

杜光庭《易》《老》会通的宇宙论^{*}

李延仓

摘要：《道德真经广圣义》（本文简称《广圣义》）是唐末五代著名道教学者杜光庭的义理学代表作。该著以《易》解《老》，在道论、天地之先论、天地合气论等宇宙论内容上大量援用、融摄了易学思想。《广圣义》的《易》《老》会通是在道教义理开展与《易》《道》会通的背景下进行的。杜氏借助易理详尽地论述形而下世界中人与万物的产生过程，不仅反映了宇宙论在道教的宗教信仰体系中占有极其重要的位置，而且有助于我们深入反思中国哲学中的某些重要问题。

关键词：杜光庭；《道德真经广圣义》；《易》《老》会通；宇宙论

作者简介：李延仓，山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院教授、博士生导师（山东济南250199）。

杜光庭，唐末五代著名道教学者，少年业儒，后学道于天台山，师事道教上清派传人应夷节。杜氏著述宏富，并曾长期活动、

^{*} 本文是教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“道家、道教易学通论”（项目编号：14JJD720010）的阶段性成果。

弘道于成都及青城山等地，对道教发展作出了重要贡献。《道德真经广圣义》是杜氏的解《老》之作，该著在唐玄宗《道德经》注、疏的基础上，对《道德经》作了进一步的义释。在义释中，杜氏常援用《周易》阐发道教义理。本文即对《广圣义》《易》《老》会通的宇宙论思想作一梳理。

一 道论

《广圣义》继承老子的思想，在宇宙论上主张道是万物的本原或本根，万物皆出于道。不过，为了描述道生万物的具体过程，杜光庭大量融摄了易学思想。

道家认为，道与万物的存在状态是不同的。杜光庭亦极力阐发道物之异，其释《老子》“其上不皦，其下不昧”云：

其为明也，必皦然在上，谓积阳也。其为暗也，必昧然在下，谓积阴也。阴阳有定分，明昧有定相，是则有形有质，皆有定方也。惟夫大道处于上，不皦然而明，道非阳也；处于下不昧然而暗，道非阴也。故曰非阴非阳，而能阴能阳，不可以定相睹，不可以定分求。天得道而能清，是能上也。地得道而能宁，是能下也。阳得道而能动，是能明也。阴得道而能静，是能昧也。故为天下之至赜。《易·系》曰：非天下之至赜，其孰能与于此乎？言至道功深如此，若非天下万事之至极精妙，谁能参与于此也？^①

杜氏认为，道非明非暗、非阴非阳，无定相、无定分。一言以蔽之，道非一物，它不像物一样各有其区别于他物的本质属性或特定的规制性。故而，他以《易·系》所谓“天下之至赜”来描述道，

^① 《道德真经广圣义》卷十四，载胡道静等编《道藏要籍选刊》，上海古籍出版社1989年版，第2册，第73页。

以彰显其玄奥、微妙的超越性。尽管如此，万物却离不开道，杜氏曰：“道以生育，动植成形，故能于无状之中成其形状，无物之中作其物象。谓其无也，则状象资生；谓其有也，则杳冥难睹。非无非有，为恍惚焉。恍惚者，非有非无之谓也。《易》乾卦象曰：云行雨施，品物流形。言品类之物，流布成形也。”^①亦即，道虽非物，却能生物化物。而为了形象地解说道的生物之功，杜氏则又引用了乾卦《象》辞的“云行雨施”“品物流形”之论。

道家不仅认为道是生物之本，其与万物的存在状态不同，而且强调它“自本自根”，或者说“道之上无物”。对此，杜光庭言：

夫名物者以其体，字物者以其德。物生而名立，事之常也。未有无名之物矣。唯大道之用居乎物先，物象未彰，乾坤未辟，而道在其先也。运道之用，施道之功，而后有天地万物也。以此功深用广，无形无状，不可以氏族求，不可以名字得。老君取其通生万物之美，字之曰道。道者，通生之谓也。道之为通也，无所不通。《西升经》云：夫道也者，包裹天地，秋毫之细，道亦居之。庄子云：道在稊稗。道在众物，无不在也。故有形有生者，道皆居之。失道则死矣。^②

这里，杜氏以道在物先之论来描述道的根源性及它的超言绝相性，并且援用《西升经》与《庄子》之言说明了道的遍在性。由于肯定道为处于万物之先的终极性存在，故杜氏义释《老子》“吾不知谁子，象帝之先”曰：

帝者，万化厥初，即有主宰，形象肇立，牧之以君，故言象帝。大道冲用，能生万化，故在象帝之先也。老君大圣，岂不知至道之宗本耶？设此疑似之词，用晓迷方之俗尔。亦如上

^① 《道德真经广圣义》卷十四，载胡道静等编《道藏要籍选刊》，第2册，第74页。

^② 《道德真经广圣义》卷二十一，载胡道静等编《道藏要籍选刊》，第2册，第108页。

大道不可正言义也。帝出乎震，《易·系辞》也。震，东方卦也，少阳之气，生化之源。今以太子居东宫少阳之位，御极为出震之期，盖取象天地生育万物之始也。兆见曰象者，无形曰气，兆形曰象，生物之首也。万物之首，象帝居先。大道复在象帝之先，言其高远也。然夫至道不终不始，孰知其先哉？亦强为之容尔。《易》曰：帝出乎震，万物生也。齐乎巽，万物洁齐也。相见乎离，圣人南面向明而理也。致役乎坤，万物致养也。说言乎光，万物所悦也。战乎乾，阴阳相薄也。劳乎坎，万物所归也。成言乎艮，万物终始也。夫万物出乎震而终乎艮，终而复始，循环无穷。而象帝者在此出震之先，道复先于象帝，故能为生化之主，天地之元也。^①

在他看来，万物之生乃从无出有，似乎有一真宰而为之，故老子称此“真宰”为“象帝”。值得注意的是，他却由此“象帝”之“帝”引向了《易·说卦传》中的“帝出乎震”云云一节。他引用《说卦传》这段文字是想阐明，世间芸芸万物“出生入死”，循环不已，这一物生物化之推动者要归功于“象帝”。然而，尽管“象帝”居于万物之先，而道在逻辑上却又先于“象帝”。用杜氏自己的话说，即“大道复在象帝之先”“道复先于象帝”。换言之，如果说“象帝”是万物之真宰，那么大道则是“象帝”之真宰。正是在大道为万物究极之根的意义之上，杜氏广玄宗之义曰：“观天下之动用者，《易·系》曰圣人以见天下之动者，言圣人有其微妙，以见天下万物动用，明天下万物生成，皆稟于淳一微妙之道。故云未始离于至无至一者也。”^②亦即，大道虽至无至虚，其动则又能通生万物，从无出有。就此究极根源言之，无疑可视万物都出于“淳一微妙”“至无至一”之道。不过，为了解释道体的动而生物，其复又借《易》以明之。

^① 《道德真经广圣义》卷八，载胡道静等编《道藏要籍选刊》，第2册，第50页。

^② 《道德真经广圣义》卷十一，载胡道静等编《道藏要籍选刊》，第2册，第63页。

二 天地之先论

一般认为，天地、万物皆为大道所化生。天地虽与众物有异，不过是物之大者而已，从形而上、形而下的思辨言之，它们也属于形而下之物。正是在这个意义上，人们笼统地称之为“道生万物”。不过，由于天地毕竟不是一般的物或器，而是直接的万物之所从出者，故而道家对天地的产生或者说对天地产生之前的宇宙状态又多有所着墨。

对于天地之先的状态，杜光庭概括《老子》“太上下知”章大意曰：

太古上古无事无为，君任自然，人怀大朴。太古者，乃天地之初也。列子云：昔者圣人因阴阳以统天地，故有形生于无形。则天地之前有太易，未见气也；有太初，气之始也；有太始，形之始也；有太素，质之始也。通谓太极，故云五太者，即太古也。气形质具而未相离，故曰混沌，言万物相浑沌而未分判也。既而浑沌分判，轻清为天，重浊为地，而上下分焉，阴阳定焉。人禀天地阴阳冲和之气，居于天地之中，日月照之，气象成之，阴阳辅之，寒暑循之，与天地并号为三才。则上三皇，中三皇、下三皇迭理其化，司牧于人，此谓上古也。天职生覆，地职形载，圣职教化，物职所宜，而展转生化。初以道德，次则仁义，故亲誉畏侮，恩信不孚，须资复古之风，冀返淳和之化。^①

不难看出，杜氏所言的“太古”“上古”含二义：一是指人类德性的淳朴状态，一是指天地产生之初，二者是糅合在一起的。他对天地产生的描述虽言取自《列子》，而《列子》中提到的太易、太

^① 《道德真经广圣义》卷十六，载胡道静等编《道藏要籍选刊》，第2册，第82页。

初、太始、太素之论又见于汉代的《易纬·乾凿度》，属于汉代易学宇宙论的重要内容。在他看来，“四太”可以用《周易》的“太极”来概括，而太极则是天地产生之前混沌未分的气质存在状态。这种混沌状态可以理解为无形的道体逼近有形的天地之间的中间环节，即它一方面预示着道机已动、道体已然蓄力发用；另一方面则意味着天地之“数”、天地之“象”乃至天地之“质”已然包孕于其中，只是“气形质具而未相离”即尚未分判外现而已。如果“太极”继续发动，则天地将分判而生，即“太极者，形质已具也。形质既具，遂分两仪，人生其中，乃为三才也”^①。两仪分判，天地开辟，人类出现，形而下世界即开始了运转。

这个太极混沌，或许即杜氏所谓“一”。他义释《老子》“道生一，一生二，二生三”曰：“道以无形无名，不无不有，自然妙化，而生乎一。一者，道之子也。天得以清，地得以宁，人得以长存，万物得以生。故此妙一，修道者守之、抱之、存之、得之，以为证道之根矣。所言一者，即前始气为天也。一生二者，即玄气为地也。二生三者，即元气为人也。所以冲和妙气，生化二仪，凝阴阳之华，成清浊之体。然后人伦毕备，品物无遗，四序调平，五行运象。若交感而顺，则物保其常。或否塞而逆，则物罹其患。”^②杜氏提出，“一”为道之子，且它分化出始气、玄气、元气而生天、生地、生人（物），天地人物都离不开它。此“一”既在天地之先，故而其与“太极”“混沌”或同属一物，或者说“异名同谓”而已。质言之，此“一”即天地创生之前的“混沌之气”。

需要指出的是，道作为万物之本原、本体，它“自本自根”“独立而不改”，绝无对待，故而历代不少道家学者亦称道为“一”。那么，道之“一”与作为“道之子”的“一”，二者有什么区别呢？对此，杜氏义释《老子》“昔之得一者”有云：

^① 《道德真经广圣义》卷六，载胡道静等编《道藏要籍选刊》，第2册，第37页。

^② 《道德真经广圣义》卷三十三，载胡道静等编《道藏要籍选刊》，第2册，第173页。

道之生化，无终无始，借古昔久远之义，以为布化之源。所以谓道为一者，万物之生也，道气皆降之，气存则物生，气亡则物死。物之禀道，所禀不殊，在物皆一，古今虽移，一乃无变。故云不二，是谓之一。道非阴阳也，在阳则阳，在阴则阴，亦由在天则清，在地则宁，所在皆合，道无不在，非阴阳也而能阴能阳，非天地也而能天能地，非一也而能一。周旋反覆，无不能焉。……一阴一阳之谓道，《易·系》之辞也。一谓之无，无阴无阳，乃为之道。一得为无者，是虚无太空，不可分别，惟一而已，故一为无也。若其有境，彼此相形，有二有三，不得为一。故在阴之时而不见为阴之功，在阳之时而不见为阳之力，阴阳自然，无所营为，此则道之谓也。以一言之为数，以数言之谓一。以体言之谓无，而物得开通之道，微妙不测谓之神，变化应机谓之易。总而言之，皆无谓之道。故圣人以人事随其义理立其名号，不一而一故能常一，常一非一，亦非非一。而为一者，盖天地之始，万物之元，生化之本，有生之尊也。自一而能阴能阳，所以一生二也。^①

杜氏指出，大道之所以可称为“一”，是因为道经由“气”而生物，万物皆禀“道气”，同一不二，无有差别，故可称其为“一”。然一旦称道为“一”，则使道有了规制性而使其落入物之窠臼。缘于此，杜氏把《系辞》中的“一阴一阳”解释为“无阴无阳”，以消解道的规制性。然值得指出的是，杜氏是一位接受重玄学洗礼的道教学者，他在引文中除了引用《系辞》外，还明显运用了重玄学“双遣双非”的思维来消解道的规制性。他对道的繁复解说，无非是说道“非阴非阳”“一而非一”，对道的任何称谓都不过是权假的称谓或者“强名”，它在本质上是没有任何规

^① 《道德真经广圣义》卷三十一，载胡道静等编《道藏要籍选刊》，第2册，第157—158页。

定性的“无”。概言之，道之“一”是绝对超越的无规定的“一”，而作为“道之子”的“一”虽混沌而尚未分判，但其毕竟已内在含蕴着天地之“数”“象”，在本质上已属于具有了内在规定性的形而下者。

三 天地合气论

如上所述，天与地是万物之所从出者，是直接的万物之根源，没有天地就不会有万物的产生。由此，杜光庭又对天与地合气生物之功能作了论述。

对于乾天、坤地，杜氏分别作了论述，其释《老子》“天得一以清”曰：

阳气浩大，乾体广远，又以元大始生万物。万象之物，皆资取乾元而得其生，故《易》曰大哉乾元，万物资始也。夫天积气也，故为气象之大，形如倚盖，故曰穹隆。是有穹天之说。言天穹隆高大而圆，包覆万物，天乃纯阳虚无之象，非有碍之质。然夫天也，非冲和道气所运，则不能清浮而不息矣。《易·系》曰：乾，天下之至健也。夫乾，确然示人易矣。《正义》云：此明天之得一，刚质确然，示人以和易。由其得一无为，物由以生，示人易也。若乾不确然，或有隳裂，是不能示其得一简易之道也。^①

又释“地得一以宁”曰：

阴气浩大，坤体广厚，生长载物，合会无疆。地积形也，故为形质之大，柔顺安静，万物资生焉。然夫地也，非

^① 《道德真经广圣义》卷三十一，载胡道静等编《道藏要籍选刊》，第2册，第158页。

冲和道气所运，则不能厚载而安宁矣。《易·系》曰：坤，天下之至顺也。夫坤，隤然示人简矣。《正义》曰：此明地之得一，以其得一，故坤隤然而柔，自然无为，以成万物，是以示人简矣。坤不隤然，或有确然，则不能示人以简，是乖其得一也。^①

在这两段引文中，杜光庭援引了乾卦和坤卦的《彖》辞以及《系辞》，以及孔颖达《周易正义》等易学材料。利用这些易学内容，他分别揭示了乾阳的广远、至健、确然、平易、万物资始，以及坤阴的广厚、至顺、隤然、简从、万物资生等特性。除了这种分论，杜氏更多是把乾天、坤地合在一起论述，如谓：“列子云：天积气也，无处无气；地积块也，无处无块。积气为象，象虚也；积块为形，形实也。《易·系辞》曰：在天成象，在地成形，变化见矣。上象下形，故能变化，孳生万物也。”^②又谓：“万物之生也，道德禀之以气，乾坤禀之以形。气禀道德之功，形资天地之化，因寒暑之运，假阴阳之资，以生以成，以终以始。生成终始，斯谓势乎？乾知太始者，始，初也。乾是天，为阳气，万物初得天阳之气而生。坤作成物者，坤是地，为阴气，万物得地阴气而形。既分动植物形位，然赖寒暑之气以成其功。”^③这就是说，万物通过乾天坤地、一阴一阳的配合，从天地而禀得形性，于是纷繁的万有世界得以形成。而其中所引《系辞》的“乾知太始”“坤作成物”与上文乾、坤《彖》辞所言“乾元资始”“坤元资生”云云同义，皆是说明乾天、坤地互相配合而生成万物。

杜氏还以《周易》的泰卦与否卦解释天地配合而生物的原理，其云：

^① 《道德真经广圣义》卷三十一，载胡道静等编《道藏要籍选刊》，第2册，第158页。

^② 《道德真经广圣义》卷九，载胡道静等编《道藏要籍选刊》，第2册，第53—54页。

^③ 《道德真经广圣义》卷三十七，载胡道静等编《道藏要籍选刊》，第2册，第195页。

《周易》乾下坤上为泰，天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也。故阳气在上而下感于阴，坤为阴也，阴气在下而上感于阳，二气交感而生万物，是则孤阴孤阳不能生化。其或反此，则坤自居下，乾自居上，二气不交，天地隔塞，在《易》为否。天地不交而万物不通，上下不交而天下无邦，亦不能生化，故《疏》云阴阳交泰，冲气化醇。《易》曰天地絪縕，万物化醇也。^①

这里援用泰、否二卦的《彖》辞以及《系辞》之言指出，孤阴孤阳不能生化，只有天地合气交感方能生物。而天地交感之机，则在于达成天地之气升降流行的顺畅交通。简言之，天地之气交则生，为泰；天地之气不交则不生，为否。

综上，我们从道论、天地之先论、天地合气论三个层次阐述了杜光庭关于万物根源与化生的理论，而其无疑皆属于中国哲学所讲的宇宙论范畴。然尽管“天地之先”属于天地之前尚未分判的状态，却毕竟已经“气形质具”而内蕴天地之“数象”。故而，这个阶段与天地合气生物的阶段可以同视为“形而下”的阶段。对此，杜氏发挥《系辞》“形而上”“形而下”之理言：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。道惟无，非是可见可博之质，乃是虚寂之妙本也。器涉有，乃是可知可称之用，非是质碍之常形也。”^②又言：“形而上者道之本，清虚无为，故处乎上也。形而下者道之用，稟质流形，故处乎下也。显道之用，以形于物，物稟有质，故谓之器。器者，有形之类也。……凡万物从无而生，众形由道而立，先道而后形，道在形之上，形在道之下。故自形而上谓之道，自形而

^① 《道德真经广圣义》卷三十三，载胡道静等编《道藏要籍选刊》，第2册，第173页。

^② 《道德真经广圣义》卷二十四，载胡道静等编《道藏要籍选刊》，第2册，第122页。

下谓之器。形虽处道器两畔之际，形在器上不在道也。既有形质可为器用，故云形而下者谓之器。夫道者无也，形者有也，有故有极，无故长存。世人修道，当外固其形，以宝其有，内存其神，以宗其无，渐契妙无，然合于道，可以长生尔。”^① 杜氏在这里利用《系辞》形而上下、道器二分之论，认为大道是无限、长存的，其他事物皆有限、有极。因此，修道者只有契合妙道才能长生不死。他尤其指出，“形虽处道器两畔之际，形在器上不在道也”^②。据此，则处于“天地之先”的太极混沌（或混沌之气）状态归根结底亦属于形而下之物。然令人遗憾的是，由于历代道家事实上对其属性并未作出清晰的形而上、形而下的界定，而是依违于形而上的“炁”与形而下的“气”这两种解释，从而无法对“道”与“混沌”的关系作出圆满的解释，以致招来不少教外人士尤其是佛教学者的质疑和批判。

结 语

如上所述，杜光庭在阐发其道教宇宙论时具有鲜明的援《易》意识。事实上，《广圣义》对易学的援用并不限于宇宙论，还包括修身论、理国论等不同的理论侧面。尽管其中不少《易》《老》互释的内容或许是受唐玄宗《道德经》注、疏的启发，是“广圣之义”，但其绝不是机械的“广圣”，而是多有创见和发展，成功地实现了易理与老学的沟通和融合。

平心而论，杜光庭以《易》解《老》并不是偶然的文化现象。汉魏以来，易道相通与《老》《庄》《易》“三玄”同理、一家的认识不仅广为学界所接受，而且表现在学者们兼综易道的治学实践中。由是，《易》《老》互释、易道会通便成为真实存在的文化现象。尽管《老子》在唐代进入“道举”，且由于官方的政治攀附而

^① 《道德真经广圣义》卷十一，载胡道静等编《道藏要籍选刊》，第2册，第65页。

^② 《道德真经广圣义》卷十一，载胡道静等编《道藏要籍选刊》，第2册，第65页。

高居于《周易》之上，如：“敕曰：道德五千，实惟家教。理国则致乎平泰，修身则契乎长生。包万法以无伦，冠六经而首出。宜升《道德经》居九经之首，在《周易》之上。”^①但作为儒学的“五经之首”和“三玄”之一，《周易》的圣典地位早已形成且不可撼动，而道教义理的开展亦需要汲取和消化《周易》的营养。尤其是唐代道教外丹盛行，内丹勃兴，而丹道往往又与易道纠缠在一起，故杜光庭等道教学者研治《周易》乃至以《易》解《老》便在情理之中了。而其会通二者的努力，则使《易》《老》之义理各自获得了创新性、丰富性的发展。

从宇宙论的视角观之，杜氏借助易理详尽地论述形而下世界中人与万物的产生过程，则反映了道教宇宙论思想的发达。之所以如此，是因为宇宙论在道教的宗教信仰体系中占有极其重要的地位。以杜氏宇宙论中所涉及的“气”范畴为例，在神仙观上，道教有“一气化三清”之说；在生命观上，有“负阴抱阳”“先天气”“后天气”之论；在修炼观上，有“保气”“养气”“服气”之教；在内丹学上，有“炼精化气”“炼气化神”“五气朝元”之理，等等。值得一提的是，探讨杜氏的宇宙论还有助于我们深入反思中国哲学中的某些重要问题。比如，论及宋代理学的产生时，学界多着眼于佛教华严宗对理学的影响，尤其是华严宗“四法界”说对理学“理”本论的影响，而往往忽视了唐代道教理论对理学产生所具有的意义。事实上，理学的“理”本论是与其“气”论结合在一起的，我们甚至可以认为其“理气”论实则是对唐代道教宇宙论思想中“道气”论的直接移植或嫁接。之所以这么说，是因为尽管“在汉代气论、元气论思潮的浸润、影响下，中国佛教一度以‘气’来说明佛教的自体论学说”，但“到了隋唐时代，气论思潮益趋降温，处于次要地位，代之而起的如来藏思潮和唯识思潮在佛教内部广为流行”。^②质言之，由于中国佛教主张缘起性空，认为

^① 《道德真经广圣义》卷一，载胡道静等编《道藏要籍选刊》，第2册，第7页。

^② 方立天：《中国佛教哲学要义》卷下，中国人民大学出版社2002年版，第754—755页。

万法虚幻不实，故其基本不讲“气生万物”这一环节。换句话说，按照中国本土思想的一贯理路，“气生万物”在逻辑上与万物实在是一致的，而与万法虚幻不实是互相抵牾的。如明此理，则我们就更应瞩目于包括杜光庭在内的唐代道门思想体系对理学的影响。^①

^① 学界周知，理学早期代表人物如周敦颐、邵雍思想中都有不少受道教影响的痕迹。诸如“形而后有气质之性，善返之，则天地之性存焉”之论甚至同时出现在北宋道门张伯端与理学家张载的作品中 [（宋）张载：《张载集》，章锡琛点校，中华书局1978年版，第23页]。这提示我们应深入估量唐末五代至宋初道教思想对儒学的影响。