



中国游仙文化

汪涌豪
俞灏敏 著



世纪出版

上架建议：中国历史

ISBN 978-7-208-13889-6



9 787208 138896 >

定价：48.00元

易文网：www.ewen.co

中国游仙文化

汪涌豪 俞灏敏 著

图书在版编目(CIP)数据

中国游仙文化/汪涌豪,俞灏敏著. —上海:上海人民出版社,2016

ISBN 978-7-208-13889-6

I. ①中… II. ①汪… ②俞… III. ①神-文化-研究-中国②道教-神-研究-中国 IV. ①G122②B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 138499 号

责任编辑 薛 羽

封面设计 陈 酌

中国游仙文化

汪涌豪 俞灏敏 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co)

世纪出版集团发行中心发行 常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 11 插页 5 字数 257,000

2016 年 7 月第 1 版 2016 年 7 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-13889-6/K·2523

定价 48.00 元

为何“中国根柢全在道教”（代序）

中国人的游仙活动是建立在道教基础上的，又为其典型的表现形式。关于道教，最为人熟知的莫过于鲁迅 1918 年致许寿裳信中提出的“根柢说”：“《狂人日记》实为拙作，又有白话诗署‘唐俟’者，亦仆所为。前曾言中国根柢全在道教，此说近颇广行。以此读史，有许多问题可以迎刃而解。后以偶阅《通鉴》，乃悟中国人尚是食人民族，因成此篇。此种发见，关系亦甚大，而知者尚寥寥也。”^[1]因该判断由谈论《狂人日记》而起，他对道教的态度可知。信中所谓“后以偶阅《通鉴》，乃悟中国人尚是食人民族”，显指以此为观察的切入点或思致的发端，可进一步获致如上结论。这与他称自己翻检历史，从“仁义道德”的字缝里看出“吃人”是一个意思。

若再顾衡新文化运动的特殊语境，更可认定其所说“根柢”与“吃人”有关。也因为是这样，此后凡言及道教，他都少有肯定。相反，将“讲阴阳五行的道士”、“静坐炼丹的仙人”与“讲道学的儒

[1] 《1918 年 8 月 20 日致许寿裳》，《鲁迅全集》第 11 卷，人民文学出版社 1981 年版，第 353 页。

生”、“打脸打把子的戏子”并称为“我们几百代的祖先里面”的“昏乱的人”，认为欲“立意改变”，当“扫除了昏乱的心思，和助成昏乱的事物（儒道两派的文书）”，“即使不能立刻奏效，也可把那病毒略略属淡。”^[1]就是与梁实秋论争文学是否应描写永恒人性，也会连带申斥之，称“在中国，从道士听论道，从批评家听谈文，都令人毛孔痉挛，汗不敢出。然而这也许倒是中国的‘永久不变的人性’罢。”^[2]并进而对道教的基础老庄也有否定，称“我们虽挂孔子的门徒招牌，却是庄生的私淑弟子。‘彼亦一是非，此亦一是非’，是与非不想辨；‘不知周之梦为蝴蝶欤，蝴蝶之梦为周欤？’梦与觉也分不清。生活要混沌。如果凿起七窍来呢？庄子曰：‘七日而混沌死。’”^[3]据此，我们或不能说他是将中国的劣根性全都归为道教了，但像有的论者认为“鲁迅先生在这里，是用极其简洁的语言，肯定了道教在中国传统文化中的地位和作用”^[4]，是无论如何都说不过去的。

其实，对道教的批判并非鲁迅独有，新文化阵营中许多人都持这种观点，且较鲁迅将矛头指向道士人品，诸如“一面乱偷了佛经造道经，而这道经就来骂佛经，而一面又用了下流不堪的方法害和尚，闹得乌烟瘴气，乱七八遭”^[5]，“中国自南北朝以来，凡有文人学士，道士和尚，大抵以‘无特操’为特色的”^[6]，他们的否定要更彻底、更严苛。如就在同年5月15日，钱玄同就在《新青年》上发表《随感

[1] 《随感录·三十八》，《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社1981年版，第313页。

[2] 《文学和出汗》，《鲁迅全集》第3卷，人民文学出版社1981年版，第558页。

[3] 《“论语”一年》，《鲁迅全集》第4卷，人民文学出版社1981年版，第570页。

[4] 卿希泰：《重温鲁迅先生“中国根柢全在道教”的科学论断》，《社会科学研究》2002年第1期。

[5] 《关于〈小说世界〉》，《鲁迅全集》第8卷，人民文学出版社1981年版，第111页。

[6] 《吃教》，《鲁迅全集》第5卷，人民文学出版社1981年版，第310页。

录·八》，将道教称为“最野蛮”的邪教，认为其自汉晋以来“实演上古极野蛮时代‘生殖器崇拜’之思想。二千年来民智日衰，道德日坏，虽由于民贼之利用儒学以愚民；而大多数之心理举不出道教之范围，实为一大原因。”《中国今后文字问题》一文又说：“欲使中国不亡，欲使中国民族为二十世纪文明之民族，必废以孔学、灭道教为根本之解决，而废记载孔门学说及道教妖言之汉文，尤为根本解决之根本解决。”也是在同一年7月15日，陈独秀在同刊发表《随感录·阴阳家》，则称“吾人不满意于儒家者，以其分别男女尊卑过甚，不合于现代社会之生活也。然其说尚平实近乎情理。其教忠，教孝，教从，倘系施者自动的行为，在今世虽非善制，亦非恶行。故吾人最近之感想，古说最为害于中国者，非儒家乃阴阳家也（儒家公羊一派，亦阴阳家之假托也）；一变而为海上方士，再变而为东汉、北魏之道士，今之风水，算命，卜卦，画符，念咒，扶乩，炼丹，运气，望气，求雨，祈晴，迎神，说鬼，种种邪僻之事，横行国中，实学不兴，民智日僵，皆此一系学说之为害也。去邪说正人心，必自此始。”他们都认为道教有害世道人心，为祸有甚于儒教。以后，周作人结合中国社会的基层改良，在《乡村与道教思想》中更直言“改良乡村的最大阻力，便在乡下人们自身的旧思想，这旧思想的主力是道教思想”，“平常讲中国宗教的人，总说有儒释道三教，其实儒教的纲常早已崩坏，佛教也只剩了轮回因果几件和道教同化了的信仰还流行民间，支配国民思想的已经是道教的势力了。我们不满意于‘儒教’，说他贻害中国，这话虽非全无理由，但照事实看来，中国人的确都是道教徒了。几个‘业儒’的士类还是子曰诗云的乱说，他的守护神实在已非孔孟，却是梓潼帝君伏魔大帝这些东西了。在没有士类来支撑门面的乡村，这个情形自然更为显著。”

联系其时中国社会凸显的种种问题，这些论述几乎可视作鲁迅“根柢说”的直接注脚，也是其所说“此说近颇广行”的实际背景。它直白地呈示了其时知识界对道教的基本判断，即道教是以三教为代表的旧思想中最具支配性的主力，不仅奠定了中国人的社会心理，还使民智日僵，道德日坏，实学不兴。故欲去邪说正人心救国家，必从去道教始。

不难看出，这种否定与断弃的背后有着救亡图存的时代诉求。承近代以来严复的变法维新与“革天”、“革神”的进化论主张，五四时期的启蒙教育都以否定宗教为职志，尤其把崇信天命鬼神视作社会进步的阻力。有些人更持一种非宗教论的立场，借19世纪中叶兴起的科学主义来抗衡国粹主义、复古思潮和玄学迷信，尤其对传统宗教有激烈的抨击，直视其为阻碍国人觉醒与进步的元凶。如陈独秀受孔德人类精神进化三段论的影响，就力主以科学“开拓吾人真实之信仰”，故在《偶像破坏论》中直称“一切宗教所尊重的崇拜的神佛仙鬼，都是无用的骗人的偶像，都应该破坏！”“一切宗教就是骗人的偶像，阿弥陀佛是骗人的，耶和华是骗人的，玉皇大帝也是骗人的。一切宗教家所尊重的神、佛、仙、鬼都是无用的骗人的偶像，都应当破坏。”胡适深受杜威哲学和科学实证精神影响，反对重目的轻方法，也明言欲救国必先发展科学教育，清除宗教流毒。又说：“但在今日的中国，在宗教信仰向来比较自由的中国，我们如果深信现有的科学证据只能叫我们否认上帝的存在和灵魂的不灭，那么，我们不妨老实自居为‘无神论者’。这样的自称并不就是武断；因为我们的信仰是根据证据的。”^[1]

[1] 张君勱、丁文江等：《科学与人生观》，岳麓书社2012年版，第16页。

再广而言之，由1922年李石曾、陈独秀、李大钊、蔡元培等人以“非宗教大同盟”名义联署《宣言》，提出“我们要为人类社会扫除宗教的毒害。我们深恶痛绝宗教之流毒于人类社会十倍于洪水猛兽。有宗教可无人类，有人类便无宗教。宗教与人类，不能两立”，到此后两年“科玄论战”中，丁文江引胡适主张，以“我们这个时代的要求，不能不承认人类今日最大的责任与需要是把科学方法应用到人生问题上去”^[1]回击张君劢，某种意义上都是对这种时代要求的回应。但也因为是这样，其人对宗教、包括道教的否定和断弃，有许多不免未得其全体或切中其肯綮。相反，有的甚至落在了道教之外。

鲁迅显然受这种时代的召唤并站在科学一边。他反感俞复等人创办《灵学杂志》宣传迷信，讨厌《时报》报道还魂摄影，称“沪上一班昏虫又大捣鬼，至于为徐班侯之灵魂照相，其状乃如鼻烟壶。人事不修，群趋鬼道，所谓国将亡听命于神者哉！”^[2]期待“假如真有这一日，则和尚、道士、巫师、星相家、风水先生……的宝座，就都让给了科学家，我们也不必整年的见神见鬼了。”^[3]并对章太炎“用宗教发起信心”^[4]的主张多有质疑。其实，章氏之所以有取佛教禅宗，是因其“自贵其心，不援鬼神”的万法唯心论能砥砺人勇猛无畏，又能“制恶见而清污俗”^[5]，增人道德。更主要的是，他认为般若本是“智”，佛陀本指“觉”，一切大乘的目的无非在“断所知障”和“成就一切智者”，也即教人发明一种最高的哲理，佛教重视实证，总教

[1] 丁文江：《玄学与科学——评张君劢的“人生观”》，《努力周报》1923年第48、49期。

[2] 《1918年3月10日致许寿裳》，《鲁迅全集》第11卷，人民文学出版社1981年版，第348页。

[3] 《运命》，《鲁迅全集》第6卷，人民文学出版社1981年版，第131页。

[4] 见《东京留学生欢迎会演说辞》，《章太炎政论选集》上册，中华书局1977年版，第272页。

[5] 《人无我论》，《章太炎全集》第4卷，上海人民出版社1985年版，第429页。

人在身心上实证真理，而非仅仅劝人信仰，故“只与哲学家为同聚，不与宗教家为同聚”^[1]。所以，他在《民报》发表《建立宗教论》，提出“宗教之高下胜劣，不容先论，要以上不失真，下有益于生民之道德为其准的。”显然他之崇佛，有“以佛学易天下”、“以佛法救中国”的目的。^[2]但当时的鲁迅并不认可这些，相反，在《太炎先生二三事》中颇致微词。对以科学之名行神道迷信之实者就更反感了，认为“其实中国自所谓维新以来，何尝真有科学。现在儒道诸公，却径把历史上一味捣鬼不治人事的恶果，都移到科学身上，也不问什么叫道德，怎样是科学，只是信口开河，造谣生事；使国人格外惑乱，社会上罩满了妖气”，“要救治这‘几至国亡种灭’的中国，那种‘孔圣人张天师传言由山东来’的方法，是全不对症的，只有这鬼话的对头的科学！——不是皮毛的真正的科学！”^[3]并直称“做了人类想成仙；生在地上要上天；明明是现代人，吸着现在的空气，却偏要勒派朽腐的名教，僵死的语言，侮辱尽现在”者为“现在的屠杀者”^[4]。不过饶是如此，他的论说重点或基点同样不全在道教，不是基于对道教本身所

[1] 《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》，马勇编：《章太炎讲演集》，河北人民出版社2004年版，第26页。

[2] 清末许多人都视佛学为精深的思想，近代如龚自珍、魏源等具有改革思想者尤笃信之。以后康、梁与谭嗣同等人多用以为变法维新之助，辛亥革命党人如章太炎、黄宗仰、苏曼殊等多认其为有助国家民族之更化，即蔡元培也撰有《佛教护国论》。故梁启超将其称为晚清思想家的“伏流”，断言“晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关系”，见其所著《清代学术概论》，中国人民大学出版社2004年版，第220页；又受日人的影响，以为言穷理则宗教家不如哲学家，言治事则哲学家不如宗教家，《论宗教家与哲学家之长短得失》一文直称“历史上英雄豪杰，能成大业轰轰烈烈者，大率有宗教思想之人多，而又哲学思想之人少。”见葛懋春、蒋俊编选：《梁启超哲学思想论文选》，北京大学出版社1984年版，第138页。似较章氏前说佛学只与哲学家为同聚，更突出了佛学的革命性与行动性，可为对看。

[3] 《随感录·三十三》，《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社1981年版，第301—302页。

[4] 《现在的屠杀者》，《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社1981年版，第350页。

作的整体性的客观研究，而在其后世的负面影响。

据日人山本秀夫回忆，1923年，想通过道教、特别是民众的道教信仰理解中国的橘朴，曾就北京道生银行开业广告询问鲁迅的观感。鲁迅认为许多人相信这家所谓“慈善银行”的行长为吕纯阳仙人很可笑，但又指出中国民间相信仙人不信当局的事实。“人的力量毕竟有限，所以，如果让长生不死的神仙来试试的话，也许用不到那样担心了”，“而仙人是正直的，慈悲的，而且是具有超自然力的。因此，将财产委托给仙人没错儿。”^[1]山本断言当时的中国，除鲁迅外没人具备与橘朴谈论道教的学识，而上述回答亦表明其深知道教在民众中的影响。

但其实，橘朴反对盲目崇拜西洋文明，认为“在与西洋无关涉的情况下经历四千年发展而来的文化，终究要用支那的尺度来评价”，所以谈话中对自己这一看法未获鲁迅认可颇感遗憾。以后在《中国民族的政治思想》中又将道教与儒教并视为中国古代思想的两大传统，认为比之儒教，它“更能代表中国民族整体的思想与情感”，虽“包含着很多迷信的分子”，“但其教义的本源来自中国民族必然发生的特别属性，正所谓民族性的宗教。它虽然无法与基督教和佛教相比肩而成为人类普遍适用的，但我们有充分的理由承认它是一个卓越宏伟的宗教。”^[2]前及有论者据此以为，鲁迅的谈话正“可以作为他的‘中国根柢全在道教’这一科学论断的另一个旁注”。又因他既以神仙正

[1] 《通俗道教的经典（上）》，《月刊支那研究》1925年4月号。又见其遗著《道教和神话传说——中国的民间信仰》，改造社1948年版。转引自朱越利：《鲁迅与橘朴的谈话》，中国中日关系史研究会编：《日本的中国移民》，生活·读书·新知三联书店1987年版，第325—326页。

[2] 《橘朴著作集》第1卷，劲草书房1966年版，第31、9页。参见赵京华：《鲁迅与日本的中国研究——以橘朴为中心》，《新文学史料》2013年第4期。

直慈悲，被民众视为救星，“就不太可能从道教文化中‘悟’出一个‘食民族’的结论”^[1]。如果这样，那如何解读橘朴当时的反应？更主要的是，又如何解释他对道士“无特操”的讥评？今人朱越利说，鲁迅对吕洞宾任总经理的分析旨在说明阶级社会中宗教产生和存在的社会根源，这种阐述对我们研究他的宗教观的发展非常宝贵。只是研究宗教产生根源与对宗教本身作深入专精的研究并非一事，这一点同样也是很清楚的。

前引论者还引“五四”前夕，当消灭宗教的呼声甚嚣尘上，鲁迅作《破恶声论》区分正信与迷信，认为宗教是客观现实在人头脑中的特殊反映，作为一种人类特有的精神需求，从无宗教到有宗教不惟有社会根源，还体现了社会的进步。至于中国人的多神与实体崇拜与外国人的一神与无形崇拜，从宗教功能来说并无本质差别。藉此证明鲁迅对鄙视甚至主张消灭传统宗教的“伪士”是不取的。此说诚有理，但排开时代风气的转移和作者前后期思想变化等诸因素不谈，其为宗教所作的辩护是否当然地包括道教，包括橘朴与中野江汉所留意的“通俗道教”，尤其是否包括处在近代以来最衰微、最缺乏创造力时期每每流于职业蒙骗者的民间诸道派，仍是需要认真厘清的问题。

还有，论及鲁迅的宗教观，今人每会引其《甲寅书帐》所载1914年就购佛教书刊达75种、123册。其实鲁迅一生购入的宗教典籍远不止此数，光收集的佛教拓片及造像就近6000张，尝称“释迦牟尼真是大哲，我平常对人生有许多难以解答的问题，他居然早已明白的启示了”，许寿裳《亡友鲁迅印象记》也说他1914年以后“开始看佛

[1] 卿希泰：《重温鲁迅先生“中国根柢全在道教”的科学论断》，《社会科学研究》2002年第1期。

经，用功很猛，别人赶不上”，他批判小乘的虚伪与大乘的浮滑也都极中肯綮，然用以证其佛教修养深厚与不废宗教固可，说明其系统研究过道教则不免牵强。

今天，我们已能客观地看待鲁迅。据此是想指出，较之顾颉刚称“一部《道藏》，用实用的眼光看固然十有八九都是荒谬话，但若拿它作研究时，便是一个无尽的宝藏；我们如果要知道我们民族的信仰与思想，这种书比了儒学正统的《十三经》重要得多。”^[1]或陈寅恪以冯友兰《中国哲学史》对道教无所着墨为一大缺憾^[2]，不惟钱玄同、胡适等人对传统宗教的否定不免简单化，也没有全面把握道教的教旨及其对中国人的深刻影响，即鲁迅的否定同样多见杂文家的冷隽与波俏，虽不乏论战的智慧，用以讨论国民性尤有过人的洞见，但要说是道教本身所作的着实判断则不能，即就道教影响的整体性而言也不是一个客观全面的学理判断，因此是不能当作科学论断的。

这样说其实并无碍于鲁迅的伟大。因为自汉代王充以下，一直到宋代的李觏、石介与明清时的王廷相、洪亮吉，许多思想深刻、思理清顺的人都有对道教的激情批判，他们的观察有时也仅着落在神道设教的消极面。

就是对道教的来源，在他之前，也已有梁启超贬称“就中国原有的宗教讲，先秦没有宗教，后来只有道教，又很无聊。道教是一面抄

[1] 《〈古史辨〉第一册自序》，《顾颉刚全集》第1册，中华书局2010年版，第63页。

[2] 《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》：“而晋、南北朝、隋、唐、五代数百年间，道教变迁传衍之始末，及其与儒佛二家互相关系之事实，尚有待于研究。此则吾国思想史上前修所遗之缺憾，更有俟于后贤追补者也。”见《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》，生活·读书·新知三联书店2001年版，第282—285页。晚年冯氏回应称“道教不是中国哲学史的对象，而是中国科学史的对象，当然也是中国宗教史的对象，见《三松堂全集》第9卷，河南人民出版社1991年版，第576页，可备参看。

袭老子、庄子的教理，一面采佛教的形式及其皮毛，凑合起来的。做中国史，把道教叙述上去，可以说是大羞耻。他们所做的事，对于民族毫无利益；而且以左道惑众，扰乱治安，历代不绝。讲中国宗教，若拿道教做代表，我实在很不愿意。但道教虽然很丑，做中国宗教通史又不能不叙述。他于中国社会既无多大关系，于中国国民心理又无多大影响，我们不过据事直书，略微讲讲就够了。”^[1]而梁氏所论的源头又来自朱熹的“道家有老庄书，却不知看，尽为释氏窃而用之，却去仿效释氏经教之属。譬如巨室子弟，所有珍宝悉为人所盗去，却去收拾人家破瓮破釜！”^[2]或许还有龚自珍的“余平生不喜道书，亦不愿见道士，以其剿用佛书门面语，而归墟只在长生，其术至浅易，宜其无瓌文渊义也。”^[3]

但朱熹“清夜眠斋宇，终朝读道书”^[4]，尝撰《阴符经注解》和《参同契考异》，是深谙其理的，并如同程颐的真元之气论、周敦颐的惩忿窒欲说与二程的静坐修养法对道教多有汲取一样，他的修养理论也从道教养生说中吸纳了许多营养。至于龚自珍，也颇识葛洪、陶弘景之“飘飘放旷之乐”，及“远师庄周、列御寇，近亦不失王辅嗣一辈遗意”之渊雅。故不带偏见地说，道教广取博收正是道教能成为三教之一的地方，朱熹及宋明诸儒吸取了这种长处，中国人的信仰世界有许多也正值根于这种长处。有鉴于道教广有信众，影响是如此的深远，既称其“左道惑众”，也就是承认了这一点，怎么能再说它“于

[1] 《中国历史研究法》，东方出版社 1996 年版，第 304 页。

[2] 《朱子语类》卷一二五。

[3] 《上清真入碑书后》，《龚自珍全集》第 4 辑，上海人民出版社 1975 年版，第 298 页。

[4] 《读道书作六首》其一，《晦庵先生朱文公文集》卷一，《朱子全书》第 20 册，上海古籍出版社 2002 年版，第 236 页。

中国社会既无多大关系，于中国国民心理又无多大影响”呢？

在西方，也可见到同样的误判。如马克斯·韦伯基于欧洲的宗教信仰背景，认为与代表士人阶层的价值体系、“纯粹是俗世内部的一种俗人道德教育”的儒教不同，儒教“所要求的是对俗世及其秩序与习俗的适应，归根结底，它只不过是受过教育的世人确立政治准则与社会礼义的一部大法典”，而“道教不过是个巫师的组织”，“是一种绝对反理性的、坦率地说是一种非常低下的巫术性、长生术、治疗学与消灾术”。“道教的教义虽然不同于巫术的粗陋和‘普遍主义’的理论，但它并没有更理性地产生作用，也没有形成一种抗衡力量”。因此，与佛教传入中国后不再是早期印度佛教那样的救赎宗教，变成实施巫术与秘法的僧侣组织一样，至少对俗人而言，它“没有成为在社会学上具有决定性意义的宗教团体”^[1]。

那么，究竟该如何认识道教之与中国社会与中国人的影响，从而准确把握鲁迅“根柢说”的合理内涵呢？想来，基于道教自身的教义教旨，尤其是立足其对儒释道等各家各派思想的汲取，以及对中国社会的深广影响作全面客观的讨论非常有必要。

就道教自身的教义教旨而言，大抵源自古代的鬼神崇拜、方仙之说和道家哲学。详言之，除原始巫术、神仙方术和黄老之学外，它对易学、阴阳五行、墨家思想和儒家伦理及董仲舒的神学目的论都有汲取和改造。譬如易学就综合了儒道两家，建构出了独特的炼养易学体系。此外，它还融摄了佛教的彼岸、果报、轮回与心性等观念。尤其以后全真教讲三教圆融、性命双修，道禅融合的明心见性说、先性后命的内丹之说及三教合一的宗教伦理，更可见理学心性论与禅宗心性

[1] 马克思·韦伯：《儒教与道教》，洪天富译，江苏人民出版社2003年版，第126、179页。

论杂糅的痕迹。

由此，它建构起一整套以道本体论为基础、神仙论和宇宙论相统一的理论体系，形成重人贵生、乐生恶死与精气神合一的独特的生命观。尽管未脱尽神仙方术的影响，故既包括通过自身修炼达到长生不死的养生修仙之术——因其与道契合，与己切近，通常为以士大夫为代表的知识阶层及一般信众所信奉；也包括人为干预或沟通外部鬼神世界的仪式、法术及占验术——因其禁祝祷祈，于仙道合，通常为以道士炼师为主体的深度痴迷者所热衷。不过，鉴于“众生多患难，大道苦希微。不有神仙福，难明造化机。”^[1]无论哪一种人群，都每常“痛念人生，难逃物化，怎得游仙域！”^[2]故就通过虔诚发愿与持久修炼求得个体生命的颐养与长存方面，两者只是方法不同，并无向慕上的区别。这种贯诸日常的义理与技术合一的慕仙求仙活动，就是本书所要讨论的游仙。

用以游仙的长生修仙术主要有外丹与内丹两派。外丹术是所谓假外物以自固，它以模拟宇宙自然为成仙的前提，持一种万物自然嬗变论或改性论立场，认为物质的性质可以转移，人对物质的演化可以调控，故本体论基础是阴阳五行物质观和天人感应原理，实践论基础是物类变化观。^[3]而仙丹在它那里，就是一种物质化了的道。^[4]作为先秦道论和道教宇宙论的体现，外丹术不仅包含许多古老的化学实验，为以后众多古代发明奠定基础，还包含了古人对人体精神与宇宙物质

[1] 《丘处机集》，齐鲁书社 2005 年版，第 97 页。

[2] 《丘处机集》，齐鲁书社 2005 年版，第 59 页。

[3] 参见徐仪明：《道教外丹哲学思想研究述要》，《哲学动态》1993 年第 4 期。

[4] 参见胡孚琛：《中国外丹黄白术仙学述要》，《道家文化研究》第 7 辑，上海古籍出版社 1995 年版，第 58 页。

相互作用的深湛证悟。

以后，外丹术衰微，内丹术兴起。作为对道家道法自然说的另类提倡，这种性命双修的内炼体系和逆修返源的仙道理论最重视天与人合，既以人的身体为小宇宙，为能返本還元、真性永存而强调“顺则生人，逆则成仙”，又明示坐忘守一、内观存想等清心寡欲的识心见性之法，要人在尊自然、识阴阳、崇虚和无尚柔弱的修养过程中，内拟宇宙的反演过程，使一己生命得以与宇宙同一，与道同体。如此爱死有待，养身为有，寡淡外欲，充实内里，从而在融摄隋唐修心理论的同时，深化了道家的道气宇宙观，赋予了传统形神观及修养理论以新的内容。

从此以后，“道亦不远于人矣”^[1]，或“长生妙理人具，仙林孰不可求”，成为人的通识。“人能割爱去贪，守雌抱一，游心恬淡，合气于虚无，亦可以高举远致，曷景登虚……与安期羨门之流、洪崖洞玄之属同列仙班，不为难矣”^[2]，更广为人信从。此所以古人说：“唯余养心法，修此与天通”，“勤行皆是道，谪下尚为仙”。^[3]又由于成仙再非指身离世，言心地也；得道也再非指永世不死，而指身在凡间心在圣境，只要做到积功累行，勤修济世，真性不乱，万缘不挂，人就能“行且寄于尘中，心已明于物外”，进而归虚无而臻永存，神仙就此变得可致可求，神秘的神仙观念就此变得世俗化也更人性化了，此所以古人又说：“好闲平地即神仙”，“神仙不用寻行迹，只向渔樵混姓名”。^[4]

[1] 《灵宝毕法》，《藏外道书》第6册，巴蜀书社1994年版，第118页。

[2] 《王重阳集》，齐鲁书社2005年版，第1—2页。

[3] 徐铉：《步虚词》其三、其四，《全宋诗》第1册，北京大学出版社1991年版，第98页。

[4] 方一夔：《神仙》，《全宋诗》第67册，北京大学出版社1998年版，第42278页。

如此和光同尘与世推移可致仙，普度群生遍拔黎庶能成仙，普遍以修身积德为长生成仙的条件，讲究自己发愿研求以与造化争权，并重效验而不空谈心性，实修实证，今生现得，既不回避感官主义和享乐主义的挑战，又极注意抚慰现实中屡受创痛与挫折的人心，甚至“神仙亦人”的观念也因此得到了明确的确立，终使道教获得一种合主体性、融摄性、现实功利性与形象示范性诸端为一的实践品格，成为对应古代社会伦理危机、弥补儒家纲常迂阔不周的一种可操作的修养活动。学道游仙者从此有了更多的希望，当然也成就了自己更笃实的信仰。

著有《黄石公研究》、《葛洪的内丹学说》的德国人鲍吾刚（Wolfgang Bauer）曾将求幸福视作“中国文化史四千年反复出现的主题”^[1]，其中当然包括求长生永寿。古人对它的讨论无论基于客观的生活事实还是主观体验，都带有很高的自觉化程度，但是否每种讨论都具有很强的正当性却是个问题。如列子之明言群有皆虚，万品终灭，生民之不得休息全为寿名位货，管仲主张恣耳目之所欲听视、口鼻之所欲言向及体意之所欲安行，就不为儒家所取。儒家虽然不讳言利，所谓富而可求，虽执鞭之士吾亦为之。《孔子家语》记孔子答哀公问，更明言“政之急者，莫大乎使民富且寿也”。但总的来说更重此岸幸福而非彼岸幸福，更重社会幸福甚于个人幸福。为此，它每要区分“身之乐”与“心之乐”，“独乐”与“共乐”，又讲“乐其治”与“乐其意”，总要是让人力行仁恕，内充德性，并扩大至于人性的淬炼和人格的修养，此所谓“有德则乐，乐则能久”，以后又推展为发挥良知，扬公去私。如此反重欲、利己和贵私，在义利、理欲、苦乐和荣

[1] 鲍吾刚：《中国人的幸福观》，严蓓雯等译，江苏人民出版社2009年版，第1页。

辱的取舍上截然以道义为准衡，终使它的幸福观成为中国人普遍尊崇的核心价值观。

但基于道家学说的道教则不同，它由关注人在社会秩序中的地位，转向追求人在自然秩序中的存在。本来，道家破斥一切世俗功名，以为其适足妨害人性，看似消极恬淡，实有将人从一般存在烦恼中解放出来的良苦用心。而这种将生命意义而非社会价值作为思考基石的做法，使得它的思想与儒家幸福观构成明显的反差，进而成为其重要的补充。也即儒家幸福观归本伦理，所求解决的是社会中的人伦关系，道家及此后兴起的道教幸福观则归本自然，所求在理解自然，最终役使自然，让自然为己所用。有鉴于“人最善者，莫若常欲乐生”，它专注于生命的结构及其升华再造途径，又广开方便之门，让人假此尽可能地极耳目之好与心志之乐，或用以役神驱鬼、禳灾祈福，或用以求房中之乐、广嗣之术，尤其通过肉体与精神两方面的修炼，把人与自己应有的完美本质联系在一起，让人得以在体察自身及自然的过程中，发现对自己而言最重要的时刻，从而把意义赋予生活，所以最终成为动乱时世中个体生命最切实可著握的救赎。并且，它所救赎的对象虽在全体，更在基层。此所以，钱穆称全真道济世思想与儒家的思想相通，乃至认为基于当时社会的现状，所有新道教都是外儒内道的，非此不足以救世，但同时也特别指出，儒家追求上达，继而治国平天下，全真道志在深入民间，为下层解脱。^[1]这是一个重要的分疏。

又，元居士刘谧曾称赞“佛教在中国，使人弃华而就实，背伪而

[1] 见钱穆：《金元统治下之新道教》，《中国学术思想史论丛（六）》，生活·读书·新知三联书店2009年版，第219—231页。

归真，由力行而造于安行，由自利而至于利彼，其为生民之所依归者无以加矣”。但他也有取于儒道两家，称前者在中国，“使纲常以正，人伦以明，礼乐刑政四达不悖，天地万物以位以育，其有功于天下也大矣”；后者在中国，“道教使人清虚以自守，卑弱以自持，一洗纷纷鞅鞅之习，而归于静默无为之境，其有裨于世教也至矣”。^[1]他如此不加轩輊，目的似在统合三教。可事实是，道教虽可发而为外王之用，但既讲乐生，又重养志；既讲外保形体，又重内养精神，尤注重生命的内在体验及其与幸福的意义关联，有时尽管未必获得确切的经验支持，却能在某些特殊的时刻，引导人从世俗功利中隐退，留更多的时间思考精神深处最细微的东西，从而使生命的存在资源在内心安和与满足中得以实现和发扬，实在有儒释两家无法替代的优越性。

进言之，作为一种生命哲学，道教没有一般宗教常有的取消论色彩，不仅不对立现世与来生、此岸与彼岸，相反总努力联通两者，耐心而周到地劝诱人追求肉身成仙，不老不死，并相信天上的超越性享受不过是现世享受的另一种延续，而现世的享受也因为有超越性信仰的加持而不致放滥与靡费，从而使自己与其他追求灵魂解脱与来世利益的宗教有了明显的区隔。如果说，类似基督教认为人的肉体终将消亡，甚至肉体生命因有罪孽本不值得留恋，人应通过自己的努力表现以获取升登天国的门票，所以关注的是“彼岸超越”，向往的是“宗教的人生”，那道教全没有厌弃肉体幸福的观念，相反，认为肉体须长存不灭才好。这种认识看似荒诞不经，但细审之，却有引导人探索生命修炼之道的作用，不但催生出许多符合现代科学原理的养生理论，还培育出一种可贵的“此岸超越”，发展出诗意洋溢的“艺术的

[1] 《三教平心论》卷上，《大正藏》第五二卷。

人生”。也因此，它不仅比基督教的原罪观念要宽和，也较否定眼耳鼻舌身等世俗享乐的佛教为更近情。它实实在在地表征着中国文化的另一面相，成为陈寅恪所说的“近于常识之宗教”^[1]。

当然，这期间不同人群学道游仙的目的各不相同。有张扬王权永固而求天书下降如帝王，有祈求长生永寿而夙夜勤修如道徒，还有的人情怀超迈，鄙视智极蜗角与形敝朝荣，遂用以为弃俗之方，所谓“神仙虽诞漫，可以忘俗情”^[2]。当然，也有假以纵情极乐，满足声色之娱的。承早先经典中的玉女形象，如楚辞《惜誓》之“建日月以为盖兮，载玉女于后车”，王逸《章句》就指明“以待栖宿也”；还有《昭世》之“闻素女兮微歌，听王后兮吹竽”与《守志》之“就传说兮骑龙，与织女兮合婚”，他们学道游仙，常思得与仙女一会，如宋人喻良能为良吏，为人“持心清简，节持凝霜”，但所作《天台歌》既叹羨彼“韶颜艳色世所无，南国东邻何足数”，又设想能“夜深各拥一仙娥，泛泛鸳鸯在绿波。和鸣乍自秦箫起，行雨初从楚梦过”。咏刘阮旧事的背后，多少可见内心的向慕。

当然，大部分人、尤其知识人则好承“故知治身，则能治国”^[3]之教，每视“道”为“理国者用之，则国祚长久；修身者用之，则性命长久”^[4]的法宝，随一己进退出处，讲“修身养性，保精爱神，内

[1] 见陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版，第32页。又，汤一介指出道教哲学的特点只能在和其他宗教的对比中加以揭示。世界上几乎所有宗教提出的都是“关于人死后如何”的问题，然而道教所讨论的则是“人如何不死”的问题。见其《论道教的产生和它的特点》，深圳大学国学研究所主编：《中国文化与中国哲学》，东方出版社1986年版，第501页。

[2] 张耒：《秋怀十首》之八，《全宋诗》第20册，北京大学出版社1995年版，第13330页。

[3] 葛洪：《抱朴子·对俗》。

[4] 李荣：《老子道德经注》，《藏外道书》第21册，巴蜀书社1994年版，第294页。

则治身长生，外则治国太平”^[1]。故同样在宋代，范仲淹就以《上汉谣》表达个人的政治理想，苏轼借《上清词》抒发自己敛迹避祸的隐衷，所作之诗，皆可见对道教游仙的理性处置。而一旦“士君子少而从政，老而谢事，去仕途之劳，就林泉之佚……道衣野服，足以资萧散之味，凡尘埃网深可厌恶之事，无一毫辄累其怀”^[2]，学道游仙仍是他们安顿生命的最好选择。明中后期，文人游仙更呈现出诸多新的特点。从《遵生八笺》等书中可以看出，时人不仅根据自身的处境来诠释道教养生观，更将养生实践与自己日常的生活联系在一起，发明了诸如“四时养生法”、“起居摄养法”、“导引按摩法”、“精神调养法”、“饮食养生法”以及“药饵服食法”等各种名色，允诺人处身现世可立致幸福，甚至是长生久视的幸福。故即使在类似《园冶》这样的造园书中，人们表达境仿瀛壶的意思，都会用“寻闲是福”、“知享即仙”、“安闲莫管稻粱谋”这样充满人间情味的诗性表达。

但不管出于何种目的，因其持“罪之与祸，皆起于身，身之生恶，由于心想”的认识，那种“夫千里之行，跬步为始。修身理国，先己后人。故近修诸身，远形于物。立根固本，不倾不危。身德真纯，物感自化矣。身既有道，家必雍和，所谓父爱、母慈、子孝、弟恭、夫信、妇贞，上下和睦，如此则子孙流福，善及后昆矣。”^[3]的主张，对上层的训导作用始终存在。而其种种设戒，类似不得阴贼潜谋、害物利己，杀害含生、以充滋味，淫邪败真、秽慢灵气，败人成功、离人骨肉，谗毁贤良、露才扬己，饮酒过羌、食肉违禁，贪求无

[1] 白云霁：《道藏目录详注》卷四。

[2] 吕陶：《净德集》卷一四《眉州醴泉寺善庆堂记》。

[3] 杜光庭：《道德真经广圣义》卷三八《使我介然章第五十三》，《正统道藏》洞神部玉诀类。

厌、积财不散，交游非贤、居处秽杂，不忠不孝、不仁不信，轻忽言笑、举动非真这样的“初真十戒”，对底层的约限和影响尤其深远。而统合这两个方向，道教以对人的殷勤周至的提醒，目的无非在求得太平这个初始理想的落实。太平是什么？“太者，在也，言其积大如天，无忧大于天者；平者，言治太平均……君、臣、民三人共成一国。”^[1] 如果将这种理想看真切了，不过现世祥和与人生安稳而已。

为此，它用一整套法术、祈禳、祭祀和禁忌方面的修习法式来凸显教义，树立权威，既有以落实信徒的宗教体验，又使其求道之志不断得到强化，直至最终确立包括灵魂观、神灵观和生死运命观在内的系统观念。而在此过程中，其自身独特的组织结构和制度架构也得以最终形成，学道游仙就此真正成了一种群体性的社会化活动。

这种修习仪式和方法的集中体现就是斋醮科仪。它最初受到鬼神崇拜向祖先崇拜转换过程中专事人神沟通的巫祝的启发，因此与祭祀礼仪密切相关。表面看来，其依科演教，设坛摆供，焚香、化符、念咒、上章、诵经、赞颂，并配以烛灯、禹步和音乐等仪注和程式颇为繁杂，甚至让人感到滑稽，但为活人祈禳，为死人作法，求的都是上述“太平”二字。法国汉学家劳格文（John Lagerwey）1987年出版的《中国社会和历史中的道教仪式》（*Taoist Ritual in Chinese Society and History*），曾通过梳理道教的仪式源流，证明斋醮实是一以启示的经典和形象为根据，通过科仪和音乐来表示教义的象征复合系统，它代代相传，既与道教的宇宙观密切关联，也与中国社会互动密切，可谓恰如其分。

而其与流行乡野集镇的各种民间宗教的结合，更对中国人的信仰

[1] 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第149页。

世界和精神生活产生了广泛深刻的影响。关于民间宗教与道教的关系，国内外学界都有许多讨论。如法国汉学家安娜·塞德尔（Anna Seidel）以为，尽管道教主要在民间活动，但无论宗教教职、经典传授，还是教会组织、身份意识等方面，都与民间宗教存在明显区别，至少在早期，是比后者更为成熟的高级宗教。即以经典传授而言，它多通过书面化的成熟文本而非口头语来呈现，即与后来用方言写成的宝卷、善书也有区别。不过尽管如此，她也承认此后道教的确将“自己调整到中国社会的农民基层之上”^[1]。加拿大汉学家欧大年（Daniel Lee Overmyer）的《中国民间宗教的秩序和内在理性》（“the Order and Inner Logic of Chinese Popular Religion”）进而指出，民间宗教并不松散，它有一套植根于文化的哲理基础，有其内在的理性、秩序和完备的组织及仪式。其以家庭、街坊和村落为组织基础，诉诸一般人的社会活动与日常生活实践，所崇拜的时空范围广，涵盖天地自然与各种岁时节庆，既可自己祈祷祭禳，也可请道士沟通，由此建立起的人神关系，被认为可以实现祛病抗邪的目的。

现在，道教与民间宗教既竞争又有融合的互动关系已为大多数人所认同。施舟人（Kristofer Schipper）《现代民间崇拜在道藏中的源头》（“sources of Modern Popular Worship in the Taoist Canon: A Critical Appraisal”）列举明正统《道藏》所收 1400 余种经典中有 60 种属民间宗教经典，万历《续道藏》50 余种新出经典中有 16 种属民间宗教经典，内容涉及妈祖、文昌与关公，从文献上证明了晚唐以后民间宗教大量进入道教的事实。《道藏》所收善书就更多民间信仰色彩了，如《太上感应篇》注文就多次提到司命灶君。所以，有人将这种不脱

[1] 安娜·塞德尔：《西方道教研究史》，蒋见元等译，上海古籍出版社 2000 年版，第 93、21 页。

民间色彩的宗教称为“大道教”^[1]。

这种“大道教”对正统道教的汲取就集中体现在上述斋醮科仪等方面。这期间，既可见虔诚的信仰，也每见外在于这种虔信的道教徒的装神弄鬼与兜售其奸，一如鲁迅所说的，“耶稣教传入中国，教徒自以为信教，而教外的小百姓却都叫他们是‘吃教’的。这两个字，真是提出了教徒的‘精神’，也可以包括大多数的儒释道教之流的信者。”^[2]故它对信众、社会乃至其自身造成的影响是多方面的。此间学者有许多人注意到这一点，但对其本身的内容构成则关注不多，研究更少。倒是在国外，自20世纪30年代日人小柳司气太五十余天内十数次拜瞻白云观，归国写成《白云观志》，几年后吉冈义丰着道袍再入住观中，到以后苏海涵（Michael Saso）和施舟人投师当道士，许多人通过实地调查，对其历史发展与文化含义做了精细的分析。如荷兰人高延（J.J.M.de Groot）致力于道教醮仪、他称之为“道教弥撒”的实地调查，在西方就颇有影响。道教不宣传抽象教义，而将其隐含于各种方术，寓道于术，道术合一，不能不说是其能深入中国社会并传播广远的重要原因。

与之相联系，道教对古代民俗的影响就比较为人所知。由《荆楚岁时记》、《燕京岁时记》和《清嘉录》这类书的记载可知，中国人岁时节令所供奉的神灵，如主管人间祸福娱鬼神升转的三官生日等，有很多源于道教，甚至纯粹出自道教节日，而正月初五财神生日，二月初二土地生日，腊月二十三祭灶节等尤为百姓重视。他们或为富为寿，为康乐永寿、家宅平安，会虔诚地发起并参与到每年的祭祀活动中，在官府谒

[1] 以上均引自郭武：《道教与民间宗教关系综述》，《江西社会科学》2001年第12期。

[2] 《吃教》，《鲁迅全集》第5卷，人民文学出版社1981年版，第310页。

祭、吏胥奉香后壶浆以敬，然后放爆竹、挂桃符、贴门神，凡此种种，实际都是道教祛邪禳灾术的变现。明清时，还出现用于道场悬挂的水陆画，除了观音菩萨，几乎都是道教人物及故事，门神、财神、福禄寿三星等尤其受人欢迎。其他艺术形式也多搬演其故事，如元代杂剧不乏道教题材，元明有道情说唱、明代有道教题材的小说，清代更有各种民间道戏，它们对促成道教通俗化都起到了非常重要的作用。

显然，这种道教仪式及修炼实践对古代中国社会及民众精神生活的影响是巨大的。并且直到近代，如杜赞奇（Prasenjit Duara），乃或蒲乐安（Roxann Prazniak）等人所揭示的，仍是构成中华帝国晚期到1949年以前中国人公共活动的一个重要领域，足可凸显晚清以来西学影响下，被“毁庙办学”或“庙产兴学”破坏了的宗教的实际生存状态。因此，利用包括档案、宗谱、碑铭、账簿、祭拜手册及口述史在内一切资料，善加研究地方神祇朝拜及其仪式对传统社会权力运作与文化传播的深层影响，明确道教在维系社会稳定过程中所起的重要作用，足可以再现甚至重建了中国近世社会原始面貌。

总之，尽管正史中只《魏书》和《元史》单立了《释老志》与《释老传》，但道教及学道游仙活动几乎贯穿上自朝堂政治下至民众生活所有领域，对古代中国的社会历史、文化学术与科学技术产生了十分巨大的影响，不细加分析就一笔抹倒显然不是科学的态度。而且，作为土生土长的本土化宗教，它植基于中国的文化，从宇宙观到思维方式既非杂沓浅陋的教条堆积，相反，有自己独创的类似“混元”、“承负”等名言范畴^[1]，可构成对教义作充分论证的哲学^[2]，而宋明理

[1] 王明：《谈谈道教哲学的范畴》，《求索》1984年第2期。

[2] 李刚：《汉代道教哲学》，巴蜀书社1995年版，第13—21页。

学家所常用的“心性”、“道器”与“体用”等命题与范畴，也早在唐代就已为道教学者所论及。故欲言中国的学术乃至中国文化，不深入研究道教断不能全面客观。

遗憾的是，长期以来，因认知的模糊与观念的掣肘，相较于国外甚至台港，此间的道教研究整体上说还显得相对薄弱，更不够均衡。不仅表现在对道教史和重要的道教人物及经典研究得相对充分，对道教之于中国社会实际生存样态的田野调查与影响则分析得不够；对道教义理及其与儒释道三家的关系研究得相对充分，对学道游仙的实际情形及上述斋醮科仪等操作性仪规讨论得太少，而且就道教史研究的具体时段来说，对汉唐道教研究得相对充分，对明清及近代道教的把握就谈不到具体。尤其 20 世纪初，特殊的社会政治形势造成传统文化备受西方的冲击，三教中儒教成为革命的对象，佛教只被一部分人视作可取用的力量，而道教基本处于衰退之中。剧烈的社会变革冲击了它的基础，使之陷入空前的危机。后有陈樱宁揭橥“新仙学”以图改新，认为道教的前途，学理上在重研究不重崇拜，功夫上在尚实践不尚空谈，思想上要积极不要消极，精神上图自力不图依赖，能力上宜团结不宜分散，事业上贵创造不贵模仿，幸福上讲生前不讲死后，信仰上凭实践不凭经典，住世上是长存不是速朽，出世上在超脱不在皈依，并提出神仙之学务实不务虚、论事不论理、贵逆不贵顺、重诀不重文等四大原则，强调真诀在人日常用，尤注意引近代科学精神入养生道术，使道教从神秘主义中解放出来。但从组织到办刊，最终终究未获成功。原因很简单，因为时代变了。但我们想说，排开其历史上曾不同程度地参与了政治和礼教传统的构建，它对学道游仙者的整塑之功甚深，对一般中国人信仰世界的影响宛在，是不应被一概视为迷信而轻弃的。

这方面，恐怕仍得要引入异域之眼。在东方，1950年，日本道教学会成立，发表的成立声明就将道教视为是“渗透在中国人全部生活中的宗教”。1979年，酒井忠夫、野口铁郎推出英文版《道教面面观》，也称“道教是中华民族和社会文化的一个组成部分……在整个中国历史上，无论对政治、社会和文化都有重要的影响”，其与民众关系的密切程度“不在与儒家的关系之下”，“简直可以称得上是中国的国教”。1983年，《道教》第三卷收入野口铁郎和松本浩一的《最近日本的道教研究》，也称“当要了解中国的社会、文化和中国人的性格时，非先了解道教或道教文化不可”。在西方，整整四代学人前赴后继地投入，从实地调查到文献整理，成绩之大，可参见前及安娜·塞德尔的《西方道教研究史》。在该书的自序中，她称自己的这部书是为中国同行写的，“最深切地希望它能够促进他们对自己的宗教遗产进行研究”。

这样再回到鲁迅，或许就能较准确地理解他对道教的批判，较能明白，虽然那个时代，当时即刻的环境，他对道教是否定的，但从另一个角度说，既称“中国根柢全在道教”，其实也就无所谓肯定或否定，毋宁说是一种事实判断更确切一些。因此我们无意于说他的批斥错了，相反，针对社会病灶发诛心之论，本是他一贯的做派。凭着对中国人普遍人性的了解，对中国社会历史传统的整体性认知，他在《运命》一文中曾指出，“中国人自然有迷信，也有‘信’，但好很像少‘坚信’”；《马上支日记》一文又指出，上层统治阶层尤其是“做戏的虚无党”，常以宗教为沽名的手段，其实“对神、宗教、传统的权成……是什么也不信从的”，无非借以收拾人心，维护“人肉的筵席”。这种对被利用了的道教、或道教本身的负面的批斥无疑够深刻。因为直到今天，官场靠文财神文昌帝君，商场靠武财神关帝不仍见诸中国人的日常生活吗？他在《“圣武”》一文中，以别国的国民性格和所信

奉的主义作比照，谈中国人的人生理想可简单地说“便只是纯粹兽性方面的欲望的满足——威福，子女，玉帛——罢了”，以后“欲望没有衰，身体却疲敝了；而且觉得暗中有个黑影——死——到了身边了。于是无法，只好求神仙。这在中国，也要算最高理想了。我怕现在的人，也还被这理想支配着。”今天的中国人有许多难道不仍这样被支配着吗？所以，他的《小杂感》称“人往往憎和尚，憎尼姑，憎回教徒，憎耶教徒，而不憎道士。懂得此理者，懂得中国大半。”诚为不刊之论。它揭出了道教许多苟且的负面如何内化为国民的潜意识，并与儒家旧道德一起对民众心灵造成的戕害，实在值得肯定与珍视。

不过尽管如此，我们仍要再次强调，他终究并未对道教做过专门的研究，即对道教的多方面影响及游仙之于中国人人生观的约限，也未及作深入细致的考察，特别是基于中国文化与传统本位的那种考察。他的《中国小说史略》在分析六朝志怪小说兴盛的原因时，曾提到“方士多谈炼金及求仙”，也只是一笔带过，并无展开。可道教讲合己利用同时，又重群体谐和，教人尊道贵德、齐同慈爱的同时，尤讲先人后己、大度宽容，济物积德、尊老爱幼，又不取非义，不邀非誉，落实到整个社会教化，就是劝人向善，共臻太平。尤其是，它坚信“我命在我”，“神仙可学”，只要清静无为、抱朴守真，通过不懈的自我修炼，就可以获得与道合真，长生永寿，这种主体论生命是何等的坚强卓绝，或如橘朴所说是何等的“卓绝宏伟”。我们说，“信仰不仅仅是一种相信，而且还是一种生存的态度”^[1]，学道游仙确实给中

[1] 约翰·麦奎利：《人的生存》，刘小枫编：《20世纪西方宗教哲学文选》，生活·读书·新知三联书店1995年版，第50页。

国人提供了儒家人生理想之外的新的选择，它所垂示的清虚自守的人格不惟被用为节制人欲的典范，即使在今天，仍有助于人重新理解人与物质、与自然的关系，从而以脱弃世俗的洒脱态度，真正实现与世界和谐共生的诗意栖居。这是中国人钟情的理想人生，中国文化重要的精华与财富。