

论道教宇宙论中的两条发展线索*

——以杜光庭《道德真经广圣义》为例

孙亦平

本文以唐末五代“道门领袖”杜光庭的《道德真经广圣义》为例，来说明在道教宇宙论中始终存在着两条不同的线索：一是从神学上提出带有神喻启示特点的宇宙神创说，以彰显“道”的主宰性、神圣性与超越性；二是从哲学上建构了以“道气”为本的宇宙生成论，力图对宇宙世界以及人的生存作出一个根本性的解释，从而为人的修道实践提供依据。只有厘清这两条线索相互交涉的复杂关系，才能更好地把握道教宇宙论思想的基本特点。

关键词：道教宇宙论 杜光庭 神创说 生成论

作者孙亦平，1955年生，历史学博士，南京大学哲学系、宗教学系教授、博导。

唐末五代“道门领袖”为杜光庭（850—933），细究杜光庭的《道德真经广圣义》等著作，就会发现他对“道”的诠释存在着两种不同的倾向：一种是从对“道”的信仰出发，把“道”人格化，宣称“大道之身，即老君也，万化之父母，自然之极尊也”（《道德真经广圣义》卷二，以下所引凡与此同书者，皆只注卷数），将太上老君视之为“道”的化身，奉之为创造宇宙、主宰万物的最高神灵；另一种则是延续了汉魏以来以“元气”为宇宙本源的传统，以气解“道”，宣扬“大道元气，造化自然”。基于这两种不同解释，杜光庭的宇宙论中也表现出两条不同的线索：一是从神学上提出带有神喻启示特点的宇宙神创说，以彰显“道”的主宰性、神圣性与超越性；二是从哲学上建构了以“道气”为本的宇宙生成论，力图对宇宙世界以及人的生存作出一个根本性的解释，从而为人的修道实践提供依据。笔者认为，只有厘清这两条线索相互交涉的复杂关系，才能更好地把握道教宇宙论思想的基本特点。

—

杜光庭在《道德真经广圣义》中大力宣扬了太上老君创世说。他说：“太上老君乃

* 本文为笔者主持的国家“十五”社科基金项目《杜光庭与唐宋道教思想》（项目批准号：01BZJ007）的阶段性成果。

阴阳之主首，万神之帝君，元气之父母，天地之本根，先王之师匠。”（卷二）将老子神化为宇宙的创世主，这并非是杜光庭的首创。道教在创立之初就有神化老子的倾向，并将其视为宇宙的创造者。五斗米道所出的道经《老子想尔注》就明确提出：“一者，道也。……一在天地外，入在天地间，但往来人身中耳。……一散形为气，聚形为太上老君。常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”强调“一”就是“道”，“道”散形为气，聚形就成了栩栩如生的太上老君。后来道教中盛行的“一气化三清”的说法，可能就是由此思路通过想象而形成的。这种将道、气与老子的化身太上老君相联系的做法，深受汉代哲学中流行的元气论的影响，其对老子神性的界定是建立在元气神格化的基础之上的，反映了中国人“观物取象”的思维方式，为道教在宇宙论上形成宇宙神创说与宇宙生成论这两条不同倾向的发展线索埋下了伏笔，也为杜光庭建构道教的宇宙神创说提供了思路和依据。

道教发展到两晋时期，就已建立起自己独特的宇宙神创说，这主要体现在传为西晋王浮所作的《老子化胡经》和东晋葛洪的《枕中书》等道书中。《老子化胡经》通过对老子生平事迹的神化，宣扬老子化身，降为帝师，垂世立教，西游天竺，化胡成佛，将之奉为至上神，称为“太上老君”。值得注意的是，在该经的“第十一变词”中，不仅有太上老君“造作天地作有为，化生万物由婴儿，阴阳相对共相随，众生禀气各自为”的叙述，而且还提到了一些类似于《圣经·创世纪》中富有代表性的创世观念，如“选擢种民”、“洪水神话”，以及类似于挪亚的汉人始祖“伏羲”，这反映出人类思维的某种相似性。而道教将道家之“道”加以神话并与老子合而为一所编造出的老子开天辟地、荒古创世的神话故事，“导源于汉代的宇宙发生论哲学、谶纬迷信和方士的分身变形术，并借鉴了佛教的佛陀变生故事。这是道教的创世记，也是其宗教神学的集中体现。”^①

当时，道教经典中有关宇宙神创说的神话层出不穷，在南方道教中，比较有代表性的是《元始上真众仙记》一卷，又题为《葛洪枕中书》，或称《枕中书》。柳存仁先生很重视此书，认为它可视为道教的创世记^②。此书虽题为葛洪撰，但实为后人的伪托，应是六朝上清派的著作^③。书中假托葛洪之口，叙述了葛洪于罗浮山夜遇玄都太真王下降授之以《真书》的事。《真书》中借用了中国传统的盘古开天地的神话，表达了道教类似于创世说的观点，认为“昔二仪未分，溟滓鸿蒙，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄。已有盘古真人，天地之精，自号元始天王，游乎其中。”^④这里，只是把盘古称为“真人”，并加号“元始天王”而已。需要注意的是，《枕中书》的创世之神是元始天王而并非太上老君，这不仅反映了六朝时期南方道教在信仰上的特点，而且为后来道教确立“三清”为道教的最高神奠定了基础^⑤。然而，从“道”即“老子”的思

^① 任继愈主编《中国道教史》（增订本）上卷，中国社会科学出版社2001年版，第249页。

^② 柳存仁著《道教史探源》，北京大学出版社2000年版，第6-13页。

^③ 参见任继愈主编《道藏提要》，中国社会科学出版社1991年版，第121页。

^④ 《元始上真众仙记》，《道藏》第3册，第269页。

^⑤ 参见王卡著《元始天王与盘古氏开天辟地》，载《世界宗教研究》1989年第3期。

想出发，太上老君在道教神创说中一向具有重要地位。这些都为杜光庭倡导的太上老君神创说提供了基本素材。

道教所信仰的神灵绝不是一种抽象意义上的存在，它必须在与自然、社会和人生的关系中表现出来。因此，道教在论述太上老君存在的同时，必然要涉及到其属性以及与宇宙万物的关系。南北朝时，道教中就出现了专门讲述太上老君如何从无到有创造宇宙天地万物乃至人的道书——《太上老君开天经》。经中说，在混沌未分、天地未辟之时，“老君犹处空玄，寂寥之外，玄虚之中，视之不见，听之不闻。若言有，不见其形；若言无，万物从之而生。”这样一个无声无形犹如处于“空玄”状态的太上老君，实际上就是《道德经》中的核心观念“道”的化身。太上老君创世时，由“虚空而下，为太初之师，口吐《开天经》，一部四十八万卷，一卷有四十八万字，一字辟方一百里，以教太初。太初始，分别天地清浊，剖判溟滓洪濛，置立形象。”然后再口吐《乾坤经》，创造天地，“清气为天，浊气为地”，阴阳“在天成象，日月星辰是也；在地成形，五岳四渎是也；在人成生，心肝五脏是也。”^①太上老君的创世是一个漫长的过程，经历了“洪元”、“混元”、“太初”、“太始”、“太素”、“混沌”、“九宫”、“元皇”等阶段。人类社会也经历了三皇五帝，以及夏商周三代的统治。太上老君在每个世代都变化下降，传经授法，治理天下，不仅劝民专修善道，而且还教民造火冶炼、种植采药、造房做车、织布制衣等生活技能，从而推动了人类社会的发展。

如果说，哲学起源于对事物背后普遍本质的探求，那么，宗教则起源于对信仰对象背后的普遍本质的概括。当道教将老子奉之为太上老君，老子也就从人转化为“道”，“道”然后再从理性的最终根源、形而上学的最高思想转化为宗教的崇拜对象。杜光庭正是以此为基点来建构老君创世说的。杜光庭对老子的描绘虽然主要是继承了前人的说法而并无太多的创新，但他进一步将以往关于老子的种种神化加以系统化，使老君创世说更为生动而富有神圣性。这种老君创世说更能打动人心，从而更好地迎合了唐末五代社会崇拜老子的风尚。

首先，杜光庭运用文学手法对老子的出身作了神话般的生动描述。杜光庭将老子的母亲神化为“圣母元君”：“圣母元君者，乃洞阴玄和之气凝化成人，亦号玄妙玉女。”“老君乘日精驾九龙，氤氲渐小，如九色弹丸，自天而下，托孕于元君之胎。”圣母未婚而孕，与基督教的圣母玛利亚何其相似。“元君怀孕八十一年后，因攀李树而生诞于左胁”，“元君以其生而白首，故号老子”。“老君既生，能行九步，步生莲花。”老子出生后即能行走，“左手指天，右手指地，言曰天上天下，唯我独尊，世间之苦，何足乐闻”，这与佛教对释迦牟尼的神化又是十分雷同。老子“诞于左胁，时有九龙自地涌出，腾跃空中，吐水而浴老君焉”。“老君既生，能行九步，步生莲花，以乘其足，日月扬辉，万灵侍卫，即指李树曰：此余姓也，遂为李氏。”^②杜光庭在《道德真经广圣

^① 《太上老君开天经》，《道藏》第34册，第618页。李养正先生认为，“道教的创世纪，以《太上老君开天经》讲得最为集中，最为清楚。”（《道教概说》，中华书局1989年版，第225页）。

^② 以上引文见《墉城集仙录》卷一，《道藏》第18册，第165页。

义》卷二“释老君事迹氏族降生年代”中也有相类似的、更为详尽的说法。杜光庭搜集了民间各种关于老子的传说而加以系统化,运用丰富的想象和夸张的笔法,为历史上原本只是“任周藏室之史”的老子披上了一层神秘的面纱而升华为道教的集道、神、人三位一体的神灵——太上老君。正如德国哲学家费尔巴哈在描述基督教所信仰的上帝的本质时所言:“上帝是人格,但他却又应当是上帝,应当是普遍的存在者而不是人格的存在者。”^①从这一点看,太上老君的本质与基督教信仰的上帝又十分相似。

其次,杜光庭对老君的创世降迹行教的功绩、应显变化的灵异作了阐述。他说:“太上老君降迹行教,远近有四:其一历劫禀形,随方演化,即千二百号,百八十名,散在诸经,可得征验矣;其二此劫开皇之始,运道之功,孕育乾坤,胞胎日月,为造化之本,为天地之根,播气分光,生成品汇,自五太之首,逮殷周之前,为帝王师,代代应见。……;其三老君以商阳甲之代,降神寓胎,武丁之年,诞生于亳,即今真源县九龙井太清宫是其地也,或隐或显,潜化群方。……;其四将化流沙,与尹喜期会于西蜀青羊之肆,示现降生。”(卷一)其中,第二项无疑具有创世的意义。因为如果宇宙的发生有一个绝对的开端,时间就会有边际,那么,时间如何开始?又如何结束?这也就成为一个不可回避的“宇宙开端”问题。在时间的起点上,杜光庭不仅极力塑造了一个超在之神太上老君作为宇宙的造物主,而且还进一步强调了太上老君于无中创造了道教的三十六天:“既分诸天,即以三十六天,滓阴之气,下为三十六地,每天立一天帝,每地立一地皇,七十二君同禀命于老君矣。”(卷一)太上老君在创天造地之后,还创造了日月星辰、风雨雷云,四时寒暑,人伦礼仪等,因此,“老君乃天地之根本,万物莫不由之而生成”(卷二)。这种说法似乎就是《圣经·创世纪》中“起初,上帝创造天地”的“中国化”翻版。但杜光庭强调太上老君本是由“道”与“气”凝聚而成的,同时又通过“道”与“气”自然而然地化生宇宙,这与基督教的创世说又有了显著的差异。

第三,杜光庭以解释老子的名号为由,强调老子不仅是圣人,而且也是神灵,不仅创世,而且化导世俗。“老子,即太上老君也。太上谓证果尊位。”(卷二)太上老君是老子的称号,表明老子是至上的神灵。“老君为道化之宗元,弘睿圣之至德,阐微妙无名之道,为强名演畅之词,将以恢振玄风,化导于代理深义奥,故谓玄言。居万圣之先,故谓元圣矣。”(卷一)老君是“道”的化身,弘“德”的元圣,既是具有神性的人,也是具有人性的神。杜光庭对老君的各种名号作了汇总,并“就老君位号之中分为三十,假以解名号之由起”(卷二),论述了老君的种种事迹。这三十种名号分别是:起无始、体自然、见真身、应法号、启师资、历劫运、造天地、登位统、随机赴感、演上清、传灵宝、出洞神、垂文象、示好生、教陶铸、制法度、作形器、崆峒演道、衡岳授经、江滨应化、姑射宣真、传道德、教理水、述长生、寄胎慧、显降生、彰圣号、明胃胤、兴帝业、册鸿名等。从第一至第九说明了老君所具有的创世神人的特点,“老君挺生空洞,变化自然,智慧无穷,圣德周备。形既莫测,号亦无边。在天为万天之主,在圣为万圣之君,在仙为万仙之总,在真为万真之先,在星为天皇大帝,在教为太上老

^① [德]费尔巴哈著《基督教的本质》,商务印书馆1984年版,第280页。

君。”（卷二）从第十种名号以后，显示了老君如何通过各种应化身来造福人类，以说明老君先天就具有神性，然后才以“道”来应化众生。由于老君的存在，宇宙才得以开始，万物才得以出现，人类才得以衍生，文明才得以进化，人们修道成仙也才成为可能。

第四，杜光庭从哲学上来说明太上老君具有超验、终极的性质。杜光庭强调，太上老君之所以是宇宙的创造主，与其本身所具有的“无始”、“无因”等超验的特性密切相关，他说：“老君生于无始，起于无因，为万道之先，元气之祖也。无光无象，无音无声，无色无绪，幽幽冥冥，其中有精，其精甚真，弥纶无外，故称大道。大道之身，即老君也。万化之父母，自然之极尊也。”（卷二）太上老君在本体上是绝对独立的，他超越了因果规律的束缚，不是任何一种原因所造成的，却又是一切存在的终极原因。太上老君具有自存性，他起于无始却能够成为宇宙万物的最后根源。太上老君以无为本，但却是“万化之父母”。古希腊哲学家亚里士多德在《形而上学》第一卷第一章开宗明义第一句话就是“求知是人的本性”^①。当人们在向自然求知，追溯事物产生的根源时，根据因果律，必然要在思维逻辑上追踪产生世界的第一因是什么。杜光庭对宇宙神创说的探讨实际上也是在追踪第一因，当他将无始、无因、无象的太上老君作为一切有始、有因、有形的事物的最终根源时，也就必然地、唯一地把产生宇宙万物的第一因落实到了太上老君身上，这也与亚里士多德相似，认为最后有一个不带任何物质的形式，即“第一推动者”，它就是理性，就是上帝。

但杜光庭所描绘的宇宙神创说与《圣经·创世纪》又有所不同。在他这里，太上老君只是无声、无形、无象的“道”的化身，“老君乃无生之至精，兆形之至灵也。昔于空洞中，结气凝真，强为之容。体大无边，相好众备。自然之尊，上无所攀，下无所摄。处虚空之中，如日月之光也。”（卷一）太上老君由“结气凝真”而成，因而他并不像上帝那样亲自来造万物乃至于人，但他却能创化宇宙，应世神化，垂世立教，引导人们效法自然，修道成仙。

杜光庭的宇宙神创说张扬了太上老君的创世，从理论上说，宇宙的本源应当在时空上具有自足性，如果以“道”作为宇宙的最终本源，而“宇宙”正是古代哲学家所指说的无限的时空——“四方上下谓之宇，往古来今谓之宙”（《淮南子·齐俗训》）的话，那么，“道”当然也就是自满自足的，既没有起点，也没有终点，但与此同时，这种理论又暗含着宇宙万物的起源是以某一时间点为开端的，“老君生于万物之首，起于无始之前，经历劫运，甚为久远”（卷二），而“大道吐气，布于虚无，为天地之本始”（卷六），天地又是有本始的，这样，杜光庭宇宙论中的内在矛盾就凸显出来。如何理性地说明无限之道与有限之物的关系，如何更好地说明天地人的本质及其关系，就为杜光庭借鉴前人的道气说而提出宇宙生成论开辟了思路。

^① 《形而上学》，商务印书馆 1959 年版，第 1 页。

二

杜光庭曾说“大道元气，造化自然，强为之容，即老君也。”（卷二）这种将“大道元气”神格化为太上老君的思想，反映了道教将自然界的那些能激起人的依赖感的自然现象加以拟人化，使人在对其形成依赖感的同时，又将这些自然现象异化为高高在上的神明的思路。但由于“道”本身具有丰富的内涵，而以气解道又是老子以来道家道教学说的一个重要特色，因此，在杜光庭那里，他又通过释老而对“道”进行多方面诠释，从而形成了以道气论为基点的内蕴丰厚的宇宙生成论，这成为杜光庭在宇宙神创说之外的另一条发展线索，也是道教宇宙论中一个重要内容。

杜光庭在神创说之外另外提出一条宇宙生成论线索，这与他通过诠释老子《道德经》来表达其道教思想也有密切的关系。因为道教宇宙论的基点是老子哲学，而老子哲学的一个重要特点就是破除了神创说而主张自然生成论。老子强调“以道莅天下，其鬼不神”（六十章），以道为万物之根源，重视万物依赖于气去自生自长而取消了造物主的存在，从而飘溢出无神论的倾向。老子的这种思想对杜光庭有着至关重要的影响。杜光庭一方面通过将“道”人格化为太上老君而坚持宇宙神创说，强调太上老君是道教的最高神灵，世界的创造者，是超越于万物之上的主宰者；另一方面，他又基于对自然界的经验性认识，继承了道教重气的传统而将“道”诠释为“虚无之气”，他说：

道者，虚无之气也，混沌之宗，乾坤之祖，能有能无，包罗天地。道本无形，莫之能名，无形之形，是谓真形；无象之象，是谓真象。先天地而不为老，无形而自彰，无象而自立，无为而自化。

杜光庭从道就是虚无之元气出发，对宇宙世界的本质作出一种普遍性的解释，以说明“道”作为万物之宗祖，虽无形无象却能够无形而自彰，无象而自立，化生出千姿百态、生生不息的大千世界。以上对老子之“道”的两重性的诠释，不仅使道教宇宙起源论上的两条发展线索相互交涉，而且也使道教发展出自己独特的宇宙生成论。

《老子》在追寻宇宙的本源时，超越了《易经》、《洪范》以某种具体的元素——阴阳、五行、气作为宇宙之源的局限，而是把目光投向了更为广阔的空间和更为久远的时间。正是在拨开了芸芸万物之异相而概括出其所具有的同一性的基础上，才提出了抽象的道，“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗”（四章），并将道作为天地万物赖以存在的普遍依据和内在本质。在此基础上，道教进一步张扬老子的“道先物后”的思想，以说明道与万物的关系。杜光庭说：“大道之用，居乎物先。物象未彰，乾坤未辟，而道在其先也。运道之用，施道之功，而后有天地万物也。”（卷二十一）

杜光庭虽然标立了一个超言绝象的“道”作为宇宙的本源，但他也看到“道者，至虚至极，非形非声”（卷六），正因为至虚，所以才能不为物所滞碍而永恒常在，是为“常道”。然而，“至虚”的道又如何能生成万物呢？在杜光庭看来，道所谓的“至虚”并不是不存在，它的无形无象无情恰恰是最真实的存在，是一切存在者之所以存在的最

^① 《太上老君说常清静妙注》，《道藏》第17册，第183页。

终根源。道的这种“不得指而定名”的无规定性的“恍惚”所体现的意义就在于，道虽然是真实的存在，但它在“无中生有”的创世过程中并不是独立的、不依赖任何事物的。也就是说，“虚无不能生物，明物得虚无微妙之气，而能自生，是自得也。任其自得，故谓之德也。”（卷四）这是杜光庭在解释《庄子·天地篇》“物得以生谓之德”时所说的。杜光庭援引《庄子》是要说明，形而上之“道”要创生出气象万千的宇宙世界就必须借助于某一种具体的物质形态来进行活动。

于是，杜光庭就借助于“虚无微妙之气”来沟通形而上之道与形而下之物的联系，以期解决无限之道与有限之物之间的矛盾。他在诠释《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”（四十二章）时，特别注重描绘“独立而不改，周行而不殆”（二十五章）的“道”如何一步步地借助于“气”而化生出天地人来：

道以无形无名，不无不有，自然妙化而生乎一。一者，道之子也。天得以清，地得以宁，人得以长存，万物得以生。故此妙一，修道者守之、抱之、存之、得之，以为证道之根矣。所言一者，即前始气为天也。一生二者，即玄气为地也。二生三者，即元气为人也。所以冲和妙气，生化二仪，凝阴阳之华，成清浊之体。然后人伦毕备，品物无遗，四序调平，五行运象，若交感而顺，则物保其常，或否塞而逆，则物罹其患。（卷三十三）

杜光庭认为，“道”作为天地万物的最高抽象，是先于具体有形的万物而存在的。“道，通也。通以一气生化万物。以生物故，故谓万物之母。”（卷四）道以“通”为特性，“通以一气生化万物”，在宇宙演化过程中展现出事物的多样性和特殊性，因此，道并非单纯的“一”，而是“一”与“多”的统一。在宇宙生成的逻辑起点上，道是无形无名、不无不有的虚极之妙本，而一旦借助于“始气”而为“天”，“玄气”而为“地”，“元气”而为“人”时，此时此刻的“道”就通过“气”而与天地万物及人结成了一种生成关系。“大道吐气，布于虚无，为天地之本始。……天地始无名无氏，然后降迹，渐令兆形，由此而天地生，气象立矣。”（卷六）杜光庭认为，“道”的本质主要是通过“气”表现出来的，因而他将道与气合二为一，运用了“道气”的概念。“万物之生也，道气生之，阴阳气长养之。一昼一夜，一阴一阳，更相递代，养育万物。……万物各成其形，非妙道冲和之气，无以生也。虽有寒暑而无道气者，亦殂落矣。二气更为内外，故万物负之、抱之、不可离矣。”（卷三十三）这不仅突出了“道气”在造化大自然的过程中的作用，而且也预示了道与气聚合之际，就是宇宙万物的创生之时。

杜光庭认为，宇宙万物之所以生，就在于“道气”生之，阴阳二气相激相荡而给予其生生不息的活力。天地万物虽然秉有道，但由于落入了具体的形态之中，即为有限。有限即有生死，这是道与万物的根本区别。“万物与人同资于道，道以运气，气以致和，虽有识无情，肖形各异，生之与死，禀受不殊，而道在则能生，道去则为死。”（卷四十八）道无生死而物有生死，所以言生死者，属于形，而不属于道。万物与道合则生，离则死。道是一切事物的总根源，“道之功也，生成不息，运用无穷，秋毫之微，庶类之众，皆资道气，假借而后能生能成，贷假借于物也。”（卷三十二）由于气的种类

繁多，上下贯通，不断变化，从而使宇宙万物既统一于道，又形成了多样性和层次性。“道之深也，无不吞纳，无不制围。圆盖之高，方舆之厚，日月之照，动植之繁，皆道气所育，居大道之内，故为万物之奥。”（卷五）因此，在杜光庭的思想中，道与气一方面因各具特点而相互区别，另一方面，它们又通过万物而紧密联系，相互贯通。万物没有道就无法生，没有气就不能成，道气乃天地万物的祖宗。

三

由于“道气”是宇宙万物的起源和发展变化的动因，故杜光庭的宇宙生成论中有着举足轻重的影响。如果追根溯源，“道气”一词并非杜光庭的发明。在《老子想尔注》中就出现了将道、气视为具有同一性的“道气”概念。

道气在间，清微不见，含血之类，莫不钦仰。

道气常道，道道天地内外，所以不见，清微故也；道则不道，道则不道，道有声也。

道气是最根本的，它虽然“清微不见”，但天地万物、人的精神和形体都是由它决定的。这种“道气”概念后来在南北朝隋唐道教中被广泛地运用于炼气养生的修道实践中。然而，随着佛道冲突的日益加剧，佛教抓住了道教的“道气”概念大作文章，贬低道教将形而下之气作为至极之道加以崇拜，故而是在理论上难以圆融的低级宗教。佛道二教围绕此概念进行了一场旷日持久的论辩。例如，僧人法琳在《辩正论》中就以道气关系为突破口，运用佛教理论对神仙道教进行了批评，揭开了原先被道士们所珍视的道行其气乃生万物的宇宙生化论和“保气行气”以致长生的修道术的神秘面纱，以说明神仙道教所宣扬的通过“保气而得道”，从理论上讲是行不通的。^②佛教的批评在一定程度上击中了道教的要害，危及了道教仙学的理论基础。这就促使道教进行自我反省，并促使道教吸收佛教思想，在以“气”解“道”的同时也以“理”释“道”，力图从形而上的层面上提升自己的理论水平，以至于在唐代重玄学中形成了论“理”的倾向。例如，成玄英一方面使用“道气”概念，提出“专精道气，致得柔和之理，故如婴儿之无欲也”^③，以为修道成仙提供理论说明；另一方面又强调：“道者，虚通之妙理，众生之正性也”^④，从而赋予了万物存在的根据“道”以“虚通妙理”的含义。通过对“道”的这一富有佛学意味的解释，以子之矛，抵子之盾，来回应佛教的批评。

因此，在唐代道教中，以“理”释“道”一度流行^⑤。道教以“理”释“道”原是有本可依的，先秦思想家就曾以“理”解“道”，如《庄子》提出：“道，理也”，将

^① 饶宗颐著《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第8页，第17页。

^② 参见《辩正论》卷六，《大正藏》第52册。

^③ 成玄英疏《道德经义疏》卷三，《道藏》第13册，第380页。

^④ 成玄英疏《道德经义疏》卷十六，《道藏》第13册，第499页。

^⑤ 参见李大华著《重玄学说的论理倾向》，载《道家文化研究》第十九辑，北京三联书店2002年草版。

“理”视为行道的具体方法。韩非子在《解老》中则将道与理相联系，提出了“缘道理以从事者，无不能成”的认识论命题。但由于受到了佛教的刺激，从成玄英、李荣、到唐玄宗、杜光庭所说的“理”却打上了佛教的烙印。有人甚至认为，成玄英的“理”在一定意义上就是佛教“涅槃”、“诸法实相”的本体转化^①。唐代道教思想家通过以“理”释“道”，使至虚之道既落实在具体的事理当中，又融化在人们的日常行为当中。杜光庭就认为：“穷极万物深妙之理，究尽生灵所禀之性。物理既穷，生性又尽，以至于一也。”（卷四）只有穷极万物之理，才能穷尽人之本性，最终达到与道合一的境界。因此，杜光庭将“理”作为贯通道与物的中介。“夫其道也，极虚通之妙致，穷化济之神功，理贯生成，义该因果，纵之于已，则物我兼忘。荡之于怀，则有无双绝。”（卷五）道虽然是存在于万物之前的“极虚通之妙致”，但它的“穷化之神功”通过“理”却可得以显现，道与万物是以“理贯生成”为中介的，这就用“理”改变了传统道教简单地以“气”为中介的宇宙生成论。

虽然这种以“理”释“道”的思路提升了道教的理论水平，可以在某种程度上弥合道教宇宙论中的内在矛盾，但气化说毕竟是传统道教理论的核心，离开了“气”，道教从某种意义上也就失去了其独具的魅力。因此，杜光庭在以“理”释“道”的同时并没有放弃以“气”释“道”，而是通过赋予“道气”以新的内涵，既继承了道教重气的传统，强调道通过气化生万物，造化出生生不息的大自然，又以“理”释“道”，从而呼应了当时道教理论发展的要求。

由于“理”不仅存在于万物之中，而且与道圆融为一，使万物的存在变得有意义，这就在根本上提升了道气说的理论水平。在宇宙生化的过程中，“道”作为事物的根本，它具有不生不灭、不偏不滞的形上意义，以“无”而彰显出事物普遍的、必然的和稳定的本质；“气”是事物的外在呈现和表相特征，以“有”来表现千变万化的事物；而“理”则是事物本身的规定性。杜光庭从老子的“有无相生”出发认为，“气”终不可脱离“道”而自化自生，它仅是“道”的经验存在和具体作用，“理”作为“万物深妙之理”，使虚无之道落实到了具体的事物之中。这样，虚无之道就内涵着深妙之理与微妙之气。

杜光庭所建构的道→气→天→地→人的宇宙自然生成图式，既显示了“道”支配下的宇宙是一个不断演化着的宇宙，也说明了宇宙万物都是以道为本，以气为用，以理为则的。万事万物都是由气的激荡化合、阴阳的清浊变化而成的，“万物之生也，道德禀之以气，乾坤禀之以形。气禀道德之功，形资天地之化。”（卷三十七）杜光庭在自然一本然的意义上指出，万物不管在具体形态上有多么大的差异，在时间和空间上有多么大的距离，由于“生化之本，皆本于道”，运之于气，因此，它们之间都具有某种相关性和相通性，具有相互生发、相互转化的可能性。

通过“道气”，杜光庭更好地说明了“道气在天地之前，天地生道气之后”（卷四）

^① 参见韩国学者崔珍哲著《重玄学对宋明理学的影响》，载《道家与道教·第二届国际学术研讨会论文集》，广东人民出版社2001年版，第334页。

这样一种“大道元气，造化自然”的宇宙生成过程。道是事物变化的根据，气是按照道的法则进行变化的。如果说，道的特性在于“通”，气的特性在于“生”的话，那么，道与气就是绝对同一的二元体。从哲学层面上看，“道气”的主要特征在于构成了有与无的关系，从而成为“造化自然”之源。从神学层面上看，“道气”又是太上老君“通生万物”的工具。“老君将欲明冲和道气，通生万物，历叙得一之妙，以明生化之由。”（卷三十一）

在杜光庭那里，道既是人格化的神灵、宇宙世界的造物主，又是宇宙万物的最终本源和逻辑发展的起点，因此，他的宇宙论思想存在着内在矛盾——自然界既是被有意识地创造出来的，是合乎目的的产物，又是自然造化，纯粹自然进化的结果。这种由对道的不同解释而造成的内在矛盾使其宇宙论的两条发展线索纵横交错成为必然，其中既有对老子的“无中生有”的思想所作的宗教性发挥，又有沿着传统道教元气论的思路强调“道气皆降之，气存则物生”的思想，但在终极本源的“道”那里，相互矛盾的两层含义借助于“气”又融为一体。“生成者，生则为道，……道以应气化生万物，以应气为体。”（卷五）杜光庭将道气圆融为一体，让其集本源义、本体义为一身。

从本源论的层面上看，道气是万物生化之源，“混元以其道气化生，分布形兆，乃为天地。而道气在天地之前，天地生道气之后”（卷四）。从本体论的层面上看，道气是万物存在的本体与依据，它遍在于万物，并与万物构成了不即不离的关系。可见，杜光庭在论证大道元气造化出千姿百态的自然界时，既坚持了传统道教崇尚“气”的立场，以符合人们物物相生的思维方式，又满足了道教从“理”的层面上，凸显“道”的规则性和形而上之超越性，因此，从表面上看，杜光庭的宇宙论存在着难以克服的内在矛盾，但他就是以此为出发点，不仅使“道气”成为道教宇宙论的核心概念，而且通过道气论来展示的宇宙论生化的图景，既反映了道教宇宙论的基本特点，也从天人合一的角度为内丹心性学在五代宋初的蓬勃发展提供了宇宙论的说明。

（责任编辑 于光）

On Two Evolutionary Clues in Taoist Cosmology——Take Du Guangting's *Extensive Divine Meaning of Book of the Way of Power* as Example

Sun Yiping

This paper takes *Extensive Divine Meaning of Book of the Way of Power* of “Taoist Leader” during the Late Tang and the Five Dynasties——Du Guangting as example, to demonstrate there always existed two different evolutionary clues in Taoist cosmology: one was to present the theory of cosmological divine creation with the character of divine metaphor revelation on the theological level, in order to manifest the dominance, divinity and transcendence of “Tao”; another was to construct cosmology with “Tao and Qi” as its essence on the philosophical level, endeavour to make an essential interpretation for cosmological World and human existence, thereby to provide basis for cultivating practice. Only to clarify the complex relation of mutual involvement between this two clues, could we better hold the basic character of Taoist cosmological thought.

Social Transformation and Religious Conversion: An Investigation with Christians as Objects

Liang Liping

By standard open interviews, this paper made a research in people's belief in Christianity during the period of social transformation. This research discovered that pressure and explosion of crisis is the internal motive power for receipt of Christian faith by people at present stage, the demonstration and direction of social network is the medium element for receipt of and conversion to Christian faith by people, “mysterious trail” or “particular response” have accelerating function for people's conversion to Christian faith, through the transformation of the personality of believers, the doctrine and ritual gradually realize the internalization of their belief. This thesis holds that the transformation of social structure, the unequivocal state of social system enable religions become substitutive or supplementary element for more people to select, but what the content of believers' faith included are not only mysterious religious experience, but also collected many demands and desires of secular life, so need to be interpreted reasonably and objectively.