

金晨煥◎著

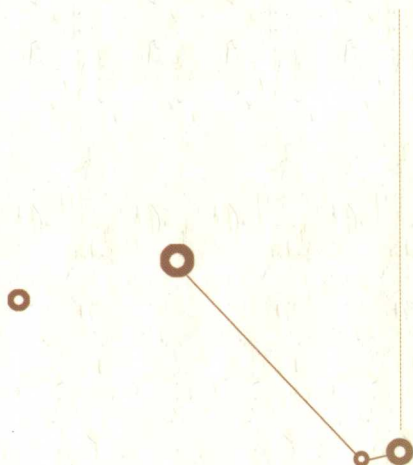
黃老道探

源

中國社會科學出版社



黃老道探源



ISBN 978-7-5004-6461-7



9 787500 464617 >

定價：二十八圓

黃老道探源

金晟煥◎著

中國社會科學出版社



图书在版编目(CIP)数据

黄老道探源/金晟焕著. —北京: 中国社会科学出版社,
2008. 1

ISBN 978 - 7 - 5004 - 6461 - 7

I. 黄… II. 金… III. 道家—研究—中国—汉代
IV. B223. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 158445 号

特约编辑 李志鸿等
策划编辑 陈彪
责任校对 李莉
封面设计 回归线视觉传达
版式设计 王炳图

出版发行 中国社会科学出版社

社址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮 编 100720

电 话 010—84029450(邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京金瀑印刷有限责任公司

装 订 广增装订厂

版 次 2008 年 1 月第 1 版

印 次 2008 年 1 月第 1 次印刷

开 本 880 × 1230 1/32

印 张 10.875

插 页 2

字 数 265 千字

定 价 28.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

序

韓國學者金晟煥博士的《黃老道探源》一書，對漢代黃老道的形成及其發展的過程，作出全面而深入的探討，尤其是書中提出了“黃老道學”的新概念，對黃老道的思想及其淵源作了探索，提出了自己的新見解，為前人所未發，實是近些年來學術界對漢代道家、道教思想研究的一個可喜的新成就。

該書認為，黃老道是道教的前身，並不具有嚴密的宗教組織（道教教團），而是一股思想潮流。它是西漢初年的道家黃老學發展成東漢末年的宗教道教之間的中間環節，它帶有濃厚的神學宗教色彩，但又不同於道教。它是直接繼承和發展西漢初年黃老道家而來的一個道家學術思潮，並吸取了戰國和漢代的神仙方術思想，所以它又不同於漢初的黃老學。有鑒於此，該書的作者用“黃老道學”這一新概念來稱謂自西漢末年至東漢末盛行的一個黃老道家學術思潮，我認為是有一定道理的，可以成為“一家之言”。

書中還深入地分析了黃老道學產生的社會歷史背景，認為在漢代社會上除了有一個龐大的儒生集團之外，還有一個具有較大社會勢力的方士集團，而方士集團正是推動黃老道學這一思潮產生和發展的重要的社會力量，從而使得黃老道學與儒家經學成為了當時社會上的兩大思潮。該書通過對黃老道學形成和發展過程

2 黃老道探源

的分析，認為它產生於西漢末年，最初的著作應推《天官曆包元太平經》，之後至東漢時期發展成的《太平經》為其主要代表。此外，東漢出現的《老子河上公章句》，在黃老道學發展史上亦是有十分重要的意義。書中還從宇宙觀、性命觀、養生觀、治世觀諸多方面對黃老道學的思想作出較全面的分析，並從先秦漢初的神仙學、方技學、道家哲學和養生學，以及陰陽五行數術學等方面，對黃老道學的思想淵源作了探索，從而使得我們對漢代的黃老道學這一思潮有了一個較全面完整的了解。

總之，《黃老道探源》一書是研究漢代黃老道學思想的一部力作。它在中國道教史研究，乃至中國思想史研究上，都有着重要的參考價值，是我們值得一讀的一部學術專著。為了慶賀這一專著的出版，我略贅數語，寫了這一小序，自然不可能全面地介紹這本書的特點，書中之精到之處，我想讀者自能鑒之，在這裏不多說了。

許抗生

於北京大學

2006年9月20日

凡 例

一 本文由正文、注釋、附錄和參考文獻四部分組成。注釋採用腳注形式，附錄和參考文獻附於全文之後。

二 正文引據文獻材料中，《老子河上公章句》簡稱《章句》；《周易參同契》亦簡稱《參同契》。

三 正文引據文獻材料，採用不同方法來加注：

（一）《太平經》以王明編《太平經合校》上、下冊（中華書局，1992年）為底本，注明頁碼，如：“方者，大方正也。”[68頁]

（二）《章句》以《道德真經注》（《道藏》第12冊）為底本，又參考《老子道德經河上公章句》（四部要籍註疏叢刊本，中華書局，1998年），注明章注次序，如：“常道當以無為養神。”[1章注]

（三）《參同契》以彭曉《周易參同契分章通義》（《道藏》第20冊）為底本，按此書的分章方式來注明章次，如：“三道由一，俱出徑路。”[85章]

（四）其他文獻，一律採用腳注。

目 錄

序	(1)
凡例	(1)
图表目錄	(1)
引論	(1)
一 黃老道的特點	(4)
二 黃老道形成時期	(5)
三 黃老道和道教	(7)
四 黃老道文獻	(8)
五 黃老道形成的政治社會背景	(8)
(一)秦漢的學術環境	(8)
(二)權力的支持和方士的士族化	(9)
(三)儒道之爭和黃老道的成立	(11)
六 黃老道思想	(12)
(一)宇宙觀	(12)
(二)性命觀	(13)
(三)養生觀	(14)
(四)治世觀	(15)

2 黃老道探源

七 黃老道淵源	(17)
(一) 神僊思想	(17)
(二) 道家和養生	(17)
(三) “方技”理論和技術	(19)
(四) 陰陽五行的數術	(19)
(五) 數術和方技的結合	(20)
八 研究方法及其意義	(21)
第一章 “黃老道學”含義詮釋	(23)
第一節 何為黃老道學	(24)
第二節 黃老道學文獻考證	(27)
第三節 黃老道學在思想史上的地位	(32)
第四節 “黃老道”與“道教”的異同	(34)
第五節 從東西方文化之歧異看“哲學”與“宗教”	(36)
第六節 “道教”對“黃老道”的繼承和改造	(39)
第二章 黃老道理論的建立和發展	(42)
第一節 《天官曆包元太平經》其書及其與黃老道學的 關係	(42)
一 史籍中的《天官曆包元太平經》	(42)
二 《包元太平經》與現存《太平經》思想 的一脈相傳	(48)
(一) “五倉之術”和“五藏之神”	(48)
(二) “赤精子之道”和“吾道太陽”	(51)
三 《包元太平經》傳承的歷史脈絡	(52)
(一) “致太平”之救世理想的傳承和發揮	(52)
(二) 《包元太平經》的識語對於吉神書出現的影響	(54)

四 《包元太平經》的體系及其對黃老道學建立的推動作用	(56)
第二節 “黃老”和“道家”內涵的演變	(58)
第三節 黃老道著作及其理論特徵	(63)
第三章 黃老道的基本思想	(73)
第一節 宇宙觀	(74)
一 道、一、元氣	(74)
二 陰陽、中和、五行	(77)
第二節 性命觀	(81)
一 氣化性命	(81)
二 精、氣、神	(83)
三 天地人“三合”、“三統”	(85)
第三節 養生觀	(86)
一 愛氣、尊神、重精	(86)
二 守一、反本、無為	(88)
三 養生諸術	(91)
四 善行	(95)
五 凡人成僊	(99)
第四節 治世觀	(102)
一 “治身與治國”	(102)
二 “致太平”的政治、社會理想	(108)
第四章 黃老道興起的社會、歷史背景	(113)
第一節 百家爭鳴到官方的思想控制	(113)
第二節 秦時私學的禁絕及方術影響的擴大	(117)
一 秦博士與官學	(117)

4 黃老道探源

- 二 “焚書”的意義及其影響：私學的禁絕和方術影響的擴大 (118)

- 第三節 西漢初黃老學的全盛及皇權與王國割據勢力的鬥爭 (123)

- 第四節 儒生與方士的興起 (126)

- 一 儒家官學的成立及儒生的士族化 (126)

- 二 與儒生相肩的士族，方士 (127)

- 第五節 秦漢的祭祀文化與方士 (133)

- 一 中國古代祭祀禮儀的演變 (133)

- 二 定德改制、封禪與方士 (135)

- 三 儒術系統的祭典及其思想結構 (144)

- 四 方術系統的祭典及其思想結構 (147)

- 五 方士與神祠：方士士族化的經濟、社會基礎 (156)

- 第六節 方士與儒生之爭及其意義 (162)

第五章 黃老道思想的淵源 (168)

- 第一節 先秦神僊家探源 (168)

- 一 三神山僊人說 (168)

- 二 神僊說與燕、齊的地域性文化特徵 (172)

- 三 薩滿與神僊 (180)

- 四 巫與薩滿 (185)

- 五 “舞”、“僊”、“真”：字源考證 (194)

- 六 自巫至僊：思想史的考察 (196)

- 七 楚國的神僊思想 (203)

- 第二節 方技考 (210)

- 一 方技學的思想結構 (211)

- (一)論“行氣” (211)

(二)論“氣”、“神”、“精”	(213)
二 方技諸術	(215)
(一)吐納、辟穀	(215)
(二)導引	(219)
(三)房中	(222)
(四)方技與巫術	(224)
(五)神僊黃白術	(227)
第三節 道家與養生	(233)
一 先秦道家論“精”、“神”、“氣”、“形”	(233)
二 黃、老合流	(241)
三 老子與養生	(245)
(一)老子論養生	(245)
(二)養生論與治世論的結合	(251)
四 道家養生論的深化	(255)
(一)道家和方技養生論之相通	(255)
(二)黃老學與養生	(257)
(三)黃老學論“養生以經世”	(261)
(四)道法融合與養生	(267)
(五)重養生的時代潮流	(270)
第四節 陰陽五行數術考	(273)
一 數術與陰陽家	(273)
二 “陰陽”、“五行”概念的哲學範疇化	(276)
三 陰陽五行的思想結構 1:自然法則的探討	(281)
四 陰陽五行的思想結構 2:歷史、社會法則 的探討	(289)
五 陰陽五行的思想結構 3:天、地、人合一的摸索	(292)
第五節 陰陽五行的數術與方技知識的結合	(297)

6 黃老道探源

第六節 陰陽五行與中國古代天命論的演變	(306)
一 中國古代天命論新探	(306)
二 天文、曆法知識的成熟與陰陽五行說	(309)
三 陰陽五行說在天命論上的發揮	(312)
四 簡論陰陽五行說對易學發展的影響	(315)
參考文獻	(321)
後記	(334)

圖表目錄

【圖表 1】	《包元太平經》有關史料表	(44)
【圖表 2】	《天官曆包元太平經》與今本《太平經》 的傳授關係對照表	(51)
【圖表 3】	陰陽、萬物相配表	(78)
【圖表 4】	三氣、萬物相配表	(80)
【圖表 5】	六事表：“六大善”、“六大惡”	(97)
【圖表 6】	十治圖	(108)
【圖表 7】	儒家祭祀結構圖	(147)
【圖表 8】	漢代方術系統祭祀及置祠有關材料表	(148)
【圖表 9】	“九野”、“九州”相應表	(296)

引 論

本書從兩漢道家史上幾個問題的反思出發，旨在論證西漢末至東漢末二百餘年的漫長時間中存在着一個有時代特色的黃老道家思潮，把它稱之為“黃老道學”，即有“黃老道之學”的含義。史稱之“黃老道”在承接以往黃老學的基礎上，以道家思想與方術的結合為特色，其背後是世稱“方士”的新興士族勢力的崛起。兩漢時期並不是像人們通常假設的那樣以儒家經學為官方容許的唯一思想。當時，雖然儒家經學占据主導地位，但專制皇權對方士之術還予以深切的關注，并供養大批方士。於是，方士階層便成了與儒生比肩的士族勢力，而形成黃老道學這一新的學術思潮。儒家經學與黃老道學可以說是反映漢代時代精神的兩大學術思潮，皆以天人感應的理論模式為基礎，提出了符合大一統的時代需要的哲學思想。盡管如此，二者的思路却確然不同，尤其是黃老道學取代漢初黃老學的地位後成了道家的主流，進而形成儒道兩家對立并存的局面。

“黃老道”一詞最早見於《後漢書》，其中載有東漢桓帝曾接受黃老道思想，張角也信奉黃老道學說等內容。但是令人驚訝的是，這股皇帝與叛亂者都受到影響的威猛思潮却一直被冷置在中國哲學研究的死角處。究其原因，首先，是漢代哲學史的研究通常都以儒家經學為主；其次，以道教為中心的觀點認為，黃老

2 黃老道探源

道只是“道教的一部分”或是“道教的前身”；再次，以哲學與宗教二元化為前提來分別道家 and 道教，認定黃老道屬於道教，而不屬於道家哲學。也就是說，黃老道不但不在中國哲學史和漢代哲學史的研究範圍內，而且遭遇經學這個龐大的障碍物以及涇渭分明的道家和道教的二元化，這個學說就這樣被放置在研究者目所不及的死角處。

但是，正如同死角處只是未被視野發現，但却是實實在在存在的領域一樣，黃老道也并非默默無聞，而確實是在漢代存在過的强有力的思潮之一。筆者在本書中力圖證明此觀點。黃老道是未被漢代的主流思潮儒家經學所吸收的有獨立性的思潮，它是繼承從戰國中期到西漢初的黃老學，并參與最終形成東漢末道教的中間環節。就是說，黃老道結束了百家爭鳴的時代，成為漢代儒道并存趨勢中的一大思潮，并且是連接從先秦道家（老子、莊子、黃老學）到東漢末以後的道教或玄學等思想史譜系的重要環節。

經學中心論以及道家和道教二元化的觀點未能關注到黃老道，或許是因為黃老道位於經學背面以及道家與道教連接點上。但是反過來說，對黃老道的重新發掘和深入研究很自然地具備如下意義：首先，在傾向於經學的漢代思想史記述中重新調整儒道并存的平衡；其次，有系統地重新組織道家和道教的思想史系譜。此工作對研究漢代哲學史和道家（道教）哲學史都有很大意義。

另一方面，我們還很關心的是，在秦漢以後的中國學術、思想領域，道家思想如何與儒學一起成為强有力的思潮之一。春秋戰國的百家爭鳴反映了“權力解體帶來思想自由”的時代局面。相反，秦漢是“權力壓倒學說思想”很顯著的時期。從秦始皇焚書到漢武帝獨尊儒術，這些思想措施都是權力要控制

思想的欲望所導致的，也就是學術思想符合於權力意志而被改變的過程。在如此的新局面中，百家學派中唯獨儒家和道家得到了獨立地位，這對後來的中國傳統文化產生極大影響。

進入漢代之後，儒學確保現實地位的過程衆所周知，尤其是董仲舒等爲滿足帝國統治的需要而改變了先秦儒學，對此已有不少研究。與此相反的是，這一時期有關道家思想改變的研究却尚屬少見，只是強調漢武帝執行獨尊儒術後黃老學衰退。但是，本書的研究表明，漢武帝之後道家思想也急劇“改變”，其過程也主要反映了權力意志。黃老道正是這一時期道家思想“改變”的結果，其與儒家經學不同的思路符合了當時專制的權力秩序。

知識和權力以及學問和政治之間的關係，是研究哲學思想時要考慮的重要因素之一。尤其應當注意的是中國哲學從其胎動階段開始就關注現實的政治、經濟、社會問題。爲了得到官方權力的支持，秦漢時代的知識分子展開的明爭暗鬥，直接表現了學術和思想背後潛伏的權力意志。在權力壓倒學術思想的時期，某些“思想的成功”與“思想和權力結合的成功”毫無二致。因此，研究思想史乃至學術史時，不僅應當探討其思想和學術內容，而且應當密切關注某種思潮解釋、改變、體現其思想的現實思路。

根據上述的研究必要性和問題意識，本書在思想史的脈絡中將研究黃老道，尤其是具體目標設定如下：第一，定義“黃老道”並確定其範圍，將之作為研究的前提；第二，結合當時的歷史條件，考察黃老道得以創立的政治、社會背景；第三，研究黃老道的思想內容，尤其是與黃老道之前的道家思想以及其後的道家思想等比較，闡述作為一種思潮的黃老道的特點在哪裏；第四，從思想發生學的角度考察黃老道思想的淵源。上述研究，無疑將有

助於我們深入理解黃老道思想的“復合性”和“系統性”。

一 黃老道的特點

如上所述，“黃老道”一詞已經在《後漢書》等典籍上出現過，這至少證明了東漢當時確實存在過一種名為“黃老道”的思潮。那麼，爲了區分黃老道和其他思潮，應有明確限定，即首先要定義黃老道，這作爲本研究的前提。筆者將通過如下幾個思路來定義黃老道。

根據各種文獻資料，在漢代一直有過被稱爲“黃老”或“道家”的思潮。衆所周知，“黃老”是黃帝和老子的合成詞，將這兩個人物并稱是漢代人稱呼道家的一種語言習慣。這是所謂黃老學的影響。黃老學是從老子思想分化而來的學派，學術界公認其大約在戰國中期出現。不少學者對黃老學已經進行了很多研究，而大體同意黃老學有如下特點：首先，以老子思想爲中心，綜合了戰國時期幾個學派的學說；其次，道法融合的傾向顯著；再次，致力於垂拱而治的政治體現。當然，黃老學除了這些以外還有其他思想特點，但以“治國經世”爲中心的政治思想（君人南面之術）無疑是其重點所在。

但是，從武帝採納董仲舒建議并執行獨尊儒術政策開始，儒家經學主導現實政治，而作爲政治思想的黃老學地位大大削弱，從此出現了“黃老”或“道家”改變爲新思潮的契機，其結果就是黃老道。黃老道結合了道家思想和方技、數術以及陰陽家的學說，而把老子思想主要解釋爲治身的思路。其宗旨爲“修身養生”，治國是次要的，也致力於天文、歷法、圖讖等數術。可以說，黃老道是以治身養生爲中心解釋道家思想并與方術結合起來的一種漢代思潮。

戰國時期的黃老學由以稷下學派爲中心的一群有識之士形成和發展，這一批學者“位列列上卿”却“不治而議論”，於是黃老學以治國經世爲主，具有強烈的“君人南面之術”的思想傾向。與此不同，漢朝方士的活動範圍非常廣汎，他們不僅追求成僊不死，而且活躍在天文、歷法、地學、醫學、藥學、冶金等古代科學領域中，又主持祭祀、受命、封禪等國家禮儀以及宗教活動，也長於讖緯、占卜、災異等方面。很顯然，與戰國稷下學士不同的是，漢朝方士既掌握古代自然科學方面的豐富知識和技術，又具有以氣論和陰陽五行說爲理論基礎的強烈的天人感應、天人合一的思想傾向，於是便企圖用自然法則來闡明一切社會及生命現象。總而言之，漢朝方士在天文、歷法、生理學等方面具備了豐富的知識和技術，將之與道家的道論、氣論、修養論、治世論相融合，從而提倡有非常濃厚的自然主義傾向的新的黃老道家思想，就是“黃老道”。

二 黃老道形成時期

黃老學和黃老道均把黃帝和老子當作先驅，但對這兩個人物的評價并不相同。黃老學把黃帝和老子評價爲歷史上的聖人，黃老道則把黃帝和老子視爲羽化登天的僊人。黃帝登僊的傳說在戰國中期之前就廣爲流傳。《莊子·大宗師》載有“夫道……黃帝得之，以登雲天”的故事。老子通過養生修煉活到數百歲的故事，也在西漢初之前廣汎流傳。《史記·老子傳》載：“蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其修道而養壽也。”現在可以確認的是，黃老道的思想萌芽久已有之，但從養生角度尋找老子思想的核心，并把老子視爲神僊的思路，的確是從黃老道開始的。

黃老道早在西漢中期，最遲在西漢末已形成爲一種新的思想潮流，其依据是在各方面可發現。比如，桓譚（公元前 24—公元 56 年）在《新論·祛蔽》中記載，一個叫杜房的人讀了《老子》之後，回答桓譚的質問時說：“老子用恬淡養性，致壽數百歲；今行其道，寧能延年却老乎？”此文以爲，老子之道是舍棄對事物的執著，恬淡養性，延年却老。這無疑是黃老道的說法。考慮到桓譚是西漢和東漢轉換時期的人物，可以說黃老道思想最晚在此之前就已出現。

西漢末以後黃老道成爲道家的主要思潮，這通過王充（公元 27—97 年）的《論衡》也可確認。王充在此書的《道虛》編中批判了道家。在此他指出的“道家”是通過吐納、辟穀、服藥、導引等追求不老長生的學派。王充說：“世或以辟穀不食爲道術之人。”“道家相夸曰：‘真人食氣，以氣而爲食。’故傳曰：‘食氣者壽而不死，雖不谷飽，亦以氣盈。’”“道家或以導氣養性，度世而不死。以爲血脈在形體之中，不動搖屈伸，則閉塞不通，不通積聚，則爲病而死。”“道家或以服食藥物，輕身益氣，延年度世。”王充還說：“世或以老子之道爲可以度世，恬淡無欲，養精愛氣。夫人以精神爲壽命，精神不傷，則命長而不死。成事：老子行之，逾百度世，爲真人矣。”

可以確認，兩漢之際的人信奉精氣和神氣爲生命根源的生命觀，舍棄對事物的執著和欲望而養精氣就可長生或不死的養生說，把老子作爲通過這些修煉得到長生的神僊說等。《道虛》在批判道家的文脈中陳述了黃老道，這從反面證明當時黃老道已經大大勃興的情況。根據王充的說法，當時道家標榜了“學道求僊”，可見這裏的“道”就是黃老道。

三 黃老道和道教

學術界也存在把黃老道單純認為是道教的前身或道教一部分的見解，但這些見解是值得商榷的：首先，黃老道是道教前身，同時也是先秦以來各種思想的延續，因此把它只看作道教前身不穩妥；其次，將黃老道視為道教，違背將張陵創始五斗米道視為道教創立的學界成說。從西漢末到東漢末成立五斗米道為止，持續二百餘年的黃老道思潮的存在應該得到認可；再次，應尊重漢代人把黃老道作為黃老道家的想法。研究思想史時不應根據後人觀點任意斷定古人的思想，所以把漢代人經常稱為“道家”或“黃老”的思潮看作不是道家的說法是有問題的；最後，“道家是哲學，道教是宗教”的通俗看法也有問題。這種分類是從哲學和宗教二元發展的西歐的歷史經驗來的，用它說明中國傳統就發生不少問題。即使分開哲學和宗教的觀點來再認可“道教”的宗教性，也依然存在黃老道是否包含在這種宗教之中的問題。總之，我不大同意從哲學和宗教的思路來區分道家和道教的通說，又進一步認為黃老道是與後來的道教不同的一個獨立思潮。

綜上所述，黃老道是代替黃老學登場的漢代黃老道家的一種思潮，大約在西漢中後期成立之後，持續到東漢末。與黃老學一樣，黃老道以黃帝和老子為思想先驅，但其重點在治身養性，有結合老子思想和方術以及陰陽家理論等的傾向，而區別於以政治思想為中心的黃老學。黃老道雖然是道教前身，但是具有不能還原為道教的獨立思潮的地位。

四 黃老道文獻

綜合了黃老學思想而可稱爲其最後文獻的《淮南子》之後，從漢代流傳到現在的道家系統文獻並不多，有《老子指歸》、《老子河上公章句》、《太平經》、《周易參同契》、《列僊傳》、《老子想爾注》等。其中《老子想爾注》是明確屬於道教系統的著作。此書可推定爲張陵或張魯的著述，不僅把道和老子祀爲神，而且強調要遵守被稱爲“道誠”的戒律等，與屬於黃老道系統的其他著作明顯不同。另一方面，嚴君平的《老子指歸》是在西漢末著述的，但其思想內容不包含在黃老道範圍內，是獨立系譜的作品。除了這兩部以外，其他著作，如《老子河上公章句》、《太平經》、《周易參同契》、《列僊傳》等，可分類爲黃老道系統的文獻，或與黃老道有密切關係的文獻。雖然後代道教把這些文獻包含在道教經典裏，但不能把它們視爲道教文獻。比如，雖然道教把《老子》、《莊子》、《列子》、《文子》等著作稱爲《道德經》、《南華真經》、《冲虛真經》、《通玄真經》等，並包含在道經裏，但我們不能把這些文獻本身看作道教經典。本書將詳細考證漢代黃老道文獻的成書年代和作者等，其中對於《太平經》的探討較多，因爲此書的出現對黃老道的成立具有決定性意義。

五 黃老道形成的政治社會背景

（一）秦漢的學術環境

中國傳統文化的展開中，秦漢時期是很重要的轉換期。政治社會結構不僅有了很大的變化，而且學術思想領域也出現了前所

未有的局面。但是這些變化不是學術邏輯的內在選擇所致，而是由於當時的政治社會結構變化引起的。

先秦的百家爭鳴反映了西周世官制度崩潰後出現新知識階層的歷史性變動。但是，到了以皇帝為首腦的强有力的中央集權專制統一全國的秦漢時期，在不穩定的春秋戰國時期勃興的諸子思想中相當部分已不符合試圖鞏固大一統統治秩序的專制皇朝的要求。因此，在此時期，統一帝國的皇朝試圖加強思想控制，知識分子的地位也從以前的“顧問”或“師傅”明顯降到“下臣”。秦始皇的焚書和漢武帝“罷黜百家，獨尊儒術”政策的執行，都是反映時代轉變的典型事例。其結果，秦漢時期的知識分子及其學術命運逐漸轉由專制皇權的要求所決定。就是說，某一學術思想符合皇朝的政治思想需要時，可圖謀發展；若是相反情況，則再也不能作為學派或思潮繼續存在了。學術界以往對於儒學，尤其經學如何成為漢朝統治理念已經多有論述，但對於秦漢帝國的不少統治者也很關注儒學以外學術的歷史事實，則常常有意無意地忽略了。

（二）權力的支持和方士的士族化

在秦漢時代實行最有力的學術和思想政策的兩個君主，是秦始皇和漢武帝，二者相似之處很多。他們對權力都充滿了渴望，構築了强有力的中央集權體制，征服欲和擴張欲貫穿終生。他們都追求“絕對性”，對絕對性的追求就造成了對“神僊”和“不死”的關切。秦始皇和漢武帝都狂熱信奉神僊說，史載他們曾羅致大批方士，並派遣其中許多人去渤海尋找三神山。

他們用貴族地位和官職，豐厚的物質補償以及真誠的禮儀和優惠款待方士。皇帝對方士的待遇有時遠遠超出對儒生的待遇。比如，武帝時期的方士樂大享受了“自大主將相以下，皆置酒

其家，獻遺之”的權威。武帝把皇室公主嫁給樂大，并自稱為他的弟子。如此優待方士，從而引起方術狂熱，是不難想見的。但應該強調指出的是，喜好神僊方術的君主決不是僅有秦始皇和漢武帝。從秦到東漢末的四百多年間，許多君主致力於方術，并大量羅致方士。在西漢，景帝、武帝、成帝、哀帝等都喜好神僊事，而致力於建造神祠祭祀，試圖制造金丹，尋求不死藥等各種方術。推翻西漢政權而建立新朝的王莽也極其喜歡神僊方術，他甚至多次宣布自己為神僊。到了東漢，也有不少喜歡神僊方術的皇帝和王侯，在宮廷建立了黃帝和老子的祠堂，祈禱長生。

兩漢時期，有兩大士族因為得到君主和皇室的庇護而勃興，即是儒生與方士。方士得到皇室的關心和支持，提高了其政治文化地位。方士作為士族所需的社會經濟基礎，也來源於國家的支持。在兩漢時期，分散在全國各地的神祠，是方士傳授學術而制造方藥的產房，也是方士成長為强有力的士族勢力的重要社會經濟基礎。到了西漢成帝初年，得到國家支持而由方士管理的神廟在全國達到 683 處，到了王莽政權更增加到 1700 處。如果再加上由民間建立而未記錄在案的各地大大小小的神祠，其規模無疑將遠遠超出想像。

另一方面，兩漢朝廷把方術作為錄用官吏科目。比如，史載元帝初元三年（公元前 46 年）6 月曾下達要推荐對陰陽災異熟悉的人才的調令。平帝元始五年（公元 5 年），王莽執政時有過兩漢最大規模的察舉，其中就包括天文、歷算、方術、本草等科目。東漢安帝永初二年（公元 108 年）也曾下達察舉對災異陰陽精通的方士的調令。根據《後漢書·方術傳》記載，在東漢有很多對方技和數術精通的人士，其中有世世代代精通方術的世家方士，也有隱居不屑官職的方士，也可發現兼備方術和儒術素養的官僚。

總之，林林總總的方士士族活躍在兩漢社會的各界各層，從朝廷到村落廣汎分布，曾給當時學術和思想界帶來很大影響。但至今對秦漢方士的真相研究得并不多，方士被貶為以虛偽的神僊說迷惑人們的騙子，方術也只是被認為是基於民間的低級巫俗的變種。而歷史事實是，秦漢時期的方士在政治、學術、思想以及國家祭祀等各領域廣汎活動，形成了可與儒生比肩的知識分子集團，這是由於有了權力的關心和支持才可能實現的。如上簡略闡述的方士士族化過程，在本書中將有全面系統的論證。

（三）儒道之爭和黃老道的成立

由於經學和方術的勃興，兩漢時期儒生兼備方術或方士標榜儒術的風尚大行其道。即便如此，方術和儒術之間也遠非僅有相互融合的傾向，方士和儒生之間高度的緊張和對立關係仍根深蒂固。這些矛盾從西漢中期開始就表面化了。首先，方士階層主導的祠廟和祭祀的勃興以及神僊術的流行，引起了儒生的強烈批判。張敞向宣帝（公元前 74—前 49 年）請旨排斥和遠離方士，喜歡方術的皇帝在位期間儒生對方術的批判不絕於耳。盡管如此，方士勢力和方術影響力却絲毫都不受影響。儒生的不斷攻擊，反倒推動方士們對於零散存在而隱秘傳授的方術的整理和整合，方術的理論思想結構因此更加完備和體系化。

西漢成帝（公元前 32—前 7 年）時，方士甘忠可總結了當時為止的方術理論和知識，著述了《包元太平經》。甘忠可稱之為“經”，給它賦予了不亞於儒家經典的權威。這反映當時方士們很清楚地認識到自己的思想整體性。雖然甘忠可得到“罔上惑衆”之罪而監死，但是包括夏賀良、郭昌等在內的甘忠可門徒與海光、李壽等官僚，一起以“漢歷中衰，當更受命”為名展開了改元易號運動。其結果，哀帝（公元前 7—前 1 年）在

建平二年宣布“太初元年”，又執行了自號爲“陳聖劉太平皇帝”的改元易號。雖然夏賀良等的改元易號運動，由於以劉歆爲中心的儒生反對，一個多月之後就失敗了，但此事反映出漢代方士已確立了獨立而系統的理論思想結構，同時在現實政治舞臺也顯示出主導政治改革的力量。

總而言之，到了西漢中期，出現了《包元太平經》，方士和儒生之間又展開了理論對立和政治沖突。這在中國思想史上隱含着重要的意義，說明方士已經士族化了，而且與儒家經學比肩的獨立而系統的某種思潮在胎動，這就是“黃老道”。《包元太平經》不僅是現存《太平經》的最古老的底本，而且是作爲一種思潮的黃老道出現的明證。本書整理和分析散見於各文獻的史料，試圖闡明《包元太平經》的內容和性格，以及此文獻帶來的思想影響。

六 黃老道思想

本書大體上從宇宙觀、性命觀、養生觀、治世觀四個方面來探討黃老道的基本思想，文獻依據主要是《老子河上公章句》、《太平經》、《周易參同契》等書，并參考《列僊傳》、《黃帝內經》等與黃老道有關的漢代文獻。本書所研討的黃老道思想大綱如下：

（一）宇宙觀

黃老道從元氣找出宇宙萬物的根源和根本。在此，“根源”是指在生成論上的起源，“根本”是包含了在存在論當中的本體的含義。以元氣爲宇宙萬物生成的起源的想法，在講“夫物始於元氣”或“元氣乃包裹天地八方，莫不受其氣而生”的《太

平經》文脈中很容易看到。另一方面，《太平經》又提到“天地人同本一元氣”或“夫氣者，所以通天地萬物之命也”，明確闡明了元氣為宇宙萬物存在的共同本體。這些思想在黃老道的其他文獻裏也可以看到，如《老子河上公章句》涉及“元氣生萬物”，《周易參同契》也可見大同小異的宇宙論。

另一方面，萬物從元氣分化而出的具體過程是通過“陰陽”來說明的。元氣分化為陽氣和陰氣，二氣相互作用形成萬物。《老子河上公章句》認為“陰陽生和、清、濁三氣，分為天地人。天地人共生萬物也。天施地化，人長育之”。與此思路類似的是，《太平經》以從“元氣”分化的“太陽”、“太陰”以及其二氣和諧“中和”的三氣來說明萬物的結構，認為其三氣之間存在着相互協調統一并相互緊密聯系的內在脈絡，《太平經》稱之為“三合相通”。之外，在黃老學的天道論中“五行”也是重要範疇。另一方面，把《周易》和陰陽五行說相互結合，從而說明晝夜四時的運行變化，這與漢易的納甲有密切的關係。尤其《參同契》的卦氣說作為獨創的理論，其對後代的影響尤巨。

總之，黃老道的天道論可以歸結為以元氣論和陰陽五行說為基本思路的氣論，而這些氣論基於戰國時期道家和陰陽家所提倡的精氣學說。黃老道繼承和發展精氣學說的思路。關於在漢代普遍化了的氣論和黃老道的理論關係，以及黃老道獨創的宇宙論思路等，在本書中有較詳細的研討。

（二）性命觀

黃老道統一認識宇宙和生命，此時最重要的也是氣的作用。與天地萬物一樣，人的性命也由氣組成，所以認為“失氣死，有氣活”。但是，實際上把氣理解為生命本質的思考方式由來已久。比如，《老子》曰：“萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。”《莊

子》曰：“人之生，氣之聚也。聚則爲生，散則爲死。”因此，從氣論角度理解生命不能說是黃老道的獨創。但是黃老道，尤其《太平經》體系化了同時代或此前的其他文獻不易發現的如下生命論：首先，從“陰”、“陽”、“中和”三氣角度以“精”、“神”、“氣”細分化了組成生命的氣。其後，理解爲以精、神、氣的協調和統一所組成的人的生命對以天、地、人的協調所組成的大宇宙具有小宇宙的對應關係。此時，陰、陽、中和的三氣作用成了同時貫通天地萬物的運動變化和人的生命活動的普遍原理。並且，認爲天地萬物的運動和人的生命活動都是從一個“神妙的根源（神根）”來的，神根即元氣。如此把天地和人類理解爲一個生命，這是黃老道生命觀的核心。

（三）養生觀

黃老道的修養目標是把生命（力）提高到最佳狀態，而達到此目標的修養要旨離不開愛氣、尊神、重精。但實際上具備了很多修煉方法，如內視、存思的精神觀照法，行氣、食氣等的呼吸法，服食、辟穀的飲食和藥物調節法，導引、氣功的身體運動，以及房中術等。這些修煉不是各行其是，而是相互依賴，有機的統一。統一的原理就是“愛氣、尊神、重精”。就是說，黃老道的修養看似複雜不同，實際上並沒有脫離在保持與大宇宙陰、陽、中和氣對應的人身的神、精、氣的協調，與純粹無形的元氣合一的原理。在此強調了“守一”。這同時具備了：首先，守住一元元氣的修養；其後，把陰、陽、中和三氣歸結爲一個還本修養；再次，保持專心的無爲修養。

另一方面，黃老道養生論的明顯的特點是，接受儒家的倫理學說，把它與養生之道相結合，即黃老道以倫理行爲的實踐爲長生的方法。比如，《老子河上公章句》講“聖人所以常教人忠孝

者，欲以救人性命”，而鼓勵倫理的善行；《太平經》認為善行適應自然法則（陰陽、四時、五行）而輔助萬物生成的行為，有功於天；《參同契》也鼓勵“孝子用心，感動皇極”。這時，天認可其貢獻被感動而給予“壽命”的恩澤。因此，甚至出現了“善者命長，惡子命短”的說法。

最後，有必要研討黃老道對神僊的觀點。“神僊”作為黃老道修養的最高境界，但它並不是黃老道的發明。中國古代人對神僊的關心，可以追溯到戰國中期勃興的三神山說以及世稱“方僊道”。黃老道一方面繼承這些神僊說，另一方面與道家的宇宙論和生命論、養生論等相結合。其結果，在黃老道所說的“神僊”具有不死存在的原來神化的形象基礎上，加上作為天人合一的理想人格的象征。這時，神僊的境界無異是與生命的既是根本又是根源的“元氣”合一的狀態。比如，《太平經》把人生境界分為幾個等級，其中以“與元氣比德”為最高境界，又稱之為“元氣無為”。可以說，“神僊”即是“與元氣合一”的理想的天人合一狀態。

黃老道神僊說的另一特點，是強調任何人通過修養都可以達到神僊的境地。在黃老道之前的神僊說中，神僊是區別於凡人的神異的存在，神僊方術也被理解為不是成為神僊，而是為了與神僊見面所需的手段。但是，黃老道強調了凡人繼續修養也能成為神僊。因此《太平經》說“無道時只是平凡人，有道時變為神僊”，在所有黃老道典籍可發現類似的文脈。可以說，凡人成僊說是黃老道與此前的神僊方術相區分的重要指標之一。

（四）治世觀

雖然黃老道致力於養生治身，但治身並不是黃老道思想的全部。黃老道在“治國就是治身（治國與治身）”的文脈中闡述其

獨特的政治思想，要點如下：第一，治身為治國的根本；第二，以治身方法可治國；第三，正確的治世有助於治身；第四，治國和治身的目標相同，即與道合而為一；第五，治身和治世都要順從自然秩序。其中尤其重要的內容如下：黃老道認為“生命”既是貫通天地和人事的最高價值，又是道德律的核心。黃老道政治思想的最終理想是“致太平”。根據《太平經》，“太平”就是萬物無一受傷的狀態，其具體內容也離不開黃老道的世界觀。我們已經涉及三合相通的理論，“太平”就是實現此三合相通而陰、陽、中和之氣保持完善的協調和統一的狀態。

漢朝方士們還充滿了救世之責任感，冒着一切風險積極干預政治，期望實現“致太平”的理想，但這不僅僅是政治行為，其最終目標在於陰、陽、中和三氣的和諧與統一，而這又是基於其將自然界和人類社會的一切現象視為“氣”的作用的結果的自然觀。《太平經》認為，陰、陽、中和三氣協調時就產生“太平之氣”，此氣來臨才能實現“太平”的政治社會理想。在這些思路中，黃老道闡明了“治好自己生命者，治好其百姓”的思想。養好生命的人通過生命原理的理解懂得天地萬物的運動原理。當然，前提是生命活動和宇宙萬物的運動法則之間有互相聯系的統一原則。這并不僅僅限於身體生理的特性和萬物的物理運動法則的對應方面，在此所說的“統一原則”廣泛適用於人類的政治、經濟、社會，以及人的精神活動。

如上所述，黃老道追求的治世理想是在貫通宇宙論和生命論的天人合一的世界觀下提出的。循此文脈，黃老道着重批判了違背以協調和統一為基本原理的自然法則的人類社會中的許多矛盾，比如執著權力或名譽等社會價值，施行有暴力性的制度，無節制地獨占資源，輕視和破壞生命等。

七 黃老道淵源

黃老道在中國思想史上並非憑空出世，而是繼承和綜合先秦時期各個學派的各種思想的結果。因此，研究黃老道思想的起源便成為闡明道家（或道教）思想史的系統性和複合性的基礎工作。本書的討論涉及如下五個方面：先秦時期的神僊思想，道家思想，方技理論，陰陽五行的數術，數術和方術理論結合。其內容在本書中所占篇幅較多。

（一）神僊思想

很難確定神僊說是在何地何時產生的。通過現有文獻的研究我們能夠知道的是，戰國中期齊威王（公元前 356—前 319 年）和燕昭王（公元前 312—前 279 年）前後，在燕齊兩國興起了神僊說的熱潮，君王開始尋找三神山，並將人派遣到渤海。當時流行的神僊說在《莊子》和《列子》、《山海經》等典籍中有迹可尋，《史記·封禪書》也不乏有關神僊說勃興和方士活動的記載。本書重點關注如下內容：第一，注意到神僊說主要流行地燕、齊一帶乃是古代東夷的故地，進而深入探討此一地帶的地方文化和神僊說的關係。第二，研究流行神僊說的另一地區楚國的地方文化。第三，研討神僊說和巫風的關係。第四，考察舞、僊、真等與神僊思想有關的文字，提出新的說法。第五，從中國思想史的角度來闡明神僊思想的意義。

（二）道家和養生

先秦至西漢初的道家思想與神僊方術一起構成黃老道的主要淵源。戰國中期以後以黃老學為中心，系統化了的精氣學說影響

很大，同時老子和莊子思想也對黃老道的成立起了一定的作用。老子以來，養生的追求和實踐成了道家傳統的重要組成部分。養生論與道家思想的其他脈絡，比如天道無爲的宇宙論、無爲而治的政治學、滌除玄鑒的直觀認識論、朴素謙虛寡欲的倫理學、脫俗無我的美學等，構成了不可分割的相互依賴的網。

但關於黃老道，學界往往忽略從老子以來道家一直有重養生的傳統，甚至以爲東漢時期的“黃老道”只不過是神僊家的一個流派，而與道家毫無關係。然而，在先秦道家思想體系中，“養生”既是達到“長生”的方法，也是一個天人合一的途徑，並作爲君主無爲而治的具體的內容之一。同時，道家與神僊家的緊密聯系由來已久，《莊子》、《列子》等先秦古籍中就能見到神僊思想的痕迹，可見二者關係之悠久。至西漢中後期，以往的道家（尤其是黃老學）的宇宙論、生命論、養生論、治國論等直接繼承到方士，從而成了黃老道理論架構的重要構成部分。我們有充分的理由主張黃老道是道家思想的繼續，將在本文討論。

盡管如此，黃老道總有與前代道家不同的特點，尤其是把道家的思想與方術知識、理論及技術相結合，從而產生新的理論結構。方術由方技與數術組成，就是方士的本事。方術與道家思想本來就有強烈的親和力，先秦時期已有互相融合的傾向。例如，先秦時期道家（尤其是黃老學）與包括“神僊”在內的方技學的生命觀一脈相通，二者的養生學說亦極爲相近，皆以“氣”（包括“精”、“神”）爲生命的本根，又重視愛氣保精的修養。不僅如此，騶衍以來陰陽五行的數術既與黃老學的宇宙觀緊密結合，又作爲方技學的理论依据。

多樣的道家思想因素，由於時代條件的變化，改變了其重點和體系，並出現了相互不同的學派和思潮。以養生爲宗旨的黃老

道也是繼承和改造了道家，因此我們在展開道家思想史過程中可理解黃老道。本書將要考察黃老道繼承道家養生思想的脈絡。這包括如下：第一，先秦道家的精氣學說；第二，老子的養生說；第三，結合養生和治世的老子思想；第四，老子和黃帝的合流；第五，黃老學的養生理論；第六，結合養生和經世的黃老學理論；第七，道家、法家的融合和養生學說；第八，道家和方術養生論的結合；第九，重視養生的時代潮流等內容。

（三）“方技”理論和技術

“方技”是統稱與人的生命有關的理論以及知識體系的古代用語。根據《漢書·藝文志》〈方術略〉，方技包括相當於今日醫學的“醫經”，藥學的“經方”以及“房中（術）”和“神僊（術）”，即把醫藥學和養生學合起來的一切理論和技術叫“方技”。若想到醫藥學和養生均為共享生命理論的知識體系，就易於理解這些分類。實際上中國古代方術構成了混合醫藥學和神僊方術的體系，這成了黃老道的主要思想源泉之一。

本書一方面分析從馬王堆出土的有關方技學文獻，另一方面綜合研討現有文獻裏出現的方技理論，考察古代（西漢初之前）方技學的思想特點，其中涉及行氣、吐納、辟穀、引導、房中，以及方技和巫術的關係等內容，並進一步研討神僊黃白術的產生和演化過程等。

（四）陰陽五行的數術

“數術”是統稱與宇宙或天地有關的理論以及知識體系的古代用語。《漢書·藝文志》〈數術略〉把天文、歷譜、五行、蓍龜、形法包括在數術裏，這大體包含着古代天文學和占卜的體系。另一方面《漢書·藝文志》〈諸子略〉中描述了陰陽家也是

天文和歷法的專家集團，顯示了陰陽家和數術有密切關係。尤其是陰陽家的權威騶衍精通數術，被稱為“談天衍”，而且創立了所謂陰陽五行說，在中國思想史上留下了不可磨滅的踪跡。

如此的陰陽家和數術對黃老道的成立也起了決定性的影響。據《史記·封禪書》等史書記載，戰國末期燕、齊地區勃興的方士被稱為“騶子之徒”。本書關注“陰陽”和“五行”概念成為哲學範疇並以陰陽五行說體系化的過程，進而研討騶衍以來體系化的陰陽五行數術在自然法則、歷史及社會法則、天人合一的文脈中分別具有什麼樣的思想意義。

（五）數術和方技的結合

探究天地秩序的數術和涉及生命的方技統一為一個理論體系，稱之為“方術”。這只在天地萬物的運動和生命活動之間最終具有普遍一致的秩序的前提下，才是有可能的體系。就是說，與具有倫理宗教意義的天人合一不同，古代自然哲學的天人合一文脈中方技和數術結合為一個理論系統。戰國中期以後體系化的陰陽五行說，基本上是這些自然哲學文脈的天人合一理論。就在此基礎上，它重新擴張到歷史及社會哲學的理論。

本書將考察以陰陽五行說成立為轉機，進行方技和數術的理論一體化，又構成被稱為“方術”的一個有系統的理論體系的脈絡，重點研討幾乎與黃老道一起成立的《黃帝內經》等醫學資料，探討陰陽五行的數術和方技理論融合的過程。在漢代，方士兼備醫學是很普遍的，因此醫學和黃老道具有密切的理論關係就是理所當然的。實際上，《黃帝內經》好幾次涉及貫通天文、地理、人事才能長生，並且不難見到將精通醫學理論的人稱為“方士”的文句。因此，在研究黃老道時，觀察當時的醫學理論具有很重要的意義。

八 研究方法及其意義

到目前爲止，學界對“黃老道”幾乎還沒有全面系統的研究事例。如上所述，大部分的道家哲學研究者，分別道家 and 道教時，把黃老道分類爲道教而將它排除出道家哲學的研究範圍。相反，研究道教的學者也是沉浸在“道教是宗教”的前提下，把黃老道只作爲“道教的一部分”或“道教的前身”。另一方面，因爲黃老道只是道教前身的偏見，有關漢代思想史的記述也常常忽略了黃老道。

因此，筆者研究黃老道，是爲了有系統地研究哲學思想史，這也是進行本研究的最基本的方法。迄今爲止，道家思想的研究主要注重於對老子和莊子、黃老學、玄學等的個別研究，道教大體被排除在研究對象之外，而成爲研究對象的各種思潮如孤島林立，這種研究方法導致我們很難厘清歷經幾千年的道家思想傳承脈絡。而要探究從老子開始的道家思潮，尤其是其中有系統性的繼承和改造的史實，就很有必要研究一種思潮是如何“繼承”和“改造”先前思潮的。

基於這些問題意識，筆者注重黃老道也是道家思想史流向當中前後連接的連續系統的任何一點，考察其承前啓後的脈絡。這與生物學的發生學（Embryology）研究也是相通的。發生學本是研究生物個體發生的生物學分科，但是知識或思想的傳承和改造也是如有機體的生物發生一樣具有起源和系譜當中進行的脈絡，所以將“發生學的研究”運用於思想史研究也成爲一種行之有效的方法。在本研究中，筆者將運用發生學研究方法，有系統地考察兩漢道家思想的流向。

另一方面，爲了解決這樣的系統研究所帶來的一些問題，筆

者并進行“政治、社會史研究”，按照當時的歷史條件，考察黃老道這一思潮所處的政治、社會脈絡。并運用“主題中心的研究”方法研討黃老道的思想內容。風靡了一個時代的黃老道思潮，其中包括各種文獻和人物，但孤立地研究文獻和人物無法掌握其全面貌。因此，首先確定可接近黃老道思想的一些主題範疇，根據各範疇重新組織各種文獻內容，進而闡明黃老道思想的大綱。這裏，所用的範疇就是宇宙觀、性命觀、養生觀、治世觀。除此之外，本研究還包含需要嚴密探討的不少課題。比如，黃老道文獻的著作和著作時期的判定，佚傳文獻內容的追蹤，有關文字的考證，還有仔細考察古老文獻或遺物等方能確保證據的許多課題。在此，將採取更加嚴格周密地研究文獻，歷史性地證明，參考各種古書而實證的方法。

本書的主要目標是，指出“黃老道”作為漢代中後期社會影響很大的一種思潮，其基本思想主要來自道家、神僊、數術、方技等。對於充滿時代精神而又為學者長期忽略的漢代中後期的黃老道，本書的研究僅僅是一個引子和開端。筆者只是希望通過這些研究提醒對道家、道教思想史做進一步的檢討和修訂。本書將要探討黃老道形成的歷史、社會背景，黃老道的基本思想，以及其思想淵源等，但本書無力涉及的不少學術空白仍有待填補。總而言之，這裏的討論不是研究的終點，它只是對兩漢時期黃老道思想深入研究的開始，僅僅掃清了某些障礙，為以後的進一步探索鋪平了道路。

第一章

“黃老道學”含義詮釋

兩漢是中國歷史上的一個轉折，不僅在政治、社會結構上發生巨大變化，學術界也造成了前所未有的新局面。至於兩漢學術思想的特點，今人學者多認為，從漢代開始，結束先秦百家爭鳴，則開闢了中國哲學以儒、道二家為中心發展的新局面。金春峰在《漢代思想史》中認為：“在漢代哲學思想中……儒家與黃老思想的對立、矛盾及其相互融合、影響，也是支配全過程的基本歷史觀象。”^① 徐復觀雖然主張“經學是兩漢學術的骨幹”，但也肯定“道家思想，在四百年中，一直是一支巨流”^②。然而，這些話說得非常籠統，對於漢代道家思想發展的具體脈絡，我們還是了解得不够。

現在，有幾個問題提出來，以提示本文的研究方向。第一，學界似乎有一種普遍觀點，“黃老學”是一個思潮或學派，它在西漢初占了統治思想的地位，然而漢武帝施行“獨尊儒術”的政策以後，沒得到官方的支持，就失去了其原有的影響，直到東漢末張道陵纔創建道教。那麼，在從武帝至張道陵的一段時期是道家思潮傳承的一大空白，還是有着一種承前啓後、繼往開來的獨立的道家學

① 金春峰：《漢代思想史》，中國社會科學出版社1997年修訂第2版，第6頁。

② 徐復觀：《兩漢思想史》第2卷，臺灣，學生書局1992年版，第1頁。

派或思潮？第二，如果這一時期道家思潮仍然得到繼承和發展，它與以往的“黃老學”以及後來的“道教”有什麼異同？第三，一般來說，一個學派或思潮的形成和發展，其背後必需一定的傳承系統與獨自的學術勢力存在。例如，在戰國時黃老學以稷下的一群學者為中心傳承而發展，並且得到齊官方的支持；漢代經學的成立和發展的背後，也有官方的支持，以及儒生士族勢力增長的背景。那麼，武帝以來，在道家方面是否有過這樣的背景？

第一節 何為黃老道學

從道家思想史的角度看，自西漢末至東漢末的一段時期，可以說是黃老道學的時代。這裏，我們所謂“黃老道學”即指史稱“黃老道”之學。“黃老道”一名始見於《後漢書》：“延熹中，桓帝事黃老道”^①、“張角……奉事黃老道”^②。一般以“黃老道”為道教的前身。這是沒有錯誤的。但從思想史的角度來看，“黃老道”既為道教的前身，亦是以往的學術的後身，而且具有自己本身的思想特色，就是自西漢末至東漢末盛行的託黃帝、宗老子的黃老道家學派之一。雖然《後漢書》涉及桓帝和張角奉事黃老道的事實，但黃老道決不是在東漢末突然發生，它的來源可以追溯到西漢末。湯一介亦認為：“早在西漢末已有所謂‘黃老道’。”^③事實上，《天官曆包元太平經》的造作和老子當僊說的出現是黃老道學思潮形成的兩個重要標志。《天官曆包元太平經》成書於西漢成帝時，而且西漢末已經相當盛行老子

① 《後漢書·王渙傳》，中華書局點校本第9冊，第2470頁。

② 《後漢書·皇甫嵩傳》，中華書局點校本第8冊，第2299頁。

③ 湯一介：《論道教的產生和它的特點》，同上書。

當僊說，以及從神僊方術的角度解老的說法。兩漢之際桓譚的《新論》和東漢初王充的《論衡》等著作中已經充分反映當時黃老道思潮的流行。^① 有的學者以桓帝時在皇宮中建黃老之祠為論據，主張“黃老道”是朝廷所推崇的宗教信仰。^② 然而，在中國古代，祭祀的歷史非常悠久，而其形式和內容也十分龐雜。有了祭祀就是宗教的說法，未免把事情太簡單化了。對此往後需專門進行討論。嚴格地說，雖然“黃老道”作為道教的前身，但其本身則是一個學派或思潮，並無宗教組織。與此不同，東漢末張道陵的五斗米道、張角的太平道等，明顯是有組織、教儀、信徒等的宗教團體。

需要提出的是，在兩漢一直存在着被稱為“黃老”和“道家”的學術思潮，但西漢初的“黃老”、“道家”與西漢末以後的“黃老”、“道家”的內涵有所不同，有必要把二者區分開來。當今學界將前者稱為“黃老學”，但對後者似乎沒有適當的稱謂和評價，因此我們將它稱“黃老道學”，用來揭示史稱“黃老道”是一個學派或思潮，並以此來概括黃老道學派的各種思想。

至於“黃老學”這一學派稱謂，自1973年在馬王堆漢墓出土《經法》、《十大經》、《稱》、《道原》四種古佚書後，學界開始重新探討從戰國中葉至西漢初的學術思想，特別關注到以道法融合為特色的一個學術思潮，把它稱為“黃老學”，亦稱“黃老之學”或“黃老道家”。於是，這些稱謂似乎已經得到了廣泛的認可，如許抗生早在70年代末認為：“黃老學派大約產生於戰國中期，在老子思想出現之後，從老子學說中分化而出的一個學

① 對此在第二章中再詳細討論。

② 胡孚琛：《道家、道教的文化淵源和形成過程》，《道教通論——兼論道家學說》，齊魯書社1991年版，第61頁。

派。”^① 據史籍所載，“黃”、“老”并稱或合稱，是漢時人的習慣，反映當時確實有着被稱為“黃老”的學派或思潮。

“黃老”和“道家”概念，皆始見於《史記》。《史記》把黃老學稱為“黃老言”、“黃老（之）術”，并稱“道家”。《史記·魏其武安侯傳》：“太后好黃老之言，而魏其、武安、趙綰、王臧等務隆推儒術，貶道家言，是以竇太后滋不說魏其等。”^② 在這裏，“黃老之言”與“道家言”的內涵，并無二致。《孟子荀卿傳》亦云：“慎到，趙人。田駢、接子，齊人。環淵，楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其指意。”^③ 《史記》有時把“道家”稱“道德家”^④。很顯然，上引所謂“黃老道德之術”就顯示出當時人以“黃老”看作一個道家學派。黃老學側重在統治術。《史記》以道家為“務為治者”^⑤的經術之一，就是由黃老學而言。東漢班固也以為“道家”即“君人南面之術”。他在《漢書·藝文志》中說：“道家者流……知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。”^⑥ 《漢書·藝文志》所列道家書中，除《莊子》、《列子》外，今傳《鶡冠子》、《伊尹》、《黃帝四經》、《文子》等書均屬於黃老學，今佚傳的《黃帝銘》、《黃帝君臣》、《雜黃帝》、《田子》等書也由其書名可推斷為黃老學書^⑦。確實，《史記》、《漢書》所謂“道家”就是自

① 許抗生：《略說黃老學派的產生和演變》，《文史哲》1979年第3期。

② 《史記》，卷一百七《魏其武安侯列傳》卷四十七，第九冊，第2843頁。

③ 同上書，卷七十四《孟子荀卿列傳》卷四十四，第七冊，第2347頁。

④ 同上書，卷一百三十《太史公自序》卷七十載：“太史公……乃論六家之要指曰：……夫陰陽、儒、墨、名、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。”（中華書局點校本第10冊，第3288頁）

⑤ 參見上注。

⑥ 《漢書》卷三十《藝文志》第十，中華書局點校本第6冊，第1732頁。

⑦ 同上書，第1729—1731頁。

戰國至西漢初的黃老學。

然而，至西漢末東漢初，“黃老”、“道家”所指稱的對象和內涵皆有所改變。道家與神僊方術相結合的新的學術思潮，逐漸取代西漢初黃老學的地位，被稱為“黃老”或“道家”。雖然班固在《漢書·藝文志》因襲劉向、劉歆父子的圖書分類方式，把“道家”和“神僊”分而為二^①，但與班固同時的王充在《論衡》用“道家”一詞來指稱追求成僊不死的一個新的思潮：“道家相誇曰，‘真人食氣’。以氣而為食，故傳曰，‘食氣者壽而不死’”^②，“道家或以導氣養性，度世而不死”^③，“道家或以服食藥物，輕身益氣，延年度世”^④。很明顯，王充所謂“道家”不是黃老學，而是以治氣養生為主的所謂“黃老道”。在《後漢書》中所提到的“黃老”也不是黃老學，而是道家與方術相結合而成的新的“黃老”思潮。確實，自西漢末至東漢末的一段時期中，一直有着與前代的“黃老學”相區別的新的黃老道家思潮，《太平經》、《老子河上公章句》等書就反映這一思潮的理論、思想成果。正因為那樣，我們提出“黃老道學”這個概念，用來指稱這一段時期的黃老道家。

第二節 黃老道學文獻考證

這一節專門討論黃老道學文獻的範圍和特點。就現存文獻材料上看，《淮南子》以後，在兩漢所造作的道家、道教之類

① “神僊”就屬於“方技”的項目。班固在《漢書·藝文志》載神僊十家書目，有二百五十卷，說：“神僊者，所以保性命之真，而游求於其外者也。聊以蠲意平心，同死生之域，而無怵惕於胸中。”其書目中有《黃帝雜子步引十二卷》、《黃帝岐伯按摩十卷》、《黃帝雜子芝菌十八卷》、《泰壹雜子黃治三十一卷》等，可見當時神僊家也多依託黃帝。

② 王充：《論衡·道虛》，《論衡校釋》本第二冊，中華書局1990年版，第336頁。

③ 同上書，第337頁。

④ 同上。

典籍并不多，僅有《老子指歸》、《老子河上公章句》（以下簡稱《章句》）、《太平經》、《周易參同契》（以下簡稱《參同契》）、《列僊傳》、《老子想爾注》等一些書。其中，除嚴君平的《老子指歸》與魏伯陽的《周易參同契》外，其他書的作者，無從詳考。特別值得注意的是，這些著作中，與道教直接有關的僅有《老子想爾注》一本，而其他書皆不出於道教徒之手。嚴君平約在公元前88—公元5年，《老子指歸》就成書於西漢後期，它與道教毫無關係，並不屬於我們所謂“黃老道學”的範圍。《太平經》、《章句》、《參同契》皆為黃老道學的代表著作，而它們原來不是道教經典。

《太平經》的成書早於道教的正式建立。^① 據史籍所載，西漢成帝時（公元前33—公元前7年），齊人甘忠可始詐造《天官曆包元太平經》十二卷^②，之後東漢于吉又編纂《太平清領書》^③，在順帝時^④于吉的弟子宫崇奏上此書百七十卷^⑤。湯用彤

① 東漢順帝時（125—144年），沛人張道陵客蜀，創建五斗米道，為道教正式建立的最早史實。

② 《漢書·李尋傳》：“初，成帝時，齊人甘忠可，詐造《天官曆包元太平經》十二卷”（中華書局標點本第10冊，第3192頁）。

③ 王明先生詳細考證《太平清領書》就是《太平經》。參見《論〈太平經〉的成書時代和作者》[載《道家 and 道教思想研究》（原載《世界宗教研究》1982年第1期）]。

④ 公元125—144年。

⑤ 《後漢書·襄楷傳》：襄楷字公矩，平原鬲陽人也。好學博古，善天文陰陽之術。桓帝延熹九年（166年），自家詣闕上書曰：“臣前上郎邪宮崇受于吉神書，不合明聽。”（中華書局標點本第4冊，第1080頁）……“前者宮崇所獻神書，專以奉天地、順五行為本，亦有興國廣嗣之術。其文易曉，參同經典，而順帝不行，故國胤不興，孝冲、孝質頻世短祚……”（同上書，第1081頁）初，順帝時，琅邪宮崇詣闕，上其師于吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素，朱介、青首、朱目，號《太平清領書》。其言以陰陽五行為家，而多巫覡雜語。有司奏崇所上妖妄不經，迺收藏之。後張角頗有其書焉。（同上書，第1084頁）

對《太平經》曾作考證，以為：“于吉之書，疑上接甘忠可。”^①湯一介又進一步探討《太平清領書》與《天官曆包元太平經》之間有承傳關係。^②經過湯用彤、王明、湯一介等學者的考證，關於《太平經》的成書時代問題，基本上已經解決了。學術界大體上公認，《太平經》是從西漢成帝時開始造成，經過 150 年左右的漫長時間，至東漢順帝時纔完成的書。簡言之，《太平經》在道教教團的建立以前已經完成。可以說，甘忠可、于吉、宮崇等不是道教徒，而是方士。實際上，《太平經》對方士的評價是很高的，把“方士”釋為：“方者，大方正也……士者，有可剋志一介之人也。”〔68—69 頁〕以“方士”指方正有志之士。襄楷在桓帝時奏上《太平經》，就是一個“好學博古，善天文陰陽之術”的方士。很顯然，《太平經》是在從西漢末至東漢末的一段時期經過許多方士之手所造，道教成立以前已有其書。

《章句》的成書時代，有西漢說、東漢說，也有晉朝說等。王明曾提出東漢說，金春峰在《漢代思想史》則主張西漢說。日本學者武內義雄、內藤于治以及中國學者谷方等提出晉朝說。其中，在學術界較公認的看法是王明所提出的東漢說。王明對《章句》作文獻和思想方面的考證，以為：“《河上公章句》者，蓋當後漢中葉迄末造間，有奉黃老之教者，為敷陳養生主義，希幸久壽不死，託名於河上公而作。”^③王先生的意見說服力很強，

① 湯用彤：《讀〈太平經〉書所見》（原載北京大學《國學季刊》五卷一號，1935 年），《湯用彤選集》，天津人民出版社 1995 年版，第 198 頁。

② 參見湯一介《魏晉南北朝時期的道教》，陝西師範大學出版社 1988 年版，第 20—26 頁。

③ 王明：《〈老子河上公章句〉考》，《道家和道教思想研究》，中國社會科學出版社 1984 年版，第 323 頁。

筆者也贊同他的意見。今人學者大致同意《章句》不是河上公所造，而是後人依託河上公而作的。史傳“河上丈人”和“河上公”二名，前者見於《史記·樂毅傳》：

樂臣公學黃帝、老子之言，顯聞於齊，稱賢師。太史公曰：“……樂臣公學黃帝、老子，其本師號曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教樂瑕公，樂瑕公教樂臣公，樂臣公教蓋公。蓋公教於齊高密、膠西，為曹相國師。”^①

樂臣公長於黃老學，而其學術上溯止於河上丈人。河上丈人教安期生，《史記·封禪書》述及“安期生僊者”^②。戰國時河上丈人也許是個神僊方士，無從詳考。後來，晉葛玄在《道德經序》中又提到漢孝文帝時有河上公，作《章句》二卷：“河上公者，莫知其姓名也。漢孝文黃帝時，結草為庵于河上之濱，常讀老子《道德經》。……河上公即授素書《老子道德經章句》二卷。”^③於是，從來有兩河上實為一人的說法，也有二者各一人的說法。對於這個問題，王明主張：“戰國之末，當有‘河上丈人’，但并沒為《老子注》。漢文帝時，實無‘河上公’其人，更無所謂《老子章句》，今所傳《老子河上公章句》，蓋後漢人所依託耳。”^④無疑的是，漢朝方士託名河上公而作《章句》，而

① 《史記·樂毅傳》，中華書局點校本第7冊，1982年，第2346頁。

② 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1385頁。

③ 《老子道德經·序》，四部叢刊子部，中華書局影印本《老子——四部要籍註疏叢刊》上冊，1998年，第2頁。

④ 王明：《〈老子河上公章句〉考》，《道家 and 道教思想研究》，中國社會科學出版社1984年版，第302頁。

它成書於道教產生以前。《章句》以“自然長生之道”^①為特色，從“長生”的角度來闡釋《老子》，但它沒有後世道經中那些佛、道混雜的名詞和荒唐無稽的論調，以及把老子同認“道”而神格化傾向。

《參同契》的成書，與道教的正式建立同時或稍晚。東漢順帝至桓帝之間^②，魏伯陽^③造成《參同契》。魏伯陽，正史無傳，只有葛洪《神隱傳》載：“魏伯陽，上虞人。貫通詩律，文辭贍博，修貞養志，約《周易》作《參同契》，桓帝時，以授同郡淳于叔通”。魏伯陽“貫通詩律，文辭贍博”，并非是個道教徒。王明亦持這種意見：“魏伯陽非道士，而其論金液還丹，在道教丹鼎思想上不能不推為首要之代表。因其綜合漢代若干流行之學術，以華美之篇什，描寫金丹之修鍊及其效用，故須‘熟讀以得之也’。”^④魏伯陽可以算是一個方術之士，長於卦氣易學、黃老方術以及煉丹術，《參同契》：“大易情性，各如其度；黃老用究，較而可御；爐火之事，真有所據。三道由一，俱出徑路。”[85章]

由以上簡單所述可見，《太平經》、《章句》、《參同契》等書皆由漢朝方士造成。需要提出的是，這些漢代著作對道教的成立和發展起了極大的作用，而後來道教徒將之納入道教經典之中，但以爲它們就是道教經典的說法却沒有道理。大家都很熟悉，張道陵創建五斗米道之後，以“《老子》五千文”為其主要經典，但這并不意味着《老子》本身就是道教典籍。後來，道

① 《老子河上公章句》，《體道》第一。

② 公元126—167年。

③ 王明：《〈周易參同契〉考證》，《道家 and 道教思想研究》，中國社會科學出版社1984年版，第242頁，注1。

④ 同上書，第241頁。

教徒把《莊子》、《列子》、《文字》、《庚桑子》等書又列入道經，稱之爲《南華真經》、《沖虛真經》、《通玄真經》、《洞虛真經》等，但大家都很熟悉，這一批書本身不屬於道教經典。同樣的道理，《太平經》、《章句》、《參同契》等書本身也不屬於道教經典，因爲其成書與道教無關。這些書皆成於自西漢末至東漢末的一段時期，而其內容之間總有相通又統一的脈絡，證明了當時廣泛流行而有力的一個學術流派的存在，稱其爲“黃老道學”，應是允恰的。

第三節 黃老道學在思想史上的地位

《太平經》、《章句》、《參同契》書的思想之間，有着一脈相通的脈絡，尤其是它們把戰國中葉以來的神僊方術與道家思想相結合。於是，“僊人”既爲其修養論的最高境界，也是達到天人合一的理想人格，以黃帝與老子爲其代表人物。這些思想直接被道教所繼承。因此，學界一直從道教史的角度來討論《太平經》、《章句》、《參同契》等書的思想，却忽略它們在中國哲學發展史上的地位和作用。當今的道家思想史研究有一個顯著的傾向，先論老莊，又講自戰國末至西漢初的黃老學後，直接過渡到魏晉玄學。然而，就在道家思想史上，黃老道學是承前啓後的橋梁。王明曾提出“老學三變說”：

自西漢初迄三國，老學盛行凡三變，其宗旨各自不同，茲約陳如下：

一、西漢初年，以黃老爲政術，主治國經世。

二、東漢中葉以下至東漢末年，以黃老爲長生之道術，主治身養性。

三、三國之時，習老子既不在治國經世，亦不為治身養性，大率為虛無自然之玄論。^①

李零補充此說：“其實我們倒不如把這三變看作老學固有內涵的展開過程，只不過各個時期的側重點有所不同罷了。”^②對我們來說，王明的“老學三變”大約相應從西漢初至魏晉的“黃老學—黃老道學—魏晉玄學”三變。而且，這三變過程中有着“老學固有內涵的展開”與“重點有所不同”的兩重意義。

進一步分析來看，“黃老學”和“黃老道學”皆包含着關於治身養生和治國經世的思想因素，而其來源可以追溯到老子。不僅如此，“黃老學”與“黃老道學”雖有較密切的前後承繼關係，但二者的重點，正如王明所揭示的，有着“主治國經世”與“主治身養生”之不同。黃老學是一種“君人南面之術”，而黃老道學則是以“自然長生”為宗旨。之外，自戰國中葉至西漢初的黃老學，以老子哲學思想與形名法術的結合為特色，其背後有以稷下為中心的一群有識之士勢力；自西漢末至東漢末的黃老道學，在承接黃老學的基礎上，以道家思想與方術的結合為特色，其背後有世稱“方士”的一批士族集團。對於這些問題，下章將專門進行討論。

總而言之，黃老道學在承接西漢初黃老學與方術的基礎上，提出一套新的理論，成就了有自己特色的學術思潮，同時促成後來道教的成立，這在中國哲學史、宗教史上都有十分重要的意義。

① 王明：《〈老子河上公章句〉考》，《道家 and 道教思想研究》，中國社會科學出版社 1984 年版，第 323 頁。

② 李零：《說“黃老”》，《道家文化研究》第五輯，1994 年，第 153 頁。

第四節 “黃老道”與“道教”的異同

本章的主題意在指出黃老道學與道教的異同。過去學界有一種普遍說法，道家是學派，即以老子為其源頭的學術流派；道教是教團，即以東漢末五斗米道為其源頭的宗教團體。湯一介提出：

道家 Taoism in Philosophy 和道教 Taoism in Religion 雖有聯系，但又有區別，道家是指以老莊思想為源頭的哲學派別，道教則是指以老莊為始祖和崇奉對象的宗教團體。^①

王明也講：“道家屬諸子學派之一，是一種哲學的派別。……道家的思想跟後來道教的理論有某些相似和相同之處，但也有根本不同和相反的情況”。^② 道家與道教之分，基於學術與宗教之分。至於宗教與學術的差異，現代中國內地學者一般注意到宗教與學術不同，有其組織、教儀、禮拜對象等的特點。任繼愈云：“道教是宗教。它有團體、教派、教義、宗教規範儀式、宗教組織、固定數量的信徒、固定的教派傳授系統、固定的傳布地區等。以上這些特點，使它區別於道家，與儒、佛并稱為‘三教’。”^③ 湯一介也以為“作為一種完整意義上的、特別是對人類社會歷史有着長期影響的宗教還必須有固定的宗教組織、教

① 湯一介：《道家與魏晉玄學》，《老莊思想與東洋文化》，漢城，亞細亞文化社，1995年，第401頁。

② 王明：《道家 and 道教思想研究·序言》，中國社會科學出版社1984年版，第1頁。

③ 任繼愈：《道家與道教》，《道教與傳統文化》，中華書局1992年版，第7頁。

規教儀、禮拜的對象和傳授的歷史等等”^①、“道教成爲一完整意義上的宗教團體是在東晉南北朝時纔最後完成的……”^② 上述觀點，嚴密地說，我們僅能以“道教”一詞來指稱東漢末張道陵創建五斗米道以後所產生的宗教教團。

如果以上的說法正確，黃老道學與道教的最大不同點就在於其宗教形式之有無。史稱“黃老道”即託黃帝、宗老子的一個思潮或學派，而并無宗教組織。與此不同，張道陵的五斗米道、張角的太平道等，明顯地是具有組織、教儀、信徒等的宗教形式。但不少學者還是把《太平經》等著作看做道教經典，如王明講：

《太平經》是道教初期的經典。它相信有神靈主宰和吉凶報應，而且好些傳統的宗教信仰集中起來，可以充實發展，形成原始道教神學體系。^③

我們在上面已經提到過，早期道教結社發端於黃老道學，這是不爭的史實。之外，我們又可以接受王明的說法，同意黃老道書有較濃厚的“神學”成分。但值得注意的是，其神學成分決不是在漢時突然發生，而是中國古代學術傳統的繼承和發揮。王先生以“天人感應”、“善惡應報”、“神靈主宰”爲《太平經》“神學體系”的主要構成部分，尤其是以“天人感應”和“善惡應報”爲兩大支柱。^④ 然而，這些觀念在漢代已經十分普遍，且都是

① 湯一介：《論道教的產生和它的特點》，《中國文化與中國哲學》1986年，第1期。

② 同上。

③ 王明：《論〈太平經〉的思想》，《道家 and 道教思想研究》，中國社會科學出版社1984年版，第125頁。

④ 同上。

來自中國古代各家的思想。至於“天人感應”，在春秋戰國時期，諸子百家紛紛提出關於天及天人之際的學說，如孟子以為“天”明確是一個道德實體，而人性是“天之所與”，從而追究天人合一。先進道家也有天人合一的思想傾向。老子說：“人法地，地法天，天法道，道法自然”，以“自然”為貫穿人、地、天、道的統一的規律。莊子學派又以為人的身軀、生命、本性、子孫皆源於天地，而它們都是天地之氣的聚結運動的產物。^①之後，鄒衍所提倡的陰陽五行說具有更明顯的天人感應的思想傾向，其對漢代學術的影響是非常廣泛而深刻的。“善惡應報”與天人合一說相結合，也是在中國古代很普遍的觀念。西周初已有“天命有德”、“天討有罪”^②的思想。後來，孔子云：“獲罪於天，無所禱也。”^③《墨子·天地上》亦謂：“順天意者，兼相愛、交相利，必得賞；反天意者，別相惡、交相賊，必得罰。”“神靈主宰”亦是墨子學說的重要構成部分之一。正因為那樣，我們怎能區別黃老道（或道教）的“神學”成分與諸家學術的“哲學”成分？

第五節 從東西方文化之歧異看“哲學”與“宗教”

面對這樣的問題，應當先說明一下中國古代學術傳統中究竟有沒有像西方那樣的哲學與宗教的二元對立。西方宗教社會學的奠基人艾彌爾·杜爾凱姆（Emile Durkheim）曾提出：

① 《莊子·知北遊》載：“舜問乎丞曰：‘道可得而有乎？’曰：‘汝身非汝有也，汝何得有夫道？’舜曰：‘吾身非吾有也，孰有之哉？’曰：‘是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也；孫子非汝有，是天地之委蜕也。故行不知所往，處不知所持，食不知所味。天地之強陽氣也，又胡可得而有邪！’”（郭慶藩：《莊子集釋》，中華書局點校本第3冊，1993年，第739頁）

② 《十三經註疏》上冊，中華書局1991年版，第139頁。

③ 《論語·八佾》，《十三經註疏》下冊，中華書局1991年版，第2467頁。

[宗教是]一種統一的信仰和行為的體系，這些信仰和行為與神聖的事物有關，這些信仰和行為把所有的信奉者團結到一個稱為教會的單一的道德共同體之中。^①

著名社會學者馬克斯·韋伯（Max Weber）用宗教進化論的觀點來剖析宗教或祭禮上的聯盟與信念宗教。他以爲，隨着信念宗教的出現，在先知或救世主的周圍就聚集起一批信徒、門生和隨從。這與古代宗教信仰者都是氏族、民族、國家中一切成員，而沒有個人性組織的宗教或祭禮上的聯盟適成對比。在此基礎上逐漸形成信仰共同體的組織形式，產生教會組織和教派。^②

由這些宗教社會學家對宗教的觀點來看，他們的學說似乎符合東漢末道教發生初期的情況，但它與中國古代文化的發展并不十分吻合。西方學者以基督教傳統爲準，推斷人類宗教普遍的特徵，有其理論上的限制。例如，馬克斯·韋伯的宗教社會學以“理性化”爲宗教發展的普遍標志，雖然在中國也有馬克斯·韋伯所謂“宗教或祭禮上的聯盟”的時期，但至春秋時期諸子百家的學術包括哲學和宗教的因素在內，古代宗教理性化的過程以“學術”的形式來表現。其實，從“理性化”的角度來看，東漢末期的道教雖然脫胎於以往的學術傳統，却還是逆着理性化而行。

現代西方宗教學從語言學、人類學、社會學、心理學、宗教哲學等多方面來探討宗教，對宗教的本質問題，有衆多論斷。盡

① 艾彌爾·杜爾凱姆：《宗教生活的基本形式》，再引於呂大吉《西方宗教學說史》，中國社會科學出版社1994年版，第732頁。

② 同上書，第749頁。

管如此，近代西方宗教學的創始人麥克斯·繆勒（Friedrich Max Müller）的說法還是很值得參考。他提出，宗教的本質就是“領悟無限者（the Infinite）的主觀才能”，是對無限者的主觀體認。他說：“我們所謂的宗教……它與感覺和理性無關，但他使人感到有無限者的存在，於是神有了各種不同的名稱，各種不同的形象。沒有這種信仰的能力，就不可能有宗教……”他又以為，宗教中的無限者有“模糊不定的、不可見的、超感覺的、超自然的、絕對的或神聖的”特徵。人類除了感覺和理性的兩種認識能力以外，還有“信仰”的潛在能力，而它使我們會掌握這種無限者。^①簡言之，宗教與以感覺經驗和理性活動為中心的科學、哲學相區別，屬於主觀才能的活動領域，而這種主觀才能就是信仰。雖然麥克斯·繆勒的宗教觀不會代表整個西方宗教哲學的觀點，但較充實地繼承西方傳統的宗教觀，而明確地表明哲學和宗教的不同。

從這樣的角度來看，中國哲學本身就充滿着宗教成分，如《莊子》釋“道”講：“視之無形，聽之無聲”^②，明顯揭示“道”不能作為感知的對象。莊子却認為“道”是體會的對象，提出“坐忘”：“墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通”^③，又講“心齋”：“無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也”^④。在這裏，“坐忘”、“心齋”皆為體道的主觀體悟的境界或其方法。就在麥克斯·繆勒類的宗教學觀點上看，這些主觀體悟

① 麥克斯·繆勒：《宗教的起源和發展》，再引於呂大吉《西方宗教學說史》，中國社會科學出版社1994年版，第629頁。

② （清）郭慶藩：《莊子集釋》，中華書局點校本第3冊，1993年，第755頁。

③ 同上書，第1冊，第284頁。

④ 同上書，第1冊，第147頁。

的狀態類似對“模糊不定的、不可見的、超感覺的、超自然的、絕對的或神聖的”無限者的神秘體驗。這僅僅是一個例子，中國哲學就充滿了對內在的體悟的重視。馮友蘭曾提出：

中國哲學家，又以特別注重人事之故，對於宇宙論之研究，亦甚簡略。……不過中國哲學家注重“內聖”之道，故所講修養之方法，即所謂“為學之方”，極為詳盡。此雖或未可以哲學名之，然在此方面中國實甚有貢獻也。^①

馮先生雖然以“內聖之道”、“修養之方”為“未可以哲學名之”，但也十分肯定“此方面中國實甚有貢獻”。站在西方哲學和宗教學的觀點，“內聖之道”不是像西方哲學“純思辨”那樣的知識活動，而是類似“信仰”的主觀體認。就在西方的整個歷史上，“信仰”的主觀才能或潛在能力主要在宗教方面發揮，而其與希臘的哲學傳統相對抗二元發展，這可以說是西方文化的特殊性。與此不同，中國古代的諸家學術，不僅包括修養的潛在能力在內，又具有許多非宗教的因素，這顯然是中國學術傳統的特殊性。因此，我們不能從西方哲學和宗教的角度來簡單地斷定中國學術的特徵。中國學術思想的研究，不必受西方哲學或宗教學的觀點及方法的限制。

第六節 “道教”對“黃老道”的繼承和改造

如上所述，談論中國古代的哲學與宗教，應當先承認中國學術傳統的特殊性。中國古代諸家學術已經相當包含今人所謂“宗

① 馮友蘭：《中國哲學史》上冊，中華書局1961年版，第11頁。

教”之因素，但其不一定是宗教，因為它包含着哲學、倫理學、社會政治理論等許多非宗教內容。黃老道亦然，它充實繼承和發揮中國古代的學術傳統，其大部分的思想源於以前的道家和方術。就在修養論上，黃老道學以“重生”、“貴生”為其思想的宗旨，而以“愛氣養神”、“守氣合神”的修養之方為成僊之道的核心。黃老道學又進一步把養生之方作為外王之道的標準，以為“聖人治國與治身”^①。這些思想明顯地來自以前的道家學說。此外，東漢黃老道學在自然觀和生命觀方面亦是繼承和發揮道家 and 陰陽家的學說。尤其值得注意的是，黃老道學關於“道”、“氣”、“一”等範疇的思想，還是具有朴素的氣論的面目。

與此不同，東漢末農民起義的一些領導人依靠黃老道學的學術傳統，把它更加神秘化、信仰化、簡單化，從而開始建立宗教組織而脫離中國學術的正統路線。《老子想爾注》：

一者道也……一在天地外，入在天地間，但往來人身中耳，都皮裏悉是，非獨一處。一散形為氣，聚形為太上老君，常治崑崙，或言虛無，或言自然，或言無名，皆同一耳。今布道誠教人，守誠不違，即為守一矣。不行其誠，即為失一也。^②

這一段所引明示初期道教的宗教化傾向，“一”（等於“道”）是“在天地外”的，就是使“一”作為離開天地而另外存在的絕對的超越者。這種思想是在黃老道學中尚未見到的。“一散形為氣”亦是把“一”視為有形的存在，揭示“一”是

① 《章句》，第3章。

② 饒宗頤：《老子想爾注校證》，上海古籍出版社1991年版，第12頁。

一個人格化的神，這也是《想爾注》的獨創。《想爾注》更進一步提出，老子就是作為人格化之神的“一”的化身，說“聚形為太上老君”。很明顯，初期道教徒把“道”神秘化、信仰對象化、人格化。加之，《想爾注》特別強調“道誠”之重要，以“守誠不違”為“守一”的關鍵。黃老道學也重視“守一”，但它則有守住元氣、使陰陽合一、使心專一等的意義，並且很少見持守戒律的要求。確實，《想爾注》以來道教經典的宗教化傾向是非常明顯的。至魏晉南北朝時期，道教徒把中國古代的一些重要學術概念和人物變成了宗教崇拜對象，再加上“元始天尊”等的至高神觀念，纔最後完成有中國特色的一個宗教——“道教”。但它並不是像西方“基督教”那樣的宗教，從基督教的角度看，還是包含着許多非宗教內容，這主要是道教繼承而改造先秦諸家，以及“黃老道”的學術傳統。

最後，需要提出的是，東漢末佛教已經入華，於是道教教團、教儀、經典等的形成過程中，似乎受到佛教的影響。道教徒很可能效倣佛教的較完整的宗教形式，以此鞏固信徒組織和經典教義等。然而，至於初期道教與佛教的關係，需要提出的問題很多，決不能簡單地斷定。而且，處理這種道佛關係史的問題，超過本論文的範圍。無論如何，值得注意的是，《太平經》等黃老道學書中很少見到佛教的痕迹，似乎并非雜染佛教，這是黃老道學區別於道教的一個重要特點。對於這些問題，還值得進一步研究。

第二章

黃老道理論的建立和發展

第一節 《天官曆包元太平經》其書及其與黃老道學的關係

一 史籍中的《天官曆包元太平經》

東漢順帝（公元 125—144 年）時，于吉（或稱‘干吉’）於曲陽泉上“得神書百七十卷，皆縹白素，朱介、青首、朱目，號《太平清領書》”^①，一般認為它就是現存《太平經》的底本。值得注意的是，西漢成帝（公元前 33—前 7 年）時，方士甘忠可早已造成《天官曆包元太平經》十二卷，以言“漢家逢天地之大終，當更受命於天”^②，但由於劉向奏“忠可假鬼神罔上惑衆”，忠可于獄中病死。盡管如此，甘忠可的門生夏賀良等仍然將忠可書私以相教，至哀帝時再組織“改元易號”運動，引起了巨大的反響。《漢書·李尋傳》較詳細地記載其情況。

對於甘忠可《包元太平經》與于吉“神書”的關係，湯用彤曾作過有啓發性的論證^③，陳櫻寧也根據甘忠可、夏賀良、丁

① 《後漢書·襄楷傳》，中華書局點校本第 4 冊，第 1084 頁。

② 《漢書·李尋傳》，中華書局點校本第 10 冊，第 3192 頁。

③ 參見湯用彤《讀〈太平經〉書所見》，原載北京大學《國學季刊》五卷一號，《湯用彤選集》，天津人民出版社 1995 年版。

世昌、郭昌、于吉、宮崇等人的鄉里關係^①，提出“于吉的神書是脫胎於甘忠可的《太平經》”，又進一步涉及“甘忠可的書又是燕、齊海上方士們所流傳的舊說從新改編，他們的老祖師就是戰國時代齊國稷下人鄒衍”。^② 湯一介繼兩位先生的研究，還作出較全面的論證，得到兩書之間“有相當密切之關係”的結論，其有五點根據：①二者皆出山東沿海一帶，即自戰國後期以來陰陽五行最爲流行的地方，當非偶然。②二者均據五行相生相剋的思想，有“奉天地、順五行”的受命說，又強調其道即“興國廣嗣之術”。③二者均強調“致太平”，“包元”即將天、地、人三合爲一的，就是“致太平”之意。④二者皆與養生成僊的神僊家思想有關。⑤二者都由於“不合五經”，受到儒家的排斥，朝廷沒採用之。^③ 本文承接以上諸學者的論點，并作一些補充。

衆所周知，秦漢方士早已與編成《呂氏春秋》、《淮南子》等書的工作^④，但這些書雜染諸子學說，不足爲專門的方術典籍。此外，《漢書·藝文志》也記載數術百九十家以及方技三十六家之書目，但其大部分不僅偏於特定方術之類，而且今已散

① 甘忠可、夏賀良、丁世昌、郭昌等人與《包元太平經》有關；于吉、宮崇等人與《太平清領書》有關，他們皆爲燕、齊海岸的人，而二書皆出於這一地區。

② 陳櫻寧：《〈太平經〉的前因與後果》，原載1962年《道協會刊》創刊號，《太平經研究》，中國道教學院1997年版，第7頁。

③ 參見湯一介《魏兩晉南北朝時期的道教》，陝西師範大學出版社1988年版，第20—25頁。

④ 徐復觀說：“（《呂氏春秋》）《十二紀》的成立，是籒衍的陰陽五行思想發展的結果”（《兩漢思想史》卷二），陳奇猷謂：“呂不韋之指導思想爲陰陽家，其書之重點亦是陰陽家說”（《呂氏春秋校釋》），呂不韋的門客中應有傳籒衍之術的方士。淮南王劉安“招致賓客方術之士數千人，作爲《內書》二十一編，《外書》甚衆，又有《中篇》八卷，言神僊黃白之術，亦二十餘萬言”（《漢書·淮南王劉安傳》），可見方士大舉參與編成《淮南子》等書的工作。

失，不可詳考。與此不同，至西漢中後期，隨着神僊方術的盛行，一批方士把零星的方術集中起來，造成系統的方術經典，尤其是成帝時齊人甘忠可所造《天官曆包元太平經》十二卷，它可以說是第一部西漢方士所造而集大成方技和數術的方術經典。

爲了探討甘忠可《包元太平經》的內容，現將《漢書》和《後漢書》記載此書及甘忠可等方士的情況列表如下：

【圖表 1】 《包元太平經》有關史料表

項目	文獻記載	有關方術	文獻出處
1	<p>初，成帝時，齊人甘忠可詐造《天官曆包元太平經》十二卷，以言“漢家逢天地之大終，當更受命於天，天帝使真人赤精子下教我此道。”忠可以教重平、夏賀良、容丘丁廣世、東郡郭昌等，中壘校尉劉向奏忠可假鬼神罔上惑衆，下獄治服，未斷病死。賀良等坐挾學忠可書以不敬論，後賀良等復私以相教。</p> <p>哀帝初立，司隸校尉海光亦以明經通災異得幸，白賀良等所挾忠可書。事下奉車都尉劉歆，歆以爲不合五經，不可施行。而李尋亦好之。光曰“前歆父向奏忠可下獄，歆安肯通此道？”時郭昌爲長安令，勸尋宜助賀良等。尋遂白賀良等皆待詔黃門，數召見，陳說“漢曆中衰，當更受命。成帝不應天命，故絕嗣。今陛下久疾，變異屢數，天所以譴告人也。宜急改元易號，乃得延年益壽，皇子生，災異息矣。得道不得行，咎殃且亡，不有洪水將出，災火且起，滌盪（人民）[民人]。”哀帝久寢疾，幾其有益，遂從賀良等議。</p>	神僊， 天文， 曆算， 受命	《漢書·李尋傳》，第 10 冊，第 3192 頁

续表

項目	文獻記載	有關方術	文獻出處
2	待詔夏賀良等言赤精子之讖，漢家曆運中衰，當再受命，宜開元易號。	讖緯， 曆算， 受命	《漢書·哀帝紀》，第1冊，第340頁
3	莽上奏太后曰，“……及前孝哀皇帝建平二年六月甲子下詔書，更為太初元將元年，案其本事，甘忠可、夏賀良讖書藏蘭臺。臣莽以為元將元年者，大將居攝改元之文也，於今信矣。……臣請共事神祇宗廟，奏言太皇太后，孝平皇后，皆稱假皇帝。其號令天下，天下奏言事，毋言‘攝’，以居攝三年為初始元年，漏刻以百二十為度，用應天命。……”	讖緯， 受命	《漢書·王莽傳》上，第12冊，第4094頁
4	二年二月，彗星出牽牛七十餘日。……其六月甲子，夏賀良等建言，當改元易號，增漏刻。詔書改建平二年為太初元年，號曰陳聖劉太平皇帝，漏刻以百二十為度。八月丁巳，悉復蠲除之，賀良及黨與皆伏誅流放。其後卒有王莽篡國之禍。	天文， 星占， 受命， 曆算， 災異	《漢書·天文志》第5冊，第1312頁
5	論曰：皇考南頓君初為濟陽令，以建平元年十二月甲子夜生光武於縣舍，有赤光照室中。……明年，方士有夏賀良者，上言哀帝，云漢家曆運中衰，當再受命。於是改號為太初元年，稱“陳聖劉太平皇帝”，以厭勝之。……初道士西門君惠、李守等亦云劉秀當為天子。其王者受命，信有符乎？不然，下以能乘時龍而御天哉！	讖緯， 災異， 曆算， 受命	《後漢書·光武帝紀》，第1冊，第86頁

* 上述引文皆以中華書局點校本《漢書》及《後漢書》為底本。

由上表所引情況，我們可以獲知如下幾點：

第一，《包元太平經》是一部集大成方術的典籍，包括神僊、天文、曆算、星占、受命、讖緯等內容，具體地看，如：“天帝使真人赤精子下教我此道”一句，表明“此道”是一種神僊方術之道；書名中的“天官曆”一詞還表明《包元太平經》與天文、曆法有關，《史記索隱》謂“天文有五官，官者，星官也。星座有尊卑，若人之管曹列位，故曰天官”^①，“天官”即中國古代天文學的核心概念，“曆”當然指曆算。“漢家歷運中衰”一句也表明《包元太平經》含有與曆法有關的思想；據上列表中第3項的記載，“彗星出”之事與“夏賀良等建言，當改元易號”有關，可見賀良等明曉星占、災異等的數術；甘忠可、夏賀良等人大力提倡“更受命於天”，哀帝採納他們的建議暫時實行“改元易號”，這些事實表明《包元太平經》是一部“受命”的指針書；上列表第2項、第3項謂“夏賀良等言赤精子之讖”、“甘忠可、夏賀良讖書”，以為《包元太平經》就是一部讖書。

第二，甘忠可、夏賀良等人皆為方士，所以謂“方士有夏賀良”。（第5項）

第三，《包元太平經》藏於宮中，對兩漢之際統治者起了不少影響。雖然甘忠可、夏賀良等方士皆由儒家官僚的排斥被誅殺，但“甘忠可、夏賀良讖書”還是“藏蘭臺”。“甘忠可、夏賀良讖書”就是《包元太平經》，蘭臺即“掌圖書之所”^②。王莽不僅讀過《包元太平經》，也相信其內容，把哀帝依此書改元為“太初元將元年”之事釋為自己攝政的預言，又實行“以居攝三年為初始元年，漏刻以百二十為度”等的改元易號。（第3

① 《史記·天官書》，中華書局點校本第4冊，第1289頁。

② 《漢書·王莽傳》，中華書局點校本第12冊，第1094頁，注[6]。

項)王莽對《包元太平經》感興趣，而他篡位後“興神僊事”，二者似乎有密切關係。此外，《後漢書》記載劉秀出生時有“赤光照室中”的符瑞，而其與夏賀良“漢家曆運中衰，當再受命”的說法相聯係起來，把夏賀良之讖語釋為對光武帝興起的預言。(第5項)衆所周知，光武帝的興起利用了讖緯，在光武帝時《後漢書》的上述觀點似乎已經存在。

第四，《包元太平經》對讖緯的盛行起了很大的作用。如上所言，世稱《包元太平經》為“赤精子之讖”或“甘忠可、夏賀良讖書”，把它作為一種讖書。《說文》謂：“讖，驗也。有徵驗之書，河雒所出書曰讖。”^① 讖書是徵驗書，即一種預卜吉凶的預言書。方士與“讖”之間早就有非常密切的關係，例如：秦始皇時方士盧生奏上《錄圖書》，有“亡秦者胡也”^② 的讖語；西漢武帝時，公孫卿涉及其師申公“受黃帝言，無書，獨有此鼎書，曰‘漢興復當黃帝之時’”^③。《包元太平經》出於西漢皇朝衰退的時期，乃提倡“漢家逢天地之大終，當更受命於天”的讖語。雖然成、哀帝時忠可之徒的受命運動沒得到成功，但稍後王莽和光武帝都依讖緯掌握政權，而這些君主都受到《包元太平經》思想的影響，可見此書對緯書的產生及流行起了很大的作用。

我們在上面已經討論過，《包元太平經》是一部集方技和數術的經典，包括神僊、天文、曆法、星占、陰陽災異、受命、讖緯在內。現存《太平經》雖殘缺不全，從其全部內容看，它的內容與《包元太平經》相符。陳撷寧把現存《太平經》的內容

① 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，上海古籍出版社1988年版，第90頁。

② 《史記·秦始皇本紀》，中華書局點校本第1冊，第252頁。

③ 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1393頁。

概略地說：“此書所言，不外乎天地、陰陽、五行、干支、曆數、氣運、災異、鬼神、僊真、男女、邪正、善惡、貧富、貴賤、夭壽，以及國家的治亂興衰、人事的吉凶禍福。”^① 忠可書與于吉神書的名稱和卷數雖不一致，二者的內容大概相同。從此可推知，今本《太平經》出於于吉神書，而現存《太平經》保留了相当一部分甘忠可《包元太平經》的內容。

二 《包元太平經》與現存《太平經》思想的一脈相傳

（一）“五倉之術”和“五藏之神”

《包元太平經》出於西漢成帝時。成帝即其晚年頗好方術的君主，於是儒生谷永上疏則有拒絕方士之諫，批評方士之術，說：

諸背仁義之正道，不尊五經之法言，而盛稱奇怪鬼物，廣崇祭祀之方，求報無福之祠，及言世有僊人，服食不終之藥，逢興輕舉，登遐倒景，覽觀縣圖，浮游蓬萊，耕耘五德，朝種暮穫，與山石無極，黃冶變化，堅冰淖溺，化色五倉之術者，皆姦人惑衆，挾左道，懷詐偽，以使罔世主。聽其言，洋洋滿耳，若將可遇；求之盪盪如係風捕景，終不可得。是以明王距而不聽，聖人絕而不語。^②

從谷永批評方術的內容中，可以得到與當時方士之術有關的材料。谷永批判的方術有“祭祀之方”、“服食不終之藥”、“黃冶變化”、“化色五倉之術”等，其外他又指責“世有僊人”的

① 陳櫻寧：《〈太平經〉的前因與後果》，《太平經研究》，中國道教學院1997年版，第3頁。

② 《漢書·郊祀志》，中華書局點校本第4冊，第1260頁。

說法。實際上，他批評的方術及神僊說大部分是早就有的，例如：“祭祀之方”和“服食不終之藥”均是自戰國中葉起方士們一直持行的方術；“逢興輕舉，登遐倒景，覽觀縣圃，浮游蓬萊，耕耘五德，朝種暮穫，與山石無極”、“堅冰淖溺”是關於飛昇天空、慈育萬物、肉體不死的僊人的描繪，其與《莊子·逍遙遊》的“肌膚若冰雪，綽約若處子，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟”的神人及《楚辭·遠遊》的“載營魄而登霞兮，掩浮雲而上征”的真人相通；“黃冶變化”已見於武帝時方士李少君，即神僊黃白術。

以上所列方術及神僊說，都是戰國以來燕、齊海上方士之術的一脈相傳，現存《太平經》中尚有蛛絲馬迹可尋。更值得注意的，是所謂“化色五倉之術”。“化色五倉之術”究竟是怎麼樣的方術？唐顏師古引李奇注“思身中有五色，腹中有五倉神，五色存則不死，五倉存則不飢”^①，但其意還不太明白，“身中五色”和“腹中五倉神”到底是什麼？今本《太平經》記載：“四時五行之氣來入人腹中，為人五藏精神，其色與天地四時色相應也”、“人為人五藏神，出為四時五行精神”[292頁]。

這些記述與上面所引李奇注相比，可見“五倉神”就是“四時五行之氣來入人腹中”的“五藏精神”，“身中五色”并是“天地四時色相應”的“五藏精神”之色。《呂氏春秋·十二紀》以“五行”配五方、五色、五音、五帝、五神、五祀、五數等，則沒提到五行與五臟相應。然而，我們在西漢初文獻材料中可以看到五臟五行相應說，如《淮南子》云：“天有四時、五行、九解、三百六十六日，人亦有四支、五藏、九竅、三百六十

^① 許抗生：《略說黃老學派的產生和演變》，《文史哲》1979年第3期。卷一百七《魏其武安侯列傳》卷四十七，第九冊，第2843頁。

六節。天有風、雨、寒、暑，人亦有取、與、喜、怒”^①，明確地把五藏配於五行。董仲舒也說：“內有五藏，副五行數。”^②《淮南子》和《春秋繁露》已雜鄒衍以來方術理論，它們的五藏五行相應說靠借方術思想，這是十分明顯的。

需要提出的是，在漢代方術理論系統中，“五行”即木、火、土、金、水的五種氣，而它們并是貫通自然界與人的生命的共同因素。《黃帝內經》：“五行者，金、木、水、火、土也……而定五藏之氣。”（《素問·藏氣法時論》）“天有五行御五位……人有五藏化五氣。”（《素問·天元氣大論》）自然界的“五行”與人身中的“五臟”相連又和諧的根底是“氣”。《太平經》也有類似的說法：“五行迺得興生於元氣，神迺與元氣并同身并行。今五行迺入為五藏……”[96 頁]就是說從“元氣”分化出“五行”之氣，而這些氣入身而形成五臟。據史籍所載，漢時官方所需的“本草”由方士製造^③，而東漢著名醫生華佗就是一個“曉養性之術，年且百歲而猶有壯容，時人以爲僊”^④的神僊方士。顯然，神僊方術與醫術同出一轍，二者之間總有分不開的關係，《太平經》與《黃帝內經》的生命觀一脈相通，當不偶然。就在養生理論上看，漢朝方士以五行五藏相應的生命觀為基礎，提倡“養五藏之神”，比如：《太平經》：“思念五藏之神，畫出入，見其行游，可與語言也。”[283 頁]《章句》也云：“人能養神則不死，神謂五藏之神。”[6 章注]“神”是神妙之氣，“五藏神”即五臟氣的別稱。現存《太平經》還涉及畫五臟神之術，即一種按五行色及方位畫

① 《淮南子·精神訓》，張雙棣撰《淮南子校釋》本，上冊，北京大學出版社 1997 年版，第 722 頁。

② 《春秋繁露·人副天數》，蘇興《春秋繁露義證》本，中華書局 1992 年版。

③ 《漢書·郊祀志》，中華書局點校本第 4 冊，第 1258 頁。

④ 《後漢書·方術傳》，中華書局點校本第 10 冊，第 2736 頁。

五藏神的方術。^①由此可以推知，谷永所謂“化色五倉之術”就是“畫五藏之神”一類之方術，乃因五行五臟相應說。不僅如此，從谷永批評“化色五倉之術”的事實又可見，西漢成帝以前，這種方術已經相當流行。

（二）“赤精子之道”和“吾道太陽”

由以上簡單所述可見，現存《太平經》的思想是西漢後期方術的一脈相傳，足以斷定甘忠可書與現存《太平經》之間有非常密切的關係。現存《太平經》依傍天使與諸真人之間的問對，其中“天使”曾經涉及自己的師承關係：“天使太陽之精神來告吾，使吾語，故吾者迺以天爲師”[70頁]。這與甘忠可“天帝使真人赤精子下教我此道”之言互相比較，二者的內容幾乎相同，可以從下面的對照表中得到充分說明。

【圖表2】《天官曆包元太平經》與今本《太平經》的傳授關係對照表

書 籍 傳授关系	《天官曆包元太平經》	今本《太平經》	共同點
“道”之根源	天帝 ↓	天 ↓	天 ↓
媒介者	赤精子	太陽之精神 ↓	天（純陽）之精氣 ↓
傳受者	我（甘忠可）	吾（天使）	人（天使）
史料出處	《漢書·李尋傳》	今本《太平經》	

① 《太平經·齋戒思神救死訣》載：“其法爲其具畫像，人亦三重衣，王氣居外，相氣次之，微氣最居內，皆戴冠幘乘馬，馬亦隨其五行色具爲。其先畫像於一面者，長二丈，五素上殊畫五五二十五騎，善爲之。東方之騎神持矛，南方之騎神持戟，西方之騎神之弓弩斧，北方之騎神之鑊楯刀，中央之騎神持劍鼓。”

現存《太平經》謂：“……赤者太陽，天之正色。吾道太陽，仁政之道，不欲傷害也。”[219 頁]在這裏，“赤”與“太陽”如出一轍，都是象徵純陽之氣。由“吾道太陽”一句清楚地看出，《太平經》標榜“太陽”之道，崇尚“赤”、“太陽”之色。這與《漢書·李尋傳》所載“天帝使真人赤精子下教我此道”一句相對照，“赤精”和“太陽之精神”一脈相承，均指天之精氣，或純陽之氣，并是天人相感的媒介。從此可見，甘忠可與天使傳受“道”的過程完全一致，皆按“天⇒天之精氣（赤精子、太陽之精神）⇒人（我、吾）”的方式來得“道”，而據此道編寫道書。與此不同，東漢于吉是“得”神書的，明確表明已有“神書”的傳本，暗示着于吉“神書”脫胎於甘忠可書。

三 《包元太平經》傳承的歷史脈絡

（一）“致太平”之救世理想的傳承和發揮

根據以上所述，筆者以為今本《太平經》所謂“天使”似乎是甘忠可。至西漢後期，甘忠可、賀夏良等的政治改革運動失敗之後，《包元太平經》不敢被公布，只能隱祕地相傳，至東漢順帝時再顯現於世，被稱為《太平清領書》。雖然這一過程中《包元太平經》十二卷，經不少方士之手，成了卷帙浩繁的《太平清領書》一百七十卷，但它保留了相當多的甘忠可書的本來面目。引人注目的就是，《包元太平經》問世之後，經一百五十餘年之久，至東漢順帝時，宮崇、襄楷等人，與西漢後期甘忠可、賀夏良等方士一樣，向君主獻上《太平經》。那麼，不同時期的方士們，在“獨存儒術”的情況下，冒着獲“罔上惑衆”、“反道惑衆”、“執左道亂朝廷”、“誣罔主上不道”、“崇妖妄不經”等罪的風險，有着強烈的干預政治的願望，其原因究竟何在？我們該從《太平經》思想去探索其答案。今本《太平經》

記載共九十字的《師策文》：

師曰：“吾字十一明為止，丙午丁巳為祖始。四口治事萬物理，子巾用角治其右，潛龍勿用。人得見之壽長久，居天地間活而已。治百萬人僊可待，善治病者勿欺給。樂莫樂乎長安市，使人壽若西王母，比若四時周反始，九十字策傳方士”。[62 頁]

以上經文原缺，係王明據《太平經鈔》而補，就是天師揭示天意的隱語。從《解師策書訣》看，此經文主要有三層含義。開首四句按照陰陽五行的數術觀念概述以火為首的天道運行的次序，宣揚陰陽災異的說法；中間八句闡明治身成僊、致太平的方技秘要；最後一句舉其隱語成數九十，並將傳布此道的重任委於方士。

這是《太平經》內容的概括，尤其值得注意的是“九十字策傳方士”一句。《解師策書訣》釋“方士”謂：“方者，大方正也，待此道急往付歸有道德之君，可以消去承負之凶，其治即方且大正也；士者，有可剋志一介之人也，一介之人者，端心可教化屬事，使往通此道也。”[68—69 頁]“方士”是可以教化、委託“此道”的方正有志之士，而擔在方士身上的任務主要有兩種：首先是指守“此道”呈獻有道德之君主，從此消除承負之凶；其次是使“此道”往通於世。

司馬遷對方士曾經誹謗地說“怪迂阿諛苟合之徒”^①，但這是一種偏枯的評價，漢朝方士反倒自覺地認識到對自己使命的責任感，堅持着“待此道急往付歸有道德之君，可以消去承負之

^① 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1369頁。

凶”的理想。這種救世之理想主義即漢朝“黃老道”的一個顯著特點，即是方士們冒着一切風險積極干預政治的真正理由。西漢成帝時甘忠可由此造成《包元太平經》獲“假鬼神罔上惑衆”之罪，獄中病死。但至哀帝時，他的門生夏賀良等出生入死地還提倡忠可之道，依《包元太平經》組織“改元易號”運動，終於都被誅殺。確實，西漢後期方士們充滿了救世之理想主義，而此說源於《包元太平經》。值得注意的是，不僅《解師策書訣》篇講方士救世之使命，而且今本《太平經》全篇中可以看到這種思想傾向，證明了今本《太平經》與《包元太平經》緊密聯繫。

（二）《包元太平經》的讖語對於吉神書出現的影響

如上所述，西漢後期方士們所持的救世之理想主義，一直繼承到東漢後期，順、桓帝時宮崇、襄楷等人將《太平經》向君主獻上，追求以消除天地承負之厄實現“致太平”的理想。在筆者看來，東漢後期這些方士的活動與《太平經》的讖語有密切的關係。《太平經》記載：

【真人問】“……今受天師嚴教深戒之後，宜何時出此止姦偽興天地道之書乎？”

【天使答】“乙巳而出，以付郵客，而往通之者也。……已付郵客方士，往付上有至德之君。”

【真人問】“何謂也？”

【天使答】“得而防行之，即其人也；不知行之，即非其人也。真人勿先出之也。且天威怒，反殺人也。吾戒悉盡於是矣。所以□□，誠畏天有言也。”

〔以上《神人自序出書圖服色訣》，459頁〕

【天使答】“書當未用，帝王未信也。佞者在側，書不

見理也。災害并生，民何所止？太平之書三甲子乃復見理，不如十諫令知耳。”〔《不忘誠長得福訣》，583頁〕

“止姦偽興天地道之書”、“太平之書”均指《太平經》，而此書出於“乙巳”。自西漢後期至東漢末，共有四次“乙巳”。第一次是西漢成帝永始元年（公元前16年）；第二次是東漢光武帝建武二十一年（公元55年）；第三次是和帝永元十七年（公元105年）；最後是桓帝延熹八年（公元165年）。

據史籍所載，兩漢時《包元太平經》與《太平清領書》分別地出於西漢成帝與東漢順帝時，其中乙巳年只在西漢成帝年間。我們知道，成帝時甘忠可造成《包元太平經》，而他的門徒夏賀良等“坐挾忠可書……復以相教”，向君主屢次獻上忠可書。這些史實與上引文中“乙巳而出，以付郵客，而往通之者”的描述吻合。不僅如此，“書當未用，帝王未信也。佞者在側，書不見理也”的一段文，也反映當時劉向、劉歆父子等儒生排斥忠可書的情況。從此可獲知，“乙巳”由成帝永始元年乙巳而言，而此時問世的“止姦偽興天地道之書”就是《包元太平經》。

引人注目的就是，《不忘誠長得福訣》篇又云：“太平之書三甲子乃復見理，不如十諫令知耳”。這強調方士有多向君主進諫使其知曉并相信《太平經》的使命。我們記得，《包元太平經》問世之後，人們把它一直視為一部讖書，史籍稱之為“甘忠可、夏賀良讖書”、“赤精子之讖”，所以“太平之書三甲子乃復見理”一句很可能被後來方士釋為一種預言。“三甲子”為一百八十年，自《包元太平經》問世的西漢成帝永始元年“乙巳”計時，桓帝延熹八年正是“太平之書三甲子乃復見理”的時候。桓帝是頗好黃老道的君主，永始元年就派中

常侍左悺到苦縣祠老子^①。次年，襄楷向桓帝上疏有“臣前上琅邪宮崇受于吉神書”，揭示着他向桓帝已經獻上過《太平清領書》，適與“太平之書三甲子乃復見理”的讖語吻合。從此可想，“太平之書三甲子乃復見理”的讖語引起了于吉神書的出現，以及一些方士把它向君主獻上的熱潮。

根據以上考證，我們有充分的理由主張于吉《太平清領書》雖然包含着後人添入的內容，但還是保留了相當多甘忠可所造《包元太平經》時的原樣。可以說，史籍所載《包元太平經》即現存《太平經》的最早底本。

四 《包元太平經》的體系及其對黃老道學建立的推動作用

《包元太平經》是一部包括神僊、天文、曆算、星占、受命、讖緯等方技和數術的方術經典，這可以說是鄒衍以來燕、齊海上方士之術的集大成。我們從本章的開頭一直討論秦漢方術發展的歷史條件及其過程，以下概括其情況，又試探《包元太平經》問世之意。

自戰國中葉起，在燕齊海岸地區出現稱為“方士”的一群有識之士。據《史記·封禪書》所載，燕、齊海上方士的學術有兩個來源，就是“形解銷化，依於鬼神之事”為務的“方僊道”與鄒衍以來陰陽五行說，前者為《藝文志》所說“神僊”方技的主要來源，後者與天文、曆法等數術密切關聯。戰國末至秦漢的方士們把方技和數術緊密地結合起來，世統稱為“方術”。當時的方技和數術，雖有主治生命現象和講究“天道”的不同，但二者則有分不開的關係，方士們依“氣”、“陰陽”、“五行”等範疇探窺貫穿天道運行的秩序和人間生命的奧秘一系

^① 《後漢書·桓帝紀》，中華書局點校本第2冊，第313頁。

列的普遍原理，又追求以“乘雲氣，御飛龍”的僊人爲代表的天人合一的境界。

秦漢時期，方士階層由秦始皇、漢武帝那樣大力鼓吹神僊方術的世主的關注和支持，獲得與儒家相並肩的勢力，在封禪、改制等國家大事中起着重要的作用，並且由國家祭祀的需要具備了較穩定的經濟根基。盡管如此，當時的方士通常單獨零散地活動，沒有系統的組織團體。雖然形成單個學派，維持一種師承關係，但沒有橫向的緊密聯係，^① 而其學術主要以隱祕教授的方式相傳。因此，自戰國中葉以來，雖然保存有方術思想片鱗的典籍較多^②，全面、系統的方術典籍則很少。但至西漢中後期，隨着方士階層的勃興及方術思想的成熟，方士對全面、系統的方術典籍的需要逐漸增長。同時，儒生對神僊方術的排斥，也越加促進神僊方術的理論化和知識系統化。於是，齊人甘忠可，以天、地、人包而爲一的“包元”的思想爲中心^③，力求使神僊、天文、曆算、星占、受命、讖緯等方術系統化、全面化，編成包括方技和數術在內的系統的方術經典，稱之《包元太平經》。

西漢後期，《包元太平經》的產生，引起了很大的反響。在政治上，此書首先爲了以“致太平”爲目標的受命改制運動的發生，提供了理論依據。雖然這一運動沒得到成功，隨着西漢皇朝的衰退，此書還促進讖緯說的廣泛流行，不僅對方士有影響，

① 參見安居香山著，田人降譯《緯書與中國神秘思想》，河北人民出版社1991年版，第11頁。

② 自《莊子》以來，先秦黃老學典籍及漢朝《淮南子》等書皆有其思想片鱗。其外，《漢書·藝文志》記載數術百九十家與方技三十六家之書目。

③ 湯一介先生分析《包元太平經》的“包元”一詞，說：“‘包元’的意思也正是說‘三才未分，包而爲一’，天、地、人三者合一就是太平之時了。”參見《魏兩晉南北朝時期的道教》，陝西師範大學出版社1988年版，第24頁。

嗜好陰陽災異的儒家官僚及兩漢之際的統治者也受到其思想的影響。從中國道家思想史的角度看，《包元太平經》的產生是有劃時代意義的重大事件。甘忠可造成《包元太平經》起，方士階層纔具有自己的經典，形成獨立的、系統的學術思潮，這一思潮取代先秦老莊學及稷下以來的黃老學的地位，逐漸被稱為“道家”，亦稱“黃老道”或“黃老”。

第二節 “黃老”和“道家”內涵的演變

《漢書·藝文志》保存了西漢成、哀帝之際劉向、劉歆父子所編《別錄》和《七略》的書目。據此，“道家”屬於《諸子略》，主要指自戰國中葉至西漢初的黃老學，而它區別於《數術略》、《方技略》的方術^①。但至東漢，王充將神僊方術稱“道家”，他在《論衡·道虛》說：

世或以辟穀不食為道術之人……^②

道家相誇曰：“真人食氣，以氣而為食。”故傳曰：“食氣者壽而不死，雖不谷飽，亦以氣盈。”^③

道家或以導氣養性，度世而不死。以為血脈在形體之中，不動搖屈伸，則閉塞不通，不通積聚，則為病而死。^④

① 班固在《漢書·藝文志》載神僊十家書目，有二百五十卷，說：“神僊者，所以保性命之真，而游求於其外者也。聊以遺意平心，同死生之域，而無怵惕於胸中。”其書目中有《黃帝雜子步引十二卷》、《黃帝、岐伯按摩十卷》、《黃帝雜子芝菌十八卷》、《泰壹雜子黃治三十一卷》等，可見當時神僊家也多依託黃帝。

② （漢）王充：《論衡·道虛》，中華書局《論衡校釋》本第二冊，1990年，第335頁。

③ 同上書，第336頁。

④ 同上書，第337頁。

道家或以服食藥物，輕身益氣，延年度世。^①

這裏，王充所謂“道家”的內涵，其實是神僊方術的重要因素，包括“辟穀不食”的辟穀術、“真人食氣”的吐納術、“導氣養性”的導引術、“服食藥物”的服耳術在內。除以上所引外，《論衡·道虛》還提到，當時世人把黃帝、老子、劉安、盧敖、曼都、文擊、李少君、東方朔、文成（少翁）、五利（樂大）、王子喬等人列為“好道”、“學道”的“道人”。王充又把“方術”說成“僊者之業”^②，將之并稱“道術”或“道”。這裏所謂“道”就是《章句》所謂那樣的“自然長生之道”；“學道”并是“學僊”、“為僊”、“求僊”一類的“養性治身”功夫^③。此外，王充將“方士”稱為“道人”、“道術之士”、“道術之人”等。據以上所述，王充所謂“道家”，與司馬談及班固所謂“道家”（即黃老學）確然不同，主要指以養性治身為主的“黃老道”。

本節所關注的主題是黃帝和老子在黃老道思想中的地位。史書所謂“黃老學”與“黃老道”皆託名於黃帝和老子，二者所謂“黃老”的內涵却是不同的。大致上看，“黃老學”以黃帝和老子皆視為古代聖人；與此不同，“黃老道”以黃帝和老子均視為僊人。雖然如此，前者演變為後者的過程錯綜複雜，對兩者關係的研究是一項難度較大的工作，所以把它們不能簡單地一刀兩斷，值得注意。

實際上，黃帝登僊的說法出現得很早，《莊子·大宗師》

①（漢）王充：《論衡·道虛》，中華書局《論衡校釋》本第二冊，1990年，第337頁。

② 同上書，第316頁。

③ 同上書，第313—338頁。

載：“夫道……黃帝得之，以登雲天。”^① 很顯然，戰國中葉已有黃帝登天的說法。據史籍所載，齊威、宣王時神僊家說相當盛行，他們都“使人人海求蓬萊、方丈、瀛洲”^②，而莊子就是“與齊宣王同時”^③ 之人。從此可推知，莊子吸收神僊家的故事，因而提倡黃帝得道登天的說法。之後，燕齊海上方士仍依黃帝御龍登天的故事，宣揚神僊方術，而至西漢初又呈把老子與長生之道相結合的說法，例《史記·老子傳》：“蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其脩道而養壽也。”^④ 這裏所謂“道”顯然是指養生之道。《史記》一書出於漢武帝年間，即神僊方術極盛之時，老子“修道養壽”的說法也許源於當時方士之言。以上關於“黃老”的論述，已顯示出戰國至漢初早就有把神僊方術與黃老之道互相聯係的思想傾向。可惜的倒是，對這個問題，由於有關史料的缺乏，我們不會做更深入細致的研究。

至兩漢之際，桓譚^⑤著有《新論》，其中《祛蔽》記載，杜房閱讀《老子》一書後，向桓譚問“老子用恬淡養性，致壽數百歲；今行其道，寧能延年卻老乎？”無疑，兩漢之際人已經多以為，老子是“壽數百歲”的僊人，而老子之道以“恬淡養性”、“延年卻老”為核心，《老子》并是一部養生書。其實，桓譚為了批評當時流行的神僊方術，在《新論》涉及杜房的故事，但這却是當時老子當僊說已經十分流行的明證。更值得注意的倒是，《新論·祛蔽》所反映的以上說法，不一定是在兩漢之際所造，此說的產生

① 《莊子·大宗師》，《莊子集釋》，中華書局點校本第1冊，第247頁。

② 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1369頁。

③ 《史記·老子韓非列傳》，中華書局點校本第7冊，第2143頁。

④ 《史記·老子傳》，中華書局點校本第7冊，第2142頁。

⑤ 桓譚生於西漢成帝陽朔二年（公元前23年），卒於東漢光武帝建元三十二年（公元56年）。

時期應當追溯到桓譚以前，因為杜房確不是老子當僊說的創始人，而只向桓譚問了依老子之道會不會達到“延年卻老”。從此可推知，西漢後期已有依託老子提倡神僊方術的趨勢。

向至東漢，老子在方術理論體系中的地位越加提高，王充曾經討論關於老子的一些說法：

世或以老子之道為可以度世，恬淡無欲，養精愛氣。夫人以精神為壽命，精神不傷，則命長而不死。成事：老子行之，逾百度世，為真人矣。^①

從以上所引可以清楚地看到，王充當時人依託老子至少提倡三點：第一是“恬淡無欲，養精愛氣”的修養說；第二是“夫人以精神為壽命”的生命觀；第三是“老子行之，逾百度世，為真人”的老子當僊說。其中，以“精神”概念為核心的生命觀及修養論是黃老道學理論的重要因素，不僅見於《太平經》、《章句》、《參同契》等書，保持早期方術思想片鱗的《呂氏春秋》、《淮南子》等書也含有這些思想。《呂氏春秋·盡數》謂：“故精神安乎形，而年壽得長焉。……故凡養生，莫若知本，知本則疾無由至矣”，以“精”、“神”為生命的本根，而重視“精神安乎形”的修養。《淮南子》又說：“《精神》者……審死生之分，別同異之跡，節動靜之機，以反其性命之宗，所以使人愛養其精神，撫靜其魂魄，不以物易己，而堅守虛無之宅者也。”^② 明確地討論“精神”即“性命之宗”，又強調“愛養其

① 《史記·老子傳》，中華書局點校本第7冊，第334頁。

② 《淮南子·要略》，張雙棣撰《淮南子校釋》本，下冊，北京大學出版社1997年版，第2127頁。

精神”、“堅守虛無之宅者”的修養。後來，《太平經》和《章句》等書更加發揮“精神”概念，使之作為其哲學思想的核心範疇。關於這一問題，往後將專門進行討論。值得注意的是，王充以前已有從精氣說的角度來解釋《老子》的思路，而十分盛行老子當僊的說法。這是王充把神僊方術稱為“道家”的緣故，也是當時“黃老道”已經形成和發展的一個明證。王充在《道虛》篇強烈批判“學道求僊”的“道術之士”，又指責老子當僊說，但在《自然》篇中却推崇老子，說：“恬澹無欲，無為無私者也，老聃得以壽矣”^①，以為老子之道與長生有關。從此可獲知，王充已經受到黃老道學思想的影響。實際上，他在晚年造成“養性之書凡十六篇”，其包含着“養氣自守，適食則酒，閉明塞聰，愛精自保，適輔服藥引導”^②的內容，可見王充本人對黃老道學理論的發展作出了一定的貢獻。

綜上所述，西漢初“道家”即指自戰國稷下以來“黃老學”，但它在漢朝獨尊儒術的措施逐漸衰退之後，“黃老道”取代了黃老學的地位，其學派或思潮被稱為“道家”或“黃老”，方士亦被稱“道人”、“道術之士”、“道術之人”等。方士們雖然繼承黃老學推崇黃帝和老子的傳統，但使之再一次僊人化，依託黃老宣揚方術之道，建立史稱“黃老道”的新思潮。^③黃帝當僊說已在西漢初十分盛行，老子當僊說也最晚在西漢後期形成和發展。此外，至西漢後期，方士甘忠可繼承戰國中葉以來燕、齊海上方士之術，使之又進一步將知識系統化、理論化，造成《包元太平經》。根據這些情況，筆者以西漢後期《包元太平經》

① 《論衡·自然》，中華書局《論衡校釋》本第三冊，第781頁。

② 《論衡·自紀》，中華書局《論衡校釋》本第四冊，第1209頁。

③ 《後漢書·王渙傳》載：“延熹中，桓帝事黃老道”（中華書局點校本第9冊，第2470頁）。

的產生為黃老道學形成的一個標志。此書使神僊方術的零散破碎的面貌煥然一新，纔確立化零為整的理論體系。接着，還出現從神僊方術的角度解釋一些先秦經籍的專著，《章句》、《參同契》為其代表，它們為黃老道學的知識系統化作出很大的貢獻。

第三節 黃老道著作及其理論特徵

西漢後期甘忠可著成《包元太平經》之後，無名方士託名河上公，從神僊方術的角度注解《老子》，編成《老子河上公章句》。《包元太平經》也經許多方士之手，成了于吉《太平清領書》百七十卷。至東漢後期“通諸緯候”^①的魏伯陽，約《周易》撰《參同契》，即“修丹與天地造化同途，故託易象而論之”^②的煉丹、養性著作。魏伯陽謂“大易情性，各如其度；黃老用究，較而可御；爐火之事，真有所據。三道由一，俱出徑路”。[85章]以為《周易》、黃老與爐火（鍊丹）之道相通，而依《周易》說明黃老道學的鍊丹、養性學說。之外，託名劉向的《列僊傳》，第一次專門把神僊事跡匯集起來，系統地給神僊立傳，就是一部屬於黃老道系統的神僊傳記。東漢順帝時王逸《楚辭》注已引《列僊傳》，最晚順帝以前已有此書。這些著作都自西漢成帝至東漢桓帝之間問世。顯然，這一時代是黃老道思潮的一個全盛期，也為道教的成立奠定了理論基礎。

兩漢黃老道學，雖有較濃厚的宗教因素，但從中國哲學思想史的角度看，它可以說是一個學術派別。關於這一點，我們在前章已經討論過。有的學者以皇宮中建黃老之祠為論據，主張黃老

① 彭曉：《周易參同契分章通義·序》，道藏第20冊，第131頁。

② 同上。

道為朝廷所推崇的宗教信仰。^①但在中國古代，祭祀的歷史非常悠久，而其形式和內容則十分龐雜。所以，為了證明黃老道就是宗教信仰，有祭祀就是宗教的說法則不足為理論依據。例如，祭祀便是儒家儀禮的重要構成部分，孔子強調“祭之以禮”^②、“祭神如神在”^③，後來朱熹也曾講“祭盡其誠”^④，但孔子及朱熹的儒學不一定是宗教信仰。實際上，漢朝祭祀繁多，封禪及山川大祀以外，尚有多種，而其中許多祭祀由方士階層主持。漢時總有以祭祀為求福消禍及取踰世之壽之方術的看法，王充曾批評這種觀點，說“世信祭祀，以為祭祀者必有福，不祭祀者必有禍”^⑤、“如祭祀可以得福，解除可以去凶，則王者可竭天下之財，以興延期之祀；富家翁嫗，可求解除之福，以取踰世之壽”^⑥。我們記得，自武帝以來許多君主以祭祀之方求福長生。這樣的祭祀之方在兩漢總是存在，所以東漢時桓帝“宮中立黃老，浮屠之祠”、明帝時楚王英“晚節更喜黃老，學為浮屠齋戒祭祀”、“誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，絜齋三月，與神為誓”^⑦、靈帝時陳王寵“祭黃老君，求長生福已”^⑧等事也并不奇怪。東漢時一些皇室家族，致力宮中立祠、祭祀黃老，但祭祀之方却不是黃老道本身的重點。襄楷是桓帝時奏上《太平清領書》的人物，其學術與黃老道應有十分密切的關係。桓帝時，襄楷詣闕上書：

① 胡孚琛：《道家、道教的文化淵源和形成過程》，《道教通論——兼論道家學說》，齊魯書社1991年版，第61頁。

② 《論語·為政》，《十三經註疏》下冊，中華書局1991年版，第2462頁。

③ 《論語·八佾》，《十三經註疏》下冊，中華書局1991年版，第2467頁。

④ （北宋）朱熹：《四書章句集注》，中華書局點校本，1995年，第50頁。

⑤ 《論衡·祀義》，中華書局《論衡校釋》本第四冊，第1047頁。

⑥ 《論衡·解除》，中華書局《論衡校釋》本第四冊，第1043頁。

⑦ （南朝宋）范曄：《後漢書·循吏列傳》王渙條，中華書局點校本第五冊，1965年，第1428頁。

⑧ 《後漢書·孝明八王列傳》，中華書局標點本第6冊，第1669頁。

又聞宮中立黃老、浮屠之祠。此道清虛，貴尚無為，好生惡殺，省慾去奢。今陛下嗜欲不去，殺罪過理，既乖其道，其獲其祚哉！或言老子入夷狄為浮屠。浮屠不三宿桑下，不欲久生恩愛，精之至也。天神遺以好女，浮屠曰：“此但革囊盛血。”遂不眛之。其守一如此，乃能成道。今陛下媼女豔婦，極天下之麗，甘肥飲美，畢天下之味，奈何欲如黃老乎？^①

襄楷指出，黃老之道與佛教相通，以清虛、無為、重生、去欲為其宗旨，同時以“守一”為成道的主要方法。他則指責，桓帝有“嗜欲不去，殺罪過理，既乖其道”而依祭祀之方祈求長生之福的過失。西漢時衆多方士以祭祀之方為登僊、不死之途徑，并且遍布全國的方術系統祠廟，為方士階層的崛起奠定了經濟基礎。但自西漢後期以來，隨着黃老道理論系統化，祭祀之方的比重越加降低。《太平經》將治身養生之“道”評級“九度”，其中第七“社謀”、第八“洋神”、第九“家先”與祀神之方有關，這些都是“其道多耶，其神精不可常使也。令人惚惚悅悅，其中時有不精之人，多失妄語，若失氣者也。”[283頁]的下等道術。此外，《章句》沒涉及祭祀之方，而《參同契》以“累土立壇宇，朝暮敬祭祠”為“却違黃老”的邪道[27章注]。《列僊傳》以服食、養氣、善報等為成僊的途徑，則沒涉及祭祀之方。

有的學者，據楚王英和桓帝對黃老和浮屠同樣禮拜的事實，認為當時把黃帝和老子看成和佛一樣的“神”。^②但從上面所引

① 《後漢書·郎顗襄楷列傳》，中華書局點校本第四冊，第1082—1083頁。

② 湯一介：《魏晉南北朝時期的道教》，陝西師範大學出版社1988年版，第7頁。

襄楷之言看，當時道術之士將黃帝、老子和浮屠皆視為通過“守一”的修養成道的僊人，甚至涉及“老子入夷狄為浮屠”的老子化胡說，使佛教作為黃老道的一種。湯用彤也曾說“漢代佛教依附道術，中國人士，如襄楷輩，因而視之與黃老為一家”^①。黃老道學，以凡人成僊的模式為基礎，提出多樣的成僊途徑，這就是黃老道學區別於道教的一個重要特徵。

東漢末道教徒所造《老子想爾注》謂：“一者道也……一散形為氣，聚形為太上老君……今布道誡教人，守誡不違，即為守一矣。不行其誡，即為失一也。”[10章注]這裏“太上老君”就是“道”或“一”的化身，已經成了一個“神”，而人格神的“道”或“一”宣布道誡，所以“守誡”就成為“守一”的關鍵。與此不同，黃老道學雖然推崇黃帝與老子，却把他們看做以治身養生來實現長生不死的人。例如《列僊傳》共計有七十一個僊人，其中有歷史人物，也有傳說人物，包括赤松子、黃帝、老子等在內，但不管什麼人，他們的成僊故事皆歸於凡人成僊的理論模式。《太平經》更具體地討論凡人成僊的道理：

元氣無為者，念其身也，無一為也，但思其身洞白，若委氣而無形，常以是為法，已成則無不為無不知也。故人無道之時，但人耳，得道則變易神僊，而神上天，隨天變化，即是其無不為也。[281頁]

據以上所引，凡人僅由“得道”就可以達到成僊，說“人無道之時，但人耳，得道則變易神僊”。這裏“道”即指“元氣無為”之道。“元氣無為者”是《太平經》所謂“九度”中最

① 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海書店1991年版，第59頁。

上等的養生方法，以“念其身也，無一爲也，但思其身洞白，若委氣而無形”爲具體的內容。《九天消先王災法》也謂：“其無形委氣之神人，職在理元氣。”[88頁] 裏樞在上面所謂“守一”也是這種養氣功夫。《太平經·名爲神訣書》載：

元氣自然，共爲天地之性也。……太陰、太陽、中和三氣共爲理，更相感動，人爲樞機，故當深知之，皆知重其命，養其軀，即知尊其上，愛其下，樂生惡死，三氣以悅喜，共爲太和，乃應並出也。……故守一之道，養其性，在學之也。[18頁]

“元氣”自然而然（“元氣自然”），這是天地之本性，也是陽、陰、中和三氣運動的總的規律，因爲“元氣”是陽、陰、中和三氣的總的根源，《和三氣興帝王法》謂：“元氣有三名，太陽、太陰、中和。”就在修養論上看，人的身軀就是陽、陰、中和三氣“更相感動”的樞機，所以“守一”即使此三氣“共爲太和，乃應並出”的修養，并是守元氣自然之性的養性功夫。《五事解承負法》載：“以何爲初，以思守一，何也？一者，數之始也；一者，生之道也；一者，元氣所起也；一者，天之綱紀也。故使守思一，從上更下也。夫萬物凡事過於大，末不反本者，殊迷不解，故更反本也。”[60頁] 從此可見“守一”即是守住元氣；“守思一”則是靜思“元氣”。而且，由於元氣是人的生命根源，“守一”也是一種“反本”的功夫。

根據以上所述，“守一”是成道的主要途徑，即無爲靜思、守住元氣、調和（陽、陰、中和）三氣的養性功夫，也是一種“反本”的修養。凡人通過這樣的修養，就會達到“神上天，隨天變化，即是其無不爲”的神僊境界。無疑，“無爲”、“守一”、“反

本”、“無不爲”等概念借自老子，而《太平經》用“元氣”來解釋老子思想。這不僅僅是《太平經》一書的特點，同時也是黃老道學自然觀及功夫論的一個普遍特徵。《章句》說：“道生萬物，无所取有”[10章注]，“元氣生萬物而不有”[2章注]，將“道”與“元氣”同等看待。《章句》把“元氣”又稱“太和之精氣”，將之名“一”。《章句》（下引此書省略《老子》原文）：

①言人能抱一，使不離於身，則[身]長存。一者，太和之精氣也，故曰“一”。一布名於天下，天得一以清，地得一以寧，侯王得一以為正平。[10章注]

②道始所生者[一也]。一生陰與陽也。陰陽生和、清、濁三氣，分為天、地、人也。天地[人]共生萬物也。天施地化，人長養之。萬物無不負陰而向陽，迴心而就日。萬物中皆有元氣，得以和柔，若胸中有藏，骨中有髓，草木中有空虛與氣通，故得久生也。[42章注]

“一者，太和之精氣也”、“一布名於天下”（見①）與“萬物中皆有元氣”（見②）的記述相比，顯然“太和之精氣”就是“元氣”。人的身軀由“能抱一，使不離於身”能達到“長存”，而萬物由“皆有元氣”得久生。確實，“抱一”與“守一”相通，即指守住元氣（即“太和之精氣”）的養性功夫，這與《太平經》的修養論是完全一致的。據《章句》所載，宇宙萬物按照“道⇒一（太和之精氣：元氣）⇒陰陽二氣⇒清、濁、和三氣⇒天、地、人⇒萬物”的次序生成（見②）。這種宇宙生成論亦見於《太平經》：

①夫道何等也？萬物之元首，不可得名者。六極之中，

無道不能變化。元氣行道，以生萬物，天地大小，無不由道而生者也。故元氣無形，以制有形，以舒元氣，不緣道而生。[16 頁]

②元氣恍惚自然，共凝成一，名為天也；分而生陰而成地，名為二也；因為上天下地，陰陽相合施生人，名為三也。三統共生，長養凡物，名為財。[304 頁]

“道”是“萬物之元首”，而“元氣行道，以生萬物”。（見①）《太平經》與《章句》同樣，以“道”為宇宙萬物生成及存在的總根源，並且提出“元氣⇒陰陽二氣⇒天、地、人⇒萬物”的宇宙生成論。“道”通過“元氣”的作用，生成“一”，即“天”（陽）；“一”分而為“二”，即“地”（陰）；天地陰陽二氣相合而生“三”，即“人”；天、地、人三合三統，共生凡物。（見②）之外，《章句》“和、清、濁三氣，分為天、地、人”的思想，也見於《太平經》，《以樂却災法》載：“清者著天，濁者著地，中和著人。”

除《章句》與《太平經》外，《參同契》把元氣又稱為“元精”，將之作為天道自然觀及養性論的核心概念。《參同契》講：

①元精眇難覩，推度效符證。……上察河圖文，下序地脈流，中稽於人心，參合考三才。[16 章]

②陰陽之元，寥廓恍惚，莫知其端。……帝王乘御，千載常存。[61 章]

③將欲養性，延命却期。審思後末，當慮其先。人所稟軀，體本一无。元精雲布，因氣託初。[62 章]

④物无陰陽，違天背无。……若男生而伏，女偃其軀，

稟乎胞胎，受氣元初。〔73 章〕

⑤引內養性，黃老自然。含德之厚，歸根返元。近在我心，不離己身。抱一毋舍，可以長存。〔89 章〕

由以上所引看，“元精”由於極微妙，難以睹之，但在天文、地理、人心中都有其徵候，這就是元精（元氣）分爲天、地、人三才思想的表現。（見①）“人所稟軀，體本一无。元精雲布，因氣託初”，揭示了人的身軀源於無形的“元精”，而這種“精氣”也是以“元氣”爲依託的。（見③）天地萬物均由陰陽生成，而凡物初生之時已稟受從元氣分化出來的陰陽二氣之不同，這就是十分自然的生命現象。（見④）但養性以“當慮其先”、“歸根返元”、“抱一毋舍”爲要旨。這裏“先”、“根”、“元”、“一”均即指“元氣”（元精），就是“寥廓恍惚，莫知其端”的“陰陽之元”，而它就在人的心身，所以要“引內養性”。這就是“黃老自然”之道。（見②、③、⑤）《參同契》的這些思想是與《太平經》及《章句》十分相通的。

上述我們指出，黃老道學是由方士階層主導，自西漢後期至東漢後期盛行的一個學術思潮，《太平經》、《章句》、《參同契》、《列僊傳》等書爲其有代表性理論著作。這些書繼承和發揮方術理論，而重新解釋《老子》、《周易》等先秦經籍，以“道”、“一”、“元氣〔元精〕”、“陰、陽、中和三氣”、“精神”、“五行”、“自然”等範疇爲核心，闡明貫穿宇宙生成、存在及萬物生命本質的自然觀。同時，又提倡“守一〔抱一〕”、“反本〔反元〕”的修養論，即以無爲靜思、守住元氣、調和（陰、陽、中和）三氣爲其具體的內容。黃老道學雖然繼承“黃老學”推崇黃帝、老子的傳統，但以凡人成僊說爲理論基礎，

把黃、老視為通過“守一”的修養成道的古代僊人。從黃老道學的觀點來看，神僊是與元氣合一的存在，即達到至高的天人合一境界的人，所以一切修養以成僊為目的。不僅如此，黃老道學還包含關於“應帝王”的思想。先秦神僊家有隱者之風格。與此不同，漢朝黃老道學把治身與治國之道相結合起來，從治氣養性的原理找出理想的治國之術的模式，而且宣揚此道的方術之士，自覺地認識到自己對救世之使命的責任感。《章句》以“自然長生之道”為“常道”，將之釋為“當以無為養神，無事安民”之道[1章注]；《太平經》亦有“興國廣嗣之術”^①，而追求實現“治太平”的理想社會的願望。

黃老道學是一個有漢代時代特色的學術思潮，也是承前啓後的架橋。黃老道學的許多思想直接被道教所繼承，其對道教教團的成立及道教理論的確立起了巨大的作用。實際上，東漢末建立太平道的張角“自稱‘大賢良師’，奉事黃老道”^②而頗有《太平經》^③，因此《太平經》種種被視為早期道教經典。此外，學界還有把《章句》、《參同契》等書納入漢代道教的想法。不過，黃老道學雖是道教的雛形，但它却不是一個完整意義上的宗教。《太平經》等書沒有後世道經中那些佛、道混雜的名詞和荒唐無稽的論調，還保持了漢代黃老道學的朴素面目，也反映了當時社會一般的情況和人們渴望天人合一、致太平的心理。^④黃老道學

① 《後漢書·襄楷傳》，中華書局點校本第4冊，第1081頁。

② 《後漢書·皇甫嵩傳》，中華書局點校本第8冊，第2299頁。

③ 《後漢書·郎顗襄楷列傳》載：“初，順帝時，琅邪宮崇詣闕，上其師于吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素，朱介、青首、朱目，號《太平清領書》。其言以陰陽五行為家，而多巫覡雜語。有司奏崇所上妖妄不經，迺收藏之。後張角頗有其書焉。”（中華書局點校本第四冊，第1084頁）

④ 參見陳櫻寧《〈太平經〉的前因與後果》，《太平經研究》，中國道教學院1997年版，第3頁。

既承接先秦老莊、黃老學思想，也被漢時人稱為“道家”，將之納入道家學派。然而，黃老道學提倡“自然長生之道”，其理論思想體系與老莊及黃老學有所不同，具有自己的特色。當然，這是學術思潮演變的十分自然的歷史趨勢。

第三章

黃老道的基本思想

如前章最後所述，本章要專門討論黃老道的哲學思想。研究黃老道學哲學思想所依據的材料，最主要的有《太平經》、《章句》、《參同契》。此外，《列僊傳》、《黃帝內經》等漢代著作中也或多或少保存了與黃老道學思想有關的內容。這裏不擬對這些材料作考據性說明，只就在思想研究的角度作概括性的分析。

現在，我們來簡單地討論黃老道學思想的概略。黃老道學提出，“道”以“一”、“元氣”（或“精氣”、“元精”）等為其具體的內容，它又分化出“陰”、“陽”、“中和”三氣，以及木、火、土、金、水五行之氣。這些“氣”是人的生命的根源，特別是以“神”、“精”、“氣”三氣來說明人的生命。“神”、“精”、“氣”無異是“陰”、“陽”、“中和”三氣，而宇宙萬物皆由這三種氣所組成。這些“氣”既分化為天地人、日月星等，又相合相通以“共養萬物”。宇宙就是三者“相須而立，相形而成”的一個和諧、統一的有機的整體，因此天、地、人為一體同構，它們之間存在着必然而神秘的聯繫和感應。

探討天道，說到底為的是要解決人生的問題。黃老道學把天道與人道不甚區分，在論天道時所提到的“道”、“一”、“氣”、“陰陽”、“五行”等範疇，又使用於人道的闡釋。黃老道學主要

自兩個方面來探討人道，一個方面是治身養生，另一方面是治國經世。二者分而言之，有“治身”有“治世”，但以“治身”爲本，以“治世”爲補“治身”。治身的目標是“不老”、“長生”。黃老道學所以重視“不老”、“長生”，正因爲宇宙（道、天地）就有永恒、長久的屬性，而它與人之間存在着互相感應、合一的關係。因此，治身養生以愛惜和保全作爲生命的本質的“氣”爲核心，追求復歸到與宇宙本源的“元氣”合一的狀態。“神僊”既爲養生的最高境界，也是天人合一的理想人格的代表。治世的最終目標是“致太平”，但它無異是把養生的理想擴大到天下，就是稟受陰、陽、中和三氣之不同的事物及人類社會各部門都得到和諧和統一，從而一切萬物保生命之全而復歸到與元氣合一的理想狀態。

黃老道學在其發展的歷史中有許多理論分歧，其學術思想也雜而多端。盡管如此，綜觀黃老道的學說，其中所包含的基本思想，大體可歸納爲五個主要方面：第一，宇宙觀，包括對宇宙萬物的生成、存在，以及其運行規律的思想；第二，性命觀，主要是指對人的生命本質的思想；第三，生死觀，即關於人的生與死的思考；第四，養生觀，即有關治身養性的思想；第四，治世觀，包括對治世的方法、目標的思想。這五點中，宇宙觀與性命觀，互相緊密關聯，可謂黃老道自然哲學的核心；生死觀、修身觀與治世觀，亦是相互聯繫的，可謂黃老道人道論的核心。在下面接着討論這五個方面的具體內容。

第一節 宇宙觀

一 道、一、元氣

“道”、“一”是黃老道天道觀的最高範疇。至於“道”

的內涵，湯一介對《太平經》中的“道”概念加以分析，提出其有“生成”、“主宰”、“本根”、“準則”、“至高”、“至善”六義：“至高至善的‘道’是天地萬物之根源和主宰，是一切應遵行的準則”。^①這明顯是老子以來道家道論的繼續。“一”概念也在老子思想中最早得到哲學意義，不僅“一”是“道”所產生^②，而天地萬物皆由於“得一”纔能够完成自己的功能^③。

黃老道學最突出的一點，是用“元氣”、“精氣”來解釋“道”與“一”。很顯然，在黃老道學思想體系中，“氣”是一個關鍵性的概念。《太平經》：“天地未分之時，積氣都爲一”[708頁]、“一者，其元氣純純之時也”[392頁]、“一者，元氣所起也”[60頁]。“一”是天地未判時的混沌之氣，即元氣。“元氣純純之時”、“元氣所起”皆由元氣的初始性而言。我們記得，《章句》把“一”作爲“太和之精氣”，在《參同契》中“一”與“先”、“根”、“元”相通，亦稱“元精”、“陰陽之元”，這些都是元氣的不同稱號。“元氣”（或“精氣”、“元精”等）即指最根本、純粹的元始未判之“氣”。這種“元氣”不僅是充滿宇宙最初狀態的混沌無形之氣，也是天地萬物生成的根源，如《章句》：“元氣生萬物”[2章注]；《太平經》：“夫物始於元氣”[254頁]、“元氣迺包裹天地八方，莫不受其氣而生”[78頁]。這些觀點是漢朝通常流行的，也是老子以來道家關於“氣”的思想的一脈相承和發揮。

① 湯一介：《魏兩晉南北朝時期的道教》，陝西師範大學出版社1988年版，第58—60頁。

② “道生一”（《老子》第42章）。

③ “天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，侯王得一以爲天下正。”（《老子》第39章）

至於“道”與“氣”的關係，由於“道”概念有多重含義，二者的關係也含混不清，甚至自相矛盾。黃老道學的“道”之所以有多種含義，正因為老子之“道”本來就有多重的含義，而黃老道學深受老子道論的影響。然而，黃老道學的思想體系中，“道”無疑是與“氣”有着如影隨形的關係。《章句》：“道唯恍惚，其中有一，經營生化，因氣立質。道唯窈冥無形，其中有精，實神明相薄，陰陽交會也。”[21章注]這裏所謂“道”是宇宙的本原，而“一”、“精”、“神明”、“陰陽”則是由“氣”而言。很明顯，黃老道學的宇宙觀有氣一元論的傾向。因此，黃老道學講天地萬物的生成時，不僅講道生萬物，而且更加重視“元氣”、“精氣”的作用，如：

《章句》：“元氣生萬物而不有”[2章注]、“萬物皆得道〔之〕精氣而生，動作起居，非道不然”[21章注]、“道清靜不言，陰行精氣，萬物自成也”[24章注]。

《太平經》：“元氣行道，以生萬物，天地大小，無不由道而生者也。故元氣無形，以制有形，以舒元氣，不緣道而生。”[16頁]“道無所不能化，故元氣守道，乃行其氣，乃生天地，無柱而立，萬物無動類而生，遂及其後世相傳，言有類也”[21頁]。

“元氣生萬物”、“萬物皆得道〔之〕精氣而生”、“元氣行道，以生萬物”，這些辭句都強調“元氣”、“精氣”是萬物生成、存在的根源。的確，在黃老道學思想體系中，“道生萬物”不為別事，就是由元氣化生萬物。

二 陰陽、中和、五行

黃老道學把“元氣”作為天地萬物生成的根源。至於天地萬物生成的具體過程，雖有若干的理論分歧，但基本上以為由元氣分化出陰陽二氣，而陰陽二氣互相作用而形成萬物。《章句》提出，陰陽二氣產生“和”、“清”、“濁”三氣，分為天、地、人，而它們生養萬物：“陰陽生和、清、濁三氣，分為天、地、人。天、地、人共生萬物也。天施地化，人長育之。”[42章注]《太平經》則以為“元氣”分為天地人三體，而它們分別當於“太陽”、“太陰”、“中和”三氣。這些說法顯係老子“一生二，二生三，三生萬物”轉化而來。陰陽、清濁之氣分為天地的思想也已見於《淮南子·天文訓》：“氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。”^①

元氣化為陰陽，二氣就能生成萬物，陰、陽便是組成宇宙萬物的根本能量，《章句》：“天地有形位、[有]陰陽、有柔剛、是其‘有名’也。”[1章注]《參同契》：“物无陰陽，違天背无。”[73章]《太平經》也認為萬物皆稟受陰陽二氣而形成：“萬物悉受此二氣以成形，合為情性，無此二氣，不能生成也。”[694頁]更進一步將天下一切事物配於陰、陽，丁部《闕題》對這一個問題作了集中的描述^②，據此列表如下：

① 《淮南子·天文訓》，張雙棣撰《淮南子校釋》本上冊，第245頁。

② 元氣，陽也，主生；自然而化，陰也，主養凡物。天陽主生也，地陰主養也。日與晝，陽也，主生。月星夜，陰也，主養。春夏，陽也，主生；秋冬，陰也，主養。甲丙戊庚壬，陽也，主生；乙丁己辛癸，陰也，主養。子寅辰午申戌，陽也，主生。丑卯巳未酉亥，陰也，主養。亦諸九，陽也，主生；諸六，陰也，主養。男子，陽也，主生；女子，陰也，主養萬物。雄，陽也，主生。雌，陰也，主養。君，陽也，主生；臣，陰也，主養[220頁]。

【圖表 3】

陰陽、萬物相配表

陰陽 項目	陽 = 主生	陰 = 主養
氣化	元氣	自然而化
天地	天	地
晝夜	日晝	月星
四季	春夏	秋冬
天干（十干）	甲、丙、戊、庚、壬	乙、丁、己、辛、癸
地支（十二支）	子、寅、辰、午、申、戌	丑、卯、巳、未、酉、亥
數	諸九	諸六
人	男子	女子
物	雄	雌
位	君	臣

係此，《太平經》又強調陰陽二氣須有“相生”、“相養”的作用，萬物的生命便能够連續不斷地傳承於後代，於是符合天地生養萬物的道理：

天下凡事，皆一陰一陽，乃能相生，乃能相養，一陽不施生，一陰並虛空，無可養也；一陰不受化，一陽無可施生統也。陽氣一統絕滅不通，為天大怨也。一陰不受化，不能出生，為地大咎。天怨者，陽不好施，無所生，反好殺傷其生也。地所咎，在陰不好受化，而無所出養長，而咎人，反傷其養長也。天不以時雨，為惡凶天也；地不以生養萬物，為惡凶地也。男不以施生為斷天統，女不以受化為斷地統。陰陽之道，絕滅無後，為大凶。比若天地一旦毀，而無復有天地也。[221 頁]

陰陽二氣并非獨立存在，必須互相作用而形成陰陽和諧之

氣，即“中和”，或稱“和氣”，從而萬物纔能够得到生存。《章句》：“天地之間空虛，和氣流行，故萬物自生。”[4章注]《太平經》更強調“中和”，指出“陰陽者，要在中和，中和氣得，萬物滋生，人民和調，王治太平”[20頁]、“陰陽相得，交而爲和，與中和氣三合，共養凡物”[148頁]。

需要提出的是，《太平經》用陰、陽、中和三氣來說明整個自然及社會現象，如：

元氣有三名，太陽、太陰、中和。形體有三名，天、地、人。天有三名，日、月、星，北極為中也。地有三名，為山、川、平土。人有三名，父、母、子。治有三名，君、臣、民，欲太平也。此三者常當腹心，不失銖分，使同一憂，合成一家，立致太平，延年不疑矣。[19頁]

天之命法，凡擾擾之屬，悉當三合相通，并力同心，迺共治成一事，共成一家，共成一體也，迺天使相須而行，不可無一也。一事有冤結，不得其處，便三毀三凶矣。……此猶若人有頭足腹，迺成一身，無可去者也；去之即不足，不成人也。是天地自然之數也。[150頁]

夫天地之性，半陽半陰，陽為善，主賞賜。陰為惡，惡者為刑罰，主姦偽。……天地之性，半善半惡。故君子上善以閉姦。[702頁]

故萬物不生，失在太陽；生而不養者，失在太陰；養而不成者，失在中和。故生者，父也；養者，母也；成者，子也。生者，道也；養者，德也；成者，人也。一物不生，一道閉不通；一物不養，一德不修治；一德不成，一仁不行；欲自知有道德與仁否，觀物可自知矣。[704頁]

這裏自然界和社會的一切現象都歸於以“太陽”、“太陰”、“中和”三氣爲中心的系列之中。“三合相通”被作爲“天地自然之數”，從而構成如下架構系統：

【圖表 4】

三氣、萬物相配表

項目 氣		三才	天	地	家	國	人體	善惡	賞罰	功能	德目
元氣	太陽	天	日	山	父	君	頭	善	賞賜	生	道
	太陰	地	月	澤	母	臣	足	惡	刑罰	養	德
	中和	人	星	平	子	民	腹	半善半惡	上善閉姦	施	仁

在《太平經》一書中，除以上所列項目外，從陽、陰、中和三氣的角度來說明許多自然、社會現象，以“三合相通”爲宇宙萬物的普遍規律。《太平經》所以重視“三”，正因爲把陽、陰、中和三氣作爲天地萬物運動變化的本根的緣故。值得注意的是，陽、陰、中和三氣，不僅是構成自然界的因素，而且決定一切社會現象。這明顯是基於氣一元論的宇宙觀，適應天人相感的時代思潮，又進一步繼承和發揮道家方術的“推天道以明人事”的思維方式。

至於“五行”的問題，“五行”與“陽”、“陰”、“中和”一起成了黃老道學自然哲學的重要範疇。《章句》：“道散則爲神明，流爲日月，分爲五行也。”[28章注]“言地當有高下剛柔，節氣五行，不可但欲安靜無已時，將恐發泄不爲地。”[39章注]“天門謂北極紫微宮，開闔謂終始五際也。”[10章注]《參同契》：“日含五行精，月受六律紀。五六三十度，度竟復更始。”[19章]在這裏，我們明顯地看到兩點：第一，“五行”即五種“氣”。“五行”由“道”、“神明”分化出來，或稱“五行精”。在《章句》和《參同契》思想體系中，“道”、“神明”、

“精”的概念皆與“氣”有關，那麼，“五行”無疑指木、火、土、金、水五氣。第二，“五行”與天文、曆法及氣象密切聯繫，故云“節氣五行”、“天門……開闔謂終始五際”、“五六三十度”等。在《太平經》中，“五行”更為重要，作為剖析自然、社會現象的核心範疇，《後漢書·襄楷傳》中評價《太平青領書》說：“專以奉天地、順五行爲本”^①、“其言以陰陽五行爲家”^②，這確實與今本《太平經》的思想吻合。就在自然哲學方面上，《太平經》把干支、時令、方位等項目與“五行”概念緊密結合，從而構成宇宙架橋系統，其具體的內容與《呂氏春秋·十二紀》的五行學說大約相同。此外，《太平經》與《參同契》皆把《易》卦與五行相配，用來說明陰陽四時的運行變化，揭示着黃老道學與漢易卦氣學說密切聯繫。有趣的是，《太平經》提出：“大道人長於占知吉凶，與五行相似，故理五行。”[87頁]呈現“五行”與占卜吉凶有關。這些觀念早就見於馬王堆帛書《五星占》一類的數術書，並且在秦漢時期很普遍，其源於以鄒衍爲首的戰國陰陽家思想。

第二節 性命觀

一 氣化性命

黃老道學性命觀主要體現在“氣化性命”的性命生成論，以“氣”的作用來說明一切生命現象。《太平經》：“失氣則死，有氣則生。”[309頁]《章句》：“人生含和氣，抱精神，故柔弱也；人死和氣竭，精神亡，故堅強也。”[76章注]“元氣”（或

① 《後漢書·襄楷傳》，中華書局點校本第4冊，第1081頁。

② 同上書，第1084頁。

“精氣”）、“陰陽”、“中和”、“五行”等的範疇在生命哲學上仍有十分重要的意義，例如《參同契》對人的性命發生過程作了具體的描述：

將欲養性，延命却期。審思後末，當慮其先。人所稟軀，體本一无。元精雲布，因氣託初。陰陽為度，魂魄所居。陽神日魂，陰神月魄。魂之與魄，互為室宅。性主處內，立置鄴鄂。情主管外，築恒城郭。城郭完全，人物乃安。爰斯之時，情合乾坤。乾動而直，氣布精流。坤靜而翕，為道舍廬。……男白女赤，金火相拘。則水定火，五行之初。……四肢五臟，筋骨乃俱。彌歷十月，脫出其胞。骨弱可卷，肉滑若鉛。〔62—64 章〕

人所稟之軀體本於“一无”，似乎謂混沌無形之元氣。“元精”也是元氣的不同稱呼。由於“元精”流布以及陰陽二氣的作用，人纔始有生命的胚胎。此後，陰陽二氣各有行度，陽氣為“魂”，陰氣為“魄”，魂魄互相作用而構成胎兒的形神，而逐漸堅固內外性情。此時還有“情合乾坤”，就是說發生男女之分。然後，也有五行之氣的作用，而胎兒逐漸具備四肢、五臟、筋骨，於是“彌歷十月”最終“脫出其胞”。很明顯，人的性命發生過程是與宇宙萬物的發生一脈相通的，“元精”（元氣）、“陰陽”、“五行”就是貫穿天地萬物與人的性命的共同範疇。因此，黃老道學在論養生時特別強調保存元氣，持守陰陽調和，以及五行之氣的節奏。

用“氣”、“陰陽”概念來講性命的思想，來源甚久，對此今後需要專門進行討論。但把“五行”與性命現象互相聯繫的想法則是在漢代纔發生的，特別是將“五行”配於五臟。《太平

《經》提出“五行迺入為人藏”：

五行迺得與生於元氣，神迺與元氣并同身并行。今五行迺入為人藏，是寧九人，上極復下，反人身不？^① [96 頁]

頭圓，天也。足方，地也。四支，四時也。五臟，五行也。 [36 頁]

《太平經》又使五臟中的五行之氣稱“五藏神”。“五藏神”之名也見於《章句》，亦稱“五藏之神”、“五神”，即魂、魄、神、精、志：“人能養神則不死，神謂五藏之神，肝藏魂；肺藏魄；心藏神；腎藏精；脾藏志。五藏盡傷。則五神去矣。” [6 章注] 這類似《黃帝內經·素問》宣明五氣篇：“五藏所藏，心藏神；肺藏魄；肝藏魂；脾藏意；腎藏志，是謂五藏所藏。”二者把“腎”分別相應於“精”和“志”，但《黃帝內經·素問》六節藏象篇則說：“腎者主蟄，封藏之本，精之處也。”這與《章句》的五藏神論吻合。的確，五臟與五行、五神相應的思想在漢代很盛。

二 精、氣、神

以上所說主要述及黃老道學用“（元）氣”、“陰陽”、“五行”等範疇來剖析生命現象，這些範疇亦是天道自然觀的核心。同樣，“精”、“神”也是黃老道學天道觀與性命觀的重要範疇。我們知道，《章句》以為“道”中含有“精”、“神明”。《章句》

① 《太平經》把人神的等級分為九等或十等，這裏所謂“九人”即指無形委氣之神人、大神人、真人、僊人、道人、聖人、賢人、民人、奴婢。“上極復下”即“上極為委氣神人，下極奴婢。下學得上行，上極亦得復下行。” [96 頁]

又提出：“天地之間空虛，和氣流行，故萬物自生。人能除情欲，節滋味，清五藏，則神明居之也。”[5章注]“和氣”流行於天地之間的空虛，並作為萬物自生的根據。這種氣與“神明”有關，無欲清靜的人身就是“神明”之居處，亦謂“腹中有神，畏其形消亡”[11章注]。對於“精”，《章句》：“萬物皆得道[-之]精氣而生”[22章注]、“愛精重施，髓滿骨堅”[5章注]，以為“精”是萬物生成的根據，也是其生命力的根基。這些材料，不過是略為論列，黃老道著作中，對“精”、“神”的描述不計其數。

然而，有關“精”、“神”的理論并非是黃老道學所發明，而在戰國時期已經十分盛行。特別是戰國道家、方技都很重視“精”、“神”。對於這一點，還是要在今後作專門討論。值得注意的是，古人對“精”、“神”的種種說法相當含混，《太平經》則把它們與“氣”一起成了構成生命的三大因素，從而將之納入陽、陰、中和三氣的架構系統：

三氣共一，為神根也。一為精，一為神，一為氣。此三者，共一位也，本天地人之氣。神者受之於天，精者受之於地，氣者受之於中和，相與共為一道。故神者乘氣而行，精者居其中也。三者相助為治。故人欲壽者，乃當愛氣尊神重精也。[729頁]

“精”、“神”、“氣”三者一位，各本於天地人之氣。我們記得，《太平經》把天、地、人分別配於太陽、太陰、中和之氣，而這三種氣共同源於“元氣”。“神”來自“天”，即人身中的陽氣；“精”來自“地”，即人身中的陰氣；“氣”來自“中和”，即人身中的中和之氣，三氣皆由元氣分化出來，這就

是精、神、氣三氣“共一”、“相與共爲一道”的理由。《白虎通·情性》把“精神”釋爲：“精者，靜也，太陰施化之氣也。象水之化，須往任生也。神者恍惚，太陽之氣也，出入無間。總云支體萬化之本也。”^① 這與《太平經》的精神論吻合。可見，至晚東漢初此說已爲通論。

三 天地人“三合”、“三統”

黃老道學大致以爲，宇宙萬物以天、地、人爲代表，三者稟受太陽、太陰、中和三氣之不同；人的生命由神、精、氣構成，三者亦是分別來自陰、陽、中和三氣。換言之，宇宙萬物與人皆由陰、陽、中和之氣構成，而且以“元氣”（惑稱“元精”）爲其共同來源，因此宇宙萬物與人的生命的基本原理是相同的，故《章句》云：“天道與人道同，天人相通，精氣相貫。”〔47 章注〕《太平經》：

氣之法行於天下地上，陰陽相得，交而爲和，與中和氣三合，共養凡物，三氣相愛相通，無復有害者。〔148 頁〕

陰、陽、中和三氣互相結合、相愛相通，即可以“共養凡物”而無有災害，因此“天地中和氣，當合相通共治”、“凡事皆當三合共事”〔148 頁〕，這就是“三合相通”的道理。自氣論的角度看，“三”即陽、陰、中和；自萬物的角度看，“三”以天、地、人爲代表；自人的生命的角度看，“三”即神、精、氣。“三合相通”有“共養凡物”的作用，所以陽、陰、中和三

^① 《白虎通·情性》，（清）陳立撰《白虎通疏證》本上冊，中華書局 1994 年版，第 390 頁。

者共養元氣；天、地、人三者共養萬物；神、精、氣三者共養生命，從而可以達到“太平”、“延年”：“此三者常當腹心，不失銖分，使同一憂，合成一家，立致太平，延年不疑矣。”〔19頁〕很顯然，黃老道學在氣一元論的理論基礎上，提倡天、地、人之間有相通、相合的運動方式。

在本體論上，《太平經》又提出“天人一體”〔16頁〕，就是說人的性命與宇宙是一體同構，如：

夫天、地、人三統，相須而立，相形而成。比若人有頭足腹身，一統凶滅，三統反俱毀敗。若人無頭足腹，有一亡者，便三凶矣。故人大道大毀敗天地，三統滅亡，更冥冥憤憤，萬物因而亡矣。〔372頁〕

宇宙成爲一個和諧、統一的整體，並且天、地、人就在這個宇宙中“相須而立，相形而成”。不僅自然科學意義上的天、地、人共同構成宇宙，它們像活人的身體各部分一樣有唇齒相依的聯繫。這種觀念又見於《呂氏春秋·有始》：“天地萬物一人之身也”，可見這種思想在漢代已經很普遍了，就是遠古以來天人合一思想的進一步發揮。

第三節 養生觀

一 愛氣、尊神、重精

黃老道學以爲，“道”、“天地”就有永恒、長久的屬性，而它們與人之間存在着互相感應、合一的關係，所以重視“不老”、“長生”。黃老道學宣揚“生”，既爲天道運行的最終目標，而富有最高的價值，故云“喪者爲賤，生者爲貴”（《太平經》

309 頁)。《太平經》又講：

還年不老，大道將還，人年皆將候驗。……故順天地者，其治長久。順四時者，其王日興。道無奇辭，一陰一陽，為其用也。得其治者昌，失其治者亂；得其治者神且明，失其治者道不可行。詳思此意，與道合同。[11 頁]

“大道”循環不老，這亦是天地運行的法則，所以人順應天地運行的規律就能夠達到長生。陰陽二氣的交互作用是作為宇宙本原的“道”之“用”，而“得其治者”昌盛、神明，這就是“與道合同”的要旨。“與道合同”一句也見於《章句》：“與道合同，乃能長久。”[16 章注]很顯然，追求延年不死的“修身”被視為與道合一的途徑。不僅如此，治身養生的方法也借自天地的運行：

天地所以獨長且久者，以其安靜，施不求報，不如人居處汲汲求自饒之利，奪人以自與也。以其不求生，故能長生不終也。……（聖人）百姓愛之如父母，神明祐之如赤子，故身常存。……聖人無私而已自厚，故能成其私也。[《章句》7 章注]

天地安靜而不自私其生，從而能夠“長生不終”。聖人效法天地的運作，“無私而已自厚”，於是其身也能夠“常存”。“無私而已自厚”就是要把自私、自利的欲望消去，因為這種欲望會導致形神的損傷，故云：“嗜欲傷神，財多累身。”[《章句》7 章注]

黃老道學自“氣”的角度來講天人合一的道理，治身亦是

與“治氣”并無二致的。前引《太平經》：“故人欲壽者，乃當愛氣、尊神、重精也。”精、氣、神本是“共一”的，以“元氣”為共同的來源，所以“愛氣、尊神、重精”總是一種“治氣”的修養。在《章句》中有關治氣的描述并不少，如：

多言害神，多言害身……不如守德於中，育養精神，受氣希言。[5章注]

節志氣，養神明。[12章注]

修道於身，愛氣養神，益壽延。其德如是，乃為真人。
[54章注]

自愛其身以保精氣，不自貴高榮名於世。[62章注]

人能保身中之道，使精氣不勞，五神不苦，則可以長久。[59章注]

自愛其身以保精氣，不自貴高榮名於世。[72章注]

人生含和氣，抱精神，故柔弱也。[76章注]

由以上所引可見，“愛氣養神”、“保精氣”即治身養生的總的綱領。

二 守一、反本、無為

我們在上面已經提到，黃老道學特別重視“守一”，這裏還要補充一些內容。黃老道學所謂“守一”，其大約有以下幾點意義：

第一，“守一”即是一種守住“元氣”的修養。《章句》：

“人能抱一，使不離於身，則（身）長存。一者，道始所生，太和之精氣也，故曰一。”“專守精氣使不亂，則形

體能應之而柔順。能與嬰兒內無思慮，外無政事，則精神不去也。”[10章注]

“抱一”中的“一”即指“太和之精氣”。由“道始所生”一句可以看到，“太和之精氣”無異是世稱“元氣”。確實，“抱一”由保存元氣而言，“專守精氣”并無二致。《章句》的作者以為，由於保持“抱一”的狀態，人的生命便能够“長存”，又可以達到“形體柔順”、“內無思慮”、“外無政事”。《太平經》也有類似的說法：

天地開闢貴本根，乃氣之元也。欲致太平，念本根也。……夫一者，乃道之根也，氣之始也，命之所繫屬，衆心之主也。[12—13頁]

以何為初，以思守一，何也？……一者，元氣所起也……[60頁]

以“一”為“道之根”、“氣之始”，亦稱“氣之元”，即是“元氣”，而人的生命以及一切思維活動都是由“元氣”的作用所決定。正因為那樣，“守一”即守住“元氣”。《參同契》亦云：

務在順理，宣耀精神。神化流通，四海和平。……引內養性，黃老自然。含德之厚，歸根返元。近在我心，不離己身。抱一毋舍，可以長存。[89章]

有趣的是，《參同契》61章云：“陰陽之元，寥廓恍惚，莫知其端”，呈現“元”就是“陰陽之元”，即“元氣”。從此可

見，上引材料中，“歸根返元”就要求復歸到作為性命根源的“元氣”；“抱一毋舍”即說守住“元氣”。就在這種意義上，“守一”與“反本”並無二致。

第二，“守一”是使陽、陰、中和三氣合而為一，這種觀點主要見於《太平經》：

元氣自然，共為天地之性也。……太陰、太陽、中和三氣共為理，更相感動，人為樞機，故當深知之，皆知重其命，養其軀，即知尊其上，愛其下，樂生惡死，三氣以悅喜，共為太和，乃應並出也。……故守一之道，養其性，在學之也。[18 頁]

“元氣”自然而然，這是天地之本性，而以“太陰”、“太陽”、“中和”三氣的作用為其具體的內容。三氣是“更相感動”、“共為太和”的，以人身為其“樞機”。換言之，陰、陽、中和三氣相感、相和，這是貫穿天、地、人的自然本性。就在這種意義上，“守一”是“養其性”的功夫，即說使人身之陰、陽、中和三氣合而為一。《太平經》又講：

古今要道，皆言守一，可長存而不老。人知守一，名為無極之道。人有一身，與精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去則凶。無精神則死，有精神則生。常合即為一，可以長存也。常患精神離散，不聚於身中，反令使隨人念而遊行也。故聖人教其守一，言當守一身也。念而不休，精神自來，莫不相應，百病自除，此即長生久視之符也。[716 頁]

這裏，“守一”亦稱“守一身”，是要使“神”、“精”、“形”合而爲一。至於“神”、“精”、“形”的內涵，也提出：“神者主生，精者主養，形者主成。此三者乃成一神器生，三者法君臣民，故不可相無也。”[727頁]可見，神、精、形分別相應於陽、陰、中和三氣，而“形”即指“（形）氣”。的確，“守一”就是使“神”、“精”、“氣”合而爲一的修養。

第三，“守一”即使心專一而養氣。《章句》：“心當專一和柔而[神]氣實內，故形柔。”[55章注]《太平經》也提出“使守思一”[60頁]。所以要求使心專一，正因爲人的心理狀態與生命活動密切關聯的緣故。從這一個角度來看，“守一”要求清靜、去欲，以及耳目之聰明返回到自己內部，於是人纔能够復歸到性命的根源。這也是回復到充滿精氣的狀態的方法，如《章句》：“得道之人，損情去欲，五內清靜，至於虛極。守清靜，行篤厚。”“吾以觀見萬物無不皆歸其本，人當念重（其）本也。”“靜謂根也。根安靜柔弱，謙卑處下，故不復死也。”“安靜者是爲復還性命，使不死也。復命使不死，乃道之所常行也。”[16章注]“復當反其光明於內，無使精神泄也。”[52章注]前引《參同契》89章中也提到“近在我心，不離己身。抱一毋舍，可以長存”。這揭示着“抱一”與“心”的作用有關。就在這種意義上，“守一”亦是“無爲”。

三 養生諸術

就在治身養生的方法上，黃老道學具體運用吐納、辟穀、服食、導引、房中諸術，合衆術而共成長生之方，特別是吐納行氣被視爲治身養生的關鍵，如：

《章句》：“鼻口之門，乃是通天地之元氣所從往來也。

鼻口呼噏喘息，當綿綿微妙，若可存，復若无有。用氣當寬舒，不當急疾勤勞也。”“不死之道，在於玄牝。玄，天也，於人為鼻。牝，地也，於人為口。天食人以五氣，從鼻入藏於心。五氣清微，為精神聰明，音聲五性。其鬼曰魂，魂者雄也，主出入人鼻，與天通，故鼻為玄也。”[6章注]“治身者呼吸精氣，无令耳聞。”“治身，天門謂鼻孔，開謂喘息，闔謂呼吸也”。[10章注]

《太平經》：“呼吸成神，光景榮華。”[614頁]“天雨雪造將為之時，呼吸但氣耳，陰陽交相得乃施，可觀於此之時，天氣下，地氣上，合其施。故雨說有形而可見也。”[679頁]“請問胞中之子，不食而取氣。在腹中，自然之氣。已生，呼吸陰陽之氣。守道力學，反自然之氣。反自然之氣，心若嬰兒，即生矣。”[699頁]“天下人本生受命之時，與天地分身，抱元氣於自然，不飲不食，噓吸陰陽氣而活，不知飢渴。”[43頁]

《參同契》：“呼吸相含育，佇息為夫婦。”[31章]“龍呼於虎，虎吸龍精，兩相飲食，俱相貪便。”[69章]

“氣”貫通於天地萬物的生命之中，所以“氣”不得“通”就導致死亡，《太平經》：“夫氣者，所以通天地萬物之命也；天地者，乃以氣風化萬物之命也。而氣口節不通者，是天道閉，不得通達之明效也。”[317頁]“呼吸”就是通氣的關鍵，所以謂“呼吸精氣”或“呼吸陰陽之氣”。呼吸應要“綿綿微妙，若可存，復若无有”，因為以鼻口為“天地之元氣所從往來”之門戶，所以通過“綿綿微妙”的深呼吸就可以吸取“元氣”、“精氣”。確實，吐納行氣作為“愛氣養神”、“專守精氣”的重要手段。

黃老道學較重視吐納，又提倡辟穀、服食、導引、房中諸術相補而行，這是戰國以來零散流傳的種種養生術的集大成。不僅如此，黃老道學也建構與養生諸術有關的理論，其中有與服食有關的，例：

《章句》：“地食人以五味，從口入藏於胃。五味濁辱，為形骸骨肉，血脈六情。其鬼曰魄，魄者雌也，主出入人口，與地通，故口為牝也。”[6章注]

《太平經》：“草木有德有道而有官位者，乃能驅使也，名之為草木方，此謂神草木也。……立延年者，天上僊草木也，下居地而生也。”[172頁]

亦有與“房中”有關的：

然，夫天名陰陽男女者，本元氣之所始起，陰陽之門戶也。人所受命生處，是其本也。故男所以受命者，盈滿而有餘，其下左右，尚各有一實。上者盈滿而有餘，尚常施與下陰，有餘積聚而常有實。上施者應太陽天行也，無不能生，無不能成，下有積聚，應太陰，應地，而有文理應阡陌。左實者應人，右實者應萬物。實者，核實也，則仁好施，又有核實也，故陽得稱尊而貴也。子知之耶？[《太平經》386頁]

這裏把男女視為“本元氣之所始起，陰陽之門戶”，而自陰、陽二氣的角度來剖析男性生殖器的特點。《太平經》亦謂：“男女樂則同心共生，無不成也。不樂，則不肯相與歡合也，怒不樂而強歡合，後皆有凶。”[648頁]強調男女交合之

重要。

《太平經》又提到屈伸導引的作用：“每屈伸者益快意，心中忻忻，有混潤之意，鼻中通風，口中生甘，是其候也。故順天地者，其治長久。”[11 頁] 由“鼻中通風，口中生甘”來可以推知，導引兼帶吐納行氣。《參同契》在講“捕一”的行氣時也要求“配以服食”[89 章]。很顯然，養生諸術之間確有互相聯繫的脈絡。需要提出的是，《太平經》十分肯定祝由科的方術，而從“氣”的角度來解釋其作用：“天上有常神聖要語，時下授人以言，用使神吏應氣而往來也。人民得之，謂為神祝也。……道人得之，傳以相語，故能以治病。”[181 頁] 就是說世人所謂“神祝”其實是一種“應氣”的方術，而道人用之可以治病。這種方術明顯地源於巫師的祝由術，《太平經》則進一步把它理論化，這就是黃老道學與朴素的巫術相區別的顯著特點。的確，黃老道學在氣論的思想基礎上，建立了有理論、有方法的養生學體系。

最後，我們再引與醫藥學有關的材料，即《太平經》中的生物方與灸刺方：

生物行精，謂飛步禽獸跂行之屬，能立治病。……故萬物芸芸，命繫天，根在地，用而安之者在人；得天意者壽，失天意者亡。凡物與天地為常，人為其王，為人王長者，不可不審且詳也。[174 頁]

灸刺者，所以調安三百六十脈，通陰陽之氣而除害者也。[179 頁]

我們知道，《太平經》是由漢代方士們所造成。以上所引材料就揭示，當時方士多兼醫術，特別重視醫藥學知識。據史籍所

載，漢代著名醫生多兼修神僊養生，而醫藥學與神僊皆屬於方技，它們之間并無嚴格、根本的區別。黃老道學在氣一元論的自然觀的基礎上，多涉及療病、建身、延年的內容，這與《黃帝內經》等醫書的內容極為相近，并非偶然。

四 善行

黃老道學治身論的一個顯著的特點是，接收儒家倫理學說，使之與養生之道相結合，以倫理實踐為長生的重要方法。《章句》27章注：“聖人所以常教人忠孝者，欲以救人性命。”“人之行善者，聖人即以爲人師。”[27章注]十分肯定“忠孝”的德目，以及“行善”。[54章注]更明顯地提出：

修道於家，父慈子孝，兄友弟順，夫信妻貞。其德如是，乃有餘慶及於來世子孫。修道於鄉，尊敬長老，愛養幼少，教誨愚鄙。其德如是，乃無不覆及也。修道於國，則君信臣忠，仁義自生，禮樂自興，政平無私。其德如是，內爲豐厚也。

這是與儒家在討論“齊家”、“治國”、“平天下”時所講的倫理要求完全一致。《太平經》中也多見類似的觀點，例：“令人父慈，母愛，子孝，妻順，兄良，弟恭，隣里悉思樂爲善，無復陰賊好竊相災害。有人盡思樂忠順孝，欲思上及中賢大賢，故民不知復爲凶惡，家家人人，自勅自治，故可無刑罰而治也。”[409頁]《太平經》更進一步提出，壽命的長短與善惡行爲有緊密的關係，甚至說“善自命長，惡自命短”[525頁]。

至於黃老道學所謂“善”的內涵，其大約有三點意義：第一，遵守慈仁忠孝的社會倫理。第二，保人與自己的生命之全。

前引《章句》有“所以常教人忠孝者，欲以救人性命”，即說“教人忠孝”的最終目的就在於“救人性命”。《太平經》也講：“三萬六千天地之間，壽最爲善。”[222 頁] 第三，善行有功於天，感動皇天。《參同契》：“天見其怪，孝子用心，感動皇極。”[44 章]《太平經》：

古今有大誠信之人，各有效用，積功於天，乃敢自前。動作止進，未曾有小差之惡。常懷慈仁之施，布思有惠，利於人衆。不有失小信，而不奉承天地，隨四時五行之指歷，助其生成，不敢有不成之意，而自危身，令不安。[610 頁]

“善行”所以有功於天，正因為“善”順應陰陽四時五行的自然法則，以“助其生成”的緣故。其實，黃老道學所謂“善”即指與天道運行規律相合的一切行爲，它強調慈仁忠孝的社會倫理，這也是把‘父、母、子’，‘君、臣、民’的社會關係納入到‘陰、陽、中和’，‘天、地、人’的架構系統的緣故。因此，雖然黃老道學受儒家思想的影響，而談到慈仁忠孝的倫理綱常，這則不是一般說的那樣“宣揚儒家的仁義”^①的。我們更不能贊同“《太平經》作爲‘儒書’”^②等的意見。就在整個漢代歷史上，儒家與道家之間，總有互相影響、接受、對立、鬭爭、融合的關係，決不能依片面的情況來簡單地斷定其思想特點。

綜上所述，黃老道學十分重視“善”，而其所謂善是“有功

① 卿希泰：《道教與中國傳統文化》，福建人民出版社1990年版，第158頁。

② 金春峰：《漢代思想史》，中國社會科學出版社1997年修訂第2版，第580頁。

於天”的，即指符合天道的一切行爲。《太平經》以爲，“有功於天”就可以得道成僊：“故今天上積奇方僊衣，乃無億數也，但人無大功，不可而得之耳。”[139 頁] 我們知道，《太平經》所謂“天道”以陰、陽、中和的三合相通爲核心內容。《六罪十治訣》從這種天道自然觀來提出“六大善”、“六大惡”：“吾爲子陳此六事……各自爲身計，此中有六死罪，又有六大善，俱象之爲身，爲其善必得善也，自易爲惡者，日得凶惡子矣。”[252 頁] 以《六罪十治訣》的內容列表，如下：

【圖表 5】 六事表：“六大善”、“六大惡”

六 事				六大善	六死罪
爲人	1	教道	道：陽	教人以道——教人開矇求生 今皇天有道……以教天下之人，助天生物，助地養形，助帝王脩正。又使各懷道，求生惡死，令使治助治人，不復犯法，爲邪凶惡。	斷天生道 得深懷至道而閉絕，不以相教示，使人無所歸命，皆令強死冤結
	2	教德	德：陰	教人以德——教人 守德、養性爲謹 使凡人知守柔抱德，各自愛養其身。……爲教如是，迺上有益於天，下有益於地，即大化之本根，助帝王養人民，令不犯惡爲耶，君子垂拱而無憂。	斷地養德 今則或懷有德廣大，而反詳愚閉，絕道德之路，不助天養其且生，不助地養其且成，不助帝王和諸民人。

续表

六 事				六大善	六死罪
爲 人	3	施財	仁： 中和	<p>救窮周急</p> <p>物者，中和之有，使可推行，浮而往來，職當主周窮救急也。……如賢知以行施，予貧家樂，名仁而已，助地養形，助帝王存良謹之民。</p>	<p>聚而斷絕中和之財</p> <p>或有遇得善富地，并得天地中和之財……反封藏逃匿於幽室，令皆腐塗。見人窮困往求，罵詈不予；既予不即許，必求取增倍也。……令使其飢寒而死，不以道理，反就笑之。</p>
	4	學道	知： 陽	<p>力學求道</p> <p>夫天生人，幸得有賢知，可以學問而長生。……故人生樂求真道，真人自來。爲之不止，比若與神謀。日歌爲善，善自歸之。力事衆賢，衆賢共示教之，不復遠也。</p>	<p>賤道好浮</p> <p>知天有道而反賤道，而不肯力學之以自救：生而懷愿，有知而不肯力學真道，反好爲浮華，行以欺人……名爲欺天，罪過不除也。</p>
爲 己	5	修德	能： 陰	<p>力學爲德</p> <p>仁人幸有之，可以學德，天地以德養萬物，樂人象之。……人學爲之，則其心意常悅，不復好傷害也，見事而慎之，日而爲者善，不復欲爲惡也。</p>	<p>賤德惡養</p> <p>今人或幸有知，心知善惡，而反自輕易，不力學爲善德，反隨俗愚暗之人爲惡。好用氣尙武，辭語常凶，言出而逆，欲以伏人。</p>

续表

六 事				六大善	六死罪
爲己	6	用力	力：中和	<p>隨力聚之</p> <p>夫力本以自動舉，當隨而衣食。是故常力之人，日夜爲之不懈，聚之不止，無大無小物，得者愛之，凡物自有精神，亦好人愛之，人愛之便來歸人。君子力而不息，因爲委積財物之長，家遂富而無不有。</p>	<p>休力不作</p> <p>①不肯力爲之，反致飢寒，負其先人之體。而輕休其力，不爲力可得衣食，反常自言愁苦飢寒。但常仰多財家，須而後生，罪不除也。②自見力伏人。③勇力則行害人，求非其有，奪非其物，又數害傷人。</p>

五 凡人成僊

把“道”詮解爲不死之道的思想在黃老道學是十分普遍的。與此不同，早期道家 and 方技學僅僅談到“長生”、“延命”，并沒提出“不死”。“不死”觀念主要與神僊思想有關，特別是源於戰國時在燕齊二國流行的海中三神山說。對於這一點，今後需專門進行討論。自戰國末至西漢初，一些君主尋求不死藥和不死方，但其主要局限在派人入海求三神山與神僊，以及不死之奇藥。另一方面，追求“長生”、“延命”的養生學說也是源遠流長的，《老子》中已經包含了有關養生的思想。至戰國時期，吐納行氣、導引、辟穀、服食、房中等的養生諸術已經相當流行。當時，方技家皆以黃帝、彭祖爲祖師，而多吸取道家的養生思想，從而造構方技的理論體系。確實，道家與方技有不解之緣。

至於神僊家“不死”系統與道家、方技“長生”系統的結合問題，其淵源應當追溯到戰國中、後期方士之術。史稱“燕

齊海上方士”善於方技、數術，又提倡海中三神山說。然而，自戰國中葉到西漢初為止，神僊思想與方技養生的結合并没徹底，例如漢武帝時出現衆多方士，但他們所提出的不死方還是集中於尋求三神山僊人。無疑當時方士已經十分了解種種養生術，如李少君“以祠竈、穀道、卻老方見上，上尊之”^①。“祠竈”是黃白術；“穀道”是辟穀；“卻老”即延命養生方。雖然如此，李少君向武帝奏上的不死方仍然以遇見僊人爲核心。但武帝以來，在神僊方術中，三神山僊人說逐漸失去了其思想影響，取而代之的是把方技養生諸術看做成僊不死之路的看法。這可以說是黃老道學的重要標志之一。

黃老道學文獻上，對“神僊”的描述衆多，如《章句》：“人能養神則不死”[6章注]、“使吾无有身體，得道自然，輕舉昇雲，出入無間，與道通神，當有何患？”[13章注]“不死”、“輕舉昇雲”皆由神僊而言。《參同契》：“惟昔聖賢，懷玄抱真。服鍊九鼎，化跡隱淪。含精養神，通德三光。津液腴理，筋骨緻堅。衆邪辟除，正氣常存。累積長久，變形而僊。”[79章]“微覽其端，辭寡意大，後嗣宜遵。委時去害，依託丘山，循遊寥廓，與鬼爲鄰。化形而僊，淪寂无聲。”[90章]這些材料都揭示，成僊不死，并無有別的方法，通過愛精養神的治氣修養來可以達到“不死”、“化形而僊”。“懷玄抱真”、“含精養神”、“衆邪辟除，正氣常存”皆由治氣養生而言，“與道通神”、“通德三光”即說合一於宇宙的元氣，以及陰、陽、中和三氣。

很明顯，在黃老道的思想系統中，神僊是一種養生境界，并且代表天人合一的理想人格。從《太平經》、《章句》、《參同契》等書的內容看，黃老道所講的成僊途徑錯綜複雜，但無論

① 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1385頁。

怎樣，其總的目標——與道（即“元氣”）合一而成僊則是一致的，關於天道與人道關係的思想也大約相同，皆從氣一元的角度提倡宇宙和人生混為一體，天人相通，天人合一。在《太平經》一書中涉及九等或十等的人生境界：

今善師學人也，迺使下愚賤之人成善人；善善而不止，更賢；賢而不止，迺得次聖；聖而不止，迺得深知真道；守道而不止，乃得僊不死；僊而不止，迺得成真；真而不止，迺得成神；神而不止，迺得與天比其德；天比而不止，迺得與元氣比其德。元氣迺包裹天地八方，莫不受其氣而生。德迺復覆蓋天地八方，精神迺從天地飲食，天下莫不共祭食之，尚常恐懈，不能致之也。是至善師生善弟子之功也，寧可謝不乎？[78 頁]

一事名為元氣無為；二為凝靖虛無；三為數度分別可見；四為神游出去而還反；五為大道神與四時五行相類；六為刺喜；七為社謀；八為洋神；九為家先。一事者各分為九，九九八十一首，殊端異文密用之，則共為一大根，以神為使，以人為戶門。[281 頁]

前者由人生境界之深淺而言，從下等級到上等級發展的過程來看，其即“下愚賤之人⇒善人⇒賢⇒聖⇒深知真道⇒得僊不死⇒成真⇒成神⇒與天比其德⇒與元氣比德”；後者由治身養性諸術之深淺而言，亦稱“九度”，從上等級到下等級就是“元氣無為⇒凝靖虛無⇒數度分別可見⇒神游出去而還反⇒大道神與四時五行相類⇒刺喜⇒社謀⇒洋神⇒家先”。從此可見，黃老道修養的最高境界在於與元氣合一，即“與元氣比德”、“元氣無為”。“元氣”是“迺包裹天地八方，莫不受其氣而生”的，即

宇宙萬物的總的根源。那麼，“與元氣比德”、“元氣無爲”就明顯是一種天人合一的境界。對於“元氣無爲”，《太平經》又云：

其上第一元氣無爲者，念其身也，無一爲也，但思其身洞白，若委氣而無形，常以是爲法，已成則無不爲無不知也。故人無道之時，但人耳，得道則變易神僊；而神上天，隨天變化，卽是其無不爲也。[281 頁]

這一段材料，我們在前面已經引用過一次。“元氣無爲”以“念其身”、“無一爲”爲具體的內容。“念其身”並不是念念不忘其身之利，而是靜思其身爲空虛；“無一爲”也不是什麼都不干，而是使身委任於無形之“氣”的運作，於是能夠達到“無不爲”、“無不知”的境界。引人注目的就是，“人”與“神僊”之間沒有任何根本性的區別，人“無道”，他僅是一個凡人；人“得道”，就能夠變形成僊，因此凡人通過“元氣無爲”的修養都可以得道成僊。《萬二千國始火始氣訣》也有類似的說法：“然人生有終，上下中各竟其天年，或有得真道，人能得度世去者，是人乃無承負之過，自然之術也。子知之耶？”[372 頁]這確是黃老道學修養論的一個顯著的特點，前代道家、方技並沒有這種思想；後代道教則把“道”、“老子”人格神化，失去了黃老道學得道成僊論的朴素面目。

第四節 治世觀

一 “治身與治國”

最後簡要討論一下“治身”與“治國”的關係。黃老道的治世論以“治國與治身”爲特色。對黃老道學而言，分而言之，

有“治身”有“治世”，但是“治身”中就有“治世”，其有以“治身”爲主而以治世爲補治身的思想傾向。《參同契》的作者魏伯陽，自稱“幽谷朽生”[88章]，對治世之事漠不關心，因此《參同契》主要講治身，則很少講“治國”、“治世”。與此不同，《太平經》、《章句》有不少內容討論治身與治國的關係，如《章句》提出“治國與治身”，就是說“治國”與“治身”是一個道理。這與《太平經》對治身、治國的思想并無二致。《太平經》說：

欲正大事者，當以無事正之。夫無事乃生無事，此天地常法，自然之術也，若影響。上士用之以平國，中士用之以延年，下士用之以治家。[728頁]

“無事”由無爲治事而言，《太平經》把“無事”作爲“天地常法，自然之術”，也認爲它也是貫通“平國”、“延年”、“治家”的規律。治身、治國所以一致，正因爲社會現象與包括宇宙萬物以及人的生命在內的一切自然現象相通、相合的緣故。進一步分析來看，在黃老道學諸書中，“治國與治身”大約有以下幾點意義：

第一，以治身爲治國之本。《章句》提出：

說聖人治國與治身也。除嗜欲，去煩亂。懷道抱一，守五神也。和柔謙讓，不處權也。愛精重施，髓滿骨堅。反朴守淳。思慮深，不輕言。不造作，動因循。德化厚，百姓安。[3章注]

自“除嗜欲”至“動因循”一段討論治身養生的道理，君

主務於此就能够“德化厚”，從而老百姓的生活也得到安寧（“百姓安”）。換言之，君主治國的要領在於“德化厚”，而治身養生就是“德化厚”的關鍵，表明“治身”為“治國”的根本。《太平經》亦有類似的說法：“能養其性，即能養其民。”[18 頁]就明顯地闡明“養性”是“養民”之本。

第二，用治身的方法去治國。《章句》中提到這種思想的地方很多，特別是把國人、民財喻於一身中之“氣”，治身既以“愛氣”為特色，治國就要“愛民”、“愛惜民財”，如：

“治身者愛氣則身全，治國者愛民則國安。”[10 章注]

“治國者當愛[惜]民財，不為奢泰。治身者當愛[惜]精氣，不[為]放逸。”[59 章注]

因此，“治國”應要與愛氣治身的方法相符：

“治身者呼吸精氣，无令耳聞；治國者布施惠德，无令下知也。”[10 章注]

“萬民歸往而不傷害，則國安家寧而致太平矣。治身不害神明，則身安而大壽也。”[35 章注]

“法道無為，治身則有益[於]精神，治國則有益[於]萬民，不勞煩也。”[43 章注]

“治身當如雌牝，安靜柔弱。治國應變，和而不唱也。”[10 章注]

“治身者當除情去欲，使五藏空虛，神乃歸之。治國者寡能，摠衆弱共扶強也。”[11 章注]

不僅如此，“治身”的禁忌又可以適用於“治國”，如：“治

國煩則下亂，治身煩則精散。”[60章注]“治國者刑罰酷深，民不聊生，故不畏死也。治身者嗜欲傷神，貪財殺身，民不知畏之也。”《太平經》在論治身和治國時都重視“無爲”、“安靜”、“去欲”等，其與《章句》吻合。它在生理學知識的基礎上，更進一步提出：

三百六十脈者，應一歲三百六十日，日一脈持事，應四時五行而動，出外周旋身上，總於頭頂，內繫於藏。[179頁]……脈乃與天地萬物相應，隨氣而起，周者反始。故得其數者，因以養性，以知時氣至與不也，本有不調者安之。古者聖賢，坐居清靜處，自相持脈，視其往來度數，至不便以知四時五行得失，因反知其身衰盛，此所以安國養身全形者也，可不慎乎哉！[180—181頁]

“脈”即指經脈。人身中共有三百六十脈，而其脈中“氣”往來度數的掌握就是“養性”的重要內容之一。同時，經脈與天地萬物相應，其運作順應四時五行的變化，因此，“古者聖賢”自治理經脈的養生來推知天地萬物運動變化的情況，從而達到“安國”、“養身”、“全形”。確實，《太平經》以“治身”與“安國”的度數是一致的。

第三，以治世補治身。這是“治國與治身”的另一含義。《章句》：“夫獨愛[惜]民財，愛[惜]精氣，則能先得天道也。”[59章注]揭示着“愛惜民財”的治世與“愛惜精氣”的養生皆爲“得天道”的重要方法。《太平經》也提出：

是故古者聖人守三寶，治致太平，得天心而長吉，竟天。[48頁]

我們知道，“得天道”、“竟天年”皆為黃老道學“治身”的最終目標。那麼，“愛惜民財”、“治致太平”的治世，都成為“得道”、“竟天年”的“治身”的先決條件，顯示着以治世為輔治身的思維方式。《太平經》更加提出，為了得道成僊，首先要“治致太平”，因為天地之氣失調，人就得不到長生：

言人命在天地，天地常悅喜，乃理致太平，壽為後，是以吾居天地之間，常駭忿天地，故勉勉也。天地不和，不得竟吾。[123 頁]

第四，治國和治身的目標相通。“治身”的最終目標是達到與道合一，以及保性命之全的。這不僅是治身的目標，治世的目標也在於使民合於“道”，從而保其性命之全。這種觀點早已見於《呂氏春秋·本生》：“始生之者，天也；養成之者，人也。能養天之所生而勿撓之謂‘天子’。天子之動也，以全天為故者也。”以“養天之所生”為天子的職能，“全天”乃指保天地所生（萬物）的性命之全。《章句》：“教人反本實者，欲以輔助萬物自然之性也。”[64 章注]聖君使人回復到他們的“本實”，以輔萬物自然本性。“本實”似乎指萬物固有的“元氣”，“反本實”即說使民復歸到其性命的本原。《太平經》也講：

夫天命帝王治，故覺德君。凡民為其道事，要使一觀覺知如此矣。嚮使先生凡民人常守要道與要德，雖遭際會，不死亡也。[373 頁]

“治人”以使人民“守要道與要德”、“不死亡”為目標，“治身”的目標也是“守道”、“不死”，可見二者極為相通。

第五，治身、治國皆順應天道的法則。黃老道學以“道”為治身、治國的共同根據，特別重視“道”生養萬物的作用，《章句》：“道之於萬物，非但生之而已，乃復長養、成熟、覆育，全其性命。人君治國、治身，亦當如是也。”[51 章注] 治國、治身應要效法“道”的運作，向君主要求長養、成熟、覆育、保全自己與人民的性命。《太平經》也涉及古代“賢聖之君”的治身、治國皆“與天合同”：

古者賢聖之治，下及庶賤者，樂得異異，以稱天心、地意，以安其身也。故其治獨常安平，與天合同也。[322 頁]

以上主要分析黃老道學對治身與治國關係的理論。實際上，《章句》和《太平經》既主治身養性，又講治國經世，保留了戰國至西漢初黃老學的思想傳統。尤其是在《太平經》中討論治國之術的地方就很多。引人注目的是，《太平經》把治世術的等級分為十等，即“元氣治”、“自然治”、“道治”、“德治”、“仁治”、“義治”、“禮治”、“文治”、“法治”、“武治”，據《六罪十治訣》對“十治”的描述^①列表，如下：

① “然助帝王治，大凡有十法：一為元氣治，二為自然治，三為道治，四為德治，五為仁治，六為義治，七為禮治，八為文治，九為法治，十為武治。……故天使元氣治，使風氣養物。地以自然治。故順善得善，順惡得惡也。人者，順承天地中和，以道治，主動道。凡事通而往來，此三事應天地人識，過此三事而下者，德仁為章句，過仁而下，多傷難為意。故吾之為道常樂，上本天之戒，中棄末天之性也。生凡物本者常理，到中而成，至終而亂，失亂者不可復理，故當以上始也。故天常守本，地守其中，一轉，人者守其下，三轉，故數亂道也。”[253—254 頁]

【圖表 6】

十治圖

十治	元氣治	自然治	道治	德治	仁治	義治	禮治	文治	法治	武治
內容	天使 元氣治	地以 自然治	人以 道治	元氣治、 自然治、 道治的章句		多傷難爲（其要）意				
	三事應天、地、人識									
數	天守本 （一）	地守其 中：一 轉（二）	人守其 下：三 轉（三）	數亂道（四一十）						

自“元氣治”至“道治”三者，分別相應於天、地、人，就是三種最理想的治世方法。而且“德治”、“仁治”只不過是對前三治的“章句”，“義治”以下五者則是“多傷難”的統治術。《老子》早已提出：“大道廢，有仁義。”^①嚴遵《老子指歸》也云：“帝王根本，道爲元始。道失而德次之，德失而仁次之，仁失而義次之，義失而禮次之，禮失而亂次之。”^②道家著作中類似的說法并不少。從此可見，《太平經》承接前代道家的治世說，把它與天地人三統說相結合起來，建立“十治”的新政治學說。

二 “致太平”的政治、社會理想

“太平”概念在秦漢時很普遍，無論是儒家還是道家，皆以“太平”爲最高政治理想，黃老道也不例外。其中，《太平經》是一個突出代表，可謂“太平”是《太平經》政治、社會哲學的核心範疇。下面，我們以《太平經》爲中心，還補充另一些

① 《老子》，第18章。

② 嚴遵，王德有點校，《老子指歸》，中華書局1994年版，第6頁。

材料，對黃老道學之“太平”思想作些鳥瞰式分析。

《章句》提出：“萬物歸往而不傷害，則國家安寧而致太平矣。”[41章注]這與《太平經》“太平者，乃無一傷物”[398頁]的說法完全一致。可見，二者的太平思想密切聯繫。《太平經》的思想，以“三合相通”的自然觀為理論基礎。我們記得，“三合相通”基於氣一元論，而從“氣”的分化與統一來說明一切自然現象。《太平經》以為，由“元氣”分化出“太陽、太陰、中和”三氣，這三種氣與自然界事物相配，如：“形體”有“天、地、人”；“天”有“日、月、星”；“地”有“山、川、平”等等。“三合相通”就是說凡相對稱的三個部分都有相合、相通的關係。值得注意的是，“三合相通”不僅是自然界和諧、統一的原理，也應用於社會現象，如：“人”有“君、臣、民”；“治”有“父、母、子”。這三個部分相合、相通，纔能夠達到“太平”、“延年”：

人有三名，父、母、子。治有三名，君、臣、民，欲太平也。此三者常當腹心，不失銖分，使同一憂，合成一家，立致太平，延年不疑矣。[19頁]

“君、臣、民”，“父、母、子”三者合一，則可致太平。《參同契·讀序》也有類似的說法：“若君臣差殊，上下無準，序以為政，不至太平。”這不僅是黃老道學的政治思想，也是漢人一種較普遍的觀念。然而，《太平經》追求的“太平”與其宇宙論密切關係，從宇宙的本根去尋求“太平”的根據：“天地開闢貴本根，乃氣之元也。欲治太平，念根本也。”[12頁]這裏所謂“本根”即是“元氣”，而“太平”與作為萬物本根的“元氣”有密切的關係。因此，《太平經》又提出“太平氣”概

念，用來闡明“太平”等於“氣”之“太平”。對於“太平氣”概念的內涵，《太平經》提出：“太者，大也；平者，正也；氣者，主養而通和也。得此以治，太平而和，且大正也，故言太平氣至也。”[148 頁]“氣”大正而和，稱之“太平氣”。“太平氣”到來，就可以致太平、得長壽，故云：“今太和平氣方至，王治且太平。”[37 頁]“天上皇太平氣且至，治當太平。”[125 頁]“今行太平氣至，陽德君治，當得長久。”[298 頁]“太和平氣”、“天上皇太平氣”是“太平氣”的別名，這種“氣”的到來，就是“太平”、“長久”的前兆與條件。

自“元氣”分化陰、陽、中和三氣的角度看，“太平”的關鍵則在於這三種氣的和諧、統一：

三氣合并為太和也。太和即出太平之氣，斷絕此三氣，一氣絕不達，太和不至，太平不出。陰陽者，要在中和。中和氣得，萬物滋生，人民和調，王治太平。人君，天也，其恩施不下，至物無由生，人不得延。人君之心不暢達，天心不得通於下，妻子不得君父之敕，為逆家也。臣氣不得達，地氣不得成，忠臣何從得助明王為治哉？傷地之心，寡婦在室，常苦悲傷，良臣無從得前也。民氣不上達，和氣何從得興？中和乃當和帝王治，調萬物者各當得治。今三氣不善相通，太平安得成哉？[19—20 頁]

陰、陽、中和三氣合一而成“太和”，從“太和”出現“太平之氣”，因此“太平氣”就是陰、陽、中和三氣的結合。“太平氣”到來，就稟受陰、陽、中和三氣之不同的“天、地、人”，“君、臣、民”，“父、母、子”都得到和諧與統一，從而可以實現“致太平”的理想社會。很明顯，陰、陽、中和三種

氣的和諧與統一就是“太平”的核心，如有一失，餘則損傷，故云：“今三氣不善相通，太平安得成哉？”

“太平氣”所以能致太平，因為陰、陽、中和三氣并力同心而生養萬物的緣故：

元氣與自然太和之氣相通，并力同心，時悅悅未有形也。三氣凝，共生天地。天地與中和相通，并力同心，共生凡物。凡物與三光相通，并力同心，共照明天地。凡物五行剛柔與中和相通，并力同心，共成共萬物。四時氣陰陽與天地中和相通，并力同心，共興生天地之物利。孟仲季相通，并力同心，各共成一面。地高下平相通，并力同心，共出養天地之物。蠕動之屬雄雌合，迺共生和相通，并力同心，以傳其類。男女相通，并力同心，共生子。三人相通，并力同心，共治一家。君臣民相通，并力同心，共成一國。此皆本之元氣自然天地授命。凡事悉皆三相通，迺道可成也。

[148—149 頁]

宇宙萬物的運動變化皆本於“元氣”（“此皆本之元氣自然天地授命”）。“元氣”分化出陰、陽、中和三氣，并且三氣凝結、相通而形成天地萬物，即：“三氣凝，共生天地。天地與中和相通，并力同心，共生凡物”。這裏所謂“并力同心”就是陰、陽、中和三氣生養萬物的基本方式。這也是貫穿一切自然現象和社會現象的普遍原理，因為自然及社會現象是陰、陽、中和三氣的作用。三氣“并力同心”的作用有顯著的趣向，就是主生、主養、主成的。“太平”就是宇宙萬物充分發揮“并力同心”作用的狀態。換言之，它是宇宙萬物互相生養，以保其生命之全的理想狀態，所以《太平經》謂：“太平者，乃無一傷

物”[398頁]，《章句》也以“萬物歸往而不傷害”[41章注]爲“致太平”的條件。總之，黃老道學在氣一元論的自然哲學與貴生、重生的生命哲學的理論基礎上，重新解釋當時社會普遍的“太平”的政治理想，構成了“致太平”的系統的政治、社會哲學。

最後，還有一點很值得注意的，即《太平經》的“致太平”論與董仲舒的太平思想極爲相近，如《春秋繁露》云：“布恩施惠，若元氣之流皮毛腠理也；百姓皆得其所，若血氣和平，形體無所苦也；無爲致太平，若神氣自通於淵也。”^①很顯然，董仲舒吸收了黃老學的氣論和無爲政治論，以及陰陽家的天人感應說等。這些也是《太平經》思想的重要來源。在這裏，我們可以看出，漢代儒學與黃老道學之間，雖有對立、矛盾的關係，但總有互相溝通的脈絡，於是二者包含了衆多共同的思想成分。至於二者的關係問題，需要討論的問題複雜，又超過本論文的研究範圍，將用另一文探討。

^① 董仲舒：《春秋繁露·天地之行》，見蘇興《春秋繁露義證》本，中華書局2002年版，第461頁。

第四章

黃老道興起的社會、歷史背景

第一節 百家爭鳴到官方的思想控制

中國歷史上的春秋戰國時代是一個激烈的社會變革和政治改革的時期。周王室由於種種原因逐漸衰微，至西周末已經很難控制和掌握諸侯國家。因此，西周初計數千八百的諸侯國，通過列國爭雄的戰爭，在春秋末期僅餘一百多國，又進入“今取古之爲萬國者，分以爲戰國七”^①的戰國時代。這種變化反映在統治者上層，則是西周以來所實行的世祿世官制度的破壞^②，同時原來由世襲貴族掌管的職能下移到諸子學術，於是不同出身的知識分子逐漸取代舊的氏族世襲貴族的地位。班固曾經提出諸子學術的古代王官起源說^③，又說：“諸子十家，其可觀者九家已矣。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主好惡殊方，是以九家之（說）[術]蜂出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合

① （西漢）劉向、何建章注釋：《戰國策注釋》中冊，中華書局1990年版，第709頁。

② 參見陳明《儒學的歷史文化功能——士族：特殊形態的知識分子研究》，學林出版社1997年版，第37頁。

③ 參見《漢書·藝文志》，中華書局點校本第6冊，第1701—1781頁。

諸侯”^①，揭示了古代世官制度的崩壞及出現新興知識階層的歷史情況。

但至秦漢朝，變化不定的局面上勃興的先秦諸子思想的相當部分，已不適合專制皇朝大一統的時代需要。於是，秦漢統一皇朝加強思想方面的控制，學術思想逐漸消失了百家爭鳴的自由風氣。這一時代，總有知識階層及其學術的命運由專制皇權所決定的情況。某種學術思想，如果符合專制皇朝的政治及思想需要，就會得到發展；反之它沒受到統治階級的維護，則不能避免衰落。這是秦漢統一帝國時期學術演變的非常顯著的特徵。爲了理解這一點，首先應了解周秦之際學術演變的情形。

徐復觀將中國歷史上的戰國時代劃定爲“由封建過渡到專制的過渡時期”，說：

正因為是未定的時代，封建的束縛已經解除，大統一的專制的壓制尚未開始；七雄相互間的競爭激烈，人類各種知能的活動，皆可得到賞識與鼓勵。所以這又是一個大自由，大開放，民族的生命力，得到空前發展的時代。所以我稱之為開放的過渡時代。^②

不論古今中外，歷史上的“過渡時代”必然隱藏着下一個時代的雛形。戰國時期，雖然是一個“開放的時代”，但作爲思想和學術的承擔者的知識階層，由於缺乏世襲的經濟、社會地位，需賴以世主的供養纔得到生存，所以有“諸子百家及商業

① 參見《漢書·藝文志》，中華書局點校本第6冊，第1746頁。

② 徐復觀：《兩漢思想史》第1卷，（臺灣）學生書局1992年版，第102頁。

者與農民的命運，最後還是由現實政治的力量所決定”^①的情況，預示着下一個時代的到來。此時，稱雄稱霸的侯王爭挑顯貴賢良人才，造成“禮賢下士”的風氣。於是，不同出身的讀書人，依侯王的供養具有特殊的政治、社會地位，形成集團的活動，提出了多種的治世之方。但統治階級與知識階層的同盟，加強了學術思想的政治工具化，在“不治而議論”的學官制度中就不難發現這樣的傾向。

戰國中葉，齊宣王立稷下學宮，招致賢人而尊寵之，世稱稷下學士為“稷下先生”，這是大家都很熟悉的。當時，稷下先生“皆賜列第，為上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士繁盛，且數百千人”^②，可見他們由於齊國君主的厚待，享受很大的現實利益。自戰國中葉以來，百家爭鳴以稷下學術為代表，但它是適應田齊王室進行改革和爭霸稱王等政治需要而發展起來的，雖有兼容百家的開放性，與田齊君主之關注現實政治還是分不開的。^③稷下先生因為“不治”沒有政治的實權，但通過“各著書言治亂之事，以干世主”^④的方式干預政治，其在現實政治上有十分重要的意義。據史籍所載，當時除稷下先生外，也有稱“博士”之學官。《史記·循吏傳》載：“公儀休者，魯博士也。以高弟為魯相。”^⑤《漢書·賈山傳》也載：“祖父祛，故魏王時博士弟子也。”^⑥從這些記載看，戰國時魯、魏二國置“博士”學官，而其職能與“稷下先生”的大體相同。西漢劉向在《新

① 徐復觀：《兩漢思想史》第1卷，（臺灣）學生書局1992年版，第103頁。

② 《史記·田敬仲完世家》，中華書局點校本第6冊，第1895頁。

③ 參見胡家聰《稷下爭鳴與黃老新學》，中國社會科學出版社1998年版，第30—33頁。

④ 《史記·孟子荀卿列傳》，中華書局點校本第7冊，第2346頁。

⑤ 《史記·循吏列傳》，中華書局點校本第10冊，第3101頁。

⑥ 《漢書·賈山傳》，中華書局點校本第8冊，第2327頁。

序·雜事》中說：“齊有稷下先生，喜議政事。鄒忌既為齊相，稷下先生淳于髡之屬七十二人，皆輕忌，以謂設以辭。”^①同時，他在《說苑·尊賢》中又說：“十三年，諸侯舉兵以伐齊，齊王聞之，惕然而恐，召其君臣大夫告曰：‘有智為寡人用之。’博士淳于髡仰天大笑而不應。”^②劉向把淳于髡稱“稷下先生”，亦稱“博士”。從此可見，戰國時“博士”與稷下學宮有密切的關係。

戰國時期的學官制度，為秦漢官學的發展奠定了基礎，“稷下先生”和“博士”的職能一直繼承到秦漢的博士。《史記·叔孫通傳》載：“漢王拜叔孫通為博士，號稷嗣君”，“漢王”即指漢高帝劉邦。（晉）徐廣注“稷嗣君”一詞：“蓋言其德業足以繼蹤齊稷下之風流也。”^③劉邦因“稷下之風流”將博士叔孫稱“稷嗣君”，顯然秦漢的“博士”以“稷下先生”為一個榜樣。雖然如此，以博士為首的秦漢官學，已經消失了戰國稷下兼容百家的開放、自由的學術風氣，這主要是專制皇朝的思想控制。秦漢皇朝實現軍事的統一後，也施行控制和掌握天下學術的政策，秦始皇的“焚書”及漢武帝的“獨尊儒術”的措施為其代表。這一時代，專制皇權顯然壓倒士人階層，所以知識階層及其學術內部的推移和變化，主要由皇朝的政治、思想需要所決定。

一般認為，武帝獨尊儒術後，在漢代只有儒家經學得到專制皇朝的支持，儒生成了獨一無二的士族勢力。這種說法雖有一些道理，但却是片面的，所以不能全面反映漢代學術的實際情況。

① 劉向：《新序·雜事第二》，《漢魏叢書》本，吉林大學出版社1992年版，第359頁。

② 劉向：《說苑·尊賢》，《漢魏叢書》本，吉林大學出版社1992年版，第418頁。

③ 《史記·劉敬叔孫通列傳》，中華書局點校本第10冊，第2722頁。

據史料看，在兩漢，雖然儒家經學占主導思想的地位，但專制皇權對方士之術還予以深切的關注，供養大批方士，於是方士階層也成了與儒生相比肩的士族勢力，形成黃老道學的新的學術思潮。儒家經學與黃老道學，可以說是漢代時代特色的兩大學術思潮，皆以天人感應的理論模式為基礎，提出符合大一統時代需要的哲學思想。雖然如此，它們的思路却不同，尤其是黃老道學，取代漢初黃老學的地位，成為道家的主流，從而造成儒、道二家的思想體系對立、并存的局面。本章據以上觀點，以兩漢方士階層崛起的社會、歷史情況為中心，探討黃老道學形成及發展的情況。

第二節 秦時私學的禁絕及方術影響的擴大

一 秦博士與官學

秦在軍事方面統一六國以後，企求政治的統一，把中央集權的郡縣制擴大到了“天下”，以此取代殷周以來的封國制。此外，秦始皇還採取統一法律、文字、度量衡、貨幣的措施，企求文化、經濟的統一。始皇又加強思想控制，實行“焚書”那樣的嚴厲措施。但“焚書”的目的，並不是人們通常假設的那樣以法家為秦國容許的唯一思想。“焚書”大約有兩個目的：第一是打擊復古主義；第二是禁絕私學，獨置官學。在秦帝國，法家雖有統治地位，始皇對非法家的思想也感興趣，尤其是五德終始說和方僊道^①。此外，始皇因襲戰國博士制度，以諸子、詩賦、數術、方技皆立博士。焚書坑儒之後，這些博士仍任“備顧問”

^① 五德終始說和方僊道為黃老道學的產生起到極大的促進作用。但關於秦代陰陽家和神僊家勃興的問題，我們往後將在別的章節中專門進行討論。這裏只要討論秦漢之際官學發展的徑途及其對漢代士族形成的作用。

之職，可見始皇其實沒有根絕法家以外的一切學術的想法。

秦朝的“博士”見於《史記·封禪書》，始皇三年爲了舉行封禪召集“齊魯之儒生博士七十人”。^①此後，這些博士在當時的一切重要學術領域中都有造詣。《漢書·百官公卿表》也載：“博士，秦官，掌通古今”^②，表明秦時“博士”任掌通古今學術之職。據史籍所載，秦代博士姓名可考的有博士僕射周青臣，博士淳于越、伏生、叔孫通、羊子、黃疵、正先等人，其中有名家，也有儒家。^③此外，《淮南子·道應訓》許慎注有“盧敖，燕人，秦始皇召以爲博士，使求神僊，亡而不反”^④的記述，盧敖就是秦時著名方士盧生，可見當時神僊方士也充任博士之官。始皇晚年，盧生批評始皇的虐政，與方士侯生相約逃走，引起了著名的“坑儒”的事端。但其明年始皇“使博士作《僊真人詩》”^⑤，又其次年對博士問占夢^⑥，從這些史料可以推知，盧生逃走後，始皇仍置方技、數術博士。

二 “焚書”的意義及其影響：私學的禁絕和方術影響的擴大

在始皇三十四年（公元前 213 年），“置酒咸陽宮，博士七

① 《史記·封禪書》，中華書局點校本第 4 冊，第 1366 頁。

② 《漢書·百官公卿表》，中華書局點校本第 3 冊，第 726 頁。

③ 僕射，主射以督課之官。《史記·秦始皇本紀》載：“始皇置酒咸陽宮，博士七十人前爲壽。僕射周青臣進頌曰……博士齊人淳于越進曰……”周青臣似乎兼任博士和僕射之職，淳于越則是儒家。黃疵是名家，伏生、叔孫通、羊子均是儒家（見《漢書·藝文志》）。參見周予同《博士制度和秦漢政治》，載《經學史論著選集》，上海人民出版社 1996 年版，第 730 頁。

④ 《淮南子·道應訓》，張雙棣撰《淮南子校釋》本下冊，北京大學出版社 1997 年版，第 1289 頁，注 1。

⑤ 《史記·秦始皇本紀》，中華書局點校本第 1 冊，第 259 頁。

⑥ 同上書，第 263 頁。

十人前爲壽”^①的宴會上，僕射周青臣進頌：“以諸侯爲郡縣，人人自安樂無戰爭之患，傳之萬世。自上古不及陛下威德”^②，稱頌秦朝將郡縣制擴大到天下的政治改革。然而，儒生淳于越不以爲然，提出：

臣聞殷周之王千餘歲，封子弟功臣，自爲枝輔。今陛下有海內，而子弟爲匹夫，卒有田常、六卿之臣，無輔拂，何以相救哉？事不師古而能長久者，非所聞也。今青臣又面諛以重陛下之過，非忠臣。^③

這裏，我們可以清楚地看到，淳于越維護殷周以來的封國制，却反對秦新的郡縣制。此外，“事不師古而能長久者，非所聞也”一句，顯露當時儒家心目中的復古主義。這些觀點確然違背秦新的政治統一政策。李斯針對淳于越的主張，當即提出：

五帝不相復，三代不相襲，各以治，非其相反，時變異也。今陛下創大業，建萬世之功，固非愚儒所知。且越言乃三代之事，何足法也？異時諸侯并爭，厚招游學。今天下已定，法令出一，百姓當家則力農工，士則學習法令辟禁。今諸生不師今而學古，以非當世，惑亂黔首。丞相臣斯昧死言：古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯并作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實，人善其所私學，以非上之所建立。今皇帝并有天下，別黑白而定一尊。私學而相與非法教，人聞

① 《史記·秦始皇本紀》，中華書局點校本第1冊，第254頁。

② 同上。

③ 同上。

令下，則各以其學議之，入則心非，出則巷議，誇主以為名，異取以為高，率羣下以造謗。如此弗禁，則主勢降乎上，黨與成乎下。禁之便。臣請史官非秦記皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏《詩》、《書》、百家語者，悉詣守、尉雜燒之。有敢偶語《詩》、《書》者弃市。以古非今者族。吏見知不舉者與同罪。令下三十日不燒，黥為城旦。所不去者，醫藥、卜筮、種樹之書。若欲有學法令，以吏為師。^①

始皇採納了李斯的建議，堅決實行全國範圍的焚書。之後，以上所引李斯的建議就作為秦朝學術政策的骨幹，其意義大約有以下幾點：

第一，禁絕私學，獨置官學。先秦諸子百家以私學為主，而知識階層的活動範圍遠遠超越一邦，遍及天下。當時邦無定交，士也無定主，所以有李斯所謂“異時諸侯并爭，厚招游學”的情況。李斯以為，“古者天下散亂”的原因就在“莫之守一”，“一”即指統一的法領、制度、思想等，而先秦時這些由於私學的盛行沒得到統一。所以，他強烈批判私學的弊端，說：“人善其所私學，以非上之所建立”；“私學而相與非法教，人聞令下，則各以其學議之，入則心非，出則巷議，誇主以為名，異取以為高，率羣下以造謗。如此弗禁，則主勢降乎上，黨與成乎下”。李斯雖然提出“天下敢有藏《詩》、《書》、百家語者，悉詣守、尉雜燒之”的建議，却容許“博士官所職”的藏書可以保存。很顯然，“焚書”就是統一帝國的官方控制和掌握天下學術的措施，其目的在於禁絕私學及獨置官學。雖然“焚書”那樣有強制性的學術改革終於沒得到預期的成果，私學的消除及官學的勃

① 《史記·秦始皇本紀》，中華書局點校本第1冊，第254—255頁。

興，則成為秦漢學術演變的一大潮流。後來，西漢武帝採納董仲舒“獨尊儒術”的建議，於是儒家經學壟斷兩漢官學。從以上史實看，秦始皇的“焚書”表現了官方希望主導學術思想的願望，預示着一個權力壓倒知識的時代的開始。

第二，秦時尚有據封國制反對郡縣制的思想傾向，所以“焚書”的另一目的在於消除這種復古主義，其主要打擊對象也是儒家。以淳于越為首的秦儒維護殷周以來的封國制，又堅持“事不師古而能長久者，非所聞”的復古主義。李斯認為這種思想是威脇秦朝的新政治秩序的隱患，所以強烈批判“道古以害今，飾虛言以亂實”的不現實的復古主義。他針對淳于越的觀點，批評封國制的弊害，說“古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯并作”，又進一步提出“五帝不相復，三代不相襲，各以治，非其相反，時變異也”，強調新的朝代必要有新的制度，從此維護秦朝把中央集權的郡縣制擴大到“天下”的新的政治統一政策。李斯指責“愚儒”根本不董秦國新的政策的意義，揭示當時儒家還沒適應專制皇朝大一統的時代需要。於是，儒家由“焚書”受了很大挫折，至漢初仍沒受到皇朝的關注，黃老學反而占統治思想的地位。^①

第三，方士階層未受官方的制裁，而方技、數術類書避免“焚書”之禍，所以方術在秦朝的影響日益擴大。李斯的建議有“所不去者，醫藥、卜筮、種樹之書”的內容，可見方技、數術、農家之類書避免焚書之禍。據《漢書·藝文志》的書目分類，“醫藥”即與神僊方術分不開的方技，“卜筮”也是數術。《藝文志》

^① 《漢書·儒林列傳》記載：“及至秦始皇兼天下，燔《詩》、《書》，殺術士，六學從此缺矣。……孝惠、高后時，公卿皆武力功臣。孝文時頗登用，然孝文本好刑名之言。至及孝景，不任儒，竇太后又好黃老術，故諸博士具官待問，未有進者。”（中華書局點校本第11冊，第3592頁）

保存西漢成、哀帝之際劉向、劉歆父子的《別錄》和《七略》的書目。其中，與方技、數術有關書目各見於《方技略》和《數術略》。《方技略》包含醫經、經方、房中、神僊四種：“醫經”即醫方；“經方”即藥方；“房中”有“聖王制外藥以禁內情”之方；“神僊”也有僊人不死之藥方，此四者均與醫藥有關。《數術略》包含天文、曆譜、五行、蓍龜、雜占、形法六種：“天文”即“步五星日月，以紀吉凶之象”之術；“曆譜”即“凶阨之患，吉降之喜，其術皆出焉。此聖人知命之術”；“五行”也有“因此以爲吉凶”之術；“蓍龜”即蓍占和龜卜；“雜占”即“紀百事之象，候善惡之微”之術；“形法”即以萬物的形象與度數“求其聲氣貴賤吉凶”之術，此六者均與卜筮有關。^①

自戰國中葉以來，方士正是方技和數術的專家，方技、數術類書多出於方士之手。史稱“方士”的一批士人，自戰國齊威、宣王時多出於燕、齊兩國，當時所謂“方術”有兩個來源，一個是方僊道，另一個是鄒衍以來的“陰陽主運”，即陰陽五行說^②。前者屬於方技類，後者與數術類密切聯繫。秦時方士得到始皇的關注和優待，其勢力日益繁盛，更“不可勝數”。始皇曾說：“吾……悉召文學方術之士甚衆，欲以興太平，方士欲練以求奇藥”^③，文學之士以儒生爲代表，方術之士則謂方士。很顯然，秦時方士與儒生本是同等待遇，而他們共同構成“士”階層。“焚書”是禁絕一切私學的政策，特別對儒生勢力給以嚴重的制裁。與此不同，方術書避免焚書之禍，而方士的活動似乎未受官方的制裁。雖然農家（種樹）書也避免焚書之禍，但它在

① 參見《漢書·藝文志》，中華書局點校本第6冊，第1763—1781頁。

② 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1368—1369頁。

③ 《史記·秦始皇本紀》，中華書局點校本第1冊，第258頁。

當時政治、學術上沒有與方術相比的重要地位。總之，在嚴禁私學的秦代，方術不僅得到皇帝的關注，也被容許私傳，從而其對學術界及民間的影響日益擴大。

“焚書”之後，秦始皇三十五年（公元前 212 年）又發生所謂“坑儒”的事端。嚴謹地說，此事不是“坑儒”，而是“坑士”。因為當時被活葬的人中不僅有儒生，也有方士。方士侯生和盧生誹謗始皇暴惡的性品，指責“天下之事無小大皆決於上，上至以衡石量書，日夜有呈，不中呈不得休息。貪於權勢至如此，未可為求僊藥”^①，相約逃走。於是始皇大怒，下詔“諸生在咸陽者，吾使人廉問，或為詖言以亂黔首”^②，使御史查辦。結果，儒生和方士互相告發，禁犯的四百六十餘人被坑殺在咸陽。後人往往把此事與“焚書”作一例看，謂“焚書坑儒”。但“坑儒”與“焚書”不同，只不過是一次性的事端。顧頡剛“焚書是初統一時的政治使命，坑儒則不過始皇個人的發脾氣而已”^③的評價十分有道理。雖有“坑儒”，始皇更加重視神僊方術，使它推廣於天下。就在坑儒的次年，始皇使博士作《僊真人詩》，使之“及行所游天下，傳令樂人謠弦之”^④。從此可推知，秦官方不僅容許神僊方術的私傳，還積極地使它遍及天下。

第三節 西漢初黃老學的全盛及皇權 與王國割據勢力的鬥爭

漢朝在政治機構和政區體制上承續秦朝的制度。但漢初朝

① 《史記·秦始皇本紀》，中華書局點校本第 1 冊，第 258 頁。

② 同上。

③ 顧頡剛：《秦漢的方士與儒生》，上海古籍出版社 1998 年版，第 10 頁。

④ 《史記·秦始皇本紀》，中華書局點校本第 1 冊，第 259 頁。

廷，排除秦的苛法，執行寬宏大量的政治，採取與民休息、恢復民力的措施。此時，“治道貴清靜，而民自正”的黃老學，正符合時代的需要，占了統治思想的地位。惠帝時，國相曹參好黃老術，以“清靜無爲”爲指針治理政事，天下百姓得以休養生息。司馬談曾說“參爲漢相國，清靜極言合道。然百姓離秦之酷後，參與休息無爲，故天下俱稱其美矣”。^①文帝和景帝在位共四十一年（公元前 179 年—前 140 年）中，也都遵循黃老學治國，史稱“文、景之治”。黃老學的勃興正是當時社會需要的產物。許抗生曾涉及其情形：“漢初社會剛結束了動蕩和戰亂，國家需要安寧，經濟需要恢復和發展，人民需要休養生息，面對這一現實，漢初的一些有識之士開始提倡把法家的高壓政治，轉變爲黃老學清靜無爲而治的思想。……因此黃老學很快地就得到了官方的支持。”^②

漢初“與民生息”的政策促進社會經濟的恢復和發展，大大增強了西漢的國力，爲西漢全盛局面的到來奠定了基礎。^③雖然如此，漢初的政治局面中還包含着隱隱危機。漢承秦制，但漢初則有郡縣制與封國制并存的局面，所以此時統一皇權與王國割據之間的矛盾總是存在的。漢高帝劉邦，在楚漢戰爭中，爲了得到各路重要將領的支持，把他們封爲侯王。但漢統一天下後，這些異姓諸王勢力反倒成爲漢朝的隱患。因此，劉邦在其生前再擊敗其勢力，消滅威脇漢朝的隱患，之後把自己子弟封爲王，確立“非劉氏而王者，天下共擊之”的傳統。但隨着漢朝在政治、經濟上的發展，同姓侯王的力量也不斷增長，却

① 《史記·曹相國世家》，中華書局點校本第 6 冊，第 2031 頁。

② 許抗生：《老子與道家》，新華出版社 1991 年版，第 74 頁。

③ 白壽彝總主編：《中國通史》第 5 冊，上海人民出版社 1995 年版，第 301 頁。

造成了新的對抗皇權的潛在勢力。文、景帝時，已經發生濟北王劉興和淮南王劉長的謀反及吳楚七國之亂。之後，武帝時也有淮南王劉安和衡山王劉賜的謀反。因此，漢初君主一直執行更加壓制同姓王割據勢力的政策，例如：文帝削去藩國封地，擴大郡縣；景帝又施行“令諸侯不得治其國”的政策。於是侯王勢力逐漸衰弱。

皇權強化及地方割據勢力衰弱的趨勢，對知識階層的活動也起了深刻的影響。西漢初，除朝廷外，侯王也分別招致賢良人才，以官職和俸祿造就不同出身的士人，包括儒生、方士及長於諸子學術之士在內，舉一個例子，淮南王劉安“招致賓客方術之士數千人”^①。但隨着皇權牽制王國割據勢力，諸王和他們造就的大批士人一起遭到挫折。淮南王劉安和衡山王劉賜被告謀反時，許多賓客因受牽連被誅殺，其數達到數千。^②接着，武帝公布“左官律”，規定王國官為“左官”，以示歧視。又頒布“附益法”，限制士人與侯王交游^③。武帝施行這些措施後，同姓王勢力大大衰弱，“惟得衣租食稅，不與政事”^④。於是，士人階層再也不能受到侯王的供養，只有受專制皇朝的關注而成為某種學術存在的關鍵。

如上所述，至西漢初，黃老學進入自己的全盛時期，以“清靜無為”為指針的寬厚政治在社會、經濟上都有很大的成績。但此時專制主義體制尚未鞏固，隱藏着皇權與王國割據勢力

① 《漢書·淮南王劉安傳》，中華書局點校本第7冊，第2145頁。

② 《史記·淮南衡山列傳》載：“盡求捕王所與謀反賓客在國中者，索得反具以聞。上下公卿治，所連引與淮南王謀反列侯二千石豪傑數千人，皆以罪輕重受誅。”（中華書局點校本第10冊，第3093頁）

③ 白壽彝總主編：《中國通史》第5冊，上海人民出版社1995年版，第318頁。

④ 《漢書·諸侯王表序》，中華書局點校本第2冊，第395頁。

的矛盾，所以漢皇朝仍然需要鞏固專制政權的統治思想和政策。董仲舒適應這樣的時代需要，提出以天人感應為基礎的三綱五常的倫理規範，建立新的儒學體系，為皇權絕對化提供理論依據。因此，董仲舒提出“罷黜百家，獨尊儒術”的建議後，武帝立即採納，把它作為漢朝學術政策的骨幹。這種政策為了儒生的士族化奠定了堅固的基礎。不僅如此，漢朝由國家祭典、陰陽災異、曆算、方藥等需要，又供養大批方士，於是方士階層也逐漸形成與儒生相對抗的士族勢力。

第四節 儒生與方士的興起

一 儒家官學的成立及儒生的士族化

儒生的士族化，可以說是漢初以來仕進制度和學官制度相結合的結果。關於儒生士族化的過程及特徵，前人探討得甚詳，這裏只要簡單地討論其概略。漢初朝廷出于選拔統治人才的必要，一直執行“舉賢良”的政策。高帝劉邦十一年（公元前196年）下詔“賢士大夫有肯從我游者，吾能尊顯之。布告天下，使明知朕意”^①之令。之後，惠帝、高后時都詔舉“孝弟力田”的人才，文帝二年（公元前178年）、十五年（公元前165年）分別詔令“舉賢良方正能直言極諫之士”^②。武帝即位，連續多次大規模詔舉人才，又確立郡國歲舉賢良的制度。此外，漢承秦的博士官，凡治諸子百家的學者，均充任博士。例如，文帝時魯人公孫臣以五德終始召為博士，賈誼以“頗通諸子百家之書”召為博士。但武帝採納董仲舒“罷黜百家，獨尊儒術”的建議後，

① 《漢書·高帝紀》，中華書局點校本第1冊，第71頁。

② 《漢書·文帝紀》，中華書局點校本第1冊，第127頁。

更置五經博士，就有以儒家爲天下學術標準的目的。之後，五經博士代表漢代官學，除儒生以外，其他學派的學者絕不能問津博士的資格。

博士原來是一個“秩卑而職尊”之官，其本身的政治、經濟地位在表面上并不高（秩卑），其威望則是很高（職尊）的。但武帝以後，五經博士不僅掌管教授、課試、奉使、議政等的職能，還附着有不少現實利益。漢朝施行獨尊儒術及置五經博士的政策後，仕進制度與博士官制度緊密結合，博士及博士弟子，列爲仕途正式的身份，^① 並作爲儒生通過可以弋獵高官厚爵的階梯。這樣的情形，爲儒生的士族化奠定了堅固的基礎。經學既然附着有巨大的現實利益，自然成爲衆多家世實現其繁榮發展的手段，於是就有了累世經學和累世公卿。^② 儒生以俸祿爲其經濟基礎，逐漸成爲儒宗地主階級，形成了兩漢最大的士族階層。

二 與儒生相肩的士族，方士

我們已在上面討論過，秦時方術在朝廷及民間的影響日益壯大。至漢朝，這樣的情況照舊沒變，方術仍受統一帝國最高統治者的關注。高帝劉邦“悉召故秦祝官，復置太祝、大宰”，又下詔“吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭及山川諸神當祠者，各以其時禮祠之如故”，於是漢朝重建秦時的神祠，又置蚩尤、天社、天水、房中、堂上、五帝、東君、雲中〔君〕等神祠，讓各國（梁、晉、荊、齊、秦）出身的巫覡管掌這些祠廟^③。高帝以來，

① 周予同：《博士制度和秦漢政治》，《經學史論著選集》，上海人民出版社1996年版，第734頁。

② 參見陳明《儒學的歷史文化功能——士族：特殊形態的知識分子研究》，學林出版社1997年版，第85頁。

③ 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1378—1379頁。

漢朝一直執行“重祠敬祭”的政策，它對“依於鬼神之事”的方士階層的勃興起了十分重要的作用。至文帝時，方士已經受到皇帝的厚待。據史籍所載，文帝依方士新垣平之言，建立渭陽五帝廟，任垣平為“上大夫”，還賞賜千金。而此時，如上面已經涉及的那樣，除皇帝外，侯王也大批招致方士^①。

雖然由於武帝強力制裁王國割據勢力，侯王再也不能培育方士，但武帝本人則是非常嗜好神僊方術的君主。武帝“尤敬鬼神之祠”，大批招致方士，因而當時李少君、少翁、樂大、公孫卿、公玉帶等方士以神僊方術聞名於世。^②武帝時，盡管實行罷黜百家的政策，方士的學術卻沒受到制裁，反而進一步得到皇朝的維護。據史籍所載，武帝十分厚待方士，如下：

【少翁】 “拜少翁為文成將軍，賞賜甚多，以客禮禮之。”^③

【樂大】 “拜大為五利將軍。居月餘，得四印，佩天士將軍、地士將軍、大通將軍印。”^④ “賜列侯甲第，僮千人。乘輦斥車馬帷帳器物以充其家。又以衛長公主妻之，齎金萬斤，更命其邑曰當利公主。天子親如五利之第。使者存問供給，連屬於道。自大主將相以下，皆置酒其家，獻遺之。於是天子又刻玉印曰‘天道將軍’，使使衣羽衣，夜立白茅上，五利將軍亦衣羽衣，立白茅上受印，以示不臣也。而佩‘天道’者，且為天子道天神也。”^⑤

① 如淮南王劉安“招致賓客方術之士數千人”，見上文。

② 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1384—1403頁。

③ 同上書，第1387頁。

④ 同上書，第1390—1391頁。

⑤ 同上書，第1391頁。

【公孫卿】“拜卿為郎，東使候神於太室”^①、“拜卿為中大夫”。^②

根據以上所引史料，武帝以封爵、封侯、厚賜、厚禮等的方法優待方士，他對方士的待遇有時遠遠超過對儒生的。例如，以公主嫁給方士樂大，甚至自己成了樂大的徒弟。以上所引“自大主將相以下，皆置酒其家，獻遺之”的記載，就反映當時方士樂大的極高威望。如此厚待，立時煽起了方術熱潮，“齊人之上疏言神怪奇方者以萬數”^③。據《史記》所載，方士少翁和樂大，因其方術無大效驗，終於被誅殺，而武帝逐漸“怠厭方士之怪迂語”^④。盡管如此，武帝仍有“終羈縻弗絕，冀遇其真”的意趣，生前一向盼望遭遇僊人，求不死藥，從而“方士言祠神者彌衆”^⑤。

自秦至東漢末四百餘年的漫長歲月中，許多世主，致力方術，培養方士，於是方士階層逐漸成了與儒生相對抗的另一士族。西漢時，景帝、武帝、成帝、哀帝等皇帝皆興神僊事，致力於立祠、祭神、冶金（神僊黃白術）、求不死藥等種種方術。及王莽篡奪帝位建新朝，莽極好神僊方術，甚至“數下詔自以當僊”^⑥。至東漢，一些皇帝及侯王仍好神僊方術，宮中建黃老之祠，祈求長生之福，例如：明帝時楚王英“晚節更喜黃老，學為浮屠齋戒祭祀”、“誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，繫齋三月，

① 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1394頁。

② 同上書，第1399頁。

③ 同上書，第1397頁。

④ 同上書，第1403頁。

⑤ 同上書，第1404頁。

⑥ 《漢書·郊祀志》，中華書局點校本第4冊，第1270頁。

與神爲誓”^①；桓帝“事黃老道”^②、“宮中立黃老、浮屠之祠”^③；靈帝時陳王寵“祭黃老君，求長生福已”^④。范曄在《後漢書·方術傳序》中說：“漢自武帝頗好方術，天下懷協道藝之士，莫不負策抵掌，順風而屆起。後王莽矯用符命，及光武尤信讖言，方士之赴趣時宜者，皆馳騁穿鑿，爭談之也。”^⑤ 這一段記述明確表明，自西漢武帝興神僊方術以來，經過王莽“矯用符命”及光武帝“尤信讖言”的時期，方士勢力日益增長，方術的影響也越加擴大。

武帝採取尊儒術的措施後，儒術作爲仕進的標準，各地的儒生通過察舉進入漢朝官吏的行列。所以，漢代的察舉制，可以說是儒生賴以進入政治舞臺的階梯。盡管如此，兩漢每有有察舉方術的詔令，可見在政治上仍有方術的需要。我們在上面已經討論過，武帝以封爵、封侯等方法優待方士。此後，兩漢朝廷都有察舉方術的詔令，例如：元帝初元三年（公元前46年）六月，有舉明陰陽災異者之詔令，“蓋聞安民之道，本繇陰陽。間者陰陽錯謬，風雨不時。……丞相御史舉天下明陰陽災異者各三人”^⑥；平帝元始五年（公元5年）王莽執政時，舉行在兩漢規模最大的一次察舉，包括“天文”、“曆算”、“鍾律”、“方術”、“本草”等科目在內^⑦；東漢安帝永初二年（公元108年）還有舉“有道術明習災異陰陽之度璇機之數者”^⑧之詔令；等等。據

① 《後漢書·王渙傳》，中華書局點校本第5冊，第1428頁。

② 同上書第9冊，第2470頁。

③ 《後漢書·郎顗襄楷列傳》，中華書局點校本第4冊，第1082頁。

④ 《後漢書·孝明八王列傳》，中華書局標點本第6冊，第1669頁。

⑤ 《後漢書·方術傳》，中華書局標點本第10冊，第1705頁。

⑥ 《漢書·元帝紀》，中華書局標點本第1冊，第284頁。

⑦ 《漢書·平帝紀》，中華書局點校本第1冊，第359頁。

⑧ 《後漢書·安帝紀》，中華書局標點本第1冊，第210頁。

《後漢書·方術傳》，東漢時明曉方技和數術的道術之士繁多，其中有世代善長方術的世家方士、隱身不仕的方士、方儒兼備的官吏等。他們活躍在東漢社會的各個層面，上至朝廷下至村落，對東漢時期的思想和學術起了極大的影響。同時，方術影響所及地域也日益擴大。自戰國中葉至西漢初，方士集中出於燕、齊海岸地區，繼而逐漸向內地擴展，至東漢幾乎遍及全國^①。

在兩漢，隨着儒家經學與方士之術的勃興，總有儒生兼帶方術或方士依倣儒術的趨勢。西漢董仲舒早已將陰陽五行的數術與儒家經學相結合，之後二者互相吸收融合的傾向繼續發展，劉向、歆父子等著名漢儒皆明曉陰陽災異的數術。其外，從《後漢書·方術傳》等史料看，東漢時明曉陰陽災異、圖讖、占卜等數術的方術之士，在很多情況下兼儒家經學。據讖緯專家的最近研究結果，兩漢之際方士們依倣儒家經術造作大批緯書。^②王莽時“徵天下通一藝”之士，包括天文、圖讖、鍾律、月令等，於是“網羅天下異能之士，至者前後數千”，^③其中許多是方術之士，大量製造圖讖。王莽和光武帝皆好讖緯，光武帝尤其宣布圖讖於天下。之後，在東漢讖緯獲得思想的權威，成了占統治地位的思想。這樣的情況愈加促進了數術依倣儒術的趨勢，從而逐漸瓦解彼此的界限。

雖然如此，東漢時包含圖讖在內的數術仍然稱為“黃老”。安、順帝時楊厚是世代“善圖讖學”的方術世家出身，其父楊

① 湯其領在《漢魏兩晉南北朝道教史研究》中據《後漢書》將方術之士 48 人的情況列表。據此，其分布甚廣，遍及二十餘郡。（參見湯其領《漢魏兩晉南北朝道教史研究》，河南大學出版社 1994 年版，第 48—53 頁。）

② 參見鍾肇鵬《讖緯論略》，遼寧教育出版社 1992 年版，第 26 頁。

③ 《漢書·王莽傳上》，中華書局標點本第 12 冊，第 4069 頁。

統“位至光祿大夫，爲國三老”，乃楊厚繼家業治圖讖學，位至侍中，他晚年却稱病歸家，之後“修黃老，教授門生，上名錄者三千餘人”^①。除楊厚外，當時還有帶着許多學徒的方術之士，例如：郎顗也是世代“善風角、星筭、六日七分、能望氣占候吉凶”的方術世家出身，他承父業，隱身不仕，而“延致學徒常數百人”^②；蘇子訓“有神異之道”，即“已近五百歲”的神僊方士，於是“士大夫皆承風向慕之。……其追逐觀者常有千數。既到京師，公卿以下候之者，坐上恆數百人，皆爲設酒脯，終日不匱”^③；劉根“隱居崇山中。諸好事者自遠而至，就根學道”^④等。值得注意的是，兩漢時期數術、方技一類，並不是人們通常假設的那樣以民間爲中心流行的低級學術，著名方術之士常帶着數以千計的門生，包括士大夫及位居三公的官僚，顯然方士在社會上層形成了絕不可忽視的學術思想勢力。

根據以上所述，方士階層，在兩漢政治、社會及學術上都十分活躍，成了與儒生相對的士族階層，所以此時儒術和方術之間的矛盾關係總是存在。二者雖然互相交融，有時在政治及學術上還發生激烈的衝突。從中國哲學史的角度看，方士階層的勃興就帶來史稱“黃老道”的成立。自武帝以來統一專制皇朝對天下學術加強思想控制了，儒生與方士一起登上兩漢的政治及學術舞臺，經過互相交融與衝突，形成及發展有時代特色的儒家經學和黃老道學。其中，黃老道學逐漸取代西漢初黃老

① 《後漢書·楊厚傳》，中華書局標點本第4冊，第1047—1050頁。

② 《後漢書·郎顗傳》，中華書局標點本第4冊，第1053頁。

③ 《後漢書·方術傳》，中華書局標點本第10冊，第2745頁。

④ 同上書，第1746頁。

學，被稱“道家”^①，成為與儒家經學相對抗的道家的主流，造成了中國哲學以儒、道二家為中心發展的新局面，在中國哲學發展史上留下無可湮滅的軌迹。

第五節 秦漢的祭祀文化與方士

一 中國古代祭祀禮儀的演變

中國的自然神崇拜上至新石器時代，在大汶口文化、河姆渡文化、馬家窯文化等遺存中，都發現自然（尤其是太陽）崇拜的遺迹。^②進入文明時代以後，自然神崇拜向“以神道說教”^③的國家宗教發展。在“國之大事，在祀與戎”^④的殷代，祭祀儀式十分隆重，盛行“殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮”^⑤的作風。殷人祭祀天神、地示、人鬼三類的神^⑥，自然神與祖先神均為祭祀的對象。周代的祭祀與殷代相似，但周人與殷人不同，則有“尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉”^⑦的作風，脫離殷代神鬼觀念，重視禮樂制度。陳來說“在西周天命思想和德性觀念產生之後，不僅占卜、巫術不能代表文化體系的水平，就是神靈的祭祀也已不能代表文化，特別是信仰、思想

① 王充將“學道求僊”的神僊方士稱為“道家”，參見《論衡·道虛》。

② 參見何星亮《中國自然神與自然崇拜》，上海三聯書店1992年版，第30頁。

③ 《周易》觀卦彖辭：“大觀在上。順而巽，中正以觀天下。觀盥而不薦，有孚顒若，下觀而化也。觀天之神道，而四時不忒；聖人以神道設教，而天下服矣！”“以神道設教，而天下服矣”謂以祀神治理天下。

④ 《左傳·成公十二年》。

⑤ 《禮記·表記》，《十三經註疏》下冊，中華書局1991年版，第1642頁。

⑥ 陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，三聯書店1996年版，第103頁。

⑦ 《禮記·表記》，《十三經註疏》下冊，中華書局1991年版，第1642頁。

的最高發展水平”^①，這是對西周以來禮樂文化的適當評價。盡管如此，“事鬼敬神”的祭祀仍然成為中國禮樂文化的重要組成部分之一。春秋戰國時代，所謂“禮樂崩壞”以稱雄稱霸的諸侯僭越祭祀禮儀的方式表現。於是，儒家主張回復西周的禮樂制度，自任包括祭祀在內的禮樂文化的承擔者。

秦漢時期，專制皇朝特別重視祭典，健全和補充春秋戰國時期已陷入混亂狀態的祭祀禮儀，確立符合大一統的時代需要的新祭祀禮儀，所以秦漢的祭祀在許多方面甚至較前三代有過之而無不及。《史記·封禪書》載：“自五帝以至秦，軼興軼衰，名山大川或在諸侯，或在天子，其禮損益世殊，不可勝記。”^②反映春秋戰國時祭祀禮儀崩壞的歷史情況。但至秦并天下，統一皇朝開始整備了封建專制皇朝的新的祭祀禮儀，司馬遷曾說：“及秦并天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也。”^③秦始皇并天下後，立即封於泰山、禪於梁父，以此報天地之功，又向天下啓告自己“受命帝王”的事實^④。此後，秦漢的君主對天地、山川、星辰、四時、五帝等諸神都舉行一定的祭祀。這一時代，祭祀仍然組成禮樂制度的重要部分，但它不限於儒家祭祀禮儀的範圍，值得注意。秦漢時，除儒家系統的祭祀外，朝廷還舉行與儒家禮儀無關的大批祭祀，就是由講論神僊方術的方士主持的。

① 陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，三聯書店1996年版，第152頁。

② 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1371頁。

③ 同上。

④ 《史記·封禪書》載：“自古受命帝王，曷嘗不封禪？”《史記正義》注“此泰山上築土為壇以祭天，報天之功，故曰封。此泰山之下小山上除地，報地之功，故曰禪。”（中華書局點校本第4冊，第1355頁）

二 定德改制、封禪與方士

據史籍所載，秦皇帝即位三年，巡狩山東海岸地區，舉行封禪，以及對名山大川和八神的祭典。^①當時，以泰山為中心，以淮下、濟水、黃河和大海為四界的東方地區，成為統一帝國的皇帝時時巡狩的一個聖地，它甚至被視為與天的中心相應的地方^②。這些史實起了一個疑問。統一六國的秦始皇，何必離國都咸陽千里迢迢來到東方舉行封禪等祭典？由於有關史料的缺乏，非常難以得出答案。有的學者提出，當時人以泰山為天下最高的山，而這種觀念與始皇封於泰山之事有密切關係。^③但秦國起於中原西側的高原地帶，其平均海拔800—1200米，而國都咸陽的南邊就是海拔2000米以上的秦嶺，其主峰太白山海拔3767米，海拔1524米的泰山比不了它。所以，用泰山的高度來簡單地說明秦始皇封泰山的原因，其實沒有充分的說服力。

余英時提到，秦漢時期對封禪曾同時存在着兩種不同的解釋。一種出於政治角度的解釋，另一種可稱之為准宗教的解釋。根據前者，在泰山及其附近稱作梁父的山丘上分別舉行封禪，作

① 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1367頁。

② 《史記·封禪書》載：“齊所以為齊，以天齊也。”《史記集解》引蘇林注“天齊”說：“當天中央齊。”

③ 翦伯贊先生曾說：“（始皇封於泰山）這大概因為先秦時人他們眼界不出黃河腹部。以當時人的地理知識，天下最高的山。所以孔子曰：‘登泰山而小天下。’因為泰山是最高的山，泰山之巔當然最接近於上帝之居。所以際上帝必封泰山。”（翦伯贊：《秦漢史》，北京大學出版社1983年版，第97頁）顧頡剛先生也以為：“春秋、戰國之世，齊和魯是文化的中心，泰山是這兩國的界牆，他們遊歷不遠，眼界不廣，把泰山看做了世界最高的山，設想人們最高的帝王應當到最高的山頭去祭天上最高的上帝。”（顧頡剛：《秦漢的方士與儒生》，上海古籍出版社1998年版，第5頁）

用是新王朝受命於天而告成天下。根據後者，舉行封禪則是爲了皇帝長壽（“不死”）。前者是儒生堅持的，後者却是方士堅持的解釋。^① 但我們看來，這一提法需要修正，因爲秦始皇和漢武帝在封禪的安排上都沒有利用儒生。儒生是中國古代祭祀禮儀的專家，他們對封禪禮儀却不太清楚。秦始皇首次封禪時，齊、魯儒生博士七十人在泰山下曾討論其禮儀，但“此議各乖異，難施用”，由此始皇把他們完全斥退。^② 西漢武帝時仍有“上與公卿諸生議封禪。封禪用希曠絕，莫知其儀禮”、“羣儒既以不能辯明封禪事”^③ 的史實。這些史實都表明封禪原來不屬於儒家祭祀禮儀的範圍。

在中國遠古已有“天子祭天地”^④ 的祭典，但從《史記·封禪書》看，封禪不僅是這樣的祭天祈地的祭祀，也是與受命改制有關的特殊的祭典。秦漢時與封禪有關流行一種說法：自古至秦七十二君王舉行封禪，其中可知的只有十二人，即無懷氏、慮（伏）羲、神農、炎帝、黃帝、顓頊、帝侖（嚳）、堯、舜、禹、湯、周成王^⑤，而他們“皆受命然後得封禪”^⑥。據《史記·封禪書》所載，“封泰山禪梁父者七十餘王”^⑦ 的說法出於《管子·封禪篇》。《管子·封禪篇》早已亡失^⑧，另外先秦典籍中也

① 余英時著，侯旭東等譯，《東漢生死觀》，上海古籍出版社 2005 年版，第 32—34 頁。

② 《史記·封禪書》，中華書局點校本，第 1366 頁。

③ 《史記·武帝本紀》，中華書局點校本第 2 冊，第 473 頁。

④ 《禮記·王制》，《十三經註疏》上冊，中華書局 1991 年版，第 1336 頁。

⑤ 《史記·封禪書》，中華書局點校本第 4 冊，第 1361 頁。

⑥ 同上。

⑦ 同上書，第 1363 頁。

⑧ 《封禪書》引管仲說“古者封泰山禪梁父者七十二家”，《史記索隱》注“今《管子》書其《封禪編》亡”，可見早已亡佚《管子·封禪編》。（同上書，第 1361 頁）

不見與封禪有關的記述^①，所以只能據《史記·封禪書》窺見其思想片鱗。學術界公認，《管子》一書不是管仲所著，其大部分則是戰國中晚期齊國學者們依託管仲編寫的。《封禪篇》雖已失傳不知其詳細的內容，大概也是齊人所作，所以封禪說似乎是由齊地相傳的傳說造說的典禮。

自古至周初，以泰山爲中心的地區屬於東夷的勢力範圍。東夷族是在當地發展起來的具有悠久歷史的古代民族。最近考古發現，今在山東、蘇北一帶發現商以前的文化，如岳石文化、龍山文化、大汶口文化、北辛文化等。從年代上看，這些考古學文化之間，基本上是銜接的。東夷在商代的力量并不小，在整個商代時期，今山東、江蘇、安徽一帶，一直是東夷的勢力範圍。^②直到商末周初，其力量仍然強大，《封禪書》載：“文王受命，功不及泰山。武王極殷二年，天下未寧而崩。爰周德之洽維成王”^③，這一記載反映武王時周族勢力還是不及泰山一帶，至成王時纔壓倒泰山周圍的東夷勢力的情況。以封禪其名相傳的十二人的君王中，除商湯和周成王外，無懷氏等傳說中的帝王十人似乎是遠古時代不同部族的君長，不一定都屬於東夷。很顯然，七十二君王“受命然後得封禪”的故事是後來偽造的。司馬遷說“每世之隆，則封禪答焉，及衰而息。厥曠遠者千有餘載，近者數百載，故其儀闕然堙滅，其詳不可得而記聞云”^④、“成王之封禪近之”^⑤。他把秦始皇以前的封禪直接追溯到西周初，又討論當時

①（清）比沅《墨子》《佚文》，引《藝文類聚》、《北堂書抄》等書，載禽子問：“天與地孰仁？”墨子曰：“翟以地爲仁。太山之上，則封禪焉。培塿之側，則生松柏……”但今不可考其實爲先秦墨子言。

② 孫森：《夏商史稿》，文物出版社1987年版，第655—656頁。

③ 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1364頁。

④ 同上書，第1355頁。

⑤ 同上書，第1364頁。

誰也不懂封禪禮儀，這就是漢初封禪說屬於一種傳說的明證。

據以上所述，封禪不是周禮的重要組成部分，似乎是由在齊國相傳的地域性傳說造說的典禮。這裏仍然面對幾點疑問：“秦始皇怎麼獲悉齊人相傳的封禪說，持有登泰山封禪的想法呢？”“秦時到底誰提倡封禪說，對秦始皇起了如此大的影響？”我們在《封禪書》的記述中會找出解決這些問題的頭緒。《封禪書》載：

自齊威、宣王之時，騶子之徒，論著終始五德之運，及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。……騶衍以陰陽主運顯於諸侯，而燕齊海上之方士傳其術不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也。^①

根據以上所引史料，我們可以獲知幾件事情：第一，鄒衍以來，燕、齊海上方士相傳五德終始說，成了此說的專家；第二，秦并天下之後，齊人向始皇奏上五德終始說，他似乎是個齊國方士^②；第三，始皇採納齊方士奏上的五德終始說。

五德終始說是用五行相勝說解釋朝代更替的理論，即陰陽五行的數術和天命理論相結合的一種歷史哲學。五行說和天命論在中國古代思想史中都有非常重要的意義。雖然對五行說的淵源及產生時期有衆多說法，關於鄒衍始創五德終始說的事實則沒有異說。木、火、土、金、水的五行相生、相勝說本是一種講釋自然秩序的理論。鄒衍“深觀陰陽消息”^③的自然秩序，以陰陽五行

① 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1368頁。

② 引文中，“騶子之徒，論著終始五德之運，及秦帝而齊人奏之”的記述與“騶衍以陰陽主運顯於諸侯，而燕齊海上之方士傳其術”的記述相應，可見奏上終始五德之運的齊人就是“傳其術”的方士之一。

③ 《史記·孟子荀卿傳》，中華書局點校本第7冊，第2344頁。

之氣的運動作為宇宙的普遍規律，從此演繹“大九州”的空間理論和“五德終始”的時間（歷史）理論。《史記·孟子荀卿傳》記載鄒衍五德終始說的概略：

稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。^①

“五德”是由五行之氣的轉移造成的不同的政治秩序的表現，即土德、木德、金德、火德、水德。“轉移”即指按五德相勝的次序來進行的朝代更替的原理。“治各有宜”謂不同的朝代應具不同的統治制度。鄒衍的學說本身具有貫穿天道論與人道論的統一性，正是符合秦朝統一天下的政治、思想需要。“五德轉移”及“治各有宜”的原理，把秦代周的朝代更替視為必然性的歷史變革，所以有利於專制皇朝的新統治制度的合理化。實際上，秦時承接鄒衍之術的齊方士奏上五德終始說，而始皇立即採納此說。此後，在五德終始說的影響下，秦始皇舉行定德改制，以及封禪的受命祭典。五德終始說中的“符應若茲”的原理，強調天道的自然秩序與朝代更替的人事應要相應，定德改制及封禪皆是“符應”的不同表現。《白虎通·封禪》：“王者易姓而起，必升封泰山何？報告之義也。始受命之日。改制應天，天下太平功成，封禪以告太平也。”^②以改制和封禪為“應天”、“報告”之事，揭示着它們皆有“符應”之意義。

在中國歷史上，秦始皇是第一個按五德終始說實行定德改制

① 《史記·孟子荀卿傳》，中華書局點校本第7冊，第2344頁。

② 班固撰：《白虎通·封禪》，（清）陳立撰：《白虎通疏證》本上冊，中華書局1994年版，第278頁。

的君主，他將秦定為水德，更按照五行屬水的概念改定一切制度^①，這無疑是因方士之言。此外，秦始皇時曾有封禪、祀八神等祭典及求僊人的熱潮，它們與方士之術有非常密切的關係。據《史記·封禪書》，秦始皇三年巡狩東方時，最早封禪於泰山及梁父，同時“遂東流海上，行禮名山大川及八神，求僊人羨門之屬”^②。秦始皇封禪、祀八神及求僊之地集中在山東半島一帶^③，即海上方士崛起的地區，《封禪書》記載：“秦始皇并天下，至海上，則方士言之不可勝數。”^④可見，始皇在東方的祭

① 《史記·秦始皇本紀》載：“始皇推終始五德之傳，以為周得火德，秦代周德，從所不勝。方今水德之始，改年始，朝賀皆自十月朔。衣服旄旌節旗皆上黑。數以六為紀，符、法冠皆六寸，而輿六尺，六尺為步，乘六馬。更名河曰‘德水’，以為水德之始。剛毅戾深，事皆決於法，刻削毋仁恩和義，然後合五德之數。於是急法，久者不赦。”（中華書局點校本第1冊，第237頁）《史記·封禪書》也載：“秦始皇既并天下而帝，或曰：‘黃帝得土德，黃龍地螾見。夏得木德，青龍止於郊，草木暢茂。殷得金德，銀自山溢。周得火德，有赤烏之符。今秦變周，水德之時。昔秦文公出獵，獲黑龍，此其水德之瑞。’於是秦更命河曰‘德水’，以冬十月為年首，色上黑，度以六為名，音上大呂，事統上法。”（中華書局點校本第4冊，第1366頁）

② 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1367頁。

③ 這裏，“八神”指天、地、兵、陰、陽、月、日、四時之神，而它們享受祭祀之地也集中在山東半島一隅的地方。《史記·封禪書》載：“八神將自古而有之，或曰太公以來作之。（齊所事見《漢書·郊事志》，中華書局點校本第4冊，第1258頁。事見《漢書·郊事志》，中華書局點校本第4冊，第1258頁。）以為齊，以天齊也。其祀絕莫知起時。八神：一曰天主，祠天齊。天齊淵水，居臨菑南郊山下者。二曰地主，祠泰山梁父。蓋天好陰，祠之必於高山之下，小山之上，命曰‘時’；地貴陽，祭之必於澤中圜丘云。三曰兵主，祠蚩尤。蚩尤在東平陸監鄉，齊之西境也。四曰陰主，祠三山。五曰陽主，祠之罘。六曰月主，祠之萊山。皆在齊北，并渤海。七曰日主，祠成山。成山斗入海，最居齊東北隅，以迎日出云。八曰四時主，祠鄒邾。邾在齊東方，蓋歲之所始。皆各用一牢具祠，而巫祝所損益，珪幣雜異焉。”（中華書局點校本第4冊，第1367—1368頁）從“其祀絕莫知起時”一句可以獲知，八神的祭祀不是由齊官方舉行的，則是齊方士相傳的祭典。後來，成帝據儒生匡衡等言罷出方術系統的祠廟時，包含着八神祠。可見，八神的祭祀屬於方士祭祀系統。（事見《漢書·郊事志》，中華書局點校本第4冊，第1258頁）

④ 同上書，第1370頁。

典及求僊活動皆因方士之言。封禪的祭典是一種“受命”的祭祀禮儀，所以它與五德終始說分不開。據《封禪書》，鄒衍之術（“終始五德之運”、“陰陽主運”）、形解銷化之方僊道、包含祀神在內的“依於鬼神之事”都屬於燕齊方士之術^①。由此可知，秦始皇時齊方士，不僅奏上五德終始說，還宣揚“受命然後得封禪”之說。

至西漢初，定德改制和封禪等祭典仍由方士階層主導。文帝時，張蒼、賈誼、公孫臣、新垣平等入參與定德改制的爭論，賈誼和公孫臣主張土德，張蒼則主張水德。^②但這些主張都沒得到實現，文帝依方士新垣平之言却舉行改正朔及謀議封禪^③。新垣平由於“人有上書告新垣平所言氣神事皆詐”，不久被誅殺，於是文帝“怠於改正朔服色神明之事”^④。這些史實說明，文帝時“改正朔服色”及“神明之事”由方士新垣平主導，所以垣平死後文帝則失去了對這些事的興趣。至武帝時，在定德改制

① 見《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1368頁。

② 賈誼“通諸家之書”（《漢書·賈誼傳》，中華書局點校本第8冊，第2221頁）；張蒼“善用算律曆”（《漢書·張蒼傳》，中華書局點校本第7冊，第2094頁）；齊人公孫臣，在史籍中沒有其傳，但他由五德終始說拜為博士，而“與諸生草改曆服色事”（《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1381頁），可見是一個明於數術的人。這三個人均不是正統的儒生，而都曉於數術，在五德終始說方面各有各的觀點。

③ 《史記·封禪書》載：“其明年，趙人新垣平以望氣見上，言‘長安東北有神氣，成五采，若人冠冕焉。或曰東北神明之舍，西方神明之墓也。天瑞下，宜立祠上帝，以合符應’。於是作渭陽五帝廟，同宇，帝一殿，面各五門，各如其帝色。祠所用及儀亦如雍五時。夏四月，文帝親拜霸渭之會，以郊見渭陽五帝。五帝廟南臨渭，北穿蒲池溝水，權火舉而祠，若光輝然屬天焉。於是貴平上大夫，賜累千金。而使博士諸生刺六經中作王制，謀議巡狩封禪事。……平又言‘臣候日在中’。居頃之，日卻腹中。於是，始更以十七年為元年，令天下大酺。”（中華書局點校本第4冊，第1381—1383頁）

④ 同上書，第1383頁。

和封禪等祭典方面，方士仍然占了主導地位。武帝三十年（太初元年），漢定土德，舉行改制。^①此時，定德改制及封禪的祭典由唐都等方士主持，《史記·曆書》載：“至今上即位，招致方士。唐都分其天部；而巴落下閭運算轉曆，然後日辰之度與夏正同。乃改元，更官號，封泰山。”^②中國古代定德改制的工作中，曆法方面的研究，與陰陽五行的數術有關，難度最大。當時方士承接鄒衍以來的五德主運之術，也是天文、星占、曆法、祀神的專家，於是皇朝的定德改制及封禪工作，不能不由方士階層主導。

封禪不僅僅是以五德終始為思想基礎的祭典，也被做為神僊方術的一種，這值得注意。秦始皇和武帝均是以大張旗鼓地追求神僊方術聞名的世主，於是許多方士奏上神僊方術，包括種種祀神之方在內。當時，方士們依黃帝封禪昇天的故事，大力宣揚“封禪則不死”的說法。據《史記》所載，武帝時方士們多次提出以封禪為登僊不死之方的說法：

【李少君】“祠竈則致物，致物而丹沙可化為黃金，黃金成以為飲食器則益壽，益壽而海中蓬萊僊者可見，見之以封禪則不死，黃帝是也。”^③

【公孫卿】“（申公）曰：‘……寶鼎出而與神通，封禪。封禪七十二王，唯黃帝得上泰山封。’申功曰：‘漢主

① 《史記·武帝本紀》：“夏，漢改曆，以正月為歲首，而色上黃，官名更印章以五字。因為太初元。”（中華書局點校本第2冊，第483頁）

② 《史記·曆書》係此一直說：“因詔御史曰：‘……十一月甲子朔旦冬至已詹，其更以七年為太初元。年名‘焉逢攝提格’，月名‘畢聚’，日得甲子，夜半朔旦冬至。’”（中華書局點校本第4冊，第1260頁）可見，方士唐都，不僅參與武帝三十年的定德改制和封禪，并占了主導地位。又參見上注。

③ 《史記·武帝本紀》，中華書局點校本第2冊，第455頁。

亦當上封，上封則能僊登天矣……’”^①

【丁公】“齊人丁公年九十餘，曰：‘封者，合不死之名也。秦皇帝不得上封。陛下必欲上，稍上即無風雨，遂上封矣。’”^②

【？】“天子既已封禪泰山，無風雨災，而方士更言蓬萊諸神山若將可得……”^③

【公王帶】“公王帶曰：‘黃帝時雖封泰山，然風后、封鉅、岐伯令黃帝封東泰山，禪凡山合符，然後不死焉。’”^④

根據以上所引，方士確實持有以封禪為登僊、不死的途徑之一的想法，而武帝採納他們的建議，舉行封禪。實際上，這樣的設想是以方士的自然觀為思想基礎的。葛兆光曾討論方術思想體系的特徵，如下：

宇宙是一個彼此相連又和諧的整體，而且將天地人鬼貫通一串的是氣、陰陽、五行、八方等基本要素，那麼，在天地人鬼之間就有共同的存在方式，天地人鬼之間也有可能發生神秘的聯係和感應。方技、數術基本上就是根據這一思想而產生的信仰與效應，它通過人們的聯想與體驗，創造出種種避凶趨吉的技術。^⑤

① 《史記·武帝本紀》，中華書局點校本第2冊，第467頁。

② 同上書，第473頁。

③ 同上書，第476頁。

④ 同上書，第484頁。

⑤ 葛兆光：《中國思想史第一卷：七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，復旦大學出版社1998年版，第226頁。

雖然筆者并不同意把方術狹隘地視為“避凶趨吉”的定義，但葛先生的說法確實有一定道理，可為參考。筆者依據葛先生的論點，并作補充。神僊方士以為，“長存不死”就是天地的窮極的、共同的存在方式，乃因“守氣不絕”。《太平經》是一部集大成方術的典籍，它謂“然天地之道所以能長且久者，以其守氣而不絕也。故天專以氣為吉凶也，萬物象之，無氣則終死也”。[450 頁] 漢初方士們以為，祭祀有通神、通天的功用，也是一種與“長存不死”的天地合一的手段。他們又重視天地人鬼之間的神秘聯係和感應，使一些自然現象及器物的出土釋為天人感應的徵瑞。所以，武帝時方士們將“無風雨”、“寶鼎出”的徵瑞釋為“與神通”的表現，認為“上封則能僊登天”。總之，從方術思想體系的角度看，登僊不死可以說是一種天人合一的境界，而封禪也是天人感應的一個途徑。

三 儒術系統的祭典及其思想結構

漢初的儒生吸取鄒衍以來陰陽五行及五德終始說，把它與先秦儒家學說相結合，從此構成符合時代需要的新的儒學思想體系，董仲舒的學說為其代表。對董仲舒為首的漢代儒家的學術傾向，徐復觀曾經加以評價，如下：

此一特殊構造（指陰陽五行學說），給漢代思想家們以重大的影響。尤其是董仲舒所受的影響最為深刻，他由此而把陰陽四時五行的氣，認為是天的具體內容，伸向學術、政治、人生的每一個角落，完成了天的哲學大體系，以形成漢代思想的特性。在董仲舒以前，漢初思想，大概是傳承先秦思想的局格，不易舉出它作為“漢代思想”的特性。漢

代思想的特性，是由董仲舒塑造的。^①

徐先生犯了把漢代儒家思想與整個漢代思想一視同仁的謬誤，他所謂“漢代思想”應要改為“漢代儒家思想”。盡管如此，從漢代儒家思想的角度看，徐先生的說法確有道理。自高帝以來，由於漢初君主皆相信五德終始說^②，定德改制問題成了朝廷的一個重要爭論點^③，儒家也不能不接受陰陽五行的數術。尤其是董仲舒吸收陰陽五行說，確立以天人感應說為核心的天人關係學說；又依倣五德終始說，將三才（天、地、人）、三統（黑統、白統、赤統）、三正（正月朔：建寅、建丑、建子）與三代（夏、殷、周）的概念相結合，新創了三統三正的朝代更替理論。同時，他又重視受命改制及封禪等祭典，說“古之王者受命而王，改制稱號正月，服色定，然後郊告天地及羣神，遠追祖禰，然後布天下”^④。這些確實是鄒衍以來方士相傳之術在儒學方面的發揮。董仲舒的學說，對後來儒生的影響是很大的，他們繼承董仲舒的說法，依託五經推論陰陽災

① 徐復觀：《兩漢思想史》卷二，（臺灣）學生書局1992年版，第296頁。

② 漢高帝相信五德終始說，初定為火德，後改為水德。《史記·封禪書》載：“漢興，高祖之微時，嘗殺大蛇。有物曰：‘蛇，白帝子也，而殺者赤帝子。’……因以十月為年首，而色上赤。二年，東擊項籍而還入關，問：‘故秦時上帝祠何帝也？’對曰：‘四帝，有白、青、黃、赤帝之祠。’高祖曰：‘吾聞天有五帝，而有四，何也？’莫知其說。於是高祖曰：‘吾知之矣，乃待我而具五也。’乃立黑帝祠，命曰北時。”（中華書局點校本第4冊，第1378頁）《史記·曆書》也載：“漢興，高祖曰‘北時待我而起’，亦自以為獲水德之瑞。雖明習曆及張蒼等，咸以為然。是時天下初定，方綱紀大基，高后女主，皆未遑，故襲秦正朔服色。”（同上書，第1260頁）之後，中國歷代皇帝都重視定德改制的問題。

③ 文帝時已經以張蒼、賈誼、公孫臣、新坦平等人為中心開展了定德改制的爭論。

④ 董仲舒：《春秋繁露·三代改制質文》，見蘇輿《春秋繁露義證》，中華書局點校本1992年版，第195頁。

異，又將定德改制及封禪等祭典納入儒家禮樂制度的範圍。

漢代儒家一邊承接先秦儒家的禮樂制度，又一邊吸收陰陽五行等數術理論，造成適應大一統的時代需要的新的禮樂制度。其中，漢儒對祭祀的觀點也有其時代特色。董仲舒站在天人合一的觀點，認為包括祭天的郊祭在內的一切祭祀都是“孝”的表現。他主張“天地者萬物之本，先祖之所出也”^①、“天者萬物之祖，萬物非天不生”^②、“是家天之所予也，天之所使也”^③，以天為萬物生成的總根源，即萬物的總的祖先，也是萬物的主宰者。他又認為“天子”就是作為萬物的總的先祖及主宰者的“天”的兒子，說“皇天右而子之，號稱天子”^④。所以，一切祭祀中，事天的郊祭最為重要^⑤，甚至說“郊重於宗廟，天尊於人”^⑥。

董仲舒提到，天下是一個家庭，以天子為其家長；天同時是作為天下一家的家長的天子的父親。於是，以血緣觀念為基礎，天與天子、民（萬物）之間確立系統的等級、受命^⑦關係，又發生以“孝”為普遍意義的奉事關係。董仲舒以天子為天下一家的頂點，同時使它賦有天人之間的唯一接點的地位，以“天子”為中心構成天人大一統的模式，對此參見下圖（【圖表7】）。據這樣的模式，事天的“祭”和事君的“忠”

① 《春秋繁露·觀德》，第269頁。

② 同上書，《順命》，第410頁。

③ 同上書，《郊祀》，第408頁。

④ 同上書，《順命》，第410頁。

⑤ “古者天子之禮，莫重於郊”（同上書，《郊事對》，第414頁）。

⑥ 同上書，《郊事》，第414頁。

⑦ 對受命關係，董仲舒曾說：“天子受命於天，諸侯受命於天子，子受命於父，臣接受命於君，妻受命於夫。諸所受命者，其尊皆天也。”（同上書，《順命》，第412頁）

都是“孝”的德的目的表現，尤其是郊祭作為儒家禮儀的有象徵性的一個代表。在秦漢時，一切祭祀按照等級進行，天與群神之間都有君臣關係^①，所以董仲舒提出“郊常以正月上辛者，所以先百神而最居前”^②、“不祭天者，乃不可祭小鬼也”^③等的規定。

【圖表 7】 儒家祭祀結構圖

天	:	父		
		↑	孝 = 祭	↓ 天命
天子（皇帝）:		父 子		
		↑	孝 = 忠	↓ 君命
民（萬物）:		子		
等級		血緣關係	奉事關係	受命關係

以上所述漢儒的祭祀模式，確實有利於專制皇權的絕對化，所以一直受到專制皇朝的重視。盡管如此，在秦漢時，除由儒家主持的祭祀外，朝廷也奉衆多方術系統祭祀。在下面，我們將討論方術系統祭祀的結構及其在秦漢帝國的地位。

四 方術系統的祭典及其思想結構

漢初與神僊方術有關的祭祀繁多。文帝依方士新坦平之言，“立祠上帝”^④。武帝甚好神僊方術，據《史記》的記載，此時神僊方術系統的祭祀及置祠的情況列表如下：

① 董仲舒謂“天者，百神之君也”（《春秋繁露·郊義》，第408頁）。

② 同上書，《郊事》，第414頁。

③ 同上書，《郊祀》，第409頁。

④ 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1382頁。

【圖表 8】 漢代方術系統祭祀及置祠有關材料表

有關方士	方術系統的祭祀及神祠	史料出處**
李少君	<p>少君言上曰“祠竈則致物，致物而丹沙可化為黃金，黃金成以為飲食器則益壽，益壽而海中蓬萊僊者可見，見之以封禪則不死，黃帝是也。……”於是天子始親祠竈……</p>	<p>《本紀》 第 455 頁 《封禪》 第 1385 頁</p>
薄誘忌 (謬忌)	<p>亳人薄誘忌（或稱“謬忌”）奏祠泰一方，曰“天神貴者泰一，泰一佐曰五帝。古者天子以春秋祭泰一東南郊，用太牢具，七日，為壇開八通之鬼道。”於是天子令太祝立其祠長安東南郊，常奉祠如忌方。其後人有上書，言“古者天子三年一用太牢具祠神三一天一，地一，泰一”。天子許之，令太祝領祠之忌泰一壇上，如其方。後人復有上書，言“古者天子常以春秋解祠，祠黃帝用一梟破鏡冥羊用羊祠馬行用一青牡馬泰一、皋山山君（或謂‘澤山君’）、地長用牛武夷君用乾魚陰陽使者以一牛”。令祠官領之如其方，而祠於忌泰一壇旁。</p>	<p>《本紀》 第 456 頁 《封禪》 第 1386 頁</p>
少翁	<p>其明年，齊人少翁以鬼神方見上。……又作甘泉宮，中為臺室，畫天、地、泰一諸神，而置祭具以致天神。</p>	<p>《本紀》 第 458 頁 《封禪》 第 1388 頁</p>
通神君巫	<p>大赦天下，置壽宮神君。神君最貴者太一，其佐曰大禁、司命之屬，皆從之。……又置壽宮、北宮，張羽旗，設供具，以禮神君。</p>	<p>《本紀》 第 459 頁 《封禪》 第 1388 頁</p>

续表

有關方士	方術系統的祭祀及神祠	史料出處
公孫卿	<p>齊人公孫卿曰：“今年得寶鼎，其冬辛巳朔旦冬至，與黃帝時等。”卿有札書……對曰：“受此書申功，申功已死。”上曰：“申功何人也”卿曰：“申功，齊人也。與安期生通，受黃帝言，無書，獨有此鼎書。……申功曰：‘漢主亦當上封，上封則能僊登天矣。……黃帝且戰且學僊。……黃帝采首山銅，鑄鼎荊山下。鼎既成，有龍垂胡髯頁下迎黃帝。黃帝上騎，羣臣後宮從上龍七十餘人，龍乃上去。餘小臣不得上，乃悉持龍髯頁，龍髯頁拔，墮黃帝之弓。百姓仰望黃帝既上天，乃抱其弓與龍胡髯號，故後世因名其處曰鼎湖，其弓曰烏號。’”於是天子曰“嗟乎吾誠得如黃帝，吾視去妻子如脫躡耳。”乃拜卿爲郎，東使候神於太室。上遂郊雍，至隴西，西登空桐幸甘泉。令祠官寬舒等具泰一祠壇壇放薄忌泰一壇壇三垓。五帝壇環居其下各如其方黃帝西南除八通鬼道。……其下四方地，爲餽食，群神從者及北斗云。……十一月辛巳朔旦冬至，昧爽，天子始郊拜泰一。朝朝日，夕夕月，則揖；而見泰一如雍禮。其贊饗曰“天始以寶鼎神筮授皇帝，朔而又朔，終而復始，皇帝敬拜見焉。”而衣上黃。其祠列火滿壇，壇旁烹炊具。</p>	<p>《本紀》 第 459— 468 頁</p> <p>《封禪》 第 1393— 1394 頁</p> <p>《本紀》 第 469， 470 頁</p> <p>《封禪》 第 1394， 1395 頁</p>
公孫卿	<p>其冬，公孫卿候神河南，見僊人跡緱氏城上，有物若雉，往來城上。天子親幸緱氏城視跡。……卿曰：“僊者非有求人主，人主求之。其道非少寬假，神不來。言神事，事如迂誕，積以歲乃可致。”於是郡國各除道，繕治宮觀名山神祠所，以望幸矣。</p>	<p>《本紀》 第 472 頁</p> <p>《封禪》 第 1396 頁</p>

续表

有關方士	方術系統的祭祀及神祠	史料出處
	<p>上曰：“吾聞黃帝不死，今有冢，何也？”或對曰：“黃帝已僊上天，羣臣葬其衣冠。”既至甘泉，爲且用事泰山，先類祠泰一。</p>	<p>《本紀》 第 473 頁 《封禪》 第 1396 頁</p>
丁公	<p>齊人丁公年九十餘，曰：“封（或謂‘封禪’）者，合不死之名也。秦皇帝不得上封。陛下必欲上，稍上即無風雨，遂上封矣。”上於是乃令諸儒習射牛，草封禪儀。數年，至且行。</p>	<p>《本紀》 第 473 頁 《封禪》 第 1397 頁</p>
	<p>上遂東巡海上，行禮祠八神。齊人之上疏言神怪奇方者以萬數……</p>	<p>《本紀》 第 474 頁 《封禪》 第 1397 頁</p>
勇之	<p>是時既滅南越，越人勇之乃言“越人俗信鬼，而其祠皆見鬼，數有效。昔東甌王敬鬼，壽至百六十歲。後世謾怠，故衰耗”。乃令越巫立越祝祠，安臺無壇，亦祠天神、上帝、百鬼，而以雞卜。上信之，越祠雞卜始用焉。</p>	<p>《本紀》 第 478 頁 《封禪》 第 1399 頁</p>
公孫卿	<p>公孫卿曰：“僊人可見，而上往常遽，以故不見。今陛下可爲觀，如緱氏城，置脯棗，神人宜可致。且僊人好樓居。”於是上令長安則作蜚廉桂觀，甘泉則作益延壽觀，使卿持節設具而候神人，乃作通天臺，置祠具其下，將招來神僊之屬。於是甘泉更置前殿，始廣諸宮室。夏，有芝生殿防內中。天子爲塞河，興通天臺，若有光云，乃下詔曰：“甘泉防生芝九莖，赦天下，毋有復作。”</p>	<p>《本紀》 第 479 頁 《封禪》 第 1400 頁</p>

续表

有關方士	方術系統的祭祀及神祠	史料出處
公孫卿	夏，旱。公孫卿曰：“黃帝時封則天旱，乾封三。”上乃下詔曰：“天旱，意乾封乎？其令天下尊祠靈星焉。”	《本紀》 第 479 頁 《封禪》 第 1400 頁
公王帶	濟南人公王帶上黃帝時明堂圖。明堂圖中有一殿，四面無壁，以茅蓋，通水，圍宮垣為複道，上有樓，從西南入，命曰昆侖，天子從之人，以拜祠上帝焉。於是上令奉高作明堂汶上，如帶圖。及五年修封，則祠泰一 ^① 、五帝於明堂上坐，令高皇帝祠坐對之。祠后土於下房，以二十太牢。天子從昆侖道人，始拜明堂如郊禮。禮畢，燎堂下。而上又上泰山，有秘祠其顛。而泰山下祠五帝，各如其方，黃帝并赤帝，而有司侍祠焉。泰山上舉火，下悉應之。	《本紀》 第 480 頁 《封禪》 第 1401 頁
	天子親至泰山，以十一月甲子朔旦冬至日祠上帝明堂，每修封禪。其贊饗曰：“天增授皇帝泰元神策，周而復始。皇帝敬拜泰一。”東至海上，考入海及方士求神者，莫驗，然益遣，冀遇之。	《本紀》 第 481 頁 《封禪》 第 1401 頁
公孫卿 勇之	公孫卿曰“黃帝就青靈台，十二日燒，黃帝乃治明庭。明庭，甘泉也。”方士多言古帝王有都甘泉者。其後天子又朝諸侯甘泉，甘泉作諸侯邸。勇之乃曰“越俗有火災，復起屋必以大，用勝服之。”於是作建章宮，度為千門萬戶。前殿度高未央，其東則鳳闕，高二十餘丈。其西則唐中，數十里虎圈。其北治大池，漸臺高二十餘丈，名曰泰液池，中有蓬萊、方丈、瀛洲、壺梁，象海中神山龜魚之屬。其南有玉堂、璧門、大鳥之屬。乃立神明臺、井干樓，度五十餘丈，輦道相屬焉。	《本紀》 第 482 頁 《封禪》 第 1402 頁

续表

有關方士	方術系統的祭祀及神祠	史料出處
	其明年，東巡海上，考神僊之屬，未有驗者。方士有言：“黃帝時爲五城十二樓，以候神人於執期，命曰迎年。”上許作之如方，名曰明。上親禮祠上帝，衣上黃焉。	《本紀》 第 484 頁 《封禪》 第 1403 頁
公王帶 ？	公王帶曰：“黃帝時雖封泰山，然風后、封鉅、岐伯令黃帝封東泰山，禪凡山合符，然後不死焉。”天子既令設祠具，至東泰山，東泰山卑小，不稱其聲，乃令祠官禮之，而不封禪焉。其後令帶奉祠候神物。夏，遂還泰山，修五年之禮如前，而加禪祠石閭。石閭者，在泰山下址南方，方士多言此僊人之間也，故上親禪焉。	《本紀》 第 484 頁 《封禪》 第 1403 頁

* “泰一”或謂“太一”：《武帝本紀》作“泰一”；《封禪書》作“太一”。

** “史料出處”項目中，《本紀》指《史記·武帝本紀》，中華書局點校本第 2 冊；《封禪》指《史記·封禪書》，中華書局點校本第 4 冊。

由上表所引方術系統祭祀有關的記載，我們可以清楚看出一個顯著的特點。祭祀的對象大部分是自然神，尤其是天神。雖有“地一”、“皋山山君”、“地長”、“山帝”等的地神，它們的地位則低於天神。秦漢皇朝奉祀的諸神，都有等級從屬的關係，這大概是封建專制統治社會的倒影。秦朝官方將一切祭祀按照諸神的等級進行^①，之後，至西漢武帝時纔完成以“太一”爲首的諸神的等級從屬的關係。翦伯贊曾經涉及漢代諸神的等級與帝國政治組織有關的情況：

① 《史記·封禪書》載：“及秦并天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也。”（中華書局點校本第 4 冊，第 1237 頁）

反映人間至高無上的皇帝，在天國，便有至高無上的泰一，泰一是為上帝。反映漢代中央政府左右丞相，在天國便有天一、地一。此外反映西漢中央政府的各部門，如三公九卿之類，在天國，也有分掌日月星辰風雨雷電四時等部門的諸神。反映西漢之各級地方政府，如州郡縣鄉的長吏，在天國也有象徵地方政權的山川之神，乃至象徵鄉官長的社神。總之，天上人間實無二致，而這就是以上帝為首的諸神之根源。^①

這樣的天人合一的設想，是人們對自然界知識的增長有關的，尤其因古代天文學知識的成熟。“神君最貴”的“太一”及“五帝”、“天一”、“太一”、“太一”、“司命”、“靈星”等均是天或星辰神格化的天神。古人把衆多星群劃分一些星座，稱它們為“星官”。據《史記·天官書》，將全天星官分為五宮，即中宮、東宮、南宮、西宮、北宮，而中宮作為天體的中心。中宮是北極星為中心的星官，又稱“紫宮”，《天官書》載：“中宮，天極星，其一明者，太一常居也。”^②顯然，“太一”是北極星的神格化，也是天界的至高神，《史記正義》謂“泰一，天帝之別名也”^③。

秦漢時期的方士即天文、星占的專家。秦始皇時朝廷有“候星氣者至三百人，皆良士”^④，他們就是明曉天文、星占的方士。至西漢方士仍然主持官方的天文、星占工作，舉一例子，武帝時定德改曆的工作由唐都等方士主導，它也是與天文有關的國

① 翦伯贊：《秦漢史》，北京大學出版社1983年版，第554頁。

② 《史記·天官書》，中華書局點校本第4冊，第1289頁。

③ 同上書，第1290頁，注[3]。

④ 《史記·秦始皇本紀》，中華書局點校本第1冊，第258頁。

家大事。秦漢時方術系統的祭祀與天文、星占有十分密切的關係，方士依天極觀念，使“太一”賦有最尊貴的天神的地位，又把五帝、天一^①等的星官看作補佐太一的臣星。薄誘忌等方士以為“太一”即“神君最貴者”。這是當時天文學說中天極觀念的表現。據天極觀念，位於天極的北極星控制群星，北極星是天帝常居之處，而北斗七星是天帝所御車，《天官書》載：“斗為帝車，運于中央，臨制四鄉。分陰陽，建四時，均五行，移節度，定諸紀，皆繫於斗。”^② 中國古代的天文學與占星術分不開。《天官書》謂：“列星布列，體生於地，精成於天，列居錯峙，各有所屬，在野象物，在朝象官，在人象事”^③，以為天中的列星與地上的萬物、官職和人事相應，所以列星的運行變化也是國家災異和人事吉凶的表象。秦漢的方士們據以上天極觀念及天人相應的災異觀，把“太一”為首的天神的祭祀視為一種有通天、通神功用的天人感應之方。

此外，应当注意的是方術系統祭祀與長生不死的關係。上表所引方士之言中，有“封禪者，合不死之名”、“信鬼，而其祠皆見鬼，數有效。昔東甌王敬鬼，壽至百六十歲”，這些記述表明方士把祭祀作為長生之術。當時，除祭祀之方外，天文、曆法也被作為不死之方術。武帝受到方術的影響，曾經下詔：“蓋聞昔者黃帝合而不死，名察度驗，定清濁，起五部，建氣物分數”^④，《史記集解》引孟康注“合，作也。黃帝作曆，曆終復

① “五帝”，或稱“五帝坐”，位於南宮。“天一”，或謂“陰德”，位於中宮。參見《史記·天官書》，第1290、1299頁。

② 同上書，第1291頁。

③ 同上書，《史記正義》，第1289頁。

④ 《史記·天官書》，中華書局點校本第4冊，第1260頁。

始無窮已，故曰不死”^①。從此可見，天文、曆法和祭祀，都被視為有“通天”、“不死”的功用的。其實，“通天”和“不死”的觀念，互相關聯，又互相依存，皆因鄒衍以來方士相傳的天道自然觀。

我們記得，漢初方士唐都和落下閤以天文觀測和曆法推算聞名，武帝曾經“招致方士，唐都分其天部，而巴落下閤運算轉曆”^②。秦漢的方士，以天文和曆法知識為基礎，關注天道運行變化的普遍規律，從此建立以“長存不死”觀念為核心的天人合一的理論框架。從《太平經》可以看出，神僊方術與天文學說相結合的思想特徵：

久久自靜，萬道俱出，長存不死，與天相畢。為之必和，與道為一，賢持無置，凡事已畢。俗念除去，與神交結，乘雲駕龍，雷公同室，軀化而為神，狀若太一。[306頁]

然天地之道所以能長且久者，以其守氣而不絕也。故天專以氣為吉凶也，萬物象之，無氣則終死也。子欲不終窮，宜與氣為玄牝，象天為之，安得死也。亦不可卒得，乃成幽室也。入室思道，自不食與氣結也。因為天地神明畢也，不復與於俗治也。乃上從天太一也，朝於中極，受符而行，周流洞達六方八達，無窮時也。[450頁]

“太一”是北極星的神格。據中國古代方士的宇宙觀，北極星位於天極而主宰天界的運行，但其本身却不動彈，具有“久

① 《史記·天官書》，中華書局點校本第4冊，第1260頁，注[4]。

② 同上書，第1260頁。

久自靜，萬道俱出”的特徵。同時，以北極星為中心的天界運行，在時間上是“長存不死”的，所以中國古代方士把“太一”作為養性修養及僊人境界的象徵。《太平經》以為，人們通過“自靜”的養性功夫的積累，會達到“萬道俱出，長存不死，與天相畢”的境界，而其狀若“太一”。它又進一步討論，天地由於“守氣不絕”的運動“能長且久”，而“欲不終窮”的人，應像天地守氣不絕。據以上所引，經過守氣的修養，同天地神明一道永世長存的人，會登天而朝見太一，之後“受符而行，周流洞達六方八遠，無窮時”。這裏，登天不死的僊人就是與天地運行的“長存不死”的規律合一的理想人格。

綜上所述，方士不僅僅以“長存不死”為天地行變化的普遍規律，又進一步認為人會達到同天地神明永世長存的境界。包括天文、曆法、祀神在內的方術皆有通天、通神的功用，因為其服務於人與天道的合一。在漢代，方士和儒生都把祭祀作為天人合一的架橋，而一切祭祀都按照諸神的等級進行，將天道運行的秩序相應於專制政治秩序。但他們祭祀的重點互有不同，儒家從人倫道德的角度找出天人合一的規範，以事天的祭祀為盡孝的表現，與此不同，方士從天地運行的規律找出天人合一的原理，以祭祀作為同天地永世長存的方術。

五 方士與神祠：方士士族化的經濟、社會基礎

在秦漢由於祭祀的盛行，官方及民間所置的神祠甚多，遍布全國。《史記·封禪書》記載秦及西漢初神祠的情況：

【秦時】諸此祠皆太祝常主，以歲時奉祠之。至如他名山川諸鬼及八神之屬，上過則祠，去則已。郡縣遠方神祠者，民各自奉祠，不領於天子之祝官。祝官有秘祝，即有菑

祥，輒祝祠移過於下。^①

【武帝時】今天子所興祠，太一、后土，三年親郊祠，建漢家封禪，五年一修封。薄忌太一及三一、冥羊、馬行、赤星，五，寬舒之祠官以歲時致禮。凡六祠，皆太祝領之。至如八神諸神，明年、凡山他名祠、行過則祀，行去則已。方士所興祠，各自主，其人終則已，祠官不主。他祠皆如其故。^②

根據以上所引史料，從奉祠主體的角度，將神祠可分為三類；一類是朝廷祝官所管的神祠，另一類是民間所奉的神祠，其次是方士所興的神祠。朝廷祝官奉祀的神祠，包括天子所興之祠、依方士之言所置的神祠及八神等地方的神祠在內。其中，天子所興的“太一”和“后土”是每三年天子親郊的，依薄忌之言所置的“太一”及“三一”、“冥羊”、“馬行”、“赤星”是寬舒之祠官以歲時致禮的，以歲時奉祀的另外神祠皆由太祝管掌，其外還有天子巡獲時臨時奉祀的“八神”、“明年”、“凡山”等神祠。這樣的祭祀禮儀就反映諸神的不同的階位。值得注意的是官方所置的神祠系統。武帝時新建的神祠大部分是由方士之言所置，“太一”、“三一”、“冥羊”、“馬行”、“赤星”、“八神”、“明年”、“凡山”等均是方術系統的神祠。而這些神祠由方士出身的祠官管掌，上述引文中“寬舒之祠官”就是方士祠官。寬舒，或謂姓史^③，是傳授李少君方術的方士。《史記》載，“李少

① 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1377頁。

② 同上書，第1403—1404頁。

③ 《史記正義》說“姓史，名寬舒”，見於《史記·武帝本紀》，中華書局點校本第2冊，第455頁，注[3]。

君病死。天子以爲化去不死也，而使黃鍾、史寬舒受其方”^①，《史記集解》注黃鍾、史寬舒“二人皆方士”^②。司馬談曾說“余從巡祭天地諸神名山川而封禪焉。入壽宮侍祠神語，究觀方士祠官之意……”^③從此可獲知，當時官方祭典主要由方士出身的祠官主導。方士除任祠官之職外，還建立自己的神祠。這些神祠，由方士本人掌管，而且沒有受到朝廷祠官的干預。在秦漢時期，除了官方及方士所興之祠外，還有民各自奉祀的郡縣遠方的神祠。據史籍所載，方士公孫卿在河南緱氏城上發現僊人跡後，武帝依公孫卿之言下詔“郡國各除道，繕治宮觀名山神祠所，以望幸矣”^④，可見當時在郡縣遠方所置的神祠也多數屬於神僊方術系統。

根據以上所述，我們清楚地看出，武帝時方術系統神祠已經十分繁盛。在此之後，宣帝仍好祀神立祠，其十二年下詔“蓋聞天子尊事天地，修祀山川，古今通禮也。間者，上帝之祀闕而不親十有餘年，朕甚懼焉。朕親飭躬齊戒，親奉祀，爲百姓夢嘉氣，獲豐年矣”^⑤。不僅如此，宣帝親自奉祀太一、后土，令祠官奉祀五嶽、四瀆，又以方士言置衆多祠廟。《漢書》記載：

又以方士言，爲隨侯、劍寶、玉寶璧、周康寶鼎立四祠於未央宮中。又祠太室山於卽墨，三尸山於下密，祠天封苑火井於鴻門。又立歲星、辰星、太白、熒惑、南斗祠於長安城旁。又祠參山、八神於曲城，蓬山、石社、石鼓於臨胸，

① 《史記·武帝本紀》，中華書局點校本第2冊，第455頁。

② 同上書，注[3]。

③ 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1404頁。

④ 《史記·武帝本紀》，中華書局點校本第2冊，第472頁。

⑤ 《漢書·郊祀志》，中華書局點校本第四冊，第1248頁。

之罘山於厓，成山於不夜，萊山於黃。成山祠日，萊山祠月。又祠四時於琅邪，蚩尤於壽良。京師近縣鄆，則有勞谷、五牀山、日月、五帝、僊人、玉女祠。雲陽有徑路神祠，祭休屠王也。又立五龍山僊人祠及黃帝、天神、帝原水，凡四祠於膚施。^①

這裏，我們可以看出兩點：第一，方術系統的祠廟，雖然集中於國都長安及山東半島一帶，但是逐漸向內地擴展。上引文所列的神祠三十三所中，十六所在長安一帶^②，十二所在山東半島地區^③。國家奉祀的神祠置於國都一帶，這是十分自然的事。此外，自秦始皇以來，由於燕齊方士的勃興，山東半島一帶一直成為方術系統祭祀的一個聖地，所以宣帝時在山東置許多神祠，並不奇怪。但除這些神祠外，還有置於今陝西省北隅的神祠五所^④，反映神僊方術波及內地的情況。第二，除天地、星辰、山川等自然神的祠廟外，還置僊人、玉女等祠。武帝以前，神僊說以三神山故事為中心形成及發展，引起了尋求海上神山和僊人的渴望，產生了皇帝派人入海求僊的熱潮。雖然武帝為了招來神僊之屬曾建蜚廉桂觀、益延壽觀和通天臺等宮觀樓臺，它們却不是拜僊的祠廟。這些宮觀樓臺，與海上三神山說有密切的關係，只有迎僊的功用。武帝以後，海上三神山說的熱潮逐漸消滅，而中國古代的歷史人物或傳說人物被僊人化，他們逐漸取代海上僊人

① 《漢書·郊祀志》，中華書局點校本第4冊，第1249—1250頁。

② 在未央宮、長安城旁、京師近縣鄆、雲陽，有隨侯、劍寶、玉寶璧、周康寶鼎、歲星、辰星、太白、熒惑、南斗、勞谷、五牀山、日月、五帝、僊人、玉女祠。

③ 其有太室山、三尸山、參山、八神、蓬山、石社、石鼓、之罘山、成山、萊山、四時、蚩尤祠。

④ 上郡膚施縣和西河郡紅門縣，均在今陝西省榆林市一帶，有五龍山僊人、黃帝、天神、帝原水、天封苑火井祠。

的地位。宣帝時在內地置僊人、玉女祠的史實，即反映了這樣的變化。五龍山僊人祠在於上郡膚施縣，即今陝西省榆林市附近。上郡是與黃帝的傳說有關的地方，有黃帝冢和黃帝祠^①，五龍山僊人祠似乎也是與黃帝御龍升天的故事有關的祠廟。有的學者以為，“跟着海上三山的神僊世界的消滅，方士的說教逐陷於破產”^②，實際情況却不是這樣的。雖然海上三神山說逐漸失去了其影響，但神僊說從東方海岸地區向內地擴展，而方士之術的影響也日益擴大。

宣帝以後方術系統的祠廟日益增多，至成帝初年，“候神方士使者所祠”的國郡祠廟已經達到六百八十三所^③，遍布全國，其餘民間奉祀的郡縣遠方的神祠不計其數。王莽篡奪帝位之後，興神僊方術，又奉祀諸神。《漢書》記載，王莽興神僊事及鬼神陰祀的具體情況，如下：

莽篡位二年，興神僊事，以方士蘇樂言，起八風臺於宮中。臺成萬金，作樂其上，順風作液湯。又種五梁禾於展中，各順色置其方面，先（煮）鶴骨陸（髓），毒冒、犀玉二十餘物漬種，計粟斛成一金，言此黃帝穀僊之術也。以樂為黃門郎，令主之。莽遂密（崇）鬼神淫祀，至其末年，自天地六宗以下至諸小鬼神，凡千七百所，用三牲鳥獸三千餘種。後不能備，乃以鷄當鶩鴈，犬當麋鹿。數下詔自以當僊。^④

① 上郡陽周縣有黃帝冢，膚施縣有黃帝祠。參見《漢書·地理地下》，中華書局點校本第6冊，第1617頁。

② 翦伯贊：《秦漢史》，北京大學出版社1983年版，第567頁。

③ 《漢書·郊祀志》，中華書局點校本第4冊，第1257頁。

④ 同上書，第1270頁。

王莽時，國家奉祀的神祠有“凡千七百所”，其數量遠遠超過前代。在這樣的情況下，朝廷及地方政府，爲了神祠的建立、維護及候神方士使者的供養，支付了不少經費。王莽時，祭祀所用的“三牲鳥獸”達到三千餘種，甚至有“後不能備，乃以雞當鶩鴈，犬當麋鹿”之事。當時國家支付的豐富的祭祀費用，帶來特殊的祠廟經濟圈的成立，而它同時也成爲方士階層的主要經濟基礎。因此，漢時遍布全國的大批祠廟，爲方士階層的勃興，成爲極好溫床。據《漢書·郊祀志》所載，在祠廟聚族而居的方士，不僅履行祀神的職能，而且“本草待詔”^①。顏師古注“本草待詔，謂以方藥本草而待詔者”^②。“方藥本草”即指藥物。在中國古代，藥物學稱“經方”，而它與神僊方術雜糅不分，皆屬於“方技”。從漢時官方所需的“方藥本草”由祠廟中的方士研制的史實看，當時祠廟不僅僅是祀神的地方，也成了方士修學和傳授神僊方術的道場。

漢時方術系統的神祠已經是盛極一時。當時全國的方術系統祠廟，一方面爲方士階層的崛起和活躍奠定了經濟基礎，另一方面作爲方士的學術賴以生長的基石。在兩漢時期，雖然儒生在政治、思想上占了主導地位，漢朝由國家祭祀及種種方術的需要還供養方士階層。因此，在兩漢時期，在政治及思想方面總是存在儒生和方士兩大士族間的矛盾關係。這樣的緊張局勢，對方術理論的發展起了重要作用，方士爲了神僊方術的理論化與知識系統化作出了很大的努力，終於確立了黃老道學的系統的理論體系。我們在下面接着討論，方士與儒生的對立及黃老道學成立的具體情況。

① 《漢書·郊祀志》，中華書局點校本第4冊，第1258頁。

② 同上書。

第六節 方士與儒生之爭及其意義

西漢中葉，方士階層主導的祠廟、祭祀及方術的勃興，引起了儒生的批判。我們記得，宣帝依方士言置衆多祠廟。當時張敞上疏有“願明主時忘車馬之好，斥遠方士之虛語”^①之諫，却沒得到實現。後來元帝時，貢禹、韋玄成等儒生指謫“漢家宗廟祭祀多不應古禮”，元帝採納他們的建議，施行“議罷郡國廟，自太上皇、孝惠帝諸園寢廟皆罷”^②的措施，但不久就寢疾，夢中神靈譴責罷諸祠廟之事，由此復興如故。這樣，方術系統祠廟祭祀盛極的時候，就在這種情況中引起了儒生的激烈批判。成帝初年“候神方士使者所祠”的神祠達到 683 所，於是成帝建始二年（公元前 31 年）匡衡、張譚等儒生提出，除“應禮”的 208 所外，“其餘四百七十五所不應禮，或復重請皆罷”的建議。成帝採納諸儒的建議，清理了高帝以來文帝、武帝等帝王所建的祠廟。於是，主治神祀及方藥的方士階層受了很大挫折，“候神方士使者副佐、本草待詔”的 70 多人被免職回家。^③但這還是很短暫的，成帝晚年則頗好方術，“多上書言祭祀方術者，皆得待詔”^④，乃因沒有生子。正因為那樣，儒生谷永上疏有拒絕方士之諫，說“唯陛下距絕此類，毋令姦人有以窺朝者”^⑤。成帝雖然以谷永之言爲是，對神僊方術的嗜好則照舊沒變。至哀帝時，派出京師諸縣侍祠使之方士激增，“盡復前世所常興諸神祠

① 《漢書·郊祀志》，中華書局點校本第 4 冊，第 1251 頁。

② 同上書，第 1253 頁。

③ 同上書，第 1257—1258 頁。

④ 同上書，第 1260 頁。

⑤ 同上。

官，凡七百餘所，一歲三萬七千祠云”^①。哀帝由於久寢疾，又“博徵方術之士”^②，而此時方士們提倡“漢曆中衰，當更受命”，組織“改元易號”運動，於是方士與儒生之間發生一決雌雄的政治、思想的衝突。

當初成帝時方士甘忠可造成《天官曆包元太平經》（以下簡稱《包元太平經》）十二卷，以言“漢家逢天地之大終，當更受命於天”^③，但他由於劉向奏“忠可假鬼神罔上惑衆”，最終於獄中病死。盡管如此，甘忠可的門生夏賀良等仍然將忠可書私以相教，至哀帝時再組織“改元易號”運動，引起了巨大的反響。《漢書·李尋傳》較詳細地記載其情況：

初，成帝時，齊人甘忠可詐造《天官曆包元太平經》十二卷，以言“漢家逢天地之大終，當更受命於天，天帝使真人赤精子下教我此道。”忠可以教重平（東漢·服虔曰＝重平，渤海縣也）夏賀良、容丘（晉·晉灼曰＝容丘，東海縣也）丁廣世、東郡郭昌等，中壘校尉劉向奏忠可假鬼神罔上惑衆，下獄治服，未斷病死。賀良等坐挾學忠可書以不敬論，後賀良等復私以相教。

哀帝初立，司隸校尉海光亦以明經通災異得幸，白賀良等所挾忠可書。事下奉車都尉劉歆，歆以為不合五經，不可施行。而李尋亦好之。光曰“前歆父向奏忠可下獄，歆安肯通此道？”時郭昌為長安令，勸尋宜助賀良等。尋遂白賀良等皆待詔黃門，數召見，陳說“漢曆中衰，當更受命。

① 《漢書·郊祀志》，中華書局點校本第4冊，第1264頁。

② 同上。

③ 《漢書·李尋傳》，中華書局點校本第10冊，第3192頁。

成帝不應天命，故絕嗣。今陛下久疾，變異屢數，天所以譴告人也。宜急改元易號，乃得延年益壽，皇子生，災異息矣。得道不得行，咎殃且亡，不有洪水將出，災火且起，滌盪（人民）[民人]。”

哀帝久寢疾，幾其有益，遂從賀良等議。於是詔制丞相御史。“……惟漢興至今二百載，曆紀開元，皇天降非材之右，漢國再獲受命之符，朕之不德，曷敢不通夫受天之元命，必與天下自新。其大赦天下，以建平二年為太初元年，號曰陳聖劉太平皇帝。漏刻以百二十為度。布告天下，使明知之。”後月餘，上疾自若。賀良等復欲妄變政事，大臣爭以為不可許。賀良等奏言大臣皆不知天命，宜退丞相御史，以解光、李尋輔政。上以其言亡驗，遂下賀良等吏，而下詔曰。“……待詔賀良等建言開元易號，增益漏刻，可以永安國家。朕信道不篤，過聽其言，幾為百姓獲福。卒無賀應，久旱為災。以問賀良等，對當復改制度，皆背經誼，違聖制，不合時宜。夫過而不改，是為過矣。六月甲子詔書，非赦命也，皆蠲除之。賀良等反道惑眾，姦慝當窮竟。”皆下獄，光祿勳平當、光祿大夫毛莫如與御史中丞、廷尉雜治，當賀良等執左道，亂朝政，傾霸國家，誣罔主上，不道。賀良等皆獄誅。尋及解光減死一等，徙敦煌郡。^①

根據以上所引史料，我們可以看出，西漢中後期方士與儒生之爭有以下幾點意義：

第一，方士階層，與儒家相對抗，形成獨立、系統的“黃老道”學派，宣揚“此道”，而成了一群政治勢力，以“致太

^① 《漢書·李尋傳》，中華書局點校本第10冊，第3192—3193頁。

平”爲目的，組織政治改革運動。甘忠可謂“天帝使真人赤精子，下教我此道”，可見他所謂“此道”即神僊方術之道。他不僅賴天帝及赤精子表明“此道”的正統性，還確立“此道”傳受的神秘系統。此外，甘忠可造成一部集方技和數術大成的方術大典，稱之“經”，使它賦有與儒家經典同等的權威，明目張膽地挑戰儒家經學。這當然引起儒生的反擊，以劉向、劉歆父子爲代表的儒生以忠可之道爲“假鬼神罔上惑衆”、“不合五經”的左道，激烈排斥之。盡管如此，受到《包元太平經》思想影響的海光却批評劉氏父子，說“前歆父向奏忠可下獄，歆安肯通此道？”，夏賀良也曾謂“大臣不知天命”，仍然宣揚忠可之道。至哀帝時，夏賀良等方士與李尋等官僚一起組織“改元易號”的政治改革運動。他們的政治改革運動，以《包元太平經》的思想爲指針，追求實現“致太平”的理想社會。

第二，夏賀良等主導的政治改革運動，以受命改制爲表面上的爭論點，但它其實成爲方士與儒生之間的政治、思想鬭爭。我們在上面已經討論過，秦漢的方士繼承鄒衍以來陰陽五行說，在曆法、受命改制、封禪等方面占主導地位。甘忠可、夏賀良等方士，承接這樣的傳統，隨着西漢皇朝的衰退，宣揚“漢家逢天地之大終，當更受命於天”、“漢曆中衰、當更受命”的說法，又主張以“改元易號”能見“得延年益壽，皇子生，災異息”的效應。哀帝採納他們的建議，施行“以建平二年爲太初元年，號曰陳聖劉太平皇帝”的“改元易號”，但夏賀良等只有一個月餘的得勢，不久則獲“皆背經誼，違聖制，不合時宜”之罪，於是他們的受命改制運動終於失敗了。歷史上在哀帝時發生的這一事端，雖然以“改元易號”爲其表面上的爭論點，實質上却是漢時勃興的方士與儒生勢力之間的一決雌雄的政治、思想的衝突。我們已經了解，西漢時方士階層崛起及神僊方術盛行的情

況。宣帝時，劉向甚至對神僊黃白術感興趣，將《枕中鴻寶苑秘書》獻上宣帝，“言黃金可成”，但他的鑄作黃金的實驗，因為把財貨浪費得甚多，終於失敗。劉向由此獲“鑄僞黃金”之罪，險被殺頭，勉強免死^①。這一故事表明劉向初年寬大神僊方術。但劉向在其晚年却排斥神僊方術，甘忠可獄中病死，其原因就在於劉向的排斥。劉向、劉歆父子為首的漢儒，雖然受到方士之術的影響，以陰陽災異推論時政，但他們畢竟要以五經為陰陽災異說的理論凭據，決不容許“天帝使真人赤精子下教”之道的得勢。西漢後期，《包元太平經》的產生，帶來一個獨立而系統的黃老道學思潮的成立。甘忠可、夏賀良等方士，以“道”稱自己的學術，主張“道不得行，咎殃具亡”，挑戰儒家經學的權威，這就是劉氏父子排斥忠可書，批判“假鬼神罔上惑衆”、“不合五經”的真正理由。

第三，方士與儒生之爭中，一些儒生却擁護方士勢力，這就呈現出兩漢時期儒學和方術由分立而再度融合的局面。據《漢書·李尋傳》，除夏賀良等方士外，郭昌、李尋、海光等官僚也接受《包元太平經》的思想，其中郭昌本是甘忠可之學徒，但海光和李尋則不是正宗的方士。海光“以明經通災異得幸”，李尋“治《尚書》……獨好《洪範》災異，又學天文、月令、陰陽”^②，可見他們本是“明經”、“治《尚書》”的儒生，却嗜好陰陽災異、天文、月令、等數術。武帝施行“獨存儒術”的政策後，漢朝以儒家經學為正統，但從學術思想的實質內容看，此時陰陽五行的數術觀念極盛一時。因此，西漢時早就有方術（尤其是數術）與儒家經學相結合的趨勢，這是漢代儒學十分顯

① 參見《漢書·劉向傳》，中華書局點校本第7冊，第1929頁。

② 同上書，第3179頁。

著的特徵，例如：董仲舒的天人感應說已雜陰陽五行的數術；劉向、劉歆父子也依憑儒家五經涉及陰陽災異。班固曾經指出，漢興推陰陽言災異者，孝武時有董仲舒、夏侯始昌，昭、宣則眭孟，元、成則京房、翼奉、劉向、谷永，哀、平則李尋、田終術。此其納說時君著名者也。察其所言，仿佛一端。假經設誼，依託象類，或不免乎“億則屢中”。^①“假經設誼，依託象類”就是指依憑五經談論陰陽災異的學術傾向。更值得注意的是，班固所列儒生對方士之術的態度互相不一致。劉向、谷永等人激烈批評方士之術，但李尋等人却積極接收《包元太平經》的思想，與夏賀良等方士一起組織“改元易號”運動，這其實是漢代儒家學說自相矛盾的表現。漢儒雖以五經為依據，但其學術思想已受鄒衍以來方士之術的深刻影響。這樣的情況愈加促進了儒生兼帶方術的趨勢，從而逐漸瓦解彼此的界限。

如上所述，至西漢後期，方士們使包括方技和數術在內的方士之術理論化和知識系統化，與儒家相對抗，成了獨立的黃老道學思潮，稱之為“此道”。當時，甘忠可所造《包元太平經》就是第一部集“此道”之大成的黃老道學經典。甘忠可書對於黃老道學的成立及發展則起了很大的作用，其在兩漢學術思想史上有非常重要的意義。

^① 參見《漢書·劉向傳》，中華書局點校本第7冊，第3194—3195頁。

第五章

黃老道思想的淵源

現在，我們來考察黃老道思想的淵源。黃老道學不是突然發生的，而是先秦諸家學術的繼承和新的發展，其主要有四個方面的來源：第一是神僊思想；第二是方技理論；第三是道家的道論、氣論，以及治身治國論；第四是陰陽五行的數術。簡之而言，道家思想與方術是黃老道學的兩大來源。此外，黃老道學又接收漢代儒家、易學等的思想。但它們既雜染了漢初黃老學及數術理論，而且與黃老道學總有互相吸取、發揚、對立、鬭爭的關係。雖能討論互相影響的脈絡，却不足列為來源。以下從神僊、方技、道家、數術的四個方面審察。

第一節 先秦神僊家探源

一 三神山僊人說

神僊說始於何時何處，無從斷定。文獻記載戰國中葉已有尋求三神山的熱潮，《史記·封禪書》：“自威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者，其傳在渤海中，……諸僊人及不死之藥在焉。其物禽獸盡白，而黃金銀為宮闕。”^① 這說明

^① 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1369頁。

齊威王（公元前356—前319年）以前已有神僊故事，而且它與海中三神山說密切聯繫，廣泛流行於渤海沿岸的燕、齊二國，引起了二國君主派人入海求僊的渴望。關於海中三神山，另有一種傳說，《列子·湯問》載：

渤海之東不知幾億萬里，有大壑焉。……其中有五山焉。一曰岱輿，二曰員嶠，三曰方壺，四曰瀛洲，五曰蓬萊。……其上臺觀皆金玉，其上禽獸皆純縞。珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味，食之皆不老不死。所居之人皆僊聖之種，一日一夕飛相往來者，不可數焉。而五山之根無所連著，常隨潮派上下往還，不得蹇峙焉。僊聖毒之，訴之於帝。帝恐流於西極，失羣僊聖之居，乃命禺彊，使巨鼇十五奉首而戴之。迭為三番，六萬歲一交焉。五山始峙而不動。而龍伯之國有大人，奉足不盈數步而暨五山之所，一釣而連六鼇，合負而趣歸其國，灼其骨而數焉。於是岱輿員嶠二山流於北極，沈於大海，僊聖之搬遷者巨億計。帝憑怒，侵龍伯之國使阨，侵小龍伯之民使短。至伏羲神農時，其國人猶數十丈。^①

渤海之東原有五座神山，即“岱輿、員嶠、方壺、瀛洲、蓬萊”。這些山是“飛相往來”的“僊聖之種”的住處，而其中有“不老不死”的果實。《列子·湯問》所載與《史記·封禪書》對三神山的描繪基本相同，但亦有詳略之分。在上一段引文中，有一點很值得注意，即五神山變為“三神山”的故事。

① 《列子·湯問》，楊伯峻撰《列子集釋》，中華書局點校本1991年版，第151頁。

可見，這一故事保持了古代神話的朴素面目，似乎是三神山說的原型。關於《列子》一書，自柳宗元最早懷疑列子其人年代不符以後，總有把它作為偽書的看法。宋、明、清代的許多人懷疑《列子》為偽書，近代也多有學者認為《列子》是魏晉時期的偽作，馬紱倫、梁啟超、馮友蘭等學者都支持這一觀點。然而，早在1940年代岑仲勉發表了《列子非晉人偽作》一文^①，主張《列子》是戰國末年的作品，而嚴靈峯也提出《列子》早於《莊子》^②。最近，許抗生、陳鼓應、胡家聰、陳廣忠等諸先生又進一步討論《列子》并非偽書^③，突破《列子》研究的局限，尤其是許先生在《〈列子〉考辨》一文中詳細地論證《列子》是先秦古籍，說服力很強。據許先生的論點，《列子》各篇成於不同年代，其中《黃帝》和《湯問》最早，先於《莊子》內篇。^④值得注意的是，《列子》中的《黃帝》和《湯問》編都含有與早期神僊思想有關的材料，證明道家早就吸收神僊思想。《黃帝》編又記載：

列姑射山在海河洲中，山上有神人焉，吸風飲露，不食五谷。心如淵泉，形如處女。不倨不愛，僊聖為之臣。不畏不怒，願慤為之使。不施不惠，而物自足。不聚不斂，而已

① 參見岑仲勉的同名論文，載於《東方雜誌》第四十四卷第一號。

② 參見嚴靈峯《辨列子書不後於莊子書》，《大陸雜誌》第十八卷第十一、十二期。

③ 參見許抗生《〈列子〉考辨》（《道家文化研究》第一輯，上海古籍出版社1992年版）。陳鼓應：《論〈老子〉晚出說在考證方法上常見的誤謬——兼論〈列子〉非偽書》（《道家文化研究》第四輯，1994年）。胡家聰：《從劉向的敘錄看〈列子〉并非偽書》（《道家文化研究》第六輯，1995年）。陳廣忠：《為張湛辨誣》，《〈列子〉三辨》，《從古詞語看〈列子〉非偽》（《道家文化研究》第十輯，1996年）。

④ 許抗生，《列子考辨》，同上。

無愆，陰陽常調，日月光明，四時常若，風雨常均，字育常時，年谷常豐，而土無札傷，人無夭惡，物無疵癘，鬼無靈響焉。^①

《莊子·逍遙遊》亦載：“邈姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子。不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。”^② 這與在上面所引《列子》的“列姑射山”神人的故事基本相同，但文字簡單得多，可想《列子·黃帝》的故事早於《莊子·逍遙遊》。

需要提出的是，列姑射山在海河洲中，而“神人”以僊聖為臣，揭示着這些故事是海中三神山說一類的傳說。很顯然，《列子》一書中，《湯問》和《黃帝》保持戰國中葉神僊說的原始面目，其有幾點特徵。第一，《列子》和《史記·封禪書》中的神人、僊人都居於山上，而這些山皆在海中。可見，戰國中葉的神僊說，含有海洋神話與山嶽神話的成分。第二，《列子·湯問》的三神山故事中見“巨鼇”和“大人”。《史記·封禪書》也記載“公孫卿……至東萊，言夜見大人，長數尺……上即見大跡……則大以為僊人也。”^③ 從此可獲知，早期的神僊說與巨人神話有相當密切的關係。戰國時期神僊說的這些特點有關，我們應要注意到燕、齊二國的地域性文化特徵，尤其是當地土著居民及周圍民族的文化和宗教。

① 許抗生：《列子考辨》，第44頁。

② 《莊子·逍遙遊》，（清）郭慶藩撰《莊子集釋》，中華書局點校本第1冊，1993年，第28頁。

③ 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1397頁。

二 神僊說與燕、齊的地域性文化特徵

燕，又稱北燕，姬姓，是召公奭的封國^①。齊國，西周初周公東征平定東方，開始分封太公於此地。太公姜姓，即氏羌的後裔，他率姜姓部族從西方遷來。於是，西周初以來，在燕、齊二國西方周族一直占了統治地位。然而，二國皆位於古代東方及北方諸族的故地，而在先秦時期總有周族與異族雜處的情形，所以二國文化經過多元文化並存、衝突、相互滲透和融合的過程而形成。據近來考古學的研究成果，燕齊二國都有較複雜的文化內涵。燕國在今河北省北部和遼寧省西端。它建都薊，是今北京一帶，即考古學上的“夏家店下、上層文化”的遺地。從考古材料所反映的情況來看，夏家店下層文化相當於中原地區夏商時期，而夏家店上層文化相當於西周至春秋時期。^② 夏家店下層文化的內涵較複雜，反映一些民族雜居的情況。從甲骨文和文獻材料來看，殷北方和東北方有土方、山戎系的諸國和東夷系的肅慎、奚、孤竹等諸國。夏家店上層文化比下層晚一些，但它的分布範圍與上層大體相同，也是今河北省北部和遼寧省西部一帶^③，而此時這裏的住民并是以山戎系的北方民族為中心，這與“夷狄也，而極病中國。南夷與北狄交”^④的文獻記載相符。當時燕國還是處於周邊方的弱小國的地位。司馬遷引司馬談說：

① 《史記·燕召公世家》載：“召公奭與周同姓，姓姬氏。周武王之滅紂，封召公於北燕。”

② 參見王彩梅《燕國歷史溯源與夏家店下·上層文化》，《華夏文明》第一集，北京大學出版社1987年版。

③ 同上。

④ 《春秋公羊傳·僖公四年》。

燕（北）〔外〕迫蠻貉，內措齊晉，崎嶇強國之間，最為弱小。^①

“蠻貉”是指中國北方及東北方諸族，呂思勉在《中國民族史》一書中，提出：“貉族居地，初在燕北。其後則在遼東之外……‘燕北迫蠻貉’，此謂貉在燕北者也。”^②實際上，燕國由於位於周朝的東北邊境，與異族諸國長期相處。《戰國策·燕策》載：

燕東有朝鮮、遼東，北有林胡、樓煩，西有雲中、九原，南有呼沱、易水。^③

至戰國中葉，燕昭王時有名將秦開，他襲破東胡^④，又攻朝鮮西部以取地兩千里^⑤。在歷史上，這一時期燕最為強盛，纔掌握了渤海北部地區。就在這一時期，在燕地神僊說開始流行，昭王遣人入渤海，尋找蓬萊、方丈、瀛洲三神山。當時燕地的民族和文化成分相當複雜，而且渤海灣一帶是史稱“東夷”長期生息蕃庶的地區。從此可想，當時三神山僊話的流行與土著東夷文化有相當密切的關係。

戰國中葉的神僊說中，三神山說占了十分重要的地位，而古

① 《史記·燕召公世家》，中華書局點校本第2冊，第561頁。

② 呂思勉：《中國民族史》，據上海世界書局1934年版編校再版，東方出版社1996年版，第149頁。

③ 劉向：《戰國策·燕策一·蘇秦將為從北說燕文侯》，何建章注釋《戰國策注釋》本下冊，中華書局1990年版，第1081頁。

④ 《史記·匈奴列傳》載：“其後燕有賢將秦開，為質於胡，胡甚信之。歸而襲破走東胡，東胡却千餘里。……燕亦築長城，自造陽至襄平。”

⑤ 《三國志·魏書·東夷傳》。

人相信蓬萊、方丈、瀛洲的三神山在渤海中。當時除燕昭王外，齊威、宣王也使人人海求僊，而齊國亦位於東夷故地上，值得注意。西周初，周公東征平定東方後，將太公封於齊。太公率姜姓部族從西方遷來到東方齊地。然而，就在考古學上看，齊國是在大汶口文化的故地上發展的，而大汶口文化的主人則是東夷。^①雖然齊在東方有很大的勢力，但自西周至春秋，東方地區仍有東夷和淮夷諸國，與齊為鄰。尤其是分布在膠東半島部分地區的“萊夷”的勢力強大，《史記·齊太公世家》載：“武王已平商而王天下，封師尚父於齊營丘……營丘邊萊。”萊國曾作為齊國的主要敵對勢力。除萊國外，與齊國為鄰的，還有營、邾、薛、紀等東夷小國。自春秋中葉至戰國，這些夷國分別被齊、楚併吞，而公元前567年萊國也滅於齊^②。這一過程中，東夷諸族的土著文化與在齊地占了統治地位的周族上層文化相融合，共同創造戰國中後期隆盛的地方文化。^③很顯然，春秋戰國的齊文化是西方周族文化和東方夷族文化並存、接融、混合的產物。在物質文明上，齊文化就具有很濃厚的東夷文化因素。最近考古學研究的進展，已顯示出齊文化中的東夷成分，例如：齊人墓葬不嚴格遵守“葬於北方北首”^④的周族禮俗，有一些墓地墓主頭向多為東，以萊國的大部分墓葬、營國和齊國的一些墓葬等為其代表，這與東夷人崇日的觀念有關。齊國墓葬中殉人之風盛行，設器物庫和器物箱放置隨葬品的方式早已出現，它們皆受到夷俗的影響，而

① 參見徐中舒《先秦史論稿》，巴蜀書社1992年版，第191頁。

② 《左傳》襄公六年載：“十日月齊侯滅萊。”《春秋》襄公六年也載：“十有二月，齊侯滅萊。”

③ 關於齊文化和東夷文化的接融過程，詳見於王迅，《東夷文化和淮夷文化研究》，北京大學出版社1994年版。

④ 《禮記·檀弓下》載：“葬於北方北首，三代之達禮也。”（十三經註疏本，中華書局，第1302頁）

與周族的差異很大。之外，另一些齊國銅器、陶器中，又可以發現與東夷禮俗及生活方式有關的許多痕迹。^①

如上所述，中國古代文化，是經過多元文化竝存、衝突、相互滲透和融合的過程而形成的，尤其是燕、齊二國深受土著東夷文化與北方諸族文化的影響。至戰國中葉，神僊說在燕、齊二國分布廣泛，衆多人相信之。顯然，此說不是一時一人造就，而一定有其文化來源。我們知道，早期神僊說有海洋神話、巨人神話、山岳神話的因素。這些觀念與東夷古文化有密切關係。東夷是長期生息蕃庶在中國東方海岸地區的土著居民，他們心裏充滿着對大海的憧憬，并不奇怪。有的學者主張神僊說源於海市蜃樓現象，清鐵冰《履園叢書》卷三《海市蜃樓》條載：“王仲瞿常言，‘始皇使徐福入海求神僊，終無效驗。……後游山東萊州，見海市，始恍然曰，‘秦皇、漢武俱爲所惑者，乃此耳。’此言甚確。”^② 近人許地山支持此說^③，而大批日本學者也同意此說。但這些說法從偶然性的現象來論證神僊思想的起源，理論根據脆弱。山田利明曾經指出此說不足爲神僊說起源的理論依據，對海市蜃樓說作了新的解釋。他據漢代以後將山東海岸地區稱爲“東萊”，主張三神山說形成之後才形成了將海市蜃樓當作三神山的想法。^④ 但在山東半島早已有“萊”一名，春秋以前已有“萊國”，《春秋》、《左傳》等皆有所記載，山田利明的意見並無充分的說服力。筆者認爲，海中三神山說，與海市蜃樓關係不

① 參見王迅《東夷文化與淮夷文化研究》，北京大學出版社1994年版，第112頁。

② 再引屈育德《源遠流長的蓬萊僊話》，《文史知識》1987年第10期。

③ 許地山：《道家思想與道教》，載於《道教、因明及其他》，中國社會科學出版社1994年版，第22頁。

④ 山田利明：《什麼是道教》，載於福井康順等監修，朱越利等譯，《道教》第一卷，上海古籍出版社1992年版，第303頁。

大，但反映東方海岸地區的土著居民對大海的憧憬，屬於古代東夷神話系統。

神僊說中的巨人神話，并是與古代東夷文化有關，值得注意。《說文解字·羊部》載：“唯東夷從大，大人也。夷俗仁，仁者壽。有君子，不死之國。”^①《說文解字》把“東夷”釋為“大人”，又涉及“不死之國”。這說明古代東夷巨人神話與神僊、不死故事有密切關係。《楚辭·招魂》記載巫陽說四方的危險以招魂歸家的內容，其中有：“東方不可以託些，長人千仞，惟魂是索些……”；《山海經》也載：“大人之市在海中”^②、“東海之外，大荒之中，有山名曰‘大言’，日月所出。有波谷山，有大人之市，名曰大人之堂。”^③這些材料都反映東方的巨人神話。此外，巨人神話起於東方的證據繁多，袁珂已經詳細地探討東夷的巨人神話^④，可為參考。

在這裏，有必要提到早期神僊說與山嶽信仰的關係。對這一個問題，下文有專門探討。這裏只要簡單討論，神僊說話中的“山”皆與三神山聯係。日本學者窪德忠曾經注意到古代神僊說的山岳信仰因素。他不贊同神僊說起源於山東沿海地帶，却以為神僊思想與戰國時已在中國各地分布廣泛的山岳信仰有密切關係。他注重《莊子》中的貌姑射山說，又關注《淮南子》、《山海經》所載的名山中有異形之神的說法，從此主張“（神僊說）其實這是公元前四世紀末或公元前三世紀初，華北各地鼓吹山岳

① 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，上海古籍出版社1988年版，第147頁。

② 《山海經·海內北經》，袁珂校注《山海經校注》本，上海古籍出版社1980年版，第325頁。

③ 《山海經·大荒東經》，同上書，第340頁。

④ 袁珂：《齊魯神話與僊話的藝術精神》，《思想戰線》1991年第4期。

信仰的方士聯係該地區山的傳說在各地提出的說法。”^①但《莊子》的貌姑射山說及《山海經》的列姑山說等均是與東方海岸地區有關的傳說。

我們在上面已經討論過，《莊子》內篇晚於《列子》一些篇章，尤其是《湯問》和《黃帝》篇似乎先於《莊子》內篇。有趣的是，《列子·湯問》中見列姑射山說，而其與《莊子》之貌姑射山說幾乎相同，從此可推斷後者源於前者，或者二者同出一源。《列子》載：“列姑射山在海河洲中。”《山海經》也載：“朝鮮在列陽東，海北山南，列陽屬燕。列姑射在海河州中。射姑國在海中，屬列姑射，西南，山環之。……蓬萊山在海中。大人之市在海中。”^②《山海經》所載與《列子》相同，而更清楚地提到朝鮮、列姑射、蓬萊山、大人之市連在一起。此外，戰國時期的方士不是在“華北各地鼓吹山岳信仰”，而是集中出於燕齊海岸地區。確實，窪德忠的說法是沒有什麼道理的。

很顯然，“列姑射山”或“貌姑射山”的故事，即海中三神山說一類的傳說，都是以渤海一帶為其神話舞臺。貌姑射山說見於《莊子·逍遙遊》，而《逍遙遊》曾引“齊諧”：“齊諧者，志怪者也。”^③關於“齊諧”，早就有不同說法，一說為人名，另一說為書名。成玄英說：“姓齊，名諧，人姓名也。亦言書名也，齊國有此（俳）[俳]諧之書也。志，記也。”^④近來，嚴靈峯把《莊子·逍遙遊》與《列子·湯問》的文字相比，提出：

① 窪德忠，蕭坤華譯：《道教史》，上海譯文出版社1987年版，第53—54頁。

② 《山海經·海內北經》，袁珂校注《山海經校注》本，上海古籍出版社1980年版，第321—325頁。

③ 《莊子·逍遙遊》，郭慶藩撰《莊子集釋》，中華書局點校本第1冊，1993年，第4頁。

④ 同上。

“或《莊》襲《列》說，或《莊》、《列》所舉同出一源，則《齊諧》與（《列子·湯問》中：筆者注）夷堅之《志》必古有其書，明矣。”^① 陳鼓應也提到，當從以“齊諧”為書名的看法，說：“下句‘志怪者也’，‘志’即誌，乃說它是記載怪異的書。”^② “齊諧”也許是書名，而戰國中葉已有此書。《莊子·逍遙遊》載：“《諧》之言曰，‘鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里。去以六月息者也。’”《列子·湯問》也記載相似的故事，并說：“大禹行而見之，伯益知而知之，夷堅聞而志之。”從此可見，《齊諧》所講的故事不是一時一人所造，而此書似乎是一本收集和整理齊國民間相傳的神話、傳說的書。

从考古學文化上看，齊地曾有把城郭分為大小城，小城套在大城之內的建城方式，如萊夷的歸城、薛國的薛城、齊國的臨淄城，反映國家之間、民族之間和階級之間的三重矛盾。其中民族矛盾要比中原地區突出，國家之間、階級之間的矛盾也因民族問題而複雜化。^③ 徐中舒提出：“齊舊城在今山東臨淄，現已發現城址。周族居於國中，稱國人；鄙為東方原住民族所居，稱野人。”^④ 孟子曾經涉及“齊東野人之語”，使之區別於“君子之言”^⑤，即是齊地土著東夷人之語。孔子不談怪力亂神，但這不僅僅是儒家的思想態度，也是周代上層文化的一個普遍的特徵。從此可見，列姑射山說、三神山說與《齊諧》中的怪異之事，不出於齊國上層的周族國人階層，而是屬於孟子所謂“齊東野

① 嚴靈峯：《道家四子新編》，臺灣商務印書館1977年版，第464頁。

② 陳鼓應：《莊子今注今譯》上冊，中華書局1991年版，第3頁。

③ 參見王迅《東夷文化與淮夷文化研究》，北京大學出版社1994年版，第111頁。

④ 徐中舒：《先秦史論稿》，巴蜀書社1992年版，第192頁。

⑤ 《孟子·萬章上》載：“孟子曰，‘否，此非君子之言，齊東野人之語也。’”

人之語”一類的民間故事。

周克殷之後，西方周族壓倒東方諸族，在中原地區，逐漸確立“尊禮尚施，事鬼敬神而遠之”^①的人文主義文化傳統。但我們不可忽略，後來在多民族融合的歷史中，北方與東北諸族把他們的文化因素帶入中原，以及燕、齊民間社會土著文化的存在。我們記得，至戰國中葉，燕昭王襲破東胡，又攻朝鮮西部以取地兩千里，北方及東北方的文化因素陸續轉入燕國。此外，齊國本有對當地土著居民採取“簡君臣禮，從其俗爲”^②的寬宏大量的政策的傳統，而戰國時期已經完全併吞東夷諸國，於是東夷文化與作爲齊文化的另一來源的周文化相融合，在進一步的發展中，形成了即非周文化亦非東夷文化的新內容，直觀地表現在物質文化方面的東夷文化特徵也大部分消失了。^③但自思想觀念與文化習俗的角度看，東夷文化的內容仍有較強的生命力，例如，由孟子指責“齊東野人之語”的事實可以顯示出，在戰國中葉民間社會仍保東夷土著文化的因素。

從神話系統的角度看，早期神僊說有海洋神話、巨人神話、山岳神話等的因素，而這些與燕、齊土著東夷文化密切聯係。然而，考慮到早期神僊說的思想結構，我們還要解決“燕、齊土著的東夷文化有什麼樣的思想特徵？”、“其與早期神僊說有什麼樣的關係？”等的問題。另一方面，還有一個問題很值得注意，即“戰國時期楚國的神僊思想與燕、齊地區的是否有關？”從文獻材料看，楚國早就有“不死”觀念，《戰國策·楚策》記載“有獻不死藥於荊王者”的故事。此外，屈原的《楚辭》明顯地

① 《禮記·表記》第三十二。

② 《史記·魯周公世家》，中華書局點校本第5冊，第1524頁。

③ 參見王迅《東夷文化與淮夷文化研究》，北京大學出版社1994年版，第105頁。

含有神僊思想的因素。《楚辭》記載“何所不死？長人何守？”、“延年不死，壽何所止？”^①也包含“高飛兮安翔，乘清氣兮御陰陽”^②的飛升觀念。數年前，長沙市城東南楚墓中發掘戰國中期末年的帛書昇僊圖，更為古老的長沙郊外楚墓中又出土晚周帛書昇僊圖，這些考古材料顯示楚地早已有神僊觀念。^③為了解除以上一些疑問，在下面，我們先從神僊說的起源及其思想結構說起，接着將要討論與楚國的神僊說有關的問題。

三 薩滿與神僊

从岩畫等考古材料看，至新石器時代，亞洲北部和東北部已經廣泛地形成了薩滿文化的胚基。^④過去，“薩滿教”或“薩滿”概念，尚未有準確的、共同的定義，并且許多學者亂用之，甚至一些學者使它賦有代表一切原始宗教的意義。著名宗教學者米爾西·埃利亞德（Mircea Eliade）在《薩滿教》（*Shamanism*）一書中，針對這樣的情況，提出：

自今世紀初以來，人類學家亂用“薩滿”、“咒醫”（*Medicine-Man*）、“術師”（*Sorcerer*）、“巫師”（*Magician*）等稱呼，以指稱在一切野蠻社會上都能看到的有特殊咒術能力的人。他們把這一些概念又擴大到所謂“文明民族”的宗教史研究。……但自許多方面來看，“薩滿”一詞的亂用，毫

① 《楚辭·天問》，陳子展撰述，《楚辭直解》，復旦大學出版社1996年版，第101、102頁。

② 《楚辭·九歌·大司命》，同上書，第65頁。

③ 參見酒井忠夫、福井文雅《什麼是道教》，載於福井康順等監修，朱越利等譯，《道教》第一卷，上海古籍出版社1990年版，第28—29頁。

④ 富育光：《薩滿教和神話》，遼寧大學出版社1990年版，第5頁。

無利益，反倒妨碍對薩滿現象的理解。……總體來看，古代宗教似乎是一塊“混沌的東西”。然而，其中正確意義上的“薩滿教”已經含有固有的思想結構，也有必要研究的自己的歷史。^①

埃利亞德在收集、整理與分析與薩滿教有關的豐富的材料基礎上，得出結論：“嚴格地說，薩滿教是在西伯利亞和中亞地區最突出的一種宗教現象。”^②“薩滿”一詞，原出於阿爾泰語系的通古斯語，而經過俄語音譯後，再變為英語的“Shaman”。在漢語中，“薩滿”又稱為“沙曼”、“薩瑪”、“沙瑪”、“撒麻”、“撒瞞”、“珊蠻”等，而這些稱呼都是通古斯語“Shaman”的漢語音譯。據學者的最近研究，從阿爾泰語系有關的北方諸民族語詞語音中“Sa”、“Za”等音的詞根含有“知道”的意思。例如：滿語和赫哲語中的“Sam”或“Zam”都有“知道”之意，或稱“Saha”也是“知道了”、“明白了”的意思。^③從此看來，亞洲北方與東北方諸民族中的“薩滿”是指本民族中有智慧者。

《史記·封禪書》記載“於是始皇遂東遊海上，行禮祠名山、大川、八神，求僊人羨門之屬”。^④李約瑟在《中國古代科學思想史》一書中提出，“羨門”與薩滿有關，“即使‘羨門’確有薩滿的意義，這個名詞，也似乎已經被人遺忘了。……不過，中國人

① 米爾西·埃利亞德著，W. R. Trsk 英譯，李潤基韓譯：《샤머니즘》（薩滿教），Shamanism（Princeton University Press，1974 年版為底本），漢城，하치，1992 年，第 23—24 頁。

② 同上。

③ 富育光：《薩滿教和神話》，遼寧大學出版社 1990 年版，第 2 頁。

④ 《史記·封禪書》，中華書局點校本第 4 冊，第 1367 頁。

對薩滿有個特別的稱呼，叫做‘巫’。‘巫’，‘舞’，這些字的背後都有一個舞蹈的疑念，這是很值得我們注意的”^①。《史記·封禪書》記載：“宋毋忌、正伯僑、羨門高，最後皆燕人，為方僊道，形解銷化，依於鬼神之事。”^②這裏“羨門高”是為方僊道的燕國方士，但自秦始皇“求僊人羨門之屬”、“使燕人盧生求羨門、高誓”^③的事實看，秦時“羨門”已成了一個傳說中的僊人。“羨門”（或“羨門高”）與薩滿是否有關的問題，由於史料的缺乏，不可詳考。但李約瑟的說法還是有一定的道理，因為燕國與北方及東北諸國相隣，而其民族成分相當複雜，當然與北亞洲諸族文化中的薩滿教接觸的可能性很大。

需要提出的是，方僊道以“形解銷化”與“依於鬼神之事”為務，其與薩滿的職能極為相近。《史記集解》引張晏注“今山中有龍骨，世人謂之龍解骨化去也”，從此可推斷“形解銷化”是一種與脫魂忘我的神秘體驗有關的方術。薩滿就是出神忘我的專家^④，其靈魂隨時脫離肉體而自由地往來天上與地下的神界。但這並不是古代薩滿的本事。就在西伯利亞與美洲等地的傳說上看，遠古時代的薩滿，由於具有靈和肉一起飛天的能力自由地往來神界與人間，但隨着人類社會逐漸墮落，薩滿的能力也越弱化，僅僅通過靈魂脫離肉體的方式來飛到神界，或者等待神降於身。^⑤這些傳說在亞洲北部和東北部的另外地區也分布得甚廣。

① [英] 李約瑟 (J. Needham) 著，陳立夫等譯：《中國古代科學思想史》，*Science and Civilisation in China vol. II - History of Scientific Thought*，江西人民出版社 1990 年版，第 160 頁。

② 《史記·封禪書》，中華書局點校本第 4 冊，第 1368 頁。

③ 《史記·秦始皇本紀》，中華書局點校本第 1 冊，第 251 頁。

④ 埃利亞德以薩滿的神秘體驗的本質稱為“ecstasy”，即忘我喜悅的神秘體驗。

⑤ 埃利亞德：《샤머니즘》（薩滿教），*Shamanism* (Princeton University Press, 1974 年版為底本)，漢城，한울，1992 年，第 410 頁。

薩滿飛天的觀念仍然遺留在其接神儀式中，尤其是以登山或上樹來表現，“山”或“樹”象徵着達到天界的階梯，因此，許多學者把這些山或樹稱為“宇宙山”或“宇宙樹”。^①

考慮到北方薩滿服裝的象徵性意義，學者多以為其與“飛昇”觀念有關，海西希在《蒙古的宗教》一書中提出，蒙古薩滿的各種裝飾物中“最為引人注目的肯定是那些呈蛇形的小布條，它們拴在裝飾物的所有邊角上。人們常常用下例事實來證明這些小布條的存在，即薩滿們試圖在他們的服裝中模倣飛鳥。在此情況下，袖子和衣服前部所拴的銅質或布質的長條象徵着鳥翼；背部的長布條則象徵着鳥尾。”^② 值得注意的是，漢初方士在某些儀式中穿的服裝與薩滿的相似，《史記》記載：“（武帝）使使衣羽衣，夜立白茅上，五利將軍亦衣羽衣，立白茅上受印，以示弗臣也。”^③ 五利將軍是方士樂大。在“受印”的儀式中，使與樂大都穿着“羽衣”，這與薩滿在其服裝中模倣飛鳥的傳統極為相近。

由以上所述很清楚地看到，薩滿的本事與“昇雲氣，御飛龍”的僊人十分相似，而薩滿的出魂、接神的職能與方僊道的“形解銷化，依於鬼神之事”極為相近。“羨門”作為薩滿的漢語音譯的可能性也很大。“飛天”是神僊思想的核心因素，并是古代薩滿的重要功能。从考古材料上看，在中國東北乃東亞、北亞諸國文化遺存上，都發現舊石器過渡到新石器時代前後的岩畫，其中象徵着鳥與太陽的分布得甚廣，而其與薩滿飛天的觀念直接聯係。^④ 從

① 埃利亞德以薩滿的神秘體驗的本質稱為“ecstasy”，即忘我喜悅的神秘體驗，第243—256頁。

② 海西希（Hessig）著，耿昇譯：《蒙古的宗教》，載於《西藏和蒙古的宗教》，天津古籍出版社1989年版，第375頁。

③ 《史記·武帝本紀》，中華書局點校本第2冊，第463頁。

④ 富育光：《薩滿教和神話》，遼寧大學出版社1990年版，第5頁。

文獻材料來看，在中國古代，殷與東夷皆顯然有鳥圖騰與太陽崇拜信仰，《詩經·商頌》載：“天命玄鳥，降而生商，宅殷土茫茫。”顯示商以鳥為圖騰。“郟國”為少皞氏的後裔，即在山東省諸城和日照一帶的東夷小國。《左傳·昭公十七年》記載，魯人向郟子問少昊氏以鳥名官的緣故，於是郟子回答：“我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，為鳥師而鳥名”。徐中舒提出：“鳥是東方普遍的圖騰，所以他們用鳥官命。”^①鳥圖騰經常與對太陽的崇拜相結合，如《山海經·大荒東經》：“湯谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆載于鳥。”“皆載于鳥”，即指負日的金鳥，又叫“三足鳥”或“踞鳥”。《淮南子·精神訓》載：“日中有踞鳥。”高注：“踞，蹲也，謂三足鳥”。在高句麗壁畫中，也見三足鳥負日的形象^②。更值得注意的是，神僊故事也顯然含有做鳥、崇日的觀念。《楚辭·遠遊》記載：“仍羽人於丹丘兮，留不死之舊鄉。”“羽人”與飛鳥有關，也是“留不死之舊鄉”的傳說中的僊人。“丹丘”即神僊所居之地，而其與太陽有關。《山海經》載：“東方句芒，鳥身人，乘兩龍”^③，“東海之渚中，有神，人面鳥身，珥兩黃蛇，踐兩黃蛇”^④。《山海經》載有較早的神話、傳說，尚未有對僊人的描述，但其中還是有許多內容與神僊思想有關。就在高句麗墳墓中，發現人面鳥翔蛇尾之僊人負日飛天的壁畫^⑤。

① 徐中舒：《先秦史論稿》，巴蜀書社1992年版，第36頁。

② 吉林省集安四、五號古墳。參見朝鮮文物保存指導局書冊編輯室編，《高句麗壁畫》，平壤，朝鮮中央歷史博物館，1979年。

③ 《山海經·海外東經》，袁珂校注《山海經校注》本，上海古籍出版社1980年版，第265頁。

④ 《山海經·大荒東經》，袁珂校注《山海經校注》本，上海古籍出版社1980年版，第350頁。

⑤ 吉林省集安四、五號古墳，參見朝鮮文物保存指導局書冊編輯室編，《高句麗壁畫》，平壤，朝鮮中央歷史博物館，1979年。

這些壁畫含有人面鳥身、乘龍、載日、三足鳥等的神話因素。《周書·高麗傳》記載在高句麗有神廟二所：“一曰‘夫餘神’，刻木作婦人象；一曰‘登高神’，云是其始祖夫餘神之子。”“登高神”是高句麗人所奉之祖上神。自“登高”一詞來看，他有飛天的能力，可見高句麗壁畫中的僊人與“登高神”密切聯關，乃因亞洲東北的薩滿文化。

四 巫與薩滿

我們記得，李約瑟把“巫”作為中國人對薩滿的特別的稱呼。張光直也提出：“在中國古代，鬼神祭祀時充當仲介的人稱為巫，據文獻的描述，他們專門驅邪、預言、卜卦、造雨、蒙古。有的巫師能歌善舞，有時，巫就被解釋為以舞降神之人。他們也以巫術行醫，在作法之後，他們會像西伯利亞的薩滿那樣，把一種醫術遣到陰間，以追求慰解死神的辦法。可見，中國的巫與西伯利亞和通古斯地區的薩滿有着極為相近的功能，因此把‘巫’譯為薩滿是合適的。”^①很顯然，中國古代的巫與薩滿相近，從文獻材料來看，其有以下幾點相似點：

第一，中國古代的巫，與遠古時期的薩滿相同，具有飛天通神的能力。《山海經》記載：“巫咸國……在登葆山，群巫所從上下也”^②、“有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在”。^③“巫咸國”與“靈山”的群巫均有“上下”、“升降”的功能。《楚辭》

① 張光直：《美術、神話與祭祀》，遼寧教育出版社1988年版，第35頁。

② 《山海經·海外西經》，袁珂校注《山海經校注》本，上海古籍出版社1980年版，第219頁。

③ 《山海經·大荒西經》。袁珂注，“靈山，疑即巫山”（同上書，第396頁）。

中也見降神以飛天的觀念：“靈皇皇兮既降，焱遠舉兮雲中”^①，神靈煌煌已降於身，突起遠飛雲中。《國語·楚語下》有一段話是常常被學者引用的：“昭王問於觀射父：‘《周書》所謂重、黎實使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？’對曰：‘非此之謂也。古者民神不雜。民之精爽不携貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。’”^②“天地不通”就是史稱“絕地通天”。由以上所引材料看，至戰國昭王（公元前513—前489）時，確實有“民將能登天”的故事，而這裏所謂“民”是指“巫覡”。陳來以爲：“按照《楚語》所說，在絕地通天之前的巫覡是可以通天昇天的，因此，絕地通天以前的巫覡是很近於薩滿的。”^③總之，“飛天”、“登高”是薩滿的重要標志，在這些觀念上，中國古代的巫顯然與薩滿相似。

第二，中國古代的巫，以登山爲通天的主要途徑。在上面所引《山海經》的材料中，“葆山”和“靈山”即一群神巫往來的天梯。《山海經·海內經》又載：“有山名曰‘肇山’，有人名曰‘伯高’，伯高上下于此，至于天”^④，“肇山”與“葆山”、“靈山”一類。的確，這些山與薩滿教的“宇宙山”極爲相近，都是達到天界的階梯。在上一段引文中，有一點很值得注意，即“伯高”爲一個僊人，郭璞注：“伯子高，僊者也。”^⑤自這些材

① 《楚辭·九歌》《雲中君》，袁珂校注《山海經校注》本，上海古籍出版社1980年版，第53頁。

② 《國語·楚語下》《觀射父論絕地天通》，上海古籍出版社點校本1988年版，第559頁。

③ 陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，三聯書店1996年版，第45頁。

④ 《山海經·海內經》，袁珂校注《山海經校注》本，上海古籍出版社1980年版，第444頁。

⑤ 同上。

料可以看出，巫、神僊、薩滿三者有非常密切的關係。

第三，巫與薩滿相同，有療病的功能。《呂氏春秋·勿躬》：“巫彭作醫”、《說文解字》：“古者巫彭初作醫”^①，揭示着古醫出於巫。《山海經·大荒西經》記載：“靈山，……十巫，從此升降，百藥爰在”，這裏所謂“百藥”不一定是山中本草藥，似乎是與巫師接神功能有關的“神藥”。《山海經·海內西經》載：“開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窋窋之尸，皆操不死之藥以距之。”^② 郭璞《圖讚》云：“窋窋無罪，見害貳負。帝命群巫，操藥夾守。”^③ 神巫受到天帝之命，從而操不死神藥以夾守窋窋之尸，可見“不死之藥”是與巫的通天、驅邪的功能有關。很多研究材料都顯示，薩滿的法術有時就屬於行醫行為，薩滿從事的神職中，一個重要方面就是醫治病患。韓嬰《韓詩外傳》也記有上古時巫術行醫的故事：“上古醫曰弟父，弟父之為醫也，以莞為席，以蓍為狗，北面而祝之，發十言耳，諸扶輿而來者，皆平復如故。”^④ 傳說中的古醫弟父，無疑是一個巫師，而其治病的方式與薩滿仗法器或偶像、交感神力、驅除病魔極為相近。

第四，巫與薩滿一樣，其接神過程中歌舞的作用顯得極為突出。史稱“巫風”即指“信鬼而好祀”、“歌舞以娛神”的風氣，這與北方薩滿文化十分相通。《周禮》載：“司巫，掌群巫之政令。

① 許慎撰，段玉裁注，《說文解字·西部》，《說文解字注》本，上海古籍出版社1981年版，第750頁。

② 《山海經·海內西經》，袁珂校注《山海經校注》本，上海古籍出版社1980年版，第301頁。

③ 同上書，注[1]。

④ 韓嬰：《韓詩外傳》，《漢魏叢書》本，吉林大學出版社1992年版，第65頁。

若國大旱，則帥巫而舞雩。”^① 顯示巫覡的職能與舞蹈密切聯關。《說文》記載：“巫，祝也。女能事無形，以舞降神者也。……古者巫咸初作舞。”段玉裁注：“無、舞，皆與巫疊韻”。^② 很明顯，在字源上，“巫”與“舞”密切聯繫。陳夢家提出：“舞、巫既同出一形，故古音亦相同，義亦相合，金文舞、無一字，《說文》舞、無、舞三字分隸三字，其於卜辭則一也。”^③ 巫舞必要巫歌，於是巫師的活動中常見歌舞。《楚辭·九歌》本是巫祭時所用的樂曲。其中《東皇太一》是祭祀主神的歌詩，楚巫舉行祭祀時邊舞邊歌：“靈偃蹇兮姣服，芳菲菲兮滿堂，五音紛兮繁會，君欣欣兮樂康”，意思即美麗的女巫跳舞，衆鼓齊鳴，而東皇太一高高興興地降臨壇上。《禮魂》是九祀既畢之大合樂，而《東君》中對歌舞場面的描述更爲充分，絕色女巫有的在敲鐘擊鼓，有的在彈瑟吹竽，有的在輕歌曼舞，他們皆在樂曲聲中期待神靈降臨。在《九歌》中，我們可以發現諸神嗜好巫奉歌舞的觀念，朱熹在《楚辭集注》中也提出：“《九歌》者，屈原之所作也。昔楚南郢之邑，沅、湘之間，其俗信鬼而好祀，其祀必使巫覡作樂，歌舞以娛神。”^④ 楚有“歌舞以娛神”的風俗，這正是與殷的祭祀尚聲尚舞文化相符。殷人與周人在祭祀時各有所尚，《禮記》記載，殷人祭祀尚聲，奉獻犧牲之前就奏樂以娛神；相反，周人在祭祀時，以氣味娛神。^⑤ 實際上，在殷代歌舞

① 《周禮·春官宗伯》，《十三經註疏》本上冊，中華書局1980年版，第816頁。

② 《說文解字·巫部》，《說文解字注》本，上海古籍出版社1981年版，第201頁。

③ 陳夢家：《商代的神話與巫術》（原載《燕京學報》二十一期，第533頁），再引於陳來，《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，三聯書店1996年版，第34頁。

④ 朱熹：《楚辭集注》，人民文學出版社1953年版。

⑤ 《禮記·郊特牲》載：“殷人尚聲，臭味未成。滌蕩其聲，樂三闋，然後出迎牲，聲音之號，所以所告於天地之間。周人尚臭，灌用鬯臭。鬱合鬯，臭陰達於淵泉。灌以圭璋，用玉器也。既灌然後迎牲。”

以娛神的“巫風”十分盛行，《墨子·非樂上》：“先王之書，湯之官刑有之曰，‘其恒舞於宮，是謂巫風’”^①；《尚書·伊尹》：“歌有恒舞於宮，酣歌於室，是謂巫風”^②；《史記·宋微子世家》：“今殷民乃陋淫神祇之祠。”^③不僅如此，“信鬼而好祀”、“歌舞以娛神”的作風，亦是亞洲北方及東北諸族薩滿文化的一個非常顯著的特徵。《後漢書·東夷傳》載：“夫餘國……以臘月祭天，大會連日，飲食歌舞，名曰‘迎鼓’”、“高句麗……其俗淫，皆潔淨自喜，暮夜輒男女群聚為倡樂。好祠鬼神，社稷，零星。以十月祭天大會，名曰‘東盟’”。他們不僅在祭祀時歌舞，在喪葬時也有歌舞伴隨的習俗，如烏桓“始死則哭，葬則歌舞相送”^④；高句麗“初終哭泣，葬則鼓舞作樂以送之”^⑤。這些喪禮與周禮略有不同，《禮記》記載：“助葬必執紼，臨喪不笑，……望柩不歌，入臨不翔，……適墓不歌，哭日不歌。”^⑥葬禮必須嚴肅，不歌不笑。就在北方及東北文化而言，祭天和喪葬時的歌舞，確有召神或送魂的功效，乃因以舞接神的薩滿傳統。

第五，中國的古巫與薩滿皆持有占卜的職能。《呂氏春秋·勿躬》：“巫咸作筮”^⑦；《周禮》：“筮人掌三《易》，以辨九筮之名，一曰《連山》，二曰《歸藏》，三曰《周易》。九筮之名，一曰巫更，二曰巫咸，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫參，九曰巫環。以辨吉凶。凡國之大事，

① 《墨子·非樂上》。

② 《尚書·伊訓》，《十三經註疏》本上冊，中華書局1980年版，第163頁。

③ 《史記·宋微子世家》，中華書局點校本第5冊，第1607頁。

④ 《後漢書·烏桓傳》，中華書局點校本第10冊，第1980頁。

⑤ 《北史·高句麗傳》。

⑥ 《禮記·曲禮上》，《十三經註疏》本上冊，第1249頁。

⑦ 《呂氏春秋·勿躬》。

先筮而后卜。”^① 筮法由古巫發明，“筮”字也出於巫。不僅如此，卜占也由巫師主持。古代卜師自巫師分化出，殷代已有卜官，這在甲骨文中得到證明^②。就在古代社會中，人們把一些事象的結合視為神所示徵兆，乃以占卜為仲介，進行人神間的溝通，因此，占卜賴以古巫的通神能力，總有向天神或神靈卜問吉凶禍福的意義。在這個意義上，古巫的占卜似於薩滿的卜術。^③ 薩滿的活動，以萬物有靈觀念為基礎，而薩滿本人有“出魂”或“接神”的力量，從而作為宇宙萬物人神之間的中介者，因此，真神降臨和附體是薩滿的卜定與卜測的最根本依據。的確，中國古巫占卜的功能與北方薩滿卜術幾乎相同。

第六，隨着祭祀文化的發展，巫師也干預祭祀活動，但其與職司祭禮的祝、宗還是有所不同。《國語·楚語下》記載，國家或公共的祭祀活動中，由巫覡制定諸神的祭位及尊卑等次、祭牲的毛色、祭器的大小及季祭服的質色等，但祭祀儀禮主要由祝宗主持，而太祝與宗伯之職由王室家族（先聖之後）與貴族階級的成員（名姓之後）充當。^④ 這裏，有必要提到埃利亞德對薩滿在古代社會中的地位的評價：“在包括中亞及北亞的廣泛地區，以薩滿為中心舉行了其社會的咒術、宗教的活動。然而，這不意

① 《周禮·春官宗伯》，《十三經註疏》本上冊，第805頁。

② 孫森：《夏商史稿》，文物出版社1987年版，第562頁。

③ 在亞洲北方，早就開始占卜，特別是1962年內蒙古巴林左旗富河洶門出土卜骨，年代甚至追溯到約5300年前（《內蒙古巴林左旗富河洶門遺址發掘簡報》，《考古》1964年第1期），之外發掘眾多卜骨，可見新石器後期占卜活動相當普遍。

④ “……在男曰‘巫’，在女曰‘覡’。是使制神之處位次主，而為之牲器時服。而後使先聖之後之有光烈，而能知山川之號、高祖之主、宗廟之事、昭穆之世、齊敬之勤、禮節之宜、威儀之則、容貌之崇、忠信之質、禋絜之服，而敬恭明神者，以為之祝。使名姓之後，能知四時之生、犧牲之物、玉帛之類、采服之儀、彝器之量、次主之度、屏攝之位、壇場之所、上下之神、氏姓之出，而心率舊典者為之宗。”（《國語·楚語下》，《十三經註疏》本上冊，第560頁）

味着一切宗教活動僅由薩滿擔負。……當然，在部族的祭儀中，君長就當做祭司長。在許多部族中薩滿與祭司長并存，但薩滿仍保重要地位。以出魂忘我的神秘體驗為高貴的宗教體驗的地區中，薩滿只能成為接神的專家，這就是在這一地區薩滿占了主導的地位的主要原因。”^① 很顯然，在政教分離社會中，巫覡與薩滿在神人溝通的宗教活動方面占了主導地位，但國家或公共的祭祀儀禮則是由統治階級主持的。

第七，中國古巫與薩滿，在神靈觀念的基礎上，追求登高通神、以舞降神，用來驅邪、祛災、造雨、治病、預言、占卜，於是他們的法術區別於所謂“蒙昧社會”的其他幻術。“靈”字出於巫，《說文》云“靈，巫也。”^② 陳來提出，中國古巫的活動與人類學家所謂幻術（Magic）有所差別：“第一，中國古巫的活動是以神靈觀念為基礎的，這與弗雷澤釋（James G. Frazer）所記述的許多蒙昧社會的無神靈的自然巫術，是不同的。第二，中國古巫的活動，主要地不是像自然巫術那樣‘強拍或壓制神靈’，而是諂媚和取悅神靈。”^③ 埃利亞德也提到，薩滿區別於人類學家所謂“咒醫”（Medicine-Man）、“術士”（Sorcerer）、“魔法師”（Magician）等，則有隨意地進入忘我出神之喜悅（Ecstasy）狀態^④的能力。薩滿相信宇宙萬物皆有神靈，所以其法術具有與自然神靈交感的意義，而薩滿本人當作宇宙萬物諸神

① 埃利亞德：《شامانیسم》（薩滿教），*Shamanism*（Princeton University Press, 1974 年版為底本），漢城，한글서각社，1992 年，第 24 頁。

② 《說文解字·靈部》，《說文解字注》本，上海古籍出版社 1981 年版，第 19 頁。

③ 陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，三聯書店 1996 年版，第 41 頁。

④ 埃利亞德：《شامانیسم》（薩滿教），*Shamanism*（Princeton University Press, 1974 年版為底本），漢城，한글서각社，1992 年，第 23 頁。

的代表或中介者。

第八，古巫的服裝、法器與薩滿的幾乎相同。《尸子·君治篇》記載湯禱求雨的傳說：“湯之救旱也，乘素車白馬，著布衣，嬰白茅，以身爲牲，禱於桑林之野。”在中國古代，求雨的祭獻確實有以巫爲牲的傳統，如《左傳·僖公二十一年》：“夏大旱，公欲焚巫。”而商代焚人爲犧牲以求雨的現象在卜辭中并不少見。^①殷代巫風盛極了一時，所以湯禱求雨與巫風確實有關。在上一段引文中，有一點很值得注意，即湯禱求雨時“乘素車白馬，著布衣，嬰白茅”，這讓我們聯想到北方薩滿。蒙古的薩滿“身穿白袍，胯下騎一匹白馬。”^②“白”是象徵光亮的神聖的顏色，而“白馬”幫助薩滿昇天。我們知道，薩滿的服裝模倣飛鳥，這與飛天觀念有關。之外，薩滿常持鼓和鼓槌，它們不僅僅鼓樂所用，也象徵着巫與薩滿的神力。海西希提出：“有關薩滿職能和權力最爲重要的標志肯定是鼓和鼓槌。”^③總起來說，薩滿的服裝及法器，幫助薩滿的飛昇通神與以舞接神，還是有驅邪、祛災的功用，這與中國古巫是吻合的。

就文明時代而言，亞洲北部和東北部及燕齊海岸地區是史稱“北狄”、“蠻貉”、“東夷”諸族的活動範圍。從宗教、文化的角度看，至新石器時代，這一地區已成了一個文化圈，而薩滿教是其最有共同特色的古老的宗教、文化現象，把它可以稱爲薩滿文化圈。傅斯年提出：“環渤海黃海岸、有濟水、黃河、灤河、

① 參見陳來《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，三聯書店1996年版，第33頁。

② 海西希（Hessig），耿昇譯，《蒙古的宗教》，載於《西藏和蒙古的宗教》，天津古籍出版社1989年版，第360頁。

③ 同上書，第379頁。

遼河、鴨綠江、大洞江之沖積地。此一區域……過此以北，至於松花江、烏蘇里江、嫩江、黑龍江流域……其民族固皆是所謂‘東夷’，通古斯族其一……且所謂通古斯族者，或謂其正是黃河流域乃至長江下流民族構成之一基本元素。……近年在遼東之考古學頗發達，……吾等今已確知雖在混用新石器時代，東北區域在人種及文化上已與北中國為一體。”^① 就整個北部中國的歷史來說，夏、殷、周三代不僅僅依次相承替，亦有多元文化并存、衝突及相互融合的過程。尤其是殷朝的文化與東方或東北的薩滿文化相通，總有“恒舞於宮，酣歌於室”的“巫風”。這似乎是與殷人的族源有關。殷族的起源是學術界上一個長期爭論不休的問題，大約有西方說、東方說、東北說、江浙說等分歧。其中，西方說是考古學傳入中國以前的古老的說法，而早在三十年代也有人提出江浙說，但現在這些說法影響不大。早年，傅斯年提出東北說，近年金景芳也提出商族起源於遼水流域的意見。“東方說”主張，商族起源於今河南、山東一帶，主要是在山東，而支持此說的人數甚多。^② 最近，張光直也提出“周在西方，夏在中部，商在東方”的意見，以為“在夏、夷之間的對立中，商顯然是東夷的一支”。^③ 對於這一個問題，筆者沒有論斷的資格，而處理這種古代史的問題，也不在本書的範圍之內。不過，我們在上面對古巫與薩滿的相似點已經作了論證。從此可以看到，殷和古代東夷相通，皆有非常濃厚的薩滿文化因素，如鳥圖騰、太陽崇拜、飛天觀念、山岳信仰（宇宙山觀念）、以舞

① 傅斯年：《古代之東北》，《東北史綱》第一卷，國立中央研究院出版委員會，1932。

② 參見孫森《夏商史稿》，第245頁。

③ 張光直：《早商、夏和商的起源問題》，載於《華夏文明》第一輯，1987年，第420、421頁。

娛神的傳統等。綜上而言，殷及古代東夷的“巫風”與亞洲北部的薩滿文化緊密聯繫，這些文化傳統對神僊思想的形成起了極為重要的作用。

五 “舞”、“僊”、“真”：字源考證

就在字源上看，“僊”為“僊”的古字，而它與舞蹈、飛天有關，《說文》釋“僊”云：“長生僊去，從人𠂔”。段玉裁注“按僊僊，舞袖飛揚之意”，顯示着“僊”字原有以舞登天之義。我們知道，“巫”在字源上與“舞”緊密聯繫，而且傳說中的古巫有飛天的能力。從此可見，“僊”與“巫”亦有密切的關係。

就在一些文獻材料中，我們不難看到具備神僊之風貌的人，如《列子》中的列姑射山“神人”；《莊子》的“神人”、“至人”、“真人”；《楚辭》的“真人”等。他們皆有超凡人的神力，不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而游乎四海之外，皆與神僊頗為相似^①。尤其是“真”在字源上與“僊人”密切關聯，《說文》釋“真”字云：“僊人變形而登天也，從匕目乚。𠂔所召乘載之。𠂔，古文真”。^②據《說文》的說法，“真”字既指僊人變形而登天，“真人”就是變形而升天的僊人。段玉裁注：“此真之本義也。經典，但言誠實，無言真實者。諸子百家乃有真字耳。然其字古矣。古文作𠂔，非倉頡以前已有真人乎？引申為真誠。……其‘顛’‘楨’字以頂為義者，亦充實

① 《漢書·藝文志》記載：“神僊者，所以保性命之真，而游求於其外者也。卿以蠶意平心，同死生之域，而無怵惕於胸中。”（中華書局點校本第6冊，第1780頁）

② 《說文解字·人部》，《說文解字注》本，上海古籍出版社1981年版，第384頁。

上升之意也。”^① 段玉裁強調“真”字源於古代僊人，又進一步討論“顛”和“槓”字皆有頂上的意思，以論證“真”字原有“上升”之義。引人注目的就是，“𠄎”爲“真”的古字，人的頭頂上有“匕”，而“匕”即“人”，似乎是指人的靈魂。很顯然，“𠄎”字表現靈魂脫離肉體而登天，這聯想到薩滿的忘我出神與飛天的觀念。“𠄎”字中所見的這些觀念，一直繼承到後來的道教，段玉裁云：“變形故從匕目。獨言目者，道書云養生之道，耳目爲先。耳目爲尋真之梯級。……匕，匿也。讀若隱。僊人能隱形也。……川，謂篆體之下也。”^② 在道教文獻中可以看到，人的兩眉間中有“上丹田”，又稱“泥丸”、“天宮”、“乾宮”、“上天關”、“玄門”等。它是藏神之府，《抱朴子·地真》：“或在人兩眉間，却行一寸爲明堂，二寸爲洞房，三寸爲上丹田也。此乃是道家所重，……”^③ 《黃帝內景玉經·隱藏章》：“五臟六腑神明王，上合天門入明堂”，梁丘子（即唐人白履忠）注云，“存五臟六腑之氣，上合天門，天門在兩眉間，即天庭是也。眉間入一寸爲明堂。”^④ 所謂“天門”、“明堂”是指凝神往來之關門。

總之，“僊”與巫舞有關，而“真”即指“僊人變形而登天”。《楚辭·遠遊》載：“貴真人之休德兮，美往世之登僊”，《史記》也記載始皇晚年“使博士爲《僊真人詩》”^⑤。可見，戰國時期“真人”確是僊人的另一稱呼。

① 《說文解字·人部》，《說文解字注》本，上海古籍出版社1981年版，第384頁。

② 同上。

③ 王明：《抱朴子內篇校釋》，中華書局1985年版，第323頁。

④ 梁丘子注：《黃帝內景玉經注》卷下《隱藏章》，《道藏》第6冊，第538頁。

⑤ 《史記·秦始皇本紀》，中華書局點校本第1冊，第259頁。

六 自巫至僊：思想史的考察

有的學者以為，春秋戰國時期，由於社會的急劇變化，巫教逐漸向不同領域分化，神僊家就成了其中之一派，後人稱此為“方術”，以與“巫術”相區別。^① 袁珂也提出，僊話出於與巫有關的原始宗教的神話，以為僊話是中國神話的一個分支。^② 這些說法大約符合神僊家的起源。然而，學者未嘗討論“神僊家”作為一種思想的根源。

考慮到巫文化的歷史演變，在殷代巫風極為盛行，但至周代，古巫的職能與禮樂文化相結合，巫師早已失去了飛昇、通天的神秘力量，而其社會地位也越加降低。《禮記》提出夏、殷、周三代文化各有各的特徵：

夏道尊命，事鬼敬神而遠之，……殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮，……周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉。^③

在上所引材料中，夏文化的描述，由於文獻及考古材料的缺乏，難以作證，但對殷、周兩代文化的概括，大約合於歷史情況。殷人“先鬼而後禮”，而其國有“率民以事神”的作風，即文獻所說的“巫風”。反之，周人“事鬼敬神而遠之”，而顯揚“尊禮尚施”的人文主義文化。對於殷、周兩代文化的不同，有的學者自文化的早期理性化演進來說明，亦有學者注重殷族與周

① 參見羊華榮《道教與巫教之爭》，載於《宗教學研究》1985年11月第1期。

② 袁珂：《中國神話通論》，巴蜀書社1993年版，第17頁。

③ 《禮記·表記》第三十二。

族氣質的不同，這些說法似乎都有一定的道理。殷商時代，尊神事鬼之活動由巫師階層主導，而“巫”成為世襲官職，具有極高的社會、政治地位。《尚書》載：“在祖乙，時則有若巫賢”^①，孔安國注：“祖乙殷家，亦祖其功。時賢臣有如此巫賢。賢，咸子，巫氏。”^②“巫咸”似乎是殷代著名巫師氏族的祖先，因而產生“巫咸初作巫”的說法。據《史記》所載，“巫咸”是太戊時的著名官巫：

至帝太戊，有桑穀生於廷，一莫大拱，懼。伊陟曰，“妖不勝德”。太戊修德，桑穀死。伊陟贊巫咸，巫咸之興自此始。^③

司馬貞《索隱》注：“蓋太公以巫咸是殷臣，以巫接神事，太戊使禳桑穀之災，所以伊陟贊巫咸，故云，‘巫咸之興自此時’也。”^④《古文尚書》也有相似的描述^⑤。自這些材料很清楚地看出，太戊的“修德”不是君主的修德涵養，而是指由巫咸主持的接神祛災之巫術，顯示着殷代確有“恒舞於宮”的巫風^⑥。至周朝，仍置司巫、男巫、女巫等巫官^⑦，但巫師氏族逐

① 《尚書·君奭》，《十三經註疏》本上冊，第223頁。

② 同上。

③ 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1356頁。

④ 同上。

⑤ 《尚書·太甲下》載：“伊陟相太戊，毫有祥桑穀共生于朝，伊陟贊于巫咸，作咸乂四篇。太戊贊于伊陟，作伊陟原命。”（《十三經註疏》本上冊，第166頁）

⑥ 見於《墨子·非樂上》、《尚書·伊訓》。

⑦ “司巫，掌群巫之政令。若國大旱，則帥巫而舞雩。國有大災，則帥巫而造巫恒。祭祀則共廩主及道布及菹館。凡祭事，守瘞；凡喪事，掌巫降之禮。”之外，也有男巫、女巫之職。（《周禮·春官》、《司巫》，《十三經註疏》本上冊，第816—817頁。）

漸失去了前代所持的顯貴的地位。《國語·楚語下》記載絕地通天以後巫師氏族的演變：

顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。其後，三苗復九黎之德，堯復育重、黎之後，不亡舊者，使復興之。以至於夏、商，故重、黎氏世叙天地，而別其分主也。其在周，程伯休父其後也。當宣王時，失其官守，而為司馬氏。^①

以上所引材料，不免有傳說與回憶的成分，但也包容了部分的歷史事實。當然，顓頊使重、黎絕地天通及堯育重、黎之後的故事屬於神話的歷史化。重、黎即羲、和之官的代表，孔安國云：“重即羲，黎即和。”^② 戰國時期的文獻材料中，把羲和經常視為日神或日御。《楚辭·離騷》載：“吾令羲和弭節兮，望崦嵫而勿迫”，即使羲和按節徐行，望着日入處崦嵫山而不急，顯示着羲和是日御。此外，《山海經》中也見羲和生十日的傳說：“東南海之外，甘水之間，有羲和之國。有女子名曰羲和，方日浴於甘淵。羲和者，帝俊之妻，生十日。”^③ 郭璞注云：“故啓筮曰，‘……有夫羲和之子，出於暘谷’。故堯因此而立羲和之官，以主四時，其後世逐為此國。”^④ “暘谷”又見於《尚書·堯傳》：“分命羲仲，宅嵎夷，曰‘暘谷’”，孔安國《傳》：“暘谷、嵎夷一也。……馬曰‘嵎，海嵎也；夷，萊夷也’。”^⑤ 這些

① 《國語·楚語下》，上海古籍出版社點校本下冊，第562—563頁。

② 《尚書·周書·呂刑》《傳》，《十三經註疏》本上冊，第248頁。

③ 《山海經·大荒南經》，同上書，第381頁。

④ 同上。

⑤ 《尚書·堯傳》，《十三經註疏》本上冊，第119頁。

材料揭示，重黎與羲和有關係，似乎是有太陽崇拜信仰的古代氏族的君長。太陽崇拜是古代薩滿文化圈普遍的一種宗教現象，特別重黎是“宅嵎夷”的東夷部族的一支，居於“海嵎”的東方地區，即日出之所，於是形成羲和御日的傳說。傳說中的“顓頊”時代，作為羲和的重黎氏族，很可能掌管部族聯盟的巫事，後來逐漸演變為世襲官巫，《國語·楚語》所載“以至於夏、商，故重黎氏世叙天地，而別其分主”大約合於這樣的歷史情況。然而，在上所引一段引文中，又包含“重黎氏”消失其世襲地位的內涵。至周朝，由於道德人文精神勃興，巫師的地位越加降低。於是，世襲官巫後裔中的一部分人僅僅變成了周代貴族階級的一員，程伯和休父就是重、黎的後代，至周宣王時，却都失去了其官守，終究變為司馬氏。

《左傳》記載東周惠王十五年（公元前662年）在虢國有人接神，而虢公向神祈求賜予土田，惠王的內史過聞之，云：“虢必亡矣。虐而聽於神”。虢國太史冢也歎曰：“虢其亡乎！吾聞之：‘國將興，聽於民；將亡，聽於神。’神，聰明正直而壹者也，依人而行。虢多涼德，其何土之能得。”^① 這些文獻材料很清楚地揭示，冢等人以政順民心為興國之路；以求福於神為亡國之路，又提倡“神依人而行”的人本主義思想。這一時期的周文化，正如《禮記》所揭示的，存在着“事鬼敬神而遠之，近人而忠”的人文主義作風。孔子代表周文化的這種傳統，提出：“未能事人，焉能事鬼”^②，又堅持“不語怪力亂神”^③的態度。陳來也云：“可以說，周代的文化，下至春秋

① 《左傳》莊公三十二年，《十三經註疏》本下冊，第1783頁。

② 《論語·先進》，《十三經註疏》本下冊，第2499頁。

③ 《論語·述而》，《十三經註疏》本下冊，第2483頁。

戰國，都可以看到一條明顯的線索，即人文理性與巫祝文化的鬭爭。周文化的歷史就是在禮樂文化中不斷揚棄乃至壓擠巫祝文化的歷史，是在大傳統中不斷剔除巫祝文化的原始性而保留其神聖性的歷史。”^①

正如陳先生所提出的，就整個周代的歷史來說，“近人”、“尊禮”的人文主義壓倒“先鬼”、“尊神”的巫覡文化，因此，這一時期的巫祝已都失去了古巫的神聖，以及崇高的政治、社會地位，則逐漸退到民間。春秋戰國時期，巫覡既受到儒家的排斥，也受到當時知識精英的賤視。《莊子·人間世》記載：“故解之以牛之白額者，與豚之亢鼻者，與人有毒病者，不可以適河。此皆巫祝以知之矣。所以爲不祥也。此乃神人之所以爲大祥也。”“巫祝”僅僅是追求世俗福利的人，其智慧並不超凡人，遠遠不如“神人”。此外，《莊子》與《列子》共同記載鄭國神巫看相壺子的故事^②，壺子是列子的老師，即一個體道的真人。季咸是能够占出生死存亡、禍福壽夭的神巫，但他的道行并不如壺子。《呂氏春秋》載：“故巫醫毒藥，逐除治之，故古人賤之也。”^③ 這些文獻材料都揭示，巫覡的社會、文化地位顯著衰落。雖然王朝和諸侯國官方仍置官巫之職，大部分的巫祝，逐漸淪落民間，行祝、占、醫，以取利存活。

然而，考慮到戰國中葉神僊方術文化的勃興，而其與巫文化傳統密切關聯，將要把我們的注意力集中在殷以來的巫文化分化發展的途徑。從表面上看，西周以來，官巫和民巫直接繼承古巫，仍被稱爲“巫”、“巫覡”、“巫祝”等。之外，巫文化還是

① 陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，三聯書店1996年版，第146頁。

② 見《莊子·應帝王》、《列子·黃帝》。

③ 《呂氏春秋·季春紀》、《盡數》。

百家思想的主要來源之一，自巫家分化出春秋戰國時期的不少學術，按照《漢書·藝文志》的圖書分類，尤其是《諸子略》中的陰陽家以及《數術略》的天文、歷譜、五行、蓍龜、雜占、形法六家皆與古巫有關。

就在整個北部中國的歷史上，武王克商，不僅僅是西方周族壓倒東方諸族的政治革命，也是自巫文化到人文主義文化轉化發展的文化革新的過渡。因此，自西周至春秋戰國，文化傳統之間、民族之間和階級之間的三重矛盾總是存在。這些矛盾特別是在燕、齊兩國最為突出，因為兩國在於擁有強烈的巫文化傳統的東夷故地，同時，與屬於薩滿文化圈的北方及東北諸國相隣，而周族國人與土著野人并存。至戰國中葉，神僊思想盛行於兩國，并非偶然。

很顯然，西周以來，巫文化在中原地區逐漸衰退。然而，殷商的文化整體由巫師階層主導，而巫覡在知識、技藝的創造和傳承上既占了主導地位，亦有崇高的政治、社會地位。因此，巫文化不會那麼簡單地完全消滅，尤其是神僊思想留有古巫或薩滿文化中的最神聖的成分，如神秘主義的通神體驗，飛昇天空、吸風飲露、心如淵泉、超脫死生的神秘力量，對僊鄉的憧憬，等等。這些思想成分，對充滿悲劇精神的逸民發揮了很大的吸引力，特別是以燕、齊海濱地區為中心，一批土著居民隱逸山林之間，仍保留東方的神聖宗教傳統，而有向神性回歸的心理傾向，并不接受周朝的煩瑣的禮樂制度。這一批人想要恢復古巫的神聖，期望飛昇通天、超越死生，以得到“同死生之域，而無休惕於胸中”^①的絕對自由，從而逐漸形成周代非主流的神秘主義文化。同時，為了神僊家的勃興，燕、齊土

^① 《漢書·藝文志》，中華書局點校本第6冊，第1780頁。

著居民與周邊異族諸國的強烈的薩滿文化傳統，也提供了極好環境。

春秋戰國時期，由於政治不穩定和社會混亂，引起了社會階級結構的急擊變化。於是，以沒落貴族階級的後裔、逸民以及嫌厭現實政治的有識之士為中心，逐漸形成隱者文化。《論語》、《史記》等文獻記載，孔子曾經遇到一些隱者，有接輿、長沮、桀溺等^①，揭示着春秋時已有不少隱者。孔子云“鳥獸，不可與同群。吾非斯人之徒”，闡明隱者的思想確是與儒家不同。馮友蘭提出：“所謂‘隱者’之流，對於當時政治，皆持反對態度。而許行之徒，不但反對當時政治，且反對傳統的政治社會制度。”^②很顯然，隱者之流具有厭世、虛無、貴生的精神，對周的禮樂文明進行批判，而其與神秘主義色彩濃厚的神僊思想具有強烈的親和力。至戰國中葉，以莊子、列子為代表的道家與隱者文化緊密結合，又吸收神僊思想。《莊子》內七篇中，隱者之流頗多，如：許由、肩吾、連叔、接輿、藐姑射山的神人、南郭子綦、王倪、南伯子綦、伯昏無人、子桑

① 《論語·微子》載：“楚狂接輿，歌而過孔子曰，‘鳳兮鳳兮，何德之衰，往者不可諫，來者猶可追，已而已而。今之從政者，殆而’孔子下，欲與之言，趨而辟之不得與之言。長沮桀溺，耦而耕，孔子過之，使子路問津焉。長沮曰，‘夫執輿者，為誰？’子路曰，‘為孔丘。’曰，‘是魯孔丘與？’曰，‘是也。’曰，‘是知津矣。’問於桀溺，桀溺曰，‘子為誰？’曰，‘為仲由。’曰，‘是魯孔丘之徒與？’對曰，‘然。’曰，‘滔滔者，天下皆是也，而誰以易之。且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉’，攬而不輟。子路行以告，夫子憮然曰，‘鳥獸，不可與同群。吾非斯人之徒與而誰與。天下有道，丘不與易也。’子路從而後，遇丈人，以杖荷蓀。子路問曰：‘子見夫子乎’，丈人曰：‘四體不動，五穀不分，孰為夫子’。植其杖而芸。子路拱而立，止子路宿，殺雞為黍而食之，見其二子焉。明日子路行以告，子曰：‘隱者也。’使子路反見之，至則行矣。”（《史記·孔子世家》也見一樣的故事）

② 馮友蘭：《中國哲學史》上冊，中華書局1992年版，第217頁。

戶、孟子反、子琴張、子輿等，而這一批隱者時時涉及神僊故事，或者本人就當做僊人一類的“真人”、“至人”、“神人”。之外，在《楚辭》一書中也很清楚地看到，“駕八龍之婉婉兮，載雲旗之委蛇。抑志而弭節兮，神高馳之邈邈”^①的神秘主義的超越傾向同放在山野的屈原的悲劇精神相結合，而其與巫風、對僊鄉的憧憬混在一起。

總之，戰國中葉的神僊思想保留古巫或薩滿傳統中的神聖性，神僊家隱逸山林之中，保性命之真、超越死生，以求脫離世俗、飛昇通天、游乎四海之外，而無限向往三神山一類之僊鄉，確實具有厭世、脫俗、貴生、通天的神秘主義的思想成分。這些思想內容，對擁有強烈的巫文化傳統的東夷逸民有着極大的吸引力，以燕、齊海濱地區為中心，形成脫俗、神秘色彩濃厚的地方文化。不僅如此，當時反對周代禮樂文明的知識精英進一步發揮逸民、隱者文化，又吸收神僊家的思想材料，把它們進到了一個新的發展階段。其中尤以莊子和列子的思想最為著稱。這是戰國中葉神僊思想影響的一個重要方面。另一方面，燕、齊的大批方士，適合君主的“不死”願望與某些時代需要，提倡三神山說和不死藥說，引起了使人入海尋求不死藥的熱潮，又把神僊說與陰陽五行說進一步相結合，巫文化傳統中的自然主義思想也得到發展。戰國時期，神僊思想在這兩個方面的發展，為漢代黃老道學的成立，奠定了非常重要的思想基礎。

七 楚國的神僊思想

與前面所討論的早期神僊說的淵源相配合，這一條來附帶討論楚國的神僊思想。從文獻、考古材料都可以看到，南方楚國早

^① 《楚辭·離騷》。

就有神僊觀念，尤其是以屈原的《楚辭》為代表。這使我們不能不把眼光重新放回到古代楚文化上看。

就在歷史、考古學上，許多學者以為楚族源於東方，如郭沫若提出：“徐和楚，起初都是淮河流域的國家，後來漸漸發展，徐的疆域到了江西，楚的疆域到了湖北、湖南。”^① 胡厚宣^②、徐俊^③等學者也均持楚族和楚文化的骨幹源出東方的觀點。近來，臺灣中央研究院的杜正勝，對楚族的起源和移動的問題，作了非常有意義的論證，提出春秋以後強大的楚國是東方楚族之一支。西周初期，這支楚族還是卑微的小國，周初東征不是他們，昭王南征，也不是他們。從魯南經江蘇安徽至湖北，祝融八姓的苗裔分布廣泛，都可泛稱謂楚或荊楚。所以春秋興起的楚和周中葉以前的楚同族而異支。^④ 據杜先生的說法，春秋之東夷含有祝融八姓的後裔，三代及以前山東半島、河南東部和江淮漢水之間的廣大地面就是他們長年生息之所。^⑤

據傳統說法，楚族是顓頊、祝融之後裔，《左傳·昭公二十九年》載：“顓頊氏有子曰犁，為祝融。”屈原在《楚辭·離騷》中涉及“帝高陽之苗裔兮”，揭示自己的祖先是顓頊。此外，《左傳》也記載楚人祭祀祝融^⑥，楚人自封為顓頊和祝融的後裔，不容置疑。《史記·楚世家》較詳細地記載楚族的起源：

① 郭沫若：《屈原研究》，《郭沫若全集》（歷史編）第四卷，人民出版社1982年版，第43頁。

② 參見胡厚宣《楚民族源於東方考》，《史學叢書》1934年第1期。

③ 參見徐俊《試論立國江漢地區的楚人來自東方》，《華中師範學院學報》，哲學社科版1984年版，第二期。

④ 杜正勝：《古代社會與國家》，台北，允晨文化1992年版，第70—73頁。

⑤ 同上書，第382—387頁。

⑥ 《左傳·僖公二十六年》載：“夔子不祀祝融，與粥熊，楚人讓之。對曰：‘我先王熊摯有疾，鬼神弗赦，而自竄于夔，吾是以失楚，又何祀焉？’”

楚之先祖出自帝顓頊高陽。……高陽生稱，稱生卷章，卷章生重黎。重黎為帝嚳高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝嚳命曰祝融。共工氏作亂，帝嚳使重黎誅之而不盡。帝乃以庚寅日誅重黎，而以其弟吳回為重黎後，復居火正，為祝融。吳回生陸終。陸終生子六人，圻剖而產焉。其長一曰昆吾；二曰參胡；三曰彭祖；四曰會人；五曰曹姓；六曰季連，𡗗姓，楚其後也。……季連生附沮，附沮生穴熊。其後中微，或在中國，或在蠻夷，弗能紀其世。^①

以上所引材料，不免有傳說的成分，但也包容部分的歷史事實。司馬遷以“祝融”為“居火正”的職稱。不過，“祝融”很可能是有太陽崇拜信仰的古代部族，而“重黎”、“吳回”為祝融部族的始祖。楚族出自吳回之子“季連”，姓“𡗗”。關於“祝融”的族屬，顧頡剛^②、傅斯年^③、胡厚宣^④、楊寬^⑤等諸先生都認為其屬於東夷。最近，在山東省一帶發掘祝融部族的遺址。1986年春，在山東省青州市蘇埠晚商墓葬出土的青銅器中發現“𡗗”銘記，無疑是“融”字的原型。“𡗗”銘記兩旁的“彡”和“乚”顯然當釋為“虫”，中間為合在一起的兩件鬲，“乚”當亦為“鬲”字。“𡗗”從鬲、從虫，即融字。^⑥《說文》

① 《史記·楚世家》，中華書局點校本第5冊，第1689頁。

② 顧頡剛：《三監及東方諸國的反周軍事行動和周公的對策——周公東征事實之三》，《文史》第二十六輯，中華書局1986年版。

③ 傅斯年等：《城子崖——山東濰縣龍山鎮之黑陶文化遺址》，中國科學公司1934年版，第114—115頁。

④ 胡厚宣：《楚民族源於東方考》，同前。

⑤ 楊寬：《中國上古史導論》，《古史辨》第七冊上編，第318頁。

⑥ 參見王迅《東夷文化和淮夷文化研究》，北京大學出版社1994年版，第133頁。

釋“融”字，說：“炊氣上出也。從鬲。蟲省聲。”^① 祝融“居火正”，《史記集解》引虞翻云：“祝，大；融，明也。”^② 而“祝融”或稱“融”，《墨子·非攻下》：“天命融隆火。”有的歷史研究者提出：“‘祝’應為巫祝之意，‘融’即光明，‘祝融’是上古時期看守祭火的巫祝。”^③ “‘𩇑’銘記銘於青銅禮器，表明其為族徽，而這些青銅禮器又出於周代有祝融後裔分布的今山東境內，說明此族徽應為祝融族族徽。”^④

由以上所述可見，祝融是有太陽崇拜信仰的東夷古族，而“重黎”和“吳回”即此族的祖先，楚族尤其為吳回的後裔。我們記得，《尚書·呂刑》和《國語·楚語》都記載顓頊使重黎絕地通天，重黎任羲和之職^⑤，而在戰國時期的另外文獻材料中，以羲和為日神或日御。這些材料互相對照，可見作為楚族祖先的“祝融”職“居火正”，而“重黎”即最早的祝融。從此可推知，“重黎”很可能是祝融族的祖先，並作為傳說中的日神或日御的“羲和”。就在與楚國有關的文獻材料中，“祝融”、“重黎”、“羲和”占了非常重要的地位，《楚辭·離騷》載：“吾令羲和弭節兮，望崦嵫而勿迫”，揭示楚人以羲和為日御。更值得注意的是，《國語·楚語》中的“絕地通天”的故事，以“少暉”、“九黎”、“顓頊”、“重黎”、“三苗”等的神話人物或部族為中心，而其與東夷密切關聯。徐中舒提出“少暉”又稱少昊，即傳說中的古代東夷族酋長^⑥；唐蘭以為“太昊、少昊之所以稱

① 《說文解字·鬲部》，同前，第111頁。

② 《史記·楚世家》，同前。

③ 王迅：《東夷文化和淮夷文化研究》，北京大學出版社1994年版，第133頁。

④ 同上書，第134頁。

⑤ “重即羲，黎即和”（《尚書·周書·呂刑》《傳》，《十三經註疏》本上冊，第248頁。）

⑥ 徐中舒：《先秦史論稿》，巴蜀書社1992年版，第36頁。

‘昊’，是代表太陽神。”^① 九黎“是傳說中的蚩尤的部族，徐旭生認為其屬於東夷集團^②，唐蘭也提出蚩尤是少昊民族^③；郭沫若云：“古時的‘九黎’應該就是‘子欲居九夷’的九夷。”^④ 關於高陽或顓頊的族屬，尚未有定論，徐旭生提出“他屬於華夏集團，但是受東夷集團的影響很多”^⑤，但也有不少學者提出“顓頊”屬於東夷^⑥，傅斯年、姜亮夫、何錡章、董楚平等學者甚至以為高陽氏就是祝融。^⑦ 關於“三苗”的起源，最為錯雜，有西方說、南方土著說、東方說。呂思勉以為：“三苗姜姓。當五帝時，姬、姜二姓之爭甚烈。姜為姬敗，內南走。服九黎之民而君之，時曰‘三苗’”^⑧；也有學者以為“‘三苗’集團是楚國核心地的先住民”^⑨；亦有人提出三苗即蚩尤的苗裔遷移到南方的東方民族，對其移動經路作了較詳細的論證。^⑩ 當我們在閱讀史學家的論斷時，很容易注意到，對傳說人物和部族族屬的解釋往往不一致。對此筆者當然沒有論斷的資格，並且處理這種上古史的問題，也不在本文的討論範圍之內。不過，許多歷史學家提到楚族的骨幹出自東方，在考古、文獻材料上有迹可見，可為

① 唐蘭：《中國奴隸制社會的上限遠在五、六千年前》，《大汶口文化討論文集》，齊魯書社 1981 年版。

② 徐旭生：《中國古史的傳說時代》，文物出版社 1985 年版。

③ 唐蘭：《中國奴隸制社會的上限遠在五、六千年前》，《大汶口文化討論文集》，齊魯書社 1981 年版。

④ 郭沫若：《屈原研究》，《郭沫若全集》歷史編第四卷，人民出版社 1982 年版，第 80 頁。

⑤ 徐旭生：《中國古史的傳說時代》，文物出版社 1985 年版，第 86 頁。

⑥ 蕭兵：《楚辭文化》，中國社會科學出版社 1992 年版，第 85—93 頁。

⑦ 同上書，第 101—102 頁。

⑧ 呂思勉：《中國民族史》，第 215 頁。

⑨ 蕭兵：《楚辭文化》，中國社會科學出版社 1992 年版，第 140 頁。

⑩ 龔維英：《論東夷族團的分化及阜陶族的南徙》，《江漢考古》1989 年第 1 期。

參考。

《楚辭》一書包含古代楚國的宗教、神話的成分，它是先秦時期楚文化研究的一個很重要的材料，而其內容與東夷的神話、宗教緊密聯係，因此，已有學者在論《楚辭》時提出：“楚文化、楚辭文化與東夷的太陽、鳥圖騰文化在一定程度上有血緣關係。”^① 楚人崇拜太陽的材料不少，尤其是楚人祖先的高陽顓頊和祝融均為日神。《東皇太一》是《九歌》的首篇，即向至上神祈求降壇的請神詞，“東皇太一”也是楚巫祭祀時恭請的主神。實際上，“東皇太一”是楚人所崇拜的至高神，也是個太陽神。^②《離騷》中“皇”字多次出現，其中包含“朕皇考曰伯庸”和“皇剡剡其揚靈兮”兩句，前者是指祖先神；後者是指天神，也具有太陽神的“剡剡”的屬性。饒宗頤曾經提出：“觀《離騷》伯庸之與高陽并提，其為楚遠祖之祝融，非無據矣。”^③“皇”與“東皇太一”同樣，兼備太陽神和祖先神，可想“皇”就是“東皇太一”。此外，蕭兵提出，楚人的一支“遠祖”確實崇拜神鳥，甚至以鳥為圖騰，《離騷》的作者曾以“鸞鳥”以自似，又渴望飛往太陽，確實帶有“圖騰復歸”的“集體無意識”之殘餘。^④ 我們知道，太陽崇拜和鳥圖騰是薩滿文化普遍的現象，而其與薩滿的“飛天”觀念有關。湖北隨縣曾侯乙墓漆棺上的圖案，繪有引魂上天的羽人、人面鳥身珥蛇的禹疆，啄蛇的秀鸞等神怪，具有建鼓舞蹈，十日并出等圖案，^⑤ 而河南信陽楚墓出土

① 蕭兵：《楚辭的文化破釋》，河北人民出版社1997年版，第83頁。

② 參見拙稿《先秦神僊家淵源考》，《亞細亞文化研究》第一輯，民族出版社1996年版，第430頁。

③ 饒宗頤：《楚辭地理考·祝融考》，商務印書館1946年版，第9頁。

④ 蕭兵：《楚辭的文化破釋》，河北人民出版社1997年版，第185頁。

⑤ 饒宗頤：《道教與楚俗關係新證》，《史學論文著選》，上海古籍出版社1993年版，第128頁。

錦瑟圖繪也有鳥面人身的巫師舞蹈的圖案。^① 這些考古材料含有飛天、羽人、神鳥、巫舞、崇日等的成分，揭示着楚人的宗教習俗與薩滿文化圈有着莫大的聯係。

從文獻材料上看，楚國顯然有着重巫傳統，王逸在《楚辭章句》中，提出：“昔楚國南郢之邑，沅、湘之間，其俗信鬼而好祠，其祠必作歌樂鼓舞以樂諸神”，《漢書》也載：“楚有江漢川澤山林之饒，……信巫鬼，重淫祀。”^② 很顯然，古代楚人多崇尚鬼神，重視巫術。我們記得，《國語·楚語》所載楚昭王和觀射父的一段對話，涉及巫覡的聖明聰智，以及絕地通天的故事。楚昭王在春秋末期^③，即馮友蘭所謂“人試與各種制度以人本主義的解釋”^④ 的時代，當時在中原地區巫文化已經失去了主導地位，巫祝逐漸退到民間，被人賤視。但楚國與中原諸國不同，仍保留重巫傳統，而觀射父對巫覡的評價還是極高。引人注目的就是觀射父提出：“先王之祀也……百姓、千品、萬官、億醜、兆民經入垓數以奉之，……以告遍至，則無不受休”^⑤，即謂先王祭祀時，率億兆的人民都向神奉獻祭品，以此遍告諸神，讓它們都來享受之。這與殷人的“率民以事神”的巫文化相似，則不合適“事鬼敬神而遠之”的周文化傳統。實際上，《九歌》本是爲了巫師的活動製造的樂曲。楚巫舉行祭祀時邊舞邊歌，《東皇太一》載：“靈偃蹇兮姣服，芳菲菲兮滿堂，五音紛兮繁會，君欣欣兮樂康”，即美麗的女巫跳舞，衆鼓齊鳴，於是東皇太一高高興興地降臨壇上。《禮魂》是九祀既畢之大合樂，它言

① 蕭兵：《楚辭地理考·祝融考》，商務印書館1946年版，第443頁，圖26—2。

② 《漢書·地理志下》，中華書局點校本第6冊，第1666頁。

③ 公元前510—前488。

④ 馮友蘭：《中國哲學史》上冊，中華書局1961年版，第59頁。

⑤ 《國語·楚語下》，上海古籍出版社點校本下冊，第567頁。

祀禮既成，乃疾擊鼓以終其祀。諸女巫傳所持之葩，更迭而舞。此等美好之巫女，歌唱之聲，有徐徐頓挫之美。而春蘭秋菊之供，長相繼承，至於終古不絕。^①此外，《東君》對歌舞場面的描寫更為充分，絕色女巫有的在敲鐘擊鼓，有的在彈瑟吹竽，有的在輕歌曼舞，都在樂曲聲中期待神靈降臨。的確，《九歌》中的諸神都喜歡人們奉獻歌舞。

由於本條是接承上條討論神僊思想出自古巫或薩滿傳統，所以我們不必再論證楚的巫文化與神僊思想的關係。很顯然，楚人在族源上與東夷密切關聯，至春秋戰國，仍保強烈的巫文化傳統，戰國中葉在燕、齊、楚地同起神僊說，當非偶然。

第二節 方技考

“方技”可以說是與人的生命有關的古代智識、理論體系的總稱，《漢書·藝文志》中的《方技略》包括醫經、經方、房中、神僊的四個門類。從表面上看，它們的差異主要表現在其重點之不同，其中“醫經”和“經方”屬於醫藥學，重點在於治療疾病；“房中”包含有關房事的養生術，有“樂而有節，則和平壽考”的功效；“神僊”注重“保性命之真”，以求成僊。^②雖然如此，醫經、經方、房中、神僊所依據的關於生命的理論一脈相通，而從它們所運用的具體的技術來看，服餌、吐納、行氣、導引諸術都混在一起，如“神僊”十家中有《黃帝雜子步引》、《黃帝岐伯按摩》、《黃帝雜子芝菌》，包括導引、按摩、服餌等的內容在內。很顯然，中國古代的方技是醫藥養生與神僊方

① 參見姜亮夫《屈原賦校注》，人民文學出版社1958年版，第269頁。

② 《漢書·藝文志》，中華書局點校本第6冊，第1776—1781頁。

術雜糅不分的體系^①，竝作為方技黃老道學的主要學術來源之一。下面接着討論其思想特點。

一 方技學的思想結構

中國古代的方技，包括辟穀、吐納、服食、導引、接陰諸法，而它們被做為除病、却老、延年、輕身、飛昇成僊等的功效。“辟穀”，又稱“去（却）穀”^②，即不吃穀物，并須兼以吐納與服食；“吐納”，即調節呼吸以行氣的修煉；“服食”，又稱“服餌”，即服用某些特定的藥物；“導引”，即身體的屈伸運動，以導引氣血、通經脈；“接陰”屬於房中術，也稱“接陰食氣之道”，或“接陰治神氣之道”^③，即調節性行為，以養性命。這些方法并不各自獨立，而在養性延命的修鍊與治病的醫療活動中密切配合，使整個機體得到全面鍛鍊，以增進生命活動，祛病延壽。

（一）論“行氣”

從文獻材料很清楚地看到，戰國時期已有一群以養生為務的人，《莊子·刻意》記載：

吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣。此導引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。^④

成玄英《疏》云：“斯皆導引神氣，以養形魂，延年之道，

① 李零：《中國方術考》，人民中國出版社1993年版，第283頁。

② 參見馬王堆帛書《却谷食氣》。

③ 參見馬王堆帛書《十問》。

④ 《莊子·刻意》，見《莊子集釋》，中華書局點校本第3冊，第535頁。

駐形之術。”^① 上引《刻意》涉及“吹呴呼吸，吐故納新”的吐納法與“熊經鳥申”的導引法，以此事為務之人稱“導引之士”、“養形之人”，成玄英進一步認為，“道引”是“導引神氣”；養形是“以養形魂”。從此可推知，《刻意》所謂“導引”包括吐納和導引，而其與“氣”的運行有關。“行氣”觀念應發生甚早，著名的《行氣銘》^② 早就提到“行氣”：

行氣（氣）：宐（吞）則適（畜），適（畜）則神，神則下，下則定，定則固，固則明（萌），明（萌）則蜚（長），蜚（長）則逡（復），逡（復）則天，天兀（其）杳（本）才（在）上，墜（地）兀（其）杳（本）才（在）下，巡（順）則生，逆則死。^③

“宐（吞）”即吸氣，上引“行氣”之方應屬“吐納”的範圍，而“行氣”按照“宐（吞）⇒適（畜）⇒神⇒下⇒定⇒固⇒明（萌）⇒蜚（長）⇒逡（復）⇒天”的程序進行。許多學者把“神”字釋為“伸”^④。但是，從一些文獻材料可以看到，戰國時期已有由“氣”變成“神”的觀念。《管子》：“一氣能變曰精”（《心術下》）、“精也者，氣之精者也。”（《內業》）“精”是“氣之精者”、“一氣能變”，而這種“精”還能變成

① 《莊子·刻意》，《莊子集釋》，中華書局點校本第3冊，第536頁，注[5]。

② 刻於一圓柱形十二面體的小型玉器上。關於器物年代，于省吾在《雙劍謬吉金文選》（1934年）定為晚周之物，郭沫若在《古代文字之辨證發展》（《考古》1972年第3期）定為戰國初年物，陳邦懷在《戰國〈行氣玉銘〉考察》（《考古學研究》第7輯，中華書局1992年版）定為戰國後期。李零以為“從字體看應屬戰國時期”。參見李零《中國方術考》，第320—322頁。

③ 釋文引李零《中國方術考》，第322頁。

④ 同上。

“神”，即“靜則精，精則獨立矣；獨則明，明則神矣。”（《心術上》）《管子》又提出“有神自在身”、“搏氣如神，萬物備存。”^① 房玄齡注（或云尹知章注）“搏，謂結聚也。結聚純氣，則無所不變化。……搏結則自一也。”^② 據此，“神”在身中，它也是由純正之氣結聚而成的“搏氣”。這些觀念與《行氣銘》的“吞氣⇒畜⇒神”的行氣思想吻合，可以證明“神”字不必釋為“伸”。《行氣銘》的程序，可分為兩段，各自相應於後來內丹學所謂“成丹”與“出神”。吞吸氣，氣凝為神，神將下行，使之穩定，穩定則堅固，這些過程相當於“成丹”；堅固則萌芽，萌芽則生長，生長則復歸，乃神與天合一，這也是與“出神”相符。我們記得，“真”字古文作“𠂔”，表現神出而昇天，《說文》也云：“真，僊人變形而登天”。這與《行氣銘》的“神凝”、“復天”觀念大致相合。很顯然，吐納行氣有“行氣”、“凝神”、“出神”的功效，其與成僊登天的觀念密切關聯。

（二）論“氣”、“神”、“精”

早期方技思想，以“氣”、“神”、“精”概念為基礎，具備天地與人一體同構的理論模式。《行氣銘》記載“天_π（其）杳（本）才（在）上，墜（地）_π（其）杳（本）才（在）下，巡（順）則生，逆則死”，顯示了“行氣”的養生該要順應天地運行的規律。《呂氏春秋·盡數》對養生的意義及功能作了詳細的討論，這與《行氣銘》的思想幾乎相同：

天生陰、陽、寒、暑、燥、濕，四時之化，萬物之變，

① 《管子·內業》，戴望《管子校正》本，《諸子集成》第5冊，上海三聯書店1992年版，第270—271頁。

② 同上。

莫不為利，莫不為害。聖人察陰陽之宜，辨萬物之利，以便生，故精神安乎形，而年壽得長焉。長也者，短而續之也，畢其數也。畢數之務，在乎去害。何謂去害？大甘、大酸、大苦、大辛、大咸，五者充形則生害矣；大喜、大怒、大憂、大恐、大哀，五者接神則生害矣；大寒、大熱、大燥、大濕、大風、大霖、大霧，七者動精則生害矣。故凡養生，莫若知本，知本則疾無由至矣。

精氣之集也，必有入也。集於羽鳥與為飛揚；集於走獸與為流行；集於珠玉與為精朗；集於樹木與為茂長；集於聖人與為叟明。精氣之來也，因輕而揚之；因走而行之；因美而良之；因長而養之；因智而明之。

流水不腐，戶樞不蠹，動也。形氣亦然，形不動則精不流，精不流則氣鬱。鬱，處頭則為腫為風；處耳則為聾為聾；處目則為目蔑為盲；處鼻則為鼽為窒；處腹則為張為府；處足則為痿為蹶。

輕水所，多禿與癯人；重水所，尪與僂人；甘水所，好與美人；辛水所，疽與痤人；苦水所，尪與僂人。

凡食，無彊厚味，無以烈味、重酒，是以謂之疾首。食能以時，身必無災。凡食之道，無飢無飽，是之謂五藏之葆。口必甘味，和精端容，將之以神氣。百節虞歡，咸進受氣。飲必小咽，端直無戾。

我們所以花這麼長的篇幅引述《盡數》的記述，很明顯，因為這些內容對於我們理解中國古代方技的思想特徵有十分重要的意義。“盡數”即盡終其天。那麼，如何“盡數”？《盡數》的作者在第一段中提出，首先要認識和掌握自然規律，“察陰陽之宜，辨萬物之利”，然後按照自然規律保養精、神、形，“精

神安乎形”，方有可能“年壽得長”。其次，說明飲食的偏嗜或不節、情志和氣候的異常變化，對“形”、“神”、“精”均予以不好影響，這就是“害”，而“去害”則是養生之本。第二段論證精氣是造就萬物的基礎。第三段首先強調身體屈伸運動對於生命的重要作用，這就是人需要“導引”的緣故。第四段討論自然環境（主要是水）對人體的影響，要人們注意住居之道。最後一段強調飲食必有節度，以調和精氣、使形體端正、保養神氣，即“和精端容，將之以神氣”。

二 方技諸術

（一）吐納、辟穀

1973 年末，湖南長沙馬王堆三號漢墓出土了大量帛書與竹簡，其中與方技有關的著作有 14 種 15 本^①，對於早期方技學的研究，提供了非常珍貴的材料。馬王堆帛書、竹簡的抄寫年代，篆書字體的約在漢高祖劉邦十一年（公元前 196 年）左右，而隸書字體的約在漢文帝三年（公元前 177 年）左右。^② 很明顯，馬王堆方技書所反映的治病、養生方是戰國後葉至西漢初的方技學理論水平的表現。本論文的基本立場是着眼於思想史，尤其是以方術思想的演進為中心，因此本論文不打算詳細討論與治病、養生的技術有關的實用知識，而注重討論方技思想。

由馬王堆方技類文獻可見，當時方技學以“精”、“神”、

① 《足臂十一脈灸經》、《陰陽十一脈灸經》甲本、《脈法》、《陰陽脈死候》、《五十二病方》五種合為一卷帛書，字體近於篆書。《却穀食氣》、《陰陽十一脈灸經》乙本、《導引圖》、《養生方》、《雜療方》、《胎產方》，皆為帛書，字體近於隸書。《十問》、《合陰陽》、《雜禁方》、《天下至道談》四種是竹簡或木簡。以上十五本中，兩種《陰陽十一脈灸經》的內容基本相同，實為十四種。

② 曉菡：《長沙馬王堆漢墓帛書概述》，《文物》1974 年第 9 期。

“形”的保養為核心內容，其與《呂氏春秋·盡數》相符，馬王堆竹簡《十問》記載：

天地之至精，生於无微，長於無刑（形），成於无體（體），得者長壽，失者夭死。故善治氣搏（搏）精者，以无微為積，精神泉益（溢），翕甘滂（露）以為積，飲搖（瑤）泉靈尊以為經，去惡好俗，神乃溜刑（形）。^①

人的生死是由“精”的得失所決定，也講“治氣之精，出死人生”^②。人通過治氣、搏精的養生能够把“精”、“神”充溢於身軀（形），這就是長生的要旨。接着，《十問》還說明“治氣”的具體要領，即翕氣致末，息深而久，夜散宿氣、朝食新氣。它又提到食氣之禁：“春辟（避）濁陽，夏辟（避）湯風，秋辟（避）霜霧，冬辟（避）凌陰，必去四咎，乃探（深）息以為壽”^③。“治氣”以“積精”為核心，但精盈於身，必要瀉之，而精出則必補，即“精盈必瀉（瀉），精出必補”。由此可以看出，治氣、搏精的修養，不僅僅是翕氣、積精的過程，也需要散氣、瀉精，然後再補充之。這與《莊子·刻意》“吹呬呼吸，吐故納新”、《呂氏春秋·盡數》“精不流則氣鬱”的描述相通。古代方技學提出，人與天地萬物之間有相互一致的存在方式，人的生命是由精氣生成而維持的，天地萬物也是由“氣”所造成。天地之所以永恒，乃因其氣流轉不息。因此，人欲長生，就要效法天地之道，行氣不息，如《十問》：“君若欲壽，則順察天地之道。天氣日盡

① 《十問》，釋文引李零《中國方術考》附錄一，第454頁。

② 同上。

③ 同上。

月盈，故能長生。地氣歲有寒暑，險易相取，故地久而不腐。君必察天地之請（情），而行之以身。”^①

由以上簡單討論可見，精氣學說是戰國至西漢初方技理論的核心。現在我們以馬王堆帛書為中心，再來進一步討論精氣學說與方技諸術的關係。中國古代方技諸術中，呼吸精氣的吐納法最為突出與普遍。我們知道，《行氣銘》的“行氣”之方是一種呼吸養生術，《莊子·刻意》所謂“彭祖壽考者”以“吹呬呼吸，吐故納新”為主，兼以“熊經鳥申”的導引。很顯然，戰國時期吐納養生術已經相當盛行，分布廣泛。馬王堆帛書的呼吸養生理論中，最為引人注目的就是呼吸“六氣”的說法。《却穀食氣》載：

春食一去濁陽，和以銑光、朝暝（霞），昏清可。夏食一去湯風，和以朝暝（霞），行（沆）豎（滄），昏[清可。秋食一去]□□、霜霧，霜霧和以輪陽、銑[光]，昏清可。冬食一去凌陰，[和以端]陽、銑光、輪陽、輪陰，[昏清可]。^②

“食”謂食氣，即吹呬呼吸，“食[氣]為呬（呬）炊（吹）”^③。上述一段引文提出，一些氣是不可食的，如“濁陽”、“湯風”、“霜霧”、“凌陰”，其與《十問》的“四咎”吻合，而

① 《十問》，釋文引李零《中國方術考》附錄一，第453頁。

② 釋文以胡翔麟，《帛書〈却穀食氣〉義證》（《道家文化研究》第三輯，上海古籍出版社1993年版）為準，又參考《馬王堆漢墓出土醫書釋文（一）》（馬王堆漢墓帛書整理小組，《文物》1975年第6期）、李零：《中國方術考》（同上書，第327頁）。

③ 同上。

再加上“清風”，作為“五不可食”^①；與此不同，有六種氣是有益於呼吸養生，即朝霞、端陽（正陽）、輪陽、銑光、輪陰、行暨（沆瀣），它們似乎是一些先秦古籍所謂“六氣”。《莊子·逍遙遊》謂“御六氣”；《楚辭·遠遊》云“餐六氣”，也見“正陽”、“朝霞”等名稱。^②從此可見，避四咎（或五不可食）與食六氣的說法，戰國時已經流行很盛。尤其值得主意的是，當時人已經深刻地認識到“氣”的優劣與陰陽四時變化規律相適應，因而按照晝夜四時之氣的微妙變化，進行有節奏的吐納修鍊。《楚辭·遠遊》也記載：“餐六氣而飲沆瀣”、“精氣入而羸穢除”，揭示着吐納養生一定要吸入最佳質的氣，即“六氣”、“精氣”；還要吐出粗穢之氣，即“羸穢”。

“行氣”（或“食氣”）的吐納修鍊，往往與另一些養生術聯結在一起。《却穀食氣》提出絕穀食石韋的却穀方，“去（却）穀者石韋。朔日食質，日駕（加）一節，旬五而〔止〕；〔旬〕六始銑。日〔損一〕節，至晦而復質，與月進退”。自朔日起逐日增加服用“石韋”的數量，至月圓後反倒逐日減少，就是“與月進退”的却穀服食方。這些養生方也兼“食氣”（吐納），對此在上面已經討論過。至西漢初，辟穀養生方是神僊方術的重要組成部分，《史記·封禪書》記載方士李少君向武帝奏上“穀道、却老方”，而武帝尊重之。^③然而，辟穀養生方，不僅僅是

① “此五者不可食也。”

② 《莊子·逍遙遊》：“若夫乘天地之正，而御六氣之辯”；《楚辭·遠遊》：“餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞。保神明之清澄兮，精氣入而羸穢除。”東漢王逸注《楚辭》引《陵陽子明經》：“春食朝霞，朝霞者，日始欲出赤黃氣也。秋食淪陰，淪陰者，日沒以後赤黃氣也。冬食沆瀣，沆瀣者，北方夜半氣也。夏食正陽，正陽者，南方日中氣也。并天玄地黃之氣，是為六氣也。”

③ “李少君亦以祠竈、穀道、卻老方見上，上尊之。”（《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1386頁）

神僊方士所習，當時在社會的各個層面已經流行很盛。例如，張良行辟穀養生之術，《史記·留侯世家》記載：“留侯性多疾，即導引不食穀，杜門不出歲餘。”^①“留侯乃稱曰，‘……欲從赤松子游耳。’乃學辟穀，導引輕身。”^②《史記集解》引《漢書音義》注“服辟穀之藥，而靜居行氣。”^③

（二）導引

由以上所引文獻材料可以看出，張良不僅行辟穀，也兼修導引、服藥、行氣之術，可見當時在治病養生的過程中，這些方法結合在一起。其中“導引”是吐納行氣與身軀屈伸運動相結合的一種煉形養氣之術。我們知道，《莊子·刻意》所謂“導引”包括“吹呴呼吸”的吐納與“熊經鳥申”在內。據李頤注，導引就是“導氣令和，引體令柔”，這恰當地說明組成導引術的特點和要求。由於行氣是導引過程的重要內容，因此司馬彪以為導引是一種“引氣”之術，成玄英亦云：“斯皆導引神氣。”^④

馬王堆出土文物中，有 44 幅的《導引圖》，每圖繪有一個導引術式。雖然《導引圖》的圖上殘損嚴重，圖中僅有部分題記，但是 1984 年發現的江陵張家山漢簡中還有一部《引書》，該書的釋文已經發表於《文物》1990 年第 10 期，給研究中國古代導引術帶來極大的幫助。《引書》的抄寫年代約是西漢呂侯二年（公元前 186 年）左右，其與《導引圖》大致相近。^⑤有的學者把《引書》的內容分為三個部分^⑥，則有學者以為此書由五個

① 《史記·留侯世家》，中華書局點校本第 6 冊，第 2044 頁。

② 同上書，第 2048 頁。

③ 同上。

④ 《莊子·刻意》，《莊子集釋》，中華書局點校本第 3 冊，第 536 頁，注 [5]。

⑤ 彭浩：《〈導引圖〉與〈引書〉》，湖南省博物館編，《馬王堆漢墓研究文集》，湖南出版社 1994 年版，第 136 頁。

⑥ 彭浩：《張家山漢簡〈引書〉初探》，《文物》1990 年第 10 期。

部分組成^①。但無論如何，此書無疑是由導引養生理論與關於導引的具體術式及其功效的實用知識所組成。對於本文的目的而言，《引書》在養生理論上更具有重要性，其中說：

人之所以得病者，必於暑、濕、風、寒、雨、露，秦（腠）理啓闔（合）、食飲（飲）不和，起居不能與寒暑相應，故得病焉。是以春夏秋冬之間，亂氣相薄遷也，而人不能自免其間（間），故得病。是以必治八經之引，吹（吹）呬（呬）呬（呼）吸天地之精氣，信（伸）復（腹）折要（腰），力信（伸）手足，跣踵曲指，去起寬直，偃治巨引，以與相求也，故能毋病。^②

《引書》的作者以為“不智（知）愛其氣，故多病而易死”。人生病的基因是“亂氣相薄遷”，暑、濕、風、寒、雨、露就是亂氣的代表。這些亂氣由於種種原因入侵身軀：第一，“腠理開闔”不和，以邪氣入於身；第二，飲食不和；第三，起居不能與寒暑之變化相應。因此，《引書》強調人要想無病長壽，必須與四季節令的變化相適應：“春產、夏長、秋收、冬藏（藏），此彭祖之道也。”^③除這三點外，《引書》又提出“喜怒之不和”、“勞卷（倦）飢渴”等也會導致疾病，特別喜怒不和引起陰陽失調：“喜則陽氣多，怒則陰（陰）氣多”。這類似《莊子·刻意》：“平易恬淡，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。”

① 李零：《中國方術考》，人民中國出版社 1993 年版，第 335—343 頁。

② 張家山漢簡整理組，《張家山漢簡〈引書〉釋文》，《文物》1990 年第 10 期。

③ 同上。

導引養生之方，與“吹呬呼吸天地之精氣”的吐納行氣相配合，而其具體的術式也是按照經脈理論來確立的。“經脈”是經氣流通之路，馬王堆帛書《足臂十一脈灸經》與《陰陽十一脈灸經》已經提到人體內十一脈的循行、主病以及灸法，相當接近現存《黃帝內經》中論述十二經脈的部分（尤其是《靈樞·經脈》）。^①《引書》涉及“必治八經之引”，而且它對四十一個導引術式的描述中也見“內脈”、“恒脈”、“周脈”、“恒陽之腑（附）脈”、“陽筋腑（附）脈”、“陰筋腑（附）脈”等名稱，此書的導引養生術，無疑是以經脈說為理論依據。

《引書》提出“八經”，它則是與十一經脈（或十二經絡）的理論有所區別。然而，根據後來中醫理論，經脈雖以十二正經為主體，還包括有奇經八脈、十二經別、十二經筋和十二皮部，尤其是“奇經八脈”形成一個對十二經相對獨立的系統，它調節十二經脈，也有主持生殖、發育和衰老的功能。雖然“奇經八脈”之名，始見於《難經》，但有關這八條經脈各自的循行、功用的內容，已見於《黃帝內經》^②，顯示古人早就有着關於八脈的認識。《引書》中的“八經”似乎是後人所謂“奇經八脈”。《引書》提出“善節其氣而實其陰（陰）”、“喜則急呬（呬），怒則劇吹（吹），以和之。吸天地之精氣，實其陰”，而具體的導引術式主要是由形體動作與“精肅（呼）”、“精呬（呬）”、“精吹（吹）”、“吸精氣”等的行氣術組合而成。從此可見，“導引”不僅僅是身軀四肢的運動，而且按照八脈氣流的程序，“引氣”以鍊形養氣，李頤所謂“導氣令和，引體令柔”

① 中醫研究院醫史文獻研究室，《馬王堆帛書四種古醫學佚書簡介》，《文物》1975年第6期。

② 參見王洪圖總主編《黃帝內經研究大成》中冊，北京出版社1997年版，第1136—1181頁。

確是十分妥當的解釋。

(三) 房中

除以上所述吐納、辟穀、導引外，“房中”也屬於古代方技學，就是與人的性生活有關的知識、技術體系。“房中”之名，始見於《漢書·藝文志》，其著作有八種，即《容成陰道》、《務成子陰道》、《堯舜陰道》、《湯盤陰道》、《天老雜子陰道》、《天一陰道》、《黃帝三王養陽方》、《三家內房有子方》。這些著作包括“陰道”、“養陽方”、“有子方”。“陰道”似乎是指馬王堆帛書《十問》所謂“接陰之道”（或謂“接陰治氣之道”、“接陰食神氣之道”），即使用某種性交技術，以求養氣保精。“養陽方”是男性保養之方，亦用吐納、服食、導引諸術。“有子方”是一種求子之方，可能與馬王堆帛書《胎產方》有一定的關係。從此可見，“房中”並不完全屬於養生術的範圍，但其中“接陰之道”、“養陽方”與治氣養身確實有關。

人類的性生活，與其他生物有所不同，其不僅有種族繁殖的目的，也作為日常生活的一部分，以求肉體與精神的歡愉。然而，不合節奏的性生活，給人的健康與情緒都會帶來不少侵害，尤其是在古代屬於統治階層的男人，由於帶着衆多妻妾很容易導致房事失調。《漢書·藝文志》：“房中者，（性情）〔情性〕之極，至道之際，是以聖王制外藥以禁內情，而為之節文。傳曰：‘先王之作樂，所以節百事也。’樂而有節，則和平壽考。及迷者弗顧，以生疾而隕性命。”^①班固以為“房中”出於古代聖王，揭示着房中術主要適應於統治階級的性生活需要。有趣的是，房中術提倡“樂而有節”，性交中的歡愉得到了充分的肯定，同時強調性事必須有節奏。男女交合有樂有節，便和平

^① 《漢書·藝文志》，中華書局點校本第6冊，第1779頁。

壽考；房事失當，則生病而損傷生命。這些觀念也見於與房中術有關的帛書材料^①，例《天下至道談》云：“貳生者食也，孫（損）生者色也，是以聖人合男女必有則也”^②，又提出：“氣有八益、有（又）有七孫（損）。 ”^③ “八益”是八種交合益氣之方；“七損”則是七種交合所損。善用八益，去七損，便有“老者復壯，壯〔者〕不衰，君子居處安樂，飲食次（恣）欲，皮奏（腠）曼密，氣血充贏，身月豐（體）輕利”、“五病者不作”^④的效益。房中類著作具體討論性交的體位、程序以及控制射精的技術，而且這些方法與導引、呼吸、服藥諸術相配合，以求養氣保精。

“接陰”的房中術在古代養生學中占了很重要的地位，這與古人對生命的觀點有非常密切的關係。我們知道，方技學把精、氣作為人的生命力的根源，雖然天地之精氣是無形的，有形之物則是由無形之精氣所產生。古人把男女的精液與愛液都稱為“精”，揭示着這種“精”就是天地之精氣在人身體中的物質精華。“精”是與生殖器有關的觀念，早已見於《老子》：“含德之厚，比於赤子。……未知牝牡之合而媵怒，精之至也。”〔55章〕老子把含德深厚的人喻於初生的嬰兒（“赤子”），嬰孩雖不知男女交合，但其生殖器自動勃起，乃因精氣充溢，這證明了“精”與生殖器有關的觀念產生得甚早。據方技文獻材料，“接陰之道”就是男女之“精”互相補益之事，馬王堆帛書《合陰

① 馬王堆帛書中，屬於房中書或與房中術有關的有七種：《養生方》、《雜療方》、《胎產書》、《十問》、《合陰陽》、《雜禁方》、《天下至道談》。（參見李零，同前，第368頁）

② 《天下至道談》。釋文引李零，同上書，第461頁。

③ 同上書，第460頁。

④ 同上。

陽》：“昏者，男之精將；早者，女之精責（積）。吾精以養女精，前脈皆動，皮膚氣血皆作，故能發閉通塞，中府受輸而盈。”^①《十問》以“翕精”、“取精”、“合氣”、“食氣”為“接陰之道”的核心內容，又提出“積必見章，玉閉堅精，必使玉泉毋頃（傾），則百疾弗嬰，故能長生”、“接（接）陰以為強，翕天之精，以為壽長”，^②明確表明接陰之道，基於以精氣為生命的本根的觀念，運用某些性交技術來養氣保精，以求無病長壽。

（四）方技與巫術

最後，我們應注意到，一些馬王堆帛書與《黃帝內經》都提到“祝由”術，即以巫術治療疾病的醫療方法。我們在前節已經簡單地討論過，古巫有治病的功能，《世本·作編》：“巫咸作醫。”“巫咸”是傳說中古巫的始祖，《說文解字》云：“巫咸初作巫。”這些說法當然不完全屬實，因為巫術決不是由一時一人所發明。雖然如此，但我們可以肯定以“巫咸”為一個代表古巫的象徵人物。巫咸“作巫”、“作醫”的說法，揭示着上古時巫、醫不分的情形。李零在《中國方術考》一書中，提出：“中國古代的巫、醫從很早就已經有明確分工，如《周禮》一書是把醫官列在《天官》，主要與宮廷內官有關；巫師列在《春官》，主要與祭祀、占卜一類的活動有關，分屬不同系統。盡管如此，中國的醫事制度却始終保留着醫師要兼通祝禁的古老傳統，反映出它與巫術的歷史聯係。”^③

① 馬王堆帛書中，屬於房中書或與房中書有關的有七種：《養生方》、《雜療方》、《胎產書》、《十問》、《合陰陽》、《雜禁方》、《天下至道談》。《合陰陽》釋文引李零，第458頁。

② 同上書，《十問》釋文引李零，第453、455頁。

③ 李零：《中國方術考》，人民中國出版社1993年版，第311頁。

戰國至秦漢時期，醫術與巫術之間，正如李零所揭示的，存在着因襲損益的關聯，巫、醫已經開始分化，但是仍保以巫治病的傳統。《黃帝內經·素問》《移精變氣》篇：

黃帝問曰：“余聞古之治病，惟其移精變氣，可祝由而已。今世治病，毒藥治其內，鍼石治其外，或愈或不愈，何也？”

岐伯對曰：“往古人居禽獸之間，動作以避寒，陰居以避暑，內無眷慕之累，外無伸宦之形。此恬憺之世，邪不能深入也。故毒藥不能治其內，鍼石不能治其外，故可移精、祝由而已。”^①

上述一段引文揭示，上古時僅由“祝由”可以治病，後來則出現利用毒藥、鍼石來治療疾病的醫術。引人注目的就是，祝由術是以“移精變氣”為其內容，即運用某種治療方法，轉變病人的“精”與“氣”，唐王冰注：“移謂移易，變謂變改，皆使邪不傷正，精神復強而內守也。《生氣通天論》曰：‘聖人傳精神，服天氣。’《上古天真論》曰：‘內守病，安從來？’”^② 據《素問·移精變氣》所載，上古恬憺之世之人，起居動作順應於陰陽四時的變化，思慮不倦，不謀世利，於是邪氣不能深入。因此，使用毒藥、鍼石來不能治病，僅由“移精變氣”的祝由術可以治病。

這當然不合史實，早期人類的生命非常短促。在北京周口店

① 《黃帝內經·素問·移精變氣》，《黃帝內經素問補注釋文》本，《道藏》第21冊，第59頁。

② 同上。

發現距今二十至七十萬年前北京猿人化石 40 餘軀，其平均死亡年齡為 17.7 歲，死於 50 歲以上者只有 1 人。至 1 萬年前，生活在同地的山頂洞人，就其出土的 8 軀化石的鑒定分析，其平均死亡年齡也只不過 26.4 歲。人類壽命延長速度的加快，是全新世以來出現的現象，主要發生在早初幾千年之間，但夏商時期成人的壽命概率還是當在 30 歲前後。^①

盡管如此，《素問》關於祝由術的描述，還有很值得注意的一點：人由於邪氣入侵得病，便要用毒藥、鍼石來治療；但是由於精氣失調生病，利用“移精變氣”的祝由術來可以治療。從此可見，祝由術明顯是“傾向於行氣、導引一類養生方法，強調人體自身的預防能力與恢復能力”。^② 馬王堆方技類書中，有多處記載了祝由術，根據學者的分析，它包括嘔、唾、吹、呼、鼓、攴、搯、摩、涂、棄、覆、禹步、畫地、桃枝、祝、辜諸術。^③ 這些方法包含擊鼓（“鼓”）、祀神（“祝”）、巫步（“禹步”）^④ 等的巫術因素，也含有呼吸（“吹”）、用某些藥物摩擦患部（“搯”、“摩”、“涂”）、導引等的內容，而有驅鬼、避邪、除咎的功效。很明顯，祝由術是巫術與吐納、導引一類的養生術雜而不分的體系。

我們知道，神僊家的成僊飛昇觀念源於古巫登天。實際上，

① 宋鎮豪：《夏商社會生活史》，中國社會科學出版社 1994 年版，第 438—439 頁。

② 李零：《中國方術考》，人民中國出版社 1993 年版，第 310 頁。

③ 同上書，第 317—318 頁。

④ 關於“禹步”，《法言·重黎》引《黃帝終始》說“昔者，姁氏治水土，而巫步多禹”（汪榮寶撰，《法言義疏》下冊，中華書局 1987 年版，第 317 頁）。“禹步”有治病的功能（參見喻燕姁《馬王堆醫書祝由術研究四則》，湖南省博物館編，《馬王堆漢墓研究文集》，湖南出版社 1994 年版，第 105 頁），而且據《包朴子內篇》《僊藥》、《登步》的記載，“禹步”與“廢氣”的呼吸相配合，可見其與“導引”有相似之處。

戰國至秦漢方技學中的許多方藥是與輕身、飛昇有關的，例如《神農本草經》所載“上藥”有“輕身益氣，不老延年”^①的功効，而且雙古堆漢簡《萬物》中的不少服食藥，屬於神僊服食或與神僊服食有關，也有疾行、善趨、登高等的功効。^②無疑，方技學的精氣學說以及吐納、導引、服食等養生術的產生，與古代巫術有密不可分的關係。而且，方技思想以及與養生有關的技術直接繼承到秦漢方士，成了黃老道學的重要構成部分。

（五）神僊黃白術

在人類歷史上，冶金的由來非常悠久，青銅器時代以後，冶金技術一直得到重視，成為人類生活的非常重要的一部分。中國古代先人，夏代以前已知冶銅技術^③，至春秋中期（公元前6世紀）又掌握生鐵冶鍊技術。然而，神僊黃白術是神僊方術的一支，不同於一般的冶金術。陳國符在《道藏源流考》一書中，提出：“我國之金丹術與黃白術，可追溯源至戰國時代燕齊方士之神僊傳說與求僊藥；蓋戰國時代先有神僊傳說與求神僊奇藥，及前漢始有金丹術與黃白術之發端也。”^④

自戰國中葉，燕、齊方士提倡不死藥說。然而，早期方士僅僅賴三神山僊話以言不死，又涉及僊人和不死之藥皆在三神山，反而幾乎沒提到製鍊不死藥之方。馬王堆帛書所見方藥也僅有除病、輕身、却老、延年之功効，尚未有不死藥。更有趣的是，

① 《神農本草經》，馬繼興主編，《神農本草經集注》本，人民衛生出版社1995年版，第2頁。

② 李零：《中國方術考》，第305頁。

③ 目前發現的中國最早的銅器，是1973年11月在陝西臨潼姜寨出土的一件殘銅片，其年代大約公元前4675—135年（參見孫森《夏商史稿》，文物出版社1987年版，第33—34頁）。

④ 陳國符：《道藏源流考》下冊，中華書局1992年版，第371頁。

燕、齊的一些君主雖欲得不死藥，只是遣人人海尋求三神山，而還沒有試圖自製不死藥。^①此後，秦始皇張旗鼓地追求神僊方術，專心地尋求不死之奇藥。但據史籍所載，他也僅僅冀遇三神山的奇藥，一方面巡行東方海岸地區，另一方面不斷使人入海求僊人和不死藥。《史記·秦始皇本紀》：“齊人徐市等上書，言海中有三神山，名曰蓬萊、方丈、瀛洲，僊人居之。請得齋戒，與童男女求之。於是遣徐市發童男女數千人，入海求僊人。”^②從此可推知，當時方士們還沒想到直接鍊製不死藥。

從文獻上看，關於神僊黃白術，最早見於西漢武帝時方士李少君的故事，《史記》云：

祠竈則致物，致物而丹沙可化為黃金，黃金成以為飲食器則益壽，益壽而海中蓬萊僊者可見，見之以封禪則不死，黃帝是也。臣嘗游海上，見安期生，安期生食臣棗，大如瓜。安期生僊者，通蓬萊中，合則見人，不合則隱。^③

根據以上所引材料，我們可以獲知以下幾點：

第一，丹砂化為的僞金不是服食藥，而鍊製僞金的黃白術僅僅是不死之方的幾個階段中之一。由上引材料可以看出，丹砂化而成的僞金，僅是使用於飲食器的材料。李少君的不死之方有幾個階段：①祠竈⇒②致物（丹砂化為黃金）⇒③以黃金為飲食器⇒④益壽而可見海中蓬萊僊人⇒⑤見僊人以封禪⇒⑥不死。可見，不死之方仍然以“見僊人”為核心，而由於僊人“合則見

① 見《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1368—1370頁。

② 《史記·秦始皇本紀》，中華書局點校本第1冊，第247頁。

③ 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1385頁。

人，不合則隱”^①，爲了遭遇僊人，必要“祠竈”、“致物（丹沙化爲黃金）”、“以爲飲食器”等的過程。鍊製的黃金是一種祥瑞的神物，因此，得到這種徵瑞，便會遭遇僊人。很顯然，李少君的方術中，黃白術並不是鍊製不死藥的方術。但不久，後繼方士們把由丹砂鍊製的僞金却作爲服食藥，《鹽鐵論·散不足》載：“方士於是趣咸陽者以千數，言僊人食金飲珠，然後壽與天地相保”^②，揭示着漢時已有“食金飲珠”以求成僊的熱潮。《神農本草經》更清楚地提出，久服丹藥，成僊不死：“水銀，……鎔化還復爲丹。久服神僊，不死。生平土，出於丹砂。”^③至魏晉時期，金丹被視爲最上等之服食藥，葛洪甚至認爲“小丹之下者，猶自遠勝草木之上者”^④。

第二，神僊黃白術似乎是與“形解銷化”的觀念有關。“丹沙可化爲黃金”一句，表現反復燒鍊丹砂，以得到紅色的氧化汞的化學現象。丹砂加熱後的變化非常奇妙。紅色的丹砂加熱後可分解出白色的水銀（汞），水銀有許多突出的特性，常態下呈液態，並且可以直接溶解許多金屬。一旦加熱，它直接升華，跑得無蹤無影。^⑤再對水銀加熱，終於得到紅色固態的氧化汞，^⑥

① 《史記·封禪書》選載“僊者非有求人主，人主者求之”（中華書局點校本第4冊，第1396頁），亦是反映其觀念。

② 《鹽鐵論·散不足》，王利器校注《鹽鐵論校注》本上冊，中華書局1992年版，第355頁。

③ 《神農本草經·下藥》，馬繼興主編，《神農本草經集注》本，人民衛生出版社1995年版，第408頁。

④ 《抱朴子內篇·金丹》，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》，中華書局1988年版，第72頁。

⑤ 蒙紹榮、張興強：《歷史上的鍊丹術》，上海科技教育出版社1995年版，第17頁。

⑥ 關增建、馬芳：《中國古代科學技術史綱——理化卷》，遼寧教育出版社1996年版，第241頁。

就是丹沙化爲的僞金。現在，這些化學現象已經是科學常識，但從古人來說，它却是不可思議的怪事。尤其值得注意的是，丹沙化爲僞金的物質轉化符合方僊道的“形解銷化”觀念。《史記集解》引長晏使方僊道的“形解銷化”喻於龍的蛻皮：“今山中有龍骨，世人謂之龍解骨化去也。”^①自然界有一些動物蛻皮轉化的現象，如蛇的蛻皮、蛹化爲蝴蝶等。“形解銷化”與動物蛻皮轉化相似，即人脫胎換骨以飛升成僊的蛻皮轉化。可想，方士們注意到加熱分解、化合以及升華的過程反復進行的一些物質變化現象，把它視爲微妙的方術，又以爲這樣所得到的最終反應產物是一種非常祥瑞的神物。

第三，“祠竈則致物”一句揭示，早期神僊黃白術是與祠神之方有密不可分的关系的。據《史記》所載，武帝依李少君之言，親自祠竈，以求煉鍊。^②少君死後，武帝再拜鍊丹方士樂大爲“五利將軍”^③，讓他鍊金。不過，這些鍊金術終於沒得到效驗。至宣帝時，劉向也試圖鍊製黃金，僅僅耗費大量錢財，又失敗。^④從當時的科學技術水平看，這些鍊金實驗，難以獲致預期的成果，因爲它必要加熱丹砂的溫度很高、火候適當，竭盡精誠，然後纔能得到僞金。因此，古人把丹砂化爲的僞金視作僊意的標志，以爲神僊使鬼神把丹砂變爲黃金。《漢書·劉向傳》記載，宣帝復興神僊方術之事，而此時“淮南有《枕中鴻寶苑秘書》。書言神僊使鬼物爲金之術”^⑤。《枕中鴻寶

① 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1369頁，注[10]。

② “於是天子始親祠竈，……而事化丹沙諸藥齊爲黃金。”（同上書，第1385頁）

③ 同上書，第1390頁。

④ 事見於《漢書·劉向傳》，中華書局點校本第7冊，第1929頁。

⑤ 同上書，第1928—1929頁。

苑秘書》很可能是劉安《中篇》。武帝時，淮南王劉安對神僊黃白術懷着很大的興趣，編著《中篇》八卷，即“言神僊黃白之術，亦二十餘萬言”^①。史書關於《中篇》與《枕中鴻寶苑秘書》的描述相對照，“神僊黃白之術”就是“神僊使鬼物爲金之術”。的確，早期神僊黃白術是屬於“依於鬼神之事”一類的方術。

第四，“黃金成以爲飲食器則益壽”的觀念及其淵源，是與三神山僊話密切關聯的。《史記·封禪書》的三神山故事中，有“此三神山者，其傳在渤海中，……其物禽獸盡白，而黃金、銀爲宮闕”^②，這裏黃金、銀、白色之類皆爲僊境的象徵。《莊子·逍遙遊》載：“藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪”^③，“神人”就有白色（若冰雪）的皮膚。《列子·湯問》也載三神山說話：“其上臺觀皆金玉，其上禽獸皆純縞”，亦見“金玉”、“純縞”。從這些材料看，“冰雪”、“純縞”等與白色有關，其主要是僊界中的“神人”以及“其物禽獸”的表徵；“黃金”、“銀”、“玉”并是僊界的“宮闕”、“臺觀”等的表徵。“白”、“冰雪”、“純縞”象徵純潔；“黃金”、“銀”、“玉”象徵高貴。而且，它們又共同象徵光耀和永恒。引人注目的就是，以高溫加熱丹砂，可分解出白色液態的水銀，它又變成紅色固態的氧化汞（即方士所謂“黃金”），而這些金屬的顏色、性質與僊境的“黃金”、“銀”、“百（冰雪、玉、純縞）”等的表徵吻合。我們記得，早期方士以神僊黃白術爲“神僊使鬼物爲金之術”。那麼，通過神僊黃白術所得的產物，

① 《漢書·淮南王劉安傳》，中華書局點校本第7冊，第2145頁。

② 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1369—1370頁。

③ 《莊子集釋》，中華書局點校本第1冊，1993年，第28頁。

當然被看做神僊給予的僊界之物，這亦是沒有甚麼奇怪的。一般的黃金，古人自己就有，假如使用黃金食器，就可以益壽，也用不着將丹砂化為僞金。古代方士們非常重視象徵性意義，認為由丹砂化而成的黃金，與自然界的黃金確然不同，其有神異的功能，而用這些物質來製造食器，常用之，便會益壽，終於遭遇僊人而得到不死。

李少君死後，方士欒大也宣揚神僊黃白術，向武帝奏上：“臣之師曰：‘黃金可成，而河決可塞，不死之藥可得，僊人可致也。’”^①“黃金可成”謂神僊黃白術。“不死之藥可得”和“僊人可致”的說法，皆以海中神山僊話為依據。從此可見，欒大的黃白術與李少君的大致相同。據史籍所載，西漢時神僊黃白術已經流行很盛，如淮南王劉安嗜好神僊黃白術，曾經編纂《中篇》，又稱《枕中鴻寶苑秘書》^②。《漢書·藝文志》、《方技略》也著錄《泰壹雜子黃冶》三十一卷^③，“黃冶”即神僊黃白術，晉灼說“黃者，鑄黃金也。道家言治丹沙令變化，可鑄作黃金也。”^④成帝末年，儒生谷成奏上拒絕方術，其中有指責神

① 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1390頁。

② 《漢書·淮南王劉安傳》載：“招致賓客方術之士數千人，作為《內經》二十一篇，《外書》甚衆，又有《中篇》八卷，言神僊黃白之術，亦二十餘萬言。”（中華書局點校本第7冊，第2145頁）。之後，宣帝時，“上復興神僊方術之事，而淮南有《枕中鴻寶苑秘書》。書言神僊使鬼物為金之術，及鄒衍重道延命方，世人莫見，而更生父德，武帝時治淮南獄得其書。更生幼而讀誦，以為奇，獻之言黃金可成。上令典上方鑄作事，費甚多，方不驗”（《漢書·劉向傳》，同上書，第1928—1929頁）。“更生”是劉向的本名，後改為“向”。雖然劉向之父劉德治淮南獄得其書之事不合事實（參見陳國符，《中國外丹黃白術考論略稿》，《道藏原流考》下冊，中華書局1992年版，第373頁），宣帝時出世的《枕中鴻寶苑秘書》與劉安的《中篇》八卷都包括外丹黃白說，可信是同書。

③ 《漢書·藝文志》，中華書局點校本第6冊，第1779頁。

④ 《漢書·郊祠志》，中華書局點校本第4冊，第1261頁，注〔7〕。

僊黃白術的內容：“黃冶變化……皆姦人惑衆，挾左道，懷詐僞，以使罔世主。”^① 這些文獻材料都揭示，自西漢初神僊黃白術不絕如線，成為神僊方術的主要組成部分。盡管如此，李少君以後，尚未出現突出的鍊丹方士。至東漢末，魏伯陽著《周易參同契》，纔提出較系統的金丹黃白術理論。

第三節 道家與養生

一 先秦道家論“精”、“神”、“氣”、“形”

在上節所見文獻材料已經顯示出，戰國至西漢初的方技學不僅有實用的運用，而且具備了比較完整的理論結構。中國古代的方技學，以“形”、“精”、“神”、“氣”為核心範疇。其中，“形”是指形體；“精”、“神”、“氣”不僅是組成人體生命的能量，并是天地萬物的本源。需要提出的是，先秦道家也很重視“精”、“神”、“氣”，把它們作為其思想的核心範疇，尤其是在黃老道家宇宙論中占了非常重要地位。所以，我們需要簡單地討論先秦道家精氣學說的概略，以證精、神、氣概念的古義。

在老子哲學思想體系中，宇宙論哲學思想集中地反映在道生萬物說上。^② 老子的道生萬物說早已包含了朴素的精氣理論，《老子》有一段話是常常被學者引用的：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。[42章]^③

① 《漢書·郊祠志》，中華書局點校本第4冊，第1260頁。

② 參見許抗生《老子評傳》，廣西教育出版社1996年版，第27頁。

③ 引文以《帛書老子》為準，又參考河上公、王弼注通行本。

“道”是萬物的本根，它產生一、二、三，而萬物生自“三”。“萬物負陰而抱陽”一句，表明萬物皆含有陰、陽二氣；“沖氣以爲和”說明陰陽二氣互相交沖而成和諧之氣，即“三”。從此可推知，“二生三”是指由陰、陽二氣組成和氣的過程，而且“三生萬物”是指由陽、陰、和諧之氣產生萬物。那麼，“道生一”中的“一”當然是未分陰陽的元始混沌氣，而這種混沌氣生自“道”。《老子》又云：“天下萬物生於有，有生於無”[四十章]，提出“道”就是“無”。引人注目的是，老子所謂“道”并非是一無所有的絕對的無，而其中包含了象、物、精：“道之物……中有象呵！……中有物呵！……中有請（精）呵！其請（精）甚真，其中有信。”[二十一章] 這一段引文中，關於“中有請（精）呵！”一句，帛書《老子》甲本作“中有請咄！”，乙本作“其中有請呵！”，世傳河上公、王弼本皆作“其中有精”，“請”字應是“精”。

根據以上所述，《老子》一書中，“道”是“無”，其中則有象、有物、有精，這似乎陷入自相矛盾。不過，後來道家思想家分明是把《老子》的“有生於無”釋爲“有形生於無形”，表明老子所謂“無”就是“無形”。《莊子·知北遊》：“有倫生於無形。精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。”^① 馬敍倫注：“倫，借爲形”，林希逸云：“見而可得分別者，謂之‘有倫’。‘有倫’，萬物也。”^② “有倫”顯然是指有形之物。雖然“道”生“精神”，它們還是都屬於“無形”。“形”纔出於“精”，而萬物以形相生。據此，“道”不是絕對的無，而是無

① 《莊子·知北遊》，見郭慶藩撰《莊子集釋》，中華書局點校本第3冊，第741頁。

② 引於陳鼓應《莊子今注今譯》中冊，第570頁。

形，其中已經含有“精”、“神”的種子。前引馬王堆竹簡《十問》亦云：“天地之至精，生於无微，長於無刑（形），成於无體（體）”，揭示“精”生長於無形、無微，以成無體，這與《莊子·知北遊》吻合。《黃帝四經》中，《道原》更清楚地提出“無”即“無有形”：

恒無之初，迺同大（太）虛。虛同為一，恒一而止。
濕濕夢夢，未有明晦，神微周盈，精靜不熙。古（故）未
有以，萬物莫以。古（故）無有刑（形），大迺無名。

“恒無”、“恒一”、“大迺無名”是指宇宙的混沌未分的原始狀態，即“道”。引人注目的是，這一狀態尚未有任何有形之物，“故未有以，萬物莫以”，但其中充溢着無形的“神”和“精”。那麼，“精”和“神”究竟是什麼樣的東西呢？學界公認《管子》四篇^①是黃老道家的著作，其中與“精”、“神”有關的描述頗多，如下：

①道，不遠而難極也，與人並處而難得也。虛其欲，神將入舍。掃除不潔，神乃留處。（《心術上》）

②潔其宮，開其門，去私毋言，神明若存。（《心術上》）

③世人之所職者，精也。去欲則宜，宜則靜矣；靜則精，精則獨立矣；獨立則明，明則神矣。神者至貴也。……無求無設則無慮，無慮則反覆虛矣。（《心術上》）

④翼然自來，神莫知其極，昭知天下，通於四極。是

① 即《心術上》、《心術下》、《內業》、《白心》。

曰：“無以物亂官，毋以官亂心，此之謂內德。”是故意氣定然後反正。氣者，身之充也；行者，正之義也。（《心術下》）

⑤一氣能變曰精。（《心術下》）

⑥凡物之精，此則為生。下生五穀，上為列星；流於天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人。……是故此氣也，不可止以力，而可安以德。（《內業》）

⑦精也者，氣之精者也。（《內業》）

⑧正形攝德，天仁地義，則淫然而自至神明之極，照乎知萬物。（《內業》）

⑨有神自在身，一往一來，莫之能思。失之必亂，得之必治。敬除其舍，精將自來。精想思之，寧念治之，嚴容畏敬，精將至定。得之而勿捨，耳目不淫，心無他圖。（《內業》）

⑩精存自生，其外安榮，內藏以為泉原，浩然和平，以為氣淵。淵之不涸，四體乃固；泉之不竭，九竅遂通。乃能窺天地，被四海。（《內業》）

⑪搏氣如神，萬物備存。……精氣之極也。（《內業》）

⑫凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人。和乃生，不和不生。察和之道，其精不見，其微不醜。平正擅匈，論治在心，此以長壽。

以上所引材料關於“精”、“氣”的記述，可分為以下幾點：

第一，“精”是指某種特別精微的“氣”，即“氣之精者”（⑦）。“神”亦稱“神明”，即凝聚之氣（“搏氣”）或其神妙狀態，并是“精氣之極”（⑪）。

第二，“氣”、“精”、“神”可以互相轉化：“一氣能變曰精”

(⑤)、“靜則精，精則獨立矣；獨則明，明則神矣”(③)。

第三，“精”和“神”成爲萬物生成的根源：“凡物之精，此則爲生”(⑥)、“搏氣如神，萬物備存”(⑪)。

第四，精、神遍布於宇宙萬物，無所不通：“凡物之精……下生五穀，上爲列星；流於天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人”(⑥)、“神莫知其極，昭知天下，通於四極”(④)。

第五，“精”是與軀體、感官、心靈活動有關的氣：“世人之所職者，精也”(③)、“得之而勿捨，耳目不淫，心無他圖”(⑨)、“精存自生……以爲氣淵。淵之不涸，四體乃固；泉之不渴，九竅遂通”(⑩)。

第六，“神”與意識活動有關，即一種“意氣”：“翼然自來，神莫知其極，昭知天下，通於四極。……是故意氣定然後反正”(④)、“淫然而自至神明之極，照乎知萬物”(⑧)。

第七，人的感官和抽象思維則不能把握到關於“精”、“神”的認識，乃因它們是無形之氣，如：“其精不見”(⑫)；“神莫知其極”(④)。

第八，人的生命是由“(精)氣”與“形”所組成，“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以爲人”(⑫)。其中“形”是指有形的身軀；“(精)氣”則是“身之充”(④)。

第九，精、神舍於人身，但它們并不禁閉在身中，隨時往來：“神將入舍……神乃留居”(①)、“翼然自來，神莫知其極”(④)、“有神自在身，一往一來”、“精將自來……精將至定”(⑨)。

第十，養生的要旨在於儲精養氣，即“精存自生，其外安榮，內藏以爲泉原，浩然和平，以爲氣淵”(⑩)。第⑫條也強調，保持精氣與身軀的調和，便能够長壽。

第十一，人們爲了保存精、神，必要去欲、潔身、正形、治心、掃除感覺、捨棄思維、保持虛靜的修養：“虛其欲”、“掃不潔”（①）、“潔其宮，開其門，去私毋言”（②）、“無求無設則無慮，無慮則反覆虛”（③）、“無以物亂官，毋以官亂心”（④）、“正形攝德”（⑤）、“敬除其舍”（⑥）、“平正擅匈，論治在心”（⑦）。

我們知道，《莊子·知北遊》提出“通天下一氣”。《知北遊》的作者又以爲：“人之生，氣之聚也。聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患！故萬物一也。”^①“一”是指“一氣”，即宇宙萬物共同的本源，而且人的死生是由氣的聚散所決定。這與《知北遊》的“精神生於道，形本生於精，而萬物以形自生”的文字相對照，“精”、“神”顯然是指某種神妙、精微之氣，其與《管子》四篇所謂“精”和“神”的含意大致相符。《知北遊》的作者還提出：

今彼神明、至精，與彼百化，物已死生方圓，莫知其根也，扁然而萬物自古以固存。六合爲巨，未離其內；秋毫爲小，待之成體。天下莫不沉浮，終身不故；陰陽四時運行，各得其序。惛然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知。此之謂本根，可以觀於天矣。^②

“神明”是指神氣；“至精”是指精氣，它們化生萬物（“與彼百化”），也成爲天地、陰陽、四時運行的根據，因而稱之爲“本根”。神妙、至精之氣，仿佛不存在（“若亡”），不見

① 《莊子·知北遊》，《莊子集釋》，中華書局點校本第3冊，第733頁。

② 同上書，第735頁。

形迹（“不形”），却是確然存在，并有神妙作用，畜養萬物。《知北遊》是莊子後學的著作，但關於“一氣”以及“精”、“神”、“形”的思想，并非是莊子後學所創。一般被做為莊子本人的著作的《莊子》內篇中，已經出現“一氣”概念，《大宗師》云：“遊乎天地之一氣。”^①《德充符》也有討論“精”、“神”、“形”的內容：“道與之貌，天與之形，无以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！”^②在莊子看來，“精”、“神”、“形”共同構成人的生命，而它們由於執著好惡的情意與分辨是非的思慮很容易受到損傷。《莊子·刻意》更清楚地提出：“悲樂者，德之邪；喜怒者，道之過；好惡者，德之失。故曰，‘形勞而不休則弊，精用而不已則勞，勞則竭’。”^③這種說法十分類似方技學注意情意對身體的影響^④。

《鶡冠子》是比《黃帝四經》、《管子》四篇及《莊子》外雜篇同時或稍後的先秦典籍^⑤，并屬於黃老學派。《鶡冠子》以“道”為天地萬物之“所以然者”，亦講“道”：“隨而不見其後，迎而不見其首，成功遂事，莫知其狀。圖弗能載，各弗能舉，強為之說曰：‘芴乎，芒乎，中有物乎。窅乎，冥乎，中有精乎。’致信究情，復反無貌，鬼見（或作‘鬼不見’），

① 《莊子·大宗師》，《莊子集釋》第1冊，第268頁。

② 《莊子·德充符》，《莊子集釋》第1冊，第222頁。

③ 《莊子·刻意》，《莊子集釋》第3冊，第542頁。

④ 例：《呂氏春秋·盡數》：“大喜、大怒、大憂、大恐、大哀，五者接神則生害矣”；《引書》：“貴人之所以得病者，以其喜怒之不和也。喜則陽氣多，怒則陰（陰）氣多。”

⑤ 參見李學勤《〈鶡冠子〉與兩種帛書》，《道家文化研究》第一輯，上海古籍出版社1992年版。

不能爲人業，故聖人貴夜行。”^① 這無疑是老子道論的因襲，《鶡冠子》又進一步談到：“精微者，天地之始也。不見形儻而天下歸美焉。”^② “精微”是精氣，這與老子“無名天地之始”一句相對照，《鶡冠子》以精氣爲“無”，即“道”。“神明”并是“積精微全粹之所成”^③，這與《管子·內業》“搏氣如神……精氣之極也”的思想并無二致。引人注目的就是，《鶡冠子》提出“元氣”概念：“天地成於元氣”^④，以爲天地是由元氣所構成。這顯然是老莊及黃老道家精氣說的進一步發揮。

如上所述，精氣或元氣學說發自先秦道家，但至西漢此說已經流傳極廣，除《文子》、《淮南子》等的黃老道家著作繼承和發揮此說外^⑤，儒家也甚受其思想的影響，例如漢初名儒韓嬰提出“天地有合，則生氣有精矣”^⑥。董仲舒也曾說：“元者爲萬物之本，而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前。”^⑦ 揭示着以“元”爲“萬物之本”，而它在天地產生之前已經存在。他又講：

① 《鶡冠子·夜行》，《道藏》第27冊，第204頁。

② 《鶡冠子·泰鴻》，《道藏》第27冊，第216頁。

③ 同上書，第219頁。

④ 同上。

⑤ 例：《文子》：“精至爲神”（《精誠》）、“精神本乎天，骨骼根於地，精神入其門，骨骼反其根，我尚何存？”、“陰陽陶冶萬物，皆乘一氣而生。”（《九守》）“夫形者生之舍也，氣者生之元也，神者生之制也，一失其位則三者傷矣。”（《守弱》）《淮南子》：“形神氣志，各居其宜，以隨天地所爲。夫形者生之舍也；氣者生之充也；神者生之制也。”（《原道訓》）“夫精神者，所受於天也；而形體者，所稟於地也”（《精神訓》）等。

⑥ 韓嬰：《韓詩外傳》，《漢魏叢書》本，吉林大學出版社1992年版，第32頁。

⑦ 董仲舒：《春秋繁露·重政》，蘇輿：《春秋繁露義證》本，中華書局1992年版，第147頁。

“元者，始也，言本正也”^①、“謂一元者，大始也”^②。“元”亦稱“一元”，即萬物的開端（“大始”）。在董仲舒的哲學體系中，“元”（或“一元”）是指某種“氣”，例如他在《春秋繁露·五行相生》云：“天地之氣，合而爲一，分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。”^③《漢書·董仲舒傳》亦載：“臣謹案《春秋》謂一元之意。一者，萬物之所從始也。”^④在這裏，“一”是指“天地之氣”混融合一的原始狀態，其與《莊子》所謂“一氣”極爲相近，而且由這種氣分化而出陰陽、四時、五行。“一元”中的“一”并是“萬物之所從始”。二者相比，就是明顯地把“一元”（或“元”）與元始未判之“氣”等同起來看待的，可見董仲舒所謂“元”就是元氣而言。

除以上所述外，兩漢時期的許多思想家，接受了先秦道家對氣的學說，以精氣或元氣爲宇宙萬物生成變化的根源，也用氣、精、神、形的概念來說明天地、萬物與人一體同構的共有的存在方式，可以說，這種學說在漢代占了普遍思想的地位。

二 黃、老合流

由以上討論可見，先秦道家關於生命來源及本質的學說，與方技學有相互得以溝通的脈絡，特別是以“氣”、“精”、“神”、“形”概念爲中心的生命理論，幫助中國古代方技學建立了獨特的生理學說和養生方法論。引人注目的是，古代方技理論中，不難發現繼承和發揮老子思想的痕迹，可見方技與道家聯係之流

① 《春秋繁露·王道》，蘇興：《春秋繁露義證》本，中華書局1992年版，第100頁。

② 《春秋繁露·玉英》，同上書，第67頁。

③ 《春秋繁露·五行相生》，同上書，第362頁。

④ 《漢書·董仲舒傳》，中華書局點校本第8冊，第2502頁。

長，例《引書》：

治身欲與天地相求，猶橐籥也，虛而不屈，動而愈（愈）出。廣玄府，啓繆門，闔（合）五臟，逢□九竅，利啓闔奏（腠）理，此利身之道也。^①

以上引文依靠老子思想解釋吐納行氣，稱之爲“利身之道”。開頭的“治身欲與天地相求，猶橐籥也，虛而不屈，動而愈（愈）出。”一段，無疑借自《老子》第五章：“天地之間，其猶橐籥與？虛而不涸（屈），踵（動）而愈（愈）出。”^② 老子把天地之間喻於風箱中間，其有空虛而不竭、搖動而益出風氣之特點。《引書》以爲，治身養生的要領在於與天地的運動相合，使人身內部空虛而不竭精氣，通過導引行氣，排出邪氣，吸入天地之精氣，保持體內陰陽調和。《十問》記載：“君若欲壽，則順察天地之道。天地日盡月盈，故能長生。地氣歲有寒暑，險易相取，故地久而不腐敗。”^③ 從天地陰陽之氣相因相剋、相生相化的角度討論天長地久以及延年益壽。這確實受到老子思想的影響，老子曾經提出待對之物皆有相生、相成、相和、相隨的道理，這是永恒不變的：“有无之相生也，難易之相刑（形）也，高下之相盈也，音聲之相和也，先後之相隋（隨），恒也。”^④

自戰國至西漢初，方技學不僅吸取老子哲學，也依託黃帝而

① 張家山漢簡整理組：《張家山漢簡〈引書〉釋文》，《文物》1990年第10期。

② 馬王堆帛書《老子》甲本，高明撰，《帛書老子校注》本，中華書局1996年版，第244頁。

③ 《十問》，同上書，第453頁。

④ 馬王堆帛書《老子》甲本，同上書，第229頁。

論養生，例《十問》是由十條問對所造成，其中四條是“黃帝問於天使”、“黃帝問於大成”、“黃帝問於曹熬”、“黃帝問於容成”。《漢書·藝文志》《方技略》中，託名於“黃帝”的著作頗多，醫經類有《黃帝內經》；經方類有《泰始黃帝扁鵲俞拊方》、《神農黃帝食禁》；房中類有《黃帝三王養陽方》；神僊類有《黃帝雜子步引》、《黃帝岐伯按摩》、《黃帝雜子芝菌方》、《黃帝雜子十九家方》。特別是屬於“神僊”一類之十種書中，四種是依託黃帝，顯示神僊家十分尊崇黃帝。古之所謂“神僊”可以說是養生的最高境界，實際上，從以上所列《方技略》的書名看，依託黃帝的方技書的內容，顯然是與導引（“步引”）、按摩、服食（“食禁”、“芝菌方”）、房中（“養陽”）等養生方有關。總之，方技學一邊吸取老子的哲學思想，以建立自己的理論體系，另一方面依託黃帝而論養生、神僊。這顯然是中國古代“黃帝”與“老子”相結合的特殊系統，成了史籍所謂“黃老之術”的一個重要組成部分。

以上所說，從方技學的角度，簡單地述及黃、老的結合。至於在道家書中黃、老合流，除世稱黃老學著作之外，也見於《莊子·大宗師》：

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之上而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。……黃帝得之，以登雲天……彭祖得之，上及有虞，下及五伯……^①

^① 《莊子·大宗師》，《莊子集釋》，中華書局點校本第1冊，第246—247頁。

自“夫道”至“長於上古而不爲老”一段，就是明顯地繼承老子的道論的，《老子》在論道時說：“中有請呵！其請甚真，其中有信”[二十一章]、“視之而不見”[十四章]、“象帝之先”[三章]、“有物混成，先天地生”[二十五章]，這些描述與《大宗師》吻合。引人注目的是，“黃帝得之，以登雲天”表明黃帝得道以成僊登天，這顯然是老子之“道”與黃帝登僊故事的結合。關於“彭祖得之，上及有虞，下及五伯”一段，成玄英《疏》：“昆吾爲夏伯，大彭、豕韋爲殷伯，齊桓、晉文爲周伯，合爲五伯。而彭祖得道，所以長年，上至有虞，下及五伯，凡八百年也。”^①黃帝和彭祖均是神僊養生的代表人物，而莊子十分肯定他們登天、長生，皆因得道。關於黃帝，在《莊子》內篇中，除在上面所引一段文外，也提到兩次。《齊物論》記載瞿鵲子與長梧子的問對，其中長梧子云：“是黃帝之所聽熒也，而丘也何足以知之？”^②這意思是說，連黃帝也疑惑不解，孔子如何知之？“聽熒”就是“疑惑不明之貌”^③。《大宗師》篇還載：“夫无莊之失其美，據梁之失其力，黃帝之亡其知，皆在鑪捶之間耳。”^④“无莊”與“无裝飾”相通^⑤，即古時美人，則忘記自己的美麗；“據梁”與“强梁”相通^⑥，即古時多力人，則忘記自己的力氣；黃帝有聖智，則忘記自己的知識。“鑪捶”或作“鑪錘”，即陶冶鍛鍊。自“皆在鑪捶之間耳”一句可見，莊子把无莊、據梁、黃帝三人皆視爲由陶冶鍛鍊而成道的人。這

① 《莊子·大宗師》，《莊子集釋》，中華書局點校本第1冊，第250頁，注[18]。

② 《莊子·齊物論》，同上書，第99頁。

③ 同上書，成玄英《疏》，注[1]。

④ 《莊子·大宗師》，同上書，第280頁。

⑤ 同上書，陸德明《經傳釋文》，注[1]。

⑥ 同上。

說明，在《莊子》內篇中，“黃帝”已被推崇為得道的古代帝王，并是成道登天的僊人，證明了道家早就有從養生的角度結合黃、老的傾向。

其實推廣開來，以上所見不僅僅是莊子思想的特點，老子以來包括莊子學派與黃老學派在內的道家一直重視養生，對此已有學者提出：“古代方技講養生神僊，道家也講養生神僊，二者有不解之緣。後者的很多述語和概念都是借自前者，如《老子》以玄牝喻道，強調‘天下之交也，牝恒以靜勝牡’（今本有誤，此據帛書本），就與房中術有一定的關係。古代道家本與方技相通，常被研究者忽略。其實對道家來說這是更根本的東西。”^①《老子》一書的文字非常簡單，但其中許多重要概念有多重的含義，並沒有詳細的論證，所以對老子哲學思想的解釋是很複雜的。因此，至於《老子》的述語、概念借自方技還是方技吸取道家哲學思想的問題，難於輕易論斷。而且，方技養生是不是老子哲學的根本的東西的問題，也很難得到一致的意見。盡管如此，我們可以肯定老子哲學與治身養生有不解之緣，在《老子》一書上有迹可見。就在這種觀點上，我們在下面接着探討老子哲學中的養生思想。

三 老子與養生

（一）老子論養生

《老子》以“早服”、“重積德”的修養為“長生久視之道”[五十九章]，也提出“知足不辱，知止不殆，可以長久。”[四十四章]這些都明顯地表現老子之道與“長生久視”密切關聯。

^① 李零：《說“黃老”》，《道家文化研究》第五輯，上海古籍出版社1994年版，第152頁。

“長生”即養生的最終目標，老子哲學便有與養生有關的內容。

爲了理解老子的養生說，首先應要討論老子對生命結構的思想。老子認爲，萬物皆由陰陽二氣結合而形成，謂“萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和”[四十二章]；人身與萬物一樣，亦是由“氣”構成，因而主張：

搏（搏）氣至（致）柔，能嬰兒乎？[十章]

我們記得，“搏氣”一詞也見《管子·內業》，“搏氣如神，萬物備存”，房玄齡注“結聚純氣，則無所不變化”^①，這與老子所謂“搏氣”并無二致。“致柔”謂使人身致柔弱，這當然并非是衰老體弱。老子所謂“柔弱”則指最富有生命力的狀態，七十六章說：“人之生也柔弱；其死也筋脉堅強。萬物草木之生也柔脆；其死也枯槁。故曰，‘堅強，死之徒；柔弱，生之徒’。”不論人身還是萬物、草木，堅強了則會走向消亡；柔弱的纔能富有生命力。初生的“嬰兒”就是“搏氣”和“致柔”的典型，體內充滿純氣，筋骨形軀極爲柔弱，而富有旺盛的生命力。從此可見，“致柔”是生命力的表徵；“搏氣”是生命力的內實。《莊子·天下》在論說老聃、關尹的思想時也說“以濡弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實”^②，這是很確切的。

“柔弱”在老子哲學中有多重的含義，例如“柔弱勝強”的思想在政治、軍事上也有很重要的意義。但這顯然是自然法則向社會政治人事的傾斜，即老子的推天道以明人事的思維方式的一

① 《管子·內業》，戴望：《管子校正》本，《諸子集成》第5冊，上海書店1992年版，第271頁。

② 《莊子·天下》，《莊子集釋》，中華書局點校本第4冊，第1093頁。

種表現。《老子》五十五章更清楚地討論，“柔弱”是一種精氣充滿的狀態：

含德之厚者，比於赤子。蜂蟄虺蛇不螫，攫鳥、猛獸弗搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而腴怒，精之至也。終日號而不嗁，和之至也。知和曰“常”，知常曰“明”，益生曰“祥”，心使氣曰“強”。物壯則老，謂之之道，不道早已。

“赤子”是初生的嬰兒，即“含德之厚”的象徵。這裏所謂“含德”并是與“精”、“和”有關的。老子認為赤子的“骨弱筋柔”就是“精之至”的表現，這與前引十章的“搏氣致柔，能嬰兒乎？”相對照，“精”已有後來人所謂“精氣”的含意。赤子骨弱筋柔，但其握力很強；也不知男女交合之事，其生殖器則自動勃起，正因為“精”充溢於身的緣故。自“未知牝牡之合而腴怒”一句來看，老子把人的生殖器的運動與“精”相聯係，這與方技學（特別是房中）對“精”（即精氣）的觀點極為相近。至於“和”的內涵的問題，“和之至”一句與前引“萬物負陰而抱陽，沖氣以為和”相比，“和”確實是指陰陽調和之氣，即《韓非子·解老》所謂“和氣”^①。對於體內陰陽二氣的調和作用有明確的認識，老子把它叫做“常”（“知和曰‘常’”），表明陰陽二氣以及其調和之氣的運動是一種常道；而認識到這種常道，再叫做“明”（“知常曰‘明’”）。關於“常”與“明”，十六章也提出：

至（致）虛極也，守靜篤也，萬物旁（并）作，吾以

① “孔竅虛，則和氣日入。”（《韓非子·解老》）

觀其復也。天（夫）物芸芸，各復歸於其根。歸根曰“靜”，是謂復命；復命常也；知常曰“明”。

這一段是由兩個部分所構成，一個部分討論萬物運動變化的普遍秩序，另一部分說到適應自然規律的修養工夫。萬物生長繁盛，但各自都要復歸於其根源，這樣的歸根叫做“靜”，即謂萬物運動最終達到靜寂的狀態；“靜”又叫做“復命”，即說萬物復歸到靜寂狀態，纔能回復自己的性命。在這裏，老子明顯地講了萬物運動的循環程序，特別強調萬物最終復歸到靜寂狀態。因此，老子從修養的角度十分重視對萬物“復命”的常道的認識，叫做“明”，又要求“致虛”、“守靜”的功夫。

我們在上面已經討論過，《老子》著名的“道生一，一生二，二生三，三生萬物”一段文字，可以解釋為“道”生元始混沌氣，它分成為陰陽二氣，由陰、陽二氣再組成和氣，而陰陽和諧之氣產生萬物。從發生論的角度看，“歸根”、“復命”應要復歸到萬產生以前的“道”，即按照“萬物 \Rightarrow 三（和氣） \Rightarrow 二（陰陽二氣） \Rightarrow 一（元始混沌氣） \Rightarrow 道”的程序來進行的。就在自然秩序上看，這種循環當然是由有形之物的消亡纔完成的，因為萬物所復歸的“道”就是“無”（或無形）。那麼，人的歸根、復命也是由死亡能夠完成的呢？如果這樣的話，老子哲學便會陷入極端的虛無主義的泥坑。然而，在老子哲學中，“歸根”、“復命”有兩重意義，把萬物運動變化的規律與適應自然規律的修養工夫相區別，十分肯定人通過某種修養可以回復自己本原的生命力。十六章的“復命常也”一句與五十五章的“知和曰‘常’”相比較，對體內陰陽二氣調和作用的認識（“知和”）與生命力的回復（“復命”）密切關聯，稱之“常”，而徹底認識到這些常道，叫做“明”。老子將初生的嬰兒來比喻“搏氣致

柔”、“含德之厚”，這些并是“精之至”、“和之至”的狀態，即老子修養論的最高境界。二十八章所謂“復歸於嬰兒”，就是修養論上的“歸根”、“復命”，因為嬰兒最接近人的生命最純粹而自然的狀態，即人通過歸根、復命的修養所能達到的理想生命境界的一個象徵。老子觀照萬物歸根的自然現象，而堅持“致虛極”、“守靜篤”的修養，其目的就是達到“精之至”、“和之至”的境界。從此可見，就在修養論上看，“致虛”、“守靜”與保精養氣的養生并無二致。

進一步分析來看，老子雖然十分肯定萬物皆有生長盛衰之浮沈，但認為“道”與“天地”的運動却是永恒、長久的。前引五十五章最後提出：“物壯則老，謂之不道，不道早已。”萬物壯大了則趨於衰老，這叫做“不道”，即謂不合適“道”。不合適“道”，就會夭亡。從自然界秩序的角度看，壯、老及死亡，皆為事物運動變化的必然現象，老子十分了解和熟悉這種道理，所以十六章云：“天（夫）物芸芸，各復歸於其根。”然而，老子又以為，“壯”、“老”就是“不道”，而這種“不道”會導致夭亡。在老子哲學中，“道”確有永恒的屬性。《老子》一章提出著名的“道可道，非常道”一句，對此自古至今常有衆多解釋，顯然的則是老子用“常”一字來表現“道”的性質。“常”一字，馬王堆帛書本作“恒”，可見今本《老子》所謂“常”無疑是由“永恒”、“恒常”而言。那麼，“常道”一詞，就明顯地表現“道”是永恒存在的。六章云：“谷神不死，是謂玄牝。”車載說：“‘谷神’是‘道’的寫狀；‘不死’，就道的永恒性說。”^①二十一章亦云：“（‘道’之為物……）自今及古，

① 車載：《論老子》（再引陳鼓應，《老子註釋及評價》，中華書局1992年第4次印刷，第86頁）。

其名不去。”這些論述都表明“道”有不死、永恒的屬性。在老子哲學中，除“道”外，“天地”也被視為“長久”的代表，故云“天長地久”[七章]，值得注意。

老子十分重視人在宇宙萬物中的地位，提出“人”與“道”、“天”、“地”一起成為宇宙“四大”，亦謂：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”[二十五章]老子以為，道、天地與人是一體同構，它們皆以“自然”為自己變化的共同而最終的常規，這是人與道、天地一樣能夠“長久”的緣故。“自然”是老子哲學的一個核心範疇，即有自然而然、自己如此的涵意。在老子看來，天地之所以長久，正因為順其自然而不加以強作妄為，《老子》七章云：“天長地久，天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。”“以其不自生”，謂天地不自私其生，即天地自然無為的一個方面。老子接着說：“是以聖人退其身而身先，外其身而身存，不以其无私與（與）！故能成其私。”聖人要像天地一樣，退藏其身（“退其身”），置身度外（“外其身”），公平無私（“無私”），這樣纔能得到人家的愛戴（“身先”），保存自己（“身存”），從而能夠“成其私”。“成其私”一句，與“（天地）故能長生”成雙成對，即說聖人與天地一樣長久。

如上所述，聖人所以“退其身”、“外其身”、“无私”，正因為效法天地之“以其不自生”的緣故，於是能保性命之全而致長生。十三章也提到這個道理：“吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？”所謂“無身”，并非是沒有身軀，而是在上面所說的“退身”、“外身”、“无私”，這就是真正的“自愛”。七十二章云：“是以聖人自知不自見；自愛不自貴。故去彼取此。”追求外在的名利（“自見”、“自貴”），就是“彼”；認識和愛護自己生命的本質（“自知”、“自愛”），就是“此”。

關於“去彼取此”，十二章也說：“五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂，難得之貨令人行妨，是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此。”“五色”、“五音”、“五味”、“馳騁畋獵”、“難得之貨”皆爲外物，“彼”即指追求這些外物的欲望；“此”則是致虛守靜的生命境界，而“腹”即人內在生命力的象徵。其實，“此”與“爲腹”并無二致，即指通過去慾守靜的修養保自己生命之全。從此可見，老子在治身問題上，排除外在的名利，以及對外物的一切欲望，就是“無身”、“無私”；則要求愛護和保全自己的生命，就是“自愛”、“爲腹”。這種觀點，與第四十四章相聯繫，便是更加明顯。第四十四章說：

名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費，多藏必厚亡，知足不辱，知止不殆，可以長久。

在這裏，“身”不僅指肉體，而是由有形的筋骨與無形的精氣所構成的生命；“名”是名利，“貨”是財貨，皆爲外物。老子分明提出前者要重於後者。“甚愛必大費”一句揭示，過分地追求外物，就必然導致形勞精費；“多藏必厚亡”又說明，過多蓄藏外物，就必然招致形亡精竭。因此，老子要求“知足”、“知止”，於是纔能夠達到“長久”。

（二）養生論與治世論的結合

老子認爲，修身與修家、修鄉、修邦、修天下是一個道理，五十四章說：

修之身，其德乃真；修之家，其德有餘；修之鄉，其德乃長；修之邦，其德乃舉（豐）；修之天下，其德乃博。

自修身至修天下，明顯是從內守向外施展的過程，使“德”充實於身，然後擴大到天下，即按照“真⇒餘⇒長⇒豐⇒博”的程序來進行。老子認為“其德乃真”的修身是治國、治世的基點，《莊子·襄王》也提到：“道之真以治身，其緒餘以為國家”，接着說：“帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生也。”《呂氏春秋·貴生》引用過這一段話，對此李實注注：“聖人以完身養生為主，以帝王之功為餘事。”今人陳奇獻也持此說。^①據此，治身養生要先於治國，這明顯是老子思想的繼承和發揮。《老子》五十九章又提到治人與治身的統一，以及“德”的積累與擴大：

治人、事天莫若嗇，夫唯嗇，是以蚤（早）服，蚤（早）服是謂重積德；重積德，則無不克；無不克，則莫知其極；莫知其極，可以有國。有國之母，可以長久，是謂深根固柢，長生久視之道。

“治人”應是治國。關於“事天”，古來有不同的解釋，如《河上公章句》：“事，用也。常用天道，順四時。”又使“事天”當於“治身”，云：“治身者，當愛〔惜〕精氣，不〔為〕放逸。”王弼釋之：“上承天命”；成玄英《道德經義疏》謂：“上合天道。”它們對“天道”（或“天命”）的意見雖有所不同，但都十分肯定老子所謂“事天”以個人生命與天道（或“天命”）的合一為其內容。據此，使“事天”當“治身”的說

^① 陳奇獻：《呂氏春秋校釋》上冊，學林出版社1990年版，第80頁，注[31]。

法，仍有較大的說服力，今人學者也多持這種見解。^①此外，老子以“嗇”為治國、治身的要領，“嗇”是愛惜，而它與“重積德”有關。這類似於前引五十五章所謂“含德之厚”。我們記得，老子把“含德之厚”比於赤子，並且以“精”、“和”為“德”的具體內容。第二十八章也云：“常德不離，復歸於嬰兒”，以嬰兒為“常德”的象徵。在老子看來，精、和成為人的生命力的根基。以赤子為代表的“精之至”、“和之至”乃是充溢生命力的理想狀態，即“含德之厚”或“常德不離”。從此可見，“重積德”似乎要求將精氣與和氣積藏於身，《河上公章句》所說“愛〔惜〕精氣，不〔為〕放逸”相當接近《老子》的本義。那麼，“重積德⇒無不克⇒莫知其極”即通過愛惜體內的精氣的修養來不斷地充實自己的生命，從而纔能够保全國家（“可以有國”），老子稱之為“長生久視之道”。在這裏，我們可以發現，老子的治身、治人學說，大約有以下兩點意義：

第一，不僅治身以保全自己的生命為核心，治人也要求保全人民的生命力，三章說：“是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知、無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。”〔三章〕“虛其心”、“弱其志”的治人之方，讓我們聯想到“致虛極”、“守靜篤”的工夫。我們在上面已經討論過，這些工夫與保精養氣的養生有密切的關係。“實其腹”、“強其骨”更清楚地表明，“聖人之治”就是一種使人民富有生命力的政治。此外，我們還知道，“無知”、“無欲”、“無為”不僅是統治者對人民的要求，也是治身的重要方法。從治身的角度看，“無知”、“無欲”、“無為”就是“自愛”、“為腹”的方法，即十分愛護和保全自己的生命；同樣，使民“無知”、

① 嚴靈峯、陳鼓應、王博等皆以“事天”為“治身”。

“無欲”、“無爲”，同時也是愛護和保全人民生命的統治方法。的確，老子的治身和治人學說充滿着重生的色彩。

第二，老子的治身、治人學說與其宇宙論思想密切聯係。五十一章提出：

道生之，德畜之，物形之而器成之，是以萬物尊道而貴德。道之尊，德之貴也，夫莫之爵也，而恒自然也。道生之、畜之、長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。生而弗有，為而不恃（恃），長而不宰，是謂“玄德”。

在這裏，“道”作為萬物的本源，天地萬物皆由道而產生，乃云“道生之”；“德”為“道”的德性，主要是由畜養萬物的作用而言，故云“德畜之”。萬物所以“尊道”、“貴德”，正因為“道”不僅生成和長養萬物，而有不加干擾、順任自然的“玄德”的緣故。自“道生之”至“是謂‘玄德’”一端，就明顯地說明這種道理。簡言之，“道”既生養一切萬物而自然無為，就是其“玄德”。我們知道，老子認為，道、天、地、人的四大是一體同構，皆以“自然”為其最終而共同的常規，這是四大能够“長久”的緣故。道及天地都是由於以“自然”為共同的運動法則能够永恒、長久，因此人在治身和治人時也要效法自然法則，順任自然，不加以強作妄為，堅持“無知”、“無欲”、“無為”，從而回復到富有旺盛的生命力的境界。這就是治身、治人中的“長生久視之道”，於是合適“道”的永恒運動的自然本性，以及“天地”之長久。很顯然，在老子哲學思想中，養生不僅僅是修己治人的要求，也是與“道”合一的途徑。在老子看來，“道生萬物”是由道所產生的陰陽二氣互相作用而生成萬物的過程。因此，包括人在內的天地萬物的生命，都是由

“氣”的運動所決定。從而，“治身”應要把“精”、“和”之氣充實於身（“精之至”、“和之至”），就是“含德之厚”的具體內容；“治人”與治身一樣，也要求使人民保全各自的生命本質。

以上所述，主要說明老子哲學思想與養生密切關聯。當然，老子并不一概講養生，他的思想本來就是很複雜的。盡管如此，對於與養生有關的部分，我們在研究老子時，也是不容忽視的。自老子以來，道家與養生有不解之緣。今人所謂莊子學派與黃老學派直接承接老子，而都講養生。早期道家的養生思想，後世主要流傳於黃老道學，然後再吸收到道教系統裏，不為研究者重視。但我們把眼光回到早期道家文獻上看，可以發現，許多與養生有關的記述，與方技學的養生理論極為相近。

四 道家養生論的深化

（一）道家和方技養生論之相通

以上所述，多述及早期道家重養生，而其與方技學緊密聯係。至於戰國末秦漢初人們對養生的重視，有關方技的帛書外，也見於今傳文獻材料。如《呂氏春秋·先己》借自湯與伊尹的問對，說：

湯問於伊尹曰：“欲取天下若何？”伊尹對曰：“欲取天下，天下不可取。可取，身將先取。”凡事之本，必先治身，蓄其大寶。用其新，棄其陳，腠理遂通。精氣日新，邪氣盡去，及其天。此之謂真人。昔者先聖王，成其身而天下成，治其身而天下治。

這說明，先治身而後治天下，治身要重於治世，甚至以治身為“凡事之本”。“蓄其大寶”無疑是源於前引老子五十九章

“治人、事天莫若嗇”。我們在上面已經討論過，老子所謂“嗇”與“積德”有關，而以“精”、“和”為“德”的具體的內容。《先己》更明確地說明所要“嗇”的“大寶”就是“精氣”，又進一步提出“用其新，棄其陳”的養生方法。這類似《莊子》所說“吐故納新”，亦是與《淮南子·泰族訓》“呼而出故，吸而入新”相似，很可能由吐納行氣而言，其目的就是“精氣日新，邪氣盡去”，以盡其天。

馬王堆帛書《十問》也討論：“息必探（深）而久，新氣易守。宿氣為老，新氣為壽。善治氣者，使宿氣夜散，新氣朝最。”^① 息深而久的吐納，有易守新氣的功效，而善於治氣的人夜散宿氣、朝食新氣，於是得到長壽。至於“腠理遂通”，似乎是有關皮膚呼吸的描述，《十問》謂：“將欲壽神，必以奏（腠）理息。治氣之精，出死入生，驩欣咪穀，以此充刑（形），此胃（謂）搏（搏）精。”^② “以腠理息”要求用腠理呼吸，因為精氣的出入是死生的關鍵，而腠理也是精氣出入的門戶。張家山漢簡《引書》也提出，由於腠理啓合失去了調和會引起疾病。^③ 很顯然，《呂氏春秋》的養生思想與方技一脈相通。對此在前條已經作了詳細的論證，這裏不再討論。值得注意的倒是，戰國末秦漢初，治氣守精的養生，不僅僅與長生聯繫，也被視為治國經世的重要基點，這無疑是深化發展老子思想的。上引《呂氏春秋·先己》提出：“成其身而天下成，治其身而天下治”，在這裏“成身”、“治身”即指“精氣日新，邪氣盡去”的養生，并是“天下成”、

① 《十問》，釋文引李零《中國方術考》附錄一，第454頁。

② 同上。

③ “人之所以得病者，必於暑、濕、風、寒、雨、露，秦（腠）理啓闔（合）、食（飲）不和，起居不能與寒暑相應，故得病焉。”（張家山漢簡整理組：《張家山漢簡〈引書〉釋文》，《文物》1990年第10期。）

“天下治”的基點，就明顯地揭示着這一時期道家“內聖外王”的方法與養生緊密聯係。

（二）黃老學與養生

至於世稱“黃老”的思想特點，自古至今學者一般注意到老子道論與形名法術的結合。司馬遷曾經討論：“申不害者，……學術以干韓昭侯，……申子之學本於黃老而主刑名。”“韓非子，……喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。”^①顯示法家的形名法術與黃老學有關。今人學者亦持這種觀點，提出：“道家黃老派與老莊一系的最大不同，在於它的授法入道”^②、“以‘道法’為中心思想的黃老派，一方面繼承老子的道論，同時又引進時代所急需的法治觀念，兩者結合，以推動先秦政治體制的改革。”^③此外，也有學者重視黃老學兼容各家學說，這種觀點始見於司馬談《論六家要旨》：“道家……其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要。”^④在這裏，司馬談所說“道家”顯然是黃老道家，而它兼容陰陽、儒、墨、名、法諸家的優勢。今人學者也多持此說，如蒙文通提出：“不是黃老之學在先，而是百家融為黃老。”^⑤胡家聰也說：“基於稷下學道法儒墨等學術爭鳴的高起點，從而生發出優勢互補的黃老新學。”^⑥所有這些觀點似乎都有一定的道理。

然而，世稱“黃老學”起自戰國中葉稷下，一直到西漢初

① 《史記·老子韓非傳》，中華書局點校本第7冊，第2146頁。

② 陳鼓應：《先秦道家研究的新方向》，載於《黃帝四經今注今譯》，臺灣商務印書館1995年版，第19頁。

③ 同上書，第26頁。

④ 《史記·太史公自序》，中華書局點校本第10冊，第3289頁。

⑤ 蒙文通：《略論黃老學》，《道家文化研究》第十四輯，三聯書店1998年版。

⑥ 胡家聰：《稷下爭鳴與黃老新學》，中國社會科學出版社1998年版，第3頁。

(特別是以《淮南子》為其下限)盛行,時間相距三百年左右,學說不僅發展變動,也有諸家之說錯綜複雜的面目。加之,對黃老學的研究目前還是不夠,需要討論的問題并不少,因此絕不能把它作簡單化的分析。當然,我們在這裏也沒法討論有關黃老學的一切問題,這也超出了本文論述的範圍。對於本文的目的而言,讓我們只能注意到黃老學與治身養生的關係。對這一點,已有學者提出:

過去王明先生曾說,自漢初迄三國,老學凡有三變:西漢初年主治國經世,東漢末主治身養生,三國流行虛無自然之玄談。其實我們倒不如把這三變看作老學固有內涵的展開過程,只不過各個時期的側重點有所不同罷了。比如漢初,雖然黃老主要是刑名法術,但當時也包含其他兩類內容。……當時的執政大臣,如蕭何、曹參、張良、陳平,他們學黃老,還有一大本事是會保護自己,對上裝糊塗,飲酒不治事,甚至棄人間事而從赤松子之游,唯恐步韓信等人的後塵。它說明黃老即使在當時也有用於內守的一面。^①

雖然筆者不大同意西漢初黃老學已經包含玄學思想,則以為黃老學確實具備了治身養生的內守理論,把它與形名法術一起構成新的道家理論體系。為了證明這一點,使我們不能不把眼光重新回到文獻上看。

田駢是早期黃老學派的一個重要人物,主要活動於齊宣王時(公元前 320—前 302 年),《史記》:“慎到,趙人。田駢、接

① 李零:《說“黃老”》,《道家文化研究》第五輯,上海古籍出版社 1994 年版,第 153 頁。

子，齊人。環淵，楚人。皆學黃老道德之術。”^①《呂氏春秋·執一》引田駢的話：“田駢對曰：‘……變化應求而皆有章，因性任物而莫不宜當。彭祖以壽，三代以昌，五帝以昭，神農以鴻。’”“因性任物”是田駢思想的核心。田駢認為，萬物的變化皆有自己的條理（“變化應求而皆有章”），於是必要因循萬物各自的本性，以順任自然，從而能够得到“莫不宜當”。《荀子》非十二子篇批評田駢，說：“尙法而無法，下脩而好作，上則取聽於上，下則取從於俗……是慎到、田駢也。”這顯然是指責“因性任物”思想的，特別是“尙法而無法”一句表明田駢把形名法術與老子的自然無爲思想相結合。後來司馬談在論道家時云：“道家……有法無法，因時爲業；有度無度，因物與合。”^②“與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜。”^③這些正是符合田駢一派之思想。值得注意的是，田駢提出“彭祖以壽，三代以昌，五帝以昭，神農以鴻”，揭示出“因性任物”之道，不只是三皇五帝治國經世之術，而且彭祖所以長壽，乃因得此道。從此可見，早期的黃老學不僅接收老子的道論，以及無爲而治的政治哲學，也繼承重視養生的思想傾向。

黃老學的著作中，與治氣守精的養生有關的記述見得并不少。《鶡冠子·博選》說：“君也者，端神明者也”^④，《泰鴻》篇亦云：“愛精養神內端者，所以希天，天也者，神明之所根也。”^⑤二者相比，君主所以“端神明”，正是與“愛精養神內端”的養生有關，而這種養生并是天人合一的途徑，因爲“天”

① 《史記·孟子荀卿列傳》，中華書局點校本第7冊，第2347頁。

② 《史記·太史公自序》，同上書，第3292頁。

③ 同上書，第3289頁。

④ 《鶡冠子·博選》，《道藏》第27冊，第203頁。

⑤ 《鶡冠子·泰鴻》，同上書，第216頁。

就是“精”、“神（神明）”的根源。“精”是指精氣。至於“神明（神）”的性質問題，《鶡冠子》不僅把“天”看做“神明”的根源（“天也者，神明之所根也”）^①，在《泰錄》篇中也提出：“天者，氣之所總出也。”^②揭示“神明（神）”是一種“氣”。《鶡冠子·泰錄》又提出：

精神者，物之貴大者也。內聖者，精神之原也，莫貴焉故靡不仰制焉。制者，所以衛精、擢神、致氣也。……故能役賢，能使神明，百化隨而變，終始從而豫。神明者，積精微全粹之所成也，聖道神方要之極也。^③

精氣、神氣是萬物生成、存在以及互相感應的共同根基，因此這些氣的內守和外施就作為內聖外王之道的要旨。君主“內聖”的關鍵，在於制御精神的根源。就在這種“內聖”的基礎上，君主可以制御萬物，正因為守精養神的君主由於能“衛精、擢神、致氣”就可以使役賢臣，又能使用神明之氣來變化萬物，以及豫示萬事的終始。其中，“神明”是由精微至純之氣所造成，正是“聖道神方”的核心。司馬談曾經涉及六家之宗旨，其中在論道家時提出：

凡人之所生者神也，所託者形也。神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死。死者不可復生，離者不可復反，故聖人重之。由是觀之，神者生之本也，形者生之具也。不先定其

① 在本文中《泰鴻》所謂“天也者，神明之所根也”之外，《度萬》也云：“天者，神也；地者，形也。”（同上書，第211頁）

② 《鶡冠子·泰錄》，同上書，第219頁。

③ 同上。

神〔形〕，而曰“我有以治天下”，何由哉？^①

我們知道，司馬談所謂“道家”主要是指戰國後葉秦漢初的黃老學。盡管如此，引文所表現的生命觀，並不是黃老一派的獨創，而是老子以來道家所共持。如《莊子·德充符》：“道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴！”^②《莊子》認為精、神、形是構成生命的基本因素，而這些因素皆源於“道”和“天（地）”，於是批評役神、勞精、毀形。司馬談也提出，道家以“神”、“形”為生命的根基，而指責神竭、形勞的弊害，則要求“定其神形”的內守，即“使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。”^③這種內守無疑是與延年養生有關的，所以司馬談還講：“夫神大用則竭，形大勞則敝。形神騷動，欲與天地長久，非所聞也。”^④值得注意的是，據司馬氏的說法，道家把“定其神〔形〕”的養生要重於“治天下”，揭示着道家（尤其是黃老學）有“養生以經世”的思想傾向。

（三）黃老學論“養生以經世”

“養生以經世”一句見於《文子·九守》守靜條：

靜漠恬惔，所以養生也；和愉虛無，所以據德也。外不亂內，即性得其宜；靜不動和，即德安其位。養生以經世，抱德以終年，可謂能體道矣。若然者，血脈無郁滯，五藏無

① 《史記·太史公自序》，中華書局點校本第10冊，第3292頁。

② 《莊子·德充符》，《莊子集釋》本第1冊，第222頁。

③ 《史記·太史公自序》，同上書，第3289頁。

④ 同上。

積氣，禍福不能矯滑，非譽不能塵垢。^①

以上所引材料亦見《淮南子·俶真訓》，雖然一些文字有所不同，但主體內容基本上是一致的。此外，《淮南子》中的許多辭句同於《文子》。所以，過去很多學者懷疑《文子》是偽書，而它抄襲了《淮南子》。但是，1973年在河北定縣40號漢墓中出土《文子》殘簡，張岱年已經提出：“現在《文子》竹簡出土，證明不是《文子》抄《淮南子》，而是《淮南子》抄襲了《文子》的文句。這個問題已經得到了解決。”^②對此書的成書年代，張先生又作了詳細的考證，得出結論：“《文子》的著作年代，最早不能早於戰國後期，最晚不能晚於漢景帝時。”^③無疑，《文子》一書是戰國末秦漢初黃老道家的作品。

《文子》把“養生以經世”與“抱德以終年”一起作為“體道”的具體的內容。“養生”、“抱德”以體道的人，血脈、五臟沒有郁結的血氣（“血脈無郁滯，五藏無積氣”），並非受到禍福、名利的束縛（“禍福不能矯滑，非譽不能塵垢”）。就從文脈上看，“靜漠恬惔”、“外不亂內即性得其宜”皆由養生而言，即謂清靜恬惔、外不亂內，以性得其宜。“養生”與“養性”相通，“性”即指生命之本性。《守朴》篇提出“真人者，性合於道”，具體地說：“有精而不使，有神而不用，守太渾之朴，立至精之中，其寢不夢，其智不萌，其動無形，其靜無體，存而若

① 《文子·九守·守靜》，徐慧君、李定生校注，《文子要詮》本，復旦大學出版社1988年版，第77頁。

② 張岱年：《試談〈文子〉的年代與思想》，《道家文化研究》第五輯，上海古籍出版社1994年版，第134頁。

③ 同上書，第136頁。

亡，生而若死，出入無間，役使鬼神，精神之所能登假於道者也。”^① 這明確地說明真人保精守神以治身養生。“登假”亦作“登遐”，《莊子·大宗師》：“是知之登假於道若也”，成疏：“登，昇也；遐，至也。”“真人”是“精神之所能登假於道者”，就是說其精神上昇，與道合一，這裏不難發現神僊思想的痕迹。至於“抱德”的問題，以“和愉虛無”、“靜不動和即德安其位”為其具體的內容。很顯然，“德”主要是與“和”有關的。對於“和”，《上仁》篇亦云：“天地之氣，莫大於和。和者，陰陽調，日夜分，故萬物春分而生，秋分而成，生與成，必得和之精。故積陰不生，積陽不化，陰陽交接，乃能成和。”^② 在這裏，“和”分明是指陰陽二氣的調和。陰陽二氣的運動及其和諧是天地萬物運動變化的自然本性，即“天性”，因此《上禮》篇謂：“得其天性謂之德。”^③ 從此可見，“靜不動和”要求在體內保持陰陽二氣的平衡，就是“抱德”、“德安其位”的具體內容。

值得注意的是，《文子》把養生與經世緊密結合，提出“養生以經世”，這其實有多重意義：第一，先治身養生，而後治世，如《微明》篇：“修治身，然後可以治民。”^④ 第二，以治身為本，以治國為末，如《上仁》篇：“本在於治身，未嘗聞治身而國亂者也，身亂而國治者，未有也。”^⑤ 第三，以養生的方法去治世。《下德》篇：

① 《文子·抱朴》，徐慧君、李定生校注，《文子要詮》本，復旦大學出版社1988年版，第83頁。

② 《文子·上仁》，同上書，第183頁。

③ 《文子·上禮》，同上書，第212頁。

④ 《文子·微明》，同上書，第143頁。

⑤ 《文子·上仁》，同上書，第178頁。

治身，太上養神，其次養形，神清意平，百節皆寧，養生之本也；肥肌膚，充腹脹，拱嗜慾，養生之末也。治國，太上養化，其次正法，民交讓爭處卑，財利爭受少，事力爭就勞，日化上而遷善，不知其所以然，治之本也；利賞而勸善，畏刑而不敢為非，法令正於上，百姓服於下，治之末也。^①

“養化”的治國之方，與“養神”的治身養生相符；“正法”則相應於“養形”。雖然“養神”、“養化”要重於“養形”、“正法”，但它們皆為治身、治國的根本。至於“養神”的問題，“養神”就是說內守自己的“神”。“神”亦作“神明”，而它主持天地陰陽四時之運行，以及萬物的生長消亡，故云：“天設日月，列星辰，張四時，調陰陽；日以暴之息之，風以乾之，雨露以濡之；其生物也，莫見其所養而萬物長，其殺物也，莫見其所傷而萬物亡，此謂‘神明’。”^②這裏的“神明”就是“神氣”。《精誠》篇首先提到“神之所用者遠”，接着引用《老子》四十七章：“不出於戶，以知天下。不闕於牖，以知天道。其出彌遠，其知彌少。”^③亦謂：“此言精誠發於內，神氣動於天也。”^④很明顯，“神（神明）”與“神氣”并無二致。另一方面，“神”乃是精氣之極：“精至乃神，精之所動，若春氣之生，秋氣之殺”。^⑤“神”無疑是由精氣的神妙不測的作用而言。《道原》篇還提到內守“神明”的功效：“神明者，得其內者，五藏

① 《文子·下德》，徐慧君、李定生校注，《文子要詮》本，復旦大學出版社1988年版，第161頁。此文也見《淮南子·泰族訓》。

② 《文子·精誠》，同上書，第50頁。

③ 今本作“不出戶，知天下，不闕牖，見天道，其出彌遠，其知彌少”，文子所引却是與帛書本《老子》吻合，證明《文子》并非後人偽作。

④ 《文子·精誠》，同上書，第58頁。

⑤ 同上書，第59頁。

寧，思慮平，耳目聰明，筋骨勁強，疏達而不悖，堅強而不匱，無所太過，無所不逮。”^① 內守神明，身體、感覺和思慮便都能够得到超凡人的力量，正因為“神明”是人的生命的本根。

從治世的角度看，“養化”也因為“神”的作用，“養化”亦作“神化”，就是說以“神”的作用來治化萬物：“大人與天地合德，與日月合明，與鬼神合靈，與四時合信，懷天心，抱地氣，執沖含和，不下當而行四海，變易習俗，民化遷善，若出諸已，能以神化者也。”^② “夫抱真效誠者，感動天地，神逾方外，令行禁止，誠通其道而達其意，雖無一言，天下萬民、禽獸、鬼神，與之變化。故太上神化，其此使不得為非，其下賞善而罰暴。”^③ 人與天地、日月、鬼神相合的方法，在於“懷天心，抱地氣，執沖含和”。由此可見，懷陽抱陰、調和陰陽，這就是“抱真效誠”的具體內容。這樣的人，其精神能够感動天地萬物以及鬼神，於是雖無任何教令，則可以移風易俗，使天下萬民、禽獸、鬼神皆化為善，這就是“神化”。

以上討論可見，“養神”即積精守神的養生，作為“治身”的本原；“養化（或，神化）”則是治世的本原，但二者唇齒相依，因為“神明”不僅是天地萬物運動及存在的根據，也作為萬物相連相迫的媒介者。其實，“養神”和“神化”都需要消去智巧而順任自然的方法，乃云：“（神明）萬物有以相連，精氣有以相薄，故神明之事，不可以智巧為也，不可以強力致也。”^④

上面我們，主要討論“養神”的治身與“養化”的治世相

① 《文子·道原》，徐慧君、李定生校注，《文子要詮》本，復旦大學出版社1988年版，第43頁。

② 同上。

③ 同上書，第60頁。

④ 同上書，第51頁。

應。那麼，“養形”和“正法”分別地作為養生和治國的次要的方法。“形”是指有形的身軀，《九守》守弱條云：“夫形者生之舍也；氣者生之元也；神者生之制也，一失其位即二者傷矣。故以神為主者形從而利，以形為主者神從而害。”^① 生命是由“形”和“神”所組成，前者作為生命之舍（“形者生之舍”），而後者控制一切生命現象（“神者生之制”），但二者皆由一氣化生，所以“氣”就是生命的本原（“氣者生之元”）。形、氣、神三者，如有一失，餘則損傷。雖然如此，“神”則要重於“形”，所以在形神交相養的基礎上，強調“養神”。

“法”亦稱“法度”，即指法令制度。《上義》篇：“法制禮樂者，治之具也，非所以為治也。”^② 以為“法”不是治國的根本（“非所以為治”），而只是一種治國的手段。治國的根本則是“道”，謂“故聖人所由曰‘道’”^③。“法”是“天下之準繩，人主之度量”^④，但它并不是由君主一人所造，而是出於衆人之心，乃謂：“法生於義，義生於衆適，衆適合乎人心，此治之要也。法非從天下也，非從地出也，發乎人間，反其自正。”^⑤ “昔者之聖王……中取法於人。”^⑥ 因此，“法”并不是永恒不變的，隨時而變：“夫知法之所由生者，即應時而變。”^⑦ 反之，治國則有常道，就是“利民”，故云“治國有常而利民為本”^⑧。“利民”即

① 《文子·九守·守弱》，徐慧君、李定生校注，《文子要詮》本，復旦大學出版社1988年版，第81頁。

② 《文子·上義》，同上書，第193頁。

③ 同上。

④ 同上書，第195頁。

⑤ 同上書，第194頁。

⑥ 《文子·上禮》，同上書，第208頁。

⑦ 《文子·上義》，同上書，第194頁。

⑧ 同上書，第192頁。

治國的根本，而它的具體的內容是使人返朴無爲，以養其生，這并是“法”的最終目標。“古之置有司也，所以禁民使不得恣也；其立君也，所以制有司使不得專行也；法度道術，所以禁君使無得橫斷也。人莫得恣，即道勝而理得矣，故反朴無爲。”^①“司”、“君”、“法”分別地使人民、官僚、君主不得恣意專行，使之返回到朴素無爲。“反朴無爲”與“無以生爲”相通，這顯然是一種養生境界，《九守》篇：“夫唯無以生爲者，即所以得長生。”^②“無以生爲”即不以生厚爲事，堅持自然無爲的生活，從而能够得到長生。

總之，人有生命，便有形軀，於是也就有“養形”的必要。但“形”并不是生命的本根，“神”要重於“形”，因此“治身，太上養神，其次養形”。同樣，世有國家，便有法令制度，於是有產生“正法”的必要。但“法”并不是治國的本根，“利民（養化）”要重於“法”，因此“治國，太上養化，其次正法”。這顯然是從養生的方法來討論治世的，《上禮》篇生動地描繪了“養生以經世”的理想境界：“上古真人，呼吸陰陽，而群生莫不仰其德以和順，當此之時，領理隱密，自成純朴，純朴未散，而萬物大優。”就明顯地表現“養神”、“養化”，以萬物自得養生繁衍的道理。

（四）道法融合與養生

如上所述，黃老學的養生理論頗爲豐富，其主要應用於：第一，體道論。養生被視爲與道合一（或天人合一）的途徑；第二，延命論。養生被視爲長生久視的方法；第三，內聖論。養生

① 《文子·上義》，徐慧君、李定生校注，《文子要詮》本，復旦大學出版社1988年版，第195頁。

② 《文子·九守》，同上書，第71頁。

被視為君王治身內守的核心；第四，外王論。養生被視為治國經世的要道。引人注目的就是，這些養生思想與形名法術相融合，在《文子》對“養神”、“養形”、“養化”、“正法”的理論中，有迹可見。之外，我們還要引用有關材料，即《管子·任法》中的四任說：

聖君任法而不任智，任數而不任說，任公而不任私，任大道而不任小物，然後身佚而天下治。失君則不然，舍法而任智，故民舍事而好譽；舍數而任說，故民舍實而好言；舍公而好私，故民離法而妄行；舍大道而任小物，故上勞煩，百姓迷惑，而國家不治。聖君則不然，守道要，處佚樂，馳騁弋獵，鍾鼓竿瑟，宮中之樂，無禁圉也；不思不慮，不憂不圖，利身體，便形軀，養壽命，垂拱而天下治。

《任法》提出“四任”與“四不任”的統治術，四任是“任法”、“任數”、“任公”、“任大道”；四不任是“不任智”、“不任說”、“不任私”、“不任小物”。“法”、“數”、“公”、“大道”四者都是有規律性、普遍性的。^①與此相反，“智”、“說”、“私”、“小物”則是恣意、主觀的。很顯然，《任法》的作者認為，聖君應按普遍而公平的規律去治世，並非恣意專橫。

至於“法”的內涵的問題，百家之說皆有所不同，甚至《管子》諸篇中有關法治的論說也不盡一致。例如，《任法》：“法者不可不恒也”、《君臣上》：“法制有常，則民不散而上

^① “法”是法令制度；“數”是事物的度數；“公”是公平無私；“大道”是作為宇宙的普遍規律的“道”。

合”；《正世》則主張設賞立禁的法制“隨時而變、因俗而動”、“與時俗，與俗化”。對此，已有學者提出，雖然《管子》諸篇所反映的主要是齊法家的思想，《正世》則受到秦法家思想的影響。^①齊法家“基於黃老學之‘道’、‘法’結合”^②，有從“道”的高度來論證“法”的合理性的思想傾向。《心術上》：“事監乎法，法出乎權，權出乎道。”“權”即指權力、權威，“法”出於有權之君主，但君主的權力（或權威）則出於“道”。換言之，聖君以“道”去治世，從而纔發生他的“權”，於是再設立法令制度。這就是說，“法”最後根源於“道”，其類似《黃帝四經》中《經法》的“道生法”說：“道生法。法者，引得失以繩，而明曲直也。〔故〕執道者，生法而弗敢犯也，立法而弗敢廢〔也〕。故能自引以繩，然後見知天下而不惑矣。”“法”像繩墨一樣的工具，用來辨明人事的成敗得失。“執道者”即指有“生法”、“立法”的權力的君主，但他應不隨意地“生法”、“立法”，也要不恣意“犯法”、“廢法”，因為“法”并非是由君主自己的需要所制定，而“道”為其根源。因此，人主制法，先要將之施行於自己，然後纔能夠決定把它能否推廣到天下。《文子》也有相似的說法：“故人主之制法也，先以自為檢式，故禁勝於身，即令行於民。夫法者，天下之準繩，人主之度量也。”^③這些思想與《心術上》基本相通。“道生法”，揭示社會的法令制度是由宇宙的普遍規律（“道”）而制定的，這顯然是“推天道以明人事”的思維方式的表現。在這裏，老子的道論與形名法術得以

① 胡家聰：《管子新探》，中國社會科學出版社1995年版，第316頁。

② 胡家聰：《稷下爭鳴與黃老新學》，第215頁。

③ 《文子·上義》，同上書，第195頁。

貫通起來了。

我們記得，前引《任法》的“四任說”，要求以普遍、公平的規律去治世，而其中有“任法”與“任大道”的項目，就明顯地表現出道法融合的思想傾向。“任大道”與“任小物”相反，即謂聖君處於作為宇宙的普遍規律的“道”。“道”是自然、無為的，於是“任大道”的君主應要無為而治。但無為而治，並不是什麼都不作，公平、堅定的法律制度則是完全需要的。因此，《任法》的作者提出，“法”像天地、列星、日月、四時運行的自然法則一樣，應有堅固、分明的規律性：“聖君設度量、置儀法，如天地之堅，如列星之固，如日月之明，如四時之信，然故令往而民從之。”很明顯，“任大道”講君主無為，“任法”則講以法治國，這是道、法融合的一種政治理想。引人注目的就是，在這種政治理想中，以治身養生為君主“任大道”的重要內容，以上所引《任法》的最後一段云：“不思不慮，不憂不圖，利身體，便形軀，養壽命，垂拱而天下治。”的確，戰國時期齊法家在道法融合的理論基礎上，把“利身體，便形軀，養壽命”的治身養生作為“君人南面之術”的重要構成部分。

（五）重養生的時代潮流

至西漢初，朝廷遵循着黃老學治國，這是大家都熟悉的。這一時期，黃老學在現實政治中不僅強調無為而治，而且仍然重視治身養生。《淮南子》雖說是一本龐雜的書，基本思想還是漢初黃老學思想的繼續^①，特別是它因襲《文子》等書的養生思想，前引《文子》中有關養生的語句也多見於《淮南子》。治身養生說在漢初社會已經十分普遍，甚至儒家也講“治氣養性”。韓嬰

^① 許抗生：《老子評傳》，第83頁。

在《韓詩外傳》說：

凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫優得師，莫慎一好。好一則博，博則精，精則神，神則化，是以君子務結心乎一也。^①

君子有辯善之度，以治氣養性，則身後彭祖。修身自強，則名配堯禹。^②

自“好一則博”至“神則化”一段，這無疑是接收黃老學精氣學說的，如《管子·心術上》：“靜則精，精則獨立矣。獨立則明，明則神矣”（《心術上》）、“一物能化，謂之神”、“執一不失，能君萬物”（《內業》）。很明顯，《韓詩外傳》的“治氣養心”、“治氣養性”的養生論亦是來自道家與方技，甚至要求“身後彭祖”。韓嬰更進一步把這些養生思想與儒家的“禮”相結合，而把治氣修身的養生又配合於堯舜之道。這是道家、方技養生思想的一種新的改造。稍後，董仲舒也重視養生，在《春秋繁露·循天之道》篇集中地討論養生的問題，其開頭就說：“循天之道，以養其身，謂之道也。”^③在這裏，董仲舒所謂“循天之道”即指“中和”：“能以中和養其身者，其壽極命。”^④“中和”明顯地由陰陽二氣的調和而言：“和者，天之正也，陰陽之平也，其氣最良，物之所生也。……天地之

① 韓嬰：《韓詩外傳》，《漢魏叢書》本，吉林大學出版社1992年版，第37頁。

② 同上書，第31頁。

③ 董仲舒：《春秋繁露》，蘇輿：《春秋繁露義證》本，中華書局2002年版，第444頁。

④ 同上。

道，雖有不和者，必貴之於和，而所爲有功；雖有不中者，必止之於中，而所爲不失。”^① 他又認爲，“養生”的關鍵在於養氣，云：“養生之大者，乃在愛氣。”^② 這些養生思想確是接收道家 and 方技的養生論。董仲舒在討論養生時十分強調“心”的役割，提出“一國之君，其猶一體之心也。”這類似《管子·心術上》：“心之在體，君之位也”的說法。他又提出養氣的十種禁忌，即“泰實”、“泰虛”、“熱勝”、“寒勝”、“泰勞”、“泰佚”、“怒”、“喜”、“憂”、“懼”。這些內容與方技的養生理論極爲相近。不僅如此，董仲舒還涉及房中術和服食養生^③。由此可見，他十分了解和重視方技養生理論。尤其值得注意的是，董仲舒在《天地之行》篇中自治身養生的角度講治國：

……布恩施惠，若元氣之流皮毛腠理也；百姓皆得其所，若血氣和平，形體無所苦也；無為致太平，若神氣自通於淵也；致黃龍鳳皇，若神明之致玉女芝英也。^④

① 董仲舒：《春秋繁露》，蘇興《春秋繁露義證》本，中華書局2002年版，第446頁。

② 同上書，第452頁。

③ 如：“男女之法，法陰與陽。……天地久節，以此爲常，是故先法之內矣，養身以全，使男子不墜牡不家室，陰不極盛不相接。是故身精明，難衰而堅固，壽考無忒，此天地之道也。天氣先盛牡而後施精，故其精固；地氣盛牝而後化，故其化良”（同上書，第445頁）；“凡養生者，莫精於氣。是故春襲葛，夏居密陰，秋避殺風，冬避重溼，就其和也。衣欲常漂，食欲常饑。體欲常勞，而無長佚，居多也。……飲食臭味，每至一時，亦有所勝，有所不勝，之理不可不察也。……是故當百物大生之時，羣物皆生，而此物獨死。可食者，告其味之便於人也其不可食者，告殺穢除害之不待秋也。……其可食者，益食之，天爲之利人，獨代生之；其不可食，益畜之。天應州華之間，故生宿麥，中歲而熟之。君子察物之異，以求天意，大可見矣”（同上書，第453—457頁）。

④ 《春秋繁露·天地之行》，同上書，第461頁。

這即是說治國平天下與治氣守神的養生是一個道理。這些事例都表明，道家和方技的養生說在西漢的影響是非常廣泛和深刻的。這種時代潮流的另一面，就存在着方士階層的勃興，以及神僊方術的盛行。

根據以上所述，我們有充分的理由主張幾點：第一，自老子以來“養生”一直成為包括黃老學的道家內守（內聖）學說的重要構成部分。第二，道家與方技學相同，在氣化論的基礎上講形神，並且以“精”、“氣”、“神”、“形”範疇為中心論養生。第三，治身養生與政治有關，其與老子的“無為而治”思想、形名法術，一起構成黃老學的“君人南面之術”，被作為外王之道的關鍵。第四，治氣養生說在西漢初的影響非常廣泛和深刻。就在這種時代風氣上，生長和發育黃老道學思潮。的確，黃老道學思想并非突然造成，其在思想史上是根深葉茂的。

第四節 陰陽五行數術考

一 數術與陰陽家

數術是黃老道學理論、知識體系的重要組成部分。至於“數術”的內涵問題，可以參考李零的說法：“……與宇宙或天地有關的古代知識體系。這種知識體系在古代是叫‘數術’或‘術數’。‘數術’一詞大概與‘象數’的概念有關。‘象’是形於外者，指表象或象徵；‘數’是涵於內者，指數理關係和邏輯關係。它既包括研究實際天象曆數的天文曆算之學，也包括用各種神秘方法因象求義，見數推理的占卜之術。”^①實際上，古人所謂“數術”是我們今日意義的天文學、地理學等和占卜術合

^① 李零：《中國方術考》，第32頁。

而不分的學術系統。《漢書·藝文志》數術略把“數術”列爲六類，即天文、曆譜、五行、蓍龜、雜占、形法。其中，“天文”、“曆譜”、“五行”與天文、曆數有關，則有占卜吉凶的作用^①；“蓍龜”、“雜占”皆爲占卜術；“形法”則屬於相術。之外，《藝文志》諸子略也提到“陰陽家”：“敬順昊天，曆象日月星辰，敬授民時，此其所長也。”可見陰陽家與數術密切關聯。

《藝文志》所列數術、陰陽家諸書的大部分今已失傳。但我們可以推測，數術略諸書主要包含於天文、地理、曆法、占卜有關的實用知識和技術。舉一例子，數術略形法家有《山海經》。從今本《山海經》可以看到，它是匯集古代神話、地理知識的書，理論性不太強。與此不同，陰陽家似乎具有強烈的理論性，如陰陽家書包含《鄒子終始》、《鄒奭》。《史記》載：“騶衍之術迂大而閼辯；奭也文具難施……故齊人頌曰：‘談天衍，雕龍奭’。”^②《史記集解》引劉向《別錄》：“騶衍之所言五德終始，天地廣大，盡言天事，故曰‘天衍’。鄒奭脩衍之文，飾若雕鏤龍文，故曰‘雕龍’。”^③鄒衍雄於辯口，鄒奭也具備了卓越的文才，皆爲當時被人們尊崇的大思想家。從此可推知，由於陰陽家理論性很強，劉歆、劉向父子把它列入諸子略；數術略則包含於實用知識、技術有關的書籍。雖然如此，數術與陰陽家有不解之緣，例《藝文志》把數術略的五行家釋爲：“其法亦起五德終始，推其極則無不至。”^④可見，以鄒衍爲代表的陰陽家學說作

① 據《漢書·藝文志》，“天文”是“以紀吉凶之象”；“曆譜”是“凶阨之患，吉降之喜，其術皆出焉”；“五行”是“皆出於律曆之數而分爲一者”。可見，皆與占卜吉凶有關。

② 《史記·孟子荀卿傳》，中華書局點校本第7冊，第2348頁。

③ 同上書，注[3]。

④ 《漢書·藝文志》，中華書局點校本第6冊，第1769頁。

為有實用性的數術知識的理論依據，以及其學術來源。當然，中國歷史上的數術的來源非常長久，決不能把一切數術與陰陽家聯係起來，或者以陰陽家為一切數術的來源。然而，我們却不能不承認以鄒衍為首的陰陽家匯聚與數術有關的知識和思想，有系統總結，從而醞釀着一場新的突破。之後，陰陽五行說對數術發展的影響是十分深刻和廣泛的。

我們記得，秦漢方士善於數術，《藝文志》在論數術時以方士唐都為漢代數術的代表人物^①。我們又知道，方士數術學的來源追溯到戰國鄒衍。鄒衍提倡陰陽五行說後，燕、齊海上方士相傳此說，《史記·封禪書》：“驪衍以陰陽主運顯於諸侯，而燕齊海上之方士傳其術不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也。”^② 很明顯，司馬遷對方士持有批判的態度，故云“傳其術不能通”、“怪迂阿諛苟合之徒”。^③ 自戰國以來燕、齊方士承傳鄒衍的陰陽五行說而作為此說的專家，確然無疑。至漢代，以陰陽五行為理論基礎的數術學仍然由方士階層主導。就在這樣的學術傳統上，以漢朝方士為中心，逐漸形成和發展黃老道學。《後漢書·襄楷傳》對《太平青領書》評價說“其言以陰陽五行為家”^④，當非偶然。

綜上所述，數術是與天文、曆法、地學、占卜有關的實用技術、知識體系，其來源甚久。然而，鄒衍提倡陰陽五行說，在數術方面醞釀着一場新的突破。之後，陰陽五行的數術在秦漢社會中的影響是非常深刻和廣泛的，尤其是它成了黃老道學思想、知

① 《漢書·藝文志》數術略：“漢有唐都。”

② 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1368頁。

③ 由《史記》的敘述上看，方士在中國古代科學（尤其是天文、曆法、醫學）發展史上的重大貢獻，司馬遷并不了解。

④ 《後漢書·襄楷傳》，中華書局點校本第4冊，第1048頁。

識體系的重要組成部分。

二 “陰陽”、“五行”概念的哲學範疇化

陰陽五行說的起源，至今學術界尙未有定論。對“陰陽”和“五行”概念的產生時期及內涵，曾有衆多說法，各有所當，反倒揭示無定論。至於這一問題，涉及的問題複雜，難於輕易論斷，而處理這種問題，并不在本文的範圍之內。但分明的是，陰陽說和五行說，從遠古各自獨立發展，原來并不屬於一個理論系統。在這個意義上，我們可以說，傳統說的“陰陽五行說”不是把“陰陽”和“五行”概念簡單地結合的結果，而是不同於以往的陰陽說及五行說的一個新的理論模式。

不問“陰陽”、“五行”概念何時發生，無疑的是，至春秋戰國時期，它們已經成了重要哲學範疇。據《說文》的文字解釋，“陰”是“暗”；“陽”則是“高明”^①，這似乎接近“陰陽”的初始朴素意義。然而，至春秋時期，老子提出“萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和”^②，以爲萬物由陰陽二氣構成，於是“陰陽”纔成爲重要哲學範疇。至戰國時期，古人多以“陰陽”概念來解《易》。朱伯崑在《易學哲學史》一書中已經提到：“春秋時期的人解易亦無‘陰陽’辭句。以‘陰陽’觀念解易當出於戰國時期。”^③《易經》經文并無“陰陽”二字，但《繫辭傳》以“陰陽”爲易義的核心，提到“一陰一陽之謂道”、“陰陽不測謂之神”。《莊子·天下》在論儒家六禮時對《易》評價：“《易》以道陰陽”，這與《繫辭傳》吻合。

① “‘陰’，暗也，水之南、山之北也。”“‘陽’，高明也。”（《說文解字注》阜部，上海古籍出版社1988年版，第731頁。）

② 《老子》，四十二章。

③ 朱伯崑：《易學哲學史》第一卷，華夏出版社1995年版，第35頁。

“五行”概念的來源亦是很長久，《尚書》中的《甘誓》、《洪範》二篇已涉及“五行”^①，但其內涵隨時而變，到戰國各種歧義異說，紛然雜陳。近些年來，《郭店楚墓竹簡》^②（以下簡稱“郭店本”）在學術界引起了很大的關注，對它的研究成了一個熱點。郭店本中有《五行》一篇，它二十世紀七十年代初在馬王堆漢墓曾出過，當時學者多以為此書成書於戰國後期或西漢初。但出郭店本的楚墓（荊門郭店一號墓）的年代，屬於戰國中期後段，而此書思想的形成時期，應當更早一些。^③很明顯，郭店本《五行》保存有戰國中期五行思想的原樣。原初馬王堆帛書《五行》出土後，龐樸把此書分為經、說兩部分，以為是“繼續思孟學派的”^④的作品，乃因《荀子·非十二子》的“案往舊造說，謂之五行……子思唱之，孟軻和之”的記述。但郭店本《五行》相當於堆帛書《五行》的經部，當然它的成書早於孟子，所以李學勤提出“《五行》之經文為子思之說，傳文乃世子之意”^⑤的意見，可靠性很高。

根據以上所述，郭店本《五行》給以原始（最晚戰國中葉

① 《甘誓》：“有扈氏威侮五行，怠棄三正。”《洪範》：“箕子乃言曰，我聞在昔鯀陟洪水汨陳其五行。……一，五行：一曰水；二曰火；三曰木；四曰金；五曰土。水曰潤下；火曰炎上；木曰曲直；金曰從革；土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。”對於《甘誓》所謂“五行”的內涵，沒法考證。至於《洪範》所謂“五行”，即指水、火、木、金、土的五種物質材料或其性質。這似乎是與《左傳》所謂“五材”相通，襄公二十七年：“天生五材，民井用之，廢一不可，誰能去兵。”《左傳·昭公十一年》、《周禮·考工記》等也有類似的觀點。

② 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，文物出版社1998年版。

③ 李學勤：《從簡帛佚籍〈五行〉談到〈大學〉》，《孔子研究》1998年第3期。

④ 龐樸：《帛書五行篇研究》，齊魯書社1998年第2版，第91頁。

⑤ 李學勤：《從簡帛佚籍〈五行〉談到〈大學〉》，《孔子研究》1998年第3期。

以前）儒家的五行觀念有關的思想材料。據郭店本《五行》記載：

五行：仁形於內謂之德之行，不形於內謂之行；義形於內謂之德之行，不形於內謂之行；禮形於內謂之德之行，不形於內謂之行；□（行）；□□（智形）於內謂之德之行，不形於內謂之行；聖形於內謂之德之行，不形於內謂之行。德之行五，和謂之德。四行和謂之善。善，人道也。德，天道也。（以上所引依文物出版社本釋文）

從以上所引史料看，“五行”是指天道（即“德”）運行的五種方式，但其與仁、義、禮、智、信有關，顯然有倫理的意義。“德”是天的總的倫理本性，所以“五行”有“德之行”與“行”的不同，兩者的不同點就在於內外之別，前者即指“德”的倫理本性的內在蘊涵；後者則是出自內在的倫理本性的外在行為。尤其值得注意的是，“五行”與“四行”的區別。“四行”只講仁、義、禮、智的四種善行。“德之行五”、“德，天道也”兩句表明“天道”有“五行”；“四行和謂之善”、“善，人道也”兩句則表現“人道”有“四行”。但郭店本《五行》又謂：“五行皆形于內，而時行之，謂之君（子）。”從此可見，不僅“五行”是天的五種倫理行為，人也有五種倫理行為的可能性。從郭店本《五行》可以看到，戰國中葉以前確實有“五行”概念，但它有五種倫理行為的意義，這與以“五行”為五種物質或其性質的《洪範》之五行說截然不同，而越不同於後人所謂“陰陽五行”中之五行。

我們已經談過，郭店本相應於馬王堆本的《經》部，但馬王堆本，除《經》部外，也包含《說》部。《經》、《說》二者

相比，由此可以看到自戰國中葉至西漢初儒家五行思想的發展過程。馬王堆帛書的抄寫年代約在西漢初，《五行》說部所反映的觀念很可能是戰國後葉至西漢初儒家五行論的表現。引人注目的就是，郭店本《五行》以及馬王堆《五行》經部僅僅講仁、義、禮、智、信五行，但說部把它們與“氣”相聯繫，提出“仁氣”、“義氣”、“禮氣”等概念：把經部“不變（繇）不悅”釋為“變（繇）也者，勉也，仁氣也”；把經部“不直不泄（渫）”釋為“直也者，直其中心也，義氣也”；把經部“不遠不敬”釋為“遠心也者，禮氣也”^①。這讓我們聯想到孟子的“養浩然之氣”，以及後來董仲舒的“仁、食之氣”說^②。因此，有的學者主張：“五德終始說……實當起於子思”、“德之行五及終始二詞，實本於子思，而鄒氏擴大其義，以論朝代更易之德運”^③。

然而，我們決不能簡單地斷定，孟子的養氣以及《五行》說部的仁、義、禮之氣的思想本身就是儒家思想的發揮，因為當時稷下黃老道家已有豐富的氣論，值得注意。對於這個問題，張岱年採取十分謹慎、嚴密的態度，評價：“從《管子》書中所闡釋和運用的哲學範疇來看，我們可以考見戰國時期諸子學說的若干相互影響的情況。……《內業》有‘浩然和平，以為氣淵’，這‘浩然’二字同於孟子所謂‘浩然之氣’的‘浩然’。《內業》又云：‘搏氣如神，萬物備存’，意與孟子所講‘萬物皆備於我’相仿佛。這是《內業》影響了孟子還是孟子影響了《內

① 龐樸：《帛書五行篇研究》，第57—60頁。

② 《春秋繁露·深察名號》：“人之誠，有食有仁。仁食之氣，兩在於身。”

③ 饒宗頤：《五德終始說新探》，《饒宗頤史學論文選》，上海古籍出版社1993年版，第143、146頁。

業》，由於兩者先後不可考，就難以論證了。”^①無疑，在這一時代“氣論”獲得了巨大的發展，成了有戰國特色的時代思潮。就在這種思想潮流中，孟子講“浩然之氣”，《五行》說部的作者也以“氣”解仁、義、禮、智、信五行，而且鄒衍（或稱“騶衍”）首倡“五德終始”。

如何看待陰陽和五行，創造傳統說的陰陽五行說之功仍然歸於騶衍。在中國思想史上，騶衍是最早把陰陽和五行概念相結合起來，提出系統的陰陽五行說的思想家。至於鄒衍與儒家的關係問題，《鹽鐵論·論儒》提出：“鄒子以儒術干世主，不用，即以變化終始之論，卒以顯名。……鄒子之作變化之術，亦歸於仁義。”^②最後“亦歸於仁義”一句顯然稱引《史記》：“然要其歸，必止乎仁義節儉。”^③據這些材料，鄒衍本是一個儒生，其學說亦最終歸於儒家思想。然而，《鹽鐵論·論鄒》則有相反的描述：

鄒子疾晚世之儒墨。不知天地之弘，昭曠之道，將一曲而欲道九折，守一隅而欲知萬方，猶無准平而欲知高下，無規矩而欲知方圓也。于是推《大聖》、《終始》之運，以喻王公，先列中國名山通谷，以至海外。^④

鄒衍“歸於仁義”還是“疾晚世之儒墨”，對此沒法作詳細

① 《〈管子〉書中的哲學範疇》，《張岱年全集》第7卷，河北人民出版社1996年版，第107頁。

② 《鹽鐵論·論儒》，王利器校注《鹽鐵論校注》本上冊，中華書局1992年版，第150頁。

③ 《史記·孟子荀卿傳》，中華書局點校本第7冊，第2344頁。

④ 《鹽鐵論·論鄒》，同上書，下冊，第551頁。

的考證。但無論如何，從思維模式的角度看，鄒衍的陰陽五行說與儒家思想有相當大的區別。《五行》篇所謂“五行”是仁、義、禮、智、信的五種倫理行為，尤其重視從內面的倫理本性發出（“形於內”）的倫理行為。《五行》篇的作者稱之為“德之行”，又使之與“天道”聯繫起來，講：“德之行五，和謂之德。……德，天道也。”^① 很明顯，《五行》將倫理性格賦予“天”而成為“天道”的確定內涵，這是儒家思維模式的一個典型。與此不同，鄒衍批評儒家和墨家“不知天地之弘，昭曠之道”，這裏所謂“天地”、“道”顯然由自然現象和法則而言，其與有倫理內涵的儒家之“天地”和“道”有着重大區別，如前所說，同樣使用“五行”概念，並不能混同其運用和內涵的不同。下面，我們來綜合地討論一下鄒衍陰陽五行說的思想特點。

三 陰陽五行的思想結構 1：自然法則的探討

鄒衍戰國齊人。至於鄒衍的年代，《史記·封禪書》云：“自齊威、宣之時，騶子之徒論著五德之運”^②，《孟子荀卿傳》：“騶衍，後孟子。騶子重於齊……燕昭王擁彗先驅……自騶衍與齊稷下先生，如淳于髡……”^③ 二者相對照，鄒衍比孟子稍後，約在齊威王（公元前 356—前 319 年）晚年至燕昭王（公元前 311—前 278 年）之時，曾任稷下先生。

鄒衍提出陰陽五行說，其對中國傳統思想所產生的影響，是非常深刻和廣泛的。鄒衍雖然不是“陰陽”、“五行”概念的創始者，至少也是把這類有關的思想加以系統化，以確立陰

① 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，文物出版社 1998 年版。

② 《史記·封禪書》，中華書局點校本第 4 冊，第 1368 頁。

③ 《史記·孟子荀卿傳》，中華書局點校本第 7 冊，第 2344、2345、2346 頁。

陽家的新的理論模式。鄒衍的著作，史籍有所記載：《史記·孟子荀卿傳》云“《終始》、《大聖》之篇十餘萬言”^①，又“作《主運》”^②；《漢書·藝文志》著錄《鄒子》四十九篇·《鄒子終始》五十六篇；《漢書·劉向傳》涉及“鄒衍《重道延命方》”^③。可惜的是，這些書籍今已均佚，無從了解鄒衍思想的全部內容，只能據零散、片面的有關材料作鳥瞰式分析。《史記·孟子荀卿傳》對鄒衍的記載最為詳細，被學者常常引用：

騶衍，後孟子。騶衍睹有國者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，《終始》、《大聖》之篇十餘萬言。其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大并世盛衰，因載其機祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山大川，通谷禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。以為儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。

中國名曰赤縣神州。赤縣神州內自有九州，禹之序九州是也，不得為州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有裨海環之，人民禽獸莫能相通者，如一區中者，乃為一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。其術皆此類也。然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之

① 《史記·孟子荀卿傳》，中華書局點校本第7冊，第2344頁。

② 同上書，第2345頁。《史記索隱》引劉向別錄注：“書有《主運》篇。”

③ 《漢書·劉向傳》，中華書局點校本第7冊，第1929頁。

施，始也濫耳。王公大人初見其術，懼然顧化，其後不能行之。^①

鄒衍對自然現象作精湛的觀察和思索，從而得出把自然界與社會現象貫通一氣的時空理論。騶衍以陰陽、五行概念為核心，在空間上談到“必先驗小物，推而大之，至於無限”；在時間上涉及“先序今以上至黃帝，學者所供術，大並世盛衰，因載其機祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也”。他以陰陽、五行之氣的運動為宇宙的普遍規律，從而講釋自極小至無限的空間，又討論自今追溯到天地生成以前的時間。“大九州說”屬於前者，“五德終始說”屬於後者。其中，五德終始說是用五行相勝的原理來解釋朝代更替的學說，即陰陽五行的數術與天命論相結合的一種歷史哲學。

實際上，鄒衍的理論可以說是今人所謂自然科學與社會科學合而不分的理論體系。按現代人的理解，自然與政治、社會的分歧是十分明顯的，但在陰陽家的理解中，它們則是屬於同一體系。這與把宇宙看作一個和諧、統一整體的有機體的宇宙觀有密切的關係。雖然鄒衍的理論與近代經驗科學確然不同，但還是具備了一種科學思維的形式，在已知事實材料與理論的基礎上，對某些事物的存在或事物的因果性、規律性作出解釋。它較接近作為一種科學思維形式的“假說”（hypothesis）或現代科學哲學所謂“範式”（paradigm）。“必先驗小物，推而大之，至於無限”的思維形式與科學思維上的假說形成過程極為相近。

確實，鄒衍的學說包含着中國古代最早的科學思想。正如李約瑟在《中國古代科學思想史》一書中所提到的那樣，鄒衍

① 《史記·孟子荀卿傳》，中華書局點校本第7冊，第2344—2345頁。

是“中國古代科學思想的真正創始者”^①。在中國古代，科學技術、知識的發生和積累是很長久的，但較系統的科學思想纔始自鄒衍。當然，我們不能把鄒衍完全等於一個科學思想家，他的思想包含了十分複雜的內涵。然而，陰陽家理論與以往的諸家思想相比較，它確實具有相當濃厚的科學思想的因素。在先秦時期，許多思想家對“天地”或“萬物”提出不同的意見，尤其是道家具具有與“天道”、“萬物”有關的豐富的宇宙論，也有自然主義的思想傾向，如許抗生對老子加以評價：“老子在中國哲學和中國文化思想史上的重要貢獻，在於他提出一個以‘道’、‘德’為核心的宇宙論思想體系。”^②對老子的這種評價當然是沒有問題的。但是，以老子為首的道家對“道”、“天地”、“萬物”的理論僅是一種哲學的宇宙論，其思維形式和內容却不同於陰陽家。這裏有必要再一次引用李約瑟對陰陽家的評價：

陰陽家——鄒衍之徒衆後來被人這樣稱呼——雖然最近乎道家，但是具有一種特性，與上文已經研討過的任何學派迥然有別。與道家不同的是：陰陽家——自然主義者……他們似乎很自信地覺得自己掌握了有關宇宙的某些事實，國君們忽略這些事實之處，便會遭逢大咎。……所以有一段短暫的時期，這種原始科學的知識，在當時所能獲有重要地位與盛望，與今科學家們的情形，似乎相去不太遠。因為自然主

① [英] 李約瑟 (J. Needham)，陳立夫等譯，《中國古代科學思想史》，*Science and Civilisation in China vol. II—History of Scientific Thought*，江西人民出版社 1990 年版，第 283 頁。

② 許抗生：《老子評傳》，廣西教育出版社 1996 年版，第 27 頁。

義者（陰陽家）們的“術”，大概絕不是徒託空言的……^①

鄒衍的學說，雖然不完全是科學理論，但它是以事實材料和陰陽五行理論為依據，通過一定的邏輯形式而作出的假說，具有一定的科學思想的因素。在戰國後期，陰陽家理論開始形成和發展，其背後有古代科學知識、技術積累而成熟的背景，尤其是反映當時天文、曆法等數術知識的成熟帶來的自然觀方面的重大變化。人類最早使用物候曆，它是以物候變化及生物活動規律來識別時候的一種自然曆。但隨着古人對天文知識的發展，天文曆逐漸取代物候曆。早期天文曆採取觀象授時的方法，即以觀測北斗斗柄或某些恆星的出現、南中來決定時令季節。這一階段的曆日，需要觀測結果最終確定，所以曆法仍是被動的。^②然而，隨着天文、曆算知識和技術的累積，人們逐漸發現有規律性、必然性的天界運行的法則。據天文學史家的最近研究，至春秋中期，中國古代的曆法纔擺脫觀象授時的被動性，進入了以一些規律排曆的進步階段。於是，人們已能用相對準確的回歸年長度和十九年七閏的置閏法則，同時又掌握了比較準確的回歸年長度和十九年七閏的置閏法則等。^③人們對天界運行法則的掌握，逐漸強化了自然界的運動有規律性和必然性的認識。這為鄒衍陰陽五行說的形成和發展，奠定了重要知識基礎。《漢書·藝文志》將鄒衍的《鄒子》四十九篇與《鄒子終始》五十六篇納入諸子略陰陽家，而把陰陽家釋為：“敬順昊天，曆象日月星辰，敬授民時，

① [英] 李約瑟 (J. Needham)，陳立夫等譯，《中國古代科學思想史》，*Science and Civilisation in China vol. II - History of Scientific Thought*，江西人民出版社 1990 年版，第 315 頁。

② 薄樹人主編：《中國天文學史》，（臺灣）文津出版社 1995 年版，第 163 頁。

③ 同上。

此其所長”^①，揭示着陰陽家與天文、曆法有密而不可分的關係。

鄒衍似乎是一個古代天文學家，當時人稱他為“談天衍”。《藝文志》數術略五行條：“五行者，五常之形氣也。《書》云‘初一日五行，次二曰五事’，言進用五事以順五行也。貌、言視、聽、思心失，而五行之序亂，五星之變作，皆出於律曆之數而分為一者也。其法亦起五德終始，推其極則無不至。”^②在這裏，《書》即指《尚書·洪範》，“五行”當然由木、火、土、金、水的五行而言。從“五常之形氣”一句可以看出，木、火、土、金、水的“五行”指五種不同的“氣”。值得注意的是，“五行”的數術與“五星之變作”有關，“皆出於律曆之數”，這揭示着五行與天文、曆法緊密聯關。加之，《藝文志》更清楚地涉及這種數術起於鄒衍的五德終始說。正因為這樣，我們有充分的理由主張鄒衍的陰陽五行說與古代天文、曆法有密而不可分的關係，特別是把“五星”與“五行”相聯繫的說法源於鄒衍的學說。

鄒衍以後，陰陽五行說對秦漢天文、曆法的影響確實是很大的。漢《乾象曆》以前的曆法，以日月、五星的均勻運動為前提，推算曆日和天體位置^③。當時的天文曆，以陰陽五行的範疇為基礎，建立將日月、五星分別地配於陰陽與五行的理論框架，《史記·天官書》：“天則有日月，地則有陰陽。天有五星，地有五行。”^④至於“五星”與“五行”的相應關係，《天官志》更具體地云：

① 《漢書·藝文志》，中華書局點校本第6冊，第1734頁。

② 同上書，第1769頁。

③ 《中國天文學史》，第163頁。

④ 《史記·天官書》，中華書局點校本第4冊，第1342頁。

察日、月之行以揆歲星順逆。曰：“東方木，主春，日甲乙。”察剛氣以處熒惑。曰：“南方火，主夏，日丙、丁。”曆斗之會以定填星之位。曰：“中央土，主季夏，日戊、己，黃帝，主德，女主象也。”察日行以處位太白。曰：“西方，秋，日庚、辛，主殺。”察日辰之會，以治辰星之位。曰：“北方水，太陰之精，主冬，日壬、癸。”^①

“歲星”、“熒惑”、“填星”、“太白”、“辰星”是木星、火星、土星、金星、水星的五大行星之舊稱。戰國中葉以前的文獻材料中，僅見“歲星”、“熒惑”等稱呼，它們與木、火、土、金、水五行并無關係，而戰國末以後纔出現五星、五行相配的觀點。除上引《史記·天官志》的描述外，馬王堆帛書中也能看到把“五星”與“五行”相聯繫的說法^②。《淮南子·天文訓》亦云：“何謂五星？東方木也……南方火也……中央土也……西方金也……北方水也。”^③ 這些材料都是自戰國末至西漢初的一段時期所造成，五星、五行相應說很可能源於以鄒衍為首的陰陽家。

需要提出的是，《史記》、《淮南子》等把五行與五方相配，其同於《呂氏春秋·十二紀》。《呂氏春秋·十二紀》中每一紀首篇皆由天文曆法而配五行，從此再分類衆多事物。這些觀點也似乎來自鄒衍以來陰陽家。司馬談在論六家要旨時對陰陽家講：

① 《史記·天官書》，中華書局點校本第4冊，第1312—1327頁。

② 參見劉起鈇《五行原始意義及其紛歧蛻變大要》，《中國古代四維模式與陰陽五行說探源》，江蘇古籍出版社1998年版。

③ 《淮南子·天文訓》，張雙棣撰《淮南子校釋》本上冊，第262頁。

夫陰陽，四時、八位、十二度、二十四節各有教令，順之者昌，逆之者不死則亡，未必然也，故曰“使人拘而多畏”。夫春生、夏長、秋收、冬藏，此天道之大經也，不順則無以為天下紀綱，故曰“四時之大順，不可失也”。^①

陰陽家非常重視四時、八位、十二度、二十四節之令，它們皆為曆算的重要因素。對於鄒衍學說與曆法的關係，《史記·曆書》又提出：

夏正以正月，殷正以十二月，周正以十一月。蓋三王之正若循環，窮則反本。天下有道，則不失紀序；無道，則正朔不行於諸侯。……其後戰國並爭，在於強國禽敵，救急解紛而已，豈遑念斯哉！是時獨有鄒衍，明於五德之傳，而散消息之分，以顯諸侯。

總之，鄒衍的陰陽五行說包含原始科學思想的成分，它與具體的知識、技術相關，特別是其有古代天文、曆法、地學等數術知識背景。鄒衍提出陰陽五行說後，此說對中國古代科學技術的發展作出了很大的貢獻。至秦漢時期，在天文、曆法、地學及醫學等領域都取得了許多重要成果，而在這些領域中都可以發現陰陽五行思想的痕迹。這一時期，對自然界以及生命現象的研究皆屬於數術、方技的範圍之內，而方士們直接繼承鄒衍以來陰陽五行說，將之廣泛運用於一切方術領域，對中國古代科學技術的進程起了一定的推動作用。

① 《史記·太史公自序》，中華書局點校本第10冊，第3290頁。

四 陰陽五行的思想結構 2：歷史、社會法則的探討

鄒衍陰陽五行說的另一方面就是講釋歷史循環的法則。對於這個問題，早在二十世紀二十年代末三十年代初，顧頡剛已經作了非常有意義的論證。顧先生在著名的《五德終始說下的政治和歷史》一文中，詳細討論“五德終始”為朝代更替的歷史循環原理，以及其對秦漢政治史上的重大意義。^①從思想史的角度來看，“五德終始”的歷史循環論，反映陰陽五行說與數術相結合而成的新的自然觀引起的歷史、社會觀方面的重大變化。《呂氏春秋·應同》的一段文字常常被認為鄒衍佚文，或者戰國陰陽家的作品。無論如何，它對於理解鄒衍五德終始說有很大的文獻價值：

凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大蜃，黃帝曰：“土氣勝。”土氣勝，故其色尚黃，其事則土；及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰：“木氣勝。”木氣勝，故其色尚青，其事則木；及湯之時，天先見金刃生於水，湯曰：“金氣勝。”金氣勝，故其色尚白，其事則金；及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書集于周社，文王曰“火氣勝。”火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝，水氣勝，故其色尚黑，其事則水，水氣至而不知，數備將徙于土。

天為者時而不助，農於下。類固相召，氣同則合，聲比則應。……黃帝曰：“芒芒昧昧，因天之威，與元同氣。”

① 參見顧頡剛《五德終始說下的政治和歷史》，原載1930年《清華學報》第六卷第一期，《顧頡剛古史論文集》第三冊，中華書局1996年版。

故曰：“同氣賢於同義，同義賢於同力，同力賢於同居，同居賢於同名。帝者同氣；王者同義；霸者同力；勤者同居，則薄矣；亡者同名，則牛角矣。”（《應同》）

黃帝時“土氣勝”；夏禹時“木氣勝”；殷湯時“金氣勝”；周文王時“火氣勝”。這明顯是由五行之氣的相勝關係而論朝代更替。《史記·封禪書》也有類似的說法：“秦始皇既并天下而帝。或曰：‘黃帝得土德，黃龍地螾見。夏得木德，青龍止於郊，草木暢茂。殷得金德，銀自山溢。周得火德，有赤烏之符。今秦變周，水德之時。昔秦文公出獵，獲黑龍，此其水德之瑞。’”^①《封禪書》的五德終始說與《呂氏春秋》吻合，可見二者有共同的來源。據《封禪書》的另一些材料，向秦始皇奏上五德終始說的人（引文中“或”者），似乎是一個因襲鄒衍理論的齊國方士：“自齊威、宣之時，騶子之徒論著終始五德之運，及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。”^②那麼，以《呂氏春秋·應同》的文字為鄒衍或其學徒的佚文，這確然沒有問題了。

需要提出的是，所謂“五德終始”中的“德”，以“氣”為具體的內涵，即“土德”無異是“土氣勝”，“木德”也無異是“木氣勝”，其他亦然。這裏的五行之“氣”既作為自然界事物的五種性質的來源，又決定着朝代的命運。至於“氣”怎麼會決定朝代的命運的問題，陰陽家提出“類固相召，氣同則合”的答案，就是說同一屬性的物類固相召致，氣同則合而為一。“氣同則合”不僅是自然界的法則，也適用於人類歷史和政治，因此在自然界出現某種氣的優勢，就影響到人類社

① 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1366頁。

② 同上書，第1368頁。

會，於是發生朝代更替的政治變革。五行是五種自然之氣，因此某種氣“勝”的徵候先見於自然界事物中，如“天先見大蟘大螻”、“天先見草木秋冬不殺”等。陰陽家認為，自黃帝至文王，皆符應自然界五行之氣轉移的自然秩序，從而可以登上世主的地位。值得注意的是，五種自然之氣的運動不是偶然、恣意的，而是按照有規律性的次序來進行，就是五行相勝、相生的法則。對於五行相勝、相生的次序，前人講得甚多，已成了一種常識，這裏則不必要詳論。^①陰陽家在論朝代更替時所依據的理論是五行相勝，但其思想體系中也包含着五行相生，《管子》的《四時》、《五行》篇等先秦典籍中有迹可見，對此已有學者作過詳細的論證^②。

由以上簡單討論可見，以鄒衍為首的陰陽家站在天人“同氣”的理論基礎上，提出以五行相勝論證朝代更替的新說。我們在上面已經談過，鄒衍所提出的陰陽五行論本是以天文、曆法知識為背景的一種古代科學思想。如果我們的推論正確，鄒衍從自然法則推演歷史、社會規律，這是在中國思想史上的“推天道以明人事”的思想傳統的一種新的發揮。

最後，簡單地檢討陰陽家與黃老學的關係。陰陽家關於“氣”的思想與黃老學的精氣學說確有相通的脈絡。《應同》篇不僅講土、木、金、火、水之氣，又提到元氣。它假借黃帝云：“芒芒昧昧，因天之威，與元同氣。”《文子·上仁》也有相似的說法：“道之言曰：‘芒芒昧昧，因天之威，與天同氣。同氣者

① 五行相勝亦謂五行相剋，即“土⇒木⇒金⇒火⇒水”；五行相生，即“木⇒火⇒土⇒金⇒水”。

② 參見胡家聰《管子新探》，中國社會科學出版社1995年版，第107—121頁。

帝；同義者王；同功者霸，無一焉者亡。’”^① 這與《應同》篇大同小異。在這裏，“與元同氣”即說與元氣合一，無疑是黃老學之言。《應同》在論朝代更替時既涉及黃帝之時“土氣勝”，把黃帝配於土氣，也講黃帝“與元同氣”，這明顯由陰陽家五行說與黃老道家元氣說結合而言，揭示着二者有不解之緣。

五 陰陽五行的思想結構 3：天、地、人合一的摸索

陰陽家的思想具有非常濃厚的天人相感、天人相符的思想傾向。前引《史記·孟子荀卿傳》中講鄒衍五德終始說的概略：“稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。”“五德轉移”即說五行相勝的朝代更替；“治各有宜”謂不同的朝代各有適當的統治方式或制度。“符應若茲”可以說是陰陽家政治、社會學的最高原理，即謂人（主要是君主）的政治、社會行為應要符合陰陽五行之氣轉移的自然法則，天下便能够繁盛。自戰國末至西漢初，鄒衍的學說引起了巨大的反響，形成了一種“天人感應”的時代潮流。就在現實政治上，秦漢統一專制皇朝的君主採納五德終始說，舉行定德改制，又組織“封禪”等的受命祭典。秦漢君主所以重視五德終始說，正因為此說十分肯定朝代更替的必然性，以及新的政治制度的必要，於是合適秦代周、漢代秦的政治變革與新的郡縣制合理化的需要。

不僅如此，鄒衍的天人“符應”的理論對秦漢學術、思想界也起了極大的影響，尤其是在天文、曆法等的數術理論中可以看到陰陽家天人感應說的精華，如《史記·天官書》：

太史公曰：“自初生民以來，世主曷嘗不曆日月星辰？

^① 《文子》，徐慧君、李定生校注，《文子要詮》本，第179頁。

及至五家、三代，紹而明之，內冠帶，外夷狄，分中國為十有二州，仰則觀象於天，俯則法類於地。天則有日月，地則有陰陽。天有五星，地有五行。天則有列宿，地則有州域。三光者，陰陽之精，氣本在地，而聖人統理之。”^①

司馬談“學天官於唐都”^②，可見上引一段文字是漢初方士的天文數術理論水平的反映。這裏天象、地形與人事的互相依存關係是很清楚的，因此，強調天象的觀察是世主的重要任務，又以爲三皇五帝皆以“觀象於天”、“法類於地”來治理天下。天界的日月、五星、列宿分別相應於地上的陰陽、五行之氣，以及州域的分布。特別是以日、月、星“三光”爲陰陽之氣的精華，而“氣本在地”，揭示着天象與地上事物之間都有神秘的但又是必然的聯繫和感應。

就在天象與地上事物相應的理論基礎上，天象的某些變化就被視爲在地上發生異變的表現。《漢書·藝文志》數術略五行條云：“五行之序亂，五星之變作”，直接說明了“五行”與“五星”有不可分割的依存關係，五星之序紊亂，則是基於五行發生變異。《淮南子·要略》：“天文者，所以和陰陽之氣，理日月之光；節開塞之時，列星辰之行；知逆順之變，避忌諱之殃；順時運之應，法五神之常。使人有以仰天承順，而不亂其常者也。”^③這既爲《淮南子》書中《天文訓》篇的概略，又充分說明當時“天文”研究的意義，就是通過對天象的觀察來“知逆順之變，避忌諱之殃”。《漢書·天文志》也云：

① 《史記·天官書》，中華書局點校本第4冊，第1342頁。

② 《史記·太史公自序》，中華書局點校本第10冊，第3288頁。

③ 《淮南子·要略》，張雙棣撰《淮南子校釋》本下冊，第2126頁。

凡天文在圖籍昭昭可知者，經星常宿中外官凡百一十八名，積數七百八十三星，皆有州國官宮物類之象。其象見蚤晚，邪正存亡，虛實闊隘，及五星所行合散犯守，陵歷鬪食，彗孛飛流，日月薄食，暈適背穴，抱珥虹蜺，迅雷風祲，怪雲變氣：此皆陰陽之精，其本在地，而上發于天者也。政失於此，則變見於彼，猶景之象形，鄉之應聲。是以明君都之而宿，飭身正事，思其咎謝，則禍除而福至，自然之符也。^①

《天文志》以為，天界星象與“州國官宮物類”相符，就明顯地把天象與地上的國家組織及事物相聯繫。在天界出現奇怪的現象，其原因就在於地上，因為“此皆陰陽之精，其本在地，而上發于天者”^②。特別是天象的變化與現實政治密切關聯，“政失於此，則變見於彼”就是說君主失政，天象就發生變異。

由以上簡單所述可見，鄒衍以來陰陽家十分重視天地人相感相應的內在聯繫。原初，鄒衍除五德終始外，也提出了“大九州”的空間理論，這似乎已經包含天象與地形相應的思想。至於此說的來源，有的學者以為“此皆燕齊等地，當時已有海外交通，由此啓發而來”。^③或者以為“是一種根據吾人所不曾知道的文化接觸，所作的判斷，以為中國并不是世界的中心，而中國以外，另有其他的文化存在着”^④。這些說法似乎都有一定的道理，由今傳《山海經》可以看出，戰國時中國人已經掌握了相當多的與海內外地理、神話有關的豐富的知識。然而，筆者懷

① 《漢書·天文志》，中華書局點校本第5冊，第1273頁。

② 這是《史記·天官書》“三光者，陰陽之精，氣本在地”思想的一脈相承。

③ 徐復觀：《兩漢思想史》第2卷，（臺灣）學生書局1992年版，第9頁。

④ 李約瑟：《中國古代科學思想史》，第317頁。

疑，鄒衍的“大九州”說並不等於純粹的自然地理，它與古代天文學緊密聯係，即以天象、地形的相應關係為前提由天文學說推論而成的一種地理假說。《淮南子·地形訓》：

天地之間，九州八極。……何謂九州？東南神州曰農土；正南次州曰沃土；西南戎州曰滔土；正西弇州曰井土；正中冀州曰中土；西北台州曰肥土；正北濟州曰成土；東北薄州曰隱土；正東陽州曰申土。^①

《鹽鐵論·論鄒》述及鄒衍之說：“所謂中國者，天下八十一分之一，名曰赤縣神州，而分為九州。絕陵陸不通，乃為一州，有大瀛海圍其外。此所謂八極，而天地際焉。”^② 很明顯，《淮南子》“九州八極”說源於鄒衍。不僅如此，《淮南子·天文訓》也提出“天有九野”說：

天有九野。……何謂九野？中央曰鈞天，其星角、亢、氏。東方曰蒼天，其星房、心、尾。東北曰變天，其星箕、斗、牽牛。北方曰玄天，其星須女、虛危、營室。西北方曰幽天，其星東壁、奎、婁。西方曰顓天，其星胃、昂、畢。西南方曰朱天，其星觜、參、東井。南方曰炎天，其星輿鬼、柳、七星。東南方曰陽天，其星張、翼、轸。^③

很可能，上引一段文字亦是陰陽家說納入《淮南子》的。

① 《淮南子·地形訓》，張雙棣撰《淮南子校釋》本上冊，第417頁。

② 《鹽鐵論·論鄒》，同上書，第551頁。

③ 《淮南子·天文訓》，同上書，第262頁。

《天文訓》全篇充滿了天人感應、陰陽五行，以及災異的理論，皆與陰陽家思想有密切的關係。這裏有一點很值得注意，即“九野”、“九州”與九方相配，它們之間都有互相對應的關係，如下：

【圖表 9】 “九野”、“九州”相應表

方位	中央	東方	東北	北方	西北	西方	西南	南方	東南
(天) 九野	鈞天	蒼天	變天	玄天	幽天	顓天	朱天	炎天	陽天
(地) 九州	冀州：	陽州：	薄州：	濟州：	台州：	兗州：	戎州：	次州：	神州：
	中土	申土	隱土	成土	肥土	井土	涇土	沃土	農土

“九州”與“九野”相對應，這似乎是《史記·天官書》所謂“天則有列宿，地則有州域”的天地相應論的具體內容。《淮南子·地形訓》亦云：“地形之所載，六合之間，四極之內，昭（照）之以日月，經之以星辰，紀之以四時，要之以太歲。”^①揭示着當時“地形”論與天文、曆法密切聯係。前引《史記·孟子荀卿傳》中也有與“大九州”說有關的描述：“先列中國名山大川，通谷禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。”

鄒衍在已知的地理、物類知識為基礎，通過一定的邏輯形式而作出“大九州”說。這裏他所用的邏輯形式很可能借自天文理論。簡言之，鄒衍自闡釋天象的天文理論推衍“大九州”的地形理論。其背後有以“天則有列宿，地則有州域”的天象和地形相應思想。確實，“大九州”說雖然不是荒唐無稽的想象，但也不等於經驗科學中的自然地理，它可以說是事實、理論根據與一定的邏輯形式相結合而成的一種“假說”（hypothesis）。

① 《淮南子·地形訓》，第 417 頁。

由本節的討論可見，陰陽五行說的形成和發展，其背後有天文、曆法等數術知識和技術成熟的背景。以鄒衍爲首的陰陽家，匯聚有關數術的知識和思想，以“陰陽”、“五行”、“氣”概念爲中心，有系統總結，構成了新的陰陽五行理論架構。數術是陰陽家理論的主要來源，而陰陽五行理論再影響到天文、曆法等數術的發展，二者之間確有互相吸收，互爲發揚的關係。鄒衍既講陰陽五行的自然法則，從此又推衍歷史、社會法則，提出“五德終始”的朝代循環論。這明顯是把宇宙看作一個和諧、統一整體的中國古代有機體的宇宙觀的繼續，同時也是“推天道以明人事”的思維傳統的新的發揮。至於天、地、人三者的關係問題，陰陽家提倡天象、地形、人事之間總有相應相感的關係，也重視天人之間的“符應”。“符應”以“同氣”爲具體內容，就強調人要符合自然界五行之氣中某種“氣”的優勢，如“土氣勝”就要與土氣合一；“木氣勝”就要與木氣合一等。確實，這種思想對黃老道學“太平氣”思想的產生起了很大的作用。

事實上，陰陽五行說在兩漢社會所產生的影響是非常深刻而廣泛的，不僅在政治上有重大意義，而且一切學術、思想領域中或多或少都有其影響。同時，鄒衍以來，陰陽五行說主要由方士們傳承而流布，進而他們成爲天文、曆法、占卜等數術的專家。至西漢末，黃老道學思潮就是由方士階層所形成。當然，陰陽五行思想以及與天文、曆法等數術有關的知識就成了黃老道學理論體系的重要構成部分。

第五節 陰陽五行的數術與方技知識的結合

數術主要是與“天道”或“天地之道”有關的知識、技術

體系，即關於大宇宙的學術；方技則是與“人道”（尤其是“生命”）有關的知識、技術體系，即關於小宇宙的學術。在黃老道學體系中，二者徹底融會，天與人像一個有機體似的聯係在一起。至於古代數術與方技理論的共同因素，最引人注目的就是陰陽五行論。然而，傳統說的陰陽五行論，起初似乎不是方技理論，則是從數術中發展起來的，其形成的時期也不會太早，只能追溯到戰國鄒衍之時。

至於鄒衍與方技養生的關係，《漢書·劉向傳》云：“淮南有《枕中鴻寶苑秘書》及鄒衍《重道延命方》，世人莫見。”^①可見，鄒衍既善於數術，也兼長方技，陰陽五行說也許影響了方技養生。但由於有關材料缺略，今不可作證。關於陰陽五行的數術與方技的融會，《史記·封禪書》中還有一段描述：

自齊威、宣之時，騶子之徒論著終始五德之運，及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門高最後皆燕人，為方僊道，形解銷化，依於鬼神之事。騶衍以陰陽主運顯於諸侯，而燕、齊海上之方士傳其術不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也。^②

自戰國中晚期在燕、齊兩國出現衆多方士。據《封禪書》，燕、齊海上方士之術主要有兩個方面的來源：首先是宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門高等燕人所修的方僊道。它包含“形解銷化”和“依於鬼神之事”之術，其中“形解銷化”即與變形登僊或

① 《漢書·劉向傳》，中華書局點校本第7冊，第1929頁。

② 《史記·封禪書》，中華書局點校本第4冊，第1368—1370頁。

尸解^①有關的技術；“依於鬼神之事”即通神、祠神的法術。方士學術的另一來源，即齊人鄒衍及其師徒推述的“終始五德之運”、“陰陽主運”，就是陰陽五行說。“方僊道”是《藝文書》方技略所載“神僊”一類之方技；陰陽五行說與數術緊密關聯，前面已經作過論證。因此，我們有充分理由推斷，戰國中後期，陰陽五行的數術與神僊方技已經開始結合。

由漢朝以來方技學文獻來看，五行五臟相應說是方技學陰陽五行理論的最重要構成部分。但在戰國時期，陰陽五行說與方技理論並沒徹底結合。我們記得，在馬王堆出土了現存最古的一些方技書。它們與《黃帝內經》等後世流傳的方技書相對照，有非常突出的一點，即陰陽理論並不少，則很少看到五行學說的痕迹。與此不同，數術、易學之類的出土文獻中却可以看到五行思想^②。這些例子說明，方技學中的五行五臟相應說形成得較晚。然而，此說的形成時期還是不會太晚，至西漢初，已經有着從五行之氣相生、相勝的角度來闡釋五臟的說法。《史記·扁鵲倉公傳》是戰國時名醫扁鵲與西漢初淳于意的傳記，其相當部分敘述淳于意的事迹。《倉公傳》：

太倉公，齊太倉長，臨菑人也，姓淳于氏，名意。少而

① 《史記集解》注“形解銷化”，載：“服虔曰：‘尸解也’。長晏曰：‘人老而解去，故骨如變化也。今山中有龍骨，世人謂之龍解骨化去也’。”

② 《五星占》主要是關於木、金、水、火、土五大行星的敘述和記事，是屬於“天文”一類之數術書。此書包含經五大行星與五行、五方相聯繫的觀點（參見《座談長沙馬王堆漢墓帛書》，《文物》1974年第9期）。馬王堆竹簡《易之義》、《要》、《二三子問》皆為對《易經》的《傳》，釋門已經公布（《道家文化研究》第3輯）。其中，《二三子問》：“聖人之立正（政）也，必尊天而敬衆，理順五行……”《要》：“德與天道始，必順五行……”《二三子問》：“《易》又（有）天道焉，不可以日月生（星）辰盡稱也，故為之以陰陽。又（有）地道焉，不可以水、火、金、土、木盡稱也，故律之以柔剛。”

喜醫方術。高后八年，更受師同郡元里公乘陽慶。慶年七十餘……傳黃帝、扁鵲之脈書，五色診病，知人死生，決嫌疑，定可治，及藥論，甚精。^①

據以上材料，淳于意是西漢初齊人，他在高后八年（公元前180年）受到陽慶所授之“黃帝、扁鵲之脈書”。《倉公傳》又云：“慶有古先道遺傳黃帝、扁鵲之脈書”，這些書很可能為漢以前舊籍。詳今《倉公傳》中所記諸病按，當是其中之一部分。《倉公傳》：

①脈無五藏氣。^②

②所以知奴病者，脾氣周乘五藏，腹部而交，故傷脾之色也，望之殺然黃，察之如死青之茲。……所以至春死病者，胃氣黃，黃者土氣也，土不勝木，故至春死。^③

③其《脈法》《奇咳》言曰“藏氣相反者死”。切之，得腎反肺，法曰“三歲死”也。^④

“藏”通“臟”，“五藏氣”（①）即指體內臟腑所藏之五行之氣。漢代方技學把臟腑配於五行氣：肝、膽屬木氣；心、小腸屬火氣；脾、胃屬土氣；肺、大腸屬金氣；腎、膀胱屬水氣。由以上淳于意所謂“胃氣黃，黃者土氣也”（②）一句可知，至晚西漢初確有把人體臟腑配於五行氣的說法。不僅如此，淳于意已經按五行相勝的關係解釋“五藏氣”之運作，如：“土不勝木，

① 《史記·扁鵲倉公傳》，中華書局點校本第9冊，第2794頁。

② 同上書，第2799頁。

③ 同上書，第2807頁。

④ 同上書，第2812頁。

故至春死。”（②）淳于意既講五行相勝，又提到五行相生。他引《脈法》、《奇咳》云：“藏氣相反者死”（③），就是說體內五行氣之運行違背相生的次序就導致死亡，如“腎反肺”由於逆着“金生水”的相生關係而行，故“三歲死”。很顯然，淳于意認識到人體臟腑系統中也存在着與自然界的五行同樣的關係。實際上，當時方技學的知識背景是陰陽五行之數術，《倉公傳》載：

病名多相類，不可知，故古聖人為之脈法，以起度量，立規矩，縣權衡，案繩墨，調陰陽，別人之脈各名之，與天地相應，參合於人，故乃別百病以異之，有數者能異之，無數者同之。^①

文王病時，臣意家貧，欲為人治病，誠恐吏以除拘臣意也，故移名數，左右不修家生，出行游國中，問善為方數者事之久矣，見事數師，悉受其要事，盡其方書意，及解論之。^②

“人之脈”是“與天地相應，參合於人”的，即說人的生命與天地之間有相應、相合的共同的運動及存在方式，“脈法”就是在這樣的理論基礎上所組織的關於人的生命的知識、技術體系。因此，其與“數”有非常密切的關係，特別是以陰陽五行之“數”為重要知識背景。扁鵲似乎是中醫脈法的創始者，故云“至今天下言脈者，由扁鵲也。”^③ 扁鵲在診病時非常重視

① 《史記·扁鵲倉公傳》，中華書局點校本第9冊，第2813頁。

② 同上書，第2814頁。

③ 同上書，第2794頁。

“切脈、望色、聽聲、寫形”^①，這裏“色”、“聲”、“形”的分類方式也許來自五行系統。扁鵲脈書是淳于意脈法的來源，而淳于意的“望色”方法與五行的物類配屬完全一致，如：“傷脾之色也，望之殺然黃”^②等。值得注意的是，扁鵲與淳于意皆出於齊國，扁鵲是“渤海郡鄭人”，淳于意是“齊太倉長，臨菑人”，而這一地區是自戰國中葉以來陰陽五行說與神僊方術最爲流行的地方。很可能，中國古代方技學的臟腑五行說，亦是發生於這一地區。

以上主要述及，自戰國末至西漢初，古人已將陰陽五行的數術理論應用於方技，把人體歸納爲以五臟爲中心的陰陽五行的生理系統。類似的觀點也見於《淮南子·精神訓》。它根據數術、方技學的新知識，探討了人的生命問題，具有很重要的文獻價值。筆者懷疑，《精神訓》的作者本身就是西漢初方士，至少是深受方術影響的有識之士。《漢書·淮南王劉安傳》：“招致賓客方術之士數千人”^③，揭示着劉安所招致的賓客的主角是“方術之士”。《精神訓》云：

是故耳目者，日月也；血氣者，風雨也。日中有踰鳥，而月中有蟾蜍。日月失其行，薄蝕無光，風雨非其時，毀折生災；五星失其行，州國受殃。^④

這說明，自然界是像人體一樣的有機體，特別是天象、氣象與包括人在內的萬物有互相關係的脈絡，因此，天象與氣象的異變就會導致災殃，而人類社會深受其影響。此說確實包含數術的

① 《史記·扁鵲倉公傳》，中華書局點校本第9冊，第2788頁。

② 同上書，第2807頁。

③ 《漢書·淮南王劉安傳》，中華書局點校本第7冊，第2145頁。

④ 《淮南子·精神訓》，張雙棣撰《淮南子校釋》本上冊，第2722頁。

災異觀。《藝文志》數術略對“天文”講“步五星日月，以紀吉凶之象”；對“曆譜”講“……又以探知日月之會。凶阨之患，吉隆之喜，其術皆出焉”；對“五行家”講“五行之序亂，五星之變作”、“因此以爲吉凶”。諸子略陰陽家條亦云：“曆象日月星辰，敬授民時。”這些材料所提到的內容與上引《精神訓》的思想傾向吻合，可以證明以數術、陰陽五行說爲《精神訓》的重要知識背景。《精神訓》對自然界事物與人的生命作廣泛的聯繫：

夫精神者，所受于天也；而形體者，所稟于地也。……故頭之圓也象天，足之方也象地。天有四時、五行、九解、三百六十六日，人亦有四支、五藏、九竅、三百六十六節。天有風、雨、寒、暑，人亦有取、與、喜、怒。故膽爲云，肺爲氣，肝爲風，腎爲雨，脾爲雷，以與天地相參也，而心爲之主。^①

《精神訓》探討了人的生命的形成、本質，以及天人相應的結構。它以人的精神和形體來源於天地爲前提，推論出人的形體與天地的形象相應，而它們的功能也一致。引人注目的是，這種架構系統中，天文、曆法等數術知識與方技學的生理知識緊密結合。“四時”、“五行”、“九解”^②、“三百六十六日”等範疇無疑來自天文、曆法的數術，而《精神訓》的作者以四時、五行、九解、三百六十六日配於人體的四支、五藏、九竅、三百六十六節。同時，自“天有風”至“脾爲雷”的一段文字，按某些氣

① 《淮南子·精神訓》，張雙棣撰《淮南子校釋》本上冊，第722頁。

② 至於“九解”，高誘注“一說：八方中央，故曰‘九解’也”，今人張雙棣先生亦持這種觀點，以“九解”爲《天文訓》所謂“九野”，云：“解者，分也。謂分周天三百六十五度四分之而爲九也。”（同上書，第726頁，注〔10〕）

象變化現象來說明人的感情變化，以及五臟的功能。

由以上可見，漢初方士把數術學說應用於方技，對人的臟腑組織和生理、心理現象以及與人類生活有關的事物作了廣泛的聯繫和研究，構成了以陰陽五行爲中心的理論架構系統，用來解釋萬物之間存在着的必然的聯繫，又進一步解釋某些社會現象和生命現象。《精神訓》的生命觀就反映漢初方技理論的新成果。不僅如此，以董仲舒爲首的漢初儒家也廣泛吸收與方術有關的新知識和理論，提倡“人副天數”、天地人“相爲手足，合以成體”等，於是來自方術的許多知識、理論及思想成了漢儒理論架構的重要構成部分。

最後，簡單討論漢代醫學與黃老道學的關係。西漢初方技理論的系統化，對中醫的發展也起了非常重要的推動作用。特別是《黃帝內經》在集大成和總結漢朝方技學成果的基礎上，提出豐富而系統的醫學知識和理論。今本《黃帝內經》並不是一人所造，對其成書年代也有衆多說法。但無論如何，其中許多內容是與漢代方士之術直接聯繫的。我們知道，在漢代，醫學與種種方術并沒徹底分離，它們之間都有緊密而不可分的內在聯繫。實際上，《黃帝內經》把懂得醫學方技理論的人多稱爲“方士”：《素問·五藏別論》：“黃帝問曰：‘余聞方士，或以腦髓爲藏，或以腸胃爲藏，或以爲府，敢問更相反，皆自謂是，不知其道，願聞其說’”；《至真要大論》：“《經》言：‘盛者寫之，虛者補之。’余錫以方士，而方士用之，尙未能十全”、“《論》言：‘治寒以熱，治熱以寒，而方士不能廢繩墨，而更其道也’。”至於醫學與方術的關係，“醫”主要由療病的職能而言^①，但它僅是方術

① 《黃帝內經》中也見“醫”字。醫主要由療病的職能而言，一個方面指醫生，亦稱“醫工”，也有“良醫”與“愚醫”之分；另一方面指醫術，即“醫道”、“醫事”之類。

的一個分歧。因此，《黃帝內經》與《太平經》雖然分別地反映漢代黃老方術在醫學與思想領域的理論水平，但二者相通而互相依存，其基本思想是幾乎一致的。《黃帝內經》既講與療病有關的實用知識、技術，又論證了天、地、人之間有必然的聯繫，以陰陽五行爲其普遍規律，如：

道，上知天文，下知地理，中和人事，可以長久。以教中庶，亦不疑殆，醫道論篇，可傳後世，可以為寶。《素問·著至教論》

人生於地，懸命於天，天地合氣，命之曰人。（《素問·寶命全形》）

黃帝曰：“夫自古通天者，生之本，本於陰陽，天地之間，六合之內，其氣九州、九竅、五藏、十二節，皆通乎天氣。其生五，其氣三，數犯此者，則邪氣傷人，此壽命之本也。”（《素問·生氣通天論》）

天有五行御五位，以生寒、暑、燥、濕、風；人有五藏化五氣，以生喜、怒、思、憂、恐。（《素問·天元氣大論》）

帝曰：“五運之始，如環無端，其太過不及何如？”岐伯曰：“五氣更立，各有所勝，盛虛之變，此其常也。……”帝曰：“何謂所勝？”岐伯曰：“春勝長夏，長夏勝冬，冬勝夏，夏勝秋，秋勝春，所謂得五行時之勝，各以氣命其藏。”……帝曰：“有不襲乎？”岐伯曰：“蒼天之氣，不得無常也，氣之不襲，是謂非常，非常則變矣。”（《素問·六節藏象論》）

所以說，以“上知天文，下知地理，中和人事，可以長久”

爲《黃帝內經》之“醫道”的總的綱領。“其生五，其氣三”由五行與陰、陽、中和三氣而言，其爲自然界以及人的生命運作的基本規律，故“數犯此者，則邪氣傷人”。無疑，《黃帝內經》的基本思想與黃老道學極爲相近。

綜上而言，西漢初的方技學，與陰陽五行的數術緊密結合，就其系統性和豐富性而言，遠遠超過了先秦的水平，爲了黃老道學的形成和發展，提供了非常重要的知識和理論成果。

第六節 陰陽五行與中國古代天命論的演變

騶衍的五德終始說，在中國古代思想史上，有十分重要的意義，尤其是對戰國中葉以來天命論的變化起了很大的作用，爲秦漢專制皇朝的中央集權制取代殷周以來封國制的政治改革，奠定了堅固的理論基礎。過去，許多學者指責，騶衍的五德終始說是荒唐無稽的學說，司馬遷曾經批評：“此豈有意阿世俗苟合”、“其言不軌”^①，近代學者也多認爲五德終始說不過是一種宗教迷信。筆者則不贊同這種意見。騶衍的學說絕不是胡言亂語，它反映當時自天文、星占、曆法知識的成熟引起的天命論的重大變化，值得注意。在此觀點，本文考察陰陽五行說對中國古代天命論演變的巨大作用，以及在秦漢盛行此說的原因。

一 中國古代天命論新探

中國哲學以天人合一爲宗旨，“知天命”與“受天命”，早就成爲中國哲學的一個核心問題，所以先秦諸子都很重視“命”。唐君毅曾說：“中國先哲言命之論，初盛於先秦。孔子言

^① 《史記·孟子荀卿傳》，中華書局點校本第7冊，第2344頁。

知命，墨子言非命，孟子言立命，莊子言安命順命，老子言復命，荀子言制命，《易傳》、《中庸》、《禮運》、《樂記》言至命、俊命、本命、降命。諸家之說，各不相同，而同遠源於《詩》、《書》中之宗教性之天命思想。”^① 天命論不僅僅在哲學思想史上有意義，其與早期國家理念的衍生歷史又緊密聯係，因為在中國古代“天命”一直被視為國家正統性及合法性的依據。對中國古代天命論，已有許多學者作過研究，例如唐君毅的《中國哲學原論：導論篇》一書包含《原命》上、中、下章^②；韓國金忠烈在《中國哲學史》第一卷中，也討論殷周之際天命思想演變的特點^③；陳來在《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》中，又專門記述《天命》章^④。雖然諸先生的說法有一些不同的地方，他們大致同意幾點：第一，天命論源於中國古代宗教觀念，特別是殷人對“帝”或“天”的信仰；第二，殷周之際天命論發生巨大變化，即以《詩經》的“天命靡常”為代表；第三，周代天命論有濃厚的人文主義傾向。學術界普遍傾向於這些說法，以儒家思想為中國文化的正統，也偏重中國哲學思想發展的人文主義因素，於是批評五德終始的思想。例如，唐君毅曾經提出：“此說在根本上為宗教性兼政治性者，乃無疑義。其原蓋是由殷周之際以來，潛存於民間，王者必受天命而王之思想的復蘇。”^⑤ 這確然是一種僻見，周秦之際天命論的演變，其實基於古人對天的知識的增長，也反映當時社會歷史發展的情況。從哲學思想和

① 唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》，（臺灣）學生書局 1993 年校訂版，第 521 頁。

② 同上。

③ 金忠烈：《中國哲學史》第一卷，藝文書院，漢城，1994。

④ 陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》，三聯書店 1996 年版。

⑤ 唐君毅，同上書，第 562 頁。

歷史發展的關係的角度看，人文主義的因素，不能作為某種哲學思想發展的唯一標準，而五德終始的天命論，絕不是低級思想或迷信。它取得了先秦儒家的天命論所不能比的積極進展，標志着一個時代的結束，又預示着下一個時代的開始。

在中國古代發生過兩次較大的天命論的變化：第一次是殷周之際以“天命靡常”為中心的天命論的變化；第二次是周秦之際以五德終始說為代表的新的天命論的出現。二者皆與特殊的歷史情況有關，就是當時的時代需要的產物。“天命靡常”的天命論順應了周克殷的歷史變化，但當時除“靡常”的天命觀外，還有天命有常的思想。陳來提出：“西周的天命觀是‘有常’與‘無常’的統一，‘無常’是指天所命賜給某一王國的人間統治權不是永恒的；‘有常’是指天意天命不是喜怒無常，而有確定的倫理性格。很顯然，這裏的天命論都是一種‘歷史中的上帝’（繆勒）的意志體現，而不是指自然的秩序與法則。”^① 後來，儒家注重天的有常的倫理性格，從天的倫理本性中找出天道運行的普遍規律，舉一例子，郭店本《五行》，以“德”為天的總的倫理本性，而以仁、義、禮、智、信為天道運行的五種方式。這種天道論，為了以人合天的天人合一模式的確立，奠定了道德本體論的理論基礎。至戰國中後期，儒家義理天的天道論模式，則不適合當時時代需要，其大約有兩個原因。首先儒家對現實統治者的道德要求太高。孟子認為“王”與“霸”的區別在於“以德”與“以力”的不同，說“以力加人者霸，以德行仁者王”^②，又謂“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁”^③。荀

① 陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》，三聯書店1996年版，第193頁。

② 《孟子·公孫綏上》。

③ 《孟子·離婁上》。

子也主張“力術止，義術行”^①。在七雄爭霸的戰國時代，儒家的這樣的道德理想主義難以得到實現。第二，儒家有維護周禮舊的社會規範、制度的思想傾向。孟子曾謂“遵先王之法而過者，未之有也”^②。荀子也主張“王子之制，道不過三代，法不貳後王。……夫是之謂復古，是王者之制也”^③，這裏“三代”指夏、殷、周三代，“後王”指文王和武王。很明顯，儒家以三代的制度為理想的政治制度，這其實是維護封國制的保守主義思想的表現。

從殷周之際的歷史情況看，周的天命論有激進的意義。它反對天命在一個民族身上的舊的天命觀，提倡“天命靡常”，而以道德性為天命的標準，具有普遍性和人文性。但至戰國中葉，以儒家的天論為代表的周代的天命觀已經落後，不適合時代需要，於是再出現從自然的普遍秩序與規律來說明天命的轉移的新的理論，乃因當時中國人對天文、曆法知識的成熟。

二 天文、曆法知識的成熟與陰陽五行說

人類最早使用物候曆，它是以物候變化及生物活動規律來識別時候的一種自然曆。但隨着古人對天文知識的發展，天文曆逐漸取代物候曆。早期天文曆採取觀象授時的方法，即以觀測北斗斗柄或某些恆星的出現、南中來決定時令季節。這一個階段的曆日，需要觀測結果最終確定，所以曆法仍是被動的。一般認為，曆法的生產和發展是由於農業生產的需要，但天文曆法早就有另一個服務對象，就是星氣之占。古人以星象和雲氣的變化為天道

① 《荀子·強國》。

② 《孟子·離婁上》。

③ 《荀子·王制》。

吉凶和人事災異的表現。當時天文曆法由於有通天、通神的功用，古人以它為一種統治權的象徵。^① 據最近天文學的研究，過去五千年中發生過三次歷史上較緊密的星聚現象。^② 據史籍所載，這些星聚現象一開始就被認為是上帝對一個新政權的合法性的認可。當時對天文的觀測是被動的，所以曆法和受命論也都没擺脫被動性和偶然性。但隨着天文知識的累積，至春秋中期，中國古代的曆法纔擺脫觀象授時的被動性，進入了以一些規律排曆的階段。當時，人們已經掌握了比較準確的回歸年長度和十九年七閏的置閏法則等。^③

至戰國中葉，古代天文曆已進入了成熟的階段，東漢《乾象曆》以前的曆法，以日、月、五星的均速運動為前提，推算曆日和天體位置。^④ 日、月、五星即陰、陽、五行在天界的象徵，可見騶衍的陰陽五行說就反映天文、曆法知識的成熟。實際上，騶衍本人是一個天文、曆法學者，他對中國古代天文、曆法的發展起了很大的影響。當時天文與曆法，被視為了解和掌握天命的技術，《漢書·藝文志》《數術略》天文條載“天文者，序二十八宿，步五星辰日月，以紀吉凶之象，聖王所以參政也”；曆譜條載“曆譜者，序四時之位，正分至之節，會日月五星之辰，以考寒暑殺生之實。……此聖人知命之術也”，表明天文、

① 薄樹人主編：《中國天文學史》，（臺灣）文津出版社 1995 年版，第 162 頁。

② 星聚現象，一次是公元前 1953 年 2 月每日拂曉前發生在二十八宿中營室（雙魚座）；另一次是公元前 1576 年 12 月發生在尾一箕（天蠍、人馬座）；其次是公元前 1059 年 5 月末的每日傍晚發生在興鬼（巨蟹座）。這些星聚現象發生的時期，與夏、商、周三代的政權替代的時期相一致。參見班大力《天命和五行交替理論中的占星學起源》，載《中國古代四維模式與陰陽五行說探源》，江蘇古籍出版社 1998 年版。

③ 《中國天文學史》，第 163 頁。

④ 同上。

曆法即“參政”、“知命”之術。

騶衍是中國古代的陰陽五行理論的集大成者，也是一個系統的古代天文學說的創始者，世稱“談天衍”。《漢書·藝文志》概括《鄒子》四十九篇和《鄒子五德終始》五十六篇的內容，說：“敬順昊天，曆象日月星辰，敬授民時，此其所長。”^① 由此可見，騶衍的陰陽五行說，不僅是五德終始的歷史哲學，也是以天文、曆法知識為基礎將天道運行和天命轉移貫通一串的統一理論，所以其對秦漢天文、曆法的影響也是很大的。我們知道，東漢《乾象曆》以前的曆法，以日月、五星的均勻運動為前提，推算曆日和天體位置。《史記·天官志》載“天則有日月，地則有陰陽。天有五星，地有五行”^②，“陰陽”與“日月”相符，“五行”亦相應於“五星”。這些思想似乎是源於騶衍的學說。《漢書·藝文志》《數術略》中天文、曆譜條每有與日月五星有關的書目，如：《常從日月星氣》、《漢五星彗客行事占驗》、《顓頊五星曆》、《日月宿曆》等。之外，《數術略》也有“五行三十一家”的書目，班固概括它們的內容，說：“五行者，五常之形氣也。……而五行之序亂，五星之變亂，皆出於律曆之數而分為一者也。其法亦起五德終始，推其極則無不至。”^③ 明確揭示把五星與五行之氣相聯係的學說出於騶衍的五德終始說。

從以上所述清楚地看出，騶衍的五德終始說，以陰陽五行的範疇為基礎，建立將日月五星與陰陽五行相應的理論框架。《數術略》五行條的數術源於騶衍的五德終始說，而見《泰一陰陽》、《黃帝陰陽》、《黃帝諸子論陰陽》、《諸王子論陰陽》、《太

① 《漢書·藝文志》，中華書局點校本第6冊，第1734頁。

② 《史記·天官志》，中華書局點校本第4冊，第1342頁。

③ 《漢書·藝文志》，第1769頁。

元陰陽》、《三曲陰陽談論》、《神農大幽五行》、《四時五行》、《陰陽五行時令》、《務成子災異應》等書目。由此可見，騶衍的五德終始說，與天文、曆法、災異有非常密切的關係，是從自然主義的角度來貫穿自然秩序與人世歷史一串的統一理論。

三 陰陽五行說在天命論上的發揮

騶衍的五德終始說，就是陰陽五行說在天命論上的發揮，騶衍也因此受到列國諸侯的禮敬。《史記·孟子荀卿傳》記載其情況：

是以騶子重於齊。適梁，惠王郊迎，執賓主之禮。適趙，平原君側行撇席。如燕，昭王擁彗先驅，請列弟子之座而受業，築碣石宮，身親往師之。作《主運》。其游諸侯見尊禮如此，豈與仲尼菜色陳、蔡，孟軻困於齊梁同乎哉！^①

騶衍五德終始說的提出，反映天文、曆法知識的成熟，並以其特定的歷史條件為背景。戰國中、後期，結束戰亂、實現統一的社會願望日益增大，各國諸侯最关心的就是能否自己完成統一天下的問題。此時，“王天下”的問題，不僅是軍事、政治的統一的問題，也是能否受天命的問題。騶衍順應了歷史發展的大勢，提出新的“受命”的理論，從而“顯於諸侯”。五德終始說把某一政治勢力取代周的朝代更替為必然性的歷史變革，促進激進的軍事、政治的統一，所以它為即將出現的統一皇朝開闢了“受命”的新的途徑。實際上，秦漢統一皇朝的君主，都接收五德終始說，從而要確立朝代更替的歷史的正統性。在此時，方士

^① 《漢書·藝文志》。

階層繼承和發揮騶衍以來陰陽五行說，在秦漢社會起了非常深刻的影響，特別是天文、曆法、定德改制、祭祀等的國家大事由方士們主導，值得注意。

從天命論演變的角度看，騶衍的五德終始說有以下幾點特徵。

第一，騶衍的五德終始說本身具有貫穿天道論與人道論的統一性，正是符合大一統的政治、思想需要。“五德轉移”即天命轉移的具體表現。這些觀念，乃因日、月、五星的均速運動為前提的天文學說。五德終始說，以天體的規律性的運行為前提，又涉及天命的規律性的轉移，從而適應大一統的時代需要，在當時是具有進步意義的天人合一理論模式。

第二，“五德轉移”及“治各有宜”的原理，從周代的舊的政治秩序（尤其是分封制）的束縛中解放新的統一皇朝。實際上，承接騶衍之術的齊方士向秦始皇奏上五德終始說後，始皇立即採納此說，舉行使秦定為水德的定德改制，因為此說不僅以秦代周的朝代更替為必然性的歷史變革，也有利於專制皇朝的新的統治制度的合理化。秦在軍事方面統一六國後，企求政治的統一，把中央集權的郡縣制擴大到天下，以此取代殷周以來的分封制。但當時仍有反對中央集權的保守主義勢力，例如以博士淳于越為首的儒生，維護殷周以來的封國制，則反對秦的新的郡縣制，又顯露“事不師古而長久者，非所聞也”的復古主義態度，從而引起“焚書”的事端。^①就在這樣的歷史情景下，“五德轉移”、“治各有宜”的學說，對歷史的進程起了一定的推動作用，為新的專制政治制度的鞏固製造天命論上的理論依據。

第三，五德終始說中的“符應若茲”原理強調，天道自然

① 見《史記·秦始皇本紀》，中華書局點校本第1冊，第254頁。

的秩序與朝代更替應要相符，定德改制及封禪就是“符應”的不同表現，并是“受命”的具體途徑。在殷代，“帝”或“天”作為主宰人世歷史及命運的神格概念，當時“帝命”或“天命”有超越一切世俗的判斷（例如，君意、臣意、民意等）及客觀的歷史、社會情況的絕對權威。這種天命只在殷族一個民族的身上，而占卜作為知命和受命的主要手段。但經過周克殷的政治變動，義理天取代殷代的宗教天的地位。從西周天命思想的角度看，王者受命的關鍵在於其道德性。天命觀的這種變化，在當時是具有進步意義的，其對周代政治、文化及思想的進程起了很大的推動作用。從宗教觀念的角度來看，天命觀的這種進展是從自然、民族宗教發展到道德、普遍宗教的過程。雖然如此，殷的宗教天以及周的義理天思想皆有抽象的、模糊的特徵，因為“受命”的關鍵在於個人的神秘的、偶然的宗教或道德體驗。而且，從歷史進展的角度看，至戰國中後葉，周代正統的義理天思想，具有維護西周以來分封制宗法秩序的保守性。所以，以陰陽五行的循環運動為前提的自然天，逐漸取代西周以來義理天的地位，乃因人們對天界運行的必然的秩序的掌握。然而，這裏所謂“自然天”，與近代自然科學的“自然”（Nature）不同，“天”還是有主宰人類歷史與國家、個人的命運的權能，所以地上的君主也仍要受天命，這顯然是殷周以來天人合一思想的繼承和發揮。

“符應若茲”的原理就在于強調陰陽五行的自然秩序與某個時代的社會秩序應要“符應”。秦漢時期，這種符應，以定德改制及封禪為代表的“受命”的方式表現。周代天命觀中“德”是指天的倫理本性，但五德終始說的“德”是自然界運行的內在本性在歷史領域中的表現。“五”即木、火、土、金、水的五行之氣，而它們自陰、陽二氣的運動演生而出。陰陽五行之氣，

在空間上日、月、五星的均速運動的方式表現；在時間上寒、暑、四時教令（春、夏、季夏、秋、冬）循環的方式表現；在歷史上木德、金德、火德、水德、土德轉移的方式表現。因此，定德改制及封禪的“受命”儀式，都有與陰陽五行的自然秩序相合的意義。“定德”是指按五行相勝的原理來確定某個朝代的歷史性質（例如，秦朝定為水德）；“改制”是指按已定的氣的特性來改定曆法和一切制度。之外，封禪也是與受命改制有關的特殊的祭典，《史記·封禪書》載：“受命然後得封禪”，可見封禪就是“受命”在祭祀禮儀中的表現。

秦漢時代，天命的思想，以陰陽五行的自然哲學為理論基礎，強調歷史進展及天命轉移的規律性，取得了殷周所不能比的積極進展，在當時具有十分進步的意義。這一時代，雖然統一皇朝實行了嚴酷的思想文化專制，失去先秦百家爭鳴的自由、開放風氣，但從中國古代科學技術史的角度來說則是一個輝煌的時期。這一時期各個領域都取得了許多重要成果，農業技術、土木建築、冶金技術等得到迅速發展，尤其是天文、曆法、地學及醫學的理論非常成熟。值得注意的倒是，當時科學技術的各個領域中都可以發現陰陽五行思想的痕迹，顯示着秦漢的自然天思想對中國古代科學技術的進程起了非常重要的推動作用。

四 簡論陰陽五行說對易學發展的影響

過去，古人相信聖人觀照天地萬物之象以作《易》，以《繫辭傳》的說法為其代表：“古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。”《繫辭傳》又以為“陰陽”的運動是《易》義之核心，提出“一陰一陽之謂道”、“陰陽不測之謂神”。不過，隨着近代易學研究的進展，

許多學者懷疑傳統說法，從考古學、文字學、哲學等的角度，對《易》八卦的起源重新出了有據、有理的論證，於是我們已經從聖人作八卦的舊說擺脫出來。至於《易》八卦的產生與“陰陽”觀念的關係的問題，雖然也有不少學者主張二者早已有關，則尚未有一致的意見，乃因有關史料的缺乏。

《易經》經文并無“陰陽”二字，但從文獻材料上看，《易》與陰陽概念的結合，可以追溯到戰國時期。《莊子·天下》述及儒家六禮時，云“《易》以道陰陽”。“陰陽”二字，在文字學上，原是分別指雲蔽日而暗及太陽之明照而言。^①至春秋時期，老子提出“萬物負陰而抱陽，沖氣以為和”^②，以為萬物由陰陽二氣構成，於是“陰陽”纔成為重要哲學範疇，而其對《易》的解釋也起了很大的影響。

至於《易》與五行說的結合，在一些出土文獻上有迹可見。1973年湖南長沙馬王堆三號漢墓出土了大量帛書與竹簡，其中與《易》有關的作品，除《繫辭》外，也有《二三子問》、《易之義》、《要》（以下稱“帛書《易傳》”），釋文已經公布^③。這些出土材料包含了與五行有關的記述，如下：

聖人之立正（政）也，必尊天而敬衆，理順五行，天地無困，民口不滲（？），甘露時雨聚降，剽（飄）風苦雨不至，民心相西易以壽，故曰“番（蕃）庶”。德與天道始，必順五行，其孫貴而宗不滅（？滅）。（以上《二三子問》）

五行□□□□□□□□□□用，不可學者也，唯其

① 鄭芷人：《陰陽五行及其體系》，（臺灣）文津出版社1992年版，第8頁。

② 《老子》，四十二章。

③ 陳松長、廖名春：《帛書〈二三子問〉、〈易之義〉、〈要〉釋文》，道家文化研究第三輯，1993年。

人而已矣。(《易之義》)

故明君不時不宿，不日不月，不卜不
□□□□□□□□地之也，此謂《易》道。故《易》又
(有)天道焉，而不可以日月生(星)辰盡稱也，故為之以
陰陽。又(有)地道焉，不可以水、火、金、土、木盡稱
也，故律之以柔剛。又(有)人道焉，不可以父子、君臣、
夫婦之稱也，故要之以上下。又(有)四時之變焉，不可
以萬勿(物)盡稱也，故為之以八卦。故《易》之為書也，
一類不足以亟(極)之，變以備其請(情)者也，故謂之
《易》。(《要》)

以上所引材料中，就明顯把“五行”為天地運行的規律，強調“理順五行”、“必順五行”，特別是《要》使“陰陽”配於“天道”；又使“五行”配於“地道”，二者與“人道”、“四時之變”一起構成“易道”。有的學者根據《要》篇“水、火、金、土、木”的五行排列不合於五行相生或五行相勝理論，主張“無疑是屬於早期的五行觀念”、“其材料來源肯定早於戰國末年”^①。不過，關於馬王堆帛書《易傳》的著作年代，最可靠的證據是這些書的抄寫年代，約在自漢高祖劉邦至文帝初年左右。^②從此可推知，馬王堆帛書《易傳》所反映的陰陽、五行觀念是戰國後葉至西漢初的易學思想的表現。實際上，在帛書《易傳》中，不難發現戰國末思想的痕迹。

帛書《易傳》皆依託孔子而言易義，但《二三子問》却提

① 廖明春：《帛書〈要〉簡論》，道家文化研究第三輯，1993年，第203、204頁。

② 曉菡：《長沙馬王堆漢墓帛書概述》，《文物》1974年第9期。

到“黃帝四輔，堯立三卿”，揭示着它已經受到推崇黃帝的思想風潮的影響。戰國末至漢初，盛行黃老學與數術、方技，這是大家所共識的。馬王堆漢墓中所出土的既包含《黃帝四經》等黃老學著作，以及衆多數術、方技書。這說明當時《易》、黃老、方術是兼學的。《史記·太史公自序》：“太史公學天官於唐都，受《易》於黃何，習道論於黃子。”^①唐都是漢初著名方士，善於天文、曆法的數術，司馬談從唐都學天官外，也學習《易》與黃老。這顯然是漢初有兼學《易》、黃老、方術風潮的一個明證。我們在《易之義》一文中，也可以看到黃老、方術與易學相結合的一個例子：

《易》之義誰（唯）陰與陽，六畫而成章。曲句焉柔，正直焉剛。六剛無柔，是謂太陽，此〔天之義也。〕
 □□□□□□□□□□□□方。六柔無剛，此地之義矣。天地相衛（率），氣味相取，陰陽流刑（形），剛柔成□。萬物莫不欲長生而（亞）惡死，會心者而台（以）作《易》，和之至也。

引文以陰陽為《易》的要旨，把“天”、“地”分別相應於陽陰二氣。而且“天地相衛（率），氣味相取，陰陽流刑（形），剛柔成□”一段，說明陰陽二氣的調和，這與《黃帝四經》中《觀》的“今始判為兩，分為陰陽……行法循〔道〕，〔是為〕牡牝。牡牝相求，會剛與柔。柔剛相成，牡牝若形”吻合，就是明顯地繼承和發揮《老子》十二章“萬物負陰而抱陽，沖氣以為和”思想的。此外，“萬物莫不欲長生而（亞）惡死，會心

^① 《史記·太史公自序》，中華書局點校本第10冊，第3288頁。

者而台（以）作《易》”一段揭示《易》與“長生而惡死”有關。的確，這是從方技的角度來解《易》的。

由以上簡單的所述可見，易學早已吸取陰陽五行的數術，以及黃老、方技理論。引人注目的就是，馬王堆黃老帛書與方技書中，對“陰陽”的描述是十分普遍，却看不到五行學說的痕迹。除帛書《易傳》外，一些數術之類書僅有與“五行”有關的內容，例《五星占》主要是關於歲星（木星）、營惑（火星）、填星（土星）、太白（金星）、辰星（水星）等五大行星的敘述和記錄，即一部與天文、曆法、星占有關的數術書。古人對五大行星運行的規律進行系統的觀測和記錄，正因為他們相信星象的變化是天命的表現的緣故。“五星”即“五行”的象徵，《史記·天官書》記載：“察日、月之行以揆歲星順逆。曰：‘東方木，主春，日甲乙’”、“察剛氣以處熒惑。曰：‘南方火，主夏，日丙、丁’”、“曆斗之會以定填星之位。曰：‘中央土，主季夏，日戊、己，黃帝，主德，女主象也’”、“察日行以處位太白。曰：‘西方，秋，日庚、辛，主殺’”、“察日辰之會，以治辰星之位。曰：‘北方水，太陰之精，主冬，日壬、癸。’”^①

根據以上所述，自戰國末至漢初，黃老、方技學與鄒衍以來的陰陽五行說并未徹底合流。然而，易學早就吸取自陰陽五行之氣運動的角度來說明自然規律以及人事的吉凶的數術觀念，這是由於二者本來就有着不可分解的關係。《易經》原是古代的占算書，確無可疑。但它不僅有占卜吉凶的功效，也被視為講天道的書籍，《左傳》昭公三十二年記載史墨的說話：“社稷無常奉，君臣無常位，自古以然。故《詩》曰：‘高岸為谷，深谷為陵。’三侯之姓，於今為庶，主所知也。在易卦，雷乘乾曰‘大壯

① 《史記·天官志》，中華書局點校本第4冊，第1312—1327頁。

䷲’，天之道也。”大壯卦是由震（䷲）上、乾（䷀）下所組成。《象》云：“雷在天上，大壯。”在《周易》一書中，乾（䷀）、坤（䷁）、震（䷲）、巽（䷸）、坎（䷜）、離（䷝）、艮（䷳）、兌（䷹）之八卦與天、地、雷、風、水、火、山、澤分別相應的觀點，主要見於《象》。學者一般認為《象》形成於戰國後期^①，但自史墨所說的“雷乘乾曰‘大壯’”一句可以看到，在春秋時期已有《易》八卦與八種自然物相應的看法。很顯然，當時易學已經具有將自然現象同人事聯繫起來考察的傳統，後來，這種解易傾向被發展為象數易思潮。史墨引《詩經》的“高岸為谷，深谷為陵”，以論“社稷無常奉，君臣無常位”的道理，也以為《易》大壯卦表現這種道理，稱之“天之道”。這明顯是“推天道以明人事”的思維方式的表現。

“推天道以明人事”的思維方式是貫穿易學、道家、方術一串的，揭示着它們之間有互相連繫的脈絡。實際上，《易》是老子哲學的主要來源之一，而老子的哲學再影響到《易傳》思想的形成，易老兩者之間確有互相吸收，互為發揚的關係。^② 與此相同，《易》與陰陽五行的數術也有互相吸收，互為發揚的關係。《易》本來就是屬於數術之類的書，其對數術的發展起了極大的作用，而後來的帛書《易傳》又大量地吸取和發揮陰陽五行的數術理論，並不偶然。至漢代，陰陽五行說成為易學的重要內容，其在《京氏易傳》、《易緯》等著作中，進一步發展了以陰陽五行解《易》的理論，對後世影響甚大，尤其是對黃老道學的建立和發展起了極為重要的作用。

① 朱伯崑：《易學哲學史》第一卷，華夏出版社1995年版，第47頁。

② 參見許抗生《略談帛書〈老子〉與帛書〈易傳·繫辭〉》，道家文化研究第三輯，1993。

參考文獻

(以年代爲序)

一 古代文獻

《老子》，《馬王堆帛書〈老子〉釋門》，四部要籍註疏叢刊，中華書局 1998 年版。

荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，文物出版社 1998 年版。

《列子》，楊伯峻撰《列子集釋》，中華書局點校本 1991 年第三次印刷。

《莊子》，清、郭慶藩撰《莊子集釋》，中華書局點校本第 1—4 冊，1993 年第六次印刷。

《國語》，上海古籍出版社點校本上、下冊，1988 年。

《管子》，戴望《管子校正》本，《諸子集成》第 5 冊，上海書店 1992 年版。

《楚辭》，陳子展撰述，《楚辭直解》，復旦大學出版社 1996 年版。

《鶡冠子》，《道藏》第 27 冊，文物出版社 1994 年版。

《文子》，《通玄真經》本，《道藏》第 16 冊。

呂不韋撰，《呂氏春秋》，《四部備要》第五十三冊。

馬王堆漢墓帛書整理小組：《馬王堆漢墓出土醫書釋文（一）》，《文物》1975 年第 6 期。

張家山漢簡整理組：《張家山漢簡〈引書〉釋文》，《文物》1990年第10期。

李零：《馬王堆房中書釋文》，《中國方術考》，人民中國出版社1993年版。

陳松長：《帛書〈繫辭〉釋文》，道家文化研究第三輯，1993年版。

陳松長、廖名春：《帛書〈二三子問〉、〈易之義〉、〈要〉釋文》，道家文化研究第三輯，1993年版。

陸賈：《新語》，《漢魏叢書》本，吉林大學出版社1992年版。

賈誼：《新書》，《漢魏叢書》本。

韓嬰：《漢詩外傳》，《漢魏叢書》本。

劉安撰：《淮南子》，張雙棣撰：《淮南子校釋》本，上、下冊，北京大學出版社1997年版。

董仲舒：《春秋繁露》，蘇輿《春秋繁露義證》本，中華書局1992年版。

司馬遷：《史記》，中華書局點校本第1—10冊，1982年版。

劉向：《新序》，《漢魏叢書》本。

劉向：《說苑》，《漢魏叢書》本。

劉向：《戰國策》，何建章注釋《戰國策注釋》本上、中、下冊，中華書局1990年版。

桓寬撰：《鹽鐵論》，王利器校注《鹽鐵論校注》本上、下冊，中華書局1992年版。

嚴遵：《老子指歸》，四部要籍註疏叢刊，中華書局。

班固：《漢書》，中華書局點校本第1—12冊，1982年版。

班固撰：《白虎通》，清陳立撰《白虎通疏證》本，上、下冊，中華書局1994年版。

楊雄：《法言》，汪榮寶撰，《法言義疏》上、下冊，中華書局1987年版。

- 桓譚：《新論》，上海人民出版社 1967 年版。
- 王充：《論衡》，黃暉撰《論衡校釋》本，第 1—4 冊，中華書局 1990 年版。
- 《太平經》，上海古籍出版社 1993 年版；王明編，《太平經合校》上、下冊，中華書局 1992 年版。
- 《老子道德經河上公章句》，四部要籍註疏叢刊，中華書局，《道德真經注》本，《道藏》第 12 冊。
- 《列僊傳》，《道藏》第 5 冊。
- 《緯書集成》上、中、下冊，河北人民出版社 1994 年版。
- 許慎撰：《說文解字》，（清）段玉裁注，《說文解字注》，上海古籍出版社 1988 年版。
- 魏伯陽：《周易參同契》，彭曉：《周易參同契分章通義》本，《道藏》第 20 冊。
- 葛洪：《抱朴子內篇》，王明校釋《抱朴子內篇校釋》本，中華書局 1988 年版。
- 葛洪：《神僊傳》，上海古籍出版社 1990 年版。
- 《神農本草經》，馬繼興主編，《神農本草經集注》本，人民衛生出版社 1995 年版。
- 《黃帝內經素問》，《黃帝內經素問補注釋文》本，《道藏》第 21 冊。
- 《黃帝內經靈樞》，《黃帝內經靈樞集注》本，《道藏》第 21 冊。
- 《老子想爾注》，饒宗頤，《老子想爾注校證》本，上海古籍出版社 1991 年版。
- 范曄：《後漢書》，中華書局點校本第 1—12 冊，1982 年版。
- 朱熹：《楚辭集注》，人民文學出版社 1953 年版。
- 《十三經註疏》上、下冊，中華書局 1991 年版。

二 近代以來文獻

(1) 論文類

胡厚宣：《楚民族源於東方考》，《史學叢書》1934年第1期。

陳夢家：《商代的神話與巫術》，載《燕京學報》二十一期。

曉菡：《長沙馬王堆漢墓帛書概述》，《文物》1974年第9期。

鍾益研、凌襄：《我國現已發現的最古醫方一帛書〈五十二病方〉》，《文物》1975年第9期。

中醫研究院醫史文獻研究室：《馬王堆帛書四種古醫學佚書簡介》，《文物》1975年第6期。

許抗生：《略說黃老學派的產生和演變》，《文史哲》1979年第3期。

郭沫若：《青銅時代》，《郭沫若全集》歷史編第一卷，人民出版社1982年版。

郭沫若：《屈原研究》，《郭沫若全集》歷史編第四卷，人民出版社1982年版。

徐俊：《試論立國江漢地區的楚人來自東方》，《華中師範學院學報》1984年第2期。

羊華榮：《道教與巫教之爭》，載於《宗教學研究》第1期，1985年11月。

王彩梅：《燕國歷史溯源與夏家店下、上層文化》，《華夏文明》第一集，北京大學出版社1987年版。

屈育德：《源遠流長的蓬萊僊話》，《文史知識》1987年第10期。

張光直：《早商、夏和商的起源問題》，載《華夏文明》第一集，北京大學出版社1987年版。

彭浩：《張家山漢簡〈引書〉初探》，《文物》1990年第10期。

酒井忠夫、福井文雅，朱越利譯：《什摩是道教》，《道教》第一卷，上海古籍出版社 1990 年版。

袁珂：《齊魯神話與僊話的藝術精神》，《思想戰線》1991 年第 4 期。

胡孚琛：《道家、道教的文化淵源和形成過程》，《道教通論—兼論道家學說》，齊魯書社 1991 年版。

許抗生：《〈列子〉考辨》，《道家文化研究》第一輯，上海古籍出版社 1992 年版。

李學勤：《〈鶡冠子〉與兩種帛書》，《道家文化研究》第一輯，上海古籍出版社 1992 年版。

胡翔麟：《帛書〈却穀食氣〉義證》，《道家文化研究》第三輯，上海古籍出版社 1993 年版。

喻燕姣：《馬王堆醫書祝由術研究四則》，湖南省博物館編，《馬王堆漢墓研究文集》，湖南出版社 1994 年版。

彭浩：《〈導引圖〉與〈引書〉》，湖南省博物館編，《馬王堆漢墓研究文集》，湖南出版社 1994 年版。

陳鼓應：《論〈老子〉晚出說在考證方法上常見的誤謬—兼論〈列子〉非偽書》，《道家文化研究》第四輯，上海古籍出版社 1994 年版。

張岱年：《試談〈文子〉的年代與思想》，《道家文化研究》第五輯，上海古籍出版社 1994 年版。

李零：《說“黃老”》，《道家文化研究》第五輯，上海古籍出版社 1994 年版。

李零：《戰國秦漢方士流派考》，《傳統文化與現代化》1995 年第 2 期。

陳鼓應：《先秦道家研究的新方向》，載於《黃帝四經今注今譯》，臺灣商務印書館 1995 年版。

湯用彤：《讀〈太平經〉書所見》，原載北京大學《國學季刊》五卷一號，《湯用彤選集》，天津人民出版社 1995 年版。

胡家聰：《從劉向的敘錄看〈列子〉并非偽書》，《道家文化研究》第六輯，上海古籍出版社 1995 年版。

楊希枚：《中國古代太陽崇拜研究（語文篇）》，《先秦文化史論集》，中國社會科學出版社 1995 年版，第 742 頁。

顧頡剛：《五德終始說下的政治和歷史》，原載 1930 年《清華學報》第 6 卷第 1 期，《顧頡剛古史論文集》第三冊，中華書局 1996 年版。

張岱年：《〈管子〉書中的哲學範疇》，《張岱年全集》第 7 卷，河北人民出版社 1996 年版。

周予同：《博士制度和秦漢政治》，《經學史論著選集》，上海人民出版社 1996 年版。

陳廣忠：《爲張湛辨誣》，《道家文化研究》第十輯，1996 年版。

陳廣忠：《〈列子〉三辨》，《道家文化研究》第十輯，1996 年版。

陳廣忠：《從古詞語看〈列子〉非偽》，《道家文化研究》第十輯，1996 年版。

金晟煥：《先秦神僊家淵源考》，《亞細亞文化研究》第一輯，民族出版社 1996 年版。

吳相武：《〈老子〉河上公、相爾、王弼三家注比較研究》，北京大學博士學位論文，1996。

陳撝寧：《〈太平經〉的前因與後果》，原載 1962 年《道協會刊》創刊號，《太平經研究》，中國道教學院 1997 年版。

班大力：《天命和五行交替理論中的占星學起源》，載《中國古代四維模式與陰陽五行說探源》，江蘇古籍出版社 1998 年版。

劉起鈞：《五行原始意義及其紛歧蛻變大要》，載於同上書。

李學勤：《從簡帛佚籍〈五行〉談到〈大學〉》，《孔子研究》1998年第3期。

蒙文通：《略論黃老學》，《道家文化研究》第十四輯，三聯書店1998年版。

[韓] 文載坤：《漢代易學研究——以卦氣易學的開展為中心》，高麗大學博士學位論文，1990。

[韓] 朴元在：《道家的理想的人間像研究》，高麗大學博士學位論文，1996。

[韓] 李錫明：《〈淮南子〉的無為論研究》，高麗大學博士學位論文，1997。

[日] 金谷治：《漢初道家思潮的派別》，《日本學者研究中國史論著選集》第7卷，1993年版。

[日] 戴內清：《漢代改曆及其思想背景》，《日本學者研究中國史論著選集》第10卷，1993年版。

(2) 著作類

饒宗頤：《楚辭地理考、祝融考》，商務印書館1946年版。

嚴靈峯：《道家四子新編》，臺灣商務印書館1977年第2版。

馮友蘭：《中國哲學史新編》，人民出版社1980年修訂本。

翦伯贊：《秦漢史》，北京大學出版社1983年版。

卿希泰：《中國道教思想史綱》，四川人民出版社1983年版。

王明：《道家 and 道教思想研究》，中國社會科學出版社1984年版。

黃留珠：《秦漢仕進制度》，西北大學出版社1985年版。

程宜山：《中國古代元氣學說》，湖北人民出版社1986年版。

唐君毅：《中國哲學原論—導論篇》，臺灣，學生書局1986年全集校訂版。

孫森：《夏商史稿》，文物出版社 1987 年版。

牟鍾鑒：《〈呂氏春秋〉與〈淮南子〉思想研究》，齊魯書社 1987 年版。

湯一介：《魏兩晉南北朝時期的道教》，陝西師範大學出版社 1988 年版。

徐慧君、李定生校注：《文子要詮》，復旦大學出版社 1988 年版。

陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，中華書局 1988 年版。

劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，中國社會科學出版社 1988 年版。

龐樸：《帛書五行篇研究》，齊魯書社 1988 年第 2 版。

張光直：《美術、神話與祭祀》，遼寧教育出版社 1988 年版。

胡孚琛：《魏晉神僊道教》，人民出版社 1989 年版。

任繼愈主編：《中國道教史》，上海人民出版社 1990 年版。

陳奇獻：《呂氏春秋校釋》上、下冊，學林出版社 1990 年版。

富育光：《薩滿教和神話》，遼寧大學出版社 1990 年版。

卿希泰：《道教與中國傳統文化》，福建人民出版社 1990 年版。

湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，商務印書館 1938 年版影印本，上海書店 1991 年版。

向世陵、馮禹：《儒家的天論》，齊魯書社 1991 年版。

任繼愈主編：《道藏提要》，中國社會科學出版社 1991 年版。

金正耀：《道教與科學》，中國社會科學出版社 1991 年版。

許地山：《道教史上》，上海書店 1991 年版。

許抗生：《老子與道家》，新華出版社 1991 年版。

陳鼓應：《莊子今注今譯》上、中、下冊，中華書局 1991 年第 4 次印刷。

張秉楠：《稷下鉤沉》，上海古籍出版社 1991 年版。

呂錫琛：《道家、方士與王朝政治》，長沙市：湖南出版社 1991

年版。

馮友蘭：《中國哲學史》上、下冊，中華書局 1961 年重印本，1992 年第 3 次印刷。

何星亮：《中國自然神與自然崇拜》，上海三聯書店 1992 年版。

陳鼓應：《老子註釋及評價》，中華書局 1992 年第 4 次印刷。

陳國符：《道藏原流考》上、下冊，中華書局 1992 年版。

徐中舒：《先秦史論稿》，巴蜀書社 1992 年版。

杜正勝：《古代社會與國家》，台北，允晨文化 1992 年版。

崔大華：《莊學研究》，人民出版社 1992 年版。

王博：《老子思想的史官特色》，臺灣，文津出版社 1992 年版。

那微：《漢代道家的政治思想和直覺體悟》，齊魯書社 1992 年版。

鍾肇鵬：《讖緯論略》，遼寧教育出版社 1992 年版。

徐復觀：《兩漢思想史》第 1—3 卷，臺灣，學生書局 1992 年版。

文史知識編輯部：《道教與傳統文化》，中華書局 1992 年版。

鄭芷人：《陰陽五行及其體系》，臺灣，文津出版社 1992 年版。

蕭兵：《楚辭文化》，中國社會科學出版社 1992 年第 2 次印刷。

李零：《中國方術考》，人民中國出版社 1993 年版。

楊儒賓主編：《中國古代思想史中的氣論及身體觀》，臺灣，巨流圖書公司 1993 年版。

李養正：《道教與諸子百家》，北京燕山出版社 1993 年版。

卿希泰主編：《中國道教》第 1—4 卷，知識出版社 1994 年版。

許地山：《道教、因明及其他》，中國社會科學出版社 1994 年版。

呂大吉：《西方宗教學說史》，中國社會科學出版社 1994 年版。

湯其領：《漢魏兩晉南北朝道教史研究》，河南大學出版社 1994

年版。

湯志鈞等：《西漢經學與政治》，上海古籍出版社 1994 年版。

宋鎮豪：《夏商社會生活史》，中國社會科學出版社 1994 年版。

卿希泰主編：《中國道教史》第 1—4 卷，四川人民出版社 1988—1995 年版。

陳鼓應：《黃帝四經今注今譯》，臺灣，商務印書館 1995 年版。

李養正：《道教經史論稿》，華夏出版社 1995 年版。

白壽彝總主編：《中國通史》第 5—6 冊，上海人民出版社 1995 年版。

李剛：《漢代道教哲學》，巴蜀書社 1995 年版。

蒙紹榮、張興強：《歷史上的鍊丹術》，上海科技教育出版社 1995 年版。

薄樹人主編：《中國天文學史》，臺灣，文津出版社 1995 年版。

胡家聰：《管子新探》，中國社會科學出版社 1995 年版。

許抗生：《老子評傳》，廣西教育出版社 1996 年版。

呂思勉：《中國民族史》，據上海世界書局 1934 年版編校再版，東方出版社 1996 年版。

張岱年：《張岱年全集》第 1—8 卷，河北人民出版社 1996 年版。

周予同：《經學史論著選集》，上海人民出版社 1996 年版。

關增建、馬芳：《中國古代科學技術史綱——理化卷》，遼寧教育出版社 1996 年版。

高明撰：《帛書老子校注》，中華書局 1996 年版。

陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，三聯書店 1996 年版。

朱越利：《道藏分類解題》，華夏出版社 1996 年版。

陳國符：《中國外丹黃白法考》，上海古籍出版社 1997 年版。

- 蕭兵：《楚辭的文化破釋》，河北人民出版社 1997 年版。
- 李養正：《道教史略講》，中國道教學院 1997 年版。
- 陳明：《儒學的歷史文化功能——士族：特殊形態的知識分子研究》，學林出版社 1997 年版。
- 金春峰：《漢代思想史》，中國社會科學出版社 1997 年修訂第 2 版。
- 王洪圖總主編：《黃帝內經研究大成》上、中、下冊，北京出版社 1997 年版。
- 陳櫻寧、李養正編著：《太平經研究》，中國道教學院 1997 年版。
- 丁原明：《黃老學論綱·導言》，山東大學出版社 1997 年版。
- 胡家聰：《稷下爭鳴與黃老新學》，中國社會科學出版社 1998 年版。
- 何光瀟、許志偉主編：《對話：儒釋道與基督教》，社會科學文獻出版社 1998 年版。
- 顧頡剛：《秦漢的方士與儒生》，上海古籍出版社 1998 年版。
- 盧國龍：《道教哲學》，華夏出版社 1998 年版。
- 葛兆光：《中國思想史第一卷：七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，復旦大學出版社 1998 年版。
- 蕭登福：《讖緯與道教》，臺北市：文津出版社 2000 年版。
- 蕭登福：《道教與民俗》，臺北市：文津出版社 2002 年版。
- 劉仲宇：《道教法術》，上海文化出版社 2002 年版。
- 劉笑敢著，陳靜譯：《道教》，臺北市：麥田出版社 2002 年版。
- 張振國：《返朴歸真：道教與人生》，上海書店出版社 2003 年版。
- 余英時著，侯旭東等譯：《東漢生死觀》，上海古籍出版社 2005 年版。

- [韓] 金白鉉：《莊子哲學中天人之際研究》，臺灣，文史哲出版社 1981 年版。
- [韓] 金忠烈：《中國哲學史 1——中國哲學的源流》，漢城，藝文書院 1994 年版。
- [韓] 李康洙：《道家思想的研究》，漢城，高麗大學民族文化研究所 1994 年版。
- [韓] 元正根：《道家哲學的思維方式》，漢城，法印文化社 1997 年版。
- [韓] 尹燦遠：《道教哲學的理解——〈太平經〉的哲學體系與道教的世界觀》，漢城，石枕，1998 年版。
- [日] 武內義雄撰：《神僊說》，東京都：岩波書店 1935 年版。
- [日] 宇野精一、中村元、玉城康四郎（責任編集）：《中國思想・II, 道家と道教》，東京都：東京大學出版會 1967 年版。
- [日] 窪德忠：《道教百話—僊人へのあこがれ》，日本東京都：世界聖典刊行協會 1983 年版。
- [日] 福井康順等（監修）：《道教》，東京都：平河出版社 1983 年版。
- [日] 秋月觀映編：《道教と宗教文化》，東京都：平河出版社 1987 年版。
- [日] 窪德忠：《道教史》，上海译文出版社 1987 年版。
- [日] 窪德忠：《道教の世界》，東京都：學生社 1987 年版。
- [日] 福井康順：《道教思想研究》，京都市：法藏館 1987 年版。
- [日] 吉岡義豐：《道教入門．資料篇》，東京：五月書房 1989 年版。
- [日] 窪德忠：《道教百話》，東京都：講談社 1989 年版。
- [日] 吉岡義豐：《道教の實態》，東京都：五月書房 1990 年版。
- [日] 蜂屋邦夫編：《中國道教の現状：道士・道協・道觀》，東

京都：汲古書院 1990 年版。

- [日] 安居香山著，田人降譯：《緯書與中國神秘思想》，河北人民出版社 1991 年版。
- [日] 福井康順等監修，朱越利等譯：《道教》第 1—3 卷，上海古籍出版社 1992 年版。
- [日] 楠山春樹：《道家思想と道教》，東京都：平河出版社 1992 年版。
- [日] 窪德忠；蕭坤華（譯）：《道教故事》，四川人民出版社 1996 年版。
- [日] 窪德忠；蕭坤華（譯）：《道教入門》，四川人民出版社 1996 年版。
- [日] 神塚淑子：《六朝道教思想の研究》，東京都：創文社 1999 年版。
- [日] 福井文雅、山田利明、前田繁樹（編集）：《道教と中國思想》，東京都：雄山閣 2000 年版。
- [日] 野口鉄郎、奈良行博、松本浩一（編集）：《道教と中國社會》，東京都：雄山閣出版社 2001 年版。
- [日] 田中文雄：《僊境往來：神界と聖地》，東京都：春秋社 2002 年版。
- [英] 李約瑟（J. Needham）著，陳立夫等譯：《中國古代科學思想史》，Science and Civilisation in China vol. II - History of Scientific Thought，江西人民出版社 1990 年版。
- [德] 海西希（Hessig）著，耿昇譯：《蒙古的宗教》，載於《西藏和蒙古的宗教》，天津古籍出版社 1989 年版。
- [美] 米爾西·埃利亞德著，W. R. Trsk 英譯，李潤基韓譯：《薩滿教》，Shamanism（Princeton University Press，1974 年版爲底本），漢城，까치，1992。

後 記

這部書稿是在我的博士學位論文基礎上修改擴充而成的。我在 1996 年獲北京大學哲學碩士學位而隨許抗生老師開始攻讀博士學位的時候，就有對兩漢道家思想系統研究的考慮。但這本書的寫作實際是 1997 年仲秋纔開始的。到 1999 年季夏，我以《黃老道學形成及其思想探源》獲北京大學哲學博士學位，却以為這只是一個自我鍛鍊，而爲了寫畢起見，應要將之更進一步完善。

但我回韓國後，在擔任國立群山大學哲學系的教學的同時也承擔學校以及有關學會的種種職能，又零零散散寫一些文章，這部書稿的完成一直推遲到 2003 年。此年 11 月，我在浙江省所召開的一個國際學術會議上偶然見面許抗生老師，他建議我盡快修改而擴充博士學位論文，將之出版。之後，我對書稿進行了較全面的修改，並進而擴充一些內容，歷時三年有餘。

自攻讀博士學位之時起，我的同學鄭開教授多年來一直關心本書稿的寫作和出版，不斷給予激勵和幫助。之外，在校改書稿的過程中，得到了我的學妹李素萍教授的慷慨幫助，也得到了許多同仁的關懷和支持。我對他們表示真誠的敬意和衷心的感謝。在此時刻，我最要感謝的應是北京大學許抗生老師和韓國高麗大學金忠烈老師的嚴格要求和精心指導，他們引導我步入學術研究

的殿堂，尤其是許抗生老師自我 1992 年留學北京大學開始多年來一直關心我的學術成長，並為這本書作《序》，對此我銘感至深。多年來我的父母和妻子一直支持和關注我的工作，這是我要特別感謝的。本課題的研究工作得到韓國國立群山大學文化思想研究所出版基金的資助，這也是我應感謝的。

我可以說這是一本在道家、道教思想史研究中有較新見解的書，但其還是本人這幾年道家 and 道教研究的一個小小的總結，必存在不少需要改進的地方。希望此書能得到學界前輩同仁的批評和指正。

金晟煥

2007 年孟冬於韓國

國立群山大學研究室