

从魏晋玄学到
初唐重玄学

强 昱 著

上海文化出版社

道

家

文

化

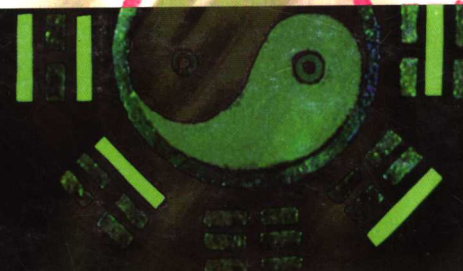
研

究

丛

书

主编 汤一介 陈鼓应



道家文化研究丛书

主编 汤一介 陈鼓应

从魏晋玄学

到初唐重玄学

强昱 著

上海文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

从魏晋玄学到初唐重玄学/强昱著. - 上海:上海文化出版社,2002.5

(道家文化研究丛书)

ISBN 7-80646-382-8

I.从… II.强… III.玄学-研究 IV.B235.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 072194 号

责任编辑:李国强

封面设计:官超

从魏晋玄学到初唐重玄学

强昱著

上海文化出版社出版、发行

上海绍兴路74号

电子邮件:csbcm@public1.sta.net.cn

网址:www.slcm.com

新华书店经销

上海翔文印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 14.5 插页 3 字数 308,000

2002年5月第1版 2002年5月第1次印刷

ISBN 7-80646-382-8/B·53

定价:28.00元

告读者 如发现本书有质量问题请与印刷厂质量科联系

T:021-69178575

目
录

上篇

第一章 重玄学的一般线索 [3]

第一节 成玄英杜光庭对重玄学史的考察 [3]

第二节 支遁孙登僧肇之重玄义 [6]

第三节 重玄用例举隅与简析 [21]

第四节 重玄学的建立条件 [33]

第二章 道教哲学的玄学化：重玄学的起步 [40]

第一节 从玄学到道教哲学的玄学化 [40]

第二节 道教哲学的玄学化 [66]

第三节 道教理论家向《庄》《老》《易》的倾斜 [89]

第三章 三一论：玄学向重玄学过渡的中介 [99]

第一节 三一论的历史渊源及精神特质 [99]

第二节 生理学的三一论 [107]

第三节 理论化的三一论 [111]

第四节 典型形态的道教三一论 [122]

第五节 相关于三一论的两个问题 [152]

第四章 重玄学的建立 [176]

第一节 《玄门大义》的重玄学思想 [176]

第二节 《本际经》的重玄学 [186]

下篇

第五章 成玄英前期的重玄学思想[209]

第一节 成玄英著述行年考 [209]

第二节 《道德经序诀开题》:成玄英重玄学的准备 [218]

第三节 《道德经义疏》:成玄英重玄学的建立 [230]

第四节 《度人经注》:成玄英重玄学的扩展 [256]

第六章 《庄子疏》:成玄英后期的重玄学思想 [272]

第一节 对《庄子》结构的认识 [272]

第二节 道体论 [276]

第三节 真性论 [301]

第四节 修养论 [324]

第五节 成真论 [360]

第六节 圣人论 [368]

第七节 重玄论 [383]

结语 成玄英重玄学的意义 [390]

附录一 引用道藏经籍表 [405]

附录二 敦煌写卷道籍引用表 [408]

附录三 镰田茂雄辑(敦煌本)《太玄真一本际
经》(全本)序号 [409]

后记 [410]

上篇

从 魏 晋 玄 学 到 初 唐 重 玄 学

重玄学的一般线索

第一节 成玄英杜光庭对重玄学史的考察

成玄英在《道德经序诀开题》中，把孙登作为重玄学的思想先驱，肯定重玄宗风乃老庄学中的正传，揭示了老庄的奥义。

晚于成玄英二百余年的杜光庭，于《道德真经广圣义》(卷五)中如是言，“河上公、严君平，皆明理国之道；松灵仙人、魏代孙登、梁朝陶隐居、南齐顾欢，皆明理身之道；苻坚时罗什、后赵(佛)图澄、梁武帝、梁道士窦略，皆明事理因果之道；梁朝道士孟智周、藏玄靖、陈朝道士褚(原作诸)粲、隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄曠、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴，皆明重玄之道；何晏、钟会、杜元凯、王辅嗣、张嗣、羊祜、刘氏、刘仁会，皆明虚极无为理家理国之道。此明注解之人意不同也。又诸家稟学，立宗不同，严君平以虚玄为宗，顾欢以无为为宗，孟智周、藏玄靖以道德为宗，孙登以重玄为宗，宗旨之中，孙氏为妙矣”。杜光庭这段话充满了矛盾。既言孙登“明理身之道”，又言“孙登以重玄为宗”，到底是“明理身之道”还是“重玄为宗”，不知所由。而梁武帝、顾欢、孟智周、藏玄靖等皆此。考杜文“诸家稟学，立宗不同”一段，全出自成玄

从魏晋玄学到初唐重玄学

英《道德经序诀开题》，杜光庭不加分辨纳入到自己的文章中，把问题复杂化了。

唐之前以重玄立宗的思想家为孟智周、藏玄靖、褚粿、刘进喜四人，这是杜光庭的判断，而成玄英只云晋世孙登“托重玄以寄宗”，把孟智周、藏玄靖列入到“道德为宗”的行列。就思想史发展过程的分别鉴定，成玄英与杜光庭有不同意见。杜光庭为茅山宗传人，在他的著作中，没有提到茅山宗大师潘师正、李含光、司马承祯、吴筠等人以重玄为宗。而杜光庭所奉唐朝以重玄为宗者，仅限于中唐，似乎中唐以后已不见宗述重玄的人物，这之间的隐秘，值得探寻。

成玄英、杜光庭都没有将历史上注《老》《庄》者列举殆尽，但就重玄门下，有一致性，成玄英在《开题》中，引孙登《老子注》语“托重玄以寄宗”，并以此判定孙在魏晋以来的《老子》注疏中，占有杰出的位置，一定是成玄英研究过孙登的作品，否则，在诸家中不会独许“孙氏为妙（原作正）”。可能在杜光庭的年代，孙登的著作已散佚，以致杜光庭误把曹魏时的隐士孙登，误作东晋尚书郎孙登，而前者是有名的养生家，阮籍嵇康等皆从之游，故有“明理身之道”一说。对此，王重民、蒙文通辨之甚详。^①成玄英认为顾欢以无为为宗，孟智周、藏玄靖以道德为宗，说明顾、孟、藏三人的思想尚达不到重玄的高度。虽如此，成玄英依然承认他们是历史上的注《老》名家，而事实上，成玄英对他们的思想吸收甚多。

杜光庭对历史上诸疏解《老子》者，有“或深了重玄，不滞

^① 王重民：《老子考》，中华图书馆协会，1927年版，第103页。

蒙文通：《古学甄微》，巴蜀书社，1987年版，第343页。

空有；或溯推因果，偏执三生；或引合儒宗，或趣归空寂”（《广圣义序》）的评论。又云“诸家染翰，未穷众妙之门；多士精研，莫造重玄之境”（《广圣义序》），承认惟重玄一宗，能够曲尽圣意。尤其赞赏唐明皇之注疏，“修身之本，囊括无遗”，“理国之方，洪纤毕举”（《广圣义序》）。则杜光庭之重玄，乃修身理国的统一，亦即内圣外王之道。若此，孟智周与藏玄靖，杜光庭以为皆有此义。自梁以来诸重玄学者，以唐明皇和他自己为其正传。杜光庭对重玄有着自己的理解，他在为强思齐《道德真经玄德纂疏》所作序中，认为老子“以为三皇大字不足以程式，后王五帝，常道不可以垂训末俗。撮重玄奥义，著《道德》二篇。欲明道无为也，因德以显之。德有用也，因道以明之。资立言以畅无言，因理本而弘妙本，为理身理国之要，乃至精至极之宗，以授于舜”。

杜光庭所举唐代重玄人物，不可不谓多，然则重玄学至成玄英、李荣的时代，已蔚然大观。盖因长安有重玄门，以地名标帜者；苏州有重玄寺，大诗人白居易为其文赞；人名重玄者，解《列子》之卢重玄；天尊名重玄者，《太上灵宝洪福灭罪像名经》有太妙重玄天尊与重玄静默天尊等，声势之盛，由此可见。以本文考定，孙登至刘进喜之间，今可从文献确证者，为孙登、支道林、僧肇、《道门大论》、刘进喜数人而已，而前三者，实未能以“学”目之，当是“重玄义”也。

杜光庭不以思辨为人称道，博学广闻为其所长。《道门大论》、刘进喜之《本际经》与成玄英的重玄学，是以重玄兼忘为核心所指，杜光庭似乎忽略了这一事实，不理解兼忘在成玄英那里，以解决知性只能在经验世界范围有效，对本体的体悟，需以忘来会归的意义。杜光庭扩大了重玄学的涵盖面，也使

重玄学的根本精神发生了转向。这一特点,在宋代陈景元、薛致玄那里,愈趋明显。从唐代道教教义学的整个历程看,司马承祯、吴筠二人是仅次于成玄英、李荣的大师。然二人之学,实本自成、李扩充之,且均无疏解庄老的专门著作,杜光庭言不及司马与吴,的确看到了他们同成玄英李荣的重玄学,存在着不同的学术宗趣。

综上所述,重玄学之肇始远推至东晋的支遁、孙登、僧肇,经佛道两家对重玄的不同角度阐扬,最终以道教理论家的创作,转移至《道门大论》和《本际经》中来。论述的方向,由初期重心在于对本体的认识,逐步实现心性与本体的统一。重玄学在佛、玄的强大影响中孕育脱胎,演化至成玄英,历时二百余年,其为中国哲学之发展,具有不可低估的意义。

第二节 支遁孙登僧肇之重玄义

一 支道林的重玄义

赋予重玄之语哲学意义的首先是支道林。最早以重玄观疏解《老子》的则是东晋的孙登。中观学的重镇僧肇,以涅槃与般若,扩大了重玄的意蕴,此三人,对重玄学的发展,具有奠基性的功绩。

支道林(遁)是对重玄情有独钟的思想家,这位既服膺佛学,又不舍服药以求长生的名僧,其思想直接启动了重玄学的诞生。重玄学诞生于支遁批评郭象玄学的时代背景中,从其孕育之初,就与佛学、玄学、道教思想有割不断的联系。重玄为何,支道林有一段论述:

从魏普玄学思潮到隋唐佛教

夫般若波罗蜜者，众妙之渊府，群智之玄宗，神王之所由，如来之照功。其为经也，至无空豁，廓然无物者也。无物于物，故能齐于物；无智于智，故能运于智。是故夷三脱于重玄，齐万物于空同，明诸佛之始有，尽群灵之本无，登十住之妙阶，趣无生之径路。何者？赖其至无，故能为用。（《大小品对比要钞序》）^①

支道林以成佛的圣智为至无，至无的般若圣智，因其无，故能玄同万物，因其为无智之智，故能有神妙不测的表现，而重玄就是因般若圣智鉴照空、无相、无作的无分别的解脱境界。

《弥勒赞》

乘乾因九五，龙飞兜率天。
法鼓震玄官，逸响亮三千。
晃晃凝素姿，结加曜芳莲。
寥朗高怀兴，八音畅自然。
恬智冥微妙，缥眇咏重玄。
磐纡七七纪，应运莅中幡。^②

《咏怀诗》

傲兀乘尸素，日往复月旋。
弱丧困风波，流浪逐物迁。
中路高韵溢，窃冥钦重玄。

① 石峻等：《中国佛教思想资料选编》第一卷，中华书局，1981年版，第59页。

② 僧祐：《弘明集》，上海古籍出版社，1991年版，第204页。

重玄在何许？采真游理间。
 苟简为我养，逍遥使我闲。
 寥亮心神莹，含虚映自然。
 亶亶沉情去，彩彩冲怀鲜。
 踟蹰观万象，未始见牛全。
 毛鳞有所贵，所贵在忘筌。^①

由此可知，支道林之重玄，不惟指涅槃解脱的精神风貌，亦指达到重玄的方法是“采真游理”。采真当然是道教思想，支道林的生活态度与道教思想的关系，为研究者长期忽视。

许抗生师指出，曹魏正始年间，士大夫兴起崇尚老庄玄学之风，“尤其是庄子的游世逍遥思想，深受到以嵇康、阮籍为代表的竹林七贤的推崇。嵇康阮籍他们把庄子的逍遥思想与神仙学结合起来，宣扬起遁世逍遥成神仙的思想，从而使得神仙学在士大夫阶层得到了传播”。^② 对于早期道教史的情况，由于史料缺乏，目前尚不明了。许抗生师意为，道教的传播，初期是在下层群众之间，而对士大夫发生影响，则始于曹魏时期。然同佛学对士大夫发生影响相比，道教的神仙思想和终极关怀，先于佛学对魏晋士大夫发生作用，《文心雕龙·明诗第六》有“正始明道，诗杂仙心”^③之说，与许抗生师所论相印证，道教影响了他们的生活态度和行为方式，因此在名僧名士身上留下痕迹。然而，直到今天，我们还没有充分注意这一非

① 僧祐：《弘明集》，上海古籍出版社，1991年版，第362页。

② 许抗生：《魏晋思想史》，桂冠图书公司，1992年版，第461页。

③ 范文澜：《文心雕龙注》，人民文学出版社，1958年版，第67页。

常重要的历史事实。曹植《辩道论》(《广弘明集》卷五)记载了当时普遍尊崇养生家神仙家的情况,其形成绝非一时可有,则其源流,可推至汉末,正与张道陵创教同时。然则汤用彤早已指出,“中华方术与玄学既俱本乎道家自然之说。汉魏之际,清谈之风大盛,佛经之译出较多,于是佛教乃脱离方术而独立。进而高谈清静无为之玄致。其中演变之关键有二要义,一曰佛,一曰道。由此二义,变迁附益,而为神仙方技枝属之汉代佛教,至魏晋之世遂进为玄理之大宗也”。^①

支道林是东晋时期玄坛的领袖人物之一,神采俊逸而容貌奇特,有着丰富的精神生活和放逸不羁的行为方式,深为时人推许,在《世说新语》及刘孝标注中,出现竟有五十余次之多^②。他明确提出“重玄在何许?采真游理间”,肯定生命的长存和智慧的觉悟,为其思想的根本追求,这虽不合佛学的立场,却是东晋佛道相互吸收的真实记录。他说,“总角敦大道,弱冠弄双玄”;“涉老哈双玄,披非玩太初”。而且称自己“濯足戏清澜,采练衔神蔬”;“静拱虚房,悟外身之真;登山采药,集岩水之娱”。“吟咏归虚房,守真玩幽蹟”,“从容遐想逸,采药登崇阜”。^③不辞辛苦往返于崇山峻岭采药,而且有“虚房”坚持练气。在支道林看来,吃药练气与佛学的禅定功夫可以互相补充,均有助于洗去世俗的情欲,这是成就自然澄静智慧的方法,它可保证心灵的莹洁纯粹,从而逍遥天地之间,修成涅

① 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,中华书局,1983年版,第87页。

② 余嘉锡:《世说新语笺疏》人名索引,上海古籍出版社,1993年版,第70页。

③ 僧祐:《弘明集》,上海古籍出版社,1991年版,第362页,第363页。

槃正果。

支道林身处滨海地区，这里是天师道的大本营。支道林与王羲之父子等笃信天师道的世家大族，有着广泛交往和深厚友谊，他受道教影响，毫不足怪。“守真”、“悟外身之真”对支道林“游理”的影响，反映于他的《即色游玄论》、《妙观章》与《逍遥游论》中。支道林认为，“夫色之性，色不自色，不自，虽色而空。知不自知，虽知而寂也”（《游玄论》）。又曰，“夫色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空，故曰色即为空，色复异空”（《妙观章》）。^①这两段话被后人概括为“即色宗”，亦僧肇在《不真空论》中所批评的对象。支道林认为，事物不是自己能使自己成为事物，是由因缘和合而成。因此，本性是空，也就是说，事物即是空，也不同于空。僧肇批评云，“即色者，明色不自色，故虽色而非色也。夫言色者，但当色即色，岂待色色而后为色哉？此直语色不自色，未领色之非色也”^②。僧肇认为，支道林说事物本性是空，因其和合而成，不是有自性的事物，这是正确的。但不能说“色色而后为色”，意即已经说明了色无自性，同时也就是说事物不是有自性的事物，不需要再有什么事物之外的自性，然后才有事物。吕澂就此有一详尽的分析，他认为，支道林是否有上述的错误，都大可研究。问题的核心在于印度人的思维，本不合中国人的习惯。中国人以自己的认识方法，消化佛学，在佛学传入的早期，在哪些地方发生理解的偏差，需要慎重对待。^③

① 石峻等：《中国佛教思想资料选编》第一卷，中华书局，1981年版，第64页。

② 石峻等：《中国佛教思想资料选编》第一卷，中华书局，1981年版，第144页。

③ 吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局，1979年版，第50页。

支道林指出，“无名无始，道之体也”。他认为世界存在着一个超绝言象的本体道。对道的觉解，需要从事物的对立转化中把握，若“徒知无之为无，莫知所以无；知存之为存，莫知所以存”，就不能对世界的实相有清醒的了解。而事物的存在变化，一定有其存在的理由，“夫物之资生，靡不有宗，事之所由，莫不有本，宗之与本，万理之源矣。本丧则理绝，根朽则枝倾，此自然之数也”（《大小品要钞序》）。本体之道是事物存在及运动变化的根源，事物如果丧失了其内在的规定性，必然走向灭亡，这是事物不可抗拒的趋势。

孙绰是支道林的好友，《游天台山赋》有无关系的论述，可与支公所述相发明。言曰：

散以象外之说，畅以无生之篇。悟遣有之不尽，觉涉无之有间。泯色空以合迹，忽即有而得玄。释二名之同出，消一无于三幡。恣语乐以终日，等寂寞于不言。浑万象以冥观，兀同体于自然。^①

这篇为孙兴公带来极大声誉的作品，文辞优美自足可称道，思想的新颖也很引人注目。意思是，遣有不是至极，入无亦为不尽，希望消除空幻不实的事物来达到在人世的安乐，谁知正是在纷纭的俗务中得到了深理。原来有无本一体，只有觉悟了才能知此，为之欢欣鼓舞言说不休，却与沉默无语没什么两样，与自然同体不外乎这样的境界。支公曾为此赋作过序，可见他同意孙绰的见解。在《喻道论》（《弘明集》卷三）中，孙绰

^① 萧统：《文选》，中华书局，1977年版，第166页。