

中华根柢·道教三书

祖风犹龙

黄老高古道韵

● 高从宜 著



西北大学出版社

□责任编辑 / 马 来

□封面设计 / 王 祚

中华根柢·道教三书

祖风犹龙·黄老高古道韵

风追盛唐·钟吕八仙道光

重阳登高·全真普世道情



ISBN 978-7-5604-3190-1



9 787560 431901 >

定价：43.00元



祖风犹龙

黄老高古道韵

● 高从宜 著

中华根柢·道教三书

西北大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

祖风犹龙·黄老高古道韵 / 高从宜著. —西安: 西北大学出版社, 2013. 3

(中华根柢·道教三书)

ISBN 978-7-5604-3190-1

I. ①祖… II. ①高… III. ①道教—宗教文化—研究—中国 IV. ①B958

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第061910号

祖风犹龙·黄老高古道韵

作 者: 高从宜 著

出版发行: 西北大学出版社

地 址: 西安市太白北路229号

邮 编: 710069

电 话: 029-88303059

经 销: 全国新华书店

印 装: 陕西向阳印务有限公司

开 本: 680毫米×960毫米 1/16

印 张: 15

字 数: 185千字

版 次: 2013年3月第1版 2013年3月第1次印刷

书 号: ISBN 978-7-5604-3190-1

定 价: 43.00元

前言

1918年，鲁迅先生在《致许寿裳》的书信中指出：“中国根柢全在道教。”这是针对中国文化讲的。把中国文化的根柢归之于道教，斯言义重。在当代中国语境下，对其阐证更显亟需，然而又尤其艰难。《中华根柢·道教三书》就是对鲁迅先生这一深刻命题的阐证尝试，也是对华夏道学脉起及宗教沿革、华夏信仰源头及思想学说的回溯、清理与释义。

黄帝是人文始祖，老子是华夏道祖，其与道教的信理干系，久且深矣，因此，本丛书首先要梳理“犹龙祖风之道境”；钟吕八仙既是历史天幕的绚烂云霞，也是文化世界的鲜活面容，更是仙道信仰的伟大宗师，自然我们不能不涉入“钟吕八仙之道光”；作为钟吕法脉的受命传人，王重阳及其全真教在“靖康之耻”的华夏危难时刻，以“活死人墓”的骇人姿态，将“道”的智慧力量演绎成了扶危济世、拯救生命的恩典世界，这是我们对道脉延续的“全真普世教理”考量的历史依据。以历史顺序而罗列的以上三个主题，构成本丛书的基本架构，目的在于阐证鲁迅先生所谓中国文化根柢在道教这一历史命题，明晰这一命题的客观的决定性分量。

1993年，湖南郭店楚墓老子文本出土。它以现代考古学事实，最终确证了《史记·老子列传》的权威形象，确证了《老子》先于《庄子》的历史事实。1990年，坚持了60年《庄子》先于《老子》

的钱穆先生逝世。这既辛酸又欣慰。不止钱穆，还有梁启超、侯外庐和郭沫若诸先生，他们都是《老子》后于《庄子》论者。面对湖南郭店楚墓“老子”出土，这让人既悲观又乐观。悲观不必多言，是什么让人乐观呢？郭店老子文本不单是厘清了一两个学术争论，中国人真正进入道境的步伐可能悄然开始了，华夏崛起的道歌可以唱出久哑的喉咙了。这就是大家们的失误留给我们的宝贵启迪。至于一些学者至今仍然脱离道教信仰、远离证道实践而“谈玄论道”的作为，那不过是现代学术自由之一种表现罢了。

《祖风犹龙》就是我们对先祖道境的思想言说、学术言说，也是价值释义和信仰释义。如果说思想言说和学术言说使《祖风犹龙》不同于纯粹的道教教义书籍；那么，价值释义和信仰释义便使它有别于坊间学者专家著述。作为价值和信仰释义，在今日地球村语境中，与佛教、基督教和古希腊思想的比较既是艰难的，也是必须的。《祖风犹龙》中的“道与逻各斯”“老子的灵相界”和“老庄哲学：道与言”等章节对此作了初步阐发，也是基本阐发。

1900年敦煌藏经洞被发现，其中有钟吕八仙的珍贵文献《湘祖白鹤紫芝遁法》；1933年，《吕让墓志》出土；再加上《宋史·陈抟传》、杨亿《谈苑》，吕洞宾——这位中国家喻户晓、广受喜爱的天人英雄，这位道教史承前启后、影响巨大的传奇人物，其历史运行的实际轮廓已经清晰显影。其剑仙、酒仙和诗仙形象，乃是盛世唐朝尊崇剑、酒和诗的精神产物和修道仙果；其内丹为主、性命双修乃是唐末五代道教仙学的实践体现和理论概括；其隐居华山、飞行洞庭的人生轨迹乃是家国身世的忠实映现和真实映射。《风追盛唐》的命名寓意，其缘由即此。

吕祖洞、八仙庵是华夏大地最广泛的道场。八仙过海、瑶池庆寿是中国文化最热衷的戏剧。民间的剪纸和年画，至今仍然可见钟吕八仙道影。《风追盛唐》努力体现的方法论和释义立场，就是这

种仙道学—文化学—民俗学三位一体的整体结构视野。鉴于文化学和民俗学的八仙题材已有不少学者涉猎，《风追盛唐》的重点便放在仙道层面；基于钟吕丹法的单纯技术内容也有许多学者研究，《风追盛唐》的仙道学便重点放在历史维度。

“华山论剑”是金庸先生《射雕英雄传》和《神雕侠侣》两部经典作品的压轴好戏，其中高手云集，侠光道影，精彩纷呈。其历史背景正是蒙元时期宋、金、元的“三国演义”。金庸先生的武侠创作是严谨认真的，小说后附有相关的历史资料。“但迄今为止，还没有见到一篇论文对金庸小说与历史上的全真教及其主要人物进行比较分析研究。”（左洪涛，2008年）而“华山论剑”的“历史宗教文献研究”更无从谈起，《终南山祖碑》《甘水仙源录》《金莲正宗记》等渺无“华山论剑”之踪迹。如此希望维持“华山论剑”的神奇性和阅读美感，就得拒绝历史世界；坚守历史性和文献记述，就得解构武侠世界。亲爱的读者，谁愿意接受这种“精神和文化分裂”的“中神通”形象呢？

本书系中的《重阳登高》，披阅史料，探幽发微，在丰富、深沉、濒于湮没的众多文献面前，不仅和金庸“华山论剑”的精彩性取得完全一致，并敞示了王重阳更为神奇的精神视域。我们系统分析了王重阳“华山论剑”的五大史料：（1）元代山西永乐宫壁画上的“别河辞岳”；（2）全真教“经华岳，入南京”的密语语法；（3）《重阳全真集》的隐喻言说；（4）陆游《赵将军》中的“关中奇士”和商挺《甘河遇仙宫》的感怀叙事；（5）马丹阳“九转华阳巾”的王重阳追忆。结果发现，“华山论剑”不只属于金庸先生的武侠世界，也是全真教最隐秘的历史真相。还有“九阴真经”、还有“活死人墓”、还有“一阳指”、还有“宇宙黑洞”和“人间恩仇”……我们既努力恢复了王重阳全真教精神和文化的统一形象，也摆脱了小说和历史阅读互相冲突的两难尴尬，同时解答了中神通王重阳留给

世人的神奇遗产。

20世纪80年代，英国《撒旦诗篇》的作者曾经遭到信仰者的强烈谴责和漫天追杀。那么，请原谅《风追盛唐》中对《八仙考》作者浦江清等先生的批判，请原谅《祖风犹龙》中对《老庄通辨》作者钱穆等先生的批评，请原谅《重阳登高》中对《丘处机》作者赵益等先生的批驳——那是出于信仰的终极关怀和学术的理性品质。撇开信仰不说，仅就学术的理性品质而言，我们所有的批判、批评和批驳文字完全属于学术的理性探讨范围；同时，我们完全对等地欢迎其他学者对拙作可能进行的批判、批评和批驳。至于我们批评了已经仙逝的前辈先贤，一是他们皆是历史批评家，二是他们的作品都有相当影响力——仍然影响活者，仍然“活”着！

就民族复兴和精神信仰而言，毛泽东在非常艰难的延安时期，写作了包括《愚公移山》在内的“光辉三篇”。“愚公移山”的主人是谁呢？是《列子》和列子。我们在《祖风犹龙》中，给《列子》以高度的思想阐发，给列子以崇高的心灵敬意。创造了“愚公移山”精神的《列子》被一些学者诬为“伪作”，具有“愚公移山”实践的列子是道家真人。毛泽东写作《愚公移山》的时候，中国属于半封建和半殖民地社会。今天，中国已经是完全的独立主权国家。然而，中国文化精神的振兴仍然任重道远，民族信仰领土的收复依然道阻且长。“周虽旧邦，其命惟新。”《中华根柢·道教三书》旨在为中国文化精神的振兴，竭尽我们的绵薄之力；旨在为民族信仰领土的收复，奉献我们的管窥之见。大道天下为公，希望大家批评，欢迎大家指正！

高从宜

2013年早春于西安

目录 CONTENTS



第一章 犹龙道境：黄老信仰探源

- 第一节 马王堆藏黄老道·····001
- 第二节 《黄帝四经》“是”与“非”·····008
- 第三节 黄帝问道崆峒山·····014
- 第四节 黄帝升天鼎湖宫·····022
- 第五节 黄老道学六仪·····029
- 第六节 黄帝丹经九鼎·····038

第二章 黄老语境：《山海经》与《渔父篇》

- 第一节 巫呵巫呵《山海经》·····049
- 第二节 游呵游呵《穆王传》·····056
- 第三节 风兮风兮《渔父篇》·····063
- 第四节 阴阳互根“易”之理·····069
- 第五节 伏羲女娲“神”之话·····076

第三章 《老子》的高古道韵

- 第一节 《史记》中老子的形象·····084
- 第二节 《老子》：“道”和“德”的经典·····095
- 第三节 《老子》：道家和道教的道典·····106
- 第四节 老子的终南心情·····113
- 第五节 《老子》的“逻各斯”·····119
- 第六节 《老子》的“灵相界”·····125

第四章 《庄子》的高华道风

- 第一节 《逍遥游》的自由道相·····133
- 第二节 《齐物论》的平等道情·····141
- 第三节 《大宗师》的高华道体·····146
- 第四节 《天道》之“爱”·····155
- 第五节 《秋水》之“美”·····162
- 第六节 老庄哲学：“道”与“言”·····168
- 第七节 老庄道学：对话与融合·····174

第五章 犹龙派的历史道影

- 第一节 列子御风：隐没的应龙·····182
- 第二节 伯阳佯死：深沉的潜龙·····189
- 第三节 左慈戏曹：乱世的飞龙·····198
- 第四节 太清药王：济世的祥龙·····203
- 第五节 陈抟弈帝：华岳的卧龙·····212
- 第六节 金台三丰：飞逝的金龙·····221

第一章 犹龙道境:黄老信仰探源

第一节 马王堆藏黄老道

1972年，长沙马王堆汉墓出土了一具世界震惊的完好女尸。据说，当时周总理希望出土女尸至少再保存200年。“再保存200年”，周总理出于什么心情呢？汉墓女尸，一经发现，墓主的安静日子即告结束。医学院解剖，博物馆展览，没人顾得上“她”的心情和信仰。周文王当年掩埋遗骨，世以为圣贤行为。周总理希望“再保存200年”，源于女尸奥秘和现代文明的精神涨落。

40多年过去了，马王堆的女尸奥秘仍然是奥秘。从马王堆文物，人们慢慢触摸黄老文明。汉墓女尸乃是黄老道的奥秘见证！黄老之“道”，一如人间之“爱”，手术刀无法解剖之，显微镜无法观察之。面对黄老文明中的“她”，科技的任务是完好地保存，而不是将“她”作为实验对象。本质上，“她”不归于科研对象，而属于黄老文明。理由如下：

其一，马王堆帛书，共有28种典籍。其中《黄帝四经》和《老子》甲乙本，确证了战国黄老派的历史存在；《合阴阳》《导引图》和《天下至道谈》，提供了汉初双修道派——黄老道的修炼典籍。黄老道派的思想特征，就是以治身的智慧来治国，又以治国的成就来治身。琳琅满目的墓葬帛书乃是墓主心灵结构的生动言说。墓葬中的兵书、天文和地形图，主要是软侯父子们治国的宝贵典籍，或者说是战争读物。墓葬中的医学书、养生方和房中术，更多是女主人治身的珍藏典籍，或者说是和平读物。墓葬中的阴阳医书和房中术，特别引人注意：（1）数量丰富。仅书籍名称直接出现“阴阳”概念的，就有六种：《合阴阳》《阴阳十一脉灸经》甲乙本、《阴阳脉死候》和《阴阳

五行》甲乙本。(2) 马王堆墓主已经把男女两性的《合阴阳》视为《天下至道谈》，20世纪70年代发掘它的时代仍然要以“黄书保密”，中国文明啊！(3) 正像帛书表明了秦始皇的焚书是徒劳一样，“黄书保密”也同样无用。帛书《天下至道谈》的“七损八益”思想，《黄帝内经》“卷二阴阳篇”和孙思邈《千金要方》皆有收录；马王堆T型帛画的9个太阳，汉朝已有《黄帝九鼎神丹诀》；马王堆汉墓跨龙飞升的主题，司马迁《史记·封禅书》叙述了黄帝的鼎湖飞升；甚至于汉墓中的修炼功法，“据《光明日报》报道，马王堆帛书《导引图》的功法，今天仍然在陕西户县祖庵镇一带流传”（傅举有《马王堆汉墓不朽之谜》第138页，浙江文艺出版社，2011年）。

其二，生命和灵魂的信仰遗迹。马王堆墓主珍藏的典籍文献，是至今最早的黄老道实物见证，也是墓主信奉黄老道的直观言说。任继愈先生说过，黄老炼丹术，大官宦才玩儿得起；马王堆汉墓是绝佳证明。面对马王堆三千件琳琅满目的出土文物，墓主对于长生和升天的巨大热情，远不是停留在理念层面，而是金玉穷尽的卓绝实践。2000年完好的马王堆女尸就是罕见例证。这一奇迹，既体现了墓主非同一般的经济财力，也是黄老道学术水平的尖端体现。黄老道实践者必需具备两大条件：官宦财力和学术水平。马王堆文物是长生和升天的信仰奇迹，也是张三丰“法侣财地”的最早诠释。“法”，马王堆已有公认的惊世体现；“财”的巨大付出是显然的，尚需确切统计；“地”呢，一是城郊，二是半坡风格，龙脉风水；“侣”呢，最为奥秘，目前没有特别的合理解释。如果直观去看，马王堆原名“马鞍堆”：隆起的墓冢上复起两个土堆，形似马鞍，当地人叫作马鞍堆。“两个土堆”会不会是风水的阴阳眼呢？“马鞍堆”会不会取象着太极图呢？李约瑟已经提示女尸作为尸解仙的可能境域（参见李约瑟《中国科学技术史》第五卷第二分册第299—301页，科学出版社，2010年）。

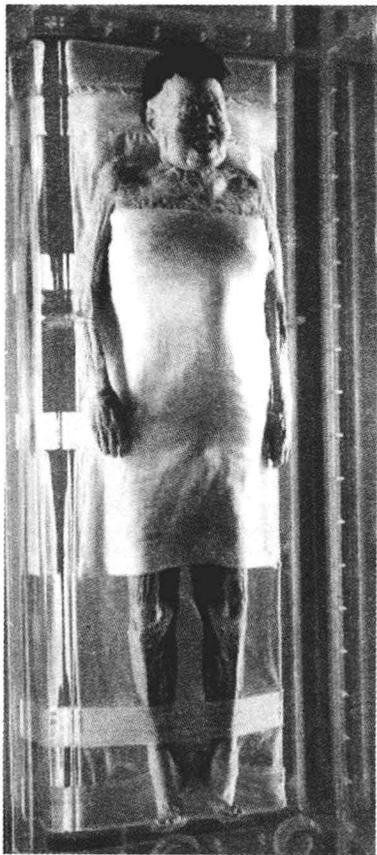
其三，黄老道作为“黄学”和“老学”的结合，既把踽踽独行的修炼之“道”提到社稷政治的风云舞台，也把养生之学拓展到天文历法、行气引导和医学方技的宏阔背景。马王堆《导引图》是中国目前最早的“真气运行法”，《五十二病方》是比《黄帝内经》还早的中医学，《长沙国南部地形图》《城邑图》又是道教“五岳真形图”的历史先声，《天下至道谈》是中国最早的男女双修典籍。战国黄老学和西汉黄老道有关系，但更有区别：战争岁月，战国黄老学以治国为主题，以国家的存亡兴衰为思想目标；和平年代，西汉黄老道以治身为主题，以生命的幸福永恒为价值尺度。黄老道既是中国政治哲学的精神理想，也是仙道修炼的崇高目标。其千年不朽的女尸，是黄老道的直观呈现，是黄老道的深沉言说，是黄老道的伟大遗嘱。

(1) 黄帝问道于广成子，鼎湖跨龙飞升乃是马王堆墓主的精神信仰；

(2) 黄帝修道的突出特征就是内外丹双修、性命双修和阴阳（男女）双修；

(3) 马王堆帛书直观地体现了墓主的黄老道信仰身份。尸解的结果进一步确证了女主人前世的修炼状况。女尸的铅汞含量是正常人的“数十倍到数百倍”。汉代《周易参同契》正是铅汞外丹的著名经典。

马王堆女尸之谜，已有大量的研究文献。比较而言，我们认为，倒是英国科学家李约瑟的“尸解仙”一说显得更有说服力。首先，马王堆墓主是西汉黄老道的热忱信仰者和实践者。马王堆汉



马王堆汉墓女尸

墓共有三座：1号汉墓的辛追，2号汉墓的利苍，3号汉墓的利豨。如果仅就社会文化和实用技术因素讨论，2号汉墓的利苍和3号汉墓的利豨父子两位侯爵“男尸”更应该不朽才对。事实却是仅仅1号汉墓的辛追才成为不朽的“活尸”！有学者将“活尸”的奇迹归于利豨对母亲的“孝道”，这未免太脆弱了。就外部社会的统治意识看，西汉王朝是典型的“男权社会”，根本无助于解释辛追的女尸奇迹。从社会意识和实用技术探讨，我们今天看到的，应该是一具不朽的“男尸”，而不会是辛追的女尸。

尸检表明，1号汉墓的辛追是“一日之内”的猝死，逝前24小时之内尚能从容进食，临终50岁左右。猝死原因，医学尸检的结论主要是两种：辛追生前的多病和不良的生活习惯，比如肠内积存着大量的甜瓜子。这首先就降低了女尸辛追的健康意识和养生水平：一个墓葬里医书、养生典籍众多的主妇，不会犯此等“低级错误”吧；一个家产亿万侯爵妇人不可能没有一个顶尖级的“扁鹊医生”

马王堆外景



吧；一个年届 50 岁的黄老道老妪，为什么吞下那么多的甜瓜子呢（共 138 粒，参见何介钧《马王堆汉墓》第 28—29 页，文物出版社，2006 年）？据尸检表明，辛追的铅汞含量是正常人的“数十倍到数百倍”，生前服用“仙丹”；“帛画的主题是引魂升天”（傅举有《马王堆汉墓不朽之谜》同前，第 104 页）。

女尸墓主是热忱的黄老道信仰者。那么，就应该充分考虑李约瑟提出的尸解仙的解释立场，就应该思索黄老道语境中的死亡奥秘。“《马王堆一号汉墓帛画》，其浪漫的天界神人构图，当与汉代盛行的神仙黄老之学相一致”（刘亚谏《中国画道论》第 88—89 页，中国书店，2012 年）。羽棺及其 T 型飞衣显然是黄老道的羽化升天主题：龙蛇意象的扭动缠绕构成 T 型飞衣的



马王堆汉墓“飞衣”

主体性意向氛围，表达着黄老道阴阳双修的核心命题；区别是，下部地界的龙蛇缠绕指向沦落的陋鬼方向，上部天界的龙蛇缠绕指向飞升的神仙方向。中部是现实生活“人”的主题：老妇人身后的三个侍女是“精气神”的三元隐喻，身前面对着的两个“方士”乃是阴阳问题。再往上就是“审操玉闭，神明将至”“踵以玉闭，可以壹仙”的

核心关键，后世道教修炼所谓的“炼精化气”“马阴藏相”，其中的两人对坐就是《天下至道谈》的示范形象。最上部的太阳金乌和月亮玉兔（或蟾蜍）乃是阳中阴和阴中阳的道家比喻，即早期的太极图像表达；两者的成功结合就是跨龙飞升。

马王堆汉墓共有三座。最宏观地看，1号汉墓留下了辛追的不朽女尸，2号墓软侯利苍与和3号墓儿子利豨只留下骨殖。1号汉墓辛追的不朽女尸，是4椁1棺；2号墓软侯利苍与和3号墓儿子利豨是3椁1棺，其中所少的就是“羽棺”——灵魂飞升的专棺呈现。1号汉墓辛追和3号墓儿子利豨皆发现著名T型“羽衣”（“飞衣”），制作时间相近（3年之差），风格一致，出自同一个作者之手。两件“羽衣”图像最重要的差别是上部天界：1号汉墓辛追的“羽衣”有9个太阳和乘龙升天，3号墓儿子利豨的“羽衣”却没有。这是黄老道信仰质量的分野之处：9个太阳即汉代《黄帝九鼎神丹诀》和道教后来九层炼心的命题，乘龙升天是《黄帝九鼎神丹诀》和九层炼心之后的圆满结果。1号汉墓辛追的“羽衣”有9个太阳和乘龙升天，表明她生前的信仰和修炼境界。3号墓儿子利豨没有9个太阳和乘龙升天，同样对应着生前的信仰和修炼情况。从直观的事实到合理的结论，马王堆汉墓的不朽女尸皆指向黄老道的信仰世界。和老太太辛追夫妇的信仰相比，软侯儿孙的“质量”似乎差远了。软侯利苍是艰难创业者，享寿120岁；儿子利豨是30岁左右而亡，第四代利秩就“当斩，会赦，国除”，腐化堕落非常明显。马王堆帛书的一个主题就是将《合阴阳》作为《天下至道谈》。《天下至道谈》中，分明写着“合阴阳”的七损八益现象。软侯子孙们的“八益”似乎甚少，而“七损”似乎过多。“极有可能是儿子的意外死亡所引发的过度悲伤，导致了软侯夫人的猝死”（何介钧《马王堆汉墓》同前，第26页）。黄老道信仰的突出问题和严重现实，使得“老太太”精神尴尬和不堪，这恐怕就是1号墓辛追突然离世的根本原因。

据医学科技报告，女尸生前的年龄“被测为50岁左右”。这如果是完全可靠的，那么它的历史结论就是完全可疑的。1号墓“妾辛追”是50岁，她是2号墓软侯利仓的妻子。据发掘报告称，“1号墓在构建时分别打破2号墓和3号墓的封土”，则1号墓“妾辛追”的年代，比3号墓利苍儿子的入葬还要晚一些。根据《史记》和《汉书》的记载，软侯利仓就要比“妾辛追”大了90多岁。这显然不太可能。

《史记·惠景间侯者·年表第七》写道：

软，长沙相，侯七百户。（汉惠帝）二年四月庚子，侯利仓元年。（高后）三年，侯豨元年。（孝文）十六年，侯彭祖元年。元封元年，侯秩为东海太守，行过不请，擅发卒兵为卫，当斩，会赦，国除。

《汉书·高惠高后文功臣·表第四》写道：

软侯黎朱苍，以长沙相侯，七百户。二年四月庚子封，八年薨。百二十。高后三年，孝侯豨嗣，二十一年薨。孝文十六年，彭祖嗣，二十四年薨。侯扶嗣，元封元年，坐为东海太守，行过擅发卒为卫，当斩，会赦，免。玄孙，江夏。

上述记载，《史记》和《汉书》基本相同。《汉书》记载：长沙相侯，八年薨，百二十。可见利苍的年寿是120岁。第二代是利苍的儿子，即3号墓的主人“孝侯豨嗣”，在位18年后亡，30岁左右（“高后三年，孝侯豨嗣，二十一年薨”）。利豨的3号墓在母亲女尸1号墓之前，这样2号墓利苍比1号墓利苍妻大了90多岁。目前的定论尚早！（李约瑟《中国科学技术史》第五卷第二分册第299页，第三注释和第四注释，科学出版社，2010年）软侯利苍的第三代，黄老道的信仰更表面化了：名字就叫作彭祖。“十六年，侯彭祖元年”。《列子·力命篇》指出：“彭祖之智不出尧舜之上而寿八百”。彭祖的养生之道被整理成《彭祖养性经》。据《史记》等文献记载，彭祖为黄帝六世孙，是长寿养生和古仙得道的象征人物，也

是先秦黄老道的重要人物。软侯利苍第三代的命名，不仅突出了黄老信仰，也把彭祖作为榜样。马王堆汉墓的最后一代，“侯扶嗣，元封元年，坐为东海太守，行过擅发卒为卫，当斩，会赦，免。”这与黄老道淮南王的结局非常相似！“坐为东海太守”，可能和海市蜃楼的仙道观念有关，还奇妙地回到了山东半岛的战国稷下学派——黄老道历史上的地理故乡。

第二节 《黄帝四经》“是”与“非”

除了1号墓的惊世女尸，马王堆最让学术界兴奋的就是《黄帝四经》的发现。马王堆《黄帝四经》分别是：《经法》（5000字）、《十六经》（4600字）《称》（1600字）和《道原》（464字）。马王堆帛书的《经法》《十六经》《称》和《道原》是否就是《汉书·艺文志》提及的《黄帝四经》？除了个别声音，包括唐兰、李学勤在内的大部分学者都持肯定立场。从《经法》《十六经》《称》和《道原》的内容看，它们应该就是久已遗失的《黄帝四经》，是战国黄老学派的重要著作。战国黄老学派即齐国稷下学派，《黄帝四经》就是他们的著述。王葆玟《稷下五家与黄老之学》写道：

帛书皇帝书出于战国中期的齐国，又被西汉时的人们看做道家典籍，那么在这里可以进一步推断，这书的作者应是齐宣王时期或齐湣王初期的稷下先生。不过必须指出，帛书皇帝书具有“经”的形式和官方文献的性质，它不是个别稷下先生的作品，而是齐宣王至齐湣王初期稷下先生的集体创造物，亦可说是出于全盛时期的稷下黄学的结晶。（牟钟鉴等主编《道教通论——兼论道家学说》第280页，齐鲁书社，1993年）

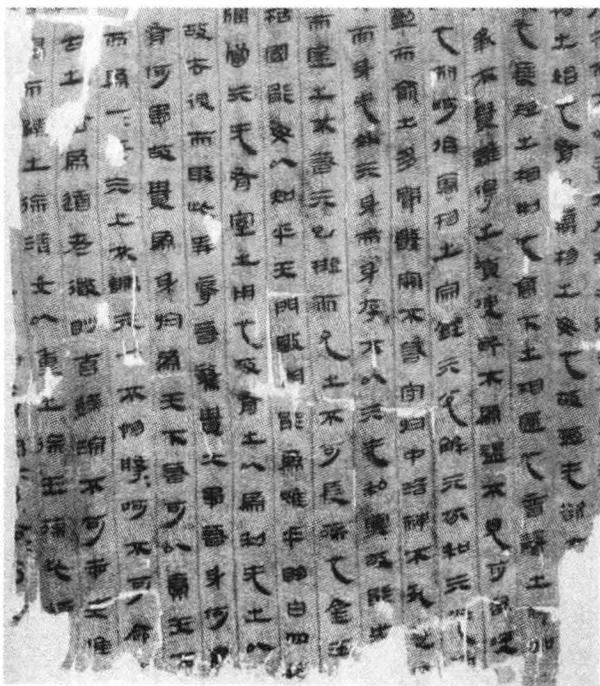
《史记·田敬仲完世家》记载：

齐宣王喜文学游说之士，自如邹衍、淳于髡、田并、接予、慎

到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论。是以齐稷学士复盛，且数百千人。

齐宣王（？—前301年）登基之年，“秦用商鞅”，为秦国统一天下奠定基础。齐宣王的稷下学派呢？孟子是儒家亚圣，邹衍是阴阳五行祖师，田并、慎到为稷下黄老道家，“皆赐列第，为上大夫，不治而议论”。齐国即今天的山东半岛，原系周室分给功臣姜尚之封邑。姜尚即姜子牙，他是周武王的开国功臣。公元前391年，齐宣王的田氏祖先成为国家主人，姜氏齐国彻底结束。姜尚可以说是齐国“黄老学派”的精神教父，是“学好文武艺，货卖帝王家”的光辉典范。稷下学派表面上多元，实质上无法自由言说，也就无独立的思想深度。如果说齐宣王的稷下学府，给稷下学派的思想学说提供了制度保障；那么，姜子牙的神奇历史就是稷下学派的精神资源。

问题在于，二者存在深层抵牾：稷下黄老派的“胃”靠着齐宣王，“脑”却靠着姜子牙，貌合神离，谁都知道界限。抬出黄老，既冠冕堂皇又不犯忌（郭沫若《稷下黄老学派的批判》，载《十批判书》第156—192页，东方出版社，1996年）。《老子》文本是现成的，为什么要将黄帝摆在老子前面，从而形成稷下



马王堆帛书

黄老学派呢？陈广忠的解释是：

黄、老学派，本来是宗老子的，为什么要抬出一个黄帝来呢？这是由于战国、秦汉人的社会习俗和崇古心理造成的。墨家称颂夏禹，儒家抬出尧舜，农家托之神农，道家就要抬出一个比他们更早的祖先来，借以压倒对方。于是黄帝、老子就这样结合到一起了。（陈广忠《中国道家新论》第434页，黄山书社，2001年）

基本正确。需要补充的是：其一，“黄老学派”与其说是“宗老子”，不如说“宗黄帝”或者说是“宗姜子牙”更合适。从人生姿态看，老子是“隐”，稷下先生要“显”；老子是“苟全性命于乱世”，稷下先生是“欲求闻达于诸侯”。从文本著作看，《老子》是抽象化、非历史的，《黄帝四经》则是具体化、历史化的；《老子》是以宇宙大道俯视政道社稷，《黄帝四经》则是以社稷政道衡量宇宙大道；《老子》言说的是“天、地、人和王”的“域中之四大”，《黄帝四经》阐述的就是“社稷王道”这“域中之一大”。《黄帝四经》和《老子》“一经”，境界气韵没法比！

其二，陈广忠说，“道家就要抬出一个比他们更早的祖先来，借以压倒对方”是有问题的：黄帝比神农炎帝要晚。稷下黄老学派搬出黄帝，主要不是单纯时间上的早晚，而是历史上的权威分量。先于《黄帝四经》的《山海经》有大量的黄帝叙事，先于《黄帝四经》的《左传》《国语》也有大量的黄帝叙事；《列子》和《庄子》不仅有大量的黄帝故事，还有更重要的黄帝修道叙事。在这些先秦的黄帝故事和叙事中，黄帝一方面既是历史英雄，一方面也是修道权威。这恐怕才是稷下先生们，要搬出黄帝装点门面的根本原由吧。反观稷下学派的《黄帝四经》，不仅看不到黄帝历史中的英雄气息，也根本看不到黄帝修道中的神奇叙事。裘锡圭一直否认马王堆帛书《经法》《十六经》《称》和《道原》是《黄帝四经》。其中的一个理由是：马王堆帛书“四经”中，只有《十六经》提到了黄帝，黄

帝气息太弱了（裘锡圭《文史丛稿》第81—83页，上海远东出版社，1996年）。事实上，在稷下学派的《黄帝四经》帛书中，黄帝气息太弱，老子气息也不强。《黄帝四经》的主要内容，就是《老子》之“道”和战国诸学，特别是法家与兵家的混合叙述。《黄帝四经》之“首”，《经法》开篇写道：

道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者□（也）。口执道者，生法而弗敢犯□（也）。法立而弗敢废□（也）。

“道生法”，是《黄帝四经》道家和法家结合主题的开宗明义。《经法》叫作《道法》更实际一些。“法”的内容也远远多于“道”的叙述。《十六经》写道：

黄帝身禺（遇）之（蚩）尤，因而禽（擒）之。剥其□革以为干候，使人射之，多中者赏。断其发而建之天□，曰之（蚩）尤之旌，充其胃以为鞠。使人执之，多中者赏，腐其骨肉，投之苦（醢），使天下集之。

上帝以禁。（黄）帝曰：毋止吾禁，毋留（流）吾（醢），毋乱吾民，毋绝吾道。止禁，留（流）（醢），乱民，绝道，反义逆时，非而行之，过极失当，擅制更爽，心欲是行，其上帝未先而擅兴兵，视之（蚩）尤共工。屈其脊，使甘其箭。不死不生，恚为地。帝曰：谨守吾正名，毋失吾恒刑，以视（示）后人。

这是借黄帝故事阐述战争中的“人道”问题。《十六经》中，对于战败者，黄帝采取的行为包括：“剥皮”（“剥其□革”）、“残尸”（“腐其骨肉”）、以“蚩尤”的器官作箭垛和鞠球（“剥其□革以为干候”，“充其胃以为鞠”）。这些黄帝行为叙事，既让人想到希特勒和日本二战中的野蛮暴行，也使得莫言的《檀香刑》获得了中国早期文明的美学释义。《十六经》的稷下先生对此怎么说的呢？“帝曰：谨守吾正名，毋失吾恒刑，以视（示）后人”。莫言《檀香刑》获得了2012年度的诺贝尔文学奖，也可谓是《经法》“以视

(示) 后人”的结果吧。但将这战争中的“刑(形)名”问题，归之于“上帝言说”(“上帝以禁”)，却是稷下先生的野蛮谎言，是《黄帝四经》作者的文明愚昧！《黄帝四经》之前，周朝初期，姜子牙已不相信“巫术”了，他才占筮不利坚持出兵，最后赢得牧野之战的决定性胜利(《史记》第三册 1198 页，上海古籍出版社，2011 年)。《黄帝四经》之前，春秋时候的《老子》已不相信“神鬼”了，他才写出了伟大的《道德经》。《黄帝四经》之前，《论语》已经不谈“怪、力、乱、神”，才有孔子深远的圣哲影响。黄帝和蚩尤之间这场著名的涿鹿战争，无疑检视着古典文献的消化能力。

《山海经·大荒北经》写道：

黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。

《史记·封禅书》写道：

令祝官立蚩尤之祠于长安。

《云笈七签·轩辕本纪》写道：

帝令画蚩尤之形于旗上，以厌邪魅，名蚩尤旗。

在《山海经·大荒北经》笔下，九天玄女(“天女曰魃”)，由于黄帝和蚩尤的战争，不得复升天界，并且遭到干旱的惩罚。《史记·封禅书》中的“令祝官立蚩尤之祠于长安”，是汉高祖的封禅叙事，可见蚩尤的深远影响。《云笈七签·轩辕本纪》是道教立场的神圣叙事，从“帝令画蚩尤之形于旗上”可以看出：《黄帝四经》中，黄帝对蚩尤剥皮剜胃、灭尸毁体的野蛮暴力乃是徒劳的，根本没有征服对方的“心”，根本无法阻拦蚩尤已经留在了人们的“心”内。具体到黄帝叙事中的战争问题，不必说现代社会的文明规则，和《黄帝四经》同时代的《庄子》就提出了强烈批评，比《黄帝四经》还要早的《老子》就以“圣人不仁”作了历史概括。《黄帝四经》大量叙述的“刑名学”，在法家历史和兵家战争的威慑面前，连杨朱的“形名逻辑”都扭曲成了“刑名审问”，何谈《老子》的“道”呢！

《黄帝四经》稷下先生们将“形名学”改变成“刑名学”，并非偶然；从比他们早两千年的“黄帝遇蚩尤”之战争，到比他们晚两千年的中国“文革”，皆是“刑名审问”的历史诠释。《黄帝四经》稷下先生对于黄帝之“史”和老子之“道”，毫无消化能力，完全是生吞活剥！稷下先生无力正视黄帝之“史”和老子之“道”，仍然以被抛弃的“帝曰”谎称！真实都没有，何谈“道”呢？《黄帝四经》稷下先生，只有他们理解的黄老之“学”，根本没有黄老之“道”。马王堆墓主保存了战国稷下的《黄帝四经》，是西汉黄老道的先驱典籍。从《史记》和《汉书》的记载来看，第一代软侯利苍无疑是成就者：自己的寿数是120岁，“妾辛追”是千年不朽的女尸。第二代利苍的儿子利豨死在母亲“辛追”的前面，39岁左右。第三代取名彭祖，受封8年即死（“孝文十六年，彭祖嗣，二十四年薨”），也30多岁的寿命吧。历史上的彭祖呢，《史记》的记载是760岁，一般史称是“彭祖800岁”。软侯利苍的第四代就彻底地身败名裂了（“侯扶嗣，当斩，会赦，免”）。这与淮南王的故事和人生悲剧，何其相似！战国



黄帝战蚩尤

稷下的《黄帝四经》直接影响了西汉黄老道的信仰质量。黄老道以治身和治国的交融圆满为精神目标。《黄帝四经》的战国稷下先生，治身分明乏善可陈，治国流于纸上谈兵。受其流弊，治国者如韩非子、吕不韦，皆留下悲惨的历史结局；治身者如淮南子、软侯后裔，都是一种空茫的悲伤形象。战国黄老学和西汉黄老道，似乎遇到了某种他们无法逾越的历史挑战，似乎无力抵达治身和治国的圆融目标。《史记》司马迁总结淮南王的悲剧，归结为“其俗薄”。我们在《黄帝四经》中，看到了稷下先生的“其说伪”。

第三节 黄帝问道崆峒山

崆峒山位于甘肃平凉市西，历史上是华夷交界之地，农业文明和草原文明汇聚之处；东望长安，北阻塞外，近有西王母瑶池芝山，远有丘处机龙门之洞。关陇元气聚集，人文资源深厚，最负盛名者，还是黄帝问道崆峒山的历史传奇。何谓崆峒？春秋时期的《尔雅》定义是：“北戴斗极为崆峒”。“斗极”是天上的标尺，“崆峒”是人间的圭臬。黄帝问道于崆峒山，就是要寻回人类社会的文明方向。黄帝问道于崆峒山，最早记载是在战国时代《庄子》。《庄子》也是记载黄帝故事最多的先秦典籍。《庄子》之前，其他先秦典籍也有许多关于黄帝历史的叙事。《左传·昭公十七年》说：“昔者黄帝氏以云记，固为云师而云名”。《左传·僖公二十五年》：“遇黄帝战于坂泉之兆”。这是黄帝和炎帝之间的坂泉之战。《逸周书·尝麦解》写道：

蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之河，九隅无遗。赤帝大慑，乃说于黄帝，执蚩尤，杀之于中冀，以甲兵释怒，用大正顺天思序，纪于大帝。（黄怀信等《逸周书汇校集注》第732—734页，上海古籍出版社，2007年）

《山海经·大荒北经》写道：

蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水。蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。

《史记·五帝本纪》写道：

蚩尤作乱，不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂禽杀蚩尤。

对于这场著名的涿鹿之战，发生的地点，《山海经·大荒北经》的记载是“冀州之野”，《逸周书·尝麦解》记载是“争于涿鹿之河，杀之于中冀”。《逸周书·尝麦解》写到了黄帝的大怒。黄帝如何“以甲兵释怒”，先秦典籍记载既少，又语焉不详。马王堆帛书《黄帝四经》有记录：“黄帝身禺（遇）之（蚩）尤，因而禽（擒）之。剥其□革以为干候，使人射之，多中者赏。断其发而建之天□，曰之（蚩）尤之旌，充其胃以为鞠。使人执之，多中者赏，腐其骨肉，投之苦（醢），使天下集之。上帝以禁。”剥皮（“剥其□革”）、残尸（“腐其骨肉”）、以其器官作箭垛（“充其胃以为鞠”）……这就是《逸周书·尝麦解》

问道图

“以甲兵释怒”黄帝行为的具体叙事。连上帝都看不下去了（“上帝以禁”）！经过黄帝的一番解释，“帝曰：谨守吾正名，毋失吾恒刑，以视（示）后人。”这场上古时期著名的涿鹿之战，儒家著作很少描



述。《山海经·大荒北经》用神话进行了记录，不如《逸周书·尝麦解》具体，但其却用“帝曰：谨守吾正名，毋失吾恒刑，以视（示）后人”作结，显然失却立场，用上帝的谎言为黄帝辩护。

鲁迅先生讲过：“真的猛士，敢于直面惨淡的人生，敢于正视淋漓的鲜血”。庄子就是这样真正的猛士！《庄子》就是那种显露真相的伟著！面对“蚩尤和黄帝”战争，面对“涿鹿之战”，孔子以“给圣人讳”的春秋笔法略去，史官老子以“非历史主义”回避，《逸周书·尝麦解》语焉不详，《山海经·大荒北经》是神话叙事，



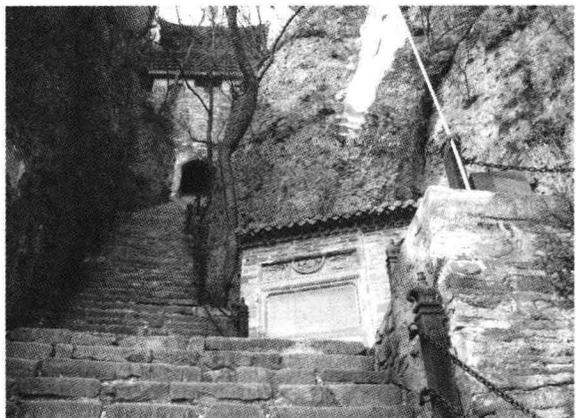
东方圣人图

《黄帝四经》有深刻描写却置于马王堆墓穴。先秦典籍，勇于直面残忍的历史和真相的，只有《庄子》吧。首先，先秦典籍记载黄帝历史内容最多者，就是《庄子》，大概有40处之多。《庄子·盗跖》写道：

盗跖大怒曰：“丘来前！夫可规以利而可谏以言者，皆愚陋恒民之谓耳。今长大美好，人见而悦之者，此吾父母之遗德也。神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也。然而黄帝不能致德，与蚩尤战于涿鹿之野，流血百里。”

这是先秦文献中仅有的对

涿鹿之战中，黄帝由于“大怒”而“失德”的批判文字。庄子借“盗跖大怒”，表达对孔子儒家掩盖历史、甚至粉饰历史的强烈不满。战争就是战争，“涿鹿之野，流血百里”也不是庄子批判黄帝的原因。马王堆帛书《黄帝四经》出土，我们才知道当年庄子批判黄帝的原因：剥皮（“剥其□革”）、残尸（“腐其骨肉”）、以其器官作箭垛（“充其胃以为鞠”）和《逸周书·尝麦解》中记载的黄帝“以甲兵



崆峒山黄帝问道处

释怒”。黄帝因为“愤怒”而做出了极端非理性、非人性的诸行为，才是庄子批判的真实原因。神农和黄帝属于同一时代，在神农“此至德之隆”的比照下，在极端非理性、非人性的剥皮、残尸的背景中，庄子批判黄帝“不能致德”。《史记》的成功，在于“不虚美，不隐恶”。比较一下《史记·五帝本纪》和《庄子·盗跖》对涿鹿之战中的黄帝历史叙事，《庄子》就更是“不虚美，不隐恶”的典范著作。在批判了“黄帝不能致德”的历史错误之后，《庄子》用两则寓言故事讲述了黄帝的反省和懊悔。这两则寓言故事就是“黄帝遗珠”和“崆峒问道”。《庄子·天地》写道：

黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘而南望。还归，遗其玄珠。使知索之而不得，使离朱索之而不得，使喫诟索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黄帝曰：“异哉，象罔乃可以得之乎？”

这就是“黄帝遗珠”的寓言故事。“赤水”、“南望”和“昆仑之丘”皆是“好高骛远”的意思，皆是《周易》“九五之阳”的隐喻，皆是《老子》“知白不守黑”的叙事；结果就是“遗其玄珠”。如何重新寻回来呢？“使知索之而不得”，在于后天心识过重的缘故（“知”）；“使离朱索之而不得”，在于个体意向过强的缘故（“离朱”）；“使喫诟索之而不得也”，在于后天口病过深的缘故（“喫诟”）。三者（“知”、“离朱”、“喫诟”）“索之而不得”，用佛教说，是身口意三者还不够干净；用《老子》第十四章说，就是“曰夷，曰希，曰微，此三者，不可致诘”，而偏偏“致诘”的缘故。最后呢，黄帝明白了，他“乃使象罔，象罔得之”。黄帝曰：“异哉，象罔乃可以得之乎”。“象罔”者，“罔象”也，就是佛教说的“空相”，就是《老子》讲的“无身”。黄帝崆峒问道的寓言故事，由于崆峒山的真实存在，显得更要著名一些。《庄子·在宥》写道：

黄帝立为天子十九年，令行天下，闻广成子在崆峒山上，故往见之。广成子居崆峒山石室之中，黄帝闻而造访，曰：“闻吾子达于至道，敢问至道之要？”广成子说：“尔治天下，云不待簇而雨，木不待黄而落，奚足以语至道哉！”黄帝退，筑特室，席白茅，闲居三月，复往见之。广成子南首而卧，黄帝从下风膝行而前，再拜请问治身奈何而可长久？广成子蹙然起身曰：“善哉问乎！至道之精窈窈冥冥，至道之极，昏昏默默，无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳尔形，无摇尔精，乃可长生。慎内闭外，多知为败。我守其一以处其和，故千二百岁吾形未尝衰。”

首先，黄帝已经当了多年的天子了。世间功德已经圆满，黄帝开始有了修道的愿望，他向广成子问道。广成子第一次对黄帝不客

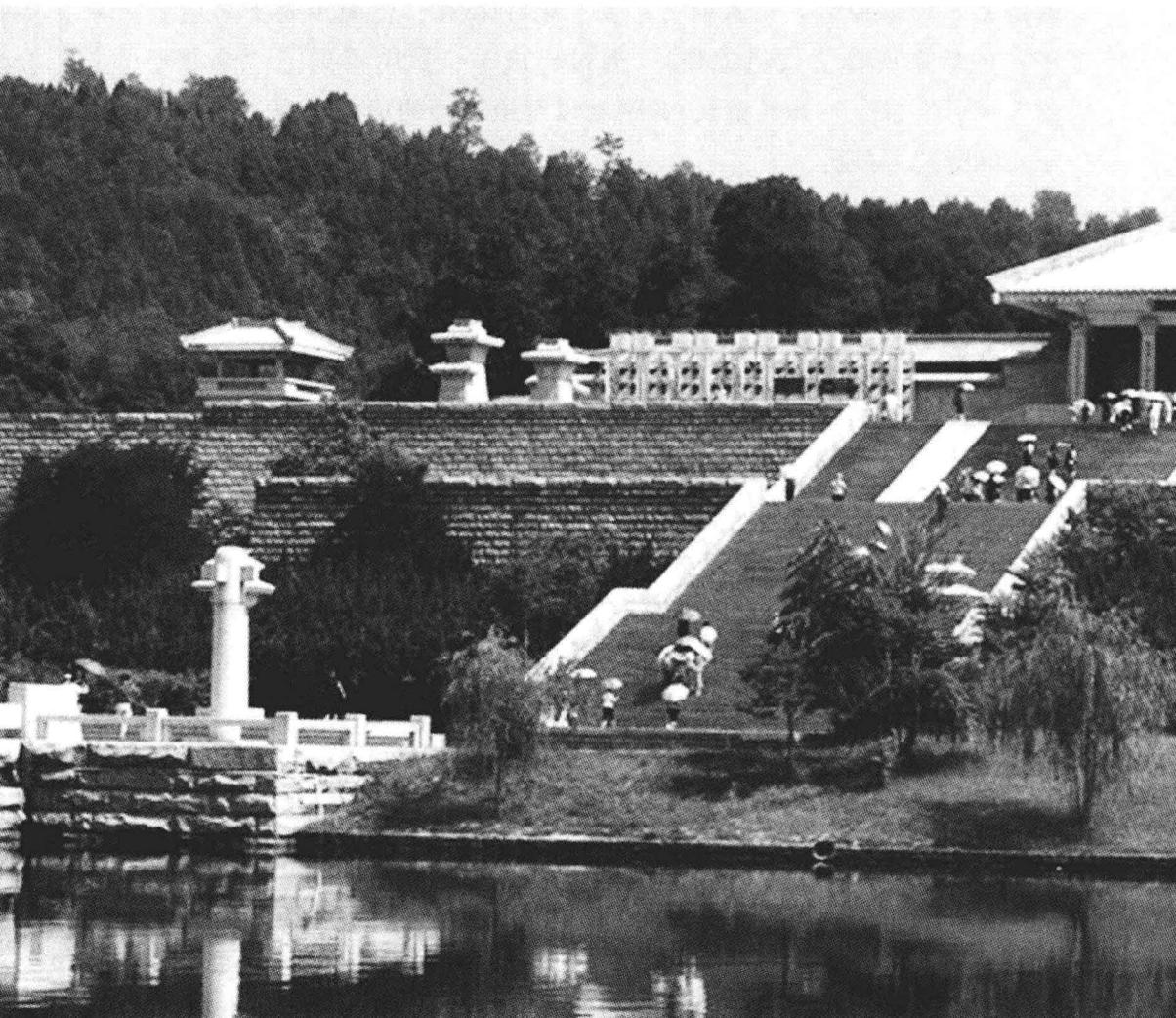
气，说：“尔治天下，云不待簇而雨，木不待黄而落，奚足以语至道哉！”就是批判黄帝国家尚未治理好，本职工作未做好，就别谈什么“至道”了。黄帝呢，贵为天子，富有天下，很谦逊：皇宫不住了，而“筑特室”；暖床不要了，而“席白茅”；国事交代别人，“闲居三月”之后，他才“复往见之”。1200岁的广成子蹙然起身，对黄帝的问题郑重作答：“至道之精，窈窈冥冥”（《老子》有“窈兮冥兮，其中有精”）；“至道之极，昏昏默默”（《老子》有“众人昭昭，我独昏昏”，“众人察察，我独闷闷”）；“我守其一以处其和”（《老子》有“此三者不可致诘，故混而为一”）。“守其一以处其和”是道教的基本修炼原理：道教有守一法，有中和观，皆源于老子之《老子》或后来所称之《道德经》。通过广成子，黄帝得到了“治身至道”。到了《庄子·知北游》，黄帝就以至道老师的形象出现了。《庄子·知北游》写道：

知不得问，反于帝宫，见黄帝而问焉。黄帝曰：“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。”知问黄帝曰：“我与若知之，彼与彼不知也，其孰是邪？”

黄帝曰：“彼无为谓真是也，狂屈似之；我与汝终不近也。夫知者不言，言者不知，故圣人行不言之教。道不可致，德不可至。仁可为也，义可亏也，礼相伪也。故曰，‘失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。’礼者，道之华而乱之首也。故曰，‘为道者日损，损之又损之以至于无为，无为而无不为也。’今已为物也，欲复归根，不亦难乎！其易也，其唯大人乎！生也死之徒，死也生之始，孰知其纪！人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也，是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐；臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰，‘通天下一气耳。’圣人故贵一。”

通过象罔，黄帝寻回了玄珠；通过广成子，黄帝掌握了至道。

先秦典籍中，记载黄帝故事最多的是《山海经》《列子》和《庄子》。由于它们的记载和影响，历史上才有了黄老道。黄帝之后，周穆王去了崆峒山，秦始皇去了崆峒山，汉武帝去了崆峒山，唐太宗也去了崆峒山。崆峒山成了至道的象征，成了黄帝和老子融合的场所，成了黄老道的圣地。《抱朴子·登涉》记载：“黄帝欲登圆丘，其地多大蛇，广成子教之佩雄黄，其蛇皆去。”这一仙话异闻被美国人W·爱伯哈德拿了去，在他编撰的《中国文化象征词典》中说，黄帝部族发生了大瘟疫，听说广成子医道高明，前去讨教治疗瘟疫的办法，结果给治好了。司马迁《史记·五帝本纪》说：“黄帝西至于



崆峒”。《太史公自叙》说：“黄帝至崆峒，登鸡头山”。《史记·秦始皇本纪》说：二十七年（前 220 年），“始皇巡陇西、北地，出鸡头山，过回中焉”。《封禅书》说：汉武帝“至陇西，西登崆峒”。《史记·封禅书》记载，黄帝骑龙升天。《史记·封禅书》同样记载，秦始皇没有掌握至道，封禅完全失败；汉武帝没有掌握至道，封禅极为尴尬。事实上，无论秦始皇还是汉武帝，既没有触摸到黄帝升天的龙须，更没有接近老子奥妙的道要。就崆峒山的隐喻而言，秦始皇和汉武帝距离“崆峒”太远，尽管他们都去了崆峒山。

轩辕庙及庙前沮水河



第四节 黄帝升天鼎湖宫

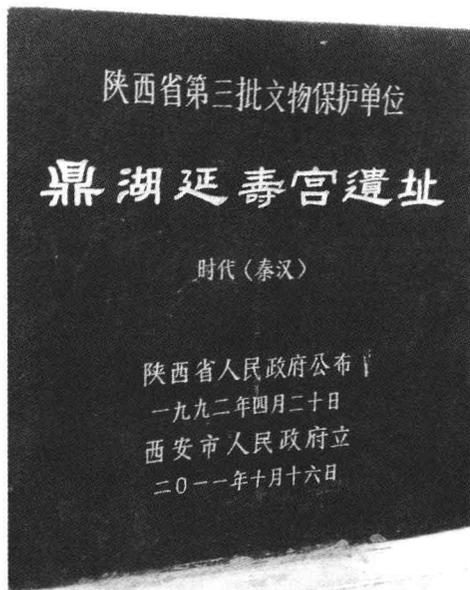
“白日飞升”是汉语经典。“一人得道，鸡犬升天”是“白日飞升”的效应概括，来自于西汉黄老道淮南王的故事。历史上晋代许旌阳完成了“一人得道，全家升天”的壮举。许旌阳原名许逊（239—374年），晋朝时期的道士；字敬之，汝南人，家居南昌（今属江西）。许旌阳学道于吴猛，后举孝廉，曾为旌阳县（今湖北枝江县北）令，世以许旌阳相称。许旌阳有感于晋室动乱，弃官东归，周游江湖。传说东晋宁康二年（374年）在江西南昌西山，举家四十二口拔宅飞升。宋徽宗封为“至道玄应神功妙济真君”。其著有《太上灵宝净明飞仙度人经法》《灵剑子》《石函记》。抗日战争（1936年）之前，陈撄宁在上海烧炼外丹，对许旌阳《石函记》评价极高。许旌阳之后，著名的“白日飞升”事迹是唐代的谢仙姑。谢仙姑名叫谢自然。唐朝贞元六年（790年）四月，“刺史韩侂至郡欲试其真伪，延入州北堂东阁闭之累月，出而肤体宛然，声气朗畅，侂即使女自明师事之。其神奇事颇多，至贞元十年（794年）十一月十二日白昼升天，士女数千人咸共瞻仰”。韩愈、刘商均有诗记载这一轰动事件。韩愈《谢自然诗》开篇写道：

果州南充县，寒女谢自然。童騃无所识，但闻有神仙。
轻生学其术，乃在金泉山。繁华荣慕绝，父母慈爱捐。
凝心感魑魅，恍惚难具言。一朝坐空室，云雾生其间。
如聆笙竽韵，来自冥冥天。白日变幽晦，萧萧风景寒。
檐楹暂明灭，五色光属联。观者徒倾骇，踟躅讵敢前。
须臾自轻举，飘若风中烟。茫茫八紘大，影响无由缘。

“果州南充县，寒女谢自然”，写谢自然的籍贯名性。谢自然的父亲名谢寰，举孝廉，曾任秘书省从事。母胥氏，亦邑中大族。不

过，在韩愈这等朝廷高干眼里，把谢自然称作“寒女”也不算错误。不管韩愈带着怎样的背景和有色眼镜看待，谢自然“白日飞升”这一事实本身，他的《谢自然诗》还是有明确报道：“须臾自轻举，飘若风中烟”。接着，“茫茫八纮大，影响无由缘”，韩愈显然是不懂装懂，完全胡说了。一个成人绊倒地上，要么是脚下有暗坑、要么是别人使黑腿、要么是自己血压高，也有某种“由缘”。一个道姑在你面前冉冉升空，怎么可能是韩愈所说的“影响无由缘”呢？“茫茫八纮大”，韩愈指望放大宇宙，就可以消解“人”的圣洁和“道”的伟大。他还创作什么《原道》呢。

到了南宋，韩愈式的固执和迂腐，被朱熹更加发扬光大。唐代尚有 10 多位公主出家修道，南宋朱熹公然写《劝女道还俗榜》。唉，南宋不仅不去收复被金人蹂躏的北方河山，反倒写《劝女道还俗榜》，反倒被元人彻底征服；不仅失去黄帝升天的精神云空，连华夏土地也无法守住了！华夏痛史，让人回溯中国伟大的文明源头，回溯祖先黄帝飞升的历史传奇。《左传·昭公十七年》说：“昔者黄帝氏以云记，固为云师而云名”。《史记》也说“官名皆以云命，为云师”。当代学者庄寿雨从自然气象角度，试图“证明黄帝部落曾是一个生活在高原的部落，是一个生活在蒙古高原的部落”；《左传·昭公十七年》“昔者黄帝氏以云记，固为云师”，来自于蒙古高原的云彩印象和所谓的图腾文化。源自西方图腾文化的中国“拿来学者”，运用得如何，姑且不论；西方图腾文化本身的理论局限，德国卡希尔、海德格尔都有透辟剖析。简单说，用高原天空的“云相”解释“黄帝氏的云师而云名”，就像用心跳快解释少女的爱情一样，是片面和褊狭的：无之必然不行，有之未必能行。不了解理论研究中起码的条件结构逻辑，是自然主义解释历史文明现象的通病。它既远远低于现代人文学科的世界水准，也无知于华夏文明研究的历史高度。对于《左传》“昔者黄帝氏以云记，固为云师而云名”的历史解释高



鼎湖延寿宫遗址

吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颛顼得之，以处玄宫；禹强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广。

在《庄子·大宗师》，庄子首先把黄帝升天置于宏观历史神学背景：伏戏氏、猗韦氏、西王母和黄帝都是得道了的精神生命的“大宗师”。黄帝升天在这种宏观历史神学背景下，就不是孤立现象，而是圆满事件。饶有趣味的是，《庄子·大宗师》并未排除包括“云”在内的自然因素，而是将自然因素扩展到宇宙环境（“日月得之，终古不息”）乃至宇宙创生前状态：“生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”。正是在这种宇宙创生前状态下，人们遭遇了“神鬼神帝”之“道”，“有情有信”之“道”。宇宙的真理（“生天生地”）和心灵的真谛（“神鬼神帝”），在《庄子·大宗师》这里是统一事件，它们统一于“道”。由于“道”的真理，黄帝升天了，成为华夏文明

度，仍然是《庄子》完成的。《庄子·大宗师》写道：

夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。猗韦氏得之，以挈天地；伏戏氏得之，以袭气母；维斗得之，终古不忒；日月得之，终古不息；堪坏得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩

的“大宗师”。黄帝升天，是宇宙（“天道”）真理和心灵（“人道”）真谛的圆满见证。关于黄帝升天这一华夏文明事件，《史记·封禅书》写道：

黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下，鼎既成，有龙髯垂胡，下迎黄帝。黄帝上骑，群臣后宫从上者七十余人，龙乃上去。余小臣不得上，乃悉持龙髯，龙髯拔坠，坠黄帝之弓。百姓仰望黄帝既上天，乃抱其弓与胡髯号，故后因名其地曰鼎湖。

东汉班固《汉书·杨雄传》记载：

武帝广开上林，南至宜春、鼎湖、御宿、昆吾，旁南山而西，至长杨、五柞，北绕黄山，濒渭而东，周袤数百里。（《汉书·杨雄传》第 864 页，中华书局 2008 年）

东汉张衡《西京赋》写道：

上林禁苑，跨谷弥阜。东至鼎湖，邪界细柳。（《文选》一册第 64 页，上海古籍出版社，1997 年）

汉末三国时期的《三辅黄图》“上林苑”条写道，《汉书》云：“武帝建元三年开上林苑，东南至蓝田宜春、鼎湖，御宿，昆吾，旁南山而西，至长杨、五柞”（何清谷《三辅黄图校注》第 270 页，三秦出版社，2006 年）。这是从汉代以来关



黄帝祭天台(孙晓琴图)

于鼎湖宫的传统说法：鼎湖宫属于皇家上林苑建筑群，是上林苑东界，在今天西安蓝田县境。《三辅黄图》“鼎湖宫”条又写道：“鼎湖宫，在湖城县界。”（何清谷《三辅黄图校注》同前，第255页）湖城县的治所，在今河南灵宝县西北。唐代张守节《〈史记〉正义》引《括地志》主张，鼎湖宫是在湖城县。同样是唐代，司马贞《〈史记〉索引》主张鼎湖宫就在蓝田县。南宋王应麟《玉海》也是“湖城县说”。除了《史记·封禅书》，《史记·武帝本纪》也记载：“文成死明年，天子病鼎湖甚，巫医无所不致，不愈”。汉武帝在鼎湖宫病得很重，看好病的是甘泉宫的神君；透露出鼎湖宫距离京城不远。《史记》之后，《汉书·郊祀志》也有“黄帝鼎湖宫”叙事。黄帝飞升的鼎湖宫究竟在什么地方？

今日的陕西蓝田如果是确定的，那么，从《三辅黄图》开始的诸文献出现的湖城县说法是怎么回事呢？就史实而言，它来自于栾大诸方士的“妄言”。公元前116年是汉武帝的元鼎一年，因“汾阴得鼎”而改元。“汾阴得鼎”来自于栾大诸方士的“骗局”，当时的汉武帝却不仅完全相信，并且有许多祭祀活动。这就是从《三辅黄图》开始，把汉武帝鼎湖宫归于湖城县的历史原因，湖城县正是“汾阴得鼎”一带。早在“汾阴得鼎”之前的20年，汉武帝建元三年，鼎湖宫作为上林苑的建筑群，已在蓝田县修建；《史记·武帝本纪》记载：“文成死明年，天子病鼎湖甚”——这是元狩五年，“汾阴得鼎”的前两年，汉武帝在蓝田鼎湖宫得了一场重病。那么，汉武帝为何选择在蓝田建立自己的鼎湖宫呢？

其一，黄帝修道的历史传说，除了崆峒山之外，著名者就是黄帝梦游华胥国。今天蓝田仍然有华胥镇。

其二，《大戴礼记帝系》记载黄帝的六世孙：“一曰樊，是为昆吾……其四曰莱言，是为云郟人。昆吾者，卫氏也……云郟者，郑氏也。”蓝田、长安一带，古称樊川，唐代长安诗人杜牧有《樊川集》。

汉武帝上林苑东南离宫，著名者就是宜春、鼎湖、御宿、昆吾。《左传》记载，黄帝乃“云师”。“云郟者，郑氏也”表明：（1）他是黄帝精神血脉的嫡传；（2）古郑国位于今蓝田、华县一带。“郑”的古代写法是“鄭”。“鄭”以“奠”为主体；“奠”即“大酋长”的写意。今天蓝田和渭南之间最大的河流叫做“酋河”，酋河两岸已经发现了许多先民遗址。汉武帝在蓝田一带建立“御宿”和“鼎湖”的第三个原由就是：华胥国作为黄帝神游之所，乃是伏羲和女娲的生活国度，蓝田至今有华胥古镇。据唐代《轩辕本纪》记载：“黄帝舍帝王之尊，涉王屋山，开石函，发玉笈，得《九鼎神丹注诀》”。蓝田山，又名玉山和王顺山，请注意“王顺山”和“王屋山”的语义关联。按照葛洪《抱朴子》，“开石函”乃心诚山神自己开山，那么，唐代《轩辕本纪》中的“涉王屋山，开石函，发玉笈，得《九鼎神丹注诀》”，实际等于说“涉玉山，开玉函，发玉笈，得《九鼎神丹注诀》”。《九鼎神丹注诀》的一个重要内容即“食金餐玉法”。杜甫《去矣行》写道：“未试囊中餐玉法，明朝且入蓝田山”。看来，蓝田既是黄帝餐玉之地，也是黄帝铸鼎之所。伏羲和女娲作为华胥后代和华夏文明的祖先，既在蓝田、樊川一带流传广泛，也有著名的蓝田猿人发现，还有秦始皇骊山选墓作注（蔡大成《秦始皇陵风水要素与西王母崇拜》）。诗仙李白写道：

飞龙引

鼎湖流水清且闲，轩辕去时有弓剑，古人传道留其间。后宫婵娟多花颜，乘鸾飞烟亦不还，骑龙攀天造天关。造天关，闻天语，屯云河车载玉女。载玉女，过紫皇，紫皇乃赐白兔所捣之药方。后天而老凋三光，下视瑶池见王母，蛾眉萧飒如秋霜。

登高丘而望远海

登高丘，望远海。六鳌骨已霜，三山流安在。扶桑半摧折，白

日沈光彩。银台金阙如梦中，秦皇汉武空相待。精卫费木石，鼃鼃无所凭。君不见骊山茂陵尽灰灭，牧羊之子来攀登。盗贼劫宝玉，精灵竟何能。穷兵黩武有如此，鼎湖飞龙安可乘。

答长安崔少府

初登翠微岭，复憩金沙泉。践苔朝霜滑，弄波夕月圆。饮彼石下流，结萝宿溪烟。鼎湖梦渌水，龙驾空茫然。早行子午关，却登山路远。拂琴听霜猿，灭烛乃星饭。

李白以诗仙著称。诗仙者，就是仙道的诗人和歌者。李白的仙道诗歌，数量和质量皆唐诗之最。在《飞龙引》中，李白主要描写鼎湖宫的精神空间，比如黄帝和西王母，瑶池和紫宫。在《登高丘而望远海》中，李白主要描写秦皇汉武与黄帝的精神落差。尽管出现了骊山茂陵这些地理名词，鼎湖宫基本上还是处于“白日沉光彩，银台金阙如梦中”。到了《答长安崔少府》，就完全清楚了。其一，崔少府是长安人，李白写长安的具体地理，情理自然。其二，《答长安崔少府》也是李白对自己长安生活的美好回忆。在《答长安崔少府》里，汉武帝的鼎湖宫和唐太宗的翠微岭、子午关一同出现，它们皆是终南山的名胜之地，皆是大唐京畿的著名景点。诗中的“鼎湖梦渌水，龙驾空茫然”既写出了诗人自己的理想破灭，也表达了秦皇汉武和黄帝鼎湖的精神距离。李白以描写“鼎湖延寿宫”的景物和史实，讥讽时弊，证实了“鼎湖延寿宫”存在的史实，是人们追求长生秘诀之地。黄帝铸鼎的荆山，南靠尤风岭，北接白鹿原，是荆峪水发源地。黄帝铸鼎荆山下，即白鹿原东南一带。1958年发现，此地出土有泥质红陶、灰陶、绳纹布板瓦、筒瓦、条砖、“鼎湖延寿宫”字纹瓦当6式。从历史文献到考古发现皆表明，终南山下蓝田的“鼎湖宫”遗址，便是当年黄帝跨龙升天的地方。

第五节 黄老道学六仪

1973年马王堆帛书出土发现之后，高古的黄老学术成了“热门显学”。黄老学是名副其实的高古学术：老学之高深，华夏哲思无出其右；黄学之绵远，已追华夏史前。黄老学之成为“热门显学”，有各种因缘：

其一，1973年马王堆帛书出土，是它的直接机缘。帛书《黄帝四经》使得黄老学的讨论有了现实的丰富文本。

其二，20世纪考古学的成就，使炎黄为象征的华夏史前探讨，有了新的希望。帛书《黄帝四经》的问世本身，就属于现代考古学成果。

其三，20世纪80年代，中国走向改革开放，和世界的文化交流促使了“黄老学”的繁荣。英国李约瑟著《中国科学技术史》中探讨了马王堆女尸的各项成就。韩国学者金晟焕有《黄老道探源》专著，金甲秀写有《黄老道与道家》专文。中国学者方面，以唐兰《〈黄帝四经〉初探》（1974年第10期《文物》）为标志，裘锡圭和李学勤皆著文讨论马王堆帛书和黄老学，迄今，文章不下数百篇。专著有余明光的《〈黄帝四经〉与黄老思想》，其与陈鼓应共同著述



黄帝御龙图

的《〈黄帝四经〉今注今译》，以及丁原明《黄老学论纲》等。成果频出，繁荣呈现，然各持己见，其中有诸多需厘清之混乱。第一个问题，黄老并称，到底是“术”，是“学”，是“道”？金甲秀《黄老道与道家》倾向于黄老之“术”，丁原明《黄老学论纲》已显明了“学”的立场，金晟焕《黄老道探源》也表明了“道”的态度。第二个问题，黄老并称，如果偏重于“老”，无疑属于道家或道教；如果偏重于“黄”，它究竟如何定位？第一个问题和第二个问题的归并，就会出现六种可能性境况，是谓“黄老道学六仪”。

第一仪态，黄老并称，是一种“黄老学”概念，并以“黄学”为主。唐兰在《〈黄帝四经〉初探》写道：“前四篇共一百七十四行，计：《经法》七十七行，《十大经》六十五行，《称》二十五行，《道原》七行。每行字数由六十余字至七十余字不等。保存得比较完整，有缺字；没有缺行。我个人认为：这四篇就是《汉书·艺文志》中著录的《黄帝四经》，是黄老合卷的一部分”。唐兰将《经法》《十大经》《称》和《道原》认定为就是《汉书·艺文志》中著录的《黄帝四经》，是战国黄老学派的基本著作。问题在于，《汉书·艺文志》中，《黄帝四经》被归于道家著述；通过对马王堆帛书《黄帝四经》的整理研究，唐兰将之归于战国法家著述，是借黄帝之名的“刑法”著述。这是相当敏锐的卓见！因之归于“黄学”，王葆玟称之为“稷下黄学”。这也是余明光《黄帝四经今注今译》的观点。有评论指出：“此书详细论述了《老子》和《黄帝四经》两书主要思想的异同，以及《黄帝四经》对战国秦汉之际的学术、政治的影响。从而揭开了中国思想史上曾兴盛一时的所谓‘黄老’思想之谜：原来历史上所谓的‘黄老’思想，实际上指的就是《黄帝四经》所代表的‘黄学’思想，而非《老子》所代表的老子之学”。

第二仪态，黄老并称是“黄老学”概念，但以“道学”为主。该“学派”强调马王堆帛书《黄帝四经》主要不是“黄学”，更不是

《汉书·艺文志》中的《黄帝四经》（裘锡圭），而是道家著述，是战国黄老道家的重要著述（李学勤）。李学勤在《帛书“道原”研究》写道：“帛书《道原》所讲的道，显然与《老子》一脉相承，简直可说是对《老子》道论的引申注释”（李学勤《古文献丛论》第163页，上海远东出版社，1996年）。该文最后，以“儒分为八，墨分为三”作参照，作者指出：“战国时期的道家即有不一样的趋向，所谓黄老和庄列久已分途。他们都本于老子，彼此也有影响，但不能说是一个流派。这种情形，与儒分为八，墨分为三，是相类似的。”（该书第168页）

这也是丁原明《黄老学论纲》一书（山东大学出版社，1997年）的观点。评论者写道：“该书根据司马谈的《论六家要旨》，认为黄老学的特点有三：即一是‘道’论，二是‘虚无为本、因循为用’的‘无为’论，三是在对待百家之学上‘采儒墨之善，撮名法之要’；其实质是以‘道’为核心，而关于道与治国、治身怎样协调一致的学说。在道学系统中，真正能把道与治国、治身协调统一起来的，唯独通常所称谓的‘黄老之学’或‘黄老道家’。”

丁原明《黄老学论纲》既然看到了：无论是战国“黄老学”还是西汉“黄老学”，它们既不同于“老庄原始道家的境界型的形上学”，也不同于“后来的‘黄老道教’”，那么最好干脆就不要归于“道家”，就以“黄老学”相称为尚。道家的主干就是老庄、庄列；战国黄老和西汉黄老派的确是“学”（战国黄老）或者“术”（西汉黄老）而不是“道”。如果硬要和“道”沾边，就只能说那是战国法家的“道学”，是西汉黄老派的“道学”。就像宋明理学也被称之为“道学”而蜕变成“伪道学”一样，无论是战国法家的“道学”还是西汉黄老派的“道学”，就实践而言都是失败的。韩非子是例证，淮南王也是例证。司马谈《论六家要旨》是丁原明《黄老学论纲》的理论出发点，特别提到了“黄老之学”或“黄老道家”的优越性：

它们“真正能把道与治国、治身协调统一起来”。那么，战国法家的“道学”，其“治身”的成就是什么呢？西汉黄老派的“道学”，其“治国”的成就又是什么呢？历史已经否定了这种可能与合理性。司马谈《论六家要旨》写道：

道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。

战国法家的“道学”与西汉黄老派的“道学”，从理论和实践看恰恰适得其反。“道”尚且不知在哪里，欲“采儒墨之善，撮名法之要”，岂有希望乎？

第三仪态，黄老并称是“黄老术”概念，是治国权术。主张西

汉黄老学是一种“统治术”，是传统的多数观点。《汉书·食货志》在记载汉初经济社会惨象时说：

汉兴，接秦之弊，诸侯并起，民失作业，而大饥馑。凡米石五千，人相食，死者过半……天下既定，民无盖藏，自天子不能具醇駟，而将相或乘牛车。

汉初，国家当务之急就是恢复经济、发展生产。百姓需要休养生息、安居乐业。黄老之学的特点就是，主张“省苛事，节赋敛，毋夺民时”和“节用民力”，做到“应动



淮南王得道图

静之化”“顺四时之度”“静作得时,毋逆天道”。这些主张既符合人民休养生息的愿望,也适合统治阶级的政权需要。汉初七十年,经过从高祖、惠帝、吕后到文帝、景帝,一反秦代苛政和“霸道”,实行“道、法、儒、墨”兼收并蓄的“黄老之术”,取得了天下大治的明显效果。《史记·孝文本纪》称赞汉文帝:“专务以德化民,是以海内殷富,兴于礼义”。汉景帝时,出现了“天下晏然,大安殷富”的局面。这就是为历代史家称道的“文景之治”。它是我国封建社会史上第一个“盛世”。“文景之治”的思想基础就是“黄老之学”,也叫“黄老之术”(裘锡圭《文史丛稿》60页,上海远东出版社,1996年)。先秦著述,根本不见“黄老”并称的提法。马王堆帛书的意义就在于:既为《史记·申不害传》“申子之学,本于黄老”提供了证据,也表明黄老之学作为治国管理的“黄老之术”,乃是战国稷下学派的梦想。

第四仪态,黄老并称是“黄老术”概念,是治身技术。这是金甲秀《黄老学与道家》提出的观点。《黄老学与道家》有两个理论区分:其一,马王堆《黄帝四经》是治国为主导的“道法家”,和治身为主的“黄老之学”并不相同。《黄帝四经》是“道法家”著述,这也是裘锡圭的观点。裘先生研究马王堆帛书的一篇文章题目就是《马王堆“老子”甲乙本卷前后佚书与道法家》。其二,“黄老”并称是西汉《史记》才出现的。“黄老学”兴起于汉代,政治上是文帝、景帝为了巩固汉室江山,而采用黄老清静之术;修身方面是窦太后好读黄帝、老子之书。河上丈人是《史记》记载最早研究黄老学的人:“河上丈人教安期生,安期生教毛翕公,毛翕公教乐瑕公,乐瑕公教乐臣公,乐臣公教盖公,盖公教于齐高密、胶西,为曹相国师。”(《史记·乐毅传》)河上丈人作为黄老学派的先驱,根本就没有过治国事迹,而是修身隐士。盖公作为曹相国师,谈的也是修身方面的内容。换句话说,“黄老学”作为“治国术”乃是虚晃一枪的“虚名”,它落在实处的就是“修身术”而已。马王堆女尸,实际上就是

一种“修身术”的辉煌证明。据李约瑟研究，金缕玉衣的女主人可能和窦太后有关，也是“黄老学”作为“修身术”的显著成就（李约瑟《中国科学技术史》第五卷第二分册第297页，科学出版社，2010年）。

第五仪态，黄老并称是“黄老道”概念，从“史”的立论。这是金晟焕《黄老道探源》的主题观点。《黄老道探源》的两个思想前提是：其一，“黄老道”这一概念尽管是东汉时期提出的，战国黄老学和西汉黄老学都是催生它的思想土壤。其二，东汉“黄老道”又是道教正式产生的重要环节和来源（金晟焕《黄老道探源》“引论”第2页，中国社会科学出版社，2008年）。黄老道是道教史前道派，是方仙思想与黄老之学的结合。黄老道起名于古代学术上一个主要流派——黄老学，“黄”指黄帝，代表古代“神仙家”和“阴阳家”的思想，“老”指老子，代表道家的思想。“黄老道”一名最早见于《后汉书·王涣传》：“延熹（158—166年）中，桓帝事黄老道，悉废诸房祀”。至战国秦汉之际，黄帝在社会上的影响已非常大，“世之所高，莫若黄帝”，学术界也“百家言黄帝”。黄老学约发展至东汉，成为黄老道。在《黄老道探源》看来，黄老道乃是道教的前身。道教产生之后，和黄老学的关系就更密切了。丁原明在《葛洪神仙道教思想与黄老学的关系》中，进行了专门探讨。《抱朴子》内篇写道：

夫体道以匠物，宝德以长生者，黄老是也。黄帝能治世致太平，而又升仙，则未可谓之后于尧舜也。老子既兼综礼教，而又久视，则未可谓之为减周孔也。（《抱朴子·明本》）

得道之圣人，则黄老是也。治世之圣人，则周孔是也。黄帝先治世而后登仙，此是偶有能兼之才者也。（《抱朴子·辨问》）

丁原明指出，《抱朴子》内、外篇对黄老学的大量崇信、赞颂，或者从“道”“德”能使人长生着眼，或者从黄帝既能治世又能得

道成仙立论，或者是从老子既能兼综礼教又能长生久视立足提出的。不管从哪个视角去看，都说明《抱朴子》内篇“属道家”的“道家”，已与老庄道家有很大不同，而在精神实质上与“黄老学”有其相通性。这意味着，“黄老学”更接近“属道家”的“道家”，“老庄原始道家”反倒远离了“属道家”的“道家”。这不是太奇怪和离谱的事情吗？

其一，众所周知，葛洪《抱朴子》有“内篇”，还有“外篇”。葛洪及其《抱朴子》本身就不完全“属于道家”，而是属于“儒道两家”吧！

其二，就葛洪《抱朴子》内篇来说，也更多是“道学”，而不是“道家”。郑远是葛洪的师傅。《抱朴子·遐览卷》写道：“郑君言：君有甄事之才，可教也。然君所知者，虽多未精，又意在于外学，不能专一，未中以经深涉远耳。”这显然是郑远对葛洪的批评。未能成为真正的“道家”，葛洪自己也深以为“巨恨”！事实上，《抱朴子·遐览卷》



帝王御龙图

最后一句写道：郑君“将入室弟子，东投霍山，莫知所在”。因之，丁原明《葛洪神仙道教思想与黄老学的关系》用未能“入室”的《抱朴子》内篇来评判“老庄原始道家”，其误甚明，其黄老学之属于“道”也完全落空。

第六仪态，黄老并称是“黄老道”概念，从“道”的立论。这是从《列子》和《庄子》开始，一辈辈道士们奋斗的事业。它有两个根本前提：“史”的出现和“道”的实现。“史”的出现和“道”的实现，乃是“黄老道”概念基本的解释学立场。先说“史”的出现。黄老并称无论是“学”是“术”还是“黄老道”的概念，首先必须等候老子的历史出场吧。或者说，必需《老子》行世，黄老“学术”与“黄老道”才可能出现。老子是周灵王（前571—前545年）春秋末年人，比孔子（前551—前479年）略早。众所周知，老子是东周史官。如果历史上的黄帝修过“道”，老子最有资格知晓之。至少从《老子》看，老子完全不谈历史，更没有黄帝修道的内容叙事。因之，从《老子》和老子的历史立场，谈论“黄老道”是完全绝望的。老子是东周史官，生活中谈及黄帝故事又不难想象。和老子最接近的人是关尹子，是他促成了《老子》的问世。列子又是关尹子的徒弟。《列子》中记载，列子向关尹子学箭术，讨论道术；列子是先秦道家的苦行者和丐帮首领，实修成就很高，“列子御风而行”。《列子》一书共八篇。《列子》第一篇就提到了《黄帝书》，第二篇就是《黄帝篇》。在《黄帝篇》，黄帝梦游华胥国，是第一个关于黄帝的修道故事。《列子》第三篇《周穆王》，记载了黄帝“宿于昆仑之阿”的修道故事。战国（前475—前221年）稷下学派与庄子学派的黄帝叙事，皆源于《列子》。《庄子》一书有10多个列子修道的叙事，和《列子》的关联十分密切。稷下学派和庄子（前369—前286年）同一个时代，是先秦道家两个完全不同的方向，地域遥远，交流和影响基本没有可能。《庄子》有40几处有关黄帝

的修道叙事，突出的是修道的“黄学”；稷下《黄帝四经》突出的是治国的“黄学”。修道的“黄学”和治国的“黄学”在《列子》既浑然一体，也和老子叙事交相辉映。《列子》既是黄老学（稷下学派）的源头，也是黄老道（庄子学派）的源头。列子的苦行修道，稷下的治国以道与庄子的思辨道风，就是黄老道的三大支撑点。尤其列子的苦行修道，乃是理解黄老道之重要关键。没有隐世苦行，就不可能“得道”；“道”不出现，也就不可能有什么黄老道：《列子》如此，《老子》也如此。《老子》讲得很清楚：“为学日益，为道日损”。先秦“为道日损”的榜样正是列子！只有首先“得道”，才有“道”之“学”和“术”；只有“证道”，才能有“道学”和“道术”。否则，“道学”会蜕变为“伪学”，“道术”会堕落为“骗术”。就历史看，战国“黄老学”作为治国之“术”，比起西汉“黄老学”要诚恳得多。西汉“黄老学”作为治国之“术”，成就很有限。西汉“黄老学”作为治身之“术”的成就却很高：汉墓金缕玉衣是见证，马王堆女尸同样是见征！

先秦典籍中，正是《列子》和《庄子》大量论述了黄帝的修道历史内容。《列子》和《庄子》论述黄帝不仅最多，而且水准也最高：有涿鹿之战，有崆峒问道，有赤水遗珠，最后才成了得道的“大宗师”，成了鼎湖升天的证道圣者！《列子》和《庄子》真正提供了黄帝和老子结合的可能境域，绽露出“黄老之学”成为“道”的地平线。等到汉末道教确立，一方面《老子》《列子》和《庄子》分别成为《道德经》《冲虚经》和《南华经》，一方面《轩辕本纪》《黄帝九鼎神丹经》不断涌现，加之历史上孙思邈、吕洞宾、张三丰高道们的济世成就，“黄老道”概念才获得了它原初的本真意义。

第六节 黄帝丹经九鼎

《史记·五帝本纪》之首，即“黄帝本纪”，其中有黄帝鼎湖升天的仙道叙事。道教《云笈七签》有《轩辕本纪》和《黄帝传》，其中《轩辕本纪》罗列的黄帝仙道故事最为详尽。根据这些典籍的内容记载，王明先生在《道教通论》的“序言”（牟钟鉴等《道教通论》“序言”第6—7页，齐鲁书社，1993年）把轩辕黄帝的发明创造归纳了一下：计有40多项伟大成果。黄帝的发明覆盖了历法、农业及当时社会生活的诸多方面。数学：隶首作数，定度量衡之制。军事：风后衍握奇图，始制阵法。音乐：伶伦取谷之竹以作箫管，定五音十二律。衣服：元妃嫫祖始养蚕以丝制衣服。医药：与岐伯讨论病理，作内经。文字：仓颉始制文字，具六书之法。铸造：采首山之铜以造货币。其他：舟车、弓矢、房屋等之发明。在所有40多项伟大成果里，王明先生恰恰忽略了轩辕黄帝最伟大的一项发明创造，它就是《黄帝九鼎神丹经》。其“序”写道：

宝鸡天台山



黄帝受还丹至道于玄女。玄女者天女也。黄帝合而服之，遂以登仙。玄女告黄帝曰：“凡欲长生而不得神丹金液，徒自苦耳。虽呼吸导引，吐故纳新，及服草木之药，可得延年，不免于死也。服神丹令人神仙度世，与天地相毕，与日月同光，坐见万里，役使鬼神，举家升虚，无翼而飞，乘云驾龙，上下太清；漏刻之间，周游八极，不拘江河，不畏百毒。”黄帝



黄帝陵

以传玄子。诫之曰：“此道至重，必以授贤者。苟非其人，虽积金如山地方万里，亦勿此道泄之也。”得一足仙，不必九也。传授之法，具以金人一枚重九两，金鱼一枚重三两。投东流水为誓，金人及鱼皆出于受道者也。先齐沐浴，设一玄女座于水上，无人之地烧香上白。欲以长生之道用传某甲，及以丹经着案上，置座在此。今欲夹道，向北伏一时之中。若天晴无风，可受之。受之共饮白鸡血为盟，并传口诀，合丹之要，及投金人金鱼于水。万兆无神仙骨之者，终不得见此道也。

《黄帝九鼎神丹经》，陈国符认为是两汉之交作品；葛洪《抱朴子》、北宋《云笈七签》和明代《正统道藏》皆有收录。北宋《云笈七签》中的《黄帝九鼎神丹经》源自于葛洪《抱朴子》“金丹部”。

明代《正统道藏》中的《黄帝九鼎神丹经》，内容最为详尽，已掺杂有唐代道士的研究成果。唐代孙思邈《太清金丹要诀》所列的“13种大丹”中，第一个就是“黄帝九鼎丹”。可见《黄帝九鼎神丹经》在炼丹道士眼中的神圣崇高地位。葛洪《抱朴子》明言，《黄帝九鼎神丹经》“非其他道士可知”；孙思邈《太清金丹要诀》也指出，“黄帝九鼎丹”“非世人所能知之”。今人任继愈也指出，那是官宦巨富才玩得起的东西。《黄帝九鼎神丹经》，它的主题即金丹黄白术。《黄帝九鼎神丹经》的“序言”，明确规定：“具以金人一枚重九两。金鱼一枚重三两”。啊哦，需要一斤黄金啊！并且必须将之“投东流水为誓”，一般人能吗？就此财力讲，具备的人也很多：黄老学太太窦皇后侄女的两件金缕玉衣，其中金线就用了3斤黄金；马王堆女尸的全部藏品价值也至少在20斤黄金之上。马王堆女尸仅仅是轪侯的妻子；淮南王呢，汉武帝呢，都绝对拿得出万两黄金。汉武帝不仅豪掷国库黄金，并且将公主嫁给栾大，自己也登崆峒，临东海，目的只有一个：像黄帝那样，白日飞升。结果呢，他死在了西安周至的五柞宫。别说像黄帝那样的白日飞升神奇，汉武帝连马王堆女尸轪侯妻子的殊荣也未获得；他没有拿到关键性技术，首席专家科学顾问将汉武帝给忽悠了！汉武帝的科技专家不知道《黄帝九鼎神丹经》。汉武帝前后聘用了众多的“科技专家”——方士，齐人最多，李少君和栾大是代表人物。《史记·孝武本纪》写道：

是时而李少君亦以祠灶、谷道、却老方见上，上尊之。少君者，故深泽侯入以主方。匿其年及所生长，常自谓七十，能使物，却老。少君言于上曰：“祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。”居久之，李少君病死。天子以为化去不死也，而使黄锤史宽舒受其方。求蓬莱安期生莫能得，而海上燕齐怪迂之方士多相效，更言神事矣。

汉武帝的目的很明确，和黄帝一样白日飞升。李少君的步骤是：首先“祠灶”，接着是“致物”，第三步是“丹砂化为黄金”，第四步是“黄金成”，第五步是“饮食器”，第六步是“益寿”，第七步是“益寿而海中蓬莱仙者可见”，第八步是“封禅不死”，第九步和黄帝一样白日升天。李少君安排了九步，他完成了几步不得而知；可以肯定的是，第四步“黄金成”没有到达，反倒把汉武帝的国库黄金耗费不少。李少君死，“海上燕齐怪迂之方士多相效”，汉武帝这次选择的是栾大。《史记·孝武本纪》写道：

栾大，胶东官人，故尝与文成将军同师，已而为胶东王尚方。天子既诛文成，后悔恨其早死，惜其方不尽，及见栾大，大悦。大为人长美，言多方略，而敢为大言，处之不疑。大言曰：“臣尝往来海中，见安期、羡门之属。顾以为臣贱，不信臣。又以为康王诸侯耳，不足予方。臣数言康王，康王又不用臣。臣之师曰：‘黄金可成，而河决可塞，不死之药可得，仙人可致也。’臣恐效文成，则方士皆掩口，恶敢言方哉！”大曰：“臣师非有求人，人者求之。陛下必欲致之，则贵其使者，令有亲属，以客礼待之，勿卑，使各佩其信印，乃可使通言于神人。”于是上使先验小方，斗旗，旗自相触击。是时上方忧河决，而黄金不就，乃拜大为五利将军。居月馀，得四金印，佩天士将军、地士将军、大通将军、天道将军印。制诏御史：“朕临天下二十有八年，天若遗朕士而大通焉。其以二千户封地士将军大为乐通侯。”赐列侯甲第，僮千人。乘舆斥车马帷帐器物以充其家。又以卫长公主妻之，赀金万斤，更名其邑曰当利公主。

汉武帝经过“验小方，斗旗，旗自相触击”，便把白日飞升黄帝梦想完全交给了栾大。栾大的待遇远远超过了李少君：“居月馀，得四金印”，“二千户封地”，“赐列侯甲第，僮千人”，“又以卫长公主妻之，赀金万斤”。汉武帝希望栾大“丹砂化为黄金”，一是



汉武帝画像

“上方忧河决”，二是“黄金成，蓬莱可见，见之以封禅则不死”，黄帝梦可以实现。这一次，汉武帝又彻底失败了。汉武帝仍不死心，这次又选择了一个齐国方士公孙卿。《史记·孝武本纪》写道：

齐人公孙卿曰：“今年得宝鼎，其冬辛巳朔旦冬至，与黄帝时等。”卿有札书曰：“黄帝得宝鼎宛，问于鬼臾区。区对曰：‘帝得宝鼎神籒，是岁己酉朔旦冬至，得天之纪，终而复始。’于是黄帝迎日推

籒，后率二十岁得朔旦冬至，凡二十推，三百八十年。黄帝仙登于天。”卿因所忠欲奏之。所忠视其书不经，疑其妄书，谢曰：“宝鼎事已决矣，尚何以为！”卿因嬖人奏之。上大说，召问卿。对曰：“受此书申功，申功已死。”上曰：“申功何人也？”卿曰：“申功，齐人也。与安期生通，受黄帝言，无书，独有此鼎书。曰‘汉兴复当黄帝之时。汉之圣者在高祖之孙且曾孙也。宝鼎出而与神通，封禅。封禅七十二王，唯黄帝得上泰山封。’申功曰：‘汉主亦当上封，上封则能仙登天矣。黄帝时万诸侯，而神灵之封居七千。天下名山八，而三在蛮夷，五在中国。中国华山、首山、太室、泰山、东莱，此五山黄帝之所常游，与神会。黄帝且战且学仙。黄帝采首山铜，铸鼎荆山下。鼎既成，有龙垂胡珣下迎黄帝。黄帝上骑，群臣后官从上龙七十余人，乃上去。’”乃拜卿为郎，东使候神于太室。

栾大、李少君两次失败，第三个齐国方士公孙卿估计到了汉武

帝的厌倦，这次把演出的舞台从山东半岛移到河南中原，从泰山换到“太室”。为了铺垫，提前获得了黄帝之“鼎”：“其夏六月中，汾阴巫锦为民祠魏脰后土营旁，见地如钩状，掇视得鼎”，“有司皆曰：“闻昔大帝兴神鼎一，一者一统，天地万物所系终也。黄帝作宝鼎三，象天地人也。禹收九牧之金，铸九鼎”。《汉书·武帝纪》也有记载：“得鼎汾水上”。公孙卿工作的太室距离汾阴极近。不消说，汉武帝不仅没有像黄帝那样白日飞升，连马王堆女尸的技术恐怕也未见识，就在西安周至的行宫别世了。留下三个问题：其一，为什么齐国方士既多，且为汉武帝所用？答曰：齐国的山东半岛既是战国稷下黄老学的本土，也是西汉黄老学的据点。汉武帝羡慕黄帝成仙，齐国方士最具竞争力。汉武帝登基前乃“胶东王”。山东半岛的海市蜃楼也是黄帝梦的温床。其二，为什么齐国方士接二连三失败，还有那么多的“海上燕齐怪迂之方士多相效，更言神事矣”？答曰：他们确实也有一些本领，且收益之大绝对诱人啊。其三，除了汉武帝登基前当“胶东王”的山东半岛外，当时全国的其他地方就没有“高人”吗？答曰：当然有。淮南王刘安和“淮南八公”就是高人。汉武帝不仅没有重用，且杀了他们，《汉书》记载有一万多人。“淮南八公”后来成为“淮南八仙”，并非没有道理。再如马王堆女尸的成就，其修炼技术含量显然也要超过栾大诸人。马王堆里的软侯，仅仅领“七百”户。栾大的待遇，就是“二千户封地”。汉武帝付出国库黄金，目的就是“黄帝梦”。奈何栾大诸人未掌握关键性技术：《黄帝九鼎神丹经》。从地域方向说，汉武帝时代，《黄帝九鼎神丹经》的流播多在南方荆蜀：马王堆女尸与此有关，淮南王刘安与此有关，张道陵和左慈传出《黄帝九鼎神丹经》也与此有关。《黄帝九鼎神丹经》牵涉黄帝“九鼎”，栾大诸人一鼎未得，给了汉武帝“贗品”；汉武帝是“大帝”却无仙缘，富有四海却无力掌握生命。从理性角度看，汉武帝眼力太差，知识和智慧欠

缺太大。反观黄帝，40多种发明，覆盖了历法，农业，乐器，医学，机械各个方面。无论修炼内丹还是外丹，黄帝皆有良好条件。铸造方面，他采首山之铜，那是“九鼎”的铺垫；历法方面，他演河图洛书，那是“火候”的熟悉；药物方面，他跋山涉水，那是“灵芝”的识别。崆峒问道，黄帝多么谦逊和礼让；问医岐伯，黄帝多么豁达和诚恳；既获九鼎，“乃迎日推策，作盖天仪，测玄象，推分星度，以二十八宿为十二次，此始为观象之法”，黄帝心细如发，慧观宇宙。《黄帝九鼎神丹经》，《抱朴子》金丹卷已经收录。作者葛洪写道：

余从祖仙公，又从元放受之。凡受太清丹经三卷及九鼎丹经一卷金液丹经一卷。余师郑君者，则余从祖仙公之弟子也，又于从祖受之，而家贫无用买药。余亲事之，洒扫积久，乃于马迹山中立坛盟受之，并诸口诀诀之不书者。江东先无此书，书出于左元放，元放以授余从祖，从祖以授郑君，郑君以授余，故他道士了无知者也。

“余从祖仙公，又从元放受之”中的“元放”，即汉末戏曹的左慈，字元放。《抱朴子》作者葛洪简单讲《黄帝九鼎神丹经》的传承过程，并强调说“故他道士了无知者也”，汉武帝任用的栾大诸人也不知道之。或曰：汉武帝时代，《黄帝九鼎神丹经》还没有吧？早有了。《陈国符道藏研究论文集》（见该书第78—83页，上海古籍出版社，2004年）根据卷一用韵情况，谓此经于西汉末东汉初出世，与《神仙传》言张陵得九鼎丹法，基本符合。根据左慈的说法，《黄帝九鼎神丹经》早就有了。马王堆女尸的成就证明了这一点。马王堆里的软侯，是跟汉高祖刘邦一起打天下的人。《黄帝九鼎神丹经》的内容，葛洪就于《抱朴子》金丹卷写道：

抱朴子曰：按黄帝九鼎神丹经曰，黄帝服之，遂以升仙。第一之丹名曰丹华。当先作玄黄，用雄黄水、矾石水、戎盐、卤盐、礬石、牡蛎、赤石脂、滑石、胡粉各数十斤，以为六一泥，火之三十

六日成，服七之日仙。又以玄膏丸此丹，置猛火上，须臾成黄金。又以二百四十铢合水银百斤火之，亦成黄金。金成者药成也。金不成，更封药而火之，日数如前，无不成也。第二之丹名曰神丹，亦曰神符。服之百日仙也。行度水火，以此丹涂足下，步行水上。服之三刀圭，三尸九虫皆即消坏，百病皆愈也。第三之丹名曰神丹。服一刀圭，百日仙也。以与六畜吞之，亦终不死。又能辟五



楼观炼丹炉

兵。服百日，仙人玉女，山川鬼神，皆来侍之，见如人形。

第四之丹名曰还丹。服一刀圭，百日仙也。朱鸟凤凰，翔覆其上，玉女至傍。以一刀圭合水银一斤火之，立成黄金。以此丹涂钱物用之，即日皆还。以此丹书凡人目上，百鬼走避。第五之丹名饵丹。服之三十日，仙也。鬼神来侍，玉女至前。第六之丹名炼丹。服之十日，仙也。又以汞合火之，亦成黄金。

第七之丹名柔丹。服一刀圭，百日仙也。以缺盆汁和服之，九十老翁，亦能有子，与金公合火之，即成黄金。第八之丹名伏丹。服之即日仙也。以此丹如枣核许持之，百鬼避之。以丹书门户上，万邪众精不敢前，又辟盗贼虎狼也。第九之丹名寒丹。服一刀圭，百日仙也。仙童仙女来侍，飞行轻举，不用羽翼。

汉武帝当年以帝王之尊贵和富有，也没有见到《黄帝九鼎神丹经》。汉武帝杀淮南王刘安，因素很多，其中之一就是“淮南八仙”的学术优势，让汉武帝难以消受。事实上，早于汉武帝的马王堆帛书所掌握的《黄帝九鼎神丹经》情况，难以详查，但从马王堆女尸的成就看，应该有源流关系。“内丹成，外丹就”；《黄帝九鼎神丹经》的外丹内容，葛洪已介绍给我们普通人了。能否掌握《黄帝九鼎神丹经》的外丹内容，取决于我们每个人的内丹修炼！据《云笈七签》中《轩辕本纪》记载：“黄帝舍帝王之尊，涉王屋山，开石函，发玉笈，得《九鼎神丹注诀》（《云笈七签》第612页，华夏出版社，1996年）。黄帝是从王屋山得到《九鼎神丹注诀》的，即后世所传的《黄帝九鼎神丹经》。王屋山即愚公移山的对象，另一座就是太行山。这是先秦《列子》最早传出的修道寓言。《列子·汤问》写道：

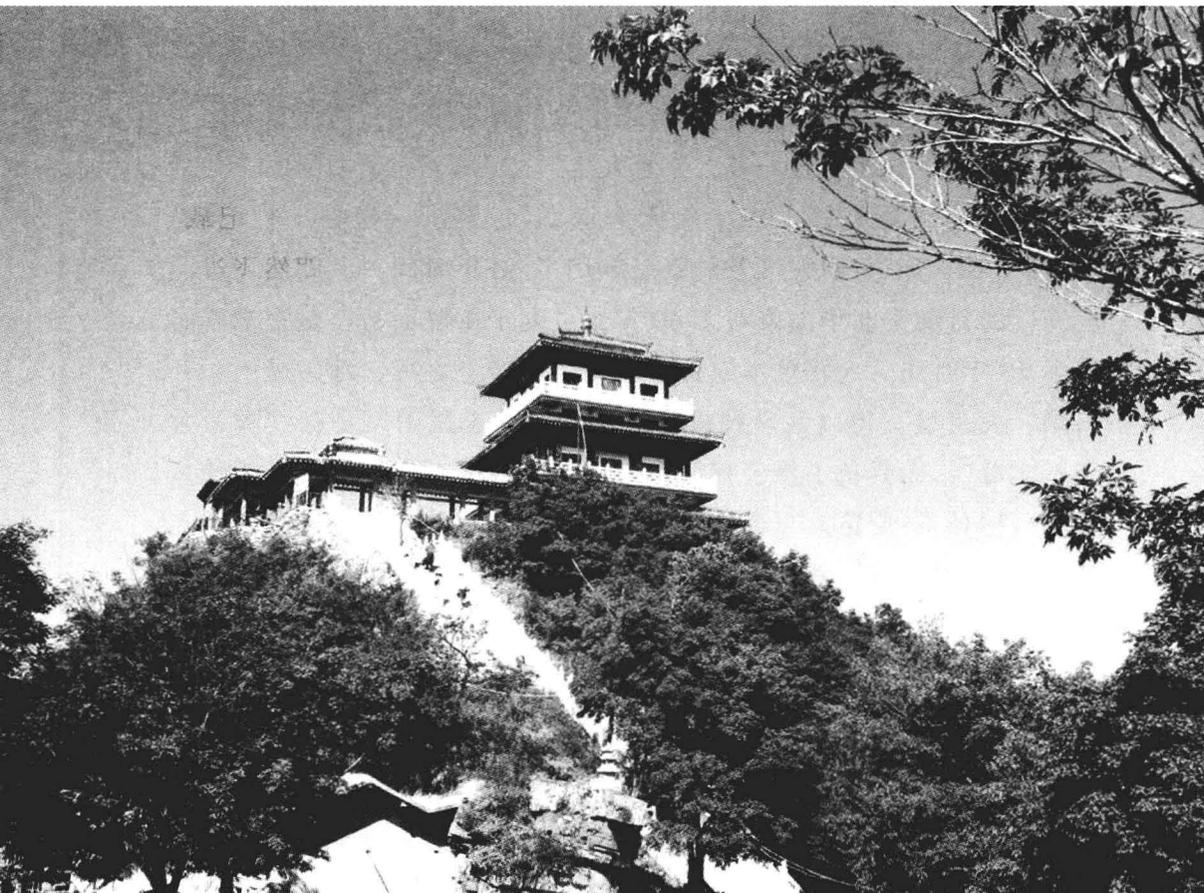
太行、王屋二山，方七百里，高万仞。本在冀州之南，河阳之北。北山愚公者，年且九十，面山而居。惩山北之塞，出入之迂也。聚室而谋曰：“吾与汝毕力平险，指通豫南，达于汉阴，可乎？”杂然相许。其妻献疑曰：“以君之力，曾不能损魁父之丘，如太行、王屋何？且焉置土石？”杂曰：“投诸渤海之尾，隐土之北。”遂率子孙荷担者三夫，叩石垦壤，箕畚运于渤海之尾。邻人京城氏之孀妻有遗男，始龀，跳往助之。寒暑易节，始一反焉。

河曲智叟笑而止之曰：“甚矣，汝之不惠！以残年余力，曾不能毁山之一毛，其如土石何？”北山愚公长息曰：“汝心之固，固不可彻，曾不若孀妻弱子。虽我之死，有子存焉；子又生孙，孙又生子；子又有子，子又有孙；子子孙孙无穷匮也，而山不加增，何苦而不平？”河曲智叟亡以应。操蛇之神闻之，惧其不已也，告之于帝。帝感其诚，命夸娥氏二子负二山，一厓朔东，一厓雍南。自此，冀之南，汉之阴，无陇断焉。

这就是著名的“愚公移山”典故。美国伊文思有《愚公移山》的写实电影。毛泽东有《愚公移山》的哲学名篇。徐悲鸿有《愚公移山》的著名画作。“愚公移山”已经走遍了世界，现在应该返回它的思想故乡——“道”的精神和意志力量。先看“愚公移山”最后的结果：“自此，冀之南，汉之阴，无陇断焉”，此为中脉打通的大圆满境界！“冀之南”者，终极希望也；“汉之阴”，星汉世界也。由于精神和物质（“太行、王屋二山”）两座大山的移去，终极希望（“冀之南”）直通星汉世界（“汉之阴”），已是海德格尔真理呈现的无蔽境界（“无陇断焉”）。“操蛇之神闻之，惧其不已也，告之于帝”，还记得道家“灵蛇”的隐喻和藏密“灵热”的修习吗？列子《愚公移山》中的“操蛇之神闻之”，讲的就是道家的“灵蛇”和藏密的“灵热”。“命夸娥氏二子负二山，一厓朔东，一厓雍南”，还记得道家典籍的嫦娥飞天故事和《黄帝内经》的“地不满东南”学说吗？既然“地不满东南”，于是“夸娥氏二子负二山，一厓朔东，一厓雍南”，于是有嫦娥飞天、晋谒上帝的修道境界。请注意我们主人公的年龄：“北山愚公者，年且九十”。《列子》全书的第一句话是：“子列子居郑圃，四十年无人识者”。葛洪《抱朴子》记载，“道四十年一传”。明殿飞升的张三丰用了40年时间，“朗然飞过洞庭湖”的吕洞宾在华山修习了40年，“列子御风而行”是在郑圃隐居了40年时间。《轩辕本纪》中“黄帝舍帝王之尊，涉王屋山，开石函，发玉笈，得《九鼎神丹注诀》”，“涉王屋山”是指“黄帝舍帝王之尊”，而具备了愚公移山精神。“开石函，发玉笈”又指什么呢？《抱朴子·遐览》写道：“应得道者，入山精诚思之，则山神自开山”。“发玉笈”者，既是道家餐玉的思想学术，也是道教的“玉笈光明经”也。最后的“九鼎神丹”，既有《易经》“九五”之尊背景，亦即后世的九层炼心，牵涉修炼的根本奥秘；必需“入室弟子”，始可于心领受之。

秦始皇和汉武帝丝毫不“舍帝王之尊”，指望几个蓬莱方士和国库金银，就能获得《黄帝九鼎神丹经》，历史证明了其做法的荒唐与失败。在某种程度上，《黄帝九鼎神丹经》乃是道家和道教的“专利成果”。汉武帝既“罢黜百家，独尊儒术”，又想得到《黄帝九鼎神丹经》的奥秘，不是缘木求鱼吗？炼丹的奥秘本质乃是“心”的把握问题。我们可以参考道教的“九层炼心说”，看看我们处在哪一层面。如果希望通过《黄帝九鼎神丹经》，像黄帝一样的圆满升天，就得一层心、一层心地开始修炼：炼一层心，就意味着找到了黄帝一鼎；炼三层心，就意味着找到了黄帝三鼎；炼五层心，就意味着找到了黄帝五鼎……别只想了；唯有愚公“移太行山”般的意志，才有黄帝“涉王屋山”的报偿。

王屋山远景



第二章 黄老语境:《山海经》与《渔父篇》

第一节 巫呵巫呵《山海经》

2012年的诺贝尔文学奖授予了中国作家莫言。莫言的《蛙》写中国人如《山海经》般难以理解的生殖繁衍，《檀香刑》写《黄帝四经》中的征服者酷烈场景。莫言的作品属于那种“形象远大于思想”的创作，你很难给出一个让人满意的定义式概括。美国加州大学的一位教授给出的绰号是“谵妄现实主义”；其实，也完全可以叫做“巫智现实主义”。《山海经》就是“巫智地理学”或者“谵妄历史学”。东汉班固《汉书·艺文志》把《山海经》列入“地理著述”，到了清代《四库全书》，又把《山海经》归于小说类著作。归于小说类，当然是胡扯，它和小说类的《聊斋志异》《封神演义》《西游记》以及今天和莫言的《蛙》《檀香刑》有根本的区别。比较而言，《山海经》到底还是上古祖先的地理著作，至于叫它是“巫智地理学”，还是“神文地理学”（唐晓峰）或者“想象地理学”（叶舒宪），仁智各见，尽可讨论。《山海经》的历史蕴含并不比地理学少啊！请允许我们径直概括：《山海经》的历史蕴含是华夏最远古的祖先脚痕，其地理内容是我们最老的老家记忆，其叙事方式属于“巫智眼光”。《山海经》既最早记载了黄帝的历史消息，也是《老子》道家的“巫智母亲”（可参阅叶舒宪《老子和神话》一书，陕西人民出版社，2005年），真正称得上是华夏民族的灵源大道歌。

从“谵妄历史学”的角度看，《山海经》最大的价值意义就是黄帝谱系的记载。在《山海经》的叙事中，黄帝有五大谱系分支（参见王小超《〈山海经〉中黄帝的谱系》）。

第一支：黄帝的妻子嫫祖生了昌意，昌意有了儿子韩流，韩流

取了蜀山子的女儿阿女，生了颛顼。颛顼生了儿子老童，老童生祝融，祝融生太子长琴，太子长琴是有名的乐师。老童还生了两个儿子：重和黎，天帝命重向上举天，命黎向下压地。颛顼的儿子驩头，驩头生苗民。颛顼生儿子伯服。颛顼生儿子季禹。颛顼生儿子淑士。颛顼生儿子三面之人。《大荒西经》写道：

西北海之外，赤水西，有（先）（天）民之国，食谷，使四鸟。有北狄之国。黄帝之孙曰始均，始均生北狄。有芒山。有桂山。有嵯山，其上有人，号曰太子长琴。颛顼生老童，老童生祝融，祝融生太子长琴，是处嵯山始作乐风。有五采鸟三名：一曰皇鸟，一曰鸾鸟，一曰凤鸟。有虫状如菟，胸以后者裸不见，青如猿状。

第二支：黄帝的儿子骆明，骆明生了白马（鯀），鯀生了禹。鯀生均国，均国生役采，役采生修。鯀妻名士敬，士敬的儿子叫炎融，生驩头。《海内经》写道：

黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鯀。帝俊生禹号，禹号生淫梁，淫梁生番禺，是始为舟。番禺生奚仲，奚仲生吉光，吉光是始以木为车，少暾生般，般是始为弓矢。帝俊赐羿彤弓素缙，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。

驭龙图



第三支：黄帝的儿子苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬；白犬有牝牡，是为犬戎。《大荒北经》写道：

大荒之中有山，名曰融父山，顺水入焉。有人，名曰犬戎。黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是为犬戎，肉食。有赤兽，马状，无首，名曰戎宣王尸。

第四支：黄帝生玄玉，玄玉生玉膏，玉膏生丹木。《西山经》写道：

又西北四百二十里曰崧山。其上多丹木，员叶而赤茎，黄华而赤实，其味如飴，食之不饥。丹水出焉，西流注于稷泽。其中多白玉，是有玉膏。其源沸沸汤汤，黄帝是食是飧。是生玄玉。玉膏所出，以灌丹木。丹木五岁，五色乃清，五味乃馨。黄帝乃取崧山之玉荣，而投之锺山之阳。瑾瑜之玉为良，坚栗精密，浊泽（有而）〔而有〕光。五色发作，以和柔刚。天地鬼神，是食是飧；君子服之，以御不祥。

第五支：黄帝的儿子禺号，禺号生禺京。《大荒东经》写道：

东海之渚中有神，人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禺虢。黄帝生禺虢，禺虢生禺京。禺京处北海，禺虢处东海，是惟海神。

记述历史，为什么采取“巫智眼光”或“谵妄形式”呢？首先说明一下，与其说由于时间上的古老，《山海经》才出现了“巫智眼光”或“谵妄形式”；毋宁是现代派的强烈浓度迫使它的作者采取了“巫智”、“谵妄”风格。鲁迅是中国现代文学的鼻祖，他的《狂人日记》就有“巫智眼光”或“谵妄美学”。现代派作家卡夫卡有《变形记》，好莱坞有《变形金刚》系列。《山海经》的“巫智眼光”或“谵妄形式”，使它永远新奇卓异，富于强大的“巫智魅力”和“谵妄启示”。就此而言，它是现代派和先知者的礼赠。《山海经》的写作年代，大致上是战国前期。《西山经》的“丹木五岁，五色乃清，五味乃馨”，《大荒西经》“有五采鸟”，让人联想战国中期



轩辕黄帝像

的五行学。“有五采鸟三名：一曰皇鸟，一曰鸾鸟，一曰凤鸟”。也有原始儒家“三皇五帝”的宏观理念。黄帝谱系的叙事也是普遍性的道统和正统做派。公共形式的借鉴如同自然语言的使用，各自完全可以表达相反的东西。比如“五”的使用，在战国邹衍五行学说，完全是没有血性的智术摆弄；在《山海经》这里呢，“丹木五岁，五色乃清，五味乃馨”和“五采鸟三名”，首先是自然主义的诗学和神学。这种优美隽永的自然诗学环境，很快上演了黄帝和刑天惊心动魄的伟大战争。刑天被黄帝一方砍下头颅，便以双乳作目，继续战斗。“刑天舞干戚，猛志固常在”，这是陶渊明《读山海经》中被感动的诗句。直到20世纪，鲁迅将自己对刑天的喜爱写成了《阿长和山海经》。至少就这种叙述的美学力量看，先秦典籍和《山海经》能比的不多。而就对道家 and 道教的影响看，《山海经》也有着难以估量的巨大意义。《山海经》如果说有什么特殊意义，恐怕就是它以“巫智”“澹妄”的形象叙事，保存了华夏远古“道”的信仰和消息。

除了黄帝叙事之外，《山海经》中的西王母形象也具有特别的道教先声。在《山海经》中，有三处记载了“西王母”：

(1) 《山海经·西山经》记载：

又西三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。有兽焉，其状如犬而豹文，其角如牛，其名曰狡，其音如吠犬，见则其国大穰。有鸟焉，其状如翟而赤，名曰胜遇，是食鱼，其音如录，见则其国大水。

(2) 《山海经·海内北经》记载：

西王母梯几而戴胜杖，其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。

(3) 《山海经·大荒西经》曰：

西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神，人面虎身，有文有尾，皆白处之。其下有弱水之渊环之，其外有炎火之山，投物辄然。有人戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。

《山海经》的西王母叙事，是后世道教女权仙姑形象的原型和权威。她对中国封建时期女性的救助意义特别巨大。西王母也是道教最高也是最早崇拜的女神形象。西王母的昆仑丘是道教神性地理的中心圣地，也是永恒神圣的天国。历史上的周穆王、汉武帝寻访过昆仑丘，《西游记》《八仙传》的瑶池庆寿来源于昆仑仙地。就道教地理而言，西王母的昆仑丘是唯一可与东海蓬莱仙岛媲美的地方。西王母在道教的地位，和佛教中的观音菩萨可以相提并论。唐代诗人李商隐的“蓬山此去无多路，青鸟殷勤为探看”，既把昆仑仙池



西王母像

和蓬莱仙岛并驾齐驱的地位写出了，也把西王母的三青鸟视为道缘和爱情的象征。

《西山经》写道：

昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪；是神也，司天之九部及帝之囿时。……河水出焉，而南流东注于无达。赤水出焉，而东南流注于泛天之水。泮水出焉，而西南流注于丑涂之水。黑水出焉，而西流注于大杆。是多怪鸟兽。”

《海内西经》写道：

昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之，百神之所在。

《山海经》记载昆仑有 20 多处。现在，全国有将近 10 个省市都声称有“昆仑”。《山海经》的昆仑是丰富的，但不是唯一的，更不是固定的。一个神圣伟大的仙境可以是具体固定的吗？就自然地理的确然性而言，昆仑出现的时候就是它消逝的日子，人无法找到它！具体些说，从战国时代起，昆仑山就从人们的视野消失了。屈原在《天问》中写道：“昆仑悬圃，其尻安在？增城九重，其高几里？”就其信仰意义说，哪里美好圣洁，哪里就是昆仑。司马迁《史

天台中岩山

记》说过：“《山海经》，所有怪物，余不敢言也。”就《山海经》中的“昆仑”看，史圣司马迁的“不敢言”，固然是明智自谦之辞，主要还是鉴于：汉武帝和张



蹇已经把《山海经》中的“昆仑”钦定为今日的昆仑山了（陈桥驿《水经注校正》第15页，中华书局，2008年）。皇权至上的专制时代，平等自由地探讨昆仑没有可能。现代经济社会，功利狭隘地探讨昆仑也是悲剧。

就《山海经》和道教的昆仑信仰看，必须区分它的自然地理、人文地理和宗教地理三大层次蕴含。对于自己已经失去宗教性信仰的学者而言，讨论《山海经》和道教的昆仑信仰既无可能也无意义。就昆仑的自然地理而言，如果某个地方基本具备它的描述特征，它就是昆仑的所在地。就昆仑



宝鸡炎帝陵标识

的人文地理蕴含看，它包括氏族国家历史地理和个人心灵历史地理两个维度。就个人心灵历史的地理蕴含而言，它无疑指向宗教的信仰地理：哪儿获得灵感和信仰，哪儿就是昆仑，就像佛国与天堂。《山海经》中的昆仑恰恰是氏族国家历史和个人心灵历史的混合物：既是唯一的又是多元的，既确定又不确定，既有鲜明特征又特别混沌。如果希望在昆仑的唯一、确定和鲜明特征的路向上跋涉，或者说在氏族国家历史地理的蕴含下讨论，那么除了《山海经》之外，就必须参考其他同期典籍，尤其是《尚书·禹贡》。一旦把《尚书·禹贡》收入眼帘，昆仑的不确定性马上就从华夏九州降到雍州一地。《尚书·禹贡》写道：“织皮昆仑、析支渠搜、西戎即叙。”《尚书·

禹贡》是在“黑水西河惟雍州”论述“昆仑”的，其他八州排除在外了。《山海经》中昆仑的鲜明特征是什么呢？有两大特征：墓地与天台。昆仑在《山海经》中十之八九称之为“昆仑丘”或“昆仑虚”（“墟”），即巨大的墓冢之义。昆仑的墓冢之义，已经就是天台之义：死后灵魂升天是《山海经》最基本的文明主题。答案已经有了。《山海经》中的“昆仑”，只能是雍州内具有“墓地与天台”含义的地方。它就是宝鸡天台山：一条河叫嘉陵江，一座山叫蟠冢山（唐群《炎帝与炎帝陵》第164页，三秦出版社，2003年）。“嘉陵”和“蟠冢”即巨大墓地之义，那是炎帝牺牲的地方，《山海经》以“昆仑”祭奠之。那是神农得道的地方，《山海经》以“凤凰”歌吟之。那是巫智文明魂归的地方，《山海经》以“天台”铭记之。

《山海经》的昆仑描述，充满驳杂、变形和扭曲，那是和阵亡者尸体相协的存在美学。无论从氏族国家还是个人心灵来看，与死和祝福相关的“道”是难于言说的：要么荒诞地“言说”，要么回避“言说”的荒诞。前者是《庄子》的选择，后者是《老子》的智慧。《山海经》乃是中国最早的“荒诞言说”文本，也是早期中国最荒诞的文本言说。如果说《庄子》是《山海经》文明初起的开山之作，《聊斋志异》是它古典文明的关门作品；那么，鲁迅《故事新编》就是它现代社会的最早呢喃，莫言《檀香刑》则是它转基因时代的浪漫抒唱。

第二节 游呵游呵《穆王传》

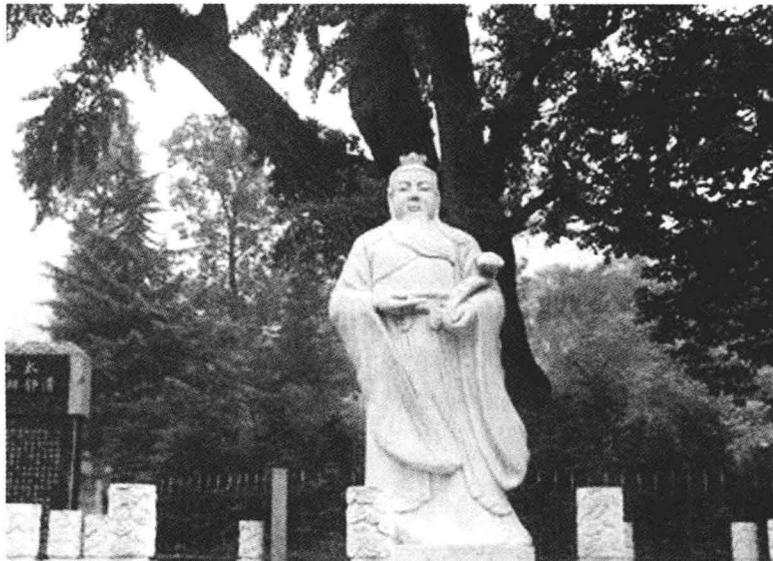
《穆王传》又叫作《穆天子传》《周王传》《周王游行记》。为晋咸宁五年（279年）汲县民盗掘魏襄王墓所得竹书之一。共6卷：前五卷记周穆王驾八骏西征之事，最后一卷记穆王盛姬卒于途中的葬事，别名《盛姬录》。《穆天子传》中，周穆王由七士扈从，八骏奔驰，造父赶车，伯夭向导；从宗周出发，越过漳水，经由河宗、

阳纒之山、群玉山等地，西至于西王母之邦，和西王母宴饮酬酢于瑶池。其中的宗周，即西周国都镐京（今陕西西安）。周穆王的西行路线，当是从镐京出发，穿越今甘肃、抵达青海（西王母之邦）。周穆王西游在《春秋左氏传》《竹书纪年》《史记》中均有记载。从全书内容看，它以穆天子和西王母的会面为中心：前两卷写周穆王驾八骏马在各国特别是在昆仑的游览，是会见的铺垫；第三、四卷是穆天子和西王母的会面场景，为《穆王传》的中心内容；后两卷写会见之后，周穆王之梦和盛姬卒于途中。我们先看和西王母会见之后，周穆王之梦的内容。《穆王传》卷五写道：

天子南游于黄室之丘，以观夏后启之所居。乃□于启室，天子筮猎莘泽，其卦遇讼……逢公再拜稽首。赐筮史狐□。有阴雨，梦神有事，是谓重阴。天子乃休。日中大寒，北风雨雪，有冻人。天子作诗三章以哀民。曰：“皇我万民，旦夕勿穷。有蛟者貉，翩翩其飞。嗟我公侯，□勿则迁，百辟冢卿，皇我万民，□勿则迁，居乐甚寡，不如迁土。”（《山海经·穆天子传》第234页，岳麓书社，2006年）

夏后启是夏朝的开国皇帝。夏启之前，尧舜禹皆是经过民主禅让制度，选出帝王。夏启之后直到清朝，皆是皇帝传位太子的封建君主专制。正统儒家一般将夏启记述为道统的合法性君主，和《穆王传》同时出土的《竹书纪年》则提出质疑。《穆王传》便以“梦”的形式表达自己的怀疑立场。

周穆王塑像



“梦”之前，周穆王占了一卦，“乃于启室，天子筮猎莘泽，其卦遇讼”；是“讼卦”。“夏后启之所居”所得的“讼卦”，正是周穆王的怀疑情结。梦醒之后是什么呢？“有阴雨，梦神有事，是谓重阴。天子乃休，日中大寒，北风雨雪，有冻人”。黑暗严重（“重阴”），周穆王放弃所有活动（“天子乃休”），人都冻死了。天子作诗三章以哀民：“皇我万民，旦夕勿穷”，希望老百姓不要太窘迫；“居乐甚寡，不如迁土”，表达了穆王自己内心的孤独和寂寞。周穆王第二个梦是关于后羿的：

天子曰：余一人则淫，不皇万民。登，方宿于黄竹。天子梦羿射于涂山，祭公占之，疏□之□乃宿于曲山。（《山海经·穆天子传》第234页）

夏启之梦，留给周穆王的是“哀民”和寂寞。后羿之梦呢，却是悲壮力量和勇敢精神。后羿之梦后，“天子西升于曲山，南宿于丹黄”，林中跨野鹿，搏击于深山（“天子北入于邴，与井公搏，三日而决”）。和周穆王搏击的对手，名字叫做“井公”，为山野高人。具体搏击的规则和过程，《穆王传》没有记载；搏击的激烈和精彩可以想象，他们的搏击是“三日而决”出了结果！



华山博台

《水经注》引《韩非子》记载，秦昭王和天神曾于华山搏击，秦昭王胜出从而有了秦的统一天下（陈桥驿《水经注校正》第466页，中华书局，

2007年)。《创世纪》记载，雅格伯和天使搏击，雅格伯胜出而有了祝福和王位（《圣经创世纪》第32章，斯高《圣经》第52页，1992年）。秦昭王和天神、雅格伯和天使的搏击时间，书中没有明确记载，最长也就两个小时吧。周穆王和“井公”的搏击，整整用了三天时间！和天神的搏击，秦昭王统一天下，雅格伯获得王位；周穆王呢，既在王位又天下统一，搏击的目的何在？无非两个：一是看清历史真相，以驱散由“夏后启所居”之梦带来的疑情；二是对西王母的天上境界获得生存论的真切把握。结果是什么呢？收获极大：“丙辰，天子北游于林中，乃



西王母驾云图



西王母与周穆王

大受命而归”。周穆王获得了自己的精神觉悟和天命，完成了远行的辛劳使命。

周穆王的惊人远行，收获丰富，也有代价。自己鞍马劳顿不说，周穆王的美人盛姬死在了路上。《穆王传》的最后一卷，写的就是穆王美人盛姬的死和葬；周穆王追谥盛姬为“哀淑人”。盛姬死在周穆王远行路上的“悲哀”有两个层面：

其一，是历史层面。盛姬作为周穆王的爱妃，美则美矣，而体能不堪远行。历史上，唐德宗的公主死在秦岭古道，韩愈的女儿也死在商山路上。晚清学人怀疑《穆王传》的史学价值，殊不知历史一直在注解着它。

其二，是精神层面。周穆王万里远行的重头戏就是面晤西王母。同为女性，西王母既出于不同文明又有极高文化，盛姬的压力不会小。王母之圣和女性之美，以及王母和穆王的抒情唱答，随行的盛姬极为难堪；加上远行的辛劳，“哀淑人”死在了路上。关于周穆王和西王母的会面，《山海经·穆天子传》写道：

吉日甲子。天子宾于西王母。……乙丑，天子觴西王母于瑶池之上。西王母为天子谣曰：“白云在天，山陵自出。道里悠远，山川间之。将子无死，尚能复来。”天子答之曰：“予归东土，和治诸夏。万民平均，吾顾见汝。比及三年，将复而野。”西王母又为天子吟曰：“徂彼西土，爰居其野。虎豹为群，于鹊与处。嘉命不迁，我惟帝女。彼何世民，又将去子。吹笙鼓簧，中心翱翔。世民之子，惟天之望。”天子遂驱升于弇山，乃纪名迹于弇山之石，而树之槐，眉曰：西王母之山。（第220页）

周穆王终于到达了“群玉之山”，进入了“西王母之邦”。他和西王母相互赠送了礼物。次日，西王母为穆天子设宴于瑶池之上。宴会上吹笙奏瑟，鼓乐齐鸣。畅饮之间，宾主相互应酬唱和。在宴会致辞时，西王母即兴唱到：

白云在天（白云飘在天边），山陵自出（山峰浮出云端）。

道里悠远（行程又长又远），山川之间（山水阻隔其间）。

将子无死（祝愿天子长寿），尚能复来（再度光临相见）。

穆天子听后非常感动，接受了西王母良好的祝愿和真诚的邀请，忙即席答道：

子归东土（我要回到东方），和治诸夏（治好华夏之邦）。

万民平均（万民都享安康），吾愿见汝（再来把你看望）。

比及三年（不过三年时光），将复而野（再来你的身旁）。

一般认为，穆天子在昆仑之丘与西王母相见，有些情意缠绵，难舍难分。从西王母再次献给穆天子的歌唱中，这一点就表达得十分明显。西王母深情地吟唱道：

徂彼西土（自从来到西方），爰居其野（就在荒野居住）。

西王母回中山



虎豹为群（与虎豹为伍），于鹤与处（与鹤鸟共处）。
 嘉命不迁（使命在身难离），我惟帝女（让我做您女儿）。
 彼何世民（为了善良臣民），又将去子（必须同您告别）。
 吹笙鼓簧（使劲吹奏笙簧），中心翱翔（让心灵飞翔）。
 世民之子（您的臣民女儿），惟天之望（永把天子盼望）。

惜别之情，使西王母无限伤感。异域情调，翩翩歌舞，又让穆天子乐不思归。周穆王西巡是世界文化史上一件惊天动地的盛事。《史记·赵世家》记载：“穆王使造父御西巡狩，见西王母，乐之，忘归。”“乐之，忘归”，可见西王母和周穆王的情投意合，非常高兴。《左传》写道：“昔穆公欲肆其心，同行天下，将皆必有车辙马迹焉。”一个“肆”字，道出了周穆王胸怀天下、奔放豪迈、车辙马迹、踏遍天下的英雄形象。《竹书纪年》写道：“穆王十七年，西征，至昆仑丘，见西王母。其年来见，宾于昭宫。”

周穆王谒见西王母，《左传》《竹书纪年》和《史记》的上述记载，充分证明了《穆王传》的史料价值。秦始皇统一天下，五次巡回全国，第一站就是西王母的回中山。汉武帝也造访了西王母的回中山。宋明皇室的八仙庆寿来自于《穆王传》的西王母瑶池。不过，《穆王传》最突出的影响还不在历史，而是它对道家 and 道教的决定性塑制。《穆王传》和《山海经》中的昆仑，成为道教神性地理学的中心和天堂。周穆王和西王母的会见，成了道教王母和玉帝两大主神的历史原型；并且为道家男女双修和道情表现提供了无限的思想灵感。《穆王传》既激活了黄帝的历史神话，也决定了道教历史和神话复调的宗教风格。《穆王传》历史和神话复调的叙事风格，从先秦《庄子》到晚清《八仙传》，比比皆是，徜徉世界。在很大程度上，西王母就是道教的观世音，道教昆仑就是弥陀山，周穆王既是历史帝王也是道教仙真。

第三节 凤兮凤兮《渔父篇》

春秋无义战，战争三百年。影响深远，彪炳华夏的诸子百家，如果说有什么共同点，那就是：面对乱世，必须给自己寻找度世的生命支撑点；面对战争，也得给自己拿出幸福生活的价值解释学。老子如此，孔子如此，管子亦如此。《道德经》是一种生命支撑，《论语》是一种价值释义，《管子》亦如此。尽管思想学说激烈交往，有所谓诸子百家，车裂者如商鞅，周游者有孔子，忧愤者为屈原，沉默着的仍然是大多数吧。沉默着的大多数中，有几个被周游列国的孔子撞见了，写进《论语·微子》；有几个被忧愤湖畔的屈原遇见了，写成了《渔父篇》；被公开车裂以前，朋友也给商鞅推荐过几个沉默者。这些沉默者，人们叫作隐士或隐者，他们的思想旗帜，就是诸葛亮《出师表》概括的：“苟全性命于乱世，不求闻达于诸侯”。春秋战国，这些“苟全性命，不求闻达”的隐者尤其多。《论语·微子》的主题就是隐者。《论语·微子》写道：

微子去之，箕子为之奴，比干谏而死。孔子曰：“殷有三仁焉。”（李泽厚《论语今读》第494—505页，余引同，三联书店，2004年）

《论语·微子》第一个出



楚狂接舆像

场的隐士就是微子，孔子把他归于“殷有三仁焉”。“殷之三仁”是孔子的历史追思。孔子直面相遇的春秋高士，是楚狂接舆。《论语·微子》写道：

楚狂接舆歌而过孔子曰：“凤兮凤兮！何德之衰？往者不可谏，来者犹可追。已而已而！今之从政者殆而！”孔子下，欲与之言。趋而辟之，不得与之言。

接舆不仅是“楚狂”，并且相当清高。首先是行歌的行为和行歌的内容，就极为狂狷和清高。一边行走一边行歌的行为，不是一般人能够做到的。在行歌的内容中，他把自己比喻成飘逝而过的凤凰，又批评时局的恶劣境况是“何德之衰”，并明确批判权势者是一些危险东西。可能就是这最后一句的“行歌”造成悲剧：“接舆髡首兮”。那是后来的故事。眼下孔子很欣赏接舆，希望和他聊聊。接舆呢，“趋而辟之”，走了。《论语·微子》第三幕出场的隐士，和诸葛亮一样，是躬耕的农民扮相。孔子写道：

长沮、桀溺耦而耕。孔子过之，使子路问津焉。长沮曰：“夫执舆者为谁？”子路曰：“为孔丘。”曰：“是鲁孔丘与？”曰：“是也。”曰：“是知津矣。”问于桀溺。桀溺曰：“子为谁？”曰：“为仲由。”曰：“是鲁孔丘之徒与？”对曰：“然。”曰：“滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？”

与诸葛亮隐居南阳一样，《论语·微子》中的长沮、桀溺也是“耦而耕”，干着农活。孔子恰恰就不喜欢农业，自己躲开，而让子路询问渡口。子路遭到长沮的讥讽，又遭受桀溺的教训：“滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？”从这口气语义，长沮、桀溺尽管在“耦而耕”，却显然不是普通干农活的体力劳动者，而是“辟世之士”，有点屈原《渔父篇》中的渔父味道。

其一，求人难，孔子更不愿求人，“孔子过之”就是证明。

其二，孔子是车行，而“使子路问津焉”，表明河是既阔又长。桀溺曰“滔滔者”也透露着河的浩阔。

其三，“滔滔者天下皆是也”，一语双关：一指世事的动荡境况，一指河水的汹涌流动；并暗讽孔子一行的完全徒劳，语言智慧极高。听其最后所言“且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉”，就完全是屈原《渔父篇》的对话水平。郭沫若早指出，这种高水平的“辟世之士”，正是“道家”出现的时代生活背景（郭沫若《十批判书》第161页，东方出版社，1996年）。“孔子过之”，表明不愿意和“渔父”对话。孔子回避的，正是《庄子》要敞开的。根据《论语·微子》中“孔子过之，使子路问津焉”的素材，庄子写出了《渔父》篇。《庄子·渔父》篇写道：

孔子游于缙帷之林，
休坐乎杏坛之上。弟子读书，
孔子弦歌鼓琴。奏曲未半，
有渔父者，下船而来，须眉交白，
被发揄袂，行原以上，距陆而止，
左手据膝，右手持颐以听。曲终，
而招子贡、子路，二人俱对。

客指孔子曰：“彼何为者也？”子路对曰：“鲁之君子也。”客问其族。子路对曰：“族孔氏。”客曰：“孔氏者何治也？”子路未应，子贡



周文王访贤



乘
騏驎
以
馳騁
今
來
吾
得
夫
先
路

对曰：“孔氏者，性服忠信；身行仁义，饰礼乐，选人伦，上以忠于世主，下以化于齐民，将以利天下。此孔氏之所治也。”又问曰：“有土之君与？”子贡曰：“非也。”“侯王之佐与？”子贡曰：“非也。”客乃笑而还行，言曰：“仁则仁矣，恐不免其身；苦心劳形以危其真。呜呼，远哉其分于道也！”

屈原行吟图

子推琴而起曰：“其圣人与！”乃下求之，至于泽畔，方将杖拿而引其船，顾见孔子，还向而立。孔子反走，再拜而进。（《庄子》方勇译注，第537页，中华书局，2011年；余引只注篇名）

子贡还，报孔子。孔子

这是《庄子·渔父》中的孔子形象，是庄子学派的孔子释义。《庄子·渔父》和《论语·微子》中的渡口叙事形成鲜明对比，不消说，落差很大。客观的真实会是什么呢？应该处于二者之间。就《论语·微子》看，谈论了20多个隐者，碰见“渔父”极为可能。孔子的旗帜是“仁”，“仁者乐山”。渔父乃是“智者”，“智者乐水”。《论语·微子》中，孔子躲避渔父；《庄子·渔父》，渔父偏偏找上孔子，真是山不转水转啊。孔子仅仅是躲着“渔父”，“渔父”则躲避着整个社会。春秋战国，到处是滔滔猛兽的天下，谁也躲避不了战争痛苦，更改变不了什么。《论语·微子》继续介绍道：

子路从而后，遇丈人，以杖荷蓑。子路问曰：“子见夫子乎？”

丈人曰：“四体不勤，五谷不分，孰为夫子？”植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，杀鸡为黍而食之。见其二子焉。明日，子路行以告。子曰：“隐者也。”

这是《论语·微子》最有人情美的一则隐士故事。前面的长沮、桀溺留下了名姓，最后出场的隐者，只知道年龄很大，子路以“丈人”敬称之。“丈人”尽管不欣赏孔子，却给子路留宿，介绍他的儿子，并“杀鸡为黍而食之”。孔子听到后，有些感动，仅仅说：“是隐者啊”。《论语·微子》接着从眼前的隐士“丈人”，写道周初伯夷、叔齐的故事，最后以“周有八士”结束。《论语·微子》介绍的隐士，有20多位；有孔子欣赏的（接舆），有不欣赏的，有赞扬的（伯夷），有淡漠的。不过，孔子最钦佩的恐怕还是姜尚和老子：一个隐士成为周朝国士，一个隐者成为道祖。孔子和隐士遭遇50年之后，屈原又和隐者相遇了，并有充分交谈。这就是屈原《渔父篇》的写作内容。屈原《渔父篇》写道：

屈原既放，游于江潭，行吟泽畔，颜色憔悴，形容枯槁。渔父见而问之曰：“子非三闾大夫与！何故至于斯？”屈原曰：“举世皆浊我独清，众人皆醉我独醒，是以见放。”渔父曰：“圣人不凝滞于物，而能与世推移。世人皆浊，何不泥其泥而扬其波？众人皆醉，何不哺其糟而歠其醪？何故深思高举，自令见放为？”屈原曰：“吾闻之，新沐者必弹冠，新浴者必振衣；安能以身之察察，受物之汶汶者乎？宁赴湘流，葬于江鱼之腹中。安能以皓皓之白，而蒙世俗

高士采薇图



之尘埃乎！”渔父莞尔而笑，鼓枻而去，乃歌曰：“沧浪之水清兮，可以濯吾缨；沧浪之水浊兮，可以濯吾足。”遂去，不复与言。

屈原和渔父的上述对话，比《论语·微子》中孔子和隐者的相遇对话要丰富得多，充分得多，也透辟得多。或者说，《论语·微子》中，孔子和隐者基本上就没有对话，更谈不上真正的思想过招。《论语·微子》中，要么是孔子回避隐者（长沮、桀溺），要么是隐者回避孔子（接舆）；并且每次遇见隐者，孔子都是把子路挡在前面。事实上，孔子对隐者没有兴趣，也不想和他们对话。真正让孔子感兴趣并竭力希望对话的，不是流落民间的隐士们，而是政治家尤其是诸侯们。孔子也在民间；他的兴趣和精力是实现自己的理想抱负和政治目标。孔子一生没有充分的机缘和他者对话，他尚需要自我对话。屈原就不同了，无论出身和地位，都是孔子没法比的。孔子命运多厄，一生到不了高点，一生都是“君子自强不息”的奋斗身影。屈原呢，早早就到了人生高点。流放之后，完全成了“闲人”和“多余者”。“屈原既放，游于江潭，行吟泽畔，颜色憔悴，形容枯槁”，他有兴趣、精力、机缘和渔父对话。尽管流放沦落、颜色憔悴，屈原的清高是绝对的，一开口就是：“举世皆浊我独清，众人皆醉我独醒，是以见放。”渔父第二次问：“世人皆浊，何不泥其泥而扬其波？众人皆醉，何不哺其糟而歠其醪？何故深思高举，自令放为？”屈原的回答仍然是绝对的清高：“新沐者必弹冠，新浴者必振衣；安能以身之察察，受物之汶汶者乎？宁赴湘流，葬于江鱼之腹中。”话到了这种地步，一切就只能结束了。“渔父莞尔而笑，鼓枻而去”，唱起了著名的沧浪之歌：“沧浪之水清兮，可以濯吾缨；沧浪之水浊兮，可以濯吾足。”这是自由主义之歌，也是混世主义之歌。究竟是自由的智慧抒唱，还是混世的苟且偷生？或者兼而有之，这已经超出了屈原《渔父篇》的文本地平线。这位渔父果真能够做到，“圣人不凝滞于物，而能与世推移”，那么他就是修道有成的

“河上公”。“河上公”既是战国黄老学的重要学者，也留下了《老子河上公注》，开汉代黄老学先声。如果并未修道，“圣人不凝滞于物，而能与世推移”仅仅是一句口头禅的话，那么，他也就永远只能“哺其糟而歠其醪”了，一辈子只能是靠打渔谋生的“渔父”。至于屈原，写作《渔父篇》就表明了足够的自信和充实：说出“举世皆浊我独清”已是绝对的清高，留下“宁赴湘流，葬于江鱼之腹中”已是清高的绝对。关键在于，留下《渔父篇》之后，屈原如实地结束了自己的生命。这就表明：屈原确实是绝对的清高和清高的绝对，永远活在一种绝对清高的境界和世界。屈原的文本和人生就是一个绝对清高者的世界。和屈原对话的“渔父”，唱起“沧浪之歌”、“鼓枻而去”，究竟是修道有成的黄老学派之“河上公”呢，还是普通混世的谋生之“渔父”？必须有更多的文献和事实，才可作出判断。

第四节 阴阳互根“易”之理

魏晋以来，《周易》《老子》与《庄子》，并称三玄，号称华夏“绝学”。自东汉魏伯阳著《周易参同契》，后代开始明白黄老（黄帝和老子）、易理（周文王、孔子）与炼丹炉火（内丹、外丹）乃为一符契暗含之整体事业。它们构成华夏这一方民族之“绝学”。按照现代学科分类之分析眼光，它们依次其实正是华夏之“神学”（黄老）、哲学（周孔《易经》）与科学（内外炼丹术）。外丹术主要涉及原始化学，内丹术主要涉及深层心理学。并非偶然，今日研究外丹术的多是理工出身的科学人士。声名卓著的陈国符先生，为四十年代的留德化学博士，著有誉满华夏的《道藏源流考》。海外欧美研究，以李约瑟洋洋大观的《中国科学技术史》为辉煌代表。魏伯阳《周易参同契》以来的内丹术进展，可以五代陈抟《正易心法》、元代张三丰《太极炼丹》和清代刘一明《周易阐真》为“易道”主线。

好，总有雌有雄，有阴阳“男女”两性吧。倒是写作《女神》的郭沫若先生一语道破“天机”：“易”为男女相合之义，“爻”为两性相交之义，“阴阳两爻”为男女生殖器的隐喻和象征（郭沫若《“周易”时代的社会生活》，《中国现代学术经典》郭沫若卷第27页，河北教育出版社，1996年）。从汉末魏伯阳著《周易参同契》，以易理表丹法，修炼的性理奥秘终于获得简明的数理形态。唐代吕洞宾《敲爻歌》第一次系统表达金丹双修，既深契阴阳易理，又说明男女道情。其实，这就是《周易》最原初的阴阳易理吧！

《易经·系辞上传》第一章写道：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分。天道成男，坤道成女。

宇宙论的“天尊地卑”不同于道德论的男尊女卑：一个是空间方位，一个是价值伦理。“卑高以陈，贵贱位矣”的“位”，即空间方位；愿意多想者，可以联系男女体位吧。

《易经·系辞上传》“第五章”写道：

一阴一阳之谓道，继之者，善也，成之者，性也。生生之谓易，成象之谓干，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。

“生生之谓易”；人类的生殖繁衍多么不可思议，中国人的生殖繁衍尤其不可思议，这不就是“易”吗？“生生之谓易”，中国历史文明已有充分诠释。“生生之谓易”已经不是简单易理，而是我们深刻的生育境况。

《易经·系辞下传》第六章：

乾坤其易之门邪？干，阳物也，坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。

乾坤的的确确就是“易之门”。“干，阳物也，坤，阴物也”，这够明白的了。“阴阳合德，而刚柔有体”，成人都应该明白。“以

体天地之撰，以通神明之德”，这就是丰富圆满的男女婚姻，是精神进入的爱情体会，是天人合一的两性境界。《周易阐真》以“咸卦”为例，描述道：

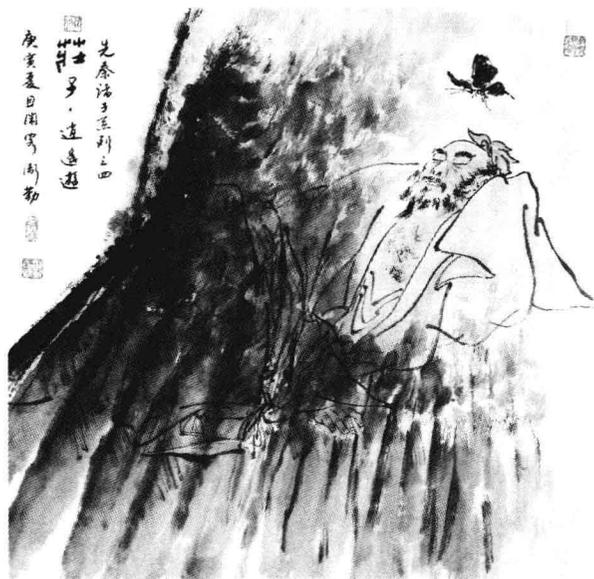
咸者，感也。有阴阳相应之义，故谓咸。此调和阴阳之卦，承上坎卦而来。阳不健而阴不顺，阴阳不交，此调和之功不可缺。但调和阴阳，贵乎自然，不贵乎勉强。自然者，无心之感也。勉强者，有心之感也。所谓感者，阴阳潜通之义，如卦象少男少女同处，彼此无心，及至阴阳气足，彼此情动，自然相感，此不感之感，何得以蠢然无心为感乎？天下感之以正者，莫如贞女，女德主乎贞静，不轻失身于人，必待其佳配而有感。初六，此动人心之感也。六二，此无道心之感也。九三，人心者，乃刚而不中，见景生情，如感其股矣。感之于股，不能止于其所，随风起尘，执守不专，有道心而又生人心，以是往而行道，未免见羞于大方。此失道心之感也。九四，道心中又来人心，外无感而内有感，故憧憧往来，朋从尔思也。朋从之思，因人心而味道心，性乱情迷，一身皆为人心中所摇动。此起人心又味道心之感也。九五，此守道心而无人心中之感也。上六，凡口、言、笑三者皆动，口动而心未有不动者。此绝无道心全用人心之感也。（《道书十二种》第一册第80—81页，上海翼化堂，影印线装本）

这不啻为《易经》的爱情心理学和情爱现象学！《易经·系辞下传》第十一章写道：

易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危。惧以终始，其要无咎，此之谓易之道也。

《史记》写道：“文王拘羑里，演《周易》”。“拘羑里”者，乃监禁之谓也。从这个角度可以说，《周易》其实是周文王的“狱中书”。没有谁比狱中人更向往自由，更憧憬命运明天。“狱中书”就成为自由的生活本身；狱中人不能安排自己的生命，狱中的思想

就成了美好的命运创作。有形的监狱使人直接相遇了生命的受禁；能过无形监狱生活（“戒”之义）的人是可贵的。修道正是一种无形监狱的生活；炼丹术不过是修道者的历练生命之技术与实验表达。今日的研究者，大抵既缺有形监狱者（易理）之严酷遭际，也欠无形



庄子逍遥游

监狱者“炼丹”的性灵严格。“炼丹”作为有形监狱生活，就是司马迁《史记》指出的“文王拘羑里而演易”，就是阴阳易理所表征的命运期盼。“炼丹”作为无形监狱生活，就是《老子》所言的“为道日损”，就是《阴符经》中的“天地盗杀”，就是《庄子》强调的“天刑”概念。《庄子·德充符》问道：“天刑之，安可解”，《庄子·养生主》强调“是遁天倍情，忘其所受，古者谓之遁天之刑”。《庄子》的“天刑”概念是对阴阳易理的天道概括。《庄子·庚桑楚》写道：

兵莫憚于志，镆铍为下；寇莫大于阴阳，无所逃于天地之间。非阴阳贼之，心则使之也。

天地之间，最大的天刑就是阴阳。有看得见的阴阳，如普通人间；有看不见的阴阳，如神鬼之域。普通人间的阴阳失序，会有“人罚”，监狱是也；神鬼之域的阴阳失序，会有“天罚”，病亡是也。如何远离“人罚”和“天罚”，《庄子》的建议是保持“中”：

为不善乎显明之中者，人得而诛之；为不善乎幽闲之中者，鬼

得而诛之。明乎人，明乎鬼者，然后能独行。（《庄子·庚桑楚》）

《庄子》的“善中”不同于孔子儒家的“中庸”。儒家的“中庸”过分偏于世俗人间了，过分在乎人道的“有形监狱了”。《庄子》的“善中”却优先强调的是天罚正义和天道的“无形监狱”。“明乎人，明乎鬼者，然后能独行”，修道就成了孤独者的精神还乡。就精神还乡的天道背景看，人的现实伦理姿态又往往是远离故土，背井离乡，深隐忧伤。《离骚》乃屈原与“忧”之相遭遇；炼丹则是修道者的《离骚》。正像没有一点“忧”的人不能懂《离骚》；没有大忧的人最好不要“研究”《周易》。上世纪80年代，舒婷有《还乡》歌唱；美学家高尔泰结集了他的《寻找家园》。《道德经》多章早深刻地绽露了这一天命中的还乡主题：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。（第二十五章）

天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。既知其子，复守其母，没身不殆。（第五十二章）

万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根。（第十六章）

相比于作家们的主体性审美，老子这里则是本体论宇宙哲学之生命还乡背影。《道德经》不仅敞示了命运注定的还乡天职，且以“子”“母”之喻，绽明着“还乡”之辩证迂回道路；将本体论（道“母”）、现象学（物“子”）、认识论辩证法，三位一体，熔铸一炉，和盘端出，完美敞明。德国思想家诺瓦利斯指出：“哲学乃忧伤者的精神还乡”。《周易》第24卦即《复》；《复卦》的“彖辞”写道：“反复其道，七日来复，天行也。复，期见天地之心乎”？人心含阴，天心纯阳。《周易复卦》就是从人心到天心，从人心之阴到天心之阳的反复修炼过程。这是向“天”复归的生命行为，被称之为“天行”。“天行”的终极目标就是重见“天心”。魏

伯阳《周易参同契》写道：“天符有进退，故易统天心，复卦建始萌，长子继父体。”

道家对人心的警惕源于对天心的开放，对人的批判也来自于对“天”的尊重。《老子》言：“人法地，地法天，天法道”。《庄子》言：“以天为师，以道为宗”。《阴符经》言：“观天之道，执天之行，尽矣”。帕瓦罗蒂有一曲唱满世界的名歌：《我的太阳》。“天”就是我们人类的“精神太阳”：基督教谓之“天父”，道教称“长子继父体”。“长子继父体”就是一个寻找“天父”的复归过程，就是一个朝向“精神太阳”的梦寻工程。“天”既是“天父”的自然肖像，也是“道”的精神肖像。《周易参同契》“易者象也”章写道：

《易》者，象也，悬象著明，莫大乎日月。穷神以知化，阳往则阴来。辐轴而轮转，出入更卷舒。卦有三百八十四爻，据爻摘符，符谓六十四卦。每至朔旦，震来受符。当斯之际，天地媾其精，日月相捍持。雄阳播玄施，雌阴化黄色。混沌神交接，权舆树根基。经营养鄞鄂，凝神以成躯。（胡道静等《道藏要集选刊》第九册第7—8页，上海古籍出版社，1995年）

彭晓对其注：《易》者，象也。盖以日月相合而成一也。金液还丹，莫不合日月阴阳精气而成也。故阴阳精气，出入卷舒；昼夜循环，周而复始，约六十四卦，依三百八十四爻；据爻摘符，火随进退；阴来阳往，阳伏阴施；东西之气相交，夫妇之情相契。

阴长生对其注：运天之道，唯日月为先。昼则阳刚，日之正也。夜则阴柔，月之功也。以金水之用，莫先于水火。水火之精，日月之谓。万物非日月不生，金水非水火不成也。穷神以知化，阳往则阴来。能穷阴阳之道，则知变化之源。金水即变化之源，水火乃阴阳之道。阴阳往来，相荡成宝。

《周易参同契》最根本的思想就是：日月为“易”。“日月”即天地之象，阴阳之变，易经之理，炼丹之道，夫妇之情，铅汞之化。

道教清修，即个人自体内部的阴阳修炼过程。《周易参同契》即最早的理论总结：“大易情性，各如其度，黄老用究，较而可御，炉火之事，真有所据，三道由一，俱出径路”。不晓黄老之道，囿于方术之奇：吐纳、房中、采战……“前却违黄老，曲折戾九都”；不知易经之理，欲做服食之仙：五石八铜、硫黄铅汞……平民帝王，欲寿反丧、欲仙反鬼；不懂炉火法度、不行九转七返，空究心性妄称道德，则与儒莫别、坐待世辱也。除了个人自体内部的阴阳清修，道教也有男女双修流派，如道教东西派，如张伯端南宗双修派。男女阴阳的修炼工程，《黄帝内经》卷二“阴阳应象大论篇”，提出的重要原则就是“七损八益”。这是人道的朴素现象，也是人间的严重事实。就“七损”的历史例证看，莫过于明朝十三陵所葬帝王的严重教训。损人利己，仅仅是封建时代的皇家历史特权。损女人利自己，汉武帝、明皇室都有赤裸表白，皆是天道“小人”。他们的惨败，就是天罚！就“八益”的成功例子看，始祖黄帝、春秋范蠡、唐末吕洞宾、元代张三丰皆是典范。历史上，男女阴阳的修炼工程，最高的成功榜样，恐怕还是黄帝和彭祖。据葛洪《抱朴子》记载，彭祖最突出的养生方式就是房中术，寿享 800 岁。孙思邈《千金方》写道：“黄帝御女一千二百而登仙，而俗人以一女伐命，知与不知，岂不远矣”。易道阴阳之理，有如此之重哉！

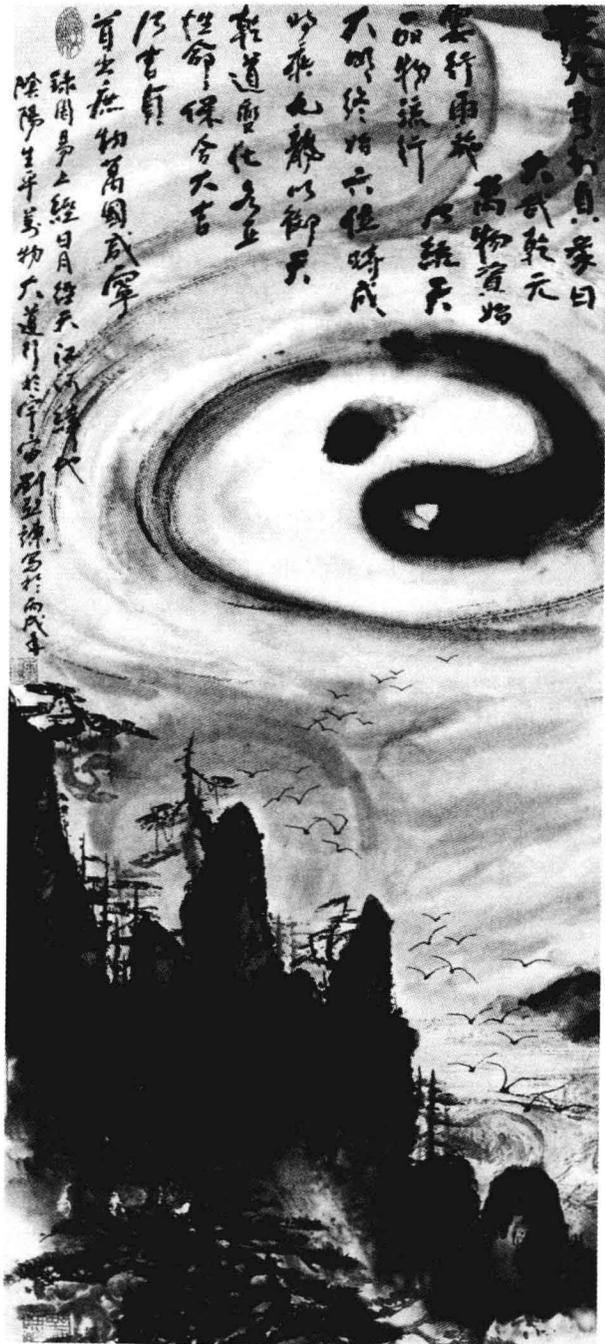
第五节 伏羲女娲“神”之话

《周易》阴阳“易理”和伏羲女娲“神话”之间，显然有异质同构的转换生成关系。首先，《易经》本来有三种：“一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》”（李学勤《周易溯源》第 39 页，巴蜀书店，2006 年）。《周易》为周文王“拘羑里”时所演之“易”，商代所演之“易”叫《归藏》，夏代所演之“易”叫《连山》。这是

很通行的观念。商代所演之“易”《归藏》，殷墟甲骨大量资料可以证实。赵容俊《殷商甲骨卜辞所见之巫术》一书，论述颇详。

其一，二里头遗址已经发现夏文化遗存；大禹治水是华夏民族的集体记忆。其二，文字出现之前，先期文明有一个图像时代。“河出图，洛出书”正是“易经”图像时代的记忆概括。“河出图，洛出书”，基本就是伏羲时代。其三，中国古史有“自从盘古开天地，三皇五帝到如今”的民族谚语。伏羲为三皇之一，也是其代表。从三皇到五帝，尽管洪荒绵远，岁月悠悠，中国古典既从未放弃精神记忆，如今又有新旧石器的考古学支撑。《周易·系辞下》“第二章”写道：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，



大哉乾元(刘亚谏图)

与地之宜。近取诸身，远取诸物。于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸离。包牺氏没，神农氏作。斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸益。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。神农氏没，黄帝、尧、舜氏作。上古穴居而野处……上古结绳而治……

《周易系辞下》“第二章”中的包牺氏，即通常所说的伏羲氏。《系辞》作者明确认为，上古时代的伏羲氏是原始八卦的创立者。根据“上古穴居而野处……上古结绳而治……”的说法，伏羲氏创立八卦的时间，相当于考古学的新石器早期。

先秦典籍记载伏羲的，以《庄子》最多。

《庄子·人间世》写道：

是万物所化也，禹、舜应物之所纽也，伏羲、几蘧之所行终，而况散焉者乎！

《庄子·大宗师》写道：

夫道，有情有信，无为无形……豨韦氏得之，以挈天地；伏戏氏得之，以袭地母；维斗得之，终古不忒；日月得之，终古不息；堪坏得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颛頊得之，以处玄宫。

《庄子·胠篋》写道：

子独不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏牺氏、神农氏，当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死而不相往来。

《庄子·缮性》：

逮德下衰，及燧人、伏羲始为天下，是故顺而不一；德又下衰，及神农、黄帝始为天下，是故安而不顺。

《庄子·田子方》写道：

古之真人，知者不得说，美人不得滥，盗人不得窃，伏戏、黄帝不得友。

《庄子·大宗师》中伏羲又叫“冯夷”，《庄子·田子方》又写成“伏戏”，还有“庖牺”“虑羲”诸称名。赖《庄子》卓见，为混沌上古的伏羲留下华夏文本记录，给后来者提供了肥沃的思想资源。史记《太史公自序》：“余闻之先人曰：‘伏羲至纯厚，作《易》八卦’。”《封禅书》：“昔无怀氏封泰山，禅云云；虑羲封泰山，禅云云；神农封泰山，禅云云；黄帝封泰山，禅云云。”班固《汉书·律历志》引刘歆《世经》言：“庖牺继天而王，为百王先。首德始于木，故帝为太昊。”《白虎通义》“三皇者何谓也，伏羲、女娲、神农是也。”晋代皇甫谧《帝王世纪》“女娲氏……承庖牺制度”，“及女娲氏没，次有大庭氏、柏皇氏、中央氏、凡十五世，皆袭庖牺之号”，到唐高祖《修六代史诏》和唐太宗《修晋书诏》以帝王之高贵、国家之尊严，庄严诏明：伏羲是中华文化的肇始者和开创者。其诏曰：“伏羲以降，因秦斯及，两汉继绪，三国并命，迄于晋宋，载笔备焉。”至唐开元年间，司马贞为《史记》补写《三皇本纪》，综述、补充前世有关伏羲的文献材料，成一



伏羲女娲交尾图

篇较为完备的史传。至此，伏羲在古代历史典籍中历史化的过程全部完成。现代考古，证实伏羲和女娲属于新石器时代（参见石兴邦《女娲氏族探源》）。伏羲和女娲在华夏文明中，体现出三方面的文化功能。

其一，神人之间。因为伏羲是神和女人交合后所生的神人，所以伏羲也能缘天梯建木以登天。《山海经·海内经》记述说：“南海之内，黑水、青水之间，有木名曰建木，大皞爰过。”这里所说的“建木”，是众神用来登天专用的。所以“建木在都广，众帝所自上下。日中无影，呼而无响，盖天地之中也。”而“大皞爰过”，说的就是始祖伏羲，也能像神一样，攀缘建木、上下往返于天地与神人之间。神人之间的“建木”即“昆仑天梯”，《圣经》中是巴别塔，佛教是须弥山，希腊是奥林巴斯山。如果没有《山海经·海内经》记述的“昆仑天梯”，没有伏羲神人之间的“建木”，中国在此文化人类学领域就是“白卷民族”。伏羲神人之间的双重身份，是以神话的形式探讨人类的起源问题，是人的文化自觉。

其二，人类祖先。伏羲神人之间的双重身份，首先来自于他就是神人结合的后代。雷泽中的脚印其实是雷神留下的，这位雷神长着龙的身子人的头（与女娲、盘古等神一样是人头蛇身）。雷神在《山海经·海内东经》记载：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹。”因此，伏羲本来就是一个龙身（蛇身）人首的“龙种”。伏羲的事迹，有许多是和女娲的事迹相互联系在一起的。如五代蜀杜光庭，在《录异记》卷八便记载了：“陈州太昊之墟，东关城内，有伏羲女娲庙。”汉代画像砖有大量伏羲女娲的合体图像（参见叶舒宪《老子和神话》第18页，陕西人民出版社，2005年），西汉马王堆帛画也是突出例证。

创世神话既然是文化人类学的重要主题，它也必然要带有人类

文化学的脐带：（1）男女两性。这就是伏羲故事中，常常有女娲陪伴的原由。《创世纪》是亚当和夏娃，中国则是伏羲和女娲。（2）乱伦事件。伏羲和女娲既是兄妹又是夫妻的传说就是这个道理。《创世纪》则有罗德和儿媳结合为了人类繁衍的故事。道德伦理是相对性的，人类存在才是绝对前提。因之，《周易》既讲“一阴一阳之谓道”，即人类的两性原理，又讲“太极天道”，让人回归自己的本体故乡。



女娲画像

其三，部落领袖。除了人祖外，伏羲也成了统治一方的帝君。《淮南子·时则训》有：“东方之极，自碣石山，过朝鲜，贯大人之国，东至日出之次，搏木之地，青土树木之野，太皞、句芒之所司者万二千里。”高诱注：“太皞，伏羲氏，东方木德之帝也，木神。”伏羲成为五帝之一。最早将太昊与伏羲并称为一体的，就是西汉末年刘歆的《世经》。刘歆与其父刘向俱为西汉学者，古文经学派的开创者。《世经》存录于《汉书·律历志下》。将伏羲一降为五帝，二降为部落首领，三降为东方之帝，乃是刘歆出于政治神学的王莽皇帝梦。将伏羲降为部落领袖，诚然增强了东夷部落的源起性和影响力，却是灾难性的混乱。（1）将三皇（伏羲、女娲、神农）后退为五帝了。（2）伏羲成为东夷部落始祖，他势必丧失宇宙论和本体论的灵源大道尊严。君不见《高祖本纪》中刘邦对五帝构想的嘲笑吗？王莽的帝剧和刘歆的演出密切相关。刘歆如果真诚

信仰伏羲五帝说，他就是悲剧；反之就是喜剧，是伏羲文明的滑稽演员。

由于政治权谋所需，刘歆类型的儒家神话一开始就是神话文明的异化怪胎。探索伏羲神话文明，追溯源于文化人类学的运演需要而形成的道教神话，特别关键。在道教创始神话中，作为阴阳易理的精神表达，和伏羲唱二人转的，正是女娲。其中，女娲补天的故事最为经典。《列子·汤问》写道：

然则天地亦物也，物有不足，故昔者女娲氏炼五色石以补其阙；断鳌之足以立四极。其后共工氏与颛顼争为帝，怒而触不周之山，折天柱，绝地维。

女娲补天(刘亚谏图)

东海外有山曰天台，有登天之梯，有登仙之台，羽人所居。天台者，神鳌背负之山也，浮游海内，不纪经年。惟女娲斩鳌足而立四极，见仙山无着，乃移于琅琊之滨。

《淮南子·览冥训》记载：

往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火熒熒而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。于是，女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正；淫水涸，冀州平；狡虫死，颛民生；背方州，抱圆天。



《列子》是女娲补天神话故事的最早叙述。《淮南子·览冥训》对女娲补天的叙事有更详尽的描述。女娲补天神话在《淮南子·览冥训》获得渲染的背景是：（1）淮南王刘安是西汉黄老学的重要人物。黄老学的修炼特色即男女双修和外丹烧炼。这是女性神话产生的土壤。西汉流行的画像砖就有伏羲和女娲的双身像。（2）西汉时期，《山海经》等神话广泛传播。利用《山海经》共工怒触不周山的典故，女娲补天完成衔接。（3）帝系由黄帝不断前伸，伏羲出现了，女娲随之出现了。

伏羲和女娲的神话故事，尽管晚出，却意义重大：其一，开天辟地的创世诞生，人类无法避开。其二，伏羲和女娲的神话最具有文化人类学特点。其三，它既蕴含了《周易》的阴阳之道，又体现了男女双修的修炼特色，还是世俗情爱的形象表达。其四，《淮南子》是西汉道家著述。重视女性是《老子》特色，也是西汉黄老学的特色。其五，西汉盛行天人感应。女娲补天和对父系王权的不满，应该也有关系。淮南王最后被杀，和推行这种汉代“女权主义”不无关联。其六，据中国地震局王若柏研究，女娲补天的神话和4000年前左右的一场陨石雨有关。刘安《淮南子》构思女娲补天故事，可能意在用来震慑汉武帝的穷兵黩武举措。有意思的是，就在汉武帝推行“独尊儒术，罢黜百家”，刘安偏偏献上女娲补天的神话故事。谁都知道，不管黄帝问道崆峒山也罢，穆王周游昆仑也罢，还是伏羲女娲的神话也罢，基本上都是道教和道家热衷的话题范围（参见王明《道教通论》“序”）。女娲补天神话故事的渲染，淮南王刘安付出了他的性命，却为道教和道家再次增添了历史华彩。

第三章 《老子》的高古道韵

第一节 《史记》中老子的形象

海德格尔对思想家的态度极具启示。讲亚里士多德生平的时候，海德格尔如此说：“这个人活过，然后死了”。亚里士多德作为真正的“太师”——罗马皇帝亚历山大的老师，其生平够专家教授讲一阵子，海德格尔却出奇地冷漠。中国学者面对老子——一个隐者的生平，却非要天南海北综论一番，写出了那么多的文章和书籍！要么错了，要么无用；即使正确了两句，和《老子》的思想又有关吗？正是基于无关的缘故，海德格尔才以“这个人活过，然后死了”带过。而把生平和思想能够结合起来的老子研究，两千年来，仍然首推《史记》中的《老子列传》。司马迁写道：

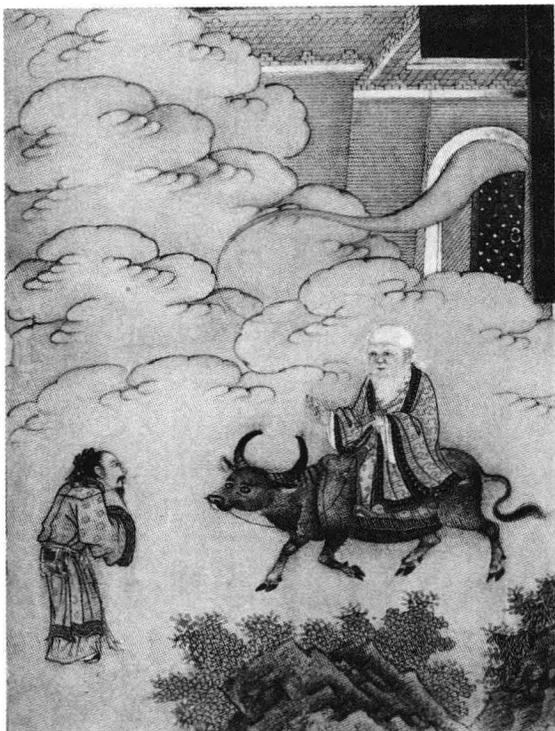
老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。孔子适周，将问礼于老子。老子曰：“子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之，良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。吾所以告子，若是而已。”孔子去，谓弟子曰：“鸟，吾知其能飞。鱼，吾知其能游。兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙，吾不能知，其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪！”老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：“子将隐矣，强为我著书。”于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。或曰：老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时云。盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。自孔子死之后百二十九

年，而史记周太史儋见秦献公曰：“始秦与周合而离，离五百岁而复合，合七十岁而霸王者出焉。”或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隐君子也。老子之子名宗，宗为魏将，封于段干。宗子注，注子官，官玄孙假，假仕于汉孝文帝。而假之子解为胶西王卬太傅，因家于齐焉。世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。“道不同不相为谋”，岂谓是邪？李耳无为自化，清静自正。（《史记》（三）“老子伯夷列传第一”，第1650—1660页，上海古籍出版社，2011年）

《史记》中的老子形象，极为清晰完整。（1）名姓和应世职业，“姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也”。老子是国家图书档案馆长和高级史官；工作地点为东周首府洛阳；和孔子处于同一时代而略早。（2）春秋乱世，诸侯各自为政，渐渐袭掠“中央政府”——周朝式微，大势已去，“危邦不居”，老子起心走人！《史记》：“老子居周久之，见周之衰，乃遂去”。（3）离开东周首都洛阳，老子到哪里落脚呢？《史记》写道：“至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书。’于是老子乃著书上下篇”。“至关”，司马迁的时代很清楚：陕西和河南交界的古代函谷关，历史文化名关；就像“主席”是毛主席的专名一样，“关”也是函谷关的历史专名。函谷关在首府洛阳西边，很近；老子是“夜央”



老子悟道图



老子入关图

之后的西行。由于关令尹喜缘故，留下老子的“西行漫记”——《道德经》。关令尹喜拦住老子，后世道教认为关尹能“望气”，看见紫气东来——紫气从东边来，就把老子给留下了。其实，无需那么“玄乎”：老子“居周久之”，已有很高知名度。孔子尚能远来向老子问礼，京畿的关尹问道应当更容易。（4）老子“居周久之”，孩子们已长大成人。正

因为“孩子们已长大成人”，老子才能说走人就走人吧。“老子之子名宗，宗为魏将，封于段干”，就是交代说明。《史记》里关于老子的叙事，很清晰，很完整。

《老子列传》的主题部分，就是众说纷纭、聚讼不已的孔子问礼于老子的叙事。实质是儒道张力和门派偏见。孔子问礼老子，有什么怀疑的呢？怀疑这一事实还是它的意义？《史记》将孔子置于《孔子世家》，而将老子置于《老子列传》的文本格局，就表明了司马迁的儒家正统立场。他对孔子问礼老子的历史叙事无有怀疑（详见陈鼓应《老子著译及评价》“修订版序”第18—19页，中华书局，2010年）。《史记》里的孔子问礼老子，既是孔子的真实经历，也是一个客观真实的老子形象。剩下的问题只是一个解释学的立场，

与事实本身无关。从孔子方面看，“好学不厌，诲人不倦”，“孔子学易，韦编三绝”，向知识的心态无限开放，是完美的学者典范。《论语·微子》，也出现了几个隐士，孔子没有和他们交谈。孔子问礼老子，老子还是国家图书馆长和高级史官，是问礼的合适对象，甚至是唯一的问学对象。从老子方面看，年龄既长，又是国家权威史官，且即将悄然离去，其言“去子之骄气与多欲，态色与淫志”，是非常真诚的话语，也是身体力行的自勉。孔子在野，老子在朝；孔子年幼，老子年长；孔子朝气蓬勃正在奋斗，老子人到暮年只求身安。孔子周游列国困于陈蔡，前路茫然；老子深藏高庙，养炼身心，玄道旷远。老子留给孔子的感觉很强烈，《史记》写道：

孔子去，谓弟子曰：“鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙，吾不能知，其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪！”

这就是犹龙派的历史出典。它来



楼观说经台

自于《史记》的《老子列传》，“其犹龙邪”是孔子的内心感受，也是老子的客观形象。后世道教，多加渲染，不仅无助于老子的光辉，反倒遮蔽了真切的史事。《庄子》写作于《史记》之前，也有相关记载。《庄子·天地》写道：

夫子问于老聃曰：“有人治道若相放，可不可，然不然。辩者有言曰：‘离坚白，若县寓。’若是则可谓圣人乎？”老聃曰：“是胥易技系，劳形怵心者也。执留之狗成思，猿狙之便自山林来。丘，予告若，而所不能闻与而所不能言：凡有首有趾、无心无耳者众；有形者与无形无状而皆存者尽无。其动止也，其死生也，其废起也，此又非其所以也。有治在人。忘乎物，忘乎天，其名为忘己。忘己之人，是之谓入于天。”

“离坚白，若县寓”属于杨朱名家的基本话题，即今天的分析主义和语言哲学的课题。很重要！没有“离坚白，若县寓”的分析精神和语义考究，就不会有系统逻辑和计算机问世，也就不会有航天飞机。《庄子·天地》在孔子面前，让老子夸奖“忘乎天”的“天”，没有必要贬损名家之“名”嘛。至于是否孔子在问礼之外，还向老子请教名家命题，不得而知。儒家方面，既然连《史记》问礼都要怀疑，那么《庄子·天地》的故事只能看作是胡说八道了。我们觉得，就事实来看，胡说八道的可能性不大；但让两位儒道宗师一起讨论名家的重要命题，也蛮好。

《庄子·天道》写道：

孔子西藏书于周室，子路谋曰：“由闻周之征藏史有老聃者，免而归居，夫子欲藏书，则试往因焉。”孔子曰：“善。”往见老聃，而老聃不许。老聃曰：“大谩，愿闻其要。”孔子曰：“要在仁义。”老聃曰：“请问：仁义，人之性邪？”孔子曰：“然，君子不仁则不成，不义则不生。仁义，真人之性也，又将奚为矣？”老聃曰：“请问：何谓仁义？”孔子曰：“中心物恺，兼爱无私，此仁义之情也。”老聃曰：“意，几乎后言！夫兼爱，不亦迂夫！无私焉，乃私也。意，夫子乱人之性也。”

老子说孔子“思想落后”（“几乎后言”）都有资格，说“夫子乱人之性也”则过分了。分析不充分，结论太过分，是《庄子》一

书中孔子和老子相见的基本戏剧场面。后世韩愈、苏轼对《庄子》的诟病即源于此。当然孔子和老子的见面不是多，而是不够；交谈不是多而是太不充分，尤其是看不到孔子的自我解释和辩护。唐僧玄奘在印度参加辩论，败者将被大象踩死。孔子和老子的辩论算什么呢！《史记》问道：“道不同不相为谋，岂谓是邪”？真的“不相为谋”，不又是《老子》“鸡犬之声相闻”了吗？

《庄子·知北游》写道：

孔子问于老聃曰：“今日晏闲，敢问至道。”老聃曰：“汝齐戒，疏淪而心，澡雪而精神，掊击而知。夫道，窅然难言哉！将为汝言其崖略：夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。故九窍者胎生，八窍者卵生。其来无迹，其往无崖，无门无房，四达之皇皇也。邀于此者，四肢强，思虑恂达，耳目聪明。其用心不劳，其应物无方，天不得不高，地不得不广，日月不得而行，万物不得不昌，此其道与！”

这不太像孔子问道于老子，倒像老子向弟子们授道。凡此种种表明，孔子当年问学于老子，是一个影响很大、后世影响更大的历史事件。孔子问“礼”于老子，是《史记》等多种典籍记载过的客观



关尹子真人像



老子画像(卫勤图)

事实。孔子问“道”于老子，更多是《庄子》解释学的思想叙事；它难得地摊开了两位宗师人物的思想对话，但有时却不仅和“史”太远，也和“道”无关，只是过把“嘴瘾”的“放言”而已。和孔子比较，老子和关尹的见面无疑重要得多！《史记》写道：

老子修道德，其学

以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：“子将隐矣，强为我著书。”于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。

关尹被历史记住，大概就是由于他促成了《道德经》的诞生！《道德经》的诞生，对于关尹重要，对道家重要，对道教更重要，对华夏民族最重要。关尹和老子的这次合作，是中国历史文明的重大事件。先说关尹。《史记·伯夷老子列传》记载外，《列仙传》写道：

关令尹喜者，周大夫也，善内学。常服精华，隐德修行，时人莫知。老子西游，喜先望其气，知有真人当过，物色而遮之，果得老子。老子亦知其奇，为著书授之，后与老子俱游流沙化胡，食苜蓿胜实，莫知其所终。尹喜亦自著书九篇，号曰关尹子。（马骥《绎史》第五册第1853页，中华书局，2002年）

《庄子·天下》曰：

以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居，古之道术有在于是者。关尹，老聃闻其风而悦之。……关尹，老聃乎！

古之博大真人哉。

在《庄子·天下》，关尹、老聃相提并论，同为“古之博大真人”。《史记》《列仙传》具体言述了关尹、老聃的关系与差异：（1）论社会政治地位，关尹“高于”老聃，前者为周大夫，后者为守藏史；（2）论修道方法，关尹结楼望气观星，老子以“自隐无名”为务；（3）论两人的接受关系与相识过程，似乎老子是亦友亦师，关尹是亦徒亦友。这是古代中国一出美好的朋友故事！《论语》言：“同学为朋，同志为友。”关尹、老聃是真诚的同志与朋友。关尹是周大夫，恳请老聃“著书”；伟大的《道德经》就出现了。比较言之，关尹“结楼”，是楼的主人；老聃寓楼，是楼的客人。关尹的“结楼”之观，是望气观星，是外观；老聃的寓楼之观，是自隐修德，是内观。就历史与文明（文史）的成就意义看，老聃早已反客为主，成为楼观与道的主人与化身，关尹则成了陪衬性的历史人物。前往楼观，碑石庭院，随处是老聃的踪影与气息，关尹反到“自隐无名了”。内观更为基础、根本与殊胜，外观则为补充、丰富与调剂，关尹与老聃的朋友故事，首先敞开一种历史与文明（文史）意义。

老子与《老子》实在无法分开，历史与文明（文史）在此真正成为同一件事。《老子》是一本书，老子是一个人，人与书真是无法分开了。真应该感谢周大夫关尹的高明伟大，正是他的“楼”才促成了老聃的“观”；反过来，正是老聃伟大深沉的“观”才有关尹的“楼”的不朽永恒，才有了今日不朽永恒的楼观！由于道教，历史上的楼观成了精神上的道观；由于道士，个体性的道观成了普世的玄都。在根本程度上，道教既让《老子》成为《道德经》，也让老子成为太上老君；既为世界文明历史赢得了《老子》，也为老子赢得了文明历史的世界意义。道教是《老子》本体论之“道”的最终澄明，道士是老子生存论之“德”的当下敞露。（《老子》也称《道德

经》，两名称通用，本书根据引文版本而确定名称)

近代以来，国运不靖，《老子》蒙垢甚矣，老子遭疑多矣！从梁启超到钱穆，皆离开道士讨论《老子》；从郭沫若到侯外庐，皆抛开道教阐述老子（牟钟鉴等主编《道教通论》第125—127页，齐鲁书社，1993年）。孔子问礼于老子，《史记》讲得很清楚；老子著“五千言”，司马迁也写得很明白。诸位大家，研究《老子》的思路和背景乃至动机，未必相同，却有三个共同点：其一，将《老子》（或者老子）往后拉；其二，或多或少地偏离《史记》；其三，完全无视道教的存在而研究道祖老子，完全无视道士的存在而研究道典《老子》。随着《老子》研究的不断深入，特别是1973年马王堆帛书《老子》与1993年郭店战国楚简《老子》的考古发现，《老子》（或者老子）晚出说已经不攻自破（陈鼓应《老子注译及评价》“修订序言”第5—22页，中华书局，2009年；李学勤《申论“老子”的年代》，载氏著《古文献丛论》第137—145页，上海远东出版社，1996年）。回到司马迁《史记》已经是学术界的基本动向（徐复观《中国人性论史》第295—299页，华东师范大学出版社，2005年；牟钟鉴等主编《道教通论》第

楼观台古柏



子》的考古发现，《老子》（或者老子）晚出说已经不攻自破（陈鼓应《老子注译及评价》“修订序言”第5—22页，中华书局，2009年；李学勤《申论“老子”的年代》，载氏著《古文献丛论》第137—145页，上海远东出版社，1996年）。回到司马迁《史记》已经是学术界的基本动向（徐复观《中国人性论史》第295—299页，华东师范大学出版社，2005年；牟钟鉴等主编《道教通论》第

133—145页，齐鲁书社，1993年）。可以预料，回到道教的历史来研究道祖老子，回到道士的生命存在来研究道典《老子》，将是未来重要的思想职责和学术自觉。

上世纪80年代中期，《哲学研究》杂志刊登了到李泽厚先生的《孙老韩合说》（《哲学研究》1984年第4期；参见李泽厚《新版中国古代思想史论》第65—86页，天津社会科学出版社，2008年）。李先生是我们大学时代跟踪的几个思想家之一。就从《孙老韩合说》开始，我们便和他有了莫大的思想隔阂：其一，我们20多岁的赤诚青春，刚被社会意识的权术蹂躏了。一切权术乃是思想的险恶敌人！大学毕业之后，我们开始涉猎超越性的《金刚经》和《老子》，有了一些慰藉和平静。李先生的《孙老韩合说》竟然把老子视为“权术”的思想鼻祖！其二，辩证法也罢，唯心论也好，我们都已失去热情和兴趣。现代科学和生命哲思成了探索的新大陆。李先生的《孙老韩合说》，一来从文献到文献，二来将风马牛不相及的“孙老韩”用权术辩证法“合说”；我们诙谐地说：“孙老韩合说”约等于“孙老韩胡说”。近乎30年过去了，才知道“孙老韩合说”并不是李先生的首创，1944年郭沫若的《稷下黄老学派的批判》就是“孙老韩合说”，再往前还有司马迁的《老子韩非子列传》，还有整个的黄老学派！论军事战争，谁有黄帝和蚩尤的涿鹿大战“血流漂杵”呢？谁有轩辕氏“神、人、兽”海陆空立体作战呢？那么，黄老学派的“清静无为”在说什么呢？郭沫若《稷下黄老学派的批判》结尾之句道破天机：

孔家店仅存了一个招牌。礼教固然吃人，运用或纵使礼教吃人的所谓道术，事实上才是神通广大的嗜血大魔王呀。（郭沫若《十批判书》第191页，东方出版社，1996年）

郭沫若到底是一代国士。他不仅看穿了道术的嗜血本质，还看到了与道术相比礼教嗜血的无限正当性，更洞察了老子之“道”



祖庭楼观

和韩非子之“术”结合的历史狡黠！《老子》之“道”和韩非子之“术”的结合，是一种治国伦理灾难。首先，老子对历史就相当绝望，他才隐世“不知所终”。《老子》的书写，既源于关尹的友情恳劝，也有登堂入室的诠释学步骤和一般要求。《老子》又名《道德经》：论“道”必以“德”为主体境域，老子还能再清楚地说吗？就以欧美舶来的“辩证法”看，它既是李泽厚“孙老韩合说”之绳，也是郭沫若“孙老韩合说”之痛，还是杀完人又和谐无为“黄老学”之秘？且不说“辩证法”在赫拉克利特那里乃是沉默承担的“逻各斯”，柏拉图讲授“辩证法”也

有三个规定：（1）学习者的年龄必须在30岁以上；（2）先修习物理学、几何学，再接触辩证法；（3）登堂者，仅讲授字面意思，比如语言学的互否用词，逻辑学的两难推理。入室者才开示辩证法的高深义理。事实上，连亚里士多德也没有获得柏拉图辩证法的高深义理。老子根本就没有办“道德经”学习班，也就无需谈什么入学条件。《老子》中将“得道”的主体性境域和条件讲的还不清楚吗？非常清楚：“玄德”，一也；“致虚”，二也；“玄览”，三也；“无欲”，四也；“无不为”，五也。《韩非子》做到哪一点了？老子和韩非子如何合说？或曰：司马迁《史记》

就有《老子韩非子列传》。哦，现在《史记》中的《老子韩非子列传》原来是清朝开始的编排。南宋《史记》中，则是《伯夷老子列传》（《史记》“前言”第2页，上海古籍出版社，2011年）。

如果看清朝编排的《史记》，人就容易“孙老韩合说”。如果看南宋版的《史记》，人则可能“关尹、老子和庄子合说”。毕竟《老子》是老子和关尹的“合作”产物，毕竟老庄哲学已经是思想史的固定名词，毕竟伯夷和老子都是遁世的隐士（郭沫若《十批判书》第160页和181页，东方出版社，1996年）。回到《史记》，回到“南宋版”的《史记》，既容易理解“辩证法”，也能获得更真实的老子形象。“老子和关尹合说”，至少是从《庄子》就已经开始的道教传统。《庄子·天下》指出：“关尹、老聃者，古之博大真人哉！”《史记》在讲完老子、关尹之后，就是叙述庄子，并明确指出庄子“其要本归于老子之言”。这就是《史记》中的老子形象，也是道教信奉的老庄传统。

第二节 《老子》：“道”和“德”的经典

《老子》又叫做《道德经》。理解“道”和“德”的概念，对于理解《老子》的关键性和重要性，可谓不言而喻。对“道”和“德”概念的理解，决定着每个人进入《老子》的性质和程度，也决定着每个人关于“老子”认知的思想眼光。

（一）《老子》“论道”

“道路”今日并称，古代却有区别。屈原《离骚》唱曰：“彼尧、舜之耿介兮，既遵道而得路。”孔子《论语》云：“朝闻道，夕死可矣”。真正把“路”留在人的脚下，让“道”进入思想世界，还是在老子的《道德经》。《老子》开篇就是：“道可道，非常道；名可名，非常名”。《老子》的“道”，后人已有很多解

析。就其和“路”的血脉关系看，《老子》的“道”基本就是三种语义：（1）“道”的名词称谓和名相义理，即“道路”之道。（2）“道”的动词称谓和动相义理，即“行路”之道。（3）“道”的形容称谓和大相义理，即“天路”之道。

“道”的名词称谓和名相义理，作为“道路”之道。除“道”而外，《老子》本体论上的最高范畴还有“一”“无极”和“无”。“一”作为本体范畴，主要见于《老子》三十九和四十二章。《老子》写道：

昔之得一者，天得一以清；地得一以宁；神得一以灵；谷得一以盈，万物得一以生；侯王得一以为天下正。其致之也，谓天无以清，将恐裂；地无以宁，将恐废；神无以灵，将恐歇；谷无以盈，将恐竭；万物无以生，将恐灭；侯王无以正，将恐蹶。故贵以贱为

楼观上善池

本，高以下为基。是以侯王自称孤、寡、不谷。此非以贱为本邪？非乎？故至誉无誉。是故不欲碌碌如玉，珞珞如石。（第三十九章）

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。人之所恶，唯孤寡不谷，而王公以为称。故物，或损之而益，或益之而损。人之所教，我亦教之。强梁者不得其死，吾将以为教父。（第四十二章）



《老子》四十二章中的“道生一”，“一”被看作道之生成绽出于存在论上第一阶段质形。在三十九章，则是有名的“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正。”“一”又被用来作为“道本身”。正由于此，后世道教便有“守一”“太一道”和对“太一神”之崇拜信仰，证之



老子手植银杏

以《老子》也显然有稽。关于“无”之作为本体范畴，主要也有两处，即《老子》第一章与第四十章。《老子》写道：

无，名天地之始；有，名天地之母。两者同处，异名同谓，玄之又玄，众妙之门。（第一章）

反者道之动，弱者道之用。天下万物生于有，有生于无。（第四十章）

这是《老子》对“无”的高度概括。对“无”的本体论意义强调，古希腊巴门尼德、佛教和现代的海德格尔都有不少论述。《老子》“论无”的特色有两个：（1）辩证法眼光：《老子》不孤立“论无”，“无”和“有”总并蒂出现，“两者同处，异名同谓，玄之又玄，众妙之门”就是显著例证。（2）现象学特色：《老子》不仅用很多具象（“水”、“风”）名称描述“无”的本体论特征，还用主体境域的“玄德”帮助进入“无”的道境。如《老子》十一章：



宗圣宫古柏

三十辐，共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。

总体看，“无”在《老子》尚未充分上升与“道”对等可换用的本体论范畴。其一，从逻辑关系看，“无”与“有”同是“道”的两大真子集，如是则不可能涵盖道本身。其二，“无”与“有”在《老子》并非只讲“有生于无”的先验形上学，它还有“故有，无之相生也”的存在辩证法。尽管如此，如与“有”相比较，“无”在很多方面还是与道对等换用的本体论范畴，只是“无”已着重于一种本体性之方法论与超越论。将“无”作为道家

本体论的最高范畴，尽管《老子》有些许根据，主要还是在魏晋玄学（王弼虚无主义和郭象自然主义）获得确立。魏晋玄学对“无”的生存论超越和存在境域，并无切实的相遇和把握，基本是《老子》之“道”的一种解释学立场。《老子》的“道”是大道的生存论关怀（“孔德之容，唯道是从”），王弼《老子〈道德经〉注》高扬的“无”则是生存论的非道德关怀（“天地虽广，以无为心”）；从老子的“以道为本”到魏晋玄学的“以无为本”，真可谓差之毫厘而谬以千里。在“一”和“无”之外，《老子》中还有一个重要的本体论范畴，即“无极”。《老子》第二十八章写道：

知其白，守其黑，为天下式。为天下式，恒德不忒，复归于无极。

《老子》第十六章写道：

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。

“无极”和“虚极”等义，它们都以“复”为“道”的呈现世界：第二十八章是“为天下式，恒德不忒，复归于无极”，第十六章讲“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复”。“无极”和“无”的关联是直接的，和“虚”的关联也很明显。“无极”乃是对道复归的生存论至境与终极之维，是对生死的超越活动与最高的把握本身，参之以《老子》第十六章，明矣。在《老子》第十六章，老子不仅敞露了“无极”作为对道复归的终极之维，并且亮示了复归的具体程序与环节。老子作为终极超越之境的“无极”后来在《庄子》那里被继承发挥，称之以“无极之野”或“无何有之乡”，以亮示描述道之逍遥自在仙境与终极超越维度。作为与老子并称的道家思想者，在老子“一”“无”和“无极”对道的称谓名相外，庄子又突出“气”，以至于被看做“气一元论者”。“气”作为道的一个本体论概念，庄子旨在阐释“有无”相生转换的动态过程与具体机制，并开始自觉把握“道”的宇宙论模型。“气”作为“道”的本体概念，既与《黄帝内经》气化论相通，也与现代“场论”非常亲和，它们具有整体的统一视界和蓬勃的生命远景。

“道”的动词称谓和动相义理，即“行路”之道。《老子》道家与《易经》一样，本体论宇宙观并不排斥否定运动变化，而是致力于阐发运动变化之存在境域、机理与意义，因而才是有别于希腊哲学静态本体论宇宙观的动态本体论宇宙观。作为动态本体论宇宙观的概括表达，《老子》写道：

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。人之所恶，唯孤寡不谷，而王公以为称。故物，或损之而益，或益之而损。人之所教，我亦教之。强梁者不得其死，吾将以

为教父。（第四十二章）

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰“大”。大曰逝，逝曰远，远曰反。

“先天地生，可以为天下母”是道的先验生成性；“寂兮，寥兮。独立而不改，周行而不殆”是道的动态行程性与永恒性；“大曰逝，逝曰远，远曰反”，则是对道运行具体机制与循环规律的探讨描述。这种具体机制与循环规律，从存在论上老子分为四大层次方面，即“人”“地”“天”和“自然”：“人法地，地法天，天法道，道法自然”。在这里，“地”和“天”分别指谓有形物质与无形场律两大存在层次：无形场律绽生制御着有形物质的动势趋归，因之才是“地法天”。人乃是躯体有形固态身与无形精神场性态的统一生命，躯体自身的平衡稳态以及其与无形精神之间的统和平稳态乃是生命存在的前提条件。大地乃是统和平衡的感性绽露与表征，因而才是“人法地”。“地”之平衡统和性是对“天”之平衡统和性的跟随效仿（“法”），“天”之平衡统和性是对“道”之平衡统和性的跟随效仿，因之才是“天法道”；道乃是一切平衡统和性本身与象征。如果说“地”是静态空间性平衡统和性，“天”是动态时间性平衡统和性；那么道则是时空动静平衡统和性本身及其本体论存在境域，不离时空万相又超越时空万相，超越时空万相以统和时空万相，所谓“道法自然”。正是由于“道法自然”，在静态空间的大地平衡统和性上，老子才那么赞美颂扬柔顺无为之“水”，“水”柔顺无为乃是大地平衡统和性的具体表征与无声言说。正是由于“道法自然”，老子才把作为无形场律的“天”之运行规律概括为“返还”与“平衡”两种，作为宇宙生命的恒道。

“道”的形容称谓和大相义理，即“天路”之道。“天路”之道，即“天道”，也叫“大道”、“恒道”、“常道”。《老子》写道：

道可道，非常道。名可名，非常名。无名天地之始；有名万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。（第一章）

《老子》这里用“常道”，指谓“天路”之道，指谓“天道”。

大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。（第十八章）

《老子》这里用“常道”，指谓“天路”之道，指谓“天道”。

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。（第十六章）

故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。（第二十五章）

《老子》这两处突出了“天道”本身。“域中有四大，而人居其一焉”，“大道”不仅仅是“人”的事务，它还关涉着其他三方。“人”却是“大道”的优先跟随者、敞示者和守护者。这种优先地位，乃以“德”为主体境域，甚至以“玄德”的“上德无德”境界为先决条件。

（二）《老子》“谈德”

《老子》又叫《道德经》。王弼通行本《道德经》将前36章称作“道经”，为上篇；将后45章称作“德经”，为下篇。这有它的道理。“道”是本体境界，“德”是主体境域，两者是“一而二”也是“二而一”的整体存在世界。因之，老子《道德经》“谈德”的首要出发点，就是强调一个和“大道”相应的“上德”，“玄德”或者“孔德”。《老子》第二十一章写道：

孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中

有信。自今及古，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。

“孔德之容，惟道是从”是“德论”的总纲。“孔德”之“孔”有“空”和“大”两义，“空”才能“大”，“大”才能“空”。既“空”又“大”的“孔德”，能够跟随“道”，才知“惚兮恍兮”的“道像”和“道物”，才知“窈兮冥兮”的“道精”和“道真”。“道像”、“道物”、“道精”和“道真”皆是大道的消息，皆是来自于天道的信息。这大道的“消息”和天道的“信息”，“自今及古，其名不去”，始终如一，呈现本真，就像宇宙学的背景辐射，就像物理学的常数。区别是，宇宙学的背景辐射依靠现代尖端的雷达，“以阅众甫”的“道精”和“道真”依靠着人的“孔德”。这种“惟道是从”的“孔德”，老子也用“上德”或“玄德”称呼之。《老子》第三十八章写道：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为而无以为；下德无为而有以为。上仁为之而无以为；上义为之而有以为。上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。

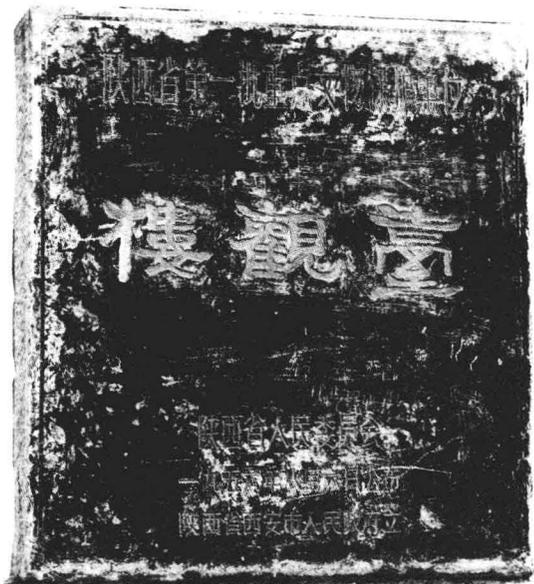
“上德”即“孔德”。“上德不德”是《老子》常有的辩证法和语言游戏。“上德不德，是以有德”，是磨炼人的辩证法，也是实际的真相。“上德不德”，套用老子，就是“大德无德”：“惟道是从”，谈什么“德”呢！按照《老子》的人文逻辑秩序是：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。孔子特别看重的“礼”，在《老子》眼里，乃是“失道”“失德”“失仁”“失义”之后的人伦代偿品，是精神上的“四失产品”。今日社会，“礼貌”沦为“客气”，“客气”表明距离，也印证了《老子》观察的敏锐和高明。源于“礼貌”的“客气”，不仅表明了人际之间的心理距离，更表明了人与大道之间的存在距离。除了“孔德”“上德”，老子也

用“玄德”表达“惟道是从”的“德论”。《老子》写道：

道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之；长之育之；成之熟之；养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰。是谓玄德。（第五十一章）

古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者亦稽式。常知稽式，是谓“玄德”。“玄德”深矣，远矣，与物反矣，然后乃至大顺。（第六十五章）

《老子》能感叹“玄德，深矣”，一定是深得很吧！究竟有多“深”呢？我们无法用地质钻探的方式来测量一下。“深”啊、“玄”啊、“上”啊这些描述“孔德”的形容词，也就是罗素的“摹状词”。它们不是“实体”，不是对象，因之也根本无法用眼睛观察，用仪器测量。它们既是抽象概念，也是本体概念：人必须先行有了本体论上的抽象实在领悟，“深”啊、“玄”啊、“上”啊这些描述“孔德”的形容词和“摹状词”，就能够派上用场。它们是形容“它”，是用来摹状“孔德”的，“孔德”是“惟道是从”的；“孔德之容”不就是“孔德”的容貌吗？“惟道是从”的“孔德”之容貌，如果不能用“深”啊、“玄”啊、“上”啊这些形容词和“摹状词”，它们只能从辞典消失了。或许是想到了我们大家抽象能



楼观台重点文物保护单位



楼观云水台

力的有限，《老子》只好也用一些具体名词来描述“孔德之容”：比如“水”，比如“赤子”，比如“风”。《老子》写道：

上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。
(第八章)

含德之厚，比于赤子。毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而腴作，精之至也。(第五十五章)

希言自然。故飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？(第二十三章)

“上善若水”，阅读《老子》者皆熟悉。理解之，并不容易，做起来更难了！“上善若水”意味着要我们自己“处众人之所恶”，谁愿意呢？哪怕不“几于道”呢。再看“含德之厚”的“赤子”。刚生下来的婴儿叫“赤子”，真的有“毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏”

吗？老子能比喻，他应该见到过。“骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而媵作”，都容易见到。问题是，成年人能做到吗？既“无念”（“未想牝牡之合”）且“媵作”，意味着“精之至也”，意味着“返老还童”。“返老还童”即“真人”，《老子》的描写是著名的“虚其心，实其腹”。《老子》写道：

不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。（第三章）。

五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋畋猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。（第十二章）

“虚其心，实其腹”，恐怕首先得“无知无欲”吧。“实其腹”，也不是让人做美食家吧。张伯端《悟真篇》说：“虚心实腹义具深，只因虚心先识心”。就人道现象看，首先得过简朴生活，才可能知晓“虚心实腹”之义。《老子》第五十九章写道：

治人事天，莫若嗇。夫为嗇，是谓早服；早服谓之重积德；重积德则无不克；无不克，则莫知其极；莫知其极，可以有国；有国之母，可以长久；是谓深根固柢，长生久视之道。（第五十九章）

我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇；俭故能广；不敢为天下先，故能成器长。今舍慈且勇；舍俭且广；舍后且先；死矣！夫慈以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。（第六十七章）

明确把“俭”当作修德的“三宝”之一。“治人事天，莫若嗇”，老子也明确强调将“简朴”当作“德”的高度原则，作为“早服”和“积德”的重要基础；什么是“早服”呢？不妨想想少林寺的铁布衫硬功吧。有了“早服谓之重积德”的基础，才算走上了“深根固柢，长生久视之道”。事实上，这是一个艰难漫长的修炼过

程。《老子》写道：

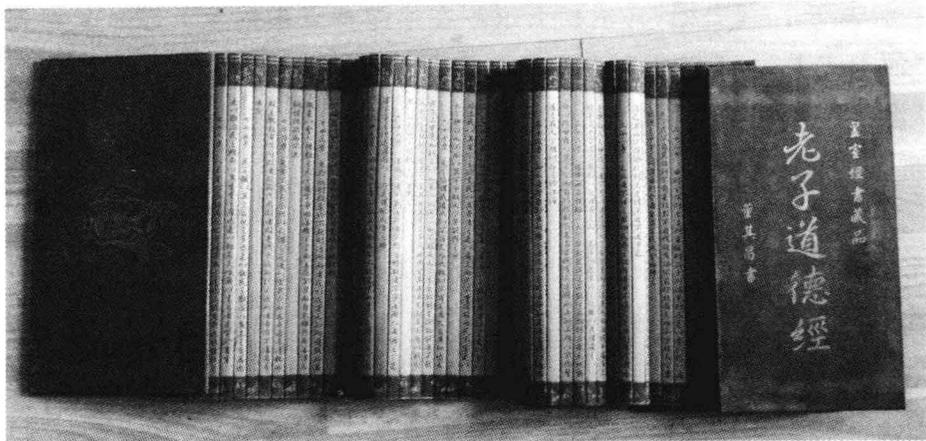
曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。是以圣人抱一为天下式。古之所谓曲则全者，岂虚言哉。（第二十二章）

“曲则全”两次出现。对于惜墨如金的《老子》，这是罕见的，只因它太重要吧。“曲则全”，“全乃真”，修炼即修真，道士即真人。“曲则全”两次出现，除了其异常分量外，让人也想起黑格尔《逻辑学》的螺旋式比喻。曲折漫长的修炼过程，后世道教有“炼精化气”四层次说法，有九层炼心的讲法，也有十二年的系统修法。《老子》对这一过程的描述是：首先“寂欲”，其次“虚心”，再次“实腹”，第四是“玄览”，第五是“修身”，第六是“齐家”，第七是“济人”，第八是“安邦”，第九是“平天下”。每一步，都是“德”的考验和提升，都是“孔德之容”的展露。《老子》五十四章如此总结它的“德论”：

修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃馥；修之于乡，其德乃长；修之于邦，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。

第三节 《老子》：道家和道教的道典

老子和道教的关系极为特别，举世宗教，绝无仅有。释迦牟尼“得道”（“觉悟”）之后，也曾经犹豫，最终还是选择了12个大徒弟，直接创立了佛教。耶稣和基督教如此，穆罕默德和伊斯兰也如此。教主和最初的弟子构成核心集团和结构框架，教主和弟子的言论交谈成为基本经典和信仰资源。老子呢，他根本没有寻找什么徒弟，至少没有寻找创立道教的这帮信仰者：道教的创立者（以张道陵为基点）和老子之间相距300多年时间，并且是“函授”——通过《老子》这本独一无二的道典，逐渐完成了道教的创建。《老子》



古本《道德经》

之于道教的重要性，怎么强调也不会过分吧。

汉代道教的创建时期有三部经典：《太平经》《老子想尔注》和《老子河上公章句》。与老子一样，第一次系统注解《老子》的河上公，也是犹龙难知其详的形象。关于他的历史时代，学术界有西汉、东汉和魏晋三说；我们认为河上公大概是一位汉初黄老学阵营的主将。可以从四个方面来看：

其一，秦汉之交，是黄老学著述的活跃时期。其前有吕不韦组织撰著的《吕氏春秋》，其后是刘安召集门客写出了《淮南鸿烈》。《老子河上公章句》的文体内容皆表明，它不会晚于《淮南鸿烈》。马王堆帛书和女尸成就，都具体证明了这一点。

其二，秦始皇出于长生不老的精神需求，为寻访神仙高人所付出的国家财力和个人精力，堪称历史之最。此时活跃的方仙道与黄老道，既然都和《老子》有千丝万缕的思想关连，那么回到《老子》、回到对《老子》之“道”的深刻理解，尤其把握《老子》之“道”和方仙道之“仙”的统一性，就是这个时代思想家的突出使命。《老子河上公章句》的思想内容，就是应答着这一使命，并完成了这一使命。

其三，《史记·曹丞相世家》在追溯黄老学传承关系时，提到“河上丈人”。他的生存背景指向战国末期，和屈原《渔父篇》中的“渔父”同时。和屈原在《渔父篇》中能够思想对话的“渔父”，出现一个“河上公”仅仅是时间问题。

其四，皇甫谧《高士传》云：河上丈人，不知何国人，自隐姓名，居河之湄，著老子章句，号河上丈人，亦称河上公。葛玄《河上公注〈老子〉序》也说莫知其姓名，汉文帝时结草为庵于河之滨，常读老子《道德经》。《老子河上公章句》出现于文景二帝时代，可能性极大。

河上公注本文字简明，清晰精确，有相当浓厚的养生思想，反映了汉代社会崇尚黄老、憧憬神仙的普遍思潮。《老子河上公章句》反复讲“自爱其身，以宝精气”（七十二章）；“治身者当爱精气而不放逸”（五十九章）；“深藏其气，固守其精，使无漏泄”，“深根固蒂者，乃长生久视之道”（同上）；“爱精重施，髓满骨强”（一章），“人能自节养，不失其所受天之精气，则可以久”（三十三章）。河上注将治身与治国相结合，主张身国同一。身与国是相通的，清静无为、知足俭啬是二者共同的原则。这是对老子原有思想的发挥，后世道教徒解老时也继承了这一观点。河上注中多有神仙思想，如注“谷神不死”称：“谷，养也。人能养神则不死”（六章）。注“及吾无身，吾有何患”称：“使吾无有身体，得道自然，轻举升云，出入无间，与道通神，当有何患”（十三章）。通过河上公注，《老子》之“道”隐含着的“神仙”义理获得极大突出和明确。《老子河上公章句》成为道家迈向道教的经典著作，是道家思想向道教理论过渡的一个重要标志。其思想为后世道教继承发扬，唐时《传授经戒仪注诀》规定它为道教传授的主要经书之一。河上本通行于道教中，为道士广泛使用，不少道士解老都以它为底本。

唐朝陆德明《老子道德经音义》指出：“河上公为章句四卷，

文帝征之不至，自至河上责之，河上公乃跃身空中，文帝（前180—前157年在位）改容谢之，于是授汉文帝以《老子章句》四篇。”葛洪《神仙传》载，汉文帝好《老子》，有不解数事，时人莫能道，遣使问之。答曰：道尊德贵，非可遥问，帝自至庵责问，乃踊身空中。帝稽首谢，于是授以素书道经章句，谓“熟研之，所疑皆了，余注经一千七百馀年以来，凡传三人，连子四矣”云云。上文尽管夸饰无稽，但存在一个“河上学派”和“渔父积累”则毫无疑问。他们是《老子》社会化与神仙化的重要人物，是道家迈向道教的思想先驱。

张道陵是五斗米教的创立者，是道教创立的重要标志。汉末道教创建时期的三部经典：《太平经》《老子想尔注》和《老子河上公章句》，后两部与张道陵的关系极为密切。传统上《老子想尔注》的作者就是张道陵，由其孙张鲁传出。《老子想尔注》的内容，大部分采用《太平经》思想，并吸收《老子河上公章句》，借《老子》为题来发挥道教的信仰理论。《老子想尔注》说，“道甚广大，处柔弱不与俗人争，教人以诚慎者宜左契，不诚慎者置左契”（第三十四章），“道设生以赏善，设死以威恶”（第二十章）等，“道”具有“人”的种种特征。《老子想尔注》在以神化道的同时，把老子看成是道的化身，道即老子，老子即道。《老子》第十章“载营魄抱一，能无离乎”一句，《老子想尔注》这样注说：“一者道也，既在天地外，又在天地间，而且往来人身中，散形为气，

老子青牛图





老子悟道图(高廷智图)

《黄帝九鼎神丹经》是秦汉炼丹术的重要著作：前者把“道”完全人格化与神格化，并实用化和社会化了，面向水深火热的广大信众；后者面向统治上层和知识界，道法结合，内外融通，是修道成仙的深邃高级著述。张道陵的道派，最初叫五斗米教，后来演变为天师道和正一教。张道陵作为第一代天师，从汉末至今，代代相传，香火绵延，堪称和孔子相提并论的社稷世家。

《老子》尽管已经被道教奉为经典，不过，无论从历史时间还是精神逻辑看，老子首先是道家的创始者，而不是道教的创立者。老子似乎不太热衷于“教”，他出于无奈写下了《老子》而已，的确是以“道”为“家”的第一个人。道家的第二个人，肯定就是怱怱

聚形为太上老君，常治昆仑。”在《老子想尔注》里，老子即“道”的化身，他坐在“昆仑”，成为神性地地理的帝君，成为道教的信仰对象——即“想尔”，可以信仰的“你”。在《老子想尔注》看来，“一”就是太上老君，“一”又等于道，并巧妙而又合理地把老君尊奉为至高无上，无处不在道的形身。这样，老子自然而然就成了至上神。《老子想尔注》“一”就是太上老君的思想，和汉代“太乙崇拜”有关，《史记·封禅书》有大量记载。除了《老子想尔注》，张道陵还有《天平洞极经》和《黄帝九鼎神丹经》。《天平洞极经》是汉代《太平经》的三大传承之一，

老子写下五千言的关令尹喜吧。关尹子在道教中有着极为崇高的地位，被尊为文始真人。《史记·老子列传》记载，老子离开周西出函谷关，身为函谷关守令的尹喜久仰老子，热情款留，希求指教。老子为其留下了《道德经》五千言。据道教传统，关尹侍奉老子，在龙山上筑庵，请老子讲道，一住就是很多年。关令尹喜研读老子之学，将自己的心得体会著成《关尹子》，其书佚失。关尹子被封做文始真人，其书也叫《文始真经》。《文始真经》分为九篇，阐述宇宙和自然的规律，以养性为中心思想，体会虚无中的真实，位列道教著名的五经之一。其他四经为《阴符经》《道德经》《南华经》和《黄庭经》，足见此经之重要。关尹的思想片断，保留在《吕氏春秋》、《庄子》和《列子》。《列子·说符》记载道：

列子学射，中矣。请于关尹子。尹子曰：“子知子之所以中者乎？”对曰：“弗知也。”关尹子曰：“未可。”退而习之。三年，又以报关尹子。尹子曰：“子知子之所以中乎？”列子曰：“知之矣。”关尹子曰：“可矣，守而勿失也。非独射也，为国与身皆如之。故圣人不察存亡，而察其所以然。”

这段对话内容特别丰富。（1）关尹是老子的的大弟子，却无疑是列子的前辈老师。（2）关尹对列子教导的重点就是：“圣人不察存亡，而察其所以然。”这显然是思想家的眼光。（3）列子向关尹讨教的“学射”问题，这符合关尹的关令身份。关尹作为国家函谷关的守护长官，射箭是他非常擅长的技能。（4）关尹子曰：“非独射也，为国与身皆如之”，表明他是将修身和治国连在一起的道家。这是黄老派的思想特色和价值取向。遇见老子之前，关尹就是国家的高级官员。修身和治国自觉联系起来的道家思想，关尹可能就是创始人。换句话说，关尹在整个道家思想世界的地位，除了他是老子的大徒弟以外，他可能就是黄老学的真正创始人。道家黄老派是道家三大学派之一，另外两个就是老庄派和庄列派。道家黄老派，从思

想成分看，是《老子》道家和战国法家思想的结合产物。《管子》《吕氏春秋》《淮南子》和马王堆帛书都属于道家黄老派。从历史时间看，有稷下学派和西汉黄老学派：战国年代，由于战争，他们偏于入世“治国”的法家；和平岁月，生活幸福，他们偏于出世“修身”的道家。其杰出者，如周初的姜子牙，春秋的范蠡和汉初的张良。其失败者，治国不成而亡命，如韩非之流；修身未仙而殒命，如刘安学派。道家黄老派最大的历史贡献，既非治国也非修身，而是黄白炼丹学的探索。马王堆女尸、汉代金缕玉衣都与此有关。反映在道教内部，道家黄老派的贡献就是房中术、男女双修的思想收获。道家第二大学派是老庄派，一般视其为道家正宗流派。徐复观指出：“道家思想，创始于老子，大成于庄子；所以我为了条理上的方便，认为老庄是道家思想的正宗”（徐复观《中国人性论思想史》第253页，华东师范大学出版社，2005年）。

《庄子》33篇，分“内”“外”“杂”三部分。这部文献的出现，标志着在战国时代，中国的哲学思想和文学语言，已经发展到非常玄远、高深的水平，是中国古代典籍中的瑰宝。因此，庄子不但是中国哲学史上一位著名的思想家，同时也是中国文学史上一位杰出的文学家。无论在哲学思想方面，还是文学语言方面，他都给予了中国历代的思想家和文学家以深刻的巨大影响。庄子文字的汪洋恣肆，意象的雄浑飞越，想象的奇特丰富，情致的滋润旷达，给人以超凡脱俗与崇高美妙的思想感受。可以说，《庄子》代表了先秦散文的最高成就。

道教继承道家学说，经魏晋南北朝的演变，老庄学说成为道家思想的核心内容。庄子其人并被神化，奉为神灵。唐玄宗天宝元年（742年）封庄子为“南华真人”。《庄子》被诏称《南华真经》。从历史时间上，关尹是老子道家的大弟子；如果从思想的实际贡献讲，庄子才是老子真正的大徒弟，是整个道家思想世界的第二提琴手。

其一，《庄子》继承《老子》，它不仅仅是隐世，而且是对世界的勇敢激烈批判；庄子也就不仅仅是一个隐士，而且是勇敢的战士甚至可能是“烈士”。道家庄列派与此密切相关。

其二，《庄子》继承《老子》的宇宙本体论，有着深刻的领悟和丰富的阐发。把《庄子》一书的宇宙本体论思想，和《淮南子》《吕氏春秋》《黄帝四书》道家黄老派比较一下，就会看出：黄老派很大程度上，只是把《老子》的宇宙本体论摘抄几句之后，虚晃一枪就过渡到真正热衷的治国领域。《庄子》才是《老子》之“道”的发扬光大者，无论是人生态度还是思想学说，皆如此。

其三，《老子》着重点是深邃道体的敞露，《庄子》着重点是恢弘道相的描述。《老子》偏重于道体，惜墨如金，极为吝啬；《庄子》体用兼长，洋洋洒洒，慷慨激昂，神采飞扬。《庄子》既有崇高的思想地位，也有丰满的美学价值。《老子》和《庄子》结合的“老庄哲学”，是中国最纯正深邃的思想体系，也是世界精神的重要源泉。《庄子》和《列子》相结合形成的道教庄列学派，既是“列子乘风而行”的修炼硕果，也是庄子自由思想的兼容结果。黄老学派和庄列学派是道家思想的左右两个翅膀：或治国出将入相，建立世间丰功伟绩；或修身深沉隐没，确立仙界永恒传奇。介于二者之间，则是支撑整个道家思想的老庄学派，其既给道家输送无尽的思想，也为道教输入无限的信仰。

第四节 老子的终南心情

先秦儒家似乎与秦国“有怨”，以致后来有秦焚书坑儒的历史惨剧。作为儒学先师，孔子就是先知：十多年周游列国，就是放弃入关——不想在关中秦国试试政治前途。和他同时代的老子，却完全相反，一派背道而驰的身影：放弃周王室的史官工作之后，就入关，

来到终南山下的楼观台，著书立说，成为道教昆仑仙界的太上老君。《老子》一书，不必说什么“昆仑”，它连一个具体地理名称都没有！《老子》的“道”是绝对和纯粹的形而上学。倒是屈原《楚辞》不息地歌吟着昆仑、瑶池和崆峒山，奈何秦楚两国的历史大战，屈原尽管无比憧憬，却无法踏上“西行之路”。楼观台也由于老子讲经说法的历史缘故，而成为闻名天下的世界玄都。

楼观台最初叫做“草楼观”，是关尹结草为楼之处。真应该感谢关尹的高明伟大，正是他的“楼”才促成了老聃的“观”；反过来，正是老聃伟大深沉的“观”才有关尹的“楼”的不朽永恒，才有了今日不朽永恒的楼观。《老子》一书比老子本人幸运：当学者们围绕老子争论不休之时，《老子》一而再地挽救着老子：1973年马王堆帛书出土，把老子置于公元前200年；1993年郭店楚简出土问世，把老子置于公元前300年之前。希望《老子》再有一次发现，老子就会彻底安息于自己的历史世界了。郭店楚简《老子》分“甲”“乙”“丙”三种，与王弼通行本八十一章《老子》有别。尽管在郭店楚简《老子》的句读、训诂、释义上还有许多分歧，但一致性更为基本。郭店楚简的出土与出版，确证了早在战国时代人们对《老

西楼观远景



子》的流传研究事实；至少在战国时代，《老子》与老子就以一种深沉奇特的方式塑制华夏中国的文明与历史了。老子离家，远离故乡，在偏僻的终南山楼观台，他希望做什么事情呢？还得靠《老子》回答。《老子》第一章就绽出了他的寓楼之观：

道，可道，非常道；名，可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。常无欲，以观其妙；常有欲，以观其徼。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

在开篇的第一章，老子就给我们传授了两种“观法”：“无欲之观”与“有欲之观”，前者可得“妙”，后者可得“徼”。请不要误解，更不要贬损“得徼之观”：其一，没有这种“观”，便没有物质的文明世界与文明的物质世界；其二，这一“观”（“得徼”）与那一“观”（“得妙”）“同出而异名，同谓之玄”，可以互动转换，也能够“深”（玄）的！保持两种观的比例、平衡与转换，具有重要的历史与文明意义。凭借这两种“观”的比例平衡，寓楼而观的老子既观到了“天地之始”亦观到了“万物之母”。还有比之更伟大深沉的“观”么？“天地之始”，简单看即指“天地的开始”——意味着“天地有开始”。同样的意思，第四章则如是说：“道冲，而用之或似不盈。渊兮，似万物之宗，湛兮，似或存。吾不知谁之子，象帝之先。”“象帝之先”与“万物之宗”都在讲同一个意思：“天地之始”。这是老子的基本发现，也是老子的伟大发现。作为基本发现，躲也无法躲，《老子》一书到处弥漫，随处可见：

谷神不死，是谓玄牡。玄牡之门，是谓天地之根。（第六章）

执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪。（第十四章）

万物并作，吾以观其复。（第十六章）

夫物芸芸，各复归其根。（第二十五章）

有物混成，先天地生。（第二十五章）

可以为天下母，吾不知其名，字之曰“道”，强为名曰大。（第

二十五章)

天下之物生于有，有生于无。(第四十章)

天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。既为其子，复守其母，没身不殆。(第五十二章)

几乎有十章，老子向自己的朋友关尹、同时也是向自己的民族与人类报告自己的基本发现与伟大发现：“天地有始”、“万物有母”、“天下万物生于有，有生于无”。与《老子》同时期的希腊哲人们，同被雅斯贝尔斯称之为“轴心文明”时代的柏拉图、亚里士多德，都没有这种基本而又伟大的发现。自从第一个哲学家泰利士声言“万物源于水”以来，希腊哲人们有言“万物源于数的”（毕达格拉斯）、“源于火”（赫耳）和“源于原子”（德谟克里特）的，但基本上处于逻辑的建构与推论。泰利士以外观为主，基本上是天文学家。在希腊——欧洲哲学思想史上，似乎没有出现类似关尹的由望气观星的外观向老子修德见性的内观转向完成的历史故事与文明事件，没有出现关尹与老子式互相协作完成体道的人文楼观。或者说，这样的方式在希腊思想史上是残缺的，因为苏格拉底在神庙抽到的签就是：“认识你自己”。

同样的道理，《老子》写道：“吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。夫唯无知，是以不我知。”这是就自己的时代——春秋时代而言的，的确除少数几个如关尹这样的友人道者外，整个天下是不知老子的，更无法指望像老子所教的那般行动。然而不久，中国的历史与文明是不仅出现了知老子的道家，而且出现了尊老子的道教。老子的个体性的寓楼之观在道教成为制度化的居楼之观，个体性的人文事件成为历史性的普遍文明。道家以道为精神乐园，道教以道为灵魂归宿，两者均源自老子的寓楼之观与楼观之道（道家与道教在本文不做特别区分）。老聃之于道教，基本不同于释迦之于佛教、耶稣之于基督教，更不同于穆罕默德之于伊斯兰教，与老

子和道教最接近者是释迦和佛教。悉达多成为释迦（觉悟成佛）之后，本欲归隐，但经不住天神的恳劝，于是有了以迦叶和阿难为首座的12高徒和世界性的佛教（参见星云法师的《释迦牟尼传》）。世界上最厚的书应该是佛经吧！这既出自一种文本写法，亦源于释迦的广传心法。老子就不同了，因了关尹结楼之观，迎请老子寓楼之观，最终历史上出现了道教的居楼之观。《老子》是道教的“圣经”，然而老子与道教属于“函授”关系——基本上源自作为文本的《老子》。道教的居楼之观，使道成为个体生命的终极关切与最大事业，真正为老子与《老子》赢得了历史与世界。

就关尹而言，身为周大夫，“结楼之观”是为观世道命运，尚属政治家的“业余科研”；就老子而言，既为守藏史，“寓楼之观”是因了朋友的恳情盛劝，应属历史学家的“遗兴晚唱”；道教的“居楼之观”既不同于关尹的“业余科研”而为正式事业，也不同于老聃的“遗兴晚唱”而为终生职业，从而使历史上的楼观成为精神上的道观，使历史上的道观成为道者的生活居所与现世家园。在很大程度上，的确是道教使《老子》成为老子，《老子》又将楼观演绎



老子讲道图

成了世界玄都。

屈原比老子晚了一百多年，他内心的玄府仍然是《山海经》中的昆仑山。孔子比老子小一些，身在山东鲁国，却对海市蜃楼般的玄府没有兴趣。《论语》“子不语怪、力、乱、神”就是明证。《老子》也“不语怪、力、乱、神”，却对玄府兴趣浓郁。《老子》开篇的“同谓之玄。玄之又玄，众妙之门”就是证明。《老子》一书的“玄”，从魏晋玄学以来，又有唐代的“重玄学”，可也惹起了学术界的诸多怀疑。除了《老子》和楼观台的关系外，能怀疑的都怀疑过了。可是，楼观台是什么意思呢？几年前，学术界出现了一本影响颇大的书，即赵汀阳的《没有世界观的世界》。“没有世界观”的基本原由，是世界上的人们既无“楼观”“道观”，也就无“玄都观”决定下的“世界观”了！“世界”的概念，来自于佛学；失去“观”，现代众生就将借来的“世界观”还回去了。现代众生满眼都是“三楼”——楼房、楼盘、楼市；如果希望寻回自己丢失的“世界观”，最好的办法——还是回到终南山下的“楼观”。华夏九州有为数众多的道观，只有一个楼观：即秦岭终南山下的楼观台。楼观台是老子著书立说、传道讲经之地；有“天下第一福地”、“洞天冠”的美誉。楼观台是中国天下道观的玄都。

关尹选择在终南山结草为楼而为草楼观，老子在终南山居楼观心而为道观，唐太宗追溯李家玄都而为宗圣宫。可是，终南山位居华夏中央，为什么却以“终极”相称呢？今日秦岭以南山和终南山相称的历史甚早。南山好解，终南山很不好理解啊！吕洞宾《灵宝毕法》明确说过，终南山是玄府道境上的终极意义，而不是自然地理的边界含义。《诗经》唱云：“陟彼终南，其石岩岩”。《禹贡》写道：“荆岐既旅，终南敦物，至于鸟鼠”。由于南山的高大浑厚，特别是精神性的崇高和深契，大概从周初开始，秦岭南山就被叫做终南山了，就已经赋予了精神上的终极和崇高形象。当然，“人人

都说家乡好”；《山海经》的作者就没有接受秦岭南山的终极崇高形象，他的心仍然在昆仑。“昆仑”正是黄老道学创造的神话概念。今天全国许多地方都希望能够成为“昆仑”。终南山和楼观台却是明确唯一的。楼观台和老子的关系也是明确和唯一的。秦始皇无知，远到崆峒遥望昆仑山；汉武帝开拓西域，派张骞西行寻找昆仑山。找到了吗？秦始皇死在半路上，汉武帝死在五柞宫。据欧阳询《大唐宗圣宫》记载，秦始皇死之前夕，曾于楼观祭拜，然而晚矣。汉武帝别世的五柞宫，就在楼观台。“人之将死，其言也善”，其心也“明”吧。关尹选择了楼观台，老子选择了终南山。他们的眼光敏锐，他们的思想深邃，他们的事业永恒！

《诗经》唱道：“终南何有，有条有梅”。老子之后，终南山又有了楼观和玄都，有了说不完唱不尽的关中道情（此节吸收了刘爱萍、从伊承担的陕西省科技厅项目“2008KR55”的阶段成果）。

第五节 《老子》的“逻各斯”

人类居住的星球已经成了一个“地球村”。主张“鸡犬之声相闻，民老死不相往来”的《老子》，继中国的宿儒鸿士学究了两千年之后，也必须迎受现代世界的思想洗礼。为了避免过分的穿凿附会和鲁鱼臆测，给中国老子寻找一个欧美的“思想弟兄”，看来是无可回避的了。张祥龙《海德格尔思想和中国天道》表明，海德格尔的“思想”确实与老子有非常多的契合。而文明中国的现代，又有谁能和老子对话呢？

1995年的10月，在西北大学举办的“国际老子研讨会”上，来自德国伍珀塔大学的 wohl.fant 教授，深入分析了老子和赫拉克利特的思想关联。中国学者张隆溪生活美国许多年，写有《道与逻各斯》长文。“逻各斯”的主人就是赫拉克利特。从分析看来，主张“逻

各斯”的赫拉克利特与主张道的老子，在公元前的差不多同时代，可能就是世界上的思想亲兄弟了。

赫拉克利特（Heraclitus，约公元前 530 年—前 470 年）是一位富于传奇色彩的哲学家。他出生在伊奥尼亚地区的爱菲斯城邦的王族家庭里。他本来应该继承王位，但是他将王位让给了他的兄弟，自己跑到女神阿尔迪美斯庙附近隐居起来。赫拉克利特和老子有四个共同点：其一，隐居型思想家。《史记·老子列传》的结尾就是：“老子，隐者也”。赫拉克利特的隐居地是女神阿尔迪美斯庙；中国老子的隐居地是陕西终南山楼观台。其二，世界第一个文明轴心时代的思想家。赫拉克利特（Heraclitus）生活年代大致是公元前 530 年—前 470 年；赫氏的生卒年代是大约的，老子连大约也没有，我们只能参考孔子（前 551—前 479 年）了，一般认为老子比孔子早 30 多年吧。其三，辩证法的思想家。其四，本体论思想的阐述学大师。先看辩证法思想，赫拉克利特与老子的共同点：

赫氏《论自然》写道：

1. “有不比无多，有与无是同样的。”（黑格尔《哲学史讲演录》第一卷 299 页，商务印书馆，1997 年。详参《古希腊罗马哲学》第 14—31 页，商务印书馆，1982 年）

2. “万物生一；一生万物。”（同上书，第 10 页）“只有‘一’是常住的；一切别的都从这里改造出来。”

老子《道德经》写道：

1. “天下之物生于有，有生于无。”“无名，万物之始；有名，万物之母。”

2. “昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵。谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”

3. “万物皆流转，无物常住、亦无物永为同一之物。”“他把事物和一条河中的水流相比——人不能两次涉入同一水流。”

4. “对立物存在于同一东西中”。“向上的路和向下的路——一条是分裂的路，一条是合一的路。”（同上书，第72页）

5. “灵魂是原理，因为灵魂是气化，是万物的源起”，而这个气化、变“是最无形体的东西，并且是永远流转的。”

6. “人的眼和耳是最坏的证人，如果它们有着粗野的灵魂的话。理性是真理的裁判者，但不是任意武断的，而是唯一神圣的、普遍的裁判者。”

7. “广博的知识并不能教导人的心灵；否则它就已经教导赫西阿德、塞诺芬尼和毕泰戈拉了。唯一的智慧是：认识统治万有的理性。”

3. “上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”

4. “反者道之动。”

5. “无名天地之始。有名万物之母。故常无欲以观其妙。常有欲以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”

6. “五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。是以圣人，为腹不为目，故去彼取此。”

7. “辩者不善。知者不博。博者不知。”

一般地，赫拉克利特被视为“辩证法”的奠基者。然而，赫氏与爱利亚的巴门尼德斯和智者普罗泰戈拉的“辩证法”全然不同！在爱利亚学派，静态的宇宙观使他们的“一”（克赛诺芬尼）或“存在”（巴门尼德斯），始终陷于理智的抽象设定与外在静观，一旦步入现实世界即遭消解否解；爱利亚的“辩证法”即指这种存在论上的消解否定性。犹如魏晋玄学的相对论之于老庄的辩证法。智者派的“辩证法”又是爱利亚派生存论上进一步的弱化遁逃，以实用性的理智巧辩取代了本体论的心智苦守；如同杨朱学派的“名辨”之于老子的道论。“辩证法”在赫拉克利特那里，既不同于爱利亚静态本体论的消解否定性，又大别于智者派非本体化的相对主义或理智巧辩。由于此种本体论上的显绽肯定性和生存论上的真理苦守，使赫拉克利特的辩证法成为希腊哲学最为深邃、凝重和高级的思想方法（高从宜《本体之音》第48—49页，陕西人民教育出版社，1998年）。赫拉克利特辩证法真正的思想兄长，只能是中国老子！《论自然》是赫氏著作的名称。赫氏《论自然》中的“自然”，既非希腊原子论的“物质”也不是现代物理学的“自然”，而正是本体论上的“逻各斯”，即《老子》的“道论”。《老子》第二十五章写道：

古希腊神庙遗址



“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然”。

赫氏《论自然》中的“自然”，就是《道德经》中的“道法自然”，是兼容“道大，天大，地大，人亦大”的“自然”。这种最高本体论意义上的“自然”概念，面对希腊原子论“物质”和现代物理学的“自然”，只能导致既“是”又“否”的辩证法，从而指向赫氏的“逻各斯”和老子的“道”。现在看本体论思想，赫拉克利特与老子的共同点。

赫氏《论自然》写道：

1. “对于灵魂说来，死就是变成水；对于水说来，死就是变成土；反过来从土里产生出水，而从水中产生灵魂。”

2. “最干燥的灵魂是最优良的灵魂。”“当我们活着时，我们的灵魂是死的，并埋葬在我们里面，但当我们死时，我们的灵魂超升并活着。”

3. “世界充满着灵魂，它隐藏得那么深。”

4. “灵魂拥有逻各斯（标准、比例），它自行提高。”

老子《道德经》写道：

1. “道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”

2. “出生入死。生之徒，十有三；死之徒，十有三；人之生，动之于死地，亦十有三。”

3. “道者，万物之奥。”

4. “夫唯道，善贷且成。”（第四十一章）“为无为，事无事，味无味。大、小，多、少。”

5. “不必听从我，只要听从逻各斯。”

6. “德尔菲神庙的主管既不直言，也不隐瞒，而是出示象征。”

5. “孔德之容，惟道是从。”

6. “古之善为道者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容。”

赫氏《论自然》和老子《道德经》的相通不是个别的，而是本体论上的实质规定。“雷缪萨说，‘道’这个字最好用‘逻各斯’来表示”（黑格尔《哲学史讲演录》第一卷第126页，商务印书馆，1997年）。东西方两个孤独的隐居者，获得了世界上高度的普遍性！

道家炼丹炉



这是一个深刻而美好的事情。老子说：“孔德之容，惟道是从”；赫氏言：“不必听从我，只要听从逻各斯”。赫氏言：“灵魂拥有逻各斯（标准、比例），它自行提高”；老子说：“为无为，事无事，味无味。大、小，多、少”。看来，赫氏在神庙隐居遇到的“逻各斯”，的确就是老子在终南山隐居发现的“道”。最大的不同是什么呢？赫氏和老子最大的不同是在用语和风格方面：赫氏直率奔放，老子深沉凝重。赫氏阐述他的逻各斯，多次出现“灵魂”和“神”的措词；老子阐

述他的“道”，却是自觉地避免使用“灵魂”和“神”的概念。为什么呢？赫氏本来就是皇家王子，他让弟弟当了国王。赫氏阐述他的逻各斯，即便讲错了“灵魂”和“神”的概念，谁会问罪于他呢。老子阐述他的“道”，如果讲错了“灵魂”和“神”的概念，不仅有人问罪，很可能有性命之危险。平民哲学家苏格拉底不就是例证吗？既然隐居了，就最好避免道德风险和性命危险——老子是这种心情和考虑吧。《老子》之“道”，已经“象帝之先”了，能不包含“灵魂”和“神”的概念吗？《老子》第六十章写道：

治大国若烹小鲜。以道莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不伤人；非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。

知道老子心细的程度了吧！“治大国若烹小鲜”，这样的座右铭曾经贴在美国前任总统里根的办公室。阐述大道的老子极为谨慎和有分寸感。“圣人”伤人还少吗？以“鬼”和“神”伤人的“圣人”少吗？赫氏同胞苏格拉底就是例子，老子的眼睛似乎看到了希腊。是的，在宗教上，赫拉克利特和老子都已经不信任传统的巫术宗教，但他们反对着的仅仅是落后了的祭神仪式和偶像崇拜。赫氏和老子都有自己的精神信仰：“道”和“逻各斯”。并不奇怪，到了罗马哲学时期，斯多亚学派和基督教教义哲学，就把赫拉克利特的“逻各斯”和“火”解释成了宗教信仰的“神”；并不奇怪，老子的“道”，到了汉代，也就完全信仰化、宗教化了。老子的“道”成了道教的信仰对象，老子也成了被信仰的太上老君。

第六节 《老子》的“灵相界”

什么是中国文化最宝贵的优点？爱学习。什么是中国文化最严重的缺点？爱学习。什么是中国文化最突出的特点？爱学习。为什么说爱学习也是一种缺点、甚至是中国文化最严重的缺点呢？熟悉

老庄哲学的人，都应该知道这个答案吧。《老子》说：“博者不知，知者不博。”《庄子》说：“生也有涯，而知无涯。以有涯追无涯，殆矣！”很不幸，中国研究老庄思想的，这种“以有涯追无涯”的情况相当普遍，“博者不知”的情形也十分严重。著名学者钱穆先生，1923年写成《关于“老子”成书年代之一种考察》。30年之后，1953年，钱先生又作《中国古代传说中之博大真人——老聃》，仍然主张《老子》在《庄子》之后说。唉，且看他的两个怀疑依据。第一个依据是，司马迁《史记》中记载老子的“入关”。钱穆对此质疑道：“所谓老子入关，究竟过的什么关？”（钱穆《老庄通辨》第17页，北京三联书店，2007年）甚至说“即如司马迁《孔子世家》所载，经后人驳正的，岂不甚多吗？”（钱穆《老庄通辨》第21页）姑且不论《史记》的巨大成就，也不论司马迁“经后人驳正的”多少，只说“老子入关”这一条，像钱穆先生有可能“驳正”司马迁吗？



今日函谷关

函谷关东西 300 多里之长：自然地理就是“天设之险关”。秦国命名函谷关，正是由于东西 300 里拉通之故。这并不意味着未完全拉通之前，就没有“关”可设。为了接近历史真相，顾颉刚诸学者早从历史走到了地理，而钱先生仍然依凭“史书”本本。司马迁的历史地理功夫，史念海称赞道：“前无古人，为历史地理奠基创始，厥功至伟，殆无异说”（史念海《河山集》

第九集第 101 页，陕西师范大学出版社，2006 年）。函谷关就在司马迁的家门口，又与西汉长安相近。司马迁如果连“老子入关”都过不去的话，《史记》不必看了！

钱先生怀疑的第二个依据是，“庄子寓言无实”（钱穆《老庄通辨》第 13 页），因而否定《庄子》引用《老子》。就凭“庄子寓言无实”这一断语，我们也可以给钱先生下一断语：太不适合《老庄通辨》这样的工作了！其一，“寓言”即叙事的象征言说。希腊赫拉克利特早已指出，“逻各斯”（“道”）只能是象征言说。其二，《易经》的常识原理是“以象尽意”。钱先生“活到老，学到老”的精神固然可嘉，但却陷入“未见象而意难尽”的人文学术窘境。其三，严复著名的“信、达、雅”理论中，“信”的标志就是学术必得“见象”，而后才谈得上其他。“见象”既是学术的客观性标志，也是“寓言”的叙事性根据。严复先生的学术“见象”原则，其来源正是《老子》。《老子》第二十一章写道：

孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自今及古，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。

如果一个人的学术终生没有“见象”，就不知自己的本来面目。学术没有“见象”直接意味着：人既无从“抽象”以理解严谨的哲学思辨语言，也无法“具象”以领会自由的象征叙事寓言。一个人学术没有“见象”，当然也可以做学问。这样的学问，用六祖慧能《坛经》中“六七因上转，五八果上圆”，就是准备性的“因地转悠”。至于上引《老子》“孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象”中的“见象”，那已经是作为“孔德之容，惟道是从”本体论上的“灵相”了。中国学界研究老庄，许多仍然是“辩证法”“理性思维”那一套德国古典哲学概念。“辩证法”“理性思维”玩了半天，却仍然吃不准“客观性”。原由同样也

是学术上没有“见象”！鉴于此，维特根斯坦才高喊：“重申一遍，请不要想，看——看——看！”等到学术“见象”，“看”到一点“客观性”后，再琢磨老庄本体论之“灵相”吧。瑞士学者毕来德的《庄子四讲》对此深有领悟：“——难的是：停。”（瑞士毕来德《庄子四讲》第5页，中华书局，2009年）。中国学者就是停不下来！

时间已经到了1990年5月，钱穆先生仍在写《老庄通辨》一书的“题记”。《老庄通辨》作者栏介绍，老先生于1990年逝世。钱先生是中国人“活到老，学到老”的典型。无独有偶，任继愈先生《老子绎读》（2009年，商务印书馆）“前言”的最后一句话就是：“生也有涯，学无止境”。这种“活到老，学到老”的精神让人感动，面对老庄的思想把握，却需要反省。

从中学开始接触马克思主义算起，德国古典哲学的思想概念置于我们这一代学人的脑海也快40年了。我问过一位德国朋友，如何看待马克思？他没有肯定。中国的大藏经有一万卷吧。佛教在自己的故国印度已经消亡。我们觉得惊诧和惋惜，印度朋友却显得冷漠。



道祖老子(韩金英图)

中国大陆和港台，1949年之后，几十年“鸡犬之声相闻，民老死不相往来”。不曾想到，港台的老庄研究也到处呈现着中国文化或者“德国古典哲学”的痕迹。中国文化的痕迹，我们举了钱穆的例子。这里仅补充一个“德国古典哲学”的痕迹：“老子思想最大贡献之一，在于对此自然性的天的生成、创造，提供了新的、有系统的解释。在这一解释之下，才把古代原始宗教的残

渣，涤荡得一干二净；中国才出现了由合理思维所构成的形上学的宇宙观。”（徐复观《中国人性论史》第198页，华东师范大学出版社，2005年）

这和大陆任继愈《老子绎读》书中所说“老子的哲学，使人从宗教、神学中初步摆脱出来，在当时是一个了不起的贡献”（《老子绎读》“前言”），听起来仿佛一个人说的。中国大陆和港台，皆是“德国古典哲学”的痕迹，皆是黑格尔《哲学史讲演录》的痕迹。不必说黑格尔“哲学史发展观念”的局限，黑格尔整个哲学的局限，早已受到德国思想界的清理。按照黑格尔等人的哲学发展观，不仅宗教、连哲学都要终结了！海德格尔就有一篇著名文章：《哲学的终结和思想的任务》。我们且不谈“哲学的终结”，就老庄研究“思想的任务”看，首先得面对这样两个直观事



天开之道(姬子图)

实：（1）依据黑格尔和马克思的思想发展观，科学发达了，宗教就会消亡。我们现在看到的是，美国的航天飞机已经围绕地球“耍”了，克林顿总统依旧手按着《圣经》宣誓就职。（2）依据黑格尔和马克思的哲学史观念，哲学在后，是高级阶段；宗教在前，是低级阶段。中国的道教却是在道家之后，逐渐发展成熟起来的，刚好相反吧！我们现在是接受“德国古典哲学”的思想教条，还是深入中国思想文化的实际真相呢？回答是不言而喻的。从中国道教思想的实际真相看，《老子》之“道”就既不是唯物论的，也不是唯心论的，而是“灵相论”的；老子的“道”特别亲和柏拉图的“灵相”，属于本体论上的“灵相界”。

学者杨润根在其《发现老子》一书中，多次提及《老子》和柏拉图哲学的关联问题（《发现老子》第2页、6页、86—87页，华夏出版社，2007年），尤其是已经把《老子》“复”和柏拉图的“回忆”概念联系了起来。《发现老子》也多次写道：“道是……心灵直观”、“为一种心灵意象”“玄览：心明如照的状态”、“神：不是别的，它就是心灵自我关照的境界”。应该说，《发现老子》已经十分接近《老子》之“道”的灵相界，然而却非常遗憾地失之交臂。将《发现老子》作者杨润根拦在《老子》之“道”的灵相界外面的，正是“德国古典哲学”思想教条的束缚，正是黑格尔哲学史观念的桎梏，正是黑格尔和所谓的柏拉图“理念”的作祟。这里需要澄清的是，黑格尔的“理念”和柏拉图的“理念”完全不同。将柏拉图本体论上的“意迪亚”翻译成黑格尔认识论上的“理念”，是中国哲学界100年来最大的晦蔽和悲剧（高从宜《本体之音》第6—7页）。希腊哲学研究大家陈康早已经建议过，不要把柏拉图的“意迪亚”翻译成黑格尔的“理念”，而建议用“相”表达之。《发现老子》既然有了“道是……心灵直观”、“玄览：心明如照的状态”，稍微参考一下陈康先生“相”的建议，作者杨润根就可以摆脱“德国古典

哲学”的理念束缚，就可以走进《老子》“道”的灵相世界了。中国道教把“道”的灵相世界，通常叫做灵宝国度。

《灵宝经》是中国道教的基本经典。《灵宝经》有古今之别。古之《灵宝经》即《灵宝五符经》，又叫《五符经》；今之《灵宝经》即《灵宝无量度人上品妙经》，也叫《度人经》。这种古今分别，早在晋代就已出现。葛洪《抱朴子·辨问篇》引到的“谈仙道之术”的《正机》《平衡》《飞龟授帙》三篇属于古之《灵宝经》，又叫《灵宝五符经》。从汉代《灵宝五符经》发展到晋代《灵宝无量度人上品妙经》（即《度人经》），已经相当丰富完善，成为中国道教史上的一部重要经典，被道教奉为万法之宗、群经之首，在明代《正统道藏》中被列为全书的首卷。

钟吕内丹学的经典之一，就是《灵宝毕法》。它是道教《灵宝经》的集成总结，是道教修炼的系统著述，是道士进入灵宝世界的修炼指南。道教奉为修炼圭臬的“炼精化气，炼气化神，炼神还虚，炼虚归道”，就是《灵宝毕法》首先系统描述的。“炼虚归道”的“道”，就是灵相境界，就是灵宝世界。

回到《老子》一书，灵智净化超越的步骤环节递序可概括为五点：（1）寂欲；（2）致虚；（3）玄览；（4）复归；（5）证道。寂欲乃是灵智净化超越的基础与起码的人格条件。“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足；咎莫大于欲得。”（《老子》第四十六章）“五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋畋猎，令人心狂；难得之货，令人行妨。”（《老子》第十二章）无论是心理的生理的，亦无论是内部的外部的，“欲”都是生命的自我不满足状态；生命如果自我满足，即是寂欲，一种主体性的内在自足与需要的馈赠。“欲”绽露了人的生命局限性，寂欲即是对人的局限性的觉识、挑战和突越，为从人道向天道的升华迈越提供生存论境域和保障；反之即如庄子所针砭的“嗜欲者，天机浅”，灵智的净化超越根本无指

望。欲寂欲，应虚心；欲源于心，心若虚，欲自寂。虚心包括内外两个方面：对外是五官感知活动的收敛削弱，所谓“塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。”（《老子》第五十二章）对内则是心识意念的返观集中，所谓“虚其心，实其腹”（《老子》第三章），“致虚，极也；守静，督也。”寂欲即成为致虚的存在形式，致虚是寂欲的生命根据，有得于内无待乎外。如果借用佛教八识理论，所谓“寂欲”乃是通过敛收五识以体验还原到心识的先验统一性，而“致虚”则是心识由理智论思维之“多”走向灵智论直呈之“一”，一种更高的心识先验统一性存在境况与本体意向。这正是复归，复归于生命的主体本体性与本体性主体，以绽露体悟天人合一的本体融通之境。《易经复卦》云：“复，反复其道，七日来复，复其见天地之心。”

所谓“天地之心”正是存在论上的灵智境域。它在赫拉克利特叫做“逻各斯”，在柏拉图哲学叫“灵相”，在佛教叫“华严界”，在中国道教叫做“灵宝”。进入灵宝世界的道路特征，《老子》给出的回答是“复”，柏拉图叫作“回忆”，赫氏叫做“心灵的战斗”，中国道教总结成“顺成人，逆则仙”的逆旅天路。只有在灵智境域，人道（心）与天道（心）才能合二为一；人只有在心智从理智层面纯化升华到灵智层面，才能实现天人合一的本体论澄明之境。这种天人合一的本体论澄明之境，即道家的灵相境界，即道教的灵宝世界。它是老子在终南山修炼首先发现的，是《老子》首先凝练表述的。

第四章 《庄子》的高华道风

第一节 《逍遥游》的自由道相

最早接触《庄子》语汇，是在20世纪70年代中期。有两件事，终生难忘。第一件是父亲留下的。一个清早，大雪飘飞，父亲用盆子接水，突然说：“庄子真怪，妻子死了，敲盆唱歌。”未读《庄子》自此便知有庄子。第二件是毛主席的诗词，70年代校园高音广播《念奴娇·鸟儿问答》：“鲲鹏展翅，九万里，翻动扶摇羊角。背负青天朝下看，都是人间城郭。炮火连天，弹痕遍地，吓倒蓬间雀。”尽管有书，有老师讲解，还是不懂“巨鲲化大鹏”的九天故事。十多年后，才知道毛主席的“鲲鹏展翅，九万里，翻动扶摇羊角”，源于《庄子》，是《庄子》开篇的《逍遥游》讲到过的。且看庄子是如何“逍遥游”的。《逍遥游》分两部分，前一部分是主体正文，后一部分是复调配乐。《逍遥游》前一部分写道：

北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也；化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也；怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运则将徙于南冥。南冥者，天池也。

“齐谐”者，志怪者也。“谐”之言曰：“鹏之徙于南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里，去以六月息者也。”野马也，尘埃也，生物之以息相吹也。天之苍苍，其正色邪？其远而无所至极邪？其视下也，亦若是则已矣。且夫水之积也不厚，则其负大舟也无力。覆杯水于坳堂之上，则芥为之舟；置杯焉则胶，水浅而舟大也。风之积也不厚，则其负大翼也无力。故九万里，则风斯在下矣，而后乃今培风；背负青天，而莫之夭阏者，而后乃今将图南。蜩与学鸠笑之曰：“我决起而飞，抢榆枋而止，时则不至，而控于地而

已矣，奚以之九万里而南为？”适莽苍者，三餐而反，腹犹果然；适百里者，宿春粮；适千里者，三月聚粮。之二虫又何知！小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥灵者，以五百岁为春，五百岁为秋；上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋。而彭祖乃今以久特闻，众人匹之，不亦悲乎？

汤之问棘也是已。穷发之北，有冥海者，天池也。有鱼焉，其广数千里，未有知其修者，其名为鲲。有鸟焉，其名为鹏，背若泰山，翼若垂天之云；抟扶摇羊角而上者九万里，绝云气，负青天，然后图南，且适南冥也。斥鴳笑之曰：“彼且奚适也？我腾跃而上，不过数仞而下，翱翔蓬蒿之间，此亦飞之至也。而彼且奚适也？”此小大之辩也。故夫知效一官、行比一乡、德合一君、而征一国者，其自视也，亦若此矣。而宋荣子犹然笑之。且举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境，斯已矣。彼其于世，未数数然也。虽然，犹有未树也。夫列子御风而行，泠然善也，旬有五日而后反。彼于致福者，未数数然也。此虽免乎行，犹有所待者也。若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。（参阅《庄子》第2—3页，方勇译注，中华书局，2011年）

巨鲲和大鹏是庄子《逍遥游》的主角，我们不妨想想美国电影《阿凡达》高空中的巨鸟。巨鲲首先是空间上的大尺度形象：“鲲之大，不知其几千里也”。巨鲲所化的大鹏，同样是空间上的大尺度形象：“化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也；怒而飞，其翼若垂天之云。”和巨鲲、大鹏空间上的大尺度形象相比，它们之间的“变化”更为重要和关键！巨鲲和大鹏之间的“变化”是什么意思呢？是《变形金刚》的科技“变化”还是《蝴蝶梦》情识“幻变”，或者是五眼六通的“神变”呢？巨鲲和大鹏之间“变化”的理

据，《庄子·在宥》写道：

黄帝顺下风膝行而进，再拜稽首而问曰：“闻吾子达于至道，敢问：治身奈何而可以长久？”广成子蹶然而起，曰：“善哉问乎！来，吾语女至道：至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无



南华真人

所知，女神将守形，形乃长生。慎女内，闭女外，多知为败。我为女遂于大明之上矣，至彼至阳之原也；为女入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。”

北冥的巨鲲乃是“窈冥之门，至阴之原”的隐喻和象征；南冥的大鹏乃是“大明之上，至阳之原”的隐喻和象征。巨鲲从“窈冥之门，至阴之原”的北冥变化到大鹏的“大明之上，至阳之原”，必须的前提是：“必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生”。这一过程较为详细的描述是在《大宗师》：

以圣人之道告圣人之才，亦易矣。吾犹守而告之，参日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日，而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生。

美国航天的核心技术相当保密，《庄子》的鲲鹏变化技术也相对保密。《大宗师》中，首先是时间单位的隐藏：庄子用“日”替

代了年，所谓“参日”“七日”和“九日”，其实是“三年”“七年”和“九年”。在人们不会认真的《寓言》，庄子便直白说了：“自吾闻子之言，一年而野，二年而从，三年而通，四年而物，五年而来，六年而鬼入，七年而天成，八年而不知死、不知生，九年而大妙。”等到佛教达摩面壁九年的故事出来，等到道教九年修炼的历史总结完成，庄子《大宗师》也就完全解密了。这是自我心灵的修炼过程，是“吾丧我”的痛苦过程（《齐物论》），是放弃体面的病痛过程（《维摩诘经》）。《西游记》的真假猴王，《齐物论》的庄子蝴蝶就是艺术表达。《养生主》“缘督以为经”将修炼的督脉都告诉大家了，庖丁解牛是讲修炼有一个熟练的过程。《人间世》用颜回的故事直接说：“是万物之化也”。《大宗师》用颜回的坐忘故事，已经讲到了打坐修炼了。后世道教金丹派修炼体系，概括为“炼精化气，炼气化神，炼神还虚，炼虚归道”四个步骤。这四个步骤几乎全部包含在《庄子》一书。

先看《庄子》对“炼精化气”的叙述。“必静必清，无劳女（汝）形，无摇女（汝）精，乃可以长生”（《在宥》）；“弃世则形不劳，遗生则精不亏。夫形全精复，与天为一。天地者，万物之父母



我的太阳(孙晓琴图)

也，合则成体，散则成始。形精不亏，是谓能移；精而又精，反以相天。”（《达生》）这都是《庄子》对所谓“炼精化气”的叙述内容。

子列子问关尹曰：“至人潜行不

室，蹈火不热，行乎万物之上而不栗。请问何以至于此？”关尹曰：“是纯气之守也，非知巧果敢之列。彼将处乎不淫之度，而藏乎无端之纪，游乎万物之所终始，一其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神无隙。”（《达生》）

这是《庄子》对所谓“炼气化神”的叙述内容。“圣人藏于天，故莫之能伤也”，“用志不分，乃凝于神，其痾偻丈人之谓乎！”“以出六极之外，而游无何有之乡，以处圜之野”，“女（汝）游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣”，“有莫举名，使物自喜。立乎不测，而游于无有者也。”这都是《庄子》对所谓“炼神还虚”的叙述内容。“炼神还虚”的重要标志和现象特征就是“神光”呈现。“炼神还虚”中的“神光”呈现，《庄子》写道：“宇泰定者，发乎天光。发乎天光者，人见其人，物见其物。人有脩者，乃今有恒；有恒者，人舍之，天助之。人之所舍，谓之天民；天之所助，谓之天子。”“发乎天光者，人见其人”，即真人显形。此时，就到了灵台的内院观心了：

备物以将形，藏不虞以生心，敬中以达彼，若是而万恶至者，皆天也，而非人也，不足以滑成，不可内于灵台。灵台者有持，而不知其所持，而不可持者也。不见其诚己而发，每发而不当，业入而不舍，每更为失。为不善乎显明之中者，人得而诛之；为不善乎幽之中者，鬼得而诛之。明乎人，明乎鬼者，然后能独行。（《庚桑楚》）

达此境界，道教定论其需三年时间。《庄子》甚至写到了“炼虚归道”：

道通，其分也，其成也毁也。所恶乎分者，其分也以备；所以恶乎备者，其有以备。故出而不反，见其鬼；出而得，是谓得死。灭而有实，鬼之一也。以有形者象无形者而定矣。出无本，入无窍；有实而无乎处，有长而无乎本剽，有所出而无窍者有实。有实而无乎处者，宇也。有长而无本剽者，宙也。有乎生，有乎死，有乎出，

有乎入，入出而无见其形，是谓天门。天门者，无有也，万物出乎无有。有不能以有为有，必出乎无有，而无有一无有。圣人藏乎是。（《庚桑楚》）

最后一句的“圣人藏乎是”，“是”什么呢？最安全的回答也许只有一点：庄子这里的“是”，是一个指称代词或者罗素的“摹状词”。作为一个指称代词，庄子这里的“是”指称前文相关的一切：从“道通，其分也”开始，一直到“圣人藏乎是”。它所指称的重要对象有：“道”“宇宙”“天门”和“圣人”。如果对这个“是”没有把握，也就不必谈论“道”“宇宙”“天门”和“圣人”了。作为罗素哲学中的“摹状词”，庄子这里的“是”，是一个限定摹状词呢，还是一个非限定摹状词呢？罗素《摹状词》写道：“摹状词可能有两种：限定和非限定的。用两章的篇幅讨论一个词或许让人觉得过分，但是这词……实在是很重要的。”（马蒂尼奇主编《语言哲学》中文版第400页，商务印书馆，1998年）。罗素在此所指的“这词”即摹状词。庄子的“是”作为摹状词，由于其语义的极端确定性（形式指涉）与极端不确定性（归属所涉）的结构特征，对它的讨论也许两本书也不够。罗素的讨论是数理哲学的，有计算机和航天飞机背景。如果不相信道教哲学中的炼丹术和列子御风，也就没有必要讨论庄子的“是”。庄子的“是”和西方哲学的“being”和海德格尔的“dasein”有着类似的问题背景。西方哲学的“being”和海德格尔的“dasein”已经走上了绝路，或许要依靠老子的“道”才能回家。我们更愿意在罗素的摹状词中谈论庄子的“是”，毕竟英美的计算机和航天飞机比中国发达啊。罗素的第一个问题会是：庄子的“是”，是一个限定摹状词呢，还是一个非限定摹状词呢？我们的回答可能不是数理逻辑的，却足够明确：如果一个人遇见过《老子》第二十一章的“道象”，庄子的“是”就是一个限定摹状词；否则，它就是一个非限定摹状词。我们的回答，包含了古典假言和现代辩

证，更重要还是体现了胡塞尔的现象学精神。道家就是灵智现象学。

遇见过《老子》“道象”的人们，不难领会：庄子这里的“是”远不是一个摹状词般的数理哲学命题，它牵涉着“道”“宇宙”“天门”和“圣人”诸思想上的精神规定。它可能无助于登上月球，但却相关着地球的拯救。这里是真正的天人合一境域，相当高深，也特别危险！这是在生死的山脊上行走：一边是生，一边是死，“有乎生，有乎死，有乎出，有乎入”。这里看到了天门：“天门者，无有也，万物出乎无有。圣人藏乎是”。从前这是不能公开讨论的，《易经》云：“圣人退藏于密”。这是秘密境域，也是安全需要。还记得《老子》第十章“涤除玄览，能无疵乎？天门开阖，能为雌乎？”《庄子》写到：“不开人之天，而开天之天，开天者德生，开人者贼生。不厌其天，不忽于人，民几乎以其真。”（《达生》）“开人之天”，即“涤除玄览，尚有疵焉”。“开天之天”，即“天门开阖，能为雌焉”。倘能经过“天门开阖，能为雌焉”，则天人合一，成为“天子”和“天人”，则神动天随，灵通灵变，即所谓“至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不栗。”（《达生》）道教把庄子称之为“南华真人”，那是神圣的追谥；将《庄子》叫做《南华经》，那是有了深切的把握。

现在我们来，巨鲲向大鹏的“变化”是什么性质。是《变形金刚》的机械科技“变化”吗？非也。这里完全是人的性命事务，既无“金”也无“刚”。是《蝴蝶梦》的情识“幻变”吗？更不是。走到这里的基本前提是通过了“炼神还虚”的修炼功夫：“神”且“虚”了，“情识”更无踪影。那么就是所谓五眼六通的“神变”吧！“五眼六通”是佛教的习惯用语。《庄子》巨鲲和大鹏之间的“变化”，与此有关，但中国道家更突出修行的宇宙生命的崇高形象，更愿意表达一种大尺度的天人气象。这就是巨鲲向大鹏“变化”的道家释义和性质理据。“鲲之大，不知其几千里也；化而为鸟，其

名为鹏。鹏之背，不知其几千里也”，正是人的宇宙生命隐喻，是生命的宇宙化表达。生命宏大的尺度源于自由的修行深度，浪漫的自由气象根植于卓绝的坚韧磨砺。由于此种精神自由超越的修行境界，庄子才能写得出奇彩异放的人间《逍遥游》，才能够成为人类表达自由的思想大师。且看《逍遥游》中几个先知性的观念突破：

(1) 人有一个精神的宇宙生命，每一个人的生命尚有崇高的尺度空间。我们阅读庄子《逍遥游》，应该努力领悟之。《庄子》原文：“北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也；化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也；怒而飞，其翼若垂天之云。”

(2) 时间是相对性的，这已经被现代爱因斯坦的物理学所证明。时间的相对性原则，决定了生命的尺度也只能是相对性的：或者大或者小，或者长或者短；这来源于人的自由意志和意志自由。《庄子》原文：“小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥灵者，以五百岁为春，五百岁为秋；上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋。”

(3) 修道的馈赠是人的宇宙生命的存在呈现。修行的自由境界有着本体论上的无限含义和无我性质。《庄子》原文：“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。”

(4) 中国几千年封建社会，官本位严重，皇帝权力至尊。《庄子》天人合一所获得的真正“天子”形象，一直既是勇敢的自由战士又是世俗皇权的深刻批判者。《庄子》多次出现许由的清高形象，寓意即此。《庄子》原文：“尧让天下于许由，曰：‘日月出矣，而燭火不息；其于光也，不亦难乎？时雨降矣，而犹浸灌；其于泽也，不亦劳乎？夫子立而天下治，而我犹尸之；吾自视缺然，请致天下’。”“尧治天下之民，平海内之政，往见四子藐姑射之山，汾水之阳，窅然丧其天下焉。”

(5) 庄子《逍遥游》的浪漫叙事和精神严谨是正比例的强化关系，修道的精神背景是解读《逍遥游》的真正钥匙。比如北冥，其实是“阴”的比喻；南冥是“阳”的比喻。巨鲲是“精”的隐喻，大鹏是“神”的隐喻。“是鸟也，海运则将徙于南冥。南冥者，天池也”，是“炼精化气”的形象叙事。“斥鷃笑之曰：‘彼且奚适也’”，是世俗“下士”的干扰。《老子》有言：“下士闻道，大笑之”。庄子《逍遥游》将《老子》的哲理语言转化成了形象表达。在不降低《老子》思想深刻性的前提下，《庄子》极大地丰富了“道”的浪漫言说和自由气象。

第二节 《齐物论》的平等道情

《老子》有言：“道法自然”。作为老子的大弟子，庄子真正是“道法自然”的楷模。无论就自然的现象学含义还是自然的形上学含义，庄子都是华夏世界的法布尔和福尔摩斯，是大自然旷世罕见的帕瓦罗蒂——伟大的男高音和思想的歌唱家。在《逍遥游》中，庄子是鲲鹏和小鸟的观察家；在《秋水》中，他是海洋与河流的欣赏家；在《马蹄》中，庄子是马的真正伯乐；在《山木》中，他又作了一次深山奇树的探索发现。唉，中国思想的沦落，甚矣！华夏文化的迷失，久矣！那么，请回到大自然，请回到鸟语花香的世界，请回到庄子的自然眼睛。《齐物论》是庄子的自然哲学，是庄子对“物”的平等道情。《齐物论》从六个方面咏叹作者眼睛中的道情之“物”。

（一）天籁之声中的“物”，是齐物

《齐物论》对天籁之声的定义，采取一言以蔽之的豹尾方式：“夫吹万不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其谁邪？”啊，天籁就是那种千变万化，发自内部，完全随心的自由歌声。任凭谁能丝毫影响它呢？这就是天籁。“怒者其谁邪”的反诘，表达了天籁的

“自怒”。天籁的“自怒”，是以地籁的“他怒”为解释学的显现语境。所谓地籁，《齐物论》写道：

“今者吾丧我，汝知之乎？汝形闻人籁而未闻地籁，汝形闻地籁而不闻天籁夫！”子游曰：“敢问其方。”子綦曰：“夫大块噫气，其名为风。是唯无作，作则万窍怒号。而独不闻之蓼蓼乎？山林之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者。激者、謫者、叱者、吸者、叫者、譟者、突者，咬者，前者唱于而随者唱喁，泠风则小和，飘风则大和，厉风济则众窍为虚。而独不见之调调之刁刁乎？”子游曰：“地籁则众窍是已，人籁则比竹是已。”

天籁和地籁、人籁的不同显现为两点：（1）天籁自怒；地籁和人籁是他怒：地籁的“他”是风，人籁的“他”是气。（2）天籁是自由性的，是自我的回归之音；地籁和人籁是依赖性的，是他者的驱使之缘。在天籁之声中，“物”都是自己发声，寻回自己，显现平等音容。

（二）无知之声中的“物”，是齐物

无知的“恒一”，是以有知的“差别”为解释学的显现语境。有知的“差别”何样？《齐物论》写道：

大知闲闲，小知间间。大言炎炎，小言詹詹。其



墨道自然(姬子)

寐也魂交，其觉也形开。与接为构，日以心斗。纒者、窅者、密者。小恐惴惴，大恐纒纒。其发若机括，其司是非之谓也；其留如诅盟，其守胜之谓也；其杀如秋冬，以言其日消也；其溺之所为之，不可使复之也；其厌也如緘，以言其老洫也；近死之心，莫使复阳也。

无知之声中的却是“齐物”，既不同于“大知闲闲，小知间间”，也不同于“大言炎炎，小言詹詹”；既没有“其寐也魂交”的梦，也没有“其觉也形开”的醒，更没有“日以心斗”的“纒者”、“窅者”和“密者”。

（三）无我之声中的“物”，是齐物

“大知闲闲，小知间间。大言炎炎，小言詹詹”，皆是“我”的各种表现，皆是各种“我”的表现。无我即没有不同，即没有差别。《齐物论》写道：

非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所为使。若有真宰，而特不得其朕。可行己信，而不见其形，有情而无形。百骸、九窍、六藏、赅而存焉，吾谁与为亲？汝皆说之乎？其有私焉？如是皆有为臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其递相为君臣乎？其有真君存焉！如求得其情与不得，无益损乎其真。

无我之声中的“齐物”，是“物”之“真”。

（四）无形之声中的“物”，是齐物

人们常说：世界上没有两片相同的树叶。那是源于普通人的眼睛，看到的仅仅是外部形象。美国影片《梵高之眼》，看到了世界的一致和平等。“梵高之眼”也是庄子的眼睛。《齐物论》写道：

一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，惓然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？

“非齐”的物论，让人沿着差别的价值秩序没完没了地终生攀援，

不知所归。这是很大的悲哀，这是浩大的茫然，这是天大的不幸！

（五）无死无生的“物”，是齐物

对于人类来说，死和生的差别太大了！死和生的差别究竟在哪里呢？死和生的差别究竟是什么呢？庄子坚决反对把生死的差别看得那么大、那么严重、那么不得了。《齐物论》写道：

物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰：彼出于是，是亦因彼。彼是方生之说也。虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以圣人不由而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。

从“照之于天”的眼光看，“方生方死，方死方生”，是一个无限的“环中无穷”的事情。这就叫做“道枢”。“方生方死，方死方生”的时间问题乃是“道枢”的存在境域。亚里士多德《形而上学》阐明，时间对于万物是最公正的，万物在时间领域完全平等。为什么时间是个问题呢？一个是时间的方向，一个是时间的尺度。时间的方向表征着万物的“方生方死，方死方生”，因而显现平等。时间的尺度也牵扯着“齐物论”：小的时间尺度拿一生衡量，人“死”变得不得了；大的时间尺度拿三世衡量，人“生”也没有什么了不得。

（六）无言无语中的“物”，是齐物

语言的差别至少有三种情况：（1）各民族有互不相同的语言。（2）相同的语言表达不相同的事务。（3）相同的事务被语言表达成了互不相同的东西。对语言的反省是庄子哲学的重要课题。《齐物论》写道：

夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于𦉳音，亦有辩乎？其无辩乎？道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不

可？道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。

天籁之“吹”源自公允和自然，言者之“言”却是“特未定”的东西。儒墨按照各自“之是非”，给语言放入了完全不同的东西，“以是其所非而非其所是”。“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也”。

这是庄子的“指月录”；涉及语言的能指和所指，既一致又不一样。“天地一指也，万物一马也”，即齐物论的概括。语言的能指和所指，既一致又不一样的辩证法，将庄子挤到“言”还是“不言”的两难语境，庄子的言说充满了突破两难的辩证智慧。《齐物论》写道：

夫天下莫大于秋豪之末，而太山为小；莫寿乎殇子，而彭祖为天。天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎！故自无适有，以至于三，而况自有适有乎！无适焉，因是已！

夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也。请言其畛：有左有右，有伦有义，有分有辩，有竞有争，此之谓八德。六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议；春秋经世先王之志，圣人议而不辩。

栖居于道之本体超越之境乃是与万物一体的灵智澄明，一切意味着“无言”（“且得有言乎”）。“既已谓之一矣”乃是栖居介入之后的走出传达对话成为独白。言说将存在论之“一”带往传达域之“多”，同时邀约传达域之“多”走向存在论之“一”。在此灵智澄明之境，言说传达成为本体存在的生存完成活动，所谓“己以予人己愈多”（“且得无言乎”）。而在栖居道域的灵智澄明之前，言说传达

却是无根虚妄的，不能从“有”返“无”，更谈不到由“无”归“道”，所谓以“有涯（生命）追‘无涯’（言说之知），殆矣！”在灵智澄明之后，由于言说传达成为言说传达的自我消解否解活动，言说传达成为从“有”返“无”、由“无”归“道”的绽示敞亮存在本身；言说传达成为栖居于道本事的自我同一活动过程，言说传达成了与道同一活动过程的自我栖居本身，哪儿也未去只走向本体（道）自身（“无适焉，因是已”）！正由于此灵智澄明与道同一的本体论相遇栖居，言说传达才是以“一”为中心旨归的自我超越返还与对以“一”为中心与旨归自我超越返还的言说传达；正由于是“一”，才有“世界”联袂、“宇宙”合称。何谓宇宙？宇宙即是时间空间的本体尺度或本体的时空尺度：“有实而无乎处者，宇也；有长而无本剽者，宙也”（《庄子·庚桑楚》）。“宇”即本体空间，所谓“大象无形”；“宙”即本体时间，谓之“周行不殆”。宇宙的本体即道之合一，道的本体即宇宙之合一，用《金刚经》话说即是“宇宙一合相”。宇宙一合相从本体论上决定了宇与宙的不分离性，决定了东方宗教的动态本体论宇宙观——宇和宙不相分离而合一的本体论宇宙观。对它的透视把握不能停留于言说意度层面，而应走生存论上的灵智超越证观道路。灵智超越就是本体论宇宙观的存在境域与终极呼唤（同前注《本体之音》，第75—76页）。

第三节 《大宗师》的高华道体

大乘佛教有一部著名经典，叫《华严经》。《华严经》描述的庄严法相，被称之为华严世界。庄子对道体庄严法相的描述，是在《庄子》的《大宗师》里。在《庄子》33篇中，《大宗师》最充分、最醇正地描述了道家真人的高华道体。如下一段文字最为著名，也被经常引用：

夫道，有情有信，无为无形……狝韦氏得之，以挈天地；伏戏氏得之，以袭气母；维斗得之，终古不忒；日月得之，终古不息；堪坏得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颞顛得之，以处玄宫；禺强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾，而比于列星。

此段文字为什么说最为著名呢？为什么它会被经常引用呢？首先它是道体宇宙观和道家历史学的高度融合。对道体宇宙观的描述，《老子》也有多处；对道家历史学的叙事，《山海经》就是专书。甚至于道体宇宙观和道家历史学的融合叙述，差不多成了后世道教《灵宝经》的基本模式，那么庄子《大宗师》的独特地位和魅力是



清宇世界(姬子图)

什么呢？《大宗师》的独特地位和魅力就在于：它是道体宇宙观和道家历史学融合叙事模式的开创者，是将老子道学和黄帝史学的优先结合者。其次，无论是对老子道学本体论的描述、还是对华夏救恩历史学的勾勒，庄子都是最为洗练、最为恢弘的完美典范。我们先看道学本体论的庄子的《大宗师》描述，也不妨将《老子》《淮南子》的对应文字比照一下，一起欣赏：

《庄子》的描述：

夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。（《大宗师》）

《老子》的描写：

孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自今及古，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。（第二十一章）

《淮南子》的描写：

夫道者，覆天载地，廓四方，柝八极；高不可际，深不可测；包裹天地，禀授无形；原流泉淙，冲而徐盈；混混滑滑，浊而徐清。故植之而塞于天地，横之而弥于四海，施之无穷而无所朝夕；舒之幌于六合，卷之不盈于一握。约而能张，幽而能明；弱而能强，柔而能刚；横四维而含阴阳，统宇宙而章三光。（《道源训》）

《庄子》“夫道，有情有信，无为无形”源自《老子》“道之为物，窈兮冥兮，其精甚真，其中有信”（第二十一章）。《庄子》“先天地生而不为久”也和《老子》“有物混成，先天地生”（第二十五章）直接相连。《庄子》道体论描述的突破，一是融合凝练，二是铺陈拓展。比如其中的“在太极之先而不为高，在六极之下而

不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”，显然把《老子》幽深而偏狭小的道体论极大地提升到了“太极之先”“六极之下”“天长地久，上古不老”的恢弘宇宙学景观。反观《淮南子》的描写，和《庄子》比较，一是小器啰嗦，二就是杂陈各家。庄子《大宗师》不仅是刘安《淮南子》“道源训”的直接来源，也是黄老学派的思想原型。黄老学派的思想模式，简明说就是老子道论与黄帝史学的结合产物；其思想根源即来自于庄子的《大宗师》。和庄子《大宗师》相比，黄老学派，无论是稷下学派还是西汉黄老派，其巨大差距就突出地表现于两大方面：其一，黄老学派对老子和黄帝的认知水准，无法与《庄子》相比。在性质和数量各个方面，《庄子》都是压倒性的优先。其二，黄帝史学和老子道论，在《庄子》有深刻的消化吸收，呈现着无比的思想创造性；在黄老学派却呈现一种拼凑杂陈的割裂状态，空有其名。因之，黄老学派无论面对“道”还是“史”，皆缺乏自信，显得根基浅薄。就主体境界看，稷下学派是历史中实践性的道法家，《淮南子》抬出的是《孟子》中的“大丈夫”，《庄子》却是道家真人和大宗师。道家真人即《庄子》的大宗师，而不是《淮南子》的孟子“大丈夫”。《大宗师》的主体内容，讲的就是道家真人的华严世界。其中写道：

且有真人，而后有真知。何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热。是知之能登假于道者也若此。

古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇；其耆欲深者，其天机浅。

古之真人，不知说生，不知恶死；其出不诉，其入不距；儻然而往，儻然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之。是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人。

庄子在《大宗师》中，提出了一个非常深刻的人文学科方法论命题：“且有真人，而后有真知”！离开主体性的真人境域，“道”也就是一个普通汉语词汇，也不可能有什么“道论”（如黄老派）和“道学”（如宋明理学）。《宋史》居然将“宋明理学”归于“道学传”，直接导致“伪道学”的历史滋生。《大宗师》的“古之真人”，将“人”提升到了“天”的高度，是“人”的自由解放；后世的宋明理学，将“人”深陷于“地”的黑暗，是“人”的历史压迫。“道”的本谓即“真”；“伪道学”的历史滋生，可不畏乎？就主体性的人文境域而言，原由就在于完全忘记了庄子《大宗师》的思想原则：“且有真人，而后有真知”。令人深省的是，“宋明理学”的思想误会，竟然在20世纪的中国社会，也以极为崇高理想的形式发生了对“人”的压迫摧残。20世纪80年代，中国出现了“伤痕文学”，出现了《人啊，人》的呐喊，也出现了哲学主体性的反省思潮（李泽厚《宋明理学片论》）。看来，领会《庄子》中的“且有真人，而后有真知”，仍然是思想带有现实意义的基本课题。且看《大宗师》对“古之真人”的描述。

“何谓真人”？《大宗师》向我们问到，也替我们问到。“何谓真人”？如果《大宗师》问我们，该怎么回答呢？其实，我们不会有“真人”的概念。我们熟悉单位领导、伟大领袖，熟悉科学家和雷锋叔叔。他们是《庄子》的“真人”吗？难道还有“假人”不成？这世界，有科技背景的“假美”和“人妖”，该不会有“假人”吧。这就涉及到了哲学和思想的概念运用问题了。《庄子》“何谓真人”的问题，黑格尔《逻辑学》的解释是这样：思想中的“真”不是指事实性，而是指概念性；合乎思想的概念，就是“真”，不合乎就是“假”。这就是思想的主体性问题，即逻辑学的尺度根据。我们现在看庄子《大宗师》关于“真人”的思想原则和标准尺度。《庄子》指出：“古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士。若然者，过而弗悔，

当而不自得也。若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热。是知之能登假于道者也若此。”“古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士”中的“三不”太高雅深奥，可不理会之。能够做到“三不”的效果却是非常明白直观的：“若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热”。必须承认，我们完全无法达到《庄子》的真人标准。或曰：“入水不濡，入火不热”，江湖气功和现代药物也可以做到。答曰：那也不会简单，和《庄子》真人修炼出现象并不一样。庄子《达生》篇中关尹的回答是，“纯气之守也，非知巧果敢之列”。显然，江湖气功和现代药物中的“入水不濡，入火不热”，正是“知巧果敢之列”。《庄子》真人是“纯气之守也。其天守全，其神无隙，物奚自入焉”，才自然出现了“入水不濡，入火不热”，无需江湖气功和现代药物的专门研究和专门训练。“入水不濡，入火不热”之外，真人能做的多着呢。在《田子方》，庄子又用登山比喻：

列御寇为伯昏无人射，引之盈贯，措杯水其肘上，发之，适矢复沓，方矢复寓。当是时，犹象人也。伯昏无人曰：“是射之射，非不射之射也。尝与汝登高山，履危石，临百仞之渊，若能射乎？”于是无人遂登高山，履危石，临百仞之渊，背逡巡，足二分垂在外，揖御寇而进之。御寇伏地，汗流至踵。伯昏无人曰：“夫至人者，上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变。今汝怵然有恟目之志，尔于中也殆矣夫！”

列御寇即列子，道家人物，以善射著称。《列子·说符》有列子和关尹子讨论射箭的叙事。在《说符》关尹子告诉列子，不仅要善射，还要能够明白善射的道理。在《田子方》，庄子又用登山比喻，真正的善射应该有自由境界。技术只有跨入道境，才可能谈到自由境界。否则，一种技术的掌握恰好以其他技术的丧失为代价，道术和方术、幻术、技术的区别就在于：一个呈现自由境界，一个反映特定技能；一个敞开了“道”，一个炫耀着“术”。“列御寇尽管善

射，可跟着伯昏无人到了山上，别说善射，连人都累得“伏地，汗流至踵”。这样的善射，局限性何其大啊！境域性都无法面对，个人主体的思想啊技能啊，也就不要再逞能了。无独有偶，17世纪法国思想家帕斯卡尔也提出了几乎同样的思想检验标准：

世界上最伟大的哲学家，假如是站在一块刚好稍大于所必需的板子上面而下面就是悬崖，那么不管他的理智怎么样在向他肯定他的安全，但他的想象必然要占上风。（《思想录》第42页，商务印书馆，1997年）

帕斯卡尔出身法国贵族，卓越的数理科学家，近代概率论创始人。他在思想史上的贡献就是对理智存在基础的怀疑和批判，是现代存在主义三大奠基者之一，也是最早的生存论思想家。中国道家的思想正是生存论本体观。帕斯卡尔和庄子，时空跨距极大；他们能够提出相同的思想实验和标准，无疑反映了生存论本体观的严谨性和深刻价值。帕斯卡尔不知道，他所信任和服膺的哲学家，一千年前已经为庄子《大宗师》描述过了。除了高山危岩实验，帕斯卡尔笔下“世界上最伟大的哲学家”，庄子《大宗师》的“古之真人”，中国道家还有更朴素和易行的思想实验：“真人无梦”！《大宗师》指出：

古之真人，其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇；其嗜欲深者，其天机浅。

生存论思想家海德格尔在《存在与时间》，将“烦、畏、死”作为常人情识的三大现象学特征。中国道家描述的“真人”恰恰具有“无烦，无畏，无死”的现象学特征。“其觉无忧”，还有海德格尔想不到的“其寝不梦，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉”。尤其“其寝不梦”，还有比之更朴素和深切的现象学标准吗？孔子《论语》有“丧矣，吾久未梦见周公”的感叹。敦煌遗

书有《周公解梦》。《圣经》也有许多关于梦的叙事。现代欧美有弗洛伊德《梦的解析》，有现代科技手段进行的梦学实验。藏密有《梦观成就法》的系统修炼。中国学术界在“人生有梦”和“人生如梦”的研究上，太落后了。庄子在《大宗师》以“古之真人，其寝不梦”提出的“真人无梦”，是一个真实的命题判断吗？有什么意义呢？从藏密《六成就法》看，“真人无梦”是一个真实的命题判断。或曰：庄子“古之真人，其寝不梦”，推崇“真人无梦”，他不是有“蝴蝶之梦”吗？为了便于讨论，我们引其原文如下：

昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与？胡蝶之梦为周与？周与胡蝶则必有分矣。此之谓物化。

这则有名的庄周梦蝶源出《齐物论》，是《齐物论》的最后内容。有几点可注意。首先者，庄周梦蝴蝶是昔日之事情。原文交代的很清楚：“昔者庄周梦为胡蝶”。其次，庄周梦蝴蝶位于《齐物论》的最末，带有附录性质。位于其前者，是“罔两问影”的交谈。“罔两”者，快到“太一”的寓意命名。未到“太一”的原因就是还有一点“影”的踪迹。庄周梦蝴蝶是《齐物论》的最末段，承接“罔两问影”的叙事而来；其意和“罔两问影”的意思差不多，表达自己尚未到达“太一”的道境。对庄子而言，这是昔日的梦事记忆了。我们再对庄周梦蝴蝶本身分析几句。“昔者庄周梦为胡蝶”，“昔者”是过去的时间。“庄周梦为胡蝶”，容易理解；我们经常会梦这梦那，最好也梦过蝴蝶。“栩栩然胡蝶也。自喻适志与！不知周也”；梦中，翻飞的蝴蝶，由于特别深契庄周的神志，庄周完全没有了自我意识。“俄然觉，则蘧蘧然周也”，一会醒来，又有了庄周的自我意识，尽管惘然若失（“蘧蘧然”）。问题来了：“不知周之梦为胡蝶与？胡蝶之梦为周与”？是一个深度之梦吧。浅梦醒来，当然不难知道：是“周之梦为胡蝶”，而非“胡蝶之梦为周”。深度之梦

中，客主位格就不易分得那么清楚。《老子》讲：“吾不敢为主而为客”。《悟真篇》讲：“饶他为主我为宾”，是一个意思。庄周“不知”也是同样意思。“周与胡蝶则必有分矣”，是别人和他者立场的言说，是理智的顽固性表达。庄周则坚持自己的体验，他的最后结论是：“此之谓物化”；既照应《齐物论》的主题，也对“物化”成蝴蝶颇为赞许和释然。为什么呢？《列子·周穆王篇》已经有“觉有八征，梦有六候”，并具体指出：“以浮虚为疾者，则梦扬。飞鸟衔发，则梦飞。”庄子蝴蝶梦，分明是“君子自强”的精神上升表征。佛教《楞严经》指出：“纯想即飞，纯情即堕”。“庄周梦为胡蝶”，且是“栩栩然胡蝶也”，即纯想升华的心灵境界。虽然还有“罔两问影”和“周梦胡蝶”，他到达《齐物论》已经不远了，成为无梦的《大宗师》同样不远了。正因为经历过“罔两问影”和“周梦胡蝶”，庄子才能一步步迈向《逍遥游》和《大宗师》。重要的是，《大宗师》不仅有系统深邃的道体描述，不但有丰满高华的道境表述，更有历历在目的圣哲在前，有伟大光辉的先哲在前。“豨韦氏得之，以挈天地；伏戏氏得之，以袭气母；维斗得之，终古不忒；日月得之，终古不息；堪坏得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颛顼得之，以处玄宫；禹强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾，而比于列星。”

这是华夏得道的先祖先师；

这是中国伟大的精神导师；

他们就是华夏中国的“大宗师”！

第四节 《天道》之“爱”

据说，朱熹两岁的时候，问父亲：“天之上是什么？”不知道父亲是否回答了宋明理学的神童问题。历史表明，后来的朱熹基本上并不深问“天道情况”，只是忙乎“人道伦理”。现代社会，普通的城市孩子随便看上几集央视的《探索 and 发现》，就有了关于“天”的宇宙模型。战国时代，极具才赋又做过楚国高级领导的屈原，也有著名的《天问》。那是在他失去国君的信任和“爱”之后的人道发问。朱熹小时候的“天问”和屈原失去“君爱”之后的《天问》，尽管不乏过人之处，仍然属于人类世间的“天下”发问，上升不到“天道”的混沌高度，更不具有现代宇宙学的意义图景。说到神童问题，首先必须排除《十万个为什么》的知识干扰，应该是孩子从生活和生命中提出疑问。如果举例说明的话，可以胡塞尔为例：七岁的胡塞尔看到父亲磨刀，不知刀子磨到什么时候就算好了！大人辛苦磨刀，孩子却琢磨刀子会磨完！这是真实的孩提困惑：刀子磨到什么时候就算好？这属于技能操作“度”的掌握，不仅孩子会“问”，非此实践领域的成人也不“懂”。《庄子》庖丁解牛的叙事，出自同样道理。“刀子会磨完”：既牵涉实际性的“度”，又朝向无限性的“空”——会“完了”；既有“童”的具象场景，又有“神”的无限背影，属于真正的神童问题！庄子远离人间社会，不仅孩提生活无从知晓，连何年生何年卒的“生死大事”，今日也只能猜测。从《庄子》满是庖丁解牛、大刀不割、射箭不发的“漆园吏”出身，可以推测：庄子和胡塞尔一样，是从数理技术的“现象学”一步步走到了“形上学”。庄子小时候的神童问题——至少他的“天问”不会比朱熹少：现在《庄子》中的《天地篇》可以证明，《天运篇》可以证明，《天道》和《天下》更可以作证。连儒家《荀子》也说：

“庄子明于天”。庄子获得了堪称丰富的“天道之爱”，无疑矣！

《天下》篇位于《庄子》一书尾部殿后，是中国首篇思想学术史专文。战国乱世，忧患多端，禹迹茫茫，论人知己：于思想学术地图上勘查自我位置，维特根斯坦用手电“指引”黑夜中的《逻辑哲学论》，庄子写自己心中的《天下》篇。关于战国乱世思想学术的一般背景，庄子写道：

天下大乱，贤圣不明，道德不一。天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不遍，一曲之士也。判天地之美，析万物之理，

与道对话二幅(姬子图)



察古人之全。寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体。道术将为天下裂。

战国的社稷状况，最直观和突出的危机莫过于“天下分裂”。“天下分裂”是战国的历史状况。战国诸子的任务就是拿出重新统一天下的思想学说。具有讽刺性的是，战国诸子不仅乏力回天，倒茫茫然像“丧家之犬”了（孔子语）。“道术将为天下裂”，就是庄子的沉痛哀叹和思想概括。诸子百家，《天下》篇论述了儒、墨、名、法、道各家；论墨最详，谈道最多。墨子学说：“不侈于后世，不靡于万物。墨子泛爱兼利而非斗，其道不怒。古之丧礼，贵贱有仪，上下有等。今墨子独生不歌，死不服。以此教人，恐不爱人；以此自行，固不爱己。”这有些尖刻，而非深刻。“简朴兼爱”是墨子思想生活特征：《天下》篇肯定其简朴，否认其兼爱，显得不够公允。道家学说：

以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居。古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之。建之以常无有，主之以太一。可谓至极。关尹、老聃乎，古之博大真人哉！寂漠无形，变化无常，死与生与？天地并与？神明往与？芒乎何之？忽乎何适？万物毕罗，莫足以归。古之道术有在于是者，庄周闻其风而悦之。以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不倦，不奇见之也。以天下为沈浊，不可与庄语。以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。独与天地精神往来。

庄子《天下》篇，看得出是庄子后学所作。《史记》“六家要旨”直接源于庄子《天下》篇。《史记》“六家要旨”，首次提出“道家”概念；不仅把老子和庄子列入道家，并且将惠施、宋钐、尹文和黄老派的彭蒙、田骈、慎到都归于道家。道家内部，从西汉开

始也面临着“道术将为天下裂”！我们建议，道家的概念，首先应该从《史记》“六家要旨”回到庄子《天下》篇。比如惠氏子，《天下》篇明确说：“惠施多方，其书五车，其道舛驳，其言也不中”。“其言也不中”，怎么还有资格归于“道家”呢？实际上，庄子《天下》篇已经提供了判别道家的标准尺度，这就是：

古之所谓道术者，果恶乎在？……圣有所生，王有所成，皆原于一。……不离于宗，谓之天人；不离于精，谓之神人；不离于真，谓之至人。以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人；以仁为恩，以义为理，以礼为行，以乐为和，熏然慈仁，谓之君子。

这里所谓的“君子”即儒家“圣人”。这里的“圣人”即道家的“真人”标准。“天人”、“神人”、“至人”只是道家“真人”的不同境界和特点而已。“以天为宗”，自然会有《天道》《天运》之作；“以德为本”，自然会有寂欲修行的道行之举；“以道为门”，自然会有放弃仕途的生命选择；“兆于变化”，那是修道有成的自然结果。庄子《天下》篇既讲了“以天为宗”乃是道家的神圣职志，也强调了“以道为门”的方法论原则和“兆于变化”的现象学特征。因之，“天道”的思想学术，是“以天为宗”“以德为本”“以道为门”的三位一体事业；“天道”的事业境界，也必须从“以天为宗”“以德为本”“以道为门”三个方面去考察。“以道为门”表明：孩子神童的“天问”，由于无生存论上的修道背景，是否日后走上“天道”之路，尚不得而知；现代学者们的“谈天论道”，由于没有生存论的修道境域，也和“天道”无关。“以道为门”作为“天道”事业境界的方法论原则，包括“修道”、“证道”和“道天”三个层次内容。

“修道”，大的过程，《老子》概括为：“人法地，地法天，天法道，道法自然”（第二十五章）。在这个过程完全没有的情况下，我们有“自然界”的概念，并不知道“自然”，可以有“天文学”的

知识，但仍然无法谈“天道”。比起《老子》的原则概括，修道的过程在《庄子》就有详尽的描述了。《大宗师》里讲修道的过程是，“吾犹守而告之，参日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日，而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生”。九天时间，能够证道的前提有两个：既知“圣人之道”，且具有“圣人之才”。普通人普通条件下，如果九年时间“朝闻道，夕死可矣”。《大宗师》用的也是“圣人”概念，和《天下》篇完全一样。这种用修道过程和境界来规定“圣人”标准的做法，并非道家独有，儒家经典《孟子》也有深刻论述。《孟子·尽心（下）》写道：

可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。

值得喜爱的叫“善”，自己确实具有“善”就叫“信”，“善”充实在身上就叫“美”，既充实又有光辉就叫“大”，既“大”又能感化万物就叫“圣”，“圣”到妙不可知就是“神”。

现在不要说“圣”，连“美人”也难找。中国古代的“美人”有男有女，现在却变成了“女人”的专利，女人又成了财力和权力的专利品。20世纪80年代，中国女性仰慕日本影星高仓健者，很多。其中最大的原由就是，话不多的高仓健显得很“充实”——“充实之谓美”啊，坚实之谓俊啊。至少高过高仓健者，才为圣者。充实之后，必须“有光辉”：不是现代光影制作，而是在内心充实的基础上的自然神采。嗨，有了美的自然神采仍然不够，还必须能够“化”——不是化学物理之“化”，也不是学者文化之“化”，应该就是庄子梦蝶的“物化”和神随天动的“妙化”。《逍遥游》鲲鹏故事，不就是《孟子》这里讲的“大而化之”吗？《大宗师》认为，具备“圣人之道”，且具有“圣人之才”者，九天时间就有可能达到“美

和圣”的境界。《寓言》认为需要的时间为九年：“自吾闻子之言，一年而野，二年而从，三年而通，四年而物，五年而来，六年而鬼入，七年而天成，八年而不知死、不知生，九年而大妙”。慢说九年，十九年能够“大妙”也让人羡慕。在《天地》篇，庄子告诉我们：“通于一而万事毕”。“通于一”之前，我们个人的情感和理智如果不统一，必须先统一；我和他者的社群关系，如果不统一，必须先统一；人和自然的生态关系，如果不统一，必须先统一。有了这些步骤和过程，才有可能“通于一而万事毕”。这意味着“忘己”和“罔象”。《天地》篇黄帝遗珠，讲的就是“罔象”的“忘己”故事。《天地》篇直言：“忘乎物，忘乎天，其名为忘己。忘己之人，是之谓入于天。”“入于天”者，即由人道进入“天道”。在《天运》开篇，庄子写道：

天其运乎？地其处乎？日月其争于所乎？孰主张是？孰维纲是？孰居无事推而行是？意者其有机缄而不得已乎？意者其运转而不能自止邪？云者为雨乎？雨者为云乎？孰隆施是？孰居无事淫乐而劝是？风起北方，一西一东，有上彷徨。孰嘘吸是？孰居无事而披拂是？敢问何故？

比利时物理化学家普里戈金曾多次引用《庄子》上文。他既多次慷慨发挥，又指出现代科学仍然不能说已经解决了《天运》开篇提出的“天道”问题。普里戈金之外，英国物理学家霍金也致力于上述问题。欲探索“天道”问题，首先要找到“天之门”吧。“天之门”，《老子》叫“玄牝之门”、“天地之根”，《庄子》也有大量论述。《天运》指出：“正者，正也。其心以为不然者，天门弗开矣。”无论是从物理学进入宇宙学，还是从修炼学进入天道，最重要和最关键的，仍然是一个“正”字！人若不正，“天门弗开”；事若不正，“天门弗开”；时若不正，“天门弗开”。“正”字，正是“止于一”的意思，正是“通于一而万事毕”。“通于一”，就进入了

天道。在《天道》开头，庄子就赞美：“天道运而无所积，故万物成；帝道运而无所积，故天下归”。“帝道”毕竟属于人道，人必须“以天为宗”。“夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主”。“故曰莫神于天，莫富于地，莫大于帝王”。“夫天地至神，而有尊卑先后之序，而况人道乎！宗庙尚亲，朝廷尚尊，乡党尚齿，行事尚贤，大道之序也。语道而非其序者，非其道也；语道而非其道者，安取道”。《天道》篇写道：

是故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁义次之，仁义已明而分守次之，分守已明而形名次之……以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身；知谋不用，必归其天，此之谓大平，治之至也。夫天地者，古之所大也，而黄帝尧舜之所共美也。故古之王天下者，奚为哉？天地而已矣。

庄子《天道》坚持强调“天”之优先超越形象。就生成顺序看，先有大道，后有天道，再有帝道；天道显然优先并超越着帝道。形象权威性看，天道为大，帝道为小。从政治哲学看，帝道顺应天道，则事半功倍，所谓“知谋不用，必归其天”；如果帝道忤逆天道，则暴力混乱，难见天日。从时间绵延看，天道不啻是帝道的亿万倍！从空间拓扑性看，天道也是帝道的亿万倍：天道既包括天上世界，也包括天下范围；帝道仅仅是月下范围，所谓“天下”也。在普通人道概念，天下很大；在庄子天道眼里，天下很小。在《天道》末尾，庄子用老聃拒绝孔子书籍的故事，批判儒家人道僭越天道的错误做法，批判把帝道权威抬高到天道之上的荒谬思想。在中国帝道横行的历史中，庄子《天道》无疑起着重要的平衡和抵抗意义。庄子高扬“天道”的勇敢悲凉形象，思之让人同情！在人道历史社会，庄子不仅生卒不详，并且颇遭非议。“大道无亲，常与善人”。庄子获得了来自天道之“爱”了吗？毫无疑问！

《庄子》一书，以“天”命名者就有四篇，“天”就是《庄子》

一书的主题。哲学（Philosophy）原意就是“智慧之爱”。思想家的“爱”就是他的思想，庄子对于天的思想源自天道之“爱”。庄子和天道间有着深契之“爱”。屈原有《天问》疑情，庄子有《天地》道情。庄子是把从《天地》获得的道情领悟转换成了《天道》的爱情言说。庄子是思想家中的“天子”。庄子的优越和超越就是一个“天子”形象。他没有豪华的宫殿，没有倾城的美女，甚至缺失飘逸的美酒。《庄子》却散发着浓郁的陶醉逸兴，显现着饱满的精神状态，表达着自由的崇高形象。在匈牙利诗人裴多菲“生命诚可贵，爱情价更高。若为自由故，二者皆可抛”的诗学逻辑中，表达着天道自由的庄子无疑是获得了丰沛的天道之爱。按照《庄子》自己的思辨说法，可能就是：天道之“爱”就是天爱之“道”；大美无言，天爱不露！

第五节 《秋水》之“美”

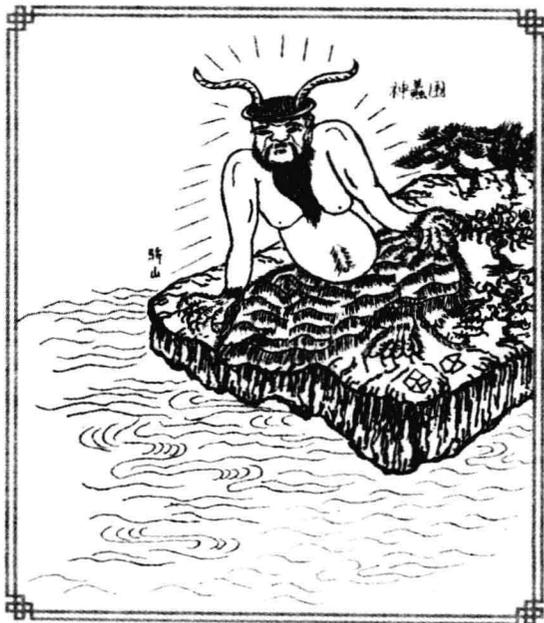
20世纪80年代，中国（大陆）出现了激动人心、至今回味无穷的“美学热”。能“热”到什么程度呢？论其“热”之强度，它不下于宗教虔诚；论其“热”之浓度，它超过了许多人的初恋；论其“热”之温度，可惜没有人进行仪器测量啊！奥斯特洛夫斯基《钢铁是怎样炼成的》写完不久，“保尔”染上伤寒。“美学热”过后，笔者也连续高烧——医生诊断说：“伤寒，体温到了41度！”谵妄状态下，看到了道教太极图景象，犹如梵高《星夜》。一看柏拉图审美迷狂说，一下子懂了。80年代和它的“美学热”过去许久之，笔者一个人坐在渭河边，想起黑格尔《美学》讲：当一个男孩朝河里扔一颗石头，水面溅起的波纹就是“美”；孩子观看着就是审美了。黑格尔毕竟是大哲：那么理性的人居然讲出这么感性的话！忘记了黑格尔《美学》例子的季节时光；如果是秋季，那么，德国黑格尔在“美学”上就绝对是中国庄子《秋水》篇的隔代知音。《秋

水》篇开篇是：

秋水时至，百川灌河。泾流之大，两涘渚崖之间，不辩牛马。于是焉，河伯欣然自喜，以天下之美为尽在己。顺流而东行，至于北海，东面而视，不见水端。于是焉，河伯始旋其面目，望洋向若而叹曰：“野语有之曰：‘闻道百，以为莫己若’者，我之谓也。且夫我尝闻少仲尼之闻，而轻伯夷之义者，始吾弗信。今吾睹子之难穷也，吾非至于子之门，则殆矣，吾长见笑于大方之家。”

这首先是秋季河流的自然美景。秋季多雨，雨多满川，川满河涨，河涨水阔。河涨水阔到了什么程度呢？“泾流之大，两涘渚崖之间，不辩牛马”。浪涌水翻的黄河，两岸四渚，一派苍茫，烟树隐约，若牛若马。起头两句，人们的视线就从“百川灌河”的壮阔被带到“不辩牛马”的朦胧；“不辩牛马”的朦胧无疑源自“泾流之大”的开阔，给新境界的出现留下心理空间。真可谓顺流而下，飘然至海。到了北海，河伯与北海两大高手的对话开始了，单纯自然美的欣赏和人格境界联系了起来。

汉语“望洋兴叹”，即出典于“河伯望洋向若而叹”一句。一个“叹”字，表现出眼前景象远远超越了河伯平素的主体视界。这种超越的程度显然是无限性的，作者用了“子之难穷”来表达北海的崇高形象。康德在《判断力批判》讲解崇高的时候，例子



凝望秋水(孙晓琴图)

就是浩瀚大海与道德的崇高联想。

北海若曰：“井蛙不可以语于海者，拘于虚也；夏虫不可以语于冰者，笃于时也；曲士不可以语于道者，束于教也。今尔出于崖涘，观于大海，乃知尔丑，尔将可与语大理矣。天下之水，莫大于海。万川归之，不知何时止而不盈；尾闾泄之，不知何时已而不虚；春秋不变，水旱不知。此其过江河之流，不可为量数。”

庄子《秋水》的北海形象，完全是预备好的。为了突出北海的崇高形象，《秋水》的着笔是三方面：（1）河伯的望洋兴叹；（2）北海的无垠浩瀚；（3）用“仲尼之闻，伯夷之义”来垫衬北海形象。北海形象出现，河伯审美的变化，一是从自然美到人格美，二是从欣赏性的优美到感叹性的壮美，三是从感叹性的有形壮美到景仰性的无限性崇高。北海呢，第一次开口，就带出了大海的汪洋无限性：“天下之水，莫大于海。万川归之，不知何时止而不盈；尾闾泄之，不知何时已而不虚；春秋不变，水旱不知。此其过江河之流，不可为量数。”“天下之水，莫大于海”，无限性者一也；“万川归之，不知何时止而不盈”，无限性者二也；“尾闾泄之，不知何时已而不虚”，无限性者三也；“春秋不变，水旱不知”，无限性者四也；“此其过江河之流，不可为量数”，无限性者五也。康德讲解崇高，除了浩瀚大海与道德联想外，第三个着眼点就是数学和力学的两种无限性。“此其过江河之流，不可为量数”，显然属于康德所谓的数学无限性；“天下之水，莫大于海。春秋不变，水旱不知”，应该归于康德的力学无限性吧。换句话说，崇高的审美，往往涉及时空的大尺度和无限感。北海话语中的“天下之水，莫大于海。万川归之，不知何时止而不盈”，既包括着时间的大尺度和无限感（“不知何时止而不盈”），又包括着空间的大尺度和无限感（“天下之水，莫大于海。万川归之”）。审美的崇高无限乃以“感性之形”为发生条件，如果越过此一界限，崇高无限的审美就过渡到了崇高无

限的信仰。河伯与北海都是“道”的信徒；第一段结尾，两人便由北海的崇高审美过渡到了北海的崇高信仰。就谈话对象看，就是从眼前的北海到了三皇五帝，到了伯夷仲尼；从谈话方式看，就是从两人对话到了北海一人布道；从思维特点看，就是从直观的审美性变成理性的辩证法。《秋水》篇写道：

河伯曰：“然则吾大天地而小毫末，可乎？”北海若曰：“否。夫物，量无穷，时无止，分无常，终始无故。是故大知观于远近，故小而不寡，大而不多：知量无穷。证向今故，故遥而不闷，掇而不跂：知时无止。察乎盈虚，故得而不喜，失而不忧：知分之无常也。明乎坦涂，故生而不说，死而不祸：知终始之不可故也。计人之所知，不若其所不知；其生之时，不若未生之时；以其至小，求穷其至大之域，是故迷乱而不能自得也。由此观之，又何以知毫末之足以定至细之倪，又何以知天地之足以穷至大之域！”

审美的感性扩张，一下子来到了思辨的理性紧张状态。“夫物，量无穷，时无止，分无常，终始无故”，显然是纯粹理性的思辨了，是数量理性的思辨知识和常识了。如果停留于此，庄子就既和名家惠氏一样，也与希腊毕达哥拉斯无异。事实上，对于“大而不多：知量无穷”这种纯粹数量理性问题的研究，中国道家和希腊哲人没法比。很快，北海就从“大而不多：知量无穷”的纯粹理性思辨，来到“察乎盈虚，故得而不喜，失而不忧”的人生实际理性的现实思考。结论既出人意料，又发人深思：“计人之所知，不若其所不知；其生之时，不若未生之时”。“计人之所知，不若其所不知”，这是爱因斯坦的圆圈比喻。“其生之时，不若未生之时”，和佛教的轮回说差不多了。这已是“信”或“不信”的领域了。人的无知和有限性，被逼出来了：或者及时行乐享受，或者当下奋发猛进；或者走向无限本体，或者迈向无限虚无；或者变得谦卑真诚，或者趋向游戏放纵。结果的多元选择，正敞露了人的自由意志。这就是道

家《秋水》所要的解释空间，但因此而产生的坏的可能性呢？庄子道家为了突出人的无知和有限性，似乎对辩证法和相对论的消极一面毫不在乎！希腊哲人对辩证法和相对论，倒满警惕。柏拉图学院的门口写着：“不懂数学者止步！”什么意思呢？柏拉图学院的教学规定：只有经过物理学、几何学两步系统训练之后，再考虑传授辩证法和相对论。苏格拉底考虑得更质朴：30岁之后，再接触辩证法和相对论。历史上注解《老子》的王弼，23岁就谢世了，接触辩证法和相对论太早的缘故吗？辩证法和相对论的破坏性是严重的：

知尧、桀之自然而相非，则趣操睹矣。昔者尧、舜让而帝，之、哿让而绝；汤、武争而王，白公争而灭。由此观之，争让之礼，尧、桀之行，贵贱有时，未可以为常也。

这是历史哲学上的破坏性和怀疑论。

梁丽可以冲城而不可以窒穴，言殊器也；骐骥骅骝一日而驰千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也；鸱鸺夜撮蚤，察毫末，昼出瞋目而不见丘山，言殊性也。

这是器物 and 生物论上的多元性和怀疑论。

无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恹懦怪，道通为一其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；适得而几矣……毛嫱丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉？（《齐物论》）

宋人资章甫而适诸越，越人断发文身，无所用之。尧治天下之民，平海内之政，往见四子藐姑射之山，汾水之阳，窅然丧其天下焉。（《逍遥游》）

知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫

无。（《秋水》）

这是审美的多元性和怀疑论。“厉与西施，恢恠憭怪，道通为一其分也”，此“道”非审美之道，是反审美之道。审美永远是生命具体情境下的生存发生事件，不是理性思辨上的概念游戏。“毛嫱丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞”，正体现了人道的审美需要和生物的生命真情恰恰无法走向美的否定性和怀疑论。“宋人资章甫而适诸越，越人断发文身，无所用之”，审美的差异性表现了人文的丰富性，多元性表现了人道的丰富性。“知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣”，这不是“知”和“睹”的感觉认识论问题。从感觉认识论来看，天地就是天地，而不是稊米；毫末就是毫末，而不是丘山。相对论是有前提的，就爱因斯坦科学而言，只有接近光速的时候，时空才出现相对效应；就人文哲学看，只有超时空的道界，时空也才出现相对效应，并且未必就能到了“天地之为稊米”的程度。脱离时空的纯粹理性思辨，可以大谈“毫末之为丘山”。从《秋水》的审美发生看，河流与大海显然不同，毛嫱和丽姬完全有别。审美的感性事实从一开始，就有效地抵制着无根的辩证法和抽象的相对论。抽象的思辨和无根的辩证法容易；美和审美却很难，无论是就言说还是体验，都非常困难！因之，和审美的否定性和怀疑论言语比较起来，庄子天地大美的道境思想更加深刻和珍贵。庄子《知北游》写道：

天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理。是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。（《知北游》）

审美的本体论在此通向本体论的审美。美的否定多元变成神圣肯定的美。无言之中，大美显现，物理显现，天地之道境显现。语言的有限性呈现了审美的无限性。在河流通向北海，万物呼应天地的本体大道语境，《秋水》表达了人类审美的一种无限境界。

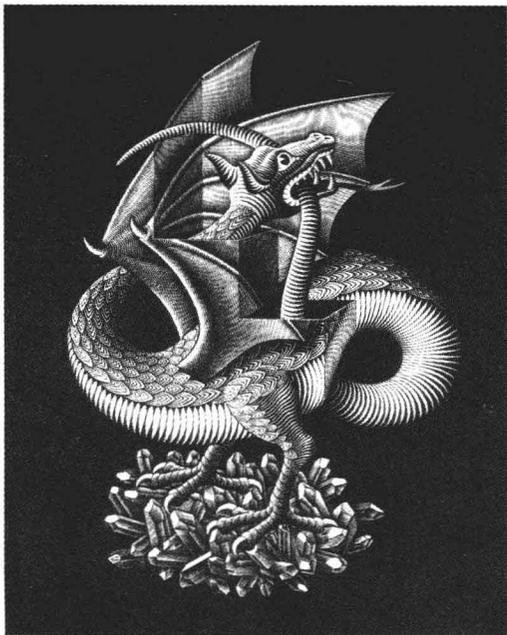
第六节 老庄哲学：“道”与“言”

老庄哲学已经是专名固定概念。现代学者以老庄哲学为题，写有众多论文，坊间专著就有《老庄哲学》（吴康，1958年），《老庄心解》（范曾，2009年），《老庄哲学精神》（罗安宪，2008年）等。老庄哲学作为专有的固定概念，其最突出的意义有两点：

第一，就整个道家思想体系而言，《老子》和《庄子》是最正宗的思想文本。具体说，道家哲学，创始于老子，大成于庄子。

第二，就中国思想文化而言，老庄哲学作为道家思想的象征，和儒家孔孟之道一起支撑古代华夏的主体精神大厦。

老庄哲学之所以能够成为一个固定概念，首先奠基于《老子》和《庄子》这两大坚实的思想文本，其次是老庄思想本质上的内在一致和统一，最后就是历史接受的高度共识和认同。从战国《庄子·



衔尾之龙(埃舍尔图)

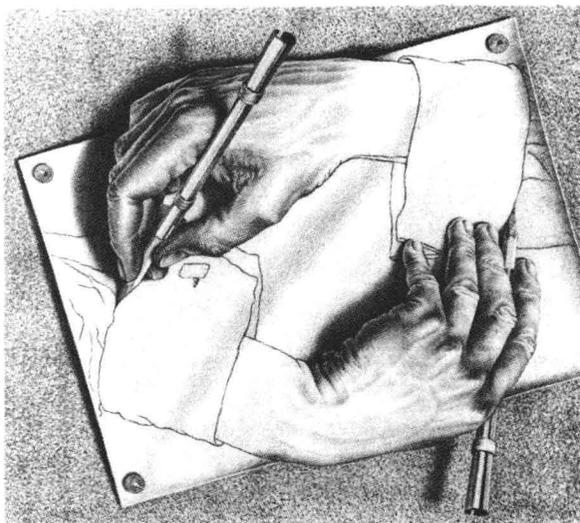
天下》开始，以老子为坐标基点，庄子就以大弟子的忠诚形象向其最大地无限靠近。到了西汉司马迁《史记》，无论是《老子列传》还是《六家要旨》，老庄思想的亲缘血脉，第一次以“道家”的名称获得确认。魏晋玄学盛行，《老子》《庄子》和《周易》被称之为“三玄”，足见《老子》和《庄子》的玄学分量和位置。盛唐以“道”立国，《老子》和《庄子》分别被皇

家御封为《道德经》和《南华经》，老子和庄子分别成为国家追溢的太上真人和南华真人。至此，老庄哲学思想的历史加冕，庄严完成。老庄哲学中“道”和“言”的智慧遗产，也就成了华夏文明带有普遍启示性的宝贵财富。

老子《道德经》开篇，其实就是“道”与“言”的辩证法。《老子》写道：“道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母”。

《老子》这著名的开篇，概括为“道”与“言”的辩证法，尽管是一个不会错的概括，但多少人懂呢。“辩证法”是西词，是从希腊漂泊过来的雅典哲学。据恩格斯《自然辩证法》讲，古代能“玩”辩证法的也就三个民族：希腊、印度和中国。印度的“辩证法”即因明学。佛学一向被视为绝学，因明学更是绝学中的绝境。尽管现代社会，信息发达，因明学著述仍然寥若晨星，孤独寂寞，即是明证。希腊的“辩证法”，在苏格拉底是“助产术”，在智者派是“诡辩术”，在赫拉克利特是“讽世术”。由于太不一样，苏格拉底就拒绝与智者派在一起“玩”辩证法。即使在自己学派内部，苏格拉底和柏拉图也有两个规定：学完数学和物理学之后，再学辩证法；人生30岁之后，再玩辩证法。按照这个条件，中国大多数人就无法看到《道德经》；因为大家现在阅读的通行本《道德经》，源自魏晋青年王弼的整理，而王弼在23岁的天才年龄，就告别世界。用《庄子·齐物论》的话说，这是一个非常巨大的历史错误和“吊诡”！

是的，希腊“辩证法”，可以说就是老庄的“吊诡”思想。王弼



互补之手(埃舍尔图)

23岁的人生，留下《老子注》，还未来得及注《庄子》。这实在是中国思想文化史上的最大不幸与悲剧！实际上，《庄子》才是《老子》的第一个天才注解和创造解释学。我们就以“道”与“言”的辩证法为例：“道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母”。这差不多是《老子》“道”与“言”辩证法的全部文字。它像爱因斯坦的宇宙学方程，全世界也就两三个人能看懂。庄子就是能看懂的第一个人。《老子》的“道”与“言”辩证法，在《庄子》就有了卓越的展开发挥。就存在之“道”来看，《庄子·秋水》指出：

可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗焉。

这就第一次给我们指出了“可言”和“不可言”的界限，第一次给我们指出了“可思”和“不可思”的界限。《庄子·齐物论》又给我们明确指出：

六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不存。

这不仅预取了维特根斯坦《逻辑哲学论》的语言界限，并且具有宇宙学背景。霍金不满意维特根斯坦的地方，就是他仅限于语言分析。就“言”方面，《庄子·天下》指出：“以卮言曼衍，以重言为真，以寓言为广。”理解随各人而不同，明确的事实是：庄子不仅提出了语言的三种形态，并且与《庄子·秋水》中的“可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗焉”的存在之道，显然呼应而契合。“可以言论者”，形成文本；“可以意致者”，形成人本；“言之所不能论，意之所不能察致”——那“不期精粗者”，就是老庄终极关怀的道本。“可以言论者”的文本，要求对文献进行文本分析。“可以意致者”的人本，要求对文献进行文本分析，还得考虑领会着的主体。就索绪尔《普通语言学教程》看，“可以言论者”的文本分析，将语言

的语码“句段关系”收入眼帘即可。“可以意致者”的人本蕴含、文本分析，必须将语义的“联想关系”也考虑进来，即文本分析和人本阐释的结合原则。维特根斯坦《逻辑哲学论》指出：

大多数哲学问题与命题，源于我们对自己语言的逻辑误解。全部哲学即语言清理与批判。……理解一种语言就意味着理解一种生活方式。

“理解一种语言就意味着理解一种生活方式”。理解道教文献，也就意味着理解道人们的生活方式。离开道人们的生活方式，研究道教文献，不仅无法理解道人们的“人本”和“道本”，就是从文献走到“文本”也无指望。什么是道人们的“人本”和“道本”呢？为什么对于《老子》和《庄子》的文献研究——学者们（比如苏轼、韩愈、梁启超、钱穆）和道人（比如河上公、成玄英、吕洞宾、张三丰）有那么大甚至于完全相反的理解和评价呢？原因就在于学者们不懂道门中的道本语法。

老庄的教诲不必再说了，作为诺贝尔奖获得者、诗人的布罗茨基在《文明的孩子》中指出：“我们知道，存在着三种认识方式：分析的方式、直觉的方式和圣经中先知们所采用的领悟的方式。”布罗茨基的“存在着三种认识方式”，正是我们提出文本、人本和道本概念的重要思想语境。道门中的道本文献，正属于“先知们所采用的领悟的方式”。日常语言场合，语言由人支配；道本文献，语言支配着人。《老子》讲：“吾不敢为主而为客”（第六十九章），张伯端讲：“饶他为主我为宾”（《悟真篇》）。布罗茨基建议人们说，喝一下威士忌或吃一点海洛因，就容易懂道本文献了。尼采的建议是回到酒神精神。《老子》是“不笑，不足以为道”；《应帝王》中是，“列子见之而心醉”；《田子方》“得至美而游乎至乐，谓之真人”。庄子有《至乐》、《逍遥游》，其中有“天籁”，《天道》中有“天乐”之学。庄子的生平苍茫，其饮酒乎？应当。李白给庄子写



墨道自然系列(姬子图)

《大鹏赋》。酒仙李白可作参考。唐人吕洞宾也可以参考。吕洞宾的诗歌，除了“道”之外，就数“美酒”多了。他和钟离权的第一次见面，就在长安酒肆。“李白斗酒诗百篇”，才成了诗仙；吕洞宾离开长安酒肆之后，既留下了百篇之诗，还真正结下仙道之缘。诗仙李白喝酒的时候，突然会“拔剑四顾路茫然”。天仙吕岩（吕洞宾）的喝酒，有诗为证：“朝游北越暮苍梧，袖里青蛇胆气粗；三醉岳阳人不识，朗吟飞过洞庭湖。”吕洞宾不用“拔剑”，而是将“青

蛇”藏在袖里，在醉意中“朗吟飞过洞庭湖”。因之，他才既是酒仙，又是剑仙。唉，现代学者文章，既敢讥讽吕洞宾，也经常挑战庄周。吕洞宾和李白何以那么痴酒？庄子不在乎帝道，李白能“天子呼来不上船”。除了“诗百篇”的审美效果外，他们就是进入老庄不可说的“意致”状态。这种“意致”状态，对我们日常之“言”，是否定性的“醉”；对不可说的“道”，是肯定性的“醒”。

这种“意致”状态，首先让人从符号文本通向诗意人本。用维

特根斯坦的话，就是走出语言牢笼。用尼采的话，就是从清晰的日神过渡到混沌的酒神。用《庄子》的话，就是领悟混沌神话。混沌神话就是“道言”啊。偏于“言”者，更多是“人本世界”，诗意栖居的愉快生活；偏于“不言”者，更多是“道本世界”，和光混俗的缄默生活。文本符号（“言”）、人本生活（“人”）和道本心灵（“道”），便是我们生命世界的整体精神风光。当我们面对老庄哲学、钟吕八仙道教典籍的时候，首先要从文籍（载体）通向文本（含义）；为了完整地确定含义，又必须从文本（含义）通向人本（领悟）；为了完美地确定含义，又必须从人本（领悟）通向道本（觉悟）。当我们以为已经掌握了文献和内容，是否将它们的人本和道本世界也收入眼帘呢？是！不然，文献的感知和文本的确知也许都分不清呢，更别说人本和道本世界了。不然，也许表明：我们（“人”）当下的意致状态和文本（“言”）曾经的“意致”高度，距离尚远！他们醉过狂过（李白），飘过飞过（吕洞宾），才说：“天子呼来不上船，自称臣是酒中仙”（李白）；才说：“朝游北越暮苍梧，朗吟飞过洞庭湖”（吕洞宾）。他们的文本才成为“道言”的家园和“言道”的天地。慢说剑仙吕祖，即便诗仙李白的胆略意境，我们有吗？他们喝的是酒，我们喝的是“水”。“水”和“酒”之间，尚隔着“奶”和“蜜”的差距。喝着“水”的学者们，不知哪里来的“胆”：面对《老子》《庄子》成书时间，一会儿西汉著作，一会儿战国末期；一会儿《老子》晚于《庄子》，一会儿《庄子》盗用了《老子》；一会儿唯心，一会儿唯物；不一而足！“未通于一，万事能毕”吗？当年唐玄奘在印度举行论辩大会，败者将以死殉名，让大象踩死。庄子《列御寇》中的儒墨互相辩论，哥哥缓输了，结果是：“十年而缓自杀”。语言符号的使用，没有一点约束规则，面对着黄金利禄王权，能避免其轻贱性吗？刘邦诸帝王蔑视文化知识，和语言符号的轻贱性使用极有关系。从古至今，道门外学者面对《老子》和

《庄子》展开的学问研究，大多数的结果，不仅没有让文本之“言”靠近人本之“道”，反而让文本之“言”脱离人本之“道”——偏离“大道”，背弃“玄道”，疏远“天道”。

第七节 老庄道学：对话与融合

战国中期，黄老学派出现，以黄帝和老子立说；汉代中期，华夏道教创立，奉老子为太上老君；盛唐时期，以道立国，谥老子为玄远皇帝；宋明时期，又追谥老子为太上玄远皇帝。至此，历史对老子的追谥已经到了无以复加的程度；至此，《老子》文本空间的思想释义，已经是“光彩遍婆娑，庄严成世界”了。唐代道士杜光庭总结说，围绕《老子》的释义，出现了治国义理之道，修身养性之道，因果解释之道，退避无为之道。唐代之后，道教自身又出现了全真道、太乙道、净明道。历史自身已经显示出老子之“道”的对话与融合境域。当代社会，更是出现了商业之道、管理之道、物理学之道，不一而足。历史对《老子》的对话与融合境域，显示出《老子》之“道”乃是中国思想学术最通行的精神货币。我们还能做什么呢？还需要做什么呢？寂寞最易本真，繁荣最易病变。因之，显现《老子》之“道”的血亲基因，显露它的遗传密码，敞露对话与融合境域的转基因危害，就是我们的思想考虑。

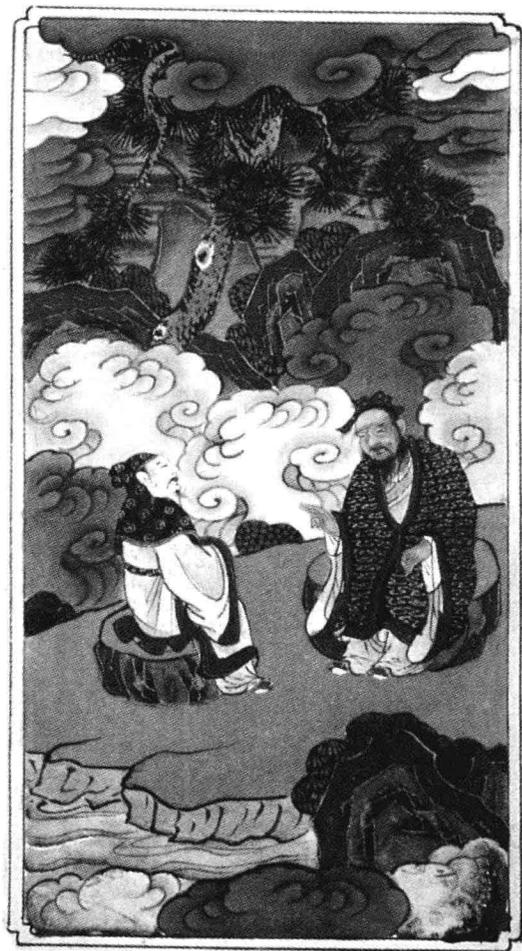
（一）儒道互补

儒道互补这一概念，据称最早出现于林语堂的《京华烟云》。作为中国思想史的原理范畴，则由李泽厚《美的历程》于80年代初提出。90年代初，笔者在一篇文章中提出：儒道互补这一概念的基础，既不是“文化学”（林语堂），也不仅是思想史的，而是根植于人之“在世性”的生存论结构。“在世性”是人之生存论结构的第一规定。“在世性”作为人的第一规定之后，才有“入世”和“出世”

不同生存论的结构特征和主张。儒道之互补性基础：就是人的“在世性”，就是“入世”（儒）和“出世”（道）的生存论二元结构特征。“一阴一阳之谓道”，正敞露了人“在世性”的生存论结构。思想由此而出，文化由此而来。思想文化无出于“道”，无出于人的生存论结构。让我们将“儒道互补”带回它赖以出发的“道”。

春秋战国，四百余年，大战逾百，弑君无数。仅就思想文化而言，它又是无比辉煌和重要的历史时期：诸子百家，接踵而出；老子和孔子，并蒂花开，决定性地塑制了其后两千年的华夏精神格局。论其精神文化的最大收获，也就一个字：“道”！“道”之关键和重大，道家和道教不必说了，连儒家孔子也极为沉迷和陶醉。《中庸》写道：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也；可离，非道也。”这是中国儒家的“通于一万事毕”，是儒家的道本学说。“修道之谓教”，似乎预知了后世道教的诞生。《大学》写道：

大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。知止而后有定，定而



儒道对话图

后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始。知所先后，则近道矣。

这是中国儒家的“道德经”，是儒家的道本修炼学说。《孟子·尽心篇》写道：

尽道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。君子之志于道也，不成章不达。

这是《孟子》的道本信仰。“穷则独善其身，达则兼善天下”，已经预知了思想文化的“儒道互补”，并明确将之作为“正命”的生存论方式。

《论语》写道：

礼之用，和为贵。先王之道，斯为美。君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。可也。未若贫而乐道，富而好礼者也。（《学而》）

道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。（《为政》）

富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。子曰：朝闻道，夕死可矣。士志于道。参乎，吾道一以贯之。（《里仁》）

“朝闻道，夕死可矣”，让人不无惊诧！尽管《孟子·尽心篇》也有“尽道而死者，正命也”，可孔老夫子是“中庸”平和的形象，如何讲出“朝闻道，夕死可矣”？李泽厚认为“朝闻道，夕死可矣”，宗教性极强（《论语今读》）。孔门最出色的是颜回。颜回的出色之处，正在于他的宗教气质。《庄子·人间世》写道：

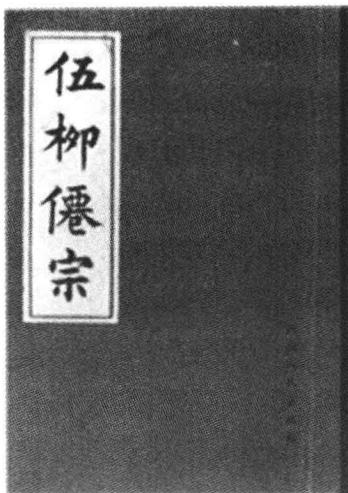
颜回曰：“吾无以进矣，敢问其方。”仲尼曰：“斋，吾将语若！有心而为之，其易邪？易之者，皞天不宜。”颜回曰：“回之家

贫，唯不饮酒不茹荤者数月矣。如此，则可以为斋乎？”曰：“是祭祀之斋，非心斋也。”回曰：“敢问心斋。”仲尼曰：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气！听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚，虚者，心斋也。”颜回曰：“回之未始得使，实自回也；得使之也，未始有回也；可谓虚乎？”夫子曰：“尽矣。吾语若！若能入游其樊而无感其名，入则鸣，不入则止。无门无毒，一宅而寓于不得已，则几矣。绝迹易，无行地难。为人使易以伪，为天使难以伪。闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也；闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。瞻彼阒者，虚室生白，吉祥止止。夫且不止，是之谓坐驰。夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎。

“道”是春秋战国的共同遗产，是苦难岁月的思想成果。《论语》写道：“子不语怪、力、乱、神”。何哉？孔子和苏格拉底的情况有些近似。黑格尔指出：“雅典人民认为是神灵的，苏格拉底不认为是神灵。他不信旧的神灵，而提倡新的神灵”（《哲学史演讲录》）。对于老子和孔子来说，这个“新的神灵”就是“道”！子不语“神”的理由是：其一，“神”不易言，言错招致灾难。其二，主流的巫术有神论并未能遏制现实的战争和痛苦，且显然带来众多“怪、力、乱”现象。孔子最沉迷和陶醉的，就是“道”。《论语》其实就是孔子的《道德经》。区别是，《老子》更有“天道”、个体修炼和独善其身，《论语》更多是“人道”、社会实践和兼济天下。《老子》更多“玄德”、超越和终极关怀，《论语》更多“仁德”、参与和现实关切。“朝闻道，夕死可矣”集中表达了孔子对于“道”的热爱和陶醉。“道”在孔子《论语》，成了高于生命的信仰，成了终极照耀的光辉，成了超越死亡的境界。

（二）仙佛合宗

《仙佛合宗》是明朝时期道士伍守元的书名。佛道是两个大教



《伍柳仙宗》书影

派，义理境界基本相同，“仙佛合宗”出自必然。区别在于，作为佛教创始人，释迦牟尼的修行故事，早已大白于世界。老子作为道教的“创始人”，却仅仅留下高古难解的《道德经》。因之比较他们，只能借助道教的义理境界。先看释迦牟尼的修行故事。菩提树下的大定，是释迦牟尼修道的关键故事。修行六年之后，释迦来到伽耶山的附近修行。六年苦行的生活，解脱的大事，不是用肉体受苦才能得到，而是要忘了肉体才能获得。

心不清净，污秽不消除，就无法走上解脱的大道。释迦坐在菩提树下金刚座上，寂静的心中，像湛然不动的清水一样，除了想出离三界观察诸法的实相之外，没有其他的念头。魔王威武地说出很多恐怖的话，胁迫太子。但是，太子的心，湛然不乱，一点不为魔王所动。太子此刻的心，像无风的水面，更加的平静；像正午的太阳，更加光明。我们现在不要再叫他太子啦，我们要尊称他为“佛陀”！

这是众所周知的释迦修道故事，是每一部《释迦牟尼传》都少不了的修行叙事。老子呢？他似乎做到了拒绝世界。释迦修行成功之后，最初也考虑过离开世间；后来决定救化人间，才有了大家都知道的修行故事。老子放弃救化人间，《老子》是老子的化身，《老子》是道教的圣典。作为“道教”创始人，老子和释迦有着高度的可比性：其一，皆入山修行：释迦来到伽耶山，老子来到终南山。其二，释迦菩提树下入定，老子是“致虚极，守静笃”。其三，释迦菩提树下入定，发现了三世轮回；老子在“致虚极，守静笃”的楼观台，发现“先天地生”“象帝之先”的道境。其四，得道之后，释迦准备放弃世界，最后临别留下“佛经”；老子真正放弃世界，早

早留下《道德经》。其五，释迦修行经历了艰辛过程，《老子》也显示着相同的艰辛过程。其六，得道之前，释迦经受魔王考验，而老子呢？《老子》说：“以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不伤人。非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉”。其七，释迦说，万法皆空；《老子》言，“道生于无”。其八，释迦强调，“欲”是轮回之因；《老子》言，“咎莫大于可欲”。其九，释迦之“觉悟”是从印度婆罗门教的创造转化而来，他自己是邦国太子，非常了解印度的文明历史；老子之“道悟”是从中国巫术宗教的创造转化而来，他自己是国家史官，非常了解中国的文明历史。作为佛道的创始人，释迦和老子可比较的，还有很多！对于渴慕“信仰之道”的人们，以上十个相同之处的简单比较，已经足够。对于末世无“信”的各种人士，千万言的佛经尚且不管用，我们又能希望什么呢？这无疑更加显现了老子的深刻高明：留下“五千言”，干脆“不知所踪”和“不知所终”。

（三）“中西修道”

时间到了 21 世纪，美国每届总统上任，都要手按《圣经》，庄严宣誓。《圣经》是基督宗教的经典。洗礼是基督徒的入教仪礼。《玛窦福音》写道：

耶稣受洗。那时，耶稣由加里肋亚来到约旦河若翰那里，为受他的洗；但若翰想要阻止他说：“我本来需要受你的洗，而你却来就我吗？”耶稣回答他说：“你暂且容许吧！因为我们应当这样，以完成全义。”于是若翰就容许了他。耶稣受洗后，立时从水里上来，忽然天为他开了。他看见天主圣神有如鸽子降下，来到他上面；又有声音由天上说：“这是我的爱子，我所喜悦的。”

洗礼的希腊文为 Baptisma，说明用水洗净的形式，来表示洁净的意思。这个仪式，不仅限于犹太教与基督教，其他诸宗教也有同样的解释。比如佛教观世音菩萨，一手拿净瓶，一手拿杨柳枝，即

佛教洗礼。比如《道德经》中的“上善若水”以及道教符水。符篆派又称符水道教，是对道教中以符咒等方术治病驱鬼为主的各道派的通称。《三国志》卷八《张鲁传》注引《典略》：“太平道者，师持九节杖，为符祝，教病人磕头思过，因以符水饮之。得病或日浅而愈者，则云此人信道。”“符水”和“咒法”就是以水为载体，通过法师对水中画符念咒，注气入水，依照水中所形成的特异图案，判断出人和事物的因果，从而消除孽缘孽障，达到趋吉避凶之目的的功法。《道德经》第十五章写道：

古之善为道者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容。豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨兮其若客，涣兮若冰之将释，敦兮其若朴，旷兮其若谷，浑兮其若浊。孰能浊以静之徐清，孰能安以动之徐生。保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能蔽而新成。

这是《道德经》中，老子仅有一次的对“古之道者”的正面形容：“敦兮其若朴，俨兮其若客”，是其肃穆虔敬；“豫兮若冬涉川，涣兮若冰之将释，孰能浊以静之徐清”，是其沐浴洗礼；“旷兮其若谷，夫唯不盈，故能蔽而新成”，是其新生解放。《道德经》第十五章，是一幅生动典雅的“古之道者”的洗礼图画：肃穆虔敬以至于紧张害怕（“犹兮若畏四邻”），从虔敬紧张（“豫兮若冬涉川”）到活泼解放（“涣兮若冰之将释”），最后是旷远谦逊（“旷兮其若谷”“保此道者不欲盈”）的新生（“静之徐清”，“动之徐生”，“蔽而新成”）。老子的文笔简约而细腻，“静之徐清”，“动之徐生”，“蔽而新成”。主题意象即水，“冬涉川”“冰之将释”“浑兮若浊”与“静之徐清”直接和水相关。“蔽而新成”的生命即由此洗礼而来。《老子》的“洗礼”，《易经》叫做“洗心退藏于密”。后世道教的一个重要项目即“沐浴”。道教“沐浴”和基督教洗礼的相通性，令人深省。

《玛窦福音》写道：

耶稣禁食三退魔诱。那时，魔鬼引他到了圣城，把他立在圣殿顶上，对他说：“你若是天主子，就跳下去，因经上记载：他为你吩咐了自己的天使，他们要用手托着你，免得你的脚碰在石头上。”耶稣对他说：“经上又记载：你不可试探上主，你的天主！”

《老子》写道：

出生入死。生之徒，十有三；死之徒，十有三；人之生，动之于死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。（第五十章）

以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不伤人。非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。（第六十章）

《道德经》毕竟太简约，道教开始了铺陈。比如魔王和魔女的考验，《钟吕传道集》就有专章论述：《论魔难第十七》。其中写道：“九难既已知矣。所谓十魔者可得闻乎？”钟曰：“所谓十魔者，凡有三等。一曰身外见在，二曰梦寐，三曰内观。”《钟吕传道集》有“二曰梦寐”，《庄子》有“真人无梦”，藏密有“梦观成就法”，《圣经》有“托梦分析”。《钟吕传道集》“三曰内观”，《老子》称之为“玄览”，佛教即“五眼六通”，《圣经》是“神魂超拔”，苏格拉底之“灵异”，柏拉图之“灵相”，与以上各说，皆同一称谓也。柏拉图的“灵相”相当于老子的“玄览”，柏拉图的“回忆”相当于老子的“观复”。柏拉图指出：“真理必须在灵魂远离肉体的情形下才可以被认识”；《老子》写道：“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？”（第十三章）儒道的互补，仙佛的合宗以及中国老庄思想和西方哲人的比较，仍然分别想到了西方和中国经典上的一句话。西方经典宣称：“谬误很多，真理却只能有一个。”中国经典说道：“一致而百虑，殊途而同归。”

第五章 犹龙派的历史道影

第一节 列子御风：隐没的犹龙

20世纪70年代初，老师讲毛主席的《愚公移山》，我们小学生根本不知所云。80年代初，存在主义风靡大学，笔者也读了加缪的《西西弗斯的神话》，满头雾水。90年代初，大学毕业近十年，30岁已过，一事无成；一天，带着小学时的“愚公移山”和大学时的“西西弗斯的神话”，笔者拜访了丘处机当年修炼的磨性山。宝鸡的蟠溪磨性山，正是丘处机演绎西西弗斯神话之地。它对于丘处机无疑是决定性的！谁在神秘中召唤了他呢？谁是他心仪的苦修榜样呢？在蟠溪磨性山，陪伴丘处机度过决定性岁月的，不是别人，正是战国的列子！

首先，“愚公移山”的伟大寓言来自于《列子》，来自《列子·汤问》的修炼故事。列子给我们叙述了北山愚公不畏艰难，坚持不懈，挖山不止，最终感动天帝而将山挪走的故事。高古的老子是楚人，高华的庄子是楚文化。战国学术，诸子百家，谁能宣扬北山愚公呢？谁愿领会北山愚公的故事呢？只有列子。北山愚公，是北山愚公！就神性洞天地理空间看，“北方”是道家的基础和出发点：《庄子·逍遥游》的设计方案是“北海”，《列子·汤问》的设计方案是“北山”。《论语》讲：“智者乐水，仁者乐山”。“北海”和“北山”不同的设计方案，反映了庄子的智慧和列子的仁厚，反映了《逍遥游》的飘逸和《汤问》的强毅。魏晋玄学，无为成为风尚，巧思成为本能；近代学界将《列子》归于魏晋玄学的“创作”，足见世间风气已经远隔于“愚公事业”的严重程度。什么是“愚公事业”？写《愚公移山》的毛主席知道。留学欧美的学者可能知道法国加缪

的《西西弗斯的神话》，却肯定不知道“愚公事业”和“愚公移山”干成的事业。殊不知，“西西弗斯的神话”根本无法和“愚公事业”相比：愚公感动神仙，搬走了压迫生命的“太行、王屋”二山！什么是“太行、王屋”二山呢？人的精神压迫和经济压迫两重大山也！物质与精神是人直面的两座山，是活生生的社会问题。毛主席《愚公移山》讲过，马歇尔《经济学原理》也讲过。比较而言，仍然以《列子·汤问篇》讲的感天动地，可歌可泣，鬼通神妙！当年丘处机靠的就是列子的“愚公移山”，才成就了“一言止杀”的救世神通。

其次，丘处机家寒，列子也是家贫。《庄子·列御寇》写道：

列御寇之齐，中道而反，遇伯昏瞀人。伯昏瞀人曰：“奚方而反？”曰：“吾惊焉”。曰：“恶乎惊？”曰：“吾尝食于十，而五？先馈。”伯昏瞀人曰：“若是，则汝何为惊已？”

在金庸先生笔下，列御寇就是丐帮的历史原型和祖师爷。原始佛教即便住上了精舍，还是一副行乞形象。《庄子·至乐》写道：

列子行，食于道从，见百岁髑髅，攘蓬而指之曰：“唯予与汝知而未尝死、未尝生也。若果养乎？予果欢乎？”

华夏国学，推崇安贫乐道的精神境界。古今国人，安贫乐道如列子者，有乎？《庄子·至乐》以列子为榜样，出于必然。或许应该说，在《庄子·至乐》中，列子安贫乐道的精神境界，既完全超过了《论语》中的



冲虚真人像

颜回，也可能超越了金庸笔下的任何丐帮头领，可以和原始佛教的托钵僧相提并论。列子是后世沦落了的阿Q或者武训吗？非也！《列子·说符》写道：“天下之辱，莫过于乞！”

其三，丘处机好学，既跟师傅王重阳学习，也向师兄马丹阳们学习，才成就了历史性的伟大业绩。战国列子也完全如此：既跟师傅丘壺子学习，也向师兄伯高子们学习，才成就了“列子乘风而行”的传奇形象。列子的传承老师有老商氏、丘壺子、关尹子等，也曾经向神巫季咸和伯高子学习。《庄子·应帝王》和《列子·黄帝》都记载了列子向神巫季咸学道的故事。《庄子·达生》记载列子向关尹子学习道功。《列子·黄帝》记载列子向伯昏瞀人学习射箭。列子最重要的老师是老商氏和丘壺子。《列子·黄帝》写道：

列子师老商氏，友伯高子，进二子之道，乘风而归。尹生闻之，从列子居，数月不省舍。因间请斲其术者，十反而十不告。尹生怱而请辞，列子又不命。尹生退。数月，意不已，又往从之。列子曰：

列子学射图



“汝何去来之频？”尹生曰：“曩章戴有请于子，子不我告，固有憾于子。今复脱然，是以又来。”列子曰：“曩吾以汝为达，今汝之鄙至此乎？姬！将告汝所学于夫子者矣。自吾之事夫子友若人也，三年之后，心不敢念是非，口不敢言利害，始得夫子一眄而已……九年之后……竟不知风乘我邪？我乘风乎？今汝形居先生之门，曾未浹时，而怱憾者再三。汝形之片体将气所不受，汝之一节将地所不载。履虚乘风，

其可几乎?’尹生甚怍，屏息良久，不敢复言。

非经过拜师学道之人，无法写出上面的文字，更无法了解上述叙事的内涵。先秦道家中，看来就数列子的学道师承最详细最完整。笔者认识一个70岁的老僧，所受的委屈和尹生完全一样。老僧讲：他的师父，当初不仅不给他传授什么东西，且脾气极坏！一忍再忍之后，他带着受伤和沮丧的心情离开师父，和尹生离开列子一样。后来他没办法又来到师父身边，一跟40多年——是眼睛看见的景象留下了他的“心”。尹生的眼睛看见了什么，不很清楚，列子是真正的明师和高师则无有疑问。列子自己学道求法的9年经过明明白白摆着，白话意思如下：

“自从我拜老商氏为师、以伯高子为友，三年之内，心中不敢计较是与非，嘴上不敢谈论利与害，然后才得到老师斜着眼睛看我一下罢了。又在两年之内，心中（比学道前）更多地计较是与非，嘴上更多地谈论利与害，然后老师才开始放松脸面对我笑了笑。又两年，我顺从心灵去计较，反而觉得没有什么是与非；顺从口舌去谈论，反而觉得没有什么利与害；老师这才叫我和他坐在一块席子上。又两年之内，我放纵心灵去计较，放纵口舌去谈论，但所计较与谈论的也不知道是我的是非利害还是别人的是非利害；并且也不知道老商氏是我的老师，伯高子是我的朋友；这时身内身外都忘得一干二净了。从此以后，眼睛就像耳朵一样，耳朵就像鼻子一样，鼻子就像嘴一样，没有什么区别了。心灵凝聚，形体消失，骨肉全部融化了；感觉不到身体依靠着什么，两脚踩着什么，随风飘游四方，就像树叶与干燥的皮壳一样。竟然不知道是风驾驭着我呢，还是我驾驭着风啊！现在你在老师的门下，还不到一个时辰，便怨恨了好几次。你的一片肤体也不会被元气所接受，你的一根肢节也不会被大地所容纳。脚踏虚空，驾驭风云，又怎么能办得到呢？”

就像丘处机是全真教的修行代表一样，列子其实也是战国道家的

修行代表。《逍遥游》是《庄子》一书的首篇，涉及列子的文字是：

夫列子御风而行，泠然善也，旬有五日而后反。彼于致福者，未数数然也。此虽免乎行，犹有所待者也。若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。

《列子·黄帝》也写到列子“进二子之道，乘风而归”，“足之所履，随风东西”。看来，“列子御风而行”在战国时期，是一件知名度颇高的轰动事件。问题仅仅是解释和评价。《庄子》先写列子飞行了15天，然后又“乘风而归”。“彼于致福者，未数数然也”，意思说：尽管列子没有刻意计较和寻求享福（“未数数然也”），没有行走的辛苦（“免乎行”），但列子的“御风而行”还是有明显局限的行为（“犹有所待者也”）。庄子对列子“御风而行”的解释和评价正确吗？完全错误！

列子是常常路边捡食而高兴满足的人，还需要享受什么福气吗？列子是庄子笔下“彼于致福者”的人吗？翻遍《庄子》和《列子》的相关叙事，列子都不是那种“彼于致福者”！事实上，庄子不知道列子“御风而行”究竟去了哪里，也不知道“御风而行”的列子想干些什么，就以“彼于致福者”敷衍过去。如果和庄子一般尖刻，我们可以说，把“御风而行”的列子归于“彼于致福者”，已经不仅仅是敷衍问题，完全是对一个道家“真人”的伤害和侮辱。庄子解释不了列子的“御风而行”，就用“至人无己，神人无功，圣人无名”的口头禅打马虎眼。列子的“御风而行”被说成“犹有所待者也”，莫非坐在自家门口就是“圣人无名”和“无名圣人”？历史表明，庄子比列子的名气大多了！谁才是真正的“圣人无名”和“无名圣人”呢？正是列子！列子不在《庄子》里，《庄子》里只有被曲解和遮蔽的列子。理解列子，首先回到《列子》。《列子》一书，历遭磨难，残缺严重；现在保留的内容中，还是可以看出列子惊天

动地的艰苦身影。“列子御风而行”，经历了漫长艰苦的修炼磨难。《列子·黄帝》记载，头三年，列子和他的师傅老商氏的关系极为丰富微妙：刚开始，什么都不敢说，什么都不敢挑剔；接着是，什么都敢说，什么都要挑剔；最后，根本不知道自己是徒弟，也不知道老商氏是师傅。印心完成了。心印完成了。真正的修法开始了！请再回味他们的修道故事：

五年之后，心庚念是非，口庚言利害，夫子始一解颜而笑。七年之后，从心之所念，庚无是非；从口之所言，庚无利害，夫子始一引吾并席而坐。九年之后，横心之所念，横口之所言，亦不知我之是非利害坎，亦不知彼之是非利害坎；亦不知夫子之为我师，若人之为我友：内外进矣。而后眼如耳，耳如鼻，鼻如口，无不同也。心凝形释，骨肉都融；不觉形之所倚，足之所履，随风东西，犹木叶干壳。竟不知风乘我邪？我乘风乎。

首先是“心”的变换，伴随着的是“口”的变化，“眼”的变化和“身体”的变化：“心凝形释，骨肉都融”，身体朝性空态显著变化；“足之所履，随风东西”，这是性空态变化的自然结果。就像普通人的脚部是心藏血液最难到达的地方一样，性空态变化的最后部位也是人的双脚。《列子·黄帝》最后讲的，也是脚的体验：“足之所履，随风东西，犹木叶干壳”；并明确指出：“名实步入，而机发于踵”。庄子不理解，在《大宗师》写道：“真人之息以踵，众人之息以喉”。看来，《庄子》和庄子的“名实”，的确还没有“步入”列子“御风而行”的逍遥境界。现代一些学者将《列子》归于魏晋时代的“伪作”，具体说，就是将《列子》视为整理者张湛的创作。这完全是道门外学者们的妄言！

其一，以战国庄子的天才尚无法完全理解《列子》，何况魏晋时期的整理者张湛呢？庄子和张湛基本上皆是学者；列子却是行者，是罕见的苦行者，是修行了40年的苦行者！只有“行者”才能真正

“悟空”，《西游记》已经写了寓言。

其二，“夫列子御风而行，泠然善也”，《庄子·逍遥游》并不真正理解。作为《列子》的整理者，张湛也被庄子思辨性的“无待”唬住了：把列子的“乘风”归于“有待”，而把庄子的“六气”归于“无待”，这不是很可笑吗？

其三，真正的高道都非常重视《列子》。陈抟《正易心法》的“消息篇”把《列子·天瑞》作为第一经典，孙思邈《太清丹诀》多次引用列子。《列子》书中的“三月筑基”“三年大成”和“40年”的逸士隐居，已经被陈抟、孙思邈、吕洞宾、张三丰这些大成就者的修炼人生一再注解！

其四，历史上，《列子》比《庄子》晚出，这恰好是隐居行者著述的普遍命运。《列子》抄录《老子》极其自然，老子是列子的师爷辈。《列子》和《庄子》的重复内容，一定是学者们认定的《列子》“伪证”吗？

其五，先秦书籍内容上的重复现象，完全正常，没有必要动辄上升到“伪作”的褊狭道德层面。李学勤指出：“采用前人著作的文句，甚至章节，融入自己的作品，是古代典籍中习见的现象。在先秦至汉初的道家著作中，这种现象尤为突出（《古文献丛论》）第160页，1996年）。

岑仲勉、许抗生和陈广忠等学者已经为《列子》开始“正名”。对于列子本人而言，既是愚公又是乞丐，他根本不会在乎人间的名声！写《愚公移山》的毛泽东知道列子的高尚，蟠溪行乞的丘处机知道列子的高超，睥睨世界的庄子知道列子的高妙。对于研究国学的中国学者，我想提醒的是：在毛泽东赞扬《愚公移山》的精神之前，华夏民族已经数度失国！丘处机发扬《列子》中的愚公移山精神，其历史背景正是靖康之耻！知耻而后勇，知羞方能洁。庄子睥睨世界，却对列子充满尊重，够说明问题的了。至于《庄子》和

《列子》文本之间的纠葛，首先是两大经典之间的笔墨官司，慢慢研究，希望杰作问世。《庄子》的思辨和文采肯定远超过《列子》，《列子》的质朴和深邃显然又远超过了《庄子》。“列子御风而行”，庄子似乎一直在大地坐着。战国时代，百家争鸣，《庄子》和《列子》也完全可以开始对话。相对于《老子》和《庄子》的声名，想一下《列子》的伪名，以龙凤文化为精神特色的华夏历史，真有点对不起列子——一个民族隐没了千年的犹龙。

第二节 伯阳佯死：深沉的潜龙

魏伯阳生于汉末乱世，犹如罗马战争中的阿基米德，外界似乎与己无关，完全沉浸于个人的炼丹世界。魏伯阳死后200年，他的消息才第一次出现在东晋葛洪的《神仙传》。到了北宋张伯端《悟真篇》，才明确将魏伯阳的《周易参同契》誉为“万古丹经王”。如果不是牵涉对《周易参同契》这本书的理解和评价，人们完全可以不去理会魏伯阳的历史生平。魏伯阳是东汉末人，这是大家没有任何分歧的共识。魏伯阳的籍贯郡望，葛洪《神仙传》称：“魏伯阳者，吴人也，高门之子，而性好道术，不肯仕宦，闲居养性，时人莫知其所从来，谓之治民，养身而已。”五代后蜀时，彭晓在《周易参同契分章通真义》一书的序言中说，魏伯阳是东汉会稽上虞人，不知师承谁氏，他“博瞻文词，通诸纬候”。我们认为，“东汉会稽上虞人”的说法，可能性应该更大。其一，《周易参同契》行文，有“会稽鄙夫，幽谷朽生”之说。其二，魏伯阳作为“东汉会稽上虞人”，和淮南王、马王堆帛书皆属于黄老道外丹黄白术。《周易参同契》行文多次出现“黄老”“淮南”并非偶然。其三，《周易参同契》一些版本将“会稽鄙夫”写成“瑄国鄙夫”。“瑄国”在河南洛阳一带，魏伯阳要隐喻什么呢？

（一）《周易参同契》中的内丹

魏伯阳的基本原理是：主要掌握《易》的乾、坤、坎、离四卦。《大易总叙章第一》写道：“乾坤者，易之门户，众卦之父母。坎离匡廓，运毂正轴，牝牡四卦，以为橐龠”。“乾坤”为“道”的形上学本体，“坎离”是“道”的两大现象学代表；其余 60 卦皆各种不同的具体事相。如果说“牝牡四卦，以为橐龠”已经是“大易”之理和黄老之“道”的契合，那么，其余 60 卦的火候变化就是炼丹之术对“大易”之理和黄老之“道”的具体演示而已。

《周易参同契》的内丹修炼有四个阶段和四层境界：第一阶段是炼己筑基。“遁世去位，收敛其精”，放弃世俗名位是“筑基”的基本要求。“或君骄佚，充满违道；或臣邪佞，行不顺轨。”心性的



魏伯阳真人炼丹图

约束修炼是“炼己”的核心内容。如此，个人的生命机体才能获得修复、补益，达到精足、气满、神旺的健康水准。修道才有了起码的基础可言。

第二阶段是炼精化气。“此两孔穴法，金炁亦相胥。知白守黑，神明自来，白者金精，黑者水基。”“易行周流，屈伸反复”。后世也叫小周天功法。气由会阴穴沿督脉上行，过三关（尾闾、夹脊、玉枕）到泥丸（脑神），称“河车搬运”。再沿任脉下行入丹田，这叫小周天。

“知白守黑”是重要原则，守住下丹田，知道上丹田。“易行周流，屈伸反复”，以意觉照，自然而然。

第三阶段是炼气化神。炼气化神有两个特征：灵光闪烁与中脉流通。“三光陆沉，温养子珠”，是灵光闪烁；“黄中渐通理，润泽达肌肤”，是中脉流通。后世也叫大周天功法。主要是内视元气弥漫于中丹田，下丹田之间，由微动到不动，最后尽化，进入“十月养胎”。

第四阶段是炼神还虚。炼神还虚也有两个特征：元婴出现和神入鬼域。“水为金子，子藏母胞。真人至妙，若有若无”，这是元婴出现的初步现象。“守御密固，阂绝奸邪。曲阖相通，以戒不虞”，这是“神入鬼域”的高度警觉。元婴真人的描写，《周易参同契》记录说：

耳目口三室，闭塞勿发通，真人潜深渊，浮游守规中。

伏食三载，轻举远游，道成德就，潜伏俟时。

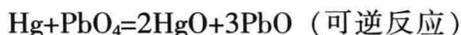
“功满上升，膺籙受图”，“真人”出现，等待着天命召唤。“太乙乃召”，即面临出壳飞升；太乙不招，即是陆地神仙。如果“功满上升，膺籙受图”，真人之后，就是神人和至人两个境界。《周易参同契》的描写是：“神（炁）满室，莫之能留。守之者昌，失之者亡。”

（二）《周易参同契》中的外丹

魏伯阳所炼的外丹，又称金丹，仍以大易作原理，黄老作手段，加上基本原料有矾石、戎塩、朱砂、雄黄、云母、空青、硫磺、雌黄八种，又称八石。基本工具是炉鼎。中国炼丹术大约始自春秋战国时代。到了汉代，炼丹术在封建帝王和豪强贵族的资助下取得长足的进展，无论在实践上还是在理论上，都为后世炼丹术的发展奠定了基础。魏伯阳所撰的《周易参同契》就是世界炼丹史上最早的一部理论著作。《周易参同契》最详细的部分，也是书中的核心内容，就是炼制“还丹”。“以金为堤防”章写道：

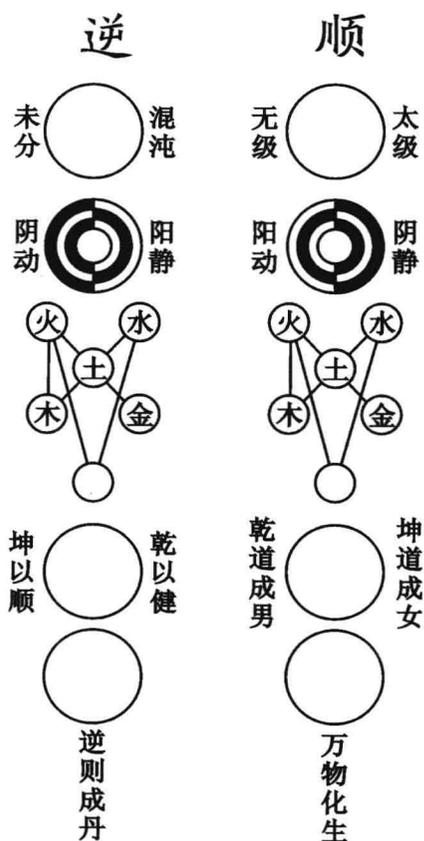
以金为堤防，水入乃优游。金计有十五，水数亦如之。
 临炉定铢两，五分水有余。二者以为真，金重如本初。
 其三遂不入，火二与之俱。三物相含受，变化状有神。
 下有太阳炁，伏蒸须臾间。先液而后凝，号曰黄舆焉。
 岁月将欲訖，毁惟伤寿年。形体如灰土，状若明窗尘。
 捣治并合之，持入赤色门。固塞其际会，务令至完坚。
 炎火张于下，昼夜声正勤。始文使可修，终意武乃陈。
 候视加谨慎，审察调寒温。周旋十二节，节尽更须亲。
 炁索命将绝，休死亡魄魂。色转更为紫，赫然成还丹。

这里叙述了“还丹”的“三变”。第一变是将 15 份金属“铅”（“金计有十五”）放在反应器四周，加入 6 份水银（“五分水有余”），再用炭火加热，便生成铅汞齐（关于铅汞齐的介绍，参见李约瑟《中国科学技术史》第五卷第二册第 243 页，科学出版社，2010 年）。魏伯阳认为“火”也参加反应，是反应物。所以他说，要用 6 份炭的炭火（“火二与之俱”）微微加热，铅与水银、炭火这三种“物质”相互含受，才能够发生变化而生成铅汞齐——“黄舆”（“先液而后凝，号曰黄舆焉”）。第二变是随着火力的增大，水银逐渐被蒸发掉，铅被氧化为一氧化铅和四氧化三铅，反应完毕时，主要生成黄丹，即黄芽（ Pb_3O_4 ）。第三变是将第二变的产物铅丹与 9 份水银混合、捣细、研匀，再把这种混合药料置入丹鼎，密封合缝，务必使其不开裂、不泄气，然后加热。先文火后武火，昼夜察看，注意调节温度，反应完毕，丹鼎上部得到红色的产物“还丹”（“色转更为紫，赫然成还丹”）。这种“还丹”就是氧化汞。用现代化学知识来解释，魏伯阳所述“还丹”炼法如下：



上述化学反应公式，被广泛用来描述《周易参同契》中的还丹过程。从陈国符《中国外丹黄白法考》（第 255—256 页，上海古籍出版社，1997 年）、赵匡华《中国炼丹术》（第 184 页，中华书局（香港）有限公司，1989 年版）、金正耀《外丹黄白术》（载牟钟鉴等主编《道教通论》第 609—610 页，齐鲁书社，1993 年）到孟绍荣、张兴强《历史上的炼丹术》（第 32—33 页，上海教育出版社，1995 年），都程度不同地讨论了《周易参同契》上述“还丹”过程的现代化学知识。作为化学教授和道藏专家，陈国符先生在《中国外丹黄白法考》反复强调：“需作实验，才能决定究系何物”（同上注陈作，第 4 页），“需作严格之模拟实验，才能判定”（同上注，第 340 页）。除了赵匡华（《中国科学技术史·化学卷》）做过一些模拟实验外，上述其他著者似乎皆不曾做过《周易参同契》还丹过程的化学反应检测，且不论模拟实验的严格程度。就我们的了解，迄今实际上尚没有围绕《周易参同契》上述“还丹”过程的严格模拟检测。这里的严格性指：（1）能够回答化学催化剂（比如燃料木炭）是否参与了“还丹”过程；（2）能够回答实验仪器（比如鼎壁六一泥）是否参与了“还丹”过程；（3）能够回答实验主体（比如炼丹道士）是否参与了“还丹”过程。不要说“内丹成，

图 逆 顺 极 太



太极顺逆图

外丹就”这一最为基本的炼丹原理，科学大师波尔的互补哲学、海森堡的测不准原理，现代宇宙学的微波背景辐射、量子化学的几率波概念和和多连通拓扑学，都一再显明：《周易参同契》“还丹”过程的严格模拟实验，及其内涵究竟意味着什么。

上述化学反应式中，“Hg”是汞的元素符号，“Pb”是铅的元素符号，“O”是氧气的元素符号。这些元素，仅仅是“地元”范畴，根本反映不出炼丹所牵涉的“人元”和“天元”概念。近代化学之父是约翰·道尔顿（1766—1844年），英国科学家，将古希腊自然哲学中的原子概念引入自己的研究领域，创立了元素化学。希腊自然哲学中的原子概念“atom”，原意为“不可分的”、“不可变的”“宇宙之砖”。希腊原子论的代表人物即德谟克利特。且不论德谟克利特原子论在整个欧洲思想中的地位，其原子概念“atom”中的“不可分的”、“不可变的”的哲学旗帜，与中国道家的“辩证法”和“物化”是完全相反的理念信仰。海森堡早已指出：原子论的研究将由德谟克利特的传统转向柏拉图的传统。柏拉图的思想传统，用其师苏格拉底的话说就是：“认识你自己”；“原子”的真相离不开人的奥秘，“道”以“德”为境域。将“科学”引入《道藏》外丹术研究的开山大师是英国的李约瑟和中国的陈国符。李约瑟研究道家文献，经常和其他学科相互比较诠释。研究外丹，总是以相应的内丹和神学知识为背景，比如他对荣格的高度重视（《中国科学技术史》第五卷第五册第6—13页）。李约瑟《中国科学技术史》中的炼丹术研究，没有简单、片面的推测结论，一般呈现着古人和今天的对话，有一种“同情的理解态度”。

科学的实证精神，在李约瑟那里体现出的是严谨深沉眼光，在中国学者却变质为偏见狭隘立场。赵匡华写道：“而唐代公主、嫔妃竟多人入道为女真，受全真、玉真诸封号。朝臣贺知章之流甚至弃官乞为道士。”（赵匡华《中国炼丹术》第37页，中华书局（香

港)有限公司, 1989年版)此种研究中国炼丹术的科学伦理观念, 既相当流行普遍, 又非常传统褊狭, 南宋朱熹就有《劝女道还俗榜》。对于药王孙思邈, 陈国符批评说, “道士自夸高寿, 不可信”; “此传中有怪诞语, 不可信” (陈国符《中国外丹黄白法考》第23页, 上海古籍出版社, 1997年)。在该书第127页, 对于《老子》, 陈先生写道: “《老子·四十二章》云‘负阴’, 负, 背阴气也。此负阴窟煨, 即在地下窟煨, 无其他特谊。”

我们看《老子》第四十二章吧, 其“特谊(“意”)至少有三点: 其一, “万物负阴而抱阳, 冲气以为和”, 这首先是对希腊原子论“原子”不可分思想的大突破, 并把原子分成了“阴”(电子)、“阳”(质子)和中(中子), 已经属于现代分离元素的核化学; 其二, “万物负阴而抱阳”和波尔原子模型何其相似, 难怪波尔将太极图作为爵士图案; 其三, “万物负阴而抱阳”是承接“道生一, 一生二, 二生三, 三生万物”来的, 这是当代欧洲核子研究中心的“中心”工作。如果我们接受道教自己的说法, “此负阴窟煨”, 并非普通的“地下窟煨”, 乃是“造化炉, 神仙窟”, 是“道”的实验室。陈先生如果能把这一切塞进他的“地下窟煨”, 就真是得“道”了。

中国外丹黄白术的现代科学研究, 陈国符先生代表着最高水准, 是让人敬仰的权威形象。陈国符的道藏尤其是“外丹黄白法”研究, 达到了经验理性所能达到的最高水准。问题在于, 道家的“铅”不仅是经验的, 还是先验的, 至少是在科学的经验之外! 《周易参同契》在讲“铅”的时候, 也强调“真人至妙”; 在谈“汞”的时候, 也突出“先天地生”。五代彭晓是《周易参同契》的第一个注解者。李约瑟引用彭晓《还丹内象金钥匙》, 就是意识到了此点。李约瑟写道: “有人问了一个金属铅的问题。回答说: ‘这黑铅跟普通的(铅)毫无关系, 它是天之玄妙的神水, 产生于天地出现(即它们被人的个体所认识)之前, 为(体内)众物之母和原始一元(生命

力)之精’。” (“答曰：黑铅者非是常物，是玄天神水，生于天地之先，作众物之母。此真一之精……” 参见李约瑟《中国科学技术史》第五卷第五分册 203—204 页)

《周易参同契》的思想学术分为“大易”“黄老”和“炉火”三者，炼丹仅其一焉。就炼丹思想而言，内外丹的结合是从《道德经》就确立了的修炼原理。就魏伯阳《周易参同契》的内容构成看，差不多也是“大易”哲理四成，“黄老”内丹三成和“炉火”外丹三成。《周易参同契》中的外丹黄白术内容是显然易见的。不过，也仍然无法将它完全归于外丹黄白术。即便将《周易参同契》完全归于外丹黄白术，我们也无法赞成对其采取初等化学的研究方式。上述关于《周易参同契》的化学反应式乃是高中学生都能掌握的科普知识。它果真能代表炼丹术所涉及的“主要化学知识”与“成就”吗？远不能够！如果要对道教练丹术作化学描述的话，恐怕要越过原始化学而必需面对量子化学的最新进展。为此，我们愿意援引现代科学最重要的公式，即爱因斯坦的质能关系原理： $E=mc^2$ 。

这一公式从根本上否弃了原子论的旧观念。时间性取代“原子”，更带有创生宇宙的本体位置。现代科学已经在探索宇宙包括原子的起源。二十多年前，方励之教授即给出了“道生一”的“物理解”（方励之《“道生一”的物理解》，《科学》1985年第一期第11—13页，中国北京）。化学也从原子论发展到量子论。说到“量子化学”，不能不提到海森伯的“测不准原理”、玻尔的“互补哲学”。在此我们愿意指出，大爆炸宇宙学与微波背景辐射与现代量子化学，才是炼丹术所切近对应的科学研究背景！“太阳流珠，常欲去人，卒得金华，转而相因”（《周易参同契》中篇第七章），魏伯阳祖师在此说什么呢？显然不是初等化学中的“汞”“铅”吧！亦显然不是一个化学，而牵涉到现代生物学、人体科学的根本奥理。《周易参同契》写道：“方圆径寸，混而相拘。先天地生，巍巍尊高”。

《道德经》写道：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改”（《第二十五章》）。《周易参同契》从根本上看，说的还是古典仙学与《道德经》中的“道”，“易经”和炉火（所谓原始化学）只是它的每个层面上的内容。说到《周易参同契》中的化学知识，它的“神（炁）满室，莫之能留”，已经涉及到了量子化学的“测不准原理”；它的“色转更为紫，赫然成还丹。粉提以一丸，刀圭最为神”已经涉及到了激光化学，让人想到夸克的希腊命名。李约瑟曾指出：“总之，内丹家是所有像芬森（Finsen）一样探索光及其他形式辐射能对人体影响的那些人的先驱。”（李约瑟《中国科学技术史》第五卷第五册第165页）。

据《神仙传》说，魏伯阳曾带领三个弟子入山炼神丹。他知道两个弟子心不诚，乃设计考验他们，在神丹炼成那天就试探他们说：金丹虽成，应该试试它灵不灵。我们先给狗尝，狗吃了能飞天，人就可以服用，如果狗吃了死掉了，人就不可服用。说完就扔一粒令人暂死的毒丹给狗吃，狗立即就死了。魏伯阳转过身来对弟子说：这丹恐怕炼不成了，拿它来喂狗，狗吃了就死，恐怕人吃了像狗一样，怎么办？弟子问他：师父你吃不吃？魏伯阳回答说：我背井离乡入山炼丹，希望求得长生不死，今日修仙不成，我还有什么脸面回去。死生原来没有什么不同，我就服用吧。说完便服丹死去。一个弟子说：师傅服丹而死，必有深意，于是也跟着服丹而死。另外两个弟子怕死，决定不服用，就出山了，为魏伯阳和师弟去买棺材。谁知他们一走开，魏伯阳就复活了，再用神丹救醒虞姓弟子和白狗。

对葛洪《神仙传》的这种叙事，理工学科背景的专家和学者会指出：“从这则神话故事中还可以看出，魏伯阳极有可能服用金丹，中毒身亡”。毋庸讳言，有此可能！炼丹修道乃是“出生入死”的人类精神事业。按照《老子》第五十章的说法，就是：“出生入死。生之徒，十有三；死之徒，十有三；人之生，动之于死地，亦十有

三”。概率统计乃是科学的现代思想，能够帮助人们走出“决定论的贫困”（波普尔）。作为现代炸药之父，诺贝尔从意外起火的实验室逃出，充满狂喜。作为古典炼丹之祖，魏伯阳即便“服用金丹，中毒身亡”也充满宁静吧。非确定性不仅不是道教信仰的历史辱没，反倒也是科学思维的现代课题。物理大师玻尔选择道教太极图就是经典例证。如此看来，《周易参同契》的作者魏伯阳，无论是历史生平还是最终归宿，甚至包括他和《周易参同契》的写作关系，都可能一直处于海森伯“测不准哲学”的存在境域。作为在历史深海中游弋的道家潜龙，魏伯阳夕惕若厉，披褐怀玉，自强不息，终于贡献出了“万古丹经王”的《周易参同契》。仅就《周易参同契》的历史地位和世界影响看，魏伯阳分明是“飞龙在天，利见大人”了。

第三节 左慈戏曹：乱世的飞龙

《屈服史及其他》是葛兆光对“六朝隋唐道教思想史”的研究结论。总体上，葛先生的“道教思想史”写作是独特深沉的，也是客观公允的。不过，他的“屈服史及其他”的研究结论，在“六朝隋唐”至少吕洞宾会抵抗；在先秦，估计列子和庄子会嘲笑；在汉魏三国，至少左慈会否定。如果不是左慈出现，汉魏三国的道教差不多也是一个“屈服史及其他”。《三国演义》第一回的题目就是：“宴桃园豪杰三结义，破黄巾英雄首立功”。“豪杰”“英雄”者，刘备、关羽和张飞的结义兄弟也。“破黄巾”者，太平道人张角、张宝和张梁三兄弟的被剿灭也。刘、关、张三兄弟拿太平道人三兄弟开刀祭旗而有了蜀汉江山。《三国演义》第二十九回的题目是“小霸王怒斩于吉，碧眼儿坐领江东”，内容也是孙权兄弟坐江东山河，而拿《太平清领经》的道人于吉开刀祭旗。太平道的另一脉系就是张道陵。一般认为，道教的创始人是张道陵；他的孙子张鲁在

汉中建立政权几十年，后来归降了曹操。剩下司马水镜诸隐士，则和道士魏伯阳一样，与世隔绝，沉潜于偏僻封闭的思想世界。整个三国乱世，只有左慈，横空出山，公然戏曹，道扬天下！正史《后汉书》《三国志》记载之，干宝《搜神记》叙述之，明朝《三国演义》赞美之。《三国演义》第六十八回就是《左慈掷杯戏曹操》。曹操天下枭雄，战场上败袁绍诛吕布，宫廷内杀大臣挟天子。文攻武备，天下有其三分；气焰嚣张，朝野惧其奸心。左慈戏曹，终于完成了道君向霸权淫威的历史性挑战！

左慈，少居天柱山，习道炼丹。据有关史料记载，他生于156年，死于289年，寿至134岁，经过50年的修炼，是三国时代赫赫有名的道仙英雄。葛洪《抱朴子》内篇金丹卷写道：

昔左元放于天柱山中精思，而神人授之金丹仙经，会汉末乱，不遑合作，而避地来渡江东，志欲投名山以修斯道。余从祖仙公，又从元放受之。凡受《太清丹经》三卷及《九鼎丹经》一卷、《金液丹经》



左慈戏曹

一卷。余师郑君者，则余从祖仙公之弟子也，又于从祖受之，而家贫无用买药。余亲事之，洒扫积久，乃于马迹山中立坛盟受之，并诸口诀诀之不书者。江东先无此书，书出于左元放，元放以授余从祖，从祖以授郑君，郑君以授余，故他道士了无知者也。

左慈于乱世能够横空出世，张扬正义力量，除了其本人蔑视强权的英雄气质之外，从丹道学术角度，也有几点原由：其一《太清丹经》和《黄帝九鼎丹经》乃是金丹派的最重要著作。葛洪言“他道士了无知者”，应该也包括魏伯阳在内。魏伯阳只接触到了《古龙虎丹法》。和《黄帝九鼎丹经》相比，《古龙虎丹法》显得原始初级。和《太清丹经》相比，魏伯阳一生劳作结晶的《周易参同契》也没有超越之。其二，《太清丹经》和《黄帝九鼎丹经》层层而上，直指本源；《周易参同契》起点既低，又限于易象卦理，本真难露。其三，左慈阴阳房中先进，奇门遁甲奥妙，气象阔大，道法兼长。《太清丹经》和《黄帝九鼎丹经》是其“正法”，阴阳房中和奇门遁甲为其“奇术”。《老子》强调“以正出，以奇胜”。如果说黄巾道、张鲁派没有“以正出”，那么魏伯阳、于吉就是缺乏“以奇胜”；左慈“以正出，以奇胜”，横空出世，游戏曹操，张扬道妙，岂偶然哉？岂无正理藏于其间欤？

据《后汉书》《三国志》和《搜神记》等记载，左慈在曹操面前，多次显露道术之妙。一次，曹操把左慈召去，关在一个石屋里，派人监视，多天没给他饭吃。把他放出来，见左慈仍是原来模样。曹操认为世上的人没有不吃饭的道理，左慈竟然好多天不吃饭，一定是妖邪左道，起意杀掉之。曹操一起杀左慈的念头，左慈就知道了，就向曹操请求放他一条老命，让他回家。曹操说：“为什么如此急着走呢？”左慈说：“你要杀我，所以我请求你放我走。”曹操说：“哪里哪里，我怎么会杀你。”碍于面子，曹操放了左慈一马。接着，曹操下令逮捕左慈，左慈钻进羊群中，追捕他的人分不清，

就查羊群数，果然多出了一只，知道左慈变成了羊。追捕的人就传达曹操的意思，说曹操只是想见见左慈，请左慈不要害怕。这时有一只大羊走上前跪着说：“你们看看我是不是呢？”追捕的人们互相说：“这个跪着的羊一定就是左慈了！”就想把这羊抓走。但这时所有的羊都跪下说：“你们看看我是不是呢？”这样一来追捕的人真弄不清哪只羊是左慈了，只好作罢。后来有知道左慈去处的人密告给曹操，曹操又派人去抓，一抓就抓到了。

其实并不是左慈不能隐遁脱逃，是故意要给曹操见识一下他的变化之术。于是左慈让抓者将他绑上投入监狱。典狱官打算拷问左慈，却发现屋里有个左慈，屋外也有个左慈，不知哪一个是真左慈。曹操知道后更加怀恨，就命令把左慈绑到刑场杀掉。左慈却突然在刑场上消失了。于是命令紧闭城门各处搜捕。有些搜捕者说不认识左慈，官员就诉说左慈一只眼是瞎的，穿着青色葛布衣扎着葛布头巾，见到这样的人就抓。不一会儿，全城的人都变成了瞎一只眼穿青葛布衣扎葛巾的人，谁也无法分辨哪个是左慈。曹操就下令扩大搜捕的范围，只要抓住就杀掉。后来有人见到了左慈，就杀了献给曹操，曹操大喜，尸体运到一看，竟是一捆茅草，再到杀左慈的地方找尸体，已经不见了。

后来有人说在荆州看见了左慈，当时任荆州刺史的刘表也认为左慈是个惑乱人心的妖道，打算将他抓住杀掉。刘表带着兵马出来炫耀，左慈知道刘表是想看看他有什么道术，就慢慢走到刘表面前说：“我有些微薄的礼物想犒劳你的军队。”刘表说：“你这个道士孤身一人，我的人马这么多，你能犒劳得过来吗？”左慈又重说了一遍，刘表就派人去看是什么礼物，见只有一斗酒和一小扎肉干，但十个人抬也没抬动。左慈就自己把干肉拿来，把肉一片片削落在地上，请一百个人拿酒和干肉分发给士兵。每个士兵三杯酒一片肉干。肉干吃起来和平常的味道一样，一万多士兵都吃饱喝足，但酒器中

的酒一点也没少，肉干也没吃光，刘表的一千多宾客也都喝得大醉。刘表大吃一惊，打消了杀害左慈的意思。几天后，左慈离开刘表走了。左慈面对曹操和刘表，表演完之后，就又不不知所踪了。

葛洪《抱朴子》黄白卷十六关于左慈写道：

余昔从郑公受九丹及金银液经，因复求受黄白中经五卷。郑君言，曾与左君于庐江铜山中试作，皆成也。然而斋洁禁忌之勤苦，与金丹神仙药无异也。

守玄一，并思其身，分为三人，三人已见，又转益之，可至数十人，皆如己身，隐之显之，皆自有口诀，此所谓分形之道。左君及蓟子训葛仙公所以能一日至数十处，及有客座上，有一主人与客语，门中又有一主人迎客，而水侧又有一主人投钩，宾不能别何者为真主人也。师言守一兼修明镜，其镜道成则能形为数十人，衣服面貌，皆如一也。

《后汉书》《三国志》记载左慈的高超道法，《抱朴子》金丹卷中的《太清丹经》和《九鼎丹经》已经给我们提供了解答。《搜神记》《三国演义》记载左慈的分身法术，《抱朴子》黄白卷十六讲得更清楚。根据葛洪《抱朴子》的记载，乱世显示完道法之后，左慈显然是到了江南一带，继续修炼和研究他的《太清丹经》和《黄帝九鼎丹经》。左慈戏曹，源于曹操专横跋扈的嚣张气焰，源于天道正义的力量显现。明代小说《三国演义》站在“兴蜀灭曹”的立场，已经竭力渲染了左慈戏曹的历史意义。左慈戏曹，源于天道召唤，而非人间派系。左慈的历史出场，源于正义作为，而非政治行为。左慈既不是司马微诸隐士的完全退避无为，又不是于吉诸道人的出世悲剧牺牲，也不是诸葛亮般的“壮志难酬亦英雄”。左慈是“壮志已酬”的英雄，是天道自由的英雄。三国乱世中的左慈是唯一的，卓越的与辉煌的！曹操和刘备曾经煮酒论英雄。如果他们当时知道左慈，三国的英雄也就不用论了。《老子》言：“功成名遂身

退，天之道”，诚左慈戏曹乎？《庄子》称：“静而圣，动有功”，讲的就是左慈的“三国演义”吧。

第四节 太清药王：济世的祥龙

战国有黄老学派，如果不是马王堆帛书发现，基本上流于空名；汉初有黄老道派，仅观淮南王万家落难，足见悲惨境况。和战国黄老学派同时，《黄帝内经》行世；与淮南王共属汉室，张仲景《伤寒论》诞生。就黄老学救世治国而言，功大者莫过于岐黄医术；就黄老学救命养性而言，誉美者莫过于药王医道。盛唐孙思邈，医有《千金要方》，道有《太清丹经》，是名副其实的黄老道家，是朝野共尊的太清药王，是誉满华夏的济世祥龙。

数学大师希尔伯特曾提出影响世界的 23 个数学问题。医学界也把孙思邈的巨大贡献归纳为 23 个“第一”。它们是：

1. 医学巨著《千金方》是我国历史上第一部临床医学百科全书，被国外学者推崇为“人类之至宝”；

2. 第一个完整论述医德的人；

3. 第一个倡导建立妇科、儿科的人；

4. 第一个麻风病专家；

5. 第一个发明手指比量取穴法；

6. 第一个创绘彩色《明堂三人图》；

7. 第一个将美容药推向民间；

8. 第一个创立“阿是穴”；

9. 第一个扩大奇穴，选编针灸验方；

10. 第一个提出复方治病；

11. 第一个提出多样化用药外治牙病；

12. 第一个提出用草药喂牛，而使用其牛奶治病的人；

- 13.第一个提出“针灸会用，针药兼用”和预防“保健灸法”；
- 14.系统、全面、具体论述药物种植、采集、收藏的第一人；
- 15.第一个提出并试验成功野生药物变家种；
- 16.首创地黄炮制和巴豆去毒炮制方法；
- 17.首用胎盘粉治病；
- 18.最早使用动物肝治眼病，现在证明富含维生素A；
- 19.第一个治疗脚气病并最早用穀树皮煎汤煮粥食用预防脚气病和脚气病的复发，比欧洲人早一千年，现在证明富含维生素B1；
- 20.首创以砷剂（雄黄等）治疗疟疾病，比英国人用砒霜制成的孚勒氏早一千年；
- 21.第一个提出“防重于治”的医疗思想；
- 22.首用羊脍（羊甲状腺）治疗甲状腺肿；
- 23.是我国历史上第一位深入民间，向群众和同行虚心学习、收集校验秘方的大医。

孙思邈一生著述很多，据专家统计有70余部（雷自申等主编《孙思邈千金方研究》第18页，另参第24—26页，陕西科学技术出版社，1995年）。《千金要方》和《千金翼方》是孙思邈的两部代表

孙思邈医虎图

性巨著，有大量丰富而散在的修道论述。其中《千金要方》卷二十七《养性》对于修道者，特别重要。《摄养枕中方》和《太清丹经要诀》是孙思邈炼丹学术的两部主要著作，北宋《云笈七笈》分别于“杂修摄部”和“金丹部”收录之。孙思邈《太清丹经要诀》是《抱朴

孙思邈
医虎图



子》金丹卷之后，“太清丹经”的最重要成果：

其一，更加丰富具体，具备操作性，共列有30多个“太清丹方”。其二，丹品



《千金要方》书影

列入三类，非常必要合理，针对性极强。《太清丹经要诀》属于外丹修炼著述；《摄养枕中方》主要是内丹修炼内容，其中的“五时七候诀”颇富特色。《太清存神炼气五时七候诀》写道：

夫身为神气，为窟宅。神气若存，身康力健；神气若散，身乃谢焉。若欲存身，先安神气。即气为神母，神为气子。神气若具，长生不死。若欲安神，须炼元气。气在身内，神安气海；气海充盈，心安神定。若神气不散，身心凝静，静至定俱，身存年永，常住道元，自然成圣。气通神境，神通性慧，命注身存，合于真性。日月斋龄，道成究竟。依铭炼气，欲学此术，先须绝粒，安心气海，存神丹田，摄心净虑。气海若俱，自然饱矣。专心修者，百日小成，三年大成。初入五时，后通七候，神灵变化，出没自存，峭壁千里，去住无碍，气若不散，即气海充盈，神静丹田，身心永固，自然回颜驻色，变体成仙，隐显自由，通灵百变，名曰度世，号曰真人，天地齐年，日月同寿。此法不服气，不咽津，不辛苦，要吃但吃，须休即休，自在自由，无碍五时七候，入胎定观耳。

《庄子·在宥》有“黄帝席白茅，斋三月”的记载，《列子·黄帝》多处有三年为期的修炼叙事。《庄子》和《列子》的记载叙述相当简略。到了孙思邈的《摄养枕中方》，相传的黄帝“百日小成，三年大成”有了具体内容。《摄养枕中方》似乎是对《黄帝九鼎神

丹诀》的系统总结。为了便于参照和具体指导，孙思邈《摄养枕中方》第一次阐明了炼丹的“五时七候说”。

关于五时，《摄养枕中方》写道：

第一时，心动多静少，思缘万境，取舍无常，念虑度量，犹如野马，常人心也。第二时，心静少动多，摄动入心，而心散逸，难可制伏，摄之动策，进道之始。第三时，心动静相半，心静似摄，未能常静，静散相半，用心勤策，渐见调熟。第四时，心静多动少，摄心渐熟，动即摄之，专注一境，失而遽得。第五时，心一向纯静，有事触亦不动，由摄心熟，坚固准定矣。从此已后，处显而入七候，任运自得，非关作矣。

关于七候，《摄养枕中方》写道：

第一候，宿疾并销，身轻心畅，停心在内，神静气安，四大适然，六情沉寂，心安玄竟，抱一守中，喜悦日新，名为得道。第二候，超过常限，色返童颜，形悦心安，通灵彻视。移居别郡，拣地而安，邻里之人，勿令旧识。第三候，延年千载，名曰蛰人。游诸名山，飞行自在，青童侍卫，玉女歌扬，腾蹶眇霞，彩云捧足。第四候，炼身成气，气绕身光，名曰真人。存亡自在，光明自照，昼夜常明，游诸洞宫，诸仙侍立。第五候，炼气为神，名曰神人。变通自在，作用无穷，力动干（乾）坤，移山竭海。第六候，炼神合色，名曰至人。神既通灵，色形不定，对机施化，应物现形。第七候，高超物外，迥出常伦，大道玉皇，共居灵境，贤圣集会，弘演至真。造化通灵，物无不达。修行至此，方到道源，万行休停，名曰究竟。

至此，《老子》中的“真人”，《庄子》的“圣人”，《列子》中的“至人”，无论是形上学道境还是现象学道相，基本敞明。孙思邈指出：

今时之人，学道日浅，曾无一候，何得通灵？但守愚情，保持秽质，四时迁运，形委色衰，体谢归空，称为得道，谬矣！此胎息

定观，乃是留神驻形，真元祖师相传至此。最初真人传此术，术在口诀，凡书在文，有德志人方遇此法，细详留意，必获无疑，贤智之人，逢斯圣文矣。

“最初真人传此术，术在口诀，凡书在文”，莫非就是指《老子》中的“真人”、《庄子》的“圣人”、《列子》中的“至人”教诲？和魏伯阳《周易参同契》诸道书“欲言又止，张口结舌”的滞涩保守性比较，孙思邈《摄养枕中方》博大详实，明澈晓畅。《周易参同契》包括钟离权《证道歌》、张伯端《悟真篇》，宣称大道深远，常常藐视小术；孙思邈呢？“虽艰远而必造，纵小道而亦求。不惮始终之劳，诘辞朝夕之倦！”勤奋的精神和民间的态度，使得孙思邈在诸多方面的收获与成就，既迈越前人，也让后人望洋兴叹。关于外丹中的矾石，《太清丹经要诀》指出：“矾石宜取敦煌者，轻手捣之，以马尾萝下筛之，讫”；关于滑石，“滑石所出处，其石本出东华州，今人不究其根本，乃用昆仑所出者为六一泥，所谓图北向南，于理殊非所允”；关于六一泥，“其六一之名，乃是古人隐秘之语，其六上加一，便是为七，以七种药为泥，故云六一也。世人不识，不知何以名之六一也。”至于宏观上的修炼道境，先秦著述《老子》《庄子》和《列子》仅有思想性的原理，孙思邈《摄养枕中方》和《太清丹经要诀》有了丰富具体的应用论述。东汉魏伯阳的《周易参同契》，号称“万古丹经王”，也仅仅论述到“真人”成就，相当于孙思邈《摄养枕中方》的“第四候”。孙思邈《摄养枕中方》“第四候”之外，尚有“第五候”的神人和“第六候”的至人。由于医学方面的巨大成就和广泛影响，孙思邈炼丹术的研究造诣被严重忽视了。其实，就整体性看，《摄养枕中方》和《太清丹经要诀》无疑代表着炼丹学的最高水平。

《摄养枕中方》下面的署名写着：“太白山处士孙思邈撰”。太白山的几十年修炼岁月对于孙思邈具有决定性意义！孙思邈的生平

年龄，现今有五种说法：最小的为 101 岁，最大的为 173 岁（雷自申等主编《孙思邈千金方研究》第 27—28 页，陕西科学技术出版社，1995 年）。据干祖望教授《孙思邈评传》考证，孙思邈出生于西魏时代的 541 年，卒于唐初 682 年，享寿 141 岁，在盛唐生活 64 年中，完成了《千金要方》等几十部鸿篇巨制。该著考证缜密，叙论严谨，甚为可取！

其一，新旧《唐书》均记载北周宣帝时（579 年），孙思邈因王室多故而隐居太白山。其二，孙思邈自述“开皇辛酉岁生”（541 年）。其三，太白山修炼 40 多年后，唐太宗即位第二年（627 年），孙思邈即结束了隐居，搬到长安光德坊鄱阳公主官邸居住。其四，孙思邈家乡的药王山北洞为 141 级台阶，也是他留下的重要物证。孙思邈在太白山修炼的时间，大约为北周时的公元 580 年到唐初的公元 620 年，凡 40 年之久。太白山为秦岭的主峰，道教的洞天福地。在隐居太白山 40 年中，孙思邈做的第一件事，就是炼气养神。道家保真全生、治病去疴，所赖者，神气而已。故道医修持，旨在炼气养神，也就是炼制“内丹”。所谓“内丹”，是以身体立炉鼎，体内精、气、神作为药物，经过一定的步骤，使精、气、神在体内凝成大丹的养生术。内丹炼气分为两大类。一是服内气。道家认为人体生命之初，元气入胎；成人之后，藏于气海。服用之法，有意守、咽气、闭气和存想等具体方法。二是服外气。所谓外气，主要是指日月星辰云雾及草木山石之精华。采气，即采取天地日月之精气，以培补自身的生命元气。孙思邈《卫生歌》写道：“天地之间人为贵，头象天兮足象地。父母遗体宜保之，箕裘五福寿为最。卫生切要知三戒，大怒大欲并大醉。三者若还有一焉，须防损其真元气。”太白山入山 20 多公里的锥窝坪，有药王栈道、钟乳洞、制药锥窝，是孙思邈长期居住之地。太白山的日精月华，使孙思邈炼气养神的“内丹”修炼有了坚实基础。《全唐诗》中有孙思邈写的一

首《内丹四言诗》：

取金之精，合石之液。列为夫妇，结为魂魄。
 一体混沌，两精感激。河车覆载，鼎候无忒。
 洪炉烈火，烘焙翕赫。烟未及黔，焰不假碧。
 如畜扶桑，若藏霹雳。姤女气索，婴儿声寂。
 透出两仪，丽于四极。壁立几多，马驰一驿。
 宛其死矣，适然从革。恶黜善迁，情回性易。
 紫色内达，赤芒外射。熠若火生，乍疑血滴。
 号曰中环，退藏于密。雾散五内，川流百脉。
 骨变金植，颜驻玉泽。阳德乃敷，阴功渐积。
 南宫度名，北斗落籍。

这首《内丹四言诗》共 38 言，19 句，152 字，简明系统地介绍了古代方士炼丹的全过程。“雾散五内，川流百脉。骨变金植，颜驻玉泽”是内丹的修炼效果，其“骨变金植”足见孙思邈内炼之深

太白山文公庙



度。“号曰中环，退藏于密”，是中脉周天的完全打通，“退藏于密”来自《易经》，是圣人境界言说。“恶黜善迁，情回性易。紫色内达，赤芒外射”，是还丹成功的高功能状态，可见《周易参同契》的影响。从开始的“取金之精”到“适然从革”，总体写内外双修、性命双修、脱胎换骨的修炼历程。“阳德乃敷，阴功渐积。南宫度名，北斗落籍”，为《老子》“功成名遂身退”的天道逻辑言说。四十年隐居太白山，孙思邈做的第二件事是炼制外丹。《云笈七签》卷七十一收有孙思邈《太清丹经要诀》。这部丹诀记有“神仙大丹异名三十四种”“神仙出世大丹异名十三种”和“非世所用诸丹等名有二十种”。隋大业年间，孙思邈几次炼制太一神清丹都因为缺少雄黄、曾青而失败。直到唐贞观年间，在蜀中遇到雄黄大贱，后又在玄武（今四川中江县）飞鸟（今四川蓬莱镇）购得大量曾青，终于在蜀县（今四川成都东）魏家炼成太一神清丹（《备急千金要方》第196页，辽宁科学技术出版社，1999年）。“以之治病，神验不可论，宿症风气，百日服者，皆得痊愈”。孙思邈用含砒霜的药物治疗疟疾的方法，较之欧洲18世纪末用“砒霜”治疟疾早了一千多年，在世界药学史上有着重要意义。

孙思邈四十年隐居太白山，做的第三件事，也是他一生所做的最主要的事，就是“采药救疾”。太白山可以说是一“药山”。这里有各种植物一千二百余种，其中可入药的就有五百一十多种，当地群众把部分重要药物归纳为：“太白山七十二样七”。“七”是太白山一带群众对重要药物的总称，可能与孙思邈深入研究“六一泥”有关。孙思邈常住太白山，涉步深山老林，采集珍贵药物，品味研究药性，探究种植技术。据传，一次在太白山深山采药时，他看到一条六尺来长的乌梢大毒蛇正在跟一只黄鼠狼模样的红脸小动物恶斗。这只小动物叫作獠，是毒蛇的天敌。趁着毒蛇垂头歇息的时候，獠突然闪电般地扑上去，一口咬住了蛇头。毒蛇毙命了。而獠也在

搏斗中，被毒蛇咬了腿部，鲜血直流。正在这时，孙思邈突然发现，这只獠钻进草丛，寻到一种小叶子野草，大口大口地吃起来，接着用舌头舔了舔自己受伤的腿，又在草丛中打了几个滚，就活蹦乱跳地跑开了。看到这里，孙思邈又惊又喜，他双眼紧盯着獠吃过的那种小叶子草，径直奔过去，采集了一大捆。后来，他用这种草治活了不少被毒蛇咬伤的人，在总结医案时，他想起当时这种草是在毒蛇尾部的草丛中发现的，于是就给这种草起名叫“蛇根草”。孙思邈治愈的患者，有名人高士，也有贫苦百姓。他甚至于疗虎医兽，泽被万类。从两部《千金方》，不难想象他“救死扶伤”的辛劳境况；从《太清丹诀》，可以管窥其天人勘破的深邃境界。

《旧唐书·孙思邈》记载，和孙思邈会面之前，唐太宗以为他是个庞眉皓首的八旬老者。谁知孙思邈面色红润、耳聪目明，竟然如同三四十岁的健壮男子。遂大为惊讶，慨然叹曰：“我这才懂得——得道真人极可尊重的道理了！传说中的羨门子、广成子仙迹，难道是子虚乌有的戏言吗？”羨门子和广成子皆是古代得道仙人。羨门子，《史记·秦始皇本纪》写道：“三十二年，始皇之碣石，使燕人卢生求羨门、高誓。”中唐诗人独孤及《观海》写道：“徐福竟何成，羨门徒空言。唯见石桥足，千年潮水痕”。盛唐时期，不必去海山蓬莱，孙思邈就站在长安朝廷，活生生地满足了唐太宗的神仙瘾。广成子，《庄子》多处都有记载。黄帝问道崆峒山，讲的就是广成子的故事。广成子乃是黄老道的成就大师。盛唐孙思邈，不啻复活了黄老道的历史梦想！长孙皇后身患沉疴，御医多方治疗，均无疗效。孙思邈被召入宫，引丝诊脉，几贴方剂，使皇后很快痊愈。唐太宗十分高兴，准备赐给他爵位。孙思邈婉言谢绝。孙思邈的博大胸怀，深为唐太宗敬佩，于是，拜封他为“真人”，并作了《赐真人颂》。孙思邈的精湛医术，高尚医德，传为佳话，不胫而走。孙思邈的《千金要方》唐代即传入日本，是中医主要经典。他的《太清丹

诀》也获得了人们的高度重视，被认为是“中国最著名的炼丹书”（卿希泰主编《中国道教思想史》第二卷第356页，人民出版社）。仅孙思邈治愈的麻风病人，就有100多人。唐初四杰卢照邻就是他的患者朋友。历史已经恰如其分地将他称之为“药王”，奉之为“真人”。孙思邈在中国整个的历史文化中，真正称得上是太清之真人，济世之祥龙。

第五节 陈抟弈帝：华岳的卧龙

五代宋初的高道陈抟，字图南，号希夷。陈抟的“名”和“实”皆是典型的道家意识和仙家风范。先看其名。陈抟之“抟”和“图南”源于《庄子·逍遥游》：

有鱼焉，其广数千里，未有知其修者，其名为鲲。有鸟焉，其名为鹏，背若泰山，翼若垂天之云；抟扶摇羊角而上者九万里，绝云气，负青天，然后图南，且适南冥也。

“抟”和“图南”，皆出自“抟扶摇羊角而上者九万里，然后图南，且适南冥也”。另外《庄子·逍遥游》第一段“背负青天，而莫之夭阏者，而后乃今将图南”，已经出现了“图南”。“图南”，作为鲲和鹏之间的变换行为，作为“鹏”由北冥朝南冥的飞行目标，就是《庄子·逍遥游》的旅程主题。“抟”呢？

《庄子·逍遥游》已经多年入选高中语文。综观各家，对“抟”的理解可分三类：

(1) 抟”为“搏”字之误。章太炎先生认为，通行本的“抟”字是个错字，它的本字应当是“搏”，因为形体相近而误。《考工记》注：“搏之言拍也。作抟者形误，风不可抟。”

(2) “抟”为“专”字的假借字。郭庆藩《庄子集释》：“案《说文》：抟，以手圜之也，古借作专。”今人钟泰《庄子发微》承此

说，认为：“抔之为言专也。老子曰：专气致柔。此言风犹言气，观以息相吹语可见，故曰抔扶摇而上，以表抔风即是专气。各本抔有作搏者，则传写之误。”

(3) “抔”为旋转义。《文选》卷三十一李善注引司马彪云：“抔，团也，扶摇，上行风也，圜飞而上者若扶摇也。”考《说文》：“抔，以手圜之也。”“抔”就是两手圜转而动，使物成为圆形。现代汉语中的方言词“抔弄”，仍保存着这一意义。

这三种说法看上去似乎都有道理，究竟何去何从？语文老师多数突出“抔”的旋转义，无疑是正确的。《古汉语常用字字典》（商务印书馆，1983年，第246页），

“抔”和“搏”即为异体互用。“抔”为旋转义，“旋转”仍然是“抔”的延伸义。而“抔”的本义，“把东西捏聚成团”。“捏聚成团”与“旋



华山莲花洞



陈抟卧像

转”两个义项，就是庄子《逍遥游》中“抟”的语文含义。对于中学生而言，讲到“抟”的语文含义就够了。那么，庄子《逍遥游》中的“抟”，除了语文含义，还有其他含义吗？回答是肯定的。庄子不是语文教师，而是道家宗师。《逍遥游》中的“抟”就是“太极图”，就是哲学课本中的“螺旋型上升”。这才仅仅说了“抟”的旋转义理；“抟”的“捏聚成团”义理，其实更加根本和关键：它指“骨肉都融”（《列子·黄帝》），“上善若水”（《老子》），“蝶梦物化”（《庄子·齐物论》）。“抟”的“捏聚成团”义理，最形象和完整的人类学本体论释义，是在海德格尔《存在与时间》第42节（《存在与时间》第238—240页，三联书店，1987年）。该节，海德格尔通过一则欧洲人关于“抟”（“烦”）的神话，阐释了人的本体论规定——人是由“阴阳”神明“抟”在一起的，“抟”即人的神明。无独有偶，东汉应劭《风俗通》也有“女娲抟黄土做人”的记载。人的神明即是“抟”，即太极图，即阴阳之道。“道”的运行方式，也就是太极之“抟”与“抟”的太极。“抟扶摇羊角”，人才能够变化升华（“鲲化鹏”），“而上者九万里”，才能获得生命中的自由解放。

在庄子《逍遥游》，“抟扶摇羊角而上者九万里”之后，紧接着就是“夫列子御风而行”。列子御风而行，是战国时期修道领域的轰动事件。《列子·黄帝》对“列子御风而行”有系统解释，其中之一的现象特征就是“骨肉都融”，就是人被“抟”的程度和感觉。庄子《逍遥游》借助鲲鹏讲“抟”，更多是形象和感受，很难理解和把握。当然，陈抟自己非常明白他名字中的“抟”，指什么。陈抟名字中的“抟”，已经不是传统意义上的太极图，而是无极图了；用陈抟最初的名称，就是先天图。如果说太极图相当于《老子》中的“有”，无极图相当于《老子》中的“无”；那么，陈抟最初的名称“先天图”，其意味就相当于《老子》“先天地生”和“象帝之先”。“先天图”

和“象帝之先”都是“道”的形上学性质和描述，“道”有感受性的现象学特征吗？有。这就是陈抟的号：“希夷”。《老子》第十四章写道：“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一”。

陈抟的名字来自《庄子·逍遥游》，其号“希夷”来自《老子》。这仅仅是就陈抟的“名”的简单叙述。《老子》“希夷”相当于佛教的“空”。陈抟高卧华山四十年，也是无为的“空观”。陈抟也的确写过一篇《论空》的文字（收录于曾慥《道枢》）。可是，陈抟身后，和他自己的心情兴趣有些截然相反。围绕着他，故事不断，传说不断，争论也不断。争论得最厉害的，恐怕就是他的太极图了。《先天方圆图》，即后来的《先天图》，这《先天图》是谁传给陈抟的？明代学者黄宗炎说是麻衣道者。

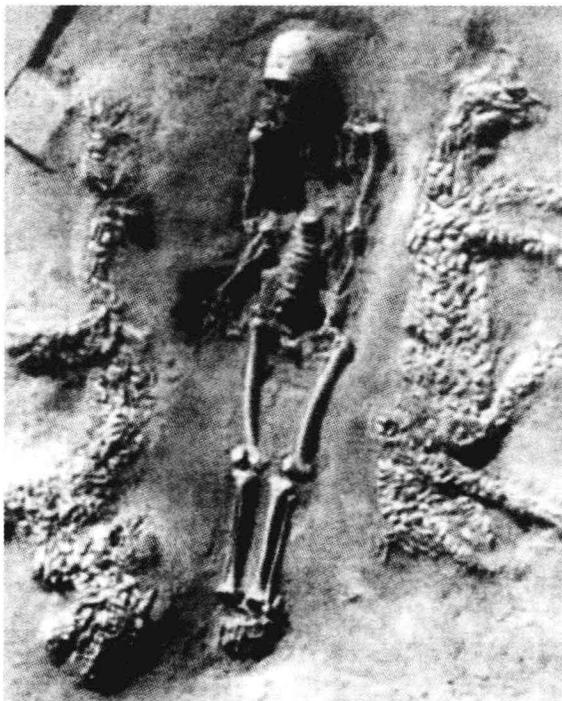
南宋朱震在《汉上易传·表》写道：

陈抟以先天图传种放，放传穆修……穆修以太极图传周敦颐，敦颐传程颢、程颐。（《宋史·朱震传》）

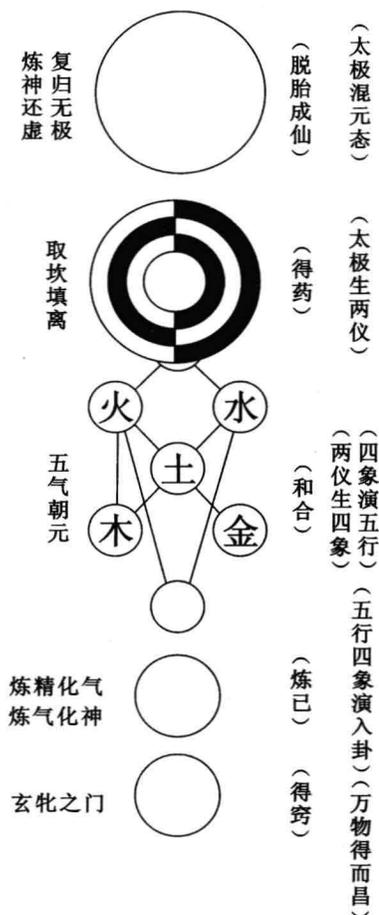
朱熹写道：

先天图传之希夷，希夷又自有所传。盖方士技术用以修炼，《参同契》所言是也。（《朱子语类》）

清代毛奇龄：



河南濮阳西水坡遗址发掘的距今 6400 年前的部落领袖墓葬(左为青龙,右为白虎)



陈抟无极图

(卿希泰主编《中国道教思想史》第二卷第220页，人民出版社，2009年)。其实，《朱子语类》中“先天图传之希夷，希夷又自有所传。盖方士技术用以修炼，《参同契》所言是也”，已经够清楚的了。朱熹有《周易参同契考异》，已经将道家“先天图”溯源到了东汉魏伯阳那里。儒家到了北宋才出现了周敦颐的《太极图》，还争论什么呢。倒是清代毛奇龄“或云其图在隋唐之间，有道士作《真元品》者，先窃其图入《真元品》中，为太极先天之图，此即抟之窃之

或云其图在隋唐之间，有道士作《真元品》者，先窃其图入《品》中，为太极先天之图，此即抟之窃之所自始，且称名有“无极”二字，在唐玄宗序中。（《太极图说遗议》）又说：此在陈抟授图之前已行世者，是抟所为图，一本于《道藏·真元品》，一本于圭峰《禅源全集》，而总出于《参同契》，是真赃实据。（详见张其成《易图探秘》第181—191页“五层太极图的来源”，广西科学技术出版社，2007年）

学界耗费了许多精力，以辨清周敦颐《太极图》的来源问题。多数学者肯定朱震在《汉上易传·表》所言的传承脉络，认为“这大体是可信的”（张岂之主编《中国思想史》下卷第608页，西北大学出版社，2012年）；“陈抟的图书学直接为种放、穆修、刘牧、周敦颐所继承和发展”

所自始，且称名有‘无极’二字”云云，让人可叹可笑。两次用“窃”，实在不必！古希腊柏拉图《蒂迈欧》已经有了“太极思想”，荷兰梵高《星夜》就是一幅太极图。其他道士不论，如果陈抟连太极图都要“窃取”别人，那不是开玩笑吗。至于“称名有‘无极’二字”，那是必须有的！否则就不会有陈抟老祖的万世英名了。

周敦颐《太极图》仅仅是给《周易》宇宙论迟到补充的一个解释学模型，而陈抟的《正易心法》已经要越过周孔，而直指“羲皇心地”（参见卿希泰主编《中国道教思想史》同前注，第二卷第202—204页）。陈抟《正易心法》的直指“羲皇心地”，犹如六祖慧能的“心法革命”，意义巨大！

其一，道教和《周易》的关联性质得到明确：“易”用以“明心”，非人用来明“易”。离开自己的生存论追问，玩索爻辞卦象，就道士而言已经失去合法性与合理性。

其二，“伏羲氏画八卦”源出《周易·系辞》。陈抟《正易心法》直指“羲皇心地”的革命姿态，在儒家传统内部能够赢得它的某种合法性与合理性。宋儒周敦颐、朱震对《正易心法》的接受效应，就是证明。

其三，陈抟《正易心法》的直指“羲皇心地”，给后世治易学的儒家以莫大压力和挑战。以朱熹为例：既化名邹析注解《周易参同契》，又频频“改变章文的文字”（《李学勤《古文献丛论》第17页，上海远东出版社，1996年）。即便如此，《朱子语类》也不曾否认陈抟《无极图》对周敦颐《太极图》可能存在的启发关系。

陈抟赖以启示周敦颐《太极图》的即是其有名的《无极图》。《太极图》与《无极图》，一字相差，其别大矣！首先，《无极图》的绘出乃是《易经》太极宇宙模型与老子无极复归结合融通的创获与象征，《太极图》则只是《无极图》的改意及其宇宙学方面的翻作。就时间性看，《太极图》仅有顺化生成时间向维度，而根本缺失人本

逆反超升时向境域。而《无极图》则不仅绽露着宇宙生成消灭二时向并把握着人本的逆反超升时向。其原由，正在于二者渊源之不同。陈抟《无极图》与周敦颐《太极图》第二个不同正在于不同的渊源。陈抟立基于生存论超越与灵智论返还，他才能够将《易经》时间的宇宙学义理与老子道家的人本返还统一融通起来，而创造出《无极图》。对于《易经》时间的太极生成模型，陈抟的创造贡献便是在“太极”之先建立“无极”之位：太极为：“一阴一阳之道”，属后天动态缘起；无极为纯阳无阴之境，是先天独立起源。“无极”之现实存在境域正是人的灵智绽生与活动，陈抟谓之“玄牝之门”，它源于《老子》“玄牝之门，是谓天地根。”生存论之“灵智”与存在论之道体都栖于先天地生之“无极”，这正是道教灵智论超远的创获与贡献！于是，“五气朝元”阶层之“元”与“圆圈”得到确解，它正是人的“先天本体”与不朽灵身，正是先天地生之“无极界”。反观《太极图》，由于儒家社会本位论与此世中心观对“人灵本位”与永世核心的遮蔽混弱，不仅五行中横出的“圆圈”无从解释，存在论上作为起点的“无极而太极”如果不是逻辑上的虚语也只能是本体论上的挥笔无把握状态。这也并不奇怪，因为《太极图》仅亮示着宇宙生成演化论上的“实时间”，单向、量化、统一，对于《无极图》生命灵智逆反观上双向、质化、多态的“虚时间”尚未获得根本性的敞明把握（《本体之音》同前注，第199—200页）。周敦颐《太极图》是他个人首创，还是由陈抟《无极图》衍生而得，这属于历史学问题，或者说是一个文献学课题。诚然需要研究，但却不是最重要的。最重要的乃是《太极图》的儒家宇宙学背景：它是什么？它指向什么？它究竟具有哪些真实的、至今仍有启示性的宇宙学意义？周敦颐首创《太极图》也罢，由陈抟《无极图》衍生而得也好，与此并不存在直接关系。

就中国古典哲学概念看，周敦颐《太极图》涉及到的是“元气”

层次，还没有也不可能涉及“元光”和“元音”层次。一是儒家传统没有“元光”和“元音”的任何思想资源，二是周敦颐《太极图》本身，也并没有涉及到宇宙生成学的“元光”和“元音”层次。反观陈抟《无极图》，其思想学术资源至少有三个方面：

其一，《老子》已经有了“先天地生”的先天眼光。

其二，和陈抟关系密切的钟离权和吕洞宾的《灵宝毕法》就非常强调“先天”概念。“先天”概念的生存论境域就是“灵宝”发现。

其三，河图洛书就是一种先天观念的易学图像。陈抟《无极图》只是完成总结而已。就现代物理学的知识背景而言，周敦颐《太极图》涉及到的是宇宙创生的零点问题，属于理智范围。陈抟《无极图》，由于涉及到了宇宙生成学的“元光”和“元音”层次，无疑指向《老子》的“先天地生”问题，属于灵智学的直觉境域了。

陈抟高卧华山几十年，就是其《无极图》根植于宇宙“元光”和“元音”境域的一个生存论象征。武当山和华山是陈抟一生两个修炼中心。陈抟何时到达华山，文献上没有准确年代记载，大约在后晋开运（940年）前后（冯千山《陈希夷事迹考》）。陈抟和五代周世宗的相见是历史经典。五代陶谷《清异录》和北宋杨亿《谈苑》都有记载。周世宗的《敕陈抟》文，由陶谷代笔，其中写道：“朕以汝高谢人寰，栖心物外，养大浩然之气，应少微处士之星。既不屈于王侯，遂隐居于岩壑，乐我中和之气，庆乎下武之期，而能远涉山涂，暂来城阙，浹旬延遇，宏益居多，白云暂驻于帝乡，好爵难縻于达士。朕虽寡薄，庶遵前鉴，恐中所阙，已令华州刺史，每事供须。”

陈抟《对御歌》写道：

臣爱睡，臣爱睡，不卧毡，不盖被，片石枕头，蓑衣铺地。震雷掣电，鬼神惊，臣当其时，正鼾睡。闲思张良，闷想范蠡，说甚孟德，休言刘备。三四君子，只是争些闲气！怎如臣，向青山顶上，

白云堆里，展开眉头，解放肚皮，且一觉睡，管甚玉兔东升，红轮西坠。

宋朝统一中国后，北宋胡讷《见闻录》、释文莹《续湘山野录》都有陈抟和赵匡胤的交往故事。宋太宗赵光义三次约见陈抟，不少文献有载。据北宋《国史》和杨亿《谈苑》记载：

雍熙初（984）赐号希夷先生，为修所居观，留阙下数月，多延入官中书阁内与语，颇与之联和诗什，谓宰相宋琪等曰：“陈抟独善其身，不干势利，真方外之士。入华山已四十年，记其年近百岁。且言天下治安，故来朝覲，此意亦可念也。”遣中使送至中书，琪等问曰：“先生得玄默修养之道，可以授人乎？”曰：“抟遁迹山野，无用于世，神养之事，皆所不知，亦未尝习炼吐纳化形之术，无可传授。拟如白日升天，亦何益于治？圣上龙颜秀异，有天人之表，洞达古今治乱之旨，真有道仁圣之主，正是君臣合德以治天下之时，勤行修炼，无以加此。

邵伯温《易学辨惑》记载，太宗后来再次征召陈抟，陈抟上表辞曰：“九重仙诏，休教丹凤衔来；一片野心，已被白云留住。”元代马致远有《陈抟高卧》戏剧，是陈抟高卧华岳的艺术表现。佛教有卧佛殿，陈抟就是道教的“卧仙”，云台观是他的卧云庵。陈抟非常喜欢华山。他的《西峰》诗写道：“为爱西峰好，吟头尽日昂。岩花红作阵，溪水绿成行。几夜碍新月，半山无夕阳。寄言嘉遁客，此处是仙乡。”“嘉遁客”，源于《易经》“遁卦”：“九五，嘉遁，贞吉。”《易经》“遁卦”的“象曰”：“天下有山，遁。”山即“遁卦”之象啊。“嘉遁客”的存在使山成为名山，也为他们自己寻得仙乡。从秦汉封禅的西岳神山至道教仙学的灵智学术，华山的神性地理，斑斑可考，彪炳华夏。陈抟在华山过的是不折不扣的神仙日子：和西峰对话神交，不觉间太阳升在高空，这是清晨；白天是“岩花红、溪水绿”丹青难写的自然大美，可怜的城市要等到夜晚才

出现灯红酒绿；日落时“半山无夕阳”，黄昏时“几夜碍新月”，华山的大美，陈抟整日也看不够啊！不过，宋太宗赐御诗中有“如今若肯随征召，总把三峰乞与君。”几次谒见皇帝，陈抟获得了西岳华山的产权！夜晚带走了华山之美，却给陈抟送来了睡功之妙：“至人本无梦，其梦本游仙。真人本无睡，睡则浮云烟。炉里近为药，壶中别有天。欲知睡梦里，人间第一玄。”陈抟有五龙蛰法修炼术，高卧华山四十年。这让人想起三国诸葛亮的卧龙故事。汉末三国，刘备三顾茅庐，孔明《隆中对》出山；唐末五代，三朝帝王礼请，陈抟《谢皇诗》辞绝。诸葛亮三国英雄，56岁陨落五丈原；陈希夷五代高道，118岁仙升云台观。就华山弈帝和隐卧时间的长度看，陈抟乃是首屈一指的卧龙先生。

第六节 金台三丰：飞升的金龙

历代帝王，多有祭祀天地的封禅之举；既受命于天，就梦想命与天齐，故而多有寻仙丹之举。《史记·封禅书》是华夏信仰的国史记。其他不说，单封禅文化工程国库流出的黄金白银，就让现代的国人瞠目结舌。秦始皇封禅后命徐福寻访仙药，一次性就给方士徐福配备500名童男童女。寻药细节难究，事实是：秦始皇后来死在了封禅的道路上，秦帝国亡在了封禅的仪式上。汉朝初年，号称让民生息，黄老无为，文景盛世得以出现。真正的情况又是什么呢？《史记·封禅书》写道：“夏四月，文帝亲拜霸、渭之会……赐累千金。”汉文帝是“赐累千金”，其他地方官员呢？

例子一：马王堆汉墓，女尸两千多年不朽，300多件珍贵衣饰，木炭一项用去一万多斤；例子二，窦太后是黄老无为国策的有力支持者，其侄女一件金缕玉衣，仅缝合的金线就用掉一斤黄金；例子三，淮南王是2000户的爵位，是马王堆汉墓软侯（700户）的三倍，

其炼丹的耗费至少也是软侯的三倍。汉武帝为了封禅成功，前后雇佣炼丹术士多人；仅方士栾大的待遇，《史记·封禅书》写道：“又以卫长公主妻之，馈金万斤”。汉武帝最后死在京郊（今周至县）五柞宫。史称汉武帝生前曾下过“罪己诏”：这包含“财”没少花、而不知“法”的悲惨封禅吗？

从《张三丰太极炼丹秘诀》（中国书店，1998年）一书“法、侣、财、地”的四项基本原则看，秦皇汉武炼丹活动的历史性失败，“财”的因素首先可以排除。帝王富有四海，“地”的因素也可以排除。“侣”的因素呢，帝王后宫佳丽，动辄万千，也可以排除吧。那么，秦皇汉武炼丹活动失败的最大原因，就是不懂“法”！或者说，秦皇汉武的炼丹国家工程，就是由于没有找对“首席研究专家”！

张三丰堪称元明时期炼丹界的学术泰斗和“首席专家”。张三丰炼丹学术的一个突出思想，就是对于“财”的强调和“富”的觉悟。马歇尔《经济学原理》指出，人有两大需求：即物质需求与宗教需求。道人素称“贫道”，但只要还是“人”，总得牵涉“物质”——即“财”的问题。修道“财”的来源，一般有三种方式途径：（1）自己以祈求的社会角色“化缘”，如列御寇；（2）亲友资助或家族

宝鸡金台观



遗产，如马丹阳；（3）贵族背景下的道观，由皇家（历史）或国家（现代）财政直接配给，如淮南王和太平公主。一般而言，第一种方式为“贫道”；第二种方式者为“富道”；第三种方式者为“王道”。“贫道”虽“贫”，只要“贫不矢志”，苦修向道，也可能成为“高道”或“王道”（如丘处机）；“富道”虽富，只要富不玩物，财不扰身，更有利于“修道”与“成道”（如“富贵神仙”许旌阳）；而“王道”，往往优先拥有道德资源与财富资源，也极易登峰造极（如黄帝和王子乔）。“道”和财富的深刻关联，张三丰理解得最透彻。“道”的经济伦理，张三丰概括为“法、侣、财、地”。“法”指“修道”的专业知识。“侣”指“修道”的朋友与合作者。“财”最好理解了，即一个钱字，黄金白银、货币钞票是也。“地”，指“修道”的空间居所，楼观茅棚或别墅是也。当然了，最关键者还是“法”——“修道”的原理方法、专业知识的拥有与实践——即道人要表明自己在“修道”并知道如何修！没有这一前提，“侣”再好再多，可能是“党伴情侣”或“酒友烟朋”，与“道”却无关；“财”再多人再富，即便是“白玉为堂金作马”，与“道”亦无涉！在具备“法”与“侣”之后，“财”就显得重要了。四者的本质关系可归结为：

第一，包括“财”在内的“法、侣、财、地”乃是修“道”的“四项基本原则”，整体关联，缺一不可，应该辩证把握。第二，比较或相对而言，“财”属“道”的第三位角色：次于“法”和“侣”。“法”不必说，以“侣”与“财”的关系而言，“侣”解决好，“财”也就迎刃而解了；反过来却不行，“财”解决了，“侣”未必能解决。第三，必须具备经济基础（财），经济基础（财）必须围绕“道”（法、侣、地）而运行（投资）。

《青羊宫留题道情》写道：

炼黍米须要有法财两件，心腹事须要托二三为伴。怎得个张环卫共谈玄，马半州同修炼，薛道光曾把俗还，王重阳幸遇良缘。

(《张三丰全集》，浙江古籍出版社，1999年，第72页)

“炼黍米”指金丹修炼，它需“有法财两件”。“心腹事须托二三为伴”，即“侣”的问题。“马半州同修炼，王重阳幸遇良缘”，“马半州”即马丹阳，宁海巨富，有“马半州”之绰号。马丹阳成为王重阳的大弟子，“侣财”同时解决，因此说“王重阳幸遇良缘。”

《登天指迷说》写道：

摄境积铅，法财两用，岂不致俗子之笑谤哉！是以必资通都大邑有力之家，以为外护，目击道存，韬光晦迹。仙云：“要贪天上宝，须用世间财”。夫天上宝，非指青天之上而言也，乃吾身上九阳鼎之宅也，故轩辕铸九鼎而飞升。（第19页）

“轩辕铸九鼎飞升”在《登天指迷说》前后两次出现，黄帝既是治国的权威，也是修道的榜样，特别是“天上宝，世间财”的两全象征。

“通都大邑有力之家，以为外护”，既有“法财两用”因素，也有人身安全的现实因素。要打开内心的宝藏，必需基本的外部资材。

《美金华》写道：

金华朵朵鲜，无财难修炼。不敢对人言，各自胡盘算。访外护未遇高贤，把天机牢抱几年。聊试验，妙更玄，凭慧剑，采先天。今日方知，道在目前，才信金丹有正传……恨当初，



张三丰雕像

俺无钱，昼夜告天也可怜；到而今，时来运转，只待我行满功圆，撒手逍遥物外仙。（《张三丰全集》同前注，第61页）

《美金华》源自《周易参同契》的“黄帝美金华，淮南炼秋石”。这涉及性命双修、男女双修和内外丹结合修炼中的“法财两用”问题了。纯粹修性，也就是传统上的清修和贫道修炼，不会牵涉“金华朵朵鲜，无财难修炼”的问题挑战。“轩辕铸九鼎飞升”传说之外，性命双修、男女双修和内外丹结合的终极修炼，是唐代钟吕金丹学提出来的；主要是在吕洞宾的《敲爻歌》突出了性命双修、男女双修的修炼课题。吕洞宾《敲爻歌》出现的时代背景，是唐代人性的自由解放和博大的思想精神，以及吕洞宾个人曲折丰富的内心世界。唐代之后的宋朝，是华夏民族江山落败，人性压抑的历史时期。直到元代，蒙古皇族有草原文明的辽阔雄放，加之藏传佛教的双修法传入朝野，唐代吕洞宾的《敲爻歌》才公开出现。以苦心励志为特征的全真教道士，对吕洞宾著作如《灵宝毕法》和《敲爻歌》存在浓烈的排拒情绪，如元朝苗善时、清朝道人刘一明等。刘一明《修真辨难》写道：

问曰：修行人首戒悭吝财物，既曰要世间财，又曰悭吝神仙不肯来，到底用财不用财乎？

答曰：用而不用。夫财者，人之所爱，以财为用，易取人之欢心，易买天之真宝，而天人无不在其术中矣。倘无财而欲得真宝，是强取强求，不但天不我从，而人亦不我顺，便是少行悭吝，神仙怎得而来？此世财之所必用也。然财易足败人德行，伤人性命，一惜其财，则我为财所愚，无不听其财之使用。故必德先财后，以德为本，以财为末，此世财之所不用也。但此世财，有世间之善财，有世间之凡财，不可不辩。

问曰：财足取人之欢心，财足买天之真宝，此说不近于闺丹炉火之事乎？

答曰：人乃坤方之人，非世间之女子；宝乃天上之宝，非世间之金石。坤方之人，乃不死之人，即世财所招之神仙也。天上之宝，乃中有一宝之物，即世间所寻之真宝也。倘以女子金石猜之，便是毁谤圣道，初世为人之辈。

众所周知，元代道教和佛教有过三次激烈辩论，全真教可以说是惨败。辩论的一个重要内容就是比两家的修炼神通。佛教“辩论”阵营中，有西藏喇嘛（陈垣《南宋初河北新道教考》第56—57页，中华书局，1962年）。西藏喇嘛是双修出身，此时的全真教根本无法与之比赛神通。这让人想起晚清中国文明的窘境：辱骂八国联军是“奇巧淫技”，完全无助于国家的命运尊严。作为全真教清修道士的刘一明，否认张三丰歌诀中“要贪天上宝，须用世间财”，是指世间的“女子金石”。我们认为，张三丰的“法财”肯定包括着“女子金石”！如果“法财”一旦包括着“女子金石”，“便是毁谤圣道，初世为人之辈”，那么，刘一明道长可能没有看过孙思邈的《枕中方》和《房中术》，就是确实不理解黄帝和九天玄女的修炼故事。

《道书12种》第七集《修真辨难》载：

问曰：所用世财之说，其即法财乎？

答曰：财是财，法是法，是两件，非一事，乃法财两用之说。法者，修持锻炼之作用；财者，诚心祈求之礼物。有法无财，则悬虚不实，而他家之真宝不露；有财无法，则火候有差，而我家之器皿不当。法也财也，两者缺一不可，故曰法财，乃法中有财，财中有法，非世间金银钱财之说也。

问曰：财即非金银之财，何以抱朴子闻道二十年，家无积聚，不得为之；上阳子谓贫者患无财，有财患无侣；张三丰谓金花朵朵鲜，无钱难修炼，此又何意？

答曰：夫修真之道有二，一系上德，以道全形之事；一系下德，

以术延命之事。上德者，纯阳未破，以道全形，不用财而行无为之功，即可了性，性了命也了矣。下德者，先天已失，如贫者无财，必借他家资财，以术延命而行有为之道，方能了命，命了而性始可修矣。家无积聚，不得为者，是无法财之积，不得以术延命，非以



太和武当山

无金银之财而不得为。又如马丹阳半州之富，何以弃家入铁槎穷居？刘海蟾何以弃相位而游江湖？

马丹阳和刘海蟾的修炼，一个要战胜“富”（马丹阳），一个要战胜“贵”（刘海蟾），方能修道成仙。马丹阳和刘海蟾正由于“富贵”而清高，成仙之后就“老朋友，再见了”！马丹阳出生于1123年，仙逝于1183年，世寿六十岁。张三丰呢，据考世寿至少在一百四五十岁。马丹阳和张三丰，代表着两类很不相同的修炼方法和成就境界。刘一明道长用马丹阳的修行故事，来解答张三丰的“金花朵朵鲜，无钱难修炼”，答非所问，完全离谱。《三丰先生本传》写道：“吕祖之后，惟先生一身而已”。研究张三丰炼丹术中的“法财”问题，最好是进入张三丰的著述文本。如果需要参照其他高道的修炼思想，吕洞宾应该是首选。我们继续回到张三丰，尽量接近他的“法财”语境。

他的《一枝花》“之一”写道：

心如出水莲，意似云中电。昨宵因小事，误入丽春院。时时降意马，刻刻锁心猿。昼夜不眠，炼己功无间。闭三宝内守黄房，擒五贼外观上院。令彼我如如稳稳，使阴阳倒倒颠颠。退群魔怒提起锋芒剑，敢取他出墙花儿朵朵新鲜，挂起我娘生铁面，我教他也无些儿动转。娇天体态，十指纤纤，引不动我意马心猿。（《张三丰全集》同前注，第59页）

心体愈修炼愈接近晶莹透亮状态，是谓“心如出水莲”。心体愈在高的境界状态，感应会愈发敏感和细腻。“昨宵因小事，误入丽春院”，一丝爱欲的萌生便被觉照。爱欲的萌生唤起了信仰的意志力量和精神的高度警觉。他终于通过了美神的爱影摇曳：“娇天体态，十指纤纤，引不动我意马心猿”。

《一枝花》“之四”写道：

因求大道玄，走尽天涯畔。撇功名势利，弃家业田园。万般辛苦，衣破鞋穿师难面。愁则愁六七十年光阴短，入终南感得火龙亲口传。命俺出山，觅侣求铅。遍访名贤，尽些些诡计怪贪窃道玄。也是俺该有那出世因缘，幸遇着仗义疏财沈万三。争奈他力薄难全，俺只得把炉火烹煎。九转完，向丽春院采药行符，经五载入武当山。面壁调神又九年，猛听得朝命宣。欲待要不睹君王面，又恐怕胡尚书性命难全。驾云直上朝阳殿，官家见喜悦龙颜。俺欲待口口相传，恐违了玉皇命言，俺只得跨凤乘鸾上九天。”（《张三丰全集》同前注，第60—61页）

和马丹阳一样，张三丰一开始也不在乎“财”的问题：“撇功名势利，弃家业田园”。待到六七十岁（“六七十年光阴短”）的时候，张三丰在终南山遇到了火龙真人。《三丰先生本传》写道：“延佑元年，年六十七。殆入终南山，得遇火龙真人，传以大道。”

尽管“力薄难全”，沈万三仍然是张三丰修炼道理上的“财神”。经过和沈万三的外丹修炼之后，张三丰着重开始“命功”修炼：



武当山金顶

“九转完，向丽春院采药行符，经五载入武当山”。终于在宝鸡金台观，张三丰完成了阳神的圆满出壳。阳神出壳，朝圣入凡，灵迹频频，张三丰自然而然地声名远扬，震动朝野。明成祖朱棣命国家建设部长（工部侍郎郭璉）亲自督工、派出 30 余万工匠，在武当山给张三丰修建宫观；并派文化大臣胡濙等多年寻访张三丰（《明史·方技传》）。看见朝廷使臣寻己不得的苦状，张三丰最后终于满足帝心，明殿飞升，君臣惊诧（《张三丰全集》同前注，第 335 页）。除了以圆满的金龙身影在明殿显形飞升以外，张三丰给华夏民族还留下了两大遗产：太极拳和真武大帝（见刘嗣全《武当三丰太极拳》）。张

三丰似乎预感到了什么，似乎预感到400年后“东亚病夫”的恶溢和屈辱。青年毛泽东说：“文明其精神，野蛮其身体”。张三丰的太极拳和真武大帝不就是一样的意思吗？韩国国会大厦的国旗图案，映现着太极文化；欧美一些城市的湖畔绿茵，吹拂着太极拳风。这似乎是华夏“龙魂”缓慢复活的象征，似乎是中国犹龙隐约升空的表征。