

前 言

呈现在读者面前的这本书，乃是十二年前就开始写作的。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大历史所的何建明兄，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宦官人士。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，即由自然物理的宇宙本体的关心转向对生命现象及其本体的重视，从而身体与心性学说兴起了。这种思想转变是由于宗教超越引起的，即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，也就是外丹道教的转变，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。后者不是抛开了前者，而是实现了自己的转换。

其三，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，其中佛教中观学说对道教理论的辩驳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做出回应，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，尤其是个人的创造性发现不会因为强调一致性而被湮没。如果说，除了以上所提的之外，我们彼此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 and 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，这是三位同仁完成这部书的最大动力。

1996年夏天，整部书稿已经完稿，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。但是，许先生及时认真地完成了审读，除了个别章节需要调整外，没有大的改动。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未了结的情结。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，去年年初，我去北京才从许先生那里把书稿拿回来，并与广东人民出版社戴和先生联系，戴先生建议申请出版基金资助。约五个月后得以通过，我们的书稿终于正式在编辑手里作业了。

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。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、十五章由我完成。

最后，还要感谢冯达文教授、李明华教授、戴和先生和广州市社联的郭凡等朋友对我们研究和出版的支持。

李大华

2002 年 8 月 25 日于羊城萧岗

目 录

上 册

前 言	1
第一章 隋—初唐王朝的崇道与道家思想之兴盛	1
一、隋王朝的崇道	1
二、初唐王朝的崇道尊祖	4
三、老庄学说的复兴	26
第二章 论成玄英的重玄思想	41
一、玄	42
二、又玄	43
三、道	49
四、有无	68
五、动静	82
六、本迹、体用	98
七、三一	115
八、论生命与心性	119
九、李荣与重玄思想	166
第三章 王玄览《玄珠录》解读	183
一、生平	183
二、论“道体”	185
三、论“道物”	190

四、论“心性”	194
五、论“有无”	201
六、论“坐忘”	206
第四章 《道教义枢》以重玄为旨趣的哲学思想述评	217
一、道德论	224
二、自然	244
三、有无	253
四、本迹与体用	259
第五章 司马承祯的道性论与修养论	269
一、生平与著述	269
二、《精义服气论》：早期道性论	276
三、《太上升玄妙经颂》：中期道性论	288
四、《天隐子》序跋与《坐忘论》：后期炼气成仙 与坐忘得道思想	301
第六章 唐玄宗的重玄道家思想	328
一、生平与著述	328
二、思想特点	332
三、“明道德生畜之源”的重玄道体论	341
四、“道性清静、修性反德”的道体论	355
五、“因学知道，行无行相”的道体论	365
六、“真经之要在乎理身理国”的道治思想	374

下 册

第七章 吴筠的道治论与神仙可学论	395
一、“道法之精，无如五千言”	395
二、“道至无而生天地”	400
三、“道德、天地、帝王，一也”	408

四、“长生可贵”与“神仙可学”	416
五、“修学积真，超形成仙”	430
第八章 张志和《玄真子外篇》的新庄学	446
一、生平与著述	446
二、“为物之宰主曰造化”	447
三、“至道非有无之殊”	454
四、“无心可知道之妙”	464
五、生死、有无观念的独特阐发	470
第九章 强思齐的重玄思想与道论	473
一、生平与著述	473
二、思想特色	475
三、“大道玄虚，贷形生物”的道体论	481
四、“崇本息末，无为而无不为”的法道观	490
五、“多闻博学，不如体真”的得道观	506
第十章 杜光庭道教哲学思想体系	519
一、生平、著作与思想简介	519
二、重玄思想及理论来源	527
三、“道通一气”	539
四、“体用双举”	553
五、“穷理尽性”与“安静心王”	566
六、理身与理国	582
第十一章 《无能子》、《化书》的自然论与社会批判	601
一、《无能子》作者及著述	601
二、《无能子》的自然论	602
三、《无能子》的社会批判	612
四、《化书》作者及著述	619
五、《化书》的“虚化论”	622
六、《化书》的社会批判	638

第十二章 罗隐的道家社会历史观·····	655
一、生平简介·····	655
二、“贵贱之理著之于自然”·····	661
三、“自谗”与“谗于世”·····	675
第十三章 隋唐重玄学说与内丹学说·····	685
一、道教重玄哲学·····	685
二、内丹学说与神学思辨·····	697
三、《周易参同契分章通真义》的“还丹”说与数论·····	711
第十四章 对中国文化产生重要影响的两部 道经——《阴符经》与《常清静经》·····	726
一、《阴符经》及其唐代诠释·····	726
二、《常清静经》及其唐代诠释·····	744
第十五章 道与释儒·····	758
一、道与佛·····	758
二、道与儒·····	775
三、唐代道教与理学·····	795

第一章 隋—初唐王朝的崇道与道家思想之兴盛

一、隋王朝的崇道

隋朝统治者主要是大兴佛教，但对于道教也予以扶持，在政治上利用道家思想作为其思想统治的工具。

隋文帝杨坚即位前以外戚秉政，“复行佛、道二教”^①，即位后于开皇元年（581）下诏说：“法无内外，万善同归；教有浅深，殊途共致。朕伏膺道化，念存清静，慕释氏不二之门，贵老生得一之义，总齐区有，思至无为，若能高蹈清虚，勤求出世，咸可奖劝，贻训垂范。”^② 他自称“念存清静”，“思至无为”，贵老子“得一之义”，可以看出他尊尚道家思想的心态。他尊崇老子是有原因的。据《隋书·王劭传》载，王劭上表言符命称：“陈留老子祠有枯柏，世传云老子将度世，云待枯柏生东南枝回指，当有圣人出，吾道复行。至齐，枯柏从下生枝，东南上指。夜有三童子相与歌曰：‘老子庙前古枯树，东南状如伞，圣主从此去。’及至尊牧亳州，亲至祠树之下。自是柏枝回抱，其枯枝，

① 《周书·静帝纪》。

② 《全隋文》卷1《五岳各置僧寺诏》。

渐指西北，道教果行。较考众事，太平主出于亳州陈留之地，皆如所言。”^①“老子将度世”，“吾道复行”，显示道教制作的具有政治色彩的预言，而杨坚为亳州刺史时，竟“亲至祠树之下”，以应证老子度世，以标明自己就是出于亳州陈留之地的“太平主”，可谓用心良苦。以后他对亳州老子祠的关注不减。据薛道衡《老子碑》记述：因亳州老子祠“靡鹿徙倚”，“风霜凋敝”，文帝诏“上开府仪同三司亳州刺史武陵公元胄，考其故迹，营建祠堂”。该《碑》又称：“隋驭天下之六载，乃诏下臣建碑作颂”云云。^②又是营建祠堂，又是建碑作颂，无非也是证明“至道灵运，神功自然”，显示其乃“真人出世，星精下斗”的符命所在。亳州陈留为老子故里，汉魏以来立有祠堂祭祀老子，杨坚亲临老子祠，修复老子祠，表明了对老子的重视。

不仅如此，他的开国年号“开皇”也是取自道教，具有道教神学的符号意义。《三洞珠囊》卷八称：“似元皇君号开皇元年，隋家亦象号开皇元年是也。”^③王劭说：“年号开皇，与《灵宝经》之开皇年相合，故曰协灵皇。”^④《隋书·经籍志》说：原始天尊开劫度人，“然其开劫，非一度矣，故有延康、赤明、龙汉、开皇，是其年号”。^⑤可见“开皇”为道教的一劫之始，表明一个新的历史纪元的出现。杨坚取为年号，正是力图象征历史进入了新纪元，他建立的新王朝合乎天意，他就是天命之所在。总之，隋文帝杨坚在谋取天下和巩固权力的过程中都曾利用过老子与道教，这是他崇道的一个重要原因。

① 《隋书·王劭传》，中华书局标点本第6册，第1604页。下引版本同。

② 《全隋文》卷19，又《文苑英华》卷848。

③ 《道藏》第25册，第351页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社本，以下简称三家本。

④ 《隋书·王劭传》，第6册，第1607页。

⑤ 《隋书·经籍志》，中华书局标点本第4册，第1091页。

杨坚不仅关注亳州老子祠，对在全国修复与建置老子庙也很关心。据《长安志》卷十八载：周至县县界的老子庙于开皇元年（581）复修。《雍录》卷十引《礼阁新仪》说：“隋开皇间已诏两京及诸州各置玄元皇帝庙。”必须指出，这种举动与当时社会上广泛流传的“老君当治”、“老子将度世”的谶语是分不开的，反映了隋文帝试图以此与谶相符合的心态。在此种心态下，杨坚对《道德经》也很重视。《古楼观志·重修说经台》载：隋开皇初曾重修楼观宫宇，刻四体《道德经》于石，置诸庙中。《续高僧传》卷十八《释昙迁传》载：魏郡道士仇岳，洞晓《庄》、《老》，受文帝钦重，征入京都，共谈玄理。《续高僧传》卷九《释僧粲传》载：文帝令道士褚粲讲《老子》，僧人前往听讲并发生争辩。尽管史家批评隋文帝“素无术学”，但从上述零散史料中可见出他对《老》、《庄》玄理还是有兴趣的。

隋炀帝杨广与其父一样，既笃信佛教，又利用和扶持道教。杨广还是晋王时，即热衷于道教。初唐道士江旻指出：“隋开皇十二年（592），晋王分陕维扬，尊崇至教。”^①所谓“至教”即指道教。杨广诏道士徐则的手书说：“夫道得众妙，法体自然，包涵二仪，混成万物，人能弘道，道不虚行。”^②高度颂扬了“道”，认为道是人弘。他的一个重要举动是，组织学人作新道书，修撰道书目录。《资治通鉴》卷一百八十二载：“帝好读书著述，自为扬州总管，置王府学士至百人，常令修撰，以至为帝，前后近二十载，修撰未尝暂停。自经术、文章、兵、农、地理、医、卜、释、道，乃至蒲、博、鹰、狗，皆为新书，无不精治，共成三十一部万七千余卷。”^③这当中便包括道书。又据《隋书·

① 《全唐文》卷 923，中华书局影印本第 10 册，第 9618 页。

② 《隋书·徐则传》，第 6 册，第 1758 页。

③ 《资治通鉴》卷 182，上海古籍出版社 1987 年版，下册第 1213 页。

《经籍志》载：炀帝“于内道场集道、佛经，别撰目录”。按《通志》卷六十七所说：“《隋朝道书总目》四卷。经戒三百一部，九百八卷。饵服四十六部，一百六十七卷。房中十三部，三十八卷。符箓十七部，百三卷。”大约这个道书总目录即《隋书·经籍志》所载隋炀帝于内道场集结的道经目录。现存敦煌遗经中有炀帝大业八年（612）八月十四日王侔所写《老子变化经》，经玄都玄坛道士复校，属当时官本。^①这些都表明炀帝时期对道书建设的重视。当时道士讲经以《老》、《庄》为主，正如《隋书·经籍志》所说：“大业中，道士以术进者甚众。其所以讲经，由以《老子》为本，次讲《庄子》及《灵宝》、《升玄》之属。”道士与僧人辩论，也多以《老子》立义，如《续高僧传》卷三《释慧净传》载：大业初，道士于永通在智藏寺立义说有物混成。这些都反映出隋代道教已形成讲说《老》、《庄》的风气。

总之，隋朝统治者的崇道之举，给老庄思想的复兴创造了一定的社会条件，为此后道家思想在唐代的兴盛做了某种准备，对唐统治者的尊老崇道有所启迪和影响。

二、初唐王朝的崇道尊祖

初唐统治者继续隋代崇奉佛道二教的政策，但又做了大的调整，即提高道教的地位于佛教之上。李唐皇室追尊老子为远祖，由此而认道教为本家，将之隶于宗正寺，成为皇家宗教。这样大力崇道的结果，便使道家思想有了新的发展机遇，进入了新的发展高峰期。下面我们逐一考察唐初诸帝的尊老崇道。

^① 参见姜亮夫《莫高窟年表》，上海古籍出版社1985年版，第194页。

(一) 唐高祖李渊

李渊在创业过程中即利用了道教“老君当治”的图谶及老君显灵预告李唐当王的神话。

隋末社会广泛流传“李氏当为天子”、“老子将度世”等符谶，使得隋炀帝疑神疑鬼，只恨不能“尽诛海内凡姓李者”。^①李渊本为“炀帝友人，炀帝以图谶多言姓李将王，每排斥之”。^②窦抗对李渊说：“李氏名在图录，天所启也。”^③唐俭称颂李渊说：“公日角龙廷，姓协图篆，系天下望久矣。”^④李渊也“自以姓名著于图篆，太原王者所在，虑被猜忌，因而祸及”，他对李世民说：“隋历将尽，吾家继膺符命，不早起兵者，顾尔兄弟未集耳。”^⑤另外，《旧唐书》卷五十五《李轨传》载：李轨与曹珍等人“谋共举兵，皆相让，莫肯为主。曹珍曰：‘常闻图谶云李氏当王。今轨在谋中，岂非天命也。’遂拜贺之，推以为主”。《旧唐书》卷三十七《五行志》说：“隋末有谣云：‘桃李子，洪水绕杨山。’炀帝疑李氏有受命之符，故诛李金才。后李密据洛口仓以应其谶。”李密逼东都亦作书自称：“姓符图纬，名协歌谣，六合所以归心，三灵所以改卜。”^⑥几个政治集团都曾加以利用。

这些“李氏当王”的谶语出自哪里？其源盖出于道教，出自道士们的创作。道教自东晋以来便制作了“老君当治，李弘应

① 参见《隋书·李穆传》，《资治通鉴》卷182。

② 《唐语林校证》，中华书局1987年版，第403页。

③ 《新唐书》卷95《窦威传附窦抗传》。

④ 《新唐书》卷89《唐俭传》。

⑤ 《大唐创业起居注》卷1，上海古籍出版社1983年版。

⑥ 《旧唐书》卷53《李密传》。

出”的政治预言，^①不少人据此起事。到隋末，改朝换代的征兆又现，于是精通政治学、好为政治预言的某些道士便纷纷依据新的形势做出新的预测。这些预测形式诡秘，乃是李弘谶语的进一步发展。楼观道士岐晖的预测很有代表性，据《混元圣纪》卷八载：大业七年（611），隋炀帝亲驾征辽，岐晖对门下弟子说：“天道将改，吾犹及见之，不过数岁矣。”有弟子问：“不知来者若何？”岐答称：“当有老君子孙治世，此后吾教大兴。”^②这种分析基于现实政治形势之上，且表达了道教的愿望：老君子孙治世，弘扬道教。此时道教的预告还不具体，随着政治格局的明朗化，道士们的预言确有所指。《混元圣纪》卷一载：“大业十三年丁丑（617）。老君降于终南山，语山人李淳风以唐公受命之符。”^③李淳风出身道教家庭，所谓老君语以李渊受命之符，恐乃淳风自编自演的一出神话剧。又茅山道士王远知也曾向李渊“密传符命”。^④此时岐晖也测定了谁是真命之主：“唐高祖皇帝初起义兵于晋阳……晖逆知真主将出，尽以观中资粮给其军。及帝至浦津关，晖喜曰：‘此真君来也，必平定四方矣！’乃改名为平定以应之。”^⑤这与他前次模糊的预测相隔约六年。道教图谶实质上是神学形式的古代政治宣传心理学，其社会心理基础是传统的天命观，以天命在某赢得天下响应和支持。道教徒预告李渊符命，即起到了为李唐集团问鼎天下大造政治舆论，证明李唐为“真主”，使天下归心的作用。

值得注意的，还有老君显灵自称为李唐之祖的神话。范祖禹

① 参阅《汤用彤学术论文集·康复札记》，中华书局1983年版；唐长孺《魏晋南北朝史论拾遗·史籍与道经中所见的李弘》，中华书局1983年版。

② 三家本《道藏》第17册，第854页。

③ 三家本《道藏》第17册，第791～792页。

④ 《旧唐书》卷192《王远知传》；参见《混元圣纪》卷8，《云笈七签》卷5。

⑤ 《混元圣纪》卷8。

《唐鉴》称：武德“三年（620）五月，晋州人吉善行自言于羊角山见白衣父老，谓善行曰：‘为我语唐天子，吾为老君，吾，而祖也。’诏于其地立庙”。^①《混元圣纪》卷一则说：“武德二年（619）己卯，老君降于羊角山，语吉善行令奏闻云：‘我，帝祖也，今唐得圣治，社稷延长。’五年壬午，老君再降于庙所，告以破贼之期。”这表明，唐代尊老君为祖的做法自李渊创业时已形成，此与道教的活动分不开。观《大唐创业起居注》卷一所载亦可明白这点：渊揭旗之初，“突厥柱国康鞘利等并马而至，舍之于城东兴国玄坛。鞘利见老君尊容，皆拜。道士贾昂见而谓同郡温彦将曰：‘突厥来诣唐公，而先谒老君，可谓不失尊卑之次，非天所遣，此辈宁知礼乎？’”^②史称唐起兵用突厥，李渊安排突厥使节住道观，且突厥酋领参拜老君像，说明老君的先祖形象已在李唐树起，连突厥人都已了然。道士贾昂所谓“知礼”即指中国人的尊祖之礼。可见，李渊不失时机地抓住了道教制造的神话，认老君为祖，以标明“天启皇唐”，以符冥谶。

由于道士以制谶作符为李渊夺取政权大造舆论，证明其权力合乎天意，唐高祖李渊便对有关道士论功行赏，大力提高道教的社会地位，掀起崇尚老子及《道德经》的浪潮，奠定了唐代尊祖崇道的国策，他下诏说：“道士岐平定铲迹求真，销名离俗，恬淡荣利，无闷幽闲，而能彻损衣资，以供戎服，割舍菽粟，以贍军粮，忠节不（《全唐文》作‘丕’）嘉，理须标受。平定宜受紫光禄大夫，已下并节级授银青光禄大夫，以酬其义。”^③武德二年（619）五月又敕楼观：“令鼎新修营老君殿、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

① 《唐鉴》卷1，上海古籍出版社1984年版，第13页；参见《历代崇道记》，《唐会要》卷50“尊崇道教”条，《全唐文》卷928张仲虚《上枯桧再生表》。

② 按隋炀帝时道观改称玄坛，所谓兴国玄坛即道教官观。

③ 《混元圣纪》卷8；《全唐文》卷2《褒授岐平定等诏》。

监地充庄。仍于观侧立监置官，检校修造。即以岐平定主观事。三年（620）春，帝（李渊）亲诣老君于祠庭。平定率道众迎驾，仍具千人之食以献，帝召平定及法师吕道济监斋，赵道隆等并赐坐，遂令百官悉就坐饮食。谓曰：‘朕之远祖，亲来降此，朕为社稷主，其可无兴建乎？’乃降诏改楼观曰宗圣观，赐白米二百石、帛一千匹以供观中修补。”^①改楼观为宗圣观，显示了李渊的尊祖崇道。到武德七年（624）十月，李渊又“谒楼观老子祠”。^②这一年他还诏授道士王远知朝散大夫，赐金缕冠、紫丝霞帔，“以远知尝奉老君旨預告受命之符也”。^③武德八年（625），他颁布《先老后释诏》，称：“老教孔教，此土先宗；释教后兴，宜崇客礼。令老先、次孔、末后释。”^④用行政命令规定道教的地位在儒、释之上。李渊还曾亲自参加道儒释三教的理论辩驳。《旧唐书·礼仪志》载：武德七年（624）二月，李渊“幸国子学，亲临释奠。引道士、沙门有学业者，与博士杂相驳难，久之乃罢”。《大唐新语》卷十一对此记载稍详：“高祖尝幸国学，命徐文远讲《孝经》，僧惠乘讲《金刚经》，道士刘进嘉（按释典作‘喜’）讲《老子》。诏刘（释典作‘陆’）德明与之辩论。”^⑤这样做无疑对道家思想的深化和弘扬是有益的，而李渊之意在于倡导《道德经》，崇尚道教。观其将《老子》和道教向高丽推广即可窥见一斑。《续高僧传》卷十三《释道岳传》说：“高祖之世，欲使李道东移被于鸟服，度人授法盛演老宗。”所谓“李道东移”、“盛演老宗”，即指武德七年，李渊“遣前刑部尚书沈叔安

① 《混元圣纪》卷8，参阅《古楼观志·宗圣观序》。

② 《新唐书·高祖本纪》，又见《旧唐书·高祖本纪》、《资治通鉴》卷191。

③ 《混元圣纪》卷8。

④ 《续高僧传·释慧乘传》，收入《唐文拾遗》卷1。

⑤ 《大唐新语》，中华书局1984年版，第162页。按此事《佛祖历代通载》卷12、《佛祖统纪》卷39记载更详，可参阅。

往册建武为上柱国、辽东郡王、高丽王，仍将天尊像及道士往彼，为之讲《老子》，其王及道俗等观听者数千人”。^① 又《三国遗事》卷三引《高丽本记》亦称：“丽季武德贞观间，国人争奉五斗米教。唐高祖闻之，遣道士送天尊像来，讲《道德经》，王与国人听之，即第二十七代荣留王即位七年武德七年甲申也。”^② 不仅在国内尊老崇道，且将道家思想向海外传播，扩大了《道德经》在国际上的影响，这一做法为唐太宗李世民所继承发扬。

（二）唐太宗李世民

李世民崇道，集中体现在贞观前期以《老子》清静无为的思想治理天下，提高道教地位，借此提高唐皇室的社会地位。

南北朝几百年的大动荡，隋末的战乱，社会元气大伤。隋大业初全国有八百多万户，而武德时只有二百多万户，贞观中也还不满三百万户。^③ 由此可见战乱的破坏是十分惊人的。大乱之后，如何治理，以恢复社会元气，这是唐太宗面临的一大政治问题，急待决策。对此，李世民选择了清静无为的政治指导方针，终于演成史学家高度赞颂的“贞观之治”。中国历史向以汉唐盛世而著称，造成汉唐气象的便是道家思想。以唐初和汉初相比较，在大乱之后需要休息这一点上是相似的，而且都以老子“无为而治”指导政治运作，一成“文景之治”，一成“贞观之治”，说明道家政治哲学在特定历史条件下有其独特的社会功能。元人李道谦称颂：老子垂教，“启众妙之门，示重玄之旨，以清静无为为宗，以虚明应物为用，以慈俭不争为行。以之修身则身修，

① 《旧唐书》卷199《东夷传》。

② 《大正藏》第49卷，第988页。唐高祖把《道德经》和道教一起向海外传扬，派道士讲《老子》，也表明《老子》和道教已密不可分。

③ 《通典》卷7《食货》7《历代盛衰户口》。