

下
册

陈子

隋唐道家

与道教

李大华

李刚

何建明

著

广东人民出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

隋唐道家与道教 / 李大华著. — 广州: 广东人民出版社, 2003.4

(广东省优秀社会科学著作出版基金丛书)

ISBN 7-218-04261-9

I. 隋... II. 李... III. ①道家—研究—隋唐时代
②道教—研究—隋唐时代 IV. ①B241②B959.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2002) 第 007938 号

责任编辑	戴 和
封面设计	张竹媛
责任技编	黎碧霞
出版发行	广东人民出版社
印 刷	广东广彩印务有限公司
开 本	850 毫米 × 1168 毫米 1/32
印 张	25.75
插 页	2
字 数	576 千字
版 次	2003 年 4 月第 1 版 2003 年 4 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 7-218-04261-9/B·141
定 价	48.00 元 (上 下册)

如发现印装质量问题,影响阅读,请与承印公司联系调换。

售书热线:(020)83780677 83781084

地址:广州市合群一马路 111 号 邮编:510102

第七章 吴筠的道治论与神仙可学论

一、生平与著作

吴筠，唐玄宗时人。字贞节（一作正节），法号洞阳子，华州（今陕西）华阴人。弱冠涉猎儒、墨，通晓诸经。善于文章，工于楷隶。同时，三教九流之书，无所不览。因自幼生长于道教胜地华山，故于道术早有所好，“每见道流，皆问无事，千说万别，互有多般”^①。又仰慕鲁仲连之举，失意之余，与好道术者同隐于南阳倚帝山，曾作诗谓：“兹山何独秀，万仞倚吴苍。晨迹烟霞趾，夕憩灵心场。俯观海上月，生弄浮云翔。松风振雅音，桂露含晴光。不出六合外，超然万物忘。信彼古来士，岩栖道弥彰。”^②开元中，南游金陵，“既知命寡，逐慕寻真，讨究仙经，莫得生理。”^③于是往江南访寻茅山道派修真之迹，“登茅巅，入石室，先得玄道真经，即太上道君归根复本、号而不嘎之理也。乃执其理十余年，惟攻胎息，续用既劳”^④。并东游天台、

① 《形神可固论·服炁》。《四库唐人文集丛刊·宗玄集》，上海古籍出版社，1992年版。

② 《全唐诗》卷888《游倚帝山》。

③ ④ 《全唐文》卷925《元纲论后序》。

会稽、剡中。尤善著述。与越中文士李白、孔巢父等以诗酒相唱酬。所著诗篇，传至京师。天宝初（743）年，唐玄宗闻其诗名，派遣使臣征诏至京师。吴筠请求度为道士，筑宅于嵩山，乃随陶弘景三传弟子冯齐整传受上清正一之法。吴筠于是“苦心钻研，尽通其术。”^①

天宝十三年（754），吴筠向玄宗呈进《玄纲论》三卷。他在《进玄纲论表》中声称大道奥旨，久未修撰，“重玄深而难赜其奥，三洞秘而罕窥其门。使向风之流，浩荡而无据。遂总括枢要，谓之‘玄纲’。冀循流派而可归其源，阐幽微而不泄其旨。至于高虚独化之兆，至士登仙之由，或前哲未论，真经所略，用率鄙思，列于篇章”^②。唐玄宗非常重视《玄纲论》，专门诏授翰林供奉，指出吴尊师（筠）迹参洞府，心契冲冥，所以能够词旨奥省、义博文精，足以能够宏阐格言、发明幽致。朕敬承先祖之大业，式播玄风；今得披览直筌《玄纲论》，深符梦想，“岂惟披玩斲，将以启迪虚怀。其所进之文，用列于籍”^③。

唐玄宗在接见吴筠时，向吴筠请教“道法”和神仙修炼诸事，吴筠一一作答。吴筠认为，“道法之精，无如‘五千言’”，其他各家之说，枝词蔓说，徒费纸札罢了。关于神仙修炼之事，他指出，这是“野人之事，当以岁月功行求之，非人主之所宜适意”^④。也就是说，道法之精微，全在一部《道德经》之中，其他各家的道论，都没有超出此《道德经》之外。神仙修炼之事，需要长期的日积月累功夫，坚持不懈地勤修密炼。帝王的业绩在于理国安邦，不宜进行如此修炼。由此不难看出，吴筠论道之要，全赖《道德经》，明确地把“野人”的神仙修炼之事，与帝

① 《旧唐书》卷192《列传·第一四二》。

② ③ 《全唐文》卷925《答吴筠进〈玄纲论〉批》。

④ 《旧唐书》卷192《列传·第一四二》。

王将相的治国安邦大业区分开来，劝告唐玄宗当一心一意治国安邦，而不可置国家大业于不顾而迷恋“野人”修炼之事。这是他对过去一些帝王将相因迷恋仙术而误国害民的历史经验教训的总结。因此，他“每与缙黄列坐，朝臣启奏，筠之所陈，但名教世务而已。问之以讽谏，以达其诚。玄宗深重之”^①。

吴筠在翰林时因特承唐玄宗的恩顾，为群僧所妒嫉，并因其讲论玄道而多斥佛门，故为素尊佛教的高力士和群沙门所攻讦。吴筠毫不示弱，奋起卫道，先后著有《邪教论》、《明真辨伪论》、《辅正除邪论》、《辨方正惑论》、《道释优劣论》、《诸家论优劣事》、《复淳化论》和《思还淳赋》等。从现存的《思还淳赋》等文章来看，吴筠为捍卫道教和“五千言”而排斥佛教，是很激烈的。

首先，他认为，佛教传入中国，加剧和扩大了对中国传统淳朴民风的破坏。中国远古之世，民风淳朴。唐虞之后，淳化之风日以沦亡，及至殷周而始尽。只是到了孔丘之时，目睹当时民风浇漓之状而生悯惜之心，乃发奋编修《诗》、《书》，制定《礼》、《乐》，以救崩溃。五霸既没，七雄交驰，爰至暴秦，残儒隳道。直至“皇汉底定，人怀揖熙。孝文御宇，所向无为，刑法几措，欢心秉彝。孝武好夫征伐，亦兼崇典仪，虽纯懿未举，而文章载施。元成懦弱，政教陵迟”^②。正是在这“苍生息肩”之日，“世祖中兴”之时，汉明帝匪德而为袄梦所迷惑，“创戎神之祠宇，遵恍惚之妄见。始涓涓于滥觞，终浩瀚以流羨，历三国而犹微，更五胡而大建。”^③由是，华夏之大礼遭废弃，边荒之漓风而大扇。“沴气悖以兴行，人心飒以倾变。”^④于是，世人诬侮君亲、蔑视彝宪，“髡跣贵，簪裾贱。事竭思以徼福，劣舍疑而惧谴。上发迹于侯王，下无劳于奖劝。尊赧赧之金狄，列峥嵘之紫殿。

①《旧唐书》卷192《列传·第一四二》。

②③④《全唐文》卷925《思还淳赋》。

代千亩之竹，不足纪荒庙寓言；倾九府之财，焉能充惻款诚愿！”^①他认为，这便是佛教进入中国后所造成的最直接的危害。

其次，他指也，佛教传入中国，不仅使华夏之礼废弃，华夏之财消耗，而且，还导致“自国至家，祈虚丧实”，因尊崇释氏而排斥异己，大批出家僧众，不务劳作而鲸吞蚕食。他们“重贝叶之化谬，轻先王之典籍。钦刑残鄙夫，宴广厦精室，使白屋终劳、缁门永逸。自国至家，祈虚丧实”^②。凡是虔诚信佛而颂扬佛教者，则给之以嘉祥。凡是唾骂而批评佛教之人，则“欺之以罪疾”。因而，“中智以下，助成其奸宄之术，可谓至真隐，大伪出，所以孽党妖徒，此焉游息，储不因耕，衣不俟织，诱施冒贷，鲸吞蚕食。若蛟螭之在水，犹豺狼之附翼，罔不假小善以外慈，藏深邪而内贼。岂止一时之封豕，乃为万代之蠹贼，足使宵人得意而傲睨，上士伤心而悯默于戏”^③。

第三，他还指出，佛教之所以能够如此畅行于华夏，固然与先民淳化之风的日渐沦亡、“匪德”帝王的惑于妖术有关，同时，也与道安、慧远、图澄等人的极力表彰、理窃老庄、噬儒吞道有密切关系。

他说：“虽孽自天启，亦妖由人彰。斯乃钟刘石之两羯，偶符姚之二羌。凭胡书之诋讟，资汉笔以阐扬。道安讨论于河洛，惠远润色于江湘，图澄挟术以鼓舞，罗什聚徒以张皇。迹无征于班、马，理唯窃于老、庄。挥蛮貊为中土，贬诸夏为偏方。务在乎噬儒吞道，抑帝掩王。夺真宰之柄，操元化之纲。”^④那些深受其影响的当世之士，未能窥探妙门，洞察幽蹟，笼而统之地以泯灭为真实，以生成为假幻，“但所取者性，所遗者形，甘之死地，乃谓常理”^⑤。并郑重指出，历代帝王者，爰自晋、宋，迄至齐、

① ② ③ ④ 《全唐文》卷 925 《思还淳赋》。

⑤ 《全唐文》卷 926 《神仙可学论》。

梁，莫不是兴之者灭，废之者昌。“竟流遁而不返，终取侮以危亡”^①。

从以上三个方面来看，吴筠认为，佛教自传入中土以来所造成的诸多严重危害，未有其匹。“自古初以逮今，未有若斯之弊。”由此，他极力主张，应该大力弘扬中华民族的传统儒学和道教，“荡遗祆于千载”，使“人伦顺化”、“神道永贞”、“民俗雍熙”，以“流惠泽于八紘”。^② 吴筠对佛教的批判，与其说是对当时崇信佛教的“高力士及群沙门短于帝”的回应，不如说是对中国传统儒、道教的极力维护，特别是对老子《道德经》思想的维护。因为在《道德经》中，理想的社会风尚，就是民风淳朴。吴筠对远古之世淳朴民风的高扬和对佛教传入后对淳朴民风破坏的批评，正说明了这一点。当然，远古淳朴民风至汉明帝后更加浇漓，其根本原因并不在于佛教传入中国后带来的消极影响，实在于中国社会发展之必然。而吴筠以此攻讦佛教，不仅显示出其认知视野之偏狭和错误，更说明他对佛教的批评带有浓烈的传统夷夏情结，是对西晋以来顾欢等人以“夷夏之辩”来排斥佛教、维护中国传统儒、道教的继承。

天宝中，李林甫、杨国忠等执掌朝政，李唐王朝纲纪日紊。吴筠知天下将乱，请求回到嵩山，得以别立道院。不久，“安史之乱”爆发，吴筠又自嵩山返还茅山。其间，曾栖庐山，与道士吴太清、宋冲虚为陆修静建立“贞石”。上元二（757）年以后，登会稽，浮浙河，息天柱。大历七年（772），与颜真卿、刘全白等交游于湖州。大历十三年（778），卒于宣城天柱山。众弟子私谥其“宗玄先生”。

吴筠擅长于著述，所撰诗文，有“词理宏通，文彩焕发，每

① 《全唐文》卷 925 《思还淳赋》。

② 《宗玄集》卷中《登真赋》。

制一篇，人皆传写”^①之誉。他对道教基本理论，特别是仙道论，有较深入的研究。他以老学为宗，自觉继承和发展了东晋葛洪的仙道思想，成为唐代中期一位非常重要的仙道理论家。他还积极面对隋代和唐初佛教徒对道教理论基础的大力攻讦，在初唐重玄学家成玄英、李荣等人吸佛补道的基础上，更进一步地维护和推展道教的理论基础。所著书有《宗玄先生文集》十卷，其中包括《玄纲论》三篇、三十二章，《形神可固论》五章和《心目论》、《神仙可学论》等。

二、“道至无而生天地”

“道”是老子“五千言”中的最高范畴。在《道德经》中，曾用“无名”、“无”、“一”、“希”、“夷”、“微”、“大”、“无物之象”、“无状之状”和“法自然”等来形容“道”作为世界本体的特性，并以“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窅兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信”来说明“道”的存在不虚。还以“道生一、一生二、二生三、三生万物”来说明“道”与阴阳、天地和万物的关系。后来，道教理论家们以此为基础，构筑道教理论的本体论和世界观。以标榜“五千言”为“道法”之宗旨的吴筠，则自觉地继承了这一思想传统。

吴筠指出：“道者何也？虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源。其大无外，其微无内。浩旷无端，杳冥无对。至幽靡察，而大明垂光。至静无心，而品物有方。混漠无形，寂寥无

^① 《旧唐书》卷192《列传第一四二》。

声。万象以之生，五音以之成。生者有极，成者必亏。生生成成，今古不移，此之谓道也。”^① 作为本体之道，它是无形、无声，而又不可察知的。因此，他特别强调“道贵无名”。^② 并以“其大无外，其微无内”来说明“道”是至大与至小的统一，认为“道包亿万之数而不为大，贯秋毫之末而不为小。”^③ 也就是说，道体至大，无所不包。同时，又是至小，无物不含有。这是自觉地吸取了惠施的“至大无外、至小无内”思想来推展“五千言”之道论。

他还积极推展“五千言”中关于“道”是混成、无为之体，玄妙之宗的思想。他说：“夫道者，无为之理体，玄妙之本宗，自然之母，虚无之祖。高乎盖天，深乎包地。与天地为元，与万物为本。将欲比并，无物能等。意欲测量，无处而思。于混成之中为先，不见其前。毫厘之内为末，不见其后。一人存之不闻有余，天地存之不闻不足。旷旷荡荡，渺渺漭漭。”^④ 可见，吴筠把“道”看作是盖天包地、无为而玄妙，测量而不可得知的宇宙本体。在这里，他特别指出了“道”是不可闻见、不可思议的特性，反映出吴筠的“道”本体论是一种不可知论。同时，由于他强调“道”是“混成”、“无为”的，又是“旷旷荡荡、渺渺漭漭”的“玄妙之宗”，因而，又表现出鲜明的宗教神秘主义思想特征。

为了说明天、地、人和世界万物的形成过程，吴筠大肆发挥《道德经》中“有生于无”和“道法自然”的观点，明确指出“大道之要，元妙之机，莫不归于虚无者矣。虚无者，莫不归于自然矣。自然者，则不知（其）然而然矣。是以，自然生虚无，

① ② ③ 《玄纲论》中《道德章第一》、《专精至道章第二十九》、《同有无章第七》，载《道藏》第23册，上海古籍出版社1980年版。

④ 《形神可固论·守道》，载于《宗玄集》。

虚无生大道，大道生氤氲，氤氲生天地，天地生万物。万物剖氤氲一炁而生矣。故天得一自然清，地得一自然宁，长而久也。”^①如果用图式来表示，世界的发生过程即是：

自然——→虚无——→大道——→天地——→万物（包括人）

在这个图式中，“大道——→氤氲——→天地——→万物（包括人）”这一部分，与上面他把“道”作为宇宙万物的本体、根源和老子所谓“道生一、一生二、二生三、三生万物”的宇宙生成论并无什么区别。问题在于，“自然——→虚无——→大道”是指什么呢？难道是说，在“大道”之前，还有个比“道”更根本的本体“虚无”，在“虚无”之上还有个比“虚无”更根本的本体“自然”吗？如果在“大道”之先有个更根本的“虚无”、在“虚无”之上有个更根本的“自然”，那么，又如何理解上面所提到的“夫道者，自然之母，虚无之祖”呢？这不是明显的前后矛盾吗？更何况唐初著名佛教僧侣法琳等人就曾猛烈抨击“五千言”中的“道法自然”论，攻击道教之“道”并不是最高范畴，从而极力贬低道教，难道作为中唐时期的著名道教理论家和排佛之士面对佛教徒的攻讦，不是自觉地迎接来自佛门的挑战，积极推进道教理论发展，而是自陷迷途吗？事实上，吴筠在面对来自佛门的攻讦，如何处理“道”与“自然”和“虚无”之间的关系问题上，其态度是很鲜明的。

首先，他主张应当从“有”与“无”的关系中来把握“道”，坚决反对“贵无以贱有”或“取有以遗无”等割裂“有”与“无”的机械论作法，明确指出“有”从“无”而生成，“无”因“有”而显明，“有”是“无”的作用，“无”是“有”的“资

^① 《形神可固论序》，载《宗玄集》。

本”，“有”与“无”一体，“混同”不二。他说：

夫道，无为无形，有情有性。……世情谓道体玄虚，则贵无而贱有。人资器质，则取有而遗无。庸知有自无而生，无因有而明，有无混同，然后为至。故空寂玄寥，大道无象之象也。两仪三辰，大道有象之象也。若但以虚极为妙，不应以吐纳元气、流阴阳、生天地、运日月也。故有以无为用，无以有为资，是以覆载长存，真圣不灭。^①

又说：

夫道至虚极也，而含神运气，自无而有。故空洞查冥者，大道无形之形也。天地日月者，大道有形之形也。以无系有，以有合无，故乾坤永存。”^②

“有”和“无”是指“大道”所固有的两种不同的存在方式。“无”是指“道”处于“空寂玄寥”的“虚极”状态，是“无形之形”、“无象之象”。而“有”则是指“道”处于与具体形象合一的呈现状态，是“有形之形”、“有象之象”。既不能把“道”仅仅理解为“虚极”之“无”，也不能把“道”片面地理解为“混物”之“有”，而应当把“道”看作是“有”与“无”的统一。“无”是“道”的最原始的本真状态，“有”是“道”运作之后所呈现的状态。“无”并不是虚幻无实的不存在，而是一种真实的本体存在。本真状态的“道”是不可名状的，因为它是看不见、摸不着和无法测量的，惟有通过呈现状态的“有”来显现其

① 《神仙可学说》，载《宗玄集》。

② 《玄纲论》中《以有契无章第三十三》。

客观存在性，才能为一般人所感知。因此，“有”与“无”并不是截然不同的两个东西，而是相互“资用”、“混同”为一的“道”本身。既然“无”只是“道”所存在着的一种状态，因而，“虚无生大道”或“虚无→大道”，实际上是指“道”从“无”的本真状态运作至“有”的呈现状态，即从“无”之“道”运作至“有”之“道”，而不是指在“大道”之外，另有个什么“虚无”的自体。所谓“虚无生大道”，不过是指“道”从“无”至“有”而自生和自我呈现而已。

其次，他主张以“道生德成”来把握“道”，从而把“自然”看作是“生成者”、“出无入有”、“莫究其朕”的常态。

“道生”、“德畜”是《道德经》中的一个基本观点。老子认为，物之形状，来源于“道”的生成、“德”的畜养，因而万物未有不尊崇“道”与贵重“德”的。尊“道”贵“德”，“夫莫之命而常自然”。对于万物来说，“道”生出它们、抚养它们、长成它们、培育它们、成就它们、成熟它们、养成它们，覆盖保护着它们。“道”生育万物而不据为己有，施恩泽于万物而不求其报德，长成万物而不宰制以自利。吴筠以此为出发点，把“五千言”中的所谓“德畜”、“物形”、“势成”都归结为“德成”，以“通生”释“道”体、“畜成”释“德”用，试图在唐初重玄学道论的基础上推进道教理论。他说：

德者何也？天地所禀，阴阳所资，经以五行，纬以四时，牧之以君，训之以师。幽明动植，感畅其宜。泽流无穷，群生不知藉其功。惠加无极，百姓不知赖其力。此之谓德也。然则，通而生之之谓道，道固无名焉。畜而成之之谓德，德固无以成。生者不知其始，成者不见其终。深奥索隐，莫窥其宗。入有之末，出无之先，莫究其朕，谓之自

然。自然者，道德之常，天地之纲也。^①

以“通生”释“道”体，说明吴筠自觉接受了隋代和初唐以来的道教重玄学的道体论思想的影响。在吴筠看来，宇宙间一切物质性的和精神性的东西，莫非由“道”发生，由“德”成遂。这一发生与成遂的运动过程，是无始无终，不可窥见的，只知道它是出无入有，而不知道其生成变化的轨迹，这就是“自然”，实即莫知其所以然而然。而这个“自然”，就是道生德成的常态，天地万物的纲纪。可见，“自然”并不是个什么本体性的东西，而是“道生德成”的一种不知其然而然的状态。就其作为“道”的一种状态和不可知的特性而言，“自然”与“虚无”并没有什么两样。然而，“虚无”是就“道”的寂静状态而言，而“自然”是就“道”的发生状态而言。吴筠之所以把“自然”放到“虚无”之前，提出“自然生虚无”或“自然→虚无”，无过于是说明“道”的终极和初始存在状态，不是虚寂不动的，而是生生不息的。这实际上是把道体与运动联系在一起，从而避免了佛教徒对道体如何从至寂运作创生天地万物的诘难。

第三，为了更进一步地说明“道”与“自然”、“虚无”的关系，吴筠还从阴阳之元气的角度来阐发其“真一运神，元气自化”、“真精自然，寂默无为”的观点。

吴筠指出：“太虚之先，寂寥何有？至精感激，而真一生焉。真一运神，而元气自化。元气者，无中之有，有中之无，旷不可量，微不可察。氤氲渐著，混茫无倪，万象之端，兆朕于此。于是清通澄朗之气，浮而为天，浊滞烦昧之气，积而为地。平和柔顺之气，结而为人伦。错谬刚戾之气，散而为杂类。自一气之所育，播万砾而种分。既涉化机，迁变罔穷。然则，生天地人物之

^① 《玄纲论》中《道德章第一》。

形者，元气也。授天地人物之灵者，神明也。故乾坤统天地，精魂御人物。气有阴阳之革，神无寒暑之变。虽群动纠纷，不可胜纪。灭而复生，终而复始。道德之体，神明之心，感应不穷，未尝疲于动用之境矣。”^①

吴筠以“无中之有，有中之无，旷不可量，微不可察”来说明元气具有“有”“无”统一和至大无外至小无内的特性，这与上面他对“道”的特性的考察是完全一致的。由元气而形成天、地、人、杂类，与道生天地万物（包括人），也是完全一致的。在这里，不禁使人想起隋至初唐佛教徒对道教道气论的攻击。在南北朝时期，道教倡导道气论，以此作为其宇宙生成观。后来，佛教徒以此贬斥道教把形而下之“气”奉为无上之至道，只能算是低级的宗教，同以常住不灭的理为体的佛教不可相提并论。初唐道教理论家成玄英、李荣等人面对佛门的攻击，摒弃道气说而吸收佛教思想、倡导重玄学。他们以“理”、“通”、“导”释“道”，看似回避了来自佛门的攻讦，实际上并没有合理解决作为道教理论之基础的道气关系问题。吴筠以“元气”释“道”，看似重返南北朝道气论之老路，实际上，这里的“元气”不再是佛教徒所攻击的形而下之“气”，而是“无中之有，有中之无，旷不可量，微不可察”的形而上之“气”，这显然是在初唐重玄学基础之上对南北朝时期道气论的积极推进。

另一方面，我们还应当看到，在吴筠看来，元气只能“成形”，而不能“授灵”。“授灵”者，乃太虚之先所存在着的“至精”、“真一一”或“神明”。元气有阴阳之变革，然而神明却无寒暑之更替，似乎“神”是较元气之“道”更根本的本体。那么，这个更根本的本体到底具有什么特性呢？吴筠指出：

^① 《玄纲论》中《元气章第二》。

天地不能自有，有天地者太极。太极不能自运，运太极者真精。真精自然，惟神惟明，实曰虚皇。高居九清，乃司玄化，总御万灵，乾以之动，坤以之宁。寂默无为，群方用成。空洞之前，至虚靡测。元和澄正，自此而植。神真独化，匪惟巨亿，仰隶至尊，咸有所职。丹台瑶林，以游以息。云浆霞饌，以饮以食。其动非心，其翔非翼。听不以耳，闻乎无穷。视不以目，察乎无极。此皆无祖无宗，不始不终，含和蕴慈，悯俗哀蒙。清浊体异，真凡莫同。降气分光，聿生人中。贤明博达，周济为功。为君为长，俾物咸通。^①

从上面这段话中，我们不难看到，“太极”即元气，促使元气自化的，是“真精”。“真精”的特性是“自然”。“神明”即是“真精自然”特性的表现。这个“自然”的“真精”，就是“虚皇”。这个“虚皇”是高居九清之上，司玄化，总御万灵，天地因之而动、静，虚寂无为，至虚不可测知。但是，它自身却能“听不以耳，闻乎无穷，视不以目，察乎无极”、“降气分光，聿生人中”。事实上，这个“真精”、“真一”或“神明”，即“自然”、“虚皇”、“至虚”（“虚无”），也即是“道”。不过，它不是纯然的“自然之道”，而是精神化的至道。这无疑显示出吴筠的道体论具有鲜明的神学色彩。他所谓的“气有阴阳之革”，不过是说明众生万物有终始。而所谓“神无寒暑之变”，则是为了说明道无终始而永恒存在。所以他说“道无兴废，而物有存谢”^②。这实际上与初唐成玄英、王玄览等人的道物观是完全一致的。

同时，吴筠的上述思想还进一步显示出，所谓“自然生虚

① 《玄纲论》中《真精章第三》。

② 《岩栖赋》载《全唐文》卷925。

无，虚无生大道……”都不过是“大道”自生而已，并非在“大道”之上还有什么更根本的“自然”、“虚无”或“神明”。因此，从根本上讲，吴筠是自觉地继承了老子的道本论思想，并力图将其道教神学化，从而改造成为其道教神学的理论基础。应该说，吴筠在阐述其“道至无而生天地”的道教神学本体论和世界观时，不仅自觉地回应了初唐佛教学者对道教理论基础的攻击，更明确和更深入地探讨了道教神学的基本理论问题，而且也自觉地超越初唐时期道教重玄学家们通过吸佛论道来回避佛门攻讦的被动局面，对于中国古代道教神学基本理论的完善和发展，作出了重要贡献。

三、“道德、天地、帝王，一也”

吴筠主张“道生德成”的宇宙造化论，把“道德”看作是天地万物的始祖和根本。在此基础上，他进一步地把这一思想推展到社会历史领域，试图建立起一种能够调和社会矛盾的“道德”宗教神学。

首先，吴筠认为，作为天地之始祖的“道德”与作为万物之父母的“天地”和三才之主的“帝王”，具有同一的特性，那就是，虽分别为三，而实则一体。天地是“道生德成”的结果，而帝王则是因循道德而治理国家社会的人主。他说：

道德者，天地之祖。天地者，万物之父。帝王者，三才之主。然则，道德、天地、帝王，一也。^①

^① 《玄纲论》中《化时俗章第八》。

天地间的一切事物，像古今民风浇薄与淳朴之异，社会治乱之别，都是由于体现“道德”生成的“天地之道、阴阳之数”所决定着的。“道德”本身无兴衰更替之变化。如果至阳真精降而为人主，则社会得治。相反，如果太阴纯精升而为君，则社会必乱。“运将泰也，则至阳真精降而为主，贤良辅而奸邪伏矣。时将否也，则太阴纯精，升而为君，奸邪弼而贤良隐矣。天地之道，阴阳之数，故有治乱之殊也。”^①

他还进一步用“阴阳之数”来说明两种不同的“无为而治”的政治观。认为“通乎道”与“同乎物”均是无为，然而，“通乎道”者属于“慧”，“同乎物”者，属于“昏”。他积极宣扬“通乎道”的“主明而无为”，坚决反对“同乎物”的“主暗而无为”。他说：

夫天地昼亦无为，夜亦无为。无为则一而理乱有殊者何哉？昼无为以明，故众阳见而群阴伏；夜无为以晦，故群阴行而众阳息。是以主明而无为者，则忠良进，奸佞匿，而天下治也。主暗而无为者，则忠良隐、奸佞职，而天下乱也。故达者之无为以慧，蔽者之无为以昏。慧则通乎道，昏则同乎物。道与物俱无为也，奚可以一致焉？故圣人虽贵乎无为，而不可不察也。察而无为者，真可谓无为也。^②

很显然，所谓“主明而无为”，就是尊道贵德、得忠良之臣辅佐，抑奸佞之徒妄为的“无为而无不为”之治。而所谓“主暗而无为”，则是忘道弃德，执着于世俗之事，忠良之臣退隐于野，奸

① 《玄纲论》中《化时俗章第八》。

② 《玄纲论》中《形动心静章第十五》。