

上海城隍庙 香港蓬瀛仙馆
当代视角下的道教神学丛书之①

道教神学 概论

陈耀庭 ◎ 著



宗教文化出版社

上海城隍庙 香港蓬瀛仙馆
当代视角下的道教神学丛书之①



道教神学 概论

陈耀庭 ◎ 著

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

道教神学概论 / 陈耀庭著. -- 北京 : 宗教文化出版社, 2016.9

ISBN 978-7-5188-0269-2

I. I. ①道… II. ①陈… III. ①道教-神学-概论 IV. ①B921

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 221202 号

道教神学概论

陈耀庭 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 010-64095215(发行部) 13621175961(编辑部)

责任编辑: 王鸣明

版式设计: 高秋兰 贺 兵

印 刷: 北京信彩瑞禾印刷厂

版权专有 侵权必究

版本记录: 880×1230 毫米 32 开本 13.25 印张 350 千字

2016 年 12 月第 1 版 2016 年 12 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-5188-0269-2

定 价: 38.00 元

缘起

从上世纪 80 年代起,为了适应中国大陆地区道教恢复工作的需要,也为了整理道教优秀文化遗产,发扬道教优良传统,弘扬道教文化,香港蓬瀛仙馆在历届馆长的领导下,开展了大量道教文化工作,创立了世界互联网上第一个中英文双语的道教文化资料库,连续举行道教科仪音乐汇演,举办世界规模的《道德经》版本展览等等,得到了海内外道教界和学术界的广泛认同和赞扬。

从 2003 年起,在本馆永远馆长卢维干先生的倡导和主持下,得到学术界朋友的支持,我们开始编写《蓬瀛仙馆道教文化丛书》,并且交由北京的宗教文化出版社出版。这套丛书,后来又区分为“神仙传记系列”“道教科仪系列”“道教文艺系列”“道教艺术精华系列”“博士论文系列”等等分支,至今已经出版各种道教文化图书近三十种。《道教文化丛书》广泛赠与大陆地区和港澳台地区城乡道教宫观和道教学院,对于中国道教的劫后恢复和振兴发挥了积极的作用。

每思至此,本馆同仁都感觉十分高兴和欣慰。

随着中国道教恢复工作逐渐完成,如何在实现伟大中国梦的新时期,促进中国道教的振兴步伐,帮助道教宫观和道教徒适应当代社会生活,丰富道教为社会民众信仰服务的内容,推动道教信仰水平的提高等任务,已经放在新时期的道教面前。因此,我们认为有必要将香港蓬瀛仙馆的弘扬道教文化的工作提高到一个新水平,开创一个新局面。

和上海城隍庙合作出版这套《当代视角下的道教神学丛书》就是在这一新形势下,香港蓬瀛仙馆采取的一项新举措,对本馆弘扬道教文化事业的一项新安排。

道教是中国土地上固有的传统宗教。道教信仰流传至今已经有五千年了。近一百年里,中国社会发生了翻天覆地的变化,时局从急剧动荡转为平稳发展,物质文化的高速发展,精神文化的丰富多彩,都是中国历史上罕见的。这些既是太上赐予我们的机遇,也是放在我们面前的挑战。

《阴符经》说:“观天之道,执天之行,尽矣。”一百年来,道教中人观天之道的步伐,显然是落后了。我们对于天道的认识,显然是停滞了。其结果就是中国传统的道教信仰的凝聚力和活力受到了伤害,道教服务中国社会的功能也遭到了削弱,道教信徒的数量也无形中流失。这些情况如果不能改变,无疑是不符合中华民族复兴和伟大的中国梦实现的大局的,也是不符合天道运转的本意的。

有鉴于此,香港蓬瀛仙馆和上海城隍庙都认识到整理和重

新构建道教神学思想,统一海内外道教的基本信仰,加强道教教团的领导作用,提高道教徒的信仰水平等重要。并且认为整理和重新构建道教神学思想是增强传统道教的凝聚力、生命力、活动力、适应力、吸引力的刻不容缓的重要步骤。为此,香港蓬瀛仙馆和上海城隍庙决定联合出版这套《当代视角下的道教神学丛书》。

整理和重新构建道教神学思想,是一个长期的历史过程。道教适应时代的神学思想为千千万万道教徒接受,并且贯串于自身的信仰生活之中,更是一个复杂而艰苦的历史过程。我们正是秉承着先贤说的“我命在我不在天”的使命感,以自己对于大道体悟的责任感,以自己对于当代生活的认识来编写这套丛书,并且,希望对于中国传统道教的发展和弘扬发挥切实的作用。

和本馆以往出版的《道教文化丛书》相比较,《当代视角下道教神学丛书》因为内容有所不同,出版目的有所不同,读者对象也有所不同,所以,丛书的写作方法也必然不同。我们只是希望,《当代视角下道教神学丛书》对理论问题的阐述尽可能通俗易懂,以便使丛书能够充分发挥弘道的作用。

是为序。

香港蓬瀛仙馆馆长洪少陵

2015年6月

责任和使命

——《当代视角下的道教神学丛书》代序

上海道教协会会长、上海城隍庙住持 吉宏忠

《当代视角下的道教神学丛书》是由香港蓬瀛仙馆和上海城隍庙合作组织编写,并交由宗教文化出版社出版的。

香港蓬瀛仙馆和上海城隍庙之间的合作,可以追溯到上世纪的改革开放的初期。当时已故的香港蓬瀛仙馆永远馆长黎显华道长在上海会见了我的恩师已故的上海城隍庙住持陈莲笙道长。二人从此有了很深的友谊关系,彼此常来常往。

本世纪初,黎显华道长和陈莲笙道长各自受到自己本命太岁的启示,共同主持并邀请港台和大陆学者参与编写了《太岁神传略》,共同主持了《太岁神传略》的降授仪式,推动了大陆和港澳台地区道教的“拜太岁”科仪的普及和规范。在香港蓬瀛仙馆和上海城隍庙的推动下,经过十多年的努力,道教的“拜太岁”仪式已经成为全国和港澳台地区以及东南亚国家的道教

宫观中每年春节期间的重要的活动,为当代道教徒特别是中青年道教徒的信仰生活服务。

在本世纪初头十年里,黎显华道长和陈莲笙道长相继羽化登真,但是,香港蓬瀛仙馆和上海城隍庙在弘道工作中建立起来的友谊并无变化。合作组织当代道教学者编写和出版《当代视角下的道教神学丛书》是香港蓬瀛仙馆和上海城隍庙是在道教恢复和振兴工作中,合作的又一个举措。

以“当代视角下的道教神学”来命名丛书,是因为出版这套丛书来源于道教为推动道教教义思想的革新和重新构建所做的努力。

近30年,在道教恢复的过程中,我们经常说到和听到的一句话,那就是,道教的教义思想没有跟上时代的发展。道教需要有高道。

但是,说了30年,需要的高道在哪里?30年里,我们见到许多优秀的老道长。他们为培养我们青年道士花尽了心血,他们为收回道观产业磨破了脚底,他们为恢复振兴道教事业费尽了精力。但经历了千辛万苦以后,他们陆续相继羽化登真了。我们这些新培养的青年道长登上了道教的领导岗位。

30年来,我从一个弱冠学道的少年成了上海城隍庙住持、上海道教协会会长,可是我们还是听到和说到那句话,道教教义思想没有跟上时代的发展。

30年中,中国社会发生了翻天覆地的变化。当代社会物质文明的发展,精神文明的多样,社会问题的众多,都是百年以

来从未遇到过的。我们学道 30 年中,也看到道门中人在环境保护、健康养生和社会伦理等思想方面挖掘道教优秀遗产,做了许多努力,但是另一个突出的感觉就是,道教教义思想要面对需要解释的社会问题似乎越来越多,道教教义思想跟不上时代发展的步伐,似乎比起 30 年以前,又落后了一大截。

2002 年 1 月,香港青松观趁香港道教学院成立十周年之际,在香港举办了“道教教义与现代社会国际学术研讨会”。会议结束后出版了论文集《道教教义与现代社会》(上海古籍出版社)。

同年 11 月中国道教协会文化研究所和上海市道教协会在上海举办了“道教思想与中国社会发展进步研讨会”。会议结束后出版了论文集《道教教义的现代阐释》(宗教文化出版社)。这两次会议都明确提出了根据社会发展的要求对于道教教义作出符合社会进步要求的阐释的课题。

根据当时的商定,“道家思想与中国社会发展进步研讨会”在上海会议后还要连续举行多次。

第二次会议就是在 2003 年以“道和神”的关系为主题的泉州会议。会议后出版了论文集《道教与神仙信仰》(人民日报出版社)

第三次会议就是在 2004 年以“道教伦理”为主题的南岳衡山会议。会议后出版了论文集《道教与伦理道德建设》(中国言实出版社)

第四次会议就是在 2008 年以“道教与经济社会发展”为主

题的南昌会议。

这些会议都是本世纪以来,中国道教为了重新构建适应当代社会需要的教义思想的目的而召开的研讨会。这些研讨会得到了时任中国道教协会副会长张继禹道长的支持,也得到道门有识之士的响应,为道教教义思想的更新迈出了可喜的一步。

当时,我们对于重新构建当代道教教义思想的困难有过估计,我们当时估计“道教思想与中国社会发展进步研讨会”可能要开很多次,有人说甚至要开 20 次。我们希望,最后一次会议还能在上海举行,同时,形成一个文告,以文告统一道教的基本信仰,并且对这一基本信仰出发的教义系统对于适应社会的各个方面作出一致的解释。可是,十多年的研究和工作实践告诉我们,重新构建当代道教教义思想的困难要比我们设想的多得多,大得多。另外,要在道门中对重新构建的教义思想达成共识的困难,也比我们设想的要多得多,大得多。

道路维艰,可是人生又有几个 30 年啊。30 年已经过去了,我们总不能在 30 年以后,还是说那句话:道教的教义思想没有跟上时代的发展,让我们新一代愧对道门的子孙,愧对几千年中华优秀传统文化的一部分的道教的传承。

身在道门的责任感和使命感,让我们继续在为推动道教教义思想跟上时代发展的道路上前行不止。

我们企盼道门中有高道出现,可是能对道教教义设想适应当代社会作出贡献的高道在哪里?我们只能等待太上的恩赐。

在等待恩赐的时候,我们能做的只有一件事,那就是只有依靠我们道门中人和学术界中对道教有感情的人的共同努力,自己来“观天之道,执天之行”,自己来体道、悟道、阐述道。中国古话说:三个臭皮匠变成一个诸葛亮。希望有多一点同心合力的臭皮匠,一起来成就一个推动道教前行的诸葛亮。以学道人的集体智慧对道做出当代的诠释

根据宗教历史发展的经验,也根据近 30 年工作的实践体会,我以为,我们重新构建道教教义思想的工作大概需要分两个阶段,做三件大事。

第一个阶段是理论准备阶段。以“道教神学”命名重新构建的道教教义思想的全部内容。在构建道教神学体系中,以道教经典为依据,以历代高道对于道的诠释作为借鉴,从当代社会实际生活出发,以道教有神论思想系统地回答当代社会生活中的问题,为当代道教信徒的信仰生活服务。

这一阶段要做两件大事,一是要出版《当代视角下的道教神学丛书》。丛书大约包括 20 余本,其中有《大道论》《长生论》《清静论》《无为论》《不争论》《柔弱论》《中和论》《天人论》《善恶论》《神仙论》《魂魄论》《斋醮论》《符法论》《道士论》《金丹论》《养生论》《道医论》《洞天论》《师承论》《审美论》《道教神学概论》《道教比较神学导论》,等等。在丛书编写中用集体智慧构建当代道教神学体系,这正是我们和香港蓬瀛仙馆合作出版这套丛书的本意。

另一件大事是要恢复“道教老学”,继承杜光庭、白玉蟾、

邓玉宾等道门中人以有神论观点注解《道德经》的传统,做出符合当代道教神学体系的《道德经诠释》,以及其他道教经典的新的诠释。

第二个阶段是实践推行阶段。为了在海内外道教界中推行重新构建的道教神学体系,需要在中国道教协会和海内外各地道教协会的支持下,共同努力召开一系列会议,制订一系列信仰和信仰行为的文件,确定道教基本信仰的内容,确定道教对于当代社会生活各种问题的立场、观点和行为准则,形成全道教对于新构建的道教神学的共识,并且施行到学道、修道和弘道工作中去。这也是我们和香港蓬瀛仙馆共同从事此项工作的本意。

只有通过这样两个阶段的长期努力,或许30年以后,我们可以不用再说,道教的教义思想停滞和落后了。我们才能在实现中华民族伟大复兴中,在实现伟大的中国梦的事业之中,使得30年以后的道教称得上是有历史感和有时代感的道教,是有千年历史而长盛不衰的高水平的中华民族的固有的宗教信仰。我们也可以无愧于祖先和后代说,我们尽了自己的责任,付出了最大的努力,

以上,就是我在《当代视角下的道教神学丛书》出版之际想说的话。如果我们说得不对,做得不够,请大家批评指正。

总 序

在中国现代社会,“神学”是一个敏感的问题,也是令人瞩目的问题。过去,曾经在一段时间里,人们害怕谈神学,似乎一谈神学,就成了思想落后的人,被归入另类。之所以如此,是因为长期以来,社会上对宗教存在着种种不正确的看法,以为宗教是鸦片,于是宗教神学就是麻醉人的消极的精神现象;有的人又以为神学太高深,处于云雾之中,虚无缥缈,难于企及。其实,这些都是对神学的莫大误解。

神学是一切宗教的思想基础与核心内涵。没有神学,宗教信仰就不能建立。因此,考察神学,这是认识宗教的基本课题。

“神学”的英文名称为“theology”,源于古希腊。开初,“theology”表示神的言谈或者神对人的言谈。这样的“神学”实际上就是“神话学”。到了亚里士多德时代,神学被赋予了“形而上”的意义,从而作为最高的理论而指向了首要原理的神圣者。公元2世纪开始,“神学”这个概念被基督教采纳,表示的是关于基督教的上帝论。在中世纪,自从大学成为基督教修会的高等

学府以来,“神学”作为众多学科的第一个系科而享有盛名。其后,基督教学者对神学进行多方面探讨,其内容不断增加,涉及的范围越来越广,分支越来越多,诸如圣经神学、归正神学、公教神学、新教神学、正教神学、系统神学、处境神学、社会神学、历史神学、实践神学、生态神学、文化神学等等。

从狭义上看,神学是关于基督教信仰的一个学科名称。随着宗教学研究的开展,从广义上看,神学乃是各种宗教有神论的全部内容。它不仅是一种宗教理论,而且也具有宗教修养的实践内涵。

在中国古代,虽然没有“theology”那样的概念,但关于“神明”的经典论述却由来已久,并且颇为丰富。如《书·微子》谓:“今殷民乃攘窃神祇之牺牲牲。”唐代陆德明释文:“天曰神,地曰只。”《周礼·春官·大司乐》称:乃奏黄钟,歌大吕,舞《云门》,以祀天神。”汉代郑玄解释说:“天神,谓五帝及日月星辰也。”许慎《说文解字》称:“神,天神,引出万物者也。”徐锴系传:“天主降气以感万物,故言引出万物也。”从这些例证来看,中国不仅在很早的时候就形成了“神”的观念、概念、理念,而且历代学人不断进行解释,其意涵逐渐扩展。从这个角度看,中国传统的神学不仅早已有之,而且颇具东方特色。

东汉以来,道教在上古原始宗教信仰基础上,建构了自己独特的神仙谱系,作为信仰的支柱。《太平经》卷35《分别贫富法第四十一》说:“天者最神,故真神出助其化也。地者养,故德神出助其化也。人者仁,故仁神出助其化也。”这是从天、地、

人三个层面表述了神的存在和作用。按照《太平经》的理路,在天有真神,在地有德神,在人有仁神,由于人类德行的感通,天、地、人三界的神明都会出而佑助。《太平经》这种思想对后来的道教神学影响很大。魏晋以后,随着道教教派组织的发展,道教的神明信仰逐步完善起来,形成了以元始天尊、灵宝天尊、道德天尊为主神的包含天、地、人诸界神明在内的宝塔式信仰系统。与此相对应,一套解释神明信仰的理论也建构起来。

按照陈耀庭教授的概括,道教神学不仅有独特的结构,而且有丰富的思想内容。就结构来看,道教神学以“道德”为思想核心,而其根本就在一个“道”字。

就信仰立场来看,“道”就是“神”。在道教的历史上出现过许多宗派,如正一盟威之道、太平道、正一道、全真道、净明道等等,各派的经文各有差异,科仪方术各有不同,但是信仰“道”、以“道”作为教义的核心却是共同的。由此延伸开来,便有天道、地道、人道与鬼神之道等四要素。这四个要素相生相克,从而有了天地宇宙的运化。

就信仰内容来看,道教神学包括了八个主要模块:一是天庭神学,阐述道教关于神灵信仰的基本内涵;二是人世神学,阐述道教关于人以及人间社会的看法;三是水善神学,阐述宇宙天地以及人间社会如何像水一样地发展变迁;四是恩惠神学,阐述天道造化、养育万物,人应该对天道以及象征天道的神灵感恩的义理。五是自然神学,阐述道教关于自然界的认识以及人与自然关系的思想;六是和合神学,阐述道教关于人体自身

各器官的内部关系、人与人的关系、人与自然关系的基本愿景。七是教团神学,阐述道教关于教团组织遵循的天道法则以及管理制度、规范等。八是修炼神学,阐述道教关于延年益寿、长生成仙的目标以及实现目标的各种修炼方法。^①

由以上的结构与内容可知,道教神学并非只是单纯地告诉人们宫观里有多少神灵,而是一个思想深邃、内容完整的文化体系。从总体上讲,道教神学是以道为基本信仰、以神灵观念为枢纽而建构起来的传统宗教学说,这个学说涉及自然宇宙、社会人生、生态环境、无形世界等看得见的领域与看不见的领域。就关涉的学科看,道教神学包含着天文、地理、气象、生物、医学、化学、民俗、政治、历史等多个方面,从而构成了内容广泛的知识系统。

梳理与探索道教神学,这是全面准确认识道教文化体系的需要,也是实现道教与当代社会相适应的需要。近年来,道教界与学术界都非常赞同道教应该与当代社会相适应的倡导。因为相适应是道教振兴的根本出路,也是社会健康发展的根本保障。但是,怎样相适应?这是一个值得认真思考与实践的课题。道教要在当代社会站稳脚跟,服务于当代社会,不但需要对当代社会的基本状况、发展趋向有深入的洞察,也需要明了自身的思想内涵和文化优势,更需要总结以往十分丰富的理论成果。毋庸置疑,道教神学正是道教文化的核心组成部分,抓住了这个文化枢纽,就能够提纲挈领地呈现道教文化的历史影响与当代价值。

① 详见陈耀庭《论道教神学》,《杭州师范学院学报》2004年第3期。

就民众的社会生活来讲,梳理与探索道教神学,也具有特殊意义。道教神学的基本纲领是:“仙道贵生,济世利人。”这一方面表明道教对生命的尊重和爱护,另一方面则反映了道教宽容的情怀和热情帮助的精神。以往有许多人把道教或者看做隐遁山林、不问世事的宗教,或者看做是只会召神勑鬼秘术的民俗现象。其实,就其神学所涵括的内容看,道教是具有鲜明的社会性的。道教神学不仅关心社会、而且发愿要为社会公平、和睦、繁荣、健康贡献自己的智慧。可见,道教神学是有益于社会民生的博大精深的思想体系,其中所具有的宏观生态伦理思想、周穷救急的理念、身心健康的谐调法门等,对于当今社会稳定与发展而言都是颇有裨益的。

作为中国传统文化的重要内容,道教神学在以往虽然也有一些研究成果,但就总体而言,依然比较缺乏。鉴于此,我们组织了这套丛书,分别从不同角度予以考察,希望这项工作有助于推动道教理论建设的向前发展,也希望对世人的现实生活有所帮助。如果能够达到这样的效果,那就是我们非常高兴的事。由于这是一项新的文化建设工作,本丛书存在缺点在所难免,殷切期盼广大读者批评指正。

詹石窗

谨识于四川大学老子研究院

2015年

序 言

我写这本《道教神学概论》，既不是想标新立异，弄个时髦词汇“神学”玩玩，也不是要崇洋媚外，跟着别的宗教后面人云亦云。我写这本《道教神学概论》的唯一目的，是为了给道教的教义思想有个明确的定位和较完整的概述，为培养和造就当代“高道”做个垫脚的铺垫。

道教是个有信仰的实体组织

1981年，我进入中国研究宗教的学术界行列。当时，正是经过十年动乱，拨乱反正，恢复和落实宗教信仰自由政策的时候。1986年《上海社会科学院学术季刊》的第2期发表了 my 论文《论宗教系统》。这篇论文后来被翻译成法文，发表在法国远东学院的1988年4期《Cahiers d'Extceme-Asie》上。这篇论文运用的系统方法曾被人评价为中国宗教学研究的一项突破。国际学术界还认为我对宗教系统的论述受到法国学派的

影响等等。就我作者本人来说,这篇论文只是论述了一个事实,那就是,“任何宗教都是由宗教徒、宗教组织和宗教思想组成的社会实体,是人类社会的精神系统的一支。它既反映着自然界和人类社会给人带来的苦难,也寄托着宗教徒对于现实苦难的抗议和哀叹以及对于理想生活的希望和追求。在不同的历史时期,宗教对于社会的进步产生过促进或者阻碍的不同作用”。这篇文章是有针对性的,那就是针对当时中国存在的对于宗教认识的“左”倾思潮。指出“宗教系统的三个要素之间,在一般情况下,对系统发展起关键作用的只能是宗教徒”,而“宗教系统作为一个实体是由信仰相同的宗教徒所组成的,因此形成了一定的社团性”,因此宗教问题说到底还是人的问题,而不是单纯的思想问题。

30年来,中国人的宗教信仰自由作为公民的权利被写进了《中华人民共和国宪法》。笔者从事研究工作的对象——道教,也得到了全面恢复和振兴,出现了近百年来道教史上从未有过的发展黄金时期。这一个时期,除了道观修复开放、道士恢复培养、宫观香火旺盛、各种经籍刊印以外,还有一个重要标志,就是全国各地新建或者恢复了各省市和县级的道教组织——道教协会。一批批青年道长作为道教界的代表人物进入各级人民代表大会或者政治协商会议,参政议政。道教作为一支实体力量出现在中国政治舞台上。

但是,一些青年道长常常问我,他们这样的政治舞台上代表的是道教,可是,是代表从道才30年的他们个人自身?还

是代表那占据“一亩三分地”的道观？还是代表每年几十万几百万拜神的信徒？还是代表坐在殿堂上天天慈爱地看着众生的道教神灵？这些问题提出的说法似乎都对，但是似乎又都不完整。他们代表的是什么？我回答他们，他们是代表着道教这个社会实体。道教这个社会实体同其他社会实体一样需要经济财力的支持，这个实体中的人同别人一样需要衣食住行。但是，他们之所以成为代表，那是因为他们代表的实体同其他社会实体有不同的地方。这个不同的地方就在于道教社会实体具有道教的信仰，有着有神论的思想信仰。从这个意义上说，在中国政治舞台上活跃的青年道长们只能是信仰道教有神论思想的代表。离开了这一点，道教协会就不成其为道教信仰组织，道教徒也不成其为道教信徒，这些青年道长在国家的权力机构和咨询机构中自然也就丧失了代表性。

道教信仰是有神论的信仰

我们常常习惯地称中国是一个多宗教而宗教徒只占少数的国家。在历史上，中国确实不是一个有国家宗教的国家，也从来没有哪一个宗教占据过社会思潮主流的地位。但是，这并不等于说中国历来是一个无神论占统治地位的国家。

我们常常有意无意地具有一种观念，似乎中国人除了宗教徒都是无神论者。事实证明，这是一种错误的认识。中国自古就有天、天帝、老天爷的观念。中国的皇帝历来自称“奉天承

运”，历来自称是“天子”，也就是“天帝”或称“昊天上帝”的儿子的意思。而大多数中国人都保持着“敬天祭祖”的传统信仰。“敬天祭祖”是上古三代就已形成的有宗教意义的思想和仪礼。“敬天祭祖”仪礼后来演变成成为民间习俗，它一方面包含着“孝亲报本”的伦理内容，另一方面它的深处又蕴涵着天有神、祖有灵的宗教理念。每当清明，人们只要站在公路两旁，看着浩浩荡荡的祭祖车流，站在山野上和公墓里，看着挤满在坟前放供品、烧纸钱、点香烛的人群，你就会明白几千年传承下来的“敬天祭祖”传统信仰的力量。可以肯定，参与“敬天祭祖”的大多数人并不是宗教徒。然而，严格地说，这大多数人也不是彻底的无神论者。在他们的潜意识里存在着祖先的灵魂观念，存在着超自然的“老天”的力量，说不定他们晚上还怕鬼。正确的认识和估计应该是，在中国的总人口中，除了无神论者，除了有神论者的宗教徒，这样一种对于神鬼半信半疑、将信将疑的人恐怕占据着大多数。这样一个数量浩大的传统信仰人群，既是无神论者的后备军，也是思想深处具有超自然力量观念的有神论意识的非宗教徒。这个数量浩大的人群是“敬天祭祖”习俗传承的主要载体，也是有神论者的后备军。如果以上的分析能够成立，那么，在中国，具有有神论思想观念的人就不是少数了。

一个人有有神论思想观念也不是什么见不得人的事情。只是在两千年里，由于儒家思想鄙视“怪力乱神”的社会主流思潮，加上近百年来，由于科学主义思潮的影响，有神论思想被

戴上了愚昧、反科学的帽子,因此,在儒生或者有儒家思想的人的眼睛里,在崇信科学主义的人群的心目中,信仰宗教的人,不论是信仰道教或者任何其他宗教的人都变成了另类,受到主流思潮的鄙视。进而在“十年动乱”中,宗教徒就被打成“牛鬼蛇神”。今天,当中华人民共和国的《宪法》规定“宗教信仰自由”,宗教徒和非宗教徒同样享有公民权利,并承担同样的公民义务的时候,有无神论思想的人同有有神论思想的人应该具有同样的社会地位。这也正是在中华人民共和国的神圣的人民代表大会和政治协商会议中,出现了许多穿戴道士服饰的人的原因。

道教的信徒具有道教的有神论思想。道教的信徒明确地表明自己具有道教神学信仰,同时尊重无神论者和其他宗教信徒的信仰,并且自身能够得到社会的尊重,得到无神论者和其他宗教的信徒的尊重。道教这支社会力量以具有自己的神学信仰出现在各种社会活动之中,这是中国社会发展进步的标志,而不是中国社会发展倒退的标志。

一个道教徒同样可以是一个推动中国 社会发展进步的好公民

近百年来,人们常常有意无意地认为,信仰宗教的人都是不同寻常的人,似乎信了宗教就不吃人间烟火了,似乎天然地与社会格格不入,似乎天然地反对社会发展进步。于是,人们

常常有意无意地把信仰宗教的人当成怪物,或者另类。

中国实行改革开放以后,经过拨乱反正,现在,人们对于宗教徒有了比较客观的认识。

25年前,我在《论宗教系统》一文中曾经这样分析过宗教徒,宗教徒作为活生生的“人”,同自然界以及社会的政治经济等要素都有密切的关系,这是因为宗教系统本是一个开放系统。宗教徒和非宗教徒尽管有着信仰的差异,但是,作为“人”的基本需要却是相同的,也就是他们“必须能够生活”,“为了生活,首先就需要衣、食、住以及其他东西”。^①不论是宗教徒或是非宗教徒都必须在社会生活中确定自己的地位,并且由此决定他们的物质生活以及他们的包括国家、法律、哲学、道德、艺术观点的精神生活,当然也决定着他们的宗教生活。不同阶级的非宗教徒可能有不同的宗教观,而不同阶级地位的宗教徒的国家观、政治观、道德观可能有更大的不同。正如宗教观念必须由物质生产的方式来解释一样,宗教徒的宗教观也只能由他的阶级地位和物质生活方式来解释。宗教徒之所以成为宗教系统中最活跃的,也正是由于他们反映着社会的物质生产和精神生产的最新要求。把宗教徒理解为不食人间烟火、和人类生活格格不入的“异人”是不符合事实的,把宗教徒描写成除了“天堂”毫不关心人间的国家、政治、社会经济等生活的“超人”也是不符合宗教系统的客观事实的。历史上有关宗教“异

^① 《德意志意识形态》,《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1965年,第32页。

人”和“超人”的记载无不曲折地反映着当时社会生活中存在的种种问题。从这样的分析出发,我们就可以明白为什么具有有神论信仰的宗教徒和没有宗教信仰的无神论者,可以在议会中共同商讨国家大事,可以合作处理各种社会事务,可以共同为建设伟大的中国梦、为中华民族复兴大业贡献力量的原因。

道教是中国宗教。历史上乃至当今世界上信仰道教的道教徒,不论是具有神职的道士或者一般信众,主要还是中国人,或者在海外生活的华族和华裔同胞,尽管现在在有些国家已经出现了极少数道士装束的“洋道士”。

道教文化继承了道家文化,从魏晋南北朝以后,就成为中国传统文化的三大支柱之一,在中国社会发展和进步中曾经发挥过积极的作用。

在中国近现代历史上,道教徒和祖国人民同呼吸、共命运,抵抗外国军国主义侵略,喊出过“上马杀敌,下马修道”的口号。为了支援民族民主革命斗争,有的名山宫观成为革命部队的指挥中心或者驻扎基地,有些道士还直接参与传递情报、夺取武器弹药和治疗伤病员等革命战争。一些名山宫观还因此被烧杀掳掠,不少道士还献出了自己的生命。

从政治层面上看,在中国近现代史上,有神论者的道教徒同无神论者的革命战士,是可以站在同一条战线上为民族民主革命共同奋斗的。

从社会生活层面上看,在国家困难、民族遭灾、人民痛苦的日子里,一些宫观接纳避难的民众,给住宿、给粮食、给医病。

一些道士利用“十道九医”的优势,开展施诊给药、抚恤贫弱、收养孤寡等济世活动,为中国社会的稳定和发展贡献了力量。在一些被外国侵略租借的地区,道教更是以有神论的信仰和传统民俗活动维系了中华民族的根基,传承了中华文化的血脉,为这些地区百年后顺利回归祖国发挥了难以替代的作用。

事实说明,道教徒虽然有自己的有神论信仰,但是,毫不妨碍他们同样可以成为积极参与中国社会发展进步活动的一员。当代中国社会的领导人之一,曾经要求“改革不适应社会主义的制度和宗教教条,利用宗教教义、宗教教规和宗教道德中的某些积极因素为社会主义服务”。这里说到的“宗教教义、宗教教规和宗教道德”,自然就是宗教神学的内容。这一要求肯定了宗教神学思想中的“某些积极因素”可以为社会主义服务。

当然,要利用道教神学中的积极因素,就必须对于道教神学有个全面和系统的了解,对于道教神学应该有一个明确的定位。这样才能从“宗教教义、宗教教规和宗教道德”中提炼出“某些积极因素”。于是,就有了这本《道教神学概论》。

近30年的中国道教史的研究都指出,从清代以来,道教教义思想发展的停滞,道教没有出现能够影响全局的“高道”,这是道教出现衰颓的主观原因。随着近30年来道教的全面恢复和振兴,正如许多前辈道长所言,道教遇到了发展的黄金时节。但是,道教发展面对的一个瓶颈就是缺乏有信仰的合格的“有道之士”,特别是缺乏有影响全局能力的“高道”。一位高道的

出现有各种各样的历史机遇。我们能够做的就是为这样的高道登上历史舞台,创造条件。这部《道教神学概论》就是想为“高道”出现做一个铺垫,做他们登上高道、铸造辉煌的一个台阶。有了一大批有信仰的合格的“有道之士”,道教自然就能够为中华民族的复兴大业做出更大更实在的贡献了。

我自知水平有限,对于本书能不能实现上述目的,实在没有把握,因此,我诚恳地等待着道教界同道和学术界朋友的批评和指正,也期待着“有道之士”在批评本书的过程中迅速健康成长起来。

是为序

陈耀庭

2011年5月于中国上海

绪 论

第一节 对道教的两种不同的认识

在开始讲道教神学的时候,首先,我们要对什么是道教有个正确而统一的认识。不然的话,我们说了半天,有人听了就会说,你说的道教神学并不是我心中的道教的神学,最终的认识也不会正确而统一起来。

现在,人们对于什么是道教有三种看法:一种看法认为,道教和世界上其他宗教一样。它有完整的教义思想,有一套经典,有专职的神职人员,有一批忠诚于它的信徒,有一个独立的组织系统,有一系列独特的宗教仪式行为。

另外一种看法认为,道教和其他宗教不同。有人认为,“世界上的宗教可以分为两大基本的类型:一类是基于信仰,以“神”为中心的宗教;一类是基于觉悟,以“神性”为中心的宗教”。“前者以基督教、犹太教和伊斯兰教为代表,后者以佛教和道教尤其是禅宗与丹道为代表,因为佛教和道教中有一些民间化的派别也以信仰各种不同的神灵为中心。至于“无神论”,它是“有神论”的反

动,其实也是一种“信仰”,一种反向的信仰。因为不管是对于“有神”还是“无神”,“神”都不过是一种假设,一个人设定的概念,它既无法“证实”,也无法“证伪”。

至于区别这样两大类宗教的根据在哪里呢?这种看法认为,“上述两种宗教类型,也就分别有两种不同的宗教维度:一种是信仰神,一种是觉悟神性。”

这里用了一个理科的词汇“维度”。什么是“维度”呢?维是空间的因素,空间有长宽高三个要素,于是,我们称世界是一个三维世界。度是度量,计算的标准和尺度。所以,维度就是一种区别不同类型宗教的尺度和标准。不过这个尺度和标准怎么掌握,实在很难,因为这个维度它并不像数学计算那样,一分一毫,清楚明白。

因为这个区别有两个问题:

第一,是对于宗教本身的理解。宗教本身都是基于信仰的,以“神”为中心的宗教是基于对神的信仰,以“神性”为中心的宗教也是对神的信仰,如果不信仰神的话,哪里有对于神性的觉悟呢?佛道教界的人士不会同意把佛教和道教分割为二部分,一部分是“禅宗和丹道”,一部分是“民间化的派别”。宗教不管有多少派别,宗教如果要生存下来,“禅宗和丹道”也必须像民间化的派别一样“信仰神”。离开民间化的派别的“信仰神”,佛道教都无法生存,更不要说延续下去了。

第二,是对于维度的理解。区别二类宗教的维度,只能从思想和行为等两个方面来把握。从思想上说,信仰神的“民间化的派别”对于神的崇拜是五体投地的,没有任何怀疑的。觉悟理性的宗教对于神的崇拜是理性的,是需要信仰者的理性觉悟的,但是,同样也是没有任何怀疑的。从行为上说,信仰神的“民间化的派别”讲究宗教的仪式和重视教会组织。而觉悟神性的宗教似乎更

注重理性的行为,不特别重视宗教仪礼,也不重视宗教组织。可是,对于一个宗教来说,如果宗教缺少了行为和组织的要素,只剩下“觉悟理性”,那么,这个宗教就不成其为宗教了。

说到这里,所谓“二类宗教说”是怎么一回事就清楚了。这个区分二类宗教的说法就是指这样二类:以佛教为例,一类就是像圆瑛、星云、觉光等大和尚的佛教,还有一类就是丰子恺居士那样的佛教。大和尚住在庙里,带领信众念经拜佛,管好庙宇,组织好佛教团体。跟着和尚一起礼拜菩萨的有无数善男信女,那些都是佛教的基本信徒,也是佛教生存的衣食父母。这些大和尚的佛教就是“民间化的派别”。而丰子恺居士也信佛教,家里有佛堂,供奉菩萨,天天吃素念经,还画过很多宣传佛教思想的画册,是一位公认的佛教徒,但是,丰子恺从来不进庙烧香,也从来不同和尚打交道,身边没有带领的佛教信徒,自己也不参加佛教组织。丰子恺自己有职业,不需要别人供养,他只是自己信仰佛教。丰子恺的佛教大概就可以称为“觉悟理性”的佛教。

这些年来,很多人在提倡文化宗教,诸如文化佛教、文化基督教等等。这些说法,形诸文字,登上媒体,但是一直无法得到佛教界和基督教界人士的认同。我问过中国基督教协会前会长曹圣洁牧师,刘小枫他们提出文化基督教,有没有意义?曹圣洁牧师回答我一句话非常精辟,她说,如果基督教没有教堂,没有礼拜,只是像那些人鼓吹的自己读圣经,自己理解圣经。那么还有基督教吗?前会长曹圣洁牧师说得非常清楚,宗教是一种有组织的群体的信仰,而且是伴随有一定的崇拜行为的信仰。所以,只是强调“理性觉悟”就不可能是宗教。

第三种说法是近年来流行在西方汉学研究界的说法。他们认为,上述第一种说法是按照西方宗教学理论做出来的道教概念,不符合中国道教的实际。而中国学术界作出这样的界定是屈

从于中国现有政权,是为控制道教服务的。那么他们心目中的道教是怎样的呢?道教应该包含各种地方神灵和自然崇拜,应该有各种术数,包括算命、看相、起卦乃至于称骨和摸骨等命相术。道教有为活人居住阳宅和死人坟墓阴宅选择的堪舆术。道教有与神沟通的扶乩术,与鬼沟通的关亡附体术。道教有气功、服药、符水祝由和武术等养生术,等等。而如今中国合法的道教却并不包括这些内容,因此,如今的道教是不完整的。其实,根据中国道教的历史,从张陵命名自己的道派为“正一”,就是区别于各种“邪道伪技”。南北朝时期陆修静整理社会上各种经书,编定“三洞”经目,就是区别于各种邪道伪经。明代四十三代天师张宇初的《道门十规》的第五规明确指出,“圆光附体,降将附箕,扶鸾照水,诸项邪说,行持正法之士,所不宜道。亦不得蔽惑邪言,诱众害道”。^①这就是说,这些民间流传的方术都不能列入道教法术的范围。道门中有些人确实为了谋生而使用这些方术,但是,从不认为它们是道教。西方学术界热衷的这些东西在日本学术界的著作里,常常称为“民间宗教”或者“民俗信仰”等,也不认为是道教的东西。把这些道门中人都不是道教的东西,硬加在道教头上,又说如今的道教不是真正的道教,这种做法实在是不符合实际的“强加于人”。本书作者自然不能同意西方汉学家对当代中国道教的指责,并且坚持现在公认的道教界定。道教和中国民间信仰有千丝万缕的联系,这也是事实。但是,道教对中国民间信仰的吸收是有选择的,只有被吸收进了道教神学体系的才是道教的一部分。

我们为什么在讲述道教神学一开始,就要在这里提出三种道

^① 《道藏》第32册,文物出版社、天津古籍出版社、上海书店联合出版,1988年,第150页。本书以下引用《道藏》均出自此版本,恕不重复注明。

教界定这个问题呢？那是因为，我们这里要明确我们研究的范围，明确我们说的是什么样的道教。我们说的道教是有无数信徒信仰的道教，有宫观和神像、有无数信众在烧香、叩拜、诵经、礼忏的道教，而不是一个人或者几个人关起门来，在书斋里自己体验“觉悟神性”的道教。也不是算卦、算命、扶乩、看风水的道教。道教的信徒中间有信仰层次的区别，但是，道教对于大道的觉悟和对于神仙的崇拜是一致的，并不是矛盾对立的。道教徒祭拜神仙和对于神性的觉悟在现实的道教活动中是可以统一起来的，而不是相互对立的。道教包含的许多道术的内容必须同对于大道的觉悟以及对于神仙崇拜结合在一起，不然就不能成为道教信仰的组成部分。

这样一种统一，可以，也应该在对于道教神学的研究和学习中完成。

第二节 道教研究中“神学”

一词出现愈见频繁

说到“神学”一词，人们总会想到基督教。因为，在基督教中“神学”一词是使用了很久，并且经常挂在神父和牧师的嘴边的。于是，有人认为只有基督教才有“神学”，也让人误解只有牧师和神父才需要了解神学，学习神学。似乎神学同一般宗教信徒是没有关系的。

神学是不是同我们无关呢？当然不是的。

我们信仰道教的人都知道有一句话，那就是“举头三尺有神明”。这句话的意思是说，每个人的头顶上三尺高的地方就有神明存在着。这个神明虽然你看不见，但是神明在保护着你，也监

督着你。我们说这个话的时候,就有这样的意思:我们不能做亏心的事情,因为头顶上三尺就有神明在看着。我们碰到对自己不公平的事情,这样的不公平,老天看着,那些损人利己的人总会得到报应。天上的神明终究会秉公执法,扬善惩恶的。这句话说明,我们的心目中都有关于神的观念,都有神学的常识,只是这样的常识很不完整,还不能成为我们道教信仰的基础。因此,对于道教神学的了解,不只是道士的事情,也是我们普通的道教徒应该具备的常识,而且,只有有了比较完整的神学常识,我们才可能成为一个新时代的理性的道教信徒。

其次,在道教研究中,这些年来已经有越来越多的人在使用“神学”一词,只是还没有给道教神学的概念以明确的界定而已。

已故的道教研究前辈王明研究员在他执笔的《中国大百科全书》的《哲学卷》的“道教哲学”条目中,说到道教哲学,“它把道家的‘道’予以神学的阐释,结合儒学,融合佛学,形成了独特的理论”^①。该文后来收在由其子女和学生编定的《道家与传统文化研究》一书中。

四川大学宗教学研究所的石衍丰教授在《上海道教》的1990年第3-4期合刊上就发表过文章,题目就是《浅谈道教神学与传统文化》,这里的标题就直接使用了“神学”一词。

四川大学的姜生教授在他的博士论文中,也有这样的标题“汉魏两晋南北朝道教的神学伦理形态”,“伦理神学及其社会功能”等。^②这里还提出了道教的神学伦理学的概念。

四川省社会科学院李远国研究员在他的2000年发表的论文《三清、玉皇信仰略考》有个副标题,副标题就是《兼及道教的神学

① 《道家与传统文化研究》,中国社会科学出版社,1995年,第212页。

② 《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》,四川大学出版社,1995年,第162、198页。

思想》。^① 在他的 2002 年发表的论文《试论道教教义思想中的三大特性》中又多次使用了“神学”的概念。例如,“道教的这种神学观点,却是建立在人间实实在在的人伦理念之上”。“无论是儒家在宗教上所主张的祖先崇拜和在伦理道德上提倡的‘孝悌’的观念,还是道教在神学上所肯定的‘三缘和会’与‘忠孝神仙’的思想,都是对其所特有的民族性的肯定”。“在众多的神真中,却有许多创教开宗的祖师,道行精深的高道,圣贤烈士、历史人物,这是道教神系与神学的一大特色”。^② 李远国研究员在他的多篇论文里非常广泛地使用“神学”这个词。有的时候,李远国教授指称神学是道教神仙谱系构成的基础。有的时候,李远国研究员又指道教神学包含了许多宇宙观、伦理观等思想内容。

中国道教协会副会长张继禹在他的 2002 年发表的论文《道教教义思想在当代的继承与弘扬》中,也说到“道教人、神同源的神学思想是其修炼成仙理论的基础”。^③ 张继禹会长这里说的神学,关系到人和神的本体构成问题,从哲学上说,属于本体论的范畴,因此,他指称的“神学”就不是简单的神仙谱系构成问题了。

中国社会科学院世界宗教研究所的卢国龙研究员在《道教哲学》一书中,在论述到中国商代宗教思想的时候,认为“商代神学观念带有自然神论的特色,这种特色在后来的道家、道教中时常有所反映”。^④ 在这里,卢国龙更是把“神学观念”一词推衍到了商代,还推衍到了全社会,并且用“神学观念”来概括中国古代全部的有神论思想,指出道教的神学思想是中国古代神学观念的直接继承。

① 《道教神仙信仰研究》,中华道统出版社,2000 年,第 51 页。

② 《道教教义的现代阐释》,宗教文化出版社,2003 年,第 31、34、36 页。

③ 《道教教义的现代阐释》,宗教文化出版社,2003 年,第 22 页。

④ 《道教哲学》,华夏出版社,1998 年,第 4 页。

从上面的极其不完整的引述中,人们不难看到,在近十多年的道教研究中,使用“神学”和“道教神学”一词的研究家越来越多,使用的频率也越来越高。关心道教神学的人也有不少,但是,遗憾的是,迄今为止,还没有一个研究家对于道教神学这个概念作过界定,也没有一个研究家对于道教神学的内容作过系统、全面而完整地探索。

那么,为什么会出现这样的情况呢?主要有两个原因。

一个原因是有些人认为“神学”这个词是基督教常用的词,或者说是西方宗教的常用词,其他宗教不大使用,例如道教、佛教、伊斯兰教、神道教等等东方宗教都不大使用。很少有人听和尚嘴里讲神学,或者佛教神学。和尚嘴里经常讲的都是“佛学”这个词。

另一个原因是有些人认为中国宗教和西方宗教是不一样的。“神学”这个概念不能体现中国宗教的特点。中国宗教和西方宗教不同,这个不同就体现在道学和佛学之中,因此,使用神学这个概念似乎会模糊了中国宗教与西方宗教不同特点。

第三节 “神学”不是基督教的专利

本书的作者在2002年2月在香港道教学院举行的“道教教义与现代社会国际研讨会”上明确提出了“道教神学”。在那次会议上,笔者提交的论文是《道教的神学及其时代特点——以刘一明的〈道书十二种〉为例》。在那篇论文里,笔者认为“‘神学’这个词,乃至于 theology,不能认为是基督教的专利。既然,我们承认道教以及其他宗教,如佛教、伊斯兰教、神道教等等都是宗教,既然我们承认其他宗教与基督教一样都有神,都有信仰内容,为

什么我们就不能认为道教和其他宗教一样也有自己的神学呢？”^①

这段话至少表明了三个观点。

首先,我认为神学这个名词是广义的。神学,简单地说就是关于有神论思想的全部内容。我并不把神学看做仅仅是一种专门研究神的学问的一种学科。也就是说,不对神学这个词作狭义的理解。

其次,我认为神学既然是关于有神论思想的全部内容,那么,只要有神的思想体系都有神学。不论是基督教、天主教,或者是佛教、道教和伊斯兰教,乃至神道教等宗教都信仰神,因此,这些宗教都有神学。一个宗教的神学,指的就是关于这个宗教的有神论信仰的全部内容。

第三,我认为神学这个词,不能是基督教的专利。我在同台湾的中华道教总会的张桎先生讨论这个问题的时候,张桎先生就曾经说过:基督教的神学这个词,原来不叫神学,英文叫 theology。他们到中国来,为了传教的方便,就借用了两个中文文字,一个是神,一个是学。因此,神学这个词原来就是基督教向我们借去的。为什么他们可以用,而我们就不能用。我赞成张桎先生的说法,就是说,神学这个词,中国的道教也可以使用。中国的道教同样有神学。

第四节 基督教人士对于“神学” 的三种解释

应该承认,基督教内人士研究基督教的神学已经有了很长的

① 《弘道》第12期,2002年上半年,香港道教学院出版。

历史。因此,当我们今天开始研究和构建道教神学体系的时候,应该学习基督教神学研究的历史经验和教训,这是中国道教包容性的特点,也符合当今时代开放的要求。首先,基督教人士对于“神学”概念的界定就值得我们参考和重视。

这里,我想向大家介绍三位基督教人士对于“神学”一词的解释。

一、曹圣洁的解释

第一位是现在已经卸任的原中国基督教协会会长曹圣洁牧师的解释。曹圣洁会长在 2001 年第 6 期《中国宗教》上发表了一篇文章,题目是《探索我国基督教神学思想建设之路》。这篇文章的一开头就说:“神学,简单地说是关于神的学问。历世历代、不同地域的基督徒都结合社会、文化的变迁,对自己不变的信仰做出适时的思考和理论的阐述”。^①这段话的意思很清楚,神学就是关于神的学问。那么什么是神的学问。我的理解是,人类的思想体系,可以以有没有神的观念划分为两个思想体系,一个是有神论思想体系,一个是无神论思想体系。有神论思想的核心是相信世界上有神,或者说相信有一种超自然的力量在支配着这个世界和人类。无神论思想体系的核心则是认为世界上没有神。有神论思想的各种各样的内容都是从有“神”这一概念生发出来的。从这个意义上说,神学既然是关于神的学问,那么,神学就应该是有神论思想体系的全部内容。

二、陈泽民的解释

第二位是中国基督教金陵神学院副院长陈泽民的解释。陈

^① 《中国宗教》,2001 年,第 6 期。北京:中国宗教杂志社,第 32 页。

泽民副院长是中国著名的基督教学者,德高望重,学贯中西,博古通今,学识广博。他在《中国大百科全书》的《宗教卷》里面,主持编写了《基督教神学》条目。陈泽民对于“基督教神学”解释是“对基督教信仰内容作系统的研究和进行理论化说明的宗教学科”^①。这一解释是西方对于神学的正统解释。因为西文“神学”一词,源于希腊文的 Theos 和 logia。Theos 即神,logia 的意思是学科。从语源学意义上说。神学就是关于神的解释和思考的学科。这个正统的解释,把神学的概念限制得很小,因为神学仅仅是一种学科。用我们通常的说法,那就是研究教义思想的学科才称为神学,那种对宗教的教义思想作系统研究和说明的成果才算是神学作品。换句话说,只有奥古斯丁、托马斯·阿奎那、马丁·路德、加尔文等等才算是神学家,他们的作品才是神学著作。这个解释是基督教内的传统解释,是一个外延比较小的概念。如果同曹圣洁会长提出的概念联系起来考察,如果我们承认有神论思想的全部内容的神学,那么对于有神论思想进行研究的学科就应该被称作“神学学”,也就是研究神学的学科的意思。

三、英国福特的解释

第三位是英国的福特(David F. Ford)牧师。他在香港牛津大学出版社出版的《神学》一书中,提出了“神学”的解释。他认为:“神学,最宽泛地说,是要思考各种宗教及其所提出的问题。”^②这个说法有两点值得注意,第一,它说明当代基督教神学家并没有认为只有基督教有神学,而是认为“各种宗教”都可以有神学。当然,其中也应该包括有两千年历史的道教和其他东方宗教。第

① 《中国大百科全书·宗教卷》,北京:中国大百科全书出版社,1988年,第176页。

② 《神学》,牛津大学出版社,1999年,香港,第3页。

二,神学概念有一个最宽泛的外延和内涵,也就是各种宗教的全部有神论思想以及“各种宗教及其所提出的问题”。根据这样的界定,神学当然就是各种宗教的有神论思想的全部内容了。从福特牧师提出的概念界定,我们可以很清楚地知道,当代中国基督教领袖曹圣洁牧师对于“神学”的理解,是符合当代神学研究的潮流的。

以上列举了基督教人士三种对于“神学”的解释,我想至少可以说明两点:

一点是神学这个概念的内涵和外延是可大可小的。狭义的神学只是指基督教信仰研究的学科名称,而广义的神学则可以理解为各种宗教的有神论思想体系的全部内容。即使是在基督教内部,研究家们对于神学含义的理解也存在可大可小的不同。

另一点是现代基督教的代表人物,并不认为只有基督教才有神学。他们已经说道,各种宗教都可以有自己的神学。各种宗教的神学,彼此间既有有神论思想的某些共同的特征,这些共同的特征体现了它们同无神论思想相区别,同时,各种宗教的神学又有其自身各具的特点而彼此有所区别。

综合上面这些论述,可以认为,在道教研究中,使用“道教神学”这一概念是无可厚非的,也并无抄袭和模仿基督教的嫌疑。而且,在今天海内外的道教研究中,使用“道教神学”一词的研究家也越来越多。因此,明确和使用“道教神学”这一概念已经是水到渠成的时候了。我以为,使用“道教神学”这一概念也必将推动道教的研究工作走向深入,同时也会有利于道教实体的健康发展。

第五节 道教神学的结构

有的人嘴上有个口头语,说自己“思想很简单”。如果这是一个正常成年人说这样的话,那肯定是不可信的,因为,人的生活是复杂的,所以人的思想也一定是复杂的,不可能是简单的。说自己“思想很简单”只是一种伪装,一种挡箭牌,或者是自我解嘲。任何一个正常的成年人的思想都是一个复杂的结构体,而且是有秩序的,不是杂乱无章的。

道教神学更是两千年积淀下来思想遗产,因此,它也是一个丰富而复杂的结构体。根据对于“神学”的一般认识,“道教神学”的含义可以作如下的界定:道教神学是道教的有神论思想的全部内容。道教的有神论思想内容很丰富,不过,它的丰富内容并不是杂乱无章地堆砌在一起的,而是有系统的,并且形成一个完整的思想结构体。道教神学的结构,用语言来表述就是,道教神学是以“道”和“德”为核心,以神为道德的体现,以天道、地道、人道和鬼神之道为四个基本要素组成的有神论的思想体系。这样一个结构体系的界定,可能还有许多值得商榷的地方,也可能存在许多不足之处。不过,我以为提出一个结构和体系总比没有来得好,因为,至少有一个界定的体系可以供同道进一步研究和探讨。

说到核心。人们认为基督教神学的核心是“原罪”,佛教神学的核心是“四谛”(苦谛、集谛、灭谛和道谛)和“八正道”(正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定)。这些公认的分析说明,任何一种宗教的神学体系都是可以认识和可以分析的,道教神学自然也不例外。人的思想,不管是有神论或者无神论思想,都同社会生活有关。正因为社会生活是有系统的,有结构的,所

以,人的思想也是有系统的,有结构的。换句话说,道教神学也是有系统的和有结构的。道教神学的结构体系中有个核心成分,道教神学的所有成分都是由这个核心派生出来的。至于道教有神论思想的核心是什么,现在学术界有两种说法,一种认为道德是核心,另一种认为长生成仙是核心。

笔者主张以“道德”作为是道教神学的核心,并且认为“道德”是道教全部有神论思想观念的出发点。

道教神学的核心是“道德”,而“德”是“道之在我”的派生物,因此,“道”是核心的核心。道教以“道”名教,就表明它的基本信仰是“道”,它的神学思想结构体系的核心就是“道”。在道教的历史上出现过许多宗派,例如:正一盟威之道、太平道、正一道、全真道、净明道等等,各派的经文各有差异,科仪方术各有不同,但是信仰道,以“道”作为神学的核心却是共同的。道门中人说:“学道君子,非路而同趣,异居而同心”,这个“同趣”、“同心”就是指各派对“道”的信仰相同。

道教的“道”是对于秦汉时期道家思想的直接继承。先秦时期太上老君降生为老子,著述《道德经》提出“道”这个概念,一直到东汉末年,道家思想已经有了很大的发展。在两汉的道家中,老子和“道”都已经被神化。从东汉到隋唐五代,道教教义思想体系逐渐完善,以“道”和“德”为核心的神学思想结构渐趋完整。

唐代道士吴筠在《玄纲论》中认为:“天地、人物、灵先、鬼神,非道无以生,非德无以成。生者不知其始,成者不见其终,探奥索隐,莫窥其宗。”^①吴筠的话已经将道教有神论思想区分为四个部分,并且指出了“天地、人物、灵先、鬼神”等都是“道”和“德”生成的。

^① 《道藏》第23册,第674页。

唐末五代道士杜光庭在《道德真经广圣义》卷一中说到,“道德二字者,宣道德生畜之源,经国理身之妙,莫不尽此也。昔葛玄仙公谓吴王孙权曰:道德经者,乃天地之至妙,有天道焉,有人道焉,有神道焉。大无不包,细无不入,宜遵之焉”。^① 杜光庭在这里将道教神学区分为天道、人道和神道等三个部分。

根据吴筠和杜光庭的分析,我们可以将道教神学大致区分为四个要素,即:天道、地道、人道和鬼神之道。

所谓“天道”,指的是以“道”来认识和解释与天有关的内容,包括自然界的“天”,即:天的形成、天的构成等,也包括神界的“天”,例如天庭中的神仙世界等。

所谓“地道”,指的是以“道”来认识和解释与地有关的内容,包括自然界的“地”,即:地的形成、地的构成等;也包括神界的“地”,即:管理地的神和神迹等。

所谓“人道”,指的是以“道”来认识和解释与人有关的内容,包括自然“人”,即:人的生成和繁衍、人的身体构成等;社会“人”,即人间社会的种种关系和现象,人的伦理道德;也包括神界的“人”,即:人的灵魂、人的神性、人与神的关系以及人的修道成仙的追求等。

所谓“鬼神之道”,指的是以“道”来认识和解释与鬼神有关的内容,包括:鬼神的形成,鬼神的构成和体系,人神、人鬼和神鬼等关系。当然,从神学意义上说,“鬼”和“神”有相同之处,但是在道教神学中,鬼和神还有高下贵贱之分,并不处在一个境域之中,所以应该相区别。

天道、地道、人道和鬼神之道等四个方面是“道”和“德”的神

^① 《道藏要籍选刊》第2册,上海古籍出版社,1989年,第8页,本书以下引用《道藏要籍选刊》均出自此版本,恕不重复注明。

学核心的展开,也是“道”和“德”的神学核心在宇宙、人间、社会和神灵等领域内的延伸和发展。同时,这四个方面又是处在紧密的联系之中。《太平经》称,“元气行道,以生万物,天地大小,无不由道而生者也”。^①道生一气,气分阴阳,阴阳统率天地人鬼。这样一种发生论观念就把四个要素组合在一个神学思想的结构体之中。天和地,人和鬼,就是处在一个既相互依存又相互对立的结构关系之中。

一方面,四个要素相生相克。天地都是由气升降而产生的。天地之间既相互依存,又相互对立。人是天地生养的,人和天地又处在依存和对立的关系之中。《三天内解经》称:“天地无人则不立,人无天地则不生。天地无人,譬如人腹中无神,形则不立;有神无形,神则无主。故立之者,天;行之者,道。人性命神,同混而为一,故天地人三才成德,为万物之宗。”^②这里强调的是人与天地之间相互依存的关系。另外《妙真经》也说到,人如果“动合天心,静得地意,无言而不从谓之善也”,如果“不识元首,不睹本根,诈天轻地,罔鬼欺神,属辞变意,抱嫌履疑,谓之不善”。善是相顺,不善是相逆。逆的结果就是“言伤人物,默而害鬼”。^③

另一方面,四个要素又相互感应。《太平经》中说到“人者,天之子也,当象天为行”,“夫有至道明德仁善之心,乃上与天星历相应,神灵以明其行”。^④意思是人的行为同天上星历的运动相应。《三天内解经》称:“日月则有幽明之分,寒暑则有生杀之气,雷电则有出入之期,风雨则有动静之节,人则有贤愚之质、善恶之性、

① 《太平经合校》,中华书局,1960年,第16页。

② 《道藏》第28册,第413页。

③ 《道藏要籍选刊》第10册,第25页。

④ 《太平经合校》,中华书局,1960年,第164页。

刚柔之气、寿夭之命、贵贱之位、尊卑之序、吉凶之证、穷达之期。”^①这里的意思是说人的差异和变化同天地的差异和变化都是相应的。人只有循天地之道而行,才能长生不死,与道合真。^②

第六节 道教神学的门类

道教的神学,以“道德”为核心,从“天地人鬼”等四个方面,展开了它的有神论思想体系的全部内容,形成了有序的神学结构体系,回答了道教面对的天上地下的各种问题。道教神学的全部内容可以分解为若干部分,例如,关于道教的天庭和神仙的神学思想,我们可以称其为神仙神学;关于道教对于人的社会理想以及对人间社会的种种批评的神学思想,我们可以称其为社会神学;关于道教有关仪式和符法可以沟通神人关系的神学思想,我们可以称其为斋醮神学和道法神学,等等。概括起来,道教神学至少可以区分为十两个门类。

一、道德神学

道德神学,是道教神学和其他宗教神学不同的地方。神学,顾名思义,应该是以“神”为中心,展开其全部内容的。但是,道教神学不同。道教神学的核心是“道”以及作为“道”的体现的“德”。道教神学的核心是“道”,但是“道”和“神”又有着密切关系。道的全部特性都体现在神的神性中间。例如:道的“清静”、“无为”、“柔弱”和“不争”等特性都在道教神灵的神性中得到体

① 《道藏》第28册,第413页。

② 参阅笔者论文《论道教教义思想的结构》,《学术月刊》,1992年,第4期,第8页,上海。

现。

在道德神学中,我们要回答这样一些问题:一是道教神学中“道”和“神”是怎样一种关系;二是道教神灵的神性是怎样体现道的特性的;三是道教徒信仰大道和祭拜神灵有没有矛盾的地方。

二、创世神学

任何一种宗教都要从发生学的角度说明天地宇宙、人和万物是怎样产生出来的,又是怎样发展变化的。对于道教来说,也就是要阐述天地宇宙、人和万物的产生同大道以及道教神灵之间的关系,还有天地宇宙、人和万物的发展变化同大道和神灵之间的关系。天地宇宙、人和万物既然有产生,那么,有没有终结的一天。

在创世神学中,我们要回答这样一些问题:一是宇宙天地、人和万物是从哪里来的;二是在道教神学中,神灵在宇宙发生过程中发生过怎样的重要作用;三是宇宙天地以及人和万物在发展和变化之中,神灵又是怎样发挥作用的。四,在道教神学之中,有没有世界末日的说法。

三、神仙神学

神仙神学的主要内容是道教徒信仰的神仙体系。道教相信除了现实的世界以外,在冥冥之中还有另外一个世界,就是神灵的世界和地狱的世界。这两个部分,一个是天庭,一个是地狱。一个是神仙,一个是鬼魂。但是不管是天庭或者地狱,它们都是另外一个世界,而且存在在冥冥之中。道教的神灵,或者冥官,他们生活的另外一个世界同我们生活的现实世界是相互沟通的,尽管我们这些凡夫俗子看不到神仙和冥官,以及鬼魂。

在神仙神学中,我们要回答这样几个问题:一是世界上有没

有神,或者说有没有另外一个神仙世界;二是道教的神仙世界是怎样的世界;三是道教是多神教,它的多神体系是怎样构成的;四是道教神仙和冥王有没有区别;五是神鬼的世界能不能同人的世界沟通,如果能够沟通的话,那么又是怎样沟通的。

四、社会神学

社会神学的主要内容是道教如何认识人以及人间社会。道教是一个社会实体,是有一定的经济实力和政治诉求的社会团体。信仰道教的人又都是现实社会生活中的中国人或者海外华裔,他们必然对自己生活中的社会有所要求。道教从创立时候就有一部《太平经》,经文提出了“太平”社会的理想。这个社会理想也是建立在“道”的信仰的基础之上。太平理想是有历史意义和现实意义的,因此,道教今天乃至未来都不会改变自己的“太平”社会的理想。不过,社会在发展变化,社会的不太平因素的内容也一直在发展变化。所以,道教对于太平社会的理想内容,也在不断变化。道教关于实现太平社会的方法和手段,也会在不断变化中,以适应社会的发展。

在社会神学中,我们要回答的问题有:一是人应该有怎样的人间社会;二是太平社会的理想是“道”在社会层面的体现;三是在当今时代中,太平社会的理想应该有些什么样的新内容;四是怎样认识和处理人间社会中的不太平;五是人应该如何对待人生的苦和乐、生和死、成功和失败等等,人应该怎样生活。

五、自然神学

《道德经》第二十五章称,“道法自然”。“自然”就是“道”应该“法”的内容。这里的“法”大致就是“顺其自然”的意思。另外,“自然”一词现在还有自然界的意思。自然神学的主要内容就

是道教应该顺应自然界的发展规律,包括道教对于自然的认识,以及对于自然界同人的关系的思想。道教在这方面有许多重要而宝贵的神学思想,其中有些神学思想会有益于解决今天人类面对的社会困境和资源贫乏等问题,解决人类面对的环境污染等问题。因为,道教一直有“法地”,“法天”的神学观念,把我们周围的一切都看做天道运行的结果,人只能“法”天地,而不能去“坏”天地,糟蹋自然。

自然神学要回答的问题有:一,天地万物是如何自然而然地运行的;二是人同天地万物应该保持一种怎样的和谐关系;三是怎样认识“人定胜天”和“征服自然”等命题,道教如何推进自己保护自然的活动;四是道教和科学的关系是统一的,还是对立的;五是对于当代自然科学的发展,例如:生殖技术研究、改基因技术研究和克隆技术研究,道教应该如何应对。

六、灵魂神学

和世界上其他宗教一样,道教神学认为人有灵魂。但是,道教神学将人的灵魂区分为“魂”和“魄”两个部分。人在活着的时候,人的魂和魄同人的精气神是密切联系在一起的。人死后,魂和魄分离。人的魄回到大地之中。而人的魂要根据生前的善恶行为,在地狱接受冤怼报应,然后,有的灵魂在南宫获得转生为人的机会。

在灵魂神学中,我们要回答的问题有:一是活着的人的灵魂会不会出现灵魂脱离肉体,反视自己的肉身的现象;二是人能不能同死去的先人的灵魂相互沟通;三是人怎样才能死后转生为人,灵魂转生以后会不会与前世的人事有联系,如果有联系将是怎样的联系。

七、道士神学

信仰道教的人可以区分为神职教徒和一般教徒二类。一般道教徒可以祭拜神灵,祈求神灵,但是,不能同神灵沟通。而具有神职的道教徒能够举行斋醮仪式,具有同神灵沟通的能力。道士是道教的神职教徒的专称。道士在授过箓和受过戒以后,才具备行法和施法的能力,才能为一般信徒举行祈福禳灾和超度亡魂的宗教活动。当然,道士又是现实社会中的人,道士也一直受到尘世社会欲望的诱惑。因此,为了保持道士具有神圣的性质,道教也对道士的品行有严格的要求,并且为此制订了一系列的清规戒律。

道士神学要回答的问题是:一是什么样的人可以当一名道士;二是道士应该怎样学道和修道;三是道士应该遵守怎样的清规戒律;四是什么是授箓制度和放戒制度,道士通过什么样的授箓和放戒,才能获得同神灵沟通的能力。五是在现代社会中,道士和一般道教信众应该建立什么样的关系。

八、经籍神学

道教经籍是道教的道经师“三宝”之一。因为,有的经典是神灵传授于世的,有的经籍则是前辈道长学道和修道的总结。这些经籍,有的是道教沟通神灵的途径,有的是道士修身养性、思想行动的规范,有的则是道教用来教化道教信众和普通民众的教材。因此,对于一个学道的人来说,重视经典、爱护经典、天天诵念经典是必须做到的。

道教经籍神学要回答的问题是:一是道经的来源;二是道经的分类,三洞四辅十二部的含义;三是道藏的编纂历史;四是如何继续发挥道经的教化作用,道教徒应该怎样尊重道经、崇拜道经、

讲解道经、诵念道经等等。

九、斋醮神学

任何宗教都有专门的宗教仪式。道教作为一种成熟的宗教，自然有他自己的有特色的仪式。道教仪式的专门名称是斋醮。道教的斋醮仪式是道教沟通人神关系的重要途径，也是向神灵诉说道教徒愿望的途径，它具有超度亡故祖先灵魂、驱除生人病灾疾苦、祈祷延生长寿等的功能。道教斋醮仪式也是道教徒修道学道、济世度人的方法之一。

斋醮神学应该回答的问题是：一是道教仪式是如何体现“道”的基本信仰的；二是斋醮仪式有怎样的通灵功能；三是道教徒应该在斋醮仪式中怎样学道修道；四是道教徒怎样在斋醮仪式中接受“道”的教化，等等。

十、修炼神学

道教以“道”为信仰，以与道合一、长生成仙为修道的目标。因此，道教从历史实践中总结出了许多修炼方法。这些修炼方法都是道教为探索人类健康长寿所做的贡献，值得当代人以现代方法来继承和发扬。但是，当代人们也一直困惑，一个修道者如果只是追求自己长生，只是消耗自然给人的恩赐，消耗其他道教信众的供养，而不关心自然、不关心社会、也不关心他人，这样的修炼长生对人、对己、对社会又有什么意义，这样的长寿又有什么价值。所以，道教徒在修炼长生时自然要关心社会问题，关心他人困苦，换句话说，在出世的修炼中，也要做入世的事情。对于道教修炼的历史经验和各种方法，我们也应该作出符合时代要求的诠释。

修炼神学应该回答的问题是：一，道教徒应该如何看待人的

肉身不能不死亡和腐朽的问题；二是道教以长生成仙为修炼目标，是道教徒信仰道，追求与道合一的体现，当今对此应该如何认识；三是道教徒的个人修炼同道教徒负有的社会责任、道教具有的社会功能有否矛盾；四是道教徒应该怎样修炼，才能达到“全其本真”的目标。

十一、伦理神学

伦理就是道德的意思。道教的伦理神学说的就是道教徒思想和行为中的道德观念。它包括有人的生命伦理、人的善恶伦理乃至人的爱情婚姻生活和性爱行为的神学分析。人的生命有始有终，这是普通人的生命之道。道教追求长生成仙，但是，这个目标并不是每个修道人能够企及的，因此，每个人都有应该怎样对待生，怎样对待死的问题。人死以后，灵魂经过生前善恶功过的评判，有的堕入地狱接受惩罚报应、解冤释结，有的进入福堂，逍遥自在，等待南宫伺机转生，有的则名列仙班，永远奉侍于神灵左右。这些结果都同人在生前的善恶行为有着密切关系。

在伦理神学中，我们要回答的问题有：一是人的生命同人的善恶行为有什么样的关系；二是人应该怎样正确对待自己的生和死；三是人应该有怎样的婚姻观念和性爱观念；四是人生的各种行为会给自己或者自己的后代带来什么样的后果。

十二、教团神学

教团就是教会团体，也就是道教的组织。早期道教曾经有过比较严密的组织，即“方”和“治”。魏晋以后，道教组织被松散化，变成中国社会郡县管理制度的一部分，只是将道教组织维持在宫观和师徒传承基础之上。“师”一直是道教的“三宝”之一。道教的传承依靠师徒维持，依赖于师徒传承关系的道教自然地因师而

形成宗派。教内有宗,宗内有派,派内有系,系内有支。这就是历史上道教组织的写照。近代社会中,社会组织化的程度随着大生产而加强,于是,道教也有了跨宗派的实体组织。从道教的历史和目前道教的实际来看,道教的教团主要有两种形式,一种是宫观式的团体,一种是协会式的团体。两种组织形式都有存在的依据。宫观式团体主要是处理道教活动场所的各种事务。其中的结构也多种多样。国内道教宫观大多采用传统的方丈、住持加上民主管理委员会的模式。海外道教宫观则多采用理事会或者董事会(局)等模式。协会式团体主要是协调和联合各个道教宫观,使各宫观能够共同应对现代社会生活的各种挑战,并使道教在社会上发挥一个社会实体的作用。协会式结构的内部也是多种多样、各有不同的。中国道教协会是协会式团体。香港道教联合会也是协会式团体。

教团神学要回答的问题是:一,道教教团组织如何体现天道运行的原则,在组织管理上体现众生平等的思想;二是道教教团组织如何满足教徒的信仰要求,发挥教化信徒和组织信徒的作用;三是道教师徒关系的历史作用以及在当今社会中的存在价值;四是教团组织如何带领教徒积极地投身于建设太平社会的活动;五是道教教团如何加强自己的神学建设和组织建设,同社会的发展进步保持协调一致。

十三、其他神学

以上,我们分析了道教神学的十二个门类。每个门类都提出了许多需要回答的问题。这些问题有的是历代道长在他们的不同时代都已经回答过的。但是,由于时代的发展,他们的回答往往已经不能符合当代社会的要求,不能满足我们今天的道教信徒的需求。有的则是在当代社会中新提出来的。时代要求我们,天

道要求我们,按照今天时代的发展变化的要求作出新的理解和阐释。

除了上述根据道教神学内容提出的一些神学门类以外,在当代道教的实际活动之中,还会有一些不同的神学名称出现。例如:针对道教神职人员即道士的培养而编写的神学教材,可以称为教内神学。为了让神学教材能够被社会大众包括不信仰道教的人士所了解而编写的神学教材,则可以称为公共神学。尽管教内神学和公共神学都是以道教神学体系结构为基础,以道教的经籍和历代道教思想为资源的,但是,由于读者不同,使用目的不同,其编写的方法也会有明显的区别,前者是以神职教徒即道士为对象的,因此,可以使用大量道教内部的术语,也可能有不少特定的传承语言和教派概念。后者是以现代社会中一般道教信众乃至非道教徒为对象的,因此,使用的大多是现代人文和社会科学的语言词汇,以便于一般社会人士的理解并且能够同道教徒沟通。

再例如,以道教为主的比较神学。这里的比较,指的是以道教神学同其他宗教神学进行比较。其比较的前提是,承认各大宗教都存在自己的神学思想以及神学体系,道教同样具有自己的神学思想和神学体系。以道教为主的比较神学,不是为了褒贬道教或其他宗教神学体系结构的优劣,而是为了加深对于道教神学的认识。在比较中,认识道教神学的特点,认识道教神学急需解决的不足,认识道教神学的发展方向,并且指导道教神学的未来。

比较神学应该回答的问题是:一是道教神学体系同其他宗教神学体系有什么相同之处和不同之处;二是道教神学体现了哪些中华民族文化的特点;三是道教神学同其他宗教神学相比较有哪些不足,应该如何向其他宗教的神学思想学习;四是从其他宗教神学的发展变化中,分析道教神学的发展趋势及未来展望。

此外,随着对于道教神学内容研究的深入,还可能出现以某一个特定概念为内容的神学名称。例如:以《道德经》的“上善若水”为研究内容的神学可以称为“水善神学”。这个名称来自于水具有最高的善——“上善若水”这句话。这个善就是水随着不同的时间和地点条件会发生变化。水善神学的主要内容就是道教如何认识自然界、社会和人事发展的最高境界。这里的善和恶既是伦理学意义上的善恶,又有自然界和社会发展变迁中的进步和倒退的意义。水善神学应该回答的问题有:一是道教根据怎样的标准判断善和恶;二是宇宙和人类社会的发展变化同善恶的关系;三是人在天道运行、万物变化中可以做些什么,应该做些什么,以及不能做什么;四是人不能做妨碍天地万物和人间社会顺道发展变化的事情,也不能做以人力来勉强天道发展变化的事情。

以《道德经》中“清静无为”思想为研究内容的神学可以称为“清静神学”。清静无为是道的特性。道从来是不骄不躁的,从来是以柔克刚的。道从来不是“有为”的,而是在无为中达到“无为而无不为”的。因此清静和无为的神学思想,是道教对待天地宇宙、人间社会以及处理人际关系等等的一条非常重要的原则。清静神学要回答的问题有:一是如何正确认识道教的“清静”、“无为”、“柔弱”等神学思想;二是对于宇宙和社会决不能持“骄躁”、“有为”的态度,不然必然“刚折”。三是在人际关系中,如何以清静神学指导自己的行为,不贪婪,不焦躁,不莽撞,虚怀若谷,寓刚于柔,达观知命。

同样,以“和合”为研究内容的也可以称为“和合神学”。和合是中国人对于人和环境以及人际关系的一种理想和追求。和,就是和睦、和谐、和平。合就是同心合力、力量整合。在中国传统的人际关系中,从来是以和为贵的。在道教神学思想中,这一点同

样很突出。《道德经》早就说过“兵者不祥之器”，强调不要用斗争的方法来解决人和宇宙的矛盾，以及人际关系。道教神学要求信徒能够在处理关系中，讲究策略，注意和合。这样一种神学观念也直接支配着道教和其他宗教的关系，协调着道教和其他社会力量之间的关系。和合神学要回答的问题有：一是道教在人和自然的关系、人和社会的关系以及人和人关系中，遵循怎样的基本原则；二是道教怎样教化信徒正确对待社会矛盾；三是道教怎样教化信徒正确处理人际关系；四是一个道教徒应该不断提高自己道德修养，做一个爱国爱教、关心他人、关心社会、尊老爱幼、尊师重教的模范；五是一个道教徒应该做一个对人宽容、对己严格、对事认真、不重名利重贡献的模范；六是道教在与其他宗教的关系中，要尊重其他宗教，尊重其他宗教的宗教徒。在当代社会的信仰市场竞争中，妥善处理同其他宗教的矛盾。

第七节 道教神学学习和研究的五个问题

道教神学思想的体系尽管是早已存在的，但是作为一个研究对象并且赋予神学的概念，在学术界以及在道教界中间都是一项新课题。因此，对于道教神学的学习和研究，就有一个同我们过去做过的学习和研究工作相衔接的问题。

记得在五十年前中国道教协会成立的时候，陈樱宁先生就主持过道教教义教理的研究。后来在相当一段时间里，人们说到道教思想的内容就说是“道教教义教理”。

当时，日本学者就曾经问过我，你们老是说“教义教理”，那么，请问什么是“教义”，什么是“教理”？

我很难回答。因为,从陈撄宁先生当时所做的工作来看,“教义”好像就是指道教思想中提出的一些概念的意义,例如:什么是“道”,什么是“德”,等等。而“教理”指的是由这些概念组合而衍生出来的一些道教教义的解释。陈撄宁先生当时的工作是非常重要的,而且取得了很好的成效。但是,无可违言的是,由于时代局限,当时的工作是粗疏的。

改革开放以后,对于道教有了重新的评价,学术界将道教的思想作为中国传统思想的一部分,道教的思想史作为中国思想史的一部分来研究。像卿希泰老师就出版了《中国道教思想史纲》。到了20世纪90年代,道教研究更加深入,李刚和卢国龙先后出版了研究道教哲学的专著。现在,北京的人民出版社又出版了卿希泰先生主编的四卷本《中国道教思想史》。今天,我们又提出了道教神学。我们研究“道教神学”同近五十年来对于道教思想的研究有些什么样的关系,同我们信仰道教的人有些什么样的关系呢?这就是我们要解释的问题了。

一、“道教神学”和“道教哲学”的关系

道教有没有哲学?对于这个问题的回答,在今天看来,回答是肯定的,是毫无疑问的。可是在20年以前,对于这个问题的回答却是模糊不清的。因为,长期以来,社会上许多人一直将道教视作巫术。宋代马端临的《文献通考》就说:“道家之术,杂而多端。”^①直到民国时期的基督教前辈学者王治心的《中国宗教思想史大纲》中还说到“道教终究不过是一种法术,算不得纯粹的宗教”。^②既然道教连宗教也说不上,那么道教当然谈不上有什么思

① 《文献通考》,中华书局,1986年,第1810页。

② 《中国宗教思想史大纲》,中华书局,1933年,第6页。

想,更谈不上有什么道教哲学了。

近20年来,对于道教的研究开展得有声有色,研究的领域深入到了哲学范围,并且涌现出大量优秀的研究成果雄辩地回答了道教有没有哲学的问题。20世纪80年代四川大学卿希泰教授的《中国道教思想史纲》第一卷问世。这部著作尽管留有那个时代无可回避的缺点,但是,它明确地指出道教具有丰富的思想内容,是中国传统思想的组成部分,因此,卿希泰教授这部著作在中国道教研究史上是功不可没的。其后,卿希泰教授的弟子李刚教授的《汉代道教哲学》和世界宗教研究所卢国龙研究员的专著《道教哲学》相继出版。“道教思想”和“道教哲学”等概念逐渐替代了过去人们习惯使用的道教“教理教义”的部分内容。在这20年里,中国道教的思想研究明显地经历了从“教理教义”到“道教哲学”的发展过程。如果从作者的年龄来分析,可以毫不夸张地说,这个过程经历了两代人前赴后继的持久努力。

至于“道教神学”,尽管近年来人们已经在说,文章中也不断有人在使用这个词汇,但是,能够全面阐述道教神学问题的文章和著述,还不很多。其原因,主要不是研究家们有什么顾虑,更不是社会对研究工作有什么限制。主要的原因恐怕是,目前在从事道教研究的学者,绝大部分是在以无神论教育为主流内容的大学或研究机构中培养出来的。他们大多数在无神论教育中长大,受到的是科学主义思想的熏陶,对于有神论思想有一种天然的高人一等的态度,认为叩头跪拜都是愚昧无知。他们中有些对道教抱着同情和理解态度的人,也都不知道道教神学研究的内容,更不清楚用什么方法来认识和研究道教神学。因此,也很少有人来关心道教神学和道教哲学的关系了。

什么是道教哲学?卢国龙在《道教哲学》的“导论”中说到,“道教哲学是中国传统哲学的一个有机组成部分,是传统哲学大

系统中的一个子系统。中国传统哲学作为人类一大文明体系的理论性的凝结,有其独特的思想主题,而道教则是推阐这个思想主题的一种理论形态,同时也是致思于这个主题的一段探索历程”。^① 卢国龙的说法正是王明先生“道教哲学”概念的发展和延伸。

王明先生在《中国大百科全书》的《哲学卷》的“道教哲学”条中,给道教哲学的定义就是“产生于中国东汉晚期的一种以神秘化了的‘道’为宇宙本原的宗教哲学,它把道家的‘道’予以神学的阐释,结合儒学,融合佛学,形成了独特的理论”。^② 比较王明先生和卢国龙说法,人们可以自然看到,尽管文字不同,其基本思想却是一致的,即认为道教哲学是中国传统哲学思想的一个组成部分,并且是具有自己独特性的宗教哲学。

李刚从道教“内外”两个角度来分析道教哲学,提出了“从内在说,道教哲学是为其教义服务的,是其教理教义思想理论基础,换句话说,对道教教义的哲学论证就是道教哲学,在这里道教神学和哲学几乎是浑然一体的”。“从外在说,道教哲学就是站在一定的哲学立场上,通过哲学性的描述、分析和论证,揭示道教信仰中的哲学思想。并吸取其中有营养的成分”,“用研究者(亦即旁观者)的眼光去看道教的本质,探究其中的哲学问题,分析其对中国哲学所作的理论贡献,在中华民族理论思维能力的提高中所起的作用等”。^③

李刚的著述中的内外说,脱胎于何光沪在《多元化的上帝观——20世纪西方宗教哲学概览》中的说法。何光沪认为,“神

① 《道教哲学》,华夏出版社,1997年,第1页。

② 《道家 and 传统文化研究》,中国社会科学出版社,1995年,第212页。

③ 《汉代道教哲学》,巴蜀书社,1995年,第13-15页。

学从信仰之内的立场出发来研究这类问题,宗教哲学则从信仰以外的立场出发来研究;神学站在庐山上,在庐山上看庐山,宗教哲学则退出庐山,在庐山外看庐山;神学表达的是宗教信徒的观点,而宗教哲学则既可表达信徒的,也可表达非信徒的或不可知论者的甚至无神论者的观点”。^① 因此,李刚的“从内在说”,就是“从信仰之内的立场”,即宗教徒的立场,有神论者的立场。李刚认为,“在这里道教神学和哲学几乎是浑然一体的”,如果用通俗一点的语言来说,从道教徒的立场来说,道教神学就是道教哲学,道教哲学也就是道教神学。于是,根据何光沪和李刚的分析,从有神论者的立场看,从信仰道教的人的立场出发,道教神学和道教哲学就是一回事,是“浑然一体”的,道教哲学也就是道教的有神论哲学。不过,李刚和何光沪只是说对了一部分。

因为,如果我们把道教神学看做有神论思想的全部内容,那么对于这个思想即神学的全部内容就可以从许多方面不同角度进行观察。这就是说,对道教神学可以从哲学的角度进行研究,研究道教神学所包含的哲学思辨的内容。对道教神学可以从伦理学的角度进行研究,研究道教神学所包含的伦理道德的内容。对道教神学可以从史学的角度进行研究,研究道教神学所包含的历史发展和变迁的内容。对道教神学可以从文献学的角度进行研究,研究道教神学文献的真伪、作者、问世年代、传承关系以及出版刊行等内容。对道教神学也可以从社会学的角度进行研究,研究道教的教团组织、教阶教职、宗派传播以及宫观设置等内容。对道教神学也可以从艺术学的角度进行研究,研究道教神学所包含的各种艺术要素的组成、发展和变化等内容。

从这个意义上说,道教神学和道教哲学自然不可能是“浑然

^① 转引自李刚《汉代道教哲学》,巴蜀书社,1995年,第12-13页。

一体”的。二者只是在从哲学角度来分析和认识道教神学的内容时,才具有一致性,这个一致性的部分,与其说是“道教哲学”,不如说是“道教神哲学”。而道教神学的内容则是远远超出“道教神哲学”或者“道教哲学”的范围的。

二、“道教神学研究”和“道教哲学研究”的关系

何光沪的文章说到,“神学从信仰之内的立场出发来研究这类问题,宗教哲学则从信仰之外的立场出发来研究”,“神学表达的是宗教信徒的观点,而宗教哲学则既可表达信徒的,也可表达非信徒的或不可知论者的甚至无神论者的观点”。^①

这里的“信仰之内的立场”自然是指宗教徒,或者是作为宗教徒的哲学研究家,换句话说,在何光沪看来,只有他们来研究,由宗教徒自己研究出来的成果才能说是“神学”。至于“信仰之外的立场”的含义就要复杂得多,因为站在“信仰之外的立场”上的,既可以是非信仰者的非宗教徒、无神论者,也可以是信仰者,即宗教徒。换句话说,人人都可以从“信仰之外的立场”来研究宗教哲学,即使是宗教徒,或者是非宗教徒,乃至是反宗教的人。

由此,人们自然会疑问,为什么一个宗教徒可以站在“信仰之外的立场”来研究宗教哲学,而一个非宗教徒就不能站在“信仰之内的立场”来研究神学呢?事实上,何光沪在提出宗教徒可以有“信仰之外的立场”的时候,已经默认了人的思想的复杂性和多元性,已经考虑到人的信仰立场可能同他在研究工作中的立场会有某种差异,因此,合乎逻辑的结论,应该是,如果承认一个宗教徒可以有非宗教徒的立场,那么,也应该承认一个非宗教徒可以有站在“信仰之内的立场”研究神学的可能性。这样两种情况的出

^① 转引自李刚《汉代道教哲学》,巴蜀书社,1995年,第12-13页。

现都是可能的,而且都是合理的,应该允许的。

德国的艾伯林在《神学研究》一书中曾经说到,“自神学肇始以来,哲学就是神学史的一个一体化因素。神学与哲学的这种伙伴关系预示着许多修正。它们的图表从最内在的渗透一直延伸到最外在的敌对关系:从一种冒充神学的哲学一直到一种从与神学的对立出发来理解自身的哲学;从一种显得化解入哲学的神学一直到一种力图摆脱与哲学的任何接触的神学”。^① 艾伯林的这段话说明了哲学和神学从一开始就有不解之缘。因此,研究哲学和研究神学的人在这两个学科的初始阶段就是浑然一体的。换句话说,在那个时代,神学家可能就是哲学家,哲学家可能就是神学家。即使到了哲学有了同神学对立的面目的时候,哲学家仍然离不开对立的神学,仍然要从对立的立场上去理解、认识和批判神学,因此,从这个意义上说,哲学还是不能离开对立的神学,哲学家仍然需要认真地学习和研究神学。

英国的福特在《神学》一书中引用了福莱的《基督教神学的类型》的观点,指出神学的五种类型。其中有两种是所谓“极端型”的,另外还有三种被称为是两个极端型之间的“主流型”。福特认为,作为主流型神学的发展趋势,就是“信仰寻找理解”的理智的主流。他说“神学的兴盛,最好是它既能受益于也能有补于各门学科、信仰社群,以及一些重要的公共问题的讨论”,也就是要“从这个领域的机构型转向知识型”。^② 如果福特的分析和设想是正确的,那么,神学家们参与各门学科的发展以及各学科的专门研究,也就是可能的,或者是必然的了。换句话说,在人类文明发展的未来,神学家也可能是哲学家、史学家、社会学家或者文艺家,

① 《神学研究》,中国人民大学出版社,2003年,第67页。

② 《神学》,香港牛津大学出版社,2000年,第25-26页。

而哲学家、史学家、社会学家或者文艺家也可能实现信仰“内外”的突破,以致成为研究神学的专门家。在那个时候,有神论信仰或者无神论信仰都可能坐在一起研究和探讨“神学”问题和非神学问题,并且共同推动人类文明的发展。当然,用我们今天的语言来说,那是在有共同的政治目标之下的有神论者同无神论者,在不区分其宗教信仰的差别的情况下,共同面对具有重大社会影响的神学和非神学问题。

近20年来,中国道教在全面振兴和复苏的过程中,曾经得到过社会各界人士的帮助和支持,其中不乏并无道教信仰的人。他们给予道教的帮助,并非是因为他们信仰道教,而是出于对中华民族文化复兴的责任感和紧迫感。他们中有许多人参与了培养不同层次的青年道士的工作,参与了编撰各种道教文化书刊的工作,参与道教音乐、美术等文化活动。而道教神学的研究课题还刚刚提出来,目前处在初创阶段,惟其如此,这项工作也更需要有信仰的和非信仰的而对中华文化有责任心的学者们提供意见、看法和想法,使得道教神学的建设从一开始就能听到来自各方面的、不同信仰、不同学科的人士的真知灼见,以推动道教神学的探索、整理和研究工作。

三、“道教神学”的探索和道教实体健康发展的关系

开展道教神学的探索和研究,是历史的需要,也是现实的需要。

说它是历史的需要,是因为近百年来,道教神学思想停滞不前,与迅猛发展的社会生活和思想潮流明显地脱节。而这百年来,社会物质文明飞速发展,人的精神生活日新月异。社会的发展进步和人的丰富生活,提出了大量需要回答的问题。作为中华民族精神生活一部分的道教过去没有回答过这些问题,而今也没

有跟上时代以解答人的疑难,道教的神学思想长期停滞在百年以前的状态之中。在近百年之中,中国道教没有出现足以影响全局和时代的高道,甚至连一个可以左右道教全局的代表人物也难以找到,因此,道教就无法对自己的信徒实现真正的教化功能,无法为社会的进步,为中华文化的繁荣作出自己应有的贡献。但是,道教还会长期存在下去,作为中华文化之一的道家思想的载体的道教,还不能退出中华文化的历史舞台,因此,历史需要道教神学有较大的发展和变化,以适应时代的要求,完成其长期存在的历史使命。

说它是现实的需要,是因为道教尽管百年来经受了多次重大磨难,但是道教继续以其顽强的生命力,在近 30 年中有了百年未有的长足发展。道教作为一种社会实体,需要有健康的神学思想作为指导,需要有宽广而深厚的神学结构体系作为其发展的基础。在 2001 年 12 月全国宗教工作会议以后,《人民日报》发表了社论《紧密团结信教群众,共同致力于建设有中国特色社会主义的伟大事业》。社论指出“宗教与社会主义社会相适应”的要求之一,就是宗教界人士“努力对宗教教义作出符合社会进步要求的阐释”。这里说的“对宗教教义作出符合社会进步要求的阐释”就是要发展和丰富宗教的神学,使之与社会主义社会的进步要求相适应。道教作为中国合法宗教之一,自然也必须面对这样一个社会和时代的要求,而这个要求也同道教发展的历史经验和教训是相一致的。因为,只有有了跟上时代步伐的道教神学,才能使道教保持对于当代道教信徒的吸引力和凝聚力,才能够使道教继续发挥它作为中华文化不可替代的组成成分的历史职能。

正是因为历史和现实的迫切要求,道教神学的建构问题,才引起了道教界和学术界众多有识之士的关注和响应。我们有理由相信,崭新的中国道教的神学即将会出现,中国道教会在新一

代道教徒的手上以前所未有的姿态为中华民族的复兴作出自己的贡献。

四、学习道教神学和作为道教信众之间的关系

在《绪论》一开始,我们就分析过道教的信徒可能有两类:一类道教信徒对于神灵的态度是虔诚的,信仰是真诚的,他们逢年过节、初一、十五都会到自己皈依的宫观里烧香叩头;另一类道教信徒注重神性觉悟,是比较理性的,他们对于道教的信仰也是真诚的,对于《道德经》的思想十分敬佩,态度也非常虔诚,但是,他们并不注重道教仪礼,也不到庙里烧香和叩头。不管是哪一类道教信徒,他们对于神灵的态度都是尊敬的、虔诚的,即使不天天烧香叩头,但是,也绝不会做出亵渎神灵的事情来。他们都是道教信徒。他们信仰的都是道教。

对于这两类信徒而言,学习道教神学,至少可以消除一种误解,增强两种信心。

消除一种误解,就是不再认为道教的多神教的神仙体系是杂乱无章的;不再认为道教的神学思想也是肤浅和零碎,不成体系,毫无章法的;不再认为道教徒对于神的崇拜只是一种盲目的不理性的行为。因为,道教神学揭示了道教信仰并不是盲目的非理性的崇拜行为,而是有着深刻的理性认识作为基础的有神论世界观的体现。

增强两种信心,就是指一个道教徒,既要对于神的学理有深刻的认识,增强以道教神学观念来指导自己的世界观,来指导自己对于宇宙、社会和复杂的人际关系的处理能力的信心。

另外就是指一个道教徒,正确合理地祭拜神灵,争取比较多的机会感动神灵,增强实现自己的祈愿,确保自己生活过得平平安安、健健康康、顺顺利利的信心。

五、建设道教神学和维护中华优秀传统文化的关系

当今的时代是物质文明和精神文明飞速发展的时代。生活在当今时代的人普遍感觉活得很累。一方面生活中危机和机遇同时存在,人的生活感觉不稳定。另一方面,各种思想潮流风起云涌,时尚之风变幻莫测,人的思想感情也感觉不稳定。特别是生活方式的不断变化,几千年传承下来的中华优秀传统文化不断面临着挑战。随着物质生活和精神世界的迅速发展,中华优秀传统文化也不断面对着各种审视、批判。于是,我们感觉当今生活似乎充满着危机,对于人生和社会都感觉难以把握。

解决这个困惑的唯一办法,就是不断给中华优秀传统文化增添新鲜的血液,注入新鲜的内容,从而维护中华优秀传统文化这块民族文化的基石。正如人们知道的那样,中国的宗教还将长期存在,中国道教还将长期存在,中华优秀传统文化也将长期存在。构建道教神学体系和以道教神学新内容来回答时代提出的新鲜问题,正是给中华优秀传统文化注入新鲜内容工作的一部分。

目 录

缘 起	洪少陵(1)
责任和使命	
——《当代视角下的道教神学丛书》代序	吉宏忠(1)
总 序	詹石窗(1)
序 言	詹石窗(1)
绪 论	(1)
第一节 对道教的两种不同的认识	(1)
第二节 道教研究中“神学”一词出现愈见频繁	(5)
第三节 “神学”不是基督教的专利	(8)
第四节 基督教人士对于“神学”的三种解释	(9)
一、曹圣洁的解释	(10)
二、陈泽民的解释	(10)
三、英国福特的解释	(11)
第五节 道教神学的结构	(13)
第六节 道教神学的门类	(17)

2 / 道教神学概论

1.道德神学	(17)
2.创世神学	(18)
3.神仙神学	(18)
4.社会神学	(19)
5.自然神学	(19)
6.灵魂神学	(20)
7.道士神学	(21)
8.经籍神学	(21)
9.斋醮神学	(22)
10.修炼神学	(22)
11.伦理神学	(23)
12.教团神学	(23)
13.其他神学	(24)
第七节 道教神学学习和研究的五个问题	(27)
一、“道教神学”和“道教哲学”的关系	(28)
二、“道教神学研究”和“道教哲学研究”的关系	(32)
三、“道教神学”的探索和道教实体健康发展的关系	(34)
四、学习道教神学和作为道教信众之间的关系	(36)
五、建设道教神学和维护中华文化性的关系	(37)
第一章 道教神学的核心——道德神学	(1)
第一节 “道”在道教神学中的位置	(1)

第二节“道”的神性	(4)
一、关于“神圣”	(4)
二、宗教意义上的“神圣”	(5)
第三节“道”的神性	(8)
一、“道”的本质就是超越“一般”和“平凡”	(8)
二、对“道”的神性信仰是道教信仰的基础	(13)
第四节 “德”的神性	(14)
一、对于“德”的一般认识	(14)
二、“德”的特性是“道”的神性的展现	(15)
三、对“德”的神性信仰是道教信仰的表现	(17)
结束语	(22)
 第二章 天道和地道——关于道教的创世记	(25)
第一节 “道”生天地万物	(25)
第二节 道教的创世记	(28)
一、太上老君开天说	(28)
二、元始天尊开天说	(33)
第三节 《道德经》和宇宙大爆炸	(36)
第四节 道教对天的构成的解释	(39)
一、中国古代对于“天”的一般认识	(39)
二、其他宗教对于“天”的认识	(40)
三、中国古代没有对天界纵深的分析	(40)
四、道教对天界的纵深分析	(41)
第五节 道教对地界构成的解释	(43)

一、中国古代就有地的方位概念	(43)
二、道教对地界的分析	(44)
第六节 “道”与天地的运转	(45)
一、天地运行依赖于“道”	(45)
二、天地的运转	(47)
第七节 天人感应	(48)
一、天人感应说的来源	(49)
二、道教对天人感应说的采纳	(50)
三、天地之祥瑞	(51)
四、天地之灾异	(51)
第八节 “道”寓于“天”和“地”	(52)
第三章 道教的神仙	(54)
第一节 道教的神和仙	(54)
一、中国古代的神灵观念	(55)
二、道教对于古代神灵观念的直接继承	(56)
第二节 道教神仙的数量	(57)
第三节 道教的神仙世界和神际关系	(62)
一、道教神仙的居处及其生活状态	(62)
二、道教神仙世界中的神际关系	(65)
第四节 道教神仙的品格	(67)
第五节 道教神仙是由“道”化生的	(73)
一、神是“道”的化身	(73)
二、“道”性和神性	(77)

三、“德”的神性	(78)
第六节 道教神仙的神性	(79)
一、关于神性	(79)
二、道教的神性就是道性	(81)
第七节 道教神仙和人的关系	(87)
一、一般宗教的神人关系	(87)
二、道教的神人关系	(87)
结束语	(95)
 第四章 道教的太平神学	(104)
第一节 太平神学的核心问题是认识社会	(104)
第二节 太平社会的社会理想	(106)
一、太平的本义	(106)
二、太平理想渊源于“道”	(107)
三、太平社会建筑在“三合相通”之上	(108)
第三节 理想的太平社会的人际关系	(110)
第四节 道教对现实社会的批判	(115)
一、对社会不平等关系的批判	(115)
二、解决社会不平等关系的方法	(118)
三、解决社会不平等关系的手段	(123)
第五节 道教徒的人际关系	(125)
结束语	(127)
 第五章 道教的自然神学	(129)
第一节 “自然”的意义	(129)

一、陈鼓应的解释“自然”	(130)
二、杜光庭的解释	(131)
三、道教文献中的“自然”和“无为”	(132)
第二节 道教神灵的品性是任其自然而不是为所欲为	(135)
一、玉皇大帝等待王灵官的觉悟	(135)
二、王重阳甘河遇仙胶东创教	(138)
三、丘处机异乡客地舍弟子枢	(140)
第三节 环境问题成了当代道教自然神学的热点问题	(142)
一、“天道无为,任物自然”	(142)
二、关于洞天福地	(145)
第四节 道和科学	(147)
一、宗教和科学关系的一般认识	(148)
二、道和科学的一致性	(149)
三、变“征服”自然为“保护”自然	(150)
四、道教宫观采用科技新成果的问题	(151)
结束语	(153)
第六章 人的三魂七魄	(155)
第一节 人的生死	(155)
第二节 人的魂魄	(157)
第三节 阳神出窍和人死成鬼	(166)
一、中国古代的鬼	(168)

二、其他宗教的鬼	(169)
三、道教的鬼	(170)
第四节 鬼性和道性	(173)
一、其他宗教的鬼性	(173)
二、鬼性也是道性	(175)
第五节 摄魂和地狱	(180)
一、关于神虎追摄	(180)
二、关于地狱	(182)
三、关于破狱	(186)
结束语	(188)
 第七章 道士是有神职的道教徒	(190)
第一节 道士的本义	(190)
一、道士要奉道行事	(193)
二、道士要服务信众	(195)
三、道士要奉祀神灵	(198)
第二节 怎样成为一名道士	(200)
第三节 道士的受戒和受箴	(203)
一、道士的受戒	(203)
二、道士的受箴	(207)
第四节 道士在神和人关系中的地位和作用	(211)
第五节 当代道教组织的性质	(212)
一、道教原来就有教会实体组织	(213)
二、道教教会实体组织在三国时期被强制松散化	

.....	(214)
第六节 对于辛亥革命后道教成立教会组织的再认识	
.....	(217)
一、道教教会组织的基础是对于“道”的共同信仰	
.....	(219)
二、教会不能只是职业道教徒的组织	(220)
三、道教教会的职能	(221)
第八章 道教经典的神性特点	(224)
第一节 道经是道教三宝之一	(224)
第二节 道教经典的来源	(225)
第三节 道教经典的神性	(227)
一、道教经籍神性的应验事迹	(228)
二、道教经籍神性的体现	(229)
第四节 关于道教的基本经典《道德经》	(233)
一、道教以《道德经》为基本经典是无可厚非的	(233)
二、各家对于《道德经》的认识不尽相同	(234)
三、学术界对于《道德经》的哲学分析	(237)
四、道教从神学角度对《道德经》的诠释	(238)
五、对于《道德经》的多种诠释的合理性	(242)
第五节 对“道经”类别的现代分析	(244)
第六节 道士的学经、写经和诵经	(246)
一、道士的学经和抄经	(246)
二、道士的解经和讲经	(250)

第九章 斋醮的神学意义	(252)
第一节 道教斋醮神学的内容	(252)
一、对于宗教礼仪的不同阐释	(252)
二、道教称礼仪为斋醮	(256)
三、其他道教仪礼的专称	(259)
第二节 道教斋醮的源流	(262)
一、斋醮来源于中国古代祭祀礼仪	(262)
二、斋醮礼仪是神仙世界礼仪的模仿	(265)
第三节 斋醮科仪是道教神学思想的展示	(267)
一、上香请神体现神人沟通	(267)
二、三坛分立以示人天永隔	(269)
三、坛场幻化说明沟通条件	(271)
四、代主通疏显示道士作用	(272)
五、法术加持表明修持重要	(274)
六、音诵结合展现科仪恢宏	(277)
七、皈依祝愿表现接受教化	(278)
八、仪坛供品显现身心洁净	(278)
九、焚纸谢神展示感恩神明	(281)
第四节 道教斋醮随着时代和地域变化而变化	(282)
第五节 斋醮的礼仪行为和语言音乐的配合	(288)
一、道教礼仪和语言	(289)
二、道教礼仪和音乐	(289)
三、道教神灵能不能听懂道士的语言和音乐的问题	(290)

第六节 斋醮和法术	(290)
一、道法来源于神授	(291)
二、道士行法是代神行法	(295)
结束语	(296)
第十章 人怎样才能名列仙班	(297)
第一节 中国历史上对于“长生成仙”的追求	(297)
第二节 道教继承了中国古代的长生成仙的理想	(299)
第三节 人和神的比较	(302)
一、对于肉身不朽的追求	(303)
二、对于肉身与道合一的追求	(304)
三、对于灵魂永存的追求	(307)
第四节 当代人对于“长生成仙”的解释	(310)
第五节 求长生者必须积功行善	(313)
第十一章 善恶伦理和因果报应	(315)
第一节 中国人的善恶观念	(315)
第二节 道教的善恶观念	(318)
一、道教的善恶观念与社会的异同	(319)
二、关于“上善若水”	(321)
三、善恶的标准是相对的,不是绝对的	(324)
四、道教善恶的标准就是“道”即“神”	(324)
五、道教的善恶观念集中体现在规戒的行为 规范之中	(325)
第三节 “因果报应”	(328)

第四节	善有善报是中国自古就有的一种思想	(329)
第五节	道教对于善恶报应的控制	(331)
第六节	道教善恶报应思想的意义和功能	(337)
后 记	(340)
简体字修订本后记	(345)

第一章 道教神学的核心 ——道德神学

第一节 “道”在道教神学中的位置

我们常常说,道教以“道”来命名自己的宗教,因此,“道”是道教教义思想的核心。现在,我们又说道教的教义思想是有神论思想,这个有神论思想的全部内容就是道教的神学,那么,大家就自然有了一个问题,道教的“道”在道教神学中处在什么样的位置上。“道”是不是道教神学的核心?“道”如果是道教神学的核心,那么,“道”和“神”是什么样的关系?

对于这些问题的回答,很明确,那就是,“道”是道教教义思想的核心,也是道教神学的核心,简单地说,“道”就是“神”。

这样的回答,可能会引发出大家很多问题和想法。因为,从来没有听说过,“道”就是“神”。大家比较熟悉的说法,就是“道”是一种规律、方法、规则、道路。翻译成英文就是 Way,或者是 Law,或者是 Road。不过这些说法,或者翻译都是不准确的。现在,西方汉学家都把“道”,直接音译成为 Tao 或者 Dao,而不再将“道”翻译为 Way、Law 或者 Road。这是因为,《道德经》第一章说

过,“道可道,非常道”。这句话有两层意思:一层意思是说,“道”这个概念的内涵和外延都是不可描述的,都是怎么说都难以说清楚的,难以概括周全的。无论怎样解释,道的内涵肯定比你说的要丰富,道的外延肯定比你说的要广泛。把“道”限定为一种规律、方法、规则或道路,都是太局限了。第二层意思是说,事物总是在不断发展变化的。当你在解释你认识的“道”的时候,“道”在这个瞬间就已经发生变化了,就已经不是你所说的那个“道”了。从这样丰富的意义上说,对于一个普通百姓,要跟他解释清楚“道”是什么,无疑就是一件非常吃力的事情了。于是,对于以普通群众为对象的宗教来说,要说清楚“道”就要用形象的、具体的,容易为信徒接受的方法。于是,以神作为“道”的形象说明就出现了。

其次,中国人从古代开始就习惯于“具象思维”。中国人比较擅长用一个故事,一个形象来说明一个道理。这一点同西方文化,例如希腊和罗马的古代文化就不同了。例如,中国一个成语叫“塞翁失马,焉知非福”。这个故事出自《淮南子》的《人间训》。一个住在边塞附近的老人家里养了很多马。有一天,一匹马失散了,跑到了胡人那里。邻居知道了,都过来安慰老人,老人就说,“这件事未必不能成为有福之事呢。”果然,过不久,这匹马自己跑回来了,而且还带了一匹好马一起回来。于是邻居们又来祝贺老人,老人回答大家说,“这件事未必不能成为有祸之事呢。”果然,这位老人的儿子喜欢骑马,还喜欢骑那匹跟着自己家里的马一起回来的好马。儿子在骑这匹马的时候,从马背上摔了下来,摔断了大腿骨。于是,周围的邻居又来慰问老人。老人又回答大家,“这件事未必不能成为有福之事呢。”果然,过了一年,边境上有外敌入侵,年轻人都要上边境打仗,被打死的十有八九。可是老人的儿子因为大腿骨断了,成了跛脚,就没有上边境打仗,就保全了

性命。这个故事说的道理就是《道德经》五十八章的一句话,“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏”。可是,因为用了一个形象故事,《道德经》说的这个道理就很容易被普通的中国人接受。锡兰的哲学家贝克在《东方哲学的历程》中评价《庄子》时曾经说到,“中国完全能够使自己的哲学比别的任何哲学都更引发人的兴趣”,^①这是因为中国人自古就有具象思维的传统。因此,以具象的“神”来作为“道”这个概念的替代品,也就很容易被道教的广大普通信众所接受。

另外一个原因是,在道教产生之前,中国人早就有了神这个观念。殷商的甲骨文时代留下的许多甲骨文字中就有“帝”这个神。帝就是天帝。这位天帝主管天地万物,具有至高无上的神性。而这个神性恰恰就是和道的特性相一致的。于是在西汉末年开,也就是在黄老道出现以后,中国民众就把道和神灵联系在一起。将“道”等同于神。

“道”就是“神”。这就是说,道的内涵和外延,就是神的内涵和外延。道体就是神体,道性就是神性。它们的差别就是,“道”是一个抽象的概念,而“神”是有形象的神灵。这是道教的教义思想和其他宗教的教义思想很不一样的地方,它也是道教神学和其他宗教神学很不一样的地方。其他宗教的神学是以神为中心展开的。例如基督教就是以上帝为中心的。基督教神学的内容就是围绕着上帝展开的。道教也有神,但是,道教在“神”这个层面之上,还同时有一个“道”的核心。道教的神学,尽管也可以说是围绕神展开的,但是,归根结底,道教的神学是围绕着“道”这个核心展开的。

我们刚才说过,“道可道,非常道”。在道教神学中,这句话也

^① 《东方哲学的历程》,江西高校出版社,2010年,第275页。

可以理解为“神可神，非常神”。这就是说，道教的神灵也像道一样，其内涵是无边无际的，同时是永远处变化之中。

第二节 “道”的神圣性

我们在分析道教神学的核心是“道”以及道和神的关系之前，先要说一说“神圣”的问题。因为“神”之所以受到我们崇拜，就是因为神是神圣的。

一、关于“神圣”

“神圣”是相对于“平凡”和“一般”而言的。“神圣”这个词，在今天，我们解释为“极其崇高而庄严的”事物或者感情。这里的“崇高”就是相对于“平凡”，“庄严”就是相对于“一般”。人们在信仰生活中，面对神灵的塑像就会产生神灵是崇高的、庄严的、非同一般的感情，自然而然地会行礼叩拜，这就是人的一种神圣感情的表现。

举个例子来说，前十几年，改革开放以后，海峡两岸的百姓开通了来往，一些离家几十年的老兵回到自己的大陆家乡探亲。有一个报导说，一个老兵回到故乡，面对着自己魂系梦绕的青山绿水，不顾前来迎接的乡亲招呼，跪在老家村口的土地上，把自己的脸贴在泥土上，久久不肯起身。这是一种不一般的行为，表现了一种不平凡的感情，那就是这位老兵对自己家乡的“神圣”的崇拜的感情。

再举个例子来说，2003年春天，一场非典(SARS)瘟疫突然侵袭了华夏大地。面对着突如其来的疫情，一批批医生护士在对病毒还缺乏研究的情势之中，冒着自身被感染的危险，投入救死扶

伤的工作。他(她)们在国旗下、在军旗下庄严宣誓,要保卫人民的生命安全,要保卫国家改革开放的伟大成果。他们是平凡的人,可是他们又是崇高的人。他们中间有些人就牺牲在救护别人的岗位上,因此他们又是崇高的。人们至今还怀念他(她)们,为他(她)们树碑塑像。记得香港演艺界为抗击非典的义演会上,曾志伟代表香港演艺界向全港医护工作者深深地鞠躬,至今让人难以忘怀,感动不已。这是对于医护工作者的“神圣”的敬业精神的崇敬。

再举个例子,我们到各种宗教场所,不论是道观、寺庙、教堂或者是清真寺,都会放慢脚步、说话低声。因为,我们对于这些场所的认识,就是将它们不是视作一般场所,而是神灵降临人间的场所,心里怀着一种庄严感情。因此,在这些场所就“行要缓步,语要低声”。甚至不是在这类宗教场所,或者是在历史博物馆里,或者是在宏伟的图书馆、歌剧院里,我们也会因为对于人类创造的巨大的精神和物质财富而产生敬畏的心态,也会感觉有庄严和崇高的感情,也会低声说话,慢步而行,将这些场所看做神圣的殿堂。

由此可见,在生活中,人们的神圣感情是经常产生的,自然产生的,并不少见。而这些“神圣”的感情,有的是来源于事物和行为本身的不平凡和不一般,有的则是来源于我们的感情和认识。当我们认为这样的事物、行为是不平凡和不一般的,于是神圣的感觉油然而生。当然,对于同样一件事物和行为,有的人觉得崇高和庄严,有的人并不觉得崇高和庄严,后者自然就并不觉得它们是神圣的了。

二、宗教意义上的“神圣”

德国的哲学家和神学家鲁道夫·奥托有一部宗教学的名著,

《The Idea of The Holy》，翻译成中文是《论神圣》。在这部著作中，奥托认为“神圣”是“一个宗教领域特有的解释范畴和评价范畴”^①。因此，宗教意义上的“神圣”并不能仅仅用“完善”、“责任”、“法律”、“道德”的意义上理解和概括。

奥托认为“神圣”是任何一种宗教的核心部分的重要内容。他指出，“任何一种宗教的真正核心处都活跃着这种东西，没有这种东西，宗教就不成其为宗教”。^② 这就是说，所有宗教都必须有神圣的内容，信教的人都必须有神圣的感情。一个宗教如果没有神圣的内容和感情的时候，这个宗教就已经彻底世俗化了，变成了有同样志趣的人的俱乐部。

那么“神圣”的宗教学意义是什么呢？奥托认为：

1.它是“神秘的”价值范畴和神秘的心态。一种由“依赖感”产生的“爱戴的感受，信任的感受，爱的感受，依托的感受，卑微的感受以及献身的感受”。^③ 这就是说神圣来源于神灵。神灵体现的就是一种“神秘的”价值范畴。我们信教的人对于这样神秘的神灵，有一种敬仰、爱戴、信赖、依托的复杂的感情。另外，就是有一种“当着某个具有超常力量与绝对权能的对象的面所产生的”“受造感”。^④ 一种包括有“敬畏因素”、“不可抗拒因素”、“活力因素”形成的“畏惧感”。

2.它就是指一种神秘的对象。指的是“超自然的”、“超越的”“完全相异者”，是“彼岸”的东西，这也就是神，就是神灵本身。神灵本身就是神圣的。^⑤ 神圣也就是来源于神。离开了彼岸的不可

① 《论神圣》，四川人民出版社，1995年，第6页。

② 《论神圣》，四川人民出版社，1995年，第7页。

③ 《论神圣》，四川人民出版社，1995年，第11页。

④ 《论神圣》，四川人民出版社，1995年，第12页。

⑤ 《论神圣》，四川人民出版社，1995年，第29-35页。

企及的“神”，也就失去了神秘，也就没有神圣了。

3.“神圣”产生于人类对自身局限性的认识。人类一直在为自己的生存而奋斗。因为，生存是人类的第一要务。人一旦出生，也一直要为自己的生存而奋斗。但是，人类为谋求自己的生存时并不容易。恶劣的自然条件、各种水火灾害，加上人类社会的复杂的人际关系和矛盾斗争，因此，人类为自身生存一代一代演绎出许多可歌可泣的史篇。

在为生存奋斗的过程中，人类也不断地在认识自己。有人将人类自我认识的过程划分为三个阶段，就是人的存在的自我意识、人的本性的自我意识以及人的悲剧的自我意识等。

所谓人的存在的自我意识，指的是人类文明的开始阶段，人还处在刀耕火种的原始文明时期，在我们中国，那就是黄帝的时代。

所谓人的本性的自我意识，指的是人类已经有了足够的生存物质，开始探讨人性的本质，在我们中国，那就是春秋战国时代。

所谓人的悲剧的自我意识，指的是人类开始不满意自己的短促的生命（这是在时间的范畴内发生的），开始不满意自己的欲望得不到满足，处处不能称心如意（这是在空间的范畴内发生的）。对于生命永恒的追求，对于生存环境最大限度的自由的追求，表现了人类的悲剧意识的觉醒。正是在这样的过程中，人们将自己短促的生命看做是“平凡”的，而生命的“永恒”就是“神圣”的；将自己能力的局限看做是“一般”的，而“无所不能”就是“神圣”的。人的一生永远只能是个悲剧，因为任何人，不管他拥有多大的财富，不管他拥有多么辉煌的事业，不管他有多么幸福美满的家庭，他最后总是要告别他曾经获得过的财富、辉煌的事业、以及幸福的家庭。这就是一个悲剧。正是这个悲剧的意识的驱动，他向往永生，向往长生不死，向往成为不死的神仙。

按照鲁道夫·奥托的说法,人类永远不会摆脱这三个阶段。当然,人类对于自身的认识过程是非常复杂而漫长的,并且,三个阶段的历史划分也不是非常清楚明白的。人的宗教意识也是伴随着这样一个漫长的人类自我意识的过程,而逐渐发展、成熟起来的。在初民时代,对于永恒和“无所不能”的神圣,就寄托在“万物有灵”的原始崇拜之中,随着人性认识的觉醒,才出现了人格神。而在悲剧意识觉醒的时候,人类就出现了有组织的宗教。

今天的社会已经有了极大的发展。无论是精神文明和物质文明都有了极大的提高。那么,今天是否已经脱离了悲剧的自我意识阶段,人类的悲剧阶段是否过去了呢?当然没有,并且不可能结束。一方面,人类的物质和精神文明发展的高度并没有解决,或者说永远不可能解决困扰人类的对于“永恒”的追求;另一方面,人类的文明发展还远远不能让每个人“称心如意”,或者老的问题解决了,“称心”了,可是又出现了新的问题,仍然无法满足在新的历史条件下的完全的“自由”。特别是人都要面对死亡,都要面对告别人世。因此,从这个意义上说,人类对于庄严而崇高的“神圣”的追求,人类对于永生的神灵的崇拜,都将会长期保持下去。也正是从这个意义上说,人类的悲剧意识时代永远不会结束。

第三节 “道”的神性

一、“道”的本质就是超越“一般”和“平凡”

“道”是“神圣的”,因为它是人的“一般”、“局限”、“平凡”的对立面。唐代司马承祯的《坐忘论》的《得道》称:“夫道者,神异

之物,灵而有性,虚而无象,随迎不测,影响莫求。不知所以,不然而然,通生无柜,谓之道。”^①司马承祯这段话翻译成现代汉语就是:“道,这个东西是一种神奇和异常的东西,它有灵,它有性,虚无而没有形象,人碰到的所有事物里面都有它,它的影响无所不在。不知道它是从哪里来的,也不知道它会到哪里去。世界上任何地方都有它,这就是道。”司马承祯的话说的就是“道”是有灵性的神异之物,说的就是道具有“神性”。

道的神性表现在以下几个方面:

1.“道”是最高的主宰,即主宰性。《道德经》第二十五章称,“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母。吾不知其名,强字之曰‘道’,强为之名曰‘大’”。这段话的意思是说,有一个浑然一体的东西,在天地形成以前就存在。听不见它的声音也看着不着它的形状,它独立长存而永不衰竭,循环运行而生生不息,可以为天地万物的根源。我不知道它的名字,勉强叫它做“道”,再勉强给它起个名字叫做“大”。这段话的最重要的就是从发生学的角度,说明“道”是万物发生的根源,也是万物的主宰。因为,在天地万物、天堂地狱、人类社会等等都还没有的时候,“道”就出现了,而且成为天地万物之母。这就是说,“道”是最神圣的、最崇高的。在“道”的面前,天地万物都是被主宰的。

2.“道”是宇宙万物的创造者,即创世性。“道”不仅先于天地万物,而且依靠“道气”的运作,创造了天地万物,成为天地万物之母,因此,道是创世的唯一力量。《道德经》第四十二章说到,“道生一,一生二,二生三,三生万物”。这就是道教对于宇宙发生、世界起源的解释。“道生一”的“一”就是“气”。“一生二”的“二”

^① 《云笈七签》,卷94,《道藏要籍选刊》第1册,第649页。

就是气分为阴阳,成为“阴阳二气”。阴阳二气形成以后,阳气上升而成为天,阴气重浊而成为地。阴阳二气冲和而成中和之气,由中和之气而创生出人。由天地人三者衍化出天下万物。因此,世界的万物来源于“道”,这就是道家对于世界是怎样创造出来的回答,这就是道教的创世记。

3.“道”是最广博的覆盖,即遍在性。道包容了天地万物,也包容了古今万物,贯穿于古今一切事物中间,即宏观的遍在性。《道德经》第四章称:“道冲,而用之或不盈。渊兮,似万物之宗。”这句话的意思是说:“道是虚空的,然而它的作用却不会枯竭。渊深啊!它好像是万物的宗主!”《道德经》这段话,从横向概括了天下万物,天下没有一样,不在“道”的控制之下。道是万物的宗主。《道德经》第十四章还说到,“执古之道,以御今之有。能知古始,是谓道纪”。这句话的意思就是说,“把握着自古就存在的道,来驾驭当今存在的具体事物。能够了解天地万物是如何开始的,这就是道的规律”。《道德经》这段话,从纵向概括了天下万物无不在“道”的控制之下。道是古今的主宰。二者综合起来,道从纵向覆盖了古今,道又从横向覆盖了所有,因此,道是无处不在、无时不在的,具有遍在性。

4.“道”是最深细的入微,即深入性。道贯穿于宇宙万物和人类生活的一切方面,体现在自然界和人类一切领域的规律之中,不论是宏观的,或是微观的。因此,道是无所不能的,即微观的深入性。

在《道德经》中说到了“治国”之道,第三十章说“以道佐人主者,不以兵强天下”,这就是说治国不能靠打仗和斗争,而要用道帮助治国,就是要“以柔克刚”,要“无为”和“不争”。

在《道德经》中说到了“修身”之道,第十五章说“古之善为士者,微妙玄通,深不可识。夫唯不可识,故强为之容。豫兮若冬涉

川，犹兮若畏四邻！俨兮其若客，涣兮其若凌释；敦兮其若朴；旷兮其若谷；淡兮其若浊；淡兮其若海；飏兮若无止。……保此道者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新成”。这段话的意思是，古时候善于做人的人，都是精妙通达，深刻而难以认识的。正因为难以认识，所以勉强来描写他：小心谨慎就像冬天过河一样；警觉守戒就像害怕周围有眼睛监视一样；严肃克制就像做客人一样；和善可亲就像春天冰凌融化一样；淳厚朴实就像一块未经雕琢的玉石一样；胸襟开阔就像山谷一样；混同在民众中间就像一潭浊水一样……能够按照道来行事的人，永远不会自满。因为不会自满，所以，他就会不断吸收先进，革除旧习。

在《道德经》中还说到了“养生”之道，第五十九章说“治人事天，莫若啬。……是谓深根固柢，长生久视之道”。这段话的意思，就是说，治理国家和修养身心，没有比爱惜自己的精力更加重要了……这就是将生命之根扎得更深，使得生命之树更加坚固，这就是长生久视的道理。

在《道德经》中还说到了人际关系的一些基本的原则，例如：“无为”、“不争”、“朴素”、“寡欲”、“柔弱”、“清静”、“功成身退”等等。这些原则都是“道”的特性。人的行为符合“道”，就能使我们保持良好的人际关系。第八章说，“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤”。这里讲到了做人的最高的原则就是要像“水”。水的特性，就是有利于万物，而不去争夺自己的私利，情愿自己处在别人讨厌的境地之中，所以最接近道。一个人要不断调整自己所处的环境，要使自己的心胸保持深不可测，对人要仁爱，说话要诚信，一旦成为治国的领导要能够治理，处理事情要尽自己的能力，行动要把握时机。正因为一个人保持“不争”的心态，所以，没有过错，也不会惹怨言。

除此以外,我们还可以说,道是最不变的变化,是最不公的公平,是最有为的无为,是最柔弱的刚强,是最活跃的清静,等等。

以上,我们分析了“道”的一些特性。这些特性说明“道”是超越了“一般”和“平凡”。对于道的如此神圣特性,道教历代祖师有过许多的论述。例如:

《南华真经》的《大宗师》称:“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。”有人曾经将它翻译为,“道是真实有信验的,没有作为也没有形迹的;可以心传而不可以口授,可以心得而不可以目见;它自为本自为根,没有天地以前,从古以来就已存在;它产生了鬼神和上帝,产生了天和地;它在太极之上却不算高,在六合之下却不算深,先天地存在却不算久,长于上古却不算老”。^① 这样的“道”自然是神圣而不一般的,令人敬畏的了。

《太平经》卷十八至三十四《安乐王者法》称,“道无所不能化,故元气守道,乃行其气,乃生天地,无柱而立,万物无动类而生”,“自然守道而行”,“天守道而行”,“地守道而行”,“三光守道而行”,“雷电守道而行”,“四时五行守道而行”,“阴阳雌雄守道而行”,“凡事无大无小,皆守道而行,故无凶”。^② 这段话的意思是很清楚的,那就是道无所不化,无所不在,无所不能。宇宙间、天地间、人世间,任何事物和任何事情都有道存在。守道而行,就吉;逆道而行,就凶。这个“无所不在、无所不能、无所不化”就是道的神性。

① 陈鼓应:《庄子今注今译》,中华书局,1983年,第181页。

② 《太平经合校》,中华书局,1960年,第20页。

唐代高道吴筠在《玄纲论》的《道篇》中说到,“道者,何也? 虚无之系,造化之根,神明之本,天地之元,其大无外,其微无内,浩旷无端,杳冥无际,至幽靡察而大明垂光,至静无心而品物有方,混漠无形,寂寥无声。万象以之生,五行以之成。生者无极,成者有亏,生生成成,今古不移,此之谓道也”。^① 吴筠这段话的意思是说,道是什么? 道是植根在虚无缥缈之中的,是天地万物变化的根本,是神灵万能的来源,是构成天地的元素。道是广大无边的,又是细小入微的。说道是大的,它是没有一样东西不包含在内;说它是小的,它是没有一样幽深的东西不照耀得清清楚楚的。道是没有形状的,也是没有声音的,它只能在至静的状态中才能让人感受得到。天地之间各种现象都因为道才得以出现,构成万物的各种元素都因为道才得以形成。道的活动是没有终结的,由道而产生的天地万物的各种现象会有产生,有亏损,有变化,自古以来,一直不变。这个就是“道”。

二、对“道”的神性信仰是道教信仰的基础

从以上对“道”的特性的分析,我们自然可以得到这样一个结论:“道”是无处不在、无所不能、无所不为的。这样的“道”自然就同人自身的局限、平凡、一般和贫乏等形成鲜明的对立。

另外,道处处和你在一起,同时又是不可企及的。道是普通人永远认识不清,永远认识不透的。普通人对于道的认识,只能是无限地接近道,而不可能完全掌握道。从这个特点来说,道不是在此岸,而是在彼岸的,也就是它在“分隔神圣和一般之河”的另一边,而不是在一般人所处的这一边。正因为如此,道教徒对于道的信仰就将道当做彼岸的“神圣”,道教徒必然会认为“道”的

^① 《云笈七签》卷1,《道藏要籍选刊》第1册,第7页。

无处不在、无所不能、无所不为，必然对“道”产生崇高、神圣和令人敬畏的感情。

这样就为将“道”同中国古代就有的神灵观念结合起来准备了必要的条件。在道教徒的信仰之中，“道”的神性就体现为“神”的神性。而对于“道”的神性的崇拜就成为道教信仰的基础。

第三节 “德”的神性

一、对于“德”的一般认识

“德”字，在普通人的认识中，一般都理解为德行、品德。儒家就有称仁、义、礼、智为四德的，称仁、义、礼、智、信为五德的，还有称孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻为八德的。所有这些德都是伦理道德、品行修养的意思。在《道德经》中，有41个“德”字，其中，有些“德”字也有德行、品德的意思。但是绝大多数的“德”字，有它独有的含义。

《道德经》的第五十一章称，“‘道’生之，‘德’畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊‘道’而贵‘德’。‘道’之尊，‘德’之贵，夫莫之命而常自然。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’”。这段话的意思是，道生成万物，德畜养万物，万物呈现各种形态，环境使得万物成长。所以，万物没有不尊崇“道”，也没有不尊重“德”的。道之所以受到尊崇，德之所以得到珍贵，就是因为他们从不干涉万物而任其自然发展。所以，道生成万物，德畜养万物，使得万物生长发育，使得万物成熟结果，使得万物得到调养和爱护。生长万物而不占为己有，养护万物而不自以为有功，长养万

物而不妄加主宰。这就是最深的“德”。

从《道德经》第五十一章对于“德”的明确的叙述,历代注释家们一般都认为“德”是“道”的展现。韩非子认为,“德者,道之功也”。陆德明认为,“德者,道之用也”(就是说,道和德是本体和现象的关系,形体和作用的关系)。苏辙认为,“德者,道之见也”。陈鼓应认为“道”和“德”的关系是“二而一”的,表现有三个方面:一是“德是道的作用,也是道的显现”;二是“内化于万物,而成为各物的属性,这便是德”;三是“道落实到人生层面上,其所显现的特性而为人类所体验、所取法者,都可说是德的活动范围”,因此“道是指未经渗入一丝一毫人为的自然状态,德是指参与了人为的因素而仍然返回到自然的状态”。^①

二、“德”的特性是“道”的神性的展现

唐代高道吴筠在《玄纲论》中说:“德者,何也?天地所禀,阴阳所资,经以五行,纬以四时,牧之以君,训之以师,幽明动植,咸畅其宜。泽流无穷,群生不知谢其功;惠加无极,百姓不知赖其力。此之谓德也。”^②这段话根据《道德经》第五十一章明确地将德解释成为道在天地万物中的体现。吴筠说,天地阴阳都是道产生的,但是他们赖以存在是依靠德。德衍化为五行和四时。国君依靠德治理国家,老师依靠德教化弟子。无论是幽暗或者明亮的世界上,无论是动物或是植物,都受到德的养育和爱护。德的恩泽是无穷无尽的,但是众生并不知道德的功绩。德的恩惠是不可估量的,但是百姓并不知道禀靠着德的力量。这个就是“德”啊。

由此可知,道的无处不在、无所不能、无所不为的神性,道的

^① 《老子注释及评介》,中华书局,1984年,第12页。

^② 《道藏》第23册,第674页。

崇高而庄严的神性,完全是要依靠“德”体现出来的。如果我们认为“道”具有神性,那么“德”当然就具备“道”一样的神性。而且,德虽然没有道那样“本体”的神性,却具有“用”的神性,也就是在各种场合、各种事物、各种条件下将道的神性体现出来的神性。只有有了“德”的体现出来的神性,才能够将“道”的神性表现出来,成为真正的无处不在、无所不能、无所不化。

正是在这样的意义上,历代道门对于“道”和“德”的关系就视作二位一体的东西。

《太平经》的《以乐却灾法》称,“君宜守道,臣宜守德。道之与德,若衣之表里”。^①

宋徽宗在注解《西升经》的时候就说过,“万物莫不由之之谓道,道之在我之谓德。道德,人所固有也”。

《道教义枢》也说,“道德一体,而其二义,一而不一,二而不二”。对于《道教义枢》这个说法,杜光庭在《道德真经广圣义》卷五里有过说明。杜光庭的说明从七个方面解释“道德一体”的道理,“一本迹者。本则为道,迹则为德。本为道者,以大智慧源常寂真身为体。迹为德者,以上德之君太上应身为体;二理教者。理则为道,教则为德。理为道者,悟说正性为体。教为德者,悟说正经为体;三境智者。境则为道,智则为德。智理为道体,理智为德体;四人法者。人则为道,法则为德。人为道者,以本迹二身为体。法为德者,以理教二法为体;五生成者。生则为道,成则为德。道以应气化生万物,以应气为体。成为德者,德以成就众生法教为体;六有无者。无则为道,有则为德。无则为道,以因地空观果地空智为体。有为德者,以因地有观果地有智为体;七因果者。果则为道,因则为德。果为道者,以果地万德为体。因为德

^① 《太平经合校》,中华书局,1960年,第15页。

者,以因地万行为体。以上七义,互相交络,二而不二,一而不一,是知道德为正体。”^①

三、对“德”的神性信仰是道教信仰的表现

吴筠说:“泽流无穷,群生不知谢其功;惠加无极,百姓不知赖其力。”^②当群生和百姓不知“德”的时候,自然他们也不知道“德”体现“道”的功力。只有认识到“德”的功力,才能真正认识到“道”的神性。因此,对于道的崇敬,必须同样崇敬“德”,因为人们之所以崇敬“道”的神秘和伟大,实在都是因为“德”的功力。

从这个意义上说,对于道的信仰,也要体现在对于德的信仰上。一个道教徒对于道的信仰和对于德的信仰应该是二位一体的,是相互联系在一起的。

“道”的神性是我们看不见、摸不着的。当它依靠“德”体现为神灵的时候,道的神性就具象化了。那么,“德”又是怎样展现“道”的神性的呢?

道教的神则是道的化身。道教的“道”是无所不在、无所不能的,但是道又是“清静无为”的,是为而无不为的。万物受到“道”的支配,但是,万物都是按照自己的发生发展规律活动着的。万物顺应大道,符合神的意志,万物就取得发展成功。万物如果不顺应大道,不符合神的意志,万物的发展变化就受到挫折,就失败。这就是大道的“无为而无不为”,也就是神的“无为而无不为”。

大家可能都知道八仙之一铁拐李的故事。现在我们知道的铁拐李的形象是,黑脸、蓬头、卷须、巨目、跛脚、手拄铁拐,肩背葫

① 《道藏要籍选刊》第2册,第32页。

② 《道藏要籍选刊》第1册,第7页。

芦。其实,铁拐李原来并不是这个模样。

铁拐李原来名叫洪水儿。从小就相貌出众,气质非凡。长大了,更是高大魁梧,气宇轩昂,用现在的话说称得上是位帅哥。

据说,有一次洪水儿看到高山上的雄鹰,无论猎人的狗对老鹰怎样狂吠,无论猎人对老鹰射多少箭,都伤不了老鹰。老鹰始终站在高山上鄙视地看着下面的猎狗和猎人。洪水儿见了就写了一首诗:“谁把红炉大冶调?陶将皮袋出英豪。男儿识得机关巧,脱出风尘便是高。”这首诗抒发了洪水儿对于高山雄鹰的感慨。诗歌中的最后一句“脱出风尘便是高”就是表示洪水儿要像雄鹰一样鄙视红尘,将人这个皮袋放到红炉中冶炼,脱出风尘,进山修道了。

洪水儿有决心,也有智慧,他上山修道很快就取得了成效。这个时候,洪水儿听说太上老君正在华山,于是就到华山向太上老君求教。据说,太上老君见到洪水儿就说,“我已经等你多时了”。这句话,我们在道教神仙事迹里常常能够看到。它表明太上老君是知道洪水儿会来华山的,但是,太上老君并没有指挥洪水儿什么时候来华山,只是耐心地等待。道教的神仙是无所不能的,但是又是无为的。

人们可以设想一下,太上老君如果不是这样说,而是说“你怎么来了”,那就表明,太上老君原先并不知道洪水儿要来,那太上老君就不是无所不知的了。

如果太上老君说“我知道你今天会来”。这表明,洪水儿出现在华山是太上老君原先的安排,而不是洪水儿自觉上山求道的结果。

现在,太上老君说“我已经等你多时了”,这就说明太上老君是知道洪水儿会来的,但是,什么时候来,是等待洪水儿自己的决定。在这件事情里,太上老君既是无所不知的,但是又是由洪水

儿自己运作的。在华山上,太上老君教给洪水儿修炼的法则和口诀。于是,洪水儿就回到自己修道的地方继续修炼。

同样的道理,太上老君知道洪水儿后来会成为八仙之一,那为什么不直接让他成为神仙,发一个八仙证书给他?太上老君只是给了洪水儿修炼的法则和口诀,还要他继续去修炼,依靠自己的修炼,最后成为神仙。这又是作为大道化身的太上老君的“无为”特性决定的。

洪水儿得到太上老君授予的修道法则和秘诀,回到自己修道的地方,继续苦修,终于修成了阳神出窍。在修炼中能够修到阳神出窍,这是修道获得成功的标志,也是成仙的一个标志。进入“阳神出窍”就是使得自我的小宇宙和外在的大宇宙打通了,达到天人合一的境界。这种境界的人无异于涅槃于灰烬的凤凰,是一种彻头彻尾的脱胎换骨。一个是有形的人,有肉体的人,通过修炼,成为既是有形的人,又是无形的人,一个没有肉体牵缠的人。这个无形的人当然就是另外一个世界的人,是神仙了。但是,即使到了这个境界,洪水儿还是不能无所不能,因为还有一个肉身拖累。

那天,洪水儿根据原来的约定,又要去华山会见太上老君了。洪水儿叫来杨姓徒弟,叮嘱道:“我今天要去赴太上老君的华山之约,我的元神出游,身体会留在这里。从今天起,你要保护好我的身体,不要让野兽闯进山洞毁坏了我的肉身。我要出去七天的时间,如果七天以后我的元神还没有回来,肉身就会腐败,你就可以把它烧掉。切记!切记!我走了以后,千万不要贪玩,免得误了我的大事。”说完以后,洪水儿盘腿端坐,元神飞出体外,赴华山之约去了。

洪水儿的徒弟是洪水儿从许多上门拜师的人中挑选出来的,是一个忠厚老实、孝顺父母,修炼勤奋的好少年。师父洪水儿走

了以后,杨姓徒弟非常认真守护着洪水儿的肉身。

可是在第六天,家人突然上山来找到杨姓徒弟,对他说他的母亲病危快死了,要见他最后一面。杨姓徒弟生性孝顺,听到母亲病危,不禁泪如泉涌:“天啊!母亲快死了,师父还没有回来,我该怎么办啊?”

家人看着洪水儿已经发白的肉身说:“你这个死脑筋!你的师父早就死了,肉身也发白了。人哪有灵魂离开身体六天还能复活的道理?师命虽然重要,难道母亲想见你最后一面你都不见吗?你是不回去,见不到母亲最后一面的话,你不但会后悔一辈子的,还会落下一个大逆不孝的罪名!”

听罢此言,杨姓徒弟心如火焚,毫无选择,不得不回家了。但是,他又担心师父的肉身腐烂发臭或者被野兽吃掉。最后就一把火烧了师父的肉身,叩头,大哭,下山去了。

在七天中,洪水儿的元神在华山会见太上老君后,跟随太上老君一道游历了海上仙山诸岛,以及三十六洞天,大开眼界,其间还不断得到老君的修道指导。转眼七天时间一晃而过,临别之时,太上老君作了一首偈语送给洪水儿。偈语说,“辟谷不辟麦,车轻路亦熟。欲得旧形骸,正逢新面目”。这首偈语的最后两句话,就是告诉洪水儿,你的旧肉身已经没有了。你回去的时候只能接受“新面目”。这又表明,太上老君是知道洪水儿的肉身被毁掉的,但是,太上老君并没有干预这件事情,只是让事情顺其自然地发展和变化。不过洪水儿自己却还不知道。

果然,洪水儿拜别太上老君,回到自己修炼的山洞以后,发现徒弟已经不知去向,而自己的肉身已经火化。洪水儿看到肉身被毁,自己继续修炼的门径被堵,有点怅然。洪水儿的元神无所依托,只好在山林旷野之中飘忽游荡。

游荡之际,洪水儿发现林中躺着一具刚死去不久的饿殍。这

时,他想起老君的偈语:“欲得旧形骸,正逢新面目。”心中明白,这个肉身大概就是老君所说的新面目吧?于是,从饿殍尸体的凶门(即顶门)跳入,让自己元神占据了饿殍的尸体。洪水儿一跃而起,睁开眼睛,看看四周,视力清楚,听力也好,摸摸身上感觉很不错。可是一开步走路,却发现右脚是一条跛脚。洪水儿拄着破竹棍,来到水边,对影一照,大吃一惊!倒影中的人是:蓬头、黑脸、卷须、鼓眼、跛脚,又老又丑。

洪水儿无法接受这个模样,正准备让自己元神离开这个饿殍尸体的时候,却听得有人在身后叫好:“好啊!住进了一个破窗子(指眼睛大)、折柱子(指跛脚)的房子。”

洪水儿定睛一看,原来正是太上老君,连忙上前讨教。

太上老君道:“欲成真仙,不必执着于肉身。房子虽破,一样的可以住人。来,我予你两件法宝。”老君当下授予洪水儿一个装有仙丹的药葫芦和一根铁拐。洪水儿服下仙丹,顿觉形神俱化,功力圆满,体放金光,位登异相真仙。从此以后,洪水儿拄着一根铁拐,背着一只葫芦,游历世间,济世度人。世人亲切地称他铁拐李。

太上老君在这个故事中,就是“道”的化身,“道”的体现。他知道事物发展的最后结果,但是,它无为地等待事物的自然的发展,而不是以自己的意志来包办事物的发展变化。按照太上老君的指引,洪水儿还是成为仙人了,只不过“新面目”换了“旧形骸”。这个新面目虽然是丑了一点,但是,却是一个无形的躯体了,铁拐李终于名列仙班。这个新面目是洪水儿的命运决定了的,也是他的必然的结果。

道就是神,道性就是神性。神的所作所为都是大道特性的体现。我们崇拜神仙,就是崇拜大道。因此,对于道德的信仰和对于神灵的崇拜是一致的,而不是矛盾的。

结束语

对于道教教义思想的核心是什么,学术界通过近 20 年的研究,已经有了一些说法。我在 2002 年上海举行的“道教与中国社会发展进步研讨会”上发表的论文《道教教义创建和发展过程的四次变化》中,有过一个概述。

对于道教思想的核心,有的教授认为,“道教哲学主要是种生命哲学”。“一言以蔽之:道教哲学是以生命存在为中心的哲学。这就是道教哲学的总特征”。^①

有的教授还认为,“从宇宙观、本体论的高度来论证神仙长生思想,以建立一套神秘主义的道教哲学”,“运用形而上学的方法来反复论证神仙的存在和成仙的可能”,这里的说法也认为道教思想的核心是一种追求长生不死的“生命哲学”。^②

道教思想关注人的生命,这无疑是正确的。但是将道教哲学的特征归结为生命哲学,似乎有点不够完善,而且让人感觉是在赶现在讲究环境问题的时髦。因为,环境问题说到底就是一个自然环境和人的生命的问题。

长生成仙的问题,是一个人的生命能不能获得永恒的问题。而人的生命永恒只能是“道”的永恒的体现,也就是一个修道人的身上“道”如何通过“德”体现出来。因此,追求长生成仙只是追求人的生命之“道”。为了长生,就要修道。修道的过程就是“德”。因此,从这个意义上说,道教神学的中心不能归结为生命哲学,而

① 《汉代道教哲学》,巴蜀书社,1995 年,第 30 页。

② 《魏晋南北朝时期的道教》,东大图书股份有限公司,1988 年,第 175-176 页。

只能归结为“道德”。道教对长生成仙的关注,只是一定的历史阶段里道教神学比较热门的课题而已,而且在不同的时代,道教对长生成仙的理解和解释,还不尽相同。

道教神学的核心只能是“道”和“德”。而集中体现这个核心的就是道教的神。

值得注意的是,道教正一宗师陈莲笙道长,在他一生最后完成的《道教常识问答》一书中阐述了“先秦道家也讲道,道教所信奉的道与道家之说的区别在哪里”。

陈莲笙道长认为,“人们面对的世界有两个部分,一部分是已经认知的世界,另一部分是还没有被认知的世界”,“那个还没有被认知的世界,包括我们借助工具可以看见的然而尚未被认知的世界,或者目前还无法看到和尚未被认知的世界,不论宏观的或者微观的世界。‘道’所包含的都应该有世界的两个部分的内容”。从这个意义上说,“道教信奉的‘道’的涵义,包含着一切已经认知世界以及一切尚未被认知的世界,包含一切我们已经理解的状态、运动和规律以及尚未被我们知晓的状态、运动和规律。‘道’涵盖着人类赖以生存的自然界,人类自己组织的社会,以及尚未被人类认知的任何界别,任何领域。而所有这些被认知的和尚未被认知的领域都‘生发’于‘道’,并受‘道’所支配,依凭‘道’而运动、发展和变化的”。^①

陈莲笙道长说得很含蓄。其实,他说的就是目前学界对于道家的“道”研究和解释大多站在无神论的立场上,而道教却是有神论信仰的宗教,道教信仰的立场决定了道教对于“道”的认识必然具有对于尚未被人类认知的神仙世界的内容。神仙世界也生发于“道”,并受‘道’所支配,依凭‘道’而运动、发展和变化的。从

^① 《道教常识问答》,上海辞书出版社,2012年,第17页。

这个意义上说,陈莲笙道长认为,对于道教徒来说,《道德经》的思想体系是贯穿在神仙世界和人类世界的共同的最高思想体系。两个世界都受“道”的支配,依凭“道”而运动、发展和变化。

第二章 天道和地道 ——关于道教的创世记

第一节 “道”生天地万物

任何一种宗教都面对一个问题,也都要回答一个问题,那就是这个世界是从哪里来?大家如果读过基督教的《圣经》或者伊斯兰教的《古兰经》的话,就都知道,《圣经》和《古兰经》都有世界怎么创造出来的内容。

基督教《旧约》的《创世记》中说到,上帝创造天地之前,“大地混沌,还没有成形。深渊一片黑暗”。第二天,“上帝又命令:‘在众水之间要有穹苍,把水上下分开’,一切就照着他的命令完成。于是上帝创造了穹苍,把水上下分开。他称穹苍为‘天空’。”^①在基督教神学中间,天是上帝创造的,天没有意志,只有上帝有自由意志。

伊斯兰教的《古兰经》,在第三十五章《创造者》中说:“一切

^① 《圣经》(现代中文译本),联合圣经公会,1979年,第168页,本书引用《圣经》均采自此版本,以下不再重复注明。

赞颂,全归真主——天地的创造者!他使每个天神具有两翼,或三翼或四翼。”^①因此,在伊斯兰教的神学中,天同样是真主安拉的创造物,天同样没有意志。

据说,当代基督教正在逐渐淡化《圣经》中的“创世记”部分,有的主日学校也不再给孩子们讲上帝创造天地和人的故事。这是因为,当代人都接受了科学和文化的教育,都不能接受人和万物都是用黄泥捏出来的故事。

现代科学也在力图回答这个世界是从哪里来的问题。很多人都认为,宇宙世界来源于一次宇宙大爆炸。不过人们也疑惑,因为有个很明显的问题是,宇宙如果有过大爆炸,那么,在大爆炸以前,这个世界又是怎样的?这个世界又怎么会产生大爆炸。大爆炸以后,宇宙又怎么会变成今天的模样?对于这些问题,也还没有一个令人信服的回答。

道教也回答了天地怎样产生的问题。《道德经》第四十二章说到,“道生一,一生二,二生三,三生万物”。这就是道家对于宇宙发生、天地起源的回答。世界的万物来源于“道”,天地只是万物之中的两种。而“道”是高于“天”,高于“地”的造物者。

四川青城山古常道观的三清殿有一幅对联,值得每个关心道教神学的人牢牢记住:上联就是“道生一,一生二,二生三,三生万物”,这是讲宇宙万物生成的过程。下联是“人法地,地法天,天法道,道法自然”,这是讲社会和自然的运行规律,人只有法“道”和法“自然”才能保持万物的正常运行。一些修炼家们还将这四句话作为人返归自然的路径和法则。

① 《古兰经》(中阿文对照注释本),第434页,法赫德国王古兰经印制厂,回历1407年(公元1987年)。本书引用《古兰经》均采自此版本,即圣城麦地纳版。此版本的中文译文使用的是马坚教授翻译的译解,经过中国伊斯兰教协会认可和世界回教联盟同意,以下不再重复注明。

什么是“一”呢?“一”就是“气”。“道生一”,就是道产生气,并且道的能量和活力就体现在气中间。“一生二”,就是气分生为阴气、阳气。阴气和阳气之间产生和合、冲激和震荡,从而产生冲气。阴气、阳气和冲气就是“三”。阴阳之气变为天地,天地和合产生冲气,进而产生万物。这就是《道德经》中的宇宙万物的生成过程。《太平经》称,“元气行道,以生万物,天地大小,无不由道而生者”,意思就是道生天地和万物通过元气的运行。又称“一者,乃道之根也,气之始也,命之所系属,众心之主也”,明确将“一”解释为气,并且将“气”分为三。《太平经》就说:“元气有三名,太阳、太阴、中和。形体有三名:天、地、人”。^①《太平经》在这里给三气的名称同其他典籍的记载不尽相同,但是,其观点却是一致的。

那么,什么是“生”,三气又如何成为天地人的呢?“生”就是“产生”和“演化”。三气通过“化”变成为天地人。这个“化”有许多形式,用现代人说的话,可以是“分解”、也可以是“凝结”、“融合”等等。《太平经》称,“夫物始于元气”,“元气恍惚自然,共凝成一,名为天也;分而生阴而成地,名为二也;因为上天下地,阴阳相合施生人,名为三也。三统共生,长养万物”。^②(卿希泰先生指出此处疑有错简,应为“共凝成天,名为一也”)这里就说到“凝”、“分”和“相合”等三种“化”的形式。至于万物生养的过程,《太平经》则认为是气的“交”和“合”,“天气悦喜下生,地气顺喜上养;气之法行于天下地上,阴阳相得,交而为和,与中和气三合,共养凡物,三气相爱相通,无复有害者”。这样一种道生气,气分阴阳,阴阳中和而生人,三统共生万物的理论,当然,是明显地继承了

① 《太平经合校》,中华书局,1960年,第16、12、19页。

② 《太平经合校》,中华书局,1960年,第254、305页。

《道德经》的思想。

第二节 道教的创世记

杜光庭在《广成集》卷四的《奉化宗佑侍中黄篆斋词》说到：“道本无为，降元精而生二象。象而后数，罗五纬而备群形。维地丽天，无违于律历；阳舒阴惨，咸系于裁成。”^①这里将“五纬”引进了道教的创世说。“道”生天地万物的过程，是降生元气之“精”。由元气生“二象”，“二象”就是阴阳。由“二象”衍生出“五纬”，“五纬”就是金木水火土等“五行”。杜光庭的解释深化了《道德经》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”的思想。

中华文化自古就分成精英文化和大众文化等两个部分。用“道生一，一生二，二生三，三生万物”的思想来解释万物创生，对于一个有文化的哲学家是可以理解的。但是，对于一个老百姓、一个普通的道教徒可能是太深奥了一点，于是，道教也有了由神灵创造天地的说法。因为神是道的体现，所以由神灵创造天地也就是“道生一，一生二”。道教在道教史上出现过由二位神灵的开天辟地的神迹：一位就是太上老君开天辟地的神迹；一位就是元始天尊开天辟地的神迹。

一、太上老君开天说

《道藏》中有一部经典，名叫《太上老君开天经》。这部经典在唐代释道宣（？-667）撰《广弘明集》和释道世（656-660 奉诏住京西明寺）撰的《法苑珠林》中都有记载，称《开天经》。因此，这

^① 《道藏》第11册，第246页。

部《太上老君开天经》可以大致确定是北魏时期出现的。

《太上老君开天经》说的是太上老君创造宇宙、天地、人类以及万物的事,所以称得上是道教的“创世记”。

根据《云笈七签》卷二收录的《太上老君开天经》,未有天地之前称为“太清”,我们姑且将其称为“太清时代”,那时候“虚无之里,寂寞无表,无天无地,无阴无阳,无日无月,无晶无光,无东无西,无青无黄,无南无北,无柔无刚,无覆无载,无坏无藏,无贤无圣,无忠无良,无去无来,无生无亡,无前无后,无圆无方,百亿变化,浩浩荡荡,无形无象”。^① 这个太清时代,按照经文的描写,那就是混混沌沌,如同鸡子一般。《太上老君开天经》称当时“唯吾老君,犹处空玄寂寥之外,玄虚之中,视之不见,听之不闻。若言有,不见其形;若言无,万物从之而生”。这就是说,太上老君是与“道”同时产生的,太上老君就是“道”的化身。但是,如同“道”一样,太上老君那时也没有状貌形象。以后,又经过洪元时代、

混元时代,这些时代都有“万劫”之长。然后,又经过百成时代,百成时代有 81 万年。到达太初时代,“老君从虚空而下,为太初之师”。^②

从太初时代开始,“分别天地,清浊剖判,溟滓鸿蒙,置立形象,安竖南北,制正东西,开暗显明,光格四维”。《太上老君开天经》称太初时“清气上升为天,浊气下沉为地,三纲既分,从此始有天地,犹未有日月。天欲化物,无方可变,便乃置生日月在其中,下照暗冥。太初时,虽有日月,未有人民,渐始初生,上取天精,下取地精,中间和合以成一神,名曰人也。天地既空,三分始有。生生之类,无形之象,各受一气而生。或有朴气而生者,山石是也。

① 《道藏》第 22 册,第 10 页。

② 《道藏》第 22 册,第 10 页。

动气而生者，飞走是也。精气而生者，人是也”。^① 如果对照盘古氏的故事，我们可以知道《太上老君开天经》中的太上老君就是相当于盘古氏。

太初之后，又有太始、太素、混沌等时代。混沌时代，始有山川，始有识名。混沌之后，又有九宫、元皇、太上皇、地皇、人皇、尊卢、句娄、赫胥、太连等时代。

自太连时代起，伏羲诞生，由此中国历史上开始有了“三皇五帝”的传说。在太连时代，太上老君再次降生人间，“教示伏羲，推旧法，演阴阳，正八方，定八卦”。伏羲时代，人民“张罗网，捕禽兽而食之；皆衣毛茹血，腥臊臭秽；男女无别，不相嫉妒，冬则穴处，夏则巢居”。伏羲之后，又有女娲、神农氏、燧人氏、祝融氏，人民得五谷“播植遂食之，以代禽兽”，钻木取火，“变生为熟”。^② 以后，又有高原、高阳、高辛等三世、轩辕黄帝、少昊、颛顼、帝喾、帝尧、帝舜夏禹等等。周代以后，中国的历史典籍就有了较为准确的记载。

从《太上老君开天经》，我们不难发现以下几点：

首先，道教的《太上老君开天经》，虽然说的是创世记，不过，严格地说，它只是中国的创世记，而不是创造世界历史的“纪”。因为，经文说到的只是中国土地上的天地开辟，以及在天地开辟以后中国人的生活和生产的历史发展。所以，道教的“创世记”有自己的鲜明的民族特色。和其他宗教的创世记不完全一样。

其次，太上老君虽然是天地开辟以前就已经诞生了，但是，天地的开辟并不是太上老君的自由意志，而是“道”的运作。太上老君是“道”的化身，或者说，道就是太上老君，太上老君代表了

① 《道藏》第22册，第10页。

② 《道藏》第22册，第11页。

“道”，太上老君所做的一切，都是“道”的运作。

第三，太上老君开辟天地有一个漫长的过程。太上老君经过了太清、洪元、混元、百成时期，直到太初时代才“分别天地，清浊剖判”。这里的清浊就是指的清气和浊气。清气上升为天，浊气下降为地，清气和浊气的区别和天地的形成，是“道”的作用，也是作为神的太上老君的意志。当然这个意志是“道”的意志，“道法自然”的意志，因此，这也不是太上老君的自由意志。人们可以设想，如果太上老君有像别的宗教的神那样，有创造世界的自由意志的话，那么天地的开辟就根本用不着经过如此漫长的从太清到太初时代，或许只需要七天甚至一刹那的时间就可以完成了。

在太初时代，人产生了。在太连时代，动植物产生了。人和万物的产生也是依靠“道”，依靠天地之气，冲气“和合”的结果，也不是太上老君的自由意志，或者比照“道法自然”的说法，可以称为“自然意志”。当然，因为太上老君是“道”的化身，所以，这个自然意志也就是太上老君的意志。

第四，开辟天地的神是道气的聚形。早期道教的另一派，正一盟威之道，也就是通常所说的“五斗米道”（天师道），有一部《老子想尔注》。其中也说到了道、一、气和世界的起源。《老子想尔注》称，“一者，道也”，“一在天地外，入在天地间”，“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳”。^①道产生出“一”，一就是气，而气有散形和聚形两种状态，气的“散”和“聚”也就是“化”。《老子想尔注》称“气”“聚形为太上老君”则表明，道教的神就是“气”，就是“道”。

第五，在开辟天地过程中，太上老君不断降生人间，教化民众。道教的《太上老君开天经》，说到开辟天地的是太上老君。太

^① 《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第12页。

太上老君是神,但是太上老君并没有状貌形象。他是视之不见,听之不闻的。因此,太上老君就是“道”,或者说就是“道”的化身。无状无形的太上老君在不同的时代,一次又一次降生到人间,化身为入,化身为入师。这些被化身的人,有的有名字,如:无化子,即郁华子;大成子、广寿子、力牧子、随应子、元阳子、务成子、尹寿子、直宁子、郭叔子,等等。有的则没有名字。太上老君是神,具有超人的神秘力量,按照一般宗教的理解,太上老君具有主宰宇宙、社会和人的力量。但是,道教的太上老君却不断化身为入师,通过教化使人民懂得并学会自己去从事生活和生产,并不直接主宰入的生活和生产。道教这样一个创世记,就同其他宗教的由神主宰一切的创世记有很大的不同。

将道教的创世记同基督教的创世记相比较,基督教《圣经》中《旧约》的《创世记》记载了“上帝创造宇宙的过程”。在七天中间,第一天,上帝创造天地,命令“要有光”,区分了白昼和黑夜;第二天,上帝又命令:“在众水之间要有穹苍,把水上下分开”;第三天,上帝又命令水汇集成“海”,地汇集成“陆”,命令陆地生长各种植物;就这样一天又一天,连续六天,上帝发布各种命令,完成了他的创造的工作。第七天就歇工休息了。^①

基督教创世记中的上帝和道教创世记中的神,有相同的一面,那就是天地万物都是神创造的,主宰的。但是也有不一样的地方。道教的创世记是漫长的。道教的神并不包办宇宙产生和创立过程中的全部。太上老君是无所不为、无所不能的,不过,他并不代替气的自然运作,并不取代自然和入的作为和能力,而只是教化人,让人自己去适应自然界、适应社会和适应生活环境。这是因为道教的太上老君是“道”的化身。道是无为而无不为的。

① 《圣经》(现代中文译本),第2-3页。

道和太上老君总是启发和引导天地万物自己按照“道”去运作，去顺应“道”而生存、发展，而不是离开“道”，由自由意志去命令、主宰和指挥万物。

二、元始天尊开天说

以老子为开天辟地的创世主宰，这在早期道教的神学思想中是占据主导地位的。大约在南朝时期，随着上清派的出现，元始天尊成为道教的最高神灵，于是，道教中出现了另外一种创世记，那就是以元始天尊为天地开辟的主神。

和元始天尊开天说一致的是，在中国传统文化中又出现了具有道家色彩的人格化的创世记。最著名的就是盘古氏开天辟地的故事。现存记载盘古故事的书，最早的是三国徐整的《三五历记》。

《三五历记》称“天地浑沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁。天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈，如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇”。^①从《三五历记》的盘古故事，我们可以看到“天地”产生以前，“浑沌如鸡子”。组成这个浑沌的就是“气”。在这个浑沌的“气”中生出了一位“盘古”，那就是对“道生一”的描绘。经过一万八千年，“天地开辟”，那就是“一生二”。“盘古在其中”就是“二生三”的写照。盘古开天辟地的故事虽然是民间传说，但是明显具有道家创世记的色彩。南朝梁代的任昉（460—508）《述异记》中有“盘古氏”条称，“昔盘古氏之死也，头为四岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木。秦汉间俗说，盘古氏头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂

① 《艺文类聚》卷1，上海古籍出版社，1982年，第2页。

为北岳,足为西岳,腹为中岳。先儒说,盘古氏泣为江湖,吁为风,声为雷,目瞳为电”。^① 盘古氏作为“冲和”之气,衍生出了万物。这就形象地将“三生万物”的神学思想说明了,因此更容易为普通民众所接受。

有人曾经说中国心目中的盘古氏就是道教的元始天尊。从时代而言,《三五历记》成书的时代正是道教作为主神的太上老君的地位逐渐被元始天尊替代的时代。在中国人的心目中,盘古氏开天辟地,元始天尊也是开天辟地。因此,盘古氏就是元始天尊这个说法是很容易为中国的道教信徒接受。道门自己的文献中,也正是这样说的。《云笈七签》卷三《天尊老君名号历劫经略》称,“盘古以道治世万九千九百九十九载,白日升仙,上昆仑,登太清天中,授号曰元始天王”。^② 这就表明,道门中人认为元始天王就是盘古氏升仙以后获得的神号。

在魏晋南北朝时期,元始天尊和元始天王有时候区别为二位神灵,有时候又合为一位神灵。例如,在齐梁高道陶弘景的《洞玄灵宝真灵位业图》中,元始天尊在列举的五百余位神灵中,位居第一列的中位,称“上合虚皇道君应号元始天尊”。《洞玄灵宝真灵位业图》中另外有“元始天王”神号。元始天王则位居第四列左位,称“元始天王(西王母之师)”。^③ 这就是说,在陶弘景(456-536)的时代,元始天尊和元始天王还是二位神灵。

但是,在一些道教经典中,元始天尊和元始天王则是同一位最高神灵。

出于六朝的《太上三天正法经》说到元始天王称:“九天真王

① 《说郛三种》第1册,上海古籍出版社,1988年,第370页。

② 《云笈七签》,卷3,《道藏要籍选刊》第1册,第19页。

③ 《道藏》第3册,第276页。

与元始天王，俱生始炁之先，天光未朗，郁积未澄，溟滓无涯，混沌太虚，浩汗流溟，七千余劫，玄景始分，九炁存焉，一炁相去，九万九千九百九十岁，清炁高澄，浊混下布，九天真王、元始天王，稟自然之胤，置于九天之号。九炁玄凝，成于九天图也。日月星辰于是而明。”^①这里说到的元始天王是大道混沌之时，产生的最初洞玄神灵。正是在元始天王之后，才有日月星辰。

署名为葛洪所作的《枕中书》，即《元始上真众仙记》，其中说到元始天王就是盘古氏，就是大道浑沌之时，最先产生的神灵。“昔二仪未分，溟滓鸿蒙，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄，已有盘古真人，天地之精，自号元始天王，游乎其中。溟滓经四劫，天形如巨盖，上无所系，下无所根，天地之外，辽属无端，玄玄太空，无响无声，元气浩浩，如水之形，下无山岳，上无列星，积气坚刚，大柔服结，天地浮其中，展转无方，若无此气，天地不生，天者如龙，旋回云中。复经四劫，二仪始分，相去三万六千里，崖石出血成水，水生元虫，元虫生滨牵，滨牵生刚须，刚须生龙。元始天王在天中心之上，名曰玉京山，山中宫殿，并金玉饰之，常仰吸天气，俯饮地泉”。^②《元始上真众仙记》将民间传说的盘古创世记和道教神灵元始天尊创世记融合为一体，使得盘古创世记得到了一个长久传承的道教载体。

比较太上老君创世记和元始天尊创世记，这二者既有不相同的地方，也有相同的地方。

就相同的地方而言，太上老君和元始天尊都是在混沌的时代，由大道产生的。他们都是大道的化身，大道的体现。正是在二位神灵产生以后，天地万物才跟着产生了，并且由这二位神灵

① 《道藏》第28册，第406页。

② 《道藏》第3册，第270页。

给以主宰。

就相同的地方而言,太上老君和元始天尊的创世过程都不是几天以内的完成的,而是经过了漫长的时间。世界是经过无数年的渐变才变成今天的模样的,而且,这个渐变过程至今仍然在继续着。所以,当今世界任何变化都是合理的,必然的。

就不相同的地方而言,元始天尊创世记的第一步是首先创建神仙世界。《元始上真众仙记》称,混沌玄黄中有了元始天王,游乎其中了。经过四劫,天地分开,元始天尊就居于天界的玉京山上,“复经二劫,忽生太元玉女,在石涧积血之中,出而能言,人形具足,天姿绝妙,常游厚地之间,仰吸天元,号曰太元圣母”。元始天尊招太元玉女进入上宫,“二气絪縕”,“阴阳调和”,“经一劫,乃一施太元母,生天皇十三头”,“又生九光玄女,号曰太真西王母”。这里将神仙产生过程解释为阴阳二炁“絪縕”和“调和”的结果。随后就出现了道教中众多的神灵。其中有的神灵一直居于天庭,主宰人间社会却从未降临人间,还有的神灵则不断降临尘世,教化民众。有的神灵原来是人,只是因为笃信大道,积善修炼,然后升登仙班。

太上老君创世记和元始天尊创世记,尽管主神是不一样的,但是,其创世过程及其内容却是一致的。

第二节 《道德经》和宇宙大爆炸

大约在 20 世纪的 40 年代,美国国籍的俄罗斯物理学家伽莫夫(1904-1968)提出了“大爆炸宇宙论”。然后,美国天文学家阿尔弗和赫尔曼又共同提出“大爆炸宇宙模型”。于是“宇宙大爆炸”就成为现代宇宙学中最有影响的学说。所谓“宇宙大爆炸”就

是指在140亿年前,宇宙中曾经有过一次大爆炸。这个爆炸的结果就形成了今天我们生活的宇宙空间。近年来,不断有人认为,《道德经》第五十一章中说的“道生之,德畜之,物形之,势成之”,这一段经文表明的正是大爆炸生成了宇宙。

天文学家认为:在宇宙初始,没有各种天体,没有天上的星星,也没有地球,只有一团炽热均衡的元素气体,这团气体的密度很大,温度很高。它是由中子、质子、光子等粒子组成的。这团炽热的气体,正是现今宇宙间一切物质和生命之源。大爆炸理论的原倡者伽莫夫曾经说过:“现今宇宙中存在的所有元素都是在爆炸的最初三分钟内合成的。”正是有了这些生成的元素,经过漫长的历史演变,后来才有了现今世界中种种物质、生物和人类,包括无机的世界和有机的世界。

根据这一宇宙大爆炸的理论,天地之先只是一团炽热的元素气体,也就是宇宙初始的气体物质。这团炽热的气体物质,就是现今宇宙间一切物质和生命之源。有人用《道德经》的第四十二章“道生一,一生二,二生三,三生万物”来解释这一宇宙生成的过程,认为宇宙开始时,那一团炽热均衡的元素气体,就是“道生一”的“一”。这团气体发生了爆炸,爆炸的双方就是“一生二”的“二”。由于爆炸产生了天地和人,这就是“二生三”,然后“三生万物”。

持有这样的观点的人,在目前研究《道德经》的学术界人士中,还是不少的。

不过,持有不同观点的人也不少。首先,宇宙大爆炸的理论,本身就是一种理论推测,并没有任何实物或者实际的证明。其次,宇宙大爆炸的理论是建筑在原先“有一团炽热均衡的元素气体”的基础上。因为有了这团炽热的气体,才可能有爆炸。那么,这样一团炽热的气体,又是从哪里来的。爆炸说明“炽热均衡的

元素气体”包含着巨大的能量,问题是这样巨大的爆炸能量又是从哪里来的,而从这样一团炽热的能量中,又怎么产生出天地人和万物来。由此可见,宇宙大爆炸的理论还有很多问题得不到合理的解释。

有人还用《阴符经》的理论来解释。《阴符经》说,“天发杀机,龙蛇起陆;地发杀机,星辰陨伏;人发杀机,天地反覆;天人合发,万化定基。”^①于是,有人将“杀机”比附为大爆炸。《阴符经》是道教的重要经典,这部经典包含着许多重要内容,在许多道门前辈的著述中,不少人是将《阴符经》和《道德经》并列起来的。全真祖师王重阳就说过,“理透阴符三百字,搜通道德五千言”^②,这里的“道德五千言”指的是《道德经》,“阴符三百字”指的是《阴符经》。“机”是其中的一项,有人认为“机”就是两个过程之间的转折点。这个转折点也就是过程发生转折的“时机”。“杀机”就是杀的念头,即终止前一过程,开始新的后一过程的意思。道教并不否定事物发生突变,并不否定大爆炸的可能性。但是,以大爆炸以后才产生的“天地人”来说明它们来自于那团“炽热均衡的元素气体”,实在让人觉得牵强附会。

前几年有人说,2012年地球将再次爆炸,那就是世界末日。一种说法是玛雅的巫师说的,2012年是世界末日年。2012年12月21日地球将爆炸,海水将淹没整个地球,全人类只有超级富翁,各国政要,超级技术人员能活下来。其余人全要死光光。这种说法不知道根据在哪里。如果世界上只有富人,那么谁来为这些富人服务?他们手上的黄金和美元又有什么用处?如果世界上只有政要,没有百姓,那么又有谁来选举这些政要?这些政要

① 《道藏要籍选刊》第3册,第575页。

② 《浣溪沙》,《重阳全真集》卷13,《道藏》第25册,第763页。

又管理谁？如果只有超级技术人员，那么谁来种地、养猪、养奶牛，谁来做普通工人？留下这样的世界对于人类又有什么用处？

世界有个开端，也必然有个结束。天地有个开始，也必然有个闭幕。就像人有生必然有死，有富贵必然有贫穷，有兴旺必然有衰败一样。如果，地球有那么一天要毁灭，那么，那是谁也逃不掉的，不论是富人穷人、政客百姓，都一样面临毁灭。天道自有安排，人们只能随遇而安，任其自然。实在不必惊慌和恐惧，犹如人人到了最后都要面对告别人世一样。

第三节 道教对天的构成的解释

一、中国古代对于“天”的一般认识

在上古三代，“天”具有至高无上的意义。“天”是有意志，有感觉，知人事，能赏罚的。《论衡》卷十一《谈天篇》引述“儒者”的话，“人有是非，阴为德害，天辄知之，又辄应之”。^①意思是说，在人间人做了坏事，哪怕是暗地里做的，天都是知道的，而且会给你以报应。因为，天是有眼睛的，是有判断的，是有意志的，是有作为的。这样一种对“天”的认识，一直传到了今天。现在，普通人嘴里说的：“天命”、“天运”、“老天有眼”、“老天保佑”等等，都是这样一种观念的体现。这种观念就是将天视作“神”，称为“天王”、“天帝”。历代王朝的皇帝自命为“天子”，就是自称是天帝的子孙。而且天子垄断着祭天的权利，只有王朝才能与天沟通。但是，天帝、天神、苍天等等都没有具体的形象。历代皇帝供奉

^① 《论衡》，上海人民出版社，1974年，第168页。

“天帝”也只是一个神位。至于这个“天”是哪里来的,或者“天”是怎样构成的,古代祭天礼仪中也没有什么解释。

二、其他宗教对于“天”的认识

基督教的《圣经》称“天”是“上帝、天使和受祝福的死者的居所”。^①在基督教中,天仅仅是一个居所。天是由上帝创造出来的。《旧约》的《创世记》中说到,上帝创造天地之前,“大地混沌,还没有成形。深渊一片黑暗”。在第二天,“上帝又命令:‘在众水之间要有穹苍,把水上下分开,’一切就照着他的命令完成。于是上帝创造了穹苍,把水上下分开。他称穹苍为‘天空’。”^②在基督教神学中间,天是上帝创造的,天没有意志,有意志的只是上帝。伊斯兰教的《古兰经》,在第三十五章《创造者》中说,“一切赞颂,全归真主——天地的创造者!他使每个天神具有两翼,或三翼或四翼。”^③在伊斯兰教神学中,天是真主安拉的造物,天也没有意志。

三、中国古代没有对天界纵深的分析

尽管上古三代的中国宗教观念以天帝为最高神灵,十分重视祭天的仪式,但是,对于天的构成却并没有留下任何资料。屈原的《九歌·大司命》有“登九天兮抚彗星”句,《天问》中有“圜则九重,孰营度之”句,^④但是,这个“九天”、“九重”有哪九重,天帝住在哪一重等等,却没有什么说法。这里的“九重”只是指天的极高极远的意义,指的是天的最高处。《吕氏春秋》的《有始》篇中,有

① 《圣经》(现代中文译本),联合圣经公会,1966年,第414页。

② 《圣经》(现代中文译本),联合圣经公会,1966年,第168页。

③ 《古兰经》(圣城麦地纳版),第434页。

④ 《楚辞补注》,中华书局,1983年,第73、86页。

天有“九野”的说明,即:中央曰钧天、东方曰苍天、东北曰变天、北方曰玄天、西北曰幽天、西方曰颢天(昊天)、西南曰朱天、南方曰炎天、东南曰阳天。《吕氏春秋》的“九野”同屈原的“九重”,人们只要稍加分析就可以明白是不一样的。《吕氏春秋》对于天的构成的分析是横向的分析,是按照不同方向从平面展开的分析,并没有纵向地对天的高度作出叙述。早期道教奉祀的“三官大帝”,只有一位天官,由天官执掌对于天的治理,对于天官的居处也没有说明。

四、道教对天界的纵深分析

南北朝时期的道教文献中,既有对于天界构成的横向分析,也出现了对于天界构成的纵向分析。

北周的《无上秘要》称天有三界,即欲界六天、色界十八天、无色界四天,共二十三天。三界之上另有“四梵天”,合计三十二天。^①《无上秘要》这一对于天界构成的分析来自于《度人经》。《度人经》中对于天界构成的分析,仍然是按照横向方向配置的,因此,同佛教对于天界的纵向分析还是不一样的。唐代王悬河《三洞珠囊》卷七称,“《宋文明灵宝杂问》云,三界三十二天,依如灵宝内音,分置在四方,《定志经图》正作三重。《令义疏》中解释云,如羊角而上”,又引《敷斋威仪》称“羊角则如肠道,周迴而上,上者转高”。^②

南朝陶弘景编纂的《真诰》中,有了“三十六天”的说法。《真诰》称,“遂播之于三十六天”、“必非三十六天之限”等等。^③ 大约到了唐代,在佛教思想的影响下,垂直的纵深的天界构成分析逐

① 《道藏要籍选刊》第10册,第9页。

② 《道藏要籍选刊》第10册,第344页。

③ 《道藏要籍选刊》第4册,第570、650页。

渐代替了横向配置分析,自下而上,按照欲界、色界和无色界排列有二十八天,二十八天之上是四梵天(即四种民天),再上为三清天(即玉清天、上清天和太清天),天的最高处为大罗天,总共三十六天。这一对于天界纵向构成的分析,反映了道教对于天的无限深远的认识。

天的每一层次,都有天神居住。按照《度人经》的记载,东方八天之内的太黄皇曾天,有天帝名郁鉴玉明;南方八天之内的赤明和阳天,有天帝名理禁上真,等等。

不过,在早期道教对天界还没有做纵深分析的时候,天界的神灵只有一位“天官”。天官与地官、水官等合称为“三官”,民间俗称“三官大帝”。南朝陆修静的《太上洞玄灵宝授度仪》中说到,“三官所执,生、死、苦”。^①意思是天官执掌人的生存和幸福。天官的职能后世有过许多变化,但是,“天官赐福”的观念一直延续至今。三官崇拜也一直延续至今。

当代的中国人,因为接受过天文知识的教育,并且,当代航空技术和太空卫星技术日益发展,对于天的高度的认识比起历史上人们的认识要深入而广泛得多。所以,人们常常习惯以高度计量方法来认识三十六天。例如,常有人希望知道欲界的范围是离开地面大约多少公尺,从地面算起来二十八天的各天各离开地面大约有多少公里,等等。其实,这样的认识方法是错误的。错在哪里呢?

第一,我们头顶上的天有多高?大家知道,2008年2月14日,美国国家宇航局的“哈勃”空间望远镜观测到了迄今为止最为遥远的星系。这一新发现的星系距离地球大约137亿光年。1个光年就是光线在1年中走过的距离,大致上等于94600亿公里。

^① 《道藏》第9册,第840页。

那么 137 光年,那就是超过 1000 万亿公里,那真是无穷远的距离了。从这个意义上说,我们坐的飞机,飞在 1 万多公尺高,或者宇航员坐的太空飞船,或者空间站等等,实在还是在围着地球转,和 1000 万亿公里相比,实在根本谈不上有什么高度。

第二,我们看到的天,是我们人生活的天。同道教中神仙居住的天,不是同一个“天”。因为神仙居住的天是另外一个世界的“天”。科学主义者说,嫦娥一号马上就要登月了,登月的成功说明,月亮上没有月宫,也没有白兔,也没有吴刚在砍树,更没有逃到月亮上的嫦娥。这个说法是错误的。因为,月宫是另外一个世界。人们即使飞到了月亮上,月亮上的神仙世界也是我们普通人难以见到的。这就如同我们活在地球上见不到神仙和鬼一样,因为那是另外一个世界。

从以上两点,我们可以知道,对于三十六天的分析,不是天文学意义上的科学分析,而是对于神仙世界和神仙所居之地的描述。不能用人世中的长度、高度的计量单位来衡量神仙世界的天。当然,客观地说,道教这样的对天界描述,对于中国古代天文学的发展也曾发生过积极推动的作用。

第四节 道教对地界构成的解释

一、中国古代就有地的方位概念

中国古代就有祭祀地的仪典。《礼记·郊特牲》称:“地载万物,天垂象,取财于地,取法于天,是以尊天而亲地也,故教民美报

焉。”^①这段话的意思就是,人只有依赖地才能生存,所以,要“亲地”,要“美报”。对于地的祭祀,主要的方法就是“瘞埋于地”,就是把牺牲铺洒在地或者掩埋于地下。大约在周代,地被按照方向区分开来,并且有了不同方向的地神,还区别了地神的等级。战国时代,在地神中出现了“后土”神。地神除了有保护五谷丰登的职能,也增加了一些同人间事务相联系的职能。

二、道教对地界的分析

道教的《道德经》第四十二章称:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”由道通过“气”的运作,“二生三”,三就是天、地、人。“气清高澄,积阳成天;气结凝滓,积滞成地”。按照道教的创世说,地是由浊气凝结下沉而形成的。早期道教奉祀的“三官大帝”,只有一位地官,由地官执掌对于地的治理。

随着对于三十六天的构成的分析,道教也按照方向有了地上的神灵,称地上有三十六土皇。《无上秘要》卷四引《洞真外国放品经》称地有九垒,“第一垒名色润地,第二垒名刚色地,第三垒名石脂色泽地,第四垒名润泽地,第五垒名金粟泽地,第六垒名金刚铁泽地,第七垒名水制泽地,第八垒名大风泽地,第九垒名洞渊无色纲维地”。九垒之地各有四色土皇。四色土皇就是“正音土皇、行音土皇、游音土皇、梵音土皇”。《无上秘要》称,“九地九垒,直下九重,各三十六音、三十六土皇,上应三十六天,中应三十六国。如是土皇,位齐玉皇之号,但分气各治,上下之别名耳”。^② 道教这一对于地界构成的分析,还是按横向来区别的,在横向中兼顾纵向的配置。

① 《十三经注疏》,中华书局,1980年,第1449页。

② 《道藏要籍选刊》第10册,第10页。

《无上秘要》对于地界的深度也有过一个说法,“九地相去里数。第一地去天九十亿万里,第二地去第一垒地八十亿万里,第三地去第二垒地一百二十亿万里,第四地去第三垒地二十亿万里,第五地去第四垒地二十亿万里,第六地去第五垒地二十亿万里,第七地去第六垒地二十亿万里,第八地去第七垒地八十亿万里,第九地去第八垒地八十亿万里。右九垒之下,洞渊洞源,纲维天下,制使不落,上则去第一垒地五百二十亿万里”。^① 这表明,道教认为地界是有深度的,而且地界也是极其深远的。天界和地界是有关系的。天界是覆盖着地界,地界则支撑着天界。正是由于地界的支撑,所以天界才没有倒塌下来。这就是“纲维天下,制使不落”。

当然,道教对于地的深度的说法,也不同于现代的地质地理学的说法。道教关于地的深度也是对于另外一个世界的描述,并不是人类地质地理学上对地深的测量。当然,在客观上,这些对于中国古代的地质地理学的研究和发展也产生过积极的作用。

第五节 “道”与天地的运转

一、天地运行依赖于“道”

杜光庭在《广成集》卷六的《李绾常侍九曜醮词》称,“二气降和,乃形品物。三光布象,以育群生”。^② 这十六个字的意思是说,大道产生的阴阳二气,下降而冲和,于是形成了天地间的万物。三光就是日月星。日月星三光的光辉照耀,培育着天地之间的万

① 《道藏要籍选刊》第10册,第10页。

② 《道藏》第11册,第258页。

物。这说明,天地和万物都是由道气产生的,并且都得到道气的孕育和滋养。

天地是由“道”产生的,天地的运行也同样依靠“道”的运作。杜光庭的《广成集》卷九的《李延福为蜀王修罗天醮词》称:“道冠虚无,功先覆载。陶甄有物,亭育无私。绵劫历以长存,后天地而悠久。裁成不竭,生化弥彰。”^①杜光庭的话说明,在天地运行之中,道对于天地的运行是“亭育无私”的,道没有任何自身的私利,因此,不论天地和人间社会有什么变化,天和地一直按照“道”而运转,不受任何人的意志干扰。《太平经》卷五十六至六十四《阙题》称:“天乃无不覆,无不生,无大无小,皆受命生焉,故为天。天者,至道之真也,不欺人也,万物所当亲爱,其用心意,当积诚且信,但常欲利不害,不负一物,故为天也。”^②《太平经》说到天是无私的,是“不欺人”的,是“亲爱”“万物”的,是“不负一物”的。这里说的“天”,实际上就是“天道”,是“道”的无私的属性在“天”中的体现。说天是无私的,同时也表明天是最自私的,因为,天只按照天道自己的运行规律运转,毫不考虑任何其他因素,也毫不顾忌任何其他因素,例如人的恳求等等。

这里说的无私而又最自私的“道”,实际上,也就是说道教中的神。天地的开辟是道的主宰,也是神的主宰。天地开辟以后,也是按照道在运作,即神的意志在运作,由此衍生出人和万物。神的主宰和意志是无私的,不论人对于自然界有什么要求,也不论社会的物质文明和精神文明发展到什么程度,也不论人间社会由什么人当皇帝、总统,也不论人怎样祈求恩惠,天地运作该发生什么,就会发生什么。从这个意义上说,道教的神是“无私”的,却

① 《道藏》第11册,第272页。

② 《太平经合校》,中华书局,1960年,第219页。

又是最“自私”的。人面对神的主宰,只能服从主宰,而不能对抗主宰。因为对抗只能自食其果。

二、天地的运转

中国古代由于比较早地进入了农业社会,因此,很早就有了观察天文地理,制订农时历法的需要。所以,古人对于天文地理和历法编订都形成了一套自己的分析方法。明代末年的顾炎武在《日知录》里说到“三代以上,人人皆知天文”,“后世文人学士,有问之而茫然不知者矣”。^① 这里的三代指的就是殷、商和周。也就是甲骨文和金文的那个时代,普通人都熟悉天文。那时还没有“绝天地通”,任何人都都有沟通天地的权利,所以,都懂得一点天文。

《无上秘要》卷六引《洞真三天正法经》称:“天圆十二纲,地方十二纪。天纲运关,三百六十轮为一周;地纪推机,三百三十转为一度。天运三千六百周为阳勃,地转三千三百度为阴蚀。天气极于太阴,地气穷于太阳。阳激则勃阴,否则蚀阴。阳勃蚀天地气,反天地气。反谓之小劫交。小劫交,则万帝易位,九气改度,日月缩运,陆地涌于九泉,水母决于五河,大鸟屯于龙门,五帝受会于玄都。当此之时,凶秽灭种,善民存焉。天运九千九百周为阳蚀,地转九千三百度为阴勃。天蚀则气穷于太阳,地勃则气谋于太阴。故阳否则蚀,阴激则勃。阴阳蚀勃则天地改易,谓之大劫交。大劫交,天翻地覆,海涌河决,人沦山没,金玉化消,六合冥一。”^②

这段话,现在读起来有点难度。其难度就是因为我们不熟悉

^① 《日知录集释》,卷30,《天文》,上海古籍出版社,2006年。

^② 《道藏要籍选刊》第10册,第21页。

古代天文学的概念以及古人计算天地运转的方法。例如：“天圆十二纲，地方十二纪”。古人认为天是圆的，地是方的。太阳是沿着一条黄道线，每年固定地围绕地球运转着的。一条黄道线首尾相连，称为一个周天。这些说法都和现代对于天体运行观察的结果不同。为了说明日月五星的运行和地上节气的变化，古人将黄道的一个周天按照由西向东的方向划分为十二个等分，称为十二次。古人对地的划分是同对天上黄道的划分联系在一起的。《史记》的《天官书》称，“天则有列宿，地则有州域”。这就是将天上的星宿与地上的州域相对应。

这段话中还说到“天纲”和“地纪”都是有运转规律的。在运转中，阴阳二气互有消长。消长的结果就可能出现灾难。等到出现“阴阳蚀勃”的时候，就是“大劫”了。那个时候就会“天翻地覆，海涌河决，人沦山没，金玉化消，六合冥一”。天地是按照“道”运转的，是无私的，也是按照“神”的意志运转的，是无私的。因此，天地的风调雨顺是“道”和“神”运行的结果。天地的风雪地震等灾害，也是“道”和“神”运行的结果。神可以赐福给人，神也可以降灾给人。这是道的运作，神的意志。人只能适应这样天道和地道的变化，只能顺应神的意志。

第六节 天人感应

所谓天人感应指的是天和人是能够相通的。人的行为能够感应上天，而天也能干预人的事情。和天人感应相联系的是天人合一。所谓天人合一指的是天之道与人之道，自然界和人类是相通的、相类的和统一的。

天人合一的思想出现得很早，在《易经》的“干卦”的“文言”

中,就有句称,“‘大人’者与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时”。^① 这里把人与天地合一,看做是人生最高的理想境界。今天,我们在宣传保护环境的时候,常常就运用中国人的天人合一的思想,宣传人与自然界要融合为一体。

一、天人感应说的来源

天人感应的思想是在西汉时期明确提出来的。一般认为它出自西汉的董仲舒的《春秋繁露》一书。董仲舒是汉代的大儒。儒家著作中,对于鬼神应该是“敬而远之”的,董仲舒认为:“天亦有喜怒之气,哀乐之心,与人相符,以类合之,天人一也。”^②这就是说,天和人是相通的,天有意志和感情,并且能够干预人事。人也能够以自己的行为感应天。天有阴阳,人也有阴阳。因此,董仲舒说:“天地之阴气起,而人之阴气应之而起。人之阴气起,而天地之阴气亦宜应之而起,其道一也。”^③根据董仲舒的天人感应的观点,“国家之失乃始萌芽,而天出灾害以谴告之;谴告之而不知变,乃见怪异以惊骇之;惊骇之尚不足畏恐,其殃咎乃至”。^④ 这样的天人感应说,就将自然灾害同皇帝的错误连接在一起,并且认为有某种因果关系,同样也把风调雨顺同人的行为联系在一起,并且认为其中有某种因果关系。从有神论思想的角度说,这就是将天道和地道的运行同人间善恶行为联系在一起,并且认为人善可以导致风调雨顺,而人恶必然导致天灾人祸。因此,在许多

① 《十三经注疏》,中华书局,1980年,第5页。

② 《春秋繁露》卷12,《阴阳义第四十九》,《续修四库全书》第150册,上海古籍出版社,1995年,第366页,以下引此书,版本相同,不再重注。

③ 《春秋繁露》卷13,《同类相动第五十七》,《续修四库全书》第150册,第392页。

④ 《春秋繁露》卷8,《必仁且智第三十》,《续修四库全书》第150册,第283页。

大儒的眼中,董仲舒不是儒生,而是一位中国古代宗教的神学家。董仲舒的著述也不被列入正统儒家著作之中。

二、道教对天人感应说的采纳

董仲舒的天人感应说,对于西汉以后的中国社会思潮有极大的影响。道教从它的早期就接受了“天人感应”说,并且将其贯串在整个神学理论中间。

李养正教授在他的香港道教学院的讲稿中就引用了大量《太平经》的材料,雄辩地说明了这一点。^①李养正教授引用了《太平经》卷十八至三十四的材料称,“天之照人,与镜无异”,“天地调则万物安,县官平则万民治”。还有卷四十三的材料称:“天者小谏变色,大谏天动裂其身,谏而不从,因而消亡矣。三光小谏小事星变色,大谏三光失度无明,谏而不从,因而消亡矣。地也小谏动摇,大谏山土崩地裂,谏而不从,因而消亡矣。”^②根据这些材料,李养正教授认为:“总之,天人一体,相感相应,自然界的现象,都是天神意志的表现,灾异怪变以及吉利瑞祥,也都是‘天’受感应后而施加给人世的奖惩,其中也包含预示和警告。这种天威天应的教义,在于使人们相信‘天’无时不在对人世进行严密的控制,使人们敬畏天神。”^③

天人感应的基础是天地和人都是由“道”产生的。天地有阴阳之气,人也有阴阳之气。正因为天地和人都有“阴阳之气”,而且,它们都产生于“道”,所以,天地和人就可能发生感应。

① 《道教史略》,香港道教学院,2000年,第53页。

② 《太平经合校》,中华书局,1960年,第18,98页。

③ 《道教史略》,香港道教学院,2000年,第54页。

三、天地之祥瑞

所谓祥瑞,就是吉祥的征兆。中国古代一直有祥瑞的观念,认为天下有吉事出来之前,一定会天降祥瑞,留下征兆。

《无上秘要》卷二十四有《天瑞品》和《地应品》,就是讲“十二灵瑞”和“二十四应”,天地一共有三十六种祥瑞,其中有“冬不冰霜,枯木逢春”,“四炁调和,灾疫不行”,“白虎吐金,安镇五灵”,“群鸟翔舞,飞欣天瑞”,“甘露自生,芝英滂沱”,“盲聋跛痼,一时复形”等等,所有这些都是在人间社会极其罕见的现象,或者是人们不敢想象和无法想象的事件,而这些正是吉祥的征兆,预示着国家和民族的兴旺和成就。

杜光庭的《广成集》卷一有《贺黄云表》讲皇帝检阅将士的时候,在“城上有黄云两片”,被视为祥瑞。另外,有《贺雅川进白鹊表》、《贺天贞军进嘉禾表》说到进贡在楠树上捕获的白鹊,在百姓土地上有“二禾一穗”,卷十七有《宣醺鹤鸣枯柏再生醺词》就是讲鹤鸣山的枯柏再生的祥瑞。杜光庭称,白鹊是“远离海上之巢,来对云中之阙”,“禽羽呈祥”;二禾一穗是“天下和同”。^①

四、天地之灾异

所谓灾异,就是灾难的征兆。中国古代早就有灾异的观念,认为天下有灾难出现之前,一定会天降灾异,留下征兆。

《太平经》卷九十二有《三光蚀诀》称,日月星三光出现“蚀”就是一种灾异的征兆,是“天地之大怒,天地战斗不和”。出现三光“蚀”就是“无一平之土,悉有病变”。^②

① 《道藏》第11册,第233-234、306页。

② 《太平经合校》,中华书局,1960年,第365、368页。

对于天地的祥瑞和灾异,西汉的张衡在《论衡》中有过辩驳,这就说明祥瑞和灾异之说由来已久。时隔两千年,在中国民众中祥瑞和灾异之说仍有相当的影响。尽管时代发展了,现代自然科学对其中一些现象已经有了科学的解释。但是,道教仍然沿用天人感应和天人合一的说法,无疑是为了说明这些特异的现象同人类自身行为是否符合“道”和“神”的意志有关。

第七节 “道”寓于“天”和“地”

中国从上古三代开始就以天帝为神灵,并且从秦汉以后,王朝一直垄断着祭天的权利,每个王朝都自称是天帝的子孙,即天子。这样一个祭天的传统一直到清朝都没有终止过。现在,大家到北京去游览,都知道北京有天坛、地坛、日坛、月坛,那不是老百姓祭拜的场所,而是皇朝祭拜天地日月的地方。天坛祈年殿,庄严雄伟,设计巧妙,那样的建筑不是民众信仰的佛道教能够建设成功的。

《道德经》把天作为由“道”的运作产生的天下万物之一,并且提出由道衍生出天地万物,人间社会以及鬼神等等,这无疑是对中国皇朝宣扬的“天”的观念的巨大冲击,因为,从这个观念出发,天下万物都是天的子孙,“天子”一词就不是皇帝的专利。道教以《道德经》作为自己的根本经典,提出了自己的神灵系统和神学思想,把“道”理解为无数“神”,这就等于贬低了王朝传统祭拜的“天”和天地神祇,并且以此同王朝的祭天传统仪礼相对抗。从这个意义上说,早期道教的“天道观”曾经包含过对于正统的王朝的反叛意义,成为东汉末年农民运动反叛性格的组成部分。

天道和地道在道教神学中占据着十分重要的地位。这是因

为,天和地同人类生活的关系非常密切的缘故。在道教神学中,从发生学的角度来说,天地和人都是由“道”即“神”产生的,而且在生成以后,天地和人相互感应。神和人也能够相互感应。而人的善恶行为,又能够直接影响到天地的祥瑞和灾害。

天地按照自己的道性在运转着。天地的运转是不以人的意志为转移。人的善恶行为可能影响天地之间的祥瑞和灾异,但是不可能改变天地的运转。因此,人对天地运转是无能为力的。人在同天道和地道的关系中,只能适应天地,而不能改变天地。

现代科学的迅速发展,航天技术的进步,地球科学的发展,使得现代人对于天体的认识和对于地球的认识已经有了相当的进步。那么现代的认识对于道教天道和地道的神学理论有没有影响。应该说,既有影响,也没有影响。

说有影响,是因为现代道教神学在解释天道和地道应该利用和可以利用现代人对于天体和地球的认识。

说没有影响,是因为道教神学中的天地是“道”的天地,是有神的天地,而不是用现代科学观察到的天地。科学可以用“光年”来计算宇宙有多高,但是,道教的三十六“天界”并不能也不需要“光年”来衡量。科学可以用“公里”来计算和衡量地球的大小和深浅,但是,道教神学并不不能也不需要解释地狱处在地下多少公里处。这是因为道教神学的天地之道,是有神论思想的内容,而不是现代科学的内容。如同不能也不需要用现代科学来证明神的存在一样。

第三章 道教的神仙

第一节 道教的神和仙

俗话说“举头三尺有神明”，因此，我们每个人都离不开神。每个人都处在神灵的保护之下，我们的一言一行都处在神灵的监督之下。这几年，海内外道教界盛行一项节庆仪礼，那就是拜太岁。每年农历新年开始的第一个月，各个道观都为信徒服务，祭拜当年值年太岁以及信众的本命太岁，保佑信众当年逢凶化吉，身体健康，流年顺畅。从目前了解的情况看，拜太岁这项道教的节庆科仪活动，开始于新加坡韭菜芭城隍庙。后来在上海城隍庙、香港圆玄学院、蓬瀛仙馆进一步流行开来。现在，全中国道教宫观，还有香港、台湾地区的道观，海外道教宫观每年春节以后一个月都忙于为信众举行拜太岁活动，成为当代道教重要的祭拜活动。太岁是神灵，我们每个人的生活都在本命太岁的护佑之下，又在值年太岁的监督之下。如果碰到值年太岁同自己出生的年份相冲相克的，道教徒除了祭拜太岁，还要穿戴辟邪的衣服和挂件，年底还要拜谢太岁，等等。

道教是多神教。道教的神灵比其他宗教要多一些。我们踏进道教的宫观,会看到很多供奉神灵的殿堂。殿堂里供奉着各种各样的神灵,其中,有一些神灵我们叫得出名号,有一些我们可能叫不出名号,有的地方小庙供奉的神灵可能只有俗名,例如,奶奶、公公、将军、相公之类。

道教神灵之间的关系以及神灵同人的关系也都比较复杂。因为,从神仙的神迹来分析,道教的神仙包括两类,一类是先天的神灵,他们是由道气凝聚而成的,没有降生到人间过,神通变化,无生无死,可以称为“神人”。“神人”一词出于《南华真经》,《南华真经》的《天下》篇称为,“不离于精,谓之神人”。^① 另外一类是“仙人”。这类神灵原来是人,经过修炼得道,超脱尘世,长生不死。“仙”这个词见于《释名》。《释名》的《释长幼》称,“老而不死曰仙”。神人是先天尊神,而仙人则是后天俗神。先天尊神就是先天地而生的道教主要神灵,例如三清、玉皇、三官大帝等等。后天俗神指的是流传于民间的自然神以及有着明显人间特征的英雄神、文化神和守护神,例如,雷公、电母和关帝、文昌、城隍、妈祖等等。

一、中国古代的神灵观念

道教的神灵观念是中国古代神灵观念的直接继承。在道教形成以前,中国古代民间早就有了很多神灵,天上有主管各种天象的神灵,像太阳神、月亮神、星象官、各种气象神等等。地上有主管地的神,像山神、河神、农神等等。殷商时期开始,有了主管天地和人间事务的天帝,人们有了天命的观念。甲骨文里存有很多向天帝占卜事情的记载,并且有了祭祀天帝的礼仪。同这些神

^① 《庄子今注今译》,中华书局,1983年,第855页。

灵观念出现相一致的是,中国古代大约从山顶洞人开始就已经有了灵魂的观念,并且有了崇拜祖先的礼仪。所有这些神灵和祖灵观念都产生于道教出现以前。

二、道教对于古代神灵观念的直接继承

道教是中国土地上产生的宗教。道教的神仙观念必然受到中国古代有神论思想观念的影响,因此我们说,道教的神灵观念是中国古代神灵观念的直接继承。这样一种继承至少表现在以下几个方面:

首先,中国古代原来就有许多神灵,即使在周代出现过一次“绝地天通”的宗教改革,也没有改变多神的特点。道教继承了古代多神的传统,因此,道教从形成一开始就是多神教,而不是一神教,直到今天。

其次,中国古代的许多神灵,各有各的职能,分别掌管着神灵世界的不同层次和不同部门。中国的多神并不是众多神灵无序地堆砌一起,功能重复,杂乱无章。例如山神掌管山,河神掌管河,日神掌管太阳,而天帝掌管天地人间一切事务,等等。道教也继承了这个特征,因此,道教众多的神灵,也各有各的职能,各神分别掌管神界不同层次和不同部门。例如:东岳大帝掌管泰山,金龙四大王掌管南北运河,眼母娘娘掌管人的眼睛疾患,城隍神掌管城市保护,酆都大帝掌管地狱的冤怼报应,而三清和玉皇大帝则从最高层次掌管天地人间的一切事务,等等。

再次,中国古代民众早就有了祖灵观念,早就形成了“有功于民则祀之”的祭祀传统。这个传统创立的目的是为了报恩。人们不论是祭祀自己的父母先辈,祭祀为民的官吏、卫国的将军,乃至于是祭祀关系生存条件的山川,都是为了报答前人和自然界的恩惠。当然,这样的祭祀就默认了受祭者还存在于另外一个世界。

有的祖灵还演化成为人们普遍供奉的神灵。不仅历代奉祀,后世帝王还加以追封,例如关圣帝君,原是三国时的关羽,因为忠义传世,死后被历代奉祀。道教将这些民间奉祀的神灵吸收进自己的神系,于是就把关帝、岳飞列为护法之神,有关帝庙、关帝殿、岳庙等等。各地还有了许多地方神灵,像江浙一带的刘猛将庙、施相公庙,东北地区的娘娘庙,福建地区的妈祖庙,海南地区的洗夫人庙,等等。正因为如此,道教的神灵越到后代奉祀的数量也就越多。

第二节 道教神仙的数量

道教有多少神灵,现在难以说得清楚。一定要说的话,我们只能根据文献记载。根据明代周思德编撰的《上清灵宝济度大成金书》的神位的记载,共有三千六百位。当然,道教徒并不每天供奉这么多神灵,只是在举行最大规模的罗天大醮时,醮坛才设置如此多的神位。

如果我们将道教经籍中关于神灵的历史记载同现在道教宫观中供奉的神灵来进行比较,那么,道教的神灵可以区分为二类:

一类是进入道教神仙谱系的神灵,例如三清(元始天尊、灵宝天尊和道德天尊)、四御(玉皇大帝、中天紫微北极大帝、勾陈上宫天皇大帝和后土皇地祇),等等。

另一类是地方上流行奉祀而道教文献上没有记载或者很少记载的地方神,例如刘猛君、施相公、杨老爷、三奶夫人、保生大帝、三太子、齐天大圣,等等。

如果我们用现代学术研究的方法从神灵功能来分类,那么,道教的三千六百位神灵可以区分为四类:

主宰天地和人间一切事务的神灵,例如三清、玉皇大帝、三官大帝,等等;

主宰自然现象的神灵,例如天上的星宿神、风云雷电神,地上的山川土地神,等等;

主宰人的生死命运的神灵,例如南斗、北斗的神灵,六十甲子太岁神,阴世神灵,等等;

主管人类社会秩序的神灵,例如城隍神、土地神、门神、财神,等等。

如果我们从道教经籍中有关神灵的来源的记载来分类,那么,道教神灵的来源可以区分为两类:

一类神灵是先天地而生的,是由道炁凝聚而成,这些神虽然在庙里供奉也塑有人的模样,但是,他们从没有降世为人。其中,有的可能短时降生为人,但是,降世的使命完成以后,又由人升登神仙世界,继续做神。这些神都是先天神。人们习惯地称这些神灵为尊神。例如元始天尊、灵宝天尊、太上老君、玉皇大帝,等等。

另一类神灵原来是人,后来由人成为神。他们成为神的原因是各种各样的,有的是因为修炼成神的,有的是因为做了善事有功于民而升登仙界的。这类神灵,人们习惯地称他们为“仙人”或者“俗神”。例如八仙、关帝、文昌、城隍神,等等。

现在有些学术著作中还从世俗社会的男女性别来区分神灵,因此,道教神灵又可以区别为:

少量的女性神灵,例如西王母、鲍姑、眼母娘娘、天后娘娘、土地婆婆,等等。

大量的男性神灵,例如三清的元始天尊、灵宝天尊和道德天尊、东岳大帝、真武大帝和城隍神、土地公公,等等。

不过这种从性别区分男女神灵,从神学角度来说,是没有什么意义的。因为,不论神灵是什么性别,他们都是纯阳之体,都是

无欲的。所以,神灵并没有男女的性别特征和生育功能。从宗教社会学的角度分析,学术界认为只是因为女性道教信徒的需要,才把自己的女性要求赋予在天的女性神灵,例如送子娘娘。或者因为女性宗教信徒的苦难众多,才把自己对于苦难的解脱赋予具有慈爱情怀的在天的女性神灵,例如慈航大士、天后娘娘,等等。

从道教的历代文献记载看,道教在创立的时候神灵数量并不多。随着时代的迁移,社会生活的丰富,社会分工的细密,道教神灵的数量有一个逐渐增长的过程,神灵功能的分工也有一个细化的过程。

早期道教的经典《太平经》中将神人区分为六种,称,“一为神人,二为真人,三为仙人,四为道人,五为圣人,六为贤人”。这里说到的前三种,显然属于神灵。《太平经》说,“神人主天,真人主地,仙人主风雨”。这里说到的后三种,并没有进入神灵的行列,还是属于凡人。《太平经》说:“道人主教化吉凶,圣人主治百姓,贤人辅助圣人,理万民录也,给助六合之不足也。”^①这就是说,后三种主管人间的事情。《太平经》出现在东汉时期,当时中国社会生活及其管理还十分简单,职官系统也不复杂。因此,当时的神仙职能也不复杂,神仙系统自然也不庞大。

南北朝时期以后,中国社会经济逐渐发展,社会生活逐渐复杂,对于社会的管理也逐渐周密,与此相应的是道教神仙的数量也开始增加。

成书于南北朝以后的《上清太上开天龙蹻经》称,“三洞九帝,九天生门,仙真圣位,各有九品,二十七位”。^②这里将天界诸神区分为“圣”、“真”和“仙”三级,每一级又分为九品,共有二十七个

① 《太平经合校》,中华书局,1960年,第289页。

② 《道藏》第33册,第737页。

品位。

唐代孟安排《道教义枢》则引《太真科》称：“《太真科》云：小乘仙有九品，一者上仙，二者高仙，三者大仙，四者神仙，五者玄仙，六者真仙，七者天仙，八者灵仙，九者至仙。中乘真有九品，一者上真，二者高真，三者太真，四者神真，五者玄真，六者仙真，七者天真，八者灵真，九者至真。大乘圣有九品，一者上圣，二者高圣，三者大圣，四者神圣，五者玄圣，六者真圣，七者仙圣，八者灵圣，九者至圣。”^①这是对《上清太上开天龙蹻经》的补充说明。

北周所出道教类书《无上秘要》卷八十三和八十四，对当时道教的神仙作了汇集，其中列鬼官七十八，地仙一百三十九，地真二十二，九宫真仙四十一，太清自然神九十九，太清真仙八十五，太极真仙九十三，共五百五十七名，天神、地祇、仙真、人鬼，都已大致齐备。^②

大约到唐代，道教的神仙已经区分为一定的等级，并且有了不同的神号。不过，不同朝代的道教经籍对于神仙等级的区分还是不统一的，这与不同朝代道门中人对于天庭神仙等级的体悟有关。

学术界常常用人的造作来解释道教神仙数量增加的现象。这个说法的前提就是认为神仙世界是子虚乌有的，神仙是宗教徒自己编造出来的，而不是先天地生的，也不是天地之间原就存在的。道教徒自然不能同意这样的说法。因为，道教徒相信神仙世界是真实存在的，相信神仙主管着天地宇宙和人间万物。随着人类社会的发展进步，社会分工的细致，生存问题的复杂，主管神仙的数量自然会增加，神灵的职能分工自然会细密，这样才能主宰

① 《道藏》第24册，第810页。

② 《道藏》第25册，第233-244页。

宇宙天地,主管人间万物。而这也正是“道”的变化,生生不息的必然结果。因为,人类社会随着道的变化而发展,有发生,也有湮没。神就是道,道的内涵不断发展变化,主管人类社会的神仙也随着大道发展变化而产生,或者消失。大道的内容逐渐显现丰富和细密,神仙的数量自然也会丰富,神仙的职能自然也会细密。

从南朝齐梁陶弘景起,道门中人就已经体悟到,道教众多的神灵,并非是无组织地堆砌在一起的,而是按照一定的阶次有序地组织在一起的。陶弘景的《洞玄灵宝真灵位业图》就将当时道门供奉的神灵区分为七阶。每一阶设中位、左右位。中位是每一阶次的主神。自一阶至七阶,按神灵的道行和功业分高低排列。陶弘景在《洞玄灵宝真灵位业图序》中称,“虽同号真人,真品乃有数;俱目仙人,仙亦有等级千亿”。对于神灵的等级区分,陶弘景则是采用“搜访人纲,究朝班之品序;研综天经,测真灵之阶业”的方法。^①这一方法,在有些人眼中那就是陶弘景的“编造”,而在道教徒看来,那是齐梁高道陶弘景在学道中对于道和神仙世界以及人类社会关系的体认的结果,正如陶弘景的《真诰》显示的那样,其中还可能包含着许多神灵的启示作为他“搜究”和“研综”的依据。

根据《洞玄灵宝真灵位业图》,南朝齐梁时代道教最高的神灵,第一阶的中位是元始天尊,其左右位都是玉清圣境的神灵。第二阶的中位是上清玉晨大道君。第三阶的中位是太极金阙帝君姓李。第四阶的中位是太清太上老君。第五阶的中位是九官尚书张奉。第六阶的中位是定录真君中茅君。第七阶的中位是酆都北阴大帝。

陶弘景的《洞玄灵宝真灵位业图》首创了将道教神灵组成一

^① 《道藏》第3册,第272页。

个神仙体系,其影响是深远的。直到今天还有许多人在试图对于当今道教神仙的体系重新加以分析和组成新表。例如,四川大学的石衍丰教授曾经根据北宋以来的各种道书列举的神灵,将道教神仙的谱系概括为十个层次。

最高层:以“三清”为主神的九至十一位天帝,包括“四御”、南极长生大帝、东极青华大帝、东王公、西王母。

第二层:诸天帝,如九天上帝、五灵五老天君、三十二天帝等;

第三层:日月星辰,如十一曜真君、十太一、五斗星君、二十八宿星君等;

第四层:三官大帝、三元真君、四圣真君等;

第五层:历代传经著名法师,如玄中大法师、灵宝三师、三天大法师等;

第六层:雷公、电母、龙王、风伯、雨师等;

第七层:五岳、诸山神及靖庐治化洞天福地仙官等;

第八层:北阴酆都大帝、水府扶桑大帝及其所属诸神;

第九层:各种功曹、使者、金童、玉女、香官、役吏等;

第十层:城隍、土地、社稷之神等。

石衍丰教授认为,“道教是一个祭天帝、敬仙真、祀百神的神祇体系”。^①

第三节 道教的神仙世界和神际关系

^① 《道教奉神的演变与神系的形成》,《无名集——石衍丰宗教研究论稿》,巴蜀书社,2008年,第152页。

一、道教神仙的居处及其生活状态

道教的神居住在哪里？人们常说，神住在天上。可是天有三十六重，在哪一重呢？神仙居处是在天界的最高处，人称“钧天”，也就是三十六重天的最高处，那是人难以到达的地方，也是名列仙班的低等级的仙人难以到达的地方。因此，神灵居处是怎样的状况，很少有人知道。同样，神仙们是怎样生活的，也很少有人知道。不过，前辈道门中人留下的文献中还是有些记述。这些记述，有的或许是前辈曾经抵达过钧天的回忆笔录，有的或许是前辈根据传说的记录，今天我们已经难以辨别了。不过，我们可以肯定的是，在世代代的道教信徒心目中，神仙生活的地方以及神仙的生活方式一直是他们追求的理想世界。

《道藏》中有一部《桓真人升仙记》，其中说到神仙居处“有长年之光景，日月不夜之山川。宝盖层台，四时明媚。金壶盛不死之酒，琉璃藏延寿之丹。桃树花芳，千年一谢，云英珍结，万载圆成”。^① 这样的神仙世界只能用四个字来描绘了：永恒，美妙。

至于历代文艺作品中，骚人墨客想象中的神仙世界就更加奇妙了。大概最突出的就是元代邓玉宾的套曲《端正好》，套曲称：

稳乘着三更月底鸾声往，高驭着万里风头鹤背霜。
五岳十洲、洞天福地。方丈蓬莱、箫鼓笙簧。动着俺这
仙人家的乐音、朝玉阙拜虚皇。

兀的天门日射黄金榜，紫府烟笼白玉墙。有五凤朱
楼、九龙丹陛。玉磬金钟、鼓奏鸡唱。天一和太一，分七
政布魁罡。

静鞭三下如雷响，阶下时直报日光。左有青龙，右

^① 《道藏》第5册，第513页。

分白虎。后委玄冥，朱雀在南方。凤凰池上，依八卦摆班行。

三十六天贤圣分着君长，二十八宿星辰列着队仗。更有七十二座诸天、二十四位官福。五岳灵祇、四海龙王。天蓬黑煞、持斧钺镇在阶旁。

旌幢旗帜金仪仗，剑戟冠缨玉佩珰。却更日暖风微，云舒霞散。玉女金童，侍立成双。珠帘半卷，通明殿幌金光。

九天帝敕从中降，云冕齐低玉简长。铭心听，敢窥仰。转诏罢，复两相。有刑罚，有恩赏。承天符，散四方。与仙班，怎比量。戴金冠，衣鹤氅。宴佳宾，饮玉浆。造化论，劫运讲。归来时袖满天香，又把这西王母蟠桃会上访。^①

邓玉宾是道教南宗祖师白玉蟾的弟子，即邓锠，号玉宾子。《道藏》的“洞神部”的“玉诀类”收有《道德真经三解》，署名“玉宾子邓锠述”。根据宁希元教授的考证，元曲中的邓玉宾就是邓锠。^② 邓玉宾在套曲里有声有色地描绘了玉皇大帝上朝时的画面。

人们看到的是黄金榜、白玉墙、五凤珠楼、九龙丹陛、旌幢旗帜金仪仗、剑戟冠缨玉佩珰，好似人间的皇宫，却又比皇宫更加辉煌。

人们听到的是玉磬金钟、鼓奏鸡唱，箫鼓笙簧，仙家乐音，好比宫廷音乐，却又更加令人激荡。

① 《正宫端正好》，《全元散曲》，中华书局，1964年，第304页。

② 宁希元：《元曲五家杂考》，《首届元曲国际研讨会论文集》，河北教育出版社，1994年。

玉阙里的虚皇,正在通明殿里上朝,玉女金童,侍立成双。还有三十六天贤圣、二十八宿星辰列着队仗。更有七十二座诸天、二十四位官福。五岳灵祇,四海龙王。天蓬黑煞,持斧钺镇在阶旁。众神仙,铭心听,敢窥仰。转诏罢,复两相。有刑罚,有恩赏。承天符,散四方。

神仙居处一派庄严、肃穆、隆重、辉煌、纯洁,因为,这里没有权力的争夺,没有自私的欲望,所以,神仙世界同人间皇宫又是完全不同的。神仙世界里没有人间皇宫中的表里不一,钩心斗角,尔虞我诈,荒淫无耻,乌烟瘴气。

二、道教神仙世界中的神际关系

在道教的经典中,还有一些关于神仙之间关系的描述。

神仙之间关系的第一个特点是区别。神仙有职能大小的区分。道教的许多神灵,从它们的职能来说是有大小之别的,有的是天界、地界、人间万物的总管,有的则分管天界、地界和人间的一部分事务。例如三官大帝:“三官大帝”全名为“三元三品三官大帝”,也就是“上元一品天官赐福紫微大帝”、“中元二品地官赦罪清虚大帝”和“下元三品水官解厄洞阴大帝”。三官大帝的职能就是分别治理天、地、水等三界。考校天人功过,众生祸福。和三官大帝相比较,三清尊神和玉皇大帝就是总管天地和人间万物。在功能上,三清的功能显然要比三官大帝丰富。

神仙世界的第二个特点是平等。《天隐子》将仙人分作五等,在人称人仙,在天称天仙,在地称地仙,在水称水仙,能神通变化称神仙。但是,不论他们称什么,都是仙,都是平等的。这里的五“等”可能有功能上的区别,但是,神仙之间没有权力、利益和欲望享受的等级区别的意思。神仙世界尽管有尊卑之分,但是神仙之间的关系是平等的。因为道教的神仙是没有尘世欲望的,神仙世

界里没有人世社会的欲望享受、名利纠缠,更没有权力之争。这个平等的神仙世界正是道教徒向往的世界的蓝图,也是早期道教创立太平社会理想时的范本。

《列子》,即道教的《冲虚真经》,或称《冲虚至德真经》,在卷四《黄帝》篇中,记载了“华胥氏之国”、“列姑射山”等仙境,称“列姑射山”在“海河洲中,山上有神人焉。吸风饮露,不食五谷。心如渊泉,形如处女。不偃不爱,仙圣为之臣;不畏不怒,愿恣为之使。不施不惠而物自足,不聚不敛而已无愆。阴阳常调,日日常明,四时常若,风雨常均,孕育常时,年谷常丰,而土无札伤,人无夭恶,物无疵疠,鬼无灵响焉”。^① 这里描写的神人的世界,就是一派太平社会的景象,君臣平等,人人和谐,物品充足,不聚不敛,人人心胸宽广,阴阳调和不伤,加上日月天时和顺,每年五谷丰登,人与自然协调,人与鬼神相谐。生活这样的世界里,神人当然清静淡泊,无忧无虑,长生不死了。

《灵宝无量度人上品妙经》一开头就写到元始天尊召集十方高尊说经的场景,“元始天尊,当说是经,周迴十过,以召十方,始当诣座,天真大神、上圣高尊、妙行真人、无鞅数众,乘空而来”,“众真侍坐,元始天尊悬坐空浮五色狮子之上,说经一遍,诸天大圣,同时称嘉”。^② 这段经文反映出在神仙世界里,元始天尊同十方高真的关系是有尊卑的区别,类似于人世间的君臣的区别,或者类似于当今世界的领袖和职官的区别。尽管神仙世界有尊卑的区别,但是道教的经籍中却没有神仙世界存在因为这种区别引起争斗的记载。这是因为神仙世界中的神际关系方面自有其原则。《灵宝无量度人上品妙经》就说到:“是时天人遇值经法,普得

① 《道藏要籍选刊》第5册,第555页。

② 《道藏》第1册,第1页。

济度,全其本年,无有中伤,倾土归仰,咸行善心,不杀不害,不嫉不妒,不淫不盗,不贪不欲,不憎不妒,言无华绮,口无恶声,齐同慈爱,异骨成亲,国安民丰,欣乐太平。”^①正是这样一种“不杀不害,不嫉不妒,不淫不盗,不贪不欲,不憎不妒”的无欲胸怀,就使得神与神的关系处在没有私利,没有欲望的境界,自然这样的神际关系不可能出现任何矛盾和纠纷。

早期道教的经典《太平经》在《大功益年书出岁月戒》中称:“诸神相爱,有知相教,有奇文异策相与见,空缺相荐相保。有小有异言相谏正,有珍奇相遗。”^②这段话的意思是说,神仙世界中的各位神仙都是互相爱护,互相指教的。如果得到了“奇文异策”就相互传阅赏览,如果有了空缺位置就相互推荐,相互保举。如果有了不同意见就相互批评指正。如果得到了珍宝就相互赠送。这里描绘的神仙世界中各位神仙之间,都是毫无私利,毫无私欲,毫无个人成见,毫无尔虞我诈,毫无排挤中伤的。这样美好的神际关系当然是道教的理想人际关系的范本。

第四节 道教神仙的品格

已故的前中国道教协会会长,道教全真派一代宗师傅元天道长,在1990年北京白云观律坛传戒的时候,曾经开示,“自古至今,没有不爱祖国,不孝父母,不敬师长,不讲社会道德的神仙”。^③傅大师的话高屋建瓴、振聋发聩,他明确指出了道教供奉的神仙在人世具有的完美人格。傅大师告诉我们,道教的神仙都是“道”

① 《道藏》第1册,第2页。

② 《太平经合校》,中华书局,1960年,第539页。

③ 《中国道教》,1990年,第2期,第7页。中国道教协会。

的至善的化身,也是体现了中华民族民族精神的榜样。

道教供奉的神仙中,一部分是先天地而生的神明,还有一部分是曾经降生于人间的神明。这些曾经降生于人间的神明,大多有功于社稷,有功于百姓,因此,他们羽化以后,得到中华民族共同的奉祀,也纳入了道教的神灵班位。道教将这些有功于社稷和百姓的人物纳入神系,就是把中华民族的民族精神具象化,便于民族敬仰。道教徒供奉这些神明,一方面是祈求神灵在冥冥之中的护佑,另一方面则是从这些曾经降世的神仙事迹中,得到教化,以学习这些神明的神迹,继承他们体现出来的民族精神。

关圣帝君,就是三国时代的关羽。他是一位在中国家喻户晓的历史人物,也是一位道教神灵。关圣帝君之所以成为中国道教世代祭奉的神灵,就是因为他的伏魔荡寇和庇佑忠孝的事迹,惊天地,泣鬼神。明清时期流传极广的《关圣帝君觉世宝经》称,“人生在世,贵尽忠孝节义等事,方于人道无愧,可立身于大地之间。若不尽忠孝节义等事,身虽在世,其心已死,是谓偷生”。^①对于“忠孝节义”这四个字,《觉世经注证》称:“匪躬致身,忠也。即随分尽职,亦忠。立身扬名,孝也。即菽水承欢,亦孝。托孤寄命,节也。即守身不辱,亦节。扶危济困,义也。即箪豆不苟,亦义。”^②关帝一生匡王护国,随分尽职,威武勇猛,立身扬名,桃园结义,手足情深,单刀赴会,秉烛夜读,托孤寄命,扶危济困,一直被誉为“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”的榜样。他的精忠大义,得到世世代代中国人敬重,并在后世奉祀为道教神灵。

就以近年来流行的太岁神信仰来说,太岁神不仅护佑信众的年运,也以六十个群像,具体展现了生动而可以敬仰并可以学习

① 《藏外道书》第4册,巴蜀书社,1994年,第120页。

② 《藏外道书》第4册,巴蜀书社,1994年,第121页。

的民族精神。因为,太岁神的神迹展现了热爱和平、热爱国家和热爱民族的中国人的思想和精神。他们从来不侵犯他国他人的利益,只是谋求自己国家的和平发展和自己国家土地上的人民的平安生存。当他们肩负着代表国家和保卫民族的重任时,又显示出了忠贞不贰、威武不屈的精神。道教徒供奉这些神明自然也得到了对中华民族民族精神的感悟,在心目中树立起民族精神的标尺。

在降生于人间的六十位太岁神中,有不少曾经做了官的。他们一生从政,处处把民众的疾苦放在首位,清正廉洁,克己奉公,勤政为民。例如:

庚子太岁卢秘(1960、2020 年值年)降生在明代,任睢州同知。明代经过元末的社会剧变,人民极需休养生息。卢秘减轻百姓赋役,让百姓恢复生机。当时正巧有御史衔命,搜罗有军籍的人充当工役。睢州百姓中符合条件有上千人。卢秘为了百姓的生计就隐瞒实数,御史大怒,就将睢州的功曹抓了起来,一定要睢州按实数充役。睢州其他官吏都害怕了,卢秘说:我是百姓的父母官。百姓都没有了,我还当什么官。于是,卢秘就亲自对御史说:睢州应召的旧军籍的人就是这些,你要强制招募,百姓就会离散,最后只剩下我一个同知,那么,你就把我抓去充当工役吧。御史斥骂卢秘。卢秘坚定地站着,不离开。御史无奈,不得不接受睢州的报数。卢秘在任中不幸逝世,穷得居然连发丧的钱也没有,只得由官府为他操办。开丧的那一天,睢州的官吏和百姓哭着为他送行,大路上挤满了人。此时,天亦为之动容垂泪,大雨倾盆,可是,为卢秘送行的人没有一个人退避躲雨的。^①

丙辰太岁辛亚(1976、2036 值年)降生在隋代,任岷州刺史。

^① 《太岁神传略》,宗教文化出版社,2005 年,第 74 页。

岷地多疫病,可是,医药不普及。当地百姓如果有谁得病,家人就会躲避,任得病的人自生自灭。辛亚为了改变民俗,就让有病的人用车辇送来衙门,在听事厅的廊上治疗休养,以至于衙门的廊上都睡满了病人。辛亚自己设了一个睡榻,日夜守候在病人身边,并且把自己的俸禄拿出来买药,免费给百姓病人服用。于是,病人多能痊愈。等病人痊愈以后,辛亚还将病人的家属召来,劝说他们要事亲至孝,友爱同胞。岷州的百姓都称辛亚是“慈母”。^①

2011年的辛卯太岁神范宁(1951、2071值年)在东晋时降生在南阳(今河南省南阳县一带),为人有豪气,有才气,专心治学,博览群书,不事虚伪,讨厌浮躁。就任余杭县令(今浙江省余杭县)时,兴办学校,招收和供养学生,余杭社会面貌为之大变。后升迁为临淮太守(今安徽省凤阳县东),封阳遂乡侯,又调任豫章太守(今江西省南昌市)。在豫章,范宁广泛设立乡学,还派人外出购买乡学所需材料,供兴学之用。范宁资助办学的经费,全部出自自己的官俸。远近来乡学就读的人达到一千多人。其读经的声音,就像山东的曲阜一样。由此开创了豫章地区经学传承的好风气。

壬辰太岁彭泰(2012、2072值年)在明代时降生在凤翔(今陕西省凤翔县)。彭泰自幼聪明机智,在洪武二十七年(1394年)科考中进士,任侍讲官职。彭泰为人,刚正不阿,虽然身为官吏,但是生活如同百姓一样淡泊和朴素。彭泰政务勤恳,经常拿古人的箴言和事迹勉励自己。在还没有考中进士的时候,彭泰曾经聘乡里贫苦家庭的女儿为妻。考中进士以后,彭泰家中视亲家贫穷粗陋,又鄙称原聘贫家女丑陋,企图解除婚约,为彭泰另谋高亲。彭泰得知后,坚决不同意,最后,坚持同原聘贫家女成婚。夫妻一生

^① 《太岁神传略》,宗教文化出版社,2005年,第106页。

恩爱。

以上四位太岁神在人世间以民众和他人的利益为重,克己爱民。当他们肩负一定官职的时候,又显示出爱民如子,清正廉洁和富贵不能淫的精神风貌。

戊午太岁黎卿(1978、2038 值年)在明代时降生在安徽(今安徽省内)。黎卿在幼年时,就学习和从事写作。宣德年间(1426—1435 年),因为文学和德行高于常人,而被授以铜陵丞政教兼举。升任高安县(今江西省高安县)知县时,一些从事赋役的劳力起事变成盗贼,占据了城的东南。黎卿出榜公开招降,盗贼坚持不降,黎卿就用火烧毁了盗贼的巢穴。但是,黎卿对官吏的管理过分严格,以致被某些奸臣嫉妒,终于被诬关入监狱,达十年之久。在监狱里,黎卿写作了《太平饶歌》、《鼓吹曲》、《太平》等宗庙的祀乐曲。皇帝感叹黎卿的才能,释放了他,让他改任泌阳知县(今河南省泌阳县)。^①

庚辰太岁在宋代时降生在乐安(今江西省乐安县),名叫董德(2000、2060 值年)。董德,幼年时聪明机智,立志学习儒家著述,勤奋读书,常常忘记疲劳,性格稳重,待人厚道,话语很少,不喜欢谈笑嬉戏。长大以后,三次参加科举考试,没有考中,就隐居草野,努力治学,还说:我家的门第自然会显赫,浅薄啊,何必一定要什么官职呢?董德的家庭生活并不富裕,但是,乐于行善,能够舍弃家产救济穷苦人家。董德曾在宋代大哲学家陆九渊(1139—1193 年)门下学习,整天静坐,专心理学,治学有德,善于文章,诗歌风格平和,就像他的人品一样。跟随他学习的人大多有德有名。^②

① 《太岁神传略》,宗教文化出版社,2005 年,第 110 页。

② 《太岁神传略》,宗教文化出版社,2005 年,第 34 页。

戊午太岁黎卿在明时降生于安徽。黎卿是一位才学出众的人,还有平定盗贼的政绩。可是管理下属过分严厉,结果遭人嫉妒陷害,入狱长达十年。但是,尽管受到挫折,黎卿毫不灰心丧气,仍然以其出众的才华,得到赏识,最后出狱,还出任泌阳的知县。庚辰太岁董德也是一位勤学苦读的人,但是,三次科举考试都没有成功。隐居以后,继续钻研学问,培养了一大批学生都成为名家。这二位太岁神在人世间都遇到了挫折,但是,他们毫不泄气,仍然保持顽强的奋斗意志,自强不息,成为世间遇到挫折的人们的榜样。

以上这些太岁神的传略都表明,太岁神都是在人世间有功于中华民族的生存和发展的神明。中国道教协会前副会长在《太岁神传略》一书的《序》中说到:“六十位太岁神,由道分身,化生降临于各个历史时期。他们在人间的所作所为莫不展示着道教神仙的内涵。他们或以力行忠孝、护国利民为己任,或以清正廉洁、勤政爱民为表率,或以行善积德、默默奉献为追求,或以坚持操守、隐逸终生为志趣。”^①道教供奉太岁神,以他们作为与人的命运和流年运势关系最为密切的神灵,也就是同个人的生命活动关系最密切的神明,同时,也让道教徒在祭拜这些神灵的时候,从太岁神降生神迹中,体悟到人生奋斗的艰辛和乐趣,体悟到中华民族的民族精神,鞭策自己完善自己品格,享受完美人生,并且努力去创造一个奋进的社会、和谐的社会。

^① 《太岁神传略》,宗教文化出版社,2005年,第1页。

第五节 道教神仙是由“道”化生的

一、神是“道”的化身

道和神的关系体现在两个方面,第一个方面就是神是怎么产生的。回答是,神是道的化身。

在道教形成以前,中国古代就有神灵。古代最高神就是天帝。《尚书》的《舜典》称,“在璇玑玉衡,以齐七政,肆类于上帝,禋于六宗,望于山川,徧于群神”。《尚书》说的“上帝”就是“天帝”,注称“上帝,太一神,在紫微宫,天之最尊者”。^①除了天帝以外,中国古代还有地祇、日月和山川之神。但是,这些中国古代神灵从何而来,在古代文献中,特别是儒家文献中,并没有任何解释。不仅如此,在儒家文献中,对于宇宙、社会、人和万物的来源等等,也都没有任何说明。直到三国时期徐整的《三五历纪》说到“盘古”时,才说到“天地浑沌如鸡子,盘古生其中”。在这个记载中,盘古氏是人类的始祖,是一个亦神亦人的始祖。

道教文献《元始上真众仙记》中说到:“昔二仪未分,溟滓鸿蒙,未有成形,天地日月未具,状如鸡子,混沌玄黄,已有盘古真人,天地之精,自号元始天王,游乎其中。”^②这部道教经典同《三五历纪》不同,盘古氏是一位神灵,由道孕育了盘古真人,而这位盘古真人就是道教的元始天王。这里的元始天王,有人考证就是后来的元始天尊。

在世界所有宗教中,神灵都具有最高的权力和地位,都是先

① 《十三经注疏》,中华书局,1980年,第126页。

② 《道藏》第3册,第269页。

天地而生的,并且创造了世界上的一切。所有这些宗教的创教人,或者是神灵的儿子,或者是神灵派到人间来的先知。这些创教人原来并不是神灵,死后才被信徒们奉为神灵。这些宗教的神灵一般不会降生于人间,也不会混迹于人群之中。

道教中的神灵,与世界上其他宗教的神灵相比较,有相同的一面,就是神是无所不在、无所不能的,但是,也有不同的地方。在道教的神学思想中,“道”是最高的主宰,天地是道产生的、主宰的,人和万物是“道”产生的、主宰的,而冥冥之中的“神”和“鬼”也是由“道”产生和主宰的。道教的神灵,不管是最高的神,或者是最底的神,都是道的体现,也都是由“道”化生出来的。因此,道的地位高于神,或者说,道化身为神。

在另一部道教文献《元气论》中说到:“元气蒙鸿,萌芽兹始,遂分天地,肇立乾坤,启阴感阳,分布元气,乃孕中和,是为人矣。首生盘古,垂死化身,气成风云,声为雷霆,左眼为日,右眼为月,四肢、悟体为四极、五岳,血液为江河,筋脉为地里,肌肉为田土,发髭为星辰,皮毛为草木,齿骨为金石,精髓为珠玉,汗流为雨泽。身之诸虫,因风所感化为黎氓。以天之生,称曰苍生;以其首黑,谓之黔首,亦曰黔黎。其下品者,名为苍头,今人自名称黑头虫,或为裸虫。”^①这里说到的元气,就是一,就是道。“夫自然本一,大道本一,元气本一”。^②道生天地,道生人,道也生神。《元气论》的这段文字指出,道化生的第一个人是盘古,其实说盘古是人,也是神。因为盘古死后,变成了风云雷霆,变成了日月江河,变成了金石草木,变成了百姓和众生。这段文字也表明,神灵是“道”化生出来的,它的地位并不高于“道”,最多也是等同于“道”,是道的

① 《云笈七签》,卷五十六,《道藏要籍选刊》第1册,第384页。

② 同上。

“化身”。人和万物也是“道”化生出来的，只是化生的不一样而已。

以最高神“三清”为例，“三清”就是元始天尊、灵宝天尊和道德天尊。其中以元始天尊居中位，因此，一般认为，元始天尊是道教的最高神灵。历史上，道教曾经出现过元始天王和元始天尊等两个名称。这两个名称有没有关系呢？宋代王契真的《上清灵宝大法》卷十《三界所治门》说到：

元始天尊，九圣之尊，万化之源，道之玄炁，虚无自然，不可拟议。散而为气，聚而成形，其中有神，强名天尊。故称云元始天王者是也，乃上清之道，尊为玉策上皇，居玉清圣境，治玄都玉京。^①

这段文字说明元始天王和元始天尊是一个神灵，都是居住在玉清圣境，治玄都玉京。只是不同时代的道教徒对神的称呼有所不同而已。其次，说明道教的最高神灵是“道之玄炁”，“聚而成形”，才得以产生的。这就是说，道教的神灵来自于“道”，“道”的地位要高于最高的神灵。

在“三清”中，另一位主要神灵是“道德天尊”即太上老君。一般认为，太上老君在道教创立的时候是道教徒奉祀的最高神灵。元始天尊则是在南北朝时期上清派文献中开始占据最高神位，其标志就是南朝齐梁陶弘景的《真灵位业图》把元始天尊放在七个神阶的第一神阶的中位。不过，在东汉时期早期道教的文献里，太上老君却是最高的神灵。太上老君这位神灵的产生也来自于“道”。《老子圣母碑》和《老子想尔注》都有这样的说法：

《老子圣母碑》是由东汉明帝、章帝时期（公元 58—88 年）益

^① 《道藏》第 30 册，第 730 页。

州太守王阜所作,碑文称:“老子者,道也。乃生于无形之先,起于太初之前,行于太素之元,浮游六虚,出入幽冥,观混合之未别,窥浊清之未分。”^①

相传是张陵和张鲁所作的《老子想尔注》也称:“一者道也……一散形为气,聚形为太上老君,常治昆仑,或言虚无,或言自然,或言无名,皆同一耳。”^②

这两件早期道教的材料都说明,老子即太上老君这位最高神灵来自于“道”,是道炁聚形而生的。因此,道教的最高神灵是“道”的化身,“道”的体现,“道”的代表。

至于道教天界的其他神灵,也都产生于“道”。由“道”化生的“炁”衍生出来的。

王契真《上清灵宝大法》卷十称:“三天五帝功曹,亦非胎化有形之类,皆三五自然真炁所化,以天真道炁召录身中三田五脏正炁,造化而成。”^③所谓功曹就是神灵手下的工作人员,做一个不很恰当的类比,功曹的职能类似于当今人间的公务员。这段话说明,天上的各种神灵,哪怕是功曹那样的低职位神灵,也不是像人那样是由胎化生成的,而是由先天道炁聚形产生的。在聚形的过程中,只是将先天道炁和“三田五脏”的正炁融汇在一起,于是,就产生了有人形的功曹。

在道教出现以前,中国古代就有敬天祭祖的习俗。道教,作为一种中国本土产生的宗教,自然继承了中国人的传统。《史记》的《礼书》称:“天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地恶生?无先祖恶出?无君师恶治?三者偏亡,则无

① 《全后汉文》卷32,载《全汉文》第11册,又《太平御览》第一引。

② 《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991年,第12页。

③ 《道藏》第30册,第743页。

安人。故礼,上事天,下事地,尊先祖而隆君师,是礼之三本也。”^①由此可见崇拜天地、崇拜先祖,崇拜尊师,是中国古代早已有的信仰传统。

道教神灵中间有不少原来是人,死后才被奉祀为道教神灵的。由于,人本身也是道炁衍生的产物,因此,人同先天之炁聚形而成的神灵,在本质上是一致的,只是一般人都染上了后天的杂念和欲望,人身的正炁已经被污染,这就使得人根本无法进入仙班。而这些名列仙班的人,都是心不忘道,寒栖独炼,积功累德,保持了没有污染的正炁,加上立功为民,于是得到了民众的崇奉,进入了仙班。其中,特别是,一些被称为“仙人”的。这些仙人原本是人,只是因为各种原因而名列仙班,例如:吕洞宾、张果老等八仙,妈祖等等。他们的肉身是后天的,而他们的行为又是通先天正炁的。因此,他们一旦将肉身修炼到返朴归真,或者抛弃了尘凡之身,将先天之正炁同后天的清炁融合起来,自然就能够升登仙界。从这个意义上说,他们也是产生于“道”的。

二、“道”性和神性

道和神的关系体现在第二个方面,就是神灵的神性有哪些表现,它们和道性有什么关系。回答是,神性就是道性。

“道”的本质就是超越“一般”的,超越“平凡”的。“道”是“神圣的”,因为它正是尘世中人的“一般”、“局限”和“平凡”的对立面。唐代司马承祯的《坐忘论》的《得道》称:“夫道者,神异之物,灵而有性,虚而无象,随迎不测,影响莫求。不知所以,不然而然,通生无柜,谓之道。”^②司马承祯这段话就说明了“道”是有灵性的

^① 《史记》,卷23,《前四史》,新疆人民出版社、新世纪出版社联合出版,2002年,第41页。

^② 《云笈七签》卷94,《道藏要籍选刊》第1册,第649页。

神异之物,道具有神异之性。道的神性,在本书的第一章中已经有过论述,它表现在以下几个方面。

(1)“道”是最高的主宰,即主宰性。

(2)“道”是宇宙万物的创造者,是创世的唯一的力量,即创世性。

(3)“道”是最广博的覆盖。道包容了天地万物,这是从共时性而言的,是横向的。道也包容了古今万物,贯穿于古今一切事物中间,这是从历时性而言的,是纵向的。纵横都包括在内,就是宏观的遍在性。

(4)“道”是最深细入微。道贯穿于宇宙万物和人类生活的一切方面,也是人类处理一切领域的问题的规律,包括了“治国”之道、“修身”之道、“养生”之道以及人际关系的一些基本的原则。因此,道是无所不能的,即微观的深入性。

“道”无所不化,无所不在,无所不能。宇宙间、天地间、人世间,任何事物和任何事情都有道存在。守道而行,就无凶,逆道而行,就有凶。这个“无所不在、无所不能、无所不化”就是道的神性。当人类将崇高和庄严视作神圣。那么,人必然会认为“道”的无处不在、无所不能、无所不为就是崇高的、神圣的、令人敬畏的。这样就为将“道”同中国古代的神灵观念结合起来准备了必要的理论基础。在道教信仰中,“道”的神性就体现为“神”的神性。而对于神的崇拜就成为道教对于“道”的信仰的基础。

三、“德”的神性

“德者,道之用也”(就是道的本体发挥出来的现象和作用)。苏辙认为,“德者,道之见也”,就是道的展现的意思。因此,“德”的特性正是“道”的神性的展现。如果我们将道和德的关系理解为体和用的关系,那么,德虽然没有道那样“体”的神性,却具有

“用”的神性,也就是在各种场合、各种事物、各种条件下将道的神性体现出来的神性。只有有了“德”的神性,才能够将“道”的神性表现出来,使得“道”成为真正的无处不在、无所不能、无所不化。因此,对于“德”的神性信仰也正是对道的神性信仰的表现。

从这个意义上说,对于道的信仰,就要体现在对于德的信仰上。道教信徒在庙里祭拜神灵,从理念上说,那是在祭拜道、信仰道,但是,在仪式行为上,体现出来的却是信仰“德”,也就是在修德。思想上崇敬“道”和“德”的祭拜行为是完全一致的时候,那么,修道的行为才能真正感应神灵。如果我们祭拜的时候,思想和行为脱节,不一致。表面上在祭拜神灵,心里却在想着莺莺和红娘的话,那么敲木鱼的锤子就会敲在别人的头上,这样的祭拜或者诵经自然不能是感应神灵的,而修道的人也不可能达到修道的目的。

第六节 道教神仙的神性

一、关于神性

德国的人类学家施密特神父在他的《原始宗教与神话》一书中,曾经以他的基督教背景对于“至上神的德性”做了一个分析。这里的“德性”应该就是特性的意思。他认为“至上神”的德性,包括有六个内容,就是“永生、全知、仁慈、道德、全能、创造力”等。

就“永生”而言,施密特认为,“所有的至上神,都具有一种永生的德性,这就是说,至上神在万物之先就存在,直到现在还存在,将来仍然永远存在。或者说,他是永远不死的”。

就“全知”而言,施密特认为,“至上神特别是以全知来监察人

类的一切行善与作恶”，“甚至人心中所隐秘的罪恶”。

就“仁慈”而言，施密特认为，“至上神有一个标准的德性，就是他完全是善的，人类所享受的一切的善，而且只有善，是从至上神来的”。

就“道德”而言，施密特认为，“至上神都是正直的，他与罪恶唯一的关系，只是嫌恶它并惩罚它”，“他是天地间第一的、至高的、道德律的制定者，也因为他就是道德的来源”。

就“全能”而言，施密特认为，“至上神，德性上的特点，即是他的无限的权力，也就是所谓的极大无边的能力”。

就“创造力”而言，施密特认为，“至上神为万物的创造者”，“是地与宇宙的创造者”，还“创造”了人类。^①

施密特对于这些至上神的概括，是根据他对于亚洲、澳洲等地的宗教概括出来的。当然，他的立场是基督教的立场，是以基督教的神性作为参照系的。

那么基督教的上帝的神性，又是怎样的呢？德国哲学家费尔巴哈在《宗教之本质》一书中，曾经说过：

“神是最有力的或全能的实体”。

“神是永恒的实体”。

“神是全善的实体”。

“神是无所不包的、普遍的、唯一而且同一的实体”。

“上帝不是人的尺度可以规定的，乃是不可测度的、伟大的、无限的实体”。

“神是超凡的、超人的最高实体”。

“神是充满秘密的、不可思议的实体”。

“总之，神是一个超脱人的意愿的、不受人的欲求和情感激动

① 《原始宗教与神话》，上海文艺出版社，1987年，第336-341页。

的、永远如一的、依照不变的法则而主宰着的、将它自己一度规定的东西永远不变地加以规定的实体”。^①

费尔巴哈说的宗教是指基督教。费尔巴哈说的神就是上帝。比较施密特和费尔巴哈的观点,我们可以发现,无论是比较原始的土著宗教,或者被西方一些人认为是高级宗教的基督教,在神性分析方面可以说是一致的。宗教可能不同,不同宗教的神的名字也可能不一样,不同宗教的神的神迹也可能大不一样,但是,他们的神性却是共通的,尽管这些神性的表现方式和神性表现事迹会有很大的区别。

二、道教的神性就是道性

道教神灵的神性,同施密特和费尔巴哈说到的神性有共同的一面,又有作为中国宗教自身的特点。

就其共同的一面而言,道教的“神性”指的是道教神灵的品性和品格。不论道教神灵是先天神灵,或者是后天经过修炼得道而成的仙人,他们都具有神灵的品性和品格,都具有神性。

就其不同的一面而言,道教神灵都是“道”产生的,都是道的化身。他们的神性也都是“道”的体现和展开,因此,从这个意义上说,道教神灵的神性都是“道”性的体现。

神秘性。道教的神灵都生活在神仙世界里,《南华真经》的《逍遥游》里说,“藐姑射之山,有神人居焉,肌肤若冰雪,绰约若处子;不食五谷,吸风饮露;乘云气,御飞龙,而游乎四海之外。其神凝,使物不疵疠而年谷熟”。^② 这样的神灵世界是任何凡人不能到达,也是凡人难以看见的。这样的特性与“道”的不“可道”,不

① 《费尔巴哈哲学著作选集》,下卷,商务印书馆,1984年,第443-445页。

② 《庄子今注今译》,中华书局,1983年,第21页。

可见的特性是一致的。人们读《道德经》，开卷就碰到“道可道，非常道”一句，就会一下子蒙住了。因为，只有不可以说的，不可以见的才是真正的道，那么，这个道自然是神秘莫测的了。作为道的化生的神，自然也具有不可道、不可见的神秘特性。道教的神灵同其他宗教不太一样的地方，就是有的神灵曾经不断降生，不断下到人间，教化民众，或者将某些经箓和秘法授给与道有缘的人，例如，太上老君降授于张道陵、寇谦之。钟离权和吕洞宾在甘水降授于王重阳，等等。但是，这些神灵的真颜并不是所有人都能见到的。能够与神灵见面的只有几个人，一般的道教信徒无缘得见，而一般民众更加无缘得见了。而且，这些神灵降生都是时间很短，总是伴随有特定的任务而来的。因此，道教的神灵具有不可企及的神秘特性。这样的神秘特性同“道”只能领悟，而无法接近、无法准确表述的特性是完全一致的。从这个意义来说，“道”具有神秘性的特点，作为道的化生的道教神灵自然也具有神秘性。

权威性。在中国封建社会里，人间地位最高的是皇帝，主宰着神州大地上的一切。皇帝被称为九五至尊的天子，说出话来一言九鼎。皇帝住在金銮宝殿里，难得出行，如果出行的时候百姓都要回避，燃香叩头，而且不能抬头正视。皇帝随行有漫长而威严的銮驾，震慑了每个迎驾的官吏和百姓。道教的神灵本来就生活在远高于人间的天庭，因此，神灵的地位要高于皇帝，具有更高的权威性，也具有更强的震慑力。在《汉武帝内传》中，说到王母降临的时候，“帝乃盛服，立于陛下，敕端门之内，不得妄有窥者，内外寂谧”。皇帝对于西王母同百姓见到皇帝一样，充满了敬畏和崇拜的情绪和态度。王母降临之前，先是“云中有箫鼓之声，人马之响”，“殿前有似鸟集，或驾龙虎，或乘狮子，或御白虎，或骑白象，或控白鹤，或乘科车，群仙数万，光耀庭宇”。然后，王母降临

的时候,“王母乘紫云之辇,驾九色斑龙,别有五十天仙,侧近銮舆,皆身長一丈,同执彩毛之节”。汉武帝“拜跪,问寒温”。一个九鼎之尊,在王母面前如此敬畏,可知王母的威严,尽管《汉武帝内传》将王母描写得“年卅许,修短得中,天姿庵靄,云颜绝世,真灵人也”。^①但是面对这样一位容颜永驻的神灵,汉武帝也不得不低头称臣。皇帝尚且如此敬畏,那么一般人当然更加敬畏了。道教神灵的权威性来源于“道”的权威。《道德经》第二十五章称,“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母。吾不知其名,强字之曰‘道’,强为之名曰‘大’”。道是先天地而生的,是天地万物的根源,是天地万物之母。当然它是天地万物的最高的权威。

全能性。“道”是全能的,渗透在天下万物之中。道教的神灵也是无所不能的。《南华真经》的《大宗师》称:“何谓真人?古之真人,不逆寡,不雄成,不谟士。若然者,过而弗悔,当而不自得也;若然者,登高不栗,入水不濡,入火不热。是知之能登假于道者也若此。古之真人,其寝不梦,其觉无忧,其食不甘,其息深深。真人之息以踵,众人之息以喉。屈服者,其嗑言若哇。其耆欲深者,其天机浅。古之真人,不知说生,不知恶死,其出不訢,其入不距,翛然而往,翛然而来而已矣。不忘其所始,不求其所终,受而喜之,忘而复之,是之谓不以心损道,不以人助天。是之谓真人。”^②不论是高低和水火都难不倒神灵。神灵能够无声无息的来来去去,能够到达任何人迹不可到达的地方,能够做成任何人力不可企求的事情。这样的神灵就是全能的。然而,人的能力都是有局限的。从人自身的有局限,不可能全能,因此,对于全能的神

① 《道藏》第五册,第48页。

② 《庄子今注今译》,中华书局,1983年,第168页。

灵自然怀有崇敬的心情。

永生性。明代天师张宇初在《道门十规》中说到：“积心善行，绝世所欲，不兴妄想，无有染著，不滞有无，永绝生灭，是名真人。”^①这里说到的“永绝生灭”就是说神灵是没有生死的，是永生的。对于道教追求的“长生不死”的理想而言，道教的神灵都是长生的楷模。神灵的永生，实际上是“道”的永生性的体现。《道德经》第十六章说到，“天乃道，道乃久，没身不殆”^②，意思是符合天地之运行就是道，道就是永恒的，永远不会带来灾祸。因此，道教神灵的永生性，就是“道”是永恒的体现。只要有“道”，就会有道教的神灵。道是永恒的，那么神也是永生的，无生无死的。

遍在性。道教是多神教。在南宋时期编成的多种科仪总集，《上清灵宝大法》等经籍中，在明代周思德的《上清灵宝济度金书》中间，都有设醮谢恩的内容。在谢神醮上，供奉多达 3600 分位神灵。其中有由先天道炁产生的尊神，像三清，也由主管日月山川、风雨雷电、城市村庄的神灵，还有主管社会行业、人生万象的神灵，还有主管地狱冤愆报应的神灵，这些神灵组合在一起，形成了掌管宇宙、社会、人生和地狱等各个方面的神灵的“天罗地网”。在现实的生活中，人们就是在这个神灵的“天罗地网”中生存和生活。道教这样的神灵的网路，就让人感觉天地、社会、个人乃至身后等生活的方方面面都是在神灵的笼罩下，无处无时不感受到神灵的关爱和监督。由此可见，道教的多神体系的无所不包，同一神教的单一神灵无处不在，实在并没有什么区别。道教神灵这样的“遍在性”，实际上就是道的遍在性的体现。因为天地万物都是由“道”产生的，天地万物都是由“德”养育的。道是无所不包

① 《道藏》第 32 册，第 148 页。

② 《老子注释及评介》，中华书局，1984 年，第 124 页。

的,因此道教的神灵也是无所不在的。

救世性。道教的神灵具有救世的情怀。这个特性从张陵创教的过程就可以明白。《历世真仙体道通鉴》卷十八《张天师》传称汉安元年壬午岁正月十五日,太上老君降临鹤鸣山授天师剑印,对天师说:“吾昔降蜀山,立二十四治,乃二十八宿之下圉实。阴景黑薄之司,分掌人世死生罪福。吾愍下元生人,縶继苦魂,延累祖考,积成幽衅,令人凶折,终不成道。即在此狱之中,吾已更置福庭。经今数劫,仙僚不充,职任隳废。近有六天鬼神,血食之辈,侵夺以居,昼夜不分,人鬼无别,枉暴生民,妄罹灾害,深可痛惜。子何为吾摄邪归正,分别人鬼,各守昼夜,复典此治,以福生民,则子功无量矣。”张陵在听了太上老君这番话以后,“叩头谢曰:道陵性识愚憨,万劫幸遇,遭会大道,死魂再生,枯骨重肉,钦佩道旨,谨当奉行,不敢懈怠”。^①在这段有关太上老君授张陵的事迹中,我们可以深刻感受到太上老君救世的特性,而济世度人也正是张道陵创立道教的目的。在神灵的神迹中,神灵的救世性有许多表现,例如许逊的斩蛟龙,萨守坚的收服血食的王灵官,等等。

教化性。道生成万物,道渗透在万物之中,但是,“道”是“无为”的,道并不有为的指挥万物,而是让万物按照自己对“道”的认识来生存和发展。因此,道教的神灵并不总是有为的主宰天地,而是具有无为的特性。神灵总是教化和引导万物自己来认识“道”的特点,循道生存行事。道教的神灵不断降生到人世,通过教化的手段,启发和引导世人自觉地信道和奉道,使得正道在世界上得以畅通而行。这与其他宗教的神灵主宰万物、并且代替万物的自由意志有很大的不同。《混元圣纪》,记载了太上老君不断

^① 《道藏要籍选刊》第6册,第106页。

降生人间教化帝王和民众的事迹,其中说到,“天皇时,老君降世,号通玄天师,一号玄中大法师”,“地皇,老君下降为师,号有古大先生”,“人皇,老君下降为师,号盘古先生”,“太上老君博施济众,与人皇为师”,到祝融时,“老君降济阴,号广寿子”,在神农时,“老君降于济阴,号大成子”,“屈己下为帝师,付之于五运,分之于四时,助之以正万机,明之以辨百谷,变饮血茹毛之化,移块桴土鼓之音,毁穴焚巢,上栋下宇,范金合土,燔黍掰豚,制耒耜以济兆民,作陶冶以利万物,天雨粟以呈瑞,地芒稼而彰稔”。在黄帝时,“老君降世,居于崆峒山,号广成子”。在少昊时,“老君复降于崆峒,号随应子”。在颛帝时,“老君降于衡山,号赤精子”。在帝喾时,“老君降世,居于江滨,号录图子”。在帝尧时,“老君降世,居姑射山,号务成子”。在帝舜时,“老君降世,居河阳,号尹寿子”,“谈无为之理,讲离合之经”。在夏禹时,“老君降世,居商山,号真行子”,“爰作帝师,谈德行之经,行为国之法”。在商汤时,“老君降世,居于潜山,号锡则子”,“为王师,说长生之经,体自然之道”。直到“阳甲十七年庚申,老君自太清境分神化炁,托孕于玄妙玉女”,经八十一年,在武丁九年庚辰二月建寅十五日,老君降生,是为历史上的“老子”。^① 太上老君的不断降世,同其他宗教一个至上神在七天中间创造了宇宙天地社会和人比较起来,似乎非常繁琐。但是,这样的繁琐正是道的“无为而无不为”的特性的体现,正是体现了道教神灵以道教化的特点。道教的神灵对华夏土地上的帝王和民众无比关爱,神灵并不是取代民众的自由意志,而是教化他们以道治国安民,以道生存处世,使得人类社会循天道而行,不断发展进步。

① 《道藏》第17册,第780-785页。

第七节 道教神仙和人的关系

一、一般宗教的神人关系

一切宗教都有神灵。信仰宗教的人都信仰神灵,都崇拜神灵。因此,所有宗教都有一个神和人的关系问题。不过,在各个宗教中,神人关系的内容并不完全一样。以基督教为例,基督教的“创世记”告诉信徒,上帝是先于天地生的。天地和人都是由上帝创造的,所以,在基督教中,上帝是无所不能、无所不知、无所不在的,而人则是卑微的。一般认为,基督教的神人关系包含有四个内容:

- 1.神是按照神的原则来护理、引导和管理世界的;
- 2.神对于人的管理达到每一个人、每一件事和每一个角落;
- 3.神对于人的管理都是预先决定的,而人对于神的决定是不可知晓的,因此,每个结果对人来说都是意外的;
- 4.对于神对人的管理,人是不可抗拒的,只能接受和服从。

在基督教中,神和人的关系是爱护和被爱护的关系,管理和被管理的关系。人完全从属于神。

在佛教中,人是永远处在六道轮回之中的,而菩萨则是超出六道轮回的。人只能祈求大慈大悲救苦救难的菩萨来拯救人,祈求菩萨帮助人超出轮回,脱离苦海。因此,在佛教中,在菩萨面前,人也是卑微的、被爱护和被管理的。

二、道教的神人关系

与其他宗教相比较,道教的神人关系有与其他宗教相同的一

面,又有不相同的一面。

就相同的而言,道教的神灵也具有爱护人、管理人和决定人的职能。面对神灵的管理和决定,人也只有接受和服从。因此,在道教中,人也有卑微的一面。

但是,与其他宗教相比,道教的神人关系也有不同的地方。不同之处表现在三个方面。

一个方面是道教的神系与其他宗教不同。道教是个多神教。从道教的整个神灵系统而言,道教的神也是无所不能、无所不知、无所不在的。但是,除了三清和玉皇等神以外,道教个别神灵又是有功能限制的,因此个别的神又不是无所不能、无所不知、无所不在的。个别神对于人的爱护和管理可能只表现在某个方面,例如眼母娘娘就只爱护人的眼睛,管理人的眼病。有腰腿痛的病人不会去拜眼母娘娘。个别神对于人的管理有的只局限在某些事、某些角落,例如财神祇管理人的财源,文昌只管理人的学问和官运。为求财的人要去拜财神,不会去求文昌。为求官运的人要去拜文昌,不会去求财神。

另一个不同的方面是信仰道教的人与信仰其他宗教的人也不同。道教信仰“道”,道生天地万物,道生神,同时,道也生人。神和人,从发生学上说是平等的,因此,神性和人性也有相通的地方。道教的神具有人性,道教中的人也具有神性。神可以降生为人,来教化人。而人经过修炼也可以成为神,神人之间可以相互沟通。

第三个不同的地方是神对人的管理。道教的神灵是道的体现。道虽然生养了万物,但是,道是无为的、自然的和清静的,因此,神对于人也是无为的、自然的、清静的。道和神对于人虽然有着生养和管理的职能,但是,这种管理是通过人自己对于道的体悟来进行的。所有人的一切先天决定的东西,都是由人自己的所

作所为体现出来,加以实现的。因此,道教虽然相信人是有命运的,但是,人的命运必须经过人自己的努力才能实现。台湾的王永庆如果在年青的时候不做卖米的生意,只是躺在床上,等待天上掉下台币,他不可能成为台湾的首富。人如果不努力,即使先天的命中有份,那福分也是不能实现的。反之,如果我们经过努力,也可能有机会改变自己的命运。这就是我们常说的“我命在我,不属天地”的意思。这样的思想,在世界上任何其他宗教中都是不可能具有的。

以上三点就是道教的神人关系和其他宗教的神人关系不一样的地方。

1. 道教神灵怜悯人世的疾苦 道教神灵对于人生的疾苦,对于人世的不公平,一直抱着同情和怜悯的态度。这一点,我们在“太平神学”中还会说明。《道德经》第七十七章称,“天之道,其犹张弓与? 高者抑之,下者举之;有余者损之,不足者补之。天之道,损有余而补不足。人之道则不然,损不足以奉有余”。^① 这段话除了表明天道是公平的,人道是不公平的以外,还说明道教对于人间社会的被剥削和被压迫的百姓是同情的,对于人间社会的不公平是不满意的。

如果说,道是无情的、无私的,那么道体现为人格化的“神”,特别是一些同人的关系极为密切的神的时候,神都是极其同情和怜悯人生的疾苦的。大家都知道一些道观的山门里面有灵官殿。灵官殿里供奉的是王灵官。据说王灵官原名王恶,是湖南一带的血食之神,每年要吃几个童男童女。萨守坚祖师路过这里的时候看见王恶的庙宇上面有血气,他同情当地百姓的痛苦,就用雷法把王恶的庙宇震毁了。王恶看到自己的庙宇被毁,就告到了玉皇

^① 《老子注释及评介》,中华书局,1984年,第346页。

大帝那里,要玉皇大帝惩罚萨守坚。玉皇大帝就对他说,你就监视着萨守坚,如果你发现萨守坚犯有天规戒律,那么我就惩罚他。于是,王恶在暗中连续监视了萨守坚达到十二年之久。结果,没有发现萨守坚有任何违反天规戒律的地方,这样就诚心诚意地拜萨守坚为师。萨守坚就将王恶的名字改为王善,并且传授他符法。玉皇大帝封他为“先天主将”,让他担任天上和人间的纠察,成为道教护法之神。现在几乎每个道观的山门后,都供奉有王灵官。王灵官身披盔甲,勇猛威武,红脸,三个眼睛,一手掐诀,一手执鞭,监督着每一个进庙来的人或者神。王灵官在明朝永乐年间被封为“隆恩真君”,也称“玉枢火府天将”。明朝以后,供奉王灵官就成为道教宫观的常例。

王灵官这个故事,一方面说明像萨守坚祖师那样的神仙同情和怜悯着地方民众所受的疾苦;另一方面,也说明道教神灵对王恶的度化并不是用有为的、强制的、命令式的手段实现的,而是用教化的方法,等待王恶自己认识自己的错误,让王恶自己教育自己。按照常识,我们都能理解,玉皇大帝肯定知道萨守坚所做的以及王恶所做的。而且知道萨守坚是正确的,王恶是错误的。玉皇大帝肯定也知道,王恶最后是要被萨守坚收为徒弟的。尽管玉皇大帝无所不知,但是玉皇大帝并没有简单的方法,而是等待了十二年。在十二年中,让王恶自己去认识萨守坚。这个神灵的事迹比较完整地说明了道教的神灵对于民众疾苦的态度,以及道教神灵管理的特点。

2.道教神灵的济世度人通过对人的教化来实现 人世间有许多不如意的地方。道教对于解除人世间不平等的方法主要是通过教化,教化人不要贪欲。因为,道教认为人的欲望是万恶之源。而人世间的许多疾苦都来自于坏人太贪,贪得无厌,于是就演出了一幕幕人间的悲剧。贪婪欲望的人,逼迫百姓贫穷、自杀、偷

盗、抢劫和卖身等等。某些人为了贪欲不惜冒着生命的危险,铤而走险。对于这些人间罪恶和不平,道教主张用教化的方法,净化人的心灵。

道教经典《度人经》说的就是济世度人。在这部经典里面,说到需要救度的情况有六种,就是“天地运终”,“星宿错度,日月失昏”,“四时失度,阴阳不调”,“国主有灾,兵革四兴”,“疫毒流行,兆民死伤”,“师友命过”等。这些需要救度的情况,有的是出于自然灾害,有的是出于人为的灾害。但是不论是什么样的灾害,《度人经》主张的办法就是“斋戒诵经”。《度人经》称,“夫斋戒诵经,功德甚重,上消天灾,保镇帝王,下禳毒害,以度兆民。生死受赖,其福难胜”。^① 这里的斋戒诵经,可以认为有两重意思:一重意思是感应神灵,祈求神灵的护佑;另一重意思就是通过经文的教化,度化念经的信徒乃至其他信徒。用斋戒诵经,来帮助苦难中的人解除苦难,这是道教济世度人的方法。

3. 道教神灵对于生死命运的管理 人的生死和命运都是有神灵主管的。《度人经》中清楚地说到了神灵对于生死命运的管理。《度人经》说,“东斗主算,西斗记名。北斗落死,南斗上生”。这里的“斗”就是斗星。对于东西南北的斗星,历史上有两种解释。一种说法是指北斗星中五颗星,分别命名为东西南北中五斗,称五斗星君。另外一种就是现在一般的理解,认为东斗就是东方七宿角亢等;西斗就是西方七宿奎娄等;北斗就是北方七宿斗牛等;南斗就是南方七宿井鬼等。东西南北四方加上中央就是“五斗”,合称“五斗星君”。

东斗主人生之算。人有了功德,就由东斗记载,增加人的寿命。

^① 《道藏要籍选刊》第4册,第505页。

西斗主人的功名。人有了功德,就由西斗记载,增加人的福分。

南斗主人的生命。人的孕育和出生就是由南斗主管和安排的。

北斗主人的死亡。人的寿命终结,灵魂由北斗主宰和发落。

南朝齐的严东注解称,“南北二斗,主人生死。有善功者,三官列言,南斗即度三界之难,拔九幽之苦,宣告魔王,不使破败。人之行恶,三官即列言,北斗即告下魔王,魔王即收人魂,付九幽之役,万劫无期,长沦恶缘”。^① 在南北朝的文献里,常有魔王这个词出现,当时这个词的意义同今天的理解不同。南北朝文献里的魔王,常常就是原来做坏事,后来在神灵教化下改变了,于是成为神灵差使的下属。

五斗处在玉清天。玉清天有紫微宫。因此,命相家们称为“紫微斗数”,紫微的意思就是决定人的生死命运的神灵所居住的地方。斗就是决定人的生死命运的神灵。而数用现代人的理解就是推断人的生死命运的数据的意思。

前面,我们曾经介绍过北朝成书的《无上秘要》卷五引用的《洞真九丹上化胎精中记经》的一段话,经称:“天地交运,二象合真,阴阳降炁,上应于九天,流丹九转,结气为精,精化成神,神变成人。故人象天地,炁法自然。自然之炁,皆是九天之精,化为人身,含胎养育,九月炁盈,九天炁普,十月乃生。”^②这段话说到一个人的出生是禀天地自然之气。一个人的命运的好坏,归根结蒂是同他孕育成胎的时候,得到的天地之气的数量和质量有关。有人特别注意选择受孕的日子,选择出生的日子,原因就是在这里。

① 《道藏要籍选刊》第4册,第485页。

② 《道藏要籍选刊》第10册,第14页。

当然,另外一个原因是承负。李刚教授称承负是“汉代道教特有的原罪意识”。承者为前,负者为后。承者是说先人在生前做了一些错事,事情不大,也不以为然,可是一生的小错误累积起来,就大了。做了错事的先人自己在阴世受到了惩罚,不仅如此,他的后人也要受到连带,蒙受灾难的惩罚。这样一代又一代的承负,使得一些一生做好事的人也不能得到好的命运,一直受苦。而某些一直做坏事的人却因为先人在前世立过功德一直没有受到报应,仍然在享福。当然,这些做坏事的人的后代还是会承负后果。承负说尽管后来没有贯串下去,但是,它同因果报应结合了起来以后,就成为有影响的神灵管理命运、管理善恶的理论。

但是,不论是先天命运的决定,或者是后世承负和因果报应,都不能完全决定一个人的全部命运,因为,人是具有道性的,人可以通过自己的努力,改变自己的某些境遇,获得尽可能好的生活和前途。

4.道教神灵对于善恶报应的管理 人的善恶和报应也都是有神灵主管的。《度人经》中,也清楚地说到神灵对于善恶报应的管理。《度人经》称,“诸天记人功过,毫分无失”。^① 不过,诸天中由哪一位神灵具体地记载人的善恶和功过,道教历代经典记载不完全一样。

道教神系中,管理人的善恶功过的神灵,一个是灶君。《灶王经》称,灶王为“种火之母,能上通天界,下统五行,达于神明,观乎二炁,在天则为天帝,在人间乃为司命,又为北斗七元使者,主人寿命长短、富贵贫贱,掌人职禄。又为五帝灶君,掌人住宅,十二时辰,普知人间之事,每月朔日,记人造诸善恶及其功德,录其轻

^① 《道藏要籍选刊》第4册,第506页。

重,夜半奏上天曹,定其簿书”。^① 因此,人们说,灶君是这样一位神灵,“受一家香火,保一家康泰,察一家善恶,奏一家功过”。

另外一个神就是“三尸神”。三尸神是居住在人的上丹田、中丹田和下丹田里面的身神。三尸神在人体内,专门窥探人的罪过,等到庚申日就会上天或者去地府报告人的过失。因此,修道的人常常在庚申日彻夜不睡,目的是不让三尸神离开自己的身体,不使三尸神有机会上天或者下地府。

至于实施对于人的功过报应的神灵则有几个系统。一个系统是南斗和北斗。《灵宝玉鉴》说:“生前积善者,斗宫纪名;死则摄魂,生于南昌火府,受炼更生。”^②这就是说,一个好人,在生前已经在北斗记上了善功,死后就被摄魂到南昌火府,重新投胎更生。一个坏人,死后就被北斗摄魂,投放到九幽地狱,最后受炼更生。

另一个系统是城隍和土地。城隍神原来只是一个地方保护神,有护国安邦、除暴安良、保佑风调雨顺的职能。后来,变成了一个管理地方户口增减的神灵。城隍神的左右有了判官和衙役,还有牛头马面、黑白无常等等塑像。有的地方的城隍庙还设有许多“司”,像“速报司”等等。本地有人死了,家人除了在家里举丧,还要到城隍庙报到,相当于人世间的户口转移手续。因此,城隍兼有了收鬼、放鬼、惩罚鬼的职能。土地也变成了城隍管理鬼魂的下属。

第三个系统是各种功能神灵。例如值年太岁神、财神、药王、文昌、妈祖等等。这些功能神在应对信徒祈求的时候,一般也对信徒的善恶行为有所要求。如果不能符合这些神灵的伦理要求,那么信徒的祈求也不会得到满足。例如上海城隍庙的财神殿里

① 《道藏》第6册,第248页。

② 《道藏要籍选刊》第8册,第553页。

供奉有财神和文昌,殿前面新挂一副对联:“生财有道义为先,学海无涯苦作舟”。这是一副拼起来的对联,不算对仗工整,只是意义恰到好处。意思是,来求财神的,要记得生财要讲道德;来求学问的,要记得要刻苦用功。这就是功能神对于信徒也提出了自己的善恶报应的要求。

结束语

上面说的是道教神灵的神性同其他宗教神灵的神性的共同的一面,另外,道教神灵的神性又有同其他宗教神灵的神性不相同的一面。这些不同的地方就是道教作为中国宗教的一些特点。

第一,神性体现了道性。道教的神灵虽然是先天地而生的,但是,他们都是由“道”产生的。因为,神灵是由“道”产生的,人们常常根据这一特点,认为“道”高于“神”,“道性”高于“神性”。其实,“道”生“神”,并不意味着在神学地位上“道”高于“神”。因为,如果承认“道”高于神,势必会得出一个新的结论,就是在道教众神之上还有一个“道神”。而这个高于众神之上的“道神”是不存在的。另外,《道德经》中一再强调“道”的特性之一是卑下、柔弱、“若水”。《庄子》的《知北游》中,东郭子问道于庄子的一段文字最清楚不过的说明“道”的特点。东郭子问“所谓道,恶乎在?”庄子回答:“无所不在。”又问庄子在哪里,庄子回答“在蝼蚁”、“在稊稗”、“在瓦甓”、“在屎溺”,庄子越说越下,说得东郭子无言应对。屎溺中也有道,我们当然不会接受屎溺中的道高于神灵的说法,当然我们也不会接受屎溺中的道生成神灵的说法。因此,我以为,将“道”说成是高于“神”的说法,是不妥当的。道教同其他宗教神灵的神性不一样的地方,应该是道教神灵的神性体现了

道性。道性寄寓在神性之中。道教神灵的神性都是道性的体现。而其他宗教的神灵的神性却没有这样一个体现某种别的东西的思想。

第二,多神系统的神性可以综合视作一位神灵的神性。道教是多神教。根据明代周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷三十九“圣真班位门”记载的“普天醮”要奉祀的神灵,一共有“三千六百分位”,这里还不包括各地庙观中供奉的地方神,像施相公、杨老爷、三奶夫人等等。这么多的神灵,在道教的神系中各有分工。除了最高神“三清”以外,许多神灵并不是“全知”、“全能”的,而只是“部分知”、“部分能”的。例如,土地只管理本地区百姓的平安和福寿安康。各位神灵也并不都具有创造万物的神迹。但是,需要指出的是,道教的神灵又不是无序的堆积在一起的,而是有序地组织在从高到低的网络里面。如果,我们把这个神灵网作为一个整体来考察,那么,道教的整个多神的网络系统,也可以视作只有一个神灵。而这个多神的网络系统,具有施密特和费尔巴哈指出的一神的神性特点,也就是说,他们对亚洲和澳洲土著宗教的神性分析,同样适用于道教的整个神灵网络系统。道教众多神灵的综合神性,事实上就是体现在万物之中的“道性”。道性只有一个,整个神灵系统的神性也只有一个。从这个意义上说,道教的多神,同其他土著宗教的多神并不完全一样,因为,其他土著宗教的多神并没有一个共同的东西作为产生的根源,也没有一个体现某一个统一的道性的神灵网络。

第三,道教神灵的教化往往通过降生人间来实现。神灵降生后通过言辞和模范作用教化民众。神灵在人间可能暂时失去神性,而在回归天界后,又可以恢复神性。神灵由于种种原因可以降生到人间。在降生到人间的时候,化身为人的神灵可能会失去某些神性。他们在人间的作为是以人的身份出现的。他们以自

己的行为教化民众。我们在元辰殿里看到的六十甲子神,都是天上的神灵降生到人间的。他们降生到人间可以说都是为了给人间一个楷模。

2006年是丙戌年,丙戌年的值年太岁是白敏。白敏在明代时降生在闽地,洪武十八年(1385年)白敏任潮州知府(今福建省潮州市)。在任内,白敏兴办学校,对农事和养蚕业收税,但是自身保持清正廉洁,没有半点私心杂念。白敏家中的子弟也都遵循他的教导,生活清白和朴素,不沾染纨绔子弟的坏习气。当时水多潮涨,淹没了许多百姓的良田。许多家庭即使出卖子女也都付不出常年应该交付的税粮。白敏将民间困境如实上奏,得到朝廷允许免除税粮。因此,潮州的百姓都怀念白敏的德政。白敏降生人间,就是给当时洪武年间的社会树立一个关怀民生,清正廉洁,教育后代的楷模。今天,中国社会出现了惊人相似的问题。当代中国社会同样存在关怀民生,清正廉洁;教育后代这样三个方面的问题。白敏就是给中国社会的官吏树立一个楷模,给民众生活树立一个楷模。如果我们祈求白敏,学习白敏,那么社会的民生问题就会得到重视和关心,社会的腐败问题得到遏制,我们的青年就能够得到关怀和教育。白敏是人,又是降生于人间的神。他的神性就体现在他如何做人之中。一旦他的任务完成了,就会回到天界去,继续做他的太岁神。

2007年是丁亥年,丁亥太岁神是封济。封济在明代时降生在湖广(今湖北省、湖南省、广西壮族自治区和广东省地区)。封济在洪武年间科考中举人,任湖广岳州知府(今湖南省岳阳市一带)。当时,乡民聚结,成为盗贼,连续多年,难以平息。封济亲自到盗贼的居住地,盗贼见知府亲临,个个都叩拜,抛弃武器,愿意接受招抚。于是,多年的盗贼之害就得到清除。逢到灾荒之年,封济还设置义仓以防止荒年之乱,并且向皇帝上奏常平济粜法。

皇帝嘉奖封济的为政,于是提拔他出任户部侍郎。封济值年,意味着中国社会的矛盾激化。近30年,中国改革开放,成绩巨大,民生改善,社会进步,这些是有目共睹的事实。但是社会贫富差距扩大,地区不平衡,城乡不平衡,腐败现象严重等等也是客观事实。长期积累,得不到解决,社会必然会出现矛盾激化,动荡不安。封济值年就是要提醒社会及时妥善解决这些问题,不解决不行,粗暴解决更不行。这样一种神灵降生,并且以自己的道德行为教化民众的神性,在其他宗教的神灵事迹中是很少看到的。当然,封济后来也归天,并且恢复他太岁神的神性。不过在他降生的时候,他的神性也是通过他的人性体现出来的。

第四,人可以通过修炼和积功行善成为神仙,获得永生。道教以“道生一,一生二,二生三,三生万物”为万物发生的基本观点,因此,在道教中,人和神是同一个来源,人和神在“道”的面前都是同等的。神是道的体现,人也是道的体现。神性就是道性。人性同样也是道性的体现。人只要能够自觉地按照“道”的要求去修道,在修炼中排除欲望,在社会上积功行善,替天行道,那么,人可以将自己的肉体之身和自己的灵魂修炼成为永恒的存在。

第五,道教徒要热爱、赞美和祭拜神灵。一个道教徒,一生应该努力地学道和修道。至于怎样去学道和修道,关键是要有对于“道”的信仰。但是,道是抽象的,信仰又是抽象的,很难看得出来。《要修科仪戒律钞》卷十二的“念道缘”中说到,“道妙难阶,寂而莫测”。“子常念道,道亦念子。忧患思道,疾病思道,贫贱思道,穷困思道,饮食思道,入山泽思道,涉江河思道,常行思道,道与子并”^①,这里就说到,一个人对于“道”的信仰都是在“思”中进行的,而“思”完全是一个人内心的活动,所以,信仰“道”难以从外

^① 《道藏要籍选刊》第8册,第450页。

表上看得出来的。

那么,怎样使得对于“道”的信仰表现出来,一个很重要的方法就是将对于“道”的信仰体现为对于“神”的信仰。把“神”等同于“道”。

我以前说过,画家丰子恺是个佛教徒,但是,他从不去寺庙。不过,请大家注意,丰子恺在家里是有佛堂的,是供奉佛像的,是念经的,只是他从不去寺庙里拜,从不直接同和尚们打交道。因此,丰子恺是信佛、念佛、拜佛的佛教徒。从丰子恺的例子,我们可以知道,一个人光有对于“道”的信仰还不能说是一个道教徒,而只有将对于“道”的信仰体现为对“神”的崇拜才称得上是一个真正的道教徒。

对于“道”的信仰,体现在我们学道和修道的态度和方法之中,还体现在我们如何认真按照“道”去为人处世之中。对于“神”的信仰,则具体体现在一系列道教有关“神”的活动之中。

首先,我们要学习有关“神”的神迹和思想。有人说过,中国道教的神灵无一不是爱民族、爱国家、爱人民、无私奉献、忠于职守的模范。他们的人格都是中国人世代代向往的英雄的人格。了解自己崇拜的神灵、学习自己崇拜的神灵的神迹,并且以他们为榜样,努力做功德,在做功德中学道和修道。《要修科仪戒律钞》卷十二的“念道缘”中说到,“夫积德成王,积怨成亡,积石成山,积水成海。不积而成者,未之有也。积道德,天与之,地助之,鬼神辅之”。^①

其次,我们对于神灵居住的殿堂,对于神灵的神像,应该无比尊敬。《要修科仪戒律钞》卷十三的“杂科”称,“共居观舍堂殿、

^① 《道藏要籍选刊》第8册,第450页。

园林田地、三宝众殿，属天尊”。^① 因为，宫观的殿堂不是道士所有的，而是神灵所有的。所以，宫观的殿堂必须清洁整齐，焕然一新。神像上面，不论是金身或者披挂，必须一尘不染，必须鲜亮光洁，保持得就像神本身一样。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷二“造像品”称，“凡天尊形象金铜宝玉者，每至月十五日，设斋香汤洗饰。若夹纈雕木，即揩拭使光净，最得功德”。^② 供奉在神面前的供品也要保持常新，不能使用沾有泥土和污秽的供品，更不要使用假的仿制的水果和食品之类。神像前面的香烛不能中断。在一些不能使用明火的有文物价值的殿堂，即使只安放一些不点燃的香烛，也不宜使用假的香烛。可以把点燃的香烛放在室外。不能在信徒中造成我们在欺骗神，或者为了排场而欺骗神的印象。因为，这样的行为本身就表示神是不能识别真假的，神是没有的，或者神是没有能力的。近年来，我们看到许多老道长为了重修和新建道教的宫观花费了大量，甚至毕生的心血。他们这样做，一方面是为了表示对于“神”的热爱和尊敬，另一方面也是为了自己做功德。《要修科仪戒律钞》卷十二“造殿堂缘”称，“夫立善方，假凭慈力，取证因果，要借信生功德，着于因前。妙因彰于来劫者矣”。^③ 意思是凭借建造宫观的功德，为自己立善功，希望谋求好的结果。

再次，我们对于神灵降授的经书，要确信无疑，要认真学习和念诵。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷二“写经品”称，“经者，圣人垂教叙录，流通劝化。诸天出生众圣，因经悟道，因悟成真。开度五亿天人，教化三千国土。作登真之径路，为出世之因缘。

① 《道藏要籍选刊》第8册，第457页。

② 《道藏要籍选刊》第8册，第519页。

③ 《道藏要籍选刊》第8册，第450页。

万古常行”。^① 对于一个道教徒来说,经文是“登真之径路”、“出世之因缘”,因此,学经、诵经就是非常重要的功课,决不能轻视、忽视,或者不认真。

再有,我们对于学道的师父必须尊敬。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷二“度人品”称,“道以人弘,教因师得”。道的传播需要人的努力,教化的成功需要老师的帮助。因此,我们学道和修道一定要尊敬师父,要听从师父的教诲。特别是道教中有些道法一直是采用师徒口口相传的办法,并不见之于文字和书面。前辈之所以这样秘传,是因为怕道法被某些道心不坚定的人利用来害人,毁坏道法的名声。所以,要得到道法的真传,就一定要拜师学道,尊敬师父。

以上,说到了学道必须热爱神、赞美神和祭拜神的几个方面的问题。“道”很抽象,信仰道也很抽象。如果信仰不体现为行动,很难看得出真正的信仰。“神”也是抽象的。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷二“造像品”称,“大象无形,至真无色,湛然空寂,视听莫偕,而应变见身,暂显还隐。所以存真者,系想圣容,故以丹青金碧摹图形相,像彼真容,饰兹铅粉,凡厥系心”。^② 因此,道教徒也必须使自己对于“神”的信仰,体现在各种信仰行为之中,至少要体现在信仰“道经师”三个方面。道教经典称“道经师”为三宝。信仰“神”的人应该使得自己的信仰行为具体化在信仰“神”的“道”、信仰“神”的“经”、信仰“神”的“师”等三个方面。只有这样具体的体现,才称得上是有道教信仰的道教徒。

第六,道教徒要服从和感谢神灵的管理和教化。道教神灵对于人的管理主要是通过对人的命运和预先安排实现的。命运的

① 《道藏要籍选刊》第8册,第519页。

② 《道藏要籍选刊》第8册,第517页。

安排是先天的,即在人出生的时候已经确定的。《无上秘要》卷五“人品”引《洞玄九天生神章经》称:“人之受生于胞胎之中,三元育养,九炁结形,故九月神布,炁满能声。声尚神具,九天称庆。太一执符,帝君品命,主录勒籍,司命定算,五帝监生,圣母卫房。天神地祇,三界备守。”^①这里所说的“太一执符,帝君品命,主录勒籍,司命定算”就是人的命运先天决定的过程。同书同卷引《洞神监干经》又称:“人生于阴阳,长于元炁,未必尽备。感五常之性,得之者,十未有一也。感其火者明,感其金者刚,感其水者清,感其木者王,感其土者仁。不感者亡。”^②这段经文中说明了,人在孕育成胎的过程中,感受的先天之炁可能是不一样的,由于感受的不同决定了人后天的命运。这些感受不同是神灵管理的结果。而后天的不同命运也正是管理的后果。对于这样的管理,有的宗教要求绝对地服从,“听天由命”。但是,道教不同。道教在要求道教徒服从神的管理的同时,还主张用自己的法术、用道教徒的修炼和功德来改变自己的命运。民间流传的在名字中间加上五行所缺的“行”名,用以补充先天感受的不足。例如:缺火的,使用带火的字眼。缺水的,使用带水的字眼,等等。这个方法是中国民间流传的方法,用以弥补先天的不足。还有就是不断做功德来增加先天决定的寿算,增加先天决定的福分。有时候,还可以请道士做必要的祈禳法事,以图改善自己的命运和处境。这也是“我命在我,不属天地”的意思。

神灵对于人的教化主要是通过经文。上面说到,经文出自神授,有的经文也可能出自高道们对于“道”的体悟,是“代神立言”。从今天普通人的眼光来看,各种经文中,有的经文是具有超越时

① 《道藏要籍选刊》第10册,第15页。

② 《道藏要籍选刊》第10册,第16页。

空价值的,例如《道德经》,适合于任何时代、任何地区、任何民族。这类经文具有永远的普遍的教化意义。对于我们道教徒来说,就是要认真地、反复地去学习和接受其中包含的大量教化的内容。有的经文似乎是针对经典问世的时候的道教徒而言的,因此,今天学习起来会觉得不容易理解,或者不适合今天的社会实际,或者不适合当今世界的道教徒的心理要求,加上语言的障碍,使得有些经典不容易为普通的道教徒接受。对于这类问题,我们要细心地去领会这些经文的真精神,相信这些经典的精神是具有永久的价值的,接受这些经文的教化。

第四十三代天师张宇初在《道门十规》中说到,“是以从道之士,先当恭敬神明,焚修香火,积诵经诰,皈依大道,首宿今之业垢,召福泽之良因”。这就是说,一个学道的人,首先要恭敬神灵,燃点香火,念诵经文,皈依大道。因为,“经以敛心,经以着念,使晨夕能焚诵不辍,消除魔障,增广道缘,诚为方便中第一事也”。^①念经可以使人心思收敛,规范学道的人的思想。如果天天早晚念经,就能消除思想上的魔障,就能增广自己的道缘。念经实在是学道的一件大事。当然,念经不是目的,目的是接受经文的教化。只要我们认真去学习了,去诵念了,我们一定能够从经文的教化中,获得很多、有用的启示,帮助我们学道修道,实现有道之士的理想。

① 《道藏》第32册,第147页。

第四章 道教的太平神学

第一节 太平神学的核心问题是认识社会

太平神学的核心问题是道教神学如何认识人间社会。有人说,道教信仰既然是追求个人的长生成仙,那么,道教似乎只应该关心自己修炼成仙,而不关心别人的生活,更不用关心社会问题。用道门中人习惯的说法,修炼成仙的人似乎应该是出世的,而不应该是入世的。出世就是虽然活在世界上,但是并不关心世界。但是,道教是一种宗教,道教就是对道有信仰的人组成的社会团体。不管是历史上哪个朝代,不管你愿意或者不愿意,一个道教徒总是要同社会发生千丝万缕的联系。因此,即使是想出世的道教徒,总是免不了要和社会发生各种各样的关系,要依靠他人,要关心他人和关心社会。这种关心社会和关心他人的行为,道门中习惯称其为入世。当然,入世的和出世的道教徒都称自己有追求长生成仙的目标。

已故的澳大利亚华裔学者柳存仁先生在上世纪 80 年代访问上海的时候,对于上海道教学院第一届学员做了一次演讲。柳存

仁先生开宗明义地说到,当代的道教应该有一种新的精神。他说,过去道教徒在山上隐居修道,他的生活就是靠信众的布施和供养。可是,当今的社会里,我们有什么理由对信徒说,你们供养我,我来当神仙。我们要接受信徒的供养,就一定要为信徒做事。柳存仁先生引用了《度人经》的话,“齐同慈爱,异骨成亲”,指出道教经典里要求道教徒对于他人要有慈爱之心,对于虽然不是手足骨肉的人也要像亲人一样对待。柳存仁先生希望青年道教徒要关心社会、关心他人,关心信徒。柳存仁先生的意思很明白,一定要把出世和入世结合起来。在当今世界里,享受入世的待遇却还要走出世的路,那是走不通的。因为,道教是一种信仰有神的宗教,同时也是一种社会实体。道教这个实体是由道教徒组成的,但是它处在整个社会大实体之中。道教同社会上其他实体的关系非常密切。道教徒是信仰道教的人,但是他们首先是要吃要穿的普通人。因此,道士一定要热情地关心普通信众,这样才可能获得必要的供养,在社会上生存下去。如果要修炼成仙,那么有神职的道士和一般道教信徒,供养人和接受供养的人都有修炼成仙的权利。

道教是一个由信仰者组成的社会实体,这个实体又是被组合在整个社会的实体群之中的。因此,道教不可能离开这个社会。社会稳定发展,道教从中得益。社会战乱动荡,道教由此蒙灾。社会的任何变化都会影响到道教。近代道教发展的历史上,有一段历史值得永远记住。江苏茅山的乾元观,那是齐梁陶弘景修道的道观,在现在的江苏金坛县境内。在抗日战争时期,新四军在江南一带抗日,其总部就设在乾元观。于是,日本侵略军就把乾元观看做眼中钉。在一次扫荡中间,杀死了乾元观的住持惠心白道长,还杀死了乾元观的全部道士,放火烧掉了这座著名的古道观。在这样的国难当头的日子里,道教中人还要想一心一意修

道,事实上已经不可能了。于是南岳的道士喊出这样的口号:“上马杀敌,下马修道。”这句口号把道教对社会的责任以及对修道目标的追求,说得清清楚楚。出世的目标只有在人世活动中才能实现。当修道人已经被社会动荡干扰得无法静下心来时,再说什么出世那就是一句空话、一句废话、一句鸵鸟话。生活在当今社会里,即使是名山宫观的道士,也以移动电话、电话传真、电脑网络同社会密切联系在一起,道教必然对社会的各种问题要有自己的看法,想要回避也是回避不了的,何况许多道教领袖都参与到国家的政治生活之中。人们把道教对社会的看法称为道教的社会观。道教的社会观自然也是同道教的有神论信仰联系在一起的。

第二节 太平社会的社会理想

道教对于社会有它自己的理想。这个理想社会就是太平社会。

一、太平的本义

早期道教的一派称为“太平道”。太平道尊奉的经典叫做“太平经”。那么,什么是“太平”呢?

《太平经》称:“太者,大也。乃言其积大行如天。凡事大也,无复大于天也者也。平者,乃言其治太平均,凡事悉理,无复奸私也。平者,比若地居下,主执平也,地之执平也。”^①这段话的意思就是说,太平就是太平,最大的平。太平道主要流传于今天的山

^① 《太平经合校》,中华书局,1960年,第4页。

东、河北地区,那里属于华北平原。华北平原是一望无际的几百里平川,因此,《太平经》说的“太平”就是像土地一样的“执平”。“执平”和“太平”只是一种比喻,寄托的是太平道追求的平等、平均的社会理想。因此,《太平经》强调“治太平均,凡事悉理,无复奸私”。

唐代的《道教义枢》在“七部义”中对于“太平”也有一个解释,称“太平者,太言极大,平谓和平。明六合大通为一,正平之炁斯行。故《太平经》云:‘今平炁行矣。有解三台正为太平,有解景气见曰太平。今明此经见世,能使六合同文,万邦共轨,君明物度,可谓太平’”。^①这里所说的“太平”是指一种社会面貌。“六合同文,万邦共轨,君明物度”,正是人们心目中的“太平”社会的稳定、统一、内外一致、上下和谐的景象。

对于“太平”的两种理解,体现了道教中人追求的太平社会理想。这个理想就是社会按照平等、平均的原则运行,生活在太平社会中的人们有统一的法规,有和谐的关系,有和平的环境。

二、太平理想渊源于“道”

道教的“太平”社会的理想,是道教神学的核心“道德”在社会层面上的体现。

《道德经》第79章称,“天道无亲,常与善人”^②,这就是说天道产生万物,对于万物是不分亲疏,不偏不倚,是一律平等的。因此,有道的社会应该是平等的、合理的。当然,道教也承认万物之间存在着差异,人类社会也不可能千篇一律,但是,对于这种人间差异,道教主张要弥补,而不是主张扩大。

① 《道藏》第24册,第814页。

② 《老子注释及评介》,中华书局,1984年,第354页。

《道德经》的第77章又说“天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余”。^①《道德经》在这里就是说明道是公平的，按照大道建设的人类社会应该是公平合理的，而且能够自动地修正人和事物存在的种种差异。“高者抑之，下者举之”。然而，现实的人类社会和有道的太平社会是如此的不同。现实的人类社会由于物欲和权欲横行，不仅不会修正人和事物已经存在的种种差异，而且，还会故意地去扩大差异，也就是《道德经》中说到的“损不足以奉有余”。从这个意义上说，现实的人类社会同道教的理想社会是相差很远的。

一个有道教信仰的人，由于我们追求的“道”是平等的，因此，我们应该以平等而平均的太平社会作为自己的社会理想，同时，在学道和修道中以“平等”作为自己处理社会事务和人际关系的原则。道教徒追求太平社会的目标和以“平等”态度处世，这就是按照“天道”行事。《道德经》第35章称，“执大象，天下往。往而不害，安平太”。^②这里的“大象”指的就是“大道”的意思。以大道作为自己的行为规范的人，天下的人就会归附于他。由于归附于他的人们彼此之间不会互相伤害，因此，社会就能够平等和安泰。那就是太平社会。

三、太平社会建筑在太和之气“三合相通”之上

那么，道教的太平社会的理想怎样才能实现呢？

《太平经》在回答这个问题时用的是“气”的运行的理论。《太平经》卷四十八称，“太者，大也；平者，正也；气者，主养以通和

① 《老子注释及评介》，中华书局，1984年，第346页。

② 《老子注释及评介》，中华书局，1984年，第203页。

也;得此以治,太平而和,且大正也,故言太平气至也”。意思是说,天地社会的太平是依靠“太平气”来通和的。“气者,乃言天气悦喜下生,地气顺喜上养;气之法行于天下地上,阴阳相得,交而为和,与中和气三合,共养万物,三气相爱相通,无复有害者”。意思是说,天的气喜欢向下生成,地的气喜欢向上养育。天地之气在天地之间运行,阴阳之气相互调和交融,产生中和之气。天地之气与中和之气等三气相合,就能共养万物。也只有三气“相爱相通”,天地和社会才能保持太平,不会再有害了。因此,这段话的意思就是,天、地、中和之气等三气彼此如果不能“相爱相通”,自然社会就不会太平。

《道教义枢》中说到“明六合大通为一,正平之气斯行”。这里的“六合”,原来是指上下和四方,即天地四方的意思,可以引申为人世间的所有地方。如果天地间宇宙万物和人类社会,能够让天道无亲的“气”顺利流畅地运行,没有任何人为的阻隔,那么,宇宙天地和人类社会中的“正平之气”就会顺利通行。“正平之气”自然就是太平社会的正气。这里说到了“正平之气”,言外之意,天地和人类社会还有一个“邪而不平”之气。如果六合之中不能通畅,“邪而不平”之气自然就会替代“正平之气”的位置,而社会就会出现邪恶和不平等。

因此,道教追求太平社会的理想,就是要天地宇宙和人类社会的“正平之气”能够通畅流行。只有“太平气”或者“正平之气”的顺畅流行,人们才可能有一个符合“道”的理想的太平世界,社会上符合“道”的正气才能得到发扬光大,道教的“太平社会”的理想才能实现。

第三节 理想的太平社会的人际关系

追求平等的人,总是那些现实社会中处在不平等的地位上受苦受难的民众。太平的社会理想反映的正是处在社会底层的处在不平等地位上的民众的理想。

《太平经》卷96曾连续出现过十三个“喜”字,这十三个“喜”充分反映了社会底层民众喜爱什么样的社会。《太平经》说:“天地得以无病而喜;帝王得以自安而喜;贤者得以自达而喜;百姓得以自解不见冤、家富人足而喜;奴婢得其主、不为非而喜;四时五行得顺行、民谨不犯之而喜;万二十物各得其处所、不见害而喜;鬼神见德君可为积善,亦复悦喜;恶气不复上蔽日月三光亦喜;太上平气得来治,王者用事亦喜;恶气得一伏藏,不伏见使行诛伐亦喜;夷狄得安其处,不复数来为天而战斗亦喜;军师使兵器得休止不用、士卒不战死亦喜。”^①

这十三个“喜”所指的有自然现象,例如:日月三光不被遮蔽,四时五行顺行,宇宙天地之间没有自然灾害等等,用现在的话说就是“风调雨顺”。对于中国历史上是个农业国家的现实来说,有了风调雨顺就会有好的收成。有了收成就能保证有饭吃、有衣穿、有房住,老百姓才能丰衣足食。

这十三个“喜”中的另外一些,指的就是社会现象了。例如帝王自安、贤者自达、百姓家富人足、夷狄不来侵犯、军队不必出动、士兵不会战死等等,用现在的话说就是“国泰民安”。碰到战争的年代,或者被打死,或者在逃亡中饿死。碰到社会动荡的年代,或

^① 《太平经合校》,中华书局,1960年,第420页。

者在动乱中打死,或者在动乱中饿死。对于中国这样一个有几千年历史的国家来说,有了国泰民安才会有好日子,才会有一个安定的生活、稳定的发展。这“十三喜”,反映了东汉末年太平道对于太平社会的理想以及实现这样的太平社会的强烈的愿望,也反映了中国人民世代追求的“国泰民安、风调雨顺”的理想。

这样的太平理想,也来源于道教对于道的化身——神仙世界的认识。神是道的化身。神仙世界是不受自然界灾祸的影响的,也是不受人类社会的权欲和物欲的侵蚀的,因此神仙世界是最太平的、最平等的、最稳定的。尽管神仙的职位有高低之分,但是职位高低并不意味着神与神之间有不平等的利益和享受。《太平经》中,有许多关于神仙世界的描绘,例如,卷一百一十的“大功益年书出岁月戒”称,“诸神相爱,有知相教,有奇文异策相与见,空缺相荐相保。有小有异言相谏正,有珍奇相遗”。这段文章说的就是神仙世界一派平等的景象,太平的景象。各位神灵之间彼此相亲相爱,有知道的东西彼此无保留的相互交流,有得到奇妙的文章和策略相互阅读,有空缺的职位相互推荐。如果有不同的观点相互提出和修正,获得了珍贵奇妙的东西互相赠送。这样的神仙世界,实际上寄托了早期道教的太平道对于人间社会的美好理想,那就是:人与人平等相爱,互相帮助,互相教育,有福同享,有机会互相推荐和保护,有不同的意见互相帮助指正,有财富互相赠送。

东晋末年至南朝时期的《度人经》,对于这个理想的太平社会也有一个勾勒,《度人经》称,“不杀不害,不嫉不妒,不淫不盗,不贪不欲,不憎不妒。言无华绮,口无恶声。齐同慈爱,异骨成亲。国安民丰,欣乐太平”。^① 这段名言的前十个“不”字,是从否定的

① 《道藏要籍选刊》第4册,第460页。

角度描绘了太平社会中没有杀戮、没有贪欲、没有盗窃、没有腐化、没有嫉妒的丑恶现象,而这些现象在人类社会中是普遍存在着的。后面的六句,是从肯定的角度描绘了太平社会的人际关系,人们的关系就像兄弟姐妹一样。“齐同慈爱,异骨成亲”,就是说社会上的人们尽管没有亲缘关系,但是,彼此充满着慈爱的感情,如同亲人一样。国家没有人为的动荡,老百姓生活丰裕,过着快乐而太平的日子。这样的社会就是太平道追求的国家平安、人民富裕的太平社会。当然,这也是道教根据“天道”思想对于人类理想社会的描绘。

在中国历史上,道教有过一次创建自己理想社会的机会,那就是在东汉末年,在兵荒马乱的日子里,道教的创始人张陵的孙子张鲁,在汉中建立了政教合一的政权。在《后汉书》的《刘焉传》和《三国志》的《张鲁传》里,都有一些关于张鲁政权的记载。

《刘焉传》说,张鲁用祭酒来管理政权,“各领部众”,政权的管理“皆校以诚信,不听欺妄,有病但令首过而已。诸祭酒各起义舍于路,同之亭传。县置米肉以给行旅。食者量腹取足,过多则鬼能病之。犯法者先加三原,然后行刑。不置长吏,以祭酒为理,民夷信向。朝廷不能讨,遂就拜鲁镇夷中郎将,领汉宁太守,通其贡献”。^①

《张鲁传》说,张鲁占据汉中以后,“以鬼道教民,自号师君。其来学道者,初皆名鬼卒。受本道已信,号祭酒。各领部众,多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈,有病自首其过,大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍,如今之亭传。又置义米肉,县于义舍,行路者量腹取足;若过多,鬼道辄病之。犯法者,三原,然后乃行刑。

^① 《后汉书》,卷75,《前四史》,新疆人民出版社、新世纪出版社联合出版,2002年,第813页。

不置长吏,皆以祭酒为治。民夷便乐之。雄踞巴、汉垂 30 年”。^①

这两段关于早期道教的历史记载,都说到张鲁政权的时代,不论是汉族百姓,或者是少数民族(“夷”)百姓都非常拥护张鲁政权。老百姓生活得很开心(“乐之”)。尽管那是个战乱动荡的年代,但是,汉中政权在道教张鲁的领导下,社会十分稳定,治安状况也良好,犯罪率很低。即使有了犯罪的人,也不使用大刑,而是首先宽恕三次,教育犯罪的人悔改,以观后效。据记载,即使要惩罚,也只是让犯人修路。另外,对于社会的管理,也采用了平均的方法,路上为行人免费供应食品。人们出门走在旅途上,根据需要,可以在“义舍”里免费享用食品。旅途中享用免费食品的人要根据自己的需要,不能过量。如果大吃大喝地享用,就会受到神灵的惩罚。

张鲁政权的社会面貌自然得到了汉民族和其他少数民族的热烈响应。但是,需要指出的是,张鲁的政权是一个有政府、有管理的政权,也不是绝对平均主义的政权。当时的汉中社会也不是一个绝对平均主义的社会。

我们冷静而客观地观察社会和人生,就可以发现,人和人之间总是不平等的,绝对平均是做不到的。在人类社会,不平等是必然的,也是自然的现象,而平等只是人的一种理想,也就是说,太平社会只是一种理想。因为,人和人的不平等,有的来自于自然界,有的则来自于家庭和社会环境。

就拿自然界来说,中国有句老话“东方不亮西方亮”,有的地区灾害不断,有的地区则很少灾害。而不同地区和不同环境对于自然灾害的抵御能力是不一样的。同样一个地区,碰到旱灾,可

^① 《三国志》,卷八,《前四史》,新疆人民出版社、新世纪出版社联合出版,2002年,第976页。

是有的地方有地下水可以开采,有的则没有地下水,只能靠天吃饭。于是,有地下水的村庄获得了好收成,而缺乏地下水灌溉的村庄只能眼看着秧苗枯死,颗粒无收。于是,在同一个地区里就有了贫富不均。同样是地震灾害,房屋倒塌,人员伤亡,在有的时代,几十万人死了,几十万人无依无靠、忍饥挨饿,几十年也难以恢复元气。可是,有的时代,虽然地震不可避免地带来了严重损失,但是依靠社会上的相互支持,只有短短几年时间就在地震地区,盖了新房,获得了跨越式的发展。环境是不均的,灾害是不均的,当然在不均的地区生活的人们也是不均的了。

就拿家庭和社会环境中的事情来说,有的孩子从小生长在恶劣的环境里,该读书的时候没有机会读书,得了病也得不到治疗,最后变成了残疾。有的孩子,从小生长在丰裕的家庭之中,有书读、有饭吃、有衣穿,有病能得到及时治疗,健康成长。这样的差别,对于这两个孩子来说,能够说是平等的吗?有的孩子生活在富裕的家庭,从小受很好的教育,学成以后,顺利工作,娶妻生子,过完一生。有的孩子也生活在富裕家庭,可是从小学会抽烟喝酒,青年时又沾染了赌博吸毒,放荡人生,最后打架伤人,判刑坐监。同样是坐监释放的人,有的痛定思痛,重新做人,自力更生,从小商贩做起,成为包工头、承包商,最后成为房地产界的大佬。可是,有的则破罐子破摔,自甘堕落,屡次犯案,屡次进监,直到极刑。同样是人,可是如此不同的生活经历,如此不同的结果,这肯定是不平等的。

不论是自然界造成的天灾,或者是人类社会造成的人祸,这些都是人类社会里造成不平等的客观原因。因此,就人类社会发展的历史实际看,人与人之间的差异是客观存在的,不平等是正常的。人的绝对平均只能是一个理想,而且绝对平均主义是违反大道的,也是行不通的。道教的太平社会理想,并不是一个追求

无政府的社会理想,也不是追求绝对平等的社会理想。道教的太平社会理想,只是一个“损有余而补不足”的“六合同文,万邦共轨,君明物度”的社会理想。

第四节 道教对现实社会的批判

一、对社会不平等关系的批判

现实社会是不平等的。造成这种不平等的原因,有的是出于自然界,人们面对旱涝飓风,地震泥石流等灾害,只能无奈地哀叹。有的是来自社会分配的不均,因此,历代有平等理想的人对于社会分配不均总是采取批判的姿态,随着社会矛盾的激化,这种态度有时候还十分激烈。

《太平经》产生于东汉,当时,社会财富集中在少数豪门贵族手中,民众处在水深火热之中,君不明,物不能度,社会矛盾激化,很不太平。

《后汉书》中有大量的社会不平等的记载。例如:关于太监侯览,《侯览传》称他“前后夺人宅三百八十一所,田百一十八顷,起立第宅十有六区,皆有高楼池苑,堂阁相望,饰以绮画丹漆之属,制度重深,僭类宫省。又豫作寿冢,石槨双阙,高庑百尺,破人居室,发掘坟墓,掠夺良人,妻略妇子”。^①一个皇帝身边的太监,利用手上的权力,掠夺百姓住宅三百八十一所,掠夺别人田地百十八顷,合一万一千八百亩,盖起了十六座私人宅邸。那房子建造得可以同皇帝的宫殿媲美。另外,《马防传》称马防和他兄弟占有

^① 《后汉书》,卷78,宦者列传,《前四史》,新疆人民出版社、新世纪出版社联合出版,2002年,第822页。

“奴婢各千人已上,资产巨亿,皆买京师膏腴美田,又大起第观,连阁临道,弥互街路,多聚声乐,曲度比诸郊庙。宾客奔凑,四方毕至,京兆杜笃之徒数百人,常为食客”。^① 马防是马援将军的儿子,官至黄门侍郎。几个兄弟生活如此奢华,声色犬马,类同皇帝。由此可知,在太平道兴起的时代,社会财富集中在极少数豪门贵族和宦官的手中,民众生活极端贫困、极端痛苦,社会的极端不平等造成了社会矛盾的尖锐化。正是在这样的社会背景下,太平道根据“道”的平等思想,代表民众的呼声,在《太平经》中明确地提出了“治太平均”的社会理想。

道教徒大多是社会底层的民众,他们自然将太平社会的理想集中反映在他们对现实社会的不满和谴责之中。

首先,道教认为财富是天下人共有的。《太平经》卷六十七称,“此家但遇得其聚处,比若仓中之鼠,常独足食,此大仓之粟,本非独鼠有也;少内之钱财,本非独以给一人也;其有不足者,悉当从其取也”。^② “大仓之粟”是社会财富的比喻。社会财富本来就不是一个老鼠独自所有的,而是社会共同所有的,应该让不足的人从中获得补足。《太平经》激烈地批评了社会上的富人掠取穷人的钱财,积财亿万,聚敛金银,就好像米仓中独占的老鼠一样。这些老鼠把本应该属于全社会所有的财富占为己有,使贫困的老百姓“饥寒而死”,还要讥笑穷人的困苦和贫穷。这样的富人是违反“损有余而补不足”的天道的,也就是与天为敌,与地为仇,与人为大仇。

其次,道教谴责富人 not 帮助穷人。《太平经》卷六十七还称,

① 《后汉书》,卷 54,马援列传,《前四史》,新疆人民出版社、新世纪出版社联合出版,2002 年,第 670 页。

② 《太平经合校》,中华书局,1960 年,第 247 页。

“或有遇得善富地，并得天地中和之财，积之乃亿亿万种，珍物金银亿万，反封藏逃匿于幽室，令皆腐涂。见人穷困往求，骂詈不予；既予不即许，必求取增倍也；而或但一增，或四五乃止。赐予富人，绝去贫子，令使其饥寒而死，不以道理，反就笑之。与天为怨，与地为咎，与人为大仇，百神憎之”。《太平经》谴责富人不仅不帮助穷人，而且以高利贷等逼死穷人。“求取增倍”就是从借钱的穷人身上谋取成倍的利息。“或但一增，或四五乃止”就是有的只增加一倍，有的要增加四倍五倍的意思。获取四五倍的利息，自然就是高利贷了。

第三，道教指出“不肯救穷周急”的富人终将遭到报应。《太平经》还说到“积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也。或身即坐，或流后生。所以然者，乃此中和之财物也，天地所以行仁也，以相推通周足，令人不穷”。^①这段文字说得更加明确，聚敛财物而不肯救济穷人的富人，就会导致穷人饥寒而死，这样的富人是罪过的。这些人或者在自己活着的时候就要受到惩罚，或者在死后由自己的后代来承受惩罚。之所以会遭到报应，是因为财富是天地之间人和万物所共有的，天地利用财富来关怀人的生活的，让财富在流通之中，人人获得周足，不会贫困。

由此可见，《太平经》对于社会不平等的谴责，是因为道教认为钱财是社会的钱财，是天下共有的。天地以钱财来养育人、爱护人，让人间不致穷困。如果聚敛财富、藏匿财富，不肯周急贫困，甚至以财富害人，谋取暴利，使人致死。这些都是逆天地的行为，结果自然会受到天地的惩罚。

早期的太平道对于社会财富不平等现象持如此激烈的批评态度，一方面反映了东汉末年社会的贫富不均、民众的生活贫苦、

① 《太平经合校》，中华书局，1960年，第242页。

社会矛盾的尖锐,另一方面也是由道教神学的核心思想“道”的意义决定的。因为,“道”衍生出了天、地、人和万物,却并不将这一切占为己有。“道”是至公的,它公平地对待天、地、人和万物,而财富正是世间万物的一种,因此,道教认为财富是由“道”衍生出来的万物之一,财富应该为天地所共有,应该为天下的人所共同享用。《太平经》称,“夫天地生凡财物,已属于人,使其无根,亦不上著于天,亦不下著于地。物者,中和之有,使可推行,浮而往来,职当主周穷救急也”。意思是说,财物是由道衍生出来让天地中和所共有的东西,是为了“共养人也”。所以,“周穷救急”是财富应有的职责。《太平经》还称,“夫天与地,本不乐欲得财也。天乃乐人生,地乐人养也。无知小人,反壅塞天地中和之财,使其不得周足,杀天之所生,贼地之所养”。意思是说,天地都是不要财物的,天地关心的是关怀人、爱护人。这就是“天乃乐人生,地乐人养也”。而富人是“无知小人”,他们聚敛财物,就是逆天地之“道”而行,就是堵塞道在天地中和之中的运行和流通,结果就是“杀天之所生,贼地之所养”,残害天地关心的人的生养。因此,道教认为富人对于财物占有、聚敛和吝啬,社会财富的不平等,都是逆“道”而行,都是要遭到“道”的惩罚。如果将这里的道视作神,那么这样的不平等也都是逆“神”的意志而行的,都是要遭到“神”的惩罚的。

二、解决社会不平等关系的方法

太平神学并不主张无政府主义,也不凭空设想一个乌托邦社会模式,而是主张在现实社会中的“太平之治”。太平之治,只是要求国有明君,朝有良臣,民能积善,让正平之气在社会上顺畅流行,使得社会贫富均等。也就是说,太平社会应该有能够使社会获得“太平”的国君,有辅佐国君治理太平社会的良臣,在明君和

良臣的治理下达到“太平社会”的目标。

《太平经》卷三十五中,将国君分为五类:“上君以道服人,大得天心,其治若神,而不愁者,以真道服人也;中君以德服人;下君以仁服人;乱君以文服人;凶败之君将以刑杀伤服人。”^①其中前三类国君是依靠道、德和仁来服人的,以道、德和仁来治理国家,这些都是属于“善”治,所以能够“共治万物”。这三类国君的治理,符合天道和地道,好生养万物而不伤害万物,也符合仁爱之道,像天地之道一样。社会在这样的国君治理下,国家富强,安居乐业。而以“文”和“刑杀伤”来治理国家,则是“凶”治,它不可能实现社会的太平之治。因为粉饰太平,文过饰非,动乱不止,战火纷飞,民众处于水深火热之中。

《太平经》卷五十三还有“分别四治法”,称社会治理的方法有四种:“有天治,有地治,有人治,三气极,然后跂行万物治也。”所谓天治,就是国君和臣子能够“合策而平天下”,虽然臣子的地位低卑,但是国君尊重臣子的道德,臣下对国君就像对待师长一样,君臣都能一致以道德治天下。所谓地治,就是国君和臣子能够“同志合策为交,同忧患”,虽然臣子的地位低卑,但是国君对待臣下就像对待朋友一样,这样就能“和平其君之治”。所谓人治,就是国君将臣下视作儿子。儿子年龄尚小,年幼无知,不能为国君出谋划策,协治理,因此,“其治小乱矣”,也就是说人治会有一点小小的不太平。至于“跂行万物治”,就是国君“视其臣子若狗,若草木,不知复详择臣而仕之”,国君将臣子视作猪狗和草木,臣下自然“不为君计也”,结果君臣彼此猜测,互相防范,争权夺利,钩心斗角,国家必然走向乱败,社会也就不会太平。“跂行万物治”的“跂行”,可以当做用足走路的动物来解释,《太平经》卷五

① 《太平经合校》,中华书局,1960年,第32页。

十三有句称,“跂行者,无礼仪,万物者少知,无有道德。夫跂行万物之性,无有上下,取胜而已,故使乱败矣”。^① 一个社会,如果国君和臣子都不讲礼仪,没有道德,如同牲畜一样,只知道弱肉强食,你争我夺,那就违反了天地之道,违反了生养万物、仁爱百姓之道,这样来治理国家和社会,国家和社会当然就不会太平。

《太平经》之所以提出“太平之治”的社会治理模式,是由道教的神学思想核心——“道”的内容决定的。因为,无论是国君、臣子,或者是老百姓,都属于由道气生成的万物之类,他们也都是依靠道气才能存在的。《太平经》卷四十八称,“太者,大也;平者,正也;气者,主养以通和也”,“君臣民相通,并力同心,共成一国。此皆本之元气自然天地授命”。这些话的意思是说,“太平之治”就是君、臣、民三者之“气”能够养以致和。《太平经》说到,“天法,凡事三并力同心。故天以三光为文,三光常相通共照,无复绝时也”,“君导天气而下通,臣导地气而上通,民导中和而上通”^②,三气相通,那么君臣民三者相合,国家必然兴旺,人民必然舒畅,社会必然太平,“太平之治”就能够实现。

“太平社会”的治国之道要以民为本。《太平经》卷四十八说到“治国之道,乃以民为本也。无民,君与臣无可治,无可理也。是故古者大圣贤共治事,但旦夕专以民为大急,忧其民也”^③,这段文字的意思明明白白。治国的根本就是老百姓。老百姓的急和忧是治国首先要君臣想到的问题,要君臣谋划解决的问题。《太平经》的分析说,老百姓的急和忧就是“三实”,即食、饮和衣的“实”。用今天的话说,就是吃和穿,也就是“民生”。如果米袋子、

① 《太平经合校》,中华书局,1960年,第196-197页。

② 《太平经合校》,中华书局,1960年,第148、151-152页。

③ 《太平经合校》,中华书局,1960年,第151页。

菜篮子的问题不能解决,民众吃不饱、喝不好、穿不暖,不能度时日、御寒暑、防侵害,阴阳不能相合,百姓就要死亡。国家就不得安宁。“饮食阴阳不可绝,绝之天下无人,不可治也。守此三者,足以竟其天年,传其天统,终者复始,无有穷已”。“是故古者圣人守三实,治致太平,得天心而长吉,竟天年”。^①

“太平社会”的治国之道要有良好的君臣关系。“治国之道”的第二点,《太平经》卷四十八说:“男者,君也;女者,臣也;子者,民也。故天命治国之道,以贤明臣为友,善女然后能和其子也,善臣然后能和其民也。善女然后能生善子,善臣然后能生善民。民臣俱好善,然后能长安其上也。”^②君臣和民都能好善平和,国家当然就兴旺发达,永致太平了。用今天的话说,治国需要一支能干的干部队伍。这支队伍应该爱民、为民、不唯上只唯实、廉洁奉公、全心全意为国家和人民服务。

“太平社会”的治国之道还要有高道德素质的百姓。《太平经》对民众的道德准则提出了明确的要求。《太平经》卷一百二十至一百三十六中说到了“十事”。其中前七事是针对“良臣”说的,而后三事则是对百姓的要求。《太平经》称:“八事,父母有疾,占相之知,能尽力竭精,有以救之;知而不救,天将大罚。九事,父母年老且尽,为子者知父母老期将至,为求贤师异方,令得丁强,孝子之宜也,此由食人之食,以食归之而有大功也。十事,知人凶衰,有大害患将至而救之,使其更兴,与其奇方异策,内文善事,令无复忧苦,是为大功;知而不为,有罪不除也。夫为人子,见父母有死难而抛去之,处乐违苦,此乃与禽兽同耳。”^③这里说到的“三

① 《太平经合校》,中华书局,1960年,第38页。

② 《太平经合校》,中华书局,1960年,第150页。

③ 《太平经合校》,中华书局,1960年,第685页。

事”，两件都是孝顺父母，一件是关心他人，帮助他人，救济他人。一个人不孝父母，眼看他人有难而不帮助，那就是禽兽，那就是罪过。当然，百姓的高道德素质也有赖于君臣的模范和施教。《太平经》就要求“圣人出也，施教戒，劝人为善，断绝凶恶”。

太平社会的治国之道三条合起来就是：为君当明，为臣当忠，为子当孝，为人当顺。“忠臣、孝子、大顺之人所宜行也”。^①

早期道教太平道的治国之道和民众的道德准则，也是由“道”的内容决定的。因为，“天，太阳也。地，太阴也。人居中央，万物亦然。天者常下施，其气下流也。地者常上求，其气上合也。两气交于中央。人者，居其中为正也。两气者常交用事，合于中央，乃共生万物。万物悉受此二气以成形，合为情性；无此二气，不能生成也”。如果以君为天，以臣为地，君臣之气交会于中央，百姓就在天地之间生养。三气和谐，国家和社会自然稳定和谐。《太平经》还称，“形体为家也，以气为舆马，精神为长吏，兴衰往来，主理也。若有形体而无精神，若有田宅城郭而无长吏也。夫长吏者，乃民之司令也，忠臣、孝子、大顺之人所宜行也”。^② 人的形体形成于气，人的精神也形成于气，人的道德禀性也形成于气。其中，人的道德禀性犹如人的长吏，主管着人的兴衰往来。在治国之道中，君的精神、臣的精神和百姓的精神是治国成功的司令。治国之道，如果只着眼于物质的满足，不能使君臣民具有高道德素质，那么国家和社会就不能实现“太平”。

太平社会，是道教创立时就建立起来的神学社会理想。这个社会理想，以现代人的眼光来看，在东汉时代是不可能实现的。因为，在一个充满着不平等的社会里，这个社会理想包含着许多

① 《太平经合校》，中华书局，1960年，第685、699页。

② 《太平经合校》，中华书局，1960年，第699页。

矛盾。例如：它既承认君、臣和民之间事实上的不平等，又要求三者在权利和权力上的均等；它既承认财富的事实上的不平等，又谴责这一不平等的后果。这样一种矛盾状态，反映了东汉末期的农民的actual的思想状态。他们对于社会不平等的不满和愤怒，但是，他们把希望寄托在好皇帝和好官吏身上。他们在谴责社会不平等的时候，也充满了对于现状的无奈。只是在这样一种理想在现实中难以实现，百姓被逼上绝路的时候，他们才会揭竿而起，企图以自己认定的好皇帝和好官吏来代替昏君和贪官，创造君臣民三气获得和谐的机会。

三、解决社会不平等关系的手段

1. 暴力的手段 东汉的太平道起义，即黄巾起义，是追求太平社会理想的第一次实践。《后汉书·皇甫嵩传》记载了太平道起义的口号：“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉。”^①这里的“苍天”指的是东汉王朝，也是指东汉王朝信奉的至上神“昊天上帝”。太平道以“黄天”指称自己，一方面“黄”是中央之色，“黄天当立”就有夺取政权占有天下的意思，另一方面也有以太平道的天神“中黄太乙”来代替“昊天上帝”的意思。太平道追求的是“天下大吉”。“天下大吉”就是天、地、人和天下万物之间道气流行，通行无阻，社会实现太平。“天下大吉”就是太平道理想的“太平社会”。在东汉时期，太平道为了实现自己的太平理想，为了以自己的明君良臣代替东汉王朝，不得不采取武装起义的方法，最终遭到了统治者的残酷的镇压。

2. 教化的手段 早期道家的另一派是天师道。张陵的孙子张

^① 《后汉书》，卷七十一，《皇甫嵩传》，《前四史》，新疆人民出版社、新世纪出版社联合出版，2002年，第800页。

鲁在汉中平原掌握政权达三十多年,建立了政、教、军合一的汉中地方政权。《三国志·张鲁传》称,“鲁遂居汉中,以鬼道教民,自号‘师君’。其来学道者,初皆名‘鬼卒’。受本道已信,号‘祭酒’。各领部众。多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈,有病自首其过,大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍,如今之亭传。又置义米肉,县于义舍,行路者量腹取足;若过多,鬼道辄病之。犯法者,三原,然后乃行刑。不置长吏,皆以祭酒为治,民夷便乐之,雄踞巴、汉垂30年”。^① 道教研究专家们对于张陵、张衡、张鲁等人的关系有过许多不同的说法,但是,他们的说法中有一点是一致的,那就是,张鲁在汉中执政时期的社会状态是道教的太平社会理想的体现。张鲁以道教的教义思想去教化社会,纯净社会风气,使人诚信不欺,让全社会共享财富。于是,在东汉末期战争动乱的年代里,汉中地区却有了一个相对稳定的社会环境,生产正常进行,人民安居乐业,所以,即使贬张鲁为“鬼道”的正史家们也不得不承认“民夷便乐之”。对于这样的领袖,“朝廷不能讨”,于是曹魏不得不对张鲁实行收降的办法以统一北中国,“拜鲁镇夷中郎将,领汉宁太守,通其贡献”。

3. 同情的态度 魏晋南北朝以后,道教为了适应社会求得生存和发展,在对待朝廷的态度上不再持对抗的态度。不过,道教的“太平”社会理想并没有消失。五代道士谭峭著有《化书》,《化书》的内容尽管讲内修之道,但是也在讲“化”的神哲学思想的同时,对社会上的苦难民众寄予了深切的同情,深刻地揭露和抨击了封建统治阶级的贪婪、残酷和虚伪。《化书》的《七夺》篇称:“一日不食则惫,二日不食则病,三日不食则死,民之事急,无甚于

^① 《三国志》,卷八,《张鲁传》,《前四史》,新疆人民出版社、新世纪出版社联合出版,2002年,第976页。

食。而王者夺其一，卿士夺其一，兵吏夺其一，战伐夺其一，工艺夺其一，商贾夺其一，道释之族夺其一，稔亦夺其一，俭亦夺其一。所以蚕告终，而服葛之衣；稼云毕，而饭橡栲之食。”另外，《化书》的《俭化·太平》篇称，“水火常用之物，用之不得其道，以至于败家，盖失于不简也。饮饌常食之物，食之不得其道，以至于亡身，盖失于不节也。夫礼失于奢，乐失于淫。奢淫若水，去不复返，议欲救之，莫过于俭。俭者，均食之道也。食均则仁义生，仁义生则礼乐序，礼乐序则民不怨，民不怨则神不怒。太平之业也”。意思就是，民以食为天，食用平均就能百姓不怨，神灵不怒，这就是“太平之业”。当然，谭峭的“太平”之业还是寄希望明智的国君，称“能均其食者，天下可以治”（《奢潜》）。^①

从五代以后，道教的神学思想逐渐转向探究人的内在禀赋，以适应道教内修术的发展。因此，在社会理想方面，道教的神学并没有什么新的发展。不过，道教徒追求太平社会的理想并未终止。清代道士闵小艮在《吕祖师三尼医世说述》中就已经指出修仙应“以道济世，不因世废道”，认为“有道而无权，岂能于凶人败类而能安之怀之也哉”。^②

第五节 道教徒的人际关系

道教是社会实体。道教同社会其他实体有千丝万缕的关系。道教徒在社会生活里，也同各种人群密切接触。那么，道教徒应该有怎样的人际关系呢？这是社会现实放在每个道教徒面前的

① 《道藏要籍选刊》第五册，第782页。

② 《藏外道书》第10册，巴蜀书社，1994年，第345页。

问题。道教徒生活在庙观里,每个道士都有一个如何处理同其他道士关系的问题。道教徒生活在社会里,都有一个和信徒关系的问题,还都有一个和非信徒关系的问题。

唐代有个道士叫王玄览,他有一部著作叫《玄珠录》,在唐代道教史上很有名。王玄览祖籍原来是山西太原,后来移居到四川绵竹。王玄览在十五岁的时候,突然和平时很不一样,不喜欢说话,常常预测别人的生死,说得很准。到了三十岁的时候,王玄览开始专心学习《道德经》,还同二三位乡友,一起从四川出发去茅山学道。走到半路上,王玄览突然明白各人有各人的缘分,并不是人人都能够求仙的,于是他说“长生之道,无可同修”,并且马上回到绵竹的本乡本土。对于王玄览这个事迹,各家有各种分析。有人说,道教徒的目标是修道,因此不应该有世俗的人际关系。有人说,道士和道士的关系应该是保守的、有选择的,而不能像世俗的同学、同事和朋友那样。

我们修道人之间的关系,以及我们同世俗人群的关系,都应该秉承《道德经》的教诲。在道观里面,修道人一起学习道教的知识,学习道教经典,这是学习的过程。在这个学习过程中,道们中人一起学习,共同探讨,那是正确的、正常的。学习以后,我们要做修持的功课。无论是我们做早晚功课,或者修炼内功,或者演习科仪,这些道教中的日常功课事,都必须由自己去完成,别人是无法替代的。修炼内丹,必须在自己的身体内运作,不可能依赖别人。当然,修道如果获得成仙的结果,那也只能自己一个人成仙升登。成仙不可能附带别人,不可能“鸡犬升天”。

结束语

有人说,道教是一种“入世”的宗教,而佛教是一种“出世”的宗教。这里的“入世”和“出世”,指的就是这两种宗教对于生活对于社会的不同态度。而这两种不同态度就是取决于这两种宗教神学思想中的不同的社会观。

佛教的教义思想的核心,就是认为人生就是“苦”。佛教的“苦”有的是自然和生理现象造成的苦,有的则是社会生活、社会现象以及人际关系给人带来的痛苦。从这个教义思想的核心,人们就可以知道佛教是消极而片面地看待社会和人生的,因此,佛教徒追求的是离开这个社会 and 自然,离开这个人生和世界。也就是说,佛教追求“出世”这一点,是由佛教神学思想的核心决定的。

道教是“入世”的宗教。道教的“入世”,一方面指的是道教徒的“乐生恶死”,从表面看,道教徒留恋人生,留恋生命,积极地从事各种修炼活动,以求长生不死。另一方面又是指从事各种社会活动,关心信徒的生活,追求实现理想的太平社会。这样一种入世的态度,也是由道教神学思想决定的。

道教神学思想的核心是“道”。宇宙是“道”生成的,万物是“道”生成的,人和社会也是由“道”生成的,当然,人际关系也是由“道”体现的。因此,所有这一切都是合理的存在,修道的人不能逃避他们,更不必逃避他们,也逃避不了。“天道无亲”,“道”和“气”在天地万物之间流转和运化,社会和人自己也一直处在不断地变化和运动之中。人只能不断地去认识道、适应道,按照“道德”去办事。《道德经》第五十四章说到,“修之于身,其德乃真;修之于家,其德乃余;修之于乡,其德乃长;修之于邦,其德乃丰;修

之于天下,其德乃普”。这就是说,道教徒的学道和修道,并不是只是为了自己,而是要将“道”的内容和原则贯彻于自己的行为之中,还要贯彻到家里、乡里、整个国家乃至普天下。这样一种贯彻于自己行为的大道的内容就是道教积极“入世”的社会伦理思想和生命伦理思想的基础。

这里还要说明的是,神和太平社会的关系。

首先神仙世界是道教太平社会理想的楷模。道教的太平社会理想就是来源于神仙世界是太平的。

其次,神仙世界的神灵,彼此平等和谐的关系也是道教理想的人间关系的榜样。道教以长生成仙为追求,而所有神仙都是无欲和无为的,他们都能和睦相处。道教就是以神灵间的和谐关系作为现实社会人际关系的样板。

第三,对于人间现实的社会和现实,不论有多么不如意,道教的神仙都不是自己出来指责和批评,或者由神仙自己动手来改变社会,而是启发社会中生活的人在社会生活中由自己认识和寻找解决的办法,并且依靠人自己的力量动手来解决自己面临的社会问题。大家读过《水浒传》,都知道梁山水泊挂的杏黄旗上写的就是“替天行道”。这四个字很恰当地反映了道教的神在实现人的理想社会中的作用。道教神仙在同人的关系中,始终处在教化人、启发人的地位上,而不是代替人去行道,代替社会上的人的意志和能力。

第五章 道教的自然神学

第一节 “自然”的意义

自然神学的名称来自于《道德经》第二十五章,“人法地,地法天,天法道,道法自然”。这段话常常和“道生一,一生二,二生三,三生万物”一起当做一副对联的上下联。“道生一,一生二,二生三,三生万物”是上联,讲天地万物的发生,而“人法地,地法天,天法道,道法自然”是下联,被解释为万物逆向运动的规律,人按照这个规律修炼,就可以与道合一,可以长生成仙。不过,由于近代翻译家用“自然”这个词来翻译英语的词汇 Nature,因此,现在人们对于“自然”这个词的理解和《道德经》中的“自然”的意思就大不一样了。《辞海》和《现代汉语词典》都将“自然”解释为自然界,即宇宙世界一切生物和非生物的总和,也就是全部物质世界的意思。于是,有人就把《道德经》中的自然理解为相当于英语的 Nature,也就是理解为自然界的、天然的,没有经过人为加工的意思。不过,从历代《道德经》的注释中,不论是出自道门前辈之手的,或是出自学人之手的,我们看到《道德经》里的“自然”的意思

和我们当做自然界 Nature 的理解是完全不同的。我们不能将二者混淆起来。道教的自然神学的名称中,自然也不是自然界的意义。

一、陈鼓应的解释“自然”

陈鼓应在《老子注释及评介》中解释“道法自然”称,“‘道’以自然为归,‘道’的本性就是自然”。这句话表明,陈鼓应认为,自然只是“道”的一种性质,而不是物质世界,也不是一个产生道的概念。陈鼓应引用了许多前人的注解,来说明自己的解释。他引用元代吴澄的《道德真经注》称:“‘道’之所以大,以其自然,故曰‘法自然’。非‘道’之外别有自然也。”^①吴澄的话意思就是,自然就是道,并不是在道之外另外有个自然。“道法自然”的“法”,是按照、根据、学习的意思。道是按照自然而然的法则运作的,这就是“道法自然”的意思。

陈鼓应认为:“老子哲学常被称为‘自然’哲学,‘自然’一观念的重要性,可以从这句话中看得出来。”“老子提出‘自然’的观念,目的在于消解外界力量的阻碍,排除外在意志的干扰,主张任何事物都应该顺任它本身所具有的可能趋向去运行”。“所谓‘道法自然’,是说道以它自己的状况为依据,以它内在原因决定了本身的存在和运动,而不必靠外在其他的原因。可见‘自然’一词,并不是名词,而是状词。也就是说,‘自然’并不是指具体存在的东西,而是形容‘自己如此’的一种状态”。^②陈鼓应指出《道德经》中的“自然”一词,“都不是指客观存在的自然界,乃是指一种不加强制力量而顺任自然的状态”^③,陈鼓应的解释大致是不错的。

① 《老子注释及评介》,中华书局,1984年,第168-170页。

② 《老子注释及评介》,中华书局,1984年,第29-31页。

③ 《老子注释及评介》,中华书局,1984年,第30页。

二、杜光庭的解释

对于“道法自然”这句话,现在有些不同的理解,不同的焦点是,从发生学的角度说,在道之前是否还有个“自然”。“道法自然”是否意味着是自然在先,道在后;自然在高,道在低。是否意味着自然孕育了道。

其实,这个问题在南北朝时期的《西升经》的《虚无章第十五》中,就已经提出来了。《西升经》有句称“虚无生自然,自然生道”。从字面上看,这句话完全可以理解为在“道”之前有“虚无”和“自然”,而且是由“虚无”产生了“自然”,再有“自然”产生了“道”。韦处玄曾经注解“虚无者,无物也。自然者,亦无物也。寄虚无生自然,寄自然以生道”。^① 韦处玄的意思很清楚,那就是尽管虚无、自然和道都是无,但是,在无中也有个先后,即从虚无中先产生了自然,然后在自然中产生了道。

不过,唐五代道士杜光庭在《道德真经广圣义》中批评了这样的理解,他说,“以道为虚无之孙,自然之子,妄生先后之义,以定尊卑之目。塞源拔本,倒置何深”。杜光庭认为,“疑惑之人,不达经理,乃谓大道仿法自然。若有自然居于道之上,则是域中兼自然有五大也”。这里的“五大”就是说的《道德经》第二十五章一段名句:“道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉。”杜光庭的意思就是说,如果有“自然”是高于“道”的,那么“域”中就不应该有“四大”,而应该是“五大”,就是要加一个“自然大”。所以,杜光庭认为由“自然”生“道”这样一种说法是错误的。杜光庭认为:“大道以虚无为体,自然为性。道为妙用,散而言之,即一为三。合而言之,混三为一,通谓之虚无、自然、大道归

^① 《道藏要籍选刊》第3册,第610页。

一体耳。非是相生相法之理，互有先后优劣之殊也。非自然无以明道之性，非虚无不以明道之体，非通生无以明道之用。”这段话的意思明确说明，道不是自然派生出来的。虚无、自然和大道是三位一体的东西。虚无是对于道的体的描述，自然是对于道的特性的描述，而道则是虚无和自然的“用”，就是虚无和自然的体现的意思。在解释《道德经》第十七章“功成事遂，百姓皆谓我自然”的时候，杜光庭还指出，“不亲其亲，不予其子。上有生长遂成之功，不矜于下；下见物得其所，不知上化所为，以为自然而然也。”^①这里的意思就是“道”之成功事情，不居功，不自傲，不求报施，只是自然而然的而已。

三、道教文献中的“自然”和“无为”

陈鼓应和杜光庭对于“自然”的解释，是一致的，就是将“自然”看做“道”的一种特性和状态，一种“道”的存在、运动和变化的特性或者状态，而不是高于“道”、产生“道”的一种虚无。因此，所谓“自然”就是“道”的不加任何强制的、不依靠任何外在的原因的、自己发生的、自己存在的、自己演化的性质和状态。自然就是不得不然，自然而然。唐代道士默希子在为《通玄真经》卷八《自然》篇作的题注中称：“自然，盖道之绝称。不知而然，亦非不然，万物皆然，不得不然，然而自然，非有能然，无所因寄，故曰自然也。”^②这里就是把“自然”视作道的最重要的特性。由道产生出天地宇宙万物，那是不得不然的发生，完全没有假借外力，也不受外界的干扰。

历代道教文献中沿用了这些对于“自然”含义的解释，并且从

① 《道藏要籍选刊》第2册，第111、85页。

② 《道藏要籍选刊》第5册，第477页。

宇宙天地、人间社会乃至人的修炼等各个方面,使用“自然”的概念。

早期道教的《老子想尔注》称,“自然,道也”,“自然者,与道同号异体,令更相法,皆共法道也”。^① 这里明确指出“自然”就是道,是道的另一个名称。

《太平经》称,“元气自然,共为天地之性也”,“比若地上生草木,岂有类也。是元气守道而生如此矣。自然守道而行,万物皆得其所矣”。^② 意思就是,元气和自然都是天地和万物的本性,这个本性就是道。自然而然的循道而行,万物就可以得到自己所处的位置。

东晋葛洪的《抱朴子内篇》也称,“天道无为,任物自然,无亲无疏,无彼无此也”,这里的自然也是自然而然的意思,也是天道的一种状态和特性的意思。

北朝的《无上秘要》卷一百《入自然品》引用的经典将“自然”和修道成真联系在一起。引用《妙真经》称,“自然者,道之真也”,“人为道能自然者,故道可得而通”,“得之者,知其自然。不得之者,不知其所由然”。这段话的意思就是说,自然是道的真谛,修道的人懂得道的自然而然的特性的,就能够得道。得道的人都是懂得自然的。不得道的人,就是因为不懂得道的自然的特性。这里就强调了修道得道的过程,一定要自然而然,不能勉强,不能急躁。

唐代时期,道教神学思想逐渐精密,对于“自然”的解释也更加细致。唐代道士李荣注解《西升经》“告子道要,云道自然”称:“自然者,内无自性,外绝因待,清虚玄寂,莫测所由,名曰自然。

① 《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991年,第30、33页。

② 《太平经合校》,中华书局,1960年,第17、21页。

不可以自他,分其内外;不可以有无,定其形质;不可以阴阳,定其气象;不可以因缘,穷其根叶。所谓虚无自然之大道也。”^①李荣对于自然的解释,就是认为,自然是一个既无形质、又无内涵,没有因果、不可分析的概念。这样一个自然的概念,从内容上看就是对于“道”的一种特性的描写,而不是一个比“道”更高一个层次的概念。

唐代道士孟安排编纂的《道教义枢》卷八有“自然义”称:“自然者,本无自性。既无自性,有何作者?作者既无,复有何法?此则无自无他,无物无我,岂得定执以为常计。绝待自然,宜治此也。”^②孟安排的意思就是,“自然”并没有自己内在的性质,也没有产生自然的“作者”,因而也没有它自身特定的规则。自然就是没有外物,也没有自我。这样一种特性,为了让人们理解,所以勉强取名为“自然”。

概括上面的经典和解释,“自然”只是一种“道”的特性,而不是先于“道”的东西。将“自然”理解为先于“道”,或者生成“道”的东西是错误的。自然作为“道”的一种特性,当然也体现为道教的神的一种特性,就是说,道教的神灵都是自然而然的产生,并且以“自然而然”的态度主宰着宇宙天地和人间的万物。

“自然”和“无为”是联系在一起的。“道”生成了“天地”、“人”和万物,但是,道对于生成的“天地”、“人”和万物是保持“无为”的态度,以及自然而然的特性的,并不以自由意志“有为”地操纵这些生成物。“自然”和“无为”也是道教神灵共同的品性。“道”和“神”之所以能够以“自然”和“无为”的态度对待他所生成的天地万物,就是因为道和神对于自己的生成物没有任何“私

① 《道藏要籍选刊》第3册,第592页。

② 《道藏》第24册,第831页。

利”。道是无欲的,神也是无欲的。因此,道和神能够无私,能够无为,能够始终保持“自然而然”的态度。

第二节 道教神灵的品性是任其自然而不是为所欲为

自然既然是道的特性体现,而在道教神学中“道”就是神,因此,“自然”也是道教的“神”的品性。道教中有许多神灵,神灵们是无所不在、无所不为、无所不能的。但是,道教的神灵都有“自然”的品性,他们不是按照自由意志来行事,不是随心所欲、为所欲为、胡作非为的,而是以道为意志,按照“任其自然”的特性来行事的。

一、玉皇大帝等待王灵官自己觉悟

每个道教宫观的山门里面都设有“灵官殿”。殿内供奉的是道教护法尊神王灵官。王灵官又称“灵官王元帅”、“豁落火车王灵官”、“玉枢火府天将王灵官”或“隆恩真君”。王灵官是道教的护法尊神,站在宫观山门后面,起着镇住山门,辟邪驱恶的作用。

王灵官有“宝诰”称“先天主将,一炁神君,都天纠罚大灵官,三界无私猛吏将。金睛朱发,号三五火车雷公;凤嘴银牙,统百万貔貅神将。飞胜云雾,号令雷霆,降雨开晴,驱邪治病。观错过于一十二年,授命玉帝;积功勋于百千万种,誓佐祖师。至刚至勇,济死济生,方方阐教,处处开坛,豁落猛吏,三五火车,大灵官,王天君。”

这段宝诰,头四句是明示王灵官的神职神号,中间四句是描写王灵官的神相容貌,后四句十六个字是写王灵官的神迹。其中

有一句话“观错过于一十二年，授命玉帝”，这里讲了王灵官的一个神迹故事。

王灵官，原名王恶。因为湖南地方连年干旱，百姓苦难。王恶就抓住龙王神像，用鞭子抽打，结果龙王就下了雨。百姓感激王恶的功德，于是在王恶死后就为他盖庙，叫“广福庙”。王恶也被民众称为“广福王”。

据说每年的四月初三日是王恶去世的日子，当地百姓就宰猪、杀羊、烹鸡、烧鹅，到庙里祭拜他。据说有一年，快到祭拜日的时候，王恶对来说：“我有功于汝一方，蒙玉帝敕旨，着令我血食兹土。每年只是吃猪、吃羊、吃鸡、吃鹅，味不见佳。今年祭赛，须把那童男童女我吃。”

对于王恶的要求，老百姓想不通，就埋怨起来。王恶得知后，大怒，刮起了大风，下起了大雨。据说，狂风吹折树木、拔起树根、飞沙走石，把巨石吹进河流，还把百姓吹到天上。雨下得打破芭蕉叶、淋落碧桃花，像银河瀑布，浪卷海门。刮起冰雹大得像斗，硬得像石头。老百姓吃不消了，于是只得答应王恶的要求，按时送童男童女去祭拜。正巧萨守坚祖师从龙虎山回四川，路过湖南广福庙。看见庙会，也知道了王恶要吃童男童女的事，立即大怒。

于是，萨真人站在庙门之外，用三台盖头，八卦护身，脚下踏定罡步，手里掐着南斗真诀，运起五方蛮雷，又剔起天火、地火、雷火、霹雳火及太阳三昧真火，朝广福庙吹了巽风一口。又打雷，又火猛，狂风大作，立刻把广福庙烧得一片通红。“广福王”王恶也被烧得焦头烂额。

广福王跳到门外一看，看见一个道士在那里作法，于是就抽出钢鞭要打萨守坚。萨祖师用龙虎山给他的辟邪剑左推右挡，王恶得不到一点便宜。王恶询问当方土地，来者是何人。土地告诉王恶，来的是西河萨守坚，刚从龙虎山下来。王恶得知萨守坚的

道行，知道自己打不过萨祖师，于是就跑到城隍那里告状，说萨守坚坏了他的饭碗，心中不服，要报仇。城隍奏明玉皇大帝。玉皇大帝就允许王恶跟随萨守坚十二年。规定，如果十二年中，萨守坚做出有过错的事情，就允许你鞭打萨守坚以报仇。如果萨守坚没有过错，就不准王恶妄打。于是，王恶形影不离地跟随了萨守坚整整十二年。

十二年中，萨守坚面对了金钱、女色等等的考验，没有做出任何过错的事情。到十二年监视期满的日子，萨守坚正好经过龙兴江，王恶从水中浮起，对萨祖师说：“吾乃湘阴广福庙之神，姓王名恶。当日索祭童男童女，被真人焚吾庙宇。今相随一十二年，暗中伺察，只候真人有过则报复前仇。今真人功行圆满，当录仙枢，愿乞为部下一将。”

萨守坚听了，不肯收留王恶。

王恶就立下誓言：“我今日改邪归正，若不终始一心，轰雷乱劈，永劫堕于阴山之狱。”

萨守坚道：“既如此，可改尔名，易‘恶’字为‘善’字，自今以后只呼‘王善’。”

从此以后，原来叫广福王的王恶的改名为王灵官王善，并且成为萨守坚手下一名护法神将。道教的宫观山门口也都有了王灵官的神像以护卫宫观。

这个王灵官神迹，有一些是发人深省的。

第一，既然王恶做的事情是错误的，既然萨守坚做的事情是正确的，是代天行道，那么，为什么玉皇大帝还要同意王恶跟踪萨守坚十二年，还要允许王恶一旦有机会可以报仇？

第二，如果玉皇大帝早就知道萨守坚在十二年中不会有错，早就知道王恶最后将皈依萨守坚祖师，那么玉皇大帝为什么在十二年前不预先告诉当事人，立刻得到结果，还要让王恶等待十二年？

对于这两个问题的回答,我想可以从道教的自然神学中得到答案。

第一个问题,一个人因为积善功而成为神灵的。这样的神灵同先天尊神是不一样的,他们的身上会带着人原有的弱点,特别是人的欲望。王恶提出要童男童女,就是人的欲望诱惑的结果。对于这样的欲望要求以及由此受到的惩罚,神灵不会强加阻拦或者惩罚,一切顺其自然。对于认识上的错误,神灵也耐心地等待当事人自己觉悟,而不是由最高的神灵,硬性的约束和教育。玉皇大帝允许王恶跟踪萨守坚祖师十二年的过程,就是让祖师教化王恶的过程。在这个自然而然的过程中,王恶终于认识了自己的错误,并为皈依于萨祖师门下,准备了条件。

第二个问题,王恶最后皈依萨祖师,这个结果当然是玉皇大帝预先知道和掌控之下的。玉皇大帝事先知道事情发展的最后结果,但是,玉皇大帝并不将这个结果告诉王恶,这就是不干预事物的法则,让事件自然而然地进行,获得预先就已经知道的结果。

王灵官皈依萨守坚祖师门下的神迹,体现了道教的自然神学的内容。

二、王重阳甘水遇仙胶东创教

全真祖师王重阳是陕西咸阳人,出生在家业丰厚、财雄乡里的家庭,只是生不逢时,前半生处在宋金交战、战乱动荡的时期。王重阳开始参加多次科考,均未得中,后来弃文习武,中了武举,但是,只是当上了一名收酒税的小官,仕途坎坷,心灰意懒。金正隆四年(1159年)在甘河镇遇到了两位异人,被授以修炼口诀。第二年又在醴泉遇异人授以“秘语五篇”。这里的异人,根据全真派文献,可能就是八仙之二钟离权和吕纯阳以及刘海蟾。钟离权、吕纯阳和刘海蟾,都是已经名列仙班的神仙。他们度化王重

阳,自然是有目的的。但是,他们在度化时,只是点化说到东方将有“七朵金莲”,续有“万朵玉莲”^①,并没有告诉王重阳应该做什么,也没有指挥王重阳怎样去做,更没有对王重阳做出命运的预测或者承诺,而是等待王重阳自己去体悟大道,自己去弘传奋斗。

王重阳在甘河遇仙以前,已经“辞官解印,黜妻屏子,拂衣尘外,类楚狂之放荡”,“落魄不羁,乞食于市,短蓑破瓢,眠冰卧雪”^②这样一种反乎伦常、反乎社会主流思想的行为,只是一种消极的抗议,理所当然地遭到当时世俗的鄙夷。但是在甘河遇仙以后,王重阳离开家庭,进入终南山南时村修道。在修道过程中,王重阳的表现从消极变为积极的,他抓住人生最大的生死关节,做出了常人难以想象的行为,明明是个活人,却挖了一个坟墓,还树了自己的灵位,号称“活死人墓”。“起封高数尺,圻深丈余,以活死人目之,又号曰行葭。以方牌挂其上,书曰:王害风灵位。又于庵四隅各植海棠梨一株”。^③到了金大定七年(1167年),王重阳“自焚其庵,村里惊救之,师方舞跃而歌”。烧了自己的房子,人家来救,却还在大火旁边,边舞蹈,边唱歌,这就更加引得众人的惊奇了。正是在这一系列反潮流的弘传活动中,王重阳在陕西收了几名追随他的弟子。

就在这一年的夏天,王重阳沿着两位神仙的指引,从陕西走向了东方,寻找“七朵金莲”。神仙说的“金莲”,究竟是什么?王重阳并不知道。从“七朵金莲”变成“万朵玉莲”,又究竟是什么?王重阳也并不知道。但是,他舍弃了陕西的一切,怀着疑问,走上了东方的寻“莲”路。

① 《道藏要籍选刊》第6册,第641页。

② 《道藏要籍选刊》第6册,第642页。

③ 《道藏要籍选刊》第6册,第319页。

在山东短短的二年里,王重阳连续收了七个弟子,奔波在山东的宁海、昆崙山、文登等地,建立了“三教七宝会”、“三教三光会”、“三教金莲会”、“三教平等会”、“三教玉华会”等全真教的会社,一时之间,全真弟子变成了“万朵”。

在王重阳一生传道中,前后两段有鲜明对比。在陕西南时村的弘道,王重阳刻意做出了一些反潮流的异常行为传道和弘道,但是,由于和陕西社会潮流格格不入,因此,收效甚微。离开陕西,到达山东以后,王重阳根据山东的社会条件,按太上“道法自然”的教诲,从收徒入手,开展传道弘道,终于取得了创教的成功。

三、丘处机异乡客地舍弟子枢

龙门祖师丘处机在山东传教,名声四扬。金代末年,金朝和南宋朝廷先后派人诏请丘处机,1219年成吉思汗也派人持诏书到山东,请丘处机赴西域。当时,丘处机以七十三岁高龄,选择了接受成吉思汗的诏请,置个人安危于不顾,长途跋涉上万里,面见成吉思汗。丘处机当时想到的是“十年兵火万民愁,千万中无一二留。去岁幸逢慈诏下,今春须合冒寒游。不辞岭北三千里,仍念山东二百州。穷急漏诛残喘在,早教身命得消忧”。这首诗表明,丘处机为了百姓的身家性命和安全,只要他还有一口气在,就要为消除百姓担忧而努力。一位七十三岁的老人,在路上奔波整整三年,把个人生死置之度外,就是为了向成吉思汗进言“欲一天下者,必在乎不嗜杀人”,以保护民族的生存、解除百姓的苦难。成吉思汗听了丘处机的话,尊其为“神仙”,并赐以虎符、玺书,命其掌管天下道教。在元代皇朝支持下,丘处机的全真派也得到了迅速发展,传遍长江以北。丘处机能够完成这次西行,既有赖于朝廷的重视,更有赖于他随行的十八名弟子旅途照拂。其中,就有他的最好的弟子赵道坚。但是,在1221年十一月四日赵道坚在

途中自感不支,“语尹公曰:我随师在宣德时,觉有长往之兆,颇倦行役。尝蒙师训,道人不以死生动心,不以苦乐介怀,所适无不可。今归期将至,公等善事父师”。过了几天,赵道坚就“示疾而逝”,丘处机就命门弟子将赵道坚葬于郭东原上,“即行西南”。赵道坚在病中说到了丘处机的训诫,“道人不以死生动心,不以苦乐介怀,所适无不可”,就是说,一个修道的人不能因为死生动心,也不计较辛苦和快乐,什么样的条件都能适应,什么样的境况都能接受,在生死关头同样能够顺其自然。1223年,丘处机在面见成吉思汗以后动身东还。返程中,抵达赛蓝大城郊外,门人“致奠于虚静先生赵公之墓。眾议欲负其骨归,师曰;四大假躯,终为弃物。一灵真性,自在无拘。眾议乃息,师明日遂行”。^①丘处机的弟子们企图带赵道坚的遗骸回归故乡,这在常人的情理之中。但是丘处机认为,人的躯体是四大组成的虚假之物,人死以后终将成为被抛弃的东西。只有人的灵魂真性,才是自在而没有拘束的。赵道坚是丘处机最好的弟子,一生服侍师父,还伴随师父丘处机西行,因而客死他乡。现在师父要回故乡了,赵道坚的灵魂自然会无拘无束地伴随丘处机回归的,而“假躯”终将是被抛弃的,假躯落葬在何处是不必在意的。躯本是假,何须当真,落葬何处,顺其自然,不必勉强带回。听了丘处机的这一番话,众弟子也就不再议论了。

丘处机是龙门派的祖师,他在中国道教史上谱写了惊天动地的西行一页。可是,他对待自己身边最好的弟子,对待他的生与死,对待他的遗骸留与不留这样的问题,态度是非常明确的,那就是顺其自然。让万物始终保持自己的自然而然的状态,那就是道。所有道教的神灵都是如此,所有学道而得道的人也都是如此。

① 《长春真人西游记》,《道藏》第34册,第488、493页。

第三节 环境问题成了当代道教 自然神学的热点问题

1995年秋天,中国道教协会一位副会长应邀出席了在伦敦举行的“世界宗教与环境保护会议”。在会议上,该副会长作了《发扬道教精神,保护生态环境》的演讲。于是,道教的自然神学和生命哲学思想,受到了世界各国人士的普遍关注。随后,在多次国际会议上,道教的有关保护自然环境的自然神学思想得到了传播和弘扬。当然,在“保护自然环境的自然神学思想”这一短语中,前一个“自然”指的是自然界,“自然环境”就是自然界的环境的意思。后一个“自然”指的是自然而然、顺其自然,“自然神学思想”就是大道自然而然的神学思想。这两个“自然”的意义是不一样的。

一、“天道无为,任物自然”

自从世界经过“工业革命”以后,特别是近百年来,人类物质文明高速发展,人类对于自然资源的开发利用能力迅速提高,以至于当前已经有人认为,人类已经开始要面对严峻的生存危机。全球的气候变暖,空气和水的污染日渐加剧,土壤沙化的形势越来越严重,一个个物种正在地球上被消灭,各种自然灾害发生的频率正在加密,其危害程度都在加重。人类与自己的生存环境之间的关系已经到了前所未有的紧张的程度。因此,有人说,人类正面临着严重的生态危机。这样一种危机,在很大的程度上,是因为人类自己的不恰当的行为引起的。

人类的不恰当的行为,大致可以区分为三类。

一类是人类物质欲望的不加限制。卿希泰先生认为,这种欲望就是人性的异化,而生态危机正“是人性的异化所产生的结果”。^①这里说的人性的异化,指的就是,人类由于追求物质的享受,因而在工农业生产和日常生活中,违反了“天人合一”、“道法自然”、“相生相养”和“返朴归真”等“天道无为,任物自然”的规律。卿希泰先生说:“色、声、香、味等等这些外在的诱惑人的东西,容易让人眼花缭乱,使得人心永不知足,结果就会使人丧失自己原来所具有的那种素朴无欲的自然本性,从而发生异化,破坏人与自然的和谐统一,导致人与自然的严重对抗。”^②

人的许多过错都是来源于人的欲望。西方有思想家说,人的欲望出于人的生存需要,而生存的欲望正是社会发展的原动力。对于这样的说法,道教界的代表人物一直是持批评态度的。因为,《道德经》第四十六章有“祸莫大于不知足,咎莫大于欲得”的名句,并且以“少私寡欲”作为道教的主要的行为规范。万物和社会的发展,乃至人的进步和发展,并不是欲望的驱动,而是“道”的自然而然的运作。人有欲望,道在运作,事物在发展。人没有欲望,道也在运作,事物也在发展。因此,将社会发展的动力看做是人欲望的结果,那就会肯定和鼓励人的欲望,而人的欲望是无止境的。因此,这就直接导致了人的自私自利,促使人们为了满足自己的欲望,不惜牺牲一切,包括自然界的秩序,人类社会的秩序等等。

另一类是随意破坏人和万物的生存环境。人和人类的生存环境,原本是相互依存的。人喝的水,人吃的食物、穿的衣服和居

① 《道教生态伦理思想及其现实意义》,见《道教教义与现代社会》,上海古籍出版社,2003年,第225页。

② 《道教生态伦理思想及其现实意义》,见《道教教义与现代社会》,上海古籍出版社,2003年,第235页。

住的房子,没有一样东西不是来自人赖以生存的自然环境。因此,破坏自然环境,就等于破坏了人的生存的基础。两千年来,道教制订了一系列规戒,要求道教徒保护自然和万物。例如:《十戒》的第二戒称,“守仁不杀,愍济群生,慈爱广救,润及一切”。^①《三百大戒》中《上元八十四戒》有戒称,“不得以火烧田野山林,不得无故摘众草之花”,“不得烧败世上土中之物”,“不得以毒药投渊池江海中”,“不得惊怛鸟兽蹴以穷地”,“不得笼飞鸟走兽”,等等。这些戒律都显示了道教爱护自然界的草木和鸟兽的观念,体现了道教保护自然环境的意识。可是,在当今社会里,由于人的物质欲望的膨胀,毫无节制的毁灭山林,砍伐木材;毫无节制的向山林要土地,开垦或者建房,使得山林和土地荒漠化;毫无节制的耗用水,浪费水,污染水,使得地球上越来越多的地区陷入“缺水”状态;毫无节制的捕杀野生动物,或者拿来吃,或者拿来做工业产品的原料,使得越来越多的物种陷入灭绝的境地。“道”生人,也生了天地间的万物。毁灭天地间的万物就等于破坏了人赖以生存的自然环境,也把人类自己逼进了生存的绝境。从这个意义上说,对于自然环境的破坏实际上就是人类在毁灭自己。

再一类是无限制向自然界索取不可再生的资源。道是无限的,无形无状的、无处不在的。但是,由道衍生出来的一切有形有状的天地万物以及人,都是有生有灭的,都是有限的。因此,自然界向人类提供的一切资源,不论是无机的资源,例如石油、矿产等,也不论是有机的资源,例如花草、鸟兽等,都是有限的,而不是无限的。人为了满足自己的各种需要,不加节制地向自然界、向天地、向周围的动植物世界,无限制的索取,那么总有一天,天地之间这些有形的东西都会用完,石油会用完,矿产会用完,鸟兽会

^① 《道藏要籍选刊》第8册,第414页。

吃完,树木会砍完,等到我们的子孙没有东西可用了,总有一天会骂我们,把该由他们享用的东西都被我们用完了。《道德经》的第四十四章称,“知足不辱,知止不殆,可以长久”。意思就是人类要懂得满足,这样才不会受到屈辱,才不会被子孙骂。人类要懂得适可而止,这样才不会遇到危险,才不会造成生存的危机。只有这样,人类和世界才能够保持长久。对于自然界和周围环境,我们要像《道德经》第六十七章说的那样,“一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先”。这里的慈,就是要爱护,爱护别人、爱护周围的一切。俭,就是不浪费、不奢侈、要节约和收藏。对于自然界可以被人类利用的资源一定要节约使用,不能浪费。只有这样才是符合信仰“道”的本义。

人和周围的自然环境是密切地联系在一起的。因为,天地万物都是发端于大道。天人合一,神人同源,万物和人相依相存,这是道教神学对于天人关系的基本观点。大道的特性是自然而然。自然界的生灭,如果任其自然,人类不以其自身的欲望来掠夺、摧残和破坏,才能最终维护人类自身和社会发展的长治久安。

二、关于洞天福地

洞天福地指的是道教神仙居住的地方。《道藏》中保存有历代高道编撰的关于洞天福地的经籍,主要是唐代司马承祯的《天地宫府图》和唐五代杜光庭的《洞天福地岳渎名山记》两种。另外,《道藏》中还有一些宫观名山的志书。当今道教说到的洞天福地,一般都知道就是十大洞天,三十六小洞天,七十二福地。

十大洞天指的是王屋山(在今山西、河南之间)、委羽山(在浙江黄岩)、西城山(一说终南山,一说青海西倾山)、西玄山(一说即华山)、青城山、赤城山(在浙江天台)、罗浮山、句曲山(茅山)、林屋山(江苏吴县洞庭山)、括苍山(在浙江仙居)。

三十六小洞天包括了五岳,还有庐山、四明山、武夷山、九嶷山、金华山等等。

七十二福地包括了龙虎山、阁皂山、桐柏山、张公洞等等。

从现代地质学和地貌学的角度看,可以认为,这一百一十八个地方都是著名的山岭,有的还有喀斯特地貌的山洞。

道教的洞天福地有几个共同的特点:

一是这些洞天福地大多是地势高峻的山岭,常年处在云雾缭绕之中,或者在云雾之上,离开神仙所居的天庭最近。处身在这些名山中,终日云雾缭绕,忽隐忽现,就好像在天庭之中一样。

二是这些洞天福地大多是人烟稀少,很少有人到达。有的地方终年只有一些修炼的道士或隐士在这里修道养性。

三是由于人迹罕至,因此这些洞天福地的林木茂盛、花草丛生、野兽出没、百鸟成群、青山绿水、鸟语花香,生态环境得到了最好的保护,人与自然环境和平相处,相互依存。

道教文献都把洞天福地视作神仙所居的地方。司马承祯的《天地宫府图》称十大洞天是“上天遣群仙统治之所”,三十六小洞天是“上仙所统治之所”,七十二福地是“上帝命真人治之,其间多得道之所”。^① 在洞天福地里面,“洞之仙曹,如人间郡县聚落”,“与世间无异,其中皆有仙王、仙官、仙卿辅相佐之,如世之职司。有得道之人,及积功迁神反生之者,皆居其中,以为民庶”。^② 因为神仙是无私无欲的,所以神仙不会掠夺自然界一草一木,不会破坏神仙们居住的环境。中国社会科学院历史研究所研究员张广保在他去年参加香港道教学院召开的国际学术会议上发表的论文《唐以前道教洞天福地思想研究》中,认为:“一般而言,洞天世

① 《云笈七签》卷27,《道藏要籍选刊》第1册,第201、203页。

② 《道藏要籍选刊》第1册,第207页。

界对世人是不敞开的,它们的存在具有很大的隐秘性。从功能方面看,除少数避世型洞天外,洞天福地可以视为道士在达到终极解脱目标前的修炼场所。”^①

正因为如此,洞天福地可以视作道教重视生态保护以及保护生态环境的最有力的例子。

第四节 道和科学

宗教和科学,在现代人的心目中,它们是两种完全不同的事物。宗教讲的是信仰,而科学讲的是理性。科学的方法是实证,而宗教的方法是体验。这里讲的所谓科学,就是指这种人的自然、社会和思维的知识体系。在当代社会里,科学又被区分为自然科学、社会科学和人文科学等几大类。但是,不论区分为几类,科学总是研究客观世界发展过程的某个方面、某个阶段或者某种意识的知识成果。而宗教则是绝对无法使用实证方法来验证的。神和鬼,信者信仰其有,不信者不信仰其有,用实证的方法既无法证明其有,也无法证明其无。所以,一般人都认为,宗教和科学是两条平行线,其间没有交汇点。

但是,中国的道教似乎和其他宗教略有不同。因为,道教信仰道,而大道产生天地万物和人,大道生养天地万物和人,却任其自然地生和死,让它们自然而然地发展。大道也不干预人类对于天地万物自然地生存和死亡的规律的认识。特别是道教好生恶死,为了求得人的健康和长生,道教信众对于中国古代科学,例如古代医学、药理学、矿物学、古化学等都做了许多探索,积累了丰

^① 《道教教义与现代社会》,上海古籍出版社,2003年,第285页。

富的实践经验和知识。

一、宗教和科学关系的一般认识

从人类发展的历史来看,一般都认为,宗教和科学是同时产生的。马林诺夫斯基在《巫术·科学·宗教与神话》一书中曾经说到,“凡经可靠而胜任的观察者所研究过的,都很显然具有两种领域:一种是神圣的领域或巫术与宗教的领域,一种是世俗的领域或科学的领域”。这样两个领域在人类文化史发端时就都已经存在了,并且彼此有着某种联系。贝尔纳就说过,“从开始时,天文学便离不开宗教”,“实际知识是和巫术观念密不可分地交织在一起的”。不过,文化史发端时期的科学和宗教只能称作前科学和前宗教,或者称作原始科学和原始宗教,或者称作古科学和巫术。现代意义上的“科学”,一般指的就是指英国工业革命以后迅速发展起来的现代实证主义的科学及其体系。

对于宗教和科学的关系,现在一般有四种观点:

一是亲和关系,认为宗教和科学能够协调一致;

二是对立关系,任何宗教和科学是根本矛盾,对抗的;

三是分立关系,认为科学和宗教是互不相干的两种学科,科学以理性为基础,宗教以信仰为基础;

四是互补关系,认为宗教在功能上同科学相互补充。

中国道教和科学的关系,似乎同其他宗教和科学的关系有些不同。李约瑟在《中国科学技术史》第二卷中,曾经引用过冯友兰的话说:“道教是世界上唯一不极度反科学的神秘主义体系。”^①当然,对于这句话,也有许多不同的看法,因为不反科学,并不等于

^① 《中国科学技术史》第2卷,科学出版社、上海古籍出版社联合出版,1990年,第33页。

是科学。但是,道教在历史上又不像其他宗教那样排斥科学,因此,道教中人在漫长的历史时期中,也一直在做科学方面的研究,也取得了丰硕的成果。

李约瑟还说:“道家哲学虽然含有政治集体主义、宗教神秘主义以及个人修炼成仙的各种因素,但它却发展了科学态度的许多最重要的特点,因而对中国科学史是有着头等重要意义的。此外,道家又根据他们的原理而行动,由此之故,东亚的化学、矿物学、植物学、动物学都起源于道家。”^①这个看法是符合历史事实的。

二、道和科学的一致性

从中国科学技术的发展历史而言,中国古代传统的科学技术主要是四个门类,即农业科学、医学科学(包括药理学、养生学)、天文学、数学。其他还有地理学、地质学、冶金学、化学等等,但是这些并非主要的门类。道教和中国古代科学的关系,主要体现在医学科学方面。在魏晋南北朝以后,除了关系到医学科学,包括药理学和养生学以外,还关联到古代化学和冶金学等等。道教中也有人研究天文学(占星术)、地理学(风水术),但是这两类科学发展的主流并不在道教之中。

现在,在道教和科学关系的研究方面,学术界和道教界得到的共识主要有:

第一,道教修炼方术中积累了大量的医学、药理学、养生学、化学、冶金学和矿物学的知识,以及由道教对科学的研究导致出现了一些有世界意义的发明,例如:火药等。这些都是应该予以

^① 《中国科学技术史》第2卷,科学出版社、上海古籍出版社联合出版,1990年,第175页。

积极而充分的肯定的,是值得人们做进一步的深入研究的。

第二,在《道藏》中保存了很多道教以及道教外的具有科学技术史料价值的著作。这些著作得以保存是道教对于中华文化的杰出贡献。抹杀或者忽视道教这些贡献是不公平的。

第三,道教之所以和中国古代科学技术发展有密切的关系,这是因为道教有追求长生的神学思想。所以,道教同科学技术关系的内容,及其深度和广度,也和道教的神学思想发展有关。在道教发展的各个历史时期中,这一关系的表现也是不一样的。

上述三项共识,应该说,基本上是正确的。只是在道教为什么同科学有关的问题上,认识似乎还不够充分。因为,道教追求长生并不是修道的目的,道教修道的目的是追求得道成真,而长生只是得道成真的一种体现。俗话说:“十道九医”,意思是十个道士有九个道士懂得医学。像葛洪、陶弘景、孙思邈、王怀隐、张伯端、刘完素,直至清代的刘一明等等,他们都是道士,或者曾经是道士,同时,他们又是中国历史上传世的名医。他们之所以从事医学研究是因为“医道通仙道”,他们是为了得道成真,是为了求得与道融合为一体。从事医学、药理学、化学的研究的道士,他们只是为了学道、修道,体认在这些学科领域中的“道”的内容,然后用自己的亲身实践来与道融合为一体。从这个意义上说,对于这些道士来说,学道、修道和科学研究是一致的,而不是对立的、矛盾的。

三、变“征服”自然为“保护”自然

长时期来,社会上流传英国哲学家培根的一句名言,“知识就是力量”(Knowledge is power)。其实,按照培根的意思,这句话应该翻译为“知识就是权力”。这个权力就是人类要用科学知识去征服自然的权力,在那个时代还有一层意思,就是有科学知识的

西方人有征服愚昧的东方人的权力。这里牵涉到一个根本问题就是人和自然界,人和周围环境应该保持一种什么样的态度。因为,正是在“知识就是权力”的观念的指导下,发达国家的人们放肆地利用自己的知识,大规模的掠夺自然资源,肆无忌惮地侵略和剥削殖民地人民,放肆地破坏周围的环境,还自以为这是造物主赋予有知识的人的一种权利。

道教在人和自然,人和人的关系上,一直主张采取“天人合一”的态度。所谓“天人合一”就是指“天”和“人”同样产生于“道”,同样都是由阴阳二气组成的。因此,“天”和“人”是相互交通的,并且由“气”来沟通二者之间的联系,统一于道。有人认为,人、天、自然界三者之间在信息交换上具有同步性,在本质上,这三者是一个相互沟通、相互作用的有机整体。从这样一个观念出发,人自然应该珍惜“天”,也应该珍惜“自然界”。人如果不珍惜“天”,不珍惜“自然界”,结果,必然“人”自己受到惩罚。因此,人决不能以“征服”自然为目标,只能以“保护”自然为目标。因为,人保护自然,其结果就是在保护自己。同样,人如果想“征服”自然,那么,被征服的首先就是人类自己。至于有人狂妄到想再造一个地球,再造一个宇宙,那只能是痴人说梦,疯子狂想而已。

四、道教宫观采用科技新成果的问题

当代社会发展迅速。其发展不仅体现在社会思潮波涛汹涌,也体现在物质生活变化多样,新技术和新产品层出不穷。处在这样一个社会环境中,道教宫观能否采用新技术和高科技产品,也是当代道教能否适应时代的标志。同样,也是道教神学必须回答的一个新问题。

记得刚刚改革开放的时候,一些道教领袖出访到港澳台地区,看到庙观里神像前面,供奉的是电香和电蜡烛,心中就很不是

滋味。访问归来,就批评这些电香和电蜡烛都是在欺骗神灵。经过30年以后,现在国内一些著名庙观里,在殿堂里供奉电香和电蜡烛已经是普遍的事情了。道士在念经的时候,使用扩音器。斋醮科仪进行中,使用电子琴伴奏。举行法会的时候,各殿堂用多媒体电视转播现场实况。至于,青年道士口袋里有手机,宫观管理使用电脑,出门办事有汽车接送,斋房里烧饭用煤气和天然气,云房里有电灯和电话,等等。这些使用当代新科技成果的状况在道教中都已经是很普遍的现象了。

采用了这些高新技术产品的理由主要有三:

一是社会上既然已经普遍采用新技术和新产品,道教界无法继续闭门守旧,不然就不能适应当今社会的发展。如果,中国道教协会在北京开会,不能想象,各地代表都靠徒步云游或者骑驴骑马赶到北京,代表们只能使用现代交通工具,只能坐飞机和火车。从这个意义上说,道观添置汽车、电话、传真和手机,办公使用电脑及其辅助设备,或者在弘道中使用多媒体等等,都是顺应“道”的发展和变化,都是为了弘道和传道的需要,都是为了适应当今社会飞速发展的社会生活及其节奏。

二是出于保护宫观建筑的需要。道教名山宫观大多有悠久的历史,现在多是国家文物保护单位。为了保护这些宫观建筑,就必须在使用明火上加以限制。既怕建筑被香烟污秽,又怕被明火误烧。为了保护这些名山宫观,就有必要采用现代监控、防火等新技术。

三是从道教神学思想上说“大道”就是发展变化。道教信仰“道”,而世界上的一切都是“道”的体现。变化和发展是“道”的本性,也是世界上一切事物共同具有的特征。道不是封闭的、凝固的、不变的,而是开放的、发展的、变化的。因此,任何新技术和新产品都是人对于“道”的新认识的成果,我们应该对人类在科技

领域的新认识表示欢迎,并且及时利用到宫观陈设和管理中来,以吸引当代的信众,方便传道和弘道。

当然,在添置新技术产品的时候,我们要注意节约,要能够使用、善于使用。添置过于豪华,是违背天意的。添置了又不珍惜使用,也不符合太上“啬”的教导。

结束语

道教的自然神学的核心问题是道教对于自然界的认识,以及对于自然界同人的关系的思想。这些思想来源于“道”的自然而然的特性,来源于“道”的无为、毫不勉强的特性。道生天地万物是自然而然产生的。在天地万物产生以后,道对于天地万物的发展也是无为的,任其自然发展变化的,而不是勉强有为的。正因为如此,自然神学要求道教徒有“法地”,“法天”和“法道”的观念。对于我们周围的一切,不论是自然界和人类社会,都看做是天道运行的结果。人应该用“自然”的态度对待周围的一切,同天地和谐相处,同周围的环境和谐相处,而不能去破坏天地,糟蹋天地,破坏我们生存的环境。

同时,道教也赞同人对于天地万物做一切必要的科学研究,因为,科学研究的最终目的就是为了认识天地万物的“道”。现代自然科学和社会科学以及人文科学所做的一切,就其认识论的意义上来说,都是我们对于天地万物之“道”的理解和认识。每一个有用的科学研究成果都是天地万物之道的体现,每个科学研究成果也都是人类对天地万物中的“道”有了新的认识的结果。因此,道教对于“道”的信仰同现代科学研究不是对立的。在信仰的层面上,道教对于神明的信仰,不会影响道教徒对于天地万物之道的研究和探索。因为,一个是理性的研究探索,一个是感性的

信仰崇拜。而且,从神学上说,任何科学研究的成果都是对于“道”的体认,都是学道和修道的成果,都使我们更加接近“道”,以便使得我们最终同“道”融合为一体。道教对于人的长生不老的研究还将世世代代延续下去,道教对于天地万物之道的研究还将继续下去,直到天人之间以及人和道之间达到完全的融合。

第六章 人的三魂七魄

第一节 人的生死

人是有生有死的。人能够出生到世界上来一次,是很不容易的。但是不管怎么不容易,到了天年已尽的时候,人还是要死亡的。这是人的生存的铁的自然规律。太上在《道德经》第四十章中早就指出,“天下万物生于有,有生于无”。人的出生就是从无到有,而人的死亡就是从有回到无。《道德经》的第二章又说到:“有无相生,难易相成,长短相形,高下相盈,音声相和,前后相随,恒也。”^①这就是说,有和无是相生相克的。有出生就有死亡。这也就是人的生存之道。

不过,人们常常会问,人死了以后去哪里了?南华真人在《南华真经》中说得更加清楚明白。《南华真经》的《知北游》称:“生者死之徒,死者生之始,孰知其纪。人之生,气之聚也。聚则为

^① 《老子注释及评价》,中华书局,1984年,第223、64页。

生,散则为死。”^①生死是相互为伴,有生就有死,有死就有生。生死是相互结为伴侣的,分不开的。生是死的开始,一个人生出来以后,就是逐渐走向死亡。死亡又是生的开始,一个人死了以后,或者进入天庭等待转生,或者进入地狱等待清算冤愆报应,然后转生。按照《南华真经》的说法,生死的差别就在于“气”的聚散。气聚就生,气散就死。而气的聚散也是必然的规律,因此,人到了气散的时候也必然死亡。

从这些对于人的生死的阐述,我们可以知道,道教认为,人的生和死都是“道”。生也是道,死也是道。任何人都无法逃脱这个“道”的支配和安排。因此,人的生死是个必然,而生死和人的喜怒哀乐情感并没有必然的联系。生未必就是喜,而死也未必就是悲。同样,生未必就是悲,而死也未必就是喜。所以,人在这个生死过程之中,对于要面对的一切也不必情感冲动。活着就逍遥一点,不要被金钱、欲望折磨得寸步难行。死的时候也豁达一点,也不要被恐惧、欲望折磨得难舍难分。因为,生也是道,死也是道。

有些人以为道教重生恶死,追求长生不死,就说道教不承认死亡。这显然是对于道教教义的误解,因为它是违背太上老君和南华真人的教海的,是不符合他们的传世经典中阐述的思想的。长生不死,是道教的理想,也是中国古代许多人追求的理想。它是在道教创立以前就已经存在了。这个理想在世界上是无与伦比的,其价值也是无法估量的。因为中国人对于长生的追求,积累了大量疾病治疗和保养身体的经验,这是人类共同的财富。但是,理想总归是理想,而生死相依的规律却是规律。就像在规律支配下的人们可以有理想一样,理想终究不能改变这个规律,理想终究要服从这个规律。

^① 《南华真经义海纂微》,卷六十六,《道藏要籍选刊》第2册,第595页。

唐代成书的《要修科仪戒律钞》卷五中有句称：“师曰：诸贤各明听。天下万物，无有长在。人生有死，物成则败，日出则没，月满则亏。从古至今，谁能长存者，唯有道德可久耳。”^①这里说的长存，已经不再是肉体的不死。这里说到长存的是“道德可久”，这四个字可以从两个方面去理解。一个方面，将“道德”理解为太上的《道德经》和道教，这里“长生”就不是一般的“人”，而是指不朽的道教经典和长存的道教。另一个方面，将“道德”理解为人的灵魂以及生前的思想和行为，人的肉体虽然死亡了，但是人的灵魂是永存的，由灵魂支配的思想和行为却是可以保存长久的，永垂不朽的。

第二节 人的魂魄

中国人有灵魂观念，历史悠久。考古表明，北京周口店的山顶洞人就有灵魂观念的表现了。山顶洞人生存的年代距今已经有一万八千年了。在山顶洞人遗址，围绕着人骨洒落着许多红黑色的粉末和颗粒，这些红黑色的颗粒是血液的象征。它们是当时人们希望死者继续在另外一个世界生存并表示。由此可知，中国人在一万八千年以前，就已经有了人死以后仍能在另外一个世界生存的观念。人死了，肉体留在这个世界上，那么在另外一个世界继续存在的东西就是人的灵魂。

什么是“灵魂”？

自古至今，对于什么是“灵魂”的解释有无数种。已故的前中国道教协会会长陈撄宁在《黄庭经讲义》中说到古代中国文献对

^① 《道藏要籍选刊》第8册，第415页。

魂魄有十种解说：一是以阴阳论魂魄；二是以五行论魂魄；三是以五藏论魂魄；四是以鬼神论魂魄；五是以动静论魂魄；六是以升降论魂魄；七是以志气论魂魄；八是以思量与记忆论魂魄；九是以知觉与形体论魂魄；十是以生成先后论魂魄。^① 这十种解释大概包括历史上所有观点。分析一下这十种观点，大致可以分成两类：

一种解释认为，灵魂只是人的心理活动、思维活动，是人的大脑机能的活动。例如以志气来解释魂魄，以思量与记忆来解释魂魄，以知觉与形体来解释魂魄。这些解释都认为灵魂活动的内容是由社会存在决定的。人死了，灵魂活动就终止了，灵魂也就消失了。这种观点可以是唯物论的观点，也可以是无神论的观点。

还有一种解释认为，灵魂是和肉体对立的存在物。灵魂具有非物质性、永恒性和可转移性。例如以阴阳、以五行、以五藏、以鬼神来解释魂魄。所谓非物质性就是灵魂无法用现存对于物质的检测方法来检定，只能用精神世界的活动才能感知灵魂的存在。所谓永恒性就是灵魂是不朽的，它在一个时候有个终结，但是在另一个时候又会投生到另一个肉体而再生出来。所谓可转移性就是灵魂可以轮回转世。这种观点在哲学上可能都被认为是唯心论，也就是可能都被认为是有神论的观点。

当代一些学者认为“灵魂”是人类的一个未知的要素，它不能用物质与精神、物与心那种明确对立式的观点来加以认识。因此，对于“灵魂”是什么的问题的回答，只能是云山雾罩，似是而非的，也就是只能是模糊不清的。我们不能给“灵魂”一个明确的定义。这是因为我们要客观地对待世界上的一切事物，找到人类失去的一个“世界”，那个“灵魂”的世界。这才是真正的“实事求是”。

① 《陈樱宁先生仙学文集》，陈樱宁仙学与道家养生研究中心，2004年，第805页。

是”，是真正的唯物论。

考古还表明，世界几大文明乃至两河流域文明、玛雅文明都有灵魂观念的考古发现。因此，灵魂观念是全人类共有的信仰内容。不过，中国土地上的灵魂观念是随着中国农耕文化的发展，诸子百家思想的发展而形成的，因此有中国自己的特色。其特色之一就是灵魂区分为“魂”和“魄”两个部分。

《左传》的昭公七年称，“（赵成）曰：伯有犹能为鬼乎？子产曰：能。人生始化曰魄。既生魄，阳曰魂。用物精多则魂魄强，是以有精爽至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹能冯依于人，以为淫厉。”晋杜预有注称“魄，形也”，“阳，神气也”。唐代孔颖达有疏称，“人禀五常以生，感阴阳以灵。有身体之质，名之曰形。有嘘吸之动，谓之曰气。形气合而为用，知力以此而强，故得成为人也。”^①这就是说，人的产生是阴阳二气激荡和合的结果。阳气主魂，缔造出人的精神。阴气主魄，缔造出人的形体。人有形体，也有看不见的思想和精神。这二者分别由人的魂和魄主宰。而魂和魄都是中国人的灵魂观念的内容。

中国人的灵魂观念和太上的《道德经》的思想是完全一致的。《道德经》第四十二章说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”^②其中的“一”历来被解释为混沌之气。宋代卫湜撰《礼记集说》引用“延平周氏曰：老子曰，道生一。又曰，天法道，道法自然。则一者道之所生”，“分而为天地之位，转而为阴阳之道，变而为四时之代谢，列而为鬼神之魂魄，其降之于人则曰命也。”^③这里的延平周氏，指的是宋代延平府的周谓，字希圣，当时人称周夫子。

① 《左传》，昭公七年，《十三经注疏》，中华书局，1980年，第2050页。

② 《老子注释及评价》，中华书局，1984年，第232页。

③ 《礼记集说》，卷五十八，《文渊阁四库全书》第118册，第216页。

的话十分明确地将人的魂魄和阴阳二气以及天地之道联系在一起,这就是“一生二”,这个“二”,就是阴阳,也就是阴气和阳气。在人的层面上,这个“一”就是人的“命”。这个“二”,就是“命”的生和死,就是人的魂和魄。

人活着的时候,人的魂魄和人的思想精神以及形体融合在一起。人命的终结,就是人死气散,人的魂和魄就分离了。《礼记》的《郊特牲》有句称,“魂气归于天,形魄归于地,故祭求诸阴阳之义也”。^①宋代的方悫对此解释说:“魂者,气所主,故曰魂气。魄者,营于形,故曰形魄。主者在内,故言气于魂之下。营者在外,故言形于魄之上。人之生也,受气于天,及其死也,魂气复归于天。成形于地,及其死也,形魄复归于地。以其归于地也,故不可不求诸阴。以其归于天也,故不可不求诸阳。”^②分离的时候,魂气回到天上,魄气回到地里。亡人的形体埋葬于地,则是与魄气归于地相一致的。魂气散于天,则等待天地气激荡的时机,与魄气相合,再次降生于人间。这就是中国人的灵魂观念的内容。

道教是中国的宗教,自然继承了这一灵魂观念。因此,道教也将人的灵魂区分为“魂”和“魄”等两个部分,并且将魂魄和神鬼联系起来,将魂魄同道教修炼之术联系起来。《云笈七签》的《仙籍语论要记·众真语录》称:“神者,魂也,降之于天。鬼者,魄也,经之于地。是以神能服气,形能食味。气清则神爽,形劳则魄浊。服气者,绵绵而不死,身飞于天。食味者,混混而殂,形归于地。理之自然也。”^③将神解释为魂,说明神和魂都是由阳气组成的,这里的神既是神灵的神,也是指人的精气神的神,它们都是阳气生

① 《十三经注疏》,中华书局,1980年,第1457页。

② 《礼记集说》,卷六十八,《文渊阁四库全书》,第一百十八册,第436页。

③ 《云笈七签》卷92,《道藏要籍选刊》第1册,第638页。

发出来的。将鬼解释为魄,说明鬼和魄都是由阴气组成的,这里的鬼是地下阴世的鬼,魄则是指只能在地上活动的人的形体,而人死后只能归于地,埋葬于地。全真南宗白玉蟾祖师称,“人之一念聚则成神,散则成气。神聚则谓之魂,气聚则谓之魄。生曰人,死曰鬼。阳曰魂,阴曰魄。”^①正是从这样的观念出发,道教的修炼之术,特别是金元以后的内丹修炼之术,其修炼目标之一就是要将自身修炼成纯阳之体,使得自身成为天地只见阳气的组成部分,使得自己能够名列仙班,成为神仙。许多神仙故事说到一些修炼人死后,或者尸解,或者蝉蜕,形体都消失得干干净净,这就是纯阳之体的表现。

根据现存的道教文献,道教大约在东汉以及东晋南北朝时期有了“三魂七魄”的说法。

《太平经》卷一至十七中有句称,“请受《灵书紫文》,口口传诀在经者二十有四……七者拘三魂,八者制七魄……”^②。

卷四十中有句称,“夫无知之人,但独愁苦而死,尚有过于地下。魂魄见事不得游乐,身死尚不得成善鬼。”^③

卷七十三至八十五《阙题》称,“求道之法静为根,为根,积精不止神之门,五德和合见魂魄,心神已明大道陈;……哉大道不用勤,形若死灰守魂神,魂神不去乃长存”。卷一百三《虚无为自然图道毕成诫第一百六十八》称,“好为俗事,伤魂神也”。^④

卷一百十四《不用书言命不全诀第一百九十九》称,“为恶不止,与死籍相连,传付土府,藏其形骸,何时复出乎?精魂拘闭,问

① 《白玉蟾语录》卷1,《道藏》第33册,第111页。

② 《太平经合校》,中华书局,1960年,第8页。

③ 《太平经合校》,中华书局,1960年,第78页。

④ 《太平经合校》,中华书局,1960年,第305、470页。

生时所为,辞语不同,复见掠治,魂神苦极,是谁之过乎?”^①

《太平经》中尽管已经有了三魂七魄的说法,但是道教的三魂七魄的靈魂观念显然还没有成熟和完整。因为,在说到形体和精神同魄与魂的关系时,很多地方并没有像后世那样使用三魂七魄的概念。例如,卷一百二十至一百三十六的《太平经钞辛部》称:“凡事安危,一在精神。故形体为家也,以气为舆马,精神为长吏,兴衰往来,主理也。若有形体而无精神,若有田宅城郭而无长吏也。”^②这里使用的比喻说法,就是后世常用的魂和魄的意思。

东晋和南北朝时期,三魂和七魄的说法逐渐完整。

东晋葛洪的《抱朴子内篇》称:“抱朴子曰:师言欲长生,当勤服大药,欲得通神,当金水分形。形分则自见其身中三魂七魄,而天灵地祇,皆可接见,山川之神,皆可使役也。”^③

南朝齐梁陶弘景的《真诰》称,“凡存神光行真仙之事者,又不得以衣服借人,亦不服非己之物。诸是巾褐履屐之具,皆使鲜盛,三魂七魄或栖其中,亦为五神之烝忌洿沾故也”。又称,“存毕,乃啄齿三通,微祝曰:元胎上真,双景二玄,右抱七魄,左拘三魂,令我神明,与形常存。祝毕,又叩齿三七过,咽液七过,此名为帝君炼形制魄之道”。^④

《上清黄庭内景经》称,“三魂自寧帝书命”(上觀章第十六),“三魂忽忽魄糜倾”(百谷章第三十)。^⑤在务成子的注释中,则有更多的三魂七魄的字样。

从这一时期的道教文献里,我们可以看到道教三魂七魄说已

① 《太平经合校》,中华书局,1960年,第615页。

② 《太平经合校》,中华书局,1960年,第699页。

③ 《抱朴子内篇校释·地真》,中华书局,1980年,第299页。

④ 《真诰》卷10,《协昌期第二》,《道藏》第20册,第551页。

⑤ 《云笈七签》卷11,《道藏要籍选刊》第1册,第77、87页。

经十分成熟,因为,魂已经代替了精神,魄已经代替了形骸。三魂和七魄已经可以栖息在人自己的器官之中,内视中人可以看见自己的三魂和七魄,人也可以用咒语控制自己的三魂和七魄。换句话说,道教中人已经有了制服三魂七魄的法术。

在道教文献中,三魂和七魄还有了自己的名字。

“其第一魄名尸狗,其第二魄名伏矢,其第三魄名雀阴,其第四魄名吞贼,其第五魄名非毒,其第六魄名除秽,其第七魄名臭肺。此皆七魄之名也,身中之浊鬼也。”^①这里称七魄都是人身中的浊鬼,当是因为魄属阴。

“正一真人居鹤鸣山洞,告赵升曰:夫人身有三魂,一名胎光,太清阳和之气也;一名爽灵,阴气之变也;一名幽精,阴气之杂也。”

“正一真人告赵升曰:夫人身有三魂,谓之三命。一主命,一主财禄,一主灾衰;一常居本属宫宿,一居地府五岳中,一居水府。以本命之日,一魂归降,人身唯七魄常居不散。若至本命日,一魂归降,检行生人,与魄合察衰败壮健。若三魂循环不绝,则生人安稳无病。其日可清净身心,不酒,不色,著新衣,焚香习善。”^②

这里称三魂的名字以及三魂的功能都来自于祖天师张道陵同弟子赵升的谈话。但是,在道教现存的有关祖天师的传记中似乎都没有这样的记载。

从现存的文献看,三魂名字可能最早出现在纬书之中。据《四库全书》的明代孙穀编的《古微书》收录的《孝经援神契》,其中有注称:“太微灵书云:人有三魂,一曰爽灵,二曰胎光,三曰幽精。常呼念其名,则魂安人身也。生魂者玄父,变一成神。生魄

① 《云笈七签》卷54,《道藏要籍选刊》第1册,第377页。

② 《云笈七签》卷54,《道藏要籍选刊》第1册,第375页。

者玄母,化二生身。”^①这里的《太微灵书》并非是《道藏》中的《太微灵书紫文仙忌真记上经》,因为,《道藏》的《太微灵书紫文仙忌真记上经》并没有《古微书》注中所引的这段话。如果《古微书》中所引的《太微灵书》是汉代纬书的话,那么,三魂之说则可以上溯到汉代甚至汉代以前,即其说出自讖纬。

上述《太平经》卷一至十七中引用过《灵书紫文》,这部《灵书紫文》可能是《上清后圣道君列纪》所称得上清后圣道君传授的“书符神诀”之一,全称是《上清金阙灵书紫文八素真经》。《上清后圣道君列纪》现存于《道藏》“洞玄部”的“谱录类”。在《上清后圣道君列纪》中有句称“于兹受命退斋,施行诵经,凡二十四事,劝慕上会,不倦情思”^②。这里的二十四事,正同《太平经》所述“口口传诀在经者二十有四”的内容相合。《太平经》说,“备此二十四,变化无穷,超凌三界之外,游浪六合之中。灾害不能伤,魔邪不敢难”。^③笔者怀疑《上清金阙灵书紫文八素真经》同纬书《太微灵书》也可能有某种联系,不过这种联系还有待史料的进一步证明。

人的灵魂区分为魂和魄这样两个部分,魂又区分为三,魄又区分为七。这些都是道教的灵魂观念所独有的,也是其他宗教或者其他国家和地区 and 民族的灵魂观念所没有的。三魂的说法同《道德经》的宇宙和人的发生学观念密切相关。因为三魂“一常居本属宫宿,一居地府五岳中,一居水府”,其中“本属宫宿”在天,“地府五岳”在地,“水府”在水。道教称天地水为“三元”,其神为三官大帝。人的三魂分属三官大帝管理,并且具有主管人的不同功

① 《古微书》卷 27,《文渊阁四库全书》第 194 册,第 1002 页。

② 《道藏》第六册,第 746、744 页。

③ 《太平经合校》,中华书局,1960 年,第 8 页。

能，“一主命，一主财禄，一主灾衰”，即天官主宰人的寿命，地官主宰人的财富和禄位，水官主宰人的灾难和衰老。七魄来自于地，《淮南子》称，“天气为魂，地气为魄”。^① 地气属阴，得之于地的魄，自然是阴浊的，因此其主都是人的错误和罪恶之类的行为。

根据道教文献，人之出生固然是天地、阴阳、魂魄之气激荡而成人的精神和形体，但是，有形体的人同自己魂魄的关系却并非单纯的被主宰、被控制的关系，人在修炼之中或者人使用道教的法术咒语等同样可以脱离控制自己的魂魄，甚至可以控制自己的魂魄，特别是可以控制致人不幸的七魄。《云笈七签》卷五十四，《制七魄法》说到七魄“月朔月望月晦之夕，七魄流荡，游走秽浊，或交通血食，徃鬼来魅；或与死尸相闾入；或淫赤子，聚奸伐宅；或言人之罪，诣三官河伯；或变为魍魉，使人魇魅；或将鬼入，呼邪杀质。诸残病生人，皆魄之罪。乐人之死，皆魄之性。欲人之败，皆魄之病”。道士可以用法术制服七魄，陈而变之，御而正之，摄而威之。其方法就是：

“当正卧，去枕，伸足，两手握掌心，次掩两耳，指端相接交于顶中，闭息七通，存鼻端白气如小豆，须臾渐大，以冠身九重，下至两足，上至头上，既毕。于是，白气忽变成天兽，使两青龙在两目中，两白虎在两鼻孔中，皆向外在心上向人口。苍龟在左足下，灵蛇在右足下。两耳中有玉女著玄锦衣当耳门，两手各把火光。良久都毕，又嚙液七过，叩齿七通，呼七魄名，毕乃祝曰：素气九回，制魄邪奸，天兽守门，娇女执闕，七魄和柔，与我相安，不得妄动，看察形源，若汝饥渴，听饮月黄日丹。于是，七魄内闭，相守受制。若常行之，则魄浊下消，返善合形。上和三宫，与元合景。一人身有三元宫神，命门有玄阙大君及三魂之神，合有七神，皆在形中。

① 《淮南鸿烈解》卷14，《主术训上》，《道藏》第28册，第61页。

欲令人长生仁慈大吉之君也。此七魄亦受生于一身,而与身为攻伐之贼,故当制之。道士徒知求仙之方,而不知制魄之道,亦不免于徒劳也。”^①

第三节 阳神出窍和人死成鬼

灵魂和形魄是相互依存的。魂和魄的结合才有了人,而人的死亡就是魂和魄的分离。道门中说:“有者,因无而生;形者,须神而立。故有无之宫,形乃神之宅。莫不全宅以安主,修身以养神。若气散归空,游魂为变火之于烛,烛靡则火不居。水之于堤,堤坏则水不存。魂劳神散,气竭命终矣。”^②

元明清时期,内丹修炼之术成为道教修炼术的主流。按照内丹修炼术的说法,只有那些修炼成功、得道成仙的人才能做到魂魄分离而长生不死。内丹修炼术中最高境界之一就是“元神出窍”,就是能够修炼到使得自己的元神即魂离开自己的形体,能够修炼到灵魂脱离形魄而反观到自己的形,能够以自己无形的灵魂同无形的神灵交往,并且使得自己名列仙班。人们熟知的铁拐李变身的故事就是一个灵魂脱离形体的故事。据说铁拐李原名洪水儿,长得相貌出众,高大魁梧,气宇轩昂,气质非凡,立志修道,在华山得到太上老君和宛邱先生的指点迷津。修炼成功以后,一日,洪水儿叫来徒弟,称自己要去赴太上老君的华山之约,元神出游,身体留在这里。要徒弟保护好身体,不要毁坏。七天以后就会回来。徒弟小心等待,可是,第六日上,徒弟家人告知其母将

① 《云笈七签》卷54,《制七魄法》,《道藏要籍选刊》第1册,第375页。

② 《云笈七签》卷92,《仙籍语论要记·众真语录》,《道藏要籍选刊》第1册,第638页。

死。徒弟生性最孝，一听母亲病危，便心如火焚。别无选择，不得不回家，但又担心师父的身体被人糟蹋或被野兽吃掉，犹豫再三，只能将师父洪水儿的肉体火化。第七天，洪水儿回到山洞，发现徒弟不在，自己肉身已被火化，不得已就依附于刚死去不久的一名饿殍的肉体，于是其貌变得蓬头、黑脸、卷须、鼓眼、跛脚。这个故事说的就是修炼成功的人能够使得灵魂离开肉体。当然，灵魂是无形的，铁拐李之魂是无形的，其魂赴太上老君华山之约等等也都是凡人见不到的。我们凡人能够见到的只能是原来的潇洒的洪水儿以及后来的丑陋的铁拐李。

就凡人而言，灵魂和形魄的分离，只能是死亡。灵魂原来依附于形魄，现在形魄死亡了，或者已经收葬于棺柩，埋葬于地下了，那么灵魂自然就会无依无靠。散荡的灵魂，根据《上清灵宝济度大成金书》的说法，“师曰：亡人三魂，幽幽冥冥，不过三寸，无形无体”。^① 这里说到人的三魂只有三寸大小，表明前辈道长可能看到过三魂的形状。这里说的三寸是古代的长度单位的计量，三寸指的是古营造尺寸，比起现在的市尺要短小。因此，三魂的长度实在是很短小，小于9厘米。这里说的“无形无体”，表明“灵魂”不是实在的肉身，没有肉身的形体，可能就是一个飘忽的影子。这个影子可能穿透现实世界的各种障碍，也可以被现实世界的肉身穿透。

飘忽的灵魂还是有个归属去向的问题。那就是，生前有罪错言行的亡魂，会被拘禁在地狱里接受冤愆报应。而生前积有善功的，就可以升登福堂。齐梁高道陶弘景的《真诰》中说到，“我尝见南阳乐子长，淳朴之人，不师不受，顺天任命，亦不知修生之方，行

^① 《安灵咒食法》，《上清灵宝济度大成金书》卷23，《藏外道书》第17册，巴蜀书社，1994年，第29页。

不犯恶,德合自然,虽不得延年度世,死登福堂,练神受气,名宾帝录。”^①这里说到的乐子长并不是道门中人,他不作修炼,但是他也没有恶行,有道德,顺天任命,安分守己,照样不下地狱,而登上福堂。唐五代高道杜光庭也说过有德之人死后“不经于岱岳丰山,克证于福堂天路”。^②而生前有罪的亡魂那么就一定要经过岱岳丰山了。

纪晓岚在《阅微草堂笔记》中说到了人死的时候,灵魂和人体分离的过程。不同的人,在死亡时,灵魂和体魄分离的过程是不一样的。“凡人就缢,为节义死者,魂自顶上升,其死速。为忿嫉死者,魂自心下降,其死迟。未绝之顷,百脉倒涌,肌肤皆寸寸欲裂,痛如脔割;胸膈肠胃中如烈焰燃烧,不可忍受。如是十许刻,形神乃离”。^③这段话的意思是说,凡是上吊而死的人,或者为了守节和就义而死的人,灵魂是从头顶上升,出离形体的,其死亡的速度是很快的,灵魂和人体分离过程中并不很痛苦。如果因为嫉妒、愤怒而死的人,灵魂从体内心处下降,其死亡的速度就很慢。人在将死而未死的时候,全身脉搏倒流,肌肉和皮肤都一寸一寸的崩裂,痛苦得就像割肉一样。内脏也像烈火在燃烧,非常痛苦,不可忍受。只有经过这样的一段分离的时刻,灵魂才出离人体,变成鬼。

一、中国古代的鬼

在道教形成以前,中国古代就有鬼的概念。

《礼记》的《祭法》称:“大凡生于天地之间者皆曰命。其万物

① 《真诰》卷8,《甄命授第四》,《道藏》第20册,第536页。

② 《广成集》,卷五,《王承郾为亡考修明真斋词》,《道藏》第11册,第255页。

③ 《阅微草堂笔记》,卷三,《滦阳消夏录》(三),上海古籍出版社,1980年,第58页。

死皆曰折。人死曰鬼。”^①

《礼记》的《祭义》中，记载了孔子和弟子宰我的一段话：“宰我曰：吾闻鬼神之名，不知其所谓。子曰：气也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土。其气发扬于上为昭明，焄蒿凄怆，此百物之精也，神之著也。”^②

这两段话的意思，清楚的说明古人认为人死后就变成鬼，而人的精神就飞升为神。

《说文解字》解释“鬼”，就是“人所归为鬼”。同时，中国古代就已经有了一系列的祭祀人鬼的礼仪。

还要提到的是，《左传》曾记载了子产的一段话称，“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂”，“匹夫匹妇强死，其魂魄犹能冯依于人，以为淫厉”。^③这段话表明在中国古代人的心目中，鬼可能“冯（凭）依于人”、对人有危害，因此鬼有善和恶的区别。“淫厉”就是恶鬼，对人是有害的。《说文解字》中，解释恶鬼时，释“魃”是“旱鬼”，释“魍”是“老精物”等等。^④

另外，这些话还表明古人已经把鬼区分为魂魄两个部分。人的形体是魄，人的精神是魂。不过，对于鬼的生成及其变化却没有更多的说明。

二、其他宗教的鬼

在世界的其他宗教中，有的并没有鬼这个概念，而只有死后的灵魂的概念，例如基督教。基督教称人死以后要去阴间，那阴

① 《十三经注疏》，中华书局，1980年，第1588页。

② 《十三经注疏》，中华书局，1989年，第1595页。

③ 《十三经注疏》，中华书局，1980年，第2050页。

④ 《说文解字》，中华书局，1963年，第188页。

间只是灵魂在底下安息的场所,这个场所是“火焚谷”,在那里“虫是不死的,火是不灭的。因为必用火当盐,醃各人”。用火来醃,就是慢慢的煎熬的意思,就是让灵魂受苦。但是,基督教并不将一般人死后的灵魂称为鬼。基督教只有把“邪灵”称为“鬼”。美国联合圣经公会出版的《圣经》(现代中文译本)解释“邪灵”称,“或称‘污鬼’,能附在人身上,做伤害人的事。古代人认为生病是因污鬼附身”。^①有的宗教有鬼这个概念,例如佛教。佛教的鬼,梵文音译是“薜荔多。”《佛教名义集》解释“鬼”是“鬼者,畏也。谓虚怯多畏。又威也,能令他畏其威也。又希求为鬼,谓彼饿鬼,恒从他人希求饮食,以活性命”。从这段解释,我们可以注意到佛教的鬼至少有三种,一种是普通的鬼,胆小怕事;一种是恶鬼,要出来害人,会害人得病,会引诱人,特别引诱和尚;还有一种是饿鬼。至于鬼是怎么产生的,佛教认为这是人在生前作业,在六道轮回之中,堕入地狱,变成鬼。鬼像人一样还有性命,还有喜怒哀乐,等等。佛教的解释也没有回答鬼是怎样生成的问题。

三、道教的鬼

《南华真经》的《大宗师》称:“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。”^②有人解释“神鬼神帝”的“神”是“伸”的意思,“神鬼神帝”就是派生出鬼,派生出帝神。这就是说,不论是神,或者是鬼,它们都是由“道”派生而成的。

《太平经》卷三十六《事死不得过生法》称,“人生,象天属天也。人死,象地属地也”,“生人,阳也。死人,阴也”。“事阴反过

① 《圣经》(现代中文译本),第406页。

② 《庄子今注今译》,中华书局,1983年,第181页。

阳,则致逆气;事小过则致小逆,大过则致大逆,名为逆气,名为逆政。其害使阴气胜阳,下欺其上,鬼神邪物大兴,共乘人道,多昼行不避人也。今使疾病不得绝,列鬼行不止也”。^①人身本来就是阴阳之气的一个组合体。当阳气胜过阴气的时候,人就生。当阴气胜过阳气的时候,人就死。因此,鬼就是一股阴气。因为,阴阳之气,来源于道,所以,人来源于道,鬼也来源于道。

那么,鬼是怎样生成的呢?唐末五代道士杜光庭在《太上洞渊神咒经》的《序》里面说到:“道君曰:夫一阴一阳,化育万物,稟五行为之用,而五行互有相胜,万物各有盛衰,代谢推迁,间不容息。是以生生不停,气气相续。亿劫以来,未始暂辍。得以生者,合于纯阳,升天而为仙;得其死者,沦于至阴,在地而为鬼。鬼物之中,自有优劣强弱、刚柔善恶,与世人无异也。”^②这就是说,人身稟有的阴阳二气,在人生过程中,从小到大,从幼到老,就是阴阳二气的不断代谢,一直没有中断过。一生做好事、善事,自然阳气充沛,“合于纯阳”,于是就“升天而为仙”。一生做坏事,身上阴气日盛,那么死了以后,就要堕入地狱为鬼。《太上洞渊神咒经》更加清楚的说明,鬼就是由道派生出来的“气”产生出来的,生成鬼的条件就是阴气的积聚。

同其他宗教不同的是,道教的鬼的世界和人的世界是类似的。在鬼中间也有“优劣强弱、刚柔善恶”。根据《太上洞渊神咒经》,从鬼在鬼的世界的地位来看,鬼区分为鬼王、鬼兵、小鬼、大鬼、下鬼等等。鬼王统率着鬼兵。那么鬼王由谁来担任呢?《太上洞渊神咒经》的《序》里说到:“从来将领者,生为兵统,死作鬼帅。积功者,迁为阴官;残暴者,犹拘魔属。乘五行败气,为机为

① 《太平经合校》,中华书局,1960年,第49页。

② 《道藏要籍选刊》第3册,第655页。

瘥。然阳威悼之,神咒服之,自当珍戢矣。”^①原来在阳世担任将领的人,死后做鬼的元帅。在阳世作恶多端的人,死后也就变成恶鬼。

《太上洞渊神咒经》中有大量关于鬼的名称,从鬼的外形区分来看,鬼区分为赤鬼、乌鬼、黄身鬼、白头鬼、两头鬼、三足鬼、赤鼻大鬼等等。从鬼的所在区分来看,鬼又区分为门户之鬼(名承伯)、井灶之鬼(名真连子)、四篱之鬼(名士伯供)、道上之鬼(名乌子丁)、舍宅之鬼(玄子都)等等。从鬼的功能区分来看,鬼又区分为疫鬼(专门在人间散发瘟疫)、杀鬼(专门杀死人和鬼)等等。

《汉天师世家》卷二的祖天师张陵的传记称,在汉安二年七月一日,天师“登青城山。山有鬼城、鬼市、鬼众,分为八部,日为民害。各有鬼帅领之。及至,鬼帅率其属迎敌。天师以丹笔书空,鬼众立仆,招之复起,或反风而火焚,或揭日而雾散,限以泰山,压以巨石,鬼物哀号乞命,请受约束。遂命俱会于青城黄帝坛下,使人处阳明,鬼处幽暗。誓曰:自今以往,天地交,日月合,汝若复出,吾必诛汝”。^②从这段记载可以看到,在东汉末年,道教还没有形成以前,鬼的世界是混乱不堪的,只是依靠张天师的符法,鬼的世界才得以控制,恶鬼才被制服,才不致侵犯了人的健康和安全。现代的宗教史家常常把这个记载理解为东汉时期原始宗教非常盛行的体现。在他们的著述中,张陵用符法收服这些鬼众,也被解释为道教作为一种成熟的宗教代替了原始的巫术。

① 《道藏要籍选刊》第3册,第655页。

② 《道藏要籍选刊》第6册,第610页。

第四节 鬼性和道性

一、其他宗教的鬼性

由于基督教世界并不使用“鬼”的概念,因此,西方学者的著作中也很少探讨“鬼”的问题。他们在研究其他宗教的“鬼”的问题时,经常使用他们习惯的“灵魂”或“灵魂信仰”的概念。当然他们所谓“灵魂信仰”的外延,往往还包括我们习惯使用的“精怪”的内容。不过,我们只要细心辨别,还是可以将他们对于属于“鬼”的意义上的“灵魂信仰”鉴别开来。

在述及西方学者对于“鬼”的“灵魂信仰”研究的时候,首先要说到英国人类学家泰勒。泰勒提出了“万物有灵”的学说。

泰勒的万物有灵学说是在他对于东方宗教和澳洲宗教的研究基础上提出来的。泰勒认为:“万物有灵观的理论分解为两个主要的信条,它们构成一个完整学说的各部分。其中的第一条,包括各个生物的灵魂,这灵魂在肉体死亡或消灭之后能够继续存在。另一条则包括各个精灵本身,上升到威力强大的诸神行列。”^①人和各种动植物以及各种自然现象都可以有灵。这样的灵就不仅是鬼,而且包括了“精怪”。但是,人的灵魂在死后也能够继续存在,这一点也是确凿无疑的。

泰勒还说到:“灵魂是不可捉摸的虚幻的人的影像,按其本质来说虚无得像蒸气、薄雾或阴影;它是那赋予个体以生气的生命和思想之源;它独立地支配着肉体所有者过去和现在的个人意识

① 《原始文化》,上海文艺出版社,1992年,第419页。

和意志,它能够离开肉体并从一个地方迅速地转移到另一个地方;它大部分是捉摸不着看不到的,它同样也显示物质力量,尤其看起来好像醒着的或者睡着的人,一个离开肉体但跟肉体相似的幽灵;它继续存在和生活在死后的人的肉体上;它能进入另一个人的肉体中去,能够进入动物体内甚至无体内,支配它们,影响它们。”^①这一段话,我们中国人很容易理解,那就是鬼,或者说鬼魂。但是,在西方人眼里就很难理解,并且只能说它是“灵魂”,或者是“死后的灵魂”。

不过,泰勒的万物有灵观和中国人的灵魂观也有不同的地方。这种不同包括:

一是泰勒不承认“灵魂不死”,只是认为“灵魂继续存在”,而这个继续存在就是“不朽”。他认为“不死”是生理现象,而“不朽”是价值观念。

二是泰勒认为“灵魂”和“精灵”是两个不同的概念,灵魂是人的主宰,没有灵魂就没有人的生命。有生命的人就有灵魂。而“精灵”是人死后脱离肉体独立存在的灵魂。从这个意义上说,精灵则相当于中国人的“鬼”。不过,在汉语里,“精灵”除了有神仙和鬼以外还有各种动物、植物或者自然现象变化出来的精怪、妖怪的意思。

综合宗教学家对于“鬼”性的分析,大致有如下的内容:

- 1.万物有灵,人有灵魂。人死以后灵魂离开肉体独立存在就变成鬼。
- 2.鬼是无影无形,无始无终,永远存在的。
- 3.鬼有思想和意志,它一旦进入人体可以操纵人的思想和行动。

^① 《原始文化》,上海文艺出版社,1992年,第416页。

4.鬼可以进入另外一个人的肉体,在另一个人的肉体中鬼可以得到新生或者再生。

5.鬼生活在另外一个世界里。人和鬼是两个不同的世界。

6.人的灵魂有善良和丑恶的区别,鬼也可以区别为善鬼和恶鬼。

二、鬼性也是道性

这里说的“鬼性”就是指从道教神学的角度对鬼的品性和品格的认识。在道教神学中,鬼生活在另外一个幽暗的世界里,是人世间的凡人或者道教徒难以接触、难以沟通的。这些鬼,不论是善鬼或者恶鬼、饿鬼都有它们自身的品格。这个品格就可以称为“鬼性”。道教的鬼也是“道”产生的,因此,道教的鬼性也是道性的体现。

阴气性。中国古代将人的精神和肉体区分为魂魄两个部分。

《礼记》的《郊特牲》称人死以后:“魂气归于天,形魄归于地。”^①

《说文解字》释“魂,阳气也”,“魄,阴神也”。^②

宋代朱熹称:“气之清者为气,浊者为质。知觉运动,阳之为也。形体,阴之为也,气曰魂,体曰魄。高诱《淮南子注》曰:魂者,阳之神。魄者,阴之神。所谓神者,以其主乎形气也。人所以生,精气聚也。人只有许多气,须有个尽时,尽则魂气归于天,形魄归于地而死矣。人将死时,热气上出,所谓魂升也。下体渐冷,所谓魄降也。此所以有生必有死,有始必有终也”,“鬼神,不过阴阳消长而已。亭毒化育,风雨晦冥,皆是。在人则精是魄,魄者鬼之盛

① 《十三经注疏》,中华书局,1980年,第1457页。

② 《说文解字》,中华书局,1963年,第188页。

也。气是魂，魂者神之盛也。”^①

道教神学继承了中国古代“魄”是阴神，变成鬼，鬼属阴的思想。《云笈七签》卷九十二《仙籍语论要记》称：“神者魂也，降之于天。鬼者魄也，经之于地。”^②既然鬼经之于地，那么鬼自然具有阴气的所有特点。所以鬼是低矮的、冰冷的、阴暗的、潮湿的、幽禁的，弥散着像雾气似的。在我们常听到的一些鬼故事中间，鬼总是在晚上出来，出来的时候，总是阴风惨惨。人如果碰到鬼的时候，总是背上一丝冷气，浑身鸡皮疙瘩出现。这些就是鬼的阴气性的体现。

这里还要附带说一下“三魂七魄”。所谓“三魂七魄”就是说人有多个魂，有多个魄，而不只是一个。葛洪《抱朴子内篇》的《地真》就说，“欲得通神，当金水分形。形分则自见其身中之三魂七魄，而天灵地祇，皆可接见，山川之神，皆可使役也”。^③至于三魂七魄是怎样的“三”和“七”，《云笈七签》卷五十四的《魂神》条有个说明。

《云笈七签》称，“三魂者，第一魂胎光，属之于天，常欲得人清静，欲与生人延益寿筭绝秽乱之想，久居人身中，则生道备矣；第二魂爽灵，属之于五行，常欲人机谋万物，徭役百神，多生祸福灾衰刑害之事；第三魂幽精，属之于地，常欲人好色嗜欲，秽乱昏暗，耽着睡眠。夫人身有三魂，谓之三命，一主命，一主财禄，一主灾衰”。^④

从《云笈七签》的叙述，我们可以知道三魂的区别在于它们的不同功能。马昌仪在《中国灵魂信仰》称：“所谓三魂，从灵魂观念

① 《朱子语类辑略》（丛书集成初编），商务印书馆，1936年，第11页。

② 《道藏要籍选刊》第1册，第638页。

③ 《抱朴子内篇校释》，中华书局，1985年，第326页。

④ 《道藏要籍选刊》第1册，第375页。

来看,第一魂胎光属于生命之魂,第二魂爽灵属于智慧之魂,第三魂幽精属于欲望之魂。”^①这个归纳是比较确切的。

七魄,指的是“其第一魄名尸狗,其第二魄名伏矢,其第三魄名雀阴,其第四魄名吞贼,其第五魄名非毒,其第六魄名除秽,其第七魄名臭肺。此皆七魄之名也,身中之浊鬼也”。因为是身中的浊鬼,所以七魄的功能都是坏事。“月朔、月望、月晦之夕,是此时也,七魄流荡,游走秽浊,或交通血食,往鬼来魅。或与死尸相关入,或淫赤子聚奸伐宅,或言人之罪诣三官河伯,或变为魍魉使人魇魅,或将人呼邪杀。质诸残病生人,皆魄之罪。乐人之死,皆魄之性。欲人之败,皆魄之病。”^②七魄合起来是魄,魄所做的这些事情,都是属于恶的范畴。魄的这些特性和人死后变成鬼的阴气性,是完全一致的。

附着性。人身是神和形的结合体。《说苑》的《反质篇》称,“精神者,天之有也;形骸者,地之有也。精神离形而各归其真,故谓之鬼,鬼之为言归也”。^③这里说的各归其真,精神就是归于魂,魂归于天。形骸就是归于魄,魄归于地。形和神可以结合在一起成为人,形和神又可以分离,成为魄和魂。正因为如此,我们修炼的时候,阳神可以出窍。这里所谓阳神自然就是指修炼人的灵魂。在人死以后,人的灵魂处在游荡之中,于是就有可能附着在另外一个形体上,代替人原来的灵魂,或者在短时间里代替原来的灵魂。这个就是鬼灵附身。这样的附身有时候是带有攻击性的,这种攻击性有时候完全是人不知不觉中完成的,因此,在晚上和在深山老林等阴气很重的地方,道门经典一直要求道教徒注意

① 《中国灵魂信仰》,上海文艺出版社,第191页。

② 《道藏要籍选刊》第1册,第377页。

③ 《说苑》卷20,《文渊阁四库全书》第696册,第185页。

防范。《抱朴子内篇》的《登涉》中就说到,修道的人多在“山林”,而山林中有虎狼之害,还有“山川社庙血食恶神能作祸福者”,因此,修道的人要学会许多防身的法术,其中说到,“山中见鬼来唤人,求食不止者,以白茅投之即死也。”^①

善恶性。鬼区分为善鬼和恶鬼,这在中国古代文献中就已经有了记载。道教继承了这一说法。善鬼和恶鬼的区分同人在阳世的善恶有关。

《赤松子中诫经》称:“清朝常行吉气,专心记念,善语、善行、善视,一日之内,三业不生,三年之内,天降福星,皆为福报也。如人清朝常行恶语、恶行、恶视,教人为恶日造,三年之内,祸患及身,亡财减口,地加妖气,人必衰矣。”^②为善之人能够长生,作恶之人必得恶报。这些恶人死后就成为恶鬼。

《太上洞渊神咒经》卷六称:“世间多恶人,故有此恶鬼等暴杀人耳。”^③卷七又说到一些“往时大将、任事之人,死亡之后,各有人立祠,祀之不止。今传有百鬼附之,唯成大众,仍伺人形,便杀害百姓,令人水火口舌,官事万凶,凶来奄杀,人口多死。”^④至于善人死后,杜光庭在《墉城集仙录叙》中称:“积功未备,累德未彰,或至孝至忠,至贞至烈,或心不忘道,功未及人,寒栖独炼于己身,善行不加于幽显者,太上以其有志太极,以其推诚限尽而络块神受福者,得为善爽之鬼,地司不制,鬼录不书,逍遥福乡,逸乐遂志,年充数足,得为鬼仙,然后升阴景之中,居王者之秩。积功累德,亦入仙阶矣。”^⑤

① 《抱朴子内篇校释》,中华书局,1989年,第313、304页。

② 《道藏》第3册,第445页。

③ 《道藏要籍选刊》第3册,第676页。

④ 《道藏要籍选刊》第3册,第679页。

⑤ 《道藏要籍选刊》第1册,第794页。

升迁性。阳上的人做了善事能够得到善报,有的是白日冲天而成仙,有的尸解以后也可以升仙,至少可以成为杜光庭说的“善爽之鬼”。《云笈七签》卷九十二《仙籍语论要记》称:“人有一善,则心定神安。有十善,则气力强壮。有百善,则宝瑞降之。有千善,则后代神真。有二千善,则为圣真仙将吏。有三千善,则为圣真仙曹掾。有四千善,则为天下师圣真仙主统。有五千善,则为圣真仙魁师。有六千善,则为圣真仙卿大夫。有七千善,则为圣真仙公王。有八千善,则为圣真仙皇帝。有九千善,则为元始五帝君。有万善,则为太上玉皇帝元君。”^①这一段话来自于《赤松子中诫经》,它是规诫阳上的生人,要人行善,并且指出善行有报。这里也包括了给善人以死后的升迁机会。

受报性。阳上的人做了恶事,死后也会受到恶报。《云笈七签》卷九十二《仙籍语论要记》称:“凡人有一千恶者,后代叛逆。二千恶者,为奴厮。三千恶者,六疾孤穷。四千恶者,恶病流徙。五千恶者,为五狱鬼。六千恶者,为二十八狱囚。七千恶者,为诸方地狱徒。八千恶者,堕寒冰狱。九千恶者,入无边底狱。一万恶者,堕薜荔狱。……堕薜荔狱者,永无原期,渺渺终天,无由济拔,得不痛哉。”^②这一段话与上引文字连在一起,应当也是来自于《赤松子中诫经》,可是现存明《道藏》的《赤松子中诫经》并无这段文字。经文大部分的内容指的阳世为恶的人在死后必获恶报,或者下地狱,或者下了地狱,永世不得翻身。

转世性。善鬼可以重新回到阳世,成人。有的恶人将在地狱永远沉沦,有的则在受到惩罚以后,也能够转世为人。《太上洞渊神咒经》卷六有关于转生的说法称:“今有法师,不贪世宦,自求三

① 《道藏要籍选刊》第1册,第638页。

② 《道藏要籍选刊》第1册,第638页。

洞,专行世间,见世危厄,一心疗济,有官事疾病,为其人救之。如此之人,先世大福,福流中国,令故来生,为众生之师耳。”^①需要再说一点的是,在中国人的思想深处,在道教神学思想中,鬼的世界就像阳世社会一样,有尊卑,有长幼,也有一个组织体系。而且,鬼像人一样也有生死。这就是说,人死后变鬼,鬼还会死。《太上洞渊神咒经》就有“遣鬼品”、“缚鬼”、“杀鬼”、“禁鬼”、“斩鬼”等品,其中说到,“一切大鬼、山林邪炁、十方鬼贼,一切斩之耳”,“若有不伏,鬼炁来盛,杀害生人者,大魔王运周等,各头破作十六分矣,斩之不赦”等等。^②

第五节 摄魂和地狱

一、关于神虎追摄

世界上许多宗教都有鬼魂在地狱受到报应之说,都称人如果在阳世作恶,死后必入地狱接受报应,等等。中国古代宗教以及早期道教虽然有死后成魂,“魂神归岱山”的说法,但是对于阴世的叙述却是语焉不详的。佛教有轮回之说。地狱是佛教六道轮回之恶道的一种。佛教传入中国以后,中国民众接受了地狱轮回的说法,道教也在南北朝时期吸收了佛教的地狱之说,并且将地狱和泰山神主人生死之说结合了起来,丰富了道教自身教义中关于阴世的内容。齐梁高道陶弘景的《真诰》中就有“种罪天网上,受毒地狱下”,“今佛家作地狱中主煞者亦牛首”等语。^③唐代道

① 《道藏要籍选刊》第3册,第674页。

② 《道藏要籍选刊》第3册,第688页。

③ 《道藏要籍选刊》第4册,第583、657页。

教类书《三洞珠囊》有“二十四地狱品”。无论是佛教、道教或是其他宗教,对于地狱的有罪死魂所受的刑罚的描述,都是极为可怕的。佛教《法苑珠琳》卷十一称,“刀林耸日,剑岭参天,沸镬腾波,炎炉起焰,铁城昼掩,铜柱夜燃”。^①如果要解脱死魂受罚,佛教提出的方法有三个,一是生前皈依佛门,从善除恶;二是临终时受三皈,忏悔自己一生罪孽;三是死后由亲属请众僧诵经超度。道教经典中也有类似的这三种方法的叙述,不过除了这三种以外,道教在北宋末年还以灯仪的形式提出了要以道法击破地狱,拔度幽魂出狱,这不能不认为是道教神学思想的又一发展。

“神虎追摄”,这个词语,在道教拔度类科仪中,可以一再见到。那么神虎追摄是什么意思呢?还有我们常常说“北斗主死,南斗主生”,那么北斗是怎么主死的呢?在中国民间流传一种说法,人死以后,亡魂都是由牛头马面来直接抓到地狱去的。其实,这是抬高了冥司的地位。冥司只是一个监狱,它的地位很低,它没有行使抓捕的职能。

《灵宝玉鉴》卷一《神虎追摄论》称,“诀曰:神虎者,乃北斗玄司北魁所制也。其司分三,一曰玄灵,属贪狼星所治,中有雄左、雌右二神,即擎羊、陀罗二神所化;二曰玄冥,属巨门星所治,中有三部使者,即斗中河魁、天罡斗击之神所化;三曰玄范,属破军星所治,中有追魂玉女功曹各七员,即七元星宫阴阳之神所化”。这就是说,北斗玄司可以一分为三,即玄灵、玄冥和玄范,只有北斗玄司才有拘捕亡魂的职能。《灵宝玉鉴》说,“人之死也,阴魄皆属北斗所摄。或存日稔恶,皆禁斗狱。其狱分布九所,故谓之九幽狱,总名曰天一狱。天一者,北方之生数也”。阴魄是被北斗抓去的,然后在神虎三司里面定罪,才下地狱。打个比喻,北斗神虎三

① 《法苑珠琳》,商务印书馆,四部丛刊本,1936年,第117页。

司,大致是相当于阳上的公安、检察和法院等三个抓捕、起诉、定罪等部门的职能。只是在定罪以后,才被放到九幽地狱中间去。地狱类似于阳世的牢狱。当然,有些人一辈子做好事,并没有罪孽。《灵宝玉鉴》说:“生前积善者,斗宫纪名;死则摄魂,生于南昌火府,受炼更生。”^①这就是说,阳世的善人在生前已经在北斗纪上了善功,死后就被摄魂到北斗,再转送到南昌火府,重新投胎更生。从《灵宝玉鉴》这段论述中,我们可以看到道教对于人死以后摄魂过程的解释,同佛教有相同的一面,也有不同的一面。另外,从南宋形成的炼度仪里,我们也可以看到,道教关于亡魂在阴世炼化和投生过程的说法同佛教也是不一样的。

二、关于地狱

中国古代泰山神起初并不是主管阴世的神灵。秦始皇封禅泰山,是因为祭天,是想与天神沟通,祈求自己长生成仙。春秋战国时代的阴世,根据屈原的《楚辞》,称为“幽都”,主管幽都的是“土伯”。

《楚辞》的《招魂》篇称,“魂兮归来,君无下此幽都些”。东汉王逸原注、宋洪兴祖补注的《楚辞补注》解释说,“幽都,地下后土所治也。地下幽冥,故称幽都”。

《楚辞》的《招魂》篇还称,“土伯九约,其角鬻鬻些”。《楚辞补注》解释说,“土伯,后土之侯伯也。”^②

《楚辞》所述可能是楚地的信仰,可能与齐鲁之地的信仰有所不同。但是,当时还没有地狱和东岳大帝的说法,这是可能的。

大约到了东汉时期,泰山神成了主管阴世鬼魂的主神。《后

① 《道藏要籍选刊》第8册,第553页。

② 《楚辞补注》,中华书局,1983年,第201页。

汉书》的《乌桓传》称,乌桓民俗“至葬则歌舞相送。肥养一犬,以彩绳缨牵,并取死者所乘马衣物,皆烧而送之。言以属累犬,使死者神灵归赤山。赤山在辽东西北数千里,如中国人死者魂神归岱山也。”^①这里说的“岱山”就是泰山。东汉时期民间已经有了人死以后魂归泰山的说法。同在《后汉书》的“许曼”传,说到许曼之祖许峻“少尝笃病,三年不愈,乃谒太山请命”,唐李贤注云“太山主人生死,故谓请命也”。^②

早期道教的《太平经》,有关阴世只称“黄泉”,例如,《太平经》卷一百一十二《贪财色灾及胞中诫第一百八十五》称“上及为善,竟其天年;恶下入黄泉,思之思之勿妄传”。而黄泉主管亡魂的则称“土府”,称“大阴法曹,计所承负,除算减年。算尽之后,召地阴神,并召土府,收取形骸,考其魂神。当具上簿书,相应不应,主者为有奸私,罚谪随考者轻重,各簿文非天所使,鬼神精物,不得病人。辄有因自相检飭,自相发举。有过高至死,上下谪作河梁山海,各随法轻重,各如其事,勿有失脱。各有府县邮亭主者长吏,察之如法,勿枉夭克鬼神精物”。^③这里的“土府”就是人死后阴魂的机构,相当于后世的地府。再如《大寿诫》称:“为恶不止,与死籍相连,传付土府,藏其形骸,何时复出乎?精神拘闭,问生时所,辞语不同,复见掠治,魂神苦极,是谁之过乎?”^④土府的职责就是考核阴魂对犯有“奸私”、为恶不止的亡魂,给以罚谪,把阴魂投入“河梁山海”,罚其受苦。土府有地神掌管,进入土府有“鬼

① 《后汉书》,《乌桓鲜卑列传第八十》,“乌桓”传,中华书局,1965年,第2980页。

② 《后汉书》,《方术列传第七十二下》,“许曼”传,中华书局,1965年,第2731页。

③ 《太平经合校》,中华书局,1960年,第566、579页。

④ 《太平经合校》,中华书局,1960年,第615页。

门”，卷一百十《大功益年书出岁月戒》就称：“过无大小，天皆知之。簿疏善恶之籍，岁日月拘校，前后除算减年；其恶不止，便见鬼门。”^①早期道教对于“鬼”和“土府”的说明，既是中国古代有关人死以后所归的阐述的继承，又比原先的说法要丰富。不过，至今还没有发现在早期道教的文献中出现过“地狱”这个辞语。

从东汉至魏晋时期，道教吸收并继承了民间对阴世的信仰，以泰山神为东岳大帝，以东岳大帝主人之死。

东晋葛洪《抱朴子内篇》的《遐览》篇记载了道经《收治百鬼召五岳丞太山主者记》三卷。^②同为东晋时的干宝的《搜神记》，有南阳贾偶死后被带到泰山，泰山司命阅簿发现误召，随即发还阳世的故事。^③《太平广记》卷一百九“报应八”和卷三百七十七“再生三”，都有清河贝丘人赵泰在地狱见到府君审理案件以及地狱报应的故事。这二则故事，一则出于六朝宋刘义庆（403—444年）的《幽明录》，一则出于梁代王琰的《冥祥记》。其中说到，泰山府君“恒遣六部使者在人间，疏记善恶，具有条状，不可得虚”。赵泰“行地狱，所至诸狱，楚毒各殊。或针贯其舌，流血竟体；或被头露发，裸形徒跣，相牵而行。有持大仗，从后催促，铁床铜柱，烧之洞然。驱迫此人，抱卧其上，赴即焦烂，寻复还生。或炎镬巨镬，焚煮罪人，身首碎坠，随沸翻转”。^④

在魏晋南北朝时期，齐梁道士陶弘景的《真诰》中出现了“地狱”这个辞语。《真诰》卷三《运象篇》有句称“种罪天网上，受毒地狱下”。卷十五《阐幽微》有句称，“凡生生之类，其死莫不隶之

① 《太平经合校》，中华书局，1960年，第526页。

② 《抱朴子内篇校释》，中华书局，1980年，第306页。

③ 《搜神记》卷15，中华书局，1979年，第180页。

④ 《太平广记》，中华书局，1961年，第2996页。

至于地狱”，“今佛家作地狱中主煞者，亦牛首”。^①另外，还出现了酆都六宫主管地狱的说法。《真诰》卷十五，“阐幽微第一”称，“罗酆山在北方癸地，山高二千六百里，周迴三万里，其山下有洞天，在山之周迴一万五千里，其上其下，并有鬼神宫室。山上有六宫，洞中有六宫，辄周迴千里，是为六天鬼神之宫也。山上为外宫，洞中为内宫，制度等耳。第一宫名为绺绝阴天宫以次东行，第二宫名为泰煞谅事宗天宫，第三宫名为明晨耐犯武城天宫，第四宫名为恬昭罪气天宫，第五宫名为宗灵七非天宫，第六宫名为敢司连冤屡天宫。凡六天宫是为鬼神六天之治也。”^②这里的酆都六天宫正是道教中酆都地狱的雏形。其后，由于佛教地狱说的影响，中国民间和道教中大约在唐代时有关阴世的内容逐渐丰富，并且形成了三十六地狱、十八层地狱和十殿阎王等说法。

《太上慈悲道场消灾九幽忏》卷八称，“酆都罗山，东西南北，列三十六狱，中有一狱，曰北酆都罗山，总都阿鼻无间地狱”。“天一监，天平，天虚，天皇，天九，天元，正刑，正太真等九狱，列额在东。又有流火，火丸，火箭，飞火，烧脚，火象，然身，元平，禁罚等九狱，列额在南。又有铁车，铁马，铁牛，铁驴，铁锥，铁床，铁杖，铁镬，铁（金疾）（金梨）等九狱，列额在西。又有玄沙，北玄，女青，河伯，幽玄，累劫，律令，粪尿，冰池等九狱，列额在北。”^③

明周思德《上清灵宝济度大成金书》卷二十四《明九幽地狱》称，“九幽者，乃北斗之所化也。东曰幽冥，南曰幽阴，西曰幽夜，北曰幽酆，东北曰幽都，东南曰幽冶，西南曰幽关，西北曰幽府，中央曰幽狱。且夫幽冥狱者，乃属震卦，九炁所化，凡木数发生蠢

① 《真诰》卷十五《阐幽微第一》，《道藏要籍选刊》第4册，第583、656、657页。

② 《真诰》卷十五《阐幽微第一》，《道藏要籍选刊》第4册，第655页。

③ 《太上慈悲道场消灾九幽忏》卷8，《道藏》第10册，第70页。

动,莫不待风雷之所振惊,故曰风雷狱。幽阴者,乃属离卦,三炁所化,凡火数至午阳极阴生之道,故曰火翳狱。幽夜者,属兑卦,七炁所化,凡金数日没为酉金杀伐至刚之道,故曰金刚狱。幽酆者,乃属坎卦,五炁所化,凡水数至子阴极阳生之道,故曰溟冷狱。幽都者,乃属艮卦,梵炁所化,凡炁候至于寅艮,为温柔发施之理,木数之所生,故曰镬汤狱。幽冶者,乃属巽卦,梵炁所化,凡火炁于巳地至旺之乡,莫不烁金镕铜之炽,故曰铜柱狱。幽关者,乃属坤卦,梵炁所化,凡金炁为西方肃杀之候,故至人门之乡,多生贪杀之心,故曰屠割狱。幽府者,乃属干卦,梵炁所化,为天轮运转之象,故曰火车狱。幽狱者,乃一炁所化,是中宫土皇所掌总制之法,故曰普掠狱也。且九狱者,按八卦九宫分配九州,分野在天为九天,在地为九地,化形为九狱也。”^①

据台湾学者萧登福教授的研究,“唐世在糅合佛、道地狱说及民间信仰方面,较有成就,且影响较大的,当为藏川之《佛说十王经》。此经将阎罗王、泰山王都并列为十王之一。至宋,谈痴更据此书推衍为《玉历宝钞》,而十王为地狱主之观念,便深深影响于民间”。^②从宋代起,民间将十殿阎王看做地狱主宰这个结论大致是可信的。而在道门中,则继续将十殿阎王列为东岳大帝的属下。

三、关于破狱

《灵宝玉鉴》卷一的《九幽地狱论》,论说了—个非常重要的问题,即道教如何以法术破狱。我从小就随着祖父和父亲到道场中去。因为白天要上小学念书,我去道场的时间大多在下午3点以

① 《藏外道书》第17册,巴蜀书社,1994年,第58页。

② 《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》,学生书局,1989年,第385页。

后。傍晚看得最多的科仪是度桥和亡斗,晚上则是炼度和破狱灯仪。今天看破狱灯仪,明天又是看破狱灯仪。有时候超度的亡魂是一位女眷,破狱以后还要加喝血湖汤。我当时就想,地狱不是一个地方吗,破了一次,亡魂都出来了,怎么一直要破,怎么破不完的呢?长大了,读了《灵宝玉鉴》的《九幽地狱论》,才明白,自己对道教的地狱神学思想不了解。因为,我的脑子里有《玉历至宝钞》中佛教地狱的图画,把地狱看成有一个固定的场所,有一套刑罚的刑具,许多亡魂都在一起接受报应。破狱自然就是把这个场所砸烂,一个亡魂从地狱中打开枷锁,解救出来。其他亡魂也会跟着一起离开地狱,就像越狱暴动,一起解救一样。其实,这种想法不符合道教神学的。

《灵宝玉鉴》说道:“当知所谓狱者,皆随死者所积之恶,以有其狱,为之报对也。非直截如阳世官府,有一定之囹圄也”。意思是说,不要像阳世那样将阴世的地狱理解为是有固定的场所的监狱,更不要理解成像四川那样的酆都鬼城。《灵宝玉鉴》说:“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。非直如阳世官府有一定之囹圄也。”这就是说,九幽地狱是属于北斗管辖的范围,总称是“天一北狱”,或者称“天一狱”。天一狱分布在九个地方,方向。但是,并不是像阳世官府的监狱那样,有固定的地方和场所。只是,根据亡魂生前所犯的种种罪错,投放亡魂到这些地狱中间去接受报应。这就是说,一个亡魂有一个亡魂的地狱,地狱并没有固定的场所,也没有固定的刑罚和刑具。地狱设置在灵魂周围,分布在灵魂周围九方。在这个九方地狱中,只有一个亡魂。正因为如此,破了一个亡魂的九幽地狱,并不等于所有亡魂的地狱都破了,别的亡魂继续在地狱中接受报对。从这个意义上说,破狱科仪只是为科仪要超度的亡魂来破狱,而不是破所有亡魂的地狱。

另外,《灵宝玉鉴》还说到,“所谓破狱者,亦非诚实斧其门户、碎其桎枷,以出罪魂,无非假太上敕命符篆简文之玄化,以开宥之也”。^① 这里的诚实就是确实,实际上的意思。破狱的破字也不能理解为砸破。破狱并不是像阳世衙门的监狱暴动、或者释放犯人那样,要破坏地狱的设施,要砸烂亡魂的手铐脚镣。破狱只是用太上传下来的符篆简文,开释亡魂的罪错,保佑亡魂脱离地狱苦海,升登仙界而已。

结束语

任何宗教都有神灵,也都有鬼魂或者灵魂。任何一种神学思想也都必须具有关于神鬼的说明。道教当然也有他自己对神鬼的解释,因为,神鬼之道是道教神学思想的四个要素之一。

四川大学宗教研究所石衍丰教授曾经说过,道教的神灵有四个方面的来源,一是“对中国古代‘天神、地祇、人鬼’信仰的继承和改造”;二是“对神话传说人物的继承和改造”;三是“取材于战国秦汉间流传的神仙人物”;四是“对谶纬的承袭”。但是,不论是怎样分析鬼神的来源,道教“对所选取的神灵进行必要的加工,并根据需要新创一些神灵。其对已有神灵的加工和新神的创造,遵循了共同的教理依据——‘道’和‘气’,以及共同的基本原则——‘化’”。^②

石衍丰教授的研究为道性和神鬼之性的必然关系,从发生学的角度做了恰当的注解。不论是历史继承下来的神灵,或者是道

① 《道藏要籍选刊》第8册,第554页。

② 《中国道教》第3册,知识出版社,1994年,第3-5页。

教新创的神灵,他们都是来源于“道”和“气”。他们的一切神迹活动都是“道”的特性的生动体现。他们的品性都是“道”的特性的形象说明。世世代代的道教信徒,他们可能没有机会读到过《道德经》,他们也可能没有条件来阅读《道德经》,但是,他们就是通过崇拜的神灵,通过世代口传的神迹故事,接受了“道”的教化,接受了道教的基本神学思想,并且,在崇拜之中,以神灵的高尚品行作为自己生活的楷模。他们也通过对鬼和恶报的恐惧,接受了“道”的教化,用以规范自己在社会和家庭等个人生活中的行为,为中华民族的生存、传承、发展,作出了自己的贡献。

第七章 道士是有神职的道教徒

第一节 道士的本义

道士的本义,就是要回答一个问题,什么是道士?对于这个问题,各人从不同的立场和角度来回答,各有各的答案。例如,从搞人事工作的立场,从社会学的角度来回答,答案就是:道士是一种职业。记得过去我们都要填写个人档案,其中有“家庭出身”一项。过去在内地,对于一个人的评价,家庭出身是非常重要的。工人、贫下中农的出身就是响当当的革命力量。地主、资本家的出身就是革命对象。他们的子女最多也是属于“可以教育好”的那一类。而相当一部分是属于不可教育好的。在“文革”中,“老子英雄儿好汉”、“红五类”、“黑五类”等等,都关系到家庭出身的问题。那么家庭出身怎么来确定呢?确定的标准就是,新中国成立前三年(1946年)家庭的主要生活来源。这个标准几十年都没有变化过,直到在个人档案中取消这个栏目,那已经是90年代了。我的家庭在新中国成立前三年是靠做道场谋生的,因此,我的家庭出身就是“宗教职业者”,也就是说是以道士作为谋生职业

的人。当然,到了“文革”,道士就是革命对象了,和地主、富农、反革命分子、坏分子、右派分子等一样,属于牛鬼蛇神。

20 世纪的 80 年代,《中国大百科全书》的《宗教》卷在编写“道士”的条目的时候,承担编写任务的四川大学宗教所教授们曾经对“道士”这个概念做过专门的讨论,最后确定的解释是“信奉道教教义并修习道术的教徒的通称”。这个定义包含两个条件。第一个条件是“信奉道教教义”,这个条件将道士和信奉道教教义的人区别开来了,但是,是不是信奉道教教义的人都可以称为“道士”呢?显然还不可以。因此,这个定义又加了另外一个条件就是“修习道术”。换句话说,信奉道教教义的人可以有两类,一类是修习道术的,称为道士;另一类是不修习道术的普通道教信众,他们不是道士,只是信仰道教。现在有人也称他们为居士。

1989 年 11 月,已故的中国道教协会会长傅元天道长在北京白云观律坛传戒时,发表了《修戒之目的和我们受戒后的努力方向》的开示。开示的第二部分,标题就是“道士称谓”。傅元天道长说:“古时所谓道士,有三种人可以称之:(一)泛指有道之士(见《春秋繁露》)。(二)崇奉道教之人称为道士(见《黄帝内经》)。(三)方士亦称为道士(见《汉书·王莽传》)。古代称奉道、修道以及得道和有道术的人”。这里列举的三个文献,都是东汉张道陵创教以前的文献。傅元天道长还开示说:“道教自古至今,历史悠久,张道陵创教也有近两千年的历史。纵观往古,以鉴今世。我将道士列为五种:(一)道士:终身学道修持,以宫观为家者。这类道士,我们现在许多宫观就有许多典型。(二)学士:入道钻研经学义理,学识渊博,并以弘扬道教事业作为自己终身职责者。我们道协原老会长,道教近代泰斗陈撄宁先生就属此类学者。(三)隐士:隐居出俗,不问世事,学道修仙,以性命修持为主要方

向,且道德皆深厚者。如陆修静、陶弘景、司马承祯等人皆属之。

(四)居士:居家修持,奉道积善,建诸功德,吃斋诵道者。社会中这一类的人甚多。(五)信士:社会名流学者,著书立说,颂扬道教者。此类人社会中也甚多”。^① 傅圆天道长做上述开示的时候,中国大陆道教正处在逐渐恢复的过程中。他的开示是要调动社会上一切积极因素,加快道教恢复振兴的步伐。因此,他的关于“道士”定义的解释,无论是内涵,或者是外延,都是比较宽泛的。

从道教神学的角度,说到“道士”的本义,我们常常习惯地引用《太上太真科经》的话,“道士者,以道为事”。还经常引用《太霄琅书经》中的一段话,“人行大道,号为道士。士者何也?理也,事也,身心顺理,唯道是从,从道为士,故称道士”。^② 对于这两段话,社会上有人从儒家思想的角度来理解,将道士身心遵循的“事”和“理”,解释为儒家的经世致用的“事”和“理”,也就是说,做道士的人的身心都要遵循儒家的忠孝节义、礼义廉耻等伦理规范。这样的理解是沿用了东汉以前的解释,因为在西汉的时候就有“古之道士”的说法,这个说法出自西汉董仲舒的《春秋繁露》。《春秋繁露》里的“古之道士”指的是古代得道的隐士,而不是现在说的道教的道士。当然,从道教历代颁布的规戒来看,道士的思想行为确实有儒家伦理规范的内容,因此,道士有理有事,就像儒生一样的说法,这也有一定的道理。我出生在道教的家庭,从小就有一个疑问,人们称问道士的时候都叫“道士先生”,可是从来没有听说人们称和尚为“和尚先生”的。我就问祖父,这是为什么?祖父就告诉我,过去的社会里,识字会写字的人少,有文化的人更少。道士是识字和会写字的人,除了念经做道士,平时在乡

① 《中国道教》,1990年第2期,中国道教协会,第6-7页。

② 《道典论》卷2,《道藏》第24册,第841-842页。

村里还要帮乡亲们写信、写春联等等,所以,道士和秀才一样被老百姓称为“先生”。和尚不做这些事情,自然没有人叫他们先生了。江南民间还有一种说法,“出个秀才容易,出个【Qia】(能干的)道士难”,意思就是说,做一个秀才只要能够识字、读书、写文章就可以了,而做一个道士除了要学会秀才那一套以外,还要吹拉弹唱,唱念做等等样样都会,所以,做一个道士比做一个秀才难。

当然,《太霄琅书经》不是儒家经典。《太霄琅书经》这样规定道士的内容,是为了“唯道是从”,因为,道士的思想和行为除了有遵循儒家相同的“事”和“理”的内容以外,还有道教自身的有神论思想的内容以及相应的行为,即道术的修习。《太霄琅书经》说的“理也,事也”,当然包括了有神论的“理”和有神论的“事”。

一、道士要奉道行事

一个道士同其他人的最大的不同点就是按照大道来思想和做事,也就是按照神的教导来行事。这就是《太霄琅书经》说的“奉道行事”。陈莲笙道长在他的《道教徒修养讲话》中,第一讲的标题也就是“奉道行事”。

陈莲笙道长说:“社会要发展,时代要变化。一代与一代的道士都不一样。我们这一代的道士和我们的度师就不同了。我们同天师初创道教时代的道士就更不同了。将来的道士和我们这一代比肯定会有更大的变化。我相信更加进步,更加提高,更加有出息。但是,不论有多大的变化,道士总是道士,俗话说万变不离其宗。作为道士,他有一些根本的东西是不能变的,变了就不是道士了,这就是一个道士对道教的信仰不能变。一个道士如果连信仰都没有了,那他就不是道士了。即使他还留在道观里,穿

着道装,他的心也不是道士了。”^①陈莲笙道长这里说的道教信仰,就是指的就是《道德经》的思想,道教的有神论思想,也就是道教的神学思想。再说得具体一点就是,以神的思想指导自己做一个道士,就要穿道士的服装,戴道士的帽子。做一个道士就要会在神像面前叩头,按照仪轨规矩叩头。做一个道士就要念经拜忏,做早晚功课,做法事。在青年道士的嘴里,这三点被称为“三关”,即穿衣戴帽关,叩头关和念经拜忏关。这三关就是有神论的“理”和有神论的“事”。如果我们能够严肃地去做,应该说心中就有了神灵的信仰了,就是按照大道、按照神的教导思想和行事了。

陈莲笙道长说这段话的时候,正是上海道教协会筹备成立上海道学院,招收第一届学员,培养青年道士的时候。当时,他对于新学员寄予很大的期望。陈莲笙道长指出学院应该朝三个方向培养人才:一个方向是学术方向,要培养出几名熟悉道教历史、道教知识的人才;一个方向是管理方向,要培养出几名熟悉宫观管理,善于经营的人才;一个方向是科仪方向,要培养出几名擅长吹拉弹唱、步罡踏斗的法师。他认为一个班级几十个人,要使得学员个个成才是不现实的,也是不可能的,但是要留意选拔一些突出的人才,放手培养,给他们以成才的条件和冒尖的空间。不过,他又指出,一个道士,不论是学者型的、艺术型的或者管理型的,他首先是个道士,要有道教的信仰,也就是要“奉道行事”。有才能而又有道教信仰的人,就会对道教的恢复发展有贡献。否则,只有才能而没有道教的信仰的人,道教可能留不住他们,而且有时候还会妨碍道教的恢复和发展。

① 《陈莲笙文集》,上海辞书出版社,2009年,第29页。

二、道士要服务信众

陈莲笙道长在他的《道教徒修养讲话》中,第三讲的标题就是“学道为人”。这个提法是新的,也是过去道门中很少提到的。陈莲笙道长说:“学道为人是我们道教的教义和理想规定的。在《道德经》的第八章里,太上训诫我们说:‘上善若水,水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道’。这里,太上用‘水’来比喻‘道’,来要求我们学道的人。水是普普通通毫不起眼的,它从来往低处流,总是流到人迹不去的地方,但是它又不是自我孤立的。水滋润着天下万物,人如果一天不喝水就干渴得无法生存,植物离开水就会枯萎,土地如果没有水就会龟裂而变成沙漠。在我们上海,如果有一天自来水管子放不出水来,这个大都市就会一片混乱。水悄悄地作着自己的贡献,牺牲着自己,但是,从来不同万物相争。我们学道的人,就应该学习‘水’,去为万物服务,使万物得利。这就是‘道’。”^①这段话,人们曾经总结说,一个道士要像“水”一样服务他人而不争,要全心全意为信众服务。道士服务信众的内容,随着时代发展而不断变化。陈莲笙道长对此没有具体阐述。根据近30年来,道教界服务信众的实践,大致包含这样几个内容。

一是关心信众的信仰生活,让信众在庙里感到温暖。信众到道教宫观里来,不论什么原因,归结到一点就是为了自己的信仰生活。他们到宫观里祭拜神灵,祈祷神灵。他们还在宫观里购买祭拜用品,到了时间还在宫观里就餐。逢到神灵圣诞的日子,宫观里人手不够,有的信众还自愿来做义工。有的宫观还培养一些信众参与科仪,让信众参加诵经礼忏。这一点,一些大庙里是很

^① 《陈莲笙文集》,上海辞书出版社,2009年,第39页。

有体会的,大多数宫观都热烈欢迎这些信众,把他们看做是有神灵信仰的同道,是道教得以生存发展的基础,是宫观的衣食父母。不过有的宫观对信众的信仰生活关心不够,有的道士对信众比较冷漠,有的宫观职工还把信众义务工作看做来抢饭碗。时间一久,信众得不到温暖,于是,对于道教的信仰和宫观活动就冷了下来。其结果,这样的宫观的香火越来越少,信众也越来越少。有的庙里不同,他们欢迎每个来宫观的信众。不管有多少人,逢到神灵圣誕的日子,每人都有面条吃,有的还有车马费。这样就让基本信众感到温暖。有的庙里,每逢新春佳节,烧香的人比肩接踵,人山人海。不小心,有位来烧香的老太太跌倒在地。庙里的道士立刻扶老太太进办公室休息,还打电话给家属,派汽车送老太太和家属回家。第二天还派庙的负责人专程去老太太家里探望。这些关心信众生活的举措,能够改进道观、道士和信众的关系。我们的道观不再是过去那样,“姜太公钓鱼,愿者上钩”了。

二是教化信众的信仰,让信众的生活得到指导。现代社会的信众大多受过科学主义的教育,但是尽管如此,有神的信仰和对于中华传统文化的热爱,使得他们仍然保持着对于道教神明的信仰,还要到宫观里祭拜神灵。现代社会生活是丰富多彩的,不过现代人在生活中的困惑和烦恼也比过去任何时候要多得多,他们在现实社会中难以找到解脱,自然就会到宫观中寻求慰藉。对于信众的神灵信仰,宫观和道士应该给信众以指导,提升信仰的水平。对于信众在生活中的各种困惑和烦恼,宫观和道士也应该给信众以信心和帮助,指引信众保持积极的生活态度。这些年来,道教一直在开展读经和讲经活动,中国道教协会还举行了多次全国道教界的讲经比赛,其目的也就是恢复道教原来就有的宣传道教思想的讲经活动、以帮助信众树立正确的信仰。讲经不只是谈道士自己的学习心得,而是要实现道教教化的功能,帮助信众,指

导信众。而要取得教化信众的成功,一定要“有的放矢”。用社会上的话说,教化工作要做到“一把钥匙开一把锁”。我们讲经的内容应该是有针对性的,能够适合信众迫切的需要。同时,这样一种针对性,又不是就事论事的。不能是,现在物价涨了,我们讲经就讲如何认识物价问题以及怎样的对策。现在婆婆媳妇有矛盾,我们讲经就讲如何处理婆媳关系。这就是说,我们教化信众的信仰,给信众生活指导,不能够像媒体的时事评论,也不能像社区街道的调解委员的工作。我们要站得高,针对普遍的问题,讲做人的道理,讲处世的道理,发挥信仰指导生活的作用。

三是指导信众奉祀,让信众能过丰富的信仰生活。由于历史和社会的原因,目前道教信仰还在恢复之中,因此还有很多工作要做。例如,关于宫观的重大节庆活动还在恢复中,特别是一些神灵的圣诞日活动,正月初九的玉皇大帝圣诞(台湾地区称天公诞),二月十五日的太上老君圣诞,三月二十八日东岳大帝圣诞,三个九的慈航大士圣诞、成道和羽化升仙日,上中下三元日,等等。这些节庆日子,既是信众来宫观进香的日子,也是宫观举行大型节庆活动的日子。如何根据当代信众的需要增加节庆法会的内容,对信众的信仰生活作出指导,这些都在实践改进之中。另外,信众祭拜神灵,叩拜的形式也是五花八门的,宫观里常见的,有抱拳的,有合十的,有作揖的。叩头的时候,有三跪九叩的,有五体投地的。民众的祭拜缺少统一的指导,这些也需要我们及时的指导和帮助。所有这些指导工作,都需要我们耐心地设计和组织,并且一年又一年地坚持下去,最终形成制度和规范。有的道观在庙里面张贴各种宣传材料,有的道观还指派道士在殿堂里值班指导,有的道观还在本道观重大节庆日子建立专门的组织班子,吸收热心的信众参与其中。这些都是为道教信众服务的工作,当然,同样也是道士自己弘道度人的职责。

三、道士要奉祀神灵

一个道教信仰者同非道教信仰者的最大区别是信仰的内容不同。一个道士和一般道教信徒之间共同的地方是他们都是有神论者,相信道教的神灵。一个道士和一般道教信徒之间的区别就是道士会做道场,而一般道教信徒只会祭拜神灵。陈莲笙道长在《道教徒修养讲话》中,第六讲就是讲“斋醮度人”。这里的“斋醮”就是道教仪式的专有名词,俗话就称为“做道场”。陈莲笙道长指出,一个道士一定要会做道场,要学会“吹拉弹唱”的基本功,因为“做道场”需要道士有这样的本领。对于一名道士来说,学会做道场有四个方面的意义。

一是道士自身学道修道的功课。南朝刘宋的高道陆修静说过:“以人三关躁扰,不能闲停,身为杀盗淫动,故役之以礼拜;口有恶言,绮妄两舌,故课之以诵经;心有贪欲嗔恚之念,故使之以思神。用此三法,洗心净行,心行精至,斋之义也。”^①做道场就是使自己全部身心都处在念诵经文,以经文的神学思想管住自己的心、口和行,完成学道修道的任务。在演习科仪中,道士可以使得自己的身心和行为保持干净。

二是执行代神说教的任务。许多道教的科仪中,都要祈请神灵降临科仪坛场。科仪坛场在“瑶坛”节次中被幻化成为天庭。在神灵降临到坛场以后,神灵会借法师的口说出一番道理。这番道理是神灵教化信众的语言,不过是借用法师的嘴说出来而已。例如:在《太上慈悲九幽拔罪宝忏》(上)中说到,“天尊告曰:汝可彻坐,静念在心,一切因缘,吾为解说。天尊言,十方世界,皆有天堂。若有男女,常礼十方应号天尊,当生可获福,死得受生。于是

① 《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》,《道藏要籍选刊》第8册,第503页。

普救真人及诸四辈,长跪齐心而听演说。”^①这里说的“天尊告曰”和“天尊言”,就是神灵借用法师之口说出来的话。从信众而言,那是神灵的教化。从道士的角度说,那就是在执行“代神说教”。这些说教的内容,大多是劝人为善,扬善止恶的,因此对于观看科仪的阳上的信众都是一项神学思想的教育。

三是施行道法,护佑信众。许多道教科仪中,还包含着法师施行法术的内容。道教科仪和法术总是联系在一起的。刘仲宇教授曾经给道教法术概念规定了一个外延,认为法术包括三类:一类是道士修炼自身形质的法术,像外丹术、内丹术、房中术等等;一类是干预鬼神世界的法术,像降妖捉怪、召克鬼神、禳灾消祸、符咒治病等等;还有一类是占验预测的法术,像算命、堪舆、相面等等。不过,在道门中,刘仲宇教授说的第一类习惯称为炼养术,第三类则习惯称为“小术”,尽管道门之中一些人因为谋生都会施这些小术,但是都是不登道门大雅之堂的。只有第二类法术,也就是“干预鬼神世界”的才称得上是真正的道教法术。施行这类干预鬼神世界的道法的是法师,自身必须具有一定的箴位,但是有时候在行法以前还是要请神灵降临施法的现场,还要请天师来加持。全真南宗白玉蟾在《道法九要》中说过:“法也者,可以盗天地之机,穷鬼神之理,可以助国安民,济生度死,本出乎道。道不可离法,法不可离道。道法相符,可以济世。”^②这就是说,道士的施法,并不是光靠自己的内修本事,或者一点语言和手法、脚法,而是不能离开大道,要依靠神灵的帮助。也只有在科仪中做到道法相符,道士才能在科仪中护佑信众。

四是传承文化,维护中华的根蒂。道教科仪包含着丰富的中

① 《太上慈悲九幽拔罪宝忏》(上),青松出版社,2010年,第17页。

② 《道法会元》卷1,《道藏》第28册,第677页。

华传统文化的元素,包括文学、音乐、舞蹈、美术、表演等等。道教每一个科仪又都是历史上形成的,有的科仪可以追溯到唐宋,有的可以追溯到元明清,而且在上千年传承中,通过师父徒弟的口口相传,这些包含的文化要素一直保存到了今天。这些传承上千年的东西,都是中华文化的根蒂,也是各种文化要素的活化石,用现在世俗的话说,都属于非物质文化遗产。难能可贵的是,这些文化遗产至今还在为当代的道教信众服务,至今还生存和活跃在道教宫观之中,至今仍然为道教徒喜闻乐见。在当今快餐文化流行的时代,在道教宫观中的道士却还在操习“笙管琴弦”,还在吟诵“之乎哉也”,穿着古老的服装,追求古朴典雅和庄严华丽,维系着古老的中华文化的传承。从中,人们不能不感受到道教宫观在维护中华文化的作用,并且对道士们的持久操习感到由衷的钦敬。

第二节 怎样成为一名道士

过去要做一个道士,只要上山找到一名道士拜师,能够被师父收留学道,然后经过正式的拜师仪节,就可以成为一名道士。如果朝廷规定要度牒的话,碰到发放度牒的时候,就到县衙门的道会司申请一份朝廷颁发的度牒,就可以成为一名合法的道士。

上海闵行文化馆收藏了一份明正德二年(1507年)朝廷给付道士的度牒。度牒上的文字说明那是明朝礼部根据大明律法颁发给松江府上海县仁济道院道士张永馨的。在度牒上签字画押的有礼部尚书到松江府上海县的大小官吏九人。度牒给付道士张永馨收执,张永馨得到这份度牒就成为朝廷承认和允许学道和修道的道士,可以合法地从事各种道门活动。这位张永馨大约就

是我们知道的五百年以前领了度牒的合法道士了。不过如今要成为一名道士,似乎要比过去困难一点。

中国道教协会发布了1998年8月24日第六届代表会议修改通过的《关于道教宫观管理办法》,其中第六条第二款对于要求成为道士的,有明确的规定,他们必须“爱国守法,信仰道教,年满十八周岁,有一定文化,家庭同意,身体健康,作风正派的自愿出家人道者。他们须持有当地乡以上人民政府的证明,经宫观管理组织同意,经过考察一至二年,对安心道教事业者,给以冠巾,授予规戒,允许常住。因违犯教规或其他原因不宜留在宫观者,本着哪里来到哪里去的原则辞退。不得吸收违法乱纪、品行不良的人出家人道。”

这个规定出家人道的指的是全真派居住在道观里的出家道士。从入道的条件看,大致有八项条件,一条是政治性的“爱国守法”,一条是信仰性的“信仰道教”,一条是年龄限制“年满十八周岁”,一条是含糊的文化程度“一定文化”,一条是父母态度“家庭同意”,一条是个人身体条件“身体健康”,一条是个人品行条件“作风正派”,最后一条是个人对入道的态度“自愿出家人道”。这些规定对于学道人的道教神学思想学习和道术修炼都没有提出明确而具体的要求。

对于在家学道从道的正一派道士,中国道教协会在1998年8月24日第六届代表会议修改通过的《关于道教散居正一派道士管理暂行办法》也有明确规定。“办法”的第三条对于“散居正一派道士”提出了六项条件:即(一)拥护中国共产党领导,拥护社会主义制度。(二)散居正一派道士应自觉维护社会安定和民族团结,爱国爱教,遵纪守法,积极参加社会主义两个文明建设。(三)皈依“道、经、师”三宝,有正一法派师承关系,信仰纯正。(四)能背诵“祖师宝诰”和早晚功课经。(五)能从事正一派日常坛醮仪

典。(六)能遵守正一派规戒。在这六项条件中,第一和第二项是政治性条件。第三项规定必须有明确的师承关系,也就是必须拜师,拜的师父必须是道士。第四和第五都是同信仰有关的念经拜忏和做功德法事的内容。第六项则是有关规戒的内容。

中国道教协会是中国道教徒的社会团体组织。从道士的规定条件来说,对于全真宫观道士,只规定了年龄、文化程度,家庭统一,个人自愿,身体健康,作风正派。然后,规定了入道必须有政府证明身份,道观组织讨论同意接受,还要拜师和留观考察一至二年。经过这样两个步骤,才给学道人衣装,允许学道人常住。否则,可以随时赶出庙门。但是,对于正一派散居道士的规定,似乎对于学道毕业以后的资格论定,其要求的内容似乎和全真宫观道士的要求略有不同。正一派道士资格论定的六项中间有两项都和神职有关,一个就是要能够做早晚功课和背诵祖师宝诰,另一个就是会做法场。这些应该说都是道士的有神论思想的表现。

以上这些规定都是1998年通过的。在这些规定公布前后,国家宗教事务局批准成立了道教自己的宗教教育院校。其中两所大专水平的道学院,即:中国道教学院和上海道教学院。还有几所中专水平的道学院,即:青城山道教学院,衡山坤道学院和武当山道教学院。这些年来,中国各地似乎自然地形成了一个规矩,那就是要当道士就要先到道教学院学习,毕业后再回到本地,分配到各宫观,这样才算合格道士了。不过,有的地区在接受道教学院毕业的学员以后,仍然坚持要进庙的新道士拜师,维系着道教的师徒传承制度,并且要徒弟继续跟着师父学习本地的各种科仪,学习道教的法术,学会在宫观中为信众服务的各种技能。

第三节 道士的受戒和受箓

“怎样成为一名道士”，用社会上的话说，只是解决取得道士资格的问题，或者说是解决对于道士资格的认定问题。一个学道的人从各级道教学院毕业，回到庙里，得到道士的资格，拿到了“道士证”，就成为一个正式道士了。有的正式道士因为有坚定的道教信仰，有一定的工作能力，还能遵守道门清规戒律，因而得到全庙道众的信任，得到社会人士的赏识，后来被推举为庙观管理委员会的主任或者副主任，有的做了殿堂或部门管理的负责人。用社会上的制度来比较，这些道士担任的是职务，就像企业的经理，学校的校长和部门经理等等一样。任职的时候，这些道士是领导；如果被免职了，他们只是普通的道士。一个学道人在取得道士资格以后，要做好一个道士，还要继续学习道教神学思想，还要继续学习道门科仪和法术。对于道士继续学道的鉴定，在道教中还有另外一套制度，那就是：全真派道士要受戒，正一派道士要受箓。受戒和受箓的制度，解决的是道士学道水平的鉴定问题，用社会上的制度来比较，就好像道士的职称和职称等级。一个道士做这样的鉴定，可能一生要做很多次。道士一生得到的戒牒和箓，在羽化离世的时候，规定要焚化或者随葬，让亡魂携带，交北斗和东岳的主管司。

一、道士的受戒

传戒礼仪是道教全真派的重要礼仪。戒就是戒律。一般认为，传戒仪范是由全真龙门派祖师丘处机创立的。丘处机采集道门传统戒律，仿效佛教沙弥、比丘、菩萨等三戒制度，订立了“三坛

大戒”，即：初真戒、中极戒和天仙大戒。只是从金元到明末，按照丘处机制订的传戒仪范都是采用单传秘授的形式进行。弟子得戒于师父，旁人无从得知。清代初年，王常月主持北京白云观以后，将单传秘授的形式改变为公开传戒，在白云观设立了戒坛，广度弟子，弘扬律宗，使得全真龙门派出现了中兴的局面。一时间，中国大地，从北至南，到处是龙门弟子在“立观度人”，弘道传法，人称“龙门禅宗半天下”。因此，从清代以后，一个全真派道士，参加传戒仪礼，得到在戒坛上颁发的戒牒，就是他毕生宗教事业的象征、认可和标的。通过传戒活动，系统学习全真戒律和全真知识，得到颁发的戒牒，一个全真道士才算是达到修道的一个阶段，成为一个真正有道的全真龙门派道士。

按照全真丛林制度，除了白云观可以设坛传戒以外，其他丛林亦可设戒坛传戒，例如沈阳的太清宫、成都的二仙庵等等。在近代道教历史上，由于历史和经济的原因，1927年后，北京白云观就没有再开坛传戒过。在1947年四川成都二仙庵开坛传戒以后的四十多年里，中国道教的全真派放戒仪礼也没有再举行过。按《登真录》记载：1927年白云观戒坛传戒349人，有六位引礼师，方丈是陈至霖，直隶人。戒坛上供着三清神像。受戒人必需年满十六岁，一般应在全真道观里至少住满一年。受戒道士的姓名印在《登真录》上，按照千字文的顺序排列。每次传戒都要经过传戒和测试，成绩头四名的受戒人有资格今后成为十方丛林的方丈。第一、二位的受戒人还授与法简，注明他们的道派和师承。参加传戒的全体受戒道士都能领取道袍、度牒、饭钵和规。按照全真丛林制度，只有全真教的十方丛林才能传戒，一般全真道观没有传戒资格。自从张天师不发度牒以后，正一派道士也允许参加全真龙门派的传戒大典；不过，正一派道士即使精于全真仪范，也无权当十方丛林的住持。这一点在两派中似乎是一种自然形成的默契。

1989年11月12日至12月2日(农历十月十五至十一月初五),北京白云观在停止传戒六十年后又恢复了传戒活动。这次传戒历时二十多天。全部礼仪分为三个部分:

1.准备阶段,各路戒子(受戒道士的专称)到北京白云观报到,观看观内张贴的《告诸戒子榜文》、《戒坛清规》等告示,由白云观知客按照全真派挂单礼仪对戒子逐个进行考核。安排住宿、饮食、起居事宜。

2.传戒阶段,包括迎师礼、演礼、考偈;请律师、审戒、诵皇经、礼斗忏;讨论戒条、传授衣钵、发戒牒、普表谢神、做铁罐施食道场等等内容。其中:

迎师礼,指的是全体戒子在“迎请堂”,迎请主持传戒礼仪的“五师”和“十师”。“五师”指演礼师、引礼师、纠仪师、纠察师和道值师等,他们是整个传戒活动的领袖。“十师”指保举师、提科师、登篆师、迎请师、主经师、主忏师、主翰师、表白师、通报师、引赞师等,他们是传戒活动各个节次的主持人。“五师”和“十师”,都是由全真龙门派内德高望重的前辈担任。

演礼,指的是全体戒子学习和演习全真道士的生活礼仪,即提规、捧钵和出入殿堂的仪轨,学习全真道士的道场礼仪,即执规、执简、展规、跪拜等仪轨。通过传戒,全真龙门派将来自各地各道观的各种仪轨统一起来。

考偈,指的是全体戒子根据三大师出的题目书写答卷。题目包括,一是默写经文;二是作诗一首;三是作短文一篇。全体戒子的答卷经过评审,第二日以“证真榜”的形式,公示戒子考偈的名次,在戒子的名字下面还要注明戒子的师父及所在宫观。

三请律师,指的是全体戒子重复用类似的礼仪,请“道”、“经”、“师”三宝,作为传戒礼仪的镇山之宝。这样的礼仪既表明全体戒子奉道行事的决心,又表明本次传戒大典具有权威和神圣

的意义。其礼仪节次是：全体戒子从戒坛出发，到“迎请堂”前，恭请本次传戒大典的八大师，即：证盟大师、监戒大师、保举大师、演礼大师、纠仪大师、提科大师、登篆大师和引请大师。在迎请堂里，高功监戒大师上香礼拜。二使者捧香烟缭绕的香炉出迎请堂，八大师随后，众戒子又随后，回戒坛。使者将香炉置于戒坛的神位前，高功拈香礼拜，众戒子随着就地礼拜。这样一请就意味着传戒大典已将神明请来戒坛。众戒子第二次重复云步于戒坛与迎请堂之间，请《皇经》一部，“法统”一卷，供奉于戒坛神位前。二请意味着传戒大典已经将“经”和“师”宝请来戒坛。道有三宝，道经师。经过这样三请“道经师”节次，就使得正在进行的传戒大典具有了无上的权威性和神圣性。

传戒说法，是传戒大典中的主要活动。戒子们在经师的率领下，到迎请堂迎请传戒律师和八大师。传戒律师和八大师率领众戒子步入戒坛。在戒坛上，律师居中而坐，八大师分坐左右。在戒坛下，众戒子捧简长跪，听取律师宣讲大戒。大戒包括初真戒、中极戒和天仙大戒等三种。三种戒法分为三次宣讲，每次讲一种。每次都要举行迎请律师和八大师的仪式。

在传授“初真戒”和“中极戒”的时候，律师每讲一戒就要问：“此戒，尔等能持否？”众戒子要齐声回答：“依戒奉行！”

在宣讲“天仙大戒”的时候，律师每讲一条，都要问：“此无量心能持否？”众戒子要回答：“尽形寿命，常持此心，依教奉行！”

最后，律师要诸戒子“至心恒持诸戒，皈依道经师三宝”。众戒子同声回答：“皈依道！皈依经！皈依师！”

传授衣钵，是由律师向所有受戒弟子传授衣钵。众戒子在“迎请堂”恭请律师和八大师到戒坛。律师和八大师在戒坛就座。戒子代表将钵和戒衣奉上律师。律师手持钵和戒衣，分别念咒，并在神位前香炉上薰蒸，然后交于戒子代表。戒子代表领受衣钵

以后,穿上戒衣,在戒坛下行“十方对规礼”,在步虚中礼谢十方诸神。众戒子跟随代表一起礼拜。最后,送律师和八大师回迎请堂。

颁戒牒,就是由律师向众戒子颁发证明已经受戒的“戒牒”。戒牒是道士受戒的凭证,其内容包括有:戒子的法名、道号和俗名,出生年月日,籍贯,受戒时间地点,受戒编号。戒牒上盖有“玄都律坛”和传戒律师、八大师的印信。众戒子列队到迎请堂恭请律师和八大师,步至戒坛。律师和八大师在戒坛上就座。众戒子在坛下参拜律师和八大师。戒子代表在戒坛上行礼。律师按照《千字文》次序,向戒子颁发戒牒。戒子依次序上戒坛,从律师手中接受戒牒,行礼。颁发戒牒以后,送律师和八大师回迎请堂。

谢神和普度,指的是在放戒的最后二天里戒子在律师和八大师带领下,举行“大回向”仪礼,醮天谢神,将受戒弟子的名单表奏天庭。众戒子长跪发愿,忏悔过去的过错,恳谢道经师三宝。礼谢天神以后,焚送戒坛神位,撤销戒坛。普度就是举行全真派的炼度施食仪式,即铁罐炼,以向道善心,普度一切冤死孤魂,脱离苦海,升登天界。

除了以上传戒节次以外,众戒子除戊日外,还要天天参加早晚功课经的念诵和礼拜,中午还要念诵《三官经》等。

北京白云观恢复传戒,是有赖于王理仙方丈、傅元天会长、许至有大师、江至霖大师等老道长的共同努力。礼仪既保持了全真教派传戒的传统面貌,又适应了当今社会的要求。其后,四川青城山常道观又举行了第二次传戒。至此,道教全真教派的传戒已完全恢复。

二、道士的受箓

授箓是道教正一派的重要礼仪。箓就是法箓。一般认为,授

箓仪范在祖天师张道陵的时代就已经打下了基础。张道陵在巴蜀修道时,曾经创立了二十四治,同时创正一盟威经箓二十四品,分属二十四治气,督察二十四治区内的鬼神功吏。南北朝以后,历代高道先后整理和编纂了各种法箓,使得法箓逐渐成为天师道派传承的标志和重要的科仪活动。第四十二代天师张宇初在《道门十规》中说到,“其太上诸品经箓,若祖天师所受,则盟威、都功;葛仙翁所受,则中盟、四仙;茅真君所受,则上清、大洞。其余符箓弥多,皆所以福国裕民,宁家保己”。^①张宇初说的“祖天师所受”,当指龙虎山天师道;“葛仙翁所受”,当指閤皂山灵宝派;“茅真君所受”,当指茅山上清派。宋元以降,龙虎山一直统领江南道教。明代时更是奉命掌天下道教事,三山符箓统归龙虎山执掌。

所谓箓,那是由多种文书、符图等组合在一起的一套文件。这些文件有的记载了天官功曹、十方神仙的名位,有的是召役神吏、施行法术的符图。《正一修真略仪》称,“箓者,太上神真之灵文,九天众圣之秘言,将以检劾三界官属,御运元元,统握群品,鉴鹭罪福,考明功过,善恶轻重,纪于简籍校诫宣示之文”。由此可见,箓虽然是颁发给道士的,但是它的内容具有道法的功能,就是说,箓能够通神和驱鬼。另外,《正一修真略仪》中还说,“箓,录也。修真之士,既神室明正,然摄天地灵祇,制魔伏鬼,随其功业,列品仙阶,出有入无,长生度世,与道玄合,故能济度死厄,救拔生灵。巍巍功德,莫不由修奉三洞真经、金书宝箓为之津要也”。^②由此可见,箓颁发给道士也与道士修炼的功业有关。箓的内容同箓的品位相结合,也就是说,修炼到某种程度的道士只能授某种程度的箓,在科仪法事中也只能施行某种程度的道法。从这个意

① 《道藏》第32册,第148页。

② 《道藏》第32册,第175页。

义上说,道士得到不同的箬体现了道士不同的善恶轻重,体现了道士不同的道法水平和修炼水平。授箬制度既是正一派道士道法等级的标志,也是道教正一派内道士教阶的标志。《三洞修道仪》的“初入道仪”称,“授正一箬后,方可以为人章醮,为帝王封署山狱,辟召妖毒,朝拜星辰,以铨律候”。^①只有授箬的道士才可以做这些法事,这里说的就是箬与道法和道士品级相联系的道理。

正一派的箬有多少品级,各个朝代的文献说法并不一致,例如,《三洞修道仪》就说“自正一至大洞,凡七等箬,有一百二十阶,科有二千四百,律有一千二百,戒有一千二百”。^②因此,在五代末的时候,箬似乎十分繁复。现在正一派道士常以《天坛玉格》为准,《天坛玉格》当是晚于《三洞修道仪》的典籍。《天坛玉格》将正一道士的箬分为五个等级,即:初授“太上三五都功经箬”,正六品,七品衔;升授“正一盟威经箬”,正四品,五品衔;加授“上清五雷经箬”,正三品衔;加升“上清三洞五雷经箬”,正二品衔;晋升“上清大洞经箬”,正一品衔。道士必须随着道功修炼和善功德行日渐进步,才能依品级逐步晋升。按传统,一般是过三年才能晋升一级。如果没有功德和道行就不能晋升,不然就会遭到天谴。

道教授箬仪礼的程序,历来口口相传,没有文字记载。根据中国道教协会在1995年12月在江西龙虎山天师府举行的授箬仪式,授箬礼仪的程序大致可以分为三部分:

1.准备阶段。各地道士陆续到授箬道观挂单,注册授箬。

2.授箬阶段。包括迎请主持授箬礼仪的三大师和护法六大师,举行启师、拜斗、传度、斋供、上表、送圣等法事,宣讲经典和戒律,演习打斋仪礼等。其中:

① 《道藏》第32册,第167页。

② 《道藏》第32册,第166页。

迎请大师,指的是迎请主礼的传度师、监度师和保举师。传度师负责传授正一法箓,监度师秉公无私地负责监督授箓过程,保举师负责保箓、保戒和保香。主持全部授箓礼仪的三大师,由正一派内德高望重、道法精湛的法师担任。按照惯例,传度师一职由授箓的名山宫观委派。如果在龙虎山授箓,则由龙虎山天师担任。护法六大师指的是护箓大师、护法大师、护经大师、护坛大师、护戒大师、护道大师等,也由正一派内具有称职道法和道行的道长担任。开坛授箓时,在掌仪经师和旌节幢幡等仪仗引领下,众受箓道士迎请三大师和护法六大师进入斋坛。

开启法事,指的是三大师和护法六大师在入坛后,在斋坛神位前,上香,礼拜,行开启法事,参拜玉皇、三清和祖天师等。众受箓道士跟随大师礼拜。

宣讲经典和戒律,指的是三大师和护法六大师,分别宣讲《度人经》要旨,正一授箓制度的由来和规定,正一道派的“三皈九戒”等内容。

拜斗、斋供、上表等法事,指的是诵念授箓表文和受箓道士名单,通疏神明,忏悔过错,祈求护佑,长生延寿。在传度仪式中,要向受箓道士颁授法印、法尺、法剑、令牌、拷鬼杖、令旗、法水、科书和职牒等等。在授箓仪礼结束时,还要举行送圣仪式。

打斋礼仪,指的是演习道观内传统的道士用斋礼仪。

授箓礼仪中颁授的“职牒”,相当于全真派传戒后颁发的“戒牒”。职牒的内容包括有受箓道士的姓名、道号和法名,出生年月日,籍贯,受箓时所属道观或道院,授予箓名和品级等。这一职牒,对于一个受箓道士来说,是他信仰、道行和修炼水平的标志和证明。按照道教教义,职牒也是他日后为信众行道法的依据,因为凭此职牒,道士才有权可以将职牒上署写的名号,在上奏的疏文(即“意子”)中禀告相应的神明。否则一个未曾授箓的道士是

不能施行某些道法的,即使施行了也不会有沟通人神的效果。

第四节 道士在神和人关系中的地位和作用

说到道士在神和人的关系中的地位和作用,首先要说到在道教产生以前,中国人的有神论观念中,神和人的关系是怎样的关系。

根据史料记载,在周代以前,人和天地的神灵是能够任意沟通的。其间,巫师就承担着沟通人和神的关系的职责。由于巫师是人,而巫师又可以随时和神沟通,因此,当时人间社会和神灵世界就混淆在一起,社会的秩序也就比较混乱。并且直接影响了人间社会的稳定发展。于是,在中国的周代,当时曾经出现了一次宗教思想的改革,人们习惯地称这场改革为“绝地天通”。那就是皇帝把沟通人和神的关系的权力控制在自己的手里,对巫师的功能作了巨大的限制,同时,人的祭祀神灵的职权也受到了极大的限制。新颁布的礼制规定,祭祀天地的权利只有皇帝才拥有,百姓只有祭祀自己祖先的权利。于是,百姓就没有资格和能力同神灵取得沟通,人间社会和神灵世界也就不再相混,社会也就变得有秩序了。有人认为“绝地天通”的观念产生于西周,同周公的“制礼作乐”是相一致的。因此,有人认为这个转变就是中国思想史上,从“天人合一”到“天人分裂”的蜕变。

东汉时期,早期道教的产生正好为百姓重新拿回来了祭拜天地神灵的权利,虽然道教祭拜的天地神灵同皇帝和王朝祭拜的天地神灵并不是同一个系统,而是有它自己的特色。但是,无论如何,道教让中国民众也有了祭拜天地神灵的权利。因此,在某些西方宗教社会学家的眼中,道教的出现是中国礼仪制度的一次革命。当然,为了使得社会的秩序不致像历史上那样出现混乱,这个沟通人和神灵世界的责任就落在了道士的肩上。在道教的礼

仪之中,信众向神灵申诉、祈愿的各种需求,都由道士来承担。道士承担了信众与神灵沟通的职能。

第五节 当代道教组织的性质

当代宗教都是有组织的社会实体。世界如此,中国也是如此。天主教有天主教爱国会,基督教有基督教两会,佛教有佛教协会,道教有道教协会,伊斯兰教有伊斯兰教协会。不过,同样是宗教组织,一个宗教组织的形式可能同另一个宗教组织的形式并不一样,一个国家的宗教组织形式同另外一个国家的宗教组织形式也并不一样。例如,中国天主教(Catholicism in China)的组织就有三种,一种是天主教教务委员会,一种是天主教主教团,还有一种是天主教爱国会。天主教爱国会是中国天主教特有的,是中国天主教神长教友组成的爱国爱教的群众团体。它是在上世纪50年代中国天主教反帝爱国群众运动中诞生的,一直延续至今。天主教主教团(Bishops' Conference of the Chinese Catholic Church)是天主教教务领导机构,它由全国各教区正权主教、助理主教、顾问主教组成。其宗旨是以《圣经》为依据,本着从宗徒传下来的公教会的传统精神,研究、阐述当信当行的教义教规,审批教区主教的选圣,设置牧灵职务,制订牧灵规章,开展牧灵工作,团结全国神长教友遵守国家法律法规与政策,贯彻独立自主、自办教会的原则,对外代表中国天主教会。这个宗旨既有政治内容,也有宗教内容,还有教务内容。而佛道教就只有一个,即佛教协会和道教协会。根据中国道教协会1992年的章程,中国道教协会的宗旨是“在人民政府领导下团结全国道教徒,爱国爱教,遵守国家《宪法》、法律、法规与政策,继承和发扬道教的优良传统,

代表道教界合法权益,协助政府贯彻执行宗教信仰自由政策,促进国家安定团结,积极参加社会主义现代化建设,为祖国统一,维护世界和平贡献力量”。^①这个宗旨,大部分都是政治内容。和天主教团的宗旨比较,缺乏经典的内容,缺乏教义权威解释的内容,缺乏对于道教组织管理的内容,也缺乏开展合法的宗教活动的内容。这样一个宗旨似乎缺乏作为宗教团体的特点。

一、道教原来就有教会实体组织

在中国道教的历史上,道教一开始就有当时比较有力的组织形式。那就是早期道教的太平道和正一盟威之道,即天师道,或称正一道。早期道教从它建立起,就建立了自己的以共同信仰为特征的组织机构,开始了实体化的过程。这个早期实体组织表现在:

1.教徒区别化。早期道教的正一道,入道者都要交五斗米。交米和不交米就在形式上将信仰者同非信仰者区别开来,将道教徒同非道教徒区别开来。另一派太平道的道徒头裹黄巾,身着黄服,世称“黄巾”。这就在衣着上将太平道教徒同非道教徒区别了出来。

2.经典专一化。道教徒有自己的信仰内容。正一道崇奉《老子》,有《老子想尔注》传世。太平道崇奉《太平清领书》,有《太平经》传世。这些道教专门的经典,有其自己独特的神学内容,同宗法社会崇尚的儒家经典不同。

3.组织系统化。早期道教二派把不同地区和不同宗族的有共同信仰的道教徒组织在一起,建立了自己的组织系统。太平道张角,在十余年间,发展教徒数十万,设立三十六方,大方万余人,小

^① 《中国道教》,1992年3期,中国道教协会,第15页。

方六七千,在方中间设立渠帅。正一道的组织称为“治”,张陵立二十四治,就像郡县城府一样,治理民物,奉道者皆编户著籍,各有所属。每年的正月七日、七月七日、十月五日三次聚会,信徒都要聚集在本治,改治录籍,落死上生,隐实口数,正定名簿,三宣五令,令民知法。“治”就像是后世的行政编制。

4.神职人员专职化。太平道的首领称“大贤良师”、“天公将军”,“地公将军”、“人公将军”。各方都有首领称为“帅”。正一道的首领称为“天师”,“系师、嗣师”。下设祭酒、鬼卒等职。所有这些神职人员都以信仰深浅和德行高下为区别。神职人员负责率领本组织属下的信众,讲解经典,教化信众。

早期道教作为一种信仰组织,同时又是一种政教合一的组织。在一场群众运动兴起的时候,早期道教的组织又成为团结道教徒和非道教徒一起起事的纽带。

二、道教教会实体组织在三国时期被强制松散化

早期道教的两派,太平道在东汉末年起义中遭到了血腥镇压和禁止,太平道被消灭。正一道(即五斗米道)被曹魏王朝收降,不得不接受被改造的结果。对于早期道教被改造,人们习惯于用寇谦之的说法,就是“清整道教,除去三张伪法,租米钱税,及男女合气之术”,“专以礼度为首,而加之以服食闭练”等等。其实,这些都是表面的东西,对于曹魏王朝来说,改革的真正内容是分解道教领袖和道教徒的密切关系,剥夺道教组织对于道教徒的管理权力,使得道教最终成为一种建立在师徒传承基础上的松散的神职人员的组织。

1.禁止一切道教实体的存在。无论是葛洪或是寇谦之,道门中人都不得不接受“王权控制神权”的事实,批评早期道教,“诳眩黎庶,纠合群愚,进不以延年益寿为务,退不以消灾治病为业,遂

以招集奸党,称合逆乱”^①,“愚人诳诈无端,人人欲作不臣,聚集遁逃罪逆之人及以奴仆隶皂之间,诈称李弘”等等。^② 魏晋以降,历代统治者都禁止道教组织的存在。三世纪七十年代,道士陈瑞在四川传教,自号天师,“徒众以千百数”,遭到益州刺史的镇压。四世纪初,李特和李雄在四川崇信道教,立范长生为天地太师,遭到益州刺史周抚镇压。四世纪初至70年代蜀中李脱、李弘、李金根等“李家道”广泛活动,先后被禁绝。四世纪末东晋孙恩起事,八郡一时俱起响应,在五世纪初也被镇压。

2. 割断道教领袖和组织的关系,使领袖非宗教化。创建正一道汉中政权的张鲁被曹魏政权收降。曹操拜张鲁为镇南将军,封为阆中侯、邑万户,使其位次三公。又将张鲁五个儿子及其主要祭酒等均封为列侯。目的就是使道教组织的领袖变成一般的世俗领袖。其后,又将封侯的张鲁及其家属搬迁到都城邺城定居,还将有影响的方士也全部集中于魏国,这样就割断了正一道领袖和普通道教徒的联系,瓦解了道教的实体组织结构,使其不可能形成对封建宗法制度有威胁的政治和军事力量。

3. 将有影响的方士聚而禁之。曹操将有影响的方士全部集中于魏国。其中有:陇西封君达、甘陵甘始、上党王真、谯国华佗、卢江左慈等十六名。这些人道术种类繁多,都有一定的群众基础。曹植在他的《辨道论》中说,曹操“恐斯人之徒接奸诡以欺众,行妖慝以惑人,故聚而禁之”。^③ 不让这些有影响的宗教人物在民众中活动,就在根本上堵截了道教组织的形成。

魏晋两代,这一系列分化和瓦解道教实体的做法取得了成

① 《抱朴子内篇·道意》,《抱朴子内篇校释》,中华书局,1980年,第158页。

② 《道藏要集选刊》,第八册,第378页。

③ 《广弘明集》,《四部丛刊初集》第110册,第56页。

效,尽管道教信仰植根于中国民众之中,有赖以存在和发展的社会原因。道教仍有发展,道士仍然存在。但是,他们不可能成为统一的有组织的社会力量,而只能呈现混乱而松弛的局面。

正是在这样的条件下,道教不得不作出适应社会的变化。

首先,建立仅仅吸收神职道教徒的授箓制度,摒除了大量发展道教徒以及普通教徒和神职教徒合为一个实体的可能性。

其次,确立师授系统为基础的组织方法,其结果就出现了上清派、灵宝派以及周至楼观台的楼观派等各种派别以及大批专供道士祀奉和修道的场所。这个组织系统的确立,就摒除了道教形成统一组织的可能性。

第三,限制道教组织的经济来源。道士和宫观仅仅依靠微薄的奉献和在穷山恶水地区的种植出产来维持生计,使得道教不可能形成有经济力量的实体。

第四,辨别伪经,扩大神仙范围。使道教同中国古代民间以天神崇拜和祖先崇拜为内容的宗教习俗相互兼容,将道教神学思想和中国民间信仰观念合二为一,纳入儒家思想的范畴。

经过这样一系列的变化,同早期道教相比较,魏晋南北朝时期以后的道教就成为一种包含宗法制度下的天神和祖先崇拜内容的,同宗法社会相适应的,以师授为组织方法的,以宫观、名山或宗派为单位的,从属于郡县和中央集权制度的,一种松散的没有经济和人员实力的宗教组织。从这样一种组织形式过渡为一种没有宗教特点的社会组织就非常容易了。

根据以上对于道教宗教组织的历史的了解,我们可以知道,中国的宗教组织,不论是哪一种宗教,生存都很困难,这样一种困难,并不是 1949 年共产党执政以后造成的,而是中国社会的特点和传统造成的。

中国是一个以农业为基础的社会。这个社会的基础是家庭

和家族。国家和朝廷对家庭和家族的管理就是里社和郡县管理制度。这样一种社会管理体制从秦始皇时代开始,在中国已经有效地管理中国社会达到 2000 多年了。这样一种管理制度,自然排斥别的管理制度的干扰。在这样的社会里生存,人只能生活在郡县管理制度下,接受皇帝、县太爷、族长、家长的管辖,而不会允许有另外一个组织系统插手。对于君王来说,中国的君王自称是“天子”,也就是天帝的儿子,是代表天神(中国人口中的“老天”、“天老爷”)的意志的。中国的君王把自己所有属地上的百姓都看做私有财产,也绝不容许有另外一个神权来高于自己代表的王权。所以,在历史上,中国宗教要想成为西方宗教那样有自己独立的组织,有独立的经济和政治力量,那几乎是完全不可能的事情。因此,对于现在的中国道教协会组织的特点,我们无须责怪现在的道教领袖,也无须责怪当今中国社会的政治力量,因为,这些都不是他们的主观愿望能够决定的,而是中国社会发展的必然。

第六节 对于辛亥革命后道教 成立教会组织的再认识

在中国道教的历史上,提出成立现代意义上的全国性道教组织,那是在辛亥革命以后。回顾这一时期的历史,我们可以看到两点:

第一点,提出成立全国性道教组织的要求十分匆忙。1912 年 7 月 16 日,从北京、上海、沈阳、西安、淮安、武汉和千山、闾山、武当山各大全真道观来的住持,在北京白云观联合发起,成立了中华民国道教会。当日,就向袁世凯大总统的国务院送上呈文,要

求“援照佛教会成案”，承认该全国组织。

1912年9月10日，由江西龙虎山的第62代天师张元旭会同上海和江苏等地的正一派道教徒，在上海的关帝庙，宣布成立中华民国道教总会以及中华民国道教总会江西本部驻沪总机关部。成立大会后，向南京的民国政府送了呈文，但是并没有得到批准、承认或者不批准的覆文。

从这两个要求成立中华民国道教会，或者成立中华民国道教总会的历史事实，我们可以发现，由全真派大道观要求成立的中华民国道教会，它是在得到“佛教会”成立的启发下提出来的。由正一派道观在上海要求成立的中华民国道教总会，它是在成立“中华民国道教会”以后提出来的。时间上十分匆忙，可以说都是形势逼人的结果。

第二点，对于成立道教组织时的社会形势以及道教组织的宗旨都还来不及作认真思考。北京的中华民国道教会的《宣言书》称，“道教为中华固有之国教，国体革新，道教亦应变制，此中央道教会之所由发生而亟欲振兴者也”。^①意思是，国家从王朝变成了民国，于是道教的制度也应该变化。当时在北京白云观的高道们，还来不及思考国家发生了什么样的变化，以及社会今后有怎样的发展趋势，道教应该如何适应这些变化。只知道国家变了，道教也要变。佛教已经变了，道教要赶快跟上。

上海的《发起词》称，“当此时代过渡，难御世界风涛，若无群策群力，何能斯振斯兴”。第62代天师张元旭在成立会上的讲话中则称“兹当民国初立，万事维新，国体现已更新，教务亦当整理”。^②这些话意思是，时代正在发生变化，道教也要重新整顿，不

① 《道教会布告》，《藏外道书》第24册，巴蜀书社，1994年，第472页。

② 《中华民国道教会江西本部驻沪总机关部章程》，第2页。

然不可能抵御世界的革新风涛。只有联合起来,才能振兴中国的道教。但是,时代会怎样过渡,世界有怎样的风涛,道教应该做怎样的整理等等,也来不及作出思考。

因此,从南北道教界的领袖的话来看,北京和上海两地的道教领袖之所以要成立道教全国性组织,只是为了适应社会的变化,怕被社会抛弃,而其出发点也只是为了自身宗派的利益,而不是为了解决道教生存的基础以及确定如何适应社会发展的长远目标。

一、道教教会组织的基础是对于“道”的共同信仰

道教组织和一般群众组织不同的地方是,它是一个有道教信仰的组织。参加这个道教组织的人都有共同的信仰,就是对于“道”的信仰,对于道教神灵的崇拜。“道”这个信仰是从两千年以前流传下来的。但是,现在信仰“道”的人都是当代人。当代人的生活环境、条件以及生活的目标,都同历史上的中国人有了很大的区别。因此,现在对于“道”的信仰的内容无疑应该比历史上的信仰有比较大的变化,并且应该有极大地丰富。但是,道教信仰的实际情况却不是这样。因为,从明清到现在,尽管中国社会的物质和精神文明有了很大的进步,而道教对于“道”的信仰内容的理解和阐述,却停滞不前,变化不大。正是由于这样一种认识上的停滞,因此,近代道门中人对于道教组织以及组织的活动内容等等都缺乏统一而明确的认识,使得道教组织的基础不能稳固,道教组织的活动没有明确的方向,于是,道教组织就不可能将道教徒和各道观、道堂、道坛等组织在一起,以形成现代社会有影响力的社会力量。

二、教会不能只是职业道教徒的组织

任何组织都是由特定的人群组成的。组织对于参加自己组织的人必须有个明确的规定。这个规定既不能有关门的倾向,也不能变得滥竽充数,什么人都吸收进来。对于道教组织来说,首要的要求,就是要有对于道的信仰。

第一,参加道教组织的人不能只是有神职的道士,还应该包括一般的道教信徒。信仰道教的人包括有神职的道士和没有神职的普通道教徒,所以,道教组织不能把普通教徒这一扇门总是关着。信仰道教的人中间,道士总是少数,大多数却是普通教徒。对于道教的发展来说,普通教徒的作用是绝对不能忽视的,因为有了大量的非神职教徒,道教组织才有群众基础,才有稳定的供养,才会有足够的经济实力,才能办成几件大事。有没有道教信仰是参加组织的前提,其他都应该从宽。在辛亥革命以后成立的北方的“中华民国道教会”和在南方成立的“中华民国道教总会”,都是只有神职人员参加,并没有普通信徒参加,更没有普通信徒参与领导工作。这样的道教组织,自然是缺乏代表性,也是没有经济和政治力量的。

第二,在道教组织中,有神职的教徒,即道士,自然会占据主要的地位。但是,历史的现实是道教内部有不同宗派,加上中国幅员广阔,地区经济实力和传统文化都有差异,因此,即使在同一宗派之中,不同地区的道士还是有不小的差别。道教组织对于不同派别和不同地区的道士不能有宗派隔阂,更不能彼此歧视和攻击。在中华民国道教会的《宣言书》中,与会的领袖们却大肆鄙视本宗派和其他宗派的道教徒,批评“以符篆为道者,是道贼也;以服食为道者,是道魔也;以炼养为道者,是道障也。更有深林寂壑,痼癖烟霞,蓬莱方丈,谬托神仙,理乱不知,黜陟不闻,于物于

民胞毫无系念,自为计则得矣,如苍生何如,世界何尤。其甚者硜硜自守,顽石难移”。^① 如果这里说到的“符篆为道者”是指正一派道士,那么“服食为道者”和“炼养为道者”则是指发表宣言的道长们同派的全真道士。这些领袖们毫无道理地鞭挞同宗同门,等于把整个道门的人都关闭在道教组织的大门之外。于是,这个道教组织最后只剩下了几个发起单位。这样的组织,尽管自称是“中华民国道教会”,但是,它的代表性又在哪里呢?

三、道教教会的职能

当代的道教组织对于社会、对于信徒发挥什么样的作用和功能。这也是必须要探索的新问题。这个探索当然要从社会实践出发。

以香港道教界为例,由于历史的原因,香港一百年来一直处在英国的租借和管理下,香港道教的存在和发展自然受到西方宗教社团观念的影响,香港道教组织的经验对于我们认识当代道教组织的职能是有参考意义的。

根据香港中文大学宗教系主任黎志添教授和游子安、吴真等教授的研究,香港道教教团在百年中曾经经历过三个阶段:

第一阶段,从1890年到1930年代,各道堂各自为政,除了举行宗教活动,满足信众信仰需要以外,主要是赠医送药。

第二阶段,从香港沦陷于日本军国主义的侵略到1960年代,由于社会受到战争和经济凋疲的困扰,道教各道堂仍然以赠医送药,扶助贫困和收尸义葬等活动为主。

第三阶段,从1970年代到香港回归祖国至今,香港社会发展稳定,民众生活获得显著改善。蓬瀛仙馆、青松观和圆玄学院等

^① 《道教会布告》,《藏外道书》第24册,巴蜀书社,1994年,第474页。

一方面将自身从一个封闭的道堂改变成为开放的宗教集团,另一方面利用扩大的经济基础,为社会服务和公益活动做了大量投入,除了继续赠医送药以外,在教育事业中、养老事业中都有了突出的进展。近四十年来,香港道教曾经办学和现在仍然在办的学校,从幼儿园起到小学、中学,一共有43所。我亲眼看到,20年前,这些学校要添购计算机和电化教育设备,因为那时计算机刚刚起用,设备费用昂贵,政府教育投入难以承担。可是,圆玄学院、青松观和蓬瀛仙馆等道观就出资为学校购买了全套设备,啬色园(即黄大仙馆)还在山顶专门修造了一所天文台,聘请专职教师,供全港各个学校在自然常识教学中免费使用。

香港道教的教团组织是在1957年由七个香港道堂组织联合发起成立的,那时候称为“港九道教总会”。这七个道堂的共同点都以供奉吕祖为主。到了1960年6月,由于“儒道释宗教座谈会”的推动,由27个道堂组成了“香港道教联合会筹备委员会”。1967年香港政府批准成立香港道教联合会,并且召开了第一次理事会会议。参加第一次理事会会议的道堂和道坛,作为团体会员,共计有三十五个筹备委员会会员。

根据香港道教联合会的章程,道教联合会的宗旨是“联合香港道教团体,增强道教之信仰,研阐真一之正理,协助本联合会各会员道务之发展,及举办各自社会慈善事业,与有关道教之学术研究、讲习,与书刊之印行”。这样一种教团组织,就已经很类似于基督教、佛教和天主教等宗教团体了。

再以中国大陆道教组织为例,中国道教协会是1956年成立的中国历史上第一个跨宗派的道教组织。因为这个组织成立以后就一直处在“左”倾思潮之中,受到各种干扰和限制。第一任会长岳崇岱在“反右派斗争”中吞金自杀,第二任会长陈撄宁在“文革”中孤寂而死。直到改革开放以后,宗教信仰自由政策得到落

实,中国道教协会才获得了正常活动的机会,近 20 多年来做了大量工作。

在 2010 年举行理事会会议上,中国道教协会决定成立七个专门委员会,将协会各项工作分别由专门委员会开展起来。这七个委员会是:道教教务委员会、道教教育委员会、文化艺术委员会、慈善公益委员会、道家养生委员会、权益保护委员会和海外交流委员会等。

2010 年 10 月的会长会议,又通过了各专门委员会的工作通则。这七个委员会大致上分担了道教组织应该具有的四个职能,那就是(1)济世的职能,(2)度人的职能,(3)团结的职能,(4)推进的职能。尽管专门委员会的工作还刚刚开始,但是,这一分工已经展示了中国道教协会对自己的宗教职能的认识以及未来工作的前景。

海内外道教界人士都期待着中国道教在自己组织的领导和指导下,在适应当代社会生活、服务道教徒信仰生活中,创造出新经验,获得新进展,不辜负这个近百年来道教生存和发展的黄金时节中道教徒的期望。

第八章 道教经典的神性特点

第一节 道经是道教三宝之一

道教经典是神圣的。见到过明代刊版的《道藏》的人都知道。明版《道藏》是经夹本,每一册都用黄色的锦缎作为经本的封面。在其他朝代,乃至今天,还有一些道教重要经籍也有用黄色锦缎作为封面的。经书的封面用黄色,有时候表示道经刊印受命于朝廷,显示其正统地位;有时候也表示道经内容的珍贵,其包含的思想价值赛过黄金。放置在科仪坛场上诵读的道教经典,在科仪间歇时,一般也都使用锦绣的“经盖”覆盖在经本上,其目的之一是防止经书受到污秽,二是为了显示道经珍贵,道门重视。民间自己刊印的道教经典,一般也都以蓝色或紫色的函套套装,装帧十分严肃而精致。所有这些都表示道教徒对于道教经典的崇敬和保护的心态。

道教单个科仪结束前,都有“发愿已竟,皈命三宝”的说法。三宝是三项珍宝的意思。这里的“三宝”指的就是道、经、师三宝。道宝,就是指“大道”和“道”的化身神灵。三清尊神和其他尊神是

万物之祖,也是万物的主宰。师宝,就是指十方得道圣众,即学道人的师长。师长能够以他们对道经的理解、开启后人的眼目。经宝,就是指道教三洞四辅各种真经。《太上老君虚无自然本起经》称:“夫道者,谓道路也。经者,谓径路也。行者,谓行步也。德者,谓为善之功德也。法者,谓有成道经可修读而得道也,谓有成道路之径可随而行之。”^①因为,道经是学道的途径,又是度世的桥梁。所以,学道修道的人一定要敬奉三宝,其中就包括敬奉道经。

第二节 道教经典的来源

道教的经典,一个来源是来自于神灵的降授。有的道经是神灵传授的,明代第四十三代天师张宇初《道门十规》的《道门经箴》称:“太上三洞诸品经典,乃元始天尊、灵宝天尊、太上道德天尊金口所宣,历劫相传,诸师阐化。为若元始说经,当以度人上品为诸经之首;灵宝说经,当以定观、内观为要;太上立教,当以道德、日用为规。内而修己,则虚皇四十九章经、洞古、大通、生天、清静诸经,最为捷要。外而济世度幽,则黄帝阴符经、玉枢、北斗、消灾、救苦、五厨、生神诸经,玉枢、朝天、九幽诸忏,是皆入道之梯航,修真之蹊径。”^②这就是说,三清尊神都有“金口所宣”的经典,其中《度人经》是元始天尊所宣,“定观、内观”经是灵宝天尊所宣,《道德经》则是太上道德天尊所宣。另外,有的道经里面常常有“太上曰”、“天尊曰”等字样,这就是说道经里包含了神灵的教诲和训导,前辈高道将神灵的话记录了下来,放在经典里。这些经典虽

① 《道藏》,第三十四册,第621页。

② 《道藏》,第三十二册,第147页。

然是高道编撰的,但是其内容则是神灵的旨意。例如,祖天师张陵曾经在鹤鸣山,得太上老君授“三五都功诸品经箓”。在本竹山,“众真降授《灵宝经》”。北魏寇谦之在嵩山得太上老君授《老君音诵诫经》,老君玄孙授《录图真经》。历代高道以这些神灵降授的旨意编撰道经,达到教化世人的目的。

道教经典的另一个来源是历代高道的编撰。前辈高道们根据修道学道的心得体会,按照自己所处时代的特点和信徒需要而编撰道经行世,其目的则是代神立言,教化世人。例如,祖天师张陵在鹤鸣山曾经“著作道书二十四篇”。高道们编撰经典大多并不署名,加上经过漫长的传世过程以后,以至于后人难以得知这些经典出于哪一位高道之手,有的甚至连问世的年代也难以确定。例如,《道藏》里有一部《太上慈悲九幽拔罪宝忏》,这部忏仪在明代的《道藏》里就收录了,至今粤港地区道教中人还在演习这部宝忏。这部科书里有许多段元始天尊教诲信徒的词语,其中有一段说,“天尊言,十方世界,皆有天堂。若有男女,常礼十方应号天尊,当生可获福,死得受生。于是普救真人及诸四辈,长跪齐心而听演说。”这里说到的“天尊”指的就是元始天尊。“天尊言”就是元始天尊说的意思。有人认为这部忏仪经书出自晋代葛玄之手,但是,不论出自何人之手,它是后世道长编撰的科仪经文,这是毫无疑义的。历代道长编撰道经,并不是像当今社会里那样讲究知识产权,大多并不署名,这是因为历代道长的目的不过是代神立言而已。

另外,明清时期出现的某些道经还可能出于扶乩。例如,粤港地区流行的《吕祖无极宝忏》。据研究,《吕祖无极宝忏》就是在清代吕祖信仰在粤港地区广泛流行的时候,各道坛在扶乩中得到吕祖许多降示,道士们将吕祖乩文降示编撰在一起,就有了流传至今的《吕祖无极宝忏》。

不论道教经典是怎样产生的,所有这些经典都是道教神学思想的体现,都是为了教化道教信众,并且适应各个时期的道教徒的宗教活动的需要。

第三节 道教经典的神性

道教徒重视和尊奉道教经典,这样一种态度表明道教徒认为道教经典是神圣的,而道经的神圣性则来源于道教神灵的神圣性,因为道教经典和道教神灵有着密切的关系。

《云笈七签》卷一《道教三洞宗元》说到,“三洞者谓洞真、洞玄、洞神是也。天宝君说十二部经,为洞真教主。灵宝君说十二部经,为洞玄教主。神宝君说十二部经,为洞神教主。故三洞合成三十六部尊经”。^①这段话就是说道教经典来源于最高神灵的说话和传授。

道教的神灵是无所不能、无所不在、无所不包的,同时也是无所不知的。由于道教的经典来源于神灵所说的话,因此,这些凝聚在经典中的神灵话语自然也具有至高无上的智慧,具有神圣性。就拿《道德经》五千言来说,那是太上老君留给人世的一部具有最高智慧的经典。其中提出的超出“有无”、高于“虚实”的“道”的概念,是宇宙和人类社会的发生、发展和演化的普遍规律。可以说,对于这部经典的伟大意义,怎么评价也不会过分。因此,《道德经》就是一部具有神性的经典,其神性来源于太上老君的无所不能、无所不知、无所不包的神性。现代社会不同民族、不同文化背景的学者,都在努力探索《道德经》深邃的含义,但是,就像人

^① 《道藏》,第二十二册,第13页。

永远无法企及神灵的智慧一样,《道德经》的含义恐怕永远无法完全探究明白。这就是《道德经》开卷告诫人们的,“道可道,非常道”。因为人们永远无法接近神灵的无限能力以及神灵的思想境界。

一、道教经籍神性的应验事迹

正是因为道教的经典具有神性,所以,学道的人诵念道教经典就能够使道经显示神灵具有的神力。

唐末五代高道杜光庭有《道教灵验记》,记载了一些道教经典灵验的故事。

例如《崔昼度人经验》称:“崔昼者,汉汶阳侯仲牟之后。尝谒白云先生,学修真之术。先生曰:汝富贵之子,何思淡泊?崔子避席而对曰:以财赈人,财有数而人无厌矣。以爵赏人,爵既崇而人或骄矣。如何示我以道,将以普济生灵。先生曰:吾道之内,有《度人经》在,汝可诵之。崔昼乃作礼承受,至诚诵之。厥后,有使者驰一缄,遗崔公曰:子之先君令吾将此谢汝。言讫,使者寂然不见。于是,启缄熟眎,果备认得考君轻札,云:感汝念诵《度人经》功德之力,累世之祖,尽得生天。自后,崔公一家,至今念诵。”^①这是一则讲《度人经》灵验的故事。《度人经》是元始天尊说授的经典,也是明《道藏》收列的第一部经典,一直受到唐代以来道门的重视。诚心诚意地诵读《度人经》就可以感应神灵,使得自己历代祖先亡灵都得到升天,这就是《度人经》的神力。

《道教灵验记》还有一则《尹言阴符经验》称:“尹言者,修德坊居,与明道大师尹嗣玄为宗姓之弟。常崇道慕善,孜孜不倦,因诣嗣玄,受《阴符经》,至诚讽念为其常,少记性,愿得心神聪爽。

^① 《道藏》,第十册,第833页。

受之数年，念逾万遍，顿觉心力开悟。因本命日，斋洁焚香，念三十余遍，忽了忆前生之事，姓张名处厚，在延寿坊居，家有巨业，儿女皆存，记其小字年几，一一明了。与其家说之，乃往寻访，述张生死年月，形色情性，无所差异。张之儿女闻之，呜咽感认，言其今之状貌，与昔不殊，但性较舒缓耳。自是两家契为骨肉。黄寇犯关之前，其二家皆在。”^①《阴符经》世称《黄帝阴符经》。《阴符经》开卷称，“观天之道，执天之行，尽矣”。这就说明《阴符经》具有洞察天道奥秘、执掌天道运行的内容，诵念《阴符经》就能够感应神灵，助人洞察和掌握天道，诚心诚意地诵读《阴符经》就可以了知前世、今生和未来。

《道教灵验记》还有一则《陈太清度人经验》称：“陈太清者，天台观道士也。年五十余，舍家入道，持《度人经》，昼夜不倦。虽行坐执役，未尝辍于口焉。太清素犷悍凶狡，乡里恶之，及其入道，已发秃齿落。持经十余年，白发载黑，齿落更生，筋力强盛，步骤轻疾。虽少壮者，与知登山道，不能及也。”^②这里记载了诵读《度人经》的神力。一位“犷悍凶狡”、“发秃齿落”的修道人，诵读《度人经》十余年，就能够改换人身、变换人性。这正是诚心诚意诵读道教经典的神力的体现。

二、道教经籍神性的体现

道教经籍的神性，归纳起来，表现在以下几个方面：

神圣性。道教中人对于道教经籍的搜集和整理，起自南朝刘宋时期的高道陆修静。陆修静撰有《三洞经书目录》，第一次将道教经书区分为“三洞”。《道教三洞宗元》从三洞经书的来源指出，

① 《道藏》，第十册，第839页。

② 《道藏》，第十册，第843页。

“三洞”分别来自于天宝君、灵宝君和神宝君等神灵的传授。《云笈七签》卷六“三洞”引《道门大论》解释说,“三洞者,洞言通也。通玄达妙,其统有三,故云三洞。第一洞真,第二洞玄,第三洞神”。又引《本际经》称,“洞真以不杂为义,洞玄以不滞为名,洞神以不测为用。故洞言通也,三洞上下,玄义相通。洞真者,灵秘不杂,故得名真。洞玄者,生天立地,功用不滞,故得名玄。洞神者,召制鬼神,其功不测,故得名神。此三法皆能通凡入圣,同契大乘,故得名洞也”。^①洞是通达的意思,通玄达妙。三洞经书,内容各有侧重,各具不同的功能。洞真者,“灵秘不杂,故得名真”;洞玄者,“生天立地,功用不滞,故得名玄”;洞神者,“召制鬼神,其功不测”。这里说的正是道教经典的神圣功能。

前面引述的明代第四十三代张宇初在《道门十规》的《道门经箴》中的文字,说到道教三洞经典都是神仙“金口所宣”,然后,“历劫相传,诸师阐化”,成为学道人“入道之梯航,修真之蹊径”。正因为道教的经典都是神仙“金口所宣”,具有各种神异功能,所以,道教的经典是神圣的。神灵是无所不能、无所不在、无所不知的,因此神灵授受的经典也是无所不能、无所不在、无所不知的。《度人经》即《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》,就是元始天尊在始青天中向十方天真大神、上圣高尊、妙行真人、无鞅数众说的道经。这部《度人经》“斯经尊妙,独步玉京,度人无量,为万道之宗”,诵读这部经典,可以使得一国男女“皆受护度,咸得长生”。

概括性。道教经典的概括性,指的是经典的内容概括了天地宇宙和人类社会的各个方面以及它们的运行规律。《太上老君开天经》,从经名就可以知道,这是一部讲天地开辟,万物生成的经典。《太上老君虚无自然本起经》,也是一部概括从“道”发端,天

^① 《道藏》,第二十二册,第31页。

地宇宙和人类万物起源的经典。《阴符经》的经名“阴符”。一般认为阴者暗也，符者合也。阴符就是行事必须合符天机的意思，也就是人们常说的做事必须符合天地万物和人类社会的运行之道。《阴符经》全文只有几百字，但是它讲大道运行，概括了人和天地运行相“盗”和相“宜”的关系，还概括了“天人合发，万变定基”的规律。这样一种对于宇宙、社会和人事的高度概括，对于社会和道教徒自身的修炼，具有极其重要的意义。人只要深刻领会《阴符经》的内容，在生活和修炼中按照《阴符经》的教导去做，就能够掌握天道运行的规律，掌握宇宙和人类社会的运行。全真祖师马丹阳在《联珠》诗二首之一中说：“观天之道执行端，端正无私性识宽。宽大包容如法海，海清澄湛定心观。”^①马丹阳在诗歌里说的“观天之道”，就是颂赞《阴符经》的神力。诵经人只要做到经文要求的，端正无私，宽大包容，就能够掌握宇宙天地的运行。

指导性。道教的经典，具有强烈的指导性。因此，经称“夫守道之法，当熟读诸经”，就是因为经文对于修道和学道的人具有指导意义。例如《清静经》，即《太上老君说常清静经》，据称它是太上老君西游龟台时，为西王母说的经文。后来经神仙传授，为葛玄所得，葛玄笔录下来传之于世。《清静经》的思想渊源于《道德经》第四十五章“清静为天下正”。《清静经》的经文很短，全文只有401字，但是，内容丰富。经文首先阐述大道无形、无情、无名，具有生育天地，运行日月，长养万物的功能。道有清、浊、动、静。而“清者浊之源，静者动之基”，因此清静是动浊的根源。人如果“能常清静，天地悉皆归”。而妨碍人的清静的则是贪欲、妄想和烦恼，只有遣欲澄心，才能达到清静的境界。认为“内观其心，心无其心；外观其形，形无其形；远观其物，物无其物。三者既悟，唯

① 《洞玄金玉集》卷二，《道藏》，第二十五册，第569页。

见于空”。达到了这样的境界,“如此清静,渐入真道,既入真道,名为得道”。《清静经》指导学道的人为人处世要“清静”,只有“清静”了,“天地”才会归于正常的运作。修道的人按照清静经来修炼,就可以使得修道人遣欲澄心,达到得道的境界。全真祖师马丹阳在《赠解刘仙》中说:“奉劝须看《清静经》,脱仙模子好搜寻,湛然常寂理幽深。常处真常常应物,自然无欲亦无心,运行日月作知音。”^①马丹阳说的就是《清静经》能够指导修道。修道人如果能以“清静”的态度处世应事,就能够“运行日月作知音”。

教化性。道教的经典,是神仙教化信徒的媒介。人们可能无缘得遇神灵,但是,如果能够熟读道教经典,并且按照经典的要求去做,那就像当面接受神灵的教化一样,追随神灵的旨意,实现修道学道、成真成仙。《度人经》中元始天尊在始青天中向十方天真大神、上圣高尊、妙行真人、无鞅数众说经。经文教化人们要修斋持戒,“咸行善心,不杀不害,不嫉不妒,不淫不盗,不贪不欲,不憎不妒,言无华绮,口无恶声”。这里说到的十个“不”就是教化人不能做的行为。经文还要求诵经立功,“诵之十过,诸天遥唱,万帝设礼,河海静默,山岳藏云”,“诵之十过,则五帝侍卫,三界稽首,魔精丧眼,鬼袄灭爽,济度垂死,绝而得生”,通过戒恶从善,实现道教理想,使得一国男女“齐同慈爱,异骨成亲,国安民丰,欣乐太平”,“皆受护度,咸得长生”,使得“死魂受炼,仙化成人,生身受度,劫劫长存,随劫轮转,与天齐年,永度三徒,五苦八难,超凌三界,逍遥上清”。反复诵读《度人经》,信众就能够领受神灵教化,达到净化自己心灵,端正自己行为的目的。

^① 《渐悟集》卷上,《道藏》,第二十五册,第465页。

第四节 关于道教的基本经典《道德经》

一、道教以《道德经》为基本经典是无可厚非的

道教以《道德经》为基本经典。对于这一点,自古以来,社会上有许多不同看法。这些不同看法集中到一点,就是《道德经》出现在道教形成之前,道教以《道德经》作为自己的基本经典,就似乎是道教偷窃了道家的著作,使得本不属于道教的《道德经》变成了道教的经典。这样一种看法,分析起来就是从这样一个前提出发得到的,那就是认为,一个宗教的经典一定是这个宗教产生以后才出现的,而且这个经典一定是由这个宗教中产生出来的,并且是独一无二的。不然,那就是偷窃或者剽窃。这种看法在现代社会,在现在是讲究知识产权的时代,讲究原创的时代,是很容易理解,也很容易接受的,并且这种现象在新兴宗教中一再地不断重复出现着。当代的新兴宗教都是先有创教人,然后再有这个创教人传授由他自己编撰的经典,像日本创价学会的池田大作、美国灵仙真佛宗的卢生彦等等,都是如此。有了教、有了创教人、才有这个新宗教的经典,或者著述。

不过,道教是有两千年历史的宗教。而且,在两千年以前,中国土地上已经有了古代宗教,已经出现了各种古代文献。在那个时代,一种宗教信仰形成的时候,利用某种已经存在的文献,那是很普通的事情。就拿基督教来说,基督教的圣经的英文名称是Bible,这个英文词汇的原来意义并不是圣经,而是一组丛书的意思。也就是说,圣经原来也是由已经存在的许多种书集合起来组成的丛书,而不是由耶稣一个人编撰的,由基督教独家经营的一

种经书。道家、道教和《道德经》的关系,也有点类似。所以,不能认为,是道教偷了道家的经典,就像不能认为是基督教的创始人剽窃了当时的各种书而编成 Bible 一样。那个时候,没有版权问题。

严格地说,《道德经》诞生的时候,就连百家争鸣时代的百家之一的道家也还没有诞生。如果,从现代的知识产权意义上说,《道德经》就是太上老君的,就是老子的。道家和道教都是继承老子的,继承太上老君的。在继承太上老君的意义上说,道家和道教的地位是平等的,并不存在道教偷窃道家的问题。而且,从南北朝以后,道家就不再有代表人物出现。道家本身的继承也出现了巨大问题。于是,弘扬《道德经》思想的任务,自然就落在了道教的身上。目前,中国学者大部分都认为,从魏晋南北朝以后,道教就成为《道德经》的传承人,也成为道家传承的载体,道教就成为道家的代表,一直延续到今天。从这一点来说,道家至今仍然被认为是中国传统文化三大组成之一,正是因为有了道教这个继承的载体,否则,道家的命运恐怕同墨家、名家差不多了,早就被历史湮没了。

二、各家对于《道德经》的认识不尽相同

《道德经》是老子的著作,全文约五千字,因此,人称《道德经》为“老子五千言”。道教以《道德经》为基本经典,以《道德经》中的基本概念“道”来命名自己的宗教信仰,称为“道教”。所以,对于道教来说,《道德经》是道教最重要的经典。

《道德经》的版本,因为近几十年不断有新的发现,所以,现在出现了四种版本:一种是 1993 年,湖北省荆门市郭店出土了一批竹简,其中有《老子》甲乙丙等三组,三组内容不相重复。人称郭店竹简本《老子》,共计 1700 余字。另一种是 1973 年,湖南长沙

马王堆出土的帛书《老子》。再一种是汉代严遵、河上公整理和注解的《老子》；还有就是今天流传很广的通行本《老子》八十一章。这四种本子的文字和分章有不同，但是，其基本思想却是一致的。四种本子中，马王堆本同后世传本已经很接近，因此，可以推断，今本《道德经》大约定型于汉代。

从《道德经》问世以来，历代都有注释和研究，其中有影响的《道德经》传本，估计在 500 种以上。台湾学术界的前辈严灵峰汇编的《老子集成》初编是 150 种，311 卷，续编是 204 种，490 卷。总共 354 种，801 卷。^① 这里还不包括近现代的学人对于《道德经》的研究著述，例如：蒋锡昌、高亨、马叙伦、任继愈、许抗生和陈鼓应等等的研究著作，包括道门中人，像中国道教协会任法融道长、香港青松观的陈霖生先生的研究著述。可以说，历代的《道德经》注本和研究著述，起码在 500 种以上了。一个人要读完这些历代研究和注释《道德经》的著作，恐怕至少也要十余年的时间了。2007 年北京的国家宗教事务局决定委托华中师范大学道家道教研究中心编撰新的《老子集成》，先后在北京召开过三次会议。这部新编的《老子集成》，采用校点排印的方式，方便现代人的阅读和使用。新编《老子集成》收录的有关《道德经》的文献，包括《正统道藏》所收及近年出土的《老子》、敦煌文献中的《老子》等等共约 70 种，藏外明代的《老子》60 种，清代的《老子》75 种，民国以来的《老子》95 种，共计约 305 种，总字数在 1000 万字以上。这部《老子集成》已经在 2011 年问世了。

另外，《道德经》已经被 30 多种语言翻译为外文，在国外出版的各种外语《道德经》译本也有近 500 种。香港蓬瀛仙馆收藏各种语言的《道德经》版本，其收藏就达到 300 多种。有人说，中国

^① 《和风堂文集》，上海古籍出版社，1991 年，第 223、472 页。

的《道德经》大约是世界上仅次于基督教《圣经》以外翻译版本最多的书籍。2007年国际《道德经》论坛散发过一本《道德经》。《道德经》只有五千字,可是,这本《道德经》有785页。为什么这么厚?因为这里有两种中文版的《道德经》,还有英文、法文、俄文、德文、西班牙文、葡萄牙文、意大利文、日文、韩文、世界语和阿拉伯文版的《道德经》,收集了十二种语言的《道德经》的本子。

前人对于《道德经》的注解,由于注释人自身的观点不同,注解的目的不同,因此,在他们的笔下对于《道德经》的理解也是各不相同的。大多数的注解,特别是近五十年来的一些有影响的《道德经》的注本,都是把《道德经》作为一种哲学著作来注解的。当然历史上,对于《道德经》的理解就百花齐放了。宋代从兵书的角度来注解和研究《道德经》的。金元明清时期的内丹家们又以《道德经》来诠释内丹修炼的原理,那《道德经》就变成了讲“修炼”的丹书。一些研究房中术的学问家又从《道德经》中发掘男女和合之道,《道德经》在他们笔下又变成了房中术的依据。澳大利亚国立大学的柳存仁教授在开始关心道教的时候,早年就发表过两篇非常重要的论文,一是《道藏本三圣注道德经会笺》,一是《道藏本三圣注道德经之得失》,先后发表在香港崇基学院和新亚学院的学报上。柳存仁教授说的“三圣”不是指孔子、孟子,而是指三个皇帝,即唐玄宗、宋徽宗和明太祖。这三个皇帝都注释过《道德经》,而且保存在《道藏》里面存世至今。柳存仁教授经过比较后认为,三个皇帝的注解都是讲治国平天下的道理,属于政治哲学的范围。^①

从各家注释《道德经》的历史事实来看,我们可以得到两个结论。一个结论是《道德经》的内容可以从各个不同的角度来认识

^① 《老子注释及评介》,中华书局,1984年,第8页。

和理解,当然也容许作为中国宗教的道教来认识和理解它。由于道教直接继承了道家学说,因此,可以认为,只有道教的解释才更切合《道德经》的原意。另一个结论是各种对于《道德经》的认识和理解都有其合理的一面,又有其局限的一面。道教以《道德经》为根本的经典,就会以“知常容,容乃公,公乃全,全乃天,天乃道”的态度来对待各家的认识。这句话的意思,用陈鼓应的翻译,就是“了解‘常道’的人是无所不包的,无所不包就能坦然大公,坦然大公才能无不周遍,无不周遍才能符合自然,符合自然才能符合于道”。^① 道教用包容各家的态度对待各家对于《道德经》的认识,所以,在《道藏》中搜集了历史上最多的关于《道德经》的有价值的注本。

三、学术界对于《道德经》的哲学分析

这里先从学术界对于道教经籍的认识说起。北京大学哲学系许抗生教授对于《道德经》的内容曾经做了八个方面的概括,即:

道论——宇宙本原和宇宙生成论;

德论——物性论;

主静论——以静制动的动静论;

无为论——圣王论;

柔弱论——以柔克刚的策略论;

相反相成论——辩证法;

涤除玄鉴论——直觉认识论;

素朴、谦下论——伦理价值论。

从许抗生的分析中,我们不难看到,许抗生的分析是包含了

^① 《老子注释及评介》,中华书局,1984年,第128页。

历代对于《道德经》认识和理解的高度概括。而许抗生教授对《道德经》的认识则是从哲学层面上的概括。

台湾大学哲学系陈鼓应教授对于《道德经》的内容也作过三个方面的分析,即:

实存意义的“道”;

规律性的“道”;

生活准则的“道”。

陈鼓应教授认为“老子哲学,形而上学的色彩固然浓厚,但他所最关心的仍是人生和政治的问题”,陈鼓应教授认为“自然无为”、“虚静”、“柔弱”等特性,这些特性可说全是为了应合人生和政治的需求而立说的。

比较许抗生和陈鼓应二家的说法,可以明显地感觉到,许抗生教授的分析比起陈鼓应教授的分析,内容要宽广、深刻得多。不过,这两家的研究和著述对于我们认识《道德经》的深刻内容都是有意义的。

四、道教从神学角度对《道德经》的诠释

从道教创立起,在道教经典中就大量采用了《道德经》的语言和思想,并且直接用有神论的观点诠释《道德经》。《道德经》也就成为道教的根本经典,成为道教神学的主要依据。

道教对于《道德经》的诠释,最早的大约就是东汉明帝时益州太守王阜撰《老子圣母碑》称:“老子者,道也,乃生于无形之先,起于太初之前。”^①益州就是今四川一带。在这块碑文里,“道”和老子联系在一起,老子已经是神灵了。“道”这个概念也已经是神化的概念了。

^① 《太平御览》,第一册,中华书局,1960年,第2页。

道教创立时期,就有了诠释《道德经》的经籍,也就是《老子想尔注》。《老子想尔注》全名是《老君道德经想尔训》。据唐玄宗《道德真经疏外传》和杜光庭《道德真经广圣义》的记载,作者是道教的祖天师张陵(即张道陵),不过也有人说是张陵的孙子张鲁,也有人说“想尔盖仙人名”。目前学术界比较一致的看法是:《老子想尔注》是张陵编写的,由其孙张鲁最后定稿成书。《老子想尔注》虽然一直有记载,但是,原书很早就亡佚了。直到清代末年在敦煌莫高窟发现了六朝时期的抄本,现在抄本保存在伦敦大英博物馆。香港著名学者饶宗颐有《老子想尔注校证》,整理出一共580行,大体上都属于通行本的《道经》部分。

其后,道教中人对于《道德经》作了一系列的注释。比较著名的有:《老子道德经序诀》(即《老子序诀》),原题“太极左仙公葛玄造”,王卡认为是东晋南朝道士所作。唐代成玄英的《老子道德经开题序诀义疏》,唐代道士李荣的《道德真经注》,唐代道士赵志坚的《道德真经疏义》,唐末五代道士杜光庭的《道德真经广圣义》,宋代道士薛致玄的《道德真经藏室纂微开题科文疏》和《道德真经藏室纂微手抄》,宋朝茅山道士蒋融庵的《道德真经颂》,南宋白玉蟾的《道德宝章》,元代道士李道纯的《道德会元》,元代全真道士的《道德真经衍义手抄》等等。

杜光庭的《道德真经广圣义》,成书于天复元年(901年),原书三十卷,《道藏》本为五十卷。《道德真经广圣义》著录了当时的六十家对于《道德经》的注解,有很高的资料价值。《道德真经广圣义》中有很多诠释就是从神学观点出发的。例如:

第二十五章“有物混成章”中有句“有物混成,先天地生”。这句话,许抗生教授翻译作,“有东西混成一体,先于天地而生。”^①对

① 《帛书老子注译与研究》,浙江人民出版社,1982年,第102页。

于这段话,杜光庭则以道教的神学观点加以展开。杜光庭说,“道之起也,无宗无祖,无名无形,冲而用之,渐彰于有。其初也示若无状之状,无象之象,无物之物,无名之名。天地未立,阴阳未分,清浊未判,混沌圆通,含眾象于内而未明,藏万化于中而未布,不可以名诘,不可以象言。故云有物混成,先天地生也。《九天经》曰:天地未有而先有道气,谓之玄元始三气,而生三清。三清各生三气,合为九气,而成九天。自此而分,方有圆清方浊之别,阳日阴月之異,三才于是乎生焉,万类于是乎立焉。眾经之中,皆明此理,斯则先天地生者,大道也。”^①杜光庭在这里不仅说到了道衍化出气,还说到了“一气化三清”。

第七十四章“民不畏死,奈何以死惧之?”里面有句“常有司杀者杀。夫代司杀者杀,是谓代大匠斲,夫代大匠斲者,希有不伤其手矣。”这段话,任继愈教授翻译作,“经常有专管杀人的去杀。代替专管杀人的去杀,正如同代替木匠砍木头。代替木匠砍木头,很少不砍伤自己的手的”。^②对于这段话,杜光庭从神学观点出发的解释同各家的解释更是不同。杜光庭说,“天之养人也厚矣,爱人也至矣。南宫丹箴赏善而司生,北宫黑簿纪过而主死。天地万神司察善恶,以惩以劝,俾其革恶而迁善也。故有功者延年,有罪者夺筭,毫分无失,如阳官之考校焉。天有司命四司之星,在虚危之间、人星之侧,以司于人。司命二星主人之功过、年寿赏夺,司禄二星主人之禄秩衣食,司危二星主人之僇佚不正,司非二星主人之邪忒多私。此四星者,《三元经》所谓天之司杀也。糾察罪福,使世人知修善戒恶焉。人君以善教人,动怀慈恕。其独不善者,天之司杀当自杀之。言天之照鉴甚明,无有不察。天网宽大,

① 《道藏要籍选刊》,第二册,第107页。

② 《老子今译》,北京:古籍出版社,1956年,第55页。

疏而不漏,违天反道,何逃其辜?”^①杜光庭从天界神灵主管人的生杀着眼来解释“司杀者”,同任继愈教授的解释完全不同。

第七十二章“民不畏威,则大威至”里面有句“无狭其所居,无厌其所生,夫唯不厌,是以不厌。”这段话,陈鼓应教授翻译作,“不要逼迫人民的居处,不要压榨人民的生活。只有不压榨人民,人民才不厌恶(统治者)。”^②对于这段话,杜光庭的解释同各家的解释也不同。杜光庭说,“身之生也,因道稟神而生其形。夫神者,阴阳之妙也;形者,阴之体也;气者,阳之灵也。人身既生,假神以运,因气以屈伸。神气全则生,神气亡则死。故形为神之宅,神为形之主。岂可猷而去之耶?且所生我身,大约有三。一曰精,二曰神,三曰气,受生之始,道付之以气,天付之以神,地付之以精。三者相合而生其形,人当受精、养气、存神,则能长生。若一者散越,则错乱而成疾,耗竭而致亡。不爱此三者,是散而弃之也。气散神往,身其死矣。得不戒而保之哉?此三者能生其身,故曰所生也。”^③

从上列三条例子,我们就可以看到,道教中人对于《道德经》的注解同一般学者的注解是不同的。这种不同主要表现在以下几点:

一是从神学的角度看《道德经》的作者是神。杜光庭说“老子,即太上老君也”,“老君生于无始,起于无因,为万道之先,元气之祖也。无光无象、无音无声、无色无绪,幽幽冥冥,其中有精,其精甚真,弥纶无外,故称大道。大道之身,即老君也。万化之父母,自然之极尊也。”^④

① 《道藏要籍选刊》,第二册,第247页。

② 《老子注译及评介》,中华书局,1984年,第332页。

③ 《道藏要籍选刊》第2册,第243页。

④ 《道藏要籍选刊》第2册,第10页。

二是从神学的角度将“道”的神性从三十八个方面充分展现开来,将道解释成为具有至高无上、至细入微的神力。杜光庭说“道德二字者,宣道德生畜之源,经国理身之妙,莫不尽此也。昔葛玄仙公谓吴王孙权曰:《道德经》者,乃天地之至妙,有天道焉,有人道焉,有神道焉。大无不包,细无不入,宜遵之焉。就此门中大略宗意,有三十八别。”^①

三是将“道”同神联系起来,把“道”的全部内容都变成神的内容,将道的无所不能、无所不在变成为神的无所不能、无所不在。于是,神被视作道的化身,道就成为某个神灵。对道的信仰就是对神的信仰。

五、对于《道德经》的多种诠释的合理性

太上老君传授了《道德经》五千言于后世。后世有各种各样的人阅读它。阅读的人根据自己的理解,又对《道德经》作出了不同的理解和解释。这些都是合理的、无可非议的。这样的事情,在《道德经》的几千年的传承过程中发生过。在其他传世作品的传承中,同样发生过。例如一部《红楼梦》,在“道学家”的眼睛里,只是一部淫秽的黄色小说;而在某些红学家的眼睛里,《红楼梦》又是一部影射清代皇宫和官场斗争的黑幕小说;在某些文学史家的眼睛里,它又是一部描写四大家族的现实主义文学作品。一部传世作品出现不同的理解,这是完全正常的,也是司空见惯的。

许抗生教授在他的《帛书老子注译与研究》中,曾经明确指出,“老子哲学是矛盾的,它既有着唯心主义和形而上学思想的一面,也有着唯物主义思想的倾向和朴素辩证法的思想”。“正由于老子哲学有着这样的两重性,所以老子对于中国哲学史上的唯心

^① 《道藏要籍选刊》第2册,第8页。

主义与唯物主义、形而上学与辩证法思想,都有着深远的影响”。^①许抗生的研究指出了老子哲学思想的复杂性,他既批评了某些将老子哲学解释为辩证唯物主义哲学的简单化做法,也回答了为什么中国哲学史上不同的哲学体系的哲学家都会以不同立场来注释和引用《道德经》的原因。

对于这一点,我想过很久。因为,道教是一种宗教,宗教信仰必然不是唯物的信仰,但是它以《道德经》为基本经典,据此,《道德经》不可能是作为一部唯物主义的经典。不然的话,道教也变成一个唯物主义的宗教了。不过,值得注意的是,就在中国这位哲学史家认为《老子》是唯物主义的同时,当时前苏联的一些马克思主义哲学家也都认为《道德经》是唯物的、辩证的。那么,怎么会出现这样的情况呢?理由不在外面,理由只能在《道德经》五千言本身之中。也就是说,《道德经》五千言本身,它包含着可以作唯物主义理解的内容,也包含着可以作唯心主义理解的内容。应该说,《道德经》本身的内容不是矛盾的,而是高于唯物主义和唯心主义思想体系的,其内容是超出这样两个思想体系的,因而是无限的。

在《道德经》的第二章里,有这样一段话。《道德经》说:“有无相生,难易相成,长短相形,高下相盈,音声相和,前后相随,恒也。”^②这段话表明,太上老君看到了事物总是和它的对立面同时存在着的。有难就有容易,有长就有短,有高就有低,有前就有后,引申开去,还有就是有男就有女,有老就有少,有生就有死,有得就有失,有成功就有失败,有赚钱就有亏本,有唯物论就有唯心论,等等。这里都是对立的双方,以及它们相互依存的关系。《道

① 《帛书老子注译与研究》,浙江人民出版社,1982年,第140页。

② 《老子注释及评价》,中华书局,1984年,第64页。

《道德经》在这里指出的是对立双方共同的规律,说明《道德经》是站在比对立面的任何一方都要高的高度。《道德经》说“有无相生”,这里的“有”和“无”,我们如果理解为“有神论”和“无神论”,那么,《道德经》的意思就很清楚,世界上只要有宗教就会有反宗教的“无神论”,如果有“无神论”也必然有“宗教”。世界上,不可能有无神论战胜宗教,因为战胜了宗教,无神论也就消灭了自己。同样,宗教也不可能战胜无神论,因为战胜了无神论,宗教也消灭了自己。这就是有无相生。我说这些话的意思就是说,《道德经》是一种高度概括了有神论思想和无神论思想的共同规律的思想体系,于是,有人就可以认为它是唯物主义的,而有些人又认为它是唯心主义的。

一种能够概括宇宙万物各种对立面的共同规律的思想,当然是最高的思想体系。于是,孔子不得不说老子“其犹龙乎”。老子,不是普通的人,而是神龙,是一位神灵。他的思想体系不是人的思想体系,而是神的思想体系。对于我们这些普通人来说,神灵是不可企及的,神灵的思想也是难以企及的。因此,我们这些人能够说出来的“道”,永远是“非常道”,最多只能接近神圣的道。

道门中人读《道德经》,就是从有神论的角度来读的。《道德经》是道教有神论思想全部内容的基础。道教的各种经典,也都是从《道德经》思想发展出来的。

第五节 对“道经”类别的现代分析

道教的经籍很多。世称道教经籍总集的明代《道藏》就收有各种经籍达到 5485 卷,大约有 1100 种以上。从现代文献学的观点来分析明《道藏》的经籍,人们不难发现,各种经籍的内容和形

式是很不一样的。其中,

有的可以称为是经典,例如《道德真经》、《南华真经》、《黄帝阴符经》、《灵宝无量度人上品妙经》等,这些经典或者是神仙降授于世的,或者是神仙写作流传于世的,其内容都是道教徒信仰的真理;

有的可以称为是经注,例如《道德真经广圣义》、《南华真经义海纂微》、《黄帝阴符经集注》等,这些经注都是历朝历代的学道人体悟经典内容,为了方便后来的修道学道人而作的对于经典的注解;

有的可以称为是经籍,例如《三天内解经》、《太上玄灵北斗本命延生真经》、《太上老君开天经》、《太上妙始经》等等,这些经籍并没有明确的神仙传授的历史记载,它们可能是后世得道的高道根据道教的基本信仰,针对某个问题而编写的经文,以方便后世之人学道。由于这些经籍都是代天立言,代神立言,因此也具有神性;

有的可以称为是经论,例如《抱朴子内篇》、《玄珠录》、《海琼白真人语录》等,这些经论大多并不称为“经”,大多是后世得道的高道根据道教的基本信仰所作的论述,以便后世学道者体悟学习;

有的讲道门的规戒,可以称为经戒或经律,例如《玄都律文》、《女青鬼律》等,这些戒律类的道书,大多是后世得道的高道根据道教的基本信仰对于学道人的行为作出的规范,以便学道人遵守执行;

有的则是某种道教法术的用书,例如符法科仪用的科书,《道法会元》、《上清灵宝大法》等,外丹和内丹修炼的用书,《太清金液神丹经》、《黄庭经》、《养性延命录》等。概而言之,这些道书或许可以称为经法类道书。这些经法类道书,有的虽然也称为“经”,

但是只在科仪或者修炼中诵念。

因此,从现代人的观点来分析,一般人说的“道经”,实际上包含着很多不同的内容。我们仅仅将有神力的道教经典局限于由“神仙降授于世的,或者是神仙写作流传于世的”经典,或者是由历代高道“代神立言”而作的那一部分经籍。也就是说,只有诵读这一类道教经典才能够感应神灵,才具有沟通神人关系的神力,也只有这一部分经典才具有神性。

第六节 道士的学经、写经和诵经

道士都要念经。信仰道教的人也要念经。尽管念经的方式和方法可能不一样,但是,他们念经或者学习经典,按照经典的内容为人处世、修道立身,却又是一样的。

一、道士的学经和抄经

道教宫观的住观道士早晚都要上殿做早晚课。早晚课的内容就是每天诵读一组道教的经典和诸神的宝诰。早期道教没有早晚功课的记载。南北朝时,道教的宫观道士有“常朝仪”。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷六“常朝仪”称,“四众三洞,可旦夕常行,所以谓之常朝”。^① 常朝仪的核心部分是礼十方,同后来的早晚功课不同。但是,以常朝仪必须天天早晚举行这一点而言,它们同早晚功课又十分接近。

明代正续《道藏》中,没有早晚功课的经籍。道教的早晚功课制度,可能受到佛教礼仪的影响,大约形成于明代的中晚期。明

^① 《道藏要籍选刊》,第八册,第532页。

末清初,道教的主要宫观,特别是全真派道观,已经普遍地以早晚功课作为一种进行信仰教育和日常修持的主要形式。清代全真派道士编纂的《道藏辑要》收有《清微宏范道门功课》和《太上玄门功课经》等两种。

道教宫观道士的早晚功课的内容大致是相同的,主要是经、诰和咒等。但由于各道观所属宗派不同,加上所在地区的差别,时代的变迁。因此,全真派道观和正一派道观的早晚功课的内容略有差异,同一宗派的过去和现在的内容也会有些差异。

当今,北京白云观的早课内容有:诵神咒(净心神咒、净口神咒、净身神咒、安土地咒、净天地咒、祝香咒、金光神咒、玄蕴咒),诵经(清静经、消灭护命妙经、玉皇心印妙经),诵宝诰(玉清宝诰、上清宝诰、太清宝诰、玉帝宝诰、天皇宝诰、星主宝诰、后土宝诰、南极宝诰、北五祖师宝诰、南五祖师宝诰、七真宝诰、普化宝诰),念忏悔文,回向(灵官咒、土地咒、大皈依),三皈依,等等。北京白云观的晚课内容有:诵神咒(玄蕴咒),诵经(救苦拔罪妙经,升天得道经,解冤拔罪妙经),诵宝诰(斗姥宝诰、三官宝诰、玄天宝诰、吕祖宝诰、丘祖宝诰、萨祖宝诰、灵官宝诰、救苦宝诰),诵宝诰(报恩宝诰),回向(土地咒),三皈依,等等。

当今,上海市道教协会编的《太上正一早晚功课经》,其中早课的内容有:香赞,诵神咒(净心神咒、净口神咒、净身神咒、安土地神咒、净天地解秽咒、祝香咒、金光神咒、玄蕴咒),诵经(太上老君说常清静经、太上洞玄灵宝升玄消灭护命妙经、无上玉皇心印妙经),诵宝诰(玉清宝诰、上清宝诰、太清宝诰、弥罗宝诰、天皇宝诰、星主宝诰、后土宝诰、南极宝诰、雷祖宝诰),十二愿,诵王帅诰、土地咒,三皈依。晚课的内容有:香赞,诵神咒(开经咒),诵经(太上洞玄灵宝十方救苦妙经、元始天尊说升天得道真经、太上道君说解冤拔罪妙经、元始天尊说功德法食往生经、太乙救苦天尊

说拔罪酆都血湖妙经),诵宝诰(斗姥宝诰、三官宝诰、玄天宝诰、祖天师宝诰、葛仙翁宝诰、许真君宝诰、萨祖宝诰、三茅真君宝诰、东岳宝诰),十二愿,诵王帅诰、土地咒,三皈依,等等。

如果以上海的早晚课内容同北京白云观的早晚课内容相比较,可以发现,早课部分少了“北五祖师宝诰、南五祖师宝诰、七真宝诰”以及“报恩宝诰”,多了“弥罗宝诰、雷祖宝诰”以及“王帅诰”。晚课部分,则少了“吕祖宝诰、丘祖宝诰、灵官宝诰、救苦宝诰”以及“报恩宝诰”,多了“祖天师宝诰、葛仙翁宝诰、许真君宝诰、三茅真君宝诰、东岳宝诰”以及“王帅诰”。以北京和上海的两部早晚功课作比较,人们自然会想到,不同宗派的道士的早晚功课的内容是有差别的。其差别并非是教义思想上的差别,而是由宗派起源和祖师不同引起的差别。即使是同一宗派的道士,也因为崇奉的神明和祖师差别,在诵经中也有本地的特殊内容,例如龙虎山道士的早晚课有颂赞祖师的“祖天师宝诰”和“虚靖天师宝诰”,茅山道院道士的晚课中有“三茅真君宝诰”,等等。

不过,无论是什么派别或者不同地区,早晚课诵读的经典都是具有神性的经典。

道士在早晚功课诵经的目的是为了修道。柳守元《清微宏范道门功课》的《序》中称,“金书玉笈为入道之门,宝诰丹经乃修仙之路。得其门,可以复元真之性;由是路,可以炼不坏之身。是故羽士住丛林,奉香火,三千日里行持,十二时中课诵。朝夕朝礼,期上接夫圣真;夙夜输诚,祝永绵夫国祚”。诵经的另一目的是为了养生,柳守元称“不勤持诵,何以保养元和”。道士作早课时,多在卯时,此时,阳气初升,阴气未动,饮食未进,气血未乱。通过早课,会产生心平气和、脉通窍利的保健功效。晚课时间一般在酉时,此时人已疲倦,阳气衰微,阴气渐旺,邪气游荡,通过晚课,能消除疲劳,平静焦躁,产生精力振奋、有益睡眠的功效。因此,柳

守元云：“若能矢志专诚，二六时中，英勇精进，永无退转，在世端能出世，居尘自可离尘，出入虚无，逍遥宇宙，自由自在，无灭无生，方寸不染，一尘妙用，直超三界。若此者，了自心一念之尘根，脱世上三途之苦厄，履长生之大道，渡苦海之洪涛，禳灾而灾消，祈福而福至，无求不应，有感皆通。”^①

目前，各道观举行早晚课的时间安排，根据各地实际情况，也是不尽相同的。全真道观，特别是山居道观和丛林道观，大多在晨曦微现，早饭以前，开始早课。晚饭以后，日落之时举行晚课。正一派道观由于道士大多不住在庙内，因此，大致是在开山门之后开始早课，关山门以前举行晚课。但是，不论是正一派或者全真派道观，每逢“六戊日”都不举行早晚课和诵经仪式。

所谓六戊，是指戊子、戊寅、戊辰、戊午、戊申、戊戌等六天。据《九天神霄戊日禁忌》云：“昔汉武帝好道求仙，于元丰元年七月望日，感西王母降临，帝问曰：世间虫蝗、水旱之灾缘何而至？王母曰：此皆下民无知，四季之内，六戊之日，犁除田地，冒犯阴阳之禁忌，致使水泽不降，百谷不收，民遭饥馑。帝曰：戊禁最重，如何禳解，可免此灾。王母曰：戊禁最重，无法禳解。不惟虫蝗水旱之灾然，四时所犯，各有灾殃，当禁之。戊日不可浇灌肥粪，触秽地灵。春犯六戊，则令人促寿绝嗣，动土，犯帝星。夏犯六戊，则令人眼目失明，飞灾横祸相侵，动土，则犯土府星辰。秋犯六戊，则令人遭蝗蝗时病，动土，则犯五岳四渎。冬犯六戊，则令人官非口舌，耗散财物，动土，则犯后稷皇社。世人能畏天地，不犯六戊禁忌，即得时和岁稔，衣食自然。”^②正因为如此，每逢六戊之日，道士都不诵经和早晚功课。

① 《藏外道书》，第二十九册，巴蜀书社，1994年，第444页。

② 转引自闵智亭著：《道教仪范》，中国道教学院编印，1990年，第38页。

道观的日常诵经礼仪,除了早晚功课以外,一般指的是在早晚之间,道士在殿堂上还要举行的诵经礼仪。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营私》卷四“诵经仪”的记载,诵经仪至少包含三个部分,即开经,诵经和结经等。开经部分在入坛以后,二次行三上香礼,礼道经师三宝,然后薰经,赞咏咒和偈,叩齿,存想。其中有“开经偈”称,“寂寂至无宗,虚峙劫刃阿。豁落洞玄文,谁测此幽遐。一入大乘路,孰计年劫多。不生亦不死,欲生因莲华。超陵三界涂,慈心解世罗。真人无上德,世世为仙家”。诵经部分首先要请法师升高座,执简礼经,然后众道士诵经。结经部分要行洒净仪,三上香,礼经,由高德一人,叹经启愿,上奏“甲等今为某事转某经若干卷若干遍”等。以三愿结束。^①

由此可知,道观的诵经仪礼,有的是应信众的要求举行的,不过,即使没有信众的要求,每逢初一、十五或者节庆之日,道士也要加诵有关的经文。日本学者吉冈义丰在记载二十世纪四十年代的北京白云观道士的生活时说到:“每逢阴历初一、十五和诸神圣诞,道士们要加念《玉皇经》、《三官经》、《真武经》和其他经卷。天师道的道观只加念《玉皇经》和《三官经》两种。”^②

二、道士的解经和讲经

道教的经文,传承至今大多已有一千年以上了。一千年来,中国的社会生活以及民众熟悉的语言都发生了很大的变化。修道学道的人要理解神灵传授的经文,首先要熟悉那个时代的生活和语言习惯,如果不能熟悉这些东西,有时候就很难理解神灵传授的内容,也无法从中得到体悟和指导。因此,诵读经文的人,必

① 《道藏要籍选刊》,第八册,第526页。

② 《道协会刊》,第11期,中国道教协会出版,1983年,第59页。

须首先解释经文。历代高道为了方便后学,对于经典曾经做过一些解释,只是这些解释也已年代久远。今天,人们不得不又对这些解释做一些必要的解释。把经典的意思都弄清楚明白了,这才算是诵读经文的第一步。

神灵将这些经典降授于世,就是为了使经典发挥教化世人的积极作用。因此,学道和修道的人有必要在不同的场合向信众讲解经典的含义,使得经典能够不断发挥沟通神人关系的作用,充分发挥教化民众的作用。

现在已经有不少地区道观的道长们开始在为信众做解经和讲经的工作。这无疑是积极的,有用的。在相当一段时期里,道门中人曾经片面地理解“道法自然”,“无为而治”的神学思想,消极的,听之任之的对待解经和讲经的弘道工作。人称“道不言道,道不外传”。其实这样的说法是违背了道经要教诲信众的要求的。道法自然的自然是无为的,而无为只是顺应天道的意思,不是消极不为的意思。无为,同时要无不为,因此,无为本身就是顺应天道的无不为,即有为的意思。所以,道法自然的法也是积极的,而不是消极的。积极有为的法,而不是消极无能的法。现在道门中人开始对信众讲经弘道,正是当代道教徒已经端正认识的体现。

给信众讲解道教经典,对于讲经的道长来说,就是为了弘扬道教经典神力,因此,这是弘道劝善、积累功德的大事,当然要认真对待。讲经人要遵守规诫。讲经人要注意解说的正确和通俗,并且要注意听讲的当代人的接受习惯,讲究说经的方式和方法。讲经人要明白自己的讲经并非是个人的炫耀才华,而是为了达到代天说教、代神教化的神圣目的。

第九章 斋醮的神学意义

第一节 道教斋醮神学的内容

道教的斋醮神学,指的是在道教仪礼中包含的神学思想。道教的仪礼有很多种,其中普通道教徒接触最多的仪礼是斋醮。斋醮是道教仪礼的专有名称。道士做斋醮仪礼,一般人的嘴里就称其为“做道场”。五六十年以前,在没有广播和电视等现代传媒的漫长的历史岁月里,在中国农村社会中,看道士“做道场”曾经是农村的一项重要文化活动。不过,即使看道场的人人山人海,可是,来看道场的人都知道,“做道场”是一种严肃的宗教礼仪,坛场周围的信众都是静悄悄的,没有大声喧哗、鼓掌喧闹或者吃瓜子、丢毛巾的,和旧时的戏园子看戏完全不同。因为,在灯烛辉煌、香烟缭绕的坛场,有东家受超度的亡魂在,还有看不见的神灵和天兵天将在。

一、对于宗教礼仪的不同阐释

人们对于宗教礼仪有着不同的态度。一些无神论者将仪礼

视作愚夫俗妇的迷信活动,看到仪礼或者毫无顾忌指手画脚,或者出于猎奇闪光拍照。但是,一般信徒对于礼仪则是非常重视的,严肃认真,祭神如神在。人们在庙宇的殿堂门口,常常看到挂着一个告示牌,“禁止摄影”。这是因为,有的殿堂建筑或者里面供奉的神像属于国家保护的文物,有的殿堂收藏有本教的典藏,关系到本庙的知识产权、或者某艺术家的创作产权,所以,为了保护各种权益,不能摄影。另外,还因为信徒有不准摄影的要求,信徒们认为我们在烧香叩头,行祭拜礼仪,如果有人摄影,就会干扰神灵,神灵会不高兴,影响我们祈祷和仪礼,妨碍神人感应。有的信徒甚至说,你一闪光,神灵就会睁不开眼睛,就会不高兴,甚至生气。他们对于宗教仪式非常重视,不允许有人来打扰仪礼中光临坛场的神灵。这样的要求在殿堂这样的宗教场所里是合情合理的,理应得到所有人的尊重。

可是,也有一些人,特别是受过一些科学主义思想教育的人,会感觉到,信仰宗教思想可以,但是要接受宗教仪礼会有困难,因为,他们在宗教礼仪中感觉到这些仪式行为都是表面的、形式的、非理性的,就好像演戏一样。在道教中,有人喜欢读《道德经》、《阴符经》等经籍,但是,不喜欢参加道教仪礼,甚至讨厌这些仪式活动,认为这些烧香、烧纸、祭拜、叩头等等都是愚夫俗妇的非理性行为。其实,这样的想法和做法,都是错误的。

首先,任何宗教都是有仪式的。从宗教的发展历史来看,宗教的仪式活动往往产生在前,而宗教的经典和系统的教义思想则产生在后。我们看澳大利亚和新西兰以及南太平洋岛国至今还保存的土著宗教,还有非洲部落的土著宗教,这些宗教都有宗教仪礼,但是,这些宗教并没有经典和教义思想,有的土著部落地区甚至原来连文字也没有。但是,这些土著部落却有着传承多年的宗教仪礼。我们不能因为个人的喜欢和不喜欢而贬低宗教仪礼

在宗教中的重要地位。

其次,宗教不只是有文化内容,宗教还是一个群体性的信仰组织,它有群体性的思想,也有群体性的行为。宗教如果是一个纯粹的个人思想和行为,那么,宗教就失去了它存在的价值和基础,宗教就不需要再存在了。所以,搞文化宗教的想法只是一些非宗教界人士的想法,有人批评说那是书呆子关在书斋里的想法。因为,所谓文化宗教就是只要思想文化,丢掉了宗教行为,那样就不是宗教了。文化宗教不需要宗教活动场所(教堂、清真寺、庙观),文化宗教也不需要宗教组织,文化宗教也不需要专职教徒(神父、牧师、和尚、道士、阿訇),这样的宗教还算不算是宗教呢?

对于人的礼仪活动,也就是礼节和仪式,学术界可以从各种不同角度进行阐述。

目前比较多的学人是从文化人类学的角度对宗教礼仪进行解释。这些学人认为,礼仪是人类社会的一种文化现象。礼仪,是一种在长期历史发展过程中约定俗成地形成的文化积淀。因为是文化的积淀,自然它具有浓重的民族性和群众性。我们了解一个民族,或者了解一种文化,常常就是从仪式入手的。了解仪式,学习仪式,往往是我国了解异族文化的开始。最简单的例子就是我们去世界各地去旅游。到日本去就要习惯不厌其烦的鞠躬,而到西方去就要习惯握手、拥抱和贴面。这些鞠躬、握手、拥抱和贴面都是礼仪行为,它们都包含着一定的意义,有的是尊敬,有的是友情,有的是亲情,各不相同。大家都知道,不同地区和不同的人际关系要用对应的礼仪,用错了就会闹笑话,就会出现尴尬的局面,甚至会影响乃至破坏人际关系。这就是礼仪的功效,一种不同于其他行为的功效。礼仪一旦形成并为本民族民众所接受,它往往要传承很多年,虽然时代和环境会有变化,但是礼仪总是和本民族的文化核心内容紧密联系在一起,因此礼仪是相

对稳定的。正是从这个意义上说,有人认为“仪式是文化的真正纪念碑”。这样一种文化人类学的解释,当然不能说不。但是,这样的解释是从文化人类学的一般角度作出的,并没有触及宗教的特殊性。以此来解释道教斋醮的话,就没有触及道教举行斋醮仪礼的真正目的。因为道教徒举行斋醮仪礼的真正目的是为了与神灵沟通,向神灵诉说信众的心愿,达到禳除灾厄,超度亡魂等目的。

另外一些学人是从社会学,或者说是从社会人类学的角度来进行解释。他们认为,礼节和仪式总是在特定的场合反映人际关系的一种行为形式。这就是说,礼节和仪式都是一种人的行为,而且是一种群体行为。我们在中国农村经常看到,一旦村里有人去世,那就是整个村庄都要动员起来。所有的乡亲都要参加葬礼和功德道场。大人和小孩,有的要连续在丧家住上几天,吃上几天。一些常年不来往的亲戚都会上门吊丧,送礼。这几天里,一个宗族,一个村庄都像过节一样的热闹。特别是一些高寿的人去世,那时候,丧事就会办得像喜事一样。从这一社会活动的事实出发,人们自然就会把宗教仪礼活动,看做是一种加强人际关系,加强宗族内部的关系,加强本村庄内部人际关系的活动。这样一种加强关系的活动,在中国历史上,对于稳定基层社会是有很重要作用的。但是,以此来解释道教斋醮的话,也没有触及道教举行斋醮仪礼的真正目的。因为道教徒举行斋醮仪礼的真正目的是为了得到一个与神灵沟通的机会,向神灵诉说信众的心愿,达到禳除灾厄,超度亡魂等不同目的。

还有一些学人从文艺学的角度解释宗教仪礼,他们指出宗教仪礼包含着各种文学艺术的要素,并且由于宗教文化传承依靠口口相传的特殊形式,因此宗教仪礼是“文化的活化石”。但是,这样一些分析,也没有触及宗教仪礼的本质。因为,我们举行宗教

仪礼活动,首先不是为了欣赏美术、音乐和文学等文化要素,也不是为了加强本宗族和本村庄的人际感情,而是为了寄托我们的哀思和超度亡魂,为了特定的宗教目的。宗教目的是主要的,文化的目的和人类学、社会学的目的都是附带产生的,是次要的。我们不能把次要的目的说成是主要的目的。

二、道教称礼仪为斋醮

各种宗教的礼仪都有自己的专门名称,例如,基督教称为“礼拜”,天主教称为“弥撒”,而道教则称为“斋醮”。

1. 斋的本义。“斋”,汉代的《说文解字》解释“斋”称“戒洁也,从示”^①,指的是古人在祭祀以前,必须清洁身心,沐浴更衣,不喝酒、茹素、不行房事,以示祭祀人肃穆而崇敬的意思。“斋”这个字在先秦文献中常写作“齐”。《礼记·祭统》称:“将祭,君子乃齐”,“防其邪物,讫其嗜欲,耳不听乐。故记曰:齐者不乐,言不敢散其志也。心不苟虑,必依于道;手不苟动,必依于礼。是故君子之齐也,专致其精明之德也”。唐孔颖达疏:“谓未齐之时,心虑散荡。心所嗜欲,有不齐正。及其齐也,正此不齐之事,以致极齐戒之道。”^②意思就是,在祭祀之前,必须要斋洁。经过斋洁的人,不享乐而收心敛欲,不多虑而专心于道,不妄动而行依于礼。所以斋洁表示人的诚敬。

有人说“在道教里最初成立的科仪是‘斋’,它不消说是来自佛教的”。^③这个说法过于武断。因为,佛教“三斋八会”之说起于魏晋南北朝时期,而祭祀必须要斋则是从先秦时期就已存在

① 《说文解字》,中华书局,1963年,第8页。

② 《十三经注疏》,中华书局,1980年,第1603页。

③ 李献璋《道教醮仪的开展与现代的醮》,《中国学志》,第五本,泰山文物社,1968年,东京,第205页。

了。佛教只是借用了“斋”字来描写自己的仪礼,而道教继承了中国古代祭祀仪礼,也是在魏晋南北朝时期称其宗教仪式为斋。北魏寇谦之的《老君音诵戒经》称:“斋功不达,无有感彻之理”,“诸欲修学长生之人,好共寻诸诵戒,建功香火,斋练功成,感彻之后,长生可克。”^①南朝刘宋时的《三天内解经》也称:“夫为学道,莫先乎斋,外则不尘垢,内则五脏清虚,降真致神,与道合居,能修长斋者,则合道真,不犯禁戒也。故天师遗教为学,不修斋直,冥冥如夜行不持火烛,此斋直应是学道之首。”^②这里所说的“斋”既包含整洁身心的意思,也兼有祭祀之礼的意思。因此,合情合理的说法,应该是道教的斋是继承了中国古代斋的意思,或者说,佛道两教的“斋”的意义都是沿用了中国古代祭祀中“斋”的意义,并且在使用中互有影响。

2. 醮的本义。醮,在《说文解字》中有两个意义:一是作冠娶之礼解,一是作祭祀仪式解。古代祭祀仪式都要奉上供品,供品中最普通的就是肉和酒。宋玉的《高唐赋》称:“有方之士,羡门高溪,上成郁林,公乐聚谷,进纯牺,祷旋室,醮诸神,礼太一。”^③这里的醮就是方士们行祭祀之礼,供奉牺牲,以酒祭神的意思。南宋蒋叔舆《无上黄箓大斋立成仪》卷十五有句称,“有酬酢曰献,无酬酢曰醮。醮者,用酒于位敬以成礼也,延真降灵而以醮名,其古用酒于位之礼欤”,卷十六中还说到,“烧香行道,忏罪谢愆,则谓之斋;延真降圣,乞恩请福,则谓之醮。斋醮仪轨不得而同”。^④蒋叔舆说的就是斋和醮的古义原是不同的。从历史事实来看,在魏晋南北朝时期的文献中,斋醮两字也是分开使用的。大约成书于南

① 《道藏要籍选刊》第8册,第380、381页。

② 《道藏要籍选刊》第8册,第388页。

③ 《文选》,岳麓书社,2002年,第588页。

④ 《道藏》第9册,第464、478页。

北朝时期的《正一威仪经》，其中有“奉斋威仪”九条和“醮请威仪”五条。“斋”和“醮”还是分别使用的。

3. 斋醮连用。大约成书于两晋之际的《太上洞渊神咒经》，开始将“斋”和“醮”两字对举。例如：卷十五“步虚解考品”有句称，“但请高行三洞法师，洁置灵坛，转经诵咒，奏表呈章，建斋设醮，祠谢五帝”。同卷同品还称，“修斋设醮，切须讽咏，怡神灭鬼，功德无边”，“或有修斋设醮，不依科仪之考”。卷十九“诸天命魔品”还有句称，“当为随其贫富，建斋醮祈，设五帝之神”。^① 不过，需要指出的是，《太上洞渊神咒经》在说到“祭祀”神灵的意义时，大多用“醮”，例如“醮五帝”，“醮谒五帝、五岳、四渎、九江”等等，而在说到道士举行仪式的意义时，大多用“设斋”、“置坛”，例如“依法陈章，设斋祭醮，祈祷五帝”，“于清净灵观山泽之处，置坛，醮五帝”等等。^② 因此，《太上洞渊神咒经》的斋醮用法，反映了当时斋和醮的关系逐渐密切，为后来的斋醮连用准备了条件。

一般认为，斋醮连用大约是在唐代以后的事。宋朝吕元素在《道门定制》卷六的“斋品”中称，“广成先生曰：醮者，祭之别名也。香花灯烛，果酒茶汤，降天地，致万神，禳灾祷福，兼利天下，其法出于河图龙文、元化帝瑞神经，率以涓洁为先，精神为本，丹心苦志，以希感通，随所祈禳，修词拜表，精楷典实，务在严恭，其或鲁莽灭裂，欺诞真圣，自贻罪谴，何福善之能致乎”。^③ 从吕元素引用唐末五代杜光庭的一段话，可见在唐时道士的心目中，“醮”已包含着“斋”的内容，即“以涓洁为先，精神为本，丹心苦志，以希感通”等。也就是说，“斋”包含着“醮祭”，而“醮”也包含了“斋

① 《道藏要籍选刊》第3册，第709、711、713、723页。

② 《道藏要籍选刊》第3册，第708、723页。

③ 《道藏要籍选刊》第8册，第63页。

戒”。正是在这样的基础上,斋醮连用就普遍起来了。宋代起,以斋醮指称道教仪式已经十分流行了。吕元素《道门定制·序》中就有言云,“道门斋醮简牍之设古者,止符篆朱章而已”。宋吕太古《道门通教必用集》有韩混成的《序》,序中亦有言云,“天师因经立教,而易祭祀为斋醮之科”。^①

三、其他道教仪礼的专称

斋醮是道教仪式专称。除此以外,道教仪式还有被称作“科仪”和“道场”的。不过,“斋醮”和“科仪”是道教徒使用的,属于专业名词一类,而“道场”则是社会上流行的俗称。有人说:“看道士做道场去”,这里说的做道场就是举行道教仪式的意思。

“道场”一词,佛教中也有使用。不过,佛教中道场的意思与道教并不完全相同。在佛教中,道场的意思有二:一是指名山寺庙的场所,例如普陀山被称为“观音道场”,五台山被称为“文殊道场”;一是指盛大的佛教仪式,例如水陆道场。

在道教中,“道场”一词只是指道教徒举行仪式的地方以及仪式的泛称,并没有以道场指称道教宫观的。大约成书于两晋时的《太上洞渊神咒经》卷十四“杀鬼步诵品”有句称“诣请三洞法师,置立道场,转经念咒”,^②这里的“道场”就是行仪的地方。

以“道场”指称道教仪式可能是唐代以后的事。唐大历六年(771年)有《三教道场文》记述资州刺史叱干公建佛、道、儒三教道场事,碑文称“建此道场,上答神理”。^③这里的道场也是指举行仪式的地方。唐代道士李含光(683—769)编定的《太上慈悲道场消灾九幽忏》以“道场”一词列入忏名,并在忏中有词云:“今日道

① 《道藏要籍选刊》第8册,第3、323页。

② 《道藏要籍选刊》第3册,第708页。

③ 《道家金石略》,文物出版社,1989年,第155页。

场大众及以忏主某”，“今日道场大众各运心仰对”，“今日道场忏主及以大众仰愿”等等^①，这里的道场当指诵念《消灾九幽忏》的仪式。唐末五代时，道士杜光庭编定的《道门科范大全集》中收集的各种科仪文本，其中就有《消灾道场仪》。当时，以“道场”指称科仪，已十分普遍。宋代时，以“道场”指称道教仪式已更为流行。金元以后，普通民众也以道场指称佛道教的仪式，这在明清时期的小说中就有反映。例如，《初刻拍案惊奇》卷十七“西山观设录度亡魂”中就有句称“再过八日，就是亡夫百日之期。意要设建七日道场”，“师徒三众，收了道场”等等。^②

“科仪”一词的使用，大约早于“斋醮”。《太上洞渊神咒经》卷十五的“步虚解考品”就有句称，“依科设醮，不依科仪之考”。^③这里的“科仪”指的就是仪式。科，原是法规、条例的意思，后引申为法式、程式和规制。道教称仪式为“科仪”，就是说道教仪式都有一定程式，不能胡乱行事。《太上洞渊神咒经》称“不依科仪之考”就是批评某些人不按照程式行仪。大约自唐代起，以“科仪”指称仪式逐渐流行。宋吕元素《道门定制》卷六的“斋品”中，列举了太一斋、九天斋、金篆斋等十品斋法，称“右十品斋法，皆有科仪。其余一十七品，详在广成《黄箓序事仪》中，或虽有名题，科仪不备”。^④由此可见，在宋代道门中，“科仪”指的只是在“斋”和“醮”中所行的一项项仪式，而斋和醮则是一组科仪的总称。和“科仪”这一名称相关的，道教还有以“科范”、“仪范”、“科醮”、“威仪”等指称仪式，以“科式”指仪式所取的程式的。

除了“道场”以外，民间对于道教仪式还有一些俗称，例如，功

① 《道藏》第10册，第19、34、66页。

② 《初刻拍案惊奇》，青海人民出版社，1981年，第291、298页。

③ 《道藏要籍选刊》第3册，第713页。

④ 《道藏要籍选刊》第8册，第62页。

德和法事。

功德,是道教斋醮仪式集会的统称。功德原来是功业和德行的意思。《礼记·王制》中称,“有功德于民者,加地进律”。^①佛教传入中国以后,以功德指称念佛、诵经和布施等仪式活动。唐代以后的道教典籍,也有以功德指仪式活动的。唐五代道士杜光庭乾宁二年(895年)有《修青城山诸功德记》称:“夫功德者,在道则功及幽明,德兼复育;在儒则功捍大患,德御大灾。”^②宋《道门定制》卷五云:“谨具三日四夜功德,品目如后。”^③

法事,是对道教科仪的统称,但是,所指的内容比“功德”所指的要小。功德相当于斋醮,而法事则相当于科仪。南北朝时期的道教文献中,法指法术或方术,如《真诰》中多有“灵法”、“道法”、“仙法”、“混气之法”和“餐霞之法”等语。法事当指行法之事。南北朝时期的佛教文献中,“法事”一词用以指供佛、施僧、诵经、礼忏、修持等事。唐代以后,道教也有以法事指称科仪的,例如:唐天宝十一年(752年)《王屋山刘若水碑》称:“法事行而俨若,炉烟昼起,瑞色氤氲,灯炬夜开,祥光翕赫。”^④宋绍兴壬申年(1152年)《黄箓醮感应颂并序》称:“四月十四日请道士一十员就真山观全依科范,开建黄箓盟真大斋法坛,补职说戒道场法事三昼夜,修设净醮二百四十分位。”^⑤

以上有关宗教礼仪和道教斋醮的名称及其内容,说了很多,归结起来,这里要说明道教斋醮仪礼的主要目的,就是要沟通人神的关系,就是要通过特定的仪式,将我们道教徒的心愿告诉神

① 《十三经注疏》,中华书局,1980年,第1328页。

② 《道家金石略》,文物出版社,1989年,第193页。

③ 《道藏要籍选刊》第8册,第55页。

④ 《道家金石略》,上海古籍出版社,1989年,第144页。

⑤ 《道家金石略》,上海古籍出版社,1989年,第351页。

灵,祈求神灵帮助我们和保佑我们实现心愿。这些心愿有大,有小。大的就是金篆斋,祈求风调雨顺、国泰民安。小的就是保佑个人身体健康、合家平安,或者超度去世的先人,早日升登仙界。

第二节 道教斋醮的源流

“中国是一个礼仪之邦”,也就是说,中国自古以来就是注重礼仪。中国古代最早的礼仪起初只是关于祭祀鬼神的礼仪。随着社会的发展,古代的礼仪制度逐渐扩大,才从祭祀礼仪延伸至人伦关系的礼仪,进而又扩大到包括朝廷政治和教化民众等礼仪。因此,中国自古就是一个有丰富礼仪制度的国家。道教产生在中国,自然,道教的有神论思想受到中国古代传统的有神论思想的影响。道教的宗教仪礼,也受到中国古代传统的祭祀礼仪的影响。从这个意义上说,道教的斋醮仪礼只是中国传统仪礼的一个支流,而中国古代传统的祭祀仪礼则是中国道教仪礼的源头。

一、斋醮来源于中国古代祭祀礼仪

中国古代丰富的礼仪制度集中体现在《礼记》、《周礼》、《仪礼》等三部古代礼仪著作里面。这三部大书,都是用古汉语写的,其总字数有人统计达到二十四万字以上。这三部大书的成书年代,历来众说纷纭。一个共同的看法是,它们最晚成书于周秦,即春秋战国时期。只是因为古书传承依靠手抄于竹简和丝帛,所以其中也可能后来掺杂了某些汉儒的文字和思想。几千年来中国的礼仪,实际上都是从这三部礼书发端而演化出来的。

中国古代的礼仪,包含了多少内容呢?根据今人许嘉璐先生主编的《中国古代礼俗辞典》的分类,至少包括十七大类,即:服

饰、饮食、居住、行路、交往、婚姻、丧葬、祭祀、宗族宗法、姓名字号、军事、区划、职官、刑法、教育和科举等等。^① 根据钱玄和钱兴奇先生编著的《三礼辞典》的分类,三部礼书的内容至少包括三十二类,即:礼书、职官、政教、疆域、财用、通礼、郊社群祀、祭祀、丧礼、丧服、宗法宗庙、称谓、刑法、军事田猎、农田、学校、冠昏、朝聘、射礼投壶、乐舞、卜筮、天文历法、服饰、饮食、宫室、车马、兵器、旗帜、玉器符节、器物和其他等等。^② 其中有关丧葬和祭祀的礼仪同道教礼仪有着直接而密切的关系。

元代道士韩混成在《道门通教必用集·序》中曾说过:“天师因经立教,而易祭祀为斋醮之科。法天象地,备物表诚,行道诵经,飞章达款,亦将有以举洪仪、修清祀也。”^③ 这里所谓“因经立教”,就是说在思想内容上道教仪式体现了道教经典的神学思想。所谓“易祭祀为斋醮之科”,就是说在形式上道教仪式是中国古代祭祀仪礼的继承和变化。因此,道教仪式和中国古代仪礼之间的关系,概括起来,就是继承而又有变化发展的关系。

关于继承。古代祭祀仪礼规定祭祀人在行仪前和行仪中要斋戒,道教斋醮也规定道教徒在行仪前和行仪中有清洁身心的要求。这是因为,祭祀仪礼中祭祀人和神灵有可能相聚在一起。神灵是无欲的,他们的心灵和神体都是洁净无瑕的。祭祀人要接近和感应神灵,就必须使自己的心灵和身体也保持洁净无瑕。

中国的古代祭祀仪礼是以祝祷之文为核心的,就是要用语言感应神灵。“飞章达款”的“章”就是奏章,就是祭祀人要对神灵说的话。古代祭祀仪礼的程序是:上供、上香、致祭祷文、奏乐(有时

① 《中国古代礼俗辞典》,《凡例》,中国友谊出版公司,1991年,第1页。

② 《三礼辞典》,江苏古籍出版社,1998年,第1300-1386页。

③ 《道藏要籍选刊》第8册,第323页。

还要献舞)。这里的“致祭祷文”就是“飞章”。早期道教的仪式也是以“飞章达款”作为核心,南北朝以后,道教科仪有了“音诵”,规模逐渐恢宏,有唱,有念,有做,但是,不管怎样变化,信徒行仪的目的和要求也仍然是通过“飞章”拜表等程序来表达的。

中国古代祭祀仪礼以跪拜表示崇敬,道教仪式中也行跪拜礼,以跪拜表示崇敬。古人在祭祀时都要以供品(牺牲)表示对神灵的奉献和敬意,道教徒在宫观祭拜神灵和举行仪式时也都要以“五供”和“十献”等表示敬意。

从以上种种,我们可以看到,道教仪式的历史渊源是中国古代的祭祀仪礼。我们无法想象道教仪式和古印度的宗教仪式有什么渊源关系,更不能认为道教仪式来源于佛教仪式。

关于变化发展。宋代道士吕元素在《道门定制》中曾经说到,“古仪尚简而实,今也好奇而烦”。^①从简单到繁复,从实在到花俏,这个变化既是仪礼发展本身的规律,也是随着社会的发展、随着道教徒祈祷要求的变化,道教仪式所做的适应性变化。

吕元素在《道门定制·序》中指出:“道门斋戒简牍之沫,古者止符篆朱章而已,其他表状文移之属,皆后世以人间礼,兼考合经教而增益者,所在无定式。或得之详备而失简易之旨,使力所不逮者,不可支及;或失之卤莽而使尽敬事无者,无所考定,不惬其意。”^②这里说到道教科仪的文书,早期道教原来只是符篆朱章,其他的表状文移之类都是在后世仿照阳世文书形式陆续增加出来的。

中国古代祭祀仪礼并没有供奉神像的做法,也没有神灵说教的内容,但是,道教科仪却有了供奉神位和神像的坛场,科仪经文

① 《道藏要籍选刊》第8册,第54页。

② 《道藏要籍选刊》第8册,第1页。

中有了神灵说教的内容。中国古代祭祀礼仪并没有诵经和法术的内容,但是道教科仪中就有了音声诵经、步虚旋绕、步罡踏斗等节次。这种变化既同社会的发展有关,也同道教神学思想的变化有关,也和道教徒的生活水平和审美情趣的变化有关。

在中国古代祭祀礼仪中,祭祀人始终处于卑下的祈求者的地位,因此除了跪拜和祈祷外,不会有其他的仪式行为。可是,在道教仪式中,道士处在神灵和信徒之中介地位上,成为神人沟通的桥梁,因此,道士在道教仪式中既有祈求类的仪式行为,又有发符召将、代天说教、遣神驱邪等仪式行为,乃至通过法术消灾祈福的内容。这种发展变化就同道教神学思想有着密切的关系。

二、斋醮礼仪是神仙世界礼仪的模仿

南宋金允中在《上清灵宝大法》中称,“斋法起于中古。晋宋之间简寂先生始分三洞之目,别四辅之源,疏列科条,校迁斋法。又唐时张清都经理之余,尚未大备。至广成先生荐加编集,于是黄策之科仪典格,灿然详密矣”。^①金允中这段话里说到的“中古”就是指南北朝时期。在这段话里,金允中提到了对于道教斋醮仪式发展曾经发挥过重要作用的三位高道的名字,那就是简寂先生(南朝刘宋时的陆修静)、张清都(唐时的张万福)和广成先生(唐末五代的杜光庭)。

陆修静(406-477),字元德,吴兴东迁(今浙江省吴兴县)人。谥曰简寂先生。北宋徽宗宣和年间被封为丹元真人。陆修静对南朝道教的发展有着多方面的贡献,其中特别重要的有:一是在《陆先生道门科略》中提出了从组织上整顿天师道的措施;二是在《三洞经书目录》中搜集和整理了道教经书的目录;三是整理和编

^① 《道藏》第31册,第608页。

撰道教科仪,并且提出了道教仪式的理论。陆修静一生的著述,有约二十九种,其中有十四种关系到道教仪式。陆修静的著述有六种至今还保存在《道藏》之中。就道教的斋醮仪式而言,陆修静的贡献就是提出了较为完整的道教仪式的理论,为后世的道教徒行仪确定了理论基础和行为规范。

陆修静认为建斋行道是沟通神人的桥梁,称,“建斋行道,四天王皆驾飞云绿骈、八景玉舆,从真人、玉女手把花幡,前导凤歌,后从天钧,白鹤狮子,嘯歌邕邕,烧香散花,浮空而来,瞻礼行道,观听法音。天王下降,万灵朝焉”,“夫斋法至精,威禁甚严。所以尔者,天真大神、十方众圣及三界群灵皆亲降斋所,观听行道。魔王叉手作礼,所在神祇皆来侍卫门户”等。^①

这一段话阐述了道教举行斋醮仪式的一系列神学问题。

第一,神灵会光临斋醮的坛场,可以同道教徒相聚沟通。道教仪式中都有请神灵光临坛场的节次。而神灵也会来到坛场,“观听法音”。那么,只要神灵能够光临坛场,我们道士代表信徒诉说祈求的愿望,神灵就有可能听到,就能够决定接受我们的请求,或者不接受我们的请求。

第二,神灵降临斋醮坛场,不是神灵单独的行为,而是有大批随从一起来的。神灵降临的时候,前面有真人和玉女,手拿着鲜花和幡等仪仗,后面还跟随着白鹤和狮子。神灵驾着飞云,坐在车舆之中。仪仗队伍,嘯歌邕邕,烧香散花,浮空而来。神灵的这一出行方式,表明神灵世界里也有不同分工,神灵间彼此也有严格的礼仪制度。

既然神灵降临道教坛场,那么道教的斋醮仪礼必然要模仿神灵世界的礼仪规则。无论是坛场里的旌节幢幡,或者钟鼓齐鸣,

^① 《道藏要籍选刊》第8册,第506、508页。

都是模仿神仙世界的礼仪规则。无论是法师道士的跪拜,或者奏章疏文的朗读,也都是仿照神仙世界的礼仪程序。这样一些礼仪规则使得所有观看礼仪的人都有明显的距离感,这种距离既是时间的距离,也是空间的距离,而正是这样一种距离感,让道教信徒感觉到了身边有另外一个世界的神灵存在。也正因为神灵和一大批随从都要光临坛场,所以,道场里做斋醮科仪的道士,必须“斋法至精,威禁甚严”。如果,我们不能做到“至精”和“甚严”,那么,神灵就不会被感应,或者即使来了,也不会允诺我们的祈求。

第三节 斋醮科仪是道教神学思想的展示

斋醮是道教的仪式活动,道教徒举行斋醮是有神学目的的,那就是为了在斋醮中,让我们阳上的人能够和神仙世界的神灵沟通,让我们阳上世界的人能够祈求神灵帮助阳上世界实现国泰民安和风调雨顺,祈求神灵帮助阳上世界的亲属为地狱中的亡魂做些功德好事,使得亡魂早日结束冤怼报应,脱离苦楚,升登南斗,等待转世。因此,斋醮仪式就是一个阳上世界和神仙世界,或者阳上世界和阴世地狱相互沟通的场合。这也就是人和神灵,人和亡魂相互沟通的场合。正因为如此,道教斋醮科仪从坛场设置和科仪节次都处处体现了道教的神学思想。

一、上香请神体现神人沟通

道教的每个科仪都有举行的目的和固定的程式。道教是多神教,各位神灵都有固定的职能。因此不同目的的科仪要祈求的神灵也不一样。由于每个科仪都要向神灵申述斋主的祈愿,因

此,每个科仪都有祈请特定神灵的程序。例如,在破狱科仪中,为了超度亡魂,破除地狱的冤怼报应,就要向神灵太乙救苦天尊申述,同时,又要关告冥府的阎王。还有从南宋时期开始演习的炼度科仪,为了用水火交炼亡魂,然后度化亡魂升登仙界,等待转生,炼度科仪也要祈请许多神灵降临坛场。现在道教界的炼度科仪有五种,一种是江南正一派道士做的“太一炼”,祈请的神灵是太乙救苦天尊,一种是苏北正一派道士做的“蓬壶炼”,祈请的神灵也是太乙救苦天尊。一种是上海正一派道士做的“斗姥炼”,祈请的神灵是先天众星之母——斗姥元君。一种是全真派道士做的“铁罐炼”,祈请的神灵是元始天尊和太乙救苦天尊。而粤港地区的全真派道士也有自己的炼度科仪,那就是“先天斛食济炼幽科”,这个幽科祈请的神灵除了元始天尊和太乙救苦天尊以外,还加入了全真祖师吕纯阳。吕纯阳是八仙之一,也是一位关怀众生、普度众生的神灵。

道教科仪中请求神灵降临,采用的形式就是上香。香燃点于神灵之位前就能感应神灵,斋醮科仪多有上香礼请神降的内容和节次。《要修科仪戒律钞》卷八“侍香钞”引《登真隐诀》称,“香者,天真用兹以通感,地祇缘斯以达言。是以祈念存注,必烧之于左右,特以此烟能照玄达意,亦有侍卫之者宣赞词诚故也”。^① 同卷还引《五符序》称,“然百和之香以破秽”,“烧香醮五帝,看流芳所归。气正上中央,黄帝先降;气东流者,青帝先降;气南流者,赤帝先降;气西流者,白帝先降;气北流者,黑帝先降”。^② 这里还把香的烟气方向和多名神灵分别降临联系在一起。

几乎所有道教科仪在一开始都有上香祈请神灵降临的内容。

① 《道藏要籍选刊》第8册,第430页。

② 《道藏要籍选刊》第8册,第430页。

在一些比较大型的科仪中则安排有“三上香”的节次。三上香指的是向“道经师”三宝上香,其内容除了表示道士和信众对于道经师无限虔敬以外,也是表示对降临的神灵的无限崇敬。

二、三坛分立以示人天永隔

当今的道教举行科仪的坛场设置,往往区分为三个部分,即经堂、灵堂和神殿。经堂指的是道士诵经礼忏、举行法事的场所,例如:举行炼度、灯仪、拜斗仪等等法事都需要足够的场地空间,因此需要有专门的经堂。灵堂指的是信众安放亡魂的灵位,叩拜亡魂的地方。道教超度亡魂的某些法事也需要在灵堂里进行,例如:上供、度桥、解冤释结等法事,就需要面对亡魂的灵位来进行。灵堂也是举行科仪的斋主祭拜亡魂的场所。在炼度科仪中,因为要普度施食,所以,还要在面對炼度坛场的对面设立“寒林坛”,供奉孤魂野鬼的灵位,使得普召来坛场的孤魂野鬼有所依附。神殿指的是道士某些法事必须在行仪前叩拜神灵的地方,这些神殿可能就是道观原来已经供奉神灵的殿堂,也可能是临时设置的场所。例如举行有些科仪前,高功法师必须在天师殿叩拜祭告张天师,以获得张天师的法力加持,使得召将遣神获得成功。天师的神位或者画像就安置在这些神殿里。

一场科仪需要设立三个坛场,表明天地和人等三个空间是相对独立的,不能混淆。在三个空间之间能够发挥沟通作用的,只有具有神职的道士。道士为了实现科仪的神学目的,就要将举行斋醮的主人的祈求能够送达到天庭,让神灵知道,或者就是将神灵请来,来到斋醮的坛场,接受我们的申诉和祈求。因此,坛场就可能是神人沟通的场所。不过坛场也罢,道教宫观也罢,都是由神职道教徒,也就是道士亲自布置的。而要体现这一神学目的,那就要保持宫观和坛场的清洁、庄严和富丽堂皇。

《要修科仪戒律钞》卷十三“杂科”中说到,“共居观舍堂殿,园林田地,三宝众殿,属天尊。堂属道士。若其营造,尊卑有等”。^①这就是说,道观和坛场一旦建造完成,从神学上说,那道观就不是属于道士的了,而是属于天尊,属于道观中奉祀的神明了。尽管所有建造的手续,房地产的执照,乃至种种有关土地房产的文书上写的“法人代表”,都是道士的名字,由道士操办。在道观中,只有道士居住的生活区才是道士的地方。因此,道士在道观中,起居行为,应该处处、时时、事事,“祭神如神在”,谨慎小心,遵守规戒,将自己放在神的监督之下。坛场也是如此。坛场一旦布置完成,挂上神像,安置神位,燃点香烛,那么坛场也不是道士的地方,而是神灵以及神灵的下属们光临落脚的地方了,也就是我们要同神灵沟通的地方。所以,宫观和坛场必须保持清洁、庄严和神圣。

坛场上供奉的神像和神位,必须经常保持清洁。坛场清洁的要求是多方面的。一是神像和神位上不能堆积尘埃。道士在神坛念诵经典或者演习道法的时候,必须穿着清洁、庄严的道服,包括法师的法衣和道士的道衣。坛场清洁的要求还表现在道士的个人生活之中。例如,念经的人不能吃大蒜、韭菜、鱼肉,不能喝酒,如果满嘴是酒气、臭气,那么,你诵念的经文和疏文的言语,神灵肯定是不听取的。有些事情是别人不知道的,可是神灵知道,神灵就会迁怒于你。记得,有一次去一个寺庙,一位德高望重的老师陪同我。在殿堂中说了一会儿,突然,老师赶紧到殿堂外去了。我觉得有些奇怪,后来就问老师为什么突然外出。老师就说,他肚子不舒服,所以赶紧到外面去了。肚子的事,他人是不知道的,但是,菩萨知道,如果怪罪下来就吃不消了。

^① 《道藏要籍选刊》第8册,第457页。

三坛分立是为了区分三个空间,也为了方便道士或者法师同神灵的沟通。不论在哪个坛场,保持三坛的洁净,是保证斋醮科仪有效进行的必要条件。

三、坛场幻化说明沟通条件

“化坛”是道教科仪中的一项重要仪式节次。化坛亦称“化境”。化就是幻化,坛就是仪坛。“化坛”指的是道士在斋醮科仪中存想自己所处的科仪坛场幻化成为神仙世界的瑶坛仙境。明代周思德编纂的《上清灵宝济度大成金书》卷二十三有“卷帘化境法”称,“往瑶坛三级,皆五色彩云围绕,华幡旌幢皆天神所执。师运灵宝洞光真气,自顶而出,上接元始百宝光明,敕元始殿前太混总监大将军,变化凡境为郁罗萧台,兆诵玉章。须臾,地化碧玉,金碧峥嵘,天风振响,琳琅自鸣,狮子白鹤,凤凰麒麟,飞翔悲鸣,恍若始青天上”。^①周思德这里讲述的就是道士在“化坛”中存思的过程和存想的内容。

早期道教的仪礼中并无化坛的记载。魏晋南北朝时期,存想成为道教修炼的一项功法。唐末五代高道杜光庭编辑的《道门科范大全集》中“消灾星曜仪”和“文昌注箓拜章道场仪”都有“启坛行道”的节次。法师在奏请众神降临时都有了坛场幻化的言辞:“香官使者,左右龙虎君,侍香众灵官,当令臣向来静夜行道之所,自然生金液丹碧芝英,百灵众真交会在此香火炉前。”^②在这段法师的启白中,跪奏的香火炉前已经变化成为百灵众真交会的所在。南宋时期编纂成书的《灵宝领教济度金书》和《上清灵宝大法》中,都有在行仪过程中道士“存思玄妙”和“开启变坛”的内

① 《上清灵宝济度大成金书》卷23,《藏外道书》第17册,巴蜀书社,1994年,第12页。

② 《道藏要籍选刊》第8册,第153页。

容,要求高功法师作大量存思幻化。在开启时,法师三拜伏地,存思“元始天尊坐于五色狮子之座”,密祝降真变坛之意,或者两手掐玉清诀,存“元始面前有一宝珠,去地五丈,九芒注射。忽然,此珠豁开,见天地廓清无浮翳,无袄尘。惟见玉京山在空玄中,祥风庆云,景象融和,三光焕耀,四气朗清,天乐和鸣,神灯交换”,或者“面天门,上香,存天门有素车白马,千乘万骑,十方各有天尊大神大将军,浮空而来,鉴观修奉,面天门口奏,依式扬幡”。^①从南宋一些科仪总集的记载,可见化坛主要是依靠高功法师的存思。经过元明清长期的演变,现存的道教科仪中,化坛也有以焚符或道士的诵唱来衬托高功存思的,这就使“化坛”在言辞中形象化了。例如:上海道教和苏州道教的“进表科仪”中都有化坛程序。在化坛时,要焚化“金阙玉陛化坛真符”,同时,道士诵唱仪文:“郁罗霄台,玉山上京。上极无上,大罗玉清。渺渺劫仞,若亡若存。金楼倩炜,玉殿森严。光范巍峨,降临启真。驭景龙舆,玄晃仙居。阴阳凝室,万气齐居。一如诰命,风火驿传。”^②这样就把高功法师存思的内容外现在道教徒的耳边或眼前。

经过“化坛”节次的坛场,就不再是道士演习科仪的地方,而是神仙降临坛场以后,幻化成为像神仙天庭的居所。道士就可以在这一幻化的瑶坛里,申述斋主的祈愿,代替斋主同神灵沟通。

四、代主通疏显示道士作用

道教每一场斋醮仪式都要准备许多仪式文书,例如榜文、关牒等等。其中最重要的则是疏文(即意子)。几乎每个科仪在奉请神灵莅临坛场以后,都要由班首宣读事先准备的“意子”。在

① 《道藏》第31册,第206页。

② 《苏州道教艺术集》(余尚清编),油印本,第7页。

“意子”里,报告要超度的亡魂姓名,籍贯,出生年月日时,去世年月日时。报告还要向神灵报告阳上亲属的名单,报告当日度亡道场要做的功德,主持道场的道士姓名和职称等等。在报告里还要表达当日向神灵祈求的内容和要求。因此,科仪使用的“意子”就是类似今天公务活动中的请示报告。“意子”和其他文书一起完整地向神灵倾诉和祈愿的内容。疏文有固定的格式。这份文书的写作非常重要,决不能马虎,不能错漏,不能缺笔,也不能换错行。

《灵宝玉鉴》中有“奏申关牒文字论”称:“斋法之设,必有奏申关牒,悉如阳世之官府者。以事人之道事天地神祇也,所以寓诚也,是假我之有,以感通寂然不动之无也。然后见其洋洋乎如在其上,如在其左右,以明其不敢以上下神祇为无也。”^①南宋金允中在《上清灵宝大法》中又说到:“凡有请祈,须仗文檄。然须言辞有理,亦要典格无亏,有如朝廷疏状,尚有定格。高天上帝,无极至尊,岂可妄乱褻渎。主领斋醮,职在关宣,通达悃诚,利济幽显,即在练达科教,要在少通文辞。况黄箓大斋,人天所重,全在高功立意,措词不当,随顺俗情,卤莽备奏,于理窒碍,决难感通。”^②金允中的话的意思就是说,科仪中祈请神灵,需要依靠文书。文书的写作一定要言辞有理,规格没有缺陷,就好像朝廷写的给皇帝的文疏和状纸一样。如果文书写作的立意不确切,文辞不妥当,跟随世俗社会的常情,匆匆忙忙上奏,结果在道理上说不通,于是就很难感应神灵。感应不到,自然神仙是不可能降临的,或者降临了也不能达到奏申节次的目的。

道教科仪中,书写疏文的是道士,朗读疏文的也是道士。道

① 《道藏要籍选刊》第8册,第551页。

② 《道藏》第31册,第513页。

士在斋主和神灵之间处在中间环节的重要地位,发挥着重要的作用。

五、法术加持表明内修重要

道教科仪中要实现人神感应,从行仪道士的角度说,就是道士自己必须有内修根底。

陆修静曾经说过,“夫感天地,致群神,通仙道,洞至真,解积世罪,灭凶咎,却怨家,修盛德,治疾病,济一切,莫过于斋醮者也。夫斋直是求道之本,莫不由斯成矣”。^①这段话说明了道教举行斋醮仪式是道士修道和学道的一部分,通过斋醮,道士同样可以修道成功的。这段话还表明,近百年来,认为道教只有内丹修炼才能得道成真的观点显然是片面的、错误的,是不符合斋醮的神学思想的。在斋醮仪式中,道士要以至诚信仰,感动天地,感动群神,同时,行仪的道士人要行法,才能“通仙道,洞至真,解积世罪,灭凶咎,却怨家,修盛德,治疾病,济一切”。

行法的道士最方便法门就是念诵神号。《太一救苦护身妙经》说到:“此东方长乐世界有大慈仁者、太一救苦天尊,化身如恒沙数,物随声应。或住天宫,或降人间,或居地狱,或摄群邪,或为仙童玉女,或为帝君圣人,或为天尊真人,或为男子女子,或为文武官宰,或为都大元帅,或为教师禅师,或为风师雨师。神通无量,功行无穷,寻声救苦,应物随机。”^②

道士行法的另一个法门就是自身的存想,使得自己的元神获得出窍的机会,然后同祈请的神灵见面,转达道教徒的要求,实现人神感应。《灵宝玉鉴》卷一的“进拜章表论”称:“法曰拜章,须

① 《道藏要籍选刊》第8册,第506页。

② 《道藏》第6册,第182页。

出阳神者,法师当运自身九阳之炁,出身中之神,乘是气以达乎天境,求其所谓主宰之帝,而进达之。虽曰霄壤势异,然一念精专,则神与道俱,神动气随,则寂感虚应,岂可以色象求之也。一念精专,即是阳神;一毫杂念,及属阴矣。”^①这段话的意思很清楚,那就是行法时须要有法师的存思专一,阳神出窍,上达仙境,祈求主宰的神灵。这一个过程,依靠的就是法师运自身的九阳之炁,让自己元神出窍,上达天庭。这就靠法师的平时修炼。说一句公平话,在举行科仪的时候,周围有音乐伴奏,有道众唱念,加上“看道场”的信众人声鼎沸,一个法师在科仪中在什么节次要进入存思,然后,又要在什么节次上从存思中回来。法师的这些功夫,都是说要出窍就要出窍,说要回到身内就要回到身内。这样的在斋醮中修炼的功夫,比起一般是修炼是要难得多的。而这一切是一个科仪道士必须做到的。

道士行法的第三个法门就是法师存想自己成为天尊的化身。然后,在科仪坛场上代神行法。这在“破狱”科仪中展现得非常清楚明白。明代周思德在《上清灵宝济度大成金书》卷二十三《诸真玄奥品》的《破狱灯法》中说到:“破狱之法,乃先破自己之狱。惟在身定之中,密运我造化亲奉慈尊,放大光明,直透九地之下,尽化地狱为大清净光明之境,然后行事。法师同道众于三宝前跪奏,兆存赤天中真人,上升泥丸宫,面奏元始破狱事。意想元始坐五色狮子之座,众真侍卫,布五色祥光,眉放白玉毫光,下映灯光,照耀天地,遂辞元始归绛宫,候道众吟偈毕。请光,以符烛付侍职,次存元始身畔有玉童执九节杖,如金玉所造,势如虬龙,祥光迸耀。其杖头有符幡,五色神光下映。伺吟偈毕,请杖,以策付侍职道众。次华夏,迎光杖,诣灯坛,宣咒,点灯,启白,告毁锁、张

① 《道藏要籍选刊》第6册,第552页。

门、破狱等符，众诵救苦经。次入科，法师上香，变身为太一天尊，步九凤罡，两手玉清诀，存灵宝祖炁，内光结一宝珠，直下九幽，自大小肠，九曲，下尾闾穴，过夹脊双关，上升泥丸宫，项负圆象。我宝珠光明，照耀诸天诸地，洞彻表里。万圣千真，浮空而来，俱入宝珠之内，如听法之状。所有诸狱，咸乘天尊道炁阳光，一时照破，顿灭昏蒙。次侍灯，宣科，毕天尊号，放诀执简，先诣东方，上香焚符放简，右手执策，左手随方诀，俱当心，足步三宸罡，咒曰：三星煌煌，元始开光，有罪无罪，赦赦某方。天地交光，日月合明，上冲牛斗，下彻寒庭，神策破狱，万类超升。急急如律令。法师想自身为天尊，存空中太一天尊，化身百亿，俱放眉间白玉毫光，以策杖提起，上接慈光垂下，其光一线入狱，照破幽暗。击地三下，虚书敕字，划开狱形。”^①在这段文字里，有两处说到高功法师变身为神，一处是“法师上香，变身为太一天尊，步九凤罡”。一处是“法师想自身为天尊，存空中太一天尊，化身百亿，俱放眉间白玉毫光，以策杖提起，上接慈光垂下，其光一线入狱，照破幽暗。击地三下，虚书敕字，划开狱形”。这两段文字，表明我们看到法师在科仪现场正在一个一个方位在破除地狱，其实，我们看到的只是表象。就其科仪实际来说，在法师的心中，做破除地狱的，不是法师，而是法师变身为“太乙救苦天尊”，就是神灵。而这个就是道教科仪中最神秘的人神沟通，也就是神灵依附在高功法师身上，人神完全合二为一，这个过程是依靠道士自己的内功以及法术变身。

一个道士修道和得道的资格标志是得到什么样的箬位。根据天师道的《天坛玉格》，箬位和一名道士行法的功力是相互匹配的。如果要在科仪中行召遣神将、驱邪除魔、破除地狱等道法，一

① 《藏外道书》第17册，巴蜀书社，1994年，第26页。

名高功法师那就不得不需要一定的箴位。有时候还要请求祖师张道陵的帮助,需要天师的法力加持。因此,在举行这些科仪的时候,高功法师要率领众班首一起到天师殿祭拜,祈请天师的帮助。

六、音诵结合展现科仪恢宏

周思德《上清灵宝济度大成金书》卷二十四“明法事赞咏”称,“昔元始天尊于始青天中,碧落空歌,大浮黎土。受元始度人空洞灵章自然之音,碧落缠虚,天霞流曼,神风鼓激,万音合响,浮沉清浊,抑扬宛转,错而成歌,其声洞彻,交唱诸天。乃命天老上帝,按笔以施,是以无歌不明,无歌不立,无歌不成,无歌不度,无歌不生。是为大梵碧落空歌,即成上清歌咏之曲,六甲灵飞之章,灵宝步虚之篇,玉检龟山之颂,或高圣所述,或上真所裁,或指修真之门,或叙长生之诀,或敷畅灵奥,或宣赞深玄,或秘在上经,或降于前古,流演万年,藏扬玄范,所以法事之类皆出于《道藏》经科之中。”周思德这段话的意思是,道教科仪中的音诵都是从天庭之中流入人间的,原来就是神灵诵唱的东西。“后之学者要当专心留意,精加纯熟,礼圣朝真,修斋设醮,齐声赞咏,以合玄音,庶得万圣鉴观,千真欢悦,则福有所归矣”。^① 后代学者学习了天庭流入人间的音诵,在斋醮中齐声诵唱,使得道教的斋醮仪式,从单纯的言辞说白变成了诵唱和说白交替,从单个道士说白变成许多道士的齐声唱诵,其规模就变得恢宏壮观。举行仪道士的目的,只是希望得到众圣的满意和欢悦,以实现斋主的祈愿。

① 《藏外道书》第17册,巴蜀书社,1994年,第56-57页。

七、皈依祝愿表现接受教化

道教科仪的最后部分,大多包含有“愿念”的内容。科仪中的愿念,也是道士诵念的。通过“愿念”,道教徒表示他们的信念和愿望,这就是从正面来坚定道教徒的信仰,显示他们奉道行事的决心。明代周思德的“明愿念复炉”称,“愿念之文,乃出《黄箓简文》,自后历代宗师所修,皆和天安地、祝国利民之事耳”。^①《道门通教必用集》卷二说到宋代科仪的愿念的内容,“为国专以国事,荐幽专以迁拔,消灾专以祈禳”,这样科仪愿念部分的教化作用就更加明显了。例如,在“消灾十二念”中,属于“孝”的范畴的有“一愿合门康健,二愿父母长生”;属于“仁”的范畴的有“三愿万邪归正,四愿众恶不萌”。在“为国十二念”中,属于“忠”的范畴的有“一念天无氛秽,二念地无妖尘,三念神风静默,四念日月照明”,“八念民称太平”等等。^②在《道门定制》卷十里面,宋吕元素在介绍黄箓斋的“夜斋榜”时说到,孤魂在夜斋中“建立善功,开明本性,各宜依凭太上道力,谛受九真戒言,忏悔多生,所作不善。坚持正念,不起邪思,改往自新,逋相劝勉。于今日道场中各得悔悟”。^③榜文所说“坚持正念,不起邪思”就是从正面教化的愿念。科仪中的愿念是针对亡魂而说的,当然,阅读榜文的信众以及在道场上欣赏道教科仪的普通信众也受到教诲。

八、仪坛供品显现身心洁净

道教宫观和坛场中对于献祭的供品,历代的要求并不完全一致,各地也因地域物产的差异而有所区别,但是其总的要求是虔

① 《藏外道书》第17册,巴蜀书社,1994年,第56页。

② 《道藏要籍选刊》第8册,第339页。

③ 《道藏要籍选刊》第8册,第106页。

诚恭敬,身心洁净。

一要恭敬心诚,量力而行,不必勉强而为。明代朱权的《天皇至道太清玉册》称,“凡建醮须是量力所为,富则备物,贫则随宜。所市醮需,毋用非义之财及与人争较价直之物。及力有余而苟且营办,力不及而勉强经营者,皆为不诚,难于感格”。^①

二是祭祀的供品必须精致干净。南宋金允中《上清灵宝大法》称,“时新果实,切宜精洁。旧仪建斋则逐日易之,不用石榴、甘蔗之类及秽泥之物,枝上净果为佳。上帝三宝前列茶汤果实供养如法,六幕并将吏神祇前备斋饌净食之类供陈之上。及荐献神真,下及道众,饮食并须洁净,不用酥乳、醍醐、酢酪等物,皆为荤。或六畜皮毛爪甲,毋堕饮食中。禁猫犬禽兽之畜污犯坛中”。^②

明代周思德在《上清灵宝济度大成金书》第四十卷(即全书最后一卷)有“斋醮须知门”,其中用了三节谈到了斋醮供品的问题,即:“供养香花品物论”、“灯烛论”和“斋供论”,可见前辈道长对于供品的选择十分重视。周思德说:“神之所享,要在清静至诚也”。

对于“香”,周思德称,“凡烧香,须一一用新盆清水浸洗,屏去一切尘垢。只如沉笈檀降之类,市井货卖,庸人俗子,不知罪福,手指不净,信手拈弄,多触以腥秽。如修合和香,切须逐味洗净焙干,然后以新刀砧细挫洗刷碾白之属,方可修合”。

对于“花”,周思德称,“供养花朵,可以五色绮罗,上品香药,镂金鍍通,象生装成,或带或植,随意制造,务要庄严。及采新花朵,相间供养”。

对于“灯油”,周思德称,“凡斋醮供养,灯油须一色芝麻油,方

① 《道藏》第36册,第381页。

② 《道藏》第31册,第442页。

可执灯。余尝见人多以菜子造油,或红花子,或乌臼子,或桐子,或油麻子,或豆,皆可造油。又江湖间人多收鱼油杂以麻油市卖,不可不知。大抵诸油不若芝麻油,气味香美为最”。“诸子油,人尚嫌其腥气不食,诂可供神乎?盖灯烛不可不慎,凡斋醮供养油烛,不若自造,不唯洁净,亦价廉而功省也”。

对于“茶酒”,周思德称,“供茶当沃以沸汤,次以新焙焙干,临期供献。尝见造酒,多不洁净,糯米只略淋洗,和酿蒸吹,动使何尝洗涤”。“由是言之,市酒诂可享神乎。大凡作斋醮,须先措致,预造醇酒或煮顿,一一用新器,务要清静,当革前所论造酒不洁之弊”。

对于“果”,周思德称,“供养果子,不可用榴樨。大概果子多出市廛货卖,俱不洁净,如赤枣、干梨之属,常见人制造晒晾以卧席之类,在地摊晒,鸡犬践踏而无所不至。凡果子须逐一用新盆勺再三沐以香水,次以新器盛之,焙干,次以净纸封固”。

对于“斋食”,周思德称,“供养斋食造面切须计较。余尝见磨坊打面,略淘淋,去尘垢,摊晒多用睡卧芦簟,铺撒在地晒晾,以至人物往来,鸡犬践踏,习以为常,一切不问。如寺观造斋,亦多市面,殊不问洁与不洁。大凡造斋供面,须是自造,当从淘洗麦处下手理会。又如庖人,要身体洁静。况庖者腥膻熏蒸,自不知觉,须预令洗濯衣服沐浴,然后从事,及备新布巾,贮盆水,常叮咛洗手,以至蒸笼吹布,皆用新者”。

周思德所说有关供品的种种,概括起来就是供品一定要新鲜干净。而新鲜干净的关键是道门自己的认真对待。他说:“斋官精虔,事事亲临,种种须是预办,不可临期卤莽。”^①这是因为供品是放在神坛的神位之前的,经过“化坛”以后,神坛就幻化成为天

① 《藏外道书》第17册,巴蜀书社,1994年,第623页。

庭的瑶坛,所以,供品必须洁净,绝不能马虎,否则就会导致人神不能感应,科仪行之无效。

九、焚纸谢神展示感恩神明

明周思德在“明设醮谢恩”中称,“皇天亲有德,享有道,是天之所亲所享,故不在人。之所以事天者,不假物何以见其诚也。经云,至士资金宝效心。《书》云:享多仪,仪不及物。一言尽之,要在诚物两全,然后可以昭格于天也”。^①这段话的意思就是科仪结束时,为了答谢神灵光临的恩典,斋主多要设供谢恩。周思德指出天上的神灵并不在乎有什么样的供品,只是斋主人等怀有感激之诚心,用供品来表示诚意而已。从道教创始起,就有醮,“醮者,祭之别名”,不过在唐代以前并没有专门的“醮仪”。现在,行醮仪往往铺设醮筵,陈列牌位,结束时,还要焚烧金纸、银纸。金纸、银纸,亦称“寓钱”、“冥镪”、“纸镪”、“楮币”、“元宝”、“锡箔”、“长锭”等等,是一种祭拜时烧化给神鬼或亡魂的钱财。其形式有铜钱形的圆纸片,中有方孔。也有较大的黄纸,上凿钱串或若干钱形者。古代祭祀,原用玉币(帛),汉代多以真钱随葬,称为“瘞钱”,魏晋以下民间渐以纸寓钱代“瘞钱”之用。至唐代开元后,始用于朝廷祠典。宋初陶谷《清异录》载,周世宗崩,发引之日所用金银钱宝,均为纸钱,其大如碗口,黄色的印“泉台上宝”,白色的上印“冥游亚宝”,这是后世使用黄白纸钱初始的记载。后来民间又有了以纸上涂薄锡的锡箔,使用时叠或糊成元宝形,以纸袋盛装烧化,成为民间祭祀神鬼的必用之物,它反映了阳上民众对另一个世界的普遍信仰。唐封演《封氏闻见记·纸钱》:“今代送葬为凿纸钱,积钱为山,盛加雕饰,舁以引柩。按古者享祀鬼神

① 《藏外道书》第17册,巴蜀书社,1994年,第59页。

有圭璧币帛,事毕则埋之。后代既宝钱货,遂以钱送死。《汉书》称盗发孝文园瘞钱是也。率易从简,更用纸钱。纸乃后汉蔡伦所造,其纸钱魏晋以来,始有其事。今自王公逮于匹庶,通行之矣。”

①

道教科仪所有这些细节安排,都体现了道教的神学思想,就是要使得科仪成为实现人同神灵和鬼魂沟通的场合。当坛场设置区分为天庭神灵、阳上经堂和亡魂依附的灵堂的时候,行仪的道士就成为唯一可沟通三界的活跃力量。只要行仪道士保持自身的洁净,按照科仪规定的节次行仪,郑重而严肃地朗读申述疏文,表达斋主祈求神灵的愿望,那么以科仪沟通人神和人鬼的愿望就是能够实现的。

第四节 道教斋醮随着时代 和地域变化而变化

道教科仪不是一成不变的。从时间上说,道教科仪在古今就有发展变化。时代不同了,民众生活发生变化,向神灵祈愿的内容也会有变化,道教的斋醮科仪自然也随着时代发展而发生变化。

在南朝陆修静整理道教科仪以后,在唐睿宗、唐玄宗时期,张万福对于科仪发展也有过贡献。张万福的贡献,主要是在道教内部的传承仪礼、生活仪礼以及黄箓科仪等各个方面。正因为有了张万福的贡献,这就为唐代道教礼仪的集大成者杜光庭的出现,准备了必要的条件。杜光庭(850-933),生活在唐代末年。唐代

① 《封氏闻见记》,中华书局,2005年,第60页。

道教经过长期的发展,仪礼也形成了规模。因此,客观上为杜光庭整理唐代道教仪礼准备了丰富的材料。《道藏》中收录的杜光庭的著述有二十余种,其中有关道教仪礼的有十七种,近二百卷。另外杜光庭的文集《广成集》,也收有许多论述斋醮科仪的文章。南宋吕太古《道门通教必用集》卷一有《杜天师传》称,杜光庭“尝谓道门科教,自汉天师、陆修静撰集以来,岁久废坠,乃考真伪,条列始末。故天下羽褐,至今遵行”。^①杜光庭考订的科仪,覆盖了唐代社会生活的各个方面。从道教仪礼的发展来看,杜光庭将道教科仪的行仪模式确定为以言词表奏和颂赞祈祷为主,同时将道教科仪的内部结构确定为以节次为单位的程式化结构。

北宋和南宋时期,道教又有较大的发展。这一发展时期的道教斋醮集中反映在南宋时期出现的多种道教科仪总集里面。例如:林全真授、林灵真编的《灵宝领教济度金书》320卷,宁全真授、王契真纂的《上清灵宝大法》66卷,金允中编的《上清灵宝大法》44卷,留用光授、蒋叔舆编撰的《无上黄箓大斋立成仪》57卷,吕元素集《道门定制》10卷,吕太古集《道门通教必用集》9卷,《灵宝玉鉴》43卷,以及集祈禳类科仪之大成的《道法会元》268卷、《无上玄元三天玉堂大法》30卷,《清微元降大法》25卷,等等。这么多的多卷科仪著作和总集的出现,反映了道教仪礼在北宋和南宋时期有了巨大的发展和变化。

科仪随着时代变化而变化,这至少体现在如下几个方面:斋醮科仪体现道教神学思想更趋周密;斋醮科仪同社会生活结合得更加紧密;斋醮科仪在规模上更加大型化;斋醮科仪无论在程式上或者文检上更容易为信众理解;斋醮科仪同道法道术开始融合;斋醮科仪同内修炼养开始融合。所有这些变化都是在民众生

① 《道藏要籍选刊》第8册,第330页。

活的逐渐丰富中出现的,也是在社会不断动荡、地区出现隔绝中造成的。

明代皇朝一成立,就限制佛道,制订了道教仪礼的规范,即:《大明玄教立成斋醮仪范》,规定了建醮的日程和内容,其规模与南宋文献比较已经大大简化。不过据台湾学者庄宏谊的研究,明代皇家大型斋醮规模一直很大。“自成祖至宪宗成化五年(1403-1469)计六十七年间,天师替帝王斋醮共三十七次,其他祭祀祈祷十七次”,“参与斋醮人数最多者,为成祖永乐十七年(1419)张宇清于福建洪恩灵济宫所建之斋,参加道士有七千余人。其次为十八年(1420)所建之玉篆大斋,有一千八百羽士”。^① 因此,明代道教一直在发展和限制,限制和发展的循环中演化着。而明代道士“今之职是者,但著威仪于科范而不本乎诚,纵矩步于罡斗而不求乎理,习音声于潮梵而不探其奥,辟造化于荒唐,视鬼神于无有,其性命之微,开度之仁,邈然无芬于中,是则与古人立教垂训之意,果有所取欤”。^② 于是,周思德的《上清灵宝济度大成金书》40卷,正是在道教科仪需要规范的情况下问世的。这部科仪巨著,区分科仪为二十个门类。各门又分为若干品,详细规范了斋醮科仪的行持方法。此书的规范一直影响着明代以后道教正一派的科仪,直至今天。清代道教由于失去了朝廷的支持,加上清末以及民国时期,中国社会的急剧动荡,民众生活艰辛,道教的宫观洞府年久失修,道士生存难以维持而流散,道教总体处于衰势,但是局部地区仍能维持与发展。道教科仪适应这一变化的形势,与底层民众生活结合更趋紧密,也出现了一些新的科仪。

就拿“炼度”科仪来说,在南宋时期“炼度”科仪出现的时候,

① 《明代道教正一派》,台湾学生书局,1986年,第173、175页。

② 《藏外道书》第16册,巴蜀书社,1994年,第4页。

在江南各地出现过许多种不同的炼度仪式。南宋金允中在他编纂的《上清灵宝大法》中就说过,“古斋科中,宿启建坛,朝真忏谢,礼灯投简,设醮散坛,古来所行之事,科书并见广成先生《黄篆斋科》内,非后人所可增损。至于普召六道三途孤魂全类,则近世有广召之文,沐浴有科书,咒食有白语。惜乎撰述者不加考究,多致碍理”。

“盖古来不行炼度,繁文简节,是以可行。今炼度之后,已是夜深,难以久远宣白,兼其中戒士夫并僧道之类,其辞切直。古人朴厚,不以为过行之,今则发怒者多矣”。

“道家古来科法中,未有吟偈之格。而近来所用偈子,太涉浅近”。^①

这几段话都说明道教的科仪可以古代没有,现今新编。可以一地新编,另一地又编。这样的状况古代就有,后来就毫不奇怪的了。在清末和民国初年,四川成都二仙庵出版了由陈仲达校辑的《广成仪制》。《广成仪制》按各别科仪分别编刊,现存有约二百七十余种科仪,成为现存道教全真派最为齐全的科仪总集。比较历史上的道教科仪经籍,可以发现,全真派科仪为了适应当时四川民众对于道教科仪的要求,与当时当地民众信仰习惯相适应,就新创了很多新科仪。例如:谢火、接寿、过关、度煞、送白虎、禳痘、保苗、供蝗等科仪,明显的有时代、地方的痕迹。其中有一个科仪《川主正朝全集》,祭拜的是“蜀中福主,川内镇神”,这位神灵是四川地方神,既没有列入道教的神系,也不在四川以外地区供奉。这样的科仪是四川地方全真派道士自编的科仪。^②我最近在新加坡讲学,看到了新加坡海南籍道士“灵宝皇坛”的科书,其中

① 《上清灵宝大法》卷44,《道藏》第31册,第652-653页。

② 《藏外道书》第15册,《巴蜀书社》,1994年,第292页。

就有一个科仪《舞黎科》，祭拜的是女神“排海圣娘”。这个科仪是从海南传过来的。海南籍人士在新加坡扎根以后，就在新加坡建起了一个“排海庙”。每年3月有排海圣娘圣诞，排海庙都要举行法会。《舞黎科》是这个法会的科仪。《舞黎科》充满了海南特色，除了供奉排海圣娘，还供奉“水尾圣娘、陈村夫人、李太后、冼太夫人”等海南地方神。这个科仪不是上“香花灯水果”，而是“槟榔第一茶第二，酒杯排来第三筵”。仪文还说，“清清净净郎便吃，不清不净郎不餐。我是小人下大胆，代郎领受你槟榔。退你槟榔还你去，你有煎茶献一杯”。这段仪文，从风格上看，很像一首海南黎族的民歌。至于各地的科仪吟诵的语言和唱赞的音乐，也同各地的地方方言和民歌曲风相一致。世称“十里无同道”，这里说的“无同道”，一个内容指的就是科仪演绎的方式和方法具有地域文化的特点。

社会发展变化了，信众有了新的要求，旧有的科仪必须作出相应的调整，另外还会要求有新的科仪以及新的科书问世，这也是道教科仪历史演变的历史必然。因此，按照“道法自然”的教义，道教因时制宜、因地制宜地出现新的科书，演示新的科仪，这也是道教仪礼历史的必然规律。

关于举行斋醮仪式的功效，杜光庭在《道教灵验记》中有许多记载。例如，“崔图修黄箓斋救母生天验”讲到，“崔图者，坊州中都人，好游猎。驰马于野中猎次，马忽不行，鞭捶数下亦不进，图怒，下马欲射之。马作人言曰：吾是汝之母也，不得相害。曾窃取汝三十千钱，私与小女为嫁资，不告于汝。吾死，冥司罚吾与汝为马八年，今限已毕，吾将死矣。图闻之，举身自扑，迷闷良久，悲告母曰：儿之不孝，致令我母见受如斯罪。马亦流泪曰：吾为马身，报汝未了，更罚与汝为瞽目之婢，仍复喑哑。图闻之，号哭言曰：如何免得此罪业？母曰：吾闻罪障重者，须作黄箓道场忏悔，即得

免苦。言讫而死，图收葬其马，焚射猎之具。请道流修黄箓道场，三日三夜。至第三夜，图闻扣门之声甚急，出看乃是其母，还现本形，立于门外。谓其夫妇曰：人生世间，愿作善业，勿为恶事，冥司报应，一一分明。母用子钱，尚被责罚如此，况他人非己之物，岂可偷盗乎！吾受此罪，苦痛万般，不可言说。赖汝夫妇，为吾修无上黄箓宝斋，功德一切，吾乘此功德，已得生天，故来相别。于是乘虚而去。图自此知罪福必应，大道可依，夫妇诣王屋山，同志修道矣。”

《道教灵验记》还记载有“赫连宠修黄箓斋解父冤验”，称“赫连宠者，灵州定远县人也。父棕，领军于边上，杀降兵一千余人。武德二年八月，死于边上，冥司论对，受诸罪苦，宠总不知。宠为灵州押衙，贞观八年，奉使入京，因与友人游终南山。行至炭谷口，有道士杨景通，结庐修行三百余岁，宠醉歇庐前，谓景通曰：吾饥，有何所食？景通素不饮食，笑而不对。宠令左右取火，焚其庐室。景通曰：汝父屈杀生民，见受罪地府，不能修善救父，更害于吾。宠曰：何以知之？景通曰：汝坐于此，吾与汝唤，令汝见之。言讫书一符，掷于空中，逡巡有黑云至于庐前，云中有二十余鬼，领一人枷杻锁械，来景通前曰：汝子不孝，不能救汝。宠见之，果父棕也。悲泣谓父曰：何故受苦如斯？父曰：吾杀降兵，被他冤讼，于地狱下受诸罪苦，汝何故更毁真人，令吾转转罪重？宠乃匍匐悲泣，忏悔谢过，乞舍己身之罪，救亡父之魂。景通曰：汝要免父之罪，修黄箓道场，可以救拔，必得汝父生天，免此罪报。逡巡父被诸鬼领去，宠乃礼谢景通，入城于三洞观，设黄箓道场，七日七夜。至第五日，见父乘云气而来，谓宠曰：吾奉天符，乘黄箓功德，已生天堂，凡是所杀冤魂，皆已托生人世”。^①

① 《道藏要籍选刊》第1册，第836页。

第五节 斋醮的礼仪行为和 语言音乐的配合

在东汉以前,中国古代的宗教仪礼不仅有叩拜,还有语言和音乐的配合。《礼记》的《礼运》篇记载了祭祀神灵时,主人要说“祝词”。《仪礼》的《少牢馈食礼》还记载了祝词的文字:“孝孙某,敢用柔毛刚鬣,嘉荐普淖,用荐岁事于皇祖伯某,以某妃配某氏,尚飨。”^①这段祝词,从文字的意思可以看得出,那是孝孙说给已经去世的皇祖伯以及陪祀嫔妃听的,也就是说给亡魂听的,尽管亡魂在生前有显赫的身份。从这段记载,我们可以知道,在古代中国人的心目中,活着的人是可以说话给亡魂听的,而亡魂也是可以听到阳上人说的话的。

其次,中国古代的宗教礼仪还有音乐伴奏。据记载,从汉代开始,祭祀天地的时候,都要演奏和歌唱“郊祀歌”。歌的内容就是赞美天地神祇。《礼记》中有一篇《乐记》。一部讲礼仪的书中有——篇《乐记》,可见音乐和礼仪的关系是非常密切的。《乐记》据说是一部大书,据记载,原有二十三篇,现在只存下了十一篇,保存在《礼记》中的《乐记》占据了——卷。《乐记》的作者,郭沫若认为是战国初期孔子的再传弟子公孙尼子所作。但是,大部分人认为,《乐记》的作者是西汉时代的人,不过,从《乐记》使用的材料来看,作者应该是春秋战国时期搞音乐的人。《乐记》篇说到礼仪和音乐的关系,说到举行宗教礼仪要用乐器,奏乐曲的原因,那是因为“乐者敦和,率神而从天;礼者别宜,居鬼而从地。故圣人作乐

① 《十三经注疏》,中华书局,1980年,第1531页。

以应天,制礼以配地。礼乐明备,天地官矣”。^①这就是说,在祭祀礼仪有乐曲的配合,那就可以应天配地,感应神鬼,使得天地有序运行,风调雨顺,百事兴旺。

一、道教礼仪和语言

道教仪礼中,自始至终是以语言贯串的。科仪中洒净坛场,迎接神灵降临,向神灵申述祈愿,感谢神灵等等,都需要用语言表达,特别是在唐五代以前形成的科仪,整个科仪都用语言文字来表达。在形式上,也就是道士在行仪时要念白和唱赞。道门以人声为阳,而神灵是纯阳之体。神灵和人声可以产生感应,因此,神灵是能够听得到人声,也听得懂道士科仪中的语言的。

二、道教礼仪和音乐

道教演习斋醮科仪的时候,还有音乐伴奏。这个形式也是沿袭了中国古代祭祀礼仪使用音乐的惯例。道教斋醮的音乐,过去都是使用中国的民族和民间乐器,只是近年来,随着时代的发展、乐器的变化,也有个别宫观采用了电子乐器。道士在仪式中有念白,也有唱赞,有独唱,有齐唱,道士行仪走动的时候还有音乐伴奏,整个科仪演习就类似于中国的戏曲。因为中国的疆域辽阔,各地的自然条件差别很大,于是,在历史上形成了多个方言区、文化区。例如广东、广西是粤语区,在文化上属于“岭南文化”。上海、江苏和浙江是吴语区,在文化上属于“吴越文化”。因此,道教正一派斋醮科仪中,都采用本地区的方言演习斋醮科仪,其科仪音乐也采用本地区流行较广的民族民间音乐曲调。道教全真派由于其组织体制受到佛教的影响,加上主要在北方方言区活动,

^① 《十三经注疏》,中华书局,1980年,第1531页。

因此,全真派的斋醮科仪主要用北方方言,其音乐也比较统一,即“十方韵”。只是在非北方方言区的全真派道士略有不同,例如广州和香港的全真派,在科仪中使用粤方言,音乐也采用广东地区的民间曲调。

三、道教神灵能不能听懂道士的语言和音乐

对于这个问题,在中国人的心目中,回答是肯定的,即:道教神灵是听得懂道士的语言和音乐,看得懂用毛笔书写的汉字疏文和榜文,因为道教的神灵是中国的神灵。也正因为如此,中国的道士是能够和中国的神灵相互沟通的。

在中国人的心目中,道教的神灵听得懂中国人的话,看得懂中文书写的文书,关心中国土地上的事情,管理中国人的生死。中国的神灵不会要管全世界的事情。现在有很多中国人生活在海外,中国的神灵也已经被华人带到了海外。许多国家还有道教的宫观或者道坛、道堂,供奉着海外华人从家乡请去的神灵,诸如三清、玉皇、慈航、妈祖、城隍、土地、大伯公等等,但是,这些供奉道教神灵的宫观不管离开中国有多远,道教神灵关心和管辖的还只是当地华人。打个比喻,用现代人的话说,道教神灵在海外充当的只是一名大使或者领事的角色。即使在海外,道教宫观演奏的还是中国音乐,念诵的还是汉语,包括使用的各种方言。因此,道教神灵听得懂奉祀他们的华人的语言。

第六节 斋醮和法术

道教斋醮和道教法术都是道教的宗教行为,都是体现了道教神学思想的行为,只是这两种行为在形式上是有区别的。道教斋

醮是道教信徒祭拜神灵和祈求福祉的仪式行为,而道教法术则是道教信徒在祭拜神灵的时候为了实现某种愿望借用神的力量而采用特殊的法术行为。这些法术行为,包括画符、念咒、踏罡等等。由于法术行为需要借用神的力量,因此,法术总是同斋醮礼神联系在一起的。

全真南宗宗师白玉蟾有《道法九要》讲述与道法有关的九个要点。白玉蟾在《序》中,明确指出道和法的关系,“夫老氏之教者,清静为真宗,长生为大道,悟之于象帝之先,达之于混元之始,不可得而名,强目曰道,自一化生,出法度人。法也者,可以盗天地之机,穷鬼神之理。可以助国安民,济生度死,本出乎道。道不可离法,法不可离道。道法相符,可以济世”。^① 这里的“道”,如果将其理解为神的本体,那么神和法也是紧密相连的。道法来源于神,道法体现的是神的本性,权威,力量。对于一个学道的人来说,学习道法就是学习神的本性和权威。行施道法只是体现道的力量和神的力量,而不是行法的道士有什么权威和力量。如果行施道法的道士不能遵照神的意志,不能体现道的力量,那么这样的道法施行就只能是虚有其形,手足比划而已,而且会得到报应。

一、道法来源于神授

一般道教史学著作中,都把道教的法术和中国古代的方术联系起来,并且认为道教的法术是古代方术的直接继承。实事求是地说,中国古代的方术很多,但是,被道教继承下来的,并且被称为道门法术的,就是这么几种,有些古代方术还被道门中人称为邪术。例如,明代第四十三代天师张宇初在《道门十规》中就批评说,“圆光附体,降将附箕,扶鸾照水,诸项邪说,行持正法之士,所

① 《道藏》第28册,第677页。

不宜道。亦不得蔽惑邪言,诱众害道”。^① 这里,张宇初天师区分法术为两种,一种是道门的正法,另一种是民间流传的“邪说”。

所谓“圆光”,大约从两晋时期起就已流行。其术就是用镜子或白纸,乃至用麻油涂在手心,让一名经过斋戒的童男看镜子、白纸或手心,从中看见图像,根据图像,猜测失落的东西的方位或者预测将要发生的事情。

所谓“附体”,也就是“乩童”和“关亡”。乩童的附体,一般是神灵附体。关亡,则是由巫婆进行,大多是亡魂附体。神灵附体,会有神灵传言,帮助信者做一些决断。亡魂附体,则是生死之间的沟通,慰藉信者思念亡故的心灵。

所谓“降将附箕”和“扶鸾”,是用丁字形或者人字形的木架,在木架上插一支笔或者木锥,即“乩笔”。然后由两名乩童或者金童玉女手执木架两端,悬笔于沙盘上。经过祈祷和请神,待乩笔在沙盘上移动,形成文字、图案或者画。这些沙盘上的文字或图案,一般就认为是请来的神灵对于人事吉凶,疾病预后的预测。

所谓“照水”,则是流行于江西一带的邪术。向盛满清水的水碗中投入白米数粒,以碗底白米组成的字或画形,预测吉凶。

这些“邪说”流传既久,但是,并不是道教的法律。有些道门中人,可能也会做这类方术,甚至因为谋生的原因、应信众的请求、也在私底下做这类方术,但是,这类方术绝不是道门的法律。道门中人习惯称其为“小术”,而道教的法律则是“大术”。

道教的法律和传统的方术,区别在于,道教的法律都是“神授”的,而且不经过文字书写,由前辈道长口口相传下来。

祖天师张道陵在汉安元年壬午,感应太上神授“三五都功诸品经篆,次授斩邪雌雄剑、玉印、鱼鬣衣、二仪交泰冠、通天玉简”。

^① 《道藏》第32册,第150页。

张天师就是以太上神授之法,“以丹笔书空,鬼众立仆”。^①

唐代高道叶法善(616-720)是唐高宗、武后和唐睿宗时期的著名法师,多次被召进内廷,设坛建醮,史称“自曾祖三代为道士,皆有摄养占卜之术。法善少传符篆,尤能厌劾鬼神”。睿宗二年封越国公,拜鸿胪卿。^②据《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》,叶法善“十月上甲夜半,焚香愿念,忽闻空中鸣钟击磬,管絃箫瑟之音。起而视之,俄顷见骑从满室,内有三神人,各长八尺馀,容貌异常,衣云锦之衣,戴通天冠”,其中一位神人对叶法善说,“太上遣吾喻汝,汝合得道。盖昔是太极紫微左宫仙翁,领校簿书录诸仙,及天下得道之士名字,增年减算,一月三奏。缘汝失谨,曾于休暇之日,游乎八荒。因兹降下人世,更修功累德,行满之日,当复汝仙位。今汝行三五盟威正一之法,诛斩魍魉妖魔,救护群品,惠施贫乏,代天行理。但以阴德为先,不须别有贡告。吾有祕法,欲相传授,须清斋三日,无使世人知。受吾口诀,不得文字相付,恐传非人。轻泄帝旨,罪延七祖,不得上升。即以符、剑、封、印授之。”另外一位神人则说,“更受五岳符图,天皇大字及三一真经,黄庭紫书,八景素书,步蹶罡纪,祕密微妙。但是三洞上清上法,上真须精进修习,晨夕无替。及长存五千文,统理人道,明察天地。勿致轻泄,道当自成”。^③这两段话说明,叶法善的道法,包括“三五盟威正一之法”、“符、剑、封、印”、“五岳符图,天皇大字及三一真经,黄庭紫书,八景素书,步蹶罡纪”等等道法都是来源于神授,而且神人规定,“受吾口诀,不得文字相付,恐传非人。轻泄帝旨,罪延七祖,不得上升。”

① 《汉天师世家》卷2,《道藏要籍选刊》第6册,第610页。

② 《旧唐书·叶法善传》卷191,中华书局,1975年,第5107-5108页。

③ 《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》,《道藏》第18册,第80页。

唐代道教北帝派祖师邓紫阳行北帝大法,据《三洞群仙录》,邓紫阳“入麻姑山,日夜诵天蓬神咒,感金甲神人与语曰:吾是北方六天使者,缘子念诵灵文,帝君已署子之功矣。遂令降黑篆神符真形,上有神仙之术,中有役使鬼神,下有救疗疾病,子宜秘之,后当为王者师。次日果于石室中得其真形符篆,行持有验”。^①北帝大法的黑篆神符就是北方六天使者根据帝君之命授与邓紫阳的。

宋代的神霄派有五雷法名著于世。一般认为神霄派是北宋王文卿创立的,但是神霄雷法却得之于汪真君。汪真君,即汪子华。据朱唯一(朱执中)的记载,“梦一道士,身披红服,与樵对谈。因言及道法之奥,梦中历历备述,以百中经书之纸尽,又以榦叶书之。道士临别曰:吾乃火师也。有雷书藏于朱陵西洞,已三百年矣。上天将发其旨奥,汝可经游至彼,千万一往,受此灵文,幸毋忽也。汝前生是雷判,所以今生吾亲授汝秘诀。珍重珍重。余遂梦觉,而日已西矣。但见炎炎烈火,发于树中。遂下山,至庵视之,梦中所书之文灿然,榦叶亦在。于是将纸誊录梦中所书者,恐灵文易于变化也。遂下山,出蜀,至南岳游观焉。因思西洞之语,忽一日到一石洞,见石案上有黄卷书三卷,中已半开,而二卷牢不可开。余再拜具述情恳,检而视之,则此雷书也。既得此一卷书,即出洞誊录讫,再拜送归洞天”。^②从朱唯一的记载可见,神霄派的雷法和雷书也都是上天差遣火师汪真君所授。

这些历史记载,在无神论者看来都是无稽之谈,在道门中人看来那是道教法术来源的历史记载,是无可怀疑的。道法来源于神授,而神是道的化身,因此,道法也就是大道的体现。正因为如

① 《三洞群仙录》卷4,《道藏》第32册,第259页。

② 《道法会元》卷76,《道藏》第29册,第275页。

此,南宗祖师白玉蟾教导道门中人,法“本出乎道。道不可离法,法不可离道。道法相符,可以济世”。

二、道士行法是代神行法

白玉蟾在《道法九要》中还语重心长地引用了萨守坚祖师的一首诗,诗称“道法于身不等闲,思量戒行彻心寒。千年铁树开花易,一入酆都出世难”。这里的“等闲”就是平平常常、随随便便的意思。一个能够行施道法的道士,对于道法是不可以平常而随便对待的,因为,他行施道法是在代替神灵施法。道士要心中想到戒律,并且要认真按照戒律去做到。这样的要求对于生活在世俗社会欲望堆里的人来说,实在是很难做到的事情。萨守坚祖师用铁树开花作比喻来说明不守戒律的后果,那就是最后进入酆都地狱,永世不得翻身的意思。

根据白玉蟾提出的要求,一个代神行法的道士首先要明白立身,确定自己卑微的地位,谦虚地“自愧得生人道”,感谢道经师三宝的养育和教育之恩。然后,在生活中安守本分,“衣食自然分定。诚宜守之,常生惭愧之心,勿起贪恋之想”,也就是没有非分的欲望,常怀慈悲之心,“布德施仁,济贫救苦”。在行法的时候,“洞晓阴阳造化,明达鬼神机关,呼风召雷,祈晴请雨,行符咒水,治病驱邪,积行累功,与道合真”。对于祈雨、祈晴、驱邪、遣祟等法术,都能够按照神示的要求完成,一丝不苟,与道合真,真正做到是在代神行法。

而要做到这一点,行法的道士就必须具备足够的神性。如果,一个行法的道士做不到这些要求,却要代神行法,那么,结果只能是“一入酆都出世难”了。

结束语

道教的斋醮和法术都是一种技术性和操作性的宗教行为。从局外人的眼中看来,这些行为都具有强烈的表演性。从一名道士或者法师的培养过程来说,科仪和道法的学习确实同培养一个表演艺术家是雷同的,也就是要培养道士和法师的“唱、念、做”三项基本功。一名能够在斋醮和科仪中熟练地驾驭的道士和法师,确实要在少年和青年时代花费相当的精力学习音乐和表演。因为,不论是斋醮或者是法术,道士和法师都是行为的主体,是神灵和信众沟通的中介,更是仪式和法术效力的权威。但是,要使得斋醮和法术产生真正的效力,更为重要的是要完整地展现斋醮和法术的神学思想,使得神学思想体现在斋醮行为的全过程之中,体现在法术行为的每一个细节之中。并且使得阴阳二界的道教信众都能获得教益。

第十章 人怎样才能名列仙班

第一节 中国历史上对于 “长生成仙”的追求

中国人对于长生的追求,并不是从道教开始的。道教中人追求长生成仙,只是作为一种中国土生土长的宗教继承了古代中国人的理想而已。

根据《史记》的《封禅书》的记载:“自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者,其传在勃海中,去人不远;患且至,则船风引而去。盖尝有至者,诸仙人及不死之药皆在焉。”^①这一记载说的就是在战国时代初期,方士被皇帝派遣去海上寻找三神山,寻找长生不死药物。

到了战国时代的末期,又有方士向楚王进贡合成的不死丹药的记载。《韩非子》的《说林上》说到:“有献不死之药于荆王者,谒者操之以入。中射之士问曰:‘可食乎?’曰:‘可’。因夺而食之。王大怒,使人杀中射之士。中射之士使人说王曰:‘臣问谒

^① 《前四史》,新疆人民出版社、新世纪出版社联合出版,2002年,第54页。

者，曰可食，臣故食之，是臣无罪，而罪在谒者也。且客献不死之药，臣食之而王杀臣，是死药也，是客欺王也。夫杀无罪之臣，而明人之欺王也，不如释臣。’王乃不杀。”^①这段故事是说一个抢不死之药而获死罪的人的巧辩，因为辩解成功而免除了死罪。不过，这个史料记载了在战国末期，楚国已经有了人工炼制的“不死”仙丹了。

到了秦始皇的时代，一批批方士为秦王寻找海上的仙山，寻找仙山上的仙丹。以致至今日本还有人自称是徐福的后代，说日本人来自于中国大陆。如果日本人真是徐福的后代，那么，秦始皇派徐福寻找仙丹的故事就有了续文，那个寻找仙山和仙丹的事情并没有完成，却便宜了这个东瀛之国。

所有这些追求长生成仙的故事都是出现在道教形成以前。

认真分析一下中国人的长生成仙的思想，一个人要想健康平安，要想活得长久一点，这样一种想法是可以理解的，因为属于个人有限的范围，属于人的生存基本需要。然而，当人们想长生不老、长生不死，这样一种想法就不同于个人想健康平安，活得长久了，它跳出了个人有限的范围，而属于追求无限的范畴了。从追求有限的生存到追求无限的永生，这里有一个思想上的飞跃。这个飞跃有产生它的物质条件，也需要有一定的精神境界。

从物质条件来说，就是中国社会到了一定阶段，生产力发展到了相当的水平，人们已经脱离了巢居、生食和无衣的时代，人的基本生存条件已经得到保证。生活越来越好，于是，对于生活就越来越留恋，出现了不想离开人世的想法和追求。这是必要的物质条件。如果这个条件不具备，那么，人是不可能长生的想法的。

^① 《韩非子集解》卷7，中华书局，1998年。

从精神境界来说,中国人已经意识到人的力量有限和寿命有限,于是,就把希望寄托到一个无限的力量的身上,这种超自然力量,就是人的灵魂观念。与灵魂观念同时出现的,就是有了无生无死的神灵。

当这样两个条件都具备了以后,中国人就出现了对于长生不死的追求。历史材料表明,中国这个古国早在两千年以前就已经具备了这些条件,有了这样的追求。

第二节 道教继承了中国古代的 长生成仙的理想

一般认为道教徒追求的理想就是长生成仙,而这一理想就是继承了中国古代人的长生成仙的理想。两千年来,历代道教前辈前仆后继地为了实现这个理想在神学理论上做了种种探索,并且在修炼实践中做了种种努力,客观上,也为中国医学、药理学、养生学等等的发展积累了大量的有价值的实践经验。

不过,仔细研究道教关于长生成仙的神学思想可以发现,道教的长生成仙的理想,和中国民众对于长生成仙的理解还是有些区别的。因为,民众心目中的长生成仙是指“白日升天”和肉身成仙。典型的例子就是黄帝升天的故事。《历世真仙体道通鉴》卷一的《轩辕黄帝》称黄帝升天时,“戊午。果有龙来,垂胡髯下迎。黄帝乃乘龙,与友人无为子及臣僚等从上者七十二人。小臣不得上者,将龙髯拔堕及帝之弓。小臣抱其弓与龙髯而号泣”。^①这个神仙升天的场面,大概同今天的机场告别送行的场面相差不多

^① 《道藏要籍选刊》第6册,第15页。

了。

不过,道教的神学思想对于长生成仙有它自己的解释,和一般民众的理解并不完全一样。

老子《道德经》中,第二章说到“有无相生,难易相成,长短相形,高下相盈,音声相和,前后相随,恒也”,这就是说,人类社会中,万事万物的对立面都是相互依存的。自然界中的人有生必有死,有成长也必然有衰老。第三十三章说到“死而不亡者寿”,这里的“死”指的是人的肉身去世,肉身去世是个前提。死而有亡者,还有不亡者,“亡”在这里和肉身的“死”不是同一个概念。《道德经》没有说过人的“不死”。《道德经》中有“死”字共十八见,只有“谷神不死”,即虚空、大道、神可以不死的意思,并不包含人可以不死的意思在内。^①

值得注意的是,《老子想尔注》将《道德经》通行本的第七章的“私”改成了“尸”。《老子想尔注》说,“天长地久。天地所以能长久者,以其不自生,故能长生。是以圣人后其身而身先,外其身而身存。以其无尸,故能成其尸”。经文说到长生,只是指“天地”得以长生。早期道教的《老子想尔注》在解释《道德经》第七章的时候就说到,“能法道,故能自生而长久也”,“求长生者,不劳精思求财以养身,不以无功劫君取禄以荣身,不食五味以恣,衣弊履穷,不与俗争”,“不知长生之道,身皆尸行耳,非道所行,悉尸行也。道人所以得仙寿者,不行尸行,与俗别异,故能成其尸,令为仙士也”。^②《老子想尔注》说的尸行指的是,人死却不能行尸解之术的人,也就是不能长生久视的人。“仙士”不行尸行,就是能够行尸解之术。所谓尸解就是人表面上看是死了,但是经过炼尸,仍

① 《老子注释及评价》,中华书局,1984年,第64、198、85页。

② 《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991年,第10页。

然永生成仙。

《老子想尔注》在解释《道德经》第十六章“没身不殆”句时称：“太阴道积，练形之宫也。世有不可处，贤者避去，讬死过太阴中；而复一边生像，没而不殆也。俗人不能积善行，死便真死，属地官去也。”^①这段话说明，早期道教认为人的死有两种，一种是“真死”，人死了以后，人的灵魂就归地官管理了。也就是“死而亡者”。还有一种不是真死，是“讬死”，只是因为世界上有不如意的地方，那人的躯壳死了，可是人却讬付在“太阴”里，又可以恢复成活着的样子。也就是“死而不亡者”。

《老子想尔注》在解释《道德经》第三十三章“死而不亡者寿”句时就说得更加清楚了，“道人行备，道神归之，避世讬死过太阴中，复生去为不亡，故寿也。俗人无善功，死者属地官，便为亡也”。^②这段话应该就是早期道教对于“死而不亡”的神学解释。与道合一的修道人总是会死的，不过那是“避世讬死”，也就是不是一般人的死，只是“讬死”而已。人的肉体虽然死了，可是他的“道神”，也就是灵魂回到了“太阴”中，再次“生去”就是使得道神再次去生。而这个就是“寿”。

早期道教另外一部经典《太平经》里，有“白日升天”和“尸解”等说法。《太平经》卷一百十四“九君太上亲诀”称：“白日升天之人，自有其真。性自善，心自有明。动摇戒意不倾邪，财利之属不视顾，衣服羸粗，衣才蔽形，是升天之人行也。”^③意思是说，能够白日升天的人都是性善心明，保持道的本真的人。这样的人尽管穿得破破烂烂，但是，他们不求名利，没有邪念。所谓“白日升

① 《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第21页。

② 《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，第43页。

③ 《太平经合校》，中华书局，1960年，第596页。

天”，当然指的是人的肉身而升天。根据一些记载和民间传说，肉身升天的过程是普通人的肉眼都能看见的。不过，能够“白日升天”的人是少之又少的。《太平经》卷一百十四的“九君太上亲诀”还说到：“白日之人，百万之人，未有一人得者也。能得之者，天大神所保信也。余者不得比。尸解之人，百万之人乃出一人耳。”^①能够白日升天的人非常少，百万人中间也没有一个。传说中华民族的人文始祖黄帝就是一个，如果按东汉时计算百万人中间也没有一个，那么现在计算起来恐怕是十三亿人中只有一个了。而且，能够升天都要得到神的保佑和信任的。用现在的话说，必须经过推荐和批准的程序。

尸解也是长生之人的一种，能够尸解的比起白日升天的要多一点，因为，至少百万人中间还能够出上一个。所谓“尸解”，指的是人表面上是死了，同普通人的死亡没有什么不一样。可是，实际上没有真的死，而是托死在“太阴”之中。尸解的人可以从“太阴”之中重新“活”过来。

第三节 人和神的比较

一个活着的人，用现代人的眼光来观察，包含着三个基本的要素，就是人的肉身形状、人的思想和人的行为。缺少这三个要素中的任何一个要素，都不是完整的人。我们根据道教一些有关神仙的传记来分析，神同样也包含着这三个基本的要素，就是神的形体、神的思想和神的行为。

以人的三个要素和神的三个要素比较一下，自然可以知道，

^① 《太平经合校》，中华书局，1960年，第596页。

人和神是有区别的：

1.人是有肉体 and 形状的，人的肉体是有生死的，而神是有体无形的，是人的肉眼看不见、手触摸不到的。神体无生无死的；

2.人是有七情六欲的思想感情的，因此会有正确或者错误的想法，而神是无情无欲的，总是正确的；

3.人是有正确的行为和错误的行为的，而神的行为总是无亲无疏、不偏不邪的，也就是没有错误的。

人如果要长生成仙，就必须在这三个要素上突破人的局限，向神仙学习，做到神仙那样，这样才谈得上长生成仙，像神仙那样抛弃人的肉身和形状，变成有神体而无形，变成人们难以看见和触摸。人必须抛弃人的七情六欲，人必须没有任何错误。只有在这些方面，做到人和神完全一样，人才可能长生，才可以成为神。历代前辈道长，在这些方面都曾经做了很多探索和努力。

一、对于肉身不朽的追求

在魏晋南北朝的时候，道教对于金丹术，也就是外丹术做了大量的探索，其目的就是想用不会腐朽的金丹来帮助人，在保持人的形体的情况下，脱离生死，获得永恒。这是因为，中国古人一直有一个观念，“吃什么补什么，吃什么医什么”。例如：贫血的人吃鸡血、鸭血和猪血；肝脏不好的吃猪肝；眼睛不好的吃鱼眼睛。因为金属和石料都是不会腐朽的，所以要想长生不死，古人就想用金石材料炼制丹药，人吃了丹药就能够使自己的肉体像金石材料一样不朽。《抱朴子内篇》的《金丹》篇说：“夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。”^①道教外丹术追求的就是保

^① 《抱朴子内篇校释》，中华书局，1985年，第71页。

持人的形体的永生,当然,这是不符合《道德经》中有关生死相依的观点以及人会死亡的论述的,其结果,外丹术当然是不可能获得成功。

不过,道门中人为肉身不死做了许多实践的探索,在客观上,它对于中国古代化学、冶金术的发展有过推动作用。大家都知道,中国几大发明中有一项是火药。可是印度有人说,火药是他们发明的。李约瑟在《中国之科学与文明》一书中就使用了唐代道教的记载,说道门的一次炼丹,结果发生了爆炸,将一座大殿的一角都炸塌了。李约瑟说,不想爆炸想炼丹的人,结果炼出了爆炸。那么对于想要爆炸的人来说,那就是引导出火药的发明了。于是,国际上对于火药是否是中国的发明就不再质疑了。只是这些想要让金丹变得能够使人的有限的肉身保持无限的永生的实践,既然是违反了《道德经》的思想的,当然也是注定不能成功的了。

二、对于肉身与道合一的追求

从金丹术流行起,道门和朝廷高官之中,就有一些人在服用丹药以后出现了中毒症状,有的人及时获得了消解,有的则沉迷过分,以至断送了生命。前辈道长中,有些人或者无缘金丹炼制,或者知道金丹术的道路难以走通,于是,他们就转向了其他的修炼方术。例如,守一、服气、吐纳、导引、按摩、存想、坐忘等等,这些修炼术在魏晋南北朝时期起开始流行,直到今天还有一定的影响,其中许多功法已经流传到民间,流传到体育界,成为当代人健康养生的重要方法。如今,大家都宽泛地称这些修炼术为“气功”。

从前辈道长留下的文献,我们可以看到,这些修炼术并不强调人的肉身能够永恒存在,只是强调修炼成功就能够健康延寿。

齐梁高道陶弘景在《养性延命录序》中称：“夫禀气含灵，唯人为贵。人所贵者，盖贵为生。生者神之本，形者神之具。神大用则竭，形大劳则毙。若能游心虚静，息虑无为，服元气于子后，时导引于闲室，摄养无亏，兼饵良药，则百年耆寿是常分也。如恣意以耽声色，役智而图富贵，得丧恒切于怀，躁挠未能自遣，不拘礼度，饮食无节，如斯之流，宁免夭伤之患也。”^①陶弘景并不强调修炼可以不死，他承认人的“毙”，只是希望以养生之术享尽天年，不致夭亡。

唐代以后，内丹术逐渐流行。可以说，在是否保持人的肉体问题上，内丹家走的是一条特殊的路线，也就是内丹家们认为内丹术修炼成功，人的肉身就会发生变化，已经同永恒的道融合为一。也就是说，已经修炼成内丹的身体，已经不是普通人的肉身了，而是与道合一的神仙之体了，尽管内丹家们也会死。

从历史的考察和当代人的实际经验来说，如果要将长生成仙的目标建立在人的肉体不变化而能保持永恒存在之上，那么这个目标是不可能达到的，而且，在神学理论上也是违背了《道德经》思想的，是站不住的。因为，这等于取消了人和神的区别。所以，当代道教神学一定要明确道教的成仙理想和民间的肉身成仙的追求是不同的，要鲜明地指出肉身不变就不能成仙，长生成仙必定要抛弃普通人的肉身。不抛弃人的肉身就不可能名列仙班。

其实，祖天师在《老子想尔注》中早就为我们指出了这一点。人都是要死的，只是死的方法和结果不同。普通人的死，是真死，就是肉体腐烂，灵魂归地狱。而得道的人，死是一种有形的解脱，是《道德经》中说的“死而不亡者寿”，或者说那是一种假死，是死而不亡。《老子想尔注》说，“贤者避去，讬死过太阴中；而复一边

^① 《道藏要籍选刊》第9册，第397页。

生像,没而不殆也”。^① 讬死就是讬名的死。这样死去的人,有形变成了无形,但是组成人形的气依然存在太阴之中,仍然是他原来活着的时候的模样。死了,但是人气并没有消失。尽管这个世界上活着的人看不到他,但是,他仍然存在,等待着重新降临人间的时机。

这样一种以“讬死”来解脱肉身牵缠而成仙的方法,道门称为“尸解”。《太极真人飞仙宝剑上经叙》称:“尸解者,尸形之化也,本真之炼蛻也,躯质遁变也,五属之隐适也。虽是仙品之下第,而其禀受所承未必轻也。或未欲升天,而高栖名山;或崇明世教,令生死道绝。欲断子孙之近恋,盖神仙为难矣!或欲长观世化,惮仙官之劬劳也。”以“尸”求解脱的方法,又有多种:

一种是“水解”,“溺水而死,盖水解也。”

一种是“火解”,“以录形灵丸涂火炭,则他人见形而烧死,谓之火解。”

一种是“兵解”,“以一丸和水而饮之,抱木而卧,则他人见已伤死于空室中,谓之兵解。”

《太一守尸》称:“夫解化之道,其有万途。或隐遁林泉,或周游异域,或亲逢圣匠,或会遇真灵,或授箬而记他生,或交带而传仙诀,或坐死空谷,或立化幽岩,或髻发但存,或衣结不解。乃至水火荡炼,经千载而复生;兵杖伤残,断四肢而犹活。”^②这就是说,一个修道成功而要解脱肉身牵缠的途径是很多的。这些途径归结到最后的共同点就是,成仙的人不再是常人,成仙的人必然在人间消失,也必须在普通人的视野中消失,因为尸解的人已经“讬死”了。

① 《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991年,第21页。

② 《云笈七签》卷85,《道藏要籍选刊》第1册,第598、599页。

然而,中国人心目中追求的长生成仙是不一样的。中国人追求的长生就是肉身永存,肉身具有的七情六欲、荣华富贵和子孙满堂,能够照常充分享受,同时,又能够像神仙那样无所不能、无所不为,而且永生永世。这样一种长生成仙是不可能达到的梦想。二千多年前的秦始皇、汉武帝做不到,今天也是达不到的,将来即使医疗技术发达了,养生方法增多了,还是做不到的。一般人的长生理想,绝不是道教追求的长生成仙。

道教内丹术,以修炼内丹获得成功实现长生成仙。这一长生是无欲的长生,是没有肉身的长生。内丹修炼成功的人就能像得道一样,进入无欲的神仙世界,那里没有人的七情六欲,没有人间的荣华富贵和子孙满堂。这样的长生,一般人会要吗?

至于人的行为,那是人的形体的行为。在人的有形变成无形以后,有形的人的行为自然也消失了。但是,如果是尸解,那么,有形的人变成无形的人,那么无形的仙人也仍然会有行为的,只是神仙的行为我们无缘的普通人的肉眼是看不见的。

三、对于灵魂永存的追求

构成人的第三个要素是人的思想。只要有人就有思想,没有人也就没有思想。人的思想就是内丹家们说的“神”,也就是一般人嘴上说的“灵魂”。

修炼内丹的人,修到最高级的境界,就可能出现“三花聚顶,阳神出窍”。

所谓“三花聚顶”,就是人的精气神混而为一,修炼功夫完成。张伯端在《金丹四百字序》中说到,“以精化为气,以气化为神,以神化为虚,故名曰三花聚顶”。^① 修炼到这个境界,《鍾吕传道集》

^① 《道藏》第24册,第161页。

的《论炼形》称,“金液炼形,则骨朝金色而体出金光,金花片片而空中自现,乃五气朝元,三阳聚顶,欲超凡体之时,而金丹大就之日”。“五液朝于下元,五气朝于中元,三阳朝于上元。朝元既毕,功满三千,或而鹤舞顶中,或而龙飞身内,但闻嘹唳乐声,又睹仙花乱坠,紫庭盘桓,真香馥郁。三千功满,不为尘世之人;一炷香消,已作蓬瀛之客。乃曰超凡入圣,而脱质升仙者也。”^①这些有关内丹修炼的经典中都指出,到了“三花聚顶”和“阳神出窍”阶段,大丹已经炼成,肉身已经变质,灵魂可以离开肉体自由行动了。

八仙中的李铁拐,阳神出窍,去华山拜见太上。这个阳神出窍,就是灵魂离开肉身。如果,人的灵魂可以同人的形体分开,而形体不坏,灵魂还随时可以回来。这样的肉身自然同一般人的肉身不一样了。在这里,人的肉身是有形的,而人的灵魂和人的思想一样都是无形的。等李铁拐回来,他的肉身已经被徒弟火化了。李铁拐的阳神即灵魂,找不到自己原来的肉身,就找了一个饿殍的肉身作为替身。李铁拐的灵魂从饿殍的凶门进入其肉身,然后以饿殍的形象站立了起来,成为另一个李铁拐。

这个时候,李铁拐发现他从原来一个仪表堂堂的大丈夫变成了一个黑脸、蓬头、乱发、卷须、大眼睛,瘸一条腿的丑模样。据说,李铁拐当时很不满意自己的丑陋,想再从饿殍的肉体中跳出来。太上老君对他说:“道行不在外貌。你的模样很好。我给你金箍把乱发箍住。只要功夫充满,你这个模样就是异相真仙了。”李铁拐听从太上老君的话,于是李铁拐的饿鬼模样就保存了下来。

这就是说,阳神也就是灵魂。对于一个修炼内丹的人来说,已经修炼到与道合为一体的人,他的灵魂可以自由地进出人的躯

^① 《道藏要籍选刊》第3册,第354页。

壳。不仅可以自由进入自己的躯壳,而且可以进入别人的躯壳。人的阳神也就是灵魂,也就是人的思想。当阳神离开人的身体以后,仍然可以继续有思想活动,可以着急,可以后悔,也可以决定,做出各种行为来。

人有没有灵魂,有没有一个可以离开身体的灵魂。这个问题也一直是无神论者同有神论者争论的焦点之一。有神论的观点很明确,人有灵魂。人死以后,灵魂仍然存在,并且在天堂或者在地狱。然后,人的灵魂还可以投胎再世,再由有形的人将灵魂带回到人间。

人有没有灵魂,这个问题很难用现代科学的手段来证明。就像直到今天,人们还不能用现代科学的手段来检验“气功”一样。不过,现在西方科学家在做一项研究,就是研究假死现象。所谓假死,指的是人因为遇到突然事故,心脏突然停止跳动,呼吸突然停止,出现了死亡的征兆,但是,经过医学界的全力抢救,这样的人又活了过来。科学家对这些人做研究,问他们在突然死亡的一刹那,看到什么,听到什么。调查的结果是大约三分之一的人说,他们感觉世界渐渐远去,自己离开了自己的身体,飘浮在空中,周围一片白光。他们离开了自己的身体,有的还能够看到自己的躯体,看到躯体周围的一切。当然,这些人是重新活过来的,因此,他们能够说出死去的时候的那一刹那。而这个感觉表明,人确实有个东西,能够离开自己的躯体,漂浮离开。这个东西,自然就是灵魂,也就是人的阳神。

阳神出窍,就是使自己的灵魂离开自己的躯体,这是唐代以后内丹修炼著作中经常说到的最高境界。内丹修炼门派很多,但是其基本的内容就是“从炼形入手,以精、气、神为药,依次炼精化气,炼气化神,炼神合道,作为基本的修炼路径”。等到修炼到“炼神合道”了,修炼人的元神,即阳神,也就是灵魂,就可以离开人的

躯体自由活动了。根据历史上留下的资料,在内丹修炼中,要达到阳神出窍是非常困难的。现在,我们知道的阳神出窍,一般都是修炼人的躯体保持在绝对安静的环境之中。李铁拐的阳神出窍,出窍的时候,其躯体是处在类似于尸体的状态,就像死了一样。陈抟的睡功,也是让躯体保持在睡眠的状态之中,也是绝对安静的环境。这就是说,李铁拐和陈抟都是已经放弃了有形的人体,进入到无形的领域。进入无形领域的并不是原来李铁拐和陈抟的有形肉身,而是李铁拐和陈抟的无形元神,即灵魂。

从魏晋到唐代,道教的长生成仙思想,一直沿着三个方向发展。一个方向是企图借助金丹以求长生成仙;另一个方向是用各种修炼自身形神方法来求得长生成仙;第三个方向则是用符书和科仪来扩大和拓展人的能力,在生前或者死后求得名列仙班。不过,从现存的各种科仪经文来看,科仪和符法大致都是帮助亡魂解除地狱的冤怼报应,拔度亡魂出离地狱,进入“福堂”(即《老子想尔注》说到的“太阴”),然后等待转生,还谈不上名列仙班。

第四节 当代人对于“长生成仙”的解释

当今世界和当代中国社会同中国历史上的任何时期都有很大的不同。道教的长生成仙理想的内涵自然应该有适应性的变化。道教的长生成仙的理想应该怎样变化才能继续保持它的生命力,这个问题是需要当代道教神学神性建设中加以思考和回答的。

前不久,笔者在上海接待了一个来自德国的道教养生参访团。一位德国朋友说,当代道教的长生能不能这样理解,就是说,人在死了以后,他的事业、他对社会的贡献以及他在社会上的美名将永远留在这个社会上,人们永远不会忘记他。这样的人就可

以说是长生不死了。我回答她说,你的这样的说法是很好的,不过,这是一个无神论者都能够接受的说法,但是,道教是有神论者。道教和无神论者的区别就是认为人的肉体虽然死了,但是他的灵魂却是不死的,灵魂到了另外一个世界。如果我说,人有灵魂,而且灵魂没有死,你能够同意吗?那位德国朋友听了,没有回答我,但是频频点头。

在上世纪末,中央民族大学的牟钟鉴教授曾经发表过一篇重要文章,题为《长生成仙说的历史考察与现代诠释》。这篇文章由于发表在内部刊物上,读到的人不多,因此,我愿意在这里介绍一下牟钟鉴教授的说法。牟钟鉴教授在回顾了道教历史上对于“长生成仙”解释的变化过程以后,对于当代道教如何解释“长生成仙”提出了自己的看法。牟钟鉴认为:

第一,从人的生存时间上说,“长生可以理解为健康长寿”。一个人有多少年寿,这是天机,不可泄漏。但是,大家公认,人的生命的质量和数量还远远没有达到理想的状态。换句话说,就现在的人类生存条件和生活状态而言,人的寿命还可以大大提高。因此,人们利用道教积累的各种养生功法,通过合理的、长期坚持的种种方法,人的长寿是可以达到的。

第二,从人的生存状态上说,“长生还意味着从心理上克服对死亡恐惧”,“坦然面对个体的生死,超出个体的生死,而达到‘大我’永生的境界。”这就是说,并不执著于把长生成仙看做是个体的长生,个人的成仙,而是将其视为人类的长生,人类的成仙。这样的长生成仙的追求,就是追求人类这个“大生命”,而不是追求个人的生命延续。

第三,从人的能力和品格上说,“成仙可以理解成智慧超群、

境界高妙,众善奉行、精神自在的高人”。^①“在智慧方面,他们对大事有卓越的洞察力、预见性和灵活应变的才能,既有知人之识,又有自知之明,但大智若愚,和光同尘,道隐无名。在道德方面,他们古道热肠,关怀民众与社会,与人处利而不害,为而不争,从不计较个人得失,从不留恋名利权位,在世俗人孜孜以求的各种现实利益面前,他们勇于舍弃,淡然处之”,“在心态方面,他们潇洒自在,善于遗忘怨恨,善于化解烦恼,善于消融矛盾,善于恢复平衡,始终保持着愉悦、自得的心情,乐观、豁达、随和、浪漫、从容、舒缓。”牟钟鉴教授认为“能够做到以上三者,他便是现实生活中的活神仙。”^②

以上转述的牟钟鉴教授的诠释,是一个对于道教文化的广大性和全民性有深刻认识,同时对于中国传统文化的发展有深刻的使命感和责任感的学者的肺腑之言,值得道教中人和一切关注道教的长生成仙理想的现状和未来的人们高度重视。

不过,牟钟鉴教授的解释也是基于他的无神论认识的基础上的。他只是把神仙解释成为“活神仙”,就是有着神仙品格的“人”,而不是道教有神论观念中的生活在天庭另外一个世界的“神仙”。

有没有神仙这样的问题,从道教的有神论神学体系来说,回答自然是肯定的。对于有没有另外一个神仙世界存在的问题,从道教的有神论体系来说,回答自然也是肯定的。这些基本观点,是道教有神论神学思想的底线,是不可能改变,也不能动摇的。改变了或者动摇了,道教就不成其为道教了,道教也不成其为一种宗教了。牟钟鉴教授的智慧可以给我们建构当代道教的神学体系以启示和参考。

① 《上海道教》,1999年第三期第10页,1999年第四期第39页,上海道教协会。

② 《上海道教》,1999年第四期第39-40页,上海道教协会。

第五节 求长生者必须积功行善

人要求得长生成仙,在修炼过程中,在思想和行为上就应该像神仙一样。人的思想和行为如果都不能像神仙一样,那么,即使人能够修炼到一定的水平,那么也是不可能进入仙班的。因为,《太平经》说过,能够升天都是得到神的保佑和信任的。用现在的话说,进入仙班必须经过推荐和批准的程序。如果,人的行为都不够道德标准,有哪一位神愿意保荐你,又有谁敢批准你呢。所以,人要长生成仙在思想和行为上首先要像个神仙的样子。

在第三章第四节里,我引用过一段已故的前中国道教协会会长,道教全真派宗师傅圆天道长的话。这段话是傅大师生前在1990年北京白云观律坛传戒的时候,在开示时说的。傅圆天大师说“自古至今,没有不爱祖国,不孝父母,不敬师长,不讲社会道德的神仙”。^①傅大师的话明确指出了道教神仙的品格,他们是人间社会的道德楷模。我们学道的人,追求长生成仙的人在人世也应该具有这样完美的人格。有了这样的人格的人就是“道”的至善的化身。当然,我们所做的一切自然会感动神仙,在我们离开有形的身体的时候,就能够得到保荐,才能有进入仙班的可能。

《抱朴子内篇》的《对俗》篇就说到,“为道者当先立功德”。这里说的功德,并不只是指每逢初一、十五,到庙里烧香和捐香火钱,也不是只指对于道教怀有虔诚的感情。因为,功德并不是对个人自己而言的,也不是对道教宫观而言的,更不是对于道士而言的,而是对周围的一切而言的,对社会而言的。所以,我们追求长生成仙的思想和行为,

^① 《中国道教》,1990年,第2期第7页。中国道教协会。

归结起来就是四个字,就是要在社会上“积功行善”。

这里的“积功行善”并不是看金钱的多少,也不是看捐献的衣物多少,而是看每个人的力量 and 努力的程度,因此,要做到这四个字,并不容易。《对俗》篇还引用《玉铃经》说:“立功为上,除过次之。为道者以救人危使免祸,护人疾病,令不枉死,为上功也。欲求仙者,要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修,而但务方术,皆不得长生也。”^①这段话,明确了立功的概念包含两个部分,一部分是为别人,救别人,保护别人,不让别人无缘无故地死亡;另一部分则是自己的道德品质,“忠孝、和顺、仁信”。做人要做到这样才可能修道获得成功。因此,要修炼成仙成真,决不能自私自利,决不能只顾自己,要为别人,为社会做好事。

全真祖师王重阳在他的《玉花社疏》里也说到,“若要真功者,须是澄心定意,打叠神情,无动无作,真清真净。抱元守一,存神固气,乃是真功也。若要真行者,须是修仁蕴德,济贫拔苦,见人患难,常行拯救之心。……所行之事,先人后己,与万物无私,乃真行也”。^②王重阳祖师在这里说到,真正的积聚功德,一定要达到“清静无欲”,只有真正清净了,无欲了,才能做到无私,才能全心全意帮助他人。长生成仙,不能看做是一个人修炼的个人行为,在当今的社会环境里,一个个人的行为总是关系到别人,关系到社会,关系到天地万物。而一个心怀叵测、自私自利的人,一个只想自己成仙,不顾别人的死活,不顾社会的要求的人,他是不可能做到“积功行善”的,也是不可能一辈子做好事不做坏事的,因此,这样的追求个人欲望的人注定不可能名列仙班,不管他在修炼中曾经付出多大的努力,或者有过多大的修炼作为。

① 《抱朴子内篇校释》(增订本),中华书局,1985年,第53页。

② 《重阳全真集》卷10,《道藏》第25册,第748页。

第十一章 善恶伦理和因果报应

第一节 中国人的善恶观念

一个人生活在上社会上,不管这个人是否意识到,都会有一个支配人的个人行为和处理人际关系的行为的准则。人们正是以这些准则来支配自己的行为和处理人际关系的。这些准则,按照人们既有的价值观念来判断,有的称为是“善”,有的被称为是“恶”。说到这些做人的准则,人们总会拿出“三字经”、“弟子规”、“治家格言”、“论语”和“孟子”之类这些圣贤或经典作品来说事。因为这些作品里的某些话,曾经在两千年里一直指导着中国人怎样做人,怎样待人接物。

前不久,中国内地出版了一本倪萍写的《姥姥语录》。倪萍不是专业作家,而是一个话剧演员、电视明星、中央电视台的著名主持人。倪萍在这本《姥姥语录》里记载了她奶奶的许多日常说话。所以,《姥姥语录》也就是《奶奶的话》的意思。

倪萍是山东人,她从小跟奶奶生活在一起。到了奶奶晚年的时候,倪萍把奶奶接到北京一起居住。《姥姥语录》记载的就是从

小开始,奶奶说过的、对于倪萍的一生有过重大影响的一些话语。这些话语是普普通通的,毫不起眼的,但是,句句是金玉良言,读起来发人深省。倪萍的奶奶活了九十九岁才离开人世,奶奶一辈子不识字。可是读了倪萍记录下来的姥姥的话,真是让我们这些读了一辈子书的人由衷地感动。

姥姥的话,让人记忆深刻的就是她的鲜明的是非观念和勤奋的做人精神。姥姥没有念过私塾,她的是非观念和做人精神,并不是来自圣贤之书,而是中国人祖祖辈辈一代代传承下来的做人准则。

有这样几句话:

“靠山山倒,靠人人老,靠来靠去你就发现了,最后你靠的是你自己。”

“自己不倒,啥都能过去;自己倒了,谁也扶不起你。”

“有了人便有了一切,多贵的东西都赶不上人贵。”

这些话都是勉励人自己的话,而这几句话正是道教的“我命在我不在天”的思想体现。天下最珍贵的是人自己,有了人就有了一切。对于每个人来说,最重要的是自己不管在什么情况下都要相信自己和把握自己,相信能够战胜困难、渡过难关。只要自己不倒就能够熬过去,自己倒下了,别人再帮助你也没有用。任何情况下,不靠别人,要靠自己。

还有这样几句话:

“后退的人都是暂时吃亏,给别人一条路就等于又给自己找了一条出路。”

“你看见人家脸上有个黑点,你不用直说。人家自己的脸,不比你更清楚吗?打人不打脸,揭人不揭短。你要真想说,你就先说自己脸上也有个黑点,人家听了心里就好受些了。”

“麻烦别人自己心里是苦的,帮着别人自己心里是甜的。给

人一座金山是帮，给人一碗水喝也是帮。你帮了别人，早晚人家也会帮你，不信你试试？这一辈子你试不出来，下一辈子你孩子也能试出来。”

“吃哑巴亏的人心里都有数，沾哑巴光的人心里更有数。”

这些话都是讲人际关系的。人活在世界上总要同别人发生联系。人和人在联系中常常有一个吃亏和便宜的问题。姥姥说的这些话就是要我们不要计较自己的吃亏和便宜，更不要怕暂时吃亏，因为吃亏就是让自己多一条路。帮助别人的人，最终是自己得到好处，自己得不到的话，自己的后代会得到。要帮助别人，要体谅别人，最终别人也会帮助你，也会体谅你。

《姥姥语录》里还有许多同个人道德观念有关的话：

“人最值钱的就是知道自己几斤几两，没个分量你往大秤上站站试试？那个秤砣动都不动。”

“不管哪儿的肉皮都好撕开，就是脸皮不好撕。撕一块让你试试？这一辈子脸上都有块儿疤。”

“吃不穷，穿不穷，打算不到要受穷。”

“人说话，一半儿是用嘴说，一半儿是用心说。用嘴说的话你倒着听就行了，用心说的话才是真的。”

“人哪，就是穿着棉袄盼着裙子，穿着裙子又想着棉袄。”

“天黑了，谁能拉着太阳不让它下山？你就得躺下。孩子，不怕，多黑的天到头了也得亮。”

这几句话都是讲个人的道德行为的。前面两句是说人贵有自知之明，要懂得耻辱。做什么事情都不能不要脸。一个人要懂得羞耻，做一次不要脸的事情就会一辈子留下印记。世界上最坏的人就是不要脸皮、不知羞耻的人。一个人做人做到不要脸了，那么什么无耻、可恶的事情就都做得出来了。

中间几句话都同人的贪欲有关，人不能贪心不足，想这个，要

那个。人不能不做前后打算,以为自己一路顺风,不加算计,最后就会落得可悲的下场。

最后一句话是针对逆境中的人说的。人的一生不可能总是风调雨顺的,总会有灾难。有的人还真是多灾多难。遇到灾难怎么办?你不要对着干,硬顶,不服气。那是没有用的,而是要顺着灾难,保持平和,熬到天亮,总有太阳出来的一天。

我在这里列举《姥姥语录》中的一些话,是想说明一个普普通通的不识字的中国人,身上积淀着多么深厚的道德观念。两千年积淀下来的儒家、佛家和道家伦理思想浸透了中国普通老百姓的灵魂深处,使得每个中国人都有着鲜明的道德原则和行为标准,直到当今时代。这些道德原则和行为标准,用伦理学的术语说,就是价值观念,“善”和“恶”的判定。

第二节 道教的善恶观念

道教是一种有信仰的社会组织。在道教中的道士和信众并不与社会相割裂,他们在社会上同样都是普普通通的百姓。只是道士和信众在共同的信仰组织中,按照他们的信仰,也要有一些共同的行为规范。这些行为规范表现出来的,就是道教的善恶观念和伦理原则。在道教中,什么是善,什么是恶,这是一个神学的理论问题,更是一个千万信徒的行为实践问题。只有有了明确而统一的善恶标准,道教才谈得上能够规范无数道教徒的行为,也才能维持其作为群体信仰的共同组织的力量。

道教在创立时,对于“善”和“恶”的内容,就已经有了明确的标准和主要的内容。这些标准和内容就体现在道教的规诫之中。

一、道教的善恶观念与社会的异同

道教的“善恶”的内容和界定,同主流社会对于“善恶”的内容和界定并不是相互对立的,而是与中国社会处于主流地位的儒家伦理“善恶”观念相一致的,也同社会普遍认同的公共道德相一致的。

儒家伦理的主要内容就是“忠”“孝”和“仁义礼智信”等。而早期道教的太平道的《太平经》就主张“君父及师,天下命门,能敬此三人,道乃大陈。不事此三人,室闭无门,福德皆逃,祸乱为怜”。^①早期道教的另外一派正一盟威之道,也是以“仁义”为善。《老子想尔注》称:“人为仁义,自当至诚,天自赏之。不至诚者,天自罚之。天察必审于人,皆知尊道畏天,仁义便至诚矣。”^②这里说到的“仁义”、“至诚”,都是善的内容。而这个标准和中国社会的普遍的伦理准则是一致的。只是道教认为,照这样做了,其结果就是“天自赏之”。而不至诚,就是恶的内容,结果就是“天自罚之”。“善”和“恶”的不同的结果,是由天来执行赏和罚。这样的说法,就体现出,即使是和社会的善恶观有同样的内容,道教仍然包含着不同的信仰成分。

道教对于“善恶”的界定,包括了道教自身的仙道修炼和尊道重生的信仰内容。葛洪的《抱朴子内篇》的《对俗》篇称,“为道者以救人危使免祸,护人疾病,令不枉死,为上功也。欲求仙者,要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修,而但务方术,皆不得长生也。行恶事大者,司命夺纪,小过夺算,随所轻重,故所夺有多少也。凡人之受命得寿,自有本数,数本多者,则纪算难尽而迟死,

① 《太平经合校》,中华书局,1960年,第403页。

② 《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991年,第24页。

若所禀本少,而所犯者多,则纪算速尽而早死。又云,人欲地仙,当立三百善;欲天仙,立千二百善。若有千一百九十九善,而忽复中行一恶,则尽失前善,乃当复更起善数耳。故善不在大,恶不在小也。虽不作恶事,而口及所行之事,及责求布施之报,便复失此一事之善,但不尽失耳。”^①葛洪在这里说到,单靠修炼长生的方术是不能成仙的。要想成仙的人除了修炼方术以外,还要做善事。一个为道者的“善”,既包含着世俗的儒家伦理的内容,“忠孝和顺仁信”,同时,也包含着“救人危使免祸,护人疾病,令不枉死”的道教信仰的内容,因为道教是“重人贵生”的,保护别人,治人一病,救人一命,就是行善。而对于善和恶的计数,更是充满了道教自身的特点。这里的计数,就是要求连续做好事,而且中间不能中断。中断了,就要重新算起。

道教对于“善恶”界定的标准,就是“道”。符合“道”的就是“善”,不符合“道”的就是“恶”。因为“道”具有清静无为、淡泊和谐、忍让包容等特性,所以人如果能够做到“清静无为、淡泊和谐、忍让包容”,那就是“善”了。一般认为道教最早的规戒就是“老子想尔戒”,共三品九条。上品是:行无为,行柔弱,行守雌勿先动;中品是:行无名,行清静,行诸善;下品是:行无欲,行知止足,行推让。在老子想尔戒的戒条中,“行”的内容就是“善”,“勿”的内容就是“恶”。老子想尔戒,体现的正是对于一个学道人的行为规范,而这些行为正是道家思想的集中体现。正因为如此,这些道家思想的“善”的内容未必是能够被全社会所接受,例如,清静无为。对于社会上的某些人来说,不清静和乱有为才是追求的目标。不过,对于一个道教徒来说,清静无为才是“善因”,有了这样的善因,才可能得到成仙的结果。

① 《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年,第53页。

尽管道教对于“善恶”界定的标准以及善恶的内容,是根据道教自身信仰确定的,同时也会随着时代的发展变化而有所变化的,但是,总起来说,道教“善恶”的内容和世俗社会对于善恶的伦理判定,基本上是相一致的。

二、关于“上善若水”

《道德经》第八章有“上善若水”这句话。它的全文是“上善若水。水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道”。^① 陈鼓应先生将它翻译为“上善的人好像水一样。水善于滋润万物而不和万物相争,停留在大家所厌恶的地方,所以最接近于‘道’”。^② 陈鼓应解释说:“本章用水性来比喻上德者的人格。水最显著的特性和作用是:一、柔。二、停留在卑下的地方。三、滋润万物而不与相争。”^③ 陈鼓应的理解是将水说成是人的人格的体现,这与他认为《道德经》是一种政治哲学有关。我要强调的是第八章本文的最后一句话:“故几于道。”这句话的意思很明白,就是说,“水”是最接近“道”。那么为什么说水最接近于道呢?这就是说,水的特性是最接近道的特性的。

唐五代高道杜光庭对“上善若水”有过一个解释。他的解释说:“夫水之为德也,柔弱平和,居顺处下,随时壅决,任器方圆,流作泉源,散为雾露。凡物失之则死,得之则生。击之无伤,执之无有。所以不及于道者,水有形而道无形也。虽有形为碍,其于利物之德,谦冲之用,近于道矣。老君举水为喻,以劝修道之人欲令体七善三能,修身理国,兼以不争之德,故无尤过之事矣。”^④ 杜光

① 《老子注释及评介》,中华书局,1984年,第89页。

② 《老子注释及评介》,中华书局,1984年,第91页。

③ 《老子注释及评介》,中华书局,1984年,第91页。

④ 《道藏要籍选刊》第2册,第55页。

庭的这段话，翻译成现代汉语就是：

“水体现出来的性质，柔弱而平和，停留低下处，随着时间变化壅塞或者决堤，随着器物形状变化方圆。它流动着就是泉水的源头，它飘散开来就是雾气和露水。万物失去了水就会死亡，得到了水就能生存。你扑击它，它不会受伤；你想捏住它，你却抓不住。水不及于道的地方，只是水是有形的而道是无形的。虽然水的有形成了水的累赘，但是，它有利于万物的德，它谦卑地被万物所用，这就是接近于道的地方了。太上老君以水作为比喻，拿水来规劝修道的人，学习水的‘七善’和‘三能’，修炼自己的身，治理好自己的国家，再加上有不争的德行，这样就不会有过错的事情了。”

以杜光庭的解释同陈鼓应的解释相互比较，有些是相同的，有些又是不同的。不同的地方就在于杜光庭认为，水不是道，但是接近于道，其差别在于水是有形的，而道是无形的。而除了有形和无形的差别以外，水的特性和道的特性则是完全相同的。

杜光庭说到水体现了“三能”，这“三能”指的是“水性甘凉，散洒一切，被其润泽，蒙利则长，故云善利。此一能也”。“天下柔弱，莫过于水。平可取法，清能鉴人。乘流值坎，与之委顺。在人所引，尝不竞争。此二能也”。“恶居下流，众人恒趣。水则就卑受浊，处恶不辞。此三能也”。^① 这三段话，翻译成现代汉语就是：“水的性质是甘甜和清凉，把水散布和洒落在万物之上，万物被水滋润和润泽，蒙受水的恩利就生长，所以称为善利，这是第一能啊”。“天下柔弱的东西，没有比水还柔弱的了。水面平整可以作为标准，水色清澈能够照得人影。随着水流，它可以经过坎坷；让水流停住，它可以委屈地回流。随着引导的人怎么导引，它从不

① 《道藏要籍选刊》第2册，第55-56页。

竞争。这是第二能啊”。“众人总是往上奔走,都讨厌居住在向下流动的地方。水就不同,它就是往下流动,即使被污浊,处境恶劣肮脏,也从不推辞。这是第三能啊”。

杜光庭还说到水体现了“七善”。对“七善”的理解,杜光庭同陈鼓应有很大的差别,其差别原因在于对这个“善”字的理解。杜光庭说到水能“体七善”。这个七善,就是《道德经》第八章里说到的,“居善地,心善渊,与善仁,言善信,政善治,事善能,动善时”。这七个善,用陈鼓应先生的解释就是:“居处善于选择地方,心胸善于保持沉静,待人善于真诚相爱,说话善于遵守信用,为政善于精简处理,处事善于发挥所长,行动善于掌握时机。”^①这七个“善”字在陈鼓应的解释里都是作为“动词”用,陈鼓应将它翻译为“善于”。而杜光庭称“体七善三能”,这里的“善”是作为“名词”用的,意思是“体现了七个方面的善、三个方面的能”。《道德经》说“上善若水”的“善”也是作为“名词”用的。水的七个方面的“善”,就是水的七个方面的“优良品性”。善是“优良品性”的意思。按照将“善”作为名词来解释,这二十一个字,应该翻译成为:“在居处方面的优良品性是甘居于低下的地方,在心胸方面的优良品性是保持沉静和深邃,在待人接物方面的优良品性是真诚的爱,在说话方面的优良品性是遵守信用,在从政方面的优良品性是清静治理,在处事方面的优良品性是发挥能力,在行动方面的优良品性是把握时机”。从七个方面体现出来的“善”,合起来才是一个“上善”。一个上善,可以分解为七个“善”,甚至更多的“善”。而这七个“善”正是道的“善”的体现,所以称为“上善若水”。

根据以上对两种解释的比较,似乎杜光庭的理解更加接近

① 《老子注释及评介》,中华书局,1984年,第91页。

《道德经》的本意。

我们理解了“上善若水”，就可以明白道教的“善”的界定标准，就是“道”。符合“道”的就是“善”。不符合“道”的，或者违背了“道”的，就是“恶”。“三能”就是“善”，三不能就是“恶”。能够做到“七善”就是“善”，做不到“七善”的就是“恶”。

三、善恶的标准是相对的，不是绝对的

《道德经》第二章称：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随，恒也。”这段话的头几句，陈鼓应的翻译是，“天下都知道美之所以为美，丑的观念也就产生了；都知道善之所以为善，不善的观念也就产生了”。^① 这就是说，善的观念和恶的观念是相对的，有了善的观念就有恶的观念，同样，有了恶的观念也才有了善的观念。善恶和有无、难易、长短、高下、音声、前后等等都是一样的，都是互相跟随在一起的，而且永远是如此。从现代对于伦理学的研究来看，善恶的相对性就更加清楚了。这里的相对，有时间上的相对，也有地域上的相对，也有民族上的相对。在一个时代认为善的，在另一个时代可能并不认为是善。在一个地方认为善的，在另一个地方可能并不一定认为是善。在一个民族中认为是恶的，在另一个民族中未必一定认为是恶。善恶概念的判断，关系到人的价值判断。而人的价值判断随着人所处的时代、地域和民族文化背景的变化，一直处在变动之中。

四、道教善恶的标准就是“道”即“神”

既然善恶的内容是变化的，是相对的，那么有没有判断善恶

^① 《老子注释及评介》，中华书局，1984年，第68页。

的标准呢？道教认为还是有的。

《无上秘要》卷七引用《妙真经》称：“动合天心，静得地意，无言而不从，谓之善也。善者，君子之所本，百行之所长。吉阳之所舍，万福之所往来。流而不滞，用而不绝。百王所不变异，俗人之所不易。上以顺天，下以顺人，成万物覆载群生者，善也。”^①这段话的意思是说，行动符合天的意志，守静得到地的意志。没有一句话是不顺从天地的，那就是“善”。善就是，君子所依据的，各种行为中最好的，是吉利的阳气所居舍的，是各种福分所依托的。它是长流而不停滞的，也是使用而不会终绝的。各个时代的帝王不会改变它，世俗的人们也不会改变它。这样的行为对上是顺从着天意，对下是顺从着民心，它能够生成万物，覆盖众生的，那就是善。从“成万物覆载群生”这句话，我们就可以知道，善的含义就是“道”，就是顺从“道”，依照“道”行事。而恶的标准就是“无道”、“逆道”或者“反道”。因此，道教的善的标准，我们就可以说，就是符合“道”的行为。因为“道”是变化的，所以在不同的时代和地区里，“善”的界定也是有变化的。因为“道”体现在人和物中间的，所以“善”也体现在人和物的生存和发展中间。

从道教神学的角度说，道就是神，道的特性就是神性。因此，符合神性的行为就是善，违反神性的行为就是恶。

五、道教的善恶观念集中体现在规戒的行为规范之中

在有关道士的神学章节里，我们说到过放戒和授箓，其中就说到过道教戒律。道教作为一个有信仰的社会实体组织，不仅需要有一个统一的思想，还需要有一致的行为规范。而这些行为规范就体现在各种戒律之中。《要修科仪戒律钞》卷四称，“经以检

① 《道藏要籍选刊》第10册，第25页。

恶,戒以防非”。还引用“《登真隐诀》云:戒者,遏秽垢之津路,防邪风之往来”。“《大戒》云:有经而无戒,犹欲涉海而无舟楫,有口而无舌,何缘度兆身邪?夫学者不知寻经戒,是未悟真要之根,长梦而不觉,可为痛心矣”。^①从这些经籍中的阐述,我们可以知道,戒律就是为了鉴别善恶,防止作恶。和戒律相对的就是“愿念”,在一堂科仪结束的时候,科书里经常包含有“九愿”、“十二愿”等内容。这些愿念就是“善”的内容。在道教历史上,出现过许多戒律。近年来,大陆道教又根据新的形势制订了一些新的戒律。其中著名的是:

由中国道教协会副会长黄至安主持订立的《南岳道教全真清规榜》(简称《南岳榜》),由中国道教协会副会长丁常云主持订立的《浦东新区道教协会清规榜》(简称《浦东榜》)。

这两个清规榜,在它们的前言中,都强调了制订并遵守清规的重要意义。

《南岳道教全真清规榜》称,“天上难容无礼神仙,人间岂有犯规羽士?圣地乃修心养性之所,名山非醉生梦死之乡”,“有缘共居善地,求心清而意静,须蹈矩以循规”。

上海浦东新区的《道教清规榜》称,“学道求真,莫先乎戒。经以检恶,戒以防非。学道诵经,检心慎过。道士女冠,礼仪修行,靖室宫观,日常管理,俱具经旨,其来久矣”。两个清规榜的前言都说明,道门中人已经充分认识到制订清规的重要性和必要性。

这两个清规的内容,同历史上的清规,例如北京白云观的清规榜(简称“北京榜”),比较,有相同之处,也有相异之处。相同的部分一是与国法有关的内容。例如:

“北京榜”二十三条:“违犯国法,奸盗邪淫,坏教败宗,顶清

^① 《道藏要籍选刊》第8册,第407页。

规,火化示众。”

“南岳榜”二十六条:“凡违犯国法,作恶多端,良心尽丧,败太上之律法,坏列祖之宗风,以庶民罪犯对待,交由公安、司法部门处理,并通知各大道场备案,该人本教永不收留。”

“浦东榜”二十七条:“凡不务祖风、作恶多端、违反国法者,送交公安和司法部门处理,并通知各地道观备案。本教永不收留。”

另外,两个清规榜都有根据本宗派修道生活的实际,制订的一些规范行为的条文。例如:

“南岳榜”第一、二条:“凡早开静贪睡不起,晚止静不熄灯者,跪香”;“凡上殿诵经礼忏,玩笑不恭,时至不到者跪香,因公迟到者免”。第十七条:“凡斋堂开餐,板响迟到,过时无食,私下厨房,自造饮食者跪香,公事免。”第八条:“凡朝贺祖师圣诞及朔望云集朝真,时至不到,衣冠不整洁者跪香。”

“浦东榜”第二条:“凡开经迟到、擅离早退、无故缺席者,跪香”;第五条:“凡在堂诵经演法,断语无声、故作喧哗、交头接耳者,跪香”;第十一条:“凡饮食不节,抛撒五谷、不知珍惜者,跪香”;第一条:“凡道观之中,殿堂靖室,不穿道装、不戴道巾、不踏布履者,跪香。”

由于宗派不同而形成了两榜的某些差异。南岳榜是全真清规,道士住庙,过集体生活,因此有起床和熄灯的规定。而浦东的清规榜主要是规范正一派道士,因此只规定准时到庙开经,不能随意早退。南岳榜在饮食方面的规定,是适应全真的要求,只是当代的全真道士可能有条件自作饮食了,因此,南岳榜的规定比较细致,而浦东榜就只规定要爱惜五谷。此外,正一派道士只在道观内穿道装,所以,很容易犯穿着随便的毛病。浦东榜特别就道装的穿着作了明确的规定,就是这个原因。另外,由于时代的发展,社会活动的增加,因此,有许多行为不能强求领袖和一般道

士完全一致,南岳榜中增加了一些“因公迟到者免”,“公事免”等词句,这也是合情合理的。两个榜的不同,既是道教宗派不同造成的,也是时代变化造成的。

在道教中,有神职的道士是道教信仰的骨干。道士的善恶观念和行为举止会直接影响到道教的整体。从这个意义上说,道士能不能遵守戒律,笃行善事,对于一般信众是形象的楷模,对于道教的发展也有着直接的影响。

第三节 “因果报应”

大约从唐代开始,道教科仪中出现了一种“忏仪”。《太上慈悲九幽拔罪宝忏》就是一部大约形成于唐宋时期的忏书,共有十卷。每卷一开始都要列举十方世界中的一方应号天尊的名号,一方天堂乐土的名称。演仪的道众依次向十方礼忏。在每一卷中,真人都要说到一种罪恶业缘,例如:不忠不孝,杀盗淫欲,谤道毁经,等等,并且指出这些罪错的后果,要求信众忏悔罪错,涤除自身罪错,这样才能超荐父母或祖先脱离地狱,升登福堂。

这部宝忏的内容主要包含两点,一点是关于“忏悔”,在青松出版社已经出版的本宝忏的上册里,笔者已经在附录中发表了《道教文献中有关“忏悔”和“忏法”的摘录》和《忏悔和道教的忏仪》。另一点主要内容就是“因果报应”。在青松出版社已经出版的这部宝忏下册的附录里,也有笔者要说的内容。

说到“因果报应”,一般人都认为这是印度佛教的思想,有人还认为道教乃至中国人说到“因果”,都是受到印度佛教的影响。其实,这个说法不完全对,因为,因果报应的思想在佛教传入中国以前,中国早就有了。另外,因果报应的思想或者类似于因

果报应的思想在世界其他宗教中也都有存在。所以,不能简单地
说中国人有因果报应思想就是印度佛教的影响。

在中国,“做好事,会有好的报应;做坏事,会有坏的报应”的
想法,影响着世代代的中国人。

第四节 善有善报是中国自古 就有的一种思想

从古印度传入中国的佛教的基本教义中,确实有“因果报应”
的思想内容。佛教的《无量寿经》中说到“善恶报应,祸福相承”。
《涅槃经》中也有因果报应的话称,“善恶之报,如影随形。三世因
果,循环不失”。汉地佛教中还有一部经,叫《三世因果经》,经文
说到“莫道因果无人见,远在儿孙近在身。前世修福今世享,今世
修积后世受”。

不过,今人对于这些经典的研究表明,这些佛经翻译成为汉
语,都是魏晋南北朝以后的事情。《无量寿经》,一般认为是三国
魏康僧铠翻译的,还有人说是南朝翻译的,那就更晚了。《涅槃
经》,也就是《大般涅槃经》,一般认为是北凉昙无讖翻译的。北凉
是十六国之一,时间在东晋和北朝之间。因此,比起《无量寿经》
的翻译时间还要晚一些。至于《三世因果经》出世的时间,那就更
晚了。

可是,如果我们查证中国古代文献的话,那么就可以发现,在
佛教尚未传入中国的时候,“善有善报”的思想早就存在于古代中
国的文献中。换句话说,古代中国早已存在因果报应的思想了。

人们熟知的《周易》的《系辞》的《坤文言》中称:“积善之家,

必有余庆；积不善之家，必有余殃”。^① 这里的“积善”是“因”，“余庆”就是积善的“果”。“积不善”是“因”，“余殃”就是积不善的“果”。尽管这段引文中，并没有“因果报应”这四个字，但是，有因就有果，以及因和果的联系和报应的思想是明明白白的，并且影响着后代中国人的“积善”观念，直到今天。

《书经》中有著名的《汤诰》称，“天道福善祸淫。……尔有善，朕弗敢蔽，罪当朕躬，弗敢自赦，惟简在上帝之心”。^② 这段话就是帝王汤责备自己，认为福善祸淫是天的不变的道理。因为自己的行为不当，带来天道的惩罚，因此“罪当朕躬，弗敢自赦”，就是说，罪业应该由我做帝王的人来承担，我不敢自己赦免自己。从《汤诰》中，我们可以看到有罪的“因”就会带来必然的惩罚的“果”，而进行惩罚的就是“上帝”。

《春秋公羊传注疏》卷十有句称，“六月雨。……解云：谓人行德，天报之福；人行恶，天报之祸。雨令相及，故言之际矣。”^③ 这段话表明在春秋战国时期，中国人早已经有了因果报应的思想，并且这种因果联系，不仅体现在人际关系之中，也体现在人和自然的关系之中。自然界的天灾就是对人的罪业的一种报应。当然，在古代中国人的心目中，执掌“因”和“果”的报应的关键是“天”，也就是泛神的“天帝”。

西汉司马迁的《史记》里也有类似“善有善报”的字句，例如：卷二十四《乐书》中称：“凡音由于人心，天之与人有以相通，如景之象形，响之应声。故为善者天报之以福，为恶者天与之以殃，其

① 《坤文言》，《周易正义》卷1，《十三经注疏》，中华书局，1980年，第19页。

② 《汤诰》，《尚书正义》卷8，《十三经注疏》，中华书局，1980年，第162页。

③ 《春秋公羊传注疏》卷10，《十三经注疏》，中华书局，1980年，第2248页。

自然者也。”^①

所有以上这些文字记载出现的时间,可以肯定都要比佛教传入中国的时间要早。其中有类似于因果报应词句的文献问世的年代,也比佛经翻译过来的年代要早得多。因此,我们可以说,“善有善报、恶有恶报”的因果报应思想,中国是古已有之的,而并非全是从印度传入的。另外,执掌因果报应的神仙也不是佛教专有的。

佛教的教义思想中有个“因果律”。所谓“因果律”,就是说,因果报应是一种自然现象,自己行为的因,造成自己行为的果。并没有菩萨在主宰区分善恶或者主持对善恶的奖惩。这样一种因果律,对于中国一般民众似乎是很难理解和接受的。因为人们以为善恶报应都应该有一位超然的神灵来主宰,于是民众就以为报应由阎王爷主宰。其实,按照佛教的解释,亡魂遇见阎王爷,那是亡魂已经进入地狱以后的事情,而报应从是否进入地狱就开始了,善恶报应首先应该体现在亡魂进入地狱还是进入天堂的区别上面。至于“进入天堂”或是“进入地狱”的“果”,则是由人自己的善恶行为的“因”决定的。这就是佛教“因果报应”的理论基础“因果律”。

阎王爷是在因果报应已经决定报应时,才参与进入的。

第五节 道教对于善恶报应的控制

道教的善恶报应思想,和佛教的因果报应思想有相同的一

^① 《乐书》,《史记》卷24,《前四史》,新疆人民出版社、新世纪出版社联合出版,2002年,第44页。

面,也有不相同的地方。

相同的是,道教和佛教都认为在因果关系中,人的善因和恶因是导致善的结果和恶的结果的原因。

不相同的地方是,在道教的善恶报应思想中,如同中国古代的善恶报应思想一样,有外在因素参与并控制着“因”和“果”的联系。这一外在因素在中国古代就是“天帝”,天帝掌控着人的善恶记录,也决定着对于人的福报和冤怼报应。这一外在因素在道教中就是“道”和“神”。

早期道教之一的巴蜀地区的“正一盟威之道”的《老子想尔注》称:“道设生以赏善,设死以威恶。死是人之所畏也,仙王士与俗人同知畏死乐生,但所行异耳。”^①这里的赏生和罚死的结果,都是由大道控制和设定的。

早期道教的另外一派太平道,有经典《太平经》。在《太平经》里,也同样有“善有善报,恶有恶报”的信仰内容。“太平经”卷一百称:“善者自兴,恶者自病,吉凶之事,皆出于身,以类相呼,不失其身。天道无私,但行之所致。”^②卷一百一称:“善者自兴,恶者自败。观此二象,思其利害。凡天下之事,各从其类,毛发之间,无有过差。”^③这里的善恶报应都是善恶之因自己的结果。因此,这里的说法类似于佛教,不过,当时佛教关于因果报应的经典大约尚未翻译成汉语。

当然,《太平经》中也有许多神灵控制着善恶报应的阐述。《太平经》卷一百十中,说到人间善恶,天自有知,称“天遣神往记之,过无大小,天皆知之。簿疏善恶之籍,岁月拘校,前后除算

① 《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991年,第25页。

② 《太平经合校》,中华书局,1960年,第456页。

③ 《太平经合校》,中华书局,1960年,第458页。

减年”，“算尽当入土，愆流后生”。^① 这里阐述的由“天遣神”来控制善恶报应的思想，同先秦古籍中表述的是完全一致的。同时，这里还有神灵用簿册记录人的善恶行为的说法，这一说法为后世道教的由人体内的“三尸”与天神配合记人善恶的说法，或者由灶君与天神配合记人善恶的说法，开辟了神学解释的路径。

另外，在《太平经》里还说到造成后果的“因”，有时候并非是本人的“因”，而是前辈先人的“因”，也就是由后人承担了先辈的“因”的“果”。这就是早期道教的“承负”说。卷十八至三十四称：“凡人之行，或有力行善，反常得恶，或有力行恶，反得善，因自言为贤者非也。力行善反得恶者，是承负先人之过，流灾前后积来害此人也。其行恶反得善者，是先人深有积蓄大功，来流及此人也。”^②这段文字对于好人得不到好报，恶人不一定有恶报的现象，提供了一个合乎情理的解释，那就是“承负先人之过”。《太平经》中的“承负”，也就是“承者为前，负者为后，承者，乃谓先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日积久，相聚为多，今后生人反无辜蒙其过谪，连传被其灾，故前为承，后为负也。负者，流灾亦不由一人之治，比连不平，前后更相负，故名之为负。负者，乃先人负于后生者也；病更相承负也，言灾害未当能善绝也”。^③ 承负之说，虽然是由东汉时期的太平道提出来的。但是，由后代来承担先辈的“因”的思想，也是中国先秦古籍中早已有之的。《周易》的《系辞》中说到“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”，这里的“余庆”和“余殃”，显然就是指称家庭中的个别人要承受其他家庭人员，或者上代先辈和旁亲之“因”的“福报”，或者“祸

① 《太平经合校》，中华书局，1960年，第526页。

② 《太平经合校》，中华书局，1960年，第22页。

③ 《太平经合校》，中华书局，1960年，第70页。

报”。

当然,在《太平经》里,也提出了解除“因果”承负关系,免除厄运的办法。《太平经》的《五事解承负法》称“欲解承负之责,莫如守一。守一久,天将怜之。一者,天之纪纲,万物之本也。思其本,流及其末”。^① 守一是一种修道的方法。一就是道,守一就是守道,也就是守善。“外则行仁施惠为功,不望其报,忠孝亦同”,“内常专神,爱之如赤子,百祸如何敢干”。^② 这就是说,以“守一”之法修道,就能够对外行善,对内专善,自身一心守善,也就不会有灾祸。

到了南北朝时期,道教科仪逐渐恢宏,于是,在科仪中就有行忏悔节次,解除“因果”联系,免除厄运的方法。笔者在《太上慈悲九幽拔罪宝忏》上册的附录二《忏悔和道教的忏仪》所说到的,忏悔总是和人的罪错有关,而罪错之“因”又必然会造成灾祸之“果”。忏悔如果能够获得成功,那就会解除罪错的因果联系,为人消灾延寿。这就是举行忏仪的目的。

“道教的忏悔礼仪,从一开始就同礼拜十方的礼仪联系在一起”。“北周时期成书的《无上秘要》在关于涂炭斋的记载中就有礼十方和礼四方的内容”。“除了涂炭斋,南北朝时期道教的三皇斋、三元斋、明真斋等也都有忏悔信众罪错的内容。大约到了唐代以后,道教的黄箓斋乃至周天醮、本命醮、安宅醮和庚申醮中,也有了忏悔罪错,祈求宽恕的内容”。“大约在杜光庭的时代礼拜十方就和忏悔就完全结合在一起了”。“到了宋代,礼方忏悔的科仪就已经完成”。^③ 明代周思得的《上清灵宝济度大成金书》卷二

① 《太平经合校》,中华书局,1960年,第60页。

② 《太平经合校》,中华书局,1960年,第743页。

③ 《太上慈悲九幽拔罪宝忏》(上),青松出版社,2010年,第250-256页。

十四的《明礼方忏悔》称：“太上垂斋科忏悔之法，普度天人，津梁品汇。罪既可忏，福亦随臻。居三界中，因缘轮转，尘染业根，种种成愆，触犯三光岳渎、十方经宝，积为罪目，结在冥曹。欲祈解释，必先使之随方忏悔，盖为此也。二十方忏，则见于黄篆简文，三元品戒经。十方忏文，则见于真文要解，玉匮盟真科经，岂尘世所可拟议哉。”^①这里说到礼方忏悔科仪，就具有终止罪因造成的恶果的功能，“罪既可忏，福亦随臻”。

《太上慈悲九幽拔罪宝忏》共有十卷。各卷都礼拜一方，并有各自忏悔的内容。第一卷礼东方，忏悔的是“累劫以来，过误之罪”；第二卷礼东南方，忏悔的是“身业之罪”；第三卷礼南方，忏悔的是“心业之罪”；第四卷礼西南方，忏悔的是“口业之罪”；第五卷礼西方，忏悔的是“今生造作之罪”、“今生过误之罪”；第六卷礼西北方，忏悔的是“六根耽染之罪”；第七卷礼北方，忏悔的是“五逆不孝之罪”；第八卷礼东北方，忏悔的是“受经破戒之罪”、“破斋毁道之罪”；第九卷礼上方，忏悔的是“嗔怒愚痴之罪”、“杀生之罪”；第十卷礼下方，忏悔的是“偷盗之罪”、“毁坏之罪”。十卷忏文包含的忏悔内容不止十个方面，至少包含十三个方面。这些忏悔的罪错，都是会带来恶果的，即：活着的人“生遭恶疾”，“损失身命”，人死以后“死入重泉，计罪量功，即当受报”，而且“殃及九玄，灾延七祖”。如果演习了《太上慈悲九幽拔罪宝忏》科仪，就可以中断这些“因”和“果”的联系，就可以使得各种罪错之“因”，“当得消除”，从“恶果”变成“善果”，得到活着的人健康长寿，已故亡魂早日超度升天的结果。

道教在科仪中施行“法术”，“法术”也可以控制甚至解除“因果”联系，也就是说，可以使得活着的人消灾延寿，使得亡魂获得

① 《藏外道书》第17册，巴蜀书社，1994年，第55页。

超度。道教的“法术”主要包括三个内容,即“符”、“咒”和“法”。《灵宝无量度人上经大法》卷三十六称,“夫大法旨要有三局,一则行呪,二则行符,三则行法。呪者,上天之密语也,群真万灵,随呪呼召,随炁下降。符者,上天之合契也,群真随符摄召下降。法者,主其司局仙曹,自有群真百灵,各效其职,必假符呪,呼之而来,遣之而去。”^①随着道教的发展,道教的法术也逐渐发展起来,到了宋代符法道术发展达到了顶峰,出现了像神霄派、清微派、东华派等重要的符箓派别,并且同原来以唱赞和诵念为主的科仪结合起来。在科仪之中,符法发挥着召遣神将神兵,保护阳上信众、驱邪镇魔以及拔度亡魂出离地狱等功能。明代周思得的《上清灵宝济度大成金书》卷二十四的《明符箓简文》称:“符箓灵文,始自赤明开图,结空成梵,龙章凤篆,八角垂芒。天真皇人按笔乃书,传之于世。实由上帝悯念群灵,生前肆情纵欲,陷溺良心。死则业识沉沦,执而不化,随其恶念,以有其狱,以拘其魂,使受报对,岂非特颁天恩,莫能超度,故立符箓简文,以开宥之。”^②这段文字说明,人在生前“肆情纵欲,陷溺良心”种下的因,必然会得到“死则业识沉沦,执而不化,随其恶念,以有其狱,以拘其魂,使受报对”的恶果。施行了符箓法术以后就能够结束报对,超度亡魂,给以开宥。在青松出版社已经出版的《摄召真科》和《玄门破狱科》和《先天斛食济炼幽科》中,都有以符法来救度亡魂的内容。当然,以符法来救度众生的苦难,总是和有罪的众生必须先行忏悔连接在一起的,因为,在这些科仪中,在道士施行道法时,总有包含着代替苦难的众生忏悔罪业的内容。

① 《道藏》第3册,第807页。

② 《藏外道书》第17册,巴蜀书社,1994年,第57页。

第六节 道教善恶报应思想的 意义和功能

中国古代的善恶报应思想,在被道教继承下来以后,加上佛教原有的因果报应教义思想,于是,在中国古代三教鼎立的社会思潮中,汇合成了中国社会劝善惩恶的伦理内容,并且延续了两千多年。

中国古代社会的伦理思想,包含着两个方面。一个方面是社会道德,另一个方面则是宗教道德。前者是公共的社会行为规范、道德准则和价值观念。后者则是宗教徒的行为规范、道德准则和价值观念,它的特点就是以神的旨意来强化社会秩序以及维护人际关系。善恶报应正是以神的旨意维护社会行为规范的一种。

对于善恶报应思潮的历史作用,清代纪晓岚的《阅微草堂笔记》有过一个简单而深刻的说明。他在卷四的《滦阳消夏录四》中称:“儒以修己为体,以治人为用;道以静为体,以柔为用;佛以定为体,以慈为用。其宗旨各别,不能一也。至教人为善,则无异;于物有济,亦无异。其归宿则略同。天固不能不并存也。然儒为生民立命,而操其本于身;释道皆自为之学,而以余力及于物。故以明人道者为主,明神道者则辅之,亦不能专以释道治天下,此其不一而一,一而不一者也。盖儒如五谷,一日不良则饥,数日则必死;释道如药饵,死生得失之关,喜怒哀乐之感,用以解释冤愆,消除拂郁,较儒家为最捷。其祸福因果之说,用以悚动下愚,亦较儒家为易入。特中病则止,不可专服常服,致偏胜为患耳。儒者或空谈心性,与瞿昙老聃混而为一,或排击二氏,如御寇仇,皆一隅

之见也。问黄冠缁徒,恣为妖妄,不力攻之,不貽患于世道乎?曰:此论其本原耳。若其末流,岂特释道貽患,儒之貽患岂少哉?”^①纪晓岚说到三教“教人为善,则无异”,也就是说,在劝人为善这一点上三教是完全一致的。三教合一,劝人为善,自然有利于中国社会的稳定。因为三教的区别是它们适用的对象不同。儒家适用于“治人”的人,而佛教和道教的“祸福因果之说,用以悚动下愚,亦较儒家为易入”。这就是说,佛道二家的因果之说更容易为下层民众所接受。三教合一就能覆盖整个中国社会的各个层次。当然,在儒家作为中国社会主流思潮的环境中,社会上不乏以儒家之说来非议释道的人,纪晓岚批评儒家的末流“貽患于世道”的,实在并不比释道来得多,这个说法是很公允的。

社会的伦理规范,本身是一个复杂的思想体系和行为体系。因果报应之说,在这个体系中,处在一个重要而有效的位置上。纪晓岚的《阅微草堂笔记》,在卷三的《如是我闻三》中说到:“帝王以刑赏劝人善,圣人以褒贬劝人善,刑赏有所不及,褒贬有所弗恤者,则佛以因果劝人善,其事殊,其意同也。”^②纪晓岚在这里将伦理教化区分为三个系统。第一系统是法律系统,帝王就是用法律的“刑赏”来劝人为善。就是将赏赐给善人,施刑罚给恶人。不过法律总会有缺漏,法律总有管不着社会生活某些方面的地方。第二层面是思想系统,这里指的圣人当然就是指孔孟。孔孟的儒家思想也是劝人为善的,以儒家思想为主流的社会舆论就是用“批评表扬”的方法来劝人为善。不过舆论也有关心不到的地方。至于佛教和道教以“因果报应”来劝人为善,那是深入在草根民众中间,着眼于社会的底层。纪晓岚说“儒如五谷,一日不良则饥”,

① 《阅微草堂笔记》,上海古籍出版社,1980年,第80页。

② 《阅微草堂笔记》,上海古籍出版社,1980年,第199页。

儒家思想就像是粮食,一餐不吃就会饿肚子。而“释道如药餌,死生得失之关,喜怒哀乐之感,用以解释冤愆,消除拂郁”,意思就是佛教和道教的“善恶报应”像药物,只是到了患有疾病、生死关头才会有用。因此,在整个社会的伦理思想和伦理行为的体系中,佛教和道教的“善恶报应”思想是对于社会伦理道德思想和行为的重要的补充。法律对于人的行为的规范,是有形的。思想舆论对于人的行为的规范,也是外在的。而宗教的“善恶报应”观念对于人的行为的规范,是无形的,是触及人的灵魂深处的,而且是关系祖先、后代和自己的未来的,因此,它给予人的约束作用就显得更完全、更深入以及更长远。

当代人的社会生活比起古代人的要丰富得多,也复杂得多。当代人的行为规范的手段比起古代人的也要丰富得多,复杂得多。但是,当代人对于欲望的追求,无论是数量和质量,也都要贪婪得多,复杂得多。从这个意义上说,当代社会的稳定和发展,还是需要从法律、思想和宗教伦理等多方面加以维护。所以,因果报应,仍然是一种具有积极意义的神学思想。

后 记

我从1996年开始参与香港道教学院的教学工作,至今已经有十五年了。

在香港道教学院教学工作的内容,一开始,我就被要求做两个专题:道教教义和道教斋醮。其中道教斋醮就有研究香港道教科仪的内容,至今我还记得侯宝垣道长一边读着我的关于《先天斛食济炼幽科》的讲义,一边和我讨论上海的《先天斗姥炼度金科》的情景。至于讲授道教教义的内容,基本上还是按照传统模式,只是略有突破,例如,关于道教创世记的研究。1998年香港道教联合会第21期《道心》杂志刊登的论文《道教的“创世记”及其和其他宗教的比较》,就是道联会干事吴联滋先生在听了讲演以后,征得香港道教学院的同意,将课堂讲义拿出来发表的。

2001年,全国宗教工作会议,提出了“要支持宗教界对宗教教义作出符合社会进步要求的阐释,要鼓励和支持宗教界发挥宗教中的积极因素为社会发展和稳定服

务”的新要求。2002年,中国道教协会和上海市道教协会在上海举行了第一次“道教思想与中国社会发展进步研讨会”,在这次会议上,我奉命对国内对于道教教义思想的研究做一个全面的回顾、分析和综述,作为对于道教教义作出符合社会进步要求的阐释的起步点和参照系。就在这个研究过程中,我开始探索将道教教义思想明确地定位为道教神学的必要性和可能性。

2002年1月,香港道教学院在举行成立十周年庆典的时候,召开了“道教教义与现代社会国际学术研讨会”。在这次会议上,我发表了论文《道教的神学及其时代特点——以刘一明的〈道书十两种〉为例》。这篇论文后来以《今天的道教神学——从刘一明说起》为题发表在香港道教学院的《弘道》杂志第12期上。这篇论文是我提出完整构建道教神学体系设想的第一篇论文。在会议上,我带病发言,呼吁道教界和学术界的朋友都来重视和关心构建当代道教神学思想体系的问题,得到了不少呼应,增强了我的研究信心。当然,其中香港道教学院的同道们的积极响应最令我感动。

其后,在2003年,我被邀请担任香港全真道研究中心的研究员。在香港工作期间,又在香港道教学院为第九届研修班做了十次关于道教神学的专题演讲,讲述了我对于道教神学的体系研究的初步成果,其中包括道德论(兼论道教教义思想的结构)、天道论(道教对于宇宙的认识)、地道论(道教对于地球和环境的认识)、人道论

(道教对于人和人际关系的认识)、社会论(道教对于太平社会的理想)等等。

2004年,当浙江社会科学院的吴光先生邀我为《中华文化研究集刊》第五辑《中华道学与道教》撰稿的时候,我就专门写了一篇《论道教神学》。这篇论文还被编者安排刊登在2004年第3期的《杭州师范学院学报》(社会科学版)上。这篇论文第一次明确地提出道教与世界其他宗教一样,具有自己的神学思想体系,并且分析了道教神学思想的结构及其包含的丰富内容。

2005年,由香港青松观资助、陈鼓应先生主编的《道家文化研究》出版《“道教与现代生活”专号》,邀请我著文《道教神学的探索和研究及其重要意义》。这篇论文又对道教神学和道教哲学的关系,道教神学研究和道教哲学研究的关系作了探索。

到了2006年,香港道教学院又邀请我赴港以道教神学为题,分别就道教神学的概念、神和道的关系、道教神灵的神性、道教神仙的数量和品格、如何理解人神同源、道教对于神性和人性的比较、当代如何理解“长生成仙”等问题集中阐述了我对于道教神学内容的思考和研究。这些讲演的文稿,由于得到香港青松观和《弘道》杂志主编郭武先生的重视,在经过修改后,又陆续刊登在《弘道》杂志的第29及以后多期的刊物上。讲演结束,在我离开香港回澳洲悉尼的时候,香港道教学院的行政主任李永明先生就要求我以多次在香港讲演的内容为基础,尽快

完成一部《道教神学概论》的专著,作为学院教材建设的一项,交由他们出版。

2011年,我初步完成了《道教神学概论》全书初稿,正好新加坡道教学院要我为一年制班级上课。于是,我在征得香港道教学院同意以后,用了六个星期的时间,在新加坡开讲了《道教神学概论》的一课。尽管因为时间不够,不能将全部内容讲完,但是,从学员课程结束闭卷测验的效果来看,教材的内容还是受到学员的普遍欢迎。有的学员说,“我的收获是道教神学是有一套完整规律的学问,是蛮科学化、合理化、社会化、人性化,能得到相当多的知识,不是很多人口中的怪力乱神。道教神学是一部好的教本”。

我很感激新加坡道教学院给本教材的试用提供了一个机会。新加坡道教总会的陈添来会长和荳菜芭城隍庙的陈志城主席、林金发副主席对我教学工作也都给予重视、支持和帮助。新加坡道教学院的徐李颖博士和她的同事们也对教学辅助工作尽心尽力。我都十分感激。讲课结束以后,我又用一个多月的时间,对讲义做了全面修改。最后交付香港道教学院出版。

出版这本《道教神学概论》的时候,正逢香港道教学院成立二十周年。

回顾道教神学这个命题的正式提出,那是在庆祝香港道教学院成立十周年的日子里。从十周年庆典到如今庆祝二十周年,香港道教学院的工作开展得有声有色,硕

果累累。反观自身的工作,这十年来,我对于道教科仪经籍的注释和研究,我对于道教神学研究的逐步深入,以及我的一系列有关道教神学文章的发表,可以说,每一件事情都同香港青松观、香港道教学院、香港全真道研究中心、青松出版社等有关。

回顾我十余年来对于道教神学的研究和讲学工作,一直得到香港青松观和道教学院的前后几任领导,像麦子飞先生、梁发先生、周和来先生、叶长青先生、叶黎宝萍先生等等的支持和帮助。其间,香港道教学院的同仁邝国强教授、李永明先生多次关心和督促,利丽娥小姐长期为我的研究和教学工作提供帮助、陈煜先生历年为我的讲义和论文刊发制作劳心劳力,司徒女士为我寻找图书资料提供各种方便。这些都是我不能忘怀的。

作为《道教神学概论》的作者,说句心里话,这本书的出版,如果能对道教教义思想的系统化、现代化有所帮助的话,如果能对当代“高道”的培养和造就有所帮助的话,那么,这个帮助首先应该归功于始终坚持研究道教文化、弘扬道教文化的香港青松观和香港道教学院。

谨以这本小书作为献礼,献给香港道教学院成立二十周年!

陈耀庭

2011年6月于澳大利亚悉尼

简体字修订本后记

《道教神学概论》，在 2011 年在香港青松出版社出版了繁体字本，其后就作为香港道教学院、新加坡道教学院和上海道教学院、青城山道教学院等道教院校的课程教材，在道教界和道教研究学术界人士中，获得了普遍的重视，以致青松出版社不得不加印，满足各方的需要。

现在，为了中国大陆读者阅读方便，征得青松出版社的同意，蓬瀛仙馆和上海城隍庙在联合出版《道教神学丛书》的时候，就将此书的简体字本收入丛书。

本人在出版简体字本的时候，根据读者的需要和对繁体字本的意见，对于此书中的文字和表述以及部分注解作了一些修订。

正如我在书的序言中说到的，我做道教神学概论这个题目，并不是为了取得成果，获得沽名钓誉、晋级职称和重金回报，只是为了让我们培养的道门后继者有个明确的方向，成为名副其实的高道。

本人在简体字修订本出版之际，应该对五年来各方

读者对本书的深切关注,以及热情鼓励表示深深感谢。并且愿意在大家的支持下,继续深入探讨道教神学的问题,以有助于在民族复兴新时期中的道教思想建设、组织建设和道风建设。

陈耀庭

2015年4月于上海

道教神学是以道为基本信仰、以神灵观念为枢纽而建构起来的传统宗教学说，这个学说涉及自然宇宙、社会人生、生态环境、无形世界等看得见的领域与看不见的领域。就关涉的学科看，道教神学包含着天文、地理、气象、生物、医学、化学、民俗、政治、历史等多个方面，从而构成了内容广泛的知识系统。



淘宝店铺二维码



宗教文化出版社
www.sara.gov.cn/szjg/zjwhbs

上架建议 宗教 道教

ISBN 978-7-5188-0269-2



9 787518 802692 >

定价：38.00元