

论 道 教 老 学^{*}

刘 固 盛

提 要：在道教史上，一批道教人士先后诠释《老子》并取得了突出的成就，由此形成了道教老学极其丰富的内容。道教人士解“老”，既对《老子》展开哲理性的诠释，又从信仰层面出发，进行具有道教特色的发挥。本文在梳理汉魏六朝至明清道教老学发展脉络的基础上，从三个方面提示了道教老学的基本精神：道教本位、生命关怀、积极入世。

刘固盛，历史学博士，华中师范大学道家道教研究中心教授，博士生导师。

主题词：老子 道教老学 道教思想

道教老学指道教人士对本教最高经典《老子》的注解与发挥。在中国老学发展史上，历代解《老》的道教学者是一个值得重视的群体，从《老子想尔注》开始，顾欢、孟智周、臧矜、成玄英、李荣、杜光庭、强思齐、陈景元、吕知常、董思靖、范应元、白玉蟾、彭耜、李道纯、杜道坚、张嗣成、陆西星、程以宁、王一清、李西月、董德宁、潘静观、宋常星、刘一明、黄裳等等，一大批道教人士先后诠释《老子》并取得了突出的成就。他们或从信仰的角度入手，对《老子》进行宗教性的发挥，或结合道教教义发展的需要，对《老子》展开哲理性的诠释，由此形成了道教老学极其丰富的内容。道教老学是道教史尤其是道教思想史的重要组成部分，关于道教老学的研究也可以从多方面展开，本文拟就其诠释理路、发展脉络及基本精神作一简要论述。

一、道教老学的诠释理路

道教老学的发轫可以溯及于《老子河上公章句》，尽管《河上注》的作者不一定是道士，但此注与道教关系密切。例如《正统道藏》所收《老君传授经戒仪注诀》，记载了早期天师道道士研读《道德经》所用本子及诵读次第，列有太玄部十卷经典，其中首列老君大字本，这是白文本《道德经》，其次为《河上注》，再次为《想尔注》。可见，在道教发展的早期，《河上注》便是

道士必读之经典。《注诀》又云：“读《河上》一章，则彻太上玉京，诸天仙人，叉手称善。”确实，《河上注》与道教教义是十分相符的。姜亮夫先生曾指出：“道教流传自以《河上注》为大典，此情势之必然。”^①姜先生所言“情势之必然”，即是《河上注》的思想契合了道教之需要，从而能够为道教服务。至于道教老学的正式形成，则当以《老子想尔注》为代表，《想尔注》应该是成书于《河上注》之后，对《河上注》是有所继承的^②。关于该书的价值，如任继愈先生主编的《中国道教史》所言：“《老子想尔注》是第一部完全用神学注解《道德经》，使之符合道教宗旨的作品。它的出现是老学与长生神仙说、民间信仰合流的最明显的标志，开创了道教徒系统利用《老子》的新时期，因而在早期道教发展史上有其特殊的作用和意义。”^③从道教史的角度看，《想尔注》为了解道教的原始思想提供了一份珍贵的资料；从老学史层面来说，《想尔注》开辟了注解《老子》的一种新的范式。

中国老学发展有一个基本的特点，即不同时代有不同的“老子”，所谓“汉人注者为‘汉老子’，晋人注者为‘晋老子’，唐人、宋人注者为‘唐老子’、‘宋老子’”^④。也即说，在不同的历史时期，《老子》研究者可以根据政治、道德、思想领域的时代变化与时代需要，不断地对《老子》作出新的诠释。这一诠释理路适用于一般学

者，也同样适合于道教人士。但相对于一般学者对《老子》的诠释来说，道教老学还有自己独特的特色，因为道教老学的主角是道士，道士不同于普通民众，他们是有宗教信仰的，所以，教内人士解《老》与教外一般学者解《老》，其区别是明显的。如果说，一般学者诠释《老子》着重的是学理的层面，那么，道教人士理解与诠释《老子》则兼有信仰与学理双重层面。因此，我们在理解和评价道教学者的老学成就时，便既要从事学术的、思想的角度考虑，同时应该充分注意其道教信仰的因素。

道教的基本信仰是神仙信仰，所以道士们往往从神仙信仰的角度来理解和阐发《老子》，将老学神学化。最早如《老子想尔注》，已将老子大为神化，如第10章之注说：“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，皆同一耳。”^⑤道就是老子的化身，就是至高无上的天神太上老君。又如原题葛玄所著的《老子序诀》述及《老子》书的非凡价值：“夫《五千文》宣道德之源，大无不包，细无不入，天人之自然经也。余先师有言：精进研之，则声参太极。高上遥唱，诸天欢乐，则携契玄人。静思期真，则众妙感会。内观形影，则神气长存。体洽道德，则万神震伏。祸灭九阴，福生十方，安国宁家。孰能知乎？”这是将整部《老子》书神化了。在道教老学史上，类似的诠释是屡见不鲜的，纵使如唐代成玄英、杜光庭等颇重视从哲理角度解《老》的道士，道教信仰仍然很鲜明，如成玄英认为老子“不生不灭，无始无终”；“汉安时于蜀授天师正一明威之教，于时箫鼓云驾浮空而下，自称周之柱史，太上所遣。但神功不测，应感无方，或见圣容，或示凡迹，千变万化，不可思议”^⑥。杜光庭《道德真经广圣义》卷2“释老君事迹氏族降生年代”，分为30段，对太上老君各种名号的由起进行解释，是南北朝隋唐以来关于老子神化的一次全面系统的总结。正是道教学者通过解《老》而进行这样独特的理解和发挥，从而奠定并加强了道教思想和信仰基础。

出于成仙的终极追求，道教又提倡“术”，道教方术种类繁多，如符篆术、服气术、存思术、外丹术、内丹术等等，以术显道、道术合一是道教的重要特点。因此，道教人士解《老》

时，又往往将老学方术化。如《老子节解》就是一部以方术解《老》的代表作，《云笈七签》卷56《元气论》引《老子节解》曰：“夫养生之要，先诫其外，后慎其内，内外寂静，此谓善入无为也。……又能通天文，通地理，通人事，通鬼神，通时机，通术数。是则与圣齐功，与天通德矣！夫术数者，莫过修神，淘炼真气，使年延疾愈；外攘邪恶，清净心身，使祸害不干。”从此段文字来看，《老子节解》确实视术数为养生要素之一。随意列举几例，如第9章“金玉满堂，莫之能守”之注：“谓炁血为金，精为玉。子能行一，上下开通，腹中雷鸣，支节相扶，目光踊跃与一相应也。”第13章“失之若惊”之注：“失气亡精，神不行而失一，则头白齿落而死，众人所苦哭，上屋呼魂，惊于天神，故曰失之若惊也。”^⑦可以看出，重术确乃《节解》主旨。又如南宋吕知常《道德经讲义》诠释《老子》首章“玄之又玄，众妙之门”一语说：“玄者，微妙之极也。又曰玄，天也，玄之又玄，则天中之天，郁罗萧台，玉山上京，在人乃天谷神宫也。为脑血之琼房，津液之山源，百灵之命宅，自己长生大君居之，人能以神内观于天中之天，则胎仙自成，天门自开，万神从兹而出入，故曰众妙之门。”又解第59章“根深固蒂长生久视之道”云：“根者，脑也。蒂者，脐也。深根，运元气以补脑也。仙谚云：‘欲得不老，还精补脑。’然后密枢机，闭欲户，藏元精于杳冥之府，结胎息于丹元之宫，上赤下黑，左青右白，中央黄晕之间，乃黄庭结宝之处，正当脐间，是谓固蒂也。今欲修长生，当先固蒂，呼吸太和，返神服气，胎息绵绵，伏住脐间，长生与天地为常，久视与日月参光矣。”上述两段文字很能代表道教徒们以术解《老》的一般特点。再如元代道士邓锜的《道德真经三解》也有以术解《老》的倾向，例如《老子》第18章“大道废，有仁义”等语的注文：“大道，大药也。仁义，品药也。智慧，妙法也。大伪，傍门也。大药苟废，不失品药，故曰大道废，有仁义。妙法若出，必有傍门，故曰智慧出，有大伪。药逢气类方成象，道即希夷合自然，六亲不和，有孝慈也。一粒金丹吞入腹，始知我命不由天，国家昏乱，有忠臣也。”又如第69章“祸莫大于轻敌，轻敌则几丧吾宝”的注文：“紫阳又云：前弦之后后弦前，药味平

平气象全。采得归来炉里煨，煨成温养自烹煎。大抵至药，朱砂水银而已，直下别无一物。合和入炉，制伏养煨，全凭火候，抽添运用，太文则不熟，太武则飞去，所以不敢轻敌，轻敌则几丧吾宝矣。必须文武相济，刚柔迭用，调停而后可以得所。”这样的解释在普通学者看来是不可思议的，但在道教徒眼里却是再正常不过了，甚至可以认为这是道教老学的固有特色之一。

当然，道教老学讲神仙、讲道术，并不是不重视学理，实际上，道教人士之诠释《老子》，总的看来还是以发挥义理为主的，所以学术的层面、思想的层面仍然是道教老学的重点。蒙文通先生曾言：“以儒家言之，秦汉至于明清二千余年，学术之变亦多，派别亦复纷歧，然决未有一派之中曾无人注六经者，于注经之家即足见各注之宗旨，于《经义考》求之，一部经学史略具于是也。至于道教，何独不然，未有一派之中而无人注《道德经》者，于此考之，而道教思想之源流派别发展变化亦略具于是也。”^⑧的确，历代道教人士莫不尊崇《老子》，故从其历代注解《老子》之作中，不仅可以发现作注者对《老子》原义的领会与把握情况，而且可以看出作注者本人的思想，进而考见一定历史时期道教思想义理的发展演变。可以说，一部“道教老学史”，也就是一部“道教思想史”。由此看来，从道教老学出发，便可以探寻道教思想的发展源流、道教哲学的理论建构及其历史衍化进程。

二、道教老学的发展脉络

道教老学的发展，具有鲜明的时代性，不同时代的道教学者在诠释《老子》时所呈现出来的思想创见与精神特质是各不相同的。汉魏六朝、隋唐、宋元、明清，每一个历史阶段总会涌现出有代表性的高道注《老》、解《老》，并取得重要的学术成就。正是他们引领着道教老学的积极发展，促使道教精神的不断提升。

自东汉张道陵创立五斗米道，借《老子》五千文以弘道阐教，道教老学由此形成。早期道教对《老子》的诠释与发挥，在主旨上有两个方面值得注意：其一是在《老子想尔注》的基础上继续加强对老子的神化，如《老子序诀》即是如此；其二则是突出以术解《老》，如《老子内解》、《老子节解》等。另外，早期道教人士依托

《老子》创制的《老子中经》^⑨，亦可视为一部特殊的老学著作，该书的主要内容即是宣扬神仙信仰和阐发修道之术，对存思等内养之术叙述尤为详尽。如该书“第二十六神仙”云：“子欲为道，当先历藏，皆见其神，乃有信。有信之积，神自告之也。先念天灵君，天灵君青身白头，正在眉间，思之三日，即见其神。……乃念肺色正白，名曰鸿鸿，七日。念心色正赤，名曰响响，九日。念肝色正青，名曰蓝蓝，三日。……不出静室，辞庶俗，赴清虚，先斋戒，节饮食，乃依道而思之。”此章对人体全身各部位的存思方法都讲得很具体，实为道教内修之重要法门。但两晋以后，随着佛教的发展，佛、道之间的冲突加剧，在彼此论争的过程中，道教义理不够深刻的缺陷逐渐显露出来。为了回应佛教的冲击，提高自身的生存能力，道教人士开始加强理论方面的建设。这一点，首先在道教老学的发展过程中得以体现，其标志即是重玄学的产生与发展。

重玄学的出现，最早可追溯到东晋时的孙登，他解《老》的旨趣便是“托重玄以寄宗”^⑩，到南北朝时期，道教人士注解《老子》成为一时风尚，陆修静、顾欢、陶弘景、孟景翼、孟智周、臧玄靖、奚略、诸糅、宋文明、韦处玄等均有《老子》注问世，而他们大多数人的解《老》都是“以重玄为宗”。顾欢是其中的代表人物，蒙文通先生曾指出：“隋唐道宗之盛，源于二孟，……孟氏之传，出于顾氏，而道士之传，此为最早，诚以景怡所造之宏也。”^⑪二孟即孟景翼与孟智周，他们都是南朝道教重玄学的代表人物，对隋唐重玄之风影响颇大。而二孟之学即出于顾欢，因此蒙文通先生高度肯定了顾欢在南北朝道教理论发展过程中的继往开来之功。顾欢的《老子》注已佚，但有部分材料保留至今。如《正统道藏》中原题顾欢述《道德真经注疏》^⑫及李霖《道德真经取善集》都引录了顾欢部分注文。又据王卡考证，敦煌S. 4430号唐抄本，上有《老子》经文及注文132行，乃是顾欢所撰^⑬。王卡的发现，为研究顾欢老学思想提供了新资料。顾欢解《老》，在本体论上明确了道“非有非无”的性质，同时以“气”为桥梁阐述了道物关系，又通过“神”的概念，使道回归到人本身。其政治哲学“以无为为宗”，强调“化”的重要作用，指出天道以与善为常，成人之美，不成人之恶。

其养生论要点有二：其一强调修道者的修道实践是一个主动过程，个人应该自觉地“与道相得”；其二，大力弘扬生命的价值^⑩。顾欢这种努力，在早期道教老学由重视神仙方术而到注重义理的转变过程中，起到了重要作用。

隋唐道教老学承续南北朝老学义理化的特点，并进一步展开，具体表现为重玄学的兴盛。由于重玄学所涉及的各个层面如本体论、心性论、修养论、成仙论等的创造性阐发，大都出于道教学者，故将重玄学称之为道教重玄学，可谓名至实归。当然，儒家人物中亦不乏以重玄为归趣者，如陆希声等，但陆氏等人主要是受重玄之风的影响，并不妨碍重玄学的归属。由于重玄的理念乃出于《老子》首章“玄之又玄”一语，故重玄学主要是借《老子》之注疏而阐发的，如成玄英《老子道德经开题序诀义疏》、李荣《道德经注》、杜光庭《道德真经广圣义》等都是代表性的著作。此外，刘进喜、蔡子晃、黄玄赜、车玄弼、张君相、张惠超、黎元兴等道士之解《老》，都明重玄之道。

重玄学对老子思想的创造性阐发，在道教思想史乃至中国思想史上都具有重要的意义，具体表现在以下三个方面：其一，提升了道教哲学的境界。早期道教注重神仙与方术，但随着道教本身的发展，加之佛教的刺激，道教更加注意本教教义的完善，所以到了唐代，道教重玄学开始勃兴，道教哲学由此得到迅速发展，并可以与儒、佛鼎足而立。其二，为道教性命双修之先导。重玄学者认为，修道者如果能够做到心与道合，复归真性，就能够长生久视。如成玄英指出：“心冥至道，不灭不生。”^⑪“命者，真性惠命也。既屏息嚣尘，心神凝寂，故复于真性，反于惠命。”^⑫这样的思想显然与追求炼形服药以求肉体飞升的外丹有所不同，而是试图将修道的重点转移到心性上，神仙之道最终要从心性上去用功夫。尽管这种理论尚不完善，但为宋元内丹心性学的成熟奠定了重要基础。其三，重玄之道及其心性理论，又为理学的产生提供了可资借鉴的思想资源。重玄学对“理”的定义，已经具有本体论的意味，如李荣认为：“道者，虚极之理也。”^⑬“道本无形，理唯虚寂。”^⑭类似的论述，对宋代儒学“理”本体的确立，无疑是具有启发作用的。而其心性思想，同样对理学的产生做出了贡

献。

宋元道教老学在隋唐道教老学的基础上继续向前发展。该时期高道辈出，诠释《老子》的水平很高，并形成了新的时代特色。本期现存道教老学文献主要有陈景元《道德真经藏室纂微篇》、吕知常《道德经讲义》、邵若愚《道德真经直解》、李嘉谋《道德真经义解》、范应元《老子道德经古本集注》、董思靖《道德真经集解》、白玉蟾《道德宝章》、彭耜《道德真经集注》、李道纯《道德会元》、杜道坚《道德玄经原旨》、张嗣成《道德真经章句训颂》、刘惟永《道德真经集义》等等。至于其诠释特点，除了儒道释思想的进一步相互融通以外，尚有两个方面十分突出：

第一，对《老子》诠释的学理性进一步增强。前已指出，道教人物解释《老子》，与一般人士不同，往往包含学理与宗教信仰或者说道与术的双重层面，这一点，宋元道教老学同样不例外，如吕知常、邓锜等即是代表。但是，比较而言，宋元时期的道教人物解《老》，往往更多注意其学理，注意对“道”的阐发，而不重神仙方术之说，陈景元、邵若愚、范应元、董思靖、白玉蟾、彭耜、李道纯等等道士诠释《老子》时，都表现出了同样的倾向。如南宋道士彭耜指出：“此经以自然为体，无为为用，治世出世之法，皆在焉。……若夫秦汉方术之士，所谓丹灶奇技，符篆小数，尽举而归之道家，此道之绪余土苴者耳。”^⑮这样的解《老》宗旨，有助于习《老》者从术数中解脱出来，更好地去思考老子之道所蕴含的哲理与智慧。又如南宋另一名道士董思靖也认为，以往那些从外丹炼养角度注解《老子》者，都偏离了老子思想之本真，故他作集注时，凡是丹鼎神仙之术，一概不用，他说：“或谓微言隐诀，多寓其间。故以首章有无为在二丹，则神气水火也；虚心实腹，则炼铅之旨；用兵善战，则采铅之方；冲字从水从中，乃喻气中真一之水；三十辐共一毂，为取五藏各有六气之象，及准一月火符之数。如斯等义，今皆略之。何则？性由自悟，术假师传。使其果寓微旨，亦必已成之士口授纤悉，然后无惑。区区纸上，乌足明哉。况是经标道德之宗，畅无为之旨，高超象外，妙入环中，遽容以他说小数杂之乎？白乐天云：‘玄元皇帝五千言，不言药，不言仙，不言白日升青天。’亦确论也。”^⑯董思靖

指出,尽管外丹家的“道法经术”各有指归,但用来解释《老子》,则为牵强之说,不足据信。由上可以看出,宋元道教老学重道轻术倾向的形成,一方面固然是受当时重义理学风的影响,另一方面则与道教人士自身对《老子》的认识以及道教教义的发展有关。

第二,道教心性论的阐扬。笔者曾在《宋元老学研究》一书中指出,在老学发展史上,不同时代对老子哲学思想的阐释曾先后出现过三次大的变化:王弼注释《老子》阐发玄学宗旨,建立了宇宙本体论的新哲学体系,这是对《老子》哲学思想解释的第一次重要发展;唐代成玄英、李荣等人借《老子》以明重玄之趣,丰富和发展了玄学的内涵,这可以看作是对《老子》哲学思想解释的第二次重要突破;而从唐代的重玄本体到宋元时期心性理论的探讨,则可视为对《老子》哲学思想解释的第三次重要转变^④。宋元时期的道教老学,正是在心性论上大做文章,以心性解《老》,借《老子》而谈道教性命之学,是该时期道教老学发展的重要特点。如邵若愚的《道德真经直解》认为“心常无欲者,乃众妙之门”,《老子》之真谛在于教人“无心”、“无欲”;范应元《老子道德经古本集注》则直接把老子之道解为“本心”,认为自然本心,合乎天道。白玉蟾的《道德宝章》更是将老子思想解释成了一套系统的道教心性超越理论,而此解却被称为“固是本色”^⑤,这确实显示出了宋元道教老学的时代性,也即是说,以心性解《老》,或者说借《老子》阐发道教的心性之学,符合当时道教教义教理发展的基本要求。白玉蟾坚持以“道家本色”解《老》的诠释理路,被他的弟子以及再传弟子所继承,彭耜、李道纯、邓锜等对《老子》的注解,大抵不出白玉蟾的老学宗趣。

明清时期,道教老学进入总结阶段。现存主要老学文献有陆西星《老子道德经玄览》、王一清《道德经释词》、程以宁《太上道德宝章翼》、宋常星《道德经讲义》、潘静观《道德经妙门约》、董德宁《老子道德经本义》、马自乾《太上道德经集解》、刘一明《道德经会义》、李西月《道德经注释》、黄裳《道德经讲义》等。这一时期的道教老学成就虽然总体上没有超越前代,但仍然表现出了自己的生命活力,在某些方面颇具特色,如以丹道解《老》获得了新的突破,对社会

现实的关怀显得更加强烈,等等。此外,该时期还涌现出了一批托名神仙解《老》的著作,这既反映了道教神仙信仰在明清时期影响很大,同时也从一个侧面显示出道教老学的宗教神学特点。

道教发展至明清时期,性命双修思想早已成为其基本的教义,而借《老子》宣扬内丹性命之学,便自然成为了该时期道教老学的主旨,诚如陆西星《老子道德经玄览序》所言:“《老子》者,圣人道德之微言,而性命之极致也。”值得注意的是,明清道教老学在阐发性命之理时,还表现出了一种倾向,即对修命的具体丹法比较重视,因而以丹术解《老》的现象很常见,这与宋元道教老学重道轻术的特点有所不同。如陆西星、程以宁、李西月、黄裳等重要的道教人物解《老》,都将老子思想与内丹联系起来,其功法阐述得相当详细完备。这一现象的出现,固然是道教老学的本来特色,但与内丹学在明清时期发展到了一个新的阶段也有关系。一般认为,晚唐五代钟吕金丹道的出现,标志着内丹道正式形成,而自张伯端对内丹理论与方法进行了系统阐发后,内丹学渐臻繁荣,但内丹学的真正成熟则在明代中叶至有清一代,这一时期的内丹学在概念的明晰性、体系的完整性诸方面较之前人有长足的进步^⑥。明清道教老学中以丹法解《老》的现象明显增多,正是该时期内丹学发展走向成熟的反映。由于内丹学的根本原理大抵不出《老子》之外,所以道教人士特别是内丹家解释《老子》时,便常常借《老子》而言内丹功法,内丹之药物、火候、具体操作程序等等,都在老学著作中有细致的体现。因此,象李西月的《道德经注释》、黄裳的《道德经讲义》等完全可以当作丹经来阅读。

明清道教老学还存在一个比较特殊的情况,即大量“仙”解《老子》的出现,如八洞仙祖《太上道德经解》,吕真人注、顾锡畴解《道德经解》,纯阳吕仙撰、杨宗业校《道德经注》,纯阳子注、刘沅重刊《道德经解》,纯阳真人释义、牟允中校订《道德经释义》,纯阳吕仙衍义《道德经注释》,吕纯阳解、田润校《太上道德经》等等。这些著作所借托之神仙主要就是吕洞宾,八洞仙祖虽然是指八个神仙,但中心人物为孚佑帝君,即吕洞宾。这一现象的出现主要有以下两个原因:其一是道教民间化的结果。明清时期,

正一与全真两大道派的发展从总体上看是由停滞走向衰微，但道教多神崇拜、内丹炼养及立善积功等宗教观念进一步深入民间，与儒、佛二教混融在一起，并与民间传统的宗教、迷信观念融合，由此在社会上产生广泛深刻的影响，而其中的一个重要表现就是扶乩与劝善书的盛行^④。扶乩在宋元时期便和《老子》发生了关联，如刘惟永《道德真经集义·诸家姓氏》录有宋代张冲应、张灵应两著，并注云：“以上两家，系鸾笔。”可见宋代已有以鸾笔解《老》者。到明清时期，随着扶乩之风的兴盛，以鸾笔形式解《老》的情况明显增加，其中托名吕洞宾所撰的老学著作大都为扶乩之作，如署名纯阳真人的《道德经释义》就宣称该著是“吕祖降鸾释义”，署名纯阳吕仙的《道德经注释》亦称孚佑帝君“降鸾释义，普化群黎”。此种以神道设教说解《老子》的方式，不一定有助于《老子》哲理的展开，但对道教教义、道教伦理思想在社会上的传播有很大的促进作用。其二是吕祖崇拜在老学中的反映。对吕祖的信仰和崇拜大约开始于北宋末年，如宋徽宗于宣和元年封吕祖为“妙通真人”，到南宋时已有专门奉祀吕祖的庙宇。又由于全真道奉吕洞宾为纯阳祖师，随着元代统治者对全真道的扶持，吕洞宾的地位不断上升，并多被敕封，如元世祖至元六年褒赠其为“纯阳演正警化真君”，元武宗至大三年又加封为“纯阳演正警化孚佑帝君”。到明清时期，吕祖信仰达到了一个新的高峰，所谓“古今圣真，未可数计，妙道真传，群推孚佑帝师。非特开南北宗派，传经演典，至大至精，即片语只词，亦必关合道妙，玄微难名。且敕普度，化被四洲”^⑤。可以说，吕祖劝人尽忠行孝、积善除邪的传说在明清时期已深入人心，道教的教义也多借吕祖之名加以宣称，所以托名吕祖的各类经书也大量涌现，仅以《道藏辑要》为例，全书收入不少托名孚佑上帝的作品，如《先天斗帝敕演无上玄功灵妙真经疏解》、《九皇新经注解》、《玄宗正旨》、《玉枢宝经》、《十六品经》、《金华宗旨》、《同参经》、《吕帝心经》、《先天一气度人妙经》、《延生证圣真经》、《金玉宝经》、《醒心真经》、《吕帝文集》、《吕帝诗集》等等。由此看来，明清时期出现大量托名吕祖的老学著作，也就不足为怪了。

大致说来，此类特殊的老学著作均以宣扬道

教教义为主，在具体的诠释上，一般不太重视对老子道论的哲学发挥，而是集中言性命之理与治国之道。如署名纯阳吕仙的《道德经注释》云：“粤稽五帝，历考三皇。参玄门之妙旨，解道祖之灵章。安邦定国之文，微而益显；养性修真之理，隐而弥彰。”^⑥主题十分鲜明。该著还指出，修身是为治国服务的：“阐性理之精微，发是经之奥旨，指示后学以正心修身、穷理尽性为齐家治国平天下之大道。诵斯经者宜读其辞而玩其意，朝讽夕咏，日进于躬行，悟澈真诠，则知天人一气，万物一体，宇宙内事乃吾性分中事也。”^⑦提示阅读此书者不但要用心领悟，还要亲自实践，有很强烈的实用目的。其它的“仙解”著作大致与此类似。

综上所述，自汉魏六朝至于明清道教老学的发展和演变，我们从中不难看出道教哲学的建构、道教教义的创新、道教与儒释的交融与碰撞等等丰富的内容。通过老学这一特殊的窗口，道教学者得以充分阐发本教的思想义理，《老子》这部永恒的经典为他们提供了不竭的智慧源泉。

三、道教老学的基本精神

从前面的论述可以看出，道教老学既体现出中国老学的共性，如它的时代性、学理性，但也有自身的特殊之处，如它的宗教性、神学性。而在不同的历史时期，道教老学的诠释主旨是有所差别的，或重道，或显术，或道术并重，正所谓“道德尊经，包含众义，指归意趣，随有君宗”^⑧。然而，透过历代道教人士解《老》的各种“指归意趣”，我们仍然可以看到有一些相同的思想理念贯穿于其中，它们构成了道教老学的基本精神。下面略举三点：

其一，道教本位。

道教老学的发展与道教本身的命运是紧密联系在一起的，无论是汉魏六朝道教学者借《老子》弘宗演教，将老子道家哲学转化为了道教的核心思想，还是隋唐时期重玄学依靠老学而勃兴，从而使道教哲学思想得到了突破性的发展，抑或宋元明清阶段道教学者将老子思想与道教内丹心性学说互相融摄在一起，借《老子》而谈性命双修，都鲜明地体现出道教的本位立场。至于把《老子》解释成为具体的内炼之术或者将可操作的内丹功法与老子思想联系起来，更是地道的

道教特色。总之，坚持道教本位，既是道教人士诠释《老子》的根本出发点，也是道教自身发展的必然要求。

对道的永恒追求，是道教本位特色在老学中的具体反映。道教的根本信仰是道，对道的追求则是广大道教徒的基本理想，因此，道教人士在诠释或者运用《老子》时，无不将此作为一个核心理念加以重点发挥。如唐代道士不满足于王弼等人的以“玄”释“道”，认为“魏晋英儒，滞玄通于有无之际”^②，他们觉得魏晋玄学尚未穷尽老子之道的微言大旨，象王弼主张的“以无为本”和裴頠提倡的“贵有论”，或滞于无，或滞于有，都是各执一偏，因而显得不够抽象和超越，还没有达到本体思维的最高层面。因此，重玄的旨趣，首先要破的就是玄学家的“双执”，既不滞于有，又不滞于无，亦不滞于非有非无。重玄之学，正是通过这种否定之否定的方法，从而使对老子之道的理解达到了更加抽象而圆融的哲学高度。又如全真道创始人王重阳对本教最高经典《老子》也是特别重视和推崇的，他曾作诗云：“遵隆太上五千言，大道无名妙不传。一气包含天地髓，四时斡运岁辰玄。五行方阐阴阳位，三耀初分造化权。窃默昏冥非有说，自然秘密隐神仙。”^③老子之道不仅涵盖天地造化，也为神仙之根本。换言之，道教追求神仙之道，应该回到《道德经》这一最高经典中来，以老子的哲学精神作为修道的指南，这也是“全真”的内涵之一。所以，王重阳尽管没有留下专门的解《老》著作，但他的立教精神符合老子思想，尤其重要的是，他的宗教实践是以老子哲学为依凭的，正如熊铁基先生所指出：“对《老子》书他有自己的‘意’、‘悟’、‘搜通’和理解，这是难能可贵的，也正因为如此，王重阳就是王重阳，能够独创自己的家风。”^④唐代重玄学的发展以及全真道对老子思想的运用表明，在道教的阶段性发展中，如果道教教义符合老子之道的的基本精神，道教将呈现出蓬勃的活力，反之，道教将难以与儒、释抗衡。

其二，生命关怀。

《老子》第44章曰：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费，多藏必厚亡。”名利与生命比较起来，孰轻孰重呢？如果要在名利与生命之间做一选择，又该怎样权衡呢？答案

不言自明，生命为重。对生命的珍视是老子的重要思想，老子之道，是宇宙的根本之道，亦是“深根固柢、长生久视之道”。道教本是一种贵生的宗教，道教学者在诠释《老子》时，更是将生命的价值上升到终极信仰的高度，由此体现出强烈的生命关怀精神。道教老学弘扬“生道合一”的哲学思想，强调了生命价值的三个原则：（1）生命平等原则。老子主张“天道无亲”，故“以道观之，物无贵贱”^⑤。那么，人的生命也是平等的，没有贵贱之分：“圣人虚怀，逗机利物，自他平等”^⑥，“自他平等，贵贱不殊”^⑦；没有高下之别：“修行之人，知一切众生与己同体，不见愚智之别、等差一类也”^⑧；也没有凡圣之殊：“以圣导凡，劝令修学，令明凡圣平等”^⑨。（2）生命主体原则。如《想尔注》将《老子》第25章经文之“王大”改为“生大”，并解释云：“生，道之别体也。”由此表明人的生命即是道的呈现形式，所以贵生与体道具有内在的一致性，人与其它万物的不同之处也在于此，即人可以通过主动求道、悟道、得道的方式去认识生命的价值，从而体现出生命的主体性。又如《西升经》“我命在我，不属天地”的经典表述，更是激励着无数道徒不断地去探索生命的奥妙。（3）生命至上原则。如《河上注》指出“天地生万物，人最为贵”^⑩，范应元曰：“人为万物之灵，与天地并立而为三才，身任斯道，则人实亦大矣。”^⑪等等。人最为贵为大，也就是说生命的价值在天地之间是至高无上的。此外，宋元明清时期出现了一批以丹道解《老》的著作，追求对生命的超越，而其中所蕴涵的内在理念仍然是生命至上。

其三，积极入世。

老子思想本来就包含“君人南面之术”的内容，历史上许多道士又曾为帝王师，因此，道教学者解《老》时大都注意从现实政治的层面加以发挥，将理身与理国有机地结合起来。如唐末杜光庭对《老子》之宗意共列出了38条，第一条便是“教以无为理国”^⑫。北宋陈景元宣称他的解《老》宗旨为：“此经以重玄为宗，自然为体，道德为用，其要在于治身治国。”^⑬宋元之际的杜道坚亦将老子思想解释成一套“皇皇帝德之术”，他认为：“老圣作玄经，所以明皇帝德也。”^⑭他明确宣称：“玄经之旨，本为君上告。君上，天下之师长也。上有所好，下必从之。”^⑮杜道坚

认为老子之学是积极入世的,山林之士也不应该逍遥于方外之域:“大丈夫有志当世,致君泽民,要不拘仕隐,修辞立诚,道在其中矣。”^⑧明清以来,象陆西星、李西月、黄裳等道士,虽然借《老子》而大谈丹道,但同样没有忽视《老子》中的治世思想,认为老子之道决非“寂灭无为”,老子思想是大有可为的,黄裳的看法颇具代表性:“道德一经,原是四通八达,修身在此,治世在此,推之天下万事万物,亦无有出此范围者。”^⑨道教学者对《老子》的这种认识,正反映出道教充满现实关怀的优良传统。

(责任编辑:首之)

*教育部“新世纪优秀人才支持计划”(编号:NCET-10-0408)。

- ① 姜亮夫:《巴黎所藏敦煌写本道德经残卷叙录》,《中国哲学》第二辑,北京:三联书店,1980年。
- ② 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海:上海古籍出版社,1991年,第79页。
- ③ 任继愈主编:《中国道教史》上卷,北京:中国社会科学出版社,2001年,第39页。
- ④ 杜道坚:《玄经原旨发挥》卷下,《中华道藏》第9册,北京:华夏出版社,2004年。(下同)。
- ⑤ 《老子想尔注》,《中华道藏》第9册。
- ⑥ 成玄英:《老子道德经开题》,《中华道藏》第9册。
- ⑦ 严灵峰辑:《老子节解》卷上,《无求备斋老子集成初编》,台北:台湾艺文印书馆,1965年。
- ⑧ 蒙文通:《道教史谈》,《中国哲学》第四辑,北京:三联书店,1980年。
- ⑨ 该书见于《云笈七签》卷18、19,共55章,施舟人认为是东汉时期的作品(参《〈老子中经〉初探》,《道家文化研究》第16辑,北京:三联书店,1999年。)
- ⑩ 成玄英:《老子道德经开题》,《中华道藏》第9册。
- ⑪ 蒙文通:《校理老子成玄英疏叙录》,见《蒙文通文集》第6卷,成都:巴蜀书社,2001年,第346页。
- ⑫ 此书非顾欢原作,蒙文通先生在《校理老子成玄英疏叙录》一文中已有所辨析,任继愈先生主编《道藏提要》(北京:中国社会科学出版社,1991年)则认为此书乃宋人掇辑而成。不过,该书中标引“顾曰”的段落,应是顾欢原著的内容。
- ⑬ 参王卡:《敦煌道教文献研究》,北京:中国社会科学出版社,2004年,第174页。又顾欢此残卷已由王卡整理,收入《中华道藏》第10册。
- ⑭ 具体论述可参刘固盛:《论顾欢的老学思想》,《华中师范大学学报》2007年第6期。
- ⑮ ⑯ 成玄英:《老子道德经义疏》第16章,《中华道藏》第9册。
- ⑰ 李荣:《道德真经注》第1章,《中华道藏》第9册。
- ⑱ 李荣:《道德真经注》第62章。
- ⑲ 彭耜:《道德真经集注·序》,《中华道藏》第11册。
- ⑳ 董思靖:《道德真经集解·序》,《中华道藏》第11册。
- ㉑ 参刘固盛:《宋元老学研究》,成都:巴蜀书社,2001年,第53页。
- ㉒ 刘惟永:《道德真经集义》,石潭语,《中华道藏》第12册。
- ㉓ 参卿希泰主编:《中国道教史》第4卷,成都:四川人民出版社,1996年,第23页。
- ㉔ 参任继愈主编:《中国道教史》下卷,北京:中国社会科学出版社,2001年,第868页。
- ㉕ 《道藏辑要·凡例》,成都:巴蜀书社,1995年。
- ㉖ 纯阳吕仙:《道德经注释》颜子渊序,严灵峰辑:《无求备斋老子集成续编》,台北:台湾艺文印书馆,1972年。
- ㉗ 纯阳吕仙:《道德经注释》刘光才跋,严灵峰辑:《无求备斋老子集成续编》,台北:台湾艺文印书馆,1972年。
- ㉘ 杜光庭:《道德真经广圣义》卷5,《中华道藏》第9册。
- ㉙ 李荣:《道德真经注·序》,《中华道藏》第9册。
- ㉚ 《重阳全真集》卷1,《迟法师注道德经》,济南:齐鲁书社,2005年。
- ㉛ 熊德基:《试论王重阳的全真思想》,《世界宗教研究》2008年第2期。
- ㉜ 《庄子·秋水》。
- ㉝ 成玄英:《老子道德经义疏》第2章,《中华道藏》第9册。
- ㉞ 成玄英:《老子道德经义疏》第39章,《中华道藏》第9册。
- ㉟ 成玄英:《老子道德经义疏》第41章,《中华道藏》第9册。
- ㊱ 成玄英:《老子道德经义疏》第27章,《中华道藏》第9册。
- ㊲ 《老子河上公章句》第5章,《中华道藏》第9册。
- ㊳ 范应元:《老子道德经古本集注》第25章,《中华道藏》第10册。
- ㊴ 杜光庭:《道德真经广圣义·叙经大意解疏序引》,《中华道藏》第9册。
- ㊵ 陈景元:《道德真经藏室纂微篇·开题》,《中华道藏》第10册。
- ㊶ 杜道坚:《道德玄经原旨》第3章,《中华道藏》第11册。
- ㊷ 杜道坚:《道德玄经原旨》第2章,《中华道藏》第11册。
- ㊸ 杜道坚:《道德玄经原旨》第38章,《中华道藏》第11册。
- ㊹ 黄裳:《道德经讲义》第17章,严灵峰辑:《无求备斋老子集成续编》,台北:台湾艺文印书馆,1972年。