物去否弃另一种异化物。

在李荣看来，世俗所崇尚的、贪竞不息的，都只是些虚幻的假像，在自然大化的运转迁流中，犹白驹过隙，转瞬即逝。更不能容忍的是，这些假像奴役着人生，破坏了人类自然真性的美满。要洗涤掉尘俗价值观对本来清净之心性的玷染，就应当“浴玄流以洗心”，“荡灵风以遣累”，作到“内外圆净，同水镜之清凝；表里贞明，绝珠玉之瑕类。”<sup>①</sup>而洗心涤虑，弃情去欲的最有效办法，就是身心双遣，内外兼忘，外则绝诸群有，内则不觉其一身，若能耳不闻郑卫丝竹之声，眼不见褒姒妲己之色，自然心中明净，湛然常寂，不起欲念，不染尘爱，复归于大道虚寂之本性。

但是，世俗社会的一切虽然粗劣浅薄，但却是活生生的真实，李荣的洗心涤虑虽然清高明净，终不免虚飘飘难以把握，为了说明世俗的真其实是幻，李荣的虚大可为实，李荣又进而对世俗辨是非、审得失、图进取、求智识等价值观和真理观进行分析。他援引庄子的相对主义思想方法，断定世人所谓是非，不外乎“以

<sup>①</sup> 《道德真经玄德纂疏》卷三引

我为是，指他为非”。由辨是非之念，乃有得失之心，于是将世俗社会鼓荡得贪竞成风，人与人之间，人与自然之间的各种冲突，愈演愈烈。被得失之念所困扰，被贪竞之心所苦累，人便日甚一日地丧失自我清净本性，丧失人本有的道。人本性的沦丧与社会道德的沦丧是一致的。在人性道德大毁大坏的时候，必须提倡此“清虚”之学，这是息贪竞的一剂良药。而要息贪竞，就必须改变世俗之人“不能顺人，唯知逆物”，“锐情于是非之境，专心于得失之路”等思想行为，师法体道圣人之“屈曲从物，豁荡是非，不争功名，与物无竞。”作到了这些，则“天下虽大，谁能争乎？”<sup>①</sup>所以说，在价值观上，“道与俗反”。<sup>②</sup>

从另一方面看，息贪竞的同时便平息了各种矛盾冲突，因为盾既不存，则矛亦无所措其锐，“我”不干外物、不与外物及他人对立，则外物亦必顺任于我，这便构成了内与外的大和谐，此所谓“外顺于内，内养于神，物我无伤，全也；屈己从人，身不失道，直也。”<sup>③</sup>身不失道即体道。在这里，体道包含了某些对自由与必然之关系的认识，所谓“屈曲从物”，“屈己从人”，意即不以一偏之见，一己之私取舍外物。我不为主，因物之然，便能象《庄子·养生主》中的庖丁那样，游刃于郛窾，内养精神而物我无伤。这些理论看起来很精妙，但李荣也不过说说而已，他居长安期间不但“多与僧人争竞优劣”，往来论难不息，而且据唐刘肃《大唐新语》卷十三载：

京城流俗，僧、道常争二教优劣，递相非斥。总章（668—669）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，唯一

① 《道德真经注》卷三

② 《西升经集注》卷三引

③ 《道德真经注》卷三

群僧。”时人虽赏荣诗，然声称从此而灭。

事虽出于戏谑，但李荣的诗句毕竟也有些幸灾东祸，由争竞优劣到嘲讽其遭灾而神不灵，可见李荣不但有争竞之心，而且还很强烈，唐初长安风习，二教常争论不休，但若非毁太甚，又往往为“通人”所讥，李荣在长安的声誉，便因为这首诗受到了很大的伤害。在争竞中，释子也未见得比李荣脱落，据《宗高僧传·法江传》说，僧中有人被李荣诗所激愤，“急募劝重新缔构，复广于前。十二亩之地，化缘虽日盈千万，计未能成。僧众搔首蹢躅，未知何理克成。忽有一僧，衣服粗弊，形容憔悴，负一破囊入缘，言速了佛殿，步骤而去。启视之，则黄金也，校来之一千两矣。时人奇之，由此檀施日繁，殿速成矣。”令时人奇异之，尔后檀施日繁，当然是那位神僧有其奇举的目的，道佛二教徒都鄙薄世俗，但他们的许多言论行为却偏应了一句俗语，“人争一口气，佛争一炉香”，如何洒脱得开？

虽然好与僧人争竞优劣，但这并不妨碍李荣口谈息争不竞之论。据他说，世人之所以耽于贪竞，之所以染爱外物而迷失虚静本性，根源就在于世人有辨别是非，审判得失的知识，世俗的所谓学习，又刻意于获得这样的知识，“为俗学者日益，则学有所学”，“学有所学则暗于至理”，所以，俗学知识积累越多，背离大道也就越远，学道则相反，“为道学者日损，则学无所学”，“学无所学则明于自然”。<sup>①</sup>说到底，世俗学得的知识，是其价值观、真理观的基础，也是体道悟道的一大障碍，所以学道就是一个不断清除世俗知识的过程，只要如此这般地“念念欲起，次次荡除”，将世俗知识剔剥干净，便能明达至理而完成一次价值观的根本转变：

若能明之于大道，至理无不通；悟之于旷荡，尘累无不

<sup>①</sup> 《西升经集注》卷三引。

净。则知从来小见，旧日俗情，所善者非善，所是者非是也。<sup>①</sup>

李荣就这样将世俗社会的一切知识看作失道的罪恶渊藪。而对大道至理，他认为只能依靠直截了当的体悟。

要将世俗知识从精神世界清除掉，还必须具有鉴照空有的宗教智慧，务必除尽世俗是非得失、荣辱贵贱等观念，接受并理解宗教价值观。李荣说：“明理事资于法，识本理由于智，无智故失生本，心暗岂达道元。是以滞俗者多，归道者少。”<sup>②</sup>宗教智慧是用来洞照尘俗之虚幻的，“圣教所谈，本以开晓于无知；妙道所通，亦乃匠成于未悟。”<sup>③</sup>可见，超尘脱俗，出凡入圣实是一个培养宗教智慧的过程。

但是，宗教智慧也有其对立面，这个对立面不是现代哲学所说的认识对象，而是要遣除的世俗知识，以及宗教智慧自身所要灭除的诸般烦恼。因为对立的双方总是相对待而存在的，灭除烦恼本身便肯定了烦恼的存在，未入体道超越之境，所以要进而遣除鉴照空有的宗教智慧，李荣曾说：“因缘不会，智慧不起。”<sup>④</sup>宗教智慧的因缘就是所要灭除的世俗知识和烦恼。李荣将二者的关系比喻为“抗兵相加”，说：“智慧烦恼二种，恒随抗兵相若也。”如果“内亡智慧，执无兵也，”亦即弃绝用以断除烦恼的智慧，那么自然而然地“外绝情欲，仍无敌也”，与智慧相抗的烦恼也就泯灭消亡于一刹那间，智慧与烦恼的必然联系亦因而断裂，于是乎能“识因缘之皆假，达理教之俱空”，“非唯万境虚寂，抑亦一身

① 《西升经集注》卷三。

② 上书卷二。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷十六。

④ 《西升经集注》卷三。



空净”，<sup>①</sup>以至“能所俱泯，境智同忘”。树立宗教智慧以弃绝世俗知识是“玄”，遣除宗教智慧则是“重玄”。李荣虽有时违背了重玄学的理论原则，但其思想大旨，仍不离重玄之道，这是李荣学说的大纲，他解注《老子》“玄之又玄，众妙之门”一语说：

道德杳冥，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，故极言之非有非无之表，定名曰玄。借玄以遣有无，有无既遣，玄亦自散，故曰又玄。<sup>②</sup>

胶柱鼓瑟，守株待兔之所以滞碍，就因为未能彻底超越，追求超越本身即未越越之征，既不合清虚之理，又反成累赘之疾，“理本空虚，体非无有，（无真）无真无俗，何舍？但以起有，有心者是病，是以圣人将无名之朴为药，药本除病，病去药忘。”<sup>③</sup>这就是李荣清虚自然的大道至理，至理是有无未分，真俗无别，则所谓重玄超脱便在混圣迹同尘俗之中。

① 《道德真经玄德纂疏》卷十八。

② 《道德真经玄德纂疏》卷一。

③ 敦煌 P3277 号李荣《老子注》。

## 第五章：隋唐重玄学

### 述评（二）：道

### 性论和心性论

道教讨论“道性”问题，虽然受到佛教佛性论的启发，如议论中往往援引佛教术语，甚谈道性理义的《海空经》等，也是依仿佛经制作的，但从道教自身的历史发展看，道性论可以说是重玄学深入发展的必然议题。这一点我们可从理论和历史两方面来看。

从理论上讲，道性论是道体论深入发展的表现。道体论是重玄学说的本体论哲学，重玄学者之讨论道体问题，并不全在于揭示自然本身的奥秘，更根本的目的乃在于为其精神超越和人生修养建立理论依据。道性论就是从道体论到精神超越和人生修养的理论中介。精神超越和人生修养，被重玄学者表述为体道，但不管是从万物众生生成本原意义上看，还是从万物众生运化迁流之至理的意义上看，“道”都是外在于人本身的，这也正是“道”义同于佛教未迦而不同于菩提的地方，所以，在重玄学的体道说中，究竟以什么为中介将道与修持联系起来，便是一个重要的思想逻辑问题。要解决这个问题，重玄学者显然不能只将“道”作为一种实体或本体，因为这样会使主客体处于对立或对待的状况，精

神超越便不是绝对的，而是粗劣的着相之学，人生修养必须符合道的规范，也就表现得役心强为，道也就成束缚自由心性的恢恢天网，而这正是重玄学者所要弃绝的纆继。重玄学者要论说修养合道不但是必要的，合理的，而且是可能的、现实的，便必然要引发出“道性”问题。性与体的含义不同，体要说明道是什么或怎么样，这是存在形式问题，性则要说明道的本质或内在规定。在本质或内在规定的意义上，重玄学者找到了道与人的共同点。这个共同点就是人性本来符合道性，人性也被理解为人生始初的真实本质，这样便将人后天的情感等因素从本性中剔除出去，于是，所谓显了道性有断六根、灭知见等等方法或途径。

也正因为道性论与道体论有着密不可分的联系，所以重玄学者在申述道性之义时，有“道性自然”、道性为“真实空”、“清虚”、“妙有妙无”等等说法，从这些意义上论说道性，更可见道性论是道体论的引伸，所不同的是道性论更直接地为其人性论、修养论提供理论依据。

再从历史上看，道性论可以说是道体论的升华，也可以说是道体论的历史归结。道教议论道性，颇有渊源，据宋文明《道德义渊》引，河上公注《老子》“道法自然”时，已有“道性自然，无所法也”之说。<sup>①</sup>宋文明根据河上公的这一提法，发挥出“物之自然，即物之道性”的思想。宋文明的“道性以清虚自然为体”之说，虽然与孟智周、臧矜等人道体“非本非迹”的观点不尽合，但却正是孟臧等人重玄学说“言无的旨”的修养旨归。从这个意义上说，宋文明的道性论，适是孟臧重玄学道体论的一次历史总结。宋文明之后的重玄学者，都或深或浅地触及到道性问题，如《本际经》卷四《道性品》说：“言道性者，即真实空。……而为一切诸法根本。无造无作，名曰无为，自然而然，不可使然，故曰自

<sup>①</sup> 敦煌 S1438。

然。悟此真性，名曰悟道。”又说：“一切众生皆应得悟，但以颠倒之所覆蔽，不得显了。有理存焉必当得，故理而未形，名之为性。”在《本际经》中，道性论和道体论是紧密联系着的，只不过《本际经》以道体论颇具理论深度，加之稍后的成玄英对道体论发挥得尤为精妙，所以道体论在隋至唐太宗贞观年间的重玄学中，成为主要议题。但成玄英由精深的道体论所引发出来的，却是对人生孤苦的更深刻觉悟，重玄解脱成了排遣人生孤苦的唯一出路。然而，重玄解脱的不间断超越，又使精神找不到最终的依寄，如同孟臧一样地言无的旨，所以高宗朝的李荣立清虚自然为道体之说。从思想实质上看，李荣以清虚自然为道体，与宋文明以清虚自然为道性，是两相一致的。《本际经》说道体无本，成玄英说道体非有非无，不可以名言辩，都旨在否定现象世界之后有一个更深刻的本质。而李荣的道体清虚自然之论，却旨在寻找现象世界之后更深刻的本质，并以之为最具根本义的精神归宿。道所具有的本质意义，便又回复到重玄学说之中。肯定道具有本质意义，便是所谓道性论。道性论于是历史地、也必然地成为重玄学说的中心议题。顺应这种历史必然性，与李荣同时的道士黎元兴、方惠长造作《海空经》，以树立一种新的经教权威的形式，专重道性论说。《海空经》也就成为重玄学进入一个新阶段的标志。

《海空经》将道性论提到重玄学说中心议题的高度，对与之同时而稍后的王玄览有极为重要的影响。王玄览的《玄珠录》，可以看作《海空经》思想的进一步发展。《海空经》提出了道性与众生性的关系问题，但众生如何修习方能够显了道性呢？《海空经》多援引佛教断除六根、诸法不定等说，通观十卷《海空经》，从义理到语句，处处露出抄袭佛经的痕迹，援释入道多生搬硬套。王玄览则围绕着道性与众生性这个中心议题，又从思想实质上吸收当时流传大盛的佛教唯识宗，熔道释二家学说于一炉，形成其独具特色的道教理论。他以“道在境智中间”这一理论前提构筑起联

系道性众生性的桥梁，又以此中介将一切法归于心识，复以断除心识为复归道性的终极之道。综观重玄学的历史发展，盖自道体论而道性论，而心性论，这一历史发展，在王玄览的《玄珠录》中基本完成。此后复由性情修养向修仙复归，奠定了内丹道的理论基础。

李荣是高宗时蜀中道士，黎元兴、王玄览也都是高宗武后时蜀中道士。高宗后期患风疾，由武后摄政，武后笃信神仙长生之事，无意于道教义理之学，这是在她摄政及当政期间，长安道教学术日渐浸微的一方面原因，而蜀中道教义学则日益兴旺。这阶段的道教学术，呈现出从长安转向蜀中的趋势。这一转移过程，是以曾长期游学长安的李荣等人为媒介的。据玄凝《甄正论》说，黎元兴是益州道士，笔者颇疑其人即卢照邻《益州至真观主黎君碑》所载述的黎观主。至真观黎观主，当高宗朝以德望主领其观事，王玄览于高宗永徽三年（652）隶道籍于其观。王玄览在黎观主领治下论学，几数十年，《玄珠录》所记载的，正是王玄览入至真观前后的言论，可能王玄览与黎元兴有学术宗派上的联系。《玄珠录》和《海空经》思想上的宗承与发展关系，大概正是这种联系的反映。从这些情况看，唐初重玄学由道体论向道性论的发展，既有其历史必然性，也反映出地方特色。主道体论者，是自嵩山华山入长安的学者，主道性论者，则多是自长安返蜀和长期论学蜀中的学者。

与黎元兴共造《海空经》的方惠长，曾与李荣同时游学长安，并与释子论义。方惠长是澧州（今湖南省澧县）道士，其地与孟安排修学的荆州青溪山相邻近。孟安排虽另有其学术渊源，但很可能曾受到自长安辗转而来的学风的影响。大体上说，高宗武周时道教学术的流传，有一条基本线索，即自长安经益州至荆州。

孟安排的《道教义枢》，由删减增益隋代或唐初年道书《玄门大义》而成，《玄门大义》宗承南朝孟蒧一派学术传统，注重对重

玄学思想体系的建立。孟安排在《玄门大义》经教思想体系的基础上，去其繁冗，益之以自然、道性等说，完成了对重玄学经教思想体系的总结。孟安排之后，宗承臧矜重玄学和陶弘景上清法的司马承祯、吴筠等人，相继敷演其学，将道性论进一步具体化为性情修养学说，并与上清派的养生法结合起来，完成了向仙学更高层次的复归，形成唐初期重玄学发展的最后一个阶段。此后重玄学虽曾在唐末五代时一度复兴，但贯穿中晚唐至两宋时期道教理论躯干，却是内丹道的发展。重玄学则以修性论的面目，融通于内丹道的历史发展之中。

## 第一节 《海空经》 义旨

武周时释玄嶷《甄正论》卷下说：“自唐以来，即有益州道士黎兴、澧州道士方长，共造《海空经》十卷。”黎兴方长共造《海空经》之说，即见于此。但《海空经》究竟是什么时候造作的，却不可详知。按潘师正答唐高宗问道时，已称引此经。高宗祭嵩山访道士潘师正，前后凡两次，一在上元三年（676），一在调露初年（679），《海空经》的造作，最迟当在调露初年之前。又，《集古今佛道论衡》卷丁载，龙朔三年（663）道士方惠长与西明寺僧子立等论义，此方惠长即方长，高宗朝游学长安，与李荣游学长安同时，也与王玄览在蜀中四方讲论同时，似《海空经》约作于太宗贞观末及高宗当政位前期，反映出这阶段重玄学的变化发展。

笔者之所以推测此黎兴即至真观黎观主，一方面原因是二者时地相若，即同为高宗朝前后益州道士。方长活动于高宗朝，黎兴当亦与之同时，又按杜光庭《道德真经广圣义》序录六十家《老子》注，有成都道士黎元兴一家，云“作《注义》四卷”，卷

五列唐代明重玄之道诸道士，也有黎元兴之名。此黎元兴即黎兴，盖高宗朝前后在益州成都阐发重玄学的名道士。据卢照邻《益州至真观主黎君碑》载，成都至真观始建于隋文帝开皇二年（582），隋未毁颓。贞观末年（649），有广汉（今四川广汉县）道士昭庆大法师集资修建，规模空前，并建有大讲堂等设施。黎观主即昭庆法师的大弟子，高宗朝继任观主之职，亦广汉雒（今四川广汉县）人。《碑》称黎观主“初登小学，笑孔墨之神劳；一见玄书，以彭聃为己任。玉笈云囊之术，龙緘凤蕴之图，莫不吞楚梦于胸中，指鲁城于掌上。”则知为有学识之道士。《碑》又载其事云：“临长水而饮犊，不就尧征；臣巨泽而牧羊，徒劳汉使。”此以前代高隐许由拒尧征召等事况之，则黎观主曾拒不赴李唐帝廷召请，可知是蜀中有声望的道士。以此言之，黎兴与黎观主不但时地相若，而且身份也相同，为同一人的可能性是很大的。我们推测黎兴即至真观主的主要原因，还是王玄览《玄珠录》与《海空经》在学术思想上的宗承发展关系，王玄览在黎观主领其观事时居此观数十年，《玄珠录》又继承并发展了《海空经》的思想观点，则《海空经》与黎观主似不能无关。

《海空经》总十卷，每卷立一品目。明正统《道藏》洞真部所收为全本，另有敦煌抄本，残未全，《云笈七签》等书亦曾节录此经。

《海空经》全称《太上一乘海空智藏经》。称“太上”为道经惯例，自以其经至高无上，此经非太上老君所说，与道经通常因托称太上老君而名“太上”云云不同。“一乘”意与《本际经》之称“真一”同，即所谓不二之道教。“海空智藏”为真士之名，据本经卷一《序品》说“言此真士，其身如海，其心若空，理包物外，是为智藏。”卷三《法相品》说，此经由海空智藏“启导而成，应当名为海空智藏。此经即是众宝之聚，又当名为七宝庄严。”七宝是援用佛教名辞，这里似指道书七部，如卷六《持诫品》说：

“此经能辩三洞七部、道化符图、《太平》等经。”“身如海”取其泓广而虚纳万川之义，“心若空”喻虚旷无翳障，“理包物外”则智藏万物。盖此经论旨，在于体会自然空旷、虚融不滞之道，为融贯诸部道经之根本大智慧。详其论说，义可约略为三。

### 一、法相与道性

《海空经》以体道为论旨，但由于深受佛教影响，所以不以道体论为体道修养的理论依据。道体论将自然本体与修养境界混而为一，从修养境界上说，体道是冥一人天，混同物我，但讨论自然本体问题却显得与这种境界邈不相涉。于是《海空经》分言之谓为道性和法相，法相名目援引佛教，《海空经》用以指自然本体，道性指修养合道的可能性，亦即众生与道在本质上的同一性。

关于法相，《海空经》用重玄学道体非有非无之说，又取佛教《法华经》三相之目，说：

所谓三相，有相无相，非有非无相。若照此相，则得入于智慧之源。夫观三相，舛越不同。自有众生，从有相观，入至无相；自有众生，从无相观，入至有相；自有众生，神意挺然，非彼二相，而得观见有无之相。<sup>①</sup>

《法华经》所谓三相，指无生死之解脱相、无涅槃之离相、无生死涅槃之无相的灭相，亦即非有非无之中道。《海空经》试图将此三相之说与重玄学对玄学有无二宗的批评结合起来，并由此批评三种偏见。其一为断见，认为“万物今虽见有，必归于无。当知一切尽虚无，非有实事，无湛然慧，无观空慧，无应感慧。”持断见者从有观无，即执意将万物看得虚幻不实，是为顽空。其二为狭见，认为“即此世中皆从无生，向本无此，而今有之。有何缘生？

<sup>①</sup> 卷一《序品》。



必因于无。则知无中皆悉有有，以有有当知一切无无。”持狭见者从无观有，即刻意从“无”为万有之本原的角度看待世中一切，这是王弼贵无的观点。其三为或（惑）见，认为“即世众生悉皆非有，亦复非无。所以尔者，若言有者，则终归无；若言无者，今见则有；若必尔者，则为不定。不定业故，不得出生人天果报。当知六道形有则有，形灭则无。”<sup>①</sup>持或见者从非有非无中观察有无，即偏滞于有与无的相互否定，而不能达到否定之后的高层次同一，这也就是李荣所批评的“齐梁道士，违惩劝于非迹之域”的观点。《海空经》认为这三种偏见都“虽似智慧而乖其宗”。它对有相无相或断见狭见的否弃，是比较浅显的，这只是齐梁以降重玄学说的旧话重提。颇有意味的是对所谓“或见”的批评。李荣曾担忧齐梁道士的道体非本非迹之说，会背弃惩恶劝善的教义，于是立道体“虚无罗于有象”之义，又在其思想体系中夹杂进道或气为生成本原的论说，以免修持没有归旨。出于同样的原因，《海空经》也认为执意观一切为无，会导致道“寂寥不能生物，豁然不动，不能感应”的结论，道若不能感应众生修习，便被摒弃在智慧或精神之外，修养以合道便没有相互勾通的逻辑桥梁，道与众生是完全相互离异的，体道或成道便根本不可能。这个问题在王玄览的《玄珠录》中，也有过大量的议论，基本观点与《海空经》完全一致。

对于法相究竟是是有是无，“或见”者持“则为不定”的观点。围绕这个观点《海空经》进行过长篇辩论。辩论是这样开始的：

诸法本、一切法本、有为之相，即是实耶？即是空耶？是不空不实耶？若是实者，则应永定，无有移转；若是空者，性相分明，有彼此状。若是实者，则无减灭；若是空者，则无兴起。若是实者，应有形质；若是空者，实无证验。若是实

<sup>①</sup> 以上引文并见卷一《序品》。

者，一切圣贤既得道后，法何所存？若是空者，一切贤圣云何修行，处无上惠（慧）？若是实者，一切贤圣舍此法相，得此法相。舍此法相，法相云何“若存若亡”？得此法相，法相云何“从何而生”？若是空者，则无舍法受法之异。若是实者，在众生身，处于何处？若是空者，众生无法，不容不立。若是实者，去来往返，应有阂著；若是空者，去来往返应无所系。以是因缘，一切法相未可测度，空有二方不知其际。<sup>①</sup>

这一系列的矛盾，不能不令人疑惑。眼见的这个现象世界及圣贤所演说的“法本”，无论是断之为实有，还是观之为虚无，都会陷于二律背反的困境，因为这层缘故，持“或见”者断定“一切法相未可测度”，究竟虚实，终不可知，这是很典型的从二律背反到不可知论。将不可知论的理论原则运用到有无二相上，持“或见”者得出“不知其际”的结论，不知其际即寻贖无穷，不能明其究竟，亦即“若必尔者，则为不定”。本来，法本不定的观点是《海空经》的基本观点之一，如卷七《平等品》说：“海空智藏，一切不定。”因为法本如果确定不移易，那么众生已得道者为有道性，未得者则无道性。众生从未得道、未显了道性向得道境界的转化，便是不可能的。所以，《海空经》以法本不定的观点为基本理论依据，将众生修持合道的可能性和必要性同一起来。认为道性不定，既寂寥虚廓，又应感众生修习；众生之性不定，既受后天情感沾染，又可修习以复归先天本性。但为了说明法本能利益众生，是“成就无量功果之津”，《海空经》又不同意法本不定的“或见”观点，以为此见“非谓智慧”，因为它停滞于“不定”，而不知一切法相因应众生、鬼神、世界、摄教以及眼耳鼻舌身意六根等等，而生而成，众生六根等若空，则法本亦空，众生六根等未空，则法本也不能空，必须留着它教化诱导众生。所以不存在法本究竟是

<sup>①</sup> 卷三《法相品》。

空是实的思辩逻辑问题，法本的虚实取决于需要与否，从这个角度讲，法本或法相不是非空非实，而是亦空亦实。以道性为法本，“空”义则为无物，“实”义则应感众生修习。这是《海空经》左右逢缘的理论特色，用其经说，就是不可邪疑，“执有著相，以寻至真无上之道，宁可得乎？”“念念生灭。即其生时，已是灭相；即其实时，便是空相。有不常故，故谓为空。无为之法，不可测量。若有感应，则随事显；若无感应，湛然恒存。”<sup>①</sup>有与无或空与实，是同一不离的，就在产生有或无之念头的一刹那间，便已相互转化，所以既不可浅俗地执着于有相无相，也不可假似智慧地执滞于非有非无的“不定”观点。

法本是有与无、实与空、有常与无常等等对立范畴的同一，因应一切众生世界之有而有，那么，众生世界又从何而来呢？《海空经》说：

于无常处说非常法，说非无常，非常非非常，依无相义演说常道，是名无常。善男子！依他性相由真实性，分数常住由分别性，故性亦无常。由二性分，非常非无常，如是义说，常无常无二，苦乐无二，善恶无二，空不空无二，我无我无二，净不净无二，性不性无二，生不生无二，灭不灭无二。何以故？由于是等差别见，故见常无常，见乐不乐，见净不净，……以是“见”故，和同一见，以一见故，见无所见，亦无无见。<sup>②</sup>

类似这种烦琐的议论，《海空经》中彼彼皆是，不如“若人若非人，受道自然生”一语偈颂来得清楚明白。但深究下去，清楚明白的“受道自然生”也还有问题，因为道是法本，是因应众生世界之有而有的，并非孤寂独立而创造世界的本原。根据法本亦

① 卷三《法相品》。

② 卷四《类说品》。

有亦无的观点，“道”有常道和非常道之分，虽然这种分别在产生此念的一刹那间便泯灭，但众生世界的来原却必须从这里寻找，于是《海空经》要对所谓“道”进行分析。根据《海空经》的说法，“常道”并没有坚实不变的性相，相反，常道是超绝了一切法相具体特征的最高度抽象，所以只能从“无相”的意义上演说常道。同理，正因为万相流转待夺无常，诸行无常，所以才有必要从无常处寻找“常法”，但由于“常法”或“常道”是从“无常处”或“无相义”中推演而来的，所以就在演说此“常法”“常道”的同时，便转化为“无常”。由此可见，道虽有常和无常两个方面，但却不可须臾分离，是曰“无二”。但是，当我们“依无相义演说常道”时，又正表明常道具有“真实性”，即有特具的根本义，否则，从“无相义”中演说出来只能仍然是无相，而不能是“常道”，这就是“依他性相由真实性”的意思。《海空经》的这些说法颇费解，我们不妨举个例子，以书桌喻“常道”，当我们要说明这张书桌如何时，必须依据颜色、形状、木质等等因素，这些因素对于书桌来说是“他性相”，依这些“他性相”之所以能够说明书桌如何，正因为书桌具有区别于他物的“真实性”，否则便只能从颜色说到颜色、从形状说到形状，而不能由这些因素的“彼”说到书桌的“此”。“依无相义”之所以能够“演说常道”，同理是因为常道具有“真实性”，这个“真实性”是常道区别于其他性相的内在规定。又正因为有这种区别，或分别，所以“常道”与“他性相”相对待而常住，这说明常道既有常也无常，其“性”既真实特具，又无常而不能与他性相割裂以独立。按照这种逻辑理解众生世界“受道自然生”，则“生不生无二”。因为揭示常道“真实性”的“他性相”中，即包含着众生性，众生等之于常道，犹颜色、形状等之于书桌，所以众生之性有常道性，即众生是道，即道是众生。只不过人们生分别之见，将道与众生分隔开来，或见其同，或见其异，从都是“见”的角度看，见同见异“和同一见”，其实不二。

与道之间产生种种差别呢？于是，《海空经》要讨论众生如何背离道性以及如何显了或复归道性的问题。

关于人始生之初的本性，《海空经》继承了老子的观点，认为“一切众生有识之初，未有善恶。”<sup>①</sup>未有善恶即是道性，道性不分善恶妍丑，是天然和谐自足的。所以说：

一切六道四生业性，始有识神，皆悉淳善。唯一不杂，与道同体。依道而行，行住起卧，语嘿食息，皆合真理。如鱼在水，始生之初，便习江湖，不假教令。亦如玉质本白，黛色本青，火性本热，水性本冷，不关习学，理分自然。一切众生识神之初，亦复如是，禀乎自然，自应道性，无有差异。<sup>②</sup>

这里所说的“淳善”，不是与丑恶相对立的良善，而是淳朴未化的先天满足，淳朴未化则对后天一世俗社会的善恶无所依违，这也就是道性。众生之禀生于自然道性而合乎道性，犹如鱼类之生于水而习于水，是不须教化改造的。“真理”即所谓“真一妙理”，如卷七《平等品》说：

真一妙理，不增不减，无因无学，无今无古，大道无为，渊不可测。以为众生，常有去来。虽有去来，而无去来。不可思议，玄宗微妙。

众生先天的自然道性既符合真一妙理，又是什么引诱众生背离本性，以至生出种种邪恶而堕入地狱呢？《海空经》取佛教六根之说。六根是人的六种感觉器官，即眼耳鼻舌身意，人有感觉则有分别，而色相世界总是纷繁芜杂的，于是有感觉的人从色相世界中分出妍丑善恶种种，先天的自然道性便被破坏了，亦由分别而违背真一妙理。以眼根为例，“眼根因缘，著诸色触，色相攀缘，其理不

① 卷一《序品》。

② 卷一《序品》

一，种种诸色，皆入眼根。以是缘故，眼根生漏。漏既互生，生于无量无边诸法，或善或恶，以不定因，生于恶果。”<sup>①</sup>

但是，取用佛教六根之说，并不能完全解答众生如何背离道性的问题。六根之说，义理浅显，解答不了这样一个浅近的问题：“一切众生有识神初，淳善不杂，行必合规，动应真理，进退俯仰，行住起卧，莫有失节。一一诸法，皆合道宗，无有差异。如此者，众生所见与所闻、动止所为，云何得染粗秽之事？”<sup>②</sup>于是《海空经》又立论说，人与各种静止不动的物事不同，静物“皆为静法，其质安谧，不能变易，是以其体，不能生他，以静因故，外物不入。”而众生却如同太阳，在动转中“日不恒明，体不恒正，有时薄蚀，有时昊隐。”同样，人心中本有之自然道性，也在动用中时隐时显。动用也就成了蒙蔽众生道性的“因缘”。

进而诘之，既然动用是蒙蔽众生道性的“因缘”，那么，若不能禁断动用，则因缘相继，对所谓显了道性岂不是要绝望？这显然是《海空经》不允许得出的结论。于是《海空经》又对“因缘”进行分析，设海空智藏问于天尊曰：

我今于是思念万兆造化之由，云何众生一切诸法，各有道性，从因缘生，以是因缘，应有缚耶？应无缚耶？是五阴耶？是六尘耶？我今思惟念念生灭，如是生灭，谁是缚耶？谁非缚耶？谁是解耶？谁非解耶？如是因缘，因此五阴，生彼五阴，以此阴灭，烦恼云何？<sup>③</sup>

《海空经》中尽是这样的文句，读起来很觉拖沓，受汉译佛经影响，往往不合汉文文法习惯。会其大意，是说从万物“受道自然生”的角度看，众生世界尽皆有道性，这表明众生世界的生生成成，是

① 卷一《序品》。

② 卷一《序品》。

③ 卷二《哀叹品》。

有因缘的，也就是庄子所说的“有待”。由此便产生了两个问题：第一，因缘对众生是不是一种束缚呢？第二，详其因缘，究竟是五阴还是六尘呢？五阴、六尘也都是佛教名辞。五阴即五蕴，分别为色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，由此五蕴合聚而为人、为整个物象世界。六尘即六境，是眼耳鼻舌身意六根所感知的色声香味触法六种境，以此六境尘染人的情识，故又称六尘。从众生世界的受生本原上说，众生或由因缘而生而成，或由五阴、六尘合聚而形而实，是有束缚的。但是，众生及一切法相又都“方生方死”，亦即“念念生灭”，在产生一闪念的刹那间便有生灭转换，那么究竟谁是束缚之主呢？五阴等既然转瞬即逝，又何来所谓烦恼？

针对这一系列的问题，《海空经》作了很多譬喻，以图解说。这一系列问题的中心是众生与五阴的关系，《海空经》乃将众生与五阴的关系譬喻为泥瓶，说：“泥与瓶合，泥灭瓶成，而是泥相，终不名瓶，瓶虽非泥，不余处来，以泥因缘，而生是瓶。善男子！此五阴灭，彼五阴生，以此五阴终不变为生彼五阴，彼之五阴，亦非自生，亦非余生。因此阴故，生彼五阴，亦如泥瓶，泥灭瓶成。体虽无差，随时各异。”<sup>①</sup>本来，根据庄子的理论，对这一问题已有过很精妙的解说，庄子认为万物皆有道，亦即万物本性自足，所以万物只要自足本性，不加教化损益，则尽善尽美，不伤淳和之德。《海空经》则以断因缘入说，断因缘实即庄子所谓“无待”耳。根据《海空经》的说法，将泥土陶炼成瓶，这说明泥土是瓶的因缘，但瓶子一旦产生，作为因缘的泥土便消失了，这说明泥土虽是瓶子的因缘，但在产生这种因缘的一闪念间，因缘便断绝了。同样的道理，众生以五阴合聚为生成之因缘，但众生一经生成便不是原来的五阴了，于此可见虽有生成而因缘断绝。

<sup>①</sup> 卷二《哀叹品》。

《海空经》的这个思想过程，约略与前述成玄英由因缘相假到自然独化的思想过程相同，只不过《海空经》多附于诡词异说，反不及成玄英来得清楚明白。在王玄览的《玄珠录》中，也有过与《海空经》相类似的譬喻，王玄览以金可为钏，亦可为铃为喻，说明诸法无自性的道理，以为事物虽因缘相假，但究其根叶，则因缘皆空，说得也比《海空经》清楚明白。

根据《海空经》的演说，众生在五阴聚散中乍生乍灭，而众生各有道性，是曰海空智藏。那么生死烦恼是不是也属道性，也是海空智藏呢？《海空经》解释说，生死轮转是有因果联系的，不能称为一乘海空，因为“海空空相，无因果故，无始终故。”既然《海空经》所说道性是无因果、无始终的空相，那就应弃绝修习，为什么又说“以修心故得见道性”呢？《海空经》中的天尊回答说：“善男子！我说海空修习，因者即是道性，道性之性，无生无灭。无生无灭故即是海空，海空之空，无因无果。无因果故，以破烦恼。以是因缘，名为修习。”<sup>①</sup>换言之，众生要显了或复归道性，就是要进入无生无灭的境界。无生无灭则为寂境，义同佛教所谓涅槃。寂境中的道性，又如何能应感众生修习呢？

### 三、寂境与应感

《海空经》之论寂境与应感，与其演说法相、道性等义一样，是道佛二教的混合。一方面，佛理精妙，新造经典者不能不受影响，另一方面，造作道经者又不能完全背弃道教传统，于是佛道杂糅，《海空经》所谓五道果，便是佛道杂糅之物。

何谓道果，果有五种，一地仙果，二飞仙果，三自在果，四无漏果，五无为果。是五道果，用心虽别，同趣一源，若

<sup>①</sup> 卷二《哀叹品》。



修此果，当用静心，静心专心，所习必成。<sup>①</sup>

这里面有道教的地仙飞仙，也有佛教的自在无漏（无烦恼），作为最高修持境界的无为果，更是兼融二教的产物，经说：

无为果者，即是入寂无上法门。所以尔者，寂境即是无为，无为即是寂境。何谓寂境？不生不死，故能长生；不毁不变，故能应变。无为即是有为，有为即是无为。以无为生有为，以有为入无为；寂境即是感应，感应即是寂境，以寂境生感应，以感应归寂境。寂境即是妙有之源，系言为有，不得同无。既不为无，亦不为有，是为“无为”。无为之说，非有境界。<sup>②</sup>

看起来滔滔雄辩，说穿了其实简单，《海空经》不过以老释相解注。《老子》有“无为而无不为”之说，这句话成了《海空经》论说寂境即感应的理论依据。说“寂境即是无为”，并非《海空经》首创，佛教始入中土时即有此说。《海空经》以释老相解注的巧妙之处，在于它将《老子》“无为而无不为”一语中无为与有为的必然联系，运用到寂境与感应的关系上，这可以说是对“无为而无不为”思想的一种发挥。所谓“无不为”，可以理解为“有为”。按照老子的理论，大道虽无造作营为，但却成就万物，《海空经》轻而易举地将这种理论引伸为神学依据，如说元始天尊等神“于一瞬间能达三界所有种种，森罗万象，山川土地，六道四生，有识无识，皆悉通照。”<sup>③</sup>元始天尊等神的神格，是从大道无不为的理论中牵引出来的，同样，道性能感应众生修习的宗教演说，也可以说是从大道无不为的理论中推衍出来的。按照《海空经》的理解，所谓“无为而无不为”，是说寂境中的道感应着众生修习，但由于无为

① 卷一《序品》。

② 卷一《序品》。

③ 卷一《序品》。

寂境是本，众生修习最终目的是返本，即复归先天道性，所以修习以“入无为”“归寂境”为宗旨。无为境界虽不可封执——这是重玄思想在《海空经》中的反映，但修习却不可没有途径，这条途径便是“静”，或称“虚静还源”。

《海空经》演说“静”或“虚静还源”的修持，与李荣的意思是一致的。李荣曾批评贵无崇有二说的浅陋，因此主张虚静为同一有无二端的根本理趣。《海空经》也批评“诸恶道士，不解我义，宣说三洞三十六部经，随文取义，作决定心，是有是无，当知此人毁灭我法。”<sup>①</sup>但另一方面却又宣称听信此海空智藏经法，“得合道真。”<sup>②</sup>得合道真即虚静还原，这是道教的传统教义。道教以老子形而上的“真”为修持圭臬，修持即返朴归真。但修持有圭臬，以“真”为本，就不能说是不“作决心”。“虚静还原”是魏晋以降修道者流的一贯说法，根据《本际经》及成玄英等无本可返的观点，“还原”是不可能的，这里反映出佛教本体论哲学对道教的深刻影响。但随着重玄学的继续发展，老子的本原论哲学作为“原教旨”又在重玄学中占了上风。众生世界有本原，则修持有旨归，因为本原虚静，所以修持亦以虚静为根趣。这是高宗朝重玄学宗趣的转化。从某种意义上说，这种转化是向老子道论的复归，只不过经历了双遣有无的思想历程，复归到了更高的层次。反映到“静”的思想上，就是将“静”看作超绝有无对立的极高境界，而不只是与运动着的具体事物相对立的虚无之静寂。如《海空经》说：

静有二种，一者有静，相念思惟，常念净行，一乘海空。二者空静，思念如海，常念净行，即存守一，次以入空，得空道门，方得玄原，了究竟静。即静诸分，尽有归空，亦空

① 卷十《普记品》。

② 卷七《平等品》。

于静，亦静诸法，如是演说，理空真空。……若利法子，虚静还源，成我弟子，既静且常，得道常存。<sup>①</sup>

按《老子》第十六章说：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命曰常，知常曰明。”测《老子》此章之意，是通过对万物兴作必复归于灭静的观察，说明在自然大化面前，人类的一切造作营为都改变不了大自然的常规，认识到这个常规即明哲，所以明哲之士当守虚静。这个守虚静是相对于造作营为说的，相当于《海空经》的所谓“有静”。《海空经》所说的“空静”，意谓不以虚静为定相，虚静即无为，而“无为之说，非有境界”，不可封执，亦不可滞心于虚静。《海空经》由守一而入空，了达究竟静，复空其虚静而归“真空”，是重玄学的理论原则在修持虚静问题上的运用。

总观此十卷《海空经》，意图将佛教义理之胜处引入道教，但凿斧痕迹太重。不但语言重沓，而且由援释入道而引起的某些理论问题，也未圆融地弥合。佛教每述一理，皆以散文体反复咏说，文章自身的美感使人不厌其拖沓，但译成古汉语，已嫌冗繁，仿汉译佛经而造道经，便不免“又其次也”，所以读此十卷《海空经》，颇觉寡味。但此经中提出的某些问题，却反映了当时道教重玄学的发展倾向。其中最为突出，也最为集中的，便是道性与众生性的关系问题。《海空经》对这个问题的解说，本质上与佛教之佛性论一般无二，所以《海空经》中尚未有独具特色的道教道性论。但它却启发了王玄览的思想。王玄览的《玄珠录》，是高宗朝兼融道释又独具一格、颇有理论深度的道教著作。

<sup>①</sup> 卷七《平等品》。

## 第二节 王玄览的道性论和心性论

### 一、王玄览及其思想产生的时代课题

如果没有王玄览的四方友朋及门弟子记录下他常日的讲论，又设或他的弟子王太霄不曾将这些记录收集起来，编成《玄珠录》一书，并为作序传，那么王玄览便与他的其余著作一样，被时间所吞没，充其量也只是个佚名思想家。在道教史上，一些在理论上有建树的人，专好隐修，即或有所著述，若不得门弟子搜寻整理，便无从流传，却又因为历代编修《道藏》的缘故，保存下好些游荡尘表者不大有意味的陈词滥调，仙传也多好记些怪诞者流之异迹。从这个角度讲，我们得以通过《玄珠录》深入一步窥探唐初道教思想的变化发展，该归首功于王太霄。

据王太霄的《玄珠录序》说，王玄览俗名暉，玄览是他从道后的法号，盖取《老子》“涤除玄览”之意。号称玄览，表明他是一个好深思，不为表象所迷惑的思想者。据称，王氏族先祖本并州太原人，晋未徙居广汉绵竹（今属四川绵阳市），与出身广汉的至真观昭庆大法师及黎观主，是小同乡。武德九年（626），王玄览降生。很小的时候，王玄览便好静处。到了十五岁，性格越发孤僻，常日孤独地关闭在幽静的居室里，落落寡合。据王太霄闻诸乡老传说，王玄览少年便很“神奇”，屡次预测人生死寿夭，都给说中了，所以当时人称之曰“洞见”。不管这个传说是否可信，但王玄览早有奉道“夙根”，大概是可以肯定的。到了三十多岁的时候，王玄览又爱好上卜筮之术，但因反不及少年“洞见”那般

有准头，便放弃了这种巫覡之术。大概到这时候，王玄览原想作个预言家的愿望破灭了，虽然他善阴阳术数，识地理风水，能先知吉凶，又教人九宫六甲，并作有《遁甲四合图》等，但对一个思想有进境的成年人来说，这些都只是小术，一个长于思考，思想活跃的人，自不甘耽玩这些小术数而不图进益。而在王玄览生活的那个时代，具有大神通的是佛菩萨和神仙。王玄览选择神仙作为进益的目标，是即“三十而立”。于是他对于神仙方法、丹药节度，咸心谋手试。但神仙修炼自来是口口相授的秘术，不得师授真传，必有重重迷惘，炼丹药者丹方不真不成，思存内修者不知口诀不行。遇到这么些疑惑不解之处，使王玄览决定带着二三乡友同往茅山寻师访道。但走到半路上，又觉察出同行人都不是仙学之才，便意气怏怏地返归故里，乃慨叹修道长生没有门路，得不到指点，也无人相与印证进境。原立志习长生道术，现在又不得不放弃了。

经过这两次放弃，王玄览也已到了四十岁上下。刚好印证孔夫子“四十而不惑”的说法，到这时候王玄览领悟到修道须取“心证”，而不能落于形迹。经过这番大彻大悟，王玄览的思想发生了激剧的变化，于是坐起行住，唯道是务，对于佛道二教的经书论著遍披博览，究其源奥。探索了半辈子幽深而不同于世俗的学术，这时候才找到正点子上。但王玄览大器晚成，他原本好独立思考，现在一经道书佛经点化，顿时开发了心智，解开了心中的重重疑惑，于是一改年轻时落落寡合、沉默少言的脾性，突然间成了思穷天纵、辩若悬河泻水的雄辩家。唐初由于佛道论争，参较理义深浅，佛教内部则由于“判教”，不同宗派僧人甚或找上论敌山门，较量出个是非究竟，所以好辩风气很盛。在这种气氛中，王玄览的辩才得以施展，名气也越辩越响亮。四十七岁时，益州长史李孝逸接见王玄览，对他十分爱戴礼敬，相携同游诸佛寺，与僧徒对论空义。王玄览是自学成才的，对道书佛经的理解，往往

有独到处，虽然他的思想有典型的时代特征，但由于他不宗一师之说，不受师承教育同时附带的思想方法的限制，所以他对二教经论义理的某些见解，往往不同于出身寺观的僧道，不守门户规矩而自成方圆。大概王玄览还兼有诗才，在对论时“皆语齐四句，理统一乘”。唐代学风以诗作标榜才情，道释二教徒则以论议显示思想深度，王玄览兼善之，想来不但能屈人之口，亦且能服人之心。直到此时，王玄览才得朝廷恩典，被度为道士，隶道籍于成都至真观，时当高宗咸亨三年（673），黎观主领其观事。年六十余，王玄览不再讲灾厄祥瑞之事，也不与人辩议，常日坐忘静默，这算是对他少年脾性的返朴归真。但不知什么缘故，王玄览却又在“随心所欲而不逾矩”的年岁，蹲了一年大牢。于是在狱中沉思，作《混成宝藏图》，这又有些文王囚于羑里而演《易》卦的味道。武周神功六年（697），王玄览七十二岁，受张昌期奉敕就宅拜请，乘驿入都，途经洛阳，羽化于洛阳三乡驿。友善及门人私尊号之曰“洪元先生”。

据王太霄《玄珠录序》，王玄览曾著有《九真任证颂》《道德诸行门》二卷，《真人菩萨观门》二卷，皆佚。《真人菩萨观门》想必是融合道佛二教修行方法的著作，题意既已标识其旨，即从《玄珠录》看，王玄览也摄取佛教佛性论等，而统驭之以老子所谓道。王玄览对《道德经》颇用心力，早年他曾抄录严遵《道德指归》，后乃自注《道德经》两卷，晚年又应门弟子之请，随口释经，弟子记为《老经口诀》两卷，并传于世。其书今皆不见传本。按杜光庭《道德真经广圣义序》叙录六十家注，其中有“洪源先生王鞞，《注》二卷，《玄珠》三卷，《口诀》二卷。”此王鞞当即王玄览，“鞞”或是他的字。杜光庭将《玄珠录》视为解《老子》的著作，也未尚不可。

从王玄览的生平看，《玄珠录》所记叙的是他四十至五十岁之间的思想言论，时当高宗居政位后期，武则天摄政之初，略晚于

《海空经》造作时间。一般说来，影响一个人思想的因素，主要有这样三个方面：一是时代的思想主题，二是师友的教育或启发，三是人生遭际及由之决定的思考问题的立场。第二、第三方面因素对王玄览思想的形成，都不具有太重要的影响意义。正因为他未得师授，未经过寺观的专门教育，所以也就少受讲授知识时必然附带的思想方法上的局限，从而成就一家独具风格的学说。王玄览所思考的，是崇道的知识分子所普遍关心的人生修养，人生解脱等问题，而他的生平并没有特别的际遇，虽在六十余岁时因他事系狱一年，但这时的王玄览已不爱发议论了。只是在四、五十岁时，王玄览好滔滔不绝地演说，又多与人辩议，论题必是同时代人所关注的。所以，影响王玄览思想形成的主要因素，就是时代的思想主题。也正因为这个缘故，他的思想最典型地反映出高宗、武后当政之际道教思想理论的变化发展。这个变化发展的大趋势，就是由唐初年无本道体、重玄解脱向自然道性、心性修养的转变。这是唐初重玄学宗趣之初变。再变则为玄宗朝的性情修养论，并向修仙复归。《玄珠录》一书对于研究唐初道教思想史的价值，主要也就在这里。如果我们要找出唐初重玄学发展的历史逻辑，那么其宗趣之初变由李荣启端绪，《海空经》进一步将道性论确立为思想主题，至王玄览形成兼融道释的新思想体系。所以，不能离开王玄览谈唐初重玄学的变化发展，也不能离开唐初重玄学的变化发展去谈王玄览的思想理论。

据《玄珠录序》说，王玄览是因为悉心研读道书佛经，而有性格上和思想上的激剧变化，从而演说成此《玄珠录》。但道佛二教经论十分博杂，有各家各派的学说，王玄览援佛入道，必取其可融通者，否则便成了大杂烩，不可能成就他一番从思想体系上说颇为精纯的理论。究竟二教的哪些经论对王玄览产生了实质性的影响，王太霄的《序》文并没有讲，这是《序》文除宣扬其神异之外最大的缺点。为了弥补这个缺陷，讲清王玄览的思想来源，

我们有必要了解一下高宗、武后当政之际二教的思想旨趣。

粗略地讲，隋至唐太宗贞观年间，思想界被一派超脱有无二论的气氛笼罩着。道教方面，重玄学以无本道体和重玄解脱为旨趣，佛教方面，禀承中观学说的三论宗、天台宗相承成立，虽然《本际经》等道书已开始讨论道性问题，天台宗高唱佛性之说，但总的思想旨趣，却反映为非有非无等“百非”之论。这时节的学术思想，有一个最大的特点，即否定（破）得多，建立得少。从根本上说，这也是当时学术界共同奉行的相对主义的思想方法所决定的。至高宗朝，超绝有无二论的历史任务已经完成，精神上能够超脱的都已经超脱出来了，但超绝有无二论之后，又以什么作为精神寄托？世俗社会文明进步的希望依然渺茫，个人的人格依然得不到维护，爱思考的学者虽然逃入了道释二教，但依然受到世俗社会的强烈干预，他们根本不可能遇到近代西方非理性主义哲学家所遇到的资产阶级革命的大风暴，从而在世俗社会内部突破封建神学的禁锢，在否定习俗所谓理性的基础上鼓励积极进取。于是，在道释二教学者思想中完成的超越，在超越的同时便已成了泡影，成了幽浮无着的彩球。他们不得不一方面向现实的世俗社会妥协，另一方面又将所谓超越理解为离异于世俗社会之外的另一个精神世界；一方面将内心的悲苦冲突化为人生喜剧，鄙薄身内外的一切存在物和不存在物，另一方面却又要向自身寻求性理修养功夫，以混迹同尘式的适应世俗社会为目的，重新解释人自己以及钳制人思想行为的“道”，藉之泯灭内心的悲苦冲突，由此得出人性道性即一不二的结论。于是，道性论一道性与众生性的关系问题，便成了重玄学的思想主题。王玄览的思想理论正形成于这个时代，虽然他以独自的探赜求索建立起独门的思想理论，但也不能不深深地打上时代烙印。

王玄览的思想既离不开时代思潮，也不能是无源之水。如果将时代的思想学术譬喻为河床，那么王玄览的思想学说亦自有其



源流。这个源流，与唐初道释论争有关，与论争中道教对佛教某些义理的吸收也有关。让我们回顾一下前文讲到过的两件事。贞观二十一年（647），玄奘、成玄英等人曾奉敕试图译《老子》为梵文，因玄奘已纠正古译菩提（Bodhi）为老子所谓“道”的错误，改译“道”为未迦（Boarga）道士则坚持古译，意见不合而未成事。但这次失败的尝试，却向道教提出了一个有意义的问题：菩提意为觉悟，是悟达佛教真理的最高智慧，也是沟通修行者与成佛道果的逻辑津梁。而重玄学宗承先秦道家的所谓“道”，则为自然本体，修道体道虽可说是返朴归真，但道毕竟是修持对象，作为自然本体，道的含义是客观外在于人主体的。修行主体如何能够修成为客体呢？这在逻辑上是难以说得通顺的。成玄英等人虽然认为在“不有不无”等意义上，即在由玄而重玄的过程中可以将主客体同一起来，但由于这个同一过程本身就是思想中完成的，是在遣除偏执的觉悟中完成的，所以少不得要有觉悟这个中介环节。虽然可以将由玄至重玄的不断遣除过程看作这个中介环节，但“重玄”本身并不是目的，重玄学的目的是体道，所以它的过程与目的不能象佛教修行菩提那样地逻辑一贯。如果说“道”果为体悟的对象，那么，不管如何贴切，如何不间断地“重玄”，但修持者与道果始终有距离，换言之，完全修成道果，与道冥合为一，终归是不可能的，这正是以道体论作为体道依据的理论缺陷。为了缝合这一缺陷，王玄览乃提出这样一个命题——“道在境智中间”。这个命题成了王玄览由道体论向道性论，并进而向心性论过渡的理论契机，也为重玄学发明心性奠定了理论基石。

前文还曾提到显庆三年（658）李荣与慧立论义事，慧立是大慈恩寺僧，曾参予玄奘译场，思想深受玄奘唯识影响。在这场论义中，慧立诘问李荣“道”为有知还是无知，因为李荣立“道生万物”义，又承认道为有知，慧立遂据万物善恶兼呈而证道乃无

知，李荣终被逼迫到无言对答的窘境。设或李荣答以道乃无知，则必以无知之道何能感应众生修习见诘。这个问题以今人眼目视之或许无聊，但却是高宗朝道教重玄学的重大理论问题。为了解答这个问题，《海空经》称道处寂境而有感应，王玄览也围绕这个问题反复申述，基本观点与《海空经》一致。从这两件事情看，王玄览思想理论的形成及出现，固然取决于重玄学内在逻辑的历史发展，但也受到佛教唯识论的深刻影响。

唯识论对形成王玄览思想理论的影响，很难说是直接的，直接影响王玄览思想理论的是《海空经》。《海空经》则吸收了唯识宗将思想转依视为由染而净的修习过程等思想。由于《海空经》试图解决的是当时道教的中心议题，所以其经造出未久即具有广泛的影响，如长期隐居嵩山的道士潘师正答高宗问道阶梯时，既依《本际经》分戒法为有得与无得两种，又进而引《海空经》说，若上机之人持无得戒而不犯科，则登“十转位”：

一者无忧转，二净心转，三释滞转，四道儒转，五达解转，六善见转，七权物转，八了机转，九天明转，十具足转。<sup>①</sup>

这十转便是习道者洗涤染滞、得证道果的“净化”途径。于此可见《海空经》影响之广泛。至于王玄览的《玄珠录》，不但有相同的由染而净的思想观点，即通贯其上下两卷，都可以看作是《海空经》思想理论的进一步阐发。

总观王玄览《玄珠录》的思想理论，以从理论上解决主体人与道之矛盾为逻辑起点，提出“道在境智中间”的命题，又反复议论道性与众生性的关系，最终将全部理论归结到心识的运用上，将修道看作一个心识活动、心性修养的过程，将各种法、各种知见从心中洗涤掉，以明心为解脱。这是《玄珠录》思想理论的基础。

<sup>①</sup> 《道藏》太玄部《道八经法相承次序》卷上。

本轮廓。

## 二、“道在境智中间”说

王玄览《玄珠录》的全部理论所要解决的，是道性与众生性的关系问题，所反映出的，是思想界在超越有无二论之后寻找新的精神寄托的尝试，思想的起点则是道与境智的关系问题。作为一个崇尚道家学说的思想家，他接受了时代提出的两个理论课题：第一，修持所要体悟的“道”，究竟是自然本体还是最高的宗教智慧；能否找到道与众生的共同本质，建筑起沟通道与众生的津梁？第二，“道”是有知抑或无知，无知之“道”如何能感应众生修习，有知之“道”则有烦恼翳障，如何能作为寂本？这两个课题实际上是两对矛盾，如何解决这两对矛盾是王玄览思想的逻辑起点，调和矛盾走中间路线是王玄览的思想方法——这也是隋及唐初年彻底否定之后一派调和气氛的产物。于是，王玄览确立了这样一个理论大前提：

道在境智中间，是道在有知无知中间。翫缕推之，自得甚正。<sup>①</sup>

确立这样一个理论大前提，有三方面的意义：第一，境中亦即现象世界中有道，所以“道无所不在，皆属道应”，换言之，一切万物皆有道性，道不是创造万物的机器，不是现象世界的神秘本原，道与自然本体是包含了差异的同一；第二，道在智中，可以逻辑地推导出境亦在智中的结论，因为道与境相互含纳，这是他最终论证万象虚幻，只在心识作用所必须虚设的逻辑前提；第三，道在境智中间，是连接主客体的枢纽，修行者与道的绝对同一，即所谓“得道”，于是有了依据，修道就是不断认识主体与客体的和

<sup>①</sup> 《玄珠录》卷上，以下凡引此书，不再注明出处。

谐一致，所以是一个思想认识过程，这也就是王玄览修道须取心证的秘密。

道与境的关系，实质上也就是道与物的关系问题。王玄览为了说明道与物（包括众生）既非全同，又不是迥异，于是根据《老子》“道可道，非常道”一句，别出心裁地将道析为“可道”与“常道”两种。他如此创意的目的，显然在于解决道与物（包括众生）的关系问题。照王玄览的分法，“常道”是寂本，是修道的最高境界，“可道”则应物而动，感应众生修习。但“常道”与“可道”在作为“道”这点上又是一致的，所以王玄览断定：众生修习能入“常道”寂境。但在这个问题上，王玄览的思想有些不够精纯的地方，他兼杂了道为生成本原和道是自然本体这样两种观点。

一方面，根据中国哲学思想的传统，习惯于从生成本原上寻找人类理性、人物情感的来源，王玄览主张说“道生万物”。在这点上，道性论与佛性论不同，佛教说佛性为众生本有，道教则认为众生有道性是因为众生从道生。王玄览首先继承了道教的想法，这是他的学说的“体”，对佛教的吸收则是“用”，是讲清道理需要借鉴的。王玄览说：“常道本不可，可道则无常。不可生天地，可道生万物。”但天地乃万物之总名，所以常道与可道其实不二，“不但可道可，亦是常道可；不但常道常，亦是可道常。皆是相因生，其生无所生；亦是相因灭，其灭无所灭”。常道与可道相因生、相因灭，意谓二者相对待而立名，但作为生物之本，常道与可道是一样的。正当王玄览将要夸夸其谈的时候，又遇到了这样一个问题：道既在境——现象世界中，却又如何能“生”化万物呢？王玄览原是不受师门说教限制的，只要遇到非常的问题，他必能作出别出心裁的解答，只要心里说得过去，事实如何他是从来不管的：

万物禀道生。万物有变异，其道无变异，此则动不乖寂。

（原注：如本印字。注疑王太霄所为，下同）。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）。故曰：“既以与人己愈有。”

万物资禀于道而生成，既可解释为道生万物，道为万物之始、之母；又可解释为在万物的生化过程中有道的规范作用存在。本原之道与法则之道在这里是混然一体的。万物虽然川流不息，道却依然是那个道，以印中字喻道，以泥中字喻物，物界虽在不断地丰富发展，道却不因之而有所增损，寂然不动的道创造了纷繁复杂的物质世界，而全部世界又只是道之内容的展现。现象世界便成了无象之道的印迹。这个道也便成了柏拉图理念之类的东西，现象世界只是它的投影，现象世界的秩序也只是道之本质的表象再现。

另一方面，道无所不在，亦即道遍存于物中，道与物便即一不二。王玄览说：“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。”从本体的角度讲，道物是同一的，此为可道之道；从动寂的角度讲，道物是有差别的，此为常道之道。如果能将王玄览的“可道”理解为特殊规律，将“常道”理解为宇宙间最一般的规律，王玄览的议论也许容易说得通。但王玄览所谓“道”，与我们所说的蕴含在事物运动中的规律，并不尽是一回事。在他看来，“常道”是冲虚之体，而运动总是具体事物的运动，所以常道寂然不动。寂然不动的道体又如何与运动着的事物发生关系呢？王玄览说：道“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。”从李荣道体虚无而罗于有象，到王玄览道物虚实相依成，这个观念的发展在中哲史上是很重要的，五代时谭峭甚讲虚实相通，此即其源流。王玄览所谓道物虚实相依成，无盈与不足，说明道外无物，物

外无道。这里显然隐伏着这样的思想：不能将道与物割裂开来、不能将道与物视为对立面。这样，包含在物中的众生，便与道体即二而一，能修习而得道。

道物关系还有第三方面，道有可道常道之分，物亦有无住实性之别。王玄览说：“物无本住，法合则生；生无本常，法散则灭。实性本真，无生无灭。即生灭为可道，本实为真常。二物共循环始终，之间无余道。道在始终，与始终为变通，故道不得常，始终不得断（名为入等）。道常顺生死而非是生死，空常顺明暗而非是明暗。此二不曾是不曾非，不一不异，而常是非、一异（入等）。”这段话很可玩味。如果我们将王玄览某些不合常例的术语简明之，那么这段话反映了这样的思想：具体事物都没有常住之态，与之相应的法则会合了便生成。同样，既生成之物亦无常态，与之相应的法则消散了便泯灭。这里的法，是道的别称，是具体事物变化生灭中潜在的决定因素。因为这个因素是不断变化的，所以具体事物也总在永不间断的生灭循环之中。但万物的本性却是真实的，犹金可以作钁，可以作铃，但作钁作铃无害其为金之本来的质性。循环生灭拟配于可道，真实质性拟配于常道。万物无住实性的二重性质，构成了世界有无转化的循环运动、始终相连的变化过程。而所谓有无，只是这种循环运动的两个阶段，王玄览说：“天下无穷法，莫过有与无。一切有无中，不过生与灭。”有与无的转化，也就是生与灭的循环过程。道则与之相对应，因为有无始终的转化是不间断的，所以道也没有常态，它作用于循环往复、始终交替的变化过程之中。具体物之生灭，取决于与它相对应的可道之生灭；物之实性无生无灭，取决于常道不生不灭。物之实性与无住，常道与可道，是包含了差异的同一。毫无疑问，王玄览的这番思想努力，目的在于解决一般与个别的不和谐关系问题，他的思想也有很深刻的一面。但他认为抽象一般规定具体个别，这是唯心主义观点，又认为实实在在的物取决于虚无寂寥的道，这

还是唯心主义观点，而且都是客观唯心主义观点。到剖析认识的发生及修道问题时，王玄览又从客观唯心主义突然跳到主观唯心主义的立场上来。从王玄览思想的逻辑进程看，可以说是对道教从“重玄”的自然独化到心性修养、对佛教从性宗到唯识的历史进程的理论反映。逻辑与历史的同一，是一切企图统括哲学史的理论体系所共有的特征。王玄览思想的逻辑，是在对道书佛经悉遍披讨时自然形成的，所以在他对物象作进一步分析的时候，必然地要吸收重玄之道由因缘到独化以及佛教性宗的一些观点，将这些观点综合起来，便是王玄览思想体系中的第二命题——“诸法无自性”。

### 三、“诸法无自性”的逻辑循环

王玄览“诸法无自性”的理论，几乎是成玄英思想的重复，不过成玄英是从庄子的对待无穷说到郭象的自然独化，王玄览则始于佛教所谓“缘起性空”，终于自然独化。另外，王玄览的理论是自己“悟”出来的，他作些譬喻来讲解他的理论，所以通俗易懂。又由于二人最终的思想出路不同，所以这一理论在其思想中的意义也就不同。

所谓“缘起性空”，是说一切物象都待缘，即依它而起，所以不是坚实、自为自在的，世界上根本就没有常住不坏的实体存在，所以称之为“性空”。从表面上看，“缘起”与“独化”似乎是很难相容的两种观点，“缘起”略同于庄子所谓“待”，亦即郭象所谓“内不由于己”，但没有郭象“外不资于道”的意思。缘起无尽则对待无穷，佛教因之断定万物幻化不实，庄郭因之而谓万物皆独立自化，说法虽有不同，但对待现象世界的态度却是一样的，无非都是要将眼前的这个现象世界抛开，于是说一番应该抛开或可以抛开的道理。也正是在这个意义上，王玄览得以兼收并蓄，他

说：

诸法无自性，随离合变为相为性。观相性中无，虽无我无受，生死者虽无主我，而常为相性，将金以作钏，将金以作铃，金无自性故，作钏复作铃。钏铃无自性，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？钏铃相异故，所以有生死。所在不离金，故得为真常。

从王玄览诸如此类的说法看，他吸收佛教“缘起性空”而为“诸法无自性”说，又变郭象的独化理论而说“无主无受”，但他对这两种超脱现实世界的理论都不满意。也许正因为前人在超脱之后找不到灵魂的依倚物，出现精神上的虚脱，所以王玄览要去寻找一个真常之道。而他采取的议论方法，却是使“缘起性空”与“独化”相互限制。一方面，诸般相性在生死流转的变化过程之中，既无主体（我），又无外缘（受），这同于郭象“外不资于道，内不由于己”的块然独化。但另一方面，具体相性的生灭又有待于外在因素的离合变化等条件，所谓“无受”在这里就受到限制；进而言之，相性虽无常主，永在变化之中，但又总是以相性形式存在着，所谓“无主”同样受到限制。即以金为例，钏铃花像等作为存在形式，都没有坚实不变的内在规定，如改钏作铃，铃生而钏灭，铃复可以作花作像，如此无穷，所以说一切法相都没有“自性”。但在相性的生灭变化中，金的基质却不变。所谓相性无主无受，有两层含义：一是相对其基质真常而言，一是就其永在生灭的循环往复过程中而言。但不管如何，客观的“道”却是真常的，王玄览认为，具体法相无自性，刚好证明了这一点。王玄览又说：“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。”这似乎是一幅相互连接，相互制约的法相图景。具体个别的法相之性受制于内因外缘，王玄览并不因此认为内因外缘是个别法相自身所固有的，



而看作待它物而有，所以似有实无，内因外缘又自有其内因外缘。如何看待这个永无止境的因果链条呢？郭象说：“若责其所待，而寻其所由，则寻责无极。率至于无待，而独化之理明矣。”<sup>①</sup>王玄览说：“化生幻灭，自然而尔。”王玄览的“自然”，有所本于郭象的“独化”。但王玄览的“自然”，又不排斥内因外缘的因素，所以王玄览实际上是将被郭象抛弃的“待待无穷”重新找了回来。这个观点后来被五代时的张荐明发挥为“自然因缘”论。王玄览并不象郭象、成玄英那样，由独化说而否定真实的存在，就算世界是自然地化生幻灭，王玄览的那个“真常之道”却寂然不动。

看来，由明自然独化之理而答焉坐忘或者说“道”是不有不无、可有可无等，都不是最终的出路。忘却的哲学在超脱现实之后出现的精神虚脱，使王玄览意识到，要最终超脱还必须向“心”内寻求，于是，他也由一个客观唯心主义者一变而为主观唯心主义者。

#### 四、“任之取自在”的修道论

前面说过，王玄览思想理论所要解决的核心问题，是道与众生的关系问题。这个问题最初是由《海空经》提出来的。按《海空经》卷五《问病品》设海空智藏向天尊提出这样几个问题：1、“一切众生烦恼郭重，造三恶罪”，但都有道性，怎么又堕入地狱？2、一切众生既本有道性，怎么又说“无常苦恼”？3、断善根者（即佛教“一阐提”），万物众生本有的道性云何不断？4、道性若断，如何复云常乐自在？5、一切众生于事若决定者（众生性相固定不变），如何得道？6、若人天上道乃至仙道是决定者，亦不应成就天尊；7、如果说一切众生及人天上道等都非固定不变，那么

<sup>①</sup> 《庄子·齐物论》注。

天尊亦复不定，海空经法不定，已成的真仙道士不定，已入海空智藏者不定，智藏之性不定，于此可见无一乘海空秘密宝藏，如何得入？这一连串的提问，实际上只说出了一个有意义的矛盾：如果说众生本有道性，那么不假修习便已得道，如果说众生本无道性，众生性与道性根本对立或不能合同，那么不管如何修习都不能得道。天尊对这个问题的解答，同提问者一样地令人费解，如说众生根性有二种，“一者内根，二者外根，道性之中，非内非外，以是义故，道性之生，不断不常。”又说众生根性有“有为”“无为”二法，而“道性之中，非有非无，是故道性不常。”复称众生根性有真常无常二种，而“道性之中，亦非有常，亦非无常，以是义故，道性之中，不断不常。”诸如此类的辩说，难得要领，约略其语意，大概说明众生断道性不是截然断绝，但也不是常有道性，道性众生性都不是僵固不变的，二者的关系是包含了表象差异的本质同一，众生性在变动（修习）中显了道性，道性应感众生性之变动而引导之复归寂本，所以修心是必要的，得道也是可能的。同样的问题，在《玄珠录》中被以这样的方式提出来：如果众生即是道，那么不假修习，虽各尽其欲，纵其行，始终不外乎道；如果众生不是道，那么众生修得的便始终是身外道。如说：

论云：道性众生性，皆与自然同，众生禀道生，众生是道不？答：众生禀道生，众生非是道。何者？以非是道故，所以须修习。难：若众生非是道，而修得道者，乃得身外道。众生元不云，何言修得道？（答）：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。

王玄览对众生是不是道这个问题的解答，也似是而非，他既说众

生是禀受道而生成的，却又说众生不是道，众生须修习才能得道本是要证明的结论，却被倒过来作为“众生非是道”的前提，这犯了循环论证的错误。不过他接下来的议论还算能自圆其说。根据王玄览“诸法无自性”的理论，众生是没有“常性”的，也就是说众生并非僵固不化，而是可以改变的，所以能从非道修习成道。至于他又说“道”也没有常性，能感应众生修习，则完全是神学家的口吻，如果说还有什么意义，那就在于他不将天堂推出九霄云外，而是将它拖到众生之中，与《海空经》同出一辙。为了将他的理论讲得更明白些，王玄览又从众生与道这两个概念上进行分析，说众生与道是相因应而得名的，“起即一时起”，有众生即有与之对应的道，反之亦然。因为从“得名”，亦即提出这两个概念上说，众生与道是互为因果的，所以说众生与道相包含。这样，众生与道的关系，在王玄览看来便是即一而二，即二而一。单从思辩的水平上来看，王玄览的议论没有什么太大的意思，但如果我们揭开他那些谲诘聱牙的语言，分析他的思想实质，那么，一方面“率性之谓道”，人性众生性与“道”的规范并没有根本上的抵触；另一方面，又须克尽人欲以合天理。这和程颢的思想基本相同，程颢也曾说：“道即性也。若道外寻性，性外寻道，便不是”，只要“合修治而修治之”，<sup>①</sup> 性理学问便算到家了。

道初期道教的道性论，对宋儒性理学的影响是非常大的。即以王玄览和程颢为例，二人对道性与人性众生性的关系既有相同的看法，修习或修治的原则也一样，都依靠那颗伟大的“心”来解决问题，而且同样追求一个无意于心定而心自然静定的精神境界。王玄览说：“空见与有见，并在一心中，此心若也无，空有之见当何在？一切诸心数，其义亦如是。是故心生诸法生，心灭诸法灭。若证无心定，无生亦无灭。”见诸物之有则有欲，见诸物之

① 《二程集·端伯传师说》。

无则无欲，此二见都在心念之中。如果泯除了见空见有的心念，那么就不存在有物无物、有欲无欲的问题了，不求心态静定而心态自然静定。所以说：“法若有所属，有所而不属；法若无所属，无所而不属。”不以一己之见而存取舍两道，则无取舍二性，自然也就清虚静定了。用王玄览的话说，这就叫：“于中无抑制，任之取自在，是则为正行。”程颢在《答横渠张子厚先生定性书》中也说：“所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外。苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。……是有意于绝外诱，而不知性之无内外也。既以内外为二本，则又乌可遽语定哉？”所以说，人情所蔽，“患在于自私而用智”。在程颢看来，甚至谈空说无以及教人废弃谈空说无的禅学也是“强生事”。<sup>①</sup>只要不把这颗心弄得支离破碎，就不受外物诱惑，也无所谓超越现实不超越现实。同样为了使这颗心完整，王玄览便彻底否定一切知识和认识。

## 五、灭除知见的“解脱”

儒家的传统是“愿以学焉”，学知识或学作贤人、圣人。道家则相反，从老子伊始就崇尚对“道”的直观体悟而贬损知识，学“道”是学无所学而日损其知见的过程。正因为知见与诸般烦恼有着必然的联系，所以说“绝学无忧”；正因为知识的付作用表现在社会生活的每一个角落，所以说“绝圣弃智，民利百倍”。王玄览继承的是道家传统，但他采用的议论方法，则借用于佛教，这表现在两方面，其一是以灭知见为跳出轮回途径，其一是分析知见的发生、置之于矛盾使知见成为不合理的事情。

前面我们曾谈到宋文明的道性观点，他认为人性是可以改变的，因为人有心识，应该发挥心识作用，择善祛恶。王玄览也认

<sup>①</sup> 《二程集·端伯传题说》。

为人性是可以改变的，能改变方能得道，但他的得道，却是一个灭知见的过程。王玄览说：“一切众生欲求道，当灭知见，知见灭尽，乃得道矣。”我们姑且不问他知见灭尽能得个什么样的“道”，也还有这样一个问题：“众生死灭后，知见自然灭。何假苦劝修，强令灭知见？”当然，这样的问题是难不住“思穷天纵”的王玄览的，他又从“诸法无自性”的理论出发，说众生的生死不是由自己掌握的，而取决于外在缘法的聚散，知见亦因之而由外在的缘法泯除，这样，在轮回运转中，“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。至己后生时，自然不受生，无生无知见，是故得解脱。”这种话庸浅无聊透顶，大概王玄览是被生死轮回吓糊涂了。可以想见他心中的恐惧有多强烈。不但有这辈子的，还有下辈子的。

只要人活着，睁眼也好，闭眼也罢，知见总是有的。如何在活着的时候就将知见灭掉呢？看来通过修习是不行的，于是王玄览就讲出一番“道理”，他用二律背反式的论辩方法，在知见的发生上作文章。他说：

见若属于眼，无色处能见；见若属于色，无限处能见；见着若色复若眼，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。

又说：

将眼对色，则生一见。未审此见当属何方？若在色方，不假于眼；若在眼方，何假于色。若在两方则成二见，而见实非二。若见是一，色、眼则不用，未审此见因何而生（此乃接物）。入等观之，是名循环，循环则无穷尽。

如果以“眼色共成一见”的事实作为逻辑前提，王玄览在这里碰到的所有问题便都可以迎刃而解了。但由于王玄览论辩的最终目

的，乃在于否定知见的“合理”性，所以知见如何发生的问题，便在这种二律背反式的循环否定之下永远得不到解答。王玄览非常武断地说，知见要么发生于眼，要么发生于色，要么发生于眼色双方而成二见，要不发生于眼也不发生于色而无一见，这四种选言判断与眼色共成一见的事实都是不相容的。这样，在眼色共成一见的事实背后无至理可寻，因而事实也就成了没有存在依据的不合理假象。从论辩方法上说，不管王玄览是为自己设下的还是为别人设下的，反正是一个逻辑圈套，知见发生的四种选言判断是由两对相互否定的命题构成的，这是一种不产生任何结论的循环否定。王玄览自己也明白以他的论辩方式（“入等观之”）谈论知见问题，便循环无穷，他灭除知见的目的也就达到了。

比知见高一层次的知识，也在同样的思路数面前遭受到同样的厄运。王玄览说：“十方所有物，并是一识知。是故十方知，并在一识内。其识若也出，身中复无知；其识若不出，十方复无知。”要么主体无识，要么客体无识，识在主体与识在客体是相互排斥的，而知识在事实上又必须是主客体的统一，“心中本无知，对境生知”，这种统一本是矛盾的统一，而王玄览却使矛盾双方相互攻击，于是以客体之知识否定主体之知识，又以主体之知识否定客体之知识。一如前述，这是不产生任何结论的循环否定。

进一步，王玄览又将一切法相，一切现象都归之于心识的虚幻。他说：“眼摇见物摇，其实物不摇；眼静见物静，其实物不静。为有二眼故，见物有动静。二眼既也无，动静亦不有。”这与惠能答二僧辩风动幡动曰“仁者心动”颇似。“诸法无自性”中所说的种种变化，连同诸般法相一起归结到“我”身上，“法本由人起，法本由人灭，起灭自由人，法本无起灭”，既然一切法、一切相都是由人决定的，所以王玄览又说：“一切所有法，不过见与知。若于见知外，更无有余法。既有知见，知见何法？只将我知见我见，还将我见见我知。”修道是一个思想认识过程，而认识又只是空无

自我知见，于是，道物之生以及同异等等，都成了虚无飘渺的幻影，如说：“道物一时生，物生始见道。将见见道物，道物逐见生。元来无有见，道物何尝生。”说来说去，却原来道和物都生于知见，而所谓知见又是没有理据的幻象，于是物和道一齐从“心”里被挤出去，这就是王玄览所要寻求的“解脱”：“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”。根据王太霄对王玄览思想理论的理解，识诸法皆假是其最根本原则，所以王太霄在编辑《玄珠录》时，将这样一段话放在卷首：

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。此等既悉是真，前者何故言妄？为起言故，所以说真。何故起言，欲达彼耳故。彼何须听？欲通心故。何故通心，令得道故。

说法者和听说法者要假借诸法以心传心（通心），得其心传者则断除知见，断除知见是名解脱，得解脱者则心性空明，是曰“无心”：“心心知法，法处无心。法被心知，心处无法。二除既无增减，故知无观无法。无法则心不生知，无心则诸妄不起。一切各定，无复相须而因待者。”心定于无因无待的境界，这是王玄览对重玄的新理解，即所谓“因滥玄入重玄，此出众妙之门。”

王玄览在四方讲说时，有一条基本的理论纲领，他自己称作“四句”：

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。

成玄英疏《庄子》时，好援用佛教《中论》四句，即“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”这四句用于道体论上的自然独化说，颇有概括力。至王玄览时，道教总结出了自己的四句口诀，和王玄览同时或稍后，这类口诀式的道经如《清静

经》等相继出现，试图对重玄学说作出简捷的综括，根据王玄览的“四句”，“息心者”只能说入寂境，这也就是第一层面的“玄寂”的境界，这是王玄览为重玄学找到的最后归宿。其所谓“四句”，则是对《玄珠录》思想理论的最终概括。

### 第三节 《道教义枢》对重玄学理论体系的总结

#### 一、孟安排、《道教义枢》和《玄门大义》

随着义理学的广泛开展和不断深入，唐初道教不但大量地注疏《老》、《庄》，造作经论，而且涌现出一大批类书，试图从不同角度对道教的经教体系和思想理论体系进行总结。这些类书，有的体例与《无上秘要》相同，即按品秩分类摘录诸道经，如《大道通玄要》、《诸经要略妙义》、王悬河的《三洞珠囊》等，其中规模最大的要数史崇玄等人奉敕编修的《一切道经音义》；另一部分类书的体例与宋文明的《道德义渊》相同，即以“义”为目，条述各项义理，以“义曰”综述一目大旨，其择取剖判，大别于《无上秘要》等书之“述而不作”，这部分类书中保存得较完整、思想理论性较强，总结其理论体系较为系统的，便是这部十卷本的《道教义枢》。

在介绍《道教义枢》思想理论之前，有两个问题须先作说明。

（一）《道教义枢》编者“青溪道士孟安排”的活动年代问题。

唐初陈子昂撰《荆州大崇福观记碑》文，载武周时有道士孟安排，“玄禀真骨，记上阶黄裳羽袂。”以武则天之父武士彧为荆



州都督时曾居其观七月为理由，重理荆州长史杨元琰等人奏状，再三奏请武则天营修其观，“天子乃悯然迁思回虑，旌别斯观，锡名大崇福焉。时龙集己亥，圣历之二年也。”其观修建得十分华美，但孟安排却又意气怏怏，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。损之又损之。思乎，思无为而无不为；知乎，知则我何拘于常见哉？”这俨然是重玄学者两可两不可的口吻。但陈国符先生认为这个孟安排不是《道教义枢》撰人，并说：“《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。”<sup>①</sup>意谓作《道教义枢》的“青溪道士孟安排”为南梁人，此盖误信杜光庭之说。按杜光庭之说往往不确，如他虽主重玄学说，但却将重玄始倡者误推为曹魏时苏门山隐士，而不知实是东晋人孙登即一例。有三点理由可证奏请营修其观的孟安排即《道教义枢》撰人。第一，《道教义枢序》称引“儒书《经籍志》”云云，出《隋书·经籍志四》。《隋书》十志成书在高宗显庆元年（656），《道教义枢》成书最早不能超过这年，是知其编集者必非南梁人。《序》中之所以引称“儒书《经籍志》”，而不言《隋书》，原因盖在于《隋书》十志修成之后，虽将其篇目编入《隋书》，但十志“其实别行”，五代后晋时《隋书》始兼收其十志。<sup>②</sup>由此推断，编集《道教义枢》的孟安排必是唐朝人。第二，题名曰“青溪道士”，与“茅山道士”、“嵩山道士”相同，标明孟安排隐修及受业之所。或以“青溪”为其号，非是。按“青溪”乃山名，在古荆州（今属湖北省），处今湖北南漳与当阳、远安二县交界地。奏请营修大崇福观的孟安排，是唐初荆州有名望的道士，编修《道教义枢》的孟安排是唐代出荆州青溪山有学问的道士，必同一人无疑。第三，

① 《道藏源流考》上册第2页。

② 见中华书局73年版《隋书》的“出版说明”。

《道教义枢》是在《玄门大义》的基础上，删繁就简，又增引部分旧道经及新出道经编纂成册的。《玄门大义》成书于隋或唐初，汇集各种道经道书并频引大孟法师、玄靖法师等人语论，评判诸家之得失，剖析各说之是非，主重玄之学。同《道教义枢》一样，《玄门大义》往往不以大孟法师言论为然，仅从这点看，《道教义枢》的编者也断非南梁大孟法师，只是与大孟法师有学术上的源流关系。这个源流关系，就是齐梁之际金陵的道教义学在梁未向江陵的转移，青溪山孟安排的义学，即主要承此源流。

(二)《道教义枢》与《玄门大义》及青溪山道教义学源流。

《道教义枢》基本上是《玄门大义》的节录本，按《道教义枢序》说：

其有支公十番之辩，钟生《四本》之谈，虽事玄虚，空论胜付。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》，芟蕪繁冗，广引众经，以事类之，名曰《道教义枢》。显至道之教方，标大道之枢要。

支公即晋释支道林；钟生即钟会，著有《四本》；宋氏即宋文明；赭道正当即南朝陈道士褚粦，亦或作诸粦，盖以形讹，为南陈知名的重玄学者，杜光庭《道德真经广圣义序》云：“陈道士诸粦，作《玄览》六卷。”《玄览》当即《玄章》；刘先生即刘进喜，《通论》即其书《老子通诸论》。从上引《序》文看，孟安排鉴于魏晋以来，道佛二教虽在长期的论争中阐发了教理，但皆存主客胜付之意，互有偏执，又因为都是有针对性的议论，所以都不能全面地阐述教理，孟安排不满足于支零破碎地谈论个别问题，他要建立起一个囊括“众经要旨”的道教思想体系，而不就个别问题与释子争一日之短长，又要将各道派的分歧统一起来，于是依《玄

门大义》为准式，并重新以事类分别为义项，编辑成《道教义枢》，作为道教的理论纲要。

《道教义枢》依为准式的《玄门大义》早佚，但从孟安排的《序》文看，《玄门大义》引申众经要旨，是一部篇幅浩博的巨著。又，《道藏缺经目录》著录《玄门大论》二十卷，《道藏》太平部有《洞玄灵宝玄门大义》残卷，释十二部义，《道藏目录》以其为一卷。《云笈七签》卷六引录《道门大论》，释“三洞”“十二部”等，与《洞玄灵宝玄门大义》基本相同，只有少数文字出入。由此可以断定，《道门大论》与《洞玄灵宝玄门大义》是同一部书，“洞玄灵宝”四字标识其书属《道藏》洞玄部，例可省略，其书释十二部与《道都义枢》“十二部义”亦同。另外，《云笈七签》卷四十九录有《玄门大论·三一诀》，体例与《玄门大义》、《道门大论》相同，都分为“义”和“释”两类。《道教义枢》的“三一义”，是对《玄门大论》“三一诀”的节录。《道教义枢》或称引之为《玄门大论》，或称《玄门大义》，或称《玄门论》，盖与《云笈七签》引录之《道门大论》是同书而异名者。这部书的编集者不可详考，从上述诸残卷看，其中频征《正一经》、《真诰》、《玉纬》等书，及大孟法师、孟法师、宋文明法师、玄靖法师臧矜、徐素法师等人语论，是载录南朝重玄学说的珍贵资料。从体例看，《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。又其书曾援引《本际经》，是则编成于隋或唐初。

从上述两件事情看，《道教义枢》的学术来源主要是《玄门大义》。这两部书有一个共同的特点，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，换言之，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，这个理论体系是由一系列概念构成的。但由于二书编成时代有先后，是对不同阶段重玄学理论的总结，所以宗趣也有差异。以“三一义”为例。《道

《道教义枢》既节录《玄门大义》，征引诸法师语论，亦以玄靖法师臧矜所云为正解，但又有所增益。《玄门大义》以臧矜所谓三一体义“非本非迹，能本能迹”为圭臬，属重玄学本体论哲学，《道教义枢》则非但增引《老君戒经》，云：“凡存一守神，要在正化，心正由静，静身定心，心定则识静，识静则会道也。”又就其说析为方便、正观、转缘三义，转缘即从气观转入神观，神观者在调心静定，是重玄之道的心性学说。由本体论哲学到心性学说，是《道教义枢》对《玄门大义》的新发展，所以《道教义枢》要芟蕪《玄门大义》之“繁冗”，又“广引众经”，以完成对重玄学新的发展阶段的总结。

《道教义枢》“广引众经”多达百余种，其中可考证的唐初新出道经，有《本际经》和《海空经》，其余的百种多南北朝以前出世的道经。《海空经》凡两引，一在卷一《法身义》，引《海空经》释自在果，另一处在卷一《位业义》，引《海空经》“十转依”之说，并云：“此之时，转义又不同，从转悟为论，非就位而辩，即是一经别致。”“此之时”是相对于以前引宋文明法师语论说的，宋文明说“报有十转”，是道果的位业转化，如得富贵、飞天三界等，《海空经》的“十转依”则是觉悟过程。这表明孟安排在编集《道教义枢》之前，已得传《海空经》，而且明知此经之作由于近代道士，是则孟安排对黎兴、方长二人，似有所知。孟安排隐修于青溪山，其地本即与方长出身的澧州相近邻。以此言之，孟安排的学术有两个来源，一是自长安经益州的黎兴、方长一派学术，一是《玄门大义》。以后者为主。

《玄门大义》的学术，则渊源于南朝重玄一派道士。这一派学术在唐初的青溪山流传颇盛，按沙门法琳曾于隋开皇末（604）“隐于青溪山之鬼谷洞”，并撰《青溪山记》一卷。<sup>①</sup>其言道教义理，

<sup>①</sup> 见法琳《破邪论》序

即多据南朝重玄一派道士之说，如《辩正论》卷六称引“如陆简寂、藏矜、顾欢、诸糅、孟智周等《老子义》”云云。这是法琳居青溪山时所接触到道教义学，也是《玄门大义》和《道教义枢》的学术渊源所自。

按考青溪山道教，晋时已见其风行，郭璞为临沮长时，曾游其山并赋游仙诗曰：“青谿千余仞，中有一道士。”<sup>①</sup>及梁武末年侯景叛乱，金陵道教浸微，江陵道教转盛，如唐道士王悬河《上清道类事相》卷一引《道学传》说：“许明业，扶风赤岗人也。少年出家，长斋蔬食。梁太清中，为州刺史南平王请出城北神王馆供养。值乱，因入武昌青溪山立馆，远近崇仰之也。”梁太清（547～549）中为荆州史者，即梁元帝萧绎，是则许明业早为梁元帝所重。文中所说的“城”即江陵城，时萧绎镇江陵。“值乱”指逢侯景之乱。太清二年，降将侯景与梁宗室萧正德相勾结，发动兵变，攻破建康（今南京），次年破宫城，梁武帝激愤而死，侯景遂改立萧纲为简文帝。侯景兵变后，萧梁宗室丧乱，未及三年而三易其主。丧乱之世，民不聊生，许明业乃“周行山水，拯济为务”，如王悬河《三洞珠囊》卷一引《道学传》说：“是时饥荒，人民困乏。明业恒行赈救，来者必给饮食。身率门人，作田播种。稻粟微熟，自往远近要呼贫者，任力收获。行见寒冻，即解衣以施。隆冬之月，自服单布。每进城中，功德所获衬物，即于主人处散，未曾将出城门。”是则许明业行事，虽为梁元帝所重，但以躬耕拯济贫病者为功德，与金元之际河北丧乱全真道士以济民为已任相同。全真教因此信徒逾千万，许明业亦得“远近崇仰之也”，盖以德望而弘其教尔，道教乃方盛于青溪山。许明业于青溪山立道馆，又时或出入江陵城，相距不远，往来频繁，则江陵道教义理之传入青溪山，势所必然也。

① 《艺文类聚》卷七十八。

青溪山是以江陵为中心的荆州学中道释二教的棲息地。六朝时凡再兴。汉末中华大乱时，刘表牧守荆州，独得治安，并开立学宫，大兴儒学。荆州学风，则“喜张异议”，“删划浮辞，芟除烦重”。“其精神实反今学未流之浮华，破碎之章句。”<sup>①</sup>王弼蜕变出旧儒学又入于老庄之玄学，盖宗承荆州宋衷之学。东晋后玄风倡于江左，荆州复反得其传。如南梁时有颍川人庚承先，“玄经释典，靡不该悉；九流《七略》，咸所精练。”后与道士王僧镇同游衡山，尤精《老子》。晚年应鄱阳忠烈王之邀请，令讲《老子》，“远近名僧，咸来赴集，论难锋起，异端竟至，承先徐相酬答，皆得所未闻。”梁武帝中大通三年（531），与庐山刘慧斐同到荆州，“荆陕学徒，因请承先讲《老子》。湘东王亲命驾临听，论议终日，深相赏接。”<sup>②</sup>于此可见荆州由开新风气的儒学到玄学的学术变化。盖荆州自汉末即为海内一大学术中心，至梁元帝时再兴而尤盛于前代。梁元帝萧绎，自以为承梁武帝之法统，对受侯景操纵的梁简文帝“大宝”等年号也例不承认，而以武帝太清年号称之。承圣元年（552）于江陵即皇帝位，乃始更其年号。梁武帝耽好释老，梁元帝亦如之。如承圣三年（553）九月，在江陵被魏将万纽于谨围困，元帝仍于龙光殿讲述《老子》不辍，文武百官皆戎服以听，并有《老子讲疏》四卷传世。梁元帝好研谭《老子》等书，有力地煽助了以江陵为中心的荆州玄学。当时梁元帝周围，集结了一大批来自江左及汝南诸州的学者。如东阳（今浙江金华）人龚孟舒，善读名理；“元帝在江州，遇之甚重，躬师事焉。”<sup>③</sup>大抵侯景之乱后，游学金陵不甘“附逆”的学者和士人，多有投奔到荆州的，如大儒周弘正、弘直兄弟等即至江陵拥戴元帝，并深为

① 《汤用彤学术论文集·王弼之周易论语新义》

② 《梁书》卷五十一《处士列传》。

③ 《陈书》卷三十三《儒林列传·顾越传》附。

元帝所重。自此江陵玄风拟于江左，尤有过之。大定元年（555），梁岳阳王萧誉又附庸于西魏，在江陵建立后梁政权。青溪山是其辖地。在地理位置上，青溪山之于江陵，犹终南山之于长安、茅山之于金陵，佛道二教称言隐修而政治及学术活动都很频繁的名山，大都与京城临近，若即若离。

青溪山的道教义学，同梁末江陵玄学一样，主要由金陵一带学者传来。梁元帝时，青溪山即颇受居江陵的梁室尊重。梁元帝有《青溪山馆碑》说：“青溪山者，荆南之中岳也。隐隐干霄，亭亭无际。云盖三层，如在帝台之侧；威秩无文，所以名山致祭。”<sup>①</sup>后梁、南陈时，荆州与江左道教亦流传互通，并未隔绝。《道学传》记许明业事，历历如目见，而作此《道学传》的马枢，乃南朝陈道士。是则梁陈之际，荆州得传金陵一带孟智周、臧矜一派重玄学，盖可想见。青溪山则是荆州道教的学术中心，所以唐初居青溪山的孟安排和他所依为准式的《玄门大义》，皆得称引梁陈之际臧矜和宋文明等人的学说。

总之，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，有仙踪可寻，又以萧梁政治中心由金陵迁转江陵的缘故，得传金陵一带兴起的道教重玄学风。孟安排的《道教义枢》，则青溪重玄学仅存之硕果。其学虽宗承金陵一带学术，但也有地方风格，汉末荆州儒者要求芟夷今文经学之繁重，孟安排亦要求减损《玄门大论》所流传的金陵一带学者之“浩博”，会其精要，而“综括条贯”之，故名其书曰《道教义枢》。

《道教义枢》综括条贯其枢要，共得三十七义项，对唐初期重玄学的基本概念，一一予以注释。录其目，以见梗概：道德、法身、三宝、位业、三洞、七部、十二部、两半、道意、十善、因果、五荫、六情、三业、十恶、三一、二观、三乘、六通、四达、

<sup>①</sup> 《艺文类聚》卷七十八。

六度、四等、三界、五道、混元、理教、境智、自然、道性、福田、净土、三世、五浊、动寂、感应、有无、假实。孟安排将这三十七条勒成十卷，自三乘至四等五条缺佚外，其余各条皆见存于《道藏》太玄部所收此书。

据其序，孟安排编集此书的目的，是“显至道之教方，标大义之枢要。”他有见于当时道教“文教大行，玄言满于天下，奥义盈乎宝《藏》”但虽有《玄门大义》这类申述众经要旨的著作，却“学者罕能精研，遂使修证迷位业之阶差，谈讲昧理教之深浅”，于是博采众经，穷其义旨，为人“指示玄宗”。但《道教义枢》的篇幅并不大，见存部分仅三万余字，即使将缺佚部分加起来估算，充其量也不超过五万字。在这样的篇幅里引经多达百余种，如何能“标大义之枢要”呢？于是形成了《道教义枢》的引经特点，这也是孟安排的学术风格。他以己意为主，引经文多只一两句，或引述经书大旨，作为立论的根据，目的不在注释经义，大有百经皆为我注脚的气象。所引经书中，以《西升经》、《灵宝经》、《正一经》、《升玄内教经》、《本际经》次数较多，这些经都是重玄一系或与重玄学说接近的著作。总之，孟安排虽引述众经，但实依己意取舍，所以《道教义枢》对唐初重玄学的理论总结，是富有创造性和建设性的。因为有这个特点，所以孟安排能将重玄学的思想方法、重玄的理论原则，贯穿到对一系列道教概念的解释中，构筑起一以贯之，而不是“杂而多端”的道教理论体系。

《道教义枢》的理论体系虽然一以贯之，但毕竟涉及面很广，我们很难象对待其他学者那样，从总体上概括他的思想内容，只着眼于两个方面，一是他融通诸说、标大义枢要的思想方法，二是其学说所反映出的重玄学宗趣之时代特征，亦即高宗、武周时重玄学重心性的特点。以“自然义”及道体义为例。



## 二、自然义

“自然”这个概念，最初出现于《老子》，如第二十五章说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”但所谓自然究竟包括哪些含义，老子并没有作进一步的说明。测老子本意，自然的含义约略与道相同，都以没有任何具体特征为特征。所谓“道法自然”，既可以理解为“道”以它自身的法则为法则，“自”指道本体；也可以理解为道以自然本体的运行法则为法则，道即自然本体，而不是由人而地而天的最高存在物。虽然老子对所谓自然语焉不详，但却恰因一语模糊而启迪了后人的智慧，解老者或援引老子学说者，从“道法自然”中引出了各种观点，有些观点甚至根本对立。单就道教说，便从多种角度援引其义。在创世说中，道教称有自然三气，是宇宙化生的根本。如《太上洞玄宝元上经》说：“大道妙炁，一中有三：阴阳和、玄元始、上中下，自然而然，莫能使之然，莫能使之不然，故谓自然三气也。”自然三气又称作玄元始。根据道教的说法，随着玄元始三气的氤氲变化，元始天尊自然显化，演说道经，开物成务，开劫度人。这是道教中最通常的创世说。另有太上老君口吐道经开天辟地、盘古真人化身为大地河山等神话，不代表道教创世说的主流。根据道教中最常见的创世说，天地宇宙并不是元始天尊用那双伟大的手捏造出来的，而是混沌之气自然化生的，元始天尊则是元始祖气自然成其法身，元始祖气亦即道，所以法身又称道身。在创世说和尊神法身之说中贯穿自然论的观点，是道教神学的一大特色。道教授引老子自然之说，更多是用于修摄方法。如外丹内丹均讲“修丹与天地造化同途”，“与万物消息于生长之门”等，天地造化的途径是自然而然的过程，表现形式则是阴阳消长、动静循环等，如四季相续、日夜循环是其例。修丹以自然生成过程为根本法则，这是因循环自

然之理、模拟自然物的时空转换，以求所谓丹药生成。但丹药既生之后，却必须不顺任物化，因为顺任物化则生死往复，所以要“逆以还丹”，内丹道流称之为“五行颠倒术”，“逆”的对象是自然生死循环，丹家却又称其逆返之术乃盗夺天地自然造化之功。可见在丹道中对所谓自然的理解，颇有相抵牾处。修道论者对所谓自然的理解更多歧见。如说性情，有的人认为先天的真性和后天的情感都是自然的，前者生于自然，后天因应前者发乎自然；有的人则认为真性本出自然，情感则是伪滥，因为情感缘起于后天与外物的接触。用于修养同样有对立的见解，或以为修道自然是不劳役身心，或以为修道自然是导末归本；或称现实的众生“遂其自然”即为得道，或称芸芸众生断三业六根等方悟自然道意。诸如此类，不可尽述。

上述道教中对所谓自然的各种理解，观点虽有不同，但却有一个共同的特点，即将“自然”作为一种原则，结合于具体对象申述其义，或自然创世，或自然修摄，或顺任自然，或复归自然。“自然”没有独立的含义，而是依附于某种对象的，但援引其义者，都言有的旨，不管观点正确与否、见解深浅如何，都容易理解。而孟安排讲“自然义”，独与别家趣味迥异，他只谈“自然”这个概念本身的哲学意义或逻辑含义，不比附于任何对象，不用任何例证，形式上近似于现代哲学的语义分析。经过一番“玄之又玄”的思辩，他最终进入“绝待”的意境。详审其说，甚至比现代哲学的语义分析更非夷所思。《道教义枢》卷八《自然义》说：

义曰：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，岂得定执以为常计。绝待、自然，宜治此也。

释曰：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。他既成然，

亦是他然。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。为他众生，强立名字耳。”

义和释都不太易于理解。东汉王充《论衡·自然篇》已批评说：“道家论自然，不知引物事以验其言行，故自然之说未见信也。”不信自然之说首先是因为其说难以理解，难理解然后难接受。但老庄所谓自然所包含的不造作营为，顺任物化的义旨，还是比较好掌握的。而孟安排论自然，非但不“引物事以验其言行”，而且要求不定执自然义旨“以为常计”，所以比老庄论自然更难理解。约略其“义”和“释”，大概包括以下几层意思：

第一，“自然”这个概念没有任何内在的或本质的规定。这是孟安排解说“自然义”的逻辑前提。这个逻辑前提的确立，可以说是对王玄览得之于佛教的“诸法无自性”之说的具体运用。所谓自然，孟安排理解为诸法中的一种。“自性”是佛学常用语，犹言本质本性，是各种法相自在不变的常性。所谓“自然者本无自性”，意即对“自然”这个概念不能作任何意义上的肯定，从逻辑上说是没有可以表述的内涵，从哲学上讲是没有可以揭示的内容，因而也就不能对“自然”进行任何意义上的否定。根据逻辑原则，一个没有内涵的概念，外延也与确定不了的，内涵等于零，外延则无限大，这就是内涵与外延的反变关系。孟安排的“自然”，首先被确立为一个“无自性”、“假施設”的概念，所以没有内涵，外延则无限大。以此推导，便不能说什么或怎么样才是“自然”的，世界上根本就不存在“不自然”或“超自然”的运动、法则……等等意义。

第二，“自然”既没有内涵，没有任何内在的规定，所以不能

奉之为修持法度，不能视之为修养准则，不能作为断除情伪复返性初的本原。换言之，“自然”是不可因循、不可效法的。这与黄老刑名学因物之然的理论原则根本不同，也与魏晋玄学“名教即自然”的观点不同。在孟安排看来，若以“自然”为可待的、定在的修持法度，又反而违背了“自然”本义，“自然”不能作为客观的法规检验众生宇宙的是非得失。重玄学者所谓无待而精神绝对自由的境界，要旨须从这种自然论中去索解。

第三，若对“自然”进行语义分析，那么“自”兼有自与他（不自）的双重含义，“然”兼有然和不然的双重含义。这种相对主义的思想方法来源于庄子。《庄子·齐物论》论是非彼此，说“彼”是此之彼，“此”是彼之彼，彼既是彼，此亦是彼，分之则异，合之则同，分为相对的两立，合为大类的一同。颠来例去，不外乎要使人相信是非彼此是一回事。孟安排袭用庄子的思想方法，将自与不自（他）同一起来，于是，自然和不自然也变成了一码事。同样，自然是然，他然或不然也是然，在“然”的意义上没有差别，所以，然和不然，已然和未然，都是一样的。

第四，既一切莫非自然，又有什么必要强立名目呢？既人人自然、物物自然，又有什么必要特别提出这一问题加以讨论呢？孟安排当真相信他讲说这么个“无自性”、“假施設”的概念有修道的意义，于是严肃地讲出两条理由：首先是为了说明因缘皆假，这也是重玄学者的习惯作法。如成玄英在《庄子疏》中，先说明一切事物都是因缘和合，后又通过因因无穷的推论，得出万物皆自然独化的结论。讲因缘是第一层面的“玄”，说明一切物事都是不同因素的集合，虚幻不实，自身没有坚实不变的质性，所以不可执持，也不值得迷恋；讲自然则是重玄，说明第一层面的玄也偏执不得，因为第一层面的玄虽不同于世俗之浅见，但毕竟是一种观点，有观点即狭隘滞涩，不能悟达逍遥无待的最高境界。《道教义枢·道意义》也说：“自然之名，义可两属：一切当因即是自然，

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。”一切事物虽都有其因缘，但成因终究是自身的，所以称曰自然，用以证明没有外在因使之然或使之不然，观点与自然独化论相同。从因到果的联系是必然的，也是自然的，这便从佛教的因果报应说到了道教的自然承负，能发自然道意，便必得自然道果，推寻道果的因缘，得知因缘实自然。这个观点被五代时道士张荐明的《道体论》阐发为较全面系统的自然因缘论。强言自然的另一方面理由，是为了教导众生。因为众生不能通晓自然之义，遂以为自然有别于“他然”，而“他”的语义又涉及到外物。于是分辩之，舍彼而取此，以至身心两属，知身体为己之所有，而心神却趋附于外物，修道者又或以舍弃外物为拘执，是故成病。又因为众生“空我则难，空物则易”，<sup>①</sup>人们最难放弃一个“自”字、“我”字，超越自我总是极困难的，所以有必要告诫人们：自与他其实不二，然与不然（想得到的东西得到了与得不到等）了无差别。于是外忘万物，内忘一身，以兼忘双遣达到空有一贯的妙境。圣人为诱导众生出离迷惘，所以假施設此“自然”之名义，若能晓悟斯旨，则绝待诸法，无所谓自然不自然。

孟安排对“自然义”的论述，非但与创世说者、丹道者流趣味迥异，而且与重玄学者成玄英等人的观点也不尽同。按成玄英疏《老子》“人法地、地法天、天法道、道法自然”说：“既能如天，次须法道，虚通包容万物也；既能如道，次须法自然之妙理，所谓重玄之域也。道是迹，自然是本，以本收之迹，故义言法也。又解：道性自然，更无所法，体绝修学，故言法自然也。”道性自然更无所法，是河上公的观点，根据这个观点成玄英推导出体道即绝修学、法自然，自然与修学相对立，但这不是成玄英的正解，

<sup>①</sup> 《道教义枢》卷五《二观义》。

成玄英以体道虚通为第一层面的“玄”，以自然为“重玄”，并将自然与道的关系归于本迹。李荣则将自然的含义引申为三个方面，说：“圣人无欲，非存于有事；虚己，理绝于经营；任物，义归于独化，法自然也。”与成玄英一样将自然理解为一种修养境界。李荣所说的无欲、虚己、任物，实际上就是体道的三种进境，这里仍牵涉到自然与道的关系，不过李荣没有象成玄英那样试图以本迹关系况喻之。唐初重玄学者论自然义理，大要都涉及两个方面，一是修养的境界，二是自然与道的关系，作为修养境界，义同于“重玄”，而自然与道的关系问题，起因于《老子》“天法道、道法自然”语意难明，释子往往就此提出诘难，直到唐玄宗疏《老子》，仍然在强调这样的观点：“自然，言道之为法，非复效法自然也。”在唐初重玄学者中，独孟安排不依附于任何具体对象、也不顾忌道与自然的关系问题，而运用重玄学分析某概念“体义”的方法，对“自然”义进行最抽象一般的辨析，以抽象一般的界说融贯各种不同角度的见解，这是孟安排标大义枢要之思想方法的很好例子。

### 三、道之三义：理、通、导

《道教义枢》卷一《道德义》“释曰”：

道者，理也，通（者）〔也〕、导也；德者，得也，成也，不丧也。言理者，谓理实虚无，《消魔经》云：“夫道者无也。”言通者，谓能通生万法，变通无壅，河上公云：“道，四通也。”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，未即妄情也。

孟安排将道的含义分析为理、通、导三个方面，这个思想是很可注意的。从历史上看，南北朝以来重玄学者论“道”的体义，多从有无、非有非无等角度出发，至王玄览提出“道在境智中间”的

命题，重玄学的道论开始脱离有和无、非有非无轨道，及孟安排析道义为三，概括各家见解，这个观点便成为后来重玄学者的基本观点，直至唐末杜光庭作《道德真经广圣义》，仍因循其说且加以发挥。从《道教义枢》对道教经教思想体系的总结上看，始终贯穿着这一思想。《道教义枢》对道教经教思想体系的总结，大要有两个方面，一是经教体系，如“三洞义”、“七部义”、“十二部义”等等，二是理论体系，占其书三十七义项的大部分，如“道德义”、“自然义”、“道性义”、“境智义”等等。约而言之，从“理”的意义上论道，有常可二道、有无假实等义理；从“通”的意义上论道，有道性法身、动寂感应等义理；从“导”的意义上论道，则有二观两半、道意理教等义理。下面我们就这三个方面介绍孟安排的思想理论，从中也可以看到他总结重玄学理论体系的时代特征。

（一）“道”之理体。训“道”为理并不是孟安排的发明，但他以其说“表宣正理”，使重玄学道体论彻底走出有无之议辩，却是一种贡献。

如果追溯渊源，魏晋玄学贵无、崇有两种对立观点的产生，一开始便与这个“理”有关。王弼贵无，以本原之道虚无；裴頠崇有，则据事理为实有。孟安排训道为理，与裴頠的观点有相近处，当他探寻“理”的本体时，却又持“理实虚无”的观点，这是对贵无崇有二说的一种调和。在《道教义枢》卷十《有无义》中，孟安排一方面出于“神凝于重玄”的需要，说：“有无二名，生于伪物。”并引《金液经》说：“有有则甚惑，乐无亦未达。”认为不能拘泥于有无之见，对有无二端要“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。”另一方面，孟安排又继承《海空经》的妙无妙有之说，说粗有“以体碍为义”，粗无“以空豁为义”，而所谓“妙无”，则非体非碍、能体能碍，不豁不空，能空能豁。从妙有妙无的意义上讲，

“岂离有无别复有道？”所以深论有无之义，既不可执有无二法为真常，也不可说非有非无即是究竟。

进而言之，对王玄览所说的“常道”与“可道”的关系，也要以“理”悟入，不能各生偏执。如《道德义》说：

又《经》明常、可二道，上下两德。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；四者无常不能迁改，故无时。具此四义，故名常道。贾法师云：“自应身已迁，三清等法，皆是可道，尽是无常也。”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，还治此迷。《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。

旧解及贾法师语论，盖以常道与可道为有差别，这种分辨在王玄览的《玄珠录》中讲得很多，以常道为不变的寂本，以可道感应众生修习，众生修习自可道入常道，自迁流无常入于不变寂本，以此解决道与众生的关系问题。孟安排显然不完全赞同王玄览等人的观点。在他看来，以常道为高出于可道的寂本，会让人误解为别有常道可求索，这不符合道只是理的观点。因为理的本体是虚无的，仰寻俯察皆不得，所以不可执以为常。以常道为常，区别于三清等像教，本身便成执滞。于是孟安排又象原教旨主义者的习惯作法那样，拾出原始经典重新解释，认为《老子》所谓“可道非常道”，并非说有一个常道在可道之外，而是说所言之道“非常”，以此消遣人们对道的执迷。根据道之理体，常与非常是没有差别的，是故要以不得为得道，以无常为常道。

(二)“道”之虚通。“道”之有虚通义，与“道”之理体虚无是密切相关的，唯其虚无，故能“通生万法，变通无壅”。这种虚



则通变、实则壅塞的观念，是重玄学者论说道体虚无而曲遍万物的基本出发点。韦节、李荣皆称之为“虚静”，孟安排则宗承陆修静的观点，称之为“虚寂”，并说：“虚无不通，寂无不应。”所谓通，是通生万物，与物变通而无碍；所谓应，是道身法身动寂随时，感应众生修习，使众生显了真道性。这里面反映出孟安排的生成论、道性论等观点。

关于宇宙生成，《道教义枢》卷七《混元义》综合道教诸说，以为玄元始“三气不分，凝积为天地之始；万物初混，阴阳成品汇之先”。又引《洞神经》说：“大道妙有，能有能无，道体本玄，号曰太易；元气始萌，号曰太初。”以下有太始、太素、太极、太一等名目，其说出《易纬·乾凿度》，道教援引为大道布气的化生过程。根据“混元之中，有粗有妙，妙者道气惟一，粗者品物众多”等旧说，孟安排引伸出“道无不在，义亦玄妙。然道、混自别，不可相滥”的观点。认为道虽泛在于万物，但道与混元之气又是有所差别的。道泛在万物，故万物皆有道性；道与混元之气有所差别，故禀混元之气而有形质之类皆须显了道性。

关于道性，《道教义枢》的基本看法是：“不色不心，而色而心。”意思是说，道性与色相及心识都有差异，但一切色相和心识又都含有道性。这个观点与王玄览“道在境智中间”的说法很接近，强调道圆通万物，是普遍存在的，又强调心识对于修道的作用。《道教义枢》卷八《道性义》说：

道性者，理存真极，义实圆通。虽复冥寂一源，而亦备周万物。烦惑所覆，暂滞凡因，障累若消，还登圣果。显而易见，证明世人洗涤尘俗的翳障即能登道果，是《道教义枢》讨论道性问题的目的，因此，首先要肯定道性的本质是备周万物、圆通万物，换言之，“一切含识乃至畜生果木石者，皆有道性也”。这是《道教义枢》论述道性问题的逻辑起点。

《道教义枢》进而解释说：“道以圆通为义，谓智照圆通；性

以不改为名，谓必成因果。”《道教义枢》论道性，多与宋文明的《道德义渊》不同，关于性是否可以改变即其一例。另外，《道德义渊》曾引《裴君道授》说：“见而谓之妙，成而谓之道，用而谓之性。”《道教义枢》也引用这段话，并释云：“见者取其观境之义，成者证果显时，用者在因隐日。以物资真性，其用乃成，故在因时目之为用，亦曰真性，道名在果，即指圆极法身，性语在因，谓有得果之性。”《道德义渊》以《裴君道授》的说法为宗旨，而《道教义枢》则认为《裴君道授》只是就因果关系解释道性，“性”是因，是隐而未显的得道的可能；“道”是果，是证道的圆极法身等。《道教义枢》认为，这种见解“亦未通理”，因为它将果与因，道与性割裂开来了，“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？”正确的看法是：“道性真性，不有不无，何在不在。《西升经》云‘为正无处’，此何所在；又云‘正自居之’，复何不在？故无在而无所不在，在因即因，在果即果。在因即为因性，在果即为果性。”

接着孟安排又将道性义别为五种。第一正中性，中表示不偏，正表示不邪，如《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。”只要罢除偏执，通过双遣有无而玄悟“重玄”理趣，正中道性便得到显现。第二因缘性，“设境教为悟解之因”，由因缘而生智成道。第三观照性，观有二则，一为气观，二为神观，通过二观，照见空有二门，达到空有一贯，而入定慧之境。第四智慧性，即所谓“极果冥寂，玄通大智慧源”。第五无为性，以智慧断除因果之累，体合自然清虚。

在孟安排看来，众生性本来是清净的，由于后天颠倒妄起，“因知而有识神”，识神一起，便沾染于物，所以要修习。他作了个譬喻，“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。”由此可见，修复道性是资借道教清除识神的过程。所以，孟安排对“有知有性，无知无性”的观点，持批判态度。他说：“若有知有性，无知无性，则应道在有知，不在无知。若有知与无知皆有性，亦应有识无识皆成道。若有识与无识遂有成道不成道，亦应有知与无知而得有性有无性也。”《道德义渊》曾认为含识异于草木水石诸物，在于含识可以择善去恶，“道”虽然无所不在而及于草木水石，但草木之物只能自有本性，不能象含识之物一样择善而易性，从而显现道性。孟安排的《道教义枢》则认为，“性”是不改易的名称，修复道性只是发明众生万物本有之性，使不受蒙蔽障碍，所以应该将道无所不在的观点与修道须假借心识研习的观点结合起来，也就是说，“道性”是色相与心识的统一，这就是《道教义枢》“道性义”的最终观点：“今意者，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。”

道性是超越色与心的对待偏执而达到的色与心的同一，是人生本来清虚静虑的心性，也就是圆极法身。“法身”之称援自佛教，《升玄内教经》先有其说。此后道教多言其义，试图以其说将神学观念与发挥老庄的义理学结合起来。在《道教义枢》卷一《法身义》中，孟安排一方面综括诸说，称：“法是轨仪，身为气象。至人气象可轨，故曰法身。”并说法身应化，本迹各有三种称谓。以本言之，有作为寂本和迹本的道身、动寂用殊的本身，生化万物的生身；以迹言之，则有随机显迹，应接群生的应身，有“分散我一身，散在多处，身虽非一，形相不殊”的分身，有“示见人天六道，随缘施作，俛有倏无，权示色像”的化身。以此解决道为寂本，而能感应众生修习的问题。另一方面，孟安排又批评两种说法，一说云：“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，万里泥坑，沙底难睹；本相见时，义无有异。”另一说云：“本有之时，未有众德，但众生有必得之理，故言澄清湛然耳。”在孟安排看来，道性法身是超

越有无的，“未曾有无，何论隐显？”说道性法身有隐有显之异时，便是惑覆，“今言神本澄清者，直是本来澄清，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。”众生本有之道性法身，便是众生的心性或“妙心”，所以不能在众生心性之外别求所谓道、所谓理，也不必待断除惑覆而后显了道性，犹水本清净不必待泥沙澄清而后清净，镜本明不必待拂拭而后明。道理很简单：“直是本来澄清，竟无所有。”其理趣犹慧能“本来无一物，何处惹尘埃”云云。

(三)“道”之“导执令忘，引凡令圣”义。“道”的第三方面含义，是引导众生显了道性，自明清虚之本，主要讲众生心性本来清净与教法的关系。引导的途径很多，如兴十善祛十恶，发内心自然道意、除五荫六情、净身心口三业等等，这些都是有针对性的经教教法。从根本道理上讲，孟安排与王玄览以心识为堕入轮回的观点相同，有识则本来清净心不明，道性不显，所以大道之引导众生，主要就是“导执令忘”。导执令忘以清除众生识虑为基础。

众生识虑从何而来呢？《道教义枢》卷三《两半义》说：“凡夫识业，起自氤氲，欲染飘流，沦斯颠倒。若能反出，则还处自然；信任流来，终婴罪垢。”又说：“神本清虚，氤氲妄起，氤氲望界内称之为半，若望清虚，亦称之为半。”“两半”之说，自南朝《思微定志经》、《升玄内教经》等甚言之。道教中有说以阴阳为两半，孟安排不同意此说。他认为“两半”是指清虚神本和始初氤氲之气，是神与形的最初对立。氤氲成形体，使玷染于欲虑，成为清虚神本的累赘。神本即心，如说：“神即心耳，心无所有，故曰澄清。”心神本来是清虚自在、潇洒飘逸的，只为形体拖累，滞于有欲。如果放任流欲，便终必被罪垢所捆绑，所以要“反出”两半之前，亦即使“两半成一”，“修无欲观，以离氤氲，既离，反两半，处于自然正真道果也。”复返自然正真道果，不是有待的境界，而是明心性本无，如说：“氤氲义在有，清虚义在无。”

又说：“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：‘本出于虚无。’既知颠例，本来无本，即知生死本来无始。”“无本”的思想来源于《本际经》，《本际经》称道体无本为本，孟安排引伸为心性以无本为本。心性即清虚神本，以无本为本，所以始生之初便玷染上欲虑的氤氲之气也“无始为始，不终为终。”不始不终则无生死轮回，这就是反出清虚神本与氤氲之气两半对待的途径，为引导众生荡除识虑的一种教法。

“导执令忘”的另一法是二观。二观即气观和神观，孟安排从《本际经》说，以佛教定慧拟之。《道教义枢》卷五《二观义》说：“二观者，定慧之深境，空有之妙门。用以调心，直趣重玄之致；因之荡虑，终归双遣之津。”二观贯穿人身心两方面，身有色象，所以因气观以定，心本无而难测，所以当以神观而明慧。分言之，则有两种“三观”。第一种是假法观、实法观、偏空观，针对小乘之人未能玄悟，为作遣析，以空实二法相互排遣，又以空法遣除对空的滞想，培养成一切相是空、一切法也是空的观念，使不偏执。第二种是有观、无观、中道观，即通过有无互遣而达到两不执的高度同一。中道观之说源自佛教中观学派，重玄学者以之为双遣兼忘的荡除识虑之法。合而言之，则身心不二，所以气观神观本一，这个同一又称“入一妙门”，是重玄双遣的津梁。

“导执令忘”还有境智等法。《道教义枢》卷八有《境智义》，其大义枢要曰：“境智者，缘教之深名，心理之殊号。”缘教即理与教。此以境智之义演说理与教、理与心性的关系。在孟安排看来，境与智是不可离异对待的，如果认为智只是决了之智慧，境只是境界之所，那么境便不是真境而是“顽法”，智与境相对待，同样是“顽法”。所以境智虽有差异，但根本却是同一，如说：“内则一切智心，外则一切境法。内外不二，境智无殊。不殊而殊，不二而二尔。”根据这种观点推论，则世间法及出世法，并在一心

中，一心清静便是大道正性，“道正性者，以众生本性非是有无，毕竟清静，是真道性。罢除偏执者，以凡滞有，圣人一性，说无以治有病，若玄悟者，即知有不有，无亦非无。”

对境智不能生分别对待之心，对理教也不能生分别对待之心。在《道教义枢》卷八《理教义》中，孟安排分教法为二种：“如初示《太清》，次至《太平》，此为渐教也。如尹生即说《道德》，此顿教也。”渐顿两种教法施于钝根和利根两种人。比较而言，两种教法中又有浅深之别，“谈极理为深，说近事为浅。浅如丹符小术，深如空玄妙理。”从空玄妙理上谈理与教的关系，则“理是旨趣”，教是化导众生的“言辩”。谈理本不能离言教，言教则有方便、究竟二种。方便教门乃令众生得悟入其理，如戒诠、戒理、施诠、施理等是。究竟教法则“总六度诸教、七部等经”，悟究竟教法者，并不只是“悟戒非戒，文非文，文字性空，为究竟经，舍于言教，得无言之理。”而且要了悟所谓“言教即无言教，名为得理。非离言外别有无言之理。”换言之，理即在教中，只不过得其理者乃忘其言筌，“入其虚源”、“归其妙者”。由此可见，理与教是不可分离的，只不过理既虚无，则教亦斯绝，绝即无待，是曰重玄。

以上我们从两方面介绍了《道教义枢》对重玄学理论体系的总结。从《自然义》中我们可以看到，孟安排以重玄学的理论原则作为统一各家说的内在精神，这个理论原则也贯穿《道教义枢》全书。在讨论道的理、通、导三层含义中，我们可以看到孟安排总结重玄学理论体系的时代特征，亦即高宗、武后时重玄学重心性的宗趣变化。大体上说，《道教义枢》的出现，在重玄学说的发展史上，标志着以思辩哲学为主导的终结，心性修养也不再主要围绕道性与众生性的关系等问题，而发展为修心养性的具体方法，并与道教传统的养生学说相结合，其代表人物是司马承祯和吴筠。重玄学的思辩哲学，则浓缩为一些短小便于口诵的经文，如《清静经》等，道徒早晚诵咏之，至今不坠。

# 第六章 隋唐重玄学述

## 评(三): 体道修性向修仙的复归

盛唐前后重玄学的宗趣转化,表现为由体道修性向修仙复归。发生这种变化的原因是多方面的,如玄宗好神仙之事造成广泛的社会影响,体道修性不是一个单纯的思辩问题,而要结合于践行方得实处,等等,其中很重要的一方面原因是道教神仙长生的传统所发挥的作用,具体的就表现为重玄学与上清派养生法的结合,其代表人物则是司马承祯和吴筠。

司马承祯师承潘师正,潘从王远知受学,王远知则初师事臧矜,后又居茅山得陶弘景上清经法,所以这一支被称作茅山宗,传承兼有两个学术传统,得之于臧矜的是重玄学,得之于陶弘景的是上清派养生法。潘师正居嵩山时,又曾得嵩山华山及长安一带的重玄家经书如《本际经》、长安至益州一带的重玄家经书如《海空经》等,所以到司马承祯时,这一传承不但兼有两个学术传统,而且对隋及唐初重玄学的发展并不陌生。在这个基础上,司马承祯一方面搜集以上清派为主的各家养生资料,进行综合整理,撰《修真秘旨》、《服气精义论》等,阐述其服气养神之道;另一方面将高宗武周时重玄学的心性修养论具体化为宗教实践,作《太上

升玄消灾护命妙经颂》、《坐忘论》等，以内明真性心源入说，主张在坐忘静心的践行中复归真性，以拯空谈心性之弊。

吴筠稍晚于司马承祯，是潘师正的再传弟子，其学术渊源盖与司马承祯同，所不同的是，吴筠受儒学影响比较浓重，注重“不规而圆，不揉而直”的儒道修养。在著述中，吴筠少谈具体的养生方法，而着眼于融合重玄学与仙道的理论建构，通过对老庄之学与仙道长生之关系的辩议，得出老庄之学——重玄家的老庄学教人修性，修性为修仙必要前提的结论，在性命双修的意义上将重玄学与仙道结合起来，形成了内丹道的基本观念。

盛唐时阐发重玄学术的不只是道士，玄宗的《道德经》注疏也是重玄学著作。这个注疏是唐玄宗集诸道士及精通道家学术的官僚共同完成的，所以对初唐甚至可以上溯到两汉的道家学术，具备相当水平的把握。在这个基础上，该注疏力图将诸家解注归于一统，完成了对重玄学的理论总结，也反映出此期重玄学由修性向修仙的宗趣转化。转化主要表现在两方面，一是以“妙本”说融通本体论和本原论哲学，本体论哲学是初唐重玄学者追求精神超越的理论基础，本原论哲学则是内丹道的理论基础，玄宗注疏以“妙本”说融通二论并倾向于向本原论复归，为内丹道的崛起铺架了援引老子哲学的桥梁。第二是将妙本“从本降迹”与修养“摄迹归本”结合起来，从本降迹的化生包括神性和形体，摄迹归本的修养也同样包括这两方面，作为一种观念，此说对内丹道“顺以生人，逆则还丹”的理论概括，具有深刻的影响。



## 第一节 司马承祯的养气法和坐忘主静思想

### 一、贞一先生平生事及其学术源流

司马承祯（647—735）字子微，号道隐，亦自称天台白云子或白云道士，“贞一先生”是唐玄宗的赠谥，河内温城（今河南省温县）人，据载是晋彭城王司马权的后裔。自曾祖为周隋贵族。曾祖裔，北周晋州刺史，封琅琊公；祖晟，事隋为亲侍大都督；父仁最，历任唐襄、滑二州长史。虽出身官宦世族，但司马承祯无意于仕进，不甘为俗吏，而志慕神仙之学。高宗乾封二年（667），司马承祯年二十一，当此风韶年华，在选择人生道路的关口，司马承祯离家出走，服巾褐入道籍，往嵩山师事潘师正。这时的潘师正，年已八十余四，骤得此风华人，自然喜庆非常，特赏异之，谓曰：“我自陶隐居传正一之法，至汝四叶矣。”遂尽以《金根上经》、《三洞》秘文、二许并陶弘景经法授之。

但司马承祯毕竟年轻意盛，二十来岁的人，很难终日寂泊，何况司马承祯又幼即好学，多才艺，在书法、音律等方面都有很精深的造诣。多才艺者要广阅历，而潘师正却专事隐修，至为苦行。所以他跟随潘师正的时间并不太久，便即辞别而外出游历。史载他遍历名山。按承祯曾撰有《天地官府图》，据其《序》说：“所以披纂经文，据立图象，方知兆朕，庶睹希夷，则临目内思，驰心有诣，端形外谒，望景无差。”又说：“其天元重叠，气象参差，

山洞崇幽，风烟迅远，以前缣素，难具丹青。各书之于文，撰《图经》二卷。真经所载者，此之略备。”道教先有十洲三岛之说，至列各地仙真得道及道士隐修之所为十大洞天、三十六小洞天、七十二福地，归而总之为图卷，似自承祜始创其例。其画像虽据道经载述描绘而出，为修道者收心之用，使驰心外谒时有所归趣。但此图之作，也说明司马承祜以其多才艺故，对崇幽之山川，迅远之风烟，多有爱恋。在司马承祜一生中，游历不为不广。途中，司马承祜“暂憩茅山”，与茅山道士聚议刊碑叙陶弘景事，归居王屋山时，乃撰并书《贞白先生碑阴记》。在司马承祜的游历中，以居衡岳时间较久，死后，玄宗敕以衡岳旧居为降圣观，令其弟子薛季昌住持之，唐代衡岳道教之兴，也得始于司马承祜。经过这番游历后，司马承祜乃东发，而终止于天台山，又或居王屋山。时武则天闻其名，遂诏至京，并降手诏赞美之。及将还山，又使麟台监李峤饯之于洛桥之东。

景云二年（711），时司马承祜年六十五，唐睿宗遣其兄承祜就天台山迎之京师。入宫中，睿宗首问以阴阳术数之事，承祜回答说：“《道德经》言‘为道日损，损之又损，至于无为’，且心目所看见者，每损之尚未能已，岂复攻乎异端，增其智虑哉？”视阴阳术数为异端，司马承祜的思想怀趣，于此又可窥见其一。睿宗求术不得，乃随机问曰：“理身无为，则清高矣；治国无为，如何？”答：“国犹身也。《老子》曰：‘游心于澹，合气于漠，顺物自然，而无私，而天下治。’《易》曰：‘在人者，与天地合其德。’是知天不言而信，无为而成。无为之旨，治国之道也。”司马承祜很少谈论政治，这段被睿宗叹为“广成之言”的政论，<sup>①</sup>实非微言大义，要在不以异技幻术愚惑帝王，而与其修道“易简”自然的思想同旨。不久固辞还山，睿宗赐宝琴一张，及霞纹帔等物而遣

<sup>①</sup> 道书称广成子下世为黄帝师。

之。大概司马承祯在京神清庐时撰就。据载，他在辞武梅丘而还天台时，便与陈子昂、卢藏用、宋之问、王适、毕构、李白、孟浩然、王维、贺知章合称“仙踪十友”，及辞睿宗，在李适的倡导下，公卿多赋诗以赠，凡百余篇，徐彦伯撮其美者二十余篇，为《白云记》，并为序，此诗集行于世。及行，卢藏用指终南山谓之曰：“此中大有佳处，何必天台？”承祯沉思良久，徐对曰：“以余观之，仕宦之捷径耳。”藏用面有惭色。大概是因为他早年隐居终南，后被“招隐逸”入朝居清要官的缘故。“终南捷径”一辞即源于此。司马承祯与卢藏用本来是“仙友”，但对他也不免讥诮，其处世态度，于此又可窥见其一。同年，睿宗又敕于桐柏山建桐柏观，以为司马承祯居所。

十年后（开元九年），唐玄宗又遣使迎司马承祯入京，并亲作法篆。次年，承祯请还天台，玄宗乃赋诗以赠。开元十五年（727），时司马承祯年已八十，又被召到京都，会唐玄宗登封泰山还，因问承祯五岳何神主之。承祯因上言：“今五岳神祠，皆山林之神，非正真之神也。五岳皆有洞府，有上清真人降任其职，山川风雨，阴阳气序，是所理焉。冠冕章服，佐从神仙，皆有名数。请别立斋祠一所。”玄宗从其言，因于五岳庙外各置真君祠一所，其形象制度，皆令承祯依道经创意为之。这件事的影响，应该说很大的。五岳崇拜，由来古远，中国古代的民间神祠，亦由来泛滥，所谓“淫祠”，历禁不绝。五岳崇拜虽为民间信仰之大端，泰山封禅更是封建国家的政治和宗教大典，但五岳神祠也同样杂乱不堪。司马承祯试图将五岳崇拜纳入道教，以杜绝神祠淫滥，有使之规范化的作用。从道教方面看，将五岳神编入道教神仙谱系，在五岳分置道观，以道教斋醮轨仪为五岳祭祀之法式，对确立道教的正统地位，有某种象征意义。

又据史书载，司马承祯善篆隶书，自成一家风格，号金剪刀书。玄宗因令以蔡邕石柱三种书体写《老子》，纠正文句，乃定五

千三百八十言（或云五千三百八言）为真本，上奏玄宗。同年，司马承祯归隐王屋山，玄宗令以其居为阳台观，并亲自题额，遣使送之，复赐绢三百匹，以充药饵之用。不久，又令睿宗女玉真公主及光禄卿韦缙即其居修金篆斋，以为国家祈福。

开元二十三年（735），司马承祯卒，时年八十九。唐玄宗追思不已，乃下制褒之，赠银青光禄大夫，谥号贞一先生，并亲制碑文。

司马承祯的著作，见存及见于诸书载录者，凡十余种，约可分为两类。一类继承陶弘景的学术传统，多言服气养气等养生方法、神仙图谱、铸造剑镜技艺等；另一种继承臧矜学术传统，并有所发展，阐发坐忘主静、收心养性之道。列目并略作考辨如下：

1. 《修真秘旨》十二篇。按唐卫旼撰《唐王屋山中岩台正一先生庙碣》说：“初，隐居（陶弘景）抄撰道书，为《登真隐诀》。其存修之道，率多阙文。尊师乃著《修真秘旨》十二篇，见于世。”其书久佚，但据卫旼《碣》所述，其书盖增补陶弘景《登真隐诀》。《登真隐诀》摘录诸道书，讲摄养服御、入静存神等养生诀法。司马承祯意其书于“存修之道”有所未备，故复摘抄诸道书以作补益。所谓“存修”，即存神修养，上清派多言之，也可泛指道教养生法。于此可见，司马承祯对陶弘景汇通的上清派茅山宗之养生学说，颇为注心。从司马承祯所作《茅山贞白先生碑阴记》看，对陶弘景推崇备至，如说：“若夫禀习经法，精思感通，调运丹液，形神炼化，归同一致，举升三清，自古所得，罕能尽善。兼而聚之，鉴而辩之，静而居之，勤而行之者，实惟贞白先生欤！”尊崇之情，溢于言表。而且他对陶弘景的传世著作，也进行过深入的研习，对陶弘景的学术也自信领悟得很透彻，如说：“览先生著述之义，则情见乎辞，纵逾千载，亦可得之一朝矣。”这话有自得前贤之心法的意味。

2. 《修真秘旨事目历》一卷。今亡，见唐末杜光庭《天坛王

屋山圣迹记》载述。<sup>①</sup>

3. 《服气精义论》并序。见收于《云笈七签》卷五十七。又,《道藏》洞真部收录《修真精义论》、洞神部收录《服气精义论》,各为一卷,同是一书,以《云笈七签》本为古为全。下引此《论》据《七签》本。

4. 《修生养气诀》一卷。《新唐书·艺文志》著录,今佚。

5. 《採服松叶等法》一卷。《通志略》著录,今佚。

6. 《天地官府图》并序。见收于《云笈七签》卷二十七。原书有图,《序》称其书二卷,图亡而文存,文则言洞天福地所在,领治仙真之名目等事。

7. 《登真系》。见南唐沈汾《续仙传》载述,今佚。

8. 《上清侍帝晨桐柏真人真图赞》一卷。收于《道藏》洞玄部。

9. 《洞玄灵宝五岳名山朝仪经》一卷。《新唐书·艺文志》著录,今佚。

10. 《上清含象剑鉴图》一卷。见收于《道藏》洞玄部。

11. 《太上升玄经注》。见唐末杜光庭《天坛王屋山圣迹记》载述。此书当即《太上升玄消灾护命妙经颂》。

12. 《太上升玄消灾护命妙经颂》一卷。见收于《道藏》洞玄部。属重玄学著作。

13. 《坐忘论》。此《论》传世的有两种,都与司马承祯有关。一种为七篇本,七篇即敬信、断缘、收心、简事、真观、泰定、得

<sup>①</sup> 据有此《事目历》,则或许《修真秘旨》十二篇之下更分有详细类项。《云笈七签》卷45—46所录《修真旨要》,合得存修事目55项,义例与卫昇所述《修真秘旨》及承祯《服气精义论》相彷彿,如论道体、论性情之义、录经诰以述存修之例等皆同,颇疑此《修真旨要》即司马承祯之《修真秘要》,然未敢辄断,姑录以备考。

道，见收于《云笈七签》卷九十四，不题撰人，《道藏》太玄部所收则题曰“司马承祯子微撰”，且比《七签》本多出《坐忘枢翼》一篇；另一种是石刻本，《宝刻类编》卷八收录，张宏明书，始刻于唐文宗大和三年（829），由女道士柳凝然、赵景云母女于长庆元年（821）遇真士徐君游桐柏山得传其文，文又见录于南宋初曾慥《道枢》卷二《坐忘篇下》。据曾慥说：“吾得坐忘之《论》三焉，莫善乎正一先生。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。’”曾慥所见到的三种《坐忘论》，即上述二种加上《天隐子》，曾慥断七篇本为道士赵坚所作，依据便是石刻本。那么，石刻本究竟是真是伪？七篇本究竟是出自司马承祯之手抑或赵坚所为？按宋代学者如陆游、叶适、晁公武、陈振孙等皆好研读七篇本《坐忘论》，并且都坚持是司马承祯所作的看法，陆游在跋石刻本《坐忘论》时说：“此一篇刘虚谷刻石在庐山，以予观之，司马子微所著八篇，今昔贤达之所共传，后学岂容置疑于其间？此一篇虽曰简略，详其义味，要得与八篇为比？兼既谓出于子微，乃复指八篇为道士赵坚所著，则坚乃子微以前人，所著书渊奥如此，道书仙传岂无姓名？此尤可验其妄。予故书其后，以祛观者之感。”<sup>①</sup>这里所说的八篇，指七篇正文及《坐忘枢翼》。笔者倾向于将七篇本视为司马承祯之作，但陆游所提出的论据却有些靠不住，因为著书渊奥而仙传无名的情况，是道教史上常有的事；而且赵坚并非“道书仙传无姓名”。按唐末杜光庭《道德真经广圣义序》叙录六十家《老子》注，其中有法师赵坚，云“作《讲疏》六卷”，正统《道藏》洞神部玉诀类收有《道德真经疏义》，残卷四之六，题赵志坚著。蒙文通先生在《道家三考》一文中已指此赵志坚即赵坚，说为宋人者实误。今按，此《道德真经

<sup>①</sup> 《渭南文集》卷二十八。

疏义》实重玄家言，如每章有开题，叙章与章之间的义旨衔接及每章义层次，体例与成玄英《道德经开题序诀疏》相同；注第十六章又说：“‘使我’者，假设之辞；‘介’，大小，臧刘并以为小。”此臧刘即臧矜，刘进喜。赵坚解《老》虽在个别字句上与臧矜、刘进喜有所不同，但要旨不离重玄宗趣，惟其说出于唐初期，约与司马承祯同时，故于重玄宗趣，多讲心境两忘之道，如说：“夫心境两忘，物我齐贯，与道玄同者，方谓之德。今则矜执未祛，封著犹在，虽则德亦备矣，自见犹存，为未全忘，故名为下。”<sup>①</sup>《善建章》注中又有三观，即有观、空观、真观之说，归趣与七篇本《坐忘论》一般无二。所以不能完全排除赵坚作七篇本《坐忘论》的可能性。笔者之所以倾向于将七篇本《坐忘论》视为司马承祯之作，首先是因为思想上两相吻合。司马承祯作《天地宫府图》以为收心离境之渐阶。在《升玄消灾护命妙经颂》中，又甚谈“心静”、“性能无著”、“一心观一切”法皆空、空空亦空之义，同样与七篇本《坐忘论》一般无二。是则司马承祯与赵坚一样，作此《论》的可能性都很大，有鉴于此，我们将在本章中兼述赵坚《道德真经疏义》的思想。其次是因为石刻本《坐忘论》颇似伪作。按曾慥的看法，石刻本在三种《坐忘论》中最善，而陆游则认为七篇本义味较石刻本深奥，各有见地。但详品二本义味，并无深浅殊甚处。陆游有见于广采精粗，曾慥则有见于述义之繁简。按石刻本之说，司马承祯读赵坚《坐忘论》七篇，病其事广文繁，但司马承祯作《修真秘旨》十二篇、《服气精义论》等，何尝不事广文繁犹有过之？以坐忘之境不由敬信、断缘等渐门，而得顿入者，实中晚唐受禅宗影响甚深者之言。曾慥作《道枢》，注重集录古来各派养生方法，义理著作虽亦颇见收录，但两宋道教学者对养性之义理学说，多以为要言不繁，这可能就是曾慥以为石刻本最为上善

<sup>①</sup> 《道德真经疏义》卷四《上德章注》。

的原因，否则，从石刻本中很难读出渊奥于七篇本的义味来。对各种道书都要求删繁就简，是中晚唐道教的一大特点，这期间概括重玄学繁富义理的短小经书，日渐制作并流行起来，是这个特点的最好体现。石刻本《坐忘论》当是中晚唐道教富有时代特点的产物，而与司马承祯《修真秘旨》辑括各种道书为全面系统养生法的学风，极不相合，所以笔者意石刻本为伪托之作，或即出于“真士徐君”之手。作伪的动机有两种，一是有见于传世的赵坚七篇本不合删繁就简之时代趣味，乃托名声望甚隆的司马承祯而立新论；一是指七篇本非出于具有大宗师声望的司马承祯之手，为新论脱去旧权威的束缚。无论如何，如定七篇本出于唐初期，合司马承祯、赵坚而言之，殆无大碍。

14. 《天隐子》。见收于《道藏》太玄部，前有司马承祯《序》云：“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。”宋以来即对此书有二说，一以为司马承祯托名之作，一说非其所为。但佐证的资料不多，二说的理由都不很充分。今以其书者与《坐忘论》相表里，不妨一并叙之。

司马承祯的著作有主言义理和主言养生法两类，学术源流也有两个，即南朝齐梁时居茅山的陶弘景和梁陈时居金陵的臧矜，前者主言养生法，后者重言义理。融合这两派学术，是隋及唐初师承茅山宗一派道士的学术特点。融合两派学术，则自王远知始。按王远知生于梁武帝大通二年（528），及弱冠，师事宗道先生臧矜，时当梁武帝太清元年（547）前后。臧矜居金陵阐发其重玄学说，陈宣帝时于金陵为其立至真观。后来王远知曾为其弟子王轨等人讲解《道德经》、《庄子》、《西升经》、《妙真经》，对这些经典的研习，当得之于臧矜。自《庄子》外的三部经典，即臧矜所开太玄三部。后来王远知又隐遁茅山，嗣修陶弘景所遗留的上清经法。所以王远知虽未得陶弘景亲授，但自唐李渤作《真系传》以降，皆以为王远知宗承陶氏之学。王远知先后得臧、陶二氏学术，在道



教史有受授以传其源流之功，但王远知不事著述。按元刘大彬《茅山志》卷九著录王法主《易总》十五卷，王法主即王远知，此说盖据唐人小说《龙城录》，非是。据《龙城录》载，上元（674—675）中有台州道士王远知作《易总》十五卷，后以泄天机受上帝责，没收其书，此说诡异难信。即或《龙城录》之说纵有史影，但上元年上距王远知卒（628或635）凡四十余年，故当另为一人，非王法主，《茅山志》盖误信之而又附会为一人尔。王远知不事著述，所以虽得传臧、陶二氏学，但对这两种风格不同的学术如何融合，究不可知。

王远知有弟子潘师正，即司马承祯之师。潘师正同司马承祯一样，也出身于周隋关陇贵族。祖居常，北周楚州刺史；父寔，隋通州刺史。潘师正之崇尚道法，在很大程度上是因为受到他母亲的影响。其母鲁氏，善谈名理。师正幼年得其母授以《道德经》等。后以母病故，乃发誓“绝粒从道，庶凭真教以为津梁。”

隋炀帝大业（605—617）年间，潘师正得遇道士刘爱道，极受器重，称誉之为驰骋三清境的良才。是时王远知为炀帝所重，每诏于禁中，躬茹松水以祈福，刘爱道因嘱潘师正往师事之，乃隶道士籍，并得授三洞经诀。不久王远知还茅山，潘师正乃往嵩山隐修，与刘爱道居双泉顶间二十余年，后复庐于逍遥谷。据说他食饮唯青松涧水而已，洗心忘形，邈与世绝，处世态度和王远知很不相同。

上元三年（676），唐高宗礼嵩岳，召见潘师正，请作符书，辞不解，复问山中所须，对曰：“茂松青泉，臣之所须，此山中不乏矣。”调露初（679），高宗再祀嵩岳，往逍遥谷访潘师，见薜荔绳床将朽败，余无火粒之具，乃敕于其居建隆唐观。高宗对潘师正十分礼敬，每有诏书致之，必具弟子姓名落白。

史称，潘师正神标秀骨，雅似隐居（陶弘景）。弟子八人，并皆殊秀，尤以韦法昭、司马承祯、郭崇真为著。再传弟子吴筠，为

文系辑录的唐代著作。王远知曾在茅山师事六朝茅山，但以其师承王远知，司马承祯弟子李含光又在玄宗朝为茅山道教领袖等缘故，所以《茅山志》将他列为茅山道教第十一代宗师，司马承祯为第十二代。唐代道教传承，以茅山宗最明确。

潘师正不事著述，但《道藏》太玄部收有《道门经法相承次序》，载唐天皇在嵩山逍遥谷与潘尊师之答问，是即唐高宗访道潘师正的记录。此书分作三卷。上卷讲道书源起，文同于《云笈七签》卷三所收录的《道教所起》、《道教三洞宗元》，其说与《玄门大义》相同，盖皆源出于南朝自陆修静、孟景翼至宋文明、臧矜一派学者；中卷讲道教天堂如三清境等，并列洞宫及神仙谱系，则依准陶弘景的《真灵位业图》和《登真隐诀》；下卷讲三清境以下诸天，神仙名号，斋筴诸法，语及六通六空、三一三要等等所谓名数，率皆据诵经典。

从《道门经法相承次序》看，潘师正虽有所因习于陶弘景甄别整理的上清经法，但不外乎洞宫及神仙谱系等内容。他所得传的，主要是《正一经》创例的七部经法，其述道书道教源起等，盖与《玄门大义》同一渊源，其书卷下并列有七部名目及卷教，此法无疑自臧矜、王远知传授而来，至于他条列诸名数以申述教义，更是宋文明、臧矜重玄一派的学术遗风。潘师正授学司马承祯时称传“正一之法”，盖是实非误，而系言陶弘景名下，则或因唐人作史传者以陶弘景名望甚隆而误记，或因潘师正等人本以其宗承出茅山，唐道士承其宗者如司马承祯、吴筠、闾丘方远等人，亦皆追慕陶弘景之风范，宗承茅山自可称述陶弘景而非为攀附。至于其经法，则得之于孟景翼《正一经》至于臧矜所阐发者，“正一之法”是其经教体系，“重玄”则是其学之精华。《道门经法相承次序》中，潘师正多言“道性”“道心”等，固是重玄学话题，其卷下列“重玄门”为十法之一，并多称引《本际经》和《海空经》，是则潘师正既因王远知而兼得臧、陶二氏学，亦颇吸收同时

式道士所造作的经论。其书援引道经凡三十余种，以灵宝经类最多，属上清经类的，只有《大洞真经》、《上清经》、《登真隐诀》、《太真科》等数种。潘师正对唐高宗的提问，多据这些经书作答，但对某些教理教义，他也有所阐发。

首先，潘师正阐述了“一切有形皆含道性”的观点。认为“法性常湛，真理唯寂”，但道法又随机应感，无所不通。法与道同一含义，是“圆通之妙称，圣者玄觉之至名”。虚寂的道法湛然常住，不生不灭，并能“以无量大惠摄受群生”，色相只是道法的感应。换言之，“道”是现象世界和芸芸众生的共同本质，所以在本质的意义上，众生万物与道是同一的，是曰“众生性即真道性”。但由于众生万物受“五荫”等蔽障，真性不显，所以须皈依玄教而得了悟。潘师正论道性，多据《升玄内教经》、《本际经》所谓法身、本身、道身等为说，但也反映出高宗时重玄学重清静心性的宗趣特点，如说：“言本身者，即是道性清净之心，能为一切，出万物之根本，故名为本。始是真性，非心不心，非色不色。无缘虑故，非无常故，故言非心；能生心故，无不知故，亦名为心。无所碍故，故名非色；能生色故，道眼见故，亦名为色。”这与孟安排论道性“非色非心，能色能心”的观点完全一致。潘师正又认为只要众生“清净心具足”，便能“常住自在，湛然安乐”，即得本身道性，亦即显了众生真道性。

其次，依据《本际经》，分戒法为有得和无得两种。有得戒即三戒五戒等，可以止恶防罪；无得戒指上机之人，灵识惠解，离诸有心，体入空界，无须设科立戒，自然合道，以其本自无持，所以“不求常乐而众善自臻”。潘师正又根据这一思想，将众生分为三品，分别以三洞道书教化济度之。如说：“下机之人，先求自利，未能度人，故《三皇洞神》陶炼智慧，自近之远，以明身为万善之本，济己可以及物；中机之人，智慧明了，济物为利己之由，济身为度人之本，故中品《洞玄》辨有通无，物我兼济；若到《洞

真》，混合真假，物我两遗，空有一贯。”空有一贯即所谓“重玄”，物我两遗即内外兼忘，亦即所谓“坐忘”。从这里看，如果将七篇本《坐忘论》视为司马承祯之作，亦颇有学术渊源可寻，非必如宋儒以佛教天台宗言之。潘师正人性有三品之说，则为吴筠继承并大加发挥。

最后，潘师正每引道经立说，但对道经诸说的取舍之间，差别是很大的，其中很能反映出潘师正的思想倾向。以一例言之，潘师正也甚重存思之法，但他的存思并不只是上清派的念诵存神，而以物我两遗、空有一贯并显了清净心性为最高境界。追溯其源流，则自《升玄内教经》提出思考教理的“十想念”，便反映出重玄一派学者对传统道教——尤为上清派诀要的念诵存神之术的改造，及《海空经》出，又立“十转依”之义，以为证道之验是显现道性，断除烦恼诸障的过程，而不是由地仙而天仙等等“真灵位业”的转升。潘师正称述证道之验，即据《海空经》“十转依”立说，并大讲念心、戒心等“信隔”十心；重玄、解脱等十大法门。从对经义的取舍看潘师正的思想倾向，他显然跟上了高宗朝道教甚谈道性、重视心性觉悟的发展趋势。这个发展趋势也就是《坐忘论》等书出现的大的学术背景。

由于《道门经法相承次序》只是问答记录，不能全面地反映出潘师正的思想学术，所以我们从中看不出他研习上清派养生法的情况，只从他的生平中知道食饮唯松叶泉水而已，后来司马承祯作《採服松叶等法》，或得之于潘师正。但潘师正是否融合或如何融合渊源于臧、陶二氏的学术，终不能窥得究竟。由于这个缘故，我们只能说始融通臧、陶两个学术传统为一体的，是司马承祯，王远知和潘师正则其承传源流。

司马承祯融通上述两个传统的思想学术，大要可归结为养生二字，养生之法有二：一曰养气存形，二曰坐忘主静。养气如何能存形而长生呢？在对这个问题的解答中，展现了司马承祯的宇

宙观，因为存形必须以对人体机制的物理分析为基础，“气”是生理的人和物理世界的共同本原，养气存形即固本，所以要对本原作出解释。坐忘主静则是司马承祯精神修养的核心，这里不但包含有宗教的心理构造，如超绝尘寰等，而且有其养生学上的意义，如精神内守则形体固全等。司马承祯养生理论的基本原则，就是传统道教形神合一的观点，而且有所发展，司马承祯的得道神仙是形神合一、遂其自然本性的人。是则养生二法密不可分，这是司马承祯对重玄学的发展，他使养生学——包括性和命两个方面逐渐占居重玄学的主导地位，而不只是疏漏于玄辩清谈。这是司马承祯道教思想的基本轮廓。

在《坐忘论序》中，司马承祯首先强调：“夫人之所贵者生也，生之所贵者道也。人之有道，如鱼之有水”。长生是人首先应该关心的问题，要长生则当体道悟道。就象鱼之有水一样，人类有一个且只有这一个可以自由翱翔的“道”的世界，所以，“养生者慎勿失道，为道者慎勿失生”。使道与生相守，生与道相保，二者不相离，然后乃长久。那么“道”究竟是什么呢？司马承祯说：“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，通生无匮谓之道。”<sup>①</sup>这是从体用的角度来解说“道”的。从体的方面说，道是虚无，但从用的方面看，则又“通生无匮”，所谓“灵而有性”云云，是说“道”感应众生修炼的本质确然可征，“灵”谓无象，“性”称有质，尤《老子》“其中有真”，“其中有信”之谓。从体用的角度解说“道”，对修习者来说，显得太抽象，司马承祯也不好大而无当、不能解决任何实际问题的玄言清谈，所以他又列举出现实生活中种种“无心造道”的行为，说：“弱丧之俗，无心造道。恶生死之苦，爱生死之业。重道德之名，轻道德之行。喜色味为得志，鄙恬素为穷辱。竭难得之

<sup>①</sup> 《坐忘论·得道》。

货，市来生之福。纵易染之情，丧今身之道。自云智巧，如梦如幻。生来死去，循环万劫，审惟倒置，何甚如之？”<sup>①</sup>“造道”亦即修道，包含有清虚恬素，绝智弃巧，远色情货味等因素，世俗社会的各种追求，诸如富贵令名、纵欲任情、生前的智巧之物、死后的厚葬等，都是置人于生死轮回的罪恶渊藪。如果将被世俗颠倒了真理观、价值观重新颠倒过来，与“道”冥一，则长生不但是可能的，而且是必然的。可见，长生与否，决定于自我，所以，司马承祯断定：“道人致之，非命禄也。”“修短在己，得非天与，失非人夺。”他又引《西升经》“我命在我，不属于天”为证，说明长生久视可有为而致之。致道长生就必须追本溯源，明生化之至理，然后固本守元，司马承祯禀承上清经法的养气说在这里得到具体展开；还必须断除世俗社会的束缚，在精神上超越一切困扰性命的羁绊，即所谓坐忘主静而后合道，司马承祯这方面思想主要来源于承传臧矜的重玄学，但有因有革。

## 二、阐发上清经法的养气说

司马承祯《服气精义论》一文，是对前人服气养生方法的总结，其说不限于上清法，如其《序》称：“服气之经，颇览多本，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。今故纂类篇目，详精源流。”纂类篇目凡得九论，每论各分为原理和具体作法两项，构成一个学术系统，是对各派各部经书服气养生方法的综合，我们说他阐发上清经法，主要是从他综合各派学说所依持的基本宗旨上说的，这个基本宗旨，就是《黄庭经》服气炼气而为精为神，意念调运而使气血周流的养生方法。

贯穿《服气精义论》九种具体功法中的，是《黄庭经》的基

<sup>①</sup> 《坐忘论·序》。

本宗旨，关于其具体功法，我们存而不论；贯穿于《服气精义论》九论之基本原理中的，则是元气本原论和天人合一论，这是司马承祯服气养生说的基本理论依据。我们先分析他的理论依据，然后略述其九论之原理。

在《天地宫府图序》中，司马承祯曾说：

夫道本虚无，因恍惚而有物；气元冲始，乘运化而分形。精象玄著，列宫阙于清景；幽质潜凝，开洞府于名山。元皇先乎，象帝独化，卓然真宰，湛尔冥寂，感而通焉。故得琼简紫文，方传代学；琅函丹诀，下济浮生。诚志攸勤，则神仙应而可接；修炼克著，则龙鹤升而有期。

从司马承祯这篇很有文彩的序言看，他并不认为独化的观念与道本象上帝而为“卓然真宰”的观点有什么矛盾，这与成玄英由自然独化逻辑地思辩出没有真宰的思想不同。不仅如此，他还认为独化之道可感应众生修炼，修炼的“精义”，首先是将虚无之道与冲始之气同等起来。在司马承祯的思想中，道与气是同义的，都是万物生之本，养气即是修道。如说：“神仙之道以长生为本，长生之道以养气为先。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。”<sup>①</sup> 养气之所以近于神仙之道，根本的道理有二：第一，气是生物之本元；第二，气乃沟通天人联系之中介。

司马承祯第一方面的思想，是建立在元气本原论基础上的，而将元气本原论作为解释其身心炼养方法的理论原则，则是道教在经过晋南北朝神仙道教热衷于方术之后，受重玄学求“本”思想影响建立起的养生理论的一大特色。《服气精义论》就是由元气本原论开始叙述其养生理论的，如说：

夫气者，道之几微也。几而动之，微而用之，乃生一焉，

<sup>①</sup> 《天隐子·序》

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，故天地分乎太极。是以形体立焉，万物与之同禀；精神著焉，万物与之齐受。在物之形，唯人为正，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，炼质登仙。

如果将司马承祯的这段论述与周敦颐的《太极图说》作一番比较，将会是很有趣的。二者不但对事物生成有相同的看法，而且《太极图说》也称“圣人定之以中正仁义而主静”，与司马承祯坐忘主静以修性说亦同。当然，司马承祯探索生成本原问题的目的，在于说明抓住了本原，便可以炼质登仙。在他看来，万物共本元，曰一气而已，所谓道，就表现为一气的冲虚与凝聚两种状态。气体冲虚故道能遍于万物，通生无匮，气体凝聚故有形物。可见，气是一切造化的根源，一切形体物色都只是元气的凝聚状态，所以气在则形体立，如说：“观夫万物，未有有气而无形者，未有有形而无气者。”<sup>①</sup>气在则形体在，万物皆然，人类也不能例外，“夫气者胎之元也，形之本也”，如能纳气以凝精，保气以炼形，巩固本元，那么形本便“可以固存耳”。<sup>②</sup>在道教诸多炼养方法中，司马承祯最推重纳气之术。他认为仙道所学多途，或消飞丹液、药效升腾，或斋戒存修、功成羽化，根本目的是一致的，但比较而言，“金石之药候资费而难求，习学之功弥年岁而易远。若乃为之速效，专之克成，与虚无合其道，与神灵合其德者，其唯气乎？”外丹之术，在唐代贵族中虽仍极盛行，但富贵者的这种非份贪求，往往会造成严重恶果，唐皇帝就有好几个死于金丹之毒，如宪宗、武宗等。而唐代有师承来历、居道观的道士，大都不事金丹术，金丹术主要在游荡于权贵之门的方士中流行。上清派自陶弘景始，便

① 《服气精义论·服气论第二》。

② 《服气精义论·服气论第二》。



对金丹仙术持怀疑态度，陶弘景虽长期从事炼丹实践，但当梁武帝请他炼丹时，他却说：“吾宁欲学李少君耶？”李少君曾以丹术蒙骗汉武帝，所以陶弘景引为戒鉴。王远知、潘师正亦不事丹术。司马承祯虽历受三代唐帝尊崇，并授玄宗上清经箓，却从不以金丹博其欢爱，只是对以无为治国，恬素养身而已。从炼养方法上讲，上清派的存修以《黄帝内经》为要典，与丹鼎派存在着修内修外的差别。内修外修还存在着指导思想的差异，如葛洪的金丹神仙理论认为，人服食会腐烂的五谷既可延年益寿，那么服食永不朽败的金丹药物，便必然长生住世。陶弘景对服食金丹能否成仙有些心存疑虑，不敢胡乱地炼出金丹来予人服食，主要还是出于他一生对待各种事业的严肃谨慎，他并未发现金丹神仙存在着严重的理论上的缺陷，如他在《答朝仕访仙佛两法体相书》中曾说：“仙是铸炼之事极，感变之理通也。当埏埴以为器之时，是土而异于土，虽燥未烧，遇湿犹坏。烧而未熟，不久尚毁。火力既足，表里坚固。河山可尽，此形无灭。假令为仙者，以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气濯其质，以善德解其缠，众法共通，无碍无滞。”<sup>①</sup>从这封书信看，陶弘景对金丹可以炼固形体并不持疑。而司马承祯在《茅山贞白先生碑阴记》中却说：“至于思神密感之妙，炼形化度之术，非我不知，理难详据。”他虽然对祖师陶弘景“调运丹液，形神炼化”也很景仰，但又觉得服丹成仙的道理难以令人信服。对其术不能作出理论上的解释，司马承祯便存而不论，而专注于可以作出理论解释的养气法。于是，他从元气本原论出发，提出对人体物理属性的理解：“气全则生存，然后能养志，养志则合真，然后能久登生气之域。”<sup>②</sup>

司马承祯养气长生思想的第二方面，则来源于天人合一论、天

① 《陶贞白集》。

② 《服气精义论·序》。

人感应论。《服气精义论·服气对病论第八》说：“夫气之有功也，广矣妙矣。故天气下降，则寒暑有四时之变；地气上腾，则风云有八方之异。兼二仪而为一体者，总形气于其人。”人之一体兼有天地阴阳二仪之德，人体是小宇宙，宇宙是大人体。庄子已有“通天下一气耳”的思想，而将气作为连接天人关系的中介，则是经过汉代今文经学家改造后的说法，又进而成为道教养生方法的重要理论基础。道教将天人合一论、天人感应论与养生结合起来，早在《太平经》中已见端倪，如《太平经》卷五十六说“人生备具阴阳”，“天道三合而成，故子三年而行”，“天数五，三五十五，而内藏气动”等等。丹经之王《周易参同契》，也是以人体结构比拟于天地宇宙结构，再模拟宇宙的循环运动进行炼养，以求与天地一样，长出不死。这一理论，可以说是贯穿道教思想史始终的，如全真教创始人王重阳《五篇灵文》也说：“人之一身造化，与天地同一气也，天地乃人之大父母。”这中间使建立在天人合一说、天人感应论基础上的养生说更具理论形态，无疑有着唐代道教学者的努力。司马承祯说：“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。”<sup>①</sup>显而易见，这不是对人体作生理解剖的结论，而是以天人合一为前提，以人体比拟于天地，按类比的方法叙述他对人体生理机制的理解。而所谓“天”，只是人们想象的与地对立着的存在物，所以对人体结构的理解是以这种想象中的结构为参照系的。人体小宇宙与自然大宇宙的结构及机制等内容，是相对照着而且互证互明的，割裂开了，对哪一方都不能说清楚。这种理论方法有其神学渊源，却不一定符合科学精神。原始初民要寻找其族类所由生之物，于是有图腾崇拜，认为某种动植物或太阳月亮是其族

<sup>①</sup> 《服气精义论·慎忌论第六》。

类的始祖，至后代则推最高大广阔的天地为人类父母，人类形体象其父母，所以头圆法天、足方法地，呼吸往来象风气流动等等，于此可见上述理论的神学渊源。当然，以天人感应论言之于养生，还有另一方面的意义，这就是将节候气象的变化与养生方法结合起来。气候因素对人体无疑有至关重要的影响，司马承祯在这方面的论述，也有很多值得重新发掘的科学因素。如他引《素问》说：“天有宿度，地有经水，人有经脉。天地和则经水安静，寒则经水凝沍，暑则经水滯溢，卒风暴起则经水波涌而陇起。或虚邪因而入客，亦由水之得风也。天温日明，则入血淖液而卫气扬。天寒日阴，则入血凝沍而卫气沉者，喜温而恶寒。寒则邪而不能流，温则喜而去之，苍天之气清静则志意治，从之则阳气固，邪贼不能容，此因时之孕也。月始生则人血气始精，卫气始行，月郭满则血气实，肌肉坚；月郭空则肌肉减，经络虚，卫气去，形独居。”<sup>①</sup>所以要“因天时以调血气”。如果在月郭空时犯冒虚邪，“则以身之虚而逢天之虚，两虚相感，其起至骨，入则伤五脏，故曰天忌，不可不知也”。这种天人感应论的神学味道已然很淡薄了，因为“天”不是有意志的神灵物，而是节候气象的综合反映，所以既没有以人事感天，也没有天降灾祥以报，将生理学意义上的人与其所处环境结合起来研究，这是天人感应论在摆脱政治目的性之后，很有积极意义的一面。还有一点值得注意，司马承祯所谓“因时而调血气”，出《素问》卷八《八正神明论》，此说对内丹道所谓“火候”，极有影响。

《服气精义论》凡九论，每论皆分述原理及具体作法，下面对九论原理略作介绍。

1. 五牙论。五牙或作五芽，即五方灵气，道教称分别面向五方面而叩齿念咒，口生津液，咽之可分别滋补五脏，所以司马承祯

<sup>①</sup> 《服气精义论·慎忌论第六》。

说：“夫形之所全者，本于脏肺也；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，吸露景以孕灵，荣卫保其纯和，容貌驻其朽谢。”食五牙之气即《黄庭经》咽液回津之术，司马承祯称行其术要“静虑澄心注想而为之”，如食东方青牙而思入肝中等。道教养生，甚重视对人体机能衰竭的研究，而采取的因应补救方法，则不免神学多于科学，服食五牙说是其一例。

2. 服气论。此说发明《老子》“专气致柔”之论，又引《老子说五厨经》为诀。司马承祯认为气是形体受生的本元，形体一生，元精便散，形体一动，本质渐弊，所以要纳气凝精，保气炼形，认为“精荡而神全，形休而命延，元本既实，可以固存耳”，这也就是精气神炼化之说，认为服气可以固本培元。

3. 导引论。司马承祯说：“肢体关节本资于动用，经脉荣卫实理于宣通。”这个道理犹户枢不蠹，所以要活动导引使血气和畅，周流全身。经脉是血气运行的通道，所以导引要依经脉之次序。又言“诸髓皆属于脑，诸筋皆属于节，诸血皆属于心，诸气皆属于肺”等等，其生理解剖知识是相当准确的。

4. 符水论。符即符图符文，称言云篆，道教以为云呈现出图文之象，示天之意，道士录之，通符图者可接天意神灵，此说至诡异。以符图投水中，云饮之可祛疾疗病。司马承祯又说水为气之津、气之母，“水洁则气清，气为形本，气和则形素”，又认为水可以滋脏腑，可以通肠胃，有益于健康，观司马承祯符水论之意，亦在于补接元气。

5. 服药论。其说以为服气则五脏之气有余，服气的同时须辟谷，辟谷则六腑之气有所不足，所以需服食茯苓、巨胜之类的药物，使脏腑气味兼全，而不疲不羸。此服药非疗疾之用。

6. 慎忌论。言“因天时而调血气”，以为“人之为性也，与天地合体”，所以节候气象的变化就象脏腑荣卫呼吸进退，养生者

应依据节候气象的变化而调养之。其说本于《素问》。

7. 五脏论。分言心肝脾肺肾功能及养息之道，以为“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，必禀于一脏，性或有异，而气不可亏。”讲五脏功能及养息之法，亦多本于《素问》。

8. 服气疗病论。此论即以元气本原论为理论根据，以为“兼二仪而为一体者，总形气于其人”，所以，“以我之心，使我之气，适我之体，攻我之疾，何往而不愈焉。”其法以握固叩齿，脏腑之疾则分别面向五方而行其服五牙之法，疾在肢体，亦先引其气液咽入所主脏腑，然后以意念引导其气而冲击疾苦处，又有闭息诸法，不可详叙。

9. 病候论。其说以为生命的机制在于形神，血气和畅本于脏腑，形神贞明而牢固，则生全而享寿，脏腑清休则气泰而无病。但人受生时有四季之异，五行禀赋各有盈亏，若不知调养，则旧疹新疾齐发。其调养之道，则在于致阴阳中和，勿使阴阳盛衰失度，大要同于医家言。

### 三、坐忘主静、虚心养和的思想旨趣

司马承祯的坐忘主静说，是将老庄清静自守，顺任自然的全生思想贯穿到宗教修持中。强调知行合一，是司马承祯本老庄之学而又不同于成玄英等人的特色，这一特色是由融通老庄之学与上清经法而形成的。上清派自陶弘景始，即注重炼养修持上的践履功夫。因应唐代道教重玄学盛行的时势，承祯更益之以义理，这种义理与修持实践的结合，对后代道教影响极大。道教是一门特别注重行为修炼的宗教，并不满足于理论思辩，但行为修炼又不能停滞于方术，没有理论的宗教是不具备长久的说服力的，所以又必须对方术作出理论性的总结。大体上说，魏晋南北朝有神仙

道教者流秘珍其存修方术，南北朝至唐初年重玄学者甚谈义理，又多为玄言。及高宗朝，重玄学好讲心性修养，但也多阐发其理趣，不甚重践履功夫，重玄理趣还没有落实到存修实践上。司马承祯的坐忘主静，既有理论性，又是可以付诸行为的存修之法，即将老庄之学溶化到存修功夫里。所以，如果说唐初年道士讲老庄哲学是开花，那么司马承祯融通老庄之学与宗教实践则是蓓蕾，至内丹道性命兼修为硕果。

《天隐子序》称：“观夫修炼形气，养和心虚，归根契于伯阳（老子），遗照齐于庄叟。”大概足以标识其思想旨趣。《服气精义论》是讲修炼形气的，《坐忘论》、《天隐子》、《太上升玄消灾护命妙经颂》则主要讲虚心养和。司马承祯虚心养和的根本旨要就是“坐忘”。所谓坐忘，源出庄子。《庄子·大宗师》说：“堕肢体，黜聪明，离形去智，同于大通，此谓坐忘。”王夫之《庄子解》阐发“坐忘”之趣说：“坐忘，则非但忘物，而先自忘其吾。坐可忘，则坐可驰，安驱以游于生死，大通以一其所不一，而不死不生之真与寥天一矣。”顺任物化而不执滞，便能与生生不已的自然大道和谐同一，也就是司马承祯所说的“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”。<sup>①</sup>有人认为司马承祯的坐忘主静近于禅，此说颇有道理，因为庄禅一趣，都旨在彻底否定世俗社会的一切精神崇尚、一切物质追求，而最终目的则在于全身全性，作法则有瞑目静坐等。所以可视司马承祯坐忘主静源于庄子。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。但司马承祯毕竟是宗教家，坚定不移的宗教信仰或信念是他全部思想的出发点，所以他没有庄子在《齐物论》中所表现出的那种不遣是非、难辨邪正，对自己的思想观点也只能

<sup>①</sup> 《坐忘论·信敬》。

“尝试言之”的徬徨态度。他要求习道者首先“信敬”坐忘之法，这是修道的根本，不能心存半点疑虑，所以《坐忘论》七篇，列《信敬》于首。在司马承祯看来，心绪易迷于形器，情思多惑于理事，但“至道超于色味，真性隔于可欲”，所以人们往往因贪恋于名位物器，对超绝于物象之外的道却不能悬信而不惑，耽于名位物器便日益远离罔象希微之道。如能笃信坐忘之法乃“修道之要”，并“敬仰尊重，决定无疑，”加之勤行，那么“得道必矣”。如何勤行呢？曰断缘、收心、简事、真观、泰定，渐次递进，层层深入，最后同于大通，与道冥一，亦即“得道”。《天隐子》与《坐忘论》相表里，互为印证，下面即依《坐忘论》次序，兼及《天隐子》和《太上升玄消灾护命妙经颂》，叙述司马承祯坐忘合道的思想。

一、断缘。同所有的宗教思想家一样，司马承祯将宗教生活与世俗生活看作截然对立的两种场面，说“迹弥远俗，心弥近道”，世俗生活只能使人迷失真性，他批评沉溺于世俗生活的人，“或显德露能，来人保己；或遗问庆吊，以事往还；或假修隐逸，情希升进；或酒食邀致，以望后恩”，这些“巧蕴机心，以干时利”的做法，与损之又损的“道”正向违背，最终形劳神伤而不能安闲恬素，深妨正业。所以修道者必须断裂与世俗生活的联系。但是，“若事有不可废者，不得已而行之”，则“勿遂生爱系心为业”。<sup>①</sup>又引《庄子》“不将不迎”为绝俗交之情的要则。《太上升玄消灾护命妙经颂序》也说，其《经》法要在于“随机化导，对境忘心，决疑罔以入玄宗，引轮回而归觉路”。俗缘是不能够突然断绝的，断缘的关键在于应物无心。譬如饮食，司马承祯认为，人禀五行之气而食五行之物，所以去饮食而求长生是不可能的，道教所谓休粮服气，乃权宜之说，非谓永绝食粒，而是指洁净节慎，

<sup>①</sup> 《坐忘论·断缘》。

即食不令饱，不食腐败闭气之物等。<sup>①</sup>《坐忘论·真观》也说：“然于修道之身，必资于衣食，事有不可废，物有不可弃者，当该虚襟而受之，明目而当之，勿以为妨，心生烦躁。……夫人事衣食者，我之船舫，我欲渡海，事资船舫，渡海若讫，理自不留，何因未渡，先欲废船？衣食虚幻，实不足营，为欲出离尘幻，故求衣食，虽有营求之事，莫生得失之心，则有事无事，心常安泰。与物同求，而不同贪；与物同得，而不同积。……迹每同人，心常异俗，此实行之宗要。”只要能摒弃智虑机心，不为外事所扰，也即既不以贪积外物而迷乱真性，也不因拒绝外物而烦躁其心神，则能终身无爽。其理论根据是：“我但不唱，彼自不和，彼虽有唱，我不和之，旧缘渐断，新缘莫结，醴交势合，自致日疏。”如此实行，内心与世俗社会的因缘联系便日渐淡漠，终致断绝，使内心或真性从境俗中“独立”出来。

这种随机化导、对境忘心，以内心未惯独立而须渐渐断因缘的思想，在赵坚的《道德真经疏义》中也有。如注《道德经》“返者道之动，弱者道之用”时说：“内心虚静，外行柔弱者，是返本之行。”注“夷道若类”说：“内心如道平夷，外迹不殊俗类。”与《坐忘论》心常异人，迹每同俗的思想一致，同样渊源于庄子自全内心本性，养内德内圣，以混迹同尘外应尘俗的人生哲学。注“其安易持，其未兆易谋”时又说：“持者守其故，谋者慎其新。在安之时，心尚虚静，既未动乱，守持甚易。其次未兆者，心已微起，未有所著，心之与事，未结萌兆，此时谋绝，得免成事，用力甚少，岂非易邪？”如果心绪已萌兆而染于外物，则要“次第除遣。”这与《坐忘论》以敬信、断缘为入于坐忘之渐门的宗趣相吻合，与司马承祯以观想神仙宫府为收心之渐法的思想也吻合。共同反映出收心离境、坐忘主静由渐入顿的旨趣。由渐入顿的修持，

<sup>①</sup> 说详《天隐子·斋戒》。



则是对重玄学由初玄入重玄思想路数的运用。

二、收心。收心离境的基本原则是“实则顺中为常，权可与时消息”。司马承祯认为，人先天便禀得虚气，这就是人的“真性”，顺中即顺任真性，“真性隔于可欲”，与世俗原是不相染的，而以道为本，“源其心体，以道为本”。但在后天里心体真性被玷染，“蒙蔽渐深”，以至“流浪日久，遂与道隔”，所以，修道就是“净除心垢”、返本还元的过程。净除心垢从收心离境入手，司马承祯说：“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。”《老子》书中有“万物芸芸，各归其根，归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明”等语，文意与“万物并作，吾以观其复”相近，即从万物的生灭变化中认识循环运动的道理。但在道教经书或论著中，这段话往往被引用来论说修道过程，《周易参同契》以逆溯生化过程为返本还元的修丹途径，《西升经》以逆溯化生之“道”为返朴归真的必由之路，司马承祯也说：“与道冥合，安在道中，名曰归根；守根不离，名曰静定；静定日久，病消命复；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。”归根静定也就是抱元守一，复返本初。《参同契》丹道主要是生理还元，《西升经》的旨要则是品性还元，司马承祯之论似兼而有之，这可以说是变老子的智者思虑为贤人涵养及神仙修炼。品性上的返朴归真，不外乎要求从种种“文明物”的束缚中解脱出来，求得精神上的自由。也正因为理趣归于精神自由，所以所谓收心离境，不著一物，并不是要“执心住空”。司马承祯这一思想是将重玄学理论用于心性修养，如他说：“空色宜双泯，不须举一隅，色空无滞碍，本性自如如。”<sup>①</sup>在他看来，拘执心神住于空境，这是病上加病了。为了虚静而役思强为，虽然自以为心中不著一物，但终非“真觉”，因为执着追

<sup>①</sup> 《太上升玄消灾护命妙经颂》。

求心中无物，又反为此念所累，心中还是有“真性”以外的东西，所以说：“执心住空，还是有所，非谓无所，凡有所住，则自令人心劳气发，既不合理，又反成疾。”由此，司马承祯指出了修道的四种错误：一、“心起皆灭，不简是非，永断知觉，入于盲定”；二、“任心所起，一无收制，则与凡夫元来不别”；三、“唯断善恶，心无指归，肆意浮游，待自定者，徒自误耳”；四、“遍行诸事，言心无染者，于言甚美，于行甚非”。这四种错误的根源，都在于不能使知与恬交相养，司马承祯说：“此心由来依境，未惯独立，乍无所托，难以自安，纵得暂安，还复散乱。”使心性恬静下来是一个渐习的过程，因为心已习惯于依托外境，如果心念起动静灭除之，那就是执心住空，在心念尚不能独立的时候要求它独立于境，便只能是暂安盲定，不知“权可与时消息”。反之，如果任心所起，肆意浮游而求静定，那只是自欺。《太上升玄消灾护命妙经》“漂浪爱河，流吹欲海”一句颂曰：“谁言河海阔，深浅尚能知，爱欲情无底，何年有出时。”是否人人都那般欲壑难填，我们且不管它，在当时即有一种与司马承祯不同的观点，“或曰：夫为大道者，在物而心不染，处动而神不乱，无事而不为，无时而不寂，今犹避事取静，离动而之定，劳于控制，乃有动静二心，滞于住守，是成取舍两病，不觉其所执，仍自谓道之阶要，何其廖耶？”司马承祯不能接受这种所谓的“顿悟”，他认为收心离境出俗入道是一个渐悟的过程，《天隐子》表达了同样的看法，如说：“《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。”所以设斋戒、安处、存想、坐忘、神解五门，渐次修进。如前引“夫为大道者”云云，司马承祯认为不过是徒学语圣德，而不知圣之所以德，所以他要求言行一致，反对空谈玄言，“夫法之妙者，其在能行，不在能言，行之则此言为当，不行则此言为妄。”他指责说：“又时人所学，贵难贱易。若深论法惟，广说虚无，思虑所不达，行用所无阶，则叹不可思议，而下风尽礼。如其信言

不美，指事陈情，闻则心解，言则可行者，此实不可思议，而人不信。”这种不良学风，古今皆然。对于那些以悖理为高妙的言谈，司马承祯一概斥之，“或有言火不热，灯不照暗，称为妙义。夫火以热为用，灯以照为功。今则盛言火不热，未尝一时废火；空言灯不照暗，必须终夜然灯。言行相违，理实无取。”在庄子与惠施的论辩中，司马承祯显然想为庄子帮腔。他认为惠施那种卖弄巧智雄辩的倾向，是至学之士首先应该戒绝的。以言理验之于事理，则收心离境须渐习，所谓“蔽日之干，起于毫末；神凝之圣，积习而成”<sup>①</sup>，最为要领。

《坐忘论》运用重玄学理论，说收心离境不是执心住空，这是当时关于心性修养的常见说法。同样的观点，我们在赵坚的《道德真经疏义》中也能见到，如说：上善虽能“忘善恶之心”，而为“正心”，但“未能无心，执心为正，非至正也。”<sup>②</sup>执心为正未能双遣兼忘，“异他善恶”之故，所谓正也就成了另一种形式的邪。

三、简事。简事是对待外物的态度。大千世界，财货宝物，不可穷竭，对于修道者来说，除了资生之外，不应有别的贪求，司马承祯引《庄子·达生》中“达生之情者，不务生之所无以为”一句为典据，说明蔬食弊衣足全性命，不必待酒肉罗绮，而后能全生。他又连续引用《庄子》的两则例言，一出《庄子·逍遥游》“鹤鹑巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹”，说：“巢林一枝，鸟见遗于丛苇；饮河满腹，兽不吝于洪波。”可见，人生虽然“必营于事物”，但是，“事物称万，不独委于一人”。所以，修道应当“外求诸物，内明诸己，知生之有分，不务分之所无，识事之有常，不任非常之事。事非常则伤于智力，务过分则弊于形神。

① 以上凡未注出处者，皆引《坐忘论·收心》。

② 《道德真经疏义》卷五“正复为奇，善复为妖”疏。

身且不安，何情及道？是以修道之人，要須斷簡事物”<sup>①</sup>。另一則例言用《莊子·讓王》所謂“以隋侯之珠，彈千仞之雀”，認為名位財物令人身勞智昏，有害性命之禍，所以不知養生而愛物利，則所失者大，所得者微。

對於外物要簡事，同樣，對待神仙之學也要“易簡”。《天隱子》甚至將易簡視為神仙之德，如說：“凡學神仙，先知易簡，苟言涉奇詭，適足使人執迷，無所歸本，此非吾學也。”神仙之學是無假繁巧的，如果耽於繁瑣的方術，那就只能使心緒更加迷亂。所以說，世人學仙反為仙所迷者有矣，練氣反為氣所誤者有矣。所謂學仙反為仙所迷，就是把神仙看作外在於自身的偶像，而不知“神仙亦人也”，關鍵在於修養我生時便稟得的虛氣，完神於內，遺照於外，“勿為世俗所論折，遂我自然，勿為邪氣所凝滯，則成功矣。”<sup>②</sup>在《太上升玄消災護命妙經頌》中，司馬承禎反復闡述這樣的思想，如說：“太上本來真，虛無中有神，若能心解悟，身外更無身。”“假名元始號，元始虛無老，心源是元始，更無無上道。”“真性隨身有，勿於身外求。”等等。這些言論不及禪宗呵佛罵祖那樣，有激烈的踢開偶像的情調，但也有很濃厚的反異化色彩。世俗社會及根植於世俗社會的偶像崇拜，都是司馬承禎所要摒棄的，他要追求精神上的永恆，維護人的天然品格。當然，在我們看來，人並沒有獨立於世俗社會之外的抽象的自然本性，所謂神仙固然是世俗社會的異化物，是世俗的理想在天國的投影，司馬承禎試圖在世俗社會之外去尋找人的“真性”、人的天然品格，這種人格最終也只能是帶著世俗社會印痕的幻影。徹底不受世俗生活影響的人是沒有的，只不過有的人隨波逐流，不理解也不想理解他所追求的究竟是什麼，有的人則立志不為流俗所左右，而保持對世

① 《坐忘論·簡事》。《道藏》卷之四十五，頁一四九。

② 《天隱子·神仙》。《道藏》卷之四十五，頁一五〇。

俗社会清醒的思索。至于司马承祯那种抽象的人类自然本性，本质上仍不过是要求摆脱世俗社会捆绑的空洞人格，所以他最终只能回到自己的心里去，“要认真空色，回心向己观。”<sup>①</sup>

四、真观。所谓“真观”，是看待现象世界的方法或角度，这个方法或角度就是宅心物外。司马承祯说：“若以合境之心观境，终身不觉有恶；如将离境之心观境，方能了见是非。”沉溺于现象世界，就永远得不出对现象世界的正确看法。他举例说，自醉者不知酒醉有异，而清醒的人却知醉者之恶。只有跳出这迷醉的世界，才能觑透它的虚幻和悖谬，此亦“不识庐山真面目，只缘身在此山中”之意。所以司马承祯以超绝尘俗作为出发点，对现象世界及人生际遇作出如下考察：（1）司马承祯将一切境、一切色都归于“想”，而想又都是空幻的，所以境、色都虚幻不实。他说：“色都由想耳，想若不生，终无色事。若知色想外空，色心内妄，妄心空想，谁为色主？《经》云‘色者全是想耳’。想悉是空，何有色也？”进而言之美色，美色不但是邪恶的，“令人爱著，乃至身死”，而且美色也并非真美，他仿庄子的口吻说：“色若定是美，何故鱼见深入，鸟见高飞？”从养生的角度看，七日不食则死，百年无色反免夭伤，可见“色者非身心之切要，适为性命之仇贼”。经过这番思寻考察，就可以摆脱境、色的诱惑。（2）不以他人善恶为己病，因为有喜善疾恶之心便障碍了与道冥一的通路，这与《道体论》所谓“无执善”、“无为恶”的道德观近似。《道体论》认为，“我”与道体即一不二，世间一切（包括善恶）莫非道体，道体所有善恶亦即我之善恶，善恶二端既由自我所取，我即一切善恶的根源。如能摒弃一切善恶观点，那就超乎善恶之外而近于道了。所以说：“能知善自由己，则恶不可为；知恶由身，则善不可执。进无执善之勤，退无为恶之患。善恶复然，无有执滞，不亦

<sup>①</sup> 《太上升玄消灾护命妙经颂》。

道乎？何为舍恶修善？”<sup>①</sup>这反映了超越一切道德观的思想倾向。(3) 身处贫苦中，又当如何“观”、如何想呢？第一，贫苦不来自于天地，因为“天地平等，覆载无私”；第二，贫苦不来自于父母，因为“父母生子，欲令富贵”；第三，贫苦不来自于他人及鬼神，因为“人及鬼神，自救无暇，何能有力，将贫与我”？进退寻察，不知贫苦之所由来，于是因而善之，“乐天知命”，正如《庄子·人间世》所说的那样，“知其不可奈何而安之若命”就是内养圣德的极至了——“德之至也”。(4) 病者则应认识到祸根在于有我身的存在，“及吾无身，吾有何患”？肉体没有“真宰”，思想也没有真宰，一切计念，都是“从妄心生”，如能“枯体灰心”，则万病俱泯。(5) 不能“恋生恶死，拒违变化”，否则神识错乱。应该认识到，身乃神之舍，形体既已枯朽，精神自然要“别处求安”，身死神逝，顺任自然变化。所以要“当生不悦，顺死无恶”，要认识或理解生死齐一的道理。这样，便能心舍诸欲，住无所有，除情正信，厌薄旧日所爱而近于道了。据《坐忘论序》称，司马承祯作是书时，已“年过知命”，一个隐遁山林三十余年的人，有上述消极而平静的想法，是不足为怪的，他要使人不平的心境静定下来，诸如人生贫苦是否有更深刻的社会根源等问题，他自然是计不及此，闭口不提的。

《坐忘论》的“真观”思想，在赵坚的《道德真经疏义》中更有大段的论述，这段论述，集中反映出唐初期重玄学者为求身心解脱而勘破人生的思想内容，我们摘抄如下：

夫欲观人，先自观身。然观有多法，今略言三：一者有观、二者空观、三者真观。有观者，河上公云：“以修道身观不修道身，孰存孰亡？乡国天下例然。”但以存亡有迹，观迹以知修与不修，故云有观。二空观者，观身虚幻，无真有处。

<sup>①</sup> 《道体论·道体义》

《定志经》云：“要诀当知三界之中三代皆空，虽有我身，皆应归空。故云空观”。三真观者，则依此经（即《道德经》）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？气命形质以谁为主？寻经观理，从道流来。初经一气，次涉阴阳，道布为精神，元和为气命，阴阳为质绪，大道为都匠，总此数物，陶冶成身。心是阴阳之精，而为嗜欲之主；神是至道之精，而为气命之主。一身之用，无不周矣。诸缘共聚，各有精粗。精者为贤圣，粗者为庸愚。及诸鸟兽，皆遇（偶）然耳。此谓初身，从此已后，则以形相生，有识无情，各自为神。蓬恶渐起，读（续）以成业。草木无情，种性不易；人兽有识，随业流转。以此文理，次第审观，历历分明，知道为母。……以是当须自爱自惜，不坠道风，专心事母，竭诚孝养，不可纵情贪染，轻入死地，将道种性沦没三涂。既有有母，不可安然，有意寻求，先须知母所在，作何相貌，今且当知母之为物，既不是有，又不是无，来无所从，去无所适。离诸色象，不可相貌求；出彼空有，不可以方所定。……深忆深思，勤行法则。法则之要，事须异俗，不得住有，不得住无，空无所据，孤然不动，久而又久，不觉怡然如有所得。向心比母，安措之法，虚静相类。心既类母，与一和同，道至神怡。<sup>①</sup>

赵坚所谓“三观”，是重玄学者常说的话题，他所说的“真观”，孟安排等人则称之为“中道观”，真观或中道观都是超绝空有二见又空有一贯的觉悟境界。不过赵坚又将这一思想发展为明心之说。赵坚论得道，以为要义在于以内心契合于道，如疏“无有入无间”说：“无有者心也，无间者道也。心除缘念，诸有皆尽，故云‘无有’。至道虚妙，无瑕无隙，故曰‘无间’。入者契合也。

<sup>①</sup> 《道德真经疏义》卷五“以身观身”疏。

道虽微妙，间乃为心，无所有者，契道内空，心外弥宽。”内心空是不执心，外心宽是不与物相挫，这也就是“心境齐忘”之道。赵坚《道德真经疏义》亦多言坐忘之事，意每与《坐忘论》同。在《道德真经疏义》末章末句“圣人之道，为而不争”的疏义中，赵坚既阐发《道德经》“随立随遣者，意在忘言会道，故以此章结遣五千奥旨”的思想，并在评判诸注家得失之后，以“体坐忘”为终极之道。如说：“比见诸家注解，多依事物。以文属身，则《节解》之意也；飞炼上药，丹经之祖也；远说虚无，王弼之类也；以事明理，孙登之辈也；存诸法象，阴阳之流也；安存戒亡，韩非之喻也；溺心灭质，严遵之博也；加文取悟，儒学之宗也。又俗流系有非老，绝于圣智；僧辈因空嗜李，被于家国。良由孔乏采真之务；释无诠道之功。……今则思去物华，念归我实，道资身得，隳体坐忘，修之有恒，稍觉良益。”赵坚所见诸注家之失，因其皆据事物为言，未能于内心中随立义随遣除。不断遣除的终极之道即是“坐忘”。而坐忘又须“修之有恒”，不同于佛家一时凿空。这些思想与司马承祯颇一致。《道德真经疏义》论“一气分阴阳”、“守一之道”等等，更与司马承祯《服气精义论》等论著的说法若合符节。二人的思想学说本相近似，这也是我们一时难以判断《坐忘论》究竟出于谁手的原因之一。

五、泰定。《坐忘论》论“泰定”，是对敬信、断缘、收心、简事、真观诸方面的总结，是精神修养的最高级阶段。司马承祯说：“夫定者，尽俗之极地，致道之初基，习静之成功，持安之毕事，形为槁木，心若死灰，无感无求，寂泊之至。”在这个阶段，“无心于定，而无所不定”，能使知与恬交相养。他又认为“心为道之器宇”，心若恬寂澹泊，那么“虚静至极，则道居而慧生”。由此可见，慧是本性中固有的，心静自然生慧，不假多思，多思则伤慧，关于慧悟，司马承祯认为生慧是容易的，难就难在“慧而不用”。因为“慧能知道，非得道也”，所以不可以慧害道、以知伤



恬。而世人们却往往唯“知得慧之利，未知得道之益，因慧以明至理，纵辩以感物情，与心绚事，触类而长，自云处动而心常寂，焉知寂者寂以待物乎”？所以闻道者众而得道寡。由此可见，得道不是一个渐知渐慧的过程，而是一个渐忘渐损的过程。《天隐子》“存想”、“坐忘”二篇，大要同于此意。《太上升玄消灭护命妙经颂》也说：“真性随身有，勿于身外求。”“了悟恨根源，名为入妙门。妙门方便法，是法勿留存。”其说亦本于“重玄之道”的双遣。与此前“重玄”学者不同处，在于司马承祯肯定“心”的作用，强调收心反观自己之心的修炼功夫。

六、得道。完成了养气存形与坐忘主静最高度统一的，是形神合一的人，亦即司马承祯的得道神仙。在他看来，只有这颗不著一物、空无所有的心，才能完神于内，容纳下道，“空心谷神唯道来集”。而道又能“染易形神”，使“形随道通，与神为一”。形神合一如何便不生不灭而长生呢？司马承祯说：“神性虚融，体无变灭。形与之同，故无生死”。原来精神是不生不灭的，形与神同，自然也就不生不灭了。精神是体道合道的依据，是完成形体与无生灭之变的道体同一的中介。他说：“神与道合，谓之得道”，精神既与不生不灭之道冥合，在形神合一的前提下，形体便得以永存。正是从这个角度出发，司马承祯特别强调形神合一，他称引《灵宝经》曰：“身神共一，则为真身。”又引《西升经》说：“形神合同，乃能长久。”《服气精义论》也说：“夫生之为命也，资乎形神。”“形神贞颐，则全生而享寿。”司马承祯的这个思想观点，我们可从他引用《吕氏春秋》的一个譬喻中看得更明白：“山有玉，草木因之不凋；人怀道，形体得之永固。”所以大人先生们务必“凝神宝气”，以祈“神与道合”，只要神不出身，便能与道同久。进而言之，“身与道同，则无时而不存；心与道同，则无法而不通”，以至“散一身为万法，混万法为一身，智照无边，形超有际，总色空以为用，合造化以为功”，“我”便不但达到了与万法万象

的和谐同一，简直就是宇宙的主宰。王阳明之所以敢说“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”，也正因为心中有那么一个无所不包的“道理”。宗教与哲学的共同点，在这里可以说得到了很好的体现，求达自我与自然社会及蕴含在自然社会表象背后的共同本质的和谐同一，是二者的共同归宿。王阳明心学如进一步向心里深入，也必然要踏进宗教的王国。明清道教的心性之学，便甚有所取诸王氏，而更深的渊源，则是盛唐前后的道教重玄学。盛唐前后涌现出一大批短小道经，大讲心即道，修心即修道，修道即是修心的教理。与司马承祯的思想理论，实是一脉流通。

## 第二节 吴筠由修性向修仙的思想复归

### 一、“不规而圆，不揉而直”的儒道修养

继司马承祯之后，宗承并阐发王远知以传茅山一派道教学术的道士，著名者有李含光和吴筠二人。李含光是司马承祯的弟子，长期居茅山，特为玄宗所敬重。盛唐以至肃代德三朝茅山道教声势之盛，与李含光大有关。李含光曾作有《三玄异同论》等书，惜未传。吴筠也是司马承祯的子侄辈，从潘师正弟子冯齐整受业，是继司马承祯之后最负盛名的道教学者。从道教思想史上看，司马承祯力图熔炼重玄学的性情修养说和上清派养生法于一炉，吴筠沿着这个学术发展方向，铸造出一个新的教理体系，完成了由修性向修仙的思想复归，也完成了由重玄学向内丹道的理论过渡，使重玄学宗趣经两变而由内丹道取代它在道教学术思想中的主导地位。这是吴筠在道教思想史的逻辑网络上所编织的纽结。

据有关史料记载，吴筠字贞节，文赋中尝自称“宗玄子”，死后门弟子遂私谥曰“宗玄先生”。关于他的家世，史载不一，或说华州华阴（今属陕西）人，或说本鲁中儒士。大概他没有司马承祯那样煊赫的门弟，只是个书读得好、文章也作得好的文士，所以时人虽好其文，但不详其籍里。吴筠的生年也不得而知，约与诗人李白年龄相仿（李白生于公元701年）。据载，吴筠年少时通经史，善属文，是个才华富赡的少年文士。而举凡少年才高者，总难免有些恃才傲物，尤其是吴筠这种性情高耿的才子。傲物的一种表现，就是作世外游，以自高其迹，自贵其精神，所以吴筠在十五岁的时候，便与同好者隐于南阳倚帝山。曾参加过进士科试举，但未被录取。又因为性情高耿，不奈沉浮于时，也就是李白所说的，“安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜？！”所以，落第后吴筠就更自珍其才而高蹈世外了。开元中，南游金陵，访道茅山，后又东游天台。相与往来的，多当时文士，居剡（今浙江江嵎）时与越中文士为诗酒之会，酣饮而后奋笔，因为少了些顾忌，笔墨洒脱得开，文思才情益发活跃越来。吴筠的文赋是作得很好的，既有南方文体辞藻的绮丽华美，又有北北文思隐稳深沉的风骨含蕴，“辞理宏通”，为同时人所称颂。据说他“每制一篇，人皆传写”，在诗酒之会所作的诗文，不久便遥传至京城长安，可见他的文名是很响亮的。天宝初，诗人李白也遨游到会稽，与吴筠结识，成了好道法的朋友。不久，唐玄宗闻吴筠之名，乃遣使征之，李白也相随之至长安。唐玄宗原是很有才情的皇帝，对诗赋音乐舞蹈等，不但有浓厚的兴趣，而且造诣良深。一个很有才情而且一向以风雅自诩的皇帝，招来一个同样有才情而且自以为离尘脱俗的隐士或流浪诗人，想必交谈得十分投机。加上吴筠性情高耿，不事阿谀奉承，且带些山林的清新，谈吐的趣味自与那些宠辱若惊的官僚们不同，所以玄宗“与语甚悦”。这时的唐玄宗，既溺于神仙长生之术，每好修炼事，即得吴筠，也曾以道法相询，吴

筠回答说：“道法中最精深的，不外乎《老子》五言文，其余各种枝辞蔓说，都只是浪费纸笔。”又问神仙修炼事，回答说：“这是山野人的事情，需付出时间建立功行去追求，不是人主所宜留意的。”吴筠在朝议中虽与缙黄（僧道）列坐，但每有陈奏，都只讲名教世务，间以讽咏，以达其诚。这时节的唐玄宗，志得意满，外贪边功以扬威，内耽声色以求乐，既好渲染歌舞升平，又好神仙祭炼，确实需有人说几句真话实话，给他泼泼冷水。吴筠性情较耿直，很有些古儒风范，又是有才情的名士，大概他在文奏中夹带些讽谏，既朴实诚恳，又不至使玄宗老脸下不来，所以“玄宗深重之”。史传吴筠、贺知章向玄宗推荐李白，也就是这时候的事。贺知章原是放旷倜傥的风流之士，狂诞贪酒又善书能文，略与李白同。从吴筠的文赋看，他要比此二人规检些。但这些酒客才子们有一个共同的爱好，即神仙之学。李白自不必说了，他既是诗人，也是道士，曾受符箓，到处寻仙踪，访道迹，他的诗也随处散发出酒味仙气。贺知章在天宝三年上疏请度为道士，并舍故里旧居为道观（千秋观）。吴筠虽早年跻身羽流，但真正隶道士籍，也在天宝初年。准隶道士籍后，吴筠乃入嵩山，从潘师正弟子冯齐整受正一之法。<sup>①</sup>其时吴筠在四十至五十岁之间，晚有皈依，乃苦心钻研，尽通其术。天宝十三年（754），玄宗复召见吴筠于大同殿，同年吴筠上进《玄纲论》三篇，授待诏翰林之职。在内廷，吴筠同李白一样，与老太监高力士的冲突很激烈。冲突的原因，可能是这些使气任性的才子们鄙薄以高力士为代表的内宦势力。据说，李白曾使出他任气的秉性，借醉酒令高力士为他脱靴，高力

<sup>①</sup> 此据唐权德舆《宗玄先生文集序》。两《唐书》等皆云从潘师正传正一之法，非是，按此时潘师正已故。此后吴筠文奏中屡自称“中岳道士”或“中岳嵩阳观道士”，嵩阳观即高宗为潘师正改建之道观，吴筠盖隶道士籍于其观。

士在尊贵与卑贱的交挫中，心态原是不平衡的，受了李白的羞辱，焉能忍气吞声而不施报复？于是摘录李白的一些诗句以激怒杨贵妃，对吴筠也尽其诽谤之能事。吴筠性格古直，得知高力士在主子玄宗面前短诋自己，越发愤慨，于是高力士素奉佛教，吴筠便语多诋毁释氏。这些掩不住内心激情的诗人文士，在政治见解上也同样洋溢着理想主义的浪漫热情，但在权谋上是决计斗不过老太监的，比较而言，吴筠在政治上的见识要比李白高明些，自不学无术又好耍弄权柄的李林甫、杨国忠执掌权柄后，吴筠预感到天下将不免于动乱，于是坚请还嵩山，累表不许，后乃诏于嵩阳观别立道院，以吴筠居之。未几，杂胡安禄山判乱，吴筠乃往茅山，又或居庐山。及两京失陷，中原大乱，江淮不宁，遂复东入会稽，往来天台、剡中，与越中文人诗篇酬和，逍遥泉石间，人多从之。

大历十三年（778），吴筠尸解于宣城。

历史上的道士，论文学才华，吴筠当为上上品之选，他是文赋著称于当时的。《旧唐书·隐逸列传》对吴筠的文赋曾有过一番评价，说：

其《玄纲》三篇、《神仙可学论》等，为达识之士所称。筠在翰林时，特承恩顾，由是为群僧之所嫉。骠骑高力士素奉佛，尝短筠于上前，筠不悦，乃求还山。故所著文赋，深诋释氏，亦为通人所讥。然词理宏通，文彩焕发，每制一篇，人皆传写。虽李白之放荡，杜甫之壮丽，能兼之者，其唯筠乎！

这个评议或许过当。笔者不善品文，但也觉得吴筠文赋中时有菁英可采。吴筠长于文赋，诗作恐不可与李杜媲美。吴筠文赋的胜处，在于言玄理而有文情，语言亦且瑰丽多姿。权德舆《宗玄先生文集序》对吴筠的诗文也有过一番评议，说：

有时放言以畅天理，且以园公歌咏于紫芝，弘景怡悦于

白云，故属词之中，尤工比兴。观其《自古王化》、《诗兴大雅》、《吟步虚词》、《游仙杂感》之作，或遐想理古以哀世道，或磅礴万象用冥环枢，稽性命之纪，达人事之变，大率以蓄神挫锐为本。至于奇采逸响，琅琅然若戛云璈而凌倒景，崐阆松乔，森然在目。近古游方外而言六义者，先生实主盟焉。至若总论谷神之妙，则有《玄纲》；哀蓬心蒿目之远于道也，则有《神仙可学论》；疏淪澡雪，使无落吾事，则有《洗心赋》、《岩居赋》；修胸中之诚而体乎天君，则有《心目论》、《契形神颂》。其他操章寓书，赞美叙别，非道不言，言而可行，泊然以微妙，卓尔而昭旷，合为四百五十篇。博大真人之言，尽在是矣。

这是中唐古文名家对吴筠诗文的看法。权德舆之所以极力推崇吴筠诗文，许为尽“博大真人之言”，并不只是因为吴筠诗文艺术性有可称道者，而主要的原因毋宁说是吴筠所写出的精神，深有以合乎古文家之心。古文风格在唐初已颇流行，但还不能称作思潮，至中唐一时大盛起来，正因为时代需要一种精神，树立起一种观念，亦即以文学复古的形式复兴儒学之道。从思想史上看，古文运动所提倡的精神是对魏晋以来玄学思潮的批判，韩愈代表了这种思想倾向的极端，所以他要排释老，因为佛道两家学说是在玄学所造成的广泛社会思潮下，继承并以不同形式发展玄学理论的两种“异端”。不象韩愈那样走极端的古文家如权德舆等人，则融合儒佛、儒道，或倡三教一致，而以儒学为基本精神。在这些古文家看来，佛道两家理趣，自有其深奥玄妙处，可以陶炼精神，调济人生，举凡儒学之道用于人生急切不可下之处，佛道二家学说宽缓旷豁之，二教体乎天君的境界，更可为修儒学之道的精神佐助。正是从兼融儒道而以儒家精神为主的立场出发，权德舆肯定吴筠的诗文。吴筠在《思还淳赋》、《玄纲论》等文论中所写出的精神，尤其是吴筠关于性情修养以返朴归真为宗趣的思想，符合

古文家的人生修养，所以权德舆推崇吴筠为近古游于方外而言儒家六经的领袖人物。吴筠以文赋写精神，写修养，这也符合古文家“文以载道”的原则。而在中晚唐古文家的眼目中，“文以载道”正是吴筠兼乎李杜之美，“词理宏通”的关键。

吴筠以“重玄”名家，重玄是承续并发展玄学的一种思想理论，而吴筠的基本精神反有以合乎中唐古文家，这种情况表面看来似乎很矛盾，考论其实质则不难理解。第一，古文运动虽以复兴儒家精神为主，但这种精神并非一律要将佛道排斥在外，象韩愈那样为维护儒家道统而走极端的，是个别现象。实际上，韩愈也未能树立起一种与二教相颀颔的精神理论，而大多数古文家则好释道之说。第二，初盛唐重玄学的宗趣凡经两变，变化的大方向是向修性发展，吴筠代表了这种发展方面的终结，他与中唐古文家的沟通处，也就在修性二字上，文赋只是其筌蹄而已。

正因为吴筠文赋以修性为旨归，所以有一个明显的特点，即淡远恬静，但不似陶弘景诗文之舒缓，少些世外情致。吴筠诗赋言情论理时，感情很强烈，笔墨饱满，但不流于躁急，他不及李白之狂放而敢于肆无忌惮地喷发激情。吴筠诗赋所要描绘的理想人格，是“不规而圆，不揉而直”，即以道家修养合乎儒家规范。“不规”“不揉”盖任乎道家之自然，“而圆”“而直”则合乎儒家之名教。只是不愿受检束、不甘受搓揉而已，规矩方圆他还是要持守的，这也是吴筠的基本思想格调，他的文赋的特点，则是这种思想格调的反映。

吴筠的思想性格很有特点，这个性格特点的产生又离不开历史背景，且让我们看看吴筠生活的时代。吴筠主要活动于玄宗开元、天宝年间，史称盛唐，是中国封建社会少有的繁荣时期，在政治、经济等各个方面，都取得空前的成就，民族也充满了积极进取的精神，充满自信。在文化事业方面，正如政治上吸取隋炀帝苛暴以至迅即灭亡的教训而采取清静无为的方针一样，唐初统

治者也吸取隋文帝鄙薄文化士人的教训，提高文化士人的社会地位，采取比较宽缓的文化政策，并施行一系列措施，鼓励文化事业的发展。自李唐开国至玄宗开元近百年的时间里，道儒释三教鼎立的格局日益巩固，三教学者虽时有论争，但论争适为相互吸取的契机，而文化政策的制定者则多采取宽容的姿态，自由的气息氤氲起创造的活力。与此同时，袄教、摩尼教、回教等日渐流传，因为政治经济上方自强盛，思想理论也就繁而不乱，玄宗倡导道家无为之学，从某种意义上说正是他充满自信的一种表现。在这样一个相对自由而繁盛的时代里，文化士人只要抱着入世态度，都极可能被时代浪潮卷起，在“惊涛拍岸”时，溅作一团团浪花。

吴筠生活在这样的时代里，又有极高的文学修养，他本可以挥动生花妙笔描绘河山的峥嵘壮丽，或者注情笔端，写出盛世里民庶的疾苦，又或者象精神虚脱的贵族，附庸风雅，作些花哨的文字，以炫耀才情为娱乐。然而，吴筠毕竟未入此流。

吴筠自称“宗玄子”，又早游道宗，表明他抱定以老庄道德玄学为宗本。宗本老庄玄学，就要以分析批判的眼目去看待历史和现实，而不被表象所迷惑。对于他所生活的那个时代，如果用老子“返朴归真”的眼目看，便是“器物滋彰”的浇薄季世，用庄子“全性”的眼目看，就是人各丧失“自性”又不易再找回来的伪世。当吴筠具此老庄眼目，冷静地观察思考现实问题时，他不难发现文明进步与道德沦丧的二律背反，不难看到遮盖在繁华景象背后的阴影，统治集团的腐败堕落日益昭著，仕宦中人投机钻营的伎俩随处可见，追求繁华使人虚伪，使人迷失本性。于是，吴筠摆不脱对与文明进步同时俱化的道德沦丧的忧虑，他要全社会都复返始初的纯朴道德，所以推崇道家学说，但又有两方面原因使他的道德玄学与儒学结合在一起。

首先是唐玄宗的影响。前面我们曾谈到过，玄宗提倡研习老庄文列，往往以儒家的名教观念检束老庄诸子“不尚贤”，“汝奚



功于物”等言论，因为这些言论的含义不只是政治上的所谓“无为”，还有导致无政府主义的可能。后面在分析玄宗的《道德经》注疏时还要谈到，玄宗之阐发《老子》学说，是与儒家的治世观念结合在一起的。不管如何提倡道家学说，玄宗毕竟是皇帝，他不可能根本放弃他的职责和立场，所以玄宗所倡导的道家学说，实际上是儒学化了的道家学说。吴筠作《玄纲论》等，事在玄宗颁发其《道德经》注疏之后，玄宗《道德经》注疏的思想倾向，更坚定了吴筠融合儒道的学术立场，这使吴筠其人其学都带有明显的儒学道士的特色。

其次是吴筠早年所接受的儒学观念的深刻影响。吴筠文论不同如初唐重玄学者的一个显著特点，就是多援引儒书；而初唐重玄学者则好援引佛教辞例。总观初唐道教学术，则初唐与佛学相携，盛唐与儒学相合。吴筠多援引儒书，不但是早年所受的教育习以为常，还由于在他的思想里多有儒学观念。譬如讲返朴归真，吴筠认为，在世道既以迟夷的时势下，设礼智为大防是必不可少的；只不过必须以道家的纯朴道德为根本。道德是治世之纲，仁义礼智信则是纲领下的层层网络。然而，在任何时代里要复归吴筠理想化的纯朴道德，都是极不可能的，更何况他所生活的是开元、天宝盛世，人们陶醉于眼前的繁华，很少有人认真地考虑繁华中人性的是非得失。所以，吴筠虽也曾以老子道德劝谏情趣百般的唐玄宗，但真要以他的思想观点去劝世导俗，则必然处处受阻。高力士及群沙门在玄宗面前谈了他几句短薄的话，吴筠便气愤难平，作文赋诋毁佛教，从这件事上看，吴筠还是个很敏感很天真的人，真要实行劝世导俗，他也缺乏足够的坚韧和毅力。于是，关于文明进步与道德沦丧二律背反的敏锐感受，就更引起内心的震颤，煎熬着他的灵魂。一个精神上层层忧虑、种种痛苦的人，最需要精神寄托，于是，吴筠的思想归宿到“不规而圆，不揉而直”的性情修养和在尘出尘的道教神仙上。

吴筠的性情修养理论，主要是针对士族阶层提出来的，他厚诬劳动者为“氓盲”，这是他十分浅薄的地方。修养的目的是要培养起一种人格，吴筠以一士人入道教，所以他所要修养的人格是儒道两家学说的糅合物。在道教史上，举凡士族入道，或多或少地都有愤世嫉俗的情绪，也就有超越现实的思想要求。唐初重玄学者如成玄英等人，超越现实的思想要求很强烈，他们踢开一切偶像，以阐发庄老哲学为主，发展道教的思想理论，对魏晋神仙道教实质上是一次破坏性的发展。虽然唐初“重玄之道”象一匹脱缰的野马，试图越过精神樊篱，但为了解脱痛苦的超越本身就是痛苦的，寻求超越本身就是未超越的表现，如果将道视为外在于人心人性的，看作与人生心性相对立的恢恢天网，那么对道的超越就是不可能实现的。于是重玄学发展到高宗武周朝大谈道性与人性的关系问题，专重从人的心性中去发掘超越现实的可能性。吴筠“不规而圆，不揉而直”的性情修养，正是重玄学宗趣再变的结果。老庄清虚自然，顺任物化等，与神仙道教方术长生在意趣上的抵触，也在性情修养的基础上得以克服。吴筠糅合重玄学之老庄与神仙道教为一体，正是从性情修养的角度出发的。他认为，重玄学老庄教人修性，修性是归根复命以长生的根基，于是，由吴筠建立起的新的道教思想体系，就以所谓性命双修为纲要，成为中晚唐内丹道发展的理论基石。单从吴筠的思想体系看，糅合老庄与仙道，则是其逻辑前提。

因为吴筠的思想以性命双修为纲要，所以与唐初重玄学者比较起来，他较多地谈论宇宙生成、宇宙本原问题。道教养生学，尤其是内丹道，是以对生命发生、生命的本质等问题的探索作为基础理论的，而宇宙生成本原问题，则是基础的基础。以道教内修的眼目看，天地是大宇宙，人体是小宇宙。个体生命的发生是宇宙生成的缩影，天地宇宙的永存不灭是个体生命可以永住的理论依据。从这个角度出发，吴筠谈论宇宙生成，谈论神仙可学，所

以他的思想学说，既可以看作重玄学的阶段性终结，又可以说是建立内丹道基础理论的尝试。

## 二、老庄之学与仙道的融合

道教吸收老庄的哲学思想，有一个漫长的历史过程，这个历史过程主要是由重玄学完成的。在这个过程中，道教的教理教义走出由原始阶段的简陋粗糙，逐渐地精制起来。但事情说来也怪，张陵五斗米道的基本性质是民间宗教，教理颇粗浅，但五斗米道所信奉的基本经典，却是中国古代很精深的哲学著作——《老子》。东晋葛洪以士族文化改造道教，使道教成为道地的贵族宗教，但他并不欣赏为同时代人所尊奉的老庄之学。在道教史上，第一次明确地将老庄之学与道教的关系作为问题提出来的人，正是将道教引入士文化层的葛洪。葛洪崇信金丹神仙，重视方术诀要，亦即修仙成仙的具体手段，对玄言没有兴趣，鄙薄为空疏。老庄之学与其神仙道教在趣味上的抵触，几乎使葛洪将老庄排斥在仙道之外。他抱怨《老子》书对仙道“泛论较略”，又说暗诵其书，对学仙者来说“直为徒劳耳”，更指斥庄生尹喜等人著论虽祖述黄老，宪章玄虚，但“永无至言”，至于庄子“齐死生”等观点，就更不足耽玩了，去神仙长生已千亿里，所以不能以老庄为仙道“窟藪”。<sup>①</sup>葛洪对老庄之学的针砭，固然有因于他厌弃玄学清淡的思想情绪，但另一方面，也暴露出他不能从理论上解决仙道与老庄之学相矛盾的问题。

吴筠的思想学问，有很多与葛洪相似的地方，如都有一个转儒入道的思想转化过程，有相同的内圣外王、内修道教神仙外行儒家教化的思想观点，吴筠也遇到葛洪首次提出的老庄之学与仙

<sup>①</sup> 说详《抱朴子内篇·释滞》。

道的关系问题，但吴筠进行理论上的糅合，这点与葛洪截然不同。吴筠不同于葛洪而自觉地糅合老庄之学与仙道为一体，并以此作为建立其思想体系的基础，粗略地讲，可有四方面原因。第一，唐皇朝推老子为宗祖，力倡研习《老子》，并延及关列文庄，老庄道家之学俨然为入世学问，佐助朝廷政教，不再只是学者们逍遥人生的资借，也不是闲云野鹤们的方外旨趣。道家又与道教混而为一，道教被唐朝廷看作老君之教的延续，玄宗复以道家学说与神仙祭炼并举，在这样的社会背景下，道教学者自不会在老庄之学与仙道中强生分别，没有必要象葛洪那样自立门户以与玄学清谈者流相分别；相反，从理论上融合二者，正合乎时势，于是有吴筠起为立论。第二，吴筠宗承王远知以传茅山一派道教学术，一如司马承祯，老庄之学与仙道在他的思想中是同等重要的。这是他与成玄英等人在学术传统上的差别。成玄英等人是很少言及仙道修炼的。又由于南北朝以降，重玄学者不断地阐发老庄义理，援引其玄理以为经教，融合老庄之学与仙道为一体的理论准备很充分，吴筠作起来也就是轻松自然、顺理成章的事。第三，重玄学宗趣的变化，也决定了盛唐重玄学者要向仙道上发展。南北朝以至唐初重玄学，都旨在寻求精神超脱，但精神超脱出旧的樊笼之后，必须有新的归依，心性修养为新归依之正路。道教的心性修养又须有不同于儒俗的目的，这个目的只能是仙道。第四，文化士人在功名利禄面前，总是得失须臾的，治世也好，乱世也罢，失意如此，得意也未必例外，文人总不免自觉倒悬于世道功名，于是“悬解”。悬解之方，即入于道释，所以唐代虽称盛世，但文士入道释或好道释的现象，依然十分普遍。从思想学说影响人生的意义上讲，唐士人之入道释或好道释，颇有所类似于魏晋人之好老庄。士人入道，一方面是受神仙长生的诱惑，无论富贵贫贱，生死问题总是人们经常要考虑的，另一方面则出于自我解脱的精神需要，无疑，《老》《庄》是很符合这种需要，也很易于接受的。

思想资料。但与魏晋动荡不安的时代不同,唐朝是安定而强盛的,所以这些士人好庄老、入道籍,但不必踏上魏晋玄学家清谈的老路,也不必以喜笑怒骂去渲泄情感,却找到一个妙趣横生、比玄言思辩更富有魅力,也更有诗情画意,并且兼融玄理秘妙的神仙世界。人与人总是不相同的,人不同,言论亦不同。比较而言,历代游仙步虚诗词与玄言诗及佛教偈语,都有生生妙趣与深远玄趣的不同,如果说玄言诗及偈语可以使人得到一种玄趣,一种了悟真理的快感,那么游仙诗的美则在于恣意想象,在想象中过滤掉一切现实生活的灰黑色而剩下明艳的、令人快慰的画面。一般说来,抱着得失两可的人生态度,既要求精神上超脱现实,又不放弃人生乐趣的士人,多入道;对现实人生彻底失望,只要求有一种绝对真理解脱苦难的士人,则多入佛。对于入道的士人来说,如何以老庄学说解开精神上的困惑,如何以神仙之学弥补人生乐趣的不足,并解除关于生命永恒的忧思,又如何将二者融为一体从而构筑起自己的思想大厦,便成为必须解决的问题。

吴筠是入道的士人中很有代表性的人物。

我们先看看吴筠转儒入道的思想转化。在《洗心赋》中,吴筠自称:“尝甄道以谋己,考往哲之所经。资忠孝与仁义,保存歿之令名。伊周功格于皇天,孔墨道济于生灵。”但是,“始崇于可久,终寂寂而何成”?伊尹周公的功业及孔丘墨翟的显学,根本不能拯救世道,“唯闻松乔之高流,超乎世表以永贞,”经过这番大彻大悟之后,骤然看到一个赤松子、王子乔等曾经游过的清新洒脱、超乎尘表的神仙世界,自要“捐区中之末驾,骋方外之逸轨”了。他矢志“收当世之所遗,贱时人之所伟,俯沧海以渊澹,仰赤霄以耸峙。人耽厚味与华饰,吾不知其所美也。”于是乎,“远尘境,棲云岑,洁其形,清其心,方冀睹杳冥之状,闻虚寂之音”。只要能抗拒尘俗的种种诱惑,而精勤于神道,那就不难发现:“进有驰车升邱之难,退有转规入谷之易。索尘务以汨没,皆近习

之所致，徇人情之所取，必神道之我弃。”明白了这个道理，从道的信念也就更坚定了，“理无往而不复，思挺然以释累。澆可以洗，浊可以澄。俾疏惰之情废，则精勤之思兴。代甘芳以淳淡，易浮荡以虚凝。合抱生于毫末，履霜至于坚冰。孰谓希夷之无物，吾必知恍惚之可凭也。乃复拂衣长林，从其夙尚。近宗仙经，远禀真匠。机已忘而气正，战复胜而神王。庶斯道之有恒，喜勿药于无妄。夫造物者结虚而为实，致道者反粗而至精。所以齐天地之悠远，叶日月之昭明。哀众人沦胥以徂谢，吾方独务于长生。”

《洗心赋》的写作时间，当在吴筠请入道士籍并从冯齐整习道法之后。他应玄宗诏入朝时，尚存道济生灵之心，但当他发现功业无望之后，便彻底地“逸轨方外”了。在吴筠这一思想转变过程中，我们可以明显地看出，“逸轨方外”原是要将自己从功业难成的困苦中解脱出来。但“逸轨方外”之后，精神必须有新的寄托，所以他又归宿于“独务长生”。所以，吴筠转儒入道之后，还有一个从虚极静寂之道到长生有形之仙的思想过渡，亦即所谓凭籍希夷恍惚之道，达到“齐天地之悠远”的长生目的。显而易见，这是个理论问题，是抒情的诗赋所不能解决的。在吴筠自谓为道教义理“总括枢要”之作的《玄纲论》中，对这个问题作出了理论上的解释：

或问曰：“道之大旨莫先乎老庄，老庄之言不尚仙道，而先生何独贵乎仙者也？”愚应之曰：“何谓其不尚乎？”曰：“老子云‘死而不亡者寿’，又曰‘子孙祭祀不辍’。庄子曰‘孰能以死生为一条’，又曰‘圣人以形骸为逆旅’。此其证乎？”吴筠对这个问题的解答，是以性理学为出发点的，他说：

玄圣立言为中入尔。中人入道，不必皆仙。是以教之先理其性，理其性者必平易其心。心平神和而道可冀，故死生于人最大者也。谁能无情，情动性亏，只能速死。令其当生不悦，将死不惧，悠然自适，忧乐两忘，则情灭而性在，形

歿而神存，犹愈于形骸都亡。故有齐生死之说，斯为至矣。何为乎不尚仙者也？夫人所以死者，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，神性耳。若以死为惧，形骸为真，是修身之道，非修真之妙矣。老子曰：“深根固蒂，长生久视之道”，又曰：“谷神不死”。庄子曰“千载厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡。”……斯则老庄之言长生不死神仙明矣，曷谓无乎？又《道德经》《南华论》多明道以训俗，敦本以静末，神仙之奥，存而不议，其幽章隐书，炼真妙道，秘于三洞，非贤不传。<sup>①</sup>

吴筠诸如此类的论述，简直可以说是先为全真教立言，全真教所谓“先性后命”，又教人将《老子》作修养心性的书来读，率皆同于吴筠。全真教与吴筠不同的地方，在于对待佛教的态度，吴筠深诋佛教，而全真教则奉佛教《般若心经》为基本经典之一，但《般若心经》与“重玄之道”的余韵——《清静心经》义旨相同，全真教实将它们作为修养心性的思想资料，所以从思想宗旨上说，全真教与吴筠盖无差别。而吴筠与葛洪不同的地方，则是理论上的，葛洪实视庄子等人的学问为轻薄无用，说庄子的寓言故事，适可“供给卒用”，以证仙道长生之不诬，另外，在思想界以老子学说为放逸人生的东晋时代，他也绝不可能将《老子》当作修养心性的书来读。而在吴筠看来，老庄齐生死的玄言，是教导中性之人对待生死要超然，如能混同物我，生死齐一，那么荣辱得失也就更不介意了，这就是心性修养。以心性修养为基础，尔后能入道，习炼形长生之术。这里的“性”和“神”的含义略同，是形骸的主宰，而形骸只是神性的器具、住宅，所以老庄贵神性而不尚形骸。如果只知存守形骸而不颐养神性，那就不达修真之妙。讲到这里有一点须得注意，屡见好道教修持者将形神双修与性命双

<sup>①</sup> 《玄纲论·长生可贵章》。

修混为一谈，无论从历史上讲还是从思想内容上讲，都是非常错误的，形神双修说流行于魏晋南北朝，“神”指精神或生命活力，主要通过存神想思的方术去留守，性命双修说始于唐而盛于宋元，“性”不但有上述“神”的含义，而且主要指心性品德，是由思想观念上的转变而修养出的，道教谓之回复性初。性命双修是形神双修说变化发展的结果。在这个变化过程中，反映出道教对老庄学说的吸收与改造。吴筠以神与性相发明，可说是承前而启后。也正因为处在转变过程中，所以他有这种养其性而神不亡的说法。吴筠虽认为老庄贵神性是“敦本以静末”，但他并不因为贵尚神性便鄙弃形骸，从老庄的思想里很可能要推导出这一结论。但神仙长生是吴筠逸轨方外的重要精神寄托，所以修养神性之外，吴筠还必须在虚无寂寥的道与有形有色的仙之间，架起一道思想桥梁。《玄纲论·以有契无章》说：

或问曰：“道本无象，仙贵有形，以有契无，理难长久，曷若得性遗形者之妙乎？”

愚应之曰：“夫道至虚极也，而含神运气，自无而生有。故空洞杳冥者，大道无形之形也；天地日月者，大道有形之形也。以无系有，以有含无，故乾坤永存而仙圣不灭。故生者天地之大德也。所以见六合之广、三光之明者，为吾有形也。若一从沦化，而天地万物尽非吾有，即死者，人伦之荼毒也。是以炼凡至于仙，炼仙至于真，炼真合乎妙，合妙同乎神。神与道合，即道为我身，所以升玉京、游金阙，能有能无，不终不歿，何为理难长久乎？若独以得性为妙，不知炼形为要者，所谓清灵善爽之鬼，何可与高仙为比哉？”

“道”含神运气，自无而生有地化生出万物，天地是万物之至大至著者，天地是永存不灭的，也可以说天地就是道，天地生物永无穷竭，可见生生不已是“道”最根本的德性。人禀形类天地，永存不灭是可能作得到的。作到永存不灭，也就是与道冥一。唐初



“重玄”学者论与道冥一，以自我不有不无的思想观念符合道不有不无的品性。吴筠论与道冥一则与此不同。他认为道生物自无而有，修炼神仙则以有契无，前者是生化，后者是归返，归返既是心性的返朴归真，又是炼精炼形的结果，内丹道的思路，于此颇见端倪。承接“重玄”学者的观点，吴筠批判偏执有无之说，但与唐初“重玄”学者双遣有无，即非有非无的态度不同，吴筠是主张合有无的。合有无是他沟通无象之道与有形之仙的关键，如《神仙可学论》说：“世情谓道体玄虚，则贵无而贱有；人资器质，则取有而遗无。庸诘知有自无而生，无因有而明。有无混同，然后为至。……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。”寂寥无象之道必然要生化万有，虚无寂寥是道之体，生化万有是道之用，所以，有与无是道之体用两方面的表现。将道之有无体用结合起来看，则道既可自无而生有，人修炼亦可自有而还无。老庄之学就不但是修养心性的典则，而且是修炼神仙长生的理论依据。从这个理论出发，吴筠分析了文明进步与道德沦丧的二律背反、论证了修养以复归性初及炼质登仙的可能性。

### 三、文明进步与道德沦丧的二律背反

社会历史的进程，在吴筠看来，只是一连串充满着器物文明与道德沦丧相矛盾的符号，这是令人痛苦的。在社会历史的进程中，人类不断地增长才智。而才智之用，一则使器物滋彰，再则使功名等各种观念日益繁冗，人们在创造文明的同时，迷失了人的本性。自性既失，则非但使创造者成为被创造物的奴隶，而且人的心性也因而流荡于狡诈机谋，人与人相制相残，不知自性本来，不知归止。从这些社会现象中，吴筠发现器物滋彰与道德建设是一对矛盾，器物文明的同时，原始的纯朴道德不可抑制地沦

丧下去，所以他根本就不指望在器物文明的基础上，在未来建设起善与美的道德。于是，同许多深受道家思想影响的学者一样，吴筠坚持以想象中的原始纯朴道德来拯救浇薄了的“季世”，要求社会在文明进步的同时坚守住道德复归这条根本原则。但是，从历史必然要变化发展的角度看，由作为文明进步之标志的仁义礼智、刑法制度取代原始的道德，是不是合乎理性，合乎逻辑的发展呢？在浮伪已然滋起的当世，又该如何治化呢？

吴筠并不笼统地非斥仁义礼智信等名教纲常，不象老子那样斥之为祸乱之首，要求目前当下便“复结绳而用之”，更不象庄子那样对仁义礼智之说不屑一顾，似乎非斥其说亦难免落于下乘。在吴筠看来，人类道德从远古的淳厚到今世的浇薄，是必然的现象，正如人生幼齿愚钝而壮长敏慧一样，社会也随着历史进程而智虑日丰，“婴儿未孩，则上古之含纯粹也。渐有所辨，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。”<sup>①</sup>虽然人性是一天不如一天纯朴，世道是一代不比一代淳厚，但究其根叶，则“变化之理，时俗之宜，故有浇淳之异也。”换言之，令人痛苦的道德沦丧，却又合乎时俗变化之理。合乎时俗变化之理也就是符合某种理性法则。但是，合乎时俗变化之理的道德沦丧并不就是正确的、善的和美的，在这点上，吴筠显然不能接受“现实的就是合理的”观点。在他看来，现实必然性不能作为判断是非的标准，现实必然性固然是时俗变化之理，但时俗既然可以变化，自然也就可以诱导。以是非善恶去衡量，吴筠认为现实的道德不若远古的道德。毫无疑问，吴筠理想中的道德建设是关于未来的，但能够想象的道德准则却是过去的，上古三代的政治神话，是中国古代的乌托邦理想，为一切忧虑社会道德的古代学者所津津乐道，他们希冀从中找到社会道德生活的希望，

<sup>①</sup> 《玄纲论·化时俗章》。

树立起道德建设的信心，吴筠的思想是其一例。为了证明道德复归是可能实现的，是应当的，吴筠对影响个人性情，个人道德观念的原由进行考察。

吴筠认为，导致个人本性迷失、社会道德沉沦的原因，主要有两方面，一是习学，二是随任世俗。如说：“子以习学而性移，人以随时而朴散。”由个人的性情推移，便形成了全社会的人伦否泰。人伦的否泰交复，则是社会治乱循环的“阴阳之数”。人性在阴阳之数的交替循环中，日盛一日地不可自持，于是随任时俗而有善恶升降。在这里，吴筠强调习学和时俗环境对个人品性的影响，应该说有其深刻的一面。习学的作用并不限于传授知识，更重要的是灌输某种思想方法和道德观念等，有见于此，老子曾教导人们说，“绝学无忧”，唐初重玄学者如成玄英等人，则对儒俗所谓教育进行抨击。吴筠与他们不同，他看到习学对个人品性的影响，于是利用习学引导人们返朴归真。时俗环境更是湮没人个性的洪水，立志不随流俗转的人，从来都不多，唐初重玄学者如李荣等人看到流俗会泯灭人的本性，于是立言“道与俗反”，而吴筠则要训世导俗，以出世态度作入世事业是吴筠的处世哲学，也是他兼融儒道的思想性格。

根据吴筠的理论，既然道德沦丧乃出于“变化之理，时俗之宜”，个人的品性迷失又由于习学和随俗，那么为人君父者就有责任加以引导，施行教化，而不能像黄老学那样简单地无为任化。如何教化呢？吴筠说：

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。是以示童蒙以无逛，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。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《玄纲论·化时俗章》。

因为纯朴的道德是人类精神的根本，要“敦本以固其末”，就应该“先素朴而后礼智”，或者说“内道德而外仁义”，即内修道德之诚，外行仁义之事，这也是对“内在外王”的一种理解。吴筠虽然崇尚道家的道德为根本，认为儒家的仁义礼智等只是从道德根本中衍生出的枝节，但由道德而衍生出仁义等既是时俗之变，所以他又主张因应时变，认为在朴散为器，道德已演变为仁义的当世，理当运用仁义礼智信等手段以图治，用仁义对人的情性进行约束，以达到复归道德之本根的目的，这是吴筠讲教化之道的基本思路。如说：“仁义礼智者，帝王政治之大纲也。”“礼智者，制乱之大防也。”对于《老子》书中“礼智者，忠信之薄而之首。以智治国，国之贼；不以智治国，国之福”等言论，吴筠解释为“塞其乱源而绝其诈根”，称言玄圣宏旨深刻，而扬雄班固诸儒以为“道家轻仁义、薄礼智而专任清虚”，其实大谬，不符合老子的原教旨。<sup>①</sup> 吴筠对老子学说的这种理解，无疑是受到了唐玄宗的影响。唐玄宗崇道，每以儒家的入世治世态度检束其绝圣弃智，不尚贤等观点，已具前述。大体上说，唐玄宗以后的《老子》学，无分乎道教内外，都有与儒家治世思想结合的倾向。如唐末学者陆希声作《道德真经传》，以为：“杨朱宗老氏之体，失于不及，以至于贵身贱物；庄周述老氏之用，失于太过，故务欲绝圣弃智；申韩失老氏之名，而弊于苛缴刻急；王何失老氏之道，而流于虚无放荡。此六子者，皆老氏之罪人也。”并认为《周易》、老子、孔子在宗源上理旨同归，《老子》书是治世的典要。将老子的哲学思想和儒家入世治世的态度结合起来，主要是出于唐玄宗的倡导，吴筠颇有从道门中应和之功，其学影响则延及唐末五代的道教重玄学。

<sup>①</sup> 见《玄纲论·明本末章》。

#### 四、宇宙生成论及其认识论基础

吴筠对《老子》思想的阐发援引是多方面的，他不但从性情修养的角度兼融老庄之学与仙道，从道德仁义以治世的角度糅合道儒，而且从《老子》的思想中引发出他的宇宙生成论。

吴筠的宇宙生成论，始于阐发《老子》所谓“道生之，德畜之”之说。《玄纲论·道德章》说：

道者何也？虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源。其大无外，其微无内，浩旷无端，杳冥无对。至幽靡察而大明垂光，至静无心而品物有方，混漠无形，寂寥无声。万象以之生，五音以之成。生者有极，成者必亏。生生成成，今古不移，此之谓道也。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，咸畅其宜。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。尝试论之，天地人物，灵仙鬼神，非道无以生，非德无以成。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，天地之大纲。

通生万物而无匮的道，既是万物化生之泉源，又是事物先天之理、先验的秩序；匠成万物无不宜的德，既是成就万物的始基，又是事物后天的法则。道虽虚无冥杳，至静无心，却又“品物有方”。也就是说，无形实、无念虑的道，能有规范、有秩序地造化万物；德虽泽流无穷、惠施无极，但百姓群生却又赖其力而不知其功。虽然道德正体现在事物生成之始终两方面，但从生成之始与成就物终的角度，却又探赜不到道德的形实。我们只能从生成不已和“品物有方”的事实中体悟到道德的存在，至于道德究竟是什么，

以什么方式作用于万物，却又“莫究其朕”，是不可认知的、神秘莫测的，所以称之为“自然”。吴筠并没有沿着自然独化或“自然者本无自性”的路子继续走下去。也许正因为解不开“莫究其朕”这个谜，而他的性情修养及神仙修炼又非要有一个宇宙生成的理论不可——“独化”说只能作为自我精神超脱的理论基础，所以，他又取元气本原论的观点，并加进了“至精感激”、“真一运神”等说法，以图明确宇宙生成之究竟。《玄纲论·元气章》说：

太虚之先，寂寥何有？至精感激而真一生焉，真一运神而元气自化。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，不可胜纪，灭而复生，终而复始，道德之体，神明之心，应感无穷，未尝疲于动用之境矣。

作为一个重玄学者，吴筠当然要讨论道德自然的形而上学，但由于这种形而上学不能满足他修炼有形之仙的理论需要，所以他又跑到元气本原论的阵营里来。元气化生万物，必须有动力源泉，于是吴筠提出“至精感激”和“真一运神”这样两个范畴。毫无疑问，“至精感激”和“真一运神”是引发元气运动的始初动力。这个始初动力的提出，必须有其认识论基础。神学家也不能为了方便说教就臆造出一个理论，否则，别人不相信，自己也怀疑，信仰的根基便会动摇。

但是，吴筠的认识论基础究竟是什么呢？它绝不是由逻辑演绎推导出的，因为它没有任何前提；更不是对经验事实的综合归纳，因为它比有无恍惚的元气更渺茫，远远超越了感知的范围。如

果我们根据这种思想方法去探索吴筠的认识论基础，恐怕吴筠要告诉我们说，“夫子之问也，固不及质”。因为吴筠无意于建立一个和神仙炼养毫无关涉的宇宙论，正如“重玄”学者要双遣有无，为追求精神解脱便说事物皆自然独化一样，吴筠要说明神仙修炼可以自有还无，也必须弄明白人物生成如何自无而有。他面临着这样一个问题：人既与天地同禀一气而生，为什么不能与天地齐寿、共日月同晖？围绕着这个问题，他要思索生命的发生、生命现象存在的根据，也要思索天地宇宙的发生、天地宇宙永存不灭的根据，以这两方面相互发明，他便发现了天地人物的“奥秘”。吴筠说：

余尝思大道之要，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，万物剖氤氲一气而生矣。故天得一自然清，地得一自然宁，长而久也。人得一气，何不与天地齐寿，而致丧亡，何也？为嗜欲之机所速也。……见此碌碌之徒，区区之辈，在道门者，不知有守道、服气、养形、守神、金丹之术。或国之重臣，匡佐社稷，在于儒典，禄位弥高，不知有摄养之术，易形之道，反精之规，却补之妙，多见使形体枯槁，不终其寿，实可伤哉。……今守道者取虚无自然，正真之一；服气者知两半之前，胎息之妙，绵绵若存尔。<sup>①</sup>

根据吴筠的看法，掌握了养形守神、摄养反精诸术，便能绵绵若存，如同天地一样永存不灭。这清楚地反映出，吴筠所理解的天长地久，是有某种生生不息的根据的。吴筠要寻找这个根据，他没有追踪到物质不灭的定律上，也绝不可能借助于天文观察而提出假说，他只能按照“内取诸身”的理论原则，亦即从人体小宇

<sup>①</sup> 《形神可固论》

宙中去发现自然大宇宙的秘密。在吴筠看来，人是模范天地而成形的。所以说：“人之禀形模范天地。”<sup>①</sup>“夫人生成，分一派而为身，禀一国之象，有炁存之，有神居之，然后安焉。”<sup>②</sup>基于人体与天地宇宙一致性的观点，使吴筠得以从对人体生成、修炼时的体内运动中，比拟出天地宇宙生生不已的动力源泉。《玄纲论·同有无章》说：“本无神也，虚极而神自生；本无气也，神运而气自化。气本无质，凝委而成形。形本无情，动用而亏性。形成性动，去道弥远。故溺于生死，迁于阴阳，不能自持，非道存而亡之也。故遵能自无而生于有，岂不能使有同于无乎？有同于无，则有不灭矣。故生我者道，灭我者情。苟忘其情，则全乎性。性全则形全，形全则气全，气全则神全，神全则道全，道全则神王，神王则气灵，气灵则形超，形超则性彻，性彻则返覆流通，与道为一，可使有为无，可使虚为实，吾将与造物者为俦，奚死生之能累乎？”对这段话，切不可作玄学家言观。所谓“虚极”，犹后代道教静功的最高意境，是以坐忘等方法修持而出现的忘物丧我的心理现象。吴筠认为道或天地没有人类的情感，所以“虚极而神自生”。五代内丹道讲所谓“炼神还虚”，此即其源流之一。至于所谓“真一”，从修炼的角度说，指虚极无情思的精神意境，体内无阴阳升降的迹象；从宇宙生成的角度说，则指“两半之前”，亦即道或气尚未剖判为阴阳的原始状态。如《形神可固论·养形》说：“夫人未有其兆，则天地清宁，剖道之一气，承父母余孕，因虚而生，立有身也。有神附之，有神居之，有气存之，此三者递相成，可齐天地之寿，共日月而齐明。何者？为修身慎行，助育元气，胎息脏腑，存神想思，含虚守元，宗皇之（疑作三）一。”同样的道理，所谓“至精感激”，也是以人体生殖比拟为宇宙生成。而吴筠讨论

① 《神仙可学论》。

② 《形神可固论·守神》。



宇宙生成的最终目的，则又在于为修炼成仙建立理论依据。本来，他只须以生殖说修炼事，在一顺一返也就可以了，为什么偏要将理难穷蹙的天地宇宙牵连进来呢？究其原因，约有三说。第一，修炼是术，对术必须作出理论性的解释，唐代道教好以道理考论方术，如前引司马承祯自称对陶弘景的“思神密感之妙，炼形化度之术，非我不知，理难详据”，便是最好的例证。法徒对于宗师的秘术尚要据理推度之，其他的可想而知。而世间最根本的道理，当然是关于宇宙生成的理论。也正因为要以道理考论方术，所以在道理上说说得通顺的内修或内丹道，日渐流行起来，从而成为中晚唐道教学术发展之主导。第二，学术思想的渊源使之然。唐初道教习《老子》风气最盛，“道生”为《老子》之要义，道教学者也多好探寻“道生万物”义。道教又早在汉末即已吸收元气论、阴阳五行说，唐道教顺理成章地拣起阴阳五行的话题。所谓元气阴阳，正是天地宇宙之所由来及所以来。第三，为论证神仙修炼可长生不死寻找理论依据。神仙修炼的目的是永存不灭，永存不灭之灼然可见者，无非天地宇宙、日月阴阳，这一点早在王充《论衡·道虚》中已有明确的论述。如果说生命的发生与宇宙生成在至理上是相同的，那么模范天地宇宙以修炼者，与天地齐寿便是可能的，根据这一基础理论，吴筠论证出神仙可学而得。根据同样的理论，唐宋内丹家习惯于以人禀形模范天地、修炼模拟天地日月，论证其丹道长生之说。在这里，吴筠的哲学思想有一个从本体论而本原论，即从道德本体论向元气本原论转化的过程。这个转化过程，正反映出重玄学向仙道复归的变化趋势，也是吴筠思想之成为初盛重玄学之终结的一种表征。

五、性情修养及神仙可学论

吴筠的性情修养说，是以灭除情思为手段，达到复归性初的

目的。在他看来，后天之情对先天之性的破坏，不但是人生苦恼的根源，而且是不寿早夭的祸殃。《玄纲论·性情章》说：

夫生我者道，禀我者神，而寿夭去留匪由于己，何也？以性动为情，情反于道，故为化机所运，不能自持也。将超迹于存亡之域，栖心于自得之乡，道可以为师，神可以为友。何为其然乎？夫道与神无为而气自化，无虑而物自成，入于品汇之中，出乎生死之表，故君子黜嗜欲，隳聪明，视无色，听无声，恬淡纯粹，体和神清，虚夷忘身，乃合至精。此所谓返我之宗，复与道同。

人们之所以不能掌握自己的命运，原因就在于有情。有情便要追逐外物而丧失自我，受外物的牵制，也就依外物而变化迁流，生生死死，不可自持。这个外物，既指财货，又指佛道鬼神。吴筠讲修性或全性时，是反对崇拜偶像的，如《形神可固论·金丹》说：“有此形骸，而不能守养之，但拟取余长之财，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，岂有得之乎？”在《思还淳赋》中，吴筠更对世俗祈虚丧真表示痛心疾首，攻讦佛教尤甚。如果灭除情伪，那就不受诱惑，不受诱惑的人就是“至人”，吴筠说：“得失在乎己，而靡由其他，故泰然忘情，美恶不动乎衷者，至人哉！至人哉！”<sup>①</sup>这个“至人”与庄子笔下的“至人”，有着同样的品德，既可以说是精神逍遥于自得之乡的现实的自我，也可以说是灵魂幻现于得道世界的幻影之我。看来，要么祈祷泥塑木构的神佛，要么崇拜精神上的自我，没有别的出路。

然而，吴筠并不认为崇拜自我精神是一条死路。在他看来，人的本性是天然自足的，为了找到世人生死流转不能自持的病根，吴筠要正本清源。既然人自道而生，禀神而化，罪恶的情欲又因何而起呢？吴筠说：“神禀于道，静而合乎性；人禀于神，动而合乎

<sup>①</sup> 《玄纲论·真人为俦章》。

情。故率性则神凝，为情则神扰，凝久则神止，扰极则神迁。止则生、迁则死，皆情之所移，非神之所使。”<sup>①</sup>“率性”说出《中庸》，指遵循天然本性而行事，这个天然本性或真性，是不包括任何情欲的。那么，变性为情的罪恶魁首究竟是谁呢？这是个麻烦问题。中国本民族各种形色的宗教，都没有原罪说，中国人认为人类始祖都是大圣人大神人，不象亚当夏娃那样受不起诱惑而吃禁果。所以关于人类的情欲是不是罪恶，又如何产生等问题，就都可以提出来讨论。道教中就有一种与吴筠相反的观点，认为“神本从道生，道者清静，故神本自清静”，既然人神本来清静，所以不能“反常相教断情欲”，因为“情欲非有形质也，来化无时，不效有形之物，可得断截，使不复生。此神情欲思想出生无时，不可见知，不可预防，……以是故不可得断绝”。<sup>②</sup>这个说法极可能出吴筠之后，但观点却颇近于战国时人子华子的全生说。吴筠也认为神禀于道，本来清静，但他断然认为情欲必须根除，因为它产生出两项极坏的东西，“内则阴尸之气所悖，外由声色之态所诱，积习浩荡，不能自宁，非神之所欲动也。”<sup>③</sup>由于人受生时即存在阴戾之气与清阳之气的两极对立，受生后又必然受外界的声色诱惑，所以人必须受教化、情欲必须断绝。

根据阴阳的两极对立，吴筠遂将人分为三等。他说：“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。三者各有所禀，而教安施乎？教之所施，为中人耳。何者？睿哲不教而自知，顽凶虽教而不移，此皆阴阳之纯气者也，亦犹火可灭不能使之寒，冰可消不能使之热，理固然矣。中人为善则和气应，不善则害气集。

① 《玄纲论·率性凝神章》。

② 《云笈七签》卷十《老君太上虚无自然本起经》。

③ 《玄纲论·率性凝神章》。

故积善有余庆，积恶有余殃。有庆有殃，教于是立。”<sup>①</sup>性三品说并不是吴筠的发明，他不过想为孔子上智、下愚不移的观点寻找生理依据而已。其实将阴阳学说与人性论结合起来，力图调和由孟子荀子性善性恶论引起的矛盾，汉儒已作过很大的努力。性善则率性而合道，可见名教不是对人类本性的摧残，而是使人恢复生性本来，强调教化的可能性；性恶则须强化政教刑法，为封建专政及与之相应的意识形态寻找“合理”的根据，强调教化的必要性。性有三品，则有人可任意行事，有人必须受制约，教化中人既可能，又必要。吴筠与汉儒如董仲舒等人的差别，只在于他要教导中人去作“至人”，即自为自在的神仙，而不是劳碌无功的儒家贤人。

中人修性的原则是守静去躁，修证神仙的法要是心静气动。《心目论》专讲心静的重要性。《玄纲论·超动静章》也说：

夫道至无而生天地。天动也，而北辰不移，含气不亏；地静也，而东流不辍，兴云不竭。故静者天地之心，动者天地之气也。心静气功，所以覆载而不极。是以通乎道者，虽翱翔宇宙之外而心常宁，虽休息毫厘之内而气自运。故心不宁则无以同乎道，气不运则无以存乎形。形存道同，天地之德也。是以动而不知其动者，超乎动者也；静而不知其静者，出乎静者也。故超乎动者，阳不可得而推；出乎静者，阴不得而移。阴阳莫能变，况于万物乎？故不为物所诱者，谓之至静。至静然后能契于至虚，虚极则明，明极则莹，莹极则彻。彻者，虽天地之广、万物之殷，而不能逃于方寸之鉴矣。

修炼者心静气动，是一个渐习的过程。吴筠认为人性本是“至凝”的，“物感而动”，“习动滋久，胡能遽宁”？所以应该渐习，即“将躁而制之以宁，将邪而闲之以贞，将来而抑之以舍，将浊而澄

<sup>①</sup> 《玄纲·论天禀章》。

之以清”。积习生常，作到行如是，息如是，造次如是，逍遥如是，以至“动寂两忘而天理自会”。<sup>①</sup>到了这个阶段，就“不欲有心”、“又不欲苦无心”，有感则应，应而勿取，顺任自然，而不存取舍二趣，就能逍遥于无何之乡了，所以说：“我心不倾则物无不正，动念有属则物无不邪。邪正之来，在我而已。”<sup>②</sup>

在吴筠看来，守静去躁，精思静默、抑制所起地灭绝情欲，是可以“不规而圆，不揉而直”的，这反映了他的处世态度及入世的人生修养。进一步，吴筠还要以灭绝情欲为手段，学成纯阳无阴的神仙。吴筠坚信神仙可学而成。成仙有三种，一种是禀受异气的，不因修心而自得；一种待学而后成，而近于仙道有七个方面；一种虽学不得，此远于仙道，也有七个方面。据《神仙可学论》说，远于仙道包括这样七个方面：一、“雷同以泯灭为真实，生成为假幻，但所取者性，所遗者形，甘之死地，乃谓常理”，但不知形气为性之府库，“形气败则性无所存”，所谓取性也就落空；二、以为仙必有限，因而沦堕不求进取，不知“块然之有，起自寥然之无，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。故任其流遁则死，返其宗源则仙。所以招真以形，形清则合于气。含道以炼气，气清则合于神。体与道合，谓之得道。道固无极，而仙岂有穷乎？”三、“强以存亡为一体，谬以前识为悟真”，以为形体终归是要败散的，灵魂可以再生，于是“厌见有之质，谋将来之身。安知入造化之洪炉，任阴阳之鼓铸，游魂迁革，别守他器，神归异族。”四、得意于财货功名，“自谓封殖为长策，贻后昆为远图。”殊不知盛必衰，得必丧，高必危，盈必亏。故不能以恬与智交相养。五、强盛之年为情爱所役，斑白之后虽有希生的愿望，但伤残未补，加之积习成性，所以有慕

① 《玄纲论·会天地理章》。

② 《玄纲论·虚明合无章》。

道之名而无其实。六、听说金丹可以羽化，可以延年，“遂汲汲于炉火，孜孜于草木”，又不深知金丹之理，而务于末。七、“身栖道流，心溺尘境，动违科禁，静无修持。外邀清誉之名，内蓄奸回之计”，如此可以欺名盗世，但“神不可罔”。与之相反的就是近于仙道的七个方面。如能“取此七近，放彼七远”，便“识元命之所在，知正气之所由，虚凝淡漠怡其性，吐纳屈伸和其体。高虚保定之，良药匡辅之，使表里兼济，形神俱超”，能如此者，虽犹未超升，但已经算是神仙了。<sup>①</sup>这个神仙标准虽也要以方术炼养之，但无疑又带着重玄学的理趣特质。

### 第三节 玄宗《道德经》注疏与 《老子》学的终结

#### 一、“终结”具有理论和历史双重含义

前面我们曾以较长的篇幅，讨论了唐玄宗崇道及其与天宝之乱后道教声势、道教学术突然衰颓的关系问题，下面再对玄宗的《道德经》注疏进行评述。这两个问题是有关联的。玄宗御注《道德经》，进而以他的名义发表疏解，并颁令广泛传抄以供士庶研习，在当时是推崇道家学术以治国化民的一大措施，但结果却以其最终权威的确立，制约了学者们对《老子》思想的自由阐发，终结了唐初以来对《老子》哲学的广泛研讨。为初盛唐《老子》学术划上一历史性的大句号。所以，历史地看，玄宗的《道德经》注

<sup>①</sup> 具见《神仙可学论》

疏，和他以政治手段大兴道教于当朝，终因政治变故致使道教式微于中唐，是互为依辅的。如果说中晚唐道教式微是客观情势使之然，为玄宗始料所不及，非出于他的本意，那么颁布御注御疏《道德经》，使这门学术符合政教世同，为初盛唐时期的《老子》学术作一阶段性总结，导诸家之说于一统，则是玄宗注疏《道德经》的政治原则，是他意料之中并且也作到了的事业。

我们将玄宗的《道德经》注疏作为初盛唐时期《老子》学术的终结，有两方面的考虑。

首先是这个注疏所达到的理论水平。虽然我们不敢评断玄宗的《道德经》注疏能否代表此期《老子》学术的最高理论水平，因为评断一门学说的水平高下，不只取决于其理论阐述是否圆满，是否切近《老子》本来义旨，还有思想方法上的创新，启后来者智睿等等因素。但我们大可评断说，玄宗的《道德经》注疏代表初唐时期《老子》学术的最终理论水平。这样说不只是因为玄宗的注疏与初唐诸家注解比较起来，解释圆满，读者少能别生歧议，<sup>①</sup>也切近《老子》义旨，而且由于他的注疏可作为此期《老子》学术的理论概括。初盛唐时期的《老子》学术，虽然百家纷呈，但就其主体而言，实即重玄家的《老子》学术，玄宗的注疏，亦本诸重玄而立言。初盛唐重玄学总的发展趋势，是从本体论哲学走

---

<sup>①</sup> 我们在前面介绍唐初佛道论争问题时，曾叙列二教学者就《老子》经义展开的论争，并就“道法自然”一义引述玄宗疏文，指“惑者之难，未诣夫玄键矣。”意其说颇有所用以正释子歧议之非。近日寻读日本学者麦谷邦夫《唐玄宗〈道德真经〉注疏中的“妙本”一文》（载《世界宗教研究》90年第二期），也有相同的看法，认为在玄宗宣传“妙本”观点的背景中，“存在着从六期后半期到隋唐时期道佛论争的巨大影响。”所谓“巨大影响”，我想具体的就表现在二教论争关涉到重玄学宗趣转化这点上。从《本际经》道体“无本为本”观点的提出，中经道性讨论，到仙道复归，要求从理论上将本体论与本原论同一起来。玄宗的“妙本”说，正是同一二者的极好提法。

向心性论修养，并以复归于本原论为理论基础复归于仙道，这个发展趋势体现在重玄学的宗趣转化中，宗趣转化即由道体而道性，再变为性情，终归于仙道。玄宗的《道德经》注疏，正逻辑地反映出了重玄学的宗趣转化过程或者说历史发展道路。总观其注疏，以“妙本”之说融通本体论和本原论哲学，并在这个基础上阐发清静以修心性之道、养中和之气以修仙之学，对初盛唐重玄学的历史发展，是一种总体上的理论概括，具有代表一门学术历史发展最终水平的基本特征。

其次是这个注疏实际上产生的历史性学术影响。虽然其书未必尽是玄宗自作，或者说不只是玄宗一人数十年覃几研思的果实，其中包含一批精通道家之学的道士及臣僚对《老子》玄理的披讨，但在当时以玄宗名义向全国上下颁布这个注疏本，用以正学者耳目，令知“圣意”尔后有所归止，无疑就确立了这个注疏本的终极权威性质，也因而产生了正反两方面的广泛影响。这种影响不只是政治性质的，而且由政治性质变而为学术性质。就其政治性质而言，自李唐开国尊奉老子，老子便与政治发生密切的关系，老子的学说也因而与政教联系在一起。不但唐初诸帝都程度不同地信崇老子无为政治，而且唐高宗时便已开贡举人加《老子》策试之例，是否精通《老》学，成为李朝取仕的标准之一。有这种背景，玄宗在开元初年便“诏中书令张说举能治《易》、《老》、《庄》者”，<sup>①</sup>充任集贤侍讲学士等职，开始留意经义。及开元十一年（723）开始为《老子》作注时，玄宗方将大举崇道，“以敦风教”，如之何才能够既以老子学说教化一国臣民，又使学者不致执其“绝圣弃智”、“不尚贤”之词而有违政教世用呢？这是唐玄宗必然要考虑的问题。为了将即将广泛开展的道家学术纳入可用于政教世用的正常轨道，玄宗不满足于各有宗极而互生歧议的诸家

<sup>①</sup> 《新唐书·儒学传下》。



旧解，便有必要对《老子》进行系统的新解释。在这种情形下，玄宗的新解释必须要贯穿一条原则，即务使学术符合政教，这条原则在前面谈到过的玄宗的道举策问中已有所体现，道教内外学者对这条原则也有明确的理解。玄宗的《道德经》注疏，是坚持这条原则的学术权威，虽然其权威性质的确立曾霸道地借助了政治力量，但唯其如此，更能产生两种作用，一方面是因玄宗的注疏进一步确立了《老子》在政教中的崇高地位，如冠于众经之首、士庶家藏一本等，另一方面又遏止了研习《老子》必然会出现的各有见解不同的现象。如果举国研习《老子》者皆从玄宗一家之言，那么这门学术也必然要终结于他的一家之言。政治性质的原则于是转变为学术性质的效果。就其学术性质而言，玄宗的《道德经》注疏之为初盛唐《老子》学的终结，还不只是表现在注疏所达到的理论水平这点上，而且是历史事实。总观唐代《老子》学术，玄宗《道德经》注疏的出现是一条分界线。盛唐以前注解《老子》者，仅《新唐书·艺文志》不完全的著录便近六十家，唐末杜光庭《道德真经广圣义序》载述注疏者，虽与《新唐志》著录的家派不尽同，但也有六十家之众，其中可确考者，例皆盛唐以前人，其余见载于史传而未被著录的注家及申述老子义旨的文论，盛唐以前更为数不少。诸注中除严遵《道德指归》、河上公《老子章句》外，例皆魏晋以后之作，反映出玄学思潮引发的《老子》学术的大繁荣。但盛唐之后，注《老》者几希，传世者仅陆希声《道德真经传》、杜光庭《道德真经广圣义》而已，陆、杜二氏皆唐末人，是《老子》学术失辍于晚唐，近一个半世纪。而且陆、杜二氏之书，皆不离玄宗所确立的原则。如陆氏《序》说：“仲尼阐五代之夕，以扶其衰；老氏据三皇之质，以救其乱，其揆一也。盖仲尼之术兴于文，文以治情；老氏之术本于质，质以复性。性情之极，圣人不能异；文质之变，万世不能一也。”并指出杨朱、庄周、申韩王何等述老子之学而各有所失，并说：

而世因谓老氏之指，其归不合于仲尼，故訾其名则曰提提仁义、绝灭礼学；病其道则曰独任清虚、何以为治于乎？世之迷，其来远矣，是使老氏受诬于千载，道德不行于当世，良有以矣。且老氏本原天地之始，历陈古今之变，先明道德，次说仁义，下陈礼乐之失，刑政之烦，语其驯致而然耳。其秉要执本，在乎情性之极，故其道始于身心，形于家国，以施于天下，如此其备也。……于戏！老氏之术，见弃于当代久矣。……斯《传》不作，则老氏之指或几乎息矣。今故极其致，显其微，使昭昭与夫群圣人意相合，有能体其道、用其名，执古以御今，致治如反掌耳。

在陆希声看来，伏羲画八卦象万物、穷性命之理；文王观《易》阴阳之动，贵刚尚变，而要之以中；孔子祖述之而导斯民以仁义之教，“此三君子者，圣人之极也。老氏皆变而通之，反而合之，研至变之机，探至精之赜，可谓至神者矣。”以老子合儒家群圣人之德，这与玄宗敕令以《老子》冠诸经之首同一门路；陆氏以老子之学符合儒家世用之政教，《传》注本于斯旨，符合玄宗既定原则；陆氏叹息老氏之术见弃于当代，正中晚唐的实际情状。及唐末五代，不但有陆希声极力倡导其学术，道门学者更为演说，而多宗承于玄宗的注疏。如杜光庭的《道德真经广圣义》，所广“圣义”即玄宗注疏尔，其书盖为玄宗注疏作辅臣。又有前蜀道士强思齐作《道德真经玄德纂疏》，“采诸家之善者，明皇御注为宗。”<sup>①</sup>不但对玄宗注疏几乎全录，而且列之于诸家之首。于此可见，玄宗的《道德经》注疏，几为初盛唐《老子》学术之绝响，隔断于中晚唐。及唐末五代复兴其学，犹不能离其宗极，道门称曰大师的杜光庭之《老》学，尤其是其余音尔。

总之，无论是从学术理论上，还是从历史事实上看，玄宗的

<sup>①</sup> 《道德真经玄德纂疏》杜光庭《序》。

《道德经》注疏都是初盛唐《老子》学的终结，如果推而广之，甚至可以说是魏晋以来玄学《老子》的终结。

下面我们着重评述玄宗注疏的思想理论，先就与此有关的该注疏的形成及学术源流问题作些介绍。

## 二、玄宗注疏的形成及其学术源流

玄宗注疏的形成之所以与该注疏的思想理论有关，是因为这个问题涉及该注疏的学术来源和思想理论源流。既然玄宗的注疏能从思想理论上作为初盛唐《老子》学的终结，那么撰作者对历代尤其是唐初期注《老》诸家的立场观点、基本理论及歧议等等，应该有充分的把握和较全面的知识。出于这种考虑，我们有必要谈谈玄宗注疏的形成问题。

曾有学者对该注疏的实际撰作者问题进行过研究，据知，日本学者有文论考述其撰作者及年代等，但未能见到。前些年李斌城先生也曾撰文研究这些问题，认为“唐玄宗《道德经》注是本人亲注”，但“并不排除御用道士或佞道臣僚充当顾问，参与修订，甚至捉刀代笔的因素。”<sup>①</sup>本书同意他“不排除”的看法，但对“本人亲注”的问题似还可讨论。李文曾列举十条证据，证明玄宗“亲注”的观点，其中七条出于唐宋史志的著录或载述，《道德真经外传》、《唐玄宗御制道德真经序》各一条，一些诏敕等史料表明玄宗数十年学习、研究《道德经》为一条。这些证据似不能确证“亲注”，理由有四。第一，两《唐志》书目皆以开元时人所作书目为依据，玄宗在位时既屡次三番地敕令颁布御注御疏，其书库藏流行时亦皆以“御注”“御疏”冠其题首，那么，即使其书不

<sup>①</sup> 李斌城《敦煌写本唐玄宗〈道德经〉注疏残卷研究》，载《世界宗教研究》87年第1期。

是亲注，开元时人作书目也断不会揭开个中秘奥，宋元时书目或循旧目之例，或据传本首题，不足为据，所以史志著录或载述只能说明唐宋人未疑“亲注”，不能确证是“亲注”。第二，《道藏》洞神部玉诀类的《道德真经外传》，其实是杜光庭《道德真经广圣义序》的节录，《外传》后为四卷本《唐玄宗御制道德真经疏》，也录自杜光庭之书，未全而错劣处不少。杜光庭之书《序》于天复元年（901），是其书作成于唐末，吹奉玄宗注疏不遗余力，言其重玄学术源流反屡见错误，即如注《老子》首倡“重玄”之孙登，也自杜光庭始，误以为曹魏时隐士，我们当然不能指望他对是否“亲注”的问题作出认真客观的考证，而且杜光庭作书，纯为演述玄宗注疏之“圣义”，所以他的说法很难作为证据。第三，唐玄宗曾长期研习《道德经》，而且造诣非浅，这是事实，我们从诸史传及玄宗向道举考生的当场策问中，可以清楚地看到这一点，但这些都只能说明玄宗有解注《老子》的动机，即以其学说治国化民，对《老子》之学自有其主见，即利用为政教世务，绝其歧议。至于《唐玄宗御制道德真经序》，其实是一通敕文，同其他崇道敕文一样，虽然能反映玄宗的意图，但未必由玄宗自行其文。玄宗自开元中得陈希烈后，“其应答诏问，敷尽微隐，皆希烈为之章句。”<sup>①</sup>甚至“玄宗凡有撰述，必经希烈之手。”<sup>②</sup>所以很难说这些诏敕不是陈希烈捉笔的，而陈希烈又是玄宗注疏《道德经》的直接助成者之一，那么他“敷尽微隐”地代玄宗下敕令，自然要将玄宗御注之事说得天衣无缝。以君臣关系论，若有佳话留传后世，臣僚必当知趣退避，推美于君王。试举一例。唐初魏征直谏，太宗纳谏，留为美谈者不少，太宗也因而信任魏征十分，但魏征死后不久，太宗得知他“自录前后谏诤言辞往复以示史官起居郎褚遂

① 《新唐书·陈希烈传》。

② 《旧唐书·陈希烈传》。

良”，<sup>①</sup>又恼怒十分，先许以衡山公主降魏征长子，因恼怒便手诏退婚。陈希烈是个奸佞之徒，“取媚”的门槛很熟，他之得玄宗宠信，秘密也就在于能曲尽其妙地满足玄宗的虚荣，在玄宗意图宣扬其“圣文神武”时，自然要既助成其符瑞之事。又“帝有所撰述，希烈必助成之”。<sup>②</sup>至于如何“助成”，则大有文章可作。第四，上述资料若能证明注是玄宗“亲注”，同样也能证明疏是玄宗“亲注”，而疏显然不可遽断为玄宗自作。

根据以上四点理由，我以为还不能确证是“亲注”——正如不能确证不是“亲注”一样。从弄清其学术来源及思想源流的意义上说，是否“亲注”并不重要，重要的是玄宗既立意解注《道德经》，他招集到身边以共同研讨道家之学的道士及臣僚，必然要发挥“助成之”的作用。助成之就包括研究前此各家《老子》注疏的是非得失，尤其是要了解唐初期《老子》学术的现状等等。所以，我们可以换一个角度，即从该注疏的形成的角度考察其学术来源及理论源流。

如前所述，玄宗有解注《道德经》以治国化民的动机，有将《老子》之学利用为政教的主见，所以可以推论说，玄宗《道德经》注疏的主导思想，是由玄宗确立的。这个主导思想，就是从道家哲学的理论高度，阐述儒家政教世用。但对前此注《老》诸家，尤其是对唐初期《老子》学术知识的掌握，对其间互生歧议情况的了解，却不必限于玄宗一人，而由道士及臣僚“助成之”。助成的过程，可以在侍讲中进行，也可以在撰述中进行。换言之，玄宗的《道德经》注疏之得以从学术理论上作为唐初《老子》学的终结，颇有其缘由。

玄宗注疏《道德经》的主导思想，我们可以从题为《唐玄宗

① 《旧唐书·魏征传》。

② 《新唐书·陈希烈传》。

御制道德真经序》和《道德真经疏释题词》中知其梗概。《序》说：

昔在元圣，强著玄言，权與真宗，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，随意所得，遂为浅注。岂成一家之说，但备遗阙之文。……

《道德真经疏释题词》中又说：

而其要在乎理身理国。理国则绝矜尚华薄，以无为不言为教。故《经》曰：“道常无为，而无不为，侯王若能守，万物将自化。”又曰：“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。”理身则少私寡欲，以虚心实腹为务。故《经》曰：“常无欲以观其妙。”又曰：“不贵难得之货，不见可欲。”又曰：“塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷。”而皆守之以柔弱雌静，故《经》曰：“柔胜刚，弱胜强。”又曰：“知其雄，守其雌。”此其大旨也。及乎穷理尽性，闭缘息想，处实行权，坐忘遗照，损之又损，玄之又玄，此殆不可得而言传矣。

“恐失无为之理”可作两方面的理解。第一是“猥承有后之庆”，玄宗自为老君后裔，当然不忍目睹大圣祖的无为之理失坠于当代，弘布其理对玄宗来说是责无旁贷的事；第二是用于理国又忧其偏失，玄宗的祖父高宗和父亲睿宗，也都以无为理国，高宗患风疾后，朝政委付武则天，是不得不“无为”，睿宗性情怯懦，对威势熏天的太平公主党羽莫可夸何，只能自甘于“无为”，因为这种“无为”，李唐的皇基几将毁绝，这些事是玄宗亲身经历过的，他在弘布无为之理时自然要预防偏失，以免重蹈前人复辙。既要弘布又须预防偏失，于是确立弘布其学的主导思想或原则。根据唐玄宗及诸道士、臣僚研究的结果，汉严遵的《道德指归》及河上公《老子

章句》，都不符合这一主导思想，其他注家如王弼等人的无为说，就更是“固不足数”了。是则有必要根据其主导思想进行重新解注。这个主导思想在新解注中如何体现出来呢？我们仅举一例以见其端倪。如注“不尚贤使民不争”说：“尚贤则有迹，徇迹则争兴。使贤不肖各当其分，则不争矣。”以郭象《庄子注》的性分说解释《老子》书中一些有违政教世用的言论，是玄宗注疏的一大特点，他所确立的主导思想，也就在这个特点中得到很好的体现。根据性分才干使用人才，让各色人等都在社会中得到适当的位置，以此维护社会秩序，这符合老子企求的“不争”的目的，但意义却是老子“不尚贤”所难以包含的，或者说是《老子》义旨的曲意解释。这个解释，当然既可以是玄宗自己作出的，也可以是道士或臣僚根据他的主导思想作出的。在这个例子中还包含其他一些可以思索的地方，如认为“尚贤”和“贤不肖各当其分”的差别，在于前者有迹，而后者无迹。追求“无迹”境界是重玄家的《老》学特色，正如《疏释题词》讲到穷理尽性以修身时，要“处实行权，坐忘遗照”一样，此道虽玄妙不可言传，但在玄宗的《道德经》注疏中，却无处不力求穷尽其旨。“尚贤”当然是儒家的政教主张，玄宗注疏《老子》要无迹可求地实行这个主张，其理论高度就不只是道家老子的，而且是重玄家的。具体而言，以性分说释“不尚贤”，在李荣的《老子》注中便颇见端倪，如说“夫贤当于位，赏须以功；愚受以役，罚须以过。若赏贤过度，则极以骄奢；役愚越分，则困于贫窆”云云，显然对玄宗注《老子》同句有所影响。李荣曾在高宗时长期讲学于长安，他的学术活动不但关乎道释二门，而且曾在国子学讲《老子》，影响应当是很广泛的。从唐初道教及其学术与政教关系日益密切的角度看，李荣从贤当位、愚受役等儒家政教立场解注《老子》，是不奇怪的，玄宗的《道德经》注继承并发扬李荣这方面的理论，同样也是不奇怪的。而玄宗的疏，则多有所宗承于成玄英。成玄英的疏和李

荣的注，是唐初重玄诸家注疏《老子》者中保存得较为完整的，从思想理论上，我们可以看出玄宗注疏与他们的联系，而究其大体而言，则应该看到玄宗的《道德经》注疏离不开唐初重玄学这个大的学术背景。助成玄宗注疏诸人所发挥的作用，我想主要就在对这个学术背景的掌握上。

助成玄宗注疏《道德经》诸人，最初有康子元等。据《新唐书·儒学传》载：

康子元，越州会稽人。仕历献陵令。开元初，诏中书令张说举能治《易》、《老》、《庄》者，集贤直学士侯行果荐子元及平阳敬会真于说，说籍以闻，并赐衣弊，得侍读。子元擢累秘书少监，会真四门博士，俄皆兼集贤侍讲学士。……

始，行果、会真及长乐冯朝隐同进讲，朝隐能推索《老》、《庄》秘义，会真亦善《老子》，每启篇，先薰盥乃读。帝曰“我欲更求善《易》者，然无贤行果”云。朝隐终太子右谕德，会真太学博士。

上述四人中侯行果通《易》学，康子元、敬会真、冯朝隐精《老》《庄》等。据《新唐书·百官志二》载，玄宗置集贤侍讲学士事在开元十三年（725），而“选耆儒，日一人侍读，以质史籍疑义”，则早有之。冯朝隐进京在开元中，曾注《老子》，《新唐志》著录，但未传，唐宋诸集注本中也未见引录。与冯朝隐同时进京的还有陈希烈，冯朝隐终太子右谕德，是太子幕僚，以道德讽谕皇太子，而陈希烈特以讲《老》《庄》得进，官至宰相兼兵部尚书，最后叛降安禄山。据《旧唐书》本传说：

陈希烈者，宋州人也。精玄学，书无不览。开元中，玄宗留意经义，自褚无量、元行冲卒后，得希烈与凤翔人冯朝隐，常于禁中讲《老》、《易》。累迁至秘书少监，代张九龄专判集贤院事。玄宗凡有撰述，必经希烈之手。……

《新唐书》所载略同。作宰相也好，当叛徒也罢，陈希烈最初进京



时，是侍讲三玄之义的儒者之一。以上是助成玄宗注疏《道德经》的儒门人物。

助成玄宗注疏《道德经》的，还有道教中人。开元初年受玄宗召见而通三玄之学的道士，有司马承祯、李含光、王希夷等。王希夷隐嵩山，师事道士黄颐。黄颐当即黄贇，或作黄元贇，最唐初倡导重玄的道教学者之一，曾参预佛道论争<sup>①</sup>。王希夷亦好《易》及《老子》，玄宗东巡时曾召见，后又令中书令张说访以道义，并请入宫中，“与语甚悦”，开元十四年（726）下制赠国子博士。<sup>②</sup>又有隐士白履忠，以开元十年（722）受刑部尚书王志愔表荐，“堪代褚无量、马怀素入阁侍读。”开元十七年复受国子祭酒杨瑒表荐，“征赴京师”。白履忠曾注《黄庭内景经》，今存，又注《老子》，著《三玄精辩论》。是则白履中非但通道教养生之术，亦且通道家之学。又有道士尹愔，也是助成玄宗《道德经》注疏的重要人物。据《新唐书·儒学传》载：

尹愔，秦州天水人。……愔博学，尤通《老子》书。初为道士，玄宗尚玄言，有荐愔者，召对，喜甚，厚礼之，拜谏议大夫、集贤院学士，兼修国史，固辞不起。有诏以道士服视事，乃就职，颺领集贤、史馆图书。

天水尹氏，唐初称出尹喜之后，其族素多奉道者，尤与楼观道关系密切。尹愔之父思贞，擢明经高第，是国子博士王道珪的得意高足，曾受张说等人推荐为国子大成，“每释奠，讲辩三教，听者皆

<sup>①</sup> 《千唐碑斋藏志》录开元六年立《大唐大弘道观主故三洞法师侯尊师志文》：“尊师俗姓侯，讳敬忠，郑州管城人也。……龙朔二载，睿宗帝降诞曰口出家焉，便居郑崇贞观，既名列道枢，而愿进真位，遂诣中岳太一观刘合尊师，口受真文《上清》，便于嵩阳观黄尊师处听读《庄》《老》。”刘合即刘爰道，嵩阳观黄尊师即黄元贇，通老庄学。黄元贇参与佛道论争事，参见《集古今佛道论衡》。

<sup>②</sup> 《新唐书·隐逸列传》。

得所未闻。”唐初国子监释奠讲论三教义理，是重大的学术活动，于此可见尹愔的家学渊源。“初为道士”指尹愔曾从叶法善就学。<sup>①</sup>叶法善则自曾祖三代为道士，高宗显庆（656—660）中征诣京师后，“自高宗、则天、中宗历五十年，常往来名山，数召入禁中，尽礼问道。”尤受睿宗尊宠，拜鸿胪卿，封越国公，但依旧为道士，居京城景龙观。叶法善还是排佛的有力人物，史称：“然排挤佛法，议者或讥其向背。以其术高，终莫之测。”<sup>②</sup>又据《历世真仙体道通鑑》卷三十九载，叶法善曾遇嵩阳道士韦善俊传授道法，韦善俊则是黄元贇的弟子，黄元贇隶道士籍于嵩阳观，时当高宗朝，其时嵩阳观道教的领袖人物则是潘师正。从这些资料看，尹愔精通《老子》书，有家传和师授两方面渊源。同样出于家传和师授，他对唐初三教论议，尤其是道释二教对《老子》的歧议，也应当有充分的了解。玄宗《道德经》注疏试图为诸说作出归止，以成一统之教，尹愔所了解的知识背景，必能发挥相当重要的作用。上引《儒学传》“玄宗尚玄言”事，当在开元七年（719）褚无量卒前后。玄宗初以褚无量、马怀素为侍读，尚儒学。褚无量卒后玄宗转趣《庄》《老》玄学，因诏举荐善其学者，乃有康子元、敬会真以及陈希烈、冯朝隐、白履忠等人入阁侍讲侍读事。尹愔受人举荐，当亦出于同样原因。玄宗“喜甚”尹愔之对答，盖以其通《老子》而有所会于玄宗之心尔。尹愔曾作《老子新义》十五卷，<sup>③</sup>书今不传，而有《老子说五厨经注》，今存于《道藏》，以开元二十三年（735）上进玄宗，其说每可与玄宗《道德经》注疏相印证。按《五厨经》见于司马承祯《服气精义论》引用，为初盛唐道教

① 《历世真仙体道通鑑》卷三十九：“师（叶法善）有弟子百余人，惟暨齐物、尹愔为入室矣。”

② 《新唐书·方伎列传》。

③ 见杜光庭《道德真经广圣义序》。

养气修性的诀要之一种。或其时尹愔等助玄宗注疏《道德经》成，尹愔乃循其思路解注道经诀要尔。助成玄宗《道德经》注疏诸人，或另有著述，在思想内容上与之有关联者，而以尹愔《老子说五厨经注》仅存。其相印证处，我们留待下文叙述。另外，开元年间卢重玄奉诏注《列子》，以形神性命修养返归本真人说，其义旨亦近于玄宗之《道德经》注疏，反映出其时道家学术的共同特色。这个特色，由玄宗确立的主导思想而形成。

从以上考述中，我们可以就玄宗《道德经》注疏的形成问题，得出一些简单的结论：注疏的主导思想是由玄宗确立的，这个主导思想，就是从老子道家哲学的理论高度阐述儒家的政教主张，注疏要体现出这个主导思想，就必须能够从思想理论上平息各种歧议，导执诸家《老》学于一统，这就要求注疏者对前此《老》学，尤其是对尚具影响的初唐《老》学的思想理论、歧议之处等等，具有一定水平的掌握，助成玄宗注疏的道士及臣僚，在这方面发挥了极为重要的作用。陈希烈、冯朝隐等一邦臣僚的学术来源虽难详考，但从唐初《老》学的主流看，亦必与重玄学有某种关系，至于尹愔等道士的学术源流，则可以肯定与重玄学有关，与唐初三教论议，尤其是与重玄学者和佛学者的论争有关。换言之，玄宗《道德经》注疏的学术源流，离不开初盛唐时期重玄家的《老子》学。以上考述提供了这方面的历史线索，再从该疏的体例上，我们可以更清楚地看到这一点。

玄宗的《道德经》疏义，是其注的展开。这一点不但在注和疏的内容上有其表现，而且注和疏的完成时间仅相隔两年，<sup>①</sup>这期间助成该注疏的冯朝隐等人事虽难考，但两个关键人物尹愔和陈

<sup>①</sup> 疏成于开元二十三年（735），注成于开元二十一年（723）或二十年十二月，见李斌城《敦煌写本唐玄宗〈道德经〉注疏残卷研究》，陈智超《唐玄宗〈道德经〉注诸问题》（载《世界宗教研究》88年第三期）。

希烈是一直在玄宗身侧的。参予注和疏者有同一道士及臣僚，注和疏也必有相同的学术源流。从其疏义的体例看，这个学术源流显然出自唐初重玄学，通过见存资料进行具体的比较，由可以说出自成玄英一派道士。

成玄英的《道德经开题序诀义疏》，在体例上有一个显著的特点，即开题序例。这种体例直接来源于南朝宋文明等人的道教义疏学，宋文明以其例整理《灵宝经》，成玄英则循其义例疏释《道德经》，即在《老子》八十一章的章题下，先叙前后章的次序联系，次述一章义别为若干层。

玄宗的《道德经》疏有几种传本，一是敦煌抄本残卷，二是《道藏》洞神部所收十卷本，三是杜光庭《道德真经广圣义》的全文引录，另有强思齐《道德真经玄德纂疏》及《道藏》所收四卷本，强思齐本与杜光庭本略同，唯释题取自成玄英之书，四卷本录自杜光庭《广圣义》，未全而错劣处多，不足取。前三种传本在体例上是相同的，即相同于成玄英的《道德经开题序诀义疏》。敦煌 P2592 号残玄宗《道德经》疏，存释题者起“不尚贤章第三”迄“载营魄章第十”，下面我们从强思齐《道德真经玄德纂疏》中取出相同章次的成玄英释题，列表比较。

章次	玄宗疏释题	成玄英疏释题
不尚贤章 第三	前章明万殊逐境，善化则归根。此章明贵尚不行，无为则至理。首标不尚，绝矜恂（恂）之迹；次云圣理，示立教之方；结以无为，明化成而复朴也。	就此一章分为三别：第一泛举之，不以戒行人；第二独显圣人虚怀利物；第三重教学人，令忘知会道。

章次	玄宗疏释题	成玄英疏释题
道冲章第四	前章明贵尚不行，无为则至理，此章明妙本之用，在用而无为。首标道冲，示至虚之宗物；次云挫解，明冲用之释纷；结以象帝之先，欲令尽知归趣尔。	道冲章所以次前章者，前章既令忘智会道，妙体一中，故此次章即明至道以中为用。此一章义开四别：第一明虽复以中为用，应须遣中；第二显圣智虚凝，为物宗匠；第三韬光晦迹，俯应下凡；第四结叹圣人起于万象之首。
天地不仁章第五	前章明妙本冲用，在用而无为，此章明兼爱成私，偏私则难普。首标刍狗万物，示天地之兼忘；次喻橐籥罔穷，明用虚而不挠；结以多言数屈，欲令必守中和。	天地章所以次前章者，前章明玄至道超万象之先，故此次此章显忘功用，圣人与二仪合德。即此章中义开三别：第一举圣人天地，施化忘功；第二寄橐籥两器，显明妙用；第三斥多闻博学，不如体真。
谷神不死章第六	前章明兼爱成和，偏私则难普，此章明至虚而应，其应即不穷。首标谷神，寄神用以明道；次云玄牝，辩玄功之母物；结以绵绵微妙，亦虚应则不勤劳也。	谷神章所以次前章者，前章正明多闻博识不如守中，故此次章明只为守中，故得谷神不死。就此章中义分两别：第一显虚玄至道，能生立二仪；第二明不断不常，而用无劳倦。
天长地久章第七	前章明谷神虚应，虚应即不穷，此章明天地无私，无私故长久。首则标天地以为喻；次则举人以转明；结以无私成私，将欲勤勤此行。	天长地久章所以次前者，前章明虚玄至道能安立二仪，故此次章即托于二仪而为修习之法。就此章内文有三重：第一正举二仪，假设问答；第二略显圣智修营之能；第三结叹圣人独成尊贵。

章次	玄宗疏释题	成玄英疏释题
上善若水 章第八	前章明天地无私，生成则长久，此章明至人善行，柔弱故无尤。首标若水，示三能之近道；次云居地，书七善之利物；结以不争，劝守柔而全胜也。	上善章所以次前者，前章略明忘我之行，未显功能，故此章广举忘我之人，有殊能妙用。就此一章义开三别：第一正标上善，法喻两陈；第二泛举三能，广明七德；第三结叹柔弱，所以无疵。
持而盈之 章第九	前章明圣人善行柔弱故无尤，此章明凡俗溺情骄盈故有咎。首标持盈揣锐，示其难保；次云金玉富贵，戒此贪求；结以名遂身退，令忘功而不处。	持而章所以次前者，前章广明天为上善，虚已利他，故此章即明有欲下凡自贻伊譴，欲示去取，所以次之。就此一章义开三别：第一明执心有欲，多致倾危；第二明富贵骄矜，必遭祸害；第三谦柔静退方合天道。
载营魄章 第十	章前明纵欲溺情骄盈故有咎，此章明养神爱气不杂则无疵。营魄以下至涤除，戒修身所以全德；爱人以下至明白，示德全可以为君；结以生之蓄之，表玄功之被物也。	载营者所以次前章，前章略显骄矜之过，谦退之德，其于修习法门，犹自未具，故准此一章即广明内外两行，次第功能。此一章义分三别：第一明拘魂制魄，守一内修；第二明广显治国，利他之行；第三明达道忘功之美。

从上表比较看，唐玄宗的疏不但体例同于成玄英之疏，而且释题中对章次先后的解释、对各章义旨层次的说明，也每有相同处，只不过玄宗疏的释题用语较简明，可以说是对成玄英疏文释题的修正。仅从这种著述的体例特征上，我们也明显地可以看出玄宗疏与成玄英的学术源流关系。如果从更广泛一些的角度看，这种源流关系也可以说是玄宗疏与南北朝至唐初重玄学之间的。因为在玄宗之前疏义运用开题释例体例的，并不只成玄英一家，而

是南朝梁至唐初重玄学者疏释《老子》及各部类道经的通用体例。在见存的各种《老子》疏义中，运用相同体例的，除唐玄宗和成玄英两家外，还有赵志坚的《道德真经疏义》等。赵志坚即赵坚，其《道德真经疏义》，亦重玄家书。通常地说，著述体例是学术风格的一种表征，相同的体例、相同的风格则是学术源流关系的一种反映。从学术源流关系上，我们可以将玄宗的《道德经》注疏看作重玄学著作，这一点还可以在思想理论的内在联系上得到印证。

运用开题释义的体例疏解《老子》，还有其思想理论上的意义，即试图将《老子》道德两篇，全书八十一章的章序结构，解释成一个句和句相连、章与章衔接的体系，这是南朝宋齐以降道教教理系统化进程中的一个重要阶段。自陆修静总括道书为“三洞”，《正一经》益以“四辅”而成七部，至《无上秘要》类集道书为四十九义、二百八十八品，道教一直都在试图建构起教理体系。总观南北朝道教思想史，可以说就是一个教理体系化的进程。在这个大的背景下，历宋齐梁陈四朝的重玄学者孟智周、臧矜、诸糅、宋文明等人，一方面考校七部经目，使之完善。另一方面又或以相同的建构教理体系的方法解注《老子》、形成为不同于魏晋玄学的重玄学风格。在道教的经教体系中，或因推其古远而奉《灵宝五篇真文》、《度人经》等为首要经典，但在道教的教理体系中，《道德经》无疑是不可或代的经典，入唐后尤其如此。自北周《无上秘要》的经教体系形成之后，隋唐之际道教进一步向教理体系化发展，于是有成玄英疏《老子》，并进而运用其义疏方法疏解《庄子》，将《庄子》内七篇也理解为一个相互印证的、完整的思想体系。在疏义的过程中，成玄英也就形成了他自己的思想理论体系，或者说形成了他对老庄和道教思想理论体系的理解，对重玄学理论体系的理解。同样，玄宗的《道德经》疏运用开题释义体例，目的也在于将《老子》八十一章解释为一个理论系统，其

疏也是自成体系的。疏作为注的展开，就将注文中形成的各种理论观点，作为纽结编织在这个体系网络中。当然，老子的哲学是自成体系的，掌握这一点比寻章逐句地训释更能揭示老子的思想特质，这是重玄家《老》学犹有可取之处，但执意将《老子》全书解释得句与句层层相扣、章与章严丝合缝，必不免牵强附会，流于形式而多生曲解。出于这种考虑，我们不详谈玄宗疏的体系结构，而合其注疏，析其思想学说为三个组成部分，首先谈谈注疏中融通本体论和本原论哲学的“妙本”之说。

### 三、融通本体论和本原论哲学的“妙本”说

从《老子》以及阐发老子哲学的诸多注疏和论著看，思想家们曾长期被所谓“道”的问题困扰着。当老子发现天地万物的运行有某种秩序、其中蕴含着具有终极真理意义的自然法则时，他同时也就发现了表述上的困难。虽然老子曾天才地运用“道”来指谓这个终极法则，揭示出万物运行中有某种必由途径，如由微而著、生灭循环等，但作为万物运行终极法则的“道”，是包含了万物运行无限多样性的抽象同一。根据古代哲学最基本的思想方法，包含万物无限多样性的抽象同一，也就是万物的共同本原。这个共同本原既是万物的生成始基，也是万物运行法则的最初逻辑。老子之“道”兼有这样两重含义，一则曰“道生一，一生二，二生三，三生万物”；一则曰“人法地，地法天，天法道，道法自然”。但老子又意识到，要彻底揭示这样两层哲学含义，单运用一“道”字是不够的，因为“道”为途径，用以喻示运行法则固可，但作为万物共同的生成本原，这层哲学含义是从“道”中引伸不出来的。所以老子反复强调说，“道可道，非常道”，在难以名状的情况下，姑且“字之曰道，强名之曰大”。老子所遇到的表述困难，后来的思想家们同样也遇到了。《庄子·知北游》中批评“所



谓道，恶乎在”的提问是“固不及质”，可以说是对这层表述困难的很好说明，但却未能找到更合适的概念去替代《老子》之“道”，表述“道”所要揭示的哲学含义。秦汉解《老》诸家，直至魏晋时以注《老》作为建立新思想方法之凭籍的王弼等人，也依然是以“道”解说“道”，如王弼注“道可道，非常道；名可名，非常名”说：“可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。”“指事造形”的“可道”，也就是“恶乎在”的“所谓道”，这样的道不足以揭示上述双重哲学含义，所以，就形而下的名相而言，只能解释说“道”不是什么。

但魏晋玄学毕竟比秦汉诸子学说前进了一大步，表现在对“道”义的阐发上，就是结合于形而下之物，从有无、体用、本迹等范畴揭示道与物的关系，魏晋玄学也因而从本原论哲学的旧樊篱中迈步到本体论哲学的新原野。南朝重玄学是沿着魏晋玄学的道路发展出来的，所以南朝重玄学者多援用体用、有无、本迹诸范畴，论释老子所谓“道”。但由于重玄学者要追求比玄学更玄通无滞碍的精神境界，所以另一方面又吸收了中观宗三《论》的“百非”之说，如说道体“非有非无”、“非本非迹”等等。从某种意义上说，这些观点要比魏晋玄学深入一层，因为以本迹、体用等范畴解释道与物的关系，实际上是将二者隔裂开来了，如果说万物只是道体的印迹，那么道无疑不即在物本体之中，这是魏晋玄学家试图建立本体论哲学但不彻底的地方。重玄学者论道体“非本非迹”，本旨在追求精神上的玄通，但同时也完善了玄学本体论。如果说道体“非本非迹”，那么道与物的关系就是包含了差异的同一，正是在这个意义上，重玄学者又有所谓道体“不混而混”等等说法。

但南朝重玄学者用以阐述道体义的双遣两边的语句，仍未能最终摆脱老子的表述困难。尤其是有将老子的本原论哲学阐发为本体论哲学时，这种语言陈述上的困难就更反映为一个理论问题，

如果道不是离异于万事万物的所谓“本”，或者说不是万事万物的生成本原，那么“道”作为与万物之迹相对的“本”的意义就不能成立。事实上，正是从否定道为生成本原的角度出发，隋唐之际的《本际经》提出了“无本为本”的观点，因为无本，所以“返朴归真”云云，也就是返于无本或者干脆说“无本可返”。换言之，万物众生即目前现象便是本质，并不存在一个更深刻的共同本原。这种思想观点的出现，一方面是由于重玄学者在魏晋玄学的理论上追求更圆通的精神境界，完善玄学的本体论哲学，另一方面则是由于受中观宗的深刻影响。但在一些好寻古义的学者看来，重玄学者的注释全不合《老子》本旨，玄奘坚持以末伽即途径的意义译“道”为梵文便是一例，释义褒以“本际”义诘难李荣也是一例。在唐初的佛道论争中，释子以别生歧议曲难重玄学者处虽亦见之，但总的来说，释子之非难，大要本于原教旨精神，约束重玄学者对《老子》的自由发挥。加上重玄学在不断遭除偏执的玄通超脱之后，也需要有新的精神依倚，而且，要彻底抛弃本原论哲学观点，也是中国古代哲学家们所不能接受的，所以到高宗武周朝，重玄学又出现了复归本原论的明显倾向。这种倾向在《海空经》的“妙有”、“妙无”之说中有所表现，表明重玄学者在经过了“非有非无”等本体论对本原论的否定之后，又寻找某种确实的，可为终极精神依倚的东西，接着便有王玄览将万物众生说成大道之印迹的思想出现。万物众生是道的印迹，则非但道生万物，而且道是万物运动循环之程序的先验规定。王玄览又将道别出心裁地分为“常道”“可道”两种，常道为寂本，可道应感万物众生，这表明他已意识到有必要将本体论和本原论兼融起来，但运用什么样的概念来概括这层哲学含义，王玄览的常、可二道之分显然不是好办法，虽然他反复申述常、可二道异中有同的关系，但分别本身就暴露出尚未彻底兼融的痕迹。

总而言之，在玄宗立意注疏《道德经》时，有两个问题必须

解决，一是老子以来对“道”所兼有的双重哲学含义的概念表述困难，二是在唐初重玄学宗趣转化中试图融通本体本原二论，倾向于复归本原论但找不到更好的理论概括的困苦。只有解决了这两个问题，才能平息诸家歧议，建立起一统众说的《老》学体系。玄宗的《道德经》注疏，基本上解决了这两个问题，这一点具体体现在对“妙本”这个概念的运用上。“妙本”虽是个旧有概念，但玄宗《道德经》注疏所赋予它的哲学含义，却与旧注家不同。

先让我们看看玄宗《道德真经疏释题》中的一段论述：

《经》曰：“有物混成，先天地生。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”故知大道者，虚极妙本之强名，名其通也，《庄子》曰：“太初有无。”有“无”者，言有此妙本也。又曰：“无有无名”，无名者，未立强名也，故《经》曰：“无名天地之始”；强名通生曰道，故《经》曰“有名万物之母”。《庄子》又曰：“物得以生谓之德。”德，得也，言天地万变旁通，品物皆资妙本。

从这里看，玄宗注疏是从本原论的意义上谈论妙本、道与物象关系的。作为万物运行必由途径的“道”，由途径义可引申出通达的意思，“通”谓通生，道为通生万物的途径，由道沟通的万物本原则是“妙本”。换言之，只有“妙本”才是具终极含义的概念，所谓道只是为此妙本强立的名字。“妙本”是更高度抽象的概念，不象“道”那样具有明确的通生途径之义，所以说是“虚极”，是“无名”。这样，无名的“妙本”与有名的“道”，便构成了本体与名相，本原与通生途径的关系，“道”也就成了连结妙本与万物的中介。就“妙本”而言，“道”是显现，是强名；就万物而言，“道”则为本原。这种提法在玄宗注疏中也频繁出现，如注第1章“无名天地始”说：“无名者，妙本也。妙本见气，权舆天地，天地资始，故云无名。有名者，应用也。”权舆是开始的意思，如疏发挥此注说：“但其妙本降气，开辟天地，天地相资，以为本始。”

又如疏第1章“道可道，非常道”说：

道者，虚极妙本之强名，训通，训径。……可道者，言此妙本通生万物，是万物之由径，可称为道，故云“可道”。非常道者，妙本生化，用无定方，强为之名，不可遍举，故或大或逝，或远或近，是不常于一道也，故云“非常道”。

疏第62章“道者万物之奥”等处，也反复强调“道者妙本之强名也”的观点。根据这个观点，妙本是道的本体，道是妙本的名相，“道”之具有生成本原义便得到了解释，如疏第51章“道生之，德畜之”说：

道生之者，言自然冲和之气陶冶万物，物得以生，故云道生之。注云“妙本动用降和气”者，妙本，道也，至道降气，为物根本，故称妙本。

从这里看，“妙本”只是对“道”之具有生成本原义的一种解释，并不是比道更幽深的终极究竟态。

玄宗注疏中的“妙本”观点，与唐初期重玄学者的道体论显然是不同的，但其“妙本”观点的形成，却又受到唐初重玄学者道体论的深刻影响。我们比较一下第25章“有物混成，先天地生”的成玄英疏和玄宗注疏。

成玄英疏说：有物者，道也。明道非有而有，非物而物，混沌不分，而能生成庶品，亦明不混而混，虽混而成，不成而成，虽成而混。即此混成之道，在天地先生，还是不先、不生、义也。

玄宗注说：将欲明道立名之由，故云有物，言有物混然而成，含孕一切，寻其生化，乃在天地之先。

玄宗疏说：有物者，妙物也，即虚极妙本也。将欲申明强名所由不可即此道，故云“有物”尔。言此妙物混然而成，含孕众象，寻其生化，乃在天地之先，故云“先天地生”尔。成玄英要说明道本体的究竟状况，但这个问题是很说得明白

的，所以多用“不有而有”等语言方式，对《老子》说道“先天地生”，成玄英抱着不很肯定的态度，似乎对“先天地生”不能以时间上的先后去理解，所以有“不先先”，即以不先为先的说法。根据成玄英的观点，道的混沌状态也就是物象的混沌状态，道在一开始便包含了物象世界的无限丰富内容，物象世界只是道的展开，道“生成庶品”的含义就在这里。成玄英的疏也经常用到“妙本”这个概念，如疏第40章“天地之物生于有，有生于无”说：“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。”疏第42章“道生一”说：“至道妙本，体绝形名，从本降迹，肇生元气。”成玄英习惯于将“妙本”与“至道”联用，以“妙本”为道体超绝形名的终极状态，这个终极状态也就是“至无”，“至无”也可以说是“不有”或“非有”，处于这个终极状态的道是有无未分的，或者说是有无互含的。成玄英的这个观点也就是唐初重玄学者道体论的基本观点，后来的重玄学者为将这个观点说得更明白，又用到“妙有”“妙无”，如黎兴方长造作的《海空经》；或者直截了当地断言道体虚无而罗于万象，如李荣等人。玄宗注的观点与这些重玄学者不同处，在于将道明确地理解为生成本原，当注文断言道“含孕一切”的时候，与李荣“虚无罗于万象”的观点无疑有相似处，但道“含孕一切”的意义在于道能生成一切万物，道并不即在一切万物之中。玄宗疏基本上是对其注的解释，疏说道“含孕众象”与注说道“含孕一切”，是同一个意思。试图将众象之有与至道之无同一起来，在这点上玄宗注疏与唐初重玄学者是一致的，这是其注疏深受唐初重玄学道本体论影响的一种表现，如注第21章“道之为物，惟恍惟惚”说：“此明孔德所从之道，不有不无，冲用难名，故云恍惚。”疏说：“此明虚极妙本为物形状，即孔德所从之道也。虚极妙本强名曰道。道之为物，其运动静形状若何，言此妙本不有不无，难为名称，谓之有则寂然无象，欲谓之无则湛似或存，无有难名，故

谓之为恍惚尔。”讨论道的“动静形状若何”，是道体论问题，从这个角度说“妙本不有不无”，表明玄宗注疏中的“妙本”说直接因承于唐初重玄学的本体论哲学，但紧接下面的疏，则由本体论向本原论转化。疏“惚兮恍兮，其中有象”说：

此明降生本迹也。惚，无也；恍，有也。兆见曰象，妙本无物，故谓之惚，生化有形，故谓之恍，斯则自无而降有，其中兆见一切物象，从本而降迹也。

疏“恍兮惚兮，其中有物”说：

物者，即上“道之为物”，妙本也。妙本降生，兆见众象，修性反德，则复归无物。无物即道也。言人修性反德，不离妙本，自有归无，还冥至道，故云“其中有物”，言有妙物也。此摄迹以归本也。

从本降迹是人及万物的生化过程，摄迹归本是修性反德的复归过程，前者是后者的理论基础，后者是前者的思想目的。为了复归性初，唐初重玄学从与精神超脱相印证的本体论哲学向本原论哲学转化，希望找到一个最根本——也就是全世界的共同本原作为精神依倚，这个愿望在玄宗的注疏中实现了。从“妙本不有不无”到妙本“从本而降迹”，完成了由本体论向本原论的过渡，这是玄宗注疏中的“妙本”说融通本体本原二论的关键。进而言之，要建立一个什么样的本原论哲学才能为修性反德的精神复归提供理论依据呢？

《老子》第42章有“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”之句，玄宗注说：

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”也。阴阳含孕，冲气调和，然后万物阜成，故云“三生万物”。万物得阴阳冲气生成之故，故负抱阴阳，含养冲气，以为柔和也。

根据这段注文的意思，虚极之道最初由动感而生化出冲和妙气，冲和妙气也就是“一”，其中虽含孕着分化为阴阳的契机，但它本身不能作为化生万物的“质料”，所以又要生化出阳气和阴气。基于孤阳不生，独阴不长的道理，阴阳二气若不得合和交泰，依然是不能化生的，所以要由冲气从中发挥和合的作用。这个冲气或称冲和妙气，也就成了玄宗注疏中生成论的关键。

从皮面上看，所谓冲气似乎是就《老子》“三生万物”一语所作的解释，要在阴阳二气之外找出第三者，以构成生化万物之“三”数，就必须设立此名目。但在注疏者的观念里，实际上还包含着其他一些值得注意的思想。这个思想就是将冲气看作道，亦即深静虚极之妙本的动用。必须有这样一个逻辑环节，道为妙本而化生万类的命题才能成立，否则，自有阴阳生万物，而阴阳与妙本之道缺乏相互联系的中介。同样，也必须有这样一个逻辑环节，修性返德以复归道本才有可能，否则，由养阴阳而得颐养有形之生，养生与修性不能联系起来。正是出于这种逻辑上的需要，玄宗注疏将冲气看作道或妙本之体的动用，这个冲气的意义也就与秦汉哲学的所谓元气大不相同。如上引注文的疏说：

道者虚极之神宗，一者冲和之精气。生者动出也。言道动出和气以生于物。然于生化之理由自未足，更生阳气。积阳气以就一，故谓之二也。纯阳又不能生，更生阴气，积阴就二，故谓之三也。“三生万物”者，阴阳交泰，冲气化醇，则遍生庶汇也。<sup>①</sup>

道的最基本特征是虚极，不同于有质性的阴阳二气，所以由道体动用最初生出的和气，是最接近于道之特征的。虚极则全无滞碍，所以能调和阴阳，生化万类，这为唐初重玄学者道体曲通万物的

<sup>①</sup> 此据强思齐《道德真经玄德纂疏》，十卷本玄宗疏于“纯阳又不能”下缺一“生”字。

观点提供了最具体的解释。以冲气为道体动用，其功在于和合阴阳，这种说法在玄宗注疏中反复出现。如第39章“昔之得一者”的注说：“一者道之和，谓冲气也。以其妙用在物为一，故谓之一尔。”疏说：“一者冲和之气也。称为一者，以其与物合同，古今不二，是谓之一。故《易·系辞》曰：‘一阴一阳之谓道。’盖明道气在阴与阴合一，在阳与阴合一尔。”疏第4章“道冲而用之或不盈”说：“冲，虚也。谓道以冲虚为用也。夫和气冲虚，故为道用。用生万物，物被其功。论功则物疑其光大，语冲则道曾不盈满。而妙本深静，常为万物之宗。”从这两段注疏中可以明显地看出，特别突出冲气的意义，在于强调道体动用如何化生万物。为了突出这层含义，疏文又或将冲气称作“道气”，于是，所谓冲气，亦气亦道，是连接道和气的中介。居静守柔养冲和之气以得“一”，以修性反德，以复归道本，也因此有理据可循。同样的思想，我们在尹愔的《老子说五厨经注》中也能见到，仅举“东方一气和泰和”一句注文为例：

一气者，妙本冲用，所谓元气也。冲用在天为阳和，在地为阴和，交合为泰和也。则人之受生，皆资一气之和以为泰和，然后形质具而五常用矣。故《老子》曰：“万物负阴而抱阳，冲气以为和”也。则守本者当外绝二受以全生分，内存一气以和泰和。和一而性命全矣。<sup>①</sup>

这段注的意思是说，妙本冲用显现为泰和一气，守此泰和一气，既是全生的根本，也是性修反德、使精神复归于道本的保证。妙本冲用显现为泰和一气，是一种不同于秦汉哲学，也不同于魏晋玄学的新的本原论观点，以这个本原论观点为理论基础，所谓性命双修得到了新的解释。性命双修之所以能够复归于本原之道，就

<sup>①</sup> 引《云笈七签》卷六十一，题作《五厨经气法》，与《道藏》所收尹愔《老子说五厨经注》为同篇。



因为众生万物与道之间有此泰和一气或冲用妙气相联系，这也是从唐初重玄学中发挥出的一种新的体道论观点。这个观点有两个方面，一是心性修养可以复归道本，二是与“从本降迹”相对应的“摄迹归本”的养气可以复归生命本初，从而全生或长生，这两个方面对中晚唐内丹道的发展影响都很大，第二方面尤其是内丹道的基本理论。总观尹愔的《老子说五厨经注》，通篇都可以与玄宗的《道德经》注疏相印证，在本原论和性命修养这样两个理论问题上，二者不但观点相同，而且语句亦相类似。结合吴筠的《玄纲论》等一批盛唐道教著述，可以看出此期道教服务于心性修养或精神复归，有一个从本体论向本原论的宗趣转化，这个宗趣转化的结果，恰又为唐宋内丹道奠定了理论基石。尹愔的《老子说五厨经注》以言心性修养的内容居多，其理趣则本诸重玄家的双遣兼忘。同样，心性修养问题也是玄宗《道德经》注疏之思想理论的一个重要方面，其说亦多因承于重玄家言。

#### 四、摄迹归本的心性修养

玄宗《道德经》注疏围绕“妙本”这一概念所属开的本原论哲学，并非以解释天地自然为根本目的，同其他许多中国古代哲学家一样，对天地自然的解释只是为解决人生问题提供理论依据。本原论哲学与心性修养的密切联系，在《老子》第16章的玄宗注疏中有明确的表述。如注“致虚极，守静笃”说：

虚极者，妙本也。言人受生皆禀虚极妙本，及形有受纳，则妙本离散。今欲令虚极妙本必致于身，当须弃尘境染滞，守此雌静笃厚，则虚极之道自致于身矣。

人禀受虚极妙本而生，所以说妙本是人的“真性”或“正性”，如上注之疏说：“人受生皆禀虚极妙本，是谓真性。”围绕“妙本”展开的本原论哲学，由此为人性论确立了理论基础，也为人生的性

情修养确立了不可移易的准则。因为妙本是人的真性，所以复归妙本是人生心性修养的必由之路。如何复归妙本呢？疏同章“夫物芸芸，各复归其根”说：“虚极妙本，人所禀而生也。今观情欲熙熙，能守静致虚，则正性归复，命元而长久矣。”疏“归根曰静，静曰复命”句又说：“物归根则安静，人守静则致虚。木之禀生者根，归根故复命。人之禀生者妙本，令能守静致虚，可谓复归所禀之性命矣。”这种志在虚静的修养，是李荣之注《老子》、《坐忘论》等一批论著出世以来重玄学者一直在探讨的问题。玄宗的《道德经》注疏又如何讲说虚静修养呢？略而言之，主要有以下两个方面。

第一是正性修心。根据人生正性禀受于妙本的理论前提，人之正性是无分于善恶妍丑的，但在动用散乱中，人的正性不断迷失，心中充满着各种分别倾夺的观念，这就是人的“欲心”。如注第2章“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣”说：

美善者，生于欲心。心苟所欲，虽恶而美善矣，故云“皆知”。以己之所美为美，所善为善矣。美善无主，俱是妄情，皆由封执有无，分别难易，神奇臭腐，以相倾夺，大圣较量，深知虚妄，故云“恶”矣。

既然正性的迷失在于欲心之动乱，那么修复正性就应以执心入静为最初法门。注第64章“其安易持，其未兆易谋”说：“言人正性安静之时，将欲执持令不散乱，故虽欲起心尚未形兆，谋度绝之，使令不起，并甚易耳。”疏说：“言人之受生，正性清静，感物而动，则逐欲无穷。今明欲心未动安静之时，将欲守之，令不散乱，则甚易。”如果欲心已起，那就要通过观照的觉悟过程，“体了身相虚幻，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，复何系于大患乎？”<sup>①</sup>如此心息于虚静无分别，则“观身实相本来清静，不染尘杂，除诸有见。有见既遣，知空亦空，顿舍二偏，回契中道，可谓清静而契真矣。”<sup>②</sup>这里所说的舍二偏，本于成玄英等人的重玄思想方法，但含义有所发展。我们以比较第48章“损之又损之，以至于无为”一句的玄宗注疏和成玄英疏、李荣注为例。

成玄英疏说：为学之人执于有欲，为道之士又滞无为，虽复深浅不同，而二俱有患。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。

李荣注说：舍有归无，损者也；有去无忘，又损之也。理冥真寂，至无为也。

玄宗注说：为学者积功行，为道者忘损之。虽损功行，尚有欲损之心，兼忘此心，则至于泊然无为。

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

成玄英和李荣都以双遣有无入说，由双遣有无得体悟超绝有无的真寂之道，此说与其道本体论是紧密相联的。玄宗的注疏继承其双遣兼忘的重玄思想方法，而以双遣心迹入说，这是与其本原论哲学相联系的、重心性修养之倾向的一种表现。成玄英等人以双遣有无为体道而得精神超脱的门径，玄宗注疏则以心迹或心境俱忘为复归正性之要津，如注第43章“无有入无间”说：“无有者，不染尘境，令心中一无所有；无间者，道性清静，妙体混成，一无间隙。夫不为可欲所乱，令心境俱净，一无所有，心与道合，入无间矣。”心与道合而无间隙的修养境界，也就是上注之疏所说的

① 第13章“及吾无身，吾有何患”疏。

② 第54章“故以身观身”疏。

“返归正性”。这就是以遣心迹而修心的正性过程。修心正性则能观乎妙本，而不执迷于妙本化生的各种物象，如注首章“常无欲以观其妙，常有欲以观其徼”说：“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。”这是摄迹归本的第一方面。

第二是顺自然正性。这是根据重玄的理论原则必须对第一方面作出的理论补充。重玄家是反对那种捉持禁制、抑心所起的所谓修持的，但玄宗的《道德经》注疏既冠以御制之名，当然不能怂恿学者随心所欲，不能为那种情欲生于心性因而天然合理的放逸人生论提供理论依据。于是援引庄子的性分说作为对自然正性的进一步说明，又以顺任自然正性遣除学者对修心正性的执滞。玄宗注疏中援引性分说的辞例很多，这里仅引第75章“夫唯无以生为者，是贤于贵生”一句的注疏为例，间亦便于见其养生之说。注云：

自然之分定则生全，若养过其分，分过则生亡矣。故夫唯无以厚其生为者，是贤于矜贵其生。

疏曰：

夫生也有涯，安分则足，既不可违，亦不可加。若营生于至当之外，则惑矣。故不厚其生而生全，求厚生而生丧。故知夫无以生为忧者，是贤胜于矜贵其生之人。

人生禀受有一定的性分，满足性分即是顺自然正性，越分地贪婪无止境的物欲，正如性分不得满足一样，对自然正性都是一种伤害。只有从纷乱的物象世界中脱离出来，使显了本性或真性，然后归复其本，才算是“大顺于自然之性也。”<sup>①</sup>所以，主张人生放逸者，是迷失了自然正性。换一个角度说，真性禀受于妙本，有一定的性分，唯虚静才能复归真性，并不是要人们呆坐顽空。呆坐顽空的虚静只能说是“执玄为滞”，这不符合重玄的理论原则，

<sup>①</sup> 第65章“玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺”疏。

所以玄宗注首章“玄之又玄，众妙之门”又说：

意因不生，则同乎玄妙。犹恐执玄为滞，不至兼忘，故举又玄以遣玄，示明无欲于无欲。能如此者，万法由之而了出，故曰众妙之门。

将这种重玄境界具体运用到清静修养上，就是不滞于静法而徐徐动出之，如第15章“孰能安以久，动之徐生”注说：“谁能安静于清以久，更求胜法，运动修行，令清静不滞于法而徐动出也，生犹动出。”疏说：“此教于法无滞也。谁能以清静之性静止爱欲，如水之性，已得徐清，若便安于此清，而以久滞，滞则非悟，未名了出。常须更求胜法，运动增修。为道既损之而又损，按行亦以来而次灭。则清静之性不滞于法，而徐动出也。”这段注疏基本上是对成玄英之疏的发挥，成疏说：“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。”成疏是就道体说的，玄宗注疏则引申到心性修养和行为操持上，使初唐重玄家的抽象思辩具有教化臣民的意义，这是玄宗《道德经》注疏继承并发挥唐初重玄理论的一个重要特点，这一特点在该注疏关于政教无为的论述中有更明显的表现。

## 五、无为而无不为的政教体用

藉《老子》书谈论清静无为的政教方略，是秦汉黄老学以来的老话题，玄宗注疏就这个古老的话题之所以尚有一些新鲜的议论，关键就在于注疏吸收了唐初重玄学的理论成果。让我们先引出第75章“和大怨，必有余怨”的注文，看看注疏是出于什么样的思虑议论这个话题的：

与身为怨怼之大者，情欲也。和谓调和也。言人君欲以言教调和百姓，使无情欲，故曰“和大怨”。立教化人，不能无迹。斯迹之弊，还与为怨，故曰“必有余怨”。

一切活着的人，都是有情有欲的，人们为了满足各自的情欲，便产生贪竞争夺，这是社会纷乱，人生不宁的根源。圣人为了将社会生活引导到一定的秩序轨道上，便制立各种政教法规，其中教化的作用在于引诱百姓断除情欲，似乎是导世化俗的根本。但是，制立教法的目的在于使百姓有迹可循，而寻迹则丧本，因为教有迹则可利用来满足私欲，所以制立教法又达不到原来目的，甚或成为起贪竞之风的祸乱窟藪。如何才能既导化世俗，又无迹可寻，象《老子》书中所说的那样“善行无辙迹”呢？第27章的这句经文有疏曰：“行谓修行也，法性清静，是曰重玄，虽藉勤行，必须无著。”无著无滞不但是清静以复归正性的原则要求，同样也要贯彻到无为政教的方略上。具体地说就是以无为为体，以无不为的效果为用。以无为为体，即令臣民各足其性分，而不执滞于言教之迹。如第19章“绝圣弃智，民利百倍”的注说：“绝圣人言教之迹，则化无为；弃凡夫智诈之用，则人淳朴。淳朴则巧伪不作，无为则矜徇不行。人叶天和，物无失性，是有百倍之利。”注第37章“无名之朴，……天下将自正”又说：“言人君既以无名之朴镇静苍生，不可执此无名之朴而令有迹。将恐寻迹丧本，复入有为。故于此无名之朴亦将兼忘。不欲于欲，无欲亦亡。泊然清静，而天下自正平矣。”这些言论，可以说是以重玄学理论论证政教无为的方略。无迹可求的政教无为，首先要杜绝臣民寻迹以起贪竞之风，这个提法在“终南捷径”熙熙攘攘的初盛唐时期，应该说很有现实意义，对陈希烈等人以善老庄、献符瑞而得玄宗恩宠诸史事，更具讽刺意味。但理论终归是可以极尽其妙的，玄宗最终虽有所失政于对无为政教的浮滥，作注疏者的思考却依然有深可玩味之处。

进而言之，政教以无为为体，何以见得可收到无不为的效果呢？旧注家的解释是君主无为而任臣民之力，以此得国事无不为。玄宗注疏的解释颇与旧注家不同，而以“人得其性”为说。如注

第3章“为无为则无不治”说：“于为无为，人得其性，则淳化有孚矣。”第2章“是以圣人处无为之事，行不言之教”的疏又说：

夫饰知诈者，虽拱默，非无为也；任真素者，则终日指挥而未始不晏然矣。故圣人知诸法性空，自无矜执，则理天下者，当绝浮伪，任纯德。百姓化之，各安其分。安分则不扰，岂非无为之事乎？言出于己，皆因天下之心，则终身言而未尝言，岂非不言之教耶？

因循天下百姓之心性而立言教，不是自为矜执的一家言教，这是“行不言之教”的真谛。所以政教无为并不象疑惑者理解的让君主放弃权柄那样可怕，相反，因应百姓心性的政教无为，实是“淳风大行”于天下的极高妙策略。如第3章“常使民无知无欲”的疏说：“夫得其性而为之，虽为而无为也。且绝尚贤之迹，不贵难得之货，人因本分，物必全真。于为无为，复何矜徇？化既无声而无臭，人故不识而不知，淳风大行，谁云不理？”如果君主自矜尚贤之名，自贵难得之货，则风靡所及，臣民性分必失，虽自以为无为垂拱，实大乖无为之教，天下必乱。

对于臣民来说，所谓无为也要辩证地理解，而不可偏执。如《老子》“绝学无忧”一句，便不可理解为弃绝一切修习，疏说：

绝学者，绝有为俗学也。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”，以求复其初者尔。若分内之学，因性之为，上士勤心行，未为不绝也。故曰“绝学无忧”。

总之，君主因百姓心而为，臣民依自性心而为，都是符合自然正性的“无为”。由于符合自然正性，无偏无失，无滞无碍，所以可收到“无不为”的实际效果，这就是第48章“无为而无不为”一句疏文所说的：“夫有为则有碍，有碍则有所不为。今既无为，无为则无碍，故能无所不为也。以谓契道则应用而周普也。”

## 第七章 重玄余韵

以唐玄宗《道德经》注疏为标志，上承魏晋玄学的道教重玄学术大体终结于盛唐。但是，一种思想学术的终结，不可能是截然的，巨浪之后，依然有余波荡漾。晚唐五代重玄学术，即是初盛唐洪涛之余波余韵。

中晚唐时期虽未见有重玄学大家，但却有一些概括重玄思想的短篇经论在道教中流行起来。不尚长篇大论，以为寥寥数百字即可尽言其理趣，是中晚唐绵延重玄学术的基本特点。从某种意义上说，这个特点正是重玄理论已经成熟、作为一种思想观念已在道教中普遍形成的表征。化繁为简显然是理论不成熟、思想未曾展开的学术所作不到的。盛唐时的重玄学术，已经出现重视短篇经论的倾向，如司马承祯之为《太上升玄消灾护命妙经》作赞颂，尹愔注《老子说五厨经》等，都是就三两百字的短经阐述重玄之道，即如《坐忘论》、《天隐子》、吴筠的文论等，也都是短篇论著，吴筠的《玄纲论》亦非长篇，而他竟以之综括道教的纲要，这表明盛唐时的重玄学者已大有人在作化繁为简的尝试，与隋及唐初期的重玄学风形成鲜明的对照。隋及唐初期的重玄学方将广泛展开，所以造作经论如《本际经》、《海空经》、《玄门大义》等，动辄十卷二十卷。盛唐时重玄学理论已经成熟，面临的任务是进行理论概括和理论总结。理论总结应该是全面系统的，如玄宗的《道德经》注疏；理论概括则可以是短小精要的，如《清静经》。

《清静经》出现于盛唐前后，是概括重玄思想、影响又最为深



远的短小经典，直至今日道门中人尤习诵不辍。中晚唐时期宗承其短篇风习的则有《内观经》、《定观经》及《三论元旨》等。从这些经论看，盛唐时重玄学注重心性修养并结合于仙道的倾向逾益明显，性命双修的观念就是在这种倾向中形成的。

以这些短篇经论为载体，重玄理论作为一种思想观念绵延中晚唐达一个半世纪。及唐末五代，重玄学又一度复兴。

唐末五代重玄学术的理论创造力虽不可与初盛唐相媲美，但也自有其发人深思处。推寻唐末五代重玄学复兴的原因，盖在于时代的动乱。

在旧史家看来，与初盛唐相较，中晚唐是一个衰颓的时代。现在看来，这种观点深有其时代局限性，因为旧史家的所谓兴衰，是指李唐宗室运祚说的，并非着眼于社会进步与民生好恶。从李唐宗室运祚的兴衰看，中晚唐的藩镇局面削弱了唐宗室的威势，削弱了中央集权，这是旧史家哀叹其衰颓的基本出发点，旧史家的观点也就是儒学者的观点，为藩镇割据局面鸣不平的多是儒学者，如韩愈等。儒家不能接受王统不振的现实，因为这与它所设计的社会秩序不相符合。比较之下，道释二家并不关心是否江山一统或政治是否由一人主宰，中晚唐时期佛教禅宗谈其明心见性、道教有重玄学谈其性命双修，佛道徒都不会因为没有一个高度的中央集权而痛苦，所以对“藩镇割据”的感触比儒学者淡薄得多，他们更多地关注个人身心问题，并不很关注李唐运祚是否昌盛。而中晚唐并非一个令人身心处处感受到痛苦煎熬的时代，所以佛道徒都从个人心性中寻找人生理想，为不平而鸣者寡希。历史地看，中晚唐由统一势力和割据势力的斗争，构成了一种政局平衡。这种平衡保证了社会的相对安定，中晚唐持续百五十年之久，不能不说是这种势力平衡的结果。但是，由于这种平衡不是建立在由法规确立的政治体制上，而形成于两种势力的自然对抗，所以保持平衡的双方都要付出兵役和财产等方面的代价。代价只能由

百姓承担，民不堪命便要骤啸山林，所以中晚唐时虽未及大乱，但小规模农民起义时有发生。及至唐末，终于酿成大规模的黄巢起义。这次起义最终打破了由统一势力和割据势力保持的平衡，于是有割据势力乘混战之机大肆攻杀掠夺，社会又复陷于离乱，民生又堕入灾难深渊。这是一个令身心备受煎熬的时代，是一个需要精神解救的时代，于是道教重玄学再次兴起。

丑恶的社会现实令人悲愤，思想家们便要对社会现实，对政治进行理性的批判。在中国历史上，这种理性批判历来是由道家或本诸道家精神的思想家进行的，唐末也不例外。唐末隐名思想家无能子目睹惨酷的社会现实，随其感触札记成《无能子》、贯穿着道家自然主义的哲学思想，在对社会的观察与思索中记下他已至于心死的极度悲哀。《无能子》对社会现实的理性批判，多同于成玄英；论性与情的矛盾，则每合于吴筠的《玄纲论》，而感情中的强烈愤懑与极度悲哀，则以其时世犹有过之，所以，《无能子》虽未立宗本于“重玄”，但却是在唐末离乱中深受重玄思想影响的孤苦思索者，应该纳入重玄学说史。《无能子》对社会现实、对政治的理性批判，在五代道士谭峭的《化书》中也能见到。虽则或为隐士，或为道士，但他们生活在相同的时代，受相同的思想影响，产生共鸣便不足为怪。隐士与道士的差别，表现在无能子和谭峭的身上只是前者否弃神仙长生，而后者则为内丹道进行理论探索。

唐末五代立宗本于“重玄”，且涉言仙道修炼的道士，还有杜光庭。与无能子和谭峭比较起来，杜光庭的思想学说似乎缺乏批判精神，这大概与他历受帝王尊宠的生活经历有关。杜光庭为唐玄宗的《道德经》注疏作《道德真经广圣义》，并非着意于以重玄理论解决现实人生问题。作为道门领袖，他哀叹老君教法之不振，于是广为著述，务求其宏富，终陷于繁琐；唐末时他作为李唐宗室的忠实拥护者，企羨开天盛世，力图以开元天宝时国祚与道教

并兴的故事重振唐宗室的兴旺气象，于是极力推崇玄宗的《道德经》注疏，为之作辅臣，试图以老君的重玄教法将已经混乱了的思想观念重新统一起来；作为一个道士，他提倡“摄迹归本”，以修仙与复归性初并举，为生活在离乱时世里的人们设计一条出路。

唐末五代重玄学在理论上的创造力，之所以不足于初盛唐时期媲美，一个重要的原因是按重玄思辩方法所能够展开的思想理论，在初盛唐时期都已经展开。唐末五代虽因时世使重玄宗风再次兴起，但由于思想方法没有创新，论说时便必然旧曲重弹。这阶段阐述重玄之道在理论思辩方面显露出一些新意的，要推道士张荐明的《道体论》。《道体论》通过对道物名实、道物同异、道化与自然因缘之关系等问题的辩议，深化了一些重玄学的理论观点，在思辩哲学方面有较突出的成就。而更多宗承重玄理趣的道教学者，则以其不能别立新意故，进行文献资料方面的综合整理，纂集初盛唐及以前的诸家《老子》注、《西升经》注等，其代表人物则有后蜀道士强思齐和宋初道士陈景元。因新意难出而进行集注，其势亦犹如盛唐时重玄学大体终结而有道士张君相集三十家《老子》注为一书，这种现象是重玄学理论上的创造力已然枯竭的表征。

重玄学理论上的创造力虽然枯竭了，但作为一种思想观念，其影响却是十分深远的。从儒学方面看，宋儒的性理学和本原论哲学，都曾吸收重玄的理论成果；从道教方面看，金元时兴起的全真道和北宋初以太一宫为中心兴起的老学庄学，都以重玄之道为其思想理论渊源。从整个中国思想史上看，先秦道家是道家学说的第一个阶段，秦汉黄老道德家是第二个阶段，魏晋玄学是第三个阶段，重玄则是第四个阶段，也是最后一个阶段。此后阐发老庄义旨者虽时时有之，但没有一个相对独立的宗源于道家的学派。这一历史事实并不说明道家学说断绝于五代，相反，道家学说以其融于道教而对中国社会、思想产生更为广泛的影响。历唐以后，

道家道教由来难分，这是重玄学从理论上将道家哲学融会到道教中来的必然结果。融会使道教的基本观念发生了根本性的变化，隋唐以后道教与魏晋道教最深刻的差异，也就在基本观念的变化上。道教之足以充当南北朝以降中国思想史鼎立的三足之一，断非一套神仙方术便堪支撑得起的，其力量、其含蕴，正来源于重玄学对道家思想的吸收和发展。所以重玄学在中国思想史的逻辑网络中，是不可忽视的一个环节。

## 第一节 《清静经》等经论义旨与 道教观念转化

盛唐前后三教学术的变化，有一种很可注意的现象，即在经论著述方面去繁而就简。这种现象最先出现于佛教，禅宗的兴起是其大标志。儒学虽不十分明显，但也有迹可寻。六朝玄儒之学，有解注《老》《庄》书和注疏儒典两个传统。魏晋时虽亦解注儒书，但以阐发庄老玄言为主，及梁陈间学者病其放逸末流不知归止，乃思礼教复归，解注三《礼》者一时多起来。至贞观年间受唐太宗尊重儒术的影响，有孔颖达、陆德明等一批大儒，一面讲《庄》《老》玄言，一面依汉魏晋人注为《诗经》《尚书》等儒家经典作疏解或正义，成果斐然。此后的玄儒学者，不断有短篇文赋咏唱玄理，间或注疏儒典，但少见有影响的长篇巨幅。即如中唐古文家之复兴儒道，其思想基调虽叛出玄学传统，且多为文章之士，但就其好短立论，不事洋洋大观地著述，也不因循注疏经典以载弘其道等方面说，也未尚没有玄儒之学去繁从简倾向的影响。至于道教重玄学，则从武周时道士孟安排芟夷《玄门大义》之繁冗始，便反映出厌弃经论繁芜的明显倾向。至盛唐时，道教中乃盛传一

些口诀式的短小经论,《阴符经》在这时候流行起来,可以说是一种征候,而能反映重玄思想的则有《清静经》、《太上升玄消灾护命经》、《老子说五厨经》等。推考这种现象的出现,当与魏晋玄学兴起至盛唐玄学思潮大体终结这一思想史阶段的思想主流有关,具体地说,是思想主流与经论繁富相矛盾的结果。大论这一阶段的思想主流,在于自觉地寻求某种解释宇宙问题和人生问题的终极真理。玄儒之学发声先唱,探赜道本道原;重玄学追蹊其踪并有所发展,究讨混元道体;佛教则归旨于悟彻真如。无论标立个什么名目,既然是历万变而不易其则的终极真理,必不可支离破碎,芜然杂陈,而且这个终极真理与人生态理想息息相关,是人生态理想的理论支柱,也是超越现实之精神的最终归宿,解决人生问题则是探寻终极真理的根本目的。根据中国古代哲学理性直观的思维习惯,对于终极真理不可依赖逻辑环节的不断接近,而必须以人心的灵悟去契合,所以早在王弼等人苦寻道本道原时,便发现只有运用庄子“得鱼忘筌”的辞例才能完整地表达出难以言传的哲学思想,甚至对以卦象为本的《易》理也要“得意忘象”。真理既在言象之外、意会之中,那么积累起的书山文海必是隔断真理人心的障碍。这种思维方式或者说认识论,影响到思想发展出现两种倾向。第一是各家著述论议使真理越辩越明,人们最终发现要言不繁的道理,于是文籍语论作为传播思想之桥梁的作用便完成了,要求去繁而就简。事实上,魏晋南北朝乃至隋唐初三教学者,都很热衷于讨论理与教的关系,认为言教只是悟彻真理的工具和手段,不是目的,所以在可以相与意会理趣的时候,文论适成了附赘悬疣,成了精神超越的袍袱。三教中以佛教经论最为丰硕,入释门求解脱其实最难,释子脱除言教束缚的要求也最强烈,因而也最为先觉。第二是日重人心性体。既然真理在意会之中,须以人心的灵悟去契合,那么真理便不在人心之外,所以要发明内心。内心世界坚固不变的本质规定,就是心性或性体,也

就是历万变而不易其则的终极真理。体悟至理超越现实的精神修养，就是发明自我心性，修养即是修心，自性即是终极真理。在道教重玄学说史上，这两种倾向出现于盛唐前后，前者表现为经论之短小，后者则反映在经论的思想内容之中。

这些短小经论的出世年代，现在很难确考，我们只能依据部分资料略作考述。根据我们已经掌握资料，较早出世的是《太上升玄消灭护命妙经》和《老子说五厨经》，前者有司马承祯的颂赞，后者见司马承祯《服气精义论》引述，且有尹愔的注，皆未见于初唐以前道书载述，当是盛唐或稍早些时的道士所作。《太上升玄消灭护命妙经》有受支遁即色论影响的痕迹，司马承祯的《颂》则以之言重玄；《老子说五厨经》用南北朝道教存思五方神的形式，实则以养气与会玄理并举，全经正文仅一百字。流传最久远的要算《清静经》，这部经见《云笈七签》卷十七引录，传世的最早注家是唐末道士杜光庭，另据《历世真仙体道通滥》卷三十三载，天宝年间得高力士荐于玄宗以代吴筠的衡岳道士李思慕曾“注《清静经》行于世”，则此经当亦盛唐前后作品。又有《太上老君内观经》、《洞玄灵宝定观经》，并见《云笈七签》载录。而《云笈七签》中载录的这类经，例多唐人所作，又，晚唐道士衡岳真子《玄珠心境注》曾引《定观经》云云，可证其经或出于中晚唐时期。《玄珠心境》以唐宪宗元和丁酉（817）年流传于世，正文百余字，是守一得一的诀要。还有一些论著如《三论元旨》等，亦重玄家书，此论称引《庄子》为《南华经》，盖出于玄宗天宝元年（742）封《庄子》曰《南华真经》之后，其说颇有所宗承于玄宗的《道德经》注疏，或亦中晚唐道士所为。又有周固朴的《大道论》，其中引《广义》“老君将显大教，布化万方”云云，则出杜光庭《道德真经广圣义》卷二，此论当为唐末五代作品。

反映盛唐及中晚唐重玄思想的短篇经论，不只上述这些，但仅从上面提到的这几篇经论中，我们也可以看到此期重玄思想的

绵延变化。下面我们从四个方面进行评述。

### 一、从“即色是空”到“直指心源”

“即色是空”的提法见于《太上升玄消灾护命妙经》<sup>①</sup>，这个提法因承于支遁的即色论，同样也是出于对众生“迷惑有无”的忧虑。但司马承祯在作赞颂时，却发现“其旨也，即妙性之本，万法之宗焉”。“妙性之本”也就是心源，所以此经是“直为指心源”的“妙音”。司马承祯的这一发现，很典型地反映出从“即色是空”的明理到自见本来心性的思想变化。大概有同样发现的人在当时并不太多，所以司马承祯慨叹时人对此经“纵有修行，徒多读诵”，自心未明，习诵便直为徒劳，于是“辄为颂云”。但在我们看来，本经并没有直指心源的意思，经文的主要部分如下：

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。无空有空，无色有色；无无有无，有有有无。终始暗昧，不能自明，毕竟迷惑。天尊告曰：汝等众生，从不有中，有不中无，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。若能知空不空，知色不色，名为照了，始达妙音。识无空法，洞观无碍。入众妙门，自然解悟，离诸疑罔，不著空见。

这段绕口令式的经文，在色空有无间盘旋了两个来回。先说众生。众生之所以在人世间生死轮回，经受着无穷无尽的苦恼，就因为众生沉溺于爱欲，沉滞于爱欲便要分别有无得失，于是在万物万

<sup>①</sup> 下文所引据《道藏》洞真部赞颂类司马承祯《太上升玄消灾护命妙经颂》。

象毕竟是有抑或终究是无的问题上陷于迷惑。以眼见为有，以未见为无，这是最浅俗的看法，不值一提。值得提出来批评的，是两种似乎很对立的观点。一种是空无的观点，认为空和色都是“无”，甚至连这个“无”也是虚幻的。另一种是实有的观点，认为色和空都是实有的，世间有其实有当然就更无疑义。这两种有无对立的观点永远也不能明至理，只能流于“终始暗昧”。因为至理是色与空、有与无的同一。以众生为例，众生初来世间，是“从不有中”；身相终究要复归寂灭，是“不无中无”。从有与无、色与空的转化中，可以得出二者相含的结论。有与无、色与空既然相互包含，可见“非有为有，非无为无”，有与无其实是同一的，色与空的分别其实是不能确立的。从这个角度看，“即色是空，即空是色”，色相世界不必等到追究其原本然后为空为无，色相本身即是空是无，同理，空而无见者也不必待显现之后为色为有，即空无便是色是有。明白了这层道理，便“洞观无碍”了。从这段经文里我们丝毫也看不出有“直指心源”的意思，其义旨实在于扬弃魏晋玄学贵无崇有二说，希望将有无二见同一起来，寻得一个终极不变的真理。但色与空、有与无如何才能同一起来呢？本经是从二者相互转化证其相互包含，又从包含证其同一的。这个思路与支遁的即色论有关，但不尽同，支遁是从“色不自色”，即从色相皆因缘际会而成、无真实自性的角度证“即色是空”观点的。后来僧肇在《不真空论》中批评这种观点说：“夫言色者，但当色即色，岂得色色而后为色哉？此直语色不自色，未领色之非色也。”色之非色的意思也就是“即色是空”，不必等到分析色无自性尔后为空。在这个观点上，《太上升玄消灾护命妙经》宗承于僧肇，支遁是其渊源。但色与空的同一终究还是色相世界的“理”，推导出这个道理固然能令人解悟，不因有无二见而生无极大苦恼，但如果心系此“理”，人心却又不得解缚，便不能说是真正的解脱。所以到司马承祯这里，这篇短小的经便成了“对境忘



心”的诀窍，我们引文司马承祯的三段颂文：

是空及是色，究竟总非干。要认真空色，回心向己观。

空色宜双泯，不须举一隅。色空无滞碍，本性自如如。

一心观一切，一切法皆同。若能如斯解，方明智慧通。

在司马承祯看来，世界究竟是空无还是色相，与人的心性实在没有干系，“真空色”在人心中，这就是“真性”或“正性”，也即“道性”，所以要发明内心。对于空色，不可强生分别，也没必要劳神费力地将二者同一起来，而应该按重玄的思路将二者从心中驱逐出去，这样内心空灵无滞碍，本心自性便达“如如”妙境，以一心齐天地、同万法于一瞬。内心空灵无翳障即是“忘心”，因为本心自性是不着一切相的，所以忘心与自明本心是一回事。根据这种解读的思路，司马承祯将经末“视不见我，听不得闻，离种种边，名为妙道”这样几句偈语，也理解为“认心田”，“直为指心源”的点悟枢机。偈语的本义是教人不可执滞于对“道”的追求，在司马承祯看来，只有内心不执滞于某种“道”，某种“理”，才算拭去了遮盖在自心本性上的最后一层灰尘。以忘心、自明本心自性为重玄双遣的归宿，是重玄学发展到盛唐前后的一个重要变化，这种变化在《清静经》中也有同样的反映。

《清静经》的全称是《太上老君说常清静心经》<sup>①</sup>，此经从“观空”说到修清静心，以为人心本来清静，只为欲念所牵引，流于动浊。通过“观空亦空”等觉悟之后，便明自心本来清静。经说：

夫道一清一浊，一静一动。清静为本，浊动为末。……

降本流末，而生万物。清者浊之源，静者动之基。人能清静，天下贵之。人神好清，而心扰之；人心好静，而欲牵之。常能遣其欲，而心自静；澄其心，而神自清。自然六欲不生，三毒消灭。而不能者，心未澄、欲未遣故也。能遣之者，内观

① 下引据《云笈七签》卷十七《老君清静心经》。

于心，心无其心；外观于形，形无其形；远观于物，物无其物。三者莫得，唯见于空。观空亦空，空无所空；既无其无，无无亦无。湛然常寂，寂无其寂，无寂寂无，俱了无矣，欲安能生？欲既不生，心自静矣。心既自静，神即无扰。神既无扰，常清静矣，及会其道。与真道会，名为得道。虽名得道，实无所得。强名为得，为化众生，开方便道。

众生之所以流于浊动烦恼，是因为众生各有欲念，欲念生出于心，使本来静澄的神性不能清朗无扰，所以首先要遣除欲念，澄静其心。心若能清净无翳，静定无扰，那么内心不沾一尘，所以“内观其心，心无其心”。内心空明者，则见万物皆空，这是重玄的第一层面，亦即遣除有心有欲。进而“观空亦空”，对空无心境也不执着，则心入于静寂，浊动欲念无从生出，精神不受骚扰，即为得常清静之道。同样的思想我们在《老君说虚无自然本起经》中也能看到，如该经说：“外道家不晓人神本清净，而反入室，强塞耳目，断情欲，不知情欲本在于心意，心意者神也。神无形，往来无时，情欲从念中生出。生出无时，以无形故不得断绝。但当晓知其本，自当断止，其意不复生。为道者当熟明此意，若不明止，但自劳伤其精神耳。”<sup>①</sup>入靖室诵经或存思、思过等，本是晋南北朝道教静定精神的重要方法，但经过重玄思想的深入研讨之后，道教学者却发现情欲生于心意神识，是不可遽尔断绝的。能够断绝情欲的关键，在于洞观心神本来清净，不必等着意求静定而后为静定。清净静定是根本，未静定是暂时的翳障，遣除翳障的唯一出路是自明心性本来，而不是执心修持人生本来没有的东西，所以《清静经》又说：

道所以能得者，其在自心。自心得道，道不使得。得是自得之，道不名为得，故言实无所得。

<sup>①</sup> 《云笈七签》卷十。

衡量是否得道的标志，是当心是否空明，而不是得着个什么身外道。自心空明，洞达无碍，即体会真道的境界，也即重玄无偏滞的境界。与南朝及唐初重玄学者不同的是，《清静经》不拐弯抹角地说是初遣除有无二见，再遣除非有非无的观念，而直截了当地说是外观无物，内观无心，也就司马承祯所说的“对境忘心”的意思。此经末偈中有两句，是对这层意思的概括，说：“非观心照得虚空。”又说：“无碍无心心自在。”心与境本来俱是虚空，不待观照之后方得虚空，心境双无便即清静自在心，亦即本心自性。

## 二、“妙本真性”与“即心是道”

自唐玄宗《道德经》注疏抒发“妙本”义，以妙本为道之本体，以道为妙本之强名，中晚唐以后的重玄学者便往往援引其“妙本”说，并在清静的意义上将“妙本”与“心源”统一起来，以此论述“即心是道”，修道即是修心的观点。如《太上玄都妙本清静心经》有偈颂说：“诸法妙本常清静。”<sup>①</sup>世间万千法，莫不以妙本为宗本，妙本清静，则修持法度亦当以清静为宗趣。清静不是呆坐顽空，而是经过重玄的思想过程，达到自明本心真性的意境，所以体悟清静妙本的过程也就是自明本心的过程。《三论元旨》和《大道论》就主要阐述了这种思想。

《三论元旨》不满足于南朝重玄学者以遣有无二见所完成的精神超越，认为“说无遣有，说有遣无，说是遣非，说非遣是，比皆是遣滞之言，非至道之妙。”遣偏滞并未尽妙道之义，只有心契于妙本真性，“虚而通之”，才能无遣无不遣而内心常清静。

究竟什么是“妙本真性”呢？《三论元旨》说：

道常相自然。物有万端之别。道能生于物，即物而非道

<sup>①</sup> 《道藏》洞真部本文类。

真。然以道观之，则万物万法洞通于一道；以物观之，则万物万法各执于一途。物有差而道不差，法虽异而道不异，有为灭而道不灭，空色断而道不断。实相湛然而然，虚通一切自在者，即大通之道也。然夫道者，乃万法之根源，妙达真常，则返本還元之谓矣。<sup>①</sup>

世间万物万象都是由道化生的，这是首先要肯定的，非此，道不足为万物万法之“妙本”。但是，物象化生之后，以其有形实而滞碍，有动作而污浊，所以丧失了道的真常之性，这就是“即物而非道真”的意思。既然万物万法不即是道，所以认知道体真性，或者说认知“妙本真性”，不能封执于物象。但是，由于万物万法都是由道化生的，“洞通于一道”，所以从道的角度看，即万物万法便可认知道的真常本性。换言之，只要不执滞于物象，便可从物象中认知终始不断绝的道体真性，正是在这个意义上，《三论元旨》又说：“物禀道而生，故物有道性。”物象所具有的道性，也就是道体虚通一切的实相，亦即妙本真性。从物象中体悟这个妙本真性，则要了达其自然因缘义。《三论元旨》说：

妙本者，则自然之奥也。夫自然者，无为之性，不假他因，故曰自然。修行之人，因有为而达无为，因有生而达无生，了乎因缘，契于自然，则无生之性达矣。性不无生而能无所不生，无所不生而妙本未尝为生，是以无为之为，无相之相者，道之妙体也。……妙本至于无本也。

这段话的意思一波三折，推寻其义旨，是说物象待因缘而化生，但这只是表象，穷蹙其根源，则万物莫不自然独化，所以说道生万物其实是以不生为生，这也就是妙本的“无生之性”。换言之，不可耽滞于追寻物象的本原，并以为之修持宗本，而要将因缘与自然结合起来，以因缘义树立起妙本为万物万象之宗本的观念，复

<sup>①</sup> 《道藏》太玄部，下引同。

以自然为了道、体悟妙本真性的终极法则。为了阐明这种观点，《三论元旨》又说：

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。

这种自然因缘论，是将重玄的思想方法化解开来推寻物理的结果。以因缘义知物无实性，得超绝物外，是一“玄”；以自然义知因缘皆假，从而不去追求作为万物本原的道，是“重玄”，重玄则“妙本至于无本也”。也正因为物象无本，所以修行要向心源求索。这种自然因缘论，是五代时重玄学的一个重要观念，《道体论》中多言之。《大道论》也说：

虚无者，妙本之体，非有物故；自然者，妙本之性，非造作故；道者，妙本之功用，故谓之通生之道。一虚无，二自然，三道，俱是妙本真性。<sup>①</sup>

妙本以虚无为体，这说明不可执着妙本为有物；以通生万物之道为功用，这说明妙本是万物万象的最终极因缘；又以自然为质性，这说明虚无妙本之通生万物是无迹可求的。初看起来，这种说法似乎自相矛盾，因为妙本既为道而通生万物，便不能全无造作。但若按自然因缘的观念去理解，这种自相矛盾处便不难得到解释，万物化生有其因缘，但穷曠其至极则以自然为宗本。自然为妙本之性，可以说是连结其体用的中介，体为虚无，用则有物，从无到有的化生过程是自然独化的，并没有一个造化主宰。如果说万物化生确有一个主宰，妙本便不能以虚无为体，这就成了本原论者的执滞，不能遣除对外在于身心的终极真理的苦求索。正是在这层意义上，《三论元旨》和《大道论》都以道等同于心。《三论元旨》说：

<sup>①</sup> 《道藏》太玄部，下引同。

而不住者，即須放心，远观四极之境。……令心想，想极方始收归，亦須从顶至足，观身虚假，尽是无常。如斯内外观之，自然调伏，融而照一，便亦安然，如于一中。

因为心素来浮游于外景，所以不可急切间捉持禁制，“若捉心太急，急则伤心”。收心时要适当松弛，但不可放心太宽，“放心太宽，宽则失理。”要言之，“夫于放心之时，勿令心断；泯心之际，勿觉心著。”修心在有意无意之间，必不可以灰灭为目的。在如何修心的问题上，重玄学者与佛教修持不同，如《三论元旨》说：“夫摄心住一，名为安定。灰心忘一，名为灭定。……灰心灭智而坐虚妄者，寂灭法也；融神育气而坐兼忘者，长生法也。”又说：

夫妙药可以养和，坐忘而能照性。养和而形不死，达性而妄不生。然不死不生则形变通神羽、化真仙之道也。……夫精思坐忘、通神悟性，此则修神之法也。导引形躯、吐纳元和者，此则修身之法也。然修神而不修炁者，灭度之法也。修炁而不修神者，延年之法也。神炁兼而通修者，学仙之法也。

神炁兼修亦即性命双修，这便是内丹修炼的基本理论要求，重玄学的精神修养，也便以心性修养说融通到唐宋内丹道的流变中。

### 三、凝性内修和性命双修

南北朝以至唐初的重玄学，曾受到佛学的深刻影响，这一点在关于道本体的论议中反映得很明显，盛唐前后的重玄学多论心性修养，其说也每与佛教相通，但是重玄学讲论心性修养的最终趣归，却与佛教迥异，即将心性修养与修炼内丹结合起来。《云笈七签》卷七十二有《真元妙道修丹历验抄》，旧题草衣洞真子凝述，据考为张果托名之作，则其说出于盛唐，其书言丹道，《云笈七签》列之内丹部，书文前有序，论凝性说：

合一。要断此二病以修心性，又须知心有十迷。去十迷心方能“悟心”，然后修心、证心。这十迷是：

1、迷事心。“于一切有为之事，若善若恶，俱不能分别了达，而生颠倒滞惑之心，为无智慧，用性而拣择取舍，致有轮回生死，不到真源。”

2、迷理心。“于虚极妙体自然实性上，无所闻见悟修证了等。”

3、迷教心。不遇真师智友，不知从诸教法中“求出离之心”，不解理教关系，不明“圣人行不言之教”之义。

4、迷境心。一为迷于“大道妙本自然之体性”的真境，隔断真源，二为迷于烦恼六根等。

5、迷气心。“人禀中和之气，其气有清有浊”，人若迷于“元和正性而不能养神爱气”，即是迷气心，所以要“炼形为气”、“炼气成神”、“炼神合道”，从而得证“仙果”。

6、迷身心。不知“至心之虚而和气归”，不达虚其身为养身之法。

7、迷神心。“众生身内神识精灵，不能炼神合道而登圣果。”

8、迷仙心。即不修仙行。

9、迷真心。即不修真人之行。

10、迷圣心。即不修圣行。

断此十迷，然后能无心、定心、息心、制心、正心、净心、虚心，“明此七者，可与言道，可与言修心矣。”

《三论元旨》的修心说基本上与《大道论》一致，但没有《大道论》烦琐。《三论元旨》以内观收心为说，以为“摄心住一”可以养神，“吐纳元和”可以养气，“融神育气”则为长生之法。其收心说颇有所宗承于《坐忘论》，如说：

夫乱心多，故方今守一。然所修之者，须要旨归。契理则至妙可通，失所则劳而微矣，虚妄之法。安然而坐，都遣外景，内静观心，澄彼纷葩，归乎寂泊。心想刚躁浮游，摄

泄。<sup>①</sup>

在晋南北朝时期，存思五方神被道教秘珍为养神诀要，上清派尤重其法，《上清大洞真经》、《黄庭经》即主言其事。其说称五方各有神灵，内应五脏，神有姓字服色、形象制度，存想默念其形象姓字，可得感应而颐养脏腑神性。《老子说五厨经》尤沿袭了这种观念，所谓“五厨”，据尹注说：“夫存一气和泰和，则五脏充满，五神静正。五脏充则滋味足，五神静则嗜欲除。则此经是五脏之所取给，如求食于厨，故云五厨尔。”存己身所禀妙本一气，以和五方泰和之气，达到荣卫五脏，静正养神的目的，这是沿袭存思五方神的传统观念。但《五厨经》和五方泰和的趣味，却与存思五方神大不相同，粗浅地说的不耽滞于五方神的姓字形象，深入地说是归旨于“玄理同玄际”，如尹愔推此经旨归曰：“伏读此经五章，尽修身卫生之要，全和含一精义，可以入神坐忘，遗照安身。”坐忘遗照是重玄家的修养，修身卫生则是道教的养生传统，将二者结合起来，便将养生法提到了一个新的理论高度，也为重玄思想找到了最后的归宿。这种结合，使存思五方神的观念以及存养神性的方法，都发生了根本性的变化。就《五厨经》而言，五章冠以五方之名，只是一种形式，思想实质则是本于重玄的性命双修。如东方章，以和合初禀泰和之气为修命根本，又以会玄理为养性，尹愔注“得一道皆泰”说：“得一者，内存一气以养精神，外全形生以为车宅，则一气冲用与身中泰和和矣。”注“玄理同玄际”又说：“一气存乎中而和理出其性，性修反德而妙畅于和。妙性既和，则与玄际。”身外之气要和合，性与形也须和合，这是修养的宗旨。如何才能和合呢？南方章讲存思方法，北方章论修心方法，西方章言养志方法，都围绕着和合展开。存思方法是不着意于存想，而令和氣自降，如尹愔注“不以意思意”说：“意者，

① 《云笈七签》卷六十一。



夫至道真旨，以凝性炼形长生为上。所谓凝性者，心灵也。乃内观不动，湛然无为焉。虽云凝心一也，乃有二德。二德者，谓住心空心。若凝住心，则身境与道同，形性俱超，此真得长生不死高真妙道也。若凝空心，即性超而身沉，此得脱腔尸解之下法也。盖住心无心，即真道自会，名虚无之身、实有之质矣。此得性遗形之妙，不得炼形之要，名为清虚善爽之鬼。……若得性遗形，虽速成，然不契道旨，盖上士保生者以为斃法而不修也。凝住心，神形气俱得，得者寿延万岁，名曰仙人。

所谓“性超”即精神超脱无滞碍，这在仙道看来只是斃法，仙道讲凝性的根本目的，是养生保真，而不是专求解脱。养生保真则要形神双炼，性命兼修，这是道教的基本观点。道教历来认为生命是形与神的合体。晋南北朝道教讲养神，主要有存思存神等方术，在经过重玄的思想历程之后，道教的养神方法要比晋南北朝精制得多。这一点在《老子说五厨经》及尹愔的注中有很典型的反映。

《老子说五厨经》全文百余字：

东方一气和泰和，得一道皆泰，和乃无一和，玄理同玄际。

南方不以意思意，亦不求无思，意而不复思，是法如是持。

北方莫将心缘心，还莫住绝缘，心在莫存心，真则守真渊。

西方修理志离志，积修不符离，志而不修志，己业无己知。

中央诸食气结气，非诸久定结，气归诸本气，随取当随

《老子说五厨经》的泰和一气及尹愔解之为妙本，是在相同的背景下出现的，这个背景即重玄学者对道本的思辩。由有这种背景，使中晚唐道教内修论与晋南北朝道教的养生养神根本不同，晋南北朝道教的养生养神，有各种烦杂方术，中晚唐道教言内修，则以修养性命本根为宗极，反映到内丹道中，便是辩明真药物，以此否定四黄八石为修丹根基，于是形成了向自身求真药物的内丹道。

## 第二节 唐末五代重玄学的复兴

### 一、《无能子》的自然主义哲学

唐末黄巢大起义，最终打破了近一个半世纪来由李唐中央政权和各种割据势力保持的政局平衡，割据势力最终占了上风，社会再次陷于纷争离乱。比及五代十国，豪强混战耗尽了民脂民膏，彻底摧毁了社会经济，这是一个易子相食的惨酷时代。生活在这样一个时代里的思想家们，内心不只是充满了苦闷，而且是极度的苍凉和悲哀。究竟什么才算是社会生活的最底层深渊？社会离合治乱循环的原因究竟是什么？人生究竟还有没有意义？社会人生的出路究竟在哪里？……这些问题困扰着混乱时代一切良知未泯的人。当社会变成人生灾难的窟藪时，儒家律己以维护社会秩序的道德准则，便与人求生存的本能发生冲突，于是有人见风使舵，左右逢源，以奸谋诡诈逞其欲于乱世，如冯道一流人物；另一些人则因社会没有道德准则可凭，乃以一己良知去观察，去思索社会问题和人生问题，要求复归自然，对社会现实进行理性主

想受也。言存一气以和泰和者，慎勿存想受以缘境识，当凝神湛照，令杳然空寂，使和畅于起念之前，慧发于忘知之后。”既不强役意念以思存，复不求无思，以此生慧照而内心和畅，“和畅则是法皆遣，遣法无住，复何所持？以不持为持，故云是法如是持也。”<sup>①</sup>这种存思方法其实是重玄的思想过程，与晋南北朝道教所讲的存思神灵已大异其趣了。以下三章的思想路数，皆与南方章相同，尹愔之注尤强调其“忘修而后性足”之义，忘修是不执滞，养性如此，和泰和之气也不例外。

从以上两例中我们可以看出，盛唐前后的重玄学也有一次转化，转化的趋势是将重玄学的凝性养性思想与养生论结合起来，从而形成比晋南北朝道教形神双修更精深的性命双修观念。这种转化倾向，在司马承祯和吴筠那里，更反映为一种理论体系，这里所举的两例可为其补充。其实：由重玄而性命双修，是盛唐前后道教的普遍现象，司马承祯、吴筠是其大家，《真元妙道修丹历验抄》和尹愔的《老子说五厨经注》亦非其特例。这种普遍现象则反映出道教基本观念的变化，中晚唐内丹道的日渐流通，则是其基本观念变化的结果。由有这种观念的转化，使内丹道在中晚唐乃至宋初的流变中，特重修性和知本两面。修性在内丹道中或称还虚，如五代宋初内丹修炼被归结为三个阶段，即炼精化气，炼气成神、炼神还虚，这是以还虚的修性功夫为修持的终极境界，此后内丹各派要不离这个宗极。知本观念更是内丹道流变的关键，如中晚唐道士施肩吾《养生辩疑诀》说：“有形者先知其本，知其本则求无不通；修道先须正其源，正其源则流无不应。若弃其本而外求，背其源以邪究，虽猎尽百家，学穷诸子，徒广虚论，功条其摄养之效，得者观之，实为自误耳。”<sup>②</sup>这种知本正源的思想，与

① 尹愔注“是法如是持。”

② 《玄笈七签》卷八十八。

妙达此源，竟无差舛。心等于道，道能于心，即道是心，即心是道。心之与道，一性而然。无然无二妙，故妙矣。在有不滞于有，妙有乖于无；在无不滞于无，而不乖有。无所不在，无所不通。

“妙达此源”就是以其自然因缘论理解妙本之体用及其与自然之性的关系，既要物象因缘中认证妙本的存在，又要以自然义遣除观念里对妙本为有物的执滞，从而向内心发明妙本至道，知“即心是道”，而不迷惑于有无二见。出于相同的思路数，《大道论》说：

道外无心，心外无道，即心即道也。其情、识、智、意、知亦然。芟悟道之心，剪认道之识，祛证道之智，除得道之智，剃了道之意，则忘知、忘意、忘智、忘识、忘心，则自无求道、趣道、学道，斯得道矣。此则除修者执踪迹也。是真得道，是真得一。若执道执一，去道远矣。若忘道忘一，得道得一矣。

修习者若能芟除对道或者对妙本之迹的执着，便是“游切至极之重玄”，换言之，重玄是内心对道的最终超越，所以修心、发明内在心性为修道的根本。或者直截了当地说，修道即是修心，此外无别事。如《内观经》说：“道以心得，心以道明。心明则道降，道降则心通。”又说：“所以通生谓之道。道者，有而无形，无而有情，变化不测，通神群生，在人之身则为神明，所谓心也。所以教人修道即修心也，教人修心即修道也。”<sup>①</sup>

如何修心呢？《内观经》主张内观己身以澄静其心，《定观经》主张由定生慧，慧而不用即能养心正性。《大道论》则分析说，习道者对于道有两种病，一种是“不知空性”或知空性而滞于空性，一种是知空性而不修空性，前者执滞空有，后者知与行不能

<sup>①</sup> 《云笈七签》卷十七。

义的批判，如无能子和谭峭。

《无能子》是唐末一位逸士隐民的著作，因为作者执意不肯吐露其身世一丧乱之世，人心将死，留名何为？所以我们无从详知其生平，只能从本书的《序》文中得到一些消息。《序》说：“无能子，余忘形友也。少博学寡欲，长于穷理尽性，以至于命。黄巢乱，避地流转，不常所处，冻馁淡如也，光启三年，天子在褒，四方犹兵，无能子寓于左辅景氏民舍，自晦也。民舍之陋，杂处其间，循循如也。昼好卧不寐，卧则笔札一二纸，兴则怀之，……似有所著者。”末尾又说：“余盖具审无能子行止中藏，故不述其姓名游宦焉。”<sup>①</sup>清四库馆臣根据此语，推测无能子“亦尝登仕籍，非隐民也。”<sup>②</sup>或许无能子曾经出仕，但恰逢黄巢起义，天下滔滔，于是隐迹尘俗，亦所谓苟全性命于乱世者。《无能子》以札记方式写成，它记录下作者观察社会、思考人生问题的思想火花。虽然这本小书不算是哲学专著，没有哲学著作必须的逻辑结构，但作者的观点一以贯之，以其观点去观察社会，那么，著作的“内在精神”便构成了哲学逻辑。《序》文说“其旨归于明自然之理，极性命之端。自然无作，性命无欲，是以略礼教而外世务焉。”这便是本书的内在精神，亦即以道家的自然主义哲学为指导思想，思考两个问题：一是人的性情，即人的自然本性与社会属性的矛盾，与之相联系的另一个问题，是对现实社会中人生命运的思索，围绕这个问题，作者展开了对社会现实的理性批判。对于《无能子》书，《四库提要》曾有过简单的评价，说“其书多窃《庄》《列》之旨，又杂以释氏之说，词旨颇浅”，甚至表示只因为唐代遗书越来越少，才姑且收录。大有遗弃之意。这个评价似欠公允，但所言《无能子》的思想来源却颇中肯。在中国历史上，作愤世

① 《无能子序》，王明《无能子校注》第50页，中华书局81年版，下同。

② 《四库提要》子部道家类。

书如《无能子》者，大率皆本诸道家言，从这个角度说“其书多窃《庄》《列》之旨”自无不可，但这只是学说的历史来源，其直接的思想来源，却是初盛唐的重玄学，如对世俗社会的批判多同于成玄英、李荣，议论人的真性则每合于司马承祯和吴筠。而唐末之有是书，正说明了道家思想适应那个时代，这正是唐末五代重玄学复兴的时代背景。下面我们从三个方面评述《无能子》的思想理论。

（一）人的自然本性和社会属性。人为万物之灵，这是中国古代哲学的一个重要信念，因为人禀赋天地间最灵秀的气而有形质，所以人在大自然中应当有充分的优越感。但人的灵性有两种作用，一则用以兴善，一则用以作恶，如此善恶升沉，由灵秀的人所组成的社会便陷于纷争离乱，反不如无善无恶的原始和谐。生活在纷乱时代里的人，因为被社会生活中恶的因素坑害的太苦，不敢奢望善的因素将会予以拯救，便要向往无善无恶的原始自然，于是鄙薄可以兴善作恶的所谓灵性，无能子是其一例。

在无能子看来，从形质禀赋上，也就是从人的自然属性方面看，人与鳞毛羽甲之类的虫没有什么差别；从其社会属性看，人比虫类更糟糕，因为虫类可以顺任其自然本性而生存，人却不得不得不受所谓圣人的愚惑。所以比起虫类世界来，人类社会是违背自然的，较之虫类顺任自然本性而生存，人类则处于自然本性和社会属性的矛盾交挫中，这是性与情的冲突，也是社会混乱和人生痛苦的根源。

为了说明人与虫在形质上没有差别，无能子作了两方面辩说。首先，他引用秦汉以来流行的气一元论观点，说：“天地未分，混沌一气。一气充溢，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。气之自然也。”在中国哲学史上，一气生两仪（阴阳）是一个被重复了无数次的命题，但在这个命题下，却可以引申出许多不

同的观点，如说明阳有知，可惩恶扬善，所谓抬头三尺有神灵是也，又如说阴阳二气有轻清重浊，轻清为天为人，重浊则为地为物等。无能子古井不波地重复着“天地未分，混沌一气”的旧说，则要说明化生乃“气之自然也”，同禀一气自然化生，则天地万物了无差别，所以说：“人者，裸虫也，与夫鳞毛羽甲虫俱焉，同生天地，交气而已，无所异也。”<sup>①</sup>裸虫类的人并不比鳞毛羽甲类的飞禽走兽优秀，因为他们同禀一气自然化生，并没有一个冥冥中的意志，刻意要将人塑造得完美些。其次，对于通常认为的人类高出虫类在于智虑语言的看法，无能子也进行了辩驳：“夫自鸟兽逾乎蠢蠕，皆好生恶死，营其巢穴，谋其饮啄，生育乳养其类而护之，与人之好生恶死，营其宫室，谋其衣食，生育乳养其男女而私之，无所异也。”这是从智虑的根本目的上说的。人类的一切智虑无非用以保全自己，护育其族类，鳞毛羽甲之类的虫也能作到这些，所以不能说虫类没有智虑；人类有语言，可以传达思想感情，同样，鸟兽类也有其语言，“夫自鸟兽适乎蠢蠕者，号鸣啁噪，皆有其音，安知其族类之中非语言耶？人以不喻其音，而谓其不能言，又安知乎鸟兽不喻人言，亦谓人不能语言耶？则其号鸣啁噪之音必语言尔。”这是庄子辩“子非我，安知我不知鱼之乐”的翻版。通过这些相对主义的辩论，无能子断论：“智虑语言，人与虫一也。”至于说到人与虫在形体结构（形质）上的差别。无能子认为同样不足为据，因为虫类们形体结构是千差万别的，人与人也各不相同，“岂特止与四虫之形质异也？”所以从“异”的角度讲，人与虫的差别，犹虫与虫，人与人的差别。这就是庄子的大同异观点。无能子根据这个观点分析人的自然属性，便得出人是不带鳞毛羽甲的裸虫的结论。

裸虫们与鳞毛羽甲之虫混然杂处的时候，世界原是和諧美滿

<sup>①</sup> 《无能子》卷上《圣过第一》。

的。一个和谐美满的世界如何变得眼前的这般糟糕呢？无能子说：太古的时候，裸虫与鳞毛羽甲之虫自然相合，无男女夫妇之别，无父子兄弟之序，也没有夺害之心，没有瘞藏之事，“任其自然，遂其天真，无所司牧”。后来，裸虫中有所谓智虑者，强将裸虫与其他虫类分别开，名之曰人。再后来，自持其智虑的人“又相教播种以食百谷，于是有耒耜之用。”工具的发明和使用，便使构木合土以建宫室成为可能。人类脱离了自然状态，便得有人为的秩序，于是设婚嫁以别雌雄，致有夫妇之别，父子之序，人伦出现了。对财产的占有欲望，必然招致“为棺槨衣食以瘞其死”，因而有丧葬等礼仪规范。于是乎，“濛淳以之散，情意以之作。”但原始人群尚处于“自强自弱”的自然竞争状态，“繁其智虑者”认为这种状态很混乱，又从人群中“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”。原始的社会契约破坏了自然纯朴。为了维护社会秩序，又必然划分等级，设爵禄以升降其众。划分等级的准则是所占财物的多少，区分贵贱的依据是占有欲的满足程度，人便不得不接受财物的奴役。“既而贱慕贵，贫慕富，而人之争心生焉”。社会生活既膨胀起人们的各种欲望，又培养了满足欲望的智虑机心，所以纷争越演越烈，“争则夺，夺则乱”。原始的社会契约被破坏，必须有更强有力的条约来维持秩序，于是那些繁其智虑被称作圣人的裸虫们，又“立仁义忠信之教，礼乐之章以拘之”。这些条约规定了君臣等社会关系，规定了臣从君命等原则，符合规定的为“是”，违背规定的为“非”，于是有是非观念，“是则荣，非则辱，于是乐是耻非之心生焉”。降及后代，人的嗜欲不断膨胀，争夺越来越炽烈，仁义礼乐发挥不了束约的作用，圣人便又设刑法军队以控御之，结果“縲丝桎梏鞭笞流窜之罪充于国，戈鋌弓矢之伐充于天下，覆家亡国之祸绵绵不绝，生民困贫夭折之苦漫漫不止。”运用智虑本来是为了维护秩序，结果却将世道搅得一团糟。无能



子认为，这一切混乱祸害的根源，都在于那些自持其智虑而被称作圣人的裸虫们，因为是圣人们强立宫室章服，诱发起人们的欲望，强分贵贱尊卑激荡起人们的争夺，强立仁义礼乐芟夷了人的真性，强用刑法征伐残害了人的生命，引导人们舍本逐末，迷迷相死。所以无能子作此愤世书，首先要数落圣人的罪过，是即《圣过第一》。

既然人生的一切苦难都开始于圣人对人类自然本性的破坏，那么，生活在现实中的人就应该冲出由圣人妄设名目所诱发的各种观念，回到自然的怀抱，复归自然正性。比如对所谓“美名”，无能子认为不外乎居家孝，事上忠，朋友信，临财廉，充乎才，足乎艺之类，这些名目都是圣人崇尚之而拘缚愚人的。因为美名并不实在，它依附于形体，而人体又不过是包囊血液，装载滓质的暂时聚合体，“朝合而暮坏”。所以美名只是虚幻物的虚幻依附者。而世人却为了追求美名“以至于诈伪激者”<sup>①</sup>。世道如此，觉者如何可尽其悲哀？要复归自然正性，就必须摆脱美名等各种习俗观念的束缚，习俗是吞噬人正性而不自觉的深渊，《无能子》说：“埳蚊井蛙，示以虎豹之山、鲸鲵之海，必疑，熟其所习也；嗜欲世务之人，语以无为之理，必惑，宿于所习也。”<sup>②</sup>如何才能不被习俗所吞噬呢？《无能子》讲述了这样一则寓言：

樊氏之族有美男子，年三十，或被发疾走，或终日端居不言，言则以羊为马，以山为水。凡名一物，多失其常名。其家及乡人狂之，而不之录焉。无能子亦狂之。或一日遇于翳间，就而叹曰：“壮男子也，貌复丰硕，惜哉病如是。”狂者徐曰：“吾无病。”无能子愕然曰：“冠带不守，起居无常，失万物之名，忘家乡之礼，此狂也，何谓无病乎？”

① 《无能子》卷上《质妄第五》

② 《无能子》卷下《固本第十一》。

狂者曰：“被冠带，节起居，爱家人，敬乡里，岂我自然哉？盖昔有妄作者，文之以为礼，使人习之至于今。而薄醪固醇酎也，知之而反之者，则反以为不知，又名之曰‘狂’。且万物之名，亦岂自然著哉？清而上者曰天，黄而下者曰地，烛昼者曰日，烛夜者曰月；以至风云雨露，烟雾霜雪；以至山岳江海，草木鸟兽；以至华夏夷狄，帝王公侯；……皆妄作者强名之也。人久习之，不见其强名之初，故沿之而不敢移焉。昔妄作者或谓清上者曰地，黄下者曰天，烛昼者月，烛夜者日，今亦沿之矣。强名自人也，我亦人也，彼人何以强名，我人胡为不可哉？则冠带起居，吾得以随意取舍；万状之物，吾得以随意自名。狂不狂吾且不自知，彼不知者狂之亦宜矣！”

非难习俗必要非难儒学，这在中国历史上几乎成为通例。唐初成玄英如此，明代李贽如此<sup>①</sup>，无能子也如此。因为在他们看来，习俗的一切礼仪典章都出于儒家之风化，出于先王圣人的妄作和孔子述而不作式的“发明”，无能子“略礼教而外世务”，自然要非难先王圣人及至圣先师孔子，“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”，无能子便托老聃之口告诫孔子说：“自昔圣人创物立事，诱人人情，人情失于自然，而夭其性命者纷然矣。今汝又文而缚之，以繁人情。人情繁则息，息则诈，诈则益乱。所谓代天真而矜己者也，天祸必及。”世道的纷乱，人之自然性命的夭折，根源都在于人情被诱动，从而丧失其自然正性，而儒俗却又要以诱动人情的手段去达到维护秩序的目的，目的与手段便形成极大的矛盾。于

<sup>①</sup> 李贽《题孔子像于芝佛院》说，人皆以孔子为大圣，以老佛为异端，但并不真知大圣与异端，只是“儒先臆度而言之，父师沿袭而谓之，小子蒙聋而听之。万口一词，不可破也；千年一律，不自知也。”

是唐初重玄学者要“道与俗反”，无能子则称“明者背习焉”。<sup>①</sup>叛出习俗以复归自然正性，这是使人人皆得其自然性命的唯一出路。这个观点决定了无能子在唐末大动乱中的态度，即不与任何政治或军事势力合作，他既不是李唐政权的卫士，也不是黄巢起义军的拥护者。根据无能子对社会历史的看法，新世界只能是旧世界的又一轮重复，新政权也必将重蹈旧政权由兴而亡的覆辙。于是无能子倡导无政府主义。

(二) 劳动“异化”问题及无政府主义寓言。为了说明万物之性天然自足，苟自足其性，则不变企羨“超变”者的道理，无能子引“鲤鱼跳龙门”的传说为寓言。相传，鱼越龙门则化为龙，腾跃在空，掣云拽雨。有河边小鱼慕其“超变”，乃自叹“拨拨然蠕而游，戢戢然穴而藏”，于是有一鱼说出了无能子要想开导人们的话：“夫天地之内，物之颁形者千万焉，形之巨细，分之大小相副焉。随其形，足其分，各适矣。彼超变者，河之时波则与之惊，澄则与之平，意顺力浑，沉浮安定。及其思变也，连群而妬，斥瀑而怒，意挠力困，乃云乃雨。夫云雨来随蒸润之气，自相感尔，于彼何有哉？彼若有心于云雨之间，有时而堕矣。无心自感，又何功乎？角其上，足其下，与吾鳍鬣一也。”<sup>②</sup>形谓形体，分谓性分。万物形体不同，性分也有差别。如果性分自足，便没有必要相互企羨。这是庄子的全性观点。用这个观点去看待世人“共趋而不知止”的富贵，无能子视富贵如浮云。虽然这种人生态度也不外乎安贫乐道，但无能子却从对富贵的讥诮中，意识到劳动“异化”这个隐藏在社会生活深处的秘密。

《无能子》卷上《质妄第五》说：“所谓富贵者，足于物尔。”富贵的极至，大则为帝王，小则为公侯。所谓帝王，不外乎被袞

<sup>①</sup> 《无能子》卷下《固本第十一》。

<sup>②</sup> 《无能子》卷下《鱼说第四》。

冕、处宫阙、建羽葆警蹕而已；所谓公侯，也就是戴簪纓，喧车马、仗旌旆铁钺之类。没有这些物的装饰和衬托，也就没有帝王公侯的尊贵，所以说：“物足则富贵，富贵则帝王公侯。”

进而言之，帝王公侯因之富贵的物，又是从哪里来的呢？无能子看到这样的社会现实：

夫物者，人之所能为者也，自为之，反为不为者感之。乃以足物者为富贵，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。壮哉物之力也。<sup>①</sup>

物质财富是劳动者创造的，却被不劳动者所获取，劳动者创造出财富，同时也就创造出了妄占财富的帝王公侯，创造出了富足尊贵与贫困低贱的等级差别，于是劳动者创造的财富，最终“异化”为压迫自己的物质力量和精神力量。当这种颠倒错乱形成一种价值观念的时候，便诱惑世人为获取富贵而贪残暴虐，尔虞我诈，为了成功地去掠夺，可以无所不为，这就是圣人想要建立的社会秩序？！

在无能子看来，如其要这样一个建立在劳动“异化”基础上的、以颠倒错乱为正常的社会秩序，还不如复归到顺任自然的本来状态。他既厌弃一切名教观念，也反对一切与之相联系的实际政权。无能子是彻底的无政府主义者。有两则寓言，表明了无能子的无政府主义立场。第一则取武王伐纣故事。无能子认为，“为之君臣以别尊卑”，本来就是“圣人者以智欺愚”的妄谬行为。因为有了圣人的妄为，殷政权得以妄建，纣王得君位，因而“妄暴妄虐以充妄欲”。周武王姬发兴兵伐纣，出于要满足他一己私欲的目的，所以是“以妄取妄”。<sup>②</sup> 第二则寓言取严光与汉光武帝刘秀

① 《无能子》卷上《质妄第五》。

② 《无能子》卷中《首阳子说第二》。

故事。<sup>①</sup>在这则寓言里，无能子借严光之口发了大通议论，其锋健处隐有雷霆之声，不只是消极的不与统治者或兴兵以图为新统治者合作，其文曰：

夫四海之内，自古以为至广大也。十分之中，山岳江海有其半，蛮夷戎狄有其三，中国所有，一二而已。背叛侵袭，征伐战争，未尝怙息。夫中国天子之贵，在十分天下一二分中。征伐战争之内，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。不过于一二分中，择土木以广宫室，集缙帛珍宝以繁车服，杀牛羊种百谷以美饮食，列姝丽蔽金石以悦视听而已。嗜欲未厌，老至而死，丰肌委于蝼蚁，腐骨沦于土壤，匹夫匹妇一也，天子之贵何有哉？

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。……盖以诱我于强名，而使子悦而夸咤也。今又欲以强名公侯卿大夫诱我，非愚我耶？……

且王莽更始之有天下，与子之有天下何异哉？同乎求为中国所尊者尔，岂忧天下者耶？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？

真正可耻的，并不是没有高官厚禄而自怡悦于山水之间的渔牧，而是矜其尊贵的所谓帝王，以及以悦帝王夸咤之情为能事的所谓公侯卿大夫。帝王为“得己之所欲”，乃驱策民生于战争杀戮，残贼他人性命，社会历史便在这种恶性循环中不断沉沦堕落：

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。及其哀世，人不能

<sup>①</sup> 严光事见《后汉书·逸民列传》。

保父子兄弟，鸟兽鱼出不暇育，麋鹿蝼蛄，法令滋彰而不可禁，五兵罗网教之也，造之者复出，其能自己乎？

“圣人”们诱人于不法，帝王们制法以杀人，这就是背离了自然的所谓人类社会。令人悲哀的是，人终不能将这个颠倒了的社会重新颠倒过来，于是无能子只好以“无心”应世。

(三)“无心”说及对长生信仰的批判。无能子生活的唐末乱世，是一个令人痛苦悲哀的时代，对于一个思想者来说，这种痛苦悲哀是心灵深处的感受。当他意识到既不能选择时代而生活，也无能改变社会现实的时候，解除痛苦悲哀的唯一办法就只剩下泯除自心。为了证明“无心”乃出于自然至理，无能子援引天地造化为说，与成玄英由无有“真宰”因而要重玄解脱的思想路数略同，无能子认为，天地造化万物是“无心”的，万物的生死荣枯都是没有主宰的自然大化。如说：“夫天地无心，且不自宰，况宰物乎？天地自天地，万物自万物，春以和自生，冬以寒自杀，非天地使之然也。”<sup>①</sup>天地化生万物这样的大事业都是没有意志，没有目的的，象虫豸一样藐小的人又为什么要穷其机心智虑呢？天地间最为根本的自然法则则是不可违背的，所以处人间世要须“无心”。无心则能平正明净。“夫衡镜，物也，成于人者也。人自成之，而反示轻重于衡，妍丑于镜者，何也？衡无心而平，镜无心而明也。”为了平正明净，就必须“研之以无，澄之以虚，涵澈希夷，不知所如”，于是而能“偕天壤以无疆，沦颢气而不疲，而天下莫能与之争矣。”<sup>②</sup>这样在纷然离乱的时世里生活，便不觉其痛苦悲哀了。从另一方面讲，无心而顺任自然，人就不致活得太难太累。无能子举例说，鸟飞在空，鱼跃在渊，都不是役心力强为之的，如果鸟鱼自知能飞能游而“立心以为之”，则必然或坠或溺。

① 《无能子》卷中《范蠡说第六》。

② 《无能子》卷上《修真第七》。

又如人足能走，手能抓，耳能听，目能视，都不待学习便可作到，行动的时候也不需思索即可凭本能施为。否则疲惫劳顿，所以说“任自然者久，得其常者济”。但是，“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。”<sup>①</sup>如果事事皆凭智虑机心以捉持禁制、驱策驰逐，人生还有什么趣味？如果有心而觉其忧悲痛苦，生命岂不成了人生的沉重负担？“心”本是看不见的虚幻物，“不可睹，忧悲之所生也。求忧悲之所生，且不可睹，忧悲何寄哉？忧悲无寄，则使汝遂其未得，还其已往，又将谁付耶？今随汝而悲忧之，是欲系风而擒影也。”<sup>②</sup>

如何才能“无心”呢？无能子采用禅机顿悟的方法，说：

无能子心友愚中子病心，祈药于无能子。无能子曰：“病何？”曰：“痛。”曰：“痛何在？”曰：“在心。”曰：“心在何？”

愚中子告病已间矣。无能子曰：“此人可谓得天之真，而神光不昧者也。”<sup>③</sup>

生活在唐末乱世中的“神光不昧者”，都会感受到内心深处的忧悲，但排遣忧悲的出路却只能是无心悬解。真正“无心”了，也就是一个风痹不知痛痒的人，灵魂深处的极度悲哀与自我麻醉，就这样无奈地联系在一起。

因为对社会人生有太多的悲哀感受，无能子并不眷恋生命。“无心”已是心死了，哀莫大于心死，又有什么必要去延生长寿呢？所以，无能子虽本诸道家而立言，思想又产生于混道家道教为一事的唐代，但他并不尚神仙长生，其说颇近于隋唐之际讲重玄解脱的成玄英等人。《无能子》卷上《析惑第三》说：“夫性者神也，

① 《无能子》卷上《真修第七》。

② 《无能子》卷下《答鲁问第六》。

③ 《无能子》卷下《答愚中子问》。

命者气也，相须于虚无，相生于自然，犹乎埴簞之相感也，阴阳之相和也。形骸者，性命之器也。犹乎火之在薪，薪非火不焚，火非薪不光。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。”强调形神性命相须而得为生命，本来是道教的基本观点。道教根据这个观点讲形神合同，却又有两种看法。一是形神合同于有，由之有炼养服食等长生方术；一是形神合同于无，这主要是重玄派的说法，以之为超生死或养性的根基。初唐时的重玄学者讲形神合同于无，盖为证其体道合道之说，体道合道则不死不生，是亦谓长生，如道体之超时空；盛唐重玄学者以形神合同于无为养性，养性则为养命的初门。不管是哪种解说，最终都可以向道教的长生观念上援引。无能子也讲形神相须于虚无，但他却由此展开了对长生观念的批判，归趣于庄子的“方生方死”之说。在无能子看来，性命由冲虚流通而生，形骸坚实便滞塞将死，所以，出生是死亡的开始，死亡则复归大化流通。他批评说：“今人莫不好生恶死，而不知自然生死之理，睹乎不摇而偃者则忧之。役其自然生者，务存其自然死者，存之愈切，生之愈疏。是欲沈羽而浮石者也，何惑之甚欤！”<sup>①</sup>生与死的转化，乃出于自然，是不可逆违的。如果进一步思考生与死的问题，就会发生生与死之间并没有界线，“夫人大恶者死也，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。故不待不摇而偃则曰死，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，何足泪吾之至和哉？”<sup>②</sup>生与死不但自然转化，而且是相互包含的，活动着的躯体本来就是死的，并非等到僵硬以后才算是死，活动或僵死中

① 《无能子》卷上《析惑第三》。

② 《无能子》卷上《无忧第四》。



都有冲虚通化的因素，所以既无所谓生，也无所谓死。明白了这层道理，便能在生死这个人生的最终极问题上豁然解脱，是谓“悬解”。“夫水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，自然感应之理也。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。”<sup>①</sup>“专玄牝之归根”一语，由《老子》“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根”化出，玄牝指天地宇宙的生化出处，既为生门，亦为万物皆将复归于大化的死户。“悬解”语出《庄子·大宗师》：“得者，时也。失者，顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。此在之所谓县解也。”无能子以豁然于生死之间而无滞为悬解，盖与隋唐之际重玄家的超脱意同，其所谓“至和”，实亦盛唐重玄家之养性尔。这一份最后的精神寄托，究竟是窒息了他当初对社会现实的哲学批判，抑或排遣了由社会现实引发的灵魂深处的痛苦与悲哀？在中国历史上，持道家之学言诸世道人生者，思想历程往往与此“无能子”略同，岂非道家者流奢望根本解决社会人生问题使之然耶？是则道家乃至情至性之学，无能子乃至情至性之人——虽然他最终因无奈而流露出自我麻醉的情绪。

## 二、谭峭《化书》对社会历史的理性主义批判 及其“还虚”境界

继无能子之后，五代时又有道士谭峭作《化书》，本着道家的哲学精神，对社会历史进行理性主义的批判，对社会治乱循环的原因进行分析。

据南唐沈汾《续仙传》载，谭峭字景升，福建泉州人。其父“训以进士为业，而峭不然，迥好黄老诸子，及周穆、汉武、茅君列仙《内传》，靡不精究。”后出游终南，“师嵩山道士十余年，得

<sup>①</sup> 《无能子》卷上《修真第七》。

辟谷养气之术。”遂遍历名山。另据《佛祖统纪》卷四十二说：“显德四年（957），隐士谭景升居终南山，与陈抟相师友。著《化书》百十篇，穷括化原。”元道士李简言《玉溪子丹经指要·混六仙派之图》则列谭峭于何昌一门下，何昌一是五代时邛州（今四川邛崃）天庆观道士，陈抟曾从之学“锁鼻术”，即所谓睡功。关于《化书》，《历世真仙体道通鉴》卷三十九载引陈抟说：“吾师友谭景升始于终南山著《化书》，因游茅山，经历建康，见宋齐丘有仙风道骨……乃出《化书》授齐丘，云：‘是书之化，其化无穷，愿子序之，流于后世。’于是杖屐而去。齐丘夺为已有，而序之。”据此，《化书》是谭峭初隐终南时的作品，南唐大臣宋齐丘序而传之于世，因为宋齐丘曾窃为已有，所以此书亦题为《齐丘子》。关于《化书》的思想内容，宋曾慥《道枢·五化篇》的释题概括为：“万物芸芸，其变不穷，能以道化，虚明则通。”大体上说，谭峭从两方面讲“化”：一是从“过程”的意义上论述事物的变化迁流，二是从事物化与被化的相互作用，即从“关系”的意义上讨论事物变化中的对立与联系。这两方面都涉及到社会和人生问题。

从变化过程的意义上分析社会历史，反映出谭峭对国家产生及中国封建王朝兴亡循环之命运的认识。《化书·大化》说：

虚化神，神化气，气化形，形化精，精化顾盼，顾盼化揖让，揖让化升降，升降化尊卑，尊卑化分别，分别化冠冕，冠冕化车辂，车辂化官室，官室化掖卫，掖卫化燕享，燕享化奢荡，奢荡化聚敛，聚敛化欺罔，欺罔化悖乱，悖乱化甲兵，甲兵化争夺，争夺化败亡。

崇尚理想中纯朴的原始道德，是中国古代思想家的一般特点，道家学者尤其如此，谭峭未能例外。原始的纯朴道德何以会演变到后世的争夺败亡呢？谭峭认为，当人们徜徉于原始道德之时，人与人之间相互顾盼照拂，恭揖谦让，平等的地位构成了社会生活的原始和谐。随着“罪恶的”财富的积累，各种“病变”不断吞

噬着原始和谐的脆弱生命。在分别尊卑等级这场灾难降临人间之后，社会矛盾便日益尖锐。操持矛柄的尊高富贵者，骄奢淫逸，占有的财富不断膨胀起他们的欲望，欲望又需要有更多的财富去满足，于是聚敛欺罔，巧取豪夺，设刑戮，备甲兵。被压抑住的火山一旦爆发，新王朝便在争夺中取代了旧王朝。因为发动战争时兴仁政、均贫富的诺言，终归要被新权贵们随着权力意志而膨胀起的私欲所撕毁，所以新王朝又必然要重蹈旧王朝的败亡之路，中国封建社会的历史，便在这一连串或长或短的王朝兴衰中，循环轮回。战国时五行家关于王朝命运将依五行生克循环运转的预言，后来被证实是中国封建社会史上一团驱散不开的阴云。至于百姓，王朝相生也好，相克也罢，等待他们的只有被掠夺、被宰割，这就叫“兴，百姓苦；亡，百姓苦。”因为王朝之兴，一个政权的确立，只是霸主及其集团实现权力意志、满足欲望的象征，这决定了王朝政权必然与广大的民众对立，于是个人权力意志的实现及欲望的满足又必然毁灭王者霸者，这便是社会历史的化生化亡。

在这个化生化亡的历史循环中，道德伦理发挥了什么作用呢？谓峭一方面继承《老子》失道然后德，然后仁、义、礼、智、信的观点，另一方面又将此五常与五行对应起来，“儒有五常之道者，分之为五事，属之为五行。”<sup>①</sup>具体地说：“道德者，天地也；五常者，五行也。仁，发生之谓也，故君子于木；义，救难之谓也，故君子于金；礼，明白之谓也，故君子于火；智，变通之谓也，故君子于水；信，恣然之谓也，故君子于土。”五常的产生，有一个历史的递变过程，而且这个过程是必然的，正如五行相生相克一样：“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

<sup>①</sup> 《化书·五常》。

之业，终则五常相伐之道，斯大化之往也。”<sup>①</sup>可悲的是，五常的相生相克，不是伦理的进步，而是道德的堕落。正因为社会已堕落到尔虞我诈、悖乱争夺的地狱，所以最后才不得不依靠“信”的检束。“信”对于人的本性来说，是一种规制，一种制裁，说到底，“信”是纯朴道德已泯灭，仁义礼智已沦丧之后，人们相互戒备防范的绳索。换言之，五常的递变是道德堕落的表征。然则，道德堕落的罪恶渊藪究竟是什么？拯救生灵的诺亚方舟又在哪里？于是，谭峭要对社会现实进行分析批判，通过对化与被化之辩证关系的论述，他高倡自然主义。

从化与被化之辩证关系的角度分析社会问题，谭峭的一些论述很精辟。如《化书·稚忆》说：

稚子弄影不知为影所弄，狂夫侮象不知为象所侮。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。

谭峭生逢五代乱世，纷争离乱，兵连祸接，这是一个需要化导、需要拯救的时代。但在离乱的时世里，封建社会的道德原则已失坠，在豪强混战、相互攻杀掠夺中，暴露出人性中残酷的一面。化导天下、拯救时世者必定以残酷的手段克平离乱纷争，这样建立起的政权必然也带着残酷的特质，这是“为天下所化”的必然结果。所以，按照一种设想去化导社会，在谭峭看来是根本不可能的，以武力征平天下，只不过以新一轮的杀戮代替旧一轮的杀戮，杀人者人杀之，依然脱不出兴亡循环。

以杀止杀不足以平定天下，仁义礼乐之教同样也不可能将社会化导到和谐的纯朴道德世界中去。谭峭对所谓仁义礼乐进行了两方面分析。

第一，仁义礼乐只是封建政治的手段和工具，王者霸者固然

<sup>①</sup> 《化书·五行》。

可用以庇护自身利益，他人亦可以盗夺之，用以颠覆其王权霸位。《化书·弓矢》说：

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，贼盗擅甲兵、踞粟帛以夺其国。

仁义礼乐之教也好，弓矢甲兵之威也罢，从根本上说都只是专权者防范他人分割利益的措施，是窃国占天下者巩固自身利益的城防，以此将专权者与被专权者分隔开，逾益加深了社会的对立与对抗，于是这些“国之利器”成了人们争逐的更大目标。专权者依恃仁义礼乐等维护自身利益，在谭峭看来是十分愚蠢的，他举了个浅显的例子以说明这个道理：“海鱼有吐墨水上庇其身而游者，人因其黑而渔之。”<sup>①</sup>自我庇护的手段同时也就是自我暴露的踪迹，戒备他人的利器同时也就是自我割杀的斤斧。由此可见，仁义礼乐不足兴，弓矢甲兵不足恃。治平天下的根本，是信天下之人，倡导“大和”，《化书·有国》说：“穷民之力以为城郭，夺民之食以为储蓄，……是不信于天下之人，斯道也，赏不足劝，罚不足惧，国不足守。”天下混乱的根源，在于有国者的最高目的是填满其无尽欲壑，为了达到这个目的，必然要进行掠夺、颠覆，也必然要被掠夺、被颠覆，《化书·大和》说：

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，叛乱稟我教。不有和睦，焉得仇讎？不有赏劝，焉得争斗？是以大人无亲无疏，无爱无恶。是谓“大和”。

因为一切政治措施都以维护等级差别、贫富悬殊，维护社会对立对抗所形成的秩序为目的，所以必然有颠覆与被颠覆的事情发生，既然肯定相互剥夺是合理的，叛乱便不可避免，社会只能是治与

<sup>①</sup> 《化书·海鱼》。

乱——暂时的平衡稳定与不平衡不稳定的交替循环。作为封建政治最高理想的“仁政”，实质上是专权者将天下掠为己有之后的一种恩赐姿态，它以不平等为前提。所以社会的对立和对抗只能逾益尖锐，“王者之刑理不平，斯不平之甚也；小人之道教不义，斯不义之甚也。”<sup>①</sup>如其象专权者这般仁义“爱民”，还“不如不爱”，<sup>②</sup>不如忘仁义之政而与民众共天下。

第二，与“均食之道”比较起来，五常之教是苍白的。因为“民事之急无甚于食”，<sup>③</sup>“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。”所以说：“食为五常之本，五常为食之末。”<sup>④</sup>要均食，王霸者必须行“俭”，“俭可以为万化之柄”，<sup>⑤</sup>“俭者，均食之道也。食均则仁义生，仁义生则礼乐序，礼乐序则民不怨，民不怨则神不怒，太平之业也。”<sup>⑥</sup>而现实却是对民众的衣食层层盘剥：“王者夺其一，卿士夺其一，兵吏夺其一，战伐夺其一，工艺夺其一，商贾夺其一，道释之族夺其一，稔亦夺其一，俭亦夺其一。所以蚕告终而缲葛苧之衣，稼云毕而饭橡栝之实。”<sup>⑦</sup>王权政治下的刑政礼义，却又以维护这种层层盘剥的秩序为根本目的，这就决定了刑政之倒错、礼义之虚伪，为了不仁不义的目的而设仁智之教、礼义之序，岂可取信于民？“民腹常馁，民情常迫，而谕以仁义，其信乎？讲以刑政，其可畏乎？”<sup>⑧</sup>专权者能想象、能理解的唯一的社会秩序，是掩盖在仁义

① 《化书·七夺》。

② 见《化书·养民》。

③ 《化书·七夺》。

④ 《化书·鸱鸢》。

⑤ 《化书·化柄》。

⑥ 《化书·太平》。

⑦ 《化书·七夺》。

⑧ 《化书·战欲》。

礼智纱幔之下，由刑伐甲兵构筑起的权贵金字塔，是“内法外儒”的怪胎。在这样的社会里，一个精明的君主总是对民意混合着轻蔑与恐惧的双重心态。他们不能想象，将政治这件神秘的法器与天下人共之，将会导致什么样的社会混乱，更不能想象，也不能理解，权贵金字塔之外还有没有别的社会秩序。谭峭生逢五代乱世，各种尖锐的社会矛盾充分暴露出来，通过对社会的历史考察，他看到封建政治所依恃的刑政礼乐等，终归要在彼此盗夺中破坏所要维护的政治秩序，就象藏金于柜、藏舟于山一样靠不住，所以鄙弃一切本诸儒法的治世导俗的政治主张。这是道家的观点和立场，老子曾由此要求“复结绳而用之”，庄子向往“相忘于江湖”，谭峭则告诫人们要学蚂蚁王国：

蝼蚁之有君也：一拳之宫与众处之，一块之台与众临之，一粒之食与众蓄之，一虫之肉与众啗之，一罪无疑与众戮之。故得心相通，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。<sup>①</sup>

在谭峭生活的时代里，蚂蚁王国的和谐与平等，是而且也只能是一种社会理想，在惨酷的现实里构想不出一个全新的政治文明，于是要求向太古复归，对于个人来说，则要“还虚”。还虚是人生理想，也是最高的精神境界。正如社会复归于太古一样，还虚是逆反着“委化”的途径进行的，逆反委化即所谓“道化”，“道之用”。

关于人物的委化过程，谭峭说：

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。化化无间，由环之无穷。夫万物

<sup>①</sup> 《化书·蝼蚁》。

非欲生，不得生，万物非欲死，不得不死。达此理者，虚可以乳之，神可以不化，形可以不生。<sup>①</sup>

“虚”或称“太虚”，是万事万物的本因本原，由这个本原开始的循环变化，具有自然必然的性质。人生在这个循环变化中，是那般地无奈，全然不能自作主宰。因而要超然养虚。《化书·紫极宫碑》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：形化气，气化神，神化虚，虚明而万化所以通也。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，是谓大通。

这里所说的化气，化神，化虚，与内丹道的思想理论极有关系。相传，陈抟曾作《无极图》，将内丹功法概括为炼精化气，炼气化神，炼神还虚，与谭峭的“道化”“道之用”出于同一思想理论。这个思想理论就是逆反生化的过程，复归于生生不已的本原。不过，谭峭在这里所说的不是内修的炼化之“术”，而是一种精神境界的复归。作为一种精神境界，化虚或还虚是心性修养的结果，内丹道流所谓炼神还虚也是心性修养，宋元时称为性功。还虚的精神境界之所以是人生的最高理想，就因为复归到了世界的终极本原，和谐于世界的自然本体。唯其虚，所以在宇宙的万化迁流中不与外物产生磨擦抵砺，也就是庄子说的混同物我、冥一人天，谭峭则称之为“虚实相通”或“有无相通”。如《化书·龙虎》说：

有无相通，物我相同，其生非始，其死非终，知此道者，形不可得斲，神不可得逝。

虚实相通、有无相通之说，远源于庄子，近则宗承于重玄学。重玄学以有无兼通为不偏滞，有无兼通也就是养虚静。作为一种人生理想和处乱世的人生态度，谭峭的“还虚”说与无能子的“无

① 《化书·死生》。



心”说有其共同之处。因为在现实生活中，心灵深处有太多的痛苦和悲哀，所以要先自空虚其心性，这是排遣痛苦和悲哀，消融内外各种冲突的唯一办法。据《续仙传》载，谭峭离家后，游戏风尘，放荡于形骸之外，“惟以酒为乐，常醉腾腾，周游无所不之。夏则服乌裘，冬则绿布衫，或卧于风雨雪霜中经日”，“常欣欣然，或谓风狂”。谭峭的这幅形象，与无能子笔下或谓风狂的樊氏美男子如出一辙，是所谓略礼教者。与无能子不同之处，在于谭峭侨身道门，从道教中寻找一些精神寄托，在山林中去寻找一个远离现实的世界。作为一种精神寄托，谭峭颇涉足内丹道，这一点除在前面讲到的化气化神化虚之说中有所表现之外，还反映在他的“别构”理论中，如《化书·动静》说：“动静相磨所以化火也，燥湿相蒸所以化水也，水火相勃所以化云也，汤盎投井所以化雹也，饮水雨日所以化虹也。小人由是知阴阳可以召，五行可以役，天地可以别构，日月可以我作。有闻是言者，心将以为诞。夫民之形也：头圆而足方，上动而下静，五行运于内，二曜明于外，斯亦别构之道也。”人体内别构出一天地，以夺尽天地造化之机，这就是内丹道的基本理论。对于谭峭来说，按照这个理论去化导人生，是自全性命、自养精神于乱世的一种寄托，是否成仙，是否长寿，谭峭并不在意。如果现实社会实在不允许人自全性命，自贵其精神，那就游离到高山巨壑中去。谭峭遍历名山后，乃终隐于青城。

### 三、杜光庭及其《道德真经广圣义》

五代时，与谭峭一样终隐于青城山的道教学者，还有杜光庭。

杜光庭（850—933）字宾圣，括苍（县在今浙江丽水，一云长安人）人，是唐末五代著名的道教学者。虽然同无能子、谭峭一样宗本于道家立言，但杜光庭学术思想的意趣，却与此二人迥

异。无能子和谭峭所关注的，是乱世里的人生和人性问题，杜光庭所关注的，则是拯救乱世的世用教化问题，即《仙鑑》所称：“凡所著述，未尝不以经济为意。”唐末有意于经邦济国的道教学者，都有一种致世太平的愿望。如何致世太平呢？道士闾丘方远铨《太平经》为三十篇，“备尽枢要”，希望社会各阶层象《太平经》所说的那样以意气相沟通，使世情人心循“道”而得诱化，而致太平。杜光庭则希望通过振兴老君道教来振兴李唐国祚，维护统一与安定。杜光庭早年本习儒业，通经史，工辞章，有经世致用之志。唐懿宗时设万言科，试九经，咸通（860—874）年间，杜光庭应其举不第，乃奋然入道，师事天台山道士应夷节。其后，郑畋荐其文于朝，得受唐僖宗厚待，“赐以紫服象简，充麟德殿文章，应制为道门领袖。”<sup>①</sup>

中和初年（881），黄巢军破长安，乃从僖宗至兴元，因留于蜀，结庐青城山白云溪以居。公元907年，朱全忠篡帝位，蜀主王建亦称帝于蜀，因召杜光庭为皇子师，且谓之曰：“昔汉有四皓（按即商山四皓），不如吾一先生足矣。”此意在招隐逸以树皇子德望，则杜光庭盖隐逸流中声望甚著者。官至金紫光禄大夫、谏议大夫，封蔡国公，赐号广成先生。后杜光庭荐儒者许寂、徐简夫代其皇子师之职，与议政事，相得甚欢。王建治蜀，用张格为相，大小事每令咨禀于杜光庭。王衍袭位后，尊杜光庭为传真天师兼崇真馆大学士。

杜光庭一生勤勉著述，目的在于弘布道教以诱化时俗。对于治学，杜光庭采取分定时日的办法，一日诵经书，二日读子史，三日学为文，四日记故事，五日游息，如此周流循环，形成定规，所以博学而且著作很多。杜光庭的学问，虽不十分严谨，但渊博却是无疑的，这一点单从见存的杜庭光著作中就能看出来。见存的

<sup>①</sup> 《历世真仙体道通鑑》卷四十。

杜光庭著作，多达三十余种，二百三十余卷。这些著作大体可分为三类。

第一类是仙传道史。这类著作有《历代崇道记》、《道教灵验记》、《神仙感遇传》、《天坛王屋山圣迹记》等，属小说家言。杜光庭造作这类书的目的，并不是严实地考论道史，而在于证神仙道教之不诬，据其传闻演说道教的灵验感应，历叙帝王崇道事迹以明斯道之可贵。其中一些资料可作为研究道教史的参考，但不能尽信为实，多数为记异传奇类小说。

第二类是斋醮科仪。这类著作有《道门科范大全集》、《太上黄篆斋仪》等，《广成集》所收，亦多为道场之表奏词章。这类书数量最多。据《历世真仙体道通鑑》说：杜光庭“常谓道门科教，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，故天下羽牖永远受其赐。”从道教史上看，自寇谦之革除三张旧法、陆修静有见于天师道科律废弛，制立仪规以降，道教渐成为一门制度化宗教。初盛唐以前，又先后有金明七真作《三洞奉道科戒营始》、张万福对科戒仪范进行系统的整理，道教的制度化、规范化便适应了作为李唐“国教”的形势。但安史之乱后，道教浸微，科教不振，宫观山林多受战火渔猎之灾。迨及唐末离乱，道教科律仪轨，诚有“几将废坠”之虞。为了重振道教声势以诱化时俗，杜光庭对科律仪轨再次进行全面系统的整理。杜光庭所整理删定的科律，属陆修静灵宝法一系。此后道教科仪都是这一系的沿革。

第三类是教理教义。主要有《道德真经广圣义》和《太上老君说常清静经注》，以阐发重玄之道为宗本，下面主要介绍《道德真经广圣义》。

《道德真经广圣义》本为三十卷，但由于明《正统道藏》每卷的版面都是固定的，所以《道藏》洞神部玉诀类收录此书时，重分为五十卷。这部书所要弘广的“圣义”，即唐玄宗的《道德经》

注疏，书中不但照录玄宗注疏全文，逐条疏义，而且疏释玄宗颁布《道德经》注和疏的诏书两通。所以篇幅显得特别大。除集注本外，杜光庭的《道德真经广圣义》是各种疏义本中篇幅最大的，玄宗的《道德经》疏已嫌繁冗，加上杜光庭的释义便更显得烦琐。《道藏》所收此书，自第六卷至第五十卷，为义释玄宗注疏正文。义释主要是援引典实以证成玄宗注疏的观点，思想理论上无甚新意，不过增益其繁富尔。由于我们在前面已对玄宗《道德经》注疏的思想理论作过介绍，所以不再评析杜光庭的义释，以免重复累赘。仅就前五卷中有关注解《道德经》流派的论述及对《道德经》大义的论述略作介绍。

（一）唐以前注解《道德经》的流派。第一次划分解注《道德经》的各种流派并叙各派宗旨的，是唐初成玄英。成玄英疏理流派，是受南朝重玄学者臧矜、宋文明等人疏解经书先明其宗体的学风影响，用以表明其宗风承继东晋孙登之重玄。唐末杜光庭作《道德真经广圣义》时，再次从分辨流派入手，目的在于说明重玄是解《老》各派中最合《老子》本旨，也最为深邃精妙的一派，玄宗的《道德经》注疏，则代表了以重玄解《老》的最高水平，如《序》称玄宗注疏“若亲禀于玄元，信躬传于太上，冠九流而首出，垂万古而不刊。”极尽其赞颂之能事。当然，杜光庭的评议仅足为一家之言，未必公允而能服人。按《道德真经广圣义》序于天复元年（901），则此书成于唐末。唐末自黄巢起义后，割据离乱不断加剧，李唐大厦将倾，观政局将不知天下谁属，人们的思想亦因之迷茫无归止，这时候杜光庭抬出玄宗的《道德经》注疏，弘广其“内则修身之本囊括无遗，外即理国之方洪纤毕举”的大道法教，并昭示玄宗“无为在宥四十五年”、戡内难以中兴的盛唐故事，以说明遵循老子重玄之教是脱离劫难、复太平盛世的唯一出路。因为包含了这种政治因素在内，杜光庭对流派的评议便不能客观。但杜光庭综述解《老》流派，有两方面的历史价值应该肯

定。第一，自成玄英划分流派到杜光庭，约有二百五十余年，杜光庭补述了成玄英之后事，对我们了解重玄学说的历史发展有一定的帮助，提供了一些线索；第二，杜光庭以玄宗的《道德经》注疏为张本，其叙解《老》流派可谓补充了玄宗注疏在这方面的内容，因为玄宗的《道德经》注疏带有强烈的理论总结的性质，理论总结则必须熟知各派源流、观点得失等，而玄宗注疏中没有这方面的论述，杜光庭弘广其“圣义”，从综括流派入手，佐证了玄宗注疏之能够作为此前解《老》诸说的总结。设若杜光庭生当玄宗朝，必为助成玄宗《道德经》注疏的得力人物，因为玄宗注疏极需要熟知各派源流的学者，而杜光庭学问尚渊博，着意于典实，研读《老子》时便必然首先关注解注者的家派源流。即其《道德真经广圣义序》，也主要以叙录解《老》诸家为主，最后以玄宗注疏为旨归。

《道德经广圣义序》叙录的解《老》者凡六十家，其中《老子想尔注》、汉严遵的《道德指归》及王弼、唐成玄英、李荣、王真等有完整或基本完整的注本传世；何晏、钟会、卢景裕、羊祜、罗什、顾欢、陶弘景、松灵仙人、裴恩、臧矜、刘进喜、车弼等有佚文保存在旧题为顾欢述的《道德真经注疏》和宋李霖《道德真经取善集》等集注本中，还有些注本是依靠杜光庭的叙录得以判断其年代的，如《道藏》洞神部玉诀类有题“赵志坚著”的《道德真经疏义》残本，即据杜氏叙录知为唐道士赵坚。总之，对于研究唐末以前解《老》诸家，杜光庭的叙录提供了有益的线索，有些可作为两《唐志》的补充。当然，杜光庭叙录诸注家的本意并不是作史志，而是要分判其流派，所以在叙录诸注家之后即云：“所释之理，诸家不同。或深了重玄，不滞空有；或溺推因果，偏执三生；或引合儒宗；或趣归空寂。”似乎各有所发挥，但由于《道德经》奥义难贖，“《象系》不足以拟议，《风雅》不足以指陈，横亘古今，独立宇宙。”所以，“虽诸家染翰，未穷众妙之门；多

士研精，莫造重玄之境。”<sup>①</sup>只有玄宗的注疏独得其内则修身，外即理国的重玄妙理。其书卷五又谈到诸注家的宗趣指归，说：

河上公、严君平皆明理国之道；松灵仙人、魏代孙登、梁朝陶隐居、南齐顾欢、皆明理身之道；符坚时罗什、后赵图澄、梁武帝、梁道士窦略皆明事理因果之道；梁朝道士孟智周、臧玄静、陈朝道士诸粲、隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄曠、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴皆明重玄之道；何晏、钟会、杜元凯、王辅嗣、张嗣、羊祜、卢氏（景裕）、刘仁会皆明虚极无为理家理国之道。此明注解之人意不同也。又诸家稟学，立宗不同：严均平以虚玄为宗，顾欢以无为为宗，孟智周、臧玄静以道德为宗，梁武帝以非有非无为宗，孙登以重玄为宗。宗旨之中，孙氏为妙矣。

杜光庭将东晋人孙登首开的重玄宗趣推始到曹魏时苏门山隐士孙登，是张冠李戴。但杜光庭对诸家宗趣指归的综述，却对疏理众说纷纭的解《老》诸家有一定的帮助。在杜光庭看来，根据宗趣指归划分，解《老》诸家可归纳为五派。言理国者一派，明修身者一派，谈事理因果者一派，重玄一派，以虚极无为之道言理家治国之事者为一派。从思辩以明理的意思上说，重玄宗理论水平最高，所以诸家宗旨以孙登重玄为妙，但理体必须结合于事迹，所以言理国修身者不可废。如果将理国和修身结合起来，并从重玄之道的理论高度阐发《老子》义旨，便堪为总结诸家的最高理论水平。玄宗的《道德经》注疏，正是以重玄之道为理论原则，将修身之本与理国之方结合起来，“囊括无遗”，“洪纤毕举”，所以代表了解注《道德经》的最高理论水平。显然，重新确立玄宗《道德经》注疏在思想理论领域的权威地位，是杜光庭分判流派，详其宗趣指归的根本目的。

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义序》。

(二)《道德经》的“大略宗意”。这是杜光庭对《道德经》义旨的概括。《道德经》的义旨，最终的概括当然就是“道德”二字，所以我们应当先看看杜光庭对道德体义的理解。

关于道之体义，杜光庭根据臧矜“道旨通物，以无为义”的观点，析之为三义：“一理也，二导也，三通也。”此所谓道之三义，在《道教义枢》中已有其说，可以说是重玄学的基本观点，将这个观点展开，便是杜光庭眼目中《老子》义旨的基本纲要。根据杜光庭的理解，“理者，理实虚无，以明善恶；导者，导执令忘，引凡入圣；通者，通生万法，变通无壅。”所谓理指“道”的本体，因为在唐初佛道论争中，即有释子攻讦道教之道通生善类，亦通生恶类，以其善恶升沉，所以“道”实无知物，针对这种指责，杜光庭特别强调道之理体能鉴别善恶，如说：“有解云：理者兼通善恶，善道亦名道，恶道亦名道。善恶性空，不乖此义。但恶道称道，其意不然，正以徒类称道，非关就理为实。”<sup>①</sup>道之理体能鉴别善恶，所以理体虽虚无，却有“导”与“通”两方面的功用。作“导”义讲，就是引导世人遣除偏执，由凡入圣。这种引导是导归本真，杜光庭引《自然经》“导末归本，本即真性，末即妄情”为说，导归真性即修性，是“导”的一方面含义。“导”的另一方面含义是“摄有用之迹，归无为之本”，这包括理国和修身两方面，理国则垂拱无为而致世太平，修身即无为清静，收心住一。作“通”义解，指道通生万物而无匮。杜光庭在这方面的议论，主要是阐发玄宗《道德经》注疏的“虚极妙本”说，如玄宗《御疏序》中有“大道者，虚极妙本之强名，语其通生也”之句，杜光庭释义说：“夫道有情有信，无为无形，可传而不可授，可得而不可见，在太极之表而不为高，在六极之下而不为深，故谓为虚极之妙本也。以其生天生地，神鬼神帝，故言其通生也。道者通也，

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷五。

虚者至无也，极者至高也，妙者至玄也，本者化源也。”<sup>①</sup>

与道的理导通之义相对应，德也有得、成、不丧三义。接着杜光庭又从本迹、理教、境智、人法、生成、有无、因果七个方面论述道与德的关系，演说虽不免烦琐，但作为对隋唐重玄家道德论说的一种概括，却也有其必要性。因为道是形而上的，德则是连结形而上之道与形而下之物的中介，极高极妙的道终究要在极低极粗俗的尘世中去执行教化才显得有意义，所以对道与德的理教关系等，便不可不详细申辩。从根本上说，杜光庭的重玄之道服务于化导世俗有所成、有所得的目的。化导世俗是教法，重玄的理趣须依附于教法而行，所以杜光庭对《道德经》“大略宗意”的概括，句句不离此“教”字。

在《道德真经广圣义》首卷里，杜光庭将《道德经》的大义总括为“三十八别”：1、教以无为理国；2、教以修道于天下；3、教以道理国；4、教以无事法天；5、教以不尊高轻天下；6、教不尚贤、不贵宝；7、教化以无事无欲；8、教以等观庶物，不滞功名；9、教以无执无滞；10、教以兼下为基；11、教诸侯以正理国；12、教诸侯政无苛暴；13、教诸侯以道佐天子，不尚武功；14、教诸侯使守道化人；15、教诸侯不玩兵黩武；16、教诸侯不尚淫奢、轻徭薄赋以养终人；17、教诸侯权器不可以示人；18、教以理国修身，尊行三宝；19、教人修身，曲己则全，守柔则胜；20、教人理身无为无欲；21、教人理身保道养气以全其生；22、教人理身崇善去恶；23、教人理身积德为本；24、教人理身勤志于道；25、教人理身忘弃功名、不耽俗学；26、教人理身不贪世利；27、教人理身外绝浮竞，不炫己能；28、教人理身不务荣宠；29、教人理身寡知慎言；30、教出家之人道与俗反；31、教人出家养神则不死；32、教人体命善寿不亡；33、教人修身外身而无为；34、教

<sup>①</sup> 《道德真经广圣义》卷四。



人理心虚心而会道；35、教人处世和光于物；36、教人理身绝除嗜欲，畏慎谦光；37、教人衰多益寡；38、教人体道修身必获其报。杜光庭总结出的这三十八方面大义，虽有重杳烦琐之嫌，但没有前期重玄家的故求玄奥之弊。将其大义“三十八别”综合起来，不外乎理国修身二事，其中“教诸侯以道佐天子，不尚武功”等条，盖针对其时“诸侯”一藩镇割据而言。理国与修身，本即玄宗《道德经》注疏的两个主要方面，重玄之道则是阐述这两方面思想的理论方法。杜光庭的《道德真经广圣义》，立意既在于为玄宗注疏作辅臣，思想理论上便必然要与玄宗注疏保持高度的一致，而别出新意者寡。至于唐末五代时本诸重玄立论而颇有新意的，则推道士张荐明的《道体论》。

#### 四、《道体论》的思辨哲学

明《正统道藏》太玄部收有《道体论》三篇：论老子《道德经》上、问道论、道体义，旧题“通玄先生述”。从此《论》的思想内容看，属重玄家书，盖唐五代人所为。但唐五代时有两位通玄先生。一为方士张果，开元二十二年（734）玄宗召张果入宫时，曾赠通玄先生号。另一位是五代人张荐明，后晋高祖石敬瑭亦曾赐以通玄先生号。《全唐文》卷922张果条下录有《道体论序》，是视此书为张果所作，笔者曾据信此说，作《论张果的哲学思想》一文，<sup>①</sup>现在看来这个判断欠妥。张果虽亦言涉玄理，作《阴符经玄解》，但他的主要兴趣是内外丹道及服气养生之法。《旧唐书·张果传》及南唐沈汾的《续仙传·张果》又均未记及张果研习《老子》事。又，若此《论》为张果所作，以张果名世在开元以前且曾入宫推论，两《唐志》理当著录其书。而此《论》始见宋《崇

<sup>①</sup> 载《光明日报》87年5月4日。

文总目》、《宋志》等著录，所以作于张果的可能性不大。是则《全唐文》宁亦有误，未全可据信。比较而言，张荐明作此《道体论》的可能性要大得多，因为张荐明是以通老、庄学名世的。按《新五代史》卷三十四《郑遨传》附张荐明事云：

张荐明者，燕人也。少以儒学游河朔，后去为道士，通老子、庄周之说，高祖召见，问道家可以治国乎？对曰：“道也者，妙万物而为言，得其极者，尸居衽席之间可以治天地也。”高祖大其言，延入内殿讲《道德经》，拜以为师。荐明闻宫中奏时鼓，曰：“陛下闻鼓乎？其声一而已。五音十二律，鼓无一焉，然和之者鼓也。夫一，万事之本也，能守一者可以治天下。”高祖善之，赐号通玄先生，后不知所终。

《历世真仙体道通鑑》卷四十所载与此略同，唯云后晋高祖石敬瑭召见事在天福四年（939），次年赐通玄先生号<sup>①</sup>，所记张荐明答对中则多“总两仪而称德”一句。此云“道也者，妙万物而为言”，《道体论序》云“道者，极妙环中，圆通物化，因通立称，故名为道”，意相类也。“总两仪而称德”者，谓天地阴阳运合而得成万物尔，与《道体论》“德者遂成物终”，“德标成遂”等说法，亦相吻合，《道体论》亦且以阴阳义释所谓德。再则，《道体论》是诠释《老子》的著作，议论每有精到处，能作书论如此者，史记载其事理当记及通《老子》学。所以，此《道体记》非作于张果则必作成于张荐明。若然，五代解悟《老子》义者，以张荐明最能得初盛唐重玄学之深旨。

此《道体论》为重玄家书，观其《问道论》中一段语论可知，

<sup>①</sup> 《旧五代史·晋书·高祖纪第五》载，天福五年（960），“道士崇真大师张荐明赐号通玄先生，是时帝好《道德经》，尝召荐明讲说其义，帝悦，故有是命。寻令荐明以《道》、《德》二经雕上印板，命学士和凝别撰新序，冠于卷首，俾颁行天下。”

论曰：

道者非有非无，无终无始，园体周于万物，微妙绝于形名。但闻见之流，未能玄解，故于绝称之中，强名曰道。强名之道，即是万物之始。从始资生，气形已著，取其持载，号之曰母。然母以修德为归，始以无取为指。始、母兼泯，玄通物我，就通辩义，故名为道。

始、母云者，出《老子》道章“无名天地始，有名万物母。”“始、母兼泯”即有无双遣，“玄通物我”则体道者园通万物而不滞。这是初盛唐重玄家的一般观点。进一步，《道体论》又从三方面解释道体有无问题：

问曰：有而不有，有者，有何等有？而不有者，不有何不有？

答曰：解有三种。一就寂静体而辩：有者，有其妙有生成之主。故《经》云：“窈兮冥兮，其中有精。”论云：夫道者有情有信，无为无形。非有者，非其秽累形质之有。一就混体而辩：有者其混体之有，而不有者无物外之有。一解云：不有者，不有一物之有。

所谓“有而不有”，是在“非有非无”基础上达到的有与无的同一，对这种同一的三种解释是从三个角度作出的。第一是从本原论，即从万物万类必有其共同本原的意义上肯定“道”之有，但这种“有”是虚寂无形质的存在，故称“妙有”，较之形质之物的“有”，此“妙有”亦为“无”；第二是从本体论，即从道体混然于万物之中的意义上肯定道之为有，又从道不能独立于物外、不象某种具体事物一样相对独立地存在着的意义上，辩议道体为无；第三是从“道”的抽象性上看待有与无的同一，“道”是从万物万类的动静循环中抽象出的共同本质，此其为“有”，但道又不依一物，不自为一物，以没有任何具体物的特征为特征，是则为“无”。有而不有，似有还无的道，与盈实而且万变的物象世界关系如何呢？

围绕这个问题,《道体论》进行了几个方面的辩议。

首先,《道体论》从事物生成运动中发掘道与德的义蕴。事物生成必有其始萌,亦必有其终竟,始于道,终则为德(通得)。德是道作用万物运化的中介,也是道化生万物的印证。如《序》说:“所言道者,极妙环中,园通物化,因通立称,故名为道。德者,殊能广洽,全任无功,成迹可目,故名为德。”《论老子〈道经〉上》也说:“道者园通化始,德者遂成物终。生成既彰,二名斯显;息用归宗,即二常一。故道无德外之通,德无异道之契。即一仍二,故道位化通,德标成遂。常一常二,二一园通。园通辨别,故名道德。”道与德都不是虚玄飘忽的幽冥之物,二者正体现在事物的生成过程之中。正因为事物生成有“成迹可目”,德的哲学含义便可以首先得以确立。德又是道园通化始的必然结果,从“息用归宗”的角度看,道与德二位一体,道之为万类本原的哲学意义也因而确凿无疑。这是按逆推物始本原的方法探寻道德义蕴。虽然在化始与成就物终的意义上,道与德存在着差别,但这种差别只体现在生成运动的前后阶段上。若言诸道德本体,则道德即一不二地含蕴在事物的生成运动之中。换言之,既没有事物运化生成之外的孤寂道体存在,也没有不遵循“道德”这一必然途径的生成结果。道德本体就映现在运化着的物体之中。在这些简括的议论中,《道体论》实际上完成了一次由本原论向本体论哲学的过渡,确切地说,是将本原论和本体论有机地结合起来了。根据《道体论》的思想,道德本体不只是混然于见在目前的万物万象之中,而且贯穿于万物万象自始至终的全部运化过程。以德为中介环节,道既是物始本原,又混同于物象本体,德是构成其道物关系论的关键。而《道体论》的所谓德,则又有指谓阴阳两仪的含义:

问曰:《经》称“道生”“德畜”,复云“生之畜之,是谓玄同”。前言道生,后言德生,何也?

答曰：前言“道生”者，推功于本，后言“德生”者，论其形分之实生。何以知其然也？阴阳体合生化，化立而阳居尊君，臣位乎共治，功成而归元首。万物之体实生于德，宗本穷根，故曰“道生”。道生混成之体，无名之始，理周万物，妙极环中。

按《仙鑑》卷四十记载，张荐明在答石敬瑭问道时，曾陈述其“道也者，妙万物而为言，总两仪而称德”的观点，上引《道体论》中的一段答问，可以说是这个观点的展开。《道体论》将老子所谓“德”解释为阴阳两仪的和合，显然受到《易·系辞》“一阴一阳之谓道”的启发。《道体论》以“德”替代《易》“道”的意义在于，《易》中比阴阳两仪更具根本义的是“太极”，可拟配于老子之“道”。这是援引《易》理以诠释《老子》义。出于这种援引，《道体论》对《老子》的宇宙生成论作出了新解释：生化万物实体的是阴阳的和合，亦即德，根据道为德之本，德为道之印迹的观点，可“穷本穷根”地推寻出道为万物化生更深本原的结论。由此可将万物化生的过程概括为道—德（阴阳）—物。这是《道体论》对道物关系所进行的一方面辩议。

其次，《道体论》以名实、同异两对范畴辩议道物关系。从同异的角度说，道物“常同常异”，是包含了差别的同一，“就物差而辩，道物常异；就体实而言，物即是道，道即是物。”物差与体实对举。所谓“物差”，是说具体个别的事物之间都存在差别，世界上没有两片相同的树叶子，物与物尚且不能尽同，抽象一般的道与具体个别的物就更“常异”了；“体实”即真实本体，因为“道”只是万物万类的抽象一般，脱离了万物的具体个别，道的含义是无法确立的，也不存在一个独立的道体，所以从真实本体上说，道与物即一不二。“物以道为体，道还以物为体，一体之上，即有善恶是非、死生逆顺。”就同异这对范畴自身来说，同与异为“相即名生”，是相对待而立名的，“同非冥然同，异非条然别。何

以得知？即异辩一，故非冥然同；就一辩异，故非条然别。”“据同而辩异，无同而不异；就异而辩同，则无异而不同。”没有同一，便无所谓差异，反之亦然。这种相对待而立名的关系，决定了同与异相互包含。所以，说道物同一于真实本体之上时，其中便包含着抽象一般与具体个别的差异；说道物以“物差”而异，也正是相对于道物“体实”一同而言。

从名实关系论述道物关系，《道体论》的一些辩议也颇可玩味：

问曰：混成之与大象，为同为异？

答曰：亦同亦异。何以得知？大象是名，混成是体。名体义别，故知是异。然则名无别体之异，即名此体；体无异名之混，即名为体，故言是同。

在《老子》书中，“混成”之物，无形之“大象”，都指谓道，是从不同角度对道之含义作出的界说。虽然《老子》也曾以先秦诸子共同关注的名实问题去申述其道，但由于先秦诸子所论名实之“实”，都指形而下之物，如《墨经·经说上》谓名以“摹略万物之然”，《管子·心术上》所谓“物固有形，形固有名”等等，与“名”相对的都是可感知、有形象的具体事物，而道家所谓道却是形而上的抽象一般，所以，按照先秦诸子的名实论，只能说“道可道，非常道；名可名，非常名。”《庄子·知北游》也说“道不可言，言而非也。……道不当名。”直到唐初成玄英等人，依然在强调道体不可以名言辩的观点。道所具有的抽象一般的特点，长期困扰着道家学说的阐述者。如何将抽象一般的哲学概念与其所指称的对象结合起来，通过对名实关系的辩证理解去掌握道之本体与名相，便成了摆脱这层困扰的关键。《道体论》在这点上作了一些有意义的尝试，它以体实指谓道与物混成的本体，比说道中“有物”、“有精”要明确得多，又揭示道之名所具有的抽象一般的特点。进一步论及名实关系，《道体论》也颇能将二者辩证地同一起来。

问曰：若然者，混成、大象二义，可得相收不？

答曰：皆得相收。差之则异，混之则同。若论其实，名无实外之名，故能以实收名；若就名辩义，实非名外之实，故名得收实。名实一体，相收何嫌？

道之名是对混然道体的一种概括，并没有脱离道体之外的特殊含义，“名无别体之异，即名此体”。反之，混然道体也是可以运用名相概念去反映的，道体并非孤寂独立而不可认识。所以，名与实的差异，是同一本体之上的差异，名与因缘复无自性，于是识因缘皆假，而归于自然。这与郭象、成玄英等人从“待待无穷”出发一样地走到了自然独化的立场上来。按这条思路解《老子》义，则道化、道生为物之有待或因缘，因缘终究要归于最根本的自然法则，于是以自然独化释“道法自然”。待也好、因缘也罢，都是证其自然独化论的一个逻辑环节，说因缘是手段，发明自然独化则是目的。《道体论》也以自然因缘释“道化”，不过《道体论》倾向于将因缘与自然混同起来：

问曰：道化物之体，与自然因缘，为一为二？

答曰：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，自化迁变，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。

道化亦即造化。因为万事万物必在变化生成的过程之中，所以必有其造作。从本质上说，道与实的同一，是包含了差异的同一。对于名实先后问题，《道体论》也有所触及，“问曰：名之与实，何先何后？答曰：更为先后。若就体而言，实先名后；就义而辩，名先实后。”意思是说，从实体存在上讲，先有“实”，从辩义的角度说，则先从名相始。

（三）“道化”与“自然因缘”。这是初盛唐重玄学者比较关注的问题之一。作为一个理论问题，是由诠释《老子》引起的，在

《老子》书中，既有道为天地万物之始、之母的观念，又有“道法自然”的命题。道为万物之始、之母，则万物自道生；“道法自然”，则生而不宰，为而不持，以自然为最高法则的所谓道生，实即万物自生。这个思想中显然包含着矛盾。唐初重玄学者如成玄英等人为了克服这个矛盾，取郭象独化论，以为推寻事物生成之因果，则待待无穷，卒至于无待，无待即自然独化。郭象得之于庄子的所谓“待”，义近于佛教之“因缘”。因为意义相近，所以后来的王玄览等人多援用因缘入说。以为一切事相皆无自性，而出于因缘际会，但化生万物是事物因因相袭的自然过程，自然因缘同样也以事物生生不息的发生发展为本据，所以说道化或造化即是自然因缘。从事物生成必有其相对的原因上说，因缘非虚，贯穿万物变化发展始终的，就是这种永不间断的因果链条。但事物毕竟“不知所以然而生，不知所以然而灭，无使仍尔”，没有推动因果运动的终极主宰，所以因缘只是事物本身自然而然的运化迁流。因缘便以自然为根本义。这是据因缘以证自然，与初盛唐重玄学者以识因缘皆假而后明自然独化的思想方法，存在一定的差别。

《道体论》以上几个方面辩议道物关系，并非尽是空玄之言，它最终要落实到人生修持上。根据《道体论》对道物（包括众生）关系的理解，有人提出了这样的问题：“既言混能通收万物，通者即为混，混即是物，物即是道，道物无别，何所可修？”这与王玄览《玄珠录》中以道性即众生性故不假修习而各合乎道的问题相同，问题产生于重玄学将老子的本原论哲学改造为本体论哲学。根据老子道为万物之本原的观点，人物在委化中不断远离于道，所以要修持，要复归道本或称返朴归真，这在逻辑上是能够自圆其说的。但根据重玄学的本体论观点，道本体混然于万物众生，或者按《道体论》的说法，道以混然之体通收万物众生，万物众生即是道，那么修持便是不必要的。如说：“若物各是道，而



各各自足，何须修进？”对于这个问题，《道体论》的回答是：“体无各各，物有各各，故须修学。”意思是说，道与万物众生在本体上是同一的，但万物众生在存在方式上却又各各自在自为，为了保持最具根本义的道物和谐同一，或者说为了使万物众生不背离同一于道本体的最高原则，所以要修习，要在修习中泯除万物众生各自的特征特性。明白了这层道理，便达到了“我即是道”的境界，于是“始可与言”是非善恶，“能知善自由己，则恶不可为；知恶由身，则善不可执。进无执善之勤，退无为恶之患，善恶复然，无为执滞，不亦道乎？”这就是《道体论》根据重玄学的理论原则推寻出的善恶两不执的人生境界。在抑恶扬善等道德观念被彻底破坏的五代时期，这种人生境界既可为良知未泯者排遣一些苦闷与悲哀，也可为良知尽失者提供口实。不管这种教法能否达到《道体论》“因机而设教”以诱化凡俗的目的，但它确实反映出了五代重玄学超越于一切道德观念之外的思想要求，这个“道德”不只是儒家的伦理名教观念，甚至包括道家道教自身的道德宗本，如《道体论序》说：“道以通化彰名，忘通则会旨；德就全任标称，泯迹则德全。斯二兼忘，宗极无主者也。”人生宗极无主是唐末五代重玄学再兴的一方面重要原因。但宋皇朝一统天下之后，重新建设唐末五代时被彻底破坏的道德秩序便成为时代的思想主题，于是宋儒理学兴起。至于道教重玄学，则作为一种精神观念消融于新的时代精神之中，作为一种思想理论则启迪后来者智睿，影响深远。

无论是作为一种精神观念还是作为一种思想理论，重玄学对宋以后的三教学术都有影响。对佛教禅宗、天台宗的影响主要表现在精神境界上，对宋儒理学的影响主要表现在性理学上。从道教方面看，宋以后道教虽以内丹法为主导，但内丹道的性命双修，尤其是内丹道的修性论，盖宗承于重玄理论，这是重玄学作为一种精神观念在道教中的绵延。对重玄学的思想理论，宋以后的道

教学者亦多所阐发，其中声望及学术影响最大的，要推北宋陈景元。

陈景元（1024—1094）字太初，号碧虚子，建昌（今江西南城县）人。年十八负笈游名山，抵天台，遇陈抟弟子张无梦，得老庄微旨。熙宁五年（1072）上进所注《道德经》，充右街都监同签书教门公事。翌年，中太一宫落成，以陈景元主之，并令精选戒洁之士二十人同焚修。后复奏请考试《道德经》、《南华经》、《灵宝度人经》凡十道义，以考校京城内外各宫观主，“而后道家之学翕然一变，自兹始也。”<sup>①</sup>陈景元除集注《西升经》、《通玄经》等外，又承其师法益以己见，作《道德真经藏室纂微》、《南华经章句》等，阐发重玄之学。弟子四十余人中，以薛致玄承其重玄宗绪并有著作传世。北宋时，以陈景元主持中太一宫为中心，在京城形成了一个道教学术集团。南宋初，又有冲真宝元大师浮山玉虚观住持赵道升解注《老子》、南宋道士范元应、邵若愚、董思靖等亦注《老子》，皆本重玄之道。

金元时兴起的全真道，更以反映重玄学思想的《清静经》为基本经典之一，《清静经》之所以直至今日仍为道教日常习诵功课，盖因据全真教祖王重阳最初所定规制。若推考全真教义，则处处与重玄学的思想理论声息相通，其间承传转合，亦重玄学作为一种精神观念之不能绝尔。

<sup>①</sup> 薛致玄《道德真经藏室纂微开题科文疏》卷一。

## 后 记

这本书起因于撰写《隋唐五代道教史》。1984年我从厦门大学哲学系毕业，分配到中国道教协会研究室工作。该室“文革”前在陈撷宁先生主持下，曾计划编写《中国道教史》。“文革”结束后，道协恢复工作，复拟议按研究室人员组成情况，分历史阶段赡续上述计划，并发表了《中国道教史提纲》。时值承担隋唐五代部分的刘厚祜先生因身体不适退休，而主持研究工作的王伟业、李养正先生在接谈之余，戏言某“堪当大命”，嘱承接这项任务，以其的年轻意盛，不理睬世事有难可为者，乃慨然应命，独于道教实所知无几。幸相处有王伟业、李养正、王沐诸先生，皆浸淫道教研究数十年，每扣问，各倾囊相授，得以略窥门径；且道协设于白云观，日与道士往来，因对道教有感性的体认；更可喜者，白云观藏有全套《道藏》及其他书籍，可以饱读，这在《道藏》屡被翻印之前，是十分难得的机会，几年不问世事地闷头读书，确也积累起一些资料，于是着手撰写《隋唐五代道教思想史》。但研究室编写《道教史》的计划，却因各种缘故难望实施。

1988年5月，承蒙马西沙等先生不弃，将我调入中国社会科学院世界宗教研究所，使我有机会在一个更大的学术环境里见贤思齐。马西沙先生博学淹通，非唯良师，可以解惑正谬；且为益友，时以具大气魄，作大学问相激励。其后拜识余敦康先生，复以“君子儒”相勉。遂定心明志于问学，虽常内愧无力翰养年老

父母，且家徒四壁，犹能自顾晏如也。在本书的重新构思及写作过程中，也常得到马、余二先生的悉心指导与帮助。

在原书稿《隋唐五代道教思想史》的基础上重新构思，出于如下考虑：原书稿包括重玄哲学、内丹道流变、社会政治思想三个部分，以重玄哲学占大半篇幅。这三部分若放在一部完整的道教思想史中，或许是适宜的，独立成书则有难见来龙去脉等弊端。而以一人之力又不可能在短期内完成一部道教思想史，所以最终舍去后两部分，专就重玄之道的历史发展及理论特质展开论述，以期对道教哲学中最富理论特色的课题作出专门研究，亦以补充中国哲学史研究的一个缺环，并藉以寄托笔者研究传统文化的某种追求。虽然这种追求在本书里表现得依然彷徨，但它勾勒出了一种思想的历史发展轮廓，真实地记录了笔者的一段思索。

本书的重新构思，得感谢王卡先生的大力帮助。王卡先生精熟有关魏晋南北朝道教的各种史料，并以《魏晋南北朝道教史论》为题，作博士论文。对于从南北朝到隋唐道教的承传转合，同感是一大问题，日常就这一问题展开探讨，多受启发。王卡先生又提醒我特别留意敦煌资料，会其时得到日本学者大渊忍尔所编《敦煌道经·图录编》，据之再作研究，补充了许多重要的内容。

这本书脱稿于89年底，其后作了一些技术性修改，并曾将部分章节作为论文发表，国内外一些学者曾来函或当面相询，对大家的关怀及鼓励，谨此致谢！为这本书的出版，宗教研究所的余敦康、马西沙、韩秉方、王卡、吴受琚，朱越利及北京大学楼宇烈，中国道协的李养正、袁志鸿、张继禹，社科出版社的黄燕生，上海三联书店的杨晓敏等先生，都曾先后尽力举荐或鼎力相助，亦谨此深致谢忱！

这本书由书稿最终印成书本，得归功于人民中国出版社的韩勃先生。作为朋友，韩勃不在乎我穷通闻达与否，作为出版家，韩勃不问此书经济效益如何，唯审视其有无学术价值，并提出一些

很好的修改意见，这些都使笔者感慨于五内。朋友间无可言谢，著述成则当为天下之公物，也无从言谢。但设若出版界多一些韩勃，当能推动许多有价值的学术著作早日面世，我这本探索性的小书又算得了什么？！

卢 国 龙

一九九二年十一月九日记于观复斋

[ G e n e r a l I n f o r m a t i o n ]

书名 = 《中国重玄学 理想与现实的殊途与同归》

SS号 =

作者 =

下载位置 = <http://Mls.5read.com/>

8854D5D5A920BA85EE2B696CEA

AAD2F2AFBB71298C51331BE749

635B2CB44BEF3214DEC70E3F96

4A221672E843C386471692BC3C

EC19CA34F73BC166/

封面

书名

版权

前言

马西沙序

绪论

第一章：重玄宗源——孙登首托“重玄”的思想背景

第二章：重玄流变——南北朝道教义学与重玄学

第一节：顾欢的《夷夏论》和《老子义疏》

第二节：七部道书体制所形成的经教体系

第三节：臧矜等人学说管窥

第四节：宋文明的《灵宝经义疏》和《道德义渊》

第五节：《升玄经》由飞仙向升玄的旨趣转化

第六节：北周南北朝道教的融合、佛道论争及《无上秘要》教理体系的形成

第三章：重玄学的盛衰转变与宗趣转变的历史背景

第一节：隋及唐初诸帝抑扬道教

第二节：唐玄宗崇道与道教重玄学的衰颓

第三节：唐初佛道论争与重玄学的理论深入及宗教转变

第四章：隋唐重玄学述评（一）：道体论与重玄解脱

第一节：《本际经》义旨

第二节：成玄英的痛苦及其重玄解脱

第三节：李荣志在虚静的思想历程

第五章：隋唐重玄学述评（二）：道性论和心性论

第一节：《海空经》义旨

第二节：王玄览的道性和心性论

第三节：《道教义枢》对重玄学理论体系的总结

第六章：隋唐重玄学述评（三）：体道修性向修仙的复归

第一节：司马承祯的养气法和坐忘主静思想

第二节：吴筠由修性向修仙的思想复归

第三节：玄宗《道德经》注疏与《老子》学的终结

第七章：重玄余韵

第一节：《清静经》等经论义旨与道教的观念转化

第二节：唐末五代重玄学的复兴

后记