

隋唐道家与道教

李大华 李刚 何建明 著



人民出版社

李大华 李刚 何建明 著

隋唐道家与道教

 人 民 出 版 社

责任编辑:段海宝 方国根

装帧设计:吴燕妮

图书在版编目(CIP)数据

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

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

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 213037 号

隋唐道家与道教

SUITANG DAOJIA YU DAOJIAO

李大华 李 刚 何建明 著

人民出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京龙之冉印务有限公司印刷 新华书店经销

2011 年 9 月第 1 版 2011 年 9 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:45.5

字数:710 千字 印数:0,001-3,000 册

ISBN 978-7-01-009389-5 定价:110.00 元

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

绪 言

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

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

所以,我们主张将道家和道教合起来看待。

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

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

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

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

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

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

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

最后要说明的是,作者本无先后次序,只是依笔画的多少放上去的。

李大华

2010年9月27日修订于羊城萧岗

目 录

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

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

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

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

第一章 道家思想的兴盛与隋、唐初诸帝王的崇道政策

一、老庄学说的复兴

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

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

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

(一)道家、道教合体

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

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

道家与道教融合产生的精神产品就是为人们所称颂的“不事王侯,高尚

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

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

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

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

② 《旧唐书·吴筠本传》，第5130页。

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

(二)兼容与涵化

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

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

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

① 《北溪字义》卷下,《四库全书·子部·儒家类》。

② 《四库全书总目提要》,中华书局1965年版,第1009页。

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

唐代是道佛儒三大文化系统对立又融合的时代。可以肯定地说，继承了早期道家开放、宽容文化传统的唐代道教，仍然是唐代富有生气的思想派别，而且也是唐代道教学者说出了“三教合一”的历史必然性，杜光庭说：“若悟真理，则不以西竺东土为名分别，六合之内，天上地下，道化一也。若解悟者亦不以至道为尊，亦不以象数为异，亦不以儒宗为别也。三教至人所说名异，其理一也”^②。由此以论，三教合流的过程虽说完成于宋、明时期，但酝酿于唐代，由道家文化开了先河。佛教在唐代进一步积极吸收道、儒两家文化，完成了它的中国化历程。唯有儒学，在魏晋以后，“实列为二派，有思想者，与玄学、佛学合流；无思想者，则仍守其碎义难逃之旧耳”^③。唐代鸿儒韩愈有感于佛道

① 《古学甄微·校理老子成玄英疏叙录》，巴蜀书社1987年版，第346页。

② 《老子说常清静经注》。

③ 吕思勉：《隋唐五代史》（下），上海古籍出版社1984年版，第129页。

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

(三)义理化

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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