

# 论李荣体味虚静的重玄美学思想

文睿

## 提要：

从初唐到盛唐，重玄趣味经历了从纯概念性思辨向修仙之学的复归，这在道教美学上则体现为一个从建构审美理想到关注审美实践和审美教育的转变过程。李荣是这一进程中承上启下的人物。本文试图从他的渐修观、道体论、体道论几个方面整理其思想，并为重玄美学的演进脉络安置一个关键环节。

文睿，1974年生，四川大学哲学系硕士研究生。

## 主题词：美成在久虚极之望重玄的美育

李荣号任真子，是继成玄英之后在长安畅演重玄宗旨的中坚人物之一，曾在高宗一朝的佛道论战中多次以主辩身份代表道教一方出战，因而名声大噪。李荣生平不详，近人蒙文通疑其为成玄英的学生，此说有待确证，但比较两人的学说，确有相通之处，且都体现出比较复杂的特点。李荣曾以重玄宗旨注释《道德经》，但在其间又体现出向贵无尚虚的老子原旨复归的倾向，这也是对双非双遣的重玄之道走入纯粹思辨之途的一种拯救，力图恢复修道重在体验的传统。因此在重玄美学趣味的演变过程中李荣起了承上启下的关键作用，自他以后，重玄美学的理论重点从美学理想的构建和理论体系的完善转移到了对审美实践和审美教育的关注。

### 一、“美成在久”的实修、渐修观

首先，在对“美”的理解上，李荣一上来就体现出了很鲜明的感性色彩，他以“乐”解“美”：

“美，乐也。言人之稟性咸不能以道为娱而以欲为乐”<sup>①</sup>。在他看来，美不应被视作外在于人需要被谛审的对象，而应直接从主体感受中去发掘。李荣认为“道与俗反”<sup>②</sup>，以欲为乐还是以道为娱是道俗间的差别，但是以“乐”为美却是共同的。将美与美感相混同是从我国古代音乐理论开始的一种传统美学观，李荣在这里直接继承了这一传统。那么，得道又是怎样一种美、怎样一种乐呢？同当时许多重玄学家大谈升玄、逍遥，唯以精神解脱为上不同，李荣反而有向神仙道教传统复归的倾向，关注肉体生命的保存，最起码是认为得道之美、之乐即使主要地是精神上的逍遥，也必须以肉体的长生为前提，所以他非常强调“守身”：“神虽至妙，仍不自立，要托于身，方能运用。今但含神

不守于身，身败形离，神无所寄，欲神长存，先须守身。守身者，必清必净，同道同德。通幽通微，则与虚极不二；存三守一，乃共真神合契也”<sup>③</sup>。对现实生命的回归也就是对感性的回归，所谓“至妙”之“神”乃是作为重玄理想的逍遥，而守身的“必清必净”则是在进行实在的审美教育了，以感官之“身”作为至妙之“神”的前提和基础，实则是把虚玄的审美理想又拉回到了感性体验的领域中，从美学的眼光审视重玄学这实在是个不小的进步——本来，审美活动就应该主要地是感性的、而非是理性的活动。

重玄理想超绝有无，世俗的心灵又有所染滞，两者之间相去遥远，不可能一蹴而就，所以达到这一目标的修炼，这种特殊的审美实践，就是一个在现实体验中不断有所升华的过程，因此也同时是一个审美教育的过程——既然称其为“过程”那就重在有所经历，所以李荣也提出了“美成在久”“行之有常”的观点：“积习生常、美成在久，故知修习非一朝一日可以致也”<sup>④</sup>、“凝情合道，无欲全真，行之有常，常得自然之道”<sup>⑤</sup>，由此可见，李荣可以归为主张渐修一派。重玄学延生之初以破解玄学的有无之辨为已任，在道德、体用、本迹、三一等范畴上极尽玄辨之能事，这种机辨在王玄览那里可以说达到了顶峰；但作为重玄学所兼具的另一身份：神学，双非双遣的彻底否定反而对自身有破坏作用。李荣们痛感耽于玄辨、溺于机智、在宗教修持上实无所行，有可能会破坏信仰，远离救赎之道——“若外不立行，内不修心，强令为之，道终不得”<sup>⑥</sup>，所以从李荣开始，重玄学家们在保留前期理论成果的同时，将重心转移到了对修炼实践的关注，从李荣自盛唐的司马承祯、吴筠等人都无一例外地主张渐修、渐悟，重视践履，以矫玄辨沦于空泛之失。

## 二、以“虚极之理”言道的审美意义

对所修之“道”的理解直接决定了对作为修行过程的“道”的理解。在道体问题上李荣一方面强调大道“不可以有无分其象，不可以上下格其真”<sup>⑦</sup>、“夫重玄之境，气象不能私；至虚之理，空有未足议”<sup>⑧</sup>，以双非双遣的立场反对贵无、崇有二派的观点，但在擎起重玄美学理想的大旗之前，又稍稍往后退了一步，认为“道者，虚极之理也”，为道体作出了一个肯定角度的界说。以重玄的观点，“若言体用并为用，非体非用始为体者，亦动寂并为动，非动非寂始为寂耳”<sup>⑨</sup>，“道”应该是一个超越体，不能局限在某一个范畴中；可李荣却认为“名非孤立，必因体来；字不独生，皆由德立……遂以大道之名诏于大道之体，令物晓之”<sup>B11</sup>，乃有将道体定格、坐实的意味，有似于南朝的道教学者。这一切以重玄的眼光看，未免有不彻底之嫌，这样就出现了一个奇怪的现象，通观李荣的《老子注》，重玄的和非重玄的（至少是不彻底的）观点在他那里都得到了直接明了的、干脆的表述。但仔细想来，这也没什么不可理解的。以重玄（中观）的眼光分析，《老子》本身就“滞无”之嫌，在佛道论争中，这一点曾多次被释子所攻讦，李荣既要坚持重玄之道，又要向



《老子》的原旨靠 拢，这就不可避免地带有这种矛盾。

但从李荣干脆明了的态度看，他似乎并不认为重玄宗旨和《道德经》的尚虚原旨本质是矛盾的，在他看来，这“虚极”本身就是超越有无对立之上，就是重玄的别称。如他在《老子注》开头就说：“道者，虚极之理也。夫论虚极之理不可以有无分其象，不可以上下格其真” B12，可是不管怎么说，只要有言道“是”什么，就是对它的界定、限制，也就是“有滞”，这个矛盾是李荣在逻辑上回避不了的。从李荣的论著看，如果只涉及对道体孤立的讨论，则重玄宗旨发挥得比较彻底，如：“言乎至道不微不昧，不可以明錫名；非色非声，不可以视听得，希夷之理既寂，三一之致亦空。以超群有，故曰归无；无无所有，何所归？复须知无物，无物亦无，此则玄之又玄，遣之又遣也” B13。可是一涉及到修炼和体味，就转到贵无派上去了，不再一遣到底、而是唯虚是务了——“唯道集虚，虚心怀道，道在物无害者，得成仙骨肯自强” B14 “其性静而光，其行清而远，守之原者，可得虚极之道” B14。

从另一方面看，李荣学说中的这种自相矛盾也确有其不得已的原因。李某既然要矫正他人“外不立行，内不修心”，唯耽于玄辩的过失，就不能使自己的理论陷入老是需要辨解的处境中。如果他在道体的问题上不作出一个肯定的界说，而是象其他重玄学者一样，把道说成一个绝对否定的超越体，那么首先避免不了进一步的解释，来说明这个不可以思虑知的“道”的可理解性，为经教的存在找出合法的证明；其次避免不了解释这个只具有抽象否定特征的非现实的“道”是如何可能被众生所修持、所感应的。这样一来，等于又回到了耽于玄辩的老路上去了。而所谓“虚极之理”的“虚极”既可以理解为作为对象的道体的存在样态，又可以理解为主体的一种心理状态，如此一来在修炼的实践中依此为指导，便很容易将主客双方沟通混一起来，进入审美意识之中，在物我两忘，彼此莫辨的心境中观照到大道的玄玄之妙，从而避免了众生如何有道性、道如何能应众生修一类麻烦的问题，省下了很多笔墨。很自然的，人们的注意力就会从复杂的理论问题上转移开，回到对修炼实践的体味上来，专注于实际的审美活动。

### 三、美育之中的重玄思路

道体论并非李荣所注目之处，他所关注的是体道论、修道论。李荣的著作中常以“内明”起句，将哲理上的讨论与对修炼的指导，即审美教育分开，而其重点也往往是在后者，李某的重玄思路因而也比较完整地从其修道过程的论述中体现了出来。

李荣所进行的重玄美学教育的第一步便是对世俗美感的厌弃，树立起志在虚静的审美追求：“圣人所贵者，大道所宝者，重静。虽有瑶台琼室之丽馆，身之所托者，虚寂；丽姬飞燕之美，御心之所游者，无为” B15，在对待世俗美感的态度上李荣和成玄英等人的态度是一致的。道教的宗教生



活与世俗生活有太多割不断、理不清的关系，并不象佛教那样把二者划分得泾渭分明；也不象许多人想象的那样，凡是宗教就鼓吹禁欲主义。相反，道教中的某些教派还对感官欲求、肉体享受抱有赞赏的态度，视其为致道之阶。对感官欲求的鄙弃态度起自老子，他有“五色令人目盲、五音令人耳聋”、“为腹不为目”一类的观点，是道教云水清修一派的思想渊源；但同样是先秦道家，也有以享受现世生活为顺应自然的一派观点，相传杨朱一派就有这样的观点。被后世道教奉为三大主经之一的《冲虚真经》中专门辟有《杨朱》一章，其中不乏有对放浪形骸的“真人”的记述。据近人考证，《冲虚真经》的许多内容是由魏晋之人增补而成的，但其中也可能收有一些出自先秦而后佚失的资料。不管它到底是不是伪经，它既然被奉为道教主经之一，在很长的历史时期内在道教的经教体系中享有崇高的地位，就对广大教徒有着深远巨大的影响，有许多人之所以选择道教就是因为欣赏它既可以超越逍遥、又不须放弃现实生活享受的特点。再加上道经中自古以来就不乏《容成经》《素女经》一类讲论房中养生的著作，从葛洪到孙思邈历来也不乏主张双修的名家名士，更使得道教的世俗生活色彩深入人心，这从我国古代养生学、医药学著作相当大一部分是以道教著作的形式保留下来的事实即可略知。正是因为这种出世与入世，超越与随和纠缠不清的特点，使得道教对世俗美感的价值取向也显得模糊不清而不象佛教那样一目了然。重玄学兴盛于隋唐，并且是释道融合的先锋，佛教有经、律、论三藏，有戒、定、慧三学，为了在教理体系上完备起来，所以相当多的方面重玄学都模仿佛教，也提出了道教要重戒律的主张，禁欲的态度也明朗了起来。庄子最多还只是站在相对主义的立场上质疑美的普遍可知性，而重玄学则接受佛教的“反美学”（站在宗教审美目标的立场上否定世俗的审美活动的价值）观点，进一步完全否定了世俗美感的价值——“言一切苍生莫不耽滞诸尘而妄执美恶，逆其心者，遂起憎嫌，名之为恶；顺其意者，必生爱染，名之为美。不知诸法即有即空，美恶既空，何憎何爱……故知世间执美为美者，则恶而已矣” B16。

李荣除了具有重玄学家在这方面的一般立场外，还有他个人的理论重点，他对世俗审美、世俗美感的否定并不是想抬出道教的戒律，而是借指出其非永恒性、易变灭性为重玄美育的入手之处，让人们树立起他所指出的更加崇高美好的美学理想。既然是美育，那么就少不了耐心的和贴近现实感受的谆谆教导，李荣还是从以“乐”解“美”的感性立场出发，通过指出哀乐的相互转化，向人们揭示出所谓的“美”也是靠不住的，它同样也处在不断的变化生灭之中，随时有可能转化到自身的对立面——“恶”上去。所以他说：“故曰：人皆以色声滋味为上乐，不知色声滋味祸之大朴；既为祸朴，复为哀本，灭性伤身，斯恶已也” B17。既然耽溺于声色之美的享乐有“灭性伤身”、因小失大的危险，那么顺理成章的，对于耳目这类濡染尘事的感受官就应该严加管束，做到“耳不闻郑卫丝竹之声，眼不见褒姒妲己之色” B18，把自身排除在一切世俗的审美活动之外，完全做到静心息

虑、意无所染。这乃是体味虚静之道的前提；而这种慕道恶俗的情绪也是修炼，这种特殊审美活动的重要心理准备。

做到了闭门塞兑，也就是在向重玄之乡的复归途中迈出第一步，但既有所闭、有所塞，也就有所恐惧、有所逃避。在逃避的过程中总还是要被所逃避的对象所束缚着，仍不得逍遥。慕道恶俗的情绪作为入道之阶乃是不可少的，但重玄的审美教育是一步步升华着的：对道的爱慕和对俗的厌恶乃是基于分别之心，有分别之心就不可避免地有所趋从、有所避忌，就不能与大道无所不在的品性相符合，也就不能见道。所以重玄美育下一步要做的就是消解分别之心。换言之，也就是泯灭能知主体的对象性意识，从而引导其步入物我两忘的审美意境的殿堂。李荣认为：“若有心分别，有善有不善，不得以为善。今既无心分别，非唯善于善，亦善于不善，亦善则与不善皆善，是以谓之得善也”<sup>B19</sup>，也就是说真正的善是混一齐观善与不善。在道德判断中应持如此虚豁的态度，在审美判断中又何尝不是：“体道则百虑俱遗，任真则万途皆适，实亦无逆无顺，不美不恶”<sup>B20</sup>。

从修身的角度看，要想长生久视，就得虚忘其身，物我齐观。因为一般凡夫都固执地执此身为“我”，凡是属于“我”的就爱惜有加，凡是与此身无关的就漠不关心，这种自私自利的心态又如何能体会大道慈周普覆的崇高之美呢？所谓“同于道者，道亦乐得之”、“同于失者，失亦乐得之”

<sup>B21</sup>，既无契道之德，又有丧道之心，当然只有流浪生死，远离长生之美了。所以李荣谆谆教导说：“太上贵德不贵身，明王爱人不爱己，苟能知此，则可以长久也。若贵身而贱物，爱己以憎人，不能同天地之仁，齐日月而均照，则寄托而已”<sup>B22</sup>；更进一步说：“夫有身有神则有生，有生有死不可言道”<sup>B23</sup>。所以只有外忘一身，内忘一心，完全泯灭以身为“我”的分别知见，才能无患无累，逍遥自若——“虚己忘心，无身也。是非患累起在于身。身苟忘也，则死生不能累，宠辱不能惊，何患之有”<sup>B24</sup>。

前面谈到，李荣在《西升经集注》曾有“守身”的观点，而这里有主张“忘身”似乎前后有所矛盾，这也反映了其人思想的复杂性。其原因大概是与李荣所注的道经自身的观点有关，如果注释的是《道德经》就得尽量符合其贵无尚虚的宗旨；如果阐释的是其他道经，又得考虑原典本身的其他观点。按照李荣自己的逻辑来理解两者也并不矛盾：如果所谓“虚静”是忘静之静，那么“守身”也就是忘守之守。

经过以上两次升华，泯除了分别知见，在修道的路途上可以算是立于“一中之道”了，但还应注意“若舍兹有累，归彼无名，有归还成有欲；若其有欲，则非安静，则失正道”<sup>B25</sup>，只要是有心，就不能算真正体味到了虚静的滋味，所以末了还不能执著于这个“无名”。大乘佛教认为，破除了“人我执”也就是做到了“忘身”还只是小乘果，要破除了“法我执”才是大乘正果的境界，重玄



学家们关于“遣执”的论述也受此影响。如果未遣除“无名”，也是一种变相的分别知见，因此李荣接着说：“今不见有累之可舍，不见无名之可取，取舍既忘则情欲不起，自然安静” B26。这也是对李荣自己说的“有累之业，遣去也；无为之道，来取也” B27 的进一步否定。总之，用李荣自己的话来概括，重玄的美育过程应该是“先舍于恶，次忘于善；先破有欲，次灭无为，有为无为并忘，若善若恶皆泯；念念欲起，次次荡除” B28。

从以上的论述可知，李荣立“虚极之理”为道体，对其作出了一个肯定的界说，也就是在重玄的多重否定之路上设置了一个终点，从道体论的角度看，他所说的“道”不能算是彻底的重玄之道，有向《老子》原旨复归的倾向，但从美学的角度审视，却有着特殊的意味。另一方面，遣之又遣，玄之又玄的重玄思维方法作为审美教育的思路，在他对修炼过程的论述中完整地体现了出来。因此李荣的“重玄之道”与其说是作为终极目的的毕竟空的“道”，倒不如说更多地具有作为修炼过程的“道”的意味。（责编：曦和）

①李荣《老子注》“天下皆知美之为美”章下注。严灵峰辑校《辑李荣老子注》，台湾艺文印书馆《无求备斋老子集成初编》第三函。以下李荣《老子注》同出。

②《西升经集注》卷三。《正统道藏》第二十四册，新文丰本。

③《西升经集注》卷四，《正统道藏》第二十四册P565，新文丰本。

④李荣《老子注》“大器晚成”章下注。

⑤⑥《西升经集注》卷四，《正统道藏》第二十四册，P562，新文丰本。

⑦李荣《老子注》“道可道，非常道”章下注。

⑧李荣《老子注》“大道废，有仁义”章下注。

⑨《道教义枢·动寂义第三十四》，《正统道藏》第41册P813。新文丰本。

B10 李荣《老子注》“名可名，非常名”章下注。

B11 李荣《老子注》“道可道，非常道”章下注。

B12 李荣《老子注》“乘乘兮不可名，复归于无物”章下注。

B13 李荣《老子注》“强其骨”章下注。

B14 李荣《老子注》“致虚极守静笃”章下注。

B15 李荣《老子注》“虽有荣观，燕处超然”章下注。

B16 成玄英《道德经开题序诀义疏》“天下皆知美之为美，斯恶已”章下疏。

B17 李荣《老子注》“天下皆知美之为美，斯恶已”章下注。

- B18 李荣《老子注》“不见可欲，使心不乱”章下注。
- B19 李荣《老子注》“善者吾善之，不善者吾亦善之，得善”章下注。
- B20 李荣《老子注》“唯之与阿，相去几何”章下注。
- B21 《道德经》23章
- B22 李荣《老子注》“贵以身为天下，若可寄天下”章下注。
- B23 李荣《老子注》“谷神不死”章下注。
- B24 李荣《老子注》“及我无身，吾有何患”章下注。
- B25 B26 李荣《老子注》“无欲以静”章下注。
- B27 李荣《老子注》“是以圣人为腹不为目”章下注。
- B26 〈西升经集注〉卷二，〈正统道藏〉第二十四册P558。新文丰本。