

百年道学精華集成

第十辑

道学旁通

卷一

道家道教与
中外文化综论



道家道教
文化地位、
影响与走
向

试论道家思想在中国传统文化中的主干地位*

周玉燕 吴德勤**

道家思想作为中国传统文化的主干，首先表现为建构了中国传统文化的整体框架，规定着中国传统文化的整体结构和功能，制约着中国传统文化的发展。我们可以从考察道家思想的起源以及道家思想的地位和作用等方面来说明这个问题。

关于“道”的原始概念，早在道家学派形成之前已经存在，人们称之为“天道”或“人道”。以老庄为代表的道家，正是在当时人们认识的基础上，抽象出了一个新的、高于一切范畴的道。

“道”在老子那里，是万物生成的本原，并且道又在周而复始地运动，它既可以化生万物，又是一种运动规律。在庄子那里，道与气相分，道是更根本的，而气作为物化性的东西才化生万物，使天地行动起来，并且暗示“道”就是这种“气”运动的规律，故道无所不在。因此，在最初的道家哲学中，“道”作为规律来看是不脱离物质的；作为物质来看，它又是离不开有规律的运动的。在这里，规律和物质就成了同一范畴，其内在的哲学清晰度是远远不够的。但是，“道”作为一个至高无上的哲学范畴的提出，是企图摆脱超自然的神的意志，去寻找世界统知性的大胆尝试，是人类认识史上的一次飞跃。它标志着中国古代文化哲学思维的诞生。

道家学说提出抽象的“道”的概念，力图把客观世界作为一个具有统一性的整体对象来理解，不仅反映在宇宙观上，也表现在人与自然的关系上。在老庄的思想体系中，并不是以冷静的眼光去看待与人类似乎没有直接联系的广袤宇宙，而是一开始就将宇宙与人类呈于一个整体之中，人类成了自然的有机组成部分。这种整体意识，从此逐渐演变成为一种积淀下来的民族意识和心理定势，成为建立大一统王朝的心理基础和理论基础。这种作用在中国历史发展的进程中清晰地表现出来了。

秦朝虽然建立了大一统的国家，但是由于没有大一统体系的哲学理论，依靠严刑峻法，很快便走向灭亡。汉初思想家出于政治的需要，把视线重新投向道家。尽管后来体现在大一统的

* 本文原载《哲学研究》1986年第9期，第19-22页、第36页。

** 周玉燕，上海立信会计专科学校；吴德勤，上海工业大学。

政治理论中的是儒家伦理观念，但是从“道”出发，建立一统的封建政治理论体系却成了中国哲学思想的传统趋向。秦汉时期的《吕氏春秋》和《淮南子》都强调从“道”出发，把“道”看成是一种规律。作为规律，“道”是无所不在的。因而它可以表象为天之道，直接表现为事物的一种根本规律，也可以表象为人之道，即表征为仁义礼智，但它们仅是自然之道的外在表现。所以，黄老之学与老庄的道论的不同点不过是发展了“天道自然无为”观点，把它创造性地运用到人生和政治上去罢了。

董仲舒在中国思想史和文化史上的地位是众所周知的，尽管他被后人称为“罢黜百家，独尊儒术”的首创者，是儒家学派的正宗继承人，但是董仲舒建构其体系，仍然没有超脱出道家，他是用道家模式来建立体系的。董仲舒理论之所以使当权者接受，就在于提出“三纲五常”作为建立“法度”的根本。但是，“三纲五常”之所以成立，是因为有道在它的背后，天道支配着自然界，也支配着人类社会。董仲舒讲过“道之大原出于天”“天不变道亦不变”，强调“道”不能离开“天”而存在。其实，董仲舒哲学的特点是把道家的“道”一分为二，把道的客观实在性说成是“天”，把道的规律性说成是“道”，提出了“天”“道”根本，“天”“道”无所不在。这是对先秦道家自然天道观的又一发展。同时，董仲舒的理论得到当时整个统治阶级的支持，是因为它不仅用“三纲五常”约束臣民，也用天道观来规范君主的行为。所以，董仲舒构造的封建专制统治大一统理论的思想体系是完整的。这个理论体系的根本点在中国封建社会行百世而不悖，标志着道家思想在中国传统文化中主干地位的确立。

在经过秦汉时期的政治性实验以及汉末的动乱，在经过韩非提出的三纲专制主义和董仲舒的天人比附，魏晋时期名教思想已深深地扎根于“士”这一阶层的群体意识之中。所谓名教，就是先秦的“周礼之道”，主要讲君臣、父子、夫妇之间的等级关系。为了论证这种纲常名教的天然合理性，魏晋知识分子所用的武器依然采用了道家学说创建魏晋玄学。但在这里，玄学不再专门论证道，而是把道归为无，在本体论上展开了有无之辩；在方法上则出现有为、无为之争。所谓自然无为，只是因循自然天道之理；有为，则是违反自然规律之行动。因此，魏晋玄学用“无”代替“道”，提出“无中生有”，然后在方法上强调要因循自然之理，这就是名教出于自然。

宋明理学开始于周敦颐。周敦颐使用《易经》的方法，对道家思想进行总结，演化出“太极图”，从而证明生生不息的万物都在“道”中运动变化。后来理学家的工作主要是论证“道”的具体表现——理与人的关系。理学并不是直接证明“存天理，灭人欲”，而是讲人的行动要符合天理的规范。其论证天理与人事的关系采用了佛教华严宗的方法，即“理一分殊”，理总是固定在那儿，它要分散在每一具体事物中，只有当一事物具备了这一个理，该事物才具有合理性，以此来证明“三纲五常”的合理性。从而使封建道德规范真正地具有了体系化、哲理化的色彩，礼教的吃人也正是从这里开始。

中国文化思想发展史从某种意义讲，是以道家思想为哲学根据的儒家纲常名教不断丰富、完善、发展的历史。中华民族几千年来的大一统、中华民族文化的高度凝聚力，不仅由于封建的血缘统治，也由于纲常名教体系。但是，要建立纲常名教体系，并以此服人，就必须证明其天然合理性。这时，道家思想的作用就显示了。董仲舒的“天人比附”，魏晋的“名教出于自然”，宋明的“天理”“人欲”之辨，都无一例外地采用了“道”的范畴来论证。尽管他们把

道或者分割为“天”“道”，或者归为“无”，或者说成“理”，但都取用了“道”的两种属性，既是本体，又是规律，使“道”既是政治伦理思想的出发点（整体意识），又是其重要的论证手段和方法。这样，道家思想起到了建构中国传统文化的框架、制约中国传统文化发展的作用。

二

道家思想作为中国传统文化的主干，不仅在于建构了中国传统文化的框架，并且还在于道家的认识方法也构成了中国传统思维不同于西方思维的特色。这种特色就是重直觉。

老子的《道德经》开宗明义就讲：“道可道，非常道；名可名，非常名。”可以用语言来概括的道，就不是一般意义上的道，可以用概念来概括的事物，就不是一般的事物。因为“道”既是事物的总规律，又是最真实的存在，二者浑然一体，便不可能用有限的概念、语言来限定道、表达道、说明道。一落言筌，便成有限，便不是那个无限整体了。

庄子的深刻首先在于对人的认识局限性进行了揭示，认为人的感性、理性都是不可靠的，故此提出了认识论上的三个著名责难。

（一）抽象的概念不能把握具体的“道”。“道”不能分割，而人的概念、语言总是抽象的，企图把“道”分割开来把握，而一经分割，就有了界限，那就不是整体了，所以抽象的概念无法把握具体的“道”。

（二）静止的概念不能把握变化的“道”。因为概念反映事物总要求有一一对应的相对静止关系，而事物的变化是绝对的，所以静止的概念无法表达事物的变化。

（三）有限的概念不能表达无限。“道”是无形的，无形即不能用名数分解、表达；“道”是无限的，无限即没有数量可以穷尽，所以“道”是不能用语言表达，也不能用概念把握的。

庄子的深刻更在于企图解决认识论上的这三个矛盾。他提出：“以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。”^①就是说，庄子使用变动不居的“卮言”，借重古人、老人的“重言”以及寄托于故事的“寓言”，这些都不是普通的语言，而是“谬悠之说、荒唐之言、无端崖之辞”^②。企图通过这种方法来把握道，用形象思维来认识事物。这种形象思维带有很大的直觉成分，从方法论上说，他试图用依赖一种非感官的幻觉来对事物进行描述。这突出地表现在庄子对“美”的理解和把握上，用非感官的幻觉描述美感，成为中国美学的一大特色。庄子的审美情趣发展到了魏晋，就展开为言、意、象的论辩，而这种论辩的最终结局就为中国的艺术制定了审美原则。中国艺术无论是诗还是画，或是书法，都非常讲究意境，重气韵，强调在作品中体现艺术家的个性主体。而艺术作品中所留下的具象或是空间的意义，要求观赏者发挥自己的想象力，去体会这其中之味，这里不仅创造通过一种直觉去追溯非感官的幻觉，而且观赏者也只能在直觉中去领悟、体验艺术的真谛。这种思维方式和认识方式不仅体现在艺术审美中，还成了中国理想人格培养的重要手段。孔子讲自觉，通过学习已经被规定的礼来强化人们的行动

① 《庄子·天下》。

② 同上。

规范；而孟子讲自愿，讲“养浩然之气”，讲“尽心知性”，认为光有自觉还不行，还必须出自人的自愿。但是浩然之气如何养，如何达到尽心知性，从而成就“天人合一”，道家的方法即体悟，则成了直接的重要手段。

由此可以看到，道家由发现认识上存在的矛盾进而发展为用形象思维方式来解决矛盾，似乎道家不讲逻辑，没有西方传统意义上的认识论。其实道家的认识论既反对超越自己的认识，又反对通过外在的学习来把握认识的方法，而是强调直觉的体验，他们注重的是对外在事物的内心体验，而不注重外在经验的实际描述，这就形成了不同于西方传统的认识论和方法论。

庄子看到了认识事物在逻辑上必然会遇到矛盾，那么，人就既不能企图超越那种“道”，又不能描述它，唯一能够做到的就是人的精神意境在大自然中神驰遨游，其方法就是守其“心斋”，人只要守住根本“大道”后，可以通过“坐忘”（堕肢体、默聪明、离形去智），从而达到“朝彻”（豁然开朗）见“独”（见“道”），进入不死不生的绝对“樱宁”（安寂）的境界，即在认识论和方法论上强调一种内在的体悟，这种体悟必须是内心的直觉行为。老子同样提出“绝圣弃智”的认识论方法，但不同于庄子的是，老子从其整体意识出发，更强调辩证思维，在看到人类认识方法的局限性后，提出了辩证思维的原则：“反者道之动。”“正言若反。”把握事物从其反面入手。老庄的认识论方法就分别从哲学和艺术两个方面形成了中国传统思维方式的始基。

我们在这里着重阐发道家思想在中国传统文化中的主干地位，是为了探讨中华民族的文化传统、民族意识背后的哲学根基。因为一种文化特别是国民精神的建立，不仅依赖于经济基础，也有赖于独特的哲学根基，或者说只有寻找到内化为每个个体及民族自觉意识的哲学根基，才能从根本上把握这种文化，而这种哲学根基也是一个民族的文化与另外一个民族文化交融的结合点。

中国传统文化在与外来文化的交流中，道家思想都曾起到了结合点的作用。比如，佛教文化的渗入，它历经汉末、魏晋时期，直至宋明理学完成了对它的同化、吸收过程，不仅以新的佛教形式——禅宗向外输出，还消融在理学之中。佛教文化的传入不单是适应了当时中国时代的需要，更在于它很快地找到了与中国文化交融的结合点，于是才经过同化成为中国文化的有机组成部分。而这个结合点正是老庄的道家思想。

佛教的最初流入与当时的中国文化的表层结构——儒学是格格不入的。他们不仅没有共同的政治语言，而且没有共同的思想基础。佛教讲出世，儒家讲入世；佛教讲空无，儒家重人生，儒佛互斥持续了很长的一段时间。但是佛教终于进入了中国的文化领域，这是因为佛教最终找到了中国传统文化的深层结构——道家思想这个知音。这是一个规律，任何两种文化交融，都要经过冲撞，都要找共同点，而且总是从表层结构向深层结构逐渐发展，只有表层结构相似，而无深层结构的一致，这种交融很快会失败，只有深层结构的某种一致性，才会最终结合。因此，我们研究道家哲学思想的地位作用，对于当今的中西文化交流是有一定借鉴意义的。我们提出的一些看法，旨在抛砖引玉而已，不妥之处，望学术界同仁指教。

道家思想在传统文化中的历史地位*

李锦全**

中国是个文明古国，传统文化源远流长。其中道家文化占有什么样的历史地位，是一个值得研究的课题。本文谈点粗浅意见，以供讨论。

一

中国传统文化（主要指精神文化）有个特点，就是往往与政治哲学和道德伦理思想紧密相连。我国是个东方大国，在很早以前，我们中华民族的祖先就劳动、生息、繁衍在这块广大的土地之上，并创造出光辉灿烂的古代文化。

我国远古的文化，虽然也是经历过多源发生和多维发展，但随着各部族之间的逐渐融合，原来各区域性的文化在形成各思想流派时，既保持了自己的特色，同时也在彼此渗透中出现了相互包容的现象。如春秋战国时期，既已形成诸子并起、百家争鸣的局面，但汉代的司马谈在评论各家思想时，却引用了《易大传》的话：“天下一致而百虑，同归而殊涂。”并说：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。”^①即是从“务为治”的角度，将先秦六大家的思想，作出了“殊途同归”的概括。

司马谈这里说的“道德”就是道家。虽然他也讲到汉初黄老学说的一些内容，但对先秦道家的基本精神还是阐发得比较清楚。

道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。无成势，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。有法无法，因时为业；有度无度，因物与合，故曰圣人不朽，时变是守。虚者，道之常也；因者，君之纲也，群臣并至，使各自明也……贤不肖自分，白黑乃形，在所欲用耳，何事不成？乃合大道，混混冥冥，光耀天下，复反无名。^②

司马谈这段议论，亦是从“务为治”的角度讲的，却也符合道家老子讲治国的旨意。老子

* 本文原载《哲学研究》1990年第4期，第47-53页。

** 李锦全，中山大学哲学系。

① 《论六家要旨》。

② 同上。

主张“以正治国，以奇用兵，以无事取天下”。又说：“我无为而民自化，我好静而民自静，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”^① 这就是所谓“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化”^② 的治国之术。

春秋战国是个动乱时期，从社会变革的角度来看似乎是难以避免的，但战争总会影响生产、生活，甚至人们生命的安全，因而老子表示反对。他认为“以道佐人主者，不以兵强天下”，还说：“师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年。”^③ “兵者不祥之器，非君子之器。”“夫乐杀人者，则不可得志于天下矣。”^④ 这种论调和后来儒家孟子说的“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”，“创故善战者服色七刑”^⑤，其反战态度可谓如出一辙。还有墨子讲的“非攻”，都属同一类型的思想。

但是老子对如何安定社会的问题，却并非同意儒、墨两家的主张。如儒家讲礼治，他又说：“夫礼者，忠信之薄，而乱之首。”^⑥ 墨家讲“尚贤”，他又说：“不尚贤，使民不争。”^⑦ “争”与“乱”固然会影响社会的安定，但他却把根源归咎于人类智慧文明的进步和物质欲望的提高。如说：“民多利器，国家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。”^⑧ 并进一步提出“罪莫大于多欲，祸莫大于不知足”^⑨，从而发出“多藏必厚亡”的警告。如果作为抨击统治者的贪欲来说，这样警告是对的，他指斥那些“服文采，带利剑，厌（饱）饮食，财货有余”的人，“是谓盗夸，非道也哉。”^⑩ 即认为这些人是强盗头子，当然算不上是有道之士，对于那些贪欲的统治者表现出异常激愤。

但是老子反对统治者的贪欲，却走向另一极端。他以“不见可欲，使民心不乱”为理由，认为“圣人之治”，要“常使民无知无欲”^⑪。这就把社会的纷争变乱，从谴责那些荒淫逸乐的统治层，转而否定普通人民在日常生活中的应有的物质欲望，甚至归咎于人类智识文明的进化。他提出：“民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”并从而主张：“古之善为道者，非以明民，将以愚之。”^⑫ 这就有点类似愚民政策，从而使老子批判社会现实的积极意义走向反面。

沿着老子这条思路，他向往一个称之为“小国寡民”的理想社会，且看他的具体描述：

小国寡民，使民有什佰之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡

① 《老子》第五十七章。

② 《老子》第三十七章。

③ 《老子》第三十章。

④ 《老子》第三十一章。

⑤ 《孟子·离娄上》。

⑥ 《老子》第三十八章。

⑦ 《老子》第三章。

⑧ 《老子》第五十七章。

⑨ 《老子》第四十六章。

⑩ 《老子》第五十三章。

⑪ 《老子》第三章。

⑫ 《老子》第六十五章。

犬之声相闻，民至老死不相往来。^①

老子这种桃花源式的理想社会，可能是对统治者横征暴敛表示不满的一种反映。所谓觅得桃源好避秦，后世不满现实的人也许从中找到一点精神寄托，如陶渊明等就向往为隐居避世的理想国。但从历史发展的角度看，这无非是落后闭塞的农村公社的缩影，是属于复古倒退的思想。

庄子基本上是沿着老子的思路，对现实统治者进行猛烈的抨击。老子是反对仁义的，他说“大道废，有仁义”^②，并主张“绝仁弃义”^③。庄子则进一步指出：“仁义”是可以被统治者野心家所利用的。比如说：“为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。何以知其然耶？彼窃钩者诛，窃国者为诸侯；诸侯之门而仁义存焉，则是非窃仁义圣知耶？”^④他指出在现实社会中，“窃钩”的人不过是个小偷，却被判成死罪；而抢夺了整个国家的大盗，反而登上诸侯高位。那些统治者就是拿仁义作标榜，这岂非仁义圣知都被偷盗了吗？庄子对仁义虚伪性的揭露是相当深刻的，但他对人类运用智慧所缔造的文明也连带否定，和老子一样也是犯了因噎废食的错误。

庄子既不满于现实社会，那么对人类文明发展的前景，他也是主张复古倒退，并且比老子走得更远。下面是他对理想社会的描述。

夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉？同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。^⑤

老子的理想社会只是“小国寡民”，而庄子向往的“至德之世”，却是个人兽不分并表现为无知、无欲的混沌世界。这就是先秦道家老、庄政治哲学的思想归结。

二

先秦道家一般是以老、庄为代表，如上所述，他们是当时现实政治的反对派，但采取的态度，不是积极斗争而是消极避世。从下面两段记载，可见其立身处世之道：

老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，迺遂去。至关，关令尹喜曰：“子将隐矣，疆为我著书。”于是老子迺著书上、下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。^⑥

楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：“千金、重利、卿相，尊位也。子独不见郊祭之牲牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入太庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子函去，无污我。我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。”^⑦

① 《老子》第八十章。

② 《老子》第十八章。

③ 《老子》第十九章。

④ 《胠箧》。

⑤ 《马蹄》。

⑥ 《史记·老庄申韩列传》。

⑦ 同上。

这里对老、庄形象的描述角度稍有不同。对老子着重说明他是个“隐君子”，而出关后又是个“莫知所终”的神秘人物。对庄子则通过拒绝接受楚威王聘他为卿相的事例，表明他不为富贵所动而不与当政者合作的态度。

在春秋战国的动乱时期，作为隐者一类人物，在古籍中时有记载。就以《论语》一书中见到的名字，如长沮、桀溺、石门晨门、荷蓑者、荷篠丈人、楚狂接舆等，孔子亦曾称之为“隐者也”。他们大概不满意像孔子那样，到处栖栖遑遑去找寻用世的雇主，所以桀溺就对子路说：“滔滔者天下皆是也，而谁与易之？与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？”他指出像滔滔洪水那样的纷乱社会，有谁能够改变呢？与其到处奔走想躲开坏人，何不干脆做个避世之士呢？当子路转告这番话时，孔子听后却怅然如有所失。

至于荷篠丈人并不是个名字，只是子路遇见一位用木杖挑着锄草工具的老人。他认为孔子是不事生产的游说之士，所以说“四体不勤，五谷不分”的人怎么能算做老师呢？但子路却认为“不仕无义”，不出来做官是不义的行为，而这些隐者则是“欲洁其身而乱大伦”，只想图自身的高洁，而实际上是在破坏君臣之间的伦常关系。还有个楚国的狂人叫接舆的在孔子的车旁唱歌，最后一句说：“今之从政者殆而。”这些隐者或被称为狂人的观点，都是反对出仕从政而主张避世的，所以都在讽刺孔子，与儒家主张用世的态度是两种不同人生观的体现^①。

道家的老、庄及其隐居避世的同道们，在中国传统文化中，是否会构成一条作为现实政治反对派的异端思想路线？这是一个值得研究的问题。从历史现象来看，似乎是有一条若断若续的轨迹，却也总是时隐时现。

作为现实政治反对派的异端思想，大抵多出现在社会矛盾比较尖锐的时期，并表现为敢于对儒家思想进行挑战。如魏晋时期玄学盛行，《老》《庄》成为主要经典。但亦非凡遵奉老、庄的都走向异端，如开创“正始玄风”的何晏、王弼就不是这样，当时真正作为现实政治反对派的异端人物，应以嵇康、鲍敬言为代表。

嵇康生活在魏、晋之际，是司马氏政权的反对派。史称他“学不师受，博览无不该通，长好老庄”^②。他也自称是“托好老庄，贱物贵身，志在守朴，养素全真”^③。可见老庄是他思想渊源所在。他说：“愿守陋巷，教养子孙。”“浊酒一杯，弹琴一曲，志愿毕矣！”^④他对儒家名教进行了猛烈抨击，“以六经为芜秽，以仁义为臭腐”^⑤，还声称要“轻贱唐虞而笑大禹”^⑥，“非汤武而薄周孔”^⑦。他这种露骨的表现异端的态度，当然为封建专制统治者所不容。于是钟会向司马氏告发他：“言论放荡，非毁典模，帝王者所不宜容。”^⑧“轻时傲世，不为物用，无益于今，有败于俗……今不诛康，无以清洁王道。”^⑨而嵇康的异端性格，终于成为司马氏用以

① 以上均见《论语·微子》。

② 《晋书·本传》。

③ 《幽愤诗》。

④ 《与山巨源绝交书》。

⑤ 《难自然好学论》。

⑥ 《卜疑》。

⑦ 《与山巨源绝交书》。

⑧ 《晋书·本传》。

⑨ 《世说新语》注引《文士传》。

清洁王道的牺牲品。

鲍敬言，两晋之际人，生平事迹已无可考。他的言论被收入在葛洪写的《抱朴子·诘鲍篇》中。葛洪不同意他的观点，他是沿着老、庄的思路，坚持无君论，并对现实的封建统治者进行激烈的批判，对儒家的君权神授说也进行了揭露。

鲍生敬言，好老庄之书，治剧辩之言，以为古者无君，胜于今世。故其著论云：儒者曰：“天生烝民而树之君。”岂其皇天谆谆言，亦将欲之者为辞哉！夫强者凌弱，则弱者服之矣；智者诈愚，则愚者事之矣。服之，故君臣之道起焉；事之，故力寡之民制焉。然则隶属役御，由乎争强弱而校愚智，彼苍天果无事也。

葛洪这里说得比较清楚，鲍敬言的思想渊源于老庄，他用道家天道自然的观点，批判儒家的君权神授学说。他认为君主的产生，是强凌弱、智欺愚的结果，完全是社会上人为造成的，与苍天毫无关系。

据此，鲍敬言对现实的君主制度加以猛烈的抨击。他以桀纣“剖人心，破人胫”为例说，如果他们是个“匹夫”平民，即使生性凶残，也无法施行如此暴行，而“使彼肆酷恣欲，屠割天下”，就因为他们是君主，才得任意放纵自己的行为。他还进而指出：“无道之君，无世不有，肆其虐乱，天下无邦，忠良见害于内，黎民暴骨于外。”这完全是君主带来的祸害。

但是鲍敬言并不懂得，君主制度的出现在社会发展史上一般是难以避免的，他却发挥老庄的观点，想将历史倒退，形成他的理想国。

曩古之世，无君无臣，穿井而饮，耕田而食，日出而作，日入而息，汎然不系，恢尔自得，不竞不营，无荣无辱……势利不萌，祸乱不作，干戈不用，城池不设。万物玄同，相忘于道……含哺而熙，鼓腹而游……要得聚敛以夺民财，安得严刑以为坑穽？

这是老子小国寡民社会理想的具体发挥，也是继承老庄作为现实政治反对派的思想体现。

鲍敬言之后，向往道家的无君世界的，宋元之际还有邓牧。他的事迹在《洞霄图志》中有篇《邓文行先生传》，说他少年时“读庄、列”，“及壮，视名利薄之；遍游方外，历览名山”，他自称“三教外人”，思想上是追慕老、庄的避世之士。所著书名《伯牙琴》，意谓难以找到当世的知音者。

邓牧也强烈抨击君主制度，认为这是“以四海之广，足一夫之用”。而为君者却“夺人之所好，聚人之所争”^①。所任用的官吏掠夺人民，就像“率虎狼牧羊豕”，“使天下敢怨而不敢言，敢怒而不敢诛”^②。在这种情况下，他认为人民起来斗争是必然的，“人之乱也，由夺其食；人之危也，由竭其力”^③。这种思想无疑是现实政治的反对派了。

不过邓牧虽反对现实君主，但对尧舜还是有所肯定。他所谓“至德之世”“饭粝梁，啜藜藿”，“土阶三尺，茆茨不翦”^④，指的就是传说中的尧舜时代。可是在邓牧的思想中，这并非是最理想的。他说：“得才且贤者用之，若犹未也；废有司，去县令，听天下自为治乱安危，

① 《君道篇》。

② 《吏道篇》。

③ 同上。

④ 《君道》。

不犹愈乎!”^① 他更向往的是无君无臣的世界,甚至他还幻想“六骸耳目,非吾有也”,至于高名厚利,就更加不存在了,这样所想到的就是“欲骑长鲸,跨黄鹤,与赤松、青琴辈相与恣睢遥荡于无何有之乡也”^②。这种幻想与庄子逍遥游和列子御风行就无大区别了。

立足于隐居避世,成为现实政治的反对派,这反映道家文化的一个侧面,在传统文化中处在“异端”地位。

三

但是如果道家文化在中国历史上只是扮演“异端”的角色,那么司马谈何以列入“务为治者”中的一派?其实老子并非完全不讲治道,他只是说“为无为,则无不治”^③。这就是一般说的,道家是讲无为而治。

从老子所讲的无为而治来看,固然可以导引出无君论,成为现实政治的反对派,并成为隐居避世之士的理论依据。但是无为而治,亦不是不能为现实政治服务的,同样也可以为统治者出谋献策,所谓“清虚以自守,卑弱以自持,此君人南面之术也”^④。

关于老子的治国方术,与先秦各家原也有相通之处。如孔子对无为而治也是肯定的。他曾称赞说:“无为而治者,其舜也欤!夫何为哉,恭己正南面而已矣。”^⑤ 对道家的避世思想,孔子亦非全都否定,他主张:“天下有道则见,无道则隐。”^⑥ 又说:“隐居以求其志,行义以达其道。吾闻其语矣,未见其人也。”^⑦ 孔子是以邦有道还是无道,作为应否出仕的标准,并仰慕“隐居以求志,行义以达道”的人,出处之间虽与道家有别,但也并非毫无共同之点。

孔子之后的荀况和他的学生韩非,虽分属儒、法两家,但都受到道家无为治道的影响。如荀况论君道就说:“故天子不视而见,不听而聪,不虑而知,不动而功,决然独坐而天下从之如一体,如四肢之从心,夫是之谓大形。”^⑧ 韩非也说:“人主之道,静退以为宝,不自操事而知拙与巧,不自计虑而知福与咎。”“臣有其劳,君有其成功,此之谓贤主之经也。”^⑨ 作为韩非思想先驱之一的前期法家申不害,更是明确主张“善为主者”要“藏于无事”,“视(示)天下无为,是以近者亲之,远者怀之”^⑩。荀、韩等人都主张君道无为而臣道有为,所以韩非举例说:“此尧之所以南面而守名,舜之所以北面而效功也。”^⑪

关于均平思想,老子曾提出说:“天之道,损有余而补不足。人之道则不然,损不足以奉

① 《史道篇》。

② 《代问道书》。

③ 《老子》第三章。

④ 《汉书·艺文志》。

⑤ 《论语·卫灵公》。

⑥ 《泰伯》。

⑦ 《季氏》。

⑧ 《荀子·君道》。

⑨ 《韩非子·主道》。

⑩ 《申子·大体篇》。

⑪ 《功名》。

有余。孰能以有余奉天下？唯有道者。”^①孔子则说：“有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。”^②这里孔、老都是主张均平。墨子也托言天之意，是“欲人之有力相营，有道相教，有财相分也”^③。他还说鬼神对人的要求，也是“高爵禄则以让赞也，多财则以分贫也”。如果不是这样就是“不祥”^④。这里所表达的同样是均平思想。

还有提倡节俭的问题，这一点当然墨家最为突出。司马谈说“墨者俭而难遵”，“然其强本节用不可废也。”^⑤孔子也提出要“节用而爱人”^⑥。对林放问礼，则说：“礼，与其奢也，宁俭。”^⑦他还说：“麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。”^⑧可见孔子是主张节俭而反对奢侈浪费的，虽然他没有像墨子那样，留下“节用”“节葬”等专章议论。至于老子，用词虽很简练，但他却明确将“俭”作为“我有三宝”中的一宝^⑨，把“去奢”作为圣人的一项重要措施^⑩。可见提倡节俭，墨、儒、道三家虽然程度上不尽相同，但总的精神是接近的。

综上所述，先秦老子的思想既有“务为治”的一面，且与各家思想也不无相通之处，这就形成道家思想发展的又一条途径，黄老学派就是这一方面的代表。黄老之学虽盛行于汉初，但在战国后期如齐国稷下学宫中已出现这种思想，近年在马王堆汉墓出土的《黄老帛书》四篇，是反映这个学派理论的代表作。

《黄老帛书》的特点，是发挥以“道”为主而兼采儒、法、墨各家的政治思想。如说：

道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也。故执道者生法而弗敢犯也。

法度者，政之至也。而以法度治者，不可乱也……精公无私而赏罚信，所以治也……是非有分，以法断之。虚静谨听，以法为符。见知之道，唯虚无有……故执道之观于天下也，无执也，无处也，无为也，无私也……公者明，至明者有功。至正者静，至静者圣。无私者智，至智者为天下稽……故唯执道者能上明于天之反，而中达君臣之半，富密察于万物之所终始，而弗为主……然后可以为天下正。^⑪

这里既肯定“法”是起到衡量得失、明辨曲直是非的重要作用，行赏罚要以法度为准绳。但与“道”相比，法由道所生，故执道者建立法制时应做到无为、无私，遵循着“至正者静”的原则才是圣智者之所为。这是道法结合的政治理论，在“道”的最高原则指导下，充分发挥法治的作用。

在治国治民的一些政策措施上，《帛书》亦注意吸收儒、法、墨等各家思想。

顺天者昌，逆天者亡。毋逆天道，则不失所守……天德皇皇，非刑不行；穆穆天戒，

① 《老子》第七十七章。

② 《季氏》。

③ 《墨子·天志中》。

④ 《鲁问》。

⑤ 《论六家要旨》。

⑥ 《学而》。

⑦ 《八价》。

⑧ 《子罕》。

⑨ 《老子》第六十七章。

⑩ 《老子》第二十九章。

⑪ 《经法》。

非德必倾，刑德相养，逆顺若成。刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德彰……夫并时以养民功，先德后刑，顺于天。^①

人之本在地，地之本在宜，宜之生在时，时之用在民，民之用在力，力之用在节。知地宜，须时而树，节民力以使则乍生，赋敛有度则民富。^②

节赋敛，毋夺民时，治之安……号令合于民心，则民听令。兼爱无私，则民亲上。^③

这里对德刑关系，提出刑德相养、先德后刑的两手政策，正是儒法两家思想结合的产物。至于省民力、节赋敛、毋夺民时、兼爱无私等一系列措施，则为儒墨两家所主张。其中也讲到顺逆天道阴阳等问题。司马谈在《论六家要旨》中说道家“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，他所指的应是黄老道家，这是带有调和综合各家之长的意味，而原来老子抨击儒、墨、法各家的思想言论，到此却显得淡化了。

不过黄老之道尽管吸取了儒法墨等各家之长，但思想基调还是属于道家。如同是主张统一天下，韩非是讲“当今争于气力”，而《帛书》却依然用“知雄守雌”“柔弱胜刚强”作为战略上的指导思想。

秦始皇的统一，中断了战国末年黄老道家思想的发展，但秦王朝的速亡，使汉初统治者不能不接受这方面的教训。如陆贾警告刘邦不能以马上治天下，要“文武并用”才能长治久安，其实在《帛书》中已有“文武并行，则天下从矣”^④的提法。陆贾还说：“道莫大于无为。”他以“虞舜治天下”为例，“寂若无治国之意，漠若无忧民之心，然天下治”，“故无为者，乃有为者也”^⑤。这里陆贾开的治国药方，仍然是道家黄老之术。

汉初将道家无为政治付诸实践的应推曹参。汉惠帝时，“参为齐丞相”，他遵从盖公的建议，“用黄老术”，“相齐九年，齐国安集”。司马迁称赞他“清静极言合道，认为‘百姓离秦之酷后，参与休息无为，故天下俱称其美矣’”^⑥。参后为汉相，史称惠帝、高后之时“君臣俱欲休息乎无为”。“政不出房户，天下晏然。刑罚罕用，罪人是希，民务稼穡，衣食滋殖。”^⑦这就说明黄老之道在政治实践上取得很好的社会效果。

汉初以后，历史上公开提黄老之治的不多见了。但道家的无为而治实质上是与民休息，特别是在动乱之后的新建王朝，不能不以此作为恢复生产甚至长治久安的重要国策。这对黄老之学可以说是师其意不师其辞，从而道家的统治方术，在我国传统文化中，形成一条博采众长而自成体系的思想路线。

综合上面的论述，中国原始道家思想的发展路向，似乎出现了二律背反的现象。即一方面历代不满现实的隐者和避世之士，多从这里找寻理论依据，成为当时现实政治的反对派。他们所从事的文化创造和思想批判，往往与封建正宗相对立而处在异端地位，从而形成我国历史上

① 《十六经》。

② 《经法》。

③ 同上。

④ 《经法》。

⑤ 《新语·无为》。

⑥ 《史记·曹相国世家》。

⑦ 《文记·吕后本纪》。

别树一帜的道家文化传统。但是另一方面，道家在诸子中也是属于“务为治”的一派。它可以为统治者出谋献策，并博取众家之长，通过与儒、墨、法等多元互补，从而成为正宗传统文化的理论框架和思维方式的建构者。这就当然是属于正统而非异端，亦有称道家思想在中国传统文化中是居于主干地位的。

上述道家思想发展的两条路向，是否属于康德说的二律背反，即不能解决的矛盾？从表面看来确是南辕北辙，难以调和；但看深一层，出现这种两重性的思想矛盾也是不奇怪的。道家的立论是“道法自然”，老子以自然无为之道来贯通天、地、人，将宇宙人生视为一整体。从天道自然引申到政治上的无为而治，而无为又是无不为。这种丰富的辩证思维避免了思想僵化，处理问题可以灵活多变，就像司马谈所评论那样，可以“与时迁移，应物变化，立格施事，无所不宜，指约而文操，事少而功多”^①。由于对暴君的痛恨，可以发展为无君论思想，并成为隐居避世之士的精神支柱，表现为传统文化中的思想异端。但无为而治也可以发展为虚君制，君道无为而臣道有为，形成比较宽松的政治环境，与民休息和采取不干涉政策，这与无君论思想也不无相通之处。所以“务为治”与“无为而治”和对现实政治的批判，这种矛盾的两重性成就了道家思想在传统文化中的独特地位。我们这样分析问题，就是尊重历史的辩证法。

^① 《论六家要旨》。

重新确认道家在中国文化中的地位*

赵吉惠**

自西汉中期封建王朝提出“罢黜百家，独尊儒术”，儒家经学居于正统地位之后，百家之学逐渐失去了显学地位，汉初一度处于主位的道家（黄老）学说也逐渐被淹没下来，在长达二千余年的封建社会中没有得到应有的重视。近百年来随着封建社会的瓦解，经学已经解体，但是“经学正宗”思想的影响还在文化领域不同程度的存在着，有些人总喜欢把儒学视为中国文化的代表。特别是自21世纪初逐渐酝酿形成的“现代新儒家”思潮，他们立论于全面肯定儒家的价值系统，忽视其他各家各派学说，致使道家学说长期被冷落，缺乏深入地研究。50至60年代虽然出现过两度关于老子与道家学说的讨论热潮，但由于当时过分纠缠于“唯物”与“唯心”争论，基本上没有探讨道家学说在中国文化中的地位问题。

1973年，长沙马王堆汉墓出土帛书《老子》等大量珍贵道家文献之后，在海内外掀起了研究道家学说的热潮。特别是1985年11月在湖南湘潭举行的全国首次老子思想学术讨论会之后，把关于道家学说的研究发展到了一个新的阶段。这次会议的重要贡献在于：第一，多数学者明确承认老子第一个提出了中国古代哲学本体论问题；第二，纠正了过去长期认为儒家代表中国文化的片面观点，提出并论证了“儒道两家”构成中国文化主体的观点。由于海内外学者们的努力，道家学说在中国文化中的历史地位得到了确认。但是，1986年周玉燕、吴德勤又提出了“道家思想在中国传统文化中的主干地位”的观点，认为“道家构建了中国传统文化的框架”^①。1990年陈鼓应又发表《论道家在中国哲学史上的主干地位》^②一文，提法虽然略有差异，但在根本上与上文观点是一致的。看来，如何认识道家在中国传统文化中的地位问题，尚需进一步开展讨论。本文认为，道家学说对中国文化的贡献可以大体概括为三方面：第一，老子第一个明确提出了哲学本体论问题；第二，战国至汉代发展起来的黄老新道家对中国文化的综合与融通，奠定了中国传统文化的整体格局；第三，中国文化虽然是多元互补结构，但其主体结构却是儒道二家。这也就是道家文化在中国传统文化中的地位。下面让我们分别对这三个问题，主要是对第二个问题进行一些论述。

* 本文原载《哲学研究》1992年第7期，第53-58页、第66页。

** 赵吉惠，陕西师范大学历史系。

① 《哲学研究》1986年第9期。

② 《哲学研究》1990年第1期。

一、老子第一个明确提出了哲学本体论问题， 使中国哲学具有了自己的关于本体论的表述

最早论述老子“道”的本体意义的是冯友兰，他在1933年出版的《中国哲学史》（上册）第一编第八章第四节中说：“至老子乃予‘道’以形上学的意义，以为天地万物之生，必有其所以生之总原理，此总原理名之曰‘道’。”1937年范寿康在其所著《中国哲学史通论》第一编第三章道家中更为明确地说：“老子称宇宙的本体为‘大’为‘道’，又因为这是万物的基本，所以亦名之曰‘一’。他所主张的是一元论。这‘大’或‘一’是本体。所以不是相对的与有差别的，却是绝对的与无差别的。”这说明老子道学的本体论意义已被学者所确认。但是，由于50至60年代反复争论“道”的“唯物”与“唯心”，因而忽略了它的哲学本体论意义，致使人们对道家学说的历史地位难以把握。因此，张岱年在1985年11月致“湘潭全国老子思想学术讨论会”的贺信中明确重申：“中国古代有两个影响最大的哲学家，一个是孔子，一个是老子。孔子善言人道，奠定了中国伦理思想的基础。老子善言天道，开创了中国古代本体论学说。”还说：“老子在中国哲学史上最大的贡献是开创了本体论学说。在老子以前或同时，人们都认为天是最高存在，老子开始突破这个观点，认为天不是最根本的，天地都是相对的具体存在，还有比天更根本的，在相对之上还有绝对的。这个绝对，老子名之曰大（大读为太），亦称为道。”^①

先秦儒学本来没有自己的宇宙本体理论，《论语》说孔子是罕言“天道”的。后来在儒、道互相渗透的过程中互相取长补短，儒家吸收了道家的哲学本体论学说，构建了自己的本体论。魏晋玄学是儒道合流的一个典型文化形态，关于“有”与“无”的辩论就是在《老子》思想基础上对哲学本体论的系统发挥。宋明理学是儒释道三家思想汇合的产物，是最能反映中国传统文化内涵的一个历史文化形态，它的本体论就是以道家的本体论为基础建立起来的。这就是道家学说对中国哲学最重要的贡献。然而能不能据此就说道家哲学在中国哲学中居于“主干”地位呢？我以为这是另外需要讨论的问题。中国哲学包涵多方面的丰富内容，陈鼓应先生强调从对自然的解释出发去规定哲学的内涵，显然是以西方哲学为标准来衡量中国哲学，这不够全面。就他所征引的韦伯的话来看，“哲学是对自然界的全部的研究，是期望对事物作一个普遍性的解释”。这句话的完整意思应该是说，哲学既是对自然界的全部研究，也是对社会、人生等事物作出普遍性的解释。黑格尔认为哲学的内容是思想，是意见，“哲学意见也就是关于较为特殊的内容和哲学特有的对象的意见——关于上帝、自然和精神的意见”。^②这里所谓关于“精神的意见”，即是指对社会、人生的思想。显然，从这个哲学概念出发，说道家“在中国哲学中居于主干地位”，是很难成立的。至于陈文“依据韦伯的意见，则孔子的学说既不能被称为哲学”的说法，就更值得讨论了。孔子学说和其他学说一样都有自己的特点。说孔子学说缺乏对自然哲学的探讨是符合实际的，但是孔子学说却有比较丰富的政治伦理哲学、社会人

^① 《笔谈老子研究》，见《求索》1986年第1期。

^② 《哲学史讲演录》卷一，第16页。

生哲学、价值哲学等等，能说这些不是哲学吗？陈文还引证了黑格尔评价孔子的一段话，作为支撑自己观点的依据，也是很值得讨论的。黑格尔是这样说的：“孔子只是一个实际的世间智者，在他那里思辨的哲学是一点也没有的——只是一些善良的、老练的、道德的教训，从里面我们不能获得什么特殊的东西。”^① 这个评价我不赞成。从这段话来看，由于黑格尔不甚了解孔子，他不可能接触到更多的儒家经典，因此对孔子做出了不公正的、偏低的评价，这是可以理解的。孔子哲学由于重视道德伦理的探讨，确实不如道家哲学更具思辨性，但也不是“思辨的哲学一点也没有”。例如孔子关于“天”“命”“仁”“礼”的范畴就具有很鲜明的思辨性。“天”与“仁”都具有本体的意义，当然主要是道德本体的意义。所以黑格尔在另一地方又说：“孔子才是中国人的主要的哲学家。但他的哲学也是抽象的。”^② 尽管黑格尔贬低了孔子学说的价值，但还承认他是“中国人的主要的哲学家”。就我们所了解的材料看，中外学者中目前还没有否定孔子学说的哲学价值的观点，所以陈文把“依据韦伯的意见，则孔子的学说既不能被称为哲学”的观点作为立论的依据是难以成立的。当然陈文也讲了许多可取的意见，对中国哲学也进行了不少有启发的分析，特别是对道家哲学对中国哲学的影响进行了有价值的分析，这些都对加深理解中国文化结构有积极意义。但是，本文认为以“道家在中国哲学史上的主干地位”的提法说明道家对于中国哲学的贡献，不如以“老子在中国哲学史上最大的贡献是开创了本体论学说”的提法更为准确、贴切。至于如何理解中国哲学或中国文化的主干，本文将在下面详加论述。

二、战国至汉代发展起来的黄老新道家对中国文化的综合与融通， 奠定了中国传统文化的整体格局

这是道家对中国文化的又一个重要贡献。这里首先需要说明一个概念运用问题。有人喜用“中国哲学”的概念，例如陈文；有人喜用“中国传统文化”的概念，例如周玉燕、吴德勤文。本文认为“中国哲学”与“中国文化”是既有联系又有区别的两个不同概念，在本文中以使用“中国文化”概念为宜。

传统说法，总以为中国文化的整体格局是由孔子或儒家奠定的，这是个历史的误解。形成这种历史误解的原因除了儒家经学正统的观念影响而外，主要是对道家特别是黄老新道家缺乏研究所带来的结果。为了论证黄老新道家对形成中国传统文化整体格局所起的历史作用，首先必须谈谈关于黄老新道家的问题。

过去，学术界一直对黄老新道家缺乏明确的认识，自1973年长沙马王堆汉墓出土大批帛书道家文献之后，在海内外引起了研究黄老新道家的兴趣。虽然还有很多问题没有取得共识，但是可以采取见仁见智的办法，各抒己见。

考察黄老新道家的产生所依靠的两部重要文献，一部是1973年长沙马王堆汉墓出土的

^① 《哲学史讲演录》，第119页。

^② 同上书，第132页。

《黄老帛书》^①；一部是传本《文子》。传本《文子》自《汉书·艺文志》怀疑为“伪托”之后，许多学者以为是伪书。1973年河北定县汉墓出土的《文子》竹简证实，今传本应是先秦古书，并非伪托，由此，我们便恢复了《文子》的古籍地位。《文子》的成书可能在战国中期或略早。东汉人王充，清人孙星衍、洪亮吉、王念孙都认为是“黄老之学”。《黄老帛书》的断代，我同意唐兰的意见，也在战国中期。这两部书的突出特点是沟通儒道。综合各种因素，我认为黄老新道家产生于战国中期，当时的代表作就是《文子》和《黄老帛书》。战国后期至末期发展成为在当时最有影响的显学，齐国“稷下学”就是这种学术思潮的集中代表。《吕氏春秋》《荀子》都是这个时期黄老新道家的代表作。

汉初，黄老新道家思想走向政治实践，成为汉初政治社会的指导思想，这是黄老之学在历史上最走运的时代。陆贾著《新语》《淮南子》，司马谈著《论六家之要旨》都是这个时期黄老新道家的代表作。司马迁所著《史记》也是在黄老新道家思想影响下的历史文化巨著。陆贾、司马谈、司马迁的主导思想，都是“兼儒、墨之善，撮名、法之要”的黄老新道家思想。这一点班固在《汉书·司马迁传》中说得十分明确，认为“司马谈习道论于黄子”，司马迁“论大道则先黄老而后《六经》”。《后汉书·班彪传》也说：“迁之所记……其论术学，则崇黄老而薄《五经》。”其后，黄老思想的影响一直波及到东汉时代的王充。这就是黄老之学发生、发展的简略过程。中国传统文化整体格局的形成，正是处于这个历史时期。过去我们常说：孔子奠定了中国传统文化的基础。这主要是从孔子删修“六艺”、总结与继承中国固有的文化传统出发的，是立论有据、出言有本的。但是，在孔子那个时代，中国文化以儒、道为主体，墨、法、名、阴阳等多元互补的整体格局或整体结构并没有形成。形成中国文化整体格局的过程大体应在战国后期至西汉中期这一段历史之中，其中齐国稷下学宫对于中国文化以儒道为主体多元互补的整体格局的形成，起了重要的催化作用。《管子》《吕氏春秋》《荀子》等历史文献中给我们留下颇多融通儒道、综合百家的思想资料。标志中国文化整体格局形成的著作是司马谈所撰《论六家之要旨》。司马迁所著《史记》，则是在《论六家之要旨》的思想指导之下所撰成的全面、系统叙述中国历史文化之著作。《论六家之要旨》的主导思想是黄老新道家思想。本文虽然没用“黄老”一词，但其叙述“道家”思想特征时，指出其“采儒、墨之善，撮名、法之要”，这当然就是汉初的黄老新道家，而不是以《道德经》为代表著作的早期道家。《论六家之要旨》在中国历史文献中第一次系统、明确地从理论高度把中国文化概括为以儒、道为主体的多元互补的整体格局，第一次提出了“六家”的说法。在此之前的多种论述中国思想文化著作，都进行过局部的综合，但缺少如此高度、系统的理论概括，没有形成“六家”的概念。例如《庄子·天下篇》是先秦学术史最著名的篇章，已经明确提出“百家之学”的概念，认为“譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通，犹百家众技也，皆有所长，时有所用”。然后依次叙述邹鲁之士、措绅先生、墨翟、禽滑鳌、别墨三子、宋钲、尹文、彭蒙、田骈、慎到、关尹、老聃、惠施、公孙龙等人的学术思想。但是，没有归纳成为学派群体。在《徐无鬼》篇也只概括为“儒屯墨、杨（杨朱）秉（公孙龙）夫子（惠施）”，也没有明确提出“家”的概念。《荀子·非十二子》虽然批判了当时流行的六家十二子，也没有进行整体概括。

^① 我认为就是《汉书·艺文志》著录的《黄帝四经》。

《吕氏春秋》有所前进，在《不二篇》中综合为“老聃贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵守，阳生贵己，孙臧贵势，王廖贵先，兒良贵后。此十人者，天下之豪士也”。这虽然做了一定文化理论的抽象，但还是分散、孤立的，没有形成整体格局。战国时期最后的一位思想家韩非在《显学篇》中试图对春秋战国的思想文化进行概括，但可惜，他只论述了“儒墨显学”，很不全面，没有形成关于中国思想文化的整体格局概念。只有西汉前期的司马谈著《论六家之要旨》完成了这个历史使命。《论六家之要旨》是西汉前期黄老之学的光辉理论杰作，它对于六家的论述首推黄老新道家，其次就是儒家，明显地把这两家突出于其他四家之上，所以是以儒道二家为主体的。该文对于六家的分别界定是极为精辟的，其研究方法也极为可取，对每家每派都是既肯定其所是，又指出其所非。直到今天我们读起这篇作品，仍然感到亲切、可靠，字约而义深，清晰而理明，是研究中国传统文化不可多得、不可不读的名著。可惜，我们过去由于受经学正统的影响，一谈中国文化首先就是六经，而对于黄老之学，对于《论六家之要旨》《史记》都比较忽视。今后应当注意加强这方面的研究。当然，我们看问题要力争全面，防止片面，不要顾此失彼。

三、中国文化以儒道为主体的多元互补结构

文化格局一当形成，在历史上它便成为一种相对稳定的文化结构，这个文化结构又决定着一定文化的内涵与特质，从而作用于社会的政治和经济、心理与生存方式等方面。但是，文化结构又是不稳定的、常变的。它将随着社会经济结构、政治结构的变化而变化，随着文化思潮的起落进退、文化氛围的变幻而重组或移位。就战国后期至西汉中期这一段历史中的传统文化看，确实道家居于显赫地位，它不但在稷下学宫的百家争鸣中能够独领风骚数十载，而且从整体上影响了中国文化的走向。这一点可能是过去学术界没有注意到的。但是，西汉中期以后社会文化结构发生了重要变化。董仲舒指出当时在思想文化方面的多元结构是“今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守”。因此，他明确提出：“诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。”于是向汉武帝建议：“推明孔氏，抑黜百家。”^① 建元元年冬十月丞相卫绾曾经奏曰：“所举贤良，或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言，乱国政，请皆罢。”奏可^②。建元五年初置五经博士，元朔五年丞相公孙弘请为博士置弟子员，学者益广。可见武帝即位后即黜抑百家，大兴儒学。“百有余年，传业者寝盛，支叶蕃滋，一经说至百余万言，大师众至千余人，益禄利之路然也。”^③ 范文澜在概括这一段历史时说：“自从汉武帝立官学（设五经博士官），两汉学术上只有儒学派别之间的争辩（即只有经学内部的今文经学派与古文经学派之间的斗争），不再有儒与非儒不同学派的斗争，这是封建国家统一以后自然产生的结果。”^④ 到

① 以上均见《汉书·董仲舒传》。

② 《汉书·武帝纪》。

③ 《汉书·儒林传》。

④ 《中国通史简编》修订本第2编，人民出版社1965年版，第51页。

了东汉，经学内部今古文之争日渐激烈，经学更加烦琐、支离。章帝“欲使诸儒共正经义”^①，于建初四年（79）召开了白虎观会议，给儒学一个权威性解释，从而更使传统儒学理论化、法典化。可见，西汉中期以后，儒学地位又突出出来，成为官方支持的统治思想，它毫无疑问地居于社会文化的主流，并对社会各方面发生重大影响。试问，在这种文化氛围中，摆脱儒家而不顾，单从道家一个学派能够解释清楚中国传统文化的主干问题吗？

魏晋时期，社会掀起“清谈”风气，士人大谈《老》《庄》《周易》，谓之“三玄”。这表明儒家虽然是社会的支配思想，但是，道家思想也还有相当的生命活力，在文化形式上玄学说明儒、道二家进一步合流。南朝的思想家刘摆对当时正在变化着的文化格局观察十分清楚，并在《刘子·九流篇》中说得极为透辟：“道者玄化为本，儒者德教为宗，九流之中，二化为最。”这段话，表明他对战国、秦汉以来的中国文化格局，已经具有了比较深刻的认识和分析。这里所用“九流”二字，表明中国文化是多元的。所谓“二化为最”，是指以儒、道为主体结构。宋元明清时期的理学，虽然被视为新儒学，但是它的结构则是儒、释、道三家思想的通融形式，宋明理学实以先秦孔、孟的心性、伦理学说为核心，批判地吸取了玄学和佛学的思辨哲学，批判地吸收了道家的哲学本体论或宇宙生成论，使自己在理论体系上更加完备。宋明理学对于佛学、道家的吸收是非常明显的。黄给曾说：“宋儒之学，其入门皆由于禅。濂溪、明道、横渠、象山则由于上乘；伊川、晦庵则由于下乘。虽曰宋学至宋昌，然语焉而不精，择焉而不详者多矣。”^②北宋理学的奠基人周敦颐的《太极图》正是从道士陈抟手中得到的。这些都说明，宋明理学确实是儒、释、道三家互补互绌的文化形态。

综上所述，隋唐至明清这一历史时期的中国文化确实呈现儒、释、道三家互补互绌的格局。当然，这三家的地位也不是平行的。在宋明理学中，儒、释、道三家以儒学为最重。例如理学家都很重视儒家的道统。程颢死，程颐则认为程颢是接续孟子道统的继承人。尔后，朱熹更认为二程是儒家道统的继承者，并以自己为接续自孟子以来的儒家道统而自居。宋明时期的心学（如陆九渊与王阳明的“象山之学”与“王学”）虽然禅味更浓，但他们也以接续孔孟以来的儒家道统而自命。陆九渊说：“窃不自撰，区区之学，自谓孟子之后，至是而一始明也。”^③王阳明当然也抬高陆九渊的地位，说：“有象山陆氏……而简易直截，真有以接孟子之传。”^④从以上所引述的宋明理学都争相接续儒家道统这一点来看，儒学在宋明理学中是居于主干地位的。当然，如果脱离道家与佛家也不会有宋明理学。可以说，宋明理学是我国宋元明清时期思想文化发展的主要形态。如此说来，在这一历史时期，承认儒、释、道三家为中国文化的主体结构，不是更符合实际吗？是的，正是如此。我们分析宋元明清时期的中国文化结构，完全可以这样说，但是，分析整个中国文化结构，就不好这样说了。因为，分析整个中国文化主体结构，应该把握如下两个思想：第一，它应该是本土文化；第二，它的主体地位应该贯穿始终。佛教既非本土文化，又是西汉以后才开始传入中国的，况且佛教的中国化，还有一个相当长的历史过程。所以，我们分析整个中国文化的主体结构时，还不宜包括佛教文化。当然，佛教文

① 《汉书·章帝纪》。

② 《明道编》卷一。

③ 《陆九渊集》卷十。

④ 《象山文集序》，见《王文成公全书》卷七。

化传入中国后，经过魏晋南北朝时期的吸收和消化后，已经演变成为中国传统文化的一部分了。所以，当我们分析整个中国文化的结构时，也应该包括佛教文化，这是毫无疑问的。以上是从中国文化结构的历史演变方面，对中国文化的主体结构所进行的分析。下边，我们再从中国文化本身，来分析一下儒道两家所处的主体地位，同时也进一步说明儒、道任何一家都不能充当中国文化主体的道理。

为了进一步分析以儒、道为主体的中国文化，我们首先姑且把中国文化分解成若干主要的坐标系统，然后再逐一分析儒家与道家在其中的地位。这些坐标系统可以分为人生与社会理想构成、价值系统构成、伦理意识构成、制度与礼仪构成、生活方式与习俗构成、心理与心态构成、家庭与社会关系构成等方面。这些坐标系统，可以说是反映与规定了中国文化的基本内涵。所谓中国文化的主体或主干，都适宜在这些坐标系统中得到确认。关于人生与社会理想，道家主张自然无为，小国寡民。这能不能代表中国人的人生与社会理想呢？显然是不够的，更多的中国人的人生理想是刚毅奋进，而社会理想主张天下为公。这是儒家文化。关于价值系统，道家主张清心寡欲，无为而无不为，这显然也不能代表中国文化的主要趋向。更多的中国人还是以义制欲，为了民族的大义，甘做仁人志士，所谓“杀身成仁，舍生取义”。这也是儒家文化。关于伦理意识，道家重视自然，轻视人伦，主张“大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣”^①。应该说道家这种崇尚自然的反文化思想与享誉“礼仪之邦”的中国文化是相向而行的。中国重视伦理的文化传统，主要是儒家文化的贡献。在这一点上，道家和法家都远不如儒家。关于制度与礼仪，道家基本上是无政府主义、无礼义主义，主张：“天下多忌讳，而民弥贫；人多利器，国家滋昏；人多技巧，奇物滋起，法令滋彰，盗贼多有。”“我无为而民自化，我无事而民自富，我好静而民自正，我无欲而民自朴。”^②“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”^③这显然也不能成为中国文化的主干部分，这方面的内容也主要依据儒家文化。儒家的繁文缛节多不可取，但是他们所宣扬的仁、义、礼、智、信和忠恕之道，确实是中国伦理文化的主体。关于生活方式与习俗，道家尚朴，儒家重礼法，只有两家互补，才能表现出中国文化的完整性。关于心理与心态，可以分成上层统治者、中层士人、底层民众等不同层次进行分析。例如统治者在治理天下时，总是期望太平盛世，万民伏首。这就需要两个武器，一个是尊卑等级制度，一个是愚民政策，二者缺一不可。尊卑等级制度来源于儒家，愚民政策来源于道家与法家。士人的心态更明显，常常是入仕以儒，出仕归道。在位时重视名分，忙忙碌碌，废寝忘食；退隐后听其自然，返朴归真，怡享天年。一般的底层民众，也往往是两种心态交织互动：顺利时，勤俭上进，奋发有为；处逆境时，退避三舍，后发制人，以守为攻，自然无为，听天由命。这两方面结合起来，才能说明中国人的文化心理。关于家庭与社会关系，渗透着人生追求、伦理礼法、心理与价值观念等等，都是以儒家文化与道家文化为主体构成的，舍弃任何一个方面，都很难谈清楚中国传统文化的主体结构。

① 《老子》第十八章。

② 《老子》第五十七章。

③ 《老子》第三十八章。

总之，我们应当以全面的、辩证的、历史的科学态度与方法，分析中国传统文化。过去在很长的时期，对于道家在中国传统文化发展中的历史地位与贡献，缺乏足够的重视。这除了历史上的“经学正统”观念的影响而外，还有研究不够、认识不够的原因。经过近十余年的研究、发掘，在这方面有所补正，有所进展，重新确认了道家在中国传统文化中的历史地位与积极贡献。这是应当肯定的。但是，我们也不能顾此失彼，不能为了肯定道家文化的地位，而忽视或轻视其他各家文化，特别是儒家文化的历史地位。不论对于儒家还是道家，都应该采取分析态度，都应该在中国文化这个大系统的历史发展中，进行准确的历史定位。

道家文化的现代意义*

唐明邦 何建明

建设有中国特色的社会主义精神文明，离不开继承、发扬中华民族的优秀文化传统。深入研究我国悠久的传统文化，剔除其封建性糟粕，吸取其科学性和民主性精华，乃当今广大理论工作者义不容辞的责任。

中国传统文化，向来包涵着江汉、河洛、海岱等不同的地域文化和儒、道、墨、法等不同的学派文化。绵延至今的文化传统，不言而喻乃是各种文化百川归海的大交汇。先秦时期的百家争鸣，充分显示了古文化的蓬勃生机。秦汉以后，随着政治、经济、社会意识形态的发展，中国文化呈现新的局面。在新的历史条件下，儒家文化和道家文化均融摄诸家而别开生面，共同构成中国文化的主流。儒家以其长于经世务实精神而显扬于世，道家则以其玄虚旷达而为人钟爱。长期以来，形成中国传统文化中儒道对立互补的特殊结构。构成中国文化传统的不同乐章的儒道文化，从来都是相比较而存在、相斗争而发展的。佛教文化传入后，通过儒道互补结构对它的认同与涵化，后期封建社会呈现以儒道为主兼容释家的文化新形态。近些年来，某些学者单纯以儒家文化代表整个中国传统文化，或者虽称儒道互补，实际上树儒家文化为正宗，贬道家文化为陪衬。此类观点违背中国文化思想史的客观实际，且有悖于鲁迅先生关于“中国根柢全在道教”^①的名言。事实上，正如国际著名学者李约瑟博士所说：“中国人的特性中，很多最吸引人的地方，都来自道家传统。中国如果没有道家，就像大树没有根一样。道家在中国文化中至今还是生气蓬勃的。”^②

在扬儒抑道的学术研究偏向影响下，儒家文化的研究，长期成为热点，关于儒家文化的历史地位和现代意义，海内外则多有论述；与此相反，道家文化的合理层面及其现代意义的研究，则长期得不到应有的重视。因此，深入开展道家（道教）文化思想的研讨，不仅有利于克服传统文化研讨中的偏颇，有助于全面把握中华民族传统文化的精华；尤其有利于重新评估道家文化的现代意义，为社会主义精神文明建设服务。

* 本文原载《武汉大学学报》（社会科学版）1991年第1期，第112-116页。

① 《致许寿裳》，载《鲁迅全集》卷九，第285页。

② 《李约瑟文集》，第255页。

一、道法自然

“道法自然”^①，是道家的中心思想。“道”是什么？诸子百家，人言人殊。儒道二家的观点，大相径庭。儒家视“道”为人伦之至理，治国之大经，尧舜周孔一脉相承，万世不变。道家则把“自然之道”作为思想体系的核心，认为“道”无形无象，自本自根，它是宇宙演生之本源，人和万物变化之根基。同儒家仅注视社会人伦不同，道家注重通观人物、玄思宇宙、洞见本根。这一致思倾向，对于锻炼和提高中华民族的理论思维能力，卓有成效。无论是先秦道家、两汉黄老之学、魏晋玄学或是两宋以来道教理论诸流派，都堪与世界各民族的思辨哲学相媲美；至于道家（道教）思想对各个文化领域的渗入以及在哲学领域所整合形成的宋明理学和心学，显示了中国古代的理论智慧。

在今天，弘扬道家哲学思维传统，更有利于吸收、消化各种高度理论化的世界哲学思潮，构建足以体现中国理论智慧的当代中国哲学。

道家认为，“道”不只是宇宙之本体，还是自然界运动变化的规律。道家十分强调热爱自然，尊重客观自然规律，诱导人们去探索自然和生命的奥秘。这一思想，极大地影响了古代中国人的自然观及生命观，成为古代科学技术发展的重要思想基础。中国古代的许多科学技术成就，都应归功于道家。不少著名科学家如葛洪、陶弘景、孙思邈等，都是道家人物。美国物理学家卡普拉公允地说：中国的道家对自然界“所持的态度，从本质上讲是科学的”^②。这是西方学者对“道法自然”原则的正确评价。

二、反者道之动

道家认为，宇宙间一切事物的存在、变化和发展，无不以其对立面的存在、变化和发展为前提，矛盾双方所处的地位从来不是固定不变的，总在相互转化、相互促进。由此，他们特别强调与“正”的肯定方面相对应的“反”的否定方面的重要性，把它看作推动事物向前发展的最重要力量，认为事物的发展变化总是遵循矛盾双方相反相成、相互转化的规律进行的。

道家对自然本质的洞察，深刻地揭示了事物发展的客观辩证法则，体现了道家文化的高度的辩证智慧。

“反者道之动”^③是“道”的本质特征，这一特征是儒家和法家经验比类的致思方式所不能得到的。道家认为，“道可道，非常道”^④。作为宇宙本真的“道”，是无形无象的，是永恒、绝对的，非感官所能把握；只有排除一切私欲邪念的蛊惑和感觉经验的成见，通过“静观”“玄览”静默内视的方法，才能把握“常道”。这种认识方法，区别于佛教提倡的神秘主义体验论（“证悟”论），是一种执着追求自然之“道”的理性直觉主义。这种理性直觉主义虽然因

① 《老子》第二十五章。

② 灌耕编译：《现代物理学与东方神秘主义》，第87页。

③ 《老子》第四十章。

④ 《老子》第一章。

缺乏科学分析方法而不能十分有效地揭示自然的奥秘，但它确能获得一些深刻的科学洞察。所以李约瑟博士认为，“在中国古代十分清楚的是，儒家的伦理学的唯理论是与科学的发展不相容的，而道家的经验主义神秘论则对科学有利”^①。特别是经过现代科学理论和科学实践对道家探秘者们所提出的“从反面把握事物的本质”和“从阴阳两极的对立统一把握自然变化的本性”等观点的证实，道家所注重的直觉认识方法为现代许多科学家和哲学家如爱因斯坦、彭加勒、波普等所肯定，它是现代物理学研究中的重要致思方式之一，并被誉为最具魅力和自由创造力的现代思维方式。

“反者道之动”的思想原则，也显示出对异端思想所采取的宽容精神。同儒家“攻乎异端”^②的正统立场和“罢黜百家”的独断学风相反，道家从对立统一原则出发，积极提倡“绝圣去智”^③，否定圣贤权威，反对囿于一家之见，要求坚持“以此明彼，以彼明此”^④“反复相明”的认识原则，以开放的心态容纳、涵摄不同的学术观点。如黄老道家能“采儒墨之善，撮名法之要”^⑤。道家对多元学术所采取的这种宽容态度，正是“百花齐放，百家争鸣”学术方针的历史表现。

三、道常无为而无不为

与儒家“德治”思想和法家的“法治”主张不同，道家提倡“无为而治”的政治原则。“无为而无不为”^⑥是“道法自然”思想的逻辑引申。“法自然”，就是任其自然，顺其自然，反对矫揉造作和为所欲为。提倡“道常无为而无不为”，这是说统治者无为而国治、国家无为而太平和人类无为而长存。

道家认为，专制统治之所以不能长久，因其统治者“服文采，带利剑”，贪欲膨胀，鱼肉人民。以致民众深受剥削压迫，饥不保食，寒不保暖，终于“民不畏死”^⑦，铤而走险。好的统治者应掌握“无为而治”的领导艺术，善于因势利导，“与时迁移，应物变化”，“圣人不巧，时变是守”^⑧。以“爱民治国”^⑨为己任，“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”^⑩，要薄税敛，轻刑罚，尚节俭，“治大国若烹小鲜”^⑪，谨慎理政而不妄为，政治清明而人民归顺。道家的这一思想告诉我们，治理社会应当“以百姓心为心”，“损有余以补不足”，“去甚，去奢，去泰”^⑫，应当“为无为”，而不要瞎指挥；当“知常”，“不知

① 《李约瑟文集》第43页。

② 《论语·为政篇》

③ 《老子》第十九章。

④ 王弼：《庄子注》。

⑤ 《史记·太史公自序》。

⑥ 《老子》第三十七章。

⑦ 《老子》第七十四章。

⑧ 《史记·太史公自序》。

⑨ 《老子》第一章。

⑩ 《老子》第五十七章。

⑪ 《老子》第六十章。

⑫ 《老子》第二十九章。

常，妄作凶”^①。在封建社会里，若对小农经济妄加折腾，必然导致社会动乱不安。“法令滋章，盗贼多有”^②，“民多利器，国家滋昏”^③。反对一切破坏社会和平的侵略战争，“天下无道，戎马生于郊”^④；“大军之后，必有凶年”^⑤。肯定为维护和平而采取反侵略战争的必要性，“夫慈，以战则胜，以守则固”^⑥。当今世界和平不断地遭受到种族歧视、资源争夺、民族争端和争夺世界霸权等多种因素的威胁和破坏的时候，重新领会道家文化的和平思想，定能获得有益的启示。

就人与自然的关系而言。“无为而治”的原则亦很重要。如果说儒家以其自强不息的男性品格，要求征服自然、改造自然，其特点在“制天命而用之”^⑦，那么，道家则以其柔顺和谐的女性品格，要求无为而顺应自然，复归于自然，从而与自然合一。道家认为，自然宇宙与人类自身是一个和谐的有机统一体。人体不过是相对于自然界这个大宇宙而言的小宇宙。甚至警觉到天地、万物和人三者相互为“盗”充满着斗争或“杀机”，因而积极主张“惴其宜则吉”^⑧。人只有处在一个自然环境、社会环境和心理环境相协调的统一的无为状态之中才能获得正常的生存条件。因此，他们坚决主张人类应当无为而顺应自然，而不可侵害自然、破坏人类自身的生存环境。人类愈能自觉地“以辅万物之自然而不敢为”^⑨，就愈能保持良好的生态环境而获得持久的生存。道家的这一思想，日益为近代因片面追求征服自然所带来的空前生态危机所证实。人类因科学技术发达对自然无止境的反叛，到头来反为自身挖掘了陷阱。现代人类只有采取新型的发展模式，才能真正地避免走向毁灭自身的生态危机。这正是道家文化中顺应自然思想给我们的重要启示。

四、含德之厚，比于赤子

道家按照“尊道贵德”^⑩的原则，建立自己的道德价值观，与儒家的伦理本位主义迥然相异。儒家强调人人必须遵守三纲五常，用封建统治思想约束人心；道家以猛烈地抨击儒家纲常名教的异端姿态，登上历史舞台，以其自然之“道”，同儒家的人伦之“礼”尖锐对立，明确提出：“大道废，有仁义。”^⑪“夫礼者，忠信之薄，而乱之首也。”^⑫严厉抨击儒家的伪道德、假名教，强调道德与个人之自觉，积极主张德性之自然和真道德、真名教。认为修身养德莫大

① 《老子》第十六章。

② 《老子》第五十七章。

③ 同上。

④ 《老子》第四十六章。

⑤ 《老子》第三十章。

⑥ 《老子》第六十七章。

⑦ 《荀子·天论》。

⑧ 《阴符经》。

⑨ 《老子》第六十四章。

⑩ 《老子》第五十一章。

⑪ 《老子》第十八章。

⑫ 《老子》第三十八章。

于“三宝”：“一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”^①鄙弃争权夺利、尔虞我诈、损人利己行为。强调清心寡欲，淡泊功名，宁静致远，大公无私，“利而不害”^②。主张虚怀若谷，归真返朴，慈让天下。

道家非常重视永葆人的自然本性，主张“含德之厚，比于赤子”^③，有道之人当不失其“赤子之心”，坚决否定儒家伦理对人的异化。在中国历史上不乏品德高尚、度量宽宏、不为世俗名利所引诱的高洁道家形象，他们出则为救世度人的救世者，隐则为天性得全的活神仙。其仙风道骨颇为士林所敬重。处在当今各种道德价值观念激烈冲撞的改革开放时期，继承和发扬道家纯朴的道德观念，对于抵制和防范利己主义道德观的侵蚀，树立艰苦朴素、任劳任怨、忘我工作的社会主义道德价值观念，无疑是有益的。

就个性之自然而言，同儒家“内圣外王”的理想人格和佛家超尘绝俗的出世思想相反，道家追求在世而不入俗、出尘而不离尘的理想人格。道家以博大的气魄和放达的胸怀，观察宇宙，反省人生，畅论“天下莫大于秋毫之末而太山为小，莫寿于殇子而彭祖为夭”^④。傲视儒家所执着的功名利禄，无累于佛家所烦恼的生死苦海，积极追求今生今世的自由逍遥和长生久视。时弥远而思弥永，人类文明的有限，融进了宇宙的无限，而宇宙自然的无限，又融进了现世人生的有限之中，这就是与儒家的贤人作风相对应的道家的智者气象。这种恢宏的气象和对个体人格尊严与自由个性的高扬，体现了道家对人伦社会的批判精神和对人生价值的独特理解。今天，当“否定一切”的民族虚无主义、全盘西化的空想主义甚嚣尘上之时，道家不追求虚幻的未来，不沉湎于已往的过去，立足现世，放眼寰宇，其批判现实主义精神，很值得批判地继承。

同自然主义的人生理想相一致，道家同儒家提倡“文以载道”“画助人伦”的伦理主义审美观相反，追求超功利的、自然主义的审美情趣，积极肯定自然的质朴、恬澹、淳真，睥睨愉悦感官的华饰与雕琢，确信“素朴而天下莫与之争美”^⑤，“澹然无极而众美从之”^⑥。赞颂“自然之美”，极力追求将人生融化于自然而与天道合一的审美人生境界。道家的这种审美情趣给中国古代的文学艺术以极大的影响，哺育了诸如陶渊明、李白、苏东坡、汤显祖等文学艺术巨匠。当今之世，道家所执意追求的朴素、纯真、淡泊之美，日益为人们所喜爱和追寻，居处环境的园林化，自然风景区的开发，街心公园的设置，无不显示道家审美情趣的现实意义。

五、深根固柢、长生久视之道

道家对自然的热爱，集中地表现于对人的生命的珍视。高度肯定生命的价值，把生命的存在与延续，看作是对人的自然本性理所当然的维护，鄙视“世俗之君子多危身弃生以殉物”的

① 《老子》第六十七章。

② 《老子》第八十一章。

③ 《老子》第五十五章。

④ 《庄子·齐物论》

⑤ 《庄子·天道》。

⑥ 《庄子·刻意》。

不良行径。极力追求“深根固柢，长生久视之道”^①，主张“我命在我不在天”^②，认为通过服食、导引、内丹等养生之术，可以延寿益年，坚决否定儒家宣扬的“死生有命”的唯心主义宿命论。道家的理想主义生命观，激发着人们锲而不舍地探索生命的奥秘和养生的妙术，促进了中国独具特色的道术科学的产生和发展。这种包括内丹、外丹、房中、存思、胎息、辟谷、导引等内容的道术科学，成为古代化学、冶炼学（炼丹术）、人体科学（气功养生学）、医药学和心理学等科学技术的主要内容，产生了许多杰出的科学家，为华夏文明和世界文明作出了不朽贡献。在今天，受道家文化滋养的气功学、养生学和医药学，正在同现代科学紧密结合。这种结合越来越显示出它的独特意义，正如钱学森同志所断言的，这一结合，“必将导致爆发一次科学革命”^③。

道家文化毕竟产生于奴隶制统治下的春秋时期，发展于中国漫长的封建社会，难免带有历史局限性。诸如提倡非功利主义的道德价值观，片面追求长生久视，幻想个体精神的绝对自由和隐居避世以及“不敢为天下先”的退守心理；此外，“道家学者虽然对大自然特别爱好，但并不信任理性与逻辑”^④等等。道家文化中的这些不合理的、消极的层面，应当坚决地加以科学地扬弃。

道家文化是中华民族贡献于全人类的宝贵的精神财富，通过“汉学东渡”和“中学西传”，还成为东亚和欧洲许多国家和民族文明发展的宝贵营养。在道家思想促进下的中国古代科学技术对世界文明史作出了独特贡献。正如李约瑟博士所说的：“倘若没有中国古代科学技术的优越贡献，我们西方文明的整个过程将不可能实现。”^⑤在今天“东方文化回归热”的浪潮中，道家（道教）文化思想正在同现代科学文明相结合，越来越显示出特殊的世界意义。我们相信，随着全球性的东方文化研究热潮的深入开展，中华民族的道家文化定将发出更加耀眼的光芒。

① 《老子》第五十九章。

② 《抱朴子·黄白》。

③ 《光明日报》1986年5月12日。

④ 李约瑟：《中国之科学与文明》（台湾中译本），第2册，第489页。

⑤ 同上书，第3册，第368页。

道家与道教文化的现代意义*

胡孚琛

老子《道德经》问世，标志着道家学派的形成。道家学派由老聃而关尹而杨朱而列御寇而庄周而稷下黄老学派而《吕氏春秋》而《淮南子》，是道家在学术史上的辉煌时期。在这期间道家诸子虽各有不同的思想倾向，但大致不离道家之旨。特别是汉代开国之初曹参、汉文帝等还有一段以黄老之术治国的实践，更证明道家之学是综合哲学、社会、自然、生命多种领域的大学问，可以穷理，可以经世，可以摄生，可以修道。然而自汉武帝以来儒家学派逐渐占据统治地位，士大夫借诵习孔孟之书为晋身之资，老庄的学说遂被曲解得面目全非。其中歪曲道家学说最甚者，是魏晋时以何晏、王弼为首的那批玄学家。尽管现在不少学者仍对魏晋玄学津津乐道，但我认为玄学家无论在理论上还是实践上都和道家之旨相背离。陆希声指责：“王、何失老氏之道，流于虚无放诞，皆老氏罪人。”是千真万确的！汉末道教兴起，道家之学溺于道教之中，士大夫中间真正得老庄道家之学真谛的已十分罕见。尽管魏晋以后性喜老庄的学者甚多，《道德经》和《庄子》的注本也比比皆是，但没有几个人真能读得懂。难怪朱熹说：“庄老二书，注解者甚多，竟无一人说得他本义出；只据他臆说。”^①其实直到现在，情形也好不了多少。这大概是两千多年来经学家的传统思维方式，牢牢禁锢着知识阶层的头脑，至今还难以真正解放的缘故。使人惊奇的是，汉代而后真正继承老庄道家思想的，倒是一些著名的道教学者，其中尤其是唐末五代以来的内丹学家。盖自汉代杰出的道家学者严君平著《道德真经指归》以来，道家之学被迫从人体的生命体验中实现自己的内在超越。内丹学不仅是一项开发人体潜能的系统工程，而且有一套行为模式、理论体系和价值观念，仅是因为学界至今还少人研究而对它稍为陌生而已。本文拟就道家与道教文化的现代意义，略加阐发。

道家与道教文化的核心是关于“道”的学说。中国古代老子、庄子等哲人“游心于物之

* 本文原载《东方论坛》1996年第1期，第1-9页。

① 《朱子语类》卷七。

初”^①，舍弃宇宙万物的一切具体属性，寻找宇宙的起始点和产生万物的总根源，体悟到宇宙万物之中最本质的共相，这就是道。道是宇宙的原始本体，它有体有用。作为道体，它是形而上的宇宙万物之本原，呈现“无”和“有”两种状态的统一。首先是“无”，即宇宙创生之前的虚空状态，称为“天地之始”，具有质朴性和绝对性。然后是“有”，即宇宙创生时含有一片生机的混沌状态，称为“万物之母”，具有潜在性和无限性。作为道用，它是形而下的法则秩序，即宇宙万物普遍存在的客观规律，称为“常道”。道化生出时间和空间，物质与精神，运动与静止，具体存在于自然界、人类社会和人体之中，它贯穿古今，囊括万有，其大无外，其小无内，体现了宇宙的真实结构和内在节律。《老子》云：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”^② 这是道家关于宇宙创生和演化的基本图式。其中一是混沌一气；二是阴阳二性；三是组成宇宙的三大基本要素。气是有生机的连续的基始物，大致相当现代物理学中“场”的概念，是物质、能量、信息的统一体。《庄子》讲：“道通为一。”^③ “人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。”“通天下一气耳。”^④ 这样，气是构成天下万物基质，又是天下万物相互作用的载体。气在道家和道教文化中应用甚广，含义也有不同。在道教医学和内丹学的人体观中，气大致相当于能量的层次。内丹家又将气分为先天之气和后天之气。后天之气指呼吸之气，先天气是元气，写作“○”，指人体生命运动的机能，体现为高度有序的能量流和躯体活力^⑤。内丹学认为，在宇宙创生之前，是虚无的道体状态。在宇宙创生之时，先有一气产生，内丹家称之为元始先天一气，或称道气、真一祖气、太乙真气。这种先天太乙真气大概是宇宙大爆炸之前混沌状态中隐藏着的秩序，存在着产生普适的内在节律的信息源（奇怪吸引子），是超越时间和空间的宇宙初始信息。先天一气生阴阳二性，“阳化气，阴成形”^⑥；阳为功能，阴为形质，即人们常说的阳气和阴气。《参同契》云：“物无阴阳，违天背元。”道家和道教文化将自然界、社会、天下万物都看作阴阳互补的结构，我们称之为“阴阳互补的宇宙统一性原理”。阴阳两极之间也是相互联系并在一定条件下相互转化的，二者之间存在着“中介”物，合而为三。中介物称为阳气和阴气之间的冲气，冲气使阴、阳、中三者成为“和”的状态。一般道家著作较强调“一生二”的过程，称“一阴一阳之谓道”，而道教著作则较强调“二生三”的过程，《太平经》以三分法解释世界，内丹学将人体分为形、气、神三个层次，并把精、气、神称为人体的“三宝”，是炼丹的药物。实际上，宇宙确是由三大基本要素组成的，这就是物质、能量、信息。《道德经》云：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”^⑦ 万物创生之前先有气、形、质三要素出现，也称太初、太始、太素。道能化生运动着的有质、有气、有形之物，必然含有物质、能量、信息三大要素。在宇宙大爆炸前，道先生先天混沌一气，继而分出阴阳二性，再转化为物

① 《庄子·田子方》。

② 《道德经》第四十二章。

③ 《庄子·齐物论》。

④ 《庄子·知北游》。

⑤ 胡孚琛：《道教医学和内丹学的人体观探索》，载《世界宗教研究》，1993年第4期。

⑥ 《黄帝内经素问·阴阳应象大论》。

⑦ 《道德经》第二十一章。

质、能量、信息三大要素。在宇宙大爆炸中，由物质、能量、信息组成万物纷纭的世界，这就是“三生万物”的过程。以上是有关道体学说的真实含义。道具体化为万物之性，就是“德”。道应用于治国、用兵、处世、修身、为学、养生诸方面，从而形成道家与道教文化丰富多彩的内容。

中国儒家文化将超越人间秩序与一切价值的源头统称为“天”，西方文化将人的理性所不能达到的一切价值之源归结为“上帝”。人类文明都不能没有自己理想的超越世界。我们只要认真考察西方的文明史，就会发现正是上帝的观念鼓舞着西方的哲人和科学家（如牛顿等）以自己的理性思维赢得了巨大成就和社会进步。这说明这种一切价值之源的超越世界是文化体系的支点，它在人类文明中的位置是不可取代的。当现代科学以理性思维的成果终于动摇了西方人的上帝信仰时，尼采惊呼“上帝死亡了”，这说明“天”或“帝”的人格神信仰并不是人类理性思维的极限。然而道家与道教文化中“道”的范畴却是“先天地生”，“象帝之先”的，即道在天之前，并能生天生地，又在上帝之先，高于上帝。道不仅是一切人间秩序和价值观念的超越的理想世界，而且是人类理性思维延伸的极限，它同现代科学和哲学的研究成果遥相呼应，这在人类文明的发展中具有无与伦比的意义。道的学说使道家文化具有最高的超越性和最大的包容性，它不仅可以包容中国诸子百家的思想，而且可以融汇东西方文化中各种最优秀的思想。道教文化中具有等同于自然本性的泛神论的“道”的信仰，也足以和大乘佛教的“佛性”相媲美，成为道教发展中现代化的世界宗教的潜在基础^①。道的学说体现了人类文明的最高智慧，是中华民族最伟大的文化资源，也必将成为世界文明相互交融的凝聚点。全世界自然科学、社会科学、哲学、心理生理学诸领域的学者将不断从道家和道教（特别是内丹学）的智慧中得到启发，总有一天会对以上论断产生深刻的体会。

二

怀特海曾说：“一部西方哲学史不过是对柏拉图的注脚。”意思是说古今西方哲学家所讨论的都没离开柏拉图所提出的基本范畴和问题。这句话对于老子《道德经》同中国哲学的关系也是大致适用的，至少中国道家与道教文化不过是《道德经》的注脚。内丹仙学与外丹仙学在道教文化中独树一帜，实际上是在人体或炼丹炉中模拟宇宙向道的反演过程，所谓金丹则是一种凝聚态的“道”，仙学不过是以实验操作和人体修炼来体验《道德经》的理论。道家的精华在于参透自然、社会、人生的客观规律，以道术秉要知本，故能事少而功多。道家追求人与自然的和谐性和人本身的超越性，主张以“无为”为体，以“无不为”为用，以一个“忍”字应世，相信“柔弱胜刚强”，以返朴归真、回归自然为本。《道德经》中作为法则秩序的常规，可以归纳出若干要点。

1. 自然无为。《道德经》云：“辅万物之自然而不敢为。”^②“道法自然。”^③又说：“处无

^① 胡孚琛：《道教的文化特征及其发展前景》，《东方论坛》《青岛大学学报》1994年第2期。

^② 《道德经》第六十四章。

^③ 《道德经》第二十五章。

为之事，行不言之教。”^①“道常无为而无不为。”^②道的本性是自然，自然中有真、善、美的精华，按事物的自然本性去因势利导地撷取自然之精华，不违背自然规律去强作妄为，称为辅物自然，这就是老子为人、处世、治国、论道的总原则，是道家哲学的精要。自然规律就是“常”：“知常曰明。不知常，妄作凶。”^③违背自然规律（常道）是没有好结果的，顺应自然规律的“无为”则可无所不为，这就是道家以“无为”求“无不为”的要义。

顺便提及，老子弟子杨朱以自然无为之道用于治身，倡全生贵己之说；用于治国，则倡静因之道：“言治天下如运诸掌然。”^④静则去爱恶之心，虚静以待；因则时至而应，因而不为。静因之道舍己意而以事物自然之理为法，因客观条件而动，故物因理而用，法因时而变，国因人心而治，体现了司马谈所谓道家“以虚无为本，以因循为用”^⑤的要旨。所以杨朱认为以无益无损的静因之道治天下，天下将自治自利，儒家拔毛利天下的扰民之政反而乱天下。《道德经》云：“治大国若烹小鲜。”^⑥“爱民治国，能无为乎？”^⑦“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”^⑧“功成身遂，百姓皆谓：‘我自然。’”^⑨这些话阐明了道家以自然无为之道治国的要点。道家的“无为无不为”之说，其真义是将有为提高到无为的境界，如“庖丁解牛”本身有为，但其合乎自然，顺乎规律，应乎节奏，则游刃有余，近乎无为了。如果国家的法治、民主制度十分健全，商品经济发达，老百姓依法律而生活，按经济规律去运作，自己知道如何享受自由和追求幸福，感觉不到有人来指挥、强制或压榨他们，更用不着对统治者畏惧或感恩，皆说“我生活在自然之中”，那就是道家的治世了。

2. 对立转化。老子以虚静的心灵体悟到了自然界和人类社会的事物中都存在着矛盾，矛盾的双方会向自己的反面转化，这种“常道”包含了辩证法的内容。首先，老子认为“万物负阴而抱阳”^⑩，都存在着矛盾，这些矛盾是相反相成、对立统一的。《道德经》中有很多相互对立又相互依存的概念，如有无、难易、高下、音声、前后、美恶、善不善、寒热、大小、轻重、死生、祸福、治乱等。老子又认为：“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。”“正复为奇，善复为妖。”^⑪矛盾对立面的双方是可以相互转化的。其次，他又观察到量变可以引起质变的规律，“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土。”^⑫“图难于其易，为大于其细。”^⑬再有，老子还有“否定之否定”的观念，认为物极必反：“反者道之动。”^⑭他说：“曲则全，枉则直，

① 《道德经》第二章。

② 《道德经》第三十七章。

③ 《道德经》第十六章。

④ 《说苑·政理》。

⑤ 《论六家要旨》。

⑥ 《道德经》第六十章。

⑦ 《道德经》第十章。

⑧ 《道德经》第五十七章。

⑨ 《道德经》第十七章。

⑩ 《道德经》第四十二章。

⑪ 《道德经》第五十八章。

⑫ 《道德经》第六十四章。

⑬ 《道德经》第六十三章。

⑭ 《道德经》第四十章。

注则盈，敝则新。”^①“大直若屈，大巧若拙。”^②“物壮则老，是谓不道，不道早已。”^③老子的哲学包含着丰富的辩证法思想，他能够掌握对立统一的规律，不过在处理矛盾上尽量避免斗争和激化矛盾，力图消弭矛盾的对抗性，更重视矛盾的统一与和谐。根据事物相反相成、物极必反、对立面相互否定、转化的规律，老子提出了“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲取之，必固与之”^④的策略。同时，老子又提出：“多言数穷，不如守中。”^⑤“去甚，去奢，去泰。”^⑥“故贵以贱为本，高以下为基。”^⑦“知足不辱，知止不殆。”^⑧“处其厚，不居其薄；处其实，不居其华。”^⑨“慎终如始，则无败事。”^⑩“持而盈之，不如其已。”“功遂身退，天之道也。”^⑪等对策以防止事物走向不利于自己的反面。

3. 周行不殆。老子观察日月运行、草木蓬生的自然现象，认定事物有循环往复、返本归根的运动规律。他形容道“周行而不殆”。“大曰逝，逝曰远，远曰反。”^⑫“万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命。”^⑬道化生出天、地、人和万物，出现千姿百态的运动，最终都要经过自然的大循环殊途同归，返回虚静的本初状态。董光璧《当代新道家》一书借用恩格斯《自然辩证法》中关于“宇宙大循环”的思想为老子“周行不殆”的论断作了注脚^⑭，这无疑比从力学机械论的观点把循环看作圆周运动要深刻得多。人的成长由生到死是一种循环；社会发展由原始氏族公社逐渐前进到共产主义公社（高级的原始公社）也是一种循环。组成宇宙的三大基本要素是相互转化和守恒的。在宇宙的创生和演化过程中，存在着物质、能量、信息的大循环，正是宇宙的大循环保证着自然的生命运动不止，生生不息。一切产生出来的东西，都终究要灭亡，只有道是绝对的、永恒的。道教仙学悟透生死，融身大化，以一个“逆”字为修炼要诀，就是模拟时间的反演过程，向虚静的道复归。

4. 见素抱朴。《道德经》云：“见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧。”^⑮“常德乃足，复归于朴。”^⑯“朴，虽小，天下莫能臣。”^⑰“镇之以无名之朴。”^⑱“素”为未染之丝，“朴”为未雕之材，朴素乃是一种未经人工雕琢和污染的自然状态。道家与道教文化以“返朴归真”为纲，

① 《道德经》第二十二章。

② 《道德经》第四十五章。

③ 《道德经》第三十章。

④ 《道德经》第三十六章。

⑤ 《道德经》第五章。

⑥ 《道德经》第二十九章。

⑦ 《道德经》第三十九章。

⑧ 《道德经》第四十四章。

⑨ 《道德经》第三十八章。

⑩ 《道德经》第六十四章。

⑪ 《道德经》第九章。

⑫ 《道德经》第二十五章。

⑬ 《道德经》第十六章。

⑭ 董光璧：《当代新道家》，华夏出版社1991年版，第110-114页。

⑮ 《道德经》第十九章。

⑯ 《道德经》第二十八章。

⑰ 《道德经》第三十章。

⑱ 《道德经》第三十七章。

反对人力过分地掠夺自然界和社会道德过分扭曲人的本性。人固然可以掌握自然规律利用自然资源为人类造福，道家的《黄帝阴符经》就有盗取万物为人所用的思想，但人的欲望过高而贪得无厌的掠夺自然界，就必然招致大自然的报复，当前世界范围内出现的工业污染、生态破坏、资源匮乏、气候异常、环境恶化等现象就是人力过分掠夺自然资源的恶果。统治集团固然可以利用智能和机巧强化国家机器，以严刑峻法控制人民，同时又用纲常礼教等道德教条来征服人心，然而朴素自然的人性却被虚伪的礼教所扭曲，人们为争名夺利勾心斗角、尔虞我诈、人欲横流，结果“人多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有”^①，甚至出现人与人互相残杀战争和灾难。老庄学派认为人的智谋增加，自然资源的广泛利用，国家机器的强大，社会伦理观念的繁杂，生活享受的丰富，表面看来是社会进步，实际上却是自然之道的堕落。因此，道家倡导“返朴归真”的文化，遏制社会文明的进展造成的异化现象。老子按道家的社会价值观念，企望在社会上形成一种质朴的风气：“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。”^② 人和人之间保持纯朴的“愚人之心”，互相推诚相待，不使奸诈，不巧取豪夺，伦理、法令、礼节皆简单实用，人民和自然交融在一起，按自然节律生活，反而会得到真正的自由、幸福。《道德经》云：“众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！俗人昭昭，我独昏昏。俗人察察，我独闷闷。众人皆有以，而我独顽且鄙。我独异于人，而贵食母。”^③ 得道的人，能够保持自己的自然本性，像婴儿般一样纯朴天真、少私寡欲，从而抵制社会因素对人性的扭曲和人格的异化。

另外，见素抱朴则能俭嗇，不会穷奢欲。《道德经》云：“治人事天，莫若嗇。”^④ “俭固能广”^⑤，俭嗇亦是道家的一条大原则，要求人们永远保持艰苦朴素的生活作风。

5. 雌、柔、不争。《道德经》云：“知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。”^⑥ 老子以“知雄守雌”、知荣守辱为倡，是观察到越是低下的地位越蕴藏有巨大的潜力，谦让一步更能激发进取心；反之，争雄和荣耀会导致盈满骄傲，从而播下败亡的种子。“持而盈之，不如其已。揣而锐之，不可长保；金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。”^⑦ “保此道者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新。”^⑧ 这就是守雌不盈的道理。

《吕氏春秋·不二》说“老聃贵柔”，尚柔守雌是老子哲学继承母系氏族公社女性崇拜传统的特色。《道德经》云：“柔弱胜刚强。”^⑨ “弱者道之用。”^⑩ “天下之至柔，驰骋天下之至

① 《道德经》第五十七章。

② 《道德经》第三章。

③ 《道德经》第二十章。

④ 《道德经》第五十九章。

⑤ 《道德经》第六十七章。

⑥ 《道德经》第二十八章。

⑦ 《道德经》第九章。

⑧ 《道德经》第十五章。

⑨ 《道德经》第三十六章。

⑩ 《道德经》第十四章。

坚。”^①“见小曰明，守柔曰强。”^②“人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯高。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折。强大处下，柔弱处上。”^③“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”^④道家善于以柔克刚，以弱胜强，其运用之妙就像水一样，虽柔弱谦下，忍辱藏垢，却是世上生命之源，有无坚不摧的能力。因之，只有那些像江海一样能容纳千万条支流的人，那些像污水缸一样能忍受国人各种责难和侮辱的人，那些能承担国家的困难并甘做别人不愿做的事情的人，才称得起“社稷主”“天下王”，有资格作人民的领袖。

道家以为人世间的残杀和失败，皆由一个“争”字引起，为争私利遭到惨败而失利，不如与世无争。《道德经》云：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”“夫唯不争，故无尤。”^⑤“圣人之道，为而不争。”^⑥“天之道，不争而善胜。”^⑦“善为士者，不武；善战者，不怒；善胜敌者，不与；善用人者，为之下。是谓不争之德，是谓用人之力，是谓配天古之极。”^⑧道家之用如水，水有不争之德，不去争功利，反而能保持功利不失。《道德经》云：“生而不有，为而不恃，长而不宰。是谓玄德。”^⑨“万物作而弗始，生而弗有，为而弗恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。”^⑩“是以圣人后其身而身先，外其身而身存，非以其无私邪？故能成其私。”^⑪“不敢为天下先，故能成器长。”^⑫江海处在百谷下面的容纳百川，反而成为“百谷王”，处下不争上反而能居上，这实际上是以退为进，为不争为争。《道德经》云：“夫唯不争，故天下莫能与之争。”^⑬就是将功利寓于不争之中的策略。“企者不立；跨者不行；自见者不明；自是者不彰；自伐者无功；自矜者不长。”^⑭那些匆忙炫耀自己、自逞己见、自以为是的人，反而惹人厌恶，争不到想要得到的东西。

6. 慈而重生。《道德经》云：“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”^⑮不敢为天下先是不争；俭用于治国为俭朴，用于养生为啬精；慈则爱人，爱人则重生。《道德经》云：“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”^⑯“是以圣人常

① 《道德经》第四十三章。

② 《道德经》第五十二章。

③ 《道德经》第七十六章。

④ 《道德经》第七十八章。

⑤ 《道德经》第八章。

⑥ 《道德经》第八十一章。

⑦ 《道德经》第七十三章。

⑧ 《道德经》第六十八章。

⑨ 《道德经》第五十一章。

⑩ 《道德经》第二章。

⑪ 《道德经》第七章。

⑫ 《道德经》第六十七章。

⑬ 《道德经》第二十二章。

⑭ 《道德经》第二十四章。

⑮ 《道德经》第六十七章。

⑯ 《道德经》第二十五章。

善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。是谓袭明。”^①“夫乐杀人者，则不可得志于天下矣。”^②道家以人为域中四大之一，倡导以慈爱待人，使人尽其才，物尽其用，在不得已用兵作战时反对以杀人为乐。老子由慈心爱人的思想出发，提出了“摄生”“自爱”“无遗身殃”等重生观念，以追求“长生久视”。《道德经》云：“盖闻善摄生者，陆行不避兕虎，入军不被甲兵；兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。”^③《道德经》在摄生修炼方面有极高的功夫境界，其修炼理论和方法有“抱一”“毋舍”“专气致柔”“少私寡欲”“闭门塞兑”“涤除玄鉴”“天门开阖”“归根复命”、含德知和、房中膏精、虚极静笃、虚心实腹等修炼精、气、神的要诀。《道德经》云：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。”^④“虚极”“静笃”“归根”“复命”体现了《老子》的功夫境界，它不仅是老子直觉思维的认识论原则，而且是炼神功夫的要诀。《道德经》又说：“含德之厚，比于赤子……毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也。”^⑤“知和”是老子哲学追求的一个原则，精足气和也是道教内丹修炼的目标。后世的内丹学实际上就是以“致虚极，守静笃”为法诀，以“归根”“复命”为原理形成自己的体系的，道教将老子的道视为金丹大道，原因就在这里。道教继承了老子学说，主张“生道合一”，养生就是修道，并提出“我命在我不在天”的口号，以内丹学的人体系统工程去探索生命科学的规律，这是道家学说开放的智慧之花。

7. 天道无亲。道家的常道是不以人的意志为转移的客观规律，它体现在自然界、社会和人生之中，必然和中国社会儒家讲血缘关系、重个人恩怨的文化传统相矛盾。《道德经》云：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”^⑥孔子讲“亲亲，仁也”，仁是建立在“亲亲尚恩”的道德伦理关系上的。道家的客观规律对万事万物都无所偏爱，只有照自然法则办事的人才会取得好的效果，因此说：“天道无亲，常与善人。”^⑦道家学说否定了有意志的人格神的存在，也反对人们以道德观念和感情的因素强加到自然和社会的运动上，认为人事的活动要取法自然界。《道德经》云：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”^⑧道作为自然法则是客观的、无意志的，因而也是无私的，公正的。天地既生万物，又杀万物，将万物视同刍狗一样不予感情上的爱憎，这和社会上人的道德观念很不相同。“天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。”人若想使自己达到“有余以奉天下”的至德，就必须积德修道，以天下为公：“知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”^⑨因而《吕氏春秋·贵公》认为老聃“公”的思想胜孔子一筹，称：“老聃则至公矣。天地大矣，生而弗子，成而弗有，万物皆被其泽，得其力，而莫知其所由始。”老聃的思想是从母系社会

① 《道德经》第二十一章。

② 《道德经》第三十一章。

③ 《道德经》第五十章。

④ 《道德经》第十六章。

⑤ 《道德经》第五十五章。

⑥ 《道德经》第五章。

⑦ 《道德经》第七十九章。

⑧ 《道德经》第二十五章。

⑨ 《道德经》第十六章。

无剥削、无压迫、无私产的原始公社文化升华而成的，因而具有超越时代的特点。

老子“以道莅天下”^①，以人道法天道，认为：“天地之间……虚而不屈，动而愈出。”^②这样，圣人也越布道越有道，“圣人不积，既以为人已愈有，既以与人已愈多。天之道，利而不害；圣人之道，为而不争”^③。天地决不会为任何个人或社会集团谋取私利，“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均”^④，真正为人民谋利益的有道者也应和天降甘霖一样对天下一视同仁。

道家学说以养生、修道治国为一体，养生、立身、处世、治国等皆先从修道开始，要“修之于家”“修之于乡”“修之夫邦”、直到“修之于天下”。“修之于身，其德乃真”；“修之于天下，其德乃普”^⑤。道家以自身得道为根基普及天下，其观察天下亦从“以身观身”开始，修道的目的在于道通为一，“同于道者，道亦乐得之；同于德者，德亦乐得之”^⑥。道家心怀天下，其修身、重身、爱身正是将天下视同自身，“故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”^⑦。由此看来，那些视道家为消极避世学说的观点实在是一种无知的偏见。还须指出，老子以道治天下的理想包含有民主和法治思想的要素。《道德经》讲“天网恢恢，疏而不漏”^⑧，显然是在天道无亲的原则下形成的法治观念。而后彭蒙干脆否定“圣人之治”主张“圣法之治”，为实现“以道莅天下”找到了出路。他说：“圣人者，自己出也；圣法者，自理出也。”“故圣人之治，独治者也；圣法人治，则无不治矣。”^⑨这显然和民主政治的观念相合。由此可知道家学说是可以接纳现代民主和法治的文化要素的。

8. 道之境界。《道德经》云：“孔德之容，惟道是从。”^⑩将道作为人一切生命活动的最高原则。《庄子》更进一步将道作为一种生命的境界，并将道的境界落实到人与自然的关系、人与社会的关系、人自身的价值追求诸方面去，为道家文化增添了新的智慧。在作为群体的人类与宇宙自然的关系上，老子强调了人的主体性和自然规律的客观性，主张人顺应自然规律进而利用自然，但反对掠夺自然。庄子则提出“天地与我并生，而万物与我为一”^⑪的命题，将人和自然看作一个统一的有机体：“故其好之也一，其弗好之也一；其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒。天与人不相胜也，是之谓真人。”^⑫一就是“天人合一”^⑬，这个观点后来成为道教文化特别是内丹学的理论基础。庄子认为无论人们喜欢不喜欢，天人总是合一的，只有和大自然和谐相处，主张“天与人不相胜”的，才是“真人”。西方文化将人和自然置于对立的关系。三百多年前培根认为人类进步的标志就是以科学的力量认识世界和征服

① 《道德经》第六十章。

② 《道德经》第五章。

③ 《道德经》第八十一章。

④ 《道德经》第三十二章。

⑤ 《道德经》第五十四章。

⑥ 《道德经》第二十三章。

⑦ 《道德经》第十三章。

⑧ 《道德经》第七十三章。

⑨ 《尹文子·大道》。

⑩ 《道德经》第二十一章。

⑪ 《齐物论》。

⑫ 《大宗师》。

⑬ 《山木》：“天与人一也”。

宇宙，并提出“知识即权力”的口号，促进了近三百年来西方科学技术的突飞猛进。其实中国先秦荀子就有“制天命而用之”“天地官而万物役”等制天、役物的“人定胜天”思想，只是在儒家政治伦理学的统治下没有发挥作用。现代后工业社会在征服自然中饱尝大自然的报复，深知“戡天役物”的危害，反而意识到道家生态智慧的珍贵。庄子认为按“天人不相胜”的原则，“唯同乎天和者为然”^①。他描述了这种“同乎天和”的理想自然境界：“当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羁而游，鸟鹊之巢可攀援而窥。”^②

在作为个体的人与社会群体的关系上，老子提出了“玄同”的处世原则，要挫锐解纷、和光同尘，不陷入复杂的人事矛盾，也避开亲疏、贵贱等利害关系，从而倡导一种小国寡民的质朴社会。庄子则主张在“人以智相争，为名相轧”的乱世中，“知无可奈何而安之若命”^③，要“为善无近名，为恶无近刑。缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”^④。人生在乱世不仅要“安时而处顺”，而且要看破利害得失，“哀乐不能入”其心：“举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境，斯已矣。”^⑤在治国上，老子主张“无事”而治，要求政治上宽松，刑罚上宽容，反对那种使“天下多忌讳”的“察察”之政。庄子则强调无为而治，“故君子不得已而临莅天下，莫若无为。无为也而后安其性命之情”^⑥。他设想君臣为“德友”的关系，君主“游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣”^⑦。这就是顺应百姓自然生活，加强社会的公正原则，使人人心情舒畅，国家自然安定。《庄子·天地》中说：“大圣之治天下也，摇荡民心，使之成教易俗，举灭其贼心而皆进其独志，若性之自为，而民不知其所由然。”这种君主“利泽万世而天下莫知”，老百姓感觉不到政权的威力，所谓“明王之治，功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃；有莫举名，使物自喜，立乎不测，而游于无有者也”^⑧。由此，庄子提出了他理想的社会境界：“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性得矣。”^⑨在这种社会里，“不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿。”^⑩人人自食其力，同德而不党，无宗法等级，无剥削压迫，具有纯真朴实的人际关系。如果说老子“小国寡民”的社会理想是民族区域自治的雏形，那么庄子“至德之世”的社会理想实际上是自由人的联合体，道家的社会境界至今对人们仍有启示意义。

在个体生命价值的自我完善方面，庄子发展了老子返朴归真的思想，将人回归到自然之中，从而试图摆脱社会关系强加给人性的束缚，努力恢复纯朴自由的自然人性，使自己的生命

① 《庄子·庚桑楚》。

② 《庄子·马蹄》。

③ 《庄子·德充符》。

④ 《庄子·养生主》。

⑤ 《庄子·逍遥游》。

⑥ 《庄子·在有》。

⑦ 《庄子·应帝王》。

⑧ 《庄子·应帝王》。

⑨ 《庄子·马蹄》。

⑩ 《庄子·天地》。

和大自然本身的声音及节奏相合，从而体认到道的本体，解除倒悬，得到逍遥的人生。在此基础上，庄子又提出了理想的真人境界：这些真人“不为福先，不为祸始；感而后应，迫而后动，不得已后起。去知与故，循天之理。故曰无天灾，无物累，无人非，无鬼责。不思虑，不预谋，光矣而不耀，信矣而不期，其寝不梦，其觉无忧，其生若浮，其死若休。其神纯粹，其魂不罢。虚无恬淡，乃合天德”^①。他们“上与造物者游，而下与外死生无终始者为友”，“独与天地精神往来而不傲睨于万物”，“澹然独与神明居”^②，实现了自我人性的解放和内心世界的绝对自由。为了达到得道的真人境界，庄子亦特别强调生命的修炼功夫。《大宗师》阐述这种修炼过程说：“吾犹告而守之，三日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生。”此外，还有《大宗师》中的“坐忘”、《人世间》中的“心斋”、《在宥》中广成子治身至道等著名修炼法诀，都显示了道家高超的功夫境界。

道家内丹仙学继承了道家诸子全生贵己的思想和修炼要诀，将庄子的真人境界推演为仙人境界。内丹学实际上是一项凝练常意识（识神），净化潜意识（各种人生欲望及真意），开发元意识（元神）的人体系统工程。元神又称“主人公”，发掘元神就是在人体中寻找真正的“自我”，因此内丹学也是一套开发自我，认识自我，促使元意识人格化的心理程序。内丹学有现代哲学、脑科学、心理生理学的丰富内容，仅是由于学术界缺少研究，人们还没有认清它的真实价值。我们相信内丹学的研究必将为人体科学诸领域带来突破性的进展。

三

今天，中国文化重新建构的历史任务又摆到了我们民族面前。我们不仅要重视新儒学与现代性问题的研究，而且要特别注意重新认识道家与道教文化的现代意义。我们对道家、道教的经典著作如《道德经》《庄子》《列子》《文子》《黄帝四经》《太平经》《抱朴子》《黄帝阴符经》《周易参同契》《悟真篇》等应该进行认真的校释和研究，揭示这些著作的真实意义，纠正学界及政界多年来对道家与道教文化的许多误解和偏见。我们要敢于以道家的思想接引现代西方文化中的先进要素，在世界各民族优秀文化的融汇中建构新的道家文化，以使道家与道教文化中的思想和观念跟上现代社会发展的步伐。

欧洲、美国和日本等国家一批科学人文主义的学者如李约瑟、汤川秀澍、卡普拉等注意到了道家思想的现代性和世界意义，并在自己的著作中以现代科学和哲学汲取道家与道教文化的精华发展出道家的新形式，被董光壁誉为“当代新道家”。我们应该在中国学术界迅速成长起一批道家学者，改变陈旧的经学式的治学方法和思维模式，努力吸收现代科学和哲学的精华，实现道家的现代化，出现一批中华民族的“当代新道家”。同时，我们还应努力开发道家与道教文化的精华，纠正西方文化的弊端，在现代化的进程中以东方文明的智慧来弥补西方观念的

① 《庄子·刻意》。

② 《庄子·天下》。

缺陷。

更进一步，我们还应提出以道家等中国传统思想的精华来丰富和发展马克思主义哲学的任务，使道家的智慧直接应用于中国社会的经济体制和政治体制改革，为建设现代化的精神文明和物质文明服务。著名科学家钱学森教授近几年来一直倡导要用中国传统思想的精华来丰富和发展马克思主义^①，这是一项艰巨而伟大的学术工程，我们应当努力着手去做。实际上，毛泽东著作就是以中国传统文化的精华去丰富、发展马克思主义的典范，因而毛主席的领导最符合中国的国情和实践，从而取得中国革命的胜利。

另外，中国道教医学和内丹学是中国学者数千年来探究宇宙自然法则和人体生命科学的结晶，千余卷丹经是多少代内丹家为揭开人体奥秘终生修炼的切身体会，这无疑都是祖先留给我们的珍贵科学遗产。道教中还有大量哲学、宗教学、民俗学、古化学、心理学、性科学、养生学的内容，可供我们清理和研究。我们应该从现代科学和哲学的角度重新认识道教文化。

中国文化是中华民族的精神支柱，是我们独立于世界民族之林的基础。中国文化的重新建构意味着我们民族精神的革新。中国的历史背景、社会条件、文化传统与西方根本不同，这就决定了中国无法亦步亦趋地照抄西方模式。然而，由于近代中国的思想家对此一直缺乏认识，迫不及待地照抄西方，照搬苏俄，都程度不等地吃了苦头。现在，发扬中华民族的优秀文化传统，走中国特色的道路，总算有了某种程度的自觉。中国的思想家和学者们应该清醒地认识自己的国情，在传统文化现代化方面提供更多的研究成果。

西方自工业革命以来逐渐形成一种信念，认为大自然界的资源是取之不尽，用之不竭的，人类可以在征服自然中获得经济的无限增长和尽情的物质享受，而不须向大自然支付什么。他们认为发展科学技术以征服世界便意味着社会的进步，这种高科技的进步是不可停止的。然而“科技万能”的工具理性固然改善了物质生活，但也同时带来了生态环境的破坏。这种大自然的报复终于延伸到文化层次，人成为科学技术产品的奴隶，环境的危机带来心理上、生理上的多种社会病。70年代以来西方社会人们生态环境意识逐渐觉醒后，有些污染性工业又输出到急于实现工业化的发展中国家^②。我们中国在现代化建设中已经出现了严重的生态破坏和环境污染问题。当前，西方社会有识之士越来越重视道家文化的生态智慧，我国更不应该走西方国家工业发展的老路，而需要在道家哲学的启示下找出一条适合中国国情的新路，这就是道家与道教文化的现代意义。

^① 钱学森教授自1989年以来给张岱年、黄楠森等一些学者的信中提出这一学术任务，他在1993年11月26日给笔者的信中说：“我总想：您的最大最重要的任务，是从道家 and 道教论述中提取可以用来丰富、发展并深化马克思主义哲学的东西。”

^② 谢政谕：《老子思想与后工业社会环境伦理》，载《道家思想文化》——《海峡两岸道家思想与道教文化研讨会论文集》，台北中华宗教哲学研究社，1994年。

“全球化”与老子思想的当今价值*

李锦全**

进入 21 世纪，世界又进入了一个新纪元，这个新千年是经济走向全球化、信息化的时代。地球村变小了，各国各地区之间的经济文化交往已成为不可阻挡的趋势。但是，中国是个发展中国家，与发达国家相比仍处于弱势地位；特别是超级大国挟着经济、军事上的优势，推行单边政策和霸权主义，我们又必须增强综合国力以应付挑战。正确运用传统思想文化中的积极因素，将有助于增强应付挑战的精神动力。本文拟立足于传统文化与现代化在全球化时代的复杂矛盾，探讨老子思想进入 21 世纪的当今价值。

—

关于老子思想如何面对 21 世纪，能否与 21 世纪的新情况新形势相适应，我们首先就要了解这个新千年的世界大势。它关系到我们民族文化今后的走向和定位，也是我们所遇到的客观条件。

江泽民 2002 年 1 月 1 日在《全国政协新年茶话会上的讲话》中说：“进入新世纪，国际局势发生着冷战结束以来最为深刻的变化，不稳定因素增多，世界和平与发展的事业面临新的挑战。总的看，世界和平仍可以维持，总体和平、局部战争，总体缓和、局部紧张，总体稳定、局部动荡，将是今后一个时期国际局势的基本态势。我们要正确把握复杂多变的国际政治经济形势，坚定不移地坚持以经济建设为中心，集中精力把我们自己的事情办好，把我们的综合国力搞上去。”^① 江泽民的讲话认为和平与发展仍然是时代的主题，但又承认面临新的挑战。我们只有把综合国力搞上去，才能对付挑战而立于不败之地。提高综合国力固然要以经济建设为中心，政治、文化也要加强力量，而我们现在还处于弱势的地位。

进入新千年，经济全球化已经成为不可逆转的趋势，同时也带来发达国家与发展中国家的矛盾。江泽民 2001 年在“博鳌亚洲论坛”成立大会上说到：在旧的经济秩序没有根本改变的

* 本文原载《现代哲学》2002 年第 2 期，第 79—83 页。

** 李锦全，中山大学哲学系教授，博士生导师。

① 《光明日报》转载新华社北京 1 月 1 日电。

情况下，发展中国家在经济全球化进程中处于非常不利的地位，从而出现贫富加速分化的现象^①。据一份统计资料：1965年世界上最发达国家人均收入是7个最不发达国家的19倍，而1995年为38倍。全世界的1/5人口与最贫穷的1/5人口之间的收入差距，从1960年的30:1扩大到1997年的74:1^②。2002年1月3日日本《读卖新闻》的文章题为《“非对称”世界掩盖不住的差距》，文中说到世界依然面临着既新又旧的现实问题，这就是“北”富“南”贫问题，世界上每5人中就有1人如今仍然过着每天不足1美元的贫困生活。发达国家与发展中国家之间收入水平差距不断扩大，世界上1%最富裕人群的收入相当于57%最贫穷人群的收入总和。世界上有8亿人处于忍饥挨饿之中。目前地球环境状况不断恶化，贫困问题日益严重。《京都议定书》首先要求发达国家消减二氧化碳的排放量，而排放量最大的美国却拒绝执行。

世界贫富差距矛盾的激化，引起了社会的动乱。近几年来，世界高层经济会议开到哪儿，反对全球化的抗议示威就跟到哪儿。据一份反全球化运动大事记的说明，这些地方有西雅图、达沃斯、华盛顿、日内瓦、布拉格、尼斯、苏黎世、魁北克、歌德堡、巴塞罗那、萨尔茨堡、热那亚^③。反对全球化的群众示威浪潮一浪高过一浪，在每次示威中，为保证与会各国领导人的安全，东道国组织者都如临大敌，动用军警戒备，甚至让警察以暴力镇压示威人群，从而演变成严重冲突，加剧了反全球化人士与各国政治家之间的对立，由经济问题演变成政治矛盾。

但是，作为目前唯一超级大国的美国并不想缓和这个矛盾，相反在苏联解体后乘机独霸世界。特别是布什上台以后奉行的政策，为和平与发展的时代主题给以更大的冲击。2001年6月4日，美国《旗帜周刊》发表题为《布什主义》文章说：今天，美国仍然是杰出的经济、军事、外交和文化强国，在21世纪伊始，新政府的任务是制定一项与我所处的压倒之势的统治地位相称的军事和外交政策，通过断然拒绝《京都议定书》，拒绝多边束缚，并明确阐明新的美国单主义。这是一种适合21世纪世界的单极状态的态势，它的目的是要恢复美国的行为自由。“全球化”流派赞成积极有力的干预和动用武力来促成我们价值观的传播。它的政策已经反映出对今天世界的单极化感到自在，同时愿意单方面行动来这样做^④。这段对所谓“布什主义”的阐释十分清楚，就是要依靠美国“超强国”的新地位，用压倒之势的力量推行新的单极化和保持单边主义的政策。

“9·11”事件以后，美国的政策有无改变呢？美国《波士顿环球报》2001年12月15日文章，标题是《美国的目的：单边霸权》。文中说，有人认为布什政府对纽约和华盛顿遭受恐怖袭击做出的反应是政策方向发生了根本变化，这是错误的。政府和国会匆匆忙忙支付了美国拖欠的联合国会费，为了建立反恐联盟向巴基斯坦、俄罗斯和中亚地区的前苏联共和国做出了重大让步。美国需要中亚的作战基地和其他地方的军事让步。北约及安理会的支持赋予了美国军事行动的合法性^⑤。这里美国所谓的“让步”其实是占了便宜，因为它对付阿富汗塔利班政权发动的反恐怖战争，使得美国的军事力量首次名正言顺地进入其梦寐以求的中亚地区，这正

① 《光明日报》2001年2月28日报道。

② 《羊城晚报》2001年1月14日报道。

③ 《反全球运动大事记》，《参考消息》2001年7月30日。

④ 《参考消息》2001年6月21-25日连载。

⑤ 《参考消息》2001年12月19日转载。

是符合美国霸权主义军事战略的需要。

对美国单方面退出《反弹道导弹条约》，美报认为：这是本届政府对外政策的重要举措。布什政府的对外政策出发点是咄咄逼人的单边主义。单边主义好处多多，效率高、省时间，通常也比较见效。此次危机被所谓的华盛顿主战派看作是对其雄心壮志的有利推动；彻底改变世界力量对比，由美国担当领导；“流氓国家”敌人被击败并解除武装；俄罗斯人和中国人（以及欧洲人）全永久退居次要地位。布什废止《反弹道导弹条约》可以看作是一种自大行为，是对俄罗斯及国际社会其他成员的蔑视。阿富汗军事行动的胜利与塔利班政权的垮台大大助长了华盛顿的自满情绪。这种自满是确实存在的，它所依据的基础是军事力量。

从美报的这份报道，可见布什政府推行的“单边霸权”确是咄咄逼人，而它所依赖的基础则是强大的军事力量。记者陈如为在一篇报道中指出，美国不顾全世界反对，退出30年来作为美苏、美俄核均势基础的《反弹道导弹条约》。国际军事和政治问题专家几乎都认为，美国实验和部署NMD和TMD，旨在巩固和扩大其拥有的绝对军事优势，使自己永远处于世界霸主的地位。还指出，布什政府上台以来，在国际政治和外交活动中采取的咄咄逼人的举措，绝大多数是针对亚太地区的。历史经验表明，美国的主要注意力集中到哪里，哪里就遭殃。从朝鲜战争、越南战争，到海湾战争、科索沃战争、阿富汗战争，无不如此。美国将战略重点东移至亚太地区，有可能激起该地区潜在的双边或多边冲突；由于美国在中东地区长期奉行过于偏袒以色列的政策，故对中东和平进程、印巴冲突的立场，将直接影响该地区的和平与稳定^①。

2002年1月17日，世界上同时有多家报刊报道美国急速扩张全球军力。美国《波士顿环球报》引国防官员说，他们将继续推进在中亚建立额外行动基地的计划。《德国之声网站》文章指出：从日本、印尼、海湾地区、非洲直至欧洲，美国士兵无处不在。在今后的若干年中，美国海外军事力量还将进一步增长，目前美国防部将美国重要的安全利益扩张到差不多世界的每一个角落。俄罗斯《论据与事实》周报文章标题：《中亚·美国新军事基地·对准中国吗？》。文中说前苏联版图内的中亚国家几乎完全陷入，或准备陷入美国的政治和军事势力范围。在中亚的空军基地是对中国施加压力的强大杠杆^②。

另据台湾《中国时报》2002年1月5日报道：台湾记者探访夏威夷檀岛美军基地后意外发现，自“9·11事件”以来，美军太平洋总部紧盯中国。另外，日本《产经新闻》1月26日报道：美国一研究报告主张美日携手对付中国^③。还有台湾问题。香港《广角镜》月刊1月号文章标题：《咄咄逼人的“台独”军事战略》。是从“固守防卫”到“先制攻击”，陈水扁紧锣密鼓以武拒统。台湾当局所以有恃无恐，该刊指出：“台独”成为美全球战略一环，目前台美军事合作继续升温，这在中国大陆与美国关系中，打下了新的非常麻烦“楔子”^④。

《日本经济新闻》2002年1月29日报道：对于中国副总理钱其琛呼吁与民进党进行对话的谈话，28日陈水扁表示欢迎。不过，对于中国提出的恢复对话的条件即坚持“一个中国”的原则，陈水扁予以否定。此事无独有偶，据台湾《中国时报》1月29日文章：美国在台协会理

① 《参考消息》2002年1月3日报道。

② 《参考消息》2002年1月19日转载。

③ 《参考消息》2002年1月28日转载。

④ 《参考消息》2002年1月22日转载。

事主席卜睿哲昨日在政大国关中心的演说，罕见地表达反对中国大陆坚持的以“一中”作为两岸复谈前提等立场。该文作者认为：卜睿哲不但批评中共一向坚持的前提，也间接为台湾当局不愿接受中共的条件背书，其中的政治意义，颇值得玩味。同时，卜睿哲还强调，美国政府关切台湾的安全，一旦台湾遭受大陆的威胁，美国有能力也有意愿协助台湾自卫^①。

由此看来，陈水扁所以敢于拿“台独”赌明天，这与当前美国政府对中国的遏制政策分不开。正如江泽民指出的：世界和平与发展事业正面临新的挑战，中国人民热爱和平，不但对友好邦交和睦相处；就算是霸权主义者，借口什么人权、宗教问题挑起争端，我们也尽量避免对抗，寻求对话。台湾本是内政问题，我们也尽量避免外来干涉，寻求和平解决的途径。但是，我们绝不惧怕战争，只要自强不息，把综合国力搞上去，加强战备，就能立于不败之地。增强综合国力、物质装备当然重要，但精神动力亦不能忽视，我们具有悠长的传统文化，对此如何吸取其思想精华，使能体现出能适应时势的当今价值，做到古为今用，传统文化与现代化，这是一个值得探索的课题。

二

我们既然面临世界性的挑战，那么，应当如何应付呢？关于斗争策略，有的说法是“人不犯我，我不犯人；人若犯我，我必犯人；针锋相对，以牙还牙”；也有主张对外斗争要有理、有利、有节，在战略上与超级大国对抗，在战术上则与之寻求对话，或说是可以固守反击，后发制人；亦有说要坚持按和平共处五项基本原则办事，求同存异，做到和而不同。

在新千年面临世界性挑战的情况下，我们如何体现出先秦道家的代表人物老子及其思想的当今价值呢？对他的思想又如何评估呢？《天下篇》的作者说他所守的是“雌”（柔弱之意）、是“辱”（受垢之意），而所取的是“后”、是“曲”，是“人皆取实，己独取虚”。《荀子·天论》篇也说：“老子有见与诘，无见于信。”这“诘”就是屈曲的“屈”字，而“信”即是“伸”字，就是说老子只见到“屈”的一面，而没有见到“伸”的一面。《吕氏春秋·不二》篇只用一个字概括老子的思想，说是老聃贵“柔”。从这些先秦时人对老子思想的想法，似多看到他消极退让的一面。

其实，老子是在用辩证法思想看问题。由于当时人们已认识到自然界现象是“深岸为谷，深谷为陵”，社会政治上则是“社稷无常奉，君臣无常位”^②，即事物都会向相反的方向变化，所以，老子概括出“反者，道之动；弱者，道之用”^③，作为事物辩证发展的模式。“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”“正复为奇，善复为妖”，他看到了事物无不向反方向转化这一基本规律。

老子根据“反者道之动”的辩证原理，提出“柔弱胜刚强”^④的反命题。他说：“见小曰

① 《参考消息》2002年1月31日转载。

② 《左传》昭公三十二年。

③ 《老子》第四十章。

④ 《老子》第三十六章。

明，守柔曰强。”^①“人之生也柔弱，其死也坚强；草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折。强大处下，柔弱处上。”^②从事物的内在发展情况来说，新生的东西是柔弱的，但充满生机；到最强大时发展到顶点，会走向反面衰老而灭亡。这也是事物发展的辩证法。

老子还以“水”来比喻说明柔克刚、弱胜强的道理。他说：“天下莫柔弱于水，而坚强者莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。是以圣人云：受国之垢，是为社稷主；受国不祥，是为天下王。正言若反。”^③世间没有比水更柔弱的东西，但能把山体冲刷成江河，滴水穿石，水能克火，都可说明弱之胜强。同样，“受国之垢”，接受国家的屈辱，反而能奋发图强，中国近现代革命史也说明了这个道理。与推行霸权主义的发达国家相比，今天我们虽是发展中国家，经济文化都处于弱势，但我们居于“柔弱处上”的地位，发展的前途就是能克服强敌。这一点可以说正是老子思想给予我们的启示。

根据“正言若反”的原则，老子提出“不争”“无为”。这些看似消极退让的话，其实在斗争策略上是后发制人。“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲取之，必固予之，是谓微明。”^④这在策略上就是以退为进，欲取先予，后发制人，而取胜的先机已在见微知著了，此乃“是谓微明”。

由于老子认为事物的矛盾总是向对立面转化，因而提出“不争”的观点。他说：“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。是以圣人抱一为天下式。不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。夫唯不争，故天下莫能与之争。故之所谓‘曲则全’者，岂虚言哉？诚全而归之。”^⑤这里所谓“不争”，只是潜藏策略，自己不显山露水，不主动出击。虽有点委曲求全，但最终令到对方“莫之能争”。据此，他又说：“善为仁者，不武；善战者，不怒；善胜敌者，不与；善用人者，为之下。是为不争之德，是谓用人之力，是谓配天古之极。”^⑥这是以不争达到争胜的目的，并认为是符合天道准则的。“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，瞻然而善谋。”进一步论证了“不争而善胜”是相反而相成的。

老子“以退为进”的思想，还直接地体现在战争观上。“用兵有言，吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺。是谓行无行，攘无臂，扔无敌，执无兵。祸莫大于轻敌，轻敌几丧吾宝。故抗兵相若，哀者胜矣。”^⑦这是一种固守反击的策略，不贪功冒进，但也告诫不能轻敌，认为哀兵必胜，仍然显示出他在战术上对于敌人的重视。老子以静制动、以退为进和后发制人的思想策略，对于我们今天在挑战与机遇并存的情况下，如何迎接挑战，求得机遇，走向世界，应当有所借鉴和启示。

① 《老子》第五十二章。

② 《老子》第七十六章。

③ 《老子》第七十八章。

④ 《老子》第三十六章。

⑤ 《老子》第二十二章。

⑥ 《老子》第六十八章。

⑦ 《老子》第六十九章。

三

以上表明，老子的思想表面上是贵柔、消极退让，其实有着丰富的军事辩证法思想。过去有人说《老子》是部兵书，大概亦多少有些根据。不过，老子的政治态度，当时可以说是属于“反战派”。如说：“以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还；师之所处，荆棘生焉，大军之后，必有凶年。”^①又说：“夫兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处。君子居则贵左，用兵则贵右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上。胜而不美，而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可得志于天下矣。吉事尚左，凶事尚右。偏将军居左，上将军居右。言以丧礼处之。杀人之众，以悲哀泣之，战胜以丧礼处之。”^②老子的反战思想，认为用兵是不得已，即使战胜也不值得庆贺，只能用丧礼的仪式去处理。老子与孟子一样反对战争，孟子只想说服国君行仁义，而老子虽反战却不怕作战，并且能以柔克刚，制胜强敌。当今的国际形势，我们主张世界和平，但也不怕霸权主义的战争威吓。这也可以说是老子思想对我们的启示。

进入21世纪，霸权主义除威胁社会和平外，还破坏自然生态环境。我们认为，和平与发展应该是时代的主题，老子讲“道法自然”就是主张和追求人与自然的和谐相处，这与儒家讲“天人合一”有相同之处，但与荀子讲“制天命而用之”则有所区别。“道法自然”，重点是个“法”字；“制天命而用之”，重点是个“制”字。从自然观来说，前者是效法即顺应自然之意，后者是驾驭带有征服的意思。当今科技开发多属于后者，如不超过自然界可以接受的程度，可以增加物质财富，造福人类，正面效应是主流。但是，不恰当地过度开发，就会走向反面，变成污染环境，破坏生态平衡，最终必然受到大自然的惩罚。

值得注意的是，消耗地球能源最多、污染贻害最大的是以美国为首的发达国家，但布什政府偏偏又拒绝《京都议定书》。可见，霸权主义既威胁世界和平，又拒绝环境保护，实为人类的大敌。老子思想既能应付挑战，保卫和平，又注意保持环境生态，因此，我认为中国传统文化走向21世纪，对付“全球化”的挑战，老子思想应该有其不容忽视的当今价值。

“道法自然”是老子的核心思想。他认为，风霜雨露等自然现象是无须人力的，“天地相合，以降甘露，民募之令而自均”^③。万物为道所生，为德所养，所以，“道之尊，德之贵，夫募之命而常自然”^④。即使是圣人，也只能“以辅万物之自然而不敢为”^⑤。老子强调要顺万物之自然，只发挥人的主观能动性是不够的，但这种思想用于自然界，对保护人类生存环境的生态平衡，仍然有它的积极作用，对当今的环保工作，亦会有所启示。

① 《老子》第三十章。

② 《老子》第三十一章。

③ 《老子》第三十二章。

④ 《老子》第五十一章。

⑤ 《老子》第六十四章。

论道家思想的传播与文化走向

——对李锦全先生道家研究的梳理*

曹智频**

道家文化是一种迁延几千年的文化现象，从符号学的角度看其历时性传播，它首先表现为一个文本意义的演化过程，这是一个不断学理化的过程；其次是文本功能的内化过程，这是一个不断生活化（生命化）的提升过程。这构成了道家文化的传播的独特模式。即着眼于主体个性，在与主流文化的激荡中或同构或互补，延续至今，构成了中国传统文化的生命主题。李锦全先生对道家文化有过系统而独到的研究，他或专篇或宏观地对道家思想传播这个专题勾画了一个纲领性思路。本文就此理路，提出一点学习体会。

一、道家原典文本的意义演化

文本的传播，包含着文化意义和文化功能两个方面。其中与意义传递同步的还有意义创新的过程。因为文化的传播在某种意义上讲就是文化“再创造”。这不仅能够实现自己定位，还能繁衍出新的文化意义。道家原典的文化意义的传播就贯穿着这两个方面的内容。

道家文本中被确定和繁衍的对象就是老庄思想的核心概念——道。而对于道的传承，就在于对其文本意义的阐发，有两个传播方向：一个是道教的路子，一个是玄学的路子。玄学与道教，思想渊源都来自道家，但由于哲学与宗教不同，故在理论思维的表现方式上是有差异的。加上当事者的社会地位、政治态度、文化教养等方面也各不相同，所以对先秦道家的原型思想，表现出各取所需的倾向^①。从道教路子看，“玄之又玄”的道与道教有其“先缘”性。由于老子的“道”，有些神秘；同时书中还宣扬“长生、久视之道”^②，讲“死而不亡者寿”^③，老子本人最后“莫知其所终”，这为神仙方士提供了可以依托附会的资料。《庄子》更描述了不

* 本文原载《广东社会科学》2009年第2期，第51-55页。

** 曹智频，华南理工大学新闻与传播学院副教授。

① 李锦全：《老子政治哲学的矛盾两重性与道家思想的历史作用》，《人文精神的承传与重建》，广东人民出版社1995年版，第165页。

② 《老子》第五十九章。

③ 《老子》第三十三章。

少所谓“神人”、“至人”、“真人”，谈辟谷行气、吐纳导引等修养之术。所以后来道教将老子奉为教主，庄子也被奉为南华真人，其著作成为道教的主要经典。这也使道教成为了一种以个体生命安顿和生命目标实现的生命宗教，而不是以社会环境为主题的秩序宗教。

具体而言，《老子想尔注》要将哲学演化成宗教，将原来“道”的宇宙的本原解释成为宇宙和人世间的主宰。这在总体精神上和道家合拍，从哲学到宗教，“道”成为两者之间的接合点，老庄的世界观最终是归根复命、任天安命。自然的天道终于变成了司命之神，文本被赋予了一种宗教精神。这既说明了道家原典的宗教缘起，也表明文化意义在传播的同时还意味着一种意义创新。

此外，道教在之后的传播中直接影响了禅宗的观点。李先生提出，庄子讲道“在屎溺”，而南宗亦讲佛法在“屎溺中”，不知是巧合还是由于观点相同^①。这应该是在庄子的极端自我的基础上，提出了大众的佛的境界追求，使芸芸众生都拥有属于各自的一尊佛。完成了原为一个人或数人所独有的精神资源转化为众人共享资源的过程。既然众生若悟就可以成佛，佛在众人心中，也可以在任何地方。这与庄子说的道是“无所不在”，是完全相同的进路。这足以说明老庄思想。在传播过程中超越了以前的道教单纯的语言篡改，而走向了思维深层。可见，“禅宗思想是庄、老思想的哲人之慧，而不是佛教徒的立身行事”^②。这也正好说明道家文化经过两次蜕变，其文化功能同文化意义一样开始凸现了出来。

与此相类，老庄思想走向玄学化的过程也鲜明地表现了这样一个相近的创新过程。魏晋时期，道家思想除演变为道教外，另一途径是向思辨化的玄学方向发展。何晏、王弼开创“正始玄风”，提出“天地万物皆以无为本”的中心思想，就是道家崇尚的“自然”。同时还认为“万物以自然为性”^③。而“名教”也是从“自然”而来。这是为纲常名教找寻合理依据。其思路是从“无”到“有”到“独化”的玄学发展，纯粹成为了一种迎合政治追求而阐发的道理。而理学家的理本论则与老庄的道本论无论在本体认识和思维方式上都极为切近^④。二者都从语言表达上下功夫，将概念置换，并逐步深化为与各自社会环境相适应的理论模式。与宗教路子相似，哲学路子也是由概念置换而实现了内涵的创新。

道家本体的“道”，到魏晋时期，开始走向一种文化融合。之后，中华文化的多元化走向了另外一种样态。陈白沙就为此付出了他的努力。他提出：“道超天地原无一，人与乾坤本是三。”^⑤“道不可状。”他认为在自然界和人类出现以前，先有一个“道”存在。“道”是超于形气之上，无内外，无始终，在时间、空间方面都超越于物质世界，是创化天地万物的本源^⑥。陈白沙的思路与禅宗相似，但他侧重于老庄思想中的自然本体论。主张为学“贵疑”，形成“学贵乎自得”和“以自然为宗”的思想体系，其自然思想由老庄的状态观演化成了一种本体

① 李锦全：《对慧能改革黄宗教义的一点探索》，《李锦全自选集》，中国文联出版社2000年版，第271页。

② 麻天祥：《中国禅宗思想发展史》，湖南教育出版社1997年版，第35页。

③ 王弼：《老子》第二十九章注，《老子道德经注》，见楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第65页。

④ 曹智频：《文化潜流：庄子“道”论的后世遗响》，《宗教学研究》2000年第2期，第111-116页。

⑤ 陈白沙：《次韵张东海》全集卷八，《陈献章集》，中华书局1987年版，第499页。

⑥ 李锦全：《论陈白沙哲学的历史地位和作用》，《李锦全自选二集》，中国文联出版社2000年版，第217页。

意义。他也强调庄子所谓的“工夫论”，提出：“去耳目去离之用，全虚圆不测之神。”讲内心求理，强调静坐方法，“观书博识，不如静坐”^①。从原典意义看，白沙贯通了老庄自然生命观，彰显了自然从本体到认识的统一性，它表征着文化功能层面的社会批评意识和生命安顿意识的一致性。

二、道家原典文本的功能传播

众所周知，有了一定意义世界，也必然随之而有既定的与之相一致的价值世界。一定的文化意义的出现必然会产生相应的文化功能。道家文化的传播就表现为各个不同时代中代表人物的典型人格形象贯通迁延的一面，也表现在政治决策者的治国方略的继承的一面。从文化功能看，老庄思想在传播中既表现为一种生活态度也表现为一种社会观念。历代思想家代表的人格定位和政治方略就反映了道家文化在传播过程中的创新和变化。

道家原典中“顺世”的“世”，是人的世界。“顺世”以人类的主体性为前提，强调生命中心主义观念。当我们从群体意义来讨论生命精神的时候，道家无为政治就顺理成章、言之成理。从人类发展历史进程看，人的社会化成越来越替代了人的个体的生命化主题，而后者也越来越趋于无助。道家原典的文化功能表现为个体人生态度上两种截然不同的模式：“弃世”和“用世”。这使老庄思想在历史长河的流传中超越了本来的面貌，色彩更加丰富。

一方面，道家既主张顺应自然，认为一切都非人力所能改变，所以对人的“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉”等等，都说成“是事之变，命之行也”^②，都是由命运所支配。道家从消极避世和超现实的幻想中来保存自己，最终不能摆脱“知其不可奈何而安之若命”^③的人生归宿。从现象上看，道家鄙弃物质文明，要人们返朴归真，以寻求精神上的解脱，这成为先秦道家在人生价值观上的共识，成为了中国古代十分典型的人格模式。

老庄的追随者，最早以陶渊明为代表。他认为“大钧无私力，万利自森著。”^④“草荣识节和，木衰知风厉，虽无纪历志，四时自成岁。”^⑤从自然的变化和表现来理解生命自然存在和生态自然发育的过程。他认为自然像陶钧一样，万物变化都有它必然的道理。尽管陶渊明一生穷困，但他以虚化的社会认识来安顿自我的梦想，以一种全然的空无之境来寄托自己的现实困顿。其后，这种模式逐步成为了失意人生的栖息地。此后更有学者以老庄为目标来表达自己的理想，所谓清诗健笔何足数，逍遥齐物追庄周，就是苏轼道家思想的流露。其实，无论陶潜还是苏轼，都是典型地对庄子“弃世”观点在后世的解读模式。

与上述厌世的观点相反，也有人从“用世”的角度传播了道家文化积极的一面。唐代社会物阜人丰、生产力水平极高，社会开始强化人的自我意义。所以，即便是佛教传统上的“我为佛用”的观念，也开始走向在成佛道路上的“佛为我用”的转变。慧能禅学注重自我解脱，通

① 陈白沙：《与林友》全集卷四，《陈献章集》，中华书局1987年版，第269页。

② 《庄子·德充符》，《老子·庄子·列子》，岳麓书社1994年版，第21页。

③ 《庄子·人间世》，《老子·庄子·列子》。

④ 陶渊明：《裨释》，《陶渊明诗集》，远方出版社2006年版。

⑤ 《桃花源记》，远方出版社2006年版。



过净化人心来成就独立人格，自行把握人生真谛，并获得精神上的自由。可见，慧能着手开解庄子的消极意义，他着眼于独立自我，提出人的存在意义和价值。这就是他在佛教史上所作出的主要贡献。而之后的陈白沙也强调自我回归，自我的独立人格，强调人们的思想和个性解放。这是道家文化在历时性意义上的演化，从消极的顺世走向了一种张扬自我的模式。

上述两种明显歧义的文化现象也表现在后世的社会观念方面。一方面隐者和避世之士据此以反对时政。他们所从事的文化创造和思想批判，往往与封建正宗相对立而处在异端地位。另一方面“务为治”一派为统治者出谋献策，博取众家，通过儒、墨、法等多元互补，从而成为主流传统文化的理论框架和思维方式的建构者。黄老学派就是这一方面的代表。这种刚健有为的思想主张，正好应对着道家思想人格顺应时代、主动积极的人格形象。

另一方面，老庄思想中典型的社会批评观念超越了“务为治”的对当世的正面认同，走向了时代文化的对立面。后世不少对社会现实不满，对现存制度提出怀疑和进行批判的思想家和学者的思想受到庄子的影响。庄子思想对那些不满封建礼教的知识分子可以产生一些离心作用，触发一些消极的对抗情绪。如嵇康提出“越名教而任自然”的命题以反对朝政。从文化发展的角度看，嵇康的思想是对主流文化的抵制，以一种本体的文化回归来对抗后天的文化约定，合理但不合法，客观上只是对老庄思想的“借用”^①。本质上，他只是稍微修改了老庄的消极抵制态度而已。

明代的李贽针对当时社会的虚伪和遭受蒙蔽的人心，倡导童心，鼓动社会张扬本性和自然的生命节奏。他从道家个性培养出发，倡导一种社会风气来抵制时代的压制，较之玄学对道家的创新意义更强。而那种强烈的现实批判精神，在宋元之际的邓牧思想中反映更为鲜明，他追慕老庄的避世思想，强烈抨击君主制度，认为人民起来斗争是必然的：“人之乱也，由夺其食；人之危也，由竭其力。”^②从而使道家文化的社会批判走到了一个极端。

从传播学的立场看，这种文化现象的出现是必然的，也是合理的。毕竟，“当一个自我产生之后，从某种意义说它为自我提供了它的社会经验，因而我们可以想象一个完全独立的自我。但是无法想象一个产生于社会经验之外的自我”^③。这个社会性的自我，随着不同时代社会的变迁而变化，道家原典就保留着这种一以贯之的文化精神，呈现出不同的表现形式。这不但可以从文化意义和文化功能来体现，更可以从文化学本身来探讨。

三、道家文化传播的文化学解读

文化学主要讨论文化构成和文化系统之间的相互关系。从文化传播的角度来理解，道家文化的传播则必然涉及到两个问题：一是道家文化的结构性特征，二是作为主流文化的儒家文化对道家文化传播的影响。一方面，文化系统包含着物质的、制度的和精神的内涵三个组成部分，其文化渗透力也由前至后减弱。从道家文化的传播形态看，其宗教形态侧重于生命模式，

① 李锦全：《中古时期道家文化的演变与分流》，《李锦全自选集》，中国文联出版社2000年版，第263页。

② 邓牧：《吏道篇》，《洞霄图志》，载《四库全书总目》卷一百六十五，中华书店1959年版。

③ 米德：《心灵、自我与社会》，载张国良主编：《20世纪经典传播学文本》，复旦大学出版社2005年版，第169页。

强调个人的生命体验和境界追求。反映在文化形态上，只能在精神层面，其学理层面都侧重于本体探讨，属于精神文化形态。这说明道家文化传播在文化竞争中是处于弱勢的，在效果上也只能是局域的，不可能成为主流文化。

历史表明，道家文化在中国历史上除了汉初的黄老道时期就一直处于非主流文化的地位。两汉时，时人在强势的儒家文化影响下，最多也只是借以“自广”。其后即便是走向民间的道教，也在典仪规制方面趋于对儒家伦理的服从。道教早期所定戒律，就注意到要不违反儒家的忠孝信条。虽然无论是文化意义还是文化功能在不同的历史时期有不同的表现。但道家 and 儒家思想的融合，“儒道兼综”成为玄学的基本特征。就其目的而言，从魏晋玄学发展的主流来看，都在力图调和名教与自然的矛盾^①。这正好说明了道家文化在传播过程中，开始从先前的操作性模式回归到其学理探讨的层面，走向了与主流文化融合而内外两条线互相依托的格局。

由于儒家的伦理道德强调社会生存环境的有序化和人性表现的奴性化，本质上桎梏人性，不利于个性发展和自我张扬。这也产生了道家文化传播的机缘。因为，“社会控制，不仅不会扑灭人类个体，不会湮没其有自我意识的个性。相反，实际上乃是个性的基本要素，与个性不可解脱地联系在一起”^②。道家侧重于生命意义的价值定位，与儒家文化强化于社会性意义的价值取向截然相反，这造就中国传统文化人格的矛盾互补的复合特征。对这种人格的认识，只有从文化传播的角度来解释，才可以理会出中国传统发展中经典人物在思想观点和人生态度上的矛盾状态。这主要是由中国传统文化传播过程中主流文化和次流文化之间的矛盾而依存的关系引起的。

总之，道家文化，在中国流传迁延了几千年，经历了诸多的变化，其传播历程，包含了其思想的流传、主题的延演、精神的互动、生命的安顿、社会的批判和文化的转化。既表现为作为文化现象的道家文化意义的传递和渗透，各种信息代码的时空流变和共享，也表现为后来的人们对道家文化功能的符号化、生活化过程，更表现为主流文化和非主流文化之间的激荡、排斥、批判和创造的艰辛历程，使道家文化在传播过程中从一种被边缘化、主观游离态走向了合乎思想进程的、强调独立自我的、影响至今的文化人格。

^① 李锦全：《论儒家思想的包容性及其发展路向》，载《李锦全自选三集》，中国文联出版社2001年版，第264页。

^② 米德：《心灵、自我与社会》，载张国良主编：《20世纪经典传播学文本》，复旦大学出版社2005年版，第169页。

老子与夏族文化*

王 博**

任何一种思想的发生都有其深刻的社会背景，而同时亦有其不容忽视的思想根源，也就是说，都要以前人的思想资料为基础。老子曾经说过“天下万物生于有，有生于无”，这并不是说从虚无中生出有。其实老子所谓“无”也是一种有，只是由于其存在状态与有不同，所以才称“无”。这种存在状态的不同就在于：有是有形的，因而是可以感觉到的；无是无形的，因而是不能感觉到的。《墨子·非命》说：“有闻之，有见之，谓之有；莫之闻，莫之见，谓之亡（无）。”虽其有、无之意与老子不同，然其对有、无之解释仍可为老子所首肯。在老子看来，无虽然不能通过感觉来认识，却可以依靠玄览去把握。老子所谓“有生于无”表达的是他对天下万物来源问题的看法，其实也可以作为我们考察人类思想演化的一个通例。它一方面表明任何一种思想都有其来源，另一方面也指出这种作为来源的思想有时是隐而不显的。有些思想表面上看起来似乎是无源之水，但是，或许在进一步的研究之后，我们就会发现它们原来都有着古之渊源。本文就尝试对老子思想的古之渊源做一个初步的探索。

—

在雅斯贝尔斯所谓的世界历史的轴心时代，即约略相当于中国历史上的春秋战国时期，中国思想界出现了前所未有的文化繁荣局面。当时诸子并起，百家争鸣，一方面总结了此前中国文化发展的成果，另一方面又为以后中国文化的发展奠定了基础。司马谈曾把诸子归纳为道、儒、墨、法、名、阴阳六家；到刘歆那里，更增纵横、杂、农、小说四者而益之为十家。然十家之中，其对后世影响最巨者，当推儒、道。《刘子·九流》云：“道者玄化为本，儒者德教为宗，九流之中，二化为最。”此实为至当之言。儒家兴起于“礼坏乐崩”的春秋末世，而以“克己复礼”的面目出现，其与古代文化的承继关系是很明显的。孔子自称“述而不作，信而好古”。《中庸》亦言“祖述尧舜，宪章文武”，至韩愈更虚构出了一个尧舜禹汤文武周公孔孟的道统。韩氏道统之说虽为捏造，但也确实能反映出儒家有着悠久的历史渊源。现代哲学史家

* 本文原载《哲学研究》1989年第1期，第43-52页。

** 王博，北京大学哲学系。

亦普遍肯定儒家与古代文化的承继关系。但在道家与古代文化之间是否有承继关系这一点上，则产生了严重的意见分歧。道家“非仁义，薄周孔”的性格使得除少数人如胡适认为道家为古代文化的集大成者外，大部分人都否认或不能肯定其与古代文化有承继关系。方东美先生说：“我却认为：孔子自谓‘信而好古’，所以传承古代中国文化的并非周室守藏史的老子，而是由民间崛起的孔子——尚书这部中国最古的历史乃是他删定的，而诗经也是他收集的，他除了传诗，尚书，再把各国历史折中之成为春秋，至于三礼，也是儒家整理后才传下的。可见孔子真正‘信而好古’，古代历史、文学、礼仪的传统，都是儒家删定而传下来的。”^①

徐复观先生也说：“我国古代思想中的《诗》《书》《礼》《乐》，仁、义、知、忠、孝、信等，在道家思想中并未加以肯定；而道家以虚、无为体的思想，亦为道家以前所未有……儒家思想，是由对历史文化采取肯定态度所发展下来的；道家则是采取否定的态度所发展下来的。”^②

方、徐二氏之观点颇能代表中国哲学史界的流行见解。但流行的并不一定就是合乎事实的。在我看来，这种见解的根本缺陷一方面在其方法论上，即它首先假定了中国古代文化只是单线的，一元的。这样，在肯定了儒家继承了古代文化以后，就必然要否定与儒家不同乃至对立的道家也同样继承了古代文化。另一方面则在材料的理解和把握上，如徐复观先生虽承认“一个伟大民族文化的进程，在没有强大压力干涉之下，决不会只成为一条单线地、直线地前进。对于同样的客观环境、社会问题，可以产生多种不同的观点，提供多种不同的解决方法”^③，但他仍未能认识到老子思想与古代文化间的肯定关系。徐先生所谓“儒家肯定古代文化，道家否定古代文化”的说法各有一半是正确的，一半是错误的。儒家确实对古代文化持肯定态度，但并不是全部的古代文化，而只是其中的一系统；道家也确实对古代文化持否定态度，但也不是全部的古代文化，而是其中的一系统。换言之，儒家对古代文化（其中的一系统）也持否定态度，而道家对古代文化（其中的一系统）也持肯定态度。儒道两家对古代文化都既有肯定、也有否定，这才是历史的事实。

《庄子·天下》述诸子学说，其形式皆为“古之道术有在于是者……闻其风而悦之”，明确指出各家思想皆有古之渊源。且《天下》此说与孔子自谓“信而好古”、老子自称“执古之道”可互相参证，因此，我认为：老子和孔子都继承了古代文化的传统，而其思想面目之不同，在很大程度上是由于他们各自继承的传统之不同。这也就是说，中国古代文化并不是单线的、一元的，而是多元平行发展的。那么，中国古代文化主要包括几个部分呢？

在先秦诸子那里，我们常常会发现“三代”或“三王”的提法，“三代”即夏、商和周。关于三代关系，历史上多强调其相继的方面，如《论语·为政》：“殷因于夏礼……周因于殷礼。”但是正如著名历史学家张光直先生所指出的，这种观点是了解古史真相的重大障碍，需要做根本性的修正。不是纵的关系，而是“它们彼此之间横的关系，才是了解三代关系与三代发展的关键”，“总之，从新旧文字史料上看，夏商与商周在时代上都有相当的重叠。换句话

① 方东美：《原始儒家道家哲学》，台北：1983年，第47页。

② 徐复观：《中国人性论史》（先秦），台湾：商务印书馆，第3页。

③ 同上书，第313页。

说，商是夏代列国之一，周是商代列国之一。再反过来说，继承夏祀的祀是商代与周代列国之一，继承商祀的宋是周代列国之一。夏商周三代的关系，不仅是前仆后继的朝代继承关系，而且一直是同时的列国之间的关系。从全华北的形势来看，后者是三国之间的主要关系，而朝代的更替只代表三国之间势力强弱的浮沉而已”^①。强调三代间横的关系也就是强调其文化之平行发展与各自的独特性格，在这种理解之下，我们可以把中国古代文化看作是主要由夏族文化、商族文化和周族文化所构成的一个多元的统一体。

夏商周三大文化系统在平行发展的过程中并不是隔绝的，其间也有冲突和融合，这种融合在商周文化间表现得最为显著。鲁国是商族故地，周灭商后封周公之子伯禽于此，由于商是一个文化发展程度很高的部族，因此鲁仍沿袭商政，起用殷遗，保存了很多的商族文化传统。同时，鲁又是周文化之一重镇和代表，传说周公制礼作乐，后人更有“周礼尽在鲁矣”的赞叹，因而鲁国就成为殷周文化并存和融会之所。据《左传·闵公二年》记载，殷社（亳社）和周社在鲁国并祭，合称“两社”，这一事实正可作为上述分析的一个例证。儒家在这样的一个文化背景下兴起，而其创始人孔子又是此一文化背景下的一个典型人物——他是殷人后裔，又是周文化的服膺者（“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周”；“如有用我者，吾其为东周乎”），因而有人称孔子为殷周文化的综合者。我们至少可以这样说，殷周文化共同构成了儒家的思想来源，并在儒家思想中实现了一定程度的综合。

比较起来，夏族文化似乎仍保持着其独立发展的性格，这大概和下述事实有关：殷灭夏后，夏人或北移，或西流，或南迁，留居中原者亦大部窜居深山，沦为戎狄，因而基本与殷周文化处于隔绝的状态中；而继承夏祀的祀国似乎也未能很好地保存夏族文化，因而才有孔子“夏礼吾能言之，祀不足征也”的感叹。夏族文化的相对独立的发展一方面使其保留了比较古朴的面貌，另一方面也使它不广为人知。但是，夏族文化并未因此而销声匿迹，相反地，它由于有一个伟大的继承者和发展者而得到了复光，并成为后世中国文化的一个重要组成部分。这个伟大的继承者和发展者就是老子。

老子身为周室守藏史，其对古代文化之了解自然居于同时代人之前列，因此才有孔子问礼于老聃之故事。《老子》书中屡次言及“古之人”“古之善为士者”，宣称“执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪”，表明老子思想和古代文化间必有渊源关系。然老子所传之古之道与孔子所传之古之道实有根本差异，前已言及孔子所传乃殷周之道，那么，老子所传是什么呢？我认为，老子所传乃为夏道。下面，我将从几个方面来说明这一点。

二

由于文献资料和考古资料的双重缺乏，人们对夏族文化的认识一直是比较模糊的，但也不是一无所知。孔子说：“夏礼吾能言之。”表明孔子对夏族文化还是有一些了解的。“礼失而求诸野”，儒者想必是通过在民间辛勤探求、整理才知道夏礼内容的。《论语》中虽未言及夏礼内容，但稍后的儒家著作《礼记》对夏礼则有比较详细的记述，使我们可以据此了解一下夏族文

^① 张光直：《中国青铜时代》，第31页。

化的一般情形。

为了论述的方便，我将先把《礼记》^①中关于夏礼的重要记载并后人的注解引录如下：

《檀弓上》：“夏后氏尚黑。”说者曰：“夏道近人而忠，故尚黑。黑最卑下，近人者也。”“禹以治水之功得天下，故尚水之色。”

《表记》：“夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。先禄而后威，先赏而后罚，亲而不尊，其民之敝，蠢而愚，骄而野，朴而不文。”说者曰：“夏尚忠，忠则不欺于人，故尊命……敝蠢愚骄皆内之无知，野朴不文皆外之无矫饰。”“先禄后威先赏后罚皆是忠厚感人之意，故民知亲其上而尊君之意则未也。”

《表记》：“夏道未读辞。不求备，不大望于民，民未厌其亲。”说者曰：“夏道尚忠，忠者以行而不以言，故日未读辞。忠之俗衰，行虽修犹不足以使人信。”“未读辞，以其尊命也……不求备，不大望于民，即省刑罚薄赋敛之事。”

《表记》：“虞夏之道，寡怨于民……虞夏之文，不胜其质。”

《王制》：“夏后氏以飨礼。”说者曰：“飨则体荐而不食，爵盈而不饮，依尊卑而为献，取数毕而已。”飨礼示人以俭。

《明堂位》：“夏后氏牲尚黑。”

除《礼记》外，后世典籍亦有言及夏礼者，兹并引于下：

《尚书大传》卷七《略说》：“夏后氏主教以忠。”

《史记·高祖本纪》：“夏之政忠，忠之敝小人以野。”

《史记·货殖列传》：“夏人政尚忠朴。”

《盐铁论·诏圣篇》：“夏后氏不倍言。”

依上面之引述，我们可以将夏礼内容归结为以下几个方面：(1) 夏人尚黑。(2) 夏人尚忠信。(3) 夏人尚慈（省刑罚薄赋敛）。(4) 夏人尚俭。(5) 夏人尚水。(6) 夏人尚愚朴。

在与老子思想进行比较之前，我将先结合其他文献记载和地下考古资料对上述夏族习尚做一检证。囿于篇幅，检证范围将只限于尚俭、尚黑这两点。

据《左传·定公四年》记载，周初封晋于夏虚（夏人故地），并“启以夏政，疆以戎索”。“启以夏政”即因夏风俗，实由于夏人后裔之存在。由于夏礼与周礼不合，加之华夷之辨主要依据文化之标准，因此夏人后裔便被称为“戎狄”^②。“晋居深山，戎狄与之邻而远于王室”^③，此处“戎狄”即为夏人后裔（夏人被称为戎狄并不奇怪，甚至禹这位华夏文化英雄在《潜夫论·五德志》中也曾被称为“戎禹”）。宣公十六年，周定王享晋使随会，讲述各种享礼，有一种叫“体荐”。只对戎狄才行此礼。据孔颖达《左传》注疏，“体荐”就是“半解其体而荐之，为不食，故不解拆，所以示其俭也”。夏后裔此礼与《礼记》载“夏后氏以飨礼”之意正合，皆尚俭之谓也，足证《礼记》所说为实。此外，“背周道而用夏政”的墨子尚俭也可为一佐证。

《左传》中一件关于丧礼的记载可以表明夏人确实是尚黑的。公元前628年，晋文公卒，

① 本文所据乃善成堂藏版，苕溪范紫登先生原定之《全本礼记体注大全》，凡后人注解皆以“说者曰”名之。

② 参见杜正胜：《西周封建之特质——兼论夏政商政与戎索周索》，见《中国上古文论文集》上。

③ 《左传·昭公十五年》。

襄秦与晋战，晋人“遂发命，遽兴姜戎。子（晋襄公）墨衰经……败秦与崤……遂墨以葬文公。晋于是始墨”^①。晋为周族，根据周礼，丧礼应尚赤。但晋文公卒，襄公出征竟穿黑衣，这无疑同“遽兴姜戎”有关。盖夏人后裔姜戎尚黑，晋襄公为联合之攻秦，故采用姜戎丧礼之俗。此外，墨子尚黑（穿黑衣）亦可为一佐证。

夏人尚黑之俗在考古发现方面也得到了支持。山西襄汾县陶寺发现的龙山文化类型被多数考古学者肯定为夏族文化遗存，其中发现的陶器，相当数量为磨光黑陶，彩绘陶器一般都以黑色陶衣为地，与《韩非子·十过》载“禹作为祭器，墨漆其外而朱画其内”相合。此外，在被考古学界确认为夏文化遗存的河南堰师二里头文化一、二期，黑陶都占有很大比例。考古学者指出：“第一期陶器以夹砂黑陶和泥质黑陶居多，灰陶较少。素面磨光的黑陶占有一定比例。”二里头文化早期“陶质主要是泥质黑陶和砂质黑陶”^②。夏文化遗存中黑陶居多表明《礼记》所说“夏后氏尚黑”是有根据的。

上述材料足证夏人尚俭尚黑为实，以此类推，我认为《礼记》等有关夏礼的其他记载亦当言之有据，而非无稽之谈。若把前面概括的夏礼内容与老子思想做一比较，那么我们会发现二者之间存在着惊人的一致。

1. 老子尚黑，《老子》二十八章：“知其白，守其黑，为天下式。”四十一章：“大白若辱。”“辱”有黑义，与白相对。老子还多用“玄”字来修饰其所尊贵之道、德或能观照道之智慧，如“玄之又玄，众妙之门”，“玄德”“玄鉴”“玄览”，而玄亦有黑义。

2. 老子尚忠信。老子虽然否定了仁、义、礼等的价值，但他仍肯定了忠和信的价值。老子主张“言善信”“信言不美，美言不信”“信不足焉，有不信焉”，而且道之中即“有信”。盖忠信为文化之根本，《礼记·礼器》云：“忠信，礼之本也。义理，礼之文也。”在老子看来，以“文”为特征的周礼实际上破坏了作为文化根本的忠和信，反而成了导致社会纷争的根源，故称礼为“忠信之薄而乱之首”。

3. 老子尚慈。老子列慈为“三宝”之首，认为：“夫慈，故能勇……夫慈，以战则胜，以守则周。天将建之，如以慈垣之。”老子攻击统治者“损不足以奉有余”“食税多”的暴虐统治，认为天之道应该是“损有余以奉不足”。老子还主张对善人和不善人应平等对待，“善者，吾善之；不善者，吾亦善之”，“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物”。在老子“不仁”外表的背后实掩藏着一颗对社会和百姓的慈爱之心。

4. 老子尚俭。俭也是老子“三宝”之一。老子认为“俭，故能广”，“治人事天莫若啬”，“啬”是“深根固柢、长生久视之道”，反此道而行则必置于死地，“舍其俭，且广……则死矣”，所以圣人“去奢，去甚，去泰”。老子所倡导的“无为”其实就是“俭”的原则在行为上的体现。老子说：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为。”这“无为而无不为”，即“俭，故能广”在行为上之应用。

5. 老子尚水。老子哲学的最高范畴是道，《老子》书中常以水喻道。八章：“上善若水。水善利万物而不争，居众人之所恶，故几于道矣。”七十八章：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者

① 《左传·僖公三十三年》。

② 《夏文化论文选集》，第167、208页。

莫之能先，以其无以易之也。”四十三章：“天下之至柔，驰骋天下之至坚……吾是以知无为之有益。”老子对水的赞美几近于崇拜了。

6. 老子尚愚朴。六十五章：“古之治天下者，非以明民，将以愚之。”二十章：“我愚人之心也哉……我独顽且鄙。”老子视朴为道，认为：“道恒无名，朴虽小而天下莫能臣，侯王若能守之，万物将自宾。”老子视仁义、圣智、巧利为文饰之物，不足以治国，“故令之有所属，见素抱朴”。若能以朴治国，则天下自然太平。三十七章：“镇之以无名之朴……天下将自正。”

老子思想与夏族文化之间在上述诸方面表现出的惊人的一致，绝不能看作是一种偶然的巧合，而只能认为是它们之间存在着承继的关系。

三

汉初具有道家思想倾向的著作《淮南子》，曾数次称道越王勾践卧薪尝胆灭吴报仇的经历，并将其得胜之道与老子思想联系起来。《道应训》云：“越王勾践与吴战而不胜，国破身亡，困于会稽，忿心张胆，气如涌泉，选练甲卒，赴火若灭，然而请身为臣，妻为妾，亲执戈为吴兵先马走，果禽之于干遂。故老子曰，柔之胜刚也，弱之胜强也，天下莫不知，而莫之能行，越王亲之，故霸中国。”《人间训》亦有类似说法，囿于篇幅，此处从略。

《淮南子》将勾践灭吴之事与老子思想联系起来，确为远见卓识。窃观《国语》所述越人之思想从天道到人道皆莫不与《老子》五千言之微言大义冥合无间。兹列表将其归纳于下：

《老子》

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。

甘其食，美其服，安其居，乐其俗。

持而盈之，不如其已……功遂身退，天之道也。

保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能敝而新成。

自见者不明；自是者不彰；自伐者无功；自矜者不长。

果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄。

圣人……光而不耀。

动善时。

勇于敢则杀，勇于不敢则活。

舍慈且勇……死矣！

以道佐人主者，不以兵强天下。夫兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处……兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上。

天之道，不争而善胜。

圣人之道，为而不争。

以其不争，故天下莫能与之争。

反者道之动。

大曰逝，逝曰远，远曰反。

周行而不殆。

始制有名，名亦即有，夫亦将知止，知止可以不殆。

曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。

言善信。

信言不美，美言不信。

《国语》

（越）王曰：“越国之中，富者吾安之，贫者吾与之，救其不足，裁其有余，使贫富皆利之。

洁其居，美其服，饱其食。

天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。

（越灭吴后，范蠡）遂乘轻舟以浮于五湖，莫知其所终极。

夫圣人随时以行，是谓守时。天时不作，弗为人客。

夫勇者，逆德也，兵者，凶器也……阴谋逆德，始于人者，人之所卒也。

争者，事之末也。

圣人之功，时为之庸，得时不成，天有还形。天节不远，五年复反。小凶则近，大凶则远。

天命有反。

古之善用兵者，赢缩以为常四时以为纪，无过天极，究数而止。

阳至而阴，阴至而阳；日困而还，月盈而匡。

夫越王好信以爱民，四方之民归之。”

老子思想与越文化之间的这种一致性也是很令人惊奇的。考越人乃夏族人后裔，《史记·越王勾践世家》云：“越王勾践，其先禹之苗裔，而夏后帝少康之庶子也。封于会稽，以奉子禹之祀。”《吴越春秋·越王无余外传》第六云：“禹以下六世而得帝少康，少康恐禹祭之绝祀，乃封其庶子于越，号无余。”故越文化可视为夏族文化的一个分支，由此观之，则老子思想与越文化之一致正可作为老子思想与夏族文化有渊源关系的一个证明。

此外，在《尚书》及《左传》等关于禹及夏人后裔的记载中，也可以反映夏族文化的某些特征。《尚书·大禹谟》^①记载舜欲让帝位于禹，禹谦让不受，欲推皋陶，帝舜曰：“来！禹！降水做予，成允成功。惟汝贤，克勤于邦，克俭于家，不自满假。惟汝贤，汝惟不矜，天下莫能与汝争能，汝惟不伐，天下莫与汝争功。”由禹所代表的夏民族的文化特征——柔弱谦下、功成弗居、勤俭不争——在老子思想中都有集中的体现。而夏禹顺水之性，以疏导的方法治水，正是对老子自然无为思想的一个说明。

《左传·僖公二十四年》记载：“即聋、从昧、与顽、用器，奸之大者也。……耳不听五声之和为聋，目不别五色之章为昧，心不耐德义之经为顽，口不进忠信之言为器，狄皆则之，四奸具矣。”此为贬低狄人语。前已述及，狄人乃夏人后裔，民风愚朴，犹存夏之习俗，这在以

^① 《大禹谟》古文尚书有，今文则无。笔者以为，不管古文尚书是真或伪，《大禹谟》之作必皆有所本，故仍可利用。

“文”著称的周人看来，自然是聋、昧、顽、嚣了。然观老子思想。则正与狄人之俗相合。《老子》十二章云：“五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽”，与周人之语正相反对。老子还在肯定意义上使用昧、顽等词，如四十一章：“明道若昧”，二十章：“众人皆有以，我独顽以鄙。”老子之思想虽背周礼，然与夏道正相合也。

四

与先秦其他哲学流派和儒家、墨家相比，老子思想有一重要特点即宇宙论在其哲学中占一个很重要的地位。孔子囿于人道而不言天道，墨子也并未跳出人事的圈子去考虑宇宙起源的问题，在这一方面，只有老子是个例外。老子哲学的最高范畴——道——不仅是一个价值论的范畴，更重要的，它还是一个宇宙论的范畴。道是先天地而出现的一个混成之物，并且是天地万物的总根源。老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物”，“无，名天地之始；有，名万物之母”，“天下万物生于有，有生于无”。老子对宇宙论问题的关心与单纯以“崇德、利用、厚生”为目标的儒家大异其趣，其原因何在呢？我认为，这应该到老子思想所承继的夏族文化中去寻找。

人们或许都知道《列子·天瑞篇》中记述的杞人忧天的故事，“杞国有人忧天地崩坠，身亡所寄，废寝食者；又有忧彼之所忧者，因往晓之，曰：‘天，积气耳，亡处亡气……地，积块耳，充实四虚，亡处亡块’。”杞人是夏族人的后裔，透过“杞人忧天”这样一个貌似荒诞不经的故事，我们可以知道夏族人对宇宙起源问题有着浓厚的兴趣，以至于到了废寝忘食的地步。但是，更集中地反映夏族人对宇宙起源问题的关心的还是神话。

与世界其他民族相比，中国的创世神话既稀少又记述较晚。第一位具有创世身份的神是女娲，关于这位女神的最早记载见于屈原的《天问》“女娲有体，孰匠制之？”当然，这并不是说女娲神话到屈原时才出现，因为很显然，一个神话从开始流传到被记录下来必然要经过很长的一段时间，而且一般来看，创世神话的产生在时间上是居神话系列之首的。人们最先关心的对象并不是自己，而是天地万物的来源。《说文》云：“娲，古之神圣女，化万物者也。”《易·乾凿度》郑玄注：“女娲……导人神运轴，腾天元气，令物生生相续，新新不停。”从先民把女娲奉为创世者来看，此神话当产生于上古母系社会时期。

在汉代文献记载和画像中，女娲和伏羲皆一并出现，其身份为兄妹兼夫妻。二神皆人面蛇（龙）身，表明他们是以龙（蛇）为图腾的部族所信奉之神。闻一多先生据此认为以龙为图腾的“夏禹与伏羲是一家人”^①，骆宾基先生则更以伏羲与夏禹为同一人^②。果若此，则以伏羲、女娲为夏族人之神话人物，当非无据。

神话是人们最初的世界观，它为稍后产生的新世界观——哲学——提供了丰富的思想资料。从世界范围内哲学思想的发生来看，无论是西方，还是印度，都与神话有着极密切的关系。在这方面，中国的老子哲学也不例外。老子称道是“自今及古，其名不去”，此绝非虚言，

① 《神话与诗·伏羲考》。

② 参见骆宾基：《人首龙身的伏羲氏夏禹考》，载《上海社会科学院学术季刊》1986年第2期。

从《老子》书来看，老子对道的描述之背后正有着那位创世女神女娲的影子。老子常用始、母来指称道，而始和母皆为称呼女性之词^①。在第六章中，老子更是说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”已有学者指出，浴、月一声之转，故可相通，因此浴神即月神。月亮由亏而盈，如屈原《天问》“月光何德，死而又育”，故称不死。而月神不是别人，正是女娲，汉代砖像中女娲上方常有一月亮即可证明此点。故浴神可称玄牝，实即月神女娲。女娲为“化万物者”，故可称“天地根”，“令物生生相续，新新不停”，故可谓“绵绵若存，用之不勤。”

我们说老子在其对道的阐述中吸收了创世神话的因素，但老子的道论在本质上与创世神话是不同的。神话的一个重要特征是把自然或社会的力量人格化，而老子的道则完全失去了人格化的意味。道“象帝之先”，其本质特征是自然无为，“夫道之尊，德之贵，莫之命而常自然。”而且老子在“人法地，地法天，天法道，道法自然”的形式下，还力图把人自然化，所以极力推崇人的赤子状态，而在赤子状态中，人便完全是顺自然而行了（如“不知牝牡之合而媾作”之类）。老子由对神话人格化特征之否定，而走向了对人的自然化的肯定。这种做法虽有走极端之嫌，但老子哲学的伟大意义也正正在此，因为人类的认识就是在这种两极对立的过程中发展起来的。

五

先秦的哲学家们都生活在一个社会动荡的时代，其思想之发生一开始就和救世之弊有着密切的关系，因此，他们几乎都有自己的理想社会图景。就孔子而言，则其理想社会当与周代相去不远^②，且力图兼综三代之文化^③。而庄子的理想社会则与孔子的大相径庭，相去甚远。《庄子·马蹄》云：“夫至德之世，同与群兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉？同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。”《盗跖》亦云：“神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害心，此至德之隆也。”庄子所描绘之理想社会真好像是现代人笔下的一幅母系社会画面。

老子也有自己的理想社会，但它既不像孔子的那样文明，也不像庄子的那样素朴，而是介于素朴和文明之间的一种社会状态。《老子》八十章对其理想社会做了一个描述：“小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”这是一幅以农为主的、封闭的部落社会的画面。可以看出，这样的社会已经跨入了文明社会的门坎，因而并不是像庄子所描写的“至德之世”那样的一个很原始的社会。冯友兰先生说：“《庄子》中讲的理想社会和《老子》中讲的理想社会好像是相同的，其实亦不同。《老子》所讲的理想社会是守其素朴知其文明，在其中亦有舟车、亦有甲兵、亦有文字，不过

① 《说文》：“始，女之初也”。

② 孔子说，“吾从周”，“为东周”。

③ “颜渊问为邦。子曰：‘行夏之时，乘殷之辂，服周之冕。’”——《论语·卫灵公》。

是无所用之。《庄子》中所讲的理想社会就只有素朴这一面。在他所描写的理想社会中，不但用不着舟车、甲兵及文字，它本来就没有这些东西，也不知道有这些东西。”^①此外，在老子那里，同在孔子、墨子甚至庄子那里一样，即使在其理想社会中，也没有否定天子、王侯存在的合理性。事实上，他们都是以天子、王侯的存在为前提条件来构造其理想社会图景的。因此，老子的理想社会不可能是一个原始共产主义式的社会，而只能是一个已经跨入文明社会即阶级社会门槛的社会。

这样的—个理想社会与史料中记载的夏代社会的面貌是相似的。《左传·哀公十年》载：“禹合诸侯于涂山，执玉帛者万国。”《淮南子·原道训》称：“昔者夏鲸作三初之城，诸侯背之，海外有狡心。禹知天下之叛也，乃坏城平池，散财物，焚甲兵，施之以德，海外宾服，四夷纳职，合诸侯于涂山，执玉帛者万国。”此与老子所述正合。“坏城平池”则“舟车无所乘之”；“散财物”则百姓“甘其食，美其服”；“焚甲兵”则“有十一百人之器而勿用”，“甲兵无所陈之”；“施之以德”则百姓“乐其俗，安其居”。而“执玉帛者万国”则正反映出夏代社会是一个由众多小邦组成的“联邦式”的统一社会。“万国”虽不一定为实指，但其每一国必皆很小。《战国策·赵策三》载：“古者，四海之内分为万国，城虽大，无过三百丈者，人虽众，无过三千家者。”面积三百丈，人口三千家之内的邦国自然是“小邦寡民”“鸡犬之声可以相闻”的了。而自殷商以来，邦国越来越少，其面积越来越大，人口也越来越多，到春秋末老子之世，则已有千乘、万乘之主出现，可以“挟天子以令诸侯”了。《吕氏春秋·用民》：“当禹之时，天下万国，至于汤而三千余国，今无存者矣。”这种情况自然已和老子之理想社会——“小邦寡民”——相去甚远了。又老子提出“使民复结绳而用之”亦与夏代结绳记事的情况正合。徐中舒先生等认为，从现有的出土遗存和文字发生发展的历史来看，夏代尚未出现文字，二里头文化中发现的一些符号和图像，基本上还是记事符号。而在文字出现以前，人们普遍采用结绳等手段记事，《易·系辞》云：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察。”徐中舒先生等据此认为夏代仍运用“结绳刻木等等记事方法”^②，这种推断还是很有根据的。

此外，《老子》书中至少还有两处可以表明老子的理想社会和夏代社会的密切关系。

1. 《老子》二十八章：“知其白，守其黑，为天下式。”在这里，白与黑并不仅仅是两种不同的颜色，而实在是两种不同的文化符号。《礼记·檀弓上》记载：“夏后氏尚黑……殷人尚白。”因此，黑可以看作是夏代社会（夏族文化）的象征，而白则是殷代社会（商族文化）的象征。老子“知其白，守其黑”的意思是希望周天子及侯王效法夏代而不是殷代制度，这样，他们才可以成为天下人效法的榜样。

2. 《老子》二十八章还说：“知其雄，守其雌，为天下溪。为天下溪，恒德不离。恒德不离，复归于婴儿。”雄、雌其实分别是父道和母道的象征。从现有史料来看，夏族文化中保留着较多的母权因素，这在伏羲和女娲神话中也有反映。在汉代的石刻画像中，女娲执规以象天，伏羲持矩以象地，表明女娲的地位高于伏羲，所以《独异志》中以“女娲兄妹”来称呼二

① 冯友兰：《中国哲学文新编》第2册，第138页。

② 《夏文论丛》，第130页。

神。又据《拼乞记·表記》：“夏道亲而不尊……殷人尊而不亲。”“母亲而不尊，父尊而不亲。”则夏道即母道亦即老子所谓“雌”，殷道即父道亦即老子所谓“雄”。所以《淮南子·原道训》云：“禹之趋时也，履遗而弗取，冠挂而弗顾，非争其先也，而争其得时也。是故圣人守清道而抱雌节。”把夏禹奉为守清道而抱雌节的圣人。这样看来，老子“知其雄，守其雌”与“知其白，守其黑”的意思完全一致，即要侯王循夏道（非殷道）而行。又老子希望复归于婴儿状态，婴儿的一个重要特点就是“知其父，守其母”，夏代社会其实正是中国文明社会的婴儿状态。

老子把他的理想社会——夏代——看作是得道的社会，并认为这以后的社会演变就是一个道的丧失的过程。十八章：“大道废，有仁义。”三十八章：“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”在老子看来，仁、义、礼皆由于其有为的性格而破坏了道的自然无为的特征。由道而德而仁而义而礼既是一个逻辑上价值丧失的过程，同时也是历史的实际进程即由夏而商而周的演变。夏代是合于道的社会，德的观念最早出现于殷代而大盛于周初，而仁、义、礼的观念更是在周代才流行起来的。

在上面的部分里，笔者从几个方面论证了老子思想与夏族文化之间的渊源关系，但严格说来本文还只是就这个主题所进行的一个初步探索。囿于篇幅，我不能在此对学术界流行的老子思想为楚文化的产物以及刘尧汉先生主张的老子思想渊源于彝族文化等观点表达自己的见解。笔者撰成此文，愿求正于学界的先生和朋友们。

道家文化的当代社会价值*

俞力涛**

产生于中国春秋战国时期的道家文化，在人类即将跨入 21 世纪的时候，它对人类社会的进步与发展将会发生什么作用？还有没有积极意义？主要表现在哪些方面？这是大家都十分关心的问题。

近十几年来，无论是中国还是外国，人们正在把对中国传统文化的研究，由儒家文化逐步转向道家文化。“道家热”正在世纪之交的时代精神的呼唤下悄然兴起。这是一个值得注意的学术转向。

为了适应于世纪之交的时代精神和学术发展的趋势，全面地、深入地研究与揭示道家文化及其当代社会价值，是一项重要的时代课题。

当着人类即将由 20 世纪跨进 21 世纪的时候，为了推动社会发展，必须解决人类当前所面临的五个主要社会问题：一是由于人与自然关系的失衡而造成的自然环境的严重破坏，从根本上危及人类自身的生存；二是由于西方原子构成论和笛卡尔、牛顿力学思维方式的局限而造成的当代科学发展特别是物理学的危机；三是由于东方经济的起飞以及它对西方管理模式的挑战，迫切需要建构东方式管理思想体系，以推动社会生产向前发展；四是由于极端个人利己主义和享乐主义的膨胀，人格为物欲所扭曲、所异化，造成人际关系的紧张、冷漠与疏远；五是由于人的物质生活与精神生活的失衡而造成人的价值体系的瓦解、道德滑坡、心理失衡、社会无序和低级趣味泛滥。道家文化虽然不能为解决这些社会问题提供现成答案，但是这些问题的解决有必要从道家文化中吸取哲学智慧和思维方法，这是无可置疑的。许多学者致力于道家文化及其当代社会价值的研究，从物质层面与精神层面来揭示道家文化与当代社会的内在联系，努力寻找道家文化与现时代的结合点，促进现代文明建设，正是人类对这种跨世纪的时代精神和社会发展的一种积极的回应。

人类面对生态环境的严重破坏，在从工业文明向生态文明过渡的 21 世纪，人类必然会从道家文化中吸取“道法自然”“无以人灭天”和“复归于朴”等生态智慧，有助于人类保护生态自然环境，为人类建构生态文明提供新的思维方式。道家所谓“道法自然”，主要是指根据

* 本文原载《中华文化论坛》1996 年第 2 期，第 67-72 页。

** 俞力涛，中国人民大学教授。

“道常无为而无不为”^①和万物“莫之命而常自然”^②的思想前提，引出圣人“以辅万物之自然而不敢为”^③的结论。在我看来，道法自然至少含有三层意义：一是不以人类私利为中心而对自然环境妄加干预，随意破坏自然的生存状态；二是人类的一切行为皆应顺应自然，一切按照万物的自然本性运行；三是追求人类的自由自在的精神境界。在人与自然关系上，要求人类效法自然、顺应自然，使天地万物都处于不受人类妄加干预的自然和谐状态，以达到保护生态环境的目的。这一“道法自然”的生态思想虽说是朴素的，甚至带有某些片面性，但在二千多年前道家能够提出人与自然相协调的伟大思想，为解决当代生态环境危机提供有益的思想启迪，不能不令当代学者叹服。现代历史学家汤比因先生高度称赞道家的这一生态观念，认为道家的“人要征服宇宙就遭到失败”的认识，是一种“宝贵的直觉”^④。美国著名物理学家弗·卡普拉认为在东方传统文化中，“道家提供了最深刻并且最完善的生态智慧”。日本著名学者汤川秀树先生也指出在二千多年前，老子“就已经预见到了今天人类文明的状态，使人感到惊讶的总是生活在科学文明发展以前某一时代，老子怎么会向近代开始的科学文明提出那么严厉的指控。”^⑤这些当代著名学者称赞“道法自然”等生态思想，是要在历史回忆中为人类提供对现实生活的理解，寻求解决当代科学文明危机的新的思维方法。道家的“道法自然”“无以人灭天”和“复归于朴”等思想，能够为现代人正确处理人与自然关系提供新的哲学基础，用以补充和修正西方长期以来流行的“天人对立”的思维模式，引导人类把尊重、爱护自然转化为内心的道德律令，自觉地顺应自然、师法自然、亲近自然，真正达到人与自然的和谐统一。这就是“道法自然”等生态思想的现代社会价值所在。

日本当代著名哲学家和农学家福冈正信，根据道家的“道法自然”思想，在《自然农法》和《一根稻草的革命》等著作中，针对当代科学农法的缺陷与弊病，提出了一个与“科学农法”相对立的“自然农法”的构想。在他看来，近代科学农法虽然给人类带来了社会进步，创造了丰富的物质文明，但是它也存在着严重的缺陷和弊端。福冈正信先生认为，现代农业所以能够获得高产，主要是靠多施化肥、多用农药、勤于机械作业等技术。但是这种科学农法越来越成为一种“病态农业”。施用化肥虽然在有限的范围内可以增产，但是从全局看它严重地破坏了土壤结构，杀死了大量的土壤微生物，使土壤发生混乱，导致农作物生长的软化，导致土壤微量元素的欠缺，造成了全球性的土壤退化。在田地里撒放剧毒农药，虽然有助于消灭病虫害，但是它对自然生态系统的破坏和对栖息于土壤中各种细菌和微生物的杀害则是惊人的，完全是一种不明智的愚蠢行动。使用农机具翻耕土地固然可以暂时收到了疏土透气的效果，但是长期使用农机具会使土壤恶化，破坏土壤团粒结构，不利于保水保肥，危害农作物生长，必然造成减产的恶果。使用除草剂或农机具除去田间杂草，固然有利于农作物的生长，但是也破坏了植物之间形成的合理的生态结构，造成风蚀、水蚀，导致水土流失、农田沙化和滑坡等现象。

① 《老子》第三十七章。

② 《老子》第五十一章。

③ 《老子》第六十四章。

④ 《展望二十一世纪》。

⑤ 《创造力和直觉》。

“自然农法”这一伟大构想，是福冈正信先生在对近代科学农法进行了全面的反省之后，借助于老子的“道法自然”的哲理而逐步形成的。什么是“自然农法”呢？福冈正信先生扼要地解释说：“自然农法是自然之道，无主观的省力之道。其经验归结到一点就是‘无’字，‘一切无用’论，即不耕地、不施肥、不除草、不用农药。”所谓不用农机具耕地，除了保持土壤团粒结构外，他还相信依靠土壤中的蚯蚓、鼯鼠等可以承担改善土壤和耕耘土壤的重任，无须人类来干涉。所谓不施肥，主要是指不施化肥。他相信土壤本身就有自生的肥力，主张在田间使用绿肥和有机肥是必要的。所谓不除草，主要是反对以除草剂除草，主张采用草生栽培和绿肥栽培方法，达到“以草除草”的目的。所谓不用农药，主要是指不用剧毒农药消灭病虫害，而主张“以虫治虫”，即利用自然天敌来消灭害虫（如在稻田里，以蜘蛛、蜻蜓、蝗虫等来消灭飞虱等害虫），认为这是一种既省力又能防治病虫害的理想方法。

福冈正信关于“自然农法”的构想与实践，完全是他自觉地以中国道家哲学为其世界观指导的。在道家看来，不论是“道”的本身还是由“道”派生的宇宙万物，就其本性来说，都是“莫之命而常自然”的，所以，人类在自然面前应采取“以辅万物之自然而不敢为”的态度。福冈正信先生正是按照道家的这种“道法自然”的思想来建构他的“自然农法”的。他说：“科学的农法是以自然的外因作为研究目标，而大乘自然农法则是什么也不进行的不战而胜的方法，彼此之间是相对立的，科学农法所采取的一切方法手段往往是增加割裂自然的众多过程。自然农法则是一切手段无用论，要求人们真心实意地亲近自然，放弃一切人为手段，以自然取代人为，这都是基于自然农法的哲学观念。”正因为福冈正信先生所赖以建立“自然农法”的哲学基础，是中国古代的道家哲学。所以完全有理由这样说，“自然农法是中国古代道家哲学在现代农业中的一次大胆的实验和成功的运用。

随着工业文明和化学技术的发展，出现了大量的色香味俱全的“人造食品”，以及各种精加工食物。这些人造食品，虽然能够满足人的某些心理要求，但是它也给人类健康带来严重危害。所以人类要求向大自然回归，极力追求“绿色食品”，即追求未受污染的新鲜的农畜产品或只经过粗加工而未添加任何人工化学成分的食品。在现代社会中，人工合成纤维及由它而制成的服装，由于含有许多放射性的化学物质，导致人类各种疾病，所以人们对化纤衣料失去兴趣，大力追求以棉花、蚕丝、皮毛等农畜产品为原料的“绿色服装”（如德国布里塔·施泰尔曼制衣公司设计的生态服装）。从“人造食品”向“绿色食品”、从“化纤服装”向“生态服装”的过渡，反映了世纪之交人类在价值取向上的亲近自然的需求，也是人类在“道法自然”观念启迪下在生活方式上向大自然回归的一种表现。

西方近代物理学是建立在古希腊的原子论基础之上的。原子论属于构成论的思维模式。它认为一切事物的始基是原子和虚空，而原子是在虚空中运动着的，认为宇宙间的一切变化都是由不变的原子的不同排列、结合与分离造成的。根据这种思维模式，形成了西方科学中的理性分析方法，产生了牛顿的绝对时空观和物质观念以及整个牛顿力学体系。西方近代物理学虽然取得了重要成果，为人类的物质文明做出了不可磨灭的贡献，但是，这种构成论的思维模式，所包含的形而上学性质，如绝对虚空的存在，原子相互之间的绝对间断，原子运动的外因论和原子的不可分、不可变性等，在当代物理学的进程中遇到了很大的困境与挑战，它难以解释物理学研究中出现的新现象，导致物理学的危机，使当代物理学家不得不从东方文化特别是道家

哲学宝库中挑选新的思想武器。于是，道家文化特别是它的宇宙生成论和直觉主义，便被科学家选来为推动当代科学发展服务。

在道家的宇宙生成论中，“道”是一个最基本的哲学范畴。老庄的道论不同于西方的原子论，实际上是一种宇宙生成论模式。认为“道”是“万物之宗”^①，宇宙间的一切都是由混沌之“道”生成，主张一切变化都是“产生”和“消灭”，或者是一种存在形式向另一种存在形式的“转化”。在老子看来，“道”是“有”与“无”的统一，“道”产生宇宙万物，实际上是一个从“无”到“有”即从“隐”到“显”的过程，是由形而上之“道”向形而下之“物”的转化过程。即所谓“天下万物生于有，有生于无”^②。所谓“道”之“无”，并不是牛顿力学所谓“绝对真空”，而是指“道”的质朴性。用老子的话说，就是“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一”^③。它是一种“无状之状，无物之象”的超验的混沌之物。但是“道”并不是绝对之“无”，而是一种实有。所谓道之“有”，是指道的潜在实有性。在老子看来，“道”虽是超验的混沌之物，但它只是一种尚未显现的潜在之物。用老子的话说，就是“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信”^④。这就是说，“道”虽是一种恍惚之物，但其中“有象”“有物”“有精”“有信”，是一种“无”中之“有”。正因为“道”蕴含有产生万物的潜能，所以它能够化生出形形色色的宇宙万物。当代科学实验证明：这种生成论的思维模式优于西方原子论，更便于用来解释当代物理学中出现的新问题，更有利于推动当代物理学向前发展。这是一幅与现代物理学的发展趋势相吻合的宇宙生成模式。正如德国物理学家海森伯（1901-1976）在《普郎克的发现和原子论的基本哲学问题》一文中所说：“卢瑟福的实验和玻尔的理论指出：化学家所谓的原子，是由一个核和一个壳组成的。30年代的核物理学告诉我，应该把原子核看作由质子和中子组成的一种结构。这样，我们终于认识到三种最重要的基本粒子，即质子、中子和电子，是一切物质的最终组成部分。可是后来的实验指出，此外还有许多其他种类的基本粒子，这些基本粒子和前面提到的那些基本粒子的差别，首先在于它们只能生存很短的时间；因为它们会很快发生放射性衰变，也就是说，转变成另一种粒子。这样，介子、超子被发现了，而且我们现在已经知道，大约有30种各种不同的基本粒子，其中大多数只有很短的寿命。”这段话说明，海森伯不但认识到基本粒子的转化问题，而且也认识到基本粒子在互相碰撞中所产生的分裂，“实际上不是基本粒子的分裂，而是从相互碰撞的粒子的功能中产生新的基本粒子”。基本粒子物理学揭示的这些新的物理现象，依据西方古代的原子构成论是难以解释的，但是依据中国道家的宇宙生成论则是可以理解的。于是，许多物理学家便开始怀疑与抛弃西方原子构成论这一僵化的思维模式，而转向中国古代道家的宇宙生成论模式，并试图以此来摆脱当代物理学研究的困境。

日本物理学家汤川秀树（1907-1981），曾在基本粒子的研究中，突然想起了《庄子·应帝王篇》中的“中央帝混沌”的故事。这则故事是说：“南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央

① 《老子》第四章。

② 《老子》第十四章。

③ 同上。

④ 《老子》第二十一章。

之帝为混沌。倏与忽相与遇于混沌之地，混沌待之甚善。倏与忽谋报混沌之德，曰：‘日凿一窍，七日而混沌死。’”为什么他会突然想到这一则寓言故事呢？他在1961年写的一篇叫《庄子》的短文中指出：“我研究基本粒子已有多年，而且，至今已发现了30多种的不同基本粒子，每种基本粒子都带来某种谜一样的问题。当发生这种事情的时候，我们不得不深入一步考虑在这些粒子的背后到底有什么东西，我们想达到最基本的物质形式，但是如果证明物质竟有30多种的不同形式，那就是很尴尬的；更加可能的是万物中最基本的东西并没有固定的形式，而且和我们今天所知的任何基本粒子都不对立。它可能是有着分化为一切种类基本粒子的可能性，但事实上还未分化的某种东西。用所习用的话来说，这种东西也许就是一种‘混沌’。正是当我按这样的思路考虑问题时，我想到了庄子的寓言。”^①庄子所谓“混沌”，实际上就是老子所谓“道”的形象说明。这就是说，当汤川秀树试图探索30多种基本粒子的“背后到底有什么东西”即进一步探求基本粒子的终极本原时，他想到了老庄的混沌之“道”。因为如前所述只有这种质朴性与潜在性相统一的“道”，才能合理地说明这一当代物理学的重要问题。汤川秀树正是从老庄的道论吸取哲学智慧而思考着当代物理学的新课题，寻求新的答案。他指出，老庄的混沌之说“提示了我们在基本粒子方面遇到了那种形势，我不希望过分夸张这种观点，但是，现代物理学似乎在许多方面带来了许多古代哲学的回声。事实上，我们有时确实发现，古代世界的某一个学者思想中的一次灵感闪光，会在很晚以后的一个发现上渲染上一种惊人明亮的光辉”。从汤川秀树身上，我们确实看到了道家哲学的智慧之光。

当代美国物理学家弗·卡普拉，在他从事理论粒子物理学研究的同时，也对中国的道家作了深入研究，系统地探讨了它与现代物理学之间的关系。他撰写的《物理学之道》（1975）、《转折点——科学·社会·兴起中的新文化》（1982）、《非凡的智慧——同不平常的人的谈话》（1988）等著作，就是从事这一课题研究的重要成果。在《物理学之道》一书中，他着重论证了东方古典哲学的科学精神同现代物理学的变革趋势的一致性，证明了道家所谓“道”的观念与现代物理学所谓“场”的概念的相似性。在《转折点》一书中，他把当代科学文明危机归罪于西方笛卡尔——牛顿的机械论世界观，认为效法笛卡尔——牛顿的思维模式，才导致了现今物理学的各种困境和灾难，并且进一步说明了新的科学世界观与中国古代道家的“道”的思想是相一致的。在《非凡的智慧》一书中，他对老、庄的“道”的概念评价甚高，指出：“在伟大的精神传统中，在我看来，道家提供了最深刻并且最完善的生态智慧，它强调在自然的循环过程中，个人和社会的一切现象和潜在两者的基本一致。”充分肯定了老、庄的“道”观念是一个“非凡的智慧”，指出道家为克服当代物理学的危机和开拓新的研究途径提供了新的科学世界观。

美国当代物理学家惠勒教授提出的“质朴性原理”，决心要从一无所有中导出整个物理学。“因为几乎整个物理学大厦是建筑在一无所所有之上”。我们在这里发现了惠勒的“质朴性原理”与老庄“道”的观念有着惊人的一致。惠勒教授从宇宙创生论承认宇宙的开端，并且推论出物理学定律也应是“无”到“有”的创生过程。这与老子所谓“道”的质朴性是不谋而合的。“质朴性原理”在物理学上充分体现了老子的“道”的质朴性。

^① 《创造力和直觉——一个物理学家对于东西方的考察》。

著名美籍华人物理学家李政道教授在他多年从事的物理学研究中，发现量子力学中的“测不准原理”，与老子所说的“道可道，非常道”的思想颇有相合之处。在“测不准原理”中，如同在场论和质朴性原理中一样，一再体现了“道”的智慧与力量。汤川秀树认为，现代物理学中的量子论、相对论以及宇宙学等新科学都不是老子说的“常道”。他依据《老子》第一章的科学思想，指出：“也许我之所以热爱这段译文，是因为我是一个物理学家。在伽利略（1564-1642）、牛顿（1643-1927）于17世纪发现物理学的新‘道’以前，亚里士多德物理学就是公认的概念。当牛顿力学建立起来并被认为是正确的‘道’时，牛顿力学就又成为唯一得到公认的概念了。20世纪出现物理学从超越‘常道’并发现新‘道’开始的。今天这种狭义相对论和量子力学形式下的新‘道’已经变成‘常道’了。甚至像第四维和机率幅这样奇特的概念，现在也几乎变成惯常的了。找出另一种非常的‘道’和另一些非常的概念的时间已经到了。如果照此理解，那么，老子在2300多年前所说的这些话就会获得一种非凡的新意。”这说明老子的“道”的科学精神对于开拓21世纪物理学研究的新领域具有重要的指导意义。

在现代宇宙学的研究中，无论是英国科学家霍金提出的“宇宙创生于无”的理论，天体物理学家霍伊尔提出的稳态宇宙理论，还是伽莫夫等人提出的最具社会影响的大爆炸宇宙学，都与中国古代老子的“天下万物生于有，有生于无”的宇宙生成假说极为相似，在思维方式上是相吻合的，从科学上充分体现了老子的“道”是“有”与“无”统一的哲学思想。在20世纪的科学道路上，以老庄为代表的道家文化是完全可以进入现代科学殿堂的。

19世纪末20世纪初以来，西方社会提出的各种管理科学思想，虽为现代科学管理学作出了贡献，但是由于东西方传统文化背景和价值观念的不同，西方管理学家多依据“人是机器”的理论，将人“物化”，把注意力集中于硬性管理（或“硬结构管理”），如“功能管理”和“计量管理”等，把管理重心放在企业管理的具体方法、制度、措施、规章、设备、机构等有形因素上，将企业人员高度组织化、标准化，把企业变成一架精密的机器，这固然有它合理的地方，但它往往忽视“软性管理”（或“软管理结构”），即忽视“企业精神”、企业文化、“经营理念”“社训”等无形因素，忽视生产者本身的思想文化素质的培养。这是西方管理科学的一个致命的弱点。同时，由于亚太地区经济的急剧发展，面对深受东方文化影响的日本和亚洲四小龙的经济挑战，在当代世界经济激烈竞争的情况下，使人们认识到单凭西方的“硬性管理”模式是难以奏效的，还必须善于从道家文化中吸取智慧与力量，以一种“软性管理”与“硬性管理”相结合的方式来应付这种动荡社会的挑战。于是，中国道家哲学的基本观念如“无为而治”“柔弱胜刚强”“有无相生”“虚实相资”“反者，道之动”“以正治国、以奇用兵”等，逐渐被世界各国管理学家将它广泛地应用于政治管理与企业管理，如美国管理学家约翰·海德所著的《领导之道——新时代的领袖战略》、艾博契特所著的《二十二种新管理工具》、张绪通教授所著的《道家的管理要旨》以及美国出版的《未来的行政首脑》等，都把道家思想奉为行政首脑和企业管理赖以成功的圭臬，从而把道家的软性管理思想变成了21世纪科学管理思想体系的有机组成部分。

道家所揭示的人生哲学与艺术，虽然是在两千多年前针对人类农业文明的社会弊病而发，但是它的智慧具有超前性和普遍性。随着时间的流逝和现代工业文明的发展，特别是市场经济的崛起，在现代社会中，“争名（权）于朝，争利于市”的现象更加突出，更加严重。利欲熏

心、权钱交换、贪污受贿、道德虚伪，生活节奏加快、人际关系紧张、心理状态失衡，正在严重地扭曲着人的本性，人为“物欲”所异化，折磨着当代人的平静心灵与和谐生活。道家提出的“身重于物”和“少私寡欲”的人生价值取向，对于现代人树立“身外之物”观念和淡化做官心理，缓解由于利益冲突和权力之争而激化了的人际关系，调解人的生活节奏，维持个体生活的心理平衡，保证社会的相对稳定，不但可以起到一种解酒剂、清醒剂的作用，而且也为淡泊名利的人生取向提供了理论根据。在人生历程中，人既需要“争”“不知足”“不敢后人”，也需要“知足”“不争”“吾不敢为天下先”。“争”与“不争”、“知足”与“不知足”、“不敢后人”与“不敢为天下先”是相辅相成的。奋发进取的“不知足”、善于开拓、敢于拼搏的“不敢后人”思想，是事业成功的保证。但是有时人也需要清静无为的“不争”与“知足”，只有“知足”才能“不辱”，只有“不敢为天下先”才能“不殆”。只有这样，才能保证人的身心放松，养精蓄锐，以利再战。由于人的精力和时间都是有限的，不可能在人生的各个领域都能满足一切欲望，往往是人的精神生活和物质生活不能同时满足，事业与爱情无法兼顾，工作与娱乐发生冲突，权位与财货也难以双收。在这种不可兼得的情况下，或取“知足”态度，或取“不知足”态度，或将二者巧妙地结合起来，调整人的生活节奏，缓解人际的紧张关系，以维持人的心理宁静与平衡。这种“知足”“不争之德”“不敢方天下先”，也是道家为人类提供的一种高超的生活艺术。道家主张的“上德若谷”“以德报怨”“宠辱若惊”“功成而不居”“人贵自知之明”等思想，以及它的“无名”“无功”“无己”的人生理想境界说，虽有某些消极因素，但它在创造和谐的人际关系，塑造现代高尚人格和化解社会矛盾等方面，则是一剂针砭社会疾病和人的心理障碍的良药，往往具有意想不到的效力，闪烁着人生艺术的智慧之光。如果我们在21世纪能够更好地转换道家的人生哲学，就会使人类生活变得更潇洒、更自由，这是道家留给我们的一份珍贵的文化遗产。

为了揭示道家文化的当代社会价值，必须在道家文化研究方向上有一个根本性的观念的转变，即要求从道家文化的学院式研究向重在揭示道家文化的现代社会价值这一新领域转变。长期以来，在道家文化的研究中，人们往往只把注意力集中于道家思想本身，诸如道家的哲学思想、文艺思想、科学思想、军事思想、养生之道、处世哲学等，却很少把目光投向道家文化在当代的社会价值这一新领域。这样，道家文化的研究，就变成了一个与现实生活毫无关系的纯学术的问题，使道家文化研究失去了现实意义。当我们一旦突破这种纯学术的框架，由对道家思想本身的研究转向对道家思想社会价值的研究，就会发现：在当代社会的各个领域，以儒道互补为主体的传统文化的精髓，还在以各种不同形式在人们的头脑中，发生着这样或那样的作用，渗透于现实生活的各个领域，具有重要的社会价值。我们只有把这些社会价值揭示出来，才能把传统文化与现实生活联系起来；赋予传统文化以强大的时代生命力。同时，要求我们在揭示道家文化的现代社会价值时，必须把着眼点放在发掘与弘扬它的积极因素上。不管是道家还是儒家，都是一把“双刃剑”，都具有二重性：既含有科学与民主的积极因素，也含有迷信与谬误的消极因素。在现代社会中，并没有完全死亡，它还或隐或显地发生着正面作用和负面作用。我们承认传统文化的负面作用，更反对借弘扬传统文化之名，行宣传迷信之实。如气功本是道家文化中的一份珍贵文化遗产，气功对于现代人的祛病健身确有一定益处，应该提倡，但在目前的气功研究中，有一种神化气功的错误倾向。再如“房中术”是道教养生学的重

要内容之一，其中有精华也有糟粕。近年来，少数人在开发性科学的口号下，将“房中术”的糟粕大肆宣扬，大肆渲染所谓帝王享用的“宫廷秘方”，谋财害命。对于道教的“房中术”必须进行科学筛选，经过长期医学验证，做出实事求是的评价。在道家文化研究中，我们既要注意它的消极因素加以批判，更应把重点放在发掘与弘扬道家文化的积极因素上。道家文化在中国哲学史上的突出理论贡献，主要是它的自然哲学与生命哲学。它从大宇宙（天）与小宇宙（人）互动结构中，探索了自然与人类生命的奥秘。只要我们在注意消极因素的同时，把注意力集中于传统文化的积极因素上，努力揭示道家及其思想的现代社会价值，就能为推动现代科学发展和精神文明建设作出重要贡献。

简论《老子》与史官文化之关系*

庄大钧

在中国思想史和文学史上，老子都是“特异的存在”^①。他不像儒、墨、法诸家那样把探讨和论述的范围局限于社会人生，而是纵目骋怀于无限的宇宙，系统深入地阐发宇宙的本体、生成、演化和支配物质世界、现实事物运动变化的普遍规律，并将“天道”自然无为的特性引向社会人生。他所独创的《老子》的体裁在中国古代作品之林中独树一帜。在现存先秦子书的作者中，老子的身份也是“特异”的，即他是一位史官。这一“特异”与上一“特异”之间有无必然的联系呢？我想是有的。研究老子及其《老子》，必须十分注意这两个特异性的关联，而这一点恰恰是为古今很多学人所忽略的。我认为，《老子》是史官文化的宁馨儿，其思想、文学的特异性即陶铸于其特定的史官文化母体之中。

一

老聃，章太炎先生称之为“史聃”^②，是春秋时周之史官。《庄子·天道》中子路说他是“周之征藏史”。征即典，意思是掌或主；藏即藏室，指储藏书籍的藏府；所以《史记·老子韩非列传》易“征藏史”为“守藏室之史”。掌管书籍是太史的职司，《左传·昭公二年》所载晋韩宣子聘鲁“观书于大史氏”可证。老聃当是太史的属员。《左传·昭公十五年》载周景王对晋臣籍谈说：“昔而高祖孙伯奉司晋之典籍，以为大政，故曰籍氏……女，司典之后也。”所谓司典即老聃所作之征藏史。司典籍是史官的重要职责，《后汉书·班彪传》载班彪说：“唐虞三代，《诗》《书》所及，世有史官，以司典籍。”径用“司典籍”来表示史官的职务。孙伯婚由司典籍而“为大政”，可见这一职位是较高的，其职责并非仅仅管管图书而已，而是还有协助政务、记录时事的责任。总之，其职责有类于太史，此职或往往即由太史兼任。因此，郑玄所谓“老聃，周之大史”^③并非没有道理的。

* 本文原载《山东师大学报》（社会科学版）1994年第5期，第60-63页。本文是作者在1994年中国老子国际学术研讨会（老子故里鹿邑）上的发言。

① 借用郭沫若《蒲剑集·庄子与鲁迅》中语。

② 见《墟书·订文·附正名杂义》。

③ 《礼记·曾子问》孔颖达疏引《论语》郑玄注。

史官原出于巫。在母系氏族社会，巫就是神，这种观念一直持续到商代，今见甲骨卜辞所记之巫就是神名。史之从巫分化出来，是在商代，但商代的史官与巫、卜之间尚无明确的界限，都是掌握神权的宗教官，充当人与天、神、鬼的中介。直到春秋时期，史与巫的职司仍多相类、相通之处。随着史官的产生和发展，史官文化逐渐形成自己的传统和特色，它包括史官所特有的思维和行动方式、精神生产能力和精神产品，它决定着史官精神生活和心理活动的基本特点。史官作为历史形成的有着共同经济、政治生活、共同文化和共同心理素质的职业群体，其具体成员的具体职掌虽或有所不同，但他们都是根据自身所处的特定共同文化即史官文化生活的，老聃也不能例外。我们在《老子》和《庄子》中可以发现，老聃身上明显体现着一种带有大巫色彩的史官风貌。他非常注意观察大自然，从天地日月到鸟兽虫鱼，自然界万物都是他观察的对象。他深谙相术，善于从人的状貌推测其精神世界^①：他使人感到像龙一样神秘莫测。这是修养很深的史官（自然兼有巫者成分）特有的精神面貌。这些，在先秦诸子当中都是“特异”的。

二

如汪中《述学·〈左氏春秋〉释疑》所云，司天、司鬼神、司灾祥、司卜筮、司梦是春秋史官之职，而这些也都是巫官的职司。春秋史官的宗教性职司，其主要者为以下三项：（1）司占卜。例如，《左传·文公十三年》：“邻文公卜迁于绎，史曰：‘利于民而不利于君。’”又《成公十六年》：“公（晋厉公）览之，史曰：‘吉。’”《国语·晋语一》：“献公卜伐骊戎，史苏占之，曰：‘胜而不吉。’”这些都是史官司占卜的典型例证。春秋史官之占卜，有龟卜者，如《左传·哀公九年》：“晋赵鞅卜救郑，遇水适火，占诸史赵、史墨、史龟。”有以《连山》《归藏》或其他筮书占筮者，如上文引《左传·成公十六年》例中史官所引卦辞“《周易》中也没有，可能出自当时流传的《连山》《归藏》或其他筮书。”^②但更多的是用《周易》占筮。如《左传·庄公二十二年》：“周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之。”又《襄公二十五年》：“武子娘之，遇《困》盲之《大过》夏。史皆曰：‘吉。’”此外，还有星占。如《左传·文公十四年》：“有星孛入于北斗。周内史叔服曰：‘不出七年，宋、齐、晋之君皆将死乱。’”《吕氏春秋·制乐》：“宋景公之时，荧惑在心，公惧，召子韦而问焉。”高诱注：“子韦，宋之太史。”（2）司祭祀。如《逸周书·世俘》：周武王“仰史佚繇书于天号。”《左传·闵公二年》：“狄人囚史华龙滑与礼孔，以逐卫人。二人曰：‘我，大史也，实掌其祭。不先二国不可得也。’”《国语·周语上》载：周惠王十五年有神降于莘。内史过对周惠王说：“使太宰以祝、史帅狸姓，奉牺牲、粢盛、玉帛往献焉。”三，司灾祥。如《左传·僖公十六年》载，“陨石于宋五”，“六鹢退飞过宋都”，宋襄公问周内史叔兴曰：“是何祥也？吉凶焉在？”又《哀公六年》：“有云如众赤鸟，夹日以飞三日。楚子使问诸周大史。”此外，《春秋》对灾异的记载也

^① 相术是巫、史之专长，如《左传·文公元年》载周内史叔服能相人，《庄子·应帝王》载郑巫季咸相人“若神”。

^② 刘大钧：《周易概论·〈左传〉〈国语〉筮例》。

可以说明史官司灾祥的职责。上述史官的宗教性职司，集中到一点，就是沟通和考察天（包括神鬼）与人的关系。天人合一观念萌生于早期人类的原始思维，初步形成于巫文化，史官文化上承巫文化，从一开始便以考察“天人关系”为中心内容，并从而建立起天人合一的思维和理论模式。

西周末年，统治阶级当中兴起怀疑和批判天帝的思潮，春秋时期，“先民后神”成为很多官员包括史官的共识，在上帝、鬼神权威下降的同时，史官当中形成了自然为本的思想倾向，其中周幽王二年史官伯阳父提出的阴阳说，上承史官文化典籍《易经》的原始阴阳观念，下开春秋史官之以阴阳从自然领域排斥神秘主义（如《左传·僖公十六年》所载周内史叔兴之以“陨石”和“六鹢退飞”为“阴阳之事”，“非吉凶所生”）。老聃作为博学而开明的史官，接受了这一学说，他的《老子》是说给执政者听的“君人南面之术”（参见后文），不需要“以神道设教”，由于这些原因，他把天人关系中的天还原为自然之天，运用天人合一的整体思维，对自然（包括人类社会）进行了高度概括和抽象，创造出其最高哲学范畴——道。他认为“道法自然”，“自然”是包括天、地、人在内的一切事物的根本法则。这一根本法则来自于天（大自然），是天（大自然）的特性亦即天道。老子要“人法地，地法天，天法道，道法自然”^①，就是要人听命于天道，以天道指导人事。这一模式是从史官文化传统那里照搬来的，所改变的是抽去了天的神性（但抽得并不彻底干净，如六十七章所谓“天将救之，以慈卫之”之“天”便不能说没有意志），使天道不再是上帝的意旨而是自然规律，从而改造和发展了史官传统的天人关系观念。这在囿于人事而很少关注大自然的儒、墨、法家是做不到的，他们对于“天”只能因袭传统观念或者回避。深化和改造对天人关系的认识并形成新的系统的理论，这一具有深远意义的工作要靠以交通天人之际为本分的史官中的哲人来完成，它历史地落在道家创始人老聃的肩上。

三

《国语·楚语下》载楚之王孙圉对晋之赵简子说：“楚之所宝者……有左史倚相，能道训典，以叙百物，以朝夕献善败于寡君，使寡君无忘先王之业，又能上下说于鬼神，顺道其欲恶，使神无有怨痛于楚国。”这段话表明，先秦史官的主要职司，一是充当人与天及神鬼的中介，二是向执政者提供历史经验教训，前者与巫、祝相同，后者则所以区别于巫、祝。

《汉书·艺文志》中说：“古之王者，世有史官，君举必书，所以慎言行，昭法式也。”商代便已如此，其中包含对君主诫谏的意义。到周代，史官具有了明确的诫谏职分。著名史官辛甲事纣时曾“七十五谏”，纣不听，遂去纣至周^②。他任周太史时曾命百官都诫谏天子的过失^③。《国语·周语上》载邵公虎对周厉王说：“天子听政，使公卿至于列士献诗，瞽献曲，史献书……瞽、史教诲，耆艾修之，而后王斟酌焉，是以事行而不悖。”在诫谏天子的集团当中，

① 《老子》第二十五章，下文引《老子》省书名。

② 见《史记·周本纪》集解引汉刘向《别录》。

③ 见《左传·襄公四年》。

史是非常重要的成员。诸侯史官也是如此。如《国语·楚语上》载楚左史倚相说：“昔卫武公年数九十有五矣……史不失书，矇不失诵，以训御之。”春秋时期，史官传统的诫谏职能保持不衰。上文所引之左史倚相“朝夕献善败于”楚君，使楚君“无忘先王之业”，便是诫谏职能的表现。史官诫谏的对象范围扩大，由诫谏君主扩展为诫谏统治阶级的主要成员。史官的诫谏职能主要表现在四个方面：（1）记言行。“王前巫而后史”^①，“动则左史书之，言则右史书之”^②。使王不敢为非。（2）献典籍。以书籍中所记载的历史经验教训训导君主。三，备咨度。四，进箴谏。“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”^③史官的著作是为君主写的，是给君主看的，《老子》就是一部写给君主以及“佐人主”的重臣看的箴谏之书，一部箴言集。

《老子》道论是讲给执政者（主要是君主）听的新型的天人关系理论。《老子》论道，方式有二，一是专讲道，二是以道或由道论派生的其他基本原理论证为政之道。第一种，如一、四、六、三十四、四十、四十二、五十一章，为的是劝执政者“执古之道”，“知众甫之状”，“以御今之有”，“以为天下正”^④。第二种明确论述天人关系，主要论天道与执政者之道的关系。道之于《老子》，地位相当于传统观念中的天帝或天命的意旨。作为天人关系的中介，传统史官要求君主依照天帝的意旨行事，老子则要求君主依照“道”行事。老子抽去了天的神性，但对天人关系却不加改变，依然强调人服从和效法天。这是老子向执政者进的为政之本。“立天子，置三公，虽有拱璧以先驷马，不如坐进此道”^⑤，不难看出，《老子》之“道”完全是讲给执政者（主要是君主）听的。“道”即万物之君，万物归焉，恃之以生。“道”的主要特性是“无为而无不为”^⑥“生而不有，为而不恃，长而不宰”^⑦“不自为大”“衣养万物而不为主”^⑧。天之道“利而不害”^⑨，“功遂身退”^⑩；天地无所亲爱，不自营其私。执政者应“以道往天下”^⑪，效法道及天地，“处无为之事，行不言之教；万物作而弗始，生而弗有，为而弗恃，功成而弗居”^⑫，无事无欲^⑬，无所偏爱^⑭，先人后己^⑮，为而不争^⑯，适可而止^⑰。民“不

① 《礼记·礼运》。

② 同上《玉藻》。

③ 《汉书·艺文志》。

④ 第十四、二十一、三十九章。

⑤ 《老子》第六十二章。

⑥ 《老子》第三十七章。

⑦ 《老子》第五十一章。

⑧ 《老子》第三十四章。

⑨ 《老子》第八十一章。

⑩ 《老子》第九章。

⑪ 《老子》第六十章。

⑫ 《老子》第二章。

⑬ 《老子》见第五十七章。

⑭ 《老子》见第五章。

⑮ 《老子》见第七章。

⑯ 《老子》见第八十一章。

⑰ 《老子》见第三十二章。

知有之”，“功成事遂，百姓皆谓‘我自然’”^①。执政者还应当以“道”教化天下，“化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不欲。不欲以静，天下将自正”^②。效法道和天地的目的很清楚，那就是“成其私”^③“成其大”^④“侯王若能守之，万物将自宾”^⑤“自化”^⑥；佐人主者若能守之，则“求以得，有罪以免”^⑦。由此可见，《老子》论“道”，不过是规劝执政者以“道”为政而已，显然，这出于史官交通天人的传统。除以上所述之外，《老子》中的为政哲理和权术也是劝谏执政者的重要内容。向执政者提供为政经验和策略是作为君主智囊团的史官们的传统职分，周初著名的史官史佚，与周公、太公、召公一起辅翼成王^⑧，今见他的言论即多属此类。《老子》中所阐述的若水^⑨、曲全^⑩、贵言^⑪、守信^⑫、愚民^⑬、自知自胜^⑭、善用人物^⑮、以柔克刚^⑯、以退求进^⑰、行事无迹^⑱、适可而止^⑲等等，都是向执政者提供的为政哲理和权术。《老子》中还论述了执政者所需具备的仪容和精神面貌。当时君主多“望之不似人君”^⑳，所以老子借鉴相术为执政者塑造标准形象^㉑，并告诫他们应保持极端虚静的心态，“知常”，不“妄作”^㉒。此外，《老子》中还有一些讥刺执政者缺失和向执政者提出警诫的内容。例如：“朝甚除，田甚芜，仓甚虚；服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗竽。非道也哉！”^㉓“民之饥，以其上食税之多，是以饥。”^㉔即典型的讥刺缺失之辞。再如十二章针对执政者沉湎于声色犬马之乐而提出警诫，十章用提问的方式进行警诫，二章论证愚民政策，也针对现实提出警诫。当时史官所诫谏的对象主要是君主，也包括执政大臣，老子所诫谏的对象也是如此。二十章便纯粹是对执政大臣即“佐人主”之臣说的，其中的“我”是执政大臣之泛称，“美”与“恶”皆为动词，即提醒执政者对于君主（即“人之所畏”）要“唯”，要

- ① 《老子》第十七章。
 ② 《老子》第三十七章。
 ③ 《老子》第七章。
 ④ 《老子》第六十三章。
 ⑤ 《老子》第三十二章。
 ⑥ 《老子》第三十七章。
 ⑦ 《老子》第六十二章。
 ⑧ 见《大戴礼记·保傅》引《明堂之位》。
 ⑨ 《老子》第八、七十八、三十六章。
 ⑩ 《老子》第二十二章。
 ⑪ 《老子》第十七章、第二十三章。
 ⑫ 《老子》第十七章。
 ⑬ 《老子》第三、十九、六十五章。
 ⑭ 《老子》第三十三章。
 ⑮ 《老子》第二十七章。
 ⑯ 《老子》第三十六、七十八章。
 ⑰ 《老子》第三十六章。
 ⑱ 《老子》第二十七章。
 ⑲ 《老子》第三十二、三十三章。
 ⑳ 借用《孟子·梁惠王上》中语。
 ㉑ 《老子》第十五章。
 ㉒ 《老子》第十六章。
 ㉓ 《老子》第五十三章。
 ㉔ 《老子》第七十五章。

“美”，要“畏”。如其所言则既可治理好国家又可保住自身。十三章也是对执政大臣即“佐人主”之臣说的，其中之“吾”亦为执政大臣之泛称。

关于《老子》的体裁，历来众说纷纭：或称之为诗，或称之为文，或说它是文而其中有诗，或说它是诗而其中有文，或说它是散文诗，或说它是诗散文，如此等等，不一而足。这种分歧现象反映着《老子》艺术形式上的特异性和独创性。我认为，早在一千多年前，孔颖达便给我们提供了一条解决这一问题的线索：《左传·襄公十四年》：“史为书，瞽为诗，工诵箴谏。”孔颖达疏：“诗辞自是箴谏，而箴谏之辞，或有非诗者，如《虞箴》之类，其文似诗而别。”《老子》不正具有“似诗而别”的篇的性质吗？循此线索，再进一步，我们可以发现，《老子》还具有铭的特色。《金人铭》与《老子》有极为密切的关系，这是人所共知的，而《金人铭》同《老子》一样，也是史官的作品。由此可见，老子创作《老子》，用的是以篇为主兼采铭体的方法，《老子》的形式即是一种“似诗而别”的“箴铭融合体”。刘勰《文心雕龙·铭箴》：“夫箴诵于官，铭题于器，名目虽异，而警戒实同。箴全御过，故文资确切；铭兼褒赞，故体贵弘润；其取事也必核以辨，其摛文也必简而深，此其大要也。”这段话中不正有所合于《老子》的特点吗？总之，老子将作为史官传统的箴和铭的写法融合为一用于创作，其《老子》的形式直接出于史官传统文化。

《老子》与史官文化有直接的关系，史官文化对《老子》思想、文学特异性的形成有决定性的作用，对这关系和作用，我们尚须进一步深入和具体地研究。

庄子：中国传统文化的自然主义源头*

崔大华**

如果在某种比较宽泛的意义上将先秦诸子思想，乃至此后的中国传统思想阐发的主题区分为两个基本的理论走向——一是围绕社会政治、伦理道德为核心而展开论述的走向，一是以对自然、人生的审视为出发点的走向，那么，我们立即可以看到，站在后一个走向源头上的就是庄子。《庄子》一书显示的庄子思想，从自然到人生，从万物的物质基始到宇宙的形上根源，涵盖着广阔的理论领域，对中国传统文化思想基本特征的形成和后世人们的精神生活发生了巨大影响。

一、万物变化的动因：自化

庄子思想是先秦诸子中唯一从较高的哲学理论的层面对自然作出系统观察和描述的思想体系。正如黑格尔在评论古希腊米利都派泰勒斯“水是始基”时所说“哲学是从这个命题开始的”^①，思索构成万物的基础，是古代哲学的起点。庄子的自然哲学明确地回答了这个问题。庄子说：“气也者，虚而待物者也。”^②“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死……故曰通天下一气耳。”^③显然，他认为变动不居的、无形的“气”是构成人与万物最基本、初始的元素。在庄子以前，中国古代哲学已有以土或水为“万物之本原”的观点^④，但庄子“气”的观点，比起这种以固定的、可感的物质为万物基础的观点，其感性的、直观的因素减弱了，理性的、思辨的成分增多了，从理论思维发展的逻辑来看，这是一个巨大的进展，此后中国传统哲学的自然观和中国古代科学的物质观都可以追溯到这个源头。庄子自然哲学还回答了万物生成及其动因的更加深刻的问题。庄子说：“万物皆化。”^⑤“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，

* 本文原载《教学与研究》1999年第5期，第46-50页。

** 崔大华（1938-），郑州，河南省社会科学院哲学研究所研究员。

① 黑格尔：《哲学史讲演录》卷一（中文版），商务印书馆1959年版，第186页。

② 《人间世》。

③ 《知北游》。

④ 见《管子·水地》。

⑤ 《至乐》。

莫得其伦。”^①可见在庄子那里，物与物间、物与人间无条件的、无界限的自由转化，既是万物生成的方式，也是万物存在的形式。这种观察和理解，一方面是“通天下一气”观念的逻辑延伸，具有世界统一性的理性内容，另一方面也有经验的、想象的、不科学的内容，但这毕竟表明中国古代哲学很早就对运动的绝对性和普遍性有了明确的认识。

庄子另一个对后来中国传统思想发生了深远影响的自然哲学观点是关于万物变化动因的判定，他说：“物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移。何为乎，何不为乎？夫固将自化。”^②可见庄子很抽象而又完全明确地认为万物生成、变化的动因存在于自身之内。换言之，决定万物存在形式和内在本性的那种原因，就是它自己，“天之自高，地之自厚，日月之自明”^③。

庄子“自化”观念具有巨大的思想史意义。就庄子思想本身来说，“自化”明显地意蕴着对必然和规范的否定倾向，它是我们在下面还将论及的庄子人生哲学的自由观和庄子社会批判思想的自然观基础，在中国传统思想中形成了区别于其他先秦诸子思想的特色。从庄子思想以外的更广阔的角度来观察，中国传统思想的某种非宗教特色，也根系于庄子“自化”观念。在这里，我们将庄子与同时代的古希腊哲学家亚里士多德相比较，即可较明确显示出这种观念上的逻辑联系。亚里士多德在《形而上学》一书中批评原子论者没有说明运动的原因，他提出一个“第一动因”作为万物运动的开始。亚里士多德认为运动和时间一样是连续性的，在宇宙事物的运动系列中，找不到一个事物是推动其他事物运动而自己是不被另事物推动者，所以，他只好在这个运动系列之外设定一个不动的第一推动者——“永恒不变动本体”。亚里士多德这个设定对于自然哲学的发展并无理论价值，但对宗教哲学的发展意义却极大。13世纪的托马斯·阿奎那就是援用这个观点为上帝的存在进行了新的哲学论证，从而完成了以柏拉图思想为理论基础的教父哲学到以亚里士多德思想为理论基础的经院哲学的转变。庄子“万物皆化”所考察的也是一个连续运动的系列，但是他把这个运动的“驱动者”设定在运动系列自身之中——“自化”，这样，也就否定了宇宙事物运动有一个最终推动者的存在。正是在这里，庄子“自化”观点的理论意义超出了庄子思想本身范围，它和儒家伦理道德思想中的“为仁由己”^④的观点，共同筑成了中国传统思想中阻止宗教的创造、主宰世界的“神”或“上帝”观念越入的思想理论上的屏障。

二、自由的追求：“逍遥”

庄子思想展现在后人面前色彩最鲜明而感人的是他对自由的追求，庄子称之为“逍遥乎无为之业”^⑤，“逍遥于天地之间”^⑥。这种自由或“逍遥”，在《庄子》中通过对其理想人格

① 《寓言》。

② 《秋水》。

③ 《田子方》。

④ 《论语·颜渊》。

⑤ 《大宗师》。

⑥ 《让王》。

(“至人”“真人”“神人”“圣人”)的描写,显示出三个基本的精神内涵:一曰“死生无变于己”^①,一曰“游乎尘垢之外”^②,一曰“喜怒哀乐不入于胸次”^③。换言之,庄子的“逍遥”就是要从困扰人生的生死之限、世俗之礼、哀乐之情三种情态的束缚中摆脱出来。这是一种无任何精神负累的安宁、恬静的心理状态,一种超脱的精神境界。

庄子的特色是,这一精神历程都是在他的“气”与“化”的哲学自然观基础上进行和完成的。在“通天下一气”和“万物皆化”的自然观审视下,人与物,生与死,皆是“气”的变现,“死生存亡之一体者”^④,“死生为昼夜”^⑤,即是说生与死客观上作为人生第一位的、最终无法跨越的界限,在庄子这里却被从认识上、精神上超越了。我国清代学者熊伯龙说:“畏死心迫,神明说兴。”^⑥现代英国哲学家罗素也认为:“宗教基本上或主要是以恐惧为基础的。”^⑦庄子对生死大限的观念上的突破,对死的恐惧的精神上的克服,对中国固有文化中宗教因素的滋生起了有力的抑制作用。同样,庄子也主要是在其“天下一气”“万物皆一”^⑧的哲学自然观基础上,实现了对世俗之礼和哀乐之情骚扰的超脱。庄子说:“夫天下也者,万物之所一也。得其所一而同焉,则四支百体将为尘垢,而死生终始将为昼夜而莫之能滑,而况得丧祸福之所介乎。”^⑨“死生存亡,穷达贫富,贤与不肖毁誉,饥渴寒暑,是事之变,命之行也,日夜相代乎前而知不能规乎其始者也,故不足以滑和,不可入于灵府。”^⑩

可见,庄子的“游乎尘垢之外”“哀乐不入于胸次”的精神境界实际上是向我们展示了这样的一个精神修养过程:当一个人理性地把自己的存在和一种永恒的、无所不包的整体存在结合在一起,理智地感受到他个人的存在也是一种无限之时,胸襟就会变得宽广起来;在这个高远的位置上来观察、体味人世,得丧祸福、穷达贫富也就无足萦怀了,世俗的纷扰也就化成心境的宁静。所以,庄子的这种超脱,在本质上是一种经过哲学升华的自我意识的特殊表现,是一种将自己的生命存在融进永恒而真实的整体——自然之中时,而获得的无限的实在和持久的安宁的感受。

庄子“逍遥”的自由观,对于以儒家思想为主体的中国传统文化中人们精神生活的建构和人生实践的选择,曾经发挥了巨大的作用。庄子“逍遥”的人生追求,在生活实践或处世态度上,表现为“游乎尘垢之外”的离世态度,即总是与现世保持一定距离,或“高出”(超世),或“低于”(遁世),或“平行”(顺世),但就是不“入”,不参与。儒家的人生态度与此不同,它是积极入世的,孔子对非难他的隐者说:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒而谁与?”^⑪

① 《齐物论》。

② 同上。

③ 《田子方》。

④ 《大宗师》。

⑤ 《至乐》。

⑥ 熊伯龙:《无何集》,中华书局1979年版,第139页。

⑦ 参见罗素:《为什么我不是基督教徒》(中文1版),商务印书馆1982年版,第25页。

⑧ 《德充符》。

⑨ 《田子方》。

⑩ 《德充府》。

⑪ 《论语·微子》。

所以儒家的理想人格，不是实现个人精神超脱“逍遥乎无为之业”的“至人”，而是能“博施于民而能济众”^①，完美地践行伦理道德责任的“圣人”。这样，庄子的人生哲学就和早于它而产生的儒家人生哲学，形成某种既相互对立又相互补充的关系，使得中国文化在那时就有了一个比较周延的人生哲学思想体系。

作为不同的人生追求和处世态度，它们当然是相互对立的，故在儒家思想取得主导地位后，试图摆脱孔孟束缚的人，总是援借庄子。例如“非汤武而薄周礼”的嵇康，就是称“老子、庄子吾之师也”^②。但庄子和儒家的人生哲学在一个基本点是相同的，即都把人生的追求或生命价值的实现，按照自己的方式放在今生、今世，不承认或者说至少没有思虑来世、来生。这样，它们的人生态度就构成了现世生活的不同方面，不仅体现了不同境遇下的不同人的不同心境，同时也可以体现同一个人不同境遇下的不同心境。所以，作为人生的整体，它们又是相互补充的，这就使生长在中国文化土壤上的人，常如王夫之所说，“得志于时而谋天下，则好管商；失志于时而谋其身，则好庄列”^③。如果说，一种文化的活力和发达，是以它定型时期的理论思想的多样性和适应性为前提的，那么，先秦时期庄子道家思想和儒家思想在人生哲学的内涵和实践上所构成的既相互对立又相互补充的关系的意义，也就在于它为以后中国文化的丰富多彩的发展和自我调节能力的发挥，奠定了最早的精神基础。

庄子所认识和追求的自由——“逍遥”，即使从比中国传统思想更广阔的世界哲学背景下来观察，也是很独特的。与西方哲学中具有典型意义的自由观，即以卢梭、康德为代表的意志自由和以斯宾诺莎、黑格尔为代表的认识必然的理性自由相比，“逍遥”是一种情态自由。卢梭说：“人是生而自由的。”^④ 康德说：“一个（道德）准则就是一个自由意志。”^⑤ 可见卢梭、康德的意志自由论所揭示和坚持的是人的行为在其根源上是独立自主的，因而人是社会立法的主权者，是道德法则的主体。显然，庄子的情态自由所描述和追求的超脱人生困境，理智、理性地升华人所固有的感情、感性，从而达到无任何精神负累的自在心境，与此是完全异趣的。斯宾诺莎曾说：“凡是仅仅由自身本性的必然性而存在，其行为仅仅由它自身决定的东西叫自由。”自由人，“亦即纯依理性的指导而生活的人”。黑格尔也说：“必然性的真理就是自由。”^⑥ 理性自由论所揭示和坚持的自由是人的理性的自觉，是对必然性的认识。显然，庄子主要是从个人的无负累的心境状态、逍遥自在的心情感受的角度来认识和描述的自由，与此也是完全不同的。当然还应该看到，庄子的情态自由只能以某种感性的、直观的形式显现，这种心境也只能是缺乏现实基础的、个人孤独生活的精神理想，“自由”离那个时代的人们还太远，所以庄子的自由观不可能有更深更广的内容。然而庄子的无待、无患、无累的绝对自由思想，描述了一种自由的样态，在古代的哲学世界特别是在中国哲学中，这是一种人的自我觉醒，应该被视为中国文化中的进步现象，庄子对情态自由的描述应该是人类自由思想史的初章。

① 《论语·雍也》。

② 《嵇中散集》卷二《与山巨源绝交书》。

③ 《诗广传》卷四《大雅四十八论》三十五。

④ 卢梭：《社会契约论》（中文1版），商务印书馆1980年版，第8页。

⑤ 康德：《实践理性批判》（中文1版），商务印书馆1960年版，第28页。

⑥ 黑格尔：《小逻辑》（中文1版），商务印书馆1980年版，第322页。

三、社会批判：无为论

在庄子那里，“无为”是一个有深远自然根源的最高行为原则。庄子说：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理，是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”^①可见，在庄子看来，无为如同天地“不言”，四时“不议”，万物“不说”，是天地万物根本的存在方式或本性。“号物之数谓之万，人处一焉。”^②作为万物之一的人，其存在、行为方式也应该“无为”，应该“无以人灭天”^③，即顺应自然而无有人为，顺应万物之理而不为不作。无为在其本质上和天地万物的本性是一致的，人的无为是来自人的自然本性根源。所以，“虚静恬淡寂寞无为者，天地之本而道德之至”^④，无为是最高行为准则；“至人无为”，自觉的无为是最高境界的表现。

当庄子用他的“虚静无为”或“无以人灭天”的原则来衡量、评判当时的社会制度、社会生活时，就形成了一种甚为激烈的批判意识。庄子无为论的批判矛头首先指向“仁义”的社会道德。“仁义”是儒家思想的核心观念，是儒家最基本的行为规范，“居仁由义，大人之事备矣”^⑤。庄子的时代，儒家学说一般地已为当时列国统治者所采用，“仁义”也成了当时人们的一种普遍的道德追求。在不太严格的意义上说，“仁义”代表了、体现了当时的社会制度和社会意识。不满意当时社会现实的庄子很自然地把社会批判的矛头首先指向“仁义”。庄子说：“赫胥氏之时，民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游，民能以此矣。及至圣人，屈折礼乐以匡天下之形，悬仁义以慰天下之心，而民乃始好知，争归于利，不可止也，此亦圣人之过也。”^⑥庄子从自然主义的无为论立场出发认为，“仁义”戕害了人的本性，滋生人们对“利”的追求。“仁义”实际上成了贪婪者攫取名利的工具，成了统治者束缚人民的工具。

庄子对“仁义”的批判，也就是对当时社会道德的批判，对诸侯统治的抨击。庄子无为论的批判矛头也指向“好知”的社会行为。韩非说：“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”^⑦然而，智慧、力量却正是庄子所反对的。在庄子看来，“巧者劳而知者忧”^⑧，如同“日凿一窍，七日而浑沌死”^⑨，智慧巧谋就是对人性本然状态的破坏，最终还会带来“天下大乱”，《庄子》说：“上诚好知而无道，则天下大乱矣，何以知其然邪？夫弓弩毕弋机辟之知多，则鸟乱于上矣；钩饵罟罟筍之知多，则鱼乱于水矣；削格罗落罟罟之知多，则兽乱于泽矣；知诈渐毒、颀滑坚白、解垢同异之变多，则俗惑于辩矣。故天下每每大乱，罪在于好知。”^⑩庄

① 《知北游》。

② 《秋水》。

③ 同上。

④ 《天道》。

⑤ 《孟子·尽心》。

⑥ 《马蹄》。

⑦ 《韩非子·五蠹》。

⑧ 《列御寇》。

⑨ 《应帝王》。

⑩ 《胠箧》。

子对“好知”的社会行为的责难无疑有他的合理的、事实的成分。在人类的邪恶行为里，往往是充满智慧的；智谋、技巧通过统治者或别的某一邪恶的中介常常会给社会带来灾难，这些正是庄子最深切感受到的。但是，另一方面我们也应看到，智慧不仅是人类社会进步的必要条件和杠杆，而且也就是人类社会生活本身。然而这却是站在自然主义立场上持无为主张的庄子难以观察到的。

庄子无为论的社会批判，由对人类文明最基本的因素——道德（“仁义”）、智慧（“好知”）的否定，进而对各种标志着人类摆脱自然状态、进入文明社会的进步，皆表示反对，皆予以抨击。《庄子》说：“绝圣弃知，大盗乃止；摘玉毁珠，小盗不起；焚符破玺，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不争；殫残天下之圣法，而民始可与论议。擢乱六律，铄绝竽瑟，塞师旷之耳，而天下始人含其聪矣；灭文章，散五采，胶离朱之目，而天下人始含其明矣；毁绝钩绳而弃规矩，擢工倕之指，而天下始人有其巧矣。削曾史之行，钳杨墨之口，攘弃仁义，而天下之德始玄同矣……彼曾、史、杨、墨、师旷、工倕、离朱，皆外立其德而以乱天下者也。”^① 在战国这样一个充满残酷的压迫和剥削的阶级社会里，文明带来的快乐享受，爰只是被统治者占有，而创造文明所需要付出的艰苦的体力和智力劳动，只能落在劳动者身上。庄子所憎恶和抨击的正是这种不合理的、不平等的社会现象。庄子固守在彻底的自然主义立场上观察这一切，用“无为”的理论攻击这一切，在这个立场上不能看到人类正是在摆脱自然状态的创造文明的活动中，创造了自己，提高了自己，完善了自己；用“无为”的标准来衡量，人类从事生产、科学、艺术等创造文明的社会行为同统治者支配、攫取、占有文明成果的社会行为之间的界限也是不重要的、不清晰的。结果，庄子就由对现实社会制度中的统治阶级的压迫、剥削的社会行为批判，导致对整个人类的创造文明的社会行为的否定。可以看到，当18世纪法国启蒙思想家卢梭判定“随着科学与艺术在我们的地平线上升起，德行也就消逝了”，判定“科学与艺术都是从我们的罪恶诞生”时，似乎重蹈了庄子的误区；而现代西方学者惊惧并反对人被物“异化”时，也似乎未能记取应将人类智慧创造力本身与其在一定社会条件下产生的后果区别开来的庄子的教训。

以上，我们从三个具体的方面论述了作为中国传统文化中自然主义源头的庄子，对于中国传统思想中诸如非宗教性等特征的形成和人生价值、社会理想的选择所具有的作用。从总体上说，至少有这样两点是极为重要和显著的：第一，庄子思想是一个思维开阔、观念众多的理论体系，它使中国文化具有很强的涵容、理解、消化外来文化的能力。历史上，中国文化对于源自印度的佛教的消化，从最初的名词、概念的翻译，到般若涅槃基本佛义的诠释，到天台宗、华严宗、禅宗等离开印度佛学理论轨道的独立发展，都离不开《庄子》贡献的观念因素。迄至近现代，引进、传播西方思潮的中国学者，也每每援用《庄子》中的概念、范畴和思想来表达他们对西方科学或哲学思想的理解。可以说，正是具有深邃内容和宽广意境的庄子思想，在中国文化和异国文化之间架起观念沟通的桥梁，成为中国传统发展演变中的一个最活跃的理论成分。第二，庄子思想的形象表现形式，使它获得了某种在先秦诸子中独有的文学特质。《庄子》中对人的自然觉醒的召唤，和对其觉醒过程中种种自然现象、精神现象的奇特描写，构成了中

^① 《胠箧》。

国文学艺术的一个不竭的灵感源泉和美感源泉，形成了中国文学艺术中的美学内涵最丰富的自然主义风格。且以文学为例，从贾谊作《鸟赋》“以同死生、轻去就自广”^①，到鲁迅自谓“思想上何尝不中些庄周的毒”^②；从宋人说“《庄子》固千万世诙谐小说之祖”^③，到清人评“东坡诗出于《庄》者十之八九”^④，可以说，《庄子》从主题思想、体裁、题材、语言等各个方面影响了中国文学和文化的发展。

参考文献：

- [1] 陈鼓应译注：《庄子今注今译》（第1版），中华书局1983年版。
- [2] 卢梭：《社会契约论》（中文第1版），商务印书馆1980年版。
- [3] 斯宾诺莎：《伦理学》（中文第1版），商务印书馆1983年版。

① 《史记·屈原贾生列传》。
② 《鲁迅全集》卷一《写在〈坟〉后面》。
③ 《黄氏日抄》卷五十五《庄子》。
④ 《艺概》卷二《诗概》。

试论道教在中国传统文化中的地位*

卿希泰**

道教是中国本民族的传统宗教，它在神州大地的怀抱中诞生，为中国传统文化的乳汁养育而成。道教和中国传统文化的许多领域有着密切的关系，是我国古代整个思想文化的一个有机组成部分。它的教理、教义和修炼方术所包含的内容相当复杂，其来源也是多方面的。从道教的发生和发展过程来看，它和中国传统文化的关系，大致可以从两个方面来进行考察：一是从它的思想渊源方面，看它吸收了哪些传统文化？二是从它的作用方面，看它在历史上对社会和其他文化领域起过些什么影响？

从道教的思想渊源来看，有以下几个主要方面：

首先是道家思想。道家和道教，本来是有区别的，先秦道家，是以老庄为代表的哲学派别。而道教乃是东汉形成的一种宗教。但二者并不是毫无联系的，道家哲学乃是道教的思想渊源之一。道教创立的时候，奉老子为教主，以老子《道德经》为主要经典，规定为教徒必须习诵的功课。《道德经》的基本思想是“道”并把“道”视为超时空的天地万物的根源，既有宇宙本体的意义，也含有规律的意义，其界属模糊不清，“玄之又玄”十分神秘，不同的人可以作出不同的解说。在《庄子》书中，更把“道”解释成为“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。在太极之先而不为高，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。”“黄帝得之，以登云天；颡顛得之，以处玄宫；禹强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯。”^①这种以“道”为万古常存，得“道”以后便可以长生久视、成为神仙的思想，为后来的道教所吸取。道教的基本信仰也是“道”，它从宗教的角度把“道”说成是“神异之物，灵而有信”^②，“为一切之祖首，万物之父母”^③。并与神秘化了的元气学说结合起来，认为“道”是“虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源”，

* 本文原载《哲学研究》1988年第1期，第52-56页。

** 卿希泰（1928-），男，四川省三台县人，工作单位：四川大学宗教学研究所。

① 《大宗师》。

② 《坐忘论》。

③ 《妙门由起序》。

“其大无外，其微无内”，“万象以之生，五音以之成”^①。宇宙、阴阳、万物，都是由它化生的。道教还把老子也看作是“道”的化身，这种思想在道教正式成立之前就有了。东汉明帝、章帝之际，益州太守王阜作《老子圣母碑》，其中便说：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行乎太素之元，浮游六虚，出入幽明，观混合之未别，窥清浊之未分。”把“道”与“老子”合而为一。道教继续发挥了这一思想，传为张陵所作的《老子想尔注》（一说为张鲁所作）中，也把老子作为“道”的化身，称“一者，道也”“一散形为气，聚形为太上老君”。其后《混元皇帝圣纪》又说：“老子者，老君也，此即道之化身也，元气之祖宗，天地之根也。”于是“老子”与“道”在道教中便神化为众生信奉的神灵。“道”是天地万物之源，因而作为“道”的化生的“太上老君”也就成为“混沌之祖宗，天地之父母，阴阳之主宰，万神之帝君”。这说明哲学家老子和哲学范畴“道”在道教中已被神化为天上的神灵。因此，信“道”也就变成了信神，崇奉老子亦即崇奉天神。修道成仙思想乃是它们的核心，其他的教理教义和各种修炼方术，都是围绕这个核心而展开的。它之所以命名为“道教”，也是与它的基本信仰是“道”有密切的关系。由此可见，道家思想乃是道教最为重要的思想渊源之一，道家哲学乃是它的理论基础之一。

先秦道家后来演变为黄老之学。这种黄老之学是以道家的清静养生、无为治世为主，但又吸取了阴阳、儒、墨、名、法的部分内容，已不完全是先秦的道家，而是被称为黄老术的新道家。后来，黄老养生之术演变为道教的修炼方术，奉黄老术的黄老道便是道教的前驱。司马谈在《论六家要旨》中，对道家思想曾作过这样的评述：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”^②他所说的道家，就是指黄老术的新道家。司马谈的这种观点，被东晋道士葛洪所采用，葛洪在《抱朴子内篇·明本》中，正是依据司马谈的这种观点，从神仙道教的基本立场出发，阐述了他的道本儒末，道高于儒的思想，认为道家之教“务在全大宗之朴，守真正之源。”“得道之圣人，则黄老是也。”主张“包儒墨之善，总名法之要”，吸收各家之长，来建立其神仙道教的理论体系。在修道方法上，也主张：“内宝养生之道，外则和光于世。治身而身长修，治国而国太平，以六经训俗士，以方术授知音。欲少留，则且止而佐时；欲升腾，则凌霄而轻举。”^③这就是他的“外儒内道”和儒道双修，内、外两得的两重人格的本质表现，也是上层化的官方道教的一个显著特点。

其次，道教还吸收了儒家的伦理纲常思想。在道书中虽然很少提到“三纲五常”的名称，但却大肆宣扬儒家的伦理道德思想。道教在宣扬这些伦理道德的时候，往往与它的长生成仙思想结合起来，所发生的实际效用比儒家更大。葛洪在《抱朴子内篇·对俗》中说：“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。”《天师教诫科经》说：“诸欲修道者，务必臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺。”道教的许多戒律，都有不少类似的规定。特别是在道教的早期经典《太平经》里，还将“天地君父师”合为一

① 《玄纲论》上。

② 《史记·太史公自序》。

③ 《抱朴子内篇·释滞》。

体^①，这在当时的儒家的经典中尚未如此，而这正是后来社会上“天地君亲师”信仰的由来，其影响尤其深远。陶弘景还“搜访人纲，究朝班之品序；研综天经，测真灵之阶业”，“持其高卑，区其宫域”，对神仙地位作了排列。这样，就把人间世界的品第等级搬到了神仙世界，使道教更好地为封建等级制度服务。

先秦儒家思想，到西汉董仲舒时为之一变，形成宗教化的新儒学，也可以称之为宗天神学。这种宗天神学为后来的道家所直接吸收，是道教的重要思想渊源。

董仲舒不仅是一个宣扬“天人感应”、阴阳灾异的宗天神学家，而且还是方术的鼓吹者。他在《春秋繁露》这一著作中，不仅以神秘的阴阳五行学说附会儒家经义，而且还创造了求雨、止雨的仪式，登坛祈祷作法，弄神说怪，表明儒生与方士已开始合流。以董仲舒为前导，在汉王朝的支持下，谶纬之学逐渐兴起，在西汉末年和东汉时候特别盛行。这种谶纬之学的许多内容都为道教所承袭。如《河图纪命符》说：“天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其筭纪。”“少室山有白玉膏，服即成仙。”昆仑山为仙人集聚之所，西王母为赐授仙经、指导修道之神，以及星象预示吉凶之说和召神劾鬼之术等等。均是便于道教利用的资料。

此外，易学和阴阳五行思想对道教的影响也是十分明显的。东汉时候的《太平经》就是“以阴阳五行为家”，而魏伯阳的《周易参同契》，乃是假借周易爻象的神秘思想来论述修仙的方法，对后世道教的影响甚大，被称为“万古丹经王”。此后，以易学和阴阳五行思想来阐发道教的内外丹法的道教学者络绎不绝。道教也吸取了墨家的思想。章太炎先生早就指出过：道教思想是“本诸墨氏，源远流长”^②。墨子提倡尊天明鬼，这种思想显然被道教所吸收，这方面无须多加说明。此外，墨子还站在小生产者的立场上，提倡自食其力和互助互利。这些思想对早期道教经典《太平经》的影响，也是十分明显的。道教的有些神仙方技和变化方术也依托墨子，葛洪《抱朴子内篇·金丹》篇记有《墨子丹法》，《遐览》篇记有“变化之术”的《墨子五行纪》，称：“其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方。”葛洪还把墨子列入《神仙传》，说他外治经典，内修道术，精思道法，想象神仙，后得神人授书，“乃得地仙”。可见，墨子在道教信仰中的吸引力是不小的。

道教在产生过程中，除吸取以上所说的这些古代文化思想之外，还吸收了传统的鬼神观念和古代的宗教思想与巫术。在中国古代社会中，人们对日月星辰河海山岳和祖先甚为崇拜，视之为神灵，对它们进行祭祀和祈祷，并由此而逐渐形成了一个天神、地祇和人鬼的神灵系统。道教承袭了这种鬼神思想，并将这个神灵系统中的许多神灵作为道教神灵的组成部分。古代殷人认为，卜筮可以决疑惑、断吉凶；巫师可以交通鬼神，依仗巫术可以为人们祈福禳灾。这种巫术，也为道教所吸收和继承。

道教对其之前的神仙思想和神仙方术也作了继承，并有所发展。早在《庄子》和《楚辞》里，有关神仙思想的言论已属屡见不鲜。稍后，在燕齐一带出现了鼓吹长生成仙之术的神仙方术。这种神仙方术原无系统的理论，后来，这些方士利用战国时齐人邹衍所论终始五德之运的五行阴阳学说以解说他们的方术，从而形成了所谓神仙家，即方仙道。传说崇尚方仙道的宋毋

① 《太平经合校》，第135页。

② 《章氏丛书检论》卷三。

忌、郑伯侨等都向往神仙，“形解销化、依于鬼神之事”。以后神仙家的神仙信仰和方术，皆为道教所承袭，神仙方术衍化为道教的修炼方术，神仙方士亦逐渐衍化为道士。

由上可见，道教的思想渊源是多方面的，它对中国古代的许多传统文化都采取了兼收并蓄的态度，马端临称它是“杂而多端”。

道教在发展过程中，又对我国古代的思想文化和社会生活的各个领域产生过巨大而复杂的辐射作用，留下了它的深刻影响。概括起来，主要有以下几个方面：

从政治和社会历史方面来看。在我国漫长的封建社会中，一方面是封建王朝曾提倡道教，利用道教为封建统治服务；另一方面，许多农民起义的领袖也曾利用道教作为农民起义的组织形式，并利用道教经典中的某些思想作为发动起义的思想武器。汉末的黄巾起义就是其中最著名的例证，此后利用道教的农民起义络绎不绝。所以，道教在下层群众中的社会影响，也是非常广泛和深刻的，乃至许多民间习俗，亦是从道教活动转化而来。道教与中国古代的政治和社会生活，有着极其密切的关系。可以说，不对中国道教进行深入的研究，就不可能全面地了解中国古代的社会及其历史。

从学术思想史方面来看。道教在长期发展的过程中，与儒、释之间，一方面互相排斥，互相斗争；另一方面，又互相吸收，互相渗透，从而促进了中国学术思想的发展。因此，道教对中国学术思想的影响，是不能忽视的。宋明理学的形成，正是儒学家吸取了道、佛思想影响的结果。唐代道教学者司马承祯所倡导的守静去欲理论，本身既吸收了儒、释的思想，后来又为宋儒所吸取。北宋著名理学家如周敦颐、邵雍等人的学说，都渊源于道士陈传。早在南宋初，朱震在《汉上易解》中已具体指出了这种传承关系。南宋著名理学家朱熹对道教经典也下过许多搜集整理和研读的功夫。他曾托名“空同道士邹诉”为《参同契》作注，尝自谓“清夜眠斋宇，终朝读道书”，足见他对道教的重视。正是由于他把道教的宇宙图式理论和守静去欲思想，同儒家的纲常名教和佛教哲理相结合，从而构成了他的客观唯心主义哲学体系。可以说，宋明理学乃是道、儒、释三家思想的结晶。所以道教与儒、释之间的相互关系也是很需要研究的重要课题。道家和道教，都特别重视自然观的探讨，这方面的许多观点，都为后来的许多儒学家所借鉴。道书中关于《老》《庄》《易》的注释和阐述也很多。《易》《老》思想在道教中有其本身的特色，值得我们去发掘和整理。道教的大量戒律和劝善书，包含了许多伦理道德的思想，不仅对道教的发展有重大意义，而且曾经产生过广泛的社会影响。既然道教思想和儒、释思想是互相渗透的，那么，我们要全面地了解我国古代的学术思想，探讨其发展规律，就不能不对儒、释、道进行全面的。可是，长期以来，许多研究中国哲学史的同志，却往往侧重于甚至局限于儒家思想的研究，而对道、释两家的思想特别是对道教思想的研究非常忽视，这就使我们很难认识中国学术思想的全貌、弄清楚它的发展和演变。

从中国古代文学艺术的历史来看，道教对中国古代文学艺术的影响也是非常突出的。道教活动的主要目的，在于长生成仙。这种神仙思想反映在文学领域中，成为文学的重要题材之一。古代以道教神仙思想为题材的作品，充满于诗、词、歌、赋、戏剧、小说等各种文学形式之中，数量甚多，作者亦不少。魏晋南北朝的“游仙诗”，就是抒写神仙漫游之情的一种诗歌，以郭璞为著名代表，在《文选》中被列为文学体裁之一，以后不断有人为之。唐代道教兴盛，反映在诗歌中，以神仙思想为题材的作品相当多，成为唐代诗歌门类之一。伟大诗人李白，正

是反映道教思想的杰出作家，其部分诗作堪称神仙诗门的代表，人们称他为“诗仙”，他也以“谪仙人”自居。李白晚年在北海高天师受道箓于齐州紫极宫，正式成为道士。在宋词中，反映道教活动题材的作品也是大量的，而且不少词牌其得名即来源于道教的有关神仙故事。例如，《解佩令》，因《列仙传》江妃二女解佩与郭交甫的故事而得名；《惜分钗》，因道士杨通幽于蓬莱仙山见杨贵妃，取回金钗之半给唐明皇的故事而得名。在元代戏曲中，反映道教神仙人物的戏曲特别突出，文学史家称之为“道剧”。明代戏曲理论家朱权在《太和正音谱》中分元剧为十二种，“神仙道化戏”为其中之一，专门演述道教神仙度化和飞升的故事。例如：《张天师夜祭辰钩月》《张天师断岁寒三友》皆是写张道陵的故事，《黄粱梦》是写钟离权度化吕洞宾的，《岳阳楼》《城南柳》是写神仙人物吕洞宾故事的，《铁拐李》《蓝采和》《升仙记》等是写八仙故事的，《陈传高卧》是写道士陈传故事的，《任风子》，是写马丹阳度人故事的。这类神仙道化戏的作品数量很多，影响也很大。明代的神魔小说中，属于道教神仙人物故事的也不少。除散见于“三言两拍”中的若干短篇之外，长篇以道士陆西星所作《封神演义》（一说为许仲琳所作）为最著名。道教对文学的影响不仅反映在题材方面，而且也反映在文体上。如《步虚词》这种文体的来源，据《异苑》记载，乃陈思王曹植游山，忽闻空里诵经声，清远迢亮，解音者则而写之，为神仙声，道士效之，作步虚声。文学家和道教学者又根据步虚声，进而作《步虚词》。唐吴兢《乐府古题解》谓：“《步虚词》，道家曲也。备言众仙缥缈轻举之美。”道士斋坛赞颂时，常以道家法曲腔题，讽颂步虚词。还有一种文体叫“青词”，亦称“缘章”。这种文体为道教举行斋醮时，献给天神的奏章表文，用青藤纸书朱字，故谓之“青词”。明代道教盛行，道士写青词，文人亦写之，大臣也争以青词邀宠。如顾鼎成、袁炜、严嵩等皆先后以青词得宠，至有“青词宰相”之讥。此外，有关道教的雕塑、绘画、石刻、建筑、音乐等等，都各具特色。对这些艺术形式和音乐的发展都曾产生过一定的影响，值得我们认真研究。

道教对我国古代科学技术发展的影响，也是不容忽视的。道教为了追求长生成仙，从开创时起，便十分重视修炼方术。虽然它所追求的目标只不过是一种幻想，是不可能实现的。但在其长期发展过程中，通过各种修炼方术，客观上却为中国古代科学技术的有关领域积累了许多很有价值的材料。这对中国古代科学技术的发展有十分重要的意义。例如，丹鼎派的道士们，为了企图炼制出长生不死的仙药，积极从事炼丹活动，对各种炼丹术进行了认真的探讨。在这方面，他们所留存下来的著作甚多。在这些资料里，虽然科学思想与神仙思想往往交织在一起，但其中的合理菁华是绝不能否认的。而且正是这种炼丹术的发展，为近代实验化学的产生提供了条件，可以说它是近代实验化学的前驱。汉末魏伯阳的《周易参同契》，借《易》道以明丹道，其中便含有丰富的科学思想，为我国古代化学、气功学、养生学留下了宝贵的遗产。在东晋葛洪的《抱朴子·内篇》中，有关于物种变化的一些论述，还具体介绍了多种炼丹的方法，对化学和生物学都是极为重要的贡献。许多道教学者往往兼攻药物学和医学，葛洪就明确地指出：为道者必须“兼修医术”，他和陶弘景等人撰有医学专著。唐代道教学者孙思邈，更是这方面的杰出代表。他们在医学、药物学方面的贡献，都是应当肯定的。道教的养生术与预防医学紧密结合，成为祛病延年的重要手段。在这方面道书的论述颇多，内容十分广泛，涉及导引、行气、服食、房中、按摩、居处、养生等等许多内容，其中包含很多合理因素，值得

我们认真发掘和整理。道教的内丹修炼方术，专讲人体内精、气、神的修炼方法。在宋、元时期，这种方术特别盛行，名家辈出，论著甚多，为我国气功学的发展奠定了很好的基础。总而言之，道教在中国古代科学技术的发展史上有它独特的作用，并给我们留下了大量的遗产，这在世界宗教史上也是罕见的。在这笔遗产里，由于科学与神学的互相杂糅，因此，需要认真对它进行分析研究，以便剔除其糟粕吸收其精华。

综上所述，道教在产生和发展过程中，既吸收了中国的传统文化，又渗透到意识形态的许多领域之中，对我国的政治经济、哲学思想、文学艺术和古代科技以及民族心理、社会习俗等都曾发生过深刻的影响。道教在中国传统文化中有着极为重要的地位，不研究道教，就很难全面地了解中国的传统文化。

发天道以建人文

——作为中国文化之理论基础的道家道教哲学*

卢国龙**

中国传统文化是一个“天人合一”的文化体系，中华学术可综括为天人之学。天是天道，亦即自然之理体；人乃人伦，张而为文明之别构。在不同的历史阶段，天人之学的内涵有所不同，表述天人关系的概念也因之发生变化，如先秦两汉议天人，魏晋谈自然名教，唐宋论心与道、性与理、太极与人极等等，反映出文化的历史发展。但发展中有其不变的宗本，即“天人合一”这个基本的文化观念。天人关系既是中国哲学的最基本范畴，也是传统文化体系的皇建之极。产生于中国的各家各派学说，不管差别有多大，最终都可以归结为探讨天人关系：由域外传来的各种思想学说，同样也要经过天人观念的融解，作为解释天人关系或实现“天人合一”之理想的一种思路，否则不能成为这个文化体系的有机组成部分。

“天人合一”的文化体系有两大支柱，即儒和道。理论地说，儒道两家各能自成一套“天人合一”的文化体系。儒家建人伦，行教化，发展文化的思路是由人之天，即从社会现实出发，建立文化体系，最终追求的是以文化体系引领现实世界符合天理。道家发天道，明自然，发展文化的思路是由天之人，即以自然之理作为文化体系的基础，使社会机制等人文建设不违背天道自然。但是，一切文化都必须穿梭往来于现实与理想之间。儒家的由人之天和道家的由天之人，都只是一种文化理想，而现实社会并非也不可能完全按照文化理想建设起来，这使儒道两家都难以独立地引领现实达到其理想。儒家从现实出发，但发展道路常常不符合其由人之天的构想，而是在影响社会机制以至生活方式日益具体的过程中不断僵化，现实使儒学不能“之天”，作为文化也就因困疲于现实而失去活力。道家虽追求由天之人，但由于现实的人文是在离异于自然的前提下发展起来的，所以道家不容易切入现实，却容易因与现实相扞格而流于虚空高阔。从这个角度讲，历史现实是儒道两家必然的交合点。分开来看，不管儒道两家的文化构想多么圆满，但都不能作为这个文化体系的独立支柱；合而言之，历史现实决定了儒道两家必须也必然互补，道为儒提供文化活力和理论基础，儒为道开辟切入现实的途径。于是，因应时代变迁，儒道各领风骚。

* 本文原载《哲学研究》1994年第6期，第53-60页。

** 卢国龙，中国社会科学院世界宗教研究所。

儒道两家在相对独立状态下的精神融通，既构成了传统文化体系的基本轮廓，也勾勒出了传统文化历史发展的轨迹。约略而言，传统文化的发展可以大致分为三个历史阶段。第一个阶段自先秦至魏晋玄学；第二个阶段以玄学的文化成就为新起点，中经佛学的传入，至宋明时代的新儒学、新道教；第三个阶段以儒道融通的新儒学、新道教为文化根基，面临着如何将近现代西学的文化成就纳入“天人合一”之文化体系的问题，直至我们这个时代。

自先秦至魏晋玄学，没有外来文化的深刻影响，是儒道由分立而融通比较单纯的一个阶段。先秦文化确立了中国文化的基本模式，构筑起了文化体系的基本轮廓，即以商周以来的“天人合一”观念为宗本，融合各种不同的地域文化，在动态的发展中不断充实“天人合一”的文化体系，以适应社会的变革以及各种学术思潮的冲击。商周时代的“天人合一”观念，经历了一次变化发展，即从人与神灵的沟通发展到人事与天德的相迎合。商代的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，道家以自然法则取代神学法则而具有理论的权威性，或许与它既继承又改革自然神论的文化传统有关。从商代以宗教活动推度神学的决策依据，到道家信天道以推行人事，是思维路向有所继承的文化大变革。而周代的天德观念，本来就是一种以人文为依据的推测，其思维路向为儒家所继承。从周代观人事以知天德，到儒家尽人事以至于天理，同样也是思维路向有所继承的文化大变革。文化变革取决于春秋战国时代的社会机制的调整，其具体表现则是文化统一体的分裂和重新整合。在这个过程中，既有地域利益的现实冲突，反映出历史现实的盲动；也有继承不同地域文化传统的各种探求，即诸子百家学。诸子百家都力图克服现实的盲动，实行文化的整合，重建文化统一体。但究竟应该以哪种地域文化传统来完成统一，却是比列国纷争的现实冲突更深刻的文化冲突。克服深刻的文化冲突，必须以更加深刻而且磅礴万象的思想理论作为基础，于是，道家适应时代需要，充分展现其长才。

先秦道家的由天之人，是一个从真理论到价值论的思想体系。道家思想理论的深刻，主要表现在它的真理论上，对战国中期以降百家学术的融合，道家真理论起到了统领纲要的作用。道家价值论与其真理论，在理论上是逻辑一贯的，但不能一以贯之地切入现实，它要么被现实扭曲，要么孤悬于现实之外，像一轮素光清流的明月，从天穹高处唤醒因物化而麻木的心灵。道家真理论的立足点，即其自然主义的天道观。道家弥纶天地宇宙而为言，试图从宇宙大化中推导出某种理体，作为一切文化的最根本原则，即所谓“道”。从克服现实的利益冲突和文化冲突的意义上讲，老子谓道为“元一”，庄子谓之“原一”，是天人裂变为二之前的本体。复归本体是克服冲突的唯一出路，因为一切冲突都是天人裂变的结果，所以要使人文复归于天道。天道的基本内涵即自然。老子的自然是顺任宇宙大化之理体，诸如阴阳消长、周而复始等等。宇宙大化之理体对于建设人文的意义，在于昭示一种平衡法则，过与不及在循环的两端，唯“守中”可以壮而不老，保持生生不息的活力。庄子将老子的自然之说发展为自是而不相非的理论，并从本体论上予以论证，为战国中后期百家学说的融合提供了深刻的理论基础。自战国后期至汉初，百家学说的融合有三次大型学术活动，即齐国的稷下学宫、秦国《吕氏春秋》

和汉初《淮南子》的编纂。道家为这三次学术活动提供了重要的理论基础，即建言天道以明人文。此外，《易传》的出现标志着儒道两家在体用两方面的深刻融合。《易传》的理论本体，近于道家的自然主义哲学，又反映出儒家以经卦映鉴人文秩序的传统，本体之用即虚通宽容的人文建设。

道家的价值论建立在其自然主义天道观的基础上，突出特点是反对文明异化，理论形式是将具有社会集团属性的人还原为独立的个体，从而对人文作出价值判断。老子论述道德本体沦丧后仁义礼智的出现，触及到仁义礼智孕育出的荣誉感（名）等社会属性与自然本体（身）的矛盾对立，要求以自然本体为一切价值的根本原则，涤除异化的文明翳障，复归于朴。由此发展出杨朱、子华子的贵生全生思想，强调个体具有某种不能被社会整体所泯灭的存在意义。至庄子发展为深刻而恢宏的全性理论，充分揭露文明异化对人性的扭曲，并从本体论上论证了人性的自然平等，理论地探索出社会文化体系不窒息自然人性的可能。但现实却朝着相反的方向发展。现实一统帝国的建立，根本违背了恢复文化统一体的构想，它以泯灭自然人性、吞噬个体为代价。于是，道家的价值论或被扭曲，或激变为鄙薄现实梦想。前者如李斯劝秦二世纵欲，以为有天下须恣睢，“而顾以其身劳于天下之民”，是以天下为己之“桎梏”；后者则表现为战国后期神仙信仰的滋生蔓延，秦汉时发展为养生理论和具体方法，道家“天人合一”的文化构想，朝着落实于个体的方向发展。

道家“天人合一”的文化构想，本为社会整体立言，切入现实的最好途径是与儒家融合，如《易传》之体用。但在汉初，由于秦任刑法的阴影未灭，更由于专制政体决定了汉初统治集团与全民的根本对立，所以，道家之学虽风行一时，却被从根本上扭曲，流变为名尊黄老而实重刑名的法道家。道家倡导政治无为以实现社会虚通含和的文化构想，流传于民间，成为东汉黄老道、《太平经》的思想渊源和社会基础。

汉武帝独尊儒术，但代表汉初儒术的董仲舒之天人新学，却介乎儒道之间。就其尊崇天道的无上权威性，以天道规范人事而言，近于道家；就其以人事鉴识天道、推衍王道仁义等人文秩序而言，则本诸儒家。道家的理论活力和儒家切入现实的途径，是董仲舒天人新学的两大要素。两汉社会的相对稳定，既有因于儒学切入现实所发挥的作用，又反过来推动儒学更紧密地与现实相结合，使儒学渗透到社会机制以及生活方式等各个层面。于是积久而弊生，使儒学只能发挥稳定社会秩序而不能发挥调整社会关系的作用。儒学不能适应社会变革的要求，道家之学便重登历史舞台。

东汉后期道家之学的复兴，表现为一股强大的社会思潮。思潮发源于民间改革社会结构和秩序的平等要求，并演变为具有强大冲击力的黄巾起义（太平道）。五斗米道试图按照道家的某些思想进行区域治化，也是对这股社会思潮的一种反映。

民间平等的社会思潮，遭到了受荫于门阀制度的利益集团的抵制和压迫，黄巾起义遭到统治集团的镇压，五斗米道也被瓦解，但起义摧毁了东汉王朝的统治基础，揭露了统治集团与民众的对立，并以武器的批判提出了一个尖锐的问题：应该如何调整统治与被统治等社会关系？要回答这个时代问题，必须从僵化的儒家经学中走出来，再次向道家理论吸取精神活力，重建“天人合一”的文化体系。玄学作为凝结社会思潮的学术思潮，回答了这个时代的问题。

二

第二个历史阶段以玄学的理论成就作为新的文化起点，至宋明新儒学、新道教再次构合天人，形成一个内深入于性理、外弥纶王道日用的文化体系。这个历史阶段的突出特点，是将佛教文化吸收消融到“天人合一”的文化体系之中。佛教文化自成体系而且博大精深，又在中国得到了广泛的传播，但它并没有从根本上改变中华文化以“天人合一”为宗本的历史传统，而是以其精深的心性学说充实丰富了“天人合一”的文化体系，成为这个文化体系的有机组成部分。在这个历史过程中，道家、道教哲学发挥了极为重要的中介作用，成为这一历史阶段文化融合的调色板。

从根本上说，魏晋以后佛教作为一种思想理论而不只是作为一种信仰在中国的深入传播，取决于时代对佛教文化的需要。魏晋玄学阐发《易》及《老》《庄》，谈虚实有无等义，对于深入理解佛学，只是一种文化氛围的铺垫，用以克服两个概念系统不易沟通的障碍；而玄学所建构的内圣外王之道在现实中的再次破裂，则为佛学的深入渗透提供了历史契机，使佛学以个体为本位将现实与理想统一起来的思想理论成为这个时代的需要。

玄学的理论主体是政治哲学，即从政治的层面上调整各种社会关系，从而实现天与人、理想与现实的统一。但现实并不是按照文化构想的蓝图去建设的，现实政治受专制政体驱迫而必然出现的历史盲动，使玄学“天人合一”的文化体系很难以政治为途径走入现实。于是，道家思想中本来一贯的治国和修身两个层面，被离析为趣向大异的两截。现实政治既不能按照文化构想重建，就只能在修身中将现实与理想统一起来，于是自竹林玄学伊始，阐发《庄子》逍遥之义就成了与玄学的理论主体若即若离的一大支流。若即的一面被郭象发挥为用以克服专制政体问题的内圣外王之道，玄学主体在理论上也就步入巅峰。但是，郭象独化论玄学只是理论地克服专制政体问题，并不能克服专制政体内在矛盾在现实帝国的运动。从西晋的“八王之乱”到东晋历次将领与集权中央的对抗，都表明玄学的内圣外王之道难以真正有效地克服专制政体内在矛盾的运动。正是经历了这样痛苦的思想历程，东晋学术思潮才转向修身，寻求个人安身立命之道，于是有追慕长生自在的神仙道教崛起，有佛教大乘空宗日益深入的流传。前者探讨以现实肉体实现神仙理想的可能性和途径，后者则在至无空豁的本体论层面上，泯灭有与无、色与空等名相所反映出的现实与理想的矛盾对立，最终在明净不染而且至无空豁的心性里将矛盾双方同一起来。

东晋以后的思想文化，习惯地被描述为三教鼎立，其实这只是针对传统文化体系中的三教地位而言。如果我们无意于判断三教地位，而着眼于作为整体的文化体系，那么可以将它描述为具有历史动感且相互穿插的立体结构。以世俗社会为元坐标，佛学从极高远处向世俗社会逼近，儒学立足于世俗社会，而常怀悠远遐想，道教则介乎二者之间。在逼近世俗社会的历程中，佛学关于本体论哲学以及人生意义的繁复思辨，最终都凝注到心性学说上，从南朝佛性论到宗门禅的明心见性，代表了转化历程的基本方向。中国知识分子受佛学感染最深的是其心性学说，而佛学融入“天人合一”文化体系最彻底的也是心性学说。立足于世俗社会的儒学，与汉儒大不相同，他们既长期地保留着玄学探讨《老》《庄》的传统，又长期地保持着与佛、道

教的不间断接触，在切入现实推衍人文建设的活动中，时时向佛、道教吸取思想活力，不僵化，不固执，能够圆通无碍地面对社会问题和人生问题。隋唐的科举制度，开辟了儒学者参与政治、推行人文教化的正常渠道，虽然这种制度在一定程度上束缚了儒学在思想体系方面的创造性，但也使儒学在实际动用中看到由人之天的希望。

道教介乎二者之间，既本着“天人合一”的文化传统吸收并改造佛学，又历史地为宋儒“天人合一”的理学体系提供了理论基础。前者以重玄之道为主体，后者以内丹道为主体。

重玄之道的思路虽出于两晋玄学的“以庄为老”，即以庄子内外兼忘、是非两不执的精神超越为旨归，重新解释老子的哲学体系，但又与佛学有着极为深刻的理论联系。大体上说，以竹林时期向秀性分自足的逍遥义为起点，发展出两支，其一是郭象以政治哲学为内核的独化论玄学，其二是支遁沟通佛玄的即色论玄学。围绕着正始玄学以来有无二论的矛盾对立，郭象立自然独化之论，在相互肯定的意义上统一矛盾双方，从而建立起内圣外王的政治哲学。而支遁则以佛学至无空豁的本体论作为哲学基础，通过有与无的相互否定、不能互为存在依据，推论出即色是空、非有非无式的同一。这种同一，被支遁认为即庄子逍遥义所以“明至人之心”，并用“重玄”或“双玄”来概括从至无空豁的本体到明至人之心的思想过程。重玄作为走出玄学有无对立的一种思想方法，作为向心性中建立有无同一之依据的一种思潮，本质上就是以佛学理论解释玄学问题的产物。此后直至隋唐之际，重玄之道立论仍多采撷佛典，尤其是中观《三论》。

有无是玄学的理论抽象，它既可以用来反映天道无为和人事有为的关系，也可以用来反映礼法名教的现实秩序与自然本体原始和谐的矛盾。支遁以心性作为有无同一的内在依据，确实别开生面，产生了深远的影响。但是，自支遁以降的佛教心性之学，是以其至无空豁的本体论作哲学依据的，二者有着密不可分的联系，心性的空灵明净被看作是对本体至无空豁的印证。因为佛学本体论与儒、道两家的本体论极不相同，其心性学说也就很难原本不变地被儒、道两家所接受。简单地说，这种心性学说与中国传统文化关怀世俗社会的情感不相吻合，与“天人合一”的文化传统所养育出的心理定势也不相谐。至无空豁的本体与空灵明净之心性的联系，既非道家的由天之人，也非儒家的由人之天，勉强地说，可以谓之为灭人以尽天。正因为佛教与儒、道在心理情感和文化体系上都存在差异和冲突，所以融合过程漫长而艰难。以重玄之道的历史发展言之，东晋南朝谈道本体，必言之非有非无；到唐初时，发现这种非有非无的道体论不符合《老子》原旨，于是转而伸谈道本体的亦有亦无。亦有亦无的道本体是哲学基础，体验亦有亦无的道本体是修持的理想，于是改造了佛学的本体论哲学基础，而保留了佛学以心性同一现实与理想的理论思维。盛唐以后重玄之道大谈修心即是修道，心性即是道体，而道体则亦有亦无、亦虚亦实等等，以道体心性学说为特色，形成了一个天人合一的思想体系。历史地看，这个思想体系是宋儒性理学的序曲，其有所因承于佛学的，是肯定心性可以作为天人合一的内在依据，而不是那种至无空豁的心性体验。

向自身寻找现实与理想相统一的内在依据，同样也是内丹道崛起的思想基础。内丹道有道和术两个层面，道即基础理论，术是操作方法。将这两个方面紧密结合起来，按照天道运行之理调运自身精气，从而发展为具有系统理论和修炼方法的内丹道，则在中晚唐时期。

理论上，内丹道将天地宇宙和人体作为两个原理相同的运动系统，即所谓“修丹与天地造

化同途”。为了解释丹道理论，丹家将《易》《老》结合起来，运用京房《易传》十二消息卦等概念阐发老子天道观，以为阴阳二气相互含和的循环周流，是天地自然生生不息的动力源泉。模拟天地自然之运行以调运精气，是各派丹法的共同理论。这种理论的特质，是以自然天道与人事修为相交合、相印证，亦即以个体为本位，并且可以落实到操作层面的天人合一。

内丹道以个体为本位的性命双修，确实是一种比较完善的天人合一理论，但却缺乏先秦道家那种关注宇宙和谐的伟大情怀，可以说是发展了道家的智慧却未能同样地发展道家的精神。先秦道家固然也有以个体为本位的思想，但其终极理想却是社会整体复归于宇宙自然的原始和谐，这是道家的一种内在精神。内丹道之所以缺乏这种精神，根本原因在于现实历史的发展不断违背天道自然的理想。正因为从社会整体里看不到理想与现实相统一的希望，所以晋以后的学术思潮呈现出寻求个人安身立命之道的发展倾向。内丹道正是这种发展倾向中的历史产物。

中唐以韩愈为代表的“古文运动”，曾力图匡正晋以降以个体为本位的学术倾向，重振儒家精神。但韩愈辟佛老，未能将儒家关怀社会整体的精神与佛、道教深厚的思想理论结合起来，所以其学强于人道之气势而弱于天道之底蕴，不能构成完整的“天人合一”的文化体系，自然也就不能深入人心，引起士林以及社会的普遍反响。及五代之乱，道德沦丧，人性扭曲，社会蒙受了缺乏文化精神的惨重灾难，历史盲动性给予全体社会一次惨痛的教训，于是，重建“天人合一”的文化体系便成了时代的思想主题。自两宋以迄于明代的新儒学、新道教，都围绕着这个思想主题。

从根本上说，两宋重建“天人合一”的文化体系之所以以儒家为旗帜，并非学术传统使之然，而是儒家关怀社会整体的精神使之然。从学术亦即思想理论方面看，新儒学畅论心性与天道或天理，远远地超越了孔夫子不言性与天道的传统，而受到道教以及经过道教观念改造后的佛教的深刻影响。这一点在新儒学并驾齐驱的理学和心学两派中都有所反映。

金元时崛起的全真派新道教，与宋儒理学有着相同的文化精神，并本着这种精神面向民间，深入基层社会，不向烦琐的经教讨取解决现实问题的出路，而以人皆可晓喻的心性学说沟通人心人性，恢复被战乱破坏的社会生活和道德生活，走出经院哲学的樊篱。虽然金元全真教有其宗教组织形式和信仰方式，但它本质上依然是一种入世而非出世的宗教，或者说是一种以出世的个人生活完成入世功德的宗教。这一点我们可以从其宗教实践和思想理论两方面来看。

全真教的宗教实践有内与外两个方面，内即内丹修炼，外即社会公德，这两个方面金及元初全真教同时并举，但由于特定的历史环境，尤以社会公德为重。全真教创建者王重阳及其弟子七真，大都曾修习儒学，他们之所以最终走出儒门皈依道教，并非由于科举功名的失意或与儒家文化存有情感上的隔膜，而是历史环境使之然。金元之际，异族入侵，国破家亡，人心离散，人性扭曲，社会生活和道德生活遭到严重的破坏。面对这种现实，迂阔的理学几乎无所措其手足。因为在这种社会现实里，根本看不到作为理学基本信念的天道或天理，人心人性又怎么可能按照天理的内涵去稳定、去确立？现实的社会灾难既摧毁了现实与理想统一的天理前提，就必须从另一方面，亦即心性方面去寻找统一的途径。正是在这样的历史背景下，提倡内丹修炼的全真教崛起并日益蔓延。全真丹法所谓以心传心，真实涵义就是在不见天理的社会现实里实现人心人性的相互沟通，并非神秘不可索解的诀法。毫无疑问，这种内丹修炼的出发点，在于为离乱的现实社会寻找重新凝聚起来的基础，反映出早期全真教的基本精神。也正是

本着这种精神，早期全真教主张广建社会公德，以自身艰苦的宗教生活匡救社会的苦难。诚然，王重阳意图创教之初，确有一种“苟全性命于乱世”的悲凉，但当他传教到山东时，便在马钰等人的协助下，先后组建“三教平等会”等五个宗教社团，试图凝聚无从皈依的人心人性，恢复社会生活。及丘处机掌教后，全真教更以建立社会公德为行教第一要务。金元之际的全真教在力图平息离乱杀伐，扶危济困，恢复社会组织等方面的功绩，是不可磨灭的。而全真教之得以广泛地传播，与其心性学说切合时代需要分不开，与其所建社会公德更分不开。

全真教的思想理论也有内与外两个方面，内即明心见性，外则三教合一。早期全真教的所谓心性，内涵无欲不贪的清静自然和孝道人伦两个方面。而所谓三教合一，从宗教宣传的角度讲是三教圣人同心，实质涵义则是三教文化传统可为其离乱迷茫的时代确立人心人性的基点，从三教文化传统中提炼出的共同精神，可以匡救人心麻木、人性扭曲的社会现实。

总起来看，全真教的思想理论是服务于宗教实践的，而全真教的宗教实践本质上是一种社会实践，不是以个人得道成仙为目的的隐居焚修。以自明心性为体，以关怀世俗社会的功德为用，由体而致用，因用以明体，是早期全真教的基本精神。这种基本精神在后来的全真教中或存或亡，而重振儒风的阳明心学反有以得其真。阳明学谈心性，说“知行合一”，论“致良知”，每可与全真教相参照。所谓儒道，就这样在一个立体而且动态的文化体系里不断交合，相递凸现出这个文化体系的基本精神。

在三教融合的基础上形成的宋明新儒学、新道教，是第二个文化阶段历史发展的完成状态。我们或许可以用阳明心学作为完成状态的最后标志。但确立标志并不重要，重要的是新儒学、新道教所建立的“天人合一”的文化体系，必将作为第三个历史文化阶段的新阶梯。以这层阶梯为起点，决定了这个阶段的文化发展路向是前两个阶段一正一反之合。自先秦子学至魏晋玄学，“天人合一”的文化体系以社会整体的协调发展为本位，可谓之为正；东晋以后，“天人合一”文化体系的出发点是以个体为本位，可谓之为反。宋明新儒学、新道教，本着传统文化“天人合一”的体系，融摄三教，将正反结合起来，便为第三个文化阶段确立了发展路向，即追求充分肯定个体价值及独立存在意义的社会整体和谐。

三

从哲学的角度看，第三个文化阶段的发展路向，深刻地触及到一对永恒的哲学矛盾，即人的自然本性和社会属性的矛盾。肯定个体价值及独立存在意义，是自然本性在文明世界的伸展。但文明世界所代表的是一个社会整体，社会整体有其运动规则，其中包括历史性的盲动，并不受个体价值及存在意义的制约。如果社会整体始终不能形成一套肯定个体价值的机制，便必然以一种不能被自然人性所容忍的冷硬秩序压抑、窒息个体，也必然遭到个体的强烈反抗，由哲学矛盾演变为尖锐的现实对立，要么是冷硬的整体秩序扑灭个体的价值要求，要么是个体的价值要求凝聚为强大的社会力量，摧毁冷硬的旧秩序。历史曾在这对矛盾的运动中恶性循环。

从历史的角度看，文化如何适应并引导社会的必然变革，是这个阶段的主要问题。元明清三代，理学一方面发挥了稳定社会秩序、保存人文传统的作用，另一方面又因为受封建专制者

的利用而扭曲，存天理灭人欲的一面不断膨胀，天理不悖逆于人性的一面则遭到阉割，于是在与社会现实日益具体的结合中不断僵化、冷硬，甚至成为专制政体和宗法制度的文化堡垒，既没有文化活力，又不能适应社会的变革，作为一种文化障碍加剧了个体与整体的矛盾。由这种僵化、冷硬的理学激变出的王阳明心学及王学左派，曾焕发出强健的文化活力，并提出了解决哲学矛盾的文化构想。但由于专制政体问题不能解决，心学找不到实现文化构想的社会基础，便只能不断闪耀出个体生命的精神光华。至于道教，自元中叶以来便日渐式微，无力背负起道家的文化精神，明清两代一些挤入社会上层的道士，甚至成了腐朽权贵们的帮闲或附庸。宫观道教被固定在日趋严密的宗教组织形式和信仰方式之中，难以发展，又因为不能把握时代矛盾和社会变革的脉搏，流落为传统文化的“遗迹”。反倒是流传于民间的道教，具有一种生气，反映出底层社会的变革要求或不安于现状的骚动情绪。

从文化结构的角度看，这个阶段面临着如何融摄西方文化成就，丰富发展“天人合一”之文化体系的问题。对于研究这个问题，第二阶段融摄佛学的历史道路可资借鉴。但融摄西学远比融摄佛学来得复杂。西学包括自成一博大体系，而且经历了近现代发展的技术科学和人文科学。技术科学的思维方式和成就，与中国传统文化形成很大的反差，它既因为能够快速改变经济生活而备受欢迎，又必然地冲击人之成其为人的各种人文信念。在西方已经暴露出来的技术科学与人文科学的矛盾，在中国文化体系里也必然要暴露出来。这对矛盾将如何作用于中国文化体系，前途未卜。它或许会从根本上冲击“天人合一”的文化体系，或许能够以“天人合一”文化体系所深涵的价值理性为原则，更好地将矛盾双方协调起来。近现代西方的人文科学，既有其悠久的历史传统，又立足于近现代西方社会的急剧变革，因为历史传统不同，近现代西方的人文科学将如何与中国文化由碰撞而接轨，中国现代文化将会从传统文化里凝炼出什么样的精神气魄去消融西方的人文科学，是我们必须正视的第一个问题。第二，因为中西方的社会结构和人文背景不同，社会变革的方式也必将不同，强相仿效的变革，不可能从根本上解决问题。立足于中国的传统与现代相沟通处，我们应当关注的，是近现代西方的人文科学如何作用于西方社会的变革，是其由以成功或所以失败的“所以迹”，而不是西方人文科学的现成结论。否则，对于近现代西方人文科学的“诸子百家”，我们将无所适从，因为它们没有任何一家是从研究中国问题出发的。

融摄西学尽管复杂，但又不可避免也不须回避。从晚清在“中体西用”口号下对西方文化的被动承认和接受，到现代对西方文化自觉而主动的探究，历史在朝着文化融合更加深入的方向发展。同时，西方的一些有识之士，也在向东方文明寻求走出其社会困境的道路，文化融合呈现出双向发展的趋势。西方社会的困境，在于技术科学和人文科学的差距越来越大，技术科学对人文精神的压迫使天人割裂为二。要摆脱这种困境的出路，可以从中国“天人合一”的文化体系里得到启示，这是中国文化对于西方社会的真正魅力。反躬而思，我们将如何迎接西方文化的冲击和挑战，“天人合一”的文化体系能否在迎接冲击和挑战中重新建立起来，并不断丰富发展，抑或必然地要毁裂这个文化体系而走上一条盲目的仿效之路？这是摆在我们面前的时代问题。

重温鲁迅先生“中国根柢全在道教”的科学论断*

卿希泰**

鲁迅先生于1918年8月20日给许寿裳的信中曾说：“前曾言中国根柢全在道教，此说近颇广行。以此读史，有许多问题可以迎刃而解。”^① 鲁迅先生在这里，是用极其简洁的语言，肯定了道教在中国传统文化中的地位和作用。这是一个科学的论断，它纠正了长期以来在国内外都流行着的一种学术偏见，即似乎儒家文化就可以代表整个中国传统文化；一说到中国传统文化，大家都把注意力集中在儒家文化的身上，认为道教文化可有可无、毫无价值，甚至主张予以彻底消灭。韩愈唱之于前，朱熹和之于后，由来已久，至今还束缚着有些人的头脑。尽管如此，但这并不符合中国的历史事实。而且在学术上往往带来一些十分片面的看法，阻碍我们全面地了解中国学术文化的历史及其发展规律，因而是一种非常有害的学术偏见。由于鲁迅先生是“从旧垒中来，情形看得较为分明”^②，他对中国传统文化有极其透彻的了解，所以他能向这种传统的学术偏见挑战，提出“中国根柢全在道教”这样一个科学论断，令人为之耳目一新。在改革开放以后，随着我们在道教文化研究领域的逐步深入，道教文化在中国传统文化中的地位和作用，逐渐被愈来愈多的人们所认识，于是，鲁迅先生在八十多年前所说的这句至理名言，也就为愈来愈多的人们所接受，体会到它的科学性和深刻性，认为它完全符合中国学术文化的历史事实，这也就是这句至理名言现今被愈来愈多的人们所广泛引用的真实原因。

鲁迅先生这句至理名言，除了讲明一个客观的历史事实，科学地阐明了道教在中国传统文化中的地位和作用之外，它本身并不包含对道教的褒或贬。在这段话之后，接着又有一段话说：“后以偶阅《通鉴》，乃悟中国人尚是食人民族，因此成篇^③。此种发现，关系甚大，而知者尚寥寥也。”^④ 那么，既然这个所谓的“食人民族”是从“偶阅《通鉴》”中“悟”出来的，因此，要弄清“食人民族”所指为何，就应当弄清《通鉴》的作者是一个什么样的人，它所宣扬的宗旨是什么？首先，这里所说的《通鉴》，应当是指《资治通鉴》，而不是什么《历世真

* 本文原载《社会科学研究》2002年第1期，第66-70页。

** 卿希泰，四川大学道教与宗教文化研究所教授，博士生导师。

① 《鲁迅全集》卷九，人民文学出版社1958年版，第285页。

② 《鲁迅全集》卷一，人民文学出版社1981年版，第286页。

③ 《鲁迅全集》卷九，人民文学出版社1981年版，第251页。是指《狂人日记》，引者注。

④ 同上。

仙体道通鉴》之类的“神仙通鉴”，其作者不是道教徒而是鼎鼎大名的儒者司马光。其次，司马光编撰《资治通鉴》的目的，是作为封建统治者的借鉴之用，故他所宣扬的乃是儒家的封建礼教，不会是道教的道义。因此，鲁迅先生的“食人民族”的这一论断，它所揭露的，主要应当是指儒家所宣扬的封建礼教的本质，而不是道教的本质。既然他说《狂人日记》是在“悟”出此理之后才“因此成篇”的，所以这里所说的“食人民族”的内涵及其批判的锋芒所向，只要看看他的《狂人日记》，不就更清楚吗？在《狂人日记》里是这样说的：“凡事总须研究，才会明白。古来时常吃人，我也还记得，可是不甚清楚。我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每页上都写着‘仁义道德’几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是‘吃人’！”^①这就是说，他所“悟”出的，就是明白了儒家历来所讲的“仁义道德”那一套封建礼教，其实都是虚伪的，是用来迫害广大劳动群众的，这叫作“礼不下庶人，刑不上大夫”^②，正如俗语所说，尽管他们“满口都是仁义道德”，但却“一肚子的男盗女娼”，也就是《狂人日记》所说的：“我看出他话中全是毒，笑中全是刀。他们的牙齿，全是白厉厉的排着，这就是吃人的家伙。”^③《狂人日记》中的这些话，就是对他给许寿裳信中所谓“食人民族”的最好阐释，二者应是一致的。鲁迅先生本人也曾明确地指出，“《狂人日记》意在暴露家族制度和礼教的弊害”^④，根本没有提及意在暴露道教的事。在《鲁迅全集》中，《狂人日记》的注者亦称：“它是我国现代文学史上第一篇猛烈抨击‘吃人’的封建礼教的小说。”^⑤故所谓“食人民族”，当系指责儒家的封建礼教，而不是指责道教。谓予不信，我们不妨再引《马上支日记》里的一段话作为旁证：“一面制礼作乐，尊孔读经……而一面又坦然地放火杀人，奸淫掳掠，做着虽蛮人对于同族也还不肯做的事……全个中国，就是这样的一席大宴会。”^⑥这不更是明明白白地告诉我们，儒家所讲的封建礼教，其实质就是“吃人”么？既然如此，那么，他在“偶阅《通鉴》”中所“悟”出的所谓“食人民族”的意义，不是一清二楚了吗？在这里，还有必要指出，对于“吃人”的封建礼教，儒道两家的观点完全是对立的。儒家认为：“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也……道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辩讼，非礼不决；君臣上下，父子兄弟，非礼不定；宦学事师，非礼不亲；班朝治军，涖官行法，非礼威严不行；祷祠祭祀，供给鬼神，非礼不诚不庄。是以君子恭敬撝节退让以明礼。”^⑦又说：“鸚鵡能言，不离飞鸟；猩猩能言，不离禽兽。今人而无礼，虽能言，不亦禽兽之心乎……是故圣人作，为礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽。”^⑧强调人人都要“克己复礼”，做到“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”^⑨。而道家道教则不然，老子的《道德经》便说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，

① 《鲁迅全集》卷一，人民文学出版社1981年版，第424-425页。

② 《礼记·曲礼》上，上海古籍出版社1987年版，第13页。

③ 《鲁迅全集》卷一，人民文学出版社1981年版，第424页。

④ 《鲁迅全集》卷六，人民文学出版社1958年版，第190页。

⑤ 《鲁迅全集》卷一，人民文学出版社1981年版，第432页。

⑥ 《鲁迅全集》卷三，人民文学出版社1957年版，第246页。

⑦ 《礼记·曲礼》上，上海古籍出版社1987年版，第12页。

⑧ 同上书，第3页。

⑨ 《论语·颜渊》。



忠信之薄而乱之首。”^① 庄子更是认为儒家所主张的那套封建礼教，乃是残害人的自然本性的。他说：“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并。”人与自然混然一体，人皆具有素朴自然的本性。“及至圣人，蹙蹙为仁，蹙蹙为义，而天下始疑矣；澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。故纯朴不残，孰为牺尊；白玉不毁，孰为珪璋；道德不废，安取仁义；性情不离，安用礼乐……夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也。”^② 他认为，仁义圣知等等，窃国大盗也会利用。他说：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门，而仁义存焉，则是非窃仁义圣知邪！”因此，他大声疾呼：“圣人不死，大盗不止。”“攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。”^③ 他甚至还提出“儒以诗礼发冢”的寓言^④，以揭露大大小小的儒者们假借诗礼以为非作歹。他极其尖锐地一再强调指出，按照儒家封建礼教的仁义去教民，必然产生“人与人相食”的严重后果^⑤。由此可见，最早指责儒家的封建礼教会导致“人与人相食”的乃是庄子。以上表明老庄对儒家封建礼教的指责和鲁迅先生对儒家封建礼教的指责，多多少少有些类似。所以，绝不能把鲁迅先生在给许寿裳信中对儒家封建礼教这个“食人民族”的指责，张冠李戴地转嫁到道家道教的头上来，其道理应是十分明白的。

当然，由于鲁迅先生是新文化运动的旗手，所以，他对于包括道教在内的传统的旧文化是持批判的态度，这是事实。如他在《热风》里，就曾经将道士、仙人与儒生、戏子等同看待，认为他们都是属于“昏乱的人”，道士所讲的“阴阳五行”，仙人的“静坐炼丹”，与儒生所讲的“道学”^⑥，戏子的“打脸打把子”，都是一种“昏乱病”，应当“从现代起，立意改变”，予以“扫除”^⑦。又说：“做了人类想成仙；生在地上要上天；明明是现代人，吸着现在的空气，却偏要勒派腐朽的名教，僵死的语言，侮蔑尽现在，这都是‘现在的屠杀者’。杀了‘现在’，也便杀了‘将来’——将来是子孙的时代。”^⑧ 鲁迅先生这里所说的“现在的屠杀者”，乃是指那些反对“提倡白话”的人，但也表明作为新文化运动主将的鲁迅先生，是不会主张人人都脱离现实生活，去追求成仙上天，这是十分自然的。但如果根据这些便断定鲁迅先生对道教是一棍子打死，完全否定，没有半句肯定的话，那也不是事实。如他在《小杂感》中便说：“人往往憎和尚，憎尼姑，憎回教徒，憎耶教徒，而不憎道士。懂得此理者，懂得中国大半。”^⑨ 这里是把道教这一土生土长的中华民族的传统宗教，与外来的世界三大宗教——佛教、伊斯兰教、基督教——区别看待的。并且认为只有懂得了人们为什么往往憎恨世界三大宗教的教徒而不憎恨道士的道理，才能真正懂得中国，表明道教在老百姓心目中的地位，是有深厚根柢的，这也可以作他的“中国根柢全在道教”这一科学论断的一个旁注。还有，他和日本著名学者橘朴的一次谈话，也表达了类似的看法。据日本另一学者山本秀夫介绍说，当时许多日本学者都

① 《道德经》第三十八章。

② 《庄子·马蹄》。

③ 《庄子·胠篋》。

④ 《庄子·外物》。

⑤ 参见《庄子·庚桑楚》及《庄子·徐无鬼》。

⑥ 又称理学，引者注。

⑦ 《鲁迅全集》卷一，人民文学出版社1981年版，第313页。

⑧ 同上书，第350页。

⑨ 《鲁迅全集》卷三，人民文学出版社1957年版，第398页。

是通过儒教去了解中国的，而橘朴则试图通过道教，特别是通过民众的道教信仰和道教思想去理解中国，可见他对中国道教的重要地位是颇有认识的。1923年，橘朴带着有关通俗道教的问题去向鲁迅先生请教，鲁迅先生很风趣地告诉他说：“北京西河沿有狐狸银行，吕洞宾任总经理，在民众中有很高信用。”橘朴听了之后哈哈大笑起来，反问说：“那不是唐代仙人的名字吗？世上的事真稀奇，中国政府为什么会允许死了一千多年的吕纯阳任银行总经理呢？”鲁迅先生说：“政府的事我不清楚，但民间的确相信吕纯阳是银行总经理，说这位仙人担任总经理没错儿。这是人民不相信当局的结果。被称作财神的梁士诒，不是也未能防止交通银行和中国银行停止兑现吗！而仙人是正直的，慈悲的，而且是具有超自然力的。因此，将财产委托给仙人没错儿。”又说：“他们认为这位仙人当总经理将是靠得住的……说明人的力量毕竟有限，所以，如果让长生不死的神仙来试试的话，也许用不到那样担心了。”^①山本秀夫断言：橘朴和鲁迅先生这次“谈话的中心就是通俗道教”，而且还说：“在当时的中国人中，除鲁迅以外，别人是不具备同橘朴谈论通俗道教学识的。”^②由此可见，在日本学者看来，鲁迅先生对于道教并非外行。从这次谈话来看，再次表明鲁迅先生深知道教在中国民众中具有巨大的影响力，因此，这也可以作为他的“中国根柢全在道教”这一科学论断的另一个旁注。既然他认为民众并不憎恨道士，而且道教的神仙人物是“正直的，慈悲的，具有超自然力的”，是民众心目中的救星，那么，他就不太可能从道教文化中“悟”出一个“食人民族”的结论。

应当指出，鲁迅先生与橘朴的这次谈话，并不是一次偶然的随便闲谈，而是有他自己的宗教观作理论根据的。朱越利先生对此曾经指出：“鲁迅对吕洞宾担任银行总经理的分析，实际上也说明了阶级社会中宗教产生和存在的社会根源……所以，他同橘朴谈话中对宗教产生的根源的阐述，对我们研究他的宗教观的发展，是非常宝贵的。”^③在“五四运动”前夕，当消灭宗教的呼声甚嚣尘上的时候，鲁迅先生于1908年发表了《破恶声论》这样一篇洋洋洒洒约8千字的学术论文，其中相当系统地阐明了他的宗教观，对主张消灭宗教的言论进行了针锋相对地批驳，这里择要介绍如下。

第一，由于当时许多人并不了解宗教与迷信的严格区别，完全将二者等同起来，故鲁迅先生首先便严正指出：“破迷信者，不特时腾沸于士人之口，且哀然成巨帙矣。顾胥不先语人以正信；正信不立，又乌从比较而知其迷妄也。”^④即是说，那些叫嚣要“破迷信”的人，实际上他们自己并不知道什么是“迷信”，什么是“正信”，只不过是一种盲目的瞎胡闹而已。鲁迅先生在这里把宗教视为“正信”，将它和一般人所谓的“迷信”区分开来。

第二，紧接着他便分析了宗教产生和存在的原因。他说：“夫人在两间，若知识混沌，思想简陋，斯无论已；倘其不安物质之生活，则自必有形上之需求，故吠陀之民，见夫凄风烈雨，黑云如盘，奔电时作，则以为因陀罗与敌斗，为之栗然生虔敬念。希伯来之民，大观天

① 见橘朴《通俗道教的经典（上）》，载1925年4月号《月刊支那研究》；又见1948年出版的橘朴遗著《道教和神话传说——中国的民间信仰》（改造社）。这里转引自朱越利《鲁迅和橘朴的谈话》，载《日本的中国移民》，生活·读书·新知三联书店1987年版，第325-326页。

② 朱越利：《鲁迅和橘朴的谈话》。

③ 同上。

④ 《鲁迅全集》卷八，人民文学出版社1981年版，第27页。

然，怀不思议，则神来之事与接神之术兴，后之宗教，即以萌孽。虽中国志士谓之迷，而吾则谓此向上之民，欲离是有限相对之现世，以趣无限绝对之至上者也。人心必有所冯依，非信无以立，宗教之作，不可已矣。”^① 故在鲁迅先生看来，宗教也是客观现实在人们头脑中的一种反映，只不过这种反映中具有幻想的超自然的成分而已；宗教是人类精神的需求，从无宗教到有宗教，是人类社会的一种进步；其产生和存在，都是有其社会根源的。

第三，关于中国宗教，他首先分析了它的特点，然后对主张消灭中国宗教之“伪士”进行了谴责。他说：“顾吾中国，则夙以普崇万物为文化本根，敬天礼地，实与法式，发育张大，整然不紊。覆载为之首，而次及于万汇，凡一切睿知义理与邦国家族之制，无不据是为始基焉。”并称赞其功能说：“效果所著，大莫可名，以是而不轻旧乡，以是而不生阶级；他若虽一卉木竹石，视之均函有神闾性灵，玄义在中，不同凡品，其所崇爱之溥博，世未有见其匹也。”^② 其次，他认为中国人的多神和实体的崇拜与外国人的一神和无形的崇拜，从宗教的功能来说，并无本质上的差别，对那些鄙视中国多神和实体崇拜的人进行了批判。他说：“设有人，谓中国人之所崇拜者，不在无形而在实体，不在一宰而在百昌，斯其信崇，即为迷妄，则敢问无形一主，何以独为正神？宗教由来，本向上之民所自建，纵对象有多一虚实之别，而足充人心向上之需要则同然……斥此谓之迷，则正信为物将奈何矣。”^③ 最后，他对于那些主张消灭中国宗教的“伪士”提出了严厉的驳斥。他说：“盖浇季士夫，精神窒塞，惟肤薄之功利是尚，躯壳虽存，灵觉且失。于是昧人生有趣神闾之事，天物罗列，不关其心，自惟为稻粱折腰；则执己律人，以他人有信仰为大怪，举丧师辱国之罪，悉以归之，造作谎言，必尽颠其隐依乃快。不悟墟社稷毁家庙者，征之历史，正多无信仰之士人，而乡曲小民无与。”他的结论是：“伪士当去，迷信可存，今日之急也。”^④ 因那些主张消灭中国宗教的人，是宗教与迷信不分，将中国宗教视为迷信，故鲁迅先生在驳斥他们时便谓“迷信可存”，这是借他们的话而言，这里所谓的“迷信”，应是指“宗教”，从前后文的联系来看，其意义是非常清楚的。鲁迅先生为之辩护的中国宗教，也应包括中国土生土长的道教在内。

第四，有主张以科学代替宗教者，鲁迅先生也认为这须仔细分析，慎重对待。在他看来，宗教是属于精神信仰的问题，不是科学可以完全代替的。他说：“若夫自谓其言之尤光大者，则有奉科学为圭臬之辈，稍耳物质之说，即曰：‘磷，元素之一也；不为鬼火。’略翻生理之书，即曰：‘人体，细胞所合成也；安有灵魂？’知识未能周，而辄欲以所拾质力杂说之至浅而多谬者，解释万事。不思事理神闾变化，决不为理科入门一册之所范围，依此攻彼，不亦慎^⑤乎。”^⑥ 并指出：以科学“而妄欲夺人之崇信者，虽有元素细胞，为之甲冑，顾其违妄而无当于事理，已可弗繁言而解矣。吾不知耳其论者，何尚顶礼而赞颂之也”^⑦。

① 《鲁迅全集》卷八，人民文学出版社1981年版。

② 同上书，第27-28页。

③ 同上书，第28页。

④ 同上。

⑤ 慎，同颠，引者注。

⑥ 《鲁迅全集》。

⑦ 同上书，第29页。

第五，“龙”是中华民族的图腾，鲁迅先生称之为“神物”和“国徽”。他对于那些借口科学断定没有神龙的谬论，进行了愤怒的谴责。他说：“乃有借口科学，怀疑于中国古然之神龙者，按其由来，实在拾外人之余唾。彼徒除利力而外，无蕴于中，见中国式微，则虽一石一华，亦加轻薄，于是吹索抉剔，以动物学之定理，断神龙为必无。”^① 他对此批判说：“夫龙之为物，本吾古民神思所创造，例以动物学，则既自白其愚矣，而华土同人，贩此又何为者？抑国民有是，非特无足愧怍已也，神思美富，益可自扬。”^② 又说：“嗟乎，龙为国徽，而加之谤，旧物将不存于世矣！顾俄罗斯枳首之鹰，英吉利人立之兽，独不蒙垢者，则以国势异也。科学为之被，利力实其心，若尔人者，其可与庄语乎，直唾之耳。”^③ 此外，与当时消灭宗教的主张有关，鲁迅先生还对那些毁伽兰、占祠庙、禁赛会、嘲神话等等错误言行也一一进行了批判，并阐述了他在这些问题上的基本观点，这里便不再一一转述了。鲁迅先生在上述一系列的批判言论中，不仅系统地阐述了他自己的宗教观，提出了许多发人深省的深刻见解，而且他的那种痛斥崇洋媚外思想、正确对待祖国传统文化、维护民族尊严的拳拳赤子之心也溢于言表，令人钦佩。特别重要的是，在他的这些言论中，还体现出他的科学的思想方法论。毛泽东在评价五四运动时说：“那时的许多领导人物，还没有马克思主义的批判精神，他们使用的方法，一般地还是资产阶级的方法，即形式主义的方法。他们反对旧八股、旧教条，主张科学和民主，是很对的。但是他们对于现状，对于历史，对于外国事物，没有历史唯物主义的批判精神，所谓坏就是绝对的坏，一切皆坏；所谓好就是绝对的好，一切皆好。这种形式主义看问题的方法，就影响了后来这个运动的发展。”^④ 鲁迅先生在这里所批判的，正是在对待现状及中国传统文化和外国文化问题上的形式主义的方法，他所坚持的，乃是实事求是，具体问题具体分析的科学方法，这正是他的学识水平比别人高出一筹的关键所在，也是这次新文化运动的旗手和主将不是别人而是鲁迅先生的根本原因。

还须指出，鲁迅先生的宗教观并不是一成不变的，而是不断丰富和发展的。朱越利先生对此曾经这样说过：“从1908年的‘向上之民所自建’，‘人心必有所冯依’的理论，到1923年的‘民众对人唾弃的结果是信用仙人’的观点，表明鲁迅对宗教起源的认识发生了质的变化，反映出他头脑中的唯物史观的比重有了显著增长，向着最终确立马克思主义宗教观，即科学无神论又向前进了一大步。”^⑤ 又说：鲁迅和橘朴的谈话，“可以说是现代史上中日两国思想家之间有关宗教方面的学术交流”^⑥。

综上所述，可知鲁迅先生之所以能够作出“中国根柢全在道教”这个英明论断，绝非偶然，套用山本秀夫的话来说，在当时的中国人中，除鲁迅先生以外，别人是不具备作出这一科学论断的学识的，因此，不能以鲁迅先生并非以道教史家闻名于世而贬低其意义，更何况鲁迅先生不仅是近代一位卓越的文学家，而且是近代一位卓越的思想家，他不仅对中国传统文化有

① 《鲁迅全集》卷八，人民文学出版社1981年版，第30页。

② 同上书，第31页。

③ 同上。

④ 毛泽东：《反对党八股》，《毛泽东选集》卷三。

⑤ 朱越利：《鲁迅和橘朴的谈话》。

⑥ 同上。

全面而深刻的认识，在宗教方面也有许多精彩的论述，日本同行学者对此也感到钦佩。我们对于如此卓越的一位思想家所得出的如此卓越的至理名言，为什么不可以引用呢？

2001年8月28日上午，在茅山中国道教文化研讨会上，因有人引用鲁迅先生这句至理名言而导致了一场小小的争论，我当场作了一个临时的即席发言，会后有些教内外的学者要求把这个发言写成文字发表，特作如上整理，以就教于方家。

道教特征刍议

——兼论与中国传统文化的关系*

胡孚琛

道教是我国土生土长的宗教，它在东汉时期逐步形成，在汉末黄巾起义失败后经过一系列改造，终于在南北朝时期建立了较为完善的道教组织。尔后，中国文化史上出现了儒、释、道三教鼎立的局面。道教和作为世界三大宗教的基督教、伊斯兰教、佛教相比有许多不同的特点，使得国内外学者对道教的宗教特征颇有争议。本文试图从马克思主义宗教学的观点出发，对道教作些具体分析。

—

道教是真正的宗教吗？西方学者在将道教同基督教对比时往往发生这种疑问。道教无疑是中华民族的宗教，它同我们民族的血缘、地缘、风俗习惯、发展历史密切交织在一起，具有中国传统文化的特色。从本质上说，道教是我国古代原始巫术、鬼神信仰、民间风俗和神话传说、各类方技术数在不死成仙的目标下长期发展的结果，是传统文化综合体中注重个人修炼的文化侧面。道教是发源于中华民族的古代自然宗教和人为的神学宗教的结合体，它把融合先秦阴阳家、神仙家、儒家天命论、墨家鬼神思想的道家黄老之学宗教化、方术化，杂取百家九流，以长生修仙为教旨，仿照佛教的宗教形式，以民间巫祝、神仙方士、山林隐逸为基础，组织成具有不同文化层次的民族性宗教。上层道教以修仙不死为本，下层道教以救民去灾为务，从而同中国的国情、民情相适应。从马克思主义宗教学的角度看来，道教完全具备了宗教这种特殊意识形态的一般特征。

首先，宗教的特征之一是要要求人们对无法感知的神及其偶像盲目信仰和崇拜。宗教信仰的盲目性和人们对科学、哲学理论信仰的自觉性有着本质的不同，它要求教徒以虔诚的心理去接受神的主宰。道教就存在着对神仙及其偶像的盲目信仰和崇拜。道士不仅信仰和崇拜玉皇大帝、元始天尊、太上老君等神仙，利用祈祷、祭祀求福，而且还相信人可以长生不死修炼成仙。

* 本文原载《哲学研究》1987年第10期，第47-55页。

其次，道教制造出一个长生不死，超越时空的神仙世界，并认为这个世界是通过修炼可以达到的。这个神仙世界无疑是超越现实世俗生活的彼岸世界，其中的神仙神通广大、无比幸福，使追求成仙的道教徒形成一种宗教世界观。

再次，从南北朝时起，道教逐步形成一套完整的宗教礼仪和斋醮程式、道德戒律。道教教义、经书典籍、修炼方术也日趋完备。这样，道教徒就和一般有神仙思想的方士有了区别，只有信守这些礼仪和戒律的才是道士。这套规范化的道教礼仪程式可以制造庄严的宗教气氛，培养道士的宗教感情，这也是所有宗教共有的特征之一。

复次，拥有一批固定的宗教职业者是宗教的组织特征。例如世界三大宗教都设立了一系列依次隶属的宗教机构，并形成了与之相应的教阶系统。南北朝时期以后，中国道教就具备了这种宗教特征，那时道教徒已在固定的宫观修行，形成按教阶组织起来的道士集团，道教组织机构也相继建立起来，道士穿着特殊的服装，成为固定的宗教职业者。

道教经过唐宋的发展时期，成了封建王朝的思想统治工具。道士不断利用道教组织参与社会上的政治斗争，使道教的社会属性日益突出。道教还吸收传统文化的封建伦理道德观念，不断提高自己的宗教素质，成为和佛教抗衡的大教团。

恩格斯在《反杜林论》中说：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”^① 道教中的神仙就是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映。神仙是将人的本质加之于自然力和社会力量的结果，是自然力和社会力量的神化。这种虚幻的人的本质同压迫人们的自然和社会的异己力量结合在一起，成为人们崇拜和信仰的对象以及追求的目标。道教不仅具有一般宗教的特征，而且由于受到作为世界三大宗教之一的佛教影响，使它在宗教礼仪、组织形式、宗教理论、信仰观念上都得到发展，甚至具备了世界宗教的某些素质。例如道教的最高神元始天尊和日本神道教的天照大神就根本不同。天照大神被尊为日本天皇的祖先，这对于其他不愿受日本天皇统治的民族是难以接受的，因此它只是日本的民族神；而元始天尊却有打破民族和国界的宇宙神、人类神的特征。道教长生不死的神仙世界对各民族都有诱惑力，而将道家黄老之学宗教化的道教神学也有较高的信仰素质，道教能在国外传播便是证明。因此，那种认为道教不是真正的宗教的看法是不能成立的。

二

道教的教旨是成仙，神仙思想显然是道教教义的核心。因而剖析道教神仙世界的深层结构，便可揭开道教神学之谜。

道教是多神教吗？这是国内外学者首先要争议的问题。

道教的主神，如中黄太一、太上老君、元始天尊、玉皇大帝等是逐步形成的。道教主神虽多，但仔细剖析，这些杂多的神实际上是一个东西，即中华民族天神信仰的偶像化。道教中的天又源于道，道生天地万物，因而天神同时也是道的化身。虽然宋代道教把地上的皇权专制政

^① 《马克思恩格斯选集》卷三，第354页。

体投影到天上，产生出玉皇大帝这种封建宗法性的神仙^①；而在中国人看来，皇帝就是天子，中国的天也带有封建宗法性色彩，因而归根结蒂道教的主神信仰还是对天的崇拜。中国古代人传统上将不可抗拒的社会力量都归之于天命，天神信仰是符合这样一个农业大国的民俗传统的。道教的天神实际上是中华民族的上帝，它显然没有古希腊神话里的宙斯富有人性，但却被赋予完美无缺的品格并成为无上权威的化身，这也是由道教的民族特征决定的。道教将天神的自然、社会、道德伦理等不同属性偶像化，便出现了元始天尊、太上老君、玉皇大帝等道教主神。

中国道教的神仙世界和世界三大宗教的彼岸世界（如基督教的天国，佛教的极乐世界）很不相同，它随着民族历史的发展有一个演变过程。秦汉初期的神仙，还遗留着古代先民敬天崇祖的原始宗教特色，如黄帝、玄女、西王母、东王公、赤松子、彭祖、王子乔、广成子、安期生等，大都是汉民族的祖先神、古代巫史或传说中人物。汉代以来老子、墨子、吕尚、尹喜、东方朔、淮南王、八公等被奉为神仙，神仙世界中古代贤哲和著名方士成了主体。魏晋时期阴长生、魏伯阳、张道陵、帛和、于吉、左慈、李八百、封君达、葛玄等修道者也成了神仙，进一步突出了道教关于长生可致，神仙可学的特点。宗教总把世界二重化，设置一个彼岸世界，作为现实世界的补充。马克思认为，宗教“对一切已使人受害的弊端的补偿搬到天上，从而为这些弊端的继续在地上进行辩护”^②。道教的神仙世界就恰恰和中国封建社会的现实世界是互补的，它使那些对世俗生活不满足的人，向超现实的神仙世界寻求希望，在那里使自然力和社会力量的压迫得到补偿。在道士眼里，神仙完全超脱了自然力的束缚，也不受时空的限制，他们“或谏身入云，无翅而飞；或驾龙乘云，上造天阶；或化为鸟兽，游浮青云；或潜行江海，翱翔名山；或食元气；或茹芝草；或出入人间而不识；或隐其身而莫之见”^③。道教的神仙本是先民生活的宗教理想，他们逍遥自在，无比幸福，“登虚蹑景，云輦霓盖，餐朝霞之沆瀣，吸玄黄之醇精，饮则玉醴金浆，食则翠芝朱英，居则瑶堂瑰室，行则逍遥太清，掩耳而闻千里，闭目而见将来”^④。同时，神仙生活也完全补偿了中国封建宗法专制社会的弊端。人生渴望自由，可以在神仙的精神解脱中得到满足；人生渴望平等，可以在人人皆可成仙的原则中得到满足；人的食色大欲，则有成仙后的九芝之饌和玉女来侍；人生向往游乐和免除困难灾祸，成仙后则可游于六合之外，无何有之乡，持有各类神通和法术，甚至能役使鬼神。神仙可以“骑蜚廉而从敦圉，驰于方外，休乎内宇，烛十日而使风雨，臣雷公，役夸父，妾宓妃，妻织女，天地之间，何足以留其志”^⑤？这真是“快活神仙”！

道教在东汉的始创时期，以民众结社的形式在社会下层活动，用周穷救急，人人劳动，互助互爱和阶级调和的思想号召群众。这时的神仙世界里也“诸神相爱，有知有教，有奇文异策

① 实际上玉皇思想在六朝陶弘景《真诰》中已有，隋唐道教中有玉皇之称，元稹诗句“我是玉皇香案吏”便是证明，然未达到太上老君的教主地位。宋代中国社会进入九百年封建集权专制时期，玉皇大帝遂成为道教最高神。宋真宗咸平元年（998）以轩辕为圣祖，称昊天玉皇大帝，大中祥符八年又上尊号，见《宋史·礼志》。玉皇思想渊源甚古，应是由先民天帝的观念演化而来。

② 《马克思恩格斯全集》卷四，第218页。

③ 《神仙传·彭祖传》。

④ 《抱朴子内篇·对俗》。

⑤ 《淮南子·俶真训》。

相与见，空缺相荐相保。有小有异言相谏正，有奇珍相遗”^①，制造了一个太平景象的乌托邦仙境。这时连方士们传说的神仙世界也具有乡村生活特色，如淮南王刘安升仙时竟将鸡犬也带到天上，使“鸡鸣天上，犬吠云中”。这种神仙世界大致如陶潜《桃花源记》中的村落共同体，神仙过着类似隐士的生活，他们只是一些无衣食之虑，有方术神通而不老不死的人。至六朝时，神仙道教仍和山林隐逸声气相通，其上层道士已多为士族社会知识分子。本来六朝名士生活逍遥，风貌俊逸，多“神仙中人”^②，他们叹息“人在世间，日失一日，如牵牛羊以诣屠所，每进一步，而去死转近”^③，故对生死的问题看得重大。例如《神仙传》中的刘政，便不满足举孝廉做官的道路，“以为世之荣贵，乃须臾耳，不如学道，可得长生”。然而从魏晋到南北朝时期，道教的宗教素质越来越高，逐步发展为成熟的教会道教，封建伦理色彩加重。《真灵位业图》的出现标志着天上的神仙已按品级排列，地上的道士也有了道阶。神仙世界的封建伦理化和道教的官方政治化是相互适应的。这样，神仙世界里的“天仙”显然已不能完全满足士族知识分子的要求，于是他们便创造出更有士族社会时代特征的“地仙”。修仙者干脆先服半剂金丹，成为地仙，在地上悠情享乐，直到又想做“天仙”时，再将余下的半剂金丹服后飞升。“地仙”的世界是现实和超现实的奇妙重合，是当时士族名士安逸放荡生活在神仙世界的投影，极具道教民族特色。所谓“地仙”，不过是在世俗生活的延长线上，使士族食色游乐的贪婪欲望得到永久性的满足而已。故葛洪说：“笃而论之，求长生者，正惜今日之所欲耳，不汲汲于升虚，以飞腾为胜于地上也。”^④ 六朝神仙道教用逍遥于地上的“地仙”的理想境界，解决了士族贪恋世俗生活和长生修仙的矛盾。

唐宋以来，随着地上社会皇帝集权政体的加强，天上神仙世界的封建宗法色彩愈来愈浓，玉皇大帝的权威日益扩大。以前道教的神仙只在天上享受特殊的快乐，并无为玉皇大帝承担职事的义务，但此后道教的神仙也失去自由和平等，成了《封神演义》里姜子牙封得那种公务员式的神了。本来我国古人就认为宇宙的运动需要各种具体的神灵来做动力，天、地、日、月、山、河、住所、起居乃至人身体的耳、目、心、肺诸部位都有神灵各司其职。这种神仙观和西方基督教有一个全能的上帝的观念很不相同。我国在自然界领域不可能出现牛顿那种只准上帝产生“第一推动力”的思想，在社会领域也不可能出现“上帝面前人人平等”的观念。中国的自然界和社会都要由神灵来参加管理的，天上的玉皇大帝对应着地上的皇帝，遍布全国的城隍、土地神则对应着国家的官僚机构。这种由皇帝管理有形世界，玉帝管理无形世界的模式是中国传统的“神道设教”的统治术在道教中的体现，它将宗教与政治相结合，把道教变成了帝王维持封建秩序的工具。儒家“神道设教”的传统终于推行到道教中来，这是因为传统文化的神仙世界并不是一个新的社会理想，道教也不可能提出新的社会模式，他们只不过把人间的封建宗法政体经过神学变换再投影到天上罢了。当然神仙世界的伦理纲常关系并无绝对性：例如《神仙传》里茅君成仙后就拒绝受其父之杖，云“其道已成，不可鞭辱”；还有西河少女以杖苔老翁的故事。虽然老翁是少女的儿子因不肯服仙药致老，但和中国以年龄阶梯论尊卑的文化传

① 王明：《太平经合校》，第539页。

② 《世说新语·容止》。

③ 《抱朴子内篇·勤求》。

④ 《抱朴子内篇·对俗》。

统毕竟不合。神仙生活总是可以填补现实社会的缺陷，使道士心理上产生一种和谐的宗教美学效应。这说明神仙世界作为现实世界的互补结构，这中间经过了一个宗教理想的美学变换。

三

道教虽然具备一般宗教的基本特征，但和世界三大宗教相比，它有许多不同的民族文化特点。

从道教的风格上看，它是我国古老的神仙思想长期发展的结果，是原始的自然宗教和阶级社会里人为的神学宗教的结合体。它比起三大世界宗教来，存留着较多的民间信仰和方术，从宗教理论到信仰素质都和中华民族的传统文化、社会风俗密切适应。它不仅代表着中国的民众文化，而且也支配着士大夫阶层的个人生活习惯。

从道教的发展史上看，殷周的巫史之学、先秦的道家、阴阳五行家、神仙家、墨家的鬼神说和宗教行会组织，秦汉的黄老之学和神仙方士的活动，都可以看作是道教的先驱。东汉时道教结社开始出现，由于汉末的社会危机促使道教早熟，爆发了震动全国的黄巾起义。晋时阶级斗争的形势迫使道教进行改革，吸收儒家的宗法伦理观念以适应统治者的需要。北朝时期，上层道教在佛教的影响下使它的组织形式、宗教礼仪、教规戒律规范化。因此，严格地说，类似于世界三大宗教的教会道教是在南北朝时期才成熟起来的。这时道教既具备了人为的神学宗教特征，又保留了历史上的自然宗教因素，还夹杂着巫术和封建迷信的成分。

从道教的结构形态上看，它无论从宗教内容到传道组织上都有层次性。梁代刘勰《灭惑论》云：“道家立法，厥有三品：上标老子；次述神仙；下袭张陵。”其中“道家”一语即指道教。在《魏书·释老志》里道家和道教的用语原不作区分，道教从某种意义上说就是道家黄老之学的宗教化、方术化和老子的神仙化。北周时道安《二教论》讲道教“一者老子无为；二者神仙饵服；三者符策禁厌”，也突出了道教从内容上说是由宗教化了的道家、神仙说和修仙方术、民间疗病去灾的鬼道三个相互联系的层次组成的宗教体系。在教团组织及传道活动上，道教也分为上层神仙道教和下层符水道教两个较大的层次。神仙道教以长生修仙为本，主要在皇帝和士大夫中间活动；符水道教以治病却祸为务，以适应下层劳苦大众的需要。道教在结构形态上的层次性，是由中国的国情、民情决定的。由于愚民政策为中国历代专制王朝所必需，文化只被上层士大夫阶级垄断，道教要在受压迫的民众中传播，只能同低层的文化水平和社会需要相适应。人数众多的劳动阶层不可能像士族知识分子那样探讨长生久视的仙学理论和炼制仙丹，而只能从道教中简单地摄取对神仙的信仰和劝善的说教，他们更关心的是解除灾祸和疾病的直接威胁，因而去求助下层道士的符水和祭祀。而西方的基督教就没有出现这样明显的层次性。

从道教的文化特征上看，它具备封建宗法性的历史特点。例如道教神权始终在王权的支配和控制之下，而不可能平起平坐，更不要说像基督教神权那样凌驾于王权之上了。道教中贯彻着敬天崇祖的民族传统，在举行斋醮仪式和劝善说教中都极重孝道。它一直受儒家神道设教的传统观念左右，特别在唐宋后逐步成了皇权维护封建秩序的政治工具。同时，由于道教是由齐

学逐步演变而来，它还保留着齐学融合三教，杂取九流百家，兼收并蓄的文化特征^①。道教在教旨上以长生成仙为目标，极重视现世利益，这也和世界宗教歌颂死亡，重视来世利益的特点大相径庭。世界三大宗教都认为人生是短暂的，而天国的乐园生活才是永恒的，因而以冷漠的态度对待现实生活，而去追求死后的虚幻天国生活。道教却主张肉身成仙，否定死亡，想通过修炼达到长生不死神通无边，永远享受人间的幸福和快乐。道教《西升经》说“我命在我，不属天地”，因而道士都积极同自然作斗争，欲以方术夺天地之造化，长生成仙。“我命在我不在天”的思想不仅一反儒家“生死由命，富贵在天”的宿命观，而且同老庄消极无为的态度截然不同。本来对死亡的恐惧和长生的愿望是世界各民族所共有的。由于古代人少，死亡对社会生活影响甚大，因此原始民族的宗教几乎都和死亡有关。死亡和灾病首先是一种不可抗拒的自然力，故以对付死亡和灾病为目的的宗教无疑具有自然宗教的性质。中国人把这种原始的自然宗教延续下来，在阶级社会里分别由于上层皇室贵族和下层劳苦群众的需要获得更大的发展，演变为道教。道教以克服死亡和灾病为宗旨，不仅是对自然力的神化，而且是对比自然力更强大的社会力量的神化。道教要超越自然力和社会力量的压迫，鼓励教徒为争取理想的现世利益而修炼。

需要指出，道教重视现世利益的神仙世界并不是现实世界，它和崇拜王权的儒教有本质的不同。在对待世俗社会的态度上，儒教专于经世，道教专于忘世，佛教专于出世。佛、道二教都有一个超现实的彼岸世界，因而都具有现代宗教的一般特征。

四

道教的基本命题及其哲学基础，其中包括道教的神仙观、形神观、生死观、物类变化观、天人感应原理、阴阳五行学说以及道和气等重要范畴，都是今后道教研究中亟需进一步探讨的问题。本文限于篇幅不能一一讨论，仅就道教理论体系的特点略加分析。

我们知道，世界三大宗教的神学体系大都是非理性的神秘信仰主义和理性的教条主义的结合体。例如基督教一面用逻辑推理的方法论证上帝存在以巩固其教义的理论基础，一面又鼓吹非理性的信仰主义，以神秘的直觉感受来使教义达到神的深度。然而在宗教神学中前述这两种矛盾的倾向都不可能贯彻到底。因为真正将理性主义贯彻到底必然导致对神学的否定，而如将非理性主义贯彻到底又导致主观任意主义和唯我论，等于允许教徒按自己的直觉创造教义，结果也会使正统的神学教义被分裂和否定。道教神学同样也是兼具理性主义和非理性主义倾向的畸形体系，葛洪的《抱朴子内篇》就体现了这个特点。《抱朴子内篇》原是为魏晋神仙道教奠定理论体系的重要典籍，它的核心内容是对神仙实有、仙人可学、长生能致的教义作神学论证。在这本书中，葛洪不厌其烦地从认识论上对仙人实有做了大量逻辑推理和经验论证，又不遗余力地对金丹、仙药、黄白、行气、房中诸长生方术进行认真严肃的科学考察，故吕思勉先

^① 参看牟钟鉴《中国宗教的历史特点》一文，载《世界宗教研究》1986年第2期；拙作《齐学和道教》，载《世界宗教研究》1987年第2期。

生谓“其持论之致密如此，安得谓与迷信同科邪？”^①然而葛洪的理性主义倾向是不可能真正贯彻到底的，他最终还是对“天地有司过之神”，求仙“必欲积善立功”^②和得仙者“皆其受命偶值神仙之气，自然所察。故胞胎之中，已含信道之性”^③的说法让步。同时，葛洪的全书在论证神仙长生时，一直坚持非理性的信仰主义，他说“志诚坚果，无所不济，疑则无功”^④，并叹息“至理之未易明，神仙之不见信，其来久矣，岂独今哉？太上自然知之，其次告而后悟，若夫闻而大笑者，则悠悠皆是矣”^⑤。葛洪根本无意劝那些对神仙无信仰的人学仙，甚至连自己的著作都不想叫他们看：“其不可与言者，不令见也。贵使来世好长生者，有以释其惑，岂求信于不信者乎！”^⑥这实际上是把非理性的信仰主义当成了修仙的前提。明乎此，道书中出现在理性主义和非理性主义，唯物论和唯心论之间左右摇摆，观点自相牴牾的现象，当不足为怪。

道教以“道”名教，显然“道”是其最核心的哲学范畴。道教哲学是中国古代的自然哲学，它又可看作是道家哲学的宗教化和方术化。道教哲学与众不同之处在于它是修仙实践（即内省和存想气功）中的可体得哲学，这个特点是世界上其他哲学包括道家哲学所没有的。道教中的神仙就是体得了“道”的人，即一心修道而至大彻大悟，人与道化为一体，合真成仙。“道”也称“一”或“真”，葛洪又叫作“玄”，这个本体论概念在道书中缺乏严格确切的定义，盖因中国古代哲学范畴都难免带有模糊性和歧义性。但从总体上分析“道”的概念由道家转入道教的脉络，大致是先把“道”宗教化即神化，后将其方术化即具体为能在气功修炼中存思体悟的意念。例如葛洪在《抱朴子内篇·畅玄》中说：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”将它看作产生世界万物的总根源^⑦，又称“玄”（即道）能“胞胎元一，范畴两仪”，这又相当《易·系辞》里的“太极”，使道教哲学成了宋代道学的思想来源。“玄”又称“玄道”，“其唯玄道，可与为永”，它能使“乾以之高，地以之卑，云以之行，雨以之施”，说明玄还是万物运动的基本动力。葛洪尽力把玄道夸张神化为神秘莫测的本体，说它“光乎日月，迅乎电驰”，“匠成草昧，辔策灵机，吹嘘四气，幽括冲默”，“故玄之所在，其乐不穷，玄之所去，器弊神逝”。

接着，葛洪就再把“玄道”方术化，具体为可体得的哲学范畴。他说：“夫玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器，此思玄道之要言也。”这“玄道”还叫“玄一之道”，要体得“玄一之道”，必然修习“守一”的存想气功。为了存思内视的方便，还得把“一”具体为人体丹田中的身神^⑧，说：“一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉间……此乃道家所重，世世歃血传其姓名

① 《两晋南北朝史》，第二十四章。

② 《微旨》。

③ 《辨问》。

④ 《微旨》。

⑤ 《塞难》。

⑥ 《内篇·序》。

⑦ 在《道意》篇对“道”的定义和“玄”相同。

⑧ 《黄庭经》早有“身神”思想。

耳。”^①最后，守一之法又分为守玄一和守真一，成了修仙的方术。葛洪说：“玄一之道，亦要法也，无所不辟，与真一同功。”“守玄一，并思其身，分为三人，三人已见，又转益之，可至数十人，皆如己身，隐之显之，皆有口诀。此所谓分形之道。”^②这样，道士通过调动自我深层意识的意念力达到超心理学（Parapsychology）的精神状态，便谓之得道成仙了。

道教哲学以其特有的可体得性，对精、气、神（道教称为“三一”）三个范畴的研究颇有深度，尤其把“气”的理论在《黄帝内经》和汉代元气论的基础上作了较大发展。“气”本来是作为古代宇宙创生说、天地人（三才）、五行相互联系的中介物而提出来的概念，而在道教哲学及其修仙实践中却成了最基本的要素。道教中的这些自然哲学思想不仅是中国古代哲学史和科技史上的宝贵遗产，而且对现代哲学和科学来说仍有重新发掘的价值。目前国内专家对道教中自然哲学遗产的整理和研究已在起步，还需哲学、自然科学、医学、心理学等不同学科专家的通力合作。

五

中国道教是一个囊括古代哲学、科学、宗教、方术、神话、民俗等多种领域的极为庞杂的文化体系。马端临《文献通考》云：“道家之术，杂而多端，先儒论之备矣。”古人早就注意到道教文化体系兼收并蓄，庞杂多端的特点。在文化史上，道教对古代科技产生的积极影响比世界上任何宗教都大。

道教文化的出现和传播不是偶然的，它的存在有社会历史和现实的根据。从哲学上说，长生不死是不可能的，但一些人有长生不死的幻想却是可能的。人类修炼成仙是荒诞的，但一些人存在着神仙思想却是现实的。神仙道教的目标本身是虚幻的，但道教徒的道教信仰却还是存在的。从宗教和科学的关系上说，虽然道教中，神仙的许多幻想出的神通和法力早已能够被现代科学用物质的手段来实现，但道教的信仰心理和宗教感情还是不能简单地用自然科学的理性来取代的。因为现代科学每前进一步，仍要增加更多的未知领域和偶然性，产生出世界上从来没有的新问题。例如飞行员、宇航员虽然可以和道教神仙腾云驾雾的神话相比拟，但同时也产生了乘坐飞机的安全问题和宇航中发生故障的灾祸。倘若无有飞机，人们便不会担心发生机毁人亡之祸。诸如此类人们无法预料的灾祸，在科学力量尚未弥补之前，总要给宗教信仰留下空隙。何况人们无法抗拒的衰老死亡，更是宗教产生的渊藪了。

道教对人类最大的诱惑是长生不死，而长生不死是不可能的，这是道教在实践面前的最大障碍。道教中这种求长生而终死的悖论是世界三大宗教都没有的。道教为了摆脱这个悖论，在发展过程中不得不暗暗改变自己的内容和形式。其一是在修炼方术上，由于长生丹药的难得和无效，逼得道教由炼制外丹转向内丹气功的修炼。其实汉代《古诗十九首》已有“服药求神仙，多为药所误”之叹，魏晋时金丹大药只在少数人中流传，多数道士只行气和服食草木之药而已。南北朝道教上清派兴起，已转向胎息和存想气功的修炼。然而在中国最热心长生不死充

① 《内篇·地真》。

② 《地真》。

当道教支柱者，竟是日理万机的皇帝，缓慢的行气之术为其所不耐，仍然需要速效的金丹大药。直到唐代不少贵族和皇帝陆续被毒死，外丹仙药才告少歇。道教由外丹转向内丹有其必然性，由于内丹气功神秘难通且确有延年健身之效，其修炼理论又和道家清静自然的思想相通，这就使道教在理论和方术上取得一致，从而演化出可体得的道教哲学。其二是道教发展道家哲学的概念，主张将自己的元气、元神与道合一，长生不是形生死，自有元神万古春，渐向佛教和儒教的理论靠拢。它吸取佛、儒的道德说教，增加了道教的社会属性和信仰素质。这样，道教的影响终于超出国界，在朝鲜、日本、东南亚诸国得到不同程度的流传。

道教功过格解析*

李刚

道教功过格为道教劝善书的代表性作品之一^①，对功过格的研究，如同对《太上老君感应篇》和《文昌帝君阴骘文》的研究一样^②，可以循此透视道教伦理思想的特色，观察道教宗教道德在其后期发展的一个侧影。

一、道教功过格探源

功过格的源头，我认为可以上溯到汉代《太平经》中寻找。《太平经》认为，人的生命簿籍的最高一等就是“不死之籍”，获得此籍就可以进入神仙长生的快活林，“行天上之事”；而要获得不死，就必须行善去恶，为此，《太平经》制定了一整套自我监督的行善措施，其中之一便是“天券”。所谓“天券”是指人们将自己的善恶行为年复一年地记录于小册子上，检查自我行为的得失。《太平经》说：“……今年所付归，因书一通自置之，亦教吏民自记一通置之，观善恶多少，名为天券；来年付归，复置一通，视善恶多少；来年复付归，置一通，视善恶多少；下疏与上所记置，当系相应，名为天微合符。令吏民更易心为善，得天意，所上当多善，若令大易当大善。若令固固，无变不易，所上固固，如令为恶不止，所上当益恶，吏民人欺忿天，所上当大恶增剧，故是天洞明照心之镜也。不失铢分，以明吏民治行。”^③天券由神与人各置一册，分别记录“吏民”每年的善恶行为各有多少，人与神的记录相一致，这叫“天微合符”。那么天券记录善恶的目的是什么呢？目的就在于让人“易心为善”，按照“天意”，使自我行为“多善”“大善”。如果让自己那颗为恶之心“无变不易”，保持其固有的本来面目^④，那么就会“大恶增剧”，受到上天惩罚。天就像一面明亮的“照心之镜”，分毫不差地反映人的善恶，从而指导人们“治行”。这就是天券的功能所在。“天券”这种算人的善恶，分别予以不同报应的做法实为后世道教功过格之滥觞。所谓“天券”，可以说就是道教功过格最初的名称，

* 本文原载《道家文化研究》（第七辑）1995年6月版，第26-39页。

① 关于道教劝善书，请参见卿希泰、李刚：《试论道教劝善书》，载《世界宗教研究》1985年第4期。

② 参见李刚：《文昌帝阴骘文试析》《太上感应篇初探》，载《宗教学研究》1987年第3期、1988年第1期。

③ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第154页。以下只注页码。

④ 按《太平经》认为人性本恶。

二者名异而实同。

特别值得指出的是，功过格之“格”在《太平经》中曾多次提到，多指自然之法。如说：“天地格法，善者当理恶，正者当理邪。”“天之格法，凡物悉归道德。”“有道德仁之处，其人日多而好善；无道德仁之处，其人日衰少，其治日贫苦，此天地之格悬法”；“今为诸弟子具陈天格法，使不失铢分。”^①所谓“天地格法”就是指天地法式。这种法式使万物归向于道德，使人成为善人。这点《太平经》卷六十七说得很明白：“道德仁善，付有道德之士，凶恶付不深计之子。此格法，能皆象吾书文以自正，则天下无复恶人也。此乃天上太古洞极之道，可以化人，人一知之俱为善，亦不复还返其恶也。”^②化人为善的法式又与人的寿命相关。《太平经》说，天给予人的寿命，上者百三十岁，其次百二十，其次百岁，自从“天地阴阳中和三法失道以来”，人“多不竟其年”，故“天上多余算”。“余算一岁一算；格在天上，人行失天道，无能取者。”^③“算”是上天根据人的善恶品行而计算人的生命长度，行善者“延算”，即赐予长寿，为恶者则折寿夭亡。这种勤人为善，度人长寿成仙，是《太平经》所谓“格”的内涵之一，亦为后世道教功过格所继承。

魏晋南北朝隋唐时，关于“格”，道教又增添了新的说法。陶弘景《真诰》承续《太平经》估算善恶功过的做法，明确将成仙与功过格联系起来。其卷五《甄命授第一》说：“积功满千，虽有过，故得仙。功满三百，而过不足相补者，子仙。功满二百者，孙仙。子无过又无功德，藉先人功德，便得仙，所谓先人余庆。其无志多过者，可得富贵，仙不可冀也。”陶弘景注称：“此一条，功过之标格也。”所谓“功过标格”，已非常接近后世功过格的提法。又卷十三《稽神枢第三》说：天仙与地仙都有等级，依世人积阴德的程度分别授予，而要在神仙世界的等级秩序中向上爬，也得按年限、依规格而来。据“四明法”，最低一等的地下主，“一百四十年依格得一进”，“一进始得步仙阶”。第二等地下主“径得行仙阶”，经一百四十年，“进补管禁位”，这个位置犹如“世间散吏”，“此格即地下主”的中等。第三等地下主的“高者”，便可以“出入仙人之堂”，“五十年位补仙官，六十年得游广寒，百年得入昆盈之宫”。在仙界中“依格”晋升的“格”指的是规格、格式，后世功过格的“格”也承续了此种含义。

在《无上秘要》《度人经》等经典中，也可看到道教关于“格”的种种说法。《无上秘要》卷五十五有“上元之格”“天格”，卷四十一有“青华玄格”“玉格”，卷三十五有“仪格”，卷九有所谓“随格进号”。《无量度人上品妙经》卷一有“受度上升朱宫格”。《道门经法相承次序》说：“功满三千，迁名仙格。”后世道教功过格可以说与此都有些牵连。

功过格计算善恶的做法，也能在魏晋至北宋的道经中发现。这些计算，有的异化为天或神的形式。《无上秘要》卷四十七称：“天计功过，明知不亏。”同书卷九《众圣会议品》称众神“周行天下，司察善恶功过轻重”；“纠察兆民，条列善恶轻重”；“校定学仙人功过深浅”。《洞玄灵宝道士受三洞经诫法箴择日历》记载：十斋八节时，“众圣按行条记功过”。《太上大道三元品诫谢罪上法》说：三元大庆开生吉日，“众圣同集，推校生死功过录籍”。《无上秘

① 《太平经合校》，第697、231、160、224页。

② 同上书，第253页。

③ 同上书，第695页。

要》卷四十四《洞真三元品诫仪》也有“生死图箒功过”“生死命籍算录功过”“生死功德轻重功过”。都是将功过与人的生命连在一起，这一特色也遗传给后世道教功过格。

值得注意的是《至言总》卷五《功过》^①，它可以说标志着道教功过格即将成熟。与后来功过格开列功过清单有所不同的是，它着重强调功过的善恶报应，强调“求生必先行善”。它说：“人有一善则心定体安，十善则气力强壮，二十善则无诸疾病，三十善则所求皆得，四十善则昌炽富乐，五十善则子孙繁息……五百善则后代寿长，六百善则后代贵孝，七百善则后代智慧，八百善则后代道德，九百善则后代贤圣，一千善则后代神真，二千善则身为众人师、圣真仙灵将吏，三千善则为国师圣真仙曹局……万善则为太上玉皇帝。”反之，“人有一恶则心劳体烦，十恶则血气虚盈，二十恶则多疾病，三十恶所求不得……一百恶则刑狱凶怪，二百恶则后世无名，三百恶则后代道路乞活，四百恶则后代为奴婢，五百恶则后代残夭……八千恶则入寒冰地狱，九千恶入边底地狱，一万恶则堕薛荔狱”。据称：“凡行善益算，行恶夺算。赏善罚恶，各有职司，报应之理，毫毛无失。”所谓“算”指的是寿算，亦即生命的长度，赏罚报应都针对人的生命而言。这样一些思想，在后世道教功过格中都能找到。

与功过格有直接关系的，是道教净明派。日本学者酒井忠夫、吉冈义丰、秋月观暎等均认为《太微仙君功过格》与净明道有关系^②，这一看法是正确的。净明道以讲求忠孝等道德修养而闻名于世，它要求弟子身边置一小册，每日记录其所为，自我反省欺心之事，这样就能“超举凡尘，天书秘法，忽然而至”。如果违反，“则灾咎立至”^③。此与功过格的方法完全雷同。净明道的发祥地在洪州西山（今江西南昌附近），现存最早的《太微仙君功过格》前有序，落款是“西山会真堂无忧轩又玄子序”。从地理位置上也可证明功过格确与净明道有直接的关联。

道教功过格之形成，或许还受中国古代官吏考选制度的影响。汉武帝元光元年（前134）冬十一月，“初令郡国举孝廉各一人”^④。确立了郡国岁举孝廉的察举制度，以道德为标准甄选官吏，这势必要审察候选人的道德表现。《太平经》所谓“天券”大概与此有关。要获得神仙资格，首先必须审察其行善的情况。历代官制，吏部设考功郎中、员外郎各一人。“掌文武百官功过、善恶之考法及其行状”。其考法，“凡百司之长，岁较其属功过，差以九等，大合众而读之”^⑤。道教神仙官制也讲究“官格”，即按照功过考核而“随格进号”，有功者升迁^⑥。这可以说是地主官吏考核制度的倒影。

总之，道教功过格的形成并非一蹴而就，而是经过了一个漫长的历史过程，其间几经演变，从《太平经》“天券”发端，到魏晋南北朝隋唐五代道经的进一步发展，最终结出金元明清时期道教功过格之果。

① 据任继愈编：《道藏提要》（该经作于北宋以前），见《道藏提要》，中国社会科学出版社1991年版，第777页。

② 参见福井康顺等：《道教》卷二，上海古籍出版社1992年版，第118页。

③ 参见《道藏辑要》危集四《太上灵宝净明宗教录》。

④ 《汉书·武帝纪》。

⑤ 《新唐书·百官志》。

⑥ 参见《无上秘要》卷九《灵官升降品》。

二、道教功过格的生命伦理观

自汉代《太平经》的“天券”产生以来，形式上几经演变，最后形成功过格，但在内容上，则始终延续着一条主线，从未改变，这就是劝人为善、度人成仙的生命伦理。为什么称其为生命伦理观？

21世纪70年代，兴起一门新学科——生命伦理学。生命伦理学（bioethics）由两个希腊词bio（生命）和ethike（伦理学）构成。生命主要指人类生命，但也涉及动植物生命。伦理学是指对道德的哲学研究。据称，生命伦理学是根据道德价值和原则对生命科学和卫生保健领域内的人类行为进行系统的研究。而生物技术的进步，使医学面临了许多前所未有的新难题，并对传统的伦理概念提出了新挑战，这是产生生命伦理学的根本原因^①。其实，生命伦理学并非现代人的专利品，它可以说是一门古老的学科，只不过古代的生命伦理今不同于现代的含义罢了。古人虽没有创造生命伦理学一词，但在实际上已形成了内涵不同于当今的生命伦理学说，这尤其表现在古代的宗教伦理学中。道教功过格把人的生命问题的终极解决与道德行为的善恶连在一起，形成一条生命——伦理的因果链，所以我们称功过格的伦理思想是种古代的生命伦理学说。如果说当代生命伦理学主要关心的是生殖技术、生育控制、遗传和优生等形而下的问题，那么功过格的生命伦理观则对人的生命表现出终极关怀，关注人的生命怎样才能得到拯救从而永存不朽等形而上的问题。功过格的生命伦理观以“劝善成仙”为主题，由生命哲学和伦理学两大板块结构而成。

人类对死亡的忧虑与关切，深深地埋藏于潜意识中。莎翁名剧《哈姆莱特》中有句著名的台词“生存还是毁灭，这是一个值得考虑的问题”^②。功过格对这个问题的考虑是“生存”，而且是永远生存下去，也就是所谓“长生不死，飞升成仙”。问题在于，人应该通过什么途径去获得成仙不死？功过格的答案是：除了内外丹等炼养之道以外，不可缺少的就是在道德上为善立功德，洗去自己的罪恶。这样，便将生命哲学与伦理学衔接起来了，形成独具特色的生命伦理观。这种生命伦理观也是对道教传统的继承。道教历来主张：“长生之本，惟善为基。”“入善为生，为恶而死。”“若能行善无恶，功德备足者，可得白日升天，尸解神仙。”“积恶造罪，无由冀仙。”^③生命能否存在，生命存在的时间长短，生命是否永恒，都与道德上的善恶相关；长生成仙是至善的标志，这些思想都为功过格所认同。

现存道教功过格有若干种^④，这里解剖其中两只“麻雀”，以分析其生命伦理观。

现存最早的功过格见于《道藏》洞真部戒律类，名叫《太微仙君功过格》。据其卷首序称，作者又玄子“于（金）大定辛卯之岁（1171）仲春二日子正之时，梦游紫府，朝礼太微仙君，得受功过之格，令传信心之士。忽然梦觉，遂思功过条目，历历明了”，于是写成此书。所谓

① 参见邱仁宗：《生命伦理学》，《难题和挑战》，上海人民出版社1987年版。

② 朱生豪译：《莎士比亚全集》第9册，人民文学出版社1997年版，第63页。

③ 参见《墉城集仙录》卷一、《太上老君诫经》《太上妙始经》《北极真武普慈度世法忏》。

④ 除了《道藏》《道藏辑要》所收之外，民间尚散落一些，目前巴蜀书社所出《藏外道书》做了一些搜集工作。

游紫府见太微仙君当是有所本的。《钟吕传道集·论证验第十八》说：“于紫府朝见太微真君，契勘乡原名姓，较量功行等殊，而于三岛安居，乃曰真人仙子。”意谓只有经太微真君较量功行，才能进入神仙班次，这可以说是《太微仙君功过格》书名的注脚。

《太微仙君功过格》分功与过为两大类，其序云：“功格三十六条，过律三十九条，各分四门，以明功过之数。”功格的四门是：第一救济门，十二条。内容包括医疗针灸，治病救人；拯救穷困，以钱财济人；造桥修路，埋葬无主之骨等。比如：以符法针药救重疾一人为十功；救一人刑死性命为百功；赈济鳏寡孤独穷民百钱为一功，贯钱为十功；葬无主之骨一人为五十功，施地与无土之家葬一人为三十功；平理道途险阻及泥水陷没之所一日一人之功为十功，若造船桥济渡不求贿赂者，所费百钱为一功，一日一人之功为十功。第二教典门，七条。内容主要属传授经法。如：自己受救人法篆经教一宗为二十功；受保护自身法篆经教一宗为十五功；自己注撰救众经法一宗为三十功；保养性命经法一宗为二十功。第三焚修门，五条。内容为建造圣像、坛宇及诸供养之物等。如：修圣像、坛宇、幢盖、幡花、器皿、床坐及诸供善之物，费百钱为一功；旦夕朝礼为国为众焚修，一朝为二功，为己焚修，一朝为一功。第四用事门，十二条。内容为各种善事。如：与诸善事利益一人为一功；讲演经教及诸善言，化谕于众，在席十人为一功，百人为十功；以文章诗词诫劝于众，一篇为一功；举荐高明贤达有德之士用事，一人为十功。

过律的四门是：第一不仁门，十五条。如：修合毒药欲害于人为十过；害人性命为百过，害人不死而病为五十过；害一切众生禽兽性命为十过，害而不死为五过，举意欲害为一过；故伤杀人性命为百过，误伤杀性命为八十过。第二不善门，八条。如：以言指斥毁大尊圣像为二十过，真人为十五过，神君为十过；诵念经典漏一字为一过，漏一句为五过，音释乖背，字音交差，一字为一过。第三不义门，十条。如：见贤不荐为一过；见贤不师为一过；反叛师长为五十过；偷盗人财物或教人偷盗，百钱为一过。第四不轨门，六条。如：食肉，故杀性命食之为六过，买肉食之为三过，违禁肉故食为六过，误食为三过，过斋日食之为十过。

以上是《太微仙君功过格》的概貌。人们按这些功过格律开列的条目评判自己每日的思想言行得失，一天天记下来，一月统计一次，一年总计算账，看看功是多少，过有若干，若功多于过，且渐渐改恶从善，有功无过，则成仙之路不远了。正如又玄子在《序》中所说：“明书日月，自记功过，一月一小比，一年一大比。自知功过多寡，与上天真司考校之数昭然相契，悉无异焉为……依此行持，远恶迁善，诚为真诚，去仙不远矣。”使人“远恶迁善”，而后飞升成仙，这是《太微仙君功过格》的主要目的，也是其说教的主体内容，而操作方法则是进行道德估算。

19世纪英国功利主义伦理学派的创始人边沁（1748-1832）将数学计算与化学分析方法引入伦理学，提出道德估算原理。所谓道德估算，就是对某事物或某行为给当事者（个人或社会）带来的苦与乐的两方面进行数学运算。边沁的道德估算原理对个人道德行为具有重要的实际指导意义，它教给人一种精准的计算，一个通常的苦乐估量，就好比做一篇收支预算，人们每经过一次估算，就能得到一次善多于恶的结果^①。《太微仙君功过格》虽没有在理论上明确

^① 参见周敏凯：《十九世纪英国功利主义思想比较研究》，华东师范大学出版社1991年版，第20、23页。

提出道德估算原理，但在实际上却运用了道德估算方法，以指导人们的道德行为。如果说边沁将苦与乐作为道德估算的基本因数，那么《太微仙君功过格》则是把善与恶作为道德估算的基本因数，对修道者的善与恶的量进行数学计算，通过计算，统计出是善大于恶还是恶多于善，从而决定人的寿命长短或能否登仙。在《太微仙君功过格》中，道德估算与生命估算是连在一起的，道德估算就像是在为人的生命做一笔“收支预算”，收入的善越多，所支出的生命能量就越大，善功之量达到一定的度，人的生命便发生质的飞跃，变形为仙。善与寿命的数量关系为成正比，而恶与生命长度关系为反比。早在《太平经》中，已经提出“善自命长，恶自命短”的道德估算与生命估算原理，不过，《太平经》未作出明确的数量规定。到魏晋时，道教经典便建构了成仙的数学模型，明确规定“立三百善”可为地仙，“立千二百善”可为天仙^①。此后，南北朝隋唐五代的道教进一步作了发挥，对善恶与生命之间的关系作了规定，尽管量化的比例不太一致，但基本模式都一样。《太微仙君功过格》的出现，使道教传统的道德估算更为精准化、模式化，其规定十分具体详细，更加具有可操作性，人们只要将自己的道德表现与之对号入座，即可估算出个人的功过情况，从而推算出有无升仙之望。

接下来，我们解剖另一只“麻雀”，《道藏辑要》张集三，托名孚佑上帝纯阳吕祖天师示定的《警世功过格》。它分功格、过格两大类，每类又分别从“意”“语”“行”三方面计算善恶。功格包括：意善，十六则；语善，三十九则；行善，七十二则。过格包括：意恶，五十九则；语恶，五十七则；行恶，一百二十一则。意善的内容有：心中清净无一毫杂念，一日十功；常怀与人为善之念，一日十功；人以非礼相加无报复心，一事十功，事大加等；不因势利而生趋附心，二十功；不因衰落而生厌薄心，五十功等等。语善的内容有：劝止一切害人之事，十功至千功；劝止一人赌，五十功；劝止一人嫖，五十功；劝一人孝，不从十功，从者百功，改者千功；不妄语，一日五功等。行善的内容有：救一无罪人命五百功；拾取宝还人五十功至百功；禁止淫书小说淫画春方二百功，自作而能自戒者千功；免一贫人债十功至五十功；成一人美事十功至五十功；抚养一病人至愈三十功；护持一善人十功等。意恶的内容有：欺君千过；轻亵祖宗先灵千过；因财产而憎兄弟五百过；心怀阴险五百过；起心害众百过至千过等。语恶的内容有：抵触父母一言千过；非议朝政二十过；谈淫褻语十过，有幼辈在座者加倍；骂人五过等。行恶的内容有：造淫书艳曲淫画（刊刻印刷者同）千过；致一人死千过；溺女一次千过；纵子孙为恶五百过；诱一人为非三百过等等。

上述即《警世功过格》的主要内容。凡是要力行此功通格者，“须将此册存于案头，另立一簿，以计功过。每举一念，发一言，行一事，自揣是善是恶，即查册内功过多少，逐日逐款，挨登簿内，每月结算，将功折过，功过多余，载入下月。毋矜功以自欺，毋掩过以自恕。初或过多功少，继而功过相等，行之既久，则举念皆善，虽此格亦无所用之，则功成而善根深矣，其福报岂可量哉”^②！这种操作方法与《太微仙君功过格》大同小异，道德估算原理一致。所不同的是，《警世功过格》尤其突出道德意识的功用，强调“心”的趋善去恶主宰着人们的道德表现。其《求心篇》称：“善恶心生。吉凶心召。苟正其心，则无适而非善矣；苟求其心，则无适而非正矣。”修心省过，“久久变化气质，归于纯粹。方寸之内。有如冰雪，举念之间，

① 参见《抱朴子内篇·对俗》引《玉铃经中篇》。

② 见《警世功过格》例言。

无非忠信。上焉可以入道成真而证果，下焉亦长保其福禄而荫及子孙”。既然道德意识“举念皆善”，那么其行为自然趋善避恶，因为道德意识指导人的行为。道德意识的净化，上可以成仙了道。下可以长保福泽而惠及子孙，是一件与人的生命、命运有关的大事。另外，《警世功过格》从意、语、行三个方面去区分善恶，显然受佛教身、口、意三业说的影响。

通过对上述两只“麻雀”的剖析，可以发现，道教功过格的生命伦理观有如下特性。

（一）主体性。道教功过格以人作为主体进行道德选择，认为生命是人自己不断作出各种价值选择的历程，选择了善，就选择了生命的光明归宿，反之，则预设了生命的黑暗结局。当然功过格的这种选择只有相对的自主性，不像存在主义的绝对自由式选择。在存在主义那里，道德选择既不应该以过去的经验为依据，也不应该以现存的道德规范、风俗习惯为指导。功过格对善恶的自主选择刚好相反，既有过去的经验，又有现存的道德规范和习俗。选择是以宗法伦理原则为指导进行的。打个比喻，存在主义的选择好像笼子外的鸟，而功过格的选择则似笼中之鸟，这笼子就是宗法伦理规范。所以我们说功过格的道德选择只具有某种相对的自主性。中国传统伦理思想的一个明显特征就是注重道德规范，强调道德的外在约束力量，道德主要表现为他律。相对来说，成长于中国宗法伦理文化传统氛围中的道教伦理讲主体性更多些，这或许是因为道教尽管受儒家群体意识的影响，但也保留了先秦道家强调个体意识的特色。自然，道教伦理讲主体性并未越出儒家宗法伦理规范的轨迹，道教功过格同样如此。

（二）可操作性。亚里士多德曾说：伦理学的职能不仅在于理论化的工作，而且要求诉诸行动^①。道教功过格在理论思辨性上比较欠缺，但其实践性却很强，具有切实可行的操作性。其操作步骤具体，方法大众化，易于为一般百姓所接受，因此在民众社会中广为流传。这种操作性又与其主体性密切相关，操作者通过发挥自我主体能动性，不断在实践中净化、完善自我，成为道德上的圣人。操作的最终目的，自然是提高生命的质量，延续生命的长度。

（三）功利性。边沁以趋乐避苦的人性规律作为其快乐、幸福的功利主义伦理观的基本出发点。道教功过格的生命伦理观也以趋乐避苦的人性规律为基础。功过格的伦理观是快乐主义的，并试图将此种快乐永远保持。通常把快乐主义分为两种类型，一类是极端的快乐主义，即为了快乐可以置道德于不顾；另一类是合理的、温和的快乐主义，即以美德作为获得快乐的手段，以快乐作为道德的目的。功过格的快乐主义是讲道德的快乐主义，属于后一类型。在利己与利他问题上，功过格主张既利他又利己，在拯救他人中，使自己也得救，属于合理的或者说有远见的利己主义。让生命永恒存在，这是功过格功利性的关键所在。

（四）融摄性。道教继承了道家学术上的开放精神和包容风格，不拘一格，博采众家之长，摄取他门他派的思想原料，以滋养丰富自己。道教功过格的生命伦理观同样具有这种开放性和融摄性，可以说它本身就是道儒释三教融合的产物。它将儒家伦理规范如忠孝、仁义、礼、诚等均摄入自己的思想系统中。它融摄了佛教的因果报应说、众生平等说以及佛教戒律的内容。这些融摄，有的是照搬拿来，拿来主义，有的则稍作加工，改头换面。经过一番融汇消化，功过格的生命伦理观便变得丰满起来。

总之，道教功通格的生命伦理观以个人的生命存在价值和意义为出发点，要人按照其方法操作，充分发挥自我主体性，为善去恶，最终实现长生成仙的功利目的。

^① 转引自 [德] 弗里德里希·包尔生：《伦理学体系》，中国社会科学出版 1988 年版，第 27 页。

三、道教功过格的社会影响

道教功过格形成以后，与《太上感应篇》《文昌帝君阴骘文》等道教劝善书一起，在中国社会上产生了广泛而深刻的影响。功过格的道德训戒，深入到民情风俗中，成为明清社会生活不可分割的部分。有人将功过格称为“阴律”，与世俗社会的法律“阳律”相对，认为：“阳律多论迹，所以甚疏；阴律惟论心，所以甚密。但知治身口之恶，而不知治意念之恶，逐末忘本，阳虽为君子，而阴实为小人，譬之瓶花，香色皆备而根本实无，何由结果哉！故求福报者，必修实行，欲修实行者，必起实心，欲起实心者，必去妄念。而欲起实心去妄念，必考核于阴律。”^①指出功过格作为“阴律”有其特殊的社会功用，扮演着独特的社会角色，这种角色功能是世俗社会制定的法律所替代不了的，而且两相比校，有疏密的差别，阳律不如阴律。有人赞美说：“余尝读《太微仙君功过格》，见其提纲挈领，缕析条分，功格则言言金玉，字字著龟，过格则句句鍼砭，行行药石。天人剖析，法戒森严，恍若日月之经天，江河之行地焉！穷叹古今来善籍之流传，虽浩如渊海。而求其为检束身心之归宿，防闲性命之法程，足以据实下手者，则莫若此书之广大精深……”^②功过格在善书中最为切实可行，有助于人“超凡入圣”。有人表示要以功过格为座右铭，朝夕展读，“怵于目而警于心，省之身而践之行……渐至有功无过”。也有人唯愿世人将功过格“广为流通，以宣道戒而洪善化”^③。这些都反射出道教功过格在人们心目中的崇高地位和巨大影响。功过格像其他道教劝善书一样，在社会上“广为流通”。《重刊石音夫功过格留粤小志》载：刘云廷得到西蜀清泉谢君遗下的《石音夫功过格》一书后，深感其法简便易行，匹夫匹妇都能接受，因发愿将此书“刊板留粤”。此书既已刻好，“善者印而送之，广而布之，将家喻户晓”^④。透过这一侧面，已可看出功过格在社会上的影响。另据日本学者平野义太郎《以乡党的社会协同生活为规律的中国民族道德——以功过格为中心》说：即使到了中华民国时代，从旧历十二月初开始，出售线香、蜡烛等的商店也出售功过格^⑤。说明功过格影响之深远。

功过格不仅在明清以来的中国社会上发生了巨大影响，而且漂洋渡海，远播东瀛。日本江户时代（1603 - 1867），道教劝善书在社会上流行。劝善书引起了狮子谷白莲社忍徵上人（1635 - 1707）的共鸣。他翻刻了诸如《功过自知律》一类的道教式道德律，与当时在日本民间发展起来的心学相呼应，对日本民间道德的提高起了很大作用。江户时期翻译刊刻的还有《增补绘钞日本字母功过自知录》《袁了凡先生阴骘录及自知录》等劝善书。如此连续不断刊行的善书，渗透到日本社会各个阶层，甚至出现了实行功过格教诲的妇女^⑥。这种影响在朝鲜、越南及东南亚各国中有没有呢？我们期待着有人来解答这一问题！

① 《道藏辑要》张集三《十成功过格序》。

② 《石音夫功过格序》，《藏外道书》第12册，巴蜀书社1992年版，第86页。

③ 均见《警世功过格后跋》。

④ 《藏外道书》第12册，第87页。

⑤ 转引自福井康顺等监修：《道教》卷二，上海古籍出版社1992年版，第124页。

⑥ 参见福井康顺等监修：《道教》卷三，上海古籍出版社1992年版，第30-31页。

道教的文化整合作用值得研究*

何其敏**

中国素有“三教”之说，陈寅恪先生在20世纪30年代曾说过：“南北朝时即有儒释道三教之目，至李唐之世，遂成固定之制度。如国家有庆典则召集三教之学士，讲论于殿廷，是其一例。自晋至今，言中国之思想可以儒释道三教代表之。”^①历史地看，虽不能说儒释道三教构成中国思想和文化的鼎足之势，但在中国文化的整体中，三教各有其地位和作用，应是不争的事实。诚如牟钟鉴先生所说：“魏晋以降，儒佛道三家成为三大主流学说，其中以儒为主体，以佛道为辅翼，互相渗透互相推动……”^②但与儒释二教相比较，人们常以“杂而多端”称言道教。确实，细以观之，道教的各个教派并不是从一个母体宗教中分离出去的产物，而是不断吸纳各种从民间“冒”出来的新宗派和新的宗教仪式的结果。道教的产生本来就是一个多源头、多渠道，逐渐靠拢合一的过程：殷商的鬼神崇拜、战国末兴起的方仙道、汉代的衣食住行讖纬学和黄老道，构成了早期道教的四大信仰要素；道教的组织准备则由继黄老道而兴起的太平道及五斗米道逐步完成。即便东晋以后，民间道教经过改造成为以仙道为中心的、成熟的官方化的新道教，仍然没有改变其百川汇海的演变路数，既与佛教、伊斯兰教等由一个教主创教，尔后不断分化出新教派的创生性宗教不同，也与和传统社会的宗法制度密切相关的、讲究修身齐家治国平天下的儒教不同。道教虽然将老子神化并将其列为最高的三清神灵之一，但老子并没有像释迦牟尼、耶稣和穆罕默德那样创立了实际的教团，甚至没有像孔夫子那样有弟子三千和七十二贤人。但老子及其后来者创立的世界观与人生观，却成为所有归入道教的各个流派的最高的精神归宿和追求。唯其没有独立的师承人脉，反而“执大象，天下往”，具有极强的包容力。所以从起源到后来的历史演变，道教的“杂多”更多地不是分化而是聚合，道教一直扮演了一个文化整合者的角色，将民间信仰中的各种潜流整合到主流文化中。我认为，道教的文化整合作用值得研究：厘清道教在中国传统文化中沟通上下，融汇门派的功能与作用机制，不仅对于我们认识道教与中国民间信仰关系的演变轨迹，认识中华大文化的发展脉络有着

* 本文原载《中国哲学史》2001年第4期，第71-72页。

** 何其敏，中央民族大学哲学与宗教学系副教授。

① 摘自陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，《陈寅恪史学论文选集》，上海古籍出版社1992年版，第510页。

② 参见牟钟鉴：《论儒道互补》，载于牟钟鉴：《走近中国精神》，华文出版社1999年版。

重大的理论意义，而且对于把握多元文化背景下的中国现代社会的发展走向更具有不可忽视的现实意义。

建立在“杂多”基础上的整合是道教的主要特征，也是与它在满足中国老百姓信仰需要方面所处的文化位置有关的。作为根植于传统文化、土生土长的道教，其“敬天法祖”的主张与佛教不同；其神化文化英雄的宗教直观形式，与重宗法而轻怪力乱神的儒教有别；道教包容了大量的民间信仰的自然神、行业神和职能神，对下层百姓的亲合力，远胜于儒释二门；与此同时，它的老庄之辩，重玄之道等，又对士阶层形成无穷的魅力。为此，较之佛教，道教表现出很强的中国本土信仰的民族性，较之儒教，则表现了中国本土信仰的民间性。然而，作为一个有中国特色的大型宗教，能够与儒释一起形成三教互补的局面，不在于其“杂”，而在于其“合”，在于它具有将“天道自然”的世界观与“敬天法祖”的社会伦理结合起来，“追俗为制”，以神化文化英雄和吸纳融合民间信仰的文化整合功能。

首先，能够以其最高的信仰对不同时期和不同地域从民间增衍出的新教派加以融汇，是道教在信仰整合方面的突出特点。道教信仰是多神的体系，但它的终点却百川归一。对道教来说，各宗各派皆立“三清”为至尊之神，其根本在于对“道”的信仰，即对“道”所阐释的规范的信仰。在这里，道教虽然是多神教，但它的根本信仰乃是化育宇宙的“道”，这个道与其他宗教信仰的创世主一样，是宇宙的本原与主宰，无所不包、无所不在、无时不存。在神学的本体论上，道教是道生一二三，三生万物，只要在“道”的方面保持“一”，神灵应化之迹的不同就成为整体信仰中的次要方面，因此，道教可以将来自不同源泉的杂多信仰统一在对“道”的根本信仰之下。而且，恰恰因为其多样性，使得它既保留了多神信仰的民间特点，又体现了中国传统文化对大道之精神追求的民族特征。但在具体的宗教实践中，在中国文化这个大传统中，道教却是万物归三，三归之于道。

其次，有序化的经箓体系是道教实现整合的重要途径。道教信仰的具体实践是通过强调尽人道以达天道，形神双修，以成仙得道的“经”为指导，由“术”来完成的。道教最基本的教义是“大道”生成宇宙万物，而三宝君为拯救欲界和未断生死之人，使之离苦，得无为之乐，便化身降世，授经立教。把天上的道经秘箓传授给世人，是为三洞真经。而所谓“三洞四辅十二类”，是把三洞^①分为三乘，每洞内分12类^②，三洞之间有上下之乘的区别。这种立体的结构使道教具有很强的包容能力：每一新教派的经箓都可以按其内容归入12类中的某一项，同时又按其品阶，归入三洞四辅的某一层次。这个整合过程发轫于陆修静“综括三洞”，在南朝梁陈之际由“三洞”发展为“七部”，从而构成了一大经教体系，使道教的传授有次第，修行有品阶。这个经教体系相沿至明代修《正统道藏》，成为道教整合各新生宗派的稳定模式，由此将不同的道派、不同的修道者纳入一个最终取向一致的道教。

第三，道教的文化整合功能是通过它不断地规范斋醮科仪体系实现的。从外表上看，道教的斋醮科仪是一个庞杂的体系，但深入其中观照，其基本内容可分三类：一类是求仙益寿，被

① 对神和仙及其所统治的神仙世界的信仰和向往，是道教信仰的基础。而这个信仰的神圣化表现，是关于三清尊神的理念。为此，其应时化物的经典大致分为洞真、洞玄、洞神三部，各为一部教主，品阶互不相同。

② 即本文、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、方法、众术、记传、赞颂、表奏。

称为“心斋”，是一种精神修持方法，仪礼成分较淡；一类是为调和阴阳以消灾度厄的“金篆斋”等斋法；一类为荐生度亡，以灵宝派的黄篆斋为主。魏晋时期道教大家陆修静建构九等斋十二法，更使道教斋醮不仅有横向的分类，而且像其经篆一样有纵向的阶梯，成为道教斋醮科仪的典式。其功能所在不仅可以不同地域不同时代的仪式规范化，而且引导各种斋醮万流归一地趋同于道教的根本宗旨。在道教历史上发生过数次对科仪增衍进行清整修正的活动^①，由此形成的比较成形的清整规则，使其在道教发展史上顺利地发挥文化整合的功能。这些基本规则被卢国龙先生归纳为三个方面：一者，以能够满足诚敬以事神的人情或信仰需要，来把握科仪形式繁简的度。二者，在坚持由陆修静订正，经张万福、杜光庭等人相继补充的灵宝斋法所代表的斋醮科仪的主流传统的前提下，尽可能地吸收新的教法内容。三者，以汇编经籍书文和修订科仪形式的方法，对新生道教进行文化的整合^②。

作为一个以中国民族特色和民间信仰为文化资源的宗教，历史上的道教一直在努力使各派教义和民间信仰融合成一个体系化的文化共同体，一直在努力使不同道派在外部的文化特征上能够沟通或取得基本的一致。正是因为道教始终对民间信仰、风俗习惯等采取一种因应然后变革之的态度，尽管逾千年之发展，各种地域风情和文化背景的信仰、仪式被纳入道教的体系，道教的主流仍然能够在“观天之道，执天之节”的高度上，一方面，以尊重民情风俗为基本，保留了地域性的鬼神信仰和仪式；另一方面，则使之脱离了民间巫俗的陋习，纳自发为自觉，将精神修持贯穿于各自的宗教实践之中。

作为一种有着源远流长的原生性宗教基础的道教，兼综百家，在不断吸纳本土文化中孕生的新教派的过程中，将不同时代、不同地域的多种文化因素融溶一炉的功夫，有待于深入挖掘。我们对道教的文化整合作用的认识，不仅会影响我们对道教的整体认识和评价，影响我们对中国近现代史上，民间信仰、民间宗教组织的流变与整合的认识，自然，也会影响我们对道教未来发展走向的把握。本人仅从一个角度略抒己见，以期引起更多的关注。

^① 如南朝时，有陆修静编著灵宝斋法，清整道教；南北朝末至唐初，由金明七真、张万福等对流派互异的科仪形式进行规范化的重新整合；针对唐末道教处于地域分散状态的科仪增衍的状况，又有杜光庭删订各种科仪类道书。

^② 参见卢国龙：《道教哲学》，华夏出版社1997年版，第132-150页。

在世纪之交展望道教文化的未来*

卿希泰**

当代英国最卓越的汉学家李约瑟博士在 1955 年英中友好协会的一次题为《东方和西方的对话》的演说中曾经指出：“在西欧以及欧洲体系的美洲的许许多多的人深受所谓精神优越感之害。他们坚决认为只有他们自己的文明才是唯一具有世界性的文明。他们对于其他人民的社会文化思想和传统一无所知，所以觉得理所当然地应该把他们自己的思想意识和传统习惯（无论在法律、社会民主或政治体制方面）都强加给其他人民。”^①“从而使美洲人和欧洲人产生了一种似乎不自觉的统治心理。随着殖民主义扩张时期的兼并侵略，军事征服，以及‘远征讨伐’的胜利，这种统治心理就更加根深蒂固了。所以，今天欧美的生活准则之得以广泛传播，实际上，是在原子弹蘑菇云阴影的威胁下，在勃伦式轻机枪的枪口上实现的。”^②李约瑟博士又说：由于他们总是想要把自己的生活方式强加给其他的人民，所以“他们那种生活方式势必要侵蚀或者破坏其周围具有不同文化的人民的生活方式，而后者有一些却可能含有更合理的生活准则”^③。李约瑟认为，他们的那种“狂妄自大”，只不过是“荒谬悖理而已”，但今天却已经“成为对全人类的严重威胁”^④。

李约瑟博士是世界闻名的研究中国文化和科学技术的西方学者，他学识渊博，对东西文化都有极其深刻的研究和认识。他于 40 多年前对西方文化所作的这些评论，在今天读起来仍然倍感亲切，很有现实意义，可谓英明卓见。不久前，以美国为首的北约，正是在他们那种“狂妄自大”的“统治心理”的驱使下，提出所谓“人权高于主权”的“荒谬悖理”的谬论，悍然对一个弱小的主权国家发动了连续数十天的野蛮轰炸，甚至不顾国际公约的准则，用导弹对我驻外使馆发动了袭击。这种野蛮行径，已彻底暴露了西方文化的破产，揭露了他们所谓的“维护人权”，实际上是推行赤裸裸的霸权，他们所谓的“人道”，实际上只不过是一种蛮不讲理的霸道，打着“人权”“人道”的幌子，掩盖其血淋淋的“以强凌弱”“以大欺小”“以富压

* 本文原载《南京大学学报》，2000 年第 2 期，第 48-51 页。

** 卿希泰，四川大学宗教研究所教授。

① 李约瑟：《四海之内》，三联书店 1992 年版，第 1 页。

② 同上书，第 2 页。

③ 同上书，第 1 页。

④ 同上书，第 2 页。

贫”的侵略本质。通过这场危机，也使全世界广大人民都认清了西方文化所标榜的“民主自由”的虚伪性和欺骗性。正如李约瑟博士所说，这种文化只会给全人类造成严重的威胁，而不会给人类带来自由幸福以及美好的光明前途。

在新世纪到来的时候，人们不能不认真地反思，在新世纪里，人类文化未来正确的走向应当是什么？随着世界经济向全球化方向发展和各国人民相互往来日益频繁，在文化发展方面，也将走向东西方文化的相互沟通、相互交流的局面，虽然彼此之间的矛盾和斗争仍然是不可避免的，但同时也会存在彼此之间的相互吸取和相互补充，而且由于西方文化的日趋腐朽和没落，东方文化必将日趋活跃，逐渐发挥其更大的重要影响。在东方文化中，具有五千年文明史的中华传统文化，随着中国经济的蓬勃发展和国际地位的日益提高，也必将受到愈来愈多的人们的关注。道教文化乃是中华传统文化的主要支柱之一，套用鲁迅先生的话来说，它乃是中华传统文化的根柢，可称为东方文化的瑰宝，在新的世纪里，它将和整个中华传统文化一道产生其强大的吸引力，其许多合理思想，可以纠正西方文化的严重失误，值得西方文化借鉴和吸取，并为全人类带来真正的幸福。其理由如下。

第一，道教文化没有西方文化那种自以为是的“精神优越感”，不像他们那样认为“应该把自己的思想意识和传统习惯都强加于人”，而“对其他人民的社会文化思想的传统却一无所知”。恰恰相反，道教文化则主张宽广能容，虚怀若谷，尊重别人，善于向不同的文化学习，认为应该像海纳百川一样地融摄百家之长以不断地丰富自己，故能经常自我更新，充满勃勃生机，可以经久而不衰。正如司马谈所说，“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，故能“与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜”^①。在新世纪里，一定能适应时代的变化，融摄西方文化的精华，演变为具有时代精神的道学思想，为人类文化的发展作出新的贡献。

第二，道教文化没有西方文化那种殖民主义的统治别人的心态。在西方殖民主义者看来，似乎世界上的一切，包括别人的生命财产，都应当是从属于他们的，都应归他们所占有，他们认为只要凭借自己军事技术上的优势，就可以任意地奴役别人，侵犯别人的权益，包括别国的主权，夺取别人的生命财产。与此相反，道教文化则认为，天地间的一切财物，都是“天地和气”所生，此“中和之财物也”^②，“中和有财，乐以养人”^③，不应为少数人所独占，为少数人所私有，更不能以此为资本去敲诈和掠夺别人。它主张每个人都要有济世度人的社会责任感，强调在社会生活当中，每个人都应遵守社会的公共准则，要友善地对待他人，在人与人之间要实行互助互爱，要“悯人之凶，乐人之善，济人之急，救人之危”^④。有财物的人应当“周穷救急”“有财相通”，有道德的人也应当以道德教人。它还认为“天道助弱”^⑤，“天之道”是“损有余而补不足”^⑥。所以，它反对“智者”欺负“愚者”，“强者”欺负“弱者”，“少者”

① 司马谈：《论六家要旨》司马迁：《太史公自序》，中华书局1982年版，第3289页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第242页。

③ 同上书，第248页。

④ 《太上感应篇》。

⑤ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第703页。

⑥ 老子：《道德经》。

欺负“老者”。认为这是“与天心不同，故后必凶也”^①。它强调，为人君父者应实行人人平等而又公平的平均主义原则，认为“天地施化得均，尊卑大小皆如一，乃无争讼者，故可为人君父母也”^②。如果每个人都按照道教文化的这些思想办事，就可以处理好人与人之间的各种社会关系，使整个社会和谐有序；也可以处理好国与国之间的相互关系，使大国和小国、强国和弱国、富国和穷国都能和平共处，整个世界也自然就会得到安宁。

第三，在个人生活准则上，西方文化所倡导的是追求个人物质利益，鼓励人们为满足个人物质利益而拼命竞争，相互之间比奢侈，比豪华，尔虞我诈，金钱第一。为了金钱和享受，可以不顾一切，包括出卖自己的人格和良心，终于导致整个社会道德沦丧，歪风邪气蔓延滋长。与此相反，道教在个人生活准则上，则强调要尊道贵德，唯道是求。为了求道，必须保持恬淡无欲、清静素朴的思想，教人“抑情养性”，不为名利等外物所累。“不汲汲于富贵，不戚戚于贫贱”，“不以物喜，不以己悲”，不为个人的私欲而心神不安，始终保持一种“知足常乐”的高尚情操，养成一种开朗旷达的胸怀，“遇人无忤，无物无争”，以崇尚节俭为荣，以攀比奢侈豪华为耻，明确主张“见素抱朴，少私寡欲”^③和“去甚，去奢，去泰”^④。此与西方文化影响下的那种拜金主义、享乐主义、个人主义普遍泛滥的社会风气是极不相容的。如果人人都信守道教所倡导的个人生活准则，整个社会风气就将大大好转，人们的思想素质也会大大提高，并把人们从金钱的奴役下解放出来，摆脱个人名利的精神枷锁，更好地发挥每个人的聪明才智，体现人的真正价值，促进社会的协调发展。

第四，在人与自然的相互关系问题上，西方文化总是把人与大自然对立起来，带着征服者役使万物的思想把大自然看作是人类的掠夺对象，认为大自然具有取之不尽、用之不竭的无限资源，可以供人任意地掠夺和尽情地享受。其结果，却带来了生态环境的严重破坏，以致各种严重的自然灾害频繁发生，使人类受到了大自然的无情惩罚。与此相反，道教文化在对待人与自然相互关系问题上的逻辑起点，乃是“天人合一”的思想，并从这一思想出发，认为“天、地、人，本同一元气，分为三体”^⑤，“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人”^⑥。这天、地、人三气应当相互协调，“相爱相通，无复有害者”^⑦，方能“并力同心，共生万物”^⑧；“一气不通，百事乖错”^⑨。道教的这种思想，首先是承认宇宙间万物都有其合理性与平等的存在地位，主张让宇宙间万物任性自在，自足其性，得其自然之存在与发展，人当无为，勿加干预。《太平经》说：“凡物自有精神，亦好人爱之，人爱之便来归人。”^⑩《抱朴子内

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第691页。

② 同上书，第683页。

③ 老子：《道德经》。

④ 同上。

⑤ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第236页。

⑥ 同上书，第19页。

⑦ 同上书，第148页。

⑧ 同上。

⑨ 同上书，第18页。

⑩ 同上书，第251页。

篇》认为：“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”^① 因而主张圣人“任自然……存亡任天”^②。清人闵一得《阴符经玄解正义》亦称：“万物自生，岂劳人力也哉？”^③ 不仅如此，这种思想还认为人也是自然的一部分，强调“道法自然”^④ “自然之道不可违”^⑤，因而主张人应当爱护自然，保持与大自然协调相处的和谐关系，顺应大自然本身的客观规律办事，不应像西方文化的主张那样把自己凌驾于万物之上，似乎他对天地万物的所有征服改造都是合理的，必要的，以征服者的态度高高在上地去掠夺自然，反自然之道而行之，就将作茧自缚，必然会危害人类自身，引起自绝于天地的严重后果，甚至被大自然把整个人类都开除出“地球村”。道教这种道法自然、顺应自然的思想，乃是从对自然界和人类社会的深刻认识中总结出来的，是符合自然界和人类社会的发展规律的，是一个古今中外都概莫能外的普遍真理，应当是人类行为的共同准则，在新世纪里也必将闪烁着巨大的光芒。

应当指出，道教文化中的合理思想是不胜枚举的，也不是这篇小小文章所能交代清楚的，但仅从上面的几则例证，已足以说明道教文化中确有一些精华，可以用来医治西方文化中的一些弊病，拯救西方文化给人类社会所造成的灾难。对于那些在西方文化的腐朽思想的影响下，在灯红酒绿的世界里，被孔方先生弄得神魂颠倒、头脑热得发昏的人们，道教文化不啻是一副很好的清醒剂，可以使他们清醒过来，寻求真正的人生价值。可见，道教文化的精华，在新的世纪里乃是一种救世的良方，必将得到发扬光大。

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第124页。

② 同上书，第142页。

③ 《藏外道书》第10册，第300页。

④ 老子：《道德经》。

⑤ 《阴符经》。

道教文化与现代生活*

卿希泰**

道教文化与现代生活，有着非常密切的关系，它表现在许许多多的方面。这里，我们仅举出几个例子来作一简要说明。

一、道教文化与民族精神

道教是中华民族的传统宗教，这个命题的内涵，至少包括以下内容：一是道教不仅为汉族所信奉，也为许多少数民族所信奉。这一点，无论在历史上或者在现实的社会生活当中，都可以得到证实。那种把道教说成仅仅是汉民族的宗教的说法，是不符合事实的。二是道教在其产生和长期发展的过程中，一方面广泛吸收了中华民族许许多多的思想文化作为它的渊源，中华民族的许许多多传统的思想文化都汇集在道教文化当中；另一方面它又对中华民族的传统文化的许多方面都产生过辐射作用，渗透在这些传统文化的许多领域之中。套用鲁迅先生的话来说，它是“中国的根柢”。因此，它对于中华民族的共同心理素质和文化素质以及民族性格的形成和发展，不能不产生巨大的影响。特别是道教和儒家的“祖述尧舜”不一样，它是以黄帝为自己的祖宗，大肆为黄帝树碑立传，这个影响更是十分广泛。中国现今的广大同胞和海外侨胞，不分男女老少，莫不以自己同是黄帝的子孙而彼此心心相印，这种“血浓于水”的民族感情，形成了中华民族的强大的凝聚力，它是我们几千年来战胜一切困难、越过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器，在今天仍然显示着它的强大生命力。

道教这种民族精神的伟大力量，从反面也得到了证实。在日本占领我国领土台湾期间，日本统治者为了彻底消灭中国人民的民族感情、断绝中华文化的根，首先便从彻底消灭道教入手。他们采取一切手段摧毁所有道教宫观和道教神像，严禁中国人民信奉道教。从这个反面教员那里，我们认识到，道教文化是我们海峡两岸人民的共同语言，两岸人民携起手来，共同弘扬道教文化，对于增进两岸人民的共同福祉，振兴民族精神，促进中华民族的伟大复兴，是会有莫大的好处的。

* 本文原载《西南民族大学学报》（人文社科版）2006年第9期，总第181期，第40-42页。

** 卿希泰，四川大学道教与宗教文化研究所名誉所长，博士生导师。

二、道教文化论对待人与自然的相互关系

道教文化在对待人与自然的相互关系问题上的基本出发点，乃是“天人合一”的思想。它从这个基本思想出发，提出：“天、地、人，本同一元气，分为三体。”^①“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人。”^②这天、地、人三气应当相互协调，“相爱相通，无复有害者”^③，方能“并力同心，共生万物”；“一气不通，百事乖错”^④。道教的这种思想，首先是承认宇宙间万事万物都有其合理性与平等的存在地位，主张让宇宙万物任性自在，自足其性，得其自然之存在与发展，人当无为，勿加干预。《庄子》提出：“无以人灭天。”^⑤《太平经》说：“凡物自有精神，亦好人爱之，人爱之便来归人。”^⑥《抱朴子内篇》认为：“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”^⑦因而主张：“任自然……存亡任天。”清人闵一得《阴符经玄解正义》亦称：“万物自生，岂劳人力也哉？”^⑧不仅如此，这种思想还认为人也是自然的一部分，强调“道法自然”^⑨“自然之道不可违”^⑩，因而主张人应当爱护自然，保持与大自然协调相处的和谐关系，顺应大自然的客观规律办事，不应把自己凌驾于万物之上去掠夺自然。反自然之道而行之，就将作茧自缚，必然会危害人类自身，引起自绝于天地的严重后果，甚至被大自然把整个人类都开除出“地球村”。儒家虽然也讲天人合一，但它又注重人与自然之间的差异，强调人高出于一切事物的特殊价值，认为人贵物贱，“鸟兽不可与同群”^⑪，这实质上也是一种以人类为中心的思想，与道教以平等态度对待自然的思想是不相同的。道教反对在人与自然之间分出高低贵贱，把人与自然对立起来，要求摒弃以人类自我为中心的思想，与大自然打成一片，进入天人相合无间的理想状态，这比儒家的思想境界更高出一筹。道教所主张的道法自然、顺应自然的思想，乃是从对自然界和人类社会的深刻认识中总结出来的，是符合自然界和人类社会的发展规律的，是一个古今中外都概莫能外的普遍真理，应当是人类行为的共同准则，在新世纪里也必将闪烁着巨大的光芒。

三、道教文化论人与社会和人人与人的相互关系

道教以“道”为最高信仰，以道家哲学作为自己的理论基础，赋予“道”以宇宙本体和普

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第1236页。
② 同上书，第119页。
③ 同上书，第1148页。
④ 同上书，第118页。
⑤ 《庄子·秋水篇》。
⑥ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第1251页。
⑦ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第124页。
⑧ 《藏外道书》第10册，第300页。
⑨ 《道德经》第二十五章。
⑩ 《阴符经》。
⑪ 《论语·微子》。

遍规律的意义，并将“道”分为“天道”与“人道”。“天道”指自然的规律和法则，“人道”指人事的规律和法则，包括这里所说的人与社会和人与人的相互关系，二者乃是完全一致，密不可分。在人与社会和人与人的互相关系问题上，它从“道生之，德畜之”^①（五十一章）这一思想出发，认为：“道者，天也，阳也，主生；德者，地也，阴也，主养；万物多不能自生，即知天道伤也。”^②主张：“凡事无大小，皆守道而行，故无凶；今日失道，即致大乱。”^③这个“道”，就是指相生相养之道，既是“天道”，也是“人道”，是天与人的合一，也就是社会的公共准则。怎样才能相生相养，既符合所谓的“天道”，也符合所谓的“人道”，或符合社会的公共准则呢？它反复指出：天地间的一切财物都是“天地和气”所生，属于社会公有：“物者，中和之有。”^④“此中和之财物也。”^⑤“中和有财，乐以养人。”^⑥“天地乃生凡财物可以养人者。”^⑦故不应为少数人所独占，为少数人所据为己有，更不得以此为资本去敲诈和掠夺别人。哪怕是“少（小）内（封建帝王的私库）之钱财”，也“本非独以给一人也，其有不足者，悉当从其取也”^⑧。它主张每个人都要有济世度人的社会责任感，强调在社会生活当中，每个人都应遵守社会的公共准则，要友善地对待他人，在人与人之间要实行互助互爱，要“悯人之凶，乐人之善，济人之急，救人之危”^⑨。有财物的人应当“周穷救急”“有财相通”，有道德的人也应当以道德救人。它还认为“天道助弱”^⑩，“天之道”是“损有余而补不足”^⑪。所以，它反对“智者”欺负“愚者”，“强者”欺负“弱者”，“少者”欺负“老者”。认为这是“与天心不同，故后必凶也”^⑫。它强调为人君父者，应实行人人平等而又公平的平均主义原则，认为：“天地施化得均，尊卑大小皆如一，乃无争讼者，故可为人君父母也。”^⑬这种统治者与人民的关系，是人与人和人与社会关系中的重要方面，能否正确处理，是关系到整个社会是否安宁的重要问题。《道德经》指出：“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治；民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”^⑭唐末五代道士谭峭在其《化书》中也揭示了统治者的强取豪夺、残酷剥削，是造成人民痛苦、社会动乱的基本原因；指明了统治者的享乐腐化，是加重剥削、贫富悬殊的内在因素。他幻想建立一个像蚂蚁那样的没有剥削，没有压迫，君与民共同劳动、共同生活、共同治理的社会。他说：“蚂蚁之有君也，一拳之宫，与众处之；一块之台，与众临之；一料之食，与众蓄之；一虫之肉，与众啣之；一罪

① 《道德经》。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第1128页。

③ 同上书，第121页。

④ 同上书，第1246页。

⑤ 同上书，第1242页。

⑥ 同上书，第1248页。

⑦ 同上书，第1243页。

⑧ 同上书，第1247页。

⑨ 同上书，第1249页。

⑩ 《太上感应篇》。

⑪ 《道德经》第七十七章。

⑫ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第1691页。

⑬ 同上书，第1683页。

⑭ 《道德经》第七十五章。



无疑，与众戮之。”^① 这样，统治者与百姓之间，便能做到：“心相通而后神相通，神相通而后气相通，气相通而后形相通，故我病则众病，我痛则众痛。”^② 彼此休戚与共，老百姓就不会有怨恨，人民不会起来造反，世界也就真正可以达到太平的境界了。表明道教对于社会现实的关怀，对于理想社会的渴望，对于施展治国平天下抱负的期待，和儒家相比，丝毫不逊色，绝不是人们通常所误解的那种“遁世主义”。而所有这些，都和当代那些主张强权政治的思想是相反的。在强权主义者看来，似乎只要凭借自己的军事技术上的优势，就可以任意地奴役别人，侵犯别人的权益，包括别国的领土主权，夺取别人的生命财产。按照这种“强权就是公理”的逻辑办事，就必然会造成以强凌弱、以众暴寡、以富欺贫，招致天下大乱。反过来，如果每个人都按照道教文化的上述思想办事，就可以处理好人与人之间的各种社会关系，使整个社会和谐有序；也可以处理好国与国之间的相互关系，使大国和小国、强国和弱国、富国和穷国都能和平共处，整个世界自然也就会得到安宁。

四、道教文化论个人生活准则

道教文化认为，人生的最高价值就是得道成真。所以，在个人的生活准则上，它强调要尊道贵德，唯道是求。为了求道，必须保持恬淡无欲、清静素朴的思想，教人“抑情养性”“贵生养生”，不追求外在的功名利禄和荣华富贵，不为个人的私欲而心神不安，始终保持一种“安时而处顺”“知足常乐”的高尚情操，养成一种开朗旷达的胸怀，“遇人无忤，与物无争”，以崇尚节俭为荣，以攀比奢侈豪华为耻，明确主张“见素抱朴，少私寡欲”^③ 和“去甚、去奢、去泰”^④。此与当前我国的部分人中由于在西方文化影响下所出现的那种拜金主义、享乐主义和个人主义的社会风气是极不相容的。在个人生活的准则上，西方文化所倡导的是追求个人物质利益，鼓励人们为了满足个人物质利益而拼命竞争，相互之间比奢侈、比豪华，以致形成尔虞我诈，金钱第一。有些人由于接受这种思想的影响，便认为为了金钱和享受，可以不顾一切，包括出卖自己的良心和人格，如果任凭这种不良风气泛滥下去，最终就会导致整个社会的道德沦丧，歪风邪气蔓延滋长。相反，如果人人都能信守道教文化所倡导的个人生活准则，做到“是道则进，非道则退”^⑤，整个社会风气就可以大大好转，人们的思想素质也会大大提高，并把人们从金钱的奴役下解放出来，摆脱个人名利的精神枷锁，更好地发展个人的聪明才智，体现人的真正价值，促进社会的协调发展。

五、道教文化的宽广能容思想

道教奉行《道德经》里“知常容，容乃公”^⑥ 的准则，这集中体现在文化方面的兼收并蓄

① 《道藏》第23册，第599页。

② 同上。

③ 《道德经》第十九章。

④ 《道德经》第二十九章。

⑤ 《太上感应篇》。

⑥ 同上。

态度，主张宽广能容，善于向不同的文化学习，认为应像海纳百川一样地融摄百家之长以不断地丰富自己，既没有西方文化那种自以为是的“精神优越感”，也没有儒家那种视自己为正统别人为异端邪说的排他性。西方文化总认为“只有他们自己的文明才是唯一具有世界性的文明”，“所以觉得理所当然地应该把他们自己的思想意识和传统习惯都强加于人”，而“对于其他人民的社会文化思想和传统却一无所知”^①。儒家孔子虽然视“宽”为五德之一^②，其弟子子张讲过“君子尊贤而容众，嘉善而矜不能”^③。《中庸》也讲“万物并育而不相害，道并行而不相悖”^④。但孔子同时又提出“攻乎异端，斯害也已”^⑤，孟子更是认为“圣人之徒”，应以“辟杨墨”为己任，视杨墨为无父无君的禽兽；董仲舒则鼓吹“罢黜百家，独尊儒术”，走向宽容的反面。所以，宽容意识始终未能构成儒家的根本特色。而道家道教则不然，它一贯主张兼容并包，正如司马谈所说：“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，故能“与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜。”^⑥这种文化心理的发扬，形成了中华民族开阔的文化胸怀，容易吸收各种先进文化以发展自己的民族文化，使中华民族的古老文化能够经常自我更新，充满勃勃生机，不但可以经久不衰，而且愈来愈繁荣昌盛。在新世纪里，一定能适应时代的变化，融摄西方文化的精华，演变为具有时代精神的民族文化，为人类文化的发展作出新的贡献。

综上所述，道教文化并不是一种远离尘世、与世隔绝、和现代生活没有关系的文化。恰恰相反，它的许多思想对当前的现实生活都有十分重要的意义，有的甚至还可以说是一种匡救时弊的救世良方，对社会主义的两个文明建设也很有参考价值。所以加强对道教文化的研究，取其精华，去其糟粕，是我们弘扬中华文化、振兴民族精神，促进中华民族伟大复兴的一项必不可少的重要任务。

① 李约瑟：《东方和西方的对话》，《四海之内》，三联书店1992年版，第11页。

② 《论语·阳货》。

③ 《论语·子张》。

④ 《中庸》第三十章。

⑤ 《论语·为政》。

⑥ 《史记》中华书局标点本，第3289页。

试论道教文化在 21 世纪的发展*

卿希泰**

道教是中华传统文化的主流之一，曾对中国的社会历史产生过深刻影响，借用鲁迅先生的话来说，它乃是“中国根柢”，可称为东方文化的瑰宝。在 21 世纪里，无论从国内或国际情况来看，道教将和整个中华传统文化一道愈来愈受到人们的广泛重视，得到进一步的发扬光大。其理由如下：

首先，从国内的情况来看，正因为道教是中华民族的传统宗教，所以它的兴衰是和中华民族的命运联系在一起。在 20 世纪前 50 年里，中华民族处于列强的蹂躏之下，民族文化受到野蛮的践踏，民族的存亡危如累卵。这个时候，作为中华传统文化主流之一的道教，也和整个民族的地位一样处于极端衰败当中，江河日下。直到 1949 年 10 月中华人民共和国成立，“中国人民站起来了”之后，随着民族的独立和振兴，道教才随之从衰败的低谷走向新生，翻开了道教发展史上崭新的一页。在 1978 年 12 月中国共产党十一届三中全会确立改革开放路线以来，又随着国家经济的日益发展和繁荣，道教文化亦获得了前所未有的弘扬和发展。在 21 世纪到来的时候，由于中国即将加入世界贸易组织和主办 2008 年世界奥运会，使我国经济必将进一步蓬勃发展，我国的综合国力必将大为增强，中华民族的国际地位也将更加提高，中华民族的传统文 化也一定会更加辉煌，作为它的组成部分之一的道教文化，只要取其精华，去其糟粕，便一定会得到进一步的弘扬和发展。

再从国际的范围来看，21 世纪，世界经济将向全球化的方向发展，各国人民之间的相互往来必将更加频繁，文化，也将走向东西方文化的相互沟通、相互对话和相互交流的局面。虽然彼此之间的相互矛盾和相互斗争仍然是不可避免的，但同时也会存在彼此之间的相互吸取和相互补充，而且由于西方文化的日趋腐朽和没落，东方文化必将日趋活跃，逐渐发挥其更大的重要影响。在东方文化中，具有五千年文明史的中华传统文化，以及这一传统文化主流之一的道教文化，也必然会受到愈来愈多的人们所关注，产生其强大的吸引力。这是由于道教文化的许多合理思想，可以纠正当前西方文化中的一些严重失误，值得西方文化借鉴和吸取。试从三个方面举例以说明之。

* 本文原载《宗教学研究》2001 年第 4 期，第 1-4 页。

** 卿希泰，四川大学道教与宗教文化研究所教授。

第一，在个人的人生价值观上，西方文化所倡导的是追求个人物质利益，鼓励人们为满足个人物质利益而拼命竞争，相互之间比奢侈，比豪华，尔虞我诈，金钱第一。为了金钱和享受，可以不顾一切，包括出卖自己的良心和人格。终于导致整个社会道德沦丧，歪风邪气蔓延滋长。相反，道教文化则认为人生的价值不在于物质利益或个人名利，而在于尊道贵德，唯道是求。为了求道，必须保持恬淡无欲、归真返朴的思想，不为个人名利等外物所累，不为自己的私欲而心神不安，始终保持一种“知足常乐”的高尚情操。此与西方文化影响下的那种拜金主义、享乐主义、个人主义普遍泛滥的社会风气是不相容的。如果人人都信守道教文化所倡导的人生准则，整个社会风气就将大大好转，人们的思想素质也会大大提高，并从金钱的奴役下解放出来，摆脱个人名利的精神枷锁，更好地发挥每个人的聪明才智，体现人的真正价值，促进社会的协调发展。

第二，在对待人际关系上，由于西方文化有霸权主义和殖民主义思想作祟，总是企图统治别人，奴役别人，似乎世界上的一切，包括别人的生命财产，都应当是从属于他们的，他们可以随便占有。认为只要凭借他们军事技术上的优势，便可以任意侵犯别人的权益，夺取别人的生命财产，甚至包括别国的领土主权。他们奉行的原则是“弱肉强食”“强权就公理”，不能以平等态度对待别人和弱小民族，这样就会造成人与人之间你死我活的残酷斗争，国与国之间的战争不息，使整个世界永远不得安宁。相反，道教文化则主张济世度人，强调在人与人之间要实行互助互爱，要“悯人之凶，乐人之善，济人之急，救人之危。”^① 反对“智者”欺负“愚者”“强者”欺负“弱者”“少者”欺负“老者”，认为这是与“天心不同，故后必凶也。”^② 它还认为“天道助弱”^③，“天之道”是“损有余而补不足”^④，主张实行人人平等而又公平的平均主义原则。如果人人都按照道教文化这些思想办事，就可以处理好人与人之间的各种社会关系，使整个社会和谐有序；也可以处理好国与国之间的相互关系，使大国和小国、强国和弱国、富国和穷国都能和平共处，整个世界也自然就会得到安宁。

第三，在对待人与自然的关系上，西方文化总是把人与大自然对立起来，带着征服者役使万物的思想，把大自然看作是可以供人类任意掠夺的对象，尽情地榨取。其结果，却带来了生态环境的严重破坏，以致各种自然灾害频繁发生，使人类受到了大自然的无情惩罚。相反，道教文化则从“天人合一”的思想出发，认为人是自然的一部分，强调“道法自然”^⑤，“自然之道不可违”^⑥，因而主张人应当爱护自然，与大自然协调相处，顺应大自然的客观规律办事，才能使人类社会得以持续发展，否则就将作茧自缚，必然会危害人类自身，引起自绝于天地的严重后果，最终将被大自然把整个人类都从“地球村”开除出去。道教文化这种“道法自然”、顺应自然的思想，乃是从对自然界与人类社会的深刻认识中总结出来的，是符合自然界与人类社会的发展规律的，是一个古今中外都概莫能外的普遍真理，应当是人类行为的共同准则，在

① 《太上感应篇》。

② 王明：《太平经合校》，第691页。

③ 同上书，第703页。

④ 《道德经》第七十七章。

⑤ 《道德经》第二十五章。

⑥ 《阴符经》。

新世纪里也必将闪烁着巨大的光芒。

由此可见，道教文化中确有不少救世良方，可以医治西方文化中的一些弊病，拯救西方文化给人类社会所造成的灾难。回顾过去，展望未来，在 21 世纪里，道教文化正面临着—个弘扬和发展的良好机遇，我们对此应当十分珍惜。

但应指出，尽管机遇很好，道教文化也不可能自发地得到弘扬和发展。要使这种发展的可能性变为现实性，还须教内外的广大同仁把握时机，做好以下的工作：

第一，既要使道教文化与我国社会主义社会的发展相适应，又要使道教文化与整个人类社会的发展相适应。只有与我国社会主义社会的发展相适应，才能使道教文化在当前建设社会主义新文化体系当中起到应有的作用，从而使道教文化得以随同整个社会主义文化建设事业的步伐而一道前进和发展。只有与整个人类社会的发展相适应，才能使道教文化在东西方文化的相互碰撞和相互交流中，产生其强大的吸引力，发挥其所蕴涵的可以纠正西方文化中某些严重失误的作用，从而为全人类的文化发展作出自己应有的贡献。

第二，为了实现上述国内和国际的两项任务，首先就要求我们对道教文化本身进行全面而系统的研究和总结，按照“古为今用”的方针，分辨其中哪些因素对于当前建设社会主义新文化体系有参考价值，哪些因素可以弥补西方文化的缺失，值得西方文化的借鉴和吸取。其次，还应根据道教文化所奉行的“知常容，容乃公”^①的准则，善于学习别家之长，包括学习西方有关道教文化研究的成功经验来不断地丰富自己；同时为了适应现代社会生活的需要，还须尽可能地将道教的主要经典和教理教义作出符合现代化精神的阐释，以便使道教文化为更多的人所理解和接受。

以上这些工作，对道教文化在 21 世纪的弘扬和发展来说都是必要的。要作好这些工作，只有依靠教内外的广大学者共同努力，彼此之间取长补短，相互支持，相互学习，团结一致，才能很好地完成这项弘扬和发展道教文化的光荣而艰巨的任务。

^① 《道德经》第十六章。

道教文化与世界和平*

卿希泰**

宗教是人类的一种文化。当前世界上的许多冲突，包括许多宗教冲突，究其根源来说，往往都和一定的文化因素有关。作为一种意识形态的文化，乃是一定社会的政治和经济的反映。所以，不同的民族和不同的国家，往往都有自己不同的宗教信仰和不同的传统文化，从而构成了一个丰富多彩的人类世界。当今的世界，由于经济全球化的潮流正在滚滚向前，政治中心也在向多极化的方向发展。在这种情况下，人们不能不认真地思考在当前的形势下，人类文化发展的正确走向应当是什么？现在有一些人以经济全球化为由，片面解释文化的全球化，认为可以凭借经济方面或者军事技术方面的强势，把他们认为是全人类最完美的文化推向世界各国，使整个世界的文化成为一种一元的单一的文化，从而淹没乃至扼杀其他国家和民族所固有的传统文化。如果这样做的话，势必造成国际社会的不安宁，给人类和平造成严重威胁，显然这条道路是行不通的。早在1955年，英国卓越的汉学家李约瑟（Joseph Needham）博士在一次题为《东方和西方的对话》^①的演说中，在谈到西方文化的弊端时就对此有过很好的论断。我们认为，随着世界经济向全球化的方向发展，各国人民相互往来日益频繁，在文化发展方面，必将走向各种文化的相互沟通、相互对话、相互交流、相互学习、共同发展，从而形成一个“百花齐放”的多元文化的世界，虽然彼此之间的矛盾和斗争仍然是不可避免的，但同时也会存在彼此之间的相互吸取和相互补充。所以，未来的人类文化，应当是多元的，而不是一元的。最近联合国科教文组织正在起草一个《文化多样性公约》，受到越来越多的国家的认可。可见，承认人类文化的多样性，这才是人类文化发展未来的正确走向。在世界的多样性文化当中，具有五千年文明史的中华传统文化，随着中国经济的蓬勃发展和国际地位的日益提高，也必将受到愈来愈多的人们的关注。道教文化乃是中华传统文化的主要支柱之一，套用鲁迅先生的话来说，它乃是中华传统文化的根柢，可称为东方文化的瑰宝。在新的世纪里，它将和整个中华传统文化一道产生其强大的吸引力，其中的许多合理思想，对现代社会生活有着十分重要的意义，值得我们认真地研究和吸取，举例说明如下。

* 本文原载《四川大学学报》（哲学社会科学版）2005年第4期，第50-52页。

** 卿希泰，四川大学道教与宗教文化研究所教授。

① 李约瑟著，劳陇译：《四海之内》，三联书店1992年版，第1-22页。

第一，道教奉行《道德经》里“知常容，容乃公”^①（16章）的准则，这集中体现在文化方面的兼收并蓄态度，主张宽广能容，虚怀若谷，尊重不同的文化，善于向不同的文化学习，认为应该像海纳百川一样地融摄百家之长以不断地丰富自己，既没有自以为是的“精神优越感”，也没有以自己为正统、别人为异端邪说的排他性，故能具有一种开阔的文化胸怀，经常进行自我更新，充满勃勃的生机，可以经久而不衰。正如司马谈所说，“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，故能“与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜”^②。在新世纪里，道教文化一定能适应时代的变化，融摄包括西方文化在内的各种文化的精华，演变为具有时代精神的道学思想，为人类文化的发展作出新的贡献。

第二，在对待人与社会和人人与人的相互关系问题上，道教从《道德经》的“道生之，德育之”^③（51章）这一思想出发，认为：“道者，天也，阳也，主生；德者，地也，阴也，主养；万物多不能自生，即知天道伤也。”^④主张：“凡事无大小，皆守道而行，故无凶；今日失道，即致大乱。”^⑤这个“道”，就是指相生相养之道，既是“天道”，又是“人道”，是天与人的合一，也就是社会的公共准则。怎样才能相生相养，既符合所谓的“天道”，也符合所谓的“人道”，或符合社会的公共准则呢？它反复地指出：天地间的一切财物，都是“天地和气”所生，属于社会公有。“物者，中和之有。”^⑥此“中和之财物也”^⑦，“中和有财，乐以养人”^⑧，不应为少数人所独占，为少数人所私有，更不能以此为资本去敲诈和掠夺别人。它主张每个人都要有济世度人的社会责任感，强调在社会生活当中，每个人都应遵守社会的公共准则，要友善地对待他人，在人与人之间实行互助互爱，要“悯人之凶，乐人之善，济人之急，救人之危”^⑨。有财物的人应当“周穷救急”，“有财相通”；有道德的人也应当以道德教人。它还认为“天道助弱”^⑩，“天之道”是“损有余而补不足”^⑪（77章）。所以，它反对“智者”欺负“愚者”，“强者”欺负“弱者”，“少者”欺负“老者”。认为这是“与天心不同，故后必凶也”^⑫。它强调，为人君父者应当实行人人平等而又公平的平均主义原则，认为：“天地施化得均，尊卑大小皆如一，乃无争讼者，故可为人君父母也。”^⑬如果每个人都按照道教文化的这些思想办事，就可以处理好人与人之间的各种社会关系，使整个社会和谐有序；也可以处理好国与国之间的相互关系，使大国和小国、强国和弱国、富国和穷国都能和平共处，整个世界也自然就会得到安宁。

① 老子：《道德经》。

② 司马谈：《论六家要旨》，《史记》第130卷，中华书局1982年版。

③ 老子：《道德经》。

④ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第218页。

⑤ 同上书，第21页。

⑥ 同上书，第246页。

⑦ 同上书，第242页。

⑧ 同上书，第248页。

⑨ 《太上感应篇》。

⑩ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第703页。

⑪ 老子：《道德经》。

⑫ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第691页。

⑬ 同上书，第683页。

第三,在个人生活准则上,道教认为,人生的最高价值就是得道成仙。当然,长生不死、即身成仙,仅仅是道教的一种信仰,实际上是难以实现的。但道教从这样一种信仰出发,在个人生活准则上,则强调要尊道贵德,唯道是求。为了求道,必须保持恬淡无欲、清静素朴的思想,教人“抑情养性”,不为名利等外物所累。“不汲汲于富贵,不戚戚于贫贱”,“不以物喜,不以己悲”,不为个人的私欲而心神不安,始终保持一种“知足常乐”的高尚情操,养成一种开朗旷达的胸怀,“遇人无忤,与物无争”,以崇尚节俭为荣,以攀比奢侈豪华为耻,明确主张“见素抱朴,少私寡欲”^①(19章)和“去甚,去奢,去泰”^②(29章)。此与当前社会上那种拜金主义、享乐主义、个人主义普遍泛滥的社会风气是极不相容的。在我国,目前有一些人在商品大潮的冲击下,头脑发昏,只晓得金钱第一,享受第一。为了金钱和享受,可以不顾一切,甚至包括出卖自己的良心和人格。这种人在整个社会中虽然只占少数,但如不加以制止,任其泛滥,就可能使整个社会的道德沦丧,歪风邪气蔓延滋长,与道教文化所倡导的个人生活准则背道而驰。相反,如果人人都按照道教文化所倡导的个人生活准则办事,做到“是道则进,非道则退”,就可以使整个社会风气大大好转,人们的思想素质也会大大提高,并把人们从金钱的奴役下解放出来,摆脱个人名利的精神枷锁,更好地发挥每个人的聪明才智,体现人的真正价值,促进社会的协调发展。

第四,在对待人与自然的相互关系问题上,道教文化的基本出发点,乃是“天人合一”的思想。它从这一思想出发,提出了“天、地、人,本同一元气,分为三体”^③。“元气有三名,太阳、太阴、中和。形体有三名,天、地、人。”^④这天、地、人三气应当相互协调,“相爱相通,无复有害者”,方能“协力同心,共生万物”^⑤;“一气不通,百事乖错”^⑥。道教的这种思想,首先是承认宇宙间万物都有其合理性与平等的存在地位,主张让宇宙间万物任性自在,自足其性,得其自然之存在与发展,人当无为,勿加干预。《太平经》说:“凡物自有精神,亦好人爱之,人爱之便来归人。”^⑦《抱朴子内篇》认为:“天道无为,任物自然,无亲无疏,无彼无此也。”^⑧因而主张圣人“任自然……存亡任天”^⑨。清人闵一德《阴符经玄解正义》亦称“万物自生,岂劳人力也哉”^⑩?不仅如此,这种思想还认为人也是自然的一部分,强调“道法自然”^⑪(25章),“自然之道不可违”^⑫,因而主张人应当爱护自然,保持与大自然协调相处的和谐关系,顺应大自然本身的客观规律办事,不应当把自己凌驾于万物之上,似乎自己对天地万物的所有征服改造都是合理的,必要的,以征服者的态度无情地去掠夺自然,反自然之道而

① 老子:《道德经》。

② 同上书。

③ 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第236页。

④ 同上书,第19页。

⑤ 同上书,第148页。

⑥ 同上书,第18页。

⑦ 同上书,第251页。

⑧ 王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局1980年版,第124页。

⑨ 同上书,第142页。

⑩ 《藏外道书》第10册,巴蜀书社,第300页。

⑪ 老子:《道德经》。

⑫ 《阴符经》。

行之，就将作茧自缚，必然会危害人类自身，引起自然界对人类的无情惩罚。今天人类所面临的生态危机、环境污染、动植物种的不断绝灭、各种自然灾害的频繁发生等等，就是这种惩罚的一种反映，再不悔改，就有可能被大自然把整个人类都开除出“地球村”。由此可见，道教这种道法自然、顺应自然的思想，乃是从对自然界和人类社会的深刻认识中总结出来的，是符合自然界和人类社会的发展规律的，是一个古今中外都概莫能外的普遍真理，应当是人类行为的共同准则，在新世纪里也必将闪烁着巨大的光芒。

应当指出，道教文化中的这种合理思想是不胜枚举的，也不是这篇小小文章所能交代清楚的。但仅从上面的几则例证，已足以说明道教文化中确有一些精华；这些精华如果能在新的世纪里得到发扬光大，就可以给全人类带来幸福，给整个世界带来和平。

道教文化的现代意义*

李刚**

道教是以长生不老之道作为最高信仰的中国本土固有的宗教，它劝人通过养生修炼和道德品行的修养而长生成仙，最终解脱死亡，求得永恒。道教在多方面继承改造了道家的东西，继承显示出与道家的联系，改造则显示了区别，二者之间既有联系又有区别，魏晋以后道教取代了道家的地位，在社会上扮演角色，发挥功能作用。美国学者唐纳德·毕肖普教授主编的《中国思想导论》一书指出：认为道教是道家思想的普遍堕落和腐败的产物的看法是毫无道理的；道教的思想体系中包含了道家思想所缺少的因素，而这些因素在现实生活中对人来说却是至关重要的，例如道家诉诸心灵或理性，道教却诉诸于人的情感、情绪或情趣，道教充分巧妙地利用人的敬惧、神秘和惊异等感觉，而道家对此熟视无睹^①。作者试图说明道教文化对于人的现实生活具有某种特殊的意义。更为重要的是，道教文化在当代社会还有无价值意义？道教文化是否为一种博物馆文化，仅仅陈列起来让人参观，就像我们观看文物展览一样？作者没有提出也没有回答。

我们的答案是：道教文化不是化石，不是文物，而是活生生的存在于现代中国社会当中，它还在活动，还在努力表现自我。为什么它还活着，还受到一些人的欣赏？因为它有其自身存在的现实意义和价值，人们感到还能从中发现医治现代社会顽疾的妙方，它所提出的问题有一些与当代人所面临的问题是心有灵犀一点通的，对当代人解决这些问题不无启迪意义。

已经有不少学者对道家文化的现代意义作了发掘。英国科学史家李约瑟博士《中国科学技术史》指出：“中国如果没有道家思想，就会像是一棵某些深根已经烂掉了的大树。这些树根今天仍然生机勃勃。”^②董光壁《道家思想的现代性和世界意义》一文认为：“在当代科学技术的社会危机中，道家思想的现代意义被科学人文主义者重新发现。李约瑟、汤川秀树、卡普拉等人发现现代科学的世界观向道家思想归复的某些特征，并以此为契机试图建构一种科学文化与人文文化、西方文化与东方文化平衡的新的世界文化模式。”^③葛荣晋发现：“在当代社会的

* 本文原载《宗教学研究》1998年第1期，第1-3页。

** 李刚（1953-），四川联合大学宗教学研究所所长，教授。

① 参见《中国文化与中国哲学》，三联书店1988年版，第479页。

② 《中国科学技术史》卷二，科学出版社、上海古籍出版社1990年版，第178页。

③ 《道家文化研究》第一辑，上海古籍出版社1992年版，第39页。

各个领域，老子及其道家思想的灵魂还在以各种不同方式发生着这样或那样的作用，渗透在各个生活领域和学术领域，具有重要的社会价值。”^①从道教是对道家的继承、改造和延伸来说，道教中的某些内容亦有其现代价值，且有与道家相通的地方。我以为，道教文化的现代意义至少表现为以下四个方面。

第一，对当代科学的发展有启示意义，从中可以“温故而知新”。道教对自然、对人体自身的探索，产生了一系列中国古代的科技成果，从这个意义上可以说道教含有古代的科学成分，为中国古代科技的发展作出重要贡献。道教的原始科学主义可以与当代科学相接通，从而建构新的科学殿堂。事实上，已经有一些当代自然科学家在道教中发现了与最新科学之间的某种相似性，并运用这些方式来解释当代科学所面临的新问题。在当代科技的理论危机中，一些著名科学家都借用“道”的理念重新建构科学理论模式。日本的汤川秀树认为物理学的发展，不断更新了“道”的观念，在探索最新的物理学概念的过程中，老子的“道”会获得非凡的新意。美国物理学家卡普拉认为，“道”与现代物理学中“场”的概念十分相似。可以说，“道”对于当代化学、物理学、宇宙学、人体生命科学等都具有借鉴意义。道教对于老庄之“道”的诠释作了许多创造性地发展，丰富了“道”的内容。可惜的是，当代科学家只注意到道家之道，而道教所演化发展的“道”尚未被当代科学所开发运用。相信从中可以探到宝藏，带给当代科学新的财富。

第二，道教生命哲学对当代长寿学的启示。道教十分重视生命，并在生命问题上高扬人的主体能动性，强调“我命在我不在天”，依靠人的自我修炼改变命运，提高生命存在的数量与质量。道教依据“道”的生命法则，提出“生道合一”，认为修道者如能炼养而与大道相合，则将超越生死之限。在道教看来，凡是热爱自己的生命又关怀他人的生命，并进而泛爱万物生命的人，他便会与大道相通，便会“死而不亡”，使自我生命具有不朽的价值。从现在到将来，人们都会在道教生命哲学中发现对长寿之道有价值的东西，特别是它的某些操作方法如气功、静养功等。道教各种养生方法受到欢迎，形成较大范围的持续的气功养生热，原因就在于道教气功和养生方法能祛病健身，优化人的生理功能，净化人的灵魂，改善人与人之间的关系，使个体生命旺盛持久。道教的心理疗法，对当代人无疑也是有效的方剂。放眼当今商品化社会，竞争激烈，令人心理紧张，情绪焦虑，心理病人数量增加。如能学习借鉴道教的心理疗法，忙中偷闲，可以缓释个人的焦虑情绪，减轻心理压力，保持良好的心态，从而促进心理健康发展。另外，道教的一些仪式也不同程度缓解当代人的心理负担，满足人们预测命运的心理需求。道教文化给予当代人身理和心理健康的帮助是十分明显的事实。

第三，道教中不乏人类生活的经验总结，可供现代人借鉴。道教给人一种安身立命的智慧，它教人知道生命的价值意义在于归真返朴，要安顿我们的生命，便应过一种清静无为的生活。这是种超越的人生观，恬适自在的人生观，它向往自然纯朴、自足和谐的生活。西哲海德格尔引荷尔德林晚期的诗说：“人建功立业，但他诗意地栖居在这大地上。”^②诗意地栖居于大地上，过诗化般的生活，无拘无束、知足常足地享受人生，这也是道教的人生理想。这种艺术

① 《道家文化与现代文明·引论》，中国人民大学出版社1991年版，第1页。

② 《海德格尔诗学文集》，华中师大出版社1992年版，第194页。

人生对于物欲横流、泛滥成灾的当代社会，对于利欲熏心、不择手段猎取财富的某些当代人来说，不啻是副清醒剂，是长鸣的警钟。当代社会的激烈竞争给人们的精神带来某种新的失落，归真返朴的价值取向，也许会在一定程度上使人获得一种更合乎人性的人生体验。人们通常认为道家道教哲学是失败者的人生哲学。林语堂《吾国与吾民》认为：“每一个中国人当他成功发达而得意的时候，都是孔教徒，失败的时候都是道教徒。”^①李约瑟《中国科学技术史》第二卷第十章引德效骞的话说：“儒家思想一直是成功者或希望成功的人的哲学。道家思想则是失败者或尝到过成功的痛苦的人的哲学。”^②不错，道家道教的人生哲学能起到安慰人们精神上遭遇的幻灭与痛苦的作用，像服镇痛剂，使人以豁达平静的心态对待失败，维系人生的平衡。但道家道教哲学也可以是成功者的哲学，成功者以此人生哲学为明镜，不时提醒自己“福兮祸之所伏”，不飞扬骄横，功成不居，保持成功的力度与长度。实际上，成功者更需要道家道教人生哲学作为指导，此即所谓：“圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。”^③道家道教这套大智大慧的人生哲学对于当代人正确冷静地处理人生得失成败，保持和谐平衡的生命情调，重振生命活力，不无启示意义。无论人生的失败者还是成功者皆可凭借它诗意般地栖居在这大地上。

第四，道教中的生态伦理观，对生态环境的高度重视精神，自然保护主义意识，都值得现代人吸取。我们的地球就像一艘巨大的宇宙飞船，载着地球村的居民在太空中遨游。这艘飞船我们可命名为“大道”号，已有五十亿乘客。问题是大道号飞船正遭受人为破坏，环境严重污染。飞船的保护层臭氧正在减少，生态失去平衡，危及乘客们的生命安全，这一切都是人对地球资源无休止的破坏性掠夺所造成的。面对如此严重的问题，回忆下道教中某些古训，总结道教的生态伦理观，或许是十分有益的。道教认为人与自然是机器的同构互感整体，人与自然应和谐相处，对自然界的开发应遵守某些道德准则，应充分认识自然界的规律，如果反其道而“妄作”，势必危害人类自身。作为小宇宙的人和作为大宇宙的自然在不断地进行物质能量交流，这种交流一旦被人为破坏，失去和谐平衡，那么人是得不到安宁的。当代生态平衡失调的问题，以道教眼光看，实际上就是由于人忘记了自己与自然之母的生身关系，以为可以随意从母亲身上攫取自己需要的东西，而不顾及母亲身体所受的伤害。道教生态伦理观主张对宇宙万物都施以仁慈的爱心，主张尊重自然界万物的属性，让宇宙万物自足其性，自然得到发展，不横加干涉。在道教看来，人和自然万物之间存在因果报应关系，人与宇宙万物是互相感应的，感应的基础是人和万物都有灵性，人与物信息相通。比较起来，人是万物中最有灵性的，他属于自然又区别于自然，但人必须依赖自然界而生存，故人当爱护尊重自然。只要人类存在，人与自然的关系便是个永恒的主题。在人类面临新发展、走向未来的进程中，道教关于尊重、服从、歌颂自然的天观和生态观，发人深省，对解决人类生存危机是有其现代意义的。

总之，道教所提出的某些问题与当代人面临的人生问题、社会问题、环境问题具有一定的共通性，其解决这些问题的方式对当代人也有参考价值，道教的现代意义是不言而喻的。

① 《吾国与吾民》，中国戏剧出版社1990年版，第107页。

② 《中国科学技术史》卷二，科学出版社、上海古籍出版社1990年版，第178页。

③ 郭象：《庄子·逍遥游注》。

中国传统文化中的宗教信仰和道教*

石衍丰

我们在探讨中国传统文化和对东西文化进行比较时，都很少涉及宗教。我赞同这样的观点，不要把文化传统局限于中国哲学史、中国思想史范围。应该从各个方面如民族心理、思维方式、物质文化、民间习俗、宗教信仰等等来剖析和探讨中国的传统文化。谈传统文化回避宗教，这是中国儒家的传统思想，但实际上宗教神学又没有离开中国民众的生活。周谷城先生谈到中国民族问题时指出：“我认为民族有三个因素，即血统、宗教信仰、语言文字。”^①谈民族离不开宗教信仰，今天探讨中国传统文化时，对宗教信仰也不应再采取回避态度。

关于中国传统文化中的宗教信仰，过去很少有人涉及，在触及这个问题时，我们先引用恩格斯的一段话：“一切宗教都只不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取超人间的力量形式，在历史的初期，首先是自然力量获得了这样的反映，而在进一步的发展中，在不同的民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化。”^②恩格斯在揭示了宗教认识论的本质后，特别强调宗教在不同民族是经历了极为不同、极为复杂的发展，这是本文试图探索中国宗教信仰的主导想法，所以我同意这样的看法：“把宗教正确地理解为信仰和崇拜超人间的力量的体系以及与之相适应的组织和活动，又考虑到各地区民族在宗教形态上的千差万别。”不应该“用西方基督教作为衡量一切宗教的标准”^③。正是从这些想法出发，拟在以下几个问题上作一点探索。(1) 中国宗教信仰形成的层次性。(2) 中国宗教信仰的基本特征。(3) 道教在中国宗教信仰体系中的特殊地位。(4) 中国宗教信仰和传统文化。

一、中国宗教信仰形成的层次性

宗教是人类社会普遍存在的现象，中国的原始宗教，大体上也经历过大自然崇拜、动植物崇拜、鬼魂崇拜、祖先崇拜、图腾崇拜等，自然力量获得了在人们头脑中的幻想反映。随着阶

* 本文原载《宗教学研究》1988年2月第3期，第7-14页。

① 《文史知识》1987年第1期。

② 《马恩文选》卷三，第354页。

③ 牟钟鉴：《中国宗教的历史特点》，载《世界宗教研究》1986年第2期。

级的出现和原始社会的解体，中国的人为宗教有了进一步发展。《周礼》有“大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地祇之礼，以佐王建保邦国”，奠定了中国宗教的天神、地祇、人鬼的崇拜系统，而《礼记》中制订的各种各样制度与规定，如“天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀”^①。“王为群姓立七祀，曰司命，曰中雷，曰国门，曰国行，曰泰厉，曰户，曰灶，王自为立七祀。诸民为国立五祀（泰厉为公厉，无户和灶），诸侯自为立五祀大夫立三祀，曰族厉、曰门、曰行。庶士、庶人立一祀或立户，或立灶。”^②对祖先崇拜也有规矩：“天子七庙，三昭三穆，与太祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与太祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与太祖之庙而三。士人一庙，庶人祭于寝。”^③再加上殷代的骨卜和周代筮占为特点的巫术信仰，古代的巫、史、祝、卜就是官方专门与神打交道的神职人员。这就是中国的原始宗教向人为宗教（神学宗教）过渡的梗概。形成了以祭天地、敬祖宗、祀百神的献祭崇拜和以占卜、巫术为主的信仰活动相结合的宗教形式，并奠定了以天子为中心和以庶民百姓为主体的上、下两个层次的宗教信仰形式。有的称它为中国古代宗教^④。它带有浓厚的封建等级色彩，其宗教信仰祖先崇拜也要以天子、诸侯、大夫、士、庶民的等级进行，这又是与中国传统的宗法制的君权、族权、夫权相适应的神权制。它既取缔了原始宗教的对天地日月星辰，山林川谷丘陵、云、风、雨等等祭祀的“共奉”“共祀”；也不像基督教那样，在礼拜上帝这点上是平等的。而且凡不按此规定进行的称作“淫祀”：“非其所祭而祭之，名曰淫祀，淫祀无福。”^⑤从一开始就把神权牢牢掌握在皇权手中，为中国人为宗教的格局奠定了基础。

在两汉之际，佛教传入，道教创立之后，并没有代替这两个层次宗教信仰的祭献崇拜活动，至于巫术、占卜活动，随着春秋、战国百家争鸣时代无神论者的揭露和抨击，以及巫术占卜带来的现实危害，在帝王上层中比之殷周时已退居次要地位了，但天人感应的谴告说、讖纬神学等又风行一时，在民间巫术占卜则以封建迷信的形式继续活动，由于得到历代剥削阶级的扶植还不同程度地有所发展，如晋郭璞的《葬书》，唐李虚中的《命书》等，都成为后世风水迷信、星命之学的祖宗。在道教创立之后，以兼收并蓄为特点，将中国古代宗教祭祀、巫术等信仰纳入道教神学中。佛教则一方面吸收融合中国宗教的传统观念，如忠君敬祖等，同时佛教的教理教义又渗透到中国宗教信仰原有的两个层次之中，如敬佛祖、拜菩萨等。从而以佛道为代表的寺庙、宫观宗教活动，它构成了中国宗教信仰多层次结构的中间层层次，这样中国宗教以天子为中心的上层，以儒、释、道为代表的中层和以庶民百姓为主体的下层的多层次的信仰体系完成了。很显然，在这多层次的宗教信仰结构中，就个体的宗教信仰者来说，是相互交叉的，即皇帝宰臣既是上层祭祀崇拜的信奉者和主持者，同时也可以是释道信奉者，庶民百姓亦然。但是这个多层次宗教信仰结构，又谁也没有取而代之，并不因为秦汉以来儒释道的相继出现和形成，中国古代宗教的上、下两层的崇拜敬献体系就消失了。

① 《礼记·王制》。

② 《礼记·祭法》。

③ 《礼记·王制》。

④ 如朱天顺：《中国古代宗教初探》。

⑤ 《礼记·曲礼》。

二、中国宗教信仰的基本特征

中国原始宗教向人为宗教过渡时，正如前述是把神权直接控制在皇权手中并以维系皇权统治为中心进行的。而其最基本的信念是“天人合一”，在这里已经脱离了原始人群没有把自己与自然界区别开来的对大自然崇拜观念，已逐步演变为“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣”“天地变化，圣人效之”“天地设位，圣人成能”^①“乾为天、为圆、为君、为父”^②的天人观。采取了天（亦即神）人（亦即帝王、君主）并尊的崇拜。这种崇拜观念，荀子《礼论》载：“礼有三本，天地者生之本也；先祖者类之本也；君师者治之本也。”《史记·礼书》载：“故礼，上事天、下事地、尊先祖而隆君师，是礼之三本也。”乍看起来，它们都是只谈“礼”而已。但若对中国旧社会的民间考察一番，就会发现“天地君亲师”五位一体的崇拜祭献系统是中国人长期以来普遍敬奉的偶像。很显然它是把原始宗教的大自然崇拜等升华为“天地者生之本也”，祖先崇拜升华为“先祖者类之本也。”而对原始社会后期两次社会大分工和进入阶级社会的异己力量的崇拜，不像基督教、佛教用上帝、天堂、来世等欺骗群众，在中国采取了直接崇拜世俗帝王的形式，要“隆君师”谓之“君师治之本也”。把“生之本”“类之本”的创世说与世俗“治之本”相结合，构成了中国宗教的“天人合一”的基本信仰，过去一直认为“天地君亲师”的崇拜是儒家提倡的，实际上道教最早的经典《太平经》就有“天地君父师”之称^③。并且提倡借助天神进行统治，如：“道用时，臣忠子孝，国则易治，时臣子不畏君父也，乃畏天神。”^④而中国传统的“天子”之称，正好弥补了这个“不畏君父”的缺陷，对“天子”若从宗教神学进行分析的话，犹如基督教的“上帝圣子”，“天子”象征着君权神授，君主秉承天意治国安民。但“天子”初为“君天下曰天子”^⑤。在这里“君天下”是权力的象征。而在秦汉以来，据《史记·封禅书》载：“而佩‘天道’者，且为天子道天神也。”又据《白虎通·爵篇》载“天子者，爵称也，爵所以称天子者何？王者父天母地，为天子之子也。”汉王莽奏言称“王者父事天，故爵称天子”^⑥。从此“天子”和“帝王”就集神权和皇权于一人了。晋葛洪的“君，天也，父也。君而可废，则天亦可改，父亦可易也”^⑦，则进一步地论证君主的神圣性。很显然这是“天人合一”的传统思想在中国人为宗教信仰上的反映，实际上这也形成了一种传统，虽然封建王朝不断地改朝换代，但无论是汉族、满族等执政的朝代，大体上都沿袭了这个中国传统的宗教信仰形式。这个宗教信仰形式始终是世俗的人世思想为主，辅以神异的出世思想相结合的“神道设教”的宗教思想，和“天地君亲师”五位一体的宗教崇拜形式。对于中国的这一传统宗教思想，出身于和尚的明太祖，体会最深，理解最

① 《周易·系辞》。

② 《周易·说卦》。

③ 王明著：《太平经合校》，中华书局1979年版，第135页。

④ 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第十八章注。

⑤ 《礼记·曲礼》。

⑥ 《汉书·郊祀志》。

⑦ 《抱朴子外篇》“良视”。

贴切，他认为：“仲尼之道显明，共睹共闻，阳德也，故为世教之主；佛、仙之道幽灵，不可睹闻，阴德也，故为世教之助。”^① 主次分明，妙不可言。

中国宗教信仰最基本的形式是“天人感应”，它是人祈求于神，神支配着人的宗教神学理论。无论是原始宗教的大自然崇拜、鬼魂崇拜、图腾崇拜，还是殷周时的“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀”“有天下者祭百神”以及“天生神物，圣人则之”^②的“骨卜”“筮占”；或是墨子主张的“尊天事鬼”：“天子为善，天能赏之；天子为暴（恶），天能罚之。天子有疾病祸祟，必斋戒沐浴。洁为酒醴浆盛，以祭祀天鬼，则天能除去之。”^③并以夏王桀、殷王纣“贵为天子，富有天下，上垢天侮鬼，下殃傲天下万民”^④尚遭“天罚”来论证其“感应”神学理论等，基本上都属于“感应”的神学思想。即或儒家的“生死有命，富贵在天”^⑤的宿命论，也与“感应”神学思想一脉相承。汉董仲舒总结和归纳了原始宗教和中国古代宗教的祈祷、祭献、占卜等神学思想，提炼为“天人感应”的神学理论。这种“天人感应”的宗教信仰形式，从殷周以来的天子祭天地、山川，秦皇汉武的封泰山、禅梁父以及汉代确立的都城郊祀天地百神等，一直沿袭到清代仍保留着。分为大祀（圆丘、方泽、祈谷、太庙、社稷）、中祀（天神、地祇、太岁、朝日、历代帝王、先师、先农）、群祀（先医等庙、贤良、昭忠等祠），他们为皇帝登基、孟春祈谷、久旱祷雨，出征平乱等都要先祭天地、社稷等等。这是由于“世信祭祀，以为祭祀者必有福，不祭祀者必祸……执乐以为祭祀之助，勉奉不绝一”^⑥。所以天子祭祀为保国泰民安，民众祭献则为祈福禳灾安居乐业，成为中国宗教信仰最基本的形式。可见，中国的宗教信仰，从宏观上看“天人合一”宗教观念的热点是皇权牢牢地掌握着神权，从微观上看“天人感应”的宗教信仰形式的热点则是人祈求于神，神支配着人。总之，“神道设教”是中国宗教信仰的最基本的神学指导思想，而“天人合一”与“天人感应”这种相互矛盾而又辩证统一，相辅相成地构成了中国宗教信仰的基本特征。

多层次宗教信仰结构也是中国宗教信仰的基本特征之一。它分为三个层次，但又相互交叉其上，下两个层次。对上、下两个层次，人们一般不承认它是宗教，但它确实又信仰和崇拜超自然实体。这种宗教信仰层次的格局是在中国原始宗教向人为宗教过渡时形成的，前已涉及，不再赘述。这个多层次宗教信仰结构，是以皇权为中心不危及皇权，以兼收并蓄，包容万宗为特点。如中国宗教信仰的中间层次，就是这样逐步形成的。它们是佛教（包括喇嘛教）、道教、伊斯兰教、天主教、基督教等等。其中不少是世界三大宗教，这些宗教在中国拥有不少信徒，它们渗透到中国宗教信仰体系的上、下两层。而且对传统的宗教观念有很大的补充，如天堂、地狱、彼岸、来世、轮回转生、因果报应等等人为宗教观念，长期以来与传统宗教观念融为一体，在民间已经成为中国宗教信仰不可分割的组成部分。正由于中国宗教信仰吸收了外来宗教的许多教理、教义，在中国既不是神权国家（西藏地区解放前政教合一除外），也几乎没有出

① 《中国佛寺志》第3册，《金陵梵刹志》卷一，第191页。

② 《周易·系辞》。

③ 《墨子·天志》。

④ 《墨子·明鬼》。

⑤ 《论语·颜渊》。

⑥ 王充：《论衡·祀义》。

现过国教，因此在中国历史上，虽然也发生过一些镇压各种宗教的历史事件，但从，总体上看，没有西方中世纪的那种宗教战争，没有神学异端、没有对神学异端的残酷镇压，有的则是农民连续不断的反抗和封建地主对农民起义的血腥镇压。即或有一些农民起义是打着宗教旗号组织的，但它只有社会的、阶级的政治原因，丝毫没有宗教对立，实际上多次大规模的农民起义成了中国封建社会改朝换代的工具。在中国，只要不危及封建皇权的统治，各种宗教都可以在这块土地上传播、生息。犹太人问题，是世界范围内各个国家共同存在的问题。唯有在中国，犹太人与中国人民长期相处中融为一体而消失了。究其原因，仅就神学范围来说，在各个国家中，犹太人问题有的是“纯粹神学问题”，有的“保持着宗教对立、神学对立的假象”^①。由于中国宗教信仰有包容万宗的特点，犹太人来到中国之后没有宗教神学的对立，结果反而融合了，在这方面是不同于西方天主教、基督教的。当然宗教神学范围内的矛盾和斗争、相互吸收和融合在中国宗教史上是始终存在的。

若从中国宗教信仰多层次结构的中间层次来分析，长期以来对上、下两个层次的宗教信仰影响最深的是儒、释、道三家。

儒学并不是一种宗教，虽然西汉董仲舒曾企图使儒学宗教化，近世亦有倡孔教会者，但都未能如愿。可是纵观中国宗教信仰体系，儒学在某些方面却有着类似宗教的作用，特别在封建社会后期，如明清以来几乎所有县城都建有文庙，尤其在清代，光绪三十二年（1905）“诏升孔子为大祀”，对此，撰修《清史稿》的作者也不得不为之惊叹：“光绪末，改先师孔子为大祀，殊典也。”^②近代史上的“五四”运动，提出了“打倒孔家店”的口号，是与封建统治者长期提倡、培育、抬高儒学作为其精神支柱来束缚压迫广大人民分不开的。若我们从宗教神学的角度来剖析儒学，又放在中国宗教信仰多层次结构这个特定的环境之内，有两点是可以肯定的。一是儒家一贯倡导“不语怪力乱神”^③“敬鬼神而远之”^④“祭如在，祭神如神在”^⑤等对待鬼神的态度和“神道设教”的神学思想，是对殷周以来皇权为中心，以民众信奉为基础的中国宗教信仰体系的总结，而又成为巩固和发展这种宗教信仰体系的指导思想是，中国神权从属于皇权，基本上没有出现教、没有出现神权国家的指导思想。二是儒家提倡的“三纲五常”等伦理道德，是中国宗教信仰中不可动摇的核心内容，如“忠孝”不仅是伦理道德观，而且是直接的崇拜偶像——君亲。从这个意义上讲，儒学在中国宗教信仰体系中有类宗教的作用。

佛教是外来宗教，由于它与中国土生土长的传统宗教道教，几乎是同时在中国的大地上生根、发芽、成长的，它对中国宗教信仰体系的形成、充实有着不可忽视的作用。由于它是世界三大宗教之一，它的宗教神学理论完备，“彼岸”的宗教观念明确，有进入“天堂”的廉价门票；它又吸收中国传统文化思想，长期以来儒、释、道的斗争、融合过程中，它变为具有中国特色的佛教了。它丰富了中国宗教信仰的内容，如“天堂”“地狱”“生死轮回”“因果报应”“三世转生”等观念，同时也增添了不少宗教的崇拜对象，如佛、菩萨、罗汉等以及如来，观

① 马克思：《论犹太人问题》。

② 《清史稿·礼志》。

③ 《论语·述而》。

④ 《论语·雍也》。

⑤ 《论语·八脩》。

音等更是家喻户晓，它深深地扎根于中国宗教信仰之中，而信念这些宗教观念和崇拜这些佛的人，并不一定都是佛教徒。实际上成为中国宗教信仰体系上、下两个层次中，不可分割的神学内容了。这正表现为中国宗教信仰兼收并蓄、包容万宗的特征。另一方面“佛学”的“一切唯心”“一切皆空”的世界观和主观唯心主义的认识论，又为文人学士研讨的对象，它已成为中国传统文化思想的组成部分。

由于中国宗教信仰有以上的基本特征，在我国已形成了一个“有神论者多，宗教信徒少”的客观事实，形成了一个多神崇拜、多教信奉的实际状况，它以崇拜天地君亲师为主的“天人合一”宗教观念和以祈求、献祭为主的“天人感应”的宗教信仰形式，融合儒、释、道三家的观念，形成“祭如在，祭神如神在”“无事不登三宝殿”“平时不烧香，临时抱佛脚”的急功近利的神学信仰，他们既供奉天地君亲师，也敬奉玉皇、观音、如来、财神、灶神等，各种行业都有祖师可供，如木匠为鲁班，药师为神农，纸匠为蔡伦等等。中国宗教信仰体系的上层，随着末代封建王朝的覆灭，而寿终正寝，进入了历史博物馆。但“袁世凯登基”“张勋复辟”，以及大大小小想做皇帝美梦的小丑，都还没有忘记帝王登基要祭天谢地的宗教仪式这件大事。在下层民众中的崇拜信仰活动，从清代封建王朝灭亡，至今已有近八十年了，我们国家经历了民主主义革命和社会主义革命、建设，虽然无神论者大大增加了，但信鬼、祀神、敬祖者还依然存在。正如周恩来同志所说：“只要人们还有一些不能从思想上解释和解决的问题，就难以避免有宗教信仰现象。有的信仰具有宗教形式，有的信仰没有宗教形式。”^①这就是中国宗教信仰的基本特征。

三、道教在中国宗教信仰体系中的特殊地位

道教是中国传统宗教的直接继承者，是中国土生土长的宗教，道教的出现，表明了中国传统宗教，也要走世界三大宗教式为共同的宗教发展道路，也是符合世界宗教发展史的一般规律，它标志着中国原始宗教向人为宗教过渡的完成。它丰富和发展了中国传统宗教信仰“天人合一”“天人感应”的宗教神学理论，并增添了新的内容；它继承了中国原始宗教、古代宗教所崇拜的诸神，并容纳了民间信奉的众神，形成了以“三清”为首的道教“曼荼罗”；它维护以皇权为中心的宗教信仰特征，从而它在中国宗教信仰体系中占有特殊地位。

道教对“天人合一”的宗教观念，一方面继续宣扬“天人并尊”的崇拜思想，如《太平经》：“帝王，天之子也，皇后，地之子也，是天地第一神气也。”^②《阴符经》：“天人合发，万变定基”李荃注：“人怨神怒，天将诛之，人共杀之。”张果注：“天以祸福之机运于上，君子以利害之机动于下，故有德者万变而愈盛，以至于王。无德者万化而愈衰，以至于亡，万变定基自然而定。”以“天人合一”的神学思想，来解释历代王朝的兴与衰。而道教宣扬人能“成仙”“升天”，这是在更广范围内，发展了天人并尊的神学思想，而成为道教神学的独到之处。另一方面对“天人合一”宗教观念，又从宗教哲学的角度进行论证：一是天地人三统共生的神

^① 《周恩来统一战线文选》，第384页。

^② 王明著：《太平经合校》，中华书局1979年版，第21页。

学思想，道教早期经典《太平经》反复地进行论证：“夫天地人三统，相须而立，相形而成。”^①“故万物芸芸，命系天，根在地，用而安之者在人；得天意者寿，失天意者亡。”^②二是也有将天人关系当作自然和人关系的论证。如：“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。”^③“一气为天，一气为地，一气为人，余气散备万物。是故尊天重地贵人也。”^④这正是前述《太平经》“三统共生，长养万物”理论的出发点。又如：“道乃自然所生，既有大道，道生阴阳，阴阳生天地，天地生父母，父母生我身。”^⑤“道分而为天地，天分而为万物，万物之中人最灵，本与天地同体。”^⑥当然这些论证只是通过相互矛盾的个人观点阐述的，不过道教比较注重自然和人的关系，如果我们剔除宗教神学的糟粕，从中还可发掘一些对人类有益的东西。如道教的炼养，确有其神学目的，但其中却有行之有效的健身术、养生术，为我们进一步探索人体科学的秘密提供了一些线索。当然道教练养也有许多惨痛的教训，历史上“服求神仙，多为药所误”者不少。但也由于炼丹实验，促进了中国古化学的发展。三是如前述虽有论证自然和人关系的，但更多的是“气”又变为“神”，恢复其道教神学的本来面目，如“一者，道也”，“一散形为气，聚形为太上老君”^⑦。又如“应气成象”，“于是有元始天尊”^⑧。由此可见，道教对传统的“天人合一”思想，以宗教的需要，不仅继承而且还有许多补充和发展，无疑也是中国传统文化的一部分。虽然有些是彼此矛盾的不同观点，这对于宗教神学来说是历来如此不足为怪的。

道教对“天人感应”的基本宗教信仰形式，无论从宗教理论上，还是从宗教实践上，都增添了不少内容。像“天道至严，不可妄为，天居上视人”^⑨这种由于天居上可视人间而畏天的观点，还可以看到原始宗教崇拜的痕迹。以至“天之照人，与镜无异”^⑩“王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异……天与帝王相去万万余里，反与道相应，岂不神哉”^⑪等朴素的比喻和疑问，反映了两汉之际人们对“感应”说的直观性。而“相应者，乃当内究于心，外应于神祇，远近相动，以占事复下，则应者是也；不应者，说皆非也”^⑫，是一种以“占事”为目的，以“人心”与“外神”相应的感应观。李荃《阴符经注》的破题：“阴，暗也；符，合也。天机暗合于行事之机，故曰阴符。”刘处玄注“天人合发”时指出：“天人者人性通天也，合法则心尽于物也，人通彻人间世梦，明知荣枯、宠辱、成败、祸福、哀乐、生死古今之常事也。人通天理，真荣而不枯，其宠而不辱，真成而不败，真福而不祸，真乐而不哀，真生而不死，明道之常也。”这把世俗的“荣辱、成败、祸福、哀乐、生死”之常事，都归结为“人通天理”

① 《太平经合校》，第373页。

② 同上书，第174页。

③ 同上书，第305页。

④ 同上书，第726页。

⑤ 《云笈七签》卷五十六。

⑥ 朱熹：《阴符经注解》。

⑦ 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第十章注。

⑧ 《道教义枢》序。

⑨ 王明著：《太平经合校》，中华书局1979年版，第256页。

⑩ 同上书，第18页。

⑪ 同上书，第17页。

⑫ 同上书，第169页。

的道教哲学范畴了，大大丰富“天人感应”的神学内容。而后出的《太上感应篇》则完全是以“因果报应”为中心来宣扬“天人感应”的，其释义为“由此动彼谓之感，由此答彼谓之应，言善恶动天地，必有报应也”。以“报应”来劝世人做善事，它比较之前述以“占事”为目的之“感应”说，有着浓厚的人为宗教色彩，在阶级社会中，它只能是维系阶级的剥削和压迫，完全是欺人之谈。与此同时，“天人感应”还与道教的炼养、炼丹相结合。如葛洪的“通神术”就属于这一类：“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。”^①《阴符经》俞琰注“天人合发”曰：“天之机与人之机相应其动也，彼此相符是天人合发。”“修炼者知此天人合发之机，遂于中夜静坐，凝神聚气于丹田。片晌之间神入气中，气与神合则寂然不动……”王道渊注：“天人合发，万化定基者，天乃指性而言，人乃指命而言，总而言之，作丹有时，时至神知，当此时取药物应机施工，一息之顷，能定万物之基，只用半个时辰，而得还丹。”至于道教符篆派做斋醮、祈禳、卜筮、符水治病等宗教活动时，完全信奉“天人感应”就自不待言了。

道教信奉的诸神其重要渊源之一就是中国古代的宗教传统，如五斗米道崇奉的“天、地、水”三官就是《仪礼·觐礼》中古代宗教祭祀天地山川演变而来的。至于雷公电母大神、风伯雨师大神以及江河、五岳、诸山神、社稷、土地之神都是中国古代宗教崇拜系统的直接继承，也是中国宗教信仰体系中上、下两层的崇拜对象。道教还继承了《老子》中“治国之道”的哲学思想和中国宗教的传统以皇权为中心的“天人并尊”的神学思想。道教在政治上始终不是以出世思想引导人们脱离凡尘，而总是把“助帝王养人民”“无为而治”作为己任，这点正体现了中国宗教信仰的特征，也成为道教在中国宗教信仰体系中不可忽视的方面。

从上述可知，道教是继承和发展了中国传统宗教信仰的“天人合一”和“天人感应”的宗教神学理论，是中国原始宗教、古代宗教崇拜系统的直接继承者，又是积极地维护中国宗教信仰以皇权为中心的“天人并尊”的崇拜观念的。所以我们认为道教在中国信仰体系中占有特殊地位。

四、中国宗教信仰和传统文化

宗教信仰是传统文化的一部分，从认识角度来看，是低层次的，多属非理性的、粗糙的。但由于其影响广泛，又与道德观、伦理观以及封建宗法思想纠葛在一起，从而形成了一种传统的宗教观念。对于历史发展来说，无疑是一种巨大的惰性。至今有人调查目前农村在两个文明建设中有待克服的三大观念，一是上帝、菩萨观念，二是祖宗观念，三是小农观念。其中两大观念都是与中国宗教信仰有关的。因此，研讨中国传统文化与宗教信仰的关系，具有重要的现实意义，这是一个比较复杂的、多方面的问题，前面已经谈到，现再着重就“天人并尊”与“重人世”思想的相互关系问题，予以简略论述。

中国文化“重人世”的精神，是和中国原始宗教向人为宗教过渡时的“天人并尊”的神学思想分不开的。造成这种神学思想的原因，如果要追溯其渊源的话，应该说和中国古代神话传

^① 《抱朴子·内篇》“地真”。

说有关。其中不少是人们适应和改造自然的创举，如“遂人氏钻木取火”“太昊师蜘蛛而结网”“后稷播百谷，教稼穡”以及“轩辕作碗碟”“伯余作衣裳”“垂作耒耜”“仓颉作书”等，反映了人们怀念为促进生产改善生活的先民们，从而形成了中华民族“重人世”的优秀传统。加之，中国长期农业生产为主，而农业生产为抗御灾荒、兴修水利，需要卓越的组织者进行大型的公共设施，如大禹治水、李冰修都江堰等。因此在《国语·鲁语》中说：“夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之，非是族也，不在祀典。”可见，有益于国家、人民的杰出人物放在祭祀之列。这就把“超自然”和“重人世”的两种思想结合在一起。中国宗教神学的这一特征，也可认为是中国传统文化的早期表现。在中国，如两汉之际，人民处于水深火热之中，在社会上并没有出现犹太人寻求“救世主”的呼喊，而是一片寻求“真道”之声，所谓“真道”就是治国安民之道，但又涂上“天道”的神秘色彩，《太平经》一书在东汉的出现，就是这种传统宗教观和传统“重人世”思想的产物，正如王明先生所说：“无论世俗的思想家或原始道教的理论家都抱着一个殊途同归的目标，就是想望物富人寿，国泰民安。”^①而中国宗教信仰正是沿着殷周以来“天人并尊”的神学继续发展的。像关帝庙，可以说遍及全国，不仅道教封关羽为“关圣帝君”，佛教也把关羽列为伽蓝神之一。显然这又是中国传统文化“重人世”思想对宗教的影响，像世界三大宗教之一的佛教，在中国也不能例外。足见宗教信仰与传统文化在中国历史发展的进程中是相互影响、相互补充的。在中国历史上所以没有出现西欧中世纪的黑暗神学统治，而且造就了汉唐、唐宋的灿烂文化，对于人类历史做出了积极的贡献，应该说与传统“重人世”思想及“天人并尊”的传统宗教观念分不开的。至今。在我国“宗教信仰徒少，有神论者多”和注重实际平时不烧香等宗教信仰传统，对于我们进行社会主义物质文明和精神文明也是一种有利条件。如中国佛教提倡的“人间净土”“庄严国土，利乐有情”“人间佛教”等积极进取的思想。基督教的“今生与未来并重的神学思想”“爱国爱教，荣神益人间”的观念，首先这些观念只有在社会主义条件下才能出现，同时也应该看作是中国宗教“天人并尊”传统神学思想发展的趋势。至于没有宗教形式的宗教信仰，这种“天人并尊”的宗教传统，更易于接受唯物论的宣传和教育，我国解放以来这方面的工作是卓有成效的。当然我们也要清醒地看到，这种传统有其消极的方面，中国近代落后于西方，与这种传统思想的影响有关。像文化大革命中，林彪和“四人帮”所制造的精神枷锁，神化领袖，作为他们篡党夺权的工具，也和这种“天人并尊”的传统神学思想分不开的。邓小平同志多次强调：“历史是人民创造的，但是这丝毫不排斥人民对杰出的个人的尊敬；而尊敬，当然不是迷信，不是把他当作神。”“坚持领袖是人不是神”^②，这一马克思主义观点，对于我们建设社会主义精神文明是非常重要的。

今天，探讨传统文化中的宗教信仰，由于我们长期以来，忽视了这方面问题，而现实生活中宗教信仰和封建迷信还影响着不少群众，特别在广大农村，这是一个比较复杂的问题，还需要我们进一步的深入研究。

^① 王明：《道家与道教思想研究》序言，中国社会科学出版社1984年版。

^② 《邓小平文选》，人民出版社1983年7月版，第151、158页。

对老子文化思想的重新认识*

刘永康

《老子》五千字，内容博大精深，真可谓阅其中而肆其外。但对于《老子》的文化思想，人们曾经作了许多不适当的否定，对其中的民主性精华也有较严重的忽视倾向。其实，老子的文化思想与他的其他思想一样仍然是瑕瑜互见，并非只有与生俱来或在时间长河中衍生出来的赘物让人们芟除，亦不乏其精津美计可供人们吮吸。要知道，埋没一份有用的文化遗产，就为两个文明建设损失一份宝贵的精神财富。因此，对待老子的文化思想，我们有必要重新思考原有的思维模式，移动固定的审视问题的观察点，改变习惯性的思路，作出新的认识和评价。

要论老子的文化思想，必须从“文化”的界说谈起。“文化”是一个思想内涵极其丰富，外延界限极其广阔的概念。《易经》上说：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”“文化”一词正源出于此。其本义是按照人文来进行教化。而现代意义的“文化”已经远远突破了《易经》界说的藩篱。当我们说“仰韶文化”“龙山文化”时，那“文化”所指考古学用语；当我们说“学习文化”“文化水平”时，那“文化”所指运用文字的能力及一般知识；当我们说哲学、文学、艺术、教育、道德、法律、建筑、交通、通讯、吃、穿、用品时，那“文化”所指人类社会发展过程中所创造的物质财富和精神财富的总和。本文论老子的文化思想，就是扣住最后这一意义立论。当人们对“文化”进行共性分析时，按其形态为标准，可把它分为物质型文化、经典型文化、心理型文化、社会关系型文化。我们对老子文化思想的重新认识，也从这四个方入手。

一、老子的物质型文化思想

所谓物质型文化，其内容涵盖三个方面：其一，指人力曾经和正在作用其上的一切物质对象；其二，指人类物质生活方式；其三，体现人类劳动的物质产品。老子对待物质型文化的基本思想包含以下两个方面。

（一）老子并不主张毁掉人类物质文明，相反，也重视物质文明。在他构想的“小国寡民”

* 本文原载《四川师范大学学报》（社会科学版）1995年第二十二卷第4期，第21-26页。

的社会形态中，对人民的物质文化生活作了这样的描述：“甘其食，美其服，安其居，乐其俗。”^① 这分明是要人民吃得香甜，穿得漂亮，住得安适，自我满足于朴素宁静的生活习俗。若说老子要有心毁掉人类的物质文明，那人民又怎么可能“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”呢？再说，老子多次强调民的“富”而反对“贫”。在文中，他提出了脱贫致富的五点意见：第一，废除忌讳（即禁令），因为“天下多忌讳而民弥贫”^②。第二，不搅扰百姓，因为“我无事而民自富”^③。第三，减免赋税，因为“民之饥，以其上食税之多，是以饥”^④。第四，制止战争，因为“师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年”^⑤，“天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊”^⑥。第五，提倡节俭，因为“俭故能广（富裕）”，“舍俭且广”必“死矣”^⑦。这是老子提出的脱贫致富的五点意见，就在今天，它仍有其深刻的现实意义。

以上便是老子重视物质文明的明证。可惜人们往往忽略了这些地方，而把下面一段话作为证明老子主张毁掉人类物质文明的根据：“小国寡民，使有什佰之器而不用；使民重死而不远徙；虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。”^⑧

首先必须明确，文中的“什佰”是古代军队的编制。《后汉书·宣秉传》注：“军法。五人为伍，二五为什，则共其器物。”《周书·武顺篇》曰：“五五二十五曰元卒，四卒成卫曰佰。”可见，古军法以百人为佰。著名道学家蒋锡昌说：“俞谓‘什佰之器’乃兵器。”^⑨而胡适说：“什佰之器是文明进步所用的各种器械。”^⑩按胡适的说法，“不用什佰之器”，那当然是不要物质文明了。不过，胡适是望文生义，一孔之见，不足为凭。据《文子·符言》篇说：“天下虽大，好用兵者亡；国家虽安，好战者危。故小国寡民，虽有什佰之器而勿用。”这段话可说是对老子思想最好的注脚。“不用什佰之器”，就是不用兵器，也就是要和平，不要战争。老子所处的时代，统治者们采用“广土众民”的政策导致了“春秋无义战”的混乱局面。老子主张“小国寡民”正是对制造战争的“广土众民”政策的否定。不要不义之战，有“什佰之器不用”，必然是甲兵“无所存之”了。老百姓看重自己的生命，不为统治者“广土众民”当炮灰而远徙征战，因此，“虽有舟舆，无所乘之”了。可见这些都不是说老子要毁掉人类物质文明，而是一种铸剑为犁的反战思想。使“民复结绳而用之”，也不是要人们丢掉现代文明去过原始群居的生活。否则，紧接这句话之后的“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”就无法理解了。难道“复结绳而用”之民还可能“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”吗？可见，“使民复结绳而用之”的主要精神是让民的心境重新回复到曾经“结绳而用”的那个时代的纯洁无私的状态上来，而不是要让民去过“结绳而用”的落后生活。对老子“小国寡民”的政治设计

① 《老子》第八十章。

② 《老子》第五十七章。

③ 《老子》第五十七章。

④ 《老子》第七十五章。

⑤ 《老子》第三十章。

⑥ 《老子》第四十六章。

⑦ 《老子》第六十七章。

⑧ 《老子》第八十章。

⑨ 《老子校诂》。

⑩ 同上。

究竟该怎么看待，在下面第四部分还要作专门论述。

(二) 老子一方面重视物质文化的发展，另一方面又反对那些与物质文化发展而俱来的精神污染和社会弊病。老子已朦胧地觉察到原始社会以后，文化知识、理论、艺术的发展、物质生产水平的不断提高，大都为统治者所利用，成为他们矫饰欺骗和巧取豪夺的手段，激发他们奢侈的贪欲和扩张的野心。老子看到了社会物质文化的发展有导致人类对名利的追逐，从而扰乱人的心性、失去本真的危险性。他指出：“五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋畋猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。”^①

对待人类物质文化的成果应该抱什么样的态度，这段话说得十分清楚了。他告诉我们，有道的人只求安饱而不沉湎于声色之娱，所以摈弃物欲的诱惑而吸收有利于身心自由的东西。可见老子并不笼统地反对声色货利及口腹之欲，只是揭露了那些与物质文化发展而俱来的精神污染和社会弊病。目的是提醒世人特别是提醒为政者对这些加以节制，适可而止。这种提醒在文中多处可见。如“是以圣人去甚，去奢，去泰”^②，就是要为政者去掉极端、奢侈、过分的東西。又如“虽有荣观，燕处超然”^③，这是警告为政者虽过着华丽的生活，但不要沉溺其中。老子对为政者大肆挥物质文化成果，搞腐化堕落十分痛心疾首，骂他们是强盗头子，他说：“朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗夸。非道也哉！”^④

总之，老子的物质文化思想包含着两个基本点：第一，重视物质文化，反贫而倡富；第二，揭露那些与物质文化发展而俱来的精神污染和社会弊病。物换星移，时序变迁，但在今天，老子这一思想仍给我们以启迪：在发展生产，加快经济建设前进步伐的同时，也要防止因物质文化生活水平的提高而穷奢极侈，搞腐化堕落。要一手抓社会主义物质文明，一手抓社会主义精神文明，不能一手硬一手软。

二、老子的经典型文化思想

经典文化是指以历史的形式凝固了的精神文化，是影响过历史以致被称为传统的各种知识、价值观念、思想体系。巨大的历史惯性是经典型文化的主要特点。而老子的经典型文化思想表现在以下几个方面。

(一) 老子的知识观。老子对文化知识的态度是爱憎分明、褒贬有别。这与老子的政治态度有关。老子憎恶的是虚假的社会知识，赞扬的是洞察天地的真知识。他看透了礼教的虚伪，责之为“忠信之薄而乱之首”^⑤。他对统治者束缚民众的法规很反感，针贬为“天下多忌讳而民弥贫”“法令滋彰，盗贼多有”^⑥。他对于世俗所谓“圣”和“智”、“仁”和“义”、“巧”

① 《老子》第十二章。

② 《老子》第二十九章。

③ 《老子》第二十六章。

④ 《老子》第三十八章。

⑤ 《老子》第五十七章。

⑥ 《老子》第八十章。

和“利”一概斥之为浮文，“此三者以为文不足”^①。意思是它们这些夸饰的东西都够不上真正的文化知识。他主张抛弃那些勾心斗角的伪学，指出“绝学”才能“无忧”。可见老子否定的只是他认为虚假的社会文化知识。

有人认为，“绝学就是不要一切学问，什么知识都不执著”^②。按此说法，老子当然是要毁灭知识文化了。其实不然，“绝学”中的“学”有着特定的思想内涵。《河上注》：“学谓政教礼乐之学也。”^③ 道家蒋锡昌对《河上注》又有解释：“所谓政教礼乐之学如‘圣’‘智’‘仁’‘义’‘巧’‘利’是也。”^④ 《庄子》对“学”也有解释：“‘学’亦指‘圣知’‘仁义’而言。”^⑤ 可见，这里的“学”应指儒家之学。怎样理解“绝学无忧”？蒋锡昌又说：“为学与为道立于相反之地位；为学即不能为道，为道即不能为学，唯绝学而后可以为道，唯为道而后天下安乐，故曰：‘绝学无忧’也。”^⑥ 以上说明老子是立道破儒。他要绝的正是仁、义、礼、智之学，而这些又是当时作为文化与文明最高体现的东西。它确实束缚了人性，是产生虚伪的根源。那些高张仁义之大旗而谋求私利的圣智之人在当时处处皆是，所以不如抛弃这些文明垃圾。可见老子要绝的是虚假的社会知识，目的是为了“天下安乐”。

老子也有他向往的文，他追求的是解道与自然的真知识，也就是他创造的道文化知识。老子的道文化知识并不全真，但确有许多真。老子把“道”作为天地万物的本始这一思想，是对天命、鬼神的观念进行了否定。老子的哲学思想、文艺思想、科学思想、军事思想、养生之道、处世哲学在现代社会的各个领域，还在以各种不同的方式发生着这样或那样的作用。

当然，老子的知识观自然地包含了消极成分。虽然，在主观上，他是要绝伪学而倡真学，但在事实上，他绝的也并非全属伪学。被老子称为“下德”的“仁”“义”“礼”，虽然包含束缚人性的东西，但也有合理的成分。就说“仁”吧，这是儒学思想的核心。孔子把无私以利人作为“仁”的定义。孔子称道的仁人总共只有六个，就是微子、箕子、比干、尧、舜、禹。微子、箕子、比干为国为民反抗暴君，因而或自动放弃爵位，或被罚做奴隶，或被杀，可谓无私以至自我牺牲。因此孔子称他们为仁人：“殷有三仁焉。”^⑦ 尧、舜、禹贵为天子，富有四海。自己吃得很坏，穿得很坏，住得很坏，不为自己，全在功利于民，可算得无私利之最。因此，孔子在《论语·泰伯》中一赞三叹，以仁人圣人许之。“仁”是无私利人，而无私利人的极点是自我牺牲。所以，孔子说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”^⑧ 儒学把为谋私利才利人的人排斥在“仁”之外，管仲辅助齐桓公建立霸业虽是利人，但却假公济私，“五霸，假之也”^⑨。所以孟子不但不许仁于管仲，而且还十分瞧不起他：“管仲，曾西之所不为也，而子为我愿之乎？”可见，老子把有些真学也当伪学绝了。其次，老子虽然赞扬洞察天地的真知。

① 《老子》第八十章。

② 《老子他说》，第199页。

③ 《老子校诂》。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 《论语·微子》。

⑦ 《论语·卫灵公》。

⑧ 《孟子·尽心》。

⑨ 《老子》第四十七章。

但怎样才能获得真知，他不是指示实践之路，而是宣扬“秀才不出门，能知天下事”的唯心观。他说：“不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成。”^① 这里老子过分看重内在的直观体验，而忽略了外在的经验，轻视了实践这一获得真知的根本途径，表现出浓重的唯心色彩。

（二）老子的智慧观。老子的智慧观有着丰富的政治内容，绝非一般的谈聪明才智。他把智慧分为两种，对那种掌握大道，实行“无为”的智，他竭力推崇；但对那种玩弄权术以巧取豪夺的“智”，则给予强烈的抨击。“智人者智，自知者明”^② “智者不言，言者不智”^③ 以及“我独愚人之心也哉”^④ 中的“愚”（实际上是大智若愚）等都是老子赞扬的智。而“绝圣弃智”^⑤ “使夫智者不敢为也”^⑥ “民之难治，以其‘智’多”^⑦ “故以智治国，国之贼”^⑧ 等中的智，就是老子抨击的智。

有人说，“绝圣弃智”是毁灭文化，取消教育，其目的是施行愚民政策，为奴隶主阶级服务^⑨。这就没有分清两种智的内涵。对于圣和智，道学家蒋锡昌说：“圣者创制立法，智者舞巧弄诈。”^⑩ 就是说，那些制定法令以对付百姓的人为圣者，那些玩弄权术、巧取豪夺的人为智者。老子认为，“盗贼多有”源于“法令滋章”。可见罪过在创制立法的圣者。因此，圣者该绝。老子又认为“国之贼”（祸患）源于“以智治国”，即用玩弄权术、巧取豪夺的智巧心机来治国。用这种方法治国的，正是舞巧弄诈的智者。因此，智者该弃。韩非《诡使篇》中也说：“绝圣弃智者而天下大治。”这些都说明老子的“绝圣弃智”是针对为政的这些圣者、智者而言，要他们以逆德为化，勿以法制巧诈治国。圣者创制立法，智者舞巧弄诈，往往又是依据了儒家经院学派世俗之学，而不是追求了解道与自然的真知识。对此，就连西方的道学家都认为：“道家绝圣弃智的文字是对儒家及伦理的攻击。”^⑪ 并说：“老子的绝圣弃智不是反理性的神秘主义思想，而是原始科学的反经院学派的思想。”^⑫ 可见“绝圣弃智”与前面说的“绝学无忧”都是道学向儒学的挑战。且不说道家对儒家的否定本身有许多合理的成分，就从百家争鸣来说，各个学派之间诘难，展开思想交锋，既互相排斥，又彼此吸收，融通交易，争雄于世，这本来就是发展思想文化，丰富人类智慧的表现。怎么能把春兰秋菊，各有所长的道儒学术之争与毁灭文化，取消智慧拉扯在一起呢？

（三）老子的愚民观。与绝圣弃智、绝学无忧相关的是老子的愚民观。老子是主张愚民的，而绝圣弃智、绝学无忧确实是为了愚民。他说：“古之善为道者，非以明民，将以愚之。”不

① 《老子》第四十七章。

② 《老子》第三十三章。

③ 《老子》第三十三章。

④ 《老子》第五十六章。

⑤ 《老子》第二十章。

⑥ 《老子》第十九章。

⑦ 《老子》第三章。

⑧ 《老子》第六十五章。

⑨ 《教育学辞典》，第170页。

⑩ 《老子校诂》。

⑪ 《中国古代科学史思想史》，第106页。

⑫ 《老子》第六十五章。

过，这“愚”的意思与《老子》三十八章中“前识者，逆之华而愚之首”的愚有所不同。前一个“愚”指忠厚、诚实、朴实，是大智的代称，老子也以这种“愚”自称：“我独愚人之心也哉。”^① 后一个“愚”则针对世俗那些机巧、刻薄、贪求之徒而言，这是对他们自称先知先觉，炫弄术数与虚文以惑众的贬斥。对“古之善为道者，非以明民，将以愚之”句，《河上》注为：“谓古之善以道治身及治国者，不以道教民明智奸巧也，将以道德教民使质朴不诈伪也。”^② 就是说，古来善于执行有“道”的为政者，不是用那些玩弄巧智，假仁假义，互相伪诈，彼此贼害的伪文化知识使人民变得奸狡巨滑，而是使人民真淳朴实。可见，老子的愚民并非“害民”，倒是要让民的心灵变得真善美。何况老子“愚民”首先容，人民就淳厚质朴；国家的政治严苛，人民就狡黠诡诈。民风的淳厚完全取决于为政者自身的表现。可见，老子的愚民与后来那些封建主的自居圣明，穷奢极欲，而用压迫欺诈手段使人民停留于愚昧无知与极端贫困境地的愚民政策有着质的差别。所以，说老子的“愚民”是“为奴隶主阶级服务”，并与“反动”挂钩，这就是牝牡骊黄了。

三、老子的心理型文化思想

心理型文化是另一类精神文化。它不是凝固的，而是存在于人这个文化主体的各种行为之中。它的核心是以价值观念和思维方式为主体的传统观念。在老子所处的时代，“有知有欲”的私有观念已深入人心。老子心目中的“知”（即智）和“欲”是人类文明的副产物，并非一般意义上的智慧和七情六欲。他认为人性本来是无知无欲、纯朴无私的，是人类社会日盛一日发展起来的各种“可欲”的事情把人心扰乱了，使人们滋生了争抢名利、盗取财物、心旌惑乱的错误的思想观念、价值取向、社会心理。而“私”字是万恶之源，由它繁衍出不仁、不义、不忠、不孝的丑恶现象。在老子看来，人们为什么要呼唤仁义？那是因为社会公德、公正被废弃，不仁现象太严重所致，这就是“大道废，有仁义”。社会为什么会出严重的虚伪，出现尔虞我诈？那是因为巧智贪欲的人把智慧用歪了所致，这就是“智慧出，有大伪”^③。为什么人们要倡导孝慈？那就是因为六亲不认，家庭纠纷太普遍所致，这就是“六亲不和，有孝慈”^④。为什么人们要表彰忠臣？那就是因为社会混乱、生灵涂炭所致，这就是“国家昏乱，有忠臣”^⑤。总之，老子认为，人们之所以要呼唤仁义、孝慈、忠臣，就是因为不仁不义、不孝、不忠的丑恶现象十分严重，而归根到底又是由于“君上失德”，致使“有知有欲”的思想泛滥。老子指出：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈，国家昏乱，有忠臣。”这就把批判的矛头对准了君上。蒋锡昌说：“本章谓仁义、大伪、孝慈、忠臣之起，由君上失德所至。”又说：“上以仁义为治，以刑法为威，以巧诈为事，此皆由大道衰降，君信不足，而后出此。故曰：‘信不足。’上以仁义为治，下则亲而誉之；上以刑法为威，下则畏之；上以巧诈

① 《老子》第二十章。

② 《老子校诂》。

③ 《老子》第十八章。

④ 同上。

⑤ 同上。

为事，下则侮之；此皆由君信不足于下，下乃以不信应之，故曰：‘有不信焉。’”^①正是君上的失德才使有知有欲的思想泛滥成灾，导致了不仁、不义、不忠、不孝的丑恶现象。要消除这些丑恶现象，老子认为关键还在于用“道”的教化来制服“有知有欲”。他说：“化而欲作，吾将镇之以无名之朴。”^②为制服“有知有欲”，老子为君上出谋划策，开出了两张药方。

其一，不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱^③。

在老子看来，使用贤才办事固然是好事，但尚贤之风，使这些贤才得到特殊的权势地位，就容易挑动起人们追逐的欲望，从而扰乱人们的自然本性，因此“不尚贤，使民不争”。本来，物以稀为贵，但对于稀罕的物品过分看重，就容易煽起人的盗心，因此“不贵难得之货，使民不盗”。世界上有许多东西，如果加以显耀，就可能诱发人的贪欲，因此“不见可欲，使民心不乱”。

其二，虚其心，实其腹，弱其智，强其骨，使民无知无欲，使夫智者不敢为也^④。

虚其心，使民“无知”，不应简单地理解为简化人民的头脑，使他们都成为没有文化知识的文盲，而应理解为净化人的心灵，不要被巧智贪欲占据了自己的思想。弱其志，使民“无欲”，不是不要七情六欲，而是要人类抛弃对名利权势的追逐，不要有非分之想。“使夫智者不敢为”，其中的“智者”就是前面谈到的有巧智贪欲的人，“为”是指干争竞盗窃之事。据蒋锡昌注：“圣人以清静为化，多数人民自可无知无欲。多数人民皆无知无欲，则其中虽有少数有智之民不受圣人之化，亦不敢单独起争为盗窃之事矣。故曰：‘使夫智者不敢为也。’”^⑤

以上是老子抑制人的贪欲开出的两张药方。当然，老子的观点有其历史的阶级的局限性。他没有弄清在当时也无法弄清：由“无知无欲”到“有知有欲”，这是由原始社会向私有制社会过渡的必然结果。要消除“有知有欲”，归根到底只有消灭私有制，除掉产生贪欲的温床。当然，要消灭私有制，同传统观念决裂，就要通过阶级斗争、政治革命，由无产阶级夺取政权，并在政权的保障下，逐步建立公有制经济。与此同时，也要用马列主义、毛泽东思想对人民加强教育。从这个意义上讲，老子的主张对今人还是有启迪作用的。我们搞社会主义精神文明建设，不是也需要抑制人的贪欲，纠正不正之风，反腐倡廉，净化人的灵魂吗？

四、老子的社会关系型文化思想

社会关系型文化，这是从家庭组织到社会组织，从生产关系结构到上层建筑结构，从社会分工结构到阶级结构乃至民族结构的总称。它处于物质文化与精神文化之间，既是反映物质的，又是精神文化的外在表现，同时给予二者强烈的影响。对待社会关系型文化，老子的思想是主张“小国寡民”。在本文第一部分，我们已从其他角度引用了阐述“小国寡民”思想的全文内容。基本精神是国家要小，人口要少。在“小国寡民”的社会形态中，首先是和平安宁，

① 《老子校诂》。

② 《老子》第三章。

③ 同上。

④ 《老子》第三章。

⑤ 《老子校诂》。

没有战争。作为战争之用的“什伯之器”“舟舆”，均不起作用了，老百姓也再不冒远征当炮灰的危险了。大家的心态可以回归到“结绳而用”那个时代的纯洁无私的境地。人人过着“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”的怡然自乐的生活，感觉不到政府和统治者的存在。社会秩序、人伦关系、道德风尚无须依靠政治法律的形式来维持，只靠人们自然淳朴的本性就可以相安无事。这就是老子以原始公社为蓝本并加以理想化所设计的一张社会关系结构图。如前所述，“小国寡民”的理想社会关系形态，折射出老子对春秋时期统治者广土众民政策的不满，反映了老子的民本思想。但老子所指示的方向是历史的倒退，不过是以狸致鼠，以冰致蝇，虽功不能而已，并且也不合人类的本性。人类的本性就是要在矛盾与斗争中求和谐，由此不断进步，不断创造出无比辉煌的物质文化和精神文化。因此，我们不要“小国寡民”，而是要不断地鼎新革故，实现世界大同——共产主义。

道教的神灵崇拜与中华文化*

石衍丰**

宗教对神灵的崇拜，是人类幼年时期对客观世界和人本身主观精神世界追求认识的一种表现与结论。虽然它是非理性的，但又不完全是凭空而来，也不完全依人们的主观意志为转移。至今还未发现没有宗教信仰的民族，而道教的神灵崇拜，正是中国传统宗教神灵崇拜的继承与发展，全面地反映了中华民族的宗教观，它渗透到民众的思维、心理、习俗，日常生活之中，因此，鲁迅有句名言：“中国的根柢全在道教。”这是由于宗教信仰是构成民族的三个要素之一^①，在中国只有“道教”才能够代表中华民族的宗教信仰，而其神灵崇拜又是道教中不可分割、相当重要的内容。基于这一认识，从以下三个方面进行探讨。(1) 道教的神灵崇拜与古代和少数民族的神灵崇拜；(2) 道教的神灵崇拜与传统神学理论；(3) 道教神灵崇拜中的中华宗教精神。

一、道教的神灵崇拜与古代和少数民族的神灵崇拜

道教的神灵崇拜是在中华大地上土生土长的，古代和少数民族神灵崇拜与道教神灵崇拜是渊源、继承、发展和影响的相互关系，有的少数民族神灵是道教神灵的原型，有的神灵则有着道教神灵的深刻印记。下面将以道教神灵崇拜为主线，展开讨论。

道教初期的五斗米道是崇奉天、地、水三官。据《三国志·张鲁传》注引《典略》称：“光和中，东方有张角，汉中有张修……修为五斗米道……修法略与角同。加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒……为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。”

战国时成书的《仪礼·觐礼》：“祭天燔柴，祭山丘陵升，祭川沉，祭地瘞。”其疏释曰：“上论天子在国行会同之礼于国之四郊，拜礼于日月山川之神以为盟主。”^②

* 本文原载《宗教学研究》1998年第1期，第4-11页。

** 石衍丰，四川联合大学宗教学研究所副教授。

① 周谷城：《如何看中西文化交流》：“我以为民族有三个要素，即血统、宗教信仰、语言文字。”《文史知识》1987年1期。

② 《十三经注疏》上册，世界书局，第1094页。

唐代云南地方政权南诏的君臣也笃信“三官”。《蛮书》卷十，谓唐德宗贞元十年（794），西川节度使韦皋派巡官崔佐时往云南，与南诏异弁寻订盟，共击吐蕃。《盟文》称：“贞元十年岁次甲戌正月己朔，云南诏异弁寻及清平官大将军与剑南西川节度使巡官崔佐时，谨诣玷苍山北，上请天地水三官，五岳四渎，及管川谷诸神灵同请降临，永为证据。”“其誓文一本请剑南节度使随表进献，一本藏于神室，一本投西洱河，一本弁寻留诏城内府库，贻戒子孙，伏维山川神祈，同鉴诚恳。”^①

上述资料表明，五斗米道的天地水三官崇拜，来源于古代天子的会同之礼，又和唐代出现在云南南诏少数民族地区三官崇拜相似。他们之间的传承关系虽未定论，但客观现象不能抹杀。道教在南北朝时，“三官”与“三元”相结合，称：上元天官赐福，中元地官赦罪，下元水官解厄。遍及全国各地的三官庙，三官殿，三官堂，天地水三官为广大群众所崇奉。白族地区有“三元宫”（见《黑盐井重建三宫记》）^②，云南瑶族地区有“又生天地水三官”之说^③，土家族“神像图”上供奉天地水三官^④。都可说明“三官”信仰普遍。

张角的太平道是奉中黄太一。据《三国志》《魏书·武帝纪》裴松之注引王沈《魏书》称：

昔在济南，毁坏神坛，其道乃与中黄太一同，似若知道，今更迷惑。

这是当年黄巾写给曹操的信中所说。从这个记载来看，黄巾信奉的是所谓“中黄太一”之道^⑤。

“太一”亦称“太乙”，最早见于卜辞。据《史记·封禅书》称：

亳人谬忌祠太一方，曰：“天神贵者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊，用太牢，七日，为坛开八通之鬼道。”

梁陶弘景《洞玄灵宝真灵位业图》的第四层次的右位列有“太一中黄”。《洞玄灵宝自然九生神玉章经解》有：“太一，即中黄太一”之释。

可见，太平道崇奉的“中黄太一”依然是古代神灵崇拜的继承与发展，只是由于太平道与黄巾农民起义联结在一起而遭镇压的历史命运，其神灵“中黄太一”也随着历史的流逝，在道教神谱中渐渐湮没了。

道教的最高神“三清”是元始天尊、灵宝天尊、道德天尊。它是从五斗米道崇奉太上老君，东晋以来出现元始天王、元始天尊、太上玉晨大道君、太上大道君，经过南北朝确立元始天尊为最高神，至唐以降，逐渐形成道教的最高神“三清”，一直沿袭至今。

元始天尊是由盘古开天辟地神话逐渐衍化而来。其名最早称元始天王。晋葛洪《枕中书》称：“昔二仪未分，暝滓鸿蒙，未有成形，状如鸡子，混沌玄黄，已有盘古真人，天地之精，自号元始天王。”虽然道书中有将元始天王与元始天尊当作两位尊神。但至宋代时，道士宁全

① 向达：《蛮书校注》卷十，转引自卿希泰主编：《道教与中国传统文化》，福建人民出版社1990年版，第456页。

② 中国哲学史会云南分会编：《云南少数民族哲学社思想资料选辑》第三辑，1981年，第257页。

③ 《云南少数民族哲学社会思想资料选辑》第二辑，第99页。

④ 卿希泰主编：《道教与中国传统文化》，第465页。

⑤ 卿希泰主编：《中国道教史》卷一，四川人民出版社1988年版，第207页。

真认为：元始天尊有“故称云元始天王者是也”^① 又《云笈七签》卷一百零一，撰列诸尊神传记，也首列《元始天王纪》可见宋代已当作一位尊神了。

盘古开天辟地神话，在汉文古籍中有三国人徐整《三五历纪》：

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。^②

盘古之说见于文字，虽在三国时，但口头上流传较早，范围涉及南方少数民族地区。梁人《述异记》在谈及盘古时，有“秦汉间俗说”“先儒说”“古说”“吴楚间说”等。

白族聚居在云南大理白族自治州，其开天辟地神话：

很古以前，有两个人，一个叫盘古氏，一个叫盘生氏。他们两人开天辟地，一个负责编天，一个负责编地……^③

瑶族在云南住在文山壮族苗族自治州和红河哈尼族彝族自治州等地，其传说：“开天辟地以来，只有云气，从没有人，后来天上的大云彩结成一个人。此人路经须弥上，拾到一棵青草，于是身上有孕，便生下盘古王。从此盘古王便造天造地造人类。”另外瑶族还有“盘古造天并造地，造成八卦立乾坤”“太极先生盘古帝”等说法^④。

广东瑶人认为其祖先为盘古，其所敬祀之盘古神，则不仅代表盘古，直是代表一切祖先的灵魂。有《盘王歌》：“盘王去去罡天地……盘王圣帝一齐临。”^⑤

上仅举例而已，据傅光宇、张福山二位先生调查考证认为：“盘古神话、盘古遗迹与有关遗俗，遍及四川、云南、贵州、广西、广东、湖南、湖北、江西、安徽、江苏、浙江等地，河南、河北也有，但主要在南方。”^⑥ 中国神话学家也认为：盘古开天辟地神话，是吸收了南方少数民族盘瓠或盘古的传说，经过文人的采用，修饰，才塑造了一个开天辟地的伟大盘古，成为我们中华民族共同的老祖宗^⑦。中华民族的共同老祖宗，恰恰担当了道教最高神元始天尊的原型，仅从这点看，道教是中华民族的宗教，似乎也当之无愧。

道教的“三清”尊神，在瑶族地区也被崇拜：“玉清圣境造云雨，上清真境造三天，太清仙境造山岭。”“又造金木水火土，天开八卦造神仙。”^⑧ 广东瑶人经典所见之神，有元始天尊、灵宝天尊、道德天尊^⑨。土家族的“神像图”最上端为“三清”，灵宝天尊居中，其左为始天尊，其右为李老君^⑩。可见，道教的神灵已经为我国一些少数民族所崇奉。

仅次于“三清”的道教尊神的是“四御”，是主宰天地万物的四位天帝，为玉皇大帝，中

① 宁全真：《上清灵宝大法》卷十《三界所治门》。

② 《艺文类聚》卷一，引徐整《三五历纪》。

③ 谷德明：《中国少数民族神话选》，西北民族学院研究所，1983年，第350页。

④ 《云南少数民族哲学社会思想资料选辑》第二辑，第97-100页。

⑤ 江应梁：《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》，《民俗》合订本第7册，上海书店1983年（影印）版。

⑥ 《盘古‘垂死化身’神话探析》，《云南社会科学》1983年第6期。

⑦ 参见茅盾：《神话研究》，百花文艺出版社第163页，袁珂：《古神话选译》，人民文学出版社，第7页。

⑧ 《云南少数民族哲学社会思想资料选辑》第二辑，第99页。

⑨ 江应梁：《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》。

⑩ 卿希泰主编：《道教与中国传统文化》，第456页。

天紫微北极大帝，勾陈上宫天皇大帝，后土皇地祇，“四御”的形成在两宋间。

“玉皇”之名，据目前研究为道教所创，其先为元始天尊之别号，在宋徽宗时与古代昊天大帝合二为一，曰“太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”^①，成为道教“昊天三界之尊”，与“玉清为教门之尊”“各具一列，各全其尊故也”^②。表明“三清”与“四御”是两列体系，两个首席，是无尊卑之别。

玉皇大帝在民间流传甚广，唐代诗人李白、杜甫、韦应物、柳宗元、白居易等亦多吟咏“玉皇”之词句。宋代以后流传更广，清《聊斋志异》有“天上有玉帝，地下有皇帝”^③之句，就可见一斑。瑶族创世说：“先有玉皇共盘古，玉皇在天多变化，造天造地造乾坤，玉皇三百六十眼，盘古三百六化身……”^④海南岛之“苗人崇拜甚多，据他们口述，其中最重要的是以下诸神：玉皇——天上神之至大者；土地公——地下神至大者”^⑤。土家族的“神像图”上也供奉玉皇大帝^⑥。“玉皇大帝”成为中华神州大地民间信仰的最高神，道教所创的“玉皇”，最终走上民间信仰的最高神地位，是“中国的根柢全在道教”的一个注脚。

中天紫微北极大帝和勾陈上宫天皇大帝都是由“星官”衍变而来。后土皇地祇，“后土”之称始于春秋：“土正曰后土……共工氏有子曰句龙，为后土。”^⑦“中央土……其帝黄帝，其神后土。”^⑧他们都是中国古代自然崇拜演变而来。

道教的日月星辰崇拜，其特点一是位尊，前述“四御”中的北极，勾陈者是也。二是量大，如日月九曜星君，太阳帝君，太阴元君，五星君，三台星君，五斗星君，北斗九辰星君，北斗七元星君，斗姆元君，二十八宿星君，南极老人星君，文昌星君，福禄寿星君等。道教还有五岳大帝、龙王、四渎源王、五湖大神、九江水帝、十二溪上真、雷公、门神、灶君、财神、土地、城隍、药王、瘟神、蚕神、关帝、妈祖等等。这些既是中华大地原始自然崇拜和古代皇室、民间的神灵崇拜，当然也包含了各少数民族所崇拜的神灵。如广西山子瑶对道教的三清、四御、五老、木公、金母和南斗、北斗、东西中元斗，三台二十八宿，三官，城隍、土地等，进行崇拜，是以信仰道教为主^⑨。

道教的神灵崇拜，还受佛教传入的深刻影响，如二十八天帝，三十二天帝是吸收佛教“三界说”衍变而来。民间传说的十二金仙；广成子，赤精子、道行天尊、太乙真人、道德真君，灵宝大法师，惧留孙、云中子、文殊天尊、普贤真人、慈航真人、玉鼎真人，更是仙佛合宗。它深刻地反映了中国人宗教思想的巨大包容性，在世界宗教史上是不多见的。

总之，道教的神灵崇拜，是从中华大地上吸取了古代的，各族人民的神灵崇拜和受佛教传入的深刻影响，是集中华民族神灵崇拜之大成者。正鉴于此，道教的神灵反过来又覆盖了神州

① 《宋史》第8册，中华书局1977年版，第2543页。

② 林灵真：《灵宝领教济度金书》，《三界坛醮图》。

③ 《聊斋志异》卷二十三《鸱鸟》。

④ 《云南少数民族哲学社会思想资料选辑》第二辑，第98页。

⑤ 王兴瑞著：《海南岛苗人》，珠海大学边疆丛书。

⑥ 卿希泰主编：《道教与中国传统文化》，第465页。

⑦ 《十三经注疏》下册，世界书局印，第2123-2124页。

⑧ 《十三经注疏》上册，第1371-1372页。

⑨ 《广西瑶族社会历史调查》第6册，《十万大山山子瑶社会历史调查》，广西民族出版社1987年版。

大地，成为中华民族神灵崇拜的集中代表。

二、道教的神灵崇拜与传统神学理论

中国传统神学的核心宗教思想是“天人合一”。正如钱穆先生所说：“中国文化特质，可以“‘一天人，合内外’六字尽之。”“此所谓一天人合内外，亦可谓中国人之宗教信仰。”^① 道教全面地继承和发展“天人合一”思想，以“道”为它的最高信仰，形成它的宇宙观，宗教观、社会观、炼养观、神灵观等。就其神灵而言，主要表现为“天人并尊”“天人感应”的神学思想。

“天人并尊”是中国人宗教思想的理论，是传统神学的基础。中国原始自然宗教向神学人为宗教过渡中，在“天人关系”上，逐渐从原始人群对大自然崇拜、祖先崇拜演变为“天地君亲师”五位一体的崇拜献祭，并逐步升华为理论。荀子《礼论》所谓：“礼有三本，天地者生之本也，先祖者类之本也，君师者治之本也。”过去人们一直认为“天地君亲师”五位一体的崇拜是儒家提倡的，而道教早期经典《太平经》也提倡“天地君父师”^②。并认为：“帝王，天之子也；皇后，地之子也；是天地第一神气。”^③ 晋葛洪称：“夫君，天也，父也。君而可废，则天亦可改，父亦可易也。”^④ 葛洪是典型的儒道兼通人物，他的这些融儒于道的思想，对于道教沿袭中国传统神学以皇权为主神权为辅的“天人并尊”神学思想是有巨大推动作用的。道教提倡宣扬人能“成仙”“升天”的神学理论，则在更广泛的范围内，发展了“天人并尊”自不待言。

“天人感应”是中国人宗教信仰的基础，是传统神学的支撑理论。一般是人祈求于神，神支配着人的宗教学思想。古代宗教的祭献，其本身就有报答天神之意。至于“天子为善，天能赏之；天子为暴（恶），天能罚之”^⑤，都属于“感应”神学思想。汉代董仲舒总结了先秦以来祈祷、祭献、占卜等，用“天人相副”“天人同类”和“灾异谴告”等，建构了“天人感应”的理论框架，影响极为深刻。它一直沿袭至清代，清皇室在皇帝登基、孟春祈谷，久旱祷雨，出征平乱都要祭天地，社稷等。因为“世信祭祀，以为祭祀必有福，不祭祀者必有祸……执意以为祭祀之助。勉奉不绝”^⑥。所以形成中华民族宗教的天子祭祀为保国泰民安，民众祭献则为祈福禳灾安居乐业。

道教对于“天人感应”的神学思想无论从理论上还是宗教实践上，都是最忠实的继承者和发展者。从理论上看，道教初期的感应观是：“相应者，乃当内究于心，外应于神祇，远近相动，以占事复下，则应者是也，不相应者，说皆非也。”^⑦ 这是一种以“占事”为目的，主要

① 钱穆：《中国文化特质》，载深圳大学国学研究所：《中国文化与中国哲学》，三联书店1988年版。

② 王明：《太平经合校》，第135页。

③ 同上书，第21页。

④ 葛洪：《抱朴子·外篇·良规》。

⑤ 《墨子·天志》。

⑥ 《论衡·祀仪》。

⑦ 王明：《太平经合校》，第169页。

祈求于神，使“人心”与“外神”相应的感应观。唐以来，李筌等注疏《阴符经》，阐述人事必须暗合天机之理。而《诸家气法》则开始与人们的善恶福祸相连：“夫惠及人物曰恩，侵毁人物曰害，行恩则福生，行害则祸至。”^① 约宋代所出《太上感应篇》则吸收佛教“因果报应”思想，谓“由此动彼谓之感，由此答彼谓之应，言善恶动天地，必有报应也。”后出的《阴鹭文》也是以天神暗中察人功过，劝人行善。纳入道教的伦理道德的范畴，特别在社会上影响很大。从宗教实践上看，道教的各种法术很多，大概有两类，一类是济世度人的，如役神驱鬼，摄魔降妖，符水治病，祈福禳灾，都信奉“天人感应”神学思想，葛洪所述“通神术”，大概就是此类法术，“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”^②。另一类是道士本身的养炼成仙，也信奉“天人感应。”如王道教注《阴符经》“天人合发”：“总而言之，作丹有时，时至神知，当此时采取药物应机施工，一息之顷，能定万物之基，只用半个时辰，而得还丹。”道教的“天人感应”思想其内涵更加丰富。

“天人并尊”“天人感应”的神学思想是道教神灵塑造的思想内核，其具体的道教神和仙，虽然他们有各自的神话和仙话，而更重要的是它还有以“道、气、化”的教理为依托，使“先天之神”与“后天仙真”在基本教理中融为一体，使“天人合一”的道教神学思想形象化、具体化、理论化，成为道教神灵塑造中的独特风貌。下面分别对道、气、化在道教神灵塑造中的教理机制，作点剖析。

“道”在中国古代传统观念中含义广泛，内容丰富，先秦诸子百家几乎都有自己的“道”。“道”有法则、规律、方法之意，后引申为人生观、世界观、政治主张、思想体系等等。其所指多为此岸现实世界。老子的“道”则有宇宙万物之本原，本体之意。“道生一，一生二，二生三，三生万物”成为道教的宗教创世说的主要理论依据，并以“道”命名，不管曾出现过多少派别，统称“道教”，衍化出一套神学理论。“道”是道教的最高信仰，是宇宙万物生成之本源。我们这里着重讨论，“道”是神灵化生的本源和道徒练养之目标。

道教的教团组织出现之前，首先是老子作为“道”的化身。东汉明帝、章帝之际（58—88）益州太守王阜作《老子圣母碑》称：“老子者，道也。乃生于无形之前，起于太初之前，行太素之元，浮游六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分。”道教组织建立之后，传张陵（一说张鲁）注释《老子道德经想尔训》称：“一者，道也。一散形为气，聚形为太上老君。”两晋南北朝时出现的《上清》《灵宝》经，常以元始天尊，太上道君所说道经称“道言”。元始天尊也是“道”的化身。《太真科》称：“极道之宗元，挺生乎自然，寿无亿之数，不始不终，永存绵绵，消则为气，息则为人，不无不有，非色非空，居上境为万天之元，居中境为万化之根，居下境为万帝之尊，无名可宗，强名曰道。”^③ 这是将宇宙生成之本源与神灵化生之本源融为一体。

炼养得道成仙，是道教徒向往之目的，《西升经》称：“道非独在我，万物皆有之。”^④ 表

① 《云笈七签》卷五十六。

② 《抱朴子·内篇·地真》。

③ 《云笈七签》卷二。

④ 《西升经》卷中《皆有章》。

明了万物、人皆有道性，成为道教练养者追求之最高境界。仙真，又分天仙、地仙、散仙，天仙可能升为天神，地仙则只在人世间，散仙亦称飞仙，天上人间飘忽不定，自由自在。“道”是神灵化生的本源，也是先天之神和后天仙真之间架起的桥梁，使“天人合一”“天人并尊”神学思想形象而具体，神学理论更完备，成为道教“神灵观”的特点。

“气”是中国古代哲学概念，有各种释义，气是物质，气指一种精神状态、道德境界，如浩然之气。又指气数、命运等。道教沿用“气”的概念。道教的“气”，一是万物生成本源之概念。如《诸家气法》称：“人与物类皆禀一元之气而得生成，生成长养最尊最贵者莫过人之气也。”^①二是道教神灵塑造也沿用“气”，如《老子想尔注》：“一散形为气，聚形为太上老君。”《三天内解经》卷上：“混气凝结，化生老子……”《道教义枢序》：“夫道者，至虚至寂，甚真甚妙，而虚无不通，寂无不应，于是有元始天尊应气成象，自寂而动，从真起应。出乎混沌之际，窈冥之中，含养元和，化贷阴阳也。”宁全真《上清灵宝大法》卷十：“三清三境天尊，人熟不知为玄元始三气，但气聚则为形，散形复为气，是万物之源，三才之祖，天地之根。”后世则有“一气化三清”之说，常见于宫观的楹联。可见，道教尊神的老子，元始天尊、三清等都是由先天之气聚形而成，三是“气”用于炼养，修持，目的在于得道成仙。如《服气经》称：“道者气也，保气则得道，得道则长存。”^②《修真太极混元图》：“炼五形秀气而为内丹，合三田真气而为阳神，内丹就则长存，阳神现则升仙也。”可见，道教的“气”在神灵塑造和道教养炼，修道都离不开它。其区别前者为“先天之气”后者为“后天之气”而已。

“化”的概念源于中国古代神话。“首生盘古，垂死化身，身之诸虫，因风所感，化为黎氓。”^③“传女娲人头蛇身，一日七十化。”^④道教沿用此说，道教的羽化成仙就是基于“化”的观念。《中和集》称：“形形相爱，物物相孕，化化生生，奚有穷尽。”道教神灵的塑造也基于“化”，所谓：“正神皆道应化。”^⑤“元始者，道之应化。”^⑥“元始者，祖气也。”“元始祖气，化生诸天。”^⑦元始天尊“吾以道气化育群芳”。“化在玉清境，化在上清境，化在太清境。”^⑧道教的炼丹进程是特别强调“化”，外丹有“化合”与“化分”的古化学；内丹有“炼精化气，炼气化神，炼神还虚”的修炼步骤。“化”在道教神学理论中有较大的发展。五代道士谭峭著以“化”名其著作的《化书》，集中阐述了道教“化”的思想。它从万物变化之道立论，全书六篇，其《道化》《术化》两篇，主要论出生死、入神化之道，为本体论，自然论。“德化”“仁化”“食化”“俭化”四篇，主要论修身治世之道，为政治观、伦理观^⑨。道教的神灵是依托于道、气、化教理，使先天之神与后天仙真，即天与人（神与人）之间融为一个有机整体，使道教的神灵观建立在严密而完整的道教神学理论框架中。

① 《云笈七签》卷五十六。

② 《云笈七签》卷三十二。

③ 《绎文》卷一，引《五运历年纪》。

④ 《楚辞·天问》王逸注。

⑤ 《一切道经音义妙门由起》引《洞神经》。

⑥ 《一切道经音义门由起·序》。

⑦ 《太上升玄消灾护命妙经注》。

⑧ 《云笈七签》卷六，《三洞经教部·三洞并序》。

⑨ 参见任继愈主编：《道藏提要》，中国社会科学出版社1991年版，第788页。

三、道教神灵崇拜中的中华宗教精神

道教的神灵崇拜是中华民族神灵崇拜的集中代表。据李养正先生《当代中国道教》称：清光绪二十一年（1895），清廷与日帝国主义签订《马关条约》，把台湾割让给了日本。日本侵略者占据台湾后，看到道教信仰最富汉民族的文化思想与情感，是汉人联系和团结的纽带和精神凝聚力，为了防止汉人的反抗泯灭汉人的民族意识，在宗教方面采取了抑制道教的政策，曾针对道教实行“神升天”行动。据《台湾通志》记载，日伪从新竹，苗栗开始集中道观雕塑较优的神像于土俗馆陈列，择日由日本天皇派大臣致祭，其祭文大意谓：“神本在天上，台湾百姓将神请到地上，对神是一种大不敬，我特派大臣致祭，送神上天。”然后一火焚之。继而将庙充公或改神社。后因信众强烈反对，日伪作了一次“神升天”以后便不得不停止了，但抑制道教的政策是一直不曾变更的^①。

另据说，日本侵占台湾时期，搞所谓“神升天”行动，抑制道教，但他们对佛教则较宽容。于是道教徒便秘将佛像移奉道观，用祀佛以辩说此处非道观。以对付日伪摧毁道观的行为。于是以后便呈现佛道合祀的状况^②。

又据《光明日报》1994年9月19日载：《作客岚岛百年的“台湾城隍”》它是一件珍贵的宗教文化历史文物，它也是中日甲午战争前清兵三年一次换防随军从台湾保佑平安来到福建平潭岛（又称岚岛）的五福庙。该庙现供奉着本地的“海坛城隍”和“台湾城隍”两座城隍。1894年日本挑起甲午战后，这尊“台湾城隍”已在岚岛作客百年^③。

这些虽然是100年前的一段历史，它明显地告诉人们，道教神灵崇拜是道教信仰的表征，日本侵略者企图永远霸占台湾，首先向富有中华民族意识的道教神像开刀，足见作为一个民族宗教信仰表征物——神灵崇拜，有多么大作用，而客居福建岚岛的“台湾城隍”又成为这段历史的见征文物。

道教的神灵崇拜所以有这样的民族意识的重要作用，还在于他从来不断地融民间神灵崇拜列于道教神灵崇拜之林。丁荷生、郑振满先生《闽台道教与民间诸神崇拜》对此做了详细的论证。认为：“唐以后道教的发展，受到了民间诸神崇拜的深刻影响。这种影响不仅见之于历史的道教文献，也见之于各地现存的道教仪式之中。当然，在不同时期及不同地区道教与民间诸神崇拜的关系是有差异的，这种差异反映了唐以后道教发展的某些时空特征。我们认为，民间诸神崇拜对于道教的影响，可能经历了以下若干阶段：首先是把民间诸神纳入道教仪式，其次是形成专门的道教经典，最后得到了官方正统道教的认可被收入全国性的道教文献。在这一历史过程中，道教与民间诸神崇拜的关系日益密切，其社会影响也不断扩大了。”本文对闽台地区提出：“闽台道教与民间诸神崇拜的相结合过程，可能经历了由北向南、由政治中心向边缘地区推进的历史过程，因而呈现出明显的地区性特征。”在福州和莆田地区，有各种专门为诸

① 李养正：《当代中国道教》，中国社会科学出版社1993年版，第182-183页。

② 同上书，第185页。

③ 高进建稿。

神编撰的道教经文科仪书等，而被收入了全国性的道教文献^①；在泉州和漳州地区，虽然也有专门为民间诸神编撰的道教经文和科仪书等，但都未被收入全国性道教文献；闽南和台湾地区的某些地方神，只是被纳入当地的道教仪式，至今尚未形成专门的道教经文，科仪书等。如果进一步区分，可以找出以下四种不同类型：

(1) 道教与徐仙崇拜相结合，有完整的道教经文、科仪书等，并被收入全国性道教文献；

(2) 道教与妈祖崇拜相结合，有完整的道教经文，科仪书等，其主要经文被收入全国性的道教文献；

(3) 道教与保生大帝、广泽尊王等地方神崇拜相结合，有某些专门的道教经文、科仪书等，但均未被收入全国性的道教文献；

(4) 道教与开漳圣王等地方神崇拜相结合有相应的道教仪式，但尚未形成正式的道教经典。

上述四种类型，实际上代表了道教与民间诸神崇拜相结合的不同发展阶段。这是因为，在道教与民间诸神崇拜相结合的进程中，首先必须把民间诸神纳入道教仪式，然后才有可能形成专门的道教经典，而这些道教经典必须得到官方正统道教的认可，具有一定的权威性，才会被收入全国性的道教文献。因此，从逻辑上说，上述四种类型构成了道教与民间诸神崇拜相结合的完整系列^②。

综上所述，现在台湾许多有识之士，掀起的一股寻根热，有中国传统文化的寻根，儒学的寻根、佛教的寻根、道教的寻根，则更具有广泛的民众基础。宗教信仰只要在当今社会依然存在，其神灵崇拜就是不可分割的内容。就道教神灵崇拜来看，它是中华民族全国各地多神崇拜融合的产物。因此它是中华民族宗教精神的象征。由于它是多神崇拜，兼容而来，影响广泛，它不仅覆盖了广大汉民族的宗教信仰，也涵盖了多数少数民族的宗教信仰。无论从历史或现实视角，都可以看到道教神灵崇拜在中华文化所占的一席之地。

^① 指《道藏》。

^② 载《民族学研究所集刊》1993年第73期。

百年道学精華集成

第十辑

道学旁通

卷一

道家道教与
中外文化综论



道教与道
家及易学
关系考

道教与道家的关系及其区别*

王 沐

“道”之古义有二：一曰行走的路，一曰人的主张。《说文解字》云：“道，所行道也。从定从首……首寸，古文道从首寸。”“所行道”者，路也。道字“从首寸”者，人的主张之谓也。首，头脑。寸，尺度、准则。头脑中的尺度、准则是为主张。由路引申有方向、规范、规则等义。由主张引申有学说、道路、方法、引导等义。而“道”在儒家、道家和道教那里又具有不同的涵义。

儒家的“道”，是指治国安邦、处世接物、敬德保民等仁义之方，不属于本文论述的范围。

道家的代表作《老子》一书中的“道”，在不同的国度、不同的学者那里，有着不同的解释。在欧洲，唯心主义者将其译为“神”，认为道即是“神”或“神的意志”“神的意图”，也有译作“宇宙之力”“世界的始因”等的；唯物主义学者则译为“万物所遵循的永恒的道路”“遵循自然支配世界的一种法则”。也有的学者认为《老子》书里“道”这个哲学概念与一般习惯用法不同，主张有两个定义：(1) 有时是指物质世界的实体；(2) 更多的场合下是指物质世界变化的规律。

道家所称的“道”，探讨了造化的本源、发展的规律，看到了大自然从无到有、从虚到实等自然发展趋势，要求人们顺应自然发展规律、适应它的发展变化，用以治国、用以养生、用以尽其天年，因而主张：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”

《老子》的“道”常常是与自然同义的，虽然它讲得非常深奥，实际上是自然（即造化）的规律。《老子》“道”的本义，即是在大自然的规律里，指出一条道路，使世人得到遵循。例如雷电、风雨、生灭、荣枯等自然规律，道家主张顺应其利益、避免其祸害，以增强草木的繁荣、延长人类的寿命。所以，“道”有时是指物质世界的实体，更多的场合下是指世界变化的规律。这种说法很有道理。

在《老子》书中，物质世界实体既被叫作“道”，也被称为“无”或者“虚”，许多地方应理解它们是同义或者近义词。至于体现这物质世界变化规律的方法，则被称作“德”，它是“道”在事物活动里的具体体现。有的同志认为，《老子》一书里凡言“道”者都属于自然范围，凡言“德”者都属于人事范围。也就是说道德关系就是天人关系。天为体，人为用；道为

* 本文原载《湘潭大学学报》（社会科学版）1986年第2期，第1-6页。

体，德为用。“道生之，德畜之，物形之，势成之，是以万物莫不遵道而贵德……”这一章充分体现了道体德用的思想。指出“道”使万物生长，“德”使万物繁殖，道对万物的作用通过德来体现。因为它生而不有，为而不恃，不自居功，所以老子称它为“玄德”，即是最深远最高尚的德。

在人事方面，道的功能也是通过德来体现的。第五十四章认为，把道贯彻到个人、家庭、乡村、国家、天下则可以达到德真、德余、德长、德丰、德博的理想道德境界。德从不同的社会层次体现了道的功用。斯为“道体德用”之明证。

上面已经说到，“道”和“虚”“无”是同义词或近义词。同样，“德”和“一”“有”在《道德经》里也大部分是同义词或近义词。汉司马谈、魏何晏、王弼都认为，道既无方无体，必有用才能显示出它的功能。“用”是什么？当然是德，亦即一，也就是“有”。庄子的主张更明显，说明体现道的就是一，一就是“德”。马王堆帛书《黄帝四经·经法》与《道原》都体现了“虚”和“一”的关系。虚即道，一即德，道为体，德为用。道与德的关系就是体用关系。

以上是道家所主张的“道”的精神意义。

道教对“道”的解释并不同于道家的解释。既不祖述老子而贯彻老子自然无为的主张，也不推崇道家的著作，而以为道为神仙之道。

道教所称的“道”具有三个意义：(1) 道即是神，神的意志，所以“神道设教”；(2) 道者术也，包括道术，法术；(3) 道与权同义。

道教认为一切自然现象，都由神灵主宰着，支配着，所以，神即是道。道教之“道”，虽也标榜老子，但老子主张自然、无为、适应自然，而道教则认为自然中虽有神主宰着。但人如果得道，就可以掌握自然、支配自然、征服自然。道家主张无为、清静，道教则主张依靠天神列圣由有为达到无为。有为即祈祷祭祀、敬天事神，祈求降福免灾；进一步服食、烧炼、胎息，求得长生；再进一步代天神行法，如呼风唤雨、驱鬼降魔、拘魂制魄、召神访仙、控制天帝百神，来为自己服务。道教有为的目的就是长生久视、肉体飞升、离尘世、列仙班，这就是道家要达到的“无为”。所以，道教所谓道即长生，即成仙，与道家的顺应自然支配，享用自然的消极态度并不相同。

因为道教的道是指天神意志，所以供奉的天神是代表道的三清和代表天的玉皇大帝。代表道的神即三清。三清之下，代表“帝”的形象是玉皇大帝，玉皇大帝代表天，象征行政统治者。三清是“象帝之先”，应在玉帝之上。按道家的记载，玉皇大帝统辖诸天，是行政的最高权力者。在玉皇大帝之下，有六天帝君及三十二天帝，都是按星宿排列的。六天帝是南极长生大帝、东极青华太乙救苦天尊、中宫紫微北极大帝、句陈星宫天皇大帝、后土皇地祇、东华木公青童道君^①。

道教主张天有三十六天，除大罗、清微、禹余、大赤这四天外，其余三十二天各有帝君管理。至于扶桑大帝及水府诸神、酆都大帝及所属诸神、日月及诸星宿、五岳及诸山神，都归玉皇大帝统辖。

^① 《上清灵宫大法》卷三十九。

这就是道的形象化，除三清代表“道”以外，大部分是把天上日月星辰加以神格化，这其实是由原始信仰沿革和观星术而来，后来才与道德经的教义结合在一起的。

把“道”神格化、形象化，是由《老子》“有物混成”章而来的。《云笈七签》发挥其义，认为元始天尊的形象就是道的化身。这是三清里的主神，亦即道教之“道”的代表。三清第二位太上道君。《云笈七签》卷二十六：“太上大道君者，盖二晨之精气，九庆之紫烟……三千七百年乃诞于西那天、鬱察山、浮罗岳、丹玄之阿，于是受籙紫星，受书玉虚，眺景‘上清’，位司高仙。”这是本纪比较简单地略纪诞生、受封司上清天的经过，实际上是列为“道”的第二个代表的形象，另一记载说他是元始天尊的化身。三清第三形象是太上老君，道教推为教祖，唐代尊为混元皇帝。《云笈七签》卷二十六说：“老君者，乃元气道真造化自然者也，强为之容，则老子也，以虚无为道，自然为性也。”“或玄冠素服，白马朱鬃……妙相不可具图，学上道之子，宜识真形，真形不测，但存此足以感会也。”这就是说道教图绘神像是体会道的奥义、体现道的精神，这就是道即神的意义，这就是道教之道。

《道藏源流考》解释道的意义说：“道者术也。”贾谊在《新书·道术》里说：“道者，所以接物也。其本谓之虚，其末谓之术。”以上说法皆有道理。各家对“道”按照自己的观点，分别作了不同的解释，认为道与术就是一种体用关系。如儒家的治术；道家的无为、清静、顺应自然；道教求长生的敬天事神，求仙治药，取得长生之术，都是以道为体，以术为用的。

而道教的道即神，道术即体现代行神的意志的方术。

道教是一种宗教信仰，认为天神主宰宇宙，安排祸福。所以，（1）有定命论的想法，唐代有《前定》，都是记载命由前定的事；（2）认为命虽前定，但是用各种方法窥测神意，趋吉避凶，或者挽回神意，扭转天心；（3）用种种仪式向神表示虔敬，求神仙降福免灾；（4）代表天神控制、支配自然；（5）对于求仙访道，认为长生可致，仙道可成，所以，法术很多。总之，是以有为手段达到无为目的的。

晋葛洪《神仙传·老子》认为一切道术，都是老子亲传，他说：“夫人受命自有神通远见者，禀气与常人不同，应为道主。故能为天神所济，众仙所从，辟恶治鬼，养性绝谷，变化厌胜，教戒役使鬼魅之法，凡九百三十卷，符书七十卷，皆老子《本纪中篇》所记者也，自有目录，其不在此数者，皆后之道士私所增益，非真文也。”道教行术，因奉老子为传道教主（三清中第三位）。道教所举道的意义，包括一切道术而言，在道藏三洞四辅十三部中，有神符、玉诀、赞颂、表奏、方法、众术等六部分都属道术方面。

但道教方术，首重师传，口口相传，不著文字，一切口诀，全凭记忆。盖道教在道术方面，不作宣传，拜师、收徒，非常慎重。道教称道、经、师为三宝。道师又有三种：经师（理论）、籍师（师徒传授关系）、度师（度化之师）。这都指出师传重要，而且在道术方面，常常单传一人，对道术的重视与其他宗教不同。而道家所谓“得道”，实指这种传授而言。至于那些广收徒众入教，或故作神奇，不过左道而已。

“道教”名称，来源虽早，但文献记载，汉代还只称宗教组织为道，例如太平道、黄老道、天师道等。《魏书》才出现“道教”这一名词。太上老君对寇谦之说：“汝宣吾《新科》，清整道教”。当时“佛教”已传入中国，初称浮屠道，南齐梁时儒释道已开始并崇了。时虽这三教并崇，但宗教组织仍用“道”的名称。隋唐以后，常称道教，也有称为道门、道派的。所以，

道与教在宗教组织方面为同义词，唐宋以后全真教、太一教，就都称教而不再称道了。这就是说道与教为同义语。

以上比较道家与道教对“道”一字的概念和意义，说明两家对道的定义并不相同。下面再从道教和道家两者的关系来谈谈道教的渊源和道家的区别。

从道教与道家的关系来看，道教是把中国古代信仰和民间风俗集中起来，逐步形成宗教组织，而不是以道家思想理论为基础而发展起来的，也不是道家的别派。我们探讨中国道教的起源约有下列三项。

(一) 古人崇拜自然，认为宇宙一切现象都有神灵主宰。如祀天仪式，《礼记》载周代以后稷配天。《周礼·春官·司服》说：“王之吉服，祀昊上帝，则服大服而冕。”此外如夏至之日祀地于方泽，秋分祭月，春分祭日。其他风雨雷电、山川江河，也都被认为有神灵在管理着。天上三十六天帝君、二十八宿，后来都成为道教的尊神。后来又创立了代表道的三清，称为天尊、道君、老君。

(二) 在古代，除对自然崇拜现象外，还相信人死灵魂在。传说三代祭祀鬼神都立“尸”。尸用生人上坐，认为死者依附“尸”来享受供品。《诗经·楚茨》“神具醉止，皇尸载起，鼓钟送尸，神保聿归”，就是送尸的歌辞。由于祭祀天地日月星辰和祭尸，便逐渐出现了专门事神和传达神意的巫覡，进一步发展到解梦、治病等方术。到了秦汉，巫覡与方士合流，后来成为道教基础的一部分。

(三) 战国以后，方士传播炼丹服药长生不死的思想。战国时期的燕齐滨临渤海，美丽、奇特、瑰丽的海景引起了人们对海上有神山、神山上有神仙的想象。当时的方士受了稷下学派道家“养生尽年”的思想的影响，进一步推想到神仙可以超脱自然，而必定有长生不死之药，且人们可以求得。战国七雄的统治者，穷奢极欲，只望长生不老，一些方士乘机迎合。齐国邹衍，更把这种思想造成阴阳消息五德终始的理论游说诸侯，受到敬重。齐威王、齐宣王之时，邹衍之徒论著五德终始之运。及秦并天下，齐人奏之，故始皇派人带着童男、童女入海求仙。汉武帝尊李少君，遣方士入海求蓬莱安期生之属。

以上先民敬天礼神、入海求仙等等，都是道教的起源。后来把东汉、三国、晋时期的金丹、仙药、黄白、吐纳收罗起来；把巫覡、医师的职务并入道教之中；将阴阳家、五行家、神仙家的理论，吸收为自己的教义；网罗一切民间信仰，在这些基础上，形成后来的道教规模，以后分为丹鼎派、符录派、占验派。

道家是在战国百家争鸣时形成的，他像提倡儒学思想的儒家、强本节用甘守辛苦的墨家一样，是一种传播学说的派别。而道教则是一种布道的组织。凡是宗教完成有四个要素：(1) 有号召力最强的教主；(2) 有可以取信的经典；(3) 有严密的组织；(4) 有完备的仪式。宗教是以神道设教宣传教义、吸收众徒，与道家以学说争鸣、以学术授徒的性质是截然不同的。虽然道家思想与道教形成不无影响，但并不是一脉相承，所以两者是不能相提并论的。

但为什么道教标榜道家理论、崇奉道家人物，致使许多人把两者混淆在一起呢？我们可以从道教发展及其形成过程中找出下列原因。

(一) 前汉统治者崇奉老子，引起民间注意。道家主要人物老子，生当春秋末期，针对当时周朝繁文缛节、口谈礼义心怀杀机等现象提出“自然”，针对强弱相欺提出“无为”。前汉灭

秦后，又经楚汉之争，全国统一后，需要一个安定局面，以便休养生息，同时巩固自己的统治，因而老子的“清静”“无为”政策受到统治者的重视。如萧何、曹参、汉文帝、窦太后、汉景帝尊奉黄老之学，皆有原因。因统治者的提倡，用黄老学说来安定人民，自然成了当时的风气。

(二) 后汉时期，农民起义者崇拜老子，道家人物逐渐成为旗帜。后汉桓、灵时期，连年动乱，民不聊生，统治者为了笼络人民，桓帝在宫里为老子设专祠，亲自祭奠。而起义者也用老子的旗帜，号召人民。如黄巾起义，张角自称大贤良师，奉事黄老道。四川张陵创五斗米道，陵死后，子张衡、孙张鲁三代修此法术。他们所用的经典，是教鬼卒（学徒）诵《老子》，但法术则是用方术的内炼外服的方法。这已初具了以方士丹鼎派为内容、以道家理论为外形的道教雏形，初步奠定了后世道教规模的基础。五斗米道虽口头上标榜老子，但没有尊奉为教主，只是以此作为号召而已。

(三) 东汉末，道教已具雏形，但不够完备，后来汉末魏伯阳的《参同契》、晋葛洪的《抱朴子》，只不过充实道教内容而已，并未促成宗教形式，完成者是寇谦之。

《魏书·释老志》说了一个太上老君授道寇谦之的故事。寇谦之编造的神话有下列三个要点：第一，太上老君亲来嵩山授予《云中音诵新科之诫》，又老君之玄孙李谱文来嵩山授《图录真经》。表明他的教义俱系老君亲传及老君玄孙所传，说明教义渊源，确定老君教祖地位。而这位太上老君，已经是神化的老子。他的经典，已不是道家的《老子五千文》，而是老子所赐的《云中音诵新科之诫》和老子玄孙李谱文所传的《图录真经》了。第二，他的天师之号，是老子亲授，确定自己是老子代言人的地位。他的方术已革新了张陵、张鲁男女合气之术，以服食闭炼为主，讲究销炼金丹云英八石玉浆之法及修身炼药长生之术。第三，他制定的仪式：坛位礼拜、衣冠仪式，各有差品，盖令男女立坛宇朝夕礼拜。

寇谦之的天师道，组织比以前更加完备，但所尊不是道家的老子而是太上老君。道教和道家没有一脉相承的关系，只是在汉末黄巾起义以后，被统治者利用而已。

(四) 唐朝在平定群雄之后，为了麻痹人民，防止反抗，欲假宗教以揽人心。唐高祖李渊确定老子李耳是皇室李氏的祖先，下诏在羊角山建立老子庙，并尊老子为太上玄元皇帝。到玄宗，道教更盛。《旧唐书·礼仪志》记载开元时，诏令各州置玄元皇帝庙一所，并置“崇玄学”，令生徒习《道德经》及《庄子》《列子》《文子》等。又天宝元年将玄元皇帝升入上圣，四配：庄子号南华真人，文子号通玄真人，列子号冲虚真人，庚桑子为洞虚真人。两京崇玄学各置博士、助教和学士等。这时道观林立。且令士庶人家家家购置《道德经》。

这样，到唐朝，道家的人物成为道教的偶像，道家的著作成为道教的经典。道教与道家融合成为一体，道教与道家并称，不再区分。

以上情况，说明道教是沿着统治阶级利用和民间借以组织反抗这两条线发展起来的。形成初期，汉朝统治者利用它来安定民心；张角、张梁等则利用它来组织反抗队伍。因老子的著作可以各取所需，老子的形象在西汉时已深入人心，逐渐神化，所以，都用他作为号召的旗帜。后来的统治者看到了利用这一点的价值，遂将老子由太上老君升为玄元皇帝、混元皇帝、大圣祖，将其著作升为《道德真经》《太上道德真经》，老子变成了道教的至高无上的神。而道教、道家也就混淆不清了。

南宋赵彦卫《云麓漫钞》对于道家与道教的分合过程的叙述分明，也很有见解。初本来是分，至魏谦之编造神话，始合为一。道教推崇老子，只是假其名以号召民众，实际上两者并不相同。而从南北朝以后，许多人误以为道教是继承道家学说，或误认为道教是道家的一个流派，以至两者混淆不清。

道教与道家界限混淆情况大致有这样几种：实质混淆，界限不清；概念不清；人为的混淆。

（一）实质混淆，界限不清。因为道教吸收改造了道家，所以在史籍里、在私人著作里、在学者讲学中，常常把两者相提并论冶为一炉，产生了实质混淆，界限不清的情况。这种情况有三种表现：（1）认为道家发展为道教。南宋儒家朱熹把道家学术方面的问题与道教巫覡法术问题合在一起加以攻击，且把道教的一些缺点和流弊都算在老子账上，给后来研究者以极大的影响。详情可见《朱子语类》一二五卷。（2）认为道家转变成为道教。如明王伟在《青岩丛录》里认为“道教本于清静无为，以无为为本，以无为而无不为为用”。其后经历了三变，一变而为方士，再变而为巫覡，更变为全真教正一教，总称为道家。这也是实质上分划不清的典型例证。（3）认为道教是道家的一个支派。1912年梁启超著《中国学术思想变迁之大势》一书，将中国学术思想变迁分为胚胎、全盛、儒学、老学、佛学、儒佛混合六个时代。梁氏所谓“老学”，实乃道家。而将道教视为道家的一个支流，也不恰当，没有把学术与宗教分开，因而将道教道家混为一谈。

（二）概念不清。有些著作认识到道教与道家两者并无传统和继承的关系，并不把两者相提并论，但在概念上仍称为道家，把道家这个大范围分成等次，而不是指出“家”和“教”这两个概念并不相同，也是造成混淆的原因。（1）道家三品说。梁刘勰“灭惑论”有道家三品说：“案道家三法，厥品有三：上标老子，次述神仙，下袭张陵。”^①刘勰对此三者进行了详尽的论述，但所说三品中的上品实际是道家，中、下品是道教。因为概念不清，所以仍然把两者混淆在一起。（2）道家分等说。宋马端临主张道家分五种等次：“按道家之术，杂而多端，先儒之论备矣。盖清一说也；炼养一说也；服食又一说也，符录又一说也；经典科录又一说也”^②。但他仍将道家道教混在一起，不能区别二者概念上的差异，所以仍然引起两者的混淆。

（三）人为的混淆。如：（1）伪河上公注《老子》。《神仙传》中河上公是汉时人，而现行《老子》河上公注，却是后人伪造的。马叙伦、胡哲敷先生均有是说。（2）唐升庄子、列子、文子、关尹子为四配，将四配著作改称为四经。（3）唐朝以《神仙传》，记载来作《史记》的注解。

道教因为要借助道家，崇奉老子为教祖，附和道家，人为地将道家、道教混淆起来。

关于两者区别的问题，我觉得清人方维甸《抱朴子·内篇序》中的见解非常公允。他详细透辟叙述了道家道教两者“名实交混”的过程以及分合之原因。虽然未用道教的名称，但所指“方士”“神仙家”“学仙者”实际都是道教的前身，因此阐明道教与道家关系及其区别，是至精之论。限于篇幅，恕不引述。

① 《弘明集》卷八。

② 《文献通考》卷二百二十五。

最后，对如何从实质上将道教与道家进行区别的这一问题谈几点个人不成熟的想法。首先，我们应该努力从实质上澄清。就是说，整个道教与整个老庄哲学本来是截然两回事，用比附的方法把道家纳入道教是极不恰当的。由于混淆，以至道教的许多问题算在老庄账上，而研究道家的也常常附会道教。更有甚者以道教教理来为《老子》《庄子》《列子》《关尹子》等书作注，与道教教义相合者则加以充分发挥，不合者则置而不论。如河上公注《老子》等。我们认为应该把思想学术方面的老庄哲学与神道设教的道教分清，使两者不相混淆。其次，编写一部系统的中国道教通史。至今为止，系统的中国道教史出版很少。许地山只出版过《道教前史》，重点在于道家的起源派别及发展。傅勤家的《中国道教史概论》，虽略提到老庄学说，但并未认为是道教渊源所自（与我们观点相同），遗憾的是未能进一步完成道教专史。日人小柳司气太《老子思想与道教》，材料比较丰富，但系论文性质而非通史规模。日人吉冈义丰毕生研究道教，惜《中国道教史》巨著未成而遽逝。近代日人富井康顺博士著有《道教之基础的研究》，颇多新解，可供参考。在日本研究道教的动向方面，有大渊忍尔《道教史之研究》、塚本善隆《魏书释老志之研究》等文章，皆可参考。只要一部科学的道教史问世，对于澄清道教和道家的关系，将起很大的作用。再次，必须严格使用道教与道家的名词，从概念上加以澄清。战国百家争鸣时，“道家”并未自称道家。到《史记》方出现“道家”一词。至于“道教”之称，则出现更晚，汉、三国、晋时都称为道，到《魏书·释老志》方才出现“道教”这一名词。道教正式称教，当在二教并立之时。因为在南北朝以前统称为道家，所以从使用上造成混淆的习惯，引起实质相混的结果。因此，使用名词时，须得严格区别，不再引起误会。

以上观点，是我的一偏之见，参考中外著作，和我看法相同的也有不少，因此把它提出来，供大家讨论。

邓球柏同志根据王沐同志的原稿缩写并有所改动

论道教的文化中介作用*

王 卫**

儒、释、道的融合，是中国文化史上的重要现象，它包含了中国传统文化自身的不断交融以及和外来文化的融会。值得我们加以注意的是：儒、释、道是经过相互纷争、相互论难、相互吸取而最终融合的。这个过程从汉代一直延续到宋明时期。但纷争最为激烈，并且一直贯穿全过程的是儒佛两家的纷争。这确实是一种严格意义上的异质文化的冲突和斗争。儒家讲的是入世主义，宣扬治平之道，重视的是现实社会的治理；而佛教企求无生永灭，追求虚无缥缈的彼岸世界，因而儒佛两家在根本理论上就发生了冲突。佛教自汉代传入中国，立即受到了儒家的抵制与排斥，佛教在中国的发展，始终伴随着与儒家的斗争。儒道之间也有斗争，道教追求长生不死成神仙，倡导出世精神，与儒也发生了冲突。但是由于道教毕竟是我国土生土长的宗教，它是在我国封建文化氛围中产生的，因此在道教教义中早就开始容纳了儒家的政治伦理学说，从而大大地调和了儒道两者之间的思想冲突。至于道佛之间，亦有冲突，但由于同为宗教，自有许多内在默契，纷争的性质与儒之间也有质的差别。从上述意义上可以说，传统文化的融合主要是解决儒释的融合问题。也正是基于此，传统的看法是儒家涵融佛道而起了决定作用。但笔者认为，若仅从文化融合的最终结果看，不能完全否认这种结论的合理性，因为传统文化确实是以儒家思想为核心的；但从文化融合得以发生、发展的条件，即文化融合的过程来看，道教的特殊作用则是不可替代的。因为儒释融合，需要添加一种媒介来进行转介和居间调节，这恰恰是靠了道教的文化中介作用才得以完成的。

一、从道教转介佛教使之世俗化、道教化的过程来认识道教的中介作用

佛教自汉代传入中国，首先依附道术而流传。汉代明帝刘庄、桓帝刘志、楚王刘英和襄楷等人，都认为佛教与黄老道是一致的。《后汉书·襄楷传》曰：“此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。”把清静、无为作为佛教道教共同教理。到了东晋，佛教仍然依附于老庄玄学，被称之为“佛玄”，只是到了南北朝，佛教才摆脱玄学势力，独立传播。这之后，道佛之

* 本文原载《哲学研究》1991年第4期，第59-68页。

** 王卫，大连理工大学社科系。

间亦有纷争，但佛道一家之专用始终不绝于耳。到了宋明理学出现，完成了儒、释、道的融合。

道教反为佛教使之世俗化、道教化。汉代翻译的《四十二章经》，是翻译最早的佛教经典，它以神仙方术理论来理解佛教经典，使它带上了汉代黄老道术的浓厚色彩。后人评述其与《太易》《老》《庄》相表里。到了公元647年，道士蔡子晃、成玄英奉李世民诏命，翻译《老子》为梵文，经佛教概念注释《老子》，这都是佛教通过道教而中国化的过程。

道佛结合亦是双向的，佛家也援道入佛。梁陈时候的慧思是天台宗的第二代祖师，就曾大量吸取神仙方术的思想，建立了他宗教体系。他还宣传道教的炼丹，他认为可借借道教的外丹力修养佛家的“内丹”。在他那里，佛道开始圆道了。即是说，佛教同样认为道教是自己在在中国栖息发展的集散地。

佛教与道教融合，亦是间接地向儒家靠拢，因为道教中早已渗入了儒家的一些思想。汉代道教建立时，正是儒家发展，佛教输入的时候。当时由于儒家的阴阳五行化和儒学经典的神秘化，特别是谶纬之学的盛行，儒、道之间开始相互吸引，相互结合。到魏晋南北朝时，道教依照儒家伦理礼法思想改造其不利于统治阶级的部分，成为士族化的道教。道教把孝顺父母，“忠事君师”作为“十善”的内容，认为：“臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺，内无二心，便可为善得种民矣。”^①这与儒家“五常”说教如出一辙，影响了后来的佛教授儒入佛而儒学化（这个问题容后面再加以叙述）。

在道教内部，一直没有间断融汇三家的尝试，诸如儒家原有“六情”的范畴。《白虎通义》载：“喜、怒、哀、乐、爱、恶叫六情。”佛教则有“六根”之说，即眼、耳、鼻、舌、心、意叫六根。道教受佛教的影响，以“六根”解释“六情”。认为：“眼见以色，耳以听声，鼻以闻香，舌以知味，身以觉触为知，心以知理为义”^②。再如在金、元两朝发展的全真道就是以道家的清静无为的思想为基础而糅合佛儒某一部分理论而建立的。道主王重阳以《道德经》《心经》教授门徒。他认为：“三教者，不离真道也。喻曰似一银树生三枝也。”^③又说，“少思寡欲”是道，可以通儒；“正心诚意”是儒，可以通佛。即援于道，既可通儒，亦可通佛，如此等等不一而足，道教的文化中介作用显而易见。

二、从“儒释调和”中发现和认识道教的文化中介作用

汉代后，与佛教相融汇的儒家，已非传统儒学，而是经董仲舒改造后的新儒学。它并非完全沿袭早期儒家孔子的学说，而是经过黄老道学这一环节，“托孔改制”而业。如董仲舒的“天人感应”的目的论和阴阳五行思想，可以从《吕氏春秋》中的“十二纪”中找到思想渊源，亦可以在《黄老帛书》的《十六经》中找到种子。董仲舒说：“有人君者，居天之位，行

① 《道藏·正一法文天师教戒科经》。

② 《道教义枢》卷四《六情义》引。

③ 《全真教祖碑》。

不教之言，寂而无声，静而无行。”^①主张“君王”“以无为为道，以不私为宝”^②。这些话与人们熟知的道家理论，俨然已是十分相近了。

笔者由此而认为，若没有黄老道学的渗入，传统儒学与佛教的对立便会尖锐些，“儒释调和”恐怕要更困难一些。

自中唐起，儒学内部已经发生了变革。啖助、赵匡、陆质的新“春秋”学派，空言说经，以经驳传，专以己意推断对人之意，这已在改变着汉儒谨守章句，专注家法的学风。韩愈、李翱这样的大儒，虽倡言反佛，但离心而言性^③，讲“复性”“心斋”，追求“动静皆离，寂然不动”的“至诚”^④，则提出了人性问题上的新见解。这种学风与学术思想上的变化，显然受到了佛教教义的启发和影响。值得注意的是，李翱以孔孟思想，结合佛教“佛性”而提出“性善情恶”论，其中认为修心养性达到“至诚”，这种纯然超脱境界，就能作到万物与我“休作与共”，这与庄子的“万物与我为一”观点相通。所以清阮元说：“唐李习之复性之学，杂于二氏（佛、老），不可不辩”。还说李“由庄入禅”^⑤，即是说儒由道而通佛。

佛教则步道教后尘，吸取儒家的各教学说，以使自己的思想与儒家思想相融合。隋朝天台宗创始人智凯在《修习止观坐禅法要》中，把忠孝尊长等儒家伦理与佛家的布施、持戒、供养三宝等同起来，从而把儒家思想纳入了佛家教义。尔后华严宗的宗密认为：佛且类五常之教，令教五戒^⑥，将佛教的“五戒”比附儒家的“五常”道德观念。这些与前面论述过的道教授儒人道而世俗化倾向很相像。到唐中宗后，佛教神清（约早于韩愈），以儒释佛典，他说：“释家以因果，老氏以虚无，仲尼以礼乐……各适当时之器，相资为美。”^⑦华严宗的圆觉认为“佛教儒教为诱物之始，儒老借佛教为成物之始”，“策励万物，惩恶劝善，同归于治，则三教皆可遵行”^⑧。在佛家援引儒学时，始终也没有离开道教的中介作用。

到宋明理学的出现，儒、释、道三教合一。从这种文化融合的成果上，仍然能看到道教的文化中介作用。理学的创始人周敦颐沿着李翱开辟的思想路线，融合佛、道思想，建立了一套新的儒家唯心主义体系。他撰写的《太极图说》，就是融合佛、道的代表作。其主旨是在“推明天地万物之源”^⑨，即以之探讨宇宙的本源和发展过程的。但过去儒家所重视的，只是“序君臣父子之礼、列夫妇长幼之别”^⑩，而对宇宙的本源如何发展，不甚关心，因而非常缺乏关于自然观、宇宙观方面的内容；在这方面，恰巧佛道两家都有很丰富的思想资料。《图说》不仅在思想概念方面源于佛道，而且在写作形式上也本佛道经书，主要是以道教《无极先天之图》后之《说》为其蓝本。它以道教为中介，阐述了无极、太极、性命、主静等学说，较好地完成

① 《春秋繁露·保位权》。

② 《春秋繁露·离合根》。

③ 参见《原性》，《韩昌黎全集》卷一。

④ 《复性书》，《李文公集》卷三。

⑤ 《性命古训》，《经宝一集》卷十、续集卷三。

⑥ 宗密：《孟兰盆疏序》。

⑦ 《圣人生第二》，《壮上录》卷一。

⑧ 均引自《原人论序》，《正大藏》卷四十五。

⑨ 顾宪成：《语录》，《周子全书》卷六。

⑩ 司马谈：《论六家之要旨》，《史记》卷一百三十。

好儒释道的融合。这对以后的程朱理学有很大影响，程朱理学也正是这样较多地借助了道教思想以完成儒释调和的。

三、道教文化中介作用形成的因素

(一) 道教与儒、释两家均有一种特殊的内在联系。

儒家在价值观和行为结构上的一个重要特点是“有为”，道家正好是对儒家“有为”的否定——“无为”。儒家主张大一统的大国统治，而道家则持反社会进化的观点，主张小国寡民。儒家主张积极干预世事，而道家主张听任其自然。可见儒道两家在感情色彩、处世态度上恰恰相反，但在思想方法上却有相通之处。如果我们仔细考察就会发现，儒道之间有一种很独特的联系，它们行为结构和价值观念不是一般的不同，而是存在着一种相反又相通的关系，儒家讲得稍消极一点的东西正好和道家的相接近，可以互为补充而求得共存，并且这种互补更有利于思想体系的完备。我国古代历来有“出则仕，归则隐”之说，仕则宏儒，隐则宣道。并且还可以在儒而言道，在道而言儒。所谓明儒暗道，正是儒生具有的双重人格。即使帝王运用儒家学说大一统以治天下，也会兼济道家清静无为的思想，采取与民休息的政策。这些都说明了儒道之间的相互吸引和内在联系。

道与佛，各自的主张不尽相同。佛教以有生为空幻，主张“无生”，道教以吾我为真实，主张“无死”。然而，由于同是一种宗教唯心主义的妄想，所以是“在名则反，在实则合”。只是有高下精细之分。

佛教与道教有很多地方很相似：道家讲“无为”“超脱尘世”，佛学讲“性空”“觉悟”，两者都沉醉于玄机妙理。僧道对世事的看法很有相同之处，往往都以逍遥放达，超离尘世相标榜。如魏晋时，精通道家思想的名士握三玄发挥玄学，名僧亦可以三玄来解释佛经。东晋孙绰做《道贤论》，以七名僧与竹林七贤相比拟。许多名僧都精典老庄之学，如慧观注《法华经》，探究“老庄”，慧远“博综之经，尤善庄老”，竺道潜“优游讲学三址余载，或畅方等，或解老庄”。中国不少知识分子以道教为桥梁，过渡到佛家境界，顿悟了佛义后，又反过来解庄问儒。

道佛互补则使理论更为完备。由于道教要求成仙，这当然是根本做不到的，然而由此注意了对人的身体和精神功能的修炼和保养，如气功、丹药的制作等，即“物理”“生理”等知识的探究；佛教要求成佛，这当然也是不能达到的，然而由此注意了对心理活动的分析和认识过程的研究。可谓一外一仙，一显一隐，相映成辉。

(二) 道教之所以发挥了中介作用，是文化融合的内在逻辑要求。

这可以从哲学思想发展的线索来看。儒家在《易传》中提出“道”和“器”这对范畴。两汉时哲学思想虽有发展，但似乎没有提出新的有影响的范畴。这说明儒家哲学思想较为空泛。魏晋玄学主三玄《老子》《庄子》《周易》，而使道家系统的思想和儒家的《周易》系统的思想逐渐结合，而实是以老庄思想为骨架建立了关于宇宙本原问题的本体论。这是儒学的老庄化，亦是中国思想容量和水平的提高。这时，传入中国的佛教主要是大乘般若空宗的学说，在哲学思想上超过中国原有文化水平。魏晋玄学从王弼、何晏“以无为本”的“贵无”思想，发

展到郭象“万物自生”的“崇有”思想，而后有东晋张湛“忽尔而自生，则本同于无”的思想，接着发展下来的就是“非有非无”的思想，即根据般若空宗学说而有的“不真空义”。使魏晋玄学成为王弼——郭象——僧肇这样一个发展的圆圈。“佛玄”也就浑然而成。我们看到了道教作为文化中介其逻辑次序和历史契机的一致性。这也表明中介所表现的这种间接联系不是外在的，偶然的，这是系统内部本身就孕育着和潜含的。“佛玄”最后是被打破了，但认识上的这种逻辑要求和契机依然存在，整个文化的融合过程正是这样不断地演化着的。

（三）道教本身具有很强的涵融性和文化渗透功能，即具有一种文化的融合机制。

道教以道家学说为理论基础而拓展生成。道家学说本身，就是一个经过中国文化自身融合而形成的体系。司马谈在《论六家要旨》中认为，阴阳、儒、墨、名、法五家理论各有长短优劣，唯独道家能兼各家之长而避其短。后人亦有许多类似的评价。鲁迅有“中国根柢全在道教”^①的说法。吕思勉在《先秦学术概论》中指出：“道家之学，实为诸家之纲领，诸家皆于明一节之用，道家则总揽其全，诸家皆其胜，而道家则其体”^②。这个评价是较为中肯的。笔者认为道教具有这样的文化底蕴和结构框架，会有一种很强的文化选择功能和融合功能，从根本上说不会形成完全封闭体系，所以它去沟融其他文化，不完全来自外冲击，而有内在需求和可能性。

此外，佛教传入时，道教初建，它在理论、体制上都不完备。道教由于道家开了杂糅百家之先河，又不像儒家那样以很高的文化势能和较为完备的体制，而具有很大的文化保守性，拒绝文化选择的创造性尝试。因此，道教也不像儒家那样会因为援引他说而有内疚的心理。这就使他转介佛教有很大的余地，甚至许多道教经典都是直接在佛教经典的影响下而形成的。如道教的《洞玄灵室太上直上问疾经》，就导源于佛教的《法华经》，《太上灵宝元阳妙经》采自佛教《涅槃经》而成。道教还把佛教的佛性论为改为道性说，佛教天台宗讲无情有性，道教也讲草木道性等等。正由于道教具有了这样的文化融合机制，所以能够成为三教融合的媒介。

① 《鲁迅全集》卷十一，第353页。

② 《先秦学术概论》，第27页。

道家、道教缘起说*

胡孚琛**

过去人们对儒家的思想研究较多，对道家和道教文化重视不够。因此，重新认识道家和道教在传统思想文化中的地位，追溯它们产生的文化渊源，理清它们形成和演变的脉络，是重要的学术研究课题。

一、老子《道德经》溯源

要考察道家的文化渊源，必须先考察《老子》一书的思想来源。老子道家学说如此博大精深，不会突然产生，必有其思想前驱。如果以《老子》问世为道家学派创立之始，则其前驱的思想，便是原始道家思想。老子为春秋时人，和孔丘并世且较孔丘年长，他著的《老子》为我国阐述道家哲学最早的私人著述。《庄子·天下》云：“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居。古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之。”“关尹、老聃乎，古之博大真人哉！”可知老子之学来自“古之道术”，他是精通古籍明于史事的伟大哲人。《老子》一书本身就有不少引用前人的语句。例如：

用兵有言：吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺。^①

古之所谓曲则全者，岂虚言哉！^②

古之善为道者，微妙玄通，深不可识。^③

古之所以贵此道者何？不曰：求以得，有罪以免邪？故为天下贵。^④

故圣人云：我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。^⑤

是以圣人云：受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王。^⑥

* 本文原载《哲学研究》1991年第4期，第59-68页。

** 胡孚琛，中国社会科学院哲学研究所。

① 《老子》第六十九章。

② 《老子》第二十二章。

③ 《老子》第十五章。

④ 《老子》第六十二章。

⑤ 《老子》第五十七章。

⑥ 《老子》第七十八章。

《汉书·艺文志·道家类》在《老子》书前，录有《伊尹》《太公》《辛甲》《鬻子》诸书，是汉人亦认为在老聃之前，早有原始道家思想存在。《老子》书中亦透露其学源自古代“圣人”。综观《老子》全书八十一章，有二十二章，凡二十六句提到古之“圣人”。老聃主张“绝圣弃智”，他所颂扬的“圣人”，必不是宣扬礼教治国的儒家圣人，而是有原始道家思想的古代圣人。这种“圣人”是有治国经验的“社稷主”“天下王”，实则是古代原始社会的部落酋长。原始道家思想来自于遥远的古代原始社会祖祖辈辈流传下来的从政、立身、处事的经验和习俗，早已积淀在原始宗教文化传统之中，我国史书记载的古帝王，都曾继承过这种原始道家思想的传统。《吕氏春秋·制乐》云：“汤退卜者曰：‘吾闻祥者，福之先者也；见祥而为不善，则福不至。妖者，祸之先者也；见妖而为善，则祸不至。故祸兮福之所倚，福兮祸之所伏，圣人所独见，众人焉知其极！’”显然商汤的这种原始道家思想亦为《老子》所本。查三代以来的古文献，都含有原始道家思想的资料，载于史册的古帝王，几乎都带有原始道家思想。例如《书经》中有描述古帝王“允恭克让”“直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲”等句子，《诗经》中也可以找到原始道家思想的例句。如《考槃》《十亩之间》《衡门》《蟋蟀》篇皆抒发了隐退知足、自得其乐的心情。《吕氏春秋·行论》云：“诗曰：‘将欲毁之，必先累之；将欲踣之，必高举之。’其此之谓乎？”显然这段佚诗亦为《老子》所取，《老子》书中的许多话也很像流传下来的古诗。古帝王大禹治水用疏导的方法顺应水性，商汤为政“抚民以宽”，皆可看作以原始道家思想治国的例证。尧舜之禅让，乃至古代部落酋长的选举制，亦可视为老子“功成身退，天之道”的思想来源。我国古代社会含有原始道家思想的史料如此丰富，周朝守藏室的古代思想史料当比现在更多，这些史料便是《老子》一书的思想来源。

三代以来的天子或诸侯，实际上都是世袭的部族酋长，天子是这些酋长的领袖。老子以前的原始道家思想，就是由这些部族酋长（古帝王）当作政治经验世代承传下来的。我们沿着三代的古帝王再往上追溯，原始道家的文化传统越来越浓，到了传说中伏羲、神农、黄帝的时代，便是原始道家思想开宗立基的时候。伏羲、神农、黄帝都是原始社会的部族酋长，他们被后世的道家和道教奉为始祖，成了道教神话的中心人物，显然是因为道家和道教的文化渊源同那个时代的社会有某种联系。老子也早指明道家的传统，渊源甚古，他说：“执古之道，以御今之有，能知古始，是谓道纪。”^①所谓“古始”，实为中国古代文明之始。而我们知道，中华民族的古老文明，是以传说的女媧、伏羲时代母系氏族社会的原始宗教为起点的。

母系氏族社会，以老祖母为部落酋长，部族成员皆其子孙，以血缘纽带联系在一起，其治理部族的政治传统自然以慈爱后辈，少欲不争，忠信朴素，贵阴尚柔，无为自然的方式为主，不可能像父系祖先那样严刑峻法、繁文缛节，更用不着以维护父权的原始儒家伦理束缚部众。《庄子·盗跖》篇所谓：“神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也。”这就是道家眼里的母系氏族社会传统，也是道家的社会理想。这样看来，《老子》讲的“其政闷闷，其民淳淳”“治大国若烹小鲜”“一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先”等政治原则和原始社会母系氏族部落的实际情况、政治传统丝毫不差，而和后来的父权专制社会判然有别。老子描述过他所理想的社会图景：“小

^① 《老子》第十四章。

国寡民。使有什佰之器而不用；使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之，虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。”^① 这种描述和母系氏族部落的社会现实若合符节。民族学的资料证明，母系部落确实是“邻国相望”“不相往来”的社会。世界上也只有原始部族社会符合老子的这种描述，不过这种社会尚处于野蛮时代，原始人的生活绝没有传说的那么美好罢了！这样，我们便解开了老子思想的来源之谜。老子道家之学渊源于原始社会母系氏族酋长的政治经验和习俗，这种习俗延续数千年形成传统，通过古代的原始宗教文化被伏羲、女娲、神农、黄帝等传说的古帝王所接受。

三代以来的原始宗教文化，实际上是一种巫史文化，当时政教合一，巫史不分，国君既为原始宗教的教主，史官则为这种巫史文化的承担者。周代官师合一，学在官府，典籍皆由史官掌握，按当时的世官制度，老聃既为周守藏室之史，则世代掌学库之管钥，他将古代帝王的政治经验和母系氏族原始宗教文化的传统继承下来，著成道家经典著作，当是情理之中的事。因而《汉书·艺文志》说：“道家者流，盖出于史官。历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”原始宗教文化乃史官世代相承的学问，他们多读古籍，明史事，故将原始宗教文化中秉要执本、清虚自守、卑弱自持的思想看作先王的存亡祸福之道。由此看来：道家思想来源于伏羲、黄帝时代的原始宗教文化，殆无疑义。

二、母系氏族社会的原始宗教是道家和道教的文化渊源

关于母系氏族公社原始宗教文化的实况，可以从古代神话传说和考古资料中去探寻。中国上古各大部族都是由母系氏族发展来的，因而都有自己的女始祖。《帝王世纪》说炎帝（神农氏）族的始祖女登遇龙感生炎帝；《竹书纪年》讲黄帝族的始祖附宝见电光感生黄帝；尧族的始祖庆都遇龙感生尧；舜族的始祖握登见虹而生舜，这些曾取得领袖地位的大部族原来也都是只知其母不知其父的。这种没有三纲六纪的母系氏族公社时期，便是道家称颂的那种自然无为的至德之世。中国最初的原始宗教，是随着母系氏族社会的形成自发产生的，但它产生后就变成整个氏族的集体信仰。违反宗教就意味着脱离氏族，而脱离氏族是没法生存的，于是原始宗教渗透到氏族生活的各个方面。自然崇拜、图腾崇拜、天神崇拜、祖先崇拜是原始宗教的主要内容，但对母系氏族社会来说，最有特色的还是女性崇拜（包括女始祖崇拜、女阴崇拜等）。女性崇拜的思想也成为道家和道教的文化渊源。

我国考古发现仰韶文化的遗存，正是母系氏族社会的全盛时期。陕西华阴横陈村墓地的二次集体葬，坟墓的遗骨完全按同女始祖关系的远近有秩序的排列，显然是当时存在女始祖崇拜的反映^②。辽宁牛河梁红山文化遗存发现大规模的女神庙，中有陶塑女神像，亦是新石器时代母系氏族公社女性崇拜的遗迹^③。据民族学调查，保留着母系制遗俗的云南永宁纳西族，仍然

① 《老子》第八十章。

② 参见《陕西华阴横陈村发掘简报》，载《考古》1960年第9期。

③ 参见《辽宁牛河梁红山文化“女神庙”与积石冢发掘简报》，载《文物》1986年第8期。

可以发现女祖先崇拜的风俗^①。至于女阴崇拜的遗迹，在我国云南等少数民族地区更为多见。其实中国历史上女娲氏补天造人的传说，也是女阴自然功能的神化，本身就是古代女性崇拜的反映。中国之女仙见于记载者，以西王母最早，她大概是三代以来世袭的母系氏族原始宗教领袖，《归藏》易、《竹书纪年》《山海经》《穆天子传》《汉武帝内传》均有记载。在母系氏族社会里，人们已有以雌雄辨别事物的习惯。原始宗教的女性崇拜，又使人们养成尊重女性的阴柔、守雌、好静、谦下等品质的传统，贵阴贵柔的道家哲学显然是对这一传统的哲学抽象。《老子》书中屡有“母”字，他称“道”“可以为天下母”^②，又比之为女阴（“玄牝之门”）和女性生殖神（“谷神”），即是女性崇拜的原始宗教遗意。道教中女性崇拜的遗迹就更多了。《墉城集仙录》《历世真仙体道通鉴后集》等仙传都有庞大的女仙谱系，在儒家男权中心主义的时代，道教中有那么多女仙和赞美女仙的描述，女性成仙不受歧视，都可看作道教中遗存有女性崇拜观念的例子。道教“世以西王母为女仙之宗”^③，《汉武帝内传》有汉武帝向西王母及众女仙叩头求教的故事，竟以女仙压倒作为父权代表的皇帝。《列仙全传》记晋代刘纲和樊云翘夫妻共同修仙，而樊夫人的仙术招招超过刘纲，这又是以女仙压倒男仙。《竹书纪年》及《穆天子传》记述周穆王见西王母，《遁甲经》讲九天玄女教黄帝遁甲秘术战胜蚩尤，都是对女性的歌颂。《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》云：“凡有道之士用阴，无道之士用阳。阳则可测，阴则不可穷也。”可知道教也同道家一样，将贵阴贵柔的思想贯穿到整个教理中去。

中国的传统文化是由中华各民族共同创造的，少数民族文化是研究中国远古文化的活标本，少数民族地区的社会历史调查是研究中国文明史的一条途径。我在搜寻史料中发现云南地区有不少值得研究的古史之谜，道教中的昆仑山神话和《山海经》中西王母的仙乡也可以在云南找到根据。据民族学家刘尧汉教授对云南哀牢山彝族遗俗的实地调查资料分析，彝族的祖先是羌戎，属于以母虎为图腾的伏羲氏部落。彝族文化流行葫芦崇拜、贵左尚黑，有“人从水出”的传说。彝族遗存的十月历法本是中国原始社会的历法，夏代尚实行，至商代而改变。《诗·小雅·十月之交》《管子·幼官篇》和《夏小正》还有这种古老的十月历法的记载。夏族亦是羌戎，其祖庙称“玄堂”（黑堂），《礼记·檀弓上》云：“夏后氏尚黑，大事敛用昏，戎事乘骊（黑马），牲用玄。”老子哲学继承了贵左尚玄的传统，他说：“玄之又玄，众妙之门。”^④“知其白，守其黑，为天下式。”^⑤母系氏族社会先民的十月太阳历，其阴阳（雌雄、牝牡）在自然界的规律，也由《老子》一书作了哲学概括，并为阴阳家、五行家所本。因之刘尧汉教授得出结论：彝族现存的祖灵葫芦和虎宇宙观是远古伏羲氏部落的自然崇拜和图腾信仰，即其原始宗教。它可称为羲、炎、黄时代的原始宗教，后被阴阳家、道家、道教继承。此原始宗教经夏、商、周迄秦汉流落民间，春秋时，经老子抽象为道家哲学体系。庄子继续吸收民间资料完善它。后汉时张陵等又将道家和流传在民间的原始宗教杂糅为道教^⑥。看来，道家

① 参见严汝娴、宋光麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社1983年版。

② 第二十五章。

③ 《陔余丛考》卷三十四。

④ 《老子》第十章。

⑤ 《老子》第二十八章。

⑥ 参见刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，云南人民出版社1985年版。

和道教继承了母系氏族社会原始宗教的传统，当是符合历史事实的。

我们关于道家和道教渊源于母系氏族原始宗教的结论，闻一多先生也有过猜测。他说：“我常疑心这哲学或玄学的道家思想必有一个前身，而这个前身很可能是某种富有神秘思想的原始宗教，或更具体点讲，一种巫教。这种宗教，在基本性质上恐怕与后来的道教无大差别，虽则在形式上与组织上尽可截然不同。”^①人们知道，原始宗教是人们形成灵魂观念之后才产生的。母系氏族原始宗教有追求灵魂解脱的观念，在丧葬风俗上行天葬、火葬或薄葬。盖因母系氏族公社之初，部族生活能力甚低，氏族成员在生存斗争中大批死伤是常有的事，其尸体或暴诸野为鸟兽所食，或用土掩埋，或弃之于水，或用火烧掉，尚无条件举行后世那样的厚葬。葬礼无疑是原始宗教中最重要的宗教仪式之一，这种天葬、土葬、水葬、火葬的习俗也会作为一种宗教信仰流传下来。春秋战国时期，在燕齐、邹鲁、三晋、巴蜀、荆楚、吴越六大文化域中，以居住在燕齐、荆楚、吴越、巴蜀的羌戎等夷族保留母系氏族原始宗教遗俗较多，方士和巫覡较为活跃，道家、神仙家、阴阳家和道教便首先在这些地区兴起。《吕氏春秋·义赏》云：“氏、羌之民，其虏也，不忧其系累，而忧其死不焚也。”可知羌戎原有火葬之俗。《释名·释长幼》云：“仙，迁也，迁入山也。”迁字原为升迁之意，尸体火化灵魂升迁到山上，谓之能“登假”，便是神仙，后世道教中的尸解之术当承其遗意。姜姓的齐人本出羌戎，内迁后受内地部族影响，由悖谬人性的灵魂解脱观念变为追求顺应人情的肉身永生观念，火葬改为薄葬，燕齐遂成为神仙思想的策源地。这些地区的原始宗教传统也为后世道教的滋生准备了条件。

母系氏族社会的原始宗教，在中原华夏民族中随着父权上升，不断演变。夏族也是迁往中原的羌戎，故夏代虽然父权世袭制确立，但其宗教中母系氏族的遗俗尚较多。夏族风俗质朴节俭，仁慈忠信，其尚黑、尚左、尚俭、尚慈的宗教思想为后来的道家、墨家哲学所本。《尸子》云：“禹之葬法，死于陵者丧于陵，死于泽者丧于泽，桐棺三寸，制丧三日。”^②墨子尊大禹，行夏道，以自苦为极，故亦倡节丧之说。夏代原始宗教的典籍《连山》易，亦为墨派继承。殷商部族的原始宗教信鬼重祭，其民好猎尚武，制度先罚后赏，荀子有“刑名从商”^③之说，当为法家传统的滥觞。然其治国行伊尹之术，原始宗教典籍中有《归藏》易，原始道家思想仍有很大影响。殷周之际，中国社会由宗法奴隶制转入封建领主农奴制，原始宗教遂发生了彻底的革命。《礼记·郊特牲》云：“万物本乎天，人本乎祖。”周族将父系祖先捧上了天，和天神配祀，形成了一套敬天崇祖、重祭厚葬的礼教，奠定了家长制的父权宗法政治文化传统。王国维先生说：“中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际。”“周之制度典礼乃道德之器械，而尊尊、亲亲、贤贤、男女有别四者之结体也。”^④周代这种政教合一的原始宗教——礼教，为后世儒家学派所继承。礼教成为国家宗教占据统治地位后，传统的母系氏族巫教便流于“四夷”和民间。尔后道家、神仙家、阴阳五行家和墨家皆盛于齐，他们不重祭祀，提倡薄葬，主张反朴归真，回归大自然，这和邹鲁的儒家主张厚葬久葬，想让死去的祖先像活人一样永远享用祭品的主张形成尖锐对立，皆是由于继承了不同的原始宗教传统的缘故。母系氏族巫教作为一种先出

① 《闻一多全集》第1册，开明书店1948年版，第143页。

② 《太平御览》卷五百五十五引。

③ 《正名》。

④ 《观堂集林·殷周制度论》。

的传统宗教，在周代礼教兴起后也不可能被中断，而是仍然积淀在周文化中。例如周代保存的原始宗教典籍《易经》，虽然比《归藏》易受礼教影响较深，但仍然积淀着母系氏族原始宗教传统，其中也有原始道家思想。《易经》在没有卦辞之前，仅以阴阳二爻示阴阳、消息、奇偶相反相成之象，这和《老子》一书专明阴阳、消息、相反相成之理一致。《易经》由天道及于人事，也和道家究天人之际的传统相合。《易经》中的卦辞、爻辞和《易传》中，原始道家思想亦俯拾皆是，因而《汉书·艺文志》也称道家为“《易》之嗛嗛，一谦而四益，此其所长也”。实际上，周代的原始宗教也是一种巫教，其形式大约类似于东方民族遗存的萨满教，而这种萨满教类型的国家宗教本质上是历史上各种氏族巫教的一次综合。后来经过春秋战国时期理性主义和人文思潮的洗礼，儒家、道家及诸子学派遂从原始宗教的巫史文化中脱胎而出，占据主导地位，巫祝反而从高层跌落下来，流入“四夷”和民间，直到汉代才被重新收容到道教的大葫芦中。从母系氏族的原始宗教，到周代以礼教为主的巫史文化，再到东汉时期的道教，原始宗教经过了一个正、反、合的发展过程。这使人感到萨满教貌似初始形态的道教，而道教实质上是中国传统的原始宗教文化在高层次上的一次新的综合。

三、道家的形成和发展

早在西周初年，周武王以太公望吕尚为师，以周公旦为辅，太公望吕尚和周公旦同为历史上著名政治家，却代表了原始宗教的两种倾向。吕尚乃姜姓部族的首领，姜族和周族（姬姓）世为婚姻，姜太公先佐文王，后为武王师，平定天下，因功封于齐。“太公至国修政，因其俗，简其礼，通商工之业，便渔盐之利，而人民多归齐，齐乃为大国。”^①姜太公这条简政从俗，注重功利和效益，尊贤尚功的政治路线和顺应民间巫教的宗教政策，孕育着后世道家、墨家、法家、兵家等学说和神仙方士活跃的种子。而周公旦之子伯禽治鲁却执行了一条以维系父权家长制和宗法血缘关系纽带为特征的“亲亲尚恩”的政治路线，采取“变其俗，革其礼丧”的宗教政策。他在鲁国推行周公旦制定的国家宗教礼教，行三年之丧，严上下之序，建立了一个以家为国，拘守官僚程序的政治体制。太公望治齐和伯禽治鲁的两条政治和思想路线，影响到尔后三千余年中华民族传统文化中道家和儒家两大干流的特征。《汉书·艺文志》述道家将太公望的书置于《老子》之前，将姜太公视为道家的先驱。

周代巫史文化的史官之学早已埋下了后来诸子百家之学的种子，然而百家之学是在春秋战国这一特定历史时期才出现的。那时介于贵族和庶民之间的“士”阶层迅速扩大，进而从原来的封建身份中解放出来，形成了最初的知识分子阶层，成了中国传统文化的载体。随着社会历史进程中理性主义和人文思潮的兴起，新出现的知识分子阶层对传统的原始宗教巫史文化进行理性的再认识，从而将传统文化沿着理性的路推向哲学的高层次，发生了“哲学的突破”^②。所谓“哲学的突破”就是先秦诸子对周代史官之学的突破，他们的理性主义和人文思潮对原始

① 《史记·齐太公世家》。

② 余英时采纳美国社会学家帕森思提出的“哲学的突破”的理论，来说明春秋战国时诸子之学（余英时：《士与中国文化》，第91页），本文亦采用这一思想。

宗教观念进行了巨大的冲击，从而改变了旧传统，形成了新的思想形态。当时影响最大的道、儒、墨三家首先对传统的礼教进行突破，其突破方式却各不相同。道家对礼教采取了“超越”的方式，即首先用更古老的母系氏族原始宗教传统超越后起的父权宗法礼教，断定礼教的产生是社会和人性堕落的结果，进而又将古老的母系氏族原始宗教沿着理性的路上升到哲学的层次，提出“道”的范畴并建立了一套宇宙论、本体论、认识论、辩证思维的形而上学体系。儒家则顺应理性和人文主义的潮流以温和的“维新”方式继承了父权宗法礼教的框架并从内部加以改造，补充进仁学的内容，使仁和礼的体系焕然一新。墨家以人文主义思想对夏代的原始宗教传统进行了改造，同时还想变革周代父权社会的礼教传统，他们的学说“不与先王同，毁古之礼乐”^①，即是对传统的宗法礼教采取了激烈的否定方式。墨家和道家相比，二者在对待母系氏族宗教传统上有相似性，但道家重哲学和理想，墨家重科学和现实；道家否定礼教但不触动它，以超越的态度寻求自己的方外世界；墨家否定礼教却要变革它，甚至同继承和改造礼教的儒家学派对立。道家专于超世；儒家专于经世；墨家专于革世。然而家长制的宗法封建社会在中国确立之后，历代帝王都把敬天法祖的宗法礼教当作国家宗教，儒家学说成为占统治地位的意识形态。道家学派承认这种现实并且超越它，为受压抑的士阶层提供了洁身自处的精神寄托乃至应帝王的哲理和权谋，统治者也以儒守成，以道达变，因而道儒两家互抗互补，流传不息。仅有墨家学派和礼教发生正面冲突，最后终于衰竭不传。

《老子》一书的问世标志着道家学派的形成。《汉书·艺文志》载道书37家，993篇，可见先秦的道家学派是很庞大的。从道书的作者看，齐人和楚人最多，次则是吴越和巴蜀。燕齐和荆楚乃至吴越、巴蜀正是道家学派活跃的地方。先秦时期渊源于母系氏族原始宗教传统的学派除道家、墨家外，尚有阴阳家、数术家（包括天文家、历谱家、五行家、蓍龟家、杂占家、形法家）、方技家（含医经家、经方家、房中家、神仙家）。《汉书·邹阳传》讲“邹鲁守经学，齐楚多辩知”，反映了齐楚蜀越文化中道家和阴阳、术数、方技、神仙诸学派甚活跃，和邹鲁学风不同。仅就道家而论，南北学风也不同，北方道家尊黄帝，重治道，讲仁义，称黄老；南方道家师老子，倡玄虚，废仁义，称老庄。老子而后，北方道家有杨朱学派兴起，南方道家则有列子的学说流行。

杨朱^②约和墨翟同时或稍前，《孟子》《庄子》《韩非子》皆将杨墨并提而先杨后墨，《庄子》和《列子》则称杨朱为老聃弟子。《吕氏春秋·不二》云：“阳生贵己。”《淮南子·汜论》说：“全性保真，不以物累形，杨子之所立也。”揆诸史料，可知杨朱之学，用于治身，则以重己全生为要；用以治国，则静身以待而行自然之治，为无损无益之政。盖杨朱学派以为贵己则重生，重生则轻利，对身则任性纵情全生远害，对国则循世因俗民将自治。如果拔毛以利天下，则违背了因循无为原则，行扰民之政，反而害天下，故杨朱不为拔毛之事。杨朱学派的学者还有詹何^③、华子^④、它嚣、魏牟^⑤等。杨朱学派的学说后来演化为田骈、慎到等的黄老之

① 《庄子·天下》。

② 《庄子》称阳子。

③ 《吕氏春秋·执一》詹子答楚王：“何闻为身，不闻为国。”

④ 《吕氏春秋·贵生》：“子华子曰：全生为上，亏生次之，死次之，迫生为下。”

⑤ 《荀子·非十二子》云：“纵性情，安恣睢，禽兽行，不足以合文通治，是它嚣、魏牟也。”

术，而其全生养年之道，又为后来燕齐神仙方士和道教哲学所本。

《吕氏春秋·不二》云：“关尹贵清，列子贵虚。”关尹为老聃弟子，列御寇又就学于关尹^①。《汉书·艺文志》论道家“及其放者为之，则绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚，可以为治”，便是指关尹、列子学派，他们显然和北方道家不同。《庄子·列御寇》云：“巧者劳而智者忧，无能者无所求，饱食而遨游，泛若不系之舟，虚而遨游者也。”这段话是对列子贵虚之义的阐述。盖列子之学开庄学风气之先河，为南方道家的先驱。

春秋至战国初，周代史官之学分为百家学，诸子蜂起，各立异说。至战国中后期，诸子之学又出现了相互吸收和综合的趋势，《荀子·非十二子》和《庄子·天下篇》就是站在自己学派立场上批评、综合其他学派的作品。南北道家学派亦试图将各家学术综合在道家的旗帜下，汲取诸子百家之长，争取传统文化的中心地位。战国以来，道家学派在发展过程中以道家学说统摄诸子之学，进行了四次大综合。

以道家为宗的第一次学术大综合，发生在齐国的稷下学宫。那时，中国知识分子第一次凭学术（关于某种道的学说）在国家取得社会地位，不做官吏而享受大夫的待遇，以学者身份议政并从事教育和学术研究。“慎到，赵人。田骈、接子，齐人。环渊，楚人。皆学黄老道德之术，因发明序其旨意。”^②道家统摄诸家之学后使自己的形态变为黄老之学。司马谈《论六家要旨》云：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指要而易操，事少而功多。”^③司马谈描述的正是黄老之学的学术特征。稷下黄老学派的代表作，有《管子》一书，这本书当然包含管仲的思想资料，但主要是稷下黄老学派以道家为宗汇合诸派的结集。稷下黄老学派的形成是北方道家的一次重要发展。

道家学派的第二次综合和发展，是庄子学派的形成。当时的道家学派，也像“儒分为八，墨离为三”一样，有许多支派，有近儒者，有近墨者，有近法者，有近名者，有近阴阳者，有近神仙者。庄子及其后学站在自己学派的立场上，评论百家，综合道家各支派。《庄子》一书乃是南方道家各派的结集，先秦道家许多支派的学说，皆可在《庄子》书中找到踪迹。

《吕氏春秋》的著述是以道家为宗的第三次学术大综合。战国末期秦灭六国之势已成，北方道家的学术中心转移到秦。秦相吕不韦集门客三千，原稷下黄老学派包括精于方术学的邹衍之徒亦多依吕氏门下。《吕氏春秋》托黄帝以立说，以法天地自然为本，显然是黄老之学对诸家的综合和发展。

西汉淮南王刘安组织数千学者和方士，著《淮南子》及言神仙黄白之术的《枕中鸿宝苑秘书》等，是以道家黄老之学为宗的第四次学术大综合。《淮南子》一书牢笼天地，博极古今，综合汉代阴阳五行、天人感应、天文律历、医经术数等学术成果，杂以神仙养生之道，将道家黄老之学推向高峰。淮南著书的活动既是南北道家的汇合，又是黄老学派和神仙方士的交融，是汉代黄老道兴盛的契机。

① 见《庄子·达生篇》。

② 《史记·孟子荀卿列传》。

③ 《史记·太史公自序》。

东汉以来，讖纬经学兴盛，神学信仰主义弥漫全国，黄老之学和方仙道结合为黄老道信仰，成为汉末早期道教的先驱。在魏晋时理性思潮再度发展的形势下，黄老道一支转化为神仙道教，一支转化为老庄玄学。隋唐之后，儒、释、道三教鼎立，道家学者成了高层次的道士，道教成了道家之学的代表，纯粹的道家学术仅是注释先秦的道家典籍了。

四、道教的形成

道教是什么？所谓道教，是中国母系氏族社会自发的原始宗教在演变过程中，综合进流传下来的巫术禁忌、鬼神祭祀、民间信仰、神话传说、各类方技术数，以道家黄老之学为旗帜和理论支柱，杂取儒家、墨家、阴阳家、养生家等诸家学说中的自我修养思想、宗教信仰成分和伦理观念，在度世救人、长生成仙进而追求与道合一的总目标下神学化、方术化为多层次的宗教体系。它是在汉代特定的历史条件下汲取佛教的宗教形式，逐步发展而成的具有中国传统的民众文化特色的宗教。

中国道教产生于汉代，至南北朝时期才正式形成较成熟的教会式宫观道教。道教的产生是汉代社会政治、经济、文化诸要素交叉作用的结果，这些要素的出现存在着历史发展的必然性。下面我们仅就道教本身的因素结合外部社会历史条件来追溯道教产生的原因。

首先，秦汉以来中国思想文化运动的进程为道教的产生奠定了基础。三代以来的母系氏族原始宗教传统和巫史文化，在春秋战国时期被用理性和人文主义的筛子进行了筛选和分堆，道家、墨家、阴阳家等理性程度较高，其次是天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法等术数派，皆是原始宗教文化母体中的分泌物。由于人类理性的觉醒，不仅巫史分家，巫医亦分家，巫的社会地位被文化程度较高的方士取代。这样，医经家、经方家、房中家、神仙家等方技派也从巫史文化中分化出来，最后剩下那些祭祀鬼神、禳祸祈福、讲说怪异灾病之类的低层文化，被巫覡带到民间去传播。这些新生学派在这个时代都有突飞猛进的发展，到战国末期已脱却原始宗教的古朴外衣，不复原来的旧面目了。战国以来百家之学又出现了相互融汇的趋势，黄老之学产生。西汉初黄老之学尚是君王南面的政术，汉武帝黜黄老而用儒术，使黄老学中杨朱派的尊生全性说得到发展，在西汉末演变为修身养性之学。东汉时黄老学又开始同神仙家、阴阳家、五行家、方技家、术数家相融，进而演变为祭祀黄老的黄老道。东汉末年产生的道教文化，首先将黄老之学宗教化和方术化，同时又将原从巫史文化中脱胎出来的道家、墨家、阴阳家、神仙家、方技家、术数家，连同民间的巫术，包括儒家的伦理道德，一股脑儿装进道教的大葫芦中，重新进行消化和融合。古代传统的原始宗教文化在春秋时分化，在战国时重组，秦汉以来又在更高层次上综合为道教的事实，反映出文化现象的运动有其本身的规律性。再从中国文化发展的历史轨迹看，理性主义思潮和信仰主义思潮总是互补的，世俗文化和宗教文化也呈现此起彼伏，此长彼消的趋势。三代时宗教文化浓厚，世俗文化薄弱，春秋战国时理性精神和人文思潮充斥于世俗文化之中，宗教文化遂退于次要地位。汉代连世俗文化也出现了宗教化的倾向，宗教文化的发展便成为大势所趋。因此，儒家的神学化，佛教的引入和道教的产生，都发生在汉代。

其次，大一统的家长制封建帝国对人民进行统治的政治需要是道教产生的根本原因。秦汉

时中国成了一个大一统的封建帝国，皇帝要强化家长制的独裁政权，迫切需要以神道设教的方式控制民众的思想。由于中国社会底层的农民、渔人、樵夫等劳动民众皆处于不识字的状态，他们看不懂《论语》《礼记》《孝经》等儒家著作，要他们不造反当奴才，只能靠宗教来教化。汉代皇帝出于这种政治需要，先是大力复兴周代传统的宗法礼教，继而掀起造神运动，推进儒家的宗教化。自从秦始皇和汉武帝的封禅求仙活动复活了宗教的古魂，汉代社会的政治、学术皆被宗教的迷雾笼罩。东汉时谶纬神学成为儒家的正统，儒家学派同传统的宗法礼教结合得越来越紧，古代宗教的幽灵完全依附在儒教身上。当汉末社会危机加剧，依附于国家政权的儒教失去了维系社会人心的作用，道教便不可避免地应运而生了。历史上每当统治阶级的思想发生信仰危机的时候，都是新的宗教意识产生和滋长的良机。道教是为了代替儒教履行救世的职责，为帝王兴太平才出现的。道教既然接受儒家的伦理教条并将它当作成仙的必要条件，这就注定了它没法取代儒教占据统治地位，而只能在维护宗法封建秩序方面辅助儒教，从宗教的社会功能上讲，道教成了封建皇帝的“第二儒教”。

再次，生活在东汉末年的劳苦民众遇到了比自然力量更强大的社会异己力量，陷入无法忍受的苦难之中，由迫切解除苦难的愿望而产生了强烈的宗教需求。东汉自顺帝以后，宦官和外戚交替弄权，政治腐败，贪淫成风。当时“汉世已衰”已成为人们的普遍感觉，盼望新的太平盛世成了社会各阶层人民的共同愿望。这样，早期道教便利用社会危机和人民的现实苦难布道，声称神秘的太平气将到，有德之君将出，神人下降解除人们的苦难，流行的灾异、邪气、病痛都将得到清除。在人民流离失所的情况下，这种道教结社有相互救济，安抚灾民的作用；在农民没法忍受压迫奋起反抗的时候，道教结社又成了组织农民起义的最好形式。这样，道教在汉末大兴成了势不可挡的潮流。

复次，佛教的传入刺激了道教的建立并影响了道教的宗教形式。佛教是一种成熟的世界宗教，它的宗教素质远远高于政教合一的宗法礼教和早期道教。道教一方面大力吸取佛教的宗教形式以提高自己的宗教素质，一方面又加强自己的民族文化特征来同佛教对抗。佛教的传入对于打破中国自古政教合一的文化传统，促使道教在官府和家族之外另设教团，以独立的宗教形式发展成教会式宫观道教，无疑起了重要的作用。

最后，方仙道的活动为道教的产生开辟了道路。春秋时期追求长生不死的神仙家，后来逐渐和阴阳家、方技家、术数家合流，在战国末期组成修习各类道术的方士集团，史家称为“方仙道”。西汉社会上形成庞大的方士阶层，专以各种神仙方术谋生，方仙道极为活跃。汉武帝封禅、祀太一，淮南王刘安学道，是方仙道几次较大的活动。汉元帝之后公卿中儒臣排摈方仙道，成、哀之际朝廷移甘泉泰畤于长安，由儒臣主持，且指斥方仙道为“左道”“奸人”之术，方仙道由盛转衰。新莽时期谶纬经学流行，神仙思想大兴，连王莽也自称“神仙王”，促使黄老之学大量接纳神仙养生思想。东汉以来黄老学派和方仙道合流，神仙方士皆以黄老为宗，修黄老养性之术，方仙道一变而为黄老道，再度兴盛起来。

东汉黄老道风行于整个社会，它不仅接引佛教入中国，而且使早期道教得以依托成立。黄老道是汉末社会上广为盛传且得到朝廷认可、推崇的宗教信仰，早期道教结社乃至组织其他教团的教首不得不打着黄老道的招牌布道，早期道教的教首原为黄老道的信徒，五斗米道和太平道只不过是黄老道的异端教派而已。因此，我们追溯道教产生的原因时，不能不承认方仙道及

其后身黄老道为道教的成立起了搭桥铺路的作用。

下面我们再来分析道教形成的过程。道教形成的历史，大致可以分为四个阶段。

东汉顺帝以前是道教产生的准备阶段。在这段时期，习邹衍之术和《重道延命方》的齐学阴阳家，以及有严密帮会组织和原始宗教信仰的墨家学派，都融入方仙道之中。当西汉末方仙道衰落时，齐人甘忠可及其弟子便造《天官历》《包元太平经》提出“再受命说”，冀延汉祚谋求方仙道复兴。东汉时黄老道形成教团，修仙的人日益增多，神仙思想深入人心，道书和各类方术日趋完备，道教产生的准备阶段便完成了。

从东汉顺帝至东汉末年，是道教的始创阶段。汉末张角打着黄老道的旗号以《太平经》布道，建立异端教团。经营数十年之久，在中平元年（184）发动了席卷八州的道民黄巾起义。

张陵原为沛国（江苏）丰人，于顺帝朝入蜀，据《三天内解经》和《汉天师世家》记载，张陵于顺帝汉安元年（142）声称在鹤鸣山受太上老君之命，封为天师之位，创立天师道，这是中国道教创立之始。天师道也是以《太平经》和张陵自造的老君新出之制布道的黄老道异端教团。当时巴蜀地区的少数民族，本有信巫祀鬼的宗教习俗，称作“巫鬼道”。张天师为此制出禁科戒律，禁祀淫邪之鬼，以清约治民，迫使当地巫覡改换门庭化为祭酒、道民，天师道在四川扎下了根。张陵于桓帝永寿三年（157）去世^①，其子张衡行其道。张衡死后，巫鬼道复兴，巴郡巫人张修吸取天师道的某些制度扩大了教团。时张衡之子张鲁得宠于刘焉，为督义司马，张鲁遂袭杀张修，夺回教权。刘焉死后，张鲁自立于汉中，在巴汉建立了一个道教王国。三张的天师道和张角的太平道，道教史上称为早期道教。

魏晋时期是汉末的早期道教向南北朝时期成熟的教会式宫观道教的过渡阶段。这段时期早期道教在统治阶级的镇压、限制和利用、感化的两面政策下，被迫改变自己的形态并产生分化。天师道分布到全国并传入上层士族社会，适应士族社会需要的神仙道教形成。这个时期各地教首自由布道，道派繁多，神仙道教综合进战国以来方仙道的传统，调整了和宗法礼教的关系，为南北朝的道教改革作了理论和组织上的准备。

南北朝是道教发展的成熟阶段。这个阶段由北魏的寇谦之和南朝的陆修静、陶弘景对道教继续进行改革，汲取佛教的组织形式，从根本上提高了道教的宗教素质。这时的道教变成了可以和佛教抗衡的教会式宫观道教，完整意义上的中国道教终于形成了。

^① 见《犹龙传》。

黄老、道家即道教论*

李 申**

长期以来，国内学界对道家与道教有着严格区分，而“黄老”是属于道家范畴的，对于国外将道家与道教混为一词深表不满。现在要论古人语汇中的黄老、道家即是道教，其难以为人接受，兹先从黄老、道家、道教这三个概念谈起。

一、“道家”始出

任继愈先生曾经指出，道家一词最早见于司马谈《论六家要旨》：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要……”先秦有老子，但老子在儒墨之前，无法“采儒墨之善，撮名法之要”；先秦也有庄子，但庄子“剽剥儒墨”^①，对名家的善于论辩、法家的严刑峻法持反对态度，也没有“采儒墨之善，撮名法之要”。因此，司马谈所说的“道家”乃是指汉朝初年的黄老之学^②。先秦的学者对当时的学术也曾进行过分类，如《庄子·天下篇》（有人认为晚出）。《荀子·非十二子》之中也描述了各个学术派别不同主张，但是没有“道家”这个概念。先秦学者，自有他们自己的分类标准。任继愈先生还指出，后人用司马谈的“道家”概念去指称先秦的老子、庄子，是不准确的。

三十多年来，也陆续有人对上述意见提出异议。并指出汉初已经有了道家的概念。其证据一是《史记·陈丞相世家》所载陈平语：

始陈平曰：我多阴谋，是道家之所禁。

另一证据是《史记·齐悼惠王世家》所载齐相召平语：

道家之言：当断不断，反受其乱。

并且认为，这些记载，足证秦汉之际已有道家的名称。而这两条证据还是可以讨论的。

首先，这两条记载，都是司马迁或司马谈用了他们自己的概念去追述前人之事，因而未必就是前人原话和道家概念出处的证据。类似的例子有《史记》追述由余的事：

* 本文原载《世界宗教研究》1999年第2期，第23-32页。

** 李申（1946-），中国社会科学院世界宗教研究所儒教研究室主任、研究员。

① 《史记·老子韩非列传》。

② 《先秦无六家》，引自任继愈：《中国哲学史论》，上海人民出版社1981年版。

由余笑曰：“此乃中国所以乱也。夫自上圣黄帝作为礼乐法度，身以先之，仅以小治。及其后世，日以骄淫。阻法度之威，以责督于下。下罢极，则以仁义怨望于上。上下交争怨而相篡弑，至于灭宗，皆以此类也。”^①

由余此话是对秦穆公说的，其时不仅早于孔子，也早于老子。学界一般认为，“仁义”一词出现于孔子之后。而若以《史记》所载由余的话就断定仁义概念出于秦穆公时代，则未必是史实。这也是司马迁用了自己的概念去追述前人之事。一样的道理，也不能以《史记》所载陈平和召平语就断定道家概念出于秦汉之际。

退而言之，即使《史记》所载陈平、召平语为原话，那么，一般政治家语言中的词汇和思想家作为正式学派的概念其内含和意义还是有所区别的。再退而言之，即使《史记》所载陈平、召平的话可以认为是作为学术派别的道家概念的最早出处，也没有改变“先秦无道家”这个命题的大局。

这里要强调指出的是，所谓先秦无六家或无道家，不是说先秦没有学派划分，任继愈先生已经指出先秦就有儒有墨；而是说六家，其中特别是道家这个概念指的是汉初出现的学派，不是指先秦的老子、庄子的思想，尽管老子的思想和汉初道家有十分密切的联系；也不是说先秦没有司马谈所说六家思想的那些内容，司马谈所说的六家思想，其内容大抵继承先秦而来，但是到汉初都有了不同程度的变化，其中特别是道家，虽是继承老子，但和老子思想已相距甚远；至于庄子，则汉初道家中有关他的思想成分是极其稀薄的。

弄清六家，特别是道家只是汉初学派，这一点非常重要。之所以重要，就在于它使我们明白了历史的真实，而弄清真实的历史，乃是我们立论的基础。

二、“道教”内涵

或者认为道家名称源于“道”这个概念，由于老子以道为最高范畴，其书被称为《道德经》，所以被称为道家。这种说法颇有道理，但并不周遍。“道教”名称起初就不是指老子或庄子，而是指儒家。《墨子·非儒》载：

有强执有命以说议曰：寿夭贫富，安危治乱，固有天命，不可损益……而儒者以为道教，是贼天下之人者也。

说道家源于道是对的，但当时讲道的却不只老子、庄子等。儒者也讲道，所以儒者之教被称为道教，而道教这个名称，更正确地说应该是儒教。

墨子当时可能是无意之中说出了“道教”这个名称，未必自觉地把它作为儒家学派的指称，但是后来，人们就自觉地用“道教”来指称我们所说的儒家了。《牟子理惑论》载：

问曰：孔子以五经为道教，可拱而诵，履而行。今子说道，虚无恍惚，不见其意，不指其事，何与圣人言异乎？

在《牟子理惑论》，我们所说的道教则被称为“道家”：“是时灵帝崩后，天下扰乱，独交州差安。北方异人，咸来在焉，多为神仙辟谷长生之术，时人多有学者。牟子常以五经难之，

^① 《史记·秦本纪》。

道家术士，莫取对焉。”这样，我们今天所指称的儒家和道教的对立，在《牟子理惑论》中则是“道教”和“道家”的对立。

东晋初年，皇帝下诏求贤，征聘儒者任旭和虞喜，其诏书道：

夫兴化致治，莫尚乎崇道教，明退素也。丧乱以来，儒雅陵夷，每览《子矜》之诗，未尝不慨然。临海任旭、会稽虞喜并洁净其操……^①

因此，这里所说的“道教”，仍然是指儒家或称儒教。值得注意的是，晋代的人们，一面称我们今天所说的道教为道家，一面则称我们今天所说的儒家为儒教。据现在所查到的资料，最早称儒教的是《史记·游侠列传》：“鲁人皆以儒教。”其次是晋武帝司马炎，他在泰始年间下诏道：

燕王师陈邵清贞洁静，行著邦族，笃志好古，博通六籍，耽悦典诰，老而不倦，宜在左右以笃儒教。可为给事中。^②

葛洪的《抱朴子内篇》中，则以“道家”指称我们今天所说的道教，而以“儒教”指称我们今天所说的儒家，并且把二者鲜明地对立起来：

或曰：仲尼称自古皆有死，老子曰神仙之可学。夫圣人之言，信而有征；道家所说，诞而难用。抱朴子曰：仲尼，儒者之圣也；老子，得道之圣也。儒教近而易见，故宗之者众焉……三皇以往，道治也；帝王以来，儒教也。^③

以上的考察表明，东晋及其以前的“道教”概念，所指乃是我们今天所说的儒家或儒教。并且我们由此还附带察出，汉末到东晋，“道家”一词已经明确用来指称我们今天所说的道教，那么，在此以前，司马迁及其以后，道家一词的内涵又是什么呢？

首先我们要指出，司马迁概念中的道家和黄老是同实而异名的概念。

三、道家与黄老

司马谈指出道家“采儒墨之善，撮名法之要”，司马迁则更多地把这个学派称之为“黄老”。在《史记·老子韩非列传》中，司马迁说申不害，“申子之学，本于黄老而主刑名”；说韩非“喜刑名法术之学，而其归本于黄老”。这篇列传中也讲了庄子，但没说庄子之学归本黄老。司马迁看到了庄子所著十余万言，“以诋訛孔子之徒，以明老子之术”；也看到了庄子不属于汉初的黄老，不属于“采儒墨之善，撮名法之要”的道家。在《史记·孟子荀卿列传》中，司马迁指出，慎到、田骈、接子、环渊等，“皆学黄老道德之术”。司马迁把这些学黄老道德之术的学者和孟子、荀卿同传，当是因为他们有某些共同的思想倾向，这些思想倾向是老子所无而道家所有的。

这些战国时代的学者，在司马迁看来有共同的思想倾向，把他们都归于“黄老”这一学派名下，这又是司马迁用了自己的分类标准和自己当时的概念来追述前代之事。我们可以说，在

① 《晋书·虞喜传》。

② 《晋书·陈邵传》。

③ 《塞难篇》。

战国时代已有黄老或道家之实，但不能说战国时代就有了黄老之名。那时有黄有老，却无黄老；就像那时有老有黄，却无道家一样。而所谓有黄老之实，也只能说是在某些学者中有黄老的某些内容，却未必形成一个如儒如墨较为成形、倾向也较为一致的学派。他们各有汉初黄老的思想成分但被他们更加突出的思想成分掩盖着。从现存的资料，我们可以知道，韩非、申不害思想更加突出的是法家倾向，至于慎到、接子等人，我们能够找到的思想材料极其稀少。司马迁把上述诸人分归于老子、孟子列传，可使我们大体测知他们的思想倾向。

到汉初，有胶西的盖公，“善治黄老言”，被曹参礼拜为师，“言治道贵清静而民自定”，“其治要用黄老术”^①。而盖公的老师，可上溯到战国末年乐氏家族的“善修黄帝、老子之言”^②的乐臣公。后来，曹参入朝作了相国，黄老术也正式作为治国的指导思想。汉文帝即位，其后窦氏“好黄帝、老子言，帝及太子诸窦不得不读黄帝、老子书，尊其术”^③。黄老术作为当时国家的统治思想持续了数十年，治黄帝、老子之言的学者也正式形成一个学派，即黄老学派，或曰道家学派。《史记·陈丞相世家》记陈平说自己多阴谋，是“道家”所禁；一面说陈平“好黄帝、老子之术”。在司马迁的词典中，黄老与道家乃是同实异名的概念。虽然后来人们多用道家而少用黄老一词，并且把道家内涵扩大到先秦庄子等人，但在汉代，甚至更长的一段时期内，人们还是更多地用黄老一词来指称汉初所出现的、被司马谈称为道家的那个学派^④。

四、黄老、道家与道教

在“‘道教’内涵”一节中，我们已经指出，大约从汉末开始，人们所用的“道教”一词，所指乃是我们今天所称的儒家或儒教；而“道家”一词，指的就是我们今天所说的道教。这一节，我们还要指出，至少从汉朝末年开始，“黄老”一词所指，也是我们今天所指称的道教。《后汉书·皇甫嵩传》载：

初，钜鹿张角自称大贤良师，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过……

张角之道，也被称为“太平道”，被现代学者认为是道教创立的标志。而从《后汉书》的记载可知，这个太平道就是黄老道，而这个黄老道就是道教。与张角的太平道同被尊为道教开端的是张陵或张修创立的“五斗米道”。《三国志·张鲁传》载：

张鲁字公祺，沛国丰人也。祖父陵，客蜀，学道鹤鸣山中，造作道书以惑百姓，从受道者出五斗米，故世号米贼。陵死，子衡行其道，衡死，鲁复行之……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。皆教以诚信不欺作，有病自首其过，大都与黄巾相似。

与“黄巾”相似，也就是与张角的太平道相似。裴松之注引《典略》，则说创五斗米道者为张修，且“修法略与角同”。《后汉书·刘焉传》所载张鲁事当是据《三国志》而来，李贤注所引《典略》则与裴注《三国志》所引相同。这说明，张陵或张修所创的五斗米道，也是黄

① 《史记·曹相国世家》。

② 《史记·乐毅列传》。

③ 《史记·外戚世家》。

④ 参见任继愈：《中国哲学发展史》（秦汉卷），人民出版社1985年版，第125、129页。

老道。而当时人们的概念中，黄老道就是我们今天所指称的道教。

到葛洪，道家与黄老不仅同实，而且均明确指称我们今天所说的道教。下面是随手拈来的几个例证：

今若按仙经，飞九丹，水金玉，则天下皆可令不死，其惠非但活一人之功也，黄老之德，固无量矣。而莫之克识，谓为荒诞之言，可叹者也。^①

这里所说的黄老，就是以求长生不死为目的的道教。

抱朴子曰：道书之出于黄、老者，盖少许耳，率多后世之好事者，各以所知见而滋长，遂令篇卷至于山积。^②

葛洪非常明白，真正由黄老所著的书是极少的，而当时所见如山积的黄老书，则大多是后世好事者据自己的知见而“滋长”起来的，这正是道教典籍由来的真实记述。这里的黄老，也是指以求长生为目的的道教。

夫体道以匠物，宝德以长生者，黄老是也。^③

是以道家之所至秘而重者，莫过于长生之方也。^④

这里的道家、黄老，都是指以求长生不死为目的的道教。葛洪批评张角等人道：“曩者有张角、柳根、王歆、李申之徒，或称千岁，假托小术，坐在立亡，变形易貌，诳惑黎庶，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……”^⑤ 这是道教内部的相互批评，批评张角等人虽同尊黄老之道，却不以长生不死为追求目标。这一面说明道教内部有着不同的派别，一面说明葛洪在大局上是把“奉事黄老道”的张角引为同道的。

那么，张角所奉事的黄老道和汉初的黄老，牟子、葛洪所说的道家和汉初的道家有什么关系呢？这是论述至此所必然要提出的问题。然而我们不忙立即回答这个问题，我们想和读者一道，再继续看看葛洪之后，古人语汇中的道家、黄老，其内涵是什么。

五、道家、黄老与道教（续）

葛洪之后，人们才逐渐用“道教”一词指称我们所说的道教，同时仍然使用黄老、道家这样的概念。黄老、道家、道教三者成为异名同实的概念。《魏书·释老志》载，太上老君降临嵩岳，对寇谦之说：“吾此经诫，自天地开辟已来，不传于世，今运数应出。汝宣吾新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术……”这里的“道教”不是以儒家之五经为教，而是以老子之道为教，道教的概念，从此以后就专指以长生不死为目的的宗教。同时，道教仍然用道家、黄老的名称。《魏书·释老志》载：

道家之原，出于老子。其自言也，先天地生，以资万类。上处玉京，为神王之宗；下在紫微，为飞仙之主……

① 《抱朴子内篇·释滞》。

② 同上。

③ 《抱朴子内篇·明本》。

④ 《抱朴子内篇·勤求》。

⑤ 《抱朴子内篇·道意》。

这里的道家仍然是道教的另称。略晚于寇谦之，在南朝，围绕顾欢的《夷夏论》、张融《门论》所进行的论辩中，道家、道教、黄老作为同实的概念被论辩双方加以使用：

案道经之作，著自西周；佛经之来，始乎东汉。年逾八百，代悬数十。若谓黄老虽久，而滥在释前，是吕尚盗陈恒之齐，刘季窃王莽之汉也。^①

道家之旨，其在老氏二经……

今之道家所教，唯以长生为宗，不死为主。^②

道家经籍简陋，多生穿凿。至如《灵宝》《妙真》，采撮《法华》，制用尤拙。

夫明宗引会，导达风流者，若当废学精思，不亦怠哉？岂道教之筌邪？^③

然自释之外，儒纲为弘。过此而能与仲尼相若者，黄老实雄也。^④

上述黄老、道教、道家，都是同实异名的概念。北朝末年，对黄老、道家概念的使用，仍然保持着寇谦之以降的传统。僧人道安著《二教论》道：

敬寻道家，厥品有三：一者老子无为，二者神仙饵服，三者符策禁馱……

且道家之极，极在长生，呼吸太一，吐故纳新。

这里的道家，仍然指的就是道教。这样的传统，直到宋元明清时代，都没有根本改变。

六、唐代以后的黄老、道家、道教概念

这一节，我们将以列举资料为主，以说明唐宋以后，人们语汇中的黄老、道家仍然指的是道教，是和道教同实异名的概念。这些资料有：

道经唯五百九卷，是天尊道君所说。余二百三十五卷，乃黄老等诸子之书。^⑤

（尊师）年十二，通《春秋》及《礼》，见黄老之旨，薄儒墨之言。^⑥

故江西连帅路嗣恭……复雅重黄老，尊崇虚无。^⑦

多称道家唯有《老子》两卷，并蛙不知尾闾也。^⑧

道家之说，元气本于一，一变而之九。故太乙行九宫，其坛场祈醮，具真仙官属之品。^⑨

佛老之法，要其所归，唯清净寂灭，全自然之性，不以外物縻于中者也。佛氏黄老之法也。^⑩

① 《南齐书·顾欢传》。

② 明僧绍：《正二教论》。

③ 谢镇之：《重与顾道士书》。

④ 周颙：《难张长史门论》。

⑤ 释明概：《决对傅奕废佛僧事》。

⑥ 王适撰，司马承祯书：《潘尊师碣》。本节以下所引诸文，均据陈垣编、陈智超、曾庆英补：《道家金石略》，文物出版社1988年版。

⑦ 李观：《道士刘宏山院壁记》。

⑧ 顾况：《衢州开元观碑》。

⑨ 宋绶：《宋西太乙宫碑铭并序》。

⑩ 王夷仲：《重修仙鹤观记》。

(上……) 祷祀之仪，皆以太乙之学为本，而参用道家之说焉。

冯相、保章氏之占，流而为日官式局之法。而道家之所以图其像，制其服物位号之差、坛场祷祀之法……^①

道家之教，盖源于庄^②周之老聃，兴于有唐之明皇，盛于我宋之章圣……^③

臣谨按道家者流，本出于黄帝、老子，其道以清静无为为宗，以虚明应物为用……自秦汉以来，始用方士言，乃有飞仙变化之术，黄庭大洞之法……下至于丹药奇技。符箓小数，皆归于道家。学者不能必其有无。然臣尝窃论之：黄帝、老子之道本也，方士之言末也……^④

老子之道，黄帝之道也……自汉人以黄老名家，儒者病之，至于今以异端见称……^⑤

谨按道家源于黄帝、老聃，至列御寇、庄周氏，扩而大之，乃与孔子之道并立，为教于天下而不废。^⑥

予为之说云：“古之隐君子，学道之士为多。居山林，木食涧饮，槁项黄馘，自放于方之外。若涪翁河上丈人之流，后世咸附之黄老家数，以为列仙。^⑦

……殊不知神变出异，幻惑靡常，乃好奇者之所慕，诚道家之所谓狡狴也。^⑧

道家者流，其源出于老庄，后之人失其本旨，派而为方术，为符箓，为烧炼，为章醮，派愈分而迷愈远，其来久矣。^⑨

道家者流，出黄帝老子，以清静无为为宗，颐神养性为事，长生久视为著效，神仙飞升为极致。^⑩

苏公谓道家者流，本黄老，以清静无为为宗，以虚明应物为用，以慈俭不争为行。秦汉以来，始用方士言，飞仙变化之丹，丹药小技，皆归于道。然黄老之道本也，方士之言末也，修其本而末自应，可谓尽善尽美矣。^⑪

汉代所谓道家之言，盖以黄老为宗，清静无为为本。其流弊以长生不死为要，谓之金丹。^⑫

昔太史公撰次六家之要者，道家之名，历代因之，无□以□静玄□为体，祈禳祷□为之用，虽□□□□□有□□□其综真治理，享帝荧星以为有国者崇福祈祥之地，其用则一而已。^⑬

① 吕惠卿：《宋中太乙宫碑铭》。

② 按：“庄”字疑衍。

③ 崇道大师何德顺立石：《广州重修天庆观记》。

④ 苏轼：《上清储祥宫碑》。

⑤ 马家铉：《洞霄宫庄田记》。

⑥ 女儿野人辛愿：《大金陕州修灵虚观记》。

⑦ 元好问：《紫微观记》。

⑧ 姬志真：《重阳祖师开道碑》。

⑨ 徐琰：《广宁通玄太古真人郝宗师道行碑》。

⑩ 李之绍：《仙人万寿宫重建记》。

⑪ 许有壬：《上清储祥宫记》。

⑫ 虞集：《非非子幽室志》。

⑬ 单公履：《太一二代度师赠嗣教重明真人萧公墓碑铭》。

道家者流，秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，实有合于《书》之克让，《易》之谦谦，可以修己，可以治人……自其学一变而神仙方技之说兴，欲保性命之真而游求于外，荡意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中，则其玄指复大异于前矣。^①

上述文章，都是为道教所写，其中所说的道家、黄老，指的就是道教。这表明，从唐到明，清代事实上也是一样，人们仍然保留着传统的说法，其道家、黄老概念，所指就是道教，甚至在这一千多年中，人们指称道教，更多的是用道家、黄老这个概念，而不是用道教这个概念。那么，人们沿用了一千多年的道家、黄老概念，与汉初的黄老、道家概念，也就是与司马谈父子所用的道家、黄老概念，所指又是否一致呢？

我们还是不能立即回答这个问题，而要先分析一下，今天人们为什么要把道家、道教严格加以区别。

七、今人区别道家与道教的理由

今人对道教和道家的区分，首先是由于对“什么是宗教”的认识。人们把太平道和五斗米道作为道教的开端。因为他们创立了道教的组织。也就是说，人们实际上是把有无宗教组织作了判别道教是否成立的基本标志。

以此为标志，自然不能把老子，也不能把汉初的黄老、道家归入道教，于是，“家”和“教”就这样严格区分开来。并且进一步认为，“家”是个哲学学派，而“教”则是宗教一门。

把老子，还有庄子及先秦许多所谓黄老学者、汉初的黄老道家置于道教门外，于是道教就只剩下求长生丹药，加上各种符箓方术。在现代学者的观念中，也就因此把道教视为原始宗教巫术的渊藪，把道士视为驱鬼降魔的巫师。

这样一种认识，还因为古代一些论述而得以加强。所谓古代论述，当以苏轼《上清储祥宫碑》为代表。那里指出，道家本是清静无为的，秦汉以来，才混入了神仙方技之说。这样的区分，往上可追溯到南北朝时期的佛道论争，南朝明僧绍、北朝释道安等都指出，当时的道教不合老子宗旨。往后，则是上引元好问、虞集、许有壬、宋濂等人的文章。他们都指出了从崇尚虚无清静的黄老、道家到神仙方技术数的演变。于是人们也就认为，似乎上述诸人、推而广之，古代一般人的认识，是把道家和道教严格区分的。并认为前者是“家”而后者是“教”。“家”讲虚无清静的哲学，“教”则从事神仙方技活动，如此等等。

但是，这种将道家与道教严格区分的论点有许多解释不了的问题。其中最大者，就是汉初之后，或者说太平道、五斗米道出现之后，道家这个概念还经常挂在人们口头，但现代人心目中的道家学者不见了。虽然可以找到几个，也不过是勉强凑数而已。那么，当时人们不断讲到的道家都是指谁呢？

囿于“家”和“教”的严格区别，使人们对古代的许多事情产生了误解。如果仔细分析苏轼以及从南北朝明僧绍、释道安开始到许有壬、宋濂等人的文章，则可以看到，他们所说的道家，就是道教；他们所描述的老子清静无为到神仙方术的转变，至少从汉初开始，就不是

^① 宋濂：《混成道院记》。

“家”到“教”的进程，而是“教”内部的思想演进。苏轼把“秦汉”作为一个转折点，单公履明确指出“道家”这个概念来自太史公而被后人沿用，他们所阐述的历史事实，都是我们分析、认识道家和道教的出发点。

八、张角黄老道与汉初黄老

概念会随着历史的发展变化自己内涵，然而既是同一概念，特别是影响广泛的概念，其先后之间总有必然内在的联系。张角的黄老道和汉初的黄老也必然有某种内在的联系。为了说明这种联系，我们先来分析汉初的黄老。

分析汉初“黄老”所碰到的第一个问题是：为什么用黄老指称这个学派？至今为止，人们列举了许多理由，也都令人难以信服。经过研究，有人把黄老出现的年代上推到战国，然而问题仍然没有解决：人们为什么用黄老去指称这个学派？

作为一个学派，不能说大家意见全都一致，但在那些基本问题上应该是应该一致的。有人考出托名黄帝类的书多讲方术，如《黄帝内经》，如讲房中一类的书，但老子恰恰是不讲方术的。庄子也不讲，并且是坚持反对方术的。或者认为庄子等人多讲黄帝事，但是讲谁未必是赞成谁，庄子书中讲尧舜孔子的文字并不比讲黄帝的少，但不能因此使庄子和儒家属于一个学派。问题是怎样讲法。

在庄子书中，黄帝和尧舜一样，是一个行仁义的帝王形象。其《在宥篇》道：

昔者黄帝始以仁义撻人之心，尧舜于是乎股无胈，胫无毛，以养天下之形，愁其五脏以为仁义，矜其血气以规法度，然犹有不胜也……天下脊脊大乱，罪在撻人心。

在这里，黄帝被说成是尧舜的先驱，是乱天下的祸首。在《天运篇》，庄子借老聃之口讲述三皇五帝之治：

老聃曰：小子少进，余语汝三皇五帝之治天下。黄帝之治天下，使民心一，民有其亲死不哭而民不非也；尧之治天下，使民心亲，民有为其亲杀其亲，而民不非也……三皇五帝之治天下，名曰治之，而乱莫甚焉。

在该书其他地方，黄帝的形象似乎略好一些，如《在宥篇》黄帝向广成子问道，《徐无鬼篇》黄帝向小童问道并称小童为天师，类似这样的记述庄子也给了孔子。比如孔子见老聃后称老聃为龙。在《知北游篇》，黄帝给“知”讲了一番老子之道理，然而类似这样的事庄子也给予了孔子，比如《德充符篇》孔子对哀公论“才全”和“德不形”，使哀公甚至称孔子为“至人”。至于《人间世篇》孔子对颜回论“心斋”，对叶公子高论命；在《大宗师篇》因子桑户而死论方外方内，因孟孙才母死而论生死，向来都被学者们当作庄子本人的意见而加以引用。在这些地方，孔子都完全是一个庄子的形象，但是改变不了儒与老庄的对立。在《大宗师篇》，庄子甚至让孔子表示自己要不为“世俗之礼”而要“逍遥乎无为之业”；在《山木篇》，庄子让孔子表示要绝学捐书而逃往大泽。这些言论，都不能使人把孔子作为老或庄的同道。同样，黄帝在《庄子》书中的表现，也不能使人把黄和老作为同道而归入一个学派。在《田子方篇》，庄子还借孔子之口，把黄帝和他所向往的真人分明对立起来：

仲尼闻之曰：古之真人，知者不得说，美人不得滥，盗人不得劫，伏戏、黄帝不

得友。

黄帝，在《庄子》书中，是和尧舜、孔子同道的形象，《庄子》书中关于黄帝的记述，一点也不是黄老并称的根据。

黄帝作为行仁义的君主形象，大约不始于庄子。如果上引《史记·秦本纪》中由余的说法还大体符合史实，则把黄帝作为上古帝王，且以仁义礼乐治天下，在庄子之前，就已有了悠久的历史。如果考虑到秦代、甚至在秦代之前就已有黄帝祭祀，司马迁《史记》把尧舜禹，直至商、周、秦的祖先都追溯到黄帝，使我们今天中华民族都自称为炎黄子孙，那么，将黄帝作为上古帝王当有更加悠久的历史。而作为帝王的治国，几乎是非行仁义礼乐不可。后世儒者作为基本信条的先王之道，上推到伏羲，接着就是神农、黄帝，然后才是尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔，这样的观念，也是黄帝作为上古行仁义帝王的旁证。这样一个形象，是和老子思想扞格不入的。为什么汉初会把黄老并称，作为一个学派呢？

司马迁说：“世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。道不同不相为谋，岂谓是邪？”^①。黄帝之道，属于儒家所称道的先王之道，和老子只有“相绌”，又如何能够相容，甚至作为一个学派呢？其原因当不是由于学术，而是由于其他。

汉初黄老并称，因为黄帝是当时的上帝，而且是五位上帝中居中的最尊贵者，而老子，则是当时的国家所选中的师，是上帝的代言人。因此，所谓“黄老”，不仅是一种学说，而首先是指当时包括政治、宗教在内的政教一体的设施和制度。它是一种政治制度，也是一种宗教体系。围绕这政教一体的制度，学者们以传统的宗教教义和治国之道为基础，以老子学说为灵魂，创立了一整套学说，这就是黄老学说。张角和张鲁所继承的，就是这样一种政教一体的制度、设施，还有作为这制度、设施灵魂的学说。他们的目的，首先是要依照这样一种学说去建立一个太平世界，即建立一个使人人都能得到幸福的宗教——政治制度。张角失败了，但张鲁在局部做到了。假如张鲁能够掌握全国政权，则他的五斗米制度就是一种新的政治和宗教制度；假如张角能够胜利，他建立的也将是一种和张鲁类似的制度。但是张角之后，张鲁也随之失败了，黄老继独尊儒术之后，再一次经历了政治的挫折。于是黄老在一个长时期里，彻底从政治舞台上退却了，追求长生成为他们的唯一目的。然而他们始终没有忘记自己的使命，只要有机会，他们就要去实现自己的政治——宗教理想。这就是我们看到的后世道教一有机会就要参政、议政的情况。为了论证自己的教义，黄老也就是道教学者创立了许多足以和儒佛二教比美的哲学体系。因此，黄老道教绝不只是原始宗教巫术的渊藪，道士也绝不是只会低级方术的巫师。黄老道教和儒佛二教一样，也是以善道教化为目的的宗教。

^① 《史记·老子韩非列传》。

道家、道教与道学*

黄海德**

引言

中国传统文化中儒家和道家是中土文化的产物，产生于春秋战国之时。而佛教大约是在两汉之际自印度传入，嗣后同中国本土文化相融合，形成了中国佛教的各种宗派和学说。在中国古代典籍中，儒、释、道三家又称为“三教”，如南北朝的史书中就有关于“三教”的说法。据《周书》记载，北周武帝宇文邕在位时，曾会聚朝臣及沙门、道士，“辨释三教先后，以儒教为先，道教次之，佛教为后”^①。唐朝武则天柄持朝政时，召集大批文人学士编撰了大型类书《三教珠英》。著名诗人白居易撰《三教论衡》说：“开达四聪，阐扬三教。”^②可见“三教”之说流行较早。这里“三家”的“家”是诸子百家的“家”，意指学说或者流派。而“三教”之“教”，按照《易传》的说法，应为“神道设教”的意思，即是古代圣王为了教化百姓而采用的特殊手段或方法，唐人柳宗元说得很清楚：“圣人之用也，盖以驱陋民也。”^③当然，这种“神道设教”的“教”含有一些宗教的意味，不过同我们现在翻译西语使用的“宗教”（Religion）一词还是有着很大的区别。

“三教”之中，佛教又称佛家，或者称佛学，虽然名称的内涵稍有差别，但是所指皆大致为同一对象，这是没有问题的。儒家，又称为儒学，或者按部分现代学者的看法，又可称为儒教，虽然在儒家的性质方面有着不同的学术见解，但是所指称的对象都是同一个，这也是大家都认同的。然而“三家”之中的道家却不一样，先秦的老子和庄子，汉代的学者称为道家。东汉后期创立的道教，按中国古人的习惯，既可称道教，又常称为道家。并且这种古人习惯，一直保持到清代，四库馆臣编撰《四库全书》之时，还把神仙炼养、符箓斋醮等道教方术列入“道家类”，公然宣称“彼教自不能别，今亦无事于区分”，轻轻一语，就推掉了应予担负的学

* 本文原载《宗教学研究》2004年第4期，第1-9页。

** 黄海德，华侨大学宗教文化研究所教授。

① 《武帝本纪》上，《周书》卷五，中华书局1971年版，第83页。

② 白居易：《三教论衡》，《全唐文》卷六百七十七，上海古籍出版社1990年影印版，第3067页。

③ 柳宗元：《非国语·卜》，《柳宗元集》第4册，中华书局1979年版，第1291页。

术责任^①。至于道学的名称就更为复杂，据个别史料记载，在早可称道家之学或道教之学，宋代理学兴起以后，又成为宋明理学的专用名称。元末脱脱领修《宋史》，还专门列有《道学传》。近代以来，西学东传，许多学者借鉴并采用西方学术的学科分类，认为以老子和庄子为代表的道家的性质是哲学派别，而道教属于宗教的范畴，二者应该加以严格的区分。建国以来，大多数的哲学史、宗教史和思想史的著作就是按照这种宗教与哲学的二分法来对道家 and 道教加以研究与描述的。

在西方，比较早的汉学家也同中国的四库馆臣一样，对老庄道家与三张道教均不加区分，同样翻译为“Taoism”。后来随着西方汉学研究的深入与观点的转变，认为应该对二者加以区分，于是有人就在 Taoism 前面分别加上 Philosophical 或者 Religious，用来指称“哲学的道家”与“宗教的道教”。

从现代学科的角度来讲，这种泾渭分明的划分自有一定的道理。这样会使人们对中国文化中道家与道教的形式、内容及其特性都有更为清楚的认识，也使今天的学术界在中国哲学史与宗教史的研究方面能够进一步深化，取得了比以往更多的研究成果。但是，历史的事物与现象往往是十分复杂的，尤其是在人文学科方面，如果我们仔细考察中国古代历史的实际情况，就会发现要清晰无误地按照上述标准作出判断会呈现相当的困难。

譬如，南朝萧梁学者刘勰著有《灭惑论》，其中说：“案道家立法，厥品有三，上标老子，次述神仙，下袭张陵。”^② 这里的“道家”是指学术派别的道家，还是指宗教范畴的道教？《晋书·向秀传》说：“（向、郭注《庄》大行于世之后）儒墨之迹见鄙，道家之言遂盛。”^③ 《向秀传》的“道家”其意何指？北宋时苏东坡说：“道家者流，本出于黄帝、老子。其道以清静无为为宗，以虚明应物为用，以慈俭不争为行。自秦汉以来，始用方士言，乃有飞升变化之术……皆归于道家，学者不能必其有无。”^④ 再者，元代马端临著有《文献通考》，又说：“道家之术，杂而多端。”^⑤ 苏东坡和马端临说的“道家”，又是指的什么？

这里，要将上述“道家”的名称按照“宗教”（Religion）或“哲学”（Philosophy）的标准作出明确的区分，无疑是相当困难的。倘若我们勉强行之，那也只能是在形式上解决问题，而予内容则大部付诸厥如，很难做到真正的“名实相符”。这种学术现象本身就说明，中国的历史文化是在东方的地理环境和人文环境中长期孕育形成的，具有自身的文化性质与特征。更为重要的是，道家与道教不仅有其“异”的方面，也有其“同”的方面，从文化史的角度来看，二者在历史渊源与本质内容方面都有着密切的联系，不能轻易地将二者分割开来。下面笔者试予从思想历史变迁的角度，对道家学术与道教思想的产生、形成和演变发展的历史过程加以探索，分辨二者的“同”和“异”，为“道家”与“道教”名称的区分与厘定提供一个可供

① 《子部·道家类》，《四库全书总目》卷一百四十六，中华书局1965年（影印）版，第1241页。

② 刘勰：《灭惑论》，《大正新修大藏经》第52册，日本大藏出版株式会社版，第51页。

③ 《向秀传》，《晋书》卷五十，中华书局1974年版，第1374页。

④ 苏东坡：《上清储祥宫碑》，陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第295页。

⑤ 马端临：《经籍考》第52，《文献通考》卷二百二十五，浙江古籍出版社2000年影印《十通》本，第1810页。

学界参考的答案。并在文章的结尾，附带表明自己对于“道学”名称的观点与看法。

一、道家与道教

道家形成于先秦时期，以老子与庄子为代表。但在秦汉以前，却是没有道家这一名称的。先秦时代，百家争鸣，史称“九流十家”，即儒、墨、道、法、名、阴阳、纵横、农、杂九家，称为“九流”，加上小说家，又称“十家”（因为小说家多属“街谈巷语，道听途说者”，故不列入“九流”）。这是后来的称呼，先秦时代只有“老子之学”与“庄子之学”的名称。春秋战国时期评论当时学术大势，有三家代表性的文章，分别是《庄子》的《天下篇》，《荀子》的《非十二子篇》和《解蔽篇》，《吕氏春秋》的《不二篇》。

从内容来看，《天下篇》主要评述了儒、墨、道、名、法几家的代表人物和思想。其中，涉及道家的有彭蒙、田骈、慎到之学，有老聃、关尹之学，有庄周之学，并称老聃和关尹为“古之博大真人”。《荀子·非十二子篇》共列有六家，论及早期道家的彭蒙、慎到，而不及老、庄。《解蔽篇》评述庄子“蔽于天而不知人”。《吕氏春秋·不二篇》中列有十家，其中涉及道家的内容有：“老聃贵柔，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己。”^①

在这些评论天下学术的文章中，只有老子或老聃、庄子或庄周的称谓，而没有“道家”的名称。所以，任继愈先生认为，先秦时期，只有老子学派和庄子学派，而没有后来所称的道家学派。这是符合当时的客观情况的。不过，名实关系历来是约定俗成的，究其实质，上述学者的思想观念都有着共同的特征，那就是都把“道”作为他们思想体系的核心概念。如老子与庄子皆认为，“道”既是宇宙万物的本源（如《老子》讲：“道生一，一生二，二生三，三生万物”）^②，又是自然的法则或规律（如《庄子·齐物论》讲“道通为一”）^③；“道”既是“常有”，又是“常无”，“道”即是“常有”和“常无”的统一^④。而老子和庄子著述中的其他思想内容，如“有”“无”“清”“虚”“柔”“齐”等观念都是以“道”为中心来展开论述的。从这一角度来看，后人根据其思想特点，将他们合称为“道家”，如刘歆的《七略》与班固的《汉志》^⑤，也是有其道理的。只不过我们要清楚这是汉人的称谓。在这个意义上，近世有人把以老子和庄子为代表的学者称为“先秦道家”。先秦道家即为道家学术思想发展的第一阶段。

道家思想发展的第二阶段是为黄老之学。所谓“黄老之学”，“黄”是指华夏民族的共同始祖黄帝，“老”即指先秦道家的老子。战国后期，黄帝作为中原各民族之始祖，影响益大，一些学者便借用黄帝的名声，继承和发挥道家老子的道论与应世、养生之学，吸取部分阴阳、儒、墨、名、法等家的思想内容，在秦汉之际形成为“内以治身，外以治国”的新的道家学说，称为“黄老之学”。

① 分见《庄子·天下篇》，《荀子·非十二子篇》与《解蔽篇》，《吕氏春秋·不二篇》。

② 《老子》第四十二章，陈鼓应：《老子注译与评介》，中华书局1984年版，第232页。

③ 《庄子·齐物论》，陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第62页。

④ 《庄子·天下篇》云：“建之以常无、有，主之以太一。”见陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局1983年版，第880页。

⑤ 班固本刘歆《七略》而作《汉志》，参见《汉书·艺文志》“道家类”。

据《史记》记载，该派学者“善修黄帝、老子之言”^①。《史记·老子韩非列传》说：“申子之学本于黄老而主刑名。”黄老之学的主要代表著作有《黄老帛书》《淮南子》的部分思想内容与《老子河上公章句》。《黄老帛书》是1973年在长沙马王堆汉墓出土的汉人手抄本，包括《十六经》《经法》《称》《道原》四篇古佚书。它的主要思想是接着老子讲的，如在哲学上以“道”为最高范畴。《经法·道法》说：“道者，神明之原也。”《十六经·守行》又说：“（道）无刑无名，先天地生，至今未成。”而《淮南子》并在“道”与“万物”之间引入了“气”的概念，这是稷下学派黄老学者的影响。在政治上，黄老学派主张“无为而治”，提出“节民力以使则财生，赋敛有度则民富”的政治主张，并引入了法家关于“法”的观念，讲求“守道任法”，认为“道生法。法者，引得失以绳而明曲直者也”^②。应该注意的是，道家讲的“无为而治”，其中的“无为”并不是“无所作为”之意。而是说，人们的思想与行为，应该建立在认识与了解天下万物自身的法则或规律的基础之上，按照事物本身的规律或法则去处理事情，才能把事情办好。统治者治理国家，也要根据不同的社会历史背景，真切了解当时社会和政治的运行法则，制定出相应的政治措施加以施行，才能收到事半功倍的效果。黄老道家把这样的思想和行为称作“无为而无不为”。在西汉前期，由于特定的社会历史背景，刘汉政权继秦末大乱之后，社会经济极度凋敝，国家急需恢复生产，增强国力，而黄老之学提倡“无为而治，与民休息”，正好适应了当时统治者的政治需要。于是，汉文帝和汉景帝对“黄老之学”加以积极推行，收到了很好的治世效果，在当时的社会政治生活中发挥了极大的作用，西汉前期国力为之恢复，后世遂称为“文景之治”。

由于黄老之学形成于秦汉之际而盛行于西汉前期，所以近世有学者将它称为“秦汉新道家”。司马迁的父亲司马谈“学天官于唐都，受《易》于杨何，习道论于黄子”，撰有《论六家要旨》，谈论天下学术，其中评论道家说：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”^③这里讲的“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”的“道家”，正是上面讲的“秦汉新道家”，而不是以老子之学与庄子之学为主的“先秦道家”。秦汉新道家与先秦道家虽然都把“道”作为他们思想学说中的最高范畴，但二者的致思路向、思想主旨与话语形式都有着很大的不同。

汉末之时，儒家经学趋于衰落，社会动荡，政治分裂，为诸子思想的自由阐发创造了客观的社会条件。魏晋时代，名士谈玄论道，一时蔚为风气，道家思想的衍变于是迈入第三个阶段。由于当时的思想家把《老子》《庄子》与《周易》作为谈论和研讨的对象，故称为“三玄”，又因为谈论的内容大多涉及远离具体事务的“玄远之学”，用哲学的术语来说，就是具有抽象性质的形而上学（Metaphysics）的特征，所以后世将这一时期的哲学思潮称为“魏晋玄学”。

《老子》和《庄子》是道家的经典，而《周易》是儒家的经典，由此可见魏晋玄学实际是

① 《乐毅列传》，《史记》卷八十，中华书局1959年版，第2436页。

② 见余明光：《黄帝四经与黄老思想》附《黄帝四经注释》，黑龙江人民出版社1989年版。该书并对“黄学”与“老学”之异同作出了辨析。

③ 《太史公自序》引司马谈：《论六家要旨》，《史记》卷一百三十，中华书局1959年版，第3289页。

以道家思想为主、糅和部分儒家思想而形成的新的哲学思潮。魏晋玄学按其内容来划分，一般分为三派，即以何晏、王弼为代表的“贵无”说，以裴頠为代表的“崇有”说，再就是以郭象为代表的“独化”说。王弼主张天下万物皆“以无为本”，认为“道者，无之称也”，“道”就是“无”，而“无”是宇宙万物存在的根本，而“有”不过是“无”的一种外在体现。^①王弼的思想显然是接着老子讲的，即使他注解儒家的经典《周易》，也是“以《老》解《易》，以道家思想解释儒家经典，所以后人将何、王一派的哲学思想称为“贵无论”。裴頠反对贵无的思想，主张“崇有”，认为“夫至无者无以能生，故始生者自生”^②，世称为“崇有”论。郭象对前面的两家思想进行了综合和改造，提出了“万物独化”说。他认为，无不能生有，有也不能生有，“然则生生者谁哉？块然而自生耳”^③，“凡得之者，外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也”^④，从而建立了他独特的“独化论”的本体论思想体系。

魏晋玄学探讨的内容，主要有有无、体用、本末、动静、一多等哲学范畴，属于具有抽象性质的哲学思辨问题，将秦汉时代关于宇宙论（Cosmology）问题的探讨，推向了以探讨哲学本体论（Ontology）问题为主的思想阶段，极大地提高了中国哲学的理论思维水平，在中国哲学史上产生了深远的影响。魏晋玄学是中国道家思想发展的第三阶段。

魏晋以后，从印度传入的佛学经过与中国文化的冲突与融合，逐渐完成了它的中国化的历史过程，在隋唐时期发展至鼎盛阶段，最终成为中国传统文化的三大主干之一。而儒学经历了汉末的衰落，也在漫长的历史过程中逐渐恢复了生机，在宋明时期完成了理学的思想理论体系的建构，成为中国封建社会后期占据绝对统治地位的官方思想体系。然而令人不解的却是，作为儒、释、道三家之一的道家学派，却在魏晋以后悄然消逝了。虽然从南北朝到明清时期，有大量学者从各自不同的思想角度对道家的经典和思想进行了众多的注解和探讨，但是一个能够接续老庄道家思想传承的道家学派却不复存在了。虽然这种古代文化的奇特现象令人不解，但却是一个客观存在的历史事实。如果我们要追寻这种现象产生的深层原因，无疑有着社会、历史、政治、文化等多方面的因素，然而它却不是我们现在所要讨论和研究的主题内容。关于这一点我们只好暂时搁置，留待今后有适宜的机会再去探讨。现在我们的探讨只是指出，这是一个客观存在的历史事实而已。

其实，中国的思想文化在六朝至隋唐时期发生了一个大转折，这就是从哲学到宗教，然后又从宗教到哲学复归的转折。南北朝时期，以“六家七宗”为代表的般若佛学盛行，发展到隋唐时期，演变形成众多的佛教派别，如三论宗、唯识宗、天台宗、华严宗、禅宗、净土宗等等，从而形成教派林立，经典众多，高僧辈出，佛学盛行的局面。因此近代以来讲隋唐哲学或思想史，一般都以“隋唐佛学”为主，很少涉及其他。其实，在这段时期从哲学到宗教的思想转折过程之中，还有一个中国宗教文化的重要内容却被人们极大地忽视了，这就是道教的产生、发展和兴盛。

道教是中国的本土宗教，她的历史渊源较早，内容也很庞杂，要而言之，包括先秦时期的

① 王弼：《论语释疑》，楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第624页。

② 《裴秀传》附《裴頠传》，《晋书》卷三十五，中华书局1974年版，第1046页。

③ 郭象：《庄子·齐物论注》，郭庆藩：《庄子集释》，中华书局1961年版，第50页。

④ 郭象：《庄子·大宗师注》，郭庆藩：《庄子集释》，中华书局1961年版，第251页。

古代巫术、鬼神崇拜、道家思想，秦汉时期的黄老之学、神仙方术、讖纬思想，还有部分西南地区少数民族的原始宗教信仰等等。如果以太平道和五斗米道的出现为道教形成的标志的话，那么道教的正式形成应该在东汉王朝的中、后期。以后它经历魏晋南北朝的演变和发展，到隋唐时期受到李唐王朝的推崇和扶持，发展到了鼎盛阶段。

道教的教义思想内容，初期比较粗糙和不成系统，甚至显得有些“杂而多端”。但随着南北朝时期教团组织的整顿和发展，一些道教思想家对于道教教义的整理、深研和阐发，如北朝寇谦之“清整道教”，南朝陆修静整理“三洞”经书，陶弘景排列道教神系，臧玄静阐述道教“玄学”，这样就使道教的宗教思想理论得到了长足的发展，在隋唐时期逐渐臻于成熟，以致与儒学、佛学并列为中国传统文化的“三学”之一。

道教的教义思想内容比较庞杂，但是归纳起来，主要有三个方面，这就是南朝萧梁时著名学者刘勰在《灭惑论》中所说的道家三品：“上标老子，次述神仙，下袭张陵。”刘勰的这种概述虽然不一定包含了道教思想的全部内容，然而无疑抓住了道教思想的主要的并且是重要的方面。并且，他的这种观点也可以说是代表了中古时期士大夫阶层对于道教的比较普遍的看法。他认为，道教的思想之中，高层次的是对道家老子的继承和阐发，中间层次的是战国秦汉以来的神仙思想，低层次的是张陵传播的五斗米道一系的民间信仰。

《老子》其书和老子其人在道教的形成和发展过程中起了相当大的作用。老子原是先秦时的思想家，后来被道教神化为教主、太上老君、道德天尊（道教最高神“三清”之一的太清道德天尊），甚至在唐代被封为“玄元皇帝”。而《老子》原是一本哲学著作，与道教渺不相干。谁也想不到历史在这里发生了如此的转折。东汉中期道教成立以后，张陵和张鲁将《老子》加以改造，把老子原有的最高哲学范畴——抽象的无形之“道”改造成为有形有象的“太上老君”，《老子》于是成为了道教的最高神学经典。以后，一批道教思想家相继研究《老子》和《庄子》，从不同的思想角度注解和诠释《老》《庄》，丰富了道教思想的内容，极大地提升了道教神学的理论水平，形成了独具特色的道教老庄之学。其中，最有义理思辨内容的当推隋唐时代的“重玄之学”。

道教重玄学的特点是：以老子和庄子的“道”论为依归，继承和扬弃魏晋玄学关于“有”“无”等观念的思想内容，吸取大乘佛学三论宗的“中道”思想，而熔铸形成具有思辨特征的新的自成体系道教思想理论。

重玄学的代表人物有初唐时的成玄英和李荣。二人的身份都是道士，据史书记载，他们皆“精研老庄”，撰有《老子注》和《庄子注》。按重玄学的观点，“道”是涵盖天地万物、无形无名、不可言说的“虚极之理”。而魏晋玄学家论“无”讲“有”，都是偏执一方，在理论上难以圆通，属于思维方式的过错，或者说叫作“病”，应该以“中道”为药，“非有非无”，来破除和医治“二偏之病”，这就叫作“玄”。但是，又恐学者在思想上执着于这个“玄”，将“玄”认作真道或真理，误入歧途，因此必须进一步讲求“又玄”。李荣说：“借‘玄’以遣‘有’‘无’，‘有’‘无’既遣，‘玄’亦自丧，故曰‘又玄’。”如果说“有”“无”是病，“中道”（玄）是药，那么病医好以后，药也要除去，这种方法，重玄学家叫作“病去药遣”，

也就是“非有非无又非中”的三翻方式，这种新的道教思想，就叫作“又玄”，或称作“重玄”^①。

从重玄学的思想宗旨可以看出，这种道教思想和思维方式，既继承和发展了先秦道家的老庄思想，又于后来传入中国的大乘佛学有所吸取。并且显而易见，重玄学家“非有非无”的思想观念，无疑是扬弃在它之前的魏晋玄学的有无之论而得来的。这种道教思想的特点，我们恰好可以用唐代诗人白居易评说《老子道德经》的一首诗来加以说明：“玄元圣祖五千言，不言药，不言仙，不言白日升青天。”^② 这里，既没有道教神仙修炼的内容，也没有符箓符篆的民间信仰，有的只是纯粹道教义理的阐述和论证，属于哲学的范畴，从而体现了一种宗教向哲学的回归。这种回归，实际接上了魏晋以后悄然消逝的道家义理的思想脉络，如果说，中国的道家文化也同儒家文化一样有一个自身的“道统”的话，那么隋唐时期的道教重玄学正好接上了魏晋以来道家的“道统”。因此，我们完全有理由认为，隋唐的重玄学应该视作道家思想发展的第四个阶段。

接下来，道家思想文化发展的第五个阶段就是宋元道教内丹心性之学。所谓内丹，实际是一种以中国传统文化“三教合一”为背景的特定的身心修炼方法。它的修炼方式和理论构成主要有以下四个方面的内容，即战国秦汉以来流传的“神仙炼养”方术，老庄的“清静无为”的精神境界，儒家的“正心诚意”功夫，佛教禅宗以“明心见性”为特征的心性思想。内丹家认为，天地是大宇宙，人身是小宇宙，如果将人的身体作为鼎炉，以人的精、气、神为药物，把人的内在道德修养作为必备条件，通过炼精化气、炼气化神、炼神还虚的过程，就可以逆自然之易，夺造化之功，返本还源，炼成金丹，复归虚无之道。宋元道教内丹学内容繁复，宗派杂多，而撮其大端，则主要有两家，即以张伯端、白玉蟾为代表的南宗和以王重阳、丘处机为代表的北宗。南宗主张“先命后性”，而北宗主张“先性后命”，而实际两派的特点都是性命双修，禅道双融，只不过是修炼的次序与重点不一样。“命”是对人身形体的修炼，而“性”则是对人的心灵和精神的修炼。其重点则是通过“性功”的修炼，绝除“有为”之“尘心”而显现“无为”之“清净心”，所谓“尘心绝尽即见自性”。这种观念，可以“全真七子”中的马丹阳为代表，其云：“且夫灵源妙觉，本来清静，因为万尘污其定水，尘多则水浊，心多则性暗，所以澄心损事，其水自清，其性自明。”“道性虽无修无证，尘心日要损消，到忘心忘性，方契无修无证。”^③ 道教内丹学的终极目标是炼丹成仙，这是一种宗教的信仰，然而贯串其中的融汇了儒家和佛学的道教心性学思想，却为中国古代哲学思想的丰富和发展增添了新的内容和意义，成为道家思想发展的一个重要阶段。

通过对中国历史上道家与道教思想的产生、形成、衍变历程的简要回顾，我们可以看到：第一，作为学术思想的道家思想自先秦至魏晋经历了三个阶段，形成为三种各具特征的思想形

① 李荣：《老子注》的“重玄”思想，参见黄海德撰：《李荣〈老子注〉校释》（一章），《道教研究》，四川人民出版社1994年版；《李荣其人及其〈老子注〉研究》，《世界宗教研究》1987年第1期；《李荣〈老子注〉重玄思想初探》，《宗教学研究》1988年第2期；《李荣“二道论”蠡测》，《社会科学研究》1988年第3期。

② 白居易：《新乐府·海漫漫》，《全唐诗》卷四百二十六，上海古籍出版社1986年影印本，第1045页。

③ 玄全子集：《真仙直指语录》，《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年影印本，第433页。

态，即先秦道家之学（或称为“老子、庄子之学”），秦汉黄老之学（或称为“秦汉新道家”），魏晋玄学（亦称“魏晋新道家”）。这三个阶段或形态各有其学术特征，然而也有其共性，这就是以“道”为其核心思想而“一以贯之”，而又以“有”“无”“自然”“无为”等哲学概念为其主要思想内容；其二，道教思想的成熟阶段呈现为两种形态，即隋唐重玄学与宋元内丹心性学。前者是外来文化即佛学传入中国以后本土宗教所做出的文化回应，其结果是融会佛、道而建立了具有思辨特征的道教义理之学。后者是宋代理学在社会的影响日益扩大之后，道教内丹派吸取儒、释的心性概念而融入其特定的身心修炼方式之中从而形成的道教心性学；其三，道教的教义思想最初是从道家（包括先秦老、庄之学与秦汉黄老之学）的思想衍变而来的，具有宗教神学的特征。然而，从隋唐以后却呈现出从宗教性质的道教向道家思想的回归。譬如道教创立时《老子想尔注》将“道”演化为“太上老君”，称“道者一也，一散形为气，聚形为太上老君”^①。而道教重玄学家却将“道”还原为“道者，理也”，即宇宙万物存在的终极道理；其四，道教思想与道家思想具有宗教与哲学的不同性质，然而从中国思想史的角度来看，二者又具有十分密切的联系，是不能截然分开的。

明了以上道家与道教的历史衍变源流，我们即可对文章开头所提及的诸经籍所指的“道家”名称的内涵有所了解。即刘勰《灭惑论》所讲的“道家三品”，“上标老子，次述神仙，下袭张陵”，其内容既包括先秦老子之学与黄老道家，又包括神仙方术与张陵道教。而《晋书·向秀传》说的“儒墨之迹见鄙，道家之言遂盛”，其“道家”名称所指的对象显然是魏晋玄学思想。至于苏东坡所言：“道家者流，本出于黄帝、老子。其道以清静无为为宗，以虚无应物为用，以慈俭不争为行。自秦汉以来，始用方士言，乃有飞升变化之术……皆归于道家，学者不能必其有无。”则是合道家与道教而言之。

二、关于“道家”的两种概念

其实，“道教”一词，最先与老、庄、张陵“鬼道”皆无关系，而是指称儒家的“先王之道”。如《三国志·魏书·高柔传》记载高柔上书明帝说：“臣以为博士者，道之渊藪，六艺所宗，宜随学行优劣，待以不次之位，敦崇‘道教’，以劝学者，于化为弘。”^②又如《晋书·王导传》说：“先进忘揖让之容，后生惟金鼓是闻，干戈日寻，俎豆不设，先王之道弥远，华伪之俗遂滋，非所以端本靖末之谓也……今若幸遵前典，兴复‘道教’，择朝之子弟并入于学，选明博修礼之士而为之师，化成俗定，莫尚于斯。”^③而《牟子理惑论》则直言“孔子以五经为‘道教’”^④。可见自汉末至魏晋，朝臣儒士所讲的“道教”，皆指儒家的礼乐制度、纲常名教而言，而实与“黄老道”“太平道”“五斗米道”无关。这种情形，也同早期的道经记载相符合。如敦煌出土的《老子想尔注》残卷，相传为张陵或张镇南所作，其中说：“真道藏，邪文出，世间常伪伎称‘道教’，皆为大伪不可用。何谓邪文？其《五经》半入邪，其《五经》

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第12页。

② 《魏书·高柔传》，《三国志》卷二十四，中华书局1959年版，第686页。

③ 《王导传》，《晋书》卷六十五，中华书局1974年版，第1748页。

④ 周叔迦辑撰，周绍良新编：《牟子丛残新编》，中国书店2001年版，第4页。

以外，众书传记，尸人所作，悉邪耳。”认为“真道”藏世不出，而《五经》邪文大行，世间称为“道教”。^①此种观念，传至南朝，遗风犹存。如《南齐书·崔祖思传》说：“论儒者以德化为本，谈法者以刻削为体；‘道教’治世之梁肉，刑宪乱世之药石。”^②此外，这段时期佛、道二教亦称“道教”。《魏书·释老志》云：“释迦如来功济大千，惠流尘境……今制诸州郡县，于其好乐道法，欲为沙门，不问长幼，出于良家，性行素笃，无诸嫌秽，乡里所明者，听其出家。率大州五十，小州四十人，其郡遥远台者十人，各当局分，皆足以化恶就善，播扬‘道教’也。”^③这是将佛教称为“道教”。同书又云：“（太上老君谓寇谦之曰）汝宜吾新科，清整‘道教’，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术。”而《南齐书·顾欢传》：“欢虽同二法（佛与道），而意党‘道教’。”^④这是以“正一”“仙术”为“道教”。而刘勰《灭惑论》说：“二教真伪焕然易辩，夫‘佛法’练神，‘道教’练形。”可见一直到南北朝中期，“道教”一词还常为“三教”所通用，其意是“以道为教”，只不过其中的“道”之含义，既可指“老君之道”或“仙道”，又可指“儒道”或“佛道”。这种情形，大概在北周之时才逐渐区分开来。据前述《周书·武帝纪》记载：“（建德二年）十二月癸巳，集臣及沙门、道士等，帝升高座，辨释三教先后，以儒教为先，道教为次，佛教为后。”^⑤以“道教”为“老君之道”或“仙道”的专有名称，在儒、释、道三教的名称上作出了明确区分，历经隋唐、宋明，沿用至今。

至于民间所称，大多仍是沿用习俗，将神仙“道教”称为“道家”。如元马端临《文献通考》言：“道家之术，杂而多端。”则显然是指“道教”而言。因此自汉代以后，“道家”这一名称，既指讲求清静无为的“道家”，又指追求长生成仙的“道教”，已成为中国思想文化史上无可争辩的客观事实。不仅宋代苏学士“不能必其有无”，甚至清代四库馆臣编撰《四库全书》时，仍然不事区分，将《老子道德经》《阴符经》《神仙传》《真诰》《金丹大要》等合为一编，总称为“道家类”^⑥。

因此，根据中国思想史的客观历史事实，再借鉴现今人文学科的分类习惯，笔者认为“道家”一词可作两种不同的理解：一种是狭义的“道家”概念，就是确指自先秦老、庄之学、秦汉黄老之学至魏晋玄学的道家学术流派，也就是司马谈《论六家要指》所称的“道德家”，班固《汉书·艺文志》所说的“道家”与《晋书·郭象传》所说的“道家”；另一种是广义的“道家”概念，就是既包括原来先秦至魏晋的道家学术流派，也包括东汉以后创立的中国本土宗教“道教”。这样，既对现代学科意义上的哲学的“道家”与宗教的“道教”作出了明确的区分，更为重要的是表明了我们尊重自身文化传统的学术立场。

实际上，中国现代学术的发展也已表明了这样的趋势。如陈鼓应教授主编的《道家文化研究》，因其学术性强、质量高，多年来在社会各界影响颇大，在现今已出版的20多期集刊中，

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第22页。

② 《崔祖思传》，《南齐书》卷二十八，中华书局1972年版，第519页。

③ 《释老志》，《魏书》卷一百一十四，中华书局1974年版，第3035-3036页。

④ 《顾欢传》，《南齐书》卷五十四，中华书局1972年版，第932页。

⑤ 《武帝本纪》上，《周书》卷五，中华书局1971年版，第83页。

⑥ 《子部·道家类》，《四库全书总目》卷一百四十六，中华书局1965年影印本，第1241页。

就既有道家研究的论文，也有道教研究的文章，表明该刊物使用的“道家文化”概念的内涵既包括学术的道家，也包容宗教的道教。因此，对“道家”概念做出“广义”与“狭义”的区分，就不仅具有学理的历史根据，同时也有着现实的学术范例。

三、“道学”的历史与现状

下面谈谈“道学”这一概念。

从历史的角度来看，“道学”概念的“道”，既不是哲学核心范畴的“道”，也不是最高宗教信仰的“道”，而是指儒家“道统”之“道”。儒家学者认为，自古圣人以来，即有一个一脉相承的“道统”，其核心内容即是《古文尚书·大禹谟》所讲的“十六字心传”，具体的传授则是自尧舜、文武、周公、孔孟至宋儒周敦颐、二程、朱熹等人。这个“道统”的传授，朱熹在《中庸章句序》中表述得很清楚，其云：“盖自上古圣神继天立极，而道统之传有自来矣。其见于经，则‘允执厥中’者，尧之所以授舜也。‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中’者，舜之所以授禹也。”^①朱熹认为，儒家道统的传授，自孔孟以后即已式微，至宋代周、程诸子出，相继阐述圣人“天理”之学，才得以承继此千年不传之绝学，接续这个“道统”，担当起“以斯道觉斯民”（程颐语）“为往圣继绝学，为万世开太平”（张载语）的重任。因此自宋以后，学者即将宋代传承儒家“道统”的理学称为“道学”。元代脱脱领修《宋史》，专门创设了《道学传》将周、程、朱、张等理学大师尽行收录。其《道学传序》云：“‘道学’之名，古无是也。三代盛时，天子以是道为政教，大臣百官有司以是道为职业，党、庠、术、序师弟子以是道为讲习，四方百姓日用是道而不知。是故盈覆载之间，无一民一物不被是道之泽，以遂其性。于斯时也，‘道学’之名，何自而立哉。”^②千载以后，一直到宋代，“周敦颐出于舂陵，乃得圣贤不传之学，作《太极图说》《通书》，推明阴阳五行之理，命于天而性于人者，了若指掌。张载作《西铭》，又极言理一分殊之旨，然后道之大原出于天者，灼然而无疑焉。仁宗明道初年，程颢及弟颐实生，及长，受业周氏，已乃扩大其所闻，表章《大学》《中庸》二篇，与《语》《孟》并行，于是上自帝王傅心之奥，下至初学入德之门，融会贯通，无复余韵。迄宋南渡，新安朱熹得程氏正传，其学加亲切焉。大抵以格物致知为先，明善诚身为要，凡《诗》《书》，六艺之文，与夫孔、孟之遗言，颠错于秦火，支离于汉儒，幽沉于魏、晋六朝者，至是皆焕然而大明，秩然而各得其所。此宋儒之学所以度越诸子，而上接孟氏者欤。其于世代之污隆，气化之荣悴，有所关系也甚大”。并感慨说，“道学盛于宋，宋弗究于用”^③。宋以后，“道学”一名遂成专有名词，在社会上普遍使用。《元史·文忠传》有“科举类教，道学类禅”之说。而《范梈传》则称元代理学大家“吴澄以道学自任”。《明史·儒林传》又称“王守仁（阳明）以道学名于时”。《清史稿·循吏传》记载福建福州知府尧立鼎致仕以后，“教授乡里，以倡论道学为事”。而学者所著之书，也有多以道学名之者，如明杨应诏撰《闽南

① 朱熹：《中庸章句序》，《四书章句集注》，中华书局1983年版，第14页。

② 《道学传序》，《宋史》卷四百二十七，中华书局1985年版，第12709页。

③ 同上书，第12710页。

道学源流》十六卷、明薛敬之编《道学基统》、清耿介撰《中州道学编》二卷等。凡此所称之“道学”皆指宋明理学，由此可见其在中国古代社会后期的重要影响。所以近世哲学家冯友兰先生撰写《中国哲学史》（上下两卷本）与《中国哲学史新编》（六卷本），皆专门列有《道学》专章，对宋明理学予以详密而完整的介绍与评论，在国内外学术界影响甚大。

从上面的回顾可知，“道学”在中国古代文化中的意义主要是指儒家的“道统”之学，而自宋、元至明、清，则成为宋明理学的代名词，使用极其广泛，得到社会的普遍认同。到明代阳明心学盛行以后，理学逐渐衰微，末流有违先贤本旨，流于虚伪，危害社会，被世人斥为“假道学”。李贽说：“阳为道学，阴为富贵，被服儒雅，行若狗彘。”^①对“假道学”的本性提出了尖锐的批评。

清季以来，西学东传，中国的本土文化面临极大的挑战，人们的研究观点也随之发生了很大的变化。近来，随着道家、道教文化研究的深入，有学者根据《隋书·经籍志》的资料^②，认为应用“道学”的名称来涵盖哲学的“道家”与宗教的“道教”，这样“道学”既可与“儒学”“佛学”齐名，外国学者也好翻译（统一译为 Taoism 或 Daoism）。这种情形，倘若从中国文化主体部分的名称需要统一的角度来看，也属一件好事。然而实行起来，确实存有一定的难度。因为从形式来看，“道学”之名自古以来即为宋明理学所专有，前已论及，现今也为海内外众多治中国哲学史的学者所认同，斯亦为客观存在的事实，其事类同冯友兰先生讲的“本来存在的不可改变的历史”。虽然唐初修《隋书》的作者讲过汉时黄老相传，“道学众矣”的话，但稽考史籍，这种讲法只是皇室尊崇道教产生的个别现象，而“道学”指称宋明理学却是中国社会长期存在的普遍事实。如果无视这种特殊与普遍的事实的区别，而将两个历史对象使用同一概念来指称，从事实层面来讲势必产生混淆不清的现象。从学术研究的角度来看，今天的研究似乎应当尽量避免这种现象。再者从内容来分析，佛学与儒学虽然有着不同的名称，如佛家或佛教，儒家或儒教，但大都实指同一对象，只是人们观察和认识事物的角度不同，而有不同的名称，因为任何人都不可能把佛家与佛教、儒家与儒教打成两截来看待。而道家与道教却与此不同，前者为学术流派，后者为神仙道教，老、庄思想与符篆方术原本渺不相涉，故儒、释、道三教虽同为中国文化的主干，但在文化的内容方面虽然有其“同”的方面，却也有着较大的“异”的差别，这是需要认真和慎重对待的。正因为如此，所以笔者在前面主张，“道家”一名可作“狭义”与“广义”的区分，前者即指学术的“道家”，而后者既可指称学术的“道家”，又可包括中国的本土宗教——“道教”。

当然，从文化学的某种观点来看，任何事物的名称只是一种符号，有了这样的符号，才把这一事物与它事物相区别开来。《老子》说：“名可名，非常名。”世上的事物是变动不居的，它们的名称也要随之发生相应的变化，这是“变”中之“常”，属于自然之事。倘若今后学术界对道家、道教的研究更为深入，有了更好的学术见解与解决方法，能够做到真正的“名实相符”，这是我们十分希望并翘首以待之事。

^① 李贽：《初潭集》卷十一，《释教》，中华书局1974年版。

^② 《隋书》卷三十四，《经籍志三·子部》云：“自黄帝以下，圣哲之士，所言道者，传之其人，世无师说汉时，曹参始荐盖公能言黄老，文帝宗之。自是相传，‘道学’众矣。下士为之，不推其本，苟以异俗为高，狂捐为尚，迂诞谲怪而失其真。”中华书局1973年版，第1003页。

道家·道教·道学*

熊铁基**

20世纪80年代以来，兴起了一股研究道家道教文化的热潮，至今仍可以说方兴未艾。这研究热潮的兴起，一方面是有一批海内外学者（如王明、汤一介、陈鼓应、卿希泰等许多学者）的推动，另一方面又是与传统文化研究的发展一致的。

在中国传统文化中，儒、释、道是否三足鼎立，似乎是一个可以进一步讨论的问题，除了佛教、佛学是“外来”的，儒、道两家都是中国土生土长的，究竟谁的资格最老，也是一个可以进一步讨论的问题。不过，在产生和发展的过程中形成了各自的特点，则是毫无争议的。

和儒、佛二家相比，道家以“道”为主要特点，名实相符，一目了然。但是，“道”字原本并非道家之“专利”，周秦诸子“道论”之作很多，汉以后的儒者讲“道统”“原道”，也使用这个“道”字。到了宋代，从周敦颐、二程至朱熹一批被称为理学家的大儒，他们以儒家为主，兼容佛、道二家思想的某些内容，再一次改造儒学，被认为是继承道统之学，《宋史》集为《道学列传》，其序言反映了儒家对“道”字与“道学”的理解：

“道学”之名，古无是也，三代盛时，天子以是道为政教，大臣百官有司以是道为职业，党、庠、术、序师弟子以是道为讲习，四方百姓日用是道而不知。是故盈覆载之间，无一民一物不被是道之泽，以遂其性。于斯时也，道学之名，何自而立哉。

文王、周公既没，孔子有德无位，既不能使是道之用渐被斯世，退而与其徒定礼乐……期使五三圣人之道昭明于无穷……孟子没而无传。两汉而下，儒者之论大道，察焉而弗精，语焉而弗详。异端邪说起而乘之，几至大坏。

千有余载，至宋中叶，周敦颐出于春陵，乃得圣贤不传之学……

迄宋南渡，新安朱熹得程氏正传……大抵以格物致知为先，明善诚身为要……道学盛于宋，宋弗究于用，甚至有厉禁焉。后之时君世主，欲复天德王道之治，必来此取法矣。

这里，似乎和道家的“道”一样，是“无所不在”的，所谓“盈覆载之间”。但是其儒家的特点也是十分鲜明的，那就是重礼乐、《诗》《书》，实行王道之治，“以格物致知为先，明善诚身为要”。无论是目的或方法，都是与道家、道教之修道不同的。

* 本文原载《宗教学研究》2004年第4期，第1-9页。

** 熊铁基，华中师范大学历史文化学院教授。

至于佛教之用“道”，相对要简单些，“道”字在佛经中难得找到一个较确切的对应辞，早在唐代译“道”为“菩提”抑或“末迦”，就是争论过的问题，这里我们无法深究。从历史事实看，佛教在初传中土之时，曾借用过道家之“道”是可以肯定的，当时人讲佛教，常常使用“佛道”“释道”这样的词。宗密在《孟兰盆经疏下》中说：“佛教初传北方，呼僧为道士。”两晋南北朝时期，僧人被称为“道人”“道士”的很多（不必一一列举），佛教诵经礼拜之所乃至佛寺也被称为“道场”，甚至“道具”一词，开始也是佛家用的器物。这种情况，是一种表象的情况，理应与当时道教已产生并流行有关。一开始人们祭祀黄老、浮屠难分，而外来的佛教又特别需要努力与中土民情相结合。从魏晋到隋唐，道教日益成长，佛教越来越站稳脚跟，佛道之争愈演愈烈，围绕着“道”的争论也是很多的：一方面佛教不时诘难道教的道，比如道教强调道“至极最大”，佛教就会说道既法自然，那就不是至尊，用这种思辨诘问，使道教陷于自相矛盾的困境；另一方面有时又引用道教的“道”论，例如唐初因傅奕上言“废佛法事”，法琳奉命“陈对”，就曾用过“至道绝言”，且引老庄之言，但其目的却是“演涅槃”“说般若”，还用“历史”证明关令尹之后“事佛不事道”^①。再者，佛教中“道”字的用法与含义多与道教不同，有时候“道”是菩提或涅槃的代名词，如“道树”就是“菩提树”；有时候“道”与“法”“义理”“因果”相联，如北魏昙鸾注解“胜过三界道”说，“道者，通也。以如此因，待如此果……通因至果，通果酬因，故名为道。”^②如此之类例子颇多，不必详列。从上述情况看，佛教的“道”字，主要只是名词的借用以及相近梵言的意译，没有道家道教那样的深刻意义。

对于道家、道教来说，这个“道”字就有根本的、全面的、深刻的意义了。道家、道教离不开“道”，名实相符，“道”也在道家、道教思想文化中得到充分的发展，由此而形成中国所特有的“道学”。

关于道家与道教，大家都习惯用了，也不必时时刻刻去定义它们，如果要概括地表述一下，我想直接引用20世纪80年代初王明先生在《道家和道教思想研究》一书“序言”的几段话：

道家和道教两个术语，有联系又有区别。习惯上有时把道教也称为道家。说严密些，道家和道教不是一回事。

道家属诸子的学派之一，是一种哲学的派别。如先秦的《老子》《庄子》以及后世的《阴符经》都属道家，它们本身都不是宗教性质的书。至于后来有些道教徒注释《老子》《庄子》和《阴符经》，那是另外一回事。道家的思想跟后来道教的理论有某些相似和相通之处，但也有根本不同和相反的情况。《老子》五千文，有不少神秘的语言，能为宗教所利用。东汉时，原始道教一个派别五斗米道的祭酒主诵习《老子》。同时托名河上公注的《老子章句》和《老子想尔注》都是专门宣扬道教的典籍。桓帝时，除了多次遣使到苦县祭拜老子外，还亲祀老子于濯龙宫。老子逐渐被神化，竟至成了道教的教祖，以《道德经》编列诸经之首。道教的形成和发展跟道家老子确实具有某些历史的渊源关系。

① 《集古今佛道论衡》。

② 《无量寿经优婆提舍愿生偈》注。

汉刘歆《七略》，道家与神仙家原分为二，各自为录，只是到了后世，道教与古神仙说关系才密切起来。但是，作为宗教信仰的基本标志之一必须有个至上神的观念。道家的《老子》和《庄子》都没有这种思想言论，它摆脱了殷周以来上帝和天神的传统宗教信仰，大力描述一种宇宙的绝对精神（“道”）作为至高无上的支配力量。

我想，关于道家与道教的联系和区别，以上的表述是比较清楚的，多加阐释、发挥，也离不开这基本说明。

截至目前为止，我们和许多学者一样，一直谨慎的使用“道家道教文化”这样的词语，而没有用“道学”一词。但是近年来，有些学者正式打出了“道学”的旗帜，出版了《道学研究》专刊，不止一次地召开了道学研讨会。我在一次会上谈到了“道学”这个提法问题。过去之所以避免提“道学”，是因为关于“道学”的提法和理解，存在一些歧义，例如上述《宋史》的道学类传实际是大儒传。儒、道难分怕引起误会；又如过去在生活中，“道学先生”似乎是一个贬义词，形容有些迂腐习气，《红楼梦》中的袭人就被晴雯说成是：“越发道学了，独自个在屋里面壁呢！”^①当然，这些都是过去的事了，现在和今后，人们不会再去清这些老账了。公开倡导作为道家道教文化的道学，应该是没有什么问题的。而且，从历史上看，称道家之学为“道学”，也是渊源有自的，《隋书·经籍志》在子部记《老子》《庄子》等道家著作之后写道：

自黄帝以下，圣哲之士所言道者，传之其人，世无师说。汉时，曹参始荐盖公能言黄老，文帝宗之。自是相传，道学众矣。

这是唐初人的记述，是当时人的一种对道家的看法，也是汉以后学者们看法的总结和发展，是有代表性和普遍性的。我们从以上引文的前后叙述看更为清楚，关于道和道家的说明，既有黄老之言道的基本观点，也有儒家学者对道家的评判，这里就不详说了。但是，从以上引文及其所述对象看，凡是述老庄的，言“黄老”的，可以总称之为“道学”。从《隋志》记载看，除《老》《庄》之外，包括《鬻子》《抱朴子内篇》乃至《夷夏论》《简文谈疏》《广成子》等一些后起的道家著作，正所谓“道学众矣”。

另外，《隋书·经籍志》在集部又附有《道经》377部，一千二百一十五卷。这些道教经书，当然是今天“道学”研究的主要组成部分之一。不过道教经书与道家原典《老》《庄》之密切关系，《隋志》是已经注意到了的，所以它写道：

自上古黄帝、帝喾、夏禹之俦，并遇神人，咸受道，年代既远，经史无闻焉。推寻事迹，汉时诸子，道书之流有三十七家，大旨皆去健羨，处冲虚而已，无上天官符之事。其《黄帝》四篇，《老子》二篇，最得深旨。

这唐初的史书表明，时人清醒的知道，“道”之类的书是后起的，“经史无闻”，原本“道书”，只有《老子》《黄帝》四篇等类可以查考（实际上黄帝之书也是后人编造的，不过早于“道”之类罢了）。《隋书·经籍志》接着还讲了陶弘景、寇谦之等人“受道经符”之事，有的受之于太上老君等，一直写到隋朝：

大业中，道士以术求进者甚众。其所以讲经，由以《老子》为本，次讲《庄子》及

^① 《红楼梦》第六十四回。

《灵宝》《升玄》之属。其余众经，或言传之神人……

道士讲经，以《老子》为本，连同上引记载，以及整个道教、道经发展的事实，反映了老子其人（太上老君）其书（《道德经》）在道教和道经中的突出地位。

《隋书·经籍志》似乎未明确把“道经符”列入“道学”，但并不能影响我们今日把道教文化（以各种“道经”为重要内容的文化）列入“道学”范围，如果要找点根据，葛洪时代人们已经把道教法术称为“道学”，其《神仙传·李仲甫》记载，李仲甫“少学道于王君”，“兼行遁甲，能步诀隐形”，有张生用匕首对他“左右刺斫”：

仲甫已在床上，笑曰：“天下乃有汝辈愚人，道学未得，而欲杀之，我宁得杀耶？”

此所谓“道学”，显然指的是“法术”“道术”。则道教之各种法术，亦可称之为“道学”。

最后应该说明的是，无论道家道教文化或者道学研究应该包括哪些内容？

首先，关于《老子》《庄子》的研究，我们称之为“道学”“庄学”或者老庄学，包括老子、庄子其人其书的再研究，历代对《老子》《庄子》的改造和诠释，《老子》《庄子》的现代价值，等等。《老子》《庄子》的思想对诸子百家有很大的影响，《老子》《庄子》及其注释在道教经典中分量不小，无论在道家或道教的研究中，都是最重要的内容之一。

其次，关于黄老之学的研究。从前引《隋书·经籍志》的记载看，当时的道学”，原本即指“言黄老”之“道”而言，《史记·陈丞相世家》说陈平“少时，本好黄帝、老子之术”，应该就是好黄老之学。对黄老之学的研究，学术界早就开始了并且有较多的成果，但看法不完全一样，大家公认黄老之学是以老子道家学说为主而兼容他家。兼容，本是战国秦汉学术思想发展的一个趋势，问题是以什么为主，秦汉最为明显的是有以道家为主的兼容综合，和以儒家为主的兼容综合，前者我们称之为新道家，后者有人称之为新儒家（秦汉时期的新道家、新儒家，儒道二家在以后的历史发展中，还会继续有新的变化，可称之为魏晋新道家、宋明新儒学，乃至当代新儒家、当代新道家等等）。这样划分，是为了对学术思想作进一步梳理和深入的研究，至于具体哪一些学派、学人、学说应如何归并，那是可以具体研讨的，并不是所有具有综合性特征的思想都笼统称之为黄老之学，无法否定的大儒董仲舒显然也有综合性特征，人们甚至可以从他的著作中找出一些黄老思想，但黄老之学中决不会包括董仲舒。黄老之学当然是有一定范围的，我们要研究的是，主要言黄老之道的学人和学说。这些，可以也应该纳入道家、道教文化和道学的研究范围。

第三，其他道家诸子的研究。如《汉书·艺文志》和《隋书·经籍志》中所著录的道家诸子，包括《伊尹》《太公》《辛甲》《鬻子》《管子》《文子》《蜎子》《关尹子》《老成子》《长卢子》《王狄子》《公子牟》《田子》《老莱子》《黔娄子》《宫孙子》《鹞冠子》《黄帝四经》《黄帝铭》《黄帝君臣》《杂黄帝》《孙子》《捷子》《曹羽》《郎中婴齐》《君臣子》《郑长者》《楚子》《道家言》等等，还有《隋书·经籍志》中补录的《守白论》《任子道论》《唐子》《杜氏幽求新书》《抱朴子》《玄子》《夷夏论》《简文谈疏》《无名子》《玄子》《游玄桂林》《广成子》，等等。

这一部分内容有几个问题要说明，一是它将与上一部分黄老之学的内容交叉重叠；二是大部分图书早已亡佚，后来辑佚的或者后出的，要仔细考辨；三是新出土的简帛，如1972年长沙马王堆出的帛书“黄帝四篇”等，有可能即为原来的《黄帝四经》等著作。与此同时，新出土

的资料中完全可能有一些原来没有著录过的内容，那就需要我们加以探究和归类。

第四，道教研究，包括道教历史、道教经典、道教思想等的研究。道教史的深入研究，不仅是回顾过去，更重要的是正确理解现在和更好地展望未来。道教经典很多，也可以用“汗牛充栋”来形容，一部五千余卷的《道藏》就是一个尚未充分开发的大矿。道教思想可以从多方面展开研究，道教信仰、道教戒律的研究都将很有意义，道教醮仪和法术、符篆的研究对道教的发展也是重要的。道教文化的研究、道学研究理应包括这些内容。

以上所作简要的概括，应该不会有大的偏差，重要的是今后我们如何实行，望有志于道家道教文化研究、有志于道学研究的同道，共同努力，弘扬和发展道家道教的道文化。

《老子》、老聃与道教*

李养正

中国至今仍流传有五大宗教，即佛教、道教、天主教、基督教、伊斯兰教。其中唯道教是中国土生土长的宗教，其他皆是外来宗教。道教尊奉“太上老君”（即老聃）为教主，并奉《道德真经》（即《老子》）为圣典，近两千年来，盛传不辍，老子及其思想的影响，在宗教方面仍然广泛而深刻。

自东汉晚期道教流行以来，道教徒对教主及圣经固然坚信不疑，但社会上也颇有些人对春秋时期的伟大思想家李耳被推尊为道教教主，对李耳的卓越哲学著作《老子》被尊奉为道教的圣典，表示不解。因为思想家与教主，哲学著作与宗教经典，毕竟性质有所不同。为什么会这样呢？多少年来，信者自信，惑者自惑。当然，一种客观历史事实的形成，自有其缘由与演化过程，现概略地讲一讲这一演化的缘由与历史过程，从而理解老子思想在中国宗教领域的社会价值。

一、从《老子五千文》到《道德真经》

《老子》，也称《老子五千文》《道德上下篇》，在战国时代便已受到社会重视，《礼记·曾子问》《庄子·天下篇》《韩非子》中之《六反》《内储说下》《亡征》均引载《老子》言论，归本黄老的韩非子并撰《解老》《喻老》以明老子之术。《史记·老庄申韩列传》载司马迁评述：“老子所贵道，虚无，因应变化于无为，故著书辞称微妙难识。庄子散道德放论，要亦归之自然；申子卑卑，施之于名实；韩子引绳墨、切事情、明是非，其极惨礉少恩，皆原于《道德》之意。而老子深远矣。”

在秦汉时期，《吕氏春秋》《淮南子》《说苑》等著作均有引演老子之术的篇章。据《汉书·艺文志》载，当时传述老子之学的有：“《老子邻氏经传》四篇，《老子傅氏经说》三十七篇，《老子徐氏经说》六篇，刘向《说老子》四篇。”并谓：“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。合于尧之克攘，《易》之谦谦，一谦而四益，此其所长也。及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，

* 本文原载《文史哲》1990年第3期，第60-69页。

曰独任清虚可以为治。”汉武帝时司马迁作《史记》，其《太史公自序》也只说道家之学，“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，是集诸家之大成。均未见有宗教色彩。

虽然史书有上述评介，但也并不排斥《老子》的社会价值在汉初已开始发生变化。一是汉初文帝、景帝时期（前179—前141）皆提倡《老子》之学，以黄老清静之术治天下。《史记·儒林列传》记载：“乃至孝景，不任儒者，而窦太后又好黄老之术。”《史记·外戚世家》：“窦太后好黄帝、老子之言，帝及太子、诸窦不得不读《黄帝》《老子》，尊其术。”《史记·乐毅列传》：“乐臣公善修《黄帝》《老子》之言，显闻于齐，称贤师。”由于统治者的倡导，《老子》之学蔚然兴起，声誉高涨。二是神仙家向道家哲学流派靠拢，抓住老庄学说中的一些神秘主义思想因素，作宗教性比附、解释与引申，逐步渗透、融合。本来活跃于燕齐滨海一带的方仙士，有术而乏理论。他们曾经吸取的先秦邹衍的阴阳五行说，既未能提供造构神仙学的基本理论依据，同时其人其说亦远不如“老子”声誉之高。正是由于神仙家的逐渐攀附，《老子》在社会有些人的心目中，便慢慢腾起了神秘的烟雾。据史书记载，首先敲道家之门的方仙之士，便是“河上丈人”。《史记·乐毅列传》：“乐臣公学《黄帝》《老子》，其本师号曰河上丈人。”后人称之为“河上公”。汉代方仙士依据河上公之遗教，造作了《老子章句》^①。认为“虚极”与“恍惚”之“道”产生元气（即“一”），元气生万物，倡导“怀道抱一守五神”的修养方法，相信“人能守一使不离身则长存”“人能养神则不死”，从而宣扬“用道治国则国安民昌，治身则寿命延长”，把《老子》变成了治国修身和修养成仙的经典。以后求神仙的方士们，便是从《老子章句》得到启发和依据，更为援引、附会、演绎以自文其教。由于《章句》将《老子》分为八十一章，以前三十七章为《道经》，后四十四章为《德经》，故《老子》以后又称《道德经》^②。

从战国末年，喜黄老刑名之学的韩非撰《解老》《喻老》，河上丈人之流用神仙家观点解释《老子》开始，历代注家不绝，各以自己的主观见解来解释和阐发《道德经》，取舍之间，各有所异。在东汉出现的《太平经》《老子想尔注》与早期道教关系最为密切。汉顺帝时出现的《太平青领书》（即《太平经》），已尊老子为至高天神，并吸取《老子》中的内容作为太平道神学理论的组成部分；《老子想尔注》为东汉末张鲁所作，托“老子”之言，而演五斗米道。《三国志·张鲁传》注引《典略》：“（张）修为五斗米道……使人为奸令、祭酒，主以《老子五千文》，使都习，号奸令。”显然，在东汉晚期，《老子》已被于吉、张道陵奉为太平道与五斗米道的经典了。至唐代，唐太宗为“崇重今朝冠冕”，宣布李耳为唐室李氏族祖，并推崇《老子》。据《广弘明集》卷二十八《叙太祖皇帝令道士在僧前诏表》云：“大道之兴，肇于邃古，源出无名之始，事高有形之外，迈两仪而运行，包万物而亭育，故能经邦致治，反朴还淳。”唐高宗仪凤三年（678），诏令自今以后，“《道德经》为上经，贡举人必须兼通”。唐玄宗开元二十一年（733）令士庶家藏《老子》一本，每年贡举人量减《尚书》《论语》两条策，加《老子》策。开元二十九年（741）崇玄学，置生徒令习《老子》《庄子》《文中子》《庚桑

① 旧题“西汉河上公作”，今人有考证为东汉作品。

② 1973年长沙马王堆三号汉墓出土帛书《老子》甲乙本，据考古家推算甲本抄写年代至晚在汉高祖时期，编次为《德经》在前，《道经》在后。

子》。老子被尊为“玄元皇帝”，天宝元年（742）追号庄子为南华真人、文子为通玄真人、列子为冲虚真人、庚桑子为洞虚真人，其四子书改为真经。天宝十三年（754）颁御注《老子》并义疏于天下。唐玄宗还曾亲受道教法箓，成了道士皇帝。由于道教成了皇族宗教，《老子》已成了圣典，故而道家哲学流派的伟大著作《老子》，被道教尊为《道德真经》了。

二、从“老聃”到“太上老君”

相传，老聃是《老子》的作者，春秋时代的伟大哲学家。《史记·老庄申韩列传》记载：“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也。姓李氏，名耳，字伯阳，谥曰聃，周守藏室之史也……老子修道德，其学以自隐无名为务，居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书。’于是老子乃著书《上下篇》，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。”此传对老子还另有说法：“或曰，老莱子亦楚人也，著书十五篇言道家之用。”“或曰，（太史）儋即老子，或曰非也。”说法虽不一，而后世大多以李耳为老子，又称老聃，“老君”之称则最早出现于《后汉书·孔融传》。

战国末至西汉，《老子》显扬，声誉日高，作者老聃，自然如水涨船高，名声日渐显荣；同时也由于《老子》哲理深邃，使人感觉深奥莫测，因而隐君子老聃被蒙上了神秘的烟雾。如《史记·老庄申韩列传》云：“（孔子）谓弟子曰：‘鸟吾知其能飞，鱼吾知其能游，兽吾知其能走。走者可以罔，游者可以纶，飞者可以矰，至于龙，吾不能知其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙耶！’”又云：“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。”“老子，隐君子也。”不论传说记述多么不一，不论人们对产生多么浓厚的神秘感，但在司马迁修《史记》的年代，老子也仍然被认定是世上的人，而不是天上的“神”、海上的“仙”。《老子传》中还记述老子的家世：“老子之子名宗，宗为魏将，封于段干；宗子注；注子宫；宫玄孙假，假仕于汉孝文帝，而假之子解，为胶西王邛太傅，因家于齐焉。”明明是有情有欲、有子有孙的人，不是餐风饮露、脱离尘世的神仙。在汉武帝时，神仙方术士宣扬神仙信仰，只是推尊黄帝，犹未神化老子，即使如信奉神仙的淮南王刘安，他所著《淮南子》也未将道家与神仙家混为一谈。及至东汉班固修《汉书》，其中《艺文志》列举各家书目，在道家类既列有《黄帝》，也列有《老子》，但在神仙家类则只有《黄帝》而无《老子》。这就是说，在班固完成《汉书》的东汉光武帝永平至建初年间（58-84），史书也并未把老聃描述为“神”，他仍然是春秋时代一位伟大的思想家。但是，由于东汉时儒家已出现宗教化趋向，讖纬之学兴起，同时汉明帝时（58-75）佛教由西域传入内地。神仙家受儒家尊崇尧舜、神化孔子的启示，也便效法儒家“祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言”的方式，攀附当时很有社会影响的黄老之学，推尊黄帝、老子以自文其教。佛教传入的刺激，对神化老子也有催青的影响。由于神仙方术之士的渲染，哲学家的老子便逐渐被捧离了世俗，而演化为神仙。开其端倪大致在汉明帝时期，《后汉书·楚王英传》记载：“英少时，好游侠，交通宾客，晚节更喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀……诏报曰：‘楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，何嫌何疑，当有悔吝？’”《后汉书·西域传》记载：“世传明帝梦见金人，长大，项有光明，以问群臣。或曰：‘西方有神，名曰佛，其形长丈六尺而黄金色。’帝于是遣使天竺问佛道法，遂于中

国图形象焉。楚王英始信其术，中国因此颇有奉其道者。后桓帝好神，数祀浮图、老子，百姓稍有奉者，后遂转盛。”到汉桓帝时（147-167）已设祠专祀老子。《后汉书·桓帝纪》记载：“（延熹）八年春正月，遣中常侍左悺之苦县，祠老子。十一月，使中常侍管霸之苦县，祠老子。”又《后汉书·祭祀中》：“桓帝即位十八年，好神仙事。延熹八年初，使中常侍之陈国苦县祀老子。九年，亲祠老子于濯龙。文闕为坛，饰淳金扣器，设华盖之坐，用郊天乐也。”《后汉书·襄楷传》：“又闻宫中立黄老、浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢……或言老子入夷托为浮屠。”至汉灵帝熹平、光和年间（168-184），太平道与五斗米道已盛行，信奉者甚众，老子已被尊崇为教祖。太平道所奉神书《太平经》卷一至十七中说：“长生大主号太平真正太一妙气、皇天上清金阙后圣九玄帝君，姓李，是高上太之胃，玉皇虚无之胤……上升上清之殿，中游太极之宫，下治十方之天，封掌亿万兆庶，鉴察诸天河海、地源山林，无不仰从，总领九重十叠，故号九玄也。”老子已是太平道所奉最高的神。五斗米道有张鲁托名“想尔”所撰之秘典《老子想尔注》，《注》中说：“一者道也。”既“在天地外”，又“人在天地间”，而且“往来人身中”，“散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑”，还是“道使黄帝为之”。老子的地位超过了黄帝，成为五斗米道的最高天神，这是神仙信仰上的一个发展。

东汉晚期，“老子”“道”“炁”已合而为一。《隶释》卷八有《边韶老子铭》，记载当时信道者附会《老子》“天地所以能长且久者，以不自生也”“浴神不死，是为玄牝”的话，描述老子“离合于混沌之气，以三光为终始，观天作讖，降升斗星，随日九变，与时消息。规矩三光，四灵在傍，存想丹田，太一紫房。道成身化，蝉蜕变世，自羲农以来，世为圣者作师。”后汉王阜《老子圣母碑》亦云：“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，窥清浊之未分。”老子已是无处不在、无世不在、无所不能的天神。

神化“老子”，尊号“太上老君”，其来有自。“太上”，本至高无上之意，出之古典。如《老子》云：“太上，下知有之，其次，亲之誉之。”《左传》：“太上有立德，其次有立功。”《礼记》：“太上贵德，其次务施报。”“立德”“贵德”正是老子的风范，“太上”正适合老子的清高，因此创立道教的张道陵将“太上”这一桂冠奉戴在“老君”头上。从三张之五斗米道起，道教均奉老子为教主，尊称“太上老君”，一般简称“老君”。如魏晋行世的《黄庭外景经》云：“老君闲居作七言，解说身形及诸神。”东晋葛洪《抱朴子·地真篇》云：“老君曰：惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。”《抱朴子·杂应篇》云：“但谛念老君真形，老君真形见，则起再拜也。老君真形者，思之，姓李老聃，字伯阳，身長九尺，黄色，鸟喙，隆鼻，秀眉长五寸，耳长七寸，额有三理上下彻，足有八卦，以神龟为牀，金楼玉堂，白银为阶，五色云为衣，重叠之冠，锋铤之剑，从黄童百二十人，左有十二青龙，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武，前道十二穷奇，后从三十六辟邪，雷电在上，晃晃昱昱，此事出于仙经中也。见老君则年命延长，心如日月，无事不知也。”这时的“老君”，高居金楼玉堂，护卫簇拥，猛兽环立，雷电其上，日月经天，何等威风显赫，哪里还似当年虚怀若谷、持雌、柔弱的白胡子老头呢？

至南北朝（420-589），“太上老君”这一徽号已经为道教中人所公认。北魏道士寇谦之利用“太上老君”的名义，着手“清整”道教，并自封为“天师”。《魏书·释老志》记载有寇

谦之假托“太上老君”降世的故事，说：“以神瑞二年（415）十月乙卯，忽遇大神，乘云驾龙，导从百灵，仙人玉女，左右侍卫，集止山顶，称太上老君。谓谦之曰：‘往辛亥年，嵩岳镇灵集仙宫主，表天曹，称自天师张陵去世以来，地上旷诚，修善之人，无所师授。嵩岳道士上谷寇谦之，立身直理，行合自然，才任轨范，首处师位，吾故来观汝，授汝天师之位，赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷，号曰并进。’言：‘……汝宣吾新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术。大道清虚，岂有斯事！专以礼度为首，而加之以服食闭练。’”稍晚于寇谦之的南朝刘宋道士陆修静，也假托“太上老君”的意旨，建立道教斋戒威仪。《陆先生道门科略》说：“‘太上老君’以下古委怱，淳浇朴散，三五失统，人鬼错乱……故授汝天师正一盟威之道，禁戒律科，检示万民逆顺祸福功过，令知好恶……使民内修慈孝，外行敬让，佐时理化，助国扶命。”这时的“太上老君”已不仅是恭维的尊号，而是已被描绘夸诞为亲理教务的、名副其实的“教主”。稍后于陆修静的南朝齐梁道教著名学者陶弘景，则把当时的封建等级、官阶制度引入道教，虚构《真灵位业图》排列神仙系统，其中也列有“太上老君”和“老聃”的尊号和崇高的位置。至唐代，因道教盛极一时，“老子”被唐皇帝认为族祖，神化“老子”也就自然逐步上升。《旧唐书·高宗纪下》记载，唐高宗乾封元年追号“老子”为“太上玄元皇帝”。《旧唐书·礼仪志四》载，唐玄宗天宝元年诏：《古今人表》，玄元皇帝升入上圣，天宝二年追尊为“大圣祖玄元皇帝”，天宝八年册尊为“圣祖大道玄元皇帝”，天宝十三年又上尊号为“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”。唐以后，有关“老君”的宗教性传说、记传、经书、艺术作品，一天比一天滋繁起来，相互渲染夸饰，“老君”的“教主”及宇宙最高“天神”的地位，俨然是肯定无疑的了。

三、《老子》思想与道教教义

道教自东汉顺帝时（126-144）沛人张道陵于鹤鸣山创立，一直便奉《老子》为圣经，宣传以“道”和“德”为其根本教义，用神仙信仰去解释和阐发《老子》。道教之所以皈依“老子”，固然有抬出“老子”可以与儒家的孔子、佛教的释迦牟尼相抗衡、媲美的意思，但也不能不看到《老子》确实含有可以为宗教所援用的神秘主义思想因素，特别是其中有关于宇宙本原的唯心之说、神仙信仰的长生久视之道、修道养寿的人生哲学，都是道教能够吸取、引申的内在思想因素。如第四章：“道冲，而用之或不盈，渊兮，似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。湛兮似或存。吾不知谁之子，象帝之先。”第六章：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”第十六章：“天乃道，道乃久，殁身不殆。”第二十一章：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。”第二十五章：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道……人法地，地法天，天法道，道法自然。”第三十九章：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正。”第四十章：“天下万物生于有，有生于无。”第四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”第五十章：“盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。”第五十九章：“深根、固柢，长生久视之道。”第七十三章：“天之道，不争而善胜，

不言而善应，不召而自来，繹然而善谋。天网恢恢，疏而不失。”第七十九章：“天道无亲，常与善人。”《老子》是春秋时期（前770-476）出现的一本富有唯心哲理的、精致的百科全书，其词句精练简洁，含意深奥曲折，很多地方使后人觉得混沌不明，感到神秘莫测，这正给神仙方术之士提供了穿凿附会、向宗教引申的好条件，并因之而建立了以神仙信仰为核心、以《老子》之学为外饰的道教义理体系。

道教积累经书逾万卷，其中重要经书，不是托言太上老君“降授”，便是引老君“道德”之言，而演说神仙之道。笼统地说，道教所宣扬之义理，无一不与《老子》在形式上及内在思想上有着或多或少的关系。为具体说明这一实际情况，这里便有必要将道教经典与《老子》加以对照比较，以显示真相。为节省篇幅，这里只能择其经书之要者，而且是仅就要经之要点来加以探究。

道教宣传其根本信仰为老子的“道”和“德”。教徒所说的修炼，概括起来说就是“修道养德”。道教经书中如何解释“道”和“德”呢？

《太平经》卷十八至三十四中说：“夫道何等也，万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道生也。”“道无奇辞，一阴一阳，为其用也……阳安即万物自生，阴安即万物自成。”卷六十八中说：“夫道乃洞，无上无下，无表无里，守其和气，名为神。”

《老子想尔注》说：“一者道也。今在人身何许？守之云何？一不在人身也，诸附身者悉世间常伪伎，非真道也。一在天地外，人在天地间，但往来人身中耳，都皮里悉是，非独一处。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。”

《太上老君虚无自然本起经》说：“道者，谓太初也。太初者，道之初也。初时为精，其气赤盛，即为光明，名之太阳，又曰元阳子丹，丹复变化，即为道君。”

《玄纲论》说：“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，杳杳无极。至幽靡察，而大明垂光。至静无心，而品物有方。混汉无形，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。”

《太上老君说常清静经》说：“大道无形，生育天地；大道无情，运行日月；大道无名，长养万物。吾不知其名，强名曰道。”

《太上混元圣纪》说：“太上老君者，大道之主宰，万教之宗元，出乎太无之先，起乎无极之源，经历天地，不可称载，终乎无终，穷乎无穷者也。”

总之，“道”是非物质的宇宙本原，是宇宙的主宰者。“老子”异化谓之“道”，“道”人格化谓之“太上老君”。

何谓“德”？《玄纲论》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。然则通而生之谓之道，道固无名焉。畜而成之谓之德，德固无称焉。尝试论之，天地、人物、仙灵、鬼神非道无以生，非德无以成。”

《老君太上虚无自然本起经》说：“德者，谓为善之功德也……夫有德之人，念施行诸善，行者谓举足从径行，乃得大道。”“老君作《道经》复作《德经》，使忠信者奉行之，假令但守

道便可得遂，圣人但作一言之诀，何须并作诸经云耶？”“夫道得三乃成，故言三合成德。自不满三，诸事不成。夫三者，谓道、德、人也。人为一；当行功德，功德为二；功德行乃为道，道为三。如此人入道、德，三事合，乃可得。若有人但作功德不晓道，亦不得道也，若但有道、德而无人，人亦不得道也。”

所谓“修道养德”，就是敬祀“太上老君”，体“老君”自然之道而行，行善事，积功德，以得神佑，得道成神仙。

下面再就道教附会《老子道德经》而演说教义的要籍，举例对照。

（一）《太平经》

《道德经》第二十一章：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。”《太平经》卷六十八中则说：“夫道乃洞，无上无下，无表无里，守其和气，名为神。”卷九十八中则说：“夫神，乃无形象，变化无穷极之物也。”

《道德经》第二十五章：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。”《太平经》卷六十五中则说：“故天道比若循环，周者复反始，何有解已。”

《道德经》第三十七章：“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化。”《太平经》卷十八至三十四则说：“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，遂及其后世相传，言有类也。”

《道德经》第四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”《太平经》卷七十三至八十五则说：“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。”

（二）《老子想尔注》

《道德经》第十章：“载营魄抱一，能无离乎？”《老子想尔注》则说：“一者道也……一在天地外，人在天地间，但往来人身中耳，都皮里悉是，非独一处。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。”“神成气来，载营人身，欲全此功无离一。”

《道德经》第二十一章：“惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。”《老子想尔注》则说：“万物含道精。”“有道精，分之与万物，万物精，共一本。”“精者，道之别气也，入人身中为根本。”又说：“人为精车。”“精结为神，欲令神不死，当结精自守。”“夫欲宝精，百善当修，万善当备，调和五行，喜怒悉去，天曹左契，竿有余数，精乃守之。”

（三）《参同契》

《道德经》第十章：“载营魄抱一，能无离乎？”《参同契》则说：“抱一毋舍，可以长存。”

《道德经》第十六章：“夫物芸芸，各复归其根。”《参同契》则说：“含德之厚，归根返元。”

《道德经》第二十五章：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”《参同契》则说：“引内养性，黄老自然。”“无平不陂，道之自然。”“施化之道，天地自然。”“阴阳相饮食，交感道自然。”“以类辅自然，物成易陶冶。”“自然之所为兮，非有邪伪道。”

(四)《悟真篇》

《道德经》第三章：“虚其心，实其腹。”第九章：“金玉满堂，莫之能守。”《悟真篇》则说：“虚心实腹义俱深，只为虚心要识心，不若炼铅先实腹，且教守取满堂金。”

《道德经》第六章：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。”《悟真篇》则说：“玄牝之门世罕知，休将口鼻枉施为，饶君吐纳经千载，怎得金乌搦兔儿。”

《道德经》第十六章：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命，知常曰明。不知常，妄作，凶。”《悟真篇》则说：“万物芸芸各返根，返根复命即常存，知常返本人难会，妄作招凶往往闻。”

《道德经》第四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”《悟真篇》则说：“道自虚无生一气，便从一气产阴阳，阴阳再合成三体，三体重生万物昌。”

明代《正统道藏》与《万历续道藏》共有五千四百八十五卷，共收经书 1476 种，除一部分应属易类、起居注类、地理类、儒家类、墨家类、医家类、名家类、法家类、兵家类、纵横家类、杂家类、术数家类、别集类的数十种书被牵强收入外，《道藏》绝大部分经书无不或多或少假借附会《道德经》以自尊其教^①。

结 语

春秋战国之际出现的《老子》，只是一本卓越的哲学著作，作者李耳（老聃）也只是一位伟大的思想家。尽管《老子》是哲理的宝藏，闪耀着智慧的光辉；老子皓首银须，遁世养寿，有几分神秘色彩；但《老子》毕竟是世人著的书，不是宗教的天书圣经，老聃是人而并非天神。可意识形态领域的历史演变，却不是我们想象的这么单纯而简单。《老子》居然会变成了道教的圣经，老聃竟然被抬上了最高天神“三清”的宝座。从地上到天上，从世俗到彼岸，其书其人经历了复杂的异化过程。在客观历史事实面前，我们不能不承认老子思想对中国社会各方面的影响太大了。古往今来，几乎没有另一本书、另一位哲人能同“老子”比较其神圣性，即使如《论语》与孔子也还没有神化得这么崇高。人们赞美老子思想的渊博深邃，各人因其政治、经济地位、文化素养的不同，从不同的角度去理解它、运用它、发挥它，仁者见仁，智者见智。这里不过是略述其对我国宗教方面的影响而已。

^① 详见《四库全书·道家类·道藏目录详注·提要》。

老子与中国文化*

朱小丰**

老子，我们知道确有其人，却难以究竟其人是谁；我们知道确有其书，然而其书却意义百解，难予定义。读《道德经》，我们迄今难以肯定到底应该是“道德”经还是“德道”经。尽管如此，老子对中国文化的影响，犹似苏格拉底之于欧洲，苏格拉底的思维方式和价值观念影响欧洲文明达两千多年，老子则几乎以同样的方式影响了古老漫长的中国文明。《史记》述孔丘评老子曰：“鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙，吾不能知其乘风而上天。吾今日见老子，其犹龙邪！”龙者，民族精神的象征也，上述赞叹是否真出孔丘口中，其实并不重要，重要的是它表达出了孔子在意识深处与老子的共鸣。

一、老子其人与中国文化人

老子其人，古代并无疑论，只是感到其人身世不清。至唐代，韩愈尊孔，对孔子问礼于老子的事提出非议，但是“卫道有心，论辩无据”^①。从此后，便断断续续地有人对老子其人提出异议，如宋代叶适《习学记言》认为著《道德经》的老子与孔丘问礼的老子是两人。降至清代和民初，疑古风盛，尊孔之流辈出，先后有毕源、汪中、崔述、梁启超、钱穆、冯友兰等一批学者，纷纷著书撰文证明孔先老后，即《道德经》为孔学兴起后才出现的书，老子晚于孔丘。同时也有许多学者如章太炎、熊十力等著书撰文另述己见，邓廷桢、刘师培等从古音韵学的角度证明《老子》为易诗之外最古之文，犹为力证。今天看来，这些争论除了可看作古史考证外，并没有别的多大意义。对此本文存而不论。《老子》一书，自战国末韩非《解老》《喻老》以来，注疏不绝，《汉书·艺文志》记载已有四种注本，其中除刘向本外其余三种注者皆以老子学说的传人自居。至元代“《道德》八十一章，注者三千余家”^②，大多系唐代以后所

* 本文原载《社会科学研究》1990年第4期，第56-62页。

** 朱小丰，四川省社科院哲学与文化所。

① 罗根泽：《古史辨》第6册《序语》。

② 张与材为杜道坚《道德玄经原旨》序。

作。至现代，不知又多出多少家来。今存注本约百家左右^①，以河上公注最古，很可能出于西汉，《隋书·经籍志》说河上公为汉文帝时人，看来有其依据。数千家注疏译释中，“以文属身，则节解之意也；飞炼上药，丹经之祖也；远说虚无，王弼之类也；以事明理，孙登之辈也；存诸法象，阴阳之流也；安存戒亡，韩非之喻也；溺心灭质，严遵之博也；加文取悟，儒学之宗也”^②。可谓各有用心、各有所见，千家注老，注出上千个不同的老子来。本文却想离开这些抹上注家色彩的老子，来研究人人读《老子》一书时所能感触到的那个实实在在的朴素的老子。

我们所关心的老子，实在就是《道经》和《德经》所表现出来的那个老子，那么他是否教过孔丘，或者西出流沙，对于我们就不是那么重要了。

太史公曰：“老子，隐君子也。”这一点我们从老子书中可以深有体会。君子者，有德行有学识之人也：“见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧。”^③“居善地，心善渊，与善人，言善信。”^④如此精神淡泊志尚高洁，在几千年的中国史上一直是君子的典范。问题出在一个“隐”字上，老子为何而隐？是他心里本来就想隐，还是时势所至、不得已而为？从《老子》书中着来，一定的主观愿望是有的，“圣人被褐怀玉”^⑤，“处无为之事”^⑥，然而更主要的原因，却是为客观环境所迫，时势所至，不得已而为之。这一点是有史料佐证的，《史记》云，老子“居周久之，见周之衰，乃遂去”。《庄子·天道篇》载子路对孔丘曰：“闻周之征藏史有老聃者，免而归居。”今人詹剑锋的考证老子原仕于周，因周乱免官而复归于陈国，陈不久亦为楚所灭，年迈的老子遭受家国灭亡之灾，可能逃往异国，不久去世，身世极为坎坷^⑦。《老子》书中，极为明白地表达了饱历人世坎坷的那种极为复杂的感受和情绪：

大道废，有仁义；智慧出，有大伪，六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。绝圣弃智，民利百倍……^⑧

天下多忌讳，而人弥贫；人多利器，国家滋昏；法物滋彰，盗贼多有。^⑨

天之道损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余。^⑩

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。^⑪

俗人昭昭，我独若昏。俗人察察，我独闷闷。淡若海，漂无所止。^⑫

这些话可谓一吐而快，为天下喉舌，道出世态炎凉、人世沧桑，同时也道出一个富有正义感的饱学哲人压积于心底的愤怒和苦闷。昏君当政、恶吏作俵、盗贼横行，一群群不学无术的

① 《正统道藏》收 50 余家。

② 赵志坚：《道德真经疏义》卷六。

③ 《老子》第十九—二十章。

④ 《老子》第八章。

⑤ 《老子》第七十章。

⑥ 《老子》第二章。

⑦ 参见詹剑锋：《老子其人其书及其道论》一书。

⑧ 《老子》第十八—十九章。

⑨ 《老子》第五十七章。

⑩ 《老子》第七十七章。

⑪ 《老子》第五章。

⑫ 《老子》第二十章。

流氓政客把自己打扮成正人君子，甚至摇身一变成了拯救社稷民众的圣人，法不法，仁不仁，义不义，人民愚昧不堪，历史背道而行……目睹这一切，虽为洞见历史的哲人，却又为之奈何？“孔德之容，唯道是从”^①，只能退以独善其身而已。怆痛之余，更复默想深思，顿生命之力于幽晦无际之哲理，心是烟波，浩浩渺渺，漂然无涯，“淡若海，漂无所止”。这就是老子，几千年来传统的中国知识分子补天无力、独善其身，念天地之悠悠、独怆然而涕下、思驰骋于四方古今的悲壮形象，老子为第一人。老子身后，更有屈原。

综上所述，老子者，一介书生也。壮年致仕，希望在政治上有所作为。《老子》文中，有很大比例是谈政治方略的，如“国有利器，不可示人”^②之类，正表现了他这方面的愿望和思考。无奈仕途不济，满腹学识和治世方略全无用处，所获职位不过一国家图书馆官员，而后连这一小小官职都保不住了，书生即老，也就无用了，只好找个默默无闻的安身之处，美其名曰“隐”。人至暮年，饱经沧桑，终于深切体会到光阴如流、万物倏忽，有如孔丘面河叹息“逝者如斯夫”，老子深感“飘风不终朝，骤雨不终日……天地尚不能久，而况于人”？在大化流迁之中，人生所为，何足道哉？淡泊的心情，油然而生，这种饱历人生而后生起的淡泊的生命情绪与成熟深邃的哲学思考融合为一，就产生了见素抱朴、清静无为的那种众所周知的老子哲学。

老子哲学何以影响中国文化达两千多年？

这要从两千多年来，中国文化人的命运上来寻求答案了。中国的文化人，在旧中国自商以来的三千年中，一直被当作官僚阶层的一个候补梯队，文化本身以及科技文化工作者实际上在社会上是没有地位的。“学而优则仕”，学好了就可以去当官，这种观念不论在统治者心目中还是在知识分子自身的心目中都根深蒂固。对统治者而言，知识和知识分子都只不过是一种政治工具；对知识分子而言，知识只是能使自己跻身于官僚阶层的一种手段，或者是业余闲暇的爱好。学问之途被称作“仕途”，也就是当官之路。由于知识分子在社会结构中没有独立的政治经济地位，他们与整个社会中拥有政治和经济实力的阶层的就成了“皮”与“毛”的关系。由于中国社会近三千年来一直是一种极为典型的，农业文明社会，整个社会结构始终是建立在半原始状态的基础上的。在这种文明结构中知识的发展对社会的政治和经济都不能产生重要的影响，因此，知识分子也就往往成了可有可无、无足轻重的“毛”了。在这种极为可悲的境况中，中国知识分子只好把自己的人生希望寄托在从政上，然而在政治上实现自己的人生抱负的可能性实际上是微乎其微的，在三千年的历史上，只有极少数的知识分子真正影响过中国的政治，绝大多数人是以在仕途上碰得头破血流、走投无路为告终的。即使那些爬上了能够影响中国政治的高位的极少数人，结局也大多很凄惨。史书上明确称为“圣人”的第一人，大概要算商代的比干，《史记》载：比干谏纣王不益过分淫乱：“纣怒曰：‘吾闻圣人之心有七窍。’剖比干，观其心。”自此，中国文人就命途多舛。屈原的地位，不可谓不高，终究只有跳汨罗江而死；李斯的政绩，不可谓不显，结局却是具五刑、腰斩于咸阳市中、三族尽灭；孔丘的影响，不可谓不大，结果颠沛流离，“累累若丧家之犬”；韩非的政议，不可谓不动君心，结果不仅没当上官，连老命都赔得莫名其妙。如此例子，数不胜数。从秦皇的焚书坑儒，到明清的文

① 《老子》第二十一章。

② 《老子》第二十六章。

字狱，中国知识分子的历史，就是一部血泪纵横、惨淡谋生的历史。对那绝大多数在仕途上碰得头破血流的文化人而言。他们流落于三教九流，或隐居山野，或归家务农，或寄人篱下，或进观入庙，他们心中总有一股学而无用的不平之气，这股不平之气凝聚到诗文中去，一言以蔽之曰“怨”。例如几千年来的中国文学，我们不妨称之为牢骚文学，牢骚者，表达怨的一种方式也。中国的文人墨客，也历来被公称为“骚人”。老子和这些文化人的命运是相同的。“天下多忌讳。而人弥贫；人多利器，国家滋昏；法物滋彰，盗贼多有。”“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”这是何等深切的怨愤！使人不禁想起两百年后屈原所唱出的“长太息以掩涕兮，哀民生之多艰。”不妨认为，“怨”这一表现了中国文化人命运的这一文化主题，是以老子开始的，《老子》一书，为中国文化史上第一部表达出“骚”的精神的书。中国文化人发牢骚，老子为第一人。

发过牢骚，饱历了仕途和人世的坎坷，眼见得时光流逝、光阴不再，由情绪的宣泄转而进入理性的沉思，领悟到世上人们你争我夺的一切，原来全无意思，如同吴敬梓所言，味同嚼蜡。这就由“骚”的文学转入了“淡泊”的哲学。这样一种精神旅程，正是中国大多数文化人所必然经历的精神旅程，龚自珍著《己亥杂诗》315首，叙述自己的精神履历，到未来收笔曰“忽然搁笔无言说，重礼天台七卷经”，表现出的正是这样一种精神由文学的骚怨进入哲学境界的状态。由此我们可以悟出老子哲学何以对两千多年来的中国文化影响如此深远了：旧中国两千多年来，其社会模式和文化模式并没有变，多数文化人的身世与老子的身世相近似，他们的精神履历也跟老子的精神履历相近，老子所怨正是他们所怨，老子所思也正是他们所思和想要所思的，因此他们从本能上就倾向于接受老子的思想，而他们所接受的文化模式也迫使他们去接受这样的思想。虽然他们并不都像一代大哲老子想得那么幽远，然而毕竟旅行在同一道上。老子对他们的影响也就构成了对两千多年中国文化史的影响。

二、老子与中国人的思维方式

欧洲人谈到赫拉克利特时喜欢称他为晦涩哲人，晦涩的意思就是说他的思维难以理解或说不清楚，连苏格拉底都说赫拉克利特的书有些地方读不懂。但是，若是把赫拉克利特跟比他稍早的中国哲人老子比较起来，他的思想就很难说是晦涩的了。赫拉克利特在一定意义上是个神秘主义者，老子却不是，但老子的思想却更为神秘莫测。在赫拉克利特的著作残篇中，最难理解的话可以举例如：

我们既踏进又不踏进同样的河流，我们既存在又不存在。

善与恶是一回事。

太阳有人的脚那么宽。

世界的构成是不足，世界的焚烧则是多余。

如果我们仔细分析赫拉克利特的话，可以发现所有晦涩的地方都可以得到明晰的解释，这种晦涩实际上来源于赫拉克利特与众不同的思想，也来源于这些思想的表达方式，即赫拉克利特似乎并未感到有必要把他的思考过程都表达出来，他只是在表达他思考的结果。也就是说，他始终是在下判断。这一点老子与他相同，老子也是始终都在下判断。与老子很不相同的是，

在赫拉克利特的判断中，(1) 概念是清楚的，即这些概念都是有明确的规定意义的，例如“太阳有人的脚那么宽”，这里“太阳”“人的脚”“宽”这三个主要概念都是清楚的；(2) 概念之间的关系是清楚的，也就是概念与概念之间语法和语义的联系都是可以确定的。由于上述两点，赫拉克利特的所有判断都产生一个明确的意义，这个语义是可以通过分析去得出来的。老子就大不相同了，例如：

道可道，非常道。

老子《道经》开章明义的第一句话，这句话是难以分析的，因为：(1) 概念是不清楚的，其中“道”这个概念可以同时具有数种不同的意义，如 a. 道路；b. 道理；c. 规律和法则；d. 言语；等等。“常”这个概念也歧义丛生，如，a. 普遍的；b. 恒久的；c. 经常性的或一般性的；等等。(2) 这句话中概念与概念之间的关系是不清楚的，三个“道”字之间的关系缺乏规定性，我们无法断定它们是同一个概念还是不同的概念，语法结构也是不清楚的，可以是“道可道”，也可以是“道，可道”，甚至可以是“道可，道非，常道”。由于上述两点，它的语义也是歧义丛生无法确定的。因此，这句话可以有许许多多多种翻译，如：

- a. 道理这个东西，我们可以承认它是道理，但它不是绝对真理。
- b. 道这个东西，当它可以用语言表达出来的时候，就已经不是道自身了。
- c. 道这个东西是可以理解的，但我们理解的道并不是普遍真理。
- d. 没有永恒的道理。
- e. 有永恒的道理，我们（可以知道它，但是）说不出来。

如此等等，我们可以翻译出许多种意义完全不同的判断来，而每一种判断在某种意义上都是符合原文意思的。我们可以认为老子本人在说这番话时心中是有一个明确的语义的，但是，由于他有意或无意地使用了富有歧义的概念，又加上古代中国文字缺少标点符号，当这些话被记录下来时便失去了它语法上的明确规定性。于是，一句有明确语义的表述对后人而言就成了歧义丛生、难以确定的话。另一方面，我们也可以认为老子在说很多话时，头脑中并没有形成一个非常清晰的语义，而是想用语言表达某种超越明确语义范围的含义极为丰富的直观体验和认识，因此不得不使用富有内蕴意义丛生的思维概念去表达和暗示出极为纷杂不定的意识内容。事实上，有清晰语义和无清晰语义这两种情况在古代中国哲学家头脑中常常是并存的，有时甚至是同时共存的。这就使他们的哲理思维染上了浓厚的神秘感。可以这样说，《老子》书中，凡是具体有所指的，都可以读懂，凡是谈抽象哲理的，都是读不明白的，只能以读得似懂非懂，仁者见仁，智者见智。无怪乎千人解道、千人不同，以至近人如梁启超者，会认为老子之道是“真空妙有”，“是超出一切名相、不可言说、不可思议的真如”^①，真是风疾马良、去道日远。

老子思维的上述特点并不是在老子身上独有的，可以说，绝大多数中国古代思想家的思维方式中都有上述特点，只是程度各有不同。孔丘的思想算是比较清晰的，然而他的基本概念几乎全部缺乏清晰的语义，他的政治伦理学的中心概念是“仁”，他对他的弟子们解释何以为仁

^① 梁启超：《老子哲学》。

时，一会儿说“爱人”^①，一会儿说“克己复礼为仁”^②，一会儿说“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人”^③，一会儿又说“刚毅木讷近仁”^④。这些解释或定义在意义上差别是很大的。从老子、孔丘以降直至康有为、梁启超、廖平，中国的学人一直在努力建立一种形而上的真正的抽象理论，然而这种努力总是以失败告终。廖平经学六变，变来变去什么名堂也没有变出来，可以说是个很典型的例子。他们永远不能建立起一种意义明晰的抽象思维体系，原因就在于他们的思维方式从来未能超越半蒙昧的人类思维阶段，抽象思维发展的起点是语义明晰的抽象概念，这一点就决定了中国思想家们的命运。试问二千五百余年来，有哪位中国人想到过要在思想上真正超越和扬弃他们两千五百年前的祖先？答案是很可悲也很可怜的。

就思维方式而言，老子对中国人的影响是明显可见的。两千五百年来，不读《老子》不受其影响的中国文化人可以说没有。而老子的思维方式，正是概念不清语义不明的模糊思维的代表。魏晋玄学可以说是老庄思想的直接产物，“目送归鸿，手挥五弦”固然十分潇洒，“悬河泻水，注而不竭”^⑤也很痛快，然而玄者，形而上也，抽象也，在这一点上那个时代洒脱豪迈的中国文人并没有真正超越以往的历史，取得思想上的突破进展。魏晋之后，中国思想家身上洒脱不拘的精神日益衰减，要突破古代先哲遗传下来的那种思维模式的可能性，却越来越小了。

其实在中国思想史上，是有过追求明晰思维的杰出努力的，这就是名家学派。公孙龙的“白马非马”“坚白石二”“二无一”“物莫非指”等思想理论，使人想起古希腊哲学家爱利亚的芝诺，芝诺的飞矢不动、阿基里斯撵不上乌龟等等分析在某种意义上与公孙龙的学说具有同等的性质，他比公孙龙早一百多年并且对后来文化的影响也远比公孙龙大得多。不过在实质上，公孙龙的分析更接近于苏格拉底的分析方式。从哲理思辨的角度来看，公孙龙的思维方式直到今天也仍然是正确的，“白马”和“马”当然是两个不同的概念，“物莫非指”这个命题欧洲人是在公孙龙之后过了两千年左右才开始真正弄清楚的。可以认为公孙龙的思想使中国人的思想在向着明晰、抽象的方向上迈出了关键性的一步。令人惊叹也令人遗憾的是，名家学派的事业后继无人，公孙龙的思想到公孙龙就为止了，成了千古绝唱。乃至直到今天，几乎所有的中国学者都还仍把公孙龙的学说看作一种纯粹诡辩，未能认识到这种学说的真正历史意义。中国人为什么在思维方式上选择了老子和孔丘那样的语义含混，概念不清的模糊思维方式，而放弃了明晰精确的思维方式？这一点还有待深入研究。但是有一点可以肯定，老子和孔丘的学说很快就得到了统治阶层的欣赏，成了“显学”，中国的社会结构和官僚势力以提倡孔、老的方式干预了中国学术思想的发展过程，同时也在无形中影响甚至决定了中国人对哲理思维方式的选择，这一点恐怕是无可疑议的。

前面说过老子对中国文化的影响犹似苏格拉底之于欧洲。显然，他们两人把中国人和欧洲人的思维方式引导上了两个全然不同的方向上，老子标志着延续了两千五百多年的中国人的哲理思维方式的确立，这是一种内向的、综合的，语义模糊、概念不清同时又包含着大量直观意

① 《论语·颜渊》。

② 同上。

③ 《论语·雍也》。

④ 《论语·子路》。

⑤ 王衍评郭象语，《晋书·郭象传》。

识内容的模糊思维方式，这种思维方式决定了中国人不可能创立发达的科学知识。而苏格拉底则标志着分析的、概念清晰、语义明确的欧洲人的思维方式的确立。而这种明晰的思维方式，要到二千三百年后才随着近现代科学的传入逐渐开始为中国人所接受，成为具有现代知识的中国人的思维方式。

三、教祖老子与中国文化

可以认为，在佛教传入中国之前，中国并没有严格意义上的宗教，有的只是各种原始巫术的变体。老子其人，也是没有任何宗教色彩的哲人。《史记》上记载曰：“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。”表明当时有人认为老子极为高寿，而且有养生之术。《史记》又记载老子“莫知其所终”。养生修道到长生不死的地步，自然就可以认为是变神成仙了，老子被人神化，大概起源于此。时间至少在西汉以前，以至司马迁已无法澄清老子的年岁。老子与宗教真正联系起来，始于东汉顺帝时，即公元126年至144年间。张陵在四川大邑鹤鸣山创五斗米道，奉老子为教祖，《道德经》为首要经典，认为“人法道意”，就能长生不死，后来又说得道者可以白日升天。于是，哲学家老子就变成了道教教祖。

作为道教教祖的老子，对中国文化影响最为重大的可能要算以下三点。

1. 引导了道教的发展和行为规范。道教作为一门宗教，它最大的特点有两点，一是追求长生久视之道，这一点是从老子那儿来的，至近两千年来人们都认为这是在追循老子指出的道路，二是把“见素抱朴”“清静无为”尊为最高的行为准则，这一点毫无疑问是直接来源于老子的教诲。这两个特点使道教成为一门与其他宗教截然不同的宗教。不久前笔者在楼观台小住，看见那里的道士们直至今日还仍然遵循老子当年的教诲，过着自耕自足、极为简朴的生活。由此想到，离开老子的思想，道教作为一门独立的宗教是无法发展起来、并存在至今的。

2. 确立了中国文明近两千年来的主要文化结构。由于道教的出现和发展，中国文明的主要文化结构迅速变成了以儒、佛、道三家思想学说和文化为主要框架的相当稳定的模式，这一模式制约了整个中国文化达近两千年^①。

3. 给中国人提供了一种重要的生活态度和价值观念。道教发展起来后，老子对中国人的影响就大大超出了文化人的范围，老子的一些思想被普及到了大众之中。文化人中也有很多人是从道教的角度或者通过道教文化来理解老子的。这样一来，追求长生久视就成了中国人普遍的人生目标，服药炼丹（气功）之事从古代方术之士所为变成了一种大众行为。同时，清静无为、见素抱朴的思想也成了中国文化的一种最基本的文化精神。嵇康的“目送归鸿，手挥五弦”自是一种极为美妙的悟道境界，陶渊明的“采菊东篱下，悠然见南山”以澄澈一片的淡泊意味道出了道家真谛，成为千古风范；李白是道士，诗中不时有仙气飘然而出；龚自珍爱佛，然“镜槛与香篝，雅淡温柔，替依好好上帘钩。湖水湖风凉不管，看汝梳头”，流露出对人生无限眷恋而又淡泊的情怀，却是道家风味。对于历来受中国统治者竭力提倡的积极争取、力求有用于现世有用于社会的儒家精神而言，道家的清静无为正是最好的补充，也是绝大多数中国知识分子在饱历艰辛世道、惨淡人生之后，伤痕累累的心灵最后的栖息之处。

^① 参见拙作《古代西方哲学的几点比较》一文。

老子、老子之道与道教的发展

——兼论“老子化胡说”的文化意义*

洪修平**

老子是中国古代思想史上的伟人，是道家思想的奠基者和道家学派的创始人。老子在中国思想史上第一次提出了“道”这个哲学的最高范畴，开创了中国哲学发展的新阶段。老子道家的思想在东汉以后是与道教联系在一起的。道教奉老子为教主，神化老子和老子之道，其原因复杂，影响深远。以老子道家思想为主要理论依托的道教形成发展起来以后，延续并发展了道家的理论。从历史上看，道教的演变发展始终是在与传统儒家和外来佛教的相互冲突和融合中进行的，特别是佛道关系，构成了道教发展史的重要内容。而道教大力渲染“老子化胡说”，则既是道教抬高老子之举，也是道教面对外来佛教文化的冲击所作出的回应，它表现了佛道关系的复杂性及其对道教发展的影响，并从一个侧面表现出了中外文化交流中传统文化的一种心态。有关上述这些问题，目前学术界的看法并不完全一致，本文拟就此提出一些自己的浅见。

老子道家思想是不是传统文化或传统哲学的主干，这个问题可以再研究^①。但道家学说是传统思想文化最重要的组成部分之一，在以后的发展中，它与外来的佛教和传统的儒家一起成为中国思想文化的三大基本组成部分，这却是大家公认的历史事实。

那么，老子道家是以什么特色才得以在百家争鸣中脱颖而出，并绵延不绝而与儒佛并立为三的呢？我认为很重要的一点，就在于老子道家观察宇宙人生的独特眼光和特殊视角，并从天人一体同源的哲学思考中提出了富有特色和魅力的人生哲学。

道家理论的核心是本性自然的“道”。老子依“自然”立论，从天、地、人的普遍联系中概括出了一个“道”，“道”并不是一个具体的存在物，而是对一切存在物的高度抽象。从时间上看，它涵括一切存在的过去、现在与未来；从空间上看，它涵盖天地人的一切生灭与变化。

* 本文原载《南京大学学报》（哲学·人文科学·社会科学）1997年第4期，第12-19页。

** 洪修平，南京大学哲学系教授。

① 有关这个问题，可参阅陈鼓应先生的《论道家在中国哲学史上的主干地位》（载《哲学研究》1990年第1期）和李存山先生的《道家“主干地位”说献疑》（载《哲学研究》1990年第4期）等文。

作为对自然和人类生化之源与存在之本的总概括，道是一种最为根本的存在。它无始无终，无名无象，先于一切事物存在而又存在于一切事物之中，它无处不在而又超越一切具体的存在。就其超越性而言，道是“无”；就其实在性而言，道是“有”。“常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”^①“道”的这种本源性、超越性和永恒性以及“道”的内涵的复杂性与模糊性，为日后道教对它的推演和发挥留下了广阔的余地，而“道”的自然性又为道教各种道术的修炼奠定了基本思路。

“道”的最根本特性是自然无为，无为而无不为。由于天地人同道，“道通为一”^②，因此，天道自然无为，人道也应该效法天道而自然无为。据此，老子抨击了当时的仁义有为，提出“大道废，有仁义，智慧出，有大伪”^③，认为“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首”^④。当然，反过来也可以说，老子是在当时社会大变革的时代，为了抨击仁义有为而提出了自然之道，这既表现出了哲学的发展与时代需要之间的关系，也体现了道家在“礼崩乐坏”的局面下采取的与孔子儒家不同的应对态度。儒家重历史文化传统，崇尚礼乐，故强调“克己复礼”，希望通过强化伦理，施行教化，提升人的内在道德，以恢复良好的社会秩序，实现“大同”；道家则视人文礼乐为对自然和人类本来面目的破坏，主张绝圣弃智，绝仁弃义，通过效法自然，返朴归真，以实现精神自由的逍遥人生。因此，有的学者认为道家的“道论”其实是一种人生的精神境界论，这是有一定道理的。

荀子曾批评庄子是“蔽于天而不知人”^⑤，这种批评也常被人引用来评价整个道家学说。就道家不重人伦礼法，亦即不重人的社会性而言，这种批评是有一定道理的。但若以此认为道家看轻人和人生，那是不确切的，至少是不全面的。老子道家的理论框架是“自然”，但其着眼点却其实并没有离开过“人”。其以“自然”立论，可视为是“在更高的精神层次上为人类生存寻找可靠的根据”^⑥。老子说的“域中有四大，而人居其一”^⑦，就表明其对人的地位也是给予足够的重视和肯定的。只是道家与儒家不同，儒家重人的社会性，因而在宗法社会中，它比较强调宗法伦理；而老子道家却重人的自然性，比较强调个人的自主、独立和自由。在实现人价值理想的途径上儒家讲入世有为而“成圣”，故有修齐治平、内圣外王等一套理论^⑧；道家却讲避世无为而“归真”，因而想摆脱社会伦理的束缚，通过效法天道的自然无为来实现人生，所以说“人法地，地法天，天法道，道法自然”^⑨。老子的自然无为论最终可以归结为一种人生论，但它并不是完全消极的悲观厌世或无所事事。所谓“大道废，有仁义”，实际上是为人的返朴归真提供了理论依据，而贵柔守雌，自然无为，无为而无不为等等，则为人的自我实

① 《老子》第一章。

② 《庄子·齐物论》。

③ 《老子》第十八章。

④ 《老子》第三十八章。

⑤ 《荀子·解蔽》。

⑥ 《南京大学学报》（哲学·人文科学·社会科学）1993年第4期，第109页。

⑦ 《老子》第二十五章。

⑧ 请参见拙文《从“三教”关系看传统文化的“人学”特质》，载《中国传统思想文化与21世纪国际学术研讨会论文选集》，南京大学出版社1992年版。

⑨ 《老子》第二十五章。

现提供了有别于儒家的另一条迂回曲折的道路。道家人生论的提出，包含着对人类文明本质的深层思考和对伴随文明进化而来的某些弊端的深刻洞见，它提醒人们“人”和“人的生活”的本来面目及其重要意义，提出了人类在创造文明的同时有不断被异化的可能性。

老子道论在先秦时就得到了很大的发展，并形成了许多不同的派别，例如有提出了精气说的稷下道家，有强调“重生贵己”而“为我”的杨朱学派，还有融合了刑名法术思想的黄老道家，而发展了内在精神超越的庄子之学，则在魏晋以后一直被认为是道家的主流派。从战国开始，思想界既百家争鸣，又各家融合，出现了《易传》所谓“天下同归而殊途，一致而百虑”^①的局面。道家思想既深刻影响到诸家学说的发展，同时其本身也不断融合吸收着儒墨名法等不同的思想。特别是道与儒两大家，相异而互补，故相黜而互融，从《荀子》《易传》到汉代的新儒家、新道家，乃至王充的《论衡》等等，都表现出了儒道合流的趋向。正是在此基础上，魏晋玄学在中国思想史上第一次从哲学上把儒道两种不同的人生论结合在一起。

从表面上看，玄学是一种辨名析理的清谈，崇尚玄远虚无，实际上玄学的理论基点一刻也没有离开过现实的社会和人生，它是在魏晋这个特定的时代对社会的和谐发展与人的安身立命之本所做的理论探索，这种探索的重要特点是以道解儒，以儒合道。玄学可谓是以道家自然哲学为基本骨架的儒道合流，其哲学精神与道家相通而又融摄了儒家的社会人生理想。玄学思潮的核心是名教与自然之辨，其实质是破除不合人性自然的名教而又为合理（合道）的名教提供本体论依据。玄学名士依老庄自然之道立论，希望建立一种能尽量满足人性发展需要的名教社会。在玄学家看来，人是自然的人，又是社会的人。人从自然而来，又将回到自然中去，但却必须生活在现实的社会之中。因此，人生来就陷入了自然与社会的矛盾之中。作为自然的一部分，人应该顺从自然本性而过一种适性的逍遥生活；作为社会的一分子，人又必须在社会关系中才能真正实现自己。为了从理论上协调自然之性与社会之性的关系，以老子自然之道来会通儒家名教就成了玄学的最佳选择。这既以儒弥补了道家人生论的不足，也在客观上对战国秦汉以来儒道合流的倾向在理论上作出了总结，从而框架了传统文化儒道互补的基本格局，并对佛教传入以后中国文化形成以儒为主、以佛道为辅的三教合一产生重要影响。

玄学的根本特征是从哲学的高度来观照社会人生，围绕着名教与自然之辨，玄学通过注解《老》《庄》《易》“三玄”，在哲学的层面上展开了有无、本末、动静、一多、言意等一系列的理论论证，探讨宇宙的本体，寻求事物存在的根据，既以老子道家的人生理论为基点，又充分拓展了道家学说中蕴涵的本体论思想，把老子以存在论为主的道论发展为以本体论为主的玄理。在思维途径与思辨方法上，玄学与老子道家学说也是一脉相承。就此而言，学术界现在把玄学视为老子道家思想的新发展是不为过的。

如果说，魏晋玄学还可称作新道家，是老子道论的新形态，那么，魏晋玄学以后，实际上已经不存在专门的道家学派了。道家理论在玄学以后主要是通过道教而得以延续并发展的。魏晋南北朝以后，儒佛道三教并称，“道”都兼指道家与道教。

^① 《易传·系辞下》。

二

魏晋玄学主要是融合儒学而从哲理上发展了老庄道家的自然人生论，道教则主要是会通神仙信仰而对道家的人生哲学作了宗教性的拓展。虽然由于社会历史条件不同等原因，道教从一开始就兼容了儒家的忠君孝亲等思想，表现出了与先秦道家对宗法伦理的不同态度，但依于道家的自然论而追求长生成仙的逍遥人生毕竟是道教不变的终极理想。

老子道家与道教的关系密切，这是大家公认的事实。但对这种密切关系到底如何理解，人们的看法就很不相同了。我个人认为，这种密切关系，并不仅仅表现在道教把老子作为教主，神化老子和老子之道，也不在于史籍中有老子入秦于楼观台讲学，并应关令尹喜之请而著《道德经》五千言，后二人共去西域流沙之类的记载，或老子（乃至庄子等）思想中确实存在着的一些神秘主义的东西可供道教改造利用，而是在于道教始终以老子道家的思想为理论基础。道教思想虽然来源于古代的神仙方术、民间巫术以及老庄道家、墨家和阴阳五行家等多种思想，但道家效法自然以实现人生超越的思想无疑是道教全部理论和实践的哲学基础及最根本的指导思想。

从本质上说，道教主要是依于老子道家效法天道的自然论和“重生贵己”的人生论而将“长生久视之道”进一步发展为长生成仙之道，希冀把道家所向往的逍遥人生再无限地加以延长。老子道家讲长生，却并不讲不死，老子道家效法自然的长生说是一种养生论，道教则通过对永恒而自然的“道”的敷衍而将养生论发展为长生不死的宗教解脱论。为了实现长生不死的宗教理想，道教不仅虚构了一系列的神仙以为楷模，而且提倡并实际从事各种各样的道术修炼活动。这些修炼的具体方法虽然各不相同，但却有一个共同的特点，即都是在老子道家思想的指导下。以“天人一体”为其理论基础，模拟自然，追求生命的超越。在道教看来，人体本身就是一个小天地，它是大天地的缩影，天人是相通的，因此，通过效法自然的修炼，就能“人与天合”，“神与道合”，人就能与天地自然一样永恒，成为长生不死的神人、仙人。道教认为修炼“与天地造化同途”^①，只是它将道家的“效法自然”推向了宗教神学的轨道而已。

这里就提出了一个问题，究竟是道教神化了老子和老子之道，才与老子道家关系密切的呢？还是因为道教从根本上说是以老子道家思想为主要理论依托，所以才奉老子为教主，并特别地对老子和老子之道加以神化的？我个人认为，实际情况应该是两者皆有，而主要是后者。

一般认为，老子虚无缥缈的“道”和史籍中有关老子的种种传说都为道教神化老子和老子之道提供了可能，这是不错的。但问题在于，在道教创立之时，传说中的比老子更具神话色彩的人还大有人在，可供利用的理论中比老子思想更具神秘主义因素的也不在少数，为什么道教偏偏选中老子，把他奉为教主？举例来说，道教最初是从方仙道和黄老道等发展而来的，黄老思想在战国时就已流行，崇奉黄帝和老子的黄老道在东汉时更是得到了最高统治者和下层百姓

^① 彭晓：《周易参同契分章通真义》。

的普遍信奉，史书中就有“桓帝事黄老道”^①和张角“奉事黄老道”^②等记载。道教为什么不奉黄帝为教主呢？在“世之所高，莫若黄帝”^③的情况下，抬出黄帝不是更可以在儒道相黜中与儒家的孔子相抗衡吗？况且老子有《五千言》，黄帝也传有《黄帝书》^④。但事实是，黄帝在道教中虽也有极重要的地位，道藏中有许多道经还都是托名黄帝而成的，但黄帝却并没有成为教主。我认为，道教以老子为教主，原因是多方面的，可以联系道家思想在秦汉时的发展及其社会地位等多方面来加以考察，但最关键的一点是，道教的全部理论和实践，从根本上说都是以老子道家“效法自然”的人生哲学为根本依持的，道教理论的基点始终没有离开过老子道家，两者在追求人生超越境界等许多方面本质上相一致。道教之所以选中老子作为教主，有其内在的理论必然性。正因为如此，魏晋以后的道家之学，才主要地在道教中得以延续和发展。当然，老子道家的玄思和超越等能为道教的宗教性发挥提供广阔的余地和丰厚的资源，这也是历代道教始终依重道家理论的重要原因。

我们还可以从道教的根本信仰来看。“道教的一切经典，无不宣称其根本信仰为‘道’。认为‘道’是宇宙的本原与主宰者，它无所不包，无所不在，无时不存，是宇宙一切的开始与万事万物的演化者。有了‘道’才生成宇宙，宇宙生元气，元气演化而构成天地、阴阳、四时、五行，由此而化生万物。”^⑤从这里，我们可以清楚地看到道教的根本信仰对老子提出的“道”的最高范畴和“道生万物”的宇宙论模式以及战国秦汉时期道家道论的继承与依赖，只是道教从宗教的角度对“道”又作了新的特别的发挥。而就老子和老子之道被神化的历史来看，从东汉初年王充的《论衡》所载，到李尤的《函谷关铭》、王阜的《老子圣母碑》和边韶的《老子铭》、乃至东汉末年的《老子变化经》《老子想尔注》等，在神化老子和老子之道时，大都是从效法自然、返朴归真的角度来加以发挥的，老子也往往被描绘成是与道合一的“真人”。以后的道教经书，基本皆循此例。例如葛玄的《五千文经序》中说：“老君体自然而然，生乎太无之先，起乎无因，经历天地终始，不可称载，穷乎无穷，极乎无极也。”在道教神化老子和老子之道的过程中，楼观道曾扮演了非常重要的角色。从楼观道对老子之道的神化来看，他们提出的“自然生道”“自然者，道之根本也”^⑥等说法，也是抓住了老子道家崇尚“自然”这一根本精神来阐发的。

我想，道教以老子道家思想为主要依托，两者在理论上有着千丝万缕的割不断的联系，这也许就是在历史上的佛道相争中，佛教总是力图把老子道家与道教区别开来，抬高老子，利用道

① 《后汉书·王涣传》。

② 《后汉书·皇甫嵩传》。

③ 《庄子·盗跖》。

④ 《汉书·艺文志》著录了许多托名黄帝的著作，如《黄帝泰素》《黄帝阴阳》《黄帝内经》等，特别是在《诸子略》道家类中著录有《黄帝书》数种，《黄帝书》在东汉时已亡佚，但我想如果道教奉黄帝为教主。它们也许能通过道教而得以保存下来（1993年马王堆出土的帛书四篇，现一般认为是《黄帝书》的重要部分）。

⑤ 李养正：《道教概说》，第215-216页。

⑥ 《老子西升经》。

家，而攻击道教^①，但却又总是难以将两者截然分开的一个重要原因。当然，我们说道教以老子道家思想为理论主干，两者效法自然以实现人生超越的文化精神相通，这主要是从哲学的层面说的，并不意味着把作为学派的道家和作为宗教的道教相等同。

三

道教既与老子道家有着不解之缘，其发展的历史也与儒佛的关系密切相关，特别是道教与佛教，两者始终处在相互冲突和相互融合之中。从佛道关系这一个侧面，我们也可以进一步了解到道教与老子道家的关系，因为道教与老子道家的关系一向也是佛道之争的一个重要内容。

从历史上看，道教与儒家同为土生土长，两者的关系一般说来比较平和，道教在与佛教的冲突中，还常常引儒家为同道，共同排斥外来的佛教。而道教与佛教则由于在宗教领域争夺地盘等原因，矛盾斗争始终不断，有时甚至达到相当激烈的程度。

但我们对佛道之间的冲突与融合应该有个辩证的观点。道教是在与佛教的冲突与融合中不断发展的，但这种冲突与融合往往是交织在一起的，不能把它们简单地割裂开来。这里面一般说来有两种情况：

其一，冲突和排斥中包含着融合，融合中也包含着矛盾和冲突。突出的例子如“老子化胡说”，它最早的提出就既有把佛教融于统一的华夏文化之中的意向，又有贬低佛教、视老子高于佛陀的倾向。正因为此，所以在不同的时期和不同的情况下，佛教对这种说法的反应也就不一样。对于这个问题，我们下面再作详说。

其二，冲突往往会促进融合，融合有时也会加深矛盾冲突。从历史上看，佛教在初传之时，曾依附道家和道教以求得在中土的生存和发展，道教在创立之初也曾视佛教为同道，利用佛教来发展壮大自己。道教和佛教经过一个较长时期的相互利用和吸收，各具一定实力以后，双方的矛盾冲突便进一步加剧，有时便不再能容忍对方。南北朝时期几次较为激烈的佛道冲突，甚至酿成流血事件，宗教之争发展为政治斗争，这正是在汉魏两晋佛道相互融合、共同发展的基础上进一步展开的矛盾冲突。而佛道的相互利用和融合发展也是在不断的矛盾冲突中实现的。道教在与佛教的斗争中，往往以老子为旗号，并与儒家结成联盟，以华夷之辨来和有违礼法名教来排斥佛教；佛教也曾在区分老子道家与道教的基础上，贬斥道教的粗俗性，并集中力量攻击了道教炼丹服药、羽化成仙的荒谬性以及道教被农民起义利用，即所谓“挟道作乱”的危害性。^② 儒道以华夷之辨来排斥外来的佛教，这曾从反面促进了佛教进一步与儒道等传统思想文化加强融合，而佛教把道教与老子道家加以区分，并对道教粗俗性、荒谬性、危害性的

^① 区分老子道家和道教，是长期佛道之争中佛教攻击道教的基本手法之一，这在佛教初传时出现的牟子《理惑论》中就已开始出现。其中说“佛与老子，无为志也”，引老子为同道，同时却攻击了道教的长生避谷等道术。北周道安的《二教论》更是在抑老抬孔的基础上贬斥道教，明确提出：“今之道士，始自张陵，乃是鬼道，不关老子。”（《弘明集》卷八）

^② 北周道安的《二教论》中说：“若乃练服金丹，餐霞饵玉，灵升羽蜕，尸解形化，斯皆尤乖老庄立言本理，其致流渐，非道之传……又其方术，秽浊不清，乃有扣齿为天鼓，咽唾为醴泉，马屎为灵薪，老鼠为芝药。资此求道，焉得乎？”又说：“或挟道作乱；黄巾鬼道，毒流汉室，孙恩求仙，祸延皇晋，破国害民。惑乱天下。”

攻击，也从反面促使道教加强对老子道论的依赖和发挥以建构自己的形上学体系、吸取佛教的思辨理论和修行方法乃至戒规仪范等来完善自己的宗教神学体系，并进一步融合儒家名教以“清整道教”、去除各种“流弊”而向贵族化理论化方向发展以与原始道教划清界线。佛道之间的相互冲突、相互攻击却又促进了佛道之间的融合与渗透，这也许是道教和佛教始料所不及的，但道教和佛教却正是这样不断发展的。这也许就是历史的辩证法吧。

提到佛道关系，有必要对“老子化胡说”再作些说明，因为这既体现了道教对老子的神化，也从一个侧面反映了佛道关系的变化以及道教的发展。现在一般谈到老子化胡说，都是把它直接与佛道之争联系在一起。但我认为，似乎应该把老子化胡说和佛道之争作些区分，与《老子化胡经》也作些区分。《老子化胡经》利用了老子化胡说，是佛道之争的产物，而老子化胡说最初却具有某种调和佛道的文化意义。

据现有记载，“老子化胡说”在东汉末年已在社会上流传。汉桓帝在宫中并祠浮屠（佛陀）与黄老，大臣襄楷于延熹九年（166）上书反对，其中就有“或言老子入夷狄为浮屠”的说法：

又闻官中立黄老、浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，杀罚过理，既乖其道，岂获其作哉！或言老子入夷狄为浮屠。浮屠不三宿桑下，不欲久生恩爱，精之至也。天神遗以好女，浮屠曰：“此但革囊盛血。”遂不师之。其守一如此，乃能成道。今陛下淫女艳妇，极天下之丽，甘肥饮美，单天下之味，奈何欲如黄老乎？^①

在这里，襄楷把黄老和浮屠相提并论，并认为清虚无为、省欲恶杀是佛教和黄老共同的主张，佛之所以能成道，就在于他能“守一”。这表明，东汉时佛教是被视为黄老方术之一种的，而这同时也就意味着人们是把佛教视为传统文化之一支而加以容受的。当时道教徒（包括黄老道士）已开始神化老子，编造了许多老子变化的故事。例如王充《论衡·道虚》中就说：“世或以老子之道为可以度世，恬淡无欲，养精爱气……老子行之，逾百度世，为真人矣。”桓帝时王阜所作的《老子圣母碑》中更是提出了“老子者道也，乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元”等说法，接着就出现了《老子变化经》之类渲染老子化生的道经^②。“老子化胡说”正是在这样的背景下附会史籍中有关老子晚年西去而“莫知其所终”等记载而出现的。三国曹魏时鱼豢撰的《魏略·西戎传》对“老子入夷狄为浮屠”的说法有进一步的解说：“《浮屠》所载与中国《老子经》相出入，盖以为老子西出关，过西域之天竺，教胡。浮屠属弟子别号。”^③浮屠又成为老子教化的弟子。“老子化胡说”后来在佛道之争中经常被道教利用来攻击、贬低佛教，特别是西晋道士王浮造《老子化胡经》以后，此说就一直被道教徒渲染着。直至元代时，全真道与佛教仍就此发生过激烈的争论，最后导致了此经的被禁和焚毁。

历史地看，老子化胡说的最早提出，似并非为了贬斥佛教，因为它实际上包含着这样一层意思，即佛道同根，本质上无异。老子化为浮屠，浮屠出于老子，那么，佛道殊途同归，本出于同源，印度的佛教与华夏的老子道家（道教）实际上也就被纳入了同一个文化系统，成为统

① 《后汉书·襄楷传》。

② 《敦煌宝藏》第18册收有敦煌本《老子变化经》的残卷，其中对老子自上古三皇五帝以来多次变易名号降生的事迹作了渲染。据日本学者考证，此经出于汉桓帝永寿元年至延熹八年之间（155-165）。

③ 《三国志·魏书·东夷传》注引。

一的华夏文化中的一个流派，佛教当然也就不在华夏文化之外。关于这一点，我们从当时把浮屠与黄老并祠，把佛教的涅槃与老子的无为相比附，以及人们把佛教作为黄老方术之一种而加以接受等等，都可以得到证明。通过“老子化胡说”把佛教融入统一的华夏文化之中，这与华夏民族历史地形成的自我中心论和大一统观有很大的关系，但这种说法对于初传中土的佛教来说，显然是有利的。牟子《理惑论》中有“佛与老子，无为志也”，表明汉末三国时佛教也是努力引老子道家为同道，积极向老子靠拢的。也许正因为此，所以佛教在最初的一段时间里对“老子化胡说”是予以默认的，史籍中未见有任何对此持异议的记载。由此，有日本学者甚至认为：“老子变成释迦和老子教化释迦，也许都是为使中国社会接受佛教才提出的权宜之说，或者说，最初是佛教方面提出来的。”^①我们虽不能肯定这种说法，但我们认为把“老子化胡说”与《老子化胡经》作些区分还是有意义的。《老子化胡经》是佛道争论的产物，“老子化胡说”却反映了中国传统文化容受外来佛教文化的一个基本态度。

而这种说法对于奉老子为教主的道教来说也是有利的，因为老子化胡说本一身还包含着另一层意思，即老子是优越于佛陀的，从根本上说，老子的地位要比佛陀更高。这同时也就为道教日后贬低并排斥佛教提供了可能，一旦道教的力量壮大到足以自立，一旦佛教在中土的传播势力影响到道教的生存与发展。出于宗教领域中争夺地盘等原因，道教必然会利用这种说法来排斥佛教。而佛教在初传之时就与道教存在着矛盾，在汉末三国时就已出现了引用《老子》之说来批评乃至攻击原始道教和神仙方术的言论^②，当佛教在中土站稳脚跟并得到较大发展以后，它也就不会甘心继续依附于老子道家，必然会对“老子化胡说”提出反驳：历史的发展也确实如此。魏晋以后，围绕着“老子化胡说”，佛道两家曾展开过长期而激烈的争论，佛教甚至针锋相对地提出了“老子即佛弟子”^③的说法，编造了佛陀派遣孔子、颜渊和老子三个弟子来华传教的故事^④，但这并不意味着老子化胡说的最初提出就是为了贬低佛教。从文化学的角度来看，老子化胡说的最早提出很可能与华夏文化的正统论有关。

从上古开始，我国华夏民族就将自己所居住的地区视为居天下之中而称之为“中国”，而四方则往往被称为夷蛮，反映在文化上，也有一种正统的优越感。随着先秦百家争鸣的结束和封建统一国家的建立，《春秋》大一统的观念逐渐成为中华民族的一种心理积淀，并也体现在文化观上。出于“统天下，理中国”^⑤的需要，在华夏文化内部，各种学说也有被确立为统治思想的正统与非正统之分。但非正统并不一定就被视为是邪说，官方认可的思想在大多数情况下并不排斥其他学说，而是以居高临下之势对其他学说加以包容和统摄。即使是汉武帝接受董仲舒的建议，“罢黜百家，独尊儒术”，道家等思想学说也并没有被扼杀，这是华夏文化正统论的一个重要特色。反映在对外来文化的态度上，虽然强调夷夏之别，反对“舍华效夷”，但同

① 田茂雄：《简明中国佛教史》，上海译文出版社1986年版，第39页。

② 牟子《理惑论》从“佛家云，人皆当死，莫能免”出发，认为“不死而仙”乃“妖妄之言”。并说：“神仙之书，听之则洋洋盈耳，求其效，犹握风而捕影，是以大道之所不取。”又说：“辟谷之法，数千百术，行之无效，为之无征……而末世愚惑，欲服食辟谷。求无穷之寿，哀哉！”（《弘明集》卷一）

③ 《正诬论》（《弘明集》卷一）。

④ 南北朝时流传的《清净法行经》云：“佛遣三弟子，震旦教化。儒童菩萨。彼称孔丘；光净菩萨，彼称颜渊；摩诃迦叶，彼称老子。”（北周道安《二教论》引）

⑤ 《汉书·陆贾传》。

时却又在大一统的基础上和肯定华夏正统的前提下包容夷术，允许夷夏并存，南北朝时顾欢所作的《夷夏论》提出佛道同源，夷夏有别就是典型的一例。因此，从传统文化的发展来看，“老子化胡说”可以认为是华夏文化正统论的产物，它从一个侧面反映了传统文化与外来文化冲突与融合交织的复杂关系。其中的文化意义至今仍值得我们很好地进行反思。

庄子思想与道教的理论基础*

崔大华**

道教是古代巫术、方术依托道家在汉代形成的、以追寻长生不死成为“神仙”为主要目标的、人为的世俗宗教。正如晋代的道教理论家葛洪所说，“道家之所至秘而重者，莫过长生之方也”^①。“夫神仙之法，所以与俗人不同者，正以不老不死为贵耳。”^②道家思想的基本观念是“自然”而不是“神仙”，但是，作为道教教义基础或主要特色的“神仙”观念仍然可以被确认为是来源于道家。唐代道教理论家吴筠在回答人们对他，也是对整个道教的诘难“道之大旨莫先乎老庄，老庄之言不尚仙道，而先生何独贵乎仙者也”时说：“老子曰‘深根蒂固，长生久视之道’，又曰‘谷神不死’，庄子曰‘千载厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡’，又曰‘故我修身千二百岁而形未尝衰’，又曰‘乘云气，驭飞龙以游四海之外’，又曰‘人皆尽死，而我独存’，又曰‘神将守形，形乃长生’，斯则老庄之言长生不死神仙明矣。”^③所以，无疑地，道教的“仙道”与老庄的长生不死或神仙的观念是有密切联系的。不仅如此，在《庄子》中还有更多地为历代道教所追索的“神仙”行迹的描写，例如“藐姑射之山，有神人居焉，不食五谷，吸风饮露”“列子御风而行，泠然善也，旬有五日而后反”^④“至人神矣，大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒”^⑤“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”^⑥等等。这些都是以后道教的辟谷、行气、乘云御风、不寒不热等神仙方术的发端。

然而从观念的理论性质上看，道家的“长生久视”是出于人性的自然愿望，《庄子》中关于“神人”“至人”“真人”的描述，也是寓言性质的，体现一种无任何负累的逍遥自在的精神境界，与道教“仙道”的宗教生活实践是不同的。所以道教在其自身的发展中，主要表现为各种神仙方术的膨胀增益，实际上是在脱离了道家的思想轨道上独立进行的。但是，道教作为

* 本文原载《哲学研究》1990年第5期，第59-66页。

** 崔大华，河南省社科院哲学所。

① 《抱朴子内篇·勤求》。

② 《抱朴子内篇·道意》。

③ 《玄纲论》。

④ 《逍遥游》。

⑤ 《齐物论》。

⑥ 《大宗师》。

一种宗教的确立和发展，在三个重要的理论观念上是攀缘着道家思想，特别是庄子思想的。

一、庄子相对主义与道教宗教目标的论证

“长生久视”“乘彼白云，至于帝乡”，在老庄思想中只是一种愿望，一种想象，是纯粹思想观念性质的东西，道教把它转变为一种人生追求的目标，一种生活实践。这样，就产生了道教的第一个需要回答的、论证的理论问题：这种“长生”“神仙”的人生目标是真实的吗？道教理论家一般援引史籍的记载加以证明，如葛洪说：“若谓世无仙人乎，然前哲所记，近将千人，皆有姓字及有施为本末，非虚言也。”^①然而这些记载皆为传闻，难以考索，本身就缺乏证明。以葛洪所撰《神仙传》为例，此书在刘向《列仙传》七十一之外，又增益八十四人，凡一百五十余人，诚如《四库全书提要》所指出，其中多有如庄周寓言，“不过鸿蒙、云将之类，未尝实有其人”^②；对若干真实人物的记述，亦多有“未免附会”或“尤为虚诞”之处。所以，道教的不死、成仙的宗教目标不是历史经验所能证明的。当然，也不是现实经验所能证明的；现实经验提供的是相反的证明：人皆有死。

道教理论家对长生不老、神仙这一宗教目标的证明毕竟没有停留在经验事实的水平上，而是进一步作了具有一定理论色彩的论证。首先，道教理论家试图运用万物存在的特殊的事实和理论观念，来证明不能因为凡人皆死就否认有不死的“仙人”。葛洪说：

谓夏必长，而芥麦枯焉。谓冬必凋，而竹柏茂焉。谓始必终，而天地无穷焉。谓生必死，而龟鹤长存焉。盛阳宜暑，而夏天未必无凉日也；阴极宜寒，而严冬未必无暂温也……万殊之类，不可以一概断之。有生最灵，莫过乎人。贵性之物，宜必钧一，而其贤愚邪正，好丑修短，清浊贞淫，缓急迟速，趋舍所尚，耳目所欲，其为不同，已有天壤之觉，冰炭之乖矣，何独怪仙者之异，不与凡人皆死乎？^③

其次，道教理论家又运用人的认识能力的有限性而产生的认识结论相对性的理论观念，来说明不能因为在凡人的生活经验中没有“神仙”，就否认它在人的有限经验范围之外存在。葛洪说：

浅识之徒，拘俗守常，咸曰世间不见仙人，便云天下必无此事。夫目之所曾见，当何是言哉？天地之间，无外之大，其中殊奇，岂遽有限。诣老戴天，而无知其上，终身履地，而莫识其下。形骸己所自有也，而莫知其心志之所以然焉；寿命在我者也，而莫知其修短之能至焉。况何神仙之远理，道德之幽玄，仗其短浅之耳目，以断微妙之有无，岂不悲哉……所谓以指测海，指极而云水尽者也。蜉蝣校巨鳌，日及料大椿，岂所能及哉！^④

十分显然，道教理论家在这里运用的事物性质的特殊性和人的认识的相对性的理论观点、论证方法，甚至某些论据，都援引自《庄子》。《庄子》中写道：“梁丽可以冲城，而不可以窒

① 《抱朴子内篇·对俗》。

② 《庄子》写道：“云将东游，过扶摇之枝，而适遭鸿蒙。”（《在宥》司马彪注：“云将，云之主帅。”《初学记》一引）“鸿蒙，自然元气也。”（《经典释文》引）皆庄子寓言人物。

③ 《抱朴子内篇·论仙》。

④ 同上。

穴，言殊器也。骐驎骅骝一日而驰千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也。鸱鸢夜撮蚤，察毫末，昼出瞋目而不见丘山，言殊性也。”^① 所以，“万物殊理”^②，每种事物都有自己独特的性质，这是庄子自然哲学中的一个基本的思想观念。葛洪所谓“万殊之类，不可以一概断之”正源于此。葛洪论列事物特殊性的例证也没有超出庄子的“殊器”“殊技”“殊性”的范围。庄子认为“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆已”^③，如同“朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋”^④“井蛙不可以语于海，夏虫不可以语于冰”^⑤，人的认识能力是极为有限的、相对的，所以“曲士不可以语于道者，束于教也”^⑥。葛洪也正是这样认为，世人不见“仙人”并不足以证明“仙人”的不存在。相反，何尝不正是世人的“浅短之耳目”认识不到幽玄微妙的“神仙”？可见，一个尖锐的、危及道教的宗教价值或教旨能否存在的巨大疑团，道教理论家是援用庄子认识论中的相对主义来予以消解的。

道教理论家摆脱了依靠纯粹的经验事实，而从庄子思想那里援引事物的特殊性和人的认识的相对性的理论观念，用以论证虽然“凡人”的经验中没有“神仙”的存在，但是也不能因此就否定它的存在。从形式逻辑的角度看，道家理论家援引庄子相对主义所作的这番论证还是强有力的，是向前跨进了一步。但是，就理论的实际内容来看，道教理论家的相对主义论证中有一个根本的弱点，就是他把人的认识中未知的，与客观世界中根本不存在的混同了。在相对主义中是无法对此作出区分的。同时，认识论中的相对主义总是内蕴着怀疑主义性质的理性因素，这和宗教观念所固有的确定性信念、信仰因素是相悖的。所以，道教理论家还必须再向前跨进一步，从怀疑的、或两是的相对主义中走出来。道教理论的这一发展进程，吴筠《神仙可学论》有段简明的表述：

昔桑娇子问于涓子曰：“自古有死，复云有仙，如之何？”涓子曰：“两有耳。”言“两有”者，为理无不存。理无不存，则神仙可学也……人生天地之中，殊于众类明矣，感则应，激则通。所以耿恭援刀，平陆泉涌，李广发矢，伏石饮羽，精诚在于斯须，击犹土石应若影响，况丹恳久著，真君岂不为之潜运乎？潜运则不死之阶立致矣。孰为真君？则太上也，为神明宗教，独在于宵冥之先，高居紫微之上，阴鹭兆庶……^⑦

吴筠的死（凡人）与不死（“仙人”）“两有”的观点和庄子的是与非“两行”^⑧的观点在理论性质上是相同的，都是相对主义的。但是，庄子认识论由相对主义的进一步发展，是进入具有确定性的、理性程度更高的“天理固然”^⑨，即科学性质的层次，追踪着“圣人者原天地之美而达万物之理”^⑩。作为道教理论家的吴筠，由“两有”再向前跨进一步，引进了具有人

① 《秋水》。

② 《则阳》。

③ 《养生主》。

④ 《逍遥游》。

⑤ 《秋水》。

⑥ 同上。

⑦ 《宗玄先生文集》卷中。

⑧ 《齐物论》。

⑨ 《养生主》。

⑩ 《知北游》。

格神内涵的“真君”的信念——“真君”也是《庄子》中的概念，只是在那里没有人格神的内涵^①——笃信“感则应，激则通”，只要“精诚”在焉，“则不死之阶立致”，努力于修炼“神仙”，迈入在思想观念上和生活实践上都是属于宗教性质的领域。从这里可以看出，由道家（庄子）的哲学思想蜕变为道教的宗教思想过程中，“诚”即信仰的观念因素的注入是最有决定意义的。这一过程当然不是在吴筠这里才发生或完成的，而是在道教形成的最初就发生和完成了的。如记录了道教早期教义内容的《太平经》中就有“至诚涕出，感动皇天，天乃为出瑞应，道术之士悉往佑之，故多得老寿，或得度世”^②的教条。吴筠以前的历代道教理论家也都一致认为，虔诚的信念是“成仙”的首要条件，如葛洪说：“要道不烦，所为鲜耳，但患志之不立，信之不笃。”^③“苟心所不信，虽令赤松、王乔言提其耳，亦当同以为妖讹。”^④司马承祯也说：“信者道之根，敬者德之蒂。”^⑤吴筠的这段话只是把这一由道家到道教的思想观念蜕变过程表述得更加完整。

总之，在道教理论家对极为困难的道教最高的宗教目标——长生、成仙的理论论证中，具有理论色彩的部分都是借援自庄子思想的。但由于这个问题本身是个宗教性质的问题，所以道教理论家最终还是必须依靠道家或庄子思想之外的非理性的信念、信仰来加以说明。道教和道家思想的一个最重要的差别就在这里。

二、道教最高人格神的观念脱胎于庄子自然哲学

道教是多神的宗教，陶弘景撰《真灵位业图》加以排列，序称“有等级千亿”，然其中最高的宗教神是一作为宇宙开始的人格神——元始天尊（元始天王）。《隋书·经籍志》写道：“道经者，云有元始天尊，生于太元之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其极。”显然，构成道教这一最高人格神的主要观念有二：一是在天地万物之先，一是禀自然之气。这种神的观念，实际上是由道家或庄子的世界最后的（也是最初或最高的）根源“道”和万物始基“气”的观念蜕变而来。《庄子》中写道：“夫道……自本自根，未有天地自古以固存……先天地生而不为久，长于上古而不为老……”^⑥也就是说，“道”作为世界万物的根源而存在于一切具体事物之先。《庄子》还认为，“通天下一气耳”^⑦，“气变而有形，形变而有生”^⑧，天地万物皆禀气而生。道教理论家将庄子思想中的“道”和“气”的思想观念叠合起来，就塑造出道教的最高人格神：

《真书》曰，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，

① 《庄子》写道：“百骸九窍六藏……其有真君存焉。”（《齐物论》）“真君”是身之主宰的比喻，不是真实的人格神的观念。

② 《太平经合校》卷九十《冤流灾求奇方诀》。

③ 《抱朴子内篇·释滞》。

④ 《抱朴子内篇·勤求》。

⑤ 《坐忘论》。

⑥ 《大宗师》。

⑦ 《知北游》。

⑧ 《至乐》。

已有盘古真人，天地之精，自号元始天王，游乎其中……^①

元始天王，禀天自然之气，结形未沌之露，托体虚生之胎，生乎空洞之际……^②

可见，道教的最高宗教神实际上是指在有形的天地万物产生之前，第一个禀“自然之气”而生的具有人格的、并且能够永远存在下去的生命实体。这种神的观念，已经不再是原始宗教对自然力的那种具有神秘色彩的、无逻辑的幻象意识，而是对自然有一定理性认识的、由理论概念构成的思想观念，道教理论家解释说：“元，本也。始，初也，先天之气也。此气化为开辟世界之人，即为盘古；化为主持天界之祖，即为元始。”^③当然，就其根本性质来说，这种观念也还是依赖信念、信仰支撑的一种幻想。所以，道教宗教神的“神性”是比较朴素、简单的，它就是最初地禀有和永久地葆有的自然之气^④。而“气”也是一切人所禀有的，从这个意义上说，道教的宗教神也是人，是“不死的人”。道教的这种神的观念，召唤和鼓舞每一个人都去修炼“元气”，成为“神仙”。唐人所撰《天隐子·神仙》^⑤写道：“人生时禀得灵气，精神通悟，学无滞塞，则谓之神。宅神于内，遗照于外，自然异于俗人，则谓之神仙，故神仙亦人也。在于修我灵气，勿为世俗所沦污；遂我自然，勿为邪见所凝滞，则成功矣。”实际上，由于道教的主要宗教思想来源于、脱胎于道家或庄子思想的理论观念，道教本质上是一个具有自然主义性质的世俗宗教。其“成仙”的宗教目标和道家“长生久视”的人性自然要求是一致的；其宗教神所禀“天地之精”也就是庄子所观察到的人的“气”的自然本质。

三、道教修炼方术的理论基点潜生于《庄子》

道教修炼长生、成仙的方法，即道教的方术，十分繁杂众多。葛洪说：“仙经长生之道，有数百事。”^⑥“道术诸经，所思存念作，可以却恶防身者，乃有数千法。”^⑦崔元山《濂乡记》简略记述，也有三十六种“养性得仙”的方法^⑧。道教的这些方术，在世人或教外人的眼光中，十分诡秘而怪诞；即使是在一种宽容的理解精神下，也只能说这些方术激发了人的某种生理的或心理的机制，影响或改变了人们周围的生物场、物理场，但其实际过程、本质内容都尚是不得而知的，这是深奥的人的科学之谜。抛开道教方术千奇百怪的具体操作或实践不谈，不难发现，道教方术消灾除病、长生不老的目标却是共同的；与此相连，在道教方术中存在着一个共同的理论基点，即皆是从神、气（精）、形（身）等构成人的生命的基本的生理、心理要素方面来养护、延续作为感性的个人存在。从这个基点上，也是从根本上，可以比较清晰地观

① 葛洪撰：《元始上真众仙记》，《说郛》录为《枕中书》。余嘉锡《四库提要辨证》卷十九考定，《枕中书》中出现许穆，“许玉斧，其年辈皆在葛洪之后，故此书不出于洪亦明矣”。

② 《云笈七签》卷一百〇一《元始天王纪》。

③ 《历代神仙通鉴》卷一。

④ 即“天地之精”。

⑤ 《天隐子》，苏轼以为是司马承祯所撰（见陆游《渭南文集·跋天隐子》及胡珪《书天隐子后》），《四库全书提要》表示怀疑。

⑥ 《抱朴子内篇·对俗》。

⑦ 《抱朴子内篇·地真》。

⑧ 《渊鉴类函》卷三百一十八。

察到道教的修炼方法在理论观念上与庄子思想有甚为密切的关联。

道教经典或道教理论家对构成人的生命的内涵或要素所作的划分和分析，并不十分严格一致，大体上说可归纳为两种。一是将人的生命整体分为“形”“神”两个既对立又统一的方面。这里的“形”是指人的生命存在的物质的方面，而“神”是精神的方面。实际上这是从人的生命内涵的形态特征的角度来加以区分的。如《太平经》说：“独贵自然，形神相守，此两者同相抱，其有奇思反为咎。”^①《西升经》说：“神生形，形成神，形不神不能自生，神不形不能自成，形神合同，更相生，更相成。”^②应该说，对人的生命构成要素作这样的划分虽然比较简略，但却周延。《庄子》中写道：“胥易技系，劳形怵心者也。”^③“离形去知，同于大通。”^④可见，最早从形、神这样的两个方面来描述、概括人的生命活动整体或人的全部存在的正是庄子。道教对人的形、神关系没有更深入的理论观察和论述，只是为实践“长生”的宗教目标，提出两者要“合同”“并一”：“形神合同，固能长久。”^⑤“身神并一，则为真身。”^⑥《太平经》中有一段更为明确、详尽的表述：

人有一身，与精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去则凶。无精神则死，有精神则生，常合即为一，可以长存也。常患精神离散，不聚于身中，反令使随人念而游行也。故圣人教其守一，言当守一身也。念而不休，精神自来，莫不相应，百病自除，此即长生久视之符也。^⑦

道教的“形神相守”“身神并一”“守神”“守一”等观点也都可以在《庄子》中寻觅到它的观念根源。《庄子》所谓“女神守形，形乃长生”^⑧“纯素之道，唯神是守，守而勿失，与神为一……是谓真人”^⑨“我守其一，以处其和，故我修身千二百岁矣”^⑩等等，无疑是道教这些观点最初的、直接的理论观念来源。同时，也可以从这里看出，由道家或庄子的哲学思想向道教的世俗的宗教观念蜕变的端倪和特征，表现为是理论观念的理性抽象程度削弱和修持方法的具体化的过程。本来在《庄子》中，“守一”之“一”是指“道通为一”^⑪的“道”，在这里被浅化为“形神并一”的“身”；在《庄子》中，“守一”是保持心境宁静的精神修养方法，但也是“圣人将游于物之所不得遯而皆存”^⑫的精神境界，在这里被单纯地具体化为“念而不休，精神自来”的养神除病方法。

道教经典和道教理论家对人的生命内涵或要素构成所作的另一种划分和分析，是将人的生命整体分为气、形、神等三种或气、精、神、形等四种既有区别又密切相关的组成部分。

① 《太平经合校》卷八十七《长存符图》。

② 《老子》西升经第二十二章。

③ 《应帝王》。

④ 《大宗师》。

⑤ 《西升经》第二十九章。

⑥ 《坐忘论》。

⑦ 《太平经合校》卷一百三十七至卷一百五十三《太平经钞》壬部 192。

⑧ 《在宥》。

⑨ 《刻意》。

⑩ 《在宥》。

⑪ 《齐物论》。

⑫ 《大宗师》。

例如：

人之生也，禀天地之元气为神为形……神全则气全，气全则形全，形全则百关调于内，八邪消于外。

人之一身，法象一国，神为君，精为臣，气为民。养气有功可化为精，养精有德可化为神，养神有道可化为一身，永久有其生。^①

人本生混沌之气，气生精，精生神，神生明。欲寿者，当守气而合神，精不去其形，念此三者以为一。^②

形体为家也，以气为舆马，精神为长吏，兴衰往来主理也。^③

实际上这是道教对构成人的生命的实质种类所作的划分及其在“长生”的宗教目标实践中作用的分析。不难看出，道教的这些观点在三个基本思想观念上相同于、来源于庄子思想。一是“气”为生命的基础的思想观点。庄子认为“通天下一气耳”，“人之生气之聚也”^④，道教的理论也正是认为“元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生”^⑤，“形者气之聚，气虚则形羸；神者精诚也，精虚则神悴。形者人也，为万物之最灵”^⑥。二是“神”（“精神”）是生命的主宰的思想观点。《庄子》中有则寓言故事借孔子之口说：“丘尝也使于楚矣，适见豚子食于其死母者，少焉眴若，皆弃之而走，不见己焉尔，不得类焉尔。所爱其母者，非爱其形也，爱使其形者也……”^⑦意思是说，“使其形者”（即“神”）是生命的主宰，一旦精神丧失，形体也就没有意义，生命也就不再存在，如同死母猪的形体虽还在，往日对幼仔表现温情、爱护的那母爱精神已经消失，正在待哺的猪崽也要惊恐得弃之而逃。所以《庄子》说“唯神是守”^⑧，“哀莫大于心死，而人死亦次之”^⑨。道教经典把“神”或“精神”比作“君”“长吏”，认为“精神消亡，身即死矣”^⑩，这与庄子对“神”在人的生命中的意义的观点是相同的。三是由养生而得长生的思想观点。《庄子》中“养生”的思想，“善养生者若牧羊然，视其后者而鞭之”^⑪，有“卫生之经”，“卫生之经，能抱一乎？能勿失乎？”^⑫。作为“养生”“卫生”的目的和结果是“长生”，“抱神以静，形将自正，必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生”^⑬。也就是说，《庄子》认为养护构成人的生命的基本要素——神、形、精，方可以获得长生。显然这正是道教最基本的养气、养精、养神则“永有其身”的理论观点的思想渊源。当然，在《庄子》中“养生——长生”还是一个比较次要的、简略的思想观念，一个具有幻想性质的人生目

① 《云笈七签》卷五十六《元气论》。

② 《太平经合校》附录《太平经圣君秘旨》。

③ 《太平经合校》卷一百二十至卷一百三十六《太平经钞》辛部19上。

④ 《知北游》。

⑤ 《太平经合校》卷四十《太平经·分解本末法》第53。

⑥ 《云笈七签》卷九十《七部语要》。

⑦ 《德充符》。

⑧ 《刻意》。

⑨ 《田子方》。

⑩ 《太平经》卷七十一。

⑪ 《达生》。

⑫ 《庚桑楚》。

⑬ 《在宥》。

标；但在道教，“仙人道士非有神，积精累气乃成真”^①，“养生——长生——成仙”不仅是道教经典最主要的理论论题，而且也是支撑道教宗教目标中的唯一具有真实性和科学性的观念成分。

构成人的生命要素的气、精、神、形等概念和养生的观念内容，从作为是庄子自然哲学中的思想观点，到成为道教修炼方法（方术）的理论基点，也有显著的变化与不同。其主要之点有二：第一，在道教理论中构践人的生命要素的“神”（心智）被实体化，“形”（生理器官）被人格化。在《庄子》中，“精”经常是被作为与“神”涵义相近的同义词或概念来使用的，如“今子外乎子之神，劳乎子之精”^②“上悖日月之明，下睽山川之精”^③。或者是作为和“形”构成一个周延的生命范围的反对概念来使用的，如“形劳而不休则弊，精用不已则劳”^④“弃事则形不劳，遗生则精不亏，夫形全精复，与天为一”^⑤。这两种情况都表明在庄子思想里，“精”和“神”的内涵是相同的；并且，“至精无形”^⑥“不形而神”^⑦。所以《庄子》中的“精”“神”经常是意指和“形”相对立的、人生命中那种无形体的心智、思维的精神性的存在或表现。从上面的征引中可以看出，在道教经典中，“精”“神”的观念内容有所变化，“气生精，精生神，神生明”“神为君，精为臣，气为民”，“精”与“神”的概念内涵已不相同，在人的生命构成中也属于不同的层次。不仅如此，在道教经典中，“精”“神”还进一步被实体化。“气化为血，血化为精，精化为神”^⑧，“精”“神”都成了人的具有生理功能或机能的实体。在《黄庭经》中甚至把“精”更具体地指认为是精液胎根：“结精育胞化生身，留胎止精可长生。”^⑨道教修炼方术中的“还精补脑”正是沿袭着这种“精”的观念，如葛洪说：“善其术者（房中术），则能却走马（泄精）以补脑。”^⑩《太平经》更写道：“人能清静，抱精神，思虑不失，即凶邪不得入矣。其真神在内，使人常喜，欣欣然不欲贪财宝、辩论争、竞功名，久久自能见神。神长二尺五寸，随五行五藏服饰……”^⑪这样，庄子自然哲学中具有理性内涵的无形的“神”，在道教的宗教观念中就被彻底改造为是一种感性实体的存在。在道教的宗教观念中，作为生命构成的精神的、心理的要素（“神”）被实体化的同时，物质要素（“形”——生理器官）也被人格神化。《庄子》中曾设想和描述人的生理机构有某种主宰存在，只是捕捉不到它的踪迹：“若有真宰，而特不得其朕，可行已信而不见其形，有情而无形。百骸九窍六藏……其有真君存焉？如求得其情与不得，无益损乎其真。”^⑫显然，这是对庄子自然哲学中作为生命构成的精神性要素“神”的拟人的描写（“真宰”“真君”），并不是人格神

① 《黄庭经·仙人》第二十八章。

② 《德充符》。

③ 《天运》。

④ 《刻意》。

⑤ 《达生》。

⑥ 《秋水》。

⑦ 《知北游》。

⑧ 《庄周气诀解》。

⑨ 《呼吸》第二十章。

⑩ 《抱朴子内篇·微旨》。

⑪ 《太平经合校》卷一百五十四至卷一百七十《太平经钞》癸部《盛身却灾法》。

⑫ 《齐物论》。

的观念。《庄子》还写道：“得其所一而同焉，则四支百体将为尘垢。”^①“物视其所，而不见其所丧，视丧其足犹遗土也。”^②在庄子的自然主义立场看来，人的形体百骸，如同自然万物，一聚之散，或为鼠肝，或为虫臂，臂或化为鸡、尻或化为轮^③，没有任何神圣的性质。在道教的宗教观念中，这种情况发生了变化，道教“长生”“成仙”的宗教目标，蕴涵着、发展着生命崇拜的宗教感情和思想观念；各具独特功能、负载着人的生命的人体各种器官被神化、被崇拜，在道教的宗教观念中出现是很自然的。最初在《太平经》中出现了“五脏神”：“……此四时五行精神，入为人五藏神，出为四时五行精神。”^④《太平经》还叙述说，五脏神像，各依五行颜色及方位图画之，悬挂室内，“思之不止，五藏神能报二十四时气，五行神具来救助之，万疾皆愈”^⑤。在《黄庭经》中五脏更各有专名：“心神丹元字守灵，肺神皓华字虚成，肝神龙烟字含明，翳部道烟主烛清，肾神玄冥字育婴，脾神常在字魂停，胆神龙曜字威明，六腑五脏神体精，皆在心内运天经，昼夜存之自长生。”^⑥《黄庭经》还写道：“兼行形中八景神，二十四真出自然。”^⑦所谓“八景神二十四真”，就是道教理论将人身体分为上、中、下三部分（上景、中景、下景），每部分又分为八个部位器官，各有神的名号（八景神），共计二十四神（二十四真），这是道教最完备的人的形体人格神观念。在不同的道教经典中，八景神二十四真的名称有所不同，但将人的形体生理器官人格神化，并顶礼膜拜以求长生的宗教观念是完全相同的。例如陶弘景《真诰》曾援引《苞元玉策白简青经》说：“不存^⑧二十四神，不知三八景名字者，不得为太平民，亦不得为后圣之臣。”^⑨总之，构成人的生命的精神要素被实体化，形体器官被人格神化，是由庄子的自然哲学思想蜕变为道教的宗教观念的一个主要特征。

第二，养生的重点由精神修养移向形体（气、精）修炼。《庄子》中写道：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已，此导引之士，养形之人……若夫不导引而寿，此天地之道，圣人之德也。静一而不变，淡而无为，动以天行，此养神之道也。”^⑩显然，在庄子思想中，“养神”的精神境界高于“养形”。从《庄子》中的记述还可以看出，庄子所谓“吾闻庖丁之言，得养生焉”，主要是指“依乎天理，因其固然”^⑪；所谓“卫生之经”，主要是指“能抱一乎，能无失乎？”^⑫也就是说，庄子思想的养生，正是指与自然为一，保持心境恬淡的精神修养——养神。在道教的养生理论中，对“养神”仍然极为推崇，《西升经》甚至说“伪道养形，

① 《田子方》。

② 《德充符》。

③ 《大宗师》。

④ 《太平经合校》卷七十二《斋戒思神救死诀》。

⑤ 《太平经合校》卷十八至卷四十三转引《三洞珠囊》卷一。

⑥ 《心神》第八章。

⑦ 《治生》第二十二章。

⑧ 存，存思，存想也，即思念、默祝、默诵神物，经典之谓也。道教自我收摄的修持方法。《天隐子·存想》谓：“存，谓存我之神；想，谓想我之身。”

⑨ 《协昌期》第九卷第1期。

⑩ 《刻意》。

⑪ 《养生主》。

⑫ 《庚桑楚》。

真道养神”^①。但是在道教的养生宗教实践中，正如道教最重要的经典《黄庭经》所说“积精累气乃成真”，最主要的理论家葛洪所说“凡学道，宝精爱气最其急也”^②，养形实际上是主要内容；道教养生理论的独特方面和难以胜计的具体方法都是围绕养形——守气、保精而滋生、发展起来的。如葛洪概述说：“虽云行气，而行气有数法焉；虽曰房中，而房中之术，近有百余事焉；虽言服药，而服药之方，略有千条焉。”^③ 孙思邈亦说：“凡欲求仙，大法有三：保精、引气、服饵。凡此三事，亦阶浅至深，保精之术列叙百数，服饵之方略千种，行气其大要者胎息而已。”^④ 可见，发源自《庄子》的养生思想，其内容特质在道教理论中发生了巨大的变迁。

应该说，道教的形、神理论或气、精、神理论都还是比较粗糙的，但它毕竟是道教众多的修持方法的共同的理论基点。这个理论基点潜生于《庄子》之中，而向新的、异于《庄子》的宗教的方向生长去。道教和庄子思想在理论观念上的联系和差别都具有这种性质，都是这种情形。

① 第七章。

② 《抱朴子内篇·微旨》。

③ 《抱朴子内篇·释滞》。

④ 《云笈七签》卷三十三《摄养枕中方·行气》。

汉代黄老道形成的宗教特征及其思想史背景*

普 慧**

黄老道是原道教（Para-Taoist Religion）的主要形态之一^①，产生于战国中后期的齐国。它以黄帝、老子为崇拜对象，以老子“无为而治”的政治理念为指导思想，杂糅儒、法、阴阳、刑、名、兵、墨等诸子思想，是积极参政、施政的一个政治团体。在两汉，黄老道不断神化黄帝、老子，尤其到了东汉，黄老道把老子崇拜与祭祀相统一，在宗教哲学上提出了一系列的思想主张，为东汉末大规模教团道教的诞生，提供了宗教神学的思想基础。

据文献记载，“黄老道”一词最早由南朝刘宋时期的范晔提出：“延熹中，桓帝事黄老道，悉毁诸房祀。”^②延熹（158-167）为东汉桓帝刘志的年号。“桓帝事黄老道”一事，标志着四重意思：一是黄老道正式得到了官方的信奉，成为国家的意识形态之一；二是黄老道作为前道教的一个宗教信仰形式在桓帝时期得以正式形成；三是黄老道与其他“房祀”明显不同，而且具有强烈的排他性；四是此前所谓的黄老之学或黄老之术，只是黄老道的前奏或铺垫。

黄老学的产生源于人们对黄帝、老子的崇拜。春秋战国时期，已有大量文献分别记载了黄帝和老子的事迹。但是，有关黄帝的记载，多为传说，且将黄帝归为神话人物。而对老子的记录虽是事迹、传说、寓言混杂，但一般认为老子确有其人，属历史人物。黄帝、老子本无关联。《道德经》对黄帝只字未提，先秦其他典籍亦无“黄、老”合称现象。西汉始把黄、老合称，将其作为一个思想实践的派别。

司马迁记述战国诸子思想渊源时，首先将“黄”“老”合称：“申子（申不害）之学，本于黄老而主刑名。”^③“（韩非）喜刑名法术之学，而其归本于黄老。”^④“慎到，赵人；田骈、

* 本文原载《社会科学战线》2010年第9期，第80-92页。

** 普慧，本名张弘，西北大学人学文学院教授，博士生导师，研究方向：两汉思想史。

① 另两种是秦汉间在燕、齐形成的方仙道和汉初在荆楚、巴蜀地区流行起来的巫鬼道。

② 范晔：《后汉书》卷七十六《循吏传·王涣传》。

③ 司马迁：《史记》卷六十三《老子·韩非列传》。

④ 同上。

接子，齐人；环渊，楚人；皆学黄老道德之术，因发明序其指意。”^① 司马迁提到的这几位，皆为战国中后期人。这说明“黄老作为一个学术派别，它至少在战国中期已经产生”^②。黄老学受到官方重视并得以成为地方乃至国家的意识形态，则是在汉惠帝至汉武帝的半个世纪里形成的：

乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰：河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公。盖公教于齐高密、胶西，为曹相国师。^③

孝惠帝元年（前194）除诸侯相国法，更以（曹）参为丞相。参之相齐，齐七十城……闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公，盖公为言治道贵清静而民自定，推此类具言之。参于是避正堂，舍盖公焉。其治要用黄老术，故相齐九年，齐国安集，大称贤相。^④

（汲黯）迁为东海太守。黯学黄老之言，治官理民，好清静，择丞史而任之。其治，责大指而已，不苛小。黯多病，卧闺合内不出。岁余，东海大治。称之。上闻，召以为主爵都尉，列于九卿。治务在无为而已，弘大体，不拘文法。^⑤

（郑）庄好黄老之言，其慕长者如恐不见。年少官薄，然其游知交皆其大父行，天下有名之士也。武帝立，庄稍迁为鲁中尉、济南太守、江都相，至九卿为右内史。以武安侯、魏其时议，贬秩为詹事，迁为大农令。^⑥

（郑）当时好黄老言，其慕长者，如恐不称。^⑦

邓公，成固人也……其子章，以修黄老之言，显于诸公间。^⑧

王生者，善为黄老言，处士也。^⑨

（田）叔喜剑，学黄老术于乐巨公所。叔为人刻廉自喜，喜游诸公。^⑩

（刘）德字路叔，少修黄老术，有智略。^⑪

杨王孙者，孝武时人也。学黄老之术，家业千金，厚自奉养生，亡所不致。^⑫

如此多的地方官喜好黄老言或黄老术，足见汉初黄老的影响甚为广泛。尤其在汉景帝刘启、汉武帝刘彻时，窦太后参与朝政，明确将黄老思想提升为政治统治的指导思想，使其具有

① 司马迁：《史记》卷七十四《孟子·荀卿列传》。

② 丁原明：《黄老学纲要》，山东人民出版社1997年版，第5页。

③ 司马迁：《史记》卷八十《乐毅列传》。

④ 司马迁：《史记》卷五十四《曹相国世家》。

⑤ 司马迁：《史记》卷一百二十《汲·庄列传》。

⑥ 司马迁：《史记》卷一百二十《汲·郑列传》。

⑦ 班固：《汉书》卷五十《张释之传附郑当时传》。

⑧ 司马迁：《史记》卷一百〇一《袁盎·晁错列传》。

⑨ 司马迁：《史记》卷一百〇二《张释之·冯唐列传》。

⑩ 司马迁：《史记》卷一百〇四《田叔列传》。

⑪ 班固：《汉书》卷三十六《楚元王传附刘德传》。

⑫ 班固：《汉书》卷六十七《杨王孙传》。

了国家意识形态的权力，如“会窈太后治黄老言，不好儒术”^①“（窈）太后好黄老之言”^②“窈太后好黄帝、老子言，帝及太子诸窈不得不读《黄帝》《老子》，尊其术”^③。

窈太后对黄老的推崇以及对儒教崛起的反击在汉武帝时期达到了顶峰^④。然而，建元六年（前135）窈太后的仙逝和汉武帝对儒术的竭力推举，黄老言或黄老术随之从汉帝国的国家意识形态中迅速荡出，交出了统治汉初思想达半个世纪的权力。

黄老言或术在秦、汉时期可以称得上一个杂派，其标榜黄帝、老子，撰著了一大批文献。在班固《汉书·艺文志》里的几种分类中，多有以署名黄帝的著作，如：道家类下的《黄帝四经》（4篇）等4种、阴阳家门类下的《黄帝泰素》（20篇）、小说家类下的《黄帝说》（40篇）、兵阴阳类下的《黄帝》（16篇）等5种、天文类下的《黄帝杂子气》（33篇）等2种、历谱类下的《黄帝五家历》（33卷）、五行类下的《黄帝阴阳》（25卷）等2种、杂占类下的《黄帝长柳占梦》（11卷）、医经类下的《黄帝内经》（18卷）、经方类下的《泰始黄帝扁鹊俞拊方》（23卷）等2种、房中类下的《黄帝三王养阳方》（20卷）、神仙类下的《黄帝杂子步引》（12卷）等4种，共计12类20种^⑤。《黄帝》真可谓百科全书了。显然，这些著述系伪托之作。比起黄帝来，《汉书·艺文志》无著录老子著作，仅记录了直接传习《老子》的4家：即《老子邻氏经传》（4篇）、《老子傅氏经说》（37篇）、《老子徐氏经说》（6篇）、刘向《说老子》（4篇）。邻、傅、徐、刘四家，除了刘向为西汉宣帝、元帝、成帝时人外，其余三家所处时代均无法考订。然而，老子思想却在被司马谈称为道家者一类的人中得以大量推广，如：“《文子》九篇。老子弟子，与孔子并时，而称周平王问，似依托者也。”“《蜎子》十三篇。名渊，楚人，老子弟子。”“《关尹子》九篇。名喜，为关吏，老子过关，喜去吏而从之。”“《黄帝君臣》十篇。起六国时，与《老子》相似也。”^⑥

老子的思想在《文子》《蜎子》《关尹子》《黄帝君臣》等这些著作中得到了传承和发挥。除此，黄老道家其他人物，如齐国稷下学派等也在发挥着老子的思想。这样，汉初司马谈《六家要旨》率先总结的先秦道家思想的特征，实际上“是指广义上的黄老学”^⑦，其云：

道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。

道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。无成

① 司马迁：《史记》卷十二《孝武本纪》、卷二十八《封禅书》。

② 司马迁：《史记》卷一百零七《魏其武安侯列传》。

③ 司马迁：《史记》卷四十九《外戚世家》。

④ 司马迁：《史记》卷一百零七《魏其·武安侯列传》：“魏其、武安俱好儒术，推毂赵绾为御史大夫，王臧为郎中令。迎鲁申公，欲设明堂，令列侯就国，除关，以礼为服制，以兴太平。举适诸窈，宗室毋节行者，除其属籍。时诸外家为列侯，列侯多尚公主，皆不欲就国，以故毁日至窈太后。太后好黄老之言，而魏其、武安、赵绾、王臧等务隆推儒术，贬道家言，是以窈太后滋不说魏其等。及建元二年（前139），御史大夫赵绾请无奏事东宫。窈太后大怒，乃罢逐赵绾、王臧等，而免丞相、太尉，以柏至侯许昌为丞相，武强侯庄青翟为御史大夫。魏其、武安山由此以侯家居。”《史记》卷一百二十一《儒林传》：“窈太后好《老子》书，召轅固生问《老子》书。固曰：‘此是家人言耳。’太后怒曰：‘安得司空城旦书乎？’乃使固入圈刺豕。”

⑤ 此统计只记署名黄帝著作者，内容所述黄帝者尚未统计。

⑥ 班固：《汉书》卷三十《艺文志》。

⑦ 丁原明：《黄老学纲要》，山东人民出版社1997年版，第14页。

势，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。有法无法，因时立业。有度无度，因物与合。故曰：“圣人不朽，时变是守。虚者道之常也，因者君之纲也。”^①

道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰：“独任清虚，可以为治。”^②

很显然，司马谈受到汉初半个世纪黄老思想深刻影响^③，同时他也是将黄老道提升为国家意识形态的鼓动者。所谓“君人南面之术”，实则把黄老道思想作为一种国家政治统治的最高指导思想。据此可以发现，黄老道家与庄子思想有很大差异：二者虽然都讲“无为而治”，但是，前者是积极的人世、驭世，后者则是消极的退世、超世。汉初崇尚黄老，而“对庄子要么一无所知，要么反应冷漠”^④。事实上，黄老道家着重、片面发挥的是老子的“无为而无不为”^⑤，并将其积极地运用于社会人事，构建起一套适应于世俗社会管理体制的政治思想。因此，道家的黄老派与老庄派有很大区别。

二

然而，黄、老思想的整合、划一，并不是纯学术思想上的，而是伴随着虔诚的宗教信仰的强烈介入。如，对黄帝的传播和推崇，从一开始就打着神奇、神秘、神圣的自然宗教中英雄崇拜的旗号，故黄帝的形象始终是半人半神或亦人亦神，具有典型的人格神特征。

其一，黄帝为雷神。《春秋合诚图》曰：“轩辕星，主雷雨之神。”^⑥张衡云：“轩辕，如龙之体，主雷雨之神。”^⑦“轩辕十七星，在七星北。轩辕，黄帝之神，黄龙之体也。后妃之主，士职也。一曰东陵；一曰权星。主雷雨之神。”^⑧雷雨之神^⑨乃是世界古老神话中主神的特殊身份。古希腊神话中的诸神之神宙斯，其神职即为雷雨之神。古印度神话中的因陀罗（Indra）^⑩，亦为雷神。而且这些主雷雨之神，同时又是战神。宙斯尝率众神于奥林匹斯山建筑坚固堡垒，

① 司马迁：《史记》卷一百三十《太史公自序》。

② 班固：《汉书》卷三十《艺文志》。

③ 司马迁：《史记》卷一百三十《太史公自序》：“太史公学天官于唐都，受《易》于杨何，习道论于黄子。《集解》徐广曰：‘《儒林传》曰：黄生，好黄老之术。’”

④ 索安，吕鹏志、陈平等译：《西方道教研究编年史》，中华书局2002年版，第20页。

⑤ 朱谦之：《老子校释》之《道经》第三十七章，中华书局1984年版，第146页。

⑥ 李昉等：《太平御览》卷十三《天部》第1册，中华书局1960年版，第65页。

⑦ 马端临：《文献通考》卷二百七十九《象纬》第1册，中华书局1986年版，第2221页。

⑧ 房玄龄等：《晋书》卷十一《天文志》上。

⑨ 在世界上古神话中，雷雨之神同时职兼雷神、雨神、风神、闪电神，司雷、电、风、雨之职。

⑩ 在《吠陀》神话中，“从诗歌的数量上看，梨俱吠陀歌唱得最多的是天神因陀罗，约有二百五十首；其次是火神阿曹尼，约有二百首；第三是苏摩，约有一百二十首”。参见金克木：《梵语文学史》，江西教育出版社1999年版，第30页。

向以父亲克罗诺斯为首的提坦诸神开战，历经十年，终于推翻提坦神系而建立了奥林匹斯神系^①。因陀罗在《梨俱吠陀》（Rgveda）中，曾征服了非雅利安族的被称为魔怪始祖的达沙（Dasa），又与另一氏族保护神伐楼那（Varuna）争夺统治权，居于上风，成为“宇宙之主”。又战胜了控制水源的恶魔弗栗多（Vrtra），使大地得到灌溉^②。

其二，与宙斯、因陀罗相似的是，黄帝亦为战神。中国上古神话中作为人的黄帝，因雷电而感生^③，具备了超越于人的智慧和能量。在黄帝神话中，黄帝先后战胜了炎帝、蚩尤、刑天、共工等氏族部落^④，终于建立了氏族部落联盟。

其三，黄帝与龙合于一起。如有以下这些说法：“中央土也，其帝黄帝……其兽黄龙。”^⑤“轩辕，黄龙体。”^⑥龙，乃传说中之善变化、能云雨、利万物的神异动物。中国人很早就把龙与人君相联系，如，《易·乾》：“飞龙在天，大人造也。疏：飞龙在天，犹圣人之在王位。”^⑦吕不韦《吕氏春秋》卷十二《介立》：“晋文公反国，介子推不肯受赏，自为赋诗曰：‘有龙于飞，周遍天下，五蛇从之，为之丞辅。龙反其乡，得其处所，四蛇从之，得其露雨。’高诱注：‘龙，君也，以喻文公。’”^⑧王充《论衡·纪妖》：“祖龙死，谓始皇也。祖，人之本；龙，人君之象也。”^⑨黄帝与龙的结合，大大强化了黄帝神性的特点，突出了神奇、神秘和神圣的性质。

其四，黄帝登仙。黄帝既然为黄龙体，飞升登仙则是平常事。早在《庄子》中，就有黄帝登云天之说。^⑩ 汉武时齐方士公孙卿编造了黄帝得宝鼎而登仙的故事，迎合了刘彻梦想成仙的夙愿。公孙卿不是直言自己的所见，而是转述了已死的方士申公之话：

（申公）曰：“汉之圣者在高祖之孙且曾孙也。宝鼎出而与神通，封禅。封禅七十二王，唯黄帝得上泰山封。”申公曰：“汉主亦当上封，上封能仙登天矣。黄帝时万诸侯，而神灵之封居七千。天下名山八，而三在蛮夷，五在中国。中国华山、首山、太室、泰山、东莱，此五山黄帝之所常游，与神会。黄帝且战且学仙。患百姓非其道者，乃断斩非鬼神者。百余岁然后得与神通。黄帝郊雍上帝，宿三月。鬼臾区号大鸿，死葬雍，故鸿冢是

① 米尔恰·伊利亚德著，晏可佳、吴晓群、姚蓓琴译：《宗教思想史》，上海社会科学院出版社2004年版，第209-214页。

② 谢·亚·托卡列夫著，魏庆征译：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社1988年版，第301-302页；魏庆征编：《古代印度神话》，北岳文艺出版社、山西人民出版社1999年版，第821-825页。

③ 徐坚等《初学记》卷九《总叙帝王》：“《帝王世纪》曰：‘黄帝，少典之子，姬姓也。母曰：附宝，见大电光绕北斗枢星照野，感附宝而生黄帝于寿丘，龙颜有圣德，受国于有熊，居轩辕之丘，故因以为名。’（中华书局2004年版，第196页）欧阳询《艺文类聚》卷二《天部》下：“《河图帝纪通》曰：……黄帝以雷精起。”（上海古籍出版社1982年版，第34页）

④ 事见《列子·黄帝》《吕氏春秋·荡兵》《大戴礼·五帝德》《路史·蚩尤传》《山海经·海内西经》《淮南子·兵略训》等。

⑤ 刘安：《淮南子》卷三《天文训》载《二十二子》，上海古籍出版社1986年版，第1216页上。

⑥ 司马迁：《史记》卷二十七《天官书》。

⑦ 王弼注、陆德明音义、孔颖达疏：《周易注疏》卷一，阮元校刻：《十三经注疏》上册，中华书局1980年版，第14页。

⑧ 《二十二子》，上海古籍出版社1986年版，第663页中、下。

⑨ 黄晖：《论衡校释》第3册，中华书局1990年版，第924页。

⑩ 《庄子·内篇·大宗师》：“夫道……黄帝得之，以登云天。”参见郭庆藩：《庄子集释》第1册，中华书局1985年版，第246-247页。

也。其后黄帝接万灵明廷。明廷者，甘泉也。所谓寒门者，谷口也。黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。鼎既成，有龙垂胡须下迎黄帝。黄帝上骑，群臣后宫从上者七十余人，龙乃上去。余小臣不得上，乃悉持龙须，龙须拔，堕，堕黄帝之弓。百姓仰望黄帝既上天，乃抱其弓与胡须号，故后世因名其处曰：‘鼎湖’，其弓曰：‘乌号。’”^①

公孙卿转述申公的话，令汉武帝听后大为感慨：“嗟乎！吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱躡耳。”^②在后来的《资治通鉴》里，群臣后宫 70 余人随黄帝俱得登天^③。这是黄帝崇拜又添入了方仙道、巫鬼道的某些因素，更加神化、仙化了黄帝，把汉初的黄老道提升到了终极信仰层面。

其五，黄帝为中央天帝。黄帝神话愈演愈烈，黄帝由天而地，再由地而天。作为神性的黄帝又战胜了四帝^④，建立起了庞大的天界神国组织，成为最高的五天帝之中央天帝，统驭着四方十众、天上地下^⑤。

总之，黄帝的逐步神性化，使得汉初的黄老道添加了浓郁的神秘色彩，也使得黄老道的“术”的色彩更为浓重。意大利历史学家和美学家克罗齐说：“神性重又降临凡世，神人同形同性地卷入人类的事务，成为力量较小的人物中的最有力的人物或超有力的人物。”^⑥对黄帝超人间力量的不断赋予，正好是神、人同形同性的典型代表。汉初的黄老道，不断神化和仙化黄帝，由此来抬高自己的筹码，实现稳操政治权力，掌控经济实力的目的。

三

汉初黄老道思想来源的另一股势力是对春秋时老子的崇拜。与传说中半神半人的黄帝相比，老子为历史人物的观点基本得以肯定。尽管司马迁的《史记》和班固的《汉书》里记载了可能成为老子的 4 个人：老聃（李耳）、老莱子、太史儋、老成子^⑦，但老聃为老子的观点得到了普遍的认可和接受。作为一位思想家，老子不像孔子那样，聚徒讲学，传承和发展西周的礼乐文化，而是隐而修道，批评时政。据载，老子著《道德经》五千言，是在西行过关^⑧时，在

① 司马迁：《史记》卷二十八《封禅书》。

② 同上。

③ 司马光著，胡三省音注：《资治通鉴》卷二十《汉纪十二》第 2 册，中华书局 1956 年版，第 664 页。

④ 《孙子》卷九《行军》：“凡此四军之利，此黄帝之所以胜四帝也。”（《二十二子》，上海古籍出版社 1986 年版，第 449 页下）此处“四帝”为四方诸侯也。

⑤ 刘安《淮南子》卷三《天文训》：“东方木也，其帝太皓，其佐句芒，执规而治春……南方火也，其帝炎帝，其佐朱明（祝融），执衡而治夏……中央土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而制四方……西方金也，其帝少昊，其佐薄收，执矩而治秋……北方水也，其帝颛顼，其佐玄冥（禺强），执权而治冬。”（《二十二子》，上海古籍出版社 1986 年版，第 1216 页上）很显然，五天帝的产生依赖于五行说。五行说虽于战国时期由齐邹衍提出，但盛行却在汉初。故五天帝之说，当亦产生于汉初。

⑥ 贝奈戴托·克罗齐著，傅任敢译：《历史学的理论和实际》，商务印书馆 2005 年版，第 161 页。

⑦ 班固《汉书》卷三十《艺文志》著录有“《老成子》十八篇”。

⑧ 老子西行所过之关，或以为函谷关，或以为散关。李泰等《括地志》卷一《括州》：“散关在岐州陈仓县南五十里。”卷三《陕州》“函谷关在陕州桃林县西南十二里。”参见贺次君：《括地志辑校》，中华书局 1980 年版，第 36、113 页。

关令尹喜的恳请下才完成的^①。老子的思想得到了庄子和齐国稷下学派的发扬光大。两汉时期，老子如同黄帝，也被一步步地神化、仙化，只不过节奏更为缓慢，时间拖得更长。

其一，关于老子的年岁。司马迁说：“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。”^② 160余岁或200余岁，即给人以很强烈的神秘性，大大强化了老子成仙的机率。这对汉初人们普遍企求长生来说，无疑是一个极具魅力的诱惑。

其二，将老子与龙联系在一起。龙，既是世间人君的象征，又是天地神灵的化身。在神化老子之前，先秦文化已将黄帝与龙合到一起。第一位把老子与龙联系起来不是道家徒众，而是儒家的创始人孔子。孔子适周，向老子问礼，得到了老子一番谈吐不凡、妙道要言的回答。于是，孔子大为感慨：“吾今日见老子，其犹龙邪。”^③

从《史记·老子列传》的文义来揣摩，孔子一开始似未把老子放在眼里，他到了周都，只不过是礼节性地拜访一下老子；抑或听闻老子批评周礼，便前往质问。不想老子并未多言，寥寥数语即让孔子听来如雷贯耳、振聋发聩，不得不由衷地称赞老子“犹龙邪”。显然，孔子称老子犹龙，只不过表达了一种敬佩、景仰的心情，并无神化老子的意思。但是，仅此即为后世神化老子提供了思想依据。不过，刘汝霖认为孔子以龙喻老的赞语，源出于《庄子·天运》“孔子见老聃归，三日不谈。弟子问曰：‘夫子见老聃，亦将何规哉？’孔子曰：‘吾乃今于是乎见龙。龙，合而成体，散而成章，乘云气而养乎阴阳。予口张而不能嚼，予又何规老聃哉！’”^④故司马迁叙述孔子问礼于老聃一事的传说，都是取材于道家传说的系统^⑤。这是否意味着，孔子问礼于老聃这一传说并不一定就是历史事实。如果它是源于庄子的话，那么，《庄子》所描述的事件多为杜撰、虚构，孔子以龙喻老一事则不能作为信史了。因为《庄子》惯用的手法便是借儒家来抬高道家^⑥。对此，东汉的王充对孔子言龙^⑦表示了极大的怀疑^⑧。在王充看来，“龙”为“虚妄言也”^⑨。如果“龙”为实有，则孔子又为圣人，何以不知？故孔子言老子“犹龙”的说法，实在难以成立。这说明，在神化老子的过程中，司马迁也积极地参与了其中的工作。

其三，拜祀老子，奉老子为神。随着汉武帝大力推崇儒术，盛行于汉初50年的黄老言或术，从官方的意识形态震荡而出，失去了指导思想的主流地位，渐渐沦落于民间崇拜之中，与墨家、阴阳家的传统鬼神祭祀相结合，特别是东汉初期昌盛的儒教讖纬神学，借鬼神而言人事，“以自然的阴阳五行，附会于人事，用以解释国家的治乱兴衰，推论未来的吉凶祸福”^⑩，

① 司马迁：《史记》卷六十三《老子·韩非列传》。

② 同上。

③ 同上。

④ 郭庆藩：《庄子集释》第2册，中华书局1985年版，第524-525页。

⑤ 王明：《道家和道教思想研究》，中国社会科学出版社1984年版，第6页。

⑥ 普慧：《先秦儒、道“通”“异”论》，待刊稿。

⑦ 黄晖：《论衡校释》第1册，中华书局1990年版，第293页。

⑧ 同上书，第1093页。

⑨ 同上书，第282页。

⑩ 卿希泰主编：《中国道教史》修订本卷一，四川人民出版社1996年版，第83页。

甚至“舍人事而任鬼神”^①或“……假鬼神而为助”^②。此外，从西汉以来，儒家创始人孔子就受到了最高统治者的不断祭祀，如，汉高帝刘邦于“（十二年，丙午，前195）十一月，行自淮南还。过鲁，以大牢祠孔子”^③。汉元帝刘奭时，“（孔）霸上书求奉孔子祭祀，元帝下诏曰：‘其令师褒成君关内侯霸以所食邑八百户，祀孔子焉。’故霸还，长子福名数于鲁，奉夫子祀。”^④汉成帝刘骞时，梅福上书建议追念圣人：“仲尼之素功，以封其子孙，则国家必获其福，又陛下之名与天亡极。”^⑤东汉光武帝刘秀于建武二年（26）“冬十月，还，幸鲁，使大司空祠孔子”^⑥。此后，汉明帝、汉章帝、汉安帝东巡，都到曲阜孔子故里阙里祭祀孔子及其弟子。^⑦“从刘秀开始，东汉皇帝祭祀孔子，已不像刘邦那样的个人行为，后无继承。而是代表国家对先师的尊崇，所以成为常例……对孔子的祭祀，已成为国家祭祀的有机组成部分。”^⑧其实，东汉帝王不只是祭祀儒家先师孔子，其他具有影响力的文化先师亦在祭祀之列。尤其是东汉初期，祭祀活动盛行，主要源自三个方面：一是对本土传统鬼神的祭祀，二是对中国文化先师的祭祀，三是域外传来的佛教祭祀。这三方面的结合，使得祭祀之风大炽，朝野、民间风靡，表现出了中国人对宗教崇拜的一种强烈的信仰渴望和心理的某些畏惧。汉明帝刘庄之弟——楚王刘英就“少时好游侠，交通宾客，晚节更喜黄老，学为浮屠，斋戒祭祀。八年（65），诏令天下死罪皆入缣赎。英遣郎中令奉黄缣白纨三十匹诣国相曰：‘托在蕃辅，过恶累积，欢喜大恩，奉送缣帛，以赎愆罪。’国相以闻。诏报曰：‘楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，何嫌何疑，当有悔吝？其还赎，以助伊蒲塞桑门之盛饌。’因以班示诸国中傅。英后遂大交通方士，作金龟玉鹤，刻文字以为符瑞。”^⑨按此记载，刘英的祭祀活动呈现出一些特点：（1）黄老、佛教同时祭拜，尚无夷夏之别观念；（2）祭祀时伴随着斋戒^⑩，且时间为三月；（3）祭祀时上供蔬果，刻画文字符瑞；（4）与神为誓，礼忏许愿。此四点，皆为后世道教斋醮科仪所吸收。

至东汉桓帝刘志时，桓帝刘志喜好神仙事，于延熹八年（165）初，派中常侍赴老子故里陈国苦县祠祀老子。延熹九年（166），桓帝刘志又亲自于濯龙宫祠老子。而且“文闕为坛，饰淳金扣器，设华盖之坐，用郊天乐也”^⑪。“华盖之坐”乃是帝王所乘车輿上伞盖下之座，而

① 班固：《汉书》卷三十《艺文志》。

② 同上。

③ 班固：《汉书》卷一下《高帝纪下》。

④ 班固：《汉书》卷八十一《孔光传》。

⑤ 班固：《汉书》卷六十七《梅福传》。

⑥ 范曄：《后汉书》卷一上《光武帝纪上》。

⑦ 分别参见范曄：《后汉书》之《孝明帝纪》《孝章帝纪》《孝安帝纪》。

⑧ 李申：《中国儒教史》上，上海人民出版社1999年版，第550页。

⑨ 范曄：《后汉书》卷四十二《光武十王传·楚王英传》。

⑩ 所谓“斋戒”，指于祭祀之前沐浴更衣，整洁身心，戒酒荤，以示对所敬神明之虔诚。《孟子·离娄》下：“斋戒沐浴，则可以祀上帝。”（赵岐注、孙奭音义并疏：《孟子注疏》卷八下，载阮元校刻《十三经注疏》下册，中华书局1980年版，第2730页）后世道教以“斋戒”为科仪活动的起始和基础。宋张君房《云笈七签》卷三十七立专章讨论“斋戒”，认为：“夫人靖修真，要资斋戒。”（张君房：《云笈七签》第2册，中华书局2003年版，第805页）《太上虚皇天尊四十九章经》：“斋戒者，道之根本，法之津梁。”（《道藏》第1册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第768页上）

⑪ 范曄：《后汉书》卷九十八《祭祀志·北郊明堂辟雍灵台》。

“郊天之乐”则是帝王郊祀祭天神之音乐。“乐者，天地之和也……乐者敦和，率神而从天。”^①老子能享受郊天之乐的祭祀，则反映出桓帝刘志已将老子与天神相匹配的信仰心态。这样，老子就不仅是文化先师，在桓帝心中他已经成为神了。桓帝祀老的缘由，记述在其时陈国国相边韶所撰的铭文里^②。“信奉老子为神，首先由166年的一篇铭文所证实，该铭文所纪念的是一位不顾死活的皇帝，他对老子进行了皇家祭祀（由于他公然破坏皇家祭祀传统，儒生们从未原谅过他）。不过，老子的神化不能解释为民间迷信。相反，它意味着把这位作为‘帝王师’的圣人抬高到最高神老君的地位，以与集中体现于祭祀‘素王’孔子的既定秩序相对立。由于这种既定秩序在2世纪中叶信誉扫地，受苦的叛民遂将他们的希望从王朝转移，而信奉宣扬太平神权政治秩序的宗教领袖。”^③刘志在大力支持佛教传播的同时^④，也确立了本土老子在宗教精神信仰领域里的特殊地位，特别是把老子抬高到了比孔子还重要的位置，这是此前在宗教神学领域里从来没有的。

在此之前，地方官员就已经开始神化老子及其母亲：

潏水之侧，又有李母庙，庙在老子庙北，庙前有李母冢，冢东有碑，是永兴元年谯令长沙王阜所立。碑云：“老子生于曲、潏间。”潏水又屈东径相县故城南。其城卑小实中，边韶《老子碑》文云：“老子，楚相县人也。相县虚荒，今属苦。”^⑤

潏水流经相县东，先经老子庙，再经李母庙。永兴为东汉桓帝年号，元年为153年。比桓帝刘志派使赴苦县祭祀老子早了12年。谯县，治所为今安徽亳州，与相县相邻。谯令王阜为长沙人。相县地方民众不仅祭祀老子，也为其母建庙，且有县令王阜为老子母立碑^⑥。真可谓母以子为贵。老子母也因此为后世留下了一系列神话创作的巨大空间。如云：“老子，姓李，名耳，字伯阳，楚国苦县赖乡人也。其母感大星而有娠，虽受气于天，然生于李家，犹以李为姓。又云，其母怀之八十一岁乃生，生时，剖其母左腋出，出而白首，故谓之老子。”^⑦又云：“太上老君姓李氏，名耳，字伯阳。其母曾见日精下落，如流星飞入口中，因有娠，七十二岁而生。常有五色云绕其形，五行之兽卫其堂，于陈国涡水李树下，剖左腋而生。”^⑧

① 郑玄注，陆德明音义、孔颖达疏：《礼记注疏》，载阮元校刻：《十三经注疏》上册，中华书局1980年版，第1530页。

② 洪适：《隶释》卷三载景印文渊阁《四库全书》第681册，商务印书馆1987年版，第472-474页。

③ 索安著，吕鹏志、陈平等译：《西方道教研究编年史》，中华书局2002年版，第21页。

④ 波斯高僧安世高经西域诸国于汉桓帝建和元年（147）东至洛阳，从事佛典翻译，至灵帝建宁三年（170）共20余年间，先后译出《安般守意经》《阴持入经》《阿毗昙五法四谛》《十二因缘》《转法轮》《八正道》《禅行法想》《修行地道经》等约34部，四十卷（一说35部，四十一卷）；大月氏僧人支娄迦谶于桓帝末年（167）东至洛阳，翻译了《般若道行经》十卷（光和二年译，179）、《般若三昧经》二卷（译年同上）、《首楞严经》二卷（中平二年译，185）等9种推动了大乘佛典的传播。又20世纪70年代在江苏徐州邳州燕子埠乡村汉墓出土一鎏金佛像。该墓室上门额有墓志铭，谓墓主为东汉桓帝元嘉元年（151）彭城相行长史事、吕守长缪宇。参见汪小洋：《汉画像石中之佛像艺术风格考》，《艺术百家》2007年第5期。

⑤ 陈桥蜂：《水经注校证》卷二十三《阴沟水·潏水注》，中华书局2007年版，第553页。

⑥ 此碑被北魏崔玄山的《濂乡记》称为《李母碑》。参见徐坚等《初学记》卷二十九《鹿》引《濂乡记》，中华书局2004年版，第715页。

⑦ 欧阳询：《艺文类聚》卷七十八《灵异部》上《仙道》引《神仙传》，上海古籍出版社1982年版，第1329页。

⑧ 徐坚等：《初学记》卷二十三《道释部》引《高上老子内传》，中华书局2004年版，第547页。

这两个神话故事告诉人们：(1) 老子的母亲非普通女子，无性而感孕，与各氏族之高祖母如华夏族之附宝、殷商族之简狄、姬周族之姜姬者一样，实为“圣母”；(2) 老子于母胎时间很长，或72载，或81载；(3) 老子非正常所生，乃由其母左腋而生出。从中可以发现，第(1)(2)两点的神话思想源于汉代神人圣王的感生《纬书》，第(3)点则源于印度《吠陀》神话和《佛传》神话。

四

在神化、仙化老子本人的同时，汉人又不遗余力地把老子思想宗教化、神学化。据《隋书·经籍志》载，西汉传习《老子》的著作有：“《老子道德经》二卷，周柱下史李耳撰，汉文帝时河上公注。梁有战国时河上丈人注《老子经》二卷，汉长陵三老毋丘望之注《老子》二卷，汉隐士严遵注《老子》二卷，虞翻注《老子》二卷，亡。《老子指归》十一卷，严遵注。《老子指趣》三卷，毋丘望之撰。”^①

按《隋书·经籍志》所载，西汉注老子者，有河上公、毋丘望之、严遵，东汉有虞翻。有关河上丈人与河上公为一、为二，历代看法颇不一致。据王明考证：“战国之末，当有‘河上丈人’，但并未为老子注。汉文帝时，实无河上公其人，更无所谓《老子章句》，今所传《老子河上公章句》，盖后汉人所依托耳……战国河上丈人殆未有书。云汉文帝时河上公授《老子注》，盖系神仙家之虚言。今见《河上公章句》，约作于东汉中叶迄末季间，系养生家托名于‘河上公’者。其书之行世，当在王弼注之先。”^② 毋丘望之，不详其人。毋丘，地名，在山东曹县东南。其人因以为姓。故知毋丘望之为山东曹县人。其《老子注》二卷及《老子指趣》三卷皆佚。严遵者，字君平，蜀郡成都人。事迹载东汉班固《汉书》卷七十二及晋常璩《华阳国志》卷十。如王明所言确切的话，盖西汉注《老子》者，今所留存仅为严遵《老子指归》后半部分耳。收在《道藏》中的题名为《道德真经指归》。这就是说，西汉所谓的《老子注》一类的著作一部也没有留存下来。但是，从西汉至东汉桓帝，在一定程度上宗教化、神学化老子思想的倾向是存在的。试举几例：

其一，西汉淮南王刘安所主持编纂的《淮南鸿烈》二一卷，集中地发挥了老子“道”的思想，并将其神秘化：“夫道者，覆天载地，廓四方，柝八极，高不可际，深不可测，包裹天地，禀授无形；原流泉淳，冲而徐盈；混混淆滑，浊而徐清。故植之而塞于天地，横之而弥于四海；施之无穷，而无所朝夕。舒之幌于六合，卷之不盈于一握。约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚，横四维而含阴阳，紘宇宙而章三光。甚淖而澍，甚纤而微。山以之高，渊以之深，兽以之走，鸟以之飞，日月以之明，星历以之行，麟以之游，凤以之翔。”^③ “其生物也，莫见其所养而物长；其杀物也，莫见其所丧而物亡。此之谓神明。”^④

① 魏征、令狐德棻：《隋书》卷三《经籍三·子经志》。

② 王明：《道家和道教思想研究》，中国社会科学出版社1984年版，第302-303页。

③ 刘安：《淮南鸿烈》卷一《原道训》，高诱注，载《二十二子》，上海古籍出版社1986年版，第1205页下-1206页上。

④ 刘安：《淮南鸿烈》卷二十《泰族训》，第1300页中。

在老子那里，道虽“是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎不见其首，随不见其后”^①，但道之本身毕竟是“道之为物，唯恍唯忽。惚恍中有象，恍忽中有物”^②。就是说，道在老子那里并不神秘，虽然“惚恍”，但其中还是有“象”有“物”，只是人用感觉器官无法看见、听闻、触摸。而《淮南鸿烈》论道则认为，道在空间上无所不包，在时间上无始无终，道就是宇宙，万有呈现道。故道“不可际”“不可测”。道支配着事物的运动变化，执掌着事物的生杀权力。显然，这个道不具有人的情感和精神——即人格神，也不具有与自然相对立的属性，但是，由于它已超越了人的认识能力所及的界限，所以，其神圣、神秘、神威的特性就被称为“神明”。而这个“神明”，则把道引向了神学化、宗教化的道路。这一点在老子那里是没有的。

其二，西汉中后期成帝、哀帝时严君平所撰的“《老子指归》既不是一部《老子注》也不是一部《老子论》，而是介于两者之间的关于《老子》的分章大意解说”^③。与《淮南鸿烈》把道视为“神明”不同，《老子指归》的“神明”则更多地属于认识论的范畴。所以，在严君平看来，“神明”则是主体的一种直觉和人身的本性。所谓“气因于和，和因于神明”^④。有了这种主体的神明，即神思的心理状态，万物才会和合而生成。所谓“陶冶神明，不与之同，造化天地，不与之处”^⑤。这与佛教所谓的“心生万有”的观点似乎颇为相似。但是，从宇宙本体论来说，神明与道和一相比，在严君平看来，则处于第三位的：“一者，道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖。于神为无，于道为有，于神为大，于道为小。”^⑥

这一表述，建构了一个宇宙基本模式：“道”——“一”——“神明”——“太和”——“天地”。在《老子》中，也有一个宇宙的生成模式，即“道生一，一生二，二生三，三生万物”^⑦。两个模式相比，除了前两项一致外，其余的“神明”即“二”，“太和”即“三”，“天地”即“万物”。很显然，《老子指归》把原本并不难解的老子宇宙生成模式论给神秘化了，而且加入了主体神圣、神秘的直觉经验，突出了其“于神为无，于道为有”的不可言说、不可触摸的本性和特征。正是基于此种近乎不可知论的观念，《老子指归》把道指向了彻底的虚无之本：“故虚之虚者生虚虚者，无之无者生无无者，无者生有形者。”“有生于无，实生于虚。”“万物之生也，皆元于虚，始于无。”^⑧

一切皆归于虚无。虚无乃为宇宙万有之根源和本原。在严遵看来，万物的生成有一个非实体性的演化过程，“在天地之先，必然有一个潜存的天地，这个潜存的天地就是虚无的道”^⑨。这个拟构的非物质性的生成过程则是人们难以理解和认知的神秘、神圣、神威的道的体化。这

① 朱谦之：《老子校释》，中华书局1984年版，第54-55页。

② 同上书，第88页。

③ 任继愈主编：《中国哲学发展史（秦汉）》，人民出版社1998年版，第645页。

④ 严遵：《道德真经指归》卷八，载《道藏》第12册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第349页下。

⑤ 同上书，第345页下。

⑥ 同上。

⑦ 朱谦之：《老子校释》，中华书局1984年版，第174页。

⑧ 严遵：《道德真经指归》卷八，载《道藏》第12册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第349页下。

⑨ 黄钊主编：《道家思想史纲》，湖南师范大学出版社1991年版，第217-218页。

样，严君平就把《老子》的思想向着宗教化、神学化的方向大大推进了一步。

其三，东汉明帝、章帝时期的蜀郡王阜^①作了《老子圣母碑》，宣称：“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，窥清浊之未分。”^②

比起西汉的《淮南鸿烈》与《老子指归》来说，王阜的《老子圣母碑》将神学信仰与宗教哲学完全融为一体：作为神人的老子与万物根源和本原的道，是二而一或一而二，彼此的本质属性是一致的。这样，作为具体人格神的老子具有了创造世界的根源和本原的特性和能力；而作为根源和本原的抽象之道也具有了具体可感、形象如生的人格神。“这种把老子与道合二为一的创世说，既把老子的宇宙生成说——‘道生一，一生二，二生三，三生万物’——拟人化，又把老子其人的地位和作用神圣化，成为道教创世说的雏形，也是老子被神化并被奉为道祖的序幕。”^③但是，日本学者楠山春树、小林正美却怀疑王阜《老子圣母碑》中“老子者，道也”，的说法不似汉人的观念，故将该碑定为西晋永兴元年（304）^④，中国学者刘屹追随日人之说，认为：“《圣母碑》中‘老子者道也’一句既非东汉末人的观念，也非《李母碑》原文，用它说明汉代道教情况，特别是汉代老子神格化现象，都是不合适的。”^⑤然而，楠山春树和小林正美将《李母碑》与《圣母碑》混为一谈，用《李母碑》所记的时间永兴元年来衡量《圣母碑》的时间，显然是不客观的。事实上，文献记载很清楚，除了两碑的作者为王阜（显系重名）外，时间、地点、人物、碑文内容等均不相同，分明是不相干的两件事。此其一。以思想观念考定人物、事件所处的时代，在学术研究中只是一种不得已而为之的方法，因为它不能作为充要证据。一个时代、一个社会，不可能有同一水平的思想观念。一种思想观念，张三李四可能没有，而王五可能就有。东汉地域广大，各地思想渊源、文化氛围、认知水平不在一个层面，不能因为《老子河上公章句》，《论衡》等的元气自然论，就断然排除东汉会有人具有“老子者，道也”的思想观念。事实上，成都王阜所处的巴蜀之地，鬼神崇拜尤甚，把老子奉为神灵，并与作为宇宙根源的道相统一，完全是有可能的。此其二。从思想渊源上察看，西汉

① 据常璩：《华阳国志》卷四、十、十二；李昉：《太平御览》卷一、二百六十、二百六十七、五百七十六、六百九十三、七百九十一、八百三十五、九百一十六等记载，王阜，成都人，字世公，明帝永平（58-75）中为重泉（今陕西蒲城东南重泉村）令，章帝元和（84-86）中迁升益州太守。此王阜与桓帝时谯令王阜非一人耳，故所撰碑亦非一碑矣。

② 李昉：《太平御览》卷一《天部·太初》，中华书局1960年版，第2页。

③ 卿希泰主编：《中国道教史》修订本卷一，四川人民出版社1996年版，第88页。

④ 楠山春树：《老子传说研究》，创文社1979年版，第322-324页；小林正美著，李庆译：《六朝道教史》，四川人民出版社2001年版，第306页注。

⑤ 刘屹：《敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景》，中华书局2005年版，第334页。

武帝时董仲舒等提出的“天人感应”和“天人合一”^①的宗教神学思想，已经具有了人格神与抽象道合一的雏形。成都王阜完全有可能受此种宗教神学思想的深刻影响。此其三。总之，以思想观念来判定《圣母碑》作于西晋的结论，是难以令人信服的。

其四，自刘庄、刘英崇祀老子、浮屠以来，桓帝刘志推波助澜，掀起了祭祀老子的一个高潮。他于延熹八年（165）正月和十一月两度分别派中常侍左悺和管霸赴苦县老子故里祠老子，并“命陈相边韶撰碑”^②。而今藏边韶碑文谓，延熹八年八月甲子（初二）皇上梦见老子，尊而祀之。陈相边韶遂撰碑文，为《老子铭》。《老子铭》发展了《老子圣母碑》的宗教神学思想，在“老子者，道也”的观念上，有一脉相承的地方：“天地所以能长且久者，以不自生也。厥初生民，遗体相续，其死生之义可知也。或有浴神不死，是谓玄牝之言。由是世之好道者，触类而长之，以老子离合于混沌之气，与三光为终始。观天作讖，降升阙斗字星，随日九变，与时消息，规架三光，四灵在旁。存想丹田，大一紫房，道成身化，蝉蜕渡世。自羲^③农以来，世为圣者作师。”^④

边韶的《老子铭》在内容上有几个地方值得注意：（1）提供了神仙观念的依据，所谓“天地所以能长且久者，以不自生”，“谷神不死，是谓玄牝”的思想，预设了人们可以通过修炼，由凡成仙，长生不死。所谓“世之好道者，触类而长之”。（2）奠定了神、道合一的基础。在边韶看来，老子得以“为时人所享祀，乃昔日逃禄处微……显虚无之清寂，云先天地而生，乃守真养寿，获五福之所致也”^⑤。这就告诉人们，老子“先天地而生”有两重性：一是老子具备了无始无终的终极自然存在，是“先天地而生”的，因此具有神明的性质。故其享受人们的顶礼膜拜是理所当然的事；二是老子“先天地而生”是因其“抱虚守清……背弃流俗，舍景匿形。苞元神化，呼吸至精”^⑥。这是说老子的得道，乃是通过后天的守真养寿才成为有始无终的神仙。老子的这种两重性从道、俗两方面为人们追求人与自然合一、成仙长寿奠定了思想基础。就道而言，老子等同于道；就俗而言，老子等同于仙。祈求的层次不同，实践的的目的有

① “天人感应”和“天人合一”作为一种原始信仰产生于远古，作为一种政治化的神学思想，则由董仲舒倡导，但作为专门的学术术语，据现存文献记载，前者最早则由三国曹魏时的司马懿等人提出：“癸丑，宣告群寮。督军御史中丞司马懿、侍御史郑浑、羊秘、鲍勋、武周等言：‘令如左。伏读太史丞许芝上符命事，臣等闻有唐世衰，天命在虞，虞氏世衰，天命在夏；然则天地之灵，历数之运，去就之符，惟德所在。故孔子曰：风鸟不至，河不出图，吾已矣夫！今汉室衰，自安、和、冲、质以来，国统屡绝，桓、灵荒淫，禄去公室，此乃天命去就，非一朝一夕，其所由来久矣。殿下践阼，至德广被，格于上下，天人感应，符瑞并臻，考之旧史，未有若今日之盛。夫大人者，先天而天弗违，后天而奉天时，天时已至而犹谦让者，舜、禹所不为也，故生民蒙救济之惠，群类受育长之施。今八方颺颺，大小注望，皇天乃眷，神人同谋，十分而九以委质，义过周文，所谓过恭也。臣妾上下，伏所不安。’”（陈寿：《三国志》卷二《魏书》2《文帝纪》裴松之注）后者则由北宋张载（1020—1077）提出：“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一，致学而可以成圣，得天而未始遗人。”张载著，章锡琛点校：《张载集·正蒙·乾称第十七》，中华书局1978年版，第65页。

② 陈桥驿：《水经注校证》，中华书局2007年版，第552页。

③ 谢守灏：《混元圣纪》本作“黄”，载《道藏》第17册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第848页上下。

④ 边韶：《老子铭》载洪适《隶释》卷三景印文渊阁《四库全书》第681册，商务印书馆1986年版，第743页上。

⑤ 同上书，第743页下。

⑥ 同上书，第743页下。

别，必然要求赋予老子语义和指征的两重性。此颇类大乘佛教中的真、俗二谛之观念。(3)提出了“世为圣者作师”的祖师创意。此前，人们一直把孔子奉为“圣者师”“帝王师”。孔子的后继者则创造出一个历世帝王师的谱系^①。《老子铭》则打破了儒家的帝王师谱系，“将儒家原本不同时代的不同帝师，全部归结为是老子一人的历世变化”^②。所谓“自羲农以来，世为圣者作师”^③。这一“世为圣者师”，不仅赋予和显示了老子神通变化的救世主弥赛亚的形象，还首次确立了老子在道家体系中的祖师爷地位。此外，从思想渊源上看，《老子铭》中“厥初生民，遗体相续”和“世为圣者作师”的说法，或反映了原道教的神仙思想^④，或可能受到了其时盛行的佛教影响^⑤，或来自道家传统的“变化”观念^⑥。其实，这些说法都有可能，特别是在桓帝时期，宗教氛围异常浓郁，仙、老、佛三大崇拜思想合而为一，彼此难以区别：

又闻官中立黄老、浮屠之祠。浮屠即佛陀，但声转耳，并谓佛也。解见《楚王英传》也。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，杀罚过理，既乖其道，岂获其祚哉。或言老子入夷狄为浮屠。或闻言当时言也。老子西入夷狄，始为浮屠之化。浮屠不三宿桑下，不欲久生恩爱，精之至也。言浮屠之人寄桑下者，不经三宿便即移去，示无爱恋之心也。天神遗以好女，浮屠曰：“此但革囊盛血。”遂不眄之。《四十二章经》“天神献玉女于佛，佛曰：“此是革囊盛众秽耳。”其守一如此，乃能成道。今陛下淫女艳妇，极天下之丽，甘肥饮美，单天下之味，奈何欲如黄老乎？^⑦

佛者，汉言觉，将悟群生也。其教以修善慈心为主，不杀生，专务清净。其精者，号为沙门。沙门者，汉言息心，盖息意去欲而归于无为也。又以为人死精神不灭，随复受形，生时所行善恶，皆有报应。故所贵行善修道，以炼精神而不已，以至无为而得为。佛也……变化无方，无所不入。故能化通万物而大济群生。^⑧

① 吕不韦《吕氏春秋·孟夏纪·尊师》：“神农师悉诸，黄帝师大挠，帝颛顼师伯夷父，帝喾师伯招，帝尧师子州支父，帝舜师许由，禹师大成贲，汤师小臣，文王、武王师吕望、周公旦，齐桓公师管夷吾，晋文公师咎犯、随会，秦穆公师百里奚、公孙枝，楚庄王师孙叔敖、沈尹巫，吴王阖闾师伍子胥、文之仪，越王勾践师范蠡、大夫种。此十圣人、六贤者未有不尊师者也。”（王利器：《吕氏春秋注疏》第2册，巴蜀书社2002年版，第414-415页）王符《潜夫论》卷一《赞学》：“黄帝师风后，颛顼师老彭，帝喾师祝融，尧师务成，舜师纪后，禹师墨如，汤师伊尹，文武师姜尚，周公师庶秀，孔子师老聃。若此言之而信，则人不可以不就师矣。夫此十一君者皆上圣也。”（彭铎：《潜夫论笺校正》，中华书局1985年版，第1页）

② 刘屹：《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》，中华书局2005年版，第346页。

③ 李昉：《太平广记》卷一《神仙·老子》“或云：‘上三皇时为玄中法师，下三皇时为金阙帝君，伏羲时为郁华子，神农时为九灵老子，祝融时为广寿子，黄帝时为广成子，颛顼时为赤精子，帝喾时为禄图子，尧时为务成子，舜时为尹寿子，夏禹时为真行子，殷汤时为锡则子，文工时为文邑先生，一云守藏史。’或云：‘在越为范蠡，在齐为鸱夷子，在吴为陶朱公，皆见于群书，不出神仙正经，未可据也。’”

④ 大渊忍尔（OfuchiNinji）：《老子道德经序诀の成立》认为“世为圣者作师”可能是神仙不死思想。

⑤ 早在1934年，王维诚就认为《老子铭》含有佛教因素。其理由是老子铭中的“厥初生民，遗体相续”，和“世为圣者作师”的说法，很可能受到佛教轮回转世说和七佛说的影响，参见王维诚：《老子化胡说考证》，《国学季刊》第四卷第2号，第12-15页。法国戴密微（Paul Demiéville）认为：“关于老子‘变化’的想法恐怕也是受到佛陀的‘化身’的启发而来的。”参见崔瑞德、鲁惟一，杨品泉等译：《剑桥中国秦汉史》，中国社会科学出版社2006年版，第791页。

⑥ 刘屹：《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》，中华书局2005年版，第346页。

⑦ 范晔：《后汉书》卷三十下《襄楷传》载《襄楷奏书》李贤等注。

⑧ 周天游：《后汉纪校注》卷十《孝明皇帝纪》，天津古籍出版社1987年版，第276页。

在东汉，“明帝刘庄、桓帝刘志、楚王刘英和襄楷等人，都认为佛教与黄老道是完全一致的，都是主张‘清虚’‘无为’的。佛的‘变化无方、无所不入’，与神仙方术也很相似”^①。这一情况鲜明地反映在东汉的画像石中。在四川泸州洞宾亭崖墓出土的石棺有天门仙境图。经辨认，图右上方为西王母，右阙上方有一人，形象模糊，似有背光，或谓佛，或谓东王公^②。山东沂南北寨村出土的汉墓中室八角形立柱画像上，东面上方刻有东王公怀抱琴形物，西面上方刻有西王母拱手，南北方各有一童子拱手立于瑞草上，头后有圆形佛光^③。“圆形背光”乃是佛教特殊符号，这两件画像石上皆有佛光，说明当时是仙、佛汇通，和谐共存。既然仙、老、佛融汇一起，《老子铭》中所谓的“身化”“蝉蜕”的变化和历世，就完全有可能从三大思想中吸收。单一地把“身化”“蝉蜕”解释成本土传统的道家实践行为和思想观念或佛教“化身说”的思路，忽略了桓帝时期仙、老、佛融合的大的思想史背景。这种只取其一而排除他者的学术思路，其实是一种极端危险的学术探路。其勇气可嘉，犹如爆破探路，往往开辟了路径，却与之同归于尽。值得特别关注的是，王阜《圣母碑》的“老子者，道也”和边韶《老子铭》的“道成身化”，与基督教（Christianity）的某些思想有相异同的地方。

道成肉身太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在。万物是借着他造的；凡被造的，没有一样不是借着他造的。

The Word became flesh in the beginning was the Word and the Word was God. He was in the beginning with God. All things came into being through him, and without him not one thing came into being.^④

《约翰福音》原文为希腊文，传说为耶稣“最喜爱的门徒”约翰所撰，成书约在2世纪中后期，正好与《老子铭》所作的时间相仿。“道成肉身”的“道”拉丁文写为logos，即上帝的话、道、道理；英文译为word，汉文译为“道”，都保留了原意的性质。而老子的“道”也同样具有言说的性质，所谓“道可道，非常道”^⑤。按照《约翰福音》的说法，道与神是并存的，道就是神，宇宙万物都是借道而创造和生成。在《老子圣母碑》中，王阜表达了同样的意思，老子就是道，老子（道）“乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元”，并“生一，二生三，三生万物”。《约翰福音》的另一重意思是“道成肉身”，即作为圣父上帝的圣子基督本与上帝同在，因世人犯罪无法自救，故上帝派其亲子来到世间，通过童贞女玛利亚感孕而道成肉身为现世的弥赛亚，履行其圣父对人们的救赎。《约翰福音》的“道成肉身”思想，标志着基督教神哲学思想的成熟。此后，逻各斯便成为西方延续2000年思想史的中心范畴和话题。“逻各斯作为神的理念，永远为上帝所固有，早在创造世界之前已从上帝流出，世界也赖他才得以创造……逻各斯的活动不局限于一个民族；希腊哲学家和诗人的教导，凡是合理和正确

① 卿希泰：《中国道教思想史纲》卷一，四川人民出版社1981年版，第305页。

② 高文主编：《中国画像石全集·四川汉画像石》，河南美术出版社、山东美术出版社2000年版，第59页。

③ 蒋英炬主编：《中国画像石全集·山东汉画像石》，河南美术出版社、山东美术出版社2000年版，第160页。

④ 《约翰福音》：I：1-3《圣经·新约》（中英对照，和合本），中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会发行，第161页。

⑤ 朱谦之：《老子校释》，中华书局1984年版，第3页。

的，无不来自同一源泉。只有化成肉身的逻各斯，才能作出完满的启示。”^① 在《老子铭》中，老子也是“道成身化，蝉蜕渡世。自羲农以来，世为圣者作师”。在中国人的宗教思想中，老子不是上帝之子，他是与道合一而形成变化莫测的能量，他体现着自然，又支配着自然；他通过修炼得道，不断变化其身，成为现世人们精神信仰上的救世主。人们只要按照老子的教导，“逃禄处微……抱虚守清……绝嗜去欲，还归于婴……背弃流俗，舍景匿形”^②。再加上炼丹吃药，就能脱离现实生死苦海而成仙。从《老子圣母碑》到《李母碑》再到《老子铭》，其宗教神学思想不断得以发展：即现世的奉道思想和终极的成仙信仰逐渐清晰、明确、成熟。它为东汉末大规模的教团宗教——道教的形成，奠定了宗教思想的深厚基础。通过两相比较，基督教的“道成肉身”与原道教的“道成身化”，在某些方面确有相类的地方，但因二者的思想传统、宗教性质毕竟不同，我们绝不能将其同而视之。然而，在同一个时间，两个互无联系的地域的宗教文化有着如此相通的契合点，亦是人类宗教文明的一个独特现象。这正是宗教思想史研究的意义所在。

综上所述，黄老道在形成和发展过程中，呈现出鲜明的特征：西汉时期在信仰上重视神化黄帝，在思想上则竭力推崇老子，故黄帝是外在的、表面的，而老子则是内化的、深层的；东汉时期，崇老之风盛行，老子既是信仰的，又是思想的；黄帝只不过成了老子的陪衬和点缀。这一变化，反映出原道教宗教神学一步步建立的新要求。总之，汉代黄老道以神化黄帝、老子为标新手段，以无为清净为生活方式，以追求长生成仙为信仰目标，以无为而无不为的立场为政治诉求，逐渐在中国社会各个层面掀起了阵阵波澜，构成了汉代宗教生活不可或缺的重要一维。

^① George Foot Moore, *History of Religions II, Part 2 Christianity*, New York Charles Scribner's Sons 1920, p161.

^② 边韶：《老子铭》，载洪适：《隶释》卷三，影印文渊阁《四库全书》第681册，台北：商务印书馆1986年版，第473页下。

葛洪神仙道教思想与黄老学的关系*

丁原明**

葛洪神仙道教思想的形成，与“黄老学”^①有着密切瓜葛，故如同研究中国道教不能不谈葛洪一样，欲探究葛洪的神仙学思想，也就不能回避其与黄老学的关系。本文，拟从葛洪对黄老学的援用和对这种援用的宗教追问两个方面加以探研，以求揭示其神仙道教思想与黄老学之间的关系。

一、对“黄老学”的援用

《抱朴子》内、外篇是葛洪的重要著作，其中内篇集中反映了他的神仙道教思想。对于内、外篇的思想倾向，《外篇·自叙》说：“《内篇》言神仙方药、鬼怪变化、养生延年、禳邪却祸之事，属道家；其《外篇》言人间得失，世事臧否，属儒家。”^②这里所说的《内篇》“属道家”之“道家”，很大程度上指的是“黄老学”。其实，即使他所说的“属儒家”的《外篇》，也有多处称颂、赞美“黄帝”“老子”，抑或“黄老”的字眼，故无论《内篇》《外篇》都渗润着一种“黄老”情结，只不过《内篇》的“黄老”情结要比《外篇》浓重得多罢了。

对此，其《内篇》说：“夫体道以匠物，宝德以长生者，黄老是也。黄帝能治世致太平，而又升仙，则未可谓之后于尧舜也。老子既兼综礼教，而又久视，则未可谓之为减周孔也。”^③“得道之圣人，则黄老是也。治世之圣人，则周孔是也。黄帝先治世而后登仙，此是偶有能兼之才者也。”^④“黄老之德，固无量矣，而莫之克识，谓为妄诞之言，可叹者也。”^⑤而《外篇》则说：“徒疲劳于述作，岂蝉蜕之有期也？独苦身以为名，乃黄、老所嗤也。”^⑥内、外篇对黄

* 本文原载《文史哲》2004年第3期，第75-80页。

** 丁原明（1943-）男，山东日照人，山东大学哲学与社会发展学院教授、博士生导师，从事中国哲学史及道教的研究。

① 丁原明：《黄老学论纲》，山东大学出版社1997年版。

② 杨明照：《抱朴子外篇校笺下》，中华书局1997年版，第698页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年版，第188页。

④ 同上书，第224页。

⑤ 同上书，第149页。

⑥ 杨明照：《抱朴子外篇校笺下》，中华书局1997年版，第209页。

老学的这些崇信、赞颂，有的从“道”“德”能使人长生着眼，有的从黄帝既能治世又能得道成仙立论，还有的是从老子既能兼综礼教又能长生久视提出的。不管从哪个视角去信奉、推崇黄帝、老子，都说明《内篇》“属道家”的“道家”，已与老庄原始道家有很大不同，而在精神实质上则与“黄老学”有着相通性。

学界皆知，“黄老”作为黄帝与老子的合称，它是指从老子道家分化出来的那个假托黄帝以自重的道家支流。其产生于战国中期前后，分别以南方的楚国和北方的齐国为主要活动中心，到西汉初，南北这两支黄老学整合在一起，并臻于极盛。根据司马谈的《论六家要旨》，黄老学是围绕着“道”与治国、治身的问题展开的。“道”是治国、治身的究竟，治国、治身则是“道”在形下层面的逻辑延展和降落，黄老学所关注的就是“道”与治国、治身怎样协调一致的问题。在对待先秦百家之学问题上，它不再像老庄道家那样持拒斥的态度，而是主张以“道”为统领，兼取各家学说之长。依据上述黄老学的思想内涵，葛洪的道教思想中之所以渗润着黄老情结，其原因就在于他在不少方面援用了黄老学的若干资料。

（一）对道论的援用

黄老学作为从老子道家分化出来的一个道家支派，无论是反映战国黄老学的《黄老帛书》《鹖冠子》《管子·心术》四篇，抑或是反映秦汉黄老学的《文子》《淮南子》、严遵《老子指归》《老子道德经河上公章句》（以下简称《河上公章句》）等，都继承了原始道家的传统，仍然把“道”作为最高哲学范畴。葛洪《抱朴子》同原始道家和黄老学一样，也把“道”作为建构其神仙道教思想体系的哲学根据。它说：“道者涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物尚为无焉。隶首不能计其多少，离朱不能察其仿佛，吴札晋野竭聪，不能寻其音声乎窈冥之内……”^①这里的“道”是从“本无名”立论的，即道既不是绝对的无，也不是绝对的有，而是一个不可穷尽的有、无共存，成为不可分割的独一无二的存在整体。由于“道”具有如此之特性，所以《抱朴子》又引进道家所常用的“玄”和“一”以深入论述它。内篇说：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。眇昧乎其深也，故称微焉。绵邈乎其远也，故称妙焉。”^②又说：“视之不见，听之不闻，存之则在，忽之则亡……老君曰：‘忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物’。一之谓也。”^③“玄”“一”作为哲学范畴，均见于《老子》，其后的黄老学也几乎皆用“一”表征“道”。至于“玄”，在黄老学中虽不多见，但葛洪“此所谓玄，原自汉代扬雄之《太玄》，非魏晋玄学之玄”^④。不过，扬雄《太玄》的气化论的宇宙生成图式，“基本上是《淮南子》的说法”^⑤，故“玄”在其流变过程中亦与黄老学有缘。

其实，从哲学特点上来看，《抱朴子》援用“道”“玄”“一”的偏重点不在于发挥老庄道家的抽象思辨性，而是与两汉的黄老学相接近。两汉黄老学的突出哲学特点：一是最大限度地发挥了老子关于天道自然无为的思想，坚持用自然主义的眼光看待天地万物。如《文子》卷八

① 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年版，第170页。

② 同上书，第1页。

③ 同上书，第323页。

④ 同上书，第4页。

⑤ 冯友兰：《中国哲学史新编》第3册，人民出版社1985年版。

专门以“自然”作篇名，而《老子指归》则云：“道德无为而天地成，天地不言而四时行。凡此二者，神明之符，自然之验也。”^①二是它在继承稷下黄老学“道”即“精气”思想的基础上，进一步将道释为“气”，并用道、气一元论充实两汉的气化论的宇宙生成理论。如《淮南子·天文训》云：“道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气。气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。”^②所谓“虚廓”“宇宙”“气”几个阶段，其共同特点都是指浑一无形象的不可见之气。而葛洪《抱朴子》在对“道”“玄”“一”的具体运用上，则与上述黄老学两个特点有着相通性。对于天道自然无为，葛洪说：“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”^③又说：“变化者，乃天地之自然。”^④他还指出，诸如火水在天而取之诸燧，铅性白而赤之以为丹等物类变化现象，“皆自然之感致，非穷理尽性者，不能知其指归，非原始见终者，不能得其情状也”^⑤。而对以道、气阐释宇宙的生成，内篇《明本》说：“道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也。”^⑥《塞难》则说：“浑茫剖判，清浊以陈，或升而动，或降而静，彼天地犹不知所以然也。万物感气，并亦自然，与彼天地，各为一物，但成有先后，体有巨细耳。”^⑦甚至，《地真》还认为那个“浑茫剖判”的宇宙未分化的状态，也就是“道起于一，其贵无偶”^⑧。并强调“天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵”^⑨。葛洪对宇宙生成的这些论述，在总的倾向上并没有脱离汉代黄老学的致思方式，特别是他的“道起于一”，基本上承袭了《淮南子·天文训》关于“道始于一”的说法，而他的“浑茫剖判”为天地万物的思想，亦与黄老学的一气（即“道”）化为阴阳而分为天地的说法相一致。故连同他的天道自然无为的思想一起加以审视，葛洪的道教思想中的确援用了黄老学之道论的若干资料。

然而，葛洪对黄老学之道论的若干资料的这种援用，其理论价值不可低估。他所以对“河洛图纬，一视便止”，以及“不喜星书及算术、九宫、三棋、太一、飞符之属”^⑩，甚至认为“天道邈远，鬼神难明”^⑪，从而表现出怀疑鬼神和反对祭祷鬼神的各种迷信活动的倾向等，与他援用并认同了黄老学关于天道自然无为及道、气论的宇宙生成论有密切关涉。不仅如此，就连他的道教思想中何以存在着自然论与神秘论、理性主义与宗教信仰的矛盾，亦可从其转承了黄老学的若干积极成分而得到解释。

（二）对兼综百家之学的援用

在对待先秦百家之学的问题上，葛洪基本上采取了黄老学所主张的以道为主兼综百家的立

① (汉)严遵：《老子指归》，中华书局1994年版，第22页。

② 高诱：《淮南子注·诸子集成七》，中华书局1986年版，第35页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年版，第136页。

④ 同上书，第284页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第185页。

⑦ 同上书，第136页。

⑧ 同上书，第323页。

⑨ 同上。

⑩ 杨明照：《抱朴子外篇校笺下》，中华书局1997年版，第656页。

⑪ 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年版，第125页。



场和思维。他同样先把“道”作为最高统领，认为在百家之学中，老子和老子的“道”为最高。他说：“得道之高，莫过伯阳。”^①“老子，得道之圣也。”^②老子的“道”所以为最高，是由于“道者，万殊之源也”^③，“以其加之不可益，而损之不可减也”^④。所谓“万殊之源”，是说“道”是各种具体存在对象的本原，所谓“不可益”“不可加”，是说“道”作为宇宙本原是无限永恒的存在。这些说法，仍然具有相当程度的抽象性、玄思性，未超出老子对“道”的规定。但是，老子道论的一个重要缺憾就是道作为万物的根源，其与自己的派生物之间是对立、隔绝的。像老子说的“天下万物生于有，有生于无”^⑤以及“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”^⑥等，就有把“道”悬置起来的倾向。而对原始道家的道论之弊做出纠偏的是黄老学，像它主张以道为主而兼综百家之学，就意味着作为各种具体对象产生的根源之道与其派生物不是对立、隔绝的，而是统一的。葛洪《抱朴子》虽然崇信老子的“道”，但是并没有把“道”与各种具体存在相分离，而是着重将两者作了沟通。如《明本》说：“夫所谓道，岂唯养生之事而已乎？《易》曰：立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”^⑦“今世之举有道者，盖博通乎古今，能仰观俯察，历变涉微，达兴亡之运，明治乱之体，心无所惑，问无不对者，何必修长生之法，慕松乔之武者哉？”^⑧葛洪认为“道”涵具天地、阴阳、柔刚、仁义乃至兴衰治乱之道，这就意味着原始道家的那个形而上的抽象之道已向经验层面的社会生活降落，从而为其接纳百家之学作了理论铺垫。

基于此种思维路向，《明本》则对“道”与百家之学的关系作了近乎《论六家要旨》式的评判。即谓：“道者，儒之本也；儒者，道之末也。先（夫）以为阴阳之术，众于忌讳，使人拘畏；而儒者博而寡要，劳而少功；墨者俭而难遵，不可遍循；法者严而少恩，伤破仁义。唯道家之教，使人精神专一，动合无形，包儒墨之善，总名法之要，与时迁移，应物变化，指约而易明，事少而功多，务在全大宗之朴，守真正之源者也。而班固以史迁先黄老而后六经，谓迁为谬。夫迁之治闻，旁综幽隐，沙汰事物之臧否，核实古人之邪正。其评论也，实原本于自然，其褒贬也，皆准的乎至理。”^⑨司马谈的《论六家要旨》，可谓总结黄老学的纲要性文献。葛洪的这段论述虽然未必完全合乎《要旨》之旧，但他主张“动合无形”、兼综儒墨名法，却同《要旨》取得了一致，并表明他在处理“道”与百家之学的关系上确实选择了黄老学的立场和思维。

由此，葛洪一方面宣扬“黄老执其本，儒墨治其末”^⑩。另一方面，他又反对“学者专守一

① 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年版，第52页。

② 同上书，第138页。

③ 同上书，第138页。

④ 同上书，第141页。

⑤ 王弼：《老子道德经注·诸子集成三》，中华书局1986年版，第25页。

⑥ 同上书，第23页。

⑦ 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年版，第184页。

⑧ 同上书，第185页。

⑨ 同上书，第184页。

⑩ 同上书，第185页。

业”^①，而主张博取百家之言。他强调百家之言，“悉才士所寄心，一夫澄思也。正经为道义之渊海，子书为增深之川流”^②。故而，葛洪对百家之学的优劣试图作具体分析，如认为：老子虽“不失人理之欢”，但却“泛论较略”；儒家虽重名利、爱势利，但其谈仁义，“制礼律以肃风教，皆大明之所为”^③。这些分析都是从社会和人生的需要着眼，因而与黄老学对待百家之学的理性态度相一致。

（三）对治国与治身思想的援用

在治国与治身的问题上，葛洪从其道论出发，也认为道具有治身与治国的功能。他说：“夫道者，内以治身，外以为国。”^④“道”所以具有治身与治国的功能，是因为“道”能使身、国达致自然无为。它体现在治国方面，即：“干戈不用，不议而当，不约而信，不结而固，不谋而成，不赏而劝，不罚而肃，不求而得……令未施而俗易，此盖道之治世也。”^⑤它体现在治身方面，即：“人能淡默恬愉，不染不移，养其心以无欲，颐其神以粹素，扫涤诱慕，收之以正，除难求之思，遣害真之累。”^⑥葛洪还从这种清静无为的治身思想引出了他的养生术，强调：“养生之方，睡不及远，行不疾步，耳不极听，目不久视，坐不至久，卧不及疲……食不过饱……饮不过多。”^⑦

表面看来，这种以“道”治国、治身的思想，与老子的主张并无二致，然而在内涵上却与黄老学相接近。首先，从其主张以清静无为治国来看，这主要是从以“道”固“本”立论的。而在具体治国方略方面，葛洪更主张将“道之治”与仁礼刑结合起来使用。他说：“仁者养物之器，刑者惩非之具。”^⑧“考名责实……匠之以六艺，轨之以忠信，莅之以慈和，齐之以礼刑。”^⑨这种说法，既与其以道为主而兼综百家之学的学术精神相一致，又切近黄老学的治国思想。其次，从其清静无为的治身思想和养生术来看，这不仅滥觞于原始道家，并且更被黄老学所继承和发挥。像《管子·心术》四篇、《文子》《淮南子》以及《老子指归》《河上公章句》等，都无不张扬这种思想。同时，葛洪并没有把治身的问题仅仅归结于恬淡无欲和养生，而更强调治身也是一个积善修德的过程。即谓：“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。”^⑩这种思想，与《淮南子》等两汉黄老学著作关于以道家的修身术保持生命之真，而以儒家的仁义修养达致生命之善的主张，可谓同声同调。

既然治国与治身皆以自然无为为本，那么就势必得出治身与治国同理的结论。故内篇《地真》说：“一人之身，一国之象也。胸腹之位，犹宫室也。四肢之列，犹郊境也。骨节之分，

① 杨明照：《抱朴子外篇校笺下》，中华书局1997年版，第442页。

② 同上书，第441页。

③ 同上书，第223页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年版，第185页。

⑤ 同上书，第185页。

⑥ 同上书，第170页。

⑦ 同上书，第245页。

⑧ 杨明照：《抱朴子外篇校笺上》，中华书局1991年版，第330页。

⑨ 同上书，第177页。

⑩ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第53页。

犹百官也。神犹君也，血犹臣也，气犹民也。故知治身，则能治国也。”^① 其实，葛洪的这种说法并不是他本人的独创，早在《管子·心术上》中就有“心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也”^② 的君臣同体而分治的深刻论述。后来的黄老著作对此也多有推阐，如《淮南子·诠言训》引詹何的话说：“未尝闻身治而国乱者也，未尝闻身乱而国治者也。”^③ 《河上公章句》也说，“国身同也”^④，“天道与人道同，天人相通”^⑤，“用道治国，则国富民昌，治身则寿命延长”^⑥。黄老学的这种身国同治、治身与治国同理的思想，乃至被《太平经》所接纳和系统化，提出：“端神靖身，乃治之本也，寿之征也。无为之事，从是兴也。”^⑦ 幻想把无为治身推广到无为治国、治天下。可见，无论从哪方面说，葛洪《抱朴子》的治身与治国思想，都是与黄老学的主张有密切关联的。

二、对葛洪援用黄老学的宗教追问

葛洪在《抱朴子》中虽然援用了黄老学的若干资料，但是他并没有沿着黄老学的世俗学术走下去，最终倒是成了东晋的一位著名道教学者。《抱朴子·内篇》的中心思想，是以成仙为最高信仰目标，以修仙术、炼丹术、养生术为证成，其主旨则教人如何成仙。以此为圭臬对葛洪援用的黄老学资料进行宗教追问，他的这种援用适成其道教神仙思想形成的一剂酵母，并在某些环节上为其道教思想体系的建构作了理论铺垫。换言之，葛洪正是以神仙信仰为观照，并在这种观照下对其所援用的黄老学资料加以裁剪、改铸和整合，才充实起其神仙道教体系的。

（一）“气”“玄”“一”的宗教归宿

如前所述，葛洪在道论方面确实接受了黄老学的道气一元论和天道自然无为的一些思想。但是，当他以“道”阐释人之成仙的可能性、成仙之要方，以及人与自然和社会的关系时，所使用最多的范畴则是“气”，并赋予“气”以精神或神灵的属性。因此，尽管葛洪在对道、气的理解上曾保留了黄老学的某些理性特征，但他在构建其神仙道教体系的过程中，却使“气”流为一个宗教性的本体。

例如，人何以能成仙，一直是道教产生以来所遇到的一个棘手问题。葛洪要确立其神仙不死的目标，就必须重新阐释这个难题。对此，葛洪的回答是：“命之修短，实由所值，受气结胎，各有星宿。”^⑧ 认为人生受气若正好遇到仙宿，他就会生来相信仙道，再加上肯刻苦修炼成仙之方，就能登道成仙。这种阐释在内篇《辨问》中得到了相同表述，他借援引《玉铃经》之意说：“按仙经以为诸得仙者，皆其受命遇值神仙之气，自然所享。”^⑨ 葛洪以“气禀”之不同

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第326页。

② 戴望：《管子校正·诸子集成五》，中华书局1986年版，第219页。

③ 高诱：《淮南子注·诸子集成七》，中华书局1986年版，第236页。

④ 王卡：《老子道德经河上公章句》，中华书局1993年版，第231页。

⑤ 同上书，第184页。

⑥ 同上书，第140页。

⑦ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第12页。

⑧ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第136页。

⑨ 同上书，第226页。

来阐释人有没有成仙的可能性，这不仅把“气”纳入了有灵论，而且也把“自然”流为偶然、命定论的代名词。再如，在如何成仙问题上，葛洪把“宝精行气”作为修仙之要。即所谓：“欲求神仙，唯当得其至要，至要者在于宝精行炁，服一大药便足，亦不用多也。”^①又谓：“九丹金液，最是仙主……宝精爱炁，最其急也。”^②葛洪“宝精行炁”的理论根据是“炁”构成人和天地万物，即：“夫人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也。”^③他以此解释生命的奥妙，认为人“受气各有多少，多者其尽迟，少者其竭速”^④，“若乃精灵困于烦扰，荣卫消于役用，煎熬形气，刻削天和，劳逸过度”^⑤，即使祭祀鬼神也难保真长寿。这些说法，并没有脱离黄老学自然论的范畴，并含有某些中医养生学的科学因素。但是黄老学的养生理论偏重于“养神”“爱气”，直到东汉末早期道教的另一部著作《老子想尔注》才正式提出“食气”“宝精”的修炼方法，主张“宝精勿费”大概正是沿循《想尔注》的这种修炼方法，葛洪在内篇《至理》诸篇中，认为宝精行气不仅可以“内以养身”，而且还可以“外以却恶”^⑥。像他列举的那些“行气”可以“禳天灾也”“禁鬼神也”，可以“举形轻飞，白日升天”^⑦的故事传说，都表明他的“道”或“气”在此时已神格化了，并最终转化成神仙信仰的道教范畴。又如，在以“气”解释人与自然和社会的关系方面，葛洪也常常把它作为一种能赏善罚恶的精神力量来看待。亦即：“山川草木，井灶洿池，犹皆有精气；人身之中，亦有魂魄；况天地为物之至大者，于理当有精神，有精神则宜赏善而罚恶，但其体大而网疏，不必机发而响应耳。”^⑧他说山川草木等皆由“精气”所构成，这是坚持了黄老学的元气自然论，但他把精气与精神混为一谈并赋予其赏善罚恶的功能，这就把“气”“精气”神秘化了。故而，可以说葛洪对道、气的援用，其出发点是黄老学的，而其归宿则是道教的。

不仅如此，即使葛洪援用的“玄”“一”，其归宿也与“道”“气”相同。他援用“玄”“一”的目的不在于如何深化“玄”“道”的范畴体系，而是将其神格化，使之成为论证成仙的哲学根据。他说：“一在北极大渊之中，前有明堂，后有绛宫；巍巍华盖，金楼穹窿；左罡右魁……龙虎列卫，神人在旁。”^⑨又说：“一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。”^⑩这里的“一”显然是有形象有人格的最高神灵性存在。既然如此，那么得道成仙的秘诀就是如何“向一”“思一”“守一”，故葛洪将“一”分为“真一”和“玄一”。所谓“真一”，就是祛祸消灾的神秘功能。即：“守一存真，乃能通神……陆辟恶兽，

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第149页。

② 同上书，第124页。

③ 同上书，第114页。

④ 同上书，第240页。

⑤ 同上书，第171页。

⑥ 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年版，第114页。

⑦ 同上书，第115页。

⑧ 同上书，第125页。

⑨ 同上书，第324页。

⑩ 同上书，第323页。

水却蛟龙；不畏魍魉，挟毒之虫；鬼不敢近，刃不敢中。此真一之大略也。”^① 葛洪认为，“守真一”与服食金丹同等重要。因为服食金丹虽然能使身体保持健康而达于长生不老，但如果不守“真一”而消灾免祸，那就会外患扰体、不能“守形”，于是无法达致长生不老。所谓“玄一”，就是神秘的分身术。即：“守玄一，并思其身，分为三人，三人已见，又转益之，可至数十人，皆如己身。”^② 故欲成为神仙，就必须通过“守玄一”的分身术，使人之三魂七魄与天灵地祇、山川之神相感通。按照葛洪的神仙修炼理论，服金丹是外养，守“真一”“玄一”是内修。由于他把“一”转化为神这个最高本体，所以这不仅将以道为本体的道家（包括“黄老学”）与以“一”（即“神”）为本体的道教区别开来了，而且也协调了服金丹与“守真一”“守玄一”的修炼术之间的关系，这应是他对其以前道教理论所作出的重要贡献。

（二）对兼综百家之学的宗教运用

从世俗学术的视野看，葛洪在对待百家之学的态度上同黄老学确有相通之处。但是，葛洪赞同黄老学兼综百家之学的动机，不啻在于吸取诸子百家的思想，而且更在于从中提取一种思维方式，超拔道教的容纳汇合精神，以为论证神仙信仰体系提供一种方法。用他自己的话来说，就是“藉众术之共成长生也”^③。正是在这一包容、开放思维方式的观照下，葛洪虽然独信金丹，以为“不得金丹大法，必不得长生可知也”^④，但他认为修炼之方是多种多样的，故欲敷演金丹大法，就要善于把各种各样的法术吸收过来，加以去粗取精，择善而用，切不可只知一端，而走片面。他说：“凡养生者，欲令多闻而体要，博见而善择，偏修一事，不足必赖也。”^⑤ 由此，葛洪批评当时信道者只执一术的错误做法，指出：“又患好事之徒，各仗其所长。知玄素之术者，则曰唯房中之术，可以度世矣；明吐纳之道者，则曰唯行气可以延年矣；知屈伸之法者，则曰唯导引可以难老矣；知草木之方者，则曰唯药饵可以无穷矣；学道之不成就，由乎偏枯之若此也。”^⑥ 他明确表示在学道问题上，偏颇任何一术都是徒劳的。足见，葛洪倡导的是一种兼容开放、博采众长的修炼方法。

根据《抱朴子·内篇》，他的包容一切、博采众长的修炼术有行气、房中、辟谷、导引、药物养生等，并在《释滞》《对俗》诸文中专门作了论述和辨别。特别是对于行气，他认为：“其大要者，胎息而已。得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如在胞胎之中，则道成矣。”^⑦ 并指出胎息的原理和机制是根据龟鹤的导引食气以达长寿总结出来的。葛洪对胎息的这种理解，对后世道教的发展产生了重要影响，《道藏》中大凡讲胎息者多引用此说。除此之外，葛洪还记录了各种方技、符篆，如佩符、风水等，认为这些方术在避邪、治病、防身等方面都具有一定作用。而对于民间的养生技巧，如坚齿之道、聪耳之道、目明之道、登涉之道等也兼采并用，不加排斥。可见，黄老学的兼收并蓄的学术特点经葛洪的剪裁、转手和整合，不仅在内容上得到

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第324页。

② 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年版，第325页。

③ 同上书，第124页。

④ 同上书，第259页。

⑤ 同上书，第124页。

⑥ 同上。

⑦ 同上书，第149页。

了宗教性的拓展，而且它作为一种思维方法也造成了充实葛氏神仙理论和修炼之术的工具。

（三）从治国向治身的倾斜

葛洪和黄老学虽然都主张协调道与治身和治国的关系，但在治身与治国孰轻孰重的问题上，黄老学主张以治国为主而次及治身，葛洪则偏重于治身而兼及治国。诚然他在《抱朴子》中也谈到了治国与治身同理的问题，但其倾向却是重治身而轻治国，最终以养生、长生为归宿。他说：“长生之道，道之至也，故古人重之也。”^①“长生”所以为“道之至”，是因为“死者不可生也，亡者不可存也。”^②故人欲长生成仙，就必须善于内修、外养，从养生做起以防患于未然。“是以至人消未起之患，治未病之疾，医之于无事之前，不追之于既逝之后。民难养而易危也，气难清而易浊也。故审威德所以保社稷，割嗜欲所以固血气。然后真一存焉，三七^③守焉，百害却焉，年命延矣。”^④里的“审威德所以保社稷”，只是一种借喻，其要旨在于教人如何通内修外养的养生之道而获致“年命延”。既是这样，那么“道”主要观照的就不是治国，而是养生问题。所谓“死王乐为生鼠”^⑤以及“道与世事不并兴，若不废人间之务，何得修如此之志乎”^⑥，都表明葛洪已把养生、修道的治身作为高于一切的要务。

当然，葛洪在倡导治身的过程中，曾屡次运用过“穷理尽性”“理尽事穷”“穷道尽真”“尽物理耳”等哲学命题或术语。但这些命题或术语经他运用，绝没有任何伦理道德的意味，而是在于探索生命的幽隐之秘，并潜含着宋明道教关于性命双修的某种因子。至于《抱朴子·外篇》在“言人间得失，世事臧否”的过程中所谈论的如何采用仁义礼刑进行治国与处世的问题，把它与《内篇》的根本思想联系起来看待的话，这恰恰体现了中国道教其外为救人济世的精神，而其内则为治生长生以追求肉体飞升或不死成仙的信仰，这是不可震撼和移易的。

葛洪由治国向治身倾斜，这与黄老学的演化有密切关涉。西汉中期以前，黄老学的确把以道治国作为其理论探讨的重点，但在西汉中期后，特别是到东汉时期，其所探讨的重点与以前有很大不同，怎样颐养性情、延年益寿，怎样离世遁居、独善其身等，则成为它关注的焦点。一些人或好黄老，清静寡欲，不慕荣华；或学黄老，庶几以松、乔之术而达长生不死。此时的黄老学几乎成了治气养性的养生学的代名词，其原有的那种关注现实政治的责任感、进取心和所迸发出来的理性精神，已被淹没在追求长生不死的仙国中。这种情况，不仅《后汉书·光武纪》载有太子劝光武帝以黄老学的“养性之福”保养其身心之事，在《后汉书》的列传中也还载有任隗、樊瑞、淳于恭、樊融、高恢、矫慎等一大批信奉黄老养生成仙说的官吏或逸民，足见当时的养生风气之兴盛。尽管东汉的这种崇尚黄老养生以成仙的风气曾在魏晋时期受到玄学的冲击，此时的玄学内部仍有人在阐发黄老的养生思想，像嵇康的“养生得理”的养生观念，就是在对黄老食气之学研习的基础上提出来的。葛洪的重治身而轻治国，大概就是沿循黄老学的这种学术重心的转移发展下来的。他所以援用黄老学的思想资料来构建其神仙不死的信

① 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年版，第288页。

② 同上书，第326页。

③ 即三魂七魄——引者。

④ 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年版，第326页。

⑤ 同上书，第259页。

⑥ 同上书，第86页。

仰体系，大概就因为黄老学曾经是道教形成的一个不可或缺中间环节。而葛洪所处东晋时代的文化走向是玄学与佛学的合流，在这种学术背景下他援用黄老学来构筑其神仙道教思想体系，足见他是一位具有本土文化情怀的道教学者。

参考文献：

- [1] 丁原明：《黄老学论纲》，山东大学出版社1997年版。
- [2] 杨明照：《抱朴子外篇校笺》，中华书局1997年版。
- [3] 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年版。
- [4] 冯友兰：《中国哲学史新编》第3册，人民出版社1985年版。
- [5] 严遵：《老子指归》，中华书局1994年版。
- [6] 高诱著，淮南子注：《诸子集成七》，中华书局1986年版。
- [7] 王弼著，子道德经注：《诸子集成三》，中华书局1986年版。
- [8] 戴望著，管子校正：《诸子集成五》，中华书局1986年版。
- [9] 王卡：《老子道德经河上公章句》，中华书局1993年版。
- [10] 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版。

道教南宗对老子学说的解释与发挥*

刘固盛**

宋元时期是道教发展的兴旺阶段，当时新道派纷纷建立，如主要流行北方的太一教、大道教、全真道，主要流行于南方的净明道、南宗，由于它们的教理与修持方法都与传统道教有很大的不同，故学术界通名为新道教。在这些新道派中，全真道与南宗的立教理论是颇具特色的，就其旨趣而言，一般认为它们之间有先性后命和先命后性的区别，但从本质上来说，两者实为一致，即都是性命双修。它们根据各自不同的途径与方式，均建立了一套心性超越理论，可谓殊途同归。不过，在对本教最高经典《道德经》的解释上，南宗更具活力和创造性。

南宗有五祖之说，即指张伯端、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾五代，而南宗的实际创始人是白玉蟾，五祖之间的师承关系，则反映了南宗内丹心性学的理论渊源。南宗道教学者解《老》的主要特点是把内丹心性与《老子》之道论互相贯通，借《老子》而谈道教性命之学。他们的此种解释是对《老子》思想的一种重要发挥，其源其流，不仅使我们可以看出宋元老学新的时代特点，而且使我们了解到南宗对内丹理论的独特贡献以及宋元道教哲学在义理上的深刻变化。本文拟以张伯端、白玉蟾以及白玉蟾的二传弟子李道纯等人的老学思想为例，对上述观点展开具体的论述。

一、神仙须向心中求

道教产生时即确立了长生久视、得道成仙的基本教旨，其修道之要偏重于服药炼形、安神固精，所以早期道教中并没有明心见性的教义。南北朝以后的道教受佛学的冲击，才渐渐有了心性方面的内容，到唐代时得到了进一步的发展，其中的重要表现就是成玄英、李荣等一批“重玄”道士开始借《老子》而谈心性。他们试图将修道的重点转移到心性上，把心性论与本体论结合在一起，以此作为神仙学的依据，神仙之道最终要到心上去探求。虽然这种理论尚不完善，但我们不能不承认其为宋元内丹道性命双修之先导^①。宋代以后，道教修炼由外转内已

* 本文原载《宗教学研究》2002年第2期，第14-21页。

** 刘固盛，历史学博士，西北大学中国思想文化研究所博士后。

① 卿希泰：《道教与中国传统文化》，福建人民出版社1990年版，第117页。

成为一种不可逆转的必然趋势。到神宗之际，张伯端在总结前人成果的基础上，对道教内丹的理论与方法进行了系统的阐发与变更，内丹道由此更加兴旺。他的《悟真篇》与另一部丹书《周易参同契》同被尊为“丹经之王”，他本人也被奉为道教南宗的开山祖师。正如重玄主要是借老学而展开的，张伯端内丹理论的建构也同样与《老子》密切相关，或者说，《悟真篇》中的许多思想实际上是对《老子》的一种新的阐释与运用。

张氏说：“阴符宝字逾三百，道德灵文满五千，古今上仙无限数，尽于此处达真诠。”^① 意谓修道的奥妙全寓于《阴符》《道德》二经之中，人们如果尽心钻研领悟，便可从中求得上仙之法。对此，陈致虚进一步注释云：“《阴符》《道德》，丹经之祖书，上仙皆藉之为筌蹄，修之成道。然其旨意玄远，世薄人浇，不能达此，故仙师作此《悟真篇》，使后学者一见了然，易于领悟而行之尔。是知《阴符》《道德》《悟真篇》三书，同一事也。”这里指出，《阴符》《道德》虽是丹经之祖，但旨意过于深奥，世人不能理解所蕴玄机，难以从中得道，而《悟真篇》的内容则浅显一些，后学者可一见了然，易于领悟。换句话说，《悟真篇》只不过是将从《阴符》《道德》二经中的玄义用另一种较易于被人接受的形式重新加以表述罢了。正是从这一层意思上讲，《阴符》《道德》《悟真篇》三书是“同一事也”。《阴符经》无关本文，暂时不谈，且看一看在《悟真篇》中，张伯端是怎样发挥《道德》之旨的。

首先，张氏把老子的天道观作为内丹的理论基础。他说：“道自虚无生一气，便从一气产阴阳，阴阳再合成三体，三体重生万物昌。”^② 此诗乃依《老子》“道生一”章“道生一，一生二，二生三，三生万物”之语而作。老子在该章阐述了万物化生的原理，内丹则在此基础上提出了“天人一体”的修仙原则，认为天地之间的自然现象及其变化与人体生理相通相应，宇宙为大天地，人体为小天地，人体是浓缩的宇宙，那么，人体修炼成仙就必须逆施造化，“归三为二，归二为一，归一于虚无”^③，即炼精化气，炼气化神，炼神还虚，这样就可以返本還元，复归于道，与天地融为一体，从而长生永寿。对此，张氏又作诗进一步描述说：“大丹妙用法乾坤，乾坤运兮五行分。五行顺兮常道有生有死，五行逆兮丹体常灵常存。”^④ 常道顺行生物，便有生有死，人能逆此常道炼丹，便可扭转生死规律，使生命“常灵常存”。

其次，张氏把老子的哲学思想解释成为内丹性命之学。他根据《老子》“谷神不死”章作诗云：“玄牝之门世罕知，只凭口鼻妄施为。饶君吐纳经千载，争得金乌搦兔儿。”^⑤ “玄牝之门”在这里指正确的修道方法，但世上很少有人知道其中的玄妙，而单凭口鼻之间的吐纳行气是不能成就金丹大道的。他说：“不识真铅正祖宗，万般作用枉施功。休妻漫遣阴阳隔，绝粒徒教肠胃空。草木金银皆滓质，云霞日月属朦胧。更饶吐纳与存想，总与金丹事不同。”^⑥ 又云：“人人本有长生药，自是愚迷枉摆抛。甘露降时天地合，黄芽生处坎离交。井蛙应谓天龙

① 张伯端：《悟真篇》（道藏本），文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。

② 同上。

③ 刘一明：《悟真直指》（道藏本），文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。

④ 张伯端：《悟真篇》（道藏本），文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

窟，篱鷓争知有凤巢。丹熟自然金满屋，何须寻草学烧茅。”^①张氏不言符篆鬼神，也坚决反对辟谷、房中、导引、行气、吐纳、存想、烧炼等旁门小术，认为它们均非修道之真法，金丹正途实存在于每一个人的内心之中，不须它求，可惜世人愚昧无知，反而苦苦外索，去学什么寻草与烧茅（指外丹之术）。于是他说：“要知金液还丹法，须向家园下种栽。不假吹嘘并着力。自然果熟脱真胎。”^②所谓“须向家园下种栽”，就是从自己本身内部寻找修炼之法。修炼者并不需要借助外力，便可结成金丹。张氏进一步依《老子》作诗云：

要得谷神长不死，须凭玄牝立根基。真精既返黄金室，一颗灵光永不离。

万物芸芸各返根，反根复命即常存。知常返本人难会，妄作招凶往往闻。

恍惚之中寻有象，杳冥之内觅真精。有无从此自相入，未见如何想得成。^③

这三道诗乃根据《老子》“谷神不死”章、“致虚极”章、“孔德之容”章而作，说明修丹就是在体内凭借精气建立根基，并使之阴阳互动，有无相交，心息相依，最后让阴阳之精气结成虚灵之元神，返还于黄庭之中，如一颗明珠永存。这也就是归根复命之法，与房中导引、立鼎炼烧等妄作招凶之举绝不相同。按照张伯端的内丹理论，炼精气为“修命”，炼心神为“修性”，精气神互炼，也即“性命双修”。所以，老子的哲学思想，便变成了张氏的内丹心性论。他又说：“虚心实腹义俱深，只为虚心要识心。不若炼铅先实腹，且教守取满堂金。”^④此诗乃据《老子》“不尚贤”章“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨”等语而作。仔细体会其中诗意，这里的虚心指的是性功，乃无为之妙；实腹是命术，乃有为之功。虚心即收心入静，一念不生，不受环境干扰，不被情欲牵缠；实腹即采炼真铅，守取精气，神火锻炼，以成大药。义俱深者，说明性功命功都极深奥。但先炼哪一方面呢？“不若炼铅先实腹”，即以修命为先，反映了张氏“先命后性”的修炼旨趣。正如他在《悟真篇》后序中所云：“乃以修生之术顺其所欲，渐次导之，以修生之要在金丹。”“其如篇末歌颂，谈见性之法，即上所谓无为妙觉之道也。”由命（生）入性的秩序讲得十分清楚。不过，张氏又认为，命与性是不可分离的，单纯修命不可能长生成仙，只有性命双修才能得成大道，而且，性功比命功更为重要。他说：“此恐学道之人不通性理，独修金丹，如此，既性命之道未修，则运心不普，物我难齐，又焉能究竟圆通，迥超三界……故此《悟真篇》者，先以神仙命脉诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遣其幻妄，而归于究竟空寂之本源矣。”^⑤由此可见，张氏虽讲修命的金丹道术，但他“是把金丹道术作为修生的一个阶次，而最后却归结为性命之说”^⑥。这里，他吸收了佛教的生命哲学，从而改变了道教传统的长生不死、肉体飞升的生命观，即在金丹修炼中，还有比命更加重要的东西，那就是通过心性超越而求得精神解脱。这一思想同样体现在他对《老子》的理解和运用之中。《悟真篇》序曰：“老、释以性命学开方便门，教人修种以逃生死……老氏以炼养为真，若得其要枢，则立跻圣位；如其未明本性，则犹滞于幻形。”老子通过讲性

① 张伯端：《悟真篇》（道藏本），文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 卿希泰：《中国道教思想史纲》卷二，四川人民出版社1985年版，第722页。

命之学教人以超越生死，他虽以炼养为真，但炼养之要在于明了本性，若本性未明，一切皆是徒劳。而明了本性的关键又在于修心，张氏在《悟真篇》后序中总结说：

窃以人之生也，皆缘妄情而有其身，有其身则有其患，若无其身，患从何有？夫欲免夫患者，莫若体夫至道；欲体至道者，莫若明夫本心。故心者，道之体也；道者，心之用也。人能察心观性，则圆明之体自现，无为之用自成，不假施功，顿超彼岸。此非心境朗然，神珠廓明，则何以使诸相顿离、纤尘绝染、心源自在、决定无生者哉？然其明心体道之士，身不能累其性，境不能乱其真，则刀兵乌能伤，虎兕乌能害，巨焚大浸乌足为虞？达人心若明镜，鉴而不纳，随机应物，和而不唱，故能胜物而无伤也，此所谓无上至真之妙道也。

这段话显示了张伯端将性命之道的核心归结为心性修炼的宗旨，心在此获得了与道相似的意义，修炼“无上至真之妙道”的关键之关键就是“明夫本心”。心成了万物的主宰，性命的基石，这就等于告诉修道者，神仙只须到心中去寻找。由此，张伯端奠定了南宗内丹心性学的要旨，即性命双修，以心为重。

宋代以后，随着道教理论由外而内的根本性变化，《老子》作为本教的最高经典，道教学者对它进行新的诠释，是必然的也是必要的。张伯端之《悟真篇》虽不是《老子》的直接注文，但与《老子》实乃密不可分。其由命而性而心的修道理论，既是他内丹心性学的精髓，也是他对《老子》的一种新的理解与运用，这一思想对南宗实际创始人白玉蟾的老学研究影响很大。所以，从老学发展的角度看，张氏被尊为南宗之祖，同样是十分恰当的。

二、“即心即道，即道即心”

白玉蟾的解《老》著作为《道德宝章》，其老学思想的最大特色是将“心”这一哲学范畴引入老学后，赋予它极为丰富的内涵，并由此而将《老子》思想改造、发挥成了一套系统的心性超越理论。

《老子》原典罕言心性，而是将“道”作为宇宙的本原与本体。而在《道德宝章》中，白玉蟾却把心提高到天地万物之本原与本体的高度，把心看作世界万物存在的依据以及万法现象后面的根本，并创造性地把心和老子之道沟通起来，从而凸现出了心的丰富内涵。

（一）心之本体意义

白玉蟾认为心和道具有相同含义，他说：“谓之道也，皆吾心焉。”“即心即道，即道即心，心与道合。”^①既然心与道是一回事，那么它也就是世界的本体：“心所以能合道也，虚而能空，寂而不见。心为万法之主。”“一心本存，包含万象。”^②白玉蟾把心视为世界之本体，并以此来解释老子的道，认为包含万象的天地宇宙，都在心的活动之中，世界一切都是心的产物。这既是他老学思想的旨趣所在，也是他对老学的一大发挥。《中国老学史》指出，他“对

① 白玉蟾：《道德宝章》（无求备斋《老子集成》初编本），台湾：艺文印书馆1965年版。

② 同上。

老子的道实际上赋予了自己的独特见解，尤其是心的概念的引入，更是对老学思想的重大改变”^①。

白玉蟾认为心与道是同义语，是常存不朽的绝对本体，这与他所开创的金丹南宗之教旨是一致的。例如《海琼白真人语录》卷一有下列记载：“元长（白玉蟾弟子）问曰：……夫人之心本自圆通，本自灵宝，本自正一，本自混元。以人之一心而流出无穷无尽之法，盖如天之一气生育万物也……真师（白玉蟾）曰：法法从心生，心外别无法。”法乃指一切事物，包括物质的和精神的，它们都是从心中产生出来的，离开了心的作用，世界上的一切都无从说起，这也是《道德宝章》所说的“一心本存，包含万象”之意。由此可以断定，白玉蟾以心释《老》，反复强调心的本体意义，正反映了他平时立宗传教的一贯思想。

（二）心之二义

白玉蟾所指称本体的心，可以叫作本心、真心，但他的心范畴还有另外一层的意义，即主体之心，世俗之心，或称尘心、妄心。例如他注“道化”章说：“心念所形，起灭不停。”又注“天道”章云：“（天之道），心也；（人之道），亦心也。贪其所爱，忘其自然。”显然，“天之道”的心指真心，“人之道”的心则为尘心，这种尘心包括人的喜怒哀乐之心、贪恋爱欲之心、聪明机巧之心、功名利禄之心以及外强好胜之心等等，这一意义的心与另一名词“念”大体相近，也可合称为“心念”，它以现实个体存在的各种情感好恶为其主要内容。当然，这不是白玉蟾所追求的那种自然虚静、空灵妙有的最高之道，因此他又在“贪损”章下注曰：“以其心之念不已，不知道；以其心之事不宁，不得道；以其心之情不尽，不合道。”这种不合道的世俗之心正是修道之人应该努力加以克服剔除的。值得注意的是，心虽然有两层含义，但两者又统一于一心之中，即“万法归心”“心外无法”，因此，这是一种二分一体的观点。此种主张亦为南宗一派共同所有，如白玉蟾二传弟子李道纯说：“古云：常灭妄心，不灭照心。一切不动之心皆照心也，一切不止之心皆妄心也。照心即道心也，妄心即人心也。”^② 照心、道心，就是我们上面所讲的真心、本体之心。

（三）心、性、神之关系

我们明白了心一体二分的特点后，再来看心、性、神之关系，便比较容易把握了。首先，心、性、神是三位一体的，这一体就是“道”。白玉蟾在“益谦”章注云：“心即性，性即神，神即道。”又在“谦德”章注云：“神者万化之主，心者大道之源，即心是道，神亦道，性亦道。”把神与心性等同起来并获得一样的超越意义，据研究，应出自于中唐的道教学者，但在当时它们之间仍有差别^③。在上述注文中白氏明确提出心、性、神三位一体，它们互相依存、互相统一，这是对心性理论的进一步发展。传统的道教理论一般只讲精、气、神的修炼，并以神为核心。把神与心性等同起来，于是炼神变成了修心，这就为把道教的内修转化成一种心性上的超越提供了关联和契机：明心即可见性，见性即可化神，化神即可得道，生命也随之获得了超越和解脱，进入理想的自由王国。其次，与心一样，性、神也是二分一体的。性包括本体

① 熊铁基、马良怀、刘韶军：《中国老学史》，福建人民出版社1995年版，第327页。

② 李道纯：《中和集》（道藏本），文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。

③ 张广保：《论道教心性之学》，《道家文化研究》第七辑，上海古籍出版社1995年版。



层面的真性和一般的人性，“俭武”章注云：“性为心所蔽，神为性所窒。”此句前一“性”指真性，与真心相当，后一“性”指一般人性，意谓真性为世俗之尘心所遮蔽，而真神又被现实的人性所窒息。神亦类似，本体层面即指真神、元神，一般义指人的精神。例如“异俗”章注云：“用心不已，劳神不止。”“淳化”章注云：“心动神疲，百念愈炽。”上述句中的“神”都指人的普通精神，与世俗之心相似。但“偃武”章又注曰：“心死神存，孤光独照。”此句之“神”指真神。心死，意谓个体通过主观修炼，把尘心去掉了。神存，即元神显露出来，这样，心性得到了圆满开发，显示出原有的清净光明。正因为心、性、神同具二分特点，所以《道德宝章》中既说“性不可穷，神不可测，心不可尽”^①；又说“以心知心，以性觉性，以神合神，合神于无，合无于道”^②；而“不能神其神，不能性其性，不能心其心，已失其真，已非自然”^③，人们应该追求“心中心、性中性、神中神”^④的境界。这些解释都是在说明一个问题，即真心、真性、真神均为无穷无际、神秘莫测的本体，但又与世俗之尘心、现实之人性、一般之精神混融在一起，所以只有去掉这些世俗的欲念与情愫，才能显现出真心、真性、真神。白玉蟾对心、性、神的这种二分建构，为其具体的心性修炼提供了依据与途径。

（四）心性超越

尽管南宗主张性命双修，但是要明了本然真性，修丹成道，超越生死境界，最终还是要落实到治心上。关于这一点，《道德宝章》亦有独特发挥。

白玉蟾不仅借《老子》而谈心性，而且把心性超越视为得道之方法和途径。一方面，他把心看作是超越时空的绝对本体，身有生死，心无生死，“生死自生死，此心自此心”^⑤，为个体的超越提供了终极目标。从这层意义上讲，心性就是内丹，即如《海琼白真人语录》卷一所云：“丹者，心也；心者，神也。阳神之一谓阳丹，阴神之一谓阴丹，其实皆内丹也。”另一方面，他主张心之一体二分，修丹的目的就是去掉妄念丛生的尘心，显露空明湛寂的真心，即“不以我为我，乃见心中心”“心无其心”^⑥，所以修丹的过程就是修心的过程，修心的过程就是去掉尘心的过程。那么，要怎样才能去掉尘心呢？白玉蟾既提倡清心寡欲，志意无为：“省思虑，奋精神，绝嗜欲，养冲和。”也注意顿悟的作用，也许在修炼的过程中突然“洞见本来，灵光独耀”^⑦。不过，其要诀还在于一个“忘”字：“要在忘我，忘心，忘性，忘神，忘忘亦忘。”“忘物，忘我，忘心，忘性，忘神。神全，性全，心全，我全，物全。”^⑧白玉蟾曾在《玄关显秘论》中说：“只此‘忘’之一字，便是无物也。”他认为“忘”是得道的一个关键，只有把一切都忘掉，包括把忘的过程也忘掉（“忘忘亦忘”），才能见天地之心，才能做到“心性无染，体露真常”^⑨，才能炼成所谓的“无心之心”，这时，修炼者就会进入一个物我皆忘、

① 白玉蟾：《道德宝章》，（无求备斋《老子集成》初编本），台湾：艺文印书馆1965年版。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 白玉蟾：《道德宝章》，无求备斋老子集成初编本，台湾：艺文印书馆1965年版。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

⑨ 同上。

一切皆忘的神秘境地。《道德宝章》“玄德”章注中这样描述：“闭目见自己之目，收心见自己之心，观我非我，观物非物，观心非心，观空非空，圣凡一体。”另外，《谢张紫阳书》里也有同样的渲染：“吾亦不知孰为道，孰为心也，但见恍恍惚惚，杳杳冥冥，似物非物，似象非象，以身听之则眼闻，以眼视之则耳见。”白玉蟾认为，如果修炼者有了这样的体验，金丹即告大成，生命已经超越。

三、“有无交入，性命双全”

李道纯（1219-1296），是白玉蟾的二传弟子，后来加入了全真道，因此，他是一位道兼南北、学贯三教的人物。他的解《老》著作为《道德会元》，另外其语录集《清庵莹蟾子语录》虽非《老子》注文，但许多思想都是借《老子》为题加以发挥，这也是我们探讨李道纯老学思想时应该加以注意的。李道纯的解《老》的主要特点也是借《老子》而谈心性。他在《道德会元·究理》中说：“无欲者，无心作为自然也。有欲者，有心运用功夫也。无为则能见无名之妙，全其性也。有为则能见有名之微，全其命也。有与无，性与命，同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，有无交入，性命双全也。”性命双修，这是南北二派共同的立教宗旨，不过在具体的修炼过程中，李道纯又强调以心为先，即“先持戒定慧而虚其心”，这一点在《道德会元》中亦有明显反映，从而体现出了南宗一派解《老》的一贯旨趣。与张伯端、白玉蟾的老学思想相比较，李道纯的老学也有其独特之处。

首先，从形式上看，李道纯借助禅宗特有的悟道方式以明道德之旨。《道德会元》“道可道”章注云：“道之可以道者，非真常之道也。夫真常之道，始于无始，名于无名，拟议即乖，开口即错。设若可道，道是什么？既不可道，何以见道？可道又不是，不可道又不是，如何即是？若向这里下得一转语，参学事毕，其或未然。须索向二六时中，兴居服食处，回头转脑处，校勘这令巍巍地、活泼泼地、不与诸缘作对底是个什么？校勘来校勘去，校勘到校勘不得处，忽然摸着鼻孔，通身汗下，方知道这个元是自家有的。”注中“校勘”即为参究，从方法到用语口气，完全类似北宋禅宗临济派宗果门下的“看话禅”。看话禅以古人公案中某些词语作为所参的“话”，令学人由此发起疑情，死守不舍，在内心奋力参究，以达到一种虚空而超越的境界。李道纯模仿看话禅的这种公案形式，以《老子》为素材，制造出了许多道教公案。试看《清庵莹蟾子语录》中的以下记载：

师曰：第一章末后句云，玄之又玄，众妙之门。切谓三十六部尊经，皆从此经出，且道此经从甚处出？离却父母所生，道一句来？嘿庵作开经势，定庵喝。

师曰：第四章象帝之先一句，以口说，烂却舌根，以眼视，突出眼睛，舍光嘿嘿，正好吃棒，诸人作么会？李监斋举似，实庵打圆相。

师曰：第九章功成名遂身退，天之道。且道退向何处去？定庵曰：虚空一喝无踪迹。嘿庵曰：无处去。师曰：都未是。或曰：如何是？师曰：两脚囊驰藏北斗。

师指李道纯，嘿庵、定庵、实庵等均是其弟子，李氏把《老子》文句融入禅宗的“机锋”“棒喝”之中，以一种别开生面的形式启迪弟子，开悟后学，这种道教公案在《清庵莹蟾子语录》中随处可见。而在《道德会元》里，李氏除了解释经文以外，每一章后面还附上一段颂

语，总结该章大旨，与佛教公案有类似意趣，收到了画龙点睛的效果。例如：

泥牛喘月，木马嘶风，观之似有，觅又无踪，清庵挂杖子，画断妙高峰。

可道非道也，无为却有为。为君明说破，众水总朝西。夜来混沌颠落地，万象森罗总不知。

说易非容易，言难却不难。个中奇特处，北斗南面看。^①

这些文字极似佛禅之偈颂。李氏在《道德会元》序中说：“遂将正经逐句下添个注脚，释经之义，以证颐神养气之要；又于各章下总言其理，以明究本穷源之序；又于各章后作颂，以尽明心见性之机。”可见，颂语的目的是试图通过含蓄微妙、不落迹象、激人证悟的语句，使人明白老子的道德之意与禅宗的明心见性之旨互为一致。例如上面列举的最后一颂便是告诉学人，如果欲明白老子无为之道的奥妙，那是一件“说易非容易，言难却不难”的事，缘由何在呢？李氏要人“北斗南面看”。这是典型的禅宗机锋，北斗只能向北看，向南肯定是看不到的，但是，一旦回过头来，北斗便恰好在对面，当然能看见了，意谓叫人不要向外用力，只要通过内心的反省工夫，回头是岸。同样，对老子之道，也不能到外界去探求，而只能在内心体悟，这就是：“至道不难知，人心自执迷，疑团百杂碎，蓦直到曹溪。秋月春花无限意，个中只许自家知。”^② 如果内心执迷不悟，便永远不能达临大道，而在顿悟之际破除心中的妄念，至道将并不难知。由此可以看出，援禅入《老》在李道纯那里确已达到了纯熟圆融的地步。

其次，从内容上看，李道纯同样把心性之说与《老子》之道论相贯通。李道纯借《老子》阐发他的性命双修思想，而关键又在于一个“心”字，如“持而盈之”章颂云：“急走不离影，回来堕土坑，只今当脚住，陆地变平沉。若解转身些子力，潜藏飞跃总由心。”又如“三十辐”章注云：“以辐辏毂，利车之用，即总万法归心，全神之妙也。辐不辏毂，何以名车，法不归心，无以通神。”万缘万象，万事万法，均离不开心。李道纯又云：“道不异于人，人自以为异。一佛一切佛，心是如来地。”^③ 李氏吸收禅宗理论，认为心是如来，佛存于心，因此要觉悟大道，心不能纤毫有染，如果心有一尘染著，即是本性未明。而从道教的立场看，修道炼丹的玄机秘诀也同样在于明心见性：“若是个信得及底，便能离一切相，了一切法，直下打并，教赤洒洒、空荡荡地，潜大音于希声，隐大象于无形，则自然形神俱妙，与道合真也。”^④ 怎样才能做到明心见性呢？一方面，李氏与白玉蟾一样，突出了一个“忘”字。他注“天下皆知”章云：“忘其善恶，忘其有无，忘其难易，忘物忘形，忘情忘我，忘其所自。一切忘尽，真一常存。”又注“知者不言”章云：“无言无见，无争无事，无我无人，一以贯之。忘情忘形，忘物忘机，忘有忘无。一切忘尽，真常独存。”把一切忘尽，实际上等于破除了心中的执著。我法之执既破，便将心性无染，体露真常。另一方面，李氏突出了一个“虚”字。他颂“天地长久”章说：“道本至虚，至虚无始，透得此虚，太虚同体。太湖三万六千顷，月在波心说向谁。”道如太湖波心之明月，是至虚至静的，而此虚静之道体，一旦呈现于人心，则为本心之虚明。又如“三十辐”章之注：“毂虚其中，车所以运行；心虚其中，神所以通变。故虚为实

① 李道纯：《道德会元》（道藏本），文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。

② 同上。

③ 同上。

④ 李道纯：《清庵莹蟾子语录》（道藏本），文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。

利，实为虚用，虚实相通，去来无碍……至于无物可载，毂辐两忘，车复无也，犹心法双忘，神归虚也。”个体只要内心虚静，就可去掉一切世俗的妄念，无所滞碍，返归大道。

四、余论

道教南宗对老子学说的阐释与运用，既丰富了宋元老学的内容，又反映了宋元道教哲学的时代特色。

老学发展的一个最大特点便是，人们可以根据各个时代政治、道德、思想文化领域的不同变化，对《老子》作出不同的解释，以适应变化了的时代要求。以心性释《老》，大致来说肇始于隋唐，唐代一批道教学者如成玄英、李荣、杜光庭等将心、性、情、境、理、欲等问题引入老学，开始探讨有关内在权威建构的理论，不过，唐代老学于此还属于草创阶段，因而存在一些缺陷，如未能从哲学的高度建立严密的理论体系，对三教理论未予以很好的融会^①。我们通过对南宗一派老学思想的分析探讨，便发现唐代老学中存在的这些问题已基本得到了解决。例如，白玉蟾把心提升到了本体的高度，追求“无心之心”“心中无心”的形上境界，从而建立了一套较为完备的心性超越理论。由此可以看出，较之唐代，宋元老学中的心性论发展趋于成熟，正是从这一点上，我们可以确定南宗老学思想的重要价值和历史地位。而如果我们把视野再扩大一些，从道教哲学的角度看，我们还可以发现南宗老学思想的另一层含意。

宋元时期，心性之学成为儒、释、道三教共同讨论的时代课题，对理学来讲，心性之学是其最重要也最富特色的部分，而禅宗本来就以心性学说为看家本领，为了回应理学与禅宗双方的挑战，宋元的道教也积极发展自己的心性论。这一时期的内丹学说已经大盛，它在发展的过程中，一方面固然受理学和佛禅的影响，一方面也由于自身修炼已由外转内，所以必然会越来越趋向于以心性锻炼为主，道教南宗理论便特别强调了这方面的内容，并从其老学思想中反映出来。以《道德宝章》为例，白玉蟾对老子之道加以解释和发挥，而成为了一套心性超越理论，这确是对老子思想的重大改变，但值得注意的是，在道家众多的老学著作中，《道德宝章》被当时学者称赞为“固是本色”^②，可见这种改变并非注者有意对《老子》思想加以歪曲，而是出于时代的需要，当时的道家“本色”之作就是这个样子，即以心性释《老》符合当时道教发展的要求。由此看来，南宗学者有意将心提升到本体的高度，把道教理论中最重要的东西“神”也解释成“心”，主张无为自然，一切皆忘，心与道冥，万缘俱息，从而达到一种“无心之心”“无我之我”的境地，这就清楚地表明，其修丹的重点已不是个体的生命延长和肉体飞升，而在于一种精神上的超越，即在性命的基础上，通过自我提升，追求一种至高无上的理想精神境界，从而复归生命的真正本源。这，的确显示出道教南宗对内丹理论的重要发展，也反映了整个宋元道教哲学在义理上的深刻变化。

① 马良怀：《唐代老学对内在权威的建构》，《华中师范大学学报》1996年第6期。

② 刘惟永：《道德真经集义》（道藏本）。

参考文献:

- [1] 卿希泰:《道教与中国传统文化》,福建人民出版社1990年版。
- [2] 张伯端:《悟真篇》(道藏本),文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。
- [3] 刘一明:《悟真直指》(道藏本),文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。
- [4] 卿希泰:《中国道教思想史纲》卷二,四川人民出版社1985年版。
- [5] 白玉蟾:《道德宝章》,无求备斋老子集成初编本,艺文印书馆1965年版。
- [6] 熊铁基,马良怀,刘韶军:《中国老学史》,福建人民出版社1995年版。
- [7] 李道纯:《中和集》(道藏本),文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。
- [8] 张广保:《论道教心性之学》,《道家文化研究》第七辑,上海古籍出版社1995年版。
- [9] 李道纯:《道德会元》(道藏本),文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。
- [10] 李道纯:《清庵莹蟾子语录》(道藏本),文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。
- [11] 马良怀:《唐代老学对内在权威的建构》,《华中师范大学学报》1996年第6期。
- [12] 刘惟永:《道德真经集义》,道藏本,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。

论《易传》和老子辩证法思想的异同*

余敦康**

在先秦哲学史上，辩证法思想有两个完整的形态，一个是老子，一个是《易传》。这两个哲学思想体系都根据对立面的相互依存和转化的观点来概括人类所积累的关于自然和社会的知识，都把运动变化的原则看作是世界的普遍原则，因而辩证法思想也就成为它们的世界观的基础和核心。而在其他的一些哲学思想体系里，辩证法思想只是在某些个别的方面被接触到，还没有发展成为一种普遍原则，所以只表现为一些辩证法的因素、成分和片断，并不具有完整的形态。但是，《易传》和老子的辩证法思想有同有异。学术界对二者相同的一面已有很多论述，而对它们在内容和形式上的不同特点，似未引起应有的重视。本文试图从比较二者异同关系的角度提出一点粗浅看法，希望得到批评指正。

—

《易传》和老子一样，认为世界上没有永恒不变的东西。老子说：“故飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者，天地。天地尚不能久，而况于人乎？”^①《易传》说：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎？况于鬼神乎？”^②

关于事物运动变化的泉源，《易传》也和老子一样，认为是由于事物本身对立面的相互作用。老子说：“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。孰知其极？其无正。正复为奇，善复为妖。”^③《易传》说，“一阴一阳之谓道”，“刚柔相推而生变化”^④。

关于事物运动变化的形式，《易传》也和老子一样，认为是循环往复的。老子说：“万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命，复命日常。”^⑤《易传》说：

* 本文原载《哲学研究》1983年第7期，第46-53页。

** 余敦康，中国社会科学院世界宗教研究所。

① 《老子》第二十三章。

② 《丰卦·彖传》。

③ 《老子》第五十八章。

④ 《系辞上》。

⑤ 《老子》第十六章。

“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”^①“反复其道，七日来复，天行也……复，其见天地之心乎。”^②

《易传》的辩证法思想和老子的不同，突出地表现在这样一个问题上：在事物的对立面的相互转化中，究竟是柔弱的一面起决定性的作用，还是刚强的一面起决定性的作用。老子强调柔弱的作用，提出了一套以贵柔、守雌为特点的辩证法思想。他说：“人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。”^③《易传》和老子相反，强调刚强的作用，提出了一套以自强不息为特点的辩证法思想。它说：“天行健，君子以自强不息。”^④

《易传》和老子的这两种不同形态的辩证法思想，不能简单地用消极倒退和积极进步这样一些断语来概括，而应当从认识论的角度把它们看作是人们观察现实、接近现实的两种不同的途径。

在现实生活中，事物矛盾着的两个方面，必有一方居于支配的地位，表现为刚强的性质，而另一方则居于被支配的地位，表现为柔弱的性质。《易传》和老子一样，都看到了这种刚柔的地位不是一成不变的，而是相互推移、不断转换位置的。但是，刚柔转化的具体情况错综复杂，有时确实是柔弱胜刚强，弱小的一方能够战胜强大的一方；有时又不尽然，如果刚强的一方不使自己走过了头，保持“刚健中正”，就能比较长久而居于支配的地位，而不致被柔弱所战胜。老子强调前者，《易传》则强调后者。他们都是根据各自所见，把刚柔转化的某一种具体情况发展成一种辩证法思想的形态，虽然都带有一定程度的片面性，但是应当承认，这两个形态都是观察现实、接近现实的成分，反映了活生生的、多方面的客观辩证法不同侧面。

荀况曾经站在儒家的立场批评老子说：“老子有见于诎，无见于信（伸）。”“有诎而无信（伸），则贵贱不分。”^⑤

荀况的第一句话是从认识论的角度说的，他一方面肯定了老子看到了柔弱（诎）的作用，同时也批评了老子没有看到刚强（伸）的作用。第二句话是从政治的角度说的，意思是如果只讲诎而不讲伸，贵贱就没有分别了。荀况的批评，代表了战国末年儒家一派对老子哲学的看法。当时儒家反映了新兴地主阶级的要求，积极地为建立新的封建等级制度作理论上的论证。老子哲学提倡贵柔、守雌，虽然也是一种观察现实、接近现实的途径，却只适合于处于柔弱地位的、无权无势的平民阶级以及隐士阶层保持自己有限的微薄的利益，而不能满足已经取得权势的、上升到刚强地位的新兴地主阶级区别贵贱的需要。《易传》也是属于儒家一派的，它的辩证法思想就是企图纠正老子的片面性，使之适应新兴地主阶级的需要发挥而成的。所以《易传》固然重视刚强，但是也吸收了老子的思想，肯定了柔弱在刚柔转化中的作用。为了区别贵贱，使贵者长久居于支配地位，它主张刚柔相应，合乎正中之道，避免向反面转化。从这个意义来说，《易传》的辩证法思想是对老子辩证法思想的一种扬弃，代表了人类认识螺旋上升的

① 《系辞下》。

② 《复卦·象传》。

③ 《老子》第七十六章。

④ 《乾卦·彖传》。

⑤ 《荀子·天论》。

一个新的发展阶段。

当然，《易传》的辩证法思想也带有自己的片面性，它根据新兴地主阶级建立封建等级制度的需要，在事物矛盾着的两个方面中，把居于支配地位的一方确定为尊者、贵者，把居于被支配地位的一方确定为卑者、贱者。虽然它也认为二者的地位是可以相互转化的，但是它却力图避免这种转化，使尊者、贵者永远处于支配卑者、贱者的地位。这样一来，《易传》的辩证法思想就打上了鲜明的阶级烙印，成为新兴地主阶级处理阶级矛盾、调整内部关系、建立封建等级制度的理论工具。《易传》为了纠正老子的片面性，结果又使自己陷入了另一种片面性。古代的辩证法思想由于受到认识的和阶级的局限，从一种片面性过渡到另一种片面性的情形是经常发生的。《易传》所陷入的这种片面性也恰恰是它的辩证法思想的特点。

《易传》处处拿自然现象的矛盾对立和社会现象的矛盾对立作简单的比附，而确定它们所处的尊卑、贵贱的不同的地位。它说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”^①天尊于上，地卑于下，这种自然界的尊卑秩序就是社会上贵贱等级制度的依据。天之为阳，阳是刚健，地之为阴，阴是柔顺。在生成万物的过程中，天起着创始、施予、主动和领导的作用，地起着完成、接受、被动和服从的作用。联系到社会现象，阴就是“地道也，妻道也，臣道也”^②，阳则与此相反，应该是天道、父道、君道。《易传》认为，“阴疑于阳必战”^③，“疑”是比拟的意思。这是说，作为地道、妻道、臣道的阴，本来属于卑者、贱者，如果不安于自己的地位而求比拟于阳，就会引起斗争，这种情形是不吉利的。

《易传》通过解释六十四卦、三百八十四爻的变化发挥了这个思想，其中以解释泰、否、剥、复四卦的卦象表现得最为典型。它说：

内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也。^④

内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子。小人道长，君子道消也。^⑤

剥，剥也；柔变刚也。不利有攸往，小人长也。^⑥

复亨，刚反，动而以顺行……利有攸往，刚长也。^⑦

泰卦的卦象是下乾上坤，内卦为阳，外卦为阴，象征君子之道盛长，小人之道衰退。否卦的卦象是下坤上乾，内卦为阴，外卦为阳，象征小人之道盛长，君子之道衰退。剥卦的卦象，五阴爻在下，一阳爻在上。阴为柔，阳为刚。此乃五柔之势力甚盛，一刚之势力甚微，柔正在改变刚，象征小人之道盛长。复卦的卦象，虽然五阴爻在上，但初爻为阳爻，象征刚者复还，可自下而上，顺序上升，重新取得支配地位。《易传》分析了刚柔转化的几种不同的情形，认为泰、复两卦刚居于支配地位的情形是吉利的，否、剥两卦柔居于支配地位的情形是不吉利的。

① 《系辞上》。

② 《坤卦·文言传》。

③ 同上。

④ 《泰卦·彖传》。

⑤ 《否升·彖传》。

⑥ 《剥卦·彖传》。

⑦ 《复卦·彖传》。

有没有什么有效的办法趋吉避凶，使刚长久居于支配地位而不被柔所取代呢？《易传》的辩证法思想着重研究了这个问题，这就和老子恰恰相反。老子认为，委曲反能保全，屈枉反能伸直，卑下反能充盈，所以最好应该经常处在柔弱的地位，而不向刚强转化。如果转化为刚强，那就意味着死亡。《易传》吸收了老子的思想，是懂得刚强过头将会走向死亡的道理的。它说：“亢龙有悔，盈不可久也。”^①但是，由于《易传》的目的和老子不同，它要建立一个区别贵贱的封建等级制度，即令它懂得刚强过头会走向死亡的道理，它也要确保刚强所处的支配地位，找出一套虽刚强而又不死亡的有效的办法出来。

就刚的方面来说，《易传》认为，刚要与柔相应，合乎正中之道，保持谦逊的美德，在必要时，可以居于柔下，损刚益柔，以贵下贱，争取被统治者的顺从和拥护。它说：“刚来而下柔，动而说，随。”^②“以贵下贱，大得民也。”^③“损上益下，民说无疆，自上下下，其道大光。”^④

就柔的方面来说，《易传》认为，柔是卑者、贱者，如果凌驾于刚之上而居于支配地位，就会导致不吉利的后果。它说：“无攸利，柔乘刚也。”^⑤“六二之难，乘刚也。”^⑥相反，如果柔安于自己的被支配的地位而顺从刚，合乎正中之道，这就会导致吉利的后果。它说：“柔皆顺乎刚，是以小亨，利有攸往，利见大人。”^⑦“柔得位得中，而应乎乾，曰同人。”^⑧

《易传》并不否认柔的作用，它认为刚柔虽相反而实际上是相成，二者的关系是辩证的，没有差别，也就没有同一。如果二者发生了斗争，在这种情况下就应该进行变革。变革的目的就是要达到一种刚柔相应的局面，使刚居于支配的地位来领导柔，柔居于被支配的地位而顺从刚。如果在各方面都做到了刚柔相应，这就合乎宇宙的永恒规律，使运动变化沿着一条恒久不已、终始循环的理想轨道进行。《易传》通过解释睽、革、恒、豫四卦的卦象，系统地发挥了这个思想。

睽卦的卦象是下兑上离，离为火，兑为泽，离为中女，兑为长女。《易传》解释说：“火动而上，泽动而下，二女同居，其志不同行……天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。睽之时用大矣哉！”^⑨这是说，天地、男女、火泽，这些不等同的东西包含着同一。“二女同居”，虽然是自身等同的，但是“其志不同行”，却不包含着同一。因此，同一必须以对立面的差别为前提。

革卦的卦象是下离上兑，火在下，水在上。《易传》解释说：“水火相息，二女同居，其志不相得曰革……革而当，其悔乃亡。天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大

① 《乾卦·上九象传》。

② 《随卦·彖传》。

③ 《屯卦·初九象传》。

④ 《益卦·彖传》。

⑤ 《归妹卦·彖传》。

⑥ 《屯卦·六二象传》。

⑦ 《巽卦·彖传》。

⑧ 《同人卦·彖传》。

⑨ 《睽卦·彖传》。

矣哉!”^① 革卦的卦象和睽卦相反。睽卦是“火动而上，泽动而下”，二者各自保持着自身的差别，差别之中包含着同一。革卦却是“水火相息”，二者互相企图消灭对方，发生了斗争。斗争就会产生变化，变化就会出现吉凶悔吝各种不同的结果。《易传》认为，在这种情况下，应该主动地进行变革，如果变革得当，“其悔乃亡”。自然界有变革，社会也有变革，变革是事物发展的普遍规律。《易传》的这个思想和老子有很大的不同。老子认为：“上善若水，水善利万物而不争。”“以其不争，故天下莫能与之争。”^② 《易传》却认为，在事物发展的一定情况下，斗争是不可避免的，人们应该“顺乎天而应乎人”，主动地进行变革以促进事物的发展。《易传》强调变革的思想纠正了老子被动、守柔的片面性，是对辩证法思想的一个重大贡献。

变革的目的不是为了使一方消灭另一方，而是要达到一种刚柔在各自所应处的地位上协同配合的局面。《易传》认为，只有这样，才能“恒久不已”，既能保持事物的永恒性，又能终始循环，变化不已。恒卦的卦象是巽下震上，巽为风、为柔、为顺，震为雷、为刚、为动。卦的六爻，初六与九四相应，九二与六五相应，九三与上六相应。《易传》解释说：“恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。恒亨，无咎，利贞。久于其道也。天地之道，恒久而不已也。利有攸往，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。”^③ 这是说，震为刚，巽为柔，刚上而柔下，尊卑所处的地位是正常的；震为雷，巽为风，雷和风是相互配合的；震为动，巽为顺，动作是顺应自然的；刚爻和柔爻全面相应，它们是协调一致的；这样就合乎恒久之道。恒久之道有赖于变通以维持。《系辞下》说：“易，穷则变，变则通，通则久。”在事物矛盾着的两个方面发生斗争的情况下，旧的平衡和谐的局面被打破了，只有进行适当的变革才能通，必须通才能恒久。《易传》认为，这种恒久之道就是宇宙永恒规律。

豫卦的卦象是坤下震上，坤为阴、为柔、为顺，震为阳、为刚、为动。卦的六爻，九四为阳爻，上下五阴爻应之。《易传》解释说：“豫，刚应而志行，顺以动，豫。豫顺以动，故天地如之，而况建侯行师乎！天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。豫之时义大矣哉！”^④ 豫是悦乐的意思，这是一种理想的状态。《易传》认为，豫卦的卦象就象征着这种理想的状态。豫卦刚上而柔下，五柔应一刚，是刚柔相应之象。既然刚为柔应，对立着的两个方面协调一致，则刚之行动必然得到柔的顺从和拥护，因而做任何事情都能如意，动作顺应自然，上下都悦乐。悦乐根本条件就是“以顺动”，刚能顺柔，柔能顺刚，刚柔的动作在各自所应处的地位上协同配合。天地以顺动，所以日月运行、四时变化不发生错乱。圣人以顺动，所以刑罚清明，人民悦服。

这种刚柔相应、协同配合的状态也叫做“太和”。“太和”就是最高的和谐，《易传》的辩证法思想就是致力于保持这种最高的和谐。它说：“乾道变化，各正性命，保合大（“大”通“太”）和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”^⑤ 乾道即天道，天道是刚健中正的。由于乾道的

① 《革卦·彖传》。

② 《老子》第八、六十六章。

③ 《恒卦·彖传》。

④ 《豫卦·彖传》。

⑤ 《乾卦·彖传》。

变化，万物各得其性命之正，刚柔协调一致，相互配合，保持了最高的和谐，所以万物生成，天下太平。程颐解释说：“天地之道，常久而不已者，保合大和也。”^①意思是，保持这种最高的和谐，是事物终始循环、恒久不已的必要条件。

由谁来保持这种最高的和谐呢？当然是由居于支配地位的刚而不是居于被支配地位的柔。《易传》说：“牝马地类，行地无疆，柔顺利贞。君子攸行，先迷失道，后顺得常。”^②这是说，坤卦的卦象为牝马，牝马是阴性之物，与地同类，只有柔顺才能利贞，和乾卦的“保合大和乃利贞”不同。如果坤不安于柔而在前面领导，就会迷失道路，只有在后面顺从跟随，才能回到正道上来。

《易传》的这套辩证法思想显然是反映了新兴地主阶级建立封建等级制度的需要。当时，新兴地主阶级刚刚取得了权势，已经改变了原来所处的弱者地位而上升为强者，是能够理解老子的那种“柔弱胜刚强”的辩证法的。但是，既然他们现在不再是弱者而是强者，所以又处处以强者自居，为保持强者的地位而努力，不能容忍老子的那种“柔弱胜刚强”的辩证法。《易传》的辩证法思想企图把弱者和强者固定在各自所应处的地位上，使二者不再斗争而彼此配合，以“保合大和（太和）”作为自己所追求的目标。这个“太和”境界后来就成了历代封建统治者的最高理想。所谓“保合大和（太和）”，并不意味着使运动终结。照《易传》看来，刚上而柔下的封建等级制度是要恒久不已地运转下去的，这就和自然界的日月运行、四时变化的恒久不已一个样，只是这种运转不要改变天尊于上、地卑于下所规定的等级秩序，不要使二者的地位发生转化。

《易传》的辩证法思想同时也反映了依附于新兴地主阶级的士阶层的需要。这一部分士阶层和已经取得权势的新兴地主阶级不同，他们的地位不是固定的，在个人的遭遇上，经常会碰到各式各样穷通否泰、吉凶悔吝的复杂的情况。这一部分士阶层也和老子那种对统治阶级持不合作态度的隐君子不同，他们有着强烈的功名事业之心，力求改善自己的处境，得到统治阶级的赏识和重用，以实现他们的治国平天下的政治理想。所以他们不能满足于老子的那种只求保持现状的贵柔、守雌的辩证法，而需要一套重视主观能动性的自强不息的辩证法。《易传》说：“往者屈也，来者信（伸）也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。”^③如果说老子看到了屈伸的相互转化，只是安于委曲以求保全，《易传》则是根据对这种转化规律的了解，屈以求伸，目的着重于进取。为了这个目的，《易传》站在这一部分士阶层的立场，研究了各种可能碰到的复杂的情况，为他们提供了一套应付环境的安身立命之道。

《易传》说：“《易》之兴也，其于中古乎！作《易》者，其有忧患乎！”“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危，危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎。此之谓《易》之道也。”^④这虽然说的是《易经》产生的时代背景，实际上也含蓄地暗示了《易传》自己所处的时代背景。殷周之际发生了一次社会变革，是一个充满着忧患的时代。战国时期的社会变革在深度和广度上大大超过了殷周之际，

① 《伊川易传》卷一。

② 《坤卦·象传》。

③ 《系辞下》。

④ 同上。

因而人们所体验到的忧患也就更为深重。在这样动荡的时代，人们的社会地位，贵贱等级秩序，随时处在运动流转之中，所以人们不能不警惕自危。《易传》认为，如果警惕自危就能得到平安，相反，如果掉以轻心，将会遭到倾覆。

人们可能碰到的复杂的情况大致可以区分为两种，一种是有利的，一种是不利的。《易传》研究了在这两种情况下所应采取的对策。

《易传》认为，明夷卦的卦象象征着不利的情况。明夷是下离上坤，离为日、为明，坤为地、为柔。它解释说：“明入地中、明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。利艰贞，晦其明也，内难而能正其志，箕子以之。”^① 这是说，日没入地中，光明泯灭，天下一片黑暗。殷纣王的时代就是这个黑暗的时代。当时周文王被囚于羑里，遭蒙大难，但是文王内保文明之德，外用柔顺之道，终于应付了这个艰难困苦的处境，渡过了难关。昏君当道，贤臣遭殃，箕子被殷纣王贬为奴隶，又囚于牢狱，为了避免伤害，他披发佯狂以隐晦自己的贤明，内心虽然痛苦万分，然而却保存了自己的刚正不阿的意志和坚贞不屈的节操。后来武王灭纣，访问箕子，箕子献呈了他的洪范九畴。明清之际黄宗羲写的《明夷待访录》，就是用《易传》的这个意思作书名的。《易传》认为，如果碰到这种不利的情况，只有以柔顺的方式坚持正道，才能化险为夷。

晋卦的卦象下坤上离，和明夷卦相反，象征着有利的情况。《易传》解释说：“明出地上，晋。君子以自昭明德。”^② 晋是进的意思。日出地上，阳光普照，一片光明景象，明君在朝，贤臣进用。《易传》认为，在这种有利的情况之下，君子更要自觉地发扬自己的明德。

不管是处于顺境还是逆境，《易传》认为，君子都应当谦虚谨慎，自强不息，重视一点一滴的积累，抓住事物发展的重要的契机，立即行动起来，不得稍有迟缓。由于《易传》强调自强不息，主张积极行动以促进事物向着有利的方面发展，这就和老子的那种放弃行动而静观、玄览的辩证法思想有很大的不同。

二

《易传》的辩证法思想还有着自己的形式上的特征。它把从观察自然现象和社会现象所提炼出来的辩证法思想完全纳入《易经》的框架结构之中，使这种辩证法思想披上了一件筮法的神秘的外衣。它说：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”^③ 这是说，《周易》这部书，它所讲的道理经常在流动变化，没有一成不变的格式。因为刚柔两爻相互推移，在六个爻位上转流不息，上下易位，变动无常，没有固定在不动的位置上，而经常处于流动变化的过程之中。照这个说法，客观事物的辩证法就表现在卦爻变化的辩证法之中，或者卦爻变化的辩证法本身就是客观事物的辩证法。

诚然，客观事物的辩证法在人的认识中不能不具有一定的反映形式，但是这种反映形式只

① 《明夷卦·彖传》。

② 《晋卦·彖传》。

③ 《系辞下》。

能是建立在语言基础之上的概念，筮法中的那种预示吉凶的神秘的卦画符号是绝对不能作为这种反映形式的。恩格斯把辩证法称作“运用概念的艺术”。列宁也指出：“问题不在于有没有运动，而在于如何在概念的逻辑中表达它。”^① 因此，只有通过概念的永恒运动、相互转化、往返流动才能表达客观事物的辩证法。实际上，《易传》的辩证法思想也是通过概念表达出来的，它运用一系列成对的范畴，诸如阴阳、刚柔、吉凶、损益、穷通、否泰、剥复等等，和老子所运用的美丑、难易、高下、前后、有无、祸福、生死等等是一样的。但是，《易传》和老子不同，它除了这种和内容有机地联系着的反映形式以外，又生搬硬套，把《易经》的框架结构强加于辩证法之上。这种框架结构是一种宗教巫术的形式，而不是辩证法的反映形式。尽管框架结构中的刚柔两爻确实是在不断地流动变化，但是这种流动变化不是概念的流动变化，更不是客观事物的流动变化，它是没有概念和内在规定的空洞的模式。《易传》把这种框架结构硬套在辩证法的身上，结果不但没有起到表现辩证法的作用，反而窒息了活生生的辩证法，使自己走向一种机械的形式主义。

《易传》说：“《易》之为书也，原始要终，以为质也。六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣。二与四，同功而异位。其善不同，二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者。其要无咎，其用柔中也。三与五，同功而异位。三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪！”^② 这一段话是用筮法中卦爻的变化来附会客观事物的变化。大意是说，客观事物都有一个由始至终的发展过程，每一卦的六爻就象征着这个过程。初爻是始，上爻是终，中间四爻是事物发展的中间阶段。在事物的发展中，开始难以预料后来的结果，有了结果，才容易了解事物的全局，决定事物的吉凶祸福在于中间阶段。所以每一卦的六爻，初爻拟议其始，上爻决定其终，中间四爻详尽辨别其是非，而卦辞是总论一卦的吉凶的。中间四爻，第二爻和第四爻为偶数，是为阴位，但二与四远近不同，二多誉，四多惧，因为第二爻以柔顺居下爻之中位，具有正中的美德。第三爻和第五爻为奇数，是为阳位。二者贵贱不同，第三爻居下卦之偏位，第五爻居上卦之中位，故三多凶，五多功。但因三与五皆为阳位，故柔爻居之则危，刚爻居之则胜。《易传》认为，卦爻的这种变化表现了客观事物的变化，从卦爻的变化可以探求人事的吉凶祸福。

客观事物当然有着由始至终的发展过程，但是这种发展过程只有通过概念的相互联系才能近似地把握，而绝不像《易传》所说的那样，表现在卦爻变化的模式之中。至于二、四、三、五等爻所象征的吉凶祸福更是和客观事物本身毫无关系，完全是主观任意的规定，带有宗教巫术的神秘性质。

在《易传》的哲学思想体系里，本来有着对数的神秘崇拜的成分，就这一点来说，和古希腊哲学中的毕达哥拉斯派相似。他们把数看成一切事物的元素，企图根据数目关系来规定宇宙万物的秩序。黑格尔分析了毕达哥拉斯派的哲学，一方面肯定了他们把数作为思想范畴的哲学意义，同时又尖锐地批评了这种哲学的缺点。他说：“在数目关系中进展的先天规律和运动的

① 《列宁全集》卷三十八，第281页。

② 《系辞下》。

必然性，是完全暧昧不明的东西，头脑不清的人会在其中弄得颠颠倒倒，因为处处都表现着对概念的暗示，与表面的彼此谐和，但是随即又归消失。”“他们费了说不出的气力，用数的系统来表达哲学思想，并且去了解他们用来表达的那些观念的意义，这些观念是他们从别人那里找到的，并且赋予以一切可能的意义；——如果抛弃了概念的话，数就成为种种无聊肤浅的关系。”^①

《易传》和毕达哥拉斯派同样，也确实是费了说不出的气力，用《易经》的框架结构来表达它的哲学思想。但是由于抛弃了概念，结果反而成了一种暧昧不明的东西。两千多年以来，不少的易学家被这种暧昧不明弄得颠颠倒倒，皓首穷经，殚思竭虑，企图从中找到什么深刻的哲理，似乎找到了什么，随即又归消失。实际上，《易传》自有辩证法思想的合理的内核，但是只有打破《易经》的框架结构，剥掉那层蒙在上面的宗教巫术的神秘外壳，才能找到它。

解放以来，人们研究《易传》的辩证法思想，是不大重视那种宗教巫术的神秘外壳了。但是，这种研究方法又走向另一个极端，忽视了《易传》的辩证法思想所具有的形式上的特征。既然《易传》的辩证法思想是通过《易经》的框架结构表现出来的，采用这种表现方式必然有着深刻的社会历史原因，对它的辩证法思想内容也必然起了一定程度的损害作用，在后来的发展中也必然产生种种消极的影响。所有这些，都应该联系哲学史的实际，进行深入具体的研究。剥掉外壳，并不意味着把《易经》的框架结构简单地撤在一边，不去管它。和老子的辩证法思想相比，《易传》除了内容上不相同以外，还由于和宗教巫术结合在一起而具有形式上的特征。这种形式上的特征使得《易传》的辩证法思想成为哲学史上的一个极为特殊的形态。不研究这种形式上的特征，是很难对《易传》的辩证法思想作出符合实际的评价的。

^① 《哲学史讲演录》卷一，第239-240页。

《易传·系辞》所受老子思想的影响

——兼论《易传》乃道家系统之作*

陈鼓应**

先秦天道观的一条主要脉络，是由《易经》到《老》《庄》，而至《易传》。

《易经》是一部占筮之书，《易传》则提升而为一部哲学义理的作品。两者相距有七、八百年之久，这期间，老子思想起着承先启后的作用。

老聃是中国历史上第一个哲学家。《老子》这本书在哲学史上第一次有系统地建立了一套完整的形而上学体系及独特的人生观。其自然观的形成，可上溯《易经》而下启《易传》，并成为《易传》哲学思想的主要骨干。

老子哲学与《易传·系辞》的内在联系，表现在两个最重要的方面：就其哲学内涵来说，是天道观；就其思维方式来说，是辩证法思想。而这两个哲学领域中的重要部分，在孔子学派那里是一个空白。因此我们可以断言，就严格哲学观点而言，《易传·系辞》是较近于道家系统的著作。

诚然，“道家思想底渊源也与儒家一样同出于《易》”^①。以老、孔而论，老子所受《易经》的影响尤大于孔子；《易经》和《老子》都是谈论天人之际的论著，所以魏晋玄学家以《易》《老》并称。邵雍说：“老子知《易》之体。”两者在思路实为一脉相承的关系。以老、孔两家对古典文化的继承而言，孔子基本上是继承着西周以来的德治主义的文化传统，老子则继承着西周以来的自然主义的文化传统。而《易经》的思想特色则属于后者。

《易经》虽然是一部占筮的书，但其中的宗教迷信色彩已降到最低的限度。它在纷杂的万象之中探寻其基本原质及发展规律，以取代宇宙神论。古希腊哲学之父泰勒斯（前600年左右）以水为万物的原质，继之者以“无限”或“气”为原质，又有以火、水、土、气四种元素来解释万物的本原。而早于泰勒斯300多年的《易经》，已用八种基本元素（八卦）及其对

* 本文原载《哲学研究》1989年第1期，第34-42页。

** 陈鼓应，北京大学哲学系。

① 许地山：《道家思想与道教》，载《燕京学报》1927年第2期。

立面矛盾转化的观点来解释宇宙万物的生成、变化与发展。这种雏形的宇宙观，到了《老子》那里，得到了系统的阐发，开展出一套完整的宇宙论哲学。

《易经》是一部论述天道并以天道推衍人道的书，而孔子是“罕言天道”的。虽然孔子“晚而喜《易》”^①，但这时他的思想早已定型。而孔子晚年好《易》，很可能是受了老子的影响。《论语·述而》记述孔子说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”这与《庄子·天运》“孔子行年五十有一而不闻道，乃南之沛，见老聃”的记载，在时间上恰恰相吻合。又《论语·子路》记述孔子的话：“南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医……”老子是南方学派的首领，虽然我们不能确定这里所说的“南人”是不是指老子或者老聃一系的人，但是根据《史记》及先秦典籍中不同学派之多次记载，孔子曾问礼于老聃。这一历史事实则是可以确定的。孔子既“学于老聃”^②，则所学者必不限于祭祀、丧葬之礼，当然有可能论及宇宙生化等问题^③。而《左传·昭公二年》曾记载：“晋侯使韩宣子来聘……观书于大史氏，见《易》《象》与《鲁春秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣。’”可见当时孔子“问礼于老聃”的“礼”，也包括了《易》在内。所以郭沫若说：“孔子既向老聃问过礼，想来于老聃的形而上学的思想一定是曾经接触过的。”又说：“孔子和《易》虽然没有关系，但他在老聃思想已经发生了的空气中，受了它的感化是可能的。”^④这种推断是合乎情理的。

《易传》的思想渊源主要为：道家的宇宙观，阴阳家与道家的阴阳说，以及儒家的伦教观。儒家的伦教观固然是它的一个重要组成部分，但是从哲学体系形成的架构而论，它的天道观，它的由天道推演人道的思维模式，它的循环论，它的事物矛盾对立发展变化的辩证思想——这些《易传》哲学思想中的主要结构，多来自道家老子。这样看来，早于孔子四、五百年就已形成的《易经》，固然非儒家典籍；晚于孔子两三百年的《易传》，与其说是儒家学派的著作，不如说属于道家系统，或者说是道、儒、阴阳各家结合的成果。确切地说，是《易传》的作者们采各家之见并赋予其时代之特点的产物。

传统的说法以为，《易传》是孔子所作。自从宋代欧阳修与清代崔述等指出《易传》不出于孔子之手以来，现代《古史辨》学派如冯友兰、李镜池、钱穆等学者，都提出许多强有力的证据，证明《易传》并非孔子所作，并指出《易传》中的“天”“道”“神明”等哲学范畴多与道家之旨相合。^⑤

《易传》是由《彖传》上下、《象传》上下、《系辞传》上下、《文言传》《说卦传》《序卦传》和《杂卦传》等七部分（共十篇）组成。它们既非出于一人手笔，也非出自一个时代的作品。其中以《彖传》的形成最早，以《系辞》的哲学意味为最浓。据朱伯崑教授考订：“《彖》的形成年代，不会早于孟子，可以定于战国中期以后，孟子和荀子之间。”依此，《象传》的形成也不会早于庄子，庄子与孟子同时代，朱教授又说：“《象》文多韵语，同老庄著作

① 《史记·孔子世家》。

② 《吕氏春秋·当染》。

③ 据儒家典籍《孔子家语》中《五帝篇》《执轡篇》记载，孔子“闻诸老聃”，论及万物生成之理。此外，《淮南子·应道训》记载老子向孔子及其弟子子路讲“持盈之道”。

④ 《先秦天道观之进展》，载《郭沫若全集》历史编卷一，人民出版社1982年版。

⑤ 请参看《古史辨》第3册上编，上海古籍出版社1982年版。

为一类，作者为南方人……《象》中使用的术语，如‘刚柔’‘盈虚’等，同老庄著作，确有一致之处。”^①

早在1927年，冯友兰先生就已指出，将《彖》《象》中的哲学思想与《论语》比较，其间的不同就很了然。他认为：“《论语》中孔子所说之‘天’完全系一有意志的上帝，一个‘主宰之天’。但‘主宰之天’在《易·彖》《象》中没有地位。”^②因为《易传》中之“天”，乃“义理之天”，是属于“自然主义的哲学”。继之，易学专家李镜池指出：“《彖传》作者并不是纯粹的儒家……迹近‘无为主义’的道家思想。”^③李先生还进一步举证：“《彖传》是以天道来说明人道的……《彖传》‘乾’‘坤’二卦的理解是来自老子的，而且要从老子所说的来理解《彖传》，才能明白这些话的意义。”^④如此说来，《易传》中最早的《彖传》就已深受老子思想的影响。而形成年代较晚的《系辞》，则渊源于老、庄思想尤为显明。

二

李镜池认为：“《易传》中如《彖传》说乾道统天，为万物创始生长的根据，已采纳了道家之说，而《系辞》以道家学说来说《易》，尤为明显。”^⑤确实如此，《系辞》中的阴阳说、道器说、太极说、精气说、原始返终说以及“道”“德”“神”“神明”“研几”等等重要的范畴与概念，都和老子思想是一脉相承的关系。

下面我们就《系辞》在自然观方面所受道家影响之处，逐一加以论述。

（一）天动地静说同于《庄子·天道》

《系辞》开篇说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”按：“天尊地卑”一词，见于《庄子·天道》：“尊卑先后，天地之行也，故圣人取象焉。天尊地卑，神明之位也。”“天尊地卑”之说，《系辞》与《天道》篇同；虽然自欧阳修、王夫之以来许多学者认为《天道》篇这段文字与庄子旨意不合。《系辞》接着说：“动静有常，刚柔断矣……在天成象，在地成形，变化见矣。”^⑥而《系辞》这里所说的“天”，显然是道家自然义之“天”，和孔子的有意志的“主宰之天”迥异。

（二）刚柔相推说为老子“以柔克刚”的进一步发展

“是故刚柔相摩，八卦相荡。”“刚柔相推而生变化。”“刚柔相推，变在其中矣。”《系辞》这种刚柔相推的变化观，是吸收老子“以柔克刚”的学说，并且克服了老子尚柔思想的片面性。

此外，“刚柔相摩，八卦相荡”的下文“鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑”，和《庄子·天运》开篇所述“天运地处”“日月争光”“云雨之施”“运行不止”，文义

① 朱伯崑：《易学哲学史》上册，北京大学出版社1986年版，第40页。

② 冯友兰：《孔子在中国历史中之地位》，载《燕京学报》1927年第2期。下同。

③ 李镜池：《易学探源》，载《燕京大学史学年报》1930年第2期。见《古史辨》第3册。

④ 李镜池：《周易探源》，中华书局1982年版，第304页。

⑤ 同上书，第359页。

⑥ 按：天动地静说也见于《庄子·天道》：“其动也天，其静也地。”

正同；且和《庄子·天道篇》“云行而雨施”“日月照而四时行”相通，均属道家自然观。

（三）“易知简能”即老子的简易之道

“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。”晋人韩伯康注说：“天地之道，不为而善始，不劳而善成，故曰易简。”正是用老子的观点来解释。《系辞》这段文义脱胎于《老子》至明。《老子》六十三章：“图难于其易，为大于其细；天下难事，必作于易，天下大事，必作于细。”这简易之道，或是老子从《易经》中得到启示而产生的一项特有的思想，而《系辞》这里显然是受到《老子》的影响，甚至在用词上都有模仿《老子》笔法的痕迹，如“易知”“有功”“可久”“可大”，乃是老子特有的用语。

（四）“原始反终”是老、庄自然观的一个特殊观点

探讨宇宙万物的始原与归趋，是道家自然观的一个重要的部分。老子在“始原”与“反终”的问题上首开其端，《老子》第一章“无名天地之始，有名万物之母”，就是对宇宙万物始原的探究；十六章“万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根”，则是观察万物的归趋。而庄子则进一步落实到人类生命的原始反终的问题上，并用气化论的观点加以解释，如《大宗师》“游乎天地之一气……假于异物，托于同体……反复终始”；《至乐》“万物皆出于机，皆入于机”；《田子方》“生有所乎萌，死有所乎归，始终相反乎无端，而莫知其所穷”；《知北游》“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死”，这些都是对生死问题的气化论的解释。而这类观念是儒家所未曾探讨的，在死生问题上，孔子明说：“未知生，焉知死？”

道家气化论的生死观，深深影响了《系辞》的作者。《系辞》称：“原始反终，故知死生之说。”根据《九家易》的解释：“阴阳交合物之始也，阴阳分离物之终也。合则生，离则死。”也就是说，推原万事万物其所始，又复归其所终。因此便知生死之说不外乎阴阳变化的一合一离^①。这很明显地看出，庄子气化论自然观的特色闪烁于其中。

（五）“精气”概念出自道家

《系辞》说：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”《系辞》的“精气”概念，与道家思想的联系尤为密切。“精气论是从老子的理论体系中脱胎而来的。”^②“气”作为自然哲学中的一个重要概念，这是早期道家的思想特色之一。由老庄而稷下学派，以至《易传·系辞》，这一系列所阐扬的精气论，都是具有唯物主义成分的^③。《老子》以“专气至柔”来描述人的心境在集气时所达到的一种特殊情态；在谈到宇宙本体时，说“有物混成”的道，“其中有精”“其精甚真”，这是精气说的发端。《庄子》说：“形本生于精。”^④要人持守精气，谈到生命的由来时，庄周说：“杂乎芒笏之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。”^⑤所以，他认为人的生死就是气的聚散，《知北游》还由此推论“通天下一气耳”，认为万物都由气化而

① 徐志锐：《周易大传新注》，齐鲁书社1986年版，第412页。

② 周立升、王德敏：《管子中的精气论及其历史贡献》，载《哲学研究》1983年第5期。

③ 参看冯友兰：《中国哲学史新编》第2册，第十七章《稷下黄老之学：精气论》，人民出版社1983年修订本。

④ 《知北游》。

⑤ 《至乐》。

成。早期道家的气论在稷下学派发展得更加系统化,《系辞》的作者正吸收了这一优良的传统。

稷下学派的道家认为“神”是一种精气,进而认为鬼神也是一种精气,所以“精气流于天地之间谓之鬼神”“非鬼神之力也,精气之极也”^①。依此,“早期道家的自然主义甚至以鬼神的神秘面纱也要揭去”^②。《系辞》这里所说的“精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状”,是“认为就连鬼神也是由精气构成的,或是精气流动的表现”^③。钱穆早已指出,《系辞》所说的鬼神与《论语》上素朴人格化的鬼神截然不同,前者是“用唯物的说明,绝不带先民素朴的迷信之色彩”^④。诚然,《系辞》中无论谈到神或鬼神,都具有老、庄自然主义的特点。

(六) “神”的概念与老、庄同义

“古史辨”时期的学者曾说:“《系辞》言神言变化,相当于老庄言自然言道,《论语》好言仁,只重人与人的相交,对于人类以外的自然界很少注意。”^⑤此说为是。^⑥孔子视“神”为有人格的存在;老子则以“道”为万物的根源,以取消人格神的存在。他认为如果“以道莅天下,其鬼不神”^⑦,这是一种近于无神论的倾向。他又认为,作为“万物之宗”的“道”,在“象帝之先”^⑧,这是否认神造之说。在《老子》书上,可以说没有直接谈论神祇的问题,而《庄子》书中“神”字出现六十七次之多,已完全消解了宗教主宰性的权威作用,转化而为人的精神生命的作用与功能;庄子阐扬人的精神活动应合于自然,所谓“神动而天随”^⑨。《系辞》上下篇“神”字出现约十八次,多指世界万物变化的神妙而言。如:“神无方而易无体”“阴阳不测之谓神”“穷神知化”“知几其神乎”等等,都是用以形容事物变化之灵妙。而“阴阳不测之谓神”乃直指“神”为阴阳之气的变化而言,这是继承着道家无神论的自然观的解释。

此外,《系辞》中所用“神明”之词,莫不与《庄子》同义,而“神明”一词,乃庄子所独创,用以指精神、智慧或自然之称。

(七) 阴阳说本于道家和阴阳家

“阴阳”两字不见于《易经》,最早有关阴阳说的文献,见于《国语·周语》的记载:周幽王时西周三川发生地震,太史伯阳父解释地震的成因是由于阴阳两种对立势力失调而引起的^⑩。在春秋时代已有不少开明的政治家是阴阳五行的主张者^⑪,如《左传》禧公十六年(前

① 《管子·内业》。

② 王晓波:《气与古代自然哲学》,《台湾大学创校四十周年国际中国哲学研讨会论文集》,1985年台大哲学系印行。

③ 张军夫:《试论周易的“几”》,载唐明邦、罗焯等编:《周易纵横录》,湖北人民出版社1986年版,第168页。

④ 钱穆:《论十翼非孔子作》,见《古文辨》第3册。

⑤ 同上。

⑥ 此外,金景芳先生亦认为鬼神在《易传》中不过是“变化的同义语,鬼者归也,神者申也。张载以为鬼神乃阴阳二气之良能也。这是对鬼神作的无神论解释”(《周易讲座》,吉林大学出版社1987年版,第42页)。

⑦ 见《老子》第六十章。

⑧ 《老子》第四章。

⑨ 《在宥》。

⑩ “阳伏而不能出,阴迫而不能蒸,于是有地震。”

⑪ 参见侯外庐主编《中国思想史纲》上册,第37页。

644), 宋国上空落下五块陨石, 又看到六只鹞鸟退飞过宋都, 周内史叔兴论说: “是阴阳之事, 非吉凶所在。” 越国范蠡论天时人时, 以自然规律解释“天道”, 指出阴阳是互相转化的, 阳发展到极致便转化而为阴, 阴发展到极致便转化而为阳^①。春秋末期的老子视阴阳为万物产生与发展的基本动力或属性; 庄子继之, 认为: “至阴肃肃, 至阳赫赫。肃肃出乎天, 赫赫发乎地, 两者交通成和, 而物生焉。”^② 到了《易传》, 对阴阳概念作了重要的发挥, 《系辞上》“一阴一阳之谓道”, 认为阴阳的相互交替作用是宇宙间的根本规律^③。

戴君仁教授说: “《易传》里谈天道, 很明显的受了道家的影响, 而更超出其上。” 又说: “孔子是不大谈天道的, 《论语》里所讲的都是人事……然而《易传》里有‘一阴一阳之谓道’ ‘形而上者谓之道’ ‘立天之道曰阴与阳’ 这一类的话, 这都是受了道家的影响。”^④ 此说确当。孔、孟是不讲阴阳的, 儒家典籍《论语》《孟子》《中庸》里都不见阴阳说, “这说明战国中期以前鲁国的儒家学者, 并不以阴阳为一种范畴来解释事物的性质和变化”^⑤。朱伯崑教授还说: “《易传》的作者, 在易学哲学史上的主要贡献, 是以‘阴阳’为范畴, 说明卦象、爻象以及事物的根本性质, 并且概括为‘一阴一阳之谓道’, 作为其易学哲学的基本原理。”^⑥ 《系辞》这里以阴阳为“道”的内涵, 正是出自《老子》四十二章: “道生一, 一生二……万物负阴而抱阳, 冲气以为和”, 《系辞》作者承袭着这观点, 综合而成为形而上学的基本哲学命题。

(八) 太极说源自道家

“《易传》的本根论之基本观念是太极与阴阳。”^⑦ 而这两个基本观念都与原始儒家无关。“阴阳”的观念来自于道家与阴阳家, 已如上述; “太极”的观念, 亦渊源于道家。

《系辞》说: “易有太极, 是生两仪。” 而“太极”一词最早见于《庄子·大宗师》: “在太极之先而不为高。” 《系辞》中的“太极”概念便来自《庄子》。这里, “太极”是指宇宙本体, 《庄子·天下》称之为“太一”, 也就是老子的“道”。“两仪”或指天地, 或指阴阳, 无论在用哪一种意义上, 都与道家思想相合。

宋代周敦颐著《太极图说》, 谓: “无极而太极。太极动而生阳, 动极而静, 静而生阴, 静极复动。一动一静, 互为其根。” 这是老庄观念的复写。“无极”一词, 见于《老子》二十八章: “复归于无极”。动静“互为其根”, 亦属老子辩证观点。“动而生阳”“静而生阴”与《庄子·田子方》“静而与阴同德, 动而与阳同波”文义皆同。总之, 宋明理学以太极说为其宇宙论的主轴思想, 究其根源, 乃承袭《易经》、老庄而《易传》这一思想脉络(宋明理学实乃外儒而内佛、老, 其理论结构与哲学基本范畴主要为因袭老庄与佛学)。

(九) 道器说本于老子

《系辞》说: “形而上者谓之道, 形而下者谓之器。” “形而上学”名词源于此, 以“道”

① 《国语·越语》: “阳至而阴, 阴至而阳。”

② 《庄子·田子方》。

③ 严北溟主编的《哲学大辞典》亦认为, 《易传·系辞》对阴阳概念是继老庄及《管子》而“作了重要的发挥”。见该书《中国哲学史卷》, 上海辞书出版社1985年版, 第294页。

④ 戴君仁: 《谈易》, 台湾开明书店1961年版。

⑤ 朱伯崑: 《易学哲学史》上册, 北京大学出版社1986年版, 第84页。

⑥ 同上书, 第71页。

⑦ 张岱年: 《中国哲学大纲》, 中国社会科学出版社1982年版, 第25页。

为形而上的实存体乃老子所首创。“形而上学”另一名称为“玄学”，是取自《老子》第一章“玄之又玄”。

《系辞》把“道”归为形而上领域的范畴，“器”则是属于形而下领域的范畴。《老子》说“道常无名”^①，又说“朴散则为器”^②。这是“道”“器”观念的由来。老子在中国哲学史上首次提出道器关系。《系辞》作者发展了老子这个观念，使“道器”概念作为哲学范畴而提出，此后成为中国哲学史上的一个重要论题；道器、体用的关系，成为宋明理学讨论的一个基本命题，也成为唯心主义和唯物主义两派争论的焦点。

（十）变通说，与老庄思想相承发展

变通是《易经》的一个主题观念。《易经》谈事物的变化时，也注意到“无平不陂，无往不复”（泰卦）的情况。这种素朴的经验观察，到了老子才提升而成为一种系统化的理论。而庄子和《易传》则对老子的反复、变动观作了进一步发展。

老子不仅认为事物都要向对立面转化，而且指出这种转化还有一个“终则有始，更新再始”的过程^③。他并极力在变动中求其“常”。庄子则扬弃老子这种观点，认为我们无法在瞬息万变中寻求一个立足点，不如纵身于大化之流；在变化的长流中^④，要“观化”“参化”“安化”，也就是要观察变化、参与变化，并且安于所化。正由于这种观点，才形成庄子面对变动不居的世界而采取一种达观的态度。《系辞》作者更进一步发展了《易经》和老子的变动观。

《系辞》作者认为，事物的变化是依循着一进一退、一阖一辟的进程^⑤。这是对老子辩证发展观的继承，但在承袭老子对立面的相互转化中，又克服了老子贵柔的观点，而对刚柔两种因素并举重视，所谓“刚柔相推而生变化”“刚柔相推变在其中矣”，使对立面双方成为一个互动的系统；在此系统中，还注意到要掌握具体的形势与环境，即所谓“变通者，趣时者也”；“待时而动”，就是强调了掌握当时具体条件的重要性^⑥。如能掌握好时机，就可以在变动中产生有利的效益^⑦。这样，《系辞》的作者对变化采取一种积极、乐观的态度，所谓“穷则变，变则通，通则久”，并给出许多类似“富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易”的激动人心的词句。这种对于变革所采取的乐观积极的态度，常为后世改革派所继承，并成为改革的历史理论之依据。

（十一）“几”的概念，是老子“微明”的另一种表述

《易经》中“几”字出现四次，其中三次作“近”解；一次借为“机”，作“机智”解，都不具有哲学的涵义，而到了《系辞》“几”已从单纯的字义发展成为“研几”“知几”等哲学概念。《系辞》中有关“几”的概念共有四处：（1）“夫《易》，圣人之所以极深而研几也”；（2）“唯几也，故能成天下之务”；（3）“知几，其神乎”；（4）“几者，动之微”。《系辞》里

① 《老子》第三十二章。

② 《老子》第二十八章。

③ 张岱年先生认为：“中国古代哲学中，所谓‘复’有两层意义，一为终则有始、更新再始；二为复返于初，回到原始。”（《中国哲学大纲》，第101页）按老子之“反复”观念当属第一层含义。

④ 《庄子·大宗师》：“万化而未始有极。”

⑤ “变化者，进退之象也。”“一阖一辟谓之变。”

⑥ 参看高亨《周易大传新注》，齐鲁出版社1984年版，第556页。

⑦ “变动以利言。”“屈信相感而利生。”

的“几”都是指极其细微的运动变化。而所谓“研几”“知几”，就是指对运动变化的微观透视。另有一处讲“知微”^①，也是同样的意思。这与老子所说的“微明”涵义相同。

《老子》三十六章讲：“将欲歛之，必固张之……是谓微明。”“微明”是指变化的几先的征兆。在对这段话的古注中，宋代范应元、董思靖及明代释德清等都引用了“几”的概念^②；而晋人韩伯康注《易》，便以老子观点释“知几”，谓“合抱之木，起于毫末，吉凶之彰，始于征兆”。可见“几”的概念与“微明”是相通的。可以说，《系辞》中有关“几”的概念，是源自老子的“微明”。

（十二）“道”“德”概念的哲学涵意与老庄同义

在老、孔思想系统中，“道”与“德”之基本概念，有着迥然不同的内涵。孔子谈“道”与“德”，都属人伦规范之义；老子谈“道”与“德”，则属宇宙本体、世界规律或万物属性等义。而《系辞》中的“道”“德”概念，多与老、庄哲学体系相合。钱穆在《论“十翼”非孔子作》一文中，讲到《易传》与《论语》中孔子思想的不同时曾指出，“《论语》上的‘道’字是附属于人类行为的一种价值的品词”，而不同于《系辞》所说的“道”，因而认为“《系辞》里的道，明与老、庄的说法相同”。此说确当。

《系辞》中的“道”，多指万物规律性或宇宙本体，乃属道家哲学范畴。如“一阴一阳之谓道”“形而上者谓之道”“天地之道”“太极之道”等等。《系辞》所说的“德”，亦多顺着老子思想概念而来，即得“道”谓之“德”，以“德”为形上之“道”显现于万物的属性与功能^③。

可见《系辞》中的“道”“德”概念，与老庄思想是同一系统的。

（十三）“言”“意”关系的讨论，也与老庄同一论旨

以上从自然观方面，论证《系辞》所受老子思想的影响，并论述它与老庄哲学属于同一思想脉络。此外，在“言”“意”关系的论题上，亦为同一思路之发展。

老子提出“无名”“无言”之论，庄子发挥了“言不尽意”“得意忘言”之旨，《系辞》继之也提到了“言”“意”“象”三者的关系。

语言功能的问题，《庄子》有较多的讨论，《齐物论》中指出“言非吹也”，认为“道隐于小成，言隐于荣华”。对于语言文字的使用能否如实地对客观真相进行描述、语言与物象之间能否产生一一对应的关系这些问题，庄子的看法是：由于人的主观成见（“成心”），所以语言在进行对物象或事物描述时，其功能常常受到限制，甚而常被使用者所误导（所谓“言隐于荣华”）。《天道篇》里“轮扁斲轮”的故事，讨论到语言文字能否表达真意的问题，并认为：“书不过语……意之所随者，不可以言传。”《系辞》所说“书不尽言，言不尽意”即沿于此。庄子认为“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说”^④，认为对于天地之大美，万物之成理，语言是难以充分表述的。在《外物篇》里，庄子学派更进一步提出“得鱼忘筌”“得兔忘蹄”“得意忘言”的名言。后代禅宗的“不立文字”便是由这一思路发展出

① “君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。”

② 参看陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第206-207页。

③ 关于“系辞”中“德”的解释，可参看徐志锐：《周易大传新注》。

④ 《知北游》。

来的。

《庄子·天道》说：“意有所随，意之所随者，不可以言传也。”这里在“言”与“意”之间，也提到了“象”的概念——“意之所随者”，而认为“象”所呈现的意义是语言文字所无法表达的^①。针对这个观点，《系辞》作者认为“立象”是可以“尽意”的，因而提出“立象以尽意”的命题，以弥补庄子对于语言工具局限性与缺陷性之过度夸大。

《庄子》和《系辞》作者所提出的“言”“意”“象”三者的关系问题，正是魏晋玄学家们所热烈争辩和发挥的一个重要论题。

三

以上主要从《系辞传》在自然观方面的基本哲学范畴、命题及概念来看它所受道家的影响。

从辩证的思想方法来看，《老子》与《易传》的联系比起儒家尤为密切。《老子》总结了春秋以前的辩证法思想，并作了进一步的深化与发展，建立了中国古代思想史上第一个较为完整的辩证法体系。

从这些方面看，《易传》的辩证思想方法和《老子》辩证法显然是同一系统的：（1）《老子》和《易传》都注视到事物内部相互对立的两种因素，这对立因素相互激荡而推动着事物的发展变化。老子说：“正复为奇，善复为妖。”“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。”《系辞》谓：“寒往则暑来，暑往则寒来。”《象传》亦谓：“日盈则昃，月盈则食。”老子说：“道生一，一生二……万物负阴而抱阳。”《系辞》作者据此而归结为“一阴一阳之谓道”的统一原则。（2）老子将事物的变动总结为“反者道之动”的规律，这意指道或事物在矛盾对立中朝着周而复始的进程运转。《易传》中“复，其见天地之心乎”，正继承着老子“反”“复”运动规律的观念。（3）在事物的对立运转中，老子认为一方面要“知雄”，另一方面要“守柔”。《系辞》中“尺蠖之屈，以求信（伸）也；龙蛇之蛰，以存身也”，正是老子守柔、以退为进的思想表述。

除了上述天道观和辩证思维的主要方面之外，在文体、句义上，《系辞》所受老子的影响也是随处可见的。例如：（1）“《易》无思也，无为也，寂然不动。”以“无思无为”来解释《易》，这纯然是出于老学的观点。（2）“默而成之，不言而信”，这是《老子》“不言”之教。（3）“吉人之辞寡”，这是引申《老子》“贵言”之旨。（4）“劳而不伐，有功而不德”，这与老子“自伐者无功”“功成而不居”的文义相同。（5）“不疾而速，不行而至”，这与《老子》四十七章“不行而知，不为而成”句法雷同。（6）“尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。”这是《老子》二十二章“曲则全，枉则直”观念的表述^②。（7）“其孰能与于此哉？古之聪明睿知神武而不杀者夫，是以明于天之道”，这类句型：“其孰能……哉”“古之……”“是以……”乃老子所惯用的——在先秦典籍中，唯独《老子》有这种独特的语法。再则，《系辞》中与《庄子》句义相同者也不少。如“鼓万物而不与圣人同忧”，这是庄子学派的思

^① 参看赵明：《道家思想与中国文化》第五章，吉林大学出版社1986年版。

^② 钱钟书：《管锥编》引，并谓西洋常语亦云：“后退所以前跃。”见该书第1册第23条《系辞》（七），中华书局1978年版。

想；“神无方而《易》无体”，“神”字本是“老庄自然的化身”，“无方”与《庄子·知北游》“其应物无方”同义；“曲成万物而不遗”与《知北游》“运量万物而不匮”，文义并同；“其言曲而中，其事肆而隐”，这犹如《天下》对庄周言行风貌的描述。

总之，就《易传》思想体系来看，它的天道观、自然观（或说是宇宙论），以及辩证的思想方法，为其理论架构的主干，而以受道家思想的影响为最大。因而，学界一向认为《易传》是儒家的典籍，这观点是错误的。如果就伦理政治的部分来看，无疑它受儒家的影响为大，包括它的糟粕的部分（如君尊臣卑，夫尊妻卑等思想）。

《庄子·天下》论述“百家之学”谓“道术将为天下裂”，这是指各学派的分化情形。到了战国后期，各家思想已与统一的政治趋势相应而殊途同归，《史记》太史公自序正引述《系辞》上的话说：“天下一致而百虑，同归而殊途。”^①《易传》的形成，正处在诸子各家互相渗透的一个时期，它是中国哲学史上第一部各家思想互相作用而以道家为主要影响的著作；《吕氏春秋》则为众所周知的汇集名家思想的一部论著；到了汉代，《淮南子》亦为采各家之长而以道家为主的一部论著。而《易传》，不仅融合各家思想而以道家基本概念建立其哲学体系，它并赋予其时代的独特见解，因而才得以超越其他各家而为先秦哲学史上独特的一派，由之在整个中国哲学史上发生着重要的影响作用。它的刚健有为、自强不息的精神，^②对立转化的辩证思想，以及在日新月异的变化面前所表现的坚定的信念等等，为后世的许多哲学家所推崇而发扬，在中国思想史上有着深远的意义。

① 按《系辞》的原文是：“天下同归而殊途，一致而百虑。”

② 有些学者以为“天行健，君子以自强不息”是儒家思想，然而《象传》这里由天道之“行健”而推演人道之“自强不息”——这种由天道而推演人道的思维方式，乃是道家的思维方式。事实上，“自强不息”的精神，乃是早于孔子五百多年前的周民族所表现的整体精神力量。萧蓬父教授曾指出：“朝乾夕惕、居安思危、自强不息的思想，主要是周初统治集团的精神趋向和政治心理。”（萧文《周易与早期阴阳家言》，收在唐明邦等编：《周易纵横录》）

《易大传》与《老子》是两个根本不同的思想体系

——兼与陈鼓应先生商榷*

吕绍纲**

陈鼓应先生在《〈易传·系辞〉所受老子思想的影响》一文^①中说：“《老子》这本书在哲学史上第一次有系统地建立了一套完整的形而上学体系及独特的人生观。其自然观的形成，可上溯《易经》而下启《易传》，并成为《易传》哲学思想的主要骨干。”又说：“老子哲学与《易传·系辞》的内在联系，表现在两个最重要的方面：就其哲学内涵来说，是天道观；就其思维方式来说，是辩证法思想。而这两个哲学领域中的重要部分，在孔子学派那里是一个空白。因此我们可以断言，就严格哲学观点而言，《易传·系辞》是较近于道家系统的著作。”陈先生特别强调《易大传》在宇宙观和方法论这哲学的两个重要方面较近于道家系统，但是接下来并未做深入的论证，只是在哲学范畴、概念和命题上将《易大传》与老子思想做了一般性的直接对比，指出它们的某些表面的相似之处。这是不能令人信服的。

就天道观来说，《易大传》与《老子》的确有相同之处。《易大传》的《系辞传》说：“生生之谓易。”又说：“易与天地准。”“易无思也，无为也。”“天地设位而易立乎其中矣。”易“明于天之道而察于民之故”，都是肯定天地与易一样，是一个生生不息的运动变化的过程，而且是真实存在的，不是虚幻的。《易大传》所看到的天完全是自然之天，不是主宰之天。《老子》的天也是自然之天。它讲“天地不仁，以万物为刍狗”，显然认为天地是没有意志的自然之物。《老子》中“天道”一词多次出现，如“天之道，利而不害”“天之道不争而善胜”“功成名遂身退，天之道”“天之道其犹张弓与？高者抑之，下者举之。有余者损之，不足者与之。天之道损有余而补不足也”等等，无不把天道看成是自然规律，完全否定了主宰之天。可见，在承认天道即自然规律，否定主宰之天这个问题上，《易大传》与《老子》的观点基本一致。

但是，在宇宙原始是什么这个哲学的基本问题上，《易大传》与《老子》却表现出它们观

* 本文原载《哲学研究》1989年第8期，第20-29页。

** 吕绍纲，吉林大学古籍研究所。

① 载《哲学研究》1989年第1期。

点的截然分歧，属于根本不同的两个思想体系。《易·系辞传上》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”古人对这四句话的解释颇多歧义，而以为这四句话是讲宇宙原始及万物生成过程和八卦在产生与形成中所经历的几个阶段，最为通达可信。以这两个角度理解这四句话，最关键的一点是如何解释“太极”。“太极”是什么，汉人已经讲得比较清楚，郑玄说：“极中之道，淳和未分之气也。”虞翻说：“太极，大一也，分为天地，故生两仪也。”许慎的《说文解字》解释一字说：“惟初太极，道立于一，造分天地，化成万物。”这些理解都符合《易大传》的原意。那么《易大传》的太极究竟是什么？金景芳先生说：“太极就是太一，这个一是整体的一，绝对的一。”^①张岱年先生说：“太极即是天地未分的原始统一体，《系辞上》以太极为天地的根源，这是一种朴素的唯物论观点。”^②按照汉人和两位老前辈的理解，《易大传》所说的太极是宇宙在天地未分时的一种混沌状态，一种存在的状态。《易大传》把宇宙根源追溯到太极，而且只追溯到太极，太极之前是什么，它不讲，于是它就否定了世界是被创造出来的说法。因此我们可以说，太极是《易大传》的最高范畴。在思维与存在孰是第一性这个基本问题上，《易大传》显然肯定存在具有决定性的意义。我不想分析和评价《易大传》的哲学性质，我只想说明《易大传》作为一部哲学著作，作为一个完整的思想体系，它有自己的特点，它的宇宙论讲到太极为止，它不讲太极之先还有什么别的，所以太极才称作太极。陈鼓应先生强调“太极”一词最早见于《庄子·大宗师》“在太极之先而不为高”，断定《系辞传》的太极概念来自《庄子》，这是不能令人信服的。张岱年先生说，《系辞传》讲“易有太极，是生两仪”，以太极为最高的实体，而《庄子·大宗师》说，道“在太极之先而不为高，在六极之下而不为深”。“这显然是不承认太极是最根本的，而把道凌驾于太极之上。这是对于‘易有太极’的反命题。所以，《系辞》的这部分文字应在《庄子·大宗师》之前。”^③张先生的论证实足可信，因为思想发展的一般规律，反命题总是产生在正命题之后。退一步说，纵然《易大传》的太极一词是采自《庄子》，那又能说明什么呢？充其量只能证明孰先孰后。谁采用谁一个词并不重要，重要的是看它们用这个词构成了怎样的命题。《系辞传》明明说“易有太极”，以为宇宙的本根是太极，《庄子·大宗师》明明说道“在太极之先而不为高”，以为在太极之先还有个道，怎么能说《系辞传》“无论在那一种意义上都与道家思想相合”！陈先生又说，太极是指宇宙本体，《庄子·天下》称之为太一，这当然是对的。但接着却说太极“也就是老子的道”，这就令人费解了。《庄子》与《老子》是一家，如果道与太极是同一个概念，《庄子·大宗师》为什么还要特别描述道“在太极之先”？庄子是思想大家，无论如何不至于在如此要紧的问题上发生逻辑混乱。

现在看看老子。老子哲学的最高范畴是道，这是《老子》书自身表白得一清二楚的，也是大家公认的。那么，老子的道是什么，是不是就是太极呢？从《老子》书自身看，显然不是。《老子》第四十二章说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”第四十章说：“天下万物生于有，有生于无。”一是天地混沌未分的统一体即《易大传》

① 金景芳：《周易讲座》，第63页。

② 张岱年：《中国哲学发微》，第374页。

③ 《中国哲学发微》，第370页。

所说“易有太极”的太极。二是天地，亦即《易大传》所说“是生两仪”的两仪。三是阴阳和冲气。《老子》的“一生二，二生三，三生万物”“天下万物生于有”这些话与《易大传》的“易有太极，是生两仪”的说法一样，没有区别。问题在于老子在一的前头加上一个道，说“道生一”，在有的前头加上一个无，说“有生于无”，等于用一个反命题将《易大传》的“易有太极”的正命题否掉了。《易大传》说宇宙的本始是有，是太极。《老子》说宇宙的本始不是有，有的前头还有无，不是太极，太极的前头还有道。《老子》与《易大传》在哲学的基本问题上不仅不一致，而且是根本对立的。

那么，老子的道究竟是什么呢？《老子》第一章开宗就提出“道可道，非常道”的命题，它实际上在告诉人们它那里的道不是一个概念，而是两个概念。一个道是非常道，是“可道”之道，即可以言说之道。另一个道是常道，不“可道”之道，即不可言说之道。不可言说之常道就是四十二章“道生一”，二十五章“天法道，道法自然”中的道。可以言说的非常道就是七十三章“天之道不争而善胜”，七十七章“人之道则不然，损不足以奉有余”，八十一章“圣人之道，为而不争”的道。这可以言说的非常道乃是存在天地万物之中的具体的道，这种道与德结合在一起。非常道与德的关系，《管子·心术上》讲得最为明晰，深得《老子》的精义。它说：“虚无无形谓之道，化育万物谓之德。”“德者道之舍，物得以生。”“故德者得也，得也者，其谓所以然也。无为之谓道，舍之之谓德，故道之与德无间，故言之者不别也。间之理者，谓其所以舍也。”这个舍与“神不守舍”的舍同义，是房舍的意思。非常道兼德而言，是有舍的，而且与舍不能分开。也就是说它寓于世间各种事物之中。每一种事物都是自己的特殊的道与德的统一。各种事物是可变的，可言说可名状的，有规定性的，因而各种事物所赖以存在的道与德，即它的内容与形式的统一，也是可变的，可言说可名状的，有规定性的。《庄子·知北游》讲的“在稊稗”“在瓦甓”“在屎溺”的每况愈下的道，就是这种兼德而言的非常道。《老子》书中特别强调道与德的问题，《庄子》《管子》亦然，司马谈《论六家要旨》因此径称之为道德家。《易大传》则不然。《易大传》尽管也讲道讲德，但却与老、庄有两点根本不同。第一，《易大传》所讲的德或指人的修养，或指事物的特点，与《老子》的德是不同的概念。这样的德概念在《易大传》里俯拾即是，举不胜举。前者如《系辞传下》的“利用安身以崇德也”“穷神知化，德之盛也”以及“履，德之基也；谦，德之柄也；复，德之本也”等等，后者如《系辞传上》的“蓍之德圆而神，卦之德方以知”以及《系辞传下》的“天地之大德曰生”等等，这些“德”全不是像老、庄那样、在作为道之舍的意义上所讲的德。第二，《易大传》与老、庄讲道讲德所要达到的目的截然不同。《老子》三十八章说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”它讲道讲德是为了让人去掉仁、义、礼等修养，以见素抱朴，绝圣弃智，去知与故，回到赤子婴儿般的自然状态，即所谓“为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为”。《易大传》讲道讲德是为了让人们“进德修业”^①“反身修德”^②“日新其德”^③，不断加强自身品德修养，即《老子》所不取的“为学日益”。陈先生说

① 《乾文言》。

② 蹇《大象》。

③ 大畜《象传》。

《系辞传》中的“道”“德”概念与老庄思想是同一系统的，实有再作讨论之必要。

以上所说是《老子》的非常道。《老子》的常道是什么呢？常道是《老子》的最高范畴，是宇宙本体，它是不可道之道。虽然不可道，《老子》还是尽可能地描述了它的性状。三十二章：“道常无名。”四十一章：“道隐无名。”无名即没有规定性。没有规定性，所以不可名状。二十五章说：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，故强字之曰道。”十四章说：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧。绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。”二十一章说：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。”不管这个道的哲学涵义是什么，它没有舍，不兼德，超然天地万物之外而寂寥独立。毫无疑问它只有一个，没有匹配，它不仅在天地之先，而且依《庄子·大宗师》之说在“太极之先”，它是宇宙之本始，而且实际上也是老子虚构出来的东西。这样涵义的常道乃道家所独有，《易大传》里是绝对没有的。《易大传》屡言天道、地道、乾道、坤道、人道、家道、妻道、臣道、君子道、小人道、天地之道、日月之道、道穷、从道、一阴一阳之谓道，等等，都是兼德有舍，寓于具体事物之中的具体的道，亦即《老子》书所说的非常道。《易大传》没有一个道字具有宇宙本体的意义。《易大传》的最高范畴是太极，太极才是宇宙本体。《易大传》使用的一切概念都在太极之下。

总之，老子的道有宇宙本体和事物具体规律两个哲学涵义。前者是常道，后者是非常道。常道独立而不兼德，非常道兼德有舍与道合一。《易大传》只言非常道，不言常道。老子言道言德意在引导人们见素抱朴，回归自然，达到“为道日损”的效果。《易大传》所言之德是指人的修养而言，意在鼓励人们加强修养，利用安身，达到《老子》所反对的“为学日益”的效果。《易大传》与《老子》在道与德的问题上显然是对立的，因而说《系辞》中的道、德概念与老庄思想是同一系统，看不出有什么立得住的根据。

二

《易大传》作为一个完整的思想体系，它与老子之根本对立，还反映在它们对待祭祀与鬼神的不同态度上。在宇宙论问题上，《老子》虚构出一个道来作为宇宙本体，它的这个道创生宇宙，但是“生而不有，为而不恃，长而不宰”^①，道是自然无为，没有意志，没有意识的，它是宇宙的本体却不是宇宙的主宰。因此《老子》不言鬼神上帝，也不给鬼神上帝留下任何余地。《老子》仅仅在五十四章偶尔一次言及“祭祀”一词，其文曰：“善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。”此处使用祭祀一词，不过是比喻善建者与善抱者能够子孙繁盛，世继不断而已，并非肯定和提倡祭祀。老子认为世间一切皆是“道生之，德畜之，物形之，势成之”，“万物莫不尊道而贵德”^②，心中自然没有上帝鬼神的地位。况且老子追求的人生目标是

① 《老子》第五十一章。

② 同上。

通过“损之又损”的途径，去甚去奢去泰，去仁义礼智，守静守柔，无欲无争，达到昏昏沌沌的婴儿状态，没有必要求助于上帝鬼神。换言之，上帝鬼神在老子那里派不上用场。老子是一个清白可辨的无神论者。

在宇宙论上，《易大传》提出物质性实体太极作为宇宙的本体，其《序卦传》又明确表述出“盈天地之间者唯万物”的命题，从而形成了它的唯物论的哲学体系。同样，在理论上也是排除了上帝鬼神的。《系辞传上》说：“阴阳不测之谓神。”《说卦传》说：“神也者，妙万物而为言者也。”这两个命题赋予神以新的涵义。事物运动变化的内因是阴阳两个对立面的相互转化，在相互转化的过程中，阴阳两在，不易测知，表现出一种人类无法穷尽的极端复杂性，这就是神。由此可见，《易大传》是唯物论的著作，又是无神论的著作。《老子》与《易大传》都是无神论的著作。在无神论这一点上，二者相同。

然而《易大传》肯定甚至提倡以上帝鬼神为对象的祭祀。例如鼎卦《彖传》说：“圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤”。豫卦“大象”说：“先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。”涣卦“大象”说：“先王以享于帝，立庙。”《彖传》说：“王假有庙。”既济九五“小象”：“东邻杀牛，不如西邻之时也。”震卦《象传》说：“出可以守宗庙社稷，以为祭主也。”升卦六四“小象”说：“王用亨于岐山，顺事也。”损卦《彖传》说：“曷之用，二簋可用享，二簋应有时。”这些全是讲祭祀上帝鬼神的。《易大传》在理论上不承认上帝鬼神的存在，却又肯定祭祀，这是它与《老子》的一个重要差别，在比较《易大传》与《老子》的时候，这个差别是忽略不得的。《易大传》是《易经》的传，它为解释《易经》而写作；它的既不信上帝鬼神却重视祭祀的自我矛盾，在《老子》那里寻不到一点踪迹，因此我们可以断言，《易大传》的哲学观点理所当然地直接来自《易经》，《老子》不是它们的中介环节。

《易大传》既在理论上排除上帝鬼神的存在，又在实际上重视祭祀，表面看来，它似乎摇摆于无神论与有神论之间，其实不是。《易大传》在哲学上是很坚定的唯物论和无神论，它重视以上帝鬼神为对象的祭祀的原因，它自己已经讲明白了。观卦《彖传》说：“观天之神道而四时不忒。圣人以神道设教而天下服矣。”观是有以示人，使人景仰的意思。天之神道用四时不忒示人而使人信服。《易经》原本是卜筮之书，统治者以此卜筮之书即神道来教化天下之人，天下之人莫不来服。《易大传》很推崇《易经》可以被统治者用以设教的作用，认为以神道设教来治理百姓，比其他任何办法都有效。《系辞传上》说：“神以知来，知以藏往，其孰能与于此哉！古之聪明睿知神武而不杀者夫！”利用卜筮这个神道来设教，以教化百姓，使之服从统治，只有那些聪明睿知神武而又不轻开杀戒的统治者能够做到。卜筮是神道，祭祀也是神道。利用卜筮，重视祭祀，就统治者来说，不过是为了“以神道设教”而使人民服从统治而已。对于上帝鬼神，统治者心中实在并不信，真正相信而受愚弄的是普通百姓。后来的荀子对个中道理看得更清楚，《荀子·天论》说：“雩而雨，何也？曰无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也。”

知道了《易大传》重视祭祀即以神道设教的个中奥秘，我们就不能不承认《易大传》的思想实与《老子》无涉。《易大传》讲祭祀，祭祀是一种与质相对立的文的行为，与讲究见素抱朴的《老子》恰好处在对立的地位。祭祀的目的是通过“以神道设教”的手段实现政治统治，

而《老子》追求的“小国寡民”社会，需要的是统治者自然无为，使老百姓自正自化，上下全趋于返朴归真，任何形式的教化都是《老子》思想所不能容忍的。“以神道设教”的思想是对《老子》的对立而绝不是汲取。

三

陈先生说《易大传》的辩证思想多来自道家老子，认为《易大传》的辩证思想方法和《老子》辩证法显然是同一系统。我则以为不然。在古代，两个哲学家或者两部哲学著作在某一哲学领域尤其在思维方法方面有某些相近、相似之处，是常见的事，既然它们都发现了客观辩证法的某些原理并且运用这些原理观察世界，那么发生观点接近甚至相同的现象，实属必然。重要的是要看看它们有没有相异之点。

《易大传》是《易经》的传，它的目的是解释《易经》。它的思想应当说主要来自《易经》，是《易经》思想的发掘和发挥。事实上正是如此。《易经》已经用辩证的方法观察世界、说明世界。《易经》是讲矛盾的书。《庄子·天下》说“《易》以道阴阳”，可谓一语破的，一句话就说到了要害处。整个儿一部《易经》就是讲阴阳的，离开阴阳，则《易经》便不复存在。阴阳是《易经》的基础。八卦、六十四卦都由阴阳构成。筮法讲的奇数偶数也是阴阳。有人说《易经》不讲阴阳，因为里边未见阴阳二字。其实阴阳只是名的问题，有了表达对立统一的实，取名什么都一样，天地、奇偶、正负，全是阴阳的同义词。《易经》既然讲阴阳，讲矛盾，就必须讲变化，因为阴阳在变化中显现出来，变化在阴阳对立统一的过程中进行。《易经》用两两比邻，不反则对的六十四卦表现变化中的世界，而且将变化看成过程。六十四卦从乾坤开始，至既济未济结束，代表事物发展的一个大过程。这个大过程实际上是乾坤亦即阴阳变化的结果。既济之后有未济，表明变化永远不会终止，旧过程结束正是新过程的开始。一卦代表一个时代，一爻代表一个时代中的一个发展阶段。一卦从初至上达到穷极的程度，于是新的一卦开始。《易》的辞中也不时地直接表达出关于对立统一及转化的思想。例如泰九三“无平不陂，无往不复”，坎九五“坎不盈，祇既平”，否九五“其亡其亡，系于苞桑”，就是极典型的例子。自讲变化的角度看，司马迁说“《易》以道化”，一个“化”字便道出了《易》的本质，是讲得准的。程颐《易传》序说：“易，变易也，随时变易以从道也。”讲得更为明白透辟。

但是《易经》是卜筮之书，它用言语直接表达辩证法观点的地方毕竟不多，它用以观察、说明世界的辩证的思维方法可谓尽在不言中。经过孔子作《易传》，《易经》的辩证思想才被系统地发掘出来。《易传》讲辩证法源自《易经》又高过《易经》。《易经》的辩证法是含而未放的苞，《易传》的辩证法是盛开的花。《易传》是一部素朴而高明的辩证法著作，我们把它叫作古代的矛盾论，实未尝不可。《易经》用象与数把世界模拟成为变化不止的过程，《易传》则据以概括为“天地之大德曰生”“生生之谓易”。生是变化、发展。生生是说变化、发展的普遍性、永恒性。《易经》把变化中的天地万物一概分为阴阳两个部分，而以为一切的变化无非是阴变阳，阳变阴，阴阳交迭，相互作用的结果，《易传》则提炼为“刚柔相推而生变化”“一阴一阳之谓道”诸命题，把《易经》中被卜筮的外壳包裹着，隐晦难晓的关于对立统一是事物变化的根本规律的思想，用真正的哲学语言，明快而准确地表达出来了。肯定变化的普遍性、

永恒性，肯定统一物永远分为阴阳两个部分。两个部分相互对立和转化，永远是事物变化的原因，这就是《易传》的辩证法，当然也是《易经》的辩证法。

《老子》的辩证法与《易大传》当然有相同之处。《老子》也讲事物双方的对立与转化，书中随处可见有无、难易、长短、高下、先后、善恶、美丑、智愚、损益、荣辱等等对子，并且概括为“万物负阴而抱阳”。这个命题与《易大传》的“一阴一阳之谓道”是相似的，这无须证明，大家都会承认。问题在于《老子》提出的“反者道之动”和“弱者道之用”这两个命题是《易大传》所没有的。“反者道之动”，事物不可避免地要走向自己的反面，这是万事万物的普遍规律。《易大传》虽然也有这种思想，例如《系辞传下》说：“危者安其位者也，亡者保其存者也，乱者有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”但是仍停留在讲实际问题的水平上，未能上升到抽象的理论高度。《老子》为了充分表述它的事物总要走向反面的观点，在“反者道之动”之外还提出一些较为具体的命题作为补充。《老子》说，“正言若反”，“大直若屈，大巧若拙，大辩若讷”，“正复为奇，善复为妖”，“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”，事物的正面中包含着反面，肯定中包含着否定，甚至于正面、肯定的东西通过反面、否定的形式表现出来。这是一个极深刻的观点。“辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含着对现存事物的否定的理解。”^①《老子》的辩证法正是具有如此的特征。从常识的角度看，直就是不屈，巧就是不拙，它却说：“大直若屈，大巧若拙。”曲就是不全，枉就是不直，洼就是不盈，敝就是不新，它却说：“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新。”意谓曲就是全，枉就是直，洼就是盈，敝就是新。《系辞传下》“日往则月来，月往则日来，日月相推则明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推则岁成焉”，只是说日月寒暑是交替相推的，实没有肯定之中包含着否定的意思。如果我指出的二书之间的这一差别能够成立的话，那么，我们便不好说，在辩证法领域里，《老子》在《易经》与《易大传》之间起着承先启后的作用。

《老子》最具特色的辩证法命题是“弱者道之用”。这个命题告诫人们，柔弱可以延缓反的到来，最为重要的是守住柔弱的地位。这个命题所揭示的思想在《老子》书中几乎无处不在，可谓全方位表达。如“致虚极，守静笃”^②“夫唯不争，故天下莫能与之争”^③“静为躁君”^④“柔弱胜刚强”^⑤“道常无为而无不为”^⑥“天下之至柔，驰骋天下之至坚”^⑦“天下莫柔于水，而攻坚强者莫之能胜”^⑧等等，无不强调守柔守静，以后退为上。这是道家思想的最为醒目的特色，它甚至比尊道贵德更令人瞩目，在人们的心中，老子之所以为老子，道家之所以为道家，以此。《吕氏春秋·不二》说：“老聃贵柔。”《荀子·天论》说：“老子有见于屈，无见于伸。”《汉书·艺文志》说：道家者流“清虚以自守，卑弱以自持”。古人一致指出老子和道家

① 《马克思恩格斯选集》卷二，第218页。

② 《老子》第十六章。

③ 《老子》第二十二章。

④ 《老子》第二十六章。

⑤ 《老子》第二十六章。

⑥ 《老子》第三十七章。

⑦ 《老子》第四十三章。

⑧ 《老子》第七十八章。

辩证法的这一特点，当非偶然巧合。老子的“反者道之动”“正言若反”的命题正确地指出物极必反，事物总要走向自身的反面的道理。然而不幸的是，他的辩证思维到此为止，未能再前进一步。他看到了肯定的东西要转变为否定的东西，却不知任何否定都不是简单、空洞、一刀两断的否定，否定的东西实含着先前肯定的东西，否定的东西与先前肯定的东西是联系着的，是统一的。他不知道发展是前进上升的运动，因而才提出“弱者道之用”“柔弱胜刚强”“不敢为天下先”的命题的。

《易大传》是否有类似《老子》这样的命题呢？我看没有。陈先生说《系辞传下》所说“尺蠖之屈，以求伸也”，正是老子守柔、以退为进思想的表述。其实二者所言恰是不同的道理。《系辞传》要屈是为了求伸，故不要守屈，是“一阴一阳之谓道”这个命题的表述而与老子思想无干。老子强调守柔，以退为进，是有见于柔无见于刚，有见于退无见于进，要柔不要刚，要退不要进，是“弱者道之用”这个命题的运用，与《易大传》未见得有关系。

《易大传》的辩证思维以“一阴一阳之谓道”这个命题为主干而展开，故不贵柔守柔，也不贵刚守刚。《系辞传》总是反复强调刚柔之间的对立统一，相互依存，相互转化的关系。《系辞传上》说，“刚柔相摩”，“刚柔相推”，“刚柔者昼夜之象也”。《系辞传下》说，“刚柔者立本者也”，“知微知彰，知柔知刚，万夫之望”，“刚柔相易，不可为典要，唯变所适”。《说卦传》说，“分阴分阳，迭用柔刚”。总之，刚柔相摩相推相易，才有事物的发展变化，这是客观的规律。人在主观上要知柔知刚，用柔用刚，“不可为典要，唯变所适”，不能死守柔或死守刚，一切根据情况而定。所以《易大传》最讲究时、中、正。只有“一阴一阳之谓道”这个对立统一规律是绝对的，适用于一切场合，其余动静行止全依时而变。故艮卦《象传》说：“艮止也，时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。”益卦《象传》说：“天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。”既济九五“小象”说：“东邻杀牛，不如西邻之时也。”《系辞传下》更把一切的变通概括为“趣时者也”。其实《易》之六十四卦就是表现时的，一卦反映一个特定的时代，一个时代有一个时代的要求，离开“时”，六十四卦便失去意义。王弼《周易略例》说“卦者时也”，最得《易》的真谛。《易》重乾卦，乾卦辞曰：“元亨利贞”，“大象”言“天行健，君子以自强不息”，强调刚健奋进，自强不息。然而《象传》说：“时乘六龙以御天。”龙在前进中的六个不同阶段，依时的不同，有潜、见、惕、或、飞、亢六种不同的表现。初九龙在潜时，不当奋进而当隐遁。隐遁也要以“乐则行之，忧则违之”为原则，绝非老子鼓吹的那种出世的隐遁。又如坤卦的基本要求是顺承，卦辞言“元亨利牝马之贞，君子有攸往，先迷后得主”，有不为先的意思。但不是像老子说的那样不为天下先。人处坤的时代，宜顺承乾健，仅仅不为乾健之先，犹如游牧部落之马群中之牝马，要顺承那匹领头的牡马走，不可为牡马之先，否则要迷失方向。这是说“时”，至于中、正，《象传》讲“刚中”“柔中”“中正”“以正”“大正”的话，比比皆是，无须赘举。《易》对刚柔动静先后进退，唯求中求正，一切以时为准，究竟怎样为好，全不事先限定。

在辩证法这个哲学领域，尤其在古代，人们的观点最容易接近。然而不巧得很，《易大传》与《老子》的辩证法并不接近，虽然用词有时候很相似，可是体系却是极不同的，至少不能说它们属于同一系统。这是无可辩驳的事实。一个讲“生生之谓易”“刚柔相推而生变化”“一阴一阳之谓道”，强调世界是变化的，变化的原因是事物之阴阳两个部分的对立与统一，即相

互依存，相互转化。一个讲“反者道之动”“弱者道之用”“正言若反”“柔弱胜刚强”，强调一切事物都要由肯定走向否定，却不知否定之中包含着先前的肯定在内，所以极力告诫人们为使自身不被否定，应守柔守静守黑，为天下后而不为天下先，与《易大传》“一阴一阳之谓道”命题形成鲜明的对照。差别如此之悬殊，怎好说《易大传》的辩证法受老子的影响最大！

四

我们已经讨论过《易大传》的天道观和辩证法与《老子》不属于同一系统，甚至根本相反。现在有必要探讨《易大传》与儒家的关系以及《老子》思想的渊源两个问题。

陈鼓应先生说天道观和辩证法这两个重要的哲学领域，在孔子学派那里是一个空白。这话未免武断。我们不妨将《彖传》《象传》的思想同孔子学派对照着看，只要不抱成见，就不难发现，它们相像得简直若合符节。“大象”是《易大传》作者学习一卦之后指出如何应用到自身修养和政治上的指导性意见。六十四卦的六十四条“大象”之辞，几乎没有一条不是儒家的东西而与《老子》相反对。如乾履“大象”曰：“君子以自强不息。”与《论语》“不知老之将至”语意相同。再如大壮“大象”曰：“君子以非礼弗履。”益卦“大象”曰：“君子以见善则迁，有过则改。”兑卦“大象”曰：“君子以朋友讲习。”节卦“大象”曰：“君子以制数度，议德行。”渐卦“大象”曰：“君子以居贤德善俗。”噬嗑“大象”曰：“先王以明敕效法。”旅卦“大象”曰：“君子以明慎用刑，而不留狱。”这些讲礼、讲改过、讲学习、讲制度、讲慎刑、讲德行的话，全是《论语》表达过的思想，而这些主张全在《老子》所极力反对之列。

《彖传》是不是深受老子思想的影响呢？我看也不是。《彖传》的思想俨然一派儒家特色。观卦《彖传》说：“观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。”以神道设教，就是用祭祀、卜筮之类的宗教活动教化天下百姓，使之服从统治。上文已经言及，这是儒家用以治国治民的一贯办法，而《老子》是绝不讲这一套的。家人《彖传》说：“女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正。正家而天下定矣。”这是多么地道的齐家治国平天下的儒家观念！可以说没有丝毫的含糊，一个受道家思想影响的人无论如何也讲不出这种话来。

《彖传》极讲究趣时之义。豫卦《彖传》：“豫之时义大矣哉。”与此相同或类似的话，随、颐、大过、坎、遯、睽、蹇、解、姤、革、旅等卦的《彖传》都讲过。如升卦《彖传》说“柔以时升”，蒙卦《彖传》说“时中也”，大有《彖传》说“应乎天而时行”等等，所有这些关于“时”的话，无非说人的一切行为，是行是止，是动是静，是损是益，是盈是虚，都要因时而定，不可拘于一偏。这恰恰是孔子和儒家的一贯思想。孔子自己说：“我则异于是，无可无不可。”^① 孟子很了解孔子的这个特点，把孔子同伯夷、伊尹、柳下惠诸圣人相比，指出伯夷是“圣之清者”，伊尹是“圣之任者”，柳下惠是“圣之和者”，都拘于一偏，缺乏灵活性，而孔子高过他们，因为孔子乃“圣之时者也”。孔子做事情，“可以速则速，可以久则久，可以处则

^① 《论语·微子》。

处，可以仕则仕”^①，绝不抱一不变。《老子》则异于是，《老子》虽然也讲变讲动，但《老子》要人们在变动中“抱一”“抱朴”“守柔”“守静”“守雌”“守黑”等等，即所谓秉要执本、卑弱自持。《老子》与《彖传》的思想显然格格不入。一个讲时变，一个抱朴守一，怎么能说《老子》有辩证法而孔子学派在辩证法上是个空白呢！

《系辞传》也是讲究时变的。例如《系辞传下》说：“吉凶悔吝者生乎动者也，刚柔者立本者也，变通者趣时者也。”《系辞传上》说：“化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。”变通趣时，是说明处理事变应重在一个“时”字。“化而裁之”，是说明人做事情要顺乎自然又要发挥主观能动性与创造性。“趣时”是变通，“化裁”也是变通。把变通的原则应用到社会上来解决人事的问题，就叫作“事业”，讲化裁讲事业，实与儒家思想一致，而与《老子》的自然无为思想无共同之处。

《彖传》用天道说明人道的特点，不能成为它受道家思想影响的证据。《老子》用天道说明人道，如第九章说“功遂身退，天之道也”，第七十三章说“天之道，不争而善胜”，是说人道应象天道那样自然无为。《彖传》用天道说明人道，是说人道应象天道那样永远不停地运行变化。例如颐《彖传》讲“天地养万物，圣人养贤以及万民”，革《彖传》讲“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人”，所讲天道，着眼点在运行变化上，所讲“养贤”与“革命”，也是人的积极主动行为。天道是有为的，人道也是有为的，与儒家思想显然为一路，绝不是道家的“无为主义”“自然主义”。

乾、坤二卦的《彖传》，陈先生引用李镜池的话说，“要从老子所说的来理解，才能明白这些话的意义”。我看恰恰相反。乾《彖传》说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形，大明终始，六位时成，时乘六龙，以御天。”坤《彖传》说：“至哉坤元，万物资生，乃顺成天。坤厚载物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨，牝马地类，行地无疆。”这些话是什么意思呢？这些话的意思来自“易有太极，是生两仪”和“有天地然后万物生焉”以及“天尊地卑，乾坤定矣”，或者说同这些命题一脉相承。一方面说天地伟大，万物由它们生成，一方面说在生成万物的过程中二者的关系是天施地生，乾统坤承。这本来不难理解。李镜池用老子所说的来解释，以为《彖传》说的“乾元”。可能取自《老子》，乾是“有物混成，先天地生”的道，元是“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”的大。“乾元”即天道，“天法道”的道，反而弄得非常糊涂。第一，在《老子》那里天道与“天法道”的道不是一个范畴，前者是与地道相对应的具体的道，后者是无对应无匹配的最高范畴的道，亦即“道生一，一生二”的道。李氏将它们混同为一，是不对的。第二，用“先天地生”的道解释“乾元”，那么“坤元”又是什么？乾元而无坤元，万物何从始何从生？可见用《老子》解释不通乾坤《彖传》，证明《彖传》谈不上深受老子思想的影响。乾、坤《彖传》天施地生，乾统坤承的观念，实质上是儒家天尊地卑思想的反映。

《易传》思想与《老子》不同甚至表现为深刻对立，并不奇怪，因为它们的思想渊源不同。《易大传》源自《周易》古经，《老子》思想则显然与《归藏》有关。据《周礼·春官·大卜》：“掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别皆六十有

^① 《孟子·万章下》。

四。”知古代有三易。又《礼记·礼运》说：“孔子曰，我欲观夏道，是故之杞，而不足征也，吾得《夏时》焉。我欲观殷道，是故之宋，而不足征也，吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义，《夏时》之等，吾以是观之。”孔子据《坤乾》观殷道，说明《坤乾》是一部反映殷代社会思想的特点的著作。《坤乾》据郑玄注说就是殷易《归藏》。孔颖达疏说，殷易以坤为首，故先坤后乾，这是可信的。《归藏》先坤后乾，《周易》先乾后坤，这个变化实不简单，反映殷周两代社会思想的根本不同。不同就在于《史记·梁孝王世家》记袁盎所说“殷道质”“周道文”，“殷道亲亲”“周道尊尊”。殷代社会尚质多朴，自然状态的血缘关系影响还很大，还存在着母权制下重母统观念的残余，所以它在继承制上父死子继和兄终弟及两种办法并行。周代社会尚文多义节，尊尊的观念贯穿在社会生活的一切方面。先前的一切东西都被严格的等级制度改造过，甚至最自然的血缘关系也人为地加入了尊尊内容，从而产生了嫡庶制、嫡长子继承制、宗法制。社会在一切礼仪制度中确立了“以一治之”的原则。“土无二王，国无二君，家无二尊”的观念被人们像接受“天无二日”这个事实一样所接受^①。《周易》先乾次坤，强调君尊臣卑，父尊子卑，男尊女卑，夫尊妻卑，正是“周道尊尊”的反映。

《老子》思想中找不出“周道尊尊”的意向，倒是“殷道亲亲”的观念表现得明显而强烈。它反反复复地讲母讲雌，如“万物之母”“为天下母”“知其雄，守其雌”等等，非常尊崇母性和阴柔，实质上它把女性放在首位了。《坤乾》早已不存，其辞我们不得而知，但是仅就《坤乾》先坤后乾这一点说，我们只能说《老子》作为一个思想体系与《坤乾》有关，而与《周易》没有瓜葛。

总而言之，《易大传》的天道观与《老子》根本对立。《易大传》的最高范畴是“太极”，“太极”是物质性实体。《老子》在“太极”之前加上一个道。道是老子虚构出的超物质的规律，也是观念性实体。《老子》提出“弱者道之用”的命题，强调守柔抱一，主张自然无为，使它的辩证思维实际上半途而废。而《易大传》“一阴一阳之谓道”的命题和“知柔知刚”“变通趣时”的特点把它对世界的辩证认识推向较高的程度。在辩证法这两个体系最容易接近的领域里，《易大传》与《老子》却相去甚远。只有在不承认上帝鬼神的存在上它们是共同的，然而由于《易大传》主张“以神道设教”，它们又远远分开。说到思想渊源，《老子》受殷易《坤乾》的影响分明较深，而《易大传》与《坤乾》有着截然不同的思想内涵，它的思想理所当然地来自《周易》古经，又与孔子及其儒家学派一致。我们的结论只能是：《易大传》与《老子》是两个不同的思想体系，《易大传》的思想骨干得自孔子及儒家，而与《老子》无关。《老子》思想可以上溯至殷易《坤乾》，它绝不可能是《易经》和《易大传》的发展中介。

^① 《礼记·丧服四制》。

《彖传》的道家思维方式*

陈鼓应**

《彖传》是易传各篇中成书最早的一部作品，也是易学史上最早的一部哲学著作。

《易经》本是占筮之书，《周易》的哲理化而成为一部哲学著作始于《彖传》。易经卦爻象和卦爻辞之间本无必然联系，而《彖传》的作者为寻求其间的关联开始试图将六十四卦的内容予以逻辑化、体系化。这种逻辑化的企图和战国时代学术思潮的发展是密切相关的^①。

易经和易传既有联系又有区别，正如朱伯崑教授所说：“传是对经的解释，但其解释，不是《易传》的作者凭空臆想的，而是战国以来的社会政治、文化思想发展的历史产物……到了战国时代，随着哲学流派的形成和发展，便形成了以《易传》为代表的解易著作。”各传成书的年代，经过长时期的讨论，学界早已推翻汉儒以来所谓十翼为孔子所作的传说。从内容考察，各传当陆续形成于战国中后期，以《彖传》最早，《象传》次之，《文言》《系辞》在后，而《说卦》《序卦》《杂卦》三篇较晚（通行本的编排顺序是有它们成书先后考虑的）。屈万里先生认为《彖传》“于十翼中为较古之作品”，“《彖传》已以阴阳说卦，《象传》已以阴阳说爻：此战国以来所有的现象。孔子时尚无此习”^②。《彖传》成书或在孟、庄与荀之间。《荀子大略》曾引《彖传》之文，所以它的下限当在荀子之前；朱伯崑曾从《彖传》的思想内容论证它作于孟子之后。而孟、庄为同时代人，故其成书也后于庄子。《彖》文使用的一些语词概念也可作为助证，如《彖传》开头引申乾卦卦义时曾使用“性命”一词，考察《孟子》“性”字35见，“命”字50见，均以单词出现；较早的帛书《黄帝四经》亦然，该书“性”字1见，“命”字11见，均以单词出现，未曾发展成“性命”的复合词。而《彖传》形成“性命”的复合词，是它晚于帛书《四经》与《孟》书的一个例证。总之，《彖传》的主体思想形成于老学独盛的楚齐文化领域内，道家阵营内老学发展到战国中期有庄学产生于楚地，与此同时，黄老学派崛起于稷下。在南北道家的交互作用下，战国中后期道家学说已成为先秦哲学领域中的主导思想，因而《易传》的形成也就自然而然地融汇了道家各派思想，并在解《易》过程中呈现了明显的道家倾向。

* 本文原载《哲学研究》1994年第3期，第22-30页。

** 陈鼓应，北京大学哲学系。

① 参见朱伯崑：《易学哲学史》上册第二章，北京大学出版社。

② 屈万里：《古籍导读下篇》，转引自黄沛荣编：《易学论著选集》，台北长安出版1985年版。

战国中期以前，儒家缺乏形上学思考的习惯与能力，也不从事宇宙论问题的探讨。这一哲学工作的重任遂由道家担当起来。从哲学的角度来看，《彖传》的主体部分是属于宇宙论的范围；众所周知，中国哲学的宇宙论创始于道家，故而从老子、庄学及稷下道家，可以看出《彖传》和道家各派中思想上的内在联系。

孔学倡仁，《论语》中“仁”的概念多达105处，而《彖传》未及一见；儒家隆礼，礼学为先秦大儒的核心思想，而《彖传》只字不提；《孟子》中“仁义”屡屡并举，多达30见，而《彖传》亦无“仁义”之言。由此可证，《彖传》之不属儒家作品有着充足的证据。

至于《彖》释“乾”“坤”等卦所呈现的高下与顺承关系，以及“家人”卦反映的尊卑等级观念，乃是西周以来早已形成的宗法意识形态，不为儒家一派所专有，稷下道家或黄老之学正是对于这些西周以来的传统、宗法观念加以吸收和融合。如果我们对于《彖传》进行更深入的探讨，就会发现它不仅深受老、庄影响，同时也深受稷下道家或黄老道家的影响，这正是本文要重点加以论证的。

一、《彖传》由天道推衍人事，乃道家独特的思维方式

由天道推衍人事的思维方式由道家所创始，先秦之后，为儒家等学派所普遍接受而成为中国古代哲学的一种特殊的思维方式。战国中期以前，儒家则并不习用这种思维方式。

《彖传》之解《易》，发挥道家哲学中独特的思维方式——推天道以明人事的思维方式，以为天道与人事间作双向联系。这一重要的课题向为学界所忽视。

从大量文献资料来看，在这个“天道推衍人事”的课题上，我们由老子、范蠡、帛书《黄帝四经》到《彖传》，可见其间一条明显的发展线索。

（一）“推天道以明人事”的思维方式贯穿于《彖传》全书。

《四库全书总目提要》云：“夫易者，推天道以明人事者也。”这里所谓的“易者”，以《彖传》最具典范性。通观《彖传》，在展现着“推天道以明人事”的思维方式，如《彖·泰》“天地交而万物通也；上下交而其志同也”；《彖·否》“天地不交而万物不通也；上下不交而天下无邦也”；《彖·豫》“天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服”。此外，在《彖·观》《彖·剥》《彖·颐》《彖·咸》等中也都贯穿了这种思维方式。而《彖传》的这种思维方式，正是继承老子与道家黄老学派而来的。

（二）“推天道以明人事”的思维方式，贯穿《老子》全书。

《老子》五章：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”《老子》七章“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生……是以圣人后其身”；《老子》九章“功遂身退，天之道也”，都是这种“推天道以明人事”的思维方式的典型体现。此外在《老子》的第二十三章、三十七章、五十一章、六十六章、七十七章等中，也有这种思维方式的明显反映。

（三）“推天道以明人事”的思维方式复贯穿于帛书《黄帝四经》全书。

如《经法·道法》：“天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒立（位）。”《经法·国次》：“天地无私，四时不息。天地立（位），圣人故载。”《经法·君正》：“因天之生也以养生，胃（谓）之文，因天之杀也以伐死，胃（谓）之武。”而在《黄帝四经》的《经法·四度》《经

法·论约》《十六经·立命》《十六经·观》《称》等中，这种“推天道以明人事”的思维方式还有诸多的反映，这里限于篇幅，不作一一列举。

儒家的思想视野及其思考问题的焦点和方式则有很大的差异。儒家瞩目于人与人的和睦关系，以此着意于人伦规范的建立；道家着眼于人与自然的和合关系，以此着意于人类社会秩序与自然规律的相互适应。上述法天、法地思想——人事启发于自然现象及其规律的思维模式，乃源于老子，发扬于黄老道家，《彖传》就是继承这一思想脉络的发展。

二、《彖传》的“万物生成论”观点

就“万物生成论”而言，《彖传》是继承老子思想而来；就其自然观而言，我们会发现《彖传》与庄子学派有惊人的相似、相同之处。除此之外，在天地人一体观以及天道运行规律方面，《彖传》也颇受稷下道家学术空气的影响，这点迄今未为学界所留意。总之《彖传》在宇宙论或天道观上与儒家无涉，而属于道家系统之作。下面分项论述于后。

（一）“乾元”“坤元”之始生万物

《彖·乾》言：“乾元，万物资始。”《彖·坤》言：“坤元，万物资生。”这和老子万物生成论的观点基本一致。这似从《老子》五十一章“道生之，德畜之”演绎而来。《老子》五章有言：“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。”这是说万物皆从天地之间流出、涌现。《老子》五章以天地为万物之母胎，这观点为《彖传》所继承。

《彖传》在叙说“乾元”创始万物之后，接着描述自然界的景象是：“云行雨施，品物流行……六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合大和。”这一段对自然现象的描述，在概念和文辞语句上与庄子学派有惊人的相似。《彖》文“云行雨施”也见于《庄子·天道》篇：“日月照而四时行，若昼夜之有经，云行而雨施矣。”《彖》文“品物流行”句义与《天地》篇相通：“流动而生物，物成生理，谓之形。”此言可能是对《彖》文的申释，或《彖》文是对其进一步的概括。而《彖》文“大明终始”里的“大明”这一概念，见于《庄子·在宥》篇^①，“终始”这一概念则屡见于庄书。

上述《庄子》书中《天道》《天地》及《在宥》各篇，是庄子学派中渗入了黄老学说的几个作品，《彖传》作者与庄子《天道》等篇可能属于同一作者群，或属于同一文化圈。至于《彖》文所说的“时乘六龙以御天”，其文义则见于《庄子·逍遥游》：“若夫乘天地之正，而御六气之辨。”“乘云气，御飞龙。”^②高亨先生从音韵学的角度进行研究，认为《彖传》作者“是南方人”，与“老庄书中之韵语之界畔相合”^③。这些论点提供了《彖传》为楚人所作的有力的佐证。

此外，《彖传》作音以乾为天，以坤为地，认为天在上，地在下，至于他以坤“顺承天”

^① 亦见于帛书《十六经·立命》及《管子》中稷下道家作品《白心》《心术下》《势》等篇。

^② 刘节《易象和鲁春秋》一文提到道家思想与易传的关系时，也曾指出：“《易传》的作者与《庄子·天下》篇的作者有密切的关系。”刘文原载《学术研究》1981年第2期，现收于《周易研究论文集》第二辑，北京师范大学出版社1989年版。

^③ 高亨：《周易大传今注》，第7、12页；《周易大传通说》，齐鲁出版社。

的观点，也见于黄老的作品如马王堆出土的《黄帝四经》中《称》篇已明示“天阳地阴”的观念，《十六经·果童》“观天于上，视地于下……以天为父，以地为母”，也隐含了天高地卑之义，可见《象传》释乾坤的思想与帛书《四经》思想是一致的。

（二）“天地感而万物化生”

《象传》以乾为天，以坤为地，就筮法上说，认为乾坤两卦是六十四卦的基础，在哲学上则认为天地是万物的本原。这个观点为《系辞》及其他各传一致地接受。《序卦传》开宗明义地说：“有天地然后有万物生焉”，这也明确地说明天地是万物的本原。

以天地为万物的母胎，如前所引《老子》五章所说的天地就像一个风箱，“虚而不屈”，发动起来，就生生不息。稷下道家也承袭这种观点，如《管子·宙合》：“天地，万物之囊也。”如《内业》篇：“天出其精，地出其形，合此以为人。”《五行》篇：“六爻所以衍天地也……以天为父，以地为母，以开乎万物，以总一统。”《庄子·达生》篇明确地说：“天地者万物之父母也。”以此可证，在以天地为万物本根的说法上，《象传》和老、庄及稷下道家的观点是共同一致的。

至于天地如何成为万物的本原，亦即如何化生万物，乾坤两卦的《象》文未曾说明，《序卦传》也未曾说明。但在泰、咸等卦中，《象传》对此作了进一步的说明，即以存在体的对立而相吸相推、相互交感来解释事物化生的缘由。《象·泰》云：“天地交而万物通也。”《象·咸》：“天地感，而万物化生。”所谓“天地交而万物通”，说的是天气下降，地气上升，两相交感，而万物各遂其生^①；所谓“天地感而万物化生”，说的是天地以阴阳两气相感，因而万物化生^②。“天地感而万物化生”这一重要论说，正是道家各派有关万物生成论的共同观点。在道家典籍中，两气相感而生物之说当最早见于《老子》四十二章“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，《庄子·田子方》继承这种说法：“至阴肃肃，至阳赫赫，肃肃出乎天，赫赫出乎地，两者交通成和而万物生。”帛书《黄帝四经》也有相同的说法：“今始判为二，分为阴阳……牝牡相求，会刚与柔，柔刚相成，牝牡若刑（形），下会于地，上会于天。”这也说的是阴阳两气相互交会而生物。以此可证，在两气交感而生物的问题上，《象传》与老、庄及黄老道家的说法也全然一致。

（三）“刚柔始交而难生”

对立面的事物要达到交通统一之前，其过程往往是异常曲折艰辛的。两种相对的力之相互作用，而为世界万物的创生发展的原动力，这个观点从《象传》的睽卦也有所反映。睽卦之义是论相反对立而相生的，《象》曰：“火动而上，泽动而下。”这里以水与火比喻人与人之间的乖离、差异、对立，《象·睽》曰：“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。”天地、男女、万物种种违逆、差异形成对立，这对立面或对立体相互接触交通，而形成新的共同体——“其事同”“其志通”“其事类”也即云自然界和人世间皆如此，所谓“睽中有合”——对立中有其相通而趋于相合。《象·屯》曰：“刚柔始交而难生。动乎险中……雷雨之动满盈，天造草昧。”以“难生”强调了两物相交时的艰难情景。

① 按：泰之下卦为乾，上卦为坤，是以泰之卦象为天气下降，地气上升。

② 按：咸之上卦为兑，下卦为艮，兑为阴卦，艮为阳卦，所以阴阳两气相感交流。

儒道看待事物有着不同的侧重面，儒家往往从正面、显处着眼，道家则习惯于从负面入手考察事物，体悟事物生存的实质和结构。道家对于人间的苦难有着比先秦任何思想家都更敏锐、更深切的观察和体会，诚如庄周所说：“吾见其难为，怵然为戒。”^①《彖传》作者“难生”之义亦复如此。“始交而难生，动乎险中。”其指自然界雷雨交加的险象，人世间的对立冲突、艰险之情更是处处可见。《彖传》作者在叙说“天造草昧”之时，描述了“雷雨之动满盈”的景象，正是《庄子·天运》篇所说的“闻之惧”的景象：“蜚虫始作，吾惊之以雷霆。”皆由自然现象之雷雨交加而透露了人类社会剧变的惊险，这也正是道家对人间社会的深厚忧患意识的流露。

三、天行——天体运行的规律

《彖传》在“万物生成论”方面的观点，与道家为同一思想脉络的发展。而其于“天行”这一自然现象的变化及其规律的问题上，与先秦道家更是如出一辙。

《彖传》使用“天行”的概念，以论述天道运行规律凡三处：《彖·蛊》“终则有始，天行也”，《彖·剥》“消息盈虚，天行也”，《彖·复》“‘反复其道，七日来复’，天行也……复，乃见天地之心乎”。可见，《彖传》对于天道运行提出“循环论”的解释，这显然是对老子思想的发展，而“天行”概念的使用，则与庄学及黄老学派完全相同，这是饶有趣味的。

老子是史官，天文历法本是史官的执掌范围，他通过对于天象的观察与沉思冥想而建立起的一种自然哲学，此后为道家各派所发展。他们从自然现象的变化中阐发出“变动”的哲学观念来。宇宙是动态的，一切在常变之中，而变中又有“常”。由是探索出变动的规律，这规律便是“反复”。老子归结出这样一个重要的哲学命题——“反者道之动”，道的运动是朝对立的方面并反复周行地进展，亦即老子所言：“周行而不殆。”^②老子说：“万物并作，吾以观复。”^③所谓“观复”即观察世界万物的反复。《彖传》对自然运行变化的认识本于老子的循环论。“复，其见天地之心乎”为老子“观复”的进一步发展，也是一个更具概括性的观念。

由老子的“观复”到《彖传》的“复”乃“天地之心”这一天道循环论，在帛书《黄帝四经》中也有相同的叙说。《经法·四度》谓“周迁动作，天为之稽”，《十六经·姓争》谓“天稽环周”。从黄老道家的这一天道环周论，也可看出老子与《彖传》间思想发展的中间环节。

“天行”是先秦自然哲学上的一个重要概念。严格说来，战国中期以前儒家思考问题不涉及自然哲学，因而“天行”观念不见于伦理性哲学的孔孟之道中，是不足为奇的。中国古代自然哲学的建立由老聃开其端，庄子学派及稷下道家继承而发扬。我们由“天行”这一重要概念也可以看出《彖传》与道家思想体系的紧密联系。

“天行”概念最早见于帛书《黄帝四经》，该书《正乱》篇云：“夫天行正信，日月不处，

① 《养生主》。

② 《老子》第二十五章。

③ 《老子》第十六章。

启然不台（怠）。”其次，见于稷下道家代表作之一的《管子·白心》：“天行其所而万物被其利。”再则见于《庄子》，《庄》书“天行”概念出现三次：“知天乐者其生也天行，其死也物化。”^①“圣人之生也天行，其死也物化。”“动而以天行。”^②

这些都是以“天行”作为理想人格所效法的准则，《天道》《刻意》是庄子后学的作品，《天道》是庄子后学中明显渗入黄老思想的作品^③。从以上文献中可以得出一个引人注目的结论：战国中期“天行”概念悉为道家黄老学派所习用。由此可见《象传》与稷下道家及黄老学说思想上的内在联系，确实是一个新颖的课题。

《象传》在使用“天行”概念时，除了给予上述“复”的运行规律之概述外，并给予“消息盈虚”“终则有始”的描述。这类自然哲学的用词，孔、孟、荀作品中均不见用，而是屡见于道家著作中，《庄子》书中尤其大量使用。如《秋水》篇“消息盈虚，终则有始”^④，再则丰卦《象》文“日中则昃，月盈而食，天地盈虚，与时消息”，与《管子·白心》所说的“日极则仄，月满则亏……效夫天地之纪”两相一致。

由上各项论证可见在自然哲学的观点上，《象传》与道家的主张属同一学派。

四、《象传》中的“时”义

前面所说的“天行”是指天体或自然的运行变化而言，也就是指天道而言。天体或自然运行变化所呈现的盈虚的规律与时序有着很密切的关系，因此损卦《象》文“损益盈虚，与时偕行”。李光地《周易折中》直说“消息盈虚之谓时”，把“时”纳入天道观的范围，这正是道家论“时”的特点。因此司马谈在说到道家的特点的时候，特别指出道家善于“与时迁移，应物变化”。这里的“时”，是属于“天道观”范围的概念。儒家著作中也出现过“时”，但只具常识意义，而无特殊的哲学意涵，《孟子》所谓“孔子圣之时也”即例，与道家及《象传》中的“时”有着根本的区别。

以前易学家谈易传时指出有三个重要概念，即“位、时、中”。冯友兰先生说：“所谓‘位’‘时’‘中’有这样的意义，就是说，若果一事物有所成就，它的发展必须合乎它的空间上的条件（‘位’），及时间上的条件（‘时’），其发展也必须合乎其应有的限度（‘中’）。易传认为事物的发展是和时间、地点、限度联系在一起的。不过它所说的‘位’，只是就某一爻在某一卦中的地位说的，跟实际情况根本没有联系；这是一种抽象的说法。至于它所说的‘时’更是抽象，一个爻为甚么是得时或失时，也都没有说明。”^⑤

“位、时、中”三者，确为易传中三个相关的重要概念。

《易传》的“位”。韩伯康注说“爻之所处曰位”，即卦中自初至上为爻之六位，位有阴

① 《天道》。

② 《刻意》。

③ 此处《刻意》所引“天行”语句与《天道》相同，是属于同类作品。

④ 此外“消息盈虚”一词屡见于《田子方》《知北游》与《盗跖》篇，“终则有始”屡见于《大宗师》《知北游》《则阳》篇。

⑤ 《中国哲学史新编》第2册，第二十一章。

阳；就一卦之体言，自初至上皆谓之位，故乾《象传》曰“六位时成”，《说卦传》曰“《易》六位而成章”。

《象》在继承春秋时的取象说和取义说之外，又提出了爻位说，即以爻象在全卦象中所处的地位说明一卦之吉凶。爻位说有“当位说”“应位说”“中位说”等^①。

《易传》的“中”。中为周易重要概念之一。周易贵中，主要表现在对卦中二、五的重视上，凡二、五皆称中，通常以爻居中为吉。

尚中思想在《象》《象》中表现得尤为突出，《象》在35个卦中、《象》在38个卦中论述了“中”的思想。《易》的尚“中”思想，为儒道两家所共通。老子强调“守中”^②，庄子倡言“养中”^③，免于走向极端，也是道家用心处。

“时”的概念则为道家各派所突出强调，《象传》之重视“时”，其内涵与道家一致。如《象·睽》“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。睽之时，用大矣哉”；《象·解》“天地解而雷雨作。雷雨作而百果草木皆甲坼。解之时，大矣哉”；《象·革》“天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时，大矣哉”。

《象传》之重视“时”和它成书的时代背景是密切相关的。成书于西周时期的《易经》，“时”字仅1见，而成书于战国中后期的《易传》，“时”字达57见，这与时代思潮是相联系的。诚如朱伯崑在《易学哲学史》中说：“在战国时代，不仅儒家孟子讲趋时，兵家、道家、法家都讲趋时。如《管子·宙合》说：‘必周于德，审于时，时德之遇，事之会也。’‘时而动，不时则静。’《管子·白心》说：‘以时为宝。’《象》《象》以能否‘与时偕行’，说明卦爻辞的吉凶，也是同战国时代流行的审时度势的思想相适应的。”这里朱先生还特别提到《管子·宙合》与《白心》篇，而这两篇正是稷下道家的重要代表作。战国各家讲“时”却有不同侧重面，兵家着重于掌握取胜的时机，孟子谈“时”多与“天时地利”有关、强调“不违农时”——这是受了管子学派和稷下学派的经济思想的影响的缘故。法家重“时”，一部分也是受到黄老道家的影响。司马谈崇道黜儒，一方面推崇道家“时变是守”，另一方面指出儒家拘泥于礼数，不知时变。“时变是守”是道家黄老学派所一贯强调的。

若从哲学观点来看，先秦各家讲“时”多就常识层面而论，唯有庄子才给“时”以哲理化。而道家倡“时”可溯源于老子，《老子》第八章：“动尚时”，指出“动静”与“时”的联系，为黄老学派与《象传》作者（及《系辞》）所共同强调，这里可以看出它们与老子是一脉相承的。范蠡继老子之后而特别强调“守时”，《国语·越语》记载范氏之言“圣人之功，时为之庸”“上帝不考，时反是守，强索者不祥。得时不成，反受其殃”^④。帛书《黄帝四经》继承了范蠡“时为之庸（用）”的观点而加以发挥，《四经》一再强调“动静”与“时”的关联性，如《经法十论》“动静不时……”“四时有度，动静有立（位）”；《十六经·观》“静作之时”，《十六经·姓争》“静作得时”；《十六经·兵容》“时为之庸，因时秉口，是必成功”。《四经》一书言“时”者凡65见，从这部出土的珍贵文献，可见黄老学派对“时”的重视。

① 详见朱伯崑《易学哲学史》第1编第二章。

② 《老子》第五章。

③ 《人间世》。

④ 《国语·越语》。

在稷下道家的作品中，也表述了对于“时”的关注。《管子·白心》“以时为宝”“知时以为度”；此外，还见于《管子·宙合》“……时则动，不时则静”；《管子·势》“夫静与作，时……贵得度”。

道家各派重“时”，庄子学派亦然。庄书言“时”多达70余见，庄子颇能从宇宙的广度来审视“物量无穷，时无止，分无常”的境遇，以为“时有终始，有变化”，世事是“无时而不移”的^①，因而唤醒人们“面观四方”“与时消息”，面对死亡问题时，要能培养“安时处顺”的态度。在应世方面，庄子学派提出了“应时而变”的主张，在《天运》篇中借批评孔子的复礼是“犹推舟于路”“劳而无功”，进而提出“礼仪法度者，应时而变也”的主张——这和黄老学派及法家的观点全然一致^②。

《彖传》论“时”，一方面可能受到庄子的启发，另一方面明显受到黄老著作的影响。

《彖传》论“时”受到黄老思想影响的莫过于艮卦。吕绍纲主编的《周易辞典》中指出：《彖传》于豫、随、颐、大过、坎、豚、睽、蹇、解、后、革、旅等12卦特别强调了卦之时义。而《彖传》中艮卦“时止则止，时行则行，动静不失其时”最能说明《周易》“时”概念的意义。从上文所引证的文献来看，“时”与“动静”结合，这种思想最早萌芽于老子，到战国初期之晚或中期之初的帛书《黄帝四经》得以强化，庄子学派与稷下道家也都“以时为宝”，《彖传》之“动静不失其时”，正是在这种学术空气下产生的。

五、《彖传》“尚刚”与稷下道家之尚阳

最后我们要讨论《彖传》崇尚阳刚的思想与道家黄老学派的脉络关系。

在这个问题上，我们不仅提出一个与众不同的观点，也推翻了目前学界流行的说法——即中国有两大辩证法体系：一为道家尚柔的辩证法体系，一为儒家尚刚的辩证法体系。这种说法是不能成立的。遍寻先秦诸儒之作，从无刚柔对举之辞，更无尚刚之说的例证。遍查先秦诸子之作，明确提出尚阳观念的仅有黄老学派——《管子·枢言》与《文子·上德》等文献可以为一证。

《彖传》特重阴阳之刚柔属性，因而习用刚柔代替阴阳。《彖传》中“阴阳”出现仅2次，而“刚”字出现59次，“柔”字出现39次，“刚柔”并举出现28次，以“刚柔”解释卦爻形及其变化是其特点。在此对于“《彖传》不属于儒家作品”之说又提供了一个有力的佐证。

先秦大儒无“刚柔”连用的概念，而这个概念却遍见于原始道家典籍。道家创始人老子第一次在“刚柔”并举中着眼于柔之克刚的一面，黄老之学的先驱范蠡则首次使用“刚柔”的复合词，在刚柔相济中也提出了“强索者不祥”的警戒之方。受到老、范思想重大影响的帛书《黄帝四经》，一方面继承老子“尚雌”的思想，另一方面也重视刚柔相济，如《十六经·观》：“牝牡相求，会刚与柔。柔刚相成，牝牡若形。”《十六经·姓争》：“刚柔阴阳，固不两行，两相养，时相成。”

① 《秋水》。

② 《天运》这段话的思想明显是受到黄老学派的影响。

“刚柔相济”的观念也见于《彖传》，而《彖传》的特点则是在“刚柔相济”中偏于“尚刚”，《彖传》释“刚健”卦象的见于如下各卦：乾、需、讼、小畜、泰、否、同人、大有、无妄、大畜、大壮；释“柔顺”卦象的见于如下各卦：坤、师、泰、否、豫、临、观、剥、复、晋、明夷、萃、升。《彖传》中尚“刚健”的思想见于《需》“刚健而不陷”，《小畜》“健而巽，刚中而志行”，《同人》“文明以健”，《大有》“刚健而文明”等等。《彖传》中尚“柔顺”的思想见于《坤》“柔顺利贞”，《师》“行险而顺”，《豫》“天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动则刑罚清而民服”等等。

从整体结构来看，《彖传》具有刚柔相济的思想，从《彖》文中“刚”字59见，“柔”字39见的统计数字来看，尚刚之辞较多，如“文明以健”“刚健而文明”“刚健笃实，辉光日新”等，明确地表达了崇尚刚健的思想。

若论崇阳尚刚的思想，《彖传》之外，遍查诸子著作，仅出于《管子·枢言》及《文子》。成书于先秦或秦汉的黄老作品《文子》一书，尚阳思想颇多，较明确的是《上德》篇：“阳灭阴，万物肥，阴灭阳，万物衰；故王公尚阳道则万物昌，尚阴道则天下亡。”文子的这种思想可能源于较早的《管子·枢言》等篇：《枢言》：“先王用一阴二阳者霸，尽以阳者王，以一阳二阴者削，尽以阴者亡。”

《四时》：“量功赏贤，以助^①阳气。”《五行》：“通乎阳气，所以事天也，经纬日月，用之于民；通乎阴气，所以事地也，经纬星历，以视其离。”这里所见的尚阳思想的记载，是中国古代哲学史上无比珍贵的文献资料，而《枢言》《四时》《五行》各篇都是《管子》书中所汇集的稷下道家的作品^②，而《枢言》篇尤为重要。

稷下道家的崇阳尚刚与老子哲学的崇尚阴柔乃是道家阵容内的不同侧重面。无疑地，稷下道家的尚阳一方面对于老学尚柔的嬗变，另一方面也是“家敦而富，志高而扬”的齐国社会景象之精神风貌的反映。

至于上引《文子》尚阳思想，可能较晚。文子其人相传是老子的弟子，但《文子》其书成书当晚于《庄子》（内有大量引于《庄子》的东西），甚至可能晚至战国后期或秦汉之间。总之，从《枢言》至《文子》的尚阳思想都是属于道家黄老学派的范围，其与《彖传》的“尚刚”是同一思想体系。这是一个十分值得注意的新课题。

六、结语

在以上的论述中，我们可以得知在南北道家的相互影响下，《彖传》无论在思维方式、万物生成论等重要内容上都和道家属于同一思想系统。就思维方式而言，不止在天道推衍人事这一独特的道家思维模式上；它与黄老道家的思维模式如出一辙，而且在天地人三者统一的整体性的思考方式上也与道家相契合。在天地人一体观的特殊思考方式中又将天地人与鬼神并举，

① “助”原文为“动”，据王念孙说校改。

② 《枢言》篇之为稷下道家的作品已为学界所公认。《四时》篇标示“道生天地”，可见也推崇老子作为万物本原的道；《五行》篇开端便说：“一者，本也；二者，器也。”文中并推崇黄帝明于“天道”，“精气”概念也出于本篇。故而《四时》《五行》两篇为稷下道家以老子之道为本而吸收阴阳家思想的作品。

四者并称是黄老学派的一个独有的思想特色，如《彖传》的谦卦便将“天道、地道、人道、鬼神”并举。四者并举的例子较早见于《管子·枢言》，最早的文献资料见于《十六经》的《行守》篇和《前道》篇。究其原因，可能是融合性极大的稷下道家或黄老学派吸收了墨家的思想，也可能是由于黄老之学兴盛于齐楚，受其地区文化的影响，揉进了崇尚鬼神的传统。总之天地人鬼神并举，仅见于黄老之学，由此也可见《彖传》与道家思想相联系的线索。

如前所述，《彖传》在万物生成论方面除受老子影响外，还与庄子有着惊人的相似之处。而“天行”与“尚阳”的思想，又与道家黄老学派观点一致。从这些地方都可以看出，《彖传》与儒家学派无关，乃是一部道家学派之作。

论《老子》哲学同《易》的血缘关系*

黄 钊

《老子》是我国先秦时期第一部体系完整、哲理宏富的重要著作。它发端于春秋末年（由老聃遗传），成书于战国前期，是我国西周至春秋战国之际哲学思维发展之集大成。它之成书，广泛吸取了前人思想之精华，尤其同《易》有着不可分的血缘关系。

关于《老子》同《易》的血缘关系，历来的研究者多次提到过。宋人邵尧夫曰：“老子得易之体，留侯得易之用。”^①这里所谓“老子得易之体”，画龙点睛地揭示了《老子》对《易》的继承关系。近人李大防在《老子姚本集注·自序》中曰：“老子之书多与《易》合。”今人詹剑峰（已故）在《老子其人其书及其道论》一书中也说，“老子之学源于古之学术”，与“《易》的思想亦有其血缘关系”。这都说明《老子》同《易》的关系早为学界所注意。但是，究竟二者有哪些联系呢？似乎过去的人们又很少具体论及。

《易经》作为一部卜筮之书，是宗教巫术的产物。但是，由于《八卦》作者从“观物取象”的朴素观念出发，“探赜索隐，钩深致远”，记录了当时人们观察社会生产、生活的一些经验之谈，因而其中也包含着一定的哲理，有合理因素。特别是其中包含的朴素辩证法思想的胚胎，对我国古代辩证思维的发展，产生了深远的影响。我们说《老子》哲学源于《易》道，也主要是从辩证思维的联系上来看的。《老子》书中关于变易的观念、矛盾的观念、转化的观念、柔弱胜刚强的观念，差不多都可以在《易》中找到原始胚胎和蛛丝马迹。但是《老子》的作者对《易》的发掘继承，不是简单地照抄照搬，而是站在他自己的时代高度，用他自己所具有的抽象思维水平，对《易》提供的辩证思维的原始胚胎，进行了去粗取精的再创造，因而《老子》同《易》比较起来又有自己独特的体系和风格。

一、《易》关于变易的思想胚胎，在《老子》中得到继承与发挥

强调变易是《易》关于辩证思维的突出表现。《易》之所以称为《易》，这首先是从变易的意义上说的。《易纬·乾凿度》曰：“易者……变易也。”《史记》也说《易》“长于变”，

* 本文原载《广西师范大学学报（哲学社会科学版）》1985年第2期，第15-21页。

① 转引自陈和祥评注《老子读本·老子总论》。

“《易》以道化”。可见，变化是《易》的重要特征。这与《易》之爻变的客观内容是基本符合的。《易》之八卦以及依其演成的六十四卦，都是由“--”“—”两个基本符号组合而成的。“--”叫作阴爻，“—”叫作阳爻。任何一个卦画，只要更动其中任一阳爻或阴爻，整个卦画及其象征意义就发生了变化。这正如《系辞》所概括的：“爻者，言乎变者也。”“刚柔相推而生变化。”“易之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”这里的“唯变所适”，抓住了《易》的基本特征。可见，《易》确有变易之义，这给了《老子》以直接的影响。

变易的思想贯穿《老子》全书。廿三章说：“飘风不终朝，骤雨不终日。”“天地尚不能久，何况于人乎？”在《老子》看来，一切都在变化不息，狂风吹不了一早晨，暴雨下不了一整天，连天地也不能长久不变，何况人呢？言下之意，人事更在显著变化，不可抗拒。廿五章说：“独立而不改，周行而不殆。”“大曰逝，逝曰远，远曰反。”也是讲变化之特性。“独立而不改”，说的是“道”独立存在而不改变自身运动的本性；“周行而不殆”，指的是道循环往复地运行而不懈怠。先言“独立而不改”，后言“周行而不殆”，逻辑十分严谨。正因为“道”不改变自身运动的本性。所以它才能循环往复地运行而不懈怠。后文“大曰逝，逝曰远，远曰反”，也是说明道在循环往复地运动。因此，《老子》之“道”，乃是运动变化之“道”。

《老子》关于变易的观念源于《易》又高于《易》。《易》所体现的变，是《八卦》卦画的爻变带来其象征意义之变，这个“变”，还不是客观事物变化的模写，而且它被限制在《八卦》的框架结构之内，最终陷入形而上学。《老子》则不同，它把《易》的形式上的变，引申到研究客观事物之变，从飘风、骤雨等自然现象之变，讲到社会现象的祸福得失之变，从而摆脱了《易》爻变的空洞形式，使变易的观念回到客观现实之中，落到了实处。并且《老子》还概括出“反者道之动”“周行而不殆”“大曰逝，逝曰远，远曰反”等运动变化的规律。

尤其值得注意的是，《老子》从运动变化的观点出发，提出出了“道生一，一生二，二生三，三生万物”的宇宙生成说，这既是受《易》的启示，也是对《易》变易观念的发挥。我们知道《易》的演化过程是由简而繁的。它以阴（“--”）、阳（“—”）为基本要素，先搭配成四种物象，然后在此基础上演成八卦和六十四卦。这个过程本身就内含有一分为二的变化法则。故《系辞》曰：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”《系辞》的这个概括是基本符合《易》之八卦的演化情形的。《老子》的“道生万物”的命题与此非常相似。《系辞》的这段话是否出在《老子》之前，现在很难断定，但是二者都受了《易》的启示则是毫无疑问的。《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”，运用变易的观念来说明宇宙万物的发展进程，其抽象思维水平达到了相当的高度。是我国哲学史上最早、最完整的本体论命题。它的提出，标志着我们的祖先探索宇宙生成进入了新的境界。

二、《易》关于矛盾的思想胚胎，在《老子》中得到继承与发挥

《易》关于矛盾的观念，在多方面有所表现。

首先，从卦画看：《易》之八卦乃至六十四卦，都是由“--”“—”两个基本符号所组成。“--”和“—”象征阴阳两个对立面，是《易》中一对基本矛盾。《易》八卦即乾、坤、震、

巽、坎、离、艮、兑，这里实际上揭示了乾与坤（天与地）、震与巽（雷与风）、坎与离（水与火）、艮与兑（山与泽）四对矛盾。然后在此基础上，把八卦相互重叠，组成六十四卦，实际上构成了三十二对矛盾。在六十四卦中，除“乾”“坤”两卦分别由全阳爻和全阴爻构成外，其他六十二卦都是由阴爻和阳爻交互参合而成，这样每个卦里都包含有阴阳两个对立面，而卦画是象征事物的，故由卦画推知事物，也包含有阴阳两个对立面。显然，这是矛盾观念的流露。

其次，《易》已有了交感的观念。这种“交感”，体现了矛盾相互作用。任继愈主编的《中国哲学史》指出，《易》中所谓“吉”的一些卦，一般是上下两卦具有交感的性质，所谓“凶”的一些卦，一般是上下两卦不具有交感的性质。如《泰卦》下乾上坤，象征天在下，地在上。天气属阳，地气属阴。阳气上升，阴气下降，故阴阳二气可以交感，是吉卦。相反，《否卦》是地在下，天在上，按照天气属阳，地气属阴，阳气上升，阴气下降的理论，上下两卦没有交感，故凶。这种交感的观念，吐露了阴阳二气相互矛盾、相互作用的思想萌芽。

再次，《易》之卦辞、爻辞涉及了一系列矛盾的概念，如泰与否，乾与坤，损与益，既济与未济，吉与凶，福与祸，得与丧，大与小，远与近，存与亡，往与来，等等，都是互相对立的概念。这无疑给《老子》哲学提供了借鉴。

《老子》关于矛盾的观念是非常突出的。据有人统计，它运用相互对立的范畴达七、八十对之多，其中有的反映自然界的矛盾，如寒与热、大与小、轻与重、往与来、壮与老、死与生、雄与雌等；有的反映社会领域的矛盾，如强与弱、刚与柔、贵与贱、贫与富、祸与福、吉与凶、得与失、损与益、治与乱等；有的反映思维领域的矛盾，如是与非、辩与讷、智与愚、巧与拙等。值得注意的是，上述《易》中有关矛盾的概念，许多已被《老子》吸取，比如吉与凶、祸与福，本是《易》用于卜筮的专有概念，《老子》也加以沿用，赋予新意。这说明《老子》的矛盾观念也对《易》有所继承。

《老子》还提出了“万物负阴而抱阳，冲气以为和”的判断，这也可能受《易》的启示。其中关于阴阳的观念，就与《易》有着密不可分的联系。“阴阳”这个词，最早见于《国语》伯阳父论地震。其文曰：“周将亡矣。夫天地之气，不失其序；若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。”伯阳父在这里把地震解释为阴阳失序，当是受《易》之震卦的启示。《易》之“震卦”的卦画，这里两阴爻在上，一阳爻在下，正是阳伏而不能出，阴迫在上阳不能蒸之势，这绝不是偶然的巧合。很明显，伯阳父关于阴阳的概念是受《易》的启示。如果这个推测不错的话，那么把“--”看作“阴”，把“—”看作阳的观念，当在伯阳父之前就已经流行了。可见，探源溯流，阴阳的观念当出于《易》。《老子》所谓“万物负阴而抱阳”，指的是万事万物都包含着阴阳两个对立面，这可能是对诸卦之卦画中包含着“--”“—”两个对立面情形的概括总结。所谓“冲气以为和”，高亨注：“《说文》：‘冲，涌摇也。’《广雅释诂》：‘为，成也。’冲气以为和者，言阴阳二气涌摇交荡以成和气也。”^①这是讲阴阳二气的相互作用产生出和气。这大概也与《易》所谓阴阳交感的观念有关。因此，《老子》中的矛盾观念同《易》比较起来，既有继承，又有发挥。在《易》中，关于矛盾的概念，要么表

^① 《重订老子正诂》，第97页。

现为一个具体事实的罗列，要么表现为空洞的卦画形式，而《老子》则不同，它从个别中抽象出一般，并把空洞的卦画矛盾还原为现实的矛盾。所谓“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，是经过抽象思维表达出的哲学命题，它简直猜测到了矛盾的普遍性，猜测到了矛盾斗争引起事物发展，这无疑比《易》的矛盾观念深刻得多。

三、《易》关于矛盾转化的思想胚胎，在《老子》中得到继承与发挥

《易》也接触到矛盾双方相互转化的问题。

先从卦位来看：八经卦在相互重叠组成六十四个别卦过程中，常出现位置的上下变换，如“☱”与“☷”结合，可以组成《泰卦》与《否卦》。《泰》（“☱”）变成《否》（“☷”）恰是，“☱”与“☷”位置的上下交换，这正体现了内在矛盾的相互转化。六十四个别卦相互之间都可以实现转化。任何一卦，只要更动一个爻条，就转化成另一个卦。这种情况，《左传》用“遇某卦之某卦”的形式，揭示得比较清楚。例如庄公廿二年有“遇观‘☱’之否‘☷’”，闵公元年有“遇屯‘☳’之比‘☱’”等，都揭示了卦与卦之间相互转化的情况。拿“遇观‘☱’之否‘☷’”来说，讲的是《观卦》转化成《否卦》的情形。这个转化，只是《观》（“☱”）由下而上的第四爻“--”变成了“—”，亦即上卦由《巽》（“☴”）变成了《乾》（“☰”），这是爻位之变引起卦象之变，实则类似矛盾转化。

再从卦爻辞来看：《泰卦》：“九三，无平不陂，无往不复。”其意是说，平地可以变成高陂，去往必将复返，点明了矛盾双方都会转化。《复卦》“反复其道，七日来复”，《泰卦》“小往大来”，《否卦》“大往小来”，也都体现了矛盾转化的思想。矛盾转化经常走的是“物极必反”的道路，即事物的量发展到一定的“度”，就会发生质的飞跃。这种情形，《系辞》称之为“穷则变”。这种“穷则变”的情形，在《乾卦》中表现得尤为明显：“初九，潜龙勿用；九二，见龙在田，利见大人；九三，君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎；九四，或跃在渊，无咎；九五，飞龙在天，利见大人；上九，亢龙有悔。”^①这里以龙的变动为例，形象地说明了物极必反。你看，龙由潜而现，由现而跃。由跃而飞，逐步升腾。到了“飞龙”可谓尽善尽美，应当适可而止。如果还要上升，那就势必走向反面，乃至出现“亢龙有悔”了。这里把“穷则变”的道理讲得多么生动、透彻。

《易》关于转化的观念，常常通过祸福转化的形式表现出来。《坤卦》：“西南得朋，东北丧朋。”李镜池注：“朋：朋贝。货币起先用贝，贝十枚一串为朋。”^②“西南得朋，东北丧朋”，是说某商旅之人，在西南某地赚了一笔钱，但到了东北某地却又蚀了本，即好事变坏事，因福得祸。《否卦》“先否后喜”，似在说明因祸得福。《同人卦》“同人先号咷而后笑”，《旅卦》“旅人先笑后号咷”，这里前者先哭后笑，说明是由祸转化为福；后者先笑后哭，说明是由福转化为祸。两者恰成鲜明的对照。这些关于转化的思想，都给了《老子》以很大的影响。

《老子》关于矛盾转化的思想极为丰富。第六十四章说：“合抱之木，生于毫末；九层之

① 王肃注：“极高曰亢。”

② 《周易通义》，第5页。

台，起于累土；千里之行，始于足下。”这是在讲由量向质的转化。第廿二章说：“曲则全，枉则直，洼则盈，蔽则新，少则得，多则惑。”这里揭明了曲向全、枉向直、洼向盈、蔽向新等转化的必然性。尤为值得注意的是，《老子》在第四十章作出了“反者道之动”的判断，其意是说向相反的方面转化是道在运动。这个命题同《易》“无平不陂，无往不复”的思想是一致的，但却比后者的抽象思维有所深化，它说明《老子》已经把矛盾转化看成普遍的自然法则。在祸福转化方面，《老子》也比《易》高出了一筹。《易》关于祸福转化只记录了一些偶然现象，如“西南得朋，东北丧朋”“同人先号咷而后笑”“旅人先笑后号咷”等，这些至多不过是关于祸福转化的感性认识。《老子》则不同，它明确提出了“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”“正复为奇，善复为妖”，这些命题都属于理性思维的成果，它把祸福转化看作普遍的社会法则，从而使认识深化了一步。

四、《易》关于柔弱变刚强的思想胚胎，在《老子》中得到继承与发挥

柔弱变刚强，本是矛盾转化的特殊表现形式。对于这一特殊表现形式，《易》也有独到的表述。

首先，我们来看卦画的阴阳演变情况。在八经卦之中，除《乾》《坤》两卦外，其他六个经卦都是由阴爻和阳爻交互组合而成。按照奇数为阳、偶数为阴的原则，其中《震》（“☳”）、《坎》（“☵”）、《艮》（“☶”）都属奇数，代表阳性、刚强的事物；《巽》（“☴”）、《离》（“☲”）、《兑》（“☱”）都属偶数，代表阴性、柔弱的事物。仔细比较以上两组卦，不难发现这样一个规律：凡属阴爻多的卦就属阳卦，凡属于阳爻多的卦就属阴卦。这实际上是说，阴多则阳，阳多则阴，亦即柔多则刚，刚多则柔。这里的“柔多则刚”正是柔弱变刚强思想的流露。以上是就经卦的组合情况而言。

我们再看别卦：在六十四个别卦中，除八个经卦自身重叠而组成的八个别卦外，其他五十六个别卦都是由八个经卦交互重叠组合而成。这些卦，有廿八个是阴卦在上，阳卦在下（以下简称“上阴卦”），另外廿八个则是阳卦在上，阴卦在下（以下简称“上阳卦”）。把这两组卦联系卦辞比较一下，我们会发现这样两种情况：

(1) “上阴卦”多是吉卦。如《泰卦》（“☶☳”）下乾上坤，即下阳上阴，卦辞说：“泰，小往大来，亨，吉。”据统计，在廿八个“上阴卦”中，吉卦为廿二，约占80%。其他为平卦（吉凶不明），约占20%，凶卦没有。这种阴居上则吉的特征，象征性说明了柔弱变刚强。

(2) “上阳卦”多是凶卦。如《否卦》（“☷☰”）下坤上乾，即下阴上阳，卦辞曰：“否之匪人，不利君子贞，大往小来。”当是不吉之兆。据统计，在廿八个“上阳卦”中，凶卦为九，约占32%；吉卦为十五，约占53%，平卦有四，约占15%。从这个比例来看，似乎“上阳卦”并非凶卦居多而仍然是吉卦居多。但仔细分析则不然。因为在上述被判为吉卦的十五个卦中，有的是从别的意义上来说明柔弱变刚强的。比如，在卦画中，从下爻往上数，第二爻和第五爻，都被看作是“中正之位”，阴爻如果占据这两个位置，一般也是吉卦，如《豫》（“☱☲”）、《小过》（“☱☲”）、《贲》（“☶☱”）、《颐》（“☶☱”）等，都属于这类情况。这种阴爻居中正之位则吉，是从另一角度说明柔弱胜刚强的。如果在二十八个“上阳卦”中，我们把由于别的原因

被判为“吉”的卦除开，那就仍然是凶卦居多。这种阳处上则凶，正好说明了刚强是不好的，这就从反面衬托出柔弱胜刚强。

其次，我们再看卦爻辞的内容。在卦爻辞中，多次吐露了对谦的赞美，对骄的贬斥，这似乎一也表现了作者倾向于守柔。因为谦是柔弱的表现，“骄”是刚强的表现。在作者看来，“谦”有发展前途，“骄”没有发展前途。例如《履卦》：“六三，眇能视，跛能履，履虎尾，咥人，凶。”“九四，履虎尾，愬愬，终吉。”这里有两人同是踩着老虎的尾巴，由于态度不同，结果大不一样。一人表现为“愬愬”的柔弱态度，结果是“终吉”，没有被老虎吃掉。另一人自以为“眇能视，跛能履”，趾高气扬，结果被老虎吃掉。《易》对谦的赞颂在《谦卦》中表现得尤为明显：“初六，谦谦，君子用涉大川，吉；六二，鸣谦，贞吉；九三，劳谦，君子有终，吉；六四，无不利，伪谦……上六，鸣谦，利用行师征邑国。”文中所说的“谦谦”“鸣谦”“劳谦”“伪谦”等都是谦的种种表现形式，它们都得到了好的终结。《彖》传对《谦卦》作了这样的解释：“谦亨。天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。”这里所谓“天道下济而光明，地道卑而上行”，说明了“卑”“下”是合乎大道的，所谓“天道亏盈”“地道变盈”“鬼神害盈”“人道恶盈”，说明“盈”是违背大道的，因而应当“亏之”“变之”“害之”“恶之”。可见，《彖》传也是从守虚去盈的意义上理解《谦卦》之义的。

《老子》继承并发挥了《易》之柔弱胜刚强的思想。众所周知，处柔守弱是老子人生哲学的突出表现，它像一根线一样，贯穿《老子》全书。第七十六章说：“人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则不胜，木强则折。坚强处下，柔弱处上。”第七十八章说：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚。”这里把柔弱胜刚强的道理讲得多么清楚明白，并且提出了一些带有普遍意义的命题，如“坚强者死之徒，柔弱者生之徒”“坚强处下，柔弱处上”“弱之胜强、柔之胜刚”等等，都是对柔弱胜刚强思想的高度概括，是抽象思维的产物。正由于《老子》坚信柔弱胜刚强，所以它对强梁者非常痛恨，指出：“强梁者不得其死，吾将以为教父。”为此，它提出了“知其雄，守其雌”“知其白，守其黑”“知其荣，守其辱”作为做人的准则。它告诫人们：“持而盈之，不如其已，揣而锐之，不可长保，金玉满堂，莫之能守，富贵而骄，自遗其咎。”仔细研读，不难看出这些思想同《易》有着微妙的联系，又比《易》深刻得多。比如《易》对谦德的赞颂是通过一个个具体实例表达出来的，而《老子》则用“坚强处上，柔弱处下”的判断，表达了同样的思想，其抽象思维水平却更上一层楼。

以上四个方面说明，《老子》哲学的确同《易》有着千丝万缕的联系。这些联系不是偶然的巧合，而是《老子》的作者发掘继承了《易》之合理因素的客观反映。

还应当看到，《老子》不仅对《易》有所继承，还有所扬弃。这表现在如下两个方面。

第一，《老子》扬弃了《易》之宗教巫术的特性，创立了具有唯物主义倾向的天道观。

如前所述，《易经》是卜筮之书，是宗教巫术的产物。它通过八卦演成六十四卦、三百八十四爻，来预卜人事之吉凶，这是以承认有一个万灵的上帝在冥冥中主宰一切为前提的。在《易》的作者看来人事的吉凶完全是由上帝（天）所操纵、所主宰，人们要知天意，只有通过卜筮去探测。卦爻辞中所用的“吉”“凶”“悔”“吝”“无咎”等贞兆语，都是用作传达天意

的。正如郭沫若所指出的：“八卦是天人之间的通路。”“所有人的祈禱由它衔告上天，所有天的豫兆，由它昭示下民，一切的吉凶祸福都可前知。”^①在天面前，人是无能为力的，只能祈求上天保佑。所谓“自天佑之，吉，无不利”，就是天保佑的结果。显然，这是赤裸裸的宗教巫术，是露骨的神学唯心主义。

《老子》在发掘继承《易》之哲学观念时，扬弃了它的宗教巫术的神学属性。首先，《老子》否定创世主的存在。它说：“道”，“吾不知谁之子，象帝之先”。明确肯定“道”存在于上帝之前，这就“取消了殷周以来人格神的天之至上权威”^②，“推倒了关于主宰之天的信仰”^③，这无疑表示它同《易》信奉上帝的基本观念实行决裂。其次，《老子》对鬼神也持否定态度，第六十章说：“以道往天下，其鬼不神，非其鬼不神，其神不伤人。”有了“道”，鬼神也“不神”了。可见，在《老子》那里，鬼神是没有立足之地的。

同上述蔑视上帝鬼神的思想相联系，《老子》明确提出了“道法自然”的命题。所谓“自然”就是自己如此，自然而然，没有外来干预，一切听任万物自变自化，自己成就自己。这就从根本上否定了上帝“创世说”。恩格斯说：“唯物论的世界观不过是对自然界本来面目的了解，不附加以任何外来的成分，所以在希腊哲学家中间，它一开始就是自然而然的東西。”^④《老子》的“道法自然”的思想，正是把一切看作“自然而然”的东西，因而其天道观本质上倾向于唯物主义。这正是它扬弃《易》之宗教世界观所取得的重大成果。

第二，《老子》打破了《易》机械的框架结构，用哲理诗的形式正面表达自己的世界观。

《易经》作为卜筮的工具，是通过一个特殊的框架结构来实现的。这个框架结构是以《八卦》的形式装配而成。它之预卜吉凶祸福就是在这个《八卦》框架结构的范围内进行形式主义的推演。诚然，它在推演的过程中，也偶然吐露出某些辩证思维的胚胎。但是，这些“胚胎”被挤压在宗教巫术的夹缝中，被局限在机械的框架结构的陷阱中，不能萌发起来。我们知道，客观事物的发展是千变万化、千差万别、多种多样的，而《易》却企图用那个固定的框架结构来概括人事的一切变化，这就不能不窒息活生生的辩证法而陷入形而上学。

《老子》在发挥、继承《易》之哲学观念时，一个勇敢的行动是直接打破了《易》的框架结构，代之以自己的哲理诗，这是一个创造。哲理诗是一种开放的体系，不再受框架结构的约束，比较机动灵活。一是能够比较自由地进行自己的哲学思考和哲学创造；二是能够比较自由地吸取前人的思想精华以营养自己。因而，《老子》的作者既能充分发挥自己的聪明才智，又能融汇各方面的思想精华，聚古今圣哲于一炉，从而熔铸成《老子》这部博大精深的哲学名著。

以上《老子》对《易》两个方面的扬弃，都是重大的突破。从这方面看，《老子》高于《易传》。《易传》的辩证法也达到了相当的水平，但是，它同《老子》比起来，却有着致命的弱点。一是它因袭了《易经》的宗教神学世界观。《易传》解《经》，仍然坚持“以神道设教”，承认“天”之最高人格神的地位。《系辞》所谓“易有四象，所以示也，系辞焉，所以

① 《郭沫若全集·历史篇》卷一，第57-58页。

② 同上书，第35页。

③ 张岱年：《中国哲学发微》，第343页。

④ 恩格斯：《自然辩证法》，1955年，第163页。

告也，定之以吉凶，所以断也。”此处的“所以示”“所以告”“所以断”，很明显指的是探测“天意”，由此达到“以通神明之德”。这就未能摆脱宗教巫术的神学属性。二是它保存了《易经》的框架结构。《易传》对一系列哲学观点的阐发，是以《易经》的“象”“数”及卦、爻辞为依据的，这就有很大的局限性。《易传》之所以未能摆脱上帝鬼神的观念，不能不与此有直接关系。

因此，同《易传》比起来，《老子》对以上两个方面的扬弃是非常难能可贵的。人所共知，《易经》并非哲学著作而是宗教的著作。由于《老子》对《易》之宗教世界观和神秘的框架结构作了扬弃，从而实现了由宗教神学到哲学的一个飞跃。从《易》到《老子》，标志着我们祖先的哲学思维进入到了一个新的高度。因此，探索《老子》哲学同《易》的血缘关系，对于考察我们祖先思维发展的进程，有着不可低估的意义。

易学与道教文化的融通关系略论*

詹石窗**

作为华夏文明的重要内容，易学与道教文化都是我国先民探索宇宙奥秘、人生价值的心灵轨迹。这两条心灵之轨尽管有各自不同的开端，各自不同的材料，但在一定的历史时期一定的背景中它们交汇了。由于易学与道教有着共同的文化土壤，共同的社会心理基础，两者在长期的发展过程中便形成了一种特有的“自然汇通”关系。

一、易学为道教理论体系提供了基本的思维模式

如果从“长生不死”这种追求目标上看，道教的真正源头当然不是《易》，而是反映了人的生存本能的“神仙”理想。问题在于先秦时期的神仙理想只给道教提供了一种“生命设计的蓝图”，如何使这幅图化为“建筑工程”，这不仅需要种种的材料，而且需要一种作为施工指导的理论。因此，道教找到了老庄哲学，又从老庄哲学这条通道迈进了易学之殿堂。从这个殿堂里，道教发现了一种对于自己的理论建构极为有用的东西——象征思维模式。

《周易》为什么充满了扑朔迷离的神秘色彩？为什么千百年来让无数的炎黄学子探求不止？为什么被当作包罗万象的群经之首？其根本所在乃是它的独特思维模式。

与古希腊“形而上学”之祖亚里士多德建立起来的那种“三段论”的形式逻辑推演模式不同，《周易》是以象征作为本根的。形式逻辑不是《周易》的出发点，也不是《周易》的终点，它只是作为一种因素被潜藏在卦爻辞关系的内在环节中。进入《周易》这座巍峨高大的文化殿堂，首先呈现在我们眼前的就是那些使不少蓝眼睛的西方人士惊叹不止的卦爻符号。正是这些符号构成了《周易》的基本框架，从而也奠定了《周易》象征哲学的符号基础。

有趣的是，《周易》的象征思维模式直接为道教所继承。道教初创时期便已显示出了在思维形式上与《周易》的不可分割的联系。一部《太平经》尽管内容驳杂，但在阐述过程中却到处闪烁着《周易》象征思维的灵光。书中充塞着的阴阳、君臣、天地、鬼神等一系列概念都具有象征类比的意义。至于被当作“万古丹经王”的《参同契》这部丹鼎派的奠基性著作，更是

* 本文原载《哲学研究》1992年第8期，第52-58页。

** 詹石窗，福建师范大学中文系。

把《周易》的象征作为自己的基石。《参同契》不仅把《周易》的六十四卦直接引入自己的体系之中，而且根据《周易》的卦象法则，提出了许许多多具有象征意蕴的概念，诸如龙虎、男女、黄婆、姤女、日月等等。沿着《参同契》的思想路线，上清派先驱以《周易》象征思想为纲要，创作了《黄庭经》。这部在中国气功史上占有极为重要地位的道教秘籍，大量使用了象征性的隐语，像“天庭”“五岳”“天鼓”“璇玑玉衡”“重中楼阁”等都被作者赋予了第二层乃至第三层的意义。这种情况直到明清时期仍有突出的表现，被尊为武当派拳法创始人的道士张三丰所写的《大道论》《玄机直讲》《玄要篇》《道言浅近说》《天口篇》《云水前集》《云水后集》《玄水三集》等也是遵循着《周易》的象征法式的。他所写的《无根树》词二首以及《无根树道情》二十四首在道门中广为传颂。而正是这棵“无根树”，却明显带着《周易》象征哲学的“遗传基因”。前人释其题云：“无根树者，指人身之铅气也。丹家于虚无境内养出根株，先天后天都自无中生有，故曰‘说到无根却有根’也。炼后天者，须要人无求有，然后以有投无；炼先天者，又要以有人无，然后自无退有。修炼根蒂，如是而已。”^①张三丰所谓的“树”虽然取象于自然界，但又被引申、升华，具有了符号的意义。尽管这棵树并没有贴着《周易》卦象的标签，但其背后却隐藏着《周易》的卦，因为“无根树”既然是暗指人身之铅气，而“铅”在道教中向来又可被转换成“坎”卦，坎与离对应，有坎必有离；坎离为乾坤之二子，有坎离必有乾坤；乾坤为众卦之父母，有父母必有众子。由此看来，一棵无根树所蕴含的不仅是《易》中的个别之卦，而且包摄着整部《周易》的象征旨趣，它与《周易》的联系是“全息性”的。

从某种角度上看，一部道教文化史可以说就是《周易》象征哲学的应用、演变、发展、衍扩的历史。没有《周易》的象征哲学，也就没有道教那些富有多层意蕴的概念体系。

二、易学的发展启迪了道教文化的发展

我们说，《周易》存在着一个象征的思维模式，《周易》哲学是一种象征的哲学，这并不意味着《周易》除了象征的内容之外，再没有别的什么内容了。作为我国传统文化中的一颗璀璨的明珠，《周易》的象征哲学是以象征为前导的一种理论体系，它的内容还包括从象（卦象）引发出来的数、理、占等层次。“数”可以说是《周易》卦象、意象、法象的定量描述；“理”是《周易》富有“动态思辨”意味的哲理，它包括宇宙观、方法论、人生观等方面的思想；“占”是一种未来预测，它的功能在于为人们的生存与发展提供行动的依据。《周易》把天、地、人“三才”之道统一起来，从象、数、理、占的不同角度来揭示人与自然之间的复杂关系。这说明《周易》是以象征为根本的、具有多层描述方式、多种功用的理论体系。《周易》是一个“巨系统”，在这个“巨系统”中又包含了许多子系统，各子系统的协调便形成了《周易》的整体功能。

《周易》象征哲学的多层次性与道教文化的多层次性是相对应的。如果说，《周易》的“象”成为道教探究宇宙与生命奥秘的直观凭借的话，那么出自“象”的数、理、占同样在道

^① 《张三丰全集》，浙江古籍出版社1990年版。

教的思想体系中形成了各自的“场”。象、数、理、占这些培育于《周易》这个思想大苗圃的树苗被移植到了道教园地后，迅速地成长，并由于道教园地特有的土壤、水分、气候的作用而有了新的特征。

毋庸置疑，道教文化体系是相当庞大的，但象、数、理、占却是这个庞大体系的支柱。道教把自己的经书总集分为“三洞四辅十二类”。如果从易学的眼光来看，那么道教的各类经书则都可以从象、数、理、占这四根大柱上找到支撑点。总集如此，一部具体的经书也如此。

象、数、理、占既相区别又相联系。因此，它们在道教中的支撑作用也就不是孤立的。尽管有些典籍从表面上看，难于发现它们所贯穿的象、数、理、占思想，但若深入发掘，最终都可以找出彼此的契合点。难怪著名道士陶弘景在谈到道佛经书的制作时说：“梵书分破，二道坏真，从《易》配别本支，乃为六十四种之书也，遂播之于三十六天，十方上下也，各各取其篇类异而用之。”（《真诰》卷一）陶弘景的所谓“梵”相当于《易》的“太极”，它是浑沌的本体。在陶弘景看来，佛道二教殊途而回归，在根本点上它们是一致的。佛道之分化正像太极分两仪一样。两仪进一步分化，佛道各立法门，而有了形式上的区别，但它们却都与《易》的六十四卦相契合。陶弘景在这里虽然是泛论佛道经书与《易》的关系，但却也显示了道教理论的衍扩特点。的确，像陶氏所言，道教经籍是《易》道“分”的结果。它们或者侧重于象，或者侧重于数，或者侧重于理，或者侧重于占。即使是那些演述神仙变化飞升故事的书，如果从宏观与微观相结合的立场加以把握，照样也可以感受到它们之中所蕴含着的《易》的象、数、理、占之信息。因为神仙活动“呈现”在人们眼前的实际上是一种“形象”，这种“形象”亦无不可以被“卦象”所统摄。而神仙的“出现”在道教中人看来又是一定的“数”，遵循着一定的“理”。再说，神仙又具有所谓“全能”的智慧，可预知天下大事，这又体现了“占”的思想。前人有云：“《易》道广大，无所不包”，这在道教体系中被充分地印证了。

天下万事万物都处在发展变化之中，道教文化也是不断发展、变化的。当考察了道教文化的发展历程之后，我们发现道教文化的发展与易学的发展又是休戚相关的。易学的每一次大变迁，基本上都在道教文化之河中激起波澜。

在历史上，易学具有大幅度演变的理论活动主要发生在三个时期。第一个时期是两汉，最突出的标志就是以孟喜、焦贛、京房为代表的象数学的产生。在孟、焦、京的著述之中，不仅《易》卦被重新做了排列，而且在民间广为流行的阴阳灾异思想，还有当时与生产活动有关的许多科学发现通通成为象数学体系的材料。科学与迷信在这里被煮成了一锅大杂烩，随着谶纬神学的传播，孟、焦、京的象数学体系进一步得到发展，并在社会上广泛应用。在这种文化背景之下，应运而生的道教自然而然就被裹进了象数学的海洋里。所以，《太平经》这部原始道教经典，在表达下层劳动人民愿望的同时也用了大量的篇幅进行象数的推演。第二个时期是魏晋时期，易学再度发生了重大演变。魏晋的青年易学家不满两汉的《易》象数学，一反汉儒的解经方式，革除象数学的流弊，给易学带来了新的生机。王弼对《易》理的挖掘所形成的义理之学不仅推动了易学本身的发展，而且大大地启发了道教中人进行思想建设。著名道教理论家葛洪《抱朴子》一书，便对《易》的义理之学有许多借鉴；而《阴符经》这部向来被当作道教治国、养生、用兵“三道汇一”的秘籍，更是处处闪烁着易学义理的光辉。魏晋南北朝以后，道教进入了大发展的阶段。唐代以来出现的许许多多道教著作显然也染上了易学“义理”

的色彩。如王玄览的“道体论”，司马承祯的“坐忘论”，虽然旨在捕捉修身养性之玄机，但其富有启迪性的思辨特点却不能不归因于易学义理派的影响。第三个时期是宋元时期，《周易》象数学再度复兴。此后的道教理论著作又表现出崇尚象数学的倾向。无论是以张伯端为首的南方紫阳道派，还是以王重阳为首的北方全真道派都借助当时的象数学新材料来建构自己的修道理论。像郝大通的《太古集》、李道纯的《周易尚占》都是从《易》象数学的主干中分化出来的。这就说明，道教文化的发展始终都与易学的发展纠葛在一起。

三、道教的方术活动丰富了易学的“象数语言”

必须指出，道教虽然把易学作为自己的理论基础之一，但这并非意味着只是被动地受到易学的影响。有作用，就有反作用。道教在采撷了易学的思想资料和利用易学的形式来为自己的理论建设服务的同时，又对易学的发展变化产生了反作用，这是不言而喻的。

道教首先是一种“实践型”的宗教，对生命的关注导致了一系列的道教方术实践活动。所谓方术，就是达到长生不老目标的偏方秘术。方术的内容和范围很广，但从对生存的作用方式上看，则不外两大类型：一类是直接为祛病延年、固形保生服务的方药秘术；另一类是间接为祛病延年、固形保生服务的人生气运推算术。这两大类型的道教方术由于具备操作性，自然就对易学的殿堂的“扩建”与“翻新”提供了独特的效用。

道教祛病延年、固形保生的主要方术是气功养生术；其次是所谓的仙方神药。这些方术虽然十分古老，但到了道教徒手中却被进行了新的解释和一定程度的变通。为了使新的解释和变通更加圆满，道教徒引入了易学的象数模式。而正是这种“引入”使“形上”之道与“形下”之器在道教的“八卦还丹炉”里获得“温补”。这里，我们不妨重温一下在早期道教中秘传的《八卦还精念文》内的一段文字：“玄明内光，大幽多气，与贤同位，壬癸之居。亥子共身，周流相抱；极阴生阳，名为初九。一合生物，阴止阳起，受施于亥，怀妊于壬，藩滋于子。子子孙孙，阳入阴中，其生无已。思外洞内，寿命增倍，不可卒致，宜以长久。少阳有气，与肝共位，甲乙寅卯，青色相类。万物之精，前后杂出，仁思心著。勇士将发，念之睹此字，光若日之始出，百病除愈，增年三倍……阴上阳起，故玄武为初始。龙德生北，位在东方，故随其后。朱雀治病，黄气正中。君而行之，寿命无穷。升执其平，百邪灭亡。八卦在内，神成列行。白虎在后，诛祸灭殃。正道日到，邪气消亡。”^①初看起来，这段“八卦还精念文”似乎已经远远地超出了易学的范围，但若仔细推敲便会悟出其中的一系列的概念术语乃是易学象数语言的延伸。它的价值就在于运用八卦方位的模式，来解释人体阴阳气血的交变，同时又将天干、地支与青龙、白虎、朱雀、玄武四神兽的轮转配合起来。这样，不仅人体阴阳气血之变化可以得到多重的显示，而且使得易学原有的八卦方位模式具有了更为复杂的结构。

关于道教气功养生术对发展易学象数思维模式以及丰富“象数语言”的作用问题，我们从内外丹修炼的统一法则的建立方面，也可以得到进一步的证实。

在道教建立之前，以某些特殊矿物石为原料的金丹（外丹）烧炼与导引行气（内丹）之类

^① 《太平经合校》，中华书局1979年版，第338-339页。

养生术是分开进行的。在老庄“天人合一”哲学思想指导下，道教练丹师将二者统一起来。《周易》的卦象成为道教内外丹统一的桥梁。然而，值得注意的是，道教中人在建造“内外丹”统一桥梁时并不是生搬硬套《周易》的六十四卦以及汉代焦京象数学模式，而是在内外丹修炼实践的基础上进行富有创造性的营构。这种“营构”的思想踪迹也深深地嵌印在魏伯阳《周易参同契》一书中。该书对炼丹药物的分析、火候的描述、九转金丹阴阳变化过程的说明，不仅表现了作者对实践的深入观察，而且使得易学原有的“纳甲法”更加清晰地展示出来。同时作者对十二消息卦阴阳进退的揭示，也使易学的象征思维和“数”的描摹法式焕发出春天般的气息。

《参同契》对《周易》思维模式的拓展以及对易学象数语言的丰富，这引起后代易学家们的密切关注。三国时的象数派易学大师虞翻不仅亲自注释《参同契》，而且采纳了魏伯阳“日月为易”的说法来阐释《周易》之“易”字的秘义。魏晋以降，历代易学家也大都留心《参同契》。像清代著名的易学大师李光地在撰写《周易折中》的同时也注意发掘《参同契》深刻的象数学内容。尽管《参同契》也曾经受到许多以儒家正宗自诩的学者的攻击，但它对后世《易》象数学发展的推进作用却是无法抹煞的。可以说，北宋以来《周易》象数学的勃兴，正是以《参同契》的传播为先声的。而当今世界上正在广泛发挥作用的计算机原理——“数学二进位”这种特殊的象数语言的源头，也可以追溯到《参同契》的体系之中。

在《参同契》思想的启迪下，许许多多的道人长期进行着内丹气功的养生实践活动。为了弄清人与宇宙的对应，提高练功效果，道教养生家们执着地探求易学象数问题。自唐代开始，便有道人注意描摹气功态下人体内在的卦象图式。从某种意义上说，钟离权、吕洞宾所绘制的许多内功图像，标志着易学象数模式在微观世界中的拓展。到了宋代，陈抟从睡功中悟出了人体与宇宙对应的奥妙，气功的实践活动打开了他的智慧大门，他在顿悟中再现了古河图、洛书的面貌，并画下了一系列题为“龙图”的易学象数模式，从而开创了易学的“图书”支派。此后各种各样的《易》图纷出，形成了一股“图书学”热潮。虽然“图书学”在后来的发展表现出了较为明显的易学思想图解倾向，但从其勃兴的契机上看，则不能不考虑道教气功实践的巨大作用。

另外，道教的气运推算活动，对易学象数思维模式的变迁以及象数语言的丰富也有不可磨灭的作用。道教从宇宙的普遍联系中来考虑人的生存问题，认为人的生存是受到宇宙节律和各种“气场”的制约，不同的人与宇宙运行节律与气场具有不同的对应点，要避免伤害、死亡就必须根据不同的情况寻找时空的契机，作出一定的预测，决定行动的方案。这样就形成了道教的命相学说和择居理论。在道教经典文献中有一系列有关“遁甲”“太乙”“六壬”之类的书籍。一方面，这些书籍与我国传统的“术数”之法具有密切的联系，带有迷信色彩；另一方面，这些书籍又是易学象数理论的运用和发展。撩开其神秘的面纱，我们看到了道教徒们把生命系统与宇宙时空大系统联系起来的重要观念。基于生命与宇宙联系观念，道教徒们所编制的人生气运流行图以及人与生存环境感应图，都以特有的方式推进了易学象数思维模式的发展。从宇宙的和谐统一角度来考虑人的生存问题，这正是值得现代人重视的。因此，它对于人类的生存来说，显然具有不可忽略的意义。

四、道教的玄想影响了易学哲理思维的发展

作为我国传统文化的重要组成部分，道教不仅是一个“实践型”的宗教，而且也是一个富有活跃思维的宗教。我们知道，道教的母体——先秦老庄学派本来就有明显的思辨性。老庄学派的代表人物老子与庄子在恍恍惚惚、如梦如醉的状态下感悟宇宙的主旋律，他们“上天入地”，神游六极：他们在坐忘心斋的状态下对宇宙万事万物进行高度的抽象，从而寻找到了“宇宙总信息库”——道。老庄学派的这种沉思玄想直接影响了道教，所以当我们检索道教文献时，便发现道教中人也有神奇的“玄想能力”。在道教中有一类独特的心神修炼方法叫作“存想”，又称“存思”，简称“存”。《三洞珠囊·坐忘精思品》引葛仙公《五千文经序》载：“静思期真，则众妙感会；内观形影，则神气长存，体洽道德，则万神震伏，祸灭九阴，福生十方。”由此可见，道教的存想具有很明确的目的性。随着道教心性修炼的实践活动的深入开展，存想的对象和门径越来越多。据《云笈七签》卷四十三引《老君存思图》所述，道教的存想多至十八类。这说明“存想”的确已成为一个系统。

从宗旨上看，道教的存想当然还是为了养生。但是，由于这种独特的修炼方式可以把人们引到一个虚静至专的境界，大脑的智力从而也就得到了开发，潜意识状态下的许多隐性信息便被调动起来，产生了意想不到的组合排列，迸发出了不可遏制的意念力。其结果，一方面是奇特想象境界的形成；另一方面却是高度抽象概括能力的产生。因为“存想”方式中有一门类叫“存经宝”，那就是在虚静状态下感悟经文的自然妙理。所以，在存想过程中就有可能进行独特的哲理思维活动。道教的许多所谓“宝经”在开头往往只有几百字，后来却衍化为几十卷。这种衍化与“存想”的思维方式是不无关系的。

联系到易学，我们同样可以看到道教存想对于这门学说之哲理发展具有某种推进作用。因为易学的有关著作既然从道教创立的早期便成为其“宝经”。道教中人存想这些《易》类“宝经”，并在存想过程中，对《易》类宝经进行哲理感悟，这便是顺理成章的事。再说，道教对“宝经”的存想可以一日“存”一经，也可以一日“存”二经，久而久之，日积月累，“宝经”之间的思维网络便发生了特殊的联系，于是，“易”与“道”便被沟通起来。在有关《老子》《庄子》的道人注本中，我们可以看到《易》理的光辉；而在道人撰写的易学类著作中我们也可以看到老庄玄理的“背影”。老庄玄理与易学哲理的结合，导致了道教的一系列议论散文的产生。尤其是魏晋以来，道教哲理思维的水平显然比过去大大提高。由魏代道士孙登所开创的“重玄”学的逆式思维方法，到了唐朝发展到了高峰。著名道士成玄英所作《道德经义疏》可以说是道教“重玄”学的集大成。虽然“重玄”学说的倡导者们旨在阐释老子“玄之又玄”的哲理意蕴，但无形当中却把易学的“逆数”思想向纵深发展了。被道人们作为口头禅的“正为人，道为仙”这句话既是“重玄”理论在修行问题上的贯彻，又是《易》逆数思想的道教化。

如果我们放开眼界，综览一下“理学”的形成和发展历史，那就会清晰地看到道人们通过玄想而衍扩了的易学哲理，在中国思想史上不可磨灭的印记。众所周知，“理学”又叫“道学”，它同“道教”的名称仅一字之差。理学在创立之初便表现出儒、道相融的倾向，理学的

根干是《周易》的义理。但是，《周易》的义理为什么在宋代发展成为理学？其原因当然很复杂。在探讨这个问题时，如果忽略了道教的作用，那将是片面的。过去，人们更多的是看到了道教对易学象数思想发展的作用，而不太注意道教对“义理”的作用。事实上，只要脱去有色眼镜，平心静气地读一读理学家们的著作。那就不难看出理学家们在《周易》广厦之中雕琢他们的“大理石”的时候，不仅从道教的“石库”中找来许多原材料，而且应用过许多道教的工具和方法。无论是周敦颐的“太极图说”，张载的“太虚”说，还是程颐的“真元之气”说，都直接或间接地与道士陈抟的易学思想相关。因为这些理学家们不仅与陈抟派系有一定的师承关系，而且他们的理论也的确留下了陈抟派系《易》说的印记。周敦颐《太极图说》中那些富有哲理的阴阳动静的推演源于陈抟的“先天无极”论，而张载“太虚”说中的气聚气散思想也与陈抟派系对于宇宙演化的解释相似。至于程颐的“真元之气”，其名称也是以陈抟为宗的五代宋初道人们经常使用的。尽管理学家们也常常批判道教，但在客观上他们的理论则不仅出于《易》，而且在许多地方与“道”相通。这种复杂局面的形成，使我们想到了象数与义理的分合问题。从历史上看，易学象数派与义理派是有区别的，但在各家学说的具体内容上往往又互相包容。道教的玄想虽然是以象数为根本，但却不能因此得出结论，以为象数与义理毫不相干。北宋以来义理之学的发展历史充分显示：以象数为主要内容和框架的道教玄想对于义理的丰富也有奇妙的作用。作为一种特异的思维，玄想的过程和智力开发功能是值得深入研究的。

从以上的论述可知，广义的易学与道教文化具有不可分割的联系。易学的许多著作成为道教的经典；而道教信仰者们当中也有许多人参与易学类著作的撰写。易学与道教文化相互融合，相互促进，不断发展。

易学与道教文化融合的最高境界就是“易道合一”理论的产生。它以《周易》的象数、义理为主干，以老庄哲学为核心内容，以人类的生存为宗旨，像一根长轴穿过道教的“先天太极”思维圈。

作为中国文化宝库中的重要组成部分，易学与道教文化在长期的“融通”发展过程中，还与我国古代生命科学、养生学、气功学休戚相关。道教典籍中的许许多多人体特异功能境界的描述几乎都深藏着“易道合一”的精神。今天，人们正在积极地研讨着生命的奥秘，可以预见，下一世纪的带头学科之一将是生命科学。但是，如何打开生命殿堂的大门呢？各种假说纷纷出现。许多学者在经过多方探求之后，重新审视着中国古代的易学与道教。如果说，过去那种静态的局部的剖析方法已经适应不了生命科学发展的需要，那么贯穿在易学与道教文化之中的整体性思想，人体与宇宙的对应思想、和谐思想以及一系列的具有养生价值的气功修炼方法将给未来的生命科学之发展以重要的启迪。

论易学义理派对道教的影响*

詹石窗**

任何一种宗教要深入人心，在社会上占重要地位，都必须建立和逐渐完善自己的理论。道教自然不会例外。东汉以后，随着道教组织壮大、道教信仰者的增多，道教的思想体系也发展起来。正如汉代的原始符篆派和丹鼎派道教一样，魏晋南北朝的各个道派也都重视从《周易》这部奇书里吸取营养。尤其应看到的是，由于王弼义理学的传播，道教的理论思维也富有玄学色彩。出于弘扬教法的需要，一些道教著名人物起而注《易》，并将《易》理应用到新的经书创作中，虽然其创作并不一定直接援引易学义理派的言辞，但受其影响则毫无疑问。

一、易学义理派对道教发生影响的条件原因

易学义理派对道教发生影响，这有其特殊社会历史条件。最根本一条就是玄学家们与道教中人互相接触。嵇康是后于王弼的著名玄学家，他的一些看法虽然与王弼有所不同，但在易学方面却也走义理派的道路，他认为“推类辨物，当先求自然之理”。嵇康讲的“自然”就是天然，这与王弼对《易·坤卦》六二爻辞注释中所说的“任其自然，而物自生”是相通的，嵇氏要探求的是天下万物所以然的道理，此正为《易》义理学之宗旨。可见，嵇康是把义理之学活用于思想主张之中的。同时，嵇康又好老庄之言。《晋书》卷四十九称：“天质自然，恬静寡欲，含垢匿瑕，宽简有大量，学不师受，博览无不该通，长好老庄，与魏宗室婚，拜中故大夫，常修养性服食之事，弹琴咏诗，自足于怀。”这种对老庄学说的雅好，使嵇康可能在情感上同道教中人沟通起来，从而互相交往。故《晋书》卷四十九本传又云：康“至汲郡山中见孙登，康遂从之游”。这里面所言及的“孙登”，道教神仙传记明指为道士。《历世真仙体道通鉴》卷三十四《嵇康》条谓康“向北山，从道士孙登学琴”。又该书二同卷《孙登》条称：“孙登，字公和，汲郡人，无家属，于郡北山为土窟居之。善长啸，好读《易》，抚一弦琴，性无恚怒。尝往宜阳山，有作炭人见之，知非常人，与语，登不应。晋文帝闻之，使阮籍往观，

* 本文原载《中国哲学史研究》1993年第2期，第32-39页。

** 詹石窗（1954-），福建同安人，1984年四川大学宗教学研究所硕士毕业，现为福建师范大学易学研究所副教授，已撰有《道教文学史》等专著5部。并在《哲学研究》等刊物上发表学术论文40余篇。

既见与语，亦不应。嵇康又从之游三年，问其所图，终不答。康将别，谓曰：‘先生竟无言乎？’登曰：‘子识火乎？火生而有光，而不用其光，果在于用光乎？人生而有才，而不用其才，果在于用才乎？故用光在乎得薪，所以保其耀；用才在乎识真，所以全其年。’”这说明除嵇康外，与隐居道士孙登有思想接触的玄学家还有阮籍，而阮籍也是一个在易学上造诣很深的人。他作有《通易论》《通老论》《达庄论》《大人先生传》等重要文章。在《通老论》中，他强调名教出于自然、取法于自然的道理。在他看来，《周易》这部书就是讲述任其自然之哲理，书中以天地阴阳为本，故能“覆盖天地之道，囊括万物之情”，圣人“尚其象”“取诸乾坤”就是要根据自然之理“建天下之位，定尊卑之制，序阴阳之适，别刚柔之节”（《通易论》）。他的这些阐述已经把儒家的名教纲常降居于道家“自然”的范畴之下。尽管在概念的理解上阮籍与嵇康、王弼也不完全一样，但他们都主义理之学则显而易见。由于有过共同生活的经历，彼此互相影响势在必然。据杜光庭《道德真经广圣义》等书的记载，孙登曾将《易》义理之学引入《道德经》注疏中。杜氏指出诸家解《老》立宗不同，“孙登以重玄为宗。宗旨之中，孙氏为妙矣”（《道德真经广圣义·释疏题明道德义》）。所谓“重玄”，杜光庭有一段概括。他说：“夫摄迹忘名，已得其妙，于妙恐滞，故复忘之。是本迹俱忘，又忘此忘，吻合乎道。有欲既遣，无欲亦忘，不滞于无，不执中道，是契都忘之者尔。”（《道德真经广圣义》“玄之又玄”义）按照这一解说，“重玄”思维，乃是一种不断排斥名迹，直至把握了道体的过程。在本质上，这贯穿的乃是《易》的逆数之法，其字里行间隐藏着王弼“贵无”的观念。因为有与无双遣的最高境界就是“玄空”，这也就是被王弼作为宇宙本体的“无”或“自然”。可见，道士孙登的所谓“重玄”之宗乃是易学义理派思想方法在“老学”（指老子《道德经》之学）上的应用。孙登这种出于《易》道的“重玄”之学在魏晋南北朝乃至唐宋元明时期的道教理论界颇受推崇。易学义理派以孙登为媒介对其他道教中人发生思想渗透，这就可想而知了。

其次，易学义理派对道教发生影响，这也是道教发展自己的思想体系以便同佛教抗衡的需要。佛教初传，乃依附于黄老之学门下，人们或把它当作黄老仙术的一个支派，或将二者相提并论，看作同一性质的东西。这一方面是佛教为了在中国站稳脚跟的需要；另一方面是中国人认识惯性所致。甚至还有人把佛道看作同一教主在不同地区的传播结果。《后汉书·襄楷传》所载“老子入夷狄为浮屠”即是“二教一主同源”说的反映。然而，当佛教大量介绍到中国来，完成了“中国化”的过程之后，它便以崭新的面目在中国广泛流传开来。随着小乘佛教与大乘佛教经典的相继译出，名师高僧各显身手，创作了一批颇具影响力的新经典。如支遁《大小品对比要钞序》、慧远《沙门不敬王者论》《时报应论》《三报论》、僧肇《般若无知论》《物不迁论》《不真空论》等。佛教高僧撰写的这一批理论著作，其鲜明特点之一就是继承和发扬印度佛教“因明学”注重逻辑推理的传统，有一套比较严密的概念体系。佛教经籍的这种特点使之在流传过程中更具有说服力。这无疑给道教理论建设以重要启发。另外，当佛教在中国获得大发展后，由于种种原因，它又在一些场合同道教发生冲突。如王浮作《化胡经》一事便在很长时间内多次引起佛道二教的争论。在南北朝期间。这种争论甚至发展到相当激烈的程度。要斗争论辩就必须有理论武器。相对来说，南北朝以前佛教的学说比道教学说更富有理论色彩。所以，彼此的斗争必然刺激道教的理论建设。要进行这种建设，除了借鉴佛教的经验

外，很重要的途径就是从中国易学传统和理论宝库中寻求材料，而易学在汉代以后，义理派已经占了优势，从中直接撷取所需是最方便最省力不过。因此，道教接受了易学义理派的影响，这在客观上看又是佛教所造成的压力的一种“反冲”。

复次，易学义理派对道教发生影响，这也应该考虑到道教自身发展波折因素的作用。在汉代末年，道教于民众当中占有广大市场的乃是符箓派。无论是张陵（或称张道陵）所创立的五斗米道还是张角创立的太平道，都可归入这一范围。符箓派道教曾经有轰轰烈烈的民众运动。该派领袖及其追随者以符箓秘法为人治病。在天灾人祸频繁发生的历史条件下，这具有较大吸引力，所以能够在民众中扎下根来。但是，以太平道为组织形式的黄巾起义被镇压下去之后，道教发展便出现波折。不久以后，五斗米道也在曹魏政权的打击下分化了。张陵之孙张鲁割据汉中几十年，最终投降了曹操。为了对五斗米道实行控制，曹操把张鲁带到北方的邺城，同时还迫使五斗米道聚居地区的汉中人民大量北迁，这在客观上使五斗米道在组织上陷入混乱状态。一方面是原先的统一领导局面被打破，北方的“祭酒主”（原来五斗米道组织中的官职）人人称教，各作一治，另一方面是教徒们的腐败堕落，许多人贪利谋私，违反天禁。另外，有一些游方道人又往往欺世盗名，道教的名誉为之下降，葛洪曾经很不满地说：

又术士或一有受体自然，见鬼神，颇能内占，知人将来及已过之事，而实不能有祸福之损益也。譬如著龟耳。凡人见其小验，便呼为神人，谓之必无所不知。不尔者，或长于符水禁祝之法，治邪有效，而未必晓于不死之道也。或修行杂术，能见鬼怪，无益于年命……因此细验之，多行欺证世人，以收财利，无所不为矣。此等与彼穿窬之盗，异途同归者也。^①

葛洪虽然是站在金丹道派立场上来看待其他奉道者，但却也反映了当时道教的不纯洁状况。面对种种不正之风，一些道教有识之士提出了整治措施。首先是组织上的整治，随之而起则是思想上的整治。这样，道教有识之士在强调遵守教戒、积善行德的基础上，自然就会进一步地开展理论探讨。故而在讲述道法的时候，也就会自觉或不自觉地把易学义理派的说理方式应用起来。从这个意义上看，道教接受易学义理派的思想影响，这也是道教提高自己的理论素养、壮大组织的需要。

二、从经典注疏、教主塑造看易学义理派对道教的影响

易学义理派对道教理论的渗透原因是很复杂的，上面所列仅仅是主要的方面。由于汉末几百年间中国处于割据状态，彼此交流不便。易学义理派在道教中的影响就不像玄学家们互相影响那样直接和纯粹。道教作为一种思想来源杂而多端的体系，作为一种多神信仰形态，其结构是多层次的，各个地区不同教派的思想主张在某些方面甚至还存在着互相矛盾之处。因此，易学义理派在不同道派不同时期不同人物中的影响之深浅程度等等也就不能一概而论。

从经典的注释来看，易学义理派对道教的影响是一种部分影响而非全局性影响。根据现有文献记载，三国以前，道教中人虽然大量采撷易学资料，运用易学方法分析问题，但尚未对

^① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第346页。

《周易》这部著作进行全面系统注疏。三国以后，随着道教理论发展需要的增长，一些道人开始注《易》。例如范长生的《周易蜀才注》就是其中重要的一种。

范长生，自号“蜀才”，其名称甚多，《华阳国志》卷九谓：“一名延久，又名九重，一曰支，字元，涪陵丹兴人也。”又《经典释文叙录》引《蜀李书》称：“姓范，名长生，一名贤，隐居青城山。”综合各家记载看，范长生当是张鲁北上后巴蜀地区五斗米道（后改称天师道）残部的一位首领。他的生平事迹正如许多道教领袖一样充满神秘色彩。《太平御览》卷一百二十三引《十六国春秋·蜀录》谓：“长生善天文，有术数，民奉之如神。”《晋书》卷五十八《周访传》附子抚传谈及范长生“以左道惑百姓，人多事之”。可见范长生在民众中威信甚高，追随者不少。范长生之注《易》或许有其家学传统。前代学者尝谓之为王弼后人，如王俭《七志》即持是说，吴承仕先生《经典释文序录疏证》亦叙及此。陈懋《仁寿者传》称之先事刘先主，至李特时年一百三十余岁。由此看来，范长生还是一个高寿者。

关于范长生的《周易注》，《隋书经籍志》《旧唐书经籍志》《新唐书艺文志》以及陆德明《经典释文序录》均著录为十卷。原书已佚。清孙堂《汉魏二十一家易注》，黄奭《汉学堂丛书》，马国翰《玉函山房辑佚书》皆辑有一卷。马氏国翰指出：

其人盖功名之士，抱才而隐，承机见用，遂相伪朝。观其以蜀才自命，宜不甘岩穴以终老也。其说《易》明上下升降，盖本荀氏学。（见马国翰辑本《周易蜀才注》）

复有张惠言《易义别录》以为蜀才之《易》，大约用郑虞之义为多，卦变全取虞氏。照马氏与张氏之说看来，则范长生之《易》注似为汉《易》象数学之余绪。

不过，考之《周易蜀才注》之遗文则可以看出范氏之学并非全主象数。在解说过程中，范长生有时也发义理。如释《坤》云：

坤以广厚之德载含万物，无有穷竟也。（马国翰辑本《周易蜀才注》）

天有无疆之德，而坤合之，故云德合无疆也。（同上）

这完全是一种字义的疏通。其中并无汉象数学那种繁琐推演的影子。他所说的“合”是指坤地合于乾天无疆之德。这样的“合”实际上具有柔顺的意义，与王弼的解释颇相类似。王弼释《坤》称：

地之所以得无强者，以卑顺行之故也。乾以龙御天，坤以马行地。^①

王弼所谓顺行就是一种合，即以坤合乾。两者用语虽稍异，却有同功之妙。正如前人所指出的，王弼义理之学，乃是据卦象卦应而发，“象”与“位”在他求理的过程中占有一定的地位。甚至可以说，从阴阳在卦位上的升降运动角度来说理，这是王弼《易》注的特点之一。王氏在解释《泰》卦九三爻辞时说：

乾本上也，坤本下也，而得泰者，降与升也。而三处天地之际，将复其所处。复其所处，则上守其尊，下守其卑。是故无往而不复也，无平而不陂也。处天地之将闭，平路之将陂，时将大变，世将大革，而居不失其正，动不失其应，艰而能贞，不失其义，故“无咎”也。^②

① 《王弼集校释》上册，中华书局1980年版，第226页。

② 同上书，第277页。

这无非是告诉人们，乾的位置本来居上，坤的位置本来居下，重而为“泰”，此乃一升一降的结果；阴降阳升，天地交泰。就第三爻来说，已经处于天地交界处，再往上升，就使乾恢复原来位置。如此，尊卑上下有序，君主于艰难之际有坚贞之德，就没有咎害。王弼这种义理的发明显然是以阴阳卦位升降运动为基础。而范长生也以此等方式作解。如注《泰》卦辞云：

此本坤卦。小谓阴也；大谓阳也。天气下，地气上，阴阳交，万物通，故吉亨。（马国翰辑本《周易蜀才注》）

泰卦上三爻皆阴为坤，下三爻皆阳为乾，阴阳相对，柔刚共济，在上为外，在下为内，由上而下为来，由下而上为往，阴小而阳大，阴往则阳来。当卦成形之后，坤处天位，乾处地位，所以“天气下”就是坤阴之气下，“地气上”就是乾阳之气升，两者交会相感，故万物气运为之而通。范长生虽然着重于泰卦成形之后阴阳爻的运动，但其大体则合于王弼的思路。像这种例子在其《周易蜀才注》之遗文中不少。说明王弼义理之学在道教中人的《易》注里的是有部分影响的。当该《易》注在道教组织内传播开来时，这种影响会因之而扩大。

易学义理派对道教影响扩大的突出表现之一，就是把道教的教主塑造成为一位教化天下的易学大师。由于老子的学说本来就同《易》有关，义理派兴起的时候，老子的学说又成为王弼等人注《易》的思想根据，道教中人把老子尊奉为易学大师，这就是顺理成章的事了。所以，我们发现，有关老子圣事神迹的一些道教典籍往往出现了老子明《易》之类的描述，例如《太上老君开天经》就是这样的一部书。《广弘明集》卷十二《决对傅奕废佛僧事》提及《太上老君开天经》为张洋所造。疑此书乃初起于唐前佛道斗争之中，至唐初而广为流行。顾名思义，《太上老君开天经》就是叙述道教教主开天辟地故事的。该书称，未有天地之间，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，自然空玄，穷之难极，无量无边，无高无下，无倚无偏，无左无右。老君犹处在空寂之外，玄虚之中，视之不见，听之不闻。万物从之而生，历经洪元、混元、太初，老君从虚空而下，教化初民。自此之后直到周初，老君数次下降为师，每次均口吐经文一部，教化君主百姓治理世事。在描述中，《太上老君开天经》不仅把《易》的八卦化生理论和老子的“道生”思想结合起来用以说明天地的开辟和人类进化过程，而且多次强调老君是据《易》理来启示天下的。它指出混沌既没，九宫继起时：

老君下为师，口吐《乾坤经》一部，结其九宫，识名天地。清气为天，浊气为地。从九宫已来，天是阳，地是阴，阳者刚强，远视难睹。在天成象，日月星辰是也，在地成形，五岛四渎是也；在人成生，心肝五脏是也。（《太上老君开天经》第3页）

这里的“九宫”是指宇宙进化的一个阶段。在《开天经》的设想中，老君口吐《乾坤经》就是为了显示九宫方位（天下长洲），让天下人等知道天地阴阳之分。很明显，这部《乾坤经》乃是道教中人虚构的，但这种虚构却又是在知晓《周易》的前提下进行的，因为“乾坤”本来就是《周易》中的两个最基本的经卦。《开天经》从《易》的“三才”观念出发来说明天象、地形、人生，在许多地方留下了象数的痕迹，但其要旨仍在说理，尤其是关于天阳、地阴、成象、成形之说实出于韩康伯对《系辞》之注。韩氏谓：

象，况日月星辰，形，况山川草木也。悬象运转以成昏明，山泽通气而云行雨施，故

“变化见矣”。^①

尽管《太上老君开天经》多了“在人成生”方面内容，但在基本精神上则与韩康伯之注一致，而韩氏本宗王弼。故由此上溯《太上老君开天经》在构想老君口吐经文的神话时走到了《易》义理之学的轨道上去了。

作为一部歌颂道教教主的经书，《太上老君开天经》受易学义理派的影响，这主要的并不在于它袭取了义理派经师多少现成的文句，而在于夺其魂魄，利用《易》的思想材料以证明老君为《易》之宗主。故而，它在运用王弼“以无为本”的本体论构想老君施“道力”使“无”化为“有”之后，便进一步把老君说成是历代圣人本身，甚至连创立八卦的伏羲氏也是由老君分形而成，老君化出伏羲之后又自下降示教。它说：

伏羲之时，老君下为师，号曰“无化子”，一名郁华子，教示伏羲推旧法，演阴阳，正八方，定八卦，作《元阳经》以教伏羲。以前未有姓字，直（只）有其名……人民朴直，未有五谷，伏羲乃教以张罗网，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。^②

按照这种说法，则伏羲画八卦乃是太上老君教的。这当然是道教中人的想象，纯属无稽之谈。不过，从这种神话色彩颇浓的描述中却也可以看出王弼易学义理派崇尚老子之观念到了道教中人那里是怎样大幅度膨胀起来的发展轨迹。如果说，早先王弼等玄学家们尊崇老子、以老子思想注《易》表现出来的是一种冷静思考的理性精神，那么，这种理性精神经过了道教中人的“加热处理”，便沸腾了，正像在八卦炉里炼丹一样显得光怪陆离。

三、从思想建设、玄法范畴看易学义理派对道教的影响

必须看到，宗教既需要培养信徒情感的宣传，又需要为信徒提供达到理想目标之“可行性”的理论。道教也是这样。所以，当一部分道教中人极力神化老子，把老子说成创立八卦的伏羲之师时，另一部分道教中人则潜心于教理研讨，力图通过说理向世人证明修仙的可能性。相对来说，这些沉思道教学者往往较具有理性的精神（当然这种理性与非宗教信仰的理性是不可同日而语的。因其理性是为支持其信仰服务的）。他们不是把《易》的义理之学转化为神话仙话，而是将之作为支持理想境界之论证的一种基础，或者将之作为一种思维方法运用于教义文章的创作之中。在南北朝以前。具有这种特点的道教典籍当首推《抱朴子内篇》。

《抱朴子内篇》，葛洪撰。葛洪为两晋道士，字稚川，号抱朴子，丹阳句容（今属江苏）人，三国吴著名道士葛玄从孙。他雅好神仙导养之法，从葛玄之弟子郑隐受炼丹之术，尝任晋之咨议、参军等职。闻交趾出丹砂，求为句漏令，携子侄至罗浮山炼丹，卒于山中。他一生著作甚多，《抱朴子内篇》是他阐述其宗教哲学和修炼方法的主要著作。

为了向世人展示长生升仙之“理”，他化用了《易》义理学派思想体系的部分内容和陈述方式，继承了《易》《老》结合的明道法。这尤其表现在“玄”“道”“有”“无”诸范畴的探

① 《王弼集校释》下册，中华书局1980年版，第535页。

② 《太上老君开天经》，《正统道藏》本，第4页。

讨过程中。

葛洪在《畅玄》篇一开始即指出：

玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也……乾以之高，坤以之卑，云以之行，雨以之施。胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类，回旋四七，匠成草昧，攀策灵机，吹嘘四气，函括冲默，舒阐粲尉，抑浊扬清，斟酌河渭，增之不溢，挹之不匮，与之不荣，夺之不瘁。故玄之所在，其乐不穷。玄之所去，器弊神逝。^①

大家知道，“玄”本是老子《道德经》中的一个重要范畴。西汉时期，黄老学派的重要代表人物之一扬雄取之而为万法之宗。他作《太玄》，模拟《周易》结构，以老子学说为本，阐述宇宙发生过程与规律。所以司马光以为《周易》与《太玄》大抵道同而法异。在扬雄的《太玄》中，“玄”已成为宇宙的本体：

玄者，幽摛万物而不见形者也，资陶虚无而生乎，规摛神明而定夺，通同古今以开类，措阴阳而发气。一判一合，天地备矣，天日回行，刚柔接矣，多还复斯所，终生定矣，一生一死，性命莹矣。（《太玄·玄离》）

从扬雄的宇宙发生模式来看，玄乃是宇宙本体，万物发生、存在和变化的总根据，它在暗中施舍了万物却不显露自己的身形，正是有了玄这个本体，万物的度数才能定夺，其种类才能获得区分，阴阳才能相感而发气。玄通过阴阳二气的分合运动而使天地成形、昼夜衔接。如此循环往复运动，而有始终之别，万物生长由之而起，性命之道因之而昭。由此可见，玄在扬雄的心目中是一个最根本的范畴。扬雄这种以玄为宗、《易》《老》掺和的本体论给魏晋玄学以很大启示。王弼在《道德经》第一章注中说：

玄者，冥也，默默无有也，始母之所出也，不可得而名，故不可言，同名曰玄，而言谓之玄者，取于不得而谓之然也……众妙皆从而出，故曰众妙之门也。

王弼所说的“始母”即“首”与“终”（尾）。亦即无名与有名。无名与有名乃是由玄而出，足见“玄”在王弼哲学中也有根本性的意义。值得注意的是，王弼从庄子、扬雄那里接过来的“玄说”到了郭象的哲学体系中发展为“玄冥”论。郭氏以玄冥为本初，也是最高境界，认为万物是从玄冥之境独化出来，他的阐述隐隐约约包含着《周易》太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦的发生链条。葛洪的《畅玄》正是在这样的理论背景下撰写的。尽管葛洪对“玄”的功用说明与魏晋玄学家们的说法不同，但他以玄作为宇宙本体并依《易》理来锻铸自己的“宇宙发生模式”则是无疑的，因为行文中所谓“乾以之高，坤以之卑”即表明了这一点。乾与坤乃是《易经》中的父母卦，以象天地，它之所以显示出高低来，就在于有“玄”的作用。这样，“玄”即是乾坤之本，又是乾坤地位赖以确定的依据。这个“玄”与《易经》所说的“太极”颇为相似。可见，葛洪的“畅玄”乃是以老庄玄学为体，以《周易》义理为用。

葛洪不仅“畅玄”，而且述道。他在《道意》篇中说：

道者，涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有焉，论其有，则万物尚为无焉。隶首不能计其多少，离朱不能察其仿佛，季札晋野竭聪，不能寻其音声乎窈冥之内，豨猎疾走，不能迹其兆肤乎宇宙之外，以言乎迹，则周流秋毫而有余焉；以言于远，则弥纶太

^① 王明：《抱朴子内篇校释》，第1页。

虚而不足焉。为声之声，为响之响，为形之形，为影之影，方者得之而静，员者得之而动，降者得之而俯，升者得之以仰，强名为道，已失其真，况复乃千割百判，亿分万析，使其姓号至于无垠，去道辽辽，不亦远哉？^①

葛洪这段话用以描述“道”的性状。为了显示其奥妙，葛洪运用了许多上古流传下来的神话传说，如隶首作算数、季札评歌声、师旷辨乐音等等。在他看来，道的特征是很难“捕捉”和描述的。黄帝时代设立算数的隶首不能对道进行数量计算，春秋时善于评判歌唱技巧好坏的季札、晋野用尽聪明不能寻找到出于窈冥之内“道”的声音，在打猎中善于疾走的（豸周）豸不能找到道在宇宙之外的行迹。总而言之，道本身是无形状的，但它的“大用”则又通过种种有形之物而昭示。如果我们把葛洪对道的描述同他对玄的性状之描述加以比较，那就会发现，他所谓的“道”实际上就是“玄”的一种转换，是从不同角度来认识抽象本体的结果。这样，他的“道论”虽然建立在老庄玄学基础上，但最终又通向《易》的大门。你看，玄锻铸了阴阳两仪，使乾坤有了高卑之分，而道也包含着乾坤两个方面。如果说玄与道有什么区分的话，那就是：道系玄未化万物时的本体存在，玄是道化万物时功用集合之宗。在本质上，两者并无区别，正如玄具有《易》太极的特点一样，道也是一个整体，如果以“千割百判，亿分万析”的办法来认识“道”，这将是南辕北辙，徒劳无功。如此，则葛洪的“道”又与《易》的整体观不谋而合，而这点恰好也是魏晋易学义理派所特别强调的。

葛洪受义理派的影响还表现在他多次直接引用《周易》言辞来为其修道理想作论据。他在《明本》篇里说：

夫所谓道，岂唯养生之事而已乎？《易》曰：立天之道，曰阴与阳，立地之道，曰柔与刚，立人之道，曰仁与义。又曰：《易》有圣人之道四焉，苟非其人，道不虚行。又于治世隆平，则谓之有道，危国乱主，则谓之无道。又坐而论道，谓之三公，国之有道，贫贱者耻焉。凡言道者，上自二仪，下逮万物，莫不由之。但黄老执其本，儒墨治其末耳……道也者，所以陶冶百氏，范畴二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也。^②

葛洪本篇的目的在于说明什么才是根本。他指出，世间各个学派对道理解不一样。黄老学派是从根本上掌握道，而儒家与墨家则只是掌握了道的末。为了显示“道”的本体意义以及各家对道认识的区别，葛洪引用了《周易》中的两句话。前者出自《说卦传》，后者出自《系辞上传》。在《周易》中，立天、立地、立人之道合称“三才”之道，以为八卦重为六十四卦，每卦均具天地人“三才”的象征意义，旨在“顺性命之理”；而所谓“圣人之道四焉”指的是“辞、变、象、占”，《易》认为，这四个方面的道理各有作用。“辞”即文辞精义，可以用来指导言论；“变”即变化规律，可以用来指导行动；“象”即卦爻象征，可以用来指导器物之制作；“占”即筮原理，可以用来卜问决疑。这四方面的道理是十分幽深的，只有探研穷究，融会贯通，才能“感而通天下之故”，穷通万物之理。葛洪引用了《周易》中的《说卦传》和《系辞上传》在于表明“道”的多层次性，从阴阳两仪到天下万物都是由道而出，只有返本归根，才能真正掌握道。葛洪在这里实际上是运用《易》理以明道，在思想路线上仍是义理派的

① 王明：《抱朴子内篇校释》，第170页。

② 同上书，第184-185页。

发展。因为以王弼为开创者的易学义理派一方面以老庄思想注《易》，另一方面也以《易》义理解老庄之道，王弼对老子《道德经》之注以及郭象的《庄子注》中都隐含着《易》理。经过易学义理派所注释的老庄之道既然成为道教追求的根本目标，葛洪在发掘“道意”之本时引《易》以明之，这就有了理论发展和历史的逻辑必然性。

综上所述，易学义理派对道教发生影响，这不仅具备社会历史条件和思想原因，而且已成为一种客观事实，无论在经典注疏、教主形象塑造上，还是在教理建设上，我们都可以发现道教思想轨迹与易学义理派的相合之处，这个问题的探讨不仅有助于我们加深对易学义理派思想主张之地位作用的认识，而且也有助于我们对道教思想体系内涵的整体把握。在中国文化史上，各种思想流派形成和发展并不是孤立的，其间的各种复杂关系颇值得深入研究。

论道教神仙形象与易学符号之关系*

詹石窗**

道教的神仙组合正如宝塔一样，分成许多级别。如果说天上“三清尊神”处于宝塔之顶的话，那么，其他众仙有条不紊地构成了宝塔的“身段”。他们处在不同的级别，代表着修道的不同阶段和需要。不论宝塔式的神仙组织是人为构成的还是在一定历史文化积淀的背景下自然形成的，有一点是不可否认的，那就是被纳进该体系组织中的成员的种种举动往往也打上了易学的符号烙印。

一、八卦神的故事及易学理趣

有趣的是，在道教神仙谱系中，“八卦”符号也被赋予人格神的意义。《太上老君中经》卷上说：

八卦天神下游人间，宿卫太一，为八方使者，主八节日。上计较，定吉凶。乾神，字仲尼，号曰伏羲；坎神，字大曾子；艮神，字照光玉；震神，字小曾子；巽神，字大夏侯；离神，字文昌；坤神，字杨翟，王号曰女娲；兑神，字一世（原注：一云字八世）。常以八节之日，存念之，其神皆在脐中，令人延年。^①

经文告诉人们：天上的八卦神降下人间遨游，在九宫中为太一神君值宿，担任警卫，作为东、西、南、北、东南、东北、西南、西北这八个方位的使者。有了情况，就如实察报太一神君，以确定吉凶。乾神的名字叫“仲尼”，雅号伏羲；坎神的名字叫大曾子；艮神的名字叫“照光玉”；震神的名字叫“小曾子”；巽神的名字叫“大夏侯”；离神的名字叫“文昌”；坎神的名字叫“杨翟”，雅号“女娲”；兑神的名字叫“一世”，或又称“八世”。如果能够经常在八个重要节气的日子——即立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至的时刻，凝神存想八卦神，它们就会守护于人的肚脐之中，使人延年益寿。

八卦本来只是代表事物的符号。在《易经》中，八卦并没有什么神秘意义，更谈不上人格

* 本文原载《宗教学研究》1999年第1期，第10-15页。

** 詹石窗，厦门大学哲学系教授，哲学博士。

① 《道藏》第27册，第146页。

化。但在《太上老君中经》里，八卦不仅变成“神”，而且与一些历史人物传说的名字等同起来。为了弄清八卦神的来龙去脉，我们有必要对其中所涉及的名字稍加追溯与分析。第一，关于“乾神”，《太上老君中经》称其字为“仲尼”，这实际上是以孔夫子为乾神的人格形象，因为对中国文化略有了解的人都知道，儒家圣人孔夫子之“字”^①即是“仲尼”；至于其“号”伏羲，则又表明乾神的形象是多重化的；换一句话说，乾神的形象符号表现不是单一的。它既可以转换成为孔夫子，亦可以等同于伏羲。在易学传统中，伏羲是八卦的创立者，素有“卦父”之称。《太上老君中经》将伏羲与孔夫子一起尊为乾神，一个代表“字”，一个代表“号”，本来不同形象在乾卦符号的统摄下被合二而一了。第二，关于“坎神”与“震神”，《太上老君中经》说前者字“大曾子”，后者字“小曾子”。这可能是指曾点与曾参父子。曾点是春秋时代鲁中南武城人，孔夫子之弟子，奉侍孔夫子左右，谈论志向，很受孔子赞赏。那时有个叫季武子的人死了，曾点去吊唁，他靠在门边放声高歌，所以被后人称为“士之狂者”。曾点之子曾参，是孔夫子晚年的弟子。据说他奉养双亲很孝顺。有一次耕作时误断了瓜根，他的父亲非常生气，拿起木杖狠打，以致昏迷，差点儿就去见“阎王”。过了一些时候，他苏醒过来时不仅没有半分埋怨，而且还弹琴放声高唱。孔夫子听到这个消息，就对门人讲：“曾参如果来了不准他人内，本来嘛，父亲用小木棍打，可以不要躲闪，就承受下来；但遇到大木棍，就应该放聪明点，走开躲一躲嘛！现在，你曾参不躲开，使得当父亲的背上了‘不义’的恶名，这还算什么孝呢？”孔夫子的话传到曾参耳朵里他不敢怠慢，赶紧登门拜访，以忏悔“罪过”。史书称曾参率直且鲁莽，但他却立志“日三省其身”，每天都反省自己的所作所为三次，悟“一贯之旨”。由于他用心勤苦，后来真的成了“大器”，他的言论汇编成《曾子》一书，原有一十八篇，今存十篇，收入《大戴礼记》中。又《史记》说他作《孝经》，现代许多学者以为《孝经》是曾子的弟子或再传弟子所作。由于曾点与曾参都是孔夫子的学生，且有建树，被后人所尊崇。为了区别，遂把曾点叫作“大曾子”，曾参叫“小曾子”。第三，关于“巽神”与“离神”，《太上老君中经》称前者字“大夏侯”，后者字“文昌”，这两位尽管来历很不同，但都与经学科举有密切关联。“大夏侯”即“夏侯胜”，是西汉时期著名的“今文《尚书》”学者。据《汉书·儒林传》记载，夏侯胜的祖先夏侯都尉，曾经跟随山东济南张生学习《尚书》，后来他把这套学问传授给了族人，其子夏侯建也获得真传。经学史上，人们把夏侯胜称为“大夏侯”，其子夏侯建称为“小夏侯”。至于“文昌”，本是星名，共有六星，在斗魁之前。其中的第四星俗称“文曲星”，简称“文星”。古代术数家认为此星主文运，文人如果得到文星扶助，则不仅科考可以取得好成绩，而且还能官运亨通。道教因袭了这种星宿信仰，尊称“文昌帝君”，认为这是主宰功名、禄位的神，也是学问、科举的守护神。随着时代的更迁，作为星宿信仰的文昌神与民间传说中的梓潼信仰相汇流，于是“文昌”便由星宿神进一步获得人格特征。《华阳国志》卷十记载，梓潼县有神，姓张，本名恶子，一说名亚子，晋朝的时候，他因战斗而死。人们为了纪念他，建庙祭祀。唐宋以来，梓潼神的地位逐步提高，据说他能预知科举命运，所以深受士人崇信。唐玄宗（712—756在位）、唐僖宗（873—888在位）逃难于四川的时候，据说受到梓潼神的护佑。为了感谢梓潼神，便封了“济顺王”的神

^① 古代男子二十岁举行冠礼之后，根据本名涵义另取的别名叫字。

号。宋朝很重视科举考试，各地建立许多保佑功名利禄的神庙，四川的梓潼庙相传非常“灵验”，所以也最风光。当时的士大夫经过梓潼庙，如果刮风下雨，叫作“得风送雨”，来日就能够当上“宰相”这样的大官；如果是进士经过得了“风雨”，在殿试时就可以“夺魁”中状元。据传王安石幼年曾过梓潼神庙，风雨大作，后来他果然官至丞相。道门中人曾经托梓潼帝降笔^①，成《清河内传》一书，叙述梓潼帝君的“身世”。这部书也采取“转世”的手法，来讲述梓潼帝君的“神迹”。书中称，梓潼帝君本是吴会间人，在周朝的初年就已经降生了，经过七十三次的变化，但一直都具备士大夫的身份。到了西晋的时候，再度降生。自少年时，他的禀赋与德行便与众不同，有隐遁的念头。晚上，他单独居住在一间屋子，常常发出笑声。人们探视，发现他的身体会发光，邻居感到惊异，纷纷祈祷，灵验的神迹很多。后来，他成仙升天去了，于是，被尊奉为“文昌”。第四，关于“兑神”，《太上老君中经》称之“字一世”或“八世”，其神明的原型，现已难知其详，可能与汉代京房易学的“八宫卦法”有一定关系。京房就《易经》六十四卦分八宫，每宫统八卦，依据卦爻变化而确定一世、二世、三世……所以“兑神”字“一世”或许是由京房八宫卦变通而来。关于“坤神”之字“杨翟”，现在也难于从文献中稽考其来龙去脉；至于其号“女娲”，倒是大家比较熟悉的。古传说中，女娲是个补天的女英雄。《淮南子·览冥训》记载，往古的时候，四方毁坏了，九州大地裂开了，天破损了，无法覆盖大地，大地也不能运载万物，烫人的火焰长久不灭，大水泛滥成灾没有停息，猛兽嚼食人民，怪鸟抓捕老弱病残的人。女娲炼了五色石以补缺损的苍天，砍断鳌足来支撑四方极限，杀黑龙来救济冀州，积累芦灰来止水。作为神话传说中的女中豪杰，女娲被当作“坤神”，从阴阳性质的归属方面看似乎也还不太离谱。

从以上的考察可以看出，《太上老君中经》所涉八卦神的形象原型比较复杂。其中既有儒家的代表人物，又有星宿信仰与神话传说人物。本来，这是不同系统的，但经过道门中人的整饰，他们都被道教化了，成为八卦神的转换形式，或者说成为八卦神的符号形象变体。

二、东王公、西王母的阴阳合和及人体神明

在道教中除了将八卦神化和人格化之外，还运用易学的卦象阴阳理论来整理、改造古老的神话传说，以作为修炼的指导。如杜光庭《墉城集仙录》卷一在《金母元君》一节中说：

将欲启迪玄功，生化万物，（大道）先以东华至真之气化而生木公焉。木公生于碧海之上、苍灵之墟，以主阳和之气，理于东方，亦号曰王公焉。又以西华至妙之气，化而生金母焉。金母生于神州伊川，厥姓缙氏，生而飞翔、以主阴灵之气，理于西方，亦号王母。皆挺质大无，毓神玄奥。于西方渺莽之中，分大道纯精之气，结气成形，与东王木公共理二气，而养育天地，陶钧万物。^②

这段话大意是讲，在往昔混沌之初，大道准备开启发挥它的玄妙功能以生养化育万物的时

^① 所谓“降笔”就是神明附于人体并控制人写下诗词格言警句之类的一种形式。这虽然具有浓厚的神秘色彩，但也往往刺激了种种奇思怪想的产生。

^② 《道藏》第18册，第168页上。

候，首先以东方精华本真妙气凝结化育而生出“木公”。木公就生长在碧波荡漾的蓝色大海上、东部青气所起的土丘之中，因为能够启运太阳中和之精气，治理于东方，所以又号称王公。大道又用西部最为质朴神妙的灵气化生金母。金母降生在神州大地的伊河流域。她姓缙氏，一出世就能够飞行翱翔，因为她主宰幽渺灵秀之所，治理于西方，所以又号称王母。二王都是卓绝至清，心胸宏阔，凝神合道，遁形莫测。西王母在西方悠渺氤氲之中，分得大道淳朴精纯之灵气，凝结而成形，和东王公一起共同调理阴阳感通之气，养育天地，遥控、调节万事万物。

《墉城集仙录》把东王公与西王母说成出于天地之先，这显然是从信仰立场角度考虑的，但其神话原型却也是有迹可寻的。有关东王母的传说，在《神异经·东荒经》中言及：东荒山中有个大石室，东王公就住在里面，他比一般人长得高大，足有一丈长，头发皓白，人形鸟面，还拖着一条老虎的尾巴，载着一只黑熊，左瞧右看，他长时间一直与一个非常漂亮的女子投壶。有关西王母的传说，以《山海经》记载较为典型。该书《西次三经》及《大荒西经》说，有座玉山，是西王母居处的地方，西王母的样子像人，长着豹子尾巴老虎的牙齿，善于啸叫，她的头发乱如蓬草，顶上戴着玉胜。据说她的身边南面有只三足青鸟陪伴，为她寻觅食物等。

从古文献看，古人对东王公与西王母大多是分别叙述；当然，也有一些资料显示，西王母与东王公在先民的心中具有特殊的关系。如《神异经·中荒经》说，在昆仑山上，有根铜柱，其高直入云天，这就是所谓的“天柱”，它的周围有三千里，非常圆，好像是用刀削过一样。下边有间“回屋”，方广百丈，仙人九府君在这里治理。回屋上面有只大鸟，名字叫“希有”，头朝南方，左边翅膀覆盖着东王公，右边的翅膀覆盖着西王母。它的背上有一小块没有长毛，约有一万九千里，西王母每年登上翅膀，与东王公会面。《神异经》在希有鸟翅膀覆盖下所处位置的一左一右，这表达了古代先民们对某种对应关系的形象认识。不过，无论是《山海经》还是《神异经》，我们都看不出他们与《易经》阴阳理论的什么“瓜葛”。只是到了道教典籍，西王母与东王公才成为“阴阳”对应的形象符号。这尤其典型地表现在杜光庭的《墉城集仙录》之中。

《墉城集仙录》在采撷了古老传说中的东王公与西王母故事基础上，进一步按照易学的阴阳理论来加以改造和重新架构。稍微品味一下杜光庭的描述，我们不难体会到其字里行间所灌注的易学阴阳理趣。东王公与西王母的名称以及所居处的方位、功能都暗藏着阴阳的区别与协和。在这里，“公”与“母”被明确地对应起来，公是阳，母就是阴了；而它们所处的位置，一在东，一在西，这也是阴阳，东属阳，西属阴。他们是分工又合作的关系；分工表现在东王公是“主阳和之气”，而西王母则是“主阴灵之气”，这明确地使用了阴阳概念。在《墉城集仙录》作者杜光庭的神来之笔下，王公与西王母故事实际上代表着先民对宇宙化生过程的一种思索，其中所贯穿的是易学“太极”生“两仪”的义理。“大道”就是太极，而东王公与西王母代表了“两仪”，一个是“东华至真之气”所生，一个是“西华至妙之气”所生。这两种“气”可以看作是阴阳始气，即易学中的“太阴”（--）与“太阳”（—）这两者的符号。他们化生之后，虽然各有分工，但并非彼此隔绝。杜光庭说他们“共理二气”，此处一个“共”字既表明了东王公与西王母的共事合作关系，又蕴含着宇宙间阴阳感通的秘义，因为他们两位的名称以及所处方位就是阴阳的符号转换。

易学的阴阳卦象作为一种独特的符号语言，由于其高度的抽象性，它们可以被使用者用来指称或描述宇宙间的各种各样事物，无论是天体星宿，还是昆虫走兽，无一不可纳于其间。道门中人在运用易学阴阳象数思想来重新组织或改造古代神话传说的时候也紧紧地把握住这种“代码”的功能。他们把易学阴阳象数的思想灌注于神话传说的叙述过程中。通过这种叙述，神话传说的人物名称、肖像以及故事情节不知不觉地被演变为易学卦象符号的转换形式。从这个角度看，易学象数符号可以当作神话传说的凝练概括的表征，而神话传说则是易学象数符号的具体形象演绎形式。

如果我们进一步考察，还会发现，在道教中那些凝结着易学精神的神仙人物之名称、肖像等又成为人体器官脏腑的符号。例如，《太上老君中经》卷上在描述东王公、西王母的穿着、打扮以及形象特征之后紧接着说“人也有之”。意思是讲，在人身上也存在着东王公与西王母。作者首先把人体的器官与某些天体星宿相类比，说人的两目就像日月，左目为日，右目为月。“王父（即东王公）在左目，王母（即西王母）在右目，童子在中，两目等也。”^① 这有两个方面的含义。其直接的含义是说东王公与西王母就在人的眼睛内；而其潜在的含义就是东王公与西王母乃人的两目之符号代表。

关于神仙人物的符号代表意义，《太上老君中经》在谈到八卦神时也有所体现。该书卷上说：

脐者，人之命也。一名中极，一名太渊，一名昆仑，一名特枢，一名五城。五城中有五真人。五城者，五帝也。五城之外有八使者，八卦神也。并太一为九卿。八卦之外有十二楼者，十二太子，十二大夫也，并三焦神合为二十七大夫。四支（四肢）神为八十一元士。故五城真人主四时上计，八（卦）神主八节日上计，十二大夫主十二月月，以晦日上计，月月不得懈怠，即免计上事，常当存念留之。^②

作者告诉人们：肚脐是人的命根子，它有好多种名称，或叫中极、太渊，或叫昆仑、特枢，或叫五城。五城当中也就是脐中有五位真人把守。这五城真人就是东西南北中的五帝。五城以外，有八位使者，它们就是八卦神与太极神君算在一起，合称“九卿”。八卦以外，有十二座楼房，里面住着十二太子和十二位大夫，它们和“三焦神”^③ 合起来共为二十七位大夫。四肢神共有八十一位元士。居住于肚脐中和周围的“神明”各有分工。五城真人负责每一个季度（四时即四季）向上察报情况；而八卦神则负责在八个主要节气向上察报情况；十二大夫负责每个月向上察报情况，通常是在“晦日”即每一个月的最后一天察报，月月如此，不敢怠慢。如果希望神明不向上反映坏消息，就应勤苦修善，存想真神，挽留它们好好地住在里边。

《太上老君中经》所描述的“脐中景观”有三点值得注意：第一，以肚脐为中心，展示出一个场面浩大的“人体宫殿建筑群”与配套的名山胜境；第二，每一个建筑体都有相应的神明居住：五帝、九卿、太子、大夫、元士，彼此之间具有上下级的关系；第三，人体宫殿中的神

① 《道藏》第27册，第142页下。

② 同上书，第145页下。

③ 按，“三焦”本是传统中医学的术语，它指的是食道、胃、肠子等部分及其生理功能。《难经·荣卫三焦三十一难》称：“三焦者，水谷之道路，气之所终始也。上焦者，在心下下膈，在胃口上，主内而不出……中焦者，在胃中脘，不上不下，主腐热水谷……下焦者，膀胱上口，主分别清浊，主出而不内以传导也。”

明主要是负责对人的言行举止进行监督并根据所察到的信息向上汇报。人如果希望健康长寿有福气和禄位，就应该检点自己的行动，多做好事不做坏事。这种人体宫殿以及神明监督的观念在现代人看来似乎很离奇甚至荒唐可笑；但是，从符号学的立场看，却又是具有独特意义的。在这里，诸如八卦神之类神明都可以看作是人体器官的符号，这种神仙符号是易学卦象符号的具体延伸。在道教经书中，有关体内神明的描述并非一闪而过，而是反复大量出现。从魏晋时期流传的《黄庭经》以及陶弘景的《登真隐诀》到唐宋以来的许许多多法事仪式著作都可以发现这种现象，由此可见，神仙人物形象不仅成为易学象数符号的转换形式，而且在道门中人的生活中具有特殊的作用。

三、神仙体系的梳理与易学符号的对应结构

道教神仙既然已经分布到人体器官之中，这就进一步显示了其成员数量的众多。随着时代的推移，道教神仙人物确是呈增加趋势的。一方面是各种民间信仰的地方性神明由于受到朝廷敕封而升格为道教神仙，进入其仙谱；另一方面道门中人的修炼活动与仪式的展开都需要种种相应的神明。于是，神仙的户口簿就不断有了新的注册登记者。神仙人物不断增加，造成洋洋大观的局面，这对道门中人而言，当然是显得很有气派的事。正如一个小分队发展成一个集团军，置身其中的人都会感到一种“团队”声威，道门中人从神仙队伍的壮大中得到了修道热情的激发。但是，随之而来的问题是，如何将集团军式的道教神仙进行“编队”以免造成混乱？为此，道门中的许多杰出人物付出了种种努力，“设计”了诸多方案。由于具体师承不同，各个教派所认可的神仙等级座次略有区别。经过较长时间的发展，道教走向全国。因此，各个组织派别的神仙也开始“合拢”，形成了比较公认的神仙体系。在神明座次的具体排列上，不同的经书自然具有不同和特色，但在观念上却与道门中人关于宇宙生成演化过程的认识有密切的关系。

道教关于宇宙生成演化过程的认识也是不尽一致的。故而，所提出的“模式”也各有千秋。如《净明忠孝全书》卷二《净明道法说》言及：“道生一，一生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”这基本是沿袭《周易·系辞传》的说法。另外，有些道学者提出，其演化模式应当是遵循“太易——太初——太始——太素——太极”的“气化”过程。与这些认识相联系，道教神仙谱系便有相应的整饰。不过，最有影响的则是“天、地、人”的三统结构。如《老君太上虚无自然本起经》说：“天为一，地为二，人为三。”^①在早期道书《太平经》中也提出了天地人三统的序列，认为：“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，长养凡物……”^②意思说：在元气混沌模糊的自然状态，共同凝聚成一，这就叫作“天”；由天再分出阴气凝结成“地”，这就叫作“二”；由于阳气上升为天，阴气下降为地，阴阳互相感应，而施养生成人，这就叫作“三”。天地人构成三统序列，共同生化，长久地养育宇宙万物。《老君虚无自然本起经》与《太平经》

① 《云笈七签》卷十，《道藏》第22册，第59页中。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第305页。

的说法尽管有所不同，但其精神实质却是一致的。这种“三统”的结构模式是道门中人对宇宙认识的一种结果，在道教思想史上具有十分重大的影响。所以，有关神仙体系问题，自然也就渗透了这种观念。我们看到，在进入鼎盛期中道门中人根据三统模式来安排神仙座次，是具有相当的典型意义的。因此，神仙系统也就形成了天地人的三统结构。

1. 在天上有所谓的天神，如我们在前面所叙及的三清尊神以及九天上帝、九天真王等等。《云笈七签》卷三说，三清境“别有左右中三宫，宫别有仙王、仙公、仙卿、仙伯、仙大夫”^①，三清境下的“九天”“三十二天”或“三十六天”也有各种“天中之尊、天中之神、天中之魔、天中之灵”。这些神明分布于各天的十面八方，有“无极无量品”。在道教的精神世界中，天空中所存在的日月星辰等物体也一样配置各种神灵，如《道门定制》卷三中详细罗列了北斗、南斗、东斗、西斗、中斗及紫微垣、太微垣、天市垣、四方二十八宿等星座中的四百多位星神的名单。天中各种主神，还有自己的配偶和属僚。这样就使得天神的队伍更加庞大了。

2. 与天界相对应，道教认为“地”也有不同的层次。如《三洞道士居山修炼科》说，上有九天，下有九地。这“九地”按照层次划分，名为色润地、刚色地、石脂色泽地、润泽地、金粟泽地、金刚铁泽地、水制泽地、大风泽地、洞渊无色纲维地。九地又分四层，每一层都有一位“土皇”统治，总共有三十六位土皇。《云笈七签》列举有这三十六位土皇的姓名，看起来古里古怪。与此同时，道教还认为地下有地狱鬼府，是不能成仙的人死后的去处。其中也有管理地狱事务的大大小的鬼神。“地狱”到底在哪里？道门中人的说法也不一致，有说在泰山，有说在河海。陶弘景所编的《真浩》一书则以“罗丰山”为地狱所在。该书指出，罗丰山有六个地狱之宫，也就是：封绝阴天宫、泰煞谅事宗天宫、明晨耐犯武城天宫、恬昭罪气天宫、宗灵七非天宫、敢司连宛屡天宫。每一宫都有一位“大魔王”主事。它们的职司也各不相同。

3. 再看人的生存领域——大气层所包裹的地球。这既是一般凡人所居处的地方，又是地仙活动的场所。只是地上神仙居处于清幽之处，各种通过修炼而达到延年益寿的神仙在他们还没有升上天界的时候往往在名山海岛中自由自在地活动着。像《史记》所描述的三神山据说乃居住着许多道行很高的地仙。后来的《十三洲三岛记》更为世人描绘了种种地仙的生活情趣。在该书作者的笔下，海上仙岛，仙人数以万计，有的甚至是十万，数十万。

道教关于天地人三界神仙鬼魔的种种描绘当然带有虚幻性质，但其划分与座次安排却又体现了信仰者关于宇宙事物的相互对应认识。虽然，神仙系列背后所蕴藏的内容是相当复杂的；但其思想基础则是易学的卦爻对应观念。《易经》六十四卦，以八卦为“经卦”，每卦三爻（三画），即代表天地人；其扩展形态的“重卦”（六画卦）依然具备了天地人的符号代码意义，只是这种“代码”获得了“升级”。在《易经》中，卦爻不仅处于变动之中，而且还互相对应。六爻的对应关系，具体地说，就是初爻与四爻对应，二爻与五爻对应，三爻与上爻对应。这种对应实际上就是客观世界天地人三方面互相对应的符号象征。追溯一下易学卦爻符号对应内容，再看看道教的大三重架构神仙体系安排，就能够比较清楚地明白彼此之间的内在

^① 《道藏》第27册，第145页中。

联系。

法国美学家雅克·马利坦 (Jacques Marisain) 在论及宗教与艺术的关系时说：“东方艺术主要同祭仪的客体领域有关；它离开人，转而去寻找由事物所暗示出的圣物和反映在世间的圣貌——一个与人、超人，有时甚至是残忍的非人无关的神秘世界。在这样一种艺术中，怎能不潜藏着偶像崇拜呢？只要上帝尚未以凡身出现，只要无形之物尚未显形，人就会倾向于以种种无形的力——道去崇拜那些征象与事物，他是通过他的艺术把这些征象和事物带到自己的眼中来的；为使自己的艺术成为更深奥的艺术，或为赋予自己的艺术以更强的象征性的‘善’，人更倾向于这样干。”^① 马利坦这段话指出了两个重要事实：一是东方艺术的起源与宗教神秘世界的密切关联；二是这种艺术体现了人对代表神秘力量的征象与事物的崇拜。这种所谓“征象”或“事物”作为有形的东西是无形的上帝的显示。他所指的“征象”或受崇拜的“事物”实际上也具有符号的意蕴，它们是无形的“神”在艺术中的符号表现。这种情况，我们从道教的神仙崇拜中也可以得到印证。道教中的众多神仙一方面体现了其信仰者对神秘力量的崇拜，另一方面则架起了通往艺术之宫的长廊。在这个长廊中，崇拜者以斑斓多姿的符号来表达他们的内心愿望，神仙不仅是富有特色的思想符号，而且与古老的易学卦象符号存在着互相转换的理趣。从某种角度看，道教的神仙体系显得庞杂甚至还有一些让人感到混乱，但这种五光十色的神仙体系架构或许也具备了神秘艺术符号的魅力。

^① 雅克·马利坦著，刘有元、罗选民等译：《艺术与诗中的创造性自觉》，生活·读书·新知三联书店 1991 年版，第 22 页。

道教易学综论*

章伟文**

《道藏》中基本没有完整的、专门通过对《周易》经、传的直接注解来阐发道教信仰、教义思想的经文^①。尽管如此，道经中运用《周易》之理及其卦爻象来阐发道教的信仰和教义思想的情况却不在少数，并因此而形成了道教义理学的重要一支——道教易学。所谓道教易学，主要指的是道教中的易学，即以《周易》的卦爻象、卦数及历代易学中围绕着《周易》经、传本身及对其阐释中出现的种种概念、命题来对道教的信仰尤其是教义思想进行解说的一种学术形式。

一、道教易学确立的理与势

道教易学是否仅是一种纯主观的设定？其产生的思想渊源和历史背景如何？为什么能从道教中发展出道教易学的思想体系？等等这些问题，决定了我们必须考察一下道教易学确立的理、势问题。

道教易学的出现，是与整个汉代社会的政治、学术环境密不可分的。因为中央集权政治统治的需要，汉武帝实行“罢黜百家，独尊儒术”的方针，使儒家学说成了官方的意识形态。作为意识形态，要对现实生活进行引导、规范，要对至高无上的王权进行监控，故而以孟喜、京房为代表的汉儒官方易学的主要特点在于通过卦气说、奇偶之数、纳甲之法等解《易》形式，言阴阳灾异来探寻“天意”，利用“天意”来对现实的王权、人事进行规范。到东汉中后期又出现了讲阴阳变易和炉火修炼之事的最初的道教易学。这是因为，儒学的独尊对于汉代社会有利有弊。其利在于儒家的纲常伦理及其重教化的传统能发挥稳定社会、巩固皇权的作用；其弊则反映在儒家的一套定型的纲常伦理与活生生的、不断发展的社会生活之间通常存在一种“发展”和“限制”的矛盾，在一定情况下，可能会激化为主要矛盾，导致社会变革。

相对于汉代儒学的僵化，先秦道家思想则显得通融、无碍。先秦道家“道”的概念具有无

* 本文原载《中国哲学史》2004年第4期，第45-52页。

** 章伟文，北京师范大学哲学系博士后，中国道教协会研究室助理研究员。

① 《道藏》收有明李贽《易因》，但此书的目的并不在于阐发道教的信仰和教义，它具有更多、更浓厚的儒学色彩。

限的包容性，一切变与不变皆可纳入其中。但是道家具有轻人事、重天道的特征^①，这使其在切入现实生活方面存在一定的难度。而不能切入现实，则不能引领现实。先秦道家的这个理论缺陷，使它必须适应新形势而做出某种改革，而道教便是先秦道家变革后的一个产物。道教以“道”名教，直接继承了先秦道家通融无碍的“道”的思想。但道教作为一种宗教，亦应考虑教化世人的问题，因此也就要考虑如何更好地教化现实、切入现实的问题。道教既吸收了先秦道家在人天关系上的思想，又吸收了儒家重人事、重现实教化的特点，对天人关系进行了重新审视。它一方面认为人道应该合于天道，天道是人道归趋的目标；另一方面又重人道之本身，认为归趋于天道的落脚点还在于人道。我们无论从太平道的“大方”“小方”，还是早期天师道的“二十四治”“二十八治”“靖庐”“厨会”“祭酒”“鬼卒”等一系列政教合一的政治制度和宗教形式，都能看出道教的上述特点。

天道之理为何？理想之人道为何？由人道及于天道为什么是可能的？由人道及于天道的具体路径为何？道教正是在对这些人天关系问题的思考过程中，引入了易学，从而确立了道教易学这种独特的道教教义理论形式。因为《周易》经、传的义理内容和卦爻象的数理排列，如卦气说、纳甲说、卦的数理、卦序的排列、卦的取象、阴阳对应流行的观念、阴阳与五行、八卦的关系等，对于天道的敷演，在当时是非常有效的理论形式。将《易》引入道教，可以解决由人道及于天道的路径和阶次的问题。人通过法阴阳的消长，如四时、十二月、二十四节气的卦气变化、卦象和卦理的变化、纳甲的方法，修丹以合于天道。由人道及于天道的路径和阶次等问题因《易》被引入道教而变得更加明晰。

因道教与《易》的沟通，产生了道教易学，也便形成了道教易学独特的论题。首先，道教易学结合《易》之理，要探讨天道及其表现，以为道教信仰确立终极的宗教目标，也为道教的宗教修持确立方向。因此，以《易》的理、象、数等形式来论何谓道，道与物的关系，道的各种属性，道的特征等，均属道教易学的内容。其次，道教易学结合《易》之理，要探讨修道的路径和方法，使道教的宗教修持切实可行。因此，以《易》的理、象、数等形式来论修道的方式，如药物问题、火候问题、鼎器问题、路径问题、层次问题等，也都属道教易学的内容。第三，道教以及道教易学都是要立足于人事教化，以人合天，从而得道成神、成仙，长生不老。因此，道教易学的内容还应包括以《易》的理、象、数等形式来论人性的修养和人的精神超越，对于生与死问题的思考，对于终极价值问题的思考，以及对社会现实所应采取的合适的态度等问题。

二、道教易学的历史分期及基本特征

（一）早期道教与易学的关涉

早期道教，一般认为，以太平道、天师道和金丹道为代表。太平道的主要经典是《太平经》，天师道的早期经典是《老子想尔注》，而金丹道教则以《周易参同契》作为重要的代表性著作之一。

^① 道家在人天关系上更重天，所谓“人法地，地法天，天法道，道法自然”“无以人灭天，无以故灭命”。

这三种早期的道教著作都与《周易》有较密切的关系。之所以如此，亦与当时的社会环境有较一定的关系。东汉后期，外戚和宦官轮流掌权，使得社会矛盾日益尖锐，民不聊生，国家处在危机四伏的动荡之中。如何引领社会走上正轨，或者说，怎样将现实社会的种种黑暗消除，建立起一个理想的社会，是时代提出的一个大问题。太平道以一种宗教信仰的形式来解决这个时代课题。它认为现实世界是不合理的，是注定要灭亡的，所谓“苍天当死，黄天当立”，黄天即“太平世界”。“太平世界”之所以能取代现实世界，主要就在于现实世界的不合理和“太平世界”的合理。而“太平世界”的合理，除了它具有宗教理想的性质之外，亦有其理论的基础。这个基础就在于，“太平世界”是合于天地之道的、是顺应天地阴阳五行之则的。而在汉易中，阴阳五行思想是其中的一个重要内容，故在太平道的重要经典《太平经》中，亦对汉易的思想加以吸取融汇，以构成其道教教义的思想体系。

《太平经》重视人与天地阴阳的相合；在对阴阳关系的考察过程中，重视阴阳本身的相和；认为阴阳的变化，有其内在的规律。阴阳或消或长，表现出刑与德两种不同的属性。《太平经》以汉易的十二辟卦来论阴阳的刑德与消长，目的在于使人君能深知天地表里阴阳之气的消长，从而兴阳气，抑阴气，重德而不重刑，达到垂拱而治、无复有忧的境地。这是对汉易卦气说内容的进一步发展。《太平经》还对《周易·说卦》中八卦方位说的难通之处作了创造性地说明^①，以天地间阴阳消长“阳极阴生，阴极阳生”等规律性认识对之作出解释。《太平经》引《易》入道，目的在于论证道教的教义和信仰。这是在东汉后期社会矛盾日益加深，人们力图寻求在现实中创建一个理想社会的强烈愿望以一种宗教信仰的形式表现出来的结果。而早期天师道也和太平道一样，将宗教理想与社会理想相结合，希望按宗教的理想来引领、改造不合理的现实社会。它认为人人“谦信”，就能消除战乱，在人间建成理想的社会。如其早期重要经典《老子想尔注》吸收《周易》《谦》卦的思想，以之解《道德经》，提出“道意谦信”的观点^②。

但是，《太平经》和《老子想尔注》对《易》理的运用，基本上还是处于局部的、零星的、不系统的状态，而真正系统地运用汉易思想论述道教的信仰和教义，建立起真正意义的道教易学，还应首推《周易参同契》。《周易参同契》推阐《易》之天道，以之来引领人事，又以人事去印证《易》所言之天道。在这个过程中，和太平道、早期天师道有所不同，金丹道主要以个体的人为本位，通过个体的人修金丹炉火之事，使人道合于天道。这是金丹道对于治理东汉乱世社会开出的一剂药方。对于《周易参同契》的道教易学内容和特征，历代学者都有评说，其中又以南宋大儒朱熹论之尤精。他说：“按魏书首言乾坤坎离，四卦橐籥之外，其次即言屯蒙六十卦，以见一日用功之早晚。又次言纳甲六卦，以见一日用功之进退。又次即言十二辟卦，以分纳甲而两之。盖内以详理月节，而外以兼统岁功。其所取于《易》以为说者，如是而已。”^③认为魏伯阳的《周易参同契》系统地运用了《周易》的卦象和原理，以论天道和丹道炉火之理。如《周易参同契》以“乾、坤、坎、离四卦”以为阴阳之橐籥；以乾、坤、坎、

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第272页。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社1991年版，第12页。

③ 朱熹：《周易参同契考异》，《道藏》第20册，第161页。

离之外的屯、蒙六十卦论一月三十日每日早晚之火候；以坎、离两卦结合震、兑、乾、巽、艮、坤六卦论月亮的盈亏，说明一月中用火的程序；以复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤十二辟卦结合律吕以论一月或一年丹道炉火之用功。因此，我们可以认为，《周易参同契》已建立起较为系统、完整的道教易学思想体系。

（二）魏晋南北朝道书中的易学内容及其特征

东汉后期，《周易参同契》确立了道教的解易系统。但进入魏晋南北朝之后，《周易参同契》的道教解易系统在道教内外似乎都相对沉寂，没有得到更进一步地阐发。我们认为，出现这种情况的原因是多方面的。它既受汉代黄老道势衰的影响^①，也与佛教传入中国有关。

受佛教传入的影响，进入魏晋南北朝之后，理论界逐渐抛弃了对汉代天人感应问题的讨论，进而将关注点转向了探讨现实之后的本体问题。这个学术的转向，是导致《周易参同契》为代表的道教易学在教内外沉寂的重要原因。因为从东汉后期开始，一直到三国两晋南北朝，中国的社会政治生活总是处于动荡和不稳定中。要探究造成社会动荡和不稳定的原因，离不开对现实的社会政治制度的检讨。制度的好与坏，当然必须通过社会的实践来评判，但对于一项制度形成的根据和原因的探讨也很重要。一项好的制度，其形成的原因和机制是什么？一项不好的制度，为什么它是不好的？对于这些问题的思考，必然引导人们去探讨现象和事物背后的决定性的因素是否存在、如何存在、它是什么等问题。在这一点上，佛教认为现实世界是虚幻不实的、本体的世界才是真实的，这一重视对现象背后的本体进行思考的理论思路的价值就自然而然地流行起来。魏晋玄学吸收了佛教重本体思考的理论思路，适应时代的需要，对有无本末的问题，对名教与自然的问题进行了重点思考，这个思考主要是通过对《老》《庄》《易》三玄之学的阐发来进行的。在这种大的时代背景之下，汉易的象数学似乎已经被玄学易所超越。《周易参同契》主要就是结合汉易象数学来论道教的炼丹，因汉易象数学在魏晋时的命运，也直接影响到《周易参同契》在魏晋时期的发展。因玄学的话语系统成为当时的主流文化，《周易参同契》不合时宜的汉易象数学话语系统不为时代所重，故不能不相对地沉寂。

在魏晋南北朝时期，道教易学仍然有所发展，其主要的特征是，魏晋南北朝的道教易学更为重视对《周易》神化和信仰化。主要表现在这一时期的道书中，有较多关于八卦神、八卦坛场、道教八卦法器的记载^②。之所以出现这种情况，跟魏晋南北朝时期的道教逐步走向成熟，从而要求宗教神系构成、宗教仪规的体系完善等方面的同步发展有关。因为作为一种成熟的宗教，既要求其具备核心的教义思想体系，亦需一套完整、成熟的宗教仪规及一定规模的宗教教团组织等因素与之相配。魏晋南北朝时期，道教取得较大的发展。故在其核心教义思想的指导下，构筑一套完整的宗教仪规的问题便被提上了议事日程。道教通过对《周易》卦爻符号进行神化和人格化，对之注入道教信仰的因素，达到了完善自己的宗教信仰和仪轨制度的目的。

^① 东汉后期，黄老道思想成为反抗腐朽、黑暗的宦官和外戚专权的重要武器，汉末的黄巾起义，即是明证。黄巾大起义失败后，统治者深惧黄老道思想，故而具有黄老特色的《周易参同契》，可能也受到一定的压制。因此，进入魏晋南北朝之后，《周易参同契》的道教解易系统不论是在道教内还是在道教外，似乎都相对沉寂，没有得到更进一步地阐发。

^② 卢国龙先生持此观点，并作出过论证。详见卢国龙先生著：《道教易学论略》，陈鼓应先生主编：《道家文化研究》第11辑，三联书店1997年版，第18-20页。

（三）隋唐道教易学的复兴

隋唐时期，道教得到了较快发展，《周易参同契》的影响也逐渐加大。新、旧《唐志》已有对《周易参同契》的记载；在唐代，直接出现了关于《周易参同契》的两种外丹注本，即《道藏》中托名阴长生的注本和容字号无名氏的注本；在当时的很多炼丹著作中，直接称引《周易参同契》文句的情况较为普遍。为什么隋唐之后《周易参同契》的影响会逐渐增大？这一时期道教与易学的关联如何？试作简略分析。

从思想史和道教史的发展角度看，受佛教中观“有无双遣”思想、魏晋玄学思想的影响，六朝后期至隋唐时期，道教中有“重玄”学派的兴起。所谓“重玄”学派的“重玄”，取自《老子》首章“玄之又玄”，并以之而开宗明义。重玄学比玄学更进一步。玄学兴起的原因在于探究现象背后的本体的需要，并在有与无的范畴之内来讨论此问题。重玄学超出了玄学的“有”与“无”，它虽然也是为了求证最终的本体，但这个本体在确立的过程中，排斥任何规定性，既不“贵无”，亦不“崇有”，也难说就是“独化”。重玄学所设定的终极本体是一种“玄之又玄”“有无双遣”“无滞无累”“超凡脱俗”的最高宗教精神境界。仅就学术思辨的水平言，相对于魏晋玄学，重玄学有了长足的进步。因为从思想本身的发展看，从对宇宙生成本原的考察，过渡到对现象背后的本体的考察，再到诸多对本体思考中的心性本体的凸显，这个过程涵盖了对于世界的形成、世界的本质、人与世界的关系等重要哲学命题的思考，呈现出人类在哲学思考理路上的进步和哲学内容的丰富和发展。同时，重玄学的目的主要在于引导人们去除对现实的执与滞，排解种种矛盾，直接契入本体。它直接开启了道教义理学的心性之路，这是道教在魏晋南北朝和隋唐时期儒、释、道三教互融互摄的思想背景下，寻求自身发展的一个新突破，其功效性是不容抹杀的。

但重玄学用来论证本体的方式、方法主要是“否定”。随着发展的深入，这种“绝对否定”的方法论原则越来越构成对道教传统“重现实教化”宗风的破坏。而思想反作用于现实的功效性的大小，毕竟是人们在进行思考时必须顾及的功利性原则。道教教义思想的建构，也是如此。道教的现实教化不仅表现在要因应、体察现实制度和生活以立教宗，还表现在哲学思考上，应建立起现实与本体之间建设性地、实在地联系，而不能仅用绝对否定的方式来割裂现实与本体，使现实与本体裂为两截。应该说，道教重玄学在理论特色上更近于佛教中观学的出世主义，而与道教一贯重视现实教化的传统有所背离。

所以，隋唐道教义理学在建构中，又重新关注《周易参同契》，以肯定天道思想，重建人天关系的新理路。隋唐以来，道教各家在对《周易参同契》注释的过程中，以汉易的卦气说、阴阳五行说、纳甲之说等等为基础，对宇宙的发生、发展亦即天道进行说明。其共同点就是认为天道不离阴阳消息，阴阳消息的规律可以《周易》卦爻变化的规律来表征；《周易》卦爻的变化反映的是天道的内容，现实的一切无非是阴阳消息作用的结果，掌握阴阳消息的规律，就能认识天道的规律，驾驭现实，沟通天与人，并进而法天地之道修成还丹，与天地同在。《周易参同契》所承载的道教易学理论对于天人关系的思考，较之重玄学而言，对于恢复道教传统的重现实教化的宗风，在理论上更有价值，在实践中更有实效性。因此，尽管从隋唐一直发展到宋，道教重玄学仍然有所建树。但与此同时，以阐发《周易参同契》的天人思想为重要内容的道教丹道之学开始崛起并趋于兴盛。

（四）宋元明清道教易学流派的肇乳

隋、唐、五代时期，道教外丹学得到了充分发展。但在当时，外丹的不适当服用常常造成对生命的杀害，这对道教长生成仙、延年益寿的宗教理想是一个打击；同时，外丹把服食丹药当作是长生、成仙的主要途径，比较重视丹药的配方、炼制及服食的效果，不太重视宗教伦理道德在实现长生、成仙理想过程中的作用。而宗教伦理道德对于宗教理想实现的作用问题直接关系到道教对生活世界、经验世界的态度问题，如果处理不好，就容易削弱道教的社会教化基础。

外丹的局限性，使得道教转而向内探求，于是有了宋元明清道教内丹学的兴起。内丹学借用外丹术语，以人体为鼎炉，以神志意念对内在于人的药物——精、气、神进行烹炼，以修成金丹。修炼自身精气神的前提条件之一，即是人的精神虚静恬适、外缘和顺，这样才能凝神聚气。宗教伦理道德、规范，对此前提条件的促成，有着重要的作用。因为宗教伦理道德一般均要求与人为善、积功累德、少私寡欲、慈爱和同等，认为只有这样，才能达成虚静恬适、外缘和顺等修道的境界。内丹学与宗教伦理道德、规范的这种密切关系，使之不再只是一种单纯的养生技术，而成为了和社会密切相关的心性修养之学。这和外丹希冀于服食药物以长生、成仙相比，有着更为广泛的社会意义，有利于道教的社会性道德教化，这对于道教的发展，有着重要的促进作用。

内丹学既是对道教外丹学的扬弃，同时也是在对重玄学的反思和批判中建立起来的。重玄学对形上层面的东西讲的较多，对达成此形上的境界，即如何具体操作的方法则谈得不是很清楚。如《清静经》是唐代出现的一部重要的道教经典，其中，对道教重玄学的思想有着精辟的论说。但元代高道陈致虚认为，《清静经》论说的还很不够。因为此经所述的“空”“无”“虚”“寂”“静”等原则上都是形而上的境界，而不是指导宗教实践的具体范式。所以，陈致虚评论说：“《清静经》云：内观其心，外观其形，远观其物，惟见于空，空无所空，所空既无，无亦无，无亦无，无亦无，湛然常寂，寂无所寂。语到这里，常人看来，岂非大休歇，大解脱时也？缘何一接欲岂能生？欲既不生，即是真静，真静方能应物，仔细看来，行到真静应物处，方是初学底事，若论修丹，尚未梦见。”^①《清静经》所言及的境界，在常人看来好像是到了大休歇、大解脱的地步了，但是从内丹修炼的角度看，这才是初学之事。因为道教内丹学讲究理尽性以至于命，就内丹修炼而言，《清静经》中所论及的只是穷理一事，随后通过具体宗教修行以尽性乃至于命的路径、阶次则都语焉不详。如果说内丹道教比重玄道教更进了一步的话，那么，其主要表现，就在于内丹道教通过明确宗教修行的路径和阶次，弥补了重玄道教的不足，一步一个脚印地去接近和体验永恒的道体。

因此，宋元明清内丹道教是在对外丹学和重玄学的扬弃中建立起来的。它致力于为道教的宗教实践提供具体范式的指导，为道教的社会教化寻求更为理性和更具操作性的切入点。围绕着这个历史使命，内丹道教对实证形上之道体的方法，形上之道体与形下的经验世界、生活世界关系等问题进行了多方面的思考，提出了各种各样的解决方案。宋元明清道教易学，就是其中的一个重要方面。

^① 陈致虚：《周易参同契分章注》，《藏外道书》第9册，第230页。

宋元明清道教易学出现了各种不同的流派。这些流派运用《周易》的原理，分别对道教教义的某一个方面展开论述。如从唐五代肇始的道教易图学，主要侧重于考察内丹学中的天道问题。因为内丹学强调要法天道而施功，认为人“修丹与天地造化同途”，修持者内在的气血运行，应与天道的运行相应；人体的小宇宙应与天地的大宇宙相适，才能成就不坏之内丹。道教易图学即是以易图的方式来对天地生成之理和节序进行理论说明，对天道运行的机制、模式进行图式化的模拟，以为道教的修丹实践服务。这在哲学上表现为对宇宙生成问题的探究。《道藏》中有相当一部分关于道教易图学的经文。如五代彭晓著《周易参同契鼎器歌明镜图》，就是较早用图的形式结合《易》之理来论道教的丹道修养的道教丹经。此后，五代、北宋著名道士陈抟著《龙图易》，提出龙图三变，成“河图”“洛书”，又提出无极、先天诸图，以易理述道教的丹道理论。这些图式就其内容而言，主要是为道教丹道的修持提供理论的论证，而修丹之理同于天地生成之理，由此，道教易图学的内容中对天地生成之理的探讨占了非常重要的一部分^①。

易学内丹学亦是宋元明清道教易学的一个重要流派。易学内丹学主要通过借助《周易》之理来论道教内丹修炼的鼎器、药物、火候以及人性与道性的关系等问题。和道教易图学侧重以《易》理阐发内丹修炼所依据的天道法则有所不同，易学内丹学侧重于对人在修炼过程中，也即在对天道法则进行切身体认的过程中，身体内所出现的种种反应和问题进行理论的说明。具体说来，就是以《易》之理、象、数对诸如丹田、精气神等药物以及修炼过程中的意念和呼吸等内修的原则问题进行理论建构。历代道士、学者通过注释《周易参同契》，以《易》之理、象、数阐发内丹修炼过程中的鼎器、药物、火候、人性与道性等问题，建构起法象天道、以个体内修为本位的道教易学内丹学。

宋以后，道教易老学也逐步发展起来。所谓道教易老学乃是将《周易》卦爻变化的节序性、规律性的思想与《老子》论道体的自然无为思想相结合，将道体的虚无自然看作是具象个体变化的本质，而具象个体变化过程中表现出来的规律性和节序性又是虚无自然道体的内容和显现的一种学术思潮。道教易老学认为，道体不离个体变化之用，个体变化之用显现道体的内容，从而以体用的方式贯通道体与器用，沟通形上与形下，为道教修持确立形上的本体的依据，也为形上的道体奠定形下的现实的、物质的基础。在哲学上，则是将宇宙发生论和宇宙本体论进行有机结合，对宇宙生成和宇宙本体的关系问题进行探讨。如元代高道李道纯统合儒、释、道三教，兼宗《易》《老》，提出“道本至无，易在其中”“易也、象也，其道之原乎；常也、变也，其易之原乎”“圣人所以为圣者，用易而已矣，用易所以成功者，虚静而已矣”等重要的道教易老学的观点。这些观点都是为道教的宗教修持和实践服务的。

^① 从易学上讲，宋代易学的图书学派如刘牧、朱震，数学派如邵雍，甚至义理学派的程颐等，都受过陈抟的影响。从道教的角度讲，陈抟上承钟吕金丹道教，下启张无梦、陈景元等北宋著名道士，是道教丹道由外丹转向内丹过程中一个承上启下式的人物。至于清代毛奇龄、黄宗羲等一批学者为了全面展开对宋明理学的清算，努力探究图书易学之源，并将之归于道教的炉火炼丹之术。他们所作的种种考据，对于揭示图书易学与道教的关系有着重要的学术价值，但对图书易学对于中国哲学天道观的承传和发展的作用认识不是很深刻，因而也未能正确评判图书易学（包括道教图书易学）在宋明哲学史、易学史和道教史上的地位和价值。我们认为，道教图书易学，并不是单纯地讲炼丹技术，更重要的是，它探究了道教授丹背后的更深层次的天道理论依据的哲学问题，如果联系整个中国哲学发展的历程一起来看，当有着非常重要的意义。

宋以后，易学内丹学、道教易图学、道教易老学成为道教易学发展的三种主要形式。易学内丹学主要是以个体为本位，对天道之理进行切身之体悟，以求得个体与天道相通、相融的具体方法和路径；道教易图学则主要以易图的形式对天道之理进行理论探讨，以为道教内丹修炼提供理论的指导；道教易老学则主要对上述这种人天之学进行理论的综合，以体用的方式贯通天与人、道体与器用，沟通形上与形下，建构起以道教内丹炼养学为主旨的特殊的天人之学。三者的侧重点各不相同，但共同构成了宋以后道教易学的整体^①。

三、研究道教易学的意义

道教易学的内涵非常丰富，其中不乏很多对当前来说也仍然有着重要价值的命题和思想，对当代中国文化的建设能提供某种有益的启示。

（一）论价值世界与现实世界的关系

对于价值世界与现实世界之间的关系，西方文化一般先为世间秩序与一切价值确立一超越性源头，然后用理性去追溯和展示此价值之源，把超越的价值之源加以实质化、形式化。如柏拉图的理念，亚里士多德的实体以及西方哲学中普遍存在的逻各斯观念等。这使得西方哲学具有更多“外在超越”的特点，个体的价值实现有待于实质化、形式化的外在本体的赐予，从而在实现价值的能动性方面存在缺陷。

道教易学认为，天道与人事之间，也即价值世界与现实世界之间并不是割裂开来的，而是互融互摄，你中有我，我中有你，彼此之间保持着一种发展的张力。道教易学一般将人间的秩序和道德的价值归源于“天”“道”“神”“太极”“理”“性”“心”等本体，但是对于此本体，并不认为它们就是超越性的，而是道器合一、体用合一。因为这些本体就其内涵而言，实际上反映、折射的是活生生的现实生活。因其能反映现实生活，就能指导现实生活。故在现实的此岸与超越的彼岸这两个世界之间并不存在一道不可逾越的鸿沟。现实在天道本体的价值性理想的引导下，能不断规正自己的发展方向；天道本体的价值也在规正现实的过程中显现出来。同时，本体的天道因其能不断反映现实生活，故其内涵也就生生不息，从而能不断得到丰富和发展。正因为如此，所以价值世界与现实世界之间的不断互动，在使现实的人文化成不断得到规范的过程中，也能使价值世界本身的文化理念不断得到升华和发展。

因此，和西方哲学所走的将本体实质化、形式化的外在超越之路不同，道教易学，尤其是宋以后之道教易学，对“本体存在”所作的独特思考是走的“天人合一”的内在超越之路。所谓“修丹与天地造化同途”“人与天地万物为一体”，个体的人能通向宇宙，与天地万物成为一体。人心中具有一种价值自觉的能力，每一个人都可以通过与天地造化的“同途”，而与天道的本体合一，从而实现“我命在我不在天”。宋元道教易学这种“天人同构”的思想，是中国哲学走“天人合一”的内在超越之路重要特点的一个表现。内在超越对于个体积极主动地实现自身的价值，即使在今天，无疑还是有其重要的意义的。

（二）论人与自然的关系

西方哲学在近代资产阶级革命以来，强调以“科技”来征服和宰制自然，但科技不但征服

^① 此观点受卢国龙先生著《宋儒微言》（华夏出版社2001年版，第217、218页）的启发而提出。

了世界，而且也宰制了人类本身。道教易学强调人与自然皆察承道性，都是大道的显现，从而是和谐一体的。修道所取法的对象包括天地日月运转的规律，阴阳时节的变换等。所谓卦气说、阴阳消息说、纳甲说，直至对天地运转规律进行理论说明的各种道教的易图，都是人们对天道自然规律进行探讨所总结出来的理论成果。人修道并不能主观地破坏自然的规律，而是要循自然规律而行，才能达到与天地合一，修成大道。道教易学的这种自然观对于现代社会仍有重要的启示意义。我们在追求经济高速发展的同时，也要求保护我们的生态环境，节约资源，反对人类中心主义，与自然和谐相处。故而道教易学对于人与自然关系所作的独特思考，对于我们现代所提出的“可持续发展的观”，仍然有着重要的参考与佐证意义。

（三）论理想人格之塑造

西方哲学把人客观化为一种认知的对象，进行多方面的分析，这虽然加深了对于“人”的了解，另一方面也不免把完整的“人”切成无数不相连贯的碎片。相反，道教易学一般把人当作目的而非手段，它强调凸显每一个体的道德精神和价值。每一个体都秉承有普遍的道性，都是一个小宇宙，是整个大宇宙的一个缩影和折射，是自足自为的。每个个体都可以通过修炼自身的阴阳，交靖坎离，达到与大道的相通。在人的心性修养方面，道教易学认为每个个体的心性原本是清静的，而后天的、非自然的主观作为破坏了这种清静。个体的心性修养只要法道性的自然无为、虚灵玄静、清静寡欲，就能返回到先天的道的状态。因此，在理想人格塑造方面，道教易学认为，理想的人就是自然的人，就是与天道相通、相合的人。人所追求的目标在于参天地之大化，与天地大化同在，生生不息，不分彼此。道教易学的理想人格和境界，对于我们当代社会的人们说来，亦有借鉴的意义。

（四）道教易学发展中体现出“适应时代，整合文化”的“拿来主义”精神

道教易学发展中体现出“适应时代，整合文化”的“拿来主义”精神。它认为：学术与文化的发展与整合应该随着时代和社会的发展、变迁而不断进行；学术与文化应该反映时代和社会的要求，不拘门户，广泛吸收各种思想和文化的优秀理论成果，为时代和社会提供某种精神的指导与慰藉。只有这样，才能保持学术与文化的鲜活生命力。在这种文化精神的作用下，道教易学发扬“拿来主义”的精神，不断吸收各家、各派文化，变换自己的理论形式，以应对时代提出的问题，满足社会的需要。在这个过程中，其自身也不断得到发展。

道教易学发展中所体现出来的这种文化精神对于当代学术的发展仍然有着重要的借鉴意义。当前，学术界展开了对“中国哲学合法性问题”的讨论。郑家栋先生认为，此问题“关涉到‘中国哲学’如何能够相切于现当代中国人的精神生活和历史实践，如何能够为后者提供某种文化价值、意义资源和精神理念。”（《“合法性”概念及其他》）确实如此，我们当前所处的时代和社会，与中国传统社会相比，发生了根本的变化。要建构当代的“中国文化”和“中国哲学”，要有世界性的眼光，要对跳动的时代脉搏进行把握，要吸收人类所创造的一切文化和文明的精华，来充实自己。既不能生吞活剥，也不能闭门造车。如果“中国哲学”不能够相切于现当代中国人的精神生活和历史实践，不能够为后者提供某种文化价值、意义资源和精神理念，那么，“中国哲学”就难以向世人展示其自身的合法性。因此，道教易学发展中所体现出来的“适应时代，整合文化”的“拿来主义”文化发展精神和文化整合精神，对于当代学术界更好地建构起适应时代发展和社会需要的新的“中国哲学”文化体系亦有某种启示意义。

《易经》对《老子》的影响*

尹振环**

孔子老而好《易》，“居则在席，行则在囊”，子贡问他：往日夫子教导弟子，“德行亡者，神灵之趋；智谋远者，卜筮之占”，何以老来好《易》？对此孔子详作回答，其要点是：“前祥而致者，弗祥而好也，察其要者，不诡其德。”“《尚书》多缺点，《周易》未失也，且有古之遗言。”“求其德而已矣，吾与史筮同途而殊归。”“《易》有君道焉。”（见帛书《易·要》）这符合孔子“不语怪力乱神”的态度。老子也是一位“不语怪力乱神”者，但其史官身份，要求他必须了解并研究《易》。因为史、卜、筮、祝这几种人“每每是相兼相通”（李学勤语），甚至“周易这个典籍的编纂出于史官”（朱伯崑语）。所以，孔子所说的那几条理由，皆适用于老子。事实上，老子当比孔子更早更多地接触与研究《易》，受其影响更大，下面拟从几个方面对此问题加以阐述。

一、从写作目的看《易》《老》

如果说《老》是对君人者的进言，《易》的对象就宽得多了：一切卜筮的人与事。但其主要或重要对象与目的，仍旧是君人者与为治。

《易》中有16次提到“王”，如“或从王事”“王三锡命”“王有三驱”等；有3次提到“大君”：“大君有命”“武人为于大君”“大君之宜”（《师》《履》《临》卦），在这里，“大君”与“王”同义；13次提到“大人”：“利见大人”“用见大人”“大人否”……在《易》中，“大人”也是一种统治人民的人。除此而外，还有大量的“君子”，所谓“君子”当非常人，也是君人者甚至“王”一类人物。书中用“龙”喻君之处，那就更多了。尽管“大君”“大人”一类称谓不如《老子》中大量的“侯王”“圣人”等那样确定，但考虑到《易》源于远古，不是出自一朝一代一人之手，是一种筮史文化，故而难免用词模糊。不仅如此，我们通读全书，将不难看出它的写作目的是针对王、从利于治出发的。如果说老子是着力于锤炼“成败存亡祸福之道”，那么《易》同样是熔化了各种“吉凶得失祥灾进退刚柔”的“变易之道”。

* 本文原载《贵州社会科学》1997年第5期，第85-91页。

** 尹振环，中共贵州省委党校。

帛书《易之义》《要》的下述两段话，清楚说明这一点：“子曰：《易》之用也，殷之无道，周之盛德，恐以守功，敬以承事，智以避患……”“故《易》刚者使知惧，柔者使知刚，愚人为而不妄，惭人为之去诈。文王仁，不得其志以成其虑，纣乃无道，文王作，讳而避咎，然后《易》始兴也。”

可见，《易》《老》出发点是相通的。后者撩开前者迷信和神秘的面纱，径自汲取其养料。

二、“夬夬终凶”与“其邦夬夬”

今本《老子》58章有句“其民缺缺”，但在帛书《老子》中此句为“其邦夬夬”。一是“民”成了“邦”；二是“缺”变为“夬”。孰是孰非？“夬夬”又是何意？如果用《易》释疑，既可证明帛书《老子》正确，又可证明今本之妄改。原来，它掩盖了一个源于《易》之《夬》《履》两卦的重要思想。

先看《夬》卦。照《系辞下》的说法：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契。百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。”即治理万民往往得取自《夬》。那么，是取其经验还是教训？自然是汲取教训。因为第一，《彖》曰：“夬，决也，刚决柔也。”第二，从爻象看，按清人陈梦雷《周易浅述》所说：“以爻论之，五阳在下，长而将极，一阴消而将尽，五阳决一阴，故名夬也……”“以五阳去一阴，其势似易，而圣人戒备之词，无所不至……”第三，再看爻辞，从初九、九三到九四，大都是不吉与有伤之象，而上六甚至是“无号，终有凶”，即君王的号令无法行之于国，其国终于破亡。总之，这一卦只指出凶的一面，没有半点成功和吉的意思。这“取诸夬”的含义便不言而喻了。

再看《履》卦。履者，行也，履行也。“九五夬履、贞厉。”王弼之注曰：“得位处尊，以刚决正。故曰‘夬履、贞厉’也。履道恶盈，而五处尊，是以危。”孔颖达之《周易正义》则曰：“夬履者，夬者，决也。得位处尊，以刚决正，履道行正，故夬履也。贞厉者，厉危也。履道恶盈，而五以阳居尊，故危厉也。”所谓“五”，即九五，指居帝位。如果将“夬履、贞厉”译成白话，就是说：刚愎而过分履行它，占卜有危险。老子的“夬夬”是否也有类似含义？上述所举例子都是单个“夬”字的用法，作为复合词“夬夬”，在《夬》卦中出现过两次：其一，“九三……君子夬夬独行”。对此“夬夬”，周振甫译为“急急的样子”，高亨释为“行事果决又果决”；其二，“九五：夬（当为‘夬’，细角山羊）陆夬夬中行……”高亨释为：“山羊在路中间跳得很欢很欢。”（《周易大传今注》，下引同）老子很可能是从这个意义上使用“夬夬”的。

至此，我们大致弄清了老子“其邦夬夬”的出处和含义，即“他的邦国会果决又果决，匆忙又匆忙”。再联系这句话的上下文，老子说的是什么，也就一清二楚了。

“其正闵闵，其民屯屯；其正察察，其邦夬夬。祸，福之倚；福，祸之所伏……”这一句帛书《老子》是正奇之“正”，忧虑之“闵”，而非今本《老子》之“政”与“闷”，含义不尽相同。按照帛书文字及上面对“夬夬”的分析，上段引文是说：“对以正临国常怀忧虑，人民就谨慎仁厚；对正道治国，一味标榜，他的国家就会果断又果断，匆忙又匆忙。祸，依傍着福；福，藏伏着祸……”

如果再联系上章（五十七）与此章之下文看，其意思更加明白。前章提出“以正治国”，此章之“正”即接此而来，前章之“正”指的是无（私）为、无事（不以己事扰民）、无欲、好静。此章之“正”是后面的方、廉、直、光。对这些“正”，必须常怀忧虑，唯恐不正，如此这些正才能保持。如果一味标榜，大吹特吹（察察），那么君国就会刚愎自用，急急忙忙。祸福相邻相伏。治国本该以正不以奇，但一旦刚决又刚决，又会“正复为奇，善复为妖。人之迷也，其日固久矣”。所以结论是：“方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。”可见，帛书是正确的。老子某些思想源于《易》却又高于《易》。

三、“潜龙勿用”与“无为”

《易》之首卦为《乾》。卦名就是指天。其卦辞、爻辞总共七十余字，几乎都在说“龙”：“潜龙勿用”“见龙在田”“飞龙在天”“亢龙”“群龙”……其他文字也与龙有关。这“龙”究竟指喻什么？难道仅指一种神异的动物而已？显然不是这样。

也许是不便或不能明言，《彖》《象》《文言》都含糊其词。故闻一多释“龙”为“天上的龙星”（《周易义证类纂》），马融则认为“借龙以喻天之阳气也”（《周易集解》），而更多的是不作任何解释，龙就是龙。值得庆幸的是，从帛书《易之义》《二三子问》的有关文字中，“龙”之所指变得清晰了，即以“龙”喻君王。而“潜龙勿用”“或跃在渊”“亢龙有悔”，似乎是“无为”“好静”“不争”的雏形。下面我们将帛书及有关理解，分别抄录分析如后。

1. “初九：潜龙勿用。”帛书《二三子问》中，此作“寝龙勿用”：“孔子曰：龙寝矣而不阳，时至矣而不出，可谓寝矣。大人安佚而不朝……亦犹龙之寝矣……故曰寝龙勿用。”

改“潜”为“寝”，似乎另有深意，而“不朝”则似乎有点“无为”之意。帛书《易之义》对“潜龙勿用”有两种解释：其一是“匿也”；其二是“言其过也”。就是说之所以潜匿是容易产生过，即“龙”之用的过，比喻人君自用与有为之过。所以高亨说：“潜龙比喻人（君？）隐居不出，静处不动……不可以有所作为。”这难道不是在主张“无为”吗？！

再看《文言》的论述，就更清楚了。“潜龙勿用何谓也。子曰，龙，德而隐者也，不易世（不为世俗所转移），不成名，遁世无闷，乐而行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”在这里，不仅是说其有“无为”之含义，而且还有“不成名”“遁世无闷”，即“无名”——不求名的意思！

2. “或跃在渊，无咎。”《易之义》释为：“隐而能静也。”《象》则说是：“或跃在渊，进无咎也。”

由深渊中的龙自然隐而静，联想到人君的隐与静，或在隐静中的“进”，也会无害，这正符合老子倡导“好静”“无事”之思路。

3. “亢龙有悔”。《二三子问》：“易曰：亢龙有悔。孔子曰：此言为上而骄下，骄下而不殆者，未之有也。圣人之立正也，若循木，愈高愈畏下。故曰亢龙有悔。”这虽是勿骄与谦下的说教，但可见“龙”已经是“为上”与“圣人”的代称了。

《易之义》：“亢龙有悔，高而争也。”“言其过也。”

《象》曰：“亢龙有悔，盈不可久也。”

《文言》：“亢龙有悔，穷之灾也。”“亢之为言为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎，知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”

这些都是讲“龙”用之害，而且强调一旦“龙”变得“亢”“高而争”，过错、穷困、灾害便接踵而至。

因此，老子之名言“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”（67章），显然是受了“龙”之勿用、在渊、有悔的某种影响。

四、临民之术：恩、威、慎、谦

老子虽说“处无为之事”，但五千言《老子》，还主要是言治、言君临臣民之术的。在这方面，同样受了《易》的影响。

1. 临之以恩和威。

《临》卦的“临”与《书·顾命》中的“临君用邦”之“临”，是一个意思：国君君临臣民之“临”。

初九：咸临，贞吉。

九二：咸（威）临，吉，无不利。

九三，甘临，无攸利；既忧之，无咎。

前一个“咸临”即感临，是说要以恩德感化之道临民。后一个“咸临”，高亨释为“咸，杀戮也”，即以“刑威”临民。因为《象》接着的解释是：“未顺命也。”即人民不服从命令，敢于违抗，所以要临之以威刑。这两项相辅相成，所以都是吉，甚至“无不利”。而“甘临”之“甘”，读拊，即用拊制的办法临民，是无利的，但如果是从担心人民的疾苦出发，则没有害。这一点与《老子》相通。“实其腹，强其骨”“毋厌其所生，毋阨其所居”，即不要堵塞人民的生路，不要打断人民安居乐业。这些就是一种“感临”“恩临”。而“大威至”“为奇者吾得执而杀之”则是一种“威临”。顺便一提，老子的愚民主张，我以为可能是受了《蒙》卦的某些影响。“六五：童蒙，吉。”《象》曰：“童蒙之吉，顺以巽也。”由不懂事的孩童总是那样纯朴、柔和、百依百顺自然联想到人民愚昧无知，也就柔顺和听话了。

3. 如临虎尾，小心再小心。为政临民如临渊履冰，这是老话题。《易》《老》都用不同的语言、比喻，以此告诫君人者。

如前所述，《履》卦之履，指行动、践履、为政，如果每办一件事，都像要踩到老虎尾巴那样战战兢兢，小心谨慎，虽危无害（“履虎尾，不咥，亨”）。如果心襟坦白，无私无欲（“素履往”），又行为谨慎，考虑周详，则大吉（“履虎尾，愬愬，终吉”）。如果瞎了一只眼，跛了一只脚，还想去踩老虎尾巴（“眇能视，跛能履，履虎尾”），那非被虎咬不可（“咥人，终凶”）。比如，“武人为于大君”，就是这样。而老子的“古之善为道者”，他们“犹呵！其若冬涉水；豫呵，其若畏四邻；涣呵，若冰将释……”也类似“履虎尾”之教。

3. 谦以自牧，尊而光，万民服。《谦》卦，艮下坤上，“艮为山，坤为地，山体高，今在地下，其于人道，高能下，下谦之象”（《周易集解》）。所以卦辞是：“谦：亨。君子有终。”有终者，好结果也。而爻辞则统统是吉利的。无论是谦而又谦的君人者（“谦谦君子”），还是

有名望而谦（“鸣谦”）以及有功而谦，明智而谦（“劳谦”“执谦”），都是吉。即使用“谦”的态度进行“征伐”，“行师征邑国”，也是“无不利”的。其原因《象》似有回答：（1）“中心得也。”（2）“万民服也。”（3）“不违则也。”（4）“征不服也。”《象》亦有一总结性之论述：“《谦》，亨。天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦，尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”

老子对《谦》卦必然烂熟于心，更明白天地鬼神人无不厌恶自高自大，而是助益于谦下的道理。故《老子》虽不提“谦”，但谦下之主张却贯穿了全书。从“不德”“若缺”“若拙”“若讷”“必以下为基，以贱为本，自称自名孤寡不穀，不吹不矜……”到比较高深的“无为”“无名”“不争”“绝圣弃智”“绝仁弃义”……无不包含谦下的精神。我以为，老子思想的主旋律就是谦下，尤其是侯王之谦下。

可见，在临民为政的主要点上，即恩威慎谦，《尚书》《易》《老》完全相通，《老》受前二者的影响。

五、明晰的政治思想

《易》的政治思想，因卦辞爻辞过简而含糊不清，《老子》则是明晰的，但它仍有《易》的影响。

1. 俭。

老子三宝之一的“俭”，其来源似乎在《易》。《节》卦卦辞曰：“节，亨。苦节，不可贞。”节，俭也。苦节，以节俭为苦，所占之事不可行。而《象》说得更清楚：“‘苦节，不可贞’，其道穷也。天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民。”就是说，节俭乃是防穷不伤财害民之道。因此：“六四，安节，吉；九五，甘节，吉。”安于节俭，视节俭为甘甜者，都是遵循不害民之道，所以都是“吉”。可见，“三宝”中之第一宝“俭”当由“节”发展而来。

2. 老子的功成名就身退思想似与《遁》有关。遁者，退也，隐也。此卦主张观察时势，及时退隐。“初六：遁尾，厉。”是说退隐得太迟，就有危险。“九四：好遁，君子吉；九五：嘉遁，贞吉。”是说无论是功成名就之时的“好遁”，还是受到嘉奖庆贺时的“嘉遁”，都是“吉”的。而“上九：肥（飞）遁，无不利”，是说退隐一如飞鸟之敏捷快速，见机而去，不候终日，将“无不利”。我以为，老子的“功成名就身退”思想是对上述思想的某种概括和发展。

3. “行不言之教。”《坤》卦卦名即“地”。地何言哉？“六四：括囊，无咎无誉。”札住口袋叫“括囊”，比喻不说话。不说话自然无害，也不会招来赞誉。对此，《易之义》有两种不同的解释：

“括囊，无咎”，语无声也。

有口能敛之，无舌罪。言不当其时，则闭慎而观。易曰：“括囊，无咎。”子曰：不言之谓也。

在这里，《易》的思想已被深化：一是不再提“无誉”了，二是前者仅指言而无声，后者则是无语。前者似乎对君上而言，而后者所指则广泛得多。语而无声是说话不外扬，尤其是不

成熟的话，而不言则是免开尊口，以免生出过错。一般人用此护身处世，而对君人者则是告诫其慎言再慎言。这是因为，大多数侯王生长于深宫，不知稼穡之艰难、小民之劳苦，见少识浅。唯有“不言”，才能少出差错，少闹笑话，也免得有人奉迎讨好惹是生非。

4. 损益之道。

帛书《要》特别强调损益之道：“孔子（读）《易》，至于损益二卦，未尝不废书而叹。戒门弟子曰：二三子！夫损益之道，不可不查也。吉凶之口（门？）也。益之为卦也，春以授夏之时，万物之所出也，长日之所至也，产之室也，故曰益。损者，秋以授冬之时也，万物之所以老衰也，长夕之所至也，故曰产……益之始也吉，其终也凶。损之始凶，其终也吉。损益之道，是以观天地之变，而君者之事已。”又说：“损益之道，足以观得失矣。”

这是用四时变化来深化《易》之损益卦。《损》卦是取损下益上之义，即如《彖》所说：减损下面，增益上面，这是上面推行的道理，虽说必要，但有时又得“损刚益柔”“损盈益虚”。《象》则补充道：损下益上要“惩忿窒欲”，即制止任性而为之举，杜塞贪欲。而《益》卦则说，筮遇此卦，“利有攸往，利涉大川”。有所往有利，渡大江大河有利。为什么呢？《彖》说“益，损上益下，民悦无疆；自上下下，其道光大”，极力鼓吹损上益下。因为所损者小，所得者大，小损得大益，虽损实益。《易》的上述思想，在《老子》77章中有所反映，如它批判“损不足奉有余”，希望那有道的人能“损有余以奉不足于天下”，并主张这些有道之人，“为而弗有，功成而弗居”，不显露自己之德贤。

5. “同人”与“以百姓之心为心”。《同人》卦名即赞同应和他人。其卦辞曰：“同人于野，亨。利涉大川，利君子贞。”赞同应和的人达到乡野，可见其受到普遍赞同的程度，这自然大大亨利。而爻辞则比较了不同之“同”：

初九：同人于门，无咎。

六二：同人于宗，吝……

上九：同人于郊，无悔。

同于门外之人、城郊之人，只是无咎、无悔，而仅仅同于宗庙的人，就有困难了。是说邦国大事只靠宗族的赞同是不成的，还要同邦国乃至天下的人民意志相通相同，才是有利的。这与老子的“以百姓之心为心”似乎相通。

六、通反弱之变

孔颖达说：“《易》者变易之总名，改换之殊称。”此乃至理。六十四卦，无不是动与变，对立的动与变。这些观点深深地影响了老子的辩证思想。

《泰》卦：“无平不陂，无往不复。”与老子强调事物之“反”“弱”的一面的思想有着关联。

《否》卦：“九五：休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑。”高亨训“休”为“怵”，或是“休”之误；“系”借为“磐”，坚固之意；苞，茂也。这段爻辞是说：常恐惧否运之到来，则能勤勉谨慎，君人者吉。那些说我将亡将亡的人，其人其国坚固一如茂桑。《系辞下》进而解释为：“危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，

存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安国家可保也。易曰：其亡其亡，系于苞桑。”

老子虽不曾重复《易》经里的话，但却有许多类似思想。如“祸莫大于无敌”（非“轻敌”，帛书文字，下同）和“天下皆知美为美，恶矣；皆知善为善，恣不善矣”，就是对上述思想的最好概括。

又如《蹇》卦，蹇，难也，跛足，难行，训难。如《象》所说：“蹇，难也，险在前也，见险而能止，知矣哉！”“初六：往蹇来易。”去时难来时易。“九五：大蹇朋来。”朋，钱币也。极端困难之后，钱财来了。指出了事物先难而后获、由难变易的规律。老子“难易之相成”则是对这种思想的概括。

再看《困》卦，其卦辞曰：“亨。贞大人吉，无咎，有言不信。”是说：通顺，占问大人吉，无害，不过这个时候说话别人也不信。但“亨”是有条件的。故《象》曰：“险以说（悦），困而不失其所，亨。”即处险不惧反用喜悦对待险，困而不乱，这才能通顺。如果不乐观，又失其常，这就难“亨”了。《象》又说：“泽无水，困。君子以致命遂志。”虽然困难重重，但从困中看出它的通与变，舍命完成其志愿，如此方“亨”、方“吉”。

《易》经的上述观点对于老子的“反者道之动，弱者道之用”思想的形成，显然不无助益。

最后，还有必要谈谈《易》之全面与《老子》之“片面”的问题。帛书《易之义》有两段论刚柔动静的“子曰”：

万物之义，不刚则不能动，不动则无功，恒动无中则口（殆？），此刚之失也。不柔则不静，不静则不安，久静不动则沈，此柔之失也。

易之要，可得而知矣。乾坤也者，易之门户也。乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之化。

其讲动也讲静，讲刚也讲柔，看似全面。而老子，他似乎只讲柔、静，几乎不提刚、阳，即便提到也是不直接的。比如谈天道，他说：“道生之、畜之、长之、遂之、亭之、毒之、覆之。生而弗有，为而弗恃，长而弗宰。”这里虽有动与刚，却不明言，结论却是静与柔：不敢占有、主宰，自恃有功。老子不谈“自强不息”，而只讲类似“厚德载物”的话。看似片面，“非辩证”。其实，只要弄清“老子著书上下篇”是对侯王的进言，而王侯已居于刚、动、盈、阳、高之位，自然只对他说柔、静、虚、阴、下了。因此，老子所论并不片面，同样是辩证的。

总之，老子承《易》，通反弱之变，示反弱之变。

《太平经》易学思想考*

连锁标 詹石窗

我国早期道教的一部重要经籍——《太平经》（即《太平清领书》），据说出自东汉于吉之手，后来传给琅琊人宫崇。全书原有170卷，以“十天干”为部，每部17卷。但由于年代久远，该书在流传过程中已有缺佚，现存明代《正统道藏》中的《太平经》仅57卷。今人王明先生据《正统道藏》本的《太平经》残部以及唐人间丘方远的《太平经钞》，编成《太平经合校》，这是目前最为完备的本子。

对《太平经》一书的研究，早在30年代中期，北京大学汤用彤教授就发表了《读〈太平经〉书所见》，此后王明、卿希泰诸教授均纷纷撰文，从各个不同的角度阐发己见。海内亦有不少学者热衷于《太平经》的研究。但就笔者所知，迄今为止，对蕴含在《太平经》一书中的易学思想，海内外却尚未有人进行全面、系统、深入的研究，这就在一定程度上影响了人们对《太平经》真面目的认识。本文打算在这方面做点“补缺补漏”的工作，以助于人们了解《太平经》的易学思想，从而更全面、更准确地认识并把握中国道教思想乃至中国哲学思想的发展、演变的脉络。

《后汉书·襄楷传》称，《太平经》“以阴阳五行为家，而多巫覡杂语”。这就很清楚地说明《太平经》的术数味道是很浓的，同时也透露了《太平经》的理论体系乃是以易学为根本，因为“阴阳五行”正是秦汉以来（尤其是汉代）易学的理论主体。

众所周知，对汉代哲学、思想文化的发展产生较大影响的是孟喜、京房的易学。它承继董仲舒、《淮南子》以“阴阳五行”说为理论核心的哲学体系，以阴阳二气的运动变化和五行的相生相克，来解释《周易》的原理，阐述世界的本原及其变易的法则；同时通过对《周易》的阐释，大讲阴阳灾变或灾异，宣扬“天人感应”的思想，把易学的发展推进到一个新的阶段。其后扬雄的《太玄经》及“易纬”^①都是对孟、京易学的发展或流变。因为孟、京解《易》有

* 本文原载《福建师范大学学报》1994年第2期，第41-47页。

① “易纬”是汉易学的一个重要流派，其代表作有《乾凿度》《乾坤凿度》《稽览图》《通卦验》《是类谋》《坤灵图》等。关于“易纬”的产生年代，在学术界是一个颇有争议的问题，或认为产生在西汉前期，或认为产生在西汉后期（哀、平帝之际）。笔者依据东汉张衡在给汉顺帝的奏议中的看法：“自汉取秦，用兵力战，功成业遂，可谓大。当此之时，莫或称讖。若夏侯胜、眭孟之徒，以道术立名，其所述著，无讖一言。刘向父子领校秘书，阅定九流，亦无讖录（纬书是讖录中的一种——笔者注）。成、哀之后，乃始闻之。”（《后汉书·张衡列传》）认为把“易纬”的形成年代定在西汉后期，较为可信。

个显著特点，即以奇偶之数和八卦所象征的物象阐释《周易》原理，所以后人称其易学为“象数之学”^①。

考察一下《太平经》本文，我们不难发现，《太平经》这部早期道教的基础典籍的确受到了易学，特别是风行汉代的孟、京易学的深刻影响，包含着丰富的易学资料，闪烁着易学思想的光辉。具体说来，有如下数端。

一、《太平经》把易学的“阴阳”理论作为指导思想，贯穿到宇宙发生论、物种起源论、自然变化论等各个方面

任何一种具备了理论体系的宗教都不能回避天、地、人、物的起源及其相互关系的问题，早期道教也不例外。不过，由于历史背景和地域文化的差异，各种宗教对于上述问题的解释也就不尽一致。在易学占据主导地位的汉代社会思想环境中产生的《太平经》，不可避免地要运用易学的阴阳五行学说以说明上述问题。

首先，《太平经》认为天、地、人、物都是从一种叫“元气”的细微原初物质化生的，而这“元气”便包含着阴阳两个方面。它说：“夫物，始于元气。”^②“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也（据卿希泰教授所校，此句应为“共凝成天，名为一也”）；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，长养凡物。”^③“元气，阳也，主生；自然而化，阴也，主养凡物。”^④《太平经》这种“物始于元气”的观点，虽然其源头来自《淮南子·天文训》的“宇宙生元气”说，但从《太平经》产生的具体社会环境来考察，应当说它脱胎于《周易》及“易纬”的“太极说”更为切合实际。《周易·系辞传》说：“《易》有太极，是生两仪。”两仪即天地。《周易·乾凿度》亦说：“《易》始于太极，太极分而为二，故生天地。”东汉易学家虞翻为《系辞传》作注说：“太极，太一，分为天地。故‘生两仪’也。”郑玄释“太极”曰：“极中之道，淳和未分之气也。”不言而喻，这里的“太极”和《太平经》里的“元气”是同一范畴的东西。

其次，《太平经》认为事物内部都含有阴阳这两个对立面，二者既互相排斥互相斗争，又互相依赖互相联结，借此维系物体的生存，推动事物的发展。它说：

天下凡事，皆一阴一阳，乃能相生，乃能相养。一阳不施生，一阴并虚空，无可养也；一阴不受化，一阳无可施生统也。^⑤

阴气阳气更相磨砺（即摩擦，这里指阴阳二气相交接、相斗争），乃能相生。^⑥

它又进一步强调说：

① 关于汉代象数之学，参看朱伯崑《易学哲学史》上册第三章，北京大学出版社1986年版。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第254页，以下凡引此书不再注明版本。

③ 同上书，第305页。

④ 同上书，第220页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第727页。

故纯行阳，则地不肯尽成，纯行阴，则天不肯尽生。^①

故有阳无阴，不能独生……有阴无阳，亦不能独生……有阴有阳而无和（即和谐，指阴阳双方相互调和、相互联结，共处于一个统一体），不能传其类，亦绝灭。^②

这种“相反相成”的观点，显然是受了易学的影响。《周易·系辞传》说：“一阴一阳之谓道。”京房《易》加以发挥，在解《丰》卦时说：“阴阳之体，不可执一为定象。于八卦，阳荡阴，阴荡阳，二气相感而成体，或隐或显。故《系》云：一阴一阳之谓道。”其解《晋》卦说：“阴阳相资相返，相克相生。”解《比》卦说：“阴阳相成，万物生也。”

再次，《太平经》认为阴阳对立双方在一定条件下相互转化，即阴变为阳，阳变为阴。它说：

夫阳极者能生阴，阴极者能生阳，此两者相传，比若寒尽反热，热尽反寒，自然之术也。故能长相生也。世世不绝天地统也。^③

夫末穷者宜反本、行极者当还归，天之道也。^④

极上者当反下，极外者当反内。故阳极当反阴，极于下者当反上。故阴极反阳，极于末者当反本。^⑤

这里所说的“极”，是指阴阳对立双方的斗争发展到最高限度，在这种情况下，事物的性质即向它相反的方向转化。这种“物极必反”的辩证法思想是以易学为大宗的。京房《易》解《大过》卦说：“阴阳相荡，至极则反。”解《坤》卦说：“阴极则阳来，阴消则阳长。”解《艮》卦说：“阳极则止，反生阴象。”解《大壮》卦说：“壮不可极，极则败。物不可极，极则反。”承继并发展孟、京《易》说的扬雄，也在《太玄·玄摛篇》中说：“阳不极，则阴不萌；阴不极，则阳不牙（即芽）。极寒生热，极热生寒。”两相比较，不难看出《太平经》的转化思想与京房《易》及其分支的扬雄“太玄”之说也颇为类似^⑥。

在解释社会现象时，《太平经》同样运用并发挥了易学阴阳说。它说：

然天法，阳数一，阴数二。故阳者奇，阴者偶。是故君少而臣多。阳者尊，阴者卑，故二阴当共事一阳，故天数一而地数二也，故当二女共事一男也。^⑦

又说：

阳，君道也；阴，臣道也。事臣不得过于君。事阴过阳，即致阴阳气逆而生灾。事小过大，即致政逆而祸大。阴气胜阳，下欺上，鬼神邪物大兴，而昼行人道，疾疫不绝，而阳气不通。君道衰，臣道强盛。是以古之有道帝王，兴阳为至，降阴为事。^⑧

用所谓“阳数一，阴数二”“阳者尊，阴者卑”的“天法”来为当时封建社会存在的君尊

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第18页。

② 同上书，第149页。

③ 同上书，第44页。

④ 同上书，第95页。

⑤ 同上书，第95-96页。

⑥ 关于《太平经》的辩证法思想，参看王明：《道家和道教思想研究》，中国社会科学出版社1984年版，第139-137页；卿希泰《中国道教思想史纲》卷一，四川人民出版社1980年版，第85-95页。

⑦ 《太平经合校》，第271页。

⑧ 同上书，第50页。

臣卑、男尊女卑、一夫多妻的不合理现象辩护，无疑是错误的。不过，我们从中却也看到了易学的象数思想在《太平经》中是大大衍扩了。因为所谓“阳数”“阴数”，乃出于《周易·系辞传》。《系辞传》说：“天一、地二，天三、地四，天五、地六，天七、地八，天九、地十。”孔颖达解释说：“此言天地阴阳，自然奇偶之数。”也就是说奇数是天的象征数，是阳数，偶数是地的象征数，是阴数。而阳尊阴卑，即天尊地卑，君尊臣卑，也同样是《周易·系辞传》的重要思想。《系辞传》说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”又说：“阳卦多阴，阴卦多阳。其故何也？阳卦奇，阴卦耦（即偶）。其德行何也？阳一君而二民，君子之道也；阴二君而一民，小人之道也。”此外，《太平经》还说：

臣生人，阳也。死人，阴也。事阴不得过阳。^①

夫天道，当兴阳也而衰阴，则致顺，令（当作今）反兴阴而厌衰阳，故为逆也。反为敬凶事，致凶气，令（当作今）使治乱失其政位，此非小过也。^②

它在这里对封建统治者借办丧事为由，搜刮民财，挥霍浪费，致使百姓穷困、国家混乱的错误做法，进行了尖锐的批评。它把丧事当作“阴”，把生事当作“阳”，这是对易学阴阳总纲的具体应用。

二、《太平经》不但运用了易学的阴阳理论，而且把易学家系统化、有序化了的五行说融汇到阐释事物变化的过程中

《太平经》说：

天有五行，亦自有阴阳；地有五行，亦自有阴阳……然万物悉象天地人也，故天地人皆随四时五行为盛衰也。^③

这种阴阳与五行说的结合早在先秦易学家那里即已发生，汉《易》表现得更为突出。京房《易》即以“八卦分阴阳，六位配五行”^④。《太平经》的上述分析正是沿着汉易学家扩展了的道路前进的。《太平经》还常常利用易学中的五行相生相克的原理来反对当时统治者的暴虐政治，表明自己的政治主张。它说：

然人君当急绝兵，兵者，金类也，故当急绝之故也。今反时时王者赐人臣以刀兵。兵，金类也，乃帝王赐之王者。王之名为金王，金王则厌木而衰火，金王则令甲乙木行无气，木断乙气，则火不明。木王则土不得生，火不明则土气日兴，地气数断，有祲祥，故当急绝灭云。兵类勿赐金物兵类，以厌绝不祥此也……帝王戒赐兵器与诸侯，是王金气也。金气王则木衰，木衰则火不明，火不明则兵起之象。火者君象，能变四时，荧惑（即火星）为变最效，天法不失铢分。^⑤

在这里，《太平经》依据金、木、水、火、土五行之间相生又相胜的原理，指出：“金气王

① 《太平经合校》，第49页。

② 同上书，第52页。

③ 同上书，第336页。

④ 引自京房《易传》。

⑤ 《太平经合校》，第225-226页。

则木衰，木衰则火不明。”而“火不明”的危害有二：一为“地气数断，有祲祥”，祲祥即灾异；一为“兵起”，即战争。也就是说，君王一旦拥有大量武器，就会利令智昏，发动战争，灾异也就随之而来。所以，它告诫封建统治者要立即停止战争，销毁兵器。并禁止把兵器赏赐给臣下，以绝后患，这充分体现出《太平经》作者反对当时统治者穷兵黩武政策的立场。《太平经》又说：

帝王仁明生于木火，武智生于金水、柔和生土……木性仁，思仁故致东方，东方主仁。五方皆如斯也。^①

故火为心，心为圣。故火常倚木而居，木者仁而有心。火者有光，能察是非。心者圣而明。故古者大圣贤，常倚仁明而处，归有道德之君。^②

这两段话表现出作者盼望出现“仁明”帝王的急切心理，也暗示其对现实的不满。

《太平经》在运用易学五行说时，往往取法京房纳甲说，即结合天干地支的轮转来阐述事物产生、发展的道理。它说：

凡物之生，悉法六甲五行四时而生，一气不至，物有不具，则其生不足不调矣……甲加其上，有木行，有春气。丙加其上，有火行，有夏气。戊加其上，有土行，有四季中央之气。庚加其上，有金行，有秋气。壬加其上，有水行，有冬气。五身已周，四气已著，乃凡物得生也。^③

又说：

万物始萌于北，元气起于子，转而东北，布根于角，转在东方，生出达，转在东南，而悉生枝叶，转在南方而茂盛，转在西南而向盛，转在西方而成熟，转在西北而终，物终当更反始。^④

万物终死于亥，乾因建初立位于天门，始凝核于亥，怀妊于壬成形。初九于子日始还，九二于丑而阴阳运，九三于寅，天地人万物俱欲背阴向阳，窥于寅。故万物始布根于东北，见头于寅。物之大者，以木为长也，故寅为始生木。甲最为木之初也，故万物见于甲寅，终死于癸亥。故木也乃受命生于元气太阴水中，故以甲子为初始。天道变数，因五相乘而周，故五千加十二支字，适六十，癸亥为数终也。^⑤

丙午丁巳为祖始；丙午丁巳，火也，赤也；丙午者，纯阳也，丁巳者，纯阴也；阴阳主和，凡事言阴阳气，当复和合天下而兴之也。^⑥

在这里，《太平经》把天干地支同东西南北、春夏秋冬、阴阳五行相配合，以说明天地万物变化的规律。在汉代，十二地支本与《易》的十二消息卦相配，内含六阴六阳，从阳初起到阳盛生阴，又由阴初起到阴盛生阳，这就是一个物变的过程。《太平经》的反本物变思想正源于此。

① 《太平经合校》，第25-27页。

② 同上书，第166-167页。

③ 同上书，第683页。

④ 同上书，第77页。

⑤ 同上书，第390页。

⑥ 同上书，第64页。

三、《太平经》的庞大体系里有丰富的“感应”思想， 归根结底这种思想也是易学影响的结果

感应，这在易学上是一个古老而重要的原理。《周易·坤·文言》说：“坤道其顺乎！承天而时行。”大地要顺从、秉承天的旨意沿着四时而运行，这就是“天地感应”。到了汉代，“感应”这一古易学原理经过经学大师董仲舒的发展和阴阳家、神仙家的敷演，特别是孟、京的衍扩，已成为汉易学的一个重要组成部分，也是汉代社会的一种极为流行的观念。《太平经》不但接受了汉易学这种观念，而且把它作为十分重要的理论杠杆而加以贯彻、发挥。

同类可以相感，异类亦可以相感，具体表现在以下三个方面。

第一，人与人、物。

人与人，这是同类，其“感应”表现为先后关系。比如，一个人的祖先干了坏事，有罪恶，其后代就要“承负”祖先之过，在一定时间内遇到灾难，甚至夭折。如果祖先做了好事，有功于天下，那么其后代也会因此而增寿或得福。这种思想与古人的传宗接代观念很有关系。在中国古代，谁要是断了香火，那是一件十分悲哀的事情。孟子说过：“不孝有三，无后为大。”《太平经》恰好抓住了这种社会的普遍心理，来劝说世人要积功德而不要为害于社会。

人与人的关系不仅表现为纵的关系，还表现为横的关系。这就是说，人们不仅在自己家族内部构成亲缘关系，而且与家族外的其他人发生社会关系。《太平经》认为，如果个人的行为危及他人或社会时，必然会引起“感应”，干好事会得到报答，做坏事会受到惩罚。但是，也许有人会问：有的人做了坏事，为什么在他活在世上的时候不但没有受到惩罚而享尽荣华富贵呢？《太平经》也是从“承负”的角度进行解释，认为那是因为做了坏事的人，他的祖先曾经立下大功劳，有所弥补。《太平经》的出发点是要人们不加害于他人。然而，其好与坏的标准是笼统的，也是以当时封建社会的伦理为其基本准则的。这种观念与《周易·坤·文言》“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”的说法在精神上是相符合的。《周易》的这个说法正是“感应”原理的具体应用。到了汉《易》，“感应”的思想大大膨胀起来。因此，《太平经》“承负”说的最直接源头即是汉易学。

把人与人的感应推而广之，《太平经》又提出了人与物之间的感应。它说：“多病悞乱者，万物失所也。”^①万物之所以“失所”，离不开人的不正常行动。比如，随便地烧毁山林，这是“灭亡之路，无后之道”。因为火烧山林也有个君臣阴阳相感相胜的问题。山是阳，土地之纲，是为君；木是布根类之长，也是阳，也是君；火是五行之君长，也属阳。三君三阳相逢必是反相衰，所以必须禁烧山林。从正面来看，保护了山林。地母盛而王，则其子兴。“其子相，则受气久长得延年。”^②气在宇宙空间里，上下往来，左右奔走。气的往来就是一种信息的传递或感应。由此可知，其核心还是离不开感应说。

第二，人与天地。

① 《太平经合校》，第23页。

② 同上书，第670页。

人与人、物虽说有感应的迹象存在，但那不是直接的感应。在人与人、物关系的背后似乎是“天地”在起作用。于是，《太平经》进一步提出人与天地相感的问题。它说：“人者，天之子也，当象天而为行。”^① 这里说的是人与天相应。在中国古代，人们都认为构成天地的重要因素是四时五行三光阴阳，所以当《太平经》谈到与上述这些方面发生联系的问题时，实际上都可以转换为人与天地的关系问题。在《太平经》看来，人与人或物的感应是必须通过天地中的诸多构成要素起作用的。它指出，为什么有的人常常患头疾呢？这是因为“天气”不悦。如果人多患脚病，那是因为“地气”不悦。五脏生病了，那是因为五行之气不顺，“内战”的缘故。如果是病在四肢，就是“四时气”不和了。至于成为聋子、瞎子，那就与日月星三光的运行失度有关了。常发寒热病，是因为阴阳二气忿争。从这些病因的分析看，《太平经》已经认识到外部环境对人体造成的影响。这种影响属于人体与天地间物质性的气的感应。这是一种十分朴素的自然认识，尽管从总体上看并不科学，但也包含着一些合理的因素。不过，《太平经》并没有发展其合理的因素，而是沿着神秘主义方向发展了“感应”的理论。它把天与地人格化了，认为人的疾病的产生是由于触犯了天地之威。至于国家之治与不治，跟人体之治与不治也是一样的道理。它认为，帝王其治和，则天降瑞兆，风调雨顺；帝王其治不和，则水旱无常，万物失所，盗贼数起，于是急用刑罚来使人驯服，但这样反而连结不解，人民皆上呼苍天，于是三光悖乱多变，列星乱行。这就是灾异或灾变。天就是用这种灾异来告诫人的。“夫大灾异变怪者，是天地之大谈也；中灾异变怪者，是天地之中谈也；小灾异交怪者，是天地之小谈也。”^② “见（同现）大恶凶不祥，是天地之大怒也；见中恶凶不祥，是天地之中怒也；见小恶凶不祥，是天地之小怒也……灾异变怪，大小记之，勿失铢分也。”^③ 所以，人不可犯天威，不然，“天威一发，不可禁也。获罪于天，令人夭死”^④。《太平经》紧紧抓住了“天人感应”这一根杠杆，并且搬出老天爷来吓唬人，连皇帝也不例外。这同京房通过对灾异的分析，进而告诫汉元帝要谨防臣党干政的做法，何其相似乃尔。所以，《太平经》宣扬“天人感应”迷信，不能不说是受了京房《易》及“易纬”的阴阳灾变说的深刻影响。

第三，人与神鬼。

人与天地为什么能够感应？《太平经》虽然用“气”来加以解释，但并没有坚持到底。它的“气”的思想往往又同神鬼观念结合在一起。这种情况的出现，同当时社会谶纬迷信的盛行，特别是汉《易》的神学化不无关系。作为汉《易》的一个重要流派的“易纬”，从它问世的西汉末年始，就一直沿着神秘主义的方向发展。“易纬”之一的《是类谋》，把孔子吹捧为奉天意旨制作纬书、记录王者受命之符的神人，还声称汉朝开国皇帝刘邦是天上赤龙的化身。进入东汉社会后，由于光武帝刘秀笃信谶纬，神学的烟雾甚嚣尘上。在这种社会环境中产生的《太平经》就很自然地吸收以“易纬”为代表的诸经纬的神学理论，并建立起自己的神仙系统。因此，在《太平经》一书中充斥着各种各样的神，诸如“太上之君”“九皇”“九君”等。神同人一样，也有大小之分，善恶之分。天地间神对于人的行动言论无不知晓。尤其是天君掌管

① 《太平经合校》，第669页。

② 同上书，第164页。

③ 同上书，第323页。

④ 同上书，第324页。

录籍，你干了好事或坏事，都会在录籍里记下一笔^①。人生下来，其行为若是出于“生”“养”“仁”的话，天地人都会佑助他，所谓“贪生者天之所佑，贪养者地之所助，贪仁者人共爱之。”^②过了这个界限，去作恶，天知其恶，便会派遣凶神恶鬼下来惩处他，这将必死无疑了^③。

从以上的论述看来，《太平经》的感应思想是杂糅的，既含有朴素的元气论，在一定程度上认识到人与自然环境的相互作用问题，又有宗教神学的迷信。应该说，探索人类社会与自然界之间关系之奥秘，这本是无可非议的，直到今天人们还一直积极地研究这个问题；但由于当时科学水平的限制，《太平经》以汉《易》“天人感应”的理论来解释这个问题，这就不可避免地要坠入神学的陷阱之中。

① 《太平经合校》，第23页。

② 同上书，第594页。

③ 同上书，第570页。

从《周易参同契》看易学在道教中的传播与影响*

孙亦平**

对于中国人来说，没有哪一本书能够像《周易》那样渗透到社会生活的众多领域中。《周易》博大精深，涵盖万有，是中华民族聪明智慧的结晶，在中国人心目中的崇高地位，有人甚至将其比作如西方人的《圣经》。本文以《周易参同契》为中心，主要从道教视域探究《周易参同契》所托易象具有什么样的易学内涵、《周易参同契》的哲学与仙学成就如何推进了易学在道教中的传播与影响等，以求教于方家。

—

道经中运用《周易》易理及其卦爻象来阐发道教的信仰思想和修道实践比比皆是，由此形成了道教教义学的重要一支——道教易学。若追根溯源，道教易学的源头当在东汉时出现的《周易参同契》。

东汉末年，刚刚兴起的五斗米道与太平道以召神劾鬼、符箓禁咒为人治病作为传教手段，在社会上风起云涌，被称为“符箓派”，而另外还有一些事奉黄老道的方士们却活动于江浙一带的山林之中从事养生理论与实践的探索，其中最有影响的就是以魏伯阳为代表的“金丹道”，又称“丹鼎派”。魏伯阳作为东汉炼丹理论家，正史无传，生卒不详，据东晋道士葛洪的《神仙传》曰：“魏伯阳，吴人也。本高门之子，而性好道术，不肯仕宦，闲居养性，时人莫知其所从来，谓之治民，养身而已……作《参同契》《五相类》，其说如似解释《周易》，其实假借爻象，以论作丹之意。”魏伯阳不仅作《参同契》，而且还带着徒弟在吴越山林中炼丹，最后丹成而仙。东晋道士葛洪在《抱朴子内篇》中干脆将《周易参同契》称为《伯阳内经》，“‘内经’大概是道经的意思。道士将道经尊为内，将非道教的经典排斥为外”^①。由于《周易参同契》未署作者名，其作者究竟是谁，历来存在着争议，有的说是魏伯阳，“汉魏伯阳仿《易》撰《参同契》，本《古文龙虎经》而充越之，以是丹道倡明”^②，有的说“魏传徐，又传淳于”，

* 本文原载《周易研究》2011年第2期第42-48页。

** 孙亦平，历史学博士，南京大学哲学系、宗教学系教授，博士生导师。

① 朱越利：《〈周易参同契〉的黄老养性术》，《宗教学研究》2004年第4期，第5页。

② 张宇初：《岷泉集》卷二《还真集序》，《道藏》第33册，文物出版社、上海书店、天津古籍书店1988年版，第214页。

即作者有三人：“魏伯阳不知师授谁氏，得《古文龙虎经》，尽获妙旨，乃约《周易》撰《参同契》三篇，后又补入《补塞遗脱》一篇。魏伯阳将《周易参同契》密示青州传徐从事，徐隐名而注之。至东汉桓帝时，魏伯阳又传同郡淳于叔通，《参同契》遂行于世。”^①这就给后人留下了讨论的余地。

《周易参同契》三卷今存于《道藏》太玄部，全书约六千余字，分上中下三篇，基本上为四字、五字一句的韵文及少数长短不一的散文体和离骚体，表现出汉代文体之特色。作为道教最早的系统论述炼丹的经典，《周易参同契》既承伏羲、周文王和孔子三代圣人之传统，又以易道来探天地之奥秘、丹道之深意：“若夫至圣，不过伏羲，始画八卦，效法天地。文王帝之宗，结体演爻辞。夫子庶圣雄，十翼以辅之。三君天所挺，迭兴更御时。”据此《周易参同契》最重要的特色是会归“大易”“黄老”和“炉火”三家之理，托易道言黄老说炼丹：“大易情性，各如其度；黄老用究，较而可御；炉火之事，真有所据。三道由一，俱出径路。”宋末元初道教学者俞琰解释为：“参，三也；同，相也；契，类也。谓此书借大易以言黄老之学，而又与炉火之事相类，三者之阴阳造化殆无异也。”^②若仔细研究，易道在《周易参同契》各篇章中却有不同的表现，清人董德宁就指出《参同契》“三篇之作，总叙大易、内养、炉火之三道，是以上篇言易道为多，而次之以内养，其炉火则间及之；中篇则内养为多，而易道次之，炉火则又次之；下篇乃炉火为多，而内养为次，易道更为次也。此三篇之中，其三道之详简有不同也如此”^③。《周易参同契》三卷的内容虽各有侧重，但通过会三归一，以乾坤为鼎器，以阴阳为堤防，以水火为化机，以五行为辅助，以玄精为丹基来阐明炼丹的道理与方法，则将积淀在古人潜意识中的“长生久视”的意念物质化、技艺化和哲理化，由此而被后世奉为“万古丹经王”，在道教中产生了深远的影响。

如果说《周易参同契》是从哲学与仙学的角度来诠释《周易》，使易道与丹道走向会通，为《周易》在道教中产生持续不断的影响奠定了基础，那么，《周易参同契》所托易道具有什么样的易学内涵呢？汉代是易学大发展时期，形成了不同的学派。西汉学者解《易》有三种倾向：一是以孟喜、京房为代表的官方易学，以奇偶之数、八卦象征物、卦气说来解说《周易》经传文及其原理，并利用《周易》讲阴阳灾异，形成了象数派易学；二是费直（长翁）以《易传》文意解经，注重义理，开义理派易学之先河；三是以道家黄老之学解释《周易》，讲阴阳变易。^④《周易参同契》的易学基础是汉代那种逐渐离开远古巫史文化时期的卜筮之易而转为依据卦气说的象数派易学，“官学孟、京一派属于今文派，专言象数，并借助于象数大谈阴阳灾异，与汉代以齐学为主的天人之学相合流”^⑤。此外《周易参同契》也吸收了义理派易学和黄老道家的学说。

出现于西汉宣元之际的象数派易学讲阴阳灾异是希望以天道的权威来规范和约束人间无所

① 彭晓撰：《周易参同契分章通真义》序，《道藏》第20册，文物出版社、上海书店、天津古籍书店1988年版，第131页。

② 本文所引《周易参同契》均来自洪修平主编：《儒佛道哲学名著提要》，南京人学出版社2006年版。

③ 丁福保编辑：《周易参同契正义》序，《道藏精华录》，浙江古籍出版社1990年版。

④ 汉代易学三派之说，见朱伯崑：《易学哲学史》上册，北京大学出版社1986年版，第108-109页。

⑤ 林忠军：《周易郑氏学阐微》，上海古籍出版社2005年版，第20页。

不能的王权，无论是其形式和内容都与远古筮巫文化之“易”有着鲜明的差别，但却成为《周易参同契》的易学基础。象数派易学认为，阴阳二气的相互推移决定了四时的变换，这与《周易》中阴阳二爻的相互推移所引起的卦变相类似。于是，根据月亮盈亏的变化，消是阴进阳退，息是阳进阴退，编排了一个以十二卦配十二月的卦气图式，来解释天地自然与社会人生的变化。其占法特点是把气象历法的科学知识纳入《周易》的框架结构之中，然后再根据卦爻的变化，来推断预测卦气的运行流转是否正常。如果出现了反常现象，就是天神发出的灾异谴告。可见，象数派易学解易不同于古代宗教中巫师占卜通神的神秘体验，而是通过将《周易》筮法用于占候之术，以卦气说为核心，在“天人感应”思想的指导下，形成一套可具体操作的方法来解释自然界和人类社会中出现的灾异现象。正如唐代僧一行评说：“十二月卦出于《孟氏章句》，其说《易》本于气，而后以人事明之。”^①

随着汉代讖纬流行，象数派易学将卦气说、阴阳五行说和董仲舒今文经学的神学目的论融为一体，使《周易》神秘化、理论化。在这样的文化背景下，东汉道教顺应着时代潮流，推动神仙方术通过黄老道转化为道教修炼术，神仙方士也逐渐演化为道士，并活跃于齐燕滨海和江浙地区。出现于江浙地区的《周易参同契》借鉴象数派易学，将“易”看成是宇宙天地万物的本原和总则，以“道”作为阴阳卦象和物象变化的法则，论述人如何顺应天道、安性顺命、延年益寿的人生哲学，由此而把易学之“道”转变为仙学之“道”。《周易参同契》通过月体纳甲、阴阳五行变易、十二卦气说来解释炉火炼丹之事，开辟了《周易》发展的新理路。后来朱熹评价说：“《参同契》本不为明易，姑借此纳甲之法，以寓其行持进退之候。”^②但与象数派易学不同的是《周易参同契》更关注人事中的生命修炼而非社会治理，这与它始终以黄老道家之学来解释《周易》相联系，同时也表现出了它道教的特色。

《周易参同契》也认同义理派对易理与天道关系的认识。义理派易学通过对《周易》卦爻辞所象征的物象、事理和对吉凶悔吝的阐发来表达占筮之易理。《周易参同契》认为，如果易理即体现了天道，循易理而行就能与天道相通，甚至达到与天人合一的境界，那么可期望通过将易理引入道教来解决修道过程中由人道及于天道的路径和阶次的问题，故《周易参同契》开篇“大易总叙章第一”云：“乾坤者，易之门户，众卦之父母。坎离匡廓，运毂正轴，化牡四卦，以为橐籥。覆冒阴阳之道，尤工御者，准绳墨，执衔辔，正规距，随轨辙，处中以制外，数在律历纪。”（《新唐书·历志》）首先以《周易·系辞传》“乾坤，其易之门”为天地立论，其次将代表日月的坎离作为易象的动态模式，然后再通过乾坤坎离四卦的卦象和卦理的变化来说明天地阴阳之道和人体变化，最后的结论是，人若通过月体纳甲法来掌握阴阳消长、四时更替、一年十二月及二十四气节的卦气变化，就可使修丹合于天道。

《周易参同契》还以黄老道家哲学为基础，通过《周易》的理、象、数等来讨论什么是道以及道与物的关系。黄老道家主张以虚无为本、以因循为用、以自然为道，采百家之长以经世

^① 欧阳修：《新唐书》卷二十七《历志》，《二十五史》第6册，上海古籍出版社、上海书店1986年版，第4197页。

^② 周士一、潘启明：《〈周易参同契〉新探》，湖南人民出版社1982年版，第76页。

致用，故被称为“目的性的道家”（purposive Taoism）或“工具性的道家”（instrumental Taoism）^①。《周易参同契》从黄老道家崇尚自然清静无为出发，宣扬天道“阴阳相吞食，交感道自然”，那么，人道也应当随天任物，以自然无为为本：“引内养性，黄老自然，含德之厚，归根返元。近在我心，不离己身。抱一日月相薄蚀，常在朔望间。水盛坎侵阳，火衰离昼昏。阴阳相吞食，交感道自然。”^②《周易参同契》引易入道，既展现了“道”的深奥性与思辨性，也解决了黄老道家无法具体描述“道”的困难，如《老子》第一章曰：“道可道，非常道”，道作为根本性的存在，是无法言说清楚的，也是不知其名的，正所谓“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道”（《老子·第二十五章》）。《庄子》也认为，道是“有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见”（《庄子·大宗师》）。《周易参同契》不仅通过易理来陈述与表现天道，而且还通过阴阳、卦爻、黄老、炉鼎等话语，将积淀在古人潜意识中的“长生久视”的意念物质化、技艺化、哲理化，用于解释炉火炼丹之事，使道教易学既有了深厚的哲学意味，也具有了可操作性。

二

《周易参同契》的出现表明了道教易学正式诞生。道教易学以修道成仙为目标，倡导人只有通过法天道来行事，才能与天道相合。《周易参同契》用月体纳甲说、十二卦气说，再配上阴阳五行、十二月节气以及五常品德，通过八卦和十进制的“天干”周期之间的密切关系，建立起一个对天道变化进行理性化的解释系统，为人的生命修炼提供一种哲学与仙学的参照。

从哲学上看《周易参同契》不仅将乾坤两卦作为宇宙间两种性质相对的基本概念，而且还宣扬因乾坤而有阴阳、男女、坎离……在《周易》言生成六十四卦，在造化则言生成万物，通过易理来表达天道的内容和炼丹的原理，此时天道就不再是恍恍惚惚、不可言说、不可描述的神秘主宰者，而是有着实在内容、可以支配事物变化发展的规律性存在：“月节有五六，经纬奉日使，兼并为六十，刚柔有表里。朔旦屯直事，至暮蒙当受，昼夜各一卦，用之依次序。即未至晦爽，终则复更始，日辰为度，动静有早晚。春夏据内体，从子到辰巳，秋冬当外用，自午讫戌亥。赏罚应春秋，昏明顺寒暑，爻辞有仁义，随时发喜怒，如是应四时，五行得其理。”^③从时间上看，五日为一候，六候为一月。月亮绕地球一周为三十天，正好一个月节。白天是太阳经天，夜晚是反射着太阳光的月亮经天，这样一个月就有三十昼和三十夜，合计为六十。按《周易》的卦序，乾坤坎离四卦不用，余六十卦正好昼夜各配一卦。如月初一的清晨是屯卦值事，黄昏是蒙卦受命。三十日的清晨为既济，三十日的黄昏为未济。上一月结束，下一月又开始。屯、蒙至既济、未济，是六十卦的首尾四卦，它们的卦象正好一正一反，而卦与卦之间的排列顺序，既是对月亮盈亏变化过程的描述，也是对炼丹火候规律的展示。

从仙学上看，《周易参同契》借用卦爻象来表达天地日月这种周而复始的运动，以一种

① 史华慈：《黄老学说：宋钐和慎到论评》，《道家文化研究》第四辑，上海古籍出版社1994年版，第129页。

② 《道藏》第20册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第156页。

③ 同上书，第133-134页。

“象”思维方式为炼丹提供一种宇宙论的说明：“天地设位，而易行乎其中。天地者，乾坤之象也；设位者，列阴阳配合之位也；易谓坎离者，乾坤二用。二用无爻位，周流行六虚，往来既不定，上下亦无常，幽潜沦匿，变化于中，包囊万物，为道纪纲。以无制有，器用者空，故推消息，坎离没亡。”^① 炼丹当以乾天为鼎，以坤地为炉，以乾坤为用，以坎离为药。由于修炼金丹，炉鼎易置，药物易知，而火候难准，故《周易参同契》主张炼丹应当先知天地阴阳消息变化之时，然后顺时应节来掌握火候的变化。《周易参同契》中提出“复卦建始萌”，以“复卦”为万物萌动的象征。复卦是冬至之卦，主十一月，由下震上坤相叠而成内阳外阴。震为雷、为动；坤为地、为顺，可谓雷生地上，动在顺中，故曰：“长子继父体，因母立兆基。”^② 复卦的初爻“一阳来复”象征着阴极生阳，阳起初九，此为天地之心，万物之始。火候之进退也当参照“复卦”的变化规律“消息应钟律，升降据斗枢”，循序而动，还丹金液方可成功。

《周易参同契》还将月体纳甲与十二辟卦作为炼丹的采药及火候取象的参照。《周易参同契》的月体纳甲为：乾坤纳甲乙，位于东方；艮兑纳丙丁，位于南方；震巽纳庚辛，位于西方；又离为日，坎为月。日月周行于六合之中，往来浮沉，升降上下，无方位而居中央，故坎属阳卦而纳戊，离属阴卦而纳己。《周易参同契》以八卦来模拟月体在宇宙运行过程中一月之内所出现的晦朔弦望之盈虚变化，以说明道教修炼的药物采取与配制，火候进退与节奏、阴阳消长与变化，都应定位于遵循卦爻的变化，依时而动，这就使道教仙学能够以一种可操作性的方式来践行哲学的“天人合一”之道。

《周易参同契》结合易之理来探讨形而上之天道，为道教信仰确立了终极的宗教目标，也为道教仙学的宗教修持确立了方向。道教以“得道成仙”为基本信仰，这就会牵涉到一个成仙的主体问题。一般来说，古今中外一切宗教都将精神与形体（或称之为灵与肉）相区别。灵魂不死、精神不灭成为一个最基本的宗教观念，道教也不例外。但道教不仅强调灵魂（神）不死，而且也追求肉体（形）永生，这就导致了在道教内部出现了成仙的主体是精神还是精神所附着的肉体的不同观点。汉代时出现的《太平经》非一人一时所作，因而书中既主张“人有气则有神，气绝即神亡”，认为物质性的气是生命存在的根本因素；又认为在形神相合所构成的一个完整生命中，精神更为重要：“天地之道，据精神自然而行，故凡事大小，皆有精神，巨者有巨精神，小者有小精神，各自保养精神，故能长存。精神减则老，精神亡则死，此自然之分也。”^③ 精神是生命存在的关键，若没有精神作为形体的主宰，形体就失去了活力，其存在也就没有意义了：“凡事安危，一在精神。故形体为家也，以气为车马，精神为长吏者，兴衰往来，主理也。”^④ 从起源论上看，对于保持生命的活力而言，形体和精神哪个是决定性的因素呢？《太平经》强调：“精神者乃主生。”“精神消亡，身即死矣。”只要保持精神存在，就能保持肉体生命的活力，以至于“道成毕身，与天地同域”，成为长生不死之仙。《周易参同契》对生命的终极追求，则是沿着“化形而仙，安稳可长生”的思路来做的。它认为人的生命是由元精之气内含的阴阳二气相合而成，修丹者诚能法天象地，反而求之吾身，则身中自有“一壶

① 《道藏》第20册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第134页。

② 同上书，第135页。

③ 王明编：《太平经合校》卷四十二，中华书局1960年版，第96页。

④ 王明编：《太平经合校》卷一百二十至卷一百三十六，中华书局1960年版，第728页。

天”。因此《周易参同契》托易象与黄老论炼丹之旨，主张内以养性，外炼服食，以求安稳长生，甚至变形而仙。在“保性命之真”中，比较注重通过精气神的修炼来达到“保形”，追求的是如何达到形体的永固。可见，初创时的汉代道教将长生成仙作为最高的宗教目标，从人的身体内部寻求长生成仙的可能性，为道教仙学的性质起到了定位作用。但追求肉体的永固，还是追求精神的超越与升华，却演化为道教仙学发展的不同倾向，并导致了道教仙学的两次转型^①。

东汉两晋是道教授丹术的发展期，《周易参同契》奠定了金丹道的理论基础。金丹道是对炼丹以求长生的各道派的通称，又称丹鼎派，其源于古代神仙家及方仙道。金丹道有外丹与内丹之分，外丹信奉用炉鼎烧炼丹砂铅汞及药物就可以炼成丹药，人服食丹药就可以长生不死。内丹则借用了外丹修炼的模式和术语来实践“以后天返先天”的根本旨趣和“用先天舍后天”的修炼工夫。道教认为，人的生命形成与天地生成的顺序相同，因此，内丹修炼就要打破常态，逆反宇宙天地万物以及人的生化次第，通过修炼人体中享道受气而来的精气神，以“反于无形”的方式来控制生命的消耗，延缓生命衰老的速度，甚至达到“存己有之形，致无涯之寿”。

《周易参同契》中对炼丹的鼎器、药物、火候和服食方法的介绍扩大了《周易》在中国道教中的影响。从炼丹的鼎器看，《周易参同契》中有“鼎器歌”一首，根据易理而把丹鼎看作一个缩小的宇宙，其中包含阴阳交错、万物变化等。从炼丹的药物来看，《周易参同契》以“坎离为药，余者以为火候”。坎卦是外阴而内阳，离卦是外阳而内阴。朱砂南方火位，内含汞，阳中有阴，象离；黑铅北方水位，内含银，阴中有阳，象坎，故坎离也称铅汞，是炼丹的主要药物。道士们根据阴阳五行相生相克的观念，认为铅能生银，如同汞生于朱砂一样，“抱太一之气，为八石之首者，朱砂也。砂中有汞，汞乃砂之子也。抱太一之气为五金之首者，铅也。铅中有银，银乃铅之子也”^②。并将白金（银）、朱砂、黑铅、水银，和合为四象，分别与北方玄武、西方白虎、南方朱雀、东方青龙相对应，即所谓的四象齐全。再将雄黄拉来做中央之土，这样一来，四象齐全，五行具足，还丹可成。银是铅中之精，汞是砂中之宝，精、宝既分，各归其根，故为青龙白虎。龙虎即铅汞，炼丹先须真铅真汞，辨其药品之高下，金石之情性，然后运火烧炼，方可有成。

东汉以后，丹砂在炼丹术中的地位日益重要，如《黄帝九鼎神丹经》和《周易参同契》都将丹砂作为首选大药。《周易参同契》中有：“巨胜尚延年，还丹可入口。金性不败朽，故为万物宝。术士伏食之，寿命得长久。土游于四季，守界定规矩。金沙入五内，雾散若风雨。熏蒸达四肢，颜色悦泽好。发白皆变黑，齿落生旧所。老翁复丁壮，耆姬成姹女。改形免世厄，号之曰真人。”这里所说的金沙是白金与丹砂。丹砂又称朱砂、辰砂，是汞的硫化物（ HgS ），在道教授丹术中它有几十种隐异的美称，如日精、真珠、仙砂、赤帝、赤龙、朱鸟、降宫朱儿、太阳汞、光明砂等。根据现代人的研究，丹砂味甘、性寒，具有低毒，若合理使用，只用一味，就可起到安神解毒之功效。

^① 孙亦平：《论道教仙学两次转型的哲学基础》，《南京大学学报》1998年第4期。

^② 金竹坡：《大丹铅汞论》，《道藏》第19册，文物出版社、上海书店、天津古籍书店1988年版，第289页。

《周易参同契》已发现金沙的还原性能与汞相似，两者调和可炼成金丹：“胡粉投火中，色坏还为铅。冰雪得温汤，解释成太玄。金以砂为主，秉和于水银。变化由其真，终始自相因。”^① 后来葛洪在《金丹》中描述为“丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂”，这种化学变化便是它能够成为大药的原因，而且丹砂还具有神妙功效，服之炼人身体，更能令人不老不死。据此，历代炼丹家都对丹砂推崇备至。唐代道士陈少微就认为：“丹砂是金火之精而结成形，含玄元澄正之真气也。此是还丹之基本，大药之根原。”^② 并介绍了伏炼丹砂一至七返，将丹炼成金的方法。后来的道教内丹就借用了外丹修炼的模式和术语来实践“以后天返先天”的根本旨趣和“用先天舍后天”的修炼工夫。内丹虽然采用了外丹学的思路和术语，但其中所包含的修道不必外求，只需反身内求，以精气神为药物，以“不灭的心性”作为修仙之本，强调“仙者心学，心诚则成仙”等，标示出与外丹学的根本分歧。若追根溯源《周易参同契》中已出现了内丹思想的萌芽，这也是它在唐宋之后复兴的重要原因之一。

三

《周易参同契》内涵丰富，言简意赅，在漫长的岁月中受到了历代人们的重视而保存了下来，但由于它以《周易》卦爻象为象征符号，以天文、律历、图讖乃至房中术语来假借隐喻炉火炼丹之事时，抱着小心翼翼、欲言又罢的慎重心态来写作：“窃为贤者谈，曷敢轻为书。写情寄竹帛，又恐汇天符。”故全文“词韵皆古，奥雅难通”，使人难明其真意。

相传最早为《周易参同契》作注的汉代易学家虞翻，他利用汉代天文学和易学的研究成果，提出“日月为易”^③，将月亮的盈虚变化看作是八卦在天之成象，故认为《周易参同契》的“易道阴阳消息四时五行，故长于变”是合乎月体运行规律的。虞翻还从书中找到该书为魏伯阳所作的依据：“虞翻以为委边著鬼是魏字，斯得‘与鬼’。不然，其悟道之后，何得与鬼为邻行耳？化形而亡，沦寂无声。魏公初服丹时，化形而亡。亡后，乃与鸡犬同仙矣。”^④ 可惜虞翻的注本早已佚失。

如果将《周易参同契》的注本放到道教仙学史中来加以考察，就可见不同历史时期的注本往往会表现出不同的丹学倾向。魏晋南北朝时，丹鼎派以外丹烧炼服食为主，虽借《周易》的阴阳之术来论丹道，但改变了《周易参同契》的隐喻式做法，如葛洪延续《周易参同契》的“保肉体之真”的生命理想，以服药养气为得道成仙的根本方法，其他斋戒、拜神等宗教活动和遵循儒家忠孝仁信等伦理行为，都是围绕着肉体长生而展开的。在《抱朴子内篇·金丹》中，葛洪不仅从理论上说明服食还丹金液是仙道之极，而且还直接陈述了炼丹的药物、鼎器、火候和过程，将神秘丹方经诀向社会公开，在实践上推动了炼丹术的发展。葛洪那经过形上哲

① 《道藏》第20册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第141页。

② 陈少微：《入洞炼真宝经修伏灵砂妙决》，《道藏》第19册，文物出版社、上海书店、天津古籍书店1988年版，第13页。

③ 陆德明：《经典释文》中“易”字下曰：“虞翻注《参同契》云，字从日下月。”

④ 长生阴真人注：《周易参同契》，《道藏》第20册，文物出版社、上海书店、天津古籍书店1988年版，第94页。

学洗礼的仙学，不仅为道教的修道实践提供了理论指导，而且也凸现出魏晋道教仙学追求肉体长存的特点。经过葛洪的哲学论证，神仙超越了神话传说的非逻辑、非实证的特点而成为具有—种丰厚哲学意蕴的宗教信仰与实践，在社会上广为传播，这在客观上促进了道教仙学的发展。

《周易参同契》独特的内养思想开后来道教内丹学之先河：“内以养己，安静虚无。原本隐明，内照形躯。闭塞其兑，筑固灵株。三光陆沉，温养子珠。视之不见，近而易求。”^①但这种思想在汉代道教中并不占主导地位，其影响直到唐宋时才日益广泛，这与道教仙学由外丹向内丹转化的发展理路相—致。现存的《参同契》最早注本是唐代署名阴长生注本和容字号无名氏注本，它们皆为外丹注本。虽然外丹术在唐代道教中占有重要地位，但隋代时就出现了将《参同契》引向内丹的解释。据《古今图书集成·博物汇编·神异典》引《罗浮山志》记载，隋代罗浮山道士青霞子苏元朗“隋开皇时来居罗浮……乃著《旨道篇》示之，自此道徒始知内丹矣。又以《古龙虎经》《周易参同契》《金碧潜通秘诀》三书文繁义隐，乃纂为《龙虎金液还丹通玄论》，归神丹于心炼”。苏元朗被认为是真正意义上的内丹道的创立者，但由于其时的内丹道正处于萌芽期，与此相应《周易参同契》直到唐末都比较沉寂。

随着道教理论重心由宇宙论过渡到心性论，外丹也逐渐向内丹转化，出现了所谓的钟吕金丹道。随着内丹道的兴起，道教中出现了一批注重于内丹修炼的—道士，如唐代的刘知古、吴筠、罗远公、叶法善、张果、陶植、杜光庭等，以及唐末五代的彭晓、崔希范、钟离权、吕洞宾、施肩吾、陈抟、刘海蟾、谭峭等，他们远承东汉魏伯阳《周易参同契》中模拟自然的修炼理论，近继罗浮山道士苏元朗“归神丹于心炼”的思想，通过推天道以明人事来阐发并推进了道教内丹的发展，因此唐末宋初是道教丹学的重要转型期，这期间，外丹迅速地衰落下去，内丹逐渐成熟与完善^②。《周易参同契》经过了长时间的沉寂后，五代时才开始受到重视，这与当时道教对重玄学和外丹道的批判性的理论反思是联系在一起的。

内丹道的理论基础是“炼丹与天地造化同途”，将人之身体视作与天地大宇宙对应的小宇宙。人要效法天地之理进行修炼，就要对天地之理进行考察，当人们把目光转向《周易》时，道教与《周易》的结合有了内在的理论契机。从这个意义上说《周易参同契》不仅是道教练丹理论的“原型”（archetype），而且也是唐五代时期的钟吕金丹道、北宋陈抟以及金元全真道南宗内丹学的理论基础。唐宋以后，《周易参同契》受到越来越多的文人学士的关注，为之作注者络绎不绝，由此形成了《参同契》系列道书，其中佼佼者主要有长生阴真人注《周易参同契》三卷、后蜀彭晓《周易参同契分章通真义》三卷、宋朱熹（化名邹訢）《周易参同契考异》—卷、陈显微《周易参同契解》三卷、元陈致虚《周易参同契分章注》三卷、俞琰《周易参同契发挥》三卷、明陆西星《周易参同契测疏》、清刘—明《参同契经文直指》三卷等。据胡孚琛先生研究：“现存《周易参同契》注本，余所经眼者有四十余种。”^③

随着道教在东亚地区的传播，《周易参同契》也成为朝鲜内丹道奉行的重要著作。据《海

① 《道藏》第20册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第137页。

② 孙亦平：《杜光庭与钟吕金丹道》，《世界宗教研究》2004年第1期。

③ 王沐：《内丹养生功法指要》，东方出版社2008年版，第276页。

东传道录》记载，唐玄宗开元中（713—742），新罗人崔承佑、金可记、僧慈惠入唐留学，在游终南山时见到钟离将军（据说就是中国道教“八仙”之一钟离权），听其传授道书和口诀，并于石室中修炼内丹，三年丹成。后来崔承佑与僧慈惠回国时，于渡海途中收到“五种仙典”，其中就有《周易参同契》^①。朝鲜文学家崔致远入唐时曾学道教还返仙法，回国后作《参同契十六条口诀》，后被奉为“东方丹学”之鼻祖。生活于朝鲜王朝的理学家权克中曾著《参同契注解》^②，将服气法与易理相联系，倡“性命双修”促进了内丹道在朝鲜半岛的传播。

20世纪以来，采取现代科学方法来研究《周易参同契》的成果更是汗牛充栋，而“用翻译的办法向西方介绍中国古代炼丹史，可以说是自吴鲁强开始的”^③。30年代，化学家吴鲁强提出近代化学是在炼丹术的基础上发展起来的。为了更好地了解炼丹术，1932年他与美国麻省理工学院戴维斯教授合作全文翻译了《周易参同契》，名之为《〈参同契〉——中国古代的炼金术著作》（An Ancient Chinese Treatise on Alchemy, Entitled Tsan Tung Chi, Isis 18 (1932), 210—289），使《周易参同契》作为世界炼丹史上现存的第一部理论著作在西方世界产生了影响。《周易参同契》从金丹道角度对《周易》的诠释，千百年来持续地推进了易学在道教中的传播与影响。

① 韩无畏：《海东传道录》，《藏外道书》第31册，文物出版社、上海书店、天津古籍书店1988年版，第47—476页。

② 李能和：《朝鲜道教史》，东国文化社1959年版，第336页。

③ 郭保章：《中国现代化学史略》，广西教育出版社1995年版，第396页。

《黄庭经》的由来及其与易学的关系*

詹石窗**

在长期的历史发展过程中，中国道教不仅建立了自己的一套组织系统，而且积累了丰富的文献资料。这些资料有的是从先秦诸子中承袭而来，有的则是道门中人在具体活动中为了修行需要而撰写的。就内容而论，道教经书颇为庞杂，涉及面相当之广。道门中人的思想宗旨是“延年益寿，羽化登仙”。为了达到这个目标，他们积极探索修行法门，其中最为重要的一种就是“炼丹”。所谓“炼丹”本指矿物石的合炼，后来引申之，以外丹烧炼形式比喻内气涵养，于是有了内丹之说。内丹法门以人体为炉鼎，以自身精气为药物，通过意念（神）的贯注来锻炼内在之精气，使之成为延年益寿的“大药”。为阐述内炼的道理与方法，道门中人相继撰写经书。经过千余年的累积，内炼的经书成为《道藏》文献的重要组成部分。这些文献，虽然由于历史的原因，包含着许多糟粕，但也具备某些科学因素，有许多内容在今天看来还具有现实的养生价值。例如颇受道门中人关注的《黄庭经》就是其中很有影响的一部。鉴于其历史地位和现实作用，今拟对其内容与传统易学之关系稍加考释。

在道门中，《黄庭经》是一部几乎可与《周易参同契》比肩的重要经书，道教中人认为诵读此书，可以“调和三魂，制炼七魄，除去三尸，安和六府，五藏生华，还返婴孩”^①。这种效果的描述充满了宗教家的强烈情感色彩，足见其受推崇。它与易学的关系如何呢？让我们从某些现象入手来加以说明。

一、从小说铺叙《黄庭经》说起

翻开长篇章回体小说《封神演义》，我们可以发现书中多次涉及《黄庭经》，例如第二十三回《文王夜梦飞熊兆》写姜子牙垂钓渭水，守时待命，不管闲非，日诵“黄庭”，悟道修真。又该书第二十四回《渭水文王聘子牙》开篇即出诗一首：

别却朝歌隐此间，喜观绿水绕青山。

* 本文原载《古籍整理研究学刊》2000年第4期，第1-5页。

** 詹石窗（1954-），男，厦门人，哲学博士，厦门大学宗教研究所所长、教授。

① 《道藏》第4册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1996年（影印）版，第844页中，以下凡引《道藏》均同此版本。

黄庭两卷消长昼，金鲤三条了笑颜。
柳内莺声来啾啾，岸傍溜响听潺潺。
满天华露开祥瑞，赢得文王仙驾板。

文中所言之“黄庭”，乃是《黄庭经》的简称。可见，《黄庭经》这部书不仅是道门之宝典，而且成为小说家进行艺术创作的资料凭借。《封神演义》中的姜子牙本是先秦时期的一位神仙人物，说他那时就在诵读《黄庭经》不过是小说家的艺术构想，因为有关姜子牙的历史文献并没有言及《黄庭经》的事。不过，小说家的创作却也不是全属空穴来风。可以说，这是《黄庭经》长期流传在文学作品中的反映。

《黄庭经》是怎样进入小说领域的？这不是本文所要着重研讨的问题，但从其有关人物诵读“黄庭”的情节描述中，我们却能够获得进一步稽考丹道秘学与《易经》卦象符号象征关系的线索，因为“黄庭”在小说家的笔下即是一种符号意象，它所象征的是道门的修炼精神。

考诸道教经书总集，可知《黄庭经》分为三部，即《上清黄庭内景经》《上清黄庭外景经》《上清黄庭中景经》。习惯上，往往把书名中的某些字眼诸如“上清”等省略，所以其名称便有许多变格，有的时候甚至只称《黄庭》。至于对其三部加以区分时照样也有略称的，如称《上清黄庭内景经》为《内景》，称《上清黄庭外景经》为《外景》，称《上清黄庭中景经》为《中景》。当然，也有在经名中加字甚至换字的，如梁丘子的注本便加了个“玉”字，使书名变成《黄庭内景玉经》等等。就其作者角度而言，《上清黄庭中景经》，学术界多疑为后人伪作。因此，一般言《黄庭》者往往不包括《中景经》在内。就《内景》与《外景》而言，其问世亦非出于一时一人之手笔。

欧阳修说：“《黄庭经》者，魏晋时道士养生之书也。”^①宋末道教学者俞琰也说：“《黄庭经》恐是魏晋间文章。”^②欧阳修与俞琰以为《黄庭经》出于魏晋时期应当有一定的根据，因为晋代著名道士葛洪《抱朴子内篇·遐览》已著录了《黄庭经》。据说，此经的流布与魏晋间女道士魏夫人有很大的关系。

《太平广记》卷五八《魏夫人传》说：魏夫人是任城人，晋司徒剧阳文康公魏舒之女，名字叫作“华存”，字贤安，幼年起就雅好道法，她“志慕神仙”，渴求能够“冲举”飞升，经常服用胡麻散、茯苓丸，吐纳气液，摄生夷静，不论亲戚往来，她还是专心修道。到了二十四岁的时候，在父母的强迫下嫁给了南阳人刘文，生了两个儿子。在儿子稍长大时，她就“离隔宇室”，在另外的屋子中就寝，一心期盼幽灵，精诚弥笃。据说她修斋达三月之久，感动了太极真人安度明、东华大神等许多神明下降。有景林真人者授予《黄庭内景经》，吩咐她昼夜存念，读之万遍，乃能“洞观鬼神，安适六腑，调和三魂五脏”。

《太平广记》的记载颇带神秘气息；不过，却也有迹可寻。关于魏夫人之父魏舒的生平，见于《晋书》卷四一。其所载魏舒的籍贯、官衔与《太平广记·魏夫人传》大抵相合，估计魏夫人华存乃实有其人。又据《仙苑编珠》卷中及《历世真仙体道通鉴》等道书所载，魏夫人住世凡八十三年，以晋成帝咸和九年岁在甲午（334），乃“托剑化形而去”，也就是化去形体离

① 欧阳修：《删正黄庭经序》，《欧阳文忠全集》卷一百四十三，《四部备要》本。

② 俞琰：《席上腐谈》卷下，《丛书集成初编》本。

开人世。由此推断，魏华存当生于嘉平三年（251），时其父魏舒四十三岁。又魏舒曾三娶妻室，但三个妻子却都比魏舒早死，到了太康初年，魏舒最后一个妻子也死了。据此，则魏华存早年已经对生死问题有了亲身的感受，生活道路比较坎坷，所以萌发出世修道之愿，自在情理之中。而其父与此时的清修人物山涛、张华等多有往来，《晋书》卷四十一《魏舒传》称之曾劝武帝“以六合混一，宜用古典封禅东岳”，这说明魏舒本是个好道人物，其思想不能不对子女发生影响。这样，魏华存期幽灵而得《黄庭经》一事便有其家庭的宗教背景了。按照《茅山志》卷十的记载，魏夫人是在晋太康九年得到景林真人王君降授“宝经”的，这部“宝经”指的就是《黄庭内景经》。所谓“降授”很可能是一种扶乩降笔的行为，即通过存想神明或咒语的引导而致神明“附体”说经。就其亲笔操作的角度而言，其撰写者很可能就是魏华存。许多古文献记载都言及魏华存不仅读老庄，而且通“五经百氏”。我们知道，“五经”中就包括《易经》在内。既然，神明“降授”是通过魏夫人的手笔实现的，则《黄庭内景经》带有《易经》的信息也就有其思想根据了。当然，这也仅仅是个“假设”而已，它与事实是否相吻合，还必须研读一下《黄庭经》文本才能得到最后的证据。不论《黄庭内景经》的真正撰写者是不是魏华存，我们了解一下这种背景也有利于发掘其中的易学底蕴。另外，还需要稍加说明的是《黄庭外景经》的出世年代。正如《黄庭内景经》一样，《黄庭外景经》的问世年代是难于找到确切根据的；不过，从《内景经》名称的使用情况也可以追溯到某些踪迹。因为“内”是与“外”相对而言的，无“外”就不必言“内”。除了上述诸多文献言及《内景》外，陶弘景《真诰》卷九《协昌期》记六月一日夜清灵真人“降言”时也述及“内景”，谓“山世远受孟先生法，暮卧，先读《黄庭内景经》一过乃眠，使人魂魄自制炼”。所谓“孟先生”当是戴孟，《历世真仙体道通鉴》卷七曾述其受业于山世远之事，或以为汉代人；但该书《戴孟传》谓谢允于晋成帝咸康（335-342）中到了武当山见戴孟，且“执弟子礼，求授道要”。这个资料表明，此时道门中仍以《内景》为重，但同时也透露出一个重要信息：道人们在谈及《黄庭经》时主观上已有“内外景”之分，为了不同《外景》相混淆，故而于授受源流的描述中便不再泛称《黄庭》。至于《外景》名称的最早面世，一般以大书法家王羲之书以换鹅为其标志。王羲之是在三十七岁的时候书写《外景》的^①。从其生年公元303年推算，则书写《黄庭外景经》是在公元340年，因此《黄庭外景经》问世之下限亦不迟于这一年，而其上限当不早于《内景》问世之年，故《外景》亦当为魏晋间作品。

二、《黄庭经》的易学意蕴发秘

从思想上看，“黄庭内外景经”乃是《周易参同契》的进一步发展。作为《周易参同契》炼丹的基本原则——“法天则地”“三道由一”（周易原理、黄老之学、炉火之法同源）——在魏晋炼丹诗代表作“黄庭内外景经”中得到贯彻和发挥。虽然，在“黄庭内外景经”中并无直接出现“三道由一”一类提法，但从其字里行间仍可品味出思想内涵。当然，由于炼丹实践的发展，作为炼丹诗代表作的“黄庭内外景经”的思想也必然引起变化，表现出与先前有所不

^① 王羲之书写《黄庭外景经》一事详见张溟：《云谷杂记》卷一，《四库全书》子部杂家类。

同的一些特点。《周易参同契》产生于道教练丹活动的早期，是对以往方士炼丹术的总结和继承，它将内外丹原理囊括于一炉，是一种朦胧的表述；与此稍有差异，“黄庭内外景经”则是专讲内丹修炼的。《黄庭内景经》二十四章云：“隐景藏形与世殊，含气养精口如朱。”^① 离弃尘景，举止与世俗相异，抚养内气元精，则精神焕发，口如丹砂，这应是“内丹功效”之隐说。而《黄庭外景经》虽有一个“外”字，但与《内景》之思想还是相贯如一的，对此前人早有论述。会稽四峰山人董德宁谓《外景》乃“隐括内篇（指《内景》）之旨，重为解说人身之诸神，以畅达修炼之微义”。此说实属中肯。《外景》卷中谓：“作道优游深独居，抚养性命守虚无。括淡无为何思虑，羽翼已成正扶疏。长生久视乃飞去，五行参差同根节。”^② 诗中描述炼形之士深居馆中，正念守虚，溯性命之源，以行气为业，此实与《内景》一脉相承。总的来看，“黄庭内外景经”属于内丹学的著作，它是《周易参同契》金丹思想的进一步发展。

既然，“黄庭内外景经”与《周易参同契》在思想宗旨上具有密切关系，那么在内容结构上取法易学也就具备了理论气候。首先，书名本身即已打上易学的烙印。《黄庭经》书名之“黄”所代表的内丹理念是以“尚黄”为根基的，而“尚黄”思想在《易经》中即有突出的表现。《周易·坤卦》六五爻辞说：“黄裳元吉。”《象传》曰：“黄裳元吉，文在中也。”这个“中”字很重要，可谓画龙点睛之笔，古代易学家解释卦象常将“阴爻”居中称作“黄”。例如《离》卦二爻与五爻都是阴爻，故六二爻辞说：“黄离，元吉。”《象传》云：“黄离元吉，得中道也。”再如《噬嗑》六五爻为阴爻，居上卦之中，故其爻辞说：“六五噬乾肉得黄金，贞厉，无咎。”《象传》云：“贞厉无咎，得当也。”《鼎卦》六五之爻为阴爻，亦居上卦居中，故《象传》曰：“鼎黄耳，中以为实也。”这些解释都是把“黄”作为阴爻居中的象征。对比一下《黄庭经》之“黄”，实与《易经》的“中黄”观念颇为吻合。梁丘子在注解《黄庭内景玉经》时说：“黄者，中央之色。庭者，四方之中。外指事，即天中、人中、地中；内指事，即脑中、心中、脾中。故曰黄庭也。内者，心也。景者，色象也。外喻即日月星辰云霞之色（象），内喻即筋骨藏府之象。心居身内，存观一体之象色，故曰内景也。”^③ 又务成子注《黄庭外景经》序云：“黄者，二仪之正色。庭者，四方之中庭。近取诸身，则脾为主。远取诸象，天理自会。然谷神不死，是谓玄牡，是以宝其生也。”此与《周易参同契》所谓“黄中渐通理，润泽达肌肤”之意相合，而其根本所在则是《易经》的“尚黄”思想。关于《黄庭经》的书名，还应再作探讨的是其中之“庭”字与《周易·艮卦》的关系。就其本意而言，“庭”字当有“庭院”的意义，但后来却进一步引申而成为修炼的意象。这从《周易·艮卦》即可找到原初信息。《易经》的“艮卦”是山的符号表征，其要义所在是“止”，而“庭”字在《黄庭经》内则是“中”的基本譬喻，将《周易·艮卦》与“黄庭”联系起来，不难发现其“止中”的秘义。当然，这个“止”并不是绝对的“静止”或停止，因为正如前章所论述的，重卦之“艮”代表两座山相叠，山上有山则为“出”，可见其中有“动”意。因此，“止中”也就是静中有动，其思想核心在于引气“归中”，聚而不散，这与老子《道德经》“守中”的理念相会

① 梁丘子：《黄庭内景玉经注》卷下，《道藏》第6册，第532页下。

② 《太上黄庭外景玉经》卷中，《道藏》第5册，第513页下。

③ 梁丘子：《黄庭内景玉经注·序》，《道藏》第4册，第844页上。

通，而其本原却是《易经》的“中正”观念。《易经》有“居中”而“正”的思想，经卦三画，上下为天地，人居其中，这个思想是贯穿始终的，《黄庭经》之取意也在于此。

其次，在表达手法与具体内容上，《黄庭经》与易学的密切关系主要体现在通过“存想”将符号象征加以活用，创造出一个多彩多姿的“黄庭”大世界。为了说明这个问题，让我们先对“存想”稍作介绍。“存想”是道教一种修炼方式，它指的是想象身体内外诸神与诸景，或又称“存思”，简称为“存”。从字面上说，“存”指意念的存放，“想”指闭目而洞见其形。存想之法，由来已久，在早期道教经典《太平经》中已有存想“二十四神”归位人身以去除灾害的描述。此法在“上清派”中得到了大发展。该派主要经典《上清大洞真经》就是一部以“存想”为主要内容的著作。上清派特别崇尚魏夫人，而她又是《黄庭内景经》的传授者，所以书中充满“存想”的气息也就不足为奇。在存想的实施过程中，存想者竭力张开想象的翅膀。在炽烈的宗教感情的驱使下，存想者可以“上天”，可以“入地”，可以同鬼神“交感”，又可以把体外之“神”请来，让它们进入体内。我们看看有关存想的一些直接性的描述就可以明白这一点。上清派要籍之一《三十九章经》在谈到存想“太微小童”时说：“读高上虚皇君道经，当思太微小童千景精，真气赤色，焕焕从兆泥丸（指大脑）中入，下布兆身，舌本之下，血液之府。”^①这说明，道门中人在读经之前以及读经的过程中是进行了一番存想的，而所思所想无非是经文中所提到的那些“神”的模样、神的“运动”。存想既是道教修炼的一种奇特方式，又是道徒们制作新道经的一种途径。在《黄庭经》的系列中，我们也可以感受到浓厚的存想气息。作为一部内丹学的重要著作，《黄庭经》的存想是以身体为原点的，通过扩充延展的法式，身体成为一个广袤的“宇宙”。主宰这个“宇宙”的力量是什么呢？《黄庭经》告诉人们，那就是“神”。这在今人看来，似乎有点不可思议，然而，正是这种“不可思议”的描绘中蕴含着深刻的易学符号象征秘义。根据何在呢？让我们先读一下其中的某些篇章再作讨论：

心神丹元字守灵，肺神皓华字虚成，肝神龙烟字含明，鬻郁道烟主浊清。肾神玄冥字育英，脾神常在字魂停，胆神龙曜字威明，六府五藏神体精。皆在心内运天经。^②

肺部之官似华盖，下有童子坐玉阙。七元之子主调气，外应中岳鼻齐位。素锦衣裳黄云带，喘息呼吸体不快，急存白元和六气，神仙久视无灾害，用之不已形不滞。^③

此处所引是《黄庭内景经》中的《心神章》与《肺部章》。诗文中出现了许多“身体器官神”的名称，如“心神”“肺神”“肝神”“脾神”“胆神”等等。每一种器官神都有“名”与“字”，如心神之名是“丹元”，肺神的名是“皓华”，肝神的名是“龙烟”，肾神的名是“玄冥”。紧跟在器官神名之后的是“字”。表面看来，罗列这样一大堆“器官神”的名字似乎意义不大，读起来也显得枯燥无味；但是，只要我们稍微再深入一层思考，就会感到其中的奥妙。作者所构想的这些器官神的名称是以五行、五色为基准来作为五脏象征的。如心神为什么叫作“丹元”，是因为“丹”为赤色，在五行属火；肺神为什么叫作“皓华”，是因为“皓”

① 《云笈七签》卷四十二，《道藏要籍选刊》第1册，上海古籍出版社1989年版，第291页。

② 《道藏》第4册，第849页。

③ 同上书，第849下-850页上。

是“白”之极，代表着白色，于五行属金；肝神为什么叫作“龙烟”，是因为青龙为东方之圣物，东方青色，于五行属木；肾神为什么叫作“玄冥”，是因为“冥”为黑，“玄冥”乃北方之色，于五行属水；脾神为什么叫作“常在”，是因为“在”之下为“土”，其色黄，于五方居中，古有所谓“土旺四季，罗络始终”之说，既然能够“始终”，也就是“常”了。由此可见，器官神的名称实际上是五行、五色、五方、五脏的符号表征，其所采用的还是易学的卦象符号的象征思维方式，因为从《易经》开始，不论是卦还是卦爻辞中的种种意象都具有“代码”意义，《黄庭经》正是沿着这样的思路来造作的。作者在文中指出通过诵读，可以令人“长生”，这包含着符号表征来激发内在原动力的初始观念。

郭璞易占与道教关系探考*

连锁标**

在中国文化学术史上，郭璞是一位颇有影响的重要人物。他不仅在文学、语言学、神话学领域里硕果累累，而且在易学、道教学领域里亦颇有建树。本文拟就郭璞易占与道教之间的关系做一番探考，弄清二者是如何相互促进的，庶几有助于人们全面、深入地把握魏晋时期易学发展的原生态。

一、易占活动道教化

众所周知，魏晋时期以京房为代表的易象数派急剧衰微，以王弼为代表的易义理派后来居上成了易学发展的主流。而郭璞的易占术，其理论渊源于焦贛、京房易象数学，却仍能在两晋之交大放异彩，受到社会各界的瞩目和欢迎。不仅上层统治者，如晋元帝、丞相王导、温峤、庾亮等都让他占卦，卜问国家大计，大军阀王敦在叛逆前也向他卜问自己的未来；而且，一般士大夫乃至民间士人农妇都纷纷请他卜问生老病死，择葬地相冢墓；甚至僻在荒裔的匈奴后部人卜翊，也同他切磋易卜术。一部《晋书》，从“五行志”到诸“列传”，多处可见郭璞为人占卦、堪輿的记载。其占筮之“灵验”，堪輿术之“高明”，在当时无人能望其项背。“景纯（郭璞字）之探策定数，考往知来，迈京（房）、管（辂）于前图，轶梓、灶于遐篆。”^①“璞消灾转福，扶厄择胜，时人咸言京、管不及。”（刘义庆《世说新语》卷五《术解》篇刘孝标注引王隐《晋书》）^②

那么，人们不禁要问：郭璞何以能在易占、堪輿领域里，取得如此显赫的成就呢？

笔者以为，除了郭璞大胆改革并发展了焦京易象数学之外，一个重要的原因，就是他审时度势，把易占活动（包括堪輿实践）道教化。

首先，郭璞在易象数学基础上，结合当时盛行的道教理论，借以阐释其占卜的结果，使之更具说服力。如，郭璞《易洞林》补遗、干宝《搜神记》卷三载：

* 本文原载《周易研究》2002年第6期，第34-39页。

** 连锁标，男，福建仙游人，文学博士，福建师范大学易学研究所副教授。

① 《晋书》，中华书局1974年版，第1913页。

② 刘义庆：《世说新语》，上海书店1986年版，第184页。

（晋元帝时）扬州别驾顾球姊，生十年便病，至五十余。令璞筮之，得大过之升。其辞曰：“大过卦者义不嘉，冢墓枯杨无英华。振动游魂见龙车，身被重累婴天邪。法由斩祀杀灵蛇，非己之咎先人瑕。案卦论之可奈何？”球乃访迹其家事。先世曾伐大树，得大蛇杀之，女便病。病后，有群鸟数千，回翔屋上。人皆怪之，不知何故。有县（农）行过舍边，仰视，见龙牵车，五色晃烂，其大非常，有顷遂灭。^①

郭璞为顾球的姐姐所占的大过卦义不好，其祖先坟墓的杨树干枯不开花，振动了游魂使龙车显现，子孙因而为妖邪所侵扰，染上了重疾。其根源是祖先斩杀了灵蛇断绝了祭祀，而不是病家自身的过失。很显然，郭璞上述的筮辞，是依据大过、升两卦象及大过卦九五爻辞（“枯杨生华”）而附会成辞的。而其中对顾球的姐姐病因的分析，则充分体现了当时盛行的道教承负说。

问世于东汉末叶、被道教中人奉为经典的《太平经》卷十八至三十四《解承负诀》云：

凡人之行，或有力行善，反常得恶；或有力行恶，反得善……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。能行大功万万倍之，先人虽有余殃，不能及此人也。因复过去，流其后世，成承五祖。^②

一个人的祖先干了坏事，有罪恶，其后代即使行善也要“承负”祖先之过，在一定时间内遇到灾难，甚至夭折。如果祖先做了好事，有功于天下，那么其后代也会因此而增寿或得福。这种观点与《周易·困·文言》“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”的说法在精神上是相符合的。因此可以这样说，《太平经》的承负说，其最直接的源头即是《周易》的这种善恶报应说。

郭璞正是基于上述道教承负说，判断顾球的姐姐的生病，乃是代替其祖先承受惩罚，而这种惩罚的实施者是“天邪”（即妖邪），它在替被斩杀而断了祭祀的同类——“灵蛇”（即已成神灵之蛇）复仇。顾球于是查访先辈行径，果有砍伐大树、并杀死一大蛇之事，行路的农人也果见其家上空有龙牵车“五色晃烂，其大非常”之奇观。据说，为了治愈顾球姐姐的病，郭璞还提出了唯一的解决办法：祭拜灵蛇。顾球依言祭拜了灵蛇，姐姐的病很快就得以痊愈^③。

郭璞上述的解说及其提出解决问题的办法，强调了神灵鬼妖在人类生活中的作用，渲染了祭祀的重要性，体现了其宗教神学的倾向，无疑是对《周易》善恶报应说的改造和发展（《周易》的善恶报应说，旨在强调庆祥或祸殃非一朝一夕之故，告诫人们要防微杜渐，却并未强调天神在其中的作用）。

在郭璞易占筮辞中，强调神灵具有干涉人类行为功用的内容比比皆是。这里不妨再举一例。《晋书》本传载：

璞既过江，宣城太守殷祐引为参军。时有物大如水牛，灰色卑脚，脚类象，胸前尾上皆白，大力而迟钝，来到城下，众咸异焉。祐使人伏而取之，令璞作卦，遇遁之蛊。其卦曰：“艮体连乾，其物壮巨。山潜之畜，匪兕匪虎（原作武）。身与鬼并，精见二午。法当

① 郭璞：《易洞林》，马国翰：《玉函山房辑佚书》，清光绪九年长沙琅嬛馆刊本。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第22页。

③ 詹石窗：《道教文化新典》，中华道统出版社1996年版，第256页。

为禽（同擒），两灵不许。遂被一创，还其本墅。按卦名之，是为驴鼠。”卜适了，伏者以戟刺之，深尺余，遂去不复见。郡纲纪上祠，请杀之。巫云：“庙神不悦，曰：‘此是（共卩）亭驴山君鼠，使诣荆山，暂来过我，不须触之。’”其精妙如此。^①

在这里，郭璞依据所占的本卦、变卦的卦爻象，断定来到宣城城怪物为“驴鼠”，并针对其时郡士吏欲捕杀它的心理，以“两灵不许”为由，企图加以制止。然而，郡士吏并不相信郭璞的占筮结果（其时郭璞刚刚从事易占，声名未立），故郭璞占卦一完，士兵就迫不及待以戟刺“驴鼠”，郡纲纪（殆指郡的主簿或其他佐吏）也到祠庙乞请神灵允许杀死它。巫祝告诉说：“庙神很生气，说邳亭驴山君的使者，欲往荆山去，临时路过我们这里，千万不可触犯它。”巫祝藉庙神之口证实了郭璞筮词之不诬，同时也点明了郭璞所谓“两灵”，乃是指庙神和邳亭驴山君（山神，即宫亭湖庐山君）两位神灵。郭璞通过易卜，利用魏晋时期愈煽愈炽的宗教迷信之风，打着神灵的旗号表明自己的意见、主张，凭借神灵至高无上的权威来干预世事，这是他比当时一般易占者高明之处，也是其占筮结果更易于为时人所接受的根本原因之一。

同样地，在堪輿领域里，郭璞亦往往以易占为手段，依据道家道教理论来确认所占葬地之优劣，预测葬者后嗣之兴衰。如：（一）《晋书》本转载：

璞以母忧去职，卜葬地于暨阳，去水百步许。人以近水为言，璞曰：“当即为陆矣。”其后沙涨，去墓数十里皆为桑田。^②

刘义庆《世说新语》“术解”篇亦载此事，文字稍异，并附郭诗一首：“北阜烈烈，巨海混混。垒垒三坟，唯母与昆。”郭璞通过易占，把母亲（可能还有二位哥哥）的墓地选在近水的地方，这不仅表明他精通地理学，能预见水洼地将变为桑田，而且体现了其浓厚的道家道教的崇水精神。在道家先驱人物老子的《道德经》里，水成了“几于道”的神圣。它说：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”（第八章）“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。”（第七十八章）早期道教都继承、发展了道家崇水精神。张角太平道以符水疗病，张鲁五斗米道作“三官手书”替病家请祷，即书病人姓字及服罪之意的文书三份，分别置于山、埋入地、沉水中。视符水为疗病之灵药，把水神摆在与天帝、地祇同等重要位置上，足见崇水观念是道教的基本信仰之一。郭璞的堪輿学正是建立在道家道教的崇水思想的基础上。

据说，郭璞生前通过易占，也把自己的墓址选在江中。据宋王象之《舆地纪胜》卷七《镇江府》“景物”条云：“金山前有三岛，号石牌，称郭璞墓。”宋周必大《奏事录》曰：“金山龙游寺山门，借石门山为案，乃焦山三石峰耳。其外不山，稍有树木，而鸟雀不栖者，世传为郭璞墓。”《二老堂杂志》五记《镇江府·金山》：“山在京口江心，号龙游寺，南朝谓之浮玉山。别有不岛，相传为郭璞墓，大水不能没，下元水府亦在此。”元王恽《王恽集》亦云：“金山西北大江中，乱石间有丛薄，鸦鹊栖集，为郭璞墓。”虽然今天有的学者认为上述关于郭璞墓址的记载不免惑于世俗讹传，但它至少证明了崇水、亲水乃郭璞卜葬相累的重要指导思想。

（二）《南史·张裕传》载：

① 《晋书》，中华书局1974年版，第1900页。

② 同上书，第1908页。

初，裕（即张裕）曾祖澄当葬父。郭璞为占墓地曰：“葬某处，年过百岁，位至三司，而子孙不蕃。某处，年几减半，位裁（通“才”）卿校，而累世贵显。”澄乃葬劣处。位光禄，年六十四而亡。其子孙遂昌云。

从上述记载中，我们可以清楚地看到，郭璞为张澄葬父，曾先后占了两次卦，选了两处佳地，虽然郭璞的筮词中并没有直接点明何卦最吉利，何处是最佳墓地，但我们从张澄最后“葬其劣处”的决定以及“其子孙遂昌”的结局中，仍可窥见潜藏在占辞背后郭璞的意向和主张。劣处乃环境恶劣的地方，为众人所厌恶的无用之处。然而，正是这劣处、无用之处，却能催发葬者子孙的昌盛发达。这表明郭璞的堪舆学乃是以道家道教无用即大用的哲学观点为指导思想，以“治人事天莫若啬”（老子语，啬即俭）为行为准则。令郭璞欣慰的是，其上述堪舆思想已被越来越多的人所接受。尤其是崇水、亲水的理念，得到了今天多数人的认同。把先人的骨灰撒入江河湖海，溶进水流中，已被今人认为是最科学、最合乎自然的殡葬方式。伟大的无产阶级革命家周恩来、邓小平生前都立下遗嘱，其身后骨灰撒入大江大河，为改革传统的殡葬陋习做出了大胆而明智之举。而择水而居，则成了当今许多人追求的时尚。亲水庭院，已在许多城市社区悄然出现。亲水景观越来越走近城乡人们的生活。

其次，郭璞在易占活动中，还巧妙地实施了符篆、祈禳诸法术，而这些法术在很大程度上与当时流行的道教方术是吻合的。正是这些光怪陆离的法术，给郭璞的易卜活动蒙上了浓厚的宗教神秘气氛，令卜问者肃然而生敬畏之情，自觉或不自觉地接受了其占筮的结果。郭璞把易卜与法术结合起来的做法，比其祖师焦贛、京房要精明、圆滑得多。《汉书京房传》所载焦贛、京房师徒易占的事例虽多，却没有一次是结合法术进行的。而郭璞易卜的事例，据笔者粗略统计，见载于《晋书》本传、《易洞林》以及散见于《晋书》的“五行志”、诸“列传”的，殆有二十例左右；而结合法术进行易卜的，就有九例，几占一半。囿于篇幅，这里只举两例。

（一）《晋书》本传载：

（璞）行至庐江，太守胡孟康被丞相召为军咨祭酒。时江淮清宴，孟康安之，无心南渡。璞为占曰“败”。康不之信。璞将促装去之，爱主人婢，无由而得，乃取小豆三斗，绕主人宅散之。主人晨见赤衣人数千围其家，就视则灭，甚恶之，请璞为卦。璞曰：“君家不宜畜此婢，可于东南二十里卖之，慎勿争价，则此妖可除也。”主人从之。璞阴令人贱买此奴。复为符投于井中，数千赤衣人皆反缚，一一自投于井，主人大悦。璞携婢去，后数旬而庐江陷。^①

（二）《晋书》本传载：

（王导）尝令作卦，璞言：“公有震厄，可命驾西出数十里，得一柏树，截断如身長，置常寝处，灾当可消矣。”导从其言。数日果震，柏树粉碎。^②

这二例都是郭璞把易占与法术相结合，而获得极大成功的典型例子。在第一例中，郭璞二次实施法术：先是撒豆成兵恐吓胡孟康卖婢，后是制作符篆投入井中消除祸祟。在第二例中郭璞则采用了以物代人受死的传统道术：截断柏树如人身长，置于卧处，承受雷击而粉碎，王导

① 《晋书》，中华书局1974年版，第1900页。

② 同上书，第1901页。

因之解脱震厄。

此外，著名的施术例子还有以似猴的怪物救活将军赵固的爱马，尤其是郭璞在厕上“裸身被发，衔刀设醮”的表现，俨然是道教中人所为。

正由于郭璞擅长法术，其诸多易占活动又是在道教方术的包装下进行，故被历代“正统”的易学家所不齿，摒弃在易学家队伍之外。殊不知，郭璞正是通过易占和道教方术相结合的方法，才使得日渐衰微的易象数学得以焕发生机，继续发展。故可以这样说，郭璞对发展易学非但无过，而且有功。

必须指出的是，由于时代的局限，《晋书》本传所载郭璞诸多高明的法术，如以怪物救活赵固的爱马、撒豆成兵威吓胡孟康卖掉美婢等，据今人曹道衡先生考证，纯属子虚乌有之事。^①至于其易卜“灵验”，亦并非来自神祐，而是依靠其卓越的政治远见和丰富的社会生活经验作出的正确判断。正如范文澜先生在《中国通史简编》中指出的：“郭璞非常博学，识见比那些清谈家高出无数倍。”是博学方能识见高，阅历深才能料事如神。

二、以易占为手段度人入道

在郭璞易卜生涯中，有一个耐人寻味的现象：郭璞本身并未受度入道，却凭借占卦的结果，竭力规劝他人皈依道门；郭璞自己进身朝廷，效命君王，却通过筮辞，诱导他人退隐江湖，学仙升天。如上清派道士许迈，就是在郭璞的点拨下，遁入道门的。《晋书·王羲之传》附《许迈传》语云：

许迈，字叔玄，一名映，丹阳句容人也。家世士族，而迈少恬静，不慕仕进。未弱冠，尝造郭璞。璞为之筮，遇泰之大畜，其上六爻发。璞谓曰：“君元吉自天，宜学升遐之道。”时南海太守鲍靓隐迹潜遁，人莫之知。迈乃往候之，探其至要……于是立精舍于（余杭）悬雷，而往来茅岭之洞室，以寻仙馆……永和二年（346）移入临安西山，登岩茹芝，眇尔自得，有终焉之志。乃改名玄，字远游。与妇书告别，又著诗十二首，论神仙之事焉。羲之造之，未尝不弥日忘归，相与为世外之交。玄遗羲之书云：“自山阴南至临安，多有金堂玉室，仙人芝草，左元放之徒，汉末诸得道者皆在焉。”羲之自为之传，述灵异之迹甚多，不可详记。玄自后莫测所终，好道者皆谓之羽化类。^②

道教典籍《云笈七签》卷一百六《许迈真人传》与《历世真仙体道通鉴》卷二十一《许迈传》所载基本相同，均谓许迈世为胄族，冠冕相承。映（许迈一名映）总角好道，潜志幽契。曾从郭璞筮卦，遇大壮之大有，其上六爻发。璞谓映曰：“君元吉自天，宜学轻举之道。”映初师鲍靓，受中部之法及《三皇天文》（《历世真仙体道通鉴》作《三皇内文》）。一旦辞家，往而不返，东入临安悬雷山中，散发去累，改名远游。服术黄精，渐得其益，注心希微，日夜无间。数年之中，密感玄虚太元真人定录茅君降授上法（指上清经法），遂善于胎息内观，步斗隐逸。每一感通，将超越云汉。后移临海赤山，遇王世龙、赵道玄、傅太初。映因师世龙，

^① 曹道衡：《晋书·郭璞传》，《中古文学史论文集》，中华书局1986年版，第361-367页。

^② 《晋书》，中华书局1974年版，第2106-2107页。

受解束反行之道，服玉液朝脑精，三年之中，面有童颜。

相较之下，在记载许迈如何拜师学道成仙的过程上，《云笈七签》与《历世真仙体道通鉴》比起《晋书》要详尽得多。前二者更强调道教经籍和得道真人在其中的作用。然在确认郭璞为许迈入道的第一位启蒙老师的问题上，三者则无异议，均认为是郭璞以易占为手段，诱导许迈弃家学道的。不过，三者所载郭璞为许迈占筮所得的卦名却不同。《晋书》云“遇泰之大畜，其上六爻发”，《云笈七签》和《历世真仙体道通鉴》却云“遇大壮之大有，上六爻发”。卦名虽异，其结论却并没有矛盾。因为从二者的卦象出发，根据《周易》卜筮的原理，必然会得出相同的结论：卜问者必须入道学仙。

《晋书》许迈传云郭璞筮卦，“遇泰之大畜，其上六爻发”。从卦象上看，泰，大畜，二卦之差在上爻，一为阴一为阳。“泰之大畜”，谓泰的上爻由阴变阳而为大畜。郭璞占筮，正是遵循《周易》占筮的原理，依据变卦的变爻即大畜的上九爻来定吉凶的。大畜的上九爻辞云：“何天之衢，亨。”其《象》辞亦云：“何天之衢，道大行也。”皆谓天上大路是何等畅达，亨通。郭璞由是断言：“君元吉自天，宜学升遐之道。”谓卜问者的大吉大利源自天上，故应当弃家学升仙之道。

《历世真仙体道通鉴》与《云笈七签》载郭璞筮卦，“遇大壮之大有，上六爻发”。从卦象上看，大壮，大有，二卦之差亦在上爻，一为阴一为阳。“大壮之大有”，谓大壮的上爻由阴变阳而为大有，郭璞占筮，乃依据变卦的变爻即大有的上九爻来定吉凶，大有上九爻辞云：“自天佑之，吉无不利。”其《象》辞曰：“大有上吉，自天佑也。”谓从天降下福祐，吉祥，无所不利。郭璞由此断言：“君元吉自天，宜学轻举之道”，认为许迈的大吉大利从天而获，故应当顺天美命，学轻举之道即升天之道。

诚然，上述三书所载郭璞为许迈占筮所得的卦名不同，其推导出来的结论却相同；然而，究竟哪一种占卦结果更符合事实？笔者以为，《晋书》所载郭璞所遇之卦（泰之大畜），似更切合实际，更符合史实。因为从其变卦的变爻辞（“何天之衢，亨”）来看，此卦更易于推导出许迈宜学升天之道的结论。

不言而喻，郭璞劝人学仙的建议荒唐至极，但我们从中亦可见郭璞对通过修炼可以成仙，是笃信不疑的。

人们或许会问，郭璞通过易占活动，竭力规劝他人皈依道教，逃避现实，而自己却留恋官场，至死不肯离开，这是为什么呢？何以他说的与做的，反差如此之大？

笔者以为，这正是郭璞悲剧命运之所在。郭璞平素儒道双修，既有兼济天下之大志，又对道家的高蹈遗世的主张和道士隐遁山林的逍遥生活，心向往之。尤其是在其仕途僵塞时，他何尝不考虑激流勇退，散发裸足，栖息于深山幽壑？

道教徒的服丹轻举，郭璞亦何曾不想尝试一番？儒、道两种思想始终在郭璞头脑中激烈斗争着，无法得到调和。思有为，却被门阀制度所阻；欲隐遁，恐负平生志向。欲仕不能，欲隐不忍，使其痛苦万分。而要摆脱这种两难的境遇，他已无能为力了。他因而希望别人不再重蹈其辙，做郭璞第二，故凭借易占活动，来表达自己的另一种选择。

三、易占大师道教楷模

由于郭璞在易占实践中，善于运用道家道教理论，巧施诸多道教方术，不仅使其占筮的结果“灵验”非常，而且也给自己涂上了神秘的色彩，故时人和后人往往既把郭璞奉为易占大师，又把郭璞视为道教神仙一类的人物。与郭璞同时代的著名道士葛洪，在其《神仙传》里专门为郭璞立传，宣称郭璞死“后三日，南州市人见璞货其平生服饰，与相识共语。（王）敦闻之不信，开棺无尸，乃兵解也，后为水府仙伯”。所谓兵解，乃道教中人脱胎成仙的一种方式。而把死后的郭璞奉为“水府仙伯”，这亦体现了道家道教的崇水思想。稍后的南朝道士见素子撰的《洞仙传》，也把郭璞作为道教修炼成仙者收入其中，其事迹与《神仙传》所载大体相同，只不过把郭璞的死后结局“兵解”说成为“尸解”。更有趣的是，宋元间兴起的净明忠孝道奉郭璞为监度师，郭璞俨然成了道教中人的楷模。净明道强调修道必须忠君孝亲，郭璞儒道双修，效命朝廷，择胜葬母，正与净明道的宗旨吻合。他为了维护东晋土朝的利益，痛斥王敦叛逆，慷慨捐身之举，这正是净明道所提倡的。元代道士赵道一编撰的《历世真仙体道通鉴》，被认为道教最完备的神仙及人物传记集。它荟萃了民间关于郭璞的种种传闻怪事，罩在郭璞身上的仙气妖雾愈见其浓。而《晋书》作为官修的史书，把郭璞与葛洪合传，其旨在表明二人志同道合，郭璞亦是一位一身两任（既是儒家学者，又是道教信奉者）之奇人。足见早在唐时，官方与民间对郭璞易、道兼容的学风已有了共识。

试论《周易参同契》以“易”为核心的发展变化观*

陈进国^②

《周易参同契》，简称《参同契》，三卷。史称东汉魏伯阳著^①。关于《参同契》与《周易》关系，朱熹曾说过：“《参同契》本不为明《易》，姑借此纳甲之法，以寓其行持进退之火候异时……此虽非为明《易》而设，然《易》中无所不有，苟其言自成一家，可推而通，则亦无害于《易》。”^②“《参同契》取《易》而用之，不知天地造化，如何排得如此巧。”^③朱熹认为，《参同契》的本旨虽然如同葛洪所说的，并不在于解释《周易》，但其对《周易》义理的引申和发挥，却是自成一家。《参同契》对于《周易》所法象的“天地造化”法则，实有相当深入的把握。朱熹的看法无疑是见得事理周全。葛洪道“儒者不知神仙之事，多作阴阳注之”^④，可见当时人并不怀疑《参同契》是讲阴阳变化的。我们认为，《参同契》的发展变化观，就充分体现在它对《周易》义理的创造性运用之中。

汉代对《周易》义理的把握，主要是围统对“易”字的把握。《易纬》提出的“易一名而含三义”，体现了对《周易》思想的系统性理解。《易纬·乾凿度》云：

易者易也，变易也，不易也。管三成为道德苞籥。易者言其德也。通情无门，藏神无内。光明四通，效易立节。天地烂明，日月星辰布设；八卦错序，律历调列，五纬顺轨，四时和，乖孽结，四渎通情，优游信洁，根著浮流，气更相实，虚无感动，清净照明，移物致耀，至诚专密也。不烦不扰，淡泊不失，此其易也。变易也者，其气也。天地不变，不能通气。五行迭终，四时更替，君臣取象，变节相和，能消者息，必专者败。君臣不变不能成朝，纣行酷虐，天地反。文王下吕，九尾见。夫妇不变，不能成家，妲己擅宠，殷以之破。大任顺季，享国七百。此其变易也。不易也者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易也。故易者，天地之道也，乾坤之德，万物之宝。至哉

* 本文原载《周易研究》2001年第4期，第71-77页。

② 陈进国（1970-），男，福建永春人，厦门大学历史学博士，厦门大学宗教研究所助理研究员。

① 本文所引《参同契》文，皆据《道藏》第20册，彭晓：《周易参同契分章通真义》本，不再一一注出。

② 朱熹：《周易参同契考异》，《文渊阁四库全书》第1058册，商务印书馆1983年版，第599页。

③ 朱熹：《朱子语类》第5册，中华书局1986年版，第1673页。

④ 《云笈七签》，《道藏》第22册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1996年版，第741页。

易，一元以为纲纪！^①

东汉郑玄《易论》对《凿》注曰：

易一名而含三义，易简一也，变易二也，不易三也。故《系辞》云：“乾坤其易之缊邪？”又云：“易之门户邪？”又云：“夫乾确然示人易矣，夫坤然示人简矣，易则易知，简则易从。”此言其易简之法也。又云：“为道也屡迁，变动不居，周流六虚，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”此言顺时变易，出入移动者也。又云：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。”此言其张设布列，不易者也。^②

上述解释说明：《易》理深刻体现在易（或易简）、变易、不易三层含义之中。具体言之，“易者”的第一义“易”（易简）具有宇宙论和本体论上的含义。就宇宙论层次言之，“易”虽是“虚无”“通情无门，藏神无内”，却又“不烦不挠，淡泊不失”，蕴含着化生“有”的可能与契机。对于这个“易”，实不能简单以“物质”或“精神”来作剪裁。就本体论层次言之，“易”则指其作用于万物万事时所呈现的基本的法则或规律，如阴阳二气的动静、消息、进退等相反相成的矛盾运动。故作为宇宙之“一元”的“易”，是“天地之道，乾坤之德，天地之宝”。作为最高本源与本体的“易”（易简），已蕴藏着“变易”“不易”的内涵。孔颖达曾云：“盖易之三义唯在于有，然有从无出，理则包无。”^③故所谓的“变易”，乃是从“无无而出”的“有”层面（即形而下的层面）描述构成“有”的质料因——阴阳二气的运动变化（无常）的内在必然性。“不易”讲的是“备包有无”的“易”道在自然和社会领域的渗透和表现（阴阳、动静、刚柔）有其相应的恒常不变之性。“易”的三义实以“易简”最为根本。

《参同契》的易学思想与《易纬·乾凿度》有很渊深之关系，其“易一名而含三义”观点，对《参同契》的解《易》思路不能不产生影响^④。我们拟从“易”的三义出发，探讨《参同契》是如何“取《易》而用之”的。此虽有演义之嫌（按《参同契》并未有“易名有三义”的直接言辞），但易之三义所包含的阴阳变易思想一直是汉易学的主流，《参同契》亦不能免。故笔者自臆，“三义”是符合《参同契》解《易》之基本大意的。

先说“易简”。魏伯阳对于“易简”的把握，与《易传》《易纬》及郑玄注的解《易》精神是一致的，但又有所发挥。按《参同契》12章：“圣人不虚生，上观显天符。天符有进退，诎伸以应时，故易统天心。”所谓“易统天心”，谓《周易》卦象，乃是圣人在观天察地之后定易象之数、知万物之情的产物。洞知了《易》理，就能知天地之窍，盗阴阳之精，识造化之根，辨符应之体。相生相克、进退诎伸皆在乎掌握了。在众卦中，魏伯阳特别重视乾坤二卦：“乾坤者易之门户，众卦之父母。坎离匡郭，运毂正轴。”（1章）按彭晓《周易参同契分章通真义》释曰：

太易者太初之前，虽舍虚至妙，则未见兆萌。太始太素太极之际因有混成乃混沌也。中有真一之精为天地之始，为万物之母，一气既行，二仪斯析，然后有乾坤焉，有阴阳焉，有三才五行焉，有万物众名焉，故配乾坤为天地之纪纲，运阴阳为造化之橐籥，是以

① 郑玄：《易纬》，《文渊阁四库全书》第53册，商务印书馆1983年版，第866页。

② 孔颖达：《周易注疏·论易之三名》，中华书局1988年版。

③ 同上。

④ 朱伯崑：《易学哲学史》上册，北京大学出版社1986年版。

乾坤立而阴阳行乎其中矣。魏公谓修金液还丹与造化同途，因托易象以论之。^①

细研彭氏之释，再辅以《系辞》之言，有助于我们更好地领会《参同契》以乾坤作为《易》之根本的目的：乾坤二卦包含着《易》的本质和精蕴，乾坤法象着宇宙天地的生成变化法则。

从宇宙生成论（造化论）层面见之，“大易”“玄幽远渺，隔阂相连，应度育种，阴阳之元，寥廓恍惚，莫知其端，先迷失轨，后为主君。无平不陂，道之自然，变易更盛，消息相应”（61章）。处于玄幽未形未知状态的“大易”或“道”（阴阳之元），虽是“无”，却含藏、度育着无穷的蓬勃创生力，“无”实蕴存着无限的“有”。道从无形质下落为有形质的运动过程，就是宇宙万物创生的过程，乾坤二卦正是登堂入室，解开形而上之道如何自然而然地下降运动的一个重要关口（门户），故而宋元李道纯之《注读〈周易参同契〉》曰：“达者惟简惟易（乾，生物之道易；坤，成物之道简。达者推而行之，易简之理得矣）。”^② 精辟地点明了乾坤涵藏着“易简”之理。当然，《参同契》对《易》之“易简”的阐发，核心在于探讨构成炼丹（内外丹）成仙的理论基础，即张伯端所说的“大丹妙用法乾坤”^③。宇宙的创生是一个“从无入有”的过程（易简），而炼丹是个“从有入无”，返归虚无之道体的过程（逆转宇宙生成之理）。诚如陈致虚注《参同契》所云：“太极之分，有先天，有后天。何谓先天？形而上者谓之道，以有入无也。何谓后天？形而下者谓之器，以无入有也……世人唯顺行后天之道，故一生一死轮转不息。圣人善逆用先天之道，故致知格物正心诚意修身乃长存而不泯。”^④

从本体论议之，《参同契》则突出了乾坤体性（即易简）表现为“自然”而无人为的情态。73章称：

物无阴阳，违天背元。牝鸡自卵，其卵不全，夫何故乎？配合不连，三五不交，刚柔离分，施化之精，天地自然。犹火动而炎上，水流而润下，非有师导使其然也。

阴阳、动静、刚柔、进退、屈伸、雌雄等两两相对，相反相成的乾坤体性，本是“道”化生天地万物而自然稟有了的体性，故天地的生机自然也是勃发的。如果“违天背元”（即违背宇宙运动变化的法则），就是违反道创生宇宙（施化）的自然体性（牝鸡自卵）。魏伯阳的所谓道之自然，不仅指道化生万物是自然而然的（无为），而且指万物稟有道之性是自然而然的。这无疑符合老子的“道法自然”大义，也甚契“易则易知，简则易从”的《易》理。魏氏已深入地涉及了事物运动变化、发展的源泉和动力的问题。其对乾坤体性的把握，已暗含着天地万物是自我运动的，天地万物的变化发展只能从其自身去寻找的矛盾观。正是由于《参同契》对于“大易”的“自然”体性的强调，故郝敬会说：“《周易参同契》作自魏伯阳，大旨宗老氏。《道德经》者，老子之《易》也。门户毂轴，橐龠探赜，不一而足。有无玄妙，悉本其中。故知此书宗老氏。于易，则《参同契》云尔。”^⑤ 另者，魏氏强调“易简”的自然体性，也意

① 彭晓：《周易参同契分章通真义》，道藏第20册，第133页。

② 李道纯：《全真集玄秘要》，《道藏》第4册，第529页。《读〈周易参同契〉》系张伯端作，“达者惟简惟易”为张氏文。

③ 张伯端：《悟真篇浅释》（外三种），中华书局1990年版，第165页。

④ 陈致虚：《参同契分章注》，《重刊道藏辑要》虚集三。

⑤ 胡渭：《易图明辨》，巴蜀书社1991年版，第57页。

在说明炼丹应遵循“自然之所为”即为无为的实践原则，用药时须遵循“以类辅自然”的原则。如83章曰：

自然之所为兮，非有邪伪道；山泽气相蒸兮，兴云而为雨；泥竭遂成尘兮，火灭化为土；若蘖染为黄兮，似蓝成绿组；皮革煮为胶兮，麸蘖化为酒；同类易施功兮，非种难为巧。

对此俞琰有精辟之论：“金丹大道，古仙往往以为自然。大丹之法，至简至易，其神机妙用，不假作为，不因思想，是故谓之自然。”^①从道家之“道法自然”来解释《易》之“易简”之理，并推用于炼丹之实践，是魏氏超于《易纬》及郑玄注的地方。

次述“变易”。托名长生阴真人的《周易参同契注》云：“《系辞》曰：‘乾坤其易之门户。’乾阳也，坤阴也，阴阳合德而刚柔有体，阴阳者气也，刚柔者形也，禀阴阳之气成金木水之形。易者变易也。象其物宜。金象乾以其刚立，水象坤以其顺，金水合体，凝而正坚，是变易也。金性不败朽，是为万物宝，是不易也。万物变化必由阴阳之中，如人出入皆从门户也。”^②朱熹（空同道士邹訢）亦道：“乾坤以宇内育之，则乾天在上，坤地在下，而阴阳变化在其间；以人身言之，则乾阳在上，坤阴在下，而一身变化在其间。此乾坤为易之门户，众卦之父母也。凡言易者，皆指阴阳变化而言，在人身为金丹大药者也。”^③二注大同小异，都对《参同契》之“今变易之理”号准了脉搏。从炼丹这层实用目的衍伸开来，《参同契》的“变易”观，所探讨的不仅仅是事物（形下之气）发展变化的过程问题，如发展变化的状态、形式、方向等，其理论的归宿点更在于：炼丹如何“从有入无”，即通过探讨天地判分之后阴阳之气的变通迭更过程，进而能逆推修仙之秩序或步骤以及所应注意的火候进退或身体气息变化等。《参同契》主要是借鉴汉易学的“纳甲说”和“十二消息卦说”来阐述其“变易”观。这是《参同契》的“变易”观所具有的新鲜内涵之所在。

纳甲法是汉解《易》之象数学派京房所传之学。按朱震《周易卦图说》：“纳甲何也？曰：举甲以该十日也。乾纳甲壬，坤纳乙癸，震、巽纳庚辛，坎离纳戊己，艮兑纳丙丁，皆自下生。圣人仰观日月之运，配以坎离之象，而八卦十日之义著矣。”^④简而言之，即以《易》之八经卦同十天干相配合，借以法象日月及昼夜之变化等。在魏氏之前，纳甲法尚只是一种涉及天文历法的术数，而非炼丹术的理论。

《参同契》13-15章乃结合京房及《易纬·乾凿度》的纳甲法，以象阴历中每月之月体的变化，以及阴阳的消长：

消息应钟律，升降据斗枢。三日出为爽，震庚受西方。八日兑受丁，上玄平如绳。十五乾体就，盛满甲东方。蟾蜍与兔魄，日月气双明。蟾蜍视卦节，兔者吐生光，七八道已讫，屈折低下降。十六转受统，巽辛见平明。艮直于丙南，下弦二十三。坤乙三十日，东方尚其明。节尽相禅与，继体复生龙。壬癸配甲乙。乾坤括始终。七八数十五，九六亦相应。四者合三十，阳气索灭藏。

① 俞琰：《周易参同契发挥》，《道藏》第20册，第255页。

② 长生阴真人：《周易参同契注》，《道藏》第20册，第65页。

③ 朱熹：《周易参同契考异》，《文渊阁四库全书》第1058册，商务印书馆1983年版，第560页。

④ 胡渭：《易图明辨》，巴蜀书社1991年版，第73页。

对此陈显微《周易参同契解》有相当独到的解释：

大道形于造化，而造化至难窥测也……显造化之妙用者莫大乎日月，旁求于经书之中莫出于易卦。而又将日月有往来盈亏之迹校易卦爻画变动之理，莫不相参而一致，是则《参同契》之所由作也。谓参大易之理，同造化之妙，契大丹之道也……每月初三日，月现微明于西方庚位，应震之一阳初生，而《周易》纳甲法，震卦纳六庚，其造化之理，参合知此。初八日，月现上弦于南方丁位，应兑卦二阳生；而纳甲法则兑纳六丁，以至十五日，月满于东方卯位。则乾卦又纳六甲，其时卦备三阳。三五之道已终，则满者亏，而伸者屈，高者低，而升者降。至十六日，一阴生，而当阴用事。月于平旦现在西方辛位，以应巽卦纳辛。至二十三日，月于平旦现南方丙位，应艮卦纳丙。至三十日，月没东方乙位，应坤卦纳乙。节尽则又相禅，与阳复用事。^①

魏君以一月之间，月形圆缺，喻卦象进退。自初三为一阳，初八日为二阳，十五则三阳全而乾体就；十六则一阴生，二十三日则二阴生，三十日则三阴全而坤体成。^②

《周易》的震、兑、乾、巽、艮、坤等卦本都是法象天地造化之妙用的。《参同契》引入“纳甲法”，将“八卦”同“十天干”有机地结合起来，外以描述日月往来盈亏之轨迹，内则象征内外丹修炼的周天火候。其理论的基石就是“变易”之理。“变易也者，其气也。”（《凿》）上推至天地日月的运行，下演至个体生命的吉凶，都离不开天地判分后的阴阳二气的作用。故《参同契》强调炼丹者应做到：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之。谓万乘之主，处九重之室，发号出令，顺阴阳节，藏气俟时，勿违卦月……案立法令，至诚专密，谨候日辰，审察消息。”（42-43章）“动静有常，奉其绳墨，四时顺宜，与气相得。刚柔断矣，不相涉入，五行守界，不妄盈缩。易行周流，屈伸反覆。”（45章）魏伯阳已创造性地将天地阴阳二气的变化之理反转而运用于炼内外丹之理论当中。

除用“纳甲法”分析一月之月形圆缺变化与炼丹的火候进退问题，魏伯阳也借助“十二消息卦”，将一年十二月或一日十二辰阴阳二气的盛衰消息同炼丹火候的进退或运气的长短等相比拟。《参同契》49章-60章云：

朔旦为复，阳气始通，出入无疾，立表微刚，黄钟建子，兆乃滋彰，播施柔暖，黎丞得常。

临炉施条，开路正光，光耀渐进，日以益长，丑之大吕，结正低昂。

仰以成泰，刚柔并隆，阴阳交接，小往大来，辐凑于寅，运而趋时。

渐历大壮，侠列卯门，榆荚堕落，还归本根，刑德相负，昼夜始分。

夬阴以降，阳升而前，洗濯羽翮，振索宿尘。

乾健盛明，广被四邻，阳终于巳，中而相干。

姤始纪绪，履霜最先，井底寒泉，午为蕤宾。宾服于阴，阴为主人。

遁去世位，收敛其精，怀德俟时，栖迟昧冥。

否塞不通，萌者不生，阴伸阳屈，没阳姓名。

① 陈显微：《周易参同契解》卷上，《道藏》第20册，第275页。

② 同上书，第284页。

观其权量，察仲秋情，任畜微稚，老枯复荣，荠麦芽蘖，因胃以生。

剥烂肢体，消灭其形，化气既竭，亡失至神。

道穷则返，归乎坤元，恒顺地理，承天布宣。

在十二消息卦中，前六卦：复、临、泰、大壮、夬、乾属息卦；后六卦：姤、遁、否、观、剥、坤属消卦。复卦代表的十一月或夜半子时，五阴一阳，阳气复生；临卦代表十二月或丑时，四阴二阳，阳气渐生；泰卦代表正月或寅时，三阴三阳，阴阳二气相交；大壮卦代表二月或卯时，二阴四阳，阳气渐盛；夬卦代表三月或辰时，一阴五阳，阳气甚盛；乾卦代表四月或巳时，纯阳无阴，阳气亢极；姤代表五月或午时，五阳一阴，阴气生阳气退；遁卦代表六月或未时，四阳二阴，阴气渐盛；否卦代表七月或申时，阴阳二气相背不通；观卦代表八月或酉时，二阳四阴，阴气已盛；剥卦代表九月或戌时，一阳五阴，阴气盛阳气衰；坤卦代表十月或亥时，纯阴用事。在魏伯阳看来，“变易”的特性在自然方面表现为天地之气的阳息阴消、阴盛阳衰、周而复始的运行。推之于人事，即是刑德的相承负，吉凶的相互转化。衍之于躯体，则有精神健衰喜怒，即所谓“赏罚应春秋，昏明顺寒暑，爻辞有仁义，随时发喜怒，如获至宝应四时，五行得其理”（第六章）。用之于炼丹，则应知进退火候和阴阳火候，明养火之法（如文武之火、正火阴火）。究之于内养，则应明不同时令中呼吸的强度与节奏。而魏伯阳根据气之阴阳消息的变化提出的“还归本根”“道穷则返”命题，同《老子》的“反者道之动”（第四十章）命题也是相通的。魏伯阳已深刻地领悟到事物发展变化的“度”的问题，同时也看到发展变化有种自我否定，向原点回归的趋势。炼丹正是要突破人之躯体有限的生死之“度”，成就“与道合一”的永生。但“还归本根”“道穷则返”之命题也暗含着对炼丹成仙之说的反诘：既然气化流行、生生循环不已，所谓的生死便只是阴阳之气的聚散而已，生是气聚，死是气散。炼丹可延缓气之散，不假也。然由“天人一体”推究之，气之聚散亦是“道之自然”也。欲逆自然而求永久的气聚，或说“逆用先天之道”，本身就是“违天背元”。这不能不说是魏伯阳在“绝地天通”后给后世道门所设的通天塔。

再说“不易”。“不易也者，其位也。”如果说“变易”是从时间的维度来说明天地万物生成之质料因——阴阳二气的变化过程，“不易”则是从空间向度说明由阴阳二气之冲和而构成的动态的自然和社会系统或结构，或称三才之道。按皮亚杰的结构理论，结构具有整体性、转换性和自身调整性。任何一个结构都非静止不动的，有其形成的过程，但结构固有的各种转换不会超出结构的边界之外，只会产生总是属于该结构并保持该结构的规律的成分，故结构又带有守恒性和某种封闭性。由于结构具有维持平衡状态的自身调节作用，人们可以通过结构节奏（调节）机制分析结构构造过程的各个阶段^①。“不易”，从自然层面上（天道、地道）看，其体现的正是天地之道在形成发展过程中所“张设布列”的结构，如天尊地卑、卑高以陈、动静有常等守恒性的结构等。当然，在特定的时空结构中，阴阳配合之位又因时而易。如天地日月，虽有其自身的恒常法则，但在不同时候其阴阳之位却变动不居。由于“天道与人道同，天人相通”^②，故在社会人伦层面上（人道），“不易”则表现为社会的等级定分、伦理秩序法则，

① 皮亚杰著，倪连生、王琳译：《结构主义》，商务印书馆1984年版，第1-10页。

② 《道德真经注》，《河上公章句》，《道藏》第12册，第14页。

如君行仁道，臣守忠义等。这些法则都是社会有序的基础。但有序的法则又在变序中表现出来，如君臣无常位、贵贱无常守等。而从卦爻象上说，《周易》乃借助其卦爻位系统（八经卦的不同组合、各卦的爻位是否当位等）来模拟自然（天地之位）和社会系统（人之位）的稳定性及其变异性。因此，“不易”其实是“易简”“变易”的深刻体现。《参同契》主要从炼丹的角度，来体会《周易》的“不易”之理。由于“丹道与天地造化同途”，修丹所循“不易”之理，系根据天地在特定时空中所张设的结构及变化过程（由阴阳配合之位的变化而形成的天地之情状），进行相应的修炼。

《参同契》以乾坤二卦为体，坎离二卦为用，来比拟宇宙的张设布列之结构。7-8章云：

“天地设位，而易行乎其中矣。”天地者乾坤之象也，设位者，列阴阳配合之位也。易谓坎离，坎离者，乾坤二用。二用无爻位，周流行六虚，往来既不定，上下亦无常，幽潜沦匿，变化于中，包囊万物，为道纲纪。以无制有，器用者空，故推消息，坎离没亡。

对此朱熹释曰：

此引《易》而释之，以明乾坎离之用。言乾上而坤下，离降而坎升也。乾坤二用，谓坤用九坤用六，九老阳，六老阴也。乾坤二卦，六爻九六各有定位，唯用九用六无定位，而六爻之九六即此九六之周流升降也。纳甲之法，乾纳甲壬，坤纳乙癸，震纳庚，巽纳辛，艮纳丙，兑纳丁，皆有定位，而坎纳戊离纳己无定位，盖六卦之阴阳即坎离中爻之周流升降也。故以此之无制彼之有，知器有形而其用在其形之空处，盖用老子所谓“埏埴以为器，当其无，有器之用”之语也。消息之息历震兑而极于乾，自乾而消，历巽艮而极于坤也。没亡谓无位也，后章用九翩翩为易之宗祖一节，亦是此意也。^①

朱子的解释是相当到位的。乾坤坎离四卦拟象的就是一个宇宙的动态结构。乾代表天，为阳气之极；坤代表地，为阴气之极。乾“用九”、坤“用六”之“用”，“通”义也，谓乾坤二卦所拟象的是阴阳二气在天地六虚中周流升降，循环不已，一切幽隐潜伏的东西尽在其变化中含藏，故谓“列阴阳配合之位也”。“坎戊月精，离己日光。日月为易，刚柔相当。”（第九章）“易者象也。悬象著明，莫大乎日月。穷神以知化，阳往则阴来，辐辏而轮转，出入更卷舒。”（第十章）从卦体上，一阴入乾为离，代表日。一阳入坤为坎，代表月。坎离皆阴阳交错变易之卦。每卦之卦爻位的当位与否（如初一、三、五爻为阳位，二、四、六爻为阴位，阳爻居阳位，阴爻居阴位为当位，反之为不当位）常法象着阴阳之盛衰，人事之吉凶悔吝。而每卦各爻之间的往来、升降关系，也象征着阴阳二气的流动。坎卦内卦中爻不当位，外卦中爻当位，离卦则反之。而从爻位之承乘看（阴居阳下为承，阴在阳上为乘），坎离二卦之中爻位或乘或承。从坎离二卦爻位的关系看，实各列阴阳配合之位。所谓无定位，实就坎离二卦中爻所代表的卦气而言的，如坎卦内卦中爻为阳，却居阴位，离卦外卦中爻为阴，却居阳位。二卦卦气阳中有阴、阴中有阳，法象日月在天地间的往来升降（月形圆缺的变化乃是日光月精相交错的结果），也表征着天地阴阳二气生退起潜之义理。

对于魏伯阳来说，乾坤二卦是领会天地阴阳变易法则的根本（乾坤易之门户），阴阳二气在交错过程中谁居于主动和支配位置，是由乾坤十二爻位的变化来代表的。如《参同契》第四

^① 朱熹：《周易参同契考异》，《文渊阁四库全书》第1058册，商务印书馆1983年版，第561-562页。

十七—四十八章曰：

昴毕之上，震出为征。阳气造端，初九潜龙，阳以三立，阴以八通，故三日震动，八日兑行。九二见龙，和平有明。三五德就，乾体乃成。九三夕惕，亏折神符。盛衰渐革，终返其初。巽继其统，固济操持。九四或跃，进退道危。艮主进止，不得逾时。二十三日，典守弦期；九五飞龙，天位加喜。六五坤承，结括终始。蕴养众子，世为类母。上九亢龙，战德于野。用九翩翩，为道规拒。阳气已讫，讫则复起。推情合性，转而相与。循据睿玃，称降上下，周流六爻，难可察睹，故无常位，为易之宗祖。

朱熹释曰：

此再以纳甲言一月之火候也，又以乾六爻纳其间以明阳气之消……六五恐是廿六，字廿音入，即二十。字二十六日以后坤卦用事也。^①

此处与第十三至十五章意近。魏氏用乾卦之六卦爻以统摄六经卦体，用爻位的来往进退以释阴阳二气的潜盛衰绝。就爻与卦的关系言之，爻为体，卦为用。阴阳二爻的交错相索，代表着天地阴阳二气的消长。如乾卦之内经卦三爻位的展开，从义理上代表着阳气的上升过程（阳息阴消），从拟象上代表着月形由生明、上弦而望。其外经卦三爻位的展开，则代表着阴气的下降过程（阳消阴息）和月形由生魄、下弦而晦。推之于炼丹，则是火候或运气如何符合阴阳的升降和月体的进退。魏氏所论述的十二消息卦，也是根据乾坤十二爻辰的变化而来的。从十二爻位结构（关系）中，可以领悟出阴阳二气相冲和时有不同的质量之变（消息盛衰）。由于天地之时令和月令乃顺应阴阳二气的盛衰而自然变化的，而炼丹火候的进退，与时令和月令的变化是一致的。总而言之，从爻位系统看，各爻位及爻位之间的关系虽是“不易”的，但从爻位之间的动态关系中却能含藏着阴阳二气的升降、流动以及盛衰变化。爻位结构实代表着宇宙的动态结构以及特定时空中的阴阳相消长关系。从自然系统看，由天、地、日、月所组成的正是宇宙的“不易”的结构（位），但这“不易”之中正含藏着“变易”，即因阴阳二气交错而导致的日月之升降变化。从炼丹的角度出发，由于“丹道与天地造化同途”，把握“不易”之理，就是要模拟宇宙的生成结构，并遵循其自我调整、转换法则，即阴阳消息法则（表现为日月的交替变化）进行烧炼。如炼还丹之鼎器应法象天地之象，丹药的匹配及放置应遵循阴阳五行的生克结构等。总之，《参同契》蕴涵着深刻的发展变化思想，闪烁着辩证的思维特征。

^① 朱熹：《周易参同契考异》，《文渊阁四库全书》第1058册，商务印书馆1983年版，第571页。

朱熹与《周易》先天学关系考论*

詹石窗 杨 燕**

《周易》“先天学”^①是易学的一项重要内容。就语词渊源而言，“先天”术语可谓由来已久，但就易学图式与诠释的体系化来讲，先天学则是在宋代才流行起来的。作为宋代理学的集大成者，朱熹不仅关注《周易》先天学，而且在该领域也颇有建树。对于朱熹在《周易》先天学方面的成就和贡献，向来存在着不同的认识和评价。早在他生活的南宋时期，便有许多学者对其先天学抱着怀疑态度；清朝以来，在汉宋之争的大背景下，复有许多学者批评朱熹在《周易》先天学方面的理念。至今在这方面依然众说纷纭。笔者在研读了朱熹关于《周易》先天学的资料之后，有一些新的想法，现写成拙文，以就教于方家和诸学友。

一、朱熹对《周易》先天学的推重

朱熹到底与《周易》先天学存在什么关系？这首先涉及《周易》先天学的“命指”问题。“先天”之名，首见于《周易·文言传》。该篇称：“夫大人者，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。”后来的学者依照这段论述，提取“先天”这个术语，进行思想发挥，建立了以先天八卦方位的认定为基础、以伏羲氏为源头的符号组合方式，辅之以一定的文字解释的颇具特色的学说，这就是“先天学”。

根据宋代章如愚《群书考索别集》卷三、清代黄宗炎《太极图说辨》等文献记载，先天学发端于《先天图》。最初的《先天图》只有一个，也就是表征天地阴阳自然消长的“六十四卦环中图”。它由陈抟得之于麻衣道者，数传而达于邵雍。基于儒道兼容的传统，邵雍把易学象数说与道家思想结合起来，撰写了《皇极经世·观物外篇》等书。通过“环中”之推衍，邵雍不仅将单一的《先天图》扩展为包括“八卦方位圆图”及“六十四卦圆图”“六十四方图”在内的组合式《先天图》，而且经由文字解读，构造了一个庞大的先天易学理论体系，对后代产生重大影响，先天学由之而发展起来。

* 本文原载《中国社会科学》2007年第5期，第181-190页。

** 詹石窗（1954-），哲学博士，厦门大学哲学系教授；杨燕（1972-），厦门大学哲学系博士研究生。

① 易学史上关于“先天”的学说有种种不同的名称，为了论述的方便，本文采用“先天学”这个术语。

从宋元以来学者的诸多论说看，“先天学”体系大体包括三方面内容：第一，指伏羲氏作为“画卦根据”的天地自然之象，即卦画之前的“河图”。邵雍说：“盖圆者，河图之数”，伏羲氏“因之而造《易》”^①，这种不假智力的“画前之易”是纯自然的，故而有“无字天书”之称。第二，准其自然法则确立的相关图式，即《伏羲先天八卦次序》《伏羲先天八卦方位》《伏羲六十四卦次序》《伏羲六十四卦方位》，简称“先天四图”。第三，由“先天”诸图所延伸的易学象数诠释理论，邵雍将之称作“心法”^②，也就是以诚为本的一种精神感悟和思想解读。

根据以上概括，我们检索朱熹的文集，发现关于《周易》先天学的论述将近150处。其中既有以书信形式出现，也有以师徒对谈形式出现，更有以专论的方式出现，可谓不拘一格。当然，贯彻先天学思路最为明显的还是他的易学专著《周易本义》，该书卷首所列九图一开始就是河图、洛书，然后是冠以伏羲氏之名的“先天四图”以及文王八卦方位图、文王八卦方位次序图、卦变图^③。这九幅图虽然并非都属于先天之图，但其前后相续的排列却充分反映了朱熹返本先天的思想旨趣。由此可见，朱熹与《周易》先天学的密切关系是有案可稽的。

到了清代康熙年间，以王懋竑为代表的一些儒生对《周易本义》所列的九图是否出自朱熹之手提出质疑。这种质疑在《四库全书总目》编纂者为胡渭《易图明辨》一书撰写的《提要》中留下了记录。该《提要》指出，王懋竑等人曾根据朱熹《文集》以及《朱子语类》的资料进行稽考，得出的结论是：“信其为门人所依附”。《四库全书总目提要》的作者基本上同意王懋竑等人的说法。按照这种观点，则朱熹似乎不是那么推重《周易》先天学，因为《周易本义》卷首的九幅图既然是“门人所依附”，那么包括在“九图”中的伏羲先天四图在朱熹原创的《周易本义》中便是不存在的。如此一来，朱熹与《周易》先天学的关系就得大打折扣了。

不过，清代也有另一派学者持与王懋竑以及《四库全书总目提要》作者不同的观点，例如曾经当过宰相的文渊阁大学士李光地便不仅完全相信《周易本义》卷首的九幅图出自朱熹之手，而且在许多场合指出朱熹对《周易》先天学的推重。李氏说：“《本义》卷首诸图，朱子所作也。”^④又说：“朱子崇重《先天图》，得《易》之本原。”^⑤可以看出，李光地对朱熹是很景仰的，他的评述显示了一种对朱熹之学的肯定态度。此外，李光地在《周易折中》《周易通论》《周易观象》等书中还不时地引证朱说，足见李光地对朱熹的著述是作了深入而全面研究的，故而李氏的看法也是具有相当代表性的。

朱熹对《周易》先天学到底持一种什么态度？他的《周易本义》卷首之图果真如王懋竑以及《四库全书总目提要》编纂者所说的那样是“门人所依附”吗？笔者以为此等说法只是推测而已，并无可靠的根据。倘若将卷首九幅图与文字说明配合起来考察，就可以看出彼此颇相吻合。在有关先天四图的说明中有一个重要现象，这就是屡引邵雍之说为证。关于这一点，我们

① 张行成：《皇极经世·观物外篇衍义》卷四，《四库全书》文渊阁本。

② 邵雍：《皇极经世书》卷十三，《四库全书》文渊阁本。

③ 李光地《周易通论》卷一称：《本义》卷首诸图，惟八卦方位圆图及六十四卦圆图方图为邵氏之旧，其首之横图则“朱子用邵子之意而摹画以示人者”，可见朱熹并非完全因袭邵雍。

④ 李光地：《周易通论》卷一，《四库全书》文渊阁本。

⑤ 李光地：《榕村语录》卷九，《四库全书》文渊阁本。

从朱熹回答当时一些学者质疑的书信中也可以找到佐证。例如他在《答林黄中》的信中说：

熹请以邵氏之浅近疏略者言之：盖一图之内，太极、两仪、四象、八卦，生出次第，位置行列，不待安排而粲然有序，以至于第四分而为十六，第五分而为三十二，第六分而为六十四，则其因而重之，亦不待用意推移，而与前之三分焉者，未尝不吻合也。比之并累三阳以为乾，连迭三阴以为坤，然后以意交错而成六子，又先画八卦于内，复画八卦于外以旋相加，而后得为六十四卦者，其出于天理之自然，与人为之造作，盖不同矣。^①

朱熹答复之人林黄中，即林栗，“黄中”系其字，福建福清人。淳熙十五年（1189），林栗任兵部侍郎。其时，朱熹则任兵部郎官。从职务上看，林栗算是朱熹的上级，但两人的学术观点不合，尤其是在对待邵雍《周易》先天学的问题上更有对立态势。据朱鉴编《文公易说》收录的《记林栗辨易》可知，林栗造访朱熹时问及“向时附去《易解》，其间恐有未是处，幸见喻”，朱熹直截了当地指出林栗的《易解》“却是于大纲领处有可疑者”。朱熹之所以对林栗的《易解》表示“可疑”，是因为彼此在对邵雍（康节）学说的理解上相差甚远。林栗在造访朱熹时声称自己著此书，“正欲攻康节尔”，朱熹则针锋相对地说：“康节未易攻，侍郎且更子细。若此论不改，恐终为有识者所笑也。”听了这番犀利的评论，林栗面显怒色地说：“正要人笑。”林栗所撰的《易解》凡36卷，本来是要上进皇帝“御览”的，朱熹却将之一口否定，不给这位上司留点情面，说明朱熹对待学术问题是一丝不苟的，也表明他对邵雍的先天学是相当首肯的。

《记林栗辨易》所反映的情况恰好可以同上引的《答林黄中》相互印证，显示了朱熹推重邵雍先天学的一贯态度。朱熹与林栗当面辩论的淳熙十五年离《周易本义》传世的淳熙初^②相隔已有十多年。由于朱熹《周易本义》的流行，邵雍的先天学一方面获得了更大的传播空间，另一方面也引起了不同观点的争论。在这前后，朱熹分别回答了袁机仲、叶永卿、方宾王、黄直卿。每次答疑，都是围绕邵雍先天学展开的；此外，朱熹在回答门人的提问时也广泛涉及邵雍的先天学，例如《朱子语类》卷六十五专列《伏羲卦画先天图》等节，记录了朱熹与门人在《周易》先天学方面的对话。卷六十七专列《朱子本义启蒙》一节，记载朱熹传授门人《周易本义》与《易学启蒙》的言论。在这方面，见于名录的朱熹门人主要有吕焘、辅广、陈文蔚、李方子、汤泳、刘砺、刘砥等，这些门人请教朱熹的时间起于淳熙二年，历经孝宗、光宗、宁宗诸朝。

从内容来看，朱熹与弟子的谈话往往露出他采撷先天图的痕迹，例如邵武门人李方子问伏羲先天圆图时，朱熹回答说：“先天图今所写者，是以一岁之运言之。若大而古今十二万九千六百年，亦只是这圈子；小而一日一时，亦只是这圈子。都从复上推起去。”^③这一段解说颇耐人寻味，其中的“今所写者”尤其值得琢磨，如果说邵雍传世的“先天图”在时限上属于“昔”，那么这里的“今”乃是就说者的特殊情境而言的。由于这是口述，朱熹采用倒装句式，将宾语提前，于是本来应该是“今所写者先天图”就变成“先天图今所写者”。尽管如此，其

① 《晦庵集》卷三十七《答林黄中》，《四库全书》文渊阁本。

② 按，《朱子语类》卷六十七《易三》载吕焘于淳熙二年（乙未）问《易》事，朱熹答：“看《易》，先看某《本义》了，却看伊川解，以相参考。”这表明至迟在淳熙二年，《周易本义》已成稿并且在门人中流传。

③ 黎靖德编：《朱子语类》第4册，中华书局1986年版，第1617-1618页。

意义还是确定明白的。总之，从这句话里，我们可以发掘出这样的信息：朱熹为门人讲授是有读本的，这个读本当中包含着先天图，门人在看了读本之后有不明白的地方向朱熹请教，朱熹紧紧抓住其核心予以回答；再联系朱熹与门人讨论《周易》诸卦义的情形，可知此读本主要是《周易本义》。关于此，《朱子语类》卷六十六《易二》有一条资料可资佐证。该卷记录文蔚的话说：“常爱先生《易本义》云：‘伏羲不过验阴阳消息两端而已。只是一阴一阳，便分吉凶了。只管就上加去成八卦，以至六十四卦，无非是验这两端消息。’”朱熹回答说：“《易》不离阴阳，千变万化，只是这两个。庄子云：‘易道阴阳。’他亦自看得。”陈文蔚与朱熹的对话以伏羲阴阳卦画为核心，这显然是围绕先天学问题进行的，而这番对话又是在陈文蔚表明自己喜爱先生《易本义》的情况下发生的，这就足以证明朱熹早期弟子见到的《周易本义》含有先天学图形与文字相结合的内容。陈文蔚与李方子请教朱熹是在戊申以后，大抵离朱熹与林栗辩论的时间不会很长，可以想见《周易本义》传世之后不仅成为门人的教材，而且也受到了当时学术界的关注。

由于《周易本义》的先天图主要来源于邵雍，朱熹的图说又多引述邵雍的话，那些不同意邵雍《周易》先天学的学者当然就找朱熹算账来了，淳熙四年以后为什么那么多人冲着朱熹来攻击邵雍，其实就是力图通过攻击邵雍来否定朱熹的易学思想体系；但朱熹却没有动摇自己的学术立场，反而在各种场合通过解读先天图而阐述自己的易学理论，这是令人深思的。

二、朱熹对《周易》先天学的寻根

从朱熹与不同观点的学者之论辩以及他向门人讲授、解说伏羲先天四图的情况看，他确实对《周易》先天学怀着浓厚兴趣，并且花费颇多时间予以研究。因此，当现代学者将朱熹的易学理论置于传统文化史的视野中予以考察的时候，很自然地就得出了朱熹对《周易》先天学是“有所继承”的看法。关于这一点，以往许多易学史研究者撰写的专著都已涉及，像朱伯崑的《易学哲学史》、林忠军的《象数易学发展史》、萧汉明的《〈周易本义〉导读》以及李申的《易图考》均从各自的角度有所论述；此外，还有许多学者撰写长文进行稽考，例如郭彧的《谈朱熹对邵雍象数易学的发展与演变》《〈周易本义〉卷首九图考辨》等，从不同侧面分析了朱熹先天学的渊源及其变迁，这是十分可喜的。不过，朱熹对以往的《周易》先天学是怎样继承的？或者说他是采取什么方法来继承以往的《周易》先天学的？这依然是需要探讨的问题。

朱熹做学问喜欢探索本源，在《周易》先天学问题上也是如此，故而他的《周易》先天学也就充满了寻根意识。翻开《周易本义》，不难发现这样的特征：朱熹有关先天说的引证很注重交代来历。例如他在摹写了伏羲先天四图后指出：“右伏羲四图，其说^①皆出邵氏。盖邵氏得之李之才挺之，挺之得之穆修伯长，伯长得之华山希夷先生陈抟图南者，所谓先天之学也。”^②按照通常的做法，资料来源只要标明引用的直接文本就可以了，但朱熹却进一步追考，从邵雍

^① 《四库全书》收入咸淳乙丑九江吴革所刊《原本周易本义》以及《周易本义》，系朱熹《周易本义》的两个不同版本。前者“说”作“失”，当有误，萧汉明的《〈周易本义〉导读》已校正为“说”，今从之。

^② 朱熹：《原本周易本义》卷首，《四库全书》文渊阁本。

上溯，以至于陈抟。朱熹的这一番陈述应该说是有所来历的，因为《宋史》等书可以查到相关的资料与线索。

不过，到了20世纪80年代初中期，复有学者对先天学出自陈抟的说法表示怀疑，李申算是有所质疑的专家之一。他的理由是“北宋人的记述，可说无人提（先天学）得自陈抟的”^①。因此，他推断先天学出自陈抟的说法乃是邵雍之子邵伯温的编造。笔者很欣赏李申的大胆探索精神，也佩服他的辛勤劳作。然而，必须指出，认为北宋无人提先天学得自陈抟的说法是不准确的，因为邵伯温生于嘉祐二年（1057），卒于绍兴四年（1134），其主要学术活动是在北宋。邵伯温讲述其父学术渊源的《易学辨惑》是针对时人郑夬“秘窃”邵雍之学以行怪异一事而写的。考《宋史·艺文志》，可知郑夬有《时用书》20卷、《明用书》9卷、《易传词》三卷等多种著作行世。《四库全书总目提要》指出，郑夬之书“皆破碎妄作，穿凿不根”，而北宋学者沈括的《梦溪笔谈》则认为郑夬之《易》说，“皆荒唐之论，独有此卦变之说，未知其是非”，沈括在评论郑夬时兼及邵雍，说邵雍亦知大略，“已能洞吉凶之变。此人乃形于书，必有天谴”。对于批评邵雍的这番诅咒式言论，邵伯温不以为然，所以写了《易学辨惑》予以解释和辩驳。在这部书里，邵伯温追溯了邵雍先天学的由来，叙述了陈抟、穆修、李之才、邵雍的学缘脉络。很明显，邵伯温是为了消除北宋时期一些人将邵雍之学当作一般占卜术数看待的社会影响才提笔撰写《易学辨惑》的，他的论辩具有很强的针对性和时效性，故而其《易学辨惑》当成于北宋，算是北宋人叙说先天学得自陈抟的一个例证。其实，在北宋时期，记载先天学得自陈抟的文献并非只有邵伯温《易学辨惑》一种，像朱震的《汉上易传》也有类似的说法。该书之《表》谓：“陈抟以先天图传种放，放传穆修，修传李之才，之才传邵雍。”《表》中朱震自述作《汉上易传》的过程，起手于北宋政和丙申（1116），完成于南宋甲寅（1134），前后历时十八年^②。朱震的生活年代与邵伯温差不多，他关于先天学授受源流的资料不可能到了比较动乱的南宋初才开始收集，应该是在北宋时期就有积累了，至少无法排除朱震在北宋时期就收集关于先天学的资料并且撰写部分内容的可能。

从邵伯温《易学辨惑》与朱震《汉上易传》的记载中，我们大致能够了解朱熹《周易本义》何以在刊刻伏羲先天四图时要从邵雍上溯于陈抟的文化背景。朱熹陈述其传承的文脉，显示了一个严谨学者尊重历史与尊重他人的求实态度。他在《周易本义》卷首关于伏羲先天四图由来的学缘追踪虽然只有短短几行，但却有充分的资料基础，朱熹编纂的《宋名臣言行录》之《前集》卷十便详细记载了陈抟、穆修、种放、李之才、邵雍的事迹，在该书的《前集》卷二记载钱若水言行时也涉及陈抟希夷先生。在每条资料的末了，朱熹都标明来源，其中有《易学辨惑》《燕谈》^③《记闻》《闻见录》《倦游录》《玉壶清话》等颇多前人留下的文献。其中也不乏北宋人的著作，例如《玉壶清话》，该书系文莹所撰，据晁公武《读书志》所载，《玉壶清

^① 李申：《易图考》，北京大学出版社2001年版，第209页。根据《易图考》的后记所叙，李申此书完成于1984年，可见他在这方面的研究工作颇早。

^② 《四库全书·经部·易传·汉上易传表》：“臣顷者游宦西洛，获观《遗书》，问疑请益，遍访师门，而后粗窥一二，造次小舍，十有八年，起政和丙申，终绍兴甲寅。”

^③ 朱熹引述中的《燕谈》当是《澠水燕谈录》的简称，其作者王辟之，宋英宗治平四年（1067）进士，该书成于北宋绍圣二年（1095）。

话》成于熙宁年间，正值王安石变法时期。^① 足见朱熹不仅相当关注北宋人的资料，而且花费了不少时间进行深入研究。朱熹编纂的《宋名臣言行录》很少直呼陈抟之名，大多是称之为“希夷”“希夷先生”或者“图南”“图南先生”，说明朱熹对陈抟是很敬重的。

朱熹对《周易》先天学的寻根并非只是到了陈抟那里就停止，而是抓住可能的线索步步追踪。朱熹在移居建阳并设立考亭书院之后，大约在绍熙四、五年（1193-1194）间，先天学重新成为他们师徒讨论的热点。在这个时期，朱熹回答门人的时候多次言及先天图当在邵子以及陈希夷先生之前。见于《朱子语类》的记载主要有两条：

《先天图》直是精微，不起于康节。希夷以前元有，只是秘而不传。次第是方士辈所相传授底。《参同契》中亦有些意思相似，与历不相应。^②

邵子“天地定位，否泰反类”一诗，正是发明先天方图之义。《先天图》传自希夷，希夷又自有所传。盖方士技术用以修炼，《参同契》所言是也。^③

在这两则语录中，朱熹关于《先天图》由来的说法比起《周易本义》的陈述来可谓更进一步。他不仅看到了陈希夷、邵康节在传承《先天图》过程中的作用，而且由邵、陈那里再往前追溯到了《参同契》。朱熹不讳言《参同契》与方士技术的关系，也不否认自己研读《参同契》，体现了光明正大的“道问学”风格。

朱熹在《朱子语类》中将《周易》先天学溯源于《参同契》，这并非是一种孤立现象，其他文献也记载了朱熹在这方面的许多言论，例如南宋理宗时人李幼武补编的《宋名臣言行录》之《外集》卷十七引《别录》云：“晦翁往净安寺候元定，元定自府乘舟就贬，过净安。晦翁出寺门接之，坐。僧方丈寒暄，外无嗟劳，语以连日，读《参同契》所疑叩蔡，蔡应答洒然。少迟，诸人醺酒，至饮皆醉。”^④ 这是庆元党禁时期的一段师生相会记录。朱熹痛饮而醉，这虽然是为蔡元定临别饯行，但也与他们探讨《参同契》取得重要进展而兴奋有关。

事实上，朱熹很早就接触了《周易参同契》这部道教丹经。庆元二年至五年（1196-1199），朱熹在反复推敲之后，撰成了《周易参同契考异》（以下简称《考异》）。在这一著作中，朱熹正是以《周易》先天学为主旨来考订文本和诠释其思想内涵的。其主要证据有两个方面：首先，在文本考订上以乾坤为南北门户，以坎离为日月二用，以其余六十卦指示炼丹火候。朱熹采用五代彭晓的《周易参同契分章通真义》为底本，参校阴长生注本以及无名氏注本等多种版本。通过比较，可以看出朱熹《考异》确定的文本与阴长生等人的注本有多处不同，其中尤其值得注意的是关于“月节有五六，经纬奉日使，兼并为六十，刚柔有表里”一节，阴长生等注本第三句作“兼开六十四卦”，而朱熹的《考异》与彭晓的《周易参同契分章通真义》同，说明朱熹是有选择的。其次，朱熹的注疏文字中多次出现“先天”的说辞，例如他在解释“坎离匡郭，运轂正轴”的时候说：“乾坤位乎上下，而坎离升降于其间，所谓易也。先天之位，乾南、坤北、离东、坎西是也。故其象如垣郭之形，其升降则如车轴之贯轂以运轮，

① 马端临：《文献通考》，载文莹：《玉壶清话》卷十，诸书所引亦多作《玉壶清话》。

② 黎靖德编：《朱子语类》第4册，第1617页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》第7册，第2552页。

④ 按，此段亦见于《朱子语类》卷一百零七，只是行文略有所异。

一下而一上也。”^① 这段说明与上述的文本考订旨趣一致，显示了朱熹从《参同契》寻求先天学源头的努力是坚持不懈的。

关于朱熹对先天学的寻根问题，钦伟刚做了比较深入的研究。他承认朱熹是以《参同契》作为先天学源头的，却不同意朱熹关于先天学源自《参同契》的看法。其所著《朱熹与〈参同契〉文本》一书在考察朱熹《周易参同契考异》写作背景和分析相关文献史料之后指出：《参同契》并不是宋代“先天易学”的思想起源。因此，从“先天易学”的思想演变过程来看，与其说《参同契》是“先天易学”的思想起源，还不如说是朱熹把建立在“卦变说”基础上的“先天易说”导入到了《参同契》的思想解释中去的。他的主要理由有两条：一是现行最早的彭注本的刊本^②是以鲍仲祺本为底本，而鲍仲祺本又是用朱熹《考异》本校勘过的，所以，校正过的彭注本当然与《考异》本相同。二是彭晓《通真义》解说文字有“依约六十四卦”的行文。根据这样的证据，钦伟刚推断在朱熹作《考异》之前，上引“兼并（开）六十四卦”，应该是《参同契》文本的原貌，朱熹为了使自己的解说符合“先天学”的旨趣删改了《参同契》的文本^③。

笔者以为钦伟刚的推测初看起来似乎近于原貌，但若仔细琢磨，却发现存在着逻辑上的问题。因为现存于《道藏》中的彭晓注本《周易参同契分章通真义》虽然经过鲍仲祺校勘过，但这并不意味着鲍仲祺是全部采用了朱熹考订的文本。鲍仲祺曾经在《周易参同契鼎器歌明镜图》的《赞序》中说：“临安郑焕所校，自谓详备，而尤多错误。其视经语，每有不合。校之他本，则文意稍连。余之试邑，适当繁剧。公余得暇，尝取其书而读之，日觉有味，因合众本，为之校定。其于正文，多从晦庵之旧，而《通真义解》大略从郑本。其于众本多同者亦自从众。”^④ 从这段校勘记来看，鲍仲祺的确是把朱熹的《考异》本作为主要版本来校勘彭晓注本之原文的，但这也不能证明鲍仲祺一定是根据朱熹的《考异》确定了“兼并六十卦”一句，因为鲍仲祺只是说“多从晦庵之旧”，其所谓“多”意味着大部分，但并不意味着全部。其实，只要稍微对照一下朱熹《考异》本与经过鲍仲祺校勘过的彭晓分章注释本，就会发现两个文本依然有许多差异，足见鲍仲祺校勘时并非都遵循朱熹《考异》本，他在校勘记中表明“多从晦庵之旧”之后又明确陈述了“从众”原则，可见他的校勘是有多种版本为参照的，所以完全肯定朱熹《考异》中的“兼并六十卦”是对此前彭晓注本的删改是没有充足理由的。

至于说到彭晓对“经纬奉日使，兼并六十”的解说，笔者以为其行文与《参同契》文本本身并没有矛盾，只要分析一下彭晓的解说文字就可以清楚：

善工者，准绳墨以无差；能御者，执銜辔而不挠。合其规矩，轨辙也。盖喻修丹之士，运火候也。月节有五六，乃三十日也。昼夜各一卦，乃六十卦也。乾坤坎离四卦，为药之父母、枢辖鼎器，则非昼夜之数，《契》乃统而言之，兼并为六十四卦也。经纬奉日使者，卦爻为日用之经，而纬者律历数也。刚柔有表里者，阳刚阴柔，水火金木，互为表

① 朱熹：《周易参同契考异》，《四库全书》文渊阁本。

② 钦伟刚所说的彭注本刊本指的是收入《正统道藏》的《周易参同契分章通真义》。

③ 钦伟刚：《朱熹与〈参同契〉文本》，巴蜀书社2004年版，第59-60页。

④ 《道藏》第20册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1988年版，第159页。

里也。^①

彭晓之疏解，先总说金液还丹是依约《周易》六十四卦原理进行的，其中特别点出用乾坤坎离四卦“为药”，为下文关于“昼夜各一卦，乃六十卦也”的陈述做了象数学的铺垫，这就是“兼并为六十”的文义所在。在进行了诸多比附之后，彭晓疏解又作了归结。按照彭晓的看法，加上为药之父母的乾坤坎离四卦，即合于六十四卦之数，可见“兼并为六十四卦”只是彭晓疏解的言词，并非直接引述《参同契》的文本。正如其他许多章节的疏解一样，彭晓引述时常常是“意引”，而非准确引用。如果说《参同契》文本在“月节有五六，经纬奉日使”之后紧接着是“兼并为六十四卦”，那就与律历之数不合，因为“月节有五六”说的是月有六节，每节五日，合为三十日，依昼夜两卦炼功，合起来就是六十卦。为了明确昼夜用功六十卦与包含鼎器象征在内的六十四卦的关系，彭晓之注释再度论及乾坤坎离四卦，指出它们不在“昼夜之数”内，也就是说循卦炼功止于六十卦。

朱熹正是从三十日的月候循卦炼功逻辑入手，所以采用“兼并为六十”这样的文本。朱熹作此等选择，虽然有文字修辞方面的考虑（即符合五言诗的节奏），但更为重要的是思想内容的原因。因为坎离二用既可以代表日月之流行，又可以转换为东西之方位。当坎离为日月的时候，表征的是丹道的运动；当坎离为东西的时候表征的是空间的确定，于是就有方位、坎离与乾坤配合成四正卦。显而易见，这是遵循伏羲先天八卦方位原理的，故而体现了《周易》先天学的思想旨趣。当然，朱熹力图发掘《参同契》先天学的内涵并非只是体现在校勘上，他还有不少论述表明这样的思想旨趣。《朱子语类》卷六十五有朱熹与南康弟子周谟的一段谈话，其中引述了蔡季通关于《先天图》与《参同契》合的说法。从叙述的语气看，朱熹不仅同意蔡季通的观点，而且以先天图的卦序对照《参同契》关于“纳甲”的五言诗。朱熹还写了一篇《参同契说》的文章，此文收入《晦庵集》卷六十七，朱熹在文中再度考察了“纳甲”的卦象与时辰的配合问题，并且解读了《参同契》“十二消息卦”与整个“纳甲”体系的关联。在文章的末尾，朱熹注明，“此说欲与季通讲之，未及写寄，而季通死矣”，说明这是在蔡季通去世前完成的，朱熹希望继续与蔡季通讨论，遗憾的是季通先逝而未果。

事实说明，朱熹关于先天学源于《参同契》的观点是“一以贯之”的。他之所以如此重视先天学的渊源问题，是因为这个问题乃是朱熹易学的理论基础之一。唯有搞清楚先天八卦的发端和理趣，才能明白整个易学体系的丰富内涵，故而朱熹数十年如一日，“穷理尽性，以至于命”，孜孜不倦地追索伏羲大《易》之本旨，体现了由源及流的崇本思路。

三、朱熹对《周易》先天学的贡献及其理论意义

朱熹探讨先天学，通过寻根而归本于伏羲氏，这是他重视学术传统的思想反映。故而，他在研读了邵雍、陈抟、魏伯阳等大量前人著述的基础上，围绕八卦方位次序、六十四卦方位次序等诸多易图进行相当深入的考察。作为一个具有广阔视野的学者，朱熹在先天学领域的研究不仅贯穿着寻根意识，而且打上了时代烙印。从现存的诸多文献看，朱熹往往通过解读前人的

^① 彭晓：《周易参同契分章通真义》卷上《牝牡四卦章》，《道藏》第20册，第133页。

著述来表达他的见解，初看起来似乎只是在做继承工作。然而，假如我们深入一层分析，就可以看出，朱熹又是一个颇具变通精神的学者。《周易·系辞下》称：“变通者，趣时者也。”朱熹对此是具有深刻领会的，因此他把《周易》的“变通”思想运用到先天学的研究工作中去，从而形成了自己的风格，并且做出了重要的贡献。

首先，朱熹对以往的《先天图》做了一些调整，凸显了先天学的自然理趣。考《朱子语类》卷六十五《伏羲卦画先天图》一节中有汤泳之问：“《先天图》如何移出方图在下？”朱熹回答：“是某挑出。”关于这条资料，在《朱文公易说》卷一也有记录，只是“某”字直接表述为“熹”。从汤泳之问可知，《伏羲六十四卦先天图》本来是包含着方圆两个层次的，因为“方图”是与“圆图”相对而言的，没有“圆图”也就不必特别指出“方图”；反过来说，讲了“方图”也就意味着还有一个“圆图”存在。“汤泳”是对“移出方图”这件事有所不解才发问的，表明在移出之前“方图”与“圆图”是结合在一起的，这在《周易本义》中还可以看到原貌，但在《易学启蒙》中却只有圆图了。发生这样的变化，或许与读者对象有关，但更为重要的却是朱熹对《先天图》“环中”精神的认识。邵雍曾经在《皇极经世书》卷十三以“环中”二字概括《先天图》的全部意义，并且将先天之学归结为“心法”。对此，朱熹认真琢磨，并且有所感悟，他在解释“环中”时说：“中间虚者便是，他亦自说‘图从中起’，今不合披横图在中间塞却，待取出放外。”^①按照朱熹的理解，“环中”乃是虚的，这就是自然，如果放置一个横图在里面，那就使“虚”变为实了，所以就把横图移出。这虽然只是一个结构上的小改动，但却体现了朱熹“因象寻理”的思维路数，在先天学上具有重要的思想价值。

其次，朱熹通过多种图式的整合和创新，扩展了先天学符号系列。顾名思义，所谓“先天学符号系列”指的是包括《先天图》在内的体现了伏羲自然意蕴的易图符号表征形式。在朱熹的《周易本义》中，除了从邵雍那里继承而来的“伏羲先天四图”之外，还有《河图》等。这些易学图式虽然并没有标示为“先天图”，但在朱熹的心目中却具有“先天学”的符号表征意义，因为所谓“先天”是与“后天”相对应而存在的，所以表征伏羲氏先天理念的《河图》也就自然被归入先天学符号系统之中了。关于此，《晦庵集》卷三十八《答袁机仲》有一段话可资佐证：

《系辞》虽不言伏羲受河图以作《易》，然所谓仰观俯察，近取远取，安知河图非其中之一事耶？大抵圣人制作所由，初无一端，然其法象之规模，必有最亲切处，如问答枢鸿荒之世，天地之间，阴阳之气，虽各有象，然初未尝有数也。至于河图之出，然后五十有五之数，奇偶生成，灿然可见，此其所以深发圣人之独智，又非泛然气象之所可得而拟也。是以仰观俯察，远求近取，至此而后，两仪、四象、八卦之阴阳奇偶可得而言，虽《系辞》所论，圣人作《易》之由者非一，而不害其得此而后决也。

这说明朱熹是把《河图》作为伏羲画卦根据的，既然《河图》在伏羲画卦之前，当然也就具有先天学的理趣了。朱熹把《河图》看成伏羲画卦的依据，这是有特定文化背景的。根据《宋史》等书著录，陈抟除了传授《先天图》之外，还有《易龙图》。宋末道士雷思齐说：“追故宋之初，陈抟图南始创意，推明象数，自谓因玩索孔子三陈九卦之义，得其远旨，新有书

^① 李幼武续编：《宋名臣言行录·外集》卷五，《四库全书》文渊阁本。

述，特称《龙图》。”^①《龙图》原书已失，但据张理《易象图说》等书所转录的《龙图序》可知，陈抟所谓“龙图”也就是“河图”。该《序》称：“龙图者，天散而示之，伏羲合而用之，仲尼默而形之。”^②天示的“河图”是什么样子，早在北宋时期已有不同说法，朱熹综合了各方面资料，又根据《周易·系辞传》关于“天地之数五十有五”的论述，确定了河图的形象，并且置于《周易本义》与《易学启蒙》的卷首，这使得“伏羲先天四图”具有了发端的根据，从而丰富了先天学的符号系统。

复次，朱熹不仅拓展了先天学的符号系列，而且注重其内涵的解读。为了昭显先天学的思想内涵，朱熹不论为门徒讲授还是回答时人质疑都注意就易图的奥秘进行疏解。就在《周易本义》完成后不久，门人周谔向朱熹请教先天图的问题，朱熹回答说：

《先天图》与纳音相应，故季通言与《参同契》合。以图观之，坤复之间为晦，震为初三，一阳生；初八日为兑，月上弦；十五日为乾，十八日为巽，一阴生；二十三日为艮，月下弦。坎离为日月，故不用。《参同契》以坎离为药，余者以为火候。此图自陈希夷传来，如穆李，想只收得，未必能晓。康节自思量出来，故《墓志》云云。^③

朱熹把《先天图》与“纳音”联系，这应该是与蔡季通讨论之后提出来的。所谓“纳音”乃是将六十甲子与宫商角徵羽五音相互配合，以表示气化感应。在中国古代，因为五音与金木水火土五行可以相互配合，而五行又与一定的卦爻象数相对应，所以“纳音”最终便具有与卦位、象数互相转换的内蕴。明代学者朗瑛指出，“盖以金木水火土之音而明之也”^④。为了发掘“纳音”系统所隐藏的象数内涵，朗瑛做了详细的解释，他说：“夫一六为水，二七为火，三八为木，四九为金，五十为土。然五行之中，惟金木有自然之音，而水火土必相假而成音：水遇土激则有音，故五与十，土之数也，乃为水音；火入水沃沸而有音，故一六，水之数也，乃为火音；土经火锻而有音，故二七，火之数也，乃为土音。所以金音四九，木音三八，土音五十，水音一六，火音二七，此不易不论。”^⑤照此看来，“纳音”也就是五行相生相克的音声对应和变化的一种符号系统。一方面，音位的形成是由数决定的；另一方面，数的变化也将引起音位的变化，由此而有“五音建运”“五气轮转”的次序。

再次，朱熹还把《太极图》纳入先天学体系之中，并且进行相互关系的理论诠释。他在回答黄直卿询问时说：“《先天》乃伏羲本图，非康节所自作，虽无言语而所该甚广，凡今《易》中一字一义，无不自其中流出者。《太极》却是濂溪自作，发明《易》中大概纲领意思而已，故论其格局，则《太极》不如《先天》之大；而详论其义理，则《先天》不如太极之精而约。盖合下规模不同，而太极终在先天范围之内，又不若彼之自然，不假思虑安排也。若以数言之，则先天之数自一而二，自二而四，自四而八，以为八卦。太极之数，亦自一而二，自二而四，遂加其一，以为五行，而遂下及于万物。盖物理本同，而象数亦无二致，但推得有大小详

① 雷思齐：《易图通变》卷四《河图辨正》，《道藏》第20册，第347页。

② 张理：《易象图说内篇》卷上，《道藏》第3册，第223页。

③ 黎靖德编《朱子语类》第4册，第1618页。

④ 朗瑛：《七修类稿》卷一《天地类》，《明清笔记丛刊》本。

⑤ 同上。

略耳。”^①朱熹把《先天》看作伏羲本图，这并非是认为先天图出自伏羲之手，而只是以为先天图合于伏羲氏的自然法则，因为在他的答辞中，“伏羲”乃是作为“图”的定语，用以表明图的性质，这是我们不能误会的。在这里，朱熹把太极图与先天图联系起来讨论。一方面，从格局与所蕴含之义理两个层次陈述先天图与太极图各自的特点；另一方面，把太极图纳入了先天范围，表现了朱熹先天学的广阔视野。

朱熹对易图的诠释解说，不仅丰富了《周易》先天学内容，而且推动了南宋以来易学的发展，促进了儒道思想的融合。自汉代开始，易学的传承逐步分化为象数与义理两大派别。西汉时期，以孟喜、焦贛、京房为代表的象数易学广泛流行。此派学者侧重将卦象与天文历法、农事相结合，形成了新的解《易》体式，对于当时社会生活与生产实践而言有一定的积极作用，但从解《易》的体式来看却又存在许多弊端，因为该派学者将卦象推演引向极端，象外生象，以至于最终掩盖了易学之本有义理；魏晋时期，王弼引入老庄学说重新对易学进行诠释，体现出比较明显的思辨色彩，从而使易学文化发生了巨大的变迁。唐代孔颖达作《周易正义》，以王弼《周易注》为基础，进行演绎和发挥，这使义理之学大大发展起来。不过，王弼的义理推演也不是十全十美的，而是存在缺陷。如果说两汉象数学的卦爻推演使易学蒙上了更多的神秘色彩，那么王弼的义理诠释则在很大程度上忽略了易学本有象数旨趣的发明。北宋开始，陈抟、穆修、刘牧、周敦颐等人根据《周易》中的象数解说文字，以图像的方式来表征易学之理趣，从而使上古易学的“象数”传统得以延续。然而，由于义理派思维的惯性作用，当时学界许多人无法接受重新崛起的象数学，以至于出现了许多抨击象数学的声音。在这样的背景下，朱熹排除门户之见，将陈抟、邵雍等象数学家的易图形式，融入自己的易学体系之中，这在客观上使象数与义理两大潮流重新汇拢起来，推动了易学的发展。由于北宋先天学诸图的传承一开始就与道教有关，朱熹这种象数与义理融通的做法实际上又体现了儒道互补精神，因此对于后来儒道文化的进一步交融也具有促进作用。

经朱熹所发展和完善的《周易》先天学对后代影响很大，自南宋末以来，几乎所有易学注疏名家都不再回避先天学。在儒家传承的易学系统中，学者以引述朱熹先天学言论为博学。至于道教以及民间术数学的众多著述也都留下了朱熹《周易》先天学的烙印。例如宋元时期的著名道教学者俞琰的《易外别传》不仅频繁地引述朱熹关于“先天学”的言辞，而且颇为赞赏地说：“邵子之学，非朱子孰能明之？”^②显然，俞琰是把朱熹看作最为精通邵雍先天学的传人。像俞琰这样推崇朱熹的道教学者在历史上不在少数，从他的身上我们不难体会到朱熹易学的巨大辐射力。

① 《晦庵集》卷四十六《答黄直卿》，《四库全书》文渊阁本。

② 俞琰：《易外别传》，《道藏》第20册，第313页。

《周易》思想与文化传播

——以道教和西南少数民族禹步为例*

张泽洪 张悦**

《周易》是中华传统文化的组成部分，是道家道教思想的来源之一。《周易》中有关乾坤、八卦的思想，是道教和西南少数民族禹步的理论基础。西南少数民族禹步源出道教的步罡踏斗，是历史上道教在西南少数民族地区传播的结果。道教和西南少数民族禹步蕴涵的《周易》思想，还是宗教学研究值得探讨的问题。

一、道教步罡踏斗的易学原理

道教步罡踏斗是斋醮时礼拜星斗、召请神灵的法术，高功步罡踏斗之步伐，最初亦称为禹步。所谓大禹创行禹步的说法，首见于战国诸子的记载。周尸佼《尸子·君治》说：“禹于是疏河决江，十年不窥其家，足无爪，胫无毛，偏枯之病，步不能过，名曰‘禹步’。”《荀子·非相》“禹跳汤偏”句，唐杨惊注引《尹子》说：“今羽士作法，步魁罡，即谓禹步也。”《洞神八帝元变经·禹步致灵》记载禹步来源说：相传大禹治水时，至南海之滨，见有鸟禁咒，能令大石翻动，而鸟禁咒时必踩出奇异步伐，大禹遂模仿此步伐，运用于治水之方术。由于此术很灵验，又是大禹模仿创作，人们就称之为禹步。

关于禹步起源的说法，来自于民间的大禹传说，但鸟禁咒能翻动大石一事，似乎并不是虚无缥缈的神话。唐孙光宪《北梦琐言》逸文卷第三载：“南方有鸛食蛇。每遇巨石，知其下有蛇，即于石前如道士禹步，其石防然而转，因得而啖。里人学其法者，伺其养雏，缘树以篋緼缚其巢，鸛必作法而解之。乃铺沙树底，俾足迹所印而仿学之。”这就是民间传说中禹步禁蛇的说法。清纪昀《阅微草堂笔记》卷十七载：啄木鸟“能禹步劾禁”，有人“以杙塞其口，而锯平其外，伏草间伺之。啄木返，果翩然下树，以喙画沙若符篆，画毕，以巽拂之，其穴口之杙，铮然拔出如激矢”。可见禹步来源于鸟之禁咒的民间传说，确乎有自然界的实证。

* 本文原载《周易研究》2011年第3期，第68-75页。

** 张泽洪（1955-），男，四川三台人，四川大学哲学宗教与社会研究创新基地教授，博士生导师，广西民族大学兼职教授，主要从事西南少数民族宗教、道教研究。张悦（1984-），女，四川成都人，北京大学新闻与传播学院博士生，云南师范大学传媒学院教师，主要从事传播学媒介与社会研究。

对于禹步来源的民间传说，道教进行了新的阐释，赋予禹步以天真传授的神圣意义。宋元妙宗《太上助国救民总真秘要》卷八说：“禹步者，云大禹治水以成厥功。盖天真授此步诀，以制神召灵，遂因名为禹步耳……禹步是禹受于太上，而演天是地纪，出为禹步。”将某种法术托为天真所授，这是道经中常见的说法。唐代道经《金锁流珠引》卷二还绘有禹步的三步九迹图，声称此图是老君授大禹。明代道经《道法会元》卷一百七十二说：禹步的三九之迹，一十二迹，一十五迹“皆夏禹皇帝以步洪波之间，履步治水，开道役神，功成登真”。关于禹步起源的另一种说法是：“禹步其来甚远，而夏禹得之，因而传世，非禹所以统也。”此说将禹步的起源推至远古社会，夏朝的开创者大禹也仅是禹步的传人。这种说法更具有古老神秘的色彩。

其实，禹步最早是古代巫师跳神的步伐，巫师以此步召役神灵，因此人们称之为巫步。西汉扬雄《法言·重黎》说：“昔者姒氏治水土，而巫步多禹。”说明汉代已认识到禹步与巫步有关。东汉道教创立以后，禹步成为道教召役神灵的法术。道教承袭巫师的禹步，这里可以列举一条证据。睡虎地秦简《日书》甲种载：“禹步三，勉一步，呼‘皋！敢告曰：某行无咎！先为禹除道。’”此禹步用于远行消灾灭咎。东晋葛洪《抱朴子内篇·登涉》载：

（道士）往山林中，当以左手取青龙上草，折半置逢星下，历明堂入太阴中，禹步而行，三咒曰：“诺皋！太阴将军，独开曾孙王甲，勿开外人；使人见甲者，以为束薪；不见甲者，以为非人。”

这是道士入山修道时，为避免百邪虎狼毒虫盗贼的伤害，以禹步劾治鬼魅的法术。皋、诺皋都是呼唤神灵的长啸声。《抱朴子内篇》记载的两种禹步法，一种是先出左足，一种是先出右足，但相同的都是三步，这就是《日书》“禹步三”的沿袭。东晋时禹步法已成为道教法术的大宗，《抱朴子内篇·登涉》说：“凡作天下百术，皆宜知禹步。”《抱朴子内篇·仙药》中亦提到禹步法，说明东晋道教已风行禹步。道教承袭禹步之法，甚至称大禹为黄帝玄孙，为得道仙人，并尊大禹为太极真人、紫庭真人。

步罡踏斗被视为玄机要旨，其中蕴涵着《周易》八卦的思想要素。《抱朴子内篇·仙药》记载早期道教的禹步法说：“禹步法：前举左，右过左，左就右。次举右，左过右，右就左。次举右，右过左，左就右。如此三步，当满二丈一尺，后有九迹。”禹步的三步九迹，是丁字九步，一步七尺，三七二十一尺。这是禹步最基本的步伐。其步先举左足，三步九迹，此步伐形成《周易》的离坎卦。此法在道教的科书中，称之为三步九迹星纲。《抱朴子内篇·登涉》的禹步法，虽然是先出右足，但同样是三步九迹。禹步经道教行法者的推演，便成九十余种，举足不同，咒诵各异。道经中所见的禹步斗罡有：七星禹步、三步九迹法、三五迹禹步法、十二迹禹步法、天地交泰禹步法、交乾禹步法、七星罡、七星斗罡、北斗七元罡、禹步九迹罡、禹步九灵斗罡、九凤破秽罡、九凤雷火破秽斗罡、三步丁罡、三五飞步罡、火轮罡、火铃罡、禹步罡、三台罡、三宝罡、遣将罡、神虎罡、交泰罡、交乾步斗罡、既济斗罡、未济斗罡、八卦斗罡、五行相杀罡、五行相生罡、金光范围罡、召出仙灵官将罡、禹王三步九迹罡、朝天奏谒罡、制魔伏怪罡、二十八宿罡、蹶地纪飞天罡法等。道教创出如此丰富的禹步罡法，以运用于不同的法术。在道教斋醮科仪中，是步罡与行法相配合的，不同的科仪有不同的罡法，各是步履路线不同。

道教的禹步称为步罡踏斗，是因为禹步与星斗崇拜相融汇，使传统的禹步注入了新的内容，这是道教对先秦巫师禹步的继承发展。步罡踏斗的“罡”“斗”“纲”皆与星斗有关。罡，又称天罡，指北斗七星的斗柄，即北斗星第五至第七星；斗，即北斗，因北方有七星聚成斗形，故名北斗。而纲指斗纲，北斗第一魁、第五衡、第七勺三星称为斗纲。道教认为纲是连星，纪是缀星，相合以组成北斗星座。

古人认为北斗七星各有所指，《晋书·天文志》说北斗七星在太微北，枢为天，璇为地，玑为人，权为时，衡为音，开阳（闾阳）为律，瑶光为星。而在道教的神灵系统中，北斗七星成为崇祀的自然神。宋路时中《无上玄元三天玉堂大法》卷五说北斗七星是上真：第一太星精名玄枢上真，第二元星精名北台上真，第三真星精名九极上真，第四纽星精名璇根上真，第五是罡精名太平上真，第六纪星精名命机上真，第七关星精名玄阳上真。道教称北斗七星为七元解厄星君，居北斗七宫，即：天枢宫贪狼星君、天璇宫巨门星君、天玑宫禄存星君、天权宫文曲星君、天衡宫廉贞星君、闾阳宫武曲星君、瑶光宫破军星君。北斗七宫合左辅右弼二星，即洞明宫外辅星君，隐光宫内弼星君，共有九宫星君，称为九皇，或北斗九皇、北斗九宸。道教的禹步玄斗，即指北斗九宸应化分精而为九神。道教具有特色的北斗崇拜，衍生出道士修行的拜斗、卧斗诸法术，反映出道教北斗崇拜法术的多样性。

道教的禹步承袭先秦禹步祛灾的功能，并进一步融入了神仙信仰的内容。《金锁流珠引》卷二说：“禹步，求长生、克灾害等用之。”《金锁流珠引》卷五说：“能知三五禹步之宗门，即入长生不死之道，此法妙秘，不传非人。”《无上玄元三天玉堂大法》卷二十五《三五步罡法》说：“步罡者，强身活炁之法，安魂制魄之诀也。”道教认为护身延生，莫大于斗真；拘魂炼阳，尤先于罡炁。道教规定授箓后，方可为人章醮，而在传授的经箓中，就有《禹步星罡》一卷。在道教传授的法箓中，就包括有禹步箓。道教的修仙炼真，降魔制邪，都以禹步为行法的基础。这就是所谓一切法一切行持，非斗真不能通真应。

道教禹步法的另一特点是与八卦配合。行法时在醮坛铺设罡单，或以清净白灰作星图及八卦之数，按八卦星图走罡步。在行步罡踏斗法术时，高功立于地户巽上，面向神坛，握固闭气，叩齿存神。然后先举左足，踩于离卦，右足踩坤卦；左踩震卦，右踩兑卦，左从右并作兑卦，右踩艮卦，左踩坎卦，右踩乾卦；左踩天门，右踩人门，左从右并在人门上立。足踩九宫八卦，即为九迹，如此反复进退三次，称为三反，方闭目存神，调气归息。步罡踏斗之宗教意蕴，是将醮坛转换为神界，高功踏禹步，掐指诀，念咒语，手舞足蹈，飞踢罡步，如扶摇直上九万里之势，遥想行走于银河星汉，步入天界，会请神真下降醮坛。

道教斋醮法事中的步罡踏斗，其步伐蕴涵着宗教象征意义。禹步之法，先举左足，一跬一步，一前一后，一阴一阳，初与终同步，置足横直，步如丁字，以象阴阳之会。这种三步九迹，寓意三元九星、三极九宫，以应太阳大数。禹步三步九迹之“九”，在《周易》的数中乃是极致的数。禹步罡法天地造化之象，日月运行之度。道教认为禹步百日，诵咏斗章，可以与神潜通。

在中国传统文化中，“三”“九”都是具有神秘意义的圣数。禹步的三、九亦具神秘的特征，但道教的禹步还蕴涵丰富的思想义蕴。道教禹步的三步寓指三元、三极，三元是人身之元精、元气、元神，又指上元天罡、中元人罡、下元地罡；三极指天、地、人三才至极之道，北

斗枢、璇、玑三星即为代表。宋路时中《无上玄元三天玉堂大法》卷十九说：

夫步罡者，飞天之精，蹶地之灵，运人之真，使三才合德，九炁齐并，鬼神转旋天地，一步一指，一转一旋，造化中全神明在左。^①

步罡踏斗就是以方丈罡单，象征上天北斗，法师禹步于罡单，仿佛凝聚身中之三元，踩于北斗九星之上，置身三极九宫之中，无怪乎步罡踏斗有如此通神之法力了！

禹步斗罡，共有九步，各有其宗教象征意义。宋路时中《无上玄元三天玉堂大法》卷十九说：一步象太极，二步象两仪，三步象三才，四步象四时，五步象五行，六步象六律，七步象七星，八步象八卦，九步象九灵。

道教还用日月运行来阐释禹步，显示禹步之道取法自然《禹步斗是天策论》说：

其禹步者，法乎造化之象，日月运行之度也。一月一交，一交三旬。三旬者，盈数也。一时三月九旬，是以一步一交，三迹象一时也。并足象天地交也。秋冬之孟，阴神也，故生杀制御用春秋，收藏积聚用冬夏。又云三步九迹者，法象三光九炁也。十二迹者，法于律吕也。又十五迹者，法三五之数也。因用制宜，存乎法诀。^②

步罡踏斗的三五之数，分别对应八卦的艮、坎之数。张天师世传的三五飞步之术，其实就是三五飞步罡法，宋代通行的豁落斗罡法，正是三五禹步之枢要。《无上玄元三天玉堂大法》卷十九说：

禹步之法，世皆失其真也，盖世人多能言之，不能得之，得而不行，行而不专，故多不验，今世所行豁落斗，乃三五禹步之枢要，河图错综之数，岂特轻视为寻常所传差误，而不能变化通灵尔，今特正其讹而传其真……三五之神，贯通天地。^③

此豁落斗，即河图豁落罡，又名九灵罡，或九灵祖罡。此法被视为步法之祖，禹步之宗。这种是步的特点，是以节气顺逆，游行九宫，纵横皆十五步，其数与河图络绎错综，以成三才之道，经天纬地之数。法师行飞神之术，要步河图豁落罡，只要心通九星，足蹶九灵，身全九炁，自能通达。九灵罡的三五禹步，又称为三五步罡，它基于道教一生二、二生三的哲学思想。三五具有“道”的象征意义，道教认为三五与一，皆为天地至精之数。《无上玄元三天玉堂大法》卷二十五《三五步罡法》解释三五说：三象征道之三清，天地人之三才，神界之三元，人身之三部；五象征道之五老，上天之五星，大地之五岳，人身之五脏。人修三五秘法，使三田聚宝，五炁朝元，达到神全炁满，作为天地万物之灵的人，手指足履皆能合真，步罡之法才能贯通天地。

二、中国西南少数民族禹步的法术功能

受道教影响的西南少数民族宗教，法师在祭祀仪式中也运用禹步。中国西南少数民族宗教的禹步，俗称为踩九州、踩八卦、走罡、行罡、步罡。西南少数民族傩坛的踩九州，相传共有

① 《道藏》第4册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第63页。

② 《道法会元》卷一百六十，《道藏》第30册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第1页。

③ 《道藏》第4册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第64页。

九九八十一盘，八十一种踩法，这与道教的九十余种步罡踏斗方法大致吻合。西南少数民族傩坛法师的禹步，常用的有三台罡、三台朝元罡、四州罡、三五飞步罡、上元天罡、中元人罡、下元地罡、五气罡、五行相生罡、五行相杀罡、五岳罡、禹步九灵罡、南斗六司罡、二十八宿罡、禹王三步九迹罡、七星罡、八卦罡、差罡、八州罡、九州罡、九紫罡、九天罡、钱驾九州罡、招魂九州罡、接驾九州罡、游九宫罡、九州八卦罡、推磨罡、八字罡、跪拜罡、绕堂罡、护身罡、阴斗罡、北斗七星罡、北斗七元罡、天门步坛罡、十字罡、丁字罡、五步拜鬼罡等。西南少数民族傩坛禹步的法术原理，同道教经书中所述禹步原理相同。它借用道教八卦乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑与中宫九个方位，以象征汉代荆、兖、雍、青、冀、徐、豫、扬、梁九州的地名，作为禹步走罡的周旋之地。

湘中梅山教师公的《世传秘本》，就收录天台禹步罡、正八卦罡、朝天罡、七星罡、十二辰罡、三十四向罡等二十余种图式。湘中梅山教“抛牌过度”仪式，是梅山教师徒传承的传度法事。此奏职传度仪式中有“穿九州大坛”科仪，是在野外用360根竹枝，按《周易》九宫八卦的图形，设置一个直径12米，有3个同心圆的法坛。坛场的“九州”具有象征意义，梅山教《踩九州八卦》咒语说：“我把九州来踏动，踏载九州鬼神惊；不踏九州兵不动，不踏八卦法不灵；踏动九州并八卦，千千兵马护吾身。”《周易》的八卦蕴涵万物相生相克原理，仪式中禹步走八卦与天地相契合，被认为有助于法术的灵验。踩九州旨在与天界的神灵沟通，法师踩九州象征步罡北斗七星之上。西南少数民族宗教法师认为北斗星主制天界二千神，并掌管人间命籍。因此踩九州以感通北斗神，自然可以召神遣将，达到法术灵验之目的。

西南少数民族傩祭《踩九州》的法事，法师的唱词说：“酬还良愿祭五岳，制邪扶正踩九州。不祭五岳不成愿，不踩九州哪成罡。”^①“不踩九州兵不动，要踩九州兵才行。”^②“不踩九宫兵不动，不踏八卦将不行。”^③禹步借用八卦乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑与中宫九个方位，象征汉代豫、青、徐、扬、荆、梁、雍、冀、兖九州地名，作为禹步的周旋之地，法师一边走禹步，一边念唱步罡的口诀：

一拜冀州第一坎，二拜九离到南阳，三拜卯上震青州，四拜酉兑过西梁，五拜亥乾雍州地，六月巳巽徐州城，七拜申坤荆州界，八拜寅艮兖州城，行坛弟子入中宫。^④

湘西傩坛法师的舞谱口诀说：

脚踏冀州第一坎，离二九离共南阳，震三左脚震青州，兑四右脚兑西凉，乾五乾上雍州地，巽六巽向徐州行，坤七坤八（疑“八”字有误）荆州界，艮八艮为兖州城，伏入中官立，豫州点军兵。^⑤

傩坛法师踩九州的禹步，所走八卦甚至和道教神仙相联系。傩坛唱词认为有道教的八位老君分别坐镇九州八卦的八门。这八位老君是：

灵宝老君管乾门，玉皇老君管坎门。永喜老君管艮门，护佑老君管震门。高求老君管

① 胡健国：《巫傩与巫术》，海南出版社1993年版，第337页。

② 思南县民族事务委员会编《思南傩堂戏》，贵州民族出版社1993年版，第38页。

③ 雷翔：《鄂西傩文化的奇葩——还坛神》，中央民族大学出版社1999年版，第54页。

④ 虞修明：《傩戏与巫术》，《苗岭风谣》，贵州民族学院民间文学研究社，1989年，总第6期。

⑤ 张子伟主编：《湘西傩文化之谜》，湖南师范大学出版社1991年版，第126页。

巽门，善恶老君管离门。太阴老君管坤门，太阳老君管兑门。弟郎年少身材小，他今坐管豫州城。^①

西南少数民族的踩八卦、踩九州的唱词，使禹步更加通俗化、形象化。在踩九州的禹步表演中，法师心中有无形的八卦图，结合咒语的八卦九宫方位，存想祭坛为九重之天，按斗宿魁罡之象，九宫八卦之图而踏之，便可飞神敷奏，伏邪破鬼。在法师们看来步罡有神韵才能感动鬼神，以禹步踩九州大地才能通达神祇。禹步在仪式中有净化坛场、驱邪避疫的功能。宋元道经《太上三洞神咒》卷三《八卦罡咒》曰：“吾为天神下坤宫，巡震兴雷离火红。巽户下令召万神，禹步交乾登阳明。坎乡掷雨荡妖凶，腾天倒地斩妖精，兑金锋铭八卦神，直向艮宫封鬼门。天昏地黑，日月不明。邪神鬼道，无路逃形。急急如律令！”^②此法师步八卦罡的咒语，可见八卦在坛场的强大符号功能。

踩九州有道教经法的根据，更遵循《周易》九宫八卦的义理。明代道经《道法会元》卷二百五十四有步九州罡诀：“吾从中宫出，雍州号为乾，移归梁兑上，徐行充艮方，南想真人位，冀州居坎乡，荆州坤位上，震位青龙方，徐州居巽户，豫州中宫藏，吾行大道法，永保寿年长。”^③踩九州的步法以八卦为定位，以阴阳为是，以五行为定向，将排列组合的方位变化，由点到线到面连接固定下来，并以阴阳为气韵。行罡时有规可循，有律可依。其特点可用轻、飘、旋、雕四字概括，融进退屈伸、离合变态于其中，使之具有神韵，有神韵才能动鬼神，通神祇。

西南少数民族傩坛法师的踩八卦，有先天八卦、后天八卦、阳八卦、阴八卦之分。先天八卦和后天八卦的卦位和卦序不变，因此根据五行定东、西、南、北、中的方位。五行中金为西方，木为东方，水为北方，火为南方，土为中央。无论用哪种卦画都有规可循。梅山教法师的踩八卦法术，是按照先天八卦的天、地、山、泽、水、火、风、雷八个部位走是，或按照后天八卦中的坎一、坤二、震三、巽四、中五、乾六、兑七、艮八、离九，分为生门、开门、休门、伤门、杜门、景门、死门、惊门等八门。步罡者从坎门进，艮门出，翻身进中宫。即法师的踩九州要从左脚开始，强调一阴一阳，一虚一实，回旋时以倒丁字步，开始与结束的步法相同，结尾都要进入中宫。按照九宫八卦的原理不能有差错，认为若不慎失误走错则会伤身。

西南少数民族宗教坛场的禹步，法师在走是时面对神案行法，由东转南、转西、转北、转中、再依次转东南、西南、西北、东北等九个方位。其步伐为先退右脚，左脚起步向左转身360°；然后右脚向右前迈、转身360°回原位，共转二十四圈。此种是步又叫“半边圆”，要踩完九九方位。法师走是时，灵官要正对神案磨鞭，左手做“灵官会”手诀，右手执鞭。即按九宫八卦图的乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑为步位，定位转归坎位。民间有“八方转来归坎位，将来扶助我君王”之说。

贵州思南傩坛法师的是步，常用的有推磨罡和半月罡。推磨罡先出左脚，继而一前一后来回反复，颇像跳神中的十字步。半月罡置脚横直，由左至右，一践一步，脚划半月形，故得其

① 胡天成主编，重庆市艺术研究所编：《民间祭礼与仪式戏剧》，贵州民族出版社1999年版，第220页。

② 《道藏》第2册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第67页。

③ 《道藏》第30册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第565页。

名^①。西南少数民族法师踩九州的禹步，法师在坛场的千姿百态，若俯若仰，若来若往，进退屈伸，法师步罡身体动作的刚柔、阳实阴虚、阳开阴合、阳动阴静、阳大阴小，都遵循《周易》九宫八卦的阴阳规律。法师在坛场行法所走的禹步，有如葛洪《抱朴子内篇·杂应》所谓“乘魁履罡，攀登云路”^②，象征已步罡于天庭云霄之上。在广西壮族和湘中梅山教中流传的《世传秘本》称“清风足下生，丁罡步步朝”，就是法师步罡神韵的形象表述。湖南邵阳梅山教傩祭中的《破黄河阵》，是来自《封神演义》中老子巧破黄河阵的仙话故事。法师《破黄河阵》表演的踩九州，是傩祭中难度较大的法术，旨在为事主驱疫扫邪，傩坛科书称之为“考点九州，断除妖怪”^③。

禹步被认为有遣神召灵之功能，踩九州也被认为有感通神灵的意义。在西南少数民族法师看来，天地之灵气汇聚在天罡，天罡星位置在北斗七星的最前边，天罡星指向乃是众星运转之方向，天罡星指向哪方，其生杀之机就应在哪方。踩九州的步伐依北斗七星而行步转折，宛如踏在罡星斗宿之上。获七星之神气，即有驱邪迎真之功能。广西罗城仫佬族师公唱本《装身学法科三》，说陈林李氏得茅山道士密授法术，可以走禹步行罡使法，铲除千邪万煞。唱词说：

天洋洋地洋洋，三官夫人出行是……奶娘行得七星罡，七星罡斗照四方。千邪在我罡下死，万煞在我罡下亡。^④

西南少数民族坛场的踩九州象征法师飞行九天之上，旨在摆脱五行相生相克的制约，以表示禁制鬼神万物。

西南少数民族文书中有关禹步的记载，反映出禹步在西南少数民族宗教法术中的重要。西南少数民族的科仪文书，记录有坛场运用的禹步图谱，如广西壮族师公的《世传秘本》，就是行法所用的禹步台本。广西仫佬族梅山教师公科仪经书绘有步罡图，在仫佬族师公的授箬传度仪式中，传度师按步罡图教授徒弟步罡。西南少数民族科仪文书的是图、是步，通过八卦九州的图像文字，来生动地表现法师步罡的规则。日本学者白鸟芳郎收集的瑶族文书《超度书》，其中有炼堂罡、藏身罡、翻鬼罡、断鬼罡、海翻罡的罡图共九种^⑤。广东排瑶文书《修斋度亡书》之二十六《亡师过州》说：

脚踏冀州第一坎，九离对南阳，左三震青州，右弼对西梁，乾属雍州界，巽入徐州乡，坤入荆州土，艮入兖州城。亡师飞到入中宫，亡师飞入中宫内。

荆州七 梁州四 雍州五

南阳二 中宫九 冀州一

① 思南县民族事务委员会编：《思南傩堂戏》，第25页。

② 《道藏》第28册，第230页。

③ 向绪成、刘中岳：《湖南邵阳傩戏调查》，顾朴光、潘朝霖、柏果成编：《中国傩戏调查报告》，贵州人民出版社1992年版，第115页。

④ 陈林李夫人的事迹，见于《三教源流搜神大全》卷四“大奶夫人”条。该条称：陈夫人名进姑，居中，大姐林夫人，小妹里夫人。陈夫人祖居福州府罗源县下渡村。时古田县临水村有母蛇盘踞，兴灾吃人。村人立庙，每年重阳节献童男童女二人祭蛇。陈夫人前往闾山学法，后以是法斩妖蛇为三断。夫人死后，村民于古田建庙，以镇妖蛇。唱词见顾有识：《壮侗语诸族梅山教人物神祇考》，《广西民族学院学报》1995年第3期。

⑤ 白鸟芳郎编：《瑶人文书》，讲谈社1975年版，第83-84页。

徐州六 青州三 兖州八^①

道教步罡踏斗是在醮坛上占方丈之地，铺设罡单，罡单以四灵（青龙、白虎、朱雀、玄武）、二十八宿和九宫八卦组成，象征九重之天，高功脚穿云鞋，在罡单上随着道曲，沉思九天，按星辰斗宿之方位，九宫八卦之图，以步踏之，即可神驰九霄，启奏上天。而西南少数民族宗教仪式则是在坛场安放席子，同样布置出九宫八卦的方位，各个部位对应着卦位。鄂西傩祭《还坛神》招兵中法师唱道：

一床席子软溜溜，放在地上无人收。别人拿去无用处，安个九宫八卦在里头。^②

法师按九宫八卦卦位顺序，在席子布置的坛场步罡踏斗。贵州思南土家族法师的跳神，其步罡踏斗的口诀甚为通俗：

先行九州第一坎，第二离州过南阳。左三王母震青州，右脚排兵兑西梁。乾走雍州土，巽入徐州乡。坤发荆州界，艮把兖州当。八卦回来归坎位，还从艮上进中宫。^③

贵州思南傩祭的踩九州，法师在科仪中的另一口诀为：

先行九州第一坎，第二离州过南阳。左足王母震青州，右足排兵兑西艮（疑“艮”字有误）。乾走雍州界，巽入徐州乡。坤房绕州去，艮把兖州挡。八方还来归坎位，巽离坤兑在中央。头顶东方一个乾，离上金银加十分。行坛打动花斑鼓，冀州人马上金阶。七十七夜走不到，八十八夜到茅山。走在茅山身作揖，统兵统马赴坛阶。^④

广东排瑶文书《香花》之三《下路差班》说：

千鬼来吾是下死，百鬼来吾是下亡。是头是尾邪神收，邪神邪鬼好宗由。脚踏冀州第一坎，九离对南阳，左三震青州。右弼对西梁，乾属雍州主，巽入徐州乡。坤入荆州界，艮入兖州城。归空兵马飞到入中宫，归空兵马飞到入中宫内。含水洋洋镇八方，手把淮南祖师诀。如今脚踏火车轮，收上九州强梁当不服。又下九州牢狱中，四山八面下罗围。^⑤

广东排瑶文书《罗罡结界》之一《罗罡》，对步罡踏斗的降魔制邪伏鬼的功能，有明确的阐述：

龙虎山前出正法，油草山中出箬神。诀在祖师掌上出，罡在本师脚下生。阳年罡堂天门起，阴年罡堂地户生。大月罡堂艮上起，小月罡堂破兑生。大罗罡堂踏得一百二十步，小罗罡堂踏得一百二十双。大罗罡堂踏得百鬼死，小罗罡堂踏得百鬼亡。不信吾师行一步，捉来同队去行是。^⑥

广东排瑶文书《罗罡结界》之二《结界》载：

祖师行罡向前去，本师行罡在后来。五行一步丁罡，二步占罡，三步魁罡，领兵三步上东方。拜请东方造楼郎师主，造楼将军童子郎。造起东方木楼高万丈，底下门楼三百

① 李默、房先清编：《八排瑶古籍汇编》，广东人民出版社1995年版，第744-745页。原文“左山”应为“左三”，“宜州”应为“冀州”，已改。

② 雷翔：《鄂西傩文化的奇葩——还坛神》，中央民族大学出版社1999年版，第54页。

③ 思南县民族事务委员会编：《思南傩堂戏》，第25-26页。

④ 同上书，第38-39页。

⑤ 李默、房先清编：《八排瑶古籍汇编》，第10-11页。原文“宜州”应为“冀州”，“演州”应为“兖州”，已改。

⑥ 同上书，第42-43页。

间。楼上尽盖琉璃童子瓦，楼下砌起柳花街。生铁铜钉钉木柱，手把红旗火焰天。排起三十六人团团转，七十二人楼下绕花街。^①

我们不难看出，西南少数民族宗教有关禹步的口诀经文，在传播中经历了地方化、民族化的过程，但其走九宫八卦的思想意蕴，仍然与道教步罡踏斗相同。

踩九州有严格的规定，法师在踩七星罡步时，踩错一宫都于事主不利。法师若踩错步法，不但被内行耻笑，且达不到仪式通神的效果。法师步罡时要做到“八分明”，即法师在步罡踏斗时，心中要牢记先天八卦方位，明确自己所处的位置，上下、左右、前后、内外要分明不乱。法师步罡的八分明，是坛场的四大要领之一。傩坛中流传的口诀说：“不挨不擦不踩人，不倒不蹶不窜营，不抓不扯不失手，记得清来跳得明。”^② 这是西南少数民族禹步的基本要求。

结语

《周易》八卦是中国传统智慧的产物，作为仪式中具有宗教象征意义的《周易》八卦符号，表达出中华先民对自然界阴阳运动规律的认识。道教步罡踏斗的九宫八卦图形，从根本上说是表现道教思想的。道教和西南少数民族宗教法师的禹步，始终按九宫八卦布局行法，此深得《周易》思想天人关系的精要。西南少数民族宗教法师跳神的禹步，甚至渗透影响到民间生活习俗之中。如湖南侗族踩芦笙，就运用“踩八卦”的舞蹈步法，可谓是宗教仪式影响世俗生活的表现。本文的简略讨论，已大致可见道教与西南少数民族的禹步，确乎是《周易》思想在宗教祭祀坛场的运用，是历史上《周易》思想传播和影响中国社会的生动例证之一。

① 李默、房先清编：《八排瑶古籍汇编》，第55页。

② 《德江傩堂戏》资料采编组编：《德江傩堂戏》，贵州民族出版社1993年版，第55页。

论《周易参同契》的“变形而仙”说*

李刚**

道教易学是道教学者对《周易》的阐释以及利用易理来支撑其神仙方术的理论依据，是道教学者从信仰的角度出发对《周易》所作的独特研究与运用，具有不同于一般意义上易学的个性化色彩。《正统道藏》中所存道教易学的材料大体可以分为三部分。(1) 直接注解《周易》，或者借《周易》抒发自己胸中之块垒。如《李氏易因》《易筮通变》《易象图说》《三天易髓》等，以及道教类书和道士文集特别是宋元道教学者文集中的有关零散材料。(2) 由《周易参同契》发展而形成的《周易》与内外丹以及《周易》与道教其他方术。(3) 援易入老，以《易》理注解《老子》。这三部分材料中，以(2)(3)两部分较为丰富，特别是运用易理演说内外丹的材料最多，也最能体现道教易学的特色。而用《周易》原理来支撑丹道的滥觞便是《周易参同契》(以下简称《参同契》)。可以说《参同契》开启了宋元道教易学的图书派。

《参同契》著录于正史中较晚。《隋书·经籍志》未录，《旧唐书·经籍志》五行类始著录：“《周易参同契》二卷，魏伯阳撰。”^① 魏伯阳生平事迹，正史里也无记载。据葛洪《神仙传》卷一《魏伯阳》说“魏伯阳者，吴人也。本高门之子，而性好道术。后与弟子三人，入山作神丹……伯阳作《参同契》《五行相类》凡三卷。其说如解释《周易》，其实假借爻象，以论作丹之意。而世之儒者，不知神丹之事，多作阴阳注之，殊失其旨矣。”^② 彭晓《周易参同契分章通真义序》引《神仙传》称“真人魏伯阳者，会稽上虞人也。世袭簪裾，唯公不仕，修真潜默，养志虚无，博瞻文词，通诸纬候，恬淡守素，唯道是从，每视轩裳如糠粃焉。不知师授谁氏，得《古文龙虎经》，尽获妙旨，乃约《周易》撰《参同契》三篇……复作《补塞遗脱》一篇，继演丹经之玄奥。所述多以寓言借事隐显异文，密示青州徐从事，徐乃隐名而注之。至后汉孝桓帝时，公复传授与同郡淳于叔通，遂行于世。公撰《参同契》者，谓修丹与天地造化

* 本文原载《周易研究》2012年第2期第3-10页。

** 李刚，四川大学道教与宗教文化研究所所长，教授，博士生导师。

① 刘昫：《旧唐书》第6册，中华书局1975年版，第2041页。

② 葛洪：《神仙传》，《道藏精华录》下册，浙江古籍出版社1989年版，第5页。

同途，故托易象而论之。”^①揭示魏伯阳《参同契》是“托易象”以论“修丹”。

《参同契》一书“词韵皆古，奥雅难通”^②，向来号称难读。历代解读此书者出发角度不同，理解也不同。有的求索其中的哲学思想，有的追寻其内丹术，有的则从外丹去解析，各抒己见，不拘一格。本文主要从《参同契》与《周易》的关系这一视角坐标出发，探讨其中所蕴含的道教神仙信仰，从而考察《参同契》是如何运用《周易》的变易原理作为道教神仙存在学说的理论基础，以证明人经过修炼能够变化自己的身体而成神仙之体。

人能够通过学习与修炼变化为不死的神仙，神仙大多是由人变化来的，这是道教神仙十分明显的一大特征。在道教的目光中，神仙和人之间，并没有一道不可超越的界限，神仙对于人来说，也并非是不可望而不可及的，所以神仙在道教中又多称为“仙人”。牟钟鉴先生指出：“道教的神和仙，严格说是区别的。神是亘古即有、无始无终的超凡人圣者，如‘三清’‘四御’‘三官’‘真武’等，皆是道教崇拜的高位神。仙则是由人修炼而成，已经超出生死，可以飞腾变化，具有常人不备的特异智能与功能的得道者，如赤松子、广成子、八仙、七真、许逊等，又称为仙真，实际上就是‘超人’。道教的神灵是道徒崇拜和仰赖的对象，道教的仙真则不仅是道徒信奉的对象，同时还是道徒追求的人生目标，也就是说要使自己得道成仙。通常人们所说的神仙，多指仙人。”^③一般人心口中所熟悉的道教神仙，大多是由人修炼而成的仙人。自古以来，有句俗语叫作“神仙也是人做的”，这说出了在道教中人与神仙的角色转换关系。道教的神仙很有些人情味，他们大都会思念凡尘，也往往因此而犯错误，被贬谪下凡间，称为谪仙人。道教的神仙中，除了一小部分是牟钟鉴先生所谓“高位神”，系“此故事纯属虚构”之外，大多由人转化而成，很多神仙的确是由人做的。既然神仙与人的角色可以互换，人经过自己的努力修炼可以变化成仙，那么作为长生不死的神仙，对于人来说就有种亲近感，人就会感到自己与神仙之间的距离并不遥远，就会感到自己有望跻身于神仙家行列。这样一来，神仙不死的形象化示范作用就不再是高悬空中，令人可望而不可及，而是落到了实处，让信仰者看得见，够得着，相信是切实可行的。对于信仰者来说，这里的关键问题是：人果真可以经过修炼而变化为神仙吗？

二

《参同契》怎样解答这一至关紧要的问题，以坚定信仰者的神仙信仰？《参同契》把《周易》“变易”的思想运用于论证人经过修炼能变化成神仙，以说明成神仙是人的身体发生变化的结果。为了使这一观点得以成立，《参同契》首先花大量的功夫来证明物性是可以改变的。

《参同契》讲述物性可变的道理，基本上都从炼丹出发，比如说：“生物相合受，变化壮若

① 彭晓：《周易参同契分章通真义序》，《道藏》第20册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第131页。

② 黄瑞节附录、朱熹注：《周易参同契》卷下《道藏》第20册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第131页。

③ 牟钟鉴：《长生成仙说的历史考察与现代诠释》，《道教的历史与文学——第二届海峡两岸道教学术研讨会论文集》（二），南华大学宗教文化研究中心，2000年，第552-553页。

神。下有太阳气，伏蒸须臾间。先液而后凝，号曰黄舆焉。”“金化为水，水性周章；火化为土，水不得行。”“太阳流珠，常欲去人。卒得金华，转而相因，化为白液，凝而至坚，金华先唱，有顷之间，解化为水。”^① 炼丹被描述为一个变化的过程，这是种质朴的前科学观念，其中包含对某些物质变化规律的初步认识。《参同契》认为物性可变是种自然的规律，是自然的造化：“自然之所为兮，非有邪伪道。若山泽气相蒸兮，兴云而为雨；泥竭遂成尘兮，火灭化为土。”^② 《参同契》不仅指出了物性可变，物质的转化有其自身的规律，而且指明了物性变化的先决条件，这就是所谓“同类”。它说：“欲作服食仙，宜以同类者。植禾当以黍，覆鸡用其子。以类辅自然，物成易陶冶。鱼口岂为珠，蓬篙不成横。类同者相从，事乖不成宝。是以燕雀不生凤，狐兔不乳马，水流不炎上，火动不润下。”^③ 意思是讲龙生龙，凤生凤“类同者相从”，这是物种化育的规律，因此绝不可能出现燕雀生凤，狐兔乳马的现象。从水火两类物质看，水性润下，火性炎上，也决不会出现相反的现象，这是物质的自然属性。如果人们“以类辅自然”，那么就会“物成易陶冶”。这里，《参同契》主要以生物界的化育为例子，说明炼丹服食“宜以同类”的道理。尤其需要指出的是，《参同契》认为，在炼丹过程中物性变化的运行轨迹是“反”与“还”，即向本源回归，只有这样，才能完成丹道的修炼。它说：“反者道之验。”“道穷则反，归乎坤元。”^④ 归根还元的目的是要成仙了道，后世道教丹学在此基础上提出了“正则为人，逆则成仙”的理论，以显示修炼丹道的变化轨迹不同于寻常事物的变化秩序。

有关物性变化的学说，是先秦以来思想界讨论的热门话题之一。《庄子·秋水》指出：“物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移。何为乎，何不为乎？夫固将自化。”^⑤ 说明物性变化是一种自化。《文选》卷十三贾谊《鹏鸟赋》进一步发挥庄子万物万化的思想：“天地为炉兮，造化为工，阴阳为炭兮，万物为铜，合散消息兮，安有常则。千变万化兮，未始有极。”^⑥ 《淮南子·地形训》则用五行学说来论证物性变化：“炼土生木，炼木生火，炼火生云，炼云生水，炼水反土。炼甘生酸，炼酸生辛，炼辛生苦，炼苦生咸，炼咸反甘。变宫生徵，变徵生商，变商生羽，变羽生角，变角生宫。是故以水和土，以土和火，以火化金，以金治木，木复反土。五行相治，所以成器用。”^⑦ 《春秋繁露·天地阴阳》谈到何种物性最容易发生变动：“投淖相动而近，投水相动而愈远。由此观之，大物愈淖而愈易变动摇荡也。”^⑧ 《黄帝内

① 《以金为堤防章第三十七》，《金化为水章第七十五》，《太阳流珠章第六十八》，《道藏》第20册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第142、152、150页（本文采用的《参同契》版本为彭晓《周易参同契分章通真义》，以下不再注明）。

② 《先白后黄章第八十三》，《道藏》第20册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第154页。

③ 《胡粉投火章第三十三》，《道藏》第20册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第141页。

④ 《耳目口三宝章第六十六》，《道穷则反章第六十》，《道藏》第20册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第149、147页。

⑤ 郭庆藩：《庄子集释》第3册，中华书局1961年版，第585页。

⑥ 贾谊：《鹏鸟赋》，《文选》卷十三，中华书局1977年版，第199页。

⑦ 《淮南鸿烈解》卷八《道藏》第28册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第31页。

⑧ 董仲舒：《春秋繁露》卷十七，上海古籍出版社1989年版，第99页。

《素问·五常政大论》这样描绘气的变化：“气始而生化，气散而有形，气布而蕃育，气终而象变。”^①《神农本草经》记载了某些矿物的变化：水银能杀金银铜铁锡毒，熔化还复为丹；丹砂能化为汞；曾青能化作铜；石胆能化铁为铜，成银。《太平经》以“道”为变化的根本：“大道者，乃大化之根，大化之师长也。故天下莫不象而生者也。”^②从以上所引看，先秦以来学者们谈论物性变化，除了有些推论成分，主要还是从观察现象界本身的运动变化出发，即董仲舒所谓“由此观之”。这些经验性观察有的是失误的，也有正确的，反映了当时人们对物质变化规律的认识水平。《参同契》讨论物性变化，也是从观察出发的，是观察炼丹过程的结果，是炼丹经验的总结，与当时人们的认识水平是一致的。

《参同契》在证明物性可变的基础上，以此作为根据，进而说明人也能变，人经过长久地服炼金丹，可以“变形而仙”，超越生死：“唯昔圣贤，怀玄抱真，服炼九鼎，化迹隐沦，含精养神，通德三光，津液腠理，筋骨致坚，众邪辟除，正气常存，累积长久，变形而仙。”“与鬼为邻，化形而仙。”^③人经过长期刻苦的修炼，身体能够发生变化，由凡俗之体变化成神仙之体，这就是《参同契》的结论。

对于人能否“变形而仙”，当时思想界存在着针锋相对的两种意见，一种持肯定态度（《参同契》即属此），一种持否定态度。《申鉴·俗嫌》记载：“或曰：‘人有自变化而仙者，信乎？’曰：‘未之前闻也，然则异也，非仙也。’”^④所谓人有自变化而仙是闻所未闻的，只不过是怪异，并非神仙；即使退一万步说存在仙人，也是“殊类”。这显然否定了人能变化为仙之说。桓谭《新论·祛蔽》指出：“生之有长，长之有老，老之有死，若四时之代谢矣。而欲变易其性，求为异道，惑之不解者也。”^⑤这是说，改变人的生命本性，寻求长生不老，是不了解生命的本质就像“四时之代谢”。这些批评都旨在说明，人绝没有变化成仙的可能性。面对这些批评，《参同契》的作者保留了自己的意见，坚持不渝地肯定人能“化形而仙”，因为《参同契》的作者内心十分清楚，一旦“化形而仙”这条防线被批评者所突破，则其“神仙长生”说必然一败涂地。

《参同契》不仅矢志不渝地认为人的身体能变化成仙，而且坚持认为这种变化是有条件的，条件之一就是服金丹。《参同契》是主张服食的：“欲作服食仙，宜以同类者。”“勤而行之，夙夜不休，服食三载，轻举远游，跨火不焦，入水不濡，能存能亡，长乐无忧，道成德就，潜伏候时，太一乃召，移居中州，功满上升，膺箬受图。”^⑥经过夙夜勤修，三年服食，人就变化成不怕水火，坐存立亡，轻举远游的得道者，再“潜伏候时”，最终功行圆满，“膺箬受图”，

① 《黄帝内经素问》卷四十三，《道藏》第21册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第306页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第662页。

③ 《惟昔圣贤章第七十九》，《审用成物章第九十》，《道藏》第20册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第153、156页。

④ 荀悦：《俗嫌》，《申鉴》卷三，上海古籍出版社1990年版，第21页。

⑤ 桓谭：《新论·祛蔽》，《全上古三代秦汉三国六朝文·全后汉文》第1册卷十四，中华书局1958年版，第545页。

⑥ 《胡粉投火章第三十三》，《明者省厥旨章第二十八》，《道藏》第20册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第141、140页。

变化成仙。这种“服食仙”所服非一般的草木之药，而是金丹：“巨胜尚延年，还丹可入口，金性不败朽，故为万物宝，术士服食之，寿命得长久。土游于四季，守界定规矩。金砂入五内，雾散若风雨，熏蒸达四肢，颜色悦泽好，发白皆变黑，齿落生旧所，老翁复丁壮，耆姬成姹女，改形免世厄，号之曰真人。”^①这段话主要有两个含义，一个是说，服食草木之药只能“延年益寿”，要想成仙就必须服金丹。这种观点并非《参同契》独有。《黄帝九鼎神丹经诀》卷一说：“几欲长生而不得神丹金液，徒自苦耳，虽呼吸导引、吐故纳新及服草木之药，可得延年，不免于死也。”^②阴长生《自叙》云：“不死之要，道在神丹。行气导引，俯仰屈伸，服食草木，可得延年，不能度世，以至乎仙。子欲闻道，此是要言。”^③显然这是金丹道教的一贯主张。第二个含义是说“金性不败朽”，如果将金丹的这种属性转化为人体之性，人就不朽长生。照《参同契》看来，这种转化并非虚构，人服金丹后“发白皆变黑”，返老还童，终至“改形免世厄”，身体像金丹一样不朽坏，成为不死的真人。照《参同契》看来，这种转化是立竿见影的：“金石不朽，审专不泄，得为成道，立竿见影，呼谷传响，岂不灵哉。”^④这种金性不朽，服之成仙的思想由来已久。据《盐铁论》卷七《散不足》记载：“秦始皇览怪迂，信襍祥，使卢生求羡门高，徐市等人海求不死之药。当此之时，燕齐之士释锄耒，争言神仙方士，于是趣咸阳者以千数，言仙人食金饮珠，然后寿与天地相保。”^⑤可见《参同契》的说法是对传统观念的继承发扬，试图通过服金丹，把人类有生有死的肉体生命转变为长生不朽。这种思想包含着一些原始交感巫术的方法和思维方法在其中。《金枝》在论及交感巫术时认为：巫术赖以建立的思想原则可归结为两个方面，一是“同类相生”或果必同因，二是物体一经互相接触，在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用。前者可称为“相似律”，后者可称作“接触律”或“触染律”。基于相似律的法术叫作“顺势巫术”或“模拟巫术”。基于接触律或触染律的法术叫作“接触巫术”。^⑥《参同契》那种金丹之性可转化为人体之性的思想就是“相似律”，即把金丹之性和人体之性当作“同类”，认为人可以模拟金丹的不朽。从《参同契》思想的逻辑来看，其大前提是“同类易施功”，小前提是金丹与人体同类，故由服草木之药能延寿联想到服金丹，又由金丹不朽联想到服之后人的肉体发生变化，如同金丹一样坚固不朽，人因此可以长生不死。这是《金枝》所谓的“类似联想”。

三

《参同契》人能“化形而仙”的思想也是有所本的，并非其独创。《庄子·大宗师》称：

① 《巨胜尚延年章第三十二》，《道藏》第20册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第141页。

② 《黄帝九鼎神丹经诀》卷一，《道藏》第18册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第798页。

③ 阴长生：《自叙》，《全上古三代秦汉三国六朝文·全后汉文》第1册卷一百六十，中华书局1958年版，第1048页。

④ 《五行相克章第七十一》，《道藏》第20册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第151页。

⑤ 桓宽：《盐铁论》卷七，上海古籍出版社1990年版，第104页。

⑥ 詹·乔·弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社1987年版，第19页。

“若人之形者，万化而未始有极也。”^①认为人体形态变化无穷。《庄子·齐物论》又以“昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也”^②来说明“物化”的道理。《山海经·北山经》载：“发鸠之山，有鸟名精卫，本是炎帝之少女名曰女娃，游于东海，溺而不返所化。”^③这就是“精卫填海”的著名神话，在这里，人的身体变化为鸟。《淮南子·俶真训》载：“昔公牛哀转病也，七日化为虎。”^④在这里，人的身体变化为虎。《后汉书·五行志》载：“灵帝时，江夏黄氏之母，浴而化为鼃，人于深渊，其后时出见。”^⑤在这里，人的身体变化为鼃。可见，自先秦以来的神话寓言、故事传说中，充满了人的身体能够发生变化甚至转化成动物的内容。人既然能变化为动物，那么还能不能变化成别的什么，比如说变化成为神仙，不死长生。有些人相信这是可能的，于是逐渐形成不死为仙的信仰。不死的信仰促成了方仙道的产生：“宋毋忌、正伯侨、充尚、羨门高最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。”^⑥所谓“形解销化”，按照前人的解释，指的就是“尸解”，亦即人的身体解化成为神仙之体。到汉代，特别是在东汉，随着黄老道的产生，人能变化成仙的观念，在社会上发生了越来越大的影响。汉代道教经典《太平经》就认为，人要得道成仙，并非一蹴而就，而是个渐修的过程，学道时间一长，加上苦苦修炼，即可变化成“神真”。人一旦得道，就会“身变形易，与神道同门，与真为邻，与神人同户”^⑦。有生有死的人体“身变形易”为神仙不死之体，与道同在，与神同处。在《太平经》眼里，“道”即意味着不死，意味着永恒不朽，得道之人身体发生质的变化，拥有了“道”的永恒不朽属性，于是成仙。人能变化成仙的宣传，使信仰神仙者日益增多，^⑧给道教的产生奠定了所需要的群众基础。可以这样说，中国古代形成的人的身体能变化的观念是道教神仙长生说的重要思想依据之一，也是《参同契》“变形而仙”说的理论依据。《参同契》这种人能变化成仙的思想，对后世道教产生了巨大而深远的影响。

受魏伯阳《参同契》影响，晋代葛洪《抱朴子内篇》也论及物性可变、人能变化成仙的道理。作为炼丹家的葛洪，在其长期从事炼丹活动的过程中，接触了大量的物质变化现象，记录总结了当时所获得的古化学知识，初步探讨了事物变化的某些客观规律，对物质的属性经人工可加以改变也有所认识。中国古代炼丹术发展到葛洪时代，已取得很多重要成就，积累了不少化学反应方法，掌握了一定的化学知识。在此基础上，葛洪对物性变化的事实有了更深的认识，认识到变化本是天地之自然现象，但他把这种变化绝对化了，无限扩大了。试看他说：“夫变化之术，何所不为。盖人身本见，而有隐之之法。鬼神本隐，而有见之之方。能为之者往往多焉。水火在天，而取之以诸隧。铅性白也，而赤之以为丹。丹性赤也，而白之而为铅。

① 郭庆藩：《庄子集释》第1册，中华书局1961年版，第244页。

② 同上书，第112页。

③ 《山海经》卷三，《北山经》，《道藏》第21册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第803页。

④ 《淮南鸿烈解》卷三，《道藏》第28册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第11页。

⑤ 司马彪撰，刘昭注补：《后汉书志》，载范晔撰，李贤等注：《后汉书》第11册，中华书局1965年版，第3348页。

⑥ 司马迁：《史记·封禅书》第4册，中华书局1980年版，第1368-1369页。

⑦ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第26页。

⑧ 参见《新论》《论衡》《申鉴》等书的有关记载。

云雨霜雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异也。至于飞走之属，蠕动之类，禀形造化，既有定矣。及其倏忽而易旧体，改更而为异物者，千端万品，不可胜论。人之为物，贵性最灵，而男女易形，为鹤为石，为虎为猿，为沙为鼃，又不少焉。至于高山为渊，深谷为陵，此亦大物之变化。变化者，乃天地之自然，何为嫌金银之不可以异物作乎？”^① 这里谈到了自然界地貌的变化，物种的变异，人的变形，宇宙间事物的变化真是“千端万品，不可胜论”，由此得出变化乃天地自然的结论。郭象《庄子·齐物论注》说：“夫天地万物，变化日新，与时俱往，何物萌之哉？自然而然耳。”^② 可见变化乃自然为当时思想界流行的观念，在这点上，葛洪采取了通行的说法。与哲学家们不同的是，葛洪看到了人为的“变化之术”，包括隐身术、现鬼神术、炼丹术、人造云雨霜雪术等等，并由此推论，人为的变化术可以无所不为。在掌握了这些变化术后“乃能令人飞行上下，隐沦无方，含笑即为妇人，蹙面即为老翁，踞地即为小儿，执杖即成林木，种物即生瓜果可食，画地为河，撮壤成山，坐致行厨，兴云起火，无所不作”。人甚至能够“化形为飞禽走兽，及金木玉石”。人体“分形为千人，因风高飞，出人无间，能吐气七色，坐见八极，及地下之物，放光万丈”^③。既然人们运用变化之术可以为所欲为，那么变化成仙就并非难事，故云：“若夫仙人以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也。”^④ 从变化的无限性，人对变化之术的运用无奇不有，因而得出人能变化形体为仙、长生不死的结论，这就是葛洪讨论“变化”的目的所在。这个目的与魏伯阳《参同契》一模一样。

论者或谓葛洪所讲的变化是无条件的，其实，他与魏伯阳《参同契》一样，认为变化是需要条件的，人要变化为神仙的条件就是炼丹服药。他说：“上药令人身安命延，升为天神，遨游上下，使役万灵，体生毛羽，行厨立至。”^⑤ 人长生不死的关键条件是“上药”，舍此无法“体生毛羽”，变化为神仙。葛洪还察觉到变化是渐进的，是量变到质变的过程，需要防微杜渐，见微知著。《抱朴子内篇·极言》指出：“夫损之者如灯火之消脂，莫之见也，而忽尽矣。益之者如苗禾之播殖，莫之觉也，而忽茂矣。故治身养性，务谨其细，不可以小益为不平而不修，不可以小损为无伤而不防。凡聚小所以就大，积一所以至亿也。若能爱之于微，成之于著，则几乎知道矣。”^⑥ 聚小就大，积一至亿，爱微成著，即可认知“道”。《抱朴子外篇·博喻》也说：“盈乎万钧，必起于锱铢；竦秀凌霄，必始于分毫。是以行潦集，而南溟就无涯之旷；寻常积，而玄圃致极天之高。”^⑦ 这些与《老子》六十四章所谓“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下”的思想接近，都注意到量的积累一定会引起物质的变化。在葛洪眼里，人要想变化为神仙，必须经历一个长期的修炼过程，这是一个由量的积累引起人体的质的变化的过程。葛洪的变化观是为其论证神仙存在、人的身体能变化成神仙

① 王明：《抱朴子内篇校释·黄白》，中华书局1985年版，第284页。

② 郭象：《庄子·齐物论注》，郭庆藩《庄子集释》第1册，中华书局1961年版，第55页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释·遐览》，中华书局1985年版，第337页。

④ 王明：《抱朴子内篇校释·论仙》，中华书局1985年版，第14页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释·仙药》，中华书局1985年版，第196页。这段话虽然是葛洪引自《神农》四经，但也代表了他的观点。

⑥ 王明：《抱朴子内篇校释·极言》，中华书局1985年版，第240页。

⑦ 杨明照：《抱朴子外篇校笺》下册，中华书局1997年版，第237页。

之体而不死寻找依据的。这一点，也与魏伯阳《参同契》一模一样。

葛洪之后，陶弘景《答朝士访仙佛两法体相书》说：“仙是铸炼之事极，感变之理通也。”“假令为仙者，以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气灌其质，以善德解其缠，众法共通，无碍无滞，欲合则乘云驾龙，欲离则尸解化质，不离不合则或存或亡。”^①人可以经过刻苦修炼化形为仙，而一旦成仙，便进入了“变化”的自由王国，或离或合，或“不离不合”，亦可“乘云驾龙”，亦可“尸解化质”，亦可“或存或亡”，简直可以说是变化自在。司马承祯《坐忘论·得道》：“人怀道，形骸以之永固，资熏日久，变质同神。”^②得道的标志，就是人的身体发生了质变，“变质同神”，从而“形骸以之永固”不死。《云笈七签》卷五六《元气论》提到所谓易益之道，什么叫“易益之道”？“益者，益精也；易者，易形也。能益能易，名上仙籍；不益不易，不离死厄。行此道者，谓常思灵宝。”什么是灵宝？“灵者，神也；宝者，精也。但常爱气惜精，握固闭口，吞气吞液，液化为精，精化为气，气化为神，神复化为液，液复化为精，精复化为气，气复化为神。如是七返七还，九转九易，既益精矣，即易形焉。此易非是其死，乃是生易其形，变老为少，变少为童，变童为婴儿，变婴儿为赤子，即为真人矣。”人活着时，身体就发生变化，返老还童，成为不死的真人。“夫元气修炼，气化为血，血化为髓。一年易气，二年易血，三年易脉，四年易肉，五年易髓，六年易筋，七年易骨，八年易发，九年易形。从此延数万岁，名曰仙人。九年是炼气为形，名曰真人。又炼形为气，气炼为神，名曰至人。”^③益精易形，身体一年一个样，越活越年轻，最终成为长生不死的仙人、真人、至人，这就叫“易益之道”。“易益之道”的前提条件是修炼元气，使精气神相互间反复变化，直到“七返七还”“九转九易”为止。《云笈七签》卷三三《太清存神炼气五时七候诀》也说：“神气若具，长生不死。若欲安神，须炼元气。气在身内，神安气海。气海充盈，心安神定……气若不散，即气海充盈，神静丹田，身心永固，自然回颜驻色，变体成仙。”身体一旦“变体成仙”，则“隐显自由，通灵百变，名曰度世，号曰真人，天地齐年，日月同寿”^④。通过炼元气保持气海充盈，神气不散，身体自然而然就会变成仙体“通灵百变”，度世不死，获得大自在。

① 陶弘景：《华阳陶隐居集》卷上《道藏》第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第646页。

② 司马承祯：《坐忘论》，《道藏》第22册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第897页。

③ 张君房：《云笈七签》卷五十六《元气论》，《道藏》第22册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第386、391页。所谓“易益之道”，《汉武帝内传》记载：“夫始欲修之，先营其气，太上真经所谓行益易之道，益者，益精；易者，易形。能益能易，名上仙籍；不益不易，不离死厄。行益易者，谓常思灵宝也。灵者，神也；宝者，精也。子但爱精握固，闭气吞液。气化血，血化精，精化液，液化骨，行之不倦，神精充溢。为之一易气，二年易血，二年易脉，四年易肉，五年易髓，六年易筋，七年易骨，八年易发，九年易形。形易则变化，变化则道成，道成则位为仙。”（载《汉魏六朝笔记小说大观》，上海古籍出版社1999年版，第145-146页）所引“太上真经”可能系魏晋道经，《元气论》沿袭此说并作了补充发挥。又《太上无极大道自然真一五称符上经》卷上也云：“各按《图经》修德行法，一年易气，二年易血，二年易肉，四年易肌，五年易髓，六年易筋，七年易骨，八年易发，九年易形。形体尽易，大道毕矣。”《道藏》第11册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第637页。

④ 张君房：《云笈七签》卷三十三，《道藏》第22册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第240页。

南唐沈汾《续仙传序》赞美说：“大哉神仙之事，灵异罕测！”人在刚刚开始修炼时，守一炼气，拘谨法度，及修炼成功，“千变万化，混于人间，或藏山林，或游城市。其飞升者，多往海上诸山。积功已高，便为仙官，卑者犹为仙民”。在十洲之间，有神仙之家数十万，耕植芝田，有仙官治理仙民。“其隐化者，如蝉留皮换骨，保气固形于岩洞，然后飞升成于真仙，信非虚矣。”^①人或者像蝉一样留皮换骨，或为仙官，或为仙民，千变万化，神秘莫测，终于进入肉体长生不死的理想境界。《道枢》卷一三《鸿蒙篇》引北宋张无梦谈论变化的观点：“至神无方，至道无体，无为而无不为，斯合于理矣。故得其道者，见造化之功，躋鬼神之妙，而无所不变焉。粪虫变蝉，腐草变萤，雀入水变蛤，雀入水变蜃，田鼠变鴽，鱼变龙，此其小者耳。其大者，人可以变仙也。”^②据张无梦的观察，天地万物皆处于变化无常的状态，只有那“无为而无不为”的“至道”亦即“常道”是恒定不变的^③。至道是“无体”的^④，得道者神通广大，能做到“无所不变”。自然界万物的变化，诸如“粪虫变蝉，腐草变萤”等等之类，只不过是变化之小者。而人变化为神仙，才是最伟大的变化。能够变化为神仙的人，当然是“无所不变”的得道者。所谓“人可以变仙”，指明了人具有变化成神仙的可能性，而把这种可能性变成现实的前提就是“得道”。《真一金丹诀》讲述钟离权授予吕洞宾“真一金丹炼形之道”，吕洞宾“因从终南修炼功成，神形俱妙。点化仙骨，变异神真，凡体变为仙体，凡人换作真人，功成行满，为陆地神仙”^⑤。吕洞宾这样一个凡人，经修炼变化为真人，凡体变化为仙体，此乃道教举的一例。《还丹众仙论序》说：“丹者，人饵长生，老者返少，有病自除，变凡为仙，自然不死。”^⑥饵还丹者，返老还童，除去疾病，可从凡人变化为神仙，得以不死。《太上化道度世仙经》指明：“天地之机，四时之情，若人体之运用，依而于身修炼，三千功行成就，变凡为圣，乃升真也。”^⑦所谓“变凡为圣”，意思与《还丹众仙论序》的“变凡为仙”一样，即通过修炼变化肉体凡胎为神仙之体，升真不死。

上引这些道经，都很明显地继承了《参同契》的“变形而仙”说。因此我们可以得出这样的结论：运用《周易》原理来支撑金丹之道的滥觞是《参同契》；《参同契》那种人的身体经过修炼能脱胎换骨变化成神仙之体的思想，对后世道教产生了巨大而深远的影响。

① 沈汾：《续仙传序》，《道藏》第5册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第77页。

② 曾慥：《道枢》卷十三《鸿蒙篇》，《道藏》第20册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第674-675页。

③ 按周固本：《大道论·至道章》：“物有变异，道无变异。”（《道藏》第22册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第898页）万物皆有变化而“道”不变，这在道教中达成共识。

④ 按周固本：《大道论·保生章》：“无体真常，故无生灭。”（《道藏》第22册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第904页）在道教那里，无体至道是一种“真常”态，没有生死变化。

⑤ 王常：《真一金丹诀》，《道藏》第4册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第328页。

⑥ 杨在：《还丹众仙论序》，《道藏》第4册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第333页。

⑦ 《太上化道度世仙经》，《道藏》第11册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第404页。

论先秦黄老学对百家之学的整合*

白 奚**

兴起于战国时期的黄老学是道家学派的一个分支，它是百家之学充分争鸣的产物，同时又对先秦学术思想的发展产生了重要的影响。本文拟略述先秦黄老学对百家之学的融汇整合及其思想史意义。

一

春秋战国是中国思想文化史上无可争议的黄金时代，这一时期学术思想的发展大体上可以分为两个阶段。第一个阶段是春秋后期到战国前期，这是一个最重要的原创时期，先后出现了老子、孔子和墨子这三位伟大的思想家以及他们创立的学派，他们的学说是中国古代最重要的思想成就，奠定了中华思想文化发展的基础和基调。第二个阶段是战国中期到战国末期，这是一个大发展、大繁荣的时期，以百家争鸣为主要的标志。本文所讨论的，主要是第二个阶段的学术思想。

同第一个阶段相比，第二个阶段的学术思想主要有如下特点。首先，学派林立，儒、道、墨三大学派之外的另外几个具有原创性的重要学派如法家、名家、阴阳家、农家、纵横家、小说家等相继出现，并迅速达到发展的高峰。其次，各家学说之间争论激烈，真正形成了百家争鸣的局面。而在此之前的春秋后期到战国前期，各学派尚处于独立发展的时期，由于地域的阻隔和交通的不便，相互之间的了解和交流很少，严格意义上的百家争鸣可以说还没有开始。第三，各主要学派自身的理论建设获得了充分的发展，达到了鼎盛时期，出现了大师级的人物和标志性的、集大成的著作。例如儒家涌现出孟子和荀子，法家出现了代表三晋法家的商鞅、韩非和代表齐法家的《管子》，道家则出现了庄周。此外，名家的惠施和公孙龙，阴阳家的邹衍等，都是各学派发展的最高峰。第四，各主要学派在发展的过程中出现了迅速的分化，促进了学术思想的繁荣。这些分化有的是学派内部在传承中发生的自然分化，如《韩非子》所说的“儒分为八，墨离为三”，有的则是不同学派的思想理论在广泛的交流和争鸣中互相影响、启

* 本文原载《文史哲》2006年第5期，第35-39页。

** 白奚（1953-），男，山西太谷人，哲学博士，首都师范大学东方文化研究所研究员。

发、借鉴、汲取而发生的。思想家们热衷于标新立异，没有哪两个人的思想主张是完全相同的，即使是师生之间和同门之间也不例外，他们“蜂出并作，各引一端，崇其所善，以此驰说，取合诸侯”（《汉书·艺文志》），百家争鸣迅速达到高潮。第五，学术思想的发展出现了趋同的态势，这同列国通过兼并战争逐渐走向统一的趋势是一致的。通过激烈的争鸣，各家学说的优点得以充分显现，逐渐为大家所首肯，缺点也得以充分暴露，为大家所规避。于是，百家之学一方面激烈争鸣，另一方面又在争鸣辩驳中互相影响、吸取、渗透、贯通，在很多问题的看法上逐步形成了共识，“舍短取长，以通万方之略”（《汉书·艺文志》）成为了各家学说努力的方向，学术思想的发展遂逐渐呈现出交融、趋同的态势。我们如果将这一时期的学术思想同此前的作一个对比，就可以清楚地看到这一点。第六，百家之学的充分争鸣和交叉影响，使得学术思想间的一些新的组合、新的尝试、新的创造得以进行，从而产生了一些新的理论、新的流派，为学术思想的发展开辟了新的领域和新的方向。这些新情况使得学派间的界限变得模糊起来，出现了很多犹如现代科学所谓的“边缘学科”和“交叉学科”。不难发现，此一时期的很多思想家的学说中都同时包含了两种或两种以上不同学派的思想因素，以至于后世在对他们进行学派归属时经常发生困难，出现了不同的判断。这实际上正是反映了当时学术思想的发展和繁荣。

黄老学就是战国中后期学术思想综合创新的一个突出成就，百家争鸣丰富的思想成果则为黄老学的出现积累了充足的条件。黄老学的形成和发展构成了一个重要的学术思潮，这一思潮集中反映了战国中后期学术思想的以上特点，对当时学术思想的发展产生了重大的、持续性的影响，堪称那一时期真正的显学。已故著名学者蒙文通先生对先秦黄老学曾有过这样的评论：“百家盛于战国，但后来却是黄老独盛，压倒百家。”（《古学甄微》）蒙文通先生的概括是准确的，近些年学界对黄老学的深入研究表明，黄老学在战国中后期的确是声势浩大，著名学者众多，著作也最多，对各家的影响也最大。那么，黄老学为什么能够“独盛”并“压倒百家”呢？笔者认为，黄老学之所以能够“独盛”并“压倒百家”，是因为其学说在理论结构上具有超越于百家之上的明显优势，这一优势的获得，来自于对百家之学的整合，特别是对道、法、儒这三个最主要学派的基本理念的优化整合。

在黄老学活跃的战国中后期，各主要学派事实上也都在互相影响和吸取，但都是以本学派的理论为本位来吸收某一家的思想。黄老学则没有强烈的学派意识和门户壁垒之见，它发挥了老子思想“有容乃大”的精神，致力于将百家之学提供的主要思想成果进行全面的整合，使之融为一个有机的、开放性的整体，因此才拥有了综合百家的理论优势。构成黄老学的所有理论内容，单独看都来自各家学说，并没有什么特别的原创性的内容，但这些来自各家各派的思想理论一旦整合为一个有机的整体，便显露出明显的优势，非任何一家学派所能相比。黄老学作为一个学派，其基本的学术特征可以概括为“道法结合、兼采百家”。其“道法结合”的政治主张致力于用道家哲理论说法家政治，紧扣着社会发展变化的脉搏，适应了列国富国强兵、变法图强的时代需要；其“兼采百家”的学术取向则汇聚了各家学说的优长，规避了它们的偏弊，十分符合学术思想自身发展的规律和战国中后期学术思想的走势，从而引领了战国学术发展的潮流，成为那一时代真正的显学。

二

将道家的哲理同法治的政治主张整合在一起，用道家哲理为法治主张作论证，是黄老学最重要的理论创新。这一创新将道家和法家两大学派各自的理论优势结合了起来，形成了道法结合、以道论法的理论方向，由此构成了黄老学最主要的学术特征。

道家哲理同法治主张的整合，是时代向思想界提出的重大理论课题，是当时社会的迫切需要。战国时期，兼并战争渐趋白热化，富国强兵成为列国诸侯最迫切的愿望。为了富国强兵，各主要诸侯国都先后实行了变法，以法治国成为一种不可逆转的社会潮流，同时也成为思想家们最为关注的时代课题。先秦的诸子百家，对以法治国的主张事实上都是接受的，即使是坚持“为国以礼”“为政以德”的儒家也并不排斥法治。在先秦的各个学派中，对变法和以法治国主张最有力的当然是法家。然而法家学说有一个重大的缺陷，就是其法治主张缺乏理论上的论证，特别是缺乏哲理方面的论证。为了使以法治国的主张深入人心，就必须弥补这一缺失，而法家学说自身并没有这方面的思想资源，在此情况下，法家和道家的结合和优势互补，就成了最佳选择。在当时的各个学派中，道家学说在理论深度上具有无可争议的优势，特别是以“道论”为核心的思辨哲学，可谓独此一家。大体上可以说，道家是先秦诸子百家中唯一擅长形上思维的学派，道家的本体论、宇宙生成论、辩证法、认识论，在其他学派那里基本上都是空白。在以“道论”为核心的道家哲理的影响下，谈玄论道蔚为风气，各家各派从道家哲理中获益匪浅，理论的高度和深度都有了较大的改观。以法治国的主张在当时由于最为适合富国强兵的需要而受到列国诸侯的重视，利用道家哲理为实行法治进行论证，这种理论需要便催生了黄老学。当时一批崇尚法治并欣赏道家思想的学者们发现，传统的道家学说虽然对法治不以为然，但其中崇尚自然、顺应天道、因任人的本性、反对人为干预等思想正好可以用来作为变法的理论依据，论证实行法治的合理性、必然性和可行性。于是，他们便尝试着进行道、法两家的整合，用道家哲理论说法家政治，具有这一理论倾向的学者们就被后世称为黄老道家，道法结合、以道论法就成为黄老学最主要的学术特征。

道法结合、以道论法这一新的理论方向，是对道、法两家学说的成功整合。它发挥了道、法两家各自的专长，对此两家的的发展都有重大的意义。从道家的方面来看，它改变了传统道家疏离政治权力、漠视政治权威的一贯态度，转而与政治权力合作，积极探讨治国之道，使道家在现实政治的领域中获得了广阔的发展空间；对法家这方面来说，道家哲理的引进使其法治的主张获得了前所未有的理论深度，避免了以往那种疏于理论、缺乏论证、对抽象的理论问题不感兴趣的缺陷，有力地推动了变法运动的发展。

最早进行道法结合、以道论法这一理论尝试的，是黄老学的奠基之作帛书《黄帝四经》。《黄帝四经》第一句话，就是“道生法”，可谓开宗明义。这一命题集中地表达了黄老学的学术主张，确立了黄老学的基本思路。它将道家的核心概念“道”与法家的核心概念“法”结合了起来，揭示了道与法的基本关系——法是由道派生的，是道这一宇宙间的根本法则在社会领域的落实和体现。“道生法”命题的抽象或表面的意义，是为法治确立天道观或形而上方面的依据，借此来伸张法的权威性；其具体或潜隐的意义，则在于申明君主的权力和意志也必须符合大道

的要求，试图用大道这顶高帽来制约君权，避免来自高层的政治权力对法治的干扰和破坏。从“道生法”这一命题出发，《黄帝四经》衍出了它的法治主张，此后的黄老学者无不循着这一路数论证他们的法治主张，如《慎子·逸文》“以道变法者，君长也”，《管子·法法》“宪律制度必法道”，《管子·心术上》“事督乎法，法出乎权，权出乎道”等等。“道生法”的命题首开整合道家与法家理论的先河，从“道”的高度论证了法治的必要性、可行性、公正性和权威性，堪称是黄老学的第一命题，在战国学术思想的发展史上具有突破性的意义。

三

对儒家学说基本理念的吸取，是黄老学整合百家学术的另一个重要方面。“为国以礼”“为政以德”和重视道德教化，是儒学最重要的政治理念，黄老学吸收了这些理念，将其与法家的核心理念——“以法治国”有机地整合在一起，实现了先秦学术思想史上的又一个重大突破。在此之前，以《商君书》为代表的早期法家将法治同儒家主张的德政、礼治截然对立起来，完全否认德政的价值和道德教化的社会功用；以孔子为代表的早期儒家则继承了三代以来的人文主义传统，坚持“为国以礼”和“为政以德”，他们虽然并不完全排斥法治，但仅是将其置于不得已而用之的地位。因而在战国中期以前，儒家和法家关于治理国家的基本思路和手段的主张大体上是处于对立的状态。黄老学者们最先意识到儒法两家的治国理念各有其不可替代的价值和功用，不可偏废，遂开始了调和儒法的最初尝试，试图将此两家的合理性整合到一起，使其由彼此对立排斥变为联手互补。

最早进行调和儒法这一理论尝试的，仍然是黄老道家的奠基著作帛书《黄帝四经》。《黄帝四经》在大力强调以法治国的同时，对儒家的德治思想予以了认真的对待和一定程度的吸取，这一态度集中地体现在其“刑德相养”的主张上。《十大经·姓争》阐述这一主张说：“刑德皇皇，日月相望，以明其当。望失其当，环视其殃。天德皇皇，非刑不行，缪缪天刑，非德必倾。刑德相养，逆顺若成。刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德彰。”其大意是说，正如太阳和月亮的协调配合才能使万物生长一样，德化与刑法也应该是配合和互补的，偏废任何一个方面都是行不通的。这是一个非常重要的认识，是古代思想家们在长期的政治实践和争鸣辩驳中取得的宝贵经验和结论，正是这一认识开辟了刑德并举、儒法结合的理论方向。后来的黄老学者无不沿着这一方向继续探索，作出了他们的理论贡献。特别值得注意的是，“刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德彰”的论断揭示了刑德并用的政治模式中刑与德二者各自的地位，德应该摆在彰显的位置，刑则只能是隐微的，这可以说就是数千年中国古代政治“阳儒阴法”或“外儒内法”模式的理论滥觞，具有非同一般的价值和意义。

调和儒法是黄老学为先秦政治理论的发展开辟的新方向，它成功地整合了儒法两家的基本理念，是一个极重要的理论创新，对于儒法两家的的发展均具有重大的意义。从法家的角度来看，由于吸收了儒家关于德治与教化的主张，使得早期法家（或三晋法家）冷冰冰、阴森森的面孔变得温和起来，不再令人望而生畏，易于被大众接受，利于法治的推行；从儒家的角度来看，由于重视了法治主张的实用价值，使得儒家的德治理想获得了强有力的支持和制度上的保障，从而改变了传统儒家软弱无力的形象，使其更为适合统治者的需要。黄老学调和儒法，集

中了儒法两大政治学说的理论优势，这一理论方向出现了之后，便成为了战国中后期多数思想家共同认可的政治理念，主导了该时期学术思想的走势，并最终形成了适合中国古代社会长治久安需要的儒法结合、阳儒阴法的政治模式理论。因而可以说，黄老学的这一理论贡献的价值，无论予以怎样高的评价都不过分。

四

对道、法、儒三大学派基本理念的优化整合，基本上确立了黄老学超越百家的理论优势。此外，黄老学对当时活跃在百家之林的其他学派的思想也采取了兼收并蓄的态度，使之有机地融入自己的理论体系，其中比较重要的是阴阳家和名家。

阴阳理论早在春秋时期便已出现和活跃，但在战国中期之前，基本上还限于对天地万物的生成变化和各种自然现象的解释。黄老学接受了阴阳理论的基本思想，并对其做出了关键性的推进，将其引入社会生活和政治伦理的领域。此举不仅充实了黄老学的理论体系，也使得阴阳学说获得了更大的发展空间和更高的实用价值。最先将阴阳理论引入社会生活和政治伦理领域的，仍然是黄老学的开山著作帛书《黄帝四经》。《黄帝四经》以阴阳观念解释季节的变化，把四季的推移看成是阴阳消长的结果，并将其上升到天人关系的理论高度，使之理论化、系统化，初步形成了顺天授时或敬授民时的思想，用大自然运行变化的节律对人们的社会生活特别是农业生产进行总体性的指导。例如，《黄帝四经·十大经·姓争》“静作得时，天地与之；静作失时，天地夺之”，《黄帝四经·经法·论》说“动静不时，种树失地之宜，则天地之道逆矣”，这一思想在后来的《管子》《吕氏春秋》等黄老著作中得到了发展，并由指导农业生产为主发展为对人类社会活动的全面指导，特别是对社会的政治运作的指导。用阴阳理论指导政治活动，是古代天人合一思想的一个重要方面，四时教令是其主要的表现形式。对四时教令的系统表述最早见于《管子》一书，《吕氏春秋》又予以充实完善，这种发端于黄老学的特色理论最终成为了阴阳家学派的主体思想，后又被儒家学派吸收，成为十二月令的学说，对后世的影响极为深远。

将阴阳之理应用于社会政治，还形成了黄老学的另一项颇具创造性的理论，这就是关于阴阳刑德的思想。如前所论，刑德理论是黄老学调和儒法的集中表现，而阴阳消长则为刑德理论提供了天道观方面的依据。《黄帝四经》的作者认识到，为政之所以要刑与德相辅并用，是因为人事必须符合天道，天道有阴有阳，为政就要有刑有德。刑与德的施行必须顺应阴阳运行的秩序，具体的做法是使刑德与四时相配，《十大经·观》提出“春夏为德，秋冬为刑，先德后刑以养生”的主张，认为春夏两季阳气充盈，万物萌发生长，宜施行温和的德政；秋冬两季阴气上升，万物肃杀凋零，宜施行严急的刑政；又因为四时之序是春夏在先秋冬在后，所以要德政教化在先，再随之以刑政，这就是“顺于天”。阴阳刑德的理论是黄老学对古代政治理论的一个重要贡献，这一贡献实有赖于对阴阳学说的吸收整合。可以说，《黄帝四经》的作者正是从自然界阴阳协调配合的规律而悟出了刑德并用的道理。《黄帝四经》作者还把阴阳思想运用于社会伦理，论证人伦秩序的必然性和合理性。

名家作为一种学说，一般认为创始于春秋晚期的邓析，但也应当看到，直到战国中期百家

争鸣进入高潮时，名家作为一家之言才真正受到社会的重视并活跃起来。黄老学整合百家，名家理论也在其视野之内。名家学说以“循名责实”、探讨名实关系为主要内容，这一学说也被黄老学的奠基之作《黄帝四经》整合到自己的思想体系中。在《黄帝四经》中，道、法、名三者形成了内在的联系，构成了一个有机的整体。与后期墨家专注于思辨的逻辑学理论不同，《黄帝四经》注重的是将名实理论同道论结合起来，运用于对法治的论证，如《经法·四度》：“名功相抱，是故长久。名功不相抱，名进实退，是谓失道。”可见作者认为，名实相符便符合大道的精神，名实不符就是“失道”，因而要根据大道的要求来审查事物的名实是否相符，这不仅是决定逆顺、死生、存亡、祸福的关键，也是判断是非、曲直、黑白、真伪的标准。值得注意的是，《黄帝四经》把名作为判断是非以正天下的标准和工具，此“名”实际上已具有了“法”的意涵和作用。《经法·道法》所谓“形名立，则黑白之分已”“形名已立，声号已建，则无所逃迹匿正矣”，建立形名、声号实际上就是立法，合于名就是合于法。可见，在《黄帝四经》中，名与法已经完全融为一体，二者的区别，不过是裁决者和执行者的关系而已。有了“名”作为道与法之间的中介，“道生法”这一黄老学的核心命题便显得更加顺理成章和易于理解把握。这里特别值得一提的是，在法家学说中有着举足轻重地位的“形名”（或“刑名”）这一概念，便首见于上引材料中，《黄帝四经》的重要性由此亦可见一斑。《黄帝四经》在“道”的名义下整合“名”与“法”，此后，名法结合的理论方向在黄老学的重要著作《尹文子》中得到了很大的发挥。尹文擅长逻辑上的概念分析，对古代形名逻辑之学颇有贡献，但他的形名理论既不同于诡辩派的饶舌，也不同于热衷于纯概念分析的墨辩，而是具有鲜明的务实性，注重将形名理论运用于法治实践，以名论法，名法结合，代表了战国名家学派的主流。

所谓“名”的政治含义，乃是名分、名位，为的是确认和维护特定的等级秩序。孔子首先提出“正名”的主张，他认为治国应以“正名”为先，理由是“名不正则言不顺，言不顺则事不成”。人们多认为孔子要正的“名”是指《颜渊》篇所说的“君君，臣臣，父父，子子”，孔子确实有这样的思想，不过他还没有将此两者联系起来的明确论述，也没有将“名”与“实”对应起来的论述。而在《黄帝四经》中，则明确提出了“名实相应”的命题，并明确指向了标示等级秩序的名分、名位。如《经法·论约》曰：“刑（形）名已定，逆顺有位，死生有分，存亡兴坏有处。”《道原》亦曰：“分之以其分，而万民不争；授之以其名，而万物自定。”《黄帝四经》的名实之论，使得“名”与“实”自此成为了中国哲学中一对重要的范畴，其贡献不能忽视。《黄帝四经》正名定分的思想也被后来的黄老学者继承和发挥，成为了战国中后期百家学说的一个重要内容，慎到、田骈、尹文、彭蒙等黄老学者和《管子》《鹞子》《吕氏春秋》中都有大量关于正名定分的精到论述和精彩例证，道家的《庄子》《列子》，法家的《商君书》《韩非子》，名家的《公孙龙子》，儒家的《荀子》等，也无不深受其影响而热衷于此道。正名定分之论，可以看作是战国时期的一种社会思潮，其兴起同该时期的变法运动和列国君权的强化密切相关，各家各派都从自己的角度对正名定分加以理解和论证，《黄帝四经》首开风气之先，大批黄老学者在这一思潮中充当了主要的角色。儒家独尊之后，正名定分之论受到更高度的重视，日益完备并强化的纲常名教便与此有密切关系，这虽说是绍述孔子之遗说，然而其曾经吸取了战国黄老学相关的思想成果，这也是不能否认的。

文子与墨子*

孙以楷**

文子乃老子之弟子，《汉志》道家类著录《文子》九篇，班固注云：“老子弟子，与孔子并时。”据先秦史料记载，文子曾答楚平王问；亦曾北上齐国，答齐王问政，把老子学说带到了北方。汉代王充说：“老子、文子，似天地者也。”（《论衡·自然》）对这样一位重要的道家学者，学术界研究太少，其原因在于因怀疑《文子》是伪书而怀疑文子其人的真实性。自1973年竹简本《文子》出土以来，肯定文子确有其人者逐渐多起来。李定生教授率先推出《文子要铨》一书，《道家文化研究》第18辑用三分之一的容量发表了研究文子的文章，但尚未见到研究文子与墨子的关系的专论，大概是由于史料缺乏的缘故。而理顺文子与墨子的关系又很重要，因为它关系到春秋末战国初这一段思想的逻辑发展，尤其是墨家与道家之间的学术关系。

《史记·孟子荀卿列传》司马贞《索隐》曰：“《别录》云：‘今按墨子书有文子，文子即子夏之弟子，问于墨子。’如此，则墨子在七十子之后也。”不少学者引《索隐》这一段文字，未加详审细推，以为文子“问于墨子”。此说是有疑的：第一，如果真如刘向说，文子是子夏弟子，又曾问于墨子，而据李定生教授说，文子“盖与卜商子夏同时”，那么，接受文子问学的墨子至少也与子夏同时，与司马贞“如此，则墨子在七十子之后也”的结论有悖。第二，刘向说墨子书中有文子，然今本《墨子》中不见记载，容或原文佚失，但《墨子》中是否说了文子是子夏之弟子？刘向说文子是子夏之弟子，却又未阐有何根据。

那么，司马贞为什么要说“墨子在七十子之后也”？我想原因有两种：第一，墨子在七十子之后乃是历史事实，班固明确地说墨子“在孔子后”，学术界绝大多数学者经过认真考证都同意此说，且推断墨子大约生于公元前478年至前468年之间。如果我们持信这一考证，也持信班固的说法即文子是老子的弟子、与孔子并时，那么文子当生于公元前550年左右。这样，比墨子早生70年的文子如何“问于墨子”？即使退一步，按李定生教授的说法，文子与子夏同时，文子也当生于公元前507-500年之间，比墨子长30或20岁，究竟是文子“问于墨子”呢？还是“墨子问于文子”？显然应是后者。第二，上引今本《史记索隐》中这一段文字可能有错倒，即“文子即子夏之弟子，问于墨子”，当作“文子……子夏之弟子，墨子问之”。因墨

* 本文原载《学术月刊》2002年第3期，第37-40页。

** 孙以楷，安徽大学哲学系教授。

子初学于儒，以时间推断，他学于子夏是可能的。从今存《墨子》内容看，墨子与子夏之儒往来也较多。

《吕氏春秋·精论》载：“白公问于孔子曰：人可与微言乎？孔子不应，白公曰：……孔子曰：……至言去言，至为无为，浅智者之所争则末矣。”据李定生教授考证，这一段中孔子的回答“知谓则不以言矣”“至言去言，至为无为”，其实出于《文子·微明》，因此答白公胜之问的不是孔子而是文子。这一考证很精彩，令人信服。但白公胜在公元前479年已死，彼时墨子尚未出生，而文子在此前已答白公之问，已是思想深邃的道家学者。由此亦可推问：是“文子问于墨子”还是“墨子问于文子”合乎事实与逻辑？答案只能是后者。

几年前我曾发表《老墨通义论》一文，认为老墨学说同源，老学出于史官，墨学出于巫史，巫即史，史即巫，两者同源。就文化心理而言，老、墨均尚黑；老墨学说同受夏禹的影响，尚俭、无私、不争。那篇文章还从天道与天志、静观与经验、反战与非攻、修道与修身几个方面，分析了老子思想给予墨子的影响，但是那篇文章未能指出老子思想通过谁影响了墨子。现在根据对司马贞《史记·索隐》一段关于文子与墨子关系的考订，可以判断老子思想乃是通过其弟子文子影响到墨子。

墨子对老子思想的直接汲取，在今本《墨子》前七篇中表现尤为明显。而这七篇恰恰是墨子思想尚未成熟时的作品，不是典型的墨家思想，其中有道有儒。老子的有些观点确实是通过文子传达给墨子的。试比较如下。

老子	文子	墨子
(1) 天道无亲常与善人 (79 章) (2) 不敢为天下先。 兵强则灭，木强则折 (76 章) (3) 人法地，地法天，天法道，道法自然。 (4) 是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪，故能成其私。(7 章) (5) (6) (7) (8) 少私寡欲。 (9) 以其终不自为大，故能成其大。(34 章) 江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。(66 章)	天道无亲，唯德是与。(《符言》) 甘泉必竭，直木必伐。(《符言》) 法天道 (竹简《文子》) 法天 兼爱无私 (《道德》) 金之势胜木，一刃不能残一林之木；土之势胜水，一掬不能塞江河；水之势胜火，一酌不能救一车之薪。(《上德》) 勿加以力，则民自口。诸侯倍 (背) 反，众 [人□ ^① 正，强] 乘弱，大凌小。(竹简《文子》) 强凌弱，众暴寡，诈者欺愚…… (《自然》) 又为其怀智诈不以相教，积财不以相分，故立天子以齐一之。为一人之明不能偏明海内，故立三公九卿以辅翼之。(《自然》) 无所喜，无所怒，无所乐，无所苦，万物玄同。(《九守》) 古之善为君者法江海，江海无为以成其大，洼下以成其广，故能长久。(《自然》) 故海不让水潦以成其大，(《自然》)	天道无亲，常与善人。(《法仪》) 甘井近竭，招木近伐。(《亲士》) 莫若法天 (《法仪》) 兼相爱交相利 (《兼爱中》) 五行无常胜 (《经下》) 力正者何若？曰：大则攻小也，众则贼寡也，诈则欺愚也…… (《天志下》) 至乎舍余力不以相劳，隐匿良道不以相教，腐朽余财不以相分，天下之乱也……天子既以立矣，以为唯其耳目之请，不能独一同天下之义，是故选择……置以为三公…… (《尚同中》) 必去喜，去怒，去乐，去悲，去爱，而用仁义。(《贵义》) 是故江河不恶小谷之满己也，故能大。圣人者，事无辞也，物无违也，故能为天下器。(《亲士》)

① □，此处缺字当作“力”。

细研第(3)项引文,我们可以看到从老子的道到墨子法天并提出“天志”思想发展的痕迹。在老子思想中,除了道是宇宙本原高于天外,只有“地法天”,不见有一般的“法天”说。文子在保持道的本原地位的同时引入“天道”作为中介,主张“法天道”,使抽象玄远的道落向现实。至范蠡、《黄帝四经》,天道已取代了“道”的本原地位。墨子正是接受了文子的“法天道”主张,把民间普遍存在的天神信仰与“法天道”结合起来,创造了“天志”说。

文子根据老子的道无私无偏的本性,在政治伦理观中提出了以“兼爱无私”的原则来规定仁。他说:“兼爱无私,久而不衰,此之谓仁。”(《文子·道德》)老子是反对仁义的,但文子认为仁义有可取之处,他用老子的“无私”来改造孔子的“仁者爱人”。墨子继承了文子的“兼爱无私”的主张,强烈批评了儒家爱有差等的思想。

老子认为道是宇宙的本原,道虽是有无统一,但在有无之间,老子更倾向于以无为本,所谓“天下万物生于有,有生于无”。文子固然继承了老子的有无观,但有所改造与发展,提出了“夫道者原产有始”(《文子·道德》)。丁原植教授指出:“若是将‘道’视为《老子》哲学的中心观念,则‘有始’即可看作《文子》哲学新人文建构诉求的主轴。”“《老子》所强调的是非人文的始源性设想,而《文子》所说明的是人文再造的肇始。”^①我很赞同丁教授的上述观点。如果说文子的“道产于有始”是指“人文再造的肇始”,那么墨子则沿着这条人文再造的路线继续发展,突出了“有”:“凡回于天地之间,包于四海之内,天之情,阴阳之和,莫不有也。”(《墨子·辞过》)这似乎是对文子“道产于有始”命题的发挥。

从“道产于有始”出发,文子继续其人文再造的建构,比老子更多地引进了阴阳五行之说。文子对实际经验观察作了如下描述:“金之势胜木,一刃不能残一林;土之势胜水,一掬不能塞江河;水之势胜火,一酌不能救一车之薪。”(《文子·上德》)《墨子》中亦有“五行无常胜”之说。先秦儒家少谈阴阳五行,阴阳五行家则侈谈五行生胜。《墨经》中“五行无常胜”的命题必然是对文子上述经验事实的陈述的概括。由此也可看出文子对墨子的影响。

罗根泽先生曾认为老子“不尚贤”是针对墨子而发的,故论证老子生于墨子之后。许多学者论证罗根泽此说不能成立。古棣、周英先生之论证最为详尽、最具说服力,可参阅他们的著作《老子通》下部有关章节:“从春秋以来就已经有了尚贤的政治实际,在实行这种政治中就包含着尚贤观点,在这种情况下,当然可以产生反对尚贤的观点。”我们赞同他们的观点,我们需要强调的是,老子之所以主张“不尚贤”,不是因为老子是没落贵族,以“不尚贤”来反对社会变革、顽固维系旧的世袭世禄制度,而是因为尚贤政治出现了严重的负面作用:一是矜贤以争,二是伪贤以诈。老子主张“不尚贤”,不是反对行贤,而是反对以“尚贤”招摇示人。杨朱曾说:“行贤而去自贤之心”,要求行贤主体做到“上贤不贤”,准确地诠释了老子的“不尚贤”。文子一方面坚持行贤主体不“示贤”,另一方又从行贤的客体环境方面要求社会正确对待贤才,不要人为地区分贤智与愚不肖。文子认为,每一个人的才性都有贤才一面,也有非贤才一面,人人都是尚贤对象,重要的是因顺贤才之自然本性,不是刻意造贤。他说:“不尚贤者,言不放鱼于木,不沉鸟于渊。”(《文子·自然》)文子虽然“不尚贤”,但他提出了知贤、尊贤、敬贤、乐贤。杨朱的“行贤”,文子的“知贤”“尊贤”“敬贤”“乐贤”,坚持了老子

^① 丁原植:《竹简(文子)哲学思想探析》,《道家文化研究》第十八辑,三联书店2000年版。

“不尚贤”的自然主义，也克服了“不尚贤”说的简单化和片面性的缺陷。墨子则把行贤、知贤、尊贤、敬贤、乐贤的内涵纳入自己的“尚贤”之中，是对老子“不尚贤”说的一次理性的否定，在更高层次上回到春秋的尚贤政治主张。从春秋的尚贤政治到老子的不尚贤，然后经过文子的知贤、尊贤、敬贤、乐贤，再到墨子的尚贤，从这一否定之否定的逻辑进程中，也可以看出文子知贤学说对墨子的影响。

或许人们会说，《墨子》与《文子》中内容相同或相近之处，并不是墨子受文子影响的结果，而是《文子》抄袭《墨子》。不少学者正是从《文子》与《吕氏春秋》《淮南子》部分内容的重复，证明《文子》抄袭《吕氏春秋》《淮南子》。其实，这是一柄双刃之剑，我们同样可以证明、而且更愿意相信是吕不韦、刘安的门客抄袭了《文子》。从上引《文子》与《墨子》内容相近的几则文字看，尤其是第（6）（8）（9）三则，更可以看出是墨子受了文子的影响。第（8）则，墨子主张“去喜，去怒，去乐，去悲，去爱”，这纯是道家思想。从何而来？老子只说“少私寡欲”，不具体，只有文子说“无所喜，无所怒，无所乐，无所苦”，显然是文子影响了墨子，而不是相反。第（9）则，以江河归大海，海容百川这一形象比喻，来揭示君王必须有“容”才能成“大”，这可以说是道家的典型语言，起码在《论语》中我们就看不到这种论述。墨子的“江河不恶小谷之满已也，故能大”必然源于老子，而文子则起了中间传达作用。再看第（6）则。这是文子、墨子各自对春秋末战国初社会形势的评述。他们的看法是一致的，不仅都认为当时的社会是“强凌弱，众暴寡，诈者欺愚”，而且认为造成这种状况的原因是“力正”。如果说是《文子》抄袭，抄袭一些基本命题、观点或许是可以理解的，抄袭对社会形势的看法，有何必要？按照一些学者的看法，《文子》作者生于《淮南子》之后，最早也只在秦汉之际，我们就更难理解《文子》有什么必要抄袭《墨子》对社会状况的描述，而且用“强凌弱，众暴寡，诈欺愚”来描述秦汉或汉初社会也并不合适。实际上，文子虽略早于墨子，但他们都生活于春秋末战国初，对共同的社会状况有共同的感受，再加上墨子曾问于文子，这才在他们的著作中出现了对社会状况的相同看法。

把老子的学说传到楚国，又传到齐国，文子是一位重要的道家学者，起着重要的学术津樑作用。王充说“老子文子，似天地者也”，决非妄言。学术界应当重视对文子的研究。

论墨家的死亡观

——兼及墨、儒、道死亡观之区别*

郑晓江

墨家的特征是务实，它探究与推行“兴天下之利，除天下之害”的主张，其成员具备有宗教性的献身精神。在救世拯民的艰苦践履中，墨者们做到了满腔热情、无所畏惧和视死如归。墨家对死亡诸问题的看法无不透显着这些基本的价值原则，时至今有，仍具有不可忽视的意义。

一、“死”：命定还是非命定

与儒学主张用理性主义的态度看待生死不同，亦与道家用自然主义的方式探究生死问题有别，墨者们在生死问题上的讨论采取了实用的经验主义方法，重在对“死”进行一种效用性的实利考察。墨学虽倡导人们对“死”采取纯理智的态度，但也充分注意到死亡过程中的情感问题。一般而言，人有理智，同时也有情感。如果说，人生存问题的解决多取决于理性能力充分发挥的话，那么，死亡诸问题的消解则突出了人感情适度调整的重要性。墨家诸子多出身于“贱人”，长期生活在下层民众之中，对普通世俗人的生老病死、快乐与悲哀、追求与企盼、痛苦与幸福等都有着极为深刻的体验，故而易于认知人死亡时的悲哀之情。但墨家诸子并未停留于此，而是进一步要求人们立于功利主义的立场，把对死的感情哀悼提升到理智上的利弊权衡，这是墨家死亡观的一个重要特点。《墨子》云：

贫者见兼，富则见义，生则见爱，死则见哀，四行者不可虚假，反之身者也。^①

“见”者，“现”也，墨子认为，要想成为品德高尚者，就需要在贫穷时保持廉洁，富贵后常思大“义”，生活中体现“兼爱”，遇死时有哀痛之情。实际上，墨学以“兴利除害”为志，若缺乏对世人苦难及死亡深沉的同情，必难以为兴利除害的事业奋争不息，慷慨赴死。这即是墨家在理智地对待死亡的同时又具有“死则见哀”观念的内在原因。墨学从对生命本质的认知出发，探讨了有关死亡的诸问题。

* 本文原载于《江西师范大学学报》1992年第4期，第44-49页。

① 《墨子·修身》，下引《墨子》，均只注篇名。

《墨子·经上》云：“生，形与知处也。”“形”指人活的机体（身体）；“知”指人的感觉、知觉与理性能力（精神）。所以，人的生命是肉体与精神的聚合，反之，人之死即是“形”与“知”离了。这种说法似乎主要是一种生理学的描述，但可以肯定墨家诸子是在仔细观察人生的特质及人死诸形态之后得出的结论。从中不难窥见墨家与儒、道在死亡观上的又一个不同之处：前者遵循经验主义的原则，从可感知的现象出发来讨论人的生死；后二者往往从某种既有的理念、思想出发，从观念的设定来说明人生死的诸问题。当然，更为科学的态度应该是二者的结合，墨家还阐述了生命活力表现的具体过程：

天子之视听也神。先王之言曰：精神也，夫唯能使人之耳目，助己视听；使人之物，助己言谈；使人之心，助己思虑；使人之股肱，助己动作。^①

这段话虽则主要讲的是“天子”要“一同”百姓的价值标准，就需要使众人的感知和思虑无不统一起来，无不都成为“天子”意志的体现，但从中也不难看到，墨子把耳目的视听，口唇的言说，心灵的思虑，身体的动作都看作生命活力的表现，自然，人的死亡也就是感官功能的停止、思维活动的消失。这也是对生死的一种直观经验的描述，相较于道家学者视人之“生”为“气之聚”，人之“死”为“气之散”的观点更具实证性，世俗民众也更易于理解和接受。《墨子》又云：

民生为甚欲，死为甚憎，所欲不得，而所憎屡至，自古及今，未有尝能有以此王天下，正诸侯也。^②

墨家学者从感情上的好恶，表达了生死对人意味着什么。一般而言，生命对人只有一次，人生存的时光又十分有限。“生”的活力、“生”的享受、“生”的欢欣，对每个人都有着强烈的吸引力；而“死”的孤寂，“死”的离世，“死”的哀痛，则使世人产生极大的恐惧。因此，欲生憎死，实为人之常情。道家学者认为，人们既不应该为活而欣喜，亦不应为死而悲伤，要在精神上齐生死，逍遥于“无何有之乡”。此论妙则妙矣，但望之太“玄”，难以为众民所理解。墨家对生死的基本看法，无不从经验的实事出发，故显得平和实用，也易于为人们所接受。

墨家对时空特性的分析，尤其是对时间与空间相互关系的论述，对人们理解生命的本质和死亡的特征很有启迪作用。《墨子》云：“行修以久，说在先后。”“行者必先近而后远。远近，修也；先后，久也，民行修必以久也。”^③ 这里指出了任何运动都是时空的统一，人们任行一段距离，既是空间的跨越，又是时间的耗费，二者缺一不可。生命本质上也是运动，有内部外部运动，也有宏观微观运动，因此也必然具有时空性，也就是说，不占有空间的生命不可能存在，而没有时间性的生命即等于死亡。所以，生命体存在的基本前提是空间与时间的统一，生命的死亡意味着二者的分离。从这种角度来看死，易于突出人生前努力的紧迫性（因为生命时间的有限）；同时也促人积极入世，开拓事业，在人生的大舞台上埋头苦干，不畏艰险（因为生命机体占有空间的有限），事实上，墨家诸子就具有比儒者、道者强得多的实干精神，他们

① 《尚同中》。

② 《尚贤中》。

③ 《经说》。

自觉自愿地沉入下层社会，为拯斯民于水火殚精竭虑，奔突在险途。由这种认识出发，墨家坚决否定儒者们提倡的“命定论”。

孔子生前对“命”是坚信不疑的，《论语》说：“不知命，无以为君子也。”^①又云：“死生有命，富贵在天。”^②虽说孔、孟诸大儒并未因为信“命”而成为完全的命定论者，以至否定人生过程中一切努力的价值。事实上，孔子还由这种“天命”观产生出更为强烈的“替天行道”的责任感和自信心，更加坚定了其人生奋争不息的精神。但是，现实中既能信“命”又能积极有为者屈指可数，只有那些文化素养、精神境界、道德胸襟都极高的人才做得到。而对芸芸众生来说，“死生有命，富贵在天”之类的观念，就只能演化成放弃任何人间努力的托词，成为人们对世事变化、生活贫富、政治好坏逆来顺受的心理支撑，变成人们对生死听天由命的消极态度。这些正是墨家诸子所深恶痛绝的。墨子说：“儒之道足以丧天下者四政焉：儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不说，此足以丧天下。又厚葬久丧，重为棺槨，多为衣衾，送死若徒。三年哭泣，扶后起，杖后行，耳无闻，目无见，此足以丧天下。又弦歌鼓舞，习为声乐，此足以丧天下。又以命为有，贫富寿夭，治乱安危，有极矣，不可损益也。为上者行之必不听治矣，为下者行之必不从事矣。此足以丧天下。”^③墨子指出，人们若消极被动地听由“命运”的安排，此不唯大错特错，亦十分可悲与危险：

有强执有命以说议曰：寿夭贫富，安危治乱，固有天命，不可损益。穷达赏罚幸否有极。人之知力，不能为焉。群吏攻之，则怠于分职，庶人信之，则怠于从事。吏不治则乱，农事缓则贫。贫且乱，政之本，而儒者以为道教，是贼天下之人者也。^④

“信命”必使官吏怠于治理国家，民众怠于劳作，从而使天下贫穷、社会动荡，故危险性极大。在墨子看来，寿或夭、贫或富、乱或治，都非取决于“命”，而在人自我努力的程度。故墨学的生死观要求人们具备积极有为的态度，通过各种努力，以改善生活质量及生存环境，祛病强身，达到“寿”的目的。反之，人们如果把一切都付之于“命”，懈怠消极，则生活贫苦不堪，多病多灾，那就只能速死——“夭”了。

如果从更深层次分析，墨者不遗余力地反对儒家的“命定论”还另有原因。如前所述，墨家是“贱人”们理论上的代表，其思想蕴含着下层民众的追求和好恶。在当时社会等级森严、贵贱有别的情形下，富者贵者常以“命”中注定的观念解释自己所得的合理性，同时消弥普通民众的不满情绪；而贫者贱者也以“命”来说明自己一无所有的必然性，平息自我的欲望和追求的现实努力。墨子敏锐地觉察到这一点，他的“非命”论实质上是给下层民众注入活力的一种学说，是希望贫者贱者们跳出“命定”的圈套，奋发有为，改变自身的贫困状态和社会地位。这种看法对促人抛弃在死亡问题上的消极态度有良好的效果。

① 《论语·尧曰》。

② 《论语·颜渊》。

③ 《公孟》。

④ 《非儒下》。

二、生死抉择的价值标准

在死亡观上，墨学比较重视人们生死选择中的价值准则问题。墨学学者认为，虽然世人都盼能“活”，但若为了某种理想、信念或原则，人们却应该勇于赴死，因为这种“死”比苟且偷生地“活”价值更大。儒家“杀身成仁”的观念实际上也是一种死亡价值论，但人们可为之去死的“仁”散发出的多是伦理道德的气息。而墨家提出的人们可为之而死的“义”，则多指向给实际的利益于天下苍生。墨子说：

万事莫贵于义。令谓人曰：予子冠履而断子之手足，子为之乎？必不为，何故？则冠履不若手足之贵也。又曰：予子天下而杀子之身，子为之乎？必不为，何故？则天下不若身之贵也。争一音以相杀，是贵义于其身也。故曰：万事莫贵于义也。^①

“义”是当然、应该的准则。墨子认为，人们在“冠履”与“手足”、“天下”与“生命”之间做选择，一定会去保存自己的躯体生命，决不会为外物而伤身害命。但是，许多人却可以为“一言”（“义”）而赴死不惧，这足以证明某种应该的准则高于生命的价值，只要是“义”需要，人们乐意选择死亡。那么，这种价值高于一切的“义”究竟是什么呢？墨学具有强烈的功利主义色彩，“义”实际上就是为天下生灵谋利：

今用义为政于国家，人民必众，刑政必治，社稷必安。所为贵良宝者，可以利民也，而义可以利人。故曰：义天下之良宝也。^②

利国利民即为“义”，人们为了此“义”，可以毫不犹豫地献出宝贵的生命。一般而言，生命的唯一性使其对个人而言无比珍贵，在可能失去生命的威胁下，人们甚至可以放弃哪怕是最吸引人的物质诱惑。但墨子提倡的“义”，虽然仅是某种观念，其价值却高于生命。理解此的关键在于，人生而具有的社会性使每个人的生存和发展都具有超个体的性质，它内在地要求人们为群体、社会做出某种贡献，在必要时可牺牲自己的生命。墨子正是把群体（国家）的发展视为高于个人生命的事业，自我的死亡若有利于社会的稳定，民众生活的改善，那么，此“死”就具有了极大的价值，足以让人心甘情愿地放弃宝贵的生命。因为这种做的结果，是以一人生命的“死”，换取无数生灵的“活”，此即所谓“义贵于身”的价值选择：

天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；有义则治，无义则乱。然则天欲其生而恶其死，欲其富而恶其贫，欲其治而恶其乱，此我所以知天欲义而恶不义也。^③

“天志”是墨子树立的最高价值之源，“义”的准则正渊源于“天志”。其重要性体现在：有“义”，天下百姓就能生存，富裕，社会得到治理；反之，“无义”，则民众大批死亡、社会贫穷，政治动荡。所以，实不实行“义”，关系天下生灵的安危，百姓生活质量的改善，当然高过个人生命的价值。墨子认为：“义”的价值既然高于人的生命，那么，人的一言一行一思一念都应该集中在实行“义”的伟大事业之中，这样，“死”对人而言就算不了什么。《墨子

① 《贵义》。

② 《耕柱》。

③ 《天志上》。

·大取》篇云：

于所体之中，而权轻重之谓权……断指断腕，利于天下相若，无择也，死生利若一。

墨子的死亡价值论，实际上是使最无价值之“死”通过“义”的桥梁，达到最高价值的彼岸。大多数人，总是视死为最可厌最可悲之事，最想逃避最想拖延的归宿；而墨子的死亡价值论，则把死成功地转换成最光荣最伟大，人们乐于接受勇于投入的归宿。此转变的关键在于，人们必须拥有某种最崇高的理想，并由之生发出具有宗教性的献身精神。如墨家诸子就是用信念的力量支撑自己直面险恶的社会、复杂的人际关系、肮脏的政治环境等，并百般热诚地以个人微薄的精力与智慧贡献给“利天下”的事业，即便死亡将很快降临，只要是为了“义”，那也可欣喜而安心。墨学的理论是这样说的，墨家诸人也是这样做的。《墨子·贵义》记载：

墨子自鲁即齐，过故人。谓子墨子曰：今天下莫为义，子独自若为义，子不若已。子墨子曰：今有人于此，有子十人。一人耕而九人处。则耕者不可以不益急矣。何故？则食者众而耕者寡也。令天下莫为义，则子如劝我者也，何故止我？

天下人“莫为义”，己就应该更努力于推行“义”，这是一种何等宏阔的救世胸襟和特立独行的雄伟气魄。墨子本人如此之思之行，墨者们也是这样：“墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不还踵，化之所致也。”^①“赴火蹈刃”，无疑是弃活就死，而墨者们能视死如归，“死不还踵”，这主要得益于墨子所倡导的理想与信念，其赋予了他们战胜死亡恐惧的巨大力量。

三、死后的世界：丧葬及鬼神

墨学不仅探讨了生与死的本质问题，死亡价值论的问题，更十分具体地讨论了人死后的诸问题。对于死的人来说，生命的终止意味着感觉、知觉、思维能力和机体活动的完全丧失，一切似乎都消失了；但对活着的人，尤其是与死者有这样那样关系的人而言，许多问题才刚刚开始，要处理好实在是不易。例如，如何安排死者的丧葬，怎样认识人死后世界的性质及特征，人能够超越死亡吗？等等。儒家对待死后世界诸问题的基本态度是倡厚葬久丧，崇祭祀丧仪。这种观念或许基于二点考虑：（1）隆重的丧礼，可充分显露死者后人的情感真诚浓厚，特别是子孙后代在守孝及长期不断的祭祀过程中，默念祖先之德，陶冶个人的品性，以死者之德促生者伦理境界的提升。（2）要求厚葬久丧，隆重的祭礼丧仪本质上都是家族意识的一种外在化，是人们希望自己死后生命仍然可以延续于子孙后代身上的心理表现。所以，这也是儒者提供给世人一条超越死亡的途径。道家学者追求的是生死一齐的“不生不死”之境界，故从来不在意于什么死后的葬礼、守孝等，认为这些都是无意之举，可以全部摒弃。墨学重功利和实效，对那些玄远难识的高深观念不感兴趣，他们关注的是民众生产生活的状况如何，社会国家治理得怎样，其衡量一切事物是否有价值的标准在于一个字：“利”。所以，坚斥儒者厚葬久丧之说：

若人厚葬久丧，实不可以富贫众寡安危治乱乎。则非仁也，非义也，非孝子之事也。为人谋者，不可不诘也。是故以富国家，甚得贫焉；欲以众人民，甚得寡焉；欲以治刑

^① 《淮南子·泰族训》。

政，甚得乱焉。^①

在墨子看来，物质财富的生产实为不易，将已生产出的东西葬入死人之墓，完全是浪费和无益之举；而守孝长则三年，短亦费时数月，饮食居处不安，男女有别，使人们体弱神疲，既无法从事生产，又限制了人丁的增殖，这种厚葬久丧之说对百姓的生活和国家的治理都极为不利。墨子指出：

故衣食者，人之生利也，然且尚有节；葬埋者，人之死利也，夫何独无节于此乎？于墨子制为葬理之法曰：棺三寸，足以朽骨；衣三领，足以朽肉。掘地之深，下无菹漏，气无发泄于上，垄足以期所，则止矣。哭往哭来，反从事乎衣食之财，侷乎祭祀，以致孝于亲。^②

总之，生者应以勤于事为准，送死者入土即为安，决不可浪费钱财，也不必长期守孝悲泣。墨子指出，死者既已去，葬仪犹如生活中要“节用”一样，亦必须节俭。因为活着的人还要面对严酷的生存环境与条件，努力于劳作实际上也是一种对死者的悼念和安慰。

儒墨二家对葬埋及守孝问题的不同看法，主要源于其不同的出发点。一般而言，儒家往往从贵族及较富裕者的角度看问题，葬埋中的花费对这些人而言算不了什么，同时，他们不必生产，守孝的时间耗费也没有什么问题，在此前提下，虑及慎终追远、“无改于父道”的伦理需要，所以大倡厚葬久丧之说。而墨者多出身于“贱人”阶层，是农夫百工之人的思想代表，他们的生活较贫穷，丰厚的葬品不堪负担，长期的守孝也无法做到，因此，必斥厚葬久丧之风，提出“节葬”的主张。

不唯在丧葬和守孝的问题上儒墨观点有重大分歧，在鬼神的问题上，儒墨亦南辕北辙。儒学大师孔子对鬼神取敬而远之的态度，不太想亦不愿谈，他认为人们应该注意现实生活，而不必去穷究玄思死后世界的问题。墨学则坚信鬼神的存在，指斥儒者以鬼神为不明是重大的错误。从这一点来看，儒家更具有人文色彩，墨学则显现出较浓厚的神文性。但有一点应该特别注意，即墨子大谈“明鬼”，其基本意图是使“兼爱”等主张具有一种超验的背景，嵌上某种神圣的光环，以此来坚定世人践履其学说的信心，其中也贯彻着功利的原则。

墨子认为，不唯有“鬼”，而且有不同类型的“鬼”：

古之今之为鬼，非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而为鬼者。^③

各种不同的“鬼”具有超常的智慧和极大的威力：“鬼神之明智于圣人，犹聪耳明目之与聋鼓也。”^④“山林幽谷，鬼神之明必知之；鬼神之罚，不可为富贵众强，勇力强武，坚甲利兵，鬼神之罚必胜之。”^⑤墨子赋予鬼神如此大的神通，希望达到目的是：使广大民众、官吏诸侯都对之既敬且畏，而鬼神的意志不过就是墨学的具体化，这样，其理论便可通行无阻了。当然，墨子的“明鬼论”要以社会普遍的愚昧状态和浓厚的迷信氛围作为基础。

墨家的“明鬼”论，实则也是一种死而不亡的观念，儒者希望人生前达到极高的道德境界

① 《节葬下》。

② 同上。

③ 《明鬼下》。

④ 同上。

⑤ 同上。

或通过治国平天下的功业和言论来超越死亡，获得不朽；道者试图通过与本体之“道”的合一达到“不死不生”；而墨家则想通过人死而不亡之“鬼”来超越死亡。十分有趣的是，墨学激励人生前为“兴天下之利，除天下之害”而不懈努力，同时又构造出人死后之“鬼”也孜孜不倦地行“义”，也为天下百姓之幸福、社会之稳定而效力。诚所谓生前死后无有差别，人生有限，而利天下的事业无限。

墨家的死亡观显现着强烈的功利色彩，希望人们在生死的问题上都具备“强力”的有为态度，特别是试图促人为了某种崇高的事业去奋不顾身、慷慨赴死。人们也许会从其薄葬短丧的主张中认为墨者的心肠太硬，情感太薄；但人们也可从其舍命殉道的理念和实践中强烈地感受到墨者的血最热，情最浓。这些不是现代人建立正确的死亡观时可供借鉴的历史文化资源吗？

论墨家思想对黄老学的影响

——以马王堆帛书《黄老帛书》为例*

薛柏成**

黄老学派的思想是博采众家而成，其中包括很多墨家思想的成分，司马谈《论六家要旨》说，黄老之学“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化”。而墨家是先秦诸子中最接近社会下层的一派学说，其立论皆从国计民生出发，以兴天下之利为是非取舍的标准，所以我们认为黄老学派的思想在这些方面深受墨家学说的影响，下面仅以《黄老帛书》为例，说明此问题。

一、黄老学吸收了墨家的兼爱思想，形成了自己的慈惠以爱人的道德观

墨家讲兼爱义利，黄老学吸收了墨家的兼爱思想，形成了自己的慈惠以爱人的道德观。《黄老帛书》云：“省苛事，节赋敛，毋夺民时，治之安。无父之行，不得子之用；无母之德，不能尽民之力。父母之行备，则天地之德也。三者备，则事得矣。能收天下豪杰骠雄，则守御之备具矣。审于行文武之道，则天下宾矣。号令合于民心，则民听令；兼爱无私，则民亲上。”此“兼爱无私，则民亲上之”^①一句显然取自墨学，《墨子·兼爱下》云：“文王之兼爱天下之博大也，譬之日月兼照天下无有私也。”这种思想在《黄老帛书》中的体现是明显的。《十六经·顺道》说：“（体）正信以仁，慈惠以爱人，端正勇，弗敢以先人。”这些都体现了黄老学对墨家兼爱思想的吸收。所以黄老学的“慈惠以爱人”也包含了墨家的兼爱，即统治者从政之本是兼爱而“无私”，这样才能得民心、顺民意。

二、黄老学的“爱民”和“养民”思想吸收了墨家“兴天下之利”的思想

“兴天下之利”是墨家一大特色。《墨子》书中多次强调“国家百姓人民之利”，如《墨子

* 本文原载《社会科学战线》2005年第5期，第283-285页。系吉林省社会科学事物规划重点课题“先秦墨家思想的历史作用与以德治国的关系”成果之一。

** 薛柏成，吉林师范大学中国思想文化研究所。

① 马王堆汉墓帛书整理小组：《黄老帛书·经法·君正》，文物出版社1985年版。

·兼爱中》载：“子墨子言曰：‘仁人之所以为事者，必兴天下之利，除去天下之害，以此为事者也。’”而《墨子·尚同》亦云：“子墨子曰：‘爱民不疾，民无可使，曰必疾爱而使之，致信而持之，富贵以道其前，明罚以率其后。为政若此，唯欲毋与我同，将不可得也。’”《黄老帛书》中也浸透着这种精神：“圣人举事也，合于天地，顺于民，祥于鬼神，使民同利，万夫赖之，所谓义也。身载于前，主上用之，长利国家社稷，世利万夫百姓。天下名轩执国士于是虚。一言而利之者，士也；一言而利国者，国士也。是故君子卑身以从道，知以辩之，强以行之，责道以并世，柔身以待时。王公若知之，国家之幸也。国大人众，强国也。若身载于后，主上不用之，则利国家社稷、万夫百姓。王公而不知之，乃国家之不幸也。故王者不以幸治国，治国固有前道：上知天时，下知地利，中知人事。”^①文中“使民同利，万夫赖之”“长利国家社稷，世利万夫百姓”“一言而利之者，士也；一言而利国者，国士也”“利国家社稷、万夫百姓”等语，与墨家使民“富贵以道其前”“兴天下之利”思想何其相似！即黄老学派的思想中也把国家之利和人民之利看成是一致的。他们认为：“昧天下之利，受天下之患；昧一国之利者，受一国之祸。约而背之，谓之襦传。”^②另外，墨家认为应无赋敛于民，《墨子·非乐》认为：“姑尝厚措敛乎万民，以为大钟、鸣鼓、琴瑟、竽笙之声，以求兴天下之利，除天下之害而无补也。”“诸加费不加民利者，圣王弗为。”（《墨子·节用中》）黄老学也继承了这种看法，《经法·君正》主张，“三年无赋敛，则民有得”，“赋敛有度则民富”。又说：“一年从其俗，二年用其德，三年而民有得。”黄老学派在上述思想基础上，进而把它发展成自己的民本主义思想。

《十六经》通过黄帝的口说：“吾受命于天……吾畏天爱地亲民……吾爱民而民不亡。”《经法·国次》非常清楚地把“失民”看成是“五逆”之一。而要保民，首先又在于“养民”。《十六经·果童》云：“夫民印（仰）天而生。恃地而食。以天为父以地为母。”又说：“夫民之生也规规。生食与继。不合不继，无与守地。”强调要让老百姓有饭吃、有衣穿，他们才不会逃走，才不致“失民”。并进而要求一切政策都必须以民心、民利为准则。认为这样做才能“长利国家社稷，世利万夫百姓”。要做到这样，就要让老百姓也能有好一点的生活，有一点余财，所以《称》篇说：“夫天有明而不忧民之晦也，百姓辟其户牖而各取昭焉；天无事焉。地有财而不忧民之贫也，百姓斩木刈薪而各取富焉；地亦无事焉。”是让老百姓多开荒种地，发家致富，这应是黄老学对墨学兴利思想加以发挥的地方。

三、黄老学吸收了墨家的“强本节用”思想，形成了自己的 发展农业生产以及“行俭省欲”思想

司马谈《论六家要旨》称赞墨家说：“强本节用，则人给家足之道也。此墨子之所长，虽百家弗能废也。”墨家“强本节用”思想着重强调了“赖力而生”“以时生财”以及“尚俭节用”思想：“是故子墨子曰：‘为乐非也。’今人固与禽兽麋鹿、蜚鸟、贞虫异者也，今之禽兽

① 马王堆汉墓帛书整理小组：《黄老帛书·十大经·前道》，文物出版社1985年版。

② 马王堆汉墓帛书整理小组：《黄老帛书·经法·亡论》，文物出版社1985年版。

麋鹿、蜚鸟、贞虫，因其羽毛以为衣裘，因其蹄蚤以为裤屨，因其水草以为饮食。故唯使雄不耕稼树艺，雌亦不纺绩织纴，衣食之财固已具矣。今人与此异者也，赖其力者生，不赖其力者不生。”（《墨子·非乐上》）《墨子·七患》亦载：“凡五谷者，民之所仰也，君之所以为养也，故民无仰则君无养，民无食则不可事，故食不可不务也，地不可不力也，用不可不节也。五谷尽收，则五味尽御于主，不尽收则不尽御。一谷不收谓之馑，二谷不收谓之旱，三谷不收谓之凶，四谷不收谓之馈，五谷不收谓之饥。岁馑，则仕者大夫以下皆损禄五分之一。旱，则损五分之二。凶，则损五分之三。馈，则损五分之四。饥，则尽无禄禀食而已矣。故凶饥存乎国，人君彻鼎食五分之五，大夫彻县，士不入学，君朝之衣不革制，诸侯之客，四邻之使，雍食而不盛，彻骖騑，涂不芸，马不食粟，婢妾不衣帛，此告不足之至也。今有负其子而汲者，坠其子于井中，其母必从而道之。今岁凶、民饥、道饿，重其子此疾于队，其可无察邪？故时年岁善，则民仁且良；时年岁凶，则民吝且恶。夫民何常此之有？为者疾，食者众，则岁无丰。故曰财不足则反之时，食不足则反之用。故先民以时生财。固本而用财，则财足。故虽上世之圣王，岂能使五谷常收，而旱水不至哉？然而无冻饿之民者何也？其力时急，而自养俭也……然而民不冻饿者何也？其生财密，其用之节也。”可见墨家认为“本”在于耕稼树艺纺绩织纴，强本在于强力而为，之后在于毋废一时，“以时生财”，而它们的保障措施即为“尚俭节用”。

黄老学充分发扬了墨家的上述理论，也把墨家强本节用思想与治国富民密切相连，进一步阐释了墨家的“本”“力”“时”“节”观念，并把它们有机地联系在一起，《黄老帛书》认为：“人之本在地，地之本在宜，宜之生在时，时之用在民，民之用在力，力之用在节。知地宜，须时而树，节民力以使，则财生。”^①“万民之恒事，男农女工。”^②“不循天常，不节民力，周迁而无功。”^③劝诫统治阶级不要违背农时，扰乱生产，只有按天时维持农业生产次序的正常，五谷才会获得丰收——“民乃蕃滋”，人口也会增长。然而要做到这样，政府发号施令必须要以“毋乱民功，毋逆天时”为原则。“是故为人主者，时适三乐，毋乱民功，毋逆天时。然则五谷溜熟，民乃蕃滋。”^④这里所讲的“时适三乐”即是劝人在春、夏、秋三季抓紧时机，努力劳作，增加生产，切不可浪费大好时光，这些思想足可说明黄老学吸取了墨家之所长。

墨子尚俭，主张节用，反对统治者放纵心欲，聚敛财富，挥霍无度，《墨子·节用中》载：“子墨子曰：‘去无用之费，圣王之道，天下之大利也。’”《黄老帛书》也主张朴实无华，行俭省欲，反对纵欲敛财，反对统治者纵欲，把“嗜欲无穷死”视为“三死”之一^⑤，对纵欲贪财给以严厉的批判。《经法·六分》所讲懂得“王术”的人，要懂得用理性控制自己情欲，故说：“知王术者，驱骋驰猎而不禽荒，饮食好乐而不湎康，玩好媚好而不惑心。”^⑥对于男女饮食，狗马玩好，都要有节制，不能放纵，否则于公于己都大力不利，故谈到个人有“三凶”时，“纵心欲”就是其个的一凶。所以黄老学是力主少私省欲的。反对纵欲也就必然要反对敛财。

① 马王堆汉墓帛书整理小组：《黄老帛书·经法·君正》，文物出版社1985年版。

② 马王堆汉墓帛书整理小组：《黄老帛书·经法·道法》，文物出版社1985年版。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组：《黄老帛书·经法·论约》，文物出版社1985年版。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组：《黄老帛书·十大经·观》，文物出版社1985年版。

⑤ 马王堆汉墓帛书整理小组：《黄老帛书·称》，文物出版社1985年版。

⑥ 马王堆汉墓帛书整理小组：《黄老帛书·经法·六分》，文物出版社1985年版。

《经法·四度》说：“黄金珠玉藏积，怨之本也。女乐玩好燔材，乱之基也。守怨之本，养乱之基，虽有圣人，不能为谋。”《称》篇指出：“宫室过度，上帝所恶；为者弗居，唯居必路。减衣衿，薄棺槨，禁也。疾役可发泽，禁也。草丛可浅林，禁也。聚宫室堕高增下，禁也。”指出纵欲和敛财都是怨和乱的祸根，最后都不免国破身亡。

《黄老帛书》修正了墨家“非乐”的主张，不是笼统地反对一切情欲和享乐，而是主张对情欲有所节制，把享乐控制在适度的范围，认为只要统治者有所节制而不放纵，声色犬马饮宴玩好并不妨碍其“王天下”的目标，这种主张易于被统治者接受。

四、黄老学继承发展了墨家的尚同、尚贤思想

墨家主张尚同，以君上之是非为是非，认为：“天下之所以治者何也？天子唯能一同天下之义，是以天下治也。”（《墨子·尚同上》）《墨子·尚同中》云：“国君既已立矣，又以为唯其耳目之请，不能一同其国之义，是故择其国之贤者，置以为左右将军大夫，以远至乎乡里之长与从事乎一同其国之义。天子诸侯之君，民之正长，既已定矣，天子为发政施教曰：凡闻见善者，必以告其上，闻见不善者，亦必以告其上。上之所是，必亦是之，上之所非，必亦非之，已有善傍荐之，上有过规谏之。尚同义其上，而毋有下比之心，上得则赏之，万民闻则誉之。”

《黄老帛书》吸取了“尚同”之意，说：“君臣当位谓之静，贤不肖当位谓之正，动静参于天地谓之文，诛禁时当谓之武。静则安，正则治，文则明，武则强。安则得本，治则得人，明则得天，强则威行。参于天地，阖于民心，文武并立，命之曰上同。”^①我们认为此“上同”显然取于墨家尚同之说。进而《黄老帛书》之《经法·六分》中提出：“王天下者之道，有天焉，有地焉，有人焉，三者参用之，然后而有天下矣。为人主，南面而立。臣肃敬，不敢蔽其主。下比顺，不敢蔽其上。万民和辑而乐为其主上用，地广人众兵强，天下无敌。”其中“臣肃敬，不敢蔽其主。下比顺，不敢蔽其上”，就是下层必须绝对服从上层，亦即墨家“上之所是，必亦是之，上之所非，必亦非之”之意。对于违背尚同之意，墨家认为那将天下大乱。“天下之乱也，至如禽兽然，无君臣上下长幼之节，父子兄弟之礼，是以天下乱焉；明乎民之无正长以一同天下之义，而天下乱也。”^②黄老学继承发展了这种思想，把违背尚同的祸害纳入普通伦理的范畴：“嫡子父，命曰上拂，君臣离志；大臣主，命曰雍塞；在强国削，在中国破，在小国亡。主失位，臣不失处，命曰外根，将与祸邻；在强国忧，在中国危，在小国削；主失位，臣失处，命曰无本，上下无根，国将大损；在强破，在中国亡，在小国灭。主暴臣乱，命曰大荒，外戎内戎，天将降殃；国无大小，有者灭亡。主两，男女分威，命曰大麋，国中有师；在强国破，在中国亡，在小国灭。”^③嫡子父、君臣、男女亦须各处其位，子、臣、女等须“上同”父、君、男，即其所提倡的“君臣当位，贤不肖当位”，以达到其治国安邦的政治

① 马王堆汉墓帛书整理小组：《黄老帛书·经法·四度》，文物出版社1985年版。

② 孙诒让：《墨子闲诂·尚同中》，中华书局2001年版。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组：《黄老帛书·经法·六分》，文物出版社1985年版。

目的。

墨家主张尚贤，黄老学也主张“亲亲而兴贤”^①，“起贤废不肖（肖）”^②，而且对贤者与君王的关系作了界定，《黄老帛书·称》篇云：“帝者臣，名臣，其实师也；王者臣，名臣，其实友也；霸者臣，名臣也，实宾也；危者臣，名臣也，其实庸也；亡者臣，名臣也，其实虏也。自光者人绝之，骄溢人者其生危、其死辱翳。居不犯凶，困不择时。不受禄者，天子弗臣也；禄泊者，弗与犯难。故以人之自为，不以人之为我也。不仕于盛盈之国，不嫁子于盛盈之家，不友骄倨慢易之人。”“不受禄者，天子弗臣也”；“禄泊者，弗与犯难”，实际上是对墨家尚贤思想的发挥，即君王不仅要“贵之”“禄之”，而且对不受禄者要慎重对待，体现了黄老学独特的用人思想。

五、黄老学在一定程度上同时吸取了墨家的“天志”及“非命”这对矛盾的思想

墨家既主张“天志、明鬼”，又讲“强力、非命”，黄老学对二者也有所取。墨家讲天志，认为天是有意志的人格神，君主治理国家应该效法“天志”，制定法令和国策，要以天为法，否则将受天罚。《墨子·天志中》：“观其事，上利乎天，中利乎鬼，下利乎人，三利无所不利，是谓天德。”又曰：“天子为善，天能赏之；天子为暴，天能罚之。”“且吾所以知天之爱民之厚者，不止此而已矣。曰爱人利人，顺天之意，得天之赏者有之；憎人贼人，反天之意，得天之罚者亦有矣。”《黄老帛书》中亦有“天诛”“天毁”“天刑”的提法。《亡论》篇：“凡犯禁绝理，天诛必至。又云：兴兵失理，所伐不当，天降二殃。逆节不成，是谓得天；逆节果成，天将不盈其命而重其刑。”《论约》篇：“养死伐生，命曰逆成。不有人戮，必有天刑。”《称》篇：“宫室过度，上帝所恶。”这些实际上是继承了墨家天志思想并有所发展的。

墨子明鬼，《黄老帛书》之《前道》篇讲的圣人举事要“合于天地，顺于民，祥于鬼神，使民同利……上知天时，下知地利，中知人事”亦与墨子的“上利乎天，中利乎鬼，下利乎人”多有一致之处，但黄老学对这种思想理解得较为客观一些。

墨子主张“非命”，认为只要“顺天之意”，并没有什么命定之说，黄老学对此亦有所取，《黄老帛书》之《论》篇也说：“天建八正以行七法：明以正者，天之道也；适者，天度也；信者，天之期也；极而反者，天之性也；必者，天之命也；顺正者，天之稽也；有常者，天之所以为物命也：此之谓七法。七法各当其名，谓之物。物个合于道者，谓之理。理之所在，谓之顺。物有不合于道者，谓之失理。失理之所在，谓之逆。”在这里黄老学把天命解释为自然界的规律和必然性，“适者”“有常者”“必者”“合于道”等都是对此的解释，但也强调个“顺”字，显然与墨家思想有很大的一致之处。

① 马王堆汉墓帛书整理小组：《黄老帛书·十大经·立命》，文物出版社1985年版。

② 马王堆汉墓帛书整理小组：《黄老帛书·十大经·本伐》，文物出版社1985年版。

六、黄老学吸收了墨家的非攻、义战思想，形成了自己的战争观

墨于非攻，反对不义的战争，支持正义的战争，《墨子·非攻中》载：“今查夫好攻伐之君，又饰其说以非子墨子曰：‘以攻伐之为不义，非利物与？昔者禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣，此皆立为圣王，是何故也？’子墨子曰：‘子未察吾言之类，未明其故者也。彼非所谓攻，谓诛也。’”同时墨家认为对于战争的最终结局，战争的起因与目的很重要：“是故子墨子言曰：古者有语曰：‘君子不镜于水而镜于人，镜于水，见面之容，镜于人，则知吉与凶。’今以攻战为利，则盖尝鉴之于智伯之事乎？此其为不吉而凶，既可得而知矣。”

《黄老帛书》对战争态度近于墨家关于正义与非正义战争的态度，黄老学也区分了三种不同目的战争，《黄老帛书》云：“世兵道三：有为利者，有为义者，有行忿者。”^① 一是为统治者谋取利益的“为利”战争，二是统治阶级为发泄私愤而发动的“行忿”战争，三是禁乱伐暴，起贤能以废不肖的“义战”，即合乎正义的战争。黄老学肯定了“为义”的战争，并解释了义战的含义，认为只有“义战”才能得到人民的拥护。“所谓为义者，伐乱禁暴，起贤废不肖，所谓义也。义者，众之所死也。是故以国攻天下，万乘之主兼希不自此始，鲜能终之；非心之恒也，穷而反矣。”^② 同时黄老学也认为“为利”的战争，虽然有时也可以侥幸取胜，但最终仍不免还是要失败的。而正义的战争最终必将取胜。《经法·国次》说：“兼人之国，修其国郭，处其廊庙，听其钟鼓，利其资财，妻其子女，是谓重逆以荒，国危破亡。”这种战争显然是“为利”之战，目的在于掠夺别国的金玉子女。以“利其资财”，这样的战争，最后不免“因危破亡”。《国次》继续说：“故圣人之伐也，兼人之国，堕其城郭，焚其钟鼓，布其资财，散其子女，裂其地土，以封贤者。是谓天功。”这应是翻版墨家讲的“以攻战为利，此其为不吉而凶”的深意所在。

七、黄老学吸收了墨家的诚信思想及道德观

墨家行为准则最为讲求“言必信，行必果”，《墨子·兼爱下》云：“言必信，行必果，使言行之合犹合符节也，无言而不行也。”《墨子·公孟》亦认为“言而行之”是为政之本：“子墨子曰：‘政者，口言之，身必行之，今子口言之，而身不行，是子之身乱也。子不能治子之身，恶能治国政？子姑亡，子之身乱之矣！’”《墨子·耕柱》篇更讽刺言行不一者的话是要嘴皮子：“子墨子曰：‘言足以复行者，常之；不足以举行者，勿常；不足以举行而常之，是荡口也。’”墨家甚至为了一言之诺而不惜性命：“天下不若身之贵也，争一言以相杀，是贵义于其身也。”《墨子·贵义》可见墨家在先秦诸子之中最为讲求诚信思想，这种美德被黄老学充分加以吸收。黄学特别注重言行一致，《黄老帛书》《经法·名理》云：“若（诺）者，言之符也。已者，言之绝也。已若（诺）不信，则知（智）大惑矣。已若（诺）必信，则处于度之内

① 马王堆汉墓帛书整理小组：《黄老帛书·十大经·本伐》，文物出版社1985年版。

② 同上。

也。”这就是上述墨家讲的“使言行之合犹合符节”。《经法·道法》也说：“事必有言，言有害，曰不信，曰不知畏人，曰自诬，曰虚夸，以不足为有余。”所谓“已若（诺）必信”，就是答应了的事就一定要办到。也就是讲话要算数。认为言而无信就是“自诬”，就是“虚夸”，“虚夸”也就是墨家讲的“荡口”，即耍嘴皮子，同时黄老学亦从为政之道上进一步认为：这样的人如果让其参政则对国家危害很大，故云：“声华实寡，危国亡土。”（《经法·亡论》）《十六经》更说：“言之一，行一一，得而勿失。”一个人应该言与心符，言与行合，那种不诚实的“有一言、无一行”的欺骗行为是黄老学坚决反对的。

总之，可以说黄老思想中兼有墨家思想的很多成分，所以墨家思想学说在一定程度上影响了黄老学派的思想的形成。

墨家与道教*

李远国**

一、道教典籍中有关墨子的著作

在《道藏·太平部》中，收有《墨子》十五卷，这是确凿可信的先秦墨家著作。此外，道教内还流传着几种托名墨子的文献。

晋葛洪《抱朴子内篇·遐览》所收道经目录中，有《墨子枕中五行记》五卷，并曰：“其变化之术，大者唯《墨子五行记》，本有五卷。昔刘君安未仙去时，抄取其要，以为一卷。其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方，含笑即为妇人，蹙面即为老翁，踞地即为小儿，执杖即成林木，种物即生瓜果可食，画地为河，撮壤成山，坐致行厨，兴云起火，无所不作也。”

刘君安者，即后汉方士刘根。葛洪的《神仙传》曰：“刘根者，字君安，京兆长安也。”《太平御览》卷八五七引有刘根《墨子枕中记抄》文，当即刘君安节抄《墨子枕中五行记》本佚文。

至梁隋之际，两书并存，梁阮孝绪《七录》及《隋书·经籍志》五行类都收其目。此外，《隋书·经籍志》医方类又有《墨子枕内五行纪要》一卷，注云：“梁有《神枕方》一卷，疑此即是。”

到了唐代，这类著作尚流传民间。四川射洪陈子昂，其高祖陈方庆好道，“得《墨子五行秘书》”（《陈子昂集》）。

至宋时，郑樵《通志·艺文略》道家类有《灵奇墨子术经》七卷，注：“崔知操撰。”符箓部有《墨子枕中记》二卷。此两种书，后亦见于明焦竑《经籍志》。可见时至明代，尚存于世。其后散佚，今《太平御览》《书钞》引有其佚文。

此外，《神仙传》谓后汉方士封衡有《墨子隐形法》一卷，《抱朴子内篇·金丹》中有《墨子丹法》。《紫阳真人周君内传》说东汉周义山“登乌鼠山，遇墨翟子，受《紫度炎光内视图中经》”。《云笈七签》卷五九有《墨子行气闭气法》，《大唐开元占经》引《墨子占法》，徐

* 本文原载《孔子研究》，1991年第4期，第19-26页。

** 李远国，四川社会科学院哲学与文化研究所。

应秋《谈荟》卷二一引《墨子秘要》。

以上这些书籍，尽管多系方士道流依托，但也反映出，墨家学说与道教有着某种密切的内在联系，尤其是在五行学说、科学技术方面。

二、作为方士或神仙的墨子

以墨子为神仙，始于葛洪。《神仙传》言墨子年八二，乃叹世事已可知，荣位非常保，入周狄山，精思道法，想象神仙。“于是数闻左右山间有诵书声者，墨子卧后，又有人以衣来覆足。墨子乃伺之。忽见一人，乃起问曰：君岂非山岳之灵气乎？将度世之神仙乎？愿少留，诲以道要。神人曰：知子有志好道，故来相候。子欲何求？墨子曰：愿得长生，与天地相毕耳。于是神人授以素书、朱英丸卞、道灵教诫、五行变化，凡二十五篇。告墨子曰：子有仙骨，又聪明，得此便成，不复须师。墨子拜受合作，遂得其验，乃撰集其要，以为《五行记》。乃得地仙，隐居以避战国。至汉武帝时，遣使者杨违束帛加璧以聘墨子，墨子不出。视其颜色，常如五十许人。周游五岳，不止一处。”

据上所言，似乎西汉时，墨子已经被方士们神化。其时鬼神之道盛行，武帝“尤敬鬼神之祀”，求长生不老之术。李少君“以祠灶谷道却老方见上，上尊之”。齐人少翁、栾大皆因能召请鬼神，而受武帝宠信。召鬼之术本师承墨家，因此西汉方士捧墨子为仙，欺骗武帝，是有可能的。

从魏晋到隋唐，墨子为仙之说更加风靡。陶弘景之《真浩·稽神枢》曰：“服金丹而告终者，臧延甫、张子房、墨狄子。”《真灵位业图》列墨子为玉清三元宫第四阶左五二位神真，注曰：“宋大夫，亦解矣。”唐段成式《酉阳杂俎·玉格》曰：“墨狄子咽虹丹而投水。”《九州要记》说：“墨子昔居汲郡墨山，采茯苓饵，五百岁，或老或少。”《墨子五行书》云：“墨子能变形易貌，坐在立亡，蹙面则成老人，含笑则成女子，踞地则成小儿。”在这些羽流的神异之谈中，墨子成了采药炼丹、神通广大的神仙。

在《神仙传》中，推行墨子之术者屡见。南郡韦震，“精于五行之意，演其微妙，以养性治病，消灾散祸。能起飘风，发屋折木，作雷雨云雾。”太阳子离明，“善为五行之道”。吴人魏伯阳，“作《参同契》《五行相类》，凡三卷”。长安人刘根于华阳山中，遇仙人韩众，“乃以神方五篇见授”。遂能役使鬼神，变化长生。所谓“神方五篇”，亦即《墨子枕中五行记》五卷。韩众得之，以授刘根。淮南王刘安，好神仙方术，作内书、中篇，“言神仙黄白之事，名为《鸿宝万毕》。三章，论变化之道，凡十万言”。八公能分形易貌，坐致风雨，“千变万化，恣意所为”。庐江左慈，学擅六甲，坐致行厨，“变化万端，不可胜记”。东陵圣母，师刘纲学道，“能易形变化，隐见无方”。河东孙搏，“治墨子之术，能令草木金石皆为火，光照数里。”沛人刘政，“治《墨子五行记》，兼服朱英丸，年百八十余岁，色如童子，能变化隐形”。九灵子皇化，“得还年却老、胎息内视之要，五行之道”。扶风灵寿光，“年七十余，而得朱英丸方，合而服之，致得其效，转更少壮，年如二十时”。此外，尚有孔元方、冯遇、王烈、卫叔卿、成武丁等，均得“素书”，习墨子变化之术。

《神仙传》里的这些人物，活跃于汉、晋之际，俨然形成了早期道教中的墨派阵营。延及

后世，民间仍有此派。五代后唐庄宗时，“魏州妖人杨千郎自言有墨子术，能役使鬼神，化丹砂水银，庄宗颇神之，拜检校尚书郎，赐紫”（《新五代史·唐家人传》）。

根据以上所见，早期道教应有一派是源于墨家。此派的特点是讲五行变化，能役使鬼神。

三、墨家五行学说对道教的影响

道教标榜墨子的是《墨子五行记》。《抱朴子内篇·遐览》曰：“道书之重者，莫过于《三皇内文》《五岳真形图》也……其变化之术，大者唯《墨子五行记》。”葛洪师事郑隐，郑隐有弟子五十余人，唯葛洪“见受金丹之经及《三皇文》《枕中五行记》，其余人乃有不得一观此书之首题者矣”。可见道教内视《五行记》为珍贵秘籍，非嫡系不得传授，道教中人把种种变化，托于墨家的五行学说。抓住这一关键，就可以进一步探讨墨家与道教的关系。

我国古代的五行说，初期是朴素唯物主义的。所谓五行，是指自然界中常见的五种基本元素：水、火、金、木、土。整个世界就是由这五种最基本的物质构成的。到了战国时期，这种思想被唯心主义所剽窃，产生了以邹衍为代表的阴阳五行派。他们把五行排列成相生相胜（即相克）的系列：木生火，火生土，土生金，金生水，水生木；反之，水胜火，火胜金，金胜木，木胜土，土胜金。这就是所谓“常生常胜”。邹衍的这种循环、凝固、唯心的“五行常胜说”，对于我国科学的发展起了一定的阻碍作用。后期墨家打破了这种学理，在五行相生相胜的旧说上，提出了“五行毋常胜”的较为科学的新主张。

《墨经·经下》曰：“五行毋常胜。说在宜。”《经说下》解释说：“五，金、水、土、木、火，离。然火烁金，火多也。金靡炭，金多也。金之府水，火离木。若识糜与鱼之数，惟所利。”在这段文句中，既驳五行相胜之说，亦斥五行相生之论。

今人谭戒甫先生注曰：“金、水、土、木、火五者，皆彼此相附丽，并非相生，故曰金水土木火，离。何以故？以水聚藏于金，而火附丽于木故耳。”正如同“糜之所利，于山之林；鱼之所利，在川之水。故林盛而糜赴焉，水大而鱼藏焉。若能识别此道，则水非生于金，而木非生火，可以恍然悟矣。”（《墨辩发微》）

至于相胜，也不是凝固不变的。相反，因其质与量的多少，因其种种机运，而发生变化。如同金与火的关系，金少火多，则能把金溶销；反之金多火少，则能把火熄灭。《论衡·命义》亦云：“譬犹水火相更也，水盛胜火，火盛胜水，遇其主而用也。”也认为五行相胜是随着矛盾双方质量的变化而变化，并没有一套僵化的发展程序。

墨家的这种辩证的五行学说，不仅批判了邹衍等人对五行的神秘思想和形而上学观，也为后来的道教辩证探索自然与科学，开辟了一条蹊径。在道教内，无论是汉唐之际的外丹家，还是宋元时期的内丹派，他们都吸收了墨家的五行学说。

东汉魏伯阳著《周易参同契》，道教中人奉为“万古丹经王”。书中关于五行的论述，就是与墨家一脉相承。书中曰：“丹砂木精，得金乃并。金水合处，木火为侣。”又曰：“五行相克，更为父母。”元俞琰《周易参同契发挥》解释说：“丹法之要，莫大乎五行。五行之妙，无出于坎离。坎为水，金水合处，而水中有金。离为火，木火为侣，而火中有木，是为四象。加以坎纳戊土，离纳己土，是为五行……丹法以火炼金，以金伐木，火盛则水沃之，水盛则土遏之，

是谓五行相克。金生水，水乃金之子，而水中生金；木生火，火乃木之子，而火中生木，是谓更为父母。”这种合处相依、更为父母的学说，是对墨家五行附丽说的继承发展。

在此基础上，《周易参同契》进一步提出了“五行错王”的理论。书中曰：“五行错王，相据以生，火性消金，金伐木荣。”《周易参同契发挥》注曰：“金生水，木生火，此常道之顺五行也。今以丹法言之，则木与火为侣，火反生木；金与水合处，水反生金。故曰五行错王，相据以生也。”也就是说，五行的变化既有一般规律，即“常道”。亦有特殊规律，即“错王”。而修炼丹道的关键，正是在于掌握运用五行变化的特殊规律。

这种特殊规律，在宋元时期的内丹著作中，又被叫作“五行颠倒术”，并作为修炼内丹的基本理论法则。

北宋张伯端《悟真篇》，“专言内丹之道，与《参同契》互相发明”。书中曰：“震龙汞出自离乡，兑虎金生在北方。二物总因儿产母，五行全要入中央。”元陈致虚注：“汞为震龙，属木，木生火，火为木子，此常道之顺也。及乎硃砂属火，火为离，汞自砂中出，却是火返能生木，故曰儿产母也。太白真人歌曰：‘五行颠倒术，龙从火里出’是也……铅为兑虎，属金，金生水，金为水母，此常道之顺也。及乎黑铅属水，水为坎，银自铅中生，却是水返能生金，故曰儿产母也。太白真人歌曰：‘五行不顺行，虎向水中生’是也。”丹经中所谓“五行顺兮，常道有生有灭；五行逆兮，丹体常灵常在”，正是高度地概括了内炼丹法的基本理论。

从《周易参同契》的“五行错王说”，到《悟真篇》的“五行颠倒术”，其思想的源头都是墨家的“五行毋常胜说”。

历史上的墨家重视对自然的观察，颇讲变化之论。《墨子·经上》曰：“化，征易也。”《墨子·经说上》解释说：“化，若鼃为鹑。”变化的形态是多样的，《墨子·经上》曰：“为，存、亡、易、荡、治、化。”《墨子·经说上》解释说：“为，亭台，存也；病，亡也；买、鬻，易也；霄、尽，荡也；顺、长，治也；鼃、鼃，化也。”墨家认为，这些变化并非皆出于自然。如亭台之存。疾病之愈，买卖交易，消尽的荡除，顺长的修治，都有人的作为，即使是鼃鼃一类动物的变化，也是人们能够观察了解的。墨家这种强调人为的变化是很可贵的，后来的道教吸收了这种进步的变化观，并在探究自然与科学的漫长路途中实践着。

墨家也重养生。《墨子·经下》曰：“无欲恶之为益损也，说在宜。”《墨子·经说下》解释说：“无欲恶，伤生损寿，说以少连，是谁爱也？尝多栗，或者欲，不有能伤也？若酒之于人也，且怨人利人爱也，则惟怨弗治也。”这里所说的“少连”，就是《礼记·杂记》中所载居丧三年的东夷之子。墨家反对这种伤生损寿的居丧制度。《墨子·节葬下》曰：“哭泣不秩，声翁，缙经，垂涕，处倚庐，寝苦枕由，又相率强不食而为饥，薄衣而为寒，使面目陷【卩最】，颜色黧黑，耳目不聪明，手足不劲强，不可用也。”此则为伤生。又说：“上土操丧也，必扶而能起，杖而能行，以此共三年……故百姓冬不仞（忍）寒，夏不仞暑，作疾病死者不可胜计也。”此即为损寿。这不仅是从经济上，并且也是从养生的角度，反对儒家的三年居丧。

墨家还讲饮食之道。《经下》曰：“损而不害，说在余。”《墨子·经说下》解释说：“损，饱者去余，适足，不害，能害，饱。若伤麋之无脾也。且有损而后智益者，若疟病之止于疟也。”也就是说，人不可饱食。盖饱能伤人，如食饮过多，中漶不畅，致使脾失助胃化谷功用，就如同五脏之内没有脾一样。若节食而能补益者，则如疟病止于疟而已，诊气渐消而病去。

《墨子·辞过》也曰：“古之民，其为食也，足以增气充虚、强体适腹而已矣。”《墨子·大取》曰：“圣人恶疾病。”盖墨家为了兴天下之利，也重视医疗养生。

墨家还对光学、物理学做了研究，一些科学成果也被道教吸收。汉晋之间的方士摄召鬼神之术、令棋自斗之法，显然是利用了墨家发现的鉴景与磁力原理。延及后世，墨家探究自然与科技的优良传统均被道教继承，在宗教的框架里畸形地发展着。

四、天志明鬼说与道教的宗教观

“天志”和“明鬼”，是墨家宗教思想的两大台柱。

《墨子·天志上》曰：“顺天意者，兼相爱，必得赏；反天意者，别相恶，交相贼，必得罚。”这里所说的“天”是有意志的，它“欲人之相爱相亲，而不欲人之相恶相贼也”^①；“欲人之有力相营，有道相教，有财相分也”^②。究其实质，这个“天志”，实际上是墨子所代表的小生产者阶级的意志。墨家通过宗教形式，把兼爱互助的理想表达出来。

早期道教继承了墨家的天志观，《太平经》中反复加以阐述。经中说：“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，故谓之天。”^③天高高在上，明察秋毫，“常为其上，司人是非”。它赏善罚恶，欲人为善，“天道无亲，唯善是与”“欲为恶人，天所不佑”^④。“故古者圣人之为行也，不敢失绳墨者，乃睹天戒，明知其善恶，各为其身也。故常求与贤者为治，乃恐忿天也。得罪于天，无所祷也。”^⑤《太平经》中把积财亿万，为富不仁的富豪，欺诈百姓的学人，压迫弱小的强暴，以及好战淫政的君臣，都归于天所不赦的罪人，而把主张平等互助、参与政事、改善政治的愿望，都说成是天的意志。可见，《太平经》中的“天”同墨家的“天”一样，都是代表小生产者利益的。

墨子把天比作工匠的规矩，这把尺度是公正的，可以量度王公大人，也可以量度百姓庶民。“故置此以为法，立此以为仪，将以量度天下之王公大人卿大夫之仁与不仁，譬之犹分黑白也。”^⑥这一尺度就是“尚贤”“兼爱”等。

同墨子相似，《太平经》中把天比作明镜。“天之照人，与镜无异。”^⑦“故是天洞明照心之镜也，不失铢分，以明吏民治行。夫天地比若影响，随人可为不脱也。”在明镜似的天的面前，人间的善恶都将受到裁判。赏罚的根据并非上帝的意愿，而是完全依凭人们自己的所作所为。“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。”天的法则是由人决定的。“天法：凡人兴衰，乃万物兴衰贵贱，一由人。”^⑧在这些有关天的论述中，突出地显现了人的作用。“吉凶之事，皆出于身”“兴衰贵贱，一由人”，这就是

① 《墨子·法仪》。

② 《墨子·天志中》。

③ 王明：《太平经合校》，第219页。

④ 同上书，第619、4、601页。

⑤ 《太平经合校》，第417页。

⑥ 《墨子·天志》中。

⑦ 《太平经合校》，第18页。

⑧ 同上书，第154、456页。

天的法则。这与其说是天在主宰人，还不如说人在支配天。显然，在这里并没有上帝的地位。这是一种可贵的“天”论。

墨子反复地引经据典证明鬼神的存在。说鬼能报仇，如杜伯变鬼，射死宣王；庄子仪冤死，成鬼捧杀简公。《墨子·公孟》曰：“鬼神为明知，能为祸哉福，为善者富之，为暴者祸之。”因此，“古圣人治天下也，故必先鬼神而后人者”（《墨子·明鬼下》）。这种“尊鬼事神”的宗教思想，直接为两汉方士继承，演变为役使鬼神之术。

西汉时期，墨子“明鬼”思想盛行。汉文帝召见贾谊，“上因感鬼神之事，而问鬼神之本谊”（《汉书·贾谊传》）。武帝亦崇信鬼道。亳人薄诱忌奏祠太一方，“开八通之鬼道”。“齐人少翁以鬼神方见上，上有所幸王夫人，夫人卒。少翁以方术盖夜致王夫人及灶鬼之貌云，天子自帷中望见人焉。”其后栾大亦以召鬼之术而得宠信，“常夜示其家，欲以下神，神而至而百鬼集矣，然颇能使之”。民间亦普遍迷信：“越人俗信鬼，而其祠皆见鬼，数有效。昔东甌王敬鬼，寿至百六十岁。”（以上见《史记·汉武帝本纪》）

到了东汉，鬼道益盛。据《后汉书·方技传》所载，方士刘根，“颇能令人见鬼”，广庭公堂之上，召遣百鬼，若有其事。魏郡栾巴，“素有道术，能役鬼神”。费长房能“鞭笞百鬼，及驱使社公”。河南麴圣卿，“善为丹书符劾，厌杀鬼神而使命之。又有编育意，亦与鬼神交通。初章帝时，有寿光侯者，能劾百鬼众魅，令自缚见形”。张陵创立五斗米道，降魔伏鬼，其术也极近墨家所倡鬼法。

这些方士者流传的召摄鬼神之术，的确与墨家有关。《墨子·经说下》曰：“景，二光夹一光，一光者景也。”“日之光反烛人，则景在日与人之间。”类此讲光学原理的，经中共有八句。这些本为科学的东西，却被方士们用于请鬼弄神的迷信活动。所谓招致鬼神，无非是利用光学、化学的知识，导演的一场场幻影的骗局。然而在千年前人们的眼中，幻影的出现确是奇迹。难怪乎精明的武帝也被少翁的招鬼术迷惑，真以为帷帐之中的影子就是王夫人。

应该指出，墨家提倡尊天事鬼，主观上是为百姓万民着想，即有助于推行他“兴天下之利，除天下之害”的政治主张。《墨子·明鬼下》曰：“当若鬼神能赏贤而罚暴也，盖本施之国家，施于万民，实所以治国家利万民之道也。”他们经常把所谓天鬼的利益和百姓的利益相提并论，甚至不加任何区别。如《墨子·非攻下》曰：“而顺天鬼百姓之利，则智者之道也。”其目的是想利用天鬼的威力来限制剥削者当权派，保障人民的利益。尽管这是不现实的空想主义，但与当时统治者把天命鬼神用作欺骗压迫人民的思想工具，毕竟是不相同的。墨家利用宗教的形式，推行兼爱互助的社会理想，这给道教的建立，从形式到内容，都提供了可供效法的典章。

早期道教吸引了墨家神道设教的思想。张陵五斗米道利用符水请祷，行三官手书之法。所谓“三官考校”之说，即与墨家同出一辙。《三国志·张鲁传》曰：“鲁据汉中，以鬼道教民。自是师君，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。又置义米义肉，悬于义舍，行路者量腹取足。若过多，鬼道辄病之。”《广弘明集》卷八曰：“张角、张鲁等，本因鬼言汉末黄衣当王。”卷十二曰：“后汉献帝，张陵、张鲁诈说鬼语，假作讖书云：‘汉祚减后，黄衣得天下。’遂与巨鹿张角远为外应，造黄巾，披黄帔，聚合徒众，诳诱愚民，

谋危社稷。”

可见，张陵、张角都继承了墨子神道设教的方法，利用“鬼言”“鬼语”即宗教的预言，发动群众，用“鬼道”即宗教团体组织群众，在宗教的旗帜下，进行了一场反对封建剥削压迫，争取自由平等的农民运动。

《汉书·艺文志》谓：“墨家者流，盖出于清庙之守。”清庙，即明堂，为宗祀祖先之处。清庙之守，即祝宗巫史之职。可见墨家本源于巫祝。《吕氏春秋·当染》记载，墨子曾学于史角，史角即为当时一著名清庙之守。《墨子·非攻中》载墨子曰：“今有医于此，和合其祝药之于天下之有病者而药之，万人食此；若医四、五人得利焉，犹谓之非行药也。”清毕源注：“祝，谓祝由。见《素问》。”所谓“祝由”，即我国古代医家十三科之一。相传为轩辕氏所创，其特点是有病者对天祝告其由，制符饮水，故名祝由。后来张陵、张角为人治病的“符水”，即属“符药”。

据《史记·索隐述赞》所载，墨子精通占术：“日者之名，有自来矣。吉凶占候，著于墨子。齐楚异法，书亡罕纪。后人斯继，季主独美。”据此，墨子似撰有占候之书。《大唐开元占经》收有《墨子占法》13条，疑即佚文。至于《墨子·迎敌祠》中，历言阴阳、五行、巫卜、望气，则全是方士之说。其中详细地论述了迎敌之前必须举行的宗教仪式，祭什么神？用几尺坛？多少人祭？都有严格的规定。十分明显，后来道教中的一些斋醮法则，直接借鉴于此。

墨家出于巫祝，其思想和行事方面许多同方士一样。因此，墨家后来混同方士，都被道教包含，则是很自然的事情了。

五、从墨侠到道教

先秦诸子学派中，只有墨家是有组织有纪律的。墨团以“巨子”为领袖，有坚强而严密的组织。《淮南子·泰族篇》曰：“墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不还踵。化之所致也。”在团体内，互助互利，实行有余财相分共享的制度。他们崇义任侠。《墨子·经上》曰：“任，士损己而益所为也。”《墨子·经说上》解释说：“任，为身之所恶，以成人之所急。”这种忘己济物的优良品德自墨子首倡，后经墨侠更加发扬光大。

战国秦汉时期，他们非常活跃。《史记·游侠列传》记载了墨侠的情况。他们痛恨“朋党宗强比周，设财役贫，豪暴欺凌孤弱，恣欲自快”的统治者，专门与统治者作对。他们品格高尚，主张互助、互爱，有财相分，以平等的报施和患难的恤救为道德标准。正如司马迁赞扬的那样：“千里诵义，为死不顾世。”“其言必信，其行必果，已诺必诚，不爱其躯，赴士之厄困，既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德。”其中最著名者为朱家、郭解。流风所被，民间“为侠者极众”。后来，在统治者沉重打击和禁止下，墨侠只好潜入民间，混同方士，继续在社会上活动。

东汉明帝时，楚王英谋反被杀。《后汉书·楚王英传》曰：“楚王英交通方士，作金龟玉鹤，刻文字以为符端。十三年，男子燕告英与渔阳王平、颜忠等造作图书，有逆谋。”关于此事，《论衡·恢国》却说：“楚王英惑于侠客。”可见，东汉之际墨侠与方士已经合流。《抱朴子内篇·道意》中记载了早期道教的一些情况：“曩者有张角、柳根、王歆、李申之徒，或称

千岁，假托小术，坐在立亡，变形易貌，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……刺客死士，为其致用，威倾邦君，势凌有司，亡命逋逃，因为窟藪。”这里所说的“刺客死士”“亡命逋逃”，就是指潜在民间众多墨侠。在早期道教内部，就已吸收了许多墨侠。《弘明集》卷八《侠道作乱四逆》中将“侠道”联称，并谓黄巾太平道、张鲁鬼道、孙恩紫道皆为侠道，亦可说明此点。

在道教内，是继承了墨侠的风尚，许多重要人物都具有舍己济人的情操。汉周义山世居贵宦，“是年大旱，斗米千钱，路多饥馑。君乃倾财竭家以济其困。阴行之，人亦不知是君之慈施也”^①。庐山董奉，“为人治病，亦不取钱”，仅请病人种杏山中，杏熟任人摘食，人民尊之为“董杏林”（《神仙传》）。西晋郭文，“食有余谷，辄恤穷匮”（《晋书·郭文传》）。梁朝陶弘景，“赡恤寒栖，拯救危急，救疗疾恙，朝夕无倦。其别有阴恩密惠，人莫得知也”（《华阳隐居先生本起录》）。唐代叶法善，“四代修道，皆以阴功密行及劾召之术，救物济人，所得金帛，并修宫观，恤孤贫，无爱惜”^②。大医学家孙思邈，“精究医药，审察声色，迴蕴仁慈，凡所举动，务行阴德，用心日固，济物为先”（《续仙传》）。至于名扬四海的剑仙吕洞宾，“或货丹而救疾苦，或卖墨以惠贫穷”；“慈悲之心，接物利生，无所不至”，则更是宋元道教塑造出来的崇义任侠的典范。

还需要指出的是，元代始立的一支道派——真大道教，此派的行持基本上和墨家一样。《元史·释老志》曰：“真大道教者始自金季，道士刘德仁之所立也。其教以苦节危行为要，而不妄取于人，不苟侈于己者也。”苦节危行，这正是先秦墨家的一大特征。此派在元时曾兴盛一时。《畿辅通志》曰：“郾（希诚）既领正宗，遂以行化。自秦、晋、蜀、洛、燕、代、齐、鲁，凡崇响之人，莫不恪恭迎拜。奉餽廩用，有羨赢转惠贫者，不留。”

郭沫若先生说，墨子是“一位标准的教主人格……以他的精神和主张尽可以成立一个中国独特的宗教，而在战国年间的墨家学派也的确有过这样的趋势的，如等于教主的所谓‘巨子’之衣钵传授即其一例”（《十批判书·孔墨的批判》）。历史的发展是合乎规律的，从墨家到墨侠，在一定的历史环境中，墨侠、方士、道家以及巫师合流，形成了我国的早期道教，这正是一个中国独特的宗教。

总结全文，可以看出墨家对道教的重大影响。我们认为，中国道教的形成，是多种文化传统与民间信仰融合的结果，它是以古代原始宗教（鬼道）为基础，神仙家（仙道）“长生不老”的观念为理想，道家的自然哲学为主干，吸收儒家、阴阳家的思想和采纳墨家的宗教观及社会主张的一个复合的土生土长的宗教。

① 《云笈七签》卷一百零六。

② 《太平广记》卷二十六。

墨家“鬼察鬼罚说”与道教“除算减年说”*

郑杰文**

一、墨家的“天志鬼神监察赏罚说”

春秋战国时期，礼崩乐坏，僭越公行，执政者将原来鬼神和祖宗所能享受、而世人只能在主祭、参祭、分享“祭之余”时才有权和能够享用的东西，堂而皇之、毫无顾忌地独自享受。他们享受音乐歌舞、享受美酒佳肴；并且为了满足私欲而攻城略地，向周边扩张以更多地聚敛财富。上行下效，士人与民众间也逐步出现善恶混淆、奢欲难填诸现象。为了制止上下淫欲，战国人墨翟创立了“天志明鬼”学说。

据《墨子·公孟》记载，孔门后学公孟子曾与墨子争论过“鬼神”有无^①，还争论过“义”与“祥”诸问题，墨子谓“桀、纣以下，皆以鬼神为不神明，不能为祸福，执‘无祥不祥’，是以政乱而国危”^②，重倡宣扬鬼神威慑作用对于国家治理的重要性。

据《墨子·耕柱》载，原信奉儒学的巫马子也与墨子辩论过“鬼神孰与圣人明智”，墨子认为“鬼神之明智于圣人，犹聪耳明目之与聋瞽也”^③，主张“天诛鬼佑”高于“法夏从圣”，可看出墨家对于宣传鬼神威慑作用的重视。

据《墨子·公孟》载，墨子还与儒家传人程繁辩论过“儒以天为不明，以鬼为不神”等问题^④。

这些争论特别是墨子的论说，被墨家“说书”类弟子收集和发扬，后来保留在《墨子》的《天志》《明鬼》等篇中。其内容主要有以下两点。

其一，墨家宣扬世上有鬼神。《明鬼下》载墨子曾举数例书证来阐明世间有鬼：举周之《春秋》所载周宣王“杀其臣杜伯而不辜”，三年后周宣王会合诸侯猎于圃田时，杜伯“白马

* 本文原载《宗教学研究》2008年第3期，第21-25页。

** 郑杰文（1951-），西华师范大学“天府学者”特聘教授，山东大学博士生导师。

① 王焕镛：《墨子校释》，浙江文艺出版社1984年版，第369页。

② 同上书，第367页。

③ 同上书，第330页。

④ 同上书，第371-372页。

素车”追杀周宣王于车上^①；举燕之《春秋》所载“燕简公杀其臣庄子仪而不辜”，期年，“燕简公方将驰于祖涂，庄子仪荷朱杖而击之，殪之车上”^②；举宋之《春秋》所载宋文君鲍之臣祝观辜因“不敬慎祭祀”而被鬼神惩罚，“殪之坛上”^③；举齐之《春秋》载齐庄君之臣王里国、中里微因诉讼不已而“共一羊，盟齐之神社”，结果中里微被“羊起而触之，折其脚，祧神之而彘之，殪之盟所”^④。墨家举这些例子，来证明“虽有深溪博林、幽涧毋人之所，施行不可以不董，见有鬼神视之”^⑤，来论证“古圣王必以鬼神为赏贤而罚暴”^⑥的正确性。

其二，墨家宣扬世人背后，都有鬼神在检察监督。世人若做了好事，鬼神便赐以年寿；反之，鬼神便为之减寿。《明鬼下》载“郑穆公当昼日中处乎庙”时，“有神入门”，因郑穆公有“明德”而赐寿十九年^⑦，以此来宣扬有德者可增年添寿。《兼爱中》载“昔者文王之治西土”而上合天意、下爱百姓，故天不但对其赐寿赐福，还泽及其辖区百姓：上天使其辖下百姓“老而无子者，有所得终其寿；连独无兄弟者，有所杂于生人之闲；少失其父母者，有所放依而长”^⑧。《天志上》载“昔三代圣王禹、汤、文、武”因“上尊天，中事鬼神，下爱人”而天使其“富有天下，业万世子孙”；但“昔三代暴王桀、纣、幽、厉”却因“上诟天，中诟鬼，下贼人”，故天“使不得终其寿，不殒其世”^⑨。墨家通过这些对比，来宣扬为善可有福且荫庇子孙、为恶则减年损寿的学说。

墨家宣扬天有意志、世上有鬼有神，宣扬鬼神在背后检察监督世人，对做好事者赐以年寿，对作恶者为之减寿，其目的在于纯正民风，以辅佐社会治理。《明鬼下》说，“吏治官府之不廉洁”“有鬼神见之”；民间百姓淫暴寇乱盗窃抢夺作恶者，亦“有鬼神见之”；“是以吏治官府不敢不洁廉，见善不敢不赏，见暴不敢不罪。民之为淫暴寇乱盗贼，以兵刃毒药水火逐无罪人乎道路，夺车马衣裘以自利者，由此止”，“是以天下治”^⑩。因为“鬼神之明，不可为幽间广泽、山林深谷，鬼神之明必知之；鬼神之罚，不可为富贵众强、勇力强武、坚甲利兵，鬼神之罚必胜之”^⑪。鬼神有如此之检察力、有如此之克胜力，故对百姓和官吏都有莫大威慑力，因而能起到纯正民风、治理社会的作用。

由上所引及其分析，我们可以对墨家的“天志鬼神监察赏罚说”（以下简称“鬼察鬼罚说”）作如下综说：（1）墨家主张天是有意志的，天欲使世人为善，不欲世人为恶；（2）墨家论证世上有鬼有神，天通过鬼神在暗中检察监督世人；（3）墨家宣扬上天和鬼神对做好事者赐以年寿，对作恶者“使不得终其寿”；（4）墨家的目的在于纯正民风，以辅佐社会治理。

① 王焕镛：《墨子校释》，浙江文艺出版社1984年版，第247-248页。

② 同上书，第249-250页。

③ 同上书，第251页。

④ 同上书，第252页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第259页。

⑦ 同上书，第248-249页。

⑧ 同上书，第112-113页。

⑨ 同上书，第212-213页。

⑩ 同上书，第262页。

⑪ 同上书，第264页。

二、道教的“天志鬼神除算减年说”

汉代产生的道教对墨家“鬼察鬼罚说”改造补充，发展为“天志鬼神除算减年”说（以下简称“除算减年说”）。此说有如下四大要点。

其一，道教接受了墨家的“天志”学说，不但认为天是有意志的，而且同样认为天欲使世人为善，不欲世人为恶。《太平经·大功益年书出岁月戒》宣扬：“天同欲使为善耳，不欲令为恶也。”^①同时，道教在墨家“天志”说基础上作了发展，把“天志”与“天算”结合起来，在《太平经·天神考过拘校三合诀》中称扬：“今天上诸神共记好杀伤之人，畋射渔猎之子，不顺天道而不为善，常好杀伤者，天甚咎之，地甚恶之，群神甚非之。今恐小人积愚，不可复禁，共淹污乱洞皇平气，故今天之大急，部诸神共记之，日随其行，小小共记而考之，三年与闰并一中考，五年一大考。过重者则坐，小过者减年夺算。三世一大治，五世一灭之。故今天上集三道行文书，群神共记过，断好杀伤刑罚也。”^②这种宣传称扬，就使得“天志”说在民间的推行更具有心理威慑基础。

其二，道教也同墨家同样，不但宣扬天有意志、欲令世人为善而不为恶，也宣扬天通过鬼神在暗中监察世人。道教认为，人欲长寿，仅靠炼养是不能达目的的；仅靠炼养而不避恶行善，往往像《太平经·四吉四凶诀》所说的“治当长，反为其短；年当多，反为其少；举事逢凶，无益于身；天地不悦，除算减年”，这就是“天上名为短命之符”^③。所以，《太平经·四吉四凶诀》说，欲求长生，除了炼养之外，更重要的是要避恶行善；果真如此，“守而不失”，就“上可以度世，中可以平理，下可以全完，竟其天年”，这就是“续命之符”^④。但有的人存有侥幸心理，“作恶久[未]灭亡”^⑤，自以当可竟年，但“不知天遣神往记之”，并且“过无大小，天皆知之”，然后“簿疏善恶之籍，岁月拘校，前后除算减年”（《太平经·大功益年书出岁月戒》）^⑥。

其三，道教也与墨家同样，宣扬世人为善而不为恶便可增寿。《太平经·大功益年书出岁月戒》说：“俗人之所长须臾耳，不念久生，可上及知士，有心念索生，故不作恶耳。天见其善，使可安为，更求富有子孙，虽不尽得，尚有所望。”^⑦故《太平经·有过死谪作河梁诫》加以肯定说“为善有功年益长，无所复疑”^⑧。因而《太平经·大功益年书出岁月戒》总结道：“善自命长，恶自命短，何可所疑所怨乎？”^⑨

其四，道教也与墨家同样，把“天志鬼神监察赏罚说”与国家治理结合起来。《太平经·

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第525页。

② 同上书，第672页。

③ 同上书，第522页。

④ 同上。

⑤ 据上下文意，“灭亡”前当脱“未”字，故增。

⑥ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第526页。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

⑨ 同上书，第525页。

《四吉四凶诀》说：“犯四大凶，贡非其人也，乃使帝王愁苦，治云乱。凡害气动起，不可禁止，前后不理，更相承负。天地大怒，群神战斗，六方不喜，八远乖错，终古不理，天上名是为曰减年短命之符。”^① 宣称世人犯凶会使天怒。这就更能达到教育和威慑民众的目的。同时，道教徒也反复自诫说：“吉凶之会，相去万里，故下此文，相救相诫，勿怨天咎地，善恶当分。其文相录，知恶为善，魂神劳极。愚者不知，故文辞丁宁反覆，展转相告，无为后生作答。以此自证，复何怨咎？无所复恨，各得其理。此文当传，不得休止。知者减年，愚者自己。写书不用其言，但自苦耳。”^②（《太平经·写书不用徒自苦诫》）

除此之外，道教在墨家“鬼察鬼罚说”基础上又有发展。这些发展主要集中在如下三个方面。

其一，在墨家“鬼察鬼罚说”基础上发展出“子孙承负说”。为了劝诫世人，道教总结出为善、做恶的几种结果：“会欲杀人，簿领为证验。乃令人土，辄见考治，文书相关，何有脱者？努力远恶，无以为伍，可小活竟年之寿。不忠疾苦，虽为狂邪所击，会有活者。”（《太平经·七十二色死尸诫》）^③ 又在此基础上发展为“子孙承负说”：“天上禁神法令，亦如中和地下，四流傍行，皆同法象，何有疑者。生人有功于天，子孙为凶，辄除算，当死不死，算尽之后，亦无望其生。”^④（《太平经·七十二色死尸诫》）在伦理大行、“父慈子孝”说大彰的中国古代作这种称扬，就使得“鬼察鬼罚说”更具有威慑力，更利于在民间普及和实施。

其二，在墨家“鬼察鬼罚说”基础上发展出“地神拷问说”。为了使墨家的“鬼察鬼罚说”更具有威慑力，道教宣扬世人作恶后“天遣神往记之”而“除算减年”，并且这“除算减年”是通过“太阴法曹，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”（《太平经·有过死谪作河梁诫》）^⑤。道教徒还进一步描述，“考其魂神”时，由“地神召问”“其所为辞语同不同，复苦思治之，治后乃服。上名命曹上对，算尽当入土”；若作恶过甚，不但自己减年速死，受地神拷问，并且还“愆流后生”（《太平经·大功益年书出岁月戒》）^⑥。所以道教徒告诫世人：“积过众多，太阴主状，当直法轻重，皆簿领过，人不自知，以为无他……天神部上死亡，减年灭人世，不可详念？”^⑦（《太平经·贪财色灾及胞中诫》）这样，道教就在继承墨家“鬼察鬼罚说”的基础上，与至迟在东汉已出现的“地府掌死”的观念^⑧结合起来，对墨家的“鬼察鬼罚说”作补充和发展，将“天志不欲人为恶”与“鬼神监察施罚”结合起来，使其更有慑服力，更利于在民间宣传推行。

其三，道教徒还进一步宣传，那个监察世人的“神”就潜伏在每个人的身体内。《太平经·贪财色灾及胞中诫》说：“五神在内，知之短长，不可轻犯，辄有文章，小有过失，上白明

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第522页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书，第568页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书，第526页。

⑦ 同上书，第568页。

⑧ 据汉画像石及汉代碑刻等，至迟在东汉已出现“地府掌死”的观念，详见郑杰文：《墨家鬼神观的渊源、学说及影响》，载《墨子研究论丛》第二辑，山东大学出版社1993年版。

堂，形神拘系，考问所为，重者不失，轻者减年。”如若“神不白举，后坐其人，亦有法刑，非但生人所为，精神鬼物亦如是”^①。所以，心存侥幸，或谋图通过祭祀等收买手段逃过“鬼神监察施罚”，是根本不可能的。

道教徒们在民间大力推行这种在墨家“鬼察鬼罚说”基础上改造出的“除算减年说”。《太平经·七十二色死尸诫》说：“及治生，天知少智，故为施善恶救命之文，以戒前后，勿轻恶言，以为谈首，动作进退，辄有殃咎。故下此文以示子，使思其意，使无自怨。”^②《太平经·有过死谪作河梁诫》宣传：民人应“见善当进，见恶当退，何有所疑，行各自力，无为深所误”^③；如若“朝廷尉设法，人自犯之，勿恨主者，恨之命簿不得久生”（《太平经·七十二色死尸诫》）^④。

到魏晋南北朝时，道教的这种“除算减年说”与道教养生术结合起来，在社会上层广为传播。如《抱朴子·微旨》宣扬，欲炼养长寿者，其“禁忌之至急，在不伤不损而已。按《易内戒》及《赤松子经》及《河图记命符》皆云，天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算，算减则人贫耗疾病，屡逢忧患，算尽则人死，诸应夺算者有数百事，不可具论。又言身中有三尸，三尸之为物，虽无形而实魂灵鬼神之属也。欲使人早死，此尸当得作鬼，自放纵游行，享人祭酹。是以每到庚申之日，辄上天白司命，道人所为过失……大者夺纪。纪者，三百日也。小者夺算。算者，三日也”^⑤。又如《神仙传》载彭祖云：“养寿之道，但莫伤之而已。夫冬温夏凉，不失四时之和，所以适身也……言若能节宣其宜适，抑扬其通塞者，不减年算而得其益。”^⑥（《太平御览》卷七百二十）

经过道教此番改造、宣传和推扬，“除算减年说”深入民间，它不但出现在道教徒的著述中，如《登真隐诀》曰“至夏至日日中，天上三官会於司命河候，校定万民罪福，增减年算”（《太平御览》卷六百六十）^⑦，还渗进文人著作中，如《寓简》卷十：“有故人喜谐谑，见人家后房或北里倡女多隐讳年岁，往往不肯出二十以上。故友戏谓曰：‘汝等亦有减年恩例，尽被烧丹学仙道人买去。’盖道士多诞诞，动辄年数百岁耳。”^⑧其影响更加广泛和深远。

三、墨家“鬼察”与道教“除算”因灶神信仰而广播民间

墨家的“鬼察鬼罚说”经道教改造为“除算减年说”，在民间产生了深远影响，与灶神信仰结合起来，沉淀在中华民族风俗中，成为一种普遍的民众信仰。这种结合和积淀的过程，集中反映在祀灶信仰到灶神职能崇拜的转变中。

① 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第569页。

② 同上书，第568页。

③ 同上书，第578页。

④ 同上书，第568页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第114页。

⑥ 李昉等：《太平御览》，中华书局1960年版，第3190页。

⑦ 同上书，第2948页。

⑧ 沈作喆：《寓简附录》，见《丛书集成初编》，中华书局1985年版，第80页。

祀灶原是上古一种祭祀仪式，《淮南子·时则》曰：“孟夏之月……其祀灶，祭先肺。”^①又曰：“仲夏之月……其祀灶，祭先肺。”^②《风俗通义》卷八引《明堂月令》云：“孟冬之月，其祀灶也。”^③据《淮南子·齐俗》：“有虞氏之祀，其社用土，祀中雷，葬成亩……夏后氏其社用松，祀户，葬墙置罍……殷人之礼，其社用石，祀门，葬树松……周人之礼，其社用栗，祀灶，葬树柏。”^④似乎在上古三代，祀灶是周人独有的祭祀，是周人独特的礼俗。但事实可能不是这样，祀灶应是所有先民部族都曾有的原始崇拜，其起源可能与先民发明用火有关，故《太平御览》卷一百八十六引《李尤灶铭》云：“燧人造火，灶能以兴。”^⑤用火烧烤食物乃至发展到用灶炊饭，是所有世界上古各部族先民都曾走过的共同生活历程；先民垒灶以饭，使自己脱离膻腥之苦，由此而产生对火、对灶的崇拜，故祀灶应是上古各部族先民共有的祭祀。所以上引《淮南子·时则》与《明堂月令》所记的祀灶时节才不一样；所以《淮南子·汜论》才曰“炎帝于火，死而为灶”^⑥，而《太平御览》卷一百八十六又引《淮南子》曰“黄帝作灶，死为灶神”^⑦。所以《淮南子·主术》才曰“尧、舜、禹、汤、文、武，皆坦然天下而南面焉。当此之时，馨鼓而食，奏《雍》而彻，已饭而祭灶”^⑧。这些，都说明了祀灶起源的多元性，说明了祀灶信仰的广泛性。

但不管其源头有多少，上古祀灶信仰产生的真正原因，都在于它为先民生活提供了功用性的便利，故《淮南子·汜论》曰：“今世之祭井、灶、门、户、箕、帚、臼、杵者，非以其神能飨之也，恃赖其德，烦苦之无已也。是故以时见其德，所以不忘其功也……此鬼神之所以立。”^⑨故《淮南子·主术》在讲“尧、舜、禹、汤、文、武……已饭而祭灶”后才接着说：“行不用巫祝，鬼神弗敢崇，山川弗敢祸。”^⑩故《风俗通义》卷八云含灶神在内的“五祀之神”是“王者所祭”，祭祀的原因在于“古之神圣有功德于民”^⑪。这都说明，上古先民祀灶，是崇拜它的生活性功用；那时的祀灶信仰，尚无后世那样的祈福避祸的宗教性目的。

但自西汉起，祀灶目的却悄然发生变化。《史记·封禅书》载汉武帝时方士李少君曾宣扬“祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿”^⑫，其祀灶目的由感谢先圣作灶以去膻腥，而渐变为“祠灶可致物——致物可炼金——金成作饮食器可益寿”这种带有信仰性的功利目的。后来，这种信仰性功利目的在世人的心理层面更加明确，《后汉书·樊宏阴识列传》言：“宣帝时，阴子方者，至孝有仁恩，腊日晨炊而灶神形见，子方再拜受庆。家有

① 刘文典：《淮南鸿烈集解》，中华书局1989年版，第167页。

② 同上书，第168-169页。

③ 应劭：《风俗通义》，影印铁琴铜剑楼藏元本，上海古籍出版社1990年版，第57页。

④ 刘文典：《淮南鸿烈集解》，中华书局1989年版，第357-358页。

⑤ 李昉等：《太平御览》，中华书局1960年版，第903页。

⑥ 刘文典：《淮南鸿烈集解》，中华书局1989年版，第460-461页。

⑦ 李昉等：《太平御览》，中华书局1960年版，第903页。

⑧ 刘文典：《淮南鸿烈集解》，中华书局1989年版，第311页。

⑨ 同上书，第460-461页。

⑩ 同上书，第311页。

⑪ 应劭：《风俗通义》，影印铁琴铜剑楼藏元本，上海古籍出版社1990年版，第57页。

⑫ 司马迁：《史记》，中华书局1982年版，第1385页。

黄羊，因以祀之。自是已后，暴至巨富，田有七百余顷，舆马仆隶，比于邦君。”^①而《风俗通义》卷八引《汉记》载：“南阳阴子方积恩好施，喜祀灶。腊日晨炊，而灶神见。再拜受神。时有黄羊，因以祀之。其孙识，执金吾，封原鹿侯；兴，卫尉，鲟阳侯。家凡二侯，牧守数十。其后子孙常以腊日祀灶以黄羊。”^②在此“祀灶可致富贵利禄”信仰的吸引下，在求福求禄心理的促动下，祭灶成为汉人的常祀，祈福成为汉人祀灶的新兴宗教性目的，故《后汉书·礼仪中》载：“立夏之日，夜漏未尽五刻，京都百官皆衣赤，至季夏衣黄，郊。其礼：祠特，祭灶。”^③

祀灶祈福，福不常至。汉人这种“祀灶可致富贵利禄”的功利性目的之实现的或然性，妨碍了灶神信仰的传播，因而在“祀灶祈福”信仰流行的同时，又流行着“祀灶避祸”的信仰。《太平御览》卷一百八十六引《万毕术》曰：“灶神，晦日归天，白人罪。”^④《万毕术》由淮南王刘安召集方士撰著，号称“淮南外书”，它所反映的应是西汉人的信仰。这种“祀灶避祸”的信仰，与西汉宣帝时人阴子方祀灶神以黄羊而家暴富、子孙封侯的祀灶信仰，应是同时在民间流行的。

这种“祀灶避祸”的信仰，后经道教渲染推扬，谓“天遣神往记”人间善恶，“过无大小，天皆知之”，然后“簿疏善恶之籍，岁日月拘校，前后除算减年”（《太平经·大功益年书出岁月戒》）^⑤，发展成新的灶神信仰，使得“灶神监督、除算减年”的说教深入民间。故《抱朴子·微旨》载，“《易内戒》及《赤松子经》及《河图记命符》”皆云：“月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者，三百日也。小者夺算。算者，三日也。”^⑥

时至唐代，这种新的灶神信仰更加深入民间。《酉阳杂俎》卷十四《诺皋记上》载：“灶神名隗，状如美女。又姓张名单，字子郭……常以月晦日上天白人罪状，大者夺纪，纪三百日，小者夺算，算一百日。故为天帝督使，下为地精。己丑日，日出卯时上天，禹中下行署，此日祭得福……一曰灶神名壤子也。”^⑦灶神名称有异，或许说明着信仰灶神的地域至此更加广泛。

自此之后，灶神监督世人而上天报告善恶而除算减年的新的灶神信仰，成为笃定不疑、流传久远的民间信仰，至明、清、近现代仍历久不衰。

我们可通过文人小说来看及至明清时期，这种新的灶神信仰在民间流传的坚确程度。《北东园笔录四编》（卷五）曰：乾隆间有刘秀才告贷于亲友义埋“明季兵燹后瘞骨”，但仍应试不举，故“益郁郁不乐。腊月二十四日之夕，天佑因祀灶神，遂具疏自道其平生虽无大阴德，然掩骼一事，当亦可挽回造化，何神听之不聪也？辞色颇不平”。当晚做梦便受到神灵的点化教训，“自此不敢稍有怨尤。越三年，中乡榜一百余名，后官中书舍人”^⑧。以此来宣扬做善事

① 范曄：《后汉书》，中华书局1965年版，第1133页。

② 应劭：《风俗通义》，影印铁琴铜剑楼藏元本，上海古籍出版社1990年版，第57页。

③ 范曄：《后汉书》，中华书局1965年版，第3117页。

④ 李昉等：《太平御览》，中华书局1960年版，第903页。

⑤ 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第526页。

⑥ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1980年版，第114页。

⑦ 段成式：《酉阳杂俎》，中华书局1981年版，第128页。

⑧ 梁恭辰：《北东园笔录四编》，载《笔记小说大观》第29册，江苏广陵古籍刻印社1983版，第353页。

必得鬼神赏赐；而《续金瓶梅》（第四回）则载，鬼使“在山东司查罪，（西）门庆跪在堂前，早有判官呈上，据清河县城隍、土地，灶神日夜游巡报案，西门庆积恶甚多，淫奢过分，原寿六十岁，因罪减算三纪；法应绝嗣，有施舍一事，给一子为僧，再传则绝”；西门庆不服，“只见司官与判官说了两句，就拿出一架天平——两个铜盘，一个黑的，一个红的，其法马也是两样——将门庆作过恶册放在一头，善册放在一头，那恶册重有千斤，善册轻无二两，把个天平架子坠倒在地。司官大怒，即喝鬼使捆翻，以铜箍脑，两目努出，口鼻流血，要打入死囚牢去”^①。以此来印证“鬼惩信仰”的正确性。

至近现代，此一信仰长盛不衰。《自勉斋随笔》载：“普通的习俗，每年腊月二十三日或是二十四日送灶，除夕接灶。送灶是把灶神送了上天，希望他在上帝面前说几句好话，所以‘灶对’上都说：‘上天言好事，下界保平安’，中间贴一张‘司命府’，可见灶神的权威了。”^②从中可见新的灶神信仰在民间流传的久远。

结语

由上所见，墨家那种天志欲使世人为善不为恶、天派鬼神监察世人、对做善事者增寿、对作恶者减寿的“鬼察鬼罚说”，被道教徒接受、改造，增加“子孙承负说”和“地神拷问说”，发展为“除算减年说”，使此种学说更具威慑力，更利于在民间推扬，因而更加深入人心。自汉代起，它与久已流行的原始崇拜仪式——祀灶仪式结合，发展为灶神信仰，产生出家家有灶神，灶神代天检查监督世人，并于年末上天报告此家人善恶诸事，然后加减计算，或增寿或减寿的新的灶神信仰，对中华民族性格发展、社会生活变化、民风民俗形成等产生了重大影响。

^① 丁耀亢：《续金瓶梅》，齐鲁书社2006年版，第27页。

^② 陈邦贤：《自勉斋随笔》，上海书店出版社1997年版，第155-156页。

宗教的道德功能刍议

——以道教与基督宗教为例*

李 枫**

一、重提宗教的道德功能之缘起

宗教不仅是一种思想信仰体系，也是一种文化体系。这是因为宗教不是“一种孤独的思想游魂在空中飘来飘去，它总要附着在某种文化实体上，通过一定的文化系列在社会生活中发生实际的作用，例如通过宗教道德、宗教哲学、宗教艺术、宗教习俗、宗教典籍、宗教活动等，影响人们的思想情趣，成为社会精神生活的一个组成部分”^①。宗教是世界文化史上一种带普遍性的现象，是西方文明的核心内容之一，也是中华民族五千年文明史中不可分割的组成部分。

因此，宗教在人类生活中有着科学与物质财富所无法替代的特殊功能，宗教的道德功能，便是这些特殊功能中的一种。“从马克思主义唯物史观看来，宗教与道德都是社会意识的一种，同属上层建筑的范畴。社会的经济基础是二者的共同源泉。宗教是以幻想的超人间形式来表现现实世界中支配人们日常生活的异己力量；道德伦理观念则是以社会舆论和传统习俗所表现的行为规范的形式来调节和维系现实社会中人与人之间的社会关系。”^②人从动物演化而来，包含着野蛮、自私的本性，仅靠人的自觉，不足以约束其行为。出于恐惧，人要借助神的威力来规范人的自身，这就是宗教的道德功能赖以存在的依据。宗教劝人为善的精神是宗教影响社会道德的最重要的功能。如果抽去道德说教，宗教不啻为一具空壳。宗教不是阶级斗争的产物，也不是私有制社会的垄断品，相对于各种社会政治制度而言，宗教既不姓封，也不姓资，更不姓社。然而，宗教可以姓封，也可以姓资，甚至可能姓社。它并不固定随着一种社会制度的兴亡而兴亡，所以它能够从古至今延续下来。正是宗教自身的延续性、独立性和可变性，也给自己创造了与不同制度的社会，包括社会主义社会相适应的可能性。

宗教道德与我国现阶段所要提倡的社会道德，虽然不属同一个层次，存在着许多差异甚至

* 本文原载《四川大学学报》，2004年第5期，第56-59页。

** 李枫（1972- ），女，湖北武汉人，首都师范大学国际文化学院讲师，中国社会科学院研究生院世界宗教系博士研究生。

① 牟钟鉴：《中国宗教与文化》，巴蜀书社1989年版，第5页。

② 吕大吉：《宗教学通论新编》，中国社会科学院出版社1998年版，第750页。

对立，但这二者间也有共同点或连接点，这其中包括宗教在产生、发展的过程中从历史上承袭下来的反映了民众对真善美的呼唤的合理成分，这些合理成分，有的已成为人类共同遵循并公认的道德规范，成为社会公德的一部分。如中国儒家“仁爱”的道德原则及其道德规范体系，“约之以礼”与“己所不欲，勿施于人”的处世原则；基督教的孝敬父母、不可偷盗、不可做假证、不可贪恋他人财产；佛教的不邪淫、不妄语；伊斯兰教的善行、忍耐、诚实等等，这些都与我国现阶段的社会主义道德规范并不矛盾。事实上，目前存在于我国的五大宗教，也都是倡导服务社会，造福人群的。如佛教的“庄严国土，利乐有情”，基督教的“荣神益人”，道教的“慈爱和同、济世度人”，伊斯兰教的“两世吉庆”等。所有这些，契合着“五讲四美三热爱”的精神文明，都是我们在建设我国现阶段道德体系时应当汲取的人类文化遗产中的精华。

二、道教的道德功能：传统瑰宝，应当挖掘

道教产生于我国先秦时期以老庄思想为代表的道家学说的基础之上，真正形成宗教实体大约始于东汉。近两千年来，道家与道教作为中国传统思想文化中的两条主要脉络之一，“曾对中国古代社会政治制度、学术思想、宗教信仰、文学艺术、医药科技等各方面发生过重要的影响”^①。道教的教义教规中有很多合理、积极的内容，是中国传统文化的瑰宝。道教的一些思想和准则为道教徒所尊奉和信行，是道教的优良传统，同时也是中华民族传统美德的重要组成部分。

以道教的“布施”思想为例：道教在创教之初就讲要积功累德，济世救人，广度众生，帮助别人，施恩不求报。道教认为只有积功累德，才能实现自己的修道宗旨。道教认为，布施，即以财物等施舍于人，是修道者行善积德的方式之一。《庄子·外物篇》引《诗》曰：“青青之麦，生于陵陂。生不布施，死何含珠为？”《文子·道源篇》曰：“收藏蓄积而不加富，布施粟受而不益贫。”都讲述了布施于人于己都有益的理念。

道教的许多经书中也都教人要施舍、救济。如《太上感应篇》中有“济人之急，救人之危”之类的劝善文。《吕祖说三世因果经》中劝人要散财助人，不要浪费：“今之富人，不外鄙吝、奢华两种。一是积财不散，犯造物之忌；二是将财浪费，受一世之穷。”《关圣帝君正心录》曰：“时行方便，广积阴功。救难济急，恤孤怜贫。创修庙宇，印造经文。舍药施茶，戒杀放生。造桥修路，衿寡拔困。重粟惜福，排难解纷。捐资成美，重训教人。”道教徒玄门日诵晚课中《萨祖诰》天天诵持：“施财合药济群生，积德累功修至道。”这些体现于道教经典中的施舍观和奉献精神，对于我们仍然是有可取之处的。

道教的教义教规中有不少体现了中国各民族优秀的文化传统和民族特点。如珍爱生命、热爱和平，历来是中华大地各民族共有的传统美德，道教将这种传统美德与本教的和平观与生命观紧紧地联系在一起。列在《道藏》的首部经典《度人经》就开宗明义地提出了“仙道贵生，无量度人”和“仙道贵和，无量度人”的主张。道教追求“得道成仙”，但又特别强调“重生贵生”。在道教经典和著述中，许多时候，“长生”与“得道成仙”是一回事，称之为“长生

^① 王卡：《中国道教基础知识》，宗教文化出版社1999年版，第1页。

久视，成仙得道”。关于重视“人”和“人的生命”的内容，在道教的经典以及教规教义中随处可见。例如《道德经》云：“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物，是谓袭明。”人们应该“居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时。夫为不争，故无尤”。道教经典还一再告诫道众：慈悲博济者，道也，“尽度天下众生”，方可登入仙籍。

《道德经》提出，“执大象，天下往；往而不害，安平泰”。也就是说，天下不同的国家、不同的民族、不同宗教信仰的人们，应该友好交往，和睦相处，而绝不是相互攻击，天下才可能有和平安泰。《道德经》的这一主张，千百年来一直成为道教信徒对待社会所遵循的一条重要准则。道教史上也曾涌现过许多为了“化干戈为玉帛”，释渊结为祥和而奔走呼喊的大德高道，他们的业绩至今为人们所称颂。这种对友邻、对他人的交往观，在今天这个时代，自然是我们应当弘扬的。

“道”与“德”是道教思想中最基本的哲学范畴。护养、保养性命既要修道也要修德，道养与德养并重是老子养生思想的一大特色。通过德性修养可以达到清净怡神以保形体的养生效果。

以德养生是中华养生学的一个优良传统。在今天市场经济的条件下，人们的精神和身体承受着越来越多的压力和负荷。“以德养生”提倡通过修炼善良、高尚的品性，内无贪欲，外无烦扰，保持心理平衡，达到健康长寿。反之，那些败坏社会道德风气、行为有悖于社会伦理的人，其内心虚恐、内疚、自责、寝食不安，精神高度紧张，这种不良情绪，必然会引起神经中枢功能的失调，长此以往，必然诱发各种身心疾病，导致早衰、减寿。所以，弘扬道教以德养生的思想，促使人们在追求健康的道路上更加自觉地提高自身道德修养，摒弃各种有悖于社会人伦道德的行为，净化社会风气，促进社会文明进步，具有重要意义。

三、基督宗教的道德功能：他山之石，可以攻玉

作为西方文明精神核心之一的基督宗教——包括天主教、东正教和新教在内的广义的基督宗教，是当今全球范围内信仰人数最多的第一大宗教，在我国也是信教群众最多的宗教之一。目前，中国的基督教教徒已超过1500万人，比1949年时的近70万教徒人数增长约20倍。现在，中国的基督教徒拥有了3200多座教堂和聚会点，其中80%以上是20世纪80年代以来建成的。

随着改革开放的不断深入，基督宗教作为西方文化中不可或缺的重要内容、作为国际社会中的合法存在物，也逐渐开始走进一些并不信教的人们生活，引起越来越多的非基督徒的关注和思考。对基督宗教有较为全面、客观的了解的人们已经能够达成这样的共识：基督宗教的爱心关注、群体意识及牺牲精神体现了一种进步的西方文化观。在中国的基督徒中，受过高等教育的信徒的比例在逐渐上升，人们正在走出以往对于基督宗教的种种认知误区，能够承认和接受自己身边有着聪慧头脑的男人和女人对基督宗教的皈依和选择。更有一些不以基督宗教为信仰的思想者和文化人，尽管他们不曾接受洗礼、不承认教会的权威，但对于作为思想文化的基督宗教的教规、教义和教理中的许多内容，也有着自己的理解和认同，他们在借“他山之石”的同时，站在新世纪中西文化交流的前沿，开始以一种更高的境界和更广阔的视野来重新审视基督宗教并思索其对中国的现代化的意义。

事实上，正如卓新平先生所言：“基督教作为一种信仰体系、价值体系和思想文化体系，对世界文明的进程有着多层次、全方位的影响，其对中国社会现代化的意义自然也是多方面的。”^① 基督宗教之所以能够在漫长的岁月中，塑造着芸芸众生的人生观，是因为基督宗教与作为中华文明传统精神的儒释道三教一样，也有着其“切近人生实际的人性论”^②。

基督教伦理学者坎默（C. L. Kammer）认为，《圣经》是基督教道德见解和智慧来源，在《圣经·新约》之中，耶稣“以其‘爱’的戒命而确定了基督教伦理观念的核心，以在基督之爱及其生命中成全了律法和戒命，从而为基督教伦理提供了其本质内容”^③。基督教关于“爱”的道德原则的一个最彻底最简单的表述是“要爱人如己”^④。人具有如同宇宙万物一样广博的潜能，随着人类的爱及其与之相互联系的理解能力的发展，人类会变得越来越有人性。人类只有发展其人性，才能够达到超越自己有限的家庭、超越自己有限的团体、超越自己的民族而拥抱整个世界的境界。人类应该“从根本上达到超越朋友而去拥抱自己的敌人的境界，因为能够达到这个境界是人的发展的真正标志”^⑤。根据基督教的观点，人类必须发展其人性，而“这种发展既不在真空中，也不在个人的内心深处，而是在无数的相互作用、变化和相互联系的关系之中。”^⑥

基督宗教的“爱”与中国传统伦理精神所倡导的宽厚、包容、中庸、兼爱、普爱、仁爱有着十分自然的相通之处，这两者的相融合相合，必然会向中国人的伦理道德追求展示新的境界。饱受中国传统文化浸染而又接受了西方文化熏陶的中国革命的先驱者对这一点有着清醒的认识。如，孙中山所标榜的“忠孝仁爱，信义和平”的伦理道德观即是对基督教“爱”之精神原则与中国传统的伦理精华加以熔炼糅和，他将他的道德伦理观概括为“博爱”二字，并在国人中身体力行加以提高和推广，以期改良某些中国人的道德习性。

基督教的“爱”与中国传统伦理的“仁爱”有着相通之处，但并不等同于中国传统伦理的“爱”。中国传统伦理道德所标榜的仁爱、宽容、忍让、和谐、忠诚、义务、责任以及自我约束等，在人欲横流、利己主义肆虐的今天，无疑是需要我们大力弘扬的。但相对于基督宗教所倡导的“爱”，中国传统伦理修养侧重的是对个人道德完善的追求，而基督教则认为人应该“爱人如己”“爱你们的仇敌”，强调的是“为他人而活着”“为他人而受难”的“拯救精神”。基督教伦理原则中所推崇的这种“拯救精神”，对于我们在追求善德和公义时克服自以为善、自以为义而以更加宽广的心境和视野善待友邻和他人，从而消除误解、猜疑、欺骗及邪恶，使我们生活于其中的世界充满爱，无疑具有更深的意义。

① 卓新平：《基督宗教论》，社会科学文献出版社2000年版，第2页。

② 何光沪：《欲之无穷与良知》，《人大报刊复印资料·宗教》2003年第2期。

③ 查尔斯·坎默著，王苏平译：《基督教伦理学》，中国社会科学出版社1994年版，第222页。

④ 《圣经·旧约全书》。

⑤ 查尔斯·坎默著，王苏平译：《基督教伦理学》，中国社会科学出版社1994年版，第147页。

⑥ 同上书，第168页。

灵修和性命双修

——试比较基督宗教与道教内丹的内炼思想*

傅凤英**

一、引言

基督宗教在其漫长的历史中，以信仰作为前提，始终以比较规范的团体形式以及比较严密的组织保留着它的宗教特色，突显了基督宗教关注社会现实、注重团体生活、注重社会服务的层面。形成以集体服务社会、以将自己奉献给教会的形式奉献给整个社会，并以传教的形式不断扩大自己的组织，这是基督宗教的一个显著特征。相比较，土生土长于中华大地上的道教，在吸收和融合中华传统思想特别是道家思想的基础上，以老子的“道”为终极信仰的目标，形成了重在以长生久视为目的，以注重养生、内炼为主要特征的宗教形式。道教的一个重要特点就是重生、贵生，强调生道合一，认为生命的最高境界就是得道、与道合一。在历史上，尽管道教也是以宗教团体和宗教组织的形式维系着它的存在，以斋醮、科仪、戒律等形式持符念咒，为社会、百姓祈神纳福，服务于当时的社会，但这只是道教作为宗教组织的副产品，从来都没有成为道教内丹的核心内容。道教内丹关注的核心问题直接就是身心合一的生命内在体验，内在的修持主要是个人的事。另外，道教内丹内在修持具有较高的隐秘性和危险性，因此丹道经验和秘诀的相传主要限于师徒之间，对于传授对象是有严格要求的。这就决定了道教内丹不可能向基督宗教那样通过大范围的传教来扩大自己的队伍。“真人不露相，露相非真人”，隐逸往往成为道教的一大特征，道教的所谓高人，主要不是靠宣教、靠信徒的数量扩大其知名度的。而一般的宗教，往往唯恐人不信，所以常常四处传播，信徒越多越好，传播范围也很广。而作为道教特殊形态的内丹学，虽在道教中孕育发展，却主要是一种关乎自身体验的人体科学。

人类对生命本身的关注始终是宗教产生的第一因。其实不仅是宗教，一切人类的思想哲学都源于此，任何一个思想家其理论归趋最终都绕不开这一问题。也就是说，他们最终都关注的是人之生命意义的安顿和生命价值的体现。好生恶死是人类的天性，对死亡的恐惧正是促使

* 本文原载《宗教学研究》2008年第2期，第11-16页。

** 傅凤英，博士，2006年毕业于中国人民大学哲学院，目前就职于北京联合大学民族与宗教研究所。

对人类最初的生命本质探索的动力。因此，对生死本质的探索是所有宗教要解决的首要问题，而对生死问题的探讨也就成为所有宗教理论的核心基础，佛道两家都是如此。佛道两家共同关心的问题正是如何超越生死，得到永恒。比如佛教特别是禅宗和密宗，一直试图解决这一问题；道教特别是道教内丹，则直接面对的就是生死问题，可以说，道教内丹无论从理论还是实践上都始终围绕着这一问题。因为道教内丹坚持性命双修，对性命、身心有着同等程度的重视，在关涉生死的修炼问题上，视野更开放、更全面。而作为西方文明和西方文化基础的基督宗教，在以外在的上帝作为信仰，产生一种悲天悯人的信仰情怀，一种敬畏和“原罪”的自我反省意识，从而发现人类心灵深处的良知，为社会造成一种慈善、祥和与宽容的价值观念的同时，是怎样面对生死这个无法逃避的问题的呢？也就是说，基督宗教将上帝置于人之上，对其无限信仰的同时，是怎么解决人自身的问题的呢？这就涉及到基督宗教中以隐性形式存在的生命内在体验问题，即灵修问题。

二、灵修与性命双修的内涵和实质

基督宗教中以隐性形式存在的修炼问题，也就是“灵修”问题，在现实中并没有得到凸显。一般的基督徒都不大愿意谈及“灵修”问题，他们似乎更愿意将他们的生活跟“圣洁”“神性”联系在一起，更愿意强调个人对上帝的顺从。但事实上，灵修生活在基督宗教的信仰中一直占有很重要的地位。如果说老一代基督宗教神学家还以神学教义为主的话，新一代的神学家中已经涌现出许多把基督宗教的灵修生活视为基督宗教生活中不可回避的重要部分。关于生命的内在体验问题，在某种程度上属于科学、哲学、宗教三者相互交叉的领域，西方称之为“心灵之学”或“心智之学”。其实古代的许多宗教家都已经涉足过这一领域，有关他们的心灵体验和修炼实践，确实需要从哲学、现代科学以及心理学等多角度重新审视。道教内丹中有关生命体验的问题，也早已引起了西方学者的关注，比如现代分析心理学家荣格（C. G. Jung）对中国内丹学及心灵异常现象的研究成果，就是一个很好的典范^①。人体是统一的，人体生命和心灵的规律也是统一的，道教内丹学的基本理论和步骤，繁杂精密，构成了一套人体生命和心灵修炼的系统工程，以探索人类生命和心灵的奥秘。以下主要对基督宗教的灵修思想跟道教内丹的内炼思想作一个基本的比较，通过比较，试图找出二者的相似和相异之处。

（一）基督宗教——灵修；道教内丹——性命双修

基督宗教关于内炼的思想一般统称为“灵修”，一个“灵”字切中了基督宗教内炼思想的要害，说明基督宗教所谓修炼主要是对灵性生命的修习，区别于道教内丹修炼主要在一个“气”上。关于“灵修”（spirituality）一词，辅仁神学著作编译会编写的《神学辞典》（台北光启文化1998修订版）中释义如下：

^① 最有代表性的是荣格对道教内丹经典《太乙金华宗旨》以及《慧命经》的研究。《太乙金华宗旨》和《慧命经》最早由卫礼贤（Richard Wilhelm）在20世纪初翻译为德文在西方世界广为流传。之后引起荣格的注意并加以系统研究。参见：荣格（C. G. Jung）著，杨儒宾译：《黄金之花的秘密——道教内丹学引论》，商鼎文化出版社2002年版，第7页。

灵修（60年代以前通常称为神修），是指身心修养的专门学识与习修过程。^①

这是对“灵修”一词的一般定义，泛指各种宗教和法门。另外《神学辞典》中专门列有“基督徒灵修”（Christian spirituality）一词的释义：

基督徒灵修是按照基督所显示的规范，而逐渐建立起来的身心修养的专门学识与修习过程。^②

由此看来，“灵修”本身的意思实质上就指身心修养的过程，从以上释义可以看出，“灵修”一词泛指各种宗教和法门身心修养的过程，“基督徒灵修”一词的释义也明确指出是包含身、心两方面的修养过程。“灵修”有时也叫“神修”，对于“神”字，张春申神父在“灵修的意义”一文中做了强调：

所谓“灵”，有时说“神”，不是与肉身相对的灵魂，也不是与物质相对的精神……我们可把人常说的灵魂、精神解释为“人性之自我”（humanself）。^③

尽管以上对“灵修”一词的释义强调包含身、心两个方面，“神修”之“神”并非“不是与肉身相对的灵魂”，但事实上，在基督宗教的修炼中，往往还是将重点放在心性方面，“灵”“神”似乎主要被理解为灵性、神性。比如从基督宗教灵修的三阶段理论中就可以看出这点。

基督宗教灵修的阶段最普遍而有代表性的就是所谓的“灵修三步曲”，即炼路、明路、合路^④。对于三路，陈文裕神父是这样解释的：

炼路在于炼净，在于除去罪过，克制偏情，攻打世俗和魔鬼，以免继续犯罪。明路在于修德行善，效法基督，利用耶稣及其教会恩赐的种种方法来圣化自己，接近天主。合路指人与天主的结合，即人与天主的亲密交往。^⑤

基督宗教认为，人在修行路上有一些致命的毛病阻碍人的修行，最主要的有所谓“七宗罪”^⑥，即：傲气、吝啬、放逸、愤怒、贪婪、懈怠和嫉妒。所以人需要在天主的引领之下，通过默想等一系列神修方法，经过慢慢长夜，使心灵从一切罪责和瑕疵中获得净化，使得心灵在圣爱中与天主结合。三个阶段中的第一阶段是灵修生活的开始，通过自我内心省察和克制私欲偏情来求得内心的安宁；第二阶段是进一步净化的过程，重在默想基督中明白道理，效法基督，趋于忘我、无我的境地；第三阶段是趋于更完美的境界，也就是人类本性与上帝融为一体。由以上“灵修三步曲”可以看出，三个阶段的修行主要是净化心灵的过程，偏重于心性的涤炼。

西班牙著名神修学者十字若望在《心灵的黑夜》一书中，则直接把“灵修”的过程喻为

① 转引自卢德著：《荣格宗教心理学与圣三灵修》，光启文化事业2004年版，第23页。

② 同上书，第25页。

③ 同上。

④ 关于灵修的阶段问题，陈文裕神父认为教会灵修学很早就用炼、明、合三路来表达灵修生活的三个阶段：“从一些教父及许多灵修学者的著作中得知，教会漫长的历史中，几乎一致的用炼、明、合三路来表达灵修生活的成长过程。”参见：陈文裕著：《天主教基本灵修学》，光启出版社1991年版，第300页。黄鼎元提出：“这种用法目前仅广泛泛用于天主教内。基督新教甚至已经完全舍弃这种用法。”参见：黄鼎元撰：《论十字若望“黑夜”概念》，辅仁大学哲学研究所硕士论文，2002年7月，第16页（注40）。

⑤ 陈文裕著：《天主教基本灵修学》，第300页。

⑥ 十字若望著，黄雪松译：《心灵的黑夜》，第35-36页。

“心灵”走出“黑夜”的过程，他把人心灵净化最终与天主结合喻为走出“黑夜”的过程，分为两个阶段：感性的黑夜（The night of the senses）和心神的黑夜（The night of the spirit）。十字若望认为，人无论如何努力，很难达到足够的净化而与天主密切结合，所以人需要被动地接受天主的涤炼，分别以感性的黑夜和心神的黑夜两个方面，炼净人感性和理性两个层次的生活。感性的黑夜主要针对那些已经踏上灵修之路的初修者，因为他们身上还有严重的缺陷如七宗罪，需要天主亲自用黑夜的磨炼来炼净他们身上的瑕疵，这种被动的初步磨炼就是感性的黑夜。“所谓感官之夜，也许应该称为情欲的纠正和约束。”^①感性黑夜的目标是净化人的心灵，为跟天主的结合做准备，所以它还没有达到真正的清除，还需要心神黑夜的涤炼，“因为一切感官上的缺点和紊乱，都根植于心神，也从那里产生其力量”^②。心神的黑夜才是关键。十字若望将感性的黑夜喻为“修剪枝叶”，心神的黑夜则是“连根拔树”，只有经过心神的强烈涤炼，人才能与天主结合。由此可见，十字若望对基督宗教的灵修过程的描述，偏重于“心灵”，并且基督宗教走出“心灵黑夜”的过程完全是被动的，在净化内心的同时，其手段更多的落实在现实的德行培养上，所以基督宗教的默想等一系列灵修方法往往在重视心性修炼的同时，指向行为生活。

道教内丹内炼的实质，同样也是净化人的身心，但跟基督宗教的灵修有所不同。道教内丹明确将“净化身心”的内炼功夫分为性功和命功两个方面。在修性的层次上，道教内丹融合儒佛两家关于心性修养的理论，形成三教合一的心性修养论，特别是吸收佛教禅宗的精华，形成自己独特的以“致虚守静”为核心的心性修养理论。对于道教内丹净化心灵的过程，较有代表性的有胡孚琛老师的概括，他把人的意识划分为三个层次，即常意识（日常认知、思维活动，丹家谓之识神）、潜意识（深层心理和欲望）和元意识（先天遗传的本能意识，丹家谓之元神。）元神即人身真正的“自我”，丹经中称作“主人公”。他认为：“内丹学的修炼，是一项凝炼常意识，净化潜意识，开发元意识的系统工程，也是一套发现自我，开发自我的心灵修炼程序。”^③ 这一系列的功夫，都是净化内心的过程。因此在性功上，道教内丹跟基督宗教灵修的过程很类似，都主张修心炼性，涤除心灵的瑕疵。

道教内丹在修性的层面上，跟基督宗教的倾向于指向道德行为的方式相比，更倾向于接近心理学的领域。道教内丹在重视心性修养的同时，力倡性命双修，反对独修一物，坚持性命并重。吕纯阳曾说：“只知性，不知命，此是修行第一病。只修祖性不修丹，万劫阴灵难入圣。”^④对命功的重视不仅是道教内丹与基督宗教灵修的不同之处，也是道教内丹与儒佛修养不同的地方。道教内丹以精、气、神三宝为基本药物，经过炼精化气、炼气化神、炼神还虚、炼虚合道等一系列工夫，使得形——气——神——道之间互相转化、步步超越，打通了形神障碍使其互融，达到形神兼顾、形神俱妙的境地，实现性功和命功的统一。传统的精、气、神之间层层递进的转化关系，往往易于偏于养形、养命、养寿的命功层面，为了涵盖道教内丹性命双修原则中“修性”的层面，萧天石先生在传统的炼养精、气、神的基础上，加上炼心、炼性两个环

① 十字若望著，黄雪松译：《心灵的黑夜》，第95页。

② 同上。

③ 胡孚琛著：《道学通论——道家、道教、丹道》（增订版），第563-564页。

④ 《吕祖心法传道集·敲爻歌》。

节，把性命双修的主要过程，从学理上归纳为“六大诀法”^①，即：（1）炼心入圣；（2）炼性入道；（3）炼精化气；（4）炼气化神；（5）炼神还虚；（6）炼虚合道。其中炼心入圣、炼性入道属于“超凡入圣”的工夫，也就是所谓“性功”。炼精化气、炼气化神两步工夫属于命功的层次；炼神还虚、炼虚合道两步工夫，则属于“超圣入神”“超神入化”的工夫，也就是所谓“神功”，萧先生认为，达到“神功”这个境界，就可以达到“与化合道”的工夫。

（二）基督宗教——皈依上帝；道教内丹——返回于道

基督宗教和道教内丹的内炼其终极目的，都可以说是为了超越自我、求“全”求“真”的过程。人的先天真性受到后天的污染，所以需要通过修炼得以重见光明，这是二者的共同出发点。通过一系列净化的修养过程，回复到先天真性，进一步提高生命的境界，使生命达到更完美的程度。对自我的超越在基督宗教那里就是所谓“成全”（to make perfect）^②，是指一种理想、完整、圆满、没有缺陷、没有匮乏及不足的状况。超越自我是个漫长的修炼过程，基督宗教把它比喻为漫长的“黑夜”（Dark Night）。“黑夜”相对于“白昼”，在还没有达到超越自我的时候，如同黑夜般漆黑一团，修炼的过程如同人经过漫长的黑夜，最终如同黎明破晓般进入圆满的光明境界，如同到了“白昼”。如《心灵的黑夜》第一诗节中所描述的：“通过慢慢长夜，焦肠焚灼着爱火，何幸逢此好运，我悄悄出走，心宅内一片安宁。”^③这样的过程，在儒家那里类似于“存心养性”的过程，在佛家那里就类似于“明心见性”的过程，而在道家则称之为“修心炼性”。无论是走出“心灵的黑夜”还是“修心炼性”，其实都是一种求全、求真的过程，

基督宗教所谓的“成全”，在道教内丹就是“全真”（即全其本真）^④，即回归“真我”，寻找“主人翁”^⑤的过程，也即全精、全气、全神的过程。道教内丹的性命双修，主张通过逆向的方式，由后天的精、气、神起修，返回到先天的精、气、神，再由精、气、神之间的互化最后达到形神俱妙的境界，也就是“道”的境界。基督宗教的“成全”与道教内丹的“全真”实质上都是一种逆修的过程，只是二者趋向的目标完全不同：

基督宗教：上帝创造人回归上帝（人与上帝合一）

道教内丹：先天（道）落入后天（人）返回先天（道）（人与道合一）

基督宗教的“成全”是成其“完全”，而“完全”是上帝的本性，“成全”的过程也就是逐渐接近上帝，还原上帝形象的过程。道教内丹所谓“全真”是“全其本真”，“真”是人的先天本性，是“道”的形态，“全真”就是人由后天返先天，逐渐回归真性，与“道”合一的过程。

① 萧天石：《道海玄微》，第79-80页。

② Douglas J. D. (editor), The New Bible Dictionary, (England: Intervarsity Press, 1978), p. 966. 转引自：杨信实著：《道教与基督宗教灵修》，光启出版社1997年版，第16页。

③ 十字若望著，黄雪松译：《心灵的黑夜》，光启出版社1977年版，第33页。

④ 道教全真派的命名，正取此“全其本真”之义。

⑤ 真我意即先天本来面目的我指本真之心，与后天自我相对，相对于后天自我而言，真我才是“主人翁”。

三、灵修与性命双修的主要区别

一般看来，基督宗教凸现的最明显的是作为宗教信仰（组织）的宗教层面，体现在教徒生活中主要是在信仰前提下对教会的奉献。相比较，道教内丹更多的关注人的生命内在体验。关于基督宗教的灵修与道教内丹的性命双修存在着的实质性区别，概括如下。

（一）基督宗教——以上帝为中心的被动修炼；道教内丹——以人为中心的主动修炼

前面提到，尽管基督宗教和道教内丹二者都讲返回，但返回的目标是截然不同的。基督宗教尽管也是以逆返到最终根源为内炼的终极目标，但最终是要回到上帝那里，基督教追求与上帝的无限接近，因为在基督宗教看来，人的先天真性就是上帝的形象，来源于上帝，灵修的目标自然也是回复上帝的形象。基督宗教是人通过被动的修炼而跟上帝接近，其修养外在、无为，主要通过弥撒、默想、念经、祈祷甚至拜骷髅等外在形式，通过忏悔等求助于上帝，凭借上帝的恩宠和光顾。每个信徒从生命深处产生一种朝向基督完美人性的动力，如尊崇、敬拜、热爱、顺从、侍奉、取悦上帝的冲动，他们不再是为自己活着，而是为赐予他们新生命的救世主而活。相比较，基督宗教不太爱讲身体修炼，就算在不自觉中身体有所体验，也将之归于上帝的恩宠。如果没有体验，归结为上帝没有光顾，还需更深入的忏悔。无论人怎样努力，永远是以上帝为目标、主导，所有的灵修体验也都是上帝赐予的。另外，基督宗教修养的方式主要是以集体的宗教组织形式，一般强调在静默中进行，但主要还是以氛围为主。“基督宗教对人本真的了解有一个清楚的标准（或说模范），就是‘道成肉身’的耶稣基督。这应该是基督宗教与全真道教在对本性的了解上最大的不同。”^① 正是因为道成肉身的基督的死是出于博大的爱，基督宗教的所谓灵修目标之一就是效法基督的爱，对“爱”的追求决定了基督宗教不能离开团体和组织，其灵修同样不能离开团体和组织。这可能也是基督宗教为什么重视严密的宗教组织的原因之一。

道教内丹则是以人为主导，是以人的主动性修炼为前提。道教内丹以“顺则生人、逆则成仙”的理论来阐述生死问题。“顺则成人，逆则成仙”，其内炼思想集中在一个“逆”字上。道教内丹认为道是宇宙万物生发的根源和本体，生命既能从道生出发来又要返回到道中去。道教内丹追求与道合真，由后天返先天，也就是返本归根，从个体生命返回到生命的本源中去。尽管“道”是万物生发的根源，也是人回归的根源，但“道”对人的生命并没有主宰权，人的生命状态是由自己决定的，因此道教内丹明确提出“我命在我不在天”，强调修行上的主动性，并以性命双修并重，靠改变自己的身体来提高生命的境界。在道教内丹那里，开发人的先天本性必须从自身出发，本性来源于道，修炼的目标就是回复本来真性，就是通过人自身的努力，通过性与命的修炼，逐步认识自我，开发自我，完善自我，生命高度开放，心灵彻底自由，达到道的境界（道教称之为“真人”）。在这个意义上说，内丹修炼并不是一种单纯的养生修炼方术，而是一种通过在人体中逆向模拟道的生成过程的证道实践，具有深层的形而上的超越根据。内丹学从人的肉体入手探索生命超越的根本宗旨，从生命层面进入精神层面，最终通过精

^① 杨信实著：《道教与基督宗教灵修》，第112页。

神与肉体的统一，以逆向回归的方式来契证原初的大道，使自己的身心和宇宙融汇为一起，返回先天的初始状态，这样才能同宇宙的自然本性契合，进入道的境界。以术证道的实践精神，是道教内丹的一个很重要的内在特征。道教内丹讲到这里，基本上找不到宗教性的存在，这是道教内丹区别于基督宗教的一个重要特征。由此可以理解，20世纪30年代陈撄宁先生力倡仙学（主要指内丹学），并极力主张把内丹学从其他的宗教（包括道教）中剥离出来，一则是考虑到在道教衰微的艰难条件下，把道教最精华的仙道从道教中独立出来，以免和道教同归于衰落；二则在很大程度上也是注意到了内丹学不同于一般宗教的这个显著特征。

（二）基督教——重性功轻命功；道教内丹——性功命功并重

道教内丹跟基督宗教灵修的最大区别在修命的层次上，相比较，基督宗教几乎不谈命的修炼，其灵修步骤主要偏重于理性，偏重于跟上帝的交谈上，偏重于被动地接受天主的涤炼。而道教内丹非常重视命功，重视性命并重的双修，跟基督宗教相比有很大的主动性。在命功上，道教内丹以自身的“气”为出发点，以精、气、神“三宝”为基本元素，通过“炼精化气，炼气化神，炼神还虚，炼虚合道”^①等一系列炼养过程，实现精、气、神之间的变化，最终实现自身与道的合一（内丹学称之为结丹）。炼养“气”是道教内丹的入门功夫，是必不可少的下手功夫^②，道教内丹正是通过对“气”的炼养，使之发生一系列的转变，使人的生命本质发生根本变化，最后达到出神入化，与道合一的境界^③。基督宗教的内炼缺乏类似道教内丹的“气”的概念，因此也缺乏类似道教内丹的命功，由此决定了基督宗教和道教内丹无论在内炼的目标、途径、过程、方式等方面，都表现出截然的差别，也由此造成基督宗教和道教内丹之间的隔膜。

但问题在于，无论是以“灵”为核心的修炼，还是以“气”为核心的修炼，无论是跟上帝接近，还是与道合一，无论是被动地接受天主的涤炼，还是主动的从自身出发修炼，在生命的内在体验上，二者究竟是否有形似之处？从表面看，基督宗教确实是讲信仰、讲组织多点，讲内在体验少点。道教内丹内炼过程中出现的各种体内和感觉的奇妙反应，在基督宗教灵修中几乎没有提及过，究竟是真的没有发生还是没有说，这是个耐人寻味而又不得其解的问题。尽管二者的修行的目标等方面有所不同，但在修行实践上，还是能找到二者相类似的地方。比如，以“静默”为基础的基督宗教，也通过打坐默观的方式引入渐入静定状态，这与道教内丹的

^① 唐宋以来，内丹道一般都是以炼精化气、炼气化神、炼神还虚的三关修炼作为内丹修炼的基本程序。在这一程序中，炼神还虚被认为是最终的超越境界。随着内丹学理论的进一步深入，后世的内丹家们对此看法逐渐有所质疑，其质疑的焦点是内丹修炼的最终境界问题。《性命圭旨》一书在以往内丹道炼精化气、炼气化神、炼神还虚三关修炼的基础上，补上《炼虚合道》这一节，明确提出修炼不能仅滞于虚空，最后要连虚空也粉碎，炼虚要达到与道的合一，因此“炼虚还道”才是最终超越境界。

^② 当然，道教内丹跟一般所说的“气功”还是有本质的区别，社会上流传的各类气功养生和内丹学的最大区别，就是气功养生的境界主要限于强身健体、修养身心，局限于修命，属于“术”的层次，而内丹学则注重性命双修，其最终目的则是与道合一，最终实现生命的永恒，属于“道”的层次。现代国内外那些形式多样的所谓“气功”，大多都是炼养后天精气神的“安乐法门”，仅处于内丹学的筑基阶段。所以丹家有这样的说法：任他百千差别法，总与金丹事不同。这些所谓的气功，和内丹学的最大区别就在于：气功炼养后天的精气神，内丹炼养先天大药（也写作炁），因此丹功也可称作“炁功”。

^③ 道教内丹在炼气的层次上，关键在于“调息”，调息的最高境界是所谓“胎息”，就是达到“绵绵似有却如无”的内气不出外气不入的程度。

“致虚守静”的静坐功夫如出一辙；比如还有基督宗教灵修方式中的“一口气祈祷”等同样有涵养精气神、促进体内气流的作用^①。可以猜想，尽管二者的目标等有很大的不同，但在基督宗教灵修过程中，在人与上帝的共融中，在生命的内在体验层面，很多类似道教内丹修炼的奇妙的体验可能自觉或不自觉的已经发生了。

四、结语

总之，基督宗教灵修是以信仰耶稣基督为基础的宗教性修炼，灵修的目的旨在建立人与天主的关系，是以“爱”为纽带以团体的方式修行，其修行方式外在、被动，忽略了人原初本性在内炼中的主动性地位。对命功的忽视也使得基督宗教的灵修在理论上难以提升，在实践上可操作性不高。这是仅就表面差别而论。尽管基督宗教少谈命功，但不可否认基督宗教也有关注身心合一的层面，特别是今天的基督宗教，已经高度关注人类心灵的奥秘，在内在体验方面也在积极参考佛、道。目前，西方学者对佛法、密宗、瑜伽术已有较深了解，在对基督宗教和佛教特别是中国禅宗相互研究比较的基础上，在欧美已经流行所谓“基督禅”^②的提法。相比较，道教内丹由于其隐秘的特征，其真实面貌甚至国内也绝少人知。真正的丹经皆是用隐语写成的，很难看懂，国外学者翻译丹经困难较大，西方学者对它的关注和了解比起对禅宗还少得多。但自从荣格开启研究中国道教内丹研究之风以后，西方对道教内丹的了解和研究与日俱增，目前，道教内丹已经引起西方学者的高度重视，有关“基督丹”“气功神学”的说法已经见诸一些学者的著作。另外，道教作为宗教组织，也有关注现实的层面，从张道陵创立道教之时就注意到这点。后来的道教的社会参与意识，主要是在儒道佛三家的互动中，彼此扬长避短，相互借鉴，道教内丹明确提出反对“自了汉”。道教内丹的不轻传也是考虑到现实的因素，对传授对象的较高要求以及自身的高危险性，决定了道教内丹不是一种太易于普适的功夫，不适于无条件的广为传播。

① 杨信实著：《道教与基督宗教灵修》，第166页。

② 李开济老师在《瑜伽、神修、禅观》一书中列出了近期西方学者在著作方面混合东方风味的书，如克里斯多弗·韩弗瑞的《禅：一种生活方式》，凯普勒的《禅门三柱》《禅：西方的黎明》，拉撒尔《基督化的默观禅》，威廉强斯顿的《基督化的禅》等等。李老师还提到，在台湾有圣功会积极推动结合东方灵修方法的改良式默观。参见：李开济著，《瑜伽、神修、禅观》，文津出版社1997年版，第56页。CHEITIANZEN, William Johnston, HAPPY & ROWPUBLISHERS, New York, 1971。

终极追求与理想环境：道教“洞天福地” 与基督宗教“新天新地”之比较*

毛丽娅**

当代最有影响的新教神学家、宗教哲学家保罗·蒂里希（Paul Tillich, 1886 - 1965）认为，宗教是人的终极关切^①。按蒂里希的理解，宗教乃是人的全部文化和精神生活的“深度”方面。即是说，它表现的是人生之终极关切，指向的是维系人的存在并赋予人生以意义的东西。而这种终极关切又是与其构设的理想世界紧紧联系在一起。

一、道教与基督宗教的终极追求

道教追求的终极目标是长生久视，得道成仙；基督宗教追求的终极目标是“成圣”，得享“永生”。道教认为，人通过宗教修持可以长生久视，成为神仙。道教所言“成仙”，既指肉体成仙，又指精神成仙。在早期，道教多强调肉体成仙，认为人经过一定的修持，服食金丹，可以即身飞升成仙。晚唐以来，道教淡化了肉体成仙的宣传，侧重于精神成仙的追求，转向灵性不灭的“成仙论”。特别是全真道，实际上否定了肉体成仙的目标，而以精神或者灵魂的超越为其追求的最高境界，即“学道飞仙，驾云乘龙”^②。“成仙”是与“得道”联系在一起的。对于“得道”，唐代著名道教思想家司马承祯认为，“生之所贵者，道”^③；“得道”就是“神与道

* 本文原载《四川师范大学学报》2009年第2期，第40-46页。基金项目：本文系江苏省博士后科研资助计划项目（项目编号：0103003412）中国博士后科学基金项目（项目编号：20080431086）“终极关切与社会和谐：道教与基督宗教生命观比较研究”的阶段性成果。

** 毛丽娅（1965-），女，四川乐山人，哲学博士，南京大学哲学系博士后流动站研究人员，四川师范大学历史文化与旅游学院教授。

① “人最终关切的，是自己的存在及意义。‘存在，还是不存在’，这个问题在此义上是一个终极的、无条件的、整体的和无限的关切的问题。人无限地关切着那无限，他属于那无限，同它分离了，同时又向往着它。人整体地关切着那整体，那整体是他的本真存在，它在时空中被割裂了。人无条件地关切着那么一种东西，它超越了一切内外条件，限定着人存在的条件。人终极地关切着那么一种东西，它超越了一切初级的必然和偶然，决定着人终极的命运。” Systematic Theology. V. I, p. 14, 何光沪：《保罗·蒂里希及其哲学神学思想》，载何光沪选编：《蒂里希选集》（上），上海三联书店1999年版，第14-15页。

② 张君房：《云笈七签》，中华书局2003年版，第834页。

③ 司马承祯：《坐忘论》，《道藏》第22册，文物出版社1988年版，第892页。

合”，就能“形随道通，与神合一，谓之神人”^①。这样，有限的个体就获得了无限的生命价值。

基督宗教的“成圣”（Sanctification），即成为圣洁者，指人要从罪恶的本性和罪恶的世界中分别出来，依靠神的力量，洁身自爱，成为圣徒。在《圣经》中，“成圣”常用“分别为圣”来表达，其涵义：一是从罪中分别出来（separation from sin），使人进入上帝的爱^②；二是向圣洁者奉献（dedication to holiness）。因此，“成圣”是上帝凭他的旨意使人分享他的圣洁的过程。“成圣是上帝恩典的工作，借此人得以洗净众罪，完全献给基督。它发轫于重生，基督徒能够并且应当一生居于其中，在恩典和我们主耶稣基督的知识上常常长进。”^③ 成圣意味着分享上帝的永恒生命，这也是基督宗教信仰中人类最终获得拯救的真正内涵。没有此神人合一或对上帝神性生命的分享，就没有拯救的最终完成。就天主教的成圣观而言，其实，当天主教宣布某人为圣人时，就此人而言，教会只是在用自己的权威公布他或她已经获得永恒生命，亦即达到了与神合一。天主教的成圣观历史悠久，而且对天主教的圣人神学思想影响深远。直至今日，天主教会仍然在不断公布众多类型的男女圣人，如精修圣人、殉道圣人、传教圣人、教父圣人、平民圣人、皇族圣人等^④。

与“成圣”相关的概念是“称义”（justification）。“称义”是指使人脱离罪恶而可以称为“义人”。“称义”是上帝白白赐的恩典，“称义是上帝藉基督完成的作为，它把人从罪的捆绑中解放出来，与人重新立约”。称义包括：“罪得赦免和按公义的原则而赐的永生应许；这不是因我们所行的义，而只是因信救赎主的血；因这信，上帝便将他完全的义白白归给我们；称义使我们与上帝和好，蒙他悦纳，最为有福，并叫我们获得今世和永恒必须的各种福分。”^⑤ 基督宗教认为，人“称义”是不够的，还必须有内在的更新，我们的生活和行为也要实际的活出义行。重生（regeneration）是得赦免的第一步，圣灵开始在我们的内心工作。成圣则是内心和外在行为的不断净化的过程。所以，重生包括了成圣，重生是成圣的开始。即“称义”是起点，成圣是重生的完成。基督宗教的得救或得永生的神学含义，是指人重新与上帝和好，摆脱与神、与人、与己、与自然和社会相隔离的状态。称义和成圣都包涵了恩典。称义完全由上帝的恩典完成，成圣是人付出努力而又靠上帝的恩典完成^⑥。加尔文认为，完全成圣虽然是基督徒应该锲而不舍追求的目标，但在今生必然不能蹴致。不过，18世纪，英国约翰·卫斯理（John Wesley, 1703 - 1791）根据《新约圣经》中耶稣的教导，把基督徒的成圣称为“基督徒的完满/完全”（Christian perfection），并以此表达他的“全然成圣”（entire sanctification）之学。《马

① 司马承祯：《坐忘论》，《道藏》第22册，文物出版社1988年版，第896页。

② 中国基督教三自爱国运动委员会，中国基督教协会：《圣经》第十七章，爱德印刷有限公司，1998年，第15-26页。

③ 汤清编译：《美国自由意志浸礼会信仰论文》，《历代基督宗教信条》，香港基督宗教文艺出版社1999年版，第657页。

④ 赵建敏：《天主教成圣观的天人合一幅度》，何除，林庆华：《基督宗教与道教伦理思想研究》，四川大学出版社2006年版，第149页。

⑤ 汤清编译：《新罕布什尔浸礼宗信仰宣言》，《历代基督宗教信条》，香港基督宗教文艺出版社1999年版，第644页。

⑥ 杨庆球：《肉身成道：儒家与道教的救赎论》，《中国神学研究院期刊》2003年第34期，第96页。

太福音》说：“所以你们要完全，像你们的天父完全一样。”^①《希伯来书》也说：“所以，我们应当离开基督道理的开端，竭力进到完全的地步。”^②在约翰·卫斯理看来，“完全”有许多意义，在这里却是指完全的爱，是摈弃罪恶的爱，是充满心中并负起灵魂全部功能的爱。不过，尽管约翰·卫斯理认为他见过不少完全成圣的基督徒，但他毕生从没有声称自己已臻于完全。而且卫斯理所说的“全然成圣”或“基督徒的完满”是一种纯洁的爱，他也承认这种人生境界只是在人的定限内可达到的高峰。

在成圣的问题上，东正教主张称义与成圣是上帝的同一个拯救工作，是一个连续没有停顿的过程，其目标是人能恢复与上帝有亲密的共融（communion），因而能分受上帝的本性；只不过，人所能分受的只是上帝的能力（energy），而不是上帝的本质（essence）。所以，人虽可以神圣化，却不会导致泛神论。上帝还是超越于人的上帝，人还是有定限的受造物。因此，无论是约翰·卫斯理所说的“全然成圣”“基督徒的完满”的人生理想，还是东正教的“人的神圣化”的人生境界，都是在人的受造物限制内，人生命提升的极致是分享到上帝的道德属性^③。

二、道教“洞天福地”与基督宗教“新天新地”的趋同

（一）无论是道教的“洞天福地”，还是基督宗教的“新天新地”，都与信徒追求的终极目标紧紧相联。

道教追求的最高生命境界是个人的得道成仙，人生的终极目标就是努力进入仙境。道教称神仙所居之境为仙境，是自然之道造化的结晶。在道教看来，神仙生活的环境是最美的。关于仙境之说，源于中国古代神话。《山海经》《淮南子》中有关于昆仑山的神话。之后又有了海上“三神山”蓬莱、方丈、瀛洲的传说，道教承袭了古代的神话传说。道书中有托名东方朔所著的《海内十洲记》，称祖、瀛、玄、炎、长、元、流、生、凤麟、聚窟为十洲，称昆仑、方丈、蓬丘（蓬莱）三神山为“三岛”，合称“十洲三岛”。道教的“洞天福地”也是信道者认定的神仙所居的名山胜境，是信道者追求的一种理想生存空间。不过，道教理想境地与基督宗教有所不同。除了构设的“十洲三岛”外，道教更致力于现实人间仙境“洞天福地”的营造。一般认为，道教“洞天福地”观念的形成可溯源自中国古代对山的崇拜，因此有关神山、仙山的传说自古不绝。《尚书》《礼记》《山海经》《列子》《史记》都有相关记载。道教“洞天福地”的观念大约形成于东晋以前。根据《无上秘要》记载，东晋的《道迹经》说“五岳及名山皆有洞室”^④，并列出了十大山洞，即王屋山洞、委羽山洞、西城玉山洞、青城山洞、西玄三山洞、罗浮山洞、赤城丹山洞、林屋山洞、句曲山洞、括苍山洞^⑤。这些山洞与后来的“十大洞天”一一对应。“洞天”意谓山中有洞室通达上天。《道迹经》引有《福地志》和《孔丘福

① 中国基督教三自爱国运动委员会，中国基督教协会：《圣经》，爱德印刷有限公司，1998年，太5-48。

② 同上书，1998年，来61。

③ 罗秉祥：《约翰·韦斯利“完全的爱”与龙树“大慈大悲”的丝绸之路对话》，陈声柏：《宗教对话与和谐社会》，中国社会科学出版社2008年版，第272-273页。

④ 《无上秘要》卷四，《道藏》第25册，文物出版社1988年版，第11页。

⑤ 同上书，第10页。

地》，“福地”意谓得福之地，即认为居此地可受福度世，修成地仙。隋唐以后，随着道教及其修炼方术的发展，除了十洲三岛和天界等理想中的仙境外，许多名山胜地也被视为神仙所居之洞府，或修道成仙之佳境。较早的记载见于《云笈七签》卷二十七的唐代司马承祯《天地宫府图》，称天下名山中有“十大洞天”^①“三十六小洞天”^②和“七十二福地”^③，均为神仙所居处，是道教地上仙境的主体部分。杜光庭《洞天福地岳渎名山记》对洞天福地的记载，与司马承祯的《天地宫府图》大致相同，而“七十二福地”的内容则有所增删。道教的“洞天福地”都位于名山胜境，反映了道门中人对美好自然环境的追求。

基督宗教的生命理想是“成圣”，得享“永生”。基督宗教的“永生”是与其追求的“新天新地”联系在一起的。根据基督宗教信仰，人类历史最终必然走向基督所描绘的天国（“神的国”），即“新天新地”。从过程神学的观点来看，人类的历史就是一部迈向“新天新地”的完美境界的历史。“新天新地”是一个神与人、自然和谐无间，生态环境佳美的理想境地，是基督徒追求的终极目标，也是虔诚的基督徒的终极期盼。在新天新地中，神、人、自然之间是和谐的，神供给人类生命水和生命树^④，世界回到创造之初伊甸园的美好。根据《创世记》，上帝让人类始祖亚当生活在伊甸园，这里环境优美，“有河从伊甸流出来滋润那园子，从那里分为四道”^⑤，四条河流穿园而过，园内绿树成荫，佳果满园，赏心悦目，故称“乐园”。亚当和夏娃生活在乐园，上帝委与他们管理看守万物的职责。亚当犯罪使人类失去了乐园，于是促使上帝与人、自然复和，恢复乐园，便成为基督救赎的目的，也是基督宗教对人和自然的终极关怀。《圣经》关于人类犯罪的故事说明了这种原本和谐的关系如何被破坏而产生纷乱的因果关系，而新天新地的呼召也并不是要人离弃世界，而是要人恢复神、人、自然万物之间原本和谐的关系。

（二）在“洞天福地”和“新天新地”中，人与自然和谐相处，自然环境良好。

道教“十洲三岛”有极其良好的自然环境，动植物种类繁多。晚唐道士杜光庭在司马承祯《天地宫府图》的基础上著有《洞天福地岳渎名山记》。在杜光庭的笔下，洞天福地一派绮丽风光，“或瑶池翠沼流注于四隅，或珠树琼林扶疏于其上，神凤飞虬之所产，天麟泽马之所

① 十大洞天：王屋山洞、委羽山洞、西城山洞、西玄山洞、青城山洞、赤城山洞、罗浮山洞、句曲山洞、林屋山洞、括苍山洞。

② 三十六小洞天：霍桐山洞、东岳太山洞、南岳衡山洞、西岳华山洞、北岳常山洞、中岳嵩山洞、峨眉山洞、庐山洞、四明山洞、会稽山洞、太白山洞、西山洞、小汾山洞、潜山洞、鬼谷山洞、武夷山洞、玉笥山洞、华盖山洞、盖竹山洞、都峤山洞、白石山洞、岫漏山洞、九疑山洞、洞阳山洞、幕阜山洞、大酉山洞、金庭山洞、麻姑山洞、仙都山洞、青田山洞、钟山洞、良常山洞、紫盖山洞、天目山洞、桃源山洞、金华山洞。

③ 七十二福地：地肺山、盖竹山、仙磕山、东仙源、西仙源、南田山、玉溜山、清屿山、郁木洞、丹霞洞、君山、大若岩、焦源、灵墟、沃州、天姥岑、若耶溪、金庭山、清远山、安山、马岭山、鹅羊山、洞真墟、青玉坛、光天坛、洞灵源、洞宫山、陶山、三皇井、烂柯山、勒溪、龙虎山、灵山、泉源、金精山、阁皂山、始丰山、逍遥山、东白源、钵池山、论山、毛公坛、鸡笼山、桐柏山、平都山、绿萝山、虎溪山、彰龙山、抱福山、大面山、元晨山、马蹄山、德山、高溪蓝水山、蓝水、玉峰、天柱山、商谷山、张公洞、司马梅山、长在山、中条山、菱湖鱼澄洞、绵竹山、泸水、甘山、汉山、金城山、云山、北邙山、庐山、东海山。

④ 中国基督教三自爱国运动委员会，中国基督教协会：《圣经》，爱德印刷有限公司，1998年，启22：1-2。

⑤ 同上书，创2：10。

栖”^①。这是道人们神奇想象世界的产物，也是信道者对人间美好人居环境的追求。这些理想仙境除了幸福快乐的人，便是优美宜人的环境。这里环境幽雅，人与自然和谐相处。“这些名山，不仅有秀美的自然景观，而且都有茂盛的林木花草和清泉秀水，更是各种禽兽等野生动物繁衍生息的乐园”。^②从生态环境的角度来审视，道教的洞天具有近乎完美的生态结构。“几乎所有有关洞天福地文献提到的洞天，其自然环境都无一例外是异香芬芳，绿树成行，井泉甘美，气候宜人，灵凤翱翔，神龙飞舞，五灾不侵，百病不生。”^③这是一种极具自然而又理想的生存环境，也是道教的神仙所居之处，而且道教认为在这样极其美好的自然环境下可以通过修炼而得道成仙。如《武当福地总真集》卷上谈及武当山的地理位置时，对环列的72峰、36岩、24涧进行了详细描述。作者特别注意描写其自然景色，称天柱峰“晨夕见日月之降升，常有彩云密覆其岭，峰顶东西长七丈，南北阔九尺，四维皆石脊如金银之色，地产异草，细叶延蔓，四时弗凋”^④。正是这种自然山川之美吸引了无数追求生命超越的信道者前来“修真炼性”，而信道者的活动又给洞天福地增添了人文的内容，它是自然生态的一种朴素延伸。所以，《武当福地总真集跋》说：“自有宇宙，则有山川。然洞天福地表表于宇宙间，则未有不因人而重者。故南障以匡俗所庐而易其名，天台以桐柏所治而新其号。山有仙则名，信矣！”^⑤在洞天福地中，人的生活是一种与世隔绝的世外桃源生活，洞天福地的时间系统、空间系统与凡俗也是不同的。从道教中的“壶天”故事，我们可以看到洞天福地空间模式的特异之处。一壶虽小，却可以包揽茫茫宇宙。洞天福地的时间流逝缓慢，不仅体现出仙凡之间的差异，而且也说明了彼此之间可以相互沟通^⑥。对于道教“洞天福地”的特点，张继禹先生在其所编的《道法自然与环境保护——兼论道教济世贵生思想》中作了概括；张广保先生所撰《唐以前道教洞天福地思想研究——从生态学视角》对道教洞天福地的类型和生态构造也做了详细的论述^⑦；乐爱国先生在其《道教生态学》中也认为，道教的“洞天福地”观念反映出道教对于生存环境的重视以及对于美好自然环境的追求^⑧。

在末日审判后，上帝将“一切都更新了”^⑨。他原来的创造要被这个“新天新地”所取代。基督宗教认为，由于上帝的爱和恩典，通过耶稣基督的“道成肉身”为人类赎罪，恢复了人与神的正常关系，预示人类必将恢复乐园，进入一个“新天新地”。经过末日审判，信仰上帝并遵从上帝诫命的人将永远生活在天国里享福，而不信上帝并受其惩罚的人将被放入地狱（烧着硫磺的火湖）受苦，即“不义的，叫他仍旧不义；污秽的，叫他仍旧污秽；为义的，叫他仍旧

① 《洞天福地岳读名山记》，《道藏》第11册，文物出版社1988年版，第55页。

② 张继禹：《道法自然与环境保护——兼论道教济世贵生思想》，华夏出版社1998年版，第183-184页。

③ 张广保：《唐以前道教洞天福地思想研究——从生态学视角》，郭武：《道教教义与现代社会国际学术研讨会论文集》，上海古籍出版社2003年版，第312页。

④ 《武当福地总真集》，《道藏》第19册，文物出版社1988年版，第648页。

⑤ 同上书，第668页。

⑥ 詹石窗：《道教文化十五讲》，北京大学出版社2003年版，第375-378页。

⑦ 张广保：《唐以前道教洞天福地思想研究——从生态学视角》，郭武：《道教教义与现代社会国际学术研讨会论文集》，上海古籍出版社2003年版，第285-321页。

⑧ 乐爱国：《道教生态学》，社会科学文献出版社2005年版，第255页。

⑨ 中国基督教三自爱国运动委员会，中国基督教协会：《圣经》，爱德印刷有限公司，1998年，启21：5。

为义；圣洁的，叫他仍旧圣洁”^①。在“新天新地”中，上帝要亲自住在世界，“看哪，神的帐幕在人间。他要与人同住，他们要作他的子民；神要亲自与他们同在，作他们的神”^②。先知以赛亚盼望中的新创造^③再次出现。上帝要亲自安慰人类和万物，“神要擦去他们一切的眼泪，不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛”^④。上帝的启示要直接临到所有的受造物，无须再有媒介，这是因为宇宙万物都同得救赎了。

从生态学的观点来看，“新天新地”的一个重要特征就是在动物之间、动物与植物之间、动植物与人类之间存在着一种无比和谐的关系。上帝创造的动物不再互相残杀，而是一起吃草得饱，“豺狼必与羊羔同食，狮子必吃草与牛一样，尘土必作蛇的食物。在我圣山的遍处，这一切都不伤人、不害物”^⑤。《以西结书》也说，上帝栽有“佳美的香柏树，各类飞鸟都必宿在其下，就是宿在枝子的荫下”^⑥。

“新天新地”也是一个人、社会、自然和谐的理想境地，是一个人类与万物同得救赎以后的祥和、安乐的世界。在这里，没有伤害，也没有邪恶，有的是公义、爱、喜乐、永久的和平和永恒的生命，所有的被造物都要分享上帝的荣耀。“切切仰望神的日子来到……盼望新天新地，有义居在其中。”^⑦人们“永远欢喜快乐”，其中“必不再听见哭泣的声音和哀号的声音”，人民安居乐业。《罗马书》也强调：“神的国不在乎吃喝，只在乎公义、和平并圣灵中的喜乐。”^⑧“但愿使人有盼望的神，因信，将诸般的喜乐平安充满你们的心，使你们借着圣灵的能力大有盼望。”^⑨新天新地也是与神合一的理想状态，是所有生命的意义与目的。进入“新天新地”的人已是出生入死，他们幸福快乐，不再有死亡，也不再有灾难、痛苦，人与万物各得其所，与神同在，共享幸福欢乐。正如《启示录》所说：“他们不再饥、不再渴，日头和炎热也必不伤害他们。”^⑩大地将成为上帝的居所，所有的福气、希望、快乐、理想……都将实现于大地上。就如主祷文所说：上帝的旨意将要行在地上如同行在天上。最高层次的和谐既包含自然界的和谐，也包含个人和社会的和谐。这也正是基督徒对“上帝之国”，一个公正的、和平的、和谐一致的世界的基本期待。但是，基督宗教认为，并不是每一个人都能进天国，“日有日的荣光，月有月的荣光，星有星的荣光。这星和那星的荣光也有分别。死人复活也是这样”^⑪。

① 中国基督教三自爱国运动委员会，中国基督教协会：《圣经》，爱德印刷有限公司，1998年，启22：11。

② 同上书，启21：3。

③ 同上书，赛65：17-25。

④ 同上书，启21：4。

⑤ 同上书，赛65：25。

⑥ 同上书，结17：23。

⑦ 同上书，结17：23。

⑧ 同上书，罗14：17。

⑨ 同上书，罗15：13。

⑩ 同上书，启7：16。

⑪ 同上书，林前15：41-42。

三、道教“洞天福地”与基督宗教“新天新地”的相异

道教的“洞天福地”和基督宗教的“新天新地”的不同之处也是明显的。

首先，作为神圣空间，道教的“洞天福地”体现的自然属性较多，而基督宗教的“新天新地”体现的社会属性较多。道教基于中国古代对山的崇拜以及大地为母的思想，山处于母体之中，人在自然之中，其洞天福地多位于名山胜境，是存在于人间的仙境，它充分体现了道教天人合一、天地人三合相通的思想。道教“洞天福地”与“新天新地”的这一区别，实际是道教重现世、向往尘世幸福，基督宗教重来世、更重精神生命的具体反映。葛洪就承认，神仙道教修炼长生之术的目的，源于对现实世界幸福生活的追求。他说：“笃而论之，求长生者，正惜今日之所欲耳，本不汲汲于升虚，以飞腾为胜于地上也。若幸可止家而不死者，亦何必求于速登天乎？”^① 基督宗教的“新天新地”意味着一种新而公义的秩序的重新建立。这个新世界的象征是“一切山洼都要填满，大小山冈都要削平，高高低低要改为平坦，崎崎岖岖的必成为平原”^②。在《新约》中，耶稣用三种不同的方式提到了上帝的国度。他论到国度在以前就已经存在，他说，亚伯拉罕、以撒、雅各和所有的先知都在国度之内。显然，这国度就曾存在历史之中。他论到国度是现在的事。他说：“上帝的国就在你们心里（‘心里’或作‘中间’）。”^③ 以上帝的国是此时此地现存的实体。他也论到将来的天国，因他在教导人的祷文中，祈求国度的来临。对于耶稣基督的天国教训，圣经学者在诠释耶稣基督所说“天国”的意义时，意见不一。其中最重要的三种解释是，一是天国已经来临且实现了；二是天国尚未来临，它是末世时才会临到；三是天国已经来了，但尚未完全实现，要到末日时，天国才会完全实现。尽管这三种说法都有其圣经的根据，但这三种有关天国的说法都与末世论有关。根据威廉·巴克莱《新约圣经注释》，上帝的国是上帝的旨意可以像天上那样完全实行在地球上的一个社会。历史中任何一位完全实行上帝旨意的人已在这国度之内；现在若有人完全实行上帝的旨意，就是在这国度之内；由于这世界与上帝旨意完全普遍的实行相差甚远，故国度的成全还在将来，所以他仍旧是我们必须祈求的对象。而要在国度里面，就要遵行上帝的旨意。这个国度是与我们每一个人有关的国度，也是世界上最个人化的所在，它要求的是我的意志、我的心灵、我的生命的全部降服。唯有在我们各人从事如此的决定和降服时，这国度才能来到^④。

在耶稣基督的末世论中，天国是上帝统治的地方，其中没有罪恶，没有黑暗，只有悔改而离弃罪恶者才有资格进天国^⑤。因此，每个人是否进入天国，无论活人还是死人，届时都必须经过基督在世界末日进行的审判，他要“将义人和恶人最后分开。恶人要得他们罪恶永远的报

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第53页。

② 中国基督教三自爱国运动委员会，中国基督教协会：《圣经》，爱德印刷有限公司，1998年，赛40：4。

③ 同上书，路17：21。

④ 威廉·巴克莱著，方大林，马明初等译：《新约圣经注释》上卷，中国基督教三自爱国运动委员会和中国基督教协会，1998年，第136-137页。

⑤ 中国基督教三自爱国运动委员会，中国基督教协会：《圣经》，爱德印刷有限公司，1998年，太4：17。

应；主却要彰显他怜悯的荣耀，拯救他的子民，使他们完全享受永生”^①。“世界的终结近了；末日基督要从天降临，叫死人从坟墓中复活得赏罚；他们要被分开，恶人受永刑，义人得永乐，这一次的审判是照公义的原则永远限定人，或永在天堂，或永居地狱。”^②“义人要往永生里去，恶人要受无穷尽的刑罚。”^③基督宗教认为，人的原罪是无法自救的，只有相信上帝和他派来的救世主耶稣基督，一切顺从上帝的安排，在末日审判时才能进入天堂，获得“永生”，这是上帝的爱和恩典的结果，否则在末日审判时就会被投入地狱。“天堂经常被基督徒解释为对人在尘世行善的一种奖赏，而地狱则是对人在这个世界作恶的惩罚。”^④20世纪，英国神学家约翰·希克认为，正是上帝对人的目的的实现（人性的全部可能性将在其中实现），构成了“天堂”。换言之，“天堂”所指的就是上帝对人的目的的实现，即人性的全部可能性的实现，是永恒的因而是无限的善境；而“地狱”也相应地不是指永恒的苦难（那是同上帝的权能和仁爱不相容的），而是指此生常常经历的涤罪性的受难之继续，它最终将导致更高的天堂之善^⑤。而道教认为一个人是否成仙，主要靠个人的修持。

天国是上帝旨意实现的地方^⑥，耶稣呼唤人类进入新的王国。在他看来，规范、规则与社会结构都是世俗世界的东西。结婚也只在这个世界是重要的，对于神的王国或者在那死后又复活的人的世界中，结婚是不重要的，“人从死里复活，也不娶也不嫁，乃像天上的使者一样”^⑦。不过，在基督宗教的末世论中，包含了对上帝重新创造的赞美，上帝重新的创造，不仅包括人类，而且包括非人类生物^⑧。新天新地到来，所有的被造物都得到更新和永生，进入天、地、人之间永久和谐与平安的状态。

天国是一个充满喜乐的地方，天国是普世性的，它好比“面酵”的发酵能力^⑨以及芥菜种的成长力量^⑩，能够普及于全世界；在天国中，上帝要容忍所有的人^⑪。不难看出，耶稣基督教训的天国是一个理想的地方。在这个由上帝直接统治的天国中，一切被造物都充满了希望，都得享上帝的救恩，所有的被造物要分享上帝的荣耀。这个新天新地将在末日来到，让所有的一切都得到更新。

其次，道教的洞天福地大多位于现实的名山胜境。道教对“十大洞天”“三十六小洞天”

① 汤清编译：《改革宗信仰述略》，《历代基督宗教信条》，香港基督宗教文艺出版社1999年版，第682-683页。

② 汤清编译：《新罕布什尔浸礼宗信仰宣言》，《历代基督宗教信条》，香港基督宗教文艺出版社1999年版，第650页。

③ 汤清编译：《美国自由意志浸礼会信仰论文》，《历代基督宗教信条》，香港基督宗教文艺出版社1999年版，第660页。

④ Keith Ward. *Ethics and Christianity*. London: Routledge. 2002. p. 248.

⑤ 何光沪：《多元化的上帝观——20世纪西方宗教哲学概览》，贵州人民出版社1999年版，第250-253页。

⑥ 中国基督教三自爱国运动委员会，中国基督教协会：《圣经》，爱德印刷有限公司，1998年，太5：20。

⑦ 同上书，可12：25。

⑧ Celia Deane Drummond and Bron is law Szerszynski *Rerdering Nature Theology, Society and the New Genetics*. New York: T&T Clark Ltd., 2003. P. 248.

⑨ 中国基督教三自爱国运动委员会，中国基督教协会：《圣经》，爱德印刷有限公司，1998年，太13：33。

⑩ 同上书，太13：31-32。

⑪ 同上书，太13：24-30。

“七十二福地”的地理位置、地貌特征都有具体描述，因为道教的“洞天福地”本来就位于天下名山，是实实在在地建构在名山之间的人间仙境。司马承祯的《天地宫府图》说：“十大洞天者，处大地名山之间，是上天遣群仙统治之所。”“三十六小洞天，在诸名山之中，亦上仙所统治之处也。”^①“七十二福地，在大地名山之间，上帝命真人治之，其间多得道之所。”^②基督宗教的“新天新地”在末世，随着基督的复临才能到来或完全实现。在基督宗教神学中，世界上的万物都一同参与死亡和复活的过程，耶稣的复活是“新天新地”的基础。耶稣的复活更新了一切的生命，随着基督第二次复临，先知看见“圣城新耶路撒冷由神那里从天而降”，听见有大声音从宝座出来说：“神的帐幕在人间。他要与人同住，他们要作他的子民；神要亲自与他们同在，作他们的神。”^③这个新耶路撒冷被描绘成了一个“新天新地”^④，所以它也具有某种普世的特性。

第三，与基督宗教的“新天新地”不同，道教的“洞天福地”既是修道者向往的圣地，又是一个个实实在在的生存场所。道教洞天福地既是神仙居住之所，也是道士修道成仙之地。具有远离尘嚣，与世隔绝，自然环境良好，人与周围环境和谐相处等特点。道教的各类神仙传中，记述了许多在“洞天福地”中修炼而得道成仙者。根据《南岳小录》记载，在“三十六洞天”的第三洞天南岳衡山，两晋南北朝时有陈真人兴明、胡浮先生、尹真人道全、徐真人灵期、陈真人惠度、张真人昙要、张真人始轸、王真人灵舆、邓真人郁之九位著名道士在这里得道成仙^⑤。

道教的“洞天福地”和基督宗教的“新天新地”，尽管有所不同，但都是信徒实现生命超越，达到永恒的归宿。只不过在《旧约》中，耶路撒冷的重建与以色列的复兴都是在创造新天新地的处境中被看见^⑥；在《新约》中，“新天新地”将随着基督的再来，必会完全降临或完全建立起来。而道教“地仙”的神仙世界则是现实和超现实的奇妙重合。它既是神仙所居之地，又是道教徒修炼成仙之地，充分体现了道教徒对尘世生活以及理想生存环境的向往。这种人与自然界和谐相处的理想境地对于现代人居观念和人居环境的构建不无启迪。

① 张君房：《云笈七签》，中华书局2003年版，第611页。

② 同上书，第618页。

③ 中国基督教三自爱国运动委员会，中国基督教协会：《圣经》，爱德印刷有限公司，1998年，启21：2-3。

④ 同上书，启21：1。

⑤ 《南岳小录》，《道藏》第6册，文物出版社1988年版，第865页。

⑥ 纪博逊，陈佑人等译：《旧约圣经注释》下卷，中国基督教三自爱国运动委员会和中国基督宗教协会，2001年，第2887页。

管仲思想对老子道论的影响*

王德敏**

本文主要依据《管子》书中“经言”各篇的史料，探讨了管仲对自然之天、本物的规体性和“道”的各种特点的认识，论述了这些思想对老子道论的影响，然后又从老子哲学体系的基本框架和主要内容——道生天地万物的世界本原论、万物相连的统一整体观、无限循环的矛盾运动观、无为自化的社会管理论——追溯了老子哲学与管仲思想的渊源关系。作者在文章最后就《管子》“经言”各篇的写作年代和齐文化与道家思想的关系，提出了自己的见解，以作为本篇论旨史料依据的说明。

管仲是春秋前期杰出的思想家和政治家，管子学派的奠基者；老子是春秋末期著名的哲学家，道家学派的创始人。两人时间相距百余年，地域跨度数百里，但对中国古代学术、文化的形成和发展都起了巨大作用。研究一下管仲对老子的影响及老子对管仲思想的继承与发展，不仅有助于理解老子思想体系形成的源流，而且对认识道家学派与管子学派的关系，对探讨楚文化与齐文化的关系，都是必不可少的一环。鉴于学术界对《管子》的作者和时代尚无定论，本文所引管仲的思想资料，主要依据与《左传》《国语》《史记》等有关记载基本一致的、以《管子》中的“经言”各篇为主的年代较早的篇章。

—

老子创立了一个以“道”为核心的思辨的哲学体系。这个哲学体系既是春秋末期一定社会存在的反映，又是对前人提供的思想资料和哲学观点的逻辑发展。当时，在思想文化领域影响最大的，除了那个曾经“制礼作乐”的周公以外，恐怕就是以自己的聪明智慧辅佐齐祖公首创春秋霸业的管仲了。由于种种原因，过去人们对管仲思想的研究很不够；现在看来，管仲不仅在治理齐国的政治实践中提出了一整套政治、经济、军事理论，并且在此基础上形成了他与殷周以来的天命观根本对立的唯物主义天道观，而这正是老子道论的重要思想来源。

首先，抛弃意志之天，确立了自然之天的观念。

* 本文原载《中国社会科学》1991年第2期，第117-129页。

** 王德敏（1937-），山东工程学院马列教研室副教授，《管子学刊》副主编。

春秋以前占统治地位的天命论把“天”看作至高无上、决定人们命运的主宰（又叫“帝”或“上帝”），由于奴隶阶级反抗奴隶主贵族斗争的尖锐化和国人力量的壮大，周天子借以统治的天命思想日益失去人心。人们由怨恨“昊天不平”到咒骂它“不骏其德”；由怀疑“如何昊天，辟言不信”，到断言“下民之孽，匪降自天”（《诗经·小雅》），终于大胆地否定了上天的权威。但对天、帝至上权威的怀疑仅仅是理论思维的先导，如果不从正面回答天究竟是什么，不揭示天的本质属性，还不能撕破它的神秘外衣。管仲的贡献就在于，他抛弃了意志之天的传统观念，率先从理论上恢复了天的自然本性。他对这一观点的论述可分三个层次：第一，天与地并举，天并不至上，而是一种自然存在。“天”或指与地相对的天空苍穹。如云“日月不明，天不易也，山高而不见，地不易也”（《管子·形势》，以下只引《管子》只注篇名）；或指四季之寒暑、气候，如云“不务天时则财不生，不务地利则仓廩不盈”（《收民》）；或指“因天材，就地利”（《乘马》）之自然环境和条件。第二，天没有感情和意志，无所谓好恶亲疏，所谓“如地如天，何私何亲？如月如日，唯君之节”（《牧民》）。第三，天的存在不以人的意志为转移，即“天也，莫之能损益也”（《乘马》）。管仲的这些观点在汉初古籍中可以得到佐证。《韩诗外传》卷四载：“齐桓公问于管仲曰：‘王者何贵？’曰：‘贵天。’桓公仰而视天。管仲曰：‘所谓天，非苍莽之天也。王者以百姓为天。百姓与之则安，辅之则强，非之则危，倍之则亡。’”（《说苑》卷三也有同样记载，惟“苍莽”改为“苍苍莽莽”）在这里，管仲所说的天有两个含义，前一个“苍莽之天”是自然之天、可见之天，是天的本义；后一个“天”则是比喻“以百姓为根本”的政治之“天”，是假借义、引申义。这里没有任何神秘的意志之“天”的影子。由此可见，管仲已经把天看作自然存在的物质客体，恢复了自然之天的真实面目。

老子继承了管仲的上述观点，他同样把天看作与地相对的天空，即物质性的自然存在。他说：“天地之所以能长且久者，以其不自生也，故能长生。”（《老子》第七章，以下凡引《老子》只注章次）天地本身的存在不是有意识的，它作为物质客体是无知无欲的。“天地不仁，以万物为刍狗”（第五章），它没有感情、意志，任凭万物自生自灭。老子不仅对管仲的观点进行了发挥，而且作了发展和补充。管仲虽然恢复了天的自然面目，但到底有没有一个至高无上、驾驭一切的“帝”或“上帝”呢？管仲没有回答，老子回答了。他回答的方法是用“道”取代上帝的地位，“吾不知其谁之子也，象帝之先”（第四章），即“道”比“帝”还要原始，还要根本。这就把“上帝”从天上拉下来，无情地剥夺了它的至上性，从而为老子的道论及其整个自然主义哲学观的建立扫清了道路。

其次，肯定事物的规律性，树立了天道自然的观点。

远在管仲之前，人们便发现了事物之间的某些联系和秩序，如周宣王时的尹吉甫提出了“天生蒸民，有物有则”的观点（《诗经·大雅》），但他所谓“物”和“则”仍然是“天生”的，不是自然存在的；周幽王时的伯阳父提出了“天地之气，不失其序”的观点，但又说“若过其序，民乱之也”（《国语·周语》），把自然界的變化同社会治乱混为一谈。管仲吸收了前人的这些思想成果，并克服了其缺点，提出了万物有“则”的重要观点。他说：“根天地之气，寒暑之和，水土之性，人民鸟兽草木之生，物虽甚多，皆有均焉，而未尝变也，谓之则。”（《七法》）这就不仅肯定了规律（“则”）的客观性，而且肯定了它的普遍性。在《形势》篇

中管仲进而指出：“天不变其常，地不易其则，春秋冬夏不更其节，古今一也。”这又明确肯定了规律的重复性和稳定性。管仲的这些思想对老子的影响是明显的，例如老子反复强调的“知常曰明”的观点便是对这些思想的继承与发展。《老子》第十六章说：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命，复命曰常，知常曰明。不知常，妄作，凶。”在这里，老子不仅发展了管仲关于“常”和“则”的规律性含义，而且把它运用到本体论、认识论和养生论等领域，其内涵深刻多了。

然而说明这一思想继承关系的更突出的例证是关于“天道”的思想。“天道”概念在《诗经》《尚书》《易经》中尚未出现，较早使用这一概念的是《左传》《国语》。《左传·庄公四年》载：“楚武王荆尸，授师子焉，以伐随。将斋，人告夫人邓曼曰：‘余心荡。’邓曼叹曰：‘王禄尽矣。盈而荡，天之道也。’”所谓“盈而荡”可能是指月亮盈亏之类的自然规律，但邓曼却把它同心跳和王禄将尽联系起来，这种“天道”观念仍没摆脱占星术的束缚。《国语·周语上》记载了周定王时单襄公援引“先王之令”“天道赏善而罚淫”的话，此处“天道”不过是“天命”的同义语。可见，在管仲时代，“天道”还没完全被看作物质性的自然规律。管仲对这个问题的贡献，一是明确指出“天道”非感性所能认识的“无形”的特点，提出“藏之无形，天过也”（《形势》），这一精辟见解把事物发展规律同事物本身区别开来，是人们认识的一次深化；二是论述了“天道”不以人的意志为转移的客观性，提出“为而无害，成而不议，得而莫之能争，天道之所期也”（《立政》），这就撕掉了人们给它披上的占星术和天命论之类的神秘的面纱；三是指出了“天道”不可违，否则就达不到目的，提出：“欲王天下而失天之道，天下不可得而王也。”“失天之道，虽立不安。”（《形势》）实际上揭示了人与客观规律的关系；四是提出了“天道自然”的思想，《形势》篇说：“得天之道，其事若自然。”这是对老子及整个道家学派影响比较大的一个重要思想。

老子继承了管仲的“天道”思想并丰富和深化了它的内涵。《老子》中共出现七次“天道”（含“天之道”）。其中“不窥牖，见天道”（第四十七章）的“天道”是作为认识对象出现的，是对管仲所谓天道“无形”思想的逻辑发展——既然天道无形，那就毋需用感官认知。另外几次，有的是对管仲思想的复述和发挥，如“天之道，利而不害”（第七十九章）、“天之道不争而善胜”（第七十三章），是管仲上述天道“为而无害”“得而莫之能争”观点的进一步发挥和引申，充分肯定了“天道”的客观性。有的是在管仲初步揭示的人与“天道”的关系的基础上，进而区分了“人道”与“天道”的不同性质，如第七十七章说：“天之道，其犹张弓欤？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。”这是鲜明的天人相分的思想，是对规律的特殊性的精辟见解。而尤其重要的是老子对管仲关于“天道自然”思想的继承和发展。这一思想在管仲那里仅是萌芽，老子则作了较多论述。《老子》第九章提出了“功遂身退，天之道”的观点，第十七章又说：“功成事遂，百姓皆谓我自然。”什么是“自然”呢？第五十一章说：“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”可见，“自然”也就是“莫之命”，即不加任何干预，任其自化自成，而不干预也就是“无为”。老子这一“天道自然”的思想不仅从根本上论证了自然规律的客观性，而且由天道自然无为的观点引申出“道常无为而无不为”（第三十七章）的思想，成为他的道论建构过程中的一个关键性环节。

最后，探讨“道”的特点，孕育了老子道论的雏形。

“道”的本意是人行之路。《说文》：“道，所行道也，一达谓之道。”“一达”指具有一定方向的过程，后来引申为事物运动所遵循的轨迹或原则。《左传·桓公六年》载季梁说：“所谓道，忠于民而信于神也。”把“道”和“忠于民”的原则联系起来，这是一个进步，但还没有摆脱天命神学的羁绊。春秋时代，“道”概念脱去天命神学的外衣而成为万事万物的普遍规律，这一重要的理论建树工作是由管仲奠其基，老子集其成的。管仲探究了事物运动变化的“常”“则”“序”，肯定了事物的规律性，提出了天道自然的观点，已如上述。同时，他还提出了“地道”和“人道”的概念，以便与表示天象变化的“天时”相区别。《五辅》篇说：“天时不祥，则有水旱；地道不宜，则有饥馑；人道不顺，则有祸乱。”所谓“地道”主要指地理环境及其规律。所谓“人道”，统观《管子》有关篇章，乃指“不自以为所贵”的“君道”，“贵而不过度”的“臣道”以及“得人之道”等治国安民必须遵守的法则，即社会领域中的各种规律。管仲正是在认识上述各种具体之道的基础上，改造了季梁等人的传统观念，而赋予“道”以崭新的内容。第一，排除了“信于神”之类的主观、神秘色彩，明确肯定了道的客观性。管仲认为，道是不以人的意志为转移的。人们不管是否认识到，它都是客观存在着并发挥着作用。“其道既得，莫知其为之，其功既成，莫知其释之。”（《形势》）这是因为道本来就是客观事物自身的变化。作为普遍规律的“道”的这种客观性，是对“天道”“地道”具有的“莫之能损益”的特性的理论升华。第二，扩大了“道”的外延，使它具有极大的普遍性，既包括“天道气”“地道”之类的自然规律，也包括“君道”“臣道”“得人之道”“为政之道”等人间、社会之理，还包括“羿之道”“攻伐之道”等各种具体法则。第三，丰富了“道”的内涵，使“道”除具有“常”“则”等意义外，还具有必然趋势、内在联系和重复性等更多的含义。《形势》篇曾列举了大量事例说明事物之间的相互关系及其发展的必然趋势或结果，如：“山高而不崩，则祈羊至矣；渊深而不涸，则沉玉极矣。”“蛟龙得水而神可立也，虎豹得幽，而威可载也。”管仲还阐述了“道”的内在性、隐蔽性，《形势》篇说：“羿之道，非射也；造父之术，非驭也；奚仲之巧，非斫剥也。”后羿、造父、奚仲的“道”，并不在于他们的表面动作，而在于他们掌握了事物内部的规律性。此外，管仲还初步揭示了“道”具有重复性的特点，《形势》篇说：“不重之结，虽固必解。道之用也，贵其重也。”把“道”的这种可重复性用来治国，就是：“言而不可复者，君不言也；形而不可再者，有国者之大禁也。”由于对“道”的必然性、内在联系和重复性的揭示，“道”的规律性的含义便更加明确了。由此可见，中国哲学史上含义最多的“道”范畴，在管仲思想中已经具有了雏形。

但是，在管仲的思想体系中，“道”还没有成为最高范畴。“道”作为哲学上的最高范畴是由老子开始的。在《老子》五千言中，“道”出现74次，这比起《管子》“经言”诸篇中“道”的出现率要高若干倍。关于老子的“道”的确切含义，至今人们还在努力探索而莫衷一是，但对它的内涵的丰富性，却都是首肯的。对于它是由天道观念及地道、人道等观念发展、抽象而来，似乎也没有多少人怀疑。而正是在这一发展、抽象过程中，上述管仲的思想是个关键性的环节。可以说，老子的“道”所包含的万物普遍规律的思想，乃是对管仲上述思想的直接继承与发展，其中有些语句结构都很相似。如《形势》篇在讲了天道“藏之无形”之后说：“疑今者察之古，不知来者视之往。万事之生也，异趣而同归，古今一也。”而《老子》第十四

章在讲了道“迎之不见其首，随之不见其后”之后也说：“执古之道以御今之有，能知古始，是谓道纪。”显然，二者从逻辑思维到语气都相似，只不过老子的话更精练、更概括而已。

二

老子在充分吸收管仲关于“天道”“人道”和“道”的思想之后，并没有止步，而是紧紧围绕着“道”作为万事万物的总规律这一基本思想，借助并充分发挥了它所包含的内在性、必然性、一贯性等特点，建构了以“道”为核心的理论体系。从这一理论体系的基本框架和主要内容来看，管仲思想对它的影响也是很明显的。

（一）道生天地万物的世界本原论

关于“道”是天地万物本原的思想，是《老子》中反复论述的一个根本思想。第二十五章指出：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。”有时老子还用“万物之奥”“万物之宗”“玄牝之门”来说明“道”的本原性。第四十二章还论述了由“道”化生天地万物的具体过程：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”尽管学术界对“道生一”的解释存在分歧，但对这一过程中由于阴阳二气的相互激荡而达到新的和谐状态，从而产生万物，却是基本肯定的。而这一观点可以从管仲那里找到它的思想渊源。

在前面谈到管仲关于万物有则的观点时，曾引用了《七法》篇“根天地之气，寒暑之和”那段话，实际上它同时包含着对万物本原的探讨。在伯阳父“天地之气，不失其序”的思想中，万物与气的关系还不明确，而管仲的“根天地之气”则作了明确回答。尹知章对此注曰：“根，元也。生物者，天地之气也。”就是说，万物是由天地之元气生成的。但是，《七法》篇并没有进一步阐述这个问题，“寒暑之和”也还不就是阴阳二气的“冲”和。对此，《乘马》篇则有所阐发，曰：“春秋冬夏，阴阳之推移也；时之短长，阴阳之利用也；日夜之易，阴阳之化也。”它指出了自然界的运动是由阴阳的推移变化引起的，但只是说“阴阳”，并没有同气联系起来。不难看出，老子正是在管仲这些片断的思想基础上，进行了综合概括，从而提出了上述“万物负阴而抱阳，冲气以为和”的观点，用以揭示道生万物的内在根据和过程。

在管仲后学所著的《水地》篇中，提出了另外两种本原论。一是水：“水者，何也？万物之本原也，诸生之宗室也。”一是地：“地者，万物之本原，诸生之根苑苑也。”水与地相比似乎更根本一些，因为“水者，地之血气，如筋脉之通流者也”。所以该篇极力赞美水，并特别声明，这一思想是属于管仲的：“人皆服之，而管子则之；人皆有之，而管子以之。”从《管子》“经言”诸篇对土地和水文的重视（如《乘马》篇说“地者政之本也”，并根据地中水位的深浅规定税额等）来看，说水或地是万物的本原的思想源于管仲当是可信的。这就是说，在管仲思想中，到底是水、地为万物的本原，还是气为万物之根本，尚处在探索中，并无定论，但这些都是把万物的共同基础归结为某种具体物质形态。而老子以“有物混成”“无形”“无名”的道作为万物本原，则克服了这种局限性，从具体的个别上升到抽象的一般，这是理论思维的一次飞跃。与此同时，老子对水又不乏赞美之辞，说“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”（第七十八章），并用水来比喻“渊兮似万物之宗”的道，说：“江海所以能为百谷王

者，以其善下之。”（第六十六章）认为：“水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”（第八章）这同管仲赞美水，认为水是万物的本原的思想是一脉相承的。

（二）万物相联的统一整体观

老子的道论是把整个世界当作一个普遍联系的大系统，在“道”中寻求宇宙万物无限多样性的统一性。老子的“道”就是“一”。“一”是它的整体观的最高概括，这至少包括以下几层含义。

1. 天地未生之前的混然一体。

《老子》第二十五章说道是“先天地生”的“混成”之物，第十四章则把这种混沌状态直接称为“一”：“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。”“是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。”然而正是在这种无状、无象的恍惚状态中，包含着有状、有象的万事万物。第二十一章说：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”可见，“道”作为最初的原始未分之物，本是混然一体的，它包含着后来的大千世界，是无名与有名、无形与有形、无限与有限的对立统一体。

2. 万物形成之后的共同基础。

老子认为，天地万物形成之后，尽管呈现着千差万别的形态、属性和功能，但在这无限多样性中依然存在着共同基础，这个共同基础就是“道”。老子把“道”的诸种体现称为“德”，“德”就是“得道”：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，侯王得一以为天下正。”（第三十九章）即不同事物的功能属性都是由于得了“道”才具有的。老子还认为，不仅一切事物之生离不开“道”，而且每一事物从生存到发展都离不开“道”，即所谓“道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之”（第五十一章）。可见，“道”是一切事物存在和发展的生命力之所在，它遍存于事物并贯穿于事物的始终。

3. 万物相互联系的一统法则。

老子把宇宙看作一个由若干部分构成的统一整体，第二十五章说：“域中有四大，而王居其一焉。”“域”是宇宙的概称。宇宙中有哪四大呢？“道大，天大，地大，人亦大。”老子认为，宇宙中所包括的这四大部分之间并非互不相干，而是互相联系的。这种联系集中表现在它们依次相“法”上，即“人法地，地法天，天法道，道法自然”。“法”就是效法、仿效、取法的意思。例如，“天地不仁，以万物为刍狗”，而人是法地、法天的，所以“圣人不仁，以百姓为刍狗”（第五章）。不仅天、地、人依次效法，而且万物都是如此。万物之所以相法，归根结底是因为它们都通过“道”而“法自然”。可见，“道”的法则就是宇宙万物的一统法则。

总之，老子哲学以“道”为核心，用“一”来概括宇宙整体，是中国古代朴素系统论的一个典范。而这些观点在管仲学说中都可以找到它的思想原型或胚胎。

1. 前边已论及的管仲所谓“道之所言者一也”；万物化生异趋而同归，“古今一也”；天地“不变其常”，四季“不更其节”，也是“古今一也”……这些“一也”从道的共同性、一贯性的角度为老子的万物归一的整体观提供了理论来源。

2. 管仲在《七法》篇中曾提出“一体之治”的国家治理学说。所谓“一体之治”，就是浑然一体的统一政治，也就是对国家进行综合治理。管仲把整个国家看作由政治、财经、文

教、军事等方面相互联系而组成的统一体，其中各个方面都互相制约着。“威伤则重在下，法伤则货上流，教伤则从令者不辑，众伤则百姓不安其居。重在下则令不行，货上流则官德毁，从令者不辑则百事无功……”正是由于君威、法制、财货、教化、生产等各种因素之间的互相联系和配合，才构成了一个完整的国家有机体，并发挥着各方面的职能，其中任何一方受到损害，都会损害国家的整体功能，造成“守不固”“国不安”。同时，各行各业的发展又必须放在国事“一体之治”的整体中才能实现。显然，管仲这些治国理论中所包含的朴素的整体观念，对于同样谙于治国之道的老子来说，起了重要的启迪作用，为他用“一”来概括“道”的整体性做了理论准备。

3. 管仲认为，人（主要指人君）要效法天地的某些属性。既然天地是无私无欲的客观存在，人君也应当“如天如地”，无私无亲；既然日月是普照一切的，人君也应当有广阔的胸怀，“如日如月，唯君之节”。《牧民》篇的这一思想，在《版法》篇中被表述为：“法天合德，象地无亲，参于日月，伍于四时。”即人君应象天那样普施恩德，象地那样无偏无私，效法日月四时的常则和节律。不难看出，管仲这一“法天象地”的思想是老子“人法地，地法天”思想的滥觞。

（三）无限循环的矛盾运动观

老子认为，“道”的运行是“独立而不改”的，其最显著的规律就是周期性，道“曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反”（第二十五章），这是一个往复无穷、“周行而不殆”的循环运动。老子还探讨了事物运动的源泉，提出了朴素的矛盾观。老子的道论包含着丰富的对立统一思想，如说：“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。”（第二章）一切事物的两个对立面都不是固定不变的，而是可以互相转化的，“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”（第五十八章），“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑”（第二十二章），这就是物极必反。老子认为，正是矛盾着的对立面之间的相互否定和转化，才是事物运动发展的内在动力，即所谓“反者道之动”（第四十章）。

老子的这些理论同样可以在管仲那里找到思想的源头。在管仲的天道观和治国理论中已经提出了大量的矛盾概念，如常与变、损与益、盛与衰、强与弱、得与失、予与取、兴与废、治与乱、安与危、有余与不足等。他还揭示了某些对立面之间互相联系、互相依存的关系，如“莫乐之则莫哀之，莫生之则莫死之，往者不至，来者不极”（《形势》）等等。这同老子的“有无相生”“难易相成”等思想是一致的。管仲也认识到对立面之间可以相互转化，如“失天之度，虽满必涸”“上下不和，虽安必危”（《形势》）等等。管仲还说：“予夺也，险易也，利害也，难易也，开闭也，杀生也，谓之‘决塞’。”“不明于决塞，而欲驱众移民，犹使水逆流。”“刚柔也，轻重也，大小也，实虚也，远近也，多少也，谓之‘计数’。”“不明于计数，而欲举大事，犹无舟楫而欲经于水险也。”（《七法》）可以看出，他试图对各种矛盾进行初步分类，并指出不解决好这些矛盾就不能治理好国家大事。在这里，管仲已经认识到解决好各种矛盾是促进事物发展的关键，但他还没有像老子那样得出“反者道之动”之类的普遍性结论，这是由于他的抽象思维能力还没有达到这一步，同时也正表明了老子对管仲思想的发展。

（四）无为自化的社会管理论

老子认为，“法自然”是道的根本属性，而“自然”的特点就是无为，无为并非无所作为，而是顺其自然本性而为，所以说“道常无为而无不为”（第三十七章）。无为是天地万物的根本法则，因此，“法天”“法地”的圣人也要按无为的原则办事。“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”（第五十七章）。这也就是“为无为，则无不治”（第三章）。

老子这一无为而治的思想在管仲治国牧民的学说中已经出现了。《乘马》篇说：“无为者帝，为而无以为者王，为而不贵者霸。”《形势》篇也说：“上无事则民自试，抱蜀不言而庙堂既修。”“得天之道，其事若自然；失天之道，虽立不安。”管仲从“法天”“用道”的观点出发，认为管理社会也要效法天地自然规律，只有这样才能达到预期的效果，“为而无害，成而不议，得而莫之能争，天道之所期也”（《立政》）。可见，管仲的这些思想与后来老子无为而治、无为自化的思想是很接近的。

在无为而治、无为自化思想的指导下，老子提出了一系列社会管理的原则、方针和策略，其中有不少在管仲牧民学说的有机组成部分中已经提出来了。现择其昭昭者列举如下。

1. 以正治国，以奇用兵。

《老子》第五十七章说：“以正治国，以奇用兵，以无事取天下。”所谓“以正治国”即以清静之道治国，本章下文说“我好静而民自正，我无事而民自富”可证。这是管仲“上无事则民自试”思想的发展。然而《老子》中的“正”还有正确、公正、安定之义，如第三十七章“不欲以静，天下将自正”，第三十九章“侯王得一以为天下正”等。对照一下管仲思想，可以发现，《管子》“经言”各篇也是以“正政”“正天下”的思想贯穿始终，如“凡牧民者，欲民之正也”（《权修》）“政不正则事不可理”“爵位正而民不怨”（《乘马》）“治民有器，为兵有数，胜敌国有理，正天下有分”（《七法》）等，从广义上说，这些都是“以正治国”的思想。

所谓“以奇用兵”，是指以诡秘的诈术对付敌人，以随机应变的方法作战。《老子》五千言纵然不像唐人王真所说“未尝有一章不属意于兵也”（《道德经论兵要义述》），但也有十余章直接谈兵和更多章节以哲理喻兵。王夫之曾称老子是“持机械变诈以缴幸之祖”，尤为“言兵者师之”（《宋论》）。而管仲的用兵之术也不外乎个“奇”字。《七法》篇说：“遍知天下，审御机数，则独行而无敌矣。”“机数”就是“用兵之势”“大者时也，小者计也”“举之如飞鸟，动之如雷电，发之如风雨，莫当其前，莫害其后，独出独入，莫敢禁锢”。可见，“机数”也就是“以奇用兵”。难怪苏辙曾将管、老并提：“用智也，与管仲、孙武何异。”（《老子解》卷二）

2. 尚慈尚俭，谦让不争。

老子说：“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”（第六十七章）“慈”即爱怜人民，“圣人常善救人，故无弃人”（第二十七章），“圣人无常心，以百姓心为心”（第四十九章）。老子认为“慈”很重要，“慈，故能勇”；“夫慈，以战则胜，以守则固，天将救之，以慈卫之”（第六十七章）。“俭”即节约，亦即“去甚，去奢，去泰”（第二十九章）。老子尚俭，不仅因为“甚爱必大费，多藏必厚亡”，而且因为俭同慈密切相关。老子认识到上层统治者的奢侈无度，正是下层人民贫困的根源，这是不道的行为，他说：“朝甚除，田

甚芜，仓甚虚。服文采，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗夸，非道也哉！”（第五十三章）“不敢为天下先”即谦让不争。“善为士者，不武；善战者，不怒；善胜敌者，不与；善用人者，为之下。是谓不争之德。”（第六十八章）老子认为，“圣人终不为大，故能成其大”（第六十三章），这是他的一个根本策略思想，是“无为而无不为”的体现。

管仲也尚慈。当初鲍叔牙向齐桓公推荐管仲时，说他头一条优点就是“宽厚爱民”，甚至称他为“民之父母”。管仲对桓公也说，为政应“始于爱民”（《小匡》）。在《牧民》等篇中，更不乏重民、惠民、利民、富民的论述。同时，管仲也尚俭。他反对奢侈品的生产，认为“工事竞于刻镂，女事繁于文章，国之贫也”（《立政》）。他特别反对统治者的奢侈无度，认为这是社会混乱的根源，“上无度则民乃妄”（《牧民》）。管仲也是提倡谦让不争的。他指出：“为而不贵者霸。”“不自以为所贵，则君道也。”（《立政》）“伐矜好专，举事之祸也。”（《形势》）《左传·禧公十二年》载，由于管仲使戎人同周天子媾和有功而受到周天子上卿之礼的招待，管仲却谦称自己是“贱有司”，因“有天子之二守国、高在”而谢绝。对此，当时就有人评论道：“管氏之世祀也宜哉！让不忘其上。”当然，管仲这种谦让不争只是表面文章，实际上是掩盖其争霸称强的手段。这也正是后来老子一语道破的“夫唯不争，故天下莫能与之争”。

3. 欲取先予，因势利导。

老子说：“圣人不积，既以为人己愈有，既以与人己愈多。”（第八十一章）这是他关于“为人”与“为己”、予与取的关系的辩证思想。这种欲取先予的思想是同他对矛盾双方互相转化的深刻认识分不开的。他说：“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之，将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。是谓微明。”（第三十六章）“微明”就是“几虽幽微，而事已显明也”（范应元：《老子道德经古本集注》），亦即见微知著，从而因势利导，促使事物向有利的方面转化。这种因应转化之术也是管仲惯用的策略。《牧民》篇提出：“知予之为取者，政之宝也。”《形势》篇也说：“莫乐之则莫哀之，莫生之则莫死之，往者不至，来者不极。”对此，司马迁曾给予总结说：“俗之所欲，因而予之，俗之所否，因而去之。”“普因祸而为福，转败而为功。”（《史记·管晏列传》）极力称赞这一因势利导、机动灵活的策略思想。

管仲在社会管理方面对老子思想的影响还有很多。例如，老子尚忠信，说：“信者，吾信之；不信者，吾亦信之，德信。”（第四十九章）他赞美“言善信”的品德，而指责统治者“信不足焉，有不信焉”（第二十三章）。管仲也提倡恪守信用，说：“开必得之门者，信庆赏也。”“信庆赏，则民轻难。”（《牧民》）反之，“赏罚不信，则民无取”（《权修》）。他还把忠信列为选拔人才的一条标准，规定“非信士不得立于朝”（《乘马》）。再如，管、老都重视身、家、乡、国、天下这些不同层次的社会结构的划分及其功能发挥和管理特点等，这里就不一一赘述了。

三

在作了上面的分析之后，还有两个问题需要进一步阐明。一个问题是：鉴于《管子》和《老子》的写作年代学术界至今仍有分歧，上述老子对管仲思想的继承与发展，安知不是《管子》作者对老子思想的吸收呢？

本文开头即已说明，所引管仲的思想资料仅限于以《管子》“经言”各篇为主的年代较早的篇章，且与《左传》《国语》《史记》等有关记载基本一致者。笔者赞同不少学者认为“经言”各篇基本保存了管仲遗说的观点，所持论据在此不必重复，现仅就本文所涉及的几点举些例证。

(一)“经言”各篇的社会管理学说，同《左传》《国语·齐语》及《管子》中《大匡》《中匡》《小匡》所载管仲的治国实践基本一致，不可能是“经言”吸取《老子》，而只能相反。例如，管仲提出的“三国五鄙”“四民分业”“作内政而寄军令”，按轨、里、连、乡等行政组织进行管理，以及他在内政、外交、政治、经济、文化等方面的综合治理，都充分体现了“经言”各篇“一体之治”的基本思想。这种理论与实践的一致性证明“经言”各篇确是管仲遗说，并非后人臆造。

(二)管仲尚慈、尚俭、谦让不争的思想同《左传》《齐语》中有关史料也相符合。管仲在初任相位提出施政纲领时，一则说“遂滋民，与无财，而敬百姓”（《齐语》），再则说“远举贤人，慈爱百姓，外存亡国，继绝世，起诸孤，薄税敛，轻刑罚”（《中匡》）。从他对内起用人才实行“三选制”，对老、病、孤、残实行“九惠之征”，对外救燕、存卫、迁邢等政绩来看，管仲确实实践了他的政治思想和施政纲领，体现了他的尚慈、尚俭的精神。此外，《大匡》所载管仲劝阻桓公伐鲁的谏言：“不勤于兵，不忌于辱，不辅其过”；《小匡》所载葵丘之会时，周天子赐祭肉给桓公，并免其下堂拜赐，但管仲却劝桓公一定要下堂拜谢（《左传》所记略同）。这些言行说明了谦让不争的确是管仲的思想。

(三)管仲欲取先予、因势利导的策略思想和事例，在有关史籍中更不乏记载。司马迁曾列举几个典型事例并加以评论：“桓公实怒少姬，南袭蔡，管仲因而伐楚，责包茅不入贡于周室。桓公实北征山戎，而管仲因而令燕修召公之政。于柯之会，桓公欲背曹沫之约，管仲因而信之，诸侯由是归齐。”（《史记·管晏列传》）

(四)关于无为而治的思想，管仲在《乘马》篇中曾分帝、王、霸三个层次，其基本精神是君道无为，臣道有为。《韩非子·难二》记载了一个故事：“齐桓公之时，晋客至，有司请礼，桓公曰‘告仲父’者三。而优笑曰：‘易哉，为君！一曰仲父，二曰仲父。’桓公曰：‘吾闻君人者劳于索人，佚于使人。吾得仲父已难矣，得仲父之后，何为不易乎哉？’”这则故事在其他古籍中也多有记载。结合桓、管君臣关系的其他史料，可从一个侧面说明管仲“无为而无不为”的思想。赵俪生先生曾以此为论据之一，提出了一个“公式”：“桓、管思想 = 儒前思想 + 道前思想。”^①颇有见地。

以上诸条，至少说明《管子》“经言”各篇的政治、伦理学说及某些哲学观点，同其他古籍所载管仲的史料是基本一致的。“经言”各篇是一个统一的思想体系，学术界对这一点分歧并不大。再结合有些学者对《牧民》《乘马》等篇所作的最新考证^②，我们认为，说在管仲那里已经有了被后来老子进一步发展的上述思想，或如赵俪生先生所称的“道前思想”是合乎

① 赵俪生：《齐桓公与管仲》，载《管子学刊》1990年第3期。

② 参见刘建国、张连良：《非管仲遗著说质疑》，李曦《〈牧民〉为管仲遗著考证》，载《管子学刊》1990年第3期。

历史事实的。

再从思想本身的发展逻辑来看，总是先有某些具体观点，然后才逐渐概括为普遍性较大的理论。以对“道”的论述为例，管仲讲得最多的是天道、地道和地道等具体事物之道，而对一般的“道”则论述较少。老子则不然，他已把“道”从具体上升到一般，对“道”作为世界万物的本体进行了较深刻的论述。再从“德”的含义来看，在《管子》“经言”各篇中，“德”是表示礼、义、廉、耻的政治伦理范畴，如“大德至仁，则操国得众”（《立政》）。而在《老子》中，“德”已发展为仅次于“道”的重要哲学范畴了。可见，应是老子继承发展了管仲的思想，而不是《管子》“经言”各篇继承吸收《老子》。至于《管子》“经言”外的其他篇章乃是由管仲学派陆续完成的，有的吸收或改造了老子的思想，那就毫不足怪了。

另一个问题是：管仲是春秋前期齐国的执政者和社会改革家，何以会有被后来称为道家的某些思想，以至为老子所吸收呢？

首先，从思想渊源上看。

管仲是齐文化的重要代表，而道家思想本来就是齐文化中固有的传统。对此，王明先生在《再论齐文化的发展》^①一文中已有专门论述。他指出：“齐文化在学术上的孳乳，总的说来，主要表现为道家思想（它的范围比后来黄老、老庄的思想要广阔得多），包括某些兵家、法家、墨家等重要学派的理论特点。”又说：“齐文化主要是道家的文化。西周初年，以太公望为代表。”“兵家言、法家言，统归于齐文化道家的总名下，源远流长，体大而用宏，不尚空谈。”这些论断，尽管不无商榷之处，但基本上阐明了齐文化与道家思想的密切关系。管仲正是继承和发扬了齐文化的这一历史传统。他的治国思想中既包括了被后来儒家系统化了的仁、义、礼、智，又包括被法家发展了的法，还渗透着兵家的“阴谋”、权术。而这一切又都建立在对天道、人道认识的基础上，即以道家的哲学思想为其理论基础。例如，管仲所继承的姜太公治齐“因其俗、简其礼”的方针，便是道家自然无为思想的突出表现。再如，多谋善战而又谦让不争的思想，也是齐地先民东夷人的固有传统。《山海经·海外东经》载：“君子国（按即东夷族的方国）在其北，衣冠带剑，食兽，使二大虎在旁，其人好让不争。”（《太平御览》卷四二四引）《荀子·议兵篇》云“齐人隆技击”，而《汉书·地理志》又说“东夷天性柔顺”。足见管仲所继承的齐文化中的原始道家思想，确是历史悠久的传统。

其次，从时代潮流来看。

管、老同处于春秋时代，由桓、管霸业开创的这个时代的精神对老子必然有影响。《汉书·货殖传》曾把中国古代史分成前后不同的两个阶段：在春秋之前，是“小不得僭大，贱不能逾贵”“道之以德，齐之以礼”的时代，至周室衰微，“陵夷至乎桓文之后，礼谊大坏，上下相冒，国异政，家殊俗，嗜欲不制，僭差亡极。于是商通难得之货，工作亡用之器，士设反道之行，以追时好，而取世资”。在这个社会大变革的时代，各个阶层的人都受到震动，都不同程度地受到时代脉搏的激荡和影响。尽管由于阶级地位和政治态度不同，管、老在思想体系上有明显的差别和对立，但这并不排斥他们之间有某些共同的思想脉络。例如，面对动荡不安的现实，都重视对事物矛盾斗争和转化的探讨，并着力寻求自然界和社会的“常则”“常道”；都深

^① 载《中国哲学史研究》1989年第3期。

人研究了治国安民的方针、策略，并形成了朴素的整体观念，等等。尤其突出的是，他们都受到以人为本思潮的影响。当时由于社会经济的发展和天命神学的衰微，人的地位空前提高，因而逐渐出现了重民、惠民、以人为本的社会思潮。管仲是这一思潮的早期代表。他首创“四民分业”的劳动分工和管理制度，认为“士、农、工、商四民者，国之石民也”（《小匡》）。他对比其他事业，认为“树人”最重要：“一年之计，莫如树谷；十年之计，莫如树木；终身之计，莫如树人。”（《权修》）老子作为士阶层的代表，与基层劳动者有着天然的联系，因此对劳动人民表示了较多的同情和重视。他针对“贱不能逾贵”的传统思想，提出了“贵以贱为本，高以下为基”（第三十九章）的观点，从而形成了他的尚慈、尚俭、以民为重、以正治国的思想。

以上只是谈了管仲思想同老子道论之间的联系，至于二者的区别甚至对立，则不在本文论述范围之内。对管、老思想源流关系的探讨，应是先秦学术思想发展史上的一个重要方面。本文不揣浅陋，略陈管窥之见，求教于方家，以期深入研讨。

从“老子化胡说”看汉魏六朝佛教徒的老子观*

刘玲娣**

在汉魏六朝时期，印度佛教传入中国，同时，道教也在中国大地上萌芽。随着时间的推移和双方力量的发展壮大，以及彼此之间了解的加深，大约从西晋开始，两种异质宗教之间的碰撞和冲突不断加剧，南北朝时进入高峰。佛教和道教与汉代就已确立独尊地位的儒家思想交织在一起，首次在中国文化史上形成了波澜壮阔、硝烟弥漫的三教大冲突。事实上，三教的冲突在当时更多地表现为外来文化和中国传统文化的剧烈碰撞，也即冲突主要发生在作为外来文化的佛教和作为本土文化的儒道之间，特别是佛道之间。旷日持久的老子化胡之争大约开始于西晋。在这场大辩论中，佛教和道教双方都充分利用了老子作为文化象征符号的价值意义。学界对道教与老子的关系注意较多，而对佛教与老子关系的研究相对薄弱。本文拟从老学史的角度，围绕老子化胡之争，对佛教徒的老子观进行剖析，以就教于方家。

一、老子化胡说及其与佛教的关联

老子化胡说是佛道交涉史上众所周知的重大史实，它萌芽于东汉末年，盛行于东晋南朝，历隋唐宋三朝，最后在元初随着化胡经的被焚而湮灭，历时弥久而又影响深远。化胡说在佛道交涉史上曾扮演了颇具戏剧色彩的重要角色，是宗教史上不得不特别关注的一页。

若从历史的角度进行考察，化胡之说最初当与《史记·老子列传》叙述老子生平事迹的模糊用语有关。《史记》这段传文是大家非常熟悉的，司马迁根据先秦典籍有关老子曾经西游的记载（如《庄子》说老子“西游于秦”^①），称老子出关、遇尹喜、授之道德二篇，后“莫知其所终”^②，赋予了老子一定的神秘性。而稍后署名刘向的《列仙传》对老子西行的描写开始严重偏离司马迁的记载：“老子姓李名耳，字伯阳……好养精气，贵接而不施……《史记》云二百余年。时称为隐君子，谥曰聃。仲尼至周，见老子，知其圣人，乃师之。后周德衰，乃乘青

* 本文原载《武汉大学学报》2008年第1期，第32-37页。

** 刘玲娣，湖北师范学院历史系副教授，历史学博士。

① 《庄子·寓言》，郭庆藩：《庄子集释》，上海书店1991年版。

② 《史记》卷六十三，中华书局1985年版。

牛车去，入大秦，过西关，关令尹喜待而迎之，知真人也。乃强使著作，著《道德经》上下二卷。”^①《列仙传》是否真是刘向所作，是颇值得怀疑的。该书既然称引《史记》，理应和《史记》所述相一致，然事实并非如此，其中有两点值得注意。其一是说老子“好养精气，贵接而不施”，已把老子看成神仙人物；其二是说老子“入大秦，过西关”，后为“真人”。“入大秦，过西关”和司马迁所引《庄子》的“西游于秦”，字面相近含义却有天壤之别。因为先秦时期，“秦”只是中国西垂的一个被中原政权视为“西戎”的边鄙小国，而“大秦”则是汉魏时期对中国西部方外之国的笼统称呼，在“严夷夏之防”的汉人眼中，属“夷狄”之地。东汉桓帝时，襄楷在上书中已指出：“或言老子入夷狄为浮屠。”这即是说关于老子的传说已经出现了。总之，老子入夷狄为浮屠的说法，除了进一步把老子西行的范围扩大之外，还把老子西行与浮屠直接联系起来，此当为“老子化胡说”之滥觞。

降及魏晋，鱼豢著《魏略·西戎传》（《三国志》裴松之注引），在叙述西戎之国“临儿国”时，首次将《浮屠经》与《老子经》和老子联系起来，并出现了老子“教胡”的字眼：“临儿国，《浮屠经》云：其国王生浮屠，浮屠，太子也……生而有结，堕地能行七步。此国在天竺城中，天竺又有神人名沙律，昔汉哀帝元寿元年，博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授《浮屠经》曰复立者，其人也……《浮屠》所载与中国《老子经》相出入，盖以为老子西出关，过西域，之天竺，教胡。浮屠属老子弟子，别号合二十九，不能详载，故略之如此。”^②前述襄楷上书只言“老子入夷狄为浮屠”，无具体故事情节，《魏略》则详述老子西入夷狄的过程：西行——入关（函谷关）——过西域——之天竺——教胡，老子化胡的故事性大大加强了，这至少表明，“魏时化胡故事已甚成熟”^③。

以上有关老子西行的说法，都成为后来《老子化胡经》产生和流传的渊源。正如汤用彤早已指出的，在化胡说的基础上产生的化胡经，“当系抓拾旧闻而成”^④。其经过及内容之点滴，散见于两晋南朝的佛教典籍中。从这些记载大致可以看出，《老子化胡经》是西晋末天师道祭酒王浮的有意杜撰。如梁僧佑《出三藏记集》卷十五《法祖法师传》云：“后少时有一人，姓李名通，死而复苏，云：‘……又见祭酒王浮，一云道士基公，次被锁诫，求祖忏悔。’昔祖平素之日，与王浮争邪正，浮屡屈。既竟不忍，乃作《老子化胡经》以污谤佛法。殃有所归，故死方思悔。”^⑤梁慧皎《高僧传》一仍其说：“昔祖平素之日与浮每争邪正，浮屡屈，既镇不自忍，乃作老子化胡经，以诬谤佛法。”^⑥此外，南朝宋刘义庆的《幽明录》、梁裴子野的《众僧论》等都有类似记载，不繁征引。与王浮“争邪正”的僧人帛远，字法祖，为西晋慧帝（290—306）时名僧。从上述记载可以看出，王浮为了在争论中战胜法祖，以旧说为基础造作了《老子化胡经》。如果这些记载真实有效的話，那么《老子化胡经》基本上可以看作是道教面对

① 刘向：《列仙传》，载《道藏》第5册，文物出版社、上海书店出版社、天津古籍出版社1988年版，第65页。

② 《乌丸鲜卑东夷传》，《三国志·魏志》，中华书局1982年版。

③ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，载《中国现代学术经典汤用彤卷》，河北教育出版社1996年版，第61页。

④ 同上书，第60页。

⑤ 僧佑著，苏晋仁、萧鍊子点校：《出三藏记集》卷十五，中华书局1996年版。

⑥ 慧皎著，汤用彤校注，汤一介整理：《高僧传》卷一，中华书局1997年版。

佛教的冲击所作出的极端反应。从化胡说到化胡经，其间的变化是显而易见的。《列仙传》说老子乘青牛、入大秦、过西关，其宗旨本为神化老子的行踪；襄楷说老子入夷狄为浮屠，不过是把浮屠和黄老都看作类似于道家的“清虚”之道。因为当时佛教初入中土，人们对佛教的认识尚浅，即使有人说老子入夷狄化为浮屠，其目的也并非如后来那样，是为了和佛教一争高低。这时的佛教，尚处于依附中土文化的阶段，为了达到让佛教尽快被大众接受的目的，佛教徒对老子化胡说不仅不曾予以反驳，反而心照不宣地利用民众对佛教的粗浅认识，甚至有意附和，借用道家的自然无为、清心寡欲来解释佛教的教理教义，也已是学界共识。基于这种现实，有学者推测，化胡之说可能最先是佛教徒有意编造的，目的是将佛教和中国文化联系起来，缓解人们对佛教的排斥情绪，便于佛教的传播，化胡说起初可能并非是道教用来对付佛教的一种策略。由于这种说法对成长中的道教和佛教都有十分明显的益处，所以会受到道教阶层和最初的佛教教团领袖的双重欢迎。道教可以从中吸收佛教的实践和制度，佛教则因为中土之人把佛教当成是“道教的外国分支”，并因此受到欢迎而感到欣慰^①。当然这不过是一种逻辑推理，并无确切的史料支撑。在没有确切的史料证明化胡说到底是哪方面编造的情况下，所有的结论都不过是一种推测。司马迁和襄楷在叙述中都使用了“或曰”一词，这说明围绕老子的传说没有明确的来历。事实上，无论化胡说是谁构造的，都已经不再重要，重要的是化胡说和化胡经对双方到底产生了哪些影响。

由于佛、道双方都能在这个说法中发现对自己有利的因素，化胡说遂流行开来。只不过随着时间的推移和佛、道关系的变化，化胡说在佛、道内部的发展呈现出不尽一致的趋势。尤其是道教徒王浮构造《老子化胡经》之后，双方的矛盾迅速上升，这是佛教徒始料不及的。

二、佛教徒对《老子化胡经》的反驳

王浮造作《老子化胡经》，在汉末魏初佛教徒牟子作《理惑论》之后约一个世纪。牟子以《老子》五千文和《论语》等中国传统经典来理解佛经、宣扬佛理，代表了最初接触佛教的中土之人对佛教和老子的笼统模糊的理解状态。汤用彤在论及老子化胡说时指出，汉时佛道混杂，“夫异族之神不宜为诸华所信奉，则老子化胡之说，在后世虽为佛家所痛恨，而在汉代想实为一般人所以兼奉佛法之关键。观乎现在所保存甚少之汉魏佛教史料，而化胡之说竟一见于朝廷奏疏，再见于史家著作，则其说大有助于最初佛教之流行可以想见也”^②。然而魏晋以后，佛教已经不再需要这样的帮助了。

《老子化胡经》在元代被焚之后，本经亡佚已久，但南北朝佛教论争文章中常有征引，特别是北周甄鸾《笑道论》中，保存有若干片断，基本能反映化胡经的主要内容。在敦煌文书发现之前，只有《大正藏》第54册所收《化胡经》残本第1和第10两卷。敦煌文书中共发现7个卷号共10卷是关于老子化胡说的，然而并非完全是王浮原作^③，可能是由王浮最初的一卷逐

① 许里和著，李四龙译（Erich Zürcher）：《佛教征服中国》，江苏人民出版社1998年版，第495页。

② 汤用彤：《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版，第80-81页。

③ 罗振玉：《敦煌本老子化胡经跋》，载《罗振玉校刊群书叙录》，江苏广陵古籍刻印社1997年版，第313-315页。

渐增衍至十卷的。为了方便说明问题，将《笑道论》有关记载引述如下：老子以周幽王德衰，欲西度关，与尹喜期三年后于长安市中青羊肝中相见。老子乃生皇后腹中。至期喜见有卖青羊肝者，因访见老子。从母怀中起头鬓皓首，身長丈六，戴天冠、捉金杖，将尹喜化胡，隐首阳山，紫云覆之。胡王疑妖，镬煮而不热。老君大嗔，考杀胡王七子及国人，一分并死，胡王方伏，令国人受化，髡头不妻，受二百五十戒，作吾形象，香火礼拜。^①

总之，《化胡经》的主要情节是宣称老子西行、至关、与尹喜俱出流沙、化为浮屠、历经挫折、教化胡人、使佛成为老子弟子等，其描写充满了基于夷夏之别的强烈文化优越感。化胡经与老子相关的内容主要有三个方面。（1）老子出关，入天竺，这是化胡的背景；（2）胡人凶顽，故老子化胡，使之知罪，这是化胡的动机；（3）老子是佛祖之师，老子高于佛祖，这是化胡的目的。佛教徒围绕上述三个问题所做的回应，体现了其非同寻常的老子观，下面逐步进行详细分析。

关于第一点，由于老子西行是汉代已有的传说，从而成为老子化胡的预设背景，这无须再论。第二点，关于胡人的本性问题，则是晋代以来老子化胡说中新增添的内容，此说是为了说明老子化胡的动机，具有明显的歧视意味。唐僧法琳《辨正论》曾多次引用化胡经的内容，予以针对性的批判，其中提到老子在罽宾等国受到的种种磨难，显示了胡人凶顽的本性：《化胡经》云，罽宾国王疑老子妖魅，以火焚之，安然不死，王知神人，举国悔过。老子云：“我师名佛，若能出家，当免汝罪。”又引：《明威化胡》等经并云，胡王不信老子，老子神力伏之，方求悔过，自髡自翦，谢愆谢罪。老君大慈，愍其愚昧，为说权教，随机戒约。皆令头陀乞食，以制凶顽之心；赭服偏衣，用挫强梁之性；割毁形貌，示为掠削之身；禁约妻房；绝其勃逆之种^②。所谓《明威化胡经》，据《辨正论》云，乃道士王浮改《西域传》而成。老子西行之事，经过化胡经的宣扬和夸张，逐渐产生了一些新的内容。如老子入罽宾国，国王不信老子，以火焚烧老子。这个情节是道教徒为了展示胡人凶恶、残酷的本性而有意编造的。化胡经又称，老子在和胡人的较量中，最终以神力驯服胡人，胡人方知“悔过”。这样，化胡经就通过“悔过”的方式，将佛教徒的衣饰、形貌、禁戒等宗教上的典型特征都归之于所犯罪过应得的惩罚。道教徒的这种攻击方式在早期佛道论争中是十分常见的，如刘勰《灭惑论》引张融《三破论》云：“胡人无二，刚强无礼，不异禽兽，不信虚无。老子入关，故作形象之教化之。又云胡人粗犷，欲断其恶种，故令男不娶妻，女不嫁夫，一国伏法，自然灭尽。”^③又如《道藏》正一部所收七言韵文写成的南朝道经，即《老君变化无极经》说：“老君变化易身形，出在朝中作真经。胡儿反叛无真诚，朝降暮反结罪名。部落强丁至死倾，叩头前来索求生。老君执意欲不听，谪被赤朱衣在身。沐头剔发为信盟，绝其妻妾禁杀生。若能从化过其名，日中一食读其经。不得欺怠贪淫情，若有犯法灭汝形。”读起来朗朗上口，颇具煽动性。

在佛教徒看来，胡人凶顽无礼、朝降暮叛、老子予以教化、胡人叩头求情、老子惩罚胡人、改易服色、绝妻禁杀等生动的情节，严重地破坏了其宗教形象，不利于佛教的进一步发

① 僧佑：《弘明集》卷九，上海古籍出版社1991年版。

② 僧佑：《弘明集》卷十三，上海古籍出版社1991年版。

③ 道宣：《广弘明集》卷八，上海古籍出版社1991年版。

展。所以，佛教徒的回应，一方面极力批判这些说法是自相矛盾，是与老子本性仁慈之说相悖的；另一方面，佛教徒重点就老子是佛之师、老子高于佛的说法进行了激烈有力的反驳。这就涉及到第三个问题，老子和佛，到底谁更高一筹？自古以来，在某一问题上持不同见解的人如果发生争论，最常用的辩论方法就是从经典中寻求支持，佛教徒反驳道教也是如此，其方式主要有两种，一种是篡改已有道经的内容，达到以子之矛、攻子之盾的目的。最典型的要数《辨正论》所引：“《化胡经》云，老子知佛欲入涅槃，复回在世，号曰迦叶，于娑罗林为众发问。《转神入定经》云，思念一切。《关令传》云，老子曰吾师号佛，觉一切民也。”“《菜食诵经》称，无上正真之道，承佛威神，号佛为世尊，形与神游，受高上大圣，十方至真，已得佛道。检道经处处皆称佛为师也。”上述《化胡经》《转神入定经》《关令传》《菜食诵经》等，均为道经。据《辨正论》云，这些被引用的道经，都有关于佛为老子之师的记录。显然，佛教徒篡改了对方的经典。另一种是凭空杜撰一些佛经，或者故意更改佛经的内容，从自身寻找论据，彻底推翻老子高于佛的说法。如《广弘明集》卷八载道安的《二教论》，引所谓《清静法行经》云：“佛遣三弟子，震旦教化。儒童菩萨，彼称孔丘；光净菩萨，彼称颜渊；摩诃迦叶，彼称老子”。这里的《清静法行经》，是在化胡经产生之后，佛教内部人士杜撰的一部用以对抗老子化胡说的伪佛经。该经宣称，中国古代圣人孔子、老子、颜回三人，为佛之弟子儒童菩萨、光净菩萨、摩诃迦叶在中国的化身，因而都是佛的弟子，即所谓“三圣东行说”。

作为宗教斗争的产物，魏晋六朝时期，佛教徒伪造了大量类似《清静法行经》的“疑伪经”。主要反映汉晋六朝佛教徒言论的《弘明集》和《广弘明集》中，记载的疑伪佛经就有不少，其中有很多关于菩萨化为中国古代圣人的说法。如《广弘明集》卷十二载明概的《决对傅奕废佛法僧事》引《清静法行经》，说“儒童菩萨化作孔丘”，又引《须弥图经》，说“宝应声菩萨化为伏羲，吉祥菩萨化作女娲，儒童化作孔丘，迦叶化为李老”。又引《涅槃经》，说“三皇、五帝、孔、李、周、庄，皆是菩萨化身”。卷十三引法琳《辨正论》注引《空寂所问经》则云：“迦叶为老子，儒童为孔子，光净为颜回。”题名“师子比丘述注”的《折疑论》中，也有“大迦叶菩萨称为老子，净光童子菩萨称为仲尼，儒童菩萨称为颜回”的说法，据说出于《佛说空寂所问经》和《天地经》。他们的基本特点是将孔老颜三人作为佛派往东方弘教的三大弟子，三人分别和佛教中的儒童菩萨、迦叶菩萨、光净菩萨相对应。此外，还有宣扬佛即将涅槃之时，遣月光童子前往东土进行传教等相关说法。这样，通过伪造佛经内容，佛教徒成功找到了回击道教徒老子西行化胡的依据。但是，与道教徒肆意丑化胡人不同的是，佛教徒仅仅借用了道教徒将老子化生为佛的做法，反过来将老子和佛的位置和地位颠倒而已。至于佛遣三圣东行，转生孔老颜的过程，佛教徒并没有像道教徒那样，以“凶顽”等语恶意渲染。佛、道在此问题上表现出来的差异，一方面说明道教徒面对佛教势力的日益壮大所暴露出来的固有的排外心理和狭隘的宗教情绪，另一方面也说明佛教在反击道教时采取的谨慎态度和在中国扩大宗教影响的信心。佛教在西晋以后的迅速发展，与佛教的这种谨慎态度有很大的关系。

有趣的是，佛教徒在编造三圣东行说之外，也不忘在某种程度上顺道教徒之意，认可老子西行之说，尽管这只是暂时的策略性的让步。具有代表意义的是刘宋僧愍为驳斥顾欢《夷夏论》而作的《戎华论》：“是以如来使普贤行西路，三贤并导东都。故经云：‘大士迦叶者，老子其人也。故诡教五千，翼匠周世，化缘既尽，回归天竺。’故有背关西引之邀，华人因之做

《化胡经》也。”^①他们对老子西行之说的解释最终回到了三圣东行说上来。六朝时期，大部分佛教徒在论争中所要达到的最终目的，是要揭露化胡经内容的荒谬，推翻化胡说成立的前提。后来佛教徒对付道教以不否认化胡说的方式，而是把化胡说包含在三圣东行说之中。它实际上是对整个老子西行之说的重新解释，和道教徒心目中的老子相去甚远，理所当然得不到道教徒的认可，反而激起了他们的愤怒，导致佛道论争的进一步激化。

三、佛教徒对老子其人其书的基本态度

以上分析了佛教徒在回应老子化胡说和《老子化胡经》的过程中体现出来的对老子的基本看法及其论争方式。然而，这样做，并不说明佛教有意完全否定老子，相反，佛教十分尊重老子及其五千文。这种尊重，和道教对老子其人其书的尊崇有着本质的不同。同样是尊重老子，佛教徒是要从道教徒那里还原老子“人”的身份，并重新肯定《老子》五千文的“真典”地位。

首先，佛教徒强调，老子虽然是佛的弟子，是迦叶圣人的化身，但老子仍是俗人，不是神仙。甄鸾《笑道论》就声称，史籍中的老子和常人一样，不免生死之命，所谓老子代为国师的说法，不过是后人的妄论：“又云：‘代代为国师。’葛洪《神仙》序中具说已怪。寻圣人既出，匡救为先，而夏桀陵虐，涂炭生民，成汤武丁，思贤若渴，老子何以贤君不辅，虐政不师，修身养性，自守而已？期颐将及，自知死至，潜行西度，独为尹说，直令读诵，不劝授人。身死关中，坟陇见在。秦佚吊之，三号而出。究前传经，后人妄论，虽曰尊崇，翻成辱道。”^②同样，僧绍《正二教论》，针对道经《玄妙内篇》等模仿佛教《太子瑞应本起经》神化老子的事实，正曰：“道家之指，其在老氏二经。敷玄之妙，备乎庄生七章。而得一尽虚，无闻形变之奇。彭殇均寿，未睹无死之唱。故恬其天和者，不务变常，安时处顺，夫何取长生？若乘日之精，入口剖腋，年事不符，托异合说，称非其有，诞议神化。秦汉之妄，妖延魏晋，言不经圣，何云真典乎？”又云：“老子之教，盖修身治国，绝弃贵尚，事正其分，虚无为本，柔弱为用，内视反听，深根宁极，浑思天元，恬高人世，皓气养和，失得无变，穷不谋通，致命而侯，达不谋己，以公为度。此学者之所以询仰余流，而其道若存者也。安取乎神化无方，济世不死哉？”^③僧绍把老子之教限定在“修身治国”范围之内，肯定《老子》五千文尽述“道家之指”而无变化、长生、神化之说，强调老子之学的基本特征是“虚无为本，柔弱为用”。僧绍在强调这一点的同时，贬斥道教将“神化无方，济世不死”与老子联系起来是不可取的。道安《二教论》更一针见血地指出，道教得道成仙的理想与老庄本旨相违背：“若乃炼服金丹，餐霞饵玉，灵升羽蜕，尸解形化，斯皆尤乖老庄立言之本理。”^④

自古以来，人有高下之别，贤圣之分，佛教徒肯定老子是人不是神，那么孔老二人，孰高孰低、孰贤孰圣呢？这是魏晋六朝时期士大夫曾广泛关注过的问题。以王弼为代表的士大夫，

① 道宣：《广弘明集》卷七，上海古籍出版社1991年版。

② 僧佑：《弘明集》卷九，上海古籍出版社1991年版。

③ 道宣：《广弘明集》卷六，上海古籍出版社1991年版。

④ 僧佑：《弘明集》卷八，上海古籍出版社1991年版。

援道人儒，在承认孔子圣人地位的同时，往往以老子作为参照，提出了孔圣老贤的观点。佛教界认同此观点，如道安《二教论》云：“论语曰，生而知之者上，学而知之者次。依前《汉书》，品孔子为上上类，皆是圣。以老氏为中上流，并是贤。又何晏、王弼咸云老未及圣，此皆典达所位，仆能异乎？”^① 道安用作证据的典籍和观点，包括何、王在内，均出自于儒家。以道安为代表的佛教徒不仅要证明老子不如佛祖，也要证明老不及孔。此举无非是为了拉拢和靠近儒家以便对付道教，为自身在中国的长远发展做打算。

总之，佛教徒为了证明佛祖高于老子和佛教高于道教，一方面认为老子是佛的大弟子迦叶东行的化身；另一方面，由于佛教以生为苦，认为生、老、病、死是人生必经的阶段，把死亡看作是现世人生的解脱，因而反对道教徒将老子神化为千变万化、长生不死的神仙，谓之为荒诞妖妄。从表面上看来，似乎佛教徒对老子的认识更为理性，但究其实质，佛教徒的老子观是建立在佛教的宗教教义基础上的，佛道对老子是否长生的不同见解，实质上体现的是两种宗教在根本教义上的矛盾。

其次，佛教徒认为《老子》五千文是真典，是修身养性、立身治国之书，其他道书均为附会之作。如慧通《驳顾道士夷夏论》云：“见论引道经益有味，如昔老氏著述，文只五千，其余淆杂并淫谬之说也，而别称道经，从何而出？既非老氏所创，宁为真典？……老氏著文五千，而穿凿者众。或述妖妄以回人心，或傅淫虐以振物性。故为善者寡，染恶者多矣。”^② 慧通认为，佛教宣扬的泥洹灭度之说，载之于佛教典籍，而道教宣扬的仙化入道之说，不见于五千，如此，道教神仙之说就失去了理论根据。慧通立论的基础是，只有老子五千文是“真典”，以此为标准，慧通把其他非出自五千文或者有违五千文的道书统统归之为“淆杂并淫谬之说也”。又如甄鸾《笑道论》也强调了老子五千文在俗世中“立身治国”的宗旨：“案老子五千文，辞义俱伟，谅可贵已。立身治国，君民之道富焉。所以道有符书厌诅之方，佛禁怪力背衰之术，彼此相形，致使世人疑其邪正，此岂大道自然，虚寂无为之意哉？将以后人背本，妄生穿凿故也。”^③ 刘勰《灭惑论》则说得更为明白：“案道家立法，厥品有三，上标老子，次述神仙，下袭张陵。太上为宗，寻柱史嘉遁，实惟大贤。著书论道，贵在为。理归静一，化本虚柔。然而三世不纪，慧业靡闻。斯乃导俗之良书，非出世之妙经也。”^④ 把道家划分为上、中、下三个等级，其中老子之学属最上，次之则为神仙之学以及张陵之道法。刘勰的这种划分，强调老子为道家之最上层次，就是为了辨邪正、分真伪，突出老子和神仙、道术之间的高下之别。高居道家最上等的老子之学，贵在为和虚柔，五千文旨在“导俗”而非“出世”，这是刘勰一再肯定的。刘勰的观点，代表了当时佛教徒对《老子》一书的基本定位，其三品之说，也被后世对道教不满之人不断称引。慧通、甄鸾、刘勰等佛教徒批评道教的思路是一致的，即为了反对道教对老子的神化和对五千文的任意解释，强调老子是人不是神；道家之书，只有《老子》五千文是真典。更确切地说，佛教徒企图利用道家老子，从否定道教教主——老子和推翻道教宗教理论赖以建立的基础——《老子》五千文两方面展开对道教的全面批判。

① 僧佑：《弘明集》卷八，上海古籍出版社1991年版。

② 道宣：《广弘明集》卷七，上海古籍出版社1991年版。

③ 僧佑：《弘明集》卷九，上海古籍出版社1991年版。

④ 道宣：《广弘明集》卷八，上海古籍出版社1991年版。

综上所述，南北朝时期是佛教从最初的困难重重、曲意依附，到逐步得到认可、摆脱被动依附地位的时期，也是儒道相争最为惊心动魄的时期，化胡之争也在这个时期趋于白热化。老子化胡说的内容是荒诞的，它具有宗教神学的一系列特点，本身就是无法证明的。老子成为一种宗教符号被利用，从而使其脱离了历史真实。如果说老子化胡说是传说的产物的话，那么，老子化胡经则基本上是佛道比争高下的宗教产物，是道教用以和佛教论争的工具。西晋以后，道教倡导此说，目的是排斥和打击佛教，证明道教高于佛教。老子化胡说流行初期，由于传说本身对成长中的佛教有利，佛教徒乐于接受现实。但当佛教经过长期积累，其真义逐渐被了解，并结合华夏文化，成功本土化之后，佛道双方的矛盾便随着《老子化胡经》的出现而愈演愈烈。佛教徒在反击《老子化胡经》的过程中，一方面从佛教典籍中寻求依据，一方面极力从中国儒家和道家的传统经典中寻求支持。佛教徒在化胡之争中表现出来的老子观，实质上是以道家老子反对道教老子。它反映了佛教在进入中国以后，从不惜曲意依附，到既依附中国传统文化又坚决捍卫宗教尊严的历史进程。

精华集成

第十辑

道学旁通

百年道学



ISBN 978-7-5439-7231-5



9 787543 972315 >

封面设计：周 明

定价：3180.00元（全4册）

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）

总主编 詹石窗

百年道学

精华集成

第十辑

道学旁通

卷一

上海图书馆
上海科学技术文献出版社

总主编 詹石窗

百年道学

精华集成

第十辑

道学旁通

卷一

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）
教育部人文社科重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所重大项目
四川大学老子研究院重大项目
厦门大学道学与传统文化研究中心重大项目
中国福清石竹山道院文化建设重大项目

上海图书馆
上海科学技术文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

百年道学精华集成·第十辑,道学旁通:共4卷/
詹石窗总主编.——上海:上海科学技术文献出版社,2017

ISBN 978-7-5439-7231-5

I. ①百… II. ①詹… III. ①道教—文集 IV.
①B958-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第270741号

选题策划:张 树

责任编辑:张 树 王 珺 杨凯茹

《百年道学精华集成》第十辑《道学旁通》

詹石窗 总主编

*

上海科学技术文献出版社出版发行
(上海市长乐路746号 邮政编码200040)

全国新华书店经销

四川省南方印务有限公司印刷

*

开本 889mm×1194mm 1/16 印张130 字数2600000

2018年3月第1版 2018年3月第1次印刷

ISBN 978-7-5439-7231-5

定价:3180.00元(全4册)

<http://www.sstlp.com>

《百年道学精华集成》

总目

前 言/詹石窗 1

编辑缘起/施 维 13

第一辑 历史脉络_{六卷}

第六辑 经籍考古_{四卷}

第二辑 神仙信仰_{六卷}

第七辑 道门科技_{四卷}

第三辑 人物门派_{三卷}

第八辑 礼仪法术_{四卷}

第四辑 大道修真_{八卷}

第九辑 文艺审美_{六卷}

第五辑 思想大要_{五卷}

第十辑 道学旁通_{四卷}

《百年道学精华集成》

工作团队

顾问委员会

主任：叶小文

顾问(排名不分先后)：

蒋坚永 任法融 李光富 张凤林 陈鼓应 熊铁基
牟钟鉴 陈耀庭 马西沙 杨泉明

理事委员会

主席：谢荣增

副主席：吉宏忠 郭汉文 陆文荣

委员(排名不分先后)：

陈添来 王建 杜秋雄 翁太明 范水旺 何钦明

学术委员会

主任：詹石窗 齐晓飞

副主任(排名不分先后)：

李刚 盖建民 张泽洪 郭武

委 员 (排名不分先后):

丁常云	王 卡	王宗昱	刘仲宇	刘固盛	孙亦平
朱越利	任宗权	吕锡琛	陈 静	李大华	李远国
张 钦	张松辉	郑志明	苟 波	胡孚琛	钦伟刚
徐小跃	袁志鸿	唐大潮	萧登福	黄海德	樊光春
潘显一	赵卫东	蜂屋邦夫 (日本)		安东濬 (韩国)	
高万桑 (法国)		柏 夷 (美国)		刘 迅 (美国)	

编纂委员会

总 主 编: 詹石窗

总 策 划: 施 维

副总主编: 黄永锋

统 筹: 陈建华 汪启明 汤泽来 施 维

委 员 (以承担的分辑为序):

谢清果	郭 武	高致华	张丽娟	于国庆	程雅君
蒋朝君	江 峰	黄永锋	杨 燕	姜守诚	冯 兵
盖建民	张泽洪	潘显一	李 裴	张崇富	周 冶
朱展炎					

前 言

作为国家社会科学基金特别委托重大项目、教育部哲学社会科学重大课题攻关项目、教育部人文社会科学重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所重大项目以及中国福清石竹山道院文化建设重大项目、厦门大学道学与传统文化研究中心重大项目，《百年道学精华集成》凝聚了集体的智慧，它以十个专题，展示了从20世纪初到21世纪前10年中道学研究的最重要成果和文化旅程。

一、“道学”名称内涵辨析

在历史上，“道学”名称主要有两种涵义，一是指新儒家思想理论——宋明理学；二是指以黄帝、老子为代表的大道学说。

20世纪以来，一谈起“道学”，不少人首先想到的是新儒家思想理论。这种认定当然有其理由，因为唐代儒家学者柳宗元于《送从弟谋归江陵序》中即以“道学”来指称儒门之理，谓“圣人之道学焉，而必至谋之业良矣”^①。稍后的李翱也说：“吾之道学，孔子者也。”^②到了宋代，“道学”名称在儒家学者文集中就很常见了。无论是北宋时期的周敦颐、穆修、张载、程颐、程颢、柳开、胡宿、范仲淹、陈襄、王安石、苏轼、黄庭坚、游酢、杨石、李纲、胡宏、胡寅，还是南宋时期的廖刚、林光朝、朱熹、周必大、李石、吕祖谦、陈傅良、王十朋、楼钥、彭龟年、杨简、杨万里，都在自己的经学论著或诗文中使用“道学”名称。鉴于此，元代脱脱在编纂《宋史》时即专门立了《道学传》，他将二程、朱熹等侧重于道德伦理论述的儒家人物包罗其中。明代开国皇帝朱元璋因与朱熹同姓，特别推崇朱子之学。由此衍生开来，程朱理学遂成为官学，被当作科举考试的主体内容，成为文人士子跻身仕途的“敲门砖”。由于皇朝的大力推行，理学勃兴，故而“道学”之名也在社会上广为传播。与此同时，以陆九渊、王守仁为代表的“心学”因其建立学说的经典依据与程朱理学基本相同，也被作为理学的一个分支。这些新儒家代表人物，极力宣传道德仁义学说，因而被称为“道学家”。

本来，在儒家阵营里，“道学”是非常严肃的学术概念。与此相对应，“道学家”也应该是一个颇为光荣的称号。不过，历史往往嘲弄人。当一批新儒家学者相继标榜“道学”的时候，

^① 柳宗元：《柳河东集》卷二十四，《文渊阁四库全书》本。

^② 李翱：《李文公集》卷七，《文渊阁四库全书》本。

关于“假道学”的批评也随之而起。例如明代弘治、嘉靖年间袁褱所撰《世纬》卷下即称：“假道学之美名，以济其饕餮穷奇之欲；剿圣贤之格言，以文其肤浅缪悠之说。”这里的“假道学”虽然还不具备“假的道学”之涵义，而是说有人假借“道学”来满足贪欲，装扮自己浅薄、虚妄不实的谬论，但却表明“道学”因为被盗用、滥用而失真。稍晚于袁褱的顾允成在《小辨斋偶存》卷三中以颇为叹惜的口吻说：“孔子之局变而为假道学，实人心淑慝之关，世道升降之界也。”顾允成这句话无疑是针对宋明理学讲的，顾允成所谓“人心淑慝”就是人心善恶，而“世道升降”则指人间社会的兴衰起落。在他看来，孔子的学说是真道学，但到了程朱理学，孔子的学说发生了巨大变化，由之衍生出来的程朱理学等新儒学已经沦为“假道学”了。类似的批评，在李贽那里表现得更为激烈。他在《初谭集》卷二十辑录了时人讽刺“假道学”的一些故事，并且加以点评，指出：“道学，其名也。故世之好名者必讲道学，以道学之能起名也。无用者必讲道学，以道学之足以济用也。欺天罔人者必讲道学，以道学之足以售其欺罔之谋也。”在李贽看来，宣扬宋明理学的道学家们虽然把孔子之名及其学说挂在嘴上，但他们讲的道学完全是欺世盗名，所以是“假道学”。

既然宋明理学被当作“假道学”，那么“真道学”是什么呢？李贽认为，惟有以老子为代表的道家理论，才是真道学。他说：“自然之性，乃是自然真道学也，岂讲道学者所能学乎？”^①照此看来，“真道学”的基本特征就在于“自然”二字，它意味着没有伪装、没有欺诈，一切出于本真，故而是“真道学”。这种“真道学”是那些为了图谋名利而把“道学”挂在嘴上的人所无法学习的。李贽之后，清代许多著名的儒家学者一方面继续批评以程、朱为代表的宋明理学为“假道学”，另一方面则明确指出“道学”实为道家之学。例如毛奇龄就说：“惟道家者流，自《鬻子》《老子》而下，凡书七十八部，合三百二十五卷。虽传布在世，而官不立学，不能群萃州处，朝夕肄业，以成其学事。只私相授受，以阴行其教，谓之‘道学’。道学者，虽曰‘以道为学’，实道家之学也。”^②毛奇龄是基于揭露程朱理学背离孔孟立场的目的来介绍道家经典文献的，在他心目中，“道学”本来就是道家之学。这种看法得到了惠栋、钱大昕等人的赞同。他们都承认，“道学”本来是道家的术语，《宋史》以《道学传》来介绍儒家人物是不妥的，因此《明史》也不应该设什么《道学传》。

明清两代，众多儒家学者尖锐批评宋明理学，虽然是为了维护“儒家正统”，但其诸多论述却让“道学”名称回归于道家传统，这种情况的发生绝非偶然。早在魏晋时期，学者们在叙说玄学渊源的时候就使用了“道学”的概念。《晋书》卷五十五《夏侯湛传》谓：“夫道学之贵游，闾邑之播绅，皆高门之子，世臣之胤。”意思是讲，道学中的显贵者，乡里有官职或做过官的人，都是名门望族的子弟。这里的“道学”既指“玄学”，也指精通玄学的名士。考其渊源，玄学可上溯于黄帝轩辕氏；换一句话来说，“玄学”乃是以黄帝、老子思想为旨归，所以也可以归入“道学”范围。这种思想文化传统，在《隋书》卷三十四《经籍志》中有明确的论述：“自黄帝以下，圣哲之士所言道者，传之其人，世无师说。汉时，曹参始荐盖公，能言黄老，文帝宗之。自是相传，道学众矣。”《隋书·经籍志》这段论述表明，以老子思想为特

① 李贽：《初谭集》卷十九《笃义》，《李贽文集》卷五，社会科学文献出版社2000年版，第205页。

② 毛奇龄：《西河集》卷一百二十二《辨圣学非道学文》，《文渊阁四库全书》本。

色的道学具有悠久的历史传统，它从黄帝开始，授受不绝，颇为久远。此等道学虽然不像儒家那样通过官方来确立师说，但也代有传人。汉朝开始，由于曹参的推荐，能够讲授黄老之学的盖公得到汉文帝的尊崇，从此以后，传播道学的人越来越多了，形成了一个巨大的思想潮流。《隋书》卷三十三《经籍志二》著录了《道学传》二十卷，而列于《道学传》前后的则是《列仙传》《清虚真人裴君内传》《正一真人三天法师张君内传》《宣验记》《应验记》《冥祥记》《感应传》等，可以看出，《隋书》编撰者是把道学与仙学、灵应、志怪看作一个大类来编排书目索引的。尽管这个分类不一定十分合理，但却反映了在宋代理学家将自己的学问称作“道学”之前，道家与道教早已使用“道学”这个名称作为其理论学说的总括，其著名人士则被列入了《道学传》之中。

事实证明，“道学”虽然曾经被用于指称宋明理学，但在隋唐以前，这个概念则主要是在道家学派与道教中流行。基于尊重历史的考虑，我们并不反对人们继续以“道学”指称宋明理学，因为那是学术自由，但也必须明确本项目关于“道学”的确切涵义。我们所说的“道学”不是曾经被讥讽为“假道学”的宋明理学，而是以黄帝、老子为代表的道家与道教之学。

二、“道学”涵括道家与道教的理由

“道学”为什么可以涵括道家与道教呢？这是因为道家与道教既有各自的一些特质，也有共同的理论基石与经典，成为联系密切的文化系统。

众所周知，先秦时期尚未出现“道家”名称，最早使用“道家”名称的是汉代的司马谈，他在《论六家要旨》中以极为洗练的言辞对道家思想及其社会作用作了评述。同时代的刘向、刘歆、班固都根据自己的理解，著录了大批上古道家文献。根据前人的诸多论述，可知“道家”也就是以“道”为思想基石的文化学术流派。换一句话说，道家的思想文化体系乃是围绕“道”的精神而建构起来的。

道家起源于何时，向来有不同看法。20世纪以来，大部分中国哲学史教科书在介绍道家时都从老子开始。但如果稽考早期历史文献，就会看到，古代学者心目中的道家远在老子之前就存在。例如班固在《汉书·艺文志》中罗列的三十七种道家之言就包括了《老子》以前的许多著述。他在著录《伊尹》五十一篇后注曰“汤相”；于《太公》二百三十七篇后注曰“吕望为周师”；于《辛甲》二十九篇后注曰“纣臣，七十五谏而去，周封之”；于《鬻子》二十二篇后注曰“名熊，为周师，文王以下问焉”。班固虽然没有说明道家肇始于何时，但著录的道家典籍年代则可以远溯于商汤时期。至于道家学派对自身历史的陈述则更早，像《庄子》《列子》都推崇伏羲氏、黄帝轩辕氏。

通过稽考众多历史文献，我们可以得出这样一种看法：道家不是一朝一夕形成的，而是经历了漫长的孕育、发展而逐步完善起来。根据《庄子》《列子》以及秦汉以来大量道家文献的叙述，道家孕育期当远溯于混沌“食母”的神话年代。经过数千年之后，伏羲氏出而画八卦，奠定了人文基础，也标志着道家的孕育。伏羲氏之后，再经过两、三千年的发展，到了黄帝时代，这就是道家的“肇端期”。

黄帝之后，“古之道术”传扬。从尧、舜到商周历代之中，传其术者有许由、夏禹、皋陶、

彭祖、商汤、姜尚、管仲、孙叔敖等等。这些人士或者为隐士，或者为将相，或者为帝王，但都属于“闻其风而悦之”^①的人物，即道家学派的先驱。他们的思想主张经过春秋时期老子的概括、提升，形成了第一部系统的理论著作《老子》。老子的弟子尹喜、文子、庚桑楚、杨朱等阐扬其学，其后则有列子、老莱子、接舆、范蠡、庄子、鹖冠子、环渊等相继阐发大道，出现了一批颇有影响的“道学”之作。除了以作者名为书名之外，还有如《黄帝四经》这样的托古述道名著，体现了道家学派的阵营化和理论成熟。正是有如此众多的人物和著述，我们将尧舜至战国末期作为道家的“成型期”。在这个期间，《老子》与《黄帝四经》是道家最具标志性的成果。

秦汉开始，道家进入了“发展期”。西汉代秦而立，朝代轮替结束了人们的动荡混乱生活。这时候的社会呼吁新的理论形态，陆贾、刘安等道家学者以老子思想为旨归，并且整合儒、法、农、阴阳、墨等诸家理论，道家遂以新的姿态，在汉初社会转型中担当着思想指导的重任，时有张良、萧何、曹参等，高举黄老道学旗帜，倡导自然无为、与民休息的治国方略，得到皇帝的采纳并能够推行，于是有了“文景之治”的美好社会局面。汉武帝时期，董仲舒提出“罢黜百家，独尊儒术”的思想政纲，并未能阻止道家思想文化的流行。这时候的道家尽管失去了官方的政治舞台，但却在民间勃兴，其代表性的著述是《老子河上公章句》与严遵的《道德经指归》。

东汉之末，自然灾害不断，社会矛盾加剧，经济衰退，民不聊生。五斗米道首领张陵尊老子为教主，以老子《道德经》五千文教授门徒。敦煌遗书中有《老子想尔注》，相传由张陵草创，后经其孙张鲁润饰修订，遂在道门广为流传。汉末之时，尚有太平道首领张角兄弟尊崇黄老之学，播衍《太平清领书》。五斗米道与太平道的兴起，标志着道家学术的宗教化和道教组织的正式诞生。此后千余年，道教组织逐步发展壮大，不仅在中国社会产生深远影响，而且流传海外，成为中华民族最具特色的传统宗教信仰。

作为宗教，道教具备了这么几个基本特征：第一，确立长生不老、羽化登仙的理想目标。与基督教、佛教等宗教不同，道教不是把目标朝向来世或者彼岸世界，而是注重今生的价值。基于现实观察，道教一方面承认死亡的存在，另一方面则认为通过特殊修炼方法，可以延年益寿，甚至超越生死，最终成为神仙。道教领袖人物广泛搜罗历史上流行的各种神仙故事，编纂《神仙传》《洞仙传》《历世真仙体道通鉴》等故事集或者传记集，为道教信仰者提供了理想典型，树立了人生目标。第二，道教建立了一系列教派组织。东汉末年有五斗米道的“二十四治”、太平道的“三十六方”等组织形式；魏晋以来，更有上清派、灵宝派、楼观派、神霄派、清微派、净明道、太一道、真大道、全真道、正一道等诸多道派的分衍、组合。道教组织机构的建立、道派的形成与发展，使得神仙信仰的传播不仅具有了机构保障，而且提供了源源不断的后备力量，从而可以代代相续。第三，创造了自己的经典文献。随着道教组织的发展，道教经典也不断增加。除了采纳《老子》《庄子》等先秦道家典籍之外，道门中人还在修行实践过程中不断总结，撰著了众多经典，并且加以注疏、发挥。历史上，曾经多次搜罗、编纂道经，形成了《三洞琼纲》《大宋天宫宝藏》《玄都道藏》《正统道藏》《万历续道藏》《道藏辑要》

^① 王先谦：《庄子集解》卷八《天下》，《诸子集成》第3册，中华书局1954年版，第221页。

等大型道教丛书。这些丛书的编纂，标志着道教文化的不断积累，也意味着道教思想建设不断走向新阶段。第四，建立了独特的宗教礼仪。由于信仰的推动和宗教精神生活的需要，深蕴道教思想内涵的宗教礼仪也随之建立和不断完善。道教礼仪以斋醮为主体，以民生需求为日用，以礼神传信为本色，辅之以音乐、诗词，通过说唱、禹步等音像符号来传递信息，沟通人神，从而传达了道教的基本精神，丰富了宗教生活，扩大了自己的社会影响。第五，具备了独具特色的医学养生理论与修身健体的操作技术。基于延年益寿、长生成仙的理想追求，道教必然会探索生命奥秘和疾病发生的原因，寻找修复生命机体的途径和方法。于是，道教就与传统医学密切结合起来，形成了内涵丰富的信仰医疗和养生实践。其中包括符咒疗法、仪式疗法、礼神疗法、诵经疗法等，涉及经络学、本草学、脏象学、诊断学等诸多领域，也包括导引、行气、坐忘、心斋、胎息、三五飞步等精气神调理技术，具有很强的操作性。这五个方面表明，无论在内容上还是在形式上，东汉以来的道教与东汉以前的道家学派具有很大的不同。

然而，必须指出，道教与道家之间并不存在着不可逾越的鸿沟，而是具有十分密切的关系。第一，道教信仰的核心——“道”即是在道家学派论述基础上发展起来的。道教之所以为道教，是以“道”为信仰的基石、核心。道教虽然建立了庞大的神仙体系，属于有神论的思想传统，但其神仙都以“道”为本根，无论三清还是四御，无论天神还是地祇，也无论先天上真，还是后天累积阴功而成的人仙，都离不开“道”，都是因为“道”才得以存在，才彰显出无穷的魅力。这个“道”早在先秦道家经典《老子》《列子》《庄子》那里就有许多论述。道教产生之后，全面继承了“道”的学说，其信仰者通过修炼感悟，进一步彰显了“道”的根本性、整全性、化生性、规律性。第二，道教承袭了道家以黄帝为大宗的思想传统。如果从渊源上看，道家的历史可以追溯到远古的神话时代，但就其肇端而论则以黄帝为标志，这一点在先秦以及西汉时期的道家著述中是反复阐发的。素有道家立场的史学家司马谈、司马迁父子对此早有认识，所以《史记》的五帝本纪从黄帝开始，体现了道家文化的一贯传统。后来，道教也高举黄帝旗帜，一方面在各种神仙传记之中确立了黄帝在人仙系统中的主体地位，另一方面则创作了许许多多以黄帝冠名的经典文献。这种情况大量存在于《正统道藏》之中，例如《黄帝九鼎神丹经诀》《黄帝太一八门入式诀》《广黄帝本行纪》《黄帝宅经》《黄帝阴符经》《黄帝金匱玉衡经》等等。这说明，黄帝在道教中不仅具有伟大的号召力，而且成为道法的象征。第三，道教发扬了道家观天察地的开阔视野与“天人合一”的整体思维方式。在诸子百家中，道家是最关注自然的。从老子《道德经》到《庄子》，从《黄帝四经》到《淮南子》，我们都可以看到关于天地宇宙的诸多论述，例如《淮南子·原道训》开篇就说：“夫道者，覆天载地，廓四方，柝八极，高不可际，深不可测，包裹天地，禀授无形。”这虽然是在论道，但却表现了非常广阔的视野。基于这种广阔的视野，道家形成了“观天道，推人事”的认识方法，把人作为宇宙整体中的一种组成因素，按照“天人合一”的思路来为人类定位，批评那种将人类凌驾于自然之上的错误做法。道家的“天人合一”理念深深影响了道教，并且成为道教的基本思维方式，贯穿于道教思想文化体系之中。一方面，道教把天体宇宙视如人体之生命；另一方面，道教把人体看作一个小宇宙，以宇宙间的日月星辰来比拟人体五脏六腑等脏器。这种整体思维方式在早期道教经典《太平经》《周易参同契》中就已有体现，后来的“三洞四辅十二类”众多经典也都或明或暗地贯彻了这种思维方式。第四，道教发挥了道家以道德为准绳的宏

观伦理精神。所谓“伦理”，本来是处理人与人之间相互关系的一种约定俗成的规则，道家则将伦理推广到整个宇宙中的事物关系。在道家看来，人类不仅要处理好人与人之间的关系，诸如父子关系、君臣关系、朋友关系，而且必须处理好人与宇宙自然的关系。在这种宏观视野下，道家以“道德”二字作为处理各种关系的基本精神。道家所谓的“道德”并非狭隘的调整社会关系的原则，而是从生生不息的宏观宇宙中概括出来的万物存在与发展的基本定理。老子《道德经》说：“道生之，德畜之。”在道家看来，“道”化生万物，“德”滋润万物，使万物成长，使万物发育，使万物成熟，使万物结果，养育万物，保护万物。这长养与荫护的大恩，“道”从来不据为己有。道帮助了万物却不自恃有功，虽然为万物之主，但不以主宰自居，这就是极其深远玄妙的“德”。它意味着自然、奉献、谦卑、宽容、帮助，这些品质成为后来道教修行者遵循的“大乘伦理”。道门中人一方面讲究个体的性命修养，另一方面倡导修行者个人对社会乃至宇宙的责任，以“仙道贵生，无量度人”“返朴归真，济世利物”作为生活指导原则，协调人与人、人与自然的关系。从这些基本理论可以看出，道教之学乃是对道家之学的继承、发展，彼此构成了以“道”为本根，以生命完善为理想的大道文化学。正是鉴于此等情况，我们以“道学”统括道家与道教的文化传统。

三、《百年道学精华集成》的缘起与编纂原则

作为中华文化的基本组成部分之一，道学不仅具有悠久历史，而且积累了相当丰富的内容。由于生活的实际需要，道学在历代传人的推动下，不断继承和创新。一百多年来，随着文化交流的不断开展，道学越来越受到海内外学术界的重视，其成果如雨后春笋破土而出，尤其是该领域的论文更是与日俱增。然而，由于发表的刊物众多，分布十分广泛，人们很难真正了解该领域研究的实际状况，即便是专业人士也不容易比较全面地掌握其资料。故而，组织力量，对近一个世纪以来发表在不同时期、不同学术期刊上的道学研究论文加以搜集、筛选和编辑，并且就道家与道教研究的专著撰写提要，比较集中地反映近现代的道学研究成果，展示道学研究的发展脉络和动向，这是十分必要的。正是由于现实需求，我们于2007年提出编纂《百年道学精华集成》的构想。一批志同道合的学者与道教界人士联合起来，讨论方案、形成计划、查阅文献、编修索引。2009年上半年，全国哲学社会科学规划办公室批准《百年道教研究与创新工程》作为“国家社会科学基金特别委托项目”，其中主要工作之一就是编纂《百年道学精华集成》。2009年下半年，经过投标和专家评审，《百年道学精华集成》作为教育部哲学社会科学重大课题攻关项目立项。2011年，全国哲学社会科学规划办公室批准《百年道教研究与创新工程》纳入我国哲学社会科学基金重大项目的管理范围，足见我国政府主管部门对此项目的高度重视。

本项目之所以把论文收编的范围界定在20世纪初至2010年的近百年，是因为从近百年前开始的道学论述与早先的“旧学”有很大不同，无论是观察角度、研究方法，还是表达方式都体现出一种新的面貌，这是很值得我们注意的。

近百年来，见于报刊、会议文集等的论文有数万篇之多，本项目不打算全部收录，只是精选。所以，这就需要确立入选标准，也需要制定具有指导作用的编纂条规。

（一）论文入选标准

第一，创新性。一种精神产品价值何在，关键在于创新。没有创新就没有个性，故而也就没有生命力与传承意义，道学论文当然也是如此，所以必须把是否有创新作为入选的第一标准。从内涵上看，创新包括三个方面：首先，文献资料有新发现。传承数千年的道学留下了众多的历史文献，在近百年前开始以新的视野审视和论述道学的时候，可以说随手拈来都能够让人耳目一新，因为旧的经典文献被重新解说也就别开生面了；但到后来，如果论述同一个问题，并且看法类似，就得考虑是否发现和使用新的文献资料，是否引入新的研究方法。其次，文章内容有新见解。对于同一个问题的论述，尽管使用了相同或者类似的文献资料，但分析不同、解释不同、观点不同，也算创新。复次，研究方法有新特点。这里所谓“新特点”并不意味着使用的方法都是开创性的，如果沿用传统方法，例如考据学方法、音韵学方法等等，能够加以适当变通，也应该列入具有新特点的范围。至于借鉴西方近代学术研究方法，诸如历史学方法、社会学方法、艺术学方法、哲学方法等等，由于学科观察角度的变迁，论述能够揭示研究对象的一些新特质，这也是很欢迎的。

第二，学术性。这里的学术性主要有两个方面的要求。首先，论述有理有据。任何论述性的文章都要讲出一番道理来，但讲道理不是凭空想象，必须有事实依据或文献依据，道学论文也是如此。如果只是说理，而无文献与事实依据，未免流于空洞，不能令人信服；反过来看，如果只是堆砌了许多资料，却没有从中引出一定道理来，这只能算是罗列了事实或资料，当然不能入选。其次，思路清晰，逻辑严密，行文流畅，引证合乎规范。文章能够围绕道学某一领域、某一专题展开论述，能够提出问题、分析问题、解决问题，合乎形式逻辑的基本要求，引证资料准确，并且注明出处，表达清楚，这是选编时所考虑的技术性标准。

第三，普适性与实用性。在遵循前述两条基本标准的前提下，论文选编工作还需注重其普适性与实用性。普适性，是指选编时在内容上尽量注意相近专业学者以及广大爱好者的需求；实用性，是指论文讲述的问题有助于人们解决某个理论问题、实践问题，能够对人们的现实生活有所帮助。普适性与实用性，虽然是两个层面的标准，但彼此又有密切关系。一般来说，具有实用性的论述往往也是较多人关注的课题，故而也具有某种普适性。

以上标准是根据历史发展状态来判断的。这就是说，文章是否合乎以上标准，不是从项目确立的当今角度来评估，而是以文章发表的特定历史时间为依据予以考虑的。例如考证《道德经》《太平经》的成书时代在当今来看已经不是问题，但在数十年前却是非常重要的学术前沿课题，所以具有创新性；如果在此后有人继续探讨此等问题并且内容差不多，就没有创新，也就没有选编的价值。当然，如果后来有人在有关《道德经》《太平经》成书时代问题提出了不同看法，并且具有可靠的证据，也是有新意的，其论述如果符合学术性标准，也应该考虑入选。

（二）编纂十六字方针

作为一个大型文献库，《百年道学精华集成》的编纂是一个浩大工程，为了保证编纂质量和工作顺利开展，我们确定了“十六字”编纂方针，这就是：把握全局，抓住重点，突显特色，制作精品。

“把握全局”是说在制定框架的时候必须从“道学”的整体出发，全面了解道学的发展历

史、基本内容，尤其是对近百年来道学研究的各个领域、各个方面有通盘的掌握。为此，必须进行充分的调查。鉴于此，我们在项目确定之前就已经对中国内地、港、澳、台以及海外有关学术期刊进行检索，一方面通过各种工具书来查考相关研究论文；另一方面，按照学科领域分别进行阅览，理出基本线索，从而比较全面地掌握了近百年来道学研究的基本情况。

“抓住重点”是基于道学内容以及“精华”标准而提出来的。作为中华文化的重要组成部分，道学具有相当广阔的领域，涉及自然、社会、人生的诸多问题，近百年来的研究也是丰富多彩的。我们既要注意充分反映不同领域的研究成果、发展态势，也要把握住道学自身的重心以及学术界历来关注的重点。之所以要抓住重点，是因为任何一种文化的形成与发展都是有主有次、主次分明的。近百年来的道学研究也是如此。从经典传承的角度看，道学的重点体现在“体”与“用”两个基本点上。如果说，原创经典是“体”，那么后来对经典的解说、发挥就是“用”。近百年来，学术界既有对道学原创经典的作者、时代、内涵进行探析的成果，也有对后来诠释道学经典的诸多著述进行分析、评估的成果，这些成果都是我们应该予以注意的。从内容构成方面看，传统道学既有“理”，也有“术”。于此相对应，近百年来的道学研究也是有“理”有“术”的。总体而言，体、用、理、术乃是构成道学体系的四大支柱，对体、用、理、术的研究也成为近百年来道学研究的主流。故而，我们的编纂工作必须紧紧围绕这四大支柱来考虑框架，精心选编。

“突显特色”是对“抓住重点”的进一步深化。之所以把“特色”作为本项目编纂的一条指导纲要，是因为特色乃是任何事物存在的基本标志。“特色”与“重点”的关系是重中之重的关系。换一句话说来讲，所谓“特色”就是体现事物本质特征的重中之重。道学的本质特征是什么呢？这就是强烈的生命意识。基于这种意识，道学对延年益寿问题特别重视。就总体而言，中国学术虽然可以说都是建立在对生命关注的基础之上的，但相比而言，道学更加关注生命，更加注意生命的健康与保护。道学的一切论述都是围绕这个基本精神展开的。

“制作精品”是对本项目编纂工作的总体要求。具体而言，包括如下要点：首先，文章选编要精。在掌握了道学研究整体情况的前提下，选择什么文章，应有比较，有具体考量，有历史尺度。其次，校对要精。近百年来的道学研究文章发表在众多学术刊物、会议论文集中，其体例不一，本项目尽可能在版式和注释体例等方面进行统一，对原作明显的排印错误予以更正。

四、《百年道学精华集成》的框架内容

根据编纂原则，《百年道学精华集成》分为十辑：（一）历史脉络。（二）神仙信仰。（三）人物门派。（四）大道修真。（五）思想大要。（六）经籍考古。（七）道门科技。（八）礼仪法术。（九）文艺审美。（十）道学旁通。

《历史脉络》选编的是论述道家与道教发展历史的文章。英国科学家培根说过：读史使人明智。要领悟中国文化精神，必须了解中国历史；要真正了解中国历史，必须考察在中国历史上具有重要地位的道家与道教的发生、发展根由、状态，认识道家与道教在中国社会中根深蒂固的影响。因此，本辑根据收集到的大量论文，分为两个部分，前者探讨的是道家历史；后者

探讨的是道教历史。道家历史的关注点是西汉以前，道教历史的关注点是东汉以来，由此形成了相互衔接的两个模块。

《神仙信仰》选编的是论述道家与道教在神仙理念、神明谱系的文章。如果说大道修真体现了道家与道教关注生命的基本精神，那么神仙信仰则意味着道家与道教树立起生命理想目标和延年益寿的榜样。本项目选编的论文既有对神仙信仰的一般性探讨，也有对具体的神仙典型之由来、社会影响的探讨，既有对三清、四御等道教尊神的论述，也有关于妈祖、关帝、财神、土地神、灶神等民间道教俗神的考察，涉及了中国社会神仙信仰的各个层面。

《人物门派》选编的是论述道家与道教人物的文章。所谓“人物”是指在道学形成与发展过程中那些具有重要建树或者在生活实践中产生独特作用的杰出者，诸如某一部经典的创作者、某个事件的主导者、某项思想的创建者等等；所谓“门派”既包括道家不同阶段的思想流派，例如先秦时期的老庄学、秦汉时期的黄老学派等，也包括东汉以来的道教组织，例如五斗米道、太平道、上清派、灵宝派、全真道、正一道等。《人物门派》与《历史脉络》既存在密切关系，也各有相对独立性。《历史脉络》选编的文章侧重于发展线索的贯通；《人物门派》选入的文章之研究对象则比较具体，属于个案研究。

《大道修真》选编的是论述道家与道教在传统医学养生理论与实践的文章，涉及内容包括大道修真的文化渊源、发展轨迹、哲学思考、基本原则、重要理念，大道修真与中医学的关联性、道家道教的心理调适智慧，大道修真思想的历史影响及其现代价值、道家道教经典及人物的医学养生思想以及各种具体的养生技术，诸如内外丹与服食、导引、行气、存思、辟谷、房中术等。

《思想大要》选编的是论述道家与道教基本思想的文章。道家之所以成为道家就在于它建立了与其他学派不同的思想体系。这种思想体系的核心精神就在一个“道”字，因“道”而成家，因“道”而产生生长久而深远的社会历史作用。同样道理，道教之所以为道教，就在于它在继承和发挥道家学说基础上树立了以“大道”为基础的信仰传统。正因为道家与道教的思想体系统一在“大道”基础上，我们将之贯通起来，从生命理论、哲学思考、伦理道德、社会政治等各个层面展示不同时期不同学者探究道学思想的面貌，力图让读者更好地掌握道家与道教在思想上的密切传承关系，同时了解各自的思想侧重点。

《经籍考古》选编的是论述道家与道教经典以及考古资料的文章。经籍，也就是文献典籍。经过了长期的历史发展，道家与道教积累了众多的历史文化典籍，探讨其思想内容的文章已经分别选入到其他各辑中。本辑收入的是侧重从文献学角度进行考察的文章，主要探讨道家与道教经籍的文献学价值、某个时期道家与道教经典的建构、某一部经典的发生时代、年代、作者等。此外，本辑也选入多年来学者们有关道学考古的论文，例如地下发掘的道家文献分析，道教令牌、神像、书契的考证等等。

《道门科技》选编的是论述道家与道教的科学技术成就方面的文章。基于重道贵生的基本理念，道家与道教都注重对宇宙天体等自然现象的观察，积极探索生命奥秘，思考人与天地的关系，从而在古代生命科学、古代化学、药理学、本草学、农学、数学、天文历法等不同领域留下了十分珍贵的文化遗产，道家与道教的科学技术贡献不仅是中国传统科学技术的重要组成部分，而且流传海外，对世界科技文明的发展也具有重要作用。例如世人所津津乐道的四大发

明，其中的火药、指南针都出自道家、道教，至于活版印刷、纸张的发明都与道家、道教的经书传播需要有间接的关系。可见，这方面的成就是非常值得注意的。本辑选编旨在展现道学对中国乃至世界科技文明的积极贡献与作用。

《礼仪法术》选编的是论述道家与道教关于仪式典礼、生活仪轨以及法术方面的文章。大量的文献史料表明，道家的思想体系本来就与上古时期的祭祀文化存在着密切关系，甚至可以说道家的基本理论乃是对传统祭祀文化的升华，《老子》《庄子》等先秦道家典籍都论及祭祀的精神、祭祀的礼仪问题。道教产生之后，通过吸纳上古礼仪的诸多因素，逐步建立了以“斋醮”为主体的礼仪系统，其中包括祭祷神明的各种科仪以及生命礼俗，可谓洋洋大观。在礼仪形成与逐步完善过程中，道门法术也日益兴盛起来。所谓“法术”，系人类运用空间物质能量转化方式而变换、再现于物质世界的一种方法技术。就发端而论，法术缘起于上古巫术。世界各地都有巫术流传，而古代中国堪称巫术大国，《山海经》等古籍多有巫术记载。道教继承和改造了上古巫术，形成了以修道、传道为特色的法术系统，诸如“禹步”“画符”“念咒”等都属于法术范围。在道教活动中，仪式典礼与法术往往相互交融，构成了混合的文化形态，所以本辑将礼仪与法术的论述汇编为一辑。道教礼仪反映了道门中人宗教典礼以及日常生活的伦理道德精神，探讨道教礼仪，可以发掘出有益于当今人类精神生活的文化成份。至于道教法术，虽然在外在形态上显得神秘，但在深层次里却蕴含着心理学、信息学等方面的内容，也值得认真考察。

《文艺审美》选编的是论述道家与道教在文学艺术方面的文章。早在先秦时期，老子、列子、庄子等道家大师便以韵文、散文等形式来表述大道旨趣。东汉以来，道门中人为了表达自己的思想主张、修道感受，也为了弘道，采用诗、词、曲、赋、小说、戏剧等不同文学体裁，撰写了大量的作品，此类作品见于《正统道藏》《万历续道藏》《藏外道书》等大型丛书之中；此外，许多文人学士也通过文学作品来反映道教活动，叙说崇道感悟等等。此类作品表现了古代道人与文人的艺术审美情趣。长期以来，学者们对此类作品多有论述。本辑精选这方面的代表作，读者从中可以体悟中华道学的巨大艺术魅力。

《道学旁通》选编的是论述道学与中国文化各个层面相互关系的文章。道家与道教在长期发展过程中，不仅建构了自身庞大的思想文化体系，而且渗透于中华文化的各个领域之中，中国社会可以说浸透了道学的思想文化乳汁。因此，揭示道学与中华文化各个层面的关系，阐发道学在中国社会中的独特作用，这些课题也成为学者们关注的热点。经过了近百年的耕耘，硕果累累，颇为可观。本辑选择学者们探讨道学与诸子百家关系、道学与中国古代政治、经济、军事、教育、慈善等方面问题的论述，以反映道学的多方位、多角度之影响。

五、《百年道学精华集成》编纂工作的几点感想

本项目启动以来，编纂集体兢兢业业，不断努力，全书50卷即将付梓，作为总主编，我在经历了冥思苦想之后，在体验了编纂组织工作的辛劳与喜悦之后，有不少感触。

道学作为中华文化的三大支柱之一，经过了数千年的发展、蕴积，形成了一个浩瀚的文化海洋。鉴于道学文化的博大精深，近百年来，学者们孜孜以求，继往开来，持续探索，积累了



众多的研究成果。整理这批文献，是一项具有重大学术价值和社会意义的工作。早先，本人由于工作需要，曾经希望能够建立一个关于道家与道教研究的资料库，也陆陆续续做了一些收集整理工作，但因为缺少人手，这方面的工作并未大规模地展开。

直到2007年秋天，经由师弟张泽洪教授和汪启明教授介绍，认识了出版界名家施维先生，编纂《百年道学精华集成》才真正成为一项有计划的工作。施维先生告知，山东大学易学与中国古代哲学研究中心的好友刘大钧教授正在编纂《百年易学菁华集成》。施维先生指出，如果能够编纂一个反映近百年来道家与道教学术研究概况的大型文献，那就不仅可以整理、保存前人的学术文化研究成果，而且也大大方便了学者们的研究工作。施维先生主张可以推出“百年国学研究文献大系”的出版品牌。施维先生一席话对我触动很大，当时真有相见恨晚的感觉。经过一段时间的酝酿、商讨，确定了“百年道学”这个概念。可以说，如果没有施维先生的策划，这项工作也许只能永久地作为一种希望。

在酝酿一段时间之后，我把计划设想向业师卿希泰教授汇报。卿师听了我的汇报之后相当高兴。他老人家语重心长地说，道学是中华文化之根，她产生于中国社会，扎根于中国社会。道学对于中华民族来说乃是一种文化标识，如果没有道学，中国古代文化就像失去了三足鼎立的一只脚，难于站稳。现在，国运中兴，道学迎来了发展的新时机。作为研究中华传统文化的知识分子，应该有使命感，为弘扬传统的道学文化作出贡献。卿师的谆谆教诲，使我增进了信心。回顾近三十年来，老人家在关键时刻总是给予鼓励。《百年道学精华集成》从计划构想到具体工作的开展，他不时地过问，提出许多精辟的见解，使计划的实施少走了许多弯路，我庆幸人生与学术的道路上能有这样一位名师，庆幸能够得到他老人家的耳提面命。

《百年道学精华集成》的编纂工作得益于道教界有识之士的鼎力相助。2008年初，当我把编纂《百年道学精华集成》的方案告知时任福建省道教协会副会长、福清石竹山道院管委会主任谢荣增道长时，他即脱口而出：谢谢你，为弘扬咱们的道家与道教文化而作出巨大努力，我们道教界一定大力支持这项工作。谢道长这样表示不是没有原因的，他主持的石竹山道院长期以来一直热心于文化建设工作，先后投入不少资金支持学者们撰写道家与道教研究的学术论著，并且与一些高校合作，开展青年道士的文化培训教育，取得很好的效果。重视文化建设的长期经验，让谢道长敏锐地感觉到编纂《百年道学精华集成》的重大价值，因此毅然地签署了一份协议，由石竹山道院管委会拨出专款，作为《百年道学精华集成》项目的启动经费。石竹山道院的行动起了很好的表率作用。此后，上海城隍庙、厦门朝天宫、新加坡道教学院、台湾高雄道德院也纷纷给予支持。对于海内外道教界的鼎力相助，我们铭记在心。我们深知，惟有以感恩的心来努力工作，方能有所报答。

《百年道学精华集成》得以顺利开展，这与各级领导的大力支持也是分不开的。全国哲学社会科学规划办公室领导一直以来对本项工作的开展非常关心，在多次会议上都提及本项工作，对工作的顺利进展给予肯定。国家教育部社科司、国家宗教局等许多部门的领导都非常关心本项工作，尤其应该特别感谢的是齐晓飞副局长还应允作为本项目的学术委员会主任，对工作予以指导。当我从厦门大学调任四川大学的时候，中共四川大学党委书记杨泉明教授热情欢迎，共进晚餐；四川大学校长谢和平院士拨冗接见，在会谈中，谢校长问起我正在从事的研究工作，我告诉他关于编纂《百年道学精华集成》的事。与此同时，我建议成立四川大学老子研

究院。谢校长认为这都是很有意义的事。随后，学校正式形成文件，由党委常务副书记罗中枢教授、副校长赵昌文教授负责筹建老子研究院。经过一段时间的筹备，老子研究院于2009年3月11日正式宣告成立。由于有了组织机构的保证，《百年道学精华集成》项目逐步升级，由纯粹的民间项目升格为国家社会科学基金特别委托重大项目、教育部哲学社会科学重大攻关项目、国家“九八五工程”重大项目。

《百年道学精华集成》从提出构想到付诸实施，我的许多师兄弟、学生，还有同事以及全国许多同行，便成为项目学术团队的骨干成员。出版社的编辑们也颇费心力，做了大量工作。这里，应该说明的是，我的学生黄永锋教授从项目构想到组织实施，都相随探讨。我让他先行调查道学论文的基本情况，接着是负责编排各辑拟收编的论文总目，并且具体负责《大道修真》的论文搜寻、编校工作。他发奋努力，无怨无悔，对《大道修真》的框架内容进行了多次调整，花费了很多时间。

《百年道学精华集成》项目的实施也体现了海峡两岸学者的精诚合作。从采集信息的需要与专长考虑，我们敦聘了台湾学者高致华副教授担任《神仙信仰》分辑主编。高致华长期以来对民间道教的神仙信仰颇为关注，尤其在郑成功信仰方面下了很大的功夫，她精通日文，掌握了大量日文方面的道教神仙信仰资料。当我把编纂《神仙信仰》分辑的任务交给她的时候，她不仅非常高兴地接受了任务，而且以高度敬业的态度组织团队认真开展工作，她家在台北，工作在厦门，长期往来于海峡之间，其辛苦是可想而知的。

此时此刻，我更加感到：拥有一个真诚合作的集体，拥有社会的多方支持与帮助，乃是人生之幸事。我衷心感谢所有支持、关心、帮助本项目工作的领导、朋友和各界热心人士，衷心感谢参加本项目工作的所有成员，祝愿大家愉快安康。

詹石窗

谨识于四川大学老子研究院

2017年12月20日

编辑缘起

《百年道学精华集成》凡50卷，从策划到付梓，倏忽十年，容颜已换，大典乃成，其间甘苦，不胜感叹。

著书立言，既是“不朽之盛事”，也是无数知识分子得以彪炳青史的永恒追求。“岂有文章惊海内”，其实是杜甫极为自负的话。这种思想，反映了中国人对文化传承和流芳百世的重视，它不但成为铸就中华文明绵延和辉煌的一个动因，而且对今天从事学术研究、学术整理和编辑出版的人，仍然是精神上的巨大鼓励和支撑。当他们通过艰辛而又寂寞的工作，为人们奉献出一道道文化盛宴，而自己的名字也与传世的煌煌巨著结合在一起的时候，心灵的满足和喜悦是难以言表的。他们的生命，也随着典籍的流传而得以延续。

1989年末，我与学术大家刘大钧先生相识，因邀先生遴选、整理、编辑历代易学著作菁华，颜之曰《易学集成》。先生以为有益学术，慨然允诺，于是夙兴夜寐，月余，拟定《纲目》和《体例》。此事虽因故未果（详《百年易学菁华集成》前言和编辑缘起），先生仍复函曰：“自古凡举大事业者，不可无成算于胸中，亦不可太有成算于胸中。太无成算者难于图终，太有成算者难于虑始……况世上哪有‘太有成算’之事？故有‘乾元’，万物即可‘资始’，唯‘资始’之，方可行‘云行雨施，品物流形’之伟业也。”这件事使我对先生的学识人品甚为景仰，不但与先生结下二十余年亦师亦友之深厚友谊，而且成为《百年易学菁华集成》《百年道学精华集成》等大型学术文献编辑的悠悠前缘。

2004年，我在策划出版十余种易学著作的基础上，与先生谈起系统编辑《百年易学菁华集成》的想法。先生于此已酝酿有年，于是很快达成共识：对近百余年来原创性易学优秀学术成果进行系统收集、整理、选编、出版，具有巨大的学术文化价值。先生有言：“正是历史的因缘际会，让我们共同完成《百年易学菁华集成》这一具有里程碑意义的巨大文化工程。”是年，在先生的卓越领导下，《百年易学菁华集成》的各项工作有序而高效启动。作为“沉潜易学之深辟”的“当代大儒”（饶宗颐语），先生作为总主编，不但学术视域极其广阔，而且亲力亲为、严谨负责，尤其在制定编辑体例和鉴别真假文献方面用功甚勤（参见《百年易学菁华集成·前言》），大大提升了文献的编选水平和学术价值，表现了一代学术大家的高尚风范。2010年1月，《百年易学菁华集成》（初编）精装30册出版，被海内外近三百家图书馆收藏。同年，《百年易学菁华集成》被评为国家社会科学基金重大招标项目。

2005年，我逐渐形成了编辑《百年国学研究文献大系》的思路。上承乾嘉学派而又与之有

着本质区别的近百年的学术研究，由于其新的学术理路及范式、新的出土材料与视域，其后产生了大量优秀的成果，推动了学术文化的巨大进步。遗憾的是，这些成果分散各处，查阅不便，利用不广，难以保存，因此分专题全面地整理、选编这些成果，可以达到对一个时代优秀学术文献的系统整理、保存流传的目的。这个选题策划思想，因为《百年易学菁华集成》的编辑出版得以初步实现，又因为《百年道学精华集成》之全面启动得以渐具规模（近闻教育部向学术机构招标《百年佛学精华集成》，说明《百年国学研究文献大系》的编辑策划思路得到认可和推广），作为一个出版人，是倍感欣喜的。

2007年，经张泽洪、汪启明兄荐引，得与著名学者卿希泰、詹石窗先生相识，并就《百年道学精华集成》的编辑意义和基本原则达成共识。同年，詹石窗先生以对学术文化极端负责的精神和务实高效的组织才华，雷厉风行，很快做好了各项前期准备工作，并亲自担任总主编。詹石窗先生在儒释道及古代哲学研究上卓有建树，涉猎极广，对百年来道学学术研究的状况既能全局把握，又对收集之文献进行具体分析，他在参照《百年易学菁华集成》编辑体例的基础上，根据道学研究的特点以及道家道教传统典籍的模制，举纲张目，详细而妥当地拟定了《百年道学精华集成》的编辑体例和重点原则（参见詹石窗先生《前言》），并亲自组织集海内外学者为一体的大型编辑工作团队。《百年道学精华集成》启动以来，詹石窗先生奔走各地，团结组织八十多位学者共襄大业，“艰难困苦，备尝之矣”。詹石窗先生勤奋而高效的工作、百折不挠的精神奠定了《百年道学精华集成》成功的基础，其于百年来道学学术文献的整理、传播、保存之功，令人感佩。

《百年道学精华集成》凡十辑，分别由道学界知名学者谢清果、郭武、高致华、程雅君、于国庆、朱展炎、黄永峰、蒋朝君、江峰、姜守诚、盖建民、张泽洪、潘显一、张崇富、周冶等先生担任第一辑至第十辑的分辑主编。以上学者以其对学术文化高度负责的精神，对各辑各卷的文献分类、选目、编排都认真严谨，保证了文献的编选质量，对《百年道学精华集成》的成功出版做出了重要贡献。

《百年易学菁华集成》《百年道学精华集成》已经分别获得国家社会科学基金重大项目、教育部哲学社会科学重大课题攻关项目、国家教育部人文社会科学重点研究基地重大项目等荣誉，成为百年来易学和道学学术研究方面具有里程碑意义的不可或缺的珍贵典籍。在此，谨向负有社会责任感和高尚学术情操的著名学者刘大钧先生、卿希泰先生、詹石窗先生以及李尚信、黎馨平、谢清果、郭武、高致华、程雅君、于国庆、朱展炎、黄永峰、蒋朝君、江峰、姜守诚、盖建民、张泽洪、潘显一、张崇富、周冶等先生表达深深的敬佩，他们是百年易学和百年道学学术研究成果的整理者和传承者。他们的工作为后世研究这个时代的易学和道学，提供了甚为完整的重要文献。

《百年道学精华集成》50卷的排版、编辑、校对工作始于2012年。为了更加规范、专业地编辑这套大型文献，专门制定了“《百年道学精华集成》编辑规范条例”，以协调和统一编选、排版、校对、编辑各个环节的工作。“编辑规范条例”要求对始出文献的文字、语句、标点错误或问题进行修改和统一，对始出文献的注释体例、参考文献格式参照新闻出版署关于学术著

作出版的有关规定进行统一和规范（少数始出文献的注释格式复杂，为避免改错，予以保留），对始出文献个别段落存在的政治错误或问题进行修改或处理。通过以上措施，使新编《百年道学精华集成》的文献质量较始出文献有了较大提升。

在《百年道学精华集成》的策划及运作过程中，陈建华、汪启明、张泽洪、黎孟德、汤泽来等学者和出版人给予了无私的支持和帮助；在《百年道学精华集成》排版、校对、编辑过程中，罗霞、颜朝玲、杨芸、张雪梅、何思琴、黎季德、张红义、封龙、张亮亮、雷敏、张照华等同志都十分努力，付出了自己的辛劳，在此谨表示深深的谢意。

著名图书策划人、上海科学技术文献出版社副总编辑张树先生在《百年道学精华集成》的申报、审批及组织编辑过程中不辞辛劳，投入了巨大的心血；上海科技文献出版社李莺、王倍倍、王珺、苏密娅、杨怡君、杨凯茹等老师，在担任《百年道学精华集成》的责任编辑过程中认真负责，保证了书稿的质量。在此，特别表示真诚的谢意。

2004年至2017年，我与刘大钧先生、詹石窗先生、谭继和先生、李诚先生、段渝先生、陈建华先生、李永先先生等学者以及他们领导的学术机构合作，已经编辑出版的重要学术文献近三百册（精装）。其间最难忘的是，在《推十书》（增补全本）等文献的出版过程中，曾经遇到很大的资金困难，在最艰难的时候，刘大钧先生和李诚、段渝先生施以援手，给予了最大的帮助，使这些文献项目得以顺利完成。最后谨录刘大钧先生的一副联语以志不忘：

得自性情应天数，虽缘人作实天机。

施 维

2017年12月于成都

百年道学精華集成

第十辑

道学旁通

卷一

分辑主编◎张崇富

编校◎孙伟杰

莫江凤

刘燚

郭佳兴

王星星

《道学旁通》卷一·道家道教与中外文化综论 目 录

道家道教文化地位、影响与走向

试论道家思想在中国传统文化中的主干地位	周玉燕	吴德勤 (3)
道家思想在传统文化中的历史地位		李锦全 (7)
重新确认道家在中国文化中的地位		赵吉惠 (16)
道家文化的现代意义	唐明邦	何建明 (24)
道家与道教文化的现代意义		胡孚琛 (30)
“全球化”与老子思想的当今价值		李锦全 (42)
论道家思想的传播与文化走向		
——对李锦全先生道家研究的梳理		曹智频 (48)
老子与夏族文化		王 博 (53)
道家文化的当代社会价值		俞力涛 (64)
简论《老子》与史官文化之关系		庄大钧 (72)
庄子：中国传统文化的自然主义源头		崔大华 (78)
试论道教在中国传统文化中的地位		卿希泰 (85)
发天道以建人文		
——作为中国文化之理论基础的道家道教哲学		卢国龙 (91)
重温鲁迅先生“中国根柢全在道教”的科学论断		卿希泰 (99)
道教特征刍议		
——兼论与中国传统文化的关系		胡孚琛 (106)
道教功过格解析		李 刚 (115)
道教的文化整合作用值得研究		何其敏 (123)
在世纪之交展望道教文化的未来		卿希泰 (126)

道教文化与现代生活	卿希泰 (130)
试论道教文化在 21 世纪的发展	卿希泰 (135)
道教文化与世界和平	卿希泰 (138)
道教文化的现代意义	李刚 (142)
中国传统文化中的宗教信仰和道教	石衍丰 (145)
对老子文化思想的重新认识	刘永康 (154)
道教的神灵崇拜与中华文化	石衍丰 (162)

道教与道家及易学关系考

道教与道家的关系及其区别	王沐 (173)
论道教的文化中介作用	王卫 (180)
道家、道教缘起说	胡孚琛 (185)
黄老、道家即道教论	李申 (196)
道家、道教与道学	黄海德 (206)
道家·道教·道学	熊铁基 (217)
《老子》、老聃与道教	李养正 (222)
老子与中国文化	朱小丰 (230)
老子、老子之道与道教的发展 ——兼论“老子化胡说”的文化意义	洪修平 (237)
庄子思想与道教的理论基础	崔大华 (246)
汉代黄老道形成的宗教特征及其思想史背景	普慧 (256)
葛洪神仙道教思想与黄老学的关系	丁原明 (272)
道教南宗对老子学说的解释与发挥	刘固盛 (282)
论《易传》和老子辩证法思想的异同	余敦康 (292)
《易传·系辞》所受老子思想的影响 ——兼论《易传》乃道家系统之作	陈鼓应 (301)
《易大传》与《老子》是两个根本不同的思想体系 ——兼与陈鼓应先生商榷	吕绍纲 (311)
《彖传》的道家思维方式	陈鼓应 (322)
论《老子》哲学同《易》的血缘关系	黄钊 (332)
易学与道教文化的融通关系略论	詹石窗 (340)
论易学义理派对道教的影响	詹石窗 (347)
论道教神仙形象与易学符号之关系	詹石窗 (356)

道教易学综论	章伟文 (364)
《易经》对《老子》的影响	尹振环 (373)
《太平经》易学思想考	连镇标 詹石窗 (380)
从《周易参同契》看易学在道教中的传播与影响	孙亦平 (388)
《黄庭经》的由来及其与易学的关系	詹石窗 (397)
郭璞易占与道教关系探考	连镇标 (403)
试论《周易参同契》以“易”为核心的发展变化观	陈进国 (410)
朱熹与《周易》先天学关系考论	詹石窗 杨 燕 (418)
《周易》思想与文化传播	
——以道教和西南少数民族禹步为例	张泽洪 张 悦 (429)
论《周易参同契》的“变形而仙”说	李 刚 (438)
论先秦黄老学对百家之学的整合	白 奚 (447)
文子与墨子	孙以楷 (453)
论墨家的死亡观	
——兼及墨、儒、道死亡观之区别	郑晓江 (457)
论墨家思想对黄老学的影响	
——以马王堆帛书《黄老帛书》为例	薛柏成 (464)
墨家与道教	李远国 (471)
墨家“鬼察鬼罚说”与道教“除算减年说”	郑杰文 (479)
宗教的道德功能刍议	
——以道教与基督宗教为例	李 枫 (487)
灵修和性命双修	
——试比较基督宗教与道教内丹的内炼思想	傅凤英 (491)
终极追求与理想环境：道教“洞天福地”与基督宗教“新天新地”之比较	毛丽娅 (499)
管仲思想对老子道论的影响	王德敏 (508)
从“老子化胡说”看汉魏六朝佛教徒的老子观	刘玲娣 (520)