

中国古代文学论丛



道家、道教与中国文学

DAOJIA DAOJIAO YU ZHONGGUO WENXUE

张成权 著

安徽大学出版社

中国古代文学论丛

道家、道教与中国文学

DAOJIA DAOJIAO YU ZHONGGUO WENXUE

张成权 著

安徽大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

道家、道教与中国文学/张成权著. —合肥: 安徽大学出版社, 2010. 3
ISBN 978-7-81110-759-3

I. 道... II. 张... III. ①道家—影响—文学—研究—中国
②道教—影响—文学—研究—中国 IV. I206 B223. 05 B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 044459 号

道家、道教与中国文学

张成权 著

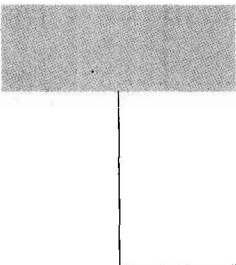
出版发行 安徽大学出版社
(合肥市肥西路 3 号 邮编 230039)
联系电话 总编室 0551-5108846
发行部 0551-5107784
电子信箱 ahdxcchps@mail. hf. ah. cn
责任编辑 姜 萍
封面设计 孟献辉

印 刷 合肥远东印务有限公司
开 本 710×1000 1/16
印 张 28.25
字 数 460 千
版 次 2010 年 4 月第 1 版
印 次 2010 年 4 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-81110-759-3

定价 46.00 元

如有影响阅读的印装质量问题, 请与出版社发行部联系调换



目 录

绪论 道家、道教与中国文学概说	1
第一节 道家、道教略述	3
第二节 道家、道教与中国文学	16
第三节 关于本书的几点说明	29
第一章 道家、道教与中国散文	32
第一节 “中国散文”	32
第二节 先秦时期：“道家散文”的发端	37
第三节 秦汉时期：“道家散文”文体的多样化	69
第四节 魏晋时期：玄学思想影响下的散文	84
第五节 南北朝时期：道家思想与骈文	96
第六节 “道教散文”概述	99
第七节 隋唐以后散文与道家思想	106
第二章 道家、道教与辞赋	122
第一节 “楚辞”与汉赋	122
第二节 “楚辞”与道家思想 ——屈原、宋玉的赋作	126
第三节 汉赋与道家思想	141
第四节 魏晋南北朝时期的辞赋与道家思想	151
第五节 唐代以后的辞赋与道家思想	161
第六节 “道教辞赋”简述	170

第三章 道家、道教与中国诗歌	178
第一节 上古歌谣与“前道家”	178
第二节 道家、道教著作中的诗歌成分	184
第三节 乐府民歌中的道家思想	195
第四节 游仙诗、玄言诗、步虚词	202
第五节 田园诗、山水诗	222
第四章 道家、道教与中国小说	244
第一节 道家与中国小说的起源	244
第二节 道家、道教与魏晋南北朝的笔记小说	256
第三节 道家、道教与唐代传奇	265
第四节 道家、道教与话本、拟话本	279
第五节 道家、道教与明清章回小说（上）	283
第六节 道家、道教与明清章回小说（下）	292
第五章 道家、道教与中国戏剧	304
第一节 道家、道教与“前戏剧”	305
第二节 道家、道教与元明杂剧	314
第三节 道家、道教与明清传奇	326
第六章 道家与中国古代文论	341
第一节 中国古代文论形态的演进	341
第二节 先秦两汉道家与文论的萌芽	345
第三节 魏晋南北朝时期道家思想与文论	372
第四节 唐代以后道家思想与诗文理论（上）	390
第五节 唐代以后道家思想与诗文理论（中）	408
第六节 唐代以后道家思想与诗文理论（下）	416
第七节 道家思想与明清戏剧理论	426
主要参考文献	436
后 记	447

道家、道教与中国文学概说

如书名所示，本书将以中国古代文学为主体，讨论道家、道教与中国文学^①的关系。

道家、道教与中国文学分属学术（哲学）、宗教和文学等不同领域。讨论它们的关系，是跨越不同学术领域的综合研究。中国原有“文史哲”不分的学术传统，对属于不同学术领域的对象进行综合考察，本不成问题。但到了近现代，特别是二十世纪五十年代以后，哲学、宗教和文学发生了分离，形成了几乎互不问津的不同学术领域。研究中国文学史的学者很少讨论中国文学与哲学、宗教的关系，即使涉及哲学、宗教作品，那也主要是作为文学作品来考察；而研究中国思想史、哲学史的学者同样也很少讨论哲学、宗教与中国文学的关系，即使涉及文学作品，那也主要是作为思想史、哲学史的资料加以审视。

二十世纪八九十年代，情况有了变化。当时的学术界出现了一种新的趋向，即中国文学史界学者开始将文学研究的笔触延伸到哲学与宗教领域，而中国思想史、哲学史界学者也将研究视野扩展到中国文学领域，开

① “中国文学”本应包括古代和现代各个少数民族的文学作品，这是由中国自古以来就是一个多民族国家的现实所决定的。而本书提到的“中国文学”，则仅限于汉语言文字所创作的作品，所以我们讨论的“中国文学”，准确地说，只是“汉文学”，而不是中国文学的全部。

始了文学与哲学、宗教之间的“跨学科”研究。^①就在这样的学术趋势下，一些学者开始注意起道家、道教与中国文学之间的关系。^②本书的撰写，也可以说就是这一趋向的产物。

“道家、道教”与“中国文学”本身就是两个大题目，它们各自都包含着复杂的内容和悠长的历史。要将这两个大题目联系起来讨论它们之间的关系，无疑是一件困难的事。但《庄子》云：“道行之而成。”^③好在已有一些学者为此做了筚路蓝缕的工作，他们已踏出了依稀可辨的路。沿此走下去，也就方便了很多。

本书既然以“道家”、“道教”及其与“中国文学”的关系作为讨论对象，在讨论之前，简要谈谈我们对“道家、道教”及其与“中国文学”关系的理解，以便为后面的讨论提供概念的或观念的基础，似乎是必要的。对本书来说，这种简要阐释只能算是个“楔子”，于是就姑称之为“绪论”。

① 在此之前，也出现过文学与宗教之间的“跨学科”研究。如张中行于二十世纪五十年代中期曾写过《佛教与中国文学》，但这只是个别现象，而且此书由安徽教育出版社公开出版，则是1984年。

② 二十世纪八十年代之后，葛兆光先生即开始对道教与文学关系作了考察。他在《道教与中国文化》（上海人民出版社，1987）一书下编中，不仅讨论了道教对中国古代文学创作主体——士大夫的人生哲学与生活情趣的影响、道教与俗文化的关系，还立有专章讨论了道教对中国古典文学的影响。此后，有詹石窗的《道教文学史》（上海文艺出版社，1992）与《南宋金元道教文学研究》（上海文化出版社，2001），伍伟民、蒋见元的《道教文学三十谈》（上海社会科学院出版社，1993），张松辉的《汉魏六朝道家与文学》（湖南大学出版社，1996）与《先秦两汉道家与文学》（东方出版社，2004），李生龙的《道家及其对文学的影响》（岳麓书社，1998），杨建波的《道教文学史论稿》（武汉出版社，2001），王汉民的《道教神仙戏曲研究》（人民文学出版社，2007）等涉及道家、道教与中国文学关系的论著先后问世。唐翼明的《魏晋文学与玄学》（长江文艺出版社，2004）实际上也是一部讨论道家与文学关系的论文集。

③ 郭庆藩：《庄子集释·齐物论第二》，《诸子集成》，第3册，第34页，上海书店，1986年影印世界书局本（按，本书所引著述，仅在首次引用时注出版本，再引则从略）。

第一节 道家、道教略述

一、道与道家

道

顾名思义，道家是由论“道”而得名的。那么，什么是“道”？

在中国古代文献中，“道”出现很早。《周易》中就有“履道坦坦，幽人贞吉”^①、“反复其道，七日来复”^②的话，《诗经》中也有“周道如砥，其直如矢”^③这样的诗句。这些“道”，都可以作“道路”解。“道路”或许就是“道”的本义，所以《说文解字》释“道”曰：“所行道也。”^④这个意义上的“道”，直到今天还在沿用。

“道路”可以引申为行程、路程。《孙子》的“倍道兼行，百里而争利”^⑤就是将“道”理解为行程、路程的。

“道路”又是起点和终点之间的连接线，只要沿着它走下去而不偏离，就可以从出发地到达目的地。于是，“道”又从“道路”的含义中派生出行事所需要遵循的途径、方法的意思，并进而衍生出规矩、法则的含义。《尚书》说的“无有作好，遵王之道”，^⑥《商君书》说的“治世不一道，便国不必法古”，^⑦其“道”便是方法、途径或规矩、法则的意思。

从具体到抽象，是人类思维演进的一般历程。在先民的思维中，“道”就是这样经历了由具体到抽象的历程，逐渐扩展为表达自然、社会普遍法则的概念。

道家所论的“道”，就是由特指具体事物而不断地抽象的产物。

① 孔颖达：《周易正义》卷二，脉望馆光绪丁亥石印本阮元校刻《十三经注疏》本。

② 孔颖达：《周易正义》卷三，阮元校刻《十三经注疏》本。

③ 《诗经·小雅·大东》，孔颖达《毛诗正义》卷一三，阮元校刻《十三经注疏》本。

④ 许慎：《说文解字》卷二，第42页，中华书局，1963年缩印本。

⑤ 曹操等：《孙子十家注》卷七《军争篇》，《诸子集成》，第6册，第107页。

⑥ 孔颖达：《尚书正义》卷一二，阮元校刻《十三经注疏》本。

⑦ 商鞅：《商君书·更法第一》，《诸子集成》，第5册，第2页。

“道术为天下裂”

道家虽然是由论“道”而得名的，但“道”并不是道家的专利。在道家出现之前，似乎还存在过人们都认可的统一的“道”或“道术”，如《庄子·天下》篇说：

古之所谓道术者，果恶乎在？曰：无乎不在。曰：神何由降？明何由出？圣有所生，王有所成，皆原于一。^①

《天下》篇所说的“一”也就是“道”。但它认为，后来，“天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好”，于是，原来统一的“内圣外王之道”变得“暗而不明，郁而不发”，致使“后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体”，从而出现了“百家往而不反”、“道术将为天下裂”的学术局面。从此之后，学者们往往就只能认识“道”的一个方面、一个侧面，成为“多得一察焉以自好”的“一曲之士”。^②

《天下》篇所说的“道术为天下裂”，可能是以中国古代学术由“学在官府”到“学术下移”的转变过程为背景的。商代和西周时期，“学在官府”，学术文化为上层贵族所垄断，学术思想的来源也就呈现出单一性。随着周王朝权力的失落，学术局面也发生了变化，“官学”垄断学术的格局被打破，“私学”成了学术传授的新渠道，学派成为学术创造的新主体，立说著书成为学术传播的新形式。不同的学派都宣传各自的思想、主张，这自然也就导致原来只是掌握在上层贵族手中、只有他们才能诠释的单一“道术”发生解体。

在“道术”解体之后，人们并没有放弃对“道”的追求。孔子便是一位“道”的孜孜追求者，他把“道”看作人们一刻都不能离开的东西：“道也者，不可须臾离也。可离，非道也。”^③ 如果早晨明白了道，晚上去死都可以：“朝闻道，夕死可矣！”^④ 甚至决心要用生命来捍卫它：“守死

① 郭庆藩：《庄子集释·天下第三十三》，《诸子集成》，第3册，第461页。

② 郭庆藩：《庄子集释·天下第三十三》，《诸子集成》，第3册，第462～464页。

③ 《礼记·中庸》，孔颖达《礼记正义》卷五二，阮元校刻《十三经注疏》本。

④ 《论语·里仁》，刘宝楠《论语正义》卷五，《诸子集成》，第1册，第78页。

善道。”^① 所以略后于孔子的墨子说：“儒者以为道教。”^② 即儒家是以“道”进行教化的学派。

墨子本人也是“道”的追求者，他不仅主张学者要“博乎道术”，^③ 还要求“有道者劝以教人”，^④ 即人们如果认识了“道”，就要勤勉地用“道”去教导别人，与别人共享。

老子更是对“道”表现出无限的关切。他一直在苦苦思索“道”的奥义，《老子》中关于“道”的论述，主要就是他的思考结晶。

可以这么说，在先秦时代，学者们几乎人人说“道”。但是，他们所说的“道”，在内涵上会很不相同，说是言人人殊，绝不是夸张。正因为各人所说的“道”含义很不一样，孔子才特别强调：“道不同，不相与谋。”^⑤

道家与先秦各家一样，都是在“道术为天下裂”的背景下产生的。

道家

既然先秦各派都热衷于论“道”，为什么独有道家以“道”名家呢？

先秦时代，并无“道家”之称，这很可能是由于当时各派学者都关心“道”，而无法将论“道”专属于哪一家的缘故。直到汉代，“道家”的称谓才正式确立。就现存文献来看，最早提出“道家”概念的是司马谈。他在论述“六家”要旨的时候，对“六家”作了比较，并提出了“道家”的概念。司马谈所论述的“六家”，是指道、儒、墨、名、法、阴阳等六个学派。他说：

《易·大传》：“天下一致而百虑，同归而殊途。”夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳。尝窃观阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多所畏；然其序四时之大顺，不可失也。儒者博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从；然其序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也。

① 《论语·泰伯》，刘宝楠《论语正义》卷九，《诸子集成》，第1册，第163页。

② 《墨子·非儒下》，孙诒让《墨子间诂》卷九，《诸子集成》，第4册，第180页。

③ 《墨子·尚贤上》，孙诒让《墨子间诂》卷二，《诸子集成》，第4册，第25页。

④ 《墨子·尚贤下》，孙诒让《墨子间诂》卷二，《诸子集成》，第4册，第42页。

⑤ 《论语·卫灵公》，刘宝楠《论语正义》卷一五，《诸子集成》，第1册，第349页。

墨者俭而难遵，是以其事不可遍循；然其强本节用，不可废也。法家严而少恩；然其正君臣上下之分，不可改矣。名家使人俭而善失真；然其正名实，不可不察也。道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。儒者则不然。以为人主天下之仪表也，主倡而臣和，主先而臣随。如此则主劳而臣逸。至于大道之要，去健羨，绌聪明，释此而任术。夫神大用则竭，形大劳则敝。形神骚动，欲与天地长久，非所闻也。^①

他还说：

道家无为，又曰无不为。其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。无成势，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。有法无法，因时为业；有度无度，因物与合。故曰：“圣人不朽，时变是守。虚者道之常也，因者君之纲也。”^②

司马谈在讨论六个学派的思想特征时，用比较的方法特别突出了道家思想，认为道家思想比其余各家都高明。他用“以虚无为本，以因循为用”概括道家思想，虽然未必能够包举先秦道家的各个派别，但对后世对道家的理解确有深远影响。

如果说司马谈是以思想家的眼光对道家作出了论述的话，那么，班固则是从史学家的角度来谈论道家。他说：

道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。^③

在班固看来，道家能够在总结历史经验教训的基础上“秉要执本”，以“清虚以自守，卑弱以自持”而成为“君人南面之术”，即有效的帝王统治

① 司马谈：《论六家要旨》，司马迁《史记》卷一三〇《太史公自序》，第10册，第3288～3289页，中华书局，1959。

② 司马谈：《论六家要旨》，司马迁《史记》卷一三〇《太史公自序》，第10册，第3292页。

③ 班固：《汉书》卷三〇《艺文志》，第6册，第1732页，中华书局，1962。

术。

从司马谈、班固对道家的论述可以看到，“道家”之所以能够以“道”名家，不仅在于它能够囊括各家思想，更重要的是它能够得“大道之要”，从而优越于其余各家。而如将道家的原则运用于国家的治理，则更可以看出道家比其余各个学派的优越：一旦将它用之于治国的实践，便可以收“指约而易操，事少而功多”之效，成为最为有效的帝王统治术。在他们看来，汉朝初年在政治上所取得的成功，就是道具有无可取代的治国功效的证明。

但无论是司马谈，还是班固，在论述道家的时候，显然都是以汉代所流行的道家思想为依据。习惯将他们所论述的道家称为黄老道家。这是战国中后期以老子思想为基础逐渐形成的道家新形态。先秦时代一些道家学者的思想，如《庄子》学派的思想，是不在他们的视野之内的。司马谈就对《庄子》学派略而不谈，班固虽然注意到《庄子》学派的存在，但也只是以不以为然的态度提道：“及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚可以为治。”^① 他所说的“放者”，似乎就指《庄子》学派。但是我们知道，道家作为一个学派，其思想理论并不限于黄老之学，它的内涵远超司马谈和班固的视野。

道家论“道”：一致和差异

道家学者虽然无不标举“道”的旗帜，把“道”视为其思想理论的最高范畴，但他们对“道”的理解是有差异的。因此，要全面了解道家对“道”的规定，就需要考察各个时期道家学者对“道”的各自论述。如果真的这样考察下来，其结果简直就是一部道家思想史。这显然不是本书的任务，因此，我们只能简略地介绍有代表性的道家学者对“道”的基本论述。

一般认为老子（老聃）是道家的创始者。相传为老子所著的《老子》一书，第一次从理论上对“道”作了规定，它说：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，
可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。^②

① 班固：《汉书》卷三〇《艺文志》，第6册，第1732页。

② 《老子》第25章，王弼《老子注》，《诸子集成》，第3册，第14页。

在《老子》看来,“道”是“先天地”的存在,是生成世界万物的本原,并具有不可言说的形而上的性质(用现代哲学语言来说,就是具有不可规定性)。《老子》认为这种形而上的“道”,从本质上讲就是“无”。当然,《老子》所说的“无”并不是什么都没有,而是指一种超感觉的存在,它是“有”的生成者,并与“有”相对待,即没有“无”也就没有“有”,反之亦然。有研究指出,现代德国存在主义哲学家海德格尔(1889~1976)就是由于《老子》从“存在论”的角度对“无”和“有”的论述与他谋而合,而引起他对老庄哲学的浓厚兴趣。

《老子》还提出了“天道”和“人道”的概念。如它说:“天之道,其犹张弓与?高者抑之,下者举之;有余者损之,不足者补之。天之道,损有余而补不足。人之道则不然,损不足以奉有余。”^①

“天道”与“人道”的概念也出现在《易》传中。它说:“是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”^②但《易》传是将“天道”、“人道”、“地道”相并列以凑成“三才”之数的,认为“三才”所遵循的法则虽然表现于不同的领域,其精神则是一致的。而《老子》则将“天道”与“人道”对立起来,它所说的“天道”,是指天然的法则、规则;所谓“人道”,是指人为的原则、规则。“天道”不仅存在于自然界,也存在于人类社会。在人类社会,只要不是对人们的行为进行强制性的人为干预,都属于“天道”范畴。它所谓的“天之道,损有余而补不足”,就不仅指自然的法则,也包含着社会的法则,包含着人类社会在一定发展阶段上必然会采取的生活、生存原则。在生产力发展水平十分低下的条件下,“损有余而补不足”这种平均分配生活资料的生存方式虽然也是人为的选择,但这是人们必需的、自然的选择,所以《老子》也视为“天道”。《庄子》同样提出“天道”与“人道”的区分,^③它还以牛马为喻,以说明“天道”与“人道”的不同:“牛马四足,是谓天。落(通‘络’)马首,穿牛鼻,是谓人。”^④

① 《老子》第77章,王弼《老子注》,《诸子集成》,第3册,第45页。

② 《周易·说卦》,孔颖达《周易正义》卷九,阮元校刻《十三经注疏》本。

③ 《庄子·在宥》:“何谓道?有天道,有人道。无为而尊者,天道也;有为而累者,人道也……天道之于人道也,相去远矣,不可不察也。”郭庆藩:《庄子集释·在宥第十一》,《诸子集成》,第3册,第181页。

④ 《庄子·秋水》,郭庆藩《庄子集释·秋水第十七》,《诸子集成》,第3册,第260页。

由此可见，对“天道”和“人道”的重视不同，是道家和儒家的区别之一。儒家所重视的“礼”，就属于人工制定和推行并带有强制性的典章制度，在道家看来，这是属于“人道”范畴的东西，所以激烈反对它。儒家后来虽然也讲“天道”，如《乐记》说：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，而后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。”^①这里所说的“天之性”、“天理”，都与“天道”的意思差不多。但有学者认为，这是儒家从道家那里引进的，而不是儒家固有的思想。如宋代学者陆九渊就说过：“《乐记》之言，亦根于老氏。”^②

《老子》对道的阐发，为道家的形成奠定了理论基础。但是，春秋末年，《老子》的思想还只是一种学说，而没有形成一个学派。

战国初年，道家出现了一位有影响的人物——杨朱。孟子在评论杨朱时说：“杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不归杨则归墨。”^③可见杨朱在当时影响之大。但从现存的资料看，杨朱是一位很特殊的道家学者。他最关心的不是“道”形而上的意蕴，而是“道”对人的生命的意义，他特别强调人的生命价值，把个人的生命看作最重要的东西，于是提出“重生”、“贵己”的主张。《韩非子》所说的“轻物重生之士”，^④《淮南子》所说的“全性保真，不以物累形”，^⑤指的都是杨朱。对人的生命的关注，是道家的基本思想之一，但把自己的学说归结为“重生”、“贵己”，则是杨朱思想的特点。

杨朱重视人的生命，是重视人的自然属性方面。所以在他的“重生”思想中，也就没有等级、贵贱之分。这种思想首先为重视政治伦理秩序和

① 《礼记·乐记》，郑玄注，孔颖达《礼记正义》卷三七，阮元校刻《十三经注疏》本。

② 陆九渊：《语录》上，《陆九渊集》卷三四，第395页，中华书局，1980。

③ 《孟子·滕文公下》，焦循《孟子正义》卷六，《诸子集成》，第1册，第269页。

④ 《韩非子·显学》：“今有人于此，义不入危城，不处军旅，不以天下大利易其胫一毛，……轻物重生之士也。”王先慎：《韩非子集解》卷一九，《诸子集成》，第5册，第352～353页。

⑤ 《淮南子·汜论训》：“夫弦歌鼓舞一为乐，盘旋揖让以修礼，厚葬久丧以送死，孔子之所立也，而墨子非之；兼爱尚贤、右鬼非命，墨子之所立也，而杨子非之；全性葆真，不以物累形，杨子之所立也，而孟子非之。”高诱：《淮南子注》卷一三，《诸子集成》，第7册，第218页。

社会价值观的儒家所不容，当时就受到孟子的猛烈批评，说杨朱是“无君”。^①在讲究等级名分的封建社会里，杨朱思想也因此而一直被视为“异端”。

战国中期，又出现了一位使道家思想影响得以扩大、道家地位得以提升的道家学者，他便是庄子。庄子用他那汪洋恣肆的文笔，从更广泛的方面对“道”作了精致的表述和阐发，他不仅把“道”视为世界最高的自在的本体，视为超越时间和空间的无限的存在，还把“道”看作是没有差别、没有矛盾的绝对自由的境界。他由此提出了“天地与我并生，万物与我为一”^②思想，企图从主体和客体的同一上为人获得精神自由提供依据，并把“心斋”、“坐忘”看作是体验“道”的精神、进入绝对自由境界的重要途径。经过庄子的阐发，道家思想的影响进一步扩大，战国中期之后，道家便在实际上与号称“显学”的儒、墨鼎足而三。

战国中后期，在道家中还出现了黄老学派。这个学派在战国后期的齐国得到进一步的发展。齐国在齐威王、齐宣王时期曾设立稷下学宫。稷下学宫的设立，为学者提供了思想交流和交锋的讲坛，一批道家学者如宋钘、尹文、田骈、慎到、环渊等，都汇集在稷下学宫之中，这就推动了黄老学派的发展。司马谈所评论的道家，指的便是这个学派。这个学派与杨朱学派、庄子学派有所不同，而与老子以及其他学派的学者一样，“喜议政事”，^③关心政治问题，他们对“无为而治”的道家政治思想尤为重视，并根据当时的形势，在继承老子“自然无为”思想的基础上，提出“君道无为，臣道有为”的主张。到汉朝初年，黄老道家思想更成为汉王朝的治国指导思想，为汉初“文景之治”的出现提供了理论支撑。

魏晋时期，道家又出现新的变化。这时，黄老之学逐渐退居后台，庄子学派开始盛行。《老子》、《庄子》与《周易》成为流行的典籍，合称“三玄”，兴起了以“三玄”为基础的“玄学”，并蔚为时代思潮。

“玄学”形成的基础虽然不完全是道家，但主要是道家，特别是《老》

① 《孟子·滕文公下》，焦循《孟子正义》卷六，《诸子集成》，第1册，第269页。

② 《庄子·齐物论》，郭庆藩《庄子集释·齐物论第二》，《诸子集成》，第3册，第39页。

③ 刘向：《新序》卷二《杂事第二》，程荣纂辑《汉魏丛书》第359页，吉林大学出版社，1992年影印本。

《庄》思想，在这个意义上也可以把“玄学”看作是道家的新形态，现代一些学者更径直将“玄学”称为“新道家”。“玄学”与黄老之学的主要区别在于：它比较重视本体论的探讨，有无、本末、体用等范畴成为“玄学”讨论的焦点；并由此而重视“辨名析理”的致思方式，表现出极强的思辨性；同时，还表现出道、儒交融的倾向，一些玄学家虽然主张超越“名教”而遵循“自然”的原则，用道家的“自然”思想来对抗由儒家所倡导的、此时已经名不符实的“名教”，但也有一些“玄学”学者则提倡“自然名教”论，企图把道家思想与儒学融会起来。

顺便说一下，有学者认为《老子》已经将“道”提到了哲学本体论的高度，这是可以讨论的。将“道”视为本体论范畴，主要依据是韩康伯、孔颖达对“道”的阐释。晋人韩康伯在注《易》传“一阴一阳之谓道”句时说：“道者何？无之称也。无不通也，无不由也，况之曰道。”孔颖达进而疏曰：“无是虚无，虚无是大虚，不可分别，惟一而已，故以一为无也。”^①韩康伯、孔颖达用“无”来诠释“道”，虽然有将“道”本体化的意味，但还不能说他们已经确定“道”是本体论的范畴。所谓本体，是对世界万物得以存在的根据的抽象，是对世界万物能够“所以”存在的揭示。在《老子》中，虽然也经常提到“无”，也提出过“天下万物生于有，有生于无”^②命题，把“无”看作是“道”走向生成过程的一种形态，是天地万物的起点，但它所说的“无”主要还是与“有”相对待的一种存在形式，“无”与“有”的关系，是形而上与形而下、非现象界与现象界的关系，对《老子》来说，“无”只是“存在”而不是“所以”存在。将《老子》中的“无”或“道”看作是本体的概念，那可能是对“本原”和“本体”不加区分的缘故。

南北朝时期，也是道家发展的重要阶段之一。这个时期，产生于中国本土的宗教——道教在佛教的影响下对义理建设重视起来，道家思想成为道教义理的重要组成部分，道家也因此而与道教产生密切的关联，呈现出难解难分的状态。与道家密不可分也就成为这个时期及其之后道家的一大特点。中国文化中儒、道、释“三教”相离相即的基本格局，便形成于这个时期。从此之后，“三教”中的“道”便不仅指道家，同时也包括道教。

① 《周易·系辞上》，孔颖达《周易正义》卷七，阮元校刻《十三经注疏》本。

② 《老子》第40章，王弼《老子注》，《诸子集成》，第3册，第25页。

二、“道教”

“道教”内涵的演变

老子哲学、庄子哲学、黄老之学和玄学都是学术，而不是宗教。随着东汉以后道教的产生和发展，“道教”也进入道家的范畴。

“道教”一词出现很早，但它最初并非是指作为宗教的道教，^①直到南北朝时，才开始有人用以指称宗教意义上的道教。^②不过，在宗教意义上的“道教”概念出现以后，人们似乎还是习惯于用“道家”来指称道教。如葛洪说：

其《内篇》言神仙方药、鬼怪变化、养生延年、攘邪却祸之事，属道家。^③

葛洪所说的“神仙方药、鬼怪变化、养生延年、攘邪却祸之事”，指的显然是道教，但他却称为“道家”。他还指责时人：“修儒墨而毁道家。”^④谢镇之在《与顾道士析夷夏论·重书与顾道士》中也用“道家”指称道教，他说：

道家经籍简陋，多生穿凿。至如灵宝、妙真，探撮法华，制用尤拙；及如上清、黄庭所尚服食，咀石餐霞，非徒法不可效，道亦难同。其中可长，唯在五千之道。^⑤

① 如《墨子·非儒下》说的“儒者以为道教”，其中“道教”就是指道的教化。《三国志·吴书·陆逊传》说的“熙隆道教”和《抱朴子外篇·诘鲍篇》说的“道教遂隆”，其“道教”也是此意。在魏晋时期，“道教”一词还指称佛教，如《高僧传·求那跋摩传》所说的“必希顾临宋境，流行道教”和《魏书·释老志》所说的“皆足以化恶就善，播扬道教也”，其“道教”指的都是佛教。

② 如顾欢在《夷夏论》中说：“佛教文而博，道教质而精。”（萧子显：《南齐书》卷五四《列传》第三五《顾欢传》，第3册，第932页，中华书局，1972。）这就是将道教与佛教对举，与现代意义上“道教”一词的含义很相近。

③ 葛洪：《抱朴子外篇自叙》，王明《抱朴子内篇校释》附录一，第377页，中华书局，1985。

④ 葛洪：《抱朴子·明本》，王明《抱朴子内篇校释》卷一〇，第188页。

⑤ 僧祐：《弘明集》卷六，第43页，上海古籍出版社，1991年影印本。