

## 略论道教对《老子》之“道” 的继承与发展

严家建

马来亚大学中文系

### 内容摘要：

从道教的立场出发，自然是肯认《老子》一书是其教理教义的泉源，尤其是关于“道”这个最高范畴，更是道教之所以以“道”为名的主要原因。不单如此，《老子》书中自然、无为、清静、寡欲等主张也是道教应用在宗教修持、养生理论等各个方面的基准。当然，历史的进程决定了后来的道教不可能一成不变地接受《老子》的说法，而是作了延伸和补充，有时甚至是改造。本文旨在探讨道教如何继承和发展了《老子》书中所论述的“道”，具体的方法是：先归纳出《老子》所说的“道”的内容特点，再从各个历史阶段的道教典籍中抽取具有代表性的关于“道”的界定，以之与《老子》作简略的比较。最后，本文将道教对《老子》之“道”的发展归结为五大方面：属性方面、感知方面、应用方面、论证方面、境界方面。如此，就可以勾勒出汉代以来的道教如何继承并发展了先秦《老子》之“道”的一个轮廓。

### 关键词：

老子，道教，继承，道，道体

## 前言

道教以“道”名教，其最高信仰自然就是“道”，道教徒也必然要以“道”作为最高的信仰。因此，要弄清楚什么是道教，首先就得弄清楚道教徒所信仰的“道”到底是什么。

要说“道”这个道教最崇高的信仰，当然得追溯到先秦时候的老子（约公元前571-？）及其《老子》一书（即《道德经》）。此书讲述了“道”的一些情况，比如“道常有无”、“道法自然”、“道常无为”、“道生万物”、“道”的性质、与“道”相关的工夫论等等课题。

从道教的历史进程来看，道教所有的信仰、教理、教义、神学、戒律、修持、仪式、养生思想、炼丹理论等等，都立足于《老子》，不论是依着原有的说法抑或发挥诠释的补充。总之，要真正理解道教所信仰的“道”，就必须在《老子》之中去探索、去领悟、去体会。这也就是为什么道教徒会奉老子为道祖，奉《老子》为圣经，坚信“没有《老子》就不会有道教”的原因。

### 一、《老子》中关于“道”的内容

为了更好地理解道教关于“道”的内容，让我们先了解《老子》是如何界定“道”的。

首先，“道”是唯一永恒常存的终极本体。所谓本体，简称为“体”，是指事事物物藉以存在的总根据以及赖以生成的总根源；没有了本体，事事物物都无以存在、难以生成。“道”就是所有事物的本体。《老子》提到“常道”（第1章）<sup>1</sup>、“先天地生”、“独立而不改”、“其精甚真”（第25章）<sup>2</sup>，说明唯一的“道”必然是真确的，也必定是永恒常在的，更必须是超越时间和空间的。一切事物现象是因为“道”发起的作用而产生或存在，因此事物其实是“道”之“用”。“体”和“用”是密不可分的，有“体”才有“用”，有“用”便能显示出“体”，也就是说有根据才能产生现象，有了现象便能展现出其根据。

第二，“道”是一切存在事物的终极根据。《老子》第62章说“道者，万物之奥”<sup>3</sup>，“奥”是“藏”的意思，“道”为万物所藏，据之以成物。换句话说，没有了“道”，任何事物都不能存在，包括宇宙、人类甚至一切所有的神明。“道”是一切事物存在的总根据，宇宙、天地、日月、

---

<sup>1</sup> 刘笑敢：《老子古今—五种对勘与析评引论》，北京：中国社会科学出版社，2006，第91页。本文所引《老子》原文，以通行本王弼本为据，出处则依前揭刘笑敢师书。

<sup>2</sup> 刘笑敢：《老子古今—五种对勘与析评引论》，北京：中国社会科学出版社，2006，第283-284页。

<sup>3</sup> 刘笑敢：《老子古今—五种对勘与析评引论》，北京：中国社会科学出版社，2006，第589页。

星辰、神明、人类、禽兽、花草、树木、山石等等所有一切事物都是因为“道”的存在所以存在，若无“道”所有一切便无法存在。

第三，“道”是一切存在事物的本源。《老子》第25章提及“道”是万物之母，而第42章更直接说“道生一，一生二，二生三，三生万物”<sup>4</sup>。“母”的字面意思当然是母亲，《道德经》以母亲作为比喻，表示“道”可以把东西生出来。当然，《老子》所谓的“道生万物”并不真的像母亲生小孩一样生理性地生出来。这里的“生”应该理解成“生成”，即万物凭藉着本身内在的因素在适当的时候自然而然地产生；此即“道法自然”<sup>5</sup>、“莫之命而常自然”<sup>6</sup>之意。此外，“道是一切事物的本源”也透露了另一信息，意即再也没有任何东西比“道”更早存在了；《老子》认为“道”乃“象帝之先”<sup>7</sup>，“道”比上帝还要早。总之，“道”是最初、最元始和最根本的，是一切事物的本源。

---

<sup>4</sup> 刘笑敢：《老子古今—五种对勘与析评引论》，北京：中国社会科学出版社，2006，第435页。

<sup>5</sup> 刘笑敢：《老子古今—五种对勘与析评引论》，北京：中国社会科学出版社，2006，第284页。

<sup>6</sup> 刘笑敢：《老子古今—五种对勘与析评引论》，北京：中国社会科学出版社，2006，第501页。

<sup>7</sup> 刘笑敢：《老子古今—五种对勘与析评引论》，北京：中国社会科学出版社，2006，第120页。

第四，“道”是一切事物现象的合理规律。《老子》第39章说：

天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。其致之：天无以清将恐裂，地无以宁将恐发，神无以灵将恐歇，谷无以盈将恐竭，万物无以生将恐灭。<sup>8</sup>

《老子》书中有时会用“一”这个字来表示“道”；“天得一以清”就是说天因为有了“道”所以清明，“地得一以宁”就是说地因为有了“道”所以安宁，“神得一以灵”就是说神明因为有了“道”所以有灵，余此类推。反之，如果天失去了“道”就会崩裂，地失去了“道”就会震动，神明失去了“道”就会不灵，余此类推。所谓现象，是指一切存在，宇宙天地间所有一切存在的事物，不论是精神的还是物质的，都是这里所谓的现象。所有现象的存在和运作，比如宇宙的运行、天体的运转、人为何是人、草木为何是草木、为何有因果报应、春夏秋冬、热升冷降、生老病死、正神不做恶事，作恶非正神等等，都应该有其特定的“一”，即有各自特定且必然的规律在里面。所有现象都必须符合此特定

---

<sup>8</sup> 刘笑敢：《老子古今—五种对勘与析评引论》，北京：中国社会科学出版社，2006，第407页。

且必然的规律才能成为特定且合理的必然现象，如此的规律便名之为“道”。简而言之，“道”就是一切现象之所以能合理地产生、存在和运作的法则。<sup>9</sup>

顺便说一说，庄子（约公元前369-?）也是先秦道家的代表，不仅继承了老子关于“道”的学说，也作了进一步的补充和发挥，对后世道教不能说没有影响。因此，我们也必须看一看《庄子》是如何界定“道”的。《庄子·大宗师》提及：

夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地；在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。<sup>10</sup>

“夫道，有情有信，无为无形”，既然是无形的，也就表示“道”不是物质性的东西，是看不到、摸不着的。虽然看不到、摸不着，但是它“有情有性”，它确实是存在的。

“可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存”这段话跟《老子》讲的一样，有“先天地生”

---

<sup>9</sup> 关于《老子》之“道”的探讨，学术界已经有丰硕的成果。本文特别推荐刘笑敢师的《老子一年代新考与思想新论》，参阅其中的第六章〈道与德：关于自然与无为的超越性论证〉。（刘笑敢：《老子一年代新考与思想新论》第二版，台北：东大图书，2005。）

<sup>10</sup> 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961，第246-247页。

之意，在天和地产生之前就有了这个“道”。必须指出的是，庄子比老子更进一步，为老子不曾讨论的“道源自哪里”提供了“自本自根”的解释。不止如此，《庄子》还说“道”“神鬼神帝”，这里的“神”并不是神明或者神灵的意思，而是指“神妙莫测”之意，“鬼”是指已经逝世的先人，“帝”是指天帝，“神鬼神帝”的意思是说“道”可以使到鬼和神都有神妙莫测的作用。“生天生地，在太極之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”此一大段文字讲述“道”是一种超越性的东西，既然“先天地生而不为久，长于上古而不为老”，那么“道”就是超越时间，不为时间所限制。至于“在太極之上而不为高，在六极之下而不为深”，“六极”是指东南西北上下六个方位，也就是“空间”的概念，既然是“在六极之下而不为深”，那么“道”也是超越空间，不局限于空间的。

此外，《庄子》也将“气”此一概念引入解释“道”。《庄子·知北游》说“通天下一气耳”<sup>11</sup>，而《庄子·至乐》则说得更为具体：

察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，

---

<sup>11</sup> 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961，第733页。

形变而有生，今又变而之死。<sup>12</sup>

如果“始”和“芒芴之间”相当于《老子》的“道”，而“生”和“形”相当于《老子》的“万物”，那么这就意味着“道”是以“气”作为“质料”而生万物的。如此，《庄子》就替《老子》解答了书中阙如的“道”如何具体地生万物的问题。

## 二、汉至南北朝时期的道书所论述的“道”

汉代（公元前202-220）道教典籍，当以《太平经》以及《老子想尔注》为代表，<sup>13</sup>兹举这两部书的例子加以说明。《太平经》说：“夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。”<sup>14</sup>意思是说，万事万物都根源于不可称名的“道”，而所有存在于东南西北上下空间里面的事物，如果没有“道”就不能够产生、不能够存在、不能够运作、不能够变化。显而易见，这里所论述的“道”基本与《老子》一致，不过却为“道”添加了“变化”此一内容；“无道不能变化”是道教一个很重要的教义，比如道教的神学就主张最高神三清其实是“道”“化”而来。《太

---

<sup>12</sup> 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961，第614-615页。

<sup>13</sup> 有谓属于道教性质的《老子道德经河上公章句》成书于汉初，不过学术界对此说法有所争议。

<sup>14</sup> 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960，第16页。

平经》又说“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也”<sup>15</sup>，认为天上的经书是由气化成的神仙降授于人间的，已经有了“气化成神”的思想。另一方面，《老子想尔注》则赋予“道”以“道气”以及“戒律”的内容，说“道气在间，清微不见”<sup>16</sup>、“道气隐藏，常不周处”<sup>17</sup>、“道气归根，愈当清净”<sup>18</sup>、“道气微弱，故久在，无所不伏”<sup>19</sup>，又说“道”“散形为气，聚形为太上老君……布道诫教人”<sup>20</sup>，而道诫的重要则在于：

道贵中和，当中和行之：志意不可盈溢，违道诫。

道也。人行道，不违诫，渊深似道。锐者，心方欲图恶；忿者，怒也，皆非道所喜。心欲为恶，挫还之；怒欲发，宽解之，勿使五藏忿怒也。自威以道诫，自劝以长生，于此致当。<sup>21</sup>

<sup>15</sup> 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960，第181页。

<sup>16</sup> 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991，第8页。

<sup>17</sup> 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991，第19页。

<sup>18</sup> 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991，第20页。

<sup>19</sup> 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991，第46页。

<sup>20</sup> 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991，第12页。

<sup>21</sup> 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991，第7页。

这里并没有具体说明“道气”的内容，不过依内文可以理解作“精气”。因此，形而上的本体“气化”成了人格神太上老君，以便颁布教徒必须信守的戒律，并认为“人行道奉诫，微气归之，为气渊渊深也”。<sup>22</sup>总之，“道气”与“变化”的结合，从此逐渐成为道教神学的重点之一。<sup>23</sup>

晋代葛洪（283-363）的《抱朴子》是道教史上第一部比较系统地阐述道教义理的道书，其中对于“道”的描述：

玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。眇昧乎其深也，故称微焉。绵邈乎其远也，故称妙焉。其高则冠盖乎九霄，其旷则笼罩乎八隅。光乎日月，迅乎电驰。或倏烁而景逝，或飘濯而星流，或滉漾于渊澄，或氛霏而云浮。因兆类而为有，托潜寂而为无。沦大幽而下沈，凌辰极而上游。金石不能比其刚，湛露不能等其柔。方而不矩，圆而不规。来焉莫见，往焉莫追。乾以之高，

---

<sup>22</sup> 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991，第18页。《老子河上公章句》也提及“气”，比如“以今万物皆得道精气而生，动作起居，非道不然”（王卡：《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1993，第87页），“万物皆归道受气”（前揭书，第137页），“言道善稟贷人精气，且成就之也”（前揭书，第165页）。

<sup>23</sup> 以致南北朝北周时候的佛教徒甄鸾於570年献给朝廷其著作《笑道论》中也有“元始天王生于九气之中，气结而形……元始天王及太上道君诸天神人，皆结自然清元之气而化之为本”的共识，从侧面反映了道教气化神教义的确定性。（《广弘明集》卷9，大正新修大藏经刊行会编：《大正新修大藏经》第52册，东京：大藏出版株式会社，1988，第145页。）

坤以之卑，云以之行，雨以之施。胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类，徊旋四七，匠成草昧，辔策灵机，吹嘘四气，幽括冲默，舒阐粲尉，抑浊扬清，斟酌河渭，增之不溢，挹之不匱，与之不荣，夺之不瘁。故玄之所在，其乐不穷。玄之所去，器弊神逝。夫五声八音，清商流徵，损聪者也。鲜华艳采，或丽炳烂，伤明者也。宴安逸豫，清醪芳醴，乱性者也。冶容媚姿，铅华素质，伐命者也。其唯玄道，可与为永。<sup>24</sup>

这段话辞藻优美，涵盖的内容也比较多，基本上是以宗教话语赋予《老子》的“道”更丰富、更神秘的内容。有两点值得注意：一、“道”被称作“玄”，造就了日后道教也被称为“玄门”，与道教相关的事物一般也冠上“玄”字。二、此段文字明确指出“玄之所在，其乐不穷”，描述的是一种得道的快乐，无疑是肯定了道教也与其他宗教一样，可以是一种追求宗教式解脱的愉悦感的方式。<sup>25</sup>

南北朝（386-589）时，刘宋朝的陆修静（406-477）积

<sup>24</sup> 王明：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1985，第1页。

<sup>25</sup> 《太平经》早已提及“乐”，比如“夫乐于道何为者也？乐乃可和合阴阳，凡事默作也，使人得道本也。故元气乐即生大昌，自然乐则物强，天乐即三光明，地乐则成有常，五行乐则不相伤，四时乐则所生王，王者乐则天下无病，蛟行乐则不相伤害，万物乐则守其常，人乐则不愁易心肠，鬼神乐即利帝王。故乐者，天地之善气精为之，以致神明”。（王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960，第13-14页。）但是，此处的乐显然是手段而不是目的，并非指得道的喜悦。

极编纂道教的宗教仪式范本，促使道教在仪式方面取得完善的发展；道教的宗教仪式叫作“科仪”。值得注意的是，即便是科仪，“道”也被应用于其中。兹举陆修静的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》为例：

夫道者，至理之目；德者，顺理而行；经者，由通之径也。……夫人学道，要当依法寻经，行善成德，以至于道。若不作功德，但守一不移，终不成道。……夫道三合成德，自不满三，诸事不成。三者，谓道、德、仁也。仁，一也；行功德，二也；德足成道，三也；三事合，乃得道也。若人但作功德而不晓道，亦不得道；若但晓道而无功德，亦不得道；若但有道、德而无仁，则至理翳没，归于无有。<sup>26</sup>

这里的意思是，“道”虽然是形而上的本体，但其中蕴含着“理”。因此，科仪必须展现此“道理”。同时，进行科仪的其中一项目的是累积“功德”，功德若圆满就有得道的可能。前提是，进行科仪时，道理、功德、仁心必须是“三位一体”的，缺了其中任何一项，科仪的有效性就会受到影响。换句话说，科仪虽然是宗教仪式，但是其理论以及操作

---

<sup>26</sup> 【刘宋】陆修静：《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》，《正统道藏》第9册，北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988，第822-823页。

必须以“道”作为根本依据，结合科仪参与者的德行和仁心，科仪才能发挥其正面作用。显然，科仪其实是“道”之“用”。这样的观念，为后来的道教所牢牢继承，诚如编成于明朝初年的《道法会元》所说：“道乃法之体，法乃道之用。……寂然不动，即道之体；感而遂通，即法之用。”<sup>27</sup>

同一时期而稍晚，随着陶弘景（456-536）的落力经营，上清派逐渐成为道教的主流，其经典《真诰》认为“道”“见而谓之妙，成而谓之道，用而谓之性。性与道之体，体好至道，道使之然也”<sup>28</sup>，从“体”“用”的关系主张“道”的作用落实在事物之中就叫作“性”。“道性”一词，早在汉代的《老子想尔注》中即已见端倪，<sup>29</sup>不过却没有对之进行深入的界说。南北朝末年，宋文明在其《道德义渊》中说“物之自然，即物之道性”、“道性以清虚自然为体，一切含识各有其分，先禀妙一之气以成其神，次受天命

<sup>27</sup> 《道法会元》卷1，《正统道藏》第28册，第674页。

<sup>28</sup> 【南梁】陶弘景：《真诰》卷5，《正统道藏》第20册，第516页。

<sup>29</sup> 《老子想尔注》注“道常无为而无不为”为“道性不为恶事”，注“无名之朴，亦将不欲”为“道性于俗间都无所欲”。（饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991，第46-47页。）此外，《老子道德经河上公章句》中也有“道性自然，无所法也”。（王卡：《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1993，第103页。）南北朝末期的《洞玄灵宝本相运度劫期经》虽有一句“一切众生悉有道性”，但对其界定也仅止于“道性……不可见而可见之成之”数字。（《洞玄灵宝本相运度劫期经》，《正统道藏》第5册，第853页。）

以生其身。身性等差，分各有限，天之所命，各尽其极”<sup>30</sup>，对道性一说稍微具体了些，但是重点却是指人所秉受的“天性”或“性分”而言，并非直接讨论“道”的性质。直到唐代，道性之说方才获得更为深邃的讨论。

### 三、唐宋时期的道书所论述的“道”

唐代（618-907）是道教义理的黄金期，道教关于“道”的论述更趋思辨化，比如唐初的《太上一乘海空智藏经》：

若言道性全为无有，中有应感；若言道性全为有者，而实寂泊。以是当知道性之有非世间有，道性之无非世间无。是谓妙无。<sup>31</sup>

道性之生不断。不断，复有二种：一者有为，二者无为。道性之中，非有非无，是故道性不常。复有二种：一者真常，二者无常。道性之中，亦非有常，亦非无常，以是之故，道性之生不断不常。<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> 【南梁】宋文明：《道德义渊》，张继禹主编：《中华道藏》第5册，北京：华夏出版社，第521页。

<sup>31</sup> 《太上一乘海空智藏经》卷1，《正统道藏》第1册，第611页。

<sup>32</sup> 《太上一乘海空智藏经》卷5，《正统道藏》第1册，第651页。

首先，经文点出了“道”可以被“感应”，这就解释了虚无的“道”如何与众生在感知方面产生联系的问题。其次，“道”已经不再单纯是超越的本体，而是“应则为有，不应则无”的道性，即一切众生本身所具备的与“道”相类的性质，也是众生藉以返回大道的内在根据。道性的说法为道教的修养工夫提供了比较严密的理论依据，主要是摒弃了向外追求而代之以内在的思索和修养；唐末外丹的没落以及内丹的出现，不能说与此无关。

唐初高道成玄英在道教义理方面贡献良多，特别是关于“重玄”的方法：

至道之为物也，不有而有，虽有不有，不无而无，虽无不无。有无不定，故言恍惚。所以言物者，欲明道不离物，物不离道。道外无物，物外无道。用即道物，体即物道。亦明悟即物道，迷即道物。道物不一不异，而异而一。不一而一，而物而道，一而不一，非道非物。非物故一不一，而物故不一一也。<sup>33</sup>

这样的论证方式，即流行于唐代的“重玄”思维：双遣双非的双重否定，既否定有，也否定无，同时连亦有亦无、非有

---

<sup>33</sup> 【唐】成玄英：《老子道德经义疏》，张继禹主编：《中华道藏》第9册，北京：华夏出版社，第249页。

非无也一并否定掉，从而做到彻底的无执着。<sup>34</sup>此外，出自盛唐时候的《道体论》：

问曰：道以何为体？答曰：以非有非无、亦有亦无为体。……即非有无，为亦有亦无，即亦有亦无，是非有非无。……体不二，故仍二。故亦有亦无，二不二。就名义以明宗，宗明显体，体圆义极，故谓之谓为体。……道体有无，非有而非非有，非无而非非无。<sup>35</sup>

同样也是以重玄的方法论证“道体”。如此论证“道”作为本体弥补了《老子》只以“有”、“无”论“道”的不足，强化了“道”作为本体的形而上性质，营造了一个绝对超越和绝对超脱的最高境界。此举可以说是道教义理的一大跃进。

上文已经提及“道”与气的关系，南北朝末期的一些道经也提及“道气”，比如《洞玄灵宝本相运度劫期经》中就有“天下万物，都由道气而生”<sup>36</sup>。唐代一些高道更是对此

---

<sup>34</sup> 论者有谓如此“离四句”、“绝百非”的论证方式来自佛教中观学关于“空”的学说。必须指出的是，道教用四句来论证“道”，与中观学用四句来论证“空”，其旨趣并不相同。详见拙作 Yam Kah Kean. (2013). A Discussion on the Taoist Notion of Emptiness with Reference to the Xuanzhu Lu. *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture* 466 (2013.03): 153-179.

<sup>35</sup> 【唐】通玄先生：《道体论》，《正统道藏》第22册，第890-891页。

<sup>36</sup> 《洞玄灵宝本相运度劫期经》，《正统道藏》第5册，第851页。

二者作了详细的讨论。司马承祯（647-735）认为“气者，道之几微也；几而动之，微而用之”<sup>37</sup>，吴筠（？-778）也说“道，至虚极也，而含神运气，自无而有”<sup>38</sup>，唐末杜光庭（850-933）则表示“道者，虚无之气也”<sup>39</sup>、“混元以道气生化”、“身是道气之子”、“人之禀生本乎道气”<sup>40</sup>，这些言论是在说明“道”的作用是以气流行运动的方式展开的，或者说“道”的作用反映在气的流行运动，而气则是道藉以形成作用的形态或形式。总之，唐代以来，道与气之间的联系日渐密切。<sup>41</sup>

然而，道教似乎也逃不出“唐宋变革”的历史进程。道教从唐代注重义理转为宋代（960-1279）注重道法，自此其义理的发展即停顿不前。即便如此，如上文所指出，道法仍然必须以“道”作为根本依据。北宋张继先（1092-1128）的《明真破妄章颂》说“一真真外更无真，祖炁通灵具此身，道一生三生妙用，元精元炁与元神”<sup>42</sup>，讲述的是内

<sup>37</sup> 【唐】司马承祯：《服气精义论》，《正统道藏》第18册，第447页。

<sup>38</sup> 【唐】吴筠：《宗玄先生玄纲论》，《正统道藏》第23册，第681页。

<sup>39</sup> 【唐】杜光庭：《太上老君说常清静经注》，《正统道藏》第17册，第189页。

<sup>40</sup> 【唐】杜光庭：《道德真经广圣义》，《正统道藏》第14册，第519页。

<sup>41</sup> 关于唐代“道”与气的关系，参阅拙作《论唐代道教义理中的“道生万物”命题》，载苏庆华主编：《旧传统、新诠释—第二届马来西亚传统汉学研讨会论文集》，吉隆坡：马来亚大学中文系，第256-269页。

<sup>42</sup> 【宋】张继先：《明真破妄章颂》，《正统道藏》第19册，第848页。

丹学关于人体炼养的内在根据，重点有二：第一、人人皆有“祖炁”；祖炁也称作“元始祖炁”，可以视作“道”的别称，强调的是“道”以“炁”作为质料从而生出万物。如果说唐代的“道性”过于抽象和思辨，且注重的主要是“境界”，那么祖炁的说法就具体了很多，突出的是“技术性”，也就是第二个重点：人人身中的祖炁具体化为人人身中的元精、元炁、元神，即构成生命的三大元素，可以权且简单地说元精和元炁属于“形”或“命”的范畴，而元神则属于“神”或“性”的范畴，此即离不开道教向来主张的“性命双修”、“形神俱妙”的传统。必须指出的是，元精、元炁、元神出自于“道”，无疑是将内在于人身中的“道”实体化，内丹学讲求的就是阶段性地、有条理地提炼身中的元精、元炁、元神，具有很强的操作技术性。

南宋时候的白玉蟾（1194—1229）在《海琼白真人语录》中说：

《老子》云“有物混成，先天地生”多少是说得好也。后人谓之道，谓之心，谓之性，谓神者，谓炁者，谓一念者，谓法，谓教，谓术，谓情者。呜呼！枝分派别，岂知乎有物混成者存哉！<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> 【宋】白玉蟾：《海琼白真人语录》卷1，《正统道藏》第33册，第111页。

言下之意,人禀“道”而生,“道”落实到现象界,可以展示为心、性、神、炁、一念、法、教、术、情等等;总之,“道”无所不包。但是,在这些概念之中,“心”跟“道”的关系至为密切,甚至可以等同,因为“至道在心,即心是道”<sup>44</sup>,主要反映在两点:一、“以人之一心,而流出无穷无尽之法”,乃至“法法从心生,心外无别法”<sup>45</sup>。因此,《老子》的“道生万物”也就变成了“心生万物”,其意义是进一步巩固了“道”既超越又内在的属性。二、“道在人心……人心无质,运之有境,境净则心明,心明则行洁,行洁则可以交神灵,心明则可以会天道”<sup>46</sup>,强调了心是宗教修持的主体,可以说是补充说明了《老子》语焉不详的所谓“玄览”。<sup>47</sup>

宋代以后,道教的着重点更加转向科仪、道法,义理方面的探讨与进展相对而言较为逊色。然而,关于“道”的内容与阐述,仍然不出以上所列举的内容。兹不赘述。

---

<sup>44</sup> 【宋】白玉蟾:《海琼白真人语录》卷3,《正统道藏》第33册,第130页。

<sup>45</sup> 【宋】白玉蟾:《海琼白真人语录》卷1,《正统道藏》第33册,第113页。

<sup>46</sup> 【宋】白玉蟾:《海琼白真人语录》卷2,《正统道藏》第33册,第122页。

<sup>47</sup> 关于“道”与心的联系,至迟在唐代已有讨论,参阅拙作《论唐代道教义理中的“道生万物”命题》,载苏庆华主编:《旧传统、新诠释—第二届马来西亚传统汉学研讨会论文集》,吉隆坡:马来亚大学中文系,第256-269页。

## 结论

综上所述，道教继承了《老子》（包括《庄子》）关于“道”的所有说法，同时作了相当多的补充，本文尝试将它们归结为五大方面，即属性方面、感知方面、应用方面、论证方面、境界方面，论述如下：

属性方面，道教先是继承庄子把“道”说成“道气”，过后进一步把“道”视作“元始祖炁”，用以解释“道”以“炁”作为质料以便生出万物，包括最高神三清，同时也把“道炁”内在化为元精、元气、元神作为内修的要素。此外，道教也为“道”添加了“变化”此一内容，“化”也就成了道教的教理之一，比如道教神学就说先天大神，包括最高神，都是“道”的显化；如果结合“元始祖炁”，则可以说先天大神是“道”的“炁化”。其他如三清之一的太清“分身化炁”降世为老子，太上老君有八十一化，地狱是众生的恶念所化而来<sup>48</sup>等等，都是“炁”与“化”的神学用法。

感知方面，道教主张“道”可以为众生所“感应”，条件是众生必须具备精诚的心以及足够的德行。但是，抽

---

<sup>48</sup> 《灵宝玉鉴》卷1〈九幽地狱论〉：“九幽狱者，上属北斗所治，即天一北狱也。虽分布九方，各有其名，然后随死魂生平恶念，以见其狱，非直如阳世官府之有一定之圜圉也。”（《正统道藏》第10册，第144页。）

象的“道”如何被感应？就“道”下灌于现象界而言，“道”“显化”为人格化的先天大神：神仙能够被感应，表示“道”也能被感应，不至于落空。必须注意的是，这里并非说整个“道”都被拟人化了，正确的说法是“道”在特定的时空会显示为人形的神，但此拟人化的神却不是“道”本身，因为充其量神也只是“道”的显化作用而已。<sup>49</sup>总之，就感应而言，拟人化的神显得相当重要，因为只有拟人化，“道诫”、“道言”之类的宗教语境才能得以证成。另一方面，从人如何上达“道”来说，“道性”和“心”的说法在这里就扮演了极其重要的角色。

应用方面，道教为“道”开拓了更具体、更丰富的内容，更加强调“道”的作用性与实用性，举凡科仪法事、道法方术、丹药修炼等等，都以“道”作为根本的“理”而贯穿其中。在这里，“道”不再只是既抽象又超越的本体，而是被赋予了义理的内容，为宗教经验方面提供了义理的根据；本体之“道”从而兼容了义理之“道”。

---

<sup>49</sup>【唐】孟安排《道教义枢》说：“夫道者，至虚至寂，甚真甚妙。而虚无不通，寂无不应。于是有元始天尊，应气成象，从寂而动，从真起应。……故老君《道经》云：‘窃冥中有精，恍惚中有象。’又云：‘有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行不殆，可以为天下母。’盖明元始天尊于混沌之间，应气成象，故有物混成也。……是知元始天尊生乎妙气，忽焉有象，应化无穷，显迹託形，无因无待，演法开教，有始有终。”（《正统道藏》第24册，第803页。）此外，道教关于“应身”的说法，也是拟人化的一种表述，详《道教义枢》“法身义第二”，《正统道藏》第24册，第805-807页。

论证方面，道教以“重玄”的思维模式，从道体以及道物的关系两方面加以展开。道体同时是有、无、亦有亦无、非有非无保证了其绝对超越性，强化了“道”作为本体的形而上性质，并且提供了一个“不滞于不滞”的绝对超脱的最高境界。另一方面，道与物（或者众生）之间亦同亦异、不一不异的关系，解决了众生秉有道性却又必须修道的问题；唐代王玄览的《玄珠录》说得十分简练：“明知道中有众生，众生中有道，所以众生非是道，能修而得道；所以道非是众生，能应众生修。是故即道是众生，即众生是道。”<sup>50</sup>

境界方面，“玄之所在，其乐不穷”肯定了“得道是快乐的”此一宗教信仰。然而，应该说明的是，道教认为得道的快乐并非俗世的快乐，而是“至乐”，也就是《庄子》所谓的“诚乐”、“至乐无乐”<sup>51</sup>或“无言而心悦”的“天乐”<sup>52</sup>。另外，道教更加强调“与道合真”及突出得道的果位，比如早期以尸解的说法来缓冲肉身不死的矛盾，以及较

---

<sup>50</sup> 朱森溥：《玄珠录校释》，成都：巴蜀书社，1989，第79页。

<sup>51</sup> 《庄子·至乐》：“今俗之所为与其所乐，吾又未知乐之果乐邪，果不乐邪？吾观夫俗之所乐，举群趣者，涇涇然如将不得已，而皆曰乐者，吾未之乐也，亦未之不乐也。果有乐无有哉？吾以无为诚乐矣，又俗之所大苦也。故曰：“至乐无乐。”（郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961，第611页。）

<sup>52</sup> 《庄子·天运》，郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961，第507页。

后以修为的高低将仙分为天仙、神仙、地仙、人仙、鬼仙五种仙<sup>53</sup>等等。此举弥补了《老子》只提及圣人而少谈境界的问题，同时也进一步神仙化了《庄子》的真人、神人、至人、圣人，使之更具宗教境界的针对性；从道家流变为道教此一历史进程来看，这是必要的。

---

<sup>53</sup> 参详《钟吕传道集》“论真仙”，《正统道藏》第4册，第656-658页。

### 参考书目

【明】《正统道藏》，北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。

【清】郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961。

大正新修大藏经刊行会编：《大正新修大藏经》，东京：大藏出版株式会社，1988。

刘笑敢：《老子古今一五种对勘与析评引论》，北京：中国社会科学出版社，2006。

饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991。

王卡：《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1993。

王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1960。

王明：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1985。

严家建：〈论唐代道教义理中的“道生万物”命题〉，载苏庆华主编：《旧传统、新诠释—第二届马来西亚传统汉学研讨会论文集》，吉隆坡：马来亚大学中文系，2008，第256-269页。

张继禹主编: 《中华道藏》, 北京: 华夏出版社, 2004。

朱森溥: 《玄珠录校释》, 成都: 巴蜀书社, 1989。

Yam Kah Kean. (2013). A Discussion on the Taoist Notion of Emptiness with Reference to the Xuanzhu Lu. *Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture* 466 (2013.03): 153-179.

## **A Brief Discussion on the Inheritance and Development of *Laozi*'s Tao in later Taoism**

**YAM Kah Kean**

Department of Chinese Studies  
University of Malaya

### **Abstract**

From the standpoint of religious Taoism, it is only natural to recognise the text *Laozi* as the source of its doctrines, especially teachings in regards to “Tao”, of which how religious Taoism gets its name. Apart from that, the ideas of naturalness, *wuwei*, quietness, and less desire in the *Laozi* are also the benchmarks used by religious Taoism in various aspects, such as religious practices and the theory of preserving health. The course of history inevitably had determined that later Taoism could not accept *Laozi*'s sayings unconditionally, but extended and supplemented to, sometimes even transformed what the *Laozi* had said. This paper aims to explore how religious Taoism inherits and develops the concept of “Tao” discussed in the *Laozi*. The specific method is to first summarise the content and characteristics of “Tao” mentioned in the *Laozi*, and then compare them with a few representative quotations from religious Taoist texts of various historical stages. Finally, this paper summarises that religious Taoism had developed the concept of “Tao” in five aspects, namely attribute,

perception, application, argumentation, and ideal realm. By means of this method, an outline of how religious Taoism since the Han Dynasty inherited and developed the “Tao” of the *Laozi* can be drawn.

### **Keywords**

*Laozi*, Taoism, inheritance, Tao, Tao Substance