

中国典籍与文化研究丛书

第一辑

唐代《老子》 诠释文献研究

董恩林◎著



齊魯書社

董恩林◎著

唐代《老子》
诠释文献研究

中国典籍与文化研究丛书

第一辑

齐鲁书社

图书在版编目(CIP)数据

唐代《老子》诠释文献研究/董恩林著. —济南:
齐鲁书社, 2003.6

(中国典籍与文化研究丛书)

ISBN 7-5333-1134-5

I. 唐... II. 董... III. 老子-研究 IV. B223.15

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 086640 号

唐代《老子》诠释文献研究

董恩林 著

齐鲁书社出版发行

(地址:济南经九路胜利大街 39 号 邮编:250001)

E-mail:qlss@sdpres.com.cn

日照报业印刷有限公司印刷

880×1230 毫米 32 开本 9 印张 2 插页 255 千字

2003 年 6 月第 1 版 2003 年 6 月第 1 次印刷

ISBN 7-5333-1134-5

B·149 定价:20.00 元

总 序

《中国典籍与文化研究丛书》是一套学术研究专著。它注重对中国的古代文献(包括传世典籍和出土文献)的研究和以古代文献为基础对中国文化的探求与思考。其中,有从古文献学的角度进行典籍、文献的专门研究,也有在古代文献、古代典籍研究的基础上,多方位、多视角地审视典籍,审视中国文化,探求典籍与文化的内在关系,探究它们的结合点。它立足于中国古代的典籍,立足于中国古代的文献,力求体现对古文献研究的特色,倡导一种脚踏实地、实事求是的学风,并且提倡有新的切入点,有新的思路、新的方法,推出有质量的,甚至是高质量的学术研究成果。

这套丛书是由全国高等院校古籍整理研究工作委员会策划和组织。作者队伍的主干力量是全国高等院校古籍整理研究工作委员会直接联系的 25 所大学的古籍整理与古文献学的教学、科研机构中的学者和若干家在全国有影响的出版社的专家。同时,也吸收全国各相关学科的学者的符合于这套丛书宗旨的学术研究专著。

这套丛书的书稿将在编委会、学术委员会和出版社分别审定合格之后分批推出。

承蒙人民文学出版社、上海古籍出版社、江苏古籍出版社、齐鲁书社联合出版这套丛书。在此谨致真诚的谢意。

《中国典籍与文化研究丛书》编委会

2003 年 4 月 15 日

全国高等院校古籍整理研究工作委员会

重点规划项目

学术委员会(按姓氏笔画为序)

马樟根 邓绍基 刘烈茂 许嘉璐 李修生
孙钦善 宗福邦 周勋初 袁世硕 黄天骢
黄永年 葛兆光 章培恒 董治安 曾枣庄
裘锡圭 阚延河

主 编:安平秋

副主编:杨 忠 曹亦冰

编辑委员会(按姓氏笔画为序)

* 马清江	* 方一新	龙德寿	卢 伟	* 刘玉才
刘晓东	安平秋	麦 耘	朱易安	杨 忠
吴景山	* 陈广宏	陈大康	陈恩林	张兴武
张希清	张其凡	* 张涌泉	周国林	* 周绚隆
* 宫晓卫	* 赵生群	赵伯雄	骆瑞鹤	* 高克勤
贾二强	顾永新	顾歆艺	曹亦冰	董洪利
* 韩格平	喻遂生	舒大刚	* 程章灿	

(有*号者为常务编委)

目 录

总 序	1
引 论	1
第一章 成玄英《道德经义疏》	25
一、著述源流考	25
二、研究状况概述	32
三、演绎重玄——对《老子》宇宙之道的深层体悟	35
四、修心复性——对《老子》理身之德的佛学阐释	57
五、内圣外王——对《老子》治国之德的传统理解	81
六、构建体系——对《老子》篇章之旨的精心整合	86
第二章 李荣《道德经注》	100
一、思想背景与研究概况	101
二、著述源流考	105
三、趋向保守的道论诠释	110
四、渐进苦炼的修行主张	117
五、以道治国论	127
六、重儒轻教的诠释风格	132
第三章 唐玄宗《道德经注疏》	142
一、《御注》《御疏》的撰著与流布	142
二、妙本与重玄	152
三、理身以为教本	164
四、帝王的治国理身	175
五、与前人老学思想的比较	193

六、《御注》与《御疏》的关系	201
第四章 杜光庭《道德真经广圣义》	208
一、著述源流考	209
二、宗旨：理身理国	211
三、方法：广引众文 多元会通	218
四、道德：相资相禀 不一不二	233
五、修身：三乘修炼 成圣成仙	241
六、理国：道德为本 冲和无为	252
附录一：敦煌唐写本老子《道德经》	261
附录二：主要参考文献	273
附录三：二十世纪唐代老学研究论文简目	277
后记	280

引 论

世纪之交,在中国传统哲学思想史研究中,有两个课题似乎日益显得重要,其一是对以往研究成果的总结与归纳、吸收与利用,以避免旷日持久的重复、循环研究;其二是对传统哲学思想经典著作,尤其是其源远流长、纷繁复杂的诠释文献体系作深入的个案研究,以避免缺乏深度的浮泛之论。即以道家道教的“圣经”——《老子》一书来说,如果我们仅仅停留在五千经文的字面意义训诂与阐释上,仅仅只注意自己的研究而不关乎前辈学者和同时代其他学者已经取得的丰硕成果,结果只会事倍功半,只会循环重复,不可能取得突破性进展,不可能产出有生命力的成果。而自战国时代韩非撰《解老》、《喻老》以来,历代都有大批学者为《老子》一书笺注疏义,阐发宏旨,释疑解难,匡谬正误。至元代便有所谓“《道德》八十一章,注者三千家”的说法,明清至今,其数可想而知。加之,“道与世降,时有不同,注者多随时代所尚,各自其成心而师之。故汉人注者为‘汉老子’,晋人注者为‘晋老子’,唐人、宋人注者为‘唐老子’、‘宋老子’。”^①这样,便使“一部《老子》,字不过五千,却拥有一个博大精深的理论体系,其内容涉及自然、社会、人事、政治、经济、文化等各个方面,故历来受到社会的重视。人们从不同的角度去探讨、研究、注释、阐发,由此而形成了一

^① 分别见杜道坚《道德玄经原旨》卷首张与材序,卷下。《道藏》第12册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印本。凡下文所引《道藏》,皆此本,不再注明。

个庞大且悠长的学术流派,同时也就构成了一部老子学说史”。^①

深入研究这一诠释文献体系,不仅对于我们理解和掌握道家道教哲学思想并发掘其理论精华为时代服务大有裨益,而且有助于我们弄清老学思想的发展轨迹,从而更准确地理解《老子》一书的哲学思想意蕴。本书即基于这一认识,选取有唐一代《老子》诠释文献体系进行个案研究,以期理清唐代老学文献诠释思想脉络的继承与发展情况。

—

《老子》一书,现在所能看到的最早的诠释文献当数战国时期韩非所作《解老》、《喻老》篇,收在其文集《韩非子》一书中。《解老》篇直接诠释《老子》经文,或通论经文大意,或逐句串讲经文,朴实无华、简明易懂,不涉字词训诂,不考是非讹脱。这应该说是后世《老子》义疏类诠释文献的滥觞,但所引经文与汉魏以来所传《老子》文本多有不同。《喻老》篇则征引大量战国以前的历史事实,来实证《老子》经文大意与思想,开后世引史证子的先河,唐代杜光庭撰《道德真经广圣义》即主要采用此法。从诠释方式的角度看,后世的《老子》诠释文献大抵不出这两种思路。汉代的《老子》诠释文献,据王重民《老子考》,共有十二家,其中当以河上公《老子注》、严遵《老子指归》、张道陵《老子想尔注》对后世影响最为显著。河上公《老子注》可以说是现在所能看到的最早的比较全面而规范的《老子》诠释著作,该书既对经文字词进行训释,也对经文句意给予串讲,一句一讲,句句有释,基本方式仍然是汉代盛行的章句之学,但已显示出演绎微言大义的倾向,着重用元气说来充实老子的道论,用养神不死的仙家之说来充实老子

^① 熊德基、马良怀、刘韶军《中国老学史·前言》,福建人民出版社1995年第1版。凡下文所引《中国老学史》,皆此本,不再注明。

的养生论,用教化之说来充实老子的治国论,远比韩非的解说要全面深入。故对后世影响深远,唐代《老子》诠释文献基本上都是采用河上公《老子注》的诠释方式。严遵有《老子注》和《老子指归》二种诠释《老子》的著作,《老子注》早亡,《老子指归》有残本传世。其《老子指归》紧扣“道德”二字,演绎大意,不事训诂,意在畅达《老子》一书中“虚无”、“自然”的玄旨,认为:“天地所由,物类所以,道为之元,德为之始,神明为宗,太和为祖。道有深微,德有厚薄,神有清浊,和有高下。清者为天,浊者为地。”就是说道是宇宙的根本,由道而有德,由德而生神明,由神明而致太和,然后天地分成。这样的诠释思想,可以说是开启了魏晋以玄释老的先河。汉末天师道张道陵的《老子想尔注》则基本脱离传统训释方式,完全按照道教传经布道的需要来阐释《老子》所含思想,开启了道教信徒注《老》的途径。其最大特点是将老子神格化,将《老子》神学化,将“道”人格化,最后归结为“道”是天地间最高主宰神灵,是老子的化身,故老子也就是天地间最高神灵,因而道教也就十分推崇神仙术和修道练功。唐代成玄英、杜光庭等人的注《老》作品中仍然可以看出《想尔注》的这种影响。另一值得提到的特点是《想尔注》对《老子》文本进行了删减。《老子》经文,依谢守灏《浑元纪》所述,最早的王弼注本经文应是五千六七百字,现存王弼注本经文仍有五千四百六十字,帛书甲、乙本亦有五千四百余字。张道陵出于宣传道教的需要,撰《老子想尔注》,删损《老子》经文,使之符合“五千文”之数。从此遂有损字本与古本的区别,损字本即张道陵《想尔注》本,古本即河上公、王弼注本。唐代《老子》诠释文献多采用五千字的损字本。

至魏晋南北朝,门阀贵族制的确立,使皇权专制政治受到很大削弱,社会自由风气日渐兴盛,人本个性得到相当解放,追求精神洞达、个性解放的庄学遂得以大行其道,玄学因之而生。玄学对魏晋南北朝社会的各个方面都产生了深远影响,《老子》诠释文献也难脱其桎。这一时期产生的《老子》诠释文献较多,《隋书·经籍志》著录了四十一一种,王重民《老子考》则搜罗了七十七家八十五种,诸如当时的玄学名士王弼、何晏、阮籍、郭象等,佛学巨子佛图澄、鸠摩罗什、僧肇、释慧

观、释慧琳等,道教信徒葛玄、孟安排、孟智周、臧玄静等,还有佛道二教的政界信仰者钟会、羊祜、梁武帝等,都有注《老》作品传世,但流传下来的却很少,唯有王弼的《老子注》完整传世,也最具有代表性。王弼对中国传统经典及其诠释学理论都有过系统研究,他不仅注《老》,还注了《易》和《论语》。他对《老子》的研究,可以说是战国以来最为深入的,这从他的注《老》作品有《老子注》、《老子略论》、《老子微旨例略》三书传世即可见一斑。王弼注《老》,表面上看与河上公相仿佛,既有字词训释,也有大义串讲,但旨趣与河上公大有不同。如果说河上公遵循的是传统的训释方式的话,王弼则试图创造一种新的《老子》诠释途径。他在《老子微旨例略》中指出:“老子之文,欲辩而诤者,则失其旨也;欲名而责者,则违其义也。故其大归也,论太始之原以明自然之性,演幽冥之极以定惑罔之迷,因而不为,损而不施,崇本以息末,守母以存子,贱夫巧术,为在末有,无责于人,必求诸己,此其大要也。”又说:“老子之书,其几乎可一言而蔽之,噫,崇本息末而已矣。观其所由,寻其所归,言不远宗,事不失主,文虽五千,贯之者一,义虽广瞻,众则同类。解其一言而蔽之,则无幽而不识;每事各为意,则虽辩而愈惑。”可见他认为,传统的释文解字、紧扣句意的训诂方式并不适用于诠释《老子》这种哲学经典,故王弼解《老》,不像两汉的思想家那样去探讨宇宙的发生与起源问题,对老子的政治思想也无意去做太多的解释,而是特别注意用《庄子·杂篇·外物》所提出的“得意忘言”之法去探讨宇宙万物的本体,即天地自然的内在规律性,注重从玄学理论角度去发掘《老子》书中的微言大义,而不拘泥于一字一词的训诂。其注《老》主旨则以“无”释“道”,提出“以无为本”、“崇本息末”的贵无思想,认为宇宙万物存在的本质便是“无”,“天下万物,皆以有为生。有之所始,以无为本。将欲全有,必反于无也。”^①王弼的解释方法论,周光庆先生曾撰文给予总结,归纳为:一,辩名析理与得意忘言——相辅相成的语言解释方法;二,崇本息末与崇本举末

^① 王弼《老子道德经注》第40章,严灵峰《无求备斋老子集成初编》本,台湾艺文印书馆1965年版。

——自上而下的解读模式；三，触类而思与复守其母——相互依存的心理解释途径。^①

这种诠释理论开创了一代老学诠释思想与方式，终魏晋南北朝，《老子》诠释理论与方式基本上不出这种模式。但从现存这一时期其他《老子》诠释文献来看，王弼之后的《老子》诠释理论却有质的进展，即在解《老》过程中，一是产生了重玄思维方法，二是掺进了许多佛学术语与理论。如东晋名士孙盛就认为：“余以为尚无既失之矣，崇有亦未为得也。道之为物，唯恍与惚，因应无方，唯变所适。……而伯阳欲执古之道，以御今之有；逸民欲执今之有，以绝古之风。吾以为彼二子者，不达圆化之道，各矜其一方者耳。”^② 佛教学者鸠摩罗什、僧肇等人在注《老》过程中正是运用佛教中观学“非有非无”理论来否定王弼解《老》的崇无倾向和裴頠等人的崇有倾向。如罗什注《老子》第48章“损之又损之，以至于无为，无为而无不为”句云：“损之者无粗而不遣，遣之至乎忘恶；然后无细而不去，去之至乎忘善。恶者非也，善者是也，既损其非，又损其是，故曰损之又损。是非俱忘，情欲既断，德与道合，至于无为。己虽无为，任万物之自为，故无不为也。”^③

至东晋后期，玄学之士孙登注《老子》，“托重玄以寄宗”，运用郭象在《庄子注》中提出的“双遣”思想来解释《老子》第一章“玄之又玄”句，这被后来唐代道教学者成玄英、杜光庭视为“重玄学”的开始。重玄学既否定了前此的“有无二观”，也否定了这一时期佛教般若学“非有非无”的中道观，提出“非非有非无”、“遣其遣”的重玄观。

同时，这一时期道教学者注《老》与玄学家注《老》旨趣有所不同，他们是为了给道教理论建设添砖加瓦，故吸收了不少佛教义理。南北朝道教学者阐释《老子》，南朝大约自刘宋时陆修静始，北朝则始于

① 周光庆《王弼的老子解释方法论》，载《中国社会科学》1998年第3期。

② 《广弘明集》卷五“老聃非大圣论”，《四部丛刊》本“子部”。

③ 李霖《道德真经取善集》卷八引罗什《老子注》，《道藏》本第13册第902页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印本。

北魏时人刘仁会。刘仁会之书见于杜光庭《道德真经广圣义序》，列“草莱臣刘仁会”为一家。北周韦节“注《易》《老子》书百余卷”，其《老子义疏》四卷见《隋书·经籍志》，其书久佚，但与刘仁会一样有《西升经注》见于陈景元《西升经集注》。其《西升经注》论道体时指出：“欲言其无，万象以之而列；欲言其有，寂漠不可得而睹。”这显然受重玄思维影响。南朝继陆修静之后，注《老》者先后有顾欢《老子义纲》《老子义疏》二种、陶弘景《老子注》四卷、孟智周《老子义疏》五卷、臧矜《老子疏》四卷、宋文明《道德义渊》等等。可惜上述各家《老子》诠释文献等均已亡佚，只有后人著作中留下一些片断。现存题“顾欢述”的《道德经注疏》并非其书，只有其中“顾曰”的部分才是他的疏。从他的疏中可以看出，他的思想受到了佛教三论宗“非有非无”中道观的影响，如他在疏解《老子》第十一章“无之以用”句时说：“神为存生之利，虚为致神之用。明道非有非无，无能致用，有能利物。利物在有，致用在无。无谓清虚，有谓神明。而俗学未达，皆师老君，全无为之道。道若全无，于物何益？今明道之为利，利在用形；无之为用，以虚容物故也。”^①而他对于《老子》第一章“玄之又玄”一语则完全从“气”论角度予以解释，可见他并没有继承孙登兆始的“重玄”理趣。臧矜对以重玄理论为宗旨的《太玄部》经书，如《道德经》、《西升经》等作过疏解或讲论，如对道德体用问题，陆修静认为“虚寂为道体，虚无不通，寂无不应。”臧矜则以为“智慧为道体，神通为道用。”又说“道德一体，而其二义，一而不一，二而不二。不可说其有体有用，无体无用。盖是无体为体，体而无体；无用为用，用而无用。然则无一法非其体，无一义非其功也。寻其体也：离空离有，非阴非阳，视听不得，搏触莫辩；寻其用也：能权能实，可左可右，以小容大，大能居小。体即无已，故不可以议；用又无穷，故随方示见。”^②臧矜显然是运用重玄思维来解释道德体用问题的。宋文明则撰有《道德义渊》以阐释老子之道，从现存敦煌残本来看，他提出的“自然道性”比较具有新意，

① 误题顾欢撰《道德经注疏》卷一，严灵峰《无求备斋老子集成初编》本。

② 孟安排《道教义枢》卷一，《道藏》第24册第805页。

认为“成而谓之道，用而谓之性”，“论道性以自然为体”，赞成儒家《中庸》所谓“穷理尽性以至于命”的观念，并提出“一切含识皆有道性”的论点，这可能受到佛教涅槃学佛性论的影响，同时也为后来唐初道教重玄学者成玄英所继承。总之，由于南北朝《老子》诠释文献，无一全本流传至今，我们无法对这一时期的《老子》诠释学思想全貌作出评估，从现存一些残卷来看，我们大体可以认为，这一时期的《老子》诠释学在方法上不出王弼所创方式，在宗旨上则不外两大倾向：一则重玄学理论，这是由玄学发展而来的解《老》新思路，是这一时期的主导方式；二则“有无双遣”，这是运用佛教中观学解《老》的一种方式。这两种方式后来为唐代道教学者成玄英所继承，被视为老子“重玄之道”与“一玄之道”的不同层次的诠释思路。

二

唐代《老子》诠释学体现出与魏晋南北朝迥然不同的特点，这与唐代空前的崇道国策有关。研究唐代《老子》诠释文献，不了解这一政治背景是无法理解其中奥妙的。

唐代崇道始于唐高祖李渊，在他在位的九年时间内曾多次谒老子庙和楼观，武德八年（625年），鉴于隋代儒、释、道三教中佛教居于首位，唐高祖亲自召集儒、释、道三教代表讨论“三教”先后问题，当众宣布：“今可老先、次孔、末后释宗。”^①

不过，李渊还没有达到媚道的程度，故在他当政期间，虽然以傅奕为首的部分大臣屡次上疏要求废除佛法，并在朝廷中展开了一场大规模的辩论，但终究没有被他采纳，而是对佛道二教采取了一视同仁的做法。唐太宗对道教的态度与其父李渊相似，在贞观十一年（637年），重申了“道士、女冠宜在僧尼之前”的崇道抑佛政策，下令在亳州修建了老君庙，其大臣中诸如魏徵、傅奕、李淳风、薛颐等，都是

^① 唐释道宣《集古今佛道论衡》卷丙，载大正新修《大藏经》第五十二卷，台湾财团法人佛陀教育基金会1990年3月版。

道教信徒,得到太宗的重用,太宗又多次召见王远知、孙思邈等知名道士,欲授以高官。唐高宗的崇道更进了一步,一是亲自到亳州谒拜老君庙,二是第一次追封老子为太上玄元皇帝,三是规定王公百官都要学习《老子》,四是在明经科增加《老子》策试内容,五是令道士隶宗正寺籍,宗正寺下专设崇玄署,专管道观、道士事务,宗正寺是专管皇亲国戚的机构,由此可见道士待遇规格之高。武则天原先也是崇道的,只是在夺取李唐皇室的皇帝宝座时受到佛教徒的支持,便在正式即位为帝后转而崇佛抑道。武则天之后的中宗、睿宗立即恢复了高宗时代对道教的一切优待政策。

唐代崇道高潮当然是在唐玄宗当政时期。唐玄宗是我国历史上第一个狂热崇拜道教的皇帝,从而把道教推向全面发展的繁荣时期。他除了继续唐高祖、太宗和高宗的崇道政策之外,又采取了一系列的新措施,其一是前后三次下诏在两京和全国各州设立玄元皇帝庙一所,并多次亲自到玄元皇帝庙拜谒,故开元年间全国道观达到一千六百多所。其二是先后多次为老子追加尊号,最后老子的尊号加到“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”,并大量制作老子画像,颁发全国各地。其三是从开元二十九年(741年)开始,在每年举行的科举考试中增加崇玄学科,又称“道举”,设置崇玄博士名号,以《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》为教科书。其四是改称《老子》为《道德真经》,《庄子》为《南华真经》,《文子》为《通玄真经》,《列子》为《冲虚真经》,庄子为南华真人,文子为通玄真人,列子为冲虚真人。其五是亲受道教法箓,成为道教信徒,且优礼道士,以道士为师,任命尹愔、吴筠等道士为高官,并经常召见诸如司马承祯、王希夷、张果、李含光等当时道门领袖人物。其六是亲自注疏《老子》,并颁行全国,又下令全国士庶都要家藏《老子》一本。同时,积极组织人力到全国各地搜集道经加以整理,先后编成《一切道经音义》、《妙门由起》,后又编纂了历史上第一部《道藏》,名曰《三洞琼纲》,收道经三千七百多卷,史称“开元道藏”。至于其后期的崇尚道教方术,以求长生不死等等荒唐举措,就更是有点走火入魔了。唐玄宗之后诸帝都崇拜道教,其中以武宗最为狂热。如果说唐玄宗崇信道教是为政治需要而发展道教文化的

话,那么,唐武宗的崇拜道教就纯粹是出于个人宗教信仰需要的了,他追求的是个人的长生不死,醉心于法箓炼丹等道术。他在开成五年(840年),将道士赵归真等八十一人召进皇宫,在宫内三殿修金箓道场,亲自受法箓,任命赵归真为左右街道门教授先生。又在会昌二年(842年),召衡山道士刘玄靖进京,任命为银青光禄大夫,充崇玄馆学士,赐号广成先生。又在宫中和南郊建造望仙观、望仙台、降真台、望仙楼等,在龙首池造灵符应圣院。最为极端的做法是于会昌五年(845年)下令拆毁全国各地佛寺,没收寺院财产,勒令所有僧尼还俗,给佛教事业带来一次毁灭性灾难。最后他自己也因服食丹药中毒而死。正因为唐代诸帝尊崇道教十分明显,有关诏令不断,活动频繁,故宋人王溥所编《唐会要》在会要体史书中第一次专设“尊崇道教”条,详细记载唐代诸帝的崇道活动与政策。

三

在这样一种政治背景和时代潮流中,唐代道家道教典籍的搜集与整理显现出空前规模,取得了相当丰富的成果。据陈国符《道藏源流考》考证,唐初有道经两千四百卷,开元年间,玄宗发使搜求全国各地道经,编辑新道藏,名之曰《三洞琼纲》,其目《文献通考》记为三千七百四十四卷,唐末道士杜光庭记为七千三百卷,《道藏尊经历代纲目》记为五千七百卷。可见,唐代道经数量有大幅增加。

道经中的《道德经》诠释文献也有很大增长。唐代前期,流行的《老子》是河上公注本,我们可以从《唐会要》卷七十七“论经义”条所载开元七年(719年)四月有关经义的朝廷会议讨论中看出当时《老子》等经书的流行情况:“左庶子刘子玄(即刘知几)上《孝经注》,议曰:‘……又今俗所行《老子》是河上公注,其序云:河上公者,汉文帝时人,结草于河曲,乃以为号,所注《老子》,授文帝,因冲空上天。此乃不经之鄙言,流俗之虚语,按《汉书·艺文志》,注《老子》者三家,河上所释,无闻焉尔,岂非注者欲神其事,故假造其说耶?其言鄙陋,其理乖讹,岂如王弼所著,义旨为优,必黜河上公,升王辅嗣,在于学者,

实得其宜。……臣窃以郑氏《孝经》、河上公《老子》二书讹舛，不足流行。’国子祭酒司马贞议曰：‘……又注《老子》河上公，盖凭虚立号，汉史实无其人。然其注以养神为宗，以无为为体，其辞近，其理宏，小足以修身絜诚，大可以宁人安国。且河上公虽曰注书，即文立教，皆旨词明近用，斯可谓知言矣。王辅嗣雅善玄谈，颇深道要，穷神用于橐籥，守静默于玄牝，其理畅，其旨微，在于玄学，颇是所长。至若近人立微，修身宏道，则河上为得，今望请王、河二注，令学者俱行。’”其年五月五日诏曰：“……其河、郑二家，可令依旧行用；王、孔所注，传习者稀，宜存继绝之典，颇加奖饰。”从这一段议论中，我们可以得到如下信息：其一，直到开元七年，唐代社会上流行的《老子》仍然是河上公注本，这个状况可能延续到唐玄宗于开元二十年颁布其新注《老子》后才有所改观。但民间所尚，不是一纸诏令能够彻底改变的，终唐一代，民间极有可能始终流行的是河上公的《老子注》本。其二，虽然这里只涉及唐玄宗对河上公、王弼《老子注》的态度，但由此可推断，此前唐代各帝与唐玄宗一样，都是厚河上公而薄王弼的，唐太宗时期编成的《群书治要》所引《老子》即河上公注本，这可作为旁证。这也不难理解，因为王弼所禀承的是魏晋崇尚空谈的玄学宗旨，其《老子注》玄学意味相当浓厚，并不符合唐代提倡道教、崇尚修身养心的时代潮流，而河上公《老子注》注重挖掘老子思想中的修养理论和无为政治思想，非常切合唐代统治者的胃口，故能大行其道。其三，由此可看出，河上公《老子注》以养神为宗，以无为为体，着重道家修身和治国理论的阐述，语言浅近而意旨宏大，是修身治国的渊藪；而王弼的《老子注》则得意忘言，重在阐发《老子》一书的哲学意蕴特别是玄学理论，是哲理之书。

与官方崇尚、民间流行河上公注本的同时，唐代学界特别是道教界在当时佛道二教由来已久的义理之争和朝廷大力推崇道教的时代背景下，当然不会以河上公注本为满足，而是积极探索《老子》等道经的深刻意蕴，发掘其时代价值，因而使得这一时代的《老子》诠释文献数量剧增。《隋书·经籍志》著录道家典籍是七十八部，五百二十五卷，其中《老子》诠释文献四十七种；至《旧唐书·经籍志》著录道家典