

《庄子》思想对道教的影响

孙功进,肖龙航

(曲阜师范大学 政治与社会发展学院,山东 日照 276826)

摘要:为探讨《庄子》思想对道教的影响,通过深入解析相关文献,并联系道教实践,发现《庄子》“齐”与“忘”的思想对道教重玄学义理的建构起了重要作用,《庄子》“缘督以为经”、“守一”、“养神”、“吹响呼吸”、“熊经鸟申”的养生思想构成道教炼养术的重要来源;同时《庄子》的神鬼思想也为道教所吸收,对道教神灵世界的形成起了重要的奠基作用。研究表明,《庄子》思想是道教的理论源头,反映了道家与道教的深层关联。

关键词:齐;忘;重玄;存思

中图分类号:B223.5

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2009)03-0076-06

与《老子》不同,《庄子》成书后在很长时间内并未得到重视。汉代注解《老子》的典籍有《老子想尔注》、《老子道德经河上公章句》、《老子指归》等,但是现存文献中却找不到汉代有关《庄子》的系统注解。魏晋时期,随着玄学家的玄谈之风兴起,《庄子》研究迅速成为显学,被列为“三玄”之一。唐朝将道教定为国教之后,庄子及《庄子》在道教中取得了显赫地位。一般认为,唐玄宗开元年间庄子被尊称为“南华真人”,《庄子》一书也被尊称为《南华真经》,成为道教要籍。

关于《庄子》思想对道教的影响,李养正先生的《道教与诸子百家》一书以及崔大华先生的《庄子思想与道教的理论基础》一文都作出了开创性的贡献。李养正先生更是指出:“论其实质,归其本意,则道教从《庄子》中所摄取的营养,实较从《老子》中摄取的营养为多。”^[1]本文在上述学者研究的基础上,对《庄子》对道教之影响的其他方面作进一步的补充和探讨,以就教于方家。

一、《庄子》“齐”、“忘”思想对道教重玄学义理的影响

隋唐兴起的道教重玄学取义于对老子“玄之又玄”的解释,成玄英说:“有欲之人,唯滞于有,无欲之士,又滞于无,故说一玄,以遣双执,又恐学者滞于此玄,今说又玄,更祛后病,既而非但不滞,亦乃不滞于不滞,此则遣之又遣,故曰玄之又玄。”^[2]成玄英这里所说的“重玄”是就方法而言的,这种作为方法的“重玄”又被重玄学家们称为“双遣”、“兼忘”、“双绝”等。从重玄学家“重玄之道”、“重玄之境”、“重玄之域”、“契重玄”、“造重玄”的说法中不难发现,道教重玄学的“重玄”不仅是一种方法,而且具有本体论、境界论、修养论的含义。的确,道教重玄学受到佛教“中观”、“双非”思想的影响,但无法否认的是,老庄之学特别是《庄子》对道教重玄学的建构起到了重要作用,这主要表现在《庄子》“齐”、

收稿日期:2009-01-04

基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(06JJD720009)

作者简介:孙功进(1975-),男,山东莒县人,讲师。

“忘”思想对重玄学义理的形成所起到的奠基作用上。庄子哲学所具有的强烈超越精神通过“齐”和“忘”的思想得到了鲜明体现。庄子的“齐”不过是要超越并取消经验视野所造成的分别和对待,使绝对与整全之“道”不致因视野的偏狭和相对而远离人的生存境域。庄子这种“齐”的思想在《齐物论》中得到了突出表达。从“是亦彼也”、“彼亦是也”^[3]的“齐万物”,到“彼亦一是非”、“此亦一是非”^[3]的“齐是非”,再到“天地与我并生”、“万物与我为一”^[3]的“齐物我”,庄子对天地万物、言辨是非、生死、醒梦、物我等一系列对待关系进行了彻底消解。这种看似相对主义的言论构成彰显绝对本根之道的手段,因为在庄子那里,“齐”的结果是无待的“一”。这里的“一”不过是“道”的代名词,这种无待的“一”又被庄子称为“道枢”、“环中”、“天钧”、“天倪”等。从庄子所说的“无己”、“无功”、“无名”、“磅礴万物以为一”、“参万岁一成纯”、“道通为一”的言论中不难发现,庄子的“齐”正是通向绝对之道和整全视野的切入点。

除了“齐”的方法之外,还有“忘”。庄子的“忘”也仍然是要人从相对和偏执中超脱出来,与“道”合一。《庄子》的“忘年”、“忘义”、“忘亲”、“忘是非”、“忘天下”、“两忘”、“兼忘”、“相忘”正是要人取消和泯绝由偏狭的“成心”所造成的种种主观设定和对待,以期入绝对之道。因此,“齐”和“忘”作为达致道境的必要方法,在庄子那里并没有实质上的区别。

庄子“齐”和“忘”的方法经过魏晋时期玄学家郭象的注解构成重玄学的重要源头。郭象在《庄子注》中说:“然则将大不类,莫若无心,既遣是非,又遣其遣,遣之又遣之,以至于无遣,然后无遣无不遣,而是非自去矣。”^[4]郭象的“无心”相当于庄子的“吾丧我”,指一种合于“道”的“自然”状态。与《庄子》“齐”和“忘”的方法所起的作用一致,郭象的“遣”也是对主观偏执与分别的不断排除和超越,这种“遣是非”和“遣之又遣之”的结果是“无遣”和“无遣无不遣”,即无所遣和无所不遣,这是超越是非对待之后的与“道”的彻底冥合状态。只不过在郭象那里,绝对之境的开显是通过两次“齐”来进行的。首先是“遣是非”,即是非齐一,然后是“又遣”,“又遣”所达到的结果是“无遣无不遣”,即“无遣”和“无不遣”的齐一。可见,郭象不过是从主体角度将庄子“齐”的思想贯彻得更加彻底而已,“无遣无不遣”实际上是“无所齐而无所不齐”。同样,郭象也

发展了庄子“忘”的思想:“夫坐忘者奚所不忘哉!既忘其迹,又忘其所以迹者,内不觉其一身,外不识有天地,然后旷然与变化为体而无不通也。”^[4]郭象的“忘”不过是“遣”的另一种说法,也就是将“迹”和“所以迹”、“内”与“外”统统排遣掉,“奚所不忘”表达的正是“遣”的最高境界——“无遣无不遣”。可见,郭象构建玄学哲学的“遣”与“忘”的方法不仅来源于《庄子》,而且作为超越相对以彰显绝对道体的手段。郭象的“遣”、“忘”与《庄子》的“齐”、“忘”在实质上是相通的。

《庄子》“齐”、“忘”的思想经郭象发展之后直接影响了后来的重玄学家。成玄英在《郭象注》中说:“是故复言‘相与为类’,此则遣于无是无非也,既而遣之又遣,方至重玄也。”^[4]成玄英表述“重玄”思想时用到了郭象提到的“遣之又遣”,他借以论述重玄的“双遣”与郭象的“遣之又遣”无论在表述上还是在方法上都有实质的一致。有学者指出:“西晋道家玄学者郭象已明确地阐述过成玄英等人所极力标榜的‘双遣’重玄思想,只是郭象没有以‘重玄’相称。”^[5]同样,《庄子》和郭象“忘”的思想也被重玄学家加以发挥,变成达致重玄之境的途径。《本际经》在解释“重玄”时说:“何谓重玄?太极真人曰:正观之人,前空诸有,于有无著。次遣于空,空心亦尽,乃曰兼忘。”^[6]成玄英在《庄子疏》中就较多地使用“忘”,强调“境智两忘”、“物我两忘”、“本迹两忘。”杜光庭也说:“故寄又玄以遣玄,欲令不滞于玄,本迹两忘,是名无住,无住则了出矣。”^[7]李荣则指出:“此则为学为道,道学皆忘,唯动与寂,寂动俱息也。”^[2]这种“双遣兼忘”的方法成为重玄学家立论的基本标志。重玄学“双遣”和“兼忘”的实质是“齐”,是绝对的无分别。这一点不妨以重玄学家王玄览的“四句”来加以说明。王玄览说:“大道师玄寂,其有息心者,此处名为寂;其有不息者,此处名非寂;明知一处中,有寂有不寂;其有起心者,是寂是不寂;其有不起者,无寂无不寂,如此四句,大道在其中。”^[8]在王玄览看来,“玄寂”的重玄道体已实现了“寂”与“非寂”、“寂”与“不寂”、“无寂”与“无不寂”的彻底齐一。尽管王玄览的观点有浓厚的佛学色彩,但体现的仍然是对“寂”、“不寂”、“无寂”、“无不寂”的“双遣”与“兼忘”,王玄览的观点仍然运用了重玄学的方法。

成玄英、李荣、杜光庭、王玄览等重玄学家“双遣兼忘”的方法固然受到了佛教中观思想的影响,但从彰显绝对道本体的角度来看,其“双遣兼忘”的

方法论本旨却合于道家从庄子到郭象的“齐”和“忘”的旨趣。因此,从道家(道教)自身发展的逻辑线索来看,重玄学家所阐扬的“双遣兼忘”的方法表现出道教哲学在特定文化背景下向庄学的复归和发展,有学者指出:“重玄境界取之于老子,而进入重玄之境的体证方法则采之于庄子”^[9]。

二、《庄子》养生思想对道教炼养术的影响

先秦文献中,“养生”一词最早见于《庄子》。《养生主》中梁惠王曾感慨地说:“善哉,吾闻庖丁之言,得养生焉。”^[3]《庄子》一书中所说的“养生”大致包括颐养本性和颐养生命两层含义,后来所说的对形体和身心进行保养意义上的“养生”概念正脱胎于《庄子》。《庄子》一书中丰富的养生思想构成后世道教许多炼养术的源头。《庄子》养生思想对道教的影响主要表现在“缘督以为经”、“守一”、“养神”以及“吹响呼吸”、“熊经鸟申”的养形之道上,以下简单分述之。

关于“缘督以为经”,《养生主》说:“为善无近名,为恶无近刑,缘督以为经,可以保身,可以全生,可以养亲,可以尽年。”^[3]庄子这段话中的“缘督以为经”强调的是以自然之“道”作为养生的法则,反对因外在的“名”和“刑”而带来的对人之心灵与肉体的戕害。庄子这里所说的“督”是指“道”或“道”的状态,正如陈鼓应先生所说:“缘督,含有顺着自然之道的意思”^[3],这种解释就是将“督”理解为“道”。“缘督以为经”的“经”有法则、常法的意思,因此“缘督以为经”就是《庄子》一书所说的“依乎天理”、“因其固然”、“天行”。可见,庄子的“缘督以为经”指的是一种合顺于大道的根本养生原则。

道教将庄子“缘督以为经”的命题加以实证化,即将“缘督以为经”的“督”理解为人身的督脉,以此为道教任督循环的周天修炼思想作理论论证。道教认为“一般以由人身任督两脉环行一周为一周天”^[10]。这种任督循环的周天炼养模式在道教中又被称为“转河车”：“要知河车之路,乃吾身前后任督二脉也。”^[11]清代黄元吉在论及道教的小周天修炼时说:“将此真阳之气从内肾偷过下桥,由尾闾夹脊双关上玉枕,直至泥丸之宫,引至印堂,下至重楼绛宫,然后送归丹田,温之养之,烹之炼之,丹自结矣。”^[12]黄元吉所说的小周天功夫正是循任督二脉而行。应当说,庄子“缘督”的“督”并非指道教所说

的督脉,道教的周天炼养思想不过是对“缘督以为经”道家命题所进行的一种实证化的发挥而已。

关于“守一”,《在有》说:“至道之精,窈窈冥冥,至道之极,昏昏默默……天地有官,阴阳有藏,慎守汝身,物将自壮。我守其一,以处其和,故我修身千二百余岁矣,吾形未尝衰。”^[3]从上下文来看,《庄子》的“一”是指“至道之精”、“至道之极”,故陈鼓应先生将“守一”的“一”翻译为“至道的纯一”^[3],因此《庄子》的“守一”笼统地说就是指守“道”或“合道”。《庄子》的“守一”思想为道教所继承,并且道教将《庄子》的“守一”思想变成了具体的修炼之方。早期道经《老子想尔注》说:“今布道诫教人,守诫不违,即为守一矣;不行其诫,即为失一也。”^[13]《老子想尔注》将“一”看成人格神太上老君的化身,《庄子》的“守一”被宗教化为“守道诫”,这里的“守一”带有强烈的神学色彩。与《老子想尔注》不同,《太平经》对“守一”有了更为详细的说明,主要包括“守一身”和“守一明之法”。“故圣人教其守一,言当守一身也。念而不休,精神自来,莫不相应,百病自陈,此即长生久视之符也”^[14];“守一明之法,长寿之根也。”^[14]《太平经》的“守一身”和“守一明”之法都是将《庄子》的“守一”变成具体的炼养方术。东晋葛洪对于“守一”之术也非常推崇,他在《抱朴子》中说:“故仙经曰:子欲长生,守一当明;思一至饥,一与之粮,思一至渴,一与之浆。一有姓字服色,男长九分,女长六分,或在脐下二寸四分下丹田中,或在心下绛宫金阙中丹田也,或在人两眉间,却行一寸为明堂,二寸为洞房,三寸为上丹田也。此乃是道家所重,世世歃血口传其姓名耳。”^[15]葛洪将“一”看作道教练养的机密所在,他所说的“一”不仅具有人格化特点,而且居存于上中下三丹田之中,这实际上是将“守一”发展为一种与道教三田炼养相合的存思术。不仅如此,葛洪还提出了“守真一”和“守玄一”的方法,认为“守玄一复易于守真一”^[15]。葛洪的“真一”和“玄一”也不过是道教之“道”的代名词,这些都是对“守一”思想的发展。

“养神”在《庄子》养生思想中占有重要地位。《刻意》说:“纯素之道,唯神是守;守而勿失,与神为一”^[3];又说:“故素也者,谓其无所与杂也;纯也者,谓其不亏其神也。能体纯素,谓之真人。”^[3]《刻意》明确提出了“守神”的概念,并将“守神”看作“纯素之道”。《庄子》所说的“神”是指本体之道对人而言的一种主体性呈现。这种意义上的“神”包括人的精神性因素,但二者不可等同。《庄子》所说的

“素”、“纯”是指“神”的无亏欠状态,即所谓“神全”。道教吸收和发展了《庄子》的养神之道,并将其作为一条重要的原则贯穿于道教授养实践中。《老子想尔注》在解释“吾所以有大患”时说:“吾、我,道也,志欲无身,但欲养神耳”^[13],这说明早期道教就重视养神。隋唐时期道教受佛教影响,对养神更加重视,《西升经》就认为:“伪道养形,真道养神”^[16]。内丹学则用“先天”和“后天”为标准对“神”做了“元神”和“识神”的划分,并将神气凝结的产物称为“阳神”,内丹炼养的最后程序也被称为“炼神还虚”。可见,养神、炼神在道教中是作为一个主导部分和终极归宿贯彻在道教形神俱妙的追求之中。不仅如此,道教还用具体的神灵形象代替与“形”的观念相对应的抽象的“神”,使“养神”变成了存想神灵,这就是道教的存思之法。《太平经》中已有成型的存思法的记载,在该经对炼养方法进行分类的所谓“真道九首”中,第四首与第五首就是存思“五脏神”与“大道神”。《太平经》说:“思念五藏之神,昼出入,见其行游,可与语言也”^[14];“五为大道神者,人神出,乃与五行四时相类,青赤白黄黑,俱同藏神,出入往来。”^[14]《太平经》存思“五脏神”和“大道神”的方法是道教存思法的最早记载。这一类的存思术在魏晋道教那里得到了很大发展,这一时期的上清派经典《黄庭内景经》就认为人身的脏腑及身体各部位均有相应的司主神。单就头部来说,就有“泥丸百节皆有神”^[17]的说法,《黄庭内景经》还对面部七神与脏腑六神作了详细说明,指出这些身神的名称、肤色与姓名,这是道教存思法成熟的标志。

尽管《庄子》的养生思想更加侧重于养神,但也强调“无劳汝形”,即认为不可忽视养形。同时《庄子》还多次出现“形全”这一概念。《庄子》就记载有“吐故纳新”、“熊经鸟申”这种作为“养形之人”的锻炼方法。“吹响呼吸”与“熊经鸟申”在《庄子》那里实际上是指气息锻炼和形体导引两种养生方法,这两种养生方法都对道教养生产生了深远的影响。道教根据“吹响呼吸”、“吐故纳新”的气息锻炼方法发展出服气、食气、六字诀等养生手段,这些方法在隋唐达到鼎盛。同样,《庄子》所提到的“熊经鸟申”也成为道教各种形体导引术的理论依据。葛洪在《抱朴子·别旨》中说:“或伸屈,或俯仰,或行卧,或倚立,或踟躅,或吟或息。皆导引也。”^[15]陶弘景在《养性延命录·导引按摩篇》中将按摩导引与扣齿咽津相结合,还具体指出华佗“五禽戏”的导引方

法^[15]。《云笈七籤》卷三十四收录有《大清导引养生经》、《宁先生导引养生法》、《彭祖导引法》、《王子乔导引法》等篇章,对导引养生的具体方法有详细的说明。道教的导引术在唐宋之前广泛盛行。

《庄子》的养生思想影响了道教内炼方术的形成,可以说,道教的许多内炼思想在《庄子》那里已经基本成型,《庄子》养生思想也因此构成道教授养理论的重要源头。

三、《庄子》神鬼思想对道教神灵观念的影响

关于《庄子》与神仙道教,葛洪曾评价说:“至于文子、庄子、关令尹喜之徒,其属文笔,虽祖述黄老,宪章玄虚,但演其大旨,永无至言。或复齐死生,谓无异以存活为徭役,以殒歿为休息,其去神仙,已千亿万里矣,岂足耽玩哉?”^[16]葛洪的上述评价是以早期道教对肉体长生的信仰为出发点的,事实上庄子的“齐死生”只是一个哲学命题,它旨在破除世人因生死问题而带来的偏执和由此而生的“成心”对大道的遮蔽。尽管如此,《庄子》中所固有的某些神鬼思想是不可否认的,并为后世道教所吸收。

从《庄子》一书,我们可以发现一些带有神仙色彩的“神人”、“真人”、“至人”、“圣人”的形象。《逍遥游》说:“藐姑射之山,有神人居焉。肌肤若冰雪,绰约若处子;不食五谷,吸风饮露;乘云气,御飞龙,而游乎四海之外。其神凝,使物不疵疠而年谷熟。”^[3]《天地》说:“夫圣人,鹑居而鷃食,鸟行而无彰,天下有道,则与物皆昌;天下无道,则修德就閒;千岁厌世,去而上仙,乘彼白云,至于帝乡。”^[3]《齐物论》说:“至人神矣,大泽焚而不能热,河汉沍而不能寒,疾雷破山而不能伤,飘风振海而不能惊。若然者,乘云气,骑日月,而游乎四海之外。”^[3]《大宗师》说:“古之真人,不逆寡,不雄成,不谟士。若然者,过而弗悔,当而不自得也,若然者,登高而不栗,入水不濡,入火不热。是知能登假于道也若此。”^[3]《庄子》中描述的这些“神人”、“真人”、“至人”、“圣人”都是一些“体道者”的形象,即所谓“登假于道”者,这些具有神仙色彩的形象成为后世道教神仙信仰的重要来源。

首先,《庄子》对神仙的描写成为道教人士肯定“神仙实有”的重要依据。葛洪就肯定了道教理想中的神仙的存在:“万物云云,何所不有,况列仙之人,盈乎竹素矣。不死之道,曷为无之?”^[15]葛洪指

出,“故不见鬼神,不见仙人,不可谓世间无仙人也。”^[15]在此基础上,葛洪认为“神仙可致”。他说:“若夫仙人,以药物养身,以术数延命,使内疾不生,外患不入,虽久视不死,而旧身不改,苟有其道,无以为难也。”^[15]在葛洪看来,神仙理想是可以通过药物和术数的运用来达致的。唐朝《天隐子》一书也认为:“故神仙亦人也……人身大率不远乎神仙之道”^[15]。唐代吴筠不仅明确肯定老庄学说和神仙思想的关联,认为“老庄之言长生不死神仙明矣”^[18],而且为老庄的神仙思想作了辩护:“又《道德经》、《南华论》多明道以训俗,敦本以静末,神仙之奥存而不议,其幽章隐书,炼真妙道,秘于三洞,非贤不传。”^[18]后来的内丹钟吕派也认为:“人死为鬼,道成为仙”^[19]。可以说,这种源于《庄子》而被后世道教所秉持的“神仙实有”、“神仙可成”的思想是长期以来支撑道教练养实践的重要信念和根本动力。

其次,《庄子》所描述的这些得道者的情形还被道教练养所吸纳,用以说明炼养的方法和效验。其中“不食五谷”、“吸风饮露”的“神人”构成道教服食、服气的来源;“去而上仙”、“乘彼白云”、“至于帝乡”的“圣人”则成为道教“飞升”的雏形;“游乎四海之外”的“神人”、“至人”则成为道教游仙思想的渊源;《庄子》中的“真人”变成道教对得道者的一种尊称或封号;《庄子》中“真人”和“至人”那种不畏寒热与水火的奇妙现象更是大量出现在道教对得道者的描述中。所有这些都说明《庄子》的神仙思想对后世道教的影响之深。

再次,《庄子》中的“神人”、“真人”、“至人”、“圣人”的形象还对道教神仙的分类产生了影响。《庄子》中所说的“神人”、“真人”、“至人”、“圣人”都是对得道者的不同称呼,他们之间并没有严格的区分,从其叙述的特征来看也大致相同。后世道教在构造神仙谱系和神仙阶位时受这一思想启发对神仙进行了划分。《钟吕传道集》认为:“法有三成”、“仙有五等”,“法有三成者,小成、中成、大成之不同也,仙有五等者,鬼仙、人仙、地仙、神仙、天仙之不等,皆是仙也。”^[19]道教依据炼养方法的不同层次对神仙阶位的这种划分曾在道教中长期存在,这种思想仍源于《庄子》中对“神人”、“真人”、“至人”、“圣人”这些得道者形象的描述。

最后,《庄子·达生》中的鬼神观念也成为道教神灵思想的来源。《庄子·达生》这样描述鬼神的存在:“沈有履,灶有髻。户内之烦壤,雷霆处之;东北方之下者,倍阿鲑蠃跃之;西北方之下者,则泆阳

处之。水有罔象,丘有峿,山有夔,野有彷徨,泽有委蛇。”^[3]《庄子·达生》中的“履”、“罔象”、“彷徨”、“夔”、“委蛇”属于神的名字;其中“履”是灶神,“夔”是山神,“罔象”是水神。而“髻”、“雷霆”、“泆阳”、“倍阿鲑蠃”则属于鬼的名称,《庄子·达生》认为这些鬼神分居于山泽、户内、墙角、丘陵、水和野外。《庄子·达生》的这些鬼神思想对道教的神鬼观念产生了影响。如葛洪在《抱朴子》中就说过:“山无大小,皆有神灵,山大则神大,山小即神小也。”^[15]葛洪不仅承认有山神的存在,而且指出:“又万物之老者,其精悉能假托人形”^[15]。在《登涉》中葛洪以大量篇幅描述神灵鬼怪的存在,他甚至还指出了鉴别神灵和鬼魅的方法:“是以古之入山道士,皆以明镜径九寸已上,悬于背后,则老魅不敢近人。或有来试人者,当顾视镜中,其是仙人及山中好神者,顾镜中故如人形。若是鸟兽邪魅,则其形貌皆见镜中矣”^[15]。由此可以看出鬼神观念对葛洪道教思想的影响。事实上,葛洪之后的道教也长期继承和发展了直接或间接源于《庄子》的这种鬼神观念,从而使道教的鬼神思想日趋丰富,并成为道教信仰的重要组成部分^[20-21]。

除此之外,《庄子》中的“物化”思想也影响了道教外丹服食与内丹“炼精化气”、“炼气化神”、“炼神还虚”的三关修炼思想。外丹服食的理论依据是事物之间的同类转化,内丹学的三关修炼也存在着精气神之间的相互转化问题,这都与《庄子》中的“物化”思想有关。《庄子》一书中的许多概念还被道教所沿用,如道教中使用的“天师”、“全真”、“丹穴”、“玄珠”等均源于《庄子》。道教史上的道门人物甚至还好用《庄子》中的一些概念和词语作为自己的名字,在此不再赘述。

四、结 语

无论是《庄子》的“齐”与“忘”,还是《庄子》的养生思想,抑或《庄子》的神鬼观念,都构成道教思想的重要渊源。后世道教的许多理论框架都可以从《庄子》中找到源头,这反映出道家与道教的深层关联与互动。道家向道教的转变以及道教对道家经典的不断诠释正是这一互动的表现形式。而这一互动之所以可能,就在于具有丰富内容和多种诠释可能的道家老庄思想的确立,其中《庄子》思想以其对道教影响的广泛性而成为道教文化的重要因子。

参考文献:

[1] 李养正. 道教与诸子百家[M]. 北京: 燕山出版社, 1993.

[2] 上海书店出版社. 道藏: 第13册[M]. 上海: 上海书店出版社, 1988.

[3] 陈鼓应. 庄子今注今译[M]. 北京: 中华书局, 1983.

[4] 上海书店出版社. 道藏: 第16册[M]. 上海: 上海书店出版社, 1988.

[5] 何建明. 道家思想的历史转折[M]. 武汉: 华中师范大学出版社, 1997.

[6] 卢国龙. 道教哲学[M]. 北京: 华夏出版社, 1997.

[7] 杜光庭. 道藏要籍选刊: 第2册[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1995.

[8] 王玄览. 道藏: 第23册[M]. 上海: 上海书店出版社, 1988.

[9] 李大华, 李刚, 何建明, 等. 隋唐道家与道教[M]. 广州: 广东人民出版社, 2003.

[10] 萧天石. 道家养生学概要[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 1988.

[11] 高雅峰. 道藏男女性命双修秘功[M]. 沈阳: 辽宁古

籍出版社, 1994.

[12] 蒋门马. 道德经讲义: 乐育堂语录[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2003.

[13] 饶宗颐. 老子想尔注校证[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1991.

[14] 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960.

[15] 胡道静. 道藏要籍选刊: 第5册[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1989.

[16] 上海书店出版社. 道藏: 第11册[M]. 上海: 上海书店出版社, 1988.

[17] 曾传辉, 黄庭经: 太乙金华宗旨今译[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1996.

[18] 上海书店出版社. 道藏: 第23册[M]. 上海: 上海出版社, 1988.

[19] 上海书店出版社. 道藏: 第4册[M]. 上海: 上海书店出版社, 1988.

[20] 孙功进. 《庄子》道论对道教的影响[J]. 东岳论丛, 2009, 30(7): 137-141.

[21] 孙功进. 《庄子》养生思想对道教的影响[J]. 中共济南市委党校学报, 2009, 26(1): 58-62.

Influence of *Zhuangzi's* ideas to Taoism

SUN Gong-jin, XIAO Long-hang

(School of Politics and Social Development, Qufu Normal University, Rizhao 276826, Shandong, China)

Abstract: To explore influence of *Zhuangzi's* ideas to Taoism, by thoroughly analyzing related documents and in connection with Taoism's practice, the authors find: the ideas of Qi and Wang in *Zhuangzi* exert an influence on the establishment of Taoism Chong-Xuan theory; the life preserving idea of *Zhuangzi* as Yuan-Du, holding the Yi, the Shen maintenance, body guidance, have become the training method for Taoism; the ideas of immortal and jumby in *Zhuangzi* absorbed by Taoism, lay a foundation for the spirit of Taoism. From the analysis, *Zhuangzi's* ideas are theoretical origin, indicating the deep connection between *Zhuangzi* and Taoism.

Key words: Qi; Wang; Chong-Xuan; Cun-Si method