

论宋代老学的思想价值

刘固盛

(华中师范大学 历史文化学院,湖北 武汉 430079)

摘要:宋元时期是道教发展的转折期,老学的发展由此也发生了变化,从学术史和思想史结合的角度,王安石、司马光、范应元、董思靖、张伯端等学者的学术思想进行分析,对流传至今的宋代《老子》注本进行研究。研究认为,从文本诠释的角度来看,宋人解《老子》重视义理,并开以道教内丹解《老子》之新风;从思想的层面看,宋代老学重视心性之学的阐发,儒家注重阐发道德性命之学,道教注重发挥内丹心性理论,佛教则重在明心见性,同时宋代老学也反映出儒、道、释思想的互相包容与深度融合;宋代老学研究身份的多样化和突出的思想创造性成为宋代老学发展的重要特点,其对理学的影响以及于道教义理建构上的贡献是其中两个突出的方面,可见当时的思想界在不同思想之间彼此激发所呈现出来的蓬勃创造力。

关键词:宋代老学;思想价值;理学;道教;《老子》;义理

中图分类号:B244

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2017)04-0104-10

On ideological value of Lao Xue in the Song Dynasty

LIU Gu-sheng

(School of History and Culture, Central China Normal University, Wuhan 430079, Hubei, China)

Abstract: Song and Yuan dynasties were the turning period of the development of Taoism, and the development of Lao Xue also changed. From the perspectives of academic history and ideological history, the academic thoughts of WANG An-shi, SIMA Guang, FAN Ying-yuan, DONE Si-jing, ZHANG Bo-duan and other scholars were analyzed, and *Lao-tzu* notes in the Song Dynasty which has been passed so far was studied in this paper. The research shows that from the perspective of text interpretation, people of Song Dynasty attach great importance to philosophical connotation in interpreting *Lao-tzu*, and use Taoist internal alchemy to interpret the new trend of *Lao-tzu*; from the ideological level, Lao Xue in the Song Dynasty pays attention to the theory of mind and nature, Confucianism emphasizes the explanation of

收稿日期:2017-05-09

基金项目:国家社会科学基金重大项目(14ZDB004)

作者简介:刘固盛(1967-),男,湖南涟源人,华中师范大学教授,博士研究生导师,湖北省人文社会科学重点研究基地道家道教研究中心主任。

moral life, Taoism attaches importance to theory of internal alchemy mind and nature, and Buddhism focuses on finding one's true self. At the same time, Lao Xue in the Song Dynasty also reflects the mutual tolerance and deep integration of Confucianism, Taoism and Buddhism; as for the researchers of Lao Xue in the Song Dynasty, the diversity of their identity and prominent creativity of thought become the important characteristics of the development of Lao Xue in the Song Dynasty. Its influences on Neo-Confucianism and contributions to the construction of Taoist philosophy are two prominent aspects. Thus, it is clear that the ideological circles at that time stimulate the vigorous creativity among different ideas.

Key words: Lao Xue in the Song Dynasty; ideological value; Neo-Confucianism; Taoism; *Lao-tzu*; philosophical connotation

宋代是中国历史上继春秋战国之后又一个思想创造的高峰时期,陈寅恪、王国维、邓广铭等学者对此都有论述^[1-3],张广保教授更称之为中国思想史上的“第二个轴心时代”,认为该时期的思想文化领域再度呈现出学派林立、思想多元、自由议论、经世致用、怀疑传统等特点,与春秋战国时期的情况有相似之处^[4]。与此相关,众多学者和思想家都注解《老子》,由此出现了老学繁荣的景象。如陈抟学派的老学上承唐代重玄余绪,下启北宋学术新风,并使宋代道教思想学术焕发出新的活力;王安石学派、司马光学派、苏氏蜀学派都有《老子注》传世,他们用儒家学说诠释《老子》,儒道融通,并阐发出新的哲学思想;朱熹、林希逸等著名理学家的以“理”解《老》,为老子研究提供了新的思路。宋元时期是道教发展的重要转折期,不仅教义发生了重大变化,还出现了许多新道派,如全真道、南宗,于是道教老学也呈现出全新的面貌。总之,研究者身份的多样化和突出的思想创造性是宋代老学发展的重要特点。本文从学术史与思想史相结合的角度,试对宋代老学的思想价值进行整体性的论述。

一、文本新释

宋代注《老》者众多,流传至今的注本也不少,《老子集成》收录35种。从文本诠释角度来看,宋代老学的一个突出现象是注重义理和思想发挥。例如老子第1章“常无欲以观其妙,常有欲以观其微”一句,汉唐时期的《老子》注疏,都是“无欲、有

欲”断句,而王安石、司马光、苏辙等人共同提出了“无、有”断句的新见。王安石说:

道之本出于无,故常无所以自观其妙;道之用常归于有,故常有得以自观其微。……盖不能常无也,无以观其妙;不能常有也,无以观其微。能观其妙,又观其微,则知乎有无者同出于玄矣。……盖有无者,若东西之相反而不可以相无。故非有则无以见无,而有无则无以出有。有无之变,更出迭入,而未离乎道,此则圣人之所以谓神者矣^[5]。

在老学史上,王安石是第一个提出以无、有断句的研究者,他的解释强调了道含有、无以及有、无相生,不可分离。此后司马光以及王安石的儿子王雱、门人王无咎、陆佃、刘概等都注《老子》,并都采纳了王安石的观点,如司马光注:

万物既有,则彼无者宜若无所用矣。然圣人常存无不去,欲以穷神化之微妙也。无既可贵,则彼有者宜若无所用矣。然圣人常存有不,去,欲以立万事之边际也。苟专用无而弃有,则荡然流散,无复边际,所谓有之以利,无之以以为用也^[5]。

司马光既注意有、无断句与第1章语意的贯通,还以《老子》第11章论有、无关系的文句作为佐证,以申己意。比王安石、司马光稍晚,苏辙作《老子解》^①,也采纳了无、有断句,并解释说:“圣人体道以

① 严灵峰《周秦汉魏诸子知见书目》据焦竑《老子翼》引,苏辙《老子解》题元符庚辰(1100)造,认为《老子解》成书于元符三年(1100),实误。据《老子解》苏辙于大观二年(1108)的自题,他于42岁即1081年贬于筠州时开始解《老》,《老子解》便是完成于谪居筠州期间(1081~1086年)。

为天下用,入于众有而常无,将以观其妙也。体其至无而常有,将以观其微也。若夫行于其微而不知其妙,则粗而不神矣。留于其妙而不知其微,则精而不遍矣。”^[6]由于王安石、司马光、苏辙在当时都是大名鼎鼎的人物,在学术界具有很大的号召力和影响力,故他们对《老子》首章无欲、有欲句的新解很快得以风行,并产生持续的影响,自宋元明清直至现当代从者众多。无、有断句新解的出现,既与《老子》书的诠释具有广阔的思想空间有关,也与北宋的学术精神有关,体现了宋代思想家敢于打破陈说的创新精神^[7]。

重视义理及诠释的思想性是宋人解《老》的普遍追求,因此,与前面各时期老学相比,宋代的解释往往更为别出心裁。例如当时的研究者已注意到老子的立言方式与儒家不同,是一种反向思维方式。如北宋葛次仲云:

孔子曰我学不厌,老氏则绝学。孔子曰必也圣乎,老氏则绝圣。孔子贵仁义,老氏弃仁义。孔子举贤才,老氏不尚贤。孔子曰智者不惑,老氏曰以智治国,国之贼。其立言大率相反^[8]。

孔老关系或儒道关系是老学中的一个重要问题。他们的思想从表面上看确实有许多矛盾之处,这些矛盾的出现,葛次仲认为是孔老思维和立论方式的不同造成的,即文中提到的“其立言大率相反”,这就是说老子习惯于从儒家的反面去立言。葛氏接着说:

盖孔子立道之常以经世变,老子明道之本以救时弊,其势不得不然也。绝学则使己任其性命之情,而造坐忘日损之妙;绝圣则使人安其性命之情,而无惊愚明污之态;弃仁义,则无蹇蹇踈跂之私,使天下不独亲其亲,子其子,而同归于孝慈;不尚贤,则无儒墨毕起之争,使天下无夸跂相轧之心;以智治国,国之贼,言浇伪多而智愈困,孰若政闷闷而民淳淳哉。其所以立言不同者,……是必有名异而实同者^[8]。

实际上,老子“立言相反”,意在去掉时势之弊,

与孔子思想“名异而实同”,也就是说,虽然老子从与孔子相反的角度来立言,但殊途而同归,恰如老子自己所云:“正言若反。”

南宋道士赵实庵也注意到,老子与孔子同时,孔子曾过周问礼,老子对他谆谆告诫,行事要以谦信为主。当时孔子大力宣讲仁义,但并不能拯救时弊,所以老子遂反其道而行之:“幽厉之后,周室浸微,至老子时天下荡荡无纲纪文章,圣人不作,处士横议,诸侯恣纵,暴兵螫毒,民以糜烂。老子闵周室凌迟,人失性情,欲使之还淳返朴,归之太古,故作《经》,惟厚忠信,尚敦朴,薄礼义,绝圣弃智,使后世之人复见天地之纯全、古人之大体。”^[9]因此,《老子》书中的一些内容虽然看起来与儒家有矛盾之处,但是在周衰道微、人失性情的时代背景之下,老子之举也是为了恢复太古的纯朴,载畅玄风,以激其流俗,救天下后世之失,其与儒家圣人之道,似相反而实相成:“盖非过直无以矫枉,仲尼所以钦服,既见则叹其犹龙。惟圣知圣,始云其然也。”^[10]类似的观点在宋代老学著作中十分普遍。宋代人士所指出的老子此种从反面立论的方法,也就是道家的反向思维或否定思维,而儒家的思维则是正面思维或肯定思维了。朱伯崑曾指出:“老子看问题,从不循规蹈矩,象孔子那样以‘雅言’为据,以‘异端’为非,而且专讲同常识和常规相反的话。老子这种从反面看问题和追求负面价值的方式,可以称之为否定意识,构成了道家学说的主要特征。”^[11]宋代的老学研究者也看到了孔老之间思维方式的不同,显示出他们的见解确有超越前人之处。

对《老子》文本的诠释,宋代有别于前代的另一个特点是以内丹解老。到了宋代,道教修炼由外转内已成为一种不可逆转的趋势,与此相关,一些高道便借《老子》阐发丹道之理,代表性的著作有张伯端的《悟真篇》和吕知常的《道德经讲义》等。《悟真篇》虽然不是对《老子》的直接注解,但其中阐发的内丹理论是建立在《老子》思想基础上的。张伯端说:“《阴符》宝字愈三百,《道德》灵文满五千,今世上仙无限数,尽于此处达真诠。”^[12]意谓修道的奥妙

全寓于《阴符》《道德》二经之中,人们如果尽心钻研领悟,便可从中求得上仙之法。对此,陈致虚在《悟真篇四注》中进一步解释云:“《阴符》《道德》,丹经之祖书,上仙皆藉之为筌蹄,修之成道。然其旨意玄远,世薄人浇,不能达此,故仙师作此《悟真篇》,使后学者一见了然,易于领悟而行之尔。是知《阴符》《道德》《悟真篇》三书,同一事也。”他认为《阴符》《道德经》为丹经之祖,但旨意过于深奥,世人不能理解所蕴玄机,难以从中得道,而通过《悟真篇》的发挥以后,后学者可一见了然,易于领悟。道教把《道德经》视为丹经之祖,实际上是把老子的哲理运用于内丹实践,这样,内丹修炼便不仅仅是一种方术,而是有道蕴涵其中的。把老子思想引入内丹修炼,提高了道教修持的终极境界。卢国龙曾指出:“以内修还丹之‘理’解读《老子》的风习,在晚唐五代时是由重玄学入于内丹的一种转化,宋以后大盛,可以说代表了宋以后道教《老》学的主流。”^[13]这里指出了道教老学发展的一条重要线索。如果说《悟真篇》还是间接和巧妙地运用了《道德经》,那么南宋道士吕知常的《道德经讲义》便是直接用内丹之理解《老》的著作。该著在阐发老子道论的基础上,强调身国同治,具有鲜明的道教特色。试看第3章注文:

前言不贵难得之货,不见可欲,即是虚其心;不尚贤,即是弱其志。若曰止是虚其心,则恐泥于顽空。若曰止是弱其志,则恐不能自立。故复言自圣人之治身也,须虚其心,更须实其腹,既弱其志,更须强其骨。虚者实之对,弱者强之敌。灵台明彻,虚室生白,湛若太空,不受一尘,是虚其心也。心既虚矣,不能吐纳太和,咀嚼沆瀣,饮玄英之炁母,食大梵之天粮,以实其腹,徒守性空,安能形神俱妙,与道合真,脱胎神化,白日升天者哉。由是观之,则虚心实腹,不可偏废也,明矣。以谦自下,以卑自牧,众人好高,而我居其卑,众人好荣,而我处其辱,是弱其志也。志既弱矣,然闻道则不能锐于力行,见义而不能勇于必为,偏事委靡,

无所卓立,安得如《易》所谓天行健,君子以自强不息也?内炼之士,或提缩膀胱以透尾闾,或胁勒阳关以通夹脊,或点头彻锁以达玉京,皆搬运真炁,斡旋汴流,上通三关而补脑,脑满则骨强矣。弱志强骨,不可偏废也,亦明矣^[14]。

显然,虚心指的是修性,实腹指的是修命;弱志指的是修性,强骨指的是修命。虚心实腹,弱志强骨不可偏废,如果修炼者只是虚其心、弱其志,那将堕入顽空而无法自立。吕知常指出,内炼之士需要虚心弱志,但更应该实腹强骨,也就是说,修性固然重要,但修命更加重要。因此,吕知常治身思想的特点是坚持性命并重,而以命为先。可见,吕知常的内修理念与张伯端的思想是一致的,且受到了张伯端的影响。

继张伯端、吕知常以后,以内丹之道解《老》成为道教老学的重要内容,如邓锜《道德真经三解》、陆西星《老子玄览》、程以宁《太上道德宝章翼》、李西月《道德经注释》、成上道《老子心印》、黄裳《道德经讲义》等,都是在这方面有独特见解的著作。

二、心性之学的阐扬

笔者曾在拙著《宋元老学研究》中指出,在老学发展史上,不同时代对老子哲学思想的阐释曾先后出现过三次大的变化:王弼注释《老子》阐发玄学宗旨,建立了宇宙本体论的新哲学体系,这是对《老子》哲学思想解释的第一次重要发展;唐代成玄英、李荣等人借《老子》以阐明重玄之学,可以看作是对《老子》哲学思想解释的第二次重要突破;而从唐代的重玄学到宋元时期心性理论的探讨,则可视作对《老子》哲学思想解释的第三次重要转变^[15]。宋代的老学正是在心性论上大做文章,以心性解《老》,借《老子》而谈性命之学,是该时期老学发展的重要特点。苏辙、陈景元、邵若愚、范应元、白玉蟾等等学者都注意用心性论诠释《老子》。

在宋代思想界,儒、道、释三家都重视心性之学的阐发,具体到《老子》的诠释,儒家注重阐发道德

性命之学，道教注重发挥内丹心性理论，佛教则重在明心见性。从儒家解《老》的情况来看，王安石学派多人及苏辙、司马光等都注《老子》，都偏重在注文中阐发性命之理，例如王安石之子王雱注《老子》第16章云：“有生曰性，性稟于命，命者在生之先，道之全体也。《易》曰：‘穷理尽性以至于命。’观复，穷理也。归根，尽性也。复命，至于命也。至于命，极矣，而不离于性也。”^[5]明确把儒家的“穷理尽性以至于命”作为注《老》的一个宗旨，并认为推原老子道德之意就是会于性命之极，这种观点是王安石学派老学思想的一个重要内容。同样，苏辙也是以儒家性命之学解释《老子》的代表。这一点，南宋道士范应元早已指出。他在其《老子道德经古本集注》第16章下注云：

愚伏读老氏此经，惟言心，未尝言性。而子由注此经，屡言性，何也？《易·系》曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”《语》曰：“性相近也，习相远也。”《中庸》曰：“天命之谓性。”自是而下，言性者纷纷，故诸儒因孟轲性善之说，有复性之论。

范应元指出，言性并非《老子》的特点，而是儒家的传统，复性之论与孟子性善说有关。这实际上是说，苏辙以复性之论解《老》，乃出于儒家的实际需要，这是相当有见地的认识。所以，苏辙在新的时代条件下以性解《老》，也是对老子思想的一种改造与发展。

范应元是南宋淳祐戊申（1248）间道士，字善甫，蜀之顺庆人，褚伯秀之师，在当时颇负盛名。所著《老子道德经古本集注》版本珍贵，具有很高的文献价值，从思想上看，则体现了道教由精气至性命，最后归结为修心的解《老》思路，与张伯端的内丹理论颇为契合，如他在注《老子》第72章云：

心者，神之所居，身者，气之所生，神气同出于道。今夫人之运用，非神气则不能矣，神气不可须臾离也。神清则气爽，气浊则神昏，故常当虚静以存神，谦柔以养气，循自然之理以应物。倘不能虚其心，弱其志而使情欲得以

窃入伤害，则是戏玩其所居之神，厌弃其所生之气也。

修神即修性，修气即修命，神气不可须臾离，也即性命必须互相兼顾，两者是缺一不可的。他又说：“庄子有圣人贵精养神之语，孟子有夜气旦气之论，修身应物，一理而已。然则人也，徒以见性，……不复循理以修身应物，可乎？”^[16]意谓仅仅修性是不够的，还必须重视修命。但是，无论是修性还是修命，最终都要落实到修心上。范应元在注第55章借引朱桃椎真人的话云：“道者，气也。道体者，虚无也。虚无者，自然也。自然者，无为也。无为者，心不动也。内心不动则外境不入，内外安静则神定气和，神定气和则元气自正……如此修养，则真道成矣。”从中可以看出，修心乃修道的关键和本质之所在。只有做到内心虚静，寂然不动，才能抵制住芸芸万物之诱惑，从而神清气和，元气自正，五脏流通，三田自盛，最终返老还元。这一观点与张伯端的内丹心性理论也是一脉相承的。不过，范应元在继承张伯端理论的基础上，以“本心”这一范畴为重点，对《老子》进行了进一步的阐述与发挥。在范应元看来，老子之道为“自然之理”，在人身上体现为本心或者初心，具有虚静、至善的性质。既然人的本心反映了自然之理，与天道相合，那么，求道即复归于初心，“人不可外此心而求天道于高远。”^[16]他又说：“老子应运垂教，……首曰‘道可道，非常道’，意欲使人知常久自然之道不在言辞，当反求诸己，而自得之于吾心之初也。”^[16]这实际是说，修道主要不在于吐纳导引、服药烧炼，而在于修心。而修心往往需要“自悟”。范应元注《老子》第27章云：

大道之妙，归于自得。倘徒贵其师，而不反求于吾身之中，徒爱其资，而不使反求其中，皆外学也。苟于中而自得真道，则师自然无爱资之心，资自然无贵师之心。若师尚有爱资之心，资尚有贵师之心，则是未与道合通也。故善人之道，如阳和陶物，公而无私，薰然融怡，使人自得之也。一旦洞悟，则默契玄同之真，

了无贵爱之迹,此自古至今,不传之传也。

如果求道者把希望全部寄托在师父的指引以及其他外部条件上,而偏离了自己内心的反省,那是不能够与道“合通”的,大道之妙,在于自得,在于内心的豁然顿悟。这就是“寂寂虚通,荡荡无迹。譬如无病而忘药,达岸而舍舟矣。若夫学道之士,因言以明道,悟道则忘言。若复执着有无,岂解玄妙。”^[16]悟道而忘言,恰如病愈而忘药,登岸而舍舟,心与道合而为一,不知道之为我、我之为道,如此,才深得大道之玄机,洞明本心之要妙。可以看出,范应元以心解《老》,并融理合禅,在张伯端老学思想的基础上又前进了一步。

到白玉蟾创建南宗,其《道德宝章》更是融合禅宗之旨,将老子思想解释成了一套系统的道教心性超越理论。第一,从注解形式上来看,《道德宝章》明显具有禅宗作品的特色。白玉蟾注意用极其简约的语言,往往只有一两个字,来表达丰富的思想内容,并强调“不可说破,欲其自得”^①。第二,从注释的内容,也可看出禅宗的影响。白玉蟾把心与道等同起来,认为“即心是道,一灵妙有,法界圆通”^②,“见物便见心,见心便见道”^③,“以心契心,以道合道,心无一尘,是谓之道”^④,这些都是禅味很浓的注文。白玉蟾不仅明确称“诸佛法身入我性,我性同共如来合”^⑤,而且还在注解里用上了许多类似佛教偈语的话:“月到天心处,风来水面时。”^⑥“触来忽与竟,事过心清凉。”^⑦如此之类,确实是“大类禅旨”的。

对心性理论的深入阐发,既是宋代儒、道、释三教思想的一致追求,也充分反映了宋代老学发展的时代特色。

三、儒道释思想深度融合

魏晋以后,儒、道、释关系是每个时代老学具有普遍性的重要问题,但由于儒、道、释自身的发展在不同时期都有不同的特点,因此以儒解《老》、以佛解《老》和以道教理论解《老》也不是千篇一律的,而

是丰富多彩,共同构成了中国老学史和中国思想史上的精彩篇章。

以宋代老学为例,在三教融合这种大的思想背景之下,儒、道、释各家学说都得以与《老子》沟通。就孔老或儒道关系而言,大都认为孔老思想并非矛盾,孔老之间从本质上是相互融通的,林东《老子注》序中的一段话颇有代表性:“夫子与老氏垂教,盖亦互相发明。夫子以仁义礼乐为治天下之具,老子以虚无恬淡明大道之所从生,要之仁义礼乐,非出于大道而何?而虚无恬淡乃大道之本旨也。特后世之不善用老氏者,或纯尚清虚恬淡而至于废务,有以累夫老氏也。且以道心惟微,无为而治,吾儒未尝不用老子。如所谓我有三宝,一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先;以道佐人主者,不以兵强天下,老子未尝不用吾儒也。以是而推,则大道之与道一而已矣,特不无本末先后尔。盖所以互相发明,俱为忧世而作也。”孔老之道可以互相发明,孔老之著作均为救世之书,这是宋代学者解《老》的一个共识。

儒家人物王安石、吕惠卿、司马光、林希逸等都从不同的角度主张孔老相通,许多道教人士也同样阐发儒道一致的道理,例如张伯端、陈景元、范应元、董思靖等。以南宋道士董思靖《道德真经集解》为例,该著虽是纂集众人之注,但也有作者本人的解释。董思靖之解《老》,其宗旨固然是出于道家的传统,但在阐发自己的见解时,常将理学家常用的一些范畴与老子之道糅合在一起,以相互发明。由于理学具有很高的理论水平,所以董思靖在解《老》时适当借鉴理学的思维成果,能够收到意想不到的效果,使《老子》中一些抽象难懂之处变得豁然明朗。如他注《老子》首章云:

章首既以无名有名别道与气,次又以无欲

① 《道德宝章·恩始》。

② 《道德宝章·象元》。

③ 《道德宝章·巧用》。

④ 《道德宝章·归元》。

⑤ 《道德宝章·任成》。

⑥ 《道德宝章·运夷》。

⑦ 《道德宝章·偃武》。

有欲分体与用，则章末固当合而结之也。夫道气体用固不可无别，然初非相离而各为一物。惟无是道则气无以立，无是气则道无以寓；非是体则用无以行，非是用则体无以显。道宰乎无而有圆乎气，用著乎体而实源乎体，道即体也，气即用也，体用一源，理物无间。

此注反映了董思靖以道气体用之说解释《老子》的基本思路。由于理具有和道同样的性质与地位，所以以理释道是恰当的，道气即理气，而“体用一源，理物无间”的概括，也很好地阐述出了老子之道的特点。对于《老子》首章“常无欲以观其妙，常有欲以观其微”两句，董思靖发表了自己的看法：

或问：常无欲常有欲者，前辈多以常无、常有为绝句，今亦不然，则所谓无欲故可，而谓之有欲可乎？曰：圣人之心何尝有欲，今所谓有欲，乃即其起处而言耳。当其静而无为之时，乃无欲也。及其应物而动，虽未尝离乎静，然在于事事物物，则已有边徼涯涘之可见，故对无欲而言有欲也。欲犹从心所欲不逾矩之欲耳。朱文公答沈庄仲之问，亦云。徼是边徼，如边界相似，是说那应接处。向来人皆作常无、常有点，不若只作常无欲、常有欲看。今若必欲以常无、常有为绝句，则是常无未免沦于断灭之顽空，而常有乃堕于执滞之常情，岂足以观妙道之体用哉。

对于《老子》的这两句经文，王安石、苏辙、司马光等都从无、有处断句，董思靖则结合他的“道气体用”思想提出了自己的不同看法。他认为应该以无欲、有欲为读，这里的“欲”，并非指人的世俗欲望，而是从圣人体道的角度来说的。当圣人的内心处于寂然不动、虚静无为的状态时，即“无欲”；及其内心意念发动，感受到外面事事物物之边徼涯涘，则为“有欲”。董思靖借用理学思想，很好地解决了“有欲”在释义上可能遇到的困惑。由此可见，无欲、有欲断句，并无解释的障碍，更与《老子》的原貌接近。当然，无、有为读的意义也不应象董思靖那样加以否定，这一读法将无、有作为哲学范畴凸显

出来，无疑有助于阐明老子思想的精神特质，反映出诠释者对老子哲学的深入探寻以及对道家思想的不断开拓，其价值主要体现在思想层面。

由于理学是一种富于思辨的哲学，所以道教学者以“理”解《老》，不仅有助于学者的解释更加切近老子思想的原意，而且可以增加道教老学的理论活力。

佛老关系是宋代老学中的又一个重要问题。佛教到宋代已和中国文化完全交融在一起，儒、道学者无不深受影响。所以不惟佛门中人以禅解《老》，儒、道学者也同样效法，如苏辙既坚持孔老相通，又主张佛老不二；白玉蟾解《老》更是“大类禅旨”。南宗祖师张伯端所著《悟真篇》，借《老子》而谈内丹心性之学，对禅宗也是持肯定态度的，他说：

因念世之学仙者十有八九，而达真要者，未闻一二。仆既遇真筌，安敢隐默，罄所得成律诗九九八十一首，号曰《悟真篇》。……及乎編集既成之后，又觉其中惟谈养命固形之术，而于本源真觉之性有所未究。遂玩佛书及《传灯录》，至于祖师有击竹而悟者，乃形于歌颂、诗曲、杂言三十二首，今附之卷末，庶几达本明性之道，尽于此矣^[17]。

张伯端主张性命双修，而在修性的层面，明确声称吸收了释氏的“真觉之性”。可以看出，张伯端的心性理论在很大程度上是援佛入道的结果。

此外，南宋邵若愚的《道德真经直解》，亦是一部典型的以佛解《老》之作。他阐述其注《老》宗旨曰：“今所为注，凡言德者，事涉孔氏之门；言其大道虚寂，理准佛乘之旨。以儒释二教为证，撮道德合为一家。”邵若愚认为《老子》一书的主旨在于“无欲”，学者追求至高妙道，毋须去学黄白法术，而是要在内心修炼，去掉心中的欲望。他说：

无欲二字，其义极深，故老子首篇先言无欲；恐其学人执无，再言有欲；又恐滞有，又言以有无两者同谓之玄；又恐执滞于玄，故将又玄。以拂迹此四法者，乃入道之门。今者学人往往各执一法而反为病。一者学人见说无欲，

便于心上断念以求无欲,不思断除便是欲也,此著无病;二者将心求法,将谓心有法,不知即心是法,法即是心,在意识在心,便是欲也,此著有病;三者令心凝然依住,如木人相似,澄定不动,此著于玄,名亦有亦无病;四者拂除玄迹,作不依住,解存能所之心,此著又玄,名非有非无病。已上皆心有趣向,并是污染,所以为病人。能心上无此四病,方是无欲。今学道人注书者,尚自不能离言,以玄为道,以又玄为众妙之门,斯为谬矣^①。

此段文字是邵若愚运用佛教中观之道解《老》的典型例子。要理解无欲的真正含义,不能执于有,也不能执于无,还不能执于亦有亦无,此即老子之玄,乃与佛教之“中道”相通。所以邵若愚强调:“不可将心求心为有欲,不过将心灭心为无欲,此有无两者,同摄为一,缘出言为教而分有无之异名,有无混同谓之玄。释氏谓之二法门,又谓之‘中道’。”邵若愚根据“中道”的原则,指出修道者要达到心上无欲的境界,就必须去掉著无病、著有病、亦有亦无病、非有非无病。只有在心中去掉了此四病,才算破除了所有的执著,才称得上是“无欲”,此时,“学人但无纤毫系念,心如朗日,常处空中,无有纤埃,光明遍照,然后随方应事,如天起云,忽有还无,不留踪迹,无所住心”^[18],生命获得彻底的超越与解脱,处世也能够做到无为而无不为了。

儒、道、释三家一起注解同一部道家经典——《老子》,这是中国经典解释史上以及中国思想史上十分独特的现象。从宋代老学的情况看,它一方面反映了儒、道、释思想的互相包容与深度融合,同时也可看出当时的思想界在不同思想之间彼此激发所呈现出来的蓬勃创造力。

四、道家与宋代思想

宋代老学作为宋代道家的主要学术形态,不仅在当时的学术史上占有一席之地,在思想史上的影响也是不可忽视的,而宋代老学对理学的影响以及

于道教义理建构上的贡献是其中两个突出的方面。

《宋史》专设《道学传》,道学指理学,这并非后来史家随意称之,而是张载、二程、朱熹等理学家在他们所处的时代即自称其学为道学。宋代以前,道学本指道家之学,宋代理学家却以之自指而并不觉得有道家的嫌疑,姜广辉认为“完全是从另一思路得来,至于与道家曾使用的‘道学’名称相同,只是巧合”^[18]。道学之名当然反映出理学形成时与道家有别的“另一思路”,其中也确实可能存在巧合的成分,但仍然可以看出当时道家之学应该是十分盛行的,同时还反映出理学家对道家的认同以及理学与道家的深刻关联,正如侯外庐等所指出的,二程所讲的“道”范畴“通向老庄以至道教”^[19]。

宋代老学对理学形成所起的重要作用,可以追溯到唐代的重玄学。重玄学是唐代老学的核心内容,其中所阐发的“虚通妙理”“众生正性”“孔老之术不为二”等思想,都可视为理学的思想资源。到宋代,陈抟学派的老学思想对理学的形成具有的特殊意义。陈抟学派是唐宋学术传承转换的关键环节,该学派的老学继承了唐代重玄之旨,特别是陈抟再传弟子陈景元,其老学思想对二程理学的形成具有直接的影响。陈景元“以重玄为宗”诠释《老子》,并对“理”“天理”概念进行了哲学提升,使之成为了可以与道等同的哲学范畴;把气论引入到人性论的领域,以禀气之清浊来解释人性的善恶;提出“性分不越则天理自全”的命题等等,这些思想成为了二程理学之天理论、人性论、道德论的重要理论来源^②。

前面还提到,新学、蜀学、朔学三派的代表人物对《老子》都有深入的研究,都有《老子注》传世。尽管三派学者政治主张存在分歧,但学术上却有很大的相通之处,即共同关注儒家性命之学的重建,这一点也在他们各自的老学思想中得以体现。如司

① 邵若愚解,张知新校《道德真经直解》,见《古今图书集成·经籍典》卷431。

② 关于这一问题,拙文《陈景元老庄学思想对二程理学的影响》(载《道家文化研究》第二十六辑,三联书店2012年版)、《二程人性论的道家思想渊源》(《华中师范大学学报》2005年第2期)有较为详细的论述。

马光所论之“诚”，王安石所论之“理”，苏辙所论之“复性”，反映出他们在儒学复兴过程中所进行的理论探索。他们的这些思考，既是时代精神在老学发展中的真实呈现，也为二程理学的建构提供了可以借鉴的思想资源。

从道教的角度来看，宋代道教老学具有重道轻术的思想倾向，这一特点的形成，一方面是受当时重义理学风的影响，另一方面则与道教人士自身对《老子》的认识有关。道教人物解释《老子》，与一般人士不同，往往包含学理与宗教信仰或者说道与术的双重层面，这一点，宋代道教老学同样不例外。但是，比较而言，宋代的道教人物解《老》，其理论水平普遍较高，在诠释的过程中，往往更多注意其学理，注意对“道”的阐发，而对传统的“术”的层面持轻视的态度，例如陈景元、邵若愚、寇才质、范应元、董思靖、白玉蟾、彭耜等等道士诠释《老子》时，都表现出了同样的倾向。如白玉蟾弟子彭耜治《老》多年，深感历代关于《老子》的注释繁琐而矛盾迭兴，门户各异，使人无所适从。为了改变这一情况，他搜罗宋代有代表性的各家《老子》注，加以纂集整理，成《道德真经集注》，使之具有一个比较统一的主旨：“此经以自然为体，无为为用，治世出世之法，皆在焉。如我无为而民自化，我无欲而民自朴，此治世之法也。如生之徒十有三，死而不亡者寿，此出世之法也。若夫秦汉方术之士，所谓丹灶奇技，符篆小数，尽举而归之道家，此道之绪余土苴者耳。”^①这样的解《老》宗旨，有助于习《老》者从术数中解脱出来，更好地去思考老子之道所蕴含的哲理与智慧。又如董思靖所撰《道德真经集解》，也反对把《老子》视为丹术小数之书。董氏认为以往那些从外丹炼养角度注解《老子》者，都偏离了老子思想之本真，故他作集注时，凡是丹鼎神仙之术，一概不用，他说：“或谓微言隐诀，多寓其间。故以首章有无为在二丹，则神气水火也；虚心实腹，则炼铅之旨；用兵善战，则采铅之方；冲字从水从中，乃喻气中真一之水；三十辐共一毂，为取五藏各有六气之象，及准一月火符之数。如斯等义，今皆略之。何

则？性由自悟，术假师傅。使其果寓微旨，亦必已成之士口授纤悉，然后无惑。区区纸上，乌足明哉。况是经标道德之宗，畅无为之旨，高超象外，妙入环中，遽容以他说小数杂之乎？白乐天云：‘玄元皇帝五千言，不言药，不言仙，不言白日升青天。’亦确论也。”^②董思靖指出，尽管外丹家的“道法经术”各有指归，但用来解释《老子》，则为牵强之说，不足效法。

至于王重阳所创建的全真道，从教义教理上看，其显著特色是充分吸收了老庄思想的基本精神，如陈垣所言：“全真不尚符篆烧炼，而以忍耻含垢、苦己利人为宗，此遗民态度也，谓其合于老庄，殆循而之老庄耳。”^[20]陈教友更明确指出：“重阳之学，奉老子为依归者也。”^[21]而王重阳本人也明确肯定《老子》是他传道创教的思想源泉：“理透《阴符》三百字，搜通《道德》五千言，害风一任害风虔。”^[22]又说：“遵隆太上五千言，大道无名妙不传。”^[22]由于王重阳的提倡与重视，《老子》这部道教的最高经典真正发挥了它应有的作用。熊铁基等认为，“全真”之义，至少包括“全三教之真”“全老庄之真”“全心性之真”三个方面。王重阳从《老》《庄》书中寻求真理、真义，抓住老子思想的要点“无为”和“清静”、庄子思想的要点“逍遥”“心斋”等等，革新了道教的教义与思想，“这对道教的振兴具有重大意义”^[23]。可以看出，“全老庄之真”的本意就是道教的发展从教义上必须回到老庄思想上面来，其宗教追求从根本上符合老庄思想的精神实质。全真道不仅从宗教上开用老之新风，同时从“全真七子”之一的刘处玄开始为《老子》作注，由此形成了全真道老学。全真道老学反映出全真道的立教宗旨以及教义教理的特点，就回归老庄精神这一点来看，全真道与传统道教实际上具有一致之处。因此，提倡道教的发展必须回归老庄的基本精神，是宋代整个道教的共同倾向。

① 《道德真经集注·序》。

② 《道德真经集解·序》。

五、结语

与宋代思想界所呈现出来的蓬勃活力一样,宋代老学也富含鲜明的时代特点,具有多元性和创造性,体现出道家的宏大品格和深邃内涵。

参考文献:

- [1] 陈寅恪. 邓广铭《宋史职官志考证》序[C]//金明馆丛稿二编. 上海:上海古籍出版社,1980:245-246.
- [2] 王国维. 宋代之金石学[J]. 国学论丛,1928(3):45-239.
- [3] 邓广铭. 谈谈有关宋史研究的几个问题[J]. 社会科学战线,1986(2):137-144.
- [4] 张广保. 道家、道教哲学与北宋儒学的复兴[C]//陈鼓应. 道家文化研究:第26辑. 北京:三联书店,2012:1-25.
- [5] 熊铁基,陈红星. 老子集成:第二卷[M]. 北京:宗教文化出版社,2011.
- [6] 熊铁基,陈红星. 老子集成:第三卷[M]. 北京:宗教文化出版社,2011.
- [7] 刘固盛.《老子》首章无欲有欲问题辨析[J]. 中国哲学史,2015(4):11-15.
- [8] 葛次仲. 老子论[C]//陈景元. 道德真经藏室纂微篇. 北京:华夏出版社,2016:1-3.
- [9] 刘惟永. 道德真经集义大旨:卷中[M]. 北京:商务印书馆,1923.

- [10] 刘允升. 道德真经取善集序[C]//李霖. 道德真经取善集. 上海涵芬楼影印正统道藏本:1-3.
- [11] 朱伯崑. 道家的思维方式与中国形上学传统[C]//陈鼓应. 道家文化研究:第2辑. 上海:上海古籍出版社,1992:11-40.
- [12] 王沐. 悟真篇浅解[M]. 北京:中华书局,1990.
- [13] 卢国龙. 道教哲学[M]. 北京:华夏出版社,1997.
- [14] 熊铁基,陈红星. 老子集成:第四卷[M]. 成都:宗教文化出版社,2011.
- [15] 刘固盛. 宋元老学研究[M]. 成都:巴蜀书社,2001.
- [16] 范应元. 老子道德经古本集注[M]. 扬州:广陵书社,2015.
- [17] 张伯端. 悟真篇[M]. 北京:中国文史出版社,1999.
- [18] 姜广辉. 宋代道学定名缘起[C]//《中国哲学》编委会. 中国哲学:第十五辑. 长沙:岳麓书社,1992:240-246.
- [19] 侯外庐. 中国思想通史:第四卷上[M]. 北京:人民出版社,1959.
- [20] 陈垣. 南宋初河北新道教考[M]. 石家庄:河北教育出版社,2000.
- [21] 陈铭珪. 长春道教源流[M]. 上海:上海古籍出版社,1996.
- [22] 王重阳. 王重阳集[M]. 白如祥,辑校. 济南:齐鲁书社,2005.
- [23] 熊铁基. 试论王重阳的“全真”思想[J]. 世界宗教研究,2008(2):60-70.