

论黄老道家对“道生一”的理解

——以严遵、河上公注本为例

沈炜婷

上海师范大学哲学与法政学院, 上海

收稿日期: 2024年7月16日; 录用日期: 2024年8月7日; 发布日期: 2024年8月19日

摘要

“道生一”章作为老子宇宙观的重要组成部分,一直为后世注老者们所重视,黄老道家自然也不例外。严遵《老子指归》在明确规定“道”、“一”内涵的基础上,认为“道”与“一”在时间和逻辑上都具有先后关系。河上公则是在继承老庄“道”论的同时,以“太和之精气”释“一”,认为“道”、“一”从其字面意思理解具有生成意义上的先后关系。通过对严、河二人关于“道生一”章注疏的对比,发现黄老道家对于《道德经》“道生一”具有很多的相似性。但又因他们二人分属于西汉、东汉时期的黄老道家,故从其二者注释的相似性中,我们也可窥见两汉时期黄老道家之于“道生一”思想理解的转变:1) 严遵以“太初”界定“一”,在将“道”、“一”区分开来的同时,明确“道”作为一个纯粹形上本体的存在;河上公则具有将“道”、“气”混同的倾向。2) 严遵、河上公都确立了“道”与“一”是逻辑上的先后关系,但严遵在明确“道”、“一”同质而异名,仍以“一”(气)作为宇宙生成论的开端;而河上公则在“道”、“气”互解的倾向下,将原本“道生一”的宇宙生成模式转变为了“道(气)生万物”,是“道(气)”成为万物生成的本原和根据。

关键词

《道德经》, 道, 一, 严遵, 河上公, 黄老道家

On Huang Lao Taoist's Understanding of “Tao Sheng One”

—Taking Yanzun, River Public Injection as an Example

Weiting Shen

College of Philosophy and Law, Shanghai Normal University, Shanghai

Received: Jul. 16th, 2024; accepted: Aug. 7th, 2024; published: Aug. 19th, 2024

Abstract

As an important part of Lao Tzu's cosmic view, the "Dao Sheng one" chapter has always been paid attention to by the elderly, and huang Lao Daojia is no exception. On the basis of clearly stipulating the connotation of "Tao" and "one", "Laozi refers" believes that "Tao" and "one" have a sequential relationship in both time and logic. While inheriting the theory of "Tao", "He Shang" explained "one" with "the essence of Taihe", believing that "Tao" and "one" had a relations from their literal meaning. Through the comparison of Yan and He on the chapter notes of "Dao Sheng Yi", it is found that Huang Lao Daojia has many similarities to "Tao Sheng Yi" in the Tao Te Ching. But because they belong to the Western Han Dynasty and the Eastern Han Dynasty, we can see the change of the understanding of "Tao": 1) Yanzun defines "one" by "taichu" and distinguishes "tao" as a pure physical ontology; the river has a tendency to confuse "tao" and "qi". 2) Yan has established the logical relationship between "Tao" and "one", but in clear "Tao" and "Yi", "one" (gas) as the beginning of the generation of the universe, with the tendency of "tao" and "gas" from the universe to "tao (gas) produces everything", and "tao (gas)" as the origin and basis for the generation of everything.

Keywords

"Tao Te Ching", Tao, One, Yanzun, River Shang Gong, Huang Lao Taoist

Copyright © 2024 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 问题的提出：“道”和“一”

“道”、“一”关系问题历来是道家学者讨论的热点话题。该问题缘起自《道德经》第四十二章“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^[1]不考虑后出注本，单从文本来看，该章无疑已经明确了“道”、“一”之间的基本逻辑关系为“道生一”。此即表明“一”由“道”而生，是以，“一”在这里是一个比“道”低一层的下位概念。但以三十九章“昔之得一者：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”观之，“一”又明显具有“道”的形上本体色彩，在某种程度上亦可等同于“道”。是以，“一”的具体内涵、“道”、“一”之间的理论关系就成为历代注老者们所关注的重要问题。自西汉始，历代《道德经》四十二章注疏几乎都对此问题有着或隐或显的回应。根据当代学者林安梧的研究，西汉至二十世纪间有关四十二章“道”、“一”关系的释读大概可以分为三类：其一，以河上公为代表的生成论释读。该类释读的特点在于将“一”视作为“气”，认为“道”、“一”之间的关系是一种生与被生的关系；其二，以王弼为代表的语言学释读。该类释读则主要将“一”视作为某种抽象的概念；其三，以牟宗三为代表的境界论诠释。此类诠释则以“一”为老子对“道”这一形式概念的具体说明，认为“道”、“一”之间并不是宇宙生成论意义上所谓的“创生”关系，而是一体呈现的关系。当然，林安梧的本意并不是为了向我们解释清楚《道德经》四十二章中的“一”到底为何及它与“道”究竟有着何种关系的问题，而是为了借助对四十二章的梳理，剖析历代注疏的得失，从方法论意义上说明问题意识对回归经典本身的重要性^[2]。

而自林安梧以后，当代学者对于《道德经》四十二章“道生一”关系问题的讨论则大多回归到了《道

德经》文本本身。王小虎在诸家注本的基础上，认为“一”为“气”、为“有”，但“道”也不是绝对的“无”，“其本身就含有‘气’的因素。”是以，“道生一”的过程其实是一个“道”之从无到有的自然而然的过程[3]。孙功进、李为钊认为以往诸家的注解大多受到了汉代生成论或《易传》宇宙论的影响，存在脱离文本的倾向。是以，他们在结合《道德经》二十一章、三十九章以及先秦其他道家文本的情况下，得出了“一”为德，“道生一”作为由道到德的过程不过是一种逻辑描述，“是基于对‘道’由本然状态生化万有的过程及其具体环节作逻辑阐释的需要。”[4]宋霞认为，“道生一”即是指“道生物”的第一个阶段，其中，“一”既可作为“道生物”过程的阶段性指代，又可作为万物生成的构成因子[5]。郭继民则从文句本身出发，认为“道生一，一生二，二生三，三生万物”是“道”的自我展开过程，其中“道”即“大无”，“道生一”之“一”为“小无”，本质上是道之“用”[6]。

尽管上述学者都宣称自己之于老子“道生一”的解释是基于《道德经》原本而发，但以其文章内容来看，我们不难发现：其文字里行间不可避免地仍然受到了后世注疏的影响。而在笔者看来，当我们宣称要对古代文本中的某一文句进行原文原意求解时，为了避免古今差异带来的字、词义误解，最好的做法莫过于回到与其文本成书时代最相近的注疏本中去，尤其是《道德经》这种极具复杂性和隐晦性的文本。是以，为了进一步了解《道德经》四十二章“道”、“一”的哲学内涵及其相互关系，我们不得不对目前发现的距离《道德经》成书年代最近的两汉时期之黄老道家注疏——严遵《老子指归》[7]、河上公《老子道德经河上公章句》[8]做一研究。并且值得我们注意的是，据目前已出土的《老子》本而言，“道生一”句最早见于西汉前期马王堆帛书乙本。由此，此“道生一”句究竟是《道德经》原文，还是由西汉时人补添而来，亦是一值得商榷的问题。如果其是由西汉时人补添而来，那么“道生一”就很有可能是来源于当时普遍流行于世人的黄老思想。

而以目前学界对于黄老道家对《道德经》“道生一”思想的研究来看，其大多是从宇宙生成论的角度进行入手的。正如李若晖所说，目前学界在论及河上公“道生一”思想时，多从元气论入手[9]。王清祥[10]、胡兴荣[11]、陈丽桂[12]、郑国瑞[13]等皆是如此，他们大多都以“道”为元气，“一”为太和之精气，认为“道生一”即是一气化流行的宇宙生成过程。这种以“道”、“一”皆为“气”的思想同样见于《老子指归》的研究，金春峰指出《指归》有“道有深微，德有厚薄，神有清浊，和有高下”之言，而以深微、厚薄、清浊、高下为气之独有性质来看，“道”、“一”皆为“气”[14]；王葆玹同样认为，《指归》中的“一”即是“气”[15]。但值得我们注意的是，近年来，随着研究的深入，已有学者如李芙蓉等指出，以往对《老子指归》“道生一”章的研究，大多从生成论直接将“道”、“一”、“二”解释为“气”，但这样的解释显然会与《指归》原文产生一定的割裂。李芙蓉认为，“道”与“一”不仅具有生成论上的意义，同时也包含着本体论上的意蕴[16]。

综上所述，笔者认为，虽然学界目前对于《老子指归》、《老子道德经河上公章句》“道生一”思想的研究是取得了些成绩，但其缺点和不足同样也很明显。其一，缺乏对此二者思想的比较研究。以目前成果来看，其中绝大多数都是围绕其中一人思想来作专门论述的，而少见有对此二人思想比较研究的专题论述。其二，学者对于此二者之于“道生一”注疏的研究存在有一定的片面性，基本都只依据注疏本之字面意思去断定其中“道”、“一”的表面意思，而少有对“道”、“一”之具体哲学内涵展开深入研究的。是以，本文旨在通过对严遵、河上公之于《道德经》四十二章“道生一”部分注疏的梳理探析两汉时期黄老道家们究竟是如何理解“道”、“一”的具体哲学内涵及它们相互之间的关系，并试图以此二人思想之比较来寻求西汉至东汉时期黄老道家内部对于“道生一”思想理解的转变。

2. 严遵对“道生一”问题的回应

严遵，字君平，蜀人。据《汉书·王贡两龚鲍传》记载，严氏“依老子、严周之指著书十余万言”，

今仅存《老子指归》。据现代学者考证，此《指归》大概成书于西汉中末期，其间既有对老子思想的发挥，同时又兼采汉代黄老学说的思想特质[17]。王德有在以往六卷本和七卷本的基础上为之点校，使今《老子指归》呈现共十三卷，前七卷注《老子》德经四十篇，后六卷注《老子》道经三十二篇的形态[18]。

其中，通行本四十二章被列为上经卷之二，篇名为“道生一”。从《指归》“道生一”篇来看，严遵对于此章的注释确实颇具黄老道家色彩。其要点有三：

其一，严遵明确规定了该章中的“道”、“一”的具体内涵及特点，并将其与通行本第三十九章的注释相联系，从而构建了一个系统而又周全的宇宙论体系。何谓“道”？在注疏中，严氏以“虚之虚者”、“无然然者”、“无无无之无”、“始未始之始”作为“道”的指称。其中，“虚之虚者”、“无无无之无”是对“道”的本来状态的描述。可见，严氏一方面继承了先秦老庄对“道”的看法，认为道体为虚、为无，即“道”之本身是为“无状之状，无物之象”。是以，它对于人们而言，是一个视之不见、听之不闻，更无法用名称称呼、用言语谈论的真实存在；但另一方面，严氏又以“虚之虚”、“无无无之无”来指称它，明确将其与作为“虚”、“无无无之无”的“一”区分开来，使之成为了比“一”高上一层的哲学概念。“无然然者”则强调了“道”作为天地万物之内在根据的本体地位，所谓“无然然者而然不能然也”，按其字面意思理解，即表明了作为“无然然者”的“道”是使得“不能然”之物之所以然的最终根据。其后的“万物所由，性命所以”亦是对此“道”之本体地位又一次阐述。而“始未始之始”则是从时间角度上论证了“道”先于万物而存在，“道”本身无始亦无终，但对于“道生一、一生二、二生三、三生万物”的生成过程而言，其却是“始未始之始”，是天地万物生化的最原始源。是以，严氏之“道”作为一个高度抽象的形上存在，其具有如下两个特点：一是以虚、无为体；二是兼具本体论和生成论双重意蕴，就其本体论而言，“道”是天地万物的最终根据；就其生成论而言，“道”又是宇宙万物生化的始源。至于“一”，《指归》则将其称之为“虚者”、“始生生者”、“无无无之无”，其存在状态虽既无上下，又无左右，“无形无名，茫茫瀰瀰，混混沌沌，冥冥不可稽之”，但却可以包容万物，化生众类，是为“太初之首者”。从上述描述来看，严氏所谓的“一”其实与“道”无异，它与原初的“道”一样，是一种视之不见、听之不闻、无法感知的混沌却又真实存在。但“一”确实又与“道”不同，“道”为“虚之虚”，而“一”却是“虚而实”、“无而有”的存在，所谓“一者，道之子，……。故其为物也，虚而实，无而有。”《指归》在描述这一“虚而实，无而有”之一的实质时，直接将其定义为了“太初之首者。”《列子·天瑞》有云：“太初者，气之始也”[19]，《指归》以“一”为太初之首者，明显“气”与“一”勾连了起来，认为“一”的实质是“气”。

其二，严遵所论之“道”与“一”之间存在有一种时间和逻辑上的先后关系。严遵在解释“道生一”之时，明确表明：“道虚之虚，故能生一”，从“生一”二字来看，这句话明显是说“一”由“道”所生，“一”是“道”的产物，“道”与“一”之间存在有一种时间意义上的先后生成关系。又“道”为“虚之虚”、“一”为“虚”，“虚之虚”生“虚”，显然是一种逻辑层面上的对“道”、“一”先后关系的述说，“道”之所以能生“一”，是因为它是比“一”之“虚”还要“虚”的存在，是以“道”是一种在逻辑层面上先于“一”的最高存在。但值得我们注意的是，严遵以“道”为“虚之虚”，不仅是为了论证“道”、“一”之间的逻辑先后关系，更是为了向我们传递“道”何以能“生一”的关键所在。“道”能生“一”的根本原因就在于道体本身的“虚之虚”性质。何谓“虚”？许慎《说文》以“大丘”释“虚”，而丘也者，一曰“土之高也，非人所为也”；“一曰四方高，中央下为丘”[20]，可见“丘”具有两层意蕴：①自然；②四方高而中间空。由是，以“大丘”为释义的“虚”自然也同时兼有“自然”和“中空”两义。不过，这里“虚”所代表的“中空”并不是那种空空如也、绝对死寂的“空”，而是一种看上去空无所有、但实则暗藏生机活力的“空”。因为就我们的生活经验而言，“虚丘”之谷虽然表面空旷，但却常有风、气之流转不息。故以此“虚丘”比附“道”，正好与“道体”之无形无声、

不可视听、而又暗藏万物生生之动力的形象相符。而这也正是各家注《老子》四章“道冲而用之或不盈”之“冲”为“虚”^[21]的根本所在。由是，严遵所谓“虚之虚”之“道”自然也就承接了上述“虚”，即“道”本为“无”，但却又天然地蕴含有生生不竭之动力。在这一由“虚之虚”之“道”的本来性质所带来的生生动力的驱使下，“道”自然而然地就能够“生一”了。

其三，“道生一”在严遵的宇宙演化体系中属于由“虚”到“无”的阶段。王德有指出，严遵在老子“有生于无”的基础上，创立了一个以虚无为源，以气化为流的宇宙演化体系。如前所述，严遵以“太初”为“一”，明确“一”具有“气”的实质。事实上，不光是“一”，其所谓的“二”、“三”也都属于“气”的范畴。“二”在文本中被称之为“神明”，根据当代学者考证，严氏所谓之“神明”很有可能就是“气”，即《管子》四篇所述的“精气”。而所谓的“三”在《指归》中则常以“和”或“太和”形容。由“夫天人之生也，形因于气，气因于和，和因于神明，神明因于道德，道德因于自然：万物以存”，推论，“和”应当也属于气的范畴。且《指归》确实常以“浑浑茫茫”、“冥冥窅窅”、“一清一浊”等用来形容气的词汇描述“三”的存在状态。由此，严氏根据《道德经》“道生一”章所创立的宇宙演化体系就呈现为道→一→神明→太和→万物的序列。其中，“道”、“德”、“神明”、“太和”都是“无形无声”的存在，而“万物”却属于“有形可因循，有声色可见闻”的“有形之类”。是以，严氏就将整个宇宙的发展过程分为了“有生于无，实生于虚”的两个阶段：第一个阶段是虚无或者称之为无形阶段，由道发展到太和生天地之前，所谓“清浊以分，高卑以陈，阴阳始别，和气流行，三光运，群类生”，清浊相分，高低相序，阴阳相别即表明天地以成，而后才能有形体声色的群类产生，这就表明在天地相分之前，宇宙仍属于无形无声的阶段，即“虚”、“无”阶段。该阶段具体表现为：无无无之无(虚之虚)→无无之无(虚)→无之无→无，“道生一”即是属于该阶段。第二个阶段即是实有阶段，具体是指从天地分化到产生有形有象的万物之后。由此，《道德经》四十二章的宇宙生成论在严遵《老子指归》的解释视阈下，就变成了一个以极致的虚无为起点，经由“虚而实，实而有”而逐渐向实有过渡和演化的生生变化过程。

其四，“道”、“一”都具有本体论的意蕴。与生成论一定要有一个时间意义上的最初的开端所不同的是，“本体论侧重于从逻辑和理路上设立一个最高的根据和本质，以此来解释和说明万物的所以然及其特质。”^[22]严氏在《道生一》中曾明确提出“虚无无形微寡柔弱者，天地之所由兴，而万物之所因生也”，认为天地万物所以产生和兴起的根据就在于其所谓的“虚无无形微寡柔弱者”，故就此而言，所谓“虚无无形微寡柔弱者”就是上述本体论中的本体。但与一般意义上的本体不同，《指归》中的虚无无形微寡柔弱者”绝非仅仅只是指称“道”，从其以“虚之虚”（“无无无之无”）、“虚”（“无无之无”）、“无之无”、“无”来指称“道”、“一”、“二”、“三”时，我们可知：此四者亦属于“虚无无形微寡柔弱者”。那这是否就说明了《指归》中的“道”、“一”、“二”、“三”均具有本体的意蕴，可同为天地万物之所存在的依据呢？所谓“无然然者而然不能然也；……始生生者而生不能生也；……造存存者而存不能存也；……动成成者而成不能成也”，其中，“道”是“无然然者”，具有“然”的作用，能“然不能然”；“一”是“始生生者”，具有“生”的作用，能“生不能生”；“二”是“造存存者”，具有“存”的作用，能“存不能存”；“三”是“动成成者”，具有“成”的作用，能“成不能成”。而“不能然”、“不能生”、“不能存”、“不能成”均是天地所生之后“物”的特性。如果我们将这里的“然”理解为“自然”、“自生”、“自存”、“自成”的话，那么这句话的意思就是在表明：以“实有”形式存在的天地万物自身并没有可以使其自发地然、生、存、成的因素。那么，以此推断：在天地生成以后，物既然不能自然，那就是“道”使之然，即道赋予了一物之所成为该物的本质规定性。既然不能“自生”，那就是“一”使之生，“天地之外，毫厘之内，稟气不同，殊形异类，皆得一之一以生”，万物皆是得到一凭借一才得以产生形成。既然不能“自存”，那就是“二”

使之存，故在此基础上“神明”能够“存物物存，去物物亡”，即以“神明”为万物在天地间得以存在的依据，“神明”存在于物中而物存在，离物则物不复存在。既然不能“自成”，那就是“三”使之成，所谓“夫天人之生也，形因于气，气因于和”，天地万物之生成必须要依赖于“和气”。由此，“道”、“一”、“二”、“三”便是天地万物所然、所生、所存、所成的依据，而在天地生成之后以“实有”形式存在“物”必须同时具有然、生、存、成四者才可被称之为“物”。由是“道”、“德”、“神明”、“太和”皆是天地万物得以产生存在的依据，是以其均可被称为“虚无无形微寡柔弱者”。故在此意义上的作为“虚无无形微寡柔弱者”之一的“道”、“一”自然具有具有浓厚的本体论色彩。

3. 河上公对“道生一”问题的回应

河上公注本同样呈现出了浓厚的汉代黄老学色彩，现如今学界论及有关于河上公宇宙生成论的内容时，一般将其概括为“气化宇宙论”，认为其构建了一个以“气”贯通天地人的宇宙结构。其对于四十二章有关于宇宙生成论的注解《道化》如下：

“道生一。道始所生者[一也]。一生二。一生阴与阳也。二生三。阴阳生和、清、浊三气，分为天地人也。三生万物。天地人共生万物也，天施地化，人长养之也。万物负阴而抱阳。万物无不负阴而向阳，回心而就日。冲气以为和。万物中皆有元气，得以和柔，若胸中有藏，骨中有髓，草木中有空虚与气通，故得久生也。”^[23]

从上述注疏中，我们不难发现：

第一，河上公并没有在此章中对“道”、“一”之具体哲学内涵做出清晰的界定，这可能暗示了在河上公的时代，“道”、“一”是两个不言自明的哲学概念。不过，在通过对河上公注本《道德经》八十一章进行整体性考察后，我们发现：河上公注本的“道”、“一”始终处于一个系统而有严密的宇宙体系中，故我们无疑可以通过联系《老子道德经河上公章句》的其他章节，从而分析确定河上公注本中的“道”、“一”之内涵。由《道化》章可知，河上公明确以“一”为“道始所生者”。而这一“道始所生者”同样出现在《河注》本对第十章的注疏《能为》中，“一者，道之所生，太和之精气也，故曰一。一布名于天下，天得一以清”，由是，我们可以推断：河上公所谓“道生一”之“一”当为“太和之精气”。又此句中用来阐释“一”之作用的“天得一以清”可追溯至《道德经》第三十九章，河上公在该章的注疏也提到了“一，无为，道之子也”，说明作为“道之子”即“道始所生者”的“一”亦具有“无为”的性质。至于“道”的问题，在《河上公》注本中就比较复杂了，河上公一方面承认“道”具有生成论和本体论意义上的本根始源地位，如“道育养万物精气，如母之养子”“道生万物而畜养之”、“万物皆须道以生成也”等，另一方面又将这一具有形上地位的终极之“道”下落到人间现实，在其开篇第一章《体道》就表明：可道之“道”为“谓经术政教之道也”；而“常道”之“道”则为自然长生之道。“常道当以无为养神，无事安民，含光藏晖，灭迹匿端，不可称道。”而对于此章“道生一”之“道”，笔者以为当取形上之“道”义。

第二，河上公对于“道生一”的理解更多地是集中在对“道”、“一”生成关系的论述上。所谓“道始所生者，一也”，按其字面意思理解，即是将“一”视作为“道”最初产生的东西。于是，“道”就变成了宇宙万物生成的始原，作为宇宙生成起点的“道”和“一”之间就有了一种生成意义上的先后关系。

第三，河上公以“一”、“二”、“三”作为“道”生万物的中介桥梁。从上述引文来看，河上公明显是将“二”定义为“阴阳二气”；而“三”则兼具“和、清、浊三气”以及“天、地、人”三才。由是，河上公所论的“二生三”之演化过程应当包含两个阶段：第一阶段表现为由“阴阳”二气产生和、清、浊三气的过程。在河上公的宇宙创生模式中，阳气蒸腾转化为清气，阴气下沉转化为浊气，阴阳交会和合又生“和气”。此清、浊、和三者无疑是或阴气或阳气或阴阳和气的产物，故此一阶段仍属于“气”

→ “气”的阶段；第二阶段则是指由清浊三气到天地人三才的过程。清气上升而为天，浊气下沉而为地，和气于天地之间流散而化为人。根据李若晖的看法，河上公的这一由清浊和三气到天地人三才的创生模式显然是借鉴了古代《易纬乾凿度》中的天地人“三才”思想，实是“以《易》之‘三才’而释《老》之‘三气’”、“以《易》之‘三才’化用《老》之‘三气’。”而在此阶段的生成过程中，“天”、“地”、“人”三者均以其形体的出现作为其产生生成的标志，均属于以实有状态而存在的有形，故这一阶段其实可以属于“气”→“有形之物”的阶段。故就其生成论而言，《河注》本宇宙生成演化序列即所谓的道→一→二→三→万物在此章的注释中具体表现为：道→气→万物。究其实质，其实是以气为中介的道物生成序列。

4. 从严、河二人看黄老道家的“道生一”思想

通过上述对严遵、河上公于《道德经》四十二章前半部分注疏的整理，我们不难发现其二者间的注释具有很多的相似性。又因他们二人分属于西汉、东汉时期的黄老道家，故从其二者注释的相似性中，我们也可窥见两汉时期黄老道家之于“道生一”思想理解的转变。概括而言，具体可表现为如下两点：

其一，以“道”观之：以严遵、河上公为代表的黄老道家无疑都继承了先秦老庄“道”论，将“道”视作为以虚、无为体，可以生成宇宙万物终极本原、本根，但他们之于道体的本来状态的描述还是有所差异的。严遵在以“虚之虚”、“无无无之无”、“始未始之始”指称“道”的同时，将“道”与“一”作了一个明确的区分。这不仅体现在由“道”到“一”是一个由“虚之虚”、“无无无之无”到“虚”、“无无之无”的逻辑演进过程，还体现在其对于“一”的描述中。严氏以“太初之首者”作为“一”的别名，而以战国文献《列子·天瑞》、西汉末纬书《易纬·乾凿度》观之，“太初”无疑是指宇宙生成演化过程中有气存在的开始，即王德有所说的“气始形成的时期”，所谓“太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。”既然在严氏看来，作为“太初之首者”的“一”才是宇宙有气存在的开始，那么，在时间和逻辑意义上先于“一”存在的“道”就绝不是“气”。由此而言，严氏之虚无大“道”始终保持着其作为宇宙万物始基的超越的形上地位。而与严氏对应，河上公之于生“一”之“道”的理解却存在着一种以“气”解“道”、“道”、“气”混同的倾向。在对生“一”之“道”的理解中，河上公一方面承认“道”之于万物的生成、养育作用，如“道之于万物，非但生之而已，乃复长成就覆育，全其性命”、“道生万物，不有所取以为利也”等，另一方面，又以“元气”为生万物者，所谓“元气生万物而不有。”故从这一生万物的角度而言，“道”与“元气”似乎确实可以等同。可见，从严遵到河上公，“道”由原本高高在上、与气殊离的纯粹的形上本体变为了气充其实、道气无间的最高存在。而据现代研究表明，这一本然之“道”存在状态的转变，从表面上看是由于两汉时期元气论的流行，但实际上却与西汉至东汉时期黄老道家内部思想的转变有着莫大关联。正如胡兴荣所说，河上公之所以倾向于用元气论来解释老子“道生一”的宇宙论，是因为他想要以“气”来贯通天、地、人，使得这一“元气化生”的宇宙论体系成为人炼气养神的基地。”河上公在其注疏中确实屡言“自然长生之道”，甚至将此“自然长生之道”视之为“常道”，所谓“玄德”，即“言道行德，玄冥不可得见，欲使人如道也。”，又有“道自在天帝之前，此言道乃先天地之生也。至今在者，以能安静湛然，不劳烦欲使人修身法道。”故就此而言，河上公论“道”的根本目的就在于能够将原本高高在上的形上之“道”落实到人间，使之成为人之修身体道的根本法则。“道”的这一存在状态的转变正好与西汉至东汉时期黄老道家内部由黄老学向黄老道的发展趋势，即由“治国”转向“治身”相符[24]。

其二，以“道”、“一”关系观之，严遵、河上公都承认《道德经》中的“道生一”，以“一”为始终次于“道”的一种存在，是“道”产生的东西。但当我们细究文本的话，我们不由会发现：严遵、河上公对于“道生一”的理解并不如其字面意思所表达得那样简单。尽管就上述所言，我们认为严遵通

过以“太初之首者”命名“一”的做法将“道”与“气”隔离开来，从而确保了“道”作为宇宙万物始基的形上终极地位。但这也并不意味着严遵将“道”与“一”或者说“道”与“物”完全割裂开来。在《指归》的世界观中，严遵明显是将天地万物都置于在一个气化流转的宇宙结构下，认为天、地、人、物皆由“一”气构成，所谓“天地人物，皆同元始，共一宗祖。六合之内，宇宙之表，连属一体。”从表面上来看，严遵无疑是将宇宙万物生成演化的始基看作为“太初”之“一”，似乎把“道”的存在排除在了这一以气化为流的宇宙演化体系之外。然而，我们不能忘记的是，严遵在论述“道生一”的过程中，曾经将“道生一、一生二，二生三、三生万物”的过程解释为了“夫天人之生也，形因于气，气因于和，和因于神明，神明因于道德，道德因于自然：万物以存。”从上述引文来看，我们似乎很容易找到这一理解“道”与“一”之间关系的关键：“道”为“自然”。孙凌宇指出，在严遵那里，组成宇宙的道与自然其实同质而异名^[25]。《指归》在论述“道”时，也确实提起过道“其为化也，变于不变，动于不动，反以生复，复以生反，有以生无，无以生有，反复相因，自然是守。无为为之，万物兴矣，无事事之，万物遂矣。是故，无为者，道之身体而天地之始也”，明确了“道”本身即是一因循反复、有无相生的“自然”法则。故从此“道”之“自然”来看，我们可以推论：“道生一”并不是说“道”作为某种形上的本体产生了作为“太初之首”的“一”气，而是指这“一”气根据“道”的“自然”的法则“自然而然”地成就了它“自己如此”的存在状态。故对于“一”而言，其“气”之存在状态就是其本来的自然存在状态。是以，严遵于“一”之上别设一“道”，其真实目的并不是为了表明“道”是比“一”更高一级的终极存在，而是为了说明万物之“生”的终极根据在于“自生”、“自然”，而其以“一”为“气”，则是为人物有形之“生”寻找最初来源。是故“道”、“一”同质而异名，“道”是宇宙本体论上宇宙万物生成的内在根据，“一”是宇宙生成论上天地万物产生的最初起点。

至于河上公《章句》中的“道”、“一”关系，何注直接以“道始所生者，[一也]”作为《道德经》“道生一”的注解。在上文的论述中，我们直接依此注的字面意思将这一“道生一”理解为“道”、“一”之间具有一种发生学意义上的先后关系。可事实果真如此吗？上述提及，河上公明确将“一”定义为了“太和之精气”的存在，所谓“一者，道始所生，太和之精气也。”然根据《道经·虚心》篇记载，“道唯恍惚，其中有一，经营生化，因气立质。道唯窈冥无形，其中有精实，神明相薄，阴阳交会也。言道精气神妙甚真，非有饰也。道匿功藏名，其信在中也。自古至今，道常在不去。言道禀与，万物始生，从道受气。吾何以知万物从道受气。以今万物皆得道之精气而生，动作起居，非道不然”，作为“太和之精气”的“一”本身就存在于“道”之中，“一”与“道”实质上难分彼此。是以，就此而言，“道生一”之“生”应当并不如我们所想的那般是一种发生学意义上的“生”。这一点同样也可见于河上公四十二章的注释，他以“一生二，二生三”为“一生阴与阳也。阴阳生和、清、浊三气，分为天地人也”，如果按照发生学意义上的“生”来解释的话，那就是“太和之精气”生阴、阳二气，阴、阳二气交感和合再生和、清、浊三气。问题的关键在于“太和之精气”如何能“生”阴阳二气？以现有出土文献观之，“太和”一词始见于《周易》乾卦之《彖传》，所谓“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”据李奎考证，这里的“太和”事实上应当也源自于《道德经》的“冲气以为和”，即阴阳二气和合而成的和气^[26]。试问由阴阳二气和合而来的“太和之精气”又如何能在阴阳二气出现之前就产生呢？是以，这里的“生”绝对不是指发生学意义上那种以时间先后关系为特征的“生”。

许慎《说文》云：“生，进也。象艸木生出土上。”今考“生”之古字，其字形确像小草破土而出，李友广根据出土的殷墟卜辞中一系列与“生”有关的字，认为“生”的本义很有可能是指向植物的生命本身与存在状态的结论^[27]。是故，“生”之含义很有可能并不是指我们一般意义上的出生、生长之“生”，而是包括出生、生长、死亡等一系列生命活动在内的生命本身。而以“生”之“生命”义来理解“道生一”，似乎比之前将“生”理解为“产生”、“生成”更符合河上公的语境。由此，“道生一”即变为

了“一”是“道”之本然的生命体现，“道”与“一”就变为了体用关系，即“道”是体，太和之“一”则是“道”的显用。就此而言，阴阳之“二”与和合之“三”也并非为生成关系，其亦可理解为“道”的显用，即以“道”之整体来看，“道”是“一”，是“太和之精气”；从“道”的运动过程来看，“道”是“二”，其内部始终存在着阴阳二气的和合运动；从“道”的存在状态来看，“道”是“三”，其内部具有一阴气一阳气一和气的存在。故“道生一”之“道”、“一”在此显然亦是一种逻辑意义上的先后关系，其所谓的“道生一，一生二，二生三，三生万物”亦不过是“道生万物”的复杂表述。

从上述“道”、“一”关系出发，我们不难发现：河上公同严遵一样，他们都将“道生一”视作为一种逻辑上的先后关系。只不过，在严遵那里，“一”是因“道”而自生，“道”与“一”之间分界明显。“道”是针对宇宙本体论而言的绝对纯粹的形上存在；“一”是针对宇宙生成论而言的最初本源。是以，在严遵这里，宇宙本体论和宇宙生成论是存在有两种不同阐释理路的：在论及宇宙万物生成之本根时，严遵都是强调的都是其道体或一体之本然具有的“虚无无形微寡柔弱”之存在状态；而在论及宇宙万物生成之序列时，严遵从来都是以类似于“混沌”、“恍惚”、“妙妙纤微”、“浑浑茫茫”“冥冥窅窅”等形容气体的词来形容“一”、“二”、“三”等存在状态的。而河上公则有以“气”将“道”、“一”混淆的倾向，在他的理论视阈下，“道”与“元气”同样都是宇宙万物得以生成、存在的始基。他以“道之于万物，非但生之而已，乃复长养成就覆育，全其性命”明确“道”具有生化、长养万物作用的同时，亦强调“元气生万物而不有”；在表明“道”之生成万物后，亦存在于万物之中，为万物之内在根据的同时，也认为“万物之中皆有元气。”是故，河上公的“道生万物”，或者说“气生万物”无疑同时具有本体论和生成论的意蕴。

综上所述，我们不难发现：两汉时期以严遵、河上公为代表的黄老道家者们在对“道生一”章进行注释时，大多无法摆脱其文之表面意思。为了建构一个道物相通，天人一体的宇宙世界，他们大多选择在作为宇宙最高本体的“道”下援引“气”的概念。然而，这种黄老家们的这种以“道”为本体，“气”为宇宙生化之流行的思想理路中却始终隐藏着“道不能生气”的问题。西汉时期的严遵在道体自然的基础上，使“一”因“道”自生，“道”、“一”同质而异名，就此构建了以“一”为宇宙演化起点的宇宙生成序列。而东汉时期的河上公则因其修身求仙、长生不老的终极目标，将“道”、“气”相混，试图构建一个贯通天地人的宇宙结构。但因其“道”、“气”不分，故使其“道生一”中“道”、“一”关系呈现出一种逻辑而非时间上的先后，《道德经》原本“道→一→二→三→万物”的序列直接变成了“道(气)→万物”，使得万物直接由“道”(气)产生，“道”(气)就成为了万物得以产生、存在的本原和根据，从而为魏晋时期本体论的流行打开了先肇之门。

参考文献

- [1] [魏]王弼，注.老子道德经校释[M].楼宇烈，校释.北京：中华书局，2008: 106, 117.
- [2] 林光华.《老子》第四十二章之解读及方法论初探[J].中国哲学史, 2012(1): 38-47.
- [3] 王小虎.“道生一”：老子气生成论试探[J].武陵学刊, 2019, 44(3): 33-39.
- [4] 孙功进，李为钊.《老子》四十二章“一”“二”“三”释义新探[J].聊城大学学报, 2020(4): 97-104.
- [5] 宋霞.由“道生一”到“道曰始于一”——《淮南子·天文训》对《老子》生成论的发挥与思想转向[J].管子学刊, 2021(3): 82-93.
- [6] 郭继民.“道生一”文句之解读[J].老子学刊, 2022(2): 40-55.
- [7] [汉]严遵.老子指归校笺[M].樊波成，校笺.上海：上海古籍出版社，2013: 321-392.
- [8] 卿希泰.中国道教史(修订本)第一卷[M].成都：四川人民出版社，1996: 91.
- [9] 李若晖.元气与天地——河上公宇宙论再鞠[J].江淮论坛, 2019(6): 111-115.
- [10] 王清祥.《老子河上公注》之研究[M].台北：新文丰出版股份有限公司，1994: 47-48.

- [11] 胡兴荣. 老子四家注研究[M]. 南宁: 广西教育出版社, 2000: 7.
- [12] 陈丽桂. 汉代道家思想[M]. 台北: 五南图书出版社有限公司, 2013: 250.
- [13] 郑国瑞. 两汉黄老思想研究[M]//林庆彰, 主编. 中国学术思想研究期刊(第十编第十四册). 永和: 花木兰文化出版社, 2010: 316-317.
- [14] 金春峰. 汉代思想史[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1987: 406.
- [15] 王葆玹. 黄老与老庄[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2012: 250.
- [16] 李美馥. 《老子指归》神明义释——从生成论和本体论的双重视角切入[J]. 中原文化研究, 2018, 6(3): 47-52.
- [17] 陈一鸣. 严遵《老子指归》思想研究[D]: [硕士学位论文]. 保定: 河北大学, 2021.
- [18] [汉]严遵, 注. 老子指归译注[M]. 王德有, 点校. 北京: 商务印书馆, 2004: 5, 7, 9, 19, 48-55, 93.
- [19] 陈明. 列子[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2014: 260-261.
- [20] [汉]许慎. 说文解字注[M]. [清]段玉裁, 注. 上海: 上海古籍出版社, 1981: 274, 386.
- [21] 白奚. 《老子》对“虚”“静”的哲学提升[J]. 哲学研究, 2022(6): 62-69.
- [22] 王中江. 出土文献和道家新知[M]. 北京: 中华书局, 2015: 11.
- [23] [西汉]河上公注. 老子道德经河上公章句[M]. 王卡, 点校. 北京: 中华书局, 1997: 1, 7, 15, 36, 86-87, 101, 117, 154, 168-169, 196.
- [24] 郭武. 从“黄老学”到“黄老道”: 关于其中一些问题的再讨论[J]. 四川大学学报, 2020(6): 71-78.
- [25] 孙凌宇. 道开虚无 融合易老: 从严遵看魏晋虚静思想的萌发[J]. 汕头大学学报, 2023, 39(6): 60-67.
- [26] 李奎. 道家太和思想研究[D]: [硕士学位论文]. 贵阳: 贵州大学, 2017.
- [27] 李有广. 从生到眚: 从言性的话语背景再说孔子性论[J]. 理论界, 2010(7): 129-131.