

【道家思想及其社会影响研究专题】

《道德经》“玄同”思想新探*

詹石窗

胡瀚霆

摘要:老子《道德经》是道家道教的核心经典,其中蕴含着丰富的智慧,包含着对宇宙、社会、人生的深刻认识。其“玄同”理念是老子对人生、社会发展所做出的一个理想规划。“玄同”代表着一种人生境界,也是社会发展的美好状态,此中还包含了一整套形上思想意旨与行下修为功夫。“玄同”理念不是无本之木,其深刻的思想渊源可以追溯到上古文字的起源发展与《周易》文化传统。在特定的社会背景下,老子继承了《周易》灌注于“玄”“同”之中的理想与精神,经过一番积淀与升华,形成了“玄同”这一理念,规划了一个世界“玄同”美好愿景,指出了一条通达“玄同”境界的道路。

关键词:《道德经》;《周易》;玄同

中图分类号:B223.1

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2018)01-0102-06

“玄同”是《道德经》思想中的一个重要理念,也是老子向世人展示的一个通达物我人天的至高境界。在《道德经》的思想体系中,“玄同”理念具有一整套形上思想意旨与行下修为功夫。《道德经》第五十六章还明确提出“塞其兑,闭其门,挫其锐,解其纷,和其光,同其尘,是谓玄同”,为世人指出一条最基本、最实在的超脱世俗、实现“玄同”的道路。

关于“玄同”问题,以往已有学者略做诠释^①,从不同角度对老子的“玄同”思想进行了一定的解读,为人们理解老子《道德经》的玄同思想奠定了基础。不过,如何揭示“玄同”的深邃内涵,这依然有待深入发掘。

一、《道德经》“玄同”论的时代背景与思想渊源

老子《道德经》的“玄同”论,是远古先民的智慧结晶。它在特定社会背景下形成,具有悠久的历史思想渊源。

(一)肇始周末乱世的时代背景

老子在世之时,值周朝末年,其于周王室任守藏

史之官。而此时的周朝王室衰微,其附属的诸侯国却势力强大。诸侯之间相互兼并,其中又强国纷起,互争霸主之位。《史记·周本纪》载“周室衰微,诸侯彊并弱,齐、楚、秦、晋始大,政由方伯”^②。因之,彼时之社会动荡不息,战乱连年。至于周朝的“天子”,乱世中的诸侯们既不向其觐献也不朝见,徒有祭祀宗庙的权利和天下共主的虚名,史书称“天子之在者,惟祭与号”^③。而称霸的大国则更是“挟天子以令诸侯”。同时,周王室与诸侯家室的内部斗争也是异常惨烈。东周自平王以后,王室内部几乎代代都有废嫡立庶、嫡庶互残之事。诸侯国中,公族子孙与掌权公室、异姓卿大夫与公室的斗争此起彼伏。可见当时天下之混乱,礼乐制度崩塌、道德秩序败坏,社会之安宁已不复存在。

老子目睹自己国家的衰败和“诸侯恣行,淫侈不轨,贼臣篡子滋起”^④的社会乱象,深刻理解到社会底层人民生活于此乱世中的疾苦,深切体会并且同情着疾苦中的人民对安宁与和平的渴望。作为周代的守藏史官,老子在遍览周室史籍汲取个中思想

收稿日期:2017-09-25

* 基金项目:国家社会科学基金重大项目“百年道家与道教研究著作提要集成”(14ZDB118)。



作者简介:詹石窗,男,四川大学老子研究院院长,四川大学道教与宗教文化研究所教授,哲学博士(成都 610065)。



胡瀚霆,男,四川大学道教与宗教文化研究所博士生(成都 610065)。

精华、融合《周易》关于“玄”与“同”思想的基础上,提出了“玄同”这一理念,开启了一个世界“玄同”美好愿景,指出了一条通达“玄同”境界的道路。

(二)发端古远的思想渊源

从语义构成上看,“玄同”一词包含“玄”与“同”的词意,《周易》虽然没有对“玄同”一词的直接表述,但其思想体系中确是包含了“玄”与“同”的深刻意蕴与独特理解。

从字形结构及源流来看,“玄”为会意字,“玄”与滋、兹、丝同源,甲骨文写作,金文写作。在甲骨文中,“玄”字的构型像在河里漂洗染丝的样子,表示染黑。金文省去河水,只留下一把丝,或在丝上加一点,表示悬挂晾晒。^⑤因此,“玄”字的本义为将丝染黑,表示一种颜色。《说文》谓“黑而有赤色者为玄”^⑥,即“玄”是黑色略带一点红色。盖“因赤黑色不是单纯色,在色阶上具有一定的模糊性、隐晦性,所以‘玄’可引申为幽远义”^⑦。因此,《说文》亦谓:“玄,幽远也。”^⑧至《周易》,其思想体系不仅以“玄”代表一种颜色,而且进一步扩充了“玄”的内涵。《周易·坤》爻辞曰:“上六,龙战于野,其血玄黄。”此处的“玄”字面意义即表示颜色。当然,《周易》并非只是对事物现象的描述,它所建立的是一个包罗万象的符号系统与具有辩证特色的信息处理系统,其卦爻辞所体现的是先民对世界纷繁复杂事物的看法,反映了他们的思想认识和哲学观念。^⑨因此,《周易》之《文言》解释《坤》卦“上六”爻曰:“阴疑于阳必战。为其嫌于无阳也,故称‘龙’焉;犹未离其类也,故称‘血’焉。夫玄黄者,天地之杂也;天玄而地黄。”此即是说,“玄黄”是天与地的杂糅,天为玄,地为黄。可见,“玄”成为“天”的一个象征符号。于是,“玄”在《周易》思想体系中被注入了“天”所蕴含的精神,成为“天”的象征。

“同”亦为会意字,甲骨文写作,金文写作,会一声号子四手共同抬起一个井盘放到井口上之意^⑩。其本义为合聚众人之力。《说文》谓:“同,合会也。从冂口。”^⑪至《周易》,其思想体系将“同”与人类的社会秩序连接起来,将“同”的意涵扩充为人与人之关系的和同,并表达出“和同于人”的美好理想。这一思想直接表现在《周易》六十四卦之“同人”卦中。《周易·同人》卦辞曰:“同人于野,亨,利涉大川,利君子贞。”野,为原野。比喻与人和同必须处于广阔无私、光明磊落的境界。此卦辞之意为

在宽阔的原野和同于人,前景亨通,足以涉越大河巨川之险难,利于君子守持正固。《彖》曰:“‘同人’,柔得位得中而应乎乾,曰同人。同人,曰‘同人于野,亨,利涉大川’,乾行也。文明以健,中正而应,君子正也。唯君子为能通天下之志。”《彖》在这里指出,之所以能“和同于人”乃是因为柔顺者(六二爻)处得正位且能上应于刚健者(九五爻),而刚健者亦能施行求同之心志。禀性文明且刚健,行为中正又相应,这是君子和同于人的纯正美德。这样的君子才能同天下之志。同时,《同人》卦不仅仅表达了“和同于人”的美好理想,而且正视事实,意识到要实现“同人”愿望并不是轻而易举的。因此,卦中六爻分别以“门”“宗”“高陵”“墉”“郊”等地点借喻“同人”之时的各种曲折情况,“在‘同’与‘争’的矛盾中极力揭示出‘同人’艰难的本质规律”^⑫。

值得注意的是,《同人》卦下离(☲)上乾(☰),离卦象征火,乾卦象征天。《象》曰:“天与火,同人。”此意为天体在上,火性亦炎上,因之而两相亲和。至此,从卦象、卦旨上皆不难看出“同人”包含着“天”的精神。上述“刚健者亦能施行”,即是“乾行”。王弼谓:“所以乃能‘同人于野,亨,利涉大川’,非二之所能也,是乾之所行,故特曰‘同人曰’。”^⑬由此可见,“天”的精神于“同人”来说亦有重要意义。换句话说,若要达到“同”所蕴含的、与人和同的境界,就要以“天”的精神为主旨来为人处世,实施“合于天”的行为。

由上述可知,《周易》的思想体系中包含了“玄”与“同”的深刻意蕴与独特理趣,并于“玄”“同”二字之中注入了以“天”为内在主旨的一贯性精神,又于此基础上表征了实现“同人”愿望之时的曲折情况与“和同于人”的美好理想。老子正是继承了《周易》中的这一精神与理想,并结合自身所处的时代背景做出了更为深刻的构建与发挥。

二、《道德经》“玄同”思想释义

在老子的思想体系中,“玄同”是个体修养所成就的最高境界,也是社会所呈现出的和谐与完满之状态。为了达到“玄同”这一最完满的社会与人生之境界,老子建构了一整套形上思想意旨与行下修为功夫,作为实现“玄同”愿景的基础和路径。此意旨与功夫即构成了“玄同”理念的核心要义。以下,我们从“玄同”的本旨与依归、“玄同”的归向理路与



着手功夫以及“玄同”的示现状景三方面予以论析。

(一)“玄同”的本旨与依归

众所周知,老子整个思想体系的根本立足点是“道”与“德”,同样,“道”与“德”也正是“玄同”理念的本旨与依归,支撑着“玄同”这座思想大厦。

1.以“道”为本旨的形上思想建构

上文已说明“玄”“同”二字经由《周易》灌注了作为核心要义的“天”的精神。而“天”的意涵有其发展变化的过程。“天”在殷商是至上神的存在。西周至春秋时期,“天”仍然具有宗教至上神的地位。与殷人不同的是,周人在崇拜“天”的过程中,由于主客观存在的一些不吻合等原因,也产生了怀疑与不信任,并开始强调“人事”的作用。至春秋时期,对人事的作用与自身努力的注重则更为突出了。但此时仍保留着“天”的神圣性与最高权威性。因之,此时的“天”已经具有了某种“自然化”的特质,但是并没有达到哲学上的自觉与明确意识。在形上学高度自觉与明确地把“天”自然化,使之从意志主宰之“天”中分离出来,是老子所做的历史性工作。^⑭

《道德经》第二十五章曰:“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。吾不知其名,强字之曰‘道’,强为之名曰‘大’。大曰逝,逝曰远,远曰反。故道大,天大,地大,王亦大。域中有四大,而王居其一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然。”王弼言:“法,谓法则也。人不违地,乃得全安,法地也。地不违天,乃得全载,法天也。天不违道,乃得全覆,法道也。道不违自然,乃得其性。”^⑮在这里,老子打破“天”作为最高主宰的观念,指出“有物混成,先天地生”,以为最先在与最根本的是“道”。老子在对“道”的特征进行了一番描述后,紧接着指出“天”取法“道”,即“天不违道,乃得全覆”,而“道”则以自然为指归,“道不违自然,乃得其性”,“道”的本性是自然。不难看出,“玄”“同”二字经由《周易》所灌注的“天”这一精神桥梁,其字义内涵在老子《道德经》的思想体系中得到进一步扩充,既保留原有的思想意涵,又引发出“道”作为其精神本旨。老子正是在以“道”为本旨的形上建构中,通过融合此前《周易》的“玄”“同”义理,从而形成了“玄同”的思想体系。在这一逻辑上,“道”无疑是“玄同”的第一义。

另外,老子在论说宇宙本根时,也显示了“道”

与“玄同”的关系。《道德经》第一章:“道可道,非常道。名可名,非常名。无名天地之始,有名万物之母。故常无欲,以观其妙;常有欲,以观其徼。此两者同出而异名,同谓之玄,玄之又玄,众妙之门。”王弼曰:“两者,始与母也。同出者,同出于玄也……玄者,冥默无有也,始、母之所出也。”^⑯这表明“玄”是幽昧深渊、冥默无有,是天地与万物所出之处。在老子思想体系中,“道”是世界的本源,万物由之所生。如《道德经》第四十二章所谓:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”因此,“玄”就代表“道”。关于这一点,张岱年在《中国哲学史大纲》中曾指出:“‘玄’的观念其实亦即道的观念之变相。”^⑰继而,从词语的偏正关系来分析,在“玄同”这个词语中,“玄”是对“同”的修饰与说明,“玄”又有“道”的意涵,因而“玄同”之“同”即是到达了“道”之境地的“同”,这体现着一种与“道”合一的境界。盖因“道之为物,惟恍惟惚”,非言语所能描述,老子姑且以“玄同”作为合“道”境界的表达。于此,清宁子明确指出:“‘玄同’,玄妙齐同,即‘道’。”^⑱

2.以“德”为依归的人生指导

“道”是世界的本源、宇宙的根本规律,它“视之不见”“听之不闻”“搏之不得”,而“道”的特性在生化天地万物的过程中显现,成为人类行为的准则,成为人类的生活方式与处世方法。形而上的“道”,落实到物界,作用于人生,便被称为“德”。王弼说:“德者,得也。常得而无丧,利而无害,故以德为名焉。何以得德?由乎道也。何以尽德?以无为用。”^⑲可见,在社会人生层面,“德”就是“道”,它是“道”的人世间作用与显现。

《道德经》第五十一章曰:“道生之,德畜之,物形之,势成之。”老子这句话就是讲“道”从形而上落实到形而下的过程。万物因“道”而生,由“德”而育,因器物形状自身的体态,最后因环境情势而成长。从来源上说是“道”化生的结果,从现存形态上说则是“德”蓄养的结果。总之,“道”与“德”乃是一切事物发生与发展的基本根据。因此,老子又说:“是以万物莫不尊道而贵德。”王弼解释曰:“道者,物之所由也;德者,物之所得也。由之乃得,故不得不尊;失之则害,故不得不贵也。”^⑳以此,“尊道贵德”成为道家道教的核心精神之一。“道之尊,德之贵,莫夫之命而常自然。故道生之,德畜之;长之、育之、亭之、毒之、养之、覆之。生而不有,为而不恃,长





而不宰,是谓玄德。”照王弼的说法,“道”与“德”的尊贵,在于不干涉万物的生长活动,不强加外力的限制,而任其自然地生长与发展。“道”生养万物而不据为己有,兴作万物却不自恃己功,长养万物而不以主宰自居,这就是“玄德”。

老子在以“道”为本旨建构了“玄同”理念的形上思想意旨之后,又以“德”作为“玄同”理念在社会人生层面形下行为的指导与依归,基于“道”与“玄”的同一关系,老子特称其为“玄德”。因而,在社会人生层面,“玄德,道也”^⑩。借此,个体“玄同”境界的通达与社会“玄同”理想的实现必将依凭“德”作为生活与社会实践的行为指导。

(二)“玄同”的归向理路与着手功夫

老子建构完“玄同”理念的形上思想意旨与形下行为依归之后,继而为“玄同”境界的实现铺设归向理路,并指出修行切入的着手功夫。有志于求道之人即可凭此通向“玄同”之境。

1.“玄同”的形上指归理路

“玄同”境界的通达必定是以个体进德修道为基础,由“修之于身”“修之于家”“修之于乡”“修之于邦”“修之于天下”这一修德进程的点滴积累,经“以身观身”“以家观家”“以乡观乡”“以邦观邦”“以天下观天下”这一进道次第的循序观照,以致通达人、我、天下的“玄同”境界。而对于进德修道以归向“玄同”境界的形上理路,老子提出了“玄览”“玄通”两个路标。

《道德经》第十章曰:“载营魄抱一,能无离乎?专气致柔,能婴儿乎?涤除玄览,能无疵乎?爱民治国,能无知乎?天门开阖,能无雌乎?明白四达,能无为乎?”老子这一章专讲修身,但值得注意的是:“抱一”“致柔”是属于着手功夫,“营”“魄”“气”还是形而下的物质;“爱民治国”“天门开阖”“明白四达”则是属于通达“玄同”后之所施用。(此两点在后文论述)“涤除”是指经由形下修为的功夫,渐渐摒除心中杂念,洗净一切欲望,如此内心才能得到光明。而在此之后的“玄览”,正是归向“玄同”形上理路上的路标。高亨指出:“‘览’读为‘鉴’,‘览’‘鉴’古通用……玄览者,内心之光明,为形而上之镜,能照察事物,故谓之玄鉴。”^⑪不难发现,“玄览”即是对形下修为功夫的鉴定与印证。再者,“玄览”也标志着对“道”的洞见与体验。冯友兰说:“‘玄览’即‘览玄’,‘览玄’即观道。要观道,就要先‘涤

除’。‘涤除’就是把心中的一切背离大道的欲望都去掉,这就是‘日损’。‘损之又损’以至于无为,这就可以见道了。见道就是对于道的体验,对于道的体验就是一种最高的精神境界。”^⑫已知“玄同”是老子对“道”的境界的描述,因此“玄览”也就是对“玄同”的洞见与体验。因而王弼有言:“能涤除邪饰,至于极览,能不以物介其明、疵其神乎?则终与玄同也。”^⑬

《道德经》第十五章说:“古之善为士者,微妙玄通,深不可识。”此之“善为士者”即是得“道”之士。老子在这里对得“道”之士作了总体描述:“微妙玄通,深不可识。”与“玄览”即“览玄”一样,“玄通”亦可理解为“通玄”,这表示着对“玄”(“道”)的通达。林虞斋《老子口义》指出:“此章形容有道之士通于玄。”^⑭得“道”之士深邃而外人难以认识,乃是因为其灵性微妙,思想深刻,神韵畅达而通于“玄”。正是因为其“玄通”之故,老子也只能以“若冬涉川”“若畏四邻”“若冰之将释”“若朴”“若谷”“若浊”勉强形容而已。不难发现,“玄通”就是老子对得“道”之士所具有之气象的总述。因此,“玄通”也是“玄同”形上归向理路上的路标,因为,若有人显示出如此这般之气象,那就代表其乃“善为士者”,业已洞见“玄同”。

从上所述可知,个体在进德修道的行进中一点一点累积,从形下逐渐上升到形上,而正是在形上归向“玄同”的理路上,老子安置了“玄览”与“玄通”这两个路标,以此导向“玄同”。

2.“玄同”的形下着手功夫

“玄同”境界的通达除了形而上的理路,也必定有行而下的着手之处。老子悲悯世人,已将这条通达“玄同”的道路铺好,着手的功夫也是倾囊相授。《道德经》第五十六章说:“塞其兑,闭其门,挫其锐,解其纷,和其光,同其尘,是谓玄同。”而此中之“塞”“闭”“挫”“解”“和”“同”,就是形下修成的最基本着手处。

个体在形下修成的过程中需要处理两层关系:其一是处理自我存在与自我意识的关系,这是对内而言;其二是处理自我与他人之间的关系,这是对外而言。老子所言“塞”“闭”等六字对此皆有所施用。在处理自我存在与自我意识的关系层面,金丹派南宗五祖白玉蟾作了很好的阐述。其所作《道德宝章·玄德章第五十六》言:“塞其兑。闭目见自己之





目。闭其门。收心见自己之心。挫其锐,观我非我。解其纷,观物非物。和其光,观心非心。同其尘,观空非空。是谓玄同。圣凡一体。”^{②⑥}在《无源章第四》中,白玉蟾亦细说道:“挫其锐。敛神。解其纷。止念。和其光。藏心于心而不见。同其尘。混心于物。”^{②⑦}总的来说,白玉蟾所表达的是:一个人在自处时,要不视不听,屏除外界的惊扰,聚守精神,使心不旁骛,继而静观自己的身心内外,由之通达“玄同”。这也就是《道德经》中所载之“抱一”“日损”,最终进入“圣凡一体”的“玄同”境界。对于《道德经》第五十二章“塞其兑,闭其门,终身不勤。开其兑,济其事,终身不救”的警告,白玉蟾阐述道:“听乎无听。视乎无视。无为。神若出来,便收来。惟欲是耽。永绝道根。”^{②⑧}

从处理自我与他人之间的关系层面来看,此六字亦是受用不穷之真言。老子先言“塞其兑,闭其门”。此是指出人与人之间因私欲作祟而纷争不断,而“塞”“闭”乃处理人我关系的首要之务。河上公曰:“兑,目也。使目不妄视。门,口也。使口不妄言。”^{②⑨}又曰:“塞闭之者,欲绝其源。”^{③⑩}老子次谓“挫其锐,解其纷”。在人我关系层面,“锐”指锐进,“纷”为结恨。这就是说,当自我的情欲锐进欲为时,应挫止之,使其归于道之无为;当我与人的怨恨结节不休时,应解释之,使其归于道之淡泊。老子再言“和其光,同其尘”。河上公曰:“和其光,虽有独见之明,当和之使闇昧,不使曜乱人也。同其尘,不当自别殊也。”而“人能行此上事,是谓与天同道也”^{③⑪}。可见,在处理自己与他人的关系时,若能以“塞”“闭”“挫”“解”“和”“同”作为践行指导,则能通达人我之间的“玄同”。

老子告诉我们,有心向“道”者,当以“塞”“闭”“挫”“解”“和”“同”为着手处,从内外两方面勤下功夫。通过不断地精进修持,以致内心明静、人我和谐,一切自然通透,如此乃能体证“玄同”之境。相反,开兑、济事,则必将“终身不救”。就其所论,“塞”“闭”“挫”“解”“和”“同”可谓通达“玄同”境界之修行着手功夫的“六妙法门”。

(三)“玄同”的示现状景

有志于得“道”之士,在形下功夫的积累与形上理路的导向下,最终将体证“玄同”。但这并不意味着有“道”之士的所修所行已经功德圆满,到此为止。前文论述了“道”与“德”的关系,“德”是“道”

在社会人生中的落实,因而,个体在体证了“玄同”这一境界之后,必定将其示现于社会人生之中。而“玄同”在社会人生层面示现乃由“玄德”呈现,其展现为“玄同之人”和“玄同之世”。

“玄同之人”是体证“玄同”境界的人,《道德经》第五十六章指出“玄同之人”乃是“不可得而亲,不可得而疏;不可得而利,不可得而害;不可得而贵,不可得而贱,故为天下贵”。《唐玄宗御制道德真经疏》谓:“玄同之人,心无偏私,不可得亲而狎之,和光顺物,不可得疏而远之。恬淡无欲,不可得从而利之,处不竞之地,故不可得犯而害之。体道自然,非爵禄所得贵也,超然绝累,非凡俗所得贱也。玄同之士,悟理忘言,塞兑闭门,根尘无染,锐纷既解,光尘亦同,其行如此,故为天下之所尊贵也。”^{③⑫}这一切都因玄同之人与大道自然合体。他消除了自我的蒙蔽,化去了一切的隔阂,超越了世俗的局限,以开阔的心胸与无所偏执的心境对待一切人与物。“玄同”之境是超越现实的,但体证“玄同”之后并不脱离与抛弃现实,“玄同之人”以“百姓心为心”,他和光同俗,凭借着自身对“玄同”的领悟,依凭“玄德”的指导,实践着对社会与人生的改良。他应物而无累于物,功成名遂身乃退,“生而不有,为而不恃,长而不宰”就是他的“玄德”。

“玄同之世”是政治昌明、社会和谐的美好状态。在这样一个“玄同之世”中同样有所体现的“玄德”,《道德经》第六十五章载:“古之善为道者,非以明民,将以愚之。民之难治,以其智多。故以智治国,国之贼;不以智治国,国之福。知此两者,亦稽式。常知稽式,是谓玄德。玄德深矣,远矣,与物反矣,然后乃至大顺。”在此,我们有必要先阐明老子所指之“愚”与“智”,因为人多看字面意思而误以为老子主张愚民政策。在老子的思想中,“愚”代表着纯真与朴实。王弼注曰:“愚,谓无知守真、顺其自然也。”^{③⑬}河上公曰:“使质朴不诈伪。”^{③⑭}《道德经》第二十章亦曰:“我愚人之心也哉!沌沌兮!俗人昭昭,我独昏昏;俗人察察,我独闷闷。淡兮其若海,飏兮若无所止。众人皆有以,而我独顽似鄙。我独异于人,而贵食母。”而“智”则表示为机谋智诈之意。王弼曰:“多智巧诈。”^{③⑮}河上公曰:“智多而为巧伪。”^{③⑯}老子指明,得“道”之人主政,他本身不会以机智歪谋来治理国家,也不会让人民使用智巧机谋,而是引导人民保持自身的淳朴与真质。民众之





所以难于治理,乃是因为治与被治的双方都失去了内心的本真,而多于机心智谋,因之上下相互倾轧,自然两败俱伤。于此,老子不仅要求以“道”主政,《道德经》第十九章还主张“绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有”。因此,以机智歪谋来治理国家,实在是对民众与国家的极大伤害。反之,居高位者依“道”而行,不以虚伪智巧治国,民心自然淳朴,生活安定无争,这乃是国家的福祉。认识了此两者的区别,就懂得了社会国家治理的“稽式”,常守这一“稽式”,就具备了社会政治层面上的“玄德”。如此之“玄德”可谓深厚幽远,它能使民众复归于淳朴,使社会进入和谐大顺的“玄同”妙境。诚如唐玄宗所言:“明大道之世,所谓玄同。”^⑩总括而言,“玄同之世”是以“玄德”为表征,至此人心之智巧已经断迹,彼我之贫富已经消除,世上之阶级已经泯灭;社会的秩序不再扭曲失衡,生命的意义亦不复空洞浮躁,这是人我同愚,道物并融,天下和洽的大同。

综上所述,《道德经》“玄同”思想的渊源可以追溯到上古文字的起源发展与《周易》文化传统。在特定的社会背景下,老子继承了《周易》灌注于“玄”“同”之中的理想与精神,以“道”为“玄同”思想的本旨进行形上思想建构,又以“德”为“玄同”思想的依归来指导社会人生实践。在形上归向“玄同”境界的理路上,老子以“玄览”与“玄通”为导向“玄同”境界的路标。而“塞”“闭”“挫”“解”“和”“同”,就是形下修成的最基本着手处。个体经由形下功夫的积累与形上理路的导向,最终到达“玄同”这一最高境界。最后,依“道”落实于“德”的逻辑,“玄同”这一最高境界,必定在社会人生层面呈现出“玄德”的美好景象,其展现为“玄同之人”与“玄同

之世”。

注释

- ①例如孙以楷:《超越与和谐——老子玄同论解读》,《长安大学学报》2002年第2期;薛华:《简释玄同》,《云南大学学报》2004年第5期;唐明邦:《老子尊道贵德尚和的“玄同”愿景》,《华中师范大学学报》2007年第4期;李西前:《通玄与玄同》,《文艺生活》2016年第1期;陆文荣:《以天下观天下:守望“玄同”世界的到来》,《中国道教》2016年第5期等。②〔汉〕司马迁:《史记》卷四《周本纪》,《史记》第一册,中华书局,2014年,第189页。③〔清〕阮元校刻:《穀梁传·昭公三十二年》,《十三经注疏》,中华书局,1980年影印版,第2441页。④〔汉〕司马迁:《史记》卷十四《十二诸侯年表·序》,《史记》第二册,中华书局,2014年,第647页。⑤⑩谷衍奎编:《汉源流字典》,华夏出版社,2003年,第139、186页。⑥⑧⑪〔汉〕许慎撰、〔清〕段玉裁注:《说文解字》,上海古籍出版社,1988年,第159、159、353页。⑦李学勤主编:《字源》,天津古籍出版社,2012年,第340页。⑨詹石窗:《易学与道教思想关系研究》,厦门大学出版社,2001年,第47—61页。⑫黄寿祺、张善文撰:《周易译注》,上海古籍出版社,2012年,第78页。⑬刘玉建:《〈周易正义〉导读》,齐鲁书社,2005年,第174页。⑭王中江:《道家形而上学》,上海文化出版社,2001年,第223—227页。⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒〔魏〕王弼注、楼宇烈校释:《老子道德经注》,中华书局,2011年,第66、2、98、141、25、173、173页。⑳张岱年:《中国哲学大纲》,《张岱年全集》第2卷,河北人民出版社,1996年,第66页。㉑清宁子:《老子道德经通解》,宗教文化出版社,2010年,第104页。㉒㉓㉔〔宋〕白玉蟾原著、陆文荣统筹、六六道人辑纂:《白玉蟾真人全集》上册,海南出版社,2015年,第250、253、219、250页。㉕高亨:《老子正诂》,《高亨著作集林》第5卷,清华大学出版社,2004年,第59页。㉖冯友兰:《中国哲学史新编》,《三松堂全集》第8卷,河南人民出版社,2000年,第295页。㉗〔宋〕林希逸:《老子鬳斋口义》,华东师范大学出版社,2010年,第17页。㉘㉙㉚㉛㉜王卡点校:《老子道德经河上公章句》,中华书局,1993年,第199、216、217、254、255页。㉝㉞《唐玄宗御制道德真经疏》,《道藏》第十一册,上海书店、文物出版社、天津古籍出版社,1988年,第793、762页。

责任编辑:涵 含

The New Exploration of "Xuan Tong" in *TaoTe Ching*

Zhan Shichuang

Hu Hanting

Abstract: Lao Tzu's *TaoTe Ching* is a core canon in the schools of Taoism, embodied with rich wisdom and in-depth knowledge about universe, society and life. The thought of "Xuan Tong" is an ideal plan of Lao Tzu for the development of life and society, representing a kind of life realm, glorious condition for social development, systematic ideology in metaphysics and a way of practical cultivation in physics. The thought of "Xuan Tong" is not tree without roots. Its profound ideology can be traced back to the origin of characters early in antediluvian period and traditional culture of *I Ching*. Under the specific social background, Lao Tzu inherited the ideal and spirit of "Xuan" and "Tong" embedded in *I Ching*. After years of accumulation and sublimation, the thought of "Xuan Tong" emerged, which shows the great "Xuan Tong" vision in one world, and makes a roadmap towards "Xuan Tong" realm.

Key words: *TaoTe Ching*; *I Ching*; "Xuan Tong"

