

道教义理综论

李养正 著



宗教文化出版社

B958
50
:2

12

道教义理综论

李养正 著

宗教文化出版社

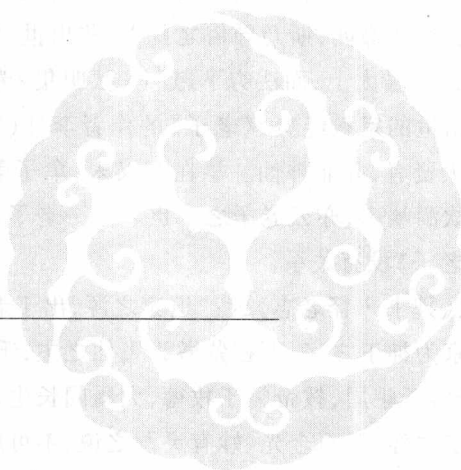
新平书局
PDG

《道藏》研究

下

编

道教义理综论



第五章 道教义理与先秦道家学说

第一节 道教义理与《老子》

南北朝梁刘勰《灭惑论》云：“案道家之法，厥品有三：上标老子，次述神仙，下袭张陵。太上为宗，寻柱史嘉遯，实惟大贤，著书论道，贵在为无，理归静一，化本虚柔；然而三世弗纪，慧业靡闻，斯乃导俗之良书，非出世之妙经也”。又云：“今祖述李叟，则教失如彼”，“举号太上，而法穷下愚”（《弘明集》卷八）。他指出《老子》只是导世良书，而非论出世的宗教经典，《老子》的作者李耳（字伯阳，谥曰聃，或曰太史儋、老莱子）也只是大贤者，并非神仙。早在东汉末，牟子著《理惑论》便指出：“为道者，或辟谷不食，而饮酒啖肉，亦云老子之术也。……老子著五千文，无辟谷之语。”实际上是说道术与《老子》没有关系。

而齐魏收《魏书·释老志》云：“道家之源，出于老子。其自言也，先天地生，以资万类，上处玉京为神王之宗，下在紫微为飞仙之主，千变万化，有德不德，随感应物，厥迹无常。授轩辕于峨眉，教帝喾于牧德，大禹闻长生之诀，尹喜受道德之旨，至于丹书紫字、升玄飞步之经，玉石金光、妙有灵洞之说，不可胜纪。”

上述两说，显然相互抵牾。前说是学术界对道教之指摘；而后者则是据道教徒一贯之宣教。时至近代，两说仍然并存，学术界多执前说，而道教徒仍执后说，认为道教萌芽于道家。究竟应当如何认识这一问题，我以为探讨史实必须以尊重客观历史为前提。

一、从《老子五千文》到《道德真经》

《老子》，也称《老子五千文》、《道德上下篇》，在战国时代已受到社会重视，《礼记·曾子问》、《庄子·天下》、《韩非子》中之《六反》《内储说下》《亡征》中均引载《老子》之言论。归本黄老的韩非子并撰《解老》、《喻老》以明老子之术。《史记·老庄申韩列传》后司马迁评述说：“老子所贵，道虚无因，应变化于无为，故著书辞称微妙难识。庄子散道德放论，要亦归之自然；申子卑卑，施之于名实；韩子引绳墨、切事

情、明是非,其极惨澹少恩,皆原于《道德》之意。而老子深远矣。”足见其影响之大。

在秦汉时期,秦《吕氏春秋》、西汉《淮南子》《说苑》等巨著均有引演老子之术的篇章。据《汉书·艺文志》载,当时传述老子之学的有:“《老子邻氏经传》四篇,《老子傅氏经说》三十七篇,《老子徐氏经说》六篇,刘向《说老子》四篇”。并谓:“道家者流,盖出于史官,历记成败存亡祸福古今之道,然后知秉要执本,清虚以自守,卑弱以自持,此人君南面之术也。合于尧之克攘,《易》之谦谦,一谦而四益,此其所长也。及放者为之,则欲绝去礼学,兼弃仁义,曰独任清虚可以为治。”汉武帝时司马迁作《史记》,其《太史公自序》也只说道家之学,“其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要”,是集诸家之大成。均未见有宗教色彩。

虽然史书有上述评介,但也并不排斥《老子》的社会价值在汉初已开始发生变化,一是汉初文帝、景帝时期(公元前179—前141年)皆提倡《老子》之学,以黄老清静之术治天下。《史记·儒林列传》记载:“乃至孝景,不任儒者,而窦太后又好黄老之术。”《史记·外戚世家》:“窦太后好黄帝、老子之言,帝及太子、诸窦不得不读《黄帝》《老子》,尊其术。”《史记·乐毅列传》:“乐臣公善修《黄帝》《老子》之言,显闻于齐,称贤师。”由于统治者的倡导,《老子》之学蔚然兴起,声誉高涨。二是神仙家向道家哲学流派靠拢,吸取老庄学说中的一些神秘主义思想因素,作宗教性比附、解释与引申,逐步渗透,逐步融合。本来活跃于燕齐滨海一带的方仙道,有术而乏理论,他们曾经吸取先秦驺衍的阴阳五行说,可是仍未能提供建构神仙学的基本理论依据,同时其人其说亦远不如“老子”声誉之高。正是由于神仙家逐渐依附,《老子》在社会上有些人的心目中,便也慢慢腾起了神秘的烟雾。据史书记载,首先敲道家之门的方仙之士,便是“河上丈人”。《史记·乐毅列传》:“乐臣公学《黄帝》《老子》,其本师号曰河上丈人,”后人称之为“河上公”。汉代方仙士依据河上公之遗教,造作了《老子章句》(旧题“西汉河上公作”,今人有考证为东汉作品)。认为“虚极”与“恍惚”之“道”产生元气(即“一”),元气生万物,倡导“怀道抱一守五神”的修养方法,相信“人能守一使不离身则长存”,“人能养神则不死”,从而宣传“用道治国则国安民昌,治身则寿命延长”,把《老子》变成了治国修身和修养成仙的经典。以后求神仙的方士们,便是从《老子章句》得到启发和依据,更为援引、附会、演绎以自文其教。由于《章句》将《老子》分为八十一章,以前三十七章为《道经》,后四十四章为《德经》,故以后又称《老子》为《道德经》(到1973年长沙马王堆三号汉墓出土帛书《老子》甲乙本,据考古家推算甲本抄写年代至晚在汉高祖时期,编次为《德经》在前,《道经》在后)。

从战国末年,喜黄老刑名之学的韩非撰《解老》,《喻老》,河上丈人者流用神仙家观点解释《老子》开始,历代注家不绝,各以自己的主观见解来解释和阐发《道德经》,仁者见仁,智者见智,取舍之间,互有同异。在东汉出现的《太平经》、《老子想尔注》与早期道教关系最为密切。汉顺帝时出现的《太平青领书》(即《太平经》),已尊老

子为至高天神,并吸取《老子》中的内容作为太平道神学理论的组成部分;《老子想尔注》为东汉末张鲁所作,托“老子”之言,而演五斗米道(详见下文)。《三国志·张鲁传》注引《典略》:“(张)修为五斗米道,……使人为奸令、祭酒,主以《老子五千文》,使都习,号奸令”。显然,在东汉晚期,《老子》已被于吉、张道陵奉为太平道与五斗米道的经典了。至唐代,道教得到统治者的扶植,唐太宗为“崇重今朝冠冕”,宣布李聃为唐室李氏族祖,并推崇《老子》。据《广弘明集》卷二十五《叙太宗皇帝令道士在僧前诏表》云:“大道之兴,启于邃古,源出无名之始,事高有形之外,迈两仪而运行,包万物而亭育,故能经邦致治,反朴还淳。”唐高宗仪凤三年(公元678年)诏令自今以后,《道德经》为上经,贡举人必须兼通。唐玄宗开元二十一年(公元733年)令士庶家藏《老子》一本,每年贡举人量减《尚书》、《论语》两条策,加《老子》策;开元二十九年崇玄学,置生徒令习《老子》、《庄子》、《文中子》、《庚桑子》;老子已被尊为“玄元皇帝”,天宝元年(公元742年)追号庄子为南华真人、文子为通玄真人、列子为冲虚真人、庚桑子为洞虚真人,其四子书改为真经。天宝十三年颁御注《老子》并义疏于天下。唐玄宗还曾亲受道教法箓,成了道士皇帝。由于道教成了皇族宗教,《老子》已成了圣典,故而道家哲学流派的伟大著作《老子》,被道教推尊宗仰为《道德真经》了。

二、从“老聃”到“太上老君”

相传,老聃是《老子》的作者,春秋时代的伟大哲学家。

《史记·老庄申韩列传》记载:“老子者,楚苦县厉乡曲仁里人也。姓李氏,名耳,字伯阳,谥曰聃,周守藏室之史也。……老子修道德,其学以自隐无名为务,居周久之,见周之衰,乃遂去。至关,关令尹喜曰:‘子将隐矣,强为我著书。’于是老子乃著书《上下篇》,言道德之意五千余言而去,莫知其所终。”此传中,对老子还另有说法,“或曰,老莱子亦楚人也,著书十五篇言道家之用”,“或曰,(太史)儋即老子,或曰非也。”说法虽不一,而后世大多以李耳为老子,又称老聃,“老君”之称则最早出现于《后汉书·孔融传》。

战国末至西汉,《老子》显扬,声誉日高,此书作者老聃,自然如水涨船高,名声日渐显荣;同时也由于《老子》哲理深邃,使人感觉深奥莫测,因而隐君子老聃被蒙上了神秘的烟雾。如《史记·老庄申韩列传》云:“(孔子)谓弟子曰:‘鸟吾知其能飞,鱼吾知其能游,兽吾知其能走。走者可以罔,游者可以纶,飞者可以矰,至于龙,吾不知其乘风云而上天。吾今日见老子,其犹龙邪?’”又云:“盖老子百有六十余岁,或言二百余岁,以其修道而养寿也”,“老子,隐君子也”。不论传说记述多么不一,不论人们对他产生多么深厚的神秘感,但在司马迁修《史记》的年代,“老子”也仍然被认定是世上的“人”,而不是天上的“神”、海上的“仙”。《老子传》中还记述老子的家世:“老子之子名宗,宗为魏将,封于段干;宗子注;注子宫;宫玄孙假,假仕于汉孝文帝;而假

之子解，为胶西王卬太傅，因家于齐焉。”明明是有情有欲、有子有孙的人，不是餐风饮露、脱离尘世的神仙。在汉武帝时，神仙方术士宣扬神仙信仰，只是推尊黄帝，犹未神化老子，即使如信奉神仙的淮南王刘安，他所著《淮南子》也未将道家与神仙家混为一谈。及至东汉班固修《汉书》，其中《艺文志》列举各家书目，在道家类既列有《黄帝》，也列有《老子》，但是神仙家类则只有《黄帝》而无《老子》。这就是说，在班固完成《汉书》的东汉光武帝永平至建初年间（公元58—84年），史书也并未把老聃描述为“神”，他仍然是春秋时代一位伟大的思想家。但是，由于东汉时儒家已出现宗教化趋向，谶纬之学兴起，同时汉明帝时（公元58—75年）佛教由西域传入内地。神仙家受儒家尊崇尧舜、神化孔子的启示，也便效法儒家“祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言”的方式，依附于当时很有社会影响的黄老之学，推尊黄帝、老子以自文其教。佛教传入的刺激，对神化老子也有影响。由于神仙方术之士的渲染，哲学家的老子便逐渐被升离了世俗，而演化为神仙。开其端倪大致在汉明帝时期，《后汉书·楚王英传》记载：“英少时，好游侠，交通宾客，晚节更喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀。……诏报曰：‘楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，何嫌何疑，当有悔吝？’”《后汉书·西域传》记载：“世传明帝梦见金人，长大，项有光明，以问群臣。或曰：‘西方有神，名曰佛，其形长丈六尺而黄金色。’帝于是遣使天竺问佛道法，遂于中国图形象焉。楚王英始信其术，中国因此颇有奉其道者。后桓帝好神，数祀浮图、老子，百姓稍有奉者，后遂转盛。”到汉桓帝时（公元147—167年）已设祠专祀老子，《后汉书·桓帝纪》记载：“（延熹）八年春正月，遣中常待左悺之苦县，祠老子。十一月，使中常侍管霸之苦县，祠老子。”又《后汉书·祭祀中》：“桓帝即位十八年，好神仙事。延熹八年初，使中常侍之陈国苦县祀老子。九年，亲祠老子于濯龙。文闕为坛，饰淳金扣器，设华盖之坐，用郊天乐也。”《后汉书·襄楷传》：“又闻宫中立黄老、浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。……或言老子入夷狄为浮屠。”至汉灵帝熹平、光和年间（公元168—184年）太平道与五斗米道已盛行，信奉者甚众，老子已被尊崇为教祖。太平道所奉神书《太平经》卷一至十七中说：“长生大主号太平真正太一妙气、皇天上清金阙后圣九玄帝君，姓李，是高上太之胄，玉皇虚无之胤。……上升上清之殿，中游太极之宫，下治十方之天，封掌亿万兆庶，监察诸天河海、地源山林，无不仰从，总领九重十叠，故号九玄也。”老子已是太平道所奉最高的神。五斗米道有张鲁托名“想尔”所撰之秘典《老子想尔注》，《注》中说：“一者道也”，既“在天地外”，又“人在天地间”，而且“往来人身中”，“散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑”。还说：“道使黄帝为之”，老子的地位超过了黄帝，成为五斗米道的最高天神，这是神仙信仰上的一个发展。

在东汉晚期，“老子”、“道”、“炁”已合而为一。《隶释》卷八有延熹八年的《边韶老子铭》记载，当时信道者运用《老子》“天地所以能长且久者，以不自生也”、“谷神

不死，是谓玄牝”的话，描述老子“离合于混沌之气，以三光为终始，观天作讖，降升斗星，随日九变，与时消息。规矩三光，四灵在傍；存想丹田，太一紫房。道成身化，蝉蜕变世，自羲农以来，世为圣者作师。”后汉王阜《老子圣母碑》亦云：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元。浮游六虚，出入幽冥。观混合之未别，窥清浊之未分。”老子已是无处不在、无世不在、无所不能的天神。

神化“老子”，尊号“太上老君”，其来有自。“太上”，本至高无上之意，出之古典，如《老子》云：“太上，下知有之；其次，亲之誉之”；《左传》：“太上有立德，其次有立功”；《礼记》：“太上贵德，其次务施报”。“立德”、“贵德”正是老子的风范，“太上”正适合老子的清高，因此创立道教的张道陵将“太上”这一桂冠奉戴在“老君”头上。从三张之五斗米道起，道教均奉老子为教主，尊称“太上老君”，一般简称“老君”。如魏晋行世的《黄庭外景经》云：“老君闲居作七言，解说身形及诸神。”东晋葛洪《抱朴子·地真篇》云：“老君曰：惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。”《抱朴子·杂应篇》云：“但谛念老君真形，老君真形见，则起再拜也。老君真形者，思之，姓李名聃，字伯阳，身長九尺，黄色，鸟喙，隆鼻，秀眉长五寸，耳长七寸，额有三理上下彻，足有八卦，以神龟为床，金楼玉堂，白银为阶，五色云为衣，重叠之冠，锋铤之剑，从黄童百二十人，左有十二青龙，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武，前道十二穷奇，后有三十六辟邪；雷电在上，晃晃昱昱，此事出于仙经中也。见老君则年命延长，心如日月，无事不知也。”这时的“老君”高居金楼玉堂，护卫簇拥，猛兽环立，雷电其上，日月经天，何等威风显赫，哪里还似当年虚怀若谷、持雌、柔弱的皓首银须老人呢？

至南北朝（公元420—589年），“太上老君”这一徽号已经为道教中人所公认，北魏道士寇谦之利用“太上老君”的名义，着手“清整”道教，并自封为“天师”。《魏书·释老志》记载有寇谦之的假托“太上老君”降世的故事，说：“以神瑞二年（公元415年）十月乙卯，忽遇大神乘云驾龙，导从百灵，仙人玉女左右侍卫，集止山顶，称‘太上老君’。谓谦之曰：往辛亥年，嵩岳镇灵集仙宫主表天曹称：‘自天师张陵去世以来，地上旷诚修善之人，无所师授。嵩岳道士、上谷寇谦之，立身直理，行合自然，才任轨范，首处师位。’吾故来观汝，授汝天师之位，赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷，号曰《并进言》。……汝宜吾新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税及男女合气之术，大道清虚，岂有斯事！专以礼度为首，而加以服食闭练”。稍晚于寇谦之的南朝刘宋道士陆修静，也假托“太上老君”的意旨，建立道教斋戒威仪。《陆先生道门科略》说：“‘太上老君’以下古委愆，淳浇朴散，三五失统，人鬼错乱，……故授汝天师正一盟威之道，禁戒律科，检示万民逆顺祸福功过，令知好恶，……使民内修慈孝，外行敬让，佐时理化，助国扶命。”这时的“太上老君”已不仅是恭维的尊号，而是已被描绘为亲理教务的、名副其实的“教主”。稍后于陆修静的南朝齐梁道教著名学者陶弘景，他把

当时的封建等级、官阶制度引入道教,造构《真灵位业图》,排列神仙系统,其中也列有“太上老君”和“老聃”的尊号和崇高的位置。至唐代,因道教盛极一时,“老子”被唐皇帝认为族祖,神化“老子”也就自然逐步上升。《旧唐书·高宗纪下》记载,唐高宗乾封元年追号“老子”为“太上玄元皇帝”。《旧唐书·礼仪志四》载,唐玄宗天宝元年,诏《汉书·古今人物表》玄元皇帝升入上圣;天宝二年追尊为“大圣祖玄元皇帝”;天宝八年册尊为“圣祖大道玄元皇帝”;天宝十三年又上尊号为“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”。唐以后,有关“老君”的宗教性传说、记传、经书、艺术作品,一天比一天滋繁起来,相互渲染张饰,“老君”的“教主”及宇宙最高“天神”的地位,俨然是肯定无疑的了。

三、《老子》与道教教义

道教自东汉顺帝时(公元126—144年)沛人张道陵于鹤鸣山创立,一直便奉《老子》(《道德经》)为圣经,宣传以“道”和“德”为其根本教义,用神仙信仰去解释和阐发《老子》。道教之所以皈依“老子”,固然有抬出“老子”可以与儒家的孔子、佛教的释迦牟尼相抗衡、媲美的意思,但也不能不看到《老子》确实含有可以为宗教所援用的神秘主义思想因素,特别是其中有关宇宙本原的唯心之说、神仙信仰的长生久视之道、修道养寿的人生哲学,都是道教能够吸取、引申的内在思想因素。如:第四章:“道冲,而用之或不盈,渊兮,似万物之宗。挫其锐,解其纷,和其光,同其尘。湛兮似或存。吾不知谁之子,象帝之先。”第六章:“谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根。绵绵若存,用之不勤。”第十六章:“天乃道,道乃久,殒身不殆。”第二十一章:“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物;窈兮冥兮,其中有精。”第二十五章:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天下母,吾不知其名,字之曰道。……人法地,地法天,天法道,道法自然。”第三十九章:“天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下正。”第四十章:“天下万物生于有,有生于无。”第四十二章:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”第五十章:“盖闻善摄生者,陆行不遇兕虎,入军不被甲兵。”第五十九章:“深根、固柢,长生久视之道。”第七十三章:“天之道,不争而善胜,不言而善应,不召而自来,倓然而善谋。天网恢恢,疏而不失。”第七十九章:“天道无亲,常与善人。”等等。《老子》是春秋时期(公元前770至前476年)出现的一本富有唯心哲理的,精致的百科全书,其词句精练简洁,含意深奥曲折,很多地方使后人觉得混沌不明,感到神秘莫测,这正给神仙方术之士提供了向宗教引申的好条件,并因之而建立了以神仙信仰为核心,而以《老子》之学为理论的道教义理体系。

迄今,道教积累经书逾万卷,其中重要经书,不是托言太上老君“降授”,便是引

老君“道德”之言，而演说神仙之道。笼统地说，道教所宣扬之义理，无一不与《老子》在形式上及内在思想上有着或多或少的关系。为具体说明这一实际情况，这里便有必要将道教经典与《老子》加以对照比较，以显示真象。为节省篇幅，这里只能择其经书之要者，而且是仅就要经之要点来加以探究。看看道教是如何利用《老子》来演绎其教义的，从而也可以管窥《老子》对社会宗教意识影响之广泛与深刻。

道教宣传其根本信仰为老子的“道”和“德”。教徒所说的修炼，概括起来说就是“修道养德”。道教经书中如何解释“道”和“德”呢？

《太平经》卷十八至三十四中说：“夫道何等也，万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道生也。”“道无奇辞，一阴一阳，为其用也，……阳安即万物自生，阴安即万物自成”。卷六十八中说：“夫道乃洞，无上无下，无表无里，守其和气，名为神。”

《老子想尔注》说：“一者道也。今在人身何许？守之云何？一不在人身也，诸附身者悉世间常伪伎，非真道也。一在天地外，人在天地间，但往来人身中耳，都皮里悉是，非独一处。一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑。或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”

《老君太上虚无自然本起经》说：“道者，谓太初也。太初者，道之初也。初时为精，其气赤盛，即为光明，名之太阳，又曰元阳子丹，丹复变化，即为道君。”

《玄纲论》说：“道者何也？虚无之系，造化之根，神明之本，天地之元。其大无外，其微无内。浩旷无端，杳冥无极。至幽靡察，而大明垂光。至静无心，而品物有方。混漠无形，寂寥无声。万象以之生，五行以之成。生者无极，成者有亏，生生成成，今古不移，此之谓道也。”

《太上老君说常清静经》说：“大道无形，生育天地；大道无情，运行日月；大道无名，长养万物。吾不知其名，强名曰道。”

《太上混元圣纪》说：“太上老君者，大道之主宰，万教之宗元，出乎太无之先，起乎无极之源，经历天地，不可称载，终乎无终，穷乎无穷者也。”

总之，“道”是非物质的宇宙本原，是宇宙的主宰者，“老子”异化谓之“道”，“道”人格化谓之“太上老君”。

何谓“德”？

《玄纲论》说：“德者何也？天地所禀，阴阳所资，经以五行，纬以四时，牧之以君，训之以师。幽明动植，咸畅其宜。泽流无穷，群生不知谢其功，惠加无极，百姓不知赖其力，此之谓德也。然则通而生之谓之道，道固无名焉。畜而成之谓之德，德固无称焉。尝试论之，天地、人物、仙灵、鬼神非道无以生，非德无以成。”

《老君太上虚无自然本起经》说：“德者，谓为善之功德也。……夫有德之人，念施行诸善，行者谓举足从径行，乃得大道。”“老君作《道经》复作《德经》，使忠信者奉

行之，假令但守道便可得遂，圣人但作一言之诀，何须并作诸经云耶？”“夫道得三乃成，故言三合成德。自不满三，诸事不成。夫三者，谓道、德、人也。人为一；当行功德，功德为二；功德行乃为道，道为三。如此人人道、德，三事合，乃可得。若有人但作功德不晓道，亦不得道也；若但有道、德而无人，人亦不得道也。”

所谓“修道养德”，就是敬祀“太上老君”，体“老君”自然之道而行，行善事，积功德，以得神佑，得道成神仙。

下面再就道教依据《老子道德经》而演说教义的要经，举例对照比较，以明真象。

（一）《太平经》

《道德经》第二章：“圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞。”《太平经》卷十八至三十四中则说：“天地不语而长存，其治独神，神灵不语而长仙，皆以内明而外暗，故为万道之端”。“夫用口多者竭其精，用力多者苦其形，用武多者贼其身，此者凶祸所生也”。

《道德经》第十章：“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？”《太平经》卷五十二中则说：“欲知其意胞中童，不食十月与道通。自然之道无有上，不视而气宅十二重。故反婴儿则无凶，老而反少与道通。”

《道德经》第十六章：“归根曰静，是谓复命”。《太平经》卷七十三至八十五中则说：“求道之法静为根，积精不止神之门；五德和合见魂魄，心神已明大道陈。先知安危察四邻，群神大来集若云，若是不息长寿君。”

《道德经》第二十一章：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。”《太平经》卷六十八中则说“夫道乃洞，无上无下，无表无里，守其和气，名为神”。卷九十八中则说：“夫神，乃无形象，变化无穷极之物也。”

《道德经》第二十五章：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。”《太平经》卷六十五中则说：“故天道比若循环，周者复反始，何有解已。”

《道德经》第三十七章：“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化。”《太平经》卷十八至三十四则说：“道无所不能化，故元气守道，乃行其气，乃生天地，无柱而立；万物无动类而生，遂及其后世相传，言有类也。”

《道德经》第四十章：“反者道之动，弱者道之用。”《太平经》卷四十二则说：“本去故当绳之以真道，反其末极还就本，反其华还就实，反其伪还就真。夫末穷者宜反本，行极者当还归，天之道也”。“极上者当反下，极外者当反内，故阳极当反阴，极于下者当反上；故阴极反阳，极于末者当反本”。

《道德经》第四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”《太平经》卷七十三至八十五则说：“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也，分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。”

《道德经》第五十一章：“故道生之，德蓄之，物形之，势成之。长之育之，亭之毒之，养之覆之”。《太平经》卷五十六至六十四则说：“道者，天也，阳也，主生；德者，地也，阴也，主养；万物多不能生，即知天道伤矣；其有不生者，即知天克有绝者矣。一物不生一统绝，多则多绝，少则少绝，随物多少，以知天统伤。夫道兴者主生，万物悉生；德兴者主养，万物人民悉养，无冤结。”

《太平经》中这样的例子很多。

（二）《老子想尔注》

《道德经》第十章：“载营魄抱一，能无离乎？”《老子想尔注》则说：“一者道也，……一在天地外，入在天地间，但往来人身中耳，都皮里悉是，非独一处。一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”“神成气来，载营人身，欲全此功无离一。”

《道德经》第十六章：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命，复命曰常，知常曰明。”《老子想尔注》则说：“道气归根，愈当清静”，“知宝根清静，复命之常法也”，“入清静，合自然，可久也”，“道人当日重精神，清静为本”。

《道德经》第二十一章：“惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信”。《老子想尔注》则说：“万物含道精”，“有道精，分之与万物，万物精，共一本”，“精者，道之别气也，入人身中为根本。”又说：“人为精车”，“精结为神，欲令神不死，当结精自守”，“夫欲宝精，百行当修，万善当著，调和五行，喜怒悉去，天曹左契，算有余数，精乃守之。”

《道德经》第三十章：“以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还：师之所处，荆棘生焉，大军之后，必有凶年。”第三十一章：“夫唯兵者不祥之器，物或恶之，故有道者不处。”《老子想尔注》则说：“兵者非吉器也”，“道故斥库楼，远狼狐，将军骑官房外居，煞星修柔去极疏。但当信道，去武略耳。”又说：“以兵定事，伤煞不应度，其殃祸反还人身及子孙”，“天子之军称师，兵不合道，所在淳见煞气，不见人民，但见荆棘生”，“为善至诚而已，不得依兵图恶以自强”，“至诚守善，勿贪兵威，设当时佐帝王图兵，当不得已而有”，“兵者非道所喜”。

（三）《参同契》

《道德经》第十章：“载营魄抱一，能无离乎？”《参同契》则说：“抱一毋舍，可以长存。”

《道德经》第十六章：“夫物芸芸，各复归其根。”《参同契》则说：“含德之厚，归根返元。”

《道德经》第十一章：“故有之以利，无之以用。”《参同契》则说：“以无制有，器用者空。”

《道德经》第二十五章：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”《参同契》则说：

“引内养性，黄老自然”，“无平不陂，道之自然”，“施化之道，天地自然”，“阴阳相饮食，交感道自然”，“以类辅自然，物成易陶冶”，“自然之所为兮，非有邪伪道。”

《道德经》第二十八章：“知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒。”《参同契》则说：“知白守黑，神明自来，白者金精，黑者水基，水者道枢，其散各一。”

《道德经》第三十八章：“上德无为而无以为，下德为之而有以为。”《参同契》则说：“上德无为，不以察求，下德为之，其用不休。”

《道德经》第四十章：“反者道之动，弱者道之用。”《参同契》则说：“反者道之验，弱者德之柄。”

（四）《悟真篇》

《道德经》第三章：“虚其心，实其腹”。第九章：“金玉满堂，莫之能守”。《悟真篇》则说：“虚心实腹义俱深，只为虚心要识心，不若炼铅先实腹，且教守取满堂金。”

《道德经》第一章：“此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”《悟真篇》则说：“异名同出少人知，两者玄玄是要机，保命全形明损益，紫金丹药最神奇。”

《道德经》第六章：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。”《悟真篇》则说：“玄牝之门世罕知，休将口鼻枉施为，饶君吐纳经千载，怎得金乌搦兔儿。”

《道德经》第十六章：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命，知常曰明。不知常，妄作，凶。”《悟真篇》则说：“万物芸芸各返根，返根复命即常存，知常返本人难会，妄作招凶往往闻。”

《道德经》第二十一章：“惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精”。第四十三章：“无有入无间，吾是以知无为之有益。”《悟真篇》则说：“恍惚之中寻有象，杳冥之内觅真精，有无从此自相入，未见如何想得成。”

《道德经》第三十一章：“吉事尚左，凶事尚右。偏将军居左，上将军居右”。第六十九章：“用兵有言，吾不敢为主而为客，不敢进守而退尺”，“祸莫大于轻敌，轻敌几丧吾宝。”《悟真篇》则说：“用将须分左右军，饶他为主我为宾，劝君临阵休轻敌，恐丧吾家无价珍。”

《道德经》第四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”《悟真篇》则说：“道自虚无生一气，便从一气产阴阳，阴阳再合成三体，三体重生万物昌。”

明代《正统道藏》与《万历续道藏》共有 5485 卷，共收经书 1476 种，除一少部分原属易类、起居注类、地理类、儒家类、墨家类、医家类、名家类、法家类、兵家类、纵横家类、杂家类、术数家类、别集类的数十种书被收入外，《道藏》绝大部分经书无不或多或少归依《道德经》以自尊其教。

四、道书中所神化的“元炁肇始”、“无世不存”的老君

对于老子的神化，在南北朝已称为“太上老君”，至唐代追尊为“大圣祖高上大道

金阙玄元大皇帝”，但这还不是神化老子的最高峰。唐以后道教张饰老子，更为升高。最系统的要算宋代观复大师谢守颙所撰《太上混元圣纪》。“老子”不仅无限崇高，而且是具有创造和主宰宇宙一切的威力。

谢守颙认为以往的老君纪传“率多疏略”，如司马迁《史记·老子传》、班固《古今人表》、刘向《列仙传》、嵇康皇甫谧之叙高士、葛洪《神仙传》及以后之《集仙传》《总仙传》，“皆蔑裂百不具一”，还认为“尹文操编圣纪八百二十章，贾善翔传犹龙析为百篇，虽记述颇详，而枝蔓旁引，首尾失次，其间取舍，未免乖违，二三其说，览者滋惑”。实际上是他认为神化老子还不够虔诚、明确、系统，因此他“遍考三教经典传记，究其源流，仍序历代崇奉之事，编为圣纪，冠以年谱。若夫五太之初，九皇之始，真文未兆，载籍叵详，今始纂书史所载老君应世之岁月，述其年谱。”认为，“太上老君者，大道之主宰，万教之宗元，出乎太无之光，起乎无极之源，经历天地，不可称载，终乎无终，穷乎无穷者也。其随方设教，历劫为师，隐显有无，罔得而测，然垂世立教应现之迹，昭昭然若日月”。《太上混元圣纪》把老子尊崇为无世不在、屡世为王者之师的创世主、活神仙。《纪》中说：

“老君者乃元气道真造化自然者也。强为之容，则老子也。以虚无为道，自然为性也。夫莫能使之然，莫能使之不然，亦不知其所以然。不知其所以然，故曰自然而然者也”。

元气肇始，天地初立，有神人号天皇氏。老君应运降迹为天皇氏之师，号通玄天师，“正方圆上下之形，定洪荒朴略之状”，“配四海于四神，付五行于五帝”。地皇时，老君降迹为地皇之师，“分配刚柔，制定寒暑，地增博厚，天益高明。圣力无穷，神功靡测。万木甲坼，万草勾萌。羽族毛群区分于兑离之位，介虫鳞类支分于坎震之宫”。人皇时，老君博施济众，为人皇之师，号盘古先生。“三百六十之川初分血脉，一万五千之策乍配偶奇，三壬三乙之神离胎于水木，六丙六辛之将出孕于火风”。

伏羲时老君降世，以道弘济，降迹为师，号郁华子。“教之以画八卦，指之以分三才，助之以造书契之文，制之以代结绳之政”。祝融氏为火德之祖，时老君降世，号广寿子，教民陶冶。神农氏时老君下为帝师，号传豫子，“付之于五运，分之于四时。助之以正万机，明之以辨百谷。变饮血茹毛之化，移黄桴土鼓之音。毁穴焚巢，上栋下宇，范金合土，燔黍擘豚。制耒耜以济兆民，作陶冶以利万物。天雨粟以呈瑞，地芒稼而彰稔”。

黄帝时老君降世，居于崆峒山，号广成子，助帝以战蚩尤，“化鱼鳖为兵士以助王帝，变云霞为神祇潜扶军阵，能弭兵于涿鹿，偃戈于阪泉”，战胜了蚩尤。少昊时老君复降于崆峒山，号随应子，一号太极先生，为少昊之师，“说庄敬之典，教之顺时迎气，昭配神明。羽族呈休，命之鸟官，理分九扈，以统百帅。景合璧以表灵，凤衔图而示贶。悉由至道，彰此帝谟”。颛帝时老君降于衡山，为帝师，号赤精子，“教之解纷塞

兑，治国安民，涤荡九黎，陟明八凯。有龙野紫髯之凶丑，有蛇身赤发之渠魁，力拔不周，首触山碎。天低西北，致日月之西行；地亚东南，使江海东注。追呼六甲，役御百灵，训之以微言之经，教之以大顺之道”。帝尝时老君降世，居于江滨，号录图子。敷道布化，济代为师。“谈黄庭之妙言，隐日遁月，称录图之嘉号，返邑移城。制九州之命，作六英之乐。封勾芒以佐苍帝，敕蓐收以翼白方；封岱岳而印金泥；照寰区而开玉镜。饮太活之井，游不夜之乡。”帝尧时老君降世为师，居姑射山，号务成子；讲玄德之经道，以治国于玄化。帝舜时老君降世，居河阳，号尹寿子。“谈无为之理，讲离合之经。三苗克俊，四罪咸服。百揆时序，五典谨徽。怀明神之珠，赐照华之玉。”

夏禹时老君降世，居商山，号真行子，“克匡王道，爰作帝师。谈德行之经，行为国之法。”商汤时老君降世，居潜山，号锡则子，“权离左极，下为王师。说长生之经，体自然之道”。

以上只是说老君分身下降，随世立教，事竟则隐，故无在世诞生之迹。至商十八世王阳甲践祚之十七年，老君才是“分神化炁”下凡，投胎托孕于“玄妙玉女”，经八十一年，于武丁九年二月十五日降生。《混元圣纪》以此为老君最早的诞生之迹的纪传。

辛纣时老君降于岐山之阳，号鬻鬻子。周文王为西伯，召为守藏史。

周武王时迁老君为柱下史。周成王时老君仍为柱下史，号经成子。授道周公，乃游西极大秦竺乾等国，号古先生。周康王时老君复归于周，号郭叔子，复为柱下史。周昭王时老君西过函谷关，传道关令尹喜，授以《道德五千言》。

周厉王时降于楼观，授道士宋伦以中景之道、通真之经，并灵飞六甲素奏丹符。周宣王时老君降于渭川，告以岁星北移，周室将衰。周平王时老君复出关，开化诸国，至西海流麟等洲，复还中国。周敬王时，孔子谓南宮敬叔曰：“吾闻老聃博古赅今，通礼乐之原，明道德之归，则吾师也。今将往矣。”遂至周见老子。周夷烈王时，老君还秦，秦献公授馆致礼，问以历数，老君出散关。周显王时老君东还，游赤城蒙山，重过扶桑，校集群仙，已而隐于嵩山太室少室。周赧王时，老君与尹喜诸仙西游女儿鸡头天柱，复出散关，遂升昆仑，还紫微上官。

秦始皇时，老君降于楼观南之老君祠，“授帝以《鬼林经》、策使鬼神之符”。

汉文帝时，老君降于陕河之滨，号河上公，亦曰河上丈人。授帝《道德经》。汉成帝时，老君降于琅玕曲阳，授于吉《太平经》。汉明帝时老君再降，“授于吉真人一百八十戒”。汉安帝时老君降于泰山，“召江夏史刘图校定天下簿籍，因示罪福报应之事”。汉顺帝时老君降于蜀之鹤鸣山，授天师张道陵《正一盟威》秘箓、《太清中经》九百三十卷、符文七十卷，又授三洞众经及超度九祖斋直之法。汉桓帝时老君降于成都，授张天师北斗酆死注生之法、制六天斩邪文。汉灵帝时老君降于天白山，授仙人葛玄《上清》、《灵宝》、《大洞》等经及三箓七品斋法、劝戒法轮转神入定等经。

北魏明元帝时老君降嵩山,授道士寇谦之“天师”之位,赐《云中音诵新科之诫》二十卷,命其清整道教,辅佐“太平真君”(指北魏太武帝拓跋焘)。太武帝初继位,老君复降嵩山,命寇谦之授帝“太平真君”之号。

隋炀帝时老君降终南山,语山人李淳风以唐公李渊受命之符。隋末老君降山西浮山附近之羊角山,现形语道士吉善行,说李渊将作皇帝,并自认为李氏之祖。唐高宗时亲祠老君,绘图像,上尊号“玄元皇帝”,圣母为“先天太后”。唐玄宗时老君降于丹凤门外,语田同秀曰:“我昔日入流沙,藏一金灵符在尹喜旧宅,可奏帝取之。”又降太白山,语山人王玄翼以宝仙洞有妙宝真符。唐懿宗时有贼欲劫太清宫,老君降世,乘空而行,须臾黑雾迷漫,贼迷路自相践踏。宋真宗时,上老君尊号“太上老君混元上德皇帝”。徽宗时老君乘白马驾祥云降于茅山玉晨观,授梁光映《天童经》。

《混元圣纪》成书于宋,故截止于宋。宋以后道教宣扬老君显灵降世的宗教传说也不少。如明洪武七年(公元1374年)薄关清庵居士令狐璋所传《太上老君历世应化图》(今存成都二仙庵退隐王伏阳重刊本),载“混元垂教,上下数千年已往之迹”,共为八十一化,即:(一)起无始;(二)运自然;(三)现真身;(四)秉教法;(五)受玉图;(六)登位统;(七)历劫运;(八)造天地;(九)诞玄灵;(十)变真文;(十一)垂经教;(十二)撰灵篇;(十三)为帝师;(十四)置陶冶;(十五)赞元阳;(十六)教稼穡;(十七)始器物;(十八)居崆峒;(十九)传经蕴;(二十)说道德;(廿一)资宝文;(廿二)遗盘名;(廿三)降圣迹;(廿四)隐柱下;(廿五)弃周爵;(廿六)刻木羊;(廿七)临闾宾;(廿八)化国王;(廿九)集圣众;(卅)演金光;(卅一)起青莲;(卅二)跨神龙;(卅三)摧剑戟;(卅四)说浮屠;(卅五)降外道;(卅六)藏日月;(四十)显诸国;(四一)遍天竺;(四二)开摩羯;(四三)示胜相;(四四)试徐甲;(四五)度关尹;(四六)会青羊;(四七)窥天垣;(四八)锡妙方;(四九)谕冲举;(五十)授真经;(五一)叹犹龙;(五二)教卫生;(五三)训阳子;(五四)谭天地;(五五)诏沈羲;(五六)付鬼林;(五七)解道德;(五八)授道像;(五九)游琅玕;(六十)校图籍;(六一)盟威箴;(六二)说斗经;(六三)授大洞;(六四)拯民灾;(六五)饬教戒;(六六)创安化;(六七)光醮坛;(六八)皇天原;(六九)柱像文;(七十)庆玉像;(七一)彰灵宝;(七二)现朝元;(七三)颂流霞;(七四)刻三泉;(七五)云龙崖;(七六)应帝梦;(七七)居玉堂;(七八)履白莲;(七九)明崖壁;(八十)殄庞勋;(八一)愈恶疾。每一“化”,都有奇诞的宗教传说故事,生动而富有浓郁的宗教情感,“老子”已经完完全全是“神”,而不是曾食人间烟火物的“思想家”了。

总之,“老子”一天比一天神威、显赫,高居“太清”之境,主宰宇宙的一切。

结 语

春秋战国之际出现的《老子》,只是一本卓越的哲学著作,作者老聃(李耳)也只

是一位伟大的思想家。尽管《老子》是哲理的宝藏,闪耀着智慧的光辉,老子皓首银须,遁世养寿,有几分神秘色彩,但《老子》毕竟是世人著的书,不是天书,老聃是人而并非天神。可是意识形态领域的历史演变,却不是我们想象的这么单纯和简单。《老子》居然会变成了道教的圣经,老聃竟然被抬上了最高天神“三清”的宝座。书有了神圣的灵光,人也绕上了熠熠的灵光。从地上到天上,从世俗到彼岸,其书其人经历了复杂的异化过程。在客观历史事实面前,我们不能不承认《老子》与老聃对中国社会各方面的影响实在太大了。在中国,古往今来,几乎没有另一本书、另一位哲人能同老子比较其神圣性,即使如《论语》与孔子也还没有被神化得那么崇高。人们吸吮《老子》智慧的乳汁,敬仰着老聃高尚的人格风范,各人因其政治、经济地位、文化素养之差别,从不同的角度去理解它、运用它、发挥它,仁者见仁,智者见智,在宗教领域,其书其人经过宗教的演绎,变成了圣经与天神。

第二节 道教义理与《列子》

继老聃之后,被后人尊为杰出道家哲人的是列子。晋代以后流传于世的《列子》一书,被唐以后道教奉为道教经典,相传为《列子》作者的列御寇,亦被道教奉为神仙,列为“四子真君”之一,并传说他是“老君”的四大弟子之一。在道教宫观祀奉“太上老君”的殿堂里,左右陪祀有四位真人,其中第二位为“冲虚真君”,这便是列子。

道教祖师春秋时代的老子,在理论上以“道德”为旨归,形成与儒、释之抗衡,那么传为战国哲人的列子又是怎么会被道教奉为神仙,《列子》怎么会被奉为道经的呢?纯属道教依附,还是两者之间有可联系的因素使然呢?略试析之。

一、关于列御寇、《列子》

“列御寇”之名,屡见于《庄子》,有时称“列子”,有时称“子列子”,还专撰有《列御寇》^①。先秦古籍中曾提到过列子的还有《管子》、《晏子》、《墨子》、《尸佼》、《韩非子》、《吕氏春秋》及刘向编《战国策》的史料。《史记》无传,其它史料亦未见完整传记。介绍列子较为详细的还是《庄子》,虽说零散些,但集中起来,亦可概知列子的人品与哲学风格。

《庄子·逍遥游》:“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。”

《庄子·应帝王》中说,列子的老师是郑国人林壶子。有神巫季咸,“知人之生死

^① 见《庄子》。

存亡”，列子见而心醉，归以告壶子，还带了神巫来给壶子看相，结果神巫逃跑了。壶子对列子说：“乡吾示之以未始出吾宗。吾与之虚而委蛇，不知其谁何，因以为弟靡，因以为波流，故逃也。”列子悟知自己学浅，“然后列子自以为未始学而归，三年不出。为其妻爨，食豕如食人。于事无与亲，雕琢复朴，块然独以其形立。纷而封哉，一以是终。”

《庄子·至乐》：“列子行食于道从(旁)，见百岁髑髅，撻蓬而指之曰：‘唯予与汝知而未尝死，未尝生也。若果养乎？予果欢乎？’”

《庄子·达生》：“子列子问关尹曰：‘至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不慄。请问何以至于此？’关尹曰：‘是纯气之守也，非知巧果敢之列……’”。

《庄子·田子方》：“列御寇为伯昏无人射，措杯水其肘上，发之，适矣复沓，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，尺二分垂在外，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。今汝怵然有恂目之志，尔于中也殆矣夫！’”

《庄子·让王》：“子列子穷，容貌有饥色。客有言之于郑子阳者曰：‘列御寇，盖有道之士也，居君之国而穷，君无乃为不好士乎？’郑子阳即令官遗之粟。子列子见使者，再拜而辞。使者去，子列子入，其妻望之而拊心曰：‘妾闻为有道者之妻子，皆得佚乐，今有饥色。君过而遗先生食，先生不受，岂不命邪！’子列子笑谓之曰：‘君非自知我也。以人之言而遗我粟，至其罪我也又且以人之言，此吾所以不受也。’其卒，民果作难而杀子阳。”

《庄子·列御寇》记述，列子去齐国，半道受到卖浆者的殷勤款待，“惊骇”而返，伯昏瞀人问他为何这样惊骇？列子说：“夫内诚不解，形谍成光，以外镇人心，使人轻乎贵老，而整其所患。夫饔人特为食羹之货，无多余之赢，其为利也薄，其为权也轻，而犹若是而况于万乘之主乎！身劳于国而知尽其事，彼将任我以事而效我以功，吾是以惊。”

归纳《庄子》所载，则列御寇为战国时代郑国人，与郑繻公当政时(公元前422—前395年)的相郑子阳同时。他的老师是壶子。列子家贫，安贫乐道，淳素自然，是一位摆脱了名缰利锁，不为利诱，不为物累，飘然与大化游的有道之士。他既是一位能御风而行的仙人，又是一位“面有饥色”和学射怵然“汗流至踵”的凡人。

也有人以《庄子》多寓言，“列子”是《庄子》中的寓言人物。如宋高似孙《子略》谓：“周(庄周)之末篇(即《庄子·天下》)叙墨翟、禽滑厘、慎到、田骈、关尹之徒以及于周，而御寇独不在列，岂御寇者，其亦谓鸿蒙、列缺者欤？”而可以与《庄子》相应证明战国时期确有“列子”其人的史料，亦斑斑在册。如《尔雅疏》引《尸子·广泽篇》云：“墨子贵兼，孔子贵公，皇子贵衷，田子贵均，列子贵虚，料子贵别囿，其学之相非

也数世矣，而已皆弇于私也。”《吕氏春秋·不二篇》亦载“列子贵虚”。《战国策·韩策》：“史疾为韩使楚，楚王问曰：‘客何方所循？’曰：‘治列子圉寇之言。’曰：‘何贵？’曰：‘贵正’。”汉成帝时刘向撰《列子新书目录》，说：“列子者，郑人也，与郑繆公（繆音穆）同时，盖有道者也。其学本于黄帝老子，号曰道家。”班固《汉书·艺文志》著录《列子》八篇，注曰：“名圉寇，先庄子，庄子称之。”这也可证战国早期确有哲人列子，与郑繆公同时；刘向所说“郑繆公”乃“郑繆公”之误。

关于《列子》一书，旧本题周列御寇撰。汉成帝时光禄大夫刘向校定列子遗篇，撰《列子新书目录》，说“新书定著八章”，即“天瑞第一，黄帝第二，周穆王第三，仲尼第四，汤问第五，力命第六，杨朱第七，说符第八。”刘向说，“所校中书《列子》五篇，臣向谨与长社尉臣参校讎太常书三篇，太史书四篇，臣向书六篇，臣参书二篇，内外书凡二十篇，以校除复重十二篇，定著八篇。中书多，外书少。章乱布在诸篇中。或字误，以尽为进，以贤为形，如此者众。及在新书有阙，校讎从中书已定，皆以杀青，书可缮写”。关于内容，刘向评介说：“道家者，秉要执本，清虚无为，及其治身接物，务崇不竞，合于六经。而《穆王》、《汤问》二篇，迂诞恢诡，非君子之言也。至于《力命篇》，一推分命；《杨子》之篇，唯贵放逸，二义乖背，不似一家之书。然各有所明，亦有可观者。孝景皇帝时贵黄老术，此书颇行于世。及后遗落，散在民间，未有传者。且多寓言，与庄周相类，故太史公司马迁不为列传”。班固撰《汉书·艺文志》，据刘向所说，著录《列子》八篇。这是现存著录《列子》的最早史料。但刘向、班固所录的《列子》，早已失传，到东晋时才又有光禄勋张湛的《列子注》出世。张湛撰《列子序》中讲说《列子》得以复现的经过，他说：“吾先君与刘正舆、傅颖根，皆王氏之甥也，并少游外家。舅始周，始周从兄正宗（王宏，晋尚书，王弼之兄）、辅嗣（王弼），皆好集文籍，先并得仲宣（王粲，魏侍中）家书，几将万卷。傅氏亦世为学门。三君总角，竞录奇书。及长，遭永嘉之乱，与颖根同避难南行，车重各称力，并有所载。而寇虏弥盛，前途尚远。张谓傅曰：‘今将不能尽全所载，且共料简世所希有者，各各保录，令无遗弃。’颖根于是唯赍其祖玄、父咸《子集》。先君所录书中有《列子》八篇。及至江南，仅有存者。《列子》唯余《杨朱》、《说符》、目录三卷。比乱，正舆为扬州刺史，先来过江，复在其家得四卷。寻从辅嗣女婿赵季子家得六卷。参校有无，始得全备”。世传《列子》，主要便是东晋张湛注本。张湛还评介《列子》说：“其书，大略明群有以至虚为宗，万品以终灭为验，神惠以凝寂常全，想念以著物自丧；生觉与化梦等情，巨细不限一域；穷达无假智力，治身贵于肆任；顺性则所之皆适，水火可蹈；忘坏（怀）则无幽不照。此其旨也。然所明往往与佛经相参，大归同于老庄。属辞引类特与《庄子》相似。庄子、慎到、韩非、尸子、淮南子，《玄示》、《旨归》多称其言，遂注之云尔。”至唐，以《列子》为道家之典籍，尊“老”亦随之尊“列”，唐玄宗天宝初年奉《列子》为唐室“家教”（道教）的经典，改题《冲虚真经》。也正因此书被抬高，受到社会注重，也便

开始有人对此书(指张湛作注的《列子》)的作者及成书年代提出了疑问。第一个提出疑问的便是唐代的柳宗元,他作《辨列子》,指出书中一些时间与人物关系方面的差错,对当时行世的《列子》(《冲虚真经》)出于战国时代之说,有所质疑,认为可能系东晋张湛伪托之作,提醒人们“读焉者慎取之而已矣。”自此以后,争论遂起。如,高似孙《子略》谓:“是书与《庄子》合者十七章,其间尤有浅近迂僻者,特出于后人会萃而成之耳。”叶大庆《考古质疑》认为《列子》中有后人所增之言。黄震《黄氏日钞》认为张湛推出的《列子》是否刘向所说的《列子》,“殆未可知”。宋濂《诸子辨》肯定“决非御寇自著,必后人会萃而成”,又认为“御寇先庄周,周著书多取其说。若书事简劲宏妙则似胜于周。”及至清代以后,也依然众说纷纭。姚际恒《古今伪书考》认为“战国时本有其书,或庄子之徒依托为之者,但自无多,其余尽后人所附益也。”顾颉刚《重考古今伪书考》认为“其即为湛托无疑。”钱大昕《十驾斋养新录》谓:“《列子》书晋时始行,恐即晋人依托”。姚鼐《跋列子》认为今存的《列子》,“盖有汉、魏后人所加”,自晋南渡,古书多亡佚,《列子》出于张湛,“安知非湛有矫入者乎?”肯定刘向所校《列子》八篇,非尽如今之八篇。梁启超《古书真伪及其年代》断言《汉书·艺文志》著录的《列子》已佚,只存其目,东晋张湛采集道家之言又“凑合”出《列子》,并且“载刘向一序”。马叙伦《列子伪书考》说得较详细:“余籀读所得,知其书必出伪造”,“盖《列子》书出晚而亡早,故不甚称于作者。魏晋以来,好事之徒,聚敛《管子》、《晏子》、《论语》、《山海经》、《墨子》、《庄子》、《尸佼》、《韩非》、《吕氏春秋》、《韩诗外传》、《淮南》、《说苑》、《新序》、《新论》之言,附益晚说,成此八篇,假为向叙以见重,而刘勰乃称其气伟采奇,柳宗元谓其质厚少伪,洪迈、宋濂、王世贞且以为简劲出《庄子》右,刘壎谓郑圃之余,岂盲于目者耶?夫辅嗣为《易注》多取诸《老》、《庄》,而此书亦出王氏,岂弼之徒所为欤?”而日本学者武义内雄《列子冤词》则又另有见识,谓“向序非伪,《列子》八篇非御寇之笔,且多经后人删改。然大体上尚存向校定时面目,非弼之徒所伪作。”笔者以为,不论说法有多少,但大体上是两种意见,(一):原本出于战国时代,为列子之弟子所辑录,后亡佚;西汉刘向曾搜集残篇,校定为《列子》八篇,亦亡佚;东晋张湛得王氏所藏《列子》遗篇,作注推出行世;(二):原本早已亡佚无存,后世《列子》为王弼或张湛所伪作,连刘向《叙》也是伪作。笔者认为,既有前人遗篇,又有后人增益之作,前后相联系而论之,较为确切。

自唐玄宗时起,道教便正式奉《列子》为道教经典,尊称《冲虚真经》。道教对《列子》有自己的看法,这可以北宋道士陈景元《列子冲虚至德真经释文序》为代表。序曰:“夫庄子之未生,而列子之道已汪洋汗漫充满于太虚,而无形碍可闻也,故著书发扬黄老之幽隐,剖抉生死之根柢。堕毁解衰,决疣溃痈。语其自然而不知其然,意其无为而任其所为。辞旨纵横,若木叶乾壳,乘风东西,飘飘乎天地之间,无所不至。而后庄子多称其言,载于论说。故世称老庄而不称老列者,是繇庄子合异为同,义指一

贯，离坚分白，有无并包也。昔列子陆沈圃田四十年而人莫识，藏形众庶在国而君不知，天隐者也。人有道而人莫誉，道岂细也夫？书有理而世罕称，理岂粗也夫？之人也，之书也，深矣！深矣！远矣！与物返矣！不其高哉！”

考道教义理体系之建立，实在于魏晋以后，关于《列子》真伪之辨乃学术界的事，《列子》对道教义理的影响，是东晋以来的事实，完全不受上述辩论的影响；更何况先秦古籍早已载有列子的学说了呢？事实上道教也早已间接从先秦古籍中吸取了列子思想。道教既然宗本老子道家，当然也会尊奉列子。

二、道教义理与《列子》

历代学者虽指出现存《列子》非真本，颇多为后人附益，且增窜非实，殊多乖错，但是道教素尊道家之言，不认为它“迂诞恢诡”，而认为它默察造化消息之运，发扬黄老之幽隐，简劲宏妙，辞旨纵横，奉之为圭臬。因此造作道书，多所融吸，久之在道教义学中便成为不可分离的部分。

（一）宇宙生成论方面：

《列子》中的《天瑞篇》、《汤问篇》、《周穆王篇》均较为集中地谈到了对宇宙自然的认识，关于它的生成、演变、状态、未来等等。如《天瑞篇》论宇宙本原曰：“有生不生，有化不化。不生者能生，不化者能化。生者不能不生，化者不能不化，故常生常化。常生常化者，无时不生，无时不化，阴阳尔，四时尔。不生者疑独，不化者往复，其际不可终；疑独，其道不可穷。”认为独立永存、往复不终、不生不化的“道”，乃是宇宙万物之本原。《天瑞篇》论宇宙万物生成过程曰：“昔者，圣人因阴阳以统天地。夫有形者生于无形，则天地安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形埒，易变而为一，一变而为七，七变而为九。九变者，究也，乃复变而为一。一者，形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人；故天地含精，万物化生。”关于天地有无极尽问题，《天瑞篇》中曰：“言天地坏者亦谬，言天地不坏者亦谬。坏与不坏，吾所不能知也。虽然，彼一也，此一也。……坏与不坏，吾何容心哉？”《汤问篇》中曰：“无则无极，有则有尽，朕何以知之？然无极之外复有无极，无尽之中复无无尽。无极复无极，无尽复无尽，朕以是知其无极无尽也，而不知其有极有尽也。”

道教经籍论述其对宇宙生成的看法时，颇多吸取《列子》之言。如《云笈七签》卷二《混元混洞开辟劫运部》中说：“混元者，记事于混沌之前，元气之始也。元气未形，寂寥何有？至精感激而真一生焉，元气运行而天地立焉，造化施张而万物用焉。混沌者，厥中惟虚，厥外惟无，浩浩荡荡不可名也。……三者化生以至九，玄从九反一，乃

入道真，气清成天，滓凝成地，中气为和以成于人，三气分判，万化禀生。”《太上老君开天经》集中地、系统地论述宇宙生成过程说：未有天地时，“太清之外，不可称计。虚无之里，寂寞无表”，一切皆无，“浩浩荡荡，无形无象，自然空玄，穷之难极”，以后经过“洪元”、“混元”、“百成”等时期的运化而有“太初”，太初时才“清气上升为天，浊气下沉为地”，又“上取天精，下取地精，中间和合以成一神，名曰人也”；“太初”没，而有“太始”，“太始者万物之始”，“太始”而后有“太素”，“天生甘露，地生醴泉，人民食之，乃得长生”，“太素”没而有“混沌”，始有山川五岳四渎，高下尊卑及识名，等等。《开天经》所讲，基本上是据《列子》而加以宗教演伸。在道教最古老的经书《太平经》中，也可以找到《列子》思想的痕迹，如：“六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者也。故元气无形，以制有形，以舒元气，不缘道而生”，“道无所不能化，故元气守道，乃行其气，乃生天地”^①。“九者，究也，竟也，得行此者，德乃究洽天地阴阳万物之心也”^②。讲的都是化生万物而自身不生不化的宇宙本原“道”。

（二）人、神与自然的关系

《列子·天瑞篇》：“舜曰：‘吾身非吾有，孰有之哉？’曰：是天地之委形也。生非汝有，是天地之委和也。性命非汝有，是天地之委顺也。子孙非汝有，是天地之委蜕也。故行不知所往，处不知所持，食不知所以。天地强阳，气也，又胡可得而有邪？”成书于汉顺帝时的《太平经》中便说：“人者，乃是天地之子”，“人生皆含怀天气”具乃出，头圆，天也；足方，地也；四支，四时也；五藏，五行也，耳目口鼻，七政三光也”^③。“夫人者，乃理万物之长也。……无形委气之神人与元气相似，故理元气。大神人有形，而大神与天相似，故理天。……凡民乱愤无知，与万物相似，故理万物”。这里不只说“人”是天地之委形，而且进而说无形的神人乃委形于气。“人”、“神”与“天地”、“气”在根本上灶台一的。接着说：“夫人，天且使其和调气，必先食气；故上士将入道，先不食有形而食气，是且与元气合”^④。这正是《列子·天瑞篇》所说“气也，又胡可得而有邪？”

笔者以为《太平经》之言乃是吸取自汉刘向校定的《列子》，张湛所推出的《列子》仍然保存有上述内容。不然的话，汉时的《太平经》又焉得吸取东晋《列子注》的内容？

（三）仙人与仙国的传说

《列子》中记述有不少“至人”、“真人”、“神人”、“化人”，及理想之国的神话传

① 《太平经合校》卷十八至三十四。

② 《太平经合校》卷三十九。

③ 《太平经合校》卷三十五。

④ 《太平经合校》卷四十二。

说,为后世道教建立其神仙信仰提供了古籍依据。这些美妙的虚幻之言,辗转流传,渐变为似真有其事,为后人所仰慕。

《列子·黄帝篇》中说:黄帝昼寝,梦游华胥氏之国。此国“非舟车足力之所及,神游而已”,“其国无师长,自然而已。其民无嗜欲,自然而已。不知乐生,不知恶死,故无夭殇。不知亲己,不知疏物,故无爱憎。不知背逆,不知向顺,故无利害。都无所爱惜,都无所畏忌。入水不溺,入火不热。斫挞无伤痛,指撻无痠痒。乘空如履实,寝虚若处床。云雾不碍其视,雷霆不乱其听,美恶不滑其心,山谷不蹶其步,神行而已。”又说:在海河洲中有列姑射山,“山上有神人焉,吸风饮露,不食五谷。心如渊泉,形如处女。不倨不爱,仙圣为之臣;不畏不怒,愿恣为之使;不施不惠,而物自足;不聚不敛,且已无愆。阴阳常调,日月常明,四时常若,风雨常均,字(孕)育常时,年谷常丰;而土无札伤,人无夭恶,物无疵厉,鬼无灵响焉。”

《列子·周穆王篇》说:周穆王时,西极之国有化人来,化人“入水火,贯金石;反山川,移城邑;乘虚不坠,触实不核。千变万化,不可穷极。既已变物之形,又且易人之虑”,周穆敬之若神,事之若君。后来化人带周穆王去游化人之宫,“王执化人之祛,腾而上者,中天乃止。暨及化人之宫。化人之宫构以金银,络以珠玉;出云雨之上,而不知下之据,望之若屯云焉。耳目所观听,鼻口所纳尝,皆非人间之有。”后来周穆王又游了巨搜氏之国,又升于昆仑之丘,以观黄帝之宫,又宾于西王母,觴于瑶池之上。

《列子·汤问篇》中说:在渤海之东不知几亿万里,有无底之谷,名曰归墟,“其中有五山焉:一曰岱舆,二曰员峤,三曰方壶,四曰瀛洲,五日蓬莱。其山高下周旋三万里,其顶平处九千里。山之中间相去七万里,以为邻居焉。其上台观皆金玉,其上禽兽皆纯缟,珠玕之树皆丛生,华实皆有滋味,食之皆不老不死。所居之人皆仙圣之种,一日一夕飞相往来者,不可数焉。”又说:禹治水迷途,误至终北之国。其国无风无雨露,不生鸟兽、虫鱼、草木之类。“四方悉平,周以乔陟。当国之中有山,山名壶领,状若甌甄。顶有口,状若员环,名曰滋穴。有水涌出,名曰神瀢,臭过兰椒,味过醪醴。一源分为四埒,注于山下。经营一国,亡不悉遍。土气和,亡札厉。人性婉而从物,不竞不争;柔心而弱骨,不骄不忌;长幼偕居,不君不臣;男女杂游,不媒不聘;缘水而居,不耕不稼;土气温适,不织不衣;百年而死,不夭不病。其民孳阜亡数,有喜乐,亡衰老哀苦。其俗好声,相携而迭谣,终日不辍音。饥倦则饮神瀢,力志和平。经则醉,经旬乃醒。沐浴神瀢,肤色脂泽,香气经旬乃歇”。

这些神话故事,皆是后世道教造构仙人仙境的模式。如《云笈七签》卷二十二《总说天地五方》就说:东方弗于岱九万里之外有呵罗提之国;南方阎浮利三十万里之外有伊沙陁之国;西方俱耶尼七十万里之外有尼维罗绿那之国;北方郁单五十万里之外有旬他罗之国;上方九天之上有元精青沌自然之国;中国直下极大风泽去地五百

二十亿万里有太和宝真无量之国。人皆高大,寿数百岁,“恒吟歌,其音以化越老之人,令知其国有不死之教”。又说,东方呵罗提国一名日生国,上有数千丈高大、三千围、两两同根的大桑树,仙人啖食桑葚,体作金光色。“地无寒暑,时节温和,多生神仙芝草,食之飞空而行”。南方伊沙陁之国一名火庭天竺之国,甚多灵药、甘液、玉英,无所不有,“取其兽毛作布,名之火浣布,小汗以火烧之即鲜白”,此仙人所衣,民人皆三百六十岁。西方尼维罗录那国一名云胡月支国,国人寿六百岁,“上有山,生昆吾之石,治石成铁作剑,光明照洞如水精,割玉如土”,又有吉光之兽,声如梵音。北方旬他罗国一名天镜之国,有五芝玄洞,“涧水如蜜,饮之与天地同年。上方元精青沌自然之国一名洞澳清衍之国,“天人授飞仙之方”。中央太和宝真无量国,西王母之所治,“上生金银之树,琼柯丹宝之林,垂苏瑚以为枝,结玉精以为实”,仙人九万人。《太清中黄真经》说:“当三虫已亡,自达华胥之国”。后世道教更衍出三十六洞天、七十二福地等仙境。

(四)命运论

《列子》认为世界上有很多事情用因果规律解释不通,只能认为是命运的安排。命运决定着人的一切,只能顺受,无可避免。

《列子·力命篇》集中谈到了“人力”与“命运”孰决定人生的贫富夭寿问题。“力曰:‘寿夭、穷达、贵贱、贫富,我力之所能也。’命曰:‘彭祖之智不出尧舜之上而寿八百;颜渊之才不出众人之下而寿十八。仲尼之德不出诸侯之下而困于陈、蔡;殷纣之行不出三仁之上而居君位。季札无爵于吴,田恒专有齐国。夷、齐饿死首阳,季氏富于展禽。若是汝力之所能,奈何寿彼而夭此,穷圣而达逆,贱贤而贵愚,贫善而富恶邪?’力曰:‘若如若言,我固无功于物,而物若此邪,此则若之所制邪?’命:“既谓之命,奈何有制之者邪?朕直而推之,曲而任之。自寿自夭,自穷自达,自贵自贱,自富自贵,朕岂能识之哉?”一切皆由命运决定,无可制宰。接着又举例说,北宫子与西门子是同时人,北宫子德才高于西门子,可是北宫子却贫贱,西门子却富贵,这是什么缘故呢?“东郭先生曰:‘汝言厚薄不过言才德之差,吾之言厚薄异于是矣。夫北宫子厚于德,薄于命;汝(指西门子)厚于命,薄于德。汝(西门子)之达,非智得也;北宫子之穷,非愚失也。皆天也,非人也。而汝以命厚自矜,北宫子以德厚自愧,皆不识夫固然之理矣。’”对于人之生死,列子认为:“可以生而生,天福也;可以死而死,天福也。可以生而不生,天罚也;可以死而不死,天罚也。可以生,可以死,得生得死,有矣;不可以生,不可以死,或死或生,有矣。然而生生死死,非物非我,皆命也,智之所无可奈何。故曰:窈然无际,天道自会;漠然无分,至道自运。天地不能犯,圣智不能干,鬼魅不能欺。自然者默之成之,平之宁之,将之迎之。”天道决定生死命运,只能顺迎,无可干犯。又举例说:有两人年纪相仿,资历相仿,才能相仿,容貌相仿,但却寿夭悬殊,贵贱悬殊,名誉悬殊,爱憎悬殊。为什么会这样?“不知所以然而然,命也。今昏昏

昧昧，纷纷若若，随所为，随所不为，日去日来，孰能知其故？皆命也。月6又降世生的人姿态、情貌不一，“而咸之于道，命所归也。”又说：“信命者于彼，而彼我而有二心者，不若掩目塞耳，背坂面隍亦不坠仆也。故曰：死生自命也，贫穷者自时也。怨天折者，不知命者也；怨贫穷者，不知时者也。当死不惧，在穷不戚，知命安时也。”还说：“农赴时，商趣利，工追术，仕逐势，势使然也。然农有水旱，商有得失，工有成败，仕有遇否，命使然也。”

列子这种天道决定命运，命运决定人生一切的思想，正是道教可以引为依据并进而发挥的资料。也可以说，命运论正是道教奠定其义理的基石之一。当然，命运论并非列子所独有，儒家也有“死生由命，富贵在天”的思想。道家主天道自然定命论，儒家主天帝定命论，都属于古代宗教观念，道教均承袭之，以后更形成以人出生年月日所值支干推人祸福生死等“星命”之术。

《太平经》：“人命短长，不失所禀系星宿厚薄之意”，“知命不怨天，行各自慎”^①。“寿命有期，直圣得圣，直贤得贤，是天常法，禄命自当当”，“籍系星宿，命在天曹”，“阴阳接会，男女成形，老少相次，禀命于天数”^②。“天有四维，地有四维，故有日月相传推。星有度数，照察是非，人有贵贱，寿命有长短，各禀命六甲。生有早晚，禄相当直，善恶异处，不失铢分；俗人不知，反谓无真，和合神灵，乃得称人”^③。

《抱朴子·对俗》：“凡人之受命得寿，自有本数，数本多者，则纪算难尽而迟死，若所禀本少，而所犯者多，则纪算速尽而早死”。

《云笈七签》：“一切修道补过，信顺宿命，静思忍情，其行也上可升仙度世，下可轮转富贵，生为人尊”^④。“夙分有无，一一出于天籍，且非一夕一朝而得偶会。生所化曰死，死所化曰生。生死之根，反复为常。盖善于生者不为死之行，不善于生者为死之行。得死之生为其死，为生之行得其生。故得生者莫不由于气，气所以能化于生则生，化于死则死。故曰‘禽之制在气’者，唯以气感，不以力为。气感自于虚无，而能制于万有，至于天地日月星宿云雷并赖气之所转运，……《元气诀》云：‘天地自倾，我命自然’”^⑤。“夫生死之道，弘之在人，生死常也，确乎在天。但禀以自然，则生死之道无可而无不可也。或未生而已死，或已死而重生，或不可以生而生，或不可以死而死，或可以死而不死，或可以生而不生，或有生而不如无生，或惜死而所以致死，是以致死之地则生，致生之地则死，或为知而不可以死，或为时而不可以生；或云劳我以生，生者好物也，不可恶其生；或云休我以死，死者恶物也，不可好其死。凡人心非不

① 卷一百十。

② 卷一百十一。

③ 卷一百十二。

④ 卷三十八《说十戒》。

⑤ 卷五十六《元气论》。

好其生，不能全其生，非不恶其死，不能远其死”^①。

《酆都六宫下制北帝文》：“人之死生，玉帝刻石隐铭以书六宫北壁，制检群凶”^②。

《守戒必持·醒世诗》：“得丧穷通总在天，机关用尽也徒然。人心不足蛇吞象，世事到头螂捕蝉。无药可延卿相寿，有钱难买子孙贤。何如安分随缘去，一日清闲一日仙。”

《龙门心法》：“命长命短原有命，生来生去本无生。延保不须求妙法，法归无法法生成。”“色身有寿命，法身有慧命。寿命由天不由己，故色身有轮回生死，劫运循环；慧命由我不由天，故法身威权自在，解脱无碍。色身之寿命有限，定业难逃，天教死不得不死；法身之慧命无穷，神通广大，证无生方得长生。”“禀受不齐，皆系造化之机，神运自然，絜数之理，天命已定。”

道教的“命运”虽说有多种形式与解释，但总归是承认神秘的支配力决定人世之一切。《列子》在这方面是从道家学派的观点，为道教提供了思想乳汁。

（五）乐生、贵虚、盗机、内观

列子哲学思想的中心是贵虚。刘向《目录》：“道家者，秉要执本，清虚无为，及其治身接物，务崇不竞”。张湛《列子序》：“其书大略明群有以至虚为宗，万品以终灭为验；神惠以凝寂常全，想念以著物自丧；生觉与化梦等情，巨细不限一域；穷达无假智力，治身贵于肆任；顺性则所以皆适，水火可蹈；忘怀则无幽不照，此其旨也。”《吕氏春秋·不二》说列子贵虚，柳宗元说列子“虚泊寥阔，居乱世，达于利”。贯穿《列子》全部思想是虚无。《列子·天瑞篇》说：“或谓子列子曰：‘子奚贵虚？’列子曰：‘虚者无贵也。’子列子曰：‘非其名也，莫如静，莫如虚。静也虚也，得其居矣；取也与也，失其所也。事之破砭而后有舞仁义者，弗能复也。’既然是“虚”，就无所谓贵贱，保持清静虚默，不竞世俗之名利，这就是得到了“道”。列子崇尚自然，认为一切都在不停地幻化之中，瞬息盈亏，暗中移易，终究归于寂灭，一切皆虚，无所谓生死、有无、是非、成败，顺自然之性，持虚静，便是与道合一。

列子重虚静的思想为后世道教所吸融，为其根本教义之一，经书中论述阐发颇多，如：

《太平经》卷一百三：“天地之性，独贵自然，各顺其事，毋敢逆焉。道兴无为，虚无自然，高士乐之，下士悲焉。”

《老君清净心经》：“心既自静，神即无扰；神既无扰，常清静矣。既常清静，乃会其道，与其道会，名为得道”。

① 卷九十《七部语要》。

② 《太平御览》卷六七二《仙经》上。

《云笈七签》卷九十一《九守》：“天地之道，虚静为主。虚无不受，静无不待，知虚静之道，乃能始终。……勿惑勿撓，万物将自清；勿惊勿骇，万物将自理，谓之天道。”

《坐忘论》：“虚静至极则道居而慧生，慧出本性，非适今有。”

《升玄经》：“子明问曰：‘既无所有，以何为有？’道陵答曰：‘以无所有，而名为有。’又问：‘何名所义？’答曰：‘形声虚伪故。’又问：‘何为虚伪？’答曰：‘乃不住故。’又问：‘何不住？’答曰：‘速变异故。’又问：‘虽速变易，非无所有也，既已变易，果是有物，可变安得云无？’答曰：‘向变易者亦不言都无，如虚空耶，但言一切所有皆为非真，生者必死，有者必无，成者必坏，盛者必衰，少壮必老，向有今无，寒暑推移，恍惚无常，父母兄弟，妻子室家，朋友交游，富贵强盛，豪势欣乐，未盈几时，豁然分散，死亡别绝，老病衰耗，诤讼忿恨，失心丧志，诸如此者，忧恼万端，皆为虚幻，无一真实。’”

《列子·仲尼篇》中提出“内观”之说。列子好游，“壶丘子曰：‘御寇之游固与人同欤，而曰固与人异欤？凡所见，亦恒见其变。玩彼物之无故，不知我亦无故。务外游，不知务内观。外游者，求备于物；内观者，取足于身。取足于身，游之至也；求备于物，游之不至也。……至游者，不知所适；至观者，不知所眊。物物皆游矣，物物皆观矣，是我之所谓游，是我之所谓观也。故曰：游其至矣乎！游其至矣乎！’”

道教便颇重“内观”，有《太上老君内观经》，认为人之此生乃从虚无中来，因缘运会，积精聚气，和合受生，法天象地，含阴吐阳，分错五行，以应四时，万物之中，人称最灵，“性命合道，当保爱之”，这便要“内观己身澄其心”、“守道全生，为道保真”。《经》曰：“修心则修道也。道不可见，因生以明之；生不可常，用道以守之；若生亡则道废，道废则生亡。生道合一，则长生不死，羽化神仙。人不能保者，以其不内观于心故也。内观不遗，生道常存。”又曰：“内观之道，静神定心，乱想不起，邪妄不侵。周身及物，闭目思寻，表里虚寂，神道微深，外观万境，内察一心，了然明静，静乱俱息，念念相系，深根宁极，湛然常住，窈冥难测，忧患永消，是非莫识。”《太上老君说常清静经》关于澄心遣欲之法亦曰：“能遣之者，内观其心，心无其心；外观其形，形无其形；远观其物，物无其物。三者既悟，唯见于空。观空亦空，空无所空。所空既无，无无亦无。无无既无，湛然常寂。寂无所寂，欲岂能生。欲既不生，即是真静。真常应物，真常得性。常应常静，常清静矣。如此清静，渐入真道。”静与虚是统一的，能静始能悟虚，悟虚才能静定。内观之说，开辟了道教的“存思”之术。

《列子》哲学思想中有一个突出问题，即对“生”与“死”的看法。

《列子·天瑞篇》：“子列子适卫，食于道，从者见百岁髑髅。撻蓬而指，顾谓弟子百丰曰：‘唯予与彼知而未尝生、未尝死也。’意即：只有我和他知道，不曾有生，也不曾有死。“道终乎本无始，进乎本不久（有）。有生则复于无生，有形则复于无形。不生者，非本不生者也；无形者，非本无形者也。生者，理之必终者也；终者不得不终，亦如生者之不得不生；而欲恒其生，昼（止）其终，惑于数也”。又说：“死之与生，一往一

反。故死于是者,安知不生于彼?故吾知其相若矣。”《列子·仲尼篇》:“无所由而常生者,道也。由生而生,故虽终而不亡,常也。由生而亡,不幸也。有所由而常死者,亦道也。由死而死,故虽未终而自亡者,亦常也。由死而生,幸也。故无用而生谓之道,用道得终谓之常;有所用而死者谓之道,用道而得死者亦谓之常。”生死乃常理,生与道是相依的。《列子·周穆王篇》:“有生之气,有形之状,尽幻也。造化之所始,阴阳之所变者,谓之生,谓之死。穷数达变,因形移易者,谓之化”。认为生死乃阴阳之变,气之幻化。总的来说,生死相若,生道相依。这反映在后世道教经书中则为:《妙林经》“天尊曰:夫有为生死,众生漂浪,如虚中云,如空中色,如谷中响,如水中,……生死之本,亦复如是,毕竟皆空”^①。《元气论》:“生所化者曰死,死所化者曰生。生死之根,反复为常。”《坐忘论》:“《妙真经》云‘人常失道,非道失人;人常去生,非生去道。故养生者慎勿失道,为道者慎勿失生,使道与生相守,生与道相保,二者不相离,然后乃长久。’言长久者,得道之质也。”

道教承袭《列子》的自然生死观,就自然规律来说,生死相若,而对现实的人生价值,却并不消极对待,主张重生、乐生。因为生道相守,为道慎勿失生,生又是短暂的,故对有生之年要重视、珍惜,乐于生活。这种乐生观,亦有所依据于《列子·天瑞篇》。《天瑞篇》中说,孔子游泰山,遇见了鼓琴而歌的荣启期,问他为什么这样快乐?回答说:“吾乐甚多:天生万物,唯人为贵,而吾得为人,是一乐也。男女之别,男尊女卑,故以男为贵,吾既得为男矣,是二乐也。人生有不见日月、不免襁褓者,吾既已行年九十矣,是三乐也。贫者士之常也,死者人之终也。处常得终,当何忧哉?”以生为乐,而并不以生为痛苦,故道教追求延年益寿、长生久视。

《列子》讲到了“盗”和“机”的观念。关于“盗”,《天瑞篇》说:“吾闻天有时,地有利。吾盗天地之时利”,“盗阴阳之和以成若生,载若形,况外物而非盗哉?诚然,天地万物不相离也,仞而有之,皆惑也。国氏之盗,公道也,故亡殃;若之盗,私心也,故得罪”。“盗”,即窃取、吸取和利用之意。关于“机”,《天瑞篇》说“万物皆出于机,皆入于机。”《说符篇》中伯乐论若皋之观(相)马曰“若皋之所观,天机也,得其精而忘其粗,在其内而忘其外,见其所见,不见其所不见;视其所视,而遗其所不视。若皋之相者,乃有贵乎马者也。”这就是所谓“天机”。后世伪托“黄帝”撰的《黄帝阴符经》,实乃战国末的佚名之作,后经唐李筌为之注疏,盛行于世。《阴符经》便强调了“盗”与“机”的思想,道教重视《阴符经》,故亦重“盗”与“机”。《云笈七签》卷十五有《天机经》,其中说:“万物盗天地之精以生成人,人盗万物之形以御用,万物盗人之力以种植。彼此相盗,各获其宜,俱不知为万物化。故能用机者,法此三事。以道之盗,而贼于物,物亦知为盗之道;所以然者,贵得其时也,贵得其机也。”又说:“见机者

^① 《云笈七签》卷九十二《仙籍语论要记》。

则趋时而就利,皆不保其天年;知机者则原始而要终,固必全其性命。……故见机者莫不尚乎目;能知机者莫不尚乎心。”《元气论》:“盗之公道,盗之天地万物,无不通容”^①。道教讲“盗”与“机”大多用于内丹炼养,如张伯端《悟真篇》便说;“万卷丹经语总同,金丹只此是根宗。依他坤位生成体,种向乾家交感宫。莫怪天机今漏泄,都缘学道自迷濛”,“三才相盗食其时,《道德》《阴符》显圣机。万化既安诸虑息,百骸俱理证无为。”认为内丹炼养要善用天地阴阳变之机,掌握天机火候,采药结丹。

(六)体道养生之法

道教经书中亦引述列子关于养生之言论,如《养性延命录》:“列子曰:少不勤行,壮不竞时,长而安贫,老而寡欲,闲心劳形,养生之方也。”“列子曰:一体之盈虚消息,皆通于天地,应于万类,和之于终,和之于始,静神灭想,生之道也。”等等。

以上不过略举了六个方面,说明后世道教确实吸取了《列子》中的一些思想,据以造构其义理体系。

三、道教对列子的尊奉

明《正统道藏》洞真部记传类《历世真仙体道通鉴》卷六有《列子》,说:“列子,郑人也,姓列名御寇,问道于关尹子,复师壶丘子林,又师老商氏,友伯高子,进二子之道,九年之后,能御风而行。弟子严恢问曰:‘所谓问道者为富乎?’列子曰:‘桀纣为轻道而重利,是以亡。’尝隐居郑圃,四十年人无知者。得道之后,著书名《列子》,见行世。唐玄宗追号为冲虚真人,其书号《冲虚真经》,宋徽宗封致虚观妙真君。”唐以来,道教尊列子为冲虚真人。广东省罗浮山中有“冲虚古观”,陕西周至楼观、武昌长春观等道教殿堂中均有冲虚真人塑像,道教全真派教徒颇虔诚祀奉。道教传说,列子是能御风雨而行的仙人,其道行犹高于庄子,又说他是太上老君的四大“门人”之一。

道教奉《列子》为经典,《正统道藏》洞神本文类收有《冲虚至德真经》三卷,洞神部玉诀类收有林希逸《冲虚至德真经口义》八卷,宋杭州州学内舍生江遘《冲虚至德真经解》二十卷,宋徽宗御注《冲虚至德真经义解》六卷,晋张湛、唐卢重玄解、宋政和训、宋左丞范致虚解、和光散人高守元集《冲虚至德真经四解》二十卷,唐当涂县丞殷敬顺撰《列子新书目录》、碧虚子陈景元补遗《冲虚至德真经释文》二卷。因《列子》哲理较深奥,一般教徒诵习者甚少,全真道中文化较高者颇多阅览之。

第三节 道教义理与《庄子》

继《老子》之后,在战国中期道家学派出现的第二部史诗般的卓越著作便是《庄

^① 《云笈七签》卷五十六。

子》。作者为宋国蒙人庄周(约在公元前369—前286年)。《庄子》以极富想象力、极富诗意的、寓言式的独特文学风格,表达其深邃奥妙的哲学思想。融哲理与文艺为一体,启迪人们的思维,吸引人们的美感,几千年来脍炙人口,影响着我国自战国以来哲学思想、文化艺术与宗教意识的发展。这部在我国传统文化史上有卓越地位、广泛而深远的社会价值的著作,从东汉起便为方仙家所依附,继而在魏晋被道教奉为与《老子》同样重要的道书,自唐玄宗起,以后更成为道教的第二部圣典——《南华真经》,庄周被尊称为“南华真人”。这种转化,与《老子》为道教所依托的关系相同,有其历史的、内在思想因素的原因,也同样经过一段历史的进程,只不过《庄子》与庄周究竟还不如《老子》与老聃那样显赫尊高,那样为道教所尊崇,故而它与道教的关系也就不那么清晰。

《庄子》与《老子》显然同属道家哲学流派,而且历史上也“老庄”联称,但它们在哲学思想上有同也有异,《庄》归本于《老》,而亦有所异于《老》。

一、从《庄子》到《南华真经》

《庄子》一书,编定于西汉初期。《汉书·艺文志》著录《庄子》五十二篇,才存者三十三篇,计《内篇》七篇,《外篇》十五篇,《杂篇》十一篇。相传《内篇》为庄子撰,《外篇》等为其弟子及后来道家所作。《庄子》在汉成帝时(公元前32—前7年)严君平(名遵)著《老子指归》开始以“老”“庄”并提之前,似乎它在社会的影响十分微弱。西汉道家学派的人只重“黄帝”、“老子”之学,而不重“庄子”之学,未见有人为之作注以阐扬,便是明证。《汉书·王贡两龚鲍传》说,严遵“依老子、严周(庄周)之旨,著书十万余言”,这是史籍中“老”“庄”并提之始。扬雄少时曾从严遵游学,是严遵的学生,扬雄与《汉书》编撰者班固的伯父班嗣是朋友,班固《汉书·叙传》说:“(班嗣)虽修儒学,然贵老严(庄)之术”。这是史籍中“老庄”联称的开始。到后汉安帝时(公元107—125在位)校书郎中经学大师马融(公元79—166年)于东观典校秘书,他在注《老子》、《淮南子》中乃稍留意于《庄子》。这说明《庄子》之学在东汉才开始在社会流传。严遵为从事卜筮之方士,故最早留意《庄子》的正是“道士”的前辈人“方士”。

《庄子》之不显行于西汉武帝之前,《史记·老庄申韩列传》已略有道及,说《庄子》中的《渔父》、《盗跖》、《胠箧》“诋訾孔子之徒”、“剝剥儒墨”,“空语无事”、“洸洋自恣”,故不为当时所重。纵观两汉四百多年,《庄子》的社会价值差不多都是这样。但是,到魏晋时期,《庄子》的社会声誉便猛然上升起来。

魏晋之际,曹氏与司马氏之间的政治斗争十分激烈,与政权有密切联系的门阀士族,都卷进了这场争夺政权的殊死斗争,贵族中的知识分子如何晏、王弼等深感荣辱浮沉、生命安危之不测,在精神上感到苦闷、压抑,为宣泄心中之块垒,抒发内心之激

情,兴起了挥麈清谈《老子》、《庄子》、《周易》的玄学之风。魏晋玄学的兴盛,促进了我国哲学思想的发展。《庄子》那“洗洋自恣以适己”,放任自然,漠视功利的思想,以及极富想象力、富有启发性的奇文,受到了知识分子的喜爱,阐发、注释《庄子》的书骤然便多起来。《晋书·王弼传》:“魏正始中(公元240—248年)何晏、王弼等祖述老庄”。继之撰《庄子》注本的有向秀、郭象、司马彪等。《世说新语》说:“注《庄子》者数十家,莫能究其旨统。向秀于旧注外别为解义,妙演奇致,大畅玄风。惟《秋水》、《至乐》二篇未竟而秀卒。”西晋郭象为人行薄,以向秀之《庄子解义》不传于世,“遂窃以为己注。乃自注《秋水》、《至乐》二篇,又易《马蹄》一篇,其余众篇,或点定文句而已。其后秀《义》别本出,故今有向、郭二《庄》,其义一也。”晋宗室司马彪于晋武帝太始时(公元265—274年)亦曾注《庄子》,内篇七,外篇二十八,杂篇十四,解说三,共五十二篇,分为二十一卷(据唐陆德明《经典释文·序录》),《汉书·艺文志》道家类已著录。司马彪注早已散佚,后存辑本两种,一为孙冯翼辑,在《问经堂丛书》中;一为茅泮林辑,在《古逸丛书》中。后世较流行的是郭象注本,内篇七,外篇十五,杂篇十一,共三十三篇,分三十三卷。在魏晋清谈玄学风气放开后,《庄子》之学便大行于世。魏晋前学者盛称“黄老”,而以后则盛称“老庄”,甚至有以“庄老”联称的,《庄子》俨然居《老子》之前。如竹林七贤中的嵇康,在《与山巨源绝交书》中说:“又读庄老,重增其放。”郭象注《逍遥篇》说:“此庄老之谈所以见弃于当涂。”注《在宥篇》中说:“夫庄老之所屡称无者何哉?”北齐颜之推《颜氏家训·勉学篇》说:“《庄》、《老》、《周易》,总谓三玄。”南梁刘勰《文心雕龙·明诗》说:“宋初文咏,体有因革,庄老告退,而山水方滋。”《庄子》之学,在魏晋便为道教所关注,直接吸取其思想以深化教义。如东晋道教理论家葛洪,便在所著《抱朴子·内篇》中吸取《庄子》中有关宇宙本体,“真人”、道术的论述,以论证仙人、仙境、仙术之存在,不过他在神仙理论上又不完全同意《庄子》的思想,如《抱朴子·释滞篇》中说:“至于文子、庄子、关令尹喜之徒,其属文笔,虽祖述黄老,宪章玄虚,但演其大旨,永无至言;或复齐死生,谓无异以存活为徭役,以殂歿为休息,其去神仙,已千亿里矣,岂足耽玩哉?”这就是说他对《庄子》思想有所扬弃,肯定其“大旨”而否定其“齐死生”之说。到南北朝时,庄周便已被神化为仙人,列入道教神团体系^①。尔后唐代著名道教学者成玄英、孙思邈、李含光均曾注疏《庄子》。唐代帝王宣称李耳是他们的祖先,奉“太上老君”(即被道教神化的《老子》作者李耳)为教主的道教是唐室“家教”,而道教以庄周为老子的门下弟子,“老子”受尊崇,“庄子”也便跟着被抬高。唐玄宗开元二十九年(公元737年)下令崇尚玄学,生徒要学习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》、《庚桑子》。天宝元年(公元742年)追号庄子为南华真人,《庄子》改称为《南华真经》,从此被道教列为主要经

^① 见陶弘景《真诰》卷十四及《真灵位业图》。

书。

据近代著名学者陈樱宁先生考证,“南华”之名在唐玄宗天宝之前早已有之,《隋书·经籍志》子部道家类已著录梁旷撰《南华论》二十五卷,又《南华论音》三卷,《旧唐书·经籍志》也著录梁旷撰《南华仙人庄子论》三十卷,梁旷其人曾与北魏卢景裕同时注过《老子》,推知大致是公元六世纪中叶的人。为什么要名“南华”呢?据注家说庄子号南华子,因隐于曹州之南华山而得名。^①

现存于《正统道藏》中的《庄子》白文本及注疏本有:在洞神部本文类有《南华真经》五卷,洞神部玉诀类有宋武林道士褚伯秀述《南华真经义海纂微》一百〇六卷、宋林希逸《南华真经口义》三十二卷、宋碧虚子陈景元分章解《南华真经章句音义》十四卷、又《南华真经章句余事》一卷、未署名《南华真经余事杂录》二卷、《南华真经直指》、宋崇德悟真大师贾善渊进《南华邈》、临川吴澄述《南华内篇订正》、庐陵竹峰罗勉道述《南华真经循本》三十卷、宋王元泽传《南华真经新传》二十卷、又《南华真经拾遗》一卷、东晋郭象注唐成玄英疏《南华真经注疏》三十五卷。可见道教对《庄子》之尊重。

二、从庄周到“微妙元通真君”

《庄子》的作者为战国中期的庄周,约在周烈王七年至周赧王二十九年。历史上最早为他作传的是伟大的文学家、史学家司马迁。在司马迁《史记·老庄申韩列传》中说:“庄子者蒙人也,名周,周尝为蒙漆园吏,与梁惠王、齐宣王同时。”《地理志》:“蒙县属梁国”^②。刘向《别录》说庄周为“宋之蒙人也”^③。《括地志》云:“漆园故城,在曹州冤句县北十七里”。《正义》云:“庄周为漆园吏,即此(指曹州冤句县北十七里)。按其城古属蒙县。”关于庄子故里问题,相传有三说,一为宋国蒙县人(今河南商丘东北),二为安徽蒙城人,三为山东蒙阴县人。《历世真仙体道通鉴》卷六《庄子传》说:“庄子,宋人也,姓庄名周,字子休,生于睢阳蒙县,学老子之道,梁惠王时为蒙县漆园吏。”案睢阳,春秋宋地,汉属梁国,隋改名宋城,在今河南商丘县南。《宗教辞典》肯定庄子为河南商丘人。《史记·庄子传》说庄子其人“其学无所不窥,然其要本归于老子之言”,“明老子之术”,著书“诋訾孔子之徒”,“剽剥儒墨”,“空语无事”,“其言洸洋自恣以适己”,淡薄于重利尊位,表示“宁游戏污渎之中自快。无为有国者所羁,终身不仕,以快吾志焉。”在道教早期阶段,道教直接引用庄子的论述的地方较少见,不过是颇喜其中的神仙思想与所述道术,东晋的著名神仙道教理论家葛洪便指

① 见陈樱宁《道教与养生》。

② 《集解》。

③ 《索隐》。

摘《庄子》“永无至言”，认为《庄子》与“长生久视”之说是抵触的。此盖神仙道教重入世、重现实，重长生，而庄子则主出世、贵超逸、齐生死，故葛洪并不把庄子当神仙看待。北魏的崔浩，是新天师道领袖寇谦之的门徒，据《魏书·崔浩传》说，崔浩“性不好庄老之书，每读不过数十行，辄弃之”。也对庄子无尊崇之意。魏晋南北朝的著名道士杨羲、许谧、鲍靓、葛玄、寇谦之、陆修静等，在他们的撰述中均未见直接引述庄子之言，亦无颂辞。庄子之为道教所尊崇，较早的记载在南朝，梁陶弘景所撰《真诰》与《真灵位业图》中。《真诰》卷十四云：“庄子师长桑公子，授其微言，谓之庄子也。隐于抱犊山，服北育火丹，白日升天，上补太极闾编郎。”《真灵位业图》把庄子列在第三仙阶的右位，其仙官名“闾编郎”。这是庄子列入仙班之始，在此之前的刘向撰《列仙传》，葛洪《神仙传》皆无庄子名次。到唐代，唐玄宗天宝元年，追号庄子为“南华真子”。庄子之学盛行，道教进一步密切与庄子之学的关系，如成玄英疏解《南华经》三十五卷（郭象注，成玄英疏），李含光著《老子庄子周易学记》三卷。唐以后道教宫观中每于太上老君神像左右塑关尹子、庄子陪祀。至宋代，徽宗崇信道教，追封庄子为“微妙元通真君”。宋代著名道教学者褚伯秀撰《南华真经义海纂微》一〇六卷，内集郭象、吕惠卿、林疑独、陈详道、陈景元，王雱、刘概、吴俦，赵以夫、林希逸、李士表、王旦、范无隐等诸家注说，编为巨著，碧虚子陈景元更是致力于庄子之学，将庄子哲理摄入道教。至元代，赵道一编纂《历世真仙体道通鉴》，亦立庄子仙传。道教以庄子为老子四大弟子之首，余为“致虚观妙真君”（列子）、“通玄真人”（文子）、“洞灵真人”（亢桑子），均备受尊崇。

三、庄子之学与道教义理

道教义理同庄子之学的关系，从形式上看，虽不如道教经典直接引述《老子》词句之多，而论其实质，归其本旨，则道教从《庄子》中所摄取的营养，实较从《老子》中摄取的营养为多，而且不是表面词句的装潢，是实质性的融吸。因为老子之学的社会思想及对人生的态度还是较为积极和实际的，而庄子之学则以出世、消极思想为基调，其中糅杂有相当浓厚的古神仙家思想，可以说《庄子》思想更投合于宗教家的口味。庄子继承了老子的“道”论，但却多强调其消极因素，而且多用消极观点去阐发老子思想。庄子是最先将道家学派的哲理与宗教思想相联系的思想家。他将“道”神化为造物主，将修道与养生相联系，将“道”与“仙”相联系，将“道”与“方术”相合一。虽然庄子有齐死生之论，但他视生命与大自然相化一，用生命去拥抱大自然，创立他超脱一般的“长生久视”之说与可供逍遥遨游的广阔“世界”。以后道教的神仙思想及修道养生的方法，基本上是以庄子之学为其理论依据的。现略为引述如下：

（一）以“道”为造物主，为天地鬼神之宗祖

《庄子·大宗师》：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自

本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地，在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”把“道”描述为“有情有信”、“先天地生”的宇宙万物之本原，既似极其微妙的物质实体，又似极其神异的精神因素。其词恍惚，其“物”亦恍惚。这是后世道教造构“太上道君”之说的理论依据。

(二)将“道”与“神”、“仙”相联系，得“道”可成“仙”

《庄子·大宗师》：“狝韦氏得之，以挈天地；伏羲氏得之，以袭气母；维斗得之，终古不忒；日月得之，终古不息；堪坏（山神）得之，以袭昆仑；冯夷（水神）得之，以游大川；肩吾（山神）得之，以处大山；黄帝得之，以登云天（飞升）；颛顼得之，以处玄宫；禺强（北海神）得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广（山名），莫知其始，莫知其终；彭祖（仙人）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。”

《庄子·寓言》：“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。”

《庄子·天地》：“夫圣人，鹑居而鷃食，鸟行而无彰，天下有道，则与物皆昌；天下无道，则修德就闲；千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡；三患莫至，身常无殃”。

《庄子·齐物论》：“至人神矣，大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山而不能伤，飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎！”

《庄子·人间世》：“夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！”

《庄子·大宗师》：“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，登高不慄，入水不濡，入火不热。是知之能登假于道也若此。”

《庄子·逍遥游》：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子；不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠，而年谷熟”。

《庄子·应帝王》：“予方将与造物者为人，厌，则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圜垠之野”。

认为得“道”可以为“神”、“仙”、“至人”、“真人”，并描述了仙境的存在与仙人的生活。这是后世道教造构仙人仙迹的依据。

(三)将修“道”与致“长生”相联系

《庄子·在宥》：“吾语汝至道。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，无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生。目无所见，心无所知，汝神将守形，形乃长生。慎汝内，闷汝外，多知为败。我为汝遂于大明之上矣，至彼至阳之原也；为汝入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。天地有官，阴阳有藏，慎守汝身，物将自壮。我守其一以处其和，故我修身千二百岁矣，吾形未常衰。”

《庄子·在宥》：“得吾道者，上为皇而下为王；失吾道者，上见光而下为土。今夫

百昌皆生于土而反于土，故余将去汝，入无穷之门，以游无极之野。吾与日月参光，吾与天地为常。当我，缙乎！远我，昏乎！人其尽死，而我独存乎！”

《庄子·渔父》：“且道者，万物之所由也，庶物失之者死，得之者生，为事逆之则败，顺之则成。故道之所在，圣人尊之。”

（四）将“道”与养生“方术”相联系

《庄子·养生主》：“臣之所好者道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非全牛者，三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行，依乎天理”，“善哉，吾闻庖丁之言，得养生焉。”

《庄子·大宗师》：“鱼相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而养给；相造乎道者，无事而生定。故曰：鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术。”

《庄子·刻意》：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”

《庄子·刻意》：“纯素之道，唯神是守；守而勿失，与神为一；一之精通，合于天伦。野语有之曰：‘众人重利，廉士重名，贤人尚志，圣人贵精。’故素也者，谓其无所与杂也；纯也者，谓其不亏其神也。能体纯素，谓之真人。”

《庄子·庚桑楚》：“老子曰：卫生之精，能抱一乎？能勿失乎？能无卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能舍诸人而求诸己乎？能儻然乎？能侗然乎？能儿子乎？儿乎终日嗥而嗑不嘎，和之至也；终日握而手不掣，共其德也。终日视而目不瞋，偏不在外也。行不知所之，居不知所为，与物委蛇，而同其波，是卫生之经已。”

《庄子·天下》：“天下之治方术者多矣，皆以其有为不可加矣。古之所谓道术者，果恶乎在？曰：‘无乎不在。’曰：‘神何由降？明何由出？’‘圣有所生，王有所成，皆原于一。’”

《庄子·天下》：“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，以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。”

《庄子·天下》：“芴漠无形，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。”

（五）将“道”与“气”相联系

《庄子·人间世》：“无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。”

《庄子·达生》：“子列子问关尹曰：‘至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不慄。请问何以至于此？’关尹曰：‘是纯气之守也，非知巧果敢之列。……壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神无郤，物奚自入焉！’”

《庄子·知北游》：“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。……故曰：‘通天下

一气耳’。圣人故贵一。”

《庄子·知北游》：“自本观之，生者，暗醢（气结聚貌）物也。”

（六）道给人容貌，天给人形体，形非道不生

《庄子·德充符》：“道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。”

《庄子·天地》：“故形非道不生，生非德不明。存形穷生，立德明道，非王德者邪！”

《庄子·知北游》：“是天地之委形也，生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委顺也，子孙非汝有，是天地之委蜕也。”

《庄子·知北游》：“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，……天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道与！”

（七）言鬼神之有

《庄子·达生》：“桓公曰：‘然则有鬼乎？’曰：‘有。沈（沟泥之中）有履（神名），灶有髻（灶神名），户内之烦壤，雷霆（鬼名）处之；东北方之下者，倍阿鲑蜃（鬼名）跃之；西北方之下者，泆则阳（鬼名）处之。水有罔象（水神），丘有宰（山鬼），山有夔（山神名），野有彷徨（野中神名），泽有委蛇（神名）。’”

《庄子·庚桑楚》：“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；为不善幽暗之中者，鬼得而诛之。明乎人，明乎鬼者，然后能独行。”

（八）宿命论

《庄子·大宗师》：“吾思夫使我至此极者而弗得也。父母岂欲吾贫哉？天无私覆，地无私载，天地岂私贫我哉？求其为之者而不得也。然而至此极者，命也夫！”

《庄子·大宗师》：“死生，命也。其有夜旦之常，天也。”

（九）言浮生若梦

《庄子·齐物论》：“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，则蓬蓬然周也。不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？”

《庄子·大宗师》：“且汝梦为鸟而厉乎天，梦为鱼而没于渊。不识今之言者，其觉者乎，其梦者乎？”

《庄子·大宗师》：“孟孙氏不知所以生，不知所以死；不知孰先，不知孰后，若化为物，以待其所不知之化已乎！且化将化，恶知不化哉？方将不化，恶知已化哉？吾特与汝，其梦未始觉者邪！”

（十）言斋戒与坐忘

《庄子·人间世》：“若一志，……耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”

《庄子·知北游》：“老聃曰：‘汝斋戒，疏淪而心，澡雪而精神，搃击而知！夫道，窅然难言哉！将为汝言其崖略。’”

《庄子·大宗师》：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”

除以上所录十个方面的思想资料外，庄子以消极的眼光看待人世的厌世思想，以及认为卜葬灵验的思想，也都是灰暗而具有神学意味的思想。这都是后世造构宗教义理的合用的资料。不论学术界公认的庄子原著内七篇（即：逍遥游、齐物论、养生主、人间世、德充符、大宗师、应帝王），还是老庄学派后学们的述作外篇十五（即：骈拇、马蹄、胠篋、在宥、天地、天道、天运、刻意、缮性、秋水、至乐、达生、山木、田子方、知北游）、杂篇十一（即：庚桑楚、徐无鬼、则阳、外物、寓言、让王、盗跖、说剑、渔父、列御寇、天下），都程度不同地杂糅有神秘主义的思想因素。庄子固然是伟大的思想家、文学家，而并非神学家，但公元前三世纪前后的学者，也不可避免有他时代的局限性，有着蒙昧的哲学思想，甚至宗教唯心主义的因素，同时后人评价或利用前人的思想资料，也往往有见仁见智之别，宗教徒用宗教的观点去理解和运用它，也可能是把握了两者之间的本质联系，也有可能因依附而歪曲了原作意旨。总之，由于历史的原因，上列情况的产生是不可避免的，也是不足为怪的。况且宗教意识的产生，本来就是人类哲学思维的最原始的形式，哲学也是在唯心、唯物两种体系的斗争与同一中辩证发展的。道教的义理体系，开始造构于东汉，而逐渐充实、丰富于魏晋南北朝。道教直接从《庄子》或玄学摄取思想资料，在东晋已十分明显，如葛洪撰《抱朴子》，第一篇便是《畅玄》，认为宇宙本原是“玄”，而“玄”就是老庄所说的“道”，葛洪将“仙”与“玄”相联系，以阐发其神仙道教理论，便是源之于《庄子》的“仙”与“道”相联系。《畅玄》中说，第一等得“玄道”者，“乘流光，策飞景，凌六虚，贯涵溶。出乎无上，入乎无下。经乎汗漫之门，游乎窈眇之野。道隐恍惚之中，徜徉仿佛之表。咽九华于云端，咀六气于丹霞。徘徊茫昧，翱翔希微，履略蜿蜒，践跚旋玑”，这正是《庄子·逍遥游》中所描绘的“藐姑射山”中“吸风饮露”、“乘云气，御飞龙”的神人。《畅玄》中说次一等得“玄道”者，“穷富极贵，不足以诱之焉，其余何足以悦之乎？直刃沸镬，不足以劫之焉，谤讟言何足以威之乎？常无心于众烦，而未始与物杂也”，这也正是《庄子·大宗师》中所描绘的“不逆寡，不雄成”、“登高不慄，入水不濡，入火不热”的真人。魏晋南北朝时期道教之讲生与道，形与神，性与命等方面的义理以及论修养方法和斋戒，都无不引述庄子之言以为依据。如《养性延命录》中便摘引《庄子·养生主》：“吾生也有涯，而智也无涯，以有涯随无涯殆已，已而为智者殆而已矣。”又引《庄子·达生》：“达生之情者，不务生之所无以为；达命之情者，不务命之所无奈何。”又如《养性延命录》中所录《老君妙真经》：“人常失道，非道失人。人常去生，非生去人。故养生者慎勿失道，为道者慎勿失生。使道与生相守，生与道相保。”这也是本于庄子生与道相联系的思想。北魏的寇谦之，南朝刘宋的陆修静都注重斋戒，而道教斋戒的理论依据

便是《庄子》中之《人间世》与《知北游》。按道教之斋法有三,“一者设供斋,以积德解愆。二者节食斋,可以和神保寿,斯为祭祀之斋,中士所行也。三者心斋,谓疏淪其心除嗜欲也;澡雪精神去秽累也;掊击其智绝思虑也。夫无思无虑则专道,无嗜无欲则乐道,无秽无累则合道。既心无二想,故曰一志焉。”^①都是吸取、阐发庄子言斋戒的思想。至唐代玄宗时,道教著名学者司马承祯撰《坐忘论》,言修道方法,《序言》中说:“恭寻经旨,而与心法相应者略成七条”,所指“经”即《道德经》与《南华经》。《坐忘论》多处引录庄子之言以为本根,如《敬信一》:“庄云:‘堕支体,黜聪明,离形去智,同于大通,是谓坐忘。’夫坐忘何所不忘哉?内不觉其一身,外不知乎宇宙,与道为一,万虑皆遗。庄云同于大通,此则言浅而意深。惑者闻而不信,怀宝求宝,其如之何?”《断缘二》:“庄云:‘不将不迎,无为交俗之情。’又云:‘无为谋府,无为事任,无为知主’。若事有不可废者,不得已而行之,勿遂生爱,系心为业。”《简事四》:“庄云:‘达生之情者,不务生之所无以为’。‘生之所无以为’者分外物也。蔬食弊衣,足养性命,岂待酒肉罗绮然后生全哉?是故于生无所要用者并须去之,于生之用有余者亦须舍之。”《泰定六》:“庄云:‘宇泰定者,发乎天光’。宇则心也,天光则发慧也。心为道之器宇,虚静至极则道居而慧生。慧出本性,非适今有,故曰天心。但以贪爱浊乱,遂至昏迷”。又:“黜聪,堕体,嗒然坐忘不动于寂,几微入照。履殊方者,了义无日,游斯道者,观妙可期,力少功多,要矣妙矣。”

明《正统道藏》中,除在洞神部收有《南华真经》及多种注疏本外,洞神方法类还收有《庄周气诀法》,正一部还收有《庄列十论》。《庄子气诀法》开章明义即引庄子之语以为据,阐发其服气之理论与方法:“庄子曰:‘指穷于为薪火传也’。穷尽也,为薪犹前薪也,将以指尽前薪之理,故火传而不灭。心得纳养之中,故命续而不绝。夫养生乃生之所以尽也,不知其尽也。夫时不再来,命不一停,故人之生也,乃一息一得耳,向息非今息,故纳养而命续,前火非后火,故薪传而火续。由夫纳养得理其极,世岂知其生而尽哉?”李元卓著《庄列十论》,包括《庄周梦蝴蝶论第一》、《庖丁解本论第二》、《藏舟山于壑泽论第三》、《颜回坐忘论件四》、《季咸相壶子论第五》、《象罔得玄珠论第六》、《庄子游濠梁论第七》、《醉者坠车论第八》、《古之道术论第九》、《宋华子病忘论第十》,均据庄子之言,演说其“浮生若梦”、“无我无物”,“心生则生”、“心亡为忘”、“至乐无有”等道教义理。

由于庄子之学,强调齐死生,因而与道教追求长生的幻想有所抵触,为葛洪倡说之神仙道教理论所反对,且庄子激烈抨击儒家之伦理道德观,为世人目为偏激,有忤圣人之道,故道教虽尊崇《庄子》与庄周,但仍有所保留,只是摄取其有神学色彩的言论与方法,而不像对“老子”那样的全面承袭,全面用宗教观点来加以阐发。虽然如

① 见《云笈七签》卷三十七《斋戒叙》。

此,《庄子》仍然是道教为造构其义理体系的思想渊源之一,特别是在对人生的态度及养生方法方面,可说是十分突出的。

第四节 道教义理与《关尹子》

相传,西周时老聃乘白舆、驾青中西游,路过函谷关,为关令尹喜所邀留。老聃为著《五千言》(《道德经》)授之。尔后尹喜遂传播老聃之学,并自著《关尹子》九篇留世。关于尹喜其人之有无,《关尹子》其书之真伪,学术界大致上肯定“尹喜”系战国时传说人物,实无其人,而《关尹子》则系后世好道者(或说是好仙道者)的伪托之作。而后世道教之经典仙传,则与学术界的说法迥异,认定尹喜实有,而且后来随老聃成了神仙,尊《关尹子》为道教经典,尊称《文始真经》。为大致弄清事实真相,试作学术性探讨,以明原委,并进而弄清道教吸取《关尹子》为经典并尊奉尹喜为“真人”的内在因缘及其影响。

一、关于“尹喜”、“关尹子”的古籍记载

关于“尹喜”、“关尹子”之名以及其学术思想的古籍记载,主要有这样几处:

《史记·老庄申韩列传》:“(老子)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。于是老乃著书上下篇,言道德之意五千余言而去,莫知其所终。’”

《列子·黄帝篇》:“列子问关尹曰:‘至人潜行不窒,蹈火不热,行乎万物之上而不慄。请问何以至于此?’关尹曰:‘是纯气之守也,非智巧果敢之列。姬!鱼语女。凡有貌像声色者,皆物也。物与物何以相远也?夫奚足以至乎先?是色而已。则物之造乎不形,而止乎无所化。夫得是而穷之者,焉得而止焉?彼将处乎不淫之度,而藏乎无端之纪,游乎万物之所终始。壹其性、养其气、含其德,以通乎物之所造。夫若是者,其天守全,其神无郤,物奚自入焉?夫醉者之坠于车也,虽疾不死。骨节与人同,而犯害与人异,其神全也。乘亦弗知也,坠亦弗知也。死生惊惧不入乎其胸,是故遇物而不懼,彼得全于酒而犹若是,而况得全于天乎?圣人藏于天,故物莫之能伤也。’”

《列子·仲尼篇》:“关尹喜曰:‘在己无居,形物自著。其动若水,其静若镜,其应若响。故其道若物者也。物自违道,道不违物。善若道者,亦不用耳,亦不用目,亦不用力,亦不用心。欲若道而用视听形智以求之,弗当矣。瞻之在前,忽焉在后,用之弥满六虚,废之莫知其所。亦非有心者所能得远,亦非无心者所能得近。唯默而得之而性成之者得之。知而亡情,能而不为,真知真能也。发无知,何能情?发不能,何能

为？聚块也，积尘也，虽无为而非理也。’”

《列子·说符篇》：“关尹谓子列子曰：‘言美则响美，言恶则响恶；身长则影长，身短则影短。名也者，响也；身也者，影也。故曰：慎尔言，将有和之；慎尔行，将有随之。是故圣人见出以知入，观往以知来，此其所以先知之理也。度在身，稽在人。人爱我，我必爱之；人恶我，我必恶之。汤、武爱天下，故王；桀、纣恶天下，故亡，此所稽也。稽度皆明而不道也，譬之出不由门，行不从径也，以是求利，不亦难乎？尝观之神农、有炎之德，稽之虞、夏、商、周之书，度诸法士贤人之言，所以存亡废兴而非由此道者，未之有也。’”“列子学射中矣，请于关尹子。尹子曰：‘子知之所以中者乎？’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，为国与身亦皆如之。故圣人不察存亡而察其所以然。’”

《庄子·达生篇》中有“子列子问关尹曰”一段，与《列子·黄帝篇》中“列子问关尹曰”段文字相同，此处不重复摘录。（考：《列子》一书，行世晚于《庄子》。唐柳宗元以后，不少著名学者认为《列子》是晋代张湛的依托之作。《列子》中此段肯定抄自《庄子》。参见本书《道教与〈列子〉和列御寇》。）

《庄子·天下篇》：“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，以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。关尹曰：‘在己无居，形物自著。其动若水，其静若镜，其应若响。芴乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。未尝先人而常随人。’老聃曰：‘知其雄，守其雌，为天下谿；知其白，守其辱，为天下谷。’人皆取光，己独取后，曰受天下之垢；人皆取实，己独取虚，无藏也故有余；其行身也，徐而不费，无为也而笑朽；人皆求福，己独曲全，曰苟免于咎。以深为根，以约为纪，曰坚则毁矣，锐则挫矣。常宽于物，不削于人，可谓至极。关尹、老聃乎！古之博大真人哉！”

《吕氏春秋·审己》中“子列子常射中矣”段，与《列子·说符篇》中“列子学射中矣”段同。（考：可能张湛所出《列子》之此段，乃据《吕氏春秋》。）

《吕氏春秋·不二》：“七曰：听群众人议以治国，国危无日矣。何以知其然也？老聃贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己，孙臧贵势，王廖贵先，咎良贵后，此十人者，皆天下之豪士也。”

《刘子·九流》：“道者，鬻熊、老聃、关尹、庄周之类也。以空虚为本，清静为心，谦挹为德，卑弱为行，居无为之事，行不言之教，裁成宇宙，不见其迹，亭毒万物，不有其功。然而薄者，全弃忠孝，杜绝仁义，专任清虚，欲以为治也。”

从以上古籍资料可以推断，先秦已流行有“关尹子”思想流派和“关尹子”学道于老聃的传说。至于“关尹子”或“尹喜”其名是否真实？则疑问颇多了。

二、学术界对“尹喜”的考证

《四库全书总目·道教类》“关尹子”条：“旧本题周尹喜撰。案《经典释文》载：‘喜字公度’。未详何本？然陆德明非杜撰者，当有所传。李道谦《终南祖庭仙真内传》称‘终南楼观为尹喜故居’，则秦人也。”

余嘉锡《四库提要辨证》卷十九子部“关尹子”条案语则否定了《四库全书总目》所说尹喜为秦人的说法。他说：“《经典释文·庄子音义·天下篇》关尹条下云：‘关令尹喜也。或云尹喜字公度。’《提要》所引，盖即指此。殷敬顺《列子释文·黄帝篇》关尹条亦云：‘关令尹喜字公度，著书九篇’。考葛洪《神仙传》卷九云：‘尹轨字公度，太原人。’德明之言，疑出于此。但传不言为关令尹，亦无见老子及著书九篇之事。且编次于孔安国之后、介象之前，其人似生后汉时，与尹喜必非一人。按《云笈七签》卷四列尹轨为道教第三十代，在葛玄之后，玄为二十九代。惟《困学纪闻》卷二十云：‘《太霄经》以尹轨为尹喜。’《太霄经》之作，当在陈、隋以前，宜乎陆氏牵引为一矣。《列仙传》及《关令内传》均不言喜为何许人。《初学记》卷二十三引《楼观本纪》曰：‘周穆王尚神仙，因尹真人草制楼观，遂召幽逸之人，置为道士。’《元和郡县志》卷二盩厔条下云：‘楼观在县东三十七里，本周康王大夫尹喜宅也。穆王为召幽逸之人，置为道士。相承至秦汉皆有道士居之。晋惠帝时重置其地，旧有尹先生楼，因名楼观。武德初，改名宗圣观，事具《楼观本记》及《先师传》焉。’此亦六朝以来相传之旧说，而李道谦因之。道谦元人，其出最晚，岂可用为根据。且只称为宅为故官，恐尹喜未得便为秦人也。”认为尹轨（公度）并非尹喜，尹轨为后汉人。说尹喜为周康王大夫，不过是传说而已，尹喜未必就是秦人。

蒋伯潜《诸子通考》上编《老子传考》按语：“函谷关不知置于何年。但孔子之时，二崤固尚属晋也。老子如与孔子同时，固尚无函谷关也。‘关尹’，守关之吏。‘令尹’，楚官。此非楚地，‘令’字衍。详本文语气，乃关尹见老子至关而喜。后人乃云关尹名喜，著有《关尹子》一书，谬矣。”从根本上否定了有“尹喜”其人。接着，蒋伯潜按曰：“函谷关之置，最早约在献公十年。献公以周孝王五年嗣立。则献公十年，上距孔子之卒（周敬王四十一年）已五十二年。孔子寿七十三岁，假定以三十五岁时适周见老子，则下距献公十年已九十年矣。老子见孔子时，至少当已五十岁。则献公十年，老子已一百四十岁矣。老子，楚人。如辞去，当如《庄子》所云‘免而归居’，胡为以百四十岁之风烛残年，尚远游于秦耶？故西游过关之老子，决非孔子适周所见之守藏室史也。”这又否定了周守藏吏老聃西游过函谷关之说。既然无老聃西游之事，则何来“关尹”喜见老聃并强要老聃为著书之说？《诸子通考》下编《关尹子考》又说：“《汉志》又有《关尹子》九篇。自注曰：‘名喜，为关吏。老子过关，喜去吏而从之。’此据《史记·老子传》为说。但《史记》不言喜去吏而从之也。且按《史记》原文，

‘喜’亦非人名，而老子过关事亦不足信。辨见上编。则所谓‘尹喜’者，直是亡是公、乌有先生之类耳。其书之伪，不言可知已。而《庄子·达生篇》，《吕氏春秋·审己篇》均言列子问于关尹子，《庄子·达生篇》且以关尹与老聃并举。则战国时，关尹子已成传说的人物矣。”

蒋伯潜《诸子学纂要》：“《汉志》道家有《关尹子》九篇，今存一卷。旧题‘周尹喜撰’。《关尹子》，不但今存的本子靠不住，作这书的人，也是不可靠的。《经典释文》载‘喜字公度’，不知何据。李道谦《终南祖庭仙真内传》说：‘终南楼观，为尹喜故居。’也是道士们底谰语。按‘关尹子’，《列仙传》又作‘关令子’。可见称他为关尹子，是因为他曾做关令尹，并非姓‘尹’，何得迳称之曰‘尹喜’呢？”

郭沫若《十批判书》：“‘关令尹喜曰’（《史记》）本来是‘关令尹高兴而说道’的意思；到了《汉书·艺文志》竟有了‘《关尹子》九篇，名喜’的著录了。这九篇出于伪托，是毫无疑问的”。

陈鼓应《庄子今注今译》：“关尹：即关令尹，以官职作名称。关尹与老聃并列，见《天下篇》。旧说关尹名喜，其实‘喜’是高兴的意思（见《史记·老子传》），误为人名。”

《古史辨》第四册下编顾颉刚《从〈吕氏春秋〉推测〈老子〉之成书年代》中说：“关尹的事实也不能详，说他是老聃的弟子，恐和说孔子为老聃弟子一样的不可靠。”

总的来说，学术界经过具体的历史考证，基本上均以为史无老子西游之实事，亦无“尹喜”其人。《史记·老子传》乃据先秦之传说，非真实生平传记。考：《论语·公冶长》：“令尹子文三仕为令尹，无喜色；三已之，无愠色。”《疏》：“楚臣，令尹为长。……令，善也；尹，正；言用善人正此官也。”“令尹”乃春秋时楚国最高的官职。是否当时曾有以“关令尹”之官职为名的思想家开创“贵清”之说呢？有可能是春秋楚令尹子文（即三仕楚国的闾穀于菟）这样一类的人吗？我以为“关令尹”当有其人，他开创了“贵清”之说，后人讹传为函谷关令，又因其思想近于《老子》，故又传说他是老子的学生。为把两者联系起来，更虚构了老聃西游、关尹得而见之的故事。司马迁据传说撰《老子传》，有“关令尹喜”句，后人便误会出一个“尹喜”来了。

三、关于《关尹子》九篇的真伪

史志最早著录《关尹子》九篇的是《汉书·艺文志》，刘向《列仙传·关令尹》作《关令子》九篇，均谓“尹喜”撰。“尹喜”其人既属子虚乌有，故学术界多定为伪书。蒋伯潜《诸子通考·关尹子考》说：“关尹自著《关尹子》之传说，则又由老子为关尹著书而增益变化以成；故《汉志》所录之《关尹子》，已是秦、汉间方士所撰之伪书。”是否这样，也只是一揣测。汉以后，《隋志》、《唐志》皆不著录此书，盖已亡佚久矣。蒋伯潜认为所以早已亡佚的原因是“盖以本无足观”，是没有什么内容，不受社会重视

造成的。到南宋孝宗时,徐兢之从子徐藏得《关尹子》于永嘉孙定家,此本前有刘向校定序,后有葛洪序,即流传至今的《关尹子》。陈振孙《直斋书录解题》卷九说:“案《汉志》有《关尹子》九篇,而《隋》、《唐》及《国史志》皆不著录。徐藏子礼得之于永嘉孙定,首载刘向校定序,篇末有葛洪后序,未知孙定从何传授,殆皆依托也。序亦不类向文。”疑为孙定伪托之作。宋濂《诸子辨》亦疑为孙定所为,说:“书前有刘向序,称盖公授曹参,参薨,书葬。孝武帝时,有方士来上淮南王安,秘而不出。向父德治淮南王事,得之。文既与向不类,事亦无据。疑即定之所为也。间读其书,多法释氏及神仙方伎家,而借吾儒言以文之,如‘变识为智’、‘一息得道’、‘婴儿蕊女’;‘金楼绛宫’、‘青蛟白虎’、‘宝鼎红炉’、‘诵咒土偶’之类,聃之时无是言也,其为假托,殆无疑者。”胡元瑞《四部正讹》辨之更详,说:“藏、定二子,尚非如阮逸、宋咸辈实有其人,或俱子虚乌有,亦未可知也,篇首刘向《序》称‘浑质涯戾,汪洋大肆’,然有‘式则使人冷冷轻轻,不使人狂’等语,盖晚唐人学昌黎声口,无论西京,即东汉至开元亦无有也。至篇中字句体法,全仿释典成文。如‘若有人起生死心,厌生亡心’等语,无论《庄》、《列》,即《鹖冠》至《亢仓》亦无有也。且《隋志》既不载,新、旧《唐志》亦无闻,而特显于宋,又颇与《齐丘化书》相似。故吾尝疑五代间方士掇拾柱下之余文,傅合天竺之章旨,以成该书。虽中有绝倒之谈,似非浅近所办,第云关尹,则万无斯理。”认定是五代间方士所造伪书。《墨庄漫录》载黄庭坚诗“寻师访道鱼千里”句,已称关尹子语,也认为此书不出于南宋孙定,疑为唐、五代间方士解文章者所为也。余嘉锡《四库提要辨证》则持不同见解,说:“如谓为唐、五代方士所为,何以沉沦数百年,不为一人所见,直待黄庭坚然后用之耶?”认为“此书其出最晚,其词甚近,盖为宋之文士所作,与《子华子》等文笔亦不相上下,其非唐以前古书,可望而知之,不必论其用字也。若如宋濂之言,则‘婴儿蕊女’、‘金楼绛宫’等字,六朝以下诸道书常有之,可谓《关尹》为六朝书耶?《子华子》之出,尚早于《关尹》,然以朱子攻之甚力,至于此书,乃颇爱其文辞。除《提要》外,如马骕纂《绎史》,不采《子华子》,顾独谓《关尹》虽伪托,而名理殊有可采。张之洞作《书目答问》,以《鬻子》、《子华子》、《尉繚子》皆伪书不录;而谓《六韬》、《关尹》、《邓析》、《燕丹》伪而近古。以宋人之作与先秦古书并论,且谓之近古,不知其古安在,此非浅学如余者所能解也。”肯定《关尹子》为宋人伪作,不能与先秦古书并论。

余读《关尹子》,其《七斧篇》中引用一些典故,如“土鬼可语”乃指汉桓帝时方士栾巴呪庐山庙中之泥塑神鬼,使托“土鬼”言祸福的野狸精现形;“杯中钓鱼”乃指东汉末左慈以铜盆贮水,为曹操钓鱼的故事;“豆中摄鬼”乃指晋郭璞撒豆化为赤衣鬼,又以符为神将,缚鬼投井中的传说;“画门可开”乃指唐吴道子为太宗作泼墨画,画中岩下有洞门,太宗敲门,其门忽开。可见,今存的《关尹子》,乃出唐代以后。唐代佛学繁荣,道教与佛学交融宗教哲学理论及用语,这是事实,如唐代道士王玄览的《玄

珠录》，便融入了佛学思想，这体现佛、道理论的融合，也体现道教义理发展的趋向。再如五代的道士陈抟，也是深谙哲理、融吸佛学的学者。这些道教学者兼容儒、释、道，亦习道教丹道方术，故此，我以为《关尹子》极可能是王玄览、王太霄、陈抟这一类道教学者、炼师之所为。他们也不是凭空造构，而是依据先秦至魏晋古籍如《庄》、《列》、《吕氏春秋》等所记载的资料，而增以演绎阐发形成的。故今存《关尹子》与古籍所载“贵清”的关尹尹子思想，基本上是吻合的；今存本《关尹子》的特色便是融入了佛学思想，这是成书时代的思想烙印。张之洞《书目问答》谓《关尹》“伪而近古”，是有道理的。

四、关尹子的学术思想

论述“关尹子”学术思想我以为有必要将南北朝以前古籍记载的关尹子思想与宋出《关尹子》九篇的学术思想分开来谈，因为这两者一前一后相隔的时间太远，几近八百年，前后在思想实质上虽有联系，基调相近，但，毕竟有较多差异。比如宋出《关尹子》含有道教内丹炼养理论和融吸有较多的佛学思想，而南北朝以前的古籍记载则没有。我这里之所以说“南北朝以前的古籍记载”，是因为《刘子·九流》中提到了“关尹”，而世传有《刘子》出于南朝梁刘勰的说法。

早期古籍记载，大都把关尹子、老聃归在一起，汉以后称“道家”。《庄子·天下篇》说关尹、老聃的共同观点是“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居”，“建之以常无有，主之以太一，以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。”这就是说，以“道”为宇宙之本、精、追求“道”的真理；清虚澹泊，以不积物为足、不毁物为实，处世谦弱，不先于人，甚至委曲求全，苟免于咎。关尹的特色在于“在己无居，形物自著。其动若水，其静若镜，其应若响。苟乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。未尝先人而常随人。”老聃的特色在于“知其雄，守其雌，为天下谿；知其白，守其辱，为天下谷。”庄子赞叹关尹、老聃皆“古之博大真人”。

关尹与老聃思想，有所同，亦有所异。比如：《老子》第十六章说：“致虚静，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是为复命。复命曰常，知常曰明。”关尹曰：“在己无居，形物自著”。意旨相近。《老子》第四章说：“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷。和其光，同其尘。湛兮似或存。”关尹曰：“苟乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。”意旨亦相近。关尹与老聃除前者贵清、后者贵柔有所不同外，在对待经验、理论知识的态度上亦有所不同，关尹重视经验，注意因果，强调理论知识的重要性。关尹说：“圣人见出以知入，观往以知来，此其所以先知之理也。”圣人先知，是由于他根据经验而推知，非生而知之。“人爱我，我心爱之；人恶我，我必恶之。汤武爱天下，故王；桀纣恶天下，故亡；此所稽也。”爱、恶而有因果之应。列子学射，射中了，不知道是怎么射中的，关尹要他去思索“子

之所以中”的道理,列子退而习之、思之,说是知道了能射中的道理,关尹这才说:“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。”还说:“尝观之神农、有炎之德,稽之虞、夏、商、周之书,度诸法士贤人之言,所以存亡废兴而非由此道者,未之有也”^①。足见关尹是十分强调理性知识的。可是老聃则主张“绝圣去智”。老聃处世接物持宽容一切的态度,关尹持照鉴一切的态度,老聃贵身,关尹贵知。总的来说,在于“道”的体用认识上,两者还是有所相近而又有所差异。

今存《关尹子》,可能成书于五代与北宋间,南宋得此书于永嘉孙定的徐藏,曾刻《宣和奉使高丽图经》,有跋题“乾道三年”,其为宋孝宗时人,故知今存《关尹子》始出于孝宗之世。今存《道藏》中的《关尹子》有三种:(一)洞神部本文类“慕”字号《无上妙道文始真经》;(二)洞神部玉诀类“维”、“贤”字号《文妙真经注》,作注者为神峰逍遥子牛道淳;(三)洞神部玉诀类《文始真经言外旨》,抱一子陈显微述。三种本文均相同,现行世本多为牛道淳作注的《文始真经》。因道教尊称关尹子为文始真人,故《关尹子》在道教被尊称《文始真经》。

《文始真经》九篇,即:《一字篇》,牛道淳直解:“字者,喻真空不道也”,凡二十八章。《二柱篇》,牛道淳直解:“柱者,建立天地阴阳之妙用也”,凡十二章。《三极篇》,牛道淳直解:“极者,超凡越圣了道之极致也”,凡二十七章。《四符篇》,牛道淳直解:“符者,精神魂魄也”,凡十七章。《五鉴篇》,牛道淳直解:“鉴者,心也”,凡二十章。《六匕篇》,牛道淳直解:“匕者,食也,食者,形也”,凡十六章。《七釜篇》,牛道淳直解:“釜者,化也”,凡十三章。《八筹篇》,牛道淳直解:“筹者,物也”,凡六章。《九药篇》,牛道淳直解:“药者,杂治也”,凡三十一章。宋理宗宝祐二年(公元1253,亦即元宪宗四年)抱一子陈显微作《文始真经言外旨》,其《序》后附抱一子对《文始真经》内容概括,说:“一字冠篇首,谓无是字则无安身立命之地。道则遍四方上下无不在焉,无是道则天地造化或几乎废矣,故一字者道也。字既立,不可无柱,故以二柱次之。柱者,建天地也,天地定位,圣人居中,圣人者道之体也。圣人建中立极,故以三极次之。三才既立,四象位焉,故以四符次之。符者,契神之物也,故为精神魂魄。五居数之中心,居人之中,故以五鉴居中,以明真心能照也。然无形则心无所寓,故以六匕次之。匕者,食也,食以养形,故形食一体。形久则化,故以七釜次之。釜者,变化万物之气也。釜中不可无物,故以八筹次之。筹者物也,物物可以为药。药可以杂治,故以九药终之。九者究也、尽也,物至于为药,功用极矣。然药之功复能活人,有复生之理,以明万物皆具是气是性,可以生物,不逐形尽也,故以药终焉”。陈显微门弟子希微子王夷《文始真经言外旨序》谓陈显微“探老关骨髓,述成言外经旨”,也就是说陈显微认为《关尹子》的骨髓在于“剖大化之秘藏,增日月之光明,述大《易》未露

① 以上均见《列子·说符》。

之机,述《楞伽》秘密之蕴,即伏羲之本心,尽姬文之神思,探仲尼之精微,究诸佛之命脉,穷诸祖之骨髓,显黄帝之机缄,露老聃之肺腑也。”包含有周易、黄老、佛学、儒学等多方面的思想内容。余读《关尹子》,亦觉其内含是融佛、易,黄老于一家,重哲理,重炼养,依哲理而谈炼养,就炼养而阐哲理,颇具唐宋间道教重玄派道书的特色。其学术思想,不外是本《周易》而论天人之演化,吸取佛学而言哲理,据黄老而谈神仙炼养,步儒学而说仁义。其中特别引人留意者,如:

(一)《一字篇》中论“道”,认为“不可言”、“不可思”为“道”,亦即不可言议、不可知而识、言不可及、思惟不及者为“道”。对“道”的一切比喻,一切辩论,都是似是而非的。认为“天”(无为而为、自然而然)、“命”(不知所以然而然)、“神”(阴阳不测)、“玄”(杳冥莫测),完全契悟这就是“道”。天、命、神、玄是道的异名。宇宙间物物皆具“道性”,人也一样,从一物中即可知天、尽神、致命、造玄。关于“道”、“心”、“物”三者的关系,认为“道”是本体,“心”是真空(茫然无知),“物”为心之用,即体即用,周行不殆,应变应物,常寂而不穷,道心物三者合一。即一切皆幻相幻空。心不萌知,亦无“道”名,此悟道之方。“道”无不在,却不可执著,执之皆事(心之用),不执之皆“道”。“道”不属名迹法情,不可以言行学识求之。在这里,“道”被喻为真空。《关尹子》本于道家关于“道”的理论,却吸取佛学“空”(因缘所生之法,究竟无实体)的哲理来加以阐发,这便使道家之“道”,更具有了宗教唯心论的色彩。

(二)《二柱篇》运用佛学“空有”(遮遣曰空,建立为有)的理论,来阐发阴阳运化而生“有”的道家理论。关于龟蓍兆吉凶的问题,《二柱篇》用“道”的理论来解释,认为天地成理,万物皆含有“道”,以我之精诚,合彼龟蓍成理之精,两相相激搏,因而神灵应之,能告吉凶,推而广之,“五云之变,可卜当年之丰歉,八风之朝,可以卜时之吉凶”。认为“浑人我,同天地”才人一体,“我本无我,无我之我,寄托于道之元气而有其生”。此篇主旨在于阐发“道”建立天地阴阳之妙用,“无”生“有”。这正是道教所需要的神学理论。

(三)《三极篇》论如何才能超凡越圣了道。认为应以“道”照鉴万物真伪是非,“圣人同物,所以无我”,洞彻真空,处世和光不耀,同尘不染,不异众人,体同虚空而无我,普利无穷。能够利物无我,始能超凡越圣了道。对待一切都不必执著,世上的一切,其动也如水流,复澄而无迹,其静也如明镜,鉴形而无心,其应物如空谷传声,声灭而常寂。

(四)《四符篇》以五行说附会精、神、魂、魄的属性,天地万物亦皆有五行属性。摄之一息,变物为我,无物而非我,以我之精、神、魄、魂合天地万物之精、神、魄、魂也,天地万物精神魂魄同生于道,天地万物皆我之精神魂魄,万物与我一,一生于道,死无生死,何者死、何者生?故明道无生死,情识不萌无生死。世上人有以死为乐的,有怕死的,有任其自然的,有想修道超生死的,这都是“愈变识情,驰骛不已”,是“殊不

知我生死,如马之手,如牛之翼,本无有,复无无”。《四符篇》中“以神无我,故鬼凭物则神见”、“鬼者,人死所变”,人是戴壳鬼,鬼是脱壳人,鬼凭附人物则见神通。这明显是宗教鬼神思想。

(五)《五鉴篇》论心与物的关系,认为心本无物,“物我交,心生”,因物而生识,想识缘“有”生,而想识也能改变事物形象,因识而生“有”。不必去追究意识是缘生于“心”还是“物”,是在我还是在彼,明心本无彼我,与物无碍,迷人才妄立彼我,与物作对。不必去辨是非、成败、盈虚,一切都是造物者运化,心、识、物、情皆非真,何必无中执以为有,变中执以为常呢?情识萌起时,破而忘之,则契于无极妙道了。

(六)《六匕篇》论形神关系,认为孰为我、孰当彼?孰为梦、孰为觉?皆我精神变化。心御物、摄性,心同造化,五行亦不可拘。自不见我,何为我所?形体可分、可合、可延、可隐,形神共妙,可分亿万;合形于神,可合为一;以神存气,以气成形,可以延形;合形于神,合神于无,神鬼难窥,阴阳莫测,乃形可隐。了道者,分合延隐而无碍。本来天地万物之形,皆因阴阳五行造化而有,吾形亦因阴阳五行造化而有,以此论之,天地万物皆吾之形,五行之气皆吾之气,天地与我并生,万物与我为一,普天之下,无我不在。人的心,本来清静无物,无所感知,若染尘迷真,痛苦自来。苟吸气养和,孰能饥之?存神滋暖,孰能寒之?养五脏以五行,孰能病之?归五脏于五行,孰能痛之?真空无我,不拘知、为、有、无,能了大道。

(七)《七釜篇》论变化,认为道本至无,事本至有,以道运事,事为道之用,变化无穷。道非方所能碍,可以召风雨,可以无形变有形。得道之清者,清静无染,万物莫能累,可以乘风鹤飞升;得道之浑者,物莫能溺,身冥而隐晦,可以乘蛟鲸而游太虚。有即无,无即有,知此道者,可以制鬼神;实即虚、虚即实,知此道者,可以入金石;上即下,下即上,知此道者,可以侍星辰;古即今,今即古,知此道者,可以卜龟筮;人即我,我即人,知此道者,无所不能窥见;物即我,我即物,知此道者,肝神可化龙,肺神可化虎,乘而游太清。万象之境,皆由心变;气由心生,呼吸神气,可以炼养圣丹。了道者,可与造化者同游,可以夺天地阴阳造化。

(八)《八筹篇》论“道”与“物”的关系,认为道不属时,无古今之异;道不属形位,无所不在;道不属内外中边,其大无外,其小无内;道不属数,不可定于一多,道不属人物,其外无物,其内无人;道不属彼我,其近无我,其远无彼;道不可析、不可合、不可喻、不可思,唯其浑浑,所以为道。天地万物,皆五行变化,生生化化不息,或合之,或离之,物不知我,我不知物。五行相攻相克,生化万物,万物相生相克不可数计筹。进而以五行相生相克的原理,论内丹炼养之道,所谓“婴儿蕊女,金楼绛宫,青蛟白虎,宝鼎红炉”。以神气为物,道为神气之祖,故明道运神气变化无穷。了然悟彻,凡圣不二。

(九)《九药篇》论处世接物之道,去事离人,避凶就吉。认为能周小事,然后能成

大事；能积小物，然后能成大物，能善小人，然后能契大人。天并未定必然之命运，人亦无能为必然之事，存亡自在，无可无不可。处世要防微杜渐，不遗细行，则可以为圣贤。万物皆假合，既寓假合之我，不得不资衣食养之；虽养我，实际上真空未尝有我。能克己，乃能成己；能胜物，乃能利物；能忘道，乃能有道。圣人不先物，不违时，不违俗，不违人所长。随时同俗，先机后事，捐忿塞欲，简物恕人，权其轻重而为之。操之以诚，行之以简，待之以恕，应之以默，吾道无穷。

《文始真经》（《关尹子》）意旨，概括起来即所谓“圆尔道，方尔德，平尔行，锐尔事”，勉人志道、立德、积行、遇事谨慎。哲学思想的核心是“无我”而贵清虚。

五、道教经书中的关尹子

后世道教尊奉“关尹子”，缘由有二，一为先秦及汉代的古籍资料中，已将关尹、老聃联系在一起，尤其是那些传说，说尹喜是老聃的学生，是《道德经》的传播者，而且随老聃西游，莫知所终等等，早已被渲染成一位很有神秘色彩的人物；二为古籍哲学著作记述的关尹贵清之说，颇近老子，被归入道家学派，关尹、老聃一并被誉为“古之博大真人”，成为超凡的哲人。后世道教宗祖老子，自然也便尊奉关尹子了。把他纳入了神仙班次，并且在道教宫观中塑像陪祀“太上老君”之侧。这纯粹是历史文化现象造成的，并非道士们一时的虚构。在道教经书中，尹喜被尊为“无上真人”，《关尹子》亦被尊为道教经典。

旧题汉光禄大夫刘向撰《列仙传》，首先把“关令尹”列入神仙行列，全文为：“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，喜先见其炁，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明。服苕胜实。莫知其所终。尹喜亦自著书九篇，号曰《关令子》。”传说性的“尹喜”，变成了俨然“确有”的仙真。至元代，浮云山圣寿万年宫道士赵道一编修《历世真仙体道通鉴》，撰有长篇“尹喜”传记，更是极尽神化，虔诚尊奉。其篇首说：“无上真人尹喜，字公文。初，母氏尝昼寝，梦天下绛霄流绕其身。及喜生时，家内陆地自生莲色，光色鲜盛，眼有日精，姿形长雅，垂臂下膝，堂堂有天人貌。少好学坟索，善于天文秘纬，仰观俯察，莫不洞彻，虽鬼神无以匿其情。大度恢傑，不修俗礼，损身济物，不求闻达，逸响遐宣。周康王时为大夫，后召为东宫宾友。结草为楼，仰观乾象，精思至道，号为楼观。喜于是时瞻见东方有紫气西迈，天文显瑞，知有圣人当度关而西，乃求出为函谷关令”。从老子学道，老子首先传授给他“炼金食气”之道，“授喜《太清八符经》、《太清观天经》、《九都经》、《神丹经》、《金液经》及八炼九转还丹伏火之诀焉。”还授喜《玉历中经》三十五章、太阳金真九炼之法等等。最后老子授他《道德五千言》。老子升天之前，“告喜以除垢止念、静心守一之旨”。尹喜“遂以老君所说理国修身之要，去奢灭欲之言，叙而编之为三十六章，以将升西极之际所演，故名

《西升经》。喜乃草楼清斋,屏绝人事,三年之内,修炼俱毕,心凝形释,无有饥渴,不畏寒暑,穷数达变之微,形一神万之旨,悉臻其妙,乃自著书九篇,号《关尹子》。”尔后尹喜又往西蜀青羊之肆寻访降世的“老君”,“老君敕五老上帝、四极监真授喜玉册金文,号文始先生,位为无上真人,赐紫芙蓉冠,飞青羽裙、丹襦绿袖、交泰霓裳,罗纹黄绶九色之节及玉童玉女各五千人,居二十四天王之上,统领八万仙士”,老君又带他“朝礼高晨太上大道君”,还中国后复随老君西游颍滨,条支、于闐等国行化。在道士赵道一的心目中,关尹子已非凡人,一生下来就是神仙,已经完全没有了先秦古籍中记载“关尹子”的哲人风采,他由人间智者变成了虚幻的神仙,由学识博大之人变成了炼金食气的方术之士。这纯粹是道教不断神化“关尹子”的结果。

南宋新出之《关尹子》,道教尊称为《无上妙道文始真经》,明《正统道藏》收入洞神部,道教中人目此经为太上老君所降授的经典系统,盖以关尹子为老聃的门徒之故。

先秦古籍所载的关尹贵清之说,为道教所继承,摄取而为道教义理内容,《云笈七签》卷九十一《九守》便有“守清”一项,认为道教徒修养道德必须守清。其文曰:“人所受形于天者,耳目之于声色也,口鼻之于芳臭也,肌肤之于寒温也,其情一也。或以死,或以生,或为君子,或为小人,其所以为制者异也。神者知之源也,神清即知,知者心之府也,知公即心平。莫鉴于流水而鉴于澄水者,以其清且净也。故神清意平,乃能制物之情,故用者必假之于弗用也。夫鉴明者,尘垢弗污染也,神清者,嗜欲弗耽著也。故心有所至,神既然之,反之于虚,即消炼灭息矣,此圣人之游也。故治天下者必达性命之情而后才可已。”很明显,“守清”源于《庄子·天下篇》及《吕氏春秋·不二》。《道藏》中所载《尹真人服元气术》及《文始先生绝谷方》,皆后世方术士据《列仙传》所为。

《汉志》所著录的《关尹子》,在隋唐史志便已消失,在道教最为兴盛的唐代,已无《关尹子》此书行世,“关尹子”之被道教尊奉,主要是由于先秦及汉代古籍所载的仙话传说和哲理阐述。故而“关尹子”在道教名望虽高,而实际不如庄子、列子的影响之大。南宋新出之《关尹子》,融入了较多的佛学思想,道教重术,且义理与佛学有别,故此《关尹子》在道教并非主要经典,较之《南华真经》、《冲虚真经》的受尊崇,差之远矣。虽然如此,但它对道教的影响还是不可漠视的。

第五节 道教义理与《鹖冠子》

明《正统道藏》太清部“颠”字号收载《鹖冠子》三卷。《鹖冠子》书名最早著录于《汉书·艺文志》,仅一篇。鹖冠子战国时楚人,约当魏惠王、齐威王在位之时(公元

前370—前321年),隐居深山,以鹖羽为冠,故有此号。《隋志》以下,《鹖冠子》皆作三卷,至唐增为十六篇(《韩愈集》称十六篇),北宋陆佃作注,《鹖冠子》已增至十九篇,今传本即陆注三卷十九篇之《鹖冠子》。此书篇章逐渐增多,或为后来好事者所附益。唐柳宗元有《鹖冠子辨》一首(《柳宗元集》),诋《鹖冠子》为言尽鄙浅,谓其《世兵篇》多同《鹏赋》,据司马迁所引贾生二语,认为《鹖冠子》为伪书。《四库全书总目》谓:“古人著书,往往偶用旧文,古人引证,亦往往偶随所见,……未可以单文孤证,遽断其伪。”认为未必是伪书。笔者以为,成书于先秦,并非伪书。《汉志》载一篇,宋陆注为十九篇,后人增益者较多。

关于《鹖冠子》内容,南朝梁刘勰《文心雕龙》称“鹖冠绵绵,亟发深言”;《韩愈集》有《读鹖冠子》二首,称其《博选篇》四稽五至之说、《学问篇》一壶千金之语,“且谓其施于国家,功德岂少”,陆佃《鹖冠子序》谓:“此书虽杂黄老刑名而要,其宿时若散乱而无家者,然其奇言奥旨,亦每每而有也。”《四库全书总目》谓:“其说虽杂刑名,而大旨本原于道德,其文亦博辩宏肆,自六朝至唐,刘勰最号知文,而韩愈最号知道,二子称之,宗元乃以为鄙,过矣。”

读今传本《鹖冠子》,觉其大致以道德为本旨,兼杂刑名、阴阳、五行之说,大多从政治、兵事角度来阐述见解,虽博辩宏肆,但在哲学思想上似无特色。它对道教的影响亦不显著;不过,在其篇章中充斥“道德”、“神明”、“阴阳”、“五行”之语,与道教之义理与用语相契不悖。大概正因为这样,道教纳之而收载于《道藏》。如:

(一) 神灵威明与天合

《道端》:“……此其道之所致,德之所成也。本出一人,故谓之天。莫不受命,不可为名,故谓之神。至神之极,见之不忒。”“庞子曰:‘阴阳何若?’鹖冠子曰:‘神灵威明与天合,勾萌动作与地俱,阴阳寒暑与时至。三者,圣人存则治,亡则乱……’”。

《度万》:“圣与神谋,道与人成”。

《王鈇》:“成鸠(一亦聘。天皇别号)之制,与神明体正。神明者,下究而上际,克畜万物之可厌者也”。

《泰录》:“神明者,积精微全粹之所成也。圣道神方,要之极也。帝制神化,治之期也”。“故天地阴阳之受命,取象于神明之效,既已见矣。”

《泰鸿》:“天也者,神明之所根也。”

(二) 道与神明相得、相保

《泰鸿》:“泰一(天皇大帝)者,执大同之制,调泰鸿之气(元气之始曰泰鸿),正神明之位也。故九皇受傅,以索其然之所生。傅谓之得天之解,傅谓之得天地之所始,傅谓之道。得道之常,傅谓之圣人。圣人之道,与神明相得,故曰道德。”

《泰录》:“神明者,大道是也。……故天地成于元气,万物乘于天地,神圣乘(乘)于遗德。”

《兵政》：“故曰：道乎道乎，与神明相保乎？庞子曰：‘何如而相保？’鹖冠子曰：‘贤生圣，圣生道，道生法，法生神，神生明，神明者正之末也，未受之本，是故相保。’”

《能天》：“其得道以生者，天能生之；其得道以死者，天弗能生也。其得道以存者，天能存不；其得道以亡者，天弗能存也”。

（三）制以五行

《天权》：“兵有符而有验，备以豫具，虑必蚤定，下因地利，制以五行，左木右金，前火后水中土，营军陈士，不失其宜。五度既正，无事不举，招摇在上，缮者作下，取法于天，四时求象，春用苍龙，夏用赤鸟，秋用白虎，冬用玄武，天地已得，何物不可幸。”

《鹖冠子》将道与神明、天皇太一、阴阳、五行视为相得相保甚而是混同的关系，将《老子》“道”的本体论向宗教方向发挥，有着浓厚的古代宗教意识色彩，这正与道教对“道”、“德”的宗教解释意味一致，后世道教寻祖追宗，当然把它收藏于《道藏》中。

第六节 道教义理与《鬻子》

明《正统道藏》太清部，“颠”字号收《鬻子》二卷。

旧本题周鬻熊撰。据唐高宗永徽四年（公元653年）华州县尉逢行珪《进鬻子表》云：“逮乎周文作圣，鬻子称贤，意合道同，寔申师传，鬻子以文王降己，大启心期，明宣布政之方，广立辅成之策”，“鬻熊为诸子之首，文王则圣德之宗，熊既文王之师，书乃政教之体”。《道藏》逢行珪注本《鬻子序》云：“鬻子名熊，楚人，周文王之师也。年九十，见文王。王曰：‘老矣’。鬻子曰：‘使臣搏兽逐麋已老矣，使臣坐策国事尚少也。’文王师之，著书二十二篇，名《鬻子》。”又《四库全书总目》子部杂家类《鬻子一卷》条下云：“杜预《左传注》，称鬻熊为祝融十二世孙，孔颖达《疏》谓不知出何书。《史记》载鬻熊子事文王，早卒。其子熊丽，熊丽生熊狂，熊狂生熊绎。成王时举文武勤劳之后嗣，受封于楚。《汉书》载魏相奏记霍光，称文王见鬻子，年九十余。虽所说小异，然大约文武时人。”

最早的《鬻子》有两种书，《汉书·艺文志》道家《鬻子说》二十二篇；又小说家《鬻子说》十九篇。《列子》中引述《鬻子》凡三条，皆黄老清静之说，与《道藏》所存《鬻子》不类，《列子》引的可能是属道家的《鬻子》二十二篇之文。今存《鬻子》与汉贾谊《新书》所引六条文格略同，可能今存本乃是属小说家的《鬻子》十九篇。《四库全书》云：“今其书乃有昔者鲁周公语，又有昔者鲁周公使康叔往守殷语，而贾谊《新书》亦引其成王问答凡五条，时代殊不相及。”认为今存本《鬻子》乃是过去小说类的《鬻子说》。南朝梁刘勰《文心雕龙》云：“鬻熊知道，文王咨询，余文余事，录为《鬻

子》，则哀辑成书，不出熊手，流传附益，或构虚词，故《汉志》列入小说家欤。”是刘勰早认定《鬻子》为小说家之《鬻子说》。

唐逢行珪说《鬻子》并未失传，他手里便有旧本，《进鬻子表》说：“虽篇轴残缺，提举犹备纪纲，譬彼《盘盂》，发扬有愈。臣家传儒素，积习忠良，睹明主奉师之跌蹉，览贤者尽义之道，循环征究，妙极机神，敢率至愚，为之注解。”他把注本《鬻子》（即今存本）进献给了唐高宗。《四库全书》卷一一七《鬻子》条下说：“似乎六朝之末尚无此本，或唐以来好事之流，依仿贾谊所引，撰为贗本，亦未可知。观其标题甲乙，故为佚脱错乱之状，而谊书所引则无一条之偶合，岂非有心相避，而巧匿其文，使读者互相检验，生其信心欤？且其篇名冗赘，古无此体，又每篇寥寥数语，词旨肤浅，决非三代旧文。”认定今存本《鬻子》为唐人伪托之作，自然是逢行珪嫌疑最大了。

唐逢行珪注《鬻子》凡十四篇，即：撰吏五帝三王传政乙第五；大道文王问第八；贵道五帝三王周政乙第五；守道五帝三王周政甲第四；撰吏五帝三王传政乙第三；曲阜鲁周公政甲第十四；道符五帝三王传政甲第二；数始五帝治天下第七；禹政第六；汤政天下至纣第七；上禹政第六；道符五帝三王传政甲第五；汤政汤治天下理第七；慎诛鲁周公第六。《崇文总目》亦作十四篇。高似孙《子略》作十二篇，陈振孙《书录解题》称陆佃所校十五篇。

后世道教之所以视《鬻子》为道教经书，这与《列子》引述鬻子语（可能系已佚旧本道家《鬻子说》中的内容），有密切关系。道教尊《列子》为《冲虚真经》，其中三引鬻子语：

《天瑞篇》：“粥（鬻）熊曰：‘运转亡已，天地密移，畴觉之哉？故物损于彼者盈于此，成于此者亏于彼。损盈成亏，随生随死。往来相接，间不可省，畴觉之哉？凡一气不顿进，一形不顿亏，亦不觉其成，亦不觉其亏。亦如人自世至老，貌色智态，亡日不异；皮肤爪发，随生便落，非婴孩时有停而不易也。间不可觉，俟至后知。’”

《黄帝篇》：“粥（鬻）子曰：‘欲刚，必以柔守之。欲强，必以弱保之。积于柔必刚，积于弱必强。观其所积，以知祸福之乡。强胜不若己，至于若己者刚。柔胜于己者，其力不可量。’”

《力命篇》：“鬻熊语文王曰：‘自长非所憎，自短非所损。算之所亡若何？’”

此三条，皆本《老子》之说，后世道教当然视鬻熊为同道。贾谊《新论》所引六条，与今存本《鬻子》文格略同，不另摘述。关于今存本《鬻子》的主要内容，《鬻子序》中说：“敷演大道，铨撰明史，阐域中之教化，论刑德之是非，虽卷轴不全，而其门可见然。”又说：“鬻子博怀道德，善谋政事，故使周文屈节，大圣咨询，情存帝王之道，辞多斥救之要。理致通远，旨趣恢弘，实先达之奥言，为诸子之首唱。织组仁义，经纬家邦，垂劝诫之风，陈弘济之术。王者览之可以理国，吏者遵之可以从政。足使贤者励志，不肖者涤心”。总的来说，《鬻子》崇道，主要是从政治的角度来演道扬道。仅就

《鬻子》中与道教义理明显关联者,略为摘述,以明道教所以视《鬻子》为同道的依据。

(一)非道之言,君子不用

《撰吏五帝三王传政乙第五》:“政曰,君子不与人谋之则已矣,若与人谋则非道无由也,故君子之谋能必用道”。逢行珪注:“若与人谋,务存大道,而言之不以违道饰非,不以苟命求正由用也。”“谋于政事,而感由于道,故同于道者道亦得之,非道之言,君子不用也。”

(二)尊崇黄帝

《教始五帝治天下第七》:“昔者帝颛顼,年十五而佐黄帝,二十而治天下。其治天下也,上缘黄帝之道而行之,学黄帝之道而常之。昔者帝喾,年十五而佐帝颛顼,三十而升为帝也。共治天下也,上缘黄帝之道而明之,学帝颛顼之道而行之。”

《贵道五帝三王周政乙第五》:“昔者五帝之治天下也,其道昭昭,若日月之明然,若以昼代夜然,故其道首首然,万世为福,万世为教者唯从黄帝以下、舜禹以上而已矣。君王欲缘五帝之道而不失,则可以长久。”

(三)力生于神

《大道文王问第八》:“力生于神”。逢行珪注:“王者有国,必先灵祐皇天上帝、社稷山川,神迹玄符,无不来会。成汤降神,受夏大命;武王梦神,遂大戡殷。夫寔运两仪,鼓动万物,岂有使之然哉,莫不大化于自然,玄应而义用,造之非我,理自相符,故曰:力生于神者也。”

崇道、崇黄帝、崇神,与道教基本教义是相同而不悖的。

第七节 道教义理与《子华子》

明《正统道藏》太清部“颠”字号收《子华子》十卷。

《子华子》,旧本题晋程本撰。程本之名,见于三国魏王肃所传《孔子家语》,而“子华子”之名则非只一人,《列子·黄帝篇》有晋国“善养私名、举国服之”的范氏“子华”,《周穆王篇》有“病忘”的宋阳里“华子”,《庄子·让王》有韩昭侯时魏贤人“子华子”,《战国策·楚策》有“莫敖子华”,《吕氏春秋·去宥篇》有“沈尹华”。战国时,曾有《子华子》一书,《列子》、《庄子》、《吕氏春秋》皆有所引述,然此古本《子华子》早已亡佚,《汉书·艺文志》已不著录,汉刘向时此书已不存在了。今传本为宋南渡后所刊行,前有汉成帝时刘向校讎《子华子》后所撰《子华子序》(见《道藏》太清部),乃后人伪托之作。《四库全书总目》子部杂家类《子华子》条下有关于今传本的考证,说:“此本自南宋后始刊版于会稽,晁公武以其多用字说,指为元丰(宋神宗年号,公元1078—1086年)后举子所作。朱子以其出于越中,指为王铨、姚宽辈所托,而

又疑二人所不及。《周氏涉笔》则据其《神气》一篇，指为党禁未开之时，不得志者所为。今观其中，多采掇黄老之言，而参以术数之说。《吕氏春秋·贵生篇》一条今在《阳城渠胥问篇》中，《知度篇》一条今在《虎会篇》中，《审为篇》一条则故佚不载，以掩剽剽之迹，颇巧于作伪。然商榷治道大旨，皆不诡于圣贤。其论黄帝鼎一条，以为古人之寓言，足正方士之谬。其论唐尧土阶一条，谓圣人不徒贵俭，而贵有礼，尤足砭墨家之偏。其文虽稍涉蔓衍，而纵横博辩，亦往往可喜，殆能文之士发愤著书，托其名于古人者。观篇末自叙世系，以程本出于赵，睠睠不忘其宗，属其子勿有二心以事主，则明寓宋姓，其殆熙宁（宋神宗年号）、绍圣（宋哲宗年号）之间（公元1068—1098年），宗子之忤时不仕者乎？诸子之书，伪本不一，然此最有理致文采，辨其贋则可，以其贋而废之则不可。陈振孙谓其文不古而亦有可观（陈振孙《直斋书录解題》十著录《子华子》，亦以为宋人托名之作），当出近世能言之流，实为公论；晁公武以谬误浅陋讥之，过矣。”今传本《子华子》既为伪书，则《庄子·让王》、《列子黄帝篇》与《周穆王篇》、《吕氏春秋·贵生篇》与《审为篇》等中的子华子，便与今传本《子华子》无关了。

可是，后世道教之视子华子，则混为一人，亦不以今传本《子华子》为伪作，素以子华子为“真人”，奉《子华子》为道书。因此我们考察道教为什么尊奉“子华子”，便不能割断道教对先秦“子华子”与南宋伪作《子华子》之间在思想认识上的联系。道教之尊《子华子》，与先秦古籍中记载“子华子”的思想行为有关密切关系。

《列子·黄帝篇》说：春秋晋国六大贵族之一的范氏，“有子曰子华，善养私名（私客），举国服之。有宠于晋君，不仕而居三卿之右。”他养有一位出身贫寒的门客名叫商丘开，此人履危险、入水火俱不受伤。有人向他问“道”，商丘开回答：“吾亡道。虽吾之心，亦不知所以，”“吾诚之无二心，……唯恐诚之之不至，行之之不及，不知形体之所措，利害之所存也，心一而已。物亡迁（没有阻碍）者，如斯而已”。孔子的学生宰我知道后告诉了孔子，孔子说：“汝弗知乎？夫至信之人，可以感物也。动天地，感鬼神，横六合，而无逆者，岂但履危险、入水火而已哉？商丘开信伪物犹不逆，况彼我皆诚哉？小子识之！”

《列子·周穆王篇》说：宋国人阳里华子得了健忘病，“朝取而夕忘，夕与而朝忘，在涂则忘行，在室则忘坐；今不识先，后不识今”。华子的妻子请一位儒生治好华子的病，谁知道“华子既悟乃大怒，黜妻罚子，操戈逐儒生。”有人问什么这样？华子说：“曩吾忘也，荡荡然不觉天地之有无，今顿识既往，数十年来存亡、得失、哀乐、好恶，扰扰万绪起矣。吾恐将来之存亡、得失、哀乐、好恶之乱吾心如此也，须臾之忘，可复得乎？”子贡闻而怪之，以告孔子，孔子曰：“此非汝所及乎！”顾谓颜回纪之。

《庄子·让王篇》：韩国与魏国相与争侵地，魏国贤人子华子往见韩昭僖侯说：“今使天下书铭于君之前，书之言曰：‘左手攫之则右手废，右手攫之则左手废，然而

攫之者必有天下。’君能攫之乎？”魏侯说：“寡人不攫也。”子华子说：“甚善！自是观之，两臂重于天下也，身又重于两臂。韩之轻于天下亦远矣，今之所争者，其轻于韩又远。君固愁身伤生以忧戚之不得也！”魏侯说：“善哉，教寡人者众矣，未闻得闻此言也。子华子可谓知轻重矣。”

《吕氏春秋·贵生》引子华子语：“全生为上，亏生次之，死次之，迫生为下。”“所谓全生者，六欲皆得其宜也。所谓亏生者，六欲分得其宜也。……所谓死者，无有所以知，复其未生也。所谓迫生者，六欲莫得其宜也，皆获其所甚恶者，服（屈）是也，辱是也。辱莫大于不义，迫生也，而迫生非独不义也。故曰：迫生不若死”。

春秋时期的子华子，是一位主张至诚感物、忘我无忧、慎轻重、爱身全生的思想家。以上资料便为后世道教尊重子华子打下了思想基础。今传本《子华子》承袭先秦有关子华子的资料，这就使两者混而为一了。今传本《子华子》内容虽杂，其中与道教义理相类者确乎不少，如：

（一）崇道，以道为宇宙本原

《孔子赠》：“子华子曰：惟道无定形，虚凝为一气，散布为万物宇宙也。所以载道而传焉者也，万物一也。”

《大道》：“大道之源，其源甚真，无物不禀，无物不受，无物不度，广尽于无畛，细沦于无间，付畀禀受而不加贫，酶酢应对而不加费，故曰通于一万事毕，此之谓也。”

《执中》：“此心之弗失焉，可以事帝矣，可以格人矣，可以入道矣；此心之弗存焉，道之所去也，天之所违也，帝之所诛也。”

（二）知道者务全其生

《阳城胥渠问》：“子华子曰：夫道一也，我与道而为三矣。而我之百骸九窍，毛发膏泽，藏腑肝膈，吹嘘吸引，滋液吐纳，无非道也。……是故道立于一，而万物之变也，百事之化也，散而为万殊，渊沦而无涯，古之知道者务全其生。务全其生者，不亡其所有也；不亡其所有者道之守也，道之守者神之舍也。是故全生者为上，亏生者次之，死次之，迫斯为下矣。”

（三）崇尊黄帝

《阳城胥渠问》：“夫黄帝之治天下也，其精微之感荡，上浮而下沉，故为百福之宗；为百福之所宗，则是百神受职于庭也。”

（四）重方术、求久生

《执中》：“子华子曰：天之精气，其大数常出三而入一，其在人，呼则出也，吸则入也，是故一之谓专。二之谓耦，三之为化。专者才也，耦者干也，化者神也。凡精气以三成，三者成数也。”“惟虚为能集道，惟平能为载道，无所于阂，先所于忤，虚之至也。……故曰：一虚一平而道自生，一平一虚而道自居。”

《大道》：“是以古之知道者，筑垒以防邪，疏源以毓真，深居静处，不为物攫，动息

出入而与神气俱，魂魄守戒，谨窒其兑，专一不分，真气乃存，上下灌注，气乃流通，如水之流，如日月之行而不休，阴营其藏，阳固其府，源流涑涑，满而不溢，冲而不盈，夫是之谓久生。”

明《正统道藏》收载《子华子》固然有些牵强，但是也不能不看到两者在思想方面确有所相近之原由。

第六章 道教义理与先秦百家论旨

第一节 道教义理与《墨子》

先秦诸子百家思想流派中,宗教色彩最浓厚的要算是墨家。道教敬神祀鬼、贵生重术的教义,在相当大的程度上是摄取自法夏宗禹的墨家。道教虽一贯宗祖道家,而考其根荄,实亦扎根在墨家土壤之中,特别是东汉的太平道与金代的真大道,承袭墨家的传统思想尤多,甚至可以说太平道和真大道颇似墨家之遗绪,是墨家后学在汉末、金初创建的民间宗教社团。太平道与真大道虽已消亡,但它们的经典与教旨依然为后世的道教所承袭。墨家流派创始者墨翟,依然受到尊崇。

一、“墨子”其人其书

先秦诸子百家争鸣,以儒家、墨家最盛,并称显学。“墨子”之言盈天下,可与孔子相埒,先秦诸子率以孔、墨并尊,同尊为圣。“墨子”之学盛传于战国中期,直至战国之末,仍与儒学并为世之显学。《韩非子·显学篇》说:“世之显学,儒墨也。”《吕氏春秋·尊师篇》说:“孔、墨徒属弥众,弟子弥丰,充满天下。”又《当染篇》说:“孔、墨之后学,显荣于天下者众矣,不可胜数。”可是,鼎鼎有名的“墨子”,在史籍中却无人之为之立传,其生平事迹,在西汉时便已经莫得其详。史学界认为,“墨子”之学既不合于儒术,墨书非儒,儒家亦辟墨,孟子、荀子等皆排诘“墨子”。《孟子·滕文公下篇》:“杨氏为我,是无君也,墨氏兼爱,是无父也。无父无君,是禽兽也”。《荀子·非十二子》:“不知一天下、建国家之权称,上功用,大俭约,而慢差等,曾不足以容辨异,县君臣,然而其持之有故,其言之成理,足以欺惑愚众,是墨翟、宋研也。”儒学愈传愈盛,墨学则被绌而日渐式微,至秦而销声敛迹,至汉初则墨学已不可详考。汉武罢黜百家,独尊儒术,虽曾广收秦火以后遗书,但却将诸子之书藏于秘府,加以禁锢。司马迁著《史记》,述其父司马谈论六家之旨,尊儒宗道,对墨家则非其所喜,故虽尽览秘书,据采博极,于先秦诸子若老子、庄子、韩非子、苏秦、张仪、孙臧、吴起、吕不韦皆为列传,唯独于墨子则仅在《孟轲荀卿传》末附缀数语曰:“盖墨翟宋之大夫,善守御,为节

用。或曰并孔子时,或曰在其后”。连“墨子”生活的时代都未能加以肯定。

晋代葛洪撰《神仙传》,载墨子“委流俗以从赤松子游”,入周狄山精思道法,后得地仙。此乃神仙家之想象,实为虚诞。

故而考察墨子生平,殊为难事。清末孙诒让精心研究《墨子》,著《墨子闲诂》,并据今存《墨子》书五十三篇钩考之,编为《墨子传略》。现据此略述墨子生平。

“墨子”,是后世习惯上的尊称。他姓墨名翟,生于鲁国,大约出生于战国初周贞定王介继位之后(周贞定王介于公元前468至前441年在位),亦即鲁悼公在位之时(公元前466至前428年)。仕于宋国,宋昭公时(公元前450至前404年在位)为大夫。宋昭公末年,司城皇喜专政劫君,囚墨子。老而至齐。平生足迹所及,曾北之齐,西使卫,又屡游楚,前至郢,后客鲁阳,复欲适越而未果。《文子·自然篇》谓“墨子无煖席”,到处奔走游说,曾至楚国劝止鲁阳文君之攻郑,绌公输般以存宋,曾辞去楚惠王及越王书社五百里之封。“劳身苦志以振世之急,权略足以持危应变,而脱屣利禄不以累其心。所学尤该综道艺,洞究象数之微。其于战国诸子,有吴起、商君之才,而济以仁厚;节操似鲁连而质实亦过之,彼韩、吕、苏、张辈复安足算哉!”墨子卒年无考,以《墨子》校之,《亲士篇》说吴起车裂事,在周安王二十一年(公元前381年),《非乐篇》说齐康王兴乐,康王卒于周安王二十三年(公元前379年),自是以后,更无所见,则墨翟或即卒于周安王末年(公元前376年)。所著书,汉刘向校录之为七十一篇,《汉书·艺文志》著录“《墨子》七十一篇”,今存五十三篇,盖多门人弟子所述。

墨家流派,至秦已消失,《墨子》一书系汉刘向收集墨子自著及其门徒记述墨子言论的书篇而编定的一家之言,著于《别录》,而刘歆《七略》、班固《汉书·艺文志》因之。尔后由于无人检阅整理,又经汉末及魏晋兵乱,至南北朝时原七十一篇便已散佚不全,梁阮孝绪《七录序》云:“惠、怀之乱,其书略尽,江左草创,十不一存,后虽鸠集,淆乱已甚”。《隋书·经籍志》著录“《墨子》十五卷、目一卷,内阙有题者八篇、无题者十篇,仅余五十三篇。”《旧唐书·经籍志》、《宋史·艺文志》、宋《崇文总目》及《通志》均同《隋志》。清代《四库全书总目》著录《墨子》十五卷,仅余五十三篇。《墨子》自汉以来传诵者既少,作注者亦稀,今可考者,惟晋鲁胜《墨辩注》,原序见《晋书·隐逸传》。宋郑樵《通志·艺文略》著录乐台注本,皆久已亡佚。

墨子之学,本出儒家。《淮南子·要略篇》云:“墨子学儒者之业,受孔子之术,以为其礼烦扰而不悦,厚葬靡财而贫民,服伤生而害世,故背周道而用夏政。”墨子不满儒家的厚葬、久丧、重乐、信天命、疑鬼等说,针对儒家而倡节葬、非乐、天志、明鬼、非命之说。墨子于政治主张“尚同”、“尚贤”,选贤良而智者为官吏,复托以天、鬼为之制裁,故墨家之宗教色彩,远较儒家浓厚。孔子持“敬鬼神而远之”的态度,而墨子则借鬼神能“赏贤罚暴”的传统宗教思想,以扶助其理想政治之实现。墨子之学,特别是天志、明鬼,与儒家相背驰是很显著的。《墨子》之学,后世史籍有所评议,《汉书·

艺文志》据刘向《别录》曰：“墨家者流，盖出于清庙之守，茅屋采椽，是以贵俭；养三老五更，是以兼爱；选士大射，是以上贤；宗祀严父，是以右鬼；顺四时而行，是以非命；以孝视天下，是以上同，此其所长也。及蔽者为之，见俭之利，因以非礼；推兼爱之意，而不知别亲疏。”《隋书·经籍志》曰：“墨者，强本节用之术也。上述尧舜之道，夏禹之行，茅茨不翦，粢粱之食，桐棺三寸，贵俭兼爱，严父上德，以孝示天下，右鬼神而非命。《汉书》以为本出清庙之守，然则《周官》宗伯‘掌建邦之天神地祇人鬼’，肆师‘靠立国祀，及兆中庙中之禁令’，是其职也。愚者为之，则守于节俭，不达时变；推心兼爱，而混于亲疏也”。历代诸家思想流脉相互宾绌，对墨学毁誉不一，大致儒家为维护封建礼法及等级制度，则颇非墨家之兼爱、尚同、非乐、节葬，而道家则不主张尚贤，且批评墨学太过严苛，难以实行^①。一般亦皆以为墨家时时利济于物，务崇俭约，《墨子》又多名家及兵、技巧家之言，明鬼、非命往复以申福善祸暴主义，与宗教果报之说相似^②，唐代的韩愈“以佛为墨”^③，近代章太炎认为汉末之黄巾道士缘起“近出墨翟”^④，也是颇识中国宗教与墨学关系的。

二、道教经籍中之“墨”书

最早体现出道教吸取墨家思想以为教义的是《太平经》，而道教典籍中最早著录“墨子”之书，并且公开表明奉为道书的是晋葛洪《抱朴子·内篇》。在《遐览》中著录《墨子枕中五行记》五卷，下文谓：“其变化之术，大者唯有《墨子五行记》，本有五卷。昔刘君安（即方士刘根）未仙去时，钞取其要，以为一卷。其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方，含笑即为妇人，蹙面即为老翁，踞地即为小儿，执杖即成林木，种物即生瓜果可食，画地为河，撮壤成山，坐致行厨，兴云起火，无所不作也。”又《抱朴子·金丹》记录有《墨子丹法》，并谓：“用汞及五石液于铜器中，火熬之，以铁匕挠之，十日，还为丹，服之一刀圭，万病去身，长服不死。”又葛洪《神仙传》谓：“墨子者名翟，宋人也，仕宋为大夫。外治经典，内修道术，著书十篇，号为《墨子》。”清孙诒让《墨子闲诂·墨子传略》案语认为葛洪所说“著书十篇”是错误的，其实葛洪所说十篇是指《尚贤》、《尚同》、《兼爱》、《非攻》、《节用》、《节葬》、《天志》、《明鬼》、《非乐》、《非命》，是墨子的主要学说，出于战国中期，至于每篇又分上、中、下，乃是墨子弟子相里氏、相夫氏、邓陵氏三派的记述。据童书业《墨子思想研究》^⑤，《墨子》中《亲士》、《修身》、《所染》三篇含儒家思想；《法仪》、《七患》、《辞过》、《三辩》四篇系墨学

① 见《庄子·天下》。

② 见《墨子闲诂·黄娥》。

③ 《送浮屠文畅序》。

④ 《检论》卷三《黄巾道士缘起论》。

⑤ 见1982年齐鲁书社出版《先秦七子思想研究》。

总论,为墨学之后学记述;《非儒》反对儒家,为战国晚期墨家学者所记述;《经》、《经说》、《大取》、《小取》为战国晚期墨家所著,《耕柱》、《贵义》、《公孟》、《鲁问》、《公输》皆晚于《尚贤》等十篇,最后论兵法的十一篇,时代更晚,可能为汉人所作。看来葛洪之所以只说“著书十篇”是有所考虑的。《神仙传》中说:墨子八十二岁时入周狄山精思道法,遇神人“授以素书、朱英丸方、道灵教戒、五行变化,凡二十五篇”,墨子“乃撰集其要,以为《五行记》,乃得地仙,隐居以避战国”。这是魏晋神仙家把墨子列进仙谱的最早记载,而且说墨子之道术来自神仙。清孙诒让《墨子闲诂》中《墨子绪闻》案语谓:“墨子法夏宗禹,与黄老不同术。晋宋以后,神仙家妄撰墨子为地仙之说,于是墨与道乃合为一。阮孝绪《七录》有《墨子枕中五行要记》一卷,《五行变化墨子》五卷,盖即葛传所谓《五行记》者。明鬼之论忽变为服食练形,而七十一篇之外又增金丹变化之书,斯皆展转依托,不可究诂。魏晋之间,俗尚浮靡,嫁名伪册,榛蕪编录,此亦其一也。”固然孙氏之论确是事实,但是究竟为什么“哲人”变成了“神仙”?“明鬼”之论变成了“服食练形”?不能只是斥之以为“不经之谈”、“臆造”、“诡说”、“诬诞”了事,而是要探讨墨家思想与神仙道教之间存在的宗教意识方面的本质联系,以明其真象。因为这种所谓的“妄撰”、“依托”,“嫁名伪册”的作法,本是宗教造构虚诞之说的惯用手法,既不始于魏晋,更非终于魏晋,而是由于墨家与道教内在的本质联系在一定条件下演化而形成的。汉武帝敬鬼神之祀,求长生之术,《神仙传》中说:“至汉武帝时,遣使者杨违,束帛加璧以聘墨子,墨子不出”。这当然不是战国中期的墨子,而是墨派之后绪。东晋葛洪《枕中书》列墨子为“太极仙卿”,并谓“治马迹山”。南北朝时墨翟亦被列进仙阶,陶弘景《真诰·稽神枢》谓“服金丹而告终者臧延甫、张子房、墨狄子”,《真灵位业图》列墨子为玉清三元宫第四阶左五十二位神,注曰“宋大夫,亦解矣”。《太平御览》卷引《墨子五行书》说:“墨子能变形易貌,坐在立亡。蹙面则成老人,含笑则成女子,距地则成小儿”。种种关于墨子的神仙化以及墨子具有神通广大的道术的传说,一是由于墨子主“天志”、“明鬼”之说,宗教色彩浓厚;二是墨子及其门徒多系劳动者,不少是手工业劳动者,很重视技术,有的流为方术之士;三是墨子之学“重生”,此三者都是道教教义的基石。因此,墨子对道教的传统影响,是一直存在的。明《正统道藏》中仍收载墨子之书,如:洞神部方法类“临”字号有《枕中记》一卷,白云霁《道藏目录详注》概括其内容为:“禁避忌,导引法,行气法,服口月芒法,守一法,饵药法,断谷常饵法,长生服饵大法,服油法,服巨胜法,服云母法,消玉法,服雄黄法,服雌黄法,合仙药祭法,服药禁忌法,仙人养生延年服五灵芝方,采松柏法,皆养生接命术。”太清部“沛”字号有《墨子》十五卷,注“墨翟”著书七十一篇。正乙部“群”字号有《枕中经》,注“言身中三部八景万神罗布其中,护卫身形,保安元命。”太玄部《云笈七签》第五十九卷“职”字号有《墨子闭气行气法》。散

见于其它古籍中著录和提到的与“墨子”有关的道书有《墨子隐形法》^①、《紫度炎光内视图中经》^②、《墨子枕中五行要记》一卷^③、《五行变化墨子》五卷^④、《墨子枕中五行纪要》一卷^⑤、《墨子占法》^⑥、《墨子秘要》^⑦、《墨五行秘书》^⑧、《白虎七变法》^⑨、《墨子枕中记钞》^⑩、《灵奇墨子术经》^⑪、《墨子枕中记》二卷^⑫。

墨子是战国时期的伟大思想家,可是却有这么多方技之书与他的大名相联系,固然其中有墨子自著及门人记述的部分(如《墨子》),但大多为后世道教方士所依托,也可能有些是墨家后学者的托名之作。这些,都在一定程度上体现出道教义理与墨家学说有着内在的密切关系,亦即在思想上有相类相通的关系,否则道教也不会依托“墨子”以自饰。

三、《太平经》与《墨子》

墨家学派在得到封建统治者支持的儒家学派的抨击下,受到压抑,至西汉时便已在社会仕宦层及思想名流层中销声敛迹,其遗绪隐伏于社会底层,其学说影响留传于民间。至东汉晚期,墨家学说与黄老方仙之道渐有相融,墨家事方术之士与黄老方仙之士渐趋一流,蛰伏已久的墨派遣绪又以民间秘密宗教社团的面貌而活跃起来;这就是于吉、张角倡导的太平道。墨家学说的宗教思想、社会政治思想、伦理思想以及方技,成为太平道所承袭,十分鲜明地反映在太平道所奉主要经典《太平经》中。国学大师章太炎认为黄巾道士缘起墨家,著名学者王明认为《太平经》是《墨子》思想的流变^⑬,这样的论断,我以为是确切的。试就宗教、政治、伦理、方技等四个方面,对照比较《太平经》与《墨子》的内容,追根溯源,以明两者之间有着内在思想相联系的关系。

(一)《墨子》宗教观在《太平经》中的再现

道教的鬼神崇拜与墨家的宗教观,实质相同。《汉书·艺文志》谓“墨家者流,盖出清庙之守”,就是说墨家源出掌管祭祀天神地祇人鬼之职事的巫祝。道教亦源自

① 见《神仙传》卷十。

② 见《紫阳真人周君内传》。

③ 见梁阮孝绪《七录》。

④ 见《七录》。

⑤ 见《隋书·经籍志》。

⑥ 见《大唐开元占经》。

⑦ 见徐应秋《谈荟》。

⑧ 见《陈子昂集》。

⑨ 同上。

⑩ 见《太平御览》卷857。

⑪ 见《通志·艺文略》道家类。

⑫ 《通志·艺文略》符篆部。

⑬ 见王明著《从墨子到〈太平经〉的思想演变》。

巫祝。足见墨、道同源。墨家法夏宗禹，崇钦尧、舜、禹、汤、文、武三代圣王之治，认为三代圣王“欲以天之（志）为政于天子，明说天下之百姓，故莫不牖牛羊，豢犬彘，洁为粢盛酒醴，以祭祀上帝鬼神，而求祈福于天”^①，“古者圣王明知天、鬼之所福，而辟天、鬼之所憎，以求兴天下之利，而除天下之害”^②，“今天下之士君之欲为义者，则不可不顺天之意矣。……皆牖豢其牛羊犬彘，洁为粢盛酒醴，以敬祀上帝山川鬼神”^③。墨家提倡敬祀天神、地祇、人鬼，道教亦如之。墨、道在宗教信仰上，其实质是相同的。

《墨子》的宗教观突出反映于《天志》、《明鬼》中。《墨子·天志》中的“天”，是人格化的有意志、有欲念的最高贵的宇宙主宰者，亦即“上帝”。他的意志是衡量人世是非善恶的标准。《天志上》说：“子墨子言曰：‘我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩，以度天下之方圆，曰：中者是也，不中者非也’”。《天志中》说：“观其行，顺天之意，谓之善意行，反天之意，谓之不善意行；观其言谈，顺天之意，谓之善言谈，反天之意，谓之不善言谈；观其刑政，顺天之意，谓之善刑政，反天之意，谓之不善刑政。故置此以为法，立此以为仪”。《天志下》说：“戒之慎之，必为天之所欲，而去天之所恶。曰天之所欲者何也？所恶者何也？天欲义而恶其不义者也”。《天志上》并举例说，三代圣王尧、舜、禹、汤、文、武顺天意而得赏，“使贵为天子，富于天下，业万世子孙，传称其善，至今称之，谓之圣王”，三代之暴王桀、纣、幽、厉反天意而得罚，“使不得终其寿，不殁其世，至今毁之，谓之暴王”。

《太平经》中再现了墨家对“天”的崇敬。认为“天”是宇宙最高贵的主宰，人格化称为“天君”，世人皆应崇拜“天君”，顺“天心”、“天意”、“天道”，遵从“天法”、“天仪”、“天德”、“天统”、“天性”、“天爱”，慑服于“天畏”、“天力”。《墨子》以“天”的意志是衡量一切是非善恶的标准，也是最高的裁判者，《太平经》亦如之。如《太平经》中说：“天无私祐，祐之有信”，“天之照人，与镜无异”^④，“得天意，所上当多善，……故是‘天’洞明照心之镜也”，“思称天心，乃无一相欺也”^⑤，“其为人君者乐思太平，得天之心，其功倍也，……治不合天心，不得天意，为无功于天上”^⑥，“然，行守本，法天者，是其始也”^⑦，“天乃为人垂象作法，为帝王立教令，可仪可治，万不一失也”，“天法神哉神哉！是故夫古者神人真人大圣所以能深制法度，为帝王作规矩者，皆见

① 《天志上》。

② 《天志中》。

③ 《天志下》。

④ 见《太平经合校》卷十八至三十四。

⑤ 卷四十八。

⑥ 卷四十。

⑦ 卷四十二。

天文之要”^①，“圣人制法，皆象天之心意也”^②，“夫为善者，乃事合天心”^③，“天之授事，各有法律”^④，“天者，至道之真也，不欺人也，万物所当亲爱，其用心意，当积诚且信，但常欲利不害，不负一物，故为天也”^⑤，“行善正，则得天心而生；行恶，失天心，则凶死”^⑥。对“天”的崇拜，与《墨子·天志》之言完全一致。或谓墨子的“天”只是抽象的观念，我以为这是忽略了墨子的宗教观的基石就是承认鬼神的确实存在。

《墨子·明鬼》摘引古籍《春秋》所载亡鬼杜伯追射周宣王、亡鬼庄子仪杖击燕简公以及郑穆公白天见鬼的传说，运用墨家之逻辑（三表）述辩，论证鬼神之实有，“以若书之说观之，鬼神之有，岂可疑哉？”“古之今之为鬼，非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而为鬼者。”“古者圣王必以鬼神为（有），其务鬼神厚矣，又恐后世子孙不能知也，故书之竹帛，传遗后世子孙”，“故鬼神之朋，不可为幽间广泽，不可为富贵众强，勇力强武，坚甲利兵，鬼神之罚必胜之”，“鬼神之赏，无小必赏之；鬼神之所罚，无大必罚之”。还认为国家之所以乱，就在于忽视鬼神的存在，欲使国家治，就要虔诚地敬祀鬼神。《太平经》中说“鬼”，与《墨子》明“鬼”说法相同。如：“其要不止，便见鬼门”，“而反为恶，故使主恶之鬼久随之不解”，“与鬼同伍，何得活乎？”^⑦“天知其恶，故使凶神精鬼物待之”，“天责人过，鬼神为使，不如天教，辄见殃咎”^⑧，“死为鬼，饿乞求食，无有止时，是恶行所致”^⑨，“天地之性，精气鬼神行治人学人教人”，“咎在常阴念善恶，鬼神因而趋善恶”^⑩，“君子制尸不制鬼”^⑪。本来宗教的一切理论，无不是宣扬鬼神及其威力的存在，《太平经》充满了谈神说鬼，可以说十分原本地再现和弘扬了《墨子》的“明鬼”之说。

（二）《墨子》社会政治思想在《太平经》中的再现

墨子是一位倡言“法夏宗禹”的政治家，他赞美的是尧舜禹实行禅让的时代，最理想的也是尧禹治世的时代。认为贤能者为君为长，国家才能得到治理，墨子最赞美的国君便是大禹。称道曰：“昔者禹之湮洪水，决江河而通四夷九州也，名川三百，支川三千，小者无数。禹亲自操橐而九裸天下之川，腓无胈，胫无毛，沐甚雨，栉疾风，置万国。禹大圣也，而形劳天下如此。”使其门徒以裘褐为衣，以跣屣为服，日夜不休，

① 卷四十四。

② 卷四十八。

③ 卷四十九。

④ 卷五十五。

⑤ 卷五十六至六十四。

⑥ 卷九十一。

⑦ 卷一百十。

⑧ 卷一百十二。

⑨ 卷一百十四。

⑩ 卷一百三十七至一百五十三。

⑪ 卷一百五十四至一百七十。

以自苦为极，曰：“不能如此，非禹之道也，不足谓墨”^①。墨子的社会政治思想，主要体现在《亲士》、《法仪》、《尚贤》、《尚同》、《兼爱》、《非攻》、《节用》、《节葬》、《天志》、《明鬼》、《非乐》、《非命》中，视不同情况，择务从事。《鲁问》中说：“凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤、尚问；国家贫，则语之节用、节葬；国家恣音湛（沈）湎（酒），则语之非乐、非命；国家淫僻无礼，则语之尊天、事鬼；国家务夺侵凌，即语之兼爱、非攻，故曰择务而从事焉。”实际上“尚贤”、“尚同”是墨子社会政治思想核心。“尚贤”即尊重贤者，选贤而能者为君为长。“尚同”即国家上下要有统一的政权、法度、意志。而这两者之间又以“尚贤”为首要。“入国而不存其士，则国亡矣。见贤而不急，则后其君矣。非贤无急，非士无与虑国。缓贤忘士而能以其国存者，未曾有也”，“故曰：归国宝不若献贤而进士”^②。认为“尚贤者，政之本也”^③。具体地说，“尚贤”就是“贤者举而上之，富而贵之，以为官长；不肖者抑而废之，贫而贱之，以为徒役”^④，“有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断予之令”^⑤。《太平经》的社会政治思想，也是同样强调尚贤为治国之本，“赐国家千金，不若与一要言可以治者也；与国家万双璧玉，不若进二大贤也。夫要言大贤珍道，乃能使帝王安枕而治，大乐而致太平，除去灾变，安天下，……故古者圣贤帝王，未尝贫于财货也，乃常苦贫于士，愁大贤不至，人民不聚，皆欲外附，日以疏少，以是不称皇天心，而常愁苦”^⑥。认为贤士比“积金玉璧奇伪物”贵重得多。“故古者，大圣大贤将任人，必先试其所长，何所短，而后署其职事，因而任之。……祸乱之将起，皆坐任非其能，作非其事，职而重责之，其刑罚虽坐之而死，犹不能理其职务也”^⑦。“众星亿亿，不若一日之明也。柱天群蛟行之言，不若国一贤良也”^⑧。强调选贤任能，《墨子》与《太平经》的思想、语调，可以说是如出一辙。

举贤士为君为长之后，紧密联系的便是要“尚同”，“天子发政于天下之百姓，言曰：闻善而（与）不善，皆以告其上；上之所是，必皆是之；所非，必皆非之；上有过则规谏之，下有善则傍荐之；上同而不下比者，此上之所赏，而下之所誉也。意若闻善而（与）不善，不以告其上；上之所是，弗能是；上之所非，弗能非；上有过弗规谏，下有善弗傍荐；下比不能上同者，此上之所罚，而百姓所毁也。……国君者，国之仁人也。

① 《庄子·天下篇》。

② 见《亲士》。

③ 《尚贤上》。

④ 《尚贤中》。

⑤ 《尚贤上》。

⑥ 卷四十六。

⑦ 卷五十四。

⑧ 卷九十八。

……察天下之所以治者何也？天子唯能一同天下之义，是以天下治也”^①。即天下百姓皆上同于天子，天子又同于天志，如不上同，就要受惩罚，这就是“尚同”。《太平经》亦强调尚同谏正，认为古者圣贤旦夕垂拱，“未尝敢失天心”，天地之性，下亦革谏其上，上亦革谏其下，天降灾异，以示其谏于下，“相谏及下，极小微，则不失道，得天心。故天生凡事，使其时有变革，悉皆以谏正人君，以明至德之符，不可大不慎也”。上下相规谏，这是天的意志，是“尚同”的必然途径，如果臣下谏正于君，君不听反欲害之，便会造成“君聋臣瘖”，后果是“臣昧君盲，奸邪横行；臣瘖君聋，天下不通，善与恶不分别，天灾合同，六极战乱，天下并凶”^②。尚贤与尚同是墨子社会政治思想的根本，而《太平经》是一应承袭的，其它如兼爱、非攻、节用、薄葬、增殖人口等主张，《太平经》中亦皆有所再现。墨子提出“赖其力者生，不赖其力者不生”的生活原则^③，《太平经》中则说：“夫人各自衣食其力”^④，“天生人，幸使其人人自有筋力，可以自衣食”^⑤。墨子提倡“兼相爱，交相利”，《太平经》中则说：“今人以地为母，得衣食焉，不共爱利之，反共贼害之。何谓也”^⑥，“不为欲乐相利祐，反为巧弄上下，迭相贼害，此是天下之大败也”^⑦，“人民相爱，万物各得其所，自有天法常格在不匿”^⑧。墨子提出“非攻”，《太平经》则说“大恶有四，兵、病、水、火”^⑨，主张尚道德，断金兵。墨子主张“节葬”，《太平经》则说：“生人，阳也。死人，阴也。事阴不得过阳”^⑩，“上古之人理丧，但心至而已，送终不过生时，人心纯朴，少疾病。中古理丧渐失法度，流就浮华，竭资财为送终之具，而盛于祭祀，而鬼神益盛，民多疾病，鬼物为祟，不可止。下古更炽祀他鬼而兴阴，事鬼神而害生民，臣秉君权，女子专家，兵革暴起，奸邪成党，谄谀日兴，政令日废，君道不行，此皆兴阴过阳，天道所恶”^⑪。更反对造丘陵般的大坟墓，“今天下大屋丘陵冢，……良土深凿之，投瓦石坚木于中为地壮，地内独病之”^⑫。墨子提倡增加劳动人口，说：“昔者圣王为法曰：丈夫年二十，毋敢不处家；女子年十五，毋敢不事人，此圣王之法也”^⑬。《太平经》则反对贱杀妇女，主张男女并力同心，从事

① 《尚同上》。

② 卷四十三。

③ 《非乐上》。

④ 卷三十五。

⑤ 卷六十七。

⑥ 卷四十五。

⑦ 卷五十四。

⑧ 卷五十六至六十四。

⑨ 卷一至十七。

⑩ 卷三十六。

⑪ 《太平经钞·丙》。

⑫ 卷四十五。

⑬ 《节用上》。

生产劳动,繁衍种族,增加生产,“为乏衣食而杀伤之,孰若养活之者,而使各自衣食乎”,“夫男者乃承天统,女者承地统,今乃断绝地统,令使不得复相传生,其后多出绝灭无后世,其罪何重也”^①。

《太平经》中尚贤、兼爱相利、事死不得过生的思想,都是与道家、儒家相抵牾的,这正鲜明地反映《太平经》的社会政治思想,在相当大的程度上是源于《墨子》。

(三)《墨子》的伦理道德思想在《太平经》中的再现

墨子伦理道德思想的核心是“兼爱”。认为天下的治乱,决定于人们是否能“兼相爱、交相利”。《兼爱上》说:“当察乱何自起,起不相爱。臣子之不孝君父,所谓乱也。子自爱不爱父,故亏父而自利,弟自爱不爱兄,故亏兄而自利,臣自爱不爱君,故亏君而自利,此所谓乱也。……若使天下兼相爱、爱人若爱其身,犹有不孝者乎?视父、兄与君若其身,恶施不孝,犹有不慈者乎?视弟、子与臣若其身,恶施不慈……犹有盗贼乎?视人之室若其室,谁窃?视人身若其身,谁贼?……犹有大夫之相乱家,诸侯之相攻国者乎?视人家若其家,谁乱?视人国若其国,谁攻?……故天下兼相爱则治,交相恶则乱。”《兼爱中》说,“欲天下之治,而恶其乱,当兼相爱,交相利。此圣王之法,天下之治道也,不可不务为也。”《太平经》继承、发挥了墨子兼爱相利的思想,如:“阴阳相得,交而为和,与中和气三合,共养万物,三气相爱相通,无复有有害者”^②,“考天地阴阳万物,上下相爱相治,立功成名,使心治一家,使人不复相憎恶,常乐合心同志。令太和之气日自出,而大兴平,六极同心,八方同计。……古者圣帝明王,重大臣,爱处士,利人民,不伤害;臣亦忠信不欺君,故理若神。故贤父常思安其子,子常思安乐其父,二人并同心,家无不成者”,“天乃无不覆,无不生,无大无小,皆受命生焉,故为天。天者,至道之真也,不欺人也,万物所当亲爱,其用心意,当积诚且信,但常欲利不害,不负一物,故为天也”^③,“是者大咎在不爱利,为上则不欲利其下,听邪神,反欲害之。故贤者使去,反失其贤辅用”,“故能爱利口,不妄言,则道可得也”,“是故天之为象法也,乃尊无上,反卑无下,大无外,反小无内,包养万二千物,善恶大小,皆利祐之,授以元气而生之,终之不伤害也。故能为天,最称神也,最名无上之君也”^④。认为兼爱、相利是天的意志和法则,与墨子之说是完全一致的。

墨子认为,兼爱相利便应当互助,“有力相营,有道相教,有财相分”^⑤,《太平经》则说:“诸神相爱,有知相教,有奇文异策相与见,空缺相荐相保,有小有异言相谏正,

① 卷三十五。

② 卷四十八。

③ 卷五十六至六十四。

④ 卷九十八。

⑤ 《天志中》。

有珍奇相遗”^①。墨子反对“有余力不能以相劳”、“隐匿良道，不以相教”、“腐朽余财，不以相分”，《太平经》中则说：“人积道无极，不肯教人开滕求生，罪不除也”，“人积德无极，不肯力教人守德，养性为谨，其罪不除也”，“积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也”，“有力，不肯力作，可以致富为仁，反自易懈惰”^②。墨子反对“强者劫弱”、“贵者傲贱”、“多诈欺愚”^③，《太平经》则说：“或多智反欺不足者，或力强反欺弱者，或后生反欺老者，皆为逆，故天不久祐之。何也？然智者当苞养愚者，反欺之，一逆也。力强当养力弱者，反欺之，二逆也。后生者当养老者，反欺之，三逆也”^④。《太平经》与《墨子》同样诅咒这类的“逆者”，认为他们违背了天定的道德。

墨子除倡说“兼爱”之外，也提倡不与“兼爱相利”相违背的传统道德，如仁、义、礼、忠、孝、信等。墨家的道德观不分“亲疏”、“差等”，而且要以“交相利”为核心，反对“亲亲”偏爱而是周爱，孟子曾骂墨子“无君”“是禽兽也”，孟子把仁义与利相对立，“王何必曰利，亦有仁义而已矣”，而墨子则说“义，利也”^⑤，这是儒墨道德观的区别。《太平经》中的宗教道教观虽然以儒家思想为主流，但也糅杂有墨家的道德观，突出的特点即强调“相爱利”。卷九十六中说：“天道神灵及人民相得意，相合与心，而至诚信，不相意则相欺。是故上古之人诚信相得意，故上下不相欺”，“都天下共一心，无敢复相憎恶者，皆且相爱利，若同父母而生，故德君深得天心”，下对上“为子当孝，为臣当忠，为弟子当顺，孝忠顺不离其身”，上对下“象天而行，恩爱下及草木蚊蚋之属”，“上人中人下人共行之，天下立平不移时”。《太平经》中称这是真道与真德。

（四）《墨子》的重方技的思想在《太平经》中的再现

墨子不仅是一位“好学而博”的伟大思想家，而且是一位比公输般还要智巧的科学家，有“子（公输般）之为雉（鹄）也，不如匠（翟）之为车辖”的说法^⑥。墨子曾是做车轮的匠人，对光学、几何学、力学都在实践中有卓越的见解，墨子的门徒也有不少人是手工业劳动者，他们都是古科技文明的创造者，读《经》上下、《经说》上下等篇，便强烈感到墨子之学是十分注重方技的。墨子所重方技，如同他的社会政治思想与伦理思想体系一样，有属于古科技的先进部分，也有属于宗教的落后部分。这两个部分在《太平经》中都有所体现。

墨子在述辩道理时，常用技术用语来作比喻，如：《天志上》：“我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩，轮匠执其规矩，以度天下之方圆，曰：‘中者是也，不中者非

① 卷一百六。

② 卷六十七。

③ 《天志上》。

④ 《太平经钞》辛部一四。

⑤ 《经上》。

⑥ 《鲁问》。

也’”。《经说下》：“绳直权重相若，则正矣。”《太平经》衡量是非时亦作如是说：“为善不敢失绳缠，不敢自欺”^①，“因自以绳正，故万不失一者”^②，“为帝王作规矩者，皆见天文之要”^③，“慎无失此，此以绳正贤者”^④，“吾之道法，乃出以规阳，入以规阴，出以规行，入以规神，出以规众书，入以规众图”^⑤，“不离绳墨，而得其实者”^⑥，“步即相随若规矩”^⑦等。其它如“周者反始环无端”^⑧，“天数本起于一，十而终”^⑨等等。《太平经》中亦有多处谈方术，如：“愚人不肯力学真道善方，何以小增其年”^⑩，“夫小人愚不肖者，会聋暗不知道术，入凶门户”^⑪，“但备不然，有急乃后使工师击治（冶）石，求其中铁，烧治之使成水，乃后使良工万锻之，乃成莫邪（剑名），可以战斗”，“夫良方所以能厌御疥虫，善衣善处，所以厌御蚤蝨”^⑫，“集此方以自养，诵此术以自存”^⑬。

《墨子·非攻中》说：“譬若医之药人之有病者然。今有医于此，和合其祝药之于天下之有病者而药之”。“祝”谓“祝由”，古医家之一，病者对天祝告其请祷之由，饮符水以疗病，故名。这里所说的“药”，指剑疡附著之药。《周礼·疡医》谓“掌肿疡溃瘍金疡折疡之祝药”，盖古巫祝亦行医药。《太平经》中亦多处谈巫医之术，如：“如一卜卦工师中知之，除一祸祟之病；大医长于药方者，复除一病；刺工长刺经脉者，复除一病；或有长于灸者，复除一病，或复有长于劬者，复除一病，或有长于祀者，复除一病；或有长于使神目导视鬼，复除一病”，“比如刀兵弓弩之矢毒著人身矣，所著疾痛不可忍，其大暴剧者，嘘不及喻，倚不及立，身为暴狂”^⑭，“或欲为吏，及所医巫工师，各令得成，道皆有成，以给民可用”^⑮。

先秦诸子中，继老聃论及“长生久视”的是墨子：“分议者延延，而支苟者谿谿，焉（乃）可以长生保国”^⑯，“无欲恶之为益损，说在宜”^⑰，“若识麋与鱼之数，惟所利，无

① 卷十八至三十四。

② 卷四十三。

③ 卷四十四。

④ 卷六十八。

⑤ 卷七十。

⑥ 卷七十。

⑦ 卷九十六。

⑧ 卷七十三至八十五。

⑨ 卷九十三。

⑩ 卷九十。

⑪ 卷九十三。

⑫ 卷七十二。

⑬ 卷八十八。

⑭ 卷七十二。

⑮ 卷一百十四。

⑯ 《亲士》。

⑰ 《经下》。

欲恶。伤生损寿,说在少连(适),是谁爱也。尝多粟,或者欲不有能伤也。若酒之于人也”^①。认为对于养生的损益,关键在于适度则无害。墨子反对嗜酒,“斗者之敝也以饮酒,若以日中,是不可智也”^②。意即战斗之士及集市之中皆不宜饮酒,认为有害。《太平经》中亦多处谈养生之道,强调自养适度,且主张禁酒,“人欲去凶而远害,得长寿者,本当自爱自好自亲,以此自养,乃可无凶害也。身得长保,饮食以时调之,不多不少,是其自爱自养也”^③,“天下兴作善酒以相饮,市道尤极”,“凡人一饮酒令狂,狂脉便作,买卖失职,更相斗死”,“推酒之害万端,不可胜记”^④。两者说法是相同的。

《墨子·迎敌祠》中记载了墨子所提倡的坛祭、巫卜、望气、厌胜等宗教方术。“敌以东方来,迎之东坛,堂密八。年八十者八人,主祭青旗。青神长八尺者八,弩八,八发而止。将服必青,其牲以鸡。敌以南方来,迎之市坛,坛高七尺,堂密七,年七十者七人,主祭赤旗,赤神长七尺者七。弩七,七发而止。将服必赤,其牲以狗。敌以西方来,迎之西坛,坛高九尺,堂密九。年九十者九人,主祭白旗。素神长九尺者九,弩九,九发而止。将服必白,其牲以羊。敌以北方来,迎之北坛,坛高六尺,堂密六。年六十者六人,主祭黑旗。黑神长六尺者六,弩六,六发而止。将服必黑,其牲以彘。从外宅诸名大祠,灵巫或祷焉,给祷牲。”《太平经》中也讲到“占天神气太平”的信仰,在《墨子》所讲的四方(东南西北)、四行(木火金水)、四色(青、赤、白、黑)四神之外,更增加“中央”、“土”、“黄”之神,共为五帝,称为太平之神,画像祭祀,“皆戴冠帻乘马,马亦随其五行色具为。其先画像于一面者,长二丈,五素上疎画五五二十五骑,善为之。东方之骑神持矛,南方之骑神持戟,西方之骑神持弓弩斧,北方之骑神持钺楯刀,中央之骑神持剑鼓”^⑤,“春也青帝神气太平,夏也赤帝神气太平,六月也黄帝神气太平,秋也白帝神气太平,冬也黑帝神气太平”^⑥。《墨子·迎敌祠》曰:“凡望气,有大将气,(有中将气),有小将气,有往气,有来气,有败气,能得明此者可知成败、吉凶。举巫、医、卜有所,长具药,官之(官养之),善为舍。巫必近公社,必敬神之。巫卜以请守,守独智巫卜望气之请而已。”《太平经》中也讲到巫卜、望气之术,“古者圣人问事,初一卜占者,其吉凶是也。守其本也,乃天神下告之也。再卜占者,地神出告之也。三卜占者,人神出告之也”^⑦,“为神所护视,恐有毁缺,日夜占之”^⑧,“帝王行

① 《经说下》。

② 《经说下》。

③ 卷一百二。

④ 卷五十六至六十四。

⑤ 卷七十二。

⑥ 卷九十三。

⑦ 卷四十。

⑧ 卷一百十。

道德兴盛,日大明,少道德少明,……众贤行道德,星历大耀,少道德少耀。四根俱行道德,天下安宁,瑞应出,大光远。遥观天象,风雨时善,夷狄归心”,“日与夜迭上观候天气盛衰,三光之得失,乐得天敕戒以自安也”^①。“望气”亦称“占候”,即观察星辰云气变化以言吉凶的方术。《墨子·迎敌祠》还谈到“巫蛊”之术,“祝、史、宗人告社,覆之以甑”,亦称“厌胜”之术。这一类宗教方术,道教是自来都信行的。

总之,《太平经》承袭墨家之学,是十分明显的,如果说《太平经》的内容是墨家思想的演变,我以为是中肯的。不过《太平经》也有不同于《墨子》的地方,如崇儒而不“非儒”,主张“常乐”而不“非乐”,认为只能“顺五行”,不能“逆五行”。“其行逆四时,乱五行,为君子大忧”^②，“吾之为道常乐,上本天之性戒”^③，“但常当响琴瑟,作乐而游,安若天地也”^④。因为道教只是从各种思想流派中吸取适合于其神仙信仰的资料,并非只宗于一家之言,故而有所扬弃。

四、墨学对其他道派之影响

东汉晚期,与于吉、张角的太平道同时兴起的还有张道陵、张鲁的五斗米道(亦称天师道、正一道)。张道陵在创教之初,便奉“老子”为教祖,自言“太上老君”授他“三天正法”,宣称为道家之遗绪,以《老子五千文》(《道德经》)为主要经典,张陵(或谓张鲁)托名“想尔”作《老子想尔注》,用宗教观点阐发《老子》,以文饰其教,在社会造成道家、道教一脉相承的名声与影响。天师道虽也奉《太平经》,但名《太平洞极经》,只有一百四十四卷(《太平经》为一百七十卷),可能是对原《太平经》内容有所取舍的缘故,具体地说,很可能是以神仙家、道家思想为准则,对其中墨家、儒家等思想成分有所删减,减少《太平经》与天师道信仰义理之间的矛盾。由于黄巾起义失败,太平道受牵累,禁止流传,渐次泯灭,《太平经》的光彩自然也随之黯淡,而天师道由于张鲁归顺曹操,得到曹魏扶持,得以盛行,信徒日增,声誉日高,形成道教的正统地位。因此,天师道所宗道家流派的影响在道教日渐扩大,太平道所宗墨家流派的影响在道教便日渐淡漠。更由于在南北朝以后,玄学、佛学也影响道教的发展,天师道在社会思潮的冲击下,教义亦有所演变,古老的墨家思想影响相对便更趋微弱。虽然如此,而墨家对重符箓的天师道及重烧炼的金丹道教,仍保持着一定的传统影响。

五斗米道有所谓“三官手书”的请祷之法,“鬼吏主为病者请祷。请祷之法,书病人姓名,说服罪之意。作三通,其一上之天,著山上;其一埋之地;其一沉之水,谓之三

① 卷七十三至八十五。

② 卷六十七。

③ 卷六十七。

④ 卷六十九。

官手书”^①。“三官”即天官、地官、水官，厄亦称“三元大帝”，传说天官赐福，地官赦罪，水官解厄。道教奉帝尧为天官、帝舜为地官、夏禹为水官。《历代神仙通鉴》卷四谓：“（元始曰：）三子（指尧、舜、禹）皆天地莫大之功，为万世君师之法。本自三元真气，今敕为三官大帝。”墨家学派法夏宗禹，以尧舜禹为三大圣。道教奉此三圣为神，实源墨家。

道教将尧舜禹神仙化的传说很多，如：“《遁甲开元图》曰：禹，得道仙人也”^②，“方回，尧时隐人也，尧聘以为闾士，炼石云母粉”^③，“何侯者，尧时隐苍梧山，慕长生，三百余口耕耘，舜南狩，止何侯家，天帝五老来，谓舜曰：‘升举有期’。翌日五帝下迎，舜白日升天”^④。

道教方术中有所谓“禹步”，《洞神八帝元度经·禹步致灵》第四：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步；以为万术之根源，玄机之要旨。昔大禹治水不可预测高深，故设黑矩重望，以程其事。……屈南海之滨，鸟鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步。禹遂模写其行，令之入术。自兹以还，术无不验。因禹制作，故曰禹步。”《抱朴子·内篇·仙药》谓：“禹步法：前举左，右过左，左就右。次举右，左过右，右就左。次举右，右过左，左就右。如此三步，当满二丈一尺，后有九迹。”又《登涉》谓：“又禹步法：正立，右足在前，左足在后，次复前右足，以左足从右足并，是一步也。次复前右足，次前左足，以右足从左足并，是二步也。次复前右足，以左足从右足并，是三步也。如此，禹步之道毕矣。凡作天下百术，皆宜知禹步”。这是墨家法夏宗禹在道教方术中的再现，至今道教斋醮仪式中的高功（大法师）皆习此术，在所谓“踏罡步斗”中，皆行“禹步”。

在先秦诸家学派中，以墨家最为注重技术，在他们的实践活动中，涉及有光学、力学、冶炼、医药、养生以及宗教方术等等，无不包含，重术的传统可说是墨家一大特色。正因为是这样，在尔后发展过程中自然会有不少墨家之徒流为方仙之士，同时后世凡从事种种奇方异术及方仙之术者亦靡不托言来之墨家。清孙诒让《墨子闲诂·墨子绪闻》案语谓：“墨子法夏宗禹，与黄老不同术。晋宋以后，神仙家妄撰墨子为地仙之说，于是墨与道乃合为一。”此说有误。墨与道（应为神仙家所信仰之仙道）合流并不肇始于晋代，东晋葛洪创立神仙道教理论体系推崇墨家，作《神仙传》誉墨翟为神仙，不过是沿袭汉武帝时刘安撰《淮南子》之说，《淮南子》实为墨家与仙道方术合流之始。清孙星衍《墨子注后叙》中谓：“重读《淮南·齐俗训》，有云：‘夫虾蟆为鹌，生非其类，唯圣人知其化。’因悟与《经说上》‘化若蛙为鹌’合。”清汪中《墨子后序》亦谓：

① 见《三国志·张鲁传》注引《典略》。

② 《历世真仙体道通鉴》卷一。

③ 同上卷三。

④ 同上卷四。

“惟夫墨离为三,取舍相反,倍谯不同,自谓别墨,然后托于禹以尊其术,而淮南(刘安)著之书尔。”^①均认为“墨家”方术有所载于《淮南子》。《神仙传·淮南王八公》中载有八公自言之方术:“吾一人能坐致风雨,立起云雾,画地为江河,撮土为山岳;一人能崩高塞渊,牧虎豹,致龙蛇,役鬼神;一人能分形易貌,坐在立亡,隐蔽六军,白日尽暝;一人能乘虚步空,起海陵烟,出入无间,呼吸千里;一人能入火不焦,入水不湿,刃之不伤,射之不中,冬冻不寒,夏暑不汗;一人能千变万化,恣意所为;一人能防灾变厄,辟却众害,延年益寿,长生久视;一人能煎泥成金,锻铅为银水,炼八石,飞腾琉珠,乘龙驾云,浮游太清”。葛洪《遐览》、《金丹》中所说“墨子变化之术”、“墨子丹法”均与所传淮南王八公之术相同,是葛洪深知仙道与墨家方术之关系。在道书中,言道术源于墨家的传说颇多,如《历世真仙体道通鉴》载:河东人孙博,“晚乃学道,治墨子之术,能使草木金石皆为火光,照耀数十里中”,能入水“不没不濡”,能“吞刀剑”,能“出入石壁”,如有孔穴,能“引镜为刀”,“屈刀为镜”,九灵子皇化,得还年却老胎息内视之要,五行之道,可以“辟五兵,却虎狼”^②;沛人刘政,治《墨子五行记》,兼服朱英丸,能“返老还童”、“变化隐形”、“吹气成风,飞沙扬石”、“化作美女”^③;太阳子离明,善为五行之道,虽鬓发斑白,面肌丰盛,面目光华^④;封衡有“《容成养气术》十二卷、《墨子隐形法》一卷”^⑤。又《神仙传》载:南郡人章怀,精于五行之意,“演其微妙以养性、治病、消灾、散祸”,能“飘风发屋折木”、“作雷雨云雾”、“以草芥瓦石为六畜”、“闭气不息”、“丸泥为马”、“吐炁五色”、“指鸟堕地”、“投符召蛙”。在史籍中亦有类似传说记载,《史记·汉武帝本纪》谓:“少翁以方术盖夜致王夫人及灶鬼之貌云,天子自帷中望见人焉”,栾大能召鬼,“神未至而百鬼集矣,然颇能使之”。又如《后汉书·方技传》载:方士刘根能“召请百病”,魏郡栾巴能“役鬼神”,费长房“鞭笞百鬼及驱使社公”,河市麴圣卿善为丹书符劾,“厌杀鬼神而使命之”,寿光侯“能劾百鬼众魅,令自缚见形”等等。所有这些所谓“隐形”、“分形”、“现影”、“召鬼”、“役鬼”、“兴云雾”、“变化”、“炼丹”诸方术,都是利用了墨家古科技成就中有关光学、化学的知识,导演出来的幻术。如:“景迎日,说在转(转)”^⑥,“景,日之光反烛人,则景在日与人之间”^⑦,即利用光与镜可以造成人影;“景二,说在重”^⑧,“正鉴,景寡。貌

① 见《墨子间诂·墨子旧叙》。

② 卷五。

③ 卷六。

④ 卷十。

⑤ 卷廿一。

⑥ 《经下》。

⑦ 《经说下》。

⑧ 《经下》。

能(态)、白黑、远近、秬正、异(映)于光”^①,即利用镜对光的反射,可以造出很多影来,《经典释文》说“两鉴(镜)相鉴,则重影无穷”;“鉴洼,景,一小而易,一大而正。说在中之外、内”^②,“鉴,鉴者近,则所鉴大,景亦大;其远,所鉴小,景亦小,而必正。景过正,故招”^③,这是利用凹凸镜的原理,可以使现出怪影来。在墨子《经》、《经说》中记载有很多墨家总结的科技成果。这些成果来自古代科技实践,在当时很多人是不了解的,方士们利用这些古科技造出幻术,自然有极大的迷惑性。这也是使人们感到神奇的原因。再如后世所谓的“炼丹术”,也是古科技中原始冶炼术的内容,后来更有所谓“炼内丹”,古人用五行学说来表达、解释冶炼的变化现象,但道教论说这种“外丹”、“内丹”,则运用的是墨子五行变化学说。因为古代的五行家所讲的五行相生相克的道理,术士们不能完全解释烧炼过程的变化现象。认为事物变化的原因远比五行家所说的复杂,而墨子“五行无常胜,说在宜”的理论,才正是方士们可资述辩事物变化现象的理论依据;同时后世道教炼师亦可以借此老子“反者道之动”的论说相沟通。《墨子·经说下》解释“五行无常胜,说在宜”说:“五合,水土火,火离然。火烁金,火多也。金靡炭,金多也。合之府水,木离木。”道教奉为“万古丹经之祖”的《周易参同契》,借五行说谈丹道谓:“黄土金之父,流珠水之母,水以土为鬼,土填水不起,朱雀为火精,执平调胜负,水胜火消灭”,“三物(金水火)相含受,变化状若神”,“五行守界,不妄盈缩,易行周流,屈伸反覆”,“五行错王,相据以生,火性销金,金伐木荣。……五行相克,更为父母”,“丹砂木精,得金乃并,金水合处,木火为侣,四者混沌,列为龙虎”。这里强调的“执平调胜负”、“变化状若神”、“五行错王”、“更为父母”、“合处”、“为侣”的说法,正是对墨子五行说的阐发。继东汉魏伯阳《参同契》之后,北宋时出现有张伯端《悟真篇》,亦借“五行错王”、“更为父母”之论以言内丹炼修之法。其七言绝句之一说:“震龙汞自出离乡,兑虎铅生在坎方。二物总因儿产母,五行全要入中央。”元陈致虚注:“汞为震龙,属木,木生火,火为木子,此常道之顺也。及乎朱砂属火,火为离,汞自砂中出,却是水返能生木,故曰儿产母也。太白真人歌曰:‘五行颠倒,龙从火里出’是也”,“铅为兑虎,属金,金生水,金为水母,此常道之顺也,及乎黑铅属水,水为坎,银自铅中出,却是水返能生金,故曰儿产母也。太白真人歌曰:‘五行不顺行,虎向水中生’是也”,“五行顺兮,常道有生有灭;五行逆兮,丹体常灵常在”。这正是道教丹道对墨子五行说的实际发挥。所谓道教丹道义理之精髓,即在于此,探其源,实来自墨家五行说。

战国中期兴起的墨家学派,实际上已经形成一个有宗教信仰、政治主张、共同

① 《经说下》。

② 《经下》。

③ 《经说下》。

的经济关系,并有严密组织、严格纪律及自己的道德规范的政教合一的民间结社,他们推选的首领名为“钜子”,墨子之徒皆劳身苦志以振世之急,用权略以持危应变,脱屣利禄不以累其心,“以裘褐为衣,以跂屨为服,白夜不休,以自苦为极”^①,以大禹为楷模,为实现其互爱、互助、和平的理想世界而辛劳奔波。墨家作风,并未因历代帝王之崇儒抑墨而泯灭,其组织形式开启了民间结社之首例,其作风也给予后世一些民间有识之士以影响。如金元时期在河北兴起全真道、真大道、太一道,别树新义聚徒结社,便颇有墨家遗风。如全真道,大抵以刻苦自励、淡泊寡营为主。辛敬之撰《陕州灵虚观记》有曰:“今所谓全真氏,虽为近出,大能备该黄帝、老聃之蕴,涉世制行,殊有可喜者,其逊让似儒,其勤苦似墨,其慈爱似佛”^②。又《卫州紫极宫碑》谓全真道士梁志起:“外朴而内敏,质直而尚义,似夫墨名而儒实者”^③。又《辉州重修玉虚观碑》谓,全真道士梁志一“于百泉西涯,买田数亩,筑致爽亭,贮经史,植松竹,……娱言一室,罔间儒墨”^④,又陕西周至《栖云王真人开涝水记碑》谓,全真道士王栖云与其道侣千人,为开通涝水“挥袂如云,荷插如雨”,使“莲塘柳岸,蔬圃稻畦,潇然有江南风景”,他们自己“农勤其务,辟荆榛之野,为桑麻之地”;《寂然子霍君道行碣铭》谓,全真道士李重玄“披荆榛,掇瓦砾,攻苦食淡”,“复辟农田,创水碓,广资生理,培植教本”;陈绎曾《重修集仙宫碑》谓,全真之道“以真为宗,以朴为用,以无为为事,勤作俭食”;《遗山集·紫微观记》谓,王重阳(中孚)所创全真教组织“畊田凿井,从身以自养”;《遗山集·太古堂铭》谓全真道士郝广宁(北七真之一),“凡厌恶其人者,辄形容其言貌,故墨子之非儒也”^⑤。又如金季道士刘德仁所创立的真大道,《吴草庐集·天宝宫碑》谓,此教团“绝去嗜欲,屏弃酒肉,勤力耕种,自给衣食,耐艰难辛苦,朴俭慈闵,志在刊物,戒行严洁”,《宋学士文集·书刘真人事》记其教义有“视物犹己,勿萌戕害凶嗔之心”、“远势力,安贱贫,力耕而食,量入为用”、“毋饮酒茹荤,衣食取足,毋为骄盈”、“毋恃强梁,谦尊而光”;《大道延祥观碑》谓,真大道刘无忧“以仁为心,恤困苦,去纷争”,“日用衣食,自力耕桑贍足之”;田璞《重修隆阳宫碑》谓,刘无忧“衣取蔽形,不尚华美”、“祈祷不假钟鼓之音”;《元史·释老志》谓,真大道“以苦节危行为要,而不妄取于人,不苟侈于己”。又如金代道士肖抱珍所创太一道,传太一三元之法,祠太一六甲之神,祈天永命,“通秘术”等。以上这三个新道派,皆有浓厚的先秦墨家遗风。

① 《庄子·天下篇》。

② 《甘水仙源录》九。

③ 《秋涧集》五六。

④ 《秋涧集》五七。

⑤ 见陈垣《南宋初河北新道教考》。

结 语

道教与墨家学派,不论在思想还是在作风上,都有着不可割裂的关系,太平道之缘起于墨家,葛洪神仙道教之尊墨翟为“地仙”,道教论方术变化之推崇墨子五行说,真大道教等之“苦节危行”等,都是有其内在的思想缘由的。近代著名学者中对此亦有不少卓识,如国学大师章太炎《黄巾道士缘起》中说,“今之黄巾道士,……斯乃古之巫师,近于墨翟,既非老庄,并非神仙之术也”,“墨子之传,绝于汉后,其兼爱、尚同、天志之说,守城之技,经说之辩,皆亡矣,而明鬼独率循勿替,汉、晋后道士,皆其流也。前世少君、文成、五利之流,本说神仙,亦能役鬼;后及《抱朴》所说,亦神仙与幻术兼之,斯乃交相为用,并非一流所成也”^①。著名历史学家郭沫若《十批判书·孔墨的批判》中说,墨子是“一位标准的教主人格”,“以他的精神和主张尽可以成立一个中国独特的宗教,而在战国年间的墨家学派也的确有过这样的趋势的”。著名道教学者陈樱宁《道教起源》中说,《墨子》的宗教色彩比《老子》浓厚,墨子崇拜鬼神,而老子不信鬼神,为什么道教宗祖老子而舍去墨子呢?他以为主要是社会原因,一是封建统治者崇儒抑墨,墨学在社会的影响低落,二是墨家主张“日夜不休,以自苦为极”,为一般所不能接受,三是墨子主张的节用、节葬、非乐亦为富贵者所反对。若论思想实质,墨与道是相近的^②。著名道教学者王明《从墨子到〈太平经〉的思想演变》中说,墨学的优秀传统“它经过封建统治者严重打击之后消沉下去,黯淡地渡过一个相当悠长的时间,到后汉中晚期,又被我国原始道教经典吸收进去,成为民间道教思想精华的一部分”,墨子的社会思想到后汉中晚时期,“正式披着宗教的外衣,复活起来”^③。我认为他们的论断是明白而确切的。

第二节 道教义理与杨朱

战国时代,后于墨翟而前于列、庄、孟的,有杨朱学说兴起。虽曾言盈天下,却无著述流传;或有著述,而至汉已亡。关于杨朱其人及杨朱之言论,在先秦两汉古籍中虽有所记述,但一鳞半爪,零零散散,不成系统。故历来学术界对杨朱生平、记述杨朱言论的篇章之真伪,以及杨朱思想之正旨、社会价值等等,不免惆怅迷离,产生许多争论。特别是在如何对待人生的态度上,自唐柳宗元作《辨列子》,怀疑《列子·杨朱篇》为杨朱之言后,学术界颇多以《列子·杨朱篇》所述杨朱“唯贵放逸”的主张,与战

① 《章氏丛书检论》卷三。

② 见《道教与养生》。

③ 《道家 and 道教思想研究》。

国、秦汉时代《庄子》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《淮南子》等所述杨朱“贵亡”、“保真”、“为我”的主张迥然乖背。疑前后为两人之言，非一家之说。或谓“贵己”、“保真”、“为我”乃战国杨朱学说之正旨；而《列子·杨朱篇》乃伪书，“逸生”乃魏晋玄学清谈和门阀贵族放荡纵欲的曲折反映。关于对“杨朱”的辨议情况，《古史辨》第四卷下编中有较为集中的记载。笔者本章的任务，仅在于论述历史上杨朱思想（不论是战国的“杨朱”，还是东晋的“杨朱”）对道教的影响。故而对那些精细的考证，只略述看法，而不作议论。

首先，我们有必要弄清楚战国及秦汉时期有哪些有关“杨朱”的记载？魏晋以后又出现哪些有关“杨朱”的记载？历史资料摆清楚了，我们才能言之有据，依据立论；否则，泛泛而谈，任意伸屈，亦会使读者茫茫然莫知所宗。

一、战国时期古籍中之杨朱

《孟子·滕文公》：“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱墨翟之言盈天下，天下之言，不归杨则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。……杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。……吾为此惧，闲先圣之道，距杨墨，放淫辞，邪说者不得作。……能言距杨墨者，圣人之徒也。”

《孟子·尽心》：“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。墨子兼爱，摩顶放踵，利天下，为之。”“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒，归斯受之而已矣。今之与杨墨辩者，如追放豚，既入其茆，又从而招之。”

《庄子·应帝王》：“杨子居见老聃，曰‘有人于此，响疾强梁，物彻疏明，学道不勌。如是者，可比明王乎？’老聃曰：‘是于圣人也，胥易技系，劳形怵心者也。且也虎豹之文来田，猿狙之便来藉。如是者，可比明王乎？’杨子居竦然曰：‘敢问明王之治。’老聃曰：‘明王之治：功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃；有莫举名，使物自喜；立乎不测，而游于无有者也。’”

《庄子·骈拇》：“骈于辩者，累瓦结绳，窜句捶辞，游心于坚白同异之间，而敝跬誉无用之言，非乎？而杨墨而已。故此皆多骈旁枝之道，非天下之至正也。”

《庄子·胠篋》：“削曾、史之行，钳杨墨之口，攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。……彼曾、史、杨、墨、师旷、工倕、离朱，皆外立其德而以燔乱天下者也，法之所无用也。”

《庄子·天下》：“而杨墨乃始离跂，自以为得，非吾所谓得也。夫得者困，可以为得乎？则鸱鸢之在于笼也，亦可以为得矣。”

《庄子·山木》：“杨子之宋，宿于逆旅。逆旅人有妾二人，其一人美，其一人恶，恶者贵而美者贱。杨子问其故，逆旅小子对曰：‘其美者自美，吾不知其美也；其恶者自恶，吾不知其恶也。’杨子曰：‘弟子记之！行贤而去自贤之心，安往而不爱哉！’”

《庄子·徐无鬼》：“庄子曰：‘然则儒、墨、杨、秉，与夫子为五，果孰是邪？……’惠子曰：‘今天儒、墨、杨、秉，且方与我以辩，相拂以辞，相镇以声，而未始吾非也，则奚若矣？’”

《庄子·寓言》：“杨子居南之沛，老聃西游于秦，邀于郊，至于梁而遇老子。老子中道仰天而叹曰：‘始以汝为可教，今不可也。’杨子居不答。至舍，进盥漱巾栉，脱履户外，膝行而前曰：‘向者弟子欲请夫子，夫子行不闻，是以不敢。今闲矣，请问其过。’老子曰：‘而睢睢盱盱，而谁与居？’大白若辱，盛德若不足。’杨子居蹴然变容曰：‘敬闻命矣！’其往也，舍者迎将，其家公执席，妻执巾栉，舍者避席，炆者避灶。其反也，舍者与之争席矣。”

《荀子·王霸篇》：“杨朱哭衢涂曰：‘此夫过举颡步，而觉跌千里者夫！’”

《韩非子·显学篇》：“今有人于此，义不入危城，不处军旅，不以天下大利易其胫一毛。世主必从而礼之，贵其智而高其行，以为轻物重生之士也。”

《韩非子·说林》：“杨子过于宋东之逆旅，有妾二人，其恶者贵，美者贱。杨子问其故，逆旅之父答曰：‘美者自美，吾不知其美也；恶者自恶，吾不知其恶也。’杨子谓弟子曰：‘行贤而去自贤之心，焉往而不美。’”“杨朱之弟杨布，衣素衣而出，天雨，解素衣，衣缁衣而反，其狗不知而吠之。杨布怒，将击之。杨朱曰：‘子毋击也。子亦犹是。曩者使汝狗白而往，黑而来，岂能无怪哉！’”

《韩非子·六反》：“杨朱、墨翟天下之所察也。于世乱而卒不决，虽察而不可以为官职之令。”

二、秦汉古籍中的杨朱

《吕氏春秋·不二》：“老聃贵柔。孔子贵仁。墨翟贵廉。关尹贵清。子列子贵虚。陈骈贵齐。杨生贵己。孙臧贵势。王廖贵先。儿良贵后。”

《淮南子·汜论训》：“夫弦歌鼓午以为乐，盘旋揖让以修礼，厚葬久丧以送死，孔子之所立也，而墨子非之。兼爱尚贤，右鬼非命，墨子之所立也，而杨子非之。全性保真，不以物累形，杨子之所立也，而孟子非之。趋舍人异，各有晓心。”

《淮南子·说林训》：“杨子见逵路而哭之，为其可以南可以北；墨子见练丝而泣之，为其可以黄可以黑。趋舍之相合，犹金石之一调，相去千岁，合一音也。”

《淮南子·俶真训》：“百家异说，各有所出，若夫墨、杨、申、商之于治道，犹盖之无一橛，而轮之无一辐，有之可以备数，无之未有害于用也。”

《说苑·政理》：“杨朱见梁王言：‘治天下如运诸掌然。’梁王曰：‘先生有一妻一妾不能治，三亩之园不能芸，言治天下如运诸掌，何以？’杨朱曰：‘臣有之。君不见夫羊乎？百羊而群，使五尺童子荷杖而随之，欲东而东，欲西而西。君且使尧率一羊，舜荷杖而随之，则乱之始也。臣闻之，夫吞舟之鱼不游渊，鸿鹄高飞不就污池，何则？其

志极远也。黄钟大吕,不可从繁奏之午,何则?其音疏也。将治大者不治小,成大功者不小苛,此之谓也。”

《说苑·权谋》:“杨子曰:‘事之可以之贫,可以之富者,其伤行者也。事之可以之生,可以之死者,其伤勇者也。’僦子曰:‘杨子智而不知命,故其知多疑。’语曰:‘知命者不惑,晏婴是也。’”

《扬子法言·五百》:“庄、杨荡而不法,墨、晏俭而废礼,申、韩险而无化,邹衍迂而不信”。

三、学术界疑为伪书的“杨朱”资料

汉刘向《列子新书目录序》:“至于《力命篇》,一推分命;杨子之篇,唯贵放逸。二义乖背,不似一家之书。然各有所明,亦有可观者。”

晋张湛《列子序》:“先君所录书中有《列子》八篇。及至江南,仅有存者。《列子》唯余《杨朱》、《说符》、目录三卷。”

疑为张湛伪托的《列子》八篇中,述“杨朱”之言甚多,这里仅摘录《杨朱篇》中所述“杨朱”思想的重要言论。“杨朱曰:百年,寿之大齐。得百年者千无一焉。设有一者,孩抱以逮昏老,几居其半矣。夜眠之所弭,昼觉之所遗,又几居其半矣。痛疾哀苦,亡失忧惧,又几居其半矣。量十数年之中,适(油)然而自得,亡介焉之虑者,亦亡一时之中尔。则人之生也奚为哉?奚乐哉?为美厚尔,为声色尔。而美厚复不可常厌足,声色不可常玩闻。乃复为刑赏之所禁劝,名法之所进退;遑遑尔竞一时之虚誉,规死后之余荣,偶偶尔顺耳目之观听,惜身意之是非;徒失当年之至乐,不能自肆于一时。重囚累梏,何以异哉?太古之人知生之暂来,知死之暂往;故从(纵)心而动,不违自然所好;当身之娱非所去也,故不为名所劝。从(纵)性而游,不逆万物所好;死后之名非所取也,故不为刑所及。名誉先后,年命多少,非所量也。”“杨朱曰:万物所异者生也,所同者死也。生则有贤愚、贵贱,是所异也;死则有臭腐、消灭,是所同也。……生则尧舜,死则腐骨;生则桀、纣,死则腐骨。腐骨一矣,孰知其异?且趣当生,奚遑死后?”“可在乐生,可在逸身。故善乐生者不寢,善逸身者不殖(货殖)。”“杨朱曰:伯成子高不以一毫利物,舍国而隐耕。大禹不以一身自利,一体偏枯。古之人损一毫利天下不与也,悉天下奉一身不取也。人人不损一毫,人人不利天下,天下治矣。”“但伏羲已来三十余万岁,贤愚、好丑、成败、是非,无不消灭,但迟速之间耳。矜一时之毁誉,以焦苦其神形,要死后数百年中之余名,岂足润枯骨,何生之乐哉?”“智之所贵,存我为贵;力之所贱,侵物为贱。然身非我有也,既生,不得不全之;物非我有也,既有,不得而去之。身固生之主,物亦养之主。虽全生,不可有其身;虽不去其物,不可有其物。有其物,有其身,是横私天下之身,横利天下之物。不横私天下之身,不横私天下物者,其唯圣人乎!公天下之身,公天下之物,其唯至人矣!此之谓至至者

也。”“杨朱曰：生民之不得休息，为四事故：一为寿，二为名，三为位，四为货。有此四者，畏鬼，畏人，畏威，畏刑，此谓之遁民（违反自然之性的人）也。可杀可活，制命在外。不逆命，何羨寿？不矜贵，何羨名？不要势，何羨位？不贪货，何羨货？此之谓顺民也。天下无对，制命在内。”“杨朱曰：丰屋美服，厚味姣色。有此四者，何求于外？有此而求外者，无厌之性。无厌之性，阴阳之蠹也。忠不足以安君，适足以危身；义不足以利物，适足以害生。安上不由于忠，而忠名灭焉；利物不由于义，而义名绝焉。君臣皆安，物我兼利，古之道也。”

魏晋前古籍中的“杨朱”，大致如上述。这些古籍资料，唐以后颇多学者认为刘向《列子新书目录序》、东晋行世之《列子》（《杨朱篇》为其中之一篇）皆为东晋张湛伪托之作。笔者以为这些意见虽各有见识，但并不是作为定论。上述资料，特别是《杨朱篇》，我以为保持有杨朱思想之原旨，其中固然糅杂有魏晋玄学清谈者恣情放纵的思想，但这也是在杨朱“贵生重己”的思想基础上的附益发挥，并未从根本上与“杨朱”乖背。现行《列子》出自张湛，书中的许多错误，乃是因遗篇辗转流传，后人误将前人的批注亦未加区分的纳入正文所致，张湛未作剔除，一误而再误；但瑕瑜互见，瑕不掩瑜，瑜不掩瑕，十分明显。笔者以为，我们现在探讨道教与战国时代杨朱学说的关系，上述资料是可以引以为据的。

关于“杨朱”其人，上述资料有阳生、杨子、杨朱、杨子居、杨子取等称谓，据《古史辨》第四卷下编郑宾于《杨朱传略》考证，断定为“姓杨（或作阳）名朱，字子居（或作子取）”，并断定为秦人。关于杨朱的生卒年代，我以为必晚于墨翟，而前于孟轲，《古史辨》卷四下编门启明《〈杨朱篇〉和杨子之比较研究》断定“他生卒年代的约数，当是西历纪元前450至前370（即周贞定王十五年至周烈王六年）之间”，我赞成这个推断。

关于杨朱的学术思想，在战国时代确曾独树一帜，与儒墨相抗衡，卫道之庄周，宗儒之孟轲皆曾加排斥与攻击，大概正因为这种非议的影响，使后世学者望而止步；更加之秦皇焚书，汉武独尊儒家，因而秦汉时即销声匿迹。但这并不等于其学说及影响之亡绝，只不过沉隐民间而已，至东晋而又由张湛作注复行于世（指《列子·杨朱篇》）。张湛《列子序》中说《杨朱篇》为“仅有存者”之一，我以为这不是编造之词。

关于杨朱学说，历来或以其源出《老子》（如《老子》第十三章：“贵以身为天下，若可寄天下。爱以身为天下，若可托天下。”）较近于道家，而勉强归入道家；或以其与《老子》思想并非完全一致，老子贵柔而杨朱贵己，且又为庄周所斥，不归入道家；大多以“杨朱”起于老、儒、墨之后，确实是独树一帜，“杨朱”乃自成一家。归纳杨朱言论，其思想中心实为“贵己”，或曰“为我”。后世多斥杨朱之说“自私”，“颓废”、“堕落”，其实杨朱之言，有其时代性质。春秋晚期和战国早、中期，孔子倡导“天下为公”，言不离仁义，墨子倡导“兼爱”，“摩顶放踵”以为天下；而诸侯纷争，相互侵略、损

以利亡，君王厚生而致使臣民轻死，贵公贵仁之说，已成虚伪之谈。杨朱愤世而倡导“贵己”之说，“古之人，损一毫利天下，不与也；悉天下奉一身，不取也。人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣。”又说：“善治外者，物未必治；善治内者，物未必乱。以若之治外，其法可以暂行于一国，而未合于人心；以我之治内，可推之于天下。”人人治内贵己，互不侵、损，人人自重自爱，不就各安其所，天下治理了吗？从“贵己”出发，杨朱造构了他的学说。第一，论生死：有生便有死，人人皆如是。生有贤愚、贫贱之异，而死皆归为腐骨，尧舜与桀纣没有不同。第二，贵己：己身之最贵重者莫过生命，生难遇而死易及，这短促的一生，应当万分贵重，要乐生，一切以存我为贵，不要使他受到损害，去则不复再来。第三，全性保真，所谓全性，即顺应自然之性，生既有之便当全生，物既养生便当享用之，但不可逆命而羨寿，聚物而累形，只要有“丰屋美服，厚味姣色”满足生命就够了，不要贪得无厌，不要为外物伤生。所谓保真，就是保持自然所赋予我身之真性，自纵一时，勿失当年之乐；纵心而动，不违自然所好；纵心而游，不逆万物所好；勿矜一时之毁誉，不要死后之余荣；不羨寿、不羨名、不羨位、不羨货，乃可以不畏鬼、不畏人、不畏威、不畏利，保持和顺应自然之性，自己主宰自己的命运。我以为杨朱之正旨为此。

后世道教推祖“老子”，视道家学派为“本家”，而杨朱既不属道家，且庄周斥杨朱；又且杨朱无著述传世，即使曾有著述，而《汉书·艺文志》已不见著录，早已亡佚，而后世道教又何得而与杨朱学说相联系？盖杨朱虽无著述流传，而《庄子》中之《缮性》、《让王》等篇，《吕氏春秋》中之《贵生》、《不二》、《执一》等篇，《淮南子》中《精神训》、《道应》、《诠言》、《汜论》等篇，以及《韩非子》、《说苑》、《法言》等古籍中均记述或发挥有“杨朱”思想，道教便是从这些古籍中吸取杨朱思想。主要表现在：

（一）道教以“贵生”为根本教义之一。

道教义理，首重“生”字，反复演说求生、好生、乐生、重生、贵生、养生、长生之道。可以说道教教义离不开这个“生”字，它是道教义理的中心。检阅道教围绕“生”讲的义理，在贵生的范围内与杨朱之言极为相似，几乎读道教谈“生”的经书，每每就会联想起杨朱之言。如道教最早的经典《太平经》、《老子想尔注》，便强调重生、贵生：

“人最善者，莫若常欲乐生，汲汲若渴，乃后可也。”^①“夫人死者乃尽灭，尽成灰土，将不复见。今人居天地之间，从天地开辟以来，人人各一生，不得再生也。自有名字为人。人者，凡中和凡物之长也，而尊且贵，与天地相似；今一死，乃终古穷天毕地，不得复见自名为人也，不复起行也。”^②“公乃生，生乃大”，“道大、天大、地大、生亦大，域中有四大，而生居其一焉”，“多知浮华，不知守道全身，寿尽辄穷；数数，非一

① 《太平经合校》卷四十。

② 《太平经合校》卷九十。

也。不如学生”。^①

至晋代，有《元始无量度人上品妙经》行世，此经明确提出“仙道贵生，无量度人”为道教的首要教义，此经在明《正统道藏》中被尊为首经，比《道德经》的地位更为高出。南北朝以后所出经典，更多将“生”与“道”紧密联结，“修道”与“养生”相依相守，成了二而一、一而二的事。如：

“道不可见，因生以明之。生不可常，用道以守之。若生亡则道废，道废则生亡，生道合一，则长生不死。”^②“一切含气，莫不贵生，生为天地之大德，德莫过于长生”。^③“道人谋生，不谋于名”。^④

“人之所贵者生也，生之所贵者道也。”^⑤“性者命之原，命者生之根，勉而修之”。^⑥

“夫所谓道者，是人所以得生之理，而所以养生致死之由。修道者是即此得生之理，保而还初，使之长其生”。（《天仙正理直论》）

道教的“贵生”教义，多所吸取杨朱思想，这是十分明显的。

（二）“全性保真”是道教清修派的基本守则。

道教讲究养生，幻求长生，谈到己身之修炼，则处处不离“全性保真”，亦即所谓修“性命”。道教认为人之“性”有天赋之性与气质之性，“命”有形气之命与分定之命，“全性”所指的“性”乃是指天赋于人的纯真、善良、朴质之心性。《性命圭旨》说：“何谓之性？元始真如，一灵炯炯是也。”养性才能立命，性成始能命立。性之造化系乎心，性受心役，故“全性”即保全天赋纯真善良的心性。修道的基本途径就在于全先天之善性、保先天之真性。只有全性保真，才能长生。道教经典中有关这方面的论说很多，如：

“孰观物我，何疏何亲？守道全生，为善保真。世愚役役，徒自苦辛。”^⑦

“治生之道，慎其性分，因使抑引，随宜损益以渐，则各得适矣。”“夫养性者，欲使习以成性，性自为善，……性既自善，而外百病皆悉不生，祸乱不作，此养性之大经也。”^⑧

“道性无生无灭，无生无灭，故即是海空。海空之空，无因无果。无因无果，故以

① 《老子想尔注》。

② 《太上老君内观经》。

③ 《太平御览·道部·养生·太清真经》。

④ 《妙真经》。

⑤ 《坐忘论序》。

⑥ 《集仙录》。

⑦ 《太上老君内观经》。

⑧ 《黄帝内经》。

破烦恼”。^①

“心为道之器宇，虚静至极则道居而慧生，慧出本性，非适今有”，“夫道者神异之物，灵而有性，虚而无象”。^②

“所谓安乐，皆从心生，心性本空，云何修行？知诸法空，乃名安乐。”“夫一切六道四生业性，始有识神，皆悉淳善，唯一不杂，与道同体”。^③

“长生之本，惟善为基。人生天地间各成其性。……夫明者伏其性以延命，暗者恣其欲以伤性。性者命之原，命者生之根，勉而修之。所以营生以养其性，守神以养其命。”^④

道教的全真派，尤以“全性保真”为其宗旨。虽言性命双修，而实以修性为主。“全真”之名，实际即源出“全性保真，不以物累形”。金代王重阳创全真派，其《立教十五论》中第二条便要求“参寻性命”，第十条要求“紧肃理性于宽慢之中以炼性”，第十一条要求“修炼性命”。《重阳真人授丹阳二十诀》中解释“性”说：“性者是元神”、“根者是性”等等。并说：“修者，真身之道；行者，是性命也。名为修行也。”“真性不乱，万缘不挂，不去不来，此是长生不死也”^⑤。归根到底，所谓修行，就是全性保真，使真性不乱而长生久视。全真派经书中言“性命”极多，如：

“论炼性：理性如调琴弦，紧则有断，慢则不应，紧慢得中，则琴可矣。又如铸剑，钢多则折，锡多则卷，钢锡得中，则剑可矣。调炼真性者，体此二法，论超三界。”^⑥

“性定则情忘，形虚则气运，心死则神活，阳盛则阴衰，此自然之理也”，“心不驰则性定，形不劳则精全，神不扰则丹结。然后灭情于虚，宁神于极，可谓不出户而妙道得矣”^⑦。

“夫吾道以开通为基，以见性为体，以养命为用，以谦和为德，以卑退为行，以守分为功。久久积成，天光内发，真气冲融，形神俱妙，与道合真”^⑧。

“惟人也，穷万物之理，尽一己之性，穷理尽性以至于命，全命保生，以合于道。当与天地齐其坚固，而同得长久”^⑨。

“其修持大略以识心见性，除情去欲，忍耻含垢，苦己利人为之宗”^⑩。

① 《云笈七签》卷九十三《道性论》。

② 《坐忘论》。

③ 《云笈七签》卷之九十五《仙籍语论要记》。

④ 《集仙录》。

⑤ 见《重阳真人金关玉锁诀》。

⑥ 《重阳祖师论打坐》。

⑦ 《丹阳修真语录》。

⑧ 《郝大通金丹诗与论》。

⑨ 《钟吕传道集·论大道》。

⑩ 《郝宗师道行碑》。

“形依神,形不坏;神依性,神不灭;知性而尽性,尽性而至命。乃所谓虚空本体,无有尽时,天地有坏,这个不坏;而能重立性命,再造乾坤者也”^①。

全真道的教义,在理论上实际上是阐发杨朱“全性保真”的思想。全真道虽曰“利人”,实则仍是“贵己”。如果说全真教义是杨朱思想之再现,我以为这不是没有道理的。

(三)外物伤生,勿为物累。

杨朱思想以存我为贵,物可养生,故不可去物,而要享用之;但,虽不去物而不可有物,不可积聚物,“有”将累于“形”,外物伤生。道教亦倡说“虚其心”、“实其腹”,吃饱喝足就够了,不要有过多聚敛财富的欲望,那是有害于生的。道教与杨朱思想实质上是相同的。这种认为外物伤生,因而主张勿为物累的思想,在道书中多有反映。如:

“士能遗物,乃可议生。生本无邪,为物所婴,久久易志,志欲外,无能守以道为贵生”^②。

“长生者,必其外身也,不以身害物;非惟不害而已,乃济物忘其身;忘其身而身不忘,是善摄生者也”^③。

“神在则人,神去则尸,盖由嗜欲乱心,不能忘色味之适。夫修其道者,在适而无累,和而常通”^④。

“八音五色不至耽溺者,所以导心也。凡此之物,本以养人,人之不能斟酌,得中反以为患,故圣贤垂戒”^⑤(同上)。

道教贵“守和”,提倡“九守”,即守和、守神、守气、守仁、守简、守易、守清、守盈、守弱,所讲教义,主要便是不以外物而累形伤生。

“老君曰:轻天下即神无累,细万物而心不惑,齐死生即意不慑,同变化即明不眩。……无为即无累,无累之人,以天下为量。”^⑥。

“老君曰:尊势厚利,人之所贪也,比之身即贱。故圣人食足以充虚接气,衣足以盖形蔽寒,适情辞余,不贪多积。……故知养生之和者,即不可悬以利;通乎外内之府者,不可诱以势。无外之外至大,无内之内至贵”^⑦。

“老君曰:古之道者,理情性,治心术,养以和,持以适,乐道而忘贱,安德而忘贫,性有弗欲而不拘,心有弗乐而不有,无益于情者不以累德,不便于性者不以滑和,纵身

① 《性命圭旨·性命说》。

② 《太平御览》卷六六八《道部·养生·黄老经》。

③ 《太清真经》。

④ 《集仙录》。

⑤ 《集仙录》。

⑥ 《云笈七签》卷九十一《九守·守仁第四》。

⑦ 《守简第五》。

肆意，度制可以为天下仪。量腹而食，度形而衣，容身而游，适情而行。余天下而弗有，委万物而弗利，岂为贵贱贫富失其性命哉。若然，可谓能体道矣”^①。

著名道书《坐忘论》亦对这一教义有所阐发，说：“夫人之生也，必营于事物，事物称万，不独委于一人。巢林一枝，鸟见遗于丛苇；饮河满腹，兽不恡于洪波。外求诸物，内明诸己，已知生之有分，不务分之所无，识事之有当，不任非当之事，事非当则伤于智力，务过分则毙于形神。身且不安，何情及道？……于生无要用者并须去之，于生虽用有余者亦须舍之，财有害气，积则伤人，虽少犹累，而况多乎？”

道教斋戒殊多，其思想亦多源发于“不以物累形”，贪求外物则有害于生。

（四）制命在内，我命由我

道教认为外物伤生，人们过分追求名利声色，违反自然之性，便会由外物牵着鼻子走，由外物支配自己的命运。如果能够不去物、不有物，对外物需求适当，顺自然之性，不逆命，不贪求，不羨名，不要势，无求于外，对他人无所损害，自己亦无所畏惧，便能自己支配自己的命运，这叫做“制命在内”。道教练养派自来主张“我命在我，不属天地”，以己身炼养来取得延命长生。如：

《西升经》曰：“老子曰：我命在我，不属天地。我不视不听不知，神不出身，与道同久。吾与天地分一气而治，自守根本也。非效众人行善，非行仁义，非行忠信，非行恭敬，非行爱欲，万物即利来。常淡泊无为，大道归也。”

《太一帝君经》：“求道者使其心正，则天地不能违也。舍色累而不顾，避荣利而自远，甘寒苦以存思，乐静斋于隐垣，则学道之人，始可与言矣。”

《真诰》：“修于身，其德乃真。君子立身，道德为任，清静为师，太和为友，为玄为默，与道穷极，治于根本，求于未兆，为善者自赏，为恶者自刑，故不争无不胜，不言无不应。”

《秘要诀法》：“夫道与神，无为而气自化，无虑而物自成，入于品汇之中，出于生死之表。故君子黜嗜欲，隳聪明，视无色，听无声，恬淡纯粹，体和神清，希夷亡身，乃合至真。所谓返我之宗，复与道同，与道同者造化不能移，鬼神不能知，而况于人乎？”^②

《元气论》：“仙经云：‘我命在我’。保精受气，寿无极也。又云：‘无劳尔形，无摇尔精’。归心静默，可以长生，生命之根本决在此道。”

《悟真篇》：“一粒金丹吞入腹，始知我命不由天”。

道教吸取了杨朱思想，这是事实，但由于儒家斥杨朱，孟子骂杨朱为“禽兽”，故千载以下，使杨朱在社会上名声极坏，实际上那只是儒家的偏激之见，但这便使得道

^① 《守易第六》。

^② 《云笈七签》卷四十五。

教对杨朱素少直接宣扬,以避攻击。而实际上杨朱思想已被道教吸融于其教义之中。

第三节 道教义理与神仙家

一般说,所谓神话、仙话,乃是远古时代兴起和流传于民间的较为原始、朴素和分散的故事与传说。即使已有简单的文字或文字雏形纪录,具有研究价值,但也还不能认为是某一具体宗教的开创,只能说其中蕴涵有一定的宗教思想因素或宗教现象,是某一具体宗教在远古时期已潜在的思想渊源。就道教来说,朴素的神话和仙话,尚无道教义理色彩,更谈不上具有系统化的教义之说。但神话、仙话经过历史的甄汰、积淀、酿变和升华,便逐渐建树起义理并逐渐深化和系统化,形成了名为“神仙家”的学术流派。这一学派虽有较浓郁的宗教意蕴,但它在一定程度上体现了当时人们对自然力的斗争和理想的追求。

所谓“神仙家”,乃是萌芽于战国时代而盛行于汉代的一种学术流派。相信仙境、仙人、仙药、仙方的存在与可求得,是这一学派最基本的信念,注重方术,注重实验,以长生成仙为最高理想。《汉书·艺文志》解释说:“神仙者,所以保性命之真,而游求于外者也。聊以荡意平心,同死生之域,而无怵惕于胸中。”它的方法是“荡平心意”和“游求于外”,目的是“保性命之真”、“同死生之域”。《汉书·艺文志》列举了“神仙十家”,著录“二百五卷”,即《宓戏杂子道》二十篇,《上圣杂子道》二十六卷,《道要杂子》十八卷,《黄帝杂子步引》十二卷,《黄帝岐伯按摩》十卷,《黄帝杂子芝菌》十八卷,《黄帝杂子十九家方》二十一卷,《泰壹杂子十五家方》二十二卷,《神农杂子技道》二十三卷,《泰壹杂子黄冶》三十一卷。其中题“黄帝”者四家,六十一卷。神仙十家的内容大致包括:导引、按摩、采灵芝仙药、医药、黄金冶炼、杂家诸方等等。这是一种与古代巫术及神仙传说有密切关系的学派,是在前者的基础上发展起来的,由于它重术、重实践,在古代文明尚远不能了解宇宙及生命奥秘的情况下,吸取古代尚极幼稚的科技,凭诸幻想的翅膀,激情地去探求养生和长生不死之道,向大自然作斗争,以求取生存,甚至永恒的生存,因而只能认为是一种学术学派,是一种与古代科技有密切关系的学派,而还不是宗教,尽管它带有古代宗教的色彩。

在我国古代社会,巫医不分。《论语·子路》:“南人有言曰:‘人而无恒,不可以作巫医’善夫!”据朱越利《从〈山海经〉看道教神学的远源》中统计,古代巫书《山海经》已记载了一百三十多种药物,动植矿物性药物都有,古人用这些药物或服之,或浴之,或食之,或佩之,或涂之,或席之,治病防病,达到不蛊、不惑、不卧、不睡、不忘、不愚、不饥等效果。《山海经·海内西经》记“开明北有视肉、珠树、文玉树、玕琪树、不死树”,“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相,夹寔羸之尸,皆操不死之药

以距(去除死气)之。”这反映古人已经知道了有些动植矿物可以疗病,甚至起死回生。这是古人对医药学的探索,是后世科学医药学的开端。《山海经》中记载有很多金属矿物,提到赤金、白金、黄金达一百五十处,提到银十四处,这说明古人已注意到了金银不朽的特性,甚而可能已有原始冶炼的尝试。到了战国时代,齐燕滨海一带已流行方仙道,这是古代掌握古科技的巫医与逐渐发展的养生学、神学、阴阳五行学说相融合的产物。《史记·封禅书》记载:“自齐威、宣之时,骀子之徒论著终始五德之运,及秦帝而齐人奏之,故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高最后皆燕人,为方仙道,形解销化,依于鬼神之事。”秦始皇时,方仙道之著名者有徐福、卢生、韩终、侯公、石生等,为秦始皇求仙人羡门、高誓及不死之药。到汉武帝时,方仙道之著名者为李少君、少翁、薄诱忌、栾大、公孙卿等。这时所谓的方术,已经包括:导引、按摩、服食、吐纳、求仙、候神、祠灶、辟鬼、望气、烧炼、采药等等。汉武帝时淮南王刘安,也是热衷于神仙方术的人,曾招致宾客方士数千人,收集、整理当时流行的神仙家传方,撰著了《淮南中篇》八卷,二十余万言,专言神仙黄白之术,还撰著了《内书》二十一篇,《外篇》甚众^①。今存《淮南子》二十一篇,本名《鸿烈》,汉武帝建元元年(公元前140年)刘安献上,光禄大夫刘向校订图书,定名《淮南内篇》。汉涿郡高诱撰《淮南子叙目》云:“又有十九篇者,谓之《淮南外篇》。”又说:“天下方术之士多往归焉。于是(刘安)遂与苏飞、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、伍被、晋昌等八人,及诸儒大山、小山之徒,共讲论道德,总统仁义,而著此书。”《汉书·艺文志》杂家类著录《淮南内》二十一篇、《淮南外》三十三篇,颜师古注云:“《内篇》论道,《外篇》杂说。”这说明淮南所撰乃是神仙方术、儒、道相融合的著作,参与撰著者以方士居多,从今存《淮南子》看,神仙家的色彩是相当浓厚的。关于专言神仙黄白之术的《淮南中篇》,肯定是神仙方术的专著。《汉书·淮南王传》中说,淮南王刘安还撰著有《枕中鸿宝苑秘书》,“书言神仙使鬼物为金之术及邹行重道延命方”。看来《淮南中篇》也就是《枕中鸿宝苑秘书》。此书在当时就是禁书,刘向曾看过此书,宣帝时献上,差点丢了性命。此书亡佚。《隋书·经籍志》中著录《淮南万毕术》、《淮南变化术》各一卷,《唐书·艺文志》著录《淮南万毕术》一卷,相传即《中经》遗籍,但今亦不传。清人孙冯翼和叶德辉曾有辑本,或许这就是西汉方士神仙家幸存的传方遗籍。我以为淮南王刘安,可算得是西汉神仙家学派的突出代表,既是神仙学的理论家,也是有伟大贡献的古代科技家,他与方士、儒士集体撰著的《淮南》诸书,可以说是集先秦与汉初神仙家学派之大成的著作。这时的神仙家,已经是以神仙方术为主体,吸取道家学说为理论,以儒家“仁义”为伦理思想的学术流派了。仅从现存的《淮南子》看,便是一部保存有珍贵哲学与古科技资料的书,保存了神仙家学派的历史状态。《淮南子》等书,

^① 《汉书·淮南王传》。

虽不能说是道教经典,但它对道教的形成起了启迪作用,可以说是奠定了理论基础。故而后世道教将《淮南子》归为重要道书,收入《道藏》,并将刘安及八公尊为神仙,列入仙籍。

为表明《淮南子》的神仙家色彩,略举一例证之。《淮南子·道应训》中说:燕国方士卢敖,游于北国,经过北方玄阙山,偶见一位深目玄鬓、大颈鸢肩的仙士正在迎风舞蹈,见卢敖便躲避起来,卢敖近前一看,“方倦龟壳而食蛤梨”。卢敖对仙士说自己正到处邀游、穷观六合之外,要求同仙士做朋友。但这位仙士对他说:你这不过是在室内转转而已,“若我南游乎冈窻之野,北息乎沉墨之乡,西穷窅冥之党,东开鸿濛之光。此其下无地而上无天。听焉无闻,视焉无眇。此其外,犹有汰沃之汜。其余一举而千万里,吾犹未能之在。今子游始于此,乃语穷观,岂不亦远哉!吾与汗漫期于九垓之外,吾不可以久驻。”说完举臂而竦身,遂入云中。卢敖仰而视之,仙士已消失了。

西汉时期出现的另一关于神仙家的撰著为《列仙传》,署名为汉武帝时曾治“淮南”狱事的刘德的儿子刘向所作,刘向曾从他父亲刘德那里读诵过《枕中鸿宝苑秘书》,而且曾上献给汉宣帝,足见刘向是事神仙家而好方术的。他把先秦古籍以及他所曾听说的有关神仙的传说性事迹,搜集、整理成为我国历史上第一部神仙传记,上溯三代,下至当朝,列神仙七十人。他把传说转化为历史,把古人虚构的形象转变为真实的历史人物,这在客观上就具体地、强有力地宣扬了仙境仙人的存在、仙人可求、仙药仙方可得、神仙可学的信仰,这对于在东汉末出现的以神仙信仰为核心的道教的形成,有着直接的、重要的影响。

由于汉初统治者崇尚《黄帝》、《老子》之学,黄老之学蔚然大兴,神仙家本来只重神仙方术,最多只文饰以阴阳五行之说为理论,到这时也逐渐融吸《黄帝》、《老子》之学以扩充义理。因古籍中关于黄帝的神话甚多,神仙家乃尊黄帝为各种方术的始祖,以《老子》为理论之圭臬。后又受儒家讖纬神学及佛教传入的影响,宗教色彩增浓,到东汉桓帝前后,出现了与黄老学派有别的黄老道,神仙家的内容便融入其中。这个“黄老道”便是道教的前身。

第四节 道教义理与阴阳五行家

(见本书第二章中《阴阳五行论》)

第五节 道教义理与兵家

春秋战国时代,诸侯之间不断爆发战争,从事军事的智谋有识之士,总结军事方面的经验教训,研究制胜的规律,这一类学者,古称之为兵家。凡论述军事的兵家著

作,称为兵书。《四库全书总目》卷九十九《兵家类》说:“《史记·司马穰苴列传》曰:‘齐威王使大夫追论古者《司马兵法》而附穰苴于其中,因号《司马穰苴兵法》。’是古有兵法之明证。然风后以下,皆出依托,其间孤虚王相之说,杂以阴阳五行、风云气色之说,又杂以占候,故兵家恒与术数相出入,要非古兵法也。其最古者,当以《孙子》、《吴子》、《司马法》为本。大抵生聚训练之术,权谋运用之宜而已。”

《汉书·艺文志·兵书略》著录汉以前兵家著作五十三家,七百九十篇,图四十三卷,分为权谋、形势、阴阳、技巧四家。吕思勉《先秦学术概论·兵家》谓:“阴阳、技巧之书,今已尽亡。权谋、形势之书,亦所存无几。大约兵阴阳家言,当有关天时,亦必涉迷信。兵技巧家言,最切实用。然今古异宜,故不传于后。兵形势之言,亦今古不同。惟其理多相通,故其存在,仍多后人所能解。至兵权谋,则专论用兵之理,几无今古之异。兵家言之可考见古代学术思想者,断推此家矣。”著名兵家著作有《孙子》、《吴子》、《司马法》、《六韬》、《三略》、《尉繚子》等。

《孙子》即《吴孙子兵法》,别称《兵经》,《史记·孙武传》谓《孙子》为十三篇,《汉书·艺文志》则著录为八十二篇,今所传存为十三篇。明《正统道藏》太清部“性”“静”字号收载《孙子》十三卷。南朝梁刘勰《文心雕龙·程器》:“孙武《兵经》辞如珠玉,岂以习武而不晓文也。”《隋书·经籍志》三《兵家》著录孙武《兵经》二卷。我国兵书传于今者,以《孙子》十三篇为最古,历代作注者甚多,以汉末曹操为最早,宋代吉天保始集汉末曹操,南朝梁孟氏,唐代李筌、杜牧、陈皞、贾林,宋代梅圣俞、王皙、何延锡、杜预等十家为《孙子十家注》,明《正统道藏》即此十家注本。道教之收纳兵家著作,最突出的便是《孙子》。

古题《孙子》作者为春秋时期的孙武,《史记·孙子吴起列传》:“孙子武者,齐人也。以兵法见于吴王阖庐(公元前514—前496年在位)。阖庐(阖)曰:子之十三篇,吾尽观之矣”。孙武为吴将,“西破强楚入郢,北威齐晋,显名诸侯,孙子与有力焉。”关于历史上有无孙武其人,《孙子》成书年代及篇数,历来学术界存疑颇多。《四库全书总目·兵家类·孙子》及黄云眉《古今伪书考补证孙子》有所辑录。关于孙武其人,《补证》中说:此书有二疑,一则孙武既然是吴的大将,为什么名不见于《左传》?一则《史记》称《孙子》十三篇,而《汉志》却著录八十二篇,后应少于前,何以反多于前?杜牧谓孙武书数十万言,是曹操削其繁剩,笔其精粹,以成此书。梅圣俞、叶正则则认为《孙子》作者非孙武,乃春秋末、战国初山林处士所为。姚鼐《读孙子》也认为此书是战国言兵者为之,托名孙武。梁启超《中国历史研究法》认为,可能是孙武后人孙臆之作。黄云眉也认为“此书为孙臆作,似无不可”。《四库全书总目》则断定“确为武所自著,非后人嫁名于武也”。《正统道藏》所收载的乃是宋代吉天保所集的《孙子十注》本,此书之入《道藏》,最早只能是在宋代,或更晚之。宋以前,道教是否已认《孙子》为道书,不得而知,因无史料可据证。本文所要探讨的是,不崇信鬼神的

《孙子》(如《用间篇》说:“先知者不可取于鬼神,不可象于事,不可验于度,必取于人”。)为什么会被收入《道藏》而被道教徒视为同道之书?今读《孙子》,并与道教基本义理相比较,揣摩其原由可能是兵家内容近道家,略举几点为例:

(一)孙子强调作战致胜之“道”,即所谓“知胜之道”。认为最基本的因素是“五事”、“七计”。《谋攻篇》说:“知胜有五:知可以战与不可以战者胜,识众寡之用者胜,上下同欲者胜,以虞待不虞者胜,将能而君不御者胜。此五者,知胜之道也。”这里把作战取胜的根本规律,称之为“道”。《计篇》说:“经之以五,校之以计,而索其情:一曰道,二曰天,三曰地,四曰将,五曰法……凡此五者,将莫不闻,知之者胜,不知者不胜。”在“五事”中,把“道”放在首位。接着说:“主孰有道?将孰有能?天地孰得?法令孰行?兵众孰强?士卒孰练?赏罚孰明?吾以此知胜负矣”。在这“七计”中也是将“道”列于首位。解释“道”的含意是:“道者,令民与上同意也,可与之死,可与之生,民弗诡”(郭化若《孙子译注》谓为“使民不敢违抗”之意)也。”显然这里“道”的含意是指政治修明。将战争规律与政治修明称之为“道”,近于道家理论。

(二)自然循环论:《势篇》中说:“凡战者,以正合,以奇胜。故善出奇者,无穷如天地,不竭如江河,终而复始,日月是也。死而复生,四时是也”。又说:“战势不过奇正,奇正之变,不可胜穷也。奇正相生,如环之无端,孰能穷之?”孙子把战争理论与自然运动相比拟,渲染了道家自然循环论的色彩。

(三)因任自然而尚水:《虚实篇》说:“夫兵形象水,水之形避高而趋下,兵之形避实而击虚,水因地而制流,兵因敌而制胜。故兵无常势,水无常形,能因敌变化而取胜者,谓之神。”这近于《老子》“上善若水”的思想。

(四)以静制动:《谋攻篇》:“是故百战百胜,非善之善者也;不战而屈人之兵,善之善者也”,《虚实篇》:“凡先处战地而待敌者佚,后处战地而趋战者劳。故善战者,致人而不致于人”,“故策之而知得失之计,作之而知动静之理,形之而知死生之地,角之而知有余不足之处。”《军争篇》:“故迂其途,而诱之以利,后人发,先人至,此知迂直之计者也”,“故善用心者,避其锐气,击其惰归,此治气者也。以治待乱,以静待哗,此治心者也。以近待远,以佚(逸)待劳,以饱待饥,此治力者也”。这近于《老子》“牝常以静胜牡,以静为下”的思想。

(五)以慈激发勇敢:《地形篇》:“视卒如婴儿,故可与之赴深溪;视卒如爱子,故可与之俱死。厚而不能死,爱而不能令,乱而不能治,譬若骄子,不可用也。”这近于《老子》“慈,故能勇”,“夫慈,以战则胜,以守则固。天将救之,以慈卫之”的思想。

(六)愚其士卒:《九地篇》:“将军之事,静以幽,正以治。能愚士卒之耳目,使之无知。易其事,革其谋,使人无识。易其居,迂其途,使人不得虑。帅与之期,如登高而去其梯。帅与之深入诸侯之地,而发其机,焚舟破釜,若驱群羊,驱而往,驱而来,莫知所之”,“犯之以事,勿告以言;犯之以利,勿告以害。投之亡地然后存,陷之死地然

后生。夫众陷于害，然后能为胜败。”这近于《老子》“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多”的愚民思想。

(七)奇正之变：《势篇》：“凡战者，以正合，以奇胜。故善出奇者，无穷如天地，不竭如江河”，“战势不过奇正，奇正之变，不可胜穷也。奇正相生，如环之无端，孰能穷之？”这近于《老子》“以正治国，以奇用兵”、“正复为奇，善复为妖”的思想。

(八)勿过声、色、味：《势篇》，“声不过五，五声之势，不可胜听也。色不过五，五色之变，不可胜观也。味不过五，五味之变，不过胜尝也。”这近于《老子》“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽”的思想。兵家近于道家，或者说是兵家运用道家思想指导军事的地方很多，而后世道教一贯依附道家以自文自饰，这便成为道教将非宗教性质的《孙子》纳入自己的义理体系的一大原因。此外，《孙子》中的“微乎微乎，至于无形，神乎神乎，至于无声，故能为敌之司命”、“夫未战而庙算胜者，得算多也；未战而庙算不胜者，得算少也”，这也都是接近于神秘和迷信术数（占卜与太一遁甲）的，正是道教所喜好的内容。

总之，道教与兵家《孙子》的关系，只能说是形式的而非思想实质的联系，就《孙子》的思想实质来说，乃是不信鬼神的（见《九地篇》），故而道教纳《孙子》入《道藏》，确乎有些牵强。

《正统道藏》中收录的兵家著作，还有洞神部玉诀类“器”字号《道德真经论兵要义述》四卷、太清部“静”字号《孙子遗说》。

唐宪宗元和四年（公元809年）汉州刺史王真向宪宗皇帝进献他所撰述的《道德经论兵要义述》四卷。王真是从政治的角度论兵，不是从兵法的角度论兵。他认为《道德经》“未尝有一章不属意于兵”，老子的“冲虚不争之道，柔弱自卑之德”都在于提倡“不争”，而堙绝战争。他虽说也主张国家“先务道德而重用兵”，“忘战则危，好战则亡”，但他以为《道德经》的奥旨还是在于“无为”与“不争”，“无为者戢兵之源，不争者息战之本”。归根结底，他是用反对战争的观点来解释《道德经》。正是王真以“老子”无为、不争之道来论述“兵”的要义，因而后世道教也便识“兵”属于《老子》所论之道的范畴。

郑友贤撰《孙子遗说》，全名为《十家注孙子遗说》。作者认为“（孙）武之意，不得谓尽于十家之注”，于是他“抚武之微旨，而出于十家之不解者，略有数十事，托或者之问，具其应答之义，名曰《十注遗说》。学者见其说之有遗，则始信益深之法、不穷之言，庶几大易不测之神矣。”此书为《孙子十注》之补续，因《孙子十注》入《道藏》，它也使随之而被收载于《孙子十注》之后了。

第六节 道教义理与纵横家

纵横家,古九流之一。《汉书·艺文志》:“纵横家者流,盖出于行人之官。孔子曰:‘诵《诗》三百,使于四方,不能专对,虽多,亦奚以为!’又曰:‘使乎使乎!’言其当权事制宜,受命不受辞,此其所长也。及邪人为之,则上诈谖而弃其信,”“行人”,古官名,即通使之官,周官有大行人、小行人,属秋官。春秋、战国时各国皆有行人,汉代为大鸿胪官,后改称大行令。战国时,有游说之客,审察时势,以策略计谋游说列国之主,献计献策,并以此取富贵。《史记·孟子传》说:“天下方务于合从连衡,以攻伐为贤。”战国时,苏秦游说山东六国诸侯联合抗秦,称“合纵”(亦称“合从”)。张仪说六国诸侯奉秦,称“连衡”(亦称“连横”),因之称使臣、说客之学为纵横家。战国时著名的纵横家为鬼谷子、苏秦、张仪。相传鬼谷子为纵横家之祖,是苏秦和张仪的老师。《史记·苏秦传》:“事师于齐,而习之于鬼谷先生。”《集解》引《风俗通》曰:“鬼谷先生,六国时纵横家。”《法言》曰:“苏秦学乎鬼谷术。”《论衡》曰:“《传》曰:苏秦、张仪纵横,习之鬼谷先生。掘地为坑,曰:下,说令我泣出,则耐分人君之地。苏秦下,说鬼谷先生泣下沾襟。张仪不若”^①。关于鬼谷子的籍贯、姓氏、经历均记载不详,故历史上确有其人否,说法不一,《史记》、《风俗通》、《法言》、《论衡》诸书,均明记其有,而《索隐》引乐壹注谓“苏秦欲神秘其道,故假名鬼谷”,则鬼谷子为苏秦之伪托。认为有其人者,说是因其所居之地,而号称“鬼谷子”或“鬼谷先生”。唐司马贞《索隐》说:“鬼谷,地名也。扶风池阳、颍川阳城并有鬼谷墟,盖是其所居,因为号。”《集解》引徐广谓“颍川阳城有鬼谷,盖是其所居,因为号。”相传鬼谷先生曾著《鬼谷子》,《汉书·艺文志》不载,《隋书·经籍志》始著录纵横家有《鬼谷子》三卷。今世所传有《鬼谷子》三卷十二篇,即明《正统道藏》太玄部“薄”字号所收之传本。

关于《鬼谷子》一书,《四库全书总目》子部杂家类有扼要评介,照录于下:

案《鬼谷子》,《汉志》不著录,《隋志》纵横家有《鬼谷子》三卷,注曰:“周世隐于鬼谷”。《玉海》引《中兴书目》曰:“周世高士,无乡里族姓名字,以其所隐,自号鬼谷先生。苏秦、张仪事之。授以《捭阖》至《符言》等十有二篇及《转丸》,《本经》、《持枢》、《中经》等篇。”因《隋志》之说也。《唐志》卷数相同,而注曰:“苏秦”。张守节《史记正义》曰:“鬼谷在雒州阳城县北五里。《七录》有苏秦书,乐台注云:秦欲神秘其道,故假名鬼谷”。此又《唐志》之所本也。胡应麟《笔丛》则谓:“《隋志》有苏秦三十一篇,张仪十篇,必东汉之人本二书之言,荟粹为

^① 见《答侯》、《明零》。

此,而托于鬼谷,若子虚亡是之属。”其言颇为近理,然亦终无确证。《隋志》称皇甫谧注,则为魏晋以来书,固无疑耳。《说苑》引《鬼谷子》有“人之不善而能矫之者难矣”一语,今本不载。又惠洪《冷斋夜话》引《鬼谷子》曰:“崖蜜,樱桃也”。今本亦不载。疑非其旧。然今本已佚《转丸》、《胠箠》二篇,惟存《捭阖》至《符言》十二篇。刘向所引,或在佚篇之内。至惠洪所引,据王直方《诗话》,乃金楼子之文,惠洪误以为鬼谷子耳。均不足以致疑也。高似孙《子略》,称其一闾一辟,为易之神;一翥一张,为老氏之术。出于战国诸人之表,诚为过当。宋濂《潜溪集》诋为蛇鼠之智;又谓其浅近,不类战国时人,又抑之太甚。柳宗元《辨鬼谷子》,以为言益奇而道益隘,差得其真。盖其术虽不足道,其文之奇变诡伟,要非后世所能为也。

史志中的神秘人物鬼谷子和书目中认为其文“奇变诡伟”的《鬼谷子》,虽然学术界看法不一;但是道教却肯定鬼谷子为隐修仙人,尊奉《鬼谷子》为道书。《历世真仙体道通鉴》卷六有《鬼谷先生》,说:“鬼谷先生,晋平公时人,姓王名诩,不知何所人,受道于老君。入云气山采药合服得道,颜如少童,居青溪之鬼谷,因以为号。苏秦、张仪问道于先生”。鬼谷子授苏秦、张仪“游说”。以苏秦、张仪“轻松乔之永寿,贵一旦之浮华”,而自己则为“崧岱之松柏”、“华霍之梓檀”,叶干青云,根洞三泉,“千秋万岁,无斤斧之患。”鬼谷子知不死之草,在人间数百岁,不知所之。在该书卷六《茅濛》中还说茅濛(道教尊奉为东卿司命君茅盈的高祖)曾师鬼谷先生,“入华山修道,后乘云驾龙,白日升天”。鬼谷子既被认为是太上老君的弟子和茅濛的师傅,在道教神仙位业中便是十分尊高的了。

《道藏》所收纵横家的书,最突出的是《鬼谷子》,疑出纵横家之手的有《韩非子·说难》及《黄帝阴符经》。其它如《道藏》洞神部方法类之《鬼谷子天髓灵文》等,乃道士托名之作。

道教为什么这样尊崇鬼谷子,并将纵横家著作《鬼谷子》纳入《道藏》呢?究其原由,可能是:

一、“鬼谷子”是一位神秘莫测的高士

“鬼谷”这个名字便很神秘,《史记》卷一一七《司马相如传·大人赋》:“洞出鬼谷之崑崙嵬礪。”《集解》:“《汉书音义》曰:鬼谷在北辰下,众鬼之所聚也。”《楚辞》汉刘向《九叹·远游》:“凌惊雷以轶骇电兮,缀鬼谷于北辰。”战国时的苏秦、张仪,皆游说之士,揣人主之意,摩而近之,术长权变,计多阴谋,其智过人,其位显赫,而他们都曾师事鬼谷子,足见鬼谷子是一位更为高超的隐逸之士,特别是他隐居鬼谷而不出,这就更富有神秘色彩。而这,恰好是道教可以渲染为神仙的人物。

二、捭阖纵横，本于天地之道

战国时，纵横家的特色就在于善观时世风云变幻，在复杂的斗争形势中揣摩人主之意而献计献策，运用纵横捭阖的手段，取外交胜利，并取得个人富贵。《鬼谷子》便倡言捭阖纵横本于天地之道。《捭阖第一》中说：“捭阖者天地之道，捭阖者以变动阴阳四时开闭，以化万物纵横，反出反覆反忤必由此矣。捭阖者，道之大化，说之变也，必豫审其变化”。《谋篇第十》：“故变生于事，事生谋，谋生计，计生议，议生说，说生进，进生退，退生制，因从制于事，故百事一道，而百度一数也。”即一切事变之本根虽各有从来，而本于道数一也。道教历来宣扬老子之“道”为其根本信仰，对阐扬“天道”论者，亦视为同根，故以鬼谷子为老君弟子，《鬼谷子》为道书。

三、以道为天地之始，为神明之源

《本经阴符七篇》曰：“道者天地之始，一其纪也，物之所造，天之所生，包宏无形化气，先天地而成，莫见其形，莫知其名，谓之神灵。”又说：“故道者神明之源，一其化端，是以德养五气，心能得一，乃有其术。术者，心气之道，所由舍者，神乃为使。”认为“道”是宇宙本原，即神灵，神明乃禀道而生，心气合无为之道，乃能生有道之术，神灵乃可以为之役使。这与道教的宇宙本原论和道、神、术三者一体的义理，是完全相合的。故道教以鬼谷子之“道”为同道。

四、知之修炼，谓之圣人；气养德和，谓之真人

《本经阴符七篇》中说：人，“生受之天”，体同于天，“与天为一”；知道这种天人关系而修炼，谓之圣人。又说：“人与生一，出于化物”，人既生，以后便随物而化。什么是“化”？“五气得养，务在舍神，此之谓化。”“化有五气者，志也，思也，神也，德也，神其一长也”，神能齐一，才能静和养气，气既养，德必和，志、思、神、德不衰，“四边威势无不为之，存而舍之，是谓神化，归于身，谓之真人。”这与道教所注重的存神修真之术说，是没有什么不同的。

五、关于全神养气之术

《本经阴符七篇》中多处谈全神养气之术，如：九窍十二舍者，气之门户，心之总摄也，“内以养气，外以知人养志，则心通矣”，“无为而求安静五脏，和通六腑，精神魂魄固守不动，乃能内视反听，定志思之大虚，待神往事”等，与道教所信行的养生修真之术说，完全一样。后世道教修炼者，亦据《鬼谷子》以阐发其养生修真之术说，比如张果《黄帝阴符经注解》使引用《鬼谷子》语：“鬼谷子曰：彼此不觉谓之神”。《天机经》：“九窍之急，在乎三要，太公曰耳目口也。夫耳目口，心之佐助也，神之门户

也。”《太上老君内观经》：“心则神也。变化不测，无定形也。所以五藏藏五神也”，“老君曰：内观之道，静神定心”，“人常能清静其心，则道自来居；道自来居，则神明存身”。道教的存思、内观、内丹之术，均与《鬼谷子》有相通相类的思想联系。

除上述五点外，《鬼谷子》中多处讲“机”、“变”、“制”、“势”、“权”、“神”，这些概念，在道书中是常见的，特别是在论丹道的经书中。《鬼谷子》说：“养志法灵龟”。后世道教及世俗迷信之事占卜者，多以鬼谷子为其祖师。总之，《鬼谷子》所扬之道与道教所扬之道，是十分相近而且相通的，故而道教认鬼谷子为老君弟子，且收《鬼谷子》入《道藏》，是有其内在思想原由的。

第七节 道教义理与法家

法家是战国时期(公元前475—前221年)重要学术流派之一。其早期启蒙思想家为春秋时期(公元前770—前476年)相齐(桓公)的管仲。战国时期法家的代表性人物有李悝、商鞅、韩非。韩非是集先秦法家学术思想之大成者。法家在战国时期十分活跃与显要。《孟子·告子下》说：“人则无法家拂士，出则无敌国外患者，国恒亡。”考其旨，《史记·太史公自序》司马谈《六家要旨》谓：“法家不别亲疏，不殊贵贱，一断于法，则亲亲尊尊之恩绝矣。”又说：“法家严而少恩，然其正君臣上下之分，不可改矣。”法家主张用法治代替礼治，反对贵族特权。法家最著名的著作为《管子》、《法经》、《商君书》、《韩非子》等，其内容包括“刑名法术”之学，广泛涉及政治、经济、军事、哲学思想。后世道教，对法家著作中的思想成分，亦有所吸取，主要是吸融《管子》、《韩非子》部分篇章中之与部分思想。

一、道教与《管子》

《管子》，旧题齐国管仲撰。据《史记·管晏列传》：“管仲夷吾者，颍上(今安徽颍上县)人。……鲍叔事齐公子小白，管仲事公子纠。及小白立为桓公，公子纠死，管仲囚焉，鲍叔遂进管仲。管仲既用，任政于齐，齐桓公以霸，九合诸侯，一匡天下，管仲之谋也。”管仲任齐桓公宰相达四十年之久，是我国春秋时期杰出的政治家和哲学家。约生于公元前725年，卒于公元前655年(周襄王七年)。

《管子》一书，在战国时期已行世，而且在那时便是一部影响很大、流传很广的书。《韩非子·五蠹》说：“今境内之民皆言治，藏商、管之书者家有之。”司马迁《史记·管晏列传》太史公曰：“吾读管氏《牧民》、《山高》、《乘马》、《轻重》、《九府》及晏子《春秋》，详哉其言之也。既见其著书，欲观其行事，故次其传。至其书，世多有之。”至西汉成帝时光禄大夫刘向(更生)校阅经传诸子诗赋等书籍，著《别录》，在进《录》

表中说：“臣向所校雠中，管子书三百八十九篇，太中大夫卜卦书二十七篇，臣富参书四十一篇，射声校尉立书十一篇，太史书九十六篇，凡中外书五百六十四，以校除复重四百八十四篇，定著八十六篇，杀青而书可缮写也”^①。《汉书·艺文志》已著录。今通行的《管子》即刘向校定本，隋唐以后有亡佚，实存七十五篇。关于《管子》作者及成书年代，学术界多认为非一人一时之作。《四库全书总目·子部·法家类·管子二十四卷》条云：“旧题管仲撰。刘恕《通鉴外纪》引傅子曰，管仲之书，过半是后之好事者所加，乃说管仲死后事，《轻重篇》尤复鄙俗。叶适《水心集》亦曰，《管子》非一人之笔，亦非一时之书，以其言毛嫱、西施、吴王好剑推之，当是春秋末年。今考其文，大抵后人附会，多于仲之本书。”《古史辨》卷四载有近人罗根泽《管子探原叙目》，对各篇写作的大致时间作了考察分析，亦肯定《管子》非一人一时之书，为战国至秦汉时期多家多人之作品，且认为“各家学说保存最多，论发甚精，诚战国秦汉学术之宝藏也。”《中国古代著名哲学家评传续编一》载乔长路《管仲》考证，认为从先秦到汉代，从未有人怀疑过《管子》书中有管仲自著篇章。近人怀疑管仲的著作，只是提出了几个个别文字等孤证外，没有令人信服的证据。认为应是管仲自著的篇章为：《牧民》、《形势》、《权修》、《乘马》、《七法》、《法法》、《兵法》、《问》、《地图》、《参患》、《君臣上》、《君臣下》、《正》、《任法》、《明法》、《正世》、《治国》、《禁藏》、《入国》、《九守》等。为管仲后学整理管仲思想、事迹而成的篇章有：《立政》、《幼官》、《枢言》、《大匡》、《中匡》、《小匡》、《霸形》、《霸言》、《戒》、《制分》、《小称》、《四称》、《水地》、《桓公问》、《度地》、《形势解》、《版法解》、《进法解》等。为管子后学对管仲思想的发挥和发展的有：《心术上》、《心术下》、《白心》、《内业》等。认为《管子》一书的主要篇章是管仲自著或记载管仲思想事迹的文集。

笔者以为，《管子》一书可能与齐桓公以后之稷下学宫的稷下大夫们有关，他们在自由争鸣与生活优厚的条件下，坐议浮谈政治与潜心从事文化学术的著述与编著，《管子》可能有相当多是战国时期稷下法家学者和黄老之学的著作。《管子》是一部以法家为主，内容极为丰富的巨著，涉及政治、经济、军事、哲学、地理、天文、医学、农业等各方面。其思想倾向与学术流派亦较复杂，包括法、儒、道、名、兵、阴阳等各家学说。其中的哲学思想是后世道教摭取资料的重要之源，特别是《心术》、《白心》、《内业》、《水地》等篇中，关于“道”、“虚静”、“无为”、“专一”、“物精”、“精气”、“去欲”等，均是后世道教基本义理内容的泉源。概略分述如下：

（一）以“道”为神秘“本原”的思想，是道教神学理论的前奏，亦即是道教义理的启蒙与奠基的因素之一。

《心术上》：“道在天地之间也，其大无外，其小无内”。“天之道，虚而无形，虚则

^① 见上海古籍出版社《二十二子·管子》。

不屈”。“大道可安而不可说”。“道也者，动不见其形，施不见其德，万物皆以得，然莫知其极”。

《白心》：“道之大如天，其广如地，其重如石，其轻如羽，民之所以知者寡，故曰：何道之近，而莫之与能服也”。

《内业》：“凡道无根无茎，无叶无荣，万物以生，万物以成，命之曰道”。“夫道者所以充形也，而人不能固，其往不复，其来不舍，谋乎莫闻其音，卒乎乃在于心，冥冥乎不见其形，淫淫乎与我俱生，不见其形，不闻其声，而序其成，谓之道”。“彼道自来，可藉与谋，……其细无内，其大无外”。

《管子》以“道”为宇宙万物之神秘“本体”，承袭了这一思想。

(二)万物得“道”乃生，生由禀道之精。

《心术上》：“德者道之舍，物得以生，生知得以职道之精。故德者得也，得也者，其谓所得以然也。以无为之谓道，舍之之谓德，故道之与德无间，故言之者不别也”。

后世道教发挥而为“生道合一”、“生道相依”的教义。

(三)有形生于无形，虚者万物始，体天而虚，顺地而静，乃可以不伐，乃可以安道，与道并处，乃自得“道”。

《心术上》：“心之在体，君之位也。……动则失位，静乃自得”。“天曰虚，地曰静，乃不伐。洁其宫，开其门，去私毋言，神明若存，纷乎其若乱，静之而自治”。“虚之与人也无间，唯圣人得虚道，故曰何处而难得。世人之所职者精也。去欲则宣，宣则静矣。静则精，精则独立矣。独则明，明则神矣。”“虚者无藏也，故曰去知则奚率求矣，无藏则奚设矣，无求无设则无虑，无虑则反复虚矣”。“天之道虚，地之道静，虚则不屈，静则不变，不变则无过，故曰不伐”。“虚者，万物之始也，故曰可以为天下始”。

致虚静，守静笃，这正是后世道教修真摄生之重要教义。

(四)精者气之精，精存自生，其外安荣。精存其中，自然长生。气者道之用，生成以气为主。气得“道”，能有生。

《内业》：“凡物之精，此则为生。下生五穀；上为列星；流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。是故民气，杲乎如登于天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒乎如在于己。是故此气也不可止以力，而可安以德；不可呼以声，而可迎以音。敬守勿失，是谓成德”，“心静气理，道乃可止”。“是故圣人与时变而不化，从物而不移，能正能静然后能定，定心在中，耳目聪明，四枝坚固，可以为精舍。精也者，气之精者也。气道乃生”。“有神自在身，一往一来，莫之能思，失之必乱，得之必治。敬除其舍，精将自来。精想思之，宁念治之，严容畏敬，精将至定”。“精存自生，其外安荣。内藏以为泉原，浩然和平以为气渊。渊之不涸，四体乃固。泉之不竭，九窍遂通。乃能穷天地、被四海，中无惑意，外无邪灾，心全于中，形全于外，不逢天灾，不遇人害，谓之圣

人”。“气意得而天下服，心意定而天下听。搏气如神，万物备存。能搏乎能一乎，能无卜筮而知吉凶乎；能止乎能已乎，能勿求诸人而得之己乎。思之思之，又重思之，思之而不通，鬼神将通之；非鬼神之力也，精气之极也”。“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。和乃生，不和不生。察和之道，其精不见，其征不丑，平正抃胸，论治在心，此以长寿”。“精之所舍，而知之所生”。“宽气而广，其形安而不移”。“灵气在心，一来一逝，其细无内，其大无外。所以失之，以躁为害；心能执静，道将自定”。

这里所讲精、气、神的关系以及对安形、固形、生知、辟灾、长寿的作用等等，皆为后世道教造构养生产理论与方法的资料。致虚静为道教纳入其“性”功，修养精气神则纳入于“命”功。前者重修心，后者重炼形。关于精气神方面的理论，在道经中谈得很多很多。

（五）养生之道，在于正心、节欲、专一以静。正心在中，万物得度。节欲之道，万物不害。专一以静，意气定而正平。

《审合》：“道之在天者，日也。其在人者，心也”。

《心术上》：“心之在体，君之位也。九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理。嗜欲充益，目不见色，耳不闻声，故曰上离其道，下失其事”（意即嗜欲过盛则九窍失其官能）。“心术者，无为而制窍者也”。“恬愉无为，去智与故，其应也非所设也，其动也非所取也，过在自用，罪在变化，是故有道之君，其处也若无知，其应物也若偶之，静因之道也”。“去欲则宣（通），宣则静矣”。“宫者谓心也，心也者智之舍也。故曰宫洁之者，去好过（欲好之过）也”。

《心术下》：“形不正者德不来，中不精者心不治，正形饰德，万物毕得，翼然自来，神莫知其极，昭知天下，通于四极，是故曰：无以物乱官，毋以官乱心，此之谓内德。是故意气定然后反正”。“治也者心也，安也者心也，治心在于中，治言出于口，治事加于民，故功作而民从，则百姓治矣”。“凡心之形，过知失生，是故内聚以为源泉之不竭，表里遂通，泉之不涸，四支坚固”。

《内业》：“能正能静，然后能定，定心在中，耳目聪明，四肢坚固”。“凡心之形，过知失生，一物能化谓之神，一事能变谓之智，化不易气，变不易智，惟执一之君子能为此乎。执一不失，能君万物，君子使物不为物使，得一之理，治心在其中”。“心全于中，形全于外，不逢天灾，不遇人害”。“节其五欲，去其二凶（喜怒），不喜不怒，平正抃胸。凡人之生也，必以平正”。“心能执静，道将自定，得道之人，理丞而屯泄（腠理丞达，屯聚泄散），匈（胸）中无败，节欲之道，万物不害”。

《戒》：“滋味动静，生之养也；好恶喜怒哀乐，生之变也；聪明当物，生之德也。是故圣人齐滋味而时动静，御正六气之变，禁止声色之淫，邪行亡乎体，违言不存口，静然定生圣也”。

后世道教的养生及斋戒理论,仍然没有越出这个框廓,依然循此而演教。在最早的道经《太平经》中便体现得很明显,阐发说:“五藏,心在南方为君”^①。“久久自静,万道俱出,长存不死,与天相毕。为之必和,与道为一”^②。“心中不乱无邪倾,守之不止日自生”^③。“夫道德与人,正天之心也,比若人有心矣,人心善守道,则常与吉;人心恶不守道,则常衰凶矣;心神去,则死亡矣”^④。“心主神,心正则神当明”^⑤。“夫一,乃至道之喉襟也”^⑥。道经中讲心术、节欲、守一、规戒的地方很多。笔者以为道教之讲“戒”,可能是得自《管子·戒》的启发。

(六)顺天者天助之,使有功。顺民之经,在明鬼神、祇山川、敬宗庙、恭祖旧。除嗜欲,神乃舍之,有神自在身。

《形势》:“顺天者天助之其功,逆天者天违之。天之所助虽小必大,天之所违虽成必败。顺天者有其功,逆天者怀其凶,不可复振也。”

《牧民》:“顺民之经,在明鬼神、祇山川、敬宗庙、恭祖旧。……不明鬼神则陋民不悟,不敬宗庙则民不上校(效),不恭祖备则孝悌不备,四维不张,国乃灭亡”。

《心术上》:“虚其欲,神将入舍;扫除不洁(情欲),神乃留处”。

《白心》:“德之来,从于身,故曰:祥于鬼者义于人”(义于人者则鬼祐之以福祥)。

《内业》:“有神自在身”。

顺天、敬鬼神、祇山川,恭祖宗以及人身中有神的古代宗教思想,为后世道教所承袭,特别是“有神自在身”的思想,是《黄庭经》、《太清中黄真经》等以“存思”修养法为主的经书之所本。《黄庭经》云:“散化五形变万神,是为黄庭曰内篇”(内景经),“内息思存神明光,出入天门入无间”、“清静无为神留止”(外景经)。《太清中黄真经》云:“百窍关连总有神”、“六府万神恒有常”。认为人身每个器官都有神,都有神舍,存思则神守舍不去,或神游而返舍。神在身则生命健存。

(七)九守

《管子》卷十八有《九守》篇,九守即主位、主明、主听、主赏、主问、主因、主则、主参、督名。如“主位”云:“安徐而静,柔节先定,虚心平意以待须”。后世道教亦立“九守”,即守和、守神、守气、守仁、守简、守易、守清、守盈、守弱。如“守弱”云:“夫精神气志者,静而日充以壮,躁而日耗以老。是故圣人持养其神,和弱其气,平夷其形,而

① 《太平经合校》卷六十九。

② 同上卷七十三至八十五。

③ 同上卷八十九。

④ 同上卷九十二。

⑤ 同上。

⑥ 同上卷九十六。

与道沉浮,如此则万物之化无不偶也,百事之变无不应也。”《管子·九守》主要讲君主治世之道,而道教《九守》^①,则是言修真之道。后者是受前者之启发而来。

后世道教从《管子》中吸取的资料甚多,道教亦颇重管子,在六十甲子神团中,列奉为“丙申太岁管仲大将军”。据说宋刻《道藏》本收载《管子》,而明《正统道藏》不载,未解何意?或许因《管子》主要论说政治、经济之事,未便纳入?抑或以世俗传说管仲为娼妓行业的始作俑者而不纳?《国策·东周策》:“齐桓公宫中七市,女闻七百,国人非之。”明谢肇淛《五杂俎》卷八:“管子之治齐,为女闻七百,征其夜合之资,以佐军国。”虽然《管子》未被收入《正统道藏》,但它对后世道教的思想影响,是不可抹杀的。

二、道教与《韩非子》

《韩非子》古题韩非撰。韩非是战国末期一位杰出的思想家,是先秦法家政治思想的集大成者。现存古籍中记载有韩非生平事迹的有:《史记·老庄申韩列传》、《秦始皇本纪》、《韩世家》、《六国表》、《战国策·秦策》、《论衡·祸虚篇》、《论衡·案书篇》。据《史记·老庄申韩列传》谓:“韩非者,韩(战国时诸侯国名,位今河南中、西部和山西东南部)之诸公子也。喜刑(通形)名法术之学,而其归本于黄老。”非善著书,“观往者得失之变,故作《孤愤》、《五蠹》、《内外储》、《说林》、《说难》十余万言”。有人传其书到秦国,秦始皇很欣赏韩非的书,说:“嗟乎,寡人得见此人与之游,死不恨矣!”李斯与韩非都曾是荀子的学生,李斯告诉秦始皇,“此韩非之所著书也。”秦因急攻韩,韩王安遣非使秦,后因李斯、姚贾的陷害,终死于秦。

《汉书·艺文志》法家著录《韩非子》五十五篇,《隋书·经籍志》子部《韩非子》二十卷,《唐书·经籍志》以下所记《韩非子》卷数均与《隋书》同。今传本《韩非子》俱二十卷,五十五篇,与《汉书》、《隋书》卷、篇数相合。古今传本虽卷、篇数相同,但内容是否完全一致?《韩非子》是否韩非一人之作?自来众说纷纭。学术界多以《韩非子》篇次杂乱,材料芜杂,有些篇章不是韩非著作。《古史辨》四容肇祖《韩非子著作考》谓:确为韩非所作者有《五蠹》、《显学》、《难势》、《问辩》、《诡使》、《心度》;道家言混入于《韩非子》书中的有《解老》、《喻老》、《主道》、《扬权》;纵横家或游说家混入于《韩非子》书中的有《说难》、《内储说上七术》、《内储说下六微》、《外储左上》、《外储左下》、《外储说右上》、《外储说右下》;他家言法可确定为不是韩非所著的有《有度》;与韩非有关系的记载因而混入《韩非子》书中的有《存韩》、《问田》;司马迁指为韩非所作而未可遽信的有《孤愤》、《说林》;文著“非”名似尚有可疑的有《难言》;似是韩非所作而后段掺杂他人之文的有《奸劫弑臣》;其余《爱臣》、《二柄》、《八

^① 见《云笈七签》卷九十一《七部名数要记》。

奸》、《十过》、《和氏》、《亡征》、《三守》等等,均疑未能定。梁启雄《韩子浅解》认为:《孤愤》、《五蠹》、《内外储说》(六篇)、《说林》、《说难》等十篇为韩非真作品;《显学》、《定法》、《难势》、《难一》、《难二》、《难三》、《难四》似是韩非作品;《南面》、《说疑》、《问辩》、《六反》、《诡使》、《八经》、《八说》、《和氏》、《奸劫弑臣》、《难言》、《亡征》、《喻老》、《爱臣》、《心度》、《三守》、《备内》、《饰邪》、《八奸》等十八篇不像伪作;《主道》、《扬权》文体不同而思想体系相同,似乎不是伪作;《解老》、《问田》是韩子真篇,但中段或后段有后人的增补作品加入;《十过》、《用人》、《安危》、《功名》、《忠孝》、《大体》、《守道》、《观行》、《制分》等九篇疑为后人增益的作品。认为《韩非子》确是真伪混杂,但真多伪少。

《韩非子》一书内容之混杂,在西汉司马迁撰《史记》之前便已形成,关于其篇章真伪考辨,不属本章所讨论的范围,我们这里只是探讨东汉产生的道教与《韩非子》思想的关系。

韩非是先秦法家政治思想的集大成者,坚决主张法治,《韩非子·有度》说:“国无常强,无常弱。奉法者强则国强,奉法者弱则国弱。”他继承和发展了商鞅治秦的法治学说,采用了申不害的术治思想和慎到的势治学说。三者结合,形成了以法治为中心,法、术、势相结合运用的政治思想体系。韩非生当百家争鸣之时,因此他也受到当时诸家学派的影响,而融吸有道家、儒家、墨家等学派的思想,在哲学思想方面,《管子》及黄老思想对他有较大影响。韩非“喜刑名学术之学,而其归本于黄老”,这是说韩子是以黄老哲学为其立论的根本依据的。正因为这样,故后世道教颇重《韩非子》,把它收进了《道藏》。《韩非子》内容广泛,后世道教吸取其思想资料,主要是在哲学思想方面,而且主要是《解老》、《喻老》、《主道》、《守道》、《扬权》、《大体》等,特别是前三篇。因《解老》是对《老子》的解释,是我国哲学史上解释《老子》的第一篇文章;《喻老》是列举史事来比喻《老子》的微妙意思和借用历史故事来阐发《老子》思想;《主道》是把《老子》虚静无为的哲学思想运用于政治。黄老之学本兼养生及君人南面之术两方面。韩非“归本黄老”,主要体现在把黄老虚静无为之学与政治相联系,这与法家启蒙思想家管仲的政治思想是相似的。凡古代学术思想有归本黄老迹象者,后世道教莫不奉为先哲之作,这是道教自文其教的一贯作法,韩非首扬《老子》,当然要加以注重。下面仅就道教所关注《韩非子》中的思想资料,来说明两者之间的思想联系。

(一)《韩非子》对“道”的解释与发挥

《老子》哲学思想中抽象的“道”,本包含有“道”是“先天地生”的宇宙本体与“周行不殆”的规律的双重意义。《韩非子》对“道”的解释也基本上是这样。

《主道》:“道者,万物之始,是非之纪也。是以君守始以知万物之源,治纪以知善败之端。”“道在不可见,用在不可知”。

《解老》：“道者，万物之所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也，道者，万物之所以成也。”“天得之以高，地得之以藏，维斗得之以成其威，日月得之以恒其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四时得之以御其变气，轩辕得之以扞四方，赤松得之与天地统，圣人得之以成文章。……以为近乎，游于四极；以为远乎，常在吾侧；以为暗乎，其光昭昭；以为明乎，其物冥冥；而功成天地，和化雷霆，宇内之物，恃之以成。”

《扬权》：“夫道者弘大而无形”。

以上均以“道”为神秘之宇宙本体。

《解老》：“圣人观其玄虚，用其周行，强字之曰‘道’，然而可论。”这里“周行”，即周旋运行之规律。

《韩非子》据《老子》“道，可道，非常道”句，析出“常道”与“非常道”，即“不可道”与“可道”。

《解老》：“唯夫与天地之剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰者，谓‘常’。而常者，无攸易，无定理。无定理，非（应为“而”）在于常，是以不可道也。”意即与天地俱生而无衰亡、无变易、无形象之分的是守恒不易的“常道”。“常道”是“不可道”其理的。

《解老》：“夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而后衰者，不可谓‘常’。”凡物所禀之“道”，与物共生灭，有变易，“不得不化，故无常操”，不是永恒的，所以是“非常道”，是“可道”其理的“道”。

《韩非子》对老子“道”的发挥，即“常道”与“非常道”的哲学思想，到唐代为道教学者王玄览所承袭和阐发，认为“常道”生天地，天地能长久；“可道”（非常道）生万物，万物有生灭。

王玄览《玄珠录》中说：“道能遍物，即物是道。物既生灭，道亦生灭。为物是可，道皆是物。为道是常，物皆非常。”为物之道有生灭，系“可道”而非“常道”。又说：“可道为假道，常道为真道。若住于常者，此常会是可。何者？常独住常而不遍可，故此常对可，故其常会成可。”“不但可道可，亦是常道可，不但常道常，亦是可道常。皆是相因生”。两者是辩证关系。又说：“常道本不可，可道则无常。不可（道）生天地，可道生万物。有生则有死，是故可道称无常。无常生其形，常法生其实。”

王玄览据此论修道之途径，认为众生与道有密切关系，修得“真道”，便可长生不死。如何修得真常之道？“道应内求”，求得常清静之“识体”即可。

（二）《韩非子》对“德”的解释与发挥

《韩非子》对“德”作了多方面的解释与发挥，后世道教亦多宗仰之。如：

《解老》：“德者，内也；得者，外也。”认为“德”是人性之内涵，而“得”是指从外物所获得的因素。

《解老》：“‘上德不德(得)’，言其神不淫于外也。神不淫于外则身全，身全之谓德。”意谓人的内在精神不放耗于外物，保持身体的纯全，便是德，或称上德。

《解老》：“凡德者以无为集，以无欲成，以不思安，以不用固。为之欲之，则德无舍，德无舍则不全。”意谓“德”乃是为无为、无欲集成的，不思索则安静，不用力则坚固。如果为之欲之，便使“德”无止聚之外。又说：“虚则德盛，德盛之谓上德。故曰‘上德无为而无不为也。’”

《解老》：“道有积而德有功，德者道之功。”意谓“德”即积聚之道功。

《解老》：“抵也者，木之所以建生也；曼根者，木之所以持生也。德也者，人之所以建生也”，“深其根、固其抵，长生久视之道也。”“德”与人犹如根之与树，修德积德才能长生。“德”是生命之根。

《解老》：“鬼不祟人则魂魄不去，魂魄不去则精神不乱，精神不乱之谓有德。”“德”即精神安宁不乱。

《解老》：“身以积精为德，家以资财为德，乡国天下皆以民为德。”

《扬权》：“夫道者弘大而无形，德者覆理而普至。”“德”指事物所遍具的性能。

《扬权》：“道不同于万物，德不同于阴阳。”因为阴阳有消长，而内涵之德不是指阴阳之变。

总的来说，“德”是人性之内涵，虚其心，无为无欲，神不外耗外逸，则能积精为德，长生久视。

后世道教义理，在“德”的解释与发挥上大多宗仰《韩非子》的解释。如：

《道教义枢》：“德言德者，谓得于道果。”

唐玄宗《道德经注序》：“道之在我”就是“德”。

《太上老君内丹经》：“修生之法，保身之道。因气安精，因精养神，神不离身，身乃长健。”

《太上老君说常清静经》：“上德不德，下德执德，执著之者，不名道德。”

《高上玉皇心印妙经》：“人各有精，精合其神，神合其气，气合其真。”

《元气论》：“夫养生之要，先减其外，后慎其内，内外寂静，此谓善入无为也。”

《坐忘论》：“心不受外，名曰虚心；心不逐外，名曰安心，心安而虚，则道自来止。”

《云笈七签·七部语要》：“将全其形，先在理神，故恬和养神则自安于内，清虚栖心则不诱于外也。”

《老君清净心经》：“道之所以能得者，其在自心”。

总之，道教对“德”的解释是强调内修心性。

(三)将虚静无为的哲学思想运用于政治

《老子》的哲学思想本与其社会思想和政治理论紧密联系，《韩非子》领会和把握了这一思想实质，每从法家角度，把《老子》思想进一步与政治相联系，也就是说用

法、术、势的观点阐发《老子》。《老子》第十六章中说：“致虚静，守静笃。万物并作，吾以观复。”而《韩非子》则以“道在不可见，用在不可知。虚静无事，以闇见疵”的权术思想来加以阐发。认为君主要不露声色，不要使群臣知晓自己的意图，虚静地去观察臣下的毛病。《主道篇》便集中讲了如何控制、使用臣下的权术思想。说：“道者，万物之始，是非之纪也。是以明君守始以知万物之源，治纪以知善败之端。故虚静以待令，令名自命也，令事自定也。虚则知实之情，静则知动者正。形名参同，君乃无事焉，归之其情。故曰：君无见其所欲，君见其所欲，臣自将雕琢；君无见其意，君见其意，臣将自表异。故曰：去好去恶，臣乃见素；去旧（《云笈七签》“旧”为“贤”）去智，臣乃自备；故有智而不以虑，使万物知其处；有行而不以贤，观臣下之所因；有勇而不以怒，使群臣尽其武。是故去智而有明，去贤而有功，去勇而有强。群臣守职，百官有常；因能而使之，是谓‘习常’。故曰：寂乎其无位而处，漻乎莫得其所，明君无为于上，群臣竦惧于下。明君之道，使智者尽其虑而君因以断事，故君不穷于智；贤者敕其才，君因而任之，故君不穷于能。有功则君有其贤，有过则臣任其罪，故君不穷于名。是故不贤而为贤者师，不智而为智者正；臣有其劳，君有其成功，此之谓贤主之经也。”接着说，君主要表面装得“虚静无事”，默察群臣的言行，不让诸臣互通声气，自己也藏匿心情，让臣下无从揣度，紧紧掌握着权柄，杜绝群臣的野心、欲望。“人主之道，静退以为宝。不自操事而知拙与巧，不自计虑而知福与咎；是以不言而善应，不约而善增。言已应则执其契，事已增则操其符。符契之所合，赏罚之所生也。故群臣陈其言，君以其言授其事，事以责其功。功当其事，事当其言则赏；功不当其事，事不当其言则诛。明君之明，臣不得陈言而不当”。

后世道教十分重视《韩非子·主道篇》，认为这是道家“虚静无事”——亦即“无为而无不为”——的政治思想的体现，宗仰而为道教重要义理内容。宋著名道教学者张君房编纂《云笈七签》便把《主道篇》辑录进《总叙道德》部分，这表明道教已确认其为道家政治准则。道教宗祖“老子”，当然这也就是道教的政治准则。在早期道教经典《太平经》中，已经在这方面早有反映，如以“无为而无不为”作为致太平的根本，谓“上古以无为而治，得道意，得天心也”，“垂拱无为，弃不祥也。”这种“虚静无事”或“无为而无不为”的政治思想，经《韩非子》阐发，受到后世道教重视，被纳入了道书，成为“玄奥”的义理内容。

（四）《韩非子》阐扬了《老子》的重生、长生思想。

《解老》中说：“夫道以与世周旋者，其建生也长，持禄也久。”意即以道应世者，他的生命会长久，保持养禄也会长久。“树木有曼根，有直根。根者，书之所谓‘柢’也。柢也者，木之所以建生也，曼根，木之所以持生也。德也者，人之所以建生也；禄也者，人之所以持生也。今建于理者，其持禄也久，故曰：‘深其根’。体其道者，其生日长，故曰：‘固其柢’。柢固则生长，根深则视久，故曰：‘深其根，固其柢，长生久视之道’

也。”

《解老》用人体四肢九窍的生理损益,谈人的生死问题:“人始于生而卒于死。始之谓出,卒之谓入。故曰:‘出生入死’。人之身三百六十节,四肢九窍,其大具也。四肢与九窍十有三者,十有三之动静尽属于生焉。属之谓徒也,故曰:‘生之徒也十有三者’。至其死也,十有三具者皆还而属之于死,死之徒亦有十三。故曰:‘生之徒十有三,死之徒十有三’。凡民之生生,而生者固动,动尽则损也;而动不止,是损而不止也。损而不止则生尽,生尽之谓死,则十有三具者皆为死死地也。故曰:‘民之生生而动,动皆之死地,亦十有三’”,认为动损生而静益寿。

关于如何摄生?《解老》说:“是以圣人精神而贵处静。……重生者虽入军无忿争之心,无忿争之心,则无所用救害之备。此非独谓野处之军也,圣人之游世也,无害人之心,无害人之心,则必无人害,无人害则不备人,故曰:‘陆行不遇兕虎’。入山不恃备以救害,故曰:‘入军不备甲兵’。远诸害,故曰:‘兕无所投其角,处无所错其爪,兵无所容其刃’。不设备而必无害,天地之道理也。体天地之道,故曰:‘无死地焉’。动无死地,而谓之‘善摄生’矣。”

后世道教多撷拾《韩非子》所阐发《老子》的摄养理论,道书中所载甚多。如《云笈七签·七部语要》中说:“……虽有柯锋而心不施,有道者处之,有德者居之,虎兕措爪而无所虑,鬼神同群而无所惧,鸷鸟鸚鸽而不相畏恐,狸犬兔鼠不相避忤。故君子自处不群不党、不曜不动,不利不害,常守静不移,故成君子也。”

道教之宗仰《韩非子》是必然的,因其学“归本黄老”,而且《解老》、《喻老》、《主道》等篇章是最早解释和阐扬《老子》的典籍,后世道教宗祖黄老,当然也便会宗仰《韩非子》,把它收入《道藏》,这里面有着割不断的思想联系。

第八节 道教义理与名家

战国时期,由于社会政治、经济制度的变革,社会各方面的关系亦因之出现变化,影响和促进哲学思想方面的发展,产生了以辨析“刑(形)名”(名实)概念为主题的辩论家,汉代史学家司马谈称他为“名家”。《史记·太史公自序》言其特点是:“苛察徼绕,使人不得反其意,专决于名,而失人之情”。辩者有两种截然不同的思想倾向,一为“合同异”,以强调“合”为特点,夸大事物之异的相对性,具有相对主义的色彩;二为“别同异,离坚白”,以强调“离”为特点,夸大事物或概念之异的绝对性,否定一般与个别的统一性,具有绝对主义的色彩。名家是战国时代诸子百家学派之一。

历史上早期的“辩者”(名家),应当说是春秋时郑国人邓析,尝作《竹刑》,能操两可之说,设无穷之辞。《荀子·宥生》、《吕氏春秋·离谓》、《淮南子·汜论》等谓

为子产所杀,《左传》定九年谓为驷颺所杀。《汉书·艺文志》名家著《邓析子》两篇,今本分《无厚》、《转辞》两篇,并为一卷。今本多摭集道家之说,学术界疑为晋人托名之作。在战国时期,“名家”著名人物有惠施、宋钐、公孙龙、尹文。其中惠施、公孙龙、尹文的一些哲学思想,为后世道教建立义理体系所吸取。仅就笔者浅见薄识,略为陈述。

一、惠施的“天地一体”思想

惠施(约公元前370—前310年),又称惠子,与庄子同时,战国中期宋国人。梁惠王晚年时,他曾在梁国为相,《吕氏春秋·爱类》谓其曾为魏相,主为齐、魏会盟,互尊为王。《韩非子·内储说上》谓其“欲以荆齐偃兵”,是战国时期一位主张“合纵”抗秦的政治家。惠施也是一位博学善辩的“辩者”,在名实哲学思想之辩中主“合同异”说。他与庄周是好朋友,常相诘辩,互有启发。《庄子·天下》说:“惠施多方,其书五车,其道舛驳,其言也不中。”惠施死,庄子在其墓前叹息说:“自夫子之死也,吾无以为质矣,吾无与言之矣。”惠施的著作未能留世,仅片断散见于《庄子》、《荀子》、《吕氏春秋》等书中。他的哲学思想,主要是秉承田骈、庄周、慎到的思想而加以逻辑推演,从自然而非社会的所谓“道”出发,论证万物毕同于“道”。《庄子·天下》所载“历物之意”,即究析事物之理,列有十个命题,较集中地反映了惠子的“合同异”思想。这十条“道”的逻辑推理是:(一)“南方无穷而有穷”; (二)“今日适越而昔来”; (三)“大同而与小同异,此之谓小同异;万物毕同毕异,此之谓大同异”; (四)“天与地卑,山与泽平”; (五)“至大无外,谓之大一;至小无内,谓之小一”; (六)“无厚不可积也,其大千里”; (七)“日方中方睨,物方生方死”; (八)“连环可解也”; (九)“我知天下之中央,燕之北、越之南是也”; (十)“汜爱万物,天地一体也”。《庄子·天下》中辩者所辩廿一事,其中有八条是以惠施观点立论,即(一)“山出口”; (二)“犬可以为羊”; (三)“白狗黑”; (四)“龟长于蛇”; (五)“卵有毛”; (六)“马有卵”; (七)“丁子有尾”; (八)“郢有天下”。他夸大事物差异的相对性,排斥事物相异的绝对性。认为一切事物都是相对的,无论时间上的今昔,空间中的上下、大小、长短、方位,人的生死,事物的形状颜色等等,都只不过相对的概念,从差异方面看是都有差异,但从相同方面看又都相同。一切差别是相对的,统一是绝对的,把具体事物抽象化和绝对化。正因为是夸大了“同”,最后到“汜爱万物,天地一体也”,天地万物均为一体,与庄子“万物与我为一”是同样的。这个本体就是“道”。惠施的“合同异”思想,也是从“以道观之,物无贵贱”来的,是以逻辑推理的方式来论证自然之“道”,认为宇宙皆统一于“道”。后世道教当然是会尊重、依附、吸取这种神秘思想的,认为天地人及万物皆为一体,天地之造化和人的造化都是“道”的变化,比如道教的丹道理论便模拟自然,说是与天地造化同途,人追求永生的神秘境界,可以内求诸身,得“道”而与天地同

寿。

再者惠施也反对战争,当梁与齐相推为王时,惠施主张推齐为王,其用意在避免战争,不使因战争伤害人。《吕氏春秋·爱类》:“匡章谓惠子曰:公之学去尊,今又王齐王,何其到也?惠子曰:今有人于此,欲必击其爱子之头,石可以代之,……今可以王齐王而寿默首之命,免民之死,是以石代爱子头也。”反对战争的思想,是后世道教的教义。

因惠子无著作留传,故道教中无惠子之专著,他的思想,道教乃取之于《庄子》等书。

二、公孙龙的“离坚白、别同异”思想

《公孙龙子》,题周公孙龙撰。春秋战国时期名公孙龙者有二:一为春秋楚人(一说卫人),字子石,孔子弟子,见《史记·仲尼弟子列传》;一为战国时期赵人,见《史记·孟子荀卿列传》。撰《公孙龙子》,为“坚白同异”之辩的是战国时期的赵人公孙龙。

公孙龙(约公元前320—前250年),赵国人,晚于惠施,与平原君、邹衍及孔子昆孙(去孔子六世)孔穿同时。《孔丛子·公孙龙》谓:“公孙龙,平原君之客也,好刑名,以白马为非马”。据《吕氏春秋·审应览》记载,他曾与赵惠王论偃兵。《吕氏春秋·应言》记载,他曾劝说燕昭王偃兵。《战国策·赵策》记载,他曾与邹衍辩论,被邹衍所屈。他的著作,《汉书·艺文志》著录十四篇,现仅存《公孙龙子》六篇,其它早已散佚。宋濂《诸子辨》谓:公孙龙“能辩说。伤明王之不兴,疾名器之乖实,乃假指物以混是非,冀时君之有悟,而正名实焉。”现存《公孙龙子》首篇为《迹府》,是后人对公孙事迹的集录,其它五篇为《白马论》、《指物论》、《变通论》、《坚白论》、《名实论》。

《淮南子·齐俗训》谓:“公孙龙析辩抗辞,别同异,离坚白,不同于众同道也。”《迹府》亦谓其主要论点为“白马非马”。他认为“白”是颜色,“马”是形状,“白”和“马”只不过是两个概念,各自是独立不涉的,是分离的,经这样一抽象化,就不存在具体的“马”了^①。另一个论点是“坚白石三”,认为“坚”是性,“白”是色,“石”是形,是三样相分离的概念,色、性、质互不相关,不可同时被感知,见“白”就没了“坚”和“石”,拊摸到“坚”就没了“白”、“石”……,人的感觉一分离,现象也就不可知,感性认识也就不可靠。最后就否定了“坚白石”的存在,只承认事物是观念的组合,只承认精神观念的存在,不承认具体的、现实的、物质的事物的存在。

《孔丛子·公孙龙》说,他曾与孔子后裔孔穿辩论“臧三耳”。“臧”,即仆人。公孙龙说仆人有三只耳朵。意思是:仆人长了两只耳朵,但仆人还有一只是只听主人命令的无形的、精神性质的耳朵,故曰“臧三耳”。这里虽然承认了两只耳朵(实),但他

^① 见《公孙子·白马论》。

的用意主要是虚构还有一只无形的、抽象概念的耳朵,也就是论证精神实体的存在。

《庄子·天下》中列惠施、桓团、公孙龙等辩者所辩二十一事,其中以公孙龙一派辩者的观点立论的有十三事:

(一)“鸡三足”。意即鸡足之“实”为二,鸡足之名(概念)为一,名与实合而为三。

(二)“火不热”。意即“热”是人的主观感觉,“热”不是“火”,“火不热”。

(三)“轮不辗地”。意即全轮不可能同时辗地,其辗地者不过是轮之一点。这样无穷分割便否定了事物的运动。

(四)“目不见”。《公孙龙子·坚白论》说:“火与目不见,而神见;神不见,而见离。”意即人之能见物,须有目和光,更要有能知觉的心神;如果没有“神”,则目是目、光是光、物是物,各自分离。认为主宰见物的是“神”。

(五)“指不至,至不绝”。意谓我们只能知道事物的表面形象,至于物的主体,我们是不能视察,不能穷尽的。物的本体,是人们所不可知的。

(六)“矩不方,规不可以为圆”。意即绝对的“方”“圆”,是“方”、“圆”的共相。实际上个体的方物或圆物,都不是绝对的“方”或“圆”,故曰“矩不方,规不可以为圆。”

(七)“凿不围枘”。凿有孔,枘是孔中之木,具体的凿和具体的枘,总不能完全相合。或者说,围枘的是事实上个体的凿,至于凿之共相,则不围枘。又是脱离具体事物而论抽象之共相。

(八)“飞鸟之影,未尝动也”。意即鸟的飞,把时间和空间都加以分割,则是一点又一点……,而每一点都是停留静止的,所以“未尝动也”。否认了此一点至彼一点的不停移动,从而也就否认了飞鸟的运动。这是用形而上学的观点解释运动,根本上否认事物机械运动在任何一瞬间既在这一点又不在这一点的矛盾,否定事物的运动。

(九)“镞矢之疾而有不行不止之时”。意即疾飞的箭,在割裂的时空的每一点上,是静止“不行”的;但从此一点移动到下一点,又是动而“不止”的。都是用形而上学的观点来解释运动。

(十)“狗非犬”。古人以犬子生而长毛未成者为狗;或为大者为犬,小者为狗。狗是通称“犬”的一部分,非全等于狗,因而“狗非犬”。这是谈共性与个性,一般与个别的关系,用形而上学的观点解释事物之间的辩证关系。

(十一)“黄马骊牛三”。意即黄马与骊(黑)牛是二(实),再加上称谓“黄马”、“骊牛”的概念便是三。这与“鸡足三”是同样命题,同样是将抽象的概念肯定为与实际事物相同的存在物。

(十二)“孤驹未尝有母”。意即“孤驹”就是无母之驹,“孤”与“未尝有母”为异名而同义。

(十三)“一尺之捶,日取其半,万世不竭”。意即有一定限量的一尺之捶,但可以无限的分割,至大是无限的,至小也是无限的,大或小虽至人不可感知,也依然有本体存在。

以上都是论证宇宙间精神实体的存在,而且认为精神作用是最关键的,甚而认为宇宙万物只是精神概念的组合,否定了世界的物质性,否定了具体事物的存在。宇宙最根本的本原是精神实体,就是“道”,也就是“一”,只有“道”才是“实”,才是最根本的存在。“道”无处不在,无时不存,是宇宙本原,是永恒的,可聚可散。这是一种神秘的精神实体,使人的思想进入神秘的思想境界。

公孙龙与(持共相论)惠施(持相对论)的观点是相反的,惠施学派从宇宙论角度出发,即所谓“历物”,完全抛弃人的感性认识的真实性的;公孙龙学派从认识论角度出发入手。“析辩抗辞”,完全抛弃理性认识的真实性的。而两者却又是殊途同归,最后皆是只承认“道”为宇宙本体。两者实质上是从貌似对立的角度,把老庄学派“道”的思想以逻辑化、神秘化、绝对化。因而“名家”与“道家”在学术思想上有密切关系。从而后世道教也便据此而把《公孙龙子》纳入道教经籍之系列,明《正统道藏》太清部“颠”字号内便收有《公孙龙子》。白云霁《道藏目录详注》注云:“赵人公孙龙,六国时辩士也,集中有白马等辩。”

三、尹文的“见侮不辱”“情欲寡浅”之说

关于尹文的生卒年代、国籍、学派等问题,史籍中说法较多,没有统一的定论。关于《尹文子》的真伪及成书年代,学术界也是意见分歧。

《四库全书总目》卷一一七子部杂家类《尹文子》条下有一段概略介绍:“周尹文撰。前有魏黄初末(公元226年)山阳仲长氏序,称条次撰定为上下篇。《文献通考》著录作二卷。此本(指两江总督采进本)亦题《大道上篇》、《大道下篇》,与序文相符,而通为一卷,盖后人所合并。《庄子·天下篇》以尹文、田骈并称。颜师古注《汉书》,谓齐宣王(公元前320至前302在位)时人、考刘向《说苑》载文与宣王问答,颜盖据此。然《吕氏春秋》又载其与湣王(公元前301至前284在位)问答事,殆宣王时稷下旧人,至湣王时犹在欤?其书本名家者流,大旨陈治道,欲自处于虚静,而万事万物则一一综核其实,故其言出入于黄老申韩之间。《周氏涉笔》谓其自道以至名,自名以至法,盖得其真。晁公武《读书志》以为诵法仲尼,其言诚过,宜为高似孙《纬略》所讥。然似孙以儒理绳之,谓其淆杂,亦为未允。百氏争鸣,九流并列,各尊所闻,各行所知,自老庄以下,均自为一家之言。读其文者,取其博辨铎肆足矣,安能限以一格哉?序中所称熙伯,盖缪袭之字。其山阳仲长氏不知为谁?李淑《邯郸书目》以为仲长统,然统卒于建安之末(公元220年),与所云黄初末(公元226年)不合。晁公武因此而疑史误,未免误会矣。”大体上肯定为齐国宣王、湣王时人。《古史辨》卷六载

唐钺《尹文和〈尹文子〉》中说：“宣王当国系由西纪前 333 至 324 年，湣王由前 323 至 284 年，假定宣王即位时，尹文已经三十岁，又假定尹文活七十岁，那末，尹文大约生于西纪前 362 年，死于西纪前 293 年。我想这样的估计与实际相差应该不至很大。”尹文先于庄子和公孙龙，与宋钘同时，而年长于宋钘，曾“俱游稷下”^①。

关于尹文的学派问题，有几种说法：（一）《庄子·天下》以宋钘、尹文为一家，“不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忤于众，愿天下之安宁以活民命，人我之养毕足而止，以此白心。古之道术有在于是者，宋钘、尹文闻其风而悦之。”（二）归《尹文子》为名家。先秦无“名家”称谓，“名家”称谓首见于司马迁《太史公自序》：“名家使人俭，而善失真，然其正名实不可不察也”，“名家苛察缴绕，使人不得反其意，专决于名，而失人情，故曰使人俭而善失真。若夫控名责实，参伍不失，此不可不察也。”班固因之，撰《汉书·艺文志》归《尹文子》于名家类，但并不等于列尹文为名家，亦不等于尹文与惠施、公孙龙是一家，“《汉志》分家，不是根据那个人的根本学说，乃是根据当时所传著作的内容的要点”^②。（三）以《尹文子》近于道家。《周氏涉笔》谓：“刘向谓其学本庄老”。《容斋续笔》引刘歆语，也说《尹文子》意本《老子》。（四）归尹文为墨家。《集圣贤群辅录》《四部丛刊》本《陶渊明集》内）《三墨》条云：“不累于俗，不饰于物，不尊于名，不忤于众，此宋钘、尹文之墨。”（五）以名为根，以法为柄，归名、法家。马端临《文献通考》卷二一二《经籍考》子类名家“尹文子”下引《周氏涉笔》云：“刘向谓其学本庄老。其书先自道以至名，自名以至法，以名为根，以法为柄。”清陈澧《东塾读书记》卷一二《诸子书》亦认为尹文是名家而兼法家。（六）归入杂家。高似孙《子略》：“班固《艺文志》名家者流，录《尹文子》。其书言大道，又言名分，又言仁义礼乐，又言法术权衡，大略则学老氏而杂申韩也。……然则其学杂矣，其学淆矣，非纯乎道者也。”洪迈《容斋续笔》卷十四谓：“《尹文子》仅五千言，议论亦非纯本黄老者，……详味其言，颇流而入于兼爱。”正因为《尹文子》内容淆杂，故《四库全书》列入杂家。关于尹文及《尹文子》学派问题，说法虽多，但笔者仍按《道藏目录详注》纪昀所撰《提要》：“《公孙龙子》、《尹文子》旧入名家类。”

今存《尹文子》，学术界均认为是伪书，详见《古史辨》卷六中所载唐钺《尹文和〈尹文子〉》、罗根泽《尹文子探原》、姚际恒《古今伪书考》亦疑为伪书。盖古本已佚。今存本为后人伪作，唐钺《尹文和〈尹文子〉》认为今存本大约是陈、隋间人伪托；罗根泽《尹文子探原》认为是魏、晋时人伪托，“魏晋群学蔚起，需书孔亟，投机之士，应时伪书，此魏晋所以伪书丛出，而《尹文子》亦应运而生矣。”笔者以为这些说法未必可以作为定论，尚待研究。

① 《汉志·尹文子》下颜注：“刘向云：与宋钘俱游稷下。”

② 见《古史辨》卷六唐钺《尹文和〈尹文子〉》。

今流行《尹文子》其内容未必是原本《尹文子》的原貌。经过对今存本的考证校核^①，已发现今存本与《庄子·天下》等古籍所载尹文思想不完全一致。故而学术界论尹文思想，一般均以《庄子·天下》所载为主要依据。其文为：“不累于俗，不饰于物，不苛于人，不忤于众，愿天下之安宁以活民命，人我之养毕足而止，以此白心，古之道术有在于是者。宋铎、尹文闻其风而悦之。作为华山之冠以自表，接万物以别宥为始；语心之容，命之曰心之行，以聊合驩，以调海内，请欲置之以为主。见侮不辱，救民之斗，禁攻寝兵，救世之战。以此周行天下，上说下教，虽天下不取，强聒而不舍者也，故曰上下见厌而强见也。虽然，其为人太多，其自为太少，曰：‘请欲固（姑）置五升之饭足矣。’先生恐不得饱，弟子虽饥，之忘天下。日夜不休，曰：‘我必得活哉！图傲乎救世之士哉！曰：‘君子不为苛察，不以身假物。以为无益于天下者，明之不如己也。以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内，其小大精粗，其行适至是而止。”其它古籍，如《吕氏春秋》卷十六《先识览》第四《正名篇》、刘向《说苑》卷一《君道篇》、《列子》卷三《周穆王》亦均略有所载。唐钺《尹文和〈尹文子〉》谓：尹文学说有五个要点：（一）“接万物以别宥为始”。“别宥”，即不拘碍于成见、偏见。（二）“情欲寡浅”。（三）“见侮不辱”。（四）“禁攻寝兵”。（五）“愿天下之安宁以活民命，人我之养，毕足而止”。

今存本《尹文子》言蓄意丰，文简理富，折中群说，兼揽众长，是研究尹文学说的重要文献。况且《尹文子》成书甚早，而道教经典、义理体系亦大多造构于魏晋以后，故即使为伪书也并不排斥它对魏晋后世道教之影响。后世道教之所以推崇尹文和《尹文子》，除因《庄子·天下》载其学说的影响外，《尹文子》之独崇“大道”及宣扬“鬼神聪明正直”亦有关系。如：

《大道上》：“（以）大道治者，则名、法、儒、墨自废；以名、法、儒、墨治者，则不得离道。《老子》曰：‘道者，万物之奥，善人之宝，不善人之所宝（保）。’是道治者谓之善人，藉名、法、儒、墨治者谓之不善人。善人之与不善人，名分日离，不待审察而得也。”“……法用则反道，道用则无为而自治。”

《大道上》：“道行于世，则贫贱者不怨，富贵者不骄，愚弱者不悞，智勇者不陵，定于分也。”

《大道下》：“语曰：‘佞辩可以荧惑鬼神。’曰：‘鬼神聪明正直，孰能荧惑者？’”

总之，后世道教之吸取尹文学说，主要点是：（一）独尊大道；（二）见侮不辱；（三）情欲寡浅；（四）禁攻寝兵；（五）愿天下之安宁以活民命；（六）人我之养，毕足而止。

明《正统道藏》太清部“颠”字号收《尹文子》，纳为道教经书之一。白云霁《道藏

① 见《古史辨》卷六唐著与罗著。

目录详注》曰：“《尹子》出于周之尹氏，齐宣王时人也。论《大道》上下篇，多所弥纶。”道教相传以尹文为太上老君弟子，宫观中亦有塑像陪祀于太上老君之侧的。道士冠服中有华山冠，亦来自尹文“作为华山之冠以自表”^①，其状上下均平，取己心均平之意，亦有倡说人类生活平等之意。这均表明道教是宗仰尹文和《尹文子》的。

“名家”之学，实为老庄思想之逻辑化，即以逻辑推理方式，论证“道”之存在。由于名家与道家有着密切的思想联系，故道教亦宗仰名家之学。《云笈七签》卷九十《七部语要》亦及名实之学，曰：“言以译理，理为言本，名以订实，实力名源。有理无言则理不可明，有实无名则实不可辩。理由言明而言非理也，实由名辩而名非实也。故明者论言以寻理，不遗理而著言；执名以责实，不弃实而存名，是乃言理兼通，名实俱正。”^②

道教与名家之学的关系，大略就是这样。

① 《庄子·天下》。

② 此段可能摘自杂家《刘子·审言》。

第七章 道教义理与汉以后杂家论旨

杂家，古九流之一。集众家说，融会贯通而为一家之言。《汉书·艺文志》谓：“杂家者流，盖出于议官，兼儒墨，合名法。”所列有孔申《盘孟》、《尉繚》、《尸子》、《吕氏春秋》、《淮南子》等二十家。《四库全书》杂家类一谓：“衰周之季，百氏争鸣，立说著书，各为流品，《汉志》所列备矣。或其学不传，后无所述；或其名不美，人不屑居，故不能一概著录。后人株守旧文，于是墨家仅《墨子》、《晏子》二家；名家仅《公孙龙子》、《尹文子》、《人物志》三书；纵横家仅《鬼谷子》一家，亦别立标题，自为支派，此拘泥门目之过也。黄虞稷（明代人）《千顷堂书目》，于寥寥不能成类者并入杂家。杂之义广，无所不包。”《四库全书》从黄氏之说，又将杂家分为六类，“立说者谓之杂学；辨证者谓之杂考，议论而兼叙述者谓之杂说；旁究物理、牖陈纤琐者谓之杂品；类辑旧文、涂兼众轨者谓之杂纂；合刻诸书，不名一体者谓之杂编，凡六类。”《四库全书》杂家类著录《鬻子》等书凡二十二部，一百七十八卷。《刘子·九流》谓：“杂者，孔甲、尉繚、尸佼、淮南之类也。明阴阳，通道德，兼儒墨，合名法，苞纵横，纳农植，触类取与，不拘一绪。然而薄者，则芜秽蔓衍，无所系心也。”纪昀《四库全书·道藏目录详注·提要》中指出《道藏》收入原属杂家的书有《鬻子》、《鶡冠子》、《淮南子》、《子华子》、《刘子》及马总《意林》，认为把这些书收入《道藏》“殊为牵强”。笔者仅就这些书，略述道教同杂家的关系。

第一节 道教义理与《淮南子》

明《正统道藏》太清部“动”、“神”、“疲”字号收载《淮南鸿烈解》二十八卷。

《淮南鸿烈》，一名《淮南》、《淮南内》、《淮南子》。“淮南”，即此书主持编撰者西汉淮南王刘安的王号。“鸿烈”，“鸿，大也；烈，明也。以为大明道之言也”^①。许慎

① 《淮南子》高诱撰《叙目》。

注《淮南要略》云：“鸿，大也；烈，功也”。

《淮南鸿烈》，是汉武帝时皇族淮南王刘安主持编撰的。《汉书·淮南衡山济北王传》说：“淮南王安……招致宾客方术之士数千人，作为《内书》二十一篇，《外书》甚众，又有《中篇》八卷。言神仙黄白之术，亦二十余万言。时武帝方好艺文，以安属为诸父，辨博善为文辞，甚尊重之。……初，安入朝，献所作，《内篇》新出，上爱秘之。”东汉高诱《淮南子叙目》说：“天下方术之士多往归（刘安）焉。于是遂与苏飞、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、伍被、晋昌等八人及诸儒大山、小山之徒，共讲论道德，总统仁义，而著此书。”又说：“光禄大夫刘向校定撰具，名之《淮南》。又有十九篇者，谓之《淮南外传》。”《汉书·艺文志》本刘向、刘歆父子所述，是《淮南内》、《淮南外》之称为刘向所定。但刘向只称《淮南》而不称“子”，《汉志》论次儒家至小说，名曰诸子十家，后遂缘之而加“子”字，称《淮南子》。

《汉书·艺文志》杂家者流著录有《淮南内》二十一篇。《淮南外》三十三篇。今存本《淮南鸿烈》（《淮南子》）即《淮南内》。《隋书·经籍志》著录《淮南子》二十一卷，许慎注，又有高诱注亦二十一篇。《唐书·经籍志》著录《淮南子注解》二十一卷，高诱撰。《新唐书·艺文志》高、许两家注并列，同《隋志》。《宋史·艺文志》则云许注二十一卷，高注十三卷，似当时两本原别。然刘煦《唐书经籍志》无许注，而元修《宋志》乃以为十三卷。晁公武《读书志》谓许注题“记上”，陈振孙《书录解题》谓传本皆云许注，而详《叙》文却为高诱撰，“然则《许注》既佚，宋人以其零落仅存者属入《高注》，遂题许慎之名，而其未属入者，仍名《高注》可知也。要其冠以高诱之《序》，则高《注》为多矣。”清乾隆时人庄逵吉撰《淮南子·序》谓：“此乃后人误合两家为一，故溷而不分也”。近代学者杨树达著《汉书窥管》谓：“今本许、高二注混杂，篇题下注有‘因以题篇’四字者为高注，为《原道》、《俶真》、《天文》、《地形》、《时则》、《览冥》、《精神》、《本经》、《主术》、《汜论》、《说山》、《说林》、《修务》十三篇。余八篇为《缪称》、《齐俗》、《道应》、《诠言》、《兵略》、《人间》、《泰族》、《要略》皆许注也。《高注》注释往往有一事两说者；某称一曰云云者，大都是《许注》，并后人所属入也。”

《宋志》著录《淮南鸿烈解》二十一卷，而注其下曰淮南王刘安撰，《四库全书总目》卷一一七杂家类谓：“似乎《解》亦安撰者，诸书引用，遂并《淮南子》之本文亦题曰《淮南鸿烈解》，误之甚矣。”明《正统道藏》刊本亦题《淮南鸿烈解》，也是存在这样的错误。《淮南鸿烈》为刘安撰，而注解则为许慎、高诱。再者，《正统道藏》刊本题“太尉祭酒臣许慎记上”，此又误矣。正如陈振孙《书录解题》所说，《淮南鸿烈解》是宋时许、高两注混而为一之本，其间高诱《注》居多，而许慎《注》则较少。故以后书目，如《四库全书总目》、《二十二子》等，皆题《淮南子》汉淮南王刘安撰、高诱注。

《淮南子》有多种版本和注本，吴则虞考证为一百六十二种。其中近代著名学者刘文典所著《淮南鸿烈集解》较为详尽，该书以清乾隆年间庄逵吉校本为底本，以清

钱塘《淮南天文训补注》作附录,哀辑王念孙、孙诒让、俞樾、洪颐煊、陶方琦、王引之、钱大昕、梁履绳、桂馥、孙志祖、顾炎武、刘绩、郝懿行、胡鸣玉等二十余家之说;并遍引《艺文类聚》、《北堂书钞》、《初学记》、《白帖》、《意林》、《太平御览》等唐、宋类书为佐证,资料丰富,是深入研究《淮南子》的较好注解本。

关于《淮南鸿烈》的著书宗旨及主要内容,《淮南子·要略》中说:“夫作为书论者,所以纪纲道德,经纬人事,上考之天,下揆之地,中通诸理。”“凡属书者,所以窥道开塞,庶后世使知举措取舍之宜适,外与物接而不眩,内有以处神养气,宴飨至和,而已自乐所受乎天地者也。”“故著书二十篇,则天地之理究矣,人间之事接矣,帝王之道备矣。”又说:“夫道论至深,故多为之辞以抒其情;万物至众,故博为之说以通其意。”汉涿郡高诱撰《淮南叙目》中说,刘安招致方士及诸儒“共讲论道德,总统仁义,而著此书。”“其旨近《老子》,淡泊无为,蹈虚守静,出入经道。言其大也,则煮天载地,说其细也,则沦于无垠,及古今治乱存亡祸福,世间诡异环奇之事。其义也著,其文也富,物事之类,无所不载,然其大较归之于道,号曰《鸿烈》。”又说:“故夫学者不论《淮南》,则不知大道之深也。”胡适《淮南鸿烈集解序》说:“《淮南王书》折中周、秦诸子,‘弃其畛挈,斟其淑静,非循一迹之路,守一隅之指’,其自身亦可谓结古代思想之总帐者也。”刘文典《淮南鸿烈集解·自序》:“《淮南王书》博极古今,总统仁义,牢笼天地,弹压山川,诚眇义之渊丛,嘉言之林府,太史公所谓‘因阴阳之大顺,采儒、墨之善,撮名法之要’者也。”中华书局1986年版《淮南鸿烈集解》卷上《点校说明》中说:“《淮南子》一书是对西汉前期道家思想的系统而详尽的总结,是研究与‘文、景之治’相适应的统治思想,即黄、老思想的极其宝贵而丰富的资料。”概括全书内容,它是:在理论上推崇《老子》、《庄子》的哲学思想,并以此全书主干,广采博取道、儒、阴阳、五行、神仙、名、法、墨、兵等先秦诸家学说,融合、贯通诸家思想而形成的以道为主的巨著。它是继秦代吕不韦《吕氏春秋》之后的又一部以“道家”为基调而兼采诸子百家之说的巨著,诚如牟钟鉴《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉思想研究》(齐鲁书社1987年版)所说,“《淮南子》是秦汉道家的最高理论结晶。”

关于道教与《淮南鸿烈》的关系,可以概括地说,后世道教的兴起与《淮南鸿烈》的成书行世有着密不可分的关系,也可以说西汉的《淮南鸿烈》为东汉兴起的道教作了义理方面的理论铺垫,如果没有《淮南鸿烈》总结秦汉道家及融吸诸家学说,后世道教是难于系统建构其宗教义理的。战国至西汉武帝时期,社会上流行有寻访仙人、觅求仙方仙药的方仙道。汉武帝时,这些方仙术士及儒生方士多往归淮南王刘安,安“招致宾客方士数千人”。汉文、景之时尊《黄帝》、《老子》之言,以自然无为的道家思想为统治思想,因而黄老之学兴起;汉武帝时又渐趋尊重儒术。这时,在刘安的主持下,以方士八公及儒生大山、小山为骨干,将黄老之道与方仙之道相融合,集体写成了《淮南鸿烈》。是当时方术之士与好事黄老的儒生共同“讲道德”、“论仁义”、“求

神仙”的产物，是方仙、黄老、儒术伦理道德之言的文饰，它便摆脱了有方术而乏理论的窘困，是有术有说的宗教了。《淮南鸿烈》在理论重《老子》道德，推崇道家，而在内容上则倚重方仙养生之说，从古代宗教发展的角度看，《淮南鸿烈》是当时方仙道的有一定代表意义的著作，淮南王刘安是当时方术士众望所归的领袖。刘安还不只主编了《淮南内》，还有《淮南中篇》八卷，专言神仙黄白之术，亦二十余万言。《汉志》虽不载神仙黄白之作，然后代所传《万宝毕法》之术，即多黄白变幻之事，乃《中篇》之遗迹。这也佐证刘安是热衷于当时流行的方仙道的。

考察东汉道教的兴起，西汉的方仙道实是东汉道教的前身，东汉兴起的道教就是在方仙道的基础上演进而形成的。《淮南鸿烈》实际上是道教义理所遵循的圭臬，是后世道教义理的泉源、宝库、理论基础。为阐明这种思想源流关系，扼要摘述如下。

（一）崇道。以“道”为宇宙本根，“道”无形体，无所不在，无所不能；“道”始虚无，化育于有；包裹天地，以历万物，“道”之所行，物必有应，事之所谓，“道”之所依；“道”御阴阳，同乎神明。

《原道训》：“夫道者，覆天载地，廓四方，析八极，高不可际，深不可测，包裹天地，禀受无形。原流泉沄，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。舒之帙于六合，卷之不盈于一握。约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚。横四维而含阴阳，紘宇宙而章三光。”“夫太上之道，生万物而不有，成化像而弗宰。”“忽兮恍兮，不可为象兮；恍兮忽兮，用不屈兮；幽兮冥兮，应无形兮；遂兮洞兮，不虚动兮。与刚柔卷舒兮，与阴阳俯仰兮。”

《繆称训》：“道至高无上，至深无下，平乎准，直乎绳，圆乎规，方乎矩，包裹宇宙而无表里，洞同覆载而无所碍。”

《道应训》：“太清又问于无始曰：‘乡者，吾问道于无穷。无穷曰：吾弗知之。又问于无为，无为曰：吾知道。曰：子之知道亦有数乎？无为曰：吾知道有数。曰：其数奈何？无为曰：吾知道之可以弱，可以强；可以柔，可以刚；可以阴，可以阳；可以窈，可以明；可以包裹天地，可以应待无方，吾所以知道之数也。若是，则无为知与无穷之弗知，孰是孰非？’无始曰：‘弗知之深，而知之浅。弗知内，而知之外，弗知精，而知之粗。’太清仰而叹曰：‘然则不知乃知邪？知乃不知邪？孰知知之为弗知，弗知之为知邪？’无始曰：‘道不可闻，闻而非也。道不可见，见而非也。道不可言，言而非也。孰知形之无形者乎！’”

《说山训》：“魄问于魂曰：‘道何以为体？’曰：‘以无有为体。’魄曰：‘无有有形乎？’魂曰：‘无有’。‘何得而闻也？’魂曰：‘吾直有所遇之耳！视之无形，听之无声，谓之幽冥。幽冥者，所以喻道，而非道也。’魂曰：‘凡得道者，形不可得而见，名不可得而扬。今汝已有形名矣，何道之所能乎！’魄曰：‘言者，独何为者？’‘吾将反吾宗矣。’魄反顾，魂忽然不见，反而自存，亦以沦于无形矣。”

《泰族训》：“天设日月，列星辰，调阴阳，张四时，日以暴之，夜以息之，风以乾之，雨露以濡之。其生物也，莫见其所养而物长；其杀物也，莫见其所丧而物亡，此之谓神明。”“阴阳四时，非生万物也；雨露时降，非养草木也；神明接，阴阳和，而万物生矣。”

“道”是宇宙本根。阴阳运化而生万物，而能御使阴阳者“道”也。所谓“神明”，乃指“道”运化阴阳之奥妙莫测也。后世道教义理中“道”既是自然运化，而又是神明，与《淮南子》中神秘的“道”的理论，有着密切关系。

(二)崇鬼神。天上星宿，皆为天神，“太一”者至贵之神。五星五方有天帝，六府紫宫为天帝之舍。天帝神明，无所不察，上天之诛，无所逃之。祷祠鬼神可以求福，雩兑可以请雨，卜筮可以决事。

《天文训》：“东方，木也，其帝太皞，其佐句芒，执规而治春。其神为岁星，其兽苍龙，其音角，其日甲乙。南方，火也，其帝炎帝，其佐失明，执衡而治夏。其神为荧惑，其兽朱鸟，其音征，其日丙丁。中央，土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而制四方。其神为镇星，其兽黄龙，其音宫，其日戊己。西方，金也，其帝少昊，其佐蓐收，执矩而治秋。其神为太白，其兽白虎，其音商，其日庚辛。北方，水也，其帝颛顼，其佐玄冥，执权而治冬。其神为辰星，其兽玄武，其音羽，其日壬癸。”“太微(星名)者，太一(天神)之庭也。紫宫者，太一之居也。轩辕(星名)者，帝妃之舍也。咸池(星名)者，水鱼(天神)之囿也。天阿(星名)者，群神之阙也。四宫(紫宫、轩辕、咸池、天阿)者，所以为司赏罚。”

《坠形训》：“昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死。或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨。或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。”

《览冥训》：“……然而专精厉意，委务积神，上通九天，激厉至精。由此观之，上天之诛也，虽在圜虚幽闲，辽远隐匿，重袭石室，界障险阻，其无所逃之，亦明矣。”

《本经训》：“静洁足以享上帝，礼鬼神”。

《汜论训》：“天下岂有常法哉，当于世事，得于人理，顺于天地，祥于鬼神，则可以正治矣。”“炎帝于火，死而为灶(神)；禹劳天下，死而为社；后稷作稼穡，死而为稷；羿除天下之害，死而为宗布。此鬼神之所以立。”

《诠言训》：“知道者不惑，知命者不忧。万乘之主卒，葬其骸于广野之中，祀其鬼神于明堂之上，神贵于形也。”

《泰族训》：“夫鬼神，视之无形，所之无声，然而郊天、望山川，祷祠而求福，雩兑(说)而请雨，卜筮而决事。”

我国原始宗教所信奉的星宿、山川之神，皆为后世道教纳入其神团系统；原始宗教的祭祀卜祝之事，亦皆为后世道教的宗教活动内容。

(三)崇方仙之道，慕不死之乡。天地之间，九州八极(柱)，有着许多奇妙美好的境地，有食之不死的果实，饮之不死的神水，服之不死的药草，居之不死的国家。至

人、真人可以往游而长生。

《坠形训》：“禹乃以息土填洪水以为名山，掘昆仑虚以下地，中有增城九重，其高万一千里一十四步二尺六寸。上有木禾。其修五寻，珠树、玉树、璇树、不死树在其西，沙棠、琅玕在其东，碧树、瑶树在其北。”“疏圃之池，浸之黄水，黄水三周复其原，是谓丹水，饮之不死。”“昆仑之丘，或上倍上，是谓凉风之山，登之而不死。”“东方有君子之国（君子不死之国），西方有形残之尸（西方金，攻战之地）。 ”

《览冥训》：“羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之。何则？不知不死之药所由生也。”

《精神训》：“所谓真人者，性合于道也。故有而若无，实而若虚，处其一不知其二，治其内不识其外，明白太素，无为复朴，体本抱神，以游天地之樊（崖），芒然徜徉于尘垢之外，而逍遥于无事之业。”“以死生为一化，以万物为一方，同精于太清之本，而游于忽区之旁。有精而不使，有神而不行，契大浑之朴，而立至清之中。是故其寝不梦，其智不萌，其魄不仰，其魂不腾。反覆始终，不知其端绪，甘瞑太宵之宅，而觉视于昭昭之宇，休息于无委曲之隅，而游敖于无形埒之野。居而无容，处而无所，其动无形，其静无体，存而若亡，生而若死，出入无间，役使鬼神，沦于不测，入于无间，以不同形相嬗（传）也，终始若环，莫得其伦。此精神之所以能登假于道也，是故真人之所游。”

《坠形训》中反映的是当时寻觅仙药、仙境、仙人的方士们所幻想和追求的境地。《精神训》所反映的是当时修道养性者所幻想和追求的美妙境界。诸如此类的神妙幻想，给后世道教建构其仙国仙境、洞天福地以根据，同时也给道教强调修道养性可以成为仙真以根据。西汉方仙道幻想成仙长生，不外两途，一是外求仙方仙药，服之不死；二是内修道德，养性炼形。这都是后世道教所热衷的。

（四）强调事生为本，事死为末。去欲养性，炼术摄生，可以长生。蝉蜕蛇解，游于太清。抱素反真，以游玄眇。原天命，治心术，理好憎，适情性，则治道通矣。

《泰族训》：“凡人之所以事生本，本也；其所以事死者，末也。”“治身，太上养神，其次养形。治国，太上养化，其次正法。神清志平，百节皆宁，养性之本也；肥肌肤，充肠腹，供嗜欲，养生之末也。”

《精神训》：“夫至人倚不拔之柱，行不关之涂，禀不竭之府，学不死之师，无往而不遂，生不足以挂志，死不足以幽神，屈伸俯仰，抱命而婉转。祸福利害，千变万殊，孰足以患心！若此人者，抱素守精，蝉蜕蛇解，游于太清，轻举独往（往），忽然入冥。”

《齐俗训》：“夫王乔、赤诵（松）子，吹呕呼吸，吐故纳新，遗形去智，抱素反真，以游玄眇，上通云天。”

《泰族训》：“王乔、赤松、去尘埃之间，离群慝之纷，吸阴阳之和，食天地之精，呼而出故，吸而入新，蹠虚轻举，乘云游雾，可谓养性矣。”

《诤言训》：“原天命，治心术，理好憎，适情性，则治道通矣。”

《淮南鸿烈》首将明天命、修心性、去嗜欲、事方术与修道养德结合一致，而为长生之道，将道家、儒家、方仙家融于一炉，这是西汉方仙道的一大特色；而这也正是后世道教得以建立的义理基础。

以上扼要所举四个方面，实属《淮南鸿烈》的基本内容部分。《淮南鸿烈》以道为主，兼采诸子百家之说，所谓“纪纲道德，经纬人事，上考之天，下揆之地，中通诸理。”由于以刘安为首的编撰者们，如八公及诸儒多为方仙之士及儒生方士，他们用方士的观念来吸取、解释、发挥道家、儒家等的思想，这实质上是把思想导向或者改变为方仙之道。这种思想的混融、酿造，使方士者流成为了有术有理论的方仙道流派。这也就是在社会观念中道家逐渐转变为方仙道的开启。有术有理论的方仙道的形成，也正是为后世方仙之士创建道教作了理论铺垫与组织准备，后世道教组织及其义理体系，正是在这一地基上造构起来的。故而《淮南鸿烈》与道教有着密切的思想联系，可以说，不究《淮南鸿烈》则不知道教之前源，不知道教之根本。故而后世道教尊奉《淮南鸿烈》，并尊称刘安为“太极真人”。

第二节 道教义理与《刘子》

明《正统道藏》太玄部“无”字号收《刘子》一卷。

清人钱大昕《隋书考异》、章宗源《隋书经籍志考证》、姚振宗《隋书经籍志考证》均认为《刘子》书目，最早可能是列于南北朝梁阮孝绪所撰《七录》。《隋书·经籍志》子部杂家类“《时务论》十二卷，杨伟撰”条下著录“《刘子》十卷，亡”，这是史籍始录，已有目无书。章宗源断定：“《隋志》依《七录》，凡注中称梁有今亡者，皆阮氏旧有。”姚振宗亦肯定：“是书（《刘子》）见载《七录》。”又说：“《七录》列是书于吴、晋人之间。”《隋志》以后，历代官、私书目亦多著录，刊本也不少。此书虽非重要古籍，但有争议的问题却颇多，如：书名问题，成书年代及作者是谁？卷目篇章问题？至今仍无定论。

关于书名问题，明《正统道藏》、明刊《子汇》本、清崇文书局《百子全书》本、《四库全书》文津阁本等，皆名此书为《刘子》；罗振玉校敦煌本名《刘子残篇》；孙星衍、黄丕烈跋宋刻本、黄丕烈、陆拙生校明钞本、程荣刻《汉魏丛书》本等名《刘子新论》、明卢文弨刻本、清谨轩钞本、乾隆重刊《汉魏丛书》本、嘉庆刊《广汉魏丛书》本名《新论》；明刊《诸子奇赏》本名《刘子杂篇》；明刊《五家言合刻》本名《德言》。

关于成书年代及作者问题，《旧唐书·经籍志》杂家类、敦煌石窟遗籍、唐释慧琳《一切经音义》、欧阳修《新唐书·艺文志》子部杂家类、郑樵《通志·艺文略》诸子类

儒术、宋濂《诸子辨》等定该书为南北朝梁人刘勰撰；王应麟《玉海·艺文类·诸子》、陈振孙《直斋书录解題》杂家类、晁公武《郡斋读书志》杂家类定该书为北齐刘昼孔昭（刘昼字孔昭）撰；《宋史·艺文志》杂家类定为刘昼撰；《四库全书提要》认为唐人袁孝政伪托之作；姚振宗《隋书·经籍志考证·梁刘子》认为既非刘勰，也非刘昼，也非刘孝标，“似尤为东晋时人”作品；唐播州录事参军袁孝政首为《刘子》作注并序，序中说：“昼伤已不遇，天下陵迟，播迁江表，故作此书。时人莫知，谓为刘勰，或曰刘歆、刘孝标作”。笔者以为《刘子》为南北朝时成书；刘勰为佛教徒不可能撰此书；北齐人刘昼乃此书撰者，袁说为是。刘昼生平事迹，《北齐书》、《北史》有传，约生于北魏延昌三年（公元514年），卒于北齐天统元年（公元565年）。为北朝经学儒生，激烈排佛。

关于卷目篇章问题，明刊《子汇》本《刘子》五十篇；明刊《二十家子书》本《刘子》五卷五十五篇；明蒋刊本《刘子》十卷；郑樵《通志略》谓《刘子》三卷；宋本二册；清增订《汉魏丛书》谓《新论》十卷；《通考》作《刘子》五卷；傅增湘跋《刘子》二卷……。各种刊本题名不同，卷数不一，篇章数目亦不一致，篇章中的文字也有差异。今人林其铨、陈凤金《刘子集校》为十卷、五十五篇。

南北朝时成书的《刘子》，其内容“泛论治国修身之要”，涉及政治、经济、哲学、军事、文艺等多方面，宋濂《诸子辨》谓：“其书（指《刘子》）本黄老言，杂引诸家之说以足成之”。《刘子》之被收入《道藏》，且被后世道教徒尊奉为应学习之道书，其主要原因在于《刘子》与道教义理确有一些思想方面的相类相通之处。

（一）崇道，主张因学以鉴道，修道以服人。

《崇学》：“至道无言，非立言无以明其理；大象无形，非立象无以测其奥。道象之妙，非言不津；津言之妙，非学不传。未有不因学而鉴道，不假学以光身者也。”

《妄瑕》：“大道混然无形，寂然无声，视之不见，听之不闻，非可以影响求，不得以毁誉称也”。

《大质》：“是以生苟背道，不以为利；死必合义，不足为害。”

《兵术》：“王者之兵，修正道而服人；霸者之兵，奇譎变而取胜。”

（二）去情防欲，全性全真

《去情》：“情者，是非之主，而利害之根。有是必有非，能利亦能害；是非利害存于衷，而彼此还相疑（碍）。故无情以接物，在遇而恒通；有情以接人，触应而成碍。由此观之，则情之所处，物之所疑（碍）也。”“是以圣人弃智以全真，遣情以接物，不为名尸，不为谋府，混然无际，而俗莫能累矣。”

《防欲》：“情出于性而违性，欲由于情而欲害情。情之伤性，性之妨情，犹烟冰之与水火也。”“人之性贞，所以邪者，欲眩之也。身之有欲，如树之有蝎，树抱蝎则还自啗，身抱欲而返自害。故蝎盛则木折，欲炽则身亡。将收情欲，先敛五关。五关者，情

欲之路，嗜好之府也。”“目爱彩色，命曰伐性之斤；耳乐淫声，命曰攻心之鼓；口贪滋味，命曰腐肠之药；鼻悦芳馨，命曰燠喉之烟；身安舆马，命曰召蹙之机。此五者，所以养生，亦以伤生。”

《韬光》：“物之寓世，未尝不韬形灭影、隐质遐外以全性栖命者也。夫含奇佩美、炫异露才者，未有不以此伤性毁命者也。”“是以古之有德者，韬迹隐智，以密其外，澄心封情，以定于内。内定则神腑不乱，外密则形骸不扰。以此处身，不亦全乎？”

（三）正心、炼性、冥默、清神

《专业》：“心为身之主，耳目候于心。”“如欲炼业，必先正心，而后理义入焉。”“夫两叶掩目，则冥默无睹；双珠填耳，必寂寞无闻”。叶作目蔽，珠为耳聾，二关外拥，视听内隔，固其宜也。”

《崇学》：“性情未炼，则神明不发。……钻炼其性，则慧发矣。”

《清神》：“形者，生之器也。心者，形之主也。神者，心之宝也。故神静而心和，心和而形全。神躁而心荡，心荡则形伤。将全其形，先在理神。故恬和养神，则自安于内；清虚栖心，则不诱于外。神恬心清，则形无累矣；虚室生白，吉祥至矣。”“神照则垢灭，形静则神清；垢灭则内欲永尽，神清则外累不入。”

（四）人生由命，命在于天

《通塞》：“命有否泰，遇有屈伸。否与泰相翻，屈与伸殊贯。邀泰遇伸，不尽叡智；遭否会屈，不专肤（庸）蔽。何者？否泰由命，屈伸在遇也。”

《遇不遇》：“贤不贤，性也；遇不遇，命也。性见于人，故贤愚可定；命在于天，则否泰难期。命运应遇，危不必祸，愚不必穷；命运不遇，安不必福，贤不必达。故患齐而死生殊，德同而荣辱异者，遇不遇也。”“遇不遇，命也；贤不贤，性也。怨不肖者，不通性也；伤不愚者，不知命也。”

《命相》：“命者，生之本也；相者，助命而成者也。命则有命，不形于形；相则有相，而形于形。有命必有相，有相必有命；同禀于天，相须而成也。”“人之命相，贤愚贵贱，修短吉凶，制气结胎受生之时。其真妙者：或感五帝（行）三光，或应龙迹气梦；降及凡庶，亦禀天命，皆属星辰，其值吉宿则吉，值凶宿则凶。受气之始，相命既定，即鬼不能移改，而圣智不能回也。”（按：此为宿命论。）

《言苑》：“荣凋有命，困遇有期。”

（五）相命鬼神

《思顺》：“君子如能忠孝仁义，履信思顺，自天祐之，吉无不利也。”

《慎独》：“谓天盖高而听甚卑，谓日盖远而照甚近，谓神盖幽而察甚明。《诗》云：‘相在尔室，尚不媿于屋漏。无曰不显！莫予云覲。’暗昧之事，未有幽而不显；昏惑之行，无有隐而不彰。修操于明，行悖于幽，以人不知。若人不知，则鬼神知之”。

《心隐》：“日在天之外，而心在人之内，物亦照焉。照之于外，不可而伪内者也，

而伪犹生焉。心在人之内,而智又在其内,神亦照焉。”

《鄙名》:“昔有贫人,命其狗曰‘富’,命其子曰‘乐’。方祭,而狗入于室,叱之曰:‘富,出!’祝曰:‘不祥’。家果有祸”。

《祸福》:“是以君子祥至不深喜,逾敬慎以俭诫其身;妖见不为戚,逾修德以为务。故招庆于神祇,灾消而福降也。”

上述《刘子》内容,或崇道,或强调去情防欲、炼性全真,或相信宿命论,或祈佑于神祇,皆与道教教义关联和吻合;更有“祸福同门”^①之说,后世道教《太上感应篇》据以发挥为“祸福无门,唯人自招”的因果报应之说;“为国入宝,不如能献贤”^②之说,与先于《刘子》的《太平经》的尚贤之说,完全相同。这都说明《刘子》与道教经典在义理及修养方法方面,确有某些相似、相类、相通的地方,后世道教徒视《刘子》为道书,并不是没有依据的。

第三节 道教义理与《意林》

明《正统道藏》正一部“瑟”字号收载《意林》五卷。

白云霁《道藏目录详注》谓:“扶风马总元会,编述诸子,掌握千卷,又述十代兴亡论一帙。”

马总,唐代德宗、宪宗时人,元和(宪宗年号,公元806—820年)中由虔州刺史迁安南都护,用儒术教其俗。《唐书》本传称其系出扶风(陕西扶风县),其字作“会元”(《道藏》本作“元会”),历任方镇,终于户部尚书,赠右仆射,谥曰“懿”。马总性笃学,虽吏事倥偬,书不去前,论著颇多,摘录诸子要语,为《意林》。按马总所编《意林》,系据庾仲容所编《子钞》加以增损而成。庾仲容,南梁(公元502—556年)人,取周秦以后诸子杂记凡一百零七家,摘录其要语,辑为三十卷,名《子钞》。宋高似孙《子略》称仲容《子钞》,每家或取数句,或一、二百句。马总认为《子钞》摘录繁简失当,仍遵《子钞》原目,复加增删,比《子钞》选录较为精严。据唐德宗贞元二年(公元786)抚州刺史戴叔伦撰《意林序》谓:“有梁颍川庾仲容,略其要,会为《子书抄》三十卷,将以广搜采异;而立言之本,或不求全。大理评事扶风马总元会,家有子史,幼而集录,探其旨趣,意必有归,遂增损庾书,详择前体裁成三轴,目曰:《意林》。上以防守教之失,中以补比事之阙,下以佐属文之绪。有疏通广博、洁净符信之要,无僻放拘刻激蔽邪荡之患。君子曰:以少为贵者,其是之谓乎!”又唐德宗贞元三年(公元787

① 见《慎隙》。

② 见《荐贤》。

年)河东柳伯存《意林序》谓:“(子书)部帙繁广,录览颇难。梁朝庾仲容,抄成三帙,汰其沙石,簸其粃糠,而犹竺荪杂于箫艾,璠玠隐于琬石。扶风马总,精好前志,务于简要;又因庾仲容之抄,略存为六卷,题目《意林》。圣贤则糟粕靡遗,流略则精华尽在,可谓妙矣。”又谓:“隋代博陵李文博,撙掇诸子,编成《理道集》十卷;唐永兴公虞世南,亦采前史著《帝王略论》五卷;天后朝宰臣朱翼祖,则又述十代兴亡论一帙。洎扶风《意林》,究子史大略者,盖四人意矣。予扁舟涂水,留滞庐陵,扶风为余语其本尚且日,编录所取,先务于经济,次存作者之意,罔失篇目,如面古人。予懿马氏之作,文约趣深,诚可谓怀袖百家,掌握千卷,之子用心也远乎哉!”《意林》所选采诸子之言,今多不传者;其传于今者,如老、庄、管、列诸家,亦多与今本不同。原《子钞》取一百零七家,而《意林》仅存七十一家,余未选载,或已亡佚。《四库全书总目》说:“合记卷帙,当已失其半,并非总之原本矣,然残璋残璧,益可宝贵也。”

《意林》所取七十一家为:

《鬻子》、《太公六韬》、《晏子》、《孟子》、《道德经》、《鲁连子》、《邓析子》、《胡非子》、《缠子》、《尸子》、《太公金匱》、《曾子》、《子思子》、《管子》、《荀卿子》、《文子》、《范子》、《墨子》、《随巢子》、《韩子》、《列子》、《鶡冠子》、《申子》、《燕丹子》、《尹文子》、《陆贾新书》、《庄子》、《王孙子》、《慎子》、《鬼谷子》、《公孙文子》、《晁错新书》、《贾谊新书》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《盐铁论》、《说苑》、《新序》、《法言》、《太玄经》、《新论》、《论衡》、《正论》、《潜夫论》、《风俗通》、《商君书》、《阮子》、《正部》、《士纬》、《通语》、《抱朴子》、《周生烈子》、《荀悦申鉴》、《仲长昌言》、《典论》、《魏子》、《人物志》、《任子》、《笃论》、《体论》、《傅子》、《唐子》、《秦子》、《梅子》、《物理论》、《太玄经》、《化清经》、《邹子》、《成败志》、《古今通论》、《中论》。

属杂家类的《鬻子》、《鶡冠子》、《子华子》、《刘子》、《淮南子》、明《正统道藏》分别收入太玄部或太清部,而《意林》则入正一部。盖《道藏》分类为三洞四辅,四辅(太玄、太平、太清、正一)为三洞(洞真、洞玄、洞神)经书的解说和补充,太玄为洞真经系之辅、太清为洞神经系之辅,而正一则是通贯三洞之辅。《道藏》将《意林》收入正一部,正是表明它并非三洞之经书,而只是三洞经书的辅助补充。为什么取《意林》为三洞之通辅呢?一者古人以诸子百家之说皆在“发挥隐微,羽翼风教”,使社会能“祖儒尊道,持法正名,纵横立,权变通”^①,是播扬风教,淳化世俗的,《意林》采诸子之要言,因以收之;二者古人以鬻子、老子、庄子、列子、鶡冠子、尹文子等为道家或道教中人,故将采录了道家及道教名人名著(如葛洪《抱朴子》)的辑本,亦一视为本教之典籍;三者古人以《意林》采诸子百家要语,可谓“怀袖千家,掌握千卷”^②,是很好的辅

① 戴叔伦《意林·序》。

② 柳伯存《意林·序》。

助三洞经书之资料。故《道藏》取《意林》意在辅《道藏》中所收诸子百家之言明矣。

以上诸种属杂家类的古籍,其特点在于杂,杂之义广,几乎无所不包,所谓:“明阴阳,通道德,兼儒墨,合名法,包纵横,纳农植,触类取与,不拘一绪。”但是,在“杂”中也还是有其主线或基调,亦即有其内容核心,这便是各自论述自家之“道”。由于在概念上“道家”与“道教”的混融,在道教徒看来,凡论“道”者,皆与道教有关,故收载入《藏》。其中固然有“牵强”之嫌,但因道教是在我国土生土长的宗教,考察其义理,则这些杂家古籍与道教义理皆或深或浅、或多或少有思想上的瓜葛牵连。若以狭隘的眼光,拘囿于道教的鬼神信仰而论,谓为外延过于宽广则可;若开阔视野,以道教文化与中国传统文化之关系而论,则道教收纳之以形成其广而且深的宗教文化体系,则未为不可。在儒、释、道三教鼎立抗衡之日,各自造构其文化体系,道教当然也会撷缀诸子、广搜异彩,以丰富、完备自己,更何况它正是吸取诸子百家中神秘思想因素而形成、发展的呢?

第八章 从历史发展的高度看儒释道之间既曾有义理之争而又互相融通的关系

第一节 道教义理与儒学之关系

儒,是从古代巫、史、祝、卜中分化出来的、以道德及六艺教民的学术之士。春秋战国之际形成以孔子为开山宗师的儒家学派,为社会九大学术流派之一。

关于儒家的产生及学术思想主旨,《汉书·艺文志·诸子略》说:“儒家者流,盖出于司徒之官,助人君顺阴阳、明教化者也。游文于六经(《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》)之中,留意于仁义之际,祖述尧舜,宪章文武,宗师仲尼,以重其言,于道最为高”。自汉武帝(公元前140—前87年在位)独尊儒术以后,逐渐成为我国封建社会的统治学派,信奉孔孟学说的人,社会学术界称之为“儒家”。作为我国传统文化中的主体,两千多年来一直影响着意识形态领域各种思想、学说的发展。

道教是在我国社会土生土长的宗教,在宗教意识方面吸吮古代宗教及传统文化中神秘主义的乳汁而成长和发展。儒家学说中敬天安命思想、谶纬神学以及伦理道德理论,便是道教吸取营养的重要渠道。由于它们均成长于中华民族的土壤,同一血脉,具有中华民族古代宗教意识、民族文化、道德形态的共同特性,不存在民族排斥性及文化隔膜的障碍,故两者在历史发展上,特别是在魏晋以后,基本上是交融而互补的。

一、儒学中的宗教思想是道教建构义理的思想基础

儒家开山宗师孔子的思想中,便有着西周以来传统的天命观。以为“天”是有意志、能对世人施以赏罚的最高主宰,人的一切皆受“天”的支配。《论语·宪问》:“道之将兴也与,命也;道之将废也与,命也。公伯寮其如命何?”《论语·季氏》:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。”《论语·尧曰》:“不知命,无以为君子也。”《论语·颜渊》:“子夏曰:商闻之矣。死生有命,富贵在天。”《孟子·万章》:“天子不能以天下与人。舜相尧二十有八载,非人之所能为也,天也。”“其子之贤、不肖,皆天

也,非人之所能为也。莫之为而为者,天也。莫之致而至者,命也”。“道”的兴衰,人的生死贵贱,都由天命决定;知命而安命,是君子所当备的道德。

孔子也提倡祭祀神祇,如:《论语·为政》:“子曰:生事之以礼,死葬之以礼,祭之以礼。”《论语·八佾》:“祭如在,祭神如神在。子曰:吾不与祭,如不祭。”《论语·述而》:“子疾病,子路请祷。子曰:‘有诸?’子路对曰:‘有之。’《诂》曰:祷尔上下神祇。”子曰:‘丘之祷久矣。’”《论语·乡党》:“虽蔬食菜羹,必祭必斋如也。”尊天顺天、知命安命、祭祷神祇,这是孔子思想中的古代宗教思想成分,也是以后儒家宗教思想的特征。或曰儒家对宗教持慎重态度,对鬼神崇拜有所怀疑,有“敬鬼神而远之”的传统。但这只不过是为维护封建宗法等级制度,反对淫祀而已。由于历史条件的限制,儒家自来没有摆脱古代宗教思想的拘囿。在汉代还曾兴起西汉董仲舒的“天人感应”神学和东汉的谶纬神学。这些宗教思想,都是后世道教造构其义理的历史资料和依据。

道教形成于东汉,它的形成,受西汉董仲舒的儒家神学和东汉谶纬神学的影响甚深。董仲舒倡导“天人感应”、“天人合一”、“人副天数”的目的论思想,后世道教吸取以为神学理论基础。董仲舒对天人关系有几点基本认识:(1)“天”,有意志、有感情、有目的,是宇宙的主宰,有巨大的能力与无限的权威;(2)“天”,通过日月星辰的变动、阴阳五行之气的运化,亦即种种自然现象,向人显示意志;(3)“天”、“人”同类,所谓“以类合之,天人一也”^①;(4)天地与人体阴阳五行的属性是相通的,因而“天”、“人”是相互感应的;(5)“天”用灾异,表示对“人”(主要是人君)的谴告与惩罚,“凡灾异之本,尽生于国家之失,国家之失乃始萌芽,而天出灾异以谴告之。谴告之而不知变,乃见怪异以惊骇之,惊骇之尚不知畏恐,其殃咎乃至”^②;(6)天人相副、人副天数,人身“小节三百六十六,副日数也,大节十二,副月数也,内有五脏,副五行数也,外有四肢,副四时也”,“乍视乍瞑,副昼夜也,乍刚乍柔,副冬夏也,乍乐乍哀,副阴阳也”,“于其数也副数,于其不可数也副类,皆当同而副天,一也”^③。道教从“天者,百神之君也”^④出发,造构其神学理论与神团系统。东汉出现的早期道教,并未形成以“三清”(即玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊)为最高天神的神团系统,袭用儒家宗教思想以“天”为最高神灵的观念,《太平经》中便是尊“天君”为至高之神。“惟上古之道,修身正己,不敢犯神灵之所记,迺敢求生索活于天君”^⑤。能差遣诸神的只有天君。掌握世人“簿疏善恶之籍”的是天君,决定世人生死存亡的

① 《春秋繁露·阴阳义》。

② 《春秋繁露·必仁且智》。

③ 《春秋繁露·人副天数》。

④ 《春秋繁露·郊义》。

⑤ 卷一百十。

是天君,道教吸取“天人感应”思想,建立天威天应的信仰。《太平经》说:“天之照人,与镜无异”,“王者百官万物相应,众生同居,五星察其过失”,“相去远,应之近,天人一体”^①。袭用“天人感应”说,以为人世的一切活动与变化,“天”都能感知并分别善恶,然后用自然灾异或祥瑞来警告和预示将降临的吉凶,表示“天”对人的规谏、谴责或嘉奖。人,特别是人君要随时注意观察自然界的变化,推测“天”所显示的意旨,承顺“天”意行事,并用祭祀去感“天”,使“天”能降福免灾。如《太平经》中说:“天者小谏变色,大谏天动裂其身”,“三光小谏小事星变色,大谏三光失度无明”,“地也小谏动摇,大谏山土崩地裂”,“五行小谏灾生,大谏东行虫杀人,南行毒杀人,西行虎狼杀人,北行水虫杀人,中央行吏民克毒相贼杀人”,“四时小谏寒暑小不调,大谏寒暑易位,时气无复节度”,“六方精气共小谏乱复数起,中有生虫灾……大谏水旱无常节,贼杀伤万物人物”,“六方小谏风雨乱发狂与恶毒俱行伤人,大谏横加绝理,瓦石飞起,地土上柱皇天,破室屋,动山阜”^②这都是“天”对君王的谏正。如果不听,则“灾异日增,人日衰亡。”后世道教也吸取了“人副天数”的理论,《太平经》中说:“三百六十脉者,应一岁三百六十日,日一脉持事,应四时五行而动,出外周旋身上,总于头顶,内系于藏”^③。“天道三合而成,故子三年而行”,“天数五,地数五,人数五,三五十五而内藏气动。四五二十,与四时气合而欲施,四时者主生,故欲施生。五五二十五,而五行气足而任施。五六三十而强,故天使常念施,以通天地之统,以传类,会三十年而免……天下岐行之属,人象天地纯耳,其余不能也”^④。又说:“四时五行之气来入人腹中,为人五藏精神,其色与天地四时色相应也”^⑤。“天有上下八方,故为十也。又有五方,各自有阴阳,故数十也。下因地也,一下应地者,数俱于十乃生,故人象天数,至十月乃生也”^⑥。董仲舒的儒家神学思想,后世道教几乎是无所不取。

自西汉哀、平之世(公元前6年至公元5年)起,儒家谶纬之学兴起并逐渐泛滥,至东汉而大盛,这种“诡为隐语”并“附会六经”的学说,宗教色彩特别浓厚,后世道教从中也吸取了大量的思想资料,用作自己义理的依据。如:道教之神化老子,便是仿效纬书之神化孔子。《春秋纬》说孔子是天神黑帝之子,“生于邱桑之中,故曰元圣”,“首类尼邱,故名丘”,“胸有文,曰:制作定世符。”孔子死,“天下血书鲁端门……血书飞为赤鸟,化为白书,署曰:演孔图。中有作图制法之状”^⑦。道教第一部经典《太平经》说:“皇天上清金阙后圣九玄帝君姓李,是高上太之胄,玉皇虚无之胤”,“育于北

① 卷十八至三十四。

② 卷四十三。

③ 卷五十。

④ 卷五十六至六十四。

⑤ 卷七十二。

⑥ 卷九十三。

⑦ 《春秋纬·演孔图》。

玄玉国,天冈灵境,人鸟阁蓬莱山中,李谷之间”,“删不死之术,撰长生之方,宝经符图,三古妙法,秘之玉函”。《葛仙公五千文经序》说:“惟老氏乎,周时复托神李母,剖左腋而生,生即皓然,号曰老子”,“周室世衰,大道不行,西游天下。关令尹喜曰:‘大道将隐乎,愿为我著书’。于是作《道德》二篇,五千文上下经焉。”《老子传授经戒仪注诀》说:“老子者,得道之大圣,幽显所共师者也。应感则变化随方,功成则隐沦常住”。

道教将宇宙本原——元气,同宗教神灵相结合的观念,也是受儒学纬书的启示而产生的。《春秋·文曜钩》:“中宫大帝,其尊北极星,含元出气流精生一也。”“北极星下一明者,为太一之光,含元气以斗布常。”《春秋·合诚图》:“天皇大帝,北辰星也,含元秉阳,舒精吐光,居紫宫中,制御四方”。在纬书中,“元气”即是宇宙万物之本原,又是神灵之根本。道教将“一”解释为“道”,把“元气”、“道”、“神”三者结合起来,构成它关于宇宙本原与“最高主宰者”的神学观念。如《老子想尔注》说:“一者,道也”,“散形为气,聚形为太上老君”。道、元气、太上老君三者为一。又如《太平经》卷四十二说:“其无形委气之神人,职在理元气”,“无形委气之神人与元气相似”,“委气神人乃与元气合形并力,与四时五行共生”,“神乃与元气并同身并行”。元气、神、道乃是同身合形的统一体。

二、道教的宇宙生成论,本于儒学纬书

道教的宇宙生成论,也基本上本于儒学纬书之宇宙生成论。《易纬·乾凿度》说:“夫有形生于无形,乾坤安从生?故曰:有太易,有太初,有太始,有太素也。太易者,未见气也。太初者,气之始也。太始者,形之始也。太素者,质之始也。气形质具而未离,故曰浑沦。浑沦者,言万物相浑成而未相离,视之不见,听之不闻,循之不得,故曰易也”。易而形畔,易变而为一,一变而为七,七变而为九,九者气变之究也,乃复变而为一。一者形变之始,清轻者上为天,浊重者下为地。”《白虎通义》曰:“始起先有太初,形兆即成,名曰太素,混沌相连,视之不见,听之不闻。然后剖判,清浊既分,精曜出布,庶物施生。精者为三光,号者为五行,五行生情性,情性生汁中,汁中生神明,神明生道德,道德生文章”。道教类书《云笈七签》卷二《混元混洞开辟劫运部》集中了道教关于宇宙生成论的说法,与纬书所说,基本相同;不过更用宗教观点,有所推演。如《太始经》说:“二仪未分之时号曰洪源,溟滓濛鸿如鸡子状,名曰混沌。玄黄元光,无象无音无声无宗无祖;幽幽冥冥,其中有精,其精甚真,弥纶无外,湛湛空虚,于幽原之中而生一气焉。”尔后一气化生三气,三气化生九气,“气清高澄积阳成天,气结凝滓积滞成地。九气列正日月星宿,阴阳五行,人民品物,并受成生。”《太真科》说:“混洞之前,道气未显,于恍莽之中有无形象天尊,谓无象可察也。后经一劫,乃有无名天尊,谓有质可睹不可名也。又经一劫,乃生元始天尊,谓有名有质,为万物

之初始也。”这里讲的也是气、形、质三者的演变发展。《太上老君开天经》阐发得最为集中,说天地未分时,“浩浩荡荡,无形无象”,“唯吾老君犹处空玄寂寥之外,玄虚之中,视之不见,听之不闻,若言有,不见其形;若言无,万物从之而生。”尔后经“洪元”、“百成”而至“太初”,“太初”既没而有“太始”,“太始者,万物之始也”;“太始”既没而有“太素”,“太素者万物之素……天生甘露,地生醴泉,人民食之”;尔后便是天皇、地皇、人皇、伏羲、女娲、神农、黄帝……。这便是道教的创世纪。其划分宇宙生成阶段为“太易”、“太始”、“太素”的说法,十分明显是本于纬书,不过是更为加以宗教演变了。

三、道教吸融儒家伦理学说制订规戒

儒家学说,以阐发我国古代社会固有的传统伦理道德理论为核心,在封建社会则着重提倡三纲五常。老庄道家学派反对儒家孔孟倡导的“仁义礼智信”;而道教则正相反,完全吸取儒家的伦理道德观念,并加以神圣化,融为道教基本义理内容,作为制订规戒,建立宗教道德体系的依据。以伦理纲常作为区分善恶的准则;以养德积善为修道之首务。如早期道教秘典《老子想尔注》便提倡行善积善,宣扬“道设生以常善,设死以威恶”,“行善,道随之;行恶,害随之也”。不能积善行,“精气自然与天不亲,生死之际,天不知也”;如能积善,“则其精神与天通,设欲侵害者,天既救之”,可以长生久视。所谓“善”,即仁义信诚慈等道德观念。道教的经典,都把社会伦理道德观念与道教作为根本信仰的“道”紧密结合,如《太平经》说:“三纲六纪所以能长吉者,以其守道也”^①。《老子想尔注》也说:“道用时,臣忠子孝”,“道用时,家家慈孝”。都是将修道与遵循伦理道德融而为一。晋代著名道教理论家葛洪《抱朴子·自叙》说:“欲求仙者,要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修,而但务方术,皆不得长生也。”儒家的道德观念,素与政治有密切关系,封建的伦理道德既是个人自我完善的准则,也是维护封建统治阶级利益的社会规范。道教也持同样态度,天师道认为“治国之君务修道德,忠臣辅佐务在行道,道普德溢,太平至矣”,“会不能忠孝至诚感天,民治身不能仙寿,佐君不能致太平”^②。《太平经》也说:“夫要道秘德,乃所以承天心而顺地意,可以长安国家,使帝王乐者也”,“古者圣人象天地而行,以至道要德力教化愚人,使为谨良,令易治”^③。又说:“国有道与德而君臣贤明,则民从也。国无道德,则民叛也。”

道教十分维护儒家所倡导的封建伦理道德,除从做人、处世的角度一般强调要遵

① 《太平经合校》卷十八至三十四。

② 《老子想尔注》。

③ 卷九十七。

循外,还进与宗教修持结合起来,依据伦理道德还进而制订了具体的清规和戒律,守之则为积善功,违之则为积罪孽。功行圆满可以长生成仙,罪孽深重则将遭神谴与惩罚。如《十戒》中第一戒便是“不得违戾父母师长叛逆不孝”,第三条戒便是“不得叛逆君王,谋害家国”。《太上洞玄灵宝消魔宝真安志智慧本愿大戒·礼经祝三首》中说:“太极真人曰:学升仙之道,当立千二百善功,终不受报,立功三千,白日登天”。“道教的规戒种类很多,律条有简有繁,制约有松有紧,有所谓皈依、皈身、皈神三戒,积功归根五戒、八戒、十戒、老君二十七戒、一百八十戒、三百大戒等等,内容均不外是以维护封建伦理道德,特别是三纲五常观念为主旨。

四、道教吸取儒家政治思想勾画其理想王国

《礼记·礼运篇》载孔子的理想世界,“大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子。使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者皆有所养,男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭,是为大同。”这是儒家最高的理想世界。其次是“小康”世界,“各亲其亲,各子其子,货力为己。大人世及以为礼,城郭沟池以为固,礼义以为纪,以正君臣,以笃父子,以睦兄弟,以和夫妇,以设制度,以立田里”。大同世界的理想是基于“博爱”,小康世界的理想是基于“礼义为纪”。道教吸取了儒家的社会政治思想,提倡人类的普爱与和谐,主张在世俗建立一个极大公平的太平王国。《太平经》中便勾画了道教所憧憬的这一幸福王国。其理想的治世纲领是:奉天地,顺五行,调阴阳,尚道德,拥戴行善政的明德之君,治国以民为本,服人以道,省刑爱人,选贤任能,“使万物生,各得其所,能使六极八方远近欢喜”^①。其景况是“天地得以无病而喜;帝王得以自安而喜;贤者得以自达而喜;奴婢得其主,不为非为喜;四时五行得顺行,民谨不犯之而喜;万二千物各得其处所,不见害而喜;鬼神见德君可为积善,亦复悦喜……若此喜者众多,不可胜记”,乃是风调雨顺、国泰民安、无灾异、无病疫、无战争、人人向善、君明臣贤、人无怨恨、万物各得其所乐的极为公平、和平、泰平的安乐国家。《太平经》特别强调对人的普爱无偏与治世以仁服人。这种社会政治思想,实际上即儒家提倡的“泛爱众而亲人”^②的翻版。至于道教所幻想的神仙世界,则是尚任自然,国无帅长,民无嗜欲、无爱憎、无利害、无畏惧、无夭殇、不耕不稼、不媒不聘的虚幻之境了。我们从道教对世俗的社会政治思想看,实际上是以宗教方式,阐扬儒家的政治思想。

道教十分崇敬儒者,《真灵位业图》中便尊孔子为天庭第三左位太极上真公、颜

① 卷一百五十四至一百七十。

② 《论语·学而》。

回为明晨侍郎。认为儒者是明道德而有智慧的人,帝王离开了“贤儒”的辅佐,政治就不可能理顺,会纷纷危亡。尽管《道德经》主张“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”、“不尚贤”以及“绝学无忧”等等,而道教却与老子的这些思想背道而驰,其第一部神书《太平经》对“圣人”、“贤儒”、“君子”、“君子”、“智策”却歌颂赞扬。卷四十四:“务教人为善儒,守道与德”。卷八十八:“四方蔽塞,贤儒因而伏藏,久怀道德,怏怏而死亡,帝王不得其奇策异辞,以安天下”。卷九十:“贤儒集策,天道毕也。”卷九十六:“天下贤儒尽悉,乐往辅其君……妖祥为其灭绝,人民为其行政……德君但当垂拱而自治,何有危亡之忧?”在《太平经》中,“圣人”、“贤儒”与“神人”、“仙人”、“真人”同样受尊敬。道教既出世又入世的教理教义,其入世思想便基本上是吸取自儒家学说。

五、道教吸融儒家心性之学建立其炼性理论

儒学之初,孔子未尝以善恶言“性”,只说:“性相近,习相远也”^①。近善习善则性善,近恶习恶则性恶,没有天赋人性之说。孔子之后,孟子讲性善,荀子讲性恶。孟子认为“性”是人生下来就具有的“仁义礼智”四端。《孟子·告子》说:“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之”。《孟子·公孙丑》说:“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也”。既然有此善端,便应扩而充之,积善累德,为善人,为君子,为圣贤;否则就不足以事父母,成为恶人,成为衣冠禽兽。荀子主性恶,认为人之性是好利多欲,性中并无礼义,《荀子·性恶》说:“今人之性,生而有好利焉,顺是故争夺生,而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是故残贼生,而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是故淫乱生,而礼义文理亡焉。然则从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化,礼义之道,然后出辞让,合于文理而归于治。用此观之,然则人之性恶明矣。其善者伪也。”人的一切善行皆是生后学习而来的,是后起的,非良知良能,强调“善”皆来自学习,来自受教化。

孟子主张保持和扩充善性,荀子主张受教化,改造恶性,两者殊途而同归,皆在引导人们向善,勉励人们向善。后世道教对儒家这两种心性之说,都是吸取的。

“心”为思官,心原于天。《孟子·告子》说:“心之官则思,思则得之,不思则不能得也,此天之所与我者”。心与性的关系,性在心中,即孟子所说:“尽其心者,知其性也,知其性则知天矣”,“君子所性,仁义礼智根于心”^②。故关于人性之说,一般称之为心性之学。

① 《论语·阳货》。

② 《尽心》。

道教承袭儒家心性之说,亦肯定人性天赋,道教所信奉的《黄帝阴符经》说:“天性人也,人心机也,立天之道,以定人也。”道教在修持理论方面有所谓“性”、“命”双修,修性即修心,亦即扩充心中之善根,积善累德。不过道教的心性说更同其神学紧密结合。如《太平经》中就说,人之“心”,属于天,并与天通,“真人但安坐深幽室闲处,念心思神,神悉自来到”,“故求道德凡人行,皆由至诚,乃天地应之,神灵来告之也”^①。又说:“专心善意,乃与神交结也”^②。意思是只要正心诚意,修性养德,使能发挥固有善性,悟性而知天命,神佑而登仙箓。荀子性恶说,道教亦同样吸取,亦以人性多欲好利,本身便有“三业罪恼”,故天神“道君”便降下“道诫”来检御人之身心,防止恶心邪欲、乖言戾行,禁戒作恶,导之精进向善^③。

后汉,儒家有性三品论,分人性为上中下三种,即善、不善不恶、恶。王充《论衡·本性》说:“生而兆见,善恶可察。无分于善恶,可推移者,谓中人也”,“夫中人之性,在所习焉,习善而为善,习恶而为恶也。至于极善极恶,非复在习。”唐代韩愈《原性》更发挥性三品说,“性也者,与生俱生者也;情也者,接于物而生者也。性之品有三,而其所以为性者五;情之品有三,其所以为情者七。曰何也?曰:性之品有上中下三,上焉者,善焉而已矣;中焉者,可异而上下也;下焉者,恶焉而已矣。其所以为性者:曰仁,曰礼,曰信,曰义,曰智。……性之于情,视其品。情之品有上中下三,其所以为情者七:曰喜,曰怒,曰哀,曰惧,曰爱,曰恶,曰欲。上焉者之于七也,动而处中。中焉者之于七也,有所甚,有所亡,然而求合于中者也。下焉者之于七也,亡与甚,直情而行之者也。情之于性,视其品。”道教在其规戒中便强调人性有上中下三品,《云笈七签》卷三十八《说戒·说十戒》说:“秘要之阶,不过慈善,慈善之法,不违科戒。戒有多种,人亦多品。上品之人,身先无犯,亦无所持;中品之人,心有上下,观境即变,以戒自制,不令放逸,如此之人,或受十戒五戒,以自防护;下品之人,恶心万般,难可禁制。下品之中,复有二品,上品者身欲奉戒,或受一百九十九戒,或受观身三百大戒,或受千二百威仪之戒,以自防保,令无越逸;下品者身同禽兽,虽有人形而无人心,纵受其戒,终无所益”。

金代兴起的全真道,主张儒释道三教圆融,融合释、道两家宗教义理,尤重儒家心性之说。《终南山重阳祖师仙迹记》记载:“凡接人初机,必先使读《孝经》、《道德经》,又教以孝谨纯一。及其立说,多引《六经》为证据。其在文登、宁海、莱州,常率其徒演法建会者五,皆所以明正心诚意、少私寡欲之理,不主一相,不拘一教也。”徐瑛《郝宗师道行碑》记载:“重阳真君……创立一家之教曰全真。其修持大略以识心

① 卷九十六。

② 卷九十八。

③ 《云笈七签·说戒》。

见性,除情去欲,忍耻含垢,苦己利人为之宗。”全真道以“识心见性”为主要教义,《重阳立教十五论》便强调“定心”、“炼性”、“修炼性命”以求积功累行,超离三界。《重阳真人授丹阳二十四诀》便说“性”是元神,是宗,是根,是主。《重阳祖师论打坐》便强调炼真性,超三界。王重阳的弟子们更阐发其教旨。如《马丹阳论修真》后说:“性定则情忘,形虚则气运,心死则神活,阳盛而阴衰”,“清静者,清谓清其心源,静谓静其气海。心源清则外物不能挠,性定而神明;气海静则邪欲不能作,精全而腹实”,“心不驰则性定,形不劳则精全,神不挠则丹结。然后灭情于虚,宁神于极,可谓不出户而妙道得矣”。总之,认为修道要识心见性,“性”为根,炼性修心,才可以保其全真。

除以上所述四方面外,道教的“仙道贵生”的教义,也与《易传·系辞》“天地之大德曰生”一致。儒家“死葬之以礼,祭之以礼”(《论语》)的祭祀礼法仪典,也是后世道教制订其斋醮仪式的蓝本。

六、道教以鬼神意志辅助儒家“王道”之社会实践

道教在形成与发展过程中离不开儒家思想资料的补养,反过来看,儒家学说在历史发展及社会作用中也得到过道教义理的补充与辅助。大致可分几个方面来讲:

第一,道教是儒家“王道”政治的辅助:儒家学说的总目的,是在封建社会谋人性的完善以及现实国家的完善,归根到底是为维护封建制度与稳定封建贵族统治的社会秩序。可是,在封建社会要协调人际关系、人与国家的关系,稳定社会秩序,“治平”天下,儒家为封建统治阶级提供的精神武器,还有其薄弱、达不到的地方。儒家较重现实人生,重修身,诱导、教化人们为人生的完善、幸福而循规蹈矩,却没有死后灵魂的归宿与来世的理论,人生的意义只在于图今生今世及子孙的幸福。这样,有些人在无法摆脱现实的痛苦境地时,会消沉、绝望;而另有些权势富贵者,却肆无忌惮,为所欲为。这就是说儒家没有灵魂受赏罚的引诱力与冥冥中鬼神的威慑力,使骄恣肆虐者有所顾虑,使苦难者在精神上有所藉慰,有所追求。或者说,从忍受中找安慰,从麻痹中找解脱,今生忍受痛苦,为渺茫的来世幸福而蹉跎。道教的阴曹地府、转轮五道、神仙境界、因果报应等教义,便填补了儒家学说对社会精神约制力的不足,对竭力维护封建秩序,力主“王道”的儒家政治,是一种有力的辅助。历史事实证明,封建帝王为维护封建统治,必须利用宗教,给人们心灵上套上枷锁,以泯灭人民反抗的意志,以此辅助行政法令手段的不足。没有神权,封建政权就没有后盾,也便岌岌可危。唐代天台道士王松年著《仙苑编珠》,将古来帝王亦列入仙籍,用道教神化王权。道教与儒家“王道”政治并行不悖,自来协调一致,相互扶持,这是历史的事实。

第二,道教以“生道”辅助“王道”:儒家政治思想的中心,在于实现封建伦理纲常的德治,道德对于个人及社会是一种规范,并以舆论及法律为后盾,目的在于社会的

安定。而道教则以为人们的幸福不仅只在社会安定、安居乐业,而且还要长寿,“长生”才是最令人羡慕的快乐。这种讲究“长生久视”理论与方法,道教概称之为“生道”;而“生道”的重要内容之一便是“积善功”。认为积善功才能通天神,才能得道,才能长生。《老子想尔注》说:“道设生以赏善,设死以威恶”。能积善功,“则其精神与天通,设欲侵害者,天既救之”,可以复生而长寿;如果不能积善功,“精气自然与天不亲,生死之际,天不知也”,“死便真死,属地官去也”。所谓“善功”,就是遵循封建道德的言行。南北朝宋时期的著名道教学者陆修静便将行善积德作为修道首务,《祝愿仪》:“行善成德以至于道,若不作功德,但守一不移,终不成道。”殊途而同归,在客观的社会效果上,道教诱使人们向往于“生道”,也正辅了儒家“王道”德治的推行。

第三,直接宣扬三纲五常:如《太平经》卷一百十:“天下之事,孝忠诚信为大,故勿得自放恣”。卷九十六:“子不孝,弟子不顺,臣于忠,罪皆不与之赦”。《玄门报孝追荐仪》:“三纲五常乃立人之本,孝道之大,至于日月为之明,王道为之成”。认为人的一切言行,均应以儒家阐扬的伦理纲常为准则。不仅如此,道教据儒家“天人合一”说,更进而认为日月星辰运行及一切自然现象,也无不遵循道德纲常,如《太平经》卷九十六说:“天地乃是四时五行之父母也,四时五行不尽力供养天地所欲生,为不孝之子,其岁少善物,为凶年。人亦天地之子也,子不慎力养天地所为,名为不孝之子也,故好用刑罚者,其国常乱危而毁也。万物者,随四时五行而衰兴,而生长自养,是其弟子也,不能尽力随其时气而生长实老,终为不顺之弟子”。又说:“风雨者,乃是天地之忠臣也。受天命而共行气,与泽不调均,使天下不平。比若人之受命为帝王之臣,背上向下,用心意不调均,众臣共为不忠信,而共欺其上,使天下恟恟多变诤,国治为之危乱。”在这里,孝、忠已不仅是人世社会的道德准则,而是扩展到了整个宇宙,四时、五行、风雨、万物、人都必须遵守“忠”和“孝”,违反了便会使宇宙、国家凶危。还说:“一身之内,神光所生,内外为一,动作言顺,无失诚信。五神之内,知之短长,不可轻犯”。宇宙有神灵,人身中亦有神灵,“天人合一”、“天人感应”,神完全知道人的言行是否符合道德。这样,从宇宙到每个人的内心,都必须遵循三纲五常这个纲纪。在社会观念上便加强了儒家道德学说的神圣性、权威性,从而也便增强了对社会的制约力量。中国封建社会之所以漫长,与儒家纲常名教维护封建统治的得力,有着密切关系,而儒家纲常名教对维护封建制度之能发挥如此威力,实亦有赖宗教对儒家道德之学的渲染、烘托、深化、普及,使儒家宣扬之封建道德成为人们心灵上的言行准则,关切关联人们的生死、祸福、贵贱,影响命运。

七、儒道互补及道教对儒学发展之影响

道教言不离“神仙”,而儒家的传统是“子不语怪力乱神”,两者风马牛不相及,但

在学术思想上确实有着相互补充与吸取的事实。这是因为儒家务实，虽也承认有鬼神，但只是从尊重人伦出发而祭天祀祖，对虚幻的神仙之说，自来不抱有热情，甚至是排斥的。儒家主要是重纲常名教，关注于国家政治；而道教主要是重长生久视，注重个人形体内在的炼养。两者一重国家政治，一重形体炼养，一外一内，而各自都谋求思想体系的完备，这便产生交融互补的需要，也正是两者能在哲学思想、自我完善以及社会生活中能够发生互补互辅的原因。在道教学者与儒家学者中，体现道儒互补的最有代表性的学者，在道教则有东晋的葛洪、南北朝的陆修静，在儒家则有北宋的周敦颐 and 南宋的朱熹。葛洪《抱朴子·自叙》中说：“内篇言神仙、方药、鬼怪、变化、养生、延年、攘邪、却祸，属道家；外篇言人间得失、世事臧否，属儒家。”在《释滞》、《道意》、《明本》中虽说主张道本儒末，而实际上是道、儒并重，儒、道双修，内道外儒，用道养生，用儒应世。《释滞》中说得很明白：“内宝养生之道，外则和光于世。治身而身修长，治国而国太平。以六经训俗士，以方术授知音。欲少留则且止而佐时，欲升腾则凌霄而轻举者上士也；自恃才力不能并成，则弃置人间，专修道德者，亦其次也。”在对待人生及社会政治问题上，正是内外相补相辅，兼行不悖。南北朝刘宋时的道教学者陆修静，吸取儒家礼法，制订道教斋醮仪式，更将道教的“道德”教义与儒家的“仁”学融为一体，《祝愿仪》说：“夫道三合成德，自不满三，诸事不成。三者，谓道德仁也。仁一也，行功德二也，德足成道三也。三事乃得道也。”

道教义理也影响儒家发展，在宋、元时期特别明显，这便是辅助了儒家道学派（亦称理学）的兴起。儒家说也承认有神灵，有天帝，但却没有建立关于宇宙本原及宇宙形成过程的系统理论；儒家虽也有正心、诚意、修身的规范，却缺乏系统的、具体的修养方法。在这两方面，佛教与道教则构想丰富。宋代，社会急剧动荡，宋室因内忧外患而摇摇欲坠，旧儒学对社会的思想控制力，实在已是强弩之末，而道教与佛教的思想影响在社会上日渐高涨，已有压倒儒家的趋势。在这种客观形势下，促使儒家为适应封建统治的需要而有所演变。从北宋周敦颐（1017—1073，字茂叔）起，便呈现出向道教吸取思想资料，藉以发展儒学的倾向。他以太极为理，阴阳五行为气，著《太极图说》及《通书》四十篇，建立“道学”。厥后他的学生程颐、程颢而至儒家大师朱熹，便形成了新儒学，即理学。据《宋史·周敦颐传》说：“（周敦颐）博学力行，著《太极图》，明天理之根源，究万物之终始。”而周敦颐之能作《太极图》以明天理之根源，实是受宋初道士陈抟《无极图》的启发。《宋史·朱震传》说：“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。”明末黄宗炎《易学辨惑·太极图说辨》说：“《太极图》者，创于河上公，传自陈图南（即陈抟）名为《无极图》，乃方士修炼之术……周茂叔（敦颐）得之更为《太极图说》，则穷其本而反于老庄，可谓拾瓦砾而悟精蕴，但缀说于图，合二途为一门……又惧老氏非孔孟之正道，不可以传来学，借大易以申其易，混二术而总冒以儒”。朱熹《周子太极通书后

序》说：“盖先生（周敦颐）之学，其妙具于《太极》一图，《通书》之言，皆发此图之蕴，而程先生兄弟语及性命之际，亦未尝不因其说”。明末颜元《习斋记余》所载《太上仓陆桴亭先生序》：“论宋儒，谓是集汉晋释道之大成则可，谓是尧舜周孔之正脉则不可。”清戴震《孟子字义疏证·理》中也说：“宋儒借阶于老、庄、释氏”，“宋儒出入于老释，故杂乎老释之言以为言。”陈抟以图解《易》，作《无极图》，首先是以无极为宇宙本原，然后演出模拟自然的“逆以成丹”的道教内丹理论。宋儒吸取“无极”这宇宙本原之说，“太极”来自“无极”，“太极”属于“有”，“无极”才是“无”，建立以“理”为宇宙本原的宇宙生成论；然后也效法“道法自然”的思想模式，创立“顺以生人”的圣人之道。具体地说，道教认为“道”是阴阳五行之至精的凝聚体，它是永恒的，按照天人一体的原理，人身中亦有阴阳五行之至精，效法自然，以己身为天地，循阴阳转化及五行相生相克而逆转运动，而可以使阴阳五行至精凝聚，成丹得“道”，归真返朴，与“道”同一性而长生久视。宋儒因之而加以改造，以人性为天所赋予，亦系阴阳五行妙合而成，人是天地秀灵之气形成的，社会伦理道德：中、正、仁、义、诚，也是天地五行之性在社会伦理方面的自然体现，人如能遵循这些社会道德，便能够存“天理”、“克人欲”，成为圣人，而圣人的精神也是永存的。这里所说的“克人欲”，也是宋儒吸取了唐代道教学者司马承祯等倡导“主静去欲”的修养理论与方法的体现。宋代道教的丹道义理与宋儒理学的去欲成圣，实质上是道同而迹异。在儒家出现新的思想体系——理学的发展过程中，道教的丹道理论，为道学家及宋明理学家吸取为造构新儒学的资料，这种学术思想上的交融关系，是密切的。南宋理学大师朱熹，是继承和发展周敦颐的学生二程（程颢、程颐）理气学说的集大成者，倡导以“存天理，克人欲”为核心的哲学思想体系。朱熹便喜研道教，对道教经书颇下过工夫，曾托名“邹诉”，撰《阴符经注解》、《参同契考异》。《朱子大全》卷一《读道书作六首》中有“清夜眠斋宇，终朝观道书”、“东华绿发翁，授我不死方”、“不学飞仙术，日日成丑老”的诗句。他倡导的理学体系中，也确乎吸取有道教义理内容。

元代以后，三教合一的思潮日涨，道教与释、儒相融的情况更为深入和普遍。道教的全真教提出三教圆融，并定为教义之一。孔圣人、观世音菩萨亦已进入道教的殿堂，受奉祀。基本上三教之间已不存在壁垒，对抗斗争虽不能说没有，但已相当和缓，交融是主流。道教与儒家自来矛盾较少，在我国历史上自佛教传入后，儒家出发于抵制外来文化及维护中华民族传统的伦理道德，与佛教有过激烈斗争。在这一历史斗争中，道教始终与儒家保持一致，共同策应以抗佛，始终是同盟的关系。

八、儒家无神论者对道教的态度

道教与儒家是否有对抗斗争的地方呢？有，而且分歧是带有根本性的。这就是关于有神论方面的矛盾。儒家学说是我国传统文化中的主体部分，是诸子百家中最

为庞大的思想体系,自战国时起便有不少分支流派,如韩非子《显学篇》中便说:“自孔子之死也,有子张之儒,有子思之儒,有颜氏之儒,有孟氏之儒,有漆雕氏之儒,有仲良氏之儒,有孙氏之儒,有乐正之儒。”古时矣,关于“神何由降?明何由出?”^①亦即神灵从哪里降下?智慧从哪里产生?诸家早已众说纷纭,汉代以后儒家对有关鬼神有无的问题上,分歧也是更趋明显的。儒家的开宗祖师孔子,只是不否认鬼神的存在,但主张“敬鬼神而远之”,反对崇祀鬼神。战国时期的荀子,否定天命论,对鬼神、卜筮、相术等迷信术说,均加批判,有明显的无神论倾向。以后儒家既有董仲舒的神学体系及儒学神化的谶纬神学的兴起,但也有司马迁、扬雄、桓谭、王充等反神学目的论及反谶纬学兴起。在历史上,儒家的先进思想家持无神论者大有人在,他们对有神论,对佛教和道教是持批判态度的,对道教的神仙理论及方术的批判可以说是十分凌厉的。比如东汉王充撰《论衡》,便批判当时流行的神仙学说及方术,认为长生不死成仙是一种妄说,“有血脉之类,无有不生,生无不死”,“诸学仙术为不死之方,其必不成”。认为所谓淮南王刘安“得道,举家升天,畜产皆仙”都是虚言。“物无不死,人安能仙?”^②他还批判卜筮等迷信之术。曹魏时的曹操与曹植便反对神仙之说及方术,曹操有“痛哉世人,见欺神仙”的感慨,并“禁断淫祀”^③,曹植著《辨道论》,认为成仙之说欺众惑民,种种方术,皆为谎骗,并且痛斥方士甘始等人都是如秦始皇、汉武帝时的徐市、栾大,说:“桀、纣殊世而齐恶,奸人异代而等伪”。南北朝南朝齐梁时的范缜,著《神灭论》,提出“无灵无魂”、“形神俱化”、“形死则神死”、“形神俱尽”、“死者神灭”等理论,是对神不灭论,对所有宗教的沉重抨击。北齐的樊逊,也对道教神仙方术加以批判,认为皆虚妄之术,“秦皇汉帝,信彼方士,冀遇其真,徐福去而不归,栾大往而无获。犹谓升遐倒影,抵掌可期,祭鬼求神,庶或不死。江壁既返,还入骊山之墓;龙媒已至,终下茂陵文坟”^④,到头来都进了坟墓。唐代的柳宗元、刘禹锡从论述天人关系出发,反对天志论与天命论,批判宗教有神论及世俗迷信。“本始之茫,诞者传焉。鸿灵幽纷。曷可言焉?智黑晰眇,往来屯屯;庞昧革化,唯元气存。而何为焉?”^⑤否定了宗教的创世天神之说。“凡鬼神事,眇茫荒惑无可准,明者所不道”^⑥,“卜者,世之余伎也,道之所无用也……然而圣人之用也,盖以驱陋民也,非恒用而征信矣,尔后之昏邪者神之,恒用而征信焉,反以阻大事,要之卜史之害于道也多,而益于道也少,虽勿用之可也”^⑦,否定了祭祀鬼神及占卜等迷信。北宋的李觏,

① 见《庄子·天下》。

② 《道虚篇》。

③ 《魏书·武帝本纪》。

④ 《北齐书·樊逊传》。

⑤ 柳宗元《天对》。

⑥ 柳宗元《与韩愈论史官书》。

⑦ 柳宗元《卜》。

否定卜筮,批判佛道,著《富国策》,从政治和经济的角度揭露佛、道教对社会的危害,“男不知耕,而农夫食之,女不知蚕,而织妇衣之,其害一也;男则旷,女则怨,上感阴阳,下长淫滥,其害二也;幼不为黄,长不为丁,坐逃徭役,弗给公上,其害三也;俗不患贫而患不施,不患恶而患不斋,民财以殫,国用以耗,其害四也……”。主张排除佛道,去害兴利,富强国家。南宋的叶适,对道教及方术亦有所批判,在所著《习学纪言·史记》中说:“秦始封禅,而汉武因之,皆用方士之说,虚引黄帝,而推于神仙变诈,是以淫祀黷天也。”他反对天命论及谶纬、符瑞、占星术、神秘的五德胜克之说。元明之际的谢应芳,著《辨惑编》,斥道教为异端,“古之为异端邪说者众矣,若老庄仙佛之流,自秦汉以来,惑世尤甚”^①。他还痛斥道教的斋醮迷信,说:“道家以老子为师,书亦未尝有设醮之论也,至宋徽宗妄意求福,命羽流为之,未几倾危宗社,流落金国,所求之福,竟何有哉!二君昏迷不明物理,特以此为缙黄衣食之计焉耳”^②。明代的王延相,在所著《慎言·五行》中说道教要人修道成仙,“是生也为死之道”,认为道教方术是骗术,以此求生长,其实是杀生。明末清初的黄宗羲,在《明州香山寺志序》中否定有仙人仙境,认为皆属妄谈,对宗教与世俗迷信,亦皆斥为虚妄之论,人们相信这些,真是青天白日之下的“怪”事^③。明末清初的陈确,激烈反对鬼神迷信,尤恶佛、道,他在《复朱康流书中》说:“佛、老之祸弥炽,将有尽灭天地民物之害”。明末清初的王夫之(船山),认为佛道教伤风败俗,倡言“批佛、老以正人心”,道教“器外求道,性外求命”等炉火之事,皆为陋说妄言^④。明末清初的熊伯龙,撰《无何集》阐发无神论思想,批判宗教及世俗迷信。其中有《道教类》激烈批判道教,认为成仙不死,飞升、尸解等等,皆是虚妄。清乾隆时期的洪亮吉,否定道教关于修道成仙、长生久视的教义,在所著《天寿篇》中说:“世无仙,世亦无长生不死之人。人之命有短长,由人气禀有强弱所致也”,“人之夭寿,秉之自然”。认为修真炼养可以长生的说教,是方士欺人之谈。在历史上,儒家学者中持无神论的先进思想家们,对道教神仙理论及方术进行批判的不少。这种意识形态领域的对抗斗争,在历史上绵绵不断;但终因历史条件限制,儒家先进思想家们的声音只能在少数有识之士及造反者中得到赞誉;即使在儒家学者中,持无神论者也仍属少数。封建统治者需要利用宗教以为其统治人民的精神工具,对于无神论基本上是采取抑制态度的,因而儒家先进思想家的无神论与道教神仙义理的斗争,只是在学术思想领域存在,而不可能在社会展开,自来也不曾激化到使儒、道对抗到势不两立的地步。因而从总的情况看,儒、道之间交融、互补是主流,而对抗斗争是次流。

① 《辨惑编·异端》。

② 《与王氏诸友论斋醮书》。

③ 《七怪》。

④ 《周易外传·无妄》。

封建主义已经退出历史舞台,而中华民族的传统文化依然存在,仍然是东方文化巨流,儒家文化与道教文化同属这一巨流,学术界必将对它们作深入的研究。在社会主义文化方针的指引下,它们必将去粗存精,继续流传,继续对人类文化的进展作出贡献。

第二节 陈抟图学对宋儒周敦颐道学之影响

五代(公元907—960年)以后,哲学思想界出现一股向宗教吸取“营养”的流派,这就是以图解《易》之学的兴起。托名解《易》,实际上不过引用《易传》系统的术语,冒易道而杂以丹道之说,将《易传》的哲学思想衍化为道教内丹义理与儒家道学义理。其倡导者首为五代陈抟,继则为北宋周敦颐。

唐末五代,社会兴起钟吕金丹道教。相传五代、宋初处士陈抟集其义旨作《无极图》,宋真宗时儒家学者周敦颐开创道学,作《太极图》,尔后授受渐广,演绎者日多,各种各样的图式,纷纷出现。他们都自称其哲理精髓,皆总摄于自己所设计的图式。总之,这许许多多的图式,都是这些学者们所设计的世界模式论的图式以及道教练养士们的根本理论与修真方法的图式。因此,我们要了解五代以后流传的金丹道教的“奥理”,两宋理学的实质,理学与道教的互相影响、互相交融、互为表里的密切关系,便十分必要弄清这些图式的基本源流与关系。

一、陈抟与《无极图》

陈抟为五代、宋初道教练养士,他将《易》与道教练养术结合,亦即借易理以建立其模拟自然的修炼理论;他并且绘制成图,以授道于人,这便开创了图学。明末清初的黄宗炎在所撰《太极图说辨》中说:

图学从来,出于图南,则道家者流,杂以大易;遂使天下靡然称为易老……

陈抟所作《无极图》,是图学中最突出、影响也最大的图式,此图及解说,可见本书第三章第四节。据传他曾刻于华山石壁。正由于有这个图式,后来才衍出了周敦颐的《太极图》。黄宗炎《太极图说辨》中便曾说,陈抟《无极图》经辗转相传,“(穆)修以《无极图》授周茂叔。”

按《无极图》之“无极”乃道家用语,非儒家说法。《周子全书》卷三《答陆子静书》:

象山陆九渊书云:……岂宜以无极字加于太极之上……希夷之学,老氏之学也,无极二字,出《老子·知其雄章》,吾圣人之书所无有也。

道家将“无极”加于“太极”之上,经历了一个漫长的过程,并不是一开始便是这样的。据清毛奇龄《太极图说遗议》中说^①，“无极”用语出之道家,两晋以后始有之,而将“无极”加之“太极”之上,则更在两晋之后。周敦颐《太极图说》首句便是“无极而太极”或“自无极而为太极”,显见周敦颐《太极图》源本于道教陈抟的《无极图》。

我们将周敦颐《太极图》与陈抟《无极图》相比较,图式基本上是相同的,第二圈“抽坎填离”图完全一样,其它只是由于道教立论于“逆以成丹”、儒者立论于“顺以生人”,而在每一圈的图式上解释有所不同而已。这也显见周敦颐《太极图》是原本于陈抟《无极图》。

再者,《周子全书》卷十八有周敦颐游道观时题诗,题名:读《英真君丹诀》:^②

始观丹诀信希夷,盖得阴阳造化几。子自母生能致主,精神合后更知微。

可见周敦颐是信仰陈抟的丹道的。又《周子全书》卷十九有蜀文仲璫“喜定^③七年九月十三日敬拜濂溪先生祠下”诗:

迹践心亲四十年,口吟手舞亦欣然。眼明当日清溪上,身到平生霁月边。天实有言谁启秘,道从无极独开先。持循不许秋毫失,期契堂中覩面传。

又潘之定《濂溪六咏》诗:

当年太极揭为图,万有皆生于一元。动静互根谁是主,试于静处下工夫。

这也都表明周敦颐《太极图》原本于陈抟《无极图》。至于周敦颐依儒家意旨加以改作,以后被理学家视为其道之精蕴所在,这便是陈抟创图学之后的演变了。

在史料中除黄宗炎等所录陈图南《无极图》外,在《正统道藏》洞真部玉诀类《玉

① 《太极图说遗议》:“庄子云:‘在太极之先而不为高’。此欲加之端也。《淮南子》云:‘引类于太极之上’。与《庄子》同。是皆几几欲加之,而引而不发,未尝实有所加也。然在《列子》则早已阴立诸太,而特未敢显,然与太极并列其名,但曰:有太易、有太初、有太始、有太素。至伪为三坟书者,则始搀太极于太始、太易之中,然尚曰:太始一,太极次之,太易为三,太初为四。而《易纬·钩命诀》则直曰:‘天地未分之前,谓之一气,于中有太易、太初、太始、太素、太极而为五运’。则直降太极于末,而升四太于太极之前,故《禅源铨集》有《原人论》云:‘彼始曰太易,五重运转,乃至太极’。则在汉后二氏始于太极之上实有所加,然而犹未加以无也。自《纬书·乾坤凿度》,未知出于何时,中历引《列子》四太而断之曰:‘太易始著太极成,太极成,乾坤行’。太易无也,太极有也。太易从无入有,圣人知太易有理未行,故曰太易,则始逗无字,而其所谓无极无形,太极有理之说,已赅赅乎其具之矣。及王辅嗣作《易》注,则老氏学也。引《老子》及《易纬》之说,注云:‘夫有必始于无,故太极生两仪,太极者无之称,不可得而名,取其有之所极,况之无极者也’。而于是无之名生焉。是以唐僧杜顺作《华严疏》,其演义有云:‘以四太言之,则太易为始。以五太言之,则太极为终’。夫一阴一阳之谓道,道者,何无之称也?但寂然无体,不可为象,必有之用极而无之功显,则是以无极为,以极为无,无在极前与极在无后。在二氏所言亦既断焉,无所不至,而特未尝以现成“无极”二字,显加之《太极》之上,而《图说》加之,且其所加者,则又历见道释诸书,明立其名,以与“太极”相抵牾者曰‘无极’”。

② 即《阴真君长生金丹诀》。

③ 南宋宁宗嘉定七年,即公元1214年。亦即金宣宗贞祐二年。

清无极总真文昌大洞仙经序图》中,还录有另一《无极图》。为考辨诸图源流,故也有必要加以介绍:

元武宗至大三年(公元1310年),东蜀道士卫琪向元武宗进献《玉清无极总真文昌大洞仙经》(简称《文昌大洞仙经》)^①。卫琪在《文昌大洞经注·序》中谈此经原委说:

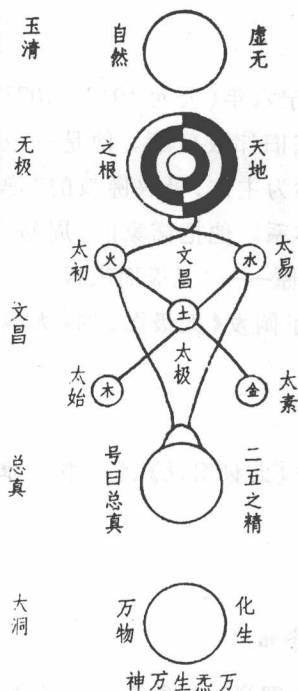
三宝君复阐其始初之因,以示天人,谓兆之身皆吾之炁,兆之神皆吾之真。欲使人人感知悉见,则复归于我,而不为炁运之所拘束,可坐致自然。因是,元始重演三十六章之秘。……又有宋明帝(时)陆修静,以帝一、雌一、雄一三经,或三言四言,句读长短不一,以附各章之次……此经所载,皆天真内名隐讳,与人身中神炁相接,故在度人生神黄庭之上,是故内外互显,上下交错,盖取诸人身一小天地也。人能存养自己神炁,吟咏宝章,则天真下降,与兆身中神炁混融,是曰回风混合,形神俱妙,与道合真……至元己卯,时方弱冠,受诵此经,迨今三旬,惟恨文字讹谬,十本九乖,无所从正。每思幼小曾阅三藏,颇记一二字,而不敢擅自订正,且天下经教,经大冶化炉之后,不复有闻。比岁薄宦西南,尝以此劝人,家至户到,往往好读,而琪以讹专讹,中心少宁。近因浪走江湖,旅邸静坐,默有所悟,辄将曩者注藁翻绎,以平昔所记三教经书,其间旨意合同者,随句解释,仍以大易,所谓无极、河洛、先天、后天卦象,金丹火候、帝尊玄炁等,各列一十三图以冠经首,俾人一披便喻……

卫琪所录《无极图》及解释说:

周子作《太极》以括大《易》,予演《无极》以总大洞。盖太极者,已具形炁之谓。无极者,无声无臭无象无名,惟理而已。周子亦曰无极而太极,盖无极一动而为阳,以生玄炁,属水,故曰:易生“玄光”。静而为阴,生元炁,属火,故曰“元命”,生“太初”。静极复动为阳,生始炁,属木,故曰“太始”。三炁周,“玄”“元”“始”。三炁周备,炁形质具,未始相离,谓之“太素”。静而为阴,属金,故曰“太素”。梵行初,三炁为天地之根,万物各极其位,谓之“太极”。动而为阳,属土,总领四象,故曰“太极”。五灵冲,一动一静互为其根,是以五太五行谓之“五老”。《五符玉经》云“生于元始,之光”是也。天王复演太易之玄炁,结一〇宝珠,即五行一阴阳也,阴阳一太极也,太极本炁极也,故曰“无极总真文昌大洞”云……

卫琪讹称《文昌大洞仙经》及其《无极图》是天神所传,到两晋南北朝时已流行于世;其实大谬不然。元武宗时,翰林学士张仲寿为卫琪《大洞仙经注》作序说:

^① 见于明《正统道藏洞真部·玉诀类》。



《大洞仙经》盖西蜀之文，中原未之见也。

又蜀叟赵炘作序说：

中阳先生卫氏，洞测玄妙，句解字释，本之以道学性理，参之以丹诀禅机。

元仁宗时，三十八代天师张与材为其作序说：

今中阳卫氏，乃能自出新意，为之注释，侵以行世。见予京师，求所序引，予观之，详乎而莫知其涯，真不可以测识也。

一个说，在中原不曾见过此经此图；一个说是此经此图本之于宋代周敦颐、朱熹所开创的理学；再一个是当时道教的首领，说这是卫琪自出新意之作，连他也莫知其涯。这便不能不使人对卫琪之说产生怀疑了。再看《大洞仙经》本文，其中《发明经题》：

无极者：

无极而太极，太极本无极也。五太已前，冲漠无

联，不可称说，故曰无极。

总真者：

凡总括天真、地圣、人神、精魂、六纬之姓名，盖有是形必有是炁，有是炁必有是理。理者，天理也。纯粹不杂，诚实无妄，释曰实际，道曰道，儒曰诚，其实一也。诚者天之道也，子思孟子发明已尽，既有此诚实之理，必有主之者，即周子无极之真，二五之经是也……

明明是理学语气，哪里是什么道教古经呢？分明是元世祖焚经之后，即卫琪自序中所谓“经大冶化炉之后”，卫琪吸取宋元理学，仿《太极图》及《太极图说》而造作了《文昌大洞仙经》及《无极图》。在理论上他将道教“逆以成丹”与周敦颐“顺以生人”之说混合起来，成儒、仙混合物。他在自序中说：“虚无自然，人生自无中生”，这明明是周敦颐的理论。卫琪《无极图》中的“五太”（太易、太初、太始、太素、太极），我认为也是依据邵雍《皇极经世》卷十二中所说“太极，道之极也；太玄，道之玄也；太素，色之本也；太始，数之始也；太初，事之初也，其成功则一也”经修改而成。凡此种种，显见《文昌大洞仙经》及《无极图》系元代道教净明派的经书，是卫琪所造，晚于周敦颐《太极图》。故而肯定卫琪的《无极图》不是陈抟所传的《无极图》，与我们探索周子《太极图》渊源的问题无关。这里专门谈一谈，是为了避免误会。

二、周敦颐《太极图》及《太极图说》

周敦颐,字茂叔,号濂溪。宋真宗天禧元年至宋神宗熙宁六年(公元1017—1073年)间人。生于道州营道县之营乐里。原名惇实,后避英宗旧讳改敦颐。他是一位顺应三教合流思潮的儒家学者。他以儒家的社会伦理哲学为主体,吸取佛教的“禅定”思想及道教陈抟《无极图》的宇宙观,开创了道(理)学体系。他把儒家的《周易》思想与阴阳五行说、道教的内丹理论相结合,论证宇宙的本原——“无极而太极”,并制作了描绘宇宙形成和发展变化的宇宙生成图式,还著作了阐发《太极图》的《太极图说》。

元脱脱撰《宋史·列传·道学》载:

至宋中叶,周敦颐出于舂陵,乃得圣贤不传之学,作《太极图说》、《通书》,推明阴阳五行之理,命于天而性于人者,瞭若指掌。

《宋史·周敦颐传》也说他:

博学力行,著《太极图》,明天理之根源,究万物之终始。

按《太极图说》为《太极图》之阐发,《太极图》为《太极图说》之图象。朱熹说:“先生之精,因图以示,先生之蕴,因图以发”。虽然,《宋史》肯定周敦颐曾作《太极图》及《太极图说》^①,但从宋代至清代,对《图》及《图说》是否出自周敦颐,均有争议。如宋时朱熹与陆九渊反复辩难,朱熹作肯定,陆九渊则疑其非周之作;迨至清代,黄宗炎作肯定,而朱彝尊则疑其出之于程颢(明道)。同时,认为出自周敦颐者,又有分歧,宋代朱震等认为周敦颐乃受之于穆修,而朱熹等则认为是周敦颐所自作。自宋以来,仍属悬案。

关于周敦颐哲学著作的最早记载,为周敦颐至友潘兴嗣所撰《濂溪先生墓志铭》:

尤善谈名理,深于易学,作《太极图》、《易说》、《易通》数十篇。

南宋初朱震在《汉上易解》中也述及此事,《宋史·朱震传》中说:

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。

朱震在宋高宗四年(公元1134年)为高宗讲《易》时,在《进周易表》中亦曾谓抟以《太极图》传种放,种放传穆修,修传周敦颐。

^① 《周濂溪集》卷四《诸儒太极发明》。

朱熹是坚持周敦颐作《图》及《图说》者，他不同意朱震“修传周敦颐”的说法，只勉强承认穆修对周敦颐有所影响，而《图》仍系周敦颐所自作。他在《再定太极通书后序》^①中说：

张忠定公（张咏）尝从希夷学，而其论公事之有阴阳，颇与图说意合。窃疑是说之传，固有端绪，至于先生然后得之于心，而天地万物之理，巨细幽明，高下精粗，无所不贯，于是始为此图，以发其秘耳。

在《周子太极通书后序》^②中说：

五峰胡公仁仲作《通书序》……夫以先生之学之妙，不出此图，以为得之于人，则决非种穆所及……是以尝窃疑之。及得志文^③考之，然后知其果先生之所自作，而非有所受于人者。

因此，朱熹在《濂溪先生事状》^④中肯定周敦颐作《图》及《图说》。他不仅肯定周敦颐作《太极图》，而且认为《太极图》应列为《通书》之首篇；更认为周敦颐道学之奥妙均具于《太极图》中。《周子太极通书后序》：^⑤

盖先生之学，其妙具于太极一图，《通书》之言，皆发此图之蕴，而程先生兄弟语及性命之际，亦未尝不因其说……潘清逸志先生之墓志，叙所著作，特以作《太极图》为称首，然则此图当为书首不疑也。

及至明末，王夫之（船山）认为只有第二圈之“取坎填离”图是陈抟所传，其余则皆为周敦颐所自作。《思问录外篇》：

《太极》第二图，东有坎、西有离，颇与玄家毕月乌、房日兔，龙吞虎髓、虎吸龙精之说相类，所谓互藏其宅也。世传周子得之于陈图南，愚意陈所传者此一图，而上下四图，则周子以其心得者益之，非陈所及也。

明末清初的黄宗炎，在《易学辨惑·太极图说辨》^⑥中说，周敦颐“得图于方士，得偈于释心证，而后推墨附儒，借大易以申之，更为《太极图说》”。认为此图非易，为老、仙、释淆乱之作。《太极图说辨》中说：

太极图者，创于河上公，传自陈图南，名为无极图，乃方士修炼之术……周茂

① 《朱文公文集》卷七十六。

② 《朱文公文集》卷七十五。

③ 指潘兴嗣《濂溪先生墓志铭》，见《周子全书》卷二十。

④ 《周子全书》卷二十。

⑤ 《朱文公文集》卷七十五。

⑥ 见《昭代丛书》。

叔得之更为太极图说,则穷其本而反于老庄,可谓拾瓦砾而悟精蕴,但缀说于图,合二途为一门……又惧老氏非孔孟之正道,不可以传来学,借大易以申其易,混二术而总冒以儒……。

清毛奇龄依据张南轩所说周濂溪之学始宗陈希夷,后从穆修、邵康节游,又尝学于润州鹤林寺僧寿涯;胡汲仲《大同论》所说河南程氏二子得周子之传,周子之传出北固(润州)竹林(鹤林)寺僧寿涯;胡双湖一桂《启蒙翼传》所说胡武平、周茂叔同师润州鹤林僧寿寺涯,其后武平传其学于家,茂叔传二程等说法。认为周敦颐的《太极图》端绪于陈抟及僧寿涯,所谓“方士所传,老僧所授”,周敦颐合二氏加修饰,绘制出了《太极图》。他在所撰《西河合集·太极图说遗议》^①中肯定周敦颐传《太极图》。

闻之汉上(朱震)所进图在高宗绍兴甲寅,而亲见其图,而摩画之,则在徽宗政和之丙申……况其图后注云:右太极图周惇实,茂叔传二程先生,其称惇实,则在英宗以前,未经避讳改名之际,其图之最真最先已瞭然矣。

以上所引述的这些,基本上都肯定周敦颐作了《图》及《图说》。而自宋以来,持异议者亦复不少,如宋陆九渊、清朱彝尊可为代表。如朱熹《答陆子静书》^②记载:

象山陆九渊书云:梭山兄谓《太极图说》与《通书》不类,疑非周子所为……

陆九渊最根本的理由是,《太极图》及《太极图说》在“太极”之上又加“无极”,“太极”是儒家宇宙本原的术语,而“无极”乃道家宇宙本原的术语,周敦颐是儒家,他所著《通书》亦不言“无极”,故断定《图》与《说》非周之作。可是他又有所犹豫,接着说:

假令《太极图说》是其所传,或是少时所作,则作《通书》时,盖已知其说之非矣。此言殆未可忽也。

及至清代,朱彝尊撰《太极图授受考》,在该文的前部分也说:陈抟居华山,曾以《无极图》刊诸石,相传传受之吕岩,岩受之钟离权,权得说于伯阳,伯阳闻其旨于河上公;周敦颐取而转易之,更名《太极图》,仍不没《无极》之旨。可是在该文后部却又拐弯抹角怀疑周传《太极图》之说。他写道:

山阳度正作元公^③年表,书庆历六年知虔州兴国县,程公珣假促南安,因与先生为友,令二丁师之,时明道年十五,伊川年十四,尔其后先生作《太极图》,独手授之,他莫得而闻焉。考是年元公以转运使王逵荐移知彬县,自是而后,二程

① 《毛西河先生全集》。

② 《周子全书》卷三。

③ 宋宁宗嘉定十三年,赐周敦颐谥曰元。见《周子全书》卷二十一《列代褒崇》。

子未闻与元公覲面,然则从何地手授乎?伊川撰《明道行状》云:“先生为学,自十五六时闻汝南周茂叔论道……未知其要,泛滥于诸家,出入于老释者几十年,反求诸后得之”。绎其文,若似乎未受业于元公者,不然,何以求道未知其要,复出入于老、释邪?

言外之意,即程颢并不曾受图及说于周敦颐,由于程颢多年出入于老、释,则图及说可能为程颢所作,非周敦颐所作。

综上所述,我认为潘兴嗣、胡五峰等与周敦颐同时,而且关系较密切,朱熹根据他们的记述加以考订,是比较可靠的。陆九渊、黄宗炎、朱彝尊等之所以有疵议,关键在于儒道相绌,出发于维护儒家尊严,千方百计要摆脱周敦颐开创的道学吸取了道家“无极”之旨的说法;可是在事实面前,又只能无可奈何地游移其词,甚至如黄宗炎在承认之后却又痛斥这是“奉螟蛉为高曾”、“戴僭窃为君父”,不免失之偏激。其实朱熹早就力辟关于周敦颐吸取道家“无极”为宇宙本原的说法。据《宋史·周敦颐传》所载《太极图说》原文为“自无极而为太极”,朱熹觉察到这样会过分抬高道家,有损儒家尊严,于是他在考订《太极图说》时,便删去“自”、“为”,并且一再解释“无极”乃是指“太极”的原始体性,无声、无臭、无形……。在《太极图说解》中说:“非太极之外复有无极也”。其实,这都不过是“掩耳盗铃”而已。

关于《太极图》、《太极图说》蕴义:

据《周子全书》卷一记载,经朱熹整理考订后的周敦颐《太极图说》,全文为:

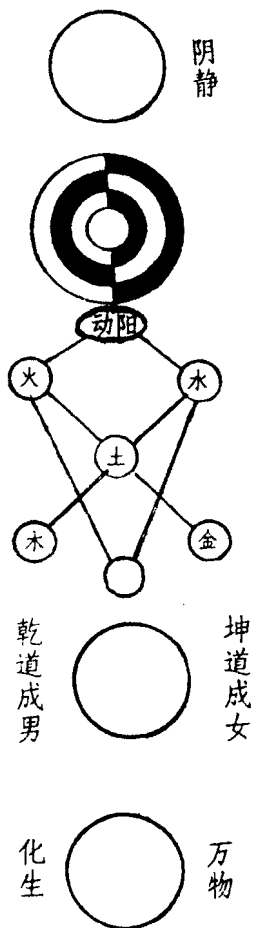
无极而太极。太极动而生阳,动极而静;静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根;分阴分阳,两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土,五气顺布,四时运焉。五行一阴阳也,阴阳一太极也,太极本无极也。五行之生也,各一其性。无极之真,二五之精,妙合而凝。乾道成男,坤道成女。二气交感,化生万物,万物生生而变化无穷焉。唯人也得其秀而为灵。形既生矣,神发知矣,五性感动而善恶分,万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静,立人极焉。故圣人与天地合其德,日月合其明,四时合其序,鬼神合其吉凶。君子修之吉,小人悖之凶。故曰:立天之道曰阴与阳;立地之道曰柔与刚;立人之道曰仁与义。又曰:原始反终,故知死生之说。大哉易也,斯其至矣!

元脱脱撰《宋史·周敦颐传》亦录周敦颐《太极图说》全文。与《周子全书》所录《太极图说》相校,则微有出入,“四时运焉”改作“四时行焉”,“唯人也得其秀而为灵”改作“惟人也得其秀而最灵”;余尽同。

关于周敦颐《太极图》,我所见到流传下来的图式,有好几种。

1. 朱震向宋高宗所进周敦颐《太极图》。

朱震,字子发,荆门军人,登政和进士第。胡安国荐于高宗。既至,高宗问以《易》、《春秋》之旨,他把考订的周敦颐《太极图》进给了高宗。据清代毛奇龄《太极图说遗议》所抄录朱震《易卦图》上卷《太极图》,其图式:



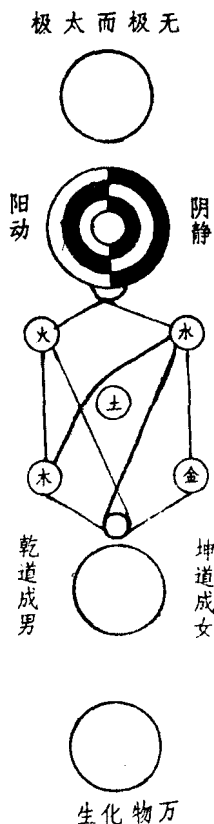
自上而下,首圈为“阴静”。次圈为“坎离匡郭”图。首、次圈表示自“无极而太极”。“坎离匡郭图”外边的一轮,左边白表示“太极动而生阳”,右边黑表示“动极而静,静而生阴”;第二轮黑白相错,左黑右白,表示“静极复动”;第三轮白黑相错,左白右黑,表示“一动一静,互为其根”。第三圈的“阳动”与五行相生联在一起,表示太极生两仪后,“阳变阴合而生水火木金土”,五气顺布,四时运行。从五行相生图至首圈“阴静”,就体现“五行一阴阳也,阴阳一太极也,太极本无极也”。五行图中下小圈,表示“无极之真,二五之精,妙合而凝”。第四圈表示“乾道成男,坤道成女”,产生了

人类。第五圈表示“二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉”。

2. 朱熹所考订的周敦颐《太极图》。

朱熹，字元晦，又字仲晦，号晦庵。祖籍安徽婺源，出生于福建南剑尤溪县，生于宋高宗建炎四年（公元1130年），卒于宋宁宗庆元六年（公元1200年）。朱熹得程氏正传，非常重视《太极图》。他校订周敦颐著作，《太极图》便包括在内。《宋史·朱熹传》载，朱熹著有《太极图解》。《周子全书》中录朱熹考订的图式为：

据《朱子图解》，大意是：



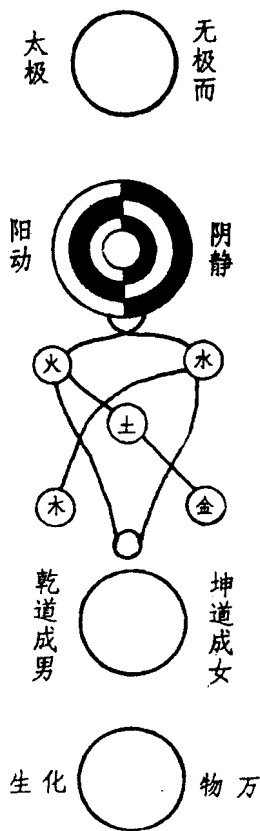
（第一圈）○此所谓无极而太极也。所以动而阳、静而阴之本体也……（第二圈）◎此○之动而阳、静而阴也。中○者，其本体也。☰者，阳之动也。○之用所以行也。☷者，阴之静也，○之体所以立也……（第三圈）此阳阴合而生水火木金土也。☲者，阳之变也；☵者，阴之合也……（第四圈）乾男坤女，以气化者言也。各一其性，而男女一太极也……（第五圈）○万物化生，以形化者言也。各一其性，而万物一太极也……然形，☵为之也；神，☰之发也。五性之德也，善恶男女之分也，万事万物之象也。

此天下之动,所以纷纶交错,而吉凶悔吝,所由以生也……是以一动一静,各臻其极;而天下之故,常感通乎寂然不动之中。盖中也,仁也,感也。所谓☯也,○之用所以行也,正也,义也、寂也。所谓☵也,○之体所以立也。中正仁义,浑然全体;而静者常为主焉。则人○于是乎立,而天地日月,四时鬼神,有所不能违矣……

3. 黄宗炎《易学辨惑·太极图说辨》所录周茂叔《图》。

黄宗炎,明末清初人,黄宗义(梨州)之弟,字晦木,一字立谿,学者称鷗鵑先生。学行与宗羲埒。在他所撰《易学辨惑·太极图说辨》中,亦录有周敦颐《太极图》,与朱熹所考订的《太极图》相比较,两者有所不同;即在《太极图说辨》内,“辨曰”中之五行图亦与黄宗炎所录《周茂叔图》有不同处。是本来有所不同,还是刻板者之误?姑录之以供查考:

周茂叔图(自上而下,顺而生人):



黄宗炎认为周敦颐得此图于穆修,而其端绪则为陈抟《无极图》。故在其辨说文中将此图与《无极图》两下比较,作了一点辨别性质的解说。扼要择录于下:

叔握方士之实，悟老氏之指，而蒙以大易之名，……方士之诀，逆则成丹，茂叔之意，以为顺而生人。太虚无有，有必本无，是为最上○，乃更“炼神还虚，复归无极”之名，曰“无极而太极”。太虚之中，脉络分辨，指之为理，是为次⊙，乃更“取坎填离”之名，曰“阳动阴静”。气生于理，落为气质之性，是为又次之，乃更“五气朝元”名，曰“五行各一性理”。气既具而形质呈，得其全灵者为人，人有男女，是为又次○，乃更“炼精化气，炼气化神”之名，曰“乾道成男，坤道成女”。得其偏者蠢者为万物，是为最下之○，乃更“玄牝之门”为“化生万物”。就其义而详绎之，又与方士乖矣。方士之玄牝炼化，本属两层，其用功亦有次第，故作为二图。茂叔之男女万物，直至一气所生，则无分先后，二图之内，一为赘疣。方士之五气朝元，言化气化神之后，堕肢体，黜聪明，搜一身之五藏，悉守其神气，然后能坎离交媾，火不炎上，水不润下，而金丹圣胎成矣。茂叔于此二图，先有条理而后有气质，吾不知气质未露，条理安托，紊其先后，义亦背畔矣。方士之还虚归无，又合于玄牝，上下始终周旋无间，最上一图与最下一图，分而合，合而分，会之不可言一，离之不可言二，所以成长生妙。茂叔于此为天地化生之本，虽得老氏之正宗，而于此图则未免牵强，又欲合以大易，则更不伦矣……。

4. 明末清初的王夫之在《思问录外篇》中也对《太极图》作了图解。其中说：

绘太极图，无已而绘一圆圈尔，非有匡郭也。如绘珠之与绘环无以异，实则珠环悬殊矣。珠无中边之别，太极虽虚而理气充凝，亦无内外虚实之异。从来说，竟作一圆圈，围二珠五行于中，悖矣。此理气，遇方则方，遇圆则圆，或大或小，注鯁变化，初无定质，无已而以圆写之者，取其不滞而已。王充谓从远观火，但见其圆，亦所理也。

又说：

图有五重，从上而下，今以此图首北趾南，顺而悬之，从下而窥之，则阳东阴西，其位不易矣。动极而静，静极复动，所谓动极静极者，言动静乎，此太极也……阳含静德，故方动而静；阴储动能，故方静而已动。故曰：动静无端，待其极至而后大反，则有端矣。

我认为《太极图》的构图有五重：(1)无极而太极；(2)阴静阳动；(3)五气顺布；(4)顺以生人；(5)化生万物。

“无极”一词，原出于道家：

知其白，守其黑，为天下式。为天下式，常德不忒，复归于无极^①。

^① 《老子·知其雄章》。

入无穷之门，以游无极之野^①。

物之终始，初无极已^②。

无则无极，有则有尽。无极之外，复无无极。无尽之中复无无尽。无极复无无极，无尽复无无尽，是以知其无极无尽也。而不知其有极有尽也^③。

“无极”是道家所主张的宇宙本原。

“太极”一词，原出于儒家。《尚书·洪范》：“惟皇作极”、“皇建其有极”。《易·系辞》：“易有太极，是生两仪”。“太极”是儒家所认为的宇宙本原。

“无极而太极”，实际上是依据《道德经》第四十二章所说“天下万物生于有，有生于无”而承认道家所说的“无极”是宇宙最原始的本原。

阴静阳动，其真谛在于《太极图说》中所说的“一动一静，互为其根”。这个提法亦原出于道家，《道德经》：“玄牝之门，是为天地根”。

五气顺布，五气指五行之气。五行说原出于《尚书·洪范》，“五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土”。东汉《周易参同契》把一二三四五当作水火木金土的系数，把五行分为三个五。即中央土为一五，表示天五生土；左边火与木为一五，表示地二生火，天三生木；右边水与金为一五，表示天一生水，地四生金。三五终归于下面的圆圈，表示归于一元。周敦颐据此改为“五气顺布”。

顺以生人，即《太极图说》中所说：“无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女”。说明“惟人也，得其秀而最灵”。其中“乾道成男，坤道成女”原出于《易·系辞》。《礼记·礼运》称人为“五行之秀气”，《尚书·泰誓》称人为“万物之灵”。万物化生，即《太极图说》中所说：“二气交感，化生万物”。《易·系辞》：“两仪生四象，四象生八卦……”。《道德经》：“一生二，二生三，三生万物”。包含了儒家与道家的思想。

周敦颐认为社会伦理道德仁义礼智信，是水火木金土五行之性所派生的，因此五常之德与自然的五行之性一样，是绝对合理的、永恒的。正如朱熹在《语类》卷九十四中所说：“太极便是性，动静阴阳是心，金木水火土是仁义礼智信，化生万物是万事”。又说：“太极只是个极好至善底道理。……周子所谓太极，是天地人物万善至好的表德”。

总之，《太极图》所讲的是人同自然的关系、个人同社会的关系、社会伦理道德同自然的关系。在其宇宙生成论及社会伦理思想方面，明显的是儒道杂糅。

① 《庄子·在宥篇》。

② 《列子·汤问夏革篇》。

③ 同上。

三、《无极图》与《太极图》迹异道同

宋代周敦颐是儒家学者,陈抟《无极图》乃是道教内丹修炼术的图式,周子《太极图》讲的是“顺以成人”,道教讲的是“逆以成丹”,儒家追求修养成圣人,道教追求修炼成仙人,儒道两家自来有矛盾,那么,除了因宋统治者以儒家为主,以佛道为辅的思想路线造成容许三教相融合的历史条件外,儒学与道教之间有什么可促使其相融合的内在依据呢?换句话说,即儒家学者周敦颐在儒学基础上为什么能够吸取道教的理论?吸取了陈抟《无极图》的什么理论?宋代道学(理学)与道教之间相交融的关系是怎样来的和以后又怎样发展?

首先,儒家学者周敦颐为适应宋王朝的政治需要,迎合统治者崇道的热切,在倡导以孔孟之学为政治主导思想的基础上吸取了陈抟《无极图》中的宇宙生成论的根本理论。按《无极图》固然是道教内丹修炼术的图式,把《老子道德经》中所说“反者道之动”,应用于炼丹术,所谓“逆以成丹”,即对宇宙生成论的逆转运用之意,而其前提则是先承认“无极”为宇宙本原的宇宙生成论。儒家也有儒家的宇宙生成论,认为《周易》中所说的“太极”是宇宙万物的根源。儒家所说的“太极”,解释不一,或谓“太极”即“道”,或谓“太极”即“理”,或谓“太极”即“阴阳”,或谓“太极”即“气”,或说“道”即“阴阳”,“阴阳”之中有“动静”,或说“理”寓于“元气”之中,“理”即是“道”。认为“太极”是“元气”,这是朴素的唯物主义宇宙观;认为“太极”是“道”、“理”,是非物质的观念,这就是客观唯心主义宇宙观。道家与以后的道教,认为“无极”是宇宙的根源,是宇宙存在动静运动的第一推动力,它是神秘的虚幻的精神力量,或人格化而为“天神”,这也是客观唯心主义的宇宙观。周敦颐不过是在宇宙本体问题上扬弃儒家朴素唯物主义思想,而在儒家客观唯心主义思想基础上更向前迈了一步,吸取道家“无极”的观念,认为“太极”来自“无极”,“太极”属于“有”,“无极”才是“无”,是宇宙的本原。这就是在客观唯心主义的基础上融合了道家及儒家的宇宙生成论,成了他所开创的道学的宇宙生成论。

次者,“天人一体”、“道法自然”的哲学思想模式,是儒家及道教都承认而且奉为思想主旨的。道教认为“道”是阴阳五行之至精的凝聚体,它是永恒的,按照天人一体的原则,人身中亦有阴阳五行之至精,如能效法自然,以己身为小天地,循阴阳转化及五行相生相克的“规模”而逆转运动,则可以使阴阳五行至精凝聚而得“道”,归真返朴,与“道”同一性而长生。儒家认为人性是天所赋予的,是阴阳五行妙合而成。人是天地秀灵之气形成的,人们的社会伦理道德:中、正、仁、义、诚,也是天地五行之性在社会伦理方面的自然体现。人如能遵循这些封建的社会道德,便能够主静无欲,诚而无妄、无事、无为,成为圣人,而圣人的精神是能够永存的。儒家也好,道教也好,“天人一体”、“道法自然”的基本哲学思想是一致的,均有别于自然天道观,而同属唯

心主义,各自在此思想基础上建立各自的思想体系,不过衍义有异而已。

再者,在对待封建社会的伦理道德方面,儒家与道教自来一致。认为封建伦理道德是做人的准则,是维系社会安定的保证,同时也是人要修“仙”及成“圣人”的最基本的条件。道教所讲究的“性”,与儒家所强调的封建伦理道德是相同的相通的。这也是便于周敦颐吸取并改变道教“二五至精”的内在条件之一。

再次者,不论道教追求成“仙”,是出世的人生观也好,儒家追求成“圣人”,是入世的人生观也好,都主张应主静无欲。前者诱导人们忍受现实的痛苦,追求彼岸的幸福;后者也是要人们安于现实的贫困,不要生欲望。两者殊途同归,对钳制人民的思想,维护封建统治,其政治作用是一致的。

就是由于这种在政治上、哲学思想上、伦理道德观念上的共同之处和相近之处,所以周敦颐能够吸取道教的思想因素,制作了《太极图》。无怪乎明末清初思想家颜元说:“论宋儒,谓是集汉晋释道之大成则可,谓是尧舜周孔之正脉则不可”。^①清代中期思想家戴震也说:“宋儒借阶于老、庄、释氏”,“宋儒出入于老释,故杂乎老释之言以为言”。^②其实,《太极图》与《无极图》在实质上是迹异而道同的。自此以后道学(理学)与道教相互吸取、相互影响,是交融的关系。比如在宋代兴起的道教净明派,就是在道学的影响之下产生的,净明派鼓吹忠孝,认为只有忠孝者才能成神仙。在政治上这固然是适应宋王朝的需用,在思想上则正是把道家们宣扬的封建伦理道德教义化了。是否可以这样说,道学将道教的教义哲学化,尔后道教又将道学的哲学思想宗教化,相互吸取,相互利用。

第三节 道教的创立与佛教东传无关

往年所读有关道教历史方面的论著,学者们每谓道教之产生,乃因受佛教传入中土之刺激与启发,或径谓为模仿佛教而创立。余亦曾遵循前辈学者之说,随合而从之。近年来,再读有关史料及近代诸名家宗教史论,觉得史料及诸名家对此问题,看法并非一律。这便促使我再思道教创立的历史条件,对以往我所受前辈之成见,不觉生出一些疑惑。究竟佛教初入中土,给予了巫祝、方仙之士何种刺激与何种启示,而使之萌生创立“道教”的意念呢?具体究索,似乎又未见确凿之史证。我的浅识是:佛教之初入中土,与道教太平道、五斗米道之初兴,基本是同时的。道教的核心信仰是神仙崇拜,吸取我国古代宗教思想为其义理结构基础,它的产出并不是由于佛教传

^① 颜元《习斋记余》卷三《太上仓陆樗亭先生序》。

^② 戴震《孟子字义疏证·理》。

入中土的刺激和启示,更不是模仿的产物。这关联到道教义理体系建树的资源问题,故有具体辩证和陈述的必要。

一、佛教究竟何时传入中土?

在我国古籍中,关于佛教初入中土的传说性记载颇多,说法纷纭,使人甚难肯定。汤用彤先生说:“佛教入华,果在何时,传说纷歧,实难确定。盖佛教自魏晋以后,在中国文化思想上,虽大放异彩,而方其初来,中夏人士仅视为异族之信仰,细微已甚,殊未能料瞿昙教化,后将光被神区,而为之记也。汉明求法,见之于《牟子理惑论》,然上距永平之世,已过百年。其后乃转相滋益,揣测附会,种种传说,与时与增。”^①汤公考其原由,一则为佛教徒及博物好奇之士的取异闻而附益;二则为佛教徒夸耀佛法无边,三皇五帝时佛法便已为华夏所知;三则为佛道斗争,“信佛者大造伪书,自张其军。”

关于此问题的种种纷歧之说,大致可以归纳为以下一些说法:

(一)佛教已闻于三皇五帝之世:南北朝刘宋宗炳《明佛论》:“伯益述《山海》,天毒之国,偃人而爱人。郭璞传,古谓天毒即天竺,浮图所兴。偃爱之义,亦如来大慈之训矣。固亦既闻于三五之世也。……东方朔对汉武劫烧之说,刘向《列仙》叙七十四人在佛经,学者之管窥于斯,又非汉明而始也。”^②

(二)西周时期已知西方有佛:唐释法琳《对傅奕废佛僧事》引《周书异记》(按,系伪书):“按《周书异记》云:‘周昭王即位二十四年(公元前1029),甲寅岁四月八日,江河泉池,忽然泛涨,井泉并皆溢出,宫殿人舍,山川大地,咸悉震动。其夜五色光气,入贯太微,偏于西方,尽作青红色。周昭王问太史苏由曰:‘是何祥也?’由对曰:‘有大圣人,生于西方,故现此瑞。’……至穆王五十三年,壬申岁二月十五日平旦,暴风忽起,发损人舍,伤折树木,山川大地,皆悉震动。午后天阴云黑,西方有白虹十二道,南北通过,连夜不灭。穆王问太史扈多曰:‘是何征也?’对曰:‘西方有大圣人灭度,衰相现耳。’穆王大悦曰:‘朕常惧于彼,今已灭度,朕何忧也。’当此之时,佛入涅槃也。”^③

按:佛教创始人释迦牟尼,古印度迦毗罗卫国(在今尼泊尔境内)人,姓乔答摩,原名悉达多。其生卒年代,传说不一。1956年东南亚国家曾举行佛涅槃二千五百年纪念,各佛教国家据史料公认1956年为佛涅槃二千五百年,亦即释迦牟尼去世于公元前544年。再往前推八十年,即佛之诞生年,为公元前624年。按中国历史年代对

① 《汉魏两晋南北朝佛教史》第一部分第一章《佛教入华诸传说》。

② 梁释僧祐《弘明集》卷二。

③ 唐释道宣《广弘明集》卷十一。

照,则悉达多生于周襄王二十八年,去世于周景王元年。《周书异记》虚构异说,亦显然矣。《中国佛教》卷一《中国佛教史略·后汉佛教》中说:“北齐僧统法上曾沿此说以答高丽使者,后来更为一般佛徒所习用。”此盖为以讹传讹,将错就错。

(三)春秋战国之际已知有佛:唐终南山释道宣《归正篇·商太宰问孔子圣人》引《列子·仲尼篇》:“太宰嚭问孔子曰:‘夫子圣人与?’对曰:‘丘也博识强记,非圣人也。’又问:‘三王圣人与?’对曰:‘三王善用智勇,圣非丘所知。’又问:‘五帝圣人与?’对曰:‘五帝善用仁义,圣非丘所知。’又问:‘三皇圣人与?’对曰:‘三皇善用时,圣非丘所知。’太宰大骇曰:‘然则孰为圣人乎?’夫子动容有间曰:‘丘闻西方有圣者焉,不治而不乱,不言而自信,不化而自行,荡荡乎人无能名焉。’据斯以言,孔子深知佛为大圣也。”^①

(四)秦始皇时沙门曾赍经来华:唐释法琳《对傅奕废佛僧事》:“释道安、朱士行《经录》目云:始皇之时,有外国沙门释利防等一十八贤者赍持佛教,来化始皇,始皇弗从,乃囚防等。夜有金刚丈六人来,破狱出之,始皇惊怖,稽首谢焉。”^②

按此说始载于隋费长房《历代三宝记》卷一,但文中并未言此说出自释道安及朱士行《经录》。汤用彤先生说:“按道安《经录》如载此事,则僧祐、慧皎等必有称述。至如朱士行《经录》,亦首见《房录》,此前罕有所闻。费长房自言未见其书。《三宝记》芜杂凌乱,谓朱士行曾作录,实不可信。其言出道安、朱士行云云,乃为佛徒伪造。”^③

(五)汉武帝时始闻浮屠之教:北齐魏收《魏书·释老志》:“汉武帝元狩中,遣霍去病讨匈奴,至皋兰,过居延,斩首大获。昆邪王杀休屠王,将其众五万来降。获其金人,帝以为大神,列于甘泉宫。金人率长丈余,不祭祀,但烧香礼拜而已。此则佛道流通之渐也。及开西域,遣张骞使大夏还,传其旁有身毒国,一名天竺,始闻有浮屠之教。”^④

按,汤用彤先生说:“查《史记·大宛传》张博望虽言及身毒,然于浮图,则《史》《汉》均未记其所称述。且《后汉书·西域传》曰:‘至于佛道神化,兴自身毒,而二汉方志,莫有称焉。张骞但著地多暑湿,乘象而战。’据此始闻浮屠之教云云,系魏收依通西域事而臆测之辞,并非述骞所言也。……而其所流传之故事虚妄不实,盖可知矣。”

(六)汉哀帝时已受浮屠经:曹魏鱼豢《魏略·西戎传》:“昔汉哀帝元寿元年,博

① 唐释道宣《广弘明集》卷一。

② 《广弘明集》卷十一。

③ 《汉魏两晋南北朝佛教史》第一部分第一章《佛教入华诸传说》。

④ 《魏书》卷一一四《释老志》。

士弟子景卢受大月氏王使伊存口授浮屠经,中土闻之,未之信也。”^①按,梁启超先生说:“此事在历史上虽为孤证,然其时大月氏王丘就郤,正征服罽宾,而罽宾实当时佛教极盛之地,则月氏使臣对于佛教有信仰,而我青年学子之怀抱新思想者,从而问业,亦意中事。但既无著述,亦无传授,固不及于思想界耳。”^②

(七)汉明帝时佛教传入中土:南朝宋范晔《后汉书·西域传》:“世传明帝梦见金人,长大,顶有光明,以问群臣。或曰:‘西方有神,名曰佛,其形长丈六尺而黄金色。’帝于是遣使天竺问佛道法,遂于中国图画形像焉。”^③北齐魏收《魏书·释老志》:“后孝明帝夜梦金人,顶有日光,飞行殿庭,乃访群臣,傅毅始以佛对。帝遣郎中蔡愔、博士弟子秦景等使于天竺,写浮屠遗范。愔仍与摄摩腾、竺法兰东还洛阳。中国有沙门及跪拜之法,自此始也。”

按:汉明求法之事,乃托诸梦幻,汉孝明帝纪亦未见记载,且尔后说法种种,矛盾甚多^④,故现代佛教史家颇怀疑是否有“汉明求法”之事,摄摩腾、竺法兰是否实有其人?虽然如此,但汉明帝之世已有佛教传入中土,已逐渐成为公认史实。究其原因,实则《后汉书·楚王英传》已记载汉明帝时佛教已在贵族阶层传播的史实(下详)。

(八)汉明帝时已尚浮屠之仁祠:《后汉书·楚王英传》:“(永平)八年,诏令天下死罪皆入缣赎。英遣郎中令奉黄缣、白纨三十匹诣国相曰:‘托在蕃辅,过恶累积,欢喜大恩,奉送缣帛,以赎愆罪。’国相以闻。诏报曰:‘楚王诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠,洁斋三月,与神为誓,何嫌何疑,当有悔吝?其还赎,以助伊蒲塞、桑门之盛饌。因以班示诸国中傅。’”据此,则确证汉明帝时佛教已在贵族阶层中传播,而且已有一些信士(伊蒲塞)和来华的出家客僧(来自印度、西域之僧人)。

(九)汉末佛教始延及中土:南齐僧祐《出三藏集记》(省称《祐录》)卷五载晋释道安《注经录序》:“佛之著教,真人发起,大行于外国,有自来矣。延及此土,当汉之末世,晋之盛德也。”

按,汤用彤先生认为:“考伊存授经,明帝求法以后,佛教寂然无所闻见。然实则其时,仅为方术之一,流行民间,独与异族有接触,及好奇之士,乃有称述。其本来面目,原未显著。当世人士不过知其为夷狄之法,且视为道术之支流,其细已甚。后世佛徒,尤耻其教之因人成立。虽知之,而不愿详记。岂真佛教在桓、灵以前未行中国耶?盖亦因其傍依道术而其术不显耳。”^⑤我认为汤公所说是十分中肯的。

关于近代佛教史家对此问题看法,简略列举如下:

① 见《三国志·魏志》卷三十裴松之注。

② 梁启超《佛学研究十八篇·佛教之初输入》。

③ 《后汉书》卷八十八。

④ 见《中国佛教》第一卷《后汉佛教》第五页。

⑤ 《汉魏两晋南北朝佛教史》第一部分第四章《汉代佛法之流布》。

中国佛教协会编《中国佛教》第一卷《后汉佛教》(作者黄忏华)认为:关于汉明以前佛教传入中土的种种传说,“但除伊存授经一说外,大多数由于和道教对抗,互竞教兴的先后,遂乃将佛教东传的年代愈推愈远,所有引据大都是虚构和臆测的。”

梁启超认为:“‘汉明帝时,始有佛法’此二语殆成为二千年来公认之史实。吾人心目中,总以为后汉一代,佛教已粲然可观。乃参稽考证,而殊觉其不然。《后汉书·西域传》论云:‘至于佛道神化,兴自身毒,而二汉方志,莫有称焉。……’”^①

汤用彤先生认为:“汉明帝永平年中,遣使往西域求法,是为我国所公认佛教入中国之始。”“求法故事,虽有疑问,但历史上事实常附有可疑传说,传说固妄,然事实不必即须根本推翻。”“汉明求法,吾人现虽不能明当时事实之真相。但其传说,应有相当根据,非向壁虚造。至若佛教之流传,自不始于东汉初叶。明帝虽曾奖励此新来之教,然其重要,亦自不如后日所推尊之甚。至若后世必定以作始之功归之明帝,则亦有说。”^②蒋维乔先生认为:“要之,我国知有佛教,应在武帝通西域后。至明帝时,天竺人来华,朝廷尊重之,遂视为异闻,而传播于后世。实则中国佛教史,当以安世高、支娄迦谶来时为始也。”^③

郭朋先生认为:“可以大致推定:佛教的正式传入中国,当在西汉末年、东汉初年的两汉之际。至于佛教传入的具体的确凿年月,则因文献不足,难下定论。”^④

任继愈先生认为:“大月氏在公元前二世纪移居大夏后很快就接受当地的风俗文化,因此在公元前一世纪末盛行佛教并由其来华使者口授佛经,是完全可能的。”^⑤按公元前一世纪末则正当西汉哀帝在位之时,这就是说“伊存授经”是可能的。

吕澂先生认为:关于西汉哀帝时大月氏使者伊存口授佛经之说,乃出自《三国志》裴注引前人鱼豢《魏略·西戎传》,而《魏略》一书已佚。“据现代研究西域历史的学者,如日人白鸟库吉认为贵霜王朝前二代是不信佛教的,而大月氏又在贵霜朝之前,当时是否已有佛教流传,还值得研究;尤其是授经者是国家的大使身份,说明佛教

① 梁启超《佛学研究十八篇·佛教之初输入》。

② 《汉魏两晋南北朝佛教史》第一部分第二章《永平求法传说文考证》。

③ 蒋维乔《中国佛教史》。

④ 郭朋《汉魏两晋南北朝佛教》第二章第一节《佛教的传入》。

⑤ 任继愈主编《中国佛教史》第一卷第二章第三节《两汉之际佛教的输入》。

已成为当时统治阶级所崇信才有可能,这就更需要研究了。”^①考“贵霜王朝”正当汉明帝永平年间,西戎贵霜王朝时犹且不信佛教,而在贵霜王朝前的大月氏又怎么会有佛教呢?汉明帝永平前的大月氏国既无佛教,又怎么会有大月氏使者口授佛经呢?这便否定了汉哀帝时佛教传入中土的可能。

本文前面所摘述的材料,其中或有托诸三皇五帝之逸史,或有虚构周秦之寓言,或有假托梦幻之所见,或有臆想之推断;近代佛教史家亦言论纷歧,见解不一。笔者读诸名家之书,亦随之而思考之。依据时代历史条件的可能,笔者的浅见是:汉武帝时已通西域,极可能统治者已知西域有佛教一事;汉哀帝时曾有西域佛教徒来华,曾向汉朝廷谈及佛经,这也是有可能的。不过,这最多只能说是中土统治者知道了一点信息而已,还谈不上佛教已传入中土,更谈不上对中土社会有任何思想影响。汉明帝时佛教已传入中土,这是史实(至于梦幻所见等乃是后世好事者所作宗教渲染。楚王英已尚浮屠之仁祠,乃属史实);只不过那时佛教之名不显,而是依附于当时中土的黄老道,只在极少数贵族阶层中有影响,浮屠被敬为西方一大神人,受到祭祀而已,对中土社会也还是谈不上有什么影响的。佛教教义、经典真正传入中土,应当说始于汉桓帝时安息僧人安世高之来华传教及首创译经事业。佛教在中土传播的总情况,我以为还是中国佛教史上著名学者、东晋的释道安说得对:“佛之著教,真人发起,大行于外国,有自来矣。延及此土,当汉之末世,晋之盛德也。”^②

二、道教兴起的過程

我国现有五大宗教,即道教、佛教、天主教、基督教、伊斯兰教,其中唯道教是我国土生土长的宗教,它是我国历史发展中出现的一种文化现象。既不是从天上突然降授的,也不是从哪个外国传来的。它是在我国敬天祀祖的传统宗教的基础上,融合先秦两汉传统诸学派,特别是黄老道、神仙家、墨家、阴阳五行家、儒家等诸学说的神秘主义思想与方仙之术而形成的本土宗教。

远在公元前一千几百年前的殷商时代,史前时期的自然崇拜已发展到信仰上帝和天命,初步建立了以上帝为中心的天神系统;原始的鬼魂崇拜已发展到以血缘为基础,与宗法关系相结合的祖先崇拜;梦兆信仰也已发展到求神意以定吉凶的占卜巫术。这时也就有了管理宗教仪式、卜筮吉凶和祈福禳灾的巫祝,被认为能沟通神天。巫的专职就是托言能把神的意旨通过龟壳或蓍草卜筮传达给人;祝的专职就是奉行祈祷仪式,托言能把人的愿望申诉于鬼神。因此巫祝都是祭祀时不可缺少的人物。周继殷商而统治天下,鬼神崇拜更为系统,已形成天神、人鬼、地祇三个系统。属于天

① 吕澂《中国佛学源流略讲》第一讲《佛学的初传》。

② 见《祐录》卷五。

神的有上帝及日、月、星、斗、宿、风、云、雷、雨诸神；属于地祇的有社稷、山川、五岳、四渎之神；属于人鬼的主要是各姓的祖先及崇拜的圣贤。这些也便是后来道教所以成为多神教的来源。战国时期，神仙传说流行，不仅漱正阳、含朝霞、保神明、入精气等吐纳之术为世人所习慕，彭祖之长寿、三神山之仙阙为世人所向往，且载营魄而登霞，掩浮云而上升的幻想登仙之说，也已为世人所乐道和探求。先秦古籍不少载有关于仙人、仙境、仙药等传说的文字。如《庄子·逍遥游》中说：

藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。^①

夫圣人，鹤居而鸢食，鸟行而不彰，天下有道，则与物皆昌；天下无道，则修德就闲；千岁厌世，去而上仙；乘彼白云，至于帝乡；三患莫至，身常无殃。^②

《列子》、《庄子》中有很多对仙人、仙境的描述，“仙境”为无限美妙、神秘的境地，“仙人”都是外生死、极虚静、不为物累、超脱自在的能飞行的超人。《史记·封禅书》中有一段脍炙人口的仙话：

自威、宣、燕昭，使人入海，求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其传在渤海中，去人不远，患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙。未至，望之如云，及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。世主莫不甘心焉。及至秦始皇并天下，至海上，则方士言之不可胜数。始皇自以为至海上而恐不及矣，使人乃童男女入海求之。

伴随神仙之说的流行，巫觋遗绪便利用之，更为渲染神异，有的并利用当时萌芽之科技，加以宗教渲染，以为求仙之方术，游售于世，时人称之为方士。战国时期的巫觋及方士，主事祭祀与求仙术，但他们还只有神异的神话、仙话及不明其“妙”的方术和咒语，却没有称得上是“理论”的理论，与诸子百家相比较，显然有些黯然失色。战国末期出了个方士叫驺衍，他将阴阳五行说相胜相克的原理与社会朝代之兴衰更替相结合，更推而论社会事物之一切变化，皆因缘于阴阳消长及五行之相胜相克。驺衍以此而显于诸侯，从而也启发了其他方士，将其方术、神灵信仰皆文饰以阴阳五行之说，这便使方仙之道具备了神秘的理论色彩。《史记·封禅书》中说：

自齐威、宣之时，驺子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门子高、最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依赖于鬼神之事。驺衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则

① 《庄子·逍遥游》。

② 《庄子·天地》。

怪迂阿谀苟合之徒自此兴,不可胜数也。

秦始皇之后,最信方仙道的便是汉武帝刘彻,他宠信方士李少君、薄诱忌、少翁、栾大,从事祠灶、化炼丹砂、候神、服食、却老方等方术。《史记·孝武本纪》:

(武常)亲祠灶,而遣方士入海求蓬莱安期生之属,而事化丹砂诸药齐为黄金矣。

这里所说的方仙道,便是后世道教的最原始形态。尔后由于方仙道方术少验,受到社会舆论的一些攻击,仅靠阴阳五行说也显得理论色彩单薄,不能不更为增益理论。在西汉,黄老之学蔚然而兴,而黄老学说中也确有可供方仙道依附和发挥的神秘主义内容,于是仿儒家之尊崇尧舜、宗师孔丘,乃宣扬黄帝学仙问道及老子的长生久视之道,尊崇黄帝、老子,为传播神仙信仰服务,这便出现了有浓厚宗教色彩的“黄老道”。在两汉之际,社会上已有两种方仙流派,其一为汉成帝时方仙士甘忠可,以阴阳五行说为主,兼采黄老及儒家讖纬说,造作《包元太平经》,尊崇天帝、赤精子真人的原始太平道。《汉书·李寻传》记载:

初成帝时,齐人甘忠可诈造《天官历》、《包元太平经》十二卷,以言汉家逢天地之大终,当更受命于天,天帝使真人赤精子下教我此道。

其二为标榜宗仰黄帝、老子,主事祭祀及修道养寿的黄老道(黄老学派中与方仙道相结合的一支)。前派于汉哀帝后潜隐民间流传;后派到东汉而渐盛。东汉顺帝时,琅玕宫崇诣阙,上其师于吉神书百七十卷(即《太平青领书》,亦即《太平经》),“专以奉天地、顺五行为本,亦有兴国广嗣之术”,“其言以阴阳为家,而多巫覡杂语”^①。这显示甘忠可的原始太平道并未湮灭,于吉便是甘忠可的后继者与发扬者,他将《包元太平经》扩展而为《太平经》百七十卷。这也显示太平道的完成与行世,实际也标志道教的形成。汉灵帝时,太平道已发展到徒众数十万,奉持《太平经》,太平道领袖张角率众掀起了轰轰烈烈的黄巾起义。与于吉传播太平道的同时,在巴蜀一带有张道陵开创的五斗米道兴起,这一史实,古籍颇多记载:

张鲁,字公祺。初,祖父陵,顺帝时客蜀,学道鹤鸣山中,造作符书,以惑百姓。受其道者,辄出五斗米,故谓之米贼。陵传衡,衡传于鲁。^②

汉末,沛国张陵学道于蜀鹤鸣山,造作道书,自称“太清玄元”,以惑百姓,陵死,子衡传其业。衡死,子鲁传其业。鲁字公祺,以鬼道见信于益州牧刘焉。^③

① 《后汉书·襄楷传》。

② 见《后汉书·刘焉传》。

③ 见东晋常璩撰《华阳国志》卷二。

张陵受道于鹤鸣,因传《天官章本》千有二百,弟子相授,其事大行。……其书多有禁秘,非其徒也,不得辄观。至于化金销玉,行符敕水,奇方妙术,万等千条。上云羽化飞天,次称消灾灭祸。^①

张陵初创的五斗米道,已具有奉持的经典、醮仪、科戒和以“治”为中心的庞大教团组织系统,信徒不仅遍布巴蜀,而且影响远及于汉中。于吉、张角传播的太平道,因黄巾起义被朝廷所残酷镇压,以悲剧而告终,太平道遂亦渐由衰微而销声绝迹。汉末以张鲁为“系师”的五斗米道,在雄踞汉中三十多年后,归顺曹操,颇受优待,故五斗米得以继续流传,以后遂被目为道教的正统,绵绵承传于后世。

按,道教创教人前后有三,即汉成帝时的甘忠可,汉安、顺帝时的于吉,汉顺帝时的张道陵。因甘忠可、于吉皆为统治者诛灭,三张(张陵、张衡、张鲁)都得到统治者的承认,而且其道派能够绵绵承传,故而历史上以及道教教团内部,也都公认,道教形成于汉顺帝时,以张陵为创教者了;其实,在张陵之前,尚有甘忠可、于吉、宫崇等先驱者。

三、道教的创立曾受佛教传入的何种刺激与启发?

从时间上看,道教的兴起,与佛教初入中土基本上是同时,约在公元一世纪前后。两者有所不同的是:(一)道教是本土宗教,渊源甚为远古,其根植于我国传统文化的土壤,吸吮我国传统文化的乳汁,而逐渐形成的,是在中华民族远古自发宗教的基础上发展形成为人为宗教的。其源也长,其根也深,其形成教团组织的时间亦颇先于佛教客僧之东来,当在汉成帝与汉顺帝之间,即公元前32年至公元144年之间。佛教传入中土稍晚于道教教团组织之形成,当在汉明帝与汉桓帝之间,即公元58年至公元167年之间,至于佛法之在中土初具系统的传播,则较道教义理之系统传播,更晚近百年。(二)佛教是外来宗教,如浮萍似的飘来中土,初来中土的客僧零零散散,为数甚少,只是在贵族与士大夫阶层中很少人中间有所传播,而且在名义上只是依附于当时较为盛行的黄老道,佛教的名声还十分细微,不为社会大众所知,信奉者只不过当作祭祀西方一神人而已。(三)初入中土的佛教,直到汉桓帝时客僧安世高来华开创翻译佛经的事业,才有第一部译经《安般守意经》。至于传说所谓汉哀帝时的“浮屠经”,纯粹只是子虚乌有之说,所谓汉明帝时传说的《四十二章经》,实际乃是汉末支谦的译撰本。而这时的道教已经具有相当可观的经典,最著者则为《太平经》。综论之,佛教初入中土,人地生疏,自身尚无独立播教之能力,犹且依附于黄老道,既无译经传播教义,在社会影响又极微,又无佛教教团组织,在时间及其他条件上都不可能给予方仙士创立道教以刺激与启发。这个问题,不能靠主观臆想,而是要以具体史

^① 见《魏书·释老志》。

实来论证。

按,一种宗教的构成,它必须具有内在和外在的基本要素。赵朴初先生所著《佛教常识问答》中说:“佛教,广义地说,它是一种宗教,包括它的经典、仪式、习惯、教团的组织等等;狭义地说,它就是佛所说言教”。吕大吉先生主编的《宗教学通论》中说:“宗教的内在因素基本上有两种内容:1、宗教的观念或思想;2、宗教的感情或体验。宗教的外在要素,主要内容也可分为两种:1、宗教的行为和活动;2、宗教的组织 and 制度。一个比较完整的成型的宗教,便是上述内外四种因素的综合。”^①所谓宗教观念或思想,即神灵、神性观念及其基本教理教义,以及阐发和论证其信仰的真理性、灵验性、权威性的经典;所谓宗教的感情或体验,即因虔诚信持而产生的依赖感、敬畏感、安宁感和与神合一的神秘体验。所谓宗教行为和活动,即宗教方术、戒律禁忌、祈祷仪式、宗教礼仪等。所谓组织和制度,即教团组织形式、管理体制规范和指导宗教活动的规章等等。根据这些构成宗教的要素,让我们对道教的创立是否受了佛教传入的刺激和启发,作具体的剖析。

(一)汉顺帝时张道陵创立道教(此为道教界所公认),当时已具有《老子五千文》(宗仰老子,故奉为圣典)、《太平洞极经》(即《太平经》)、《老子想尔注》(张陵立言,张鲁成书)、《三天正法》、《正一盟威妙经》、《正一科术要道法文》、《天官章本》、章醮道书多卷,化金销玉、行符敕水,万有千条。这时佛教尚无一本译经在中土社会流传;道教本源于方仙道、黄老道,宗仰道家与神仙家,一直以神仙信仰为教义核心,未见有丝毫偏移,更未见有任何佛法之痕迹,它在初创时,佛教根本不可能对其义理产生任何刺激和启发,当时初来中土的佛教远未具备发生影响的条件。

(二)道教感情与道教体验,有它自己的特点,道教所崇拜的是我国古代传统宗教的天帝、圣贤以及神仙家、方仙道所敬慕和追求的仙人、仙境、仙方、仙药,信仰者所依赖、敬畏、惊异、向往的是本国的神仙、本国流传的方术和就本国土地上的洞天福地。佛教初来中土,客僧极少,汉制又不准汉人出家,社会广大群众知此教者甚微,中土汉人特别是方仙之士何曾有佛教感情与佛教体验产生之可能?根本谈不上有什么刺激与启发。

(三)道教是由方仙道、黄老道演进而来,它的宗教行为和活动,一贯以巫觋、方仙之术及我国传统祭祀礼仪为主,所谓符章醮仪、三官手书、道功法术都是本土之宗教行为与活动,并无外来的宗教因素渗入其间。在这方面,道教初创时根本不曾有感受佛教东来的刺激,更其谈不上什么启发。

(四)道教创立之初,五斗米道有五斗米道的组织与制度,太平道有太平道的组织与制度。如五斗米道(即天师道),其庞大的教团组织分为二十四治(或说二十八

^① 《宗教学通论》第一章第二节《宗教的基本要素》。

治)，“治”即头目“祭酒”之住处，也就是各教区的中心。《三国志·张鲁传》谓：“各领部众，为治头大祭酒。”陆修静《道门科略》：“天师立治置职，犹阳官郡县城府，治理民物。奉道皆编户著籍，各有所属。”其职称有：正治、内治称治头祭酒，别治称主，还有将军、校尉、主簿、领神、监神、督察、功曹、书吏、从事、仙官等。各治的制度与教务，主要是“付天仓”（信道者要向天师祭酒交纳信米）、一年“三会”（一年正月七日、七月七日、十月五日，一年三会，民各投集本治）。正月为举迁赏会，七月为庆生会，十月为建功大会。落死上生以隐实户口；对道职进行劝赏迁职；受度法箓。祭酒为信众宣行道法、为病者请祷、为道民设厨会求愿收福等等；再如禁酒、先加三原然后行刑等。太平道的组织单位为“方”，大方万人，小方六七千人，其为首者称大方、小方，太平道领袖称“大贤良师”。师持九节杖，以符水疗病并教人叩头悔过，设神坛，祀中黄太乙等等。在组织与制度方面，佛教曾给予方仙士创教以何种刺激和启发？又模仿了什么？一言以蔽之，没有！

（五）从地理条件看，佛教初入中土，客僧多来自西域（也有说从东南海上来的），亦多只活动于洛阳与建业（南京）一带，即使在这些地方，社会影响也很细微；道教主流一派，乃创立于西南巴蜀之峻山僻壤鹤鸣山，当时此地多夷人，盛行巫风，初入中土的佛教细微影响，哪能达到这里呢？在东汉史料中，未见有佛教深入蜀地之迹象，张道陵亦未必知有所谓佛教之事，哪里谈得上受刺激和启发呢？

（六）也有说，佛教是异国的宗教，传入中土后，中土方仙之士及儒生方士，出于民族意识，欲兴本土宗教以抵制外来的佛教，我以为这乃是后人的主观推想。当佛教初入中土，依附于本土黄老道，只是作为祭祠斋戒之一种而立足，汉朝廷对客僧是十分优待的，并无排斥之事，只是最初不准汉人出家，因为这与汉人伦理道德观念不合，此外不加禁阻。后世的佛道斗争乃是在佛教势力在华炽盛之后才发生的，时在魏晋之后。

从以上六个方面具体考察，我以为道教的创立，并无佛教来华所造成对中土方仙士的刺激与启发的因素，当然更谈不上什么模仿了。我以为，佛道关系史上，有不少问题是有必要重新探讨的，有些扬佛抑道的观点，有失史实，其中之一就是认为道教的创立是在佛教来华后的刺激与启发下促成的，甚至有谓为是模仿、抄袭的产物。第一，社会事物的产生，时间有前后，倒置是违背情理的；第二，道教构成的要素，不存在所谓佛教东来的刺激和影响；第三，道教的产生，决定因素是中土苦难的社会和中土宗教意识的发展。我的浅见是：道教之产生，从内在因素到外在形式，与佛教之传入并无关系。此浅见，恭请方家指正。

第四节 从《牟子理惑论》 看我国汉代早期佛道关系

《牟子理惑论》，是佛教传入中土后，佛教学者为张扬其教而撰述的最早的一篇论著。它既反映佛教早期的思想状况，也反映了佛道之间早期的关系状况。它是中国佛教史上重要的一页，也是我国佛道关系史上重要的一页。考察此篇论著的成书时代及内容，对我们了解汉代早期佛道关系的情势状况，是十分必要的。

一、对《理惑论》成书时代的考察

关于《理惑论》的撰述时代及作者，很久以来便是学者们聚讼的问题，说法纷纭。为考察佛道关系的历史，我们首先便要弄清此论著的撰述时间，才能确定佛道两教思想抗争明面化的开始时间，然后也才能作进一步的剖析与评议。

《牟子理惑论》最早见刘宋陆澄《法论》，南朝梁僧祐《经录》载《法论》卷帙目录。《法论》称《牟子理惑论》为《牟子》，注曰：“一云苍梧太守牟子博传”。

南朝梁刘孝标《世说新语·文学篇》注引《牟子》中汉明帝永明求法事。

南朝梁僧祐《弘明集》卷一收载《牟子理惑论》三十七篇，称“汉牟融撰”，注“一云，苍梧太守牟子博传”。

明末胡应麟《四部正讹》指出《理惑论》作者“牟子”并非“汉牟融”（牟融为汉明帝、章帝时人），但说：“读其文虽猥浅，而词颇近东京”。意示《牟子》为后汉作品（后汉都洛阳，亦称东京）。

清孙星衍辑刊《平津阁丛书》，以《牟子》文近汉魏，故收载之，但未题作者姓名。

清孙诒让《籀诂述林》卷六，谓：“《理惑论》虽多牵缀经典，阐扬像教，于儒术不无离合。要其文字舛匹，援证奥博，非《辩正》、《破邪》诸论所能及”。

近代名人梁启超，作《牟子理惑辨伪》^①，否定牟子真有其人，并认为是伪书。他说：“窃疑此书为东晋刘宋间人伪作。初托诸笮融，或以笮字形近转譌为牟，或因笮融不得其死，传此书者欲别依托一有令誉之人，偶见后汉名融者有牟太尉，又事热心求法之明帝，与佛有缘，遂展转嫁名于彼。此所推测，虽不敢必当，要之后汉初之牟融，决未尝著《理惑论》，而后汉末并无牟融其人者，则可断言也。”又说：“此书文体，一望而知为两晋六朝乡曲人不善属文者所作，汉贤决无此手笔，稍明文章流别者，自能辨之。”

^① 见《佛学研究十八篇》。

率先反对梁启超论断者为近代佛教学者周叔迦,著《牟子丛残》,论证《牟子》“作于汉末,信而有征”。胡适之在《论〈牟子理惑论〉·寄周叔迦先生》一文中说:“梁任公先生的《辨伪》,未免太粗心,殊为贤者之累。如云此书‘一望而知为两晋六朝乡曲人不善属文者所作’,这真是冤枉之至了!《理惑论》文字甚明畅谨严,时时作有韵之文,也都没有俗气。此书在汉魏之间可算是好文字。任公大概先存伪书之见,不肯细读耳。”^①。

近代著名学者汤用彤,在所著《汉魏两晋南北朝佛教史》上卷第四章《汉代佛法之流布》中说:“《牟子》之真伪为东西学者所聚讼。兹细绎之,疑为伪书者,所持理由多不确实。而其序文所载史事,不但与史书符合,且可补正史之阙。……其所言历历与正史相符契。其非伪书,于此可得确证。”

近代著名佛教学者吕澂,在所著《中国佛学源流略讲》第一讲《佛学的初传》中说:“《牟子》的真伪至今尚无定论。据我们看来,应该属于伪书。”他归纳诸家辩论意见,认为肯定其为真者的意见,主要是:“自序中举出的历史事实非但与其他史书记载相符,而且有补充史书漏载之处,如不是当时确有其人,是无法记叙的”;“具体说来,作者讲述的口吻,也不像后世人的,例如,只讲黄老而不讲老庄,这就是后汉以前语气,只有到了魏晋玄学的兴起,庄子才因为内容丰富而被推崇起来”;“道家与道教也不一样,最初道家与神仙家也是有区别的,尔后才合而为一,本书中的这种分别就很严格。”认为持否定态度者的主要意见是:“其论证多半与佛家有关,因为它使用的佛家材料都有可疑。例如,开头讲佛传时,说佛十九岁出家,这就与当时一般讲二十九岁出家的说法不一样,十九岁之说,只见于《太子瑞应本起经》,而此经在吴支谦时才有译本,作者岂不是在吴代之后。又所记太子须大拿的故事,原出《六度集经》,经为康僧会译,也是以后的事了。作者自称为汉献帝时人,即二世纪末,而这些书的翻译都在三世纪中,相差五、六十年;……讲到‘僧人以酒肉为上戒’在大乘修断肉时才戒肉,小乘并不断肉。这些说法只是在《大涅槃经》译出后才有的,而此经译出就更晚,是在五世纪初。”吕澂先生的论断是:“总之,作者决非汉末时人,当时佛家的学说不会有书内记载的情况。此书应该出于《四十二章经》之后,陆澄集《法论》之前,约当晋宋之间。”

近代佛教学者黄忏华在所著《中国佛教史》第二章第六节《佛道二教之论争》中说:“牟子之事迹,既极含混,说理又极肤浅。且如以佛教为夷狄之术,以祝发为不合孝子之道,乃至论三教之调和,皆属东晋以后之事。后汉时代,无此等史实。而《弘明集》所收宋冶城寺慧通之《驳顾道士〈夷夏论〉》,其文句与《理惑论》吻合者,达七处之多。故学者中颇有疑此书为晋末宋初间人伪作者。”

^① 见《胡适论学近著》第一集卷二。

当代著名学者任继愈所主编的《中国佛教史》中对《理惑论》的成书时代以及其对佛教的理解,有详细的论证与剖析,他的结论是:“因为东汉三国时期佛教史料较少,再加上《牟子》一书的作者名字的混乱,本世纪初以来国内外一些学者曾对《牟子》的真伪问题展开讨论。有人认为此书是作于东晋以后的伪书,也有人认为此书不是伪书,当作于东汉末年或三国孙吴中期。但前人提出的怀疑的理由都不充分,据我们考察,此书不是伪书,它成书于三国时孙吴初期。”^①。

当代著名学者郭朋在所著《汉魏两晋南北朝佛教》第二章《“人地两生”的汉代佛教》中,也提到了《牟子》成书时代,并详细论述了当时人们对于佛教的理解。他赞同《理惑论》这一问答体的著作不是伪书的看法。认为“确是东汉末年的作品”。可是郭朋先生在此论断的注解中却说:“当然,《牟子》书中,也有晚出的内容,例如:汉世译经,尚很有限,而《理惑论》里,一则说:‘今佛经,卷以万计,凡有十二部,合八亿四千万卷,……教授天下,度脱人民。’再则说:‘今佛经,卷以万计,言以亿数。’这种过于夸大之说,出于当时,是很难想象的。”足见仍然存在有怀疑之处。又如《理惑论》中说:“沙门持二百十五戒”。考中土出家僧人受戒,始自曹魏时客僧昙柯迦罗来华译戒本传戒法之后。郭朋先生在所著《中国佛教简史》第二章第三节脚注中说:“比丘戒,是指出家僧人应该遵守的戒条。条数多少,各部不同,一般都有二百多条(例如南北朝以后,汉族“比丘”的戒条,共约二百五十来条;尼僧戒条,更多一些,为三百四十八条)。”这似乎又与上述论断有所抵牾了。

上述诸名家之考证,均言之有据,辩论亦均持有理,殊多精辟见解;然而众说纷纭,各执其是,到现在也还是没有有一个公认的结论,足见其仍有着可容讨论的余地。笔者不谙佛学,不揣鄙陋,在前辈学者的思想启迪下,也对《牟子》成书的时代问题,谈一点粗浅的意见:

《牟子理惑论·序传》,可能不是出于该《论》作者手笔。因《序传》中说:“牟子常以五经难之,道家术士,莫敢对焉。比之于孟轲距杨朱墨翟。”我以为汉时文人即使用第三人称方式来评介自己,也不可能忘形而自比儒圣孟轲。此《序传》可能为别人所写,或后人所作张扬性质的评介。《理惑》作者为“牟子”,可能名“博”,是一位隐居不仕的学者,诞生于汉灵帝在位时(168—189年)。《序传》出之别人,或曾经后人改动,其事迹则难免有所出入。我以为不能完全依《序传》而定成书时间。即使据《序传》推断,至早也只能如任继愈先生的论断,《牟子》成书于三国孙吴初期。这里所谓的“孙吴初期”,我理解当是孙权称帝之黄武年间(公元222—229年),亦即优婆塞支谦(字恭明,一名越,本月支人)避“汉献末乱”来三国孙吴之后。

对《牟子》成书时间,我以为虽在三国,但不是东吴初期而是东吴后半期,大致在

① 《中国佛教史》第三章第四节《〈牟子理惑论〉及其对佛教的理解》。

三国吴孙权赤乌十年(公元247)梵僧康僧会(康居人)来华之后。为什么呢?首先,《牟子》撰述当时佛教义理,自然有其佛教经籍、思想及历史条件。从《牟子》所反映的内容看,必须是在支谦、康僧会及昙柯迦罗等大量译经及传授戒法之后。据梁慧皎《高僧传·康僧会》记载:汉献末乱,优婆塞支谦避地东吴,孙权问其才慧,召见悦之,拜为博士,使辅导东宫……。谦以大教虽行,而经多梵文,未尽翻译。已妙善方言,乃收集众本,译为汉语。从吴黄武元年(222)至建兴中(253),所出《维摩》(《维摩诘经》)、《大般泥洹》、《瑞应本起》等四十九经。曲得圣义,辞旨文雅。又依《无量寿》中“本起”,制《菩提》、《连句》、《梵呗》三契,并注《了本生死经》等,皆行于世。《高僧传·康僧会》又说:吴赤乌十年(公元247)康僧会至东吴“设像行道”,东吴末帝孙皓曾求看沙门戒,“会以《本业》百三十五愿,分作二百五十事,行住坐卧皆愿众生。皓见慈愿广普,益增善意,即就会受五戒。”“会于建初寺译出众经,所谓《阿难念弥》、《镜面王》、《察微王》、《梵皇经》等,又出《小品》(《道品》)及《六度集》、《杂譬喻》等。并妙得经体,文义允正。又传泥洹呗声,清靡哀亮,一代模式。又注《安般守意》、《法镜》、《道树》等三经,并制经序,辞趣雅便,义旨微密。”又据《高僧传·昙柯迦罗》记载:“昙柯迦罗,此云法时,本中天竺人。……诵大小乘经及诸部毗尼,常贵游化,不乐专守。以魏嘉平中(249—254)来至洛阳。于时魏境虽有佛法,而道风讹替。亦有众僧未禀归戒,正以剪落殊俗耳。设复斋忏事法祠祀。迦罗既至,大行佛法,时有诸僧共请迦罗译出戒律,迦罗以律部曲制,文言繁广,佛教未昌,必不承用,乃译出《僧祇》戒心(《僧祇戒》),止备朝夕。更请梵僧立《羯磨》法受戒,中夏戒律始自于此。”我以为只有在支谦、昙柯迦罗、康僧会等佛教学者译出较多的经籍后,中土的“牟子”才有可能写进《牟子》中所提到的佛陀出生、出家、成道、释迦三十二相、须大拿的故事以及戒律、经籍众多(其过分夸张的数字,肯定为后人所改动)等内容。不然,便是无源之水了。

除了作上述考察外,我们还有必要留意于当时佛教在中土传播的进展情况。据《高僧传·康僧会》中说,康僧会“初达建邺,营立茅茨,设像行道。时吴国以初见沙门,睹形未及其道,疑其矫异。”孙权曾召见诘难,康僧会夸耀佛遗物舍利神曜无方,更“洁斋靖室,以铜瓶加凡,烧香礼请”,先七日,求申二七,更请三七,“忽闻瓶中铎然有声”,舍利便出现了,“乃劫烧之,火不能焚,金刚之杵不能碎”。如此“神奇”之术,使孙权大为叹服,由是江左佛法大兴。迨至吴末帝孙皓即政,不信佛法,“皓曰:此由何兴?若其教真正,与圣典相应者,当存奉其道,如其无实,皆悉烧之。”孙皓鉴别佛法之“真正”与否,乃是看佛法是否与我国传统的“圣典”相应。“圣典”者何?当然是指儒家与道家经典,即孔、老之学。《高僧传·康僧会》记载:诸臣皆劝阻孙皓不要去毁伤佛法,说“今若轻毁,恐貽后悔”,但皓仍行之:

皓遣张昱诣寺诘会(康僧会)。昱雅有才辩,难问纵横。会应机骋词,文理

锋出。自旦之夕，显不能屈。

……皓大集朝贤，以马车迎会。会既坐，皓问曰：“佛教所明，善恶报应，何者是耶？”会对曰：“夫明主以孝感行世，则赤鸟翔而老人（星）现；仁德育物，则醴泉涌而嘉苗出。善既有瑞，恶亦如之。故为恶于隐，鬼得而诛之。为恶于显，人得而诛之。《易》称积善余庆，《诗》咏求福不回。虽儒典之格言，即佛教之明训。皓曰：“若然，则周孔已明，何用佛教？！”

上述孙权^①、孙皓诘难佛教，正是佛教东来后遇到的最早、最明显的抵制大兴佛法的反映；同时也是当时佛教依附释典而力排诘难以图弘教的反映。但江左东吴的佛教，还并不斥神仙方术。

这说明《理惑论》所反映的崇佛、敬老、重儒而斥神仙方术的思想与孙权、孙皓时的佛教思想有所近似而不全似。《理惑论》是斥道教神仙方术的，张扬自己是正教，贬道教所持“辟谷”等术为邪教；而东吴康僧会之答辩乃意在依附中土圣典以谋大兴佛法。在这里要另加说明的是，《高僧传·康僧会》中虽未见康僧会大量引用《老》、《庄》词语以阐扬佛法，但在答辩中亦偶见引有《庄》、《易》、《诗》词句，且康僧会所撰《安般守意经序》、《法镜经序》中，皆袭用《老》、《庄》词语典故，可见他是兼通释、儒、道三家的高僧，也是依《老》、崇《老》的。

与上述孙权、孙皓诘难佛教的大致相同的历史时期，在北方的曹魏则呈现了另一种情况，据《三国志》卷二十九《魏书·方技传》记载：

东阿王（曹植）作《辩道论》曰：“世有方士，吾王悉所招致，甘陵有甘始，庐江有左慈，阳城有郗俭。始能行气导引，慈晓房中之术，俭善辟谷，悉号三百岁。卒所以集之于魏国者，诚恐斯人之徒，接奸宄以欺众，行妖惑以惑民，岂复欲观神仙于瀛洲，求安期于海岛，释金珞而履云舆，弃六骥而美飞龙哉？自家王与太子及余兄弟咸以为调笑，不信之矣。然始等知上遇之有恒，奉不过于员吏，赏不加市无功，海岛难得而游，六轸难得而佩，终不敢进虚诞之言，出非常之语。……始若遭秦始皇、汉武帝，则复为徐市、栾大之徒也。”

这反映魏世之有识者，已认为方术荒诞，方士妖惑，以不信、蔑视、防范的态度对待之。统治者的态度，对于当时之社会风气，是有一定导向性影响的。这就是说，曹魏时已呈现有讪道教、斥方术之思潮。

① 据《三国志》卷五十七《吴书·虞陆张骆陆吾朱传》记载：“吴，嘉禾元年，（虞）翻性疏直，数有酒失。（孙）权与张昭论及神仙，翻指昭曰：‘彼皆死人而语神仙，世岂有仙人！’权积怒非一，遂徙翻交州。”又据《甄正论》：“赤乌三年，术人葛玄上书吴主孙权云：佛法是西域之典，中国先有道教，请弘其法。始创置一馆，此今观之滥觞也。”又据《三国志·吴书·周瑜鲁肃吕蒙传》记载：吕蒙疾发，“病中瘳，为下赦令，群臣毕贺。后更增笃。（孙）权自临视，命道士二星辰之下为之请命。”足见孙权颇信道教神仙之术。

再者,魏正始中,何晏、王弼著书立说,高谈《老》、《庄》,以《老》、《庄》为宗,剖玄析微,谈空说有,清谈雅论,蔚然成风。玄学家递相夸尚,相互标榜,真可为风靡一世。在汉末梵僧译经中本已依附《老》、《庄》之学,至此则更为趋附,南北高僧,亦多精研《老》、《庄》,使内典与外书融通,使玄学与佛学结合,藉《老》、《庄》之学,以阐明佛理,正是吸融中土圣典,以弘传西来之佛教,后世所谓之中国佛学体系,实发轫于此。

综上所述,三国时期,才正是产生《理惑论》的土壤。《理惑论》崇佛、崇儒亦崇道家,斥神仙方术而不涉及道教三张(张陵、张衡、张鲁)的基调,只可能产生于此时。如早些时则佛教初来译经少、声势微,不可能产生这种向神仙道教发起挑战的实力与自信心。如再晚些则两晋南北朝佛道斗争已趋激化,争辩的内容已有所转换,夷夏之争已涉及不同民族的伦理道德观念及传统文化、治平之策的斗争,儒、道都卷入了这场对佛教的斗争漩涡。故而我基本赞同任继愈先生论断《理惑论》成书于三国孙吴初期的说法,不过,我以为稍晚一点,是在吴孙权赤乌十年(公元247)以后,三国吴存在共四十四年(即222—265),《理惑论》则成书于东吴之后半期内(247—265)。

我在前面曾谈到,不能仅以《序传》定成书时间,因《序传》似非出自该《论》撰述者。如原稿是作者自撰,则后来定必曾有人对《理惑论》全文加以渲染夸张性质的改动,我们所见今存本乃属经改动的版本。改动的时间,可能是在晋惠帝在位(290—306)前后,即在梵僧帛法祖与道教王浮辩论的前后,佛教徒修改《理惑论》原作,据之作为向神仙道教攻击的武器,而道教的王浮则顺势借重《理惑论》之推崇“老子”,而作《化胡经》,以释迦为老君之弟子,以此尊高道教地位而压抑佛教。

现在我试为结语:今存《理惑论》所反映的是魏(三国)及西晋间佛、道关系的状况。《理惑论》原撰于三国吴的后半期,而经后人改动定型于西晋惠帝前后。

二、对《理惑论》三十七品的剖析

任继愈先生主编的《中国佛教史》第三章中,有《〈牟子理惑论〉及其对佛教的理解》一节,郭朋先生所著《汉魏两晋南北朝佛教》上编第二章中,有《从〈牟子理惑论〉看时人对于佛教的理解》一节,他们对《理惑论》所反映的佛教思想与倾向,已作了深入而详细的分析,笔者不再赘述,现仅从《理惑论》作者的立场、写作意图及其所反映的佛教动向,试做一点剖析。

《序传》中说,牟子“锐志于佛道,兼研《老子五千文》”,社会上多有人攻击他“背五经而向异道”,因此他“略引圣贤之言,证解之”,实际即驳斥那些非议,证解佛法与中土圣贤之言是一致的,无可非议。从《理惑论》措词之激情、立意之凌厉看,作者已远非一般学者口气,而是一位坚定的、勇敢的维护佛法的虔诚佛教徒,其写作意图就在于排解非议,伸张佛法。题曰“理惑”,即在于排除非议,清除弘传佛法的社会思想障碍。我以为它是一篇针对性很强、富有开拓激情的宣教书。它以宾主问答形式,向

社会宣布其宣教纲要三十七条。其大意：

第一条：宣称佛教威仪进止，与中土古之典礼无异，佛教“讲道诵经，不预世事”，正如《老子》所说：“孔德之容，唯道是从，其斯之谓也。”

第二条：解释何谓佛？说“佛”是谥号，与中土“三皇”、“五帝”圣名是同样的，乃“道德之元祖，神明之宗绪”。

第三条：解释何谓道？说“道之言导也。导人致于无为。”正如《老子》第三十七章所说“道常无为，而无不为”一样。

第四条：牟子宣称自己所说的“道”，与中土圣人之言是不异的，也就是《老子》所说：“有物混成，先天地生，可以为天下母”的“道”。

第五条：宣称“佛经卷以万计，言以亿数”，“前说亿载之事，却道万世之要”，“多多益具，众众益富”，岂可以目为“烦而不要”、“瓦砾多而贱”！

第六条：排斥“佛经虽多，欲得其要而弃其余”之说。宣称“佛经虽多，其归为一人，犹七典虽异，其贵道德仁义亦一也”，犹如“孔子不以五经之备，复作《春秋》、《孝经》者，欲博道术，恣人意耳。”

第七条：驳斥“子既耽诗书、悦礼乐，奚为复好佛道，喜异术”之说。宣称“五经事义，或有所阙”，佛法“至尊至大”，比尧舜周孔优越得多，圣、佛相比，“犹白鹿之与麒麟，燕鸟之与凤凰也”。

第八条：夸耀“佛身相好”，与中土尧、舜、皋陶、文王、禹、周公、伏羲、孔子、老子生而具奇相一样，非异于人；不可“少所见，多所怪”！

第九条：驳斥“沙门剃头，何其违圣人之语，不合孝子之道”的谴责。引据《孝经》中所谓“先王有至德要道，而泰伯短发文身，自从吴越之俗，违于身体发肤之义，然孔子称之”语，认为“苟有大德，不拘于小，沙门损家财，弃妻子，不听音、不视色，可谓让之至也，何违圣语，不合孝乎？”

第十条：驳斥沙门不娶、绝嗣无后“何其违福孝之行”的指责。认为“妻子财物，世之余也，清躬无为，道之妙也”。

第十一条：驳斥“沙门剃头发、被赤布，见人无跪起之礼，威仪无盘旋之容止”，有违于“貌服之制”、“搢绅之饰”。牟子引据《老子》“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德”句，认为“三皇之时，食肉衣皮，巢居穴处，以崇质朴，岂复章黼之冠，曲裘之饰哉”，“信而无为，沙门之行”、“佛与老子，无为志也”，而尧舜孔乃是“修世事”，道有所不同，其所用当然也有所不同。

第十二条：驳斥人死不能更生之说。认为人死身体腐烂，但是魂神不灭，成鬼神。牟子引据《老子》“吾所以有大患，以吾有身也”“功成名遂身退，天之道也”等语，认为“得道身灭”，“有道虽死，神归福堂”；如果为恶，既死则“神当其殃”。

第十三条：驳斥“佛家辄说生死之事、鬼神之务，此殆非圣哲之语”的指责。牟子

引据《孝经》“为之宗庙，以鬼享之，春秋祭祀，以时思之”、“生事爱敬，死事哀戚”“旦多才多艺，能事鬼神”语；又引据《老子》“既知其子，复守其母，没身不殆”、“用其光，复（归）其明，无遗身殃”语，认为佛教所说生死之趣，与中土圣哲之语同类无异。

第十四条：驳斥有人批评牟子舍尧舜周孔之道而更学夷狄之术。牟子认为这种批评是“见礼制之华而暗道德之实，窥炬烛之明，未睹天庭之日”。说：“昔孔子欲居九夷，曰‘君子居之，何陋之有？’”

第十五条：驳斥问者指责佛家尊敬“太子须大努”“不孝不仁”、“悖礼”、“悖德”的行为。牟子认为，“须大努睹世之无常，财货非己宝，故恣意布施，以成大道。父国受其祚，怨家不得入，至于成佛，父母兄弟皆得度世。是不为孝，是不为仁，孰为仁孝哉！？”

第十六条：问者揭露佛教言行不一，宣扬的是“崇无为”、“乐施与”、“持戒”，而现今沙门却“耽好酒浆，或畜妻子，取贱卖贵，专行诈诡”。牟子回答说：“工输能与人斧斤绳墨，而不能使人巧；圣人能授人道，不能使人履而行之也。”

第十七条：问者说，孔圣以俭为德，以侈为恶，而今佛家却鼓励人们空财尽货用于布施，这难道可以使人获福吗？牟子认为，“饶财多货，贵其能与，贫困屡空，贵其履道”，“倾家产，发善意”一定能获福，“怀善应之以祚，挟恶者报之以殃”，这是必然的因果报应。

第十八条：问者认为“事莫过于诚，说莫过于实”，而佛经却譬喻过多，华而不实，不足为宝。牟子则引据《老子》、《论语》、《诗经》中句，说：“自诸子讖纬，圣人秘要，莫不引譬取”，何独恶佛经中的譬喻呢？！

第十九条：问者以沙门“被赤布，日一食，闭六情，自毕于世”为无聊之习行。牟子引据《老子》“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，圣人为腹不为目”句以驳之。认为：“各得其志”，何不聊之有？

第二十条：牟子既然以佛经为深妙靡丽，为什么还要学经传、读诸子呢？牟子引据《老子》“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大而笑之”语，自谓为“上士”，故闻道而勤行之。这正如人饮水，江河的水与井泉之水是同样可以止渴的。

第二十一条：宣扬汉明帝夜梦天竺神人，乃遣使求佛，于大月支抄写佛经《四十二章》，藏兰台石室，并于洛阳建佛寺，作佛图像，佛教从此流传于中土。

第二十二条：问者说：君子耻言过行，沙门既有至道，便应坐而行之，为什么老是谈是非、论曲直、这岂不是“德行之贱”吗？牟子引据《老子》“功成身退，天之道也”句，认为今沙门未及得道，何得不言呢？况且老氏不是也著述有《五千文》吗？能言能行乃国之宝，何德之贱呢？！

第二十三条：问者接着说：如你说，大家都只顾去学辩达、修言论，哪还顾得上去治情性、履道德吗？牟子引据孔子“可与言而不与言，失人；不可与言而与言，失言”句，认为“智愚自有时，谈论各有意”，言论并不等于不践履。

第二十四条：驳斥世人学士认为佛道“辞说廓落难用，虚无难信”之论。认为“见和璧而名之石，非璧之贱也，视之之不明矣”，“大道无为，非俗所见，不为誉者贵，不为毁者贱。用不用，自天也；行不行，乃时也；信不信，其命也。”

第二十五条：问者指摘牟子不过是引据中土经传来阐明佛教之说，这只不过是辩辞，但并不诚实。牟子自谓并非强辩，是知识渊博而不惑。宣称“睹佛经之说，览《老子》之要”后，自己如同“开云见白日，炬火入冥室焉。”

第二十六条：问者说，既然“佛经如江海，其文如锦绣”，你为什么不一引据佛经来回答我的提问，而却引据中土诗书来“合异为同”呢？牟子说，“道为智者设，辩为达者通，书为晓者传，事为见得明”，因为我知道你只懂中土诗书之意，故而引据中土诗书以喻明之，如果我引据佛经，那太高深了，你是听不懂的。

第二十七条：问者规劝牟子弃佛归儒，“行迷改路，术穷则反”。牟子引据《老子》“名者身之害，利者行之秽”等语，认为修礼术以合当世，乃是下士之行，宣称“彼采其华，我取其实；彼求其备，我守其一”，咱们各走各的路，是祸是福走着瞧。

第二十八条：问者认为，牟子引据中土经传来褒赞佛行，实在是喻其本，过其实。牟子反讥说，我引据中土经传以辩理褒佛，对中土经传是一种抬举，犹如“以尘埃附嵩泰”，你想“侧一掌以翳日光”，是毫无损毁于佛行之崇道的。

第二十九条：宣称“道有九十六种”，唯佛道至尊；比之神仙道教要高明得多。他批判神仙之书说：“听之则洋洋盈耳，求其效犹握风而捕影，是以大道之所不取，无为之所不贵。”

第三十条：批判道教辟谷之术，说：“吾观老氏上下之篇，闻其禁五味之戒，未睹其绝五谷之语；圣人制七典之文，正止粮之术”。

第三十一条：牟子进一步批判辟谷之术，说他也曾学过辟谷之法，但行之无效，那些自诩长寿的人，其实不几年就死了，因为他们虽然不食五谷，但却啖百果、吃肉喝酒，弄得精乱神昏，谷气不充，耳目迷惑，淫邪不禁，这哪能长寿呢？

第三十二条：批判道士自谓却病不用针药的说法。牟子认为周武王、周公、孔子都曾生过病，而且神农氏尝百草，黄帝受针于岐伯。足见人会生病，病了便要用针药医治。

第三十三条：问者说：佛法、道教都弘传“无为”之道，是一样的，何必要分别呢？牟子首先认为“同类殊性，万物皆然”。当年杨朱、墨翟之说阻塞了群儒之路，孟子排辟之，才得通达。现在佛道非不正，但“众私掩其公”，犹如众阴掩日月之光，因此佛法必须与神仙道教相区别！

第三十四条:问者说,你牟子毁訕神仙,不信不死之道,可是你却怎么又偏偏相信佛法能度世人呢?佛是异域之教,你又不曾到过那里,见其所以,仅观其文便信其行,这不是虚假不诚吗?牟子引据孔子“视其所以,观其所由,察其所安,人焉廋哉”语及中土圣贤之行为,认为断定真伪,不一定要足履目见。

第三十五条:驳斥问者要他改志移意,不信佛法。牟子说,轻轻的羽毛,风一吹就飞,但泰山就不为风动。仲尼不会去追随盗跖,汤武不会效法桀纣。你还是自改吧,我学浹见博,是决不屈退改志的!

第三十六条:驳斥佛道不如神仙之术的说法。牟子引据孔子“天地之性,以人为贵”语,认为效法“蝉”、“麟”而行冬眠穴藏不食,这违反人性,圣人所不重。你不懂这些道理,才以为佛道不若!

第三十七条:反对道家人可“不死而仙”之说。认为乃妖妄之言,非圣人所语。《老子》曰:“天地尚不能久,而况人乎?”

牟子最后说他折服了责难者,此人受五戒作了“优婆塞”。又宣称他撰述这三十七条,是效法佛经之要有三十七品,《老氏道经》有三十七篇。

揣摩这三十七条问答,作者用尖锐的口气自拟责问,复以尖刻凌厉的语言加以驳斥,从责问内容看,作者深为了解外来佛教当时在中土人民中所激起的心理反应与对待态度,可见作者为中土人;从作者推尊佛教,态度偏执而情绪激昂看,作者是一位虔诚的佛教信仰者;从作者在字里行间隐含蔑视儒家、潜慢礼制的倾向看,作者是一位虽曾习儒家经传但并非忠诚之儒生的学子;从作者处处依据《老子》之语以自辩护看,作者深谙且宗仰《老子》的学说,这正是魏晋间佛家之普遍教风,也正是西来之佛教融吸中土道家哲理而酿构中国佛学体系的前期。综合起来看,作者是一位中土的虔诚“优婆塞”无疑。这正合牟子的身份。他写作《理惑论》的意图,正是站在维护佛教的立场,为弘传佛教,扩展佛教声势做宣传,在为佛教排除中土社会的不利佛教扩展的思想障碍。同时,《理惑论》也反映了当时尚浅薄(只见宣扬神异,未见阐扬哲理)的佛学水平和发展趋向,以及佛教徒渴求伸张佛理、扩展声势的雄心。《理惑论》之锋芒所向为二,一为排解中国传统文化所形成民族的伦理道德观念及社会舆论方面的习惯势力;二是要排除道教长生之说及神仙方术,以争夺信教群众。

三、《理惑论》所反映汉代早期佛道的总情势

汉明帝时,佛教初入中土,仅在少数贵族仕宦之家有所流传,如《后汉书·楚王英传》记载:楚王英晚节更喜黄老,学为浮屠斋戒祭祀,“诵黄老之微言,尚浮图之仁祠,洁斋三月,与神为誓”。殆至汉桓帝,则“饰芳林而考濯龙之宫,设华盖以祠浮图、

老子”^①，中土皇帝在宫禁中也祭礼浮屠。到汉末献帝时，佛教在南方便已声势高涨。据《后汉书·陶谦传》记载：“初，同郡人笱融，聚众数百，往依谦，谦使督广陵、下邳、彭城运粮。遂断三郡委输，大起浮屠寺，上累金盘，下为重楼，又堂阁周回，可容三千许人；作黄金涂像，衣以锦采。每浴佛，辄多设饮饭，布席于路，其有就食及观者且万余人。”这时的佛教，可以说已经得到了相当的传播。佛教在两汉之际传入中土，依附于当时已具有宗教性质的黄老道，中土人仅视为斋忏祭祀方术之一种，佛教亦无甚佛经行世，影响甚微，中土人还未认识到这是一种与本土宗教相异的宗教，并无警惕之意。正如《后汉书·楚王英传》中所说：“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，何嫌何疑，当有悔吝？其还赀，以助伊蒲塞、桑门之盛饌。”但桓灵之际，则梵僧相继来华，开始了佛教的译经事业，佛学因之渐播于中土。据梁僧祐《出三藏记集》（简称《祐录》）卷二《新集经论录》记载，除去《四十二章经》（道安《经录》未著录，后人认为是伪作）不计外，桓灵时期（147—189年）共译出佛经五十三部，七十三卷。最著名的译师则为梵僧安世高（名清，安息人）和支娄迦讖（简称支讖，月支人），安译多为小乘禅学经典，支讖所译多为大乘《般若》系经典。当时著名译师还有沙门竺佛朔、优婆塞安玄、沙门严佛调、沙门支曜、沙门康巨、沙门康孟祥、沙门竺大人、沙门昙果等。据《祐录》卷二《新集经论录》记载，三国时期译经约四十多部，近七十卷，主要译师则为优婆塞支谦（名越，大月支人），沙门康僧会（康居人）、昙柯迦罗（中印度人），其他还有沙门维祇难、沙门竺律炎、沙门支疆梁接、沙门康铠、沙门昙谛、沙门白延、沙门安法贤等。优婆塞支谦受学于支讖弟子支亮，沙门康僧会兼通儒、道两家之学，主弘禅学，沙门昙柯迦罗出《僧祇戒心》，开中土受戒之始。另据近代佛教学者周叔迦《中国佛学史》统计，谓：“汉代传译凡一十二人。所出经律论及失译诸经，总二百九十二部三百九十五卷。于中现存九十七部一百三十一卷。阙本者一百九十五部二百六十四卷。又于中有译一百五十一部二百三十七卷；失译者一百四十一部一百五十八卷^②。总之在《理惑论》成书之前，佛教经典已有相当数量经翻译而传播于中土；而且僧徒增多，声势日涨。这时在中土的佛教，已经是羽翼渐丰，今非昔比了。迨至西晋，则更是改变“乞食”之僧侣生活方式，营构寺院，建立寺院经济。当时之贵族仕宦多予赞助，帝王亦为之树建寺庙。佛教日兴，岂甘依附斋忏祭祀方术之列，振翅欲飞之势至矣；而佛教日兴，真面目渐露，引起中土人之警觉，意识到佛教教义与中土传统文化和宗教不一样，民族意识与习惯力量使之萌发抵触之情，特别是固执传统宗法观念与伦理道德的儒生，以及承继古代传统宗教习俗的道士，隐隐感受到一种精神威胁，于是相互之间的矛盾和斗争便因之而生了。

① 《后汉书·桓帝纪》。

② 《中国佛学史》第一章第一节《斋祀季之传译》。

儒家学派自西汉董仲舒高唱“独尊儒术，罢黜百家”后，成为统治阶级所扶持和依赖的官方学说，它所阐扬的哲学、政治学、伦理纲常学，均具了神圣的权威；但由于社会阶级矛盾的激化，儒家自身的繁琐注疏以及谶纬神学化，弊端丛生，这种官方的精神武器，已渐有所锈败，失去庄严的光辉，难以有力地维系其封建秩序；至东汉，群雄割据，混战连年，中土已四分五裂，黄巾军起，汉室灭亡。汉魏（三国）之际，儒家的独尊地位业已渐次衰退，而名法、老庄之学便相继兴起，导致尚清谈之玄学风靡魏晋。今读《理惑论》，觉其有既重儒而又贬儒的意向。它引据中土圣哲之言行以阐明佛理，可谓重儒，但又比“佛”为麒麟、凤凰，而比“儒”为白鹿与燕鸟（见第七品）。这正是儒家虽已不处于独尊地位，但其中土的思想影响仍然是巨大的反映，故而牟子既敬重之以迎合人民思想情感，而又贬之以显示“佛”之至尊。也正因为儒家独尊地位的动摇，思想控制力减弱，佛教才得以在一定程度上有活跃起来的机会。

再看汉魏（三国）之际的道教。道教自东汉顺帝时张道陵创五斗米道，灵帝时张角兴太平道，形成声势浩大的教团组织，随后以黄巾起义失败，太平道遭覆灭性打击，张鲁（张陵之孙）归顺曹操，得以徙居中原播教。汉末经历黄巾之变后，统治者对道教方术之士多采取制约政策，“诚恐斯人之徒，接奸宄以欺众，行妖惑以惑民”^①。在三国时期，灵献时道教风火之势已经锐减，魏文帝曹丕甚至斥贬神仙方术为“愚谬”，禁止吏民祀“老子”^②。考道教神仙信仰源于战国时之方仙士，宣扬神山仙岛、长生不死之术说，因传其术不能通，乃吸取邹衍阴阳五行说以言形解销化，至两汉复吸取黄老之学，以充实理论，但由此而产生的道教，仍未能摆脱以方术为主体的窠臼，到汉魏之际依然是哲学义理的色彩不浓。汉魏（三国）时期的主要经典，大致是《老子五千文》、《太平经》、《老子想尔注》、《参同契》、《黄庭经》以及五斗米道之法箓。东吴著名道士葛玄的弟子郑隐，当时所收藏的道经、记、符、图、文、箓、律、仪、法、言等约二百六十种，共一千二百九十八卷，其内容主要是炼养、服饵、算律、神仙理论等的论述与方法。这都显示道教仍然是重视祭祀、炼形之术，而较轻对宇宙本体及心性哲理的探究，对世人思想、心理上的影响力远不如吸融老庄学说发展义理的中国佛教之强。那时的道教的著名人物如张陵、张衡、张鲁、左慈、郗俭、甘始、葛玄、郑隐、鲍靓、梁湛，也都是重祭仪与炼养的方仙遗绪。道教所热衷的神仙方术，现在看来，大都是我国古代的原始科技，古人对自然、物质的变化现象，只是处于感性认识的阶段，对偶尔的效验感到神异，从而效法之、神化之，因为这还并不是自觉地科学实验与经验，当然会常是不灵验的，且是未能作理论解释的，自然会招致不信任和谤毁，影响声誉。佛教发展到三国时，已不再甘于依附于祭祀方术之列，雅尚《老》《庄》，发展义理，另树一帜，谋

① 见《三国志·华佗传》引曹植《辨道论》。

② 见《三国志·华佗传》注引曹丕《典论》。

求大兴,自然与崇尚方术的道教异趣而分道扬镳。采取了批判道教的态度,其矛头所向自然也是针对声誉不佳的神仙方术。《理惑论》所持论点有二,一曰方术荒唐(最突出的是牟子学过的辟谷),二曰《老子》不载。其意向不外攻击神仙方术低劣;同时要把《老子》学说这一哲学大旗从道教那里抢过来。攻击道教违背《老子》之道,非正道而是邪道,使佛教处于有利地位,其目的都不过是在中土争夺声势与群众而已。这也便出现了佛、道交锋的局面。

正是由于佛教与儒家、道教之间的矛盾,不久也便酿变、扩大而为南北朝的《夷夏论》之争。

现在回过头来看,《理惑论》的成书行世,给社会透露了什么样的宗教信息与思想影响?显示了佛教、道教之间处于什么样的消长状态及关系状态?

首先,汉魏(三国)佛教的发展,刺激了中土人的民族情感与传统文化观念,引起了中土人们的警觉,开始认识到这是一种有异于本土传统宗教与伦理风尚的宗教,因而产生抵触情绪,出现谴责、排斥性的舆论。这也便使佛教发展遇到了思想上的障碍,要想在中土扎根并扩展,便必须排除障碍,争取信仰者。这样,佛教便与维护中土传统文化和伦理风尚的社会舆论以及与之争夺信教群众的道教,便形成了对立面,抗争也便拉开了序幕。《理惑论》便是虔诚佛教徒以其宗教激情发出的声音,是一篇针对性很强的、措词尖刻、火辣的宣言。

第二,《理惑论》显示了汉魏(三国)之际佛教、道教的消长情况。道教长生不死论与服气辟谷之术,在一定程度上受到抑制;而佛教讲究心性之学的理论却初露锋芒,尤其是它吸融《老子》之学以丰富自己并借重《老子》之学以阐明佛理,在宣教策略上和思想依归上都很恰当,因而颇为得意。但,我们也可以从《理惑论》中看到,它崇佛也仅是宣扬佛陀神异及魂神不灭之传说,并未语及佛教之根本哲理,足见当时流传于中土的佛学,一般说尚处于初级阶段,尚未摆脱原来以斋忏祭祀插足中土的窠臼。只有到两晋以后,中国佛学才丰盛起来。

第三,《理惑论》条条立论皆紧紧依据《老子》之哲理,藉之以阐明佛理,说明当时佛教是积极扬道家之道,并殚力与之结合的,这是造构中国佛学体系的前奏。《理惑论》批判道教,仅及神仙不死及辟谷方术,既未顾及到佛教本身也宣扬成道、度人及修道方术,本属同流,损人亦无异自损;同时它也不悉道教养生炼形之术与道家及古医药学是相结合的,攻其术而不谙其理,则难免隔靴抓痒,充其量不过是触及皮毛,指摘现象,而未足以动摇其根本。故《理惑论》对道教的批判是无力的,牟子虽曾习辟谷之术,但他对道教义理是尚不深悉的。

第四,研究中国佛教史及中国佛道交涉史,都很重视《理惑论》的史料价值,由于它既记载了佛、道的消长信息,也记载了当时儒、释、道之间的矛盾状况,首次公开揭示了矛盾斗争的思想症结,从而对后世儒、释、道之间的斗争与发展,产生影响。比如

说,佛教与儒家、道教的矛盾,导致了两晋“化胡”之争,与南北朝激烈的《夷夏论》之争;同时,也正因为相互的指摘,也在客观上起了相互竞争、激励进取的作用,各自努力于自我完善,充实经籍,扩张声势,造成了佛教、道教义理体系的显著发展和教团组织的扩张。

两者之间因内在异趣分道,外在要争夺势利,抗争波澜万状,时缓时激,虽双方互有损伤,但亦促进了我国宗教文化的发展,当然也对社会发展产生一定的消极影响。

第五节 魏晋的“玄风”“格义”架构了佛道义理交融的桥梁

我国道教与佛教之间的交涉与融合,其来甚久,可以说从佛教初入中土之日便开始了。两汉之际,佛教传入我国,东汉明帝时皇室及贵族上层已有人信行。不过,最初传入的只是一种祭祀西方“神人”以求福的宗教活动,同我国敬天祀祖的宗法宗教行为与早期道教的斋醮之仪是十分相似的。中土人有信行祠祀之仪的传统习风,且当时沙门亦宣扬自己“以修慈心为主,不杀生,专务清静,……息意去欲,而欲归于无为,”^①中土未辩其为异己之宗教意识而加以排斥,仅视为一种新来的祠祀而容纳之,因而佛教得以在依附于黄老道与早期道教所形成的荫庇之下开始流传。到东汉桓帝时,客僧安世高来华,开创佛经的翻译事业,首译《安般守意经》,这才是佛学传入中土的先声。佛学在我国的传播,主要是通过传译与讲习,将梵文传译为汉文、汉语。要使思想概念、词意、比喻、风俗、文字风格、语气等都梵汉契合,是十分困难的,尤其是在早期阶段是更为艰难的。因为印度人的思维方式、表达思维的语言文字和佛学产生的历史背景,同中国人的传统文化及思想史是迥然不一样的。客僧乃至早期的汉僧,都只能是在道、佛交涉稍久,对彼此义理逐渐有所理解之后,传译者与讲习者才能凭藉自己的文化素养,将佛学义理与中国的哲学思想和宗教义理相比拟,选择较为接近者加以拟配,亦即捉摸彼此较为共同者译“梵”为“汉”,把佛经传译为汉人能看懂、听懂的文字语言,使能理解与接受。但中印两国各自的传统文化不同,其隔膜并不是能够轻易消除的。这样,传译与讲习者有时能比配近似,而有时则不免牵强,甚而生搬硬套、张冠李戴,弄得走样、变味。当时传译和讲习者最常用来与印度佛学作比附的是道家学说,主要是《老》、《庄》。不论是客僧还是汉僧中的传译和讲习者,莫不研习《老》、《庄》,用以为启迪沟通佛学与中土哲学思想与宗教义理的津梁。这是一条必由之路,否则也就不会有中国佛学了。佛教的译经事业,也正是在传译与讲习中逐渐向中土倾斜,渗透的中土文化日渐增多,来自西土佛学也便渐具中国文化色

^① 袁宏《后汉记》卷十。

彩。正如近代佛学大师吕澂所说：“我们不能把中国佛学看成是印度佛学的单纯‘移植’，恰当地说，乃是‘嫁接’，两者是有一定距离的。这就是说，‘中国佛学’根子在中国而不在印度”。^①

最早引入佛学的客僧安世高，幼年便曾克意学习“外国典籍及七曜五行、医方异术”，汉桓帝时来中夏“至止未久，即通习华言，于是宣译众经，改胡为汉。”^②他传译《安般守意经》便颇多比附《老子》“清静无为”之说及汉代道家气法。比如解释“安般守意”便说：

安为定，般为莫使动摇，守意莫乱意也。安为守意，般为御意，至得无为也。安为有，般为无，意含有不得道，意念无不得道，亦不念有亦不念无，是应空定意随道行。有者谓万物，无者谓疑，亦为空也。安为本因缘，般为无处所，道人知本无所从来，亦知灭无处所，是为守意也。安为清，般为净，守为无，意名为，是清净无为也。

又如《安般守意》中之“数息观”、“六事”、“三十七品”亦有比附《庄子》“听息”、“坐忘”、“心斋”、“平意”及东汉流行的道家气法之处。

稍后于安世高来华的客僧支娄迦谶，他传译《般若道行经》等般若学佛经，亦多比附《老子》学说。以色、受、想、行、识等五阴皆为幻有而本无，皆“缘起性空”而因“自然”。阐释“本无”说：

何谓所本无，世间亦是本无。如诸法本无，须陀洹亦本无，斯陀含道亦本无，……是者须菩提，般若波罗蜜即是本无。^③

《般若道行品》卷三中有《清净品》，则完全演说“清静”义理，亦多所比附于道家学说。

东汉末，牟子作《理惑论》推尊佛法，已十分明显表现西来的佛学比附道家学说，如：“佛乃道德之元祖，神明之宗绪”，“道之言导也，导人致于无为”，“立事不失道德，犹调弦不失宫商。天道法四时，人道法五常。老子曰：‘有物混成，先天地生，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道。’道之为物，居家可以事亲，宰国可以治民，独立可以治身。履而行之，充乎天地；废而不用，消而不离。子不解之，何异之有乎？”牟子认为佛道与老子之道是没有差异的。甚而说：“吾览佛经之要，有三十七品，老氏道经亦三十七篇，故法之焉。”认为比附老氏道德并加效法乃是当然的事。

三国时东吴的支谦（支谶再传弟子），“博览经籍，莫不究练，世间艺术，多所综

① 《中国佛学源流略讲·序论》。

② 梁释慧皎《高僧传·安世高》。

③ 《般若道行品》卷五《照明品》。

习”(《祐录支谦传》,他兼善“华戎”语言,传译了《维摩诘》、《大明度无极经》等佛经数十部。支愍度《合首楞严经记》说:“越(支谦亦名越)才学深彻,内外备通。”意即支谦既通佛学内典,亦通《老》、《庄》之学。近代著名学者汤用彤先生说:“三国时支谦内外备通,其译经尚文丽,盖已为佛教玄学化之开端也。支愍度《合维摩经序》谓,支谦、竺法护、竺叔兰并‘博综稽古,研几极玄’”^①。由于佛教般若学与道家学说之哲理根旨近似,如佛家言“性空”,道家说“本无”,佛家言“无相”、“无生”,道家说“无名”、“无属”。传译佛经,必须多所资取、比附于道家学说,才能转“梵”为“汉”,才能较易为中土人所接受;否则,便会无所措辞,亦不能成章,还谈什么弘传呢?故而汉魏开道、佛交融之端,其后亦循进之。

魏晋时期清谈三玄(《老》、《庄》、《易》)之风飙起,佛教学者更热附之,使佛学藉“玄风”之势而得以光大。当时高僧与士族中尚玄谈之名士往来甚密,《世说新语》中颇多记载。与玄谈名士风格一流的著名释子,有支孝龙、于道邃、竺法兰、竺法雅、竺法深、竺法护、支道林等,其中以支道林名气最大。如《世说新语·文学》:

《庄子·逍遥》篇,旧有难处,诸名贤所可钻味,而不能拔理于郭、向之外。支道林在白马寺中,将冯太常共语,因及《逍遥》。支卓然标新理于二家之表,立异议于众贤之外,皆为诸名贤寻味所不得。

王逸少作会稽,初至,支道林在焉。孙兴公谓王曰:“支道林拔新领异,胸怀所及乃自佳,卿欲见不?”王本自有一往隼气,殊自轻之。后孙与支共载往王许,王都领域不与交言,须臾支退。后正值王当行,车已在门,支语王曰:“君未可去,贫道与君小语。”因论《庄子·逍遥游》,支作数千言,材藻新奇,花烂映发。王遂披襟解带,留连不能已。

《世说新语·文学》中有一段记述名士与高僧聚会论玄的场面,读此可知当时名士与高僧关系之密切:

支道林(支遁)、许(询)、谢(安)盛德共集王(濛)家。谢顾谓诸人:“今日可谓彦会。时既不可留,此集固亦难常,当共言咏,以写其怀。”许便问主人:“有《庄子》不?”正得《渔父》一篇。谢看题,便各使四坐通。支道林先通,作七百许语,叙致精丽,才藻奇拔,众咸称善。于是四坐各言怀毕,谢问曰:“卿等尽不?”皆曰:“今日之言,少不自竭。”谢后粗难,因自叙其意,作万余语,才峰秀逸,既自难干,加意气拟托,萧然自得,四坐莫不厌心。支谓谢曰:“君一往奔诣,故复自佳耳。”

陶靖节《群辅录》载,沙门支孝龙与当时清谈名士董昶、王澄、阮瞻、庾敳、谢鲲、

① 《汉魏两晋南北朝佛教史·佛教玄学之滥觞》。

胡毋辅之、光逸共称“八达”。孙绰《道贤论》以七位高僧比拟竹林七贤，以竺法护比山涛，以竺法乘比王戎，以竺法兰比阮籍，以于道邃比阮咸，以帛法祖比嵇康，以竺法深比刘伶，以支道林比向秀。这些高僧实际上已经名士化、玄学化了。汤用彤先生说：“晋代名士与名僧之心胸，本属同气。贵无贱有，反本归真，则晋代佛学与玄学之根本义，殊无区别。由是而僧人行事之风格，研读之书卷，所用之名辞，所采之理论，无往而不可与清谈家一致。”^①这些名僧都是当时佛教的大学者，既是佛经传译者，又是佛学导师，自然在主客观上都在促进着道、佛之间的交融，从义理、概念、文辞都在逐渐广泛地接轨、交亲。任继愈《中国佛学史·序》中说：“东汉三国时期的佛教，属于佛、道融合时期，它依附于方术、道士；晋、南北朝时期的佛教，属于佛玄融合时期，它依附于玄学，并在依附的情形下逐渐得到滋长。”郭朋《汉魏两晋南北朝佛教》第十章《玄学化的名僧》中更是具体地、深入地记述、剖析了玄学化的名僧竺法雅、支道林、于法兰、于法开、于道邃等为弘传般若学而援玄入佛、以佛附玄的情况。他甚而说：“大批‘义学’，简直成了身披袈裟的名士！”这说明道、佛交融之深。笔者这里不作复述。东晋时，高僧们着力向中土信众弘传佛学，但在讲习中仍然存在着中印文化差异的困难。东晋高僧竺法雅寻前辈大师们比附道家学说以传译佛学的方法，倡导了“格义”。据梁慧皎《高僧传·竺法雅》载：

法雅，河间人。凝正有器度。少善外学，长通佛义。衣冠士子，咸附谄慕。时依门徒并世典有功，未善佛理。雅乃与康法朗等，以经中事数，拟配外书，为生解之例，谓之格义。乃毗浮、相昙等，亦辩格义，以训门徒。雅风采洒落，善于枢机。外典佛经，递互讲说。与道安、法汰每披释凑疑，共尽经要。后立寺高邑，僧众百余，训诱无懈。

这里所说的外典，主要便是《老子》、《庄子》。所谓“经中事数”，即佛经中所讲的名相法数。据梁刘孝标注：

事数，谓若五阴、十二入、四谛、十二因缘、五根、五力、七觉之属。

亦即把佛经中一些专有的词汇术语，同道家学说中思想概念及用语进行比较，选采其含意颇相近似者转“梵”为“汉”，并肯定下来，作为讲习佛法名相的规范。换言之，即将佛经中之名相法数及词汇拟配中土人所熟悉的道家学说中的概念与词汇，作讲习解经之用，而且形成规定的标准解释。这实际上是道、佛的交亲交融，合而为一了。

这种“格义”方式，当然也颇难尽如人意，不论译者多么细致，其旨趣也不可能天衣无缝。东晋佛学大师道安，对玄学及般若学皆有较深造诣，可谓知己知彼，他察觉“格义”以外书比拟内学之法于理多违，不能允惬。他在《道行经序》中指出：

① 《汉魏两晋南北朝佛教史》第九章《释道安时代之般若学》。

然凡论之者，考文以征其理者，昏其趣者也；察句以验其义者，迷其旨者也。何者？考文则异同每为辞，寻句则触类每为旨。为辞则丧其卒成之致，为旨则忽其始拟之义矣。

他反对这种机械生搬硬套的作法。但道安不懂梵文，不具备直接翻译的能力，只能找来一些不同的译本，加以参照审订，即所谓“会译”。而安公亦精研玄学，其辩理与择辞，仍然不可能摆脱《老》、《庄》之学影响，有意无意均受其牵制，“会译”的效果虽然能有所纠偏，但是道、佛之间的交融，只过程度有所差异而已。况且这种学术发展的历史必然趋势，也不是少数人可以阻止的，当时的玄学化高僧竺法深、支道林、僧光等则仍然是依傍玄学，援玄入佛。即使安公的弟子慧远也仍然因循旧法。据《高僧传·慧远传》载：

远年二十四，便就讲说。尝有客听讲，难实相义，往复移时，弥增疑昧。远乃引《庄子》为连类，于是惑者晓然。是后安公特听慧远不废俗书。

这里所说“引《庄子》以连类”，即“格义”法之拟配外书。安公欲废弃“格义”之法，在当时是不可能的。汤用彤先生评议说：“格义既以经中事数拟配外书，使得生解悟，并逐条著之为例，其迂拙牵强，可以想见。因此而为有识者之所不取。但格义用意，固在融会中国思想于外来思想之中，此则道安诸贤者，不但不非议，且常躬自蹈之。故竺法雅之格义，虽为道安所反对；然安公之学，固亦融合《老》、《庄》之说也。不惟安公如是，即当时名流，何人不常以释教、《老》《庄》并谈耶！”^①

晋代佛教弘传般若学，除倡“格义”以解佛经外，更有一些佛教学者兴起自由阐发和讨论般若学理论的风气。晋宋间高僧著《六家七宗论》综述其事。所谓“六家七宗”，即：

（一）本无宗：竺法汰著《本无论》（已佚）立。或有谓释道安立。以“无在万化之前，空为众形之始”、“一切诸法，本性寂空”立论^②。

（二）本无异宗：竺法深立。持“实无”、“先无后有”论旨。以上两宗，本为一家。

（三）即色宗：支道林著《即色游玄论》，“明即色是空”，从认识上论证“性空”。

（四）识含宗：于法开立。谓“三界为长夜之宅，心识为大梦之主”^③，论证“识”灭则三界皆空。

（五）幻化宗：壹法师立（道壹或昙壹）。以“世谛之法，皆如幻化；……从本以来，未曾有也”立论^④。

① 《汉魏两晋南北朝佛教史》第九章《释道安时代之般若学》。

② 见吉藏《中论疏》卷二末。

③ 吉藏《中论疏》卷二末。

④ 吉藏《中论疏》卷二末。

(六)心无宗:支愍度立。以“心无者,无心于万物,万物未尝无”立论^①。

(七)缘会宗:于道邃立。以“缘会故有”、“缘散故即无”立论^②。

以上诸高僧都是玄谈家,皆融会玄、佛思想谈无说空,开展有无、末本、体用之辩论,实际上是在玄风影响之下出现的产物。吕澂先生评以支愍度为代表的心无宗说:“他只是把般若智慧(佛智)与玄学搞在一起,运用了玄学的‘至人之心’的说法。”^③评支道林即色宗“即色游玄”的思想说:“这是适应玄学的说法。玄学家,一方面想干预世事,一方面又摆出清高的架势,什么也不想干预。支道林也学到了这一点,从理论上,提出‘即色游玄’,认为把心摆在最神秘的地方(‘凝神玄冥’),就可以应付一切。要做到这点,必须把外在看成空,同时把‘心’、‘神’保留下来。”^④汤用彤先生评“六家七宗”说:“于是六家七宗,爰延十二,其所立论枢纽,均不出本末有无之辩”,“晋代佛学与玄学之根本义,殊无区别。”^⑤

综上所述,说明汉魏两晋时期之道、佛交融,实为佛学融合于道家与玄学,佛学吸吮中国传统哲学思想(特别是《老》、《庄》)的营养而滋长,形成了有别于印度佛学的中国佛学。迨及南北朝时期,道佛交融的情况发生了新的变化。中国佛学经历了汉魏两晋的传译佛经和与道家、玄学的融合,已形成庞大而精深的体系,佛教教团声势也已十分昌盛,可以说已羽翼丰满,转弱为强了。当时儒、释、道三家鼎立,各为自张其教,展开了复杂的斗争。在佛道斗争中,佛教反过来讥讽标榜宗祖道家的道教大乖《老》、《庄》本理,而只重道术。如南齐明僧绍《正二教论》中说:

今之道家所教,唯以长生为宗,不死为主。其练映金丹,餐霞饵玉,灵升羽蜕,尸解形化,是其托术验,而竟无睹其然也。又称其不登仙,死则为鬼,或召补天曹,随其本福。虽大乖老庄立言本理,然犹可无违世教,损欲趣善。乘化任往,忘生生存存之旨,实理归于妄,而未为乱常也。至若张葛之徒,又皆离以神变化俗,怪诞惑世,符咒章劾,咸托老君所传,而随稍增广。遂复远引佛教,证成其伪。立言舛杂,师学无依,考之典义,不然可知。将令真妄浑流,希悟永惑。莫之能辨,诬乱已甚矣。^⑥

事实上,道教固然是在道家思想延伸发展出来的宗教,但它在汉魏两晋太重神仙炼养之术与符箓醮仪,而较轻忽循道家学说的发展,更少吸取玄学内容,深化道教的义理,因而在义理发展上与佛教相比,的确是迟了一步。比如魏晋时期的高道左元

① 吉藏《中论疏》卷二末。

② 同上。

③ 吕澂《中国佛学源流略讲》第三讲《般若论的研究》。

④ 同上。

⑤ 《汉魏两晋南北朝佛教史》第九章《释道安时代之般若学》。

⑥ 梁僧祐《弘明集》卷六。

放、葛玄、郑隐、葛洪等都只热衷于金丹炼养与神仙理论。葛玄虽曾注《老子》，而道教并不重视，葛洪更是认为“五千文虽出老子，然皆泛论较略”、“至于文子、庄子、关令尹喜之徒，其属文笔虽祖述黄老，宪章玄虚，但演其大旨，永无至言”^①。他对玄谈也不欣赏，认为“终日无及义之言，彻夜无箴规之益，诬引老庄，贵于率任”^②。北魏的寇谦之，南朝宋的陆修静也是偏重于醮仪与炼养。魏晋时期的楼观道也只是热衷于西升、化胡之说。总之，道教在哲理方面没有新的进展。这种重神仙方术而轻义理的趋势，逐渐便形成道教在义理上不如佛教义理丰富、细致、深沉的状况。到南北朝时，道教徒中的有识之士在佛道斗争的刺激、启发之下，开始注意和着手扭转这一局面。这就是说，“玄风”、“格义”、“六家”等造成的道家、玄学对佛教的深刻影响，现在反过来，“中国佛学”将对道教义理发生一定影响了。考诸道教发展的迹象，最显明的反映是，齐、梁道教学者如顾欢、孟景翼、孟智周、杜京产、臧矜、孙游岳、陶弘景、宋文明等已意识到道教自身在经籍体系规模与玄理阐幽方面之不足，觉悟到必须奋力整饬、扩展并紧依《老》、《庄》以演进义理，求在佛道斗争中显示优势。于是出现明争优劣，而暗实效法佛教之作为，竞尚著述，犹重《老》学，建构庞大经籍体系，不断标新玄理奥旨，以与佛学相媲美抗衡。在南北朝中，带头折冲于佛道斗争前列，且力阐《道德》者，当首推南齐时删撰《老氏》（《老子义纲》）、进献《治纲》（一作《政纲》），著《夷夏论》、《三名论》，作《道德义疏》的顾欢（征君）。据《南史·列传》隐逸上载：顾欢字景怡，一字玄平，吴郡盐官人，好黄、老，常为村人讲《老子》。他上表当时辅政的齐高帝，主张以《道德》之学为治世纲领。表中说：

臣闻举网提纲，振裘持领，纲领既理，毛目自张。然则道德，纲也；物势，目也。上理其纲，则万机时序；下张其目，则庶官不旷。是以汤、武得势，师道则祚延；秦、项忽道，任势则身戮。夫天门开阖，自古有之，四气相新，絺裘代进。今火泽易位，三灵改宪，天树明德，对时育物，搜扬仄陋，野无伏言，是以穷谷愚夫，敢露偏管，谨删撰《老氏》，献《治纲》一卷。伏愿稽古百王，斟酌时用，不以刍蕘弃言，不以人微废道，则率土之赐也，微臣之幸也。^③

顾欢又著《夷夏论》，论佛、道之优劣，“欢虽同二法，而意党道教”^④，他从华夏道德观念和风尚习俗出发，颂扬道教为“全形守礼，继善之教”，抨击佛教为“毁貌易性，绝恶之学”，认为中夏不宜行西戎之法。他为村人讲《老子》，并作《老子义疏》（《隋志》著录《老子义疏》一卷，新、旧唐书同作《道德经义疏》四卷）。今存《正统道藏》四

① 《抱朴子内篇·释滞》。

② 《抱朴子·疾谬》。

③ 《南齐书·列传》第三十五。

④ 《南史·列传》第六十五。

○四至四〇六册,收题顾欢注之《道德真经注疏》(按实为从南北朝迄唐为《老子》作注的若干人之合本,是后人伪托顾欢题的《老子》注疏本),其中包含有“顾曰”等近四十条(1967年2月《汉魏文化》第六期载日本学者藤原高男《顾欢老子注三考》谓:顾欢注本所收顾欢注有四十一条。并谓:《辩正论》引有二条,《后汉书·朱穆传》注引一条,《经典释文·老子音义》引十二条,董思靖《道德真经集解》引一条,李霖《道德真经取善集》引三十六条,敦煌残卷S4430所收约八十七条)。顾欢注的特点,既不宗王弼之“贵无”,亦不宗裴頠之“崇有”,而是步东晋玄学家孙登注《老子》“托重玄以寄宗”的后尘,以“重玄”为《老子》根旨而注疏阐发《老》学,开启道教重玄学(卢国龙《中国重玄学》有详细论述);同时也是在佛道斗争影响下,最初极力使道教循道家学说而向义理演进的先驱。按顾欢实反佛教带来的西戎之俗,而对当时中国佛学的义理却并不一概排斥,特别是对当时沙门中的玄学家的论点还有所效法。按顾欢青年时期曾向高逸雷次宗谘玄儒之学,而雷次宗则曾入庐山师事沙门慧远,慧远亦精《老》、《庄》而尚“格义”,故推想顾欢亦必从而受到“玄风”及沙门中热衷于玄谈者的思想影响。那时,早已有僧肇、佛图澄、慧观、慧严、慧琳、鸠摩罗什等为《老子》作注,东晋沙门玄学家支道林(支遁),尊《老子》第一章:“‘无’,名天地之始;‘有’,名万物之母。故常‘无’,欲以观其妙;常‘有’,欲以观其微。此两者,同出而异名,同谓之‘玄’。玄之又玄,众妙之门。”主“有”、“无”双遣,“有”、“无”同一,以重玄为《老子》根旨。故顾欢在思想上亦曾间接受沙门玄学家们的影响,有所撷取,这也是不必抹杀的。继顾欢宗“重玄”而注《老子》者尚有孟智周、臧矜等,道教重玄学派遂在佛道斗争激发下而蔚然兴起。自南齐而至于唐代,道教重玄学取得相当可观的成就。随着道教义学的深入,“中国佛学”对道教的影响也便日渐增多,早年佛学所援用的黄老之学及用语,乃至佛学惯用之哲学名词,佛教著作之文字风格,亦若当年黄老之学为中国佛学所袭用一样,而反过来为道教所袭用。由于“玄风”、“格义”、“六家七宗”之治学,早已为此树立了先例,驾设了这样的桥梁,道教自然会因之效法。故而这种历史上学术思想的交涉与融吸,乃是彼此的,也是必然的。

检阅现存《正统道藏》,其中佛道义理杂糅、佛道用语掺和的道书,确乎是颇有一些。一般说,在南北朝以前的道教经书,大多是谈大道运化、阴阳五行、长生成真、保形养神、存思内炼、金丹黄白、符篆禁咒、祈禳劾召、役神制鬼、斋醮仪式等丹鼎、符图之道。而自南北朝后新出的道教经书,则颇多谈体道悟道、悟玄升玄、道性法相、虚空寂灭、精神解脱等等,有的甚而满纸谈“无”说“有”,充塞着性空、因缘、烦恼、三业、六根、八识等佛教用语,这都是中国佛学对道教的影响所致。这里就最显著者略为举例:

《太上灵宝升玄消灾护命经》,唐以前已行世,因袭佛经,阐有无、色空义理,经文有:“无空有空,无色有色,无无有无,有有有无”,“若能知空不空,知色不色,名为照

了,始达妙音”,“离诸疑网,不著空见,清静六根,断除邪障”。任继愈主编《道藏提要》谓,此经“尤与《般若心经》之说相近。”

《太上一乘海空智藏经》,唐初益州道士黎兴、澧州道士方长共造。论述修习道果、寂境无为之智慧。道果有五种,即地仙果、飞仙果、自在果、无漏果、五为果。经文有:“大智慧本由习三相,所谓三相,有相,无相,非有非无相,若照此相,则得于智慧之源。”“为令众生得金刚慧,靖定思维,为令众生速升玄,为令众生得无碍力,为令众生了真道相。如是见时,无分无别,无分别相;无彼无我,无彼我相;无憎无爱,无憎爱相;无贪无欲,无贪爱相;无修无习,无修习相;无因无果,无因果相。善男子,若能如是,是则名为修习定慧海空之藏。”经中释“海空智藏”曰:“海空之空,非空不空,亦空不空,亦不空空,亦非非空,非空不空,空空不空,空无分别,分别空故。故名海空,亦不自空,亦不他空,不自他空,亦不大空,亦不小空,亦空不空,亦大小空,亦不多空,亦不一空,不微尘空,不变化空,以是义故,故名海空”。经意、文体、术语多模仿佛经。

《太玄真一本际妙经》,隋道士刘进喜造。仿佛教三法印“诸行无常,诸法无我,涅槃寂静”(加“有漏皆苦”为四法印),造构十二法印。经文曰:“宣示正道,假借文字著述经图,语字乃同,非复流俗。子欲识者,当一心听有十二印,印我正法。若诸教中有此印法,即是正径。无此印法,即是邪说。”这十二法印是:“一者世间有为之法皆悉无常,即生即变”;“二者一切世法皆无有我”;“三者世间有心之法皆悉苦恼”;“四者一切世间不净秽恶,亦有粗细”;“五者万物皆是空无,性无真实”;“六者出世升玄,致道常住”;“七者一切妙智自在无碍,神力所为”;“八者离二无常,不受诸爱”;“九者真性灵通,离一切相”;“十者至道真实”;“十一者世间法及出世法皆假施設,悉是因缘”;“十二者正道真性,不生不灭,非有非无”。任继愈主编《道藏提要》认为,此经“模仿佛教《涅槃》、《遗经》等经之迹颇为明显。”

《无上内秘真藏经》,唐以前道经。论述众生修道应内求己身之真藏妙法。经曰:“一切众生,身性清静,天真正道,隐在其中,名为真藏。”自身具有真道性、三清境。内求“真藏”,使得心性解脱、身相解脱,此为大乘妙法。可以“离一切相,离一切行,离一切观,离一切智,离空有心,离真实际”,并能“无离,无无离;无行,无无行;无观,无无观;无空,无无空;无真,无无真。”求“真道寂灭,灭无所灭”。此经多用佛教用语,而阐内求真道之理。

《道门经法相承次序》,唐代道书。此书主要述道教、道经源起及解释经法名义与法数名义。前者谓道教道经肇起于天宝、灵宝、神宝三君,经诰为三元八会自然所成天书,接着便是解释名词。如:三天、三洞、三君、三乘、三界、三一、三元、三象、三魂、三毒、三愿、三劫、三命、三灾、三山、三业、四等、四大、四罪、五阴、五苦、五浊、五道、六度、六行、六空、六情、七觉、七曜、八难……等逾百条。这是受佛教“格义”的影响,道教学者对道经中的概念及名词法数所作的标准解释。唐代所出《道教义枢》、

《道典论》等亦皆如是。

《老君清净心经》，唐代道经。论清净修持，贵在遣欲澄心。经文曰：“人神好清，而心扰之，人心好静，而欲牵之。常能遣其欲，而心自静，澄其心而神自清。自然六欲不生，三毒消灭。而不能者，心未澄、欲未遣故也。能遣之者，内观于心，心无其心；外观于形，形无其形；远观于物，物无其物。三者莫得，唯见于空：观空亦空，空无所空。既无其无，无无亦无。湛然常寂，寂无其寂。无寂寂无，俱了无矣。”能常清净，则悟道得道。此经杂糅佛道心性之学而多袭用佛学术语。

《玄珠录》，唐道士王玄览（晖）语录，收语录百二十余则。以道家思想为本而大量摄融玄学、佛学理论，以造构其有所创新的道教理论，可以说是理贯道、玄、释的代表作。多处援用佛学概念及名词，如实性、性空、心漏、因缘、六道、心识等等。经文有：“道能遍物，即物是道。物即生灭，道亦生灭。为物是可，道皆是物。为道是常，物皆非常”。“不但可道可，亦是常道可；不但常道常，亦是可道常，皆是相因生，其生无所生；亦是相因灭，其灭无所灭。”“天下无穷法，莫过有与无。一切有无中，不过生与灭。一切众生中，不过常与断。所生不过四生，生居不过六道。”“一本无我，合业为我；我本无心，合生为心，心本无知，合境为知，合时既无。外人有者，并悉是空。”“心生诸法生，心灭诸法灭，若证无心，定无心，亦无灭。”“物无本住，法合则生。生无本常，法散则灭”等等。

以上，不过择要举例，《道藏》中类似或近似的道书，还有一些，说明佛学对道教有所冲击，而道教确也颇受其影响。不过，我们从道教经籍的整体看，这类援佛入道的书在《道藏》中也还只是一少部分，并不足以“喧宾夺主”，掩蔽道教以道家、神仙家、阴阳五行家为义理基础的特点，也并未能移易道教以宗仰黄老、神仙家为核心的根本信仰。

考察道教在佛道斗争激发下着力发展义理的过程，我以为“玄风”、“格义”、“六家七宗”等客观社会思想热潮，对道教是有关键性影响的。魏晋间，佛教般若学日兴，佛教般若学者均精研《老》、《庄》，向道家吸取营养，而造构出有中土文化色彩的中国大乘佛学，它在理论上颇近似《老》、《庄》，在用词也是颇为近似《老》、《庄》；而在魏晋以后，道家与道教实已合为一家，道教视道家为其祖源，视道家之书为其圣典，故而道教要发展其义理，很容易便向中国佛学有所探索和吸取，由于双方均具有内在道家思想这一桥梁，道教摄融佛学，思想障碍也是较少的。道教的援佛入道，其痕迹也十分明显，大都与玄谈的议论有无、体用、本末；与“格义”的比配解词；与本无义之标玄性空；与即色义的即色是空；与识含义的倒惑识灭、三界皆空；与心无义的万物未尝无；与缘会义的缘散即无，都有着密切关系。总的来说，魏晋间般若学与玄学的结合，造成了中土佛学发展的新高潮；而佛学的精进，也激发了道教向义学发展的热情。佛、道之间，既存在斗争，而也不断进行着实际的交融。这是此段时期佛、道交涉的特

征。

第六节 东晋支遁、僧肇与道家(道教)重玄思想的关系

在我写完“玄风、格义对道佛交融的影响”后,觉得东晋著名佛教学者支遁(支道林)和僧肇与道家(道教)的重玄思想,有着尤为突出的密切关系,有必要试作较为深入、具体的陈述。藉以进一步表明佛、道在义理上相互摄融的史实。

考道家(道教)的重玄思想,源起于《老子》第一章“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。”东晋时,佛教著名学者支遁、僧肇曾本佛教大乘般若学而融摄道家之学,特别是道家的重玄思想,形成了佛、玄融合的思想体系;同时,自然也将佛教涅槃、般若、中道思想渗入和影响了道家重玄思想的发展。到隋唐时,道教学者刘喜喜、成玄英、李荣等本着道家、道教的义理,摄融了支遁、僧肇的思想成分,进一步深化、创新,建立了道教的重玄哲学思想流派。这一思想流派虽有道教自身的风骨,但支遁、僧肇对道教重玄学派的形成,也有曾注入思想营养和推进的功劳。这种文化现象,乃是佛、道既斗争、又交融,由此而促进佛、道宗教哲学发展的轨迹。这并非偶然的个别现象,思想史上各流派之间亦均皆如是,是思想发展的客观规律。

一、支遁之融摄和阐发道家重玄思想

支遁,字道林,生于西晋愍帝建兴元年(314),卒于东晋废帝太和元年(366),东晋高僧。梁慧皎《高僧传》卷四有其传记。支遁是一位崇尚玄学的清谈家,可以算是当时尚清谈的名流之一;同时也是融玄阐发佛教般若学的佛教理论家和依佛教般若阐发道家重玄思想的哲学家。《支遁传》谓:支遁,陈留人(今河南开封市南),一说河东林虑人。家世事佛。隐居余杭山。深思《道行般若》之品,委曲《慧印》之经。卓然独拔,得自天心。年二十五出家为僧。每至讲肆,善标宗会,而章句或有所遗,时为守文者所陋。谢安谓其“乃九方堙之相马也,略其玄黄,而取其骏逸。”支遁常与当时名流王洽、刘恢、殷浩、许询、郗超、孙绰、桓彦表、王敬仁、何次道、王文度、谢长遐、袁彦伯等交往,皆著尘外之狎,为清谈之士。支遁常在白马寺与刘系之等谈《庄子·逍遥游》。刘谓“各适其性以为逍遥。”遁曰:“不然。夫桀跖以残害为性。若适性为得者,彼亦逍遥矣。”退而注《逍遥游》。群儒旧学,莫不叹服。后还立支山寺,晚欲入剡(浙江嵊县)。谢安于吴兴与遁书,表思慕之情,曰:“终日戚戚,触事惆怅。唯迟君来,以晤言消之,一日当千载矣。”王羲之时在会稽,闻遁名,未之信。谓人曰:“一往之气何足言?”后遁去剡经会稽,王故诣遁,观其风力。既至,遁曰:“《逍遥篇》可得闻乎?”遁

乃作数千言，标揭新理，才藻惊绝。王遂披衿解带，流连不能已。支遁晚移石城山，立栖光寺，宴坐山门，游心禅苑，木食涧饮，浪志无生，从事著述与讲学。注《安般》、《四禅》诸经及《即色游玄论》、《圣不辩知论》、《道行旨归》、《学道诫》等。追踪马鸣，蹑影龙树。晚出山阴讲《维摩经》。晋哀帝即位（隆和元年，公元362年），征请出都，止东安寺讲《道行波若》，白黑钦崇，朝野悦服。太原王濛赞叹支遁“实缙钵之王（弼）何（晏）也。”郗超问谢安：“林公谈何如嵇中散（嵇康）？”安曰：“嵇努力才得去耳。”又问：“何如殷浩？”安曰：“亶亶论辩，恐殷制支；超拔直上，渊源实有惭德。”郗超后与亲友书云：“林法师，神理所通，玄拔独悟，实数百年来绍明大法，令真理不绝，一人而已。”后离京归林，以晋太和元年卒，春秋五十有三。窆于坞中，厥冢存焉。郗超为之序传，袁宏为之铭赞，周昙宝为之作诔。孙绰《道贤论》以遁比向秀，论云：“支遁、向秀，雅尚庄老，二子异时，风好玄同矣。”又《喻道论》云：“支道林者，识清体顺而不对于物，玄道冲济，与神情同任。此远流之所以归宗，悠悠者所以未悟也。”

据《支遁传》谓：“凡遁所著文翰集有十卷盛行于世。”但，今多散佚，所存仅有《大小品对比要钞序》等序、书、赞、铭约三十篇，载存于《弘明集》、《广弘明集》和《出三藏记集》中，《世说新语·文学篇》注也保留了一些残篇。支遁虽属佛学理论家，但他亦为玄学清谈名士，有摄玄以阐般若和结合般若以阐发老学重玄思想与庄学逍遥游、齐物思想的浓厚色彩。如他所著《大小品对比要钞序》（《出三藏记集》）中说：“其为经也，至无穹豁，廓然无物者也。无物于物，固能齐于物；无智于智，故能运于智。是故夷三（解）脱（自性解脱、智慧解脱、方便解脱，亦说为：空相、无相、无愿）于重玄，齐万物于空同。明诸佛之始，尽群灵之本无。登十住之妙阶（十住亦名十地。入理般若名为住。十住是：发心住、治地住、修行住、生贵住、方便具足住、正心住、不退住、童真住、法王子住、灌顶住），趋无生之径路。何者耶？赖其至无，故能为用。”又说：“智存于物，实无迹也；名生于彼，理无言也。何则？至理冥壑，归乎无名，道之体也。无可不可者，圣之慎也。……理冥则言废，忘觉则智全。……故有存于所存，有无于所无。存乎存者，非其存也。希乎无者，非其无也。何则？徒知无之为无，莫知所以无；知存之为存，莫知所以存。希无以忘无，故非无之所无；寄存以忘存，故非存之所存。莫若无其所无，忘其所以存。忘其所以存，则无存于所存；遗其所以无，则忘无于所无。忘无故妙存，妙存故尽无；尽无则忘玄，忘玄故无心。然后二迹无寄，无有冥尽。”又如，《广弘明集》卷十六载支遁《弥勒佛赞》有诗云：

寥朗高怀兴，八音畅自然。恬智冥微妙，缥缈咏重玄。

《广弘明集》卷三十九《八关斋会诗序》中谓：“三日清晨为斋始，道士白衣凡二十四人，清和肃穆，莫不静畅。至四日期，众贤各去。余既乐野室之寂，又有掘药之怀，遂便独住。于是乃挥手送归，有望路之想。静拱虚房，悟外身之真；登山采药，集岩水

之娱”。同卷载支遁《咏怀诗》有云：

中路高韵溢，窈冥钦重玄。重玄在何许？采真游理间。

端坐邻孤影，眇罔玄思劬。偃蹇收神辔，领略综名书。涉老怡双玄，披庄玩太初。……俯欣质文蔚，仰悲二匠狙。萧萧柱下迥，寂寂蒙邑虚。廓矣千载事，消夜归空无。

丹沙映翠瀨，芳芝曜五爽。苍苔重岫深，寥寥石室朗。中有寻化士，外身解世网。抱朴镇有心，挥玄佛无想。……闲邪托静室，寂静虚且真。……芳草代甘醴，山果兼时珍。修林畅轻迹，石宇庇微身。崇虚习本照，损无归昔神。

同卷又载支遁《述怀诗》，其中有云：

髡角敦大道，弱冠弄双玄。逡巡释长罗，高步寻帝先。妙损阶玄老，忘怀浪濠川。达观无不可，吹累皆自然。

支遁崇尚重玄之学及神仙炼养方术，或持修于静室，或采药于山间，或俟灵符（支遁《述怀诗》中有“倾首俟灵符”句），或怡双玄，或觅丹沙，其情趣与心性，皆流露于诗词之间。

在南朝刘宋临川王刘义庆所撰《世说新语》及梁代刘孝标注中，出现“支道林”之名及言行达五十多次之多。如《世说新语·文学篇》载云：“《庄子·逍遥》篇，旧是难处，诸名贤无所钻味，而不能拔理于郭、向之外。支道林在白马寺中，将冯太常共语，因及《逍遥》。支卓然标新理于二家之表，立异义于众贤之外，皆是诸名贤寻味之所不得。后遂用支理。”又载王羲之与支遁共论《庄子·逍遥》，“支作数千言，才藻新奇，花烂映发。”这都表明支遁是庄学之佼佼者，为当时名士学者所倾倒。正如卢国龙《中国重玄学·重玄宗源》中谈到支遁与《庄子》学说的关系时说：“他是将庄子无待逍遥的精神境界放在般若空观中去理解，以庄子的趣味和般若的理论互证。”“对支道林来说，般若经论和《庄子》是一而二，二而一的思想资料，这种相互印证，相互结合，使他在理趣上推陈出新，独步当时，无论是在般若学还是在庄学上，都自成一言，而且因为能够‘通叙色空’，解开同时人的最大疑惑，所以学者多服膺其精妙。”

二、僧肇之融摄和阐发道家重玄思想

僧肇，生于东晋孝武帝太元九年（384），卒于东晋安帝义熙十年（414）。东晋高僧。慧皎《高僧传》卷六有其传记。僧肇是佛教般若空宗的理论家，也可以说是一位中国玄学大师。据《高僧传·僧肇传》记载：他是陕西京兆（今西安市）人。家贫以佣书为业，遂因缮写乃历观经史，备尽坟籍。爱好玄微，以《庄》、《老》为心要。读《老子·德章》，叹曰：“美则美矣，然栖神冥累之方，犹未尽善也。”后见《维摩经》，欢喜顶受，披寻玩味，乃曰：“始知所归矣。”因此出家。学善《方等》，兼通三藏。及在冠年，

名振关辅。后鸠摩罗什至姑臧(今甘肃武威),肇慕名而从学之。罗什适长安,肇亦随返,后秦姚兴命肇与僧睿等入逍遥园助罗什详定经论。肇以去圣久远,文义多杂,先旧所解,时有乖谬。及见罗什谘禀,所悟更多,因在罗什出《小品般若》之后,肇便著《波若无知论》。罗什读之称善。时庐山刘遗民见肇此论,乃叹曰:“不意方袍,复有平叔(何晏)。”肇后又著《不真空论》、《物不迁论》,并注《维摩》及制诸经论序,并传于世。肇从学于罗什十余年,及罗什亡,追悼永往,翹思弥厉,乃著《涅槃无名论》。上列四论,后集称《肇论》。主要在阐发大乘般若空宗思想,在佛教思想史上影响深远。僧肇是罗什门下“四圣”(即道生、僧肇、道融、僧叡)或“十哲”(四圣再增昙影、慧严、慧观、僧粲、道常、道标)之一。

僧肇的哲学思想,在年轻时期便喜好玄微,以庄老之学为心要,便打下了思想基础。出家为僧后,受业于鸠摩罗什十余年,成为罗什般若空宗的继承者;复以《维摩》、《般若》、《三论》意旨对魏晋玄学及佛学诸流派进行系统梳理汇融,建立起了自己的佛学论识,可以说,僧肇是一位幼年吸吮老庄之学的乳汁,长大后复进而摄取般若、涅槃、中道的佛学营养而成就的思想家。他既是老庄之学的大师,也是佛学中观理论大师。在他的论著中,道家思想及道家常用的概念、用语比比皆是。如“损之又损”、“无为而无不为”、“至人之道”以及逍遥、齐物之论,可以说无篇不见痕迹,而意趣融贯于其全部著作。是道家之学与佛教中观学的融合体。他直承支遁的风骨,但比支遁则少些追求长生的炼养行为,而更多重玄双遣、追求精神解脱的意趣。他对佛教三论宗和道家重玄思想的发展,均有深远影响。他比支遁更多、更具体地在佛教涅槃、般若、中观之学与老庄之学间架构了交通的桥梁,给人以佛道玄同、客主齐一之感。读《肇论》,颇觉其既为阐发佛学之书,又复恍若弘阐道家思想之作。诚如当代著名佛教思想史专家郭朋在《中国佛教思想史》中对僧肇的评语说:“使人们清楚地看到,僧肇的确也是一个既《老》、《庄》又《三论》的人,是一个出玄学、入《般若》而又兼有《般若》、玄学气质的人。”又说:“可见每以《庄》、《老》为心要的僧肇,并没有因为他成了《三论》学者,就改变了他的这种思想面貌。相反地,毋宁说他是在以《庄》、《老》为心要的基础上接受《三论》思想的。正因为如此,所以刘遗民才说他是和尚里的何晏!”

我们再从僧肇所运用的一些源于《老》、《庄》的命题、概念、用语,来考察他是怎样融贯佛道两家思想的。如源出于《老子》的命题、概念与用语:

《般若无知论第四》中有:“用即寂,寂即用,用寂体一,同出而异名。”即源出《老子》第一章:“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。”

《般若无知论第四》中有:“用之弥勤,不可为无。”即源出《老子》第六章:“玄牝之门,是为天地根,绵绵若存,用之不勤。”

《奏秦王表》中有：“肇闻天得一以清，地得一以宁，君王得一以治天下。……所以域中有四大，而王居一焉。”即源出《老子》第三十九章：“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。”第二十五章：“故道大、天大、地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。”

《般若无知论第四》中有：“和光尘劳，同施五趣”。《维摩经注》中有：“小乘障隔生死，故不能和光。大士美恶齐旨，道俗一观。”又：“美恶齐观，履逆常顺，和光尘劳，愈晦愈明，斯可谓通达无碍，平等佛道乎！”即源出《老子》第五十六章：“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同。”

《答刘遗民书》中有：“故经云：圣智无知而无所不知，无为而无所不为。”《涅槃无名论·动寂第十五》中有：“无名曰，经称圣人无为而无所不为。无为，故虽动而常寂；无所不为，故虽寂而常动。”《维摩经注》中有：“智周万物而无所照，权积众德而无功。冥冥无为，而无所不为。此不思义之极也。”即源出《老子》第三十七章：“道常无为，而无所不为。”第四十三章：“吾是以知无为之有益。不言之教，无为之益，天下希及之。”

《涅槃无名论第四》中有：“书不云乎，为学者日益，为道者日损。为道者，为于无为者也。……要损之又损之，以至于无损耳。”即源出《老子》第四十八章：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。”

《维摩经注》中有：“而外水善利万形，方圆随物，洿隆异适，而体无定。”即源出《老子》第八章：“上善若水，水善利万物而不争。”

《维摩经注》中有：“夫执本以知其末，守母以见其子。佛言，众生垢净，皆由心起。”即源出《老子》第五十二章：“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。”

《物不迁论第一》中有：“夫谈真则逆俗，顺俗则违真。违真故迷性而莫返，逆俗故言淡而无味。”即源出《老子》第三十五章：“乐与饵，过客止。‘道’之出口，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不足既。”

又如，源出于《庄子》的命题、概念与用语：

《物不迁论第一》中有：“斯皆即动而求静，以知物不迁明矣。”“功业不可朽，故虽在昔而不化。不化故迁，不迁故则湛然明矣。”即源出《庄子·德充符》：“死生亦大矣，而不得与之变，虽天仙覆坠，亦将不与之遗，审乎无假而不与物迁，命物之化而守其宗也。”

《维摩经注》中有：“万物齐旨，是非同观，一相也。”“天地一旨，万物一观，邪正虽殊，其性不二。”“故能齐天地为一旨，而不乖其实，镜群有以玄通。而物我俱一。”即源出《庄子·齐物论》：“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。”“天地与我并生，而万物与我

为一。”

《不真空论第二》中有：“夫以物物于物，则所物而可物；以物物非物，故虽物而非物。”即源出《庄子·在宥》：“明乎物物者之非物也”。《庄子·山木》：“物物而不物于物，则胡可得而累邪！”《庄子·知北游》：“有先天地生者物邪？物物者非物。物出不得先物也，犹其有物也。”

《般若无知论第三》中有：“是以圣人虚其心而实其照，终日知而未尝知也。故能默耀韬光，虚心玄鉴，闭智塞聪，而独觉冥冥者矣。”即源出《庄子·天地》：“视乎冥冥！听乎无声。冥冥之中，独见晓焉；无声之中，独闻和焉。”

上述类型的例子很多，无怪乎读僧肇佛学之书，每有恍若读道家书之感。一则是般若学与道家之学相近，二则是这种在命题、概念、用语方面多有融同所造成。南朝刘宋时范晔撰《后汉书》，便将佛道列为一类，认为佛典“详其清心释累之训，空有兼遣之宗，道书之流也”^①可能便有般若空宗与双遣相关连的因由。

正因为般若与双遣兼忘在哲学课题与原理上的相近，故而在僧肇的论著中有重玄思想色彩的地方，可以说是无处无之。比如：“言其非有者，非谓是非有。言其非无者，言其非是无，非谓是非无。非有非非有，非无非非无。是以须菩提终日说般若而云无所说。”^②“庶悖道之流，髣髴幽途，托情绝域，得意忘言，体其非有非无，岂曰有无之外，别有一有而可称哉？”^③“有者有于无，无者无于有。有无所所以称有，无有所以称无。然则有生于无，无生于有，离有无无。有无相生，其犹高下相倾”。^④实即意旨同于《老子》“此两者，同出而异名，同谓之玄。”僧肇论著中直接语及“重玄”者，如：“况乎虚无之数，重玄之域，其道无涯”，^⑤认为虚无重玄之学，渐修即为于无为，日学日益实则日益日损，臻于重玄双遣而彻悟空无。他在《鸠摩罗什法师诔》中说：“自公形应秦川，……融洽常道，尽重玄之妙，……言既适时，理有圆会”。又《诔》曰：

静以通玄，动以应人；言为世宝，默为时珍。华风既立，二教亦宾；谁为道消，玄化方新。自公之觉，道无不弘；灵风遐扇，逸响高腾。……通以众妙，约以玄则。……昔吾一时，曾游仁川，遵其余波，纂成虚玄。用之无穷，钻之弥坚；跃日绝尘，思加数年。

这些都表明，僧肇既有《老》、《庄》之学的思想基础，复又受业于融贯般若学与道家重玄思想的鸠摩罗什法师，故而他成就了有其特色的佛、道融会的佛学思想体系。

① 《后汉书·西域传》。

② 《答刘遗民书》。

③ 《涅槃无名论第四》。

④ 同上。

⑤ 《涅槃无名论第四》。

正由于此,故而对南北朝道教在义理上的创新以及隋唐道教重玄学派的兴起,有不可抹杀的促进影响;同时,也正由于此,足证道家之学对中国佛学发展的不可忽视的影响。

三、支遁、僧肇对道教重玄学派的影响

陈述支遁、僧肇对道教重玄学派的影响,实际上即陈述佛教大乘般若空学对道教重玄学派在形成过程中的影响。因为支遁和僧肇都是既精研佛教大乘般若学,又深谙老庄道家之学的大师。而道教重玄学派,既是道教学者在其神仙信仰、追求长生久视的义理基础上,将道家重玄思想移植于道教义理的思辨哲学体系;同时也是在魏晋南北朝隋唐历时数百年的过程中,特别是在南北朝以后,佛教般若学所造成的客观社会学术思潮影响下发展形成的一种新的道教持养理论与方法。可以说是以道家、玄学、道教为主体,历经与佛学的斗争与融合,在隋唐时期形成的一种道教在义理与持养方法方面的流派。拙文选择东晋时期佛教学者中治老庄之学的杰出代表支遁和僧肇,意在举例来表明般若学与道教重玄学之间的关系,亦即般若学对道教重玄学派所起的影响与作用。为此,分两个问题来谈一点皮毛之见:

(一)从道教的重玄学派形成的过程,看支遁、僧肇佛学思想的影响和作用

东汉明帝时佛教传入我国,初传入的只是小乘佛教。汉灵帝时支娄迦谶传译胡文,出《般若道行品》、《首楞严》、《般舟三昧》等经,东晋列国后秦鸠摩罗什译印度古代高僧龙树所著《大智度论》、《中观论》、《十二门论》等经书,佛教大乘般若空宗才流行于中土。魏晋时期,在我国居于主导地位学术思想潮流是玄学,佛学亦处于依附地位,当时的佛学大师支遁(公元314~366年)、道安(公元314~385年)、慧远(公元334~416年)、鸠摩罗什(公元344~413年)、僧肇(公元384~414年)等亦皆为治“道”、“玄”的名士。魏晋佛学大师们大多一方面用类似“格义”性质的方法,用汉人能懂和能接受的道、玄之理及语言来阐释佛教大乘般若宗性空、中观、涅槃的精奥思想;另一方面,他们在扬佛过程中,有意无意也有所吸融道、玄之理而改良了印度佛学的思想内容,从而趋向营构有所异于印度佛学而适于为中土人信奉的中国佛学。正是这种佛、道、玄的融合趋向,渐出现一种新的宗教思想,即对之佛、道传统信仰来说,其特征是,非佛非道而又即佛即道,这便是:不谈生死而言修持、不谈形体炼养而说长生和即谈养生而非求形体长生、即谈长生而只求精神超脱的现象。这种佛、道、玄杂糅酿变的宗教思想,到南北朝齐、梁而后,对道教便产生了很大的影响。

道教教团组织实体形成于汉顺帝时期,虽标榜宗仰黄老,虽也谈“有”论“无”,但实际上一直是以神仙信仰为宗旨,以修仙养生之道术为主要内容。在其义理根旨上实为尚“有”,认为宇宙有永恒的本原,人的形质是实有的,故而谋以道术而炼养性命,追求成仙而长生,永乐于美妙仙境。到南北朝时,佛教经籍丰盛,寺院经济发展,

社会声势高涨,道教在各方面皆受到佛教咄咄逼人的威胁。在教理教义上已自感不如佛教之精湛与更具心理诱感力,在道术体验上也自感有些失落。在这种情势下,道教学者中的有识之士,思想上便开始滋长在义理上谋求创新的意向。为了与佛教抗衡,为了摆脱困境,使道教能够传承发展。他们回过头来,向《老子》、《庄子》寻求智慧,效法河上公、严君平、王弼、郭象以及鸠摩罗什等前辈大师注疏《老》、《庄》融摄玄理的后尘,也用“述而不作”的注疏方式,以阐发《老》《庄》哲理的名义,来充实、张扬道教义理。这时,前他们一步本佛旨而融老庄的佛学大师的成果,当然也便成了可供借鉴的资料;况且在魏晋时期支遁、竺法雅、慧远、鸠摩罗什、僧肇等佛学大师已经架构了佛、道交通的桥梁。因此佛教般若学也便对道教重玄学派的形成过程发生一定影响。

按道教的重玄思想并非外来品,实根出《老子》第一章,曹魏时的王弼(公元226—249年)以“以无为本”的“贵无论”世界观为注《老子》的宗旨,进而从“有无”、“本末”、“体用”等概念范畴的论证,建立起魏晋玄学思想的哲学思想体系,开魏晋以后玄学的先声。西晋郭象作《庄子注》又首阐“既遣是非,又遣其遣,遣之又遣”(见《庄子注·齐物论注》)的“双遣”思想。由于他们对《老子》、《庄子》学说的有新意的融会阐发,使《老子》、《庄子》更为显现哲学的光辉。东晋孙登最早以重玄观疏解《老子》,“托重玄以寄宗”为其特点(蒙文通《古学甄微》载《校理老子成玄英疏叙录》中谓:“重玄之说,倡于孙登”,“孙登《集注》二卷,字仲山,太原中郡人,东晋尚书郎)。突出重玄观为《老子》宗旨,首开以“重玄”观为独立学说门户之端倪。南北朝宋、齐时著《夷夏论》抑佛的顾欢作《老子义疏》,承用东晋孙登的重玄双遣思想注疏《老子》,并使之与道教接轨,这便开启了南北朝道教学者孟智周、臧矜、宋文明等营构以重玄为宗旨的道教思辨哲学体系。拉开了道教重玄学之序幕。南朝梁陈间,道教已出现《太上洞玄灵宝升玄内教经》,已经不是依托注疏《老子》而言重玄双遣,而是以重玄双遣为宗旨撰为独立的经典,论智慧升玄的教义。这体现道教中已有一些人由用方术炼养形体求长生向用智慧升玄求精神解脱转变。可以说,道教重玄学派由于此经书的出现已经营构起主干框架了。总之,从东晋而至唐代,其间经孙登、张湛、陆修静、顾欢、孟景翼、孟智周、陶弘景、宋文明、臧玄靖、褚粲、韦节、刘进喜、黎元兴、成玄英等中土学者的不断增益,才逐渐由萌芽、奠基、架构而至唐代成玄英得以形成道教重玄学派。

唐成玄英在《老子道德经开题序诀义疏》中谈重玄宗源说:“夫释义解经,宜识其宗致。然古今注疏,玄情各别。而严均平《旨归》以玄虚为宗;顾征君《堂诰》以无为为宗;孟智周、臧玄靖以道德为宗;梁武帝以非有非无为宗;晋世孙登云‘托重玄以寄宗’。虽复众家不同,今孙氏为正。”这表明成玄英视孙登为正宗,他是后世承继者。五代时的杜光庭在《道德真经广圣义序》中谈诸家解《老》与宗趣旨归,以所持宗趣而

论及阐《老》与阐扬“重玄”者的序次和宗源。他说：“河上公、严君平皆明理国之道；松灵仙人、魏代孙登（应是晋世孙登）、梁朝陶隐居、南齐顾欢，皆理身之道；苻坚时罗什（鸠摩罗什）、后赵图澄（佛图澄）、梁武帝、梁道士宝略皆明事理因果之道；梁朝孟智周、臧玄靖、陈朝道士诸粲、隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄旷、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴皆明重玄之道；何晏、钟会、杜元凯、王辅嗣、张嗣、羊祜、卢氏（景裕）、刘仁会皆明虚极无为理家理国之道。此明注解之人意不同也。又诸家稟学，立宗不同：严均平以虚玄为宗，顾欢以无为为宗，孟智周以道德为宗，梁武帝以非有非无为宗，孙登以重玄为宗。宗旨之中，孙氏为妙矣。”蒙文通《校理老子成玄英疏叙录》、王家祐《读蒙文通先师论道教札记》皆载有论“重玄”宗源的看法。如说：“成玄英疏兼言治国治身，合严遵、顾欢、张惠超、王玄辩、徐来勤（托名河上公）乃仙道宗传”，“此双遣二边，执中为和之道，肇自孙登（仲山）”，“齐梁羽流神仙之‘重玄’与魏晋仕大夫之清谈玄虚，迥为不同。王、何清谈翻成‘戏论’，孟臧胜义方协道旨。双遣之说虽资取释氏，而究之《吕氏春秋》之论‘圜道’，《淮南子》之释‘无为’知‘重玄’之说，最合于老子古义。”^①卢国龙著《中国重玄学》则对道教重玄学派之来龙去脉，讲得更为详尽。我以为他们皆是以道家、道教固有的内在“重玄”思想根旨的发展为主导来论述道教重玄学派的形成过程，并不是以外在思想因素为主导来论述道教重玄学派形成过程；但是，他们也并未排除双遣之说有所资取于释氏和有所参释氏之文，只不过放在思想影响的次要位置。这样，主客、内外各种因素均置于适当位置，故使人感到条理明晰而恳切。总之，我以为支遁、僧肇以及其他曾致力佛道玄思想沟通的佛学大师们，尽管其学术思想成就赫然显彰，但均只是大乘般若学与道、玄学的沟通者，而并非是道教重玄学的奠基者和主导者。对道教重玄学派的形成历程来说，只是客观的外在思想影响因素，而并不居于主导、主流，道教重玄学派有着自身发生发展的主导脉络。

（二）从道教的重玄学派要旨看支遁、僧肇佛学的思想影响

从整体看，道教重玄学的要旨，诚如蒙文通、王家祐先生所指出：“‘重玄’一宗，明长生之非形躯（不言白日飞升）。以‘重玄’为常道，以‘三一’为旨归。”^②这种以不生不死言长生和明长生之非形躯的宗教修持观，就是要树立、运用“空无”的世界观看透一切，遣除一切，从精神上摆脱一切思想执着于尘世生活的烦恼，超脱现实，追求精神升玄。认为这种颇近似佛教涅槃寂静的修持观，即重玄长生之道。这种修持观的形成，体现出道教在义理和持修方法上的一大转轨。

考道教义理，主要是沿着三条轨道发展，一是依托《老子》以寄宗，从宗教角度引

① 见王家祐《道教论稿·读蒙文通先师论道教札记》。

② 见王家祐《道教论稿》中所载《读蒙文通先师论道教札记》。

阐《老子》以为根本教义；二是以鬼神崇拜为实质内涵的符箓醮仪为设教基础；三是以仙道信仰及炼养方术为追求自由幸福、长生久视的途径。道教在修持方面的理论和方法，也主要是沿着三条途径发展，一是清静无欲；二是天神护佑；三是仙术炼养。总之，都不外乎自然天道、神道、仙道相互关联、三位一体的范畴。道教的整体教义和修持观，在指导思想上都是归依在哲学思想上尚“有”的根旨上的。《老子》中的“无”，只是指宇宙本原的“道”，无形相，不可感知，不可认识，看不见、听不到、摸不着，根本无可描述；但是又说这个本原“道”，在恍惚之中又是有象、有物、有精、有信的。归根结底，“道”是“有”的，只是无可描述、无可把握。道教教义相信宇宙本原的自然天道是有的，宇宙创世主（太上老君）是有的，天庭及鬼神是有的，仙境及仙人是有的，仙药仙方是有实效的，人的生命形质是真实的，一切都不是虚幻的。只有在观念上的尚“有”，才会殚尽精力去修道炼养，追求形体长生成仙。可是，虚幻的神、仙、天庭、仙境的渺茫，符箓与昂贵的炼丹术等的失验，人体生命的终归有限，在在都使得广大信行者产生对道教信仰的失落感；尤其是在外界的指摘、攻击之下，便更为自感尴尬、窘迫。

在道教以炼养术求形体生命长生破败的信仰危机之下，只有道家清静无欲的修养法尚可使信行者获得心性上的宁静与安慰。这自然而然地使得道教徒中文化素质较高的人，专注于向《老》《庄》去探求可以填补缺陷的教义。他们依托《老子》、《庄子》各作注疏，各随其宗趣来阐发清静无欲思想和论“无”的哲理，以“本无”、“玄虚”、道德、“重玄”为宗者尤为突出。这也便逐渐导致在修持观念上向注重精神修养方面倾斜，循魏晋玄学阐发“本无”“双遣”已显露追求精神超越现实的方向发展。在哲学思想上的由尚“有”而向贵“无”“双遣”转移，当然导致在观念上否认一切实体的真实性，追求宗教的人生归宿，也自然只能是向精神境界探寻。这就改变了早期道教所热衷以道术炼养成仙长生的方向与途径。这一转变的过程，也就是道教重玄学派的形成过程，从东晋至唐代，历时三百多年。其间，在客观上受外在思想影响最显著的，当然是来自佛学。佛教的大乘般若、涅槃、中观等理论已弘传中土，造成社会上一种浓厚的佛教思想氛围；再者，佛教学者也融摄和沟通“道”、“玄”，道教重玄思想又与般若学有所近似，这也便促成佛、道的相互混融与酿变。出现了如支遁、僧肇等佛教学者摄取“重玄”之道及采药服饵之术（如支遁）以为成佛之径；道教重玄派学者不言形体炼养而求精神解脱的长生久视之道，形成一种佛道混融的社会宗教思潮。

就支遁和僧肇来说，支遁为以佛依玄而复治玄，我觉得他的重玄义主要表现在两点，其一是将通过智慧到涅槃的“般若波罗蜜”等同于道家之重玄思想，皆圆融无碍，精神解脱；其二是以“色不自有，虽色而空”之理认为摆脱生死观念的烦扰而求精神超越形体、超越现实得到安静、保此安静，就是长生。稍后的鸠摩罗什重在译经，虽亦治玄学，建树不多，后由其弟子僧肇大为发扬。我觉得他的重玄思想也表现有两点。

其一僧肇的《不真空论》运用鸠摩罗什传来之中观学,论证世界之空无,“万物假号不真”,有其假象而无其真性,也就是说万物虽多,不过是短暂假合而成,皆不真实,即是性空。短暂的假“有”(存在)与终归的空“无”(非存在)，“有”、“无”的相对而又统一,即是事物(包括生命形体)生灭的规律和真谛。这种中观论与《老子》的“有”与“无”“此两者同出而异名,同谓之玄”的古义是一致的。这是中观思想与玄同思想的沟通。其二僧肇以《般若无知论》阐明智慧与解脱的关系和途径。发挥“损之又损,以至于无损”思想,以渐修而至于彻底觉悟性空。支遁的援用“重玄”思想为成就涅槃的理论方式,启示了道教徒:“重玄”思想是求得精神升玄的极妙的智慧,是弥补道术缺陷和信仰危机的最精湛的义理;支遁的即色空宗佛学思想,实亦近于“本无”思想,正是道教重玄学者所可借鉴、融摄的思想资料。僧肇的《不真空论》、《涅槃无名论》、《般若无知论》,认为万象皆假象、空象,最好的修持方法是“闭智塞聪”、“为道日损”,更使道教重玄学者感到亲近,当然更是可以借鉴、融摄的思想资料了。关于佛学般若思想对道教重玄学的影响,总的来说,支遁以成佛的般若圣智,沟通重玄思想之解脱,如《大小品对比要钞序》中以“般若波罗蜜”与“众妙”、“玄宗”、“重玄”、“本无”并提,在客观上补益了重玄思想的意蕴;更由于他的佛学思想有浓厚老庄学说的色彩,故而后世道教重玄派学者感到亲切。可惜他所留下的史料较少,我们便只能就其要旨,略为议述。僧肇则著有《肇论》,是一部很重要的佛学著作,深为后代道教重玄学者所关注。我们从唐代著名道教重玄派学者成玄英大师的《道德经义疏》,便可以明显看到僧肇对他的影响。比如:僧肇《涅槃无名论》中说“涅槃非有亦复非无,言语道断,心行处灭。”成玄英《道德经义疏》:“夫道,超此四句,离彼百非,名言道断,心知处灭”。僧肇以“道”、“妙道”、“玄道”来阐述涅槃,说:“涅槃非有亦复非无”。“涅槃既绝图度之域,则超六境之外。不出不在而玄道独存,斯则穷理尽性,究竟之道,妙一无差,理其然也”。“有无之外,别有妙道,非有非无,谓之涅槃”。“夫涅槃之为道也,寂寥虚旷,不可以形名得。微妙无相,不可以有心知。超群有以幽升,量太虚而永久。随之不得其踪,迎之罔眺其首。……冥冥昏昏,谁见谁晓?弥纶靡所不在,而独曳于有无之表”。^①成玄英以“道”为“虚通之理”,意旨亦颇近似佛学之“涅槃”。说:“夫道非有非无”。“道以虚通之义,常以湛寂得名,所谓至极大道。……常道者不可以名言辩,不可以心虑知,妙绝夷希,理穷恍惚。”^②佛教的“涅槃”,道教的“玄道”,在义学要旨上,前后都有着相互借鉴、补益、混融与转化,可以说是相得益彰。至于道教重玄派籍援用佛教名相,亦如中国佛学典籍之援用道家、玄学的词语一样,是一种语言、文字经过长时间交流、通融而形成的文化现象,故名相、词旨的

① 均见《涅槃无名论》。

② 《道德经义疏》。

相互援用,并不意味着佛、道各自根旨的改变。就道教重玄学来说,重玄思想一直是沿着《老子》“玄之又玄”及王弼注《老》之“本无”、郭象《庄子注》中的“遣之又遣”的哲学思想而发展的。道教所阐发的“无”,实则是以“道”为无可感知、无可描述的宇宙本原,并不持彻底虚无主义;同时,道教一直坚持其修行目的仍是得“道”成仙,长生久视。这与佛学根旨是保持差别的。

综上所述,拙见以为支遁、僧肇佛学思想与道教重玄学派的关系是:佛学、道教重玄学是两个根旨不同的、独立的宗教哲学体系;支遁、僧肇的佛学思想融摄道家、重玄思想于前,道教重玄学者融摄支遁、僧肇佛学思想于后。两者之间是相互融摄、相得而益彰的关系。支遁、僧肇的佛学思想不是道教重玄学的根基因素,不居于主导地位,只是在道教重玄学派形成的过程中,在客观上给予了较显著的思想影响和一定的思想资料方面的滋养。

第七节 佛道义理之异同与圆融

汉末及魏晋时期,由于社会纷乱、民族斗争激烈、国土分裂,儒家名教纲常之学的独尊地位已呈现衰颓之势,佛教传入中国,初则依附黄老之祠而立足中土,继则积极融摄道家之学及玄学,而逐渐形成有浓厚中国文化色彩的中国佛教。道教承方仙道及黄老之学发轫,继而融摄道家、阴阳五行家及谶纬之学而成为具有中国传统宗法宗教观念及传统文化特色的宗教。与此同时,佛教、道教的教团组织也已相当庞大,宗教影响也十分广泛。中国社会,出现三教鼎立的局势。

佛教、道教在经籍义理体系、教团声势、社会影响均有很大扩展的情势下,各为进一步扩展声势,既谋本教团的政治、经济权益,亦谋更广泛地占领社会人们的精神世界。加之客观存在的阶级斗争及民族斗争,常常引发汉族与少数民族间有关伦理道德、宗教信仰、地域习俗方面的争论,这也便更为助长佛、道间持续不断的斗争逐渐激化。那一幕幕历史上的佛、道抗衡,虽说骨子里仍是世俗的势利之争,但却也或多或少、或深或浅关涉到佛教、道教义理的差异。形形色色的所谓“卫道”、“护法”之争,也大部是与教团势利之争纠缠在一起的。时起时伏、持续不断的关涉佛道义理矛盾的辩论,使佛道在对照之下,其义理差异逐渐明显、突出,使一般人能从朦胧不辨的状态中,略为得到一些分辨与认识的常识,指导着个人的信仰选择。

在我国佛道交涉史上出现的所谓化胡、夷夏、正邪、真伪、先后、本末之争中,有不少高僧、高道、名士对佛道义理之异与同,发表过见解,大致可以归纳为三种态度:

一、义均理一,殊路共轍

认为世间教化之发生,各指所应,世蘄乎乱,儒家弘仁;纯风弥凋,《道德》乃作;

明诸法皆空,佛陀立正真之教。南北朝宋宗炳《明佛论》中说:“是以孔、老、如来,虽三训殊路,而习善共辙也。”^①南齐张融《门论》中说:“道也与佛,逗极无二。寂然不动,致本则同。……吾见道士与道人战儒墨,道人与道士犹是非。昔有鸿飞天,道积远难亮,越人以为鳧,楚人以为乙(𪎭),人自楚越耳,鸿常一鸿乎!”^②三教皆导俗趋善,本旨同一。亦如南齐沈约《均圣论》所说:“内圣外圣,义均理一。”^③

二、其心则一,其迹则异

认为佛道理数不殊,皆以慈悲、道德为本,其导善之心一也,但由于教出殊域,其教迹(教义,教规等)当然会有所不同。即佛道义理有所同、亦有所不同。如南齐顾欢《夷夏论》中说:“佛道齐乎达化,而有夷夏之别”,“其圣则符,其迹则反”,“其入不同,其为必异”^④。周剡难南齐张融:“二篇所贵,义极虚无;般若所观,照穷法性。虚无、法性,其寂虽同,位寂之方,其旨则别。”^⑤北周甄鸾《笑道论》中说:“佛之与道,教迹不同,变通有异。道以自然为宗,佛以因缘为义。”^⑥唐法琳《辩正论》中说:“李老二篇之旨,道德创其首,瞿昙三藏之文,慈悲为本。事迹乃异,理数不殊”^⑦。宋释契嵩《辅教篇》中说:“古之圣人焉,曰佛、曰儒、曰百家,心则一,其迹则异,故其教人为善之方,有浅有奥,有近有远。”^⑧元刘谧《三教平心论·序》中说:“三教之兴,其来尚矣。并行于世,化成天下。以迹议之,而未始不异;以理推之,而未始不同。”^⑨

三、发轫既殊,其归亦异

认为佛道来途既殊,各是一术,道不相同,义理有别,各有司南,两不谐会。如《牟子理惑论》中说:“道有九十六种,至于尊大,莫尚佛道(佛教)也。神仙之书,听之则洋洋盈耳,求其效犹握风而捕影。是以大道之所不取,无为之所不贵,焉得同哉!”^⑩南齐司徒粲(托名沙门通公)驳顾欢《夷夏论》说:“孔老治世为本,释氏出世为宗。发轫既殊,其归亦异。”^⑪南齐明僧绍《正二教论》说:“既教有方圆,岂睹其同。

① 《弘明集》卷二。

② 《弘明集》卷六。

③ 《广弘明集》卷第五。

④ 《南齐书·顾欢传》。

⑤ 《弘明集》卷六。

⑥ 《广弘明集》卷九。

⑦ 《辩正论·三教治道篇》。

⑧ 《谭津文集》卷二。

⑨ 《三教平心论》卷上。

⑩ 《弘明集》卷一。

⑪ 《南齐书·邓欢传》。

夫由佛者,固可以权老,学老者安取同佛。”^①南齐谢镇之《与顾道士书》中说:“道家经籍简陋,多生穿凿。至如《灵宝》、《妙真》,采撮《法华》,制用尤拙,及如《上清》、《黄庭》,所尚服食、咀石、餐霞,非法不可效,道亦难同。”^②唐太宗贞观十三年有诏曰:“老君垂范,义在清虚,释迦贻则,理存因果。求其教也,汲引之迹殊途;论其宗也,弘益之风各致。”^③南朝宋颜延之《庭诰》中说:“为道者盖流出于仙法,故以练形为上;崇佛者本于神教,故以治心为先。”^④唐僧玄奘《甄正论》中说:“老庄之教,余岂毁耶。比拟佛经,义理全别。论善也,则同途而各骛;语宗也,则异轨而分驱。老教旨在雌柔,佛法事明因果。”^⑤唐释玄奘说:“佛教道教,理致大乖,安用佛理通明道义”,“各有司南,两不谐会。”^⑥

上述三种见解,各有各的道理。尽管佛道斗争持续不断,是是非非,纷然淆乱,但平心辩之,则不难看出上述第二种见解,较为全面而中肯。即佛教有佛教的义理体系,道教有道教的义理体系,各有特色。作为宗教,它们具有共同的宗教本质与社会作用,这也是它们可以相通相融的基础;但佛教源起于印度,道教产生于中国,不同民族和国家,各有各的传统文化、伦理道德、风俗习惯、语言文体、思想方法,佛、道禀受不同,自然在内在教理教义及外在表现形式上有所差异。它们有其共性,亦各有其个性。个性是它们互相排斥的原因,共性是它们能够相通相融的基础,两者相反而又相成。正是它们在历史上持续不断的在立义论理方面的争论,启发和促进了它们的相互融摄,求取自我完善,凌驾对方,力争社会精神领域的主导地位。

阅读佛道经籍,领会其义理,佛教大致是以四谛、缘起论、五蕴、十二因缘为基本义理,道教大致是以自然向化、尊道贵德、天人合一、生道相依为基本义理。它们的义理,基本体现在对其所持宇宙观、社会观、人生观、生死观、形神观、因果观、理想境界以及持养方法等方面的论证。佛教、道教各有特征,现首先就其义理差异,分几个方面,略陈管见。

(一)宇宙观方面

佛教对宇宙认识的根本理论是缘起论。缘起论包含:无作者义;有因生义;离有情义;依他起义;无动作义;性无常义;刹那灭义;因果相续无间断义;种种因果品类别义;因果更立相符顺义;因果决定无杂乱义。认为宇宙一切事物与现象的产生,都是由相待(相对)的互存关系和条件决定的,离开一定的关系和条件,就不会产生任何

① 《弘明集》卷六。

② 《弘明集》卷六。

③ 《佛祖历代通载》卷十一。

④ 《弘明集》卷十三。

⑤ 《甄正论》卷下。

⑥ 《集古今佛道论衡》卷丙。

事物与现象。因此,宇宙也是在一定因缘下产生的。故宇宙无造物主,无我,因果相续,一切皆无常,无永恒不变。否认宇宙有本体,亦无任何独立的实在自体。宇宙一切皆由因缘而变幻不息;一切事物由因缘决定生灭相续。拒绝承认客观事物的真实性和绝对真理,一切都是假合、暂合的偶然现象,非真实的,因此宇宙一切都是空幻的。虽说是空幻的,但在相对的互存关系与条件下,又有这种假合、暂合的宇宙。从长远看,“万法皆空”,最终是“空”;但因缘未散灭时也还存在宇宙。佛教构想的宇宙,最高层是四圣境界,即大彻大悟的佛的境界;菩萨的境界;观悟因缘而得道的缘觉者的境界;闻佛教而得悟的声闻者的境界。这四圣是超脱生死轮回的。中间层最高者为三十三天,是护法天神的境界,三十三天中居高者为忉利天,低而接近人世者为四大天王境界。中间层三十三天之下为人世境界,人类就生活在这里。再下为阿修罗,魔神境界。再下为畜生境界,飞禽走兽爬虫等等,在此域中。从护法天神到禽兽的整个中间层,都在生死轮回之中,也就是说仍在痛苦的境域,连天神也未能超脱轮回而登极乐之圣境。宇宙的下层则为幽冥世界,是鬼活动的境界,这里有地狱,罪鬼在这里受残酷的惩罚。

道教认为宇宙是由“道”的演化而形成的,《太上老君常说清静经》中说:“大道无形,生育天地;大道无情,运行日月;大道无名,长养万物”。认为“道”是宇宙的本原与主宰者,它无所不包,无所不在,无时不存,是宇宙一切的开始与万事万物的演化者,有了“道”才生成宇宙,演化出元气,天地,阴阳,四时,五行等等,由此化生万物。《太平经》中说“夫道何等也?万物之元首,不可得名者。六极之中,无道不能变化。元气行道,以生万物,天地大小,无不由道而生也”^①。道教的“道”,是精神实体呢,还是物质实体呢?东汉王阜《圣母碑》中说:“老子,道也。乃生于无形,起于太初之前,行于太素之元,浮游六虚,出入幽冥。”五斗米道秘籍《老子想尔注》说:“一者道也”,既“在天地外”,又“人在天地间”,“散形为气,聚形为太上老君”。葛玄《五千文经序》:“老君体自然而然,生乎太无之先,起乎无因,经历天地终始,不可称载,穷乎无穷,极乎无极也。”中国历代道家哲学流派如何解释“道”,与道教所说的“道”,两者不是一回事。道教的“道”就是“太上老君”,就是造物主,就是神灵。

太上老君经洪元、混元、百成、太初、太始、混沌、太连……很多世纪(每世纪相距万劫)才演化成了宇宙。早期道教所构想的宇宙蓝图比较简单,最高者为三清境,即元始天尊所在的玉清境,灵宝天尊所在的上清境,道德天尊所在的太清境,其下为神仙境界,再下为人世,更下为黄泉、地府。南北朝以后吸取佛教宇宙观的内容,演出三十六天说。

在宇宙观方面,佛教持缘起论,道教持大道演化论;佛教否认有造物主,道教承认

① 《太平经》卷十八至三十四。

有造物主；佛教认为宇宙一切皆“空”，道教承认宇宙一切为常有，是真实的，佛教说：“四大皆空”、道教讲五行实有。根本理论是大不相同的。

（二）人的质性

佛教认为人的形体、生命，是“五蕴”的聚集体。五蕴即色、受、想、行、识。“色”指物质因素，包括地、水、火、风“四大”，皮肉筋骨为“地”，精血津液为“水”，体温暖气为“火”，吐纳呼吸为“风”；“受”指人的情感，苦、乐、喜、忧；“想”指理性思维活动；“行”指行为；“识”即意识，一切物质与精神意识的总合。“五蕴”和合而有形体及生命活动，分散则生命死亡消灭。聚集与分散无常，虚幻不实，最终是归于消散。因此不论人生存着以及死亡后，根本就不是一个真实存在的本体，而只是“五蕴”、“四大”的假合与暂合。因此，人的质性为“空”，是空幻虚无的、无我。

道教认为“道生一，一生二、二生三、三生万物”，人为万物中之一，人是道的演化物之一。阴阳五行、精气神组成而有形体和生命。人的质性是实在的，不是空幻的；这个实体是可以永生不灭的，《老子想尔注》说：“生，道之别体也。”生长、生命、生存，都是“道”的表现形式。道教经书中竭力宣扬“生、道相守”、“生与道相保”、“生、道合一”的教义，认为修道便可长生^①。

释道安《二教论·仙异涅槃第五》中说：“佛法以有生为空幻，故忘身以济物。道法以吾我为真实，故服饵以养生。”道出了佛、道在认识生命形体上的空、有之别。

（三）人生观

佛教的基本教义为“四谛”（谛即真理）。（1）苦谛，谓世俗人生充满痛苦；（2）因谛，谓产生痛苦的原因；（3）灭谛，谓痛苦的消灭；（4）道谛，谓灭苦的方法和途径。认定人生就是经受痛苦，生老病死苦，爱别离苦，求不得苦，祸殃灾难苦，忧愁悲哀……处处时时都是苦，人生就是在世俗的苦海中受苦难。这就是佛教对人生的看法。

道教与佛教相反，认为生活在世界上是乐事，死亡才是痛苦的。因此它的教义基石是乐生、重生、追求长生。最高的理想就是生道相守，永远活着。《西升经》说：“我命在我，不属天地，”与宿命抗争，争取长生。《老子想尔注》就把《老子五千文》中的“天大、地大、王亦大”改为“天大、地大、生大”，认为“生”比“王”重大。《道藏》首经《元始无量度人经》便强调“仙道贵生”。葛洪《抱朴子·对俗》中说：“昔安期先生、龙眉宁公、修羊公、阴长生，……其止世间，或近千年，然后去耳。笃而论之，求长生者，正惜今日之所欲耳，本不汲汲于升虚，以飞腾为胜于地上也。若幸可止家而不死者，亦何必求于速登天乎？”当神仙固然好，但在世俗当活神仙最美，多么恋生啊！有人说佛教是怕死、等死的宗教，道教是贪生、务生的宗教，就基于它们各自对人生的看法与态度。

^① 见《西升经》等。

(四)理想境界

人为什么会在苦海浮沉,不能挣脱?佛教认为这是因为宇宙间存在着因果规律,人人都受着它的制约。人们的一切思想、欲望和行为都有善恶之分,都必然招致善恶不同的果报,善有善报,恶有恶报。宇宙间一切都是空幻的,不可捉摸的,但惟有因果报应是真实的,是不能逃避的。因此修善的人就得福,善多福大;作恶的就得祸,恶多祸大。宇宙有六道轮回,人因善恶而在六道轮回中流转。这就是说,仍是在苦海中浮沉,不过有的上升,有的下堕而已。但是,如果皈依佛教,按佛的教导从善修持,就可以灭欲望,灭烦恼,灭生死因果,寂灭圆满,而入极乐世界。这种能摆脱轮回,超脱生死的理想境界就是“涅槃”,或曰“圆寂”。

道教也有因果报应的教义,但它的业报思想不仅仅只在个人思想行为的善恶,更有天道承负的制约。天道循环,若干世为一循环,前人的善恶,后人得到福祸。要摆脱业报与天道承负,就要修道。修道成功,就能成神仙,可以外生命、极虚静、超脱自在、不为物累,可以在世间当活神仙,也可以到仙境去过逍遥自在的生活,那里“不兢不争”、“不骄不忌”、“不媒不聘”、“不耕不稼”、“不织不衣”、“不病不死”,整天相携歌唱,非常快乐^①。

(五)成道的途径

佛教宣扬,能达到“涅槃”境界,只有修持“三学”,即戒、定、慧。“戒”即严格遵守佛陀规定的禁戒律条,善行积德、防非止恶;“定”即禅定,使心地宁静专一、明心见性;“慧”即获得去除烦恼的智慧,包括有听闻佛法的“慧”,有深思而悟的“慧”,有由闻、思证悟而得“慧”。长期虔诚修持,便可得正果。“涅槃”也还有速成法,如净土宗的“称名念佛”,禅宗的“顿悟成佛”。所谓“前念迷即凡,后念悟即佛”,“迷来经累劫,悟则刹那间”^②。

道教乐生、恋生,因而重生、务生,理想是长生久视。要达到这个目的,就要修炼道功道术,性命双修,安神固形。道功主要指修性修心之功,奉持戒规,行善积德,求功德圆满;命功主要是炼形,使形体健强。道教所行道术很多,如外丹、内丹、服气、胎息、吐纳、服饵、辟谷、存思、导引、行跻、动功等等。神佑人福,心善体坚,短则可以竟其天年或更延年益寿,长则可以成仙永生。

在义理方面,大致是道教重现实、重经验、重炼形、重方法,轻理论思维;重世俗生活,而较轻对彼岸世界的构思。佛教则反之,重心性、重炼神,重思想理论,贬视人生。总的来说,佛教哲理丰富而精致,道教则较质朴;在方法上则道教丰富多彩,而佛教则显得微弱了。各有特质,各有所长。

① 见《列子·汤问》。

② 敦煌本《坛经》,慧能语。

“道不同不相为谋”，历史上道家与儒家犹且相绌，更何况佛教是外来宗教，道教是本土宗教，各禀受民族传统文化，自然在哲学思想、伦理道德、习俗诸方面多有抵牾，因而佛道在义理上相绌，历来都存在。大致来说，道教从理论上攻击佛教的很少，因为它确实缺乏理论上的实力；道教在义理上攻击佛教，大多是在儒家攻击佛教违背汉民族的伦理道德的旗帜之后，摇旗呐喊。如北魏时期司徒崔浩与北天师道之寇谦之，南齐时太学博士顾欢与长史张融，唐初太史丞傅奕与道士傅仁均，都是儒家与道教同盟，从维护汉民族封建伦理道德出发，攻击佛教破身、破家、破国，认为佛教不合中土国情，应当废除。而佛教在理论上攻击道教的内容则较多，著名的针对道教论著有：汉牟子《理惑论》、南齐明僧绍《正二教论》、释玄光《辩惑论》、梁刘勰《灭惑论》、北周甄鸾《笑道论》、唐释道宣《辩惑篇》、释道安《二教论》等……。驳斥道教根本教义，有些地方是十分凌厉的，如：“神仙之书，听之则洋洋盈耳，求其效，犹握风而捕影”，“圣人云：食谷者寿，食草者痴，食肉者悍，食气者寿，世人不达其事，见六禽闭气不息，秋冬不食，欲效而为之，不知物类各自有性，犹磁石取铁，不能移毫毛矣”，“尧舜周孔，各不能百载，而末世愚惑，欲服食辟谷，求无穷之寿，哀哉”^①。又如《正二教论》说：“今道家所教，唯以长生为宗，不死为主，其练映金丹，餐霞饵玉，灵升习蜕，尸解形化，是其托术验，而竟无睹其然也。又称其不登仙，死则为鬼，或召补天曹，随其本福。……实理归于妄”，“至若张（陵）葛（洪）之徒，又皆离（杂）以神变化俗，怪诞惑世，符咒章劾，咸托老君所传，而随稍增广，遂复远引佛教，证成其伪，立言舛杂，师学无依，考之典义，不然可知，将令真妄浑流，希悟者永惑，莫之能辩，诬乱已甚矣。”再如《辩惑论》说：“又其方术，秽浊不清，乃扣齿为天鼓，咽唾为醴泉，马屎为灵薪，老鼠为芝药，资此求道，焉能得乎？昔秦皇汉武，不获轻身，使徐福、公孙远冥云波，裨候通仙，影响无陈。夫闲心祛欲，则事与道邻，岂假骤涉之劳，咽唾噓齿者乎？”再如《灭惑论》说：“苦及神仙小道，名为五通、福极生天，体尽飞腾，神通而未免有漏，寿远而不能无终。功非饵药，德沿业修。于是愚方士，伪托遂滋，张陵米贼，述记升天，葛玄野竖，著传仙公，愚斯惑矣”，“况效陵鲁，醮事章符，设教五斗，……标名大道，而教甚于俗；举号太上，而法穷下愚。何故知邪？贪寿忌夭，含识所同，故内芝石华，饒以翻腾；好色触情，世所莫异，故黄书御女，诳称地仙；肌革盈虚，群生共爱，故宝惜洩唾，以灌灵根；避灾苦病，民之恒患，故斩缚魑魅，以快愚情；凭威恃武，俗之旧风，故吏兵钩骑，以动浅心；至于消灾淫术，厌胜奸方，理秽辞辱，非可笔传”，“爵非通侯而轻立民户，瑞无虎竹而滥求租税。靡费产业，蛊惑士女。运违则竭国，世平则蠹民，伤政萌乱，岂与佛同？”佛教了解“道寓于术”这一特点，攻其术之妄，则正是从根本上打击了道教。

^① 见《弘明集》卷一《理惑论》。

不过佛道在义理方面的相绌,都只是笔墨是非之争,不曾掀起大的风浪;相反,正启发和促进了它们彼此之间的取长补短。它们虽有差异而相绌,但在神灭论与神不灭论的争论中,却又是同盟者了。

(六)佛、道在义理方面的相互协调与融摄

佛、道作为不同的宗教,为什么在义理上并不像在教团势利上呈现激烈对抗呢?又为什么在社会意识形态斗争中,特别是在形神关系的争论中能保持紧密的一致呢?原因是作为宗教它们有共性,有可以协调的思想基础、内在的原因。不论佛教说它不承认有造物主也好,道教承认有造物主也好,它们都是有神论者,相信有彼岸世界,相信有天神存在,相信神具有支配世事的力量,也相信灵魂不灭。它们同样是用宗教唯心主义观点看待宇宙一切,这是它们在本质上的基石。因此它们互不攻击其根本教义,而是互相承认,互相尊重,不论教团之间势利斗争如何白热化,不论在义理方面争论有多么激烈,但佛教没有否定“太上老君”和三清圣境的存在,道教也没有否定“释迦牟尼佛”和四圣境的存在,争论的不过是孰优孰劣,孰精孰粗,孰上孰下,孰为正统,孰为末流,经书真伪,道行高低。它们都相信果报,以欲望为痛苦之根源,强调禁欲、节欲以求心地之清静、完美。它们均宣扬封建伦理道德,为维护封建统治服务。它们在社会经济方面,都属于非生产者。它们在思想、经济、政治方面都有一致的理论与利益。如果从根本上否定对方,无异也是在否定自己。它们各为本教的势利竭力争夺,不遗余力;而在义理方面只是互斥有异于己的次要枝节,往往表面上吵吵嚷嚷,而更多的是默默融吸彼方之长,以补自己之短,使己教更能广泛适应世人的宗教需求,扩张声势并求本教理论体系之包罗无遗。完备无漏。

佛教初入中土,中土人对乍到的“浮屠”之教当然不明底细,只是按照传统的敬天祀祖的宗教习俗及颇具宗教色彩的东汉黄老道去认识与对待;外来僧人在传教、译经中亦颇注意适应中土人的传统文化思想及注意运用中土传统文化思想的名词术语,因此得以协调,佛教得以立足。佛教在中土的发展过程中,它在义理上主要是从先秦的老庄哲学及魏晋玄学吸取营养,道教本身在理论上是薄弱的、粗糙的,没有什么精致、深奥的理论可供佛教借鉴和融摄;而佛教向往于道教的则正是佛教所短缺、薄弱的务生之术,即所谓养生、长生之术。历史上有不少佛学家便对道教道术有所牵合、依附和撷取。如东汉桓帝时来中土的安息僧人安世高,亦洞晓术数,“七曜五行之象,风角云物之占,推步盈缩,悉穷其变;兼洞晓医术,妙善针脉,睹色知病,投药必济”^①。三国名僧康僧会也赞扬安世高,“博学多识,贯综神模,七正盈缩,风气吉凶,山崩地动,针脉诸术,睹色知病,鸟兽鸣啼,无音不照”^②。安世高译《安般守意经》、

① 《祐录·安世高传》。

② 《祐录》卷六《安般守意经序》。

《阴持入经》等,传布佛教小乘禅定之学,他便把“安般守意”(数出入呼吸,收心得定)为“清静无为”并与道教的静功“气法”融为一致,宣称小乘禅法也可以得神通,获“长生”。他说:“得神足可久在人间,不死有药”^①。三国吴赤乌年间来江南的天竺僧人康僧会,他是安世高的再传弟子,洞晓天文、谶纬之学,弘扬安世高所倡导的“安般”学,他说:“得安般行者,厥心即明,举眼所观,无幽不睹;往无数劫,方来之事,人物所更,现在诸刹,……无遐不见,无声不闻,恍惚髣髴,存亡自由,大弥八极,细贯毛厘,制天地,住寿命,猛神德,坏天兵,动三千,移诸刹,八不思议,非梵所测”^②,“在意所由,轻举腾飞,履水而行,分身散体、变化无端,出入无间,存亡自由,摸日月,动天地,洞视彻听,靡不闻见”^③。佛教如此宣扬神通,与道教之夸饰仙术,声调同样。东汉末东吴的月氏僧人支谦,他是佛教史上首先翻译大乘佛经的支娄迦谶的再传弟子(支亮的弟子),他译《大明度无极经》、《维摩诘经》、《大阿弥陀经》等,着重阐扬大乘佛教般若学,他译《法华三昧经》中便列有“外道五通禅”,解释此种禅法为“守一”,“存神导气,养性求升,祸消福盛,思致五通,寿命长久,名曰仙人。”这表明道教的“守一”之法,已为佛教融摄为禅法之内容。南北朝萧梁时,研习四论(《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》)与佛性学说的高僧昙鸾,他曾因病求“长生不老”的神仙方术,于梁大通(527—528)年间到茅山向著名道教学者陶弘景学养生之术,陶授以《仙经》十卷。佛教书中说昙鸾在北归途中遇印度僧人菩提流支,受《观无量寿经》,于是焚《仙经》而修“净土”;但实际上他未放弃《仙经》养生、长生之术,后来还撰有《调气论》、《疗百病杂丸方》、《论气治疗法》、《服气要诀》(《隋志》著录),足见仍致力此道,且有成就。宋张君房编《云笈七签》卷59中收有《昙鸾法师服气法》,说明道教已承认昙鸾所习为道教相传的气法。南北朝梁、陈时期的天台三祖慧思(公元515—577年),他以弘扬禅学为主,主张以定发慧,定慧双修。他的佛教修持思想,便融摄了道教的内容,他仰慕“长生”及热衷“养生”之术的激情与幻想,绝不逊色于道教徒,这在《立誓愿文》中表露无遗。文中说:“我今入山修习苦行、忏悔破戒障道重罪,今身及先身是罪悉忏悔。为护法故求长寿,不愿升天及余趣。愿诸贤圣佐助我,得好芝草及神丹,疗治众病除饥渴,常得经行修诸禅。愿得深山寂静处,足神丹药修此愿。藉外丹力修内丹,欲安众生先自安”,“诸法性相虽空寂,善恶行业必有报。誓愿入山学神仙,得长命力求佛道”,“为上乘故入深山,愿速成就大仙人,寿命长远具神通”,“发大誓愿修此行,愿速成求大仙人。为护法求正愿,愿佛哀愍令速成。诸佛世尊同证知,梵释四王为证明,日月参辰及星宿,金刚大士及神仙,五岳四海

① 《佛说大安般守意经》。

② 《安般守意经序》。

③ 《六度集经》卷七《禅度无极章》。

及名山,诸大圣王亦证明,愿以慈悲拥护我,令此誓愿速得成。”从崇拜的天神,到修行的方法,已经与道教融合为一,佛道双求,佛道双修。慧思已感到佛学空泛,正果遥远,颇欣赏道教之务生、务实,认为若修长生之道是获佛学真谛、证“涅槃”的必由途径。这里我们也可以看出佛教、道教义理是可以相通、相融的,它们的本质是相同的。南北朝时面壁禅修于嵩山的菩提达摩,亦重留形胎息之术,《云笈七签》卷59中收录有《达摩大师住世留形内真妙用诀》。敦煌遗籍中有《佛说三厨经》,与道教《老子说五厨经》的含意、用语基本相同,讲的服气辟谷之法。《三厨经》中:“东方木偈:一气和太和,得一道皆泰,和乃无一和。南方火偈:不以意思意,亦不求无思,意而不复思,是法如是持。中央土偈:诸食气结气,非诸久定结,气归诸本气,随聚当随泄。西方金偈:修理志理志,积修不扶理(离),志而不修志,己业无己智。北方水偈:莫将心缘心,还莫住绝缘,心在莫存心,真则守真渊”,均录自《五厨经》。《佛说三厨经》中还有“端坐调和已,初依卯酉子午四时”、“时时以舌断穴外,津液咽之”、“向于辰地鸣天鼓二七,下食玉浆”、“四戊四己肠坚塞,四壬四癸不用食。六丁六甲太仓盈,五庚五辛五藏真”,这都是道教辟谷方法和用语。《佛说三厨经》可能行世于南北朝,敦煌遗籍有抄本,足见佛教融摄道教方术,早已是事实。隋唐天台宗自智顗而灌顶、智威、玄朗、湛然,在弘传定(止)、慧(观)双修中,对道教丹道理论与方法亦有所吸取。

道教义理,自来较薄弱,真正属于它自己的只有神仙存在论与神仙可学论,其它皆摄取儒家、道家、墨家、阴阳五行家之神秘思想逐渐充实,因此与系统、精严的佛学理论相比,自然是有些相形见绌,这就促使它为自我完善和吸引信众而尽量融摄佛教的理论。最显著的大致有以下几个方面:

(一)关于彼岸世界

早期道教虚构的彼岸世界比较简单,《太平经》中只说“玄元帝君”居于“北玄玉国、天冈灵境、人鸟阁蓬莱山中”,以后“上升上清之殿,中游太极之宫,下治十方之天”^①。五斗米道也只是崇奉天上有朝廷,天、地、水三官主宰宇宙一切。虽夸耀他们崇拜的天神能展转太虚、周旋八冥,应感则变化随方,功成则隐沦常住,降迹和光,位极道宗;但与佛教相比,则仍然是十分朴素的。至于幽冥世界,则更为朦胧,只说人死为鬼,在四方游荡受冻馁之苦。到南北朝时,陶弘景撰《真灵位业图》,也只说道教天神境界有七级,至高者为“元始天尊”,幽冥地狱之神列有酆都大帝、北阴大帝。但是,在南北朝以后道教虚构的彼岸世界就复杂起来了。《云笈七签·天地部》有颇为繁琐的叙说,归纳起来大致是三境三十六天。一境界为“圣境四天”,即大罗天、三清境(玉清境清微天、上清境禹余天、太清境大赤天)。第二境界为“四梵天”,即贾奕天、梵度天、玉隆天、常融天。第三境界为“三界二十八天”,即无色界四天(秀乐禁上

^① 王明《太平经合校》卷一至十七。

天、翰宠妙成天、渊通元洞天、皓庭霄度天)、色界十八天(无极昙誓天、上揲阮乐天、无思江由天、太黄翁重天、始黄孝芒天、显定极风天、太安皇崖天、元载孔升天、太焕极瑶天、玄明恭庆天、观明端静天、虚明堂耀天、竺落皇笏天、曜明宗飘天、玄明恭华天、赤明和阳天、太极濛翳天、虚无越衡天)、欲界六天(七曜摩夷天、元明文举天、玄胎平育天、清明何童天、太明玉完天、太皇黄曾天)。道教又有“三十六土皇”之说,以应三十六天。又有“仙境十洲三岛”、“三十六洞天,七十二福地”皆仙人游息之地的传说。关于幽冥地狱,说地狱有十殿阎罗王,人死灵魂入地狱受审判,有罪之鬼即被打入地狱受罚。综上所述,所谓“圣境”、“梵天”、“色界”、“无色界”、“欲界”、“地狱”、“阎罗”等等,都是模仿佛教而来,照葫芦画瓢;只有“三清境”、“四御境”、“仙境”才是真正代表道教所虚构的彼岸世界。

(二)因果业报

“善恶报应”、“天道承负”的教义,早期道教已有之,《太平经》中便反复阐扬。这种“报应”、“承负”说,乃是建筑在鬼神监察人世、天道主宰世事的神学基础上的教义。但在南北朝后,这种教义在理论及做法上均有所演进,这就是强调修斋持戒,摄“三业”,以此为修行首务;强调因果报应归于主观自身的修养。这种演进,主要是融吸了佛教的因果业报思想。佛教经典以众生的欲念、行为为“业”,有“身、口、意”三业。由三业招致“三报”,“业”与“报”如影随形,如声相应,人皆自作自受,乃是必然的。《魏书·释老志》说,佛教经旨“大抵言生生之类,皆由行业而起,有过去、当今、未来,历三世识神常不灭。凡为善恶,必有报应。渐积胜业,陶冶粗鄙,经无数形,薰练神明,乃至无生而得佛果。”在东晋时,一代名僧慧远,便十分强调业报因果,他说:“失得相推,祸福相袭,恶积而天殃自至,罪成则地狱斯罚,此乃必然之数,无所容疑矣。何者?会之有本,则理自冥对;兆之虽微,势极则发。是故心以善恶为形声,报以罪福为影响。本以情感,而应自来。岂有冥司?由御失其道也”^①。还说:“业有三报,一曰现报,二曰生报,三曰后报。现报者善恶始于此身,即此身受;生报者来生便受;后报者或经二生、三生、百生、千生,然后乃受。受之无主,必由于心,心无定司,感事而应。应有迟速,故报有先后;先后虽异,感随所遇而为对;对有强弱,故轻重不同。斯乃自然之赏罚,三报之大略也”^②。佛教因果业报的理论;给予了道教兴起修斋持戒的启示。北魏的嵩山道士寇谦之,造作《老君音诵诫经》,声言“除去三张伪法”,“吾《诵诫》断改黄赤,更修清异之法,与道同功”,“兼谷养性,建功斋请,解过除罪清欲。修学长生之人,好共寻诸诵诫,建功香火,斋练成功,感彻之后,长生可克。”南朝刘宋著名道教学者陆修静撰斋、谢、戒、罚之仪,倡导斋醮仪范,他所撰《受持八戒斋

① 《弘明集》卷五《明报应论》。

② 《弘明集》卷五《三报论》。

文》说,“求欲受持八戒,清斋一日一夜,用以检御身心,灭诸三业罪恼者。故《洞神经》十二云:夫斋以齐整身心为急,身心齐整,保无乱败,起发多端。”针对三业,陆修静倡说:“身为杀盗淫动,故役之以礼,口有恶言绮妄两舌,故课以诵经;心有贪欲瞋恚之念,故使之以神思。用此三法,洗心净行。”造就是道教的摄三业。《太上太真科经》说:“能得一者,心摄三业。能摄身者,端拱不扰;能摄口者,默识密明;能摄心者,神与道合。……摄身朝礼离杀盗淫;摄口诵经,免妄言绮语,两舌骂詈;摄心存神,脱贪恚痴。十恶既去,十善自来。去来至极,与道合真”^①。道教融摄佛教业报因果的理论,兴起斋戒之义理及仪范,吸融佛教使斋醮戒规规范化。这便极大地改变了早期道教的原始面貌。

(三) 轮回与地狱

生死轮回之说,本是佛教教义。佛法重炼性,道教重练形;佛教倡说“灵魂不灭”,道教鼓吹“肉体飞升”。在生死、形神、来世等问题上,两者认识本不相同。早期道教无所谓灵魂转生之说,也没有灵魂受罚下地狱的教义。认为人死为鬼,鬼也是活动在这个尘世上,白天躲在无阳光的地方,夜里也出来游荡;神,则在人们的头顶三尺之上游行巡视。“今一死,乃终古穷天毕地,不得自名为人也,不复起行也”,“不得再生也”^②。什么轮回流转、地狱阎罗都没有。只说管人死籍的是北极真人,管阴间鬼魂的是东岳大帝。但是,到南北朝以后,道教在这方面的教义便出现了较大的变化,它吸取佛教生死轮回及地狱之说来填补自己的不足。北魏嵩山道士寇谦之改革道教,引入佛教轮回之说,在他造作的《云中音诵新科之诫》中说,如有人假借天师道的名义,行“诳诈万端,称官设号,蚁聚徒众,坏乱土地”,太上老君就要把这种人打下地狱,使“此等之人,尽在地狱”,“若有罪重之者,转生虫畜”,“轮转精魂虫畜猪羊而生”,偿罪没有完毕,来生,三生,以至千生,均作畜生。如果要想来生为人、为圣贤、为仙、为富贵之人,便得在世时修道积善。因果业报,随善业而在轮回中得到上升,随恶业必在轮回中遭到下堕,最上者成仙得道,最下者沦入地狱。南北朝时,道教出现了《太上洞渊神咒经》,全面吸取佛教生死轮回及地狱之说,宣称人在世时多作功德,死后灵魂可复转再为“人”;信奉道教三洞经法及作道士者,来生必获大福,福延子孙,传世相承。如果在世作了恶,则“死入火车八风地狱中,一日三死三生,七十万劫不复人身;脱得复人,有人之形,无人之情,聋瞶暗哑,为人形丑陋。”道教吸取佛教教义,有时也略有改变,如佛教讲“六道轮回”,道教则讲“五道轮回”。《老君太上虚无自然本起经》说:“何谓五道?一道者,神上天为天神;二道者,神入骨肉形为人神;三道者,神入禽兽为禽兽;四道者,神入薜荔,薜荔者饿鬼名也;五道者,神入泥黎,泥黎

① 见《云笈七签》卷三十七《斋戒》。

② 《太平经合校》卷九十《冤流灾求奇方诀》。

者地狱名也。神有罪过，入泥黎中。”道教的“地狱”，则说鬼都在酆都城，十殿阎君有秦广王、楚江王等，将佛教的“地狱”，换上了道教的标志。随之而来的便是向佛教融摄各种法事醮仪，向鬼神忏悔罪过和祈求护佑赐福，脱离苦海，得到超度再复为人。

（四）心性之学

道教认为宇宙一切事物，皆是“道”的演化，“道”是永恒存在的，“道”与“生”相守相依；欲长生必须修道，修道之要在于积功德与练形体，达到安神固形，即可长生久视。早期道教原本没有一切事物皆生于“心”、灭于“心”，以及修道必须“明心见性”的教义。南北朝以后道教之渐具有关“心”、“性”的教义，乃是吸取佛教“般若”、“唯识”及“禅宗”的教义而来，特别是《般若》思想，成了灵宝派、太玄派、重玄派及元代全真道教的义理依据之一。东汉桓帝时（公元147—168年），月支国僧人来洛阳，在汉灵帝光和、中平年间（公元178—189年）译大乘《般若道行品》、《首楞严经》、《般若三昧经》三经，倡说“缘起性空”之理论，认为“色、痛痒、思想、生死、识”皆因缘而生、因缘而灭，故皆为幻有，幻有即是本无、性空；因此对宇宙一切应抱“无著”、“无缚”、“无晓”的态度。佛教的“般若波罗蜜”，即到彼岸的智慧（般若），宇宙一切皆本无，所谓“诸法本无”、“诸法皆空”。何谓诸法空无？“诸法，名色、受、思、行、识、眼、耳、鼻、舌、身、意、色、声、香、味、触、法，眼界、色界、眼识界，乃至意界、法界、意识界，是诸法、诸法空，非常非灭故；何以故？性自尔。是为诸法空”^①。即使“涅槃”也是如幻梦，“是幻梦、涅槃，不二不别”。这种《般若》学思想，魏晋以后经道安、鸠摩罗什、玄奘的阐扬，而得到弘传大张，不仅对佛教而且道教发展也很有影响。如唐代著名道士王玄览（晖），著《玄珠录》，认为宇宙的一切，都不过是人主观意识产生的，宇宙一切事物的变化，都不过是心的幻变，“十方所有物，并是一识知”。他说：“眼摇见物摇，其物实不摇；眼静见物静，其物实不静。为有两眼故，见物有动静。二眼既也无，动静亦不有”，“心生诸法生，心灭诸法灭”。灭知见，才能得道，亦即灭绝思欲意念而悟法空性空。道教的《太上老君说常清静经》说得更为清楚：“夫人神好清，而心扰之；人心好静，而欲牵之。常能遣其欲，而心自静；澄其心，而神自清。自然六欲不生，三毒消灭。所以不能者，为心未澄，欲未遣也。能遣之者，内观其心，心无其心；外观其形，形无其形；远观其物，物无其物。三者既悟，唯见于空。观空亦空，空无所空；所空既无，无无亦无；无无既无，湛然常寂；寂无所寂，欲岂能生？欲即不生，即是真静。真常应物，真常得性。常应常静，常清静矣。”这里面便蕴含有浓厚的佛教《般若》学思想。金、元时期，全真道教兴起，将佛教《般若心经》与道教的《清静经》、《道德经》及儒家的《孝经》同样看待，定为教徒所务必研习的经书。王重阳有词曰：“七年风害，悟彻《心经》（《般若波罗蜜多心经》）无挂碍”，“五千言（《道德经》）、二百字（《般若波罗

^① 《摩诃般若波罗蜜》。

蜜多心经》二百六十字),两般经秘,隐神仙好事”^①。全真道以“明心见性”为丹道根基,认为人有“真性”、“真性”不离于“心”,但“妄念”如尘垢蒙蔽了“心”,使人不能悟见“真性”,因此不能脱生死。“真性”是什么呢?是“性空”是“清净。”《丹阳真人语录》说:“道家留丹经子书,千经万论,可一言蔽之曰:清净。”元牛道淳《析疑指迷论》说:“夫真心者,元无一物,等同太虚,本来清净。”元尹志平《北游语录》说:“物欲净尽,一性空虚,此禅家谓之空寂,吾教谓之清净”。而“清净”,正是《般若道行经》所反复阐发的中心思想,包含有无色、无欲、无垢、无秽、无智、无所取的奥义。故明心才能见性,一念不生才能清净,常处虚空才能见性,明心见性才能修丹成真,超脱生死。《重阳授丹阳二十四诀》中说:“是这真性不乱,万缘不生,不去不来,此是长生不死也。”《立教十五论》中说:“心忘念虚即超欲界,心忘诸境即超三界,不着空见即超无色界”。超脱三界,便是超脱了生死。全真道的“明心见性”(或曰“识心见性”)的教义,正是道教融摄佛教教义的实证。元以后全真教性命双修的丹道理论与方法,正是将佛教心性之学与道教丹法相圆融而发展的。

佛教与道教在义理方面的相互协调与融摄,表明了它们终究是相辅相成的关系;虽然它们仍各自保持着自身的特质,但是它们将会逐渐扩充这种相互圆融的关系。

第八节 审视三教关系史,发扬互融、互益、互补之风

我国是一个有五千年文明史的古老国家,有着优秀的传统文化。在春秋战国时代已出现了百花齐放、百家争鸣的诸子百家学派,在汉代又外来了佛教和在我国兴起的道教。尔后,我国社会便形成了以儒、释、道(道家和道教)三家为学术思想主流的所谓传统文化。

这三家(或称三教),儒、道是我国土生土长的民族传统文化;而释家(佛教)则来自印度。在历史发展过程中,外来的佛教吸融了儒、道思想,特别是老庄道家思想、三玄思想、儒家的伦理道德思想以及道教的方术和祭祀科仪,而演变为“中国佛教”,于是我国社会便形成了三教鼎立的局面,一直延续到清代。

汉代以来,三教之间自来思想(义理)矛盾纠葛不断,势利之争亦颇为炽热,有时甚至闹得沸沸扬扬,引发社会动荡。比如:成书于三国孙吴晚期的《牟子理惑论》,率先贬斥道教长生之说及其方术,向社会显示了佛教、道教之间存在矛盾的信号。南朝刘宋、萧齐时兼综儒、道(道家与道教)的思想家顾欢(此人并非受箓道士)撰《夷夏论》,集中反映了当时儒家、道家(道家与道教)以及维护中土传统思想观念的人们,

^① 《全金元词》第213页。

反对以来自印度的佛教来教化汉人,反对以“夷”人之宗教规戒来改变中华传统纲常名教和道德风尚,以此所谓佛、道之间的辩争,便在社会好事者中广泛展开。西晋惠帝时(公元290—306年在位),道士王浮据传闻而架构《老子化胡经》,挟尊老抑佛的宗教偏激情感,酿成了从晋以至于元代的佛、道之间关于“化胡”的笔墨论战,至元代终以道教“理屈”而遭焚经之殃。更有北齐文宣帝高洋于天保六年(555)排毁道教,以及“三武法难”和“至元焚经”。所谓“三武法难”,即指北魏太武帝(公元424—452年在位)、北周武帝(公元561—578年在位)、唐武宗(公元841—846年在位),这三位崇道的皇帝皆曾用行政命令打击佛教,使佛教在我国蒙受灾难。所谓“至元焚经”,指元宪宗八年(1258年)至元世祖至元十八年(1281年),佛道斗争激烈,爆发了两次大规模焚烧道教经籍事件。在历史上佛、道之间的义理之争(如邪正、真伪、先后等等),时起时伏,时缓时激,有时甚至有不少文化思想界名人也从研究政治、经济、文化思想的立场出发卷入这种抗争。儒家与佛教之间有“神灭论”与“神不灭论”的辩论和“夷夏”之辩,儒家对道教的“方术”亦抨击甚厉。除了思想义理之争外,也有不同集团之间的世俗势利之争。往往笔舌辩论只是一种抗争形式,而实质上是社会势利斗争的体现。

儒、释、道三教在历史曾发生过复杂而激烈的抗争,这是一方面;但是,它们之间也存在有义理方面交融、互补的历史事实。比如:儒家的伦理道德之学、心性之学、格物致知之学就补益了释、道,而释、道(道教)又以其“神启说”强化了儒家的道德观念,以导善安定社会秩序,净化人们的精神,稳定民心,并维护儒学的神圣权威及儒家王道的践行;释、道的哲理也给儒家学说注入新意,如宋明理学与心学。儒道互补,我以为较易理解与接受,因为同属本土传统文化,比如我国士大夫历来颇多信行以道治身、以儒应世,道本儒末或内道外儒的修身应世之学。而佛、道义理之间的既斗争又交融,则必须作深入、细致的辨析,才能认识清楚。一则历史上佛、道抗争较烈,似乎水火不容、油水不容,给人以不可能交融的印象;二则两者的义理确有其两重性:一方面是确有原则差异,比如在人生苦乐观、价值观、空无观、宇宙观、生命质性观、成道途径观等皆有所不同,各有司南,两不谐会;而另一方面却又有相近似以及义均理一、殊路共辙之处,如佛教的大乘般若学与我国老庄道家学说及道教的重玄学确有相近似的内容,佛教的禅学与道教的气法也确有相近似的术说,佛、道在导善,维护社会伦理道德方面也是共同的,作为宗教更是具有“有神论”的共性,亦即具有共同的宗教本质与社会作用。它们之间既相互排斥,又相互交融。在抗争中、辩论中,发现自身的不足,同时也是得到启发,为适应社会信众的精神需要,力求补益自身义理建设,从而也便吸融对方之长,发展自身的义理。

儒、释、道三家有矛盾和斗争,三家也正是在既斗争、又交融中得到不断发展,它们在义理上呈现互补交融的关系,历史的文化思想洪流也在一定程度上是三家冲激、

汇流所发展形成。比如,金元时期三教合一的风气较盛,这时也便出现了主张三教合一的全真道。

这里有必要说明一点,在历史上佛、道交涉较多,而历史上有关佛、道交涉的记载,往往出入很大,崇佛者贬斥道教,奉道者也诋毁佛教,故而必须理清史实,才能澄清是非。

我们现在讲儒、释、道义理关系,仅是谈三教在历史上走过来的陈迹。三教显示着东方人的智慧,炎黄子孙的智慧,是我国传统文化的主体部分,它是增进华人团结的巨大精神凝聚力,至今仍然具有充沛的生命力,它仍然在与时俱进,越来越引起国际的关注,它已成为人类精神的乳汁,深深影响着人们的精神世界。特别是在中国土生土长的道教,随着新中国的繁荣富强,国际威望的提高,越来越受到国际的关注,而且也日渐在走向世界,故而我们对其义理的发展,有必要在适应时代的情况下,作多方面的研究,并对其义理作现代阐释。孔子、老子、释迦牟尼都是伟大的智者,是人类的智慧之星,要继承、研究、发扬儒、释、道三教的优良传统,引导人类向真、善、美的理想境界发展。

历史的浮沉给人以教训,也给人以洞察是非的智慧。过去三教之间的义理笔舌之辩已是历史陈迹,我们今天生活在全国人民政治上团结一致、信仰上互相尊重的和谐社会,当然要关爱和维护社会和谐,在各自的宗教义理阐发和宗教事业拓展方面,务当发扬优良传统,为社会的安定与繁荣服务。

第九章 道教义理与古代方技、术数

第一节 道教义理与古代方技

我国最早的图书目录分类著作是汉代刘歆所撰《七略》。包含《辑略》、《六艺略》、《诸子略》、《诗赋略》、《六书略》、《术数略》、《方技略》。原书已失传。东汉章帝时,班固(公元32—92年)《撰汉书》,其中《艺文志》即据刘歆《七略》删去浮冗、取其指要而成。在《汉书·艺文志》中便载有《方技》一略。这就是说,在东汉之前,社会上已流传方技这一学术流派。

《汉志》说:“方技者,皆生生之具,王官之一守也,太古有岐伯、俞拊,中世有扁鹊、秦和,盖论以及国,原诊以知政。汉兴有仓公,今其技术晦昧,故论其书以序。方技为四种,大凡书六略三十八种,五百九十六家,一万三千二百六十九卷。”古代所谓方技,主要是指医药疗病及养生长寿之方法。《史记·仓公传》:“诏问故太仓长臣意:‘方伎所长,及所能治病者’”。《北齐书》、新旧《唐书》至《明史》都有方技传。后世泛指医、卜、星、相之术为方伎。

《汉志·方技略》包括四家:一曰医经,七家,216卷,“医经者,原人血脉经络,骨髓阴阳表里,以起百病之本,死生之分,而用度箴石汤火所施,调百药齐和之所宜,至齐(剂)之得,犹磁石取铁,以物相使。拙者失理,以瘳为剧,以死为生。”此盖医学。二曰经方,八家,274卷,“经方者,本草石之寒温,量疾病之浅深,假药味之滋,因气感之宜,辨五苦六辛,致水火之齐,以通闭解结,反之于平。及失其宜者,以热益热,以寒增寒,精气内伤不见于外,是所独失也。故谚曰:有病不治,常得中医”。此盖药理学。三曰房中,八家,186卷,“房中者,性情之极,至道之际。是以圣王制外乐以禁内情,而为之节文。传曰:‘先王之乐,所以节百事也’。乐而有节,则和平寿考;及迷者弗顾,以生疾而隳性命。”此盖卫生保健之学。四曰神仙,十家,205卷,“神仙者,所以保性命之真,而游求于其外者也。聊以荡意平心,同死生之域,而无怵惕于胸中。然而,或者专以为务,则诞欺怪迂之文,弥以益多,非圣王之所以教也。孔子曰:‘索隐

行怪,后世有述焉,吾不为之矣。”此盖神仙长生之学。足见自春秋战国至于东汉,皆视此四家同属方技流派范畴。

《四库全书总目·医家类一》说:“《汉志》医经,医方二家后有房中、神仙二家,后人误读为一。”意即房中、神仙与医经、经方本不是同属一家,而是后人误以为一家。

那么,它们究竟是不是应当同属方技家?又因为后世道教实际上是古代神仙家发展演变而成,这也便牵涉到后世道教与医药学、房中的关系问题,《道藏》之收载某些医经、医方、房中的篇籍,是牵强依附以自文其教,还是确有实质性思想联系而理所当然。要澄清这一问题,便必须从神仙家与医经、医方、房中的关系谈起。

一、古神仙家与“医药”、“房中”之关系

古代的医经、医方、房中、神仙家,在内容方面固然有所差异,但它们确有着思想理论方面的实质性联系。在历史发展过程中,它们是由同源一家而逐渐因分工各有偏重,呈现分离状态,其实它们仍然是密切关联的。

第一,这四者皆以营卫生命为宗旨:西周(约公元前11世纪—公元前771年)以远,社会意识形态居于统治地位的是巫觋宗教文化,由巫觋垄断着这种文化。在社会生产力低下及意识形态尚处于原始思维的状态下,出于人类本能的生活、生存及氏族延续的欲望,人们已开始关切和积累感性的营卫身体的经验。远古,人类的社会分工是很粗的,在西周以前可以说是巫医不分或巫医相辅的,乃至春秋战国时期也依然遗风犹存。如《周礼·夏官·巫马》:“掌养疾马而乘治之,(巫)相医而药攻马疾,受财于校人。”《疏》:“巫知马祟,医知马疾。疾则药治之,祟则辨而析之,二者相须,故巫助医也。”《论语·子路》:“南人有言曰:‘人而无恒,不可以作巫医。善夫!’”《山海经·海内西经》:“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相,夹窹窹之尸,皆操不死之药以距之。”《注》:“皆神医也。”《吕氏春秋·勿躬》:“巫彭作医,巫咸作筮。”郭璞《巫咸山序》:“巫咸者,实以鸿术为帝尧医,生为上公,死为明神。”《公羊传·隐公四年注》:“巫者事鬼神祷解以治病请福也。”《世本》:“巫咸为尧之医,能祝、延人之福。”《荀子·正论》:“出户而巫觋有事。”《注》:“女曰巫,男曰觋。有事,祓除不祥。”王符《潜夫论·正论》:“巫觋祝请,亦其助也。”巫、医不分或巫、医相须相辅,乃是历史事实。

随着社会生产力及人类思维、认识能力的发展,人类总结和明确了生命存在时期的福与祸,《尚书·洪范》说:“五福,一曰寿,二曰富,三曰康宁,四曰攸好德,五曰考终命。六极:一曰凶短折,二曰疾,三曰忧,四曰贫,五曰恶,六曰弱”。这五福、六极的首要问题是身体健康、长寿,一生康宁而竟其天年则为福,疾病而短折则为极(祸)。人类在生活实践中,本能的为求福免祸而向自然斗争,这便逐渐产生了以营卫生命为宗旨的所谓卫生学。到汉代则体现为方技家。医药、房中、神仙的宗旨都在

于营卫生命的存在,只不过医药学贵实际,以治病为主,房中以乐而有节、蓄精固形(保健防病)为主,神仙家以摄生炼养、保性命之真为主,更是幻想人能长生不死,保持人能永生的快乐,而免除对死亡的恐惧与痛苦。医学及房中关注于生命夭寿问题,而神仙家则更进而关注于生命不死的问题。前者为实学,属科技性质,而后者则具有宗教幻想性质。两者在后世分途发展,各具体系,但不可否认在历史发展过程中两者曾是同母体的孪生兄弟,共同构造了以营卫生命为主旨的古卫生学,两者有着密切的关系。

第二,方技四家皆祖黄帝而宗道家、阴阳五行家:我国古代养生法萌芽很早,在战国周安王时期(公元前401—前376年在位)便已有《行气玉佩铭》所刻关于行气养生法的记载(见罗振玉《三代古金文存》。郭沫若考证《行气玉佩铭》可能为周安王二十二年所作),但在战国早期,基本上只有为巫师掌握的巫术与为方士利用的原始方术,没有理论,更谈不上自成体系的理论与方法,只有在齐桓公(公元前374—357年在位)兴办稷下学宫,活跃学术研究,诸家学说得到稷下先生们的直接交流后,特别是黄老学说兴盛、邹衍阴阳五行说兴起后,方士们才依附、吸取黄老学说及阴阳五行说来构造自己的理论,并用这种理论为指导,来归纳、整理当时流行于社会的医疗、药物、房中、方仙等各方面有关营卫生命的知识与方术,逐步建立起有理论、有方术的养生学体系。相传黄帝是中华民族的祖先,是中华文化体系的创建者,黄老学派尊黄帝是最崇高的圣人,方仙家宣扬黄帝长生不死,飞升成仙;方伎家又是靠吸取黄老学说才能构造自己的理论体系;因此医经、医方、房中、神仙四家皆认黄帝为祖师,同时也标榜自己的理论源于道家与阴阳五行家。比如经先秦以至于汉代增补修改而成书的《黄帝内经》,是我国最早全面阐述医学的典籍,便冠以“黄帝”之名,意即黄帝问道天师岐伯而撰此书,是阐发和传播医道的祖师。以黄老学说和阴阳五行说为理论依据,阐述养生之道及人与自然、人体内部脏腑的相互关系,并进而阐明病理、诊断、预防、治疗等医学问题。古代的药物学亦以阴阳五行说作为万物的归类方法和推演事物间相互关系的理论依据。认为事物皆有阴阳、五行的属性,药物学便是应用阴阳相互依存、相互制约的关系,使之平衡,同时也应用事物五行属性之间相生、相克、制化、相乘相侮的规律,使之平衡。“平衡”,也就是人体的健康。古药理学虽然是推祖于尝百草的神农氏,但是最善于应用药物的则是黄帝。房中之学在先秦便已流传,比如《吕氏春秋·情欲》便说:“天生人而使有贪有欲,欲有情,情有节,圣人修节以止欲,故不过行其情也。”认为房中之事应以有利于养生为原则。我国最早的房中专著为长沙马王堆汉墓出土的竹简《十问》、《合阴阳》、《天下至道谈》等,也都托黄帝与容成公等的分别问对而成书,黄帝被描述为此道之集成者。又如《黄帝三王养阳方》等房中古籍,也都冠以“黄帝”之名。至于神仙家则更是尊崇黄老,宣扬黄帝修仙道,终而骑龙升天;对阴阳五行说更是热衷依附,《史记·封禅书》便说“驺衍以阴阳主运显于诸

侯,而燕齐海上之方士传其术不能通,然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴,不可胜数也。”这就是说,方技四家,有着共同运用的理论依据,而且共同自饰为发源于黄帝。

第三,医道与炼养之道相须互辅,不可分离:人要维护生命,一要健强形体,预防疾病;二要有病治病,恢复健康,这两者是不可脱离的。古时巫医不分,但随着人类社会的进步,也逐渐分工发展,巫产生了神仙炼养方士,医则产生了医药学方士。各有偏重,炼养者重健身防病,而医药之道则主要是治已病,但炼养学亦重医药,医药学亦重炼养,两者从来就是相须互辅的。比如古医学便很重视养生学,《黄帝内经》的前三篇《上古天真论》、《四气调神大论》、《生气通天论》均是论述养生之道。《上古天真论》阐扬善养生者所能达到的四个层次说:“黄帝曰:余闻上古有真人者,提挈天地,把握阴阳,呼吸精气,独立守神,肌肉若一,故能寿敝天地,无有终时,此其道生。中古之时,有至人者,淳德全道,和于阴阳,调于四时,去世离俗,积精全神,游行天地之间,视听八远之外,此盖益其寿命而强者也。亦归于真人。其次有圣人者,处天地之和,从八风之理,适嗜欲于世俗之间,无恚嗔之心,行不欲离于世,举不欲观于俗,外不劳形于事,内无思想之患,以恬愉为务,以自得为功,形体不敝,精神不散,亦可以百数。其次有贤人者,法则天地,象似日月,辨列星辰,逆从阴阳,分别四时,将同上古合同于道,亦可使益寿而有极时。”明显是推崇神仙家的养生理论,视为最上乘的益寿延年之道,甚至同意神仙家所宣扬的人可以寿敝天地,长生不死。古代神仙家论养生之道,自来也十分重视医药学,十分讲究服饵之术,他们不辞劳苦寻觅仙方仙药,入深山采灵芝、黄精、茯苓、活首乌等,认为服之有奇效,可以延年益寿,甚至长生。他们往往是真正的尝百草者,是药物学的开拓者。防病与治病,养生与医疗,是营养生命两个方面,有机的紧密联系,相须互辅,不可分离。

正是由于上述思想理论方面的密切联系,古代的图书分类者,将医经、医方、房中、神仙四家同归于方技类。后世的道教,是古神仙家之后绪,承袭神仙家的信仰与方术,其养生理论也依然如旧,同时也仍与古医药学保持固有关系,故而明《正统道藏》的编纂者有所选择地收载一些医药学古籍,这是当然的,也是可以理解的。

二、道教义理与我国传统医药学

明《正统道藏》收载的我国医药学古籍,主要有:

(一)太玄部“慎、终、宜、令、荣”字号,《黄帝内经素问》五十卷。白云霁《道藏目录详注》注明这五十卷所包括的是“唐太仆令启玄子王冰次注,宋光禄卿直秘阁林亿等校正,宋守尚书屯田郎孙兆重改误”。

案:《黄帝内经》包括《素问》、《灵枢》两种医书,《素问》九卷,八十一篇,今通行唐代王冰注本《内经素问》二十四卷,八十一篇。《汉书·艺文志》著录《黄帝内经》十八篇,无《素问》之名,后汉张机《伤寒论》引之,始称《素问》。晋皇甫谧《甲乙经

序》称《鍼经》九卷，《素问》九卷，皆为《内经》，与《汉志》十八篇之数合。《隋志》著录《素问》之名。《四库提要》认为“《素问》之名起于汉、晋间”，余嘉锡《四库提要辨证》则不以为然，认为“安见《素问》之名必起于汉、晋以后也乎？”

(二)太玄部“业”字号《黄帝内经灵枢略》一卷、“业”、“所”字号《黄帝内经灵枢集注》十二卷。

案：《灵枢》为《黄帝内经》中一部分，主要论针刺之学，也有名之为《鍼经》或《黄帝九灵经》的；但历来对此书名及成书年代颇多争议，余嘉锡《四库提要辨证》有辑录，经余氏辨证，《灵枢》、《鍼经》、《九灵经》实为一书。今通行宋代史崧序本《灵枢经》十二卷，八十一篇。明《正统道藏》“业”字号载《黄帝内经灵枢集注》十九卷，接着“所”字号载《黄帝素问灵枢集注》四卷，两种同册，合为二十三卷。

(三)太玄部“所”字号收录《黄帝内经素问遗篇》五卷。

案：《四库全书总目》子部医家类《素问入式运气论奥》三卷，附黄帝内经素问遗篇一卷提要谓：“卷末别附刺法论一卷，题曰《黄帝内经素问遗篇》。案刺法论之亡，在王冰作注之前，温舒生北宋之末，何从得此，其注亦不知出自何人，殆不免有所依托，未可尽信。焦竑经籍志载此书四卷，合此论为一书，益舛误矣。”余嘉锡《四库提要辨证》谓：“《素问遗篇》，实《刺法论》、《本病论》。”

(四)太玄部“所”字号收录《素问入式运气论奥》三卷。宋朝散郎太医学司业刘温舒撰。

案：晁公武《读书志》云：“温舒以素问气运为治病之要，而答问纷糅，文辞古奥，读者难知。因为三十论、二十七图上于朝。”《四库提要》谓：“今详考其图；实二十九，盖十干起运，十二支司天二图原本题曰诀；故公武不以入数，仅曰二十有七。其论实为三十一篇，末《五行胜复论》一篇，原本别注附字，故公武亦不以入数，仅曰三十也。”

(五)太玄部“籍”字号《黄帝八十一难经》七卷。

案：《汉书·艺文志》不载，《隋书志》始载《难经》二卷。汉张仲景《伤寒论序》已提到《八十一难》，其为医家古书，了无疑义。余嘉锡《四库提要辨证》谓此经或即《汉书·艺文志》所著录《扁鹊内外经》之别本。《史记·仓公传》提到《黄帝扁鹊脉书》，余嘉锡认为“所为黄帝扁鹊脉书，疑即指《难经》言之。”《难经》旧题周秦越人撰。越人即扁鹊。二卷，共八十一篇，发明《内经》之旨，经文有疑，各设问答，解释疑难，故称《难经》。元代滑寿有《难经本义》，辩论考证，订正脱文误字，精核在各注本之上。明王九思等有《难经集注》九卷，此注本集吴吕广及唐杨玄操、宋丁德用、虞庶、杨广侯之说。

(六)太平部“投、分、切、磨、箴、规、仁、慈、隐”字号收录《孙真人千金方目录》二卷，《孙真人千金方》九十三卷。

白云霁《道藏目录详注》：“目录：一通脏腑之论。针艾之法，脉证之辨，食治之宜，始妇人而次婴童，先脚气而后中风，伤寒、痈疽、消渴、水肿、七窍之痼，五石之毒，备急之方，养性之术，总篇二百三十二门，合方论五千三百首，莫不十全可验，四种兼包，厚德过于千金，遗方传于古代。”“真人讳思邈，京兆华源人，七岁就学，日诵万言，后隐于太白山，自学道成真，精究医学，尝医龙子，得龙宫学方三十首，历试诸方，皆若神效，后著千金方百卷，散龙宫方于其内。”

案：孙思邈，唐高祖、太宗、高宗时人，生于隋开皇元年（辛丑，公元581），卒于唐高宗永淳元年（公元682）。《四库提要》谓：“（孙思邈）则生于后周，隐居不仕之说，为史误”，“思邈尝谓：‘人命至重，贵于千金，一方济之，德逾于此’。故所著方书，以千金名。凡诊治之诀，鍼灸之法，以至导引养生之术，无不周悉。犹虑有阙遗，更撰《翼方》辅之。考晁、陈诸家著录，载《千金方》、《千金翼方》各三十卷，钱曾《读书敏求记》所载，卷数亦同。又谓宋仁宗命高保衡、林亿等校正刊行，后列《禁经》二卷。合二书计之，止六十三卷”，“《太平广记》载，思邈曾救昆明池龙，得龙宫仙方三十首，散入千金方各卷之中。盖小说家附会之谈，固无足深辨焉。”《续仙传》载有孙思邈传记，谓“周宣帝时（公元579年）以王室多事，隐于太白山，学道炼气养形，求度世之术。”又谓其卒于唐高宗永徽三年（公元652）。道教尊孙思邈为“真人”、“药王”。

（七）太平部“恻”字号收载《急救仙方》十一卷，有像。

白云霁《道藏目录详注》：“林意等校正，内有针灸孔穴等方。”

案：《永乐大典》本作六卷，不著撰人名氏。其书《宋志》及诸家书目均未著录，惟焦竑《国史经籍志》载有《救急仙方》十一卷，注云：见《道藏》。《四库全书总目》谓：“是编于背疮、疔疮、眼科、痔症四者，所载证治尤详。”

（八）太平部“造”字号《仙传外科秘方》十卷，有像。

明代白云霁《道藏目录详注》谓：“国朝浚仪原阳子赵宜真集。”

案：原阳子，明洪武初道士赵宜真之号。河南人，明初封法师。

（九）正一部“陞”字号《葛仙翁肘后备急方》八卷。

白云霁《道藏目录详注》谓：“内方三卷，一百一方上卷，三十五首治内病，中卷三十五首治外发心病，下卷三十一首治为物所苦病。又三卷一百一方。”

案：葛仙翁即晋葛洪，道教神仙理论体系的建立者，道教尊为“真人”。此书曾名：《肘后救卒方》、《肘后卒救方》、《肘后要急方》、《肘后百一方》、《肘后备急百一方》等。葛洪撰，梁陶弘景补其阙漏，得一百一首。并列有葛洪、陶弘景及金代杨用道三序于卷首。今本仅存七十首，《医方类聚》所引，多于今本十四首，合之凡八十四首，较之原百一方尚阙十七首。此书屡经后人窜改增补，且残缺不全。详情见余嘉锡《四库提要辨证》卷十二《肘后备急方》。

（十）洞真部玉诀类“竞、资、父、事、君、曰、严”字号《图经集注衍义本草》五卷，

《图经衍义本草》四十二卷。

白云霁《道藏目录详注》：“宋通真郎辨验药材寇宗奭编撰，宋太医助教辨验药材许洪校正。”

案：此两种书为《本草》药物图形、药性说明及名医陶弘景等之注解。古代高医以用药如用刑，刑不可误，误即伤人命，用药亦然，误亦伤人命，故精究药性并绘图以示其形状，以免用药错误。我国最早的药物学典籍为《神农本草》，《汉书·艺文志》未著录此书，南朝梁阮孝绪《七录》始著录《神农本草》三卷，收药三百六十五种，书中所载郡县多为东汉地名，疑为汉人所作。梁陶弘景又增五百六十五种，为《名医别录》。唐显庆中命苏恭等定《本草》，增药一百十四种，为《唐本草》。唐开元时，有陈藏器撰《本草拾遗》。五代后蜀，韩保升等又取《唐本草》参注增补注释，世称《蜀本草》。宋仁宗时，命掌禹锡等增八十二种，为《嘉祐补注本草》。宋徽宗时，命曹孝忠等册定为《政和重修经史证类本草》。寇宗奭所编撰《衍义本草》载有《补注总序》及《政和本草》序，又政和六年曹孝忠奉旨校刊之《政和本草》不附入寇氏《衍义》，而元至元初平阳张存惠重刻《政和本草》便增入《衍义》及药有异名者，注于目录之下，推知《衍义本本草》在《政和本草》之后。明代伟大医学家李时珍，博采诸家之说，删繁补缺，勘订讹误，著《本草纲目》五十二卷，为《本草》总结性巨著。

《正统道藏》所记载有关医药学方面的内容很多，以上所列举的不过是最显著、最主要的一些典籍；道教渊源于古神仙家，其重生，养生，追求长生的基本义理，便是承袭于神仙家。人要生存，而且还要追求永生，当然要能够却病强身才能延年益寿，却病是益寿的必要前提和基础，因而重视养生的道教必然要同医药学发生不可分离的密切关系。梁陶弘景在《本草集注序录》中说：“道经仙方，服食断谷，延年却老，乃至飞丹转石之奇，云腾羽化之妙，莫不以药道为先。”仙道与医道的异同在于“用药之理，又一同《本草》；但制御之途，小异世法。”道教与医药学的关系，远从古神仙家便种下了不可解的根缘，以后延续发展。道教养生之道有赖医药学；而医药学的发展，在历史上确有不少道教练养士作出过卓越的贡献。比如：东汉的道教经典《太平经》，便以阴阳五行说为理论指导，阐述了医理、诊断、治疗、药物等多方面的见解，肯定了人体的健康状况与客观自然气候条件及主观精神状况有密切关系^①，还赞同巫、医分离，认为“呼召大神”的巫，只能使人“钱财殚尽，乃亡其命”^②。东汉的炼丹士魏伯阳提出服食胡麻可使人健身益寿。东晋著名道教学者葛洪著《金匱药方》、《肘后备急方》、《抱朴子·仙药》等书及篇章，最早发现“尸瘵”（肺结核）有病变 36 至 99 种，并认定为传染病。南朝齐梁著名道教学者陶弘景著《本草经注》、《名医别录》、

① 见王明《太平经合校卷 18 至 34》，卷 114。

② 《太平经》卷 114。

《肘后百一方》、《效验施用药方》、《服草木杂药法》等,他首创按药物性质分类,改《神农本草》的上、中、下三品分类为玉石、草木等七部分类,并对药物名称、来源、产地、形状、药性、鉴别、功用、炮制、保管等均加记述,为我国药理学留下了珍贵资料。唐代著名道教医药学家孙思邈,著《备急千金要方》、《千金翼方》,《药性纂要》、《枕中方》等书,他广泛搜集民间验方秘方偏方并精究药物炮制,对祖国医药学贡献卓越,被后世誉为“药王”。宋太祖开宝年间,道士马志曾参与修订和重编中药《本草》,增药尤多,号《开宝本草》。宋太宗淳化年间,开封建隆观道士王怀隐主编《太平圣惠方》。宋真宗至神宗时著名道教练养家,道教南宗祖师张伯端著《八脉经》。金代全真派道士马丹阳(钰),扞针灸疗法,创有丹阳十二针法。在我国医药史上,道教徒有不少重要发现,作出了卓越的贡献。直到现在,重养生、重医药学仍然是道教所保持的优良传统,很多从事炼养的道士都擅长医药。追求仙方仙药以延寿长生的热情,施药施诊以救人积德的善愿,都鼓舞他们勇于医药实践。

关于道教与医药学的关系,余嘉锡《四库提要辨证》卷十二《医家类》案言中有一段十分中肯的评语,说:“所谓方士者,方伎之士也。医家本是方伎,则不必文成、五利之徒,始可名为方士。昔者晋之葛洪,梁之陶弘景,并好神仙言,然亦兼通医药,著为方书,即唐之孙思邈,专以医学名家,亦留意养生,寿至百余岁,盖凡属方技,理本相通,药石可以祛病,亦即可以延年。特医家治之于已病之后,神仙家治之于未病之前耳。非必刀圭入口,白日升天也。”《道藏》有选择地收载一些医药典籍,实乃建构道教在养生方面的完备的义理体系,理所当然,未可以辞辟之矣。

三、道教义理与房中养生方

古代把有关性医学、性保健知识,统称为房中养生方,也有称为房中术、御女术、黄赤之道的。我国古医学家,养生家自来十分关注性保健的研究,流传过不少这方面的著作。

我国迄今发现最早的房中专著,是1973年考古工作者从长沙马王堆三号发掘的竹简《十问》、《合阴阳》、《天下至道谈》。另帛书《养生方》、《杂疗方》亦有部分房中内容。这些竹简与帛书是汉文帝前元十二年(公元前168年)下葬的,其成书年代则可能是先秦时期了。

《汉书·艺文志》著录,汉代流传的房中专著有八家,即:《容成阴道》二十六卷,《务成子阴道》三十六卷,《尧舜阴道》二十三卷,《汤盘庚阴道》二十卷,《天老杂子阴道》二十五卷,《天一阴道》二十四卷,《黄帝三王养阳方》二十卷,《三家内房有子方》十七卷。《汉志》已归纳其主旨在于“乐而有节则和平寿考”,如果“迷者弗顾”则“生疾而陨性命”。这些书已亡佚。

《隋书·经籍志》著录房中著作十一部,即:《彭祖养性经》一卷,《玉房秘诀》十

卷,《素女秘道经》一卷,并《素女经》,《素女方》一卷,《彭祖养性》一卷,《郊子说阴阳经》一卷,《玉房秘诀》八卷,《徐太山房内秘要》一卷,《新撰玉房秘诀》九卷,《序房内秘术》二卷(葛氏撰)。此外,养生方内涉及房中内容的著作有:《养生注》十一卷,目一卷;《养生术》一卷,翟平撰;《养身经》一卷;《养生传》二卷;《帝王养生要方》二卷,肖吉撰,《养生要术》一卷。《隋志》五行类还著录有《杂嫁娶房内图术》四卷。

《旧唐书·经籍志》著录有:《玉房秘术》一卷,葛氏撰,《玉房秘录》八卷,冲和子撰。《新唐书·艺文志》著录《葛氏房中秘术》一卷,《冲和子玉房秘诀》十卷。

以上列举房中著述,大都已亡佚。公元982年,日本丹波康赖氏编撰《医心方》,该书辑录有我国唐代以前房中著作的内容。

在宋代,儒家程、朱理学(道学)盛行,提倡封建伦理纲常,宣扬“存天理,灭人欲”,连人的“七情六欲”都被斥为罪恶,房纬之事被视为淫邪,因此论述房中性保健的书籍,便受到禁锢,对性保健学术的探讨也便消沉了。以后虽也有些著述出现,但大都杂糅于医书、话本、戏曲及小说中,社会上道貌岸然的士大夫,多以邪道秽说视之,如果为文涉猎,便是助长淫乱,有伤风化。其实,房中主要还是提倡“乐而有节”,反对纵欲,节欲而去害存利,有益人体健康,是一种养生之道。

早期道教是重视房中的,推崇“善补导之事”的容成子为神仙^①,五斗米道信行“男女合气”之术(北魏时寇谦之改革道教,加以革除)。《老子想尔注》亦要人们节欲宝精;纵欲失精,则生命竭尽。三国时的左元放(慈)“晓房中之术”^②。晋代道教神仙理论体系的建立者葛洪便十分重视房中,认为这是求长生者所“宜知”的方术。《抱朴子·内篇·至理》中说:“服药虽为长生之本,若能兼行气者,其益甚速,若不能得药,但行气而尽其理者,亦得数百岁。然又宜知房中之术,所以尔者,不知阴阳之术,屡为劳损,则行气难得力也。”《抱朴子·微旨》论述房中利害很详细,说:“凡养生者,欲令多闻而体要,博见而善择,偏修一事,不足必赖也。又患好事之徒,各仗其所长,知玄(玄女,古有《玄女经》)、素(素女,古有《素女经》)之术者,则曰唯房中之术,可以度世矣,……由乎偏枯之若此也。”又说:“或曰:‘闻房中之事,能尽其道者,可单行致神仙,并可以移灾解罪,转祸为福,居官高迁,商贾信利,信乎?’抱朴子曰:‘此皆巫书妖妄过差之言,由于好事增加润色,至今失实。或亦奸伪造作虚妄,以欺诳世人,隐藏端绪,以求奉事,招集弟子,以规世利耳。夫阴阳之术,高可以治小疾,次可以免虚耗而已。其理自有极,安能致神仙而却祸致福乎?人不可以阴阳不交,坐致疾患,若乃纵情恣欲,不能节宣,则伐年命。善其术者,则能却走马以补脑,还阴丹以朱肠,采玉液于金池,引三五于华梁,令人老有美色,终其所禀之天人。而俗人闻黄帝以千

① 见《列仙传》。

② 《三国志·华佗传》引曹植《辨道论》。

二百女升天,便谓黄帝单以此致长生,而不知黄帝于荆山之下,鼎湖之上,飞九丹成,乃乘龙登天也。黄帝自可有千二百女耳,而非单行之所由也。凡服药千种,三牲之养,而不知房中之术,亦无所益也。是以古人恐人轻恣情性,故美为之说,亦不可尽信也。玄、素谕之水火,水火熬人,而又生人,在于能用与不能用耳。大都知其要法,御女多多益善,如不知其道而用之,一两人足以速死耳。彭祖之法,最为要者。其他经多烦劳难行,而其为益不必如其书”。《抱朴子·释滞》又说:“房中之法十余家,或以补救伤损,或以攻治众病,或以采阴益阳,或以增年益寿,其大要在于还精补脑之一事耳。此法乃真人口口相传,本不书也,虽服名药,而复不知此要,亦不得长生也。人复不可都绝阴阳,阴阳不交,则坐致壅阂之病;故幽闭怨旷,多病而不寿也。任情肆意,又损年命。唯有得其节宣之和,可以不损。若不得口诀之术,万无一人为之而不以此自伤熬者也。”《抱朴子·遐览》中著录有他在老师郑隐(思远)处曾看到过的房中著作,如:《元阳子经》、《玄女经》、《素女经》、《彭祖经》、《子都经》、《天门子经》、《容成经》、《六阴玉女经》等。南北朝时,北魏道士寇谦之创立北天师道,他反对道教练养行“男女合气”之术,认为“大道清虚,岂有斯事”^①,提倡“断改黄赤(房中),更修清异之法”^②。南朝齐、梁时期、著名道教学者、炼养家陶弘景编著《养性还命录》,反对恣意极情,虚损生命,主张法则阴阳,节欲养生。说:“道机曰:人生而命有长短者,非自然也,皆由将身不谨,饮食过差,淫佚无度,忤逆阴阳,魂神不守,精竭命衰,百病萌生,故不终其寿”,“岐伯曰:上古之人,其知道者,法则阴阳,合于术数(房中交接之法),饮食有节,起居有度,不妄动作,故能形与神俱尽,终其天年,寿过百岁。今时之人则不然,以酒为浆,以妄为常,醉以入房,以欲竭其精,以好散其真,不知持满,不时御神,务快其心,逆于阴阳,治生起居,无节无度,故半百而衰也”,“仙经曰:‘我命在我,不在于天’,但愚人不能知此道为生命之要,所以致百病风邪者,皆由恣意极情,不知自惜,故虚损生也。譬如枯朽之木遇风即折,将崩之岸值水先颓。今若不能服药,但知爱精节情,亦得一二百年寿也。张湛《养生集·叙》曰:‘养生大要:一曰啬神,二曰爱气,三曰养形,四曰导引,五曰言语,六曰饮食,七曰房室,八曰反俗,九曰医药,十曰禁忌。过此以往,义可略焉’”。这里说明晋代的张湛与南梁的陶弘景都是告诫人们房中节欲的。唐代著名道教医药学家孙思邈,著《备急千金要方》,其中有《房中补益》篇,是论述性保健的重要文献。说:房中之方,“非务于淫佚,苟求快意”,而是“务存节欲,以广养生”,如果“兼饵补药,倍力行房,不过半年,精髓枯竭,惟近死亡”。还进而据人的年龄生理状况,论述房中节制之法及禁忌,求得摄生保健。两宋以后,由于儒家理学盛行,社会上忌谈房中,医学界亦未便讨论,加之金代道教全真道派兴起,主

① 《魏书·释老志》。

② 《老君音诵诫经》。

张清心寡欲、全性保真,提倡独身主义,更仿效佛教建立出家的制度,因而以后的道教便重清修而忌讳房中了。可是古房中术已流传民间,道教信徒中的民间炼养者也有滋生阴阳丹道邪门的。但这并非正统道教之众术与方法,应当说是社会上的旁门邪术。

早期道教确曾重视房中术,主要是重视性医学、性保健与优生学,后世有人骂道教是淫秽的宗教,这是错误的。性医学、性保健对人的寿命关系密切,重生并追求长生的道教重视房中之道,是当然的。将房中纳入养生学内容,这也是自然而然的。

四、道教义理与神仙养生术

本书首篇《道教与古代宗教及神仙家》中,从思想信仰角度领略了道教与神仙家的关系;而这里所要讲的乃是道教与古神仙家信行的养生方术的关系。总的来说,道教不仅承袭了神仙家相信宇宙间有仙人、仙境、神仙可求的信仰,而且是原原本本承袭了当年神仙家信行的养生方术。

《汉书·艺文志》著录神仙家典籍十部二百〇五卷,因这些书已亡佚,据书名推断,所包含的内容不外是服气、导引、守一、采芝菌、黄白烧炼、房中等养生方,目的是“保性命之真”、“同死生之域”。道教源于神仙家,并以神仙方术为道教修炼之方法与众术。吸取阴阳五行说、天人合一说、古医学脏腑知识及周易卦爻象数的理论及符号,造构自己的神仙炼养理论体系,并以此神秘其理论体系,笼络着种种方术。道教在神仙家的基础上,不断发展、演变着神仙炼养理论与方术,使其成为独特的宗教信仰与养生学体系。在东汉,有魏伯阳借用《周易》、黄老的理论,以阐明金丹之道,著《周易参同契》,“假借君臣,以彰内外;叙其离坎,直指汞铅;列以乾坤,莫量鼎器;明之父母,保以始终;合以夫妻,拘其交媾;譬如男女,显以滋生;析以阴阳,导之反复;示之晦朔,通以降腾;配以卦爻,形于变化;随之斗柄,取以周星;分以晨昏,昭诸漏刻”^①,皆托《易》象而论之,建立了以烧炼金丹为主的道教练养学中的丹鼎派。东汉道教第一部经典《太平经》,倡导“守静”,“守一”为炼养的根本法则,所谓“求道之法静为根”^②,“守一之法,长寿之根”(卷18至34)。魏晋之际的南岳女祭酒魏华存夫人传播《黄庭经》,阐扬与医学、人体科学相糅合的养生、修真之道,重视存思、存神之术,所谓存想自身之神,调配精气神之妙用,建立了以静功为主的上清派炼养法。东晋句容葛洪,著《抱朴子内篇》,提倡以烧炼金丹为主的修仙之道,同时也提倡服药、行气、导引、房中相辅而行,合众术而共成长生。南北朝时期句容陶弘景,鸠集前人寿考之规,采摭长龄之术,取其要法,删弃繁芜,编为《养性延命录》,认为“生者神之本,

① 五代彭晓《参同契解义序》。

② 《太平经合校》卷120至136。

形者神之具，神大用则竭，形大劳则毙，若能游心虚静，息虑无为，候元气于子后，时导引于闲室，摄养无亏，兼饵良药，则百年耆寿，是常分也。”这实为陶弘景养生法之总纲。该书中明确了两条道教练养方面的根本理由，首先是“我命在我，不在于天”，生命长短，取决于自身的炼养，注重炼养者长寿，劳形亏损者命短；再者记载了晋人张湛《养生集序》中的养生大要，即啬神、爱气、养形、导引、言语、饮食、房室、反俗、医药，禁忌，强调众术相辅而行。陶弘景把道教养生理论推进了一步。隋代青霞子苏元朗，据《古文龙虎经》、《周易参同契》、《金碧潜通秘诀》，纂《龙虎金液还丹通元论》，归神丹于心炼，改外丹而为内丹。借用烧炼外丹的术语而阐述内丹，使内丹理论与方法系统化，至此内丹之术广为流传，成为炼养之最奥秘、最热门的道术。唐代吴筠撰《元气论》、司马承祯撰《服气精义论》、《坐忘论》，倡服气、守静之说，认为“元命者元气也，有身之命非气不生，以道固其元，以术固其命，即身形神气，永长存焉”^①。唐末五代，钟（钟离散）吕（吕洞宾）金丹道兴起，炼养内丹之术便势如风火，信行者日多矣。宋初陈抟著《指玄篇》，作《无极图》；尔后张伯端著《悟真篇》，完备丹道理论。金代王重阳创道教全真派，炼养主以内丹为首，主张性命双修，明心见性，修性为先，亦即强调心性修养。宋元以后，道教练养术虽派别繁滋，但大都不外以丹道、气法为核心，辅以导引、动功、服食。综观道教练养之术，皆本古神仙家之方技发展，已成为道教养生术之传统。神仙信仰有其宗教目的，养生术是其实践方法，虽然长生终归是虚幻之想，而信行养生之术则确可益寿延年。道教有所谓“道无术不行”的谚语，就是说神仙之道离开了养生术便只是空话。道教重生，重视炼养实践，这是它的一大特点。道教徒视为道教优良传统之一，我以为是有一定道理的。

综上所述，医经、医方、房中、神仙家理本相同，同在一个“生”字，都为维护生命的健存，四方面的技术又是互辅而分，不可分离的，故而同列入方技类是据其内在联系，撇除神仙家的宗教幻想，它们同属医药卫生学的范畴。明《正统道藏》正是因为上述原因，有选择的辑录古方技之典籍，这是必然的，《四库提要》斥为“牵强”，未必妥切。

第二节 道教义理与术数

何谓“术数”？简单扼要地说，就是用阴阳五行生克制化的数理，来推断人事吉凶，如占候、卜筮、星命等。

“术”，即方术、方技、道术。《庄子·天下》：“天下之治方术者多矣。”后世社会

^① 《元气论》。

一般泛指医、卜、星、相之术。“数”，指气数、运数、命数，用阴阳、五行、八卦、干支循环错综配合，以生克制化原理，附会人事，推测人和国家的吉凶、命运，《汉书·艺文志》列天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法等六种，并云：“数术者，皆明堂羲和史卜之职也”，“史令尹咸校数术”。现在所说的“术数”，乃指“数术”，即专指迷信色彩较浓的占候、卜筮、星命、奇门遁甲、六壬、起课、堪舆等等。《四库全书总目·术数类一》说：“术数之兴，多在秦汉以后，要其旨，不出乎阴阳五行，生克制化，实皆《易》之支派，傅以杂说耳。物生有象，象生有数，乘除推阐，务究造化之源者，是为数学。星土云物，见于经典，流传妖妄，寢失其真，然不可谓古无其说，是为占候。自是以外，末流猥杂，不可殚名，史志总概以五行。今参验古书，旁稽近法，析而别之者三，曰相宅、相墓；曰占卜；曰命书、相书”。并加评论说：“中惟数学一家，为《易》外别传，不切事而犹近理，其余则百伪一真，递相煽动。必谓古无是说，亦无是理，固儒者之迂谈。必谓今之术士能得其传，亦世俗之惑志，徒以冀福畏祸，今古同情，趋避之念一萌，方技者流各乘其隙以中之，故悠谬之谈，弥变弥夥耳。然众志所趋，虽圣人有所弗能禁。其可通者存其理，其不可通者姑存其说可也。”后世的道教便掇拾这些术数，假以鬼神之名，饰以奥密之辞，成为其道术。明《正统道藏》中收录的术数之书很多，最为集中、显著的则是洞真部众术类“姜”字号的《黄帝宅经》、《黄帝龙首经》、《黄帝金匱玉衡经》、《玄女经》、《通占大象历星经》，太玄部“贵”字号的《灵棋经》等。下面略述几种主要术数的内容，梗概以及道教与这些术数的关系。

一、几种主要的术数

(一) 卜筮：古人遇大事皆占卜以测吉凶，用龟曰“卜”，用蓍草则称“蓍”，合称为“卜筮”。《论衡·卜筮篇》：“俗信卜筮，谓卜者问天，筮者问地，蓍神龟灵蓂，兆数报应。”“卜”亦称占卜，占是观察的意思，卜是用火灼龟甲版，使出现裂纹，名为占兆，预测吉凶祸福。古时掌握占卜的人和官叫占人、卜人、卜工、卜师、卜尹、卜正。《礼·月令·孟冬之月》：“命大史蓍龟筮占兆，审卦吉凶。”《楚辞》屈原《离骚》：“命灵氛为予占之”。古时候王族生子，由卜官命名，并占吉凶，叫“占名”。用卜占以择地定居，以及用占卜以择定墓地，叫“卜宅”，亦称“卜居”。用占卜选定郊祭的时间叫“卜郊”。古时皇帝五年一巡，先卜问吉凶，五年五卜，皆吉乃行，叫“卜征”。用占卜预测传国的世数叫“卜世”，预测享国的年数，叫“卜年”，《左传·宣三年》：“成王定鼎于郊廓，卜世三十，卜年七百”。“筮”，以蓍草占休咎叫“筮”。《书·大禹谟》：“龟筮协从，卜不习吉”。《诗·卫风氓》：“尔卜尔筮，体无咎言。”“蓍”为多年生草本植物，《易·系辞上》：“是故蓍之德，圆而神。”用揲蓍之法，以蓍之奇耦而定爻卦，作为占卜之据。《左传·僖四年》：“筮短龟长，不如从长。”龟蓍象，筮衍数，物先有象而后有数，谓之“筮短龟长”。又有以投掷杯玟来占吉凶，叫“卜玟”。又有用六枚制钱置于

竹筒中,祝祷后,摇制钱,然后倒出,排列成行,视六枚制钱的背和字的排列次序,以推测吉凶,叫“金钱卜”,又叫“金钱课”、“起课”。

(二)占候:观察天象变化以推测吉凶叫“占候”。《后汉书·郎顗传》:“能望气,占候吉凶,常卖卜自奉。”观察星辰运行以预言吉凶叫“占星”。观察云气变化以预言吉凶叫“占云”,亦称“望气”。《周礼·春官·保章氏》:“以五云之物,辨吉凶、水旱,降丰荒之祲象。”《艺文类聚》五五梁元帝《职贡图序》:“梯山航海,交臂屈膝,占云望日,重译至焉。”

(三)星命:把人的生年月日时配以天干地支成八字,按天星运数,附会人事,推算人的命运,称为星命。术数家认为人的命运常同星宿的位置、运行有关。清龚自珍《定盦文集补·己亥杂诗》之三二:“嗜好毕同星命异,大郎尤贵二郎清”(指何绍基、绍业兄弟)。旧时称从事星命及测字看相的人为“星家”。星命与相术统称“星相”。星相术士以五行二十八宿与各禽相配,附会人事,以占吉凶,谓之“星禽”。凡观测天文、占验星象之学,统称“星学”。明万民英有《星学大成》十卷。

(四)星象学:星体的明、暗、薄、蚀等现象,叫“星象”。术数家据以占验人事吉凶。《后汉书·律历志》中,贾逵论:“愿请太史官日月宿薄及星度课,与待诏星象考校。”星象术亦称星术。占星望气谓之“星气”,《史记》一二五《佞幸传》:“北宫伯子以爱人长者,而赵同以星气幸。”

(五)相术:观察人的形貌以预言命运叫“相术”,亦称“相人”。《左传·文元年》,“王使内史叔服来会葬,公孙敖闻其能相人也,见其二子焉。”《荀子·非相》:“相人,古之人无有也,学者不道也。”《三国志·魏·朱建平传》:“善相术,于闾巷之间,效验非一。”将一字分合笔形,附会人事,以占断吉凶,谓之“相字”,也叫“拆字”、“测字”。何选《春渚纪闻·谢石拆字》:“谢石……以相字言人祸福。求相者,但随意书一字,即就其字离拆而言,无不奇中。”古时观视印章篆文以占卜吉凶,叫“相印法”。《太平御览》六八《相印法》:“相印法本出陈长文,长文以语韦仲将,印工杨利从仲将授法,以语许士宗,……仲将问长文从谁得法,长文曰:本出汉世。”《隋书·经籍志》著录韦氏《相板印法指略抄》、程申伯《相印法》各一卷,均亡佚。

(六)六壬:术数家认为,五行以水为首,十天干中,壬、癸皆属水,壬为阳水,癸为阴水,舍阴取阳,故名壬。六十甲子中,壬有六个,即壬申、壬午、壬辰、壬寅、壬子、壬戌,故名“六壬”。六壬共有七百二十一课,一般总括为六十四种课体,用刻有干支的天盘、地盘相叠,转动天盘后得出所值的干支及时辰部位,以此判断吉凶。其术在汉代已有记载,《隋书·经籍志·五行》著录此类书颇多。唐王建诗《贫居》:“近来身不健,时就六壬占”。明代郭载騄撰有《六壬大全》十二卷。为明清术士通用之本。《明史·艺文志》著录有袁祥撰《六壬大全》一种,三十三卷。

(七)奇门遁甲:术数家以十干中之乙、丙、丁为三奇。《易·系辞下》:“阳卦奇,

阴卦耦”。以八卦的“休、生、伤、杜、景、死、惊、开”为八门，故名“奇门”。十干之中，“甲”最尊贵而不显露，甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅为“六甲”，常隐藏于“六仪”（戊、己、寅、辛、壬、癸）之内。三奇、六仪，分置九宫，而以甲统之，不独占一宫，视其加临吉凶，以为趋避，故称“遁甲”。《后汉书·方术传序》：“又有风角、遁甲、七政……之术”。注：“遁甲，推六甲之阴而隐遁也，今书《七志》有《遁甲经》。”一说“遁甲”当云“循甲”，以六甲循环推算，“遁”即“循”字。参阅宋赵彦卫《云麓漫钞》。

（八）文王课：以铜钱代蓍草的占卦术。传说周文王就伏羲所画的八卦推演为六爻卦，因卦而起课，故名“文王课”。占者以钱三枚熏于炉上，致敬而祝祷，祝毕掷钱，视三钱落地所呈背、面，一背两面为单（\），两背一面为拆（八），三背为重（○），三面为交（X），是为一爻。如此六次，即成六爻之卦。六爻之旁附有“子”、“寅”、“辰”、“午”、“申”、“戌”等字，中间的六爻是卦，旁边的六字是课，以“课”断吉凶休咎。《仪礼·士冠礼》：“筮与席所卦者，具饌于西塾。”疏：“筮法，依七八九六之爻而记之，但古用木画地，今则用钱，以三少为重钱，重钱则九矣；三多为交钱，交钱则六也；两多一少为单钱，单钱则七也；两少一多为拆钱，拆钱则八也。”《礼经释例》：“此即京氏《易》。”项安世云：“以京《易》考之，世所传火珠林者，即其法也。以三钱掷之，两背一面为拆，两面一背为单，俱面为交，俱背为重。说与贾疏正同。”

（九）堪舆：为选择宅地或坟地看风水地势，据以附会人事推断吉凶的一种术数，亦称看风水。《汉书·扬雄传·甘泉赋》：“属堪舆以壁垒兮，稍夔魑而扶獠狂”。注引张宴以堪舆为天地总名。《文选·甘泉赋注》：《淮南子》曰：“堪，天道也；舆，地道也。”《史记·日者列传》载：“孝武帝时聚会占家问之，某日可取妇乎？五行家曰可，堪舆家曰不可。”《汉书艺文志》著录《堪舆金匱》十四卷，列于五行家。《隋书·经籍志》五行类有《地节堪余》、《堪余历注》等多种。晋郭璞《葬经》说：“葬者，乘生气也。气乘风则散，界水则止。古人聚之使不散，行之使有止，故谓之看风水。”宋张载《张横渠集·丧纪》：“葬法有风水山冈，此全无义理，不足取。”明张存神有《雅俗稽言·风水》。钱大昕《恒言录》卷六认为“古堪舆家即今选择家。近世乃以相宅图墓者当之”。操此术者，人称堪舆家、风水先生、阴阳先生、青乌先生、青乌公等。

（十）揣骨：揣摸人的骨骼高低、广狭、长短，妄言能推断人的命运叫“揣骨”，亦称“揣骨神相”。《北史·皇甫玉传》谓玉善相人，北齐文宣帝试玉相术，以帛巾蒙其眼，使历摸以相诸人，足见南北朝时此术已流行。

（十一）镇宅：用法术化凶压邪，使家宅安吉，叫“镇宅”。南朝梁宗懔《荆楚岁时记》，“十二月暮日，掘宅四角，各埋一大石为镇宅。”元辛文房《唐才子传》八《汪遵》：“谚曰：金玉有余，买镇宅书”。

此类迷信性质之术数甚多，以上仅为择要举例。

二、《道藏》所载术数经书举例

明《正统道藏》中所载术数经书甚多,只能择要举例,略述其梗概。

(一)《黄帝宅经》上下卷:载《道藏》洞真部众术类。亦称《宅经》。《四库全书总目》子部十九《术数类》简介说:“是书盖依托也;考书中称黄帝二宅经及淮南子、李淳风、吕才等宅经二十有九种,则作书之时,本不伪称黄帝,特方技之流欲神其说,诡题黄帝作耳。其法分二十四路,考寻休咎。以八卦之位向乾坎艮震及辰为阳,巽离坤兑及戌为阴。阳以亥为首,巳为尾,阴以巳为首,亥为尾,而主于阴阳相得。颇有义理,文辞亦皆雅驯。《宋史·艺文志》五行类有《相宅经》一卷,疑即是书,在术数中犹最为近古者矣。”《黄帝宅经》卷上说:“凡人所居,无不在宅,宅有大小不等,阴阳有殊,一室之中亦有善恶,“犯者有灾,镇而祸止,犹药疾之效也”。宅乃是阴阳之枢纽,阴阳相得,则居安而昌吉,不然则门族衰微。“经之阴者,生物情之母也,阳者生物情之父也。作天地之祖,为孕育之尊,顺之则亨,逆之则否”。因此修筑垣墙、建造宅宇都要选择方位、方向、动工破土时间等,以求阴阳相得,有时还要祈禳。《宅经》说:“今采诸秘验,分为二十四路八卦九宫配女男之位,宅阴阳之界,考寻休咎,并无出前二宅,此实养生灵之圣法也。”

(二)《黄帝龙首经》上下卷:载《道藏》洞真部众术类。伪题黄帝作。《黄帝龙首经序》说:“黄帝将上天,次召其三子而告之曰:‘吾昔受此《龙首经》于玄女,经章传义十有二绪,盖吾所口受不传者,吾今日告汝,汝固能行之乎?内以自辅,外修黔首’”。考晋人葛洪《抱朴子·遐览篇》已著录《龙首经》一卷,并不伪称“黄帝”,可见此《序》为后人所加,非原《龙首经》所有;再者,葛洪曾见《龙首经》,则此经在晋代便已流行。《黄帝龙首经序》又说:“三子拜受而起,龙忽腾囊,三子仰瞻,尚见龙头矣,遂以名其经曰‘龙首’云。”这更属自神其说。盖古以“龙”为鳞虫之长,能幽能明、能细能巨、能短能长,春分而登天,秋分而潜渊。《易乾卦》:“时乘六龙以御天”。龙为神灵之物。古人认为人们一切举事,皆应顺从天道,重占法,故此经称《龙首经》。列占法七十二种,即:占岁利道吉凶法,占月利道吉凶行法,占月吉日嫁娶祠祀法,占月宿何星法,占天一日游所在妇人产避法,占神月空剧乳妇庐法,占知臣吏心善恶法,占人君欲拜署五官法,占诸君吏吉凶法,占诸吏吉凶迁否法,占诸吏君安官舍欲知家内吉凶法,占诸吏安官否法,占君吏欲刑戮举事法,占诸郡县有盗贼否法,占诸杀人亡命可得以否法,占被盗无名盗可得否法,占闻盗吉凶亡人所在欲捕得否法,占问囚徒知得实情法,占六畜放牧自亡不知所在各随其类以其亡时,占诸欲知病人死生法,占知囚系罪轻重法,占诸欲远行使出吉门法,占诸欲行求事者,占诸望行者吉凶来否,占诸欲知行者吉凶法,占诸行者欲知家内吉凶法,占诸架屋举百事吉凶法,占宅舍可居否法,占田蚕种五谷好恶法,占今年举百事商贾田蚕法,占诸市贾求利吉凶法,占诸欲畜集何者好法,

占诸欲畜生类可得否法,占欲买车舟吉凶何如法,占马吉凶法,占牛善恶法,占羊可养得否法,占猪善恶法,占犬可畜否法,占羊可养得否法,占鸡可畜否法,占奴婢下贱利主否法,占买卖财物六畜知售否法,占人亡所在吉凶法,占欲上书奏记见贵人法,占词讼吉凶事胜负法,占诸吏谋对计簿当见上官知喜怒法,占诸欲攻仇报隙法,占诸被贼围邑陷阵客主胜负法,占欲献宝物以遗尊贵知胜吉凶法,占求妇女法,占求妇女有两三处此妇女可取谁者为良相宜法,占夫妇相便安否法,占怀孕为男为女法,占诸贵人欲救罪人得否法,占居处去留所宜法,占诸闻王有罪吉凶法,占人所造为事成否法,占人有忧事得解否法,占捕前事得否法,占人始欲带制新衣吉凶法,占弟子始事师得成达否法,占内寄者吉凶法,占怪祟噩梦法,占知死之魂魄出否法,占葬事法,占始举事有风雨否法,占欲入山取物法,占欲入深水渡江河法,占驰使往来信实否法。人们之一切行事,几乎是无所不事前占卜吉凶。

(三)《黄帝金匱玉衡经》:载《道藏》洞真部众术类。伪题黄帝作。《黄帝金匱玉衡经序》说:“黄帝曰:吾授汝图《金匱玉衡经》,二子秘之,苟非其人,道不虚行,垂拱无为,而知未明,不出房户,可知天下”。皆造作者欲神其术之言,诡题“黄帝”,作耳。《金匱玉衡经序》说:“天一贵神,位在中宫,据璇玑,把玉衡,统御四时,揽撮阴阳,首五后六,以显吉凶。青龙主左,系属角亢;白虎辅右,正左觜参;朱雀在前,翻舞翼张;玄武在后,承德收功”。此经乃六壬占课吉凶之术,包括《金匱章》十经、《玉衡章》十经,皆叙“天一六壬发用”之作法。

(四)《玄女经》:载《道藏》洞真部众术类。旧题《黄帝授三子玄女经》,盖术数家自神其术之所为。《四库全书总目·术数类》云:“《隋书·经籍志》有《元女式经要法》一卷,列之五行家。此卷详于论嫁娶日辰。其发端,以天一所在,占日之吉凶,以天罡加临,占与人期会,亦属五行家言,然无以证其即《元女式经要法》否也”。此经在《道藏》中与《太上登真三矫灵应经》同卷。考《抱朴子·内篇·极言》中谓黄帝为“毕该秘要,穷道尽真”,陟王屋受丹经、到鼎湖飞流珠,登崆峒问广成,适东岱奉中黄、入金谷谘涓子,讲占候询风后,著体诊受雷岐等,其中也说“论道养则资玄、素二女”。《抱朴子·内篇·遐览》著录《玄女经》一卷,《隋书经籍志》医方有《素女秘道经并玄女经》一卷。《云笈七签》卷一百《轩辕本纪》云:“于玄女、素女受房中术”。《正统道藏》中的《玄女经》乃言嫁聚选择吉日良法。晋代已流行的《玄女经》,是否就是留存于《正统道藏》中的《玄女经》呢?若谓同,前者言房中,后者言占卜,似不相同;若谓完全不同,却又同属言男女交接婚配有关之术。愚以为原《玄女经》本有言房中“道养”的内容,后世被删去,故仅存嫁娶择吉日良辰的内容。此经成书是很早的,晋代已流行。今人嫁娶择日,仍有用此术数的。

(五)《通占大象历星经》上下卷:载《道藏》洞真部众术类。不著撰人名氏。卷首题“原缺文一张”。每一星座,均绘图示明,如四辅四星、六甲六星、鉤陈六星、天皇

大帝一星、内厨二星、天床六星、北斗星、华盖十六星、御女四星、天柱五星、女吏一星、阴德二星、大理二星、内阶六星、文昌七星、三公星、天棓五星、天钺三星、传舍九星、天厨六星、天一星、太一星、天牢六星、东方七宿等等。星图之后，附有对星形、星色之说明及占语，如《文昌》星图后说：“文昌七星，如半月形，在北斗魁前天府，主营计天下事，其六星各有名六司法大理。色黄光润则天下安、万物成，青黑及细微多所残害，摇动移处，三公被诛，不然，皇后崩。文昌与三公摄提轩辕共为一体。通占木土星守之天下安，火星守国乱兵起，金星守兵大起，若彗孛流星入之大将反叛乱也”。此经为仰占星象以预知人世将发生之事，并推断其吉凶之术，属星相之学。《道藏》所载该经，书末有脱佚，亦为残本也。《四库全书总目·术数类》云：“有宋汴、蔡、幽诸州名，似是唐人之词。始于紫微垣之四辅，由角亢历二十八舍，至壁宿而止。然多舛误，次第亦颠倒不伦，盖已为传钞者所窜乱也。”《四库全书》所载为天一阁藏本，著录为六卷，而其内容实与《道藏》本同。

（六）《灵台经》：载《道藏》洞真部众术类，与《秤星灵台秘要经》同卷，不著撰人名氏。皆述推卜之学。《灵台经》原缺第一至第八，现存为：定三方主第九，飞配诸宫第十，秤星力分第十一，行年灾福第十二。《秤星灵台秘要经》述五行之性及禳灾星法、禳火、禳土、禳暗曜等。白云霁《道藏目录详注》所列书名为《灵棋经》，把《灵台》误书为《灵棋》。

（七）《灵棋经》上下卷，载《道藏》太玄部。白云霁《道藏目录详注》谓：“宋驾部郎中颜幼明注，宋御史中丞何承天续注，占数之学”。旧本题汉东方朔撰；或又以为出自张良，本黄石公所授，后朔传其书；或又谓淮南王刘安所撰。其说纷纭不一，大抵皆术士依托之词。《四库全书总目·术数类》谓：“考《隋书·经籍志》即有《十二灵棋卜经》一卷，而《南史》所载‘客从南来，遗我良材，宝货珠玕，金碗玉杯’之繇实为今经中第三十七卦象词，则是书本出六朝以前，其由来已古矣。卦凡一百二十有四，合以纯阴爻卦十二棋，皆覆者为混沌未明，尚不在此数。晁公武《读书志》仅载一百二十之繇，殆不及检而偶遗之也。旧传晋颜幼明，宋何承天皆为主注，李远为之叙，元庐山陈师凯又为作解，而《宋志》别有李进注《灵棋经》一卷，则今已失传，明初刘基复仿《周易象传》体作注，以申明其义，见于《明史艺文志》。其后序称：“《灵棋》象《易》而作，以三为经、四为纬，三以上为君，中为臣，下为民，四以一为少阳，二为少阴，三为太阳，四为老阴，少与少为耦，老阴与太阳为敌，得耦而悦，得敌而争。或失其道而耦反为仇，或得其行而敌反为用。阳多者道同而助，阴盛者志异而乖”数语，足尽兹经之要，大抵与易筮相为表里。虽所存诸家疏解，或词旨浅俚，不无后人之缘饰，而青田一注，独为驯雅，或实基（刘基）所自作，亦未可知。观其词简义精，诚异乎世之生克制化以为术者矣。故录而存之，以备古占法之一种矣。”刘敬叔《异苑》卷五云：“晋宁康初，襄城寺法味道人忽遇一老公，著黄皮衣，竹筒盛此书，以授法味，无何失所在，遂复

流传于世云。”后世文廷式《补晋书艺文志》卷四、《太平御览》七百二十六及余嘉锡《四库提要辨证》卷十三皆谓《灵棋经》是法味道人伪托之作,在六朝便已盛行。明刘基《诚意伯文集》卷四《灵棋经解序》云:“予每喜其占之验”。可见其为占数之学。《道藏》中收载术数家之书甚多,如《皇极经世》等,不一一介绍。

三、道教与术数之关系

古代流行的这些具有迷信性质的术数,以其神秘的方术方式,传播于社会,久而久之逐渐流变为民间带有宗教性质的习俗,在不同程度上污染人们的思想,妨碍社会的进步。这些术数,历来信者固然众多,但不信者亦大有人在,自古以来对之持批判态度的亦颇不乏人,最突出者如战国时期的荀子、汉代的王充、南北朝的范缜、唐代的柳宗元、元代的谢应芳、清代的熊伯龙等。《荀子·天论篇》认为人世的治乱吉凶,是由人们自己的行动所决定,与“天行”并无必然的关系,术数怎么能推断预知未来呢?王充撰《论衡》,力斥迷信之说。范缜《神灭论》否认鬼神的存在,则占卜何益于人?谢应芳著《龟巢稿》,斥卜筮“假龟策以售妖诞之说”^①,《辨惑编》批判相术禄命,“若夫死生祸福,又岂言貌间所能尽邪”,“禄命之书,虽或臆中,何足信哉?”^②认为用阴阳五行说来推测、解释人的命运,是荒诞不经的。清初杰出的无神论者熊伯龙,撰《无何集》批判左道术数,他从理论上批判“五行生克”说:“五行生克,实为至理,然非谓具五行之名者皆相生相克也。二十八宿皆以阴阳五行之名分配,水能克火矣,猿不能制虎也,然参星谓之水猿,尾星谓之火虎;金能克木矣,羊不能制獬也,然鬼星谓之金羊,斗星谓之木獬。盖古之圣贤所谓金克木者,谓矿中之金能克山上之木也,非凡属金性者皆克木也;所谓水克火者,谓江湖之水能克燔燎之火也,非凡属水性者能克火也。推之木克土,土克水,火克金,莫不皆然。乃阴阳家谓庚辛相伤,丙丁来制;丙丁相伤,壬癸来制。肺,金也;心,火也。设使肺受病,将不益肺而仅舒心乎?箕,水也,分野幽州燕国;翼,火也,分野荆州楚国。设使荆楚之民乱,遇幽燕之人即易乱为治乎?凡以五行克生变化错综附会为说者,皆不通之论也”^③。又批判以自然现象附会人事:“《易》,京氏,布六十四卦于一岁中,六日七分,一卦用事。卦有阴阳,气有升降。阳升则温,阴升则寒。由此言之,寒温随卦而至,不应政治也”^④。他批判堪舆说:“堪舆之书,托太极,八卦、河图、洛书之说,又推干支、五行、生克、变化之言,以牵合己说,犹今之信佛者言圣人敬鬼神也。果有吉地能致福寿,为臣不必忠,为子不必

① 《龟巢稿》卷之十四。

② 《辨惑编》卷三。

③ 《无何集》卷一《天地类》。

④ 《无何集》卷六《感格类》。

孝,农工商贾不必习业,但觅一地,坐享富贵矣”^①,他批判算命说:“言命者,取天干、地支,以五行分配、阴阳分司论官,……配八卦之方,占诸星之位。言人人殊,难以枚举。……夫《易》言阴阳八卦,《书》言五行,《尔雅》言干支……何尝有此穿凿之言?愚人信之,可哀也夫!”^②历代有不少无神论者释疑解惑,力辟术数虚妄之说。

然而,与上述态度截然相反的则是道教。道教是在我国东汉时期形成的宗教,承袭并发展了我国从古流传下来的宗教意识与有之术数。道士本巫祝之遗绪,从事祝祷、占卜乃其一贯之宗教活动,诸如星命、堪舆、占候、望气等术数,道士操之者亦。如道教庙宇之称“观”,即相传起于终南山尹喜结草楼以观象望气,名为楼观(今陕西周至县楼观台)。现在道观中的棂星门,即道士观象之处。道教信仰“天人合一”的神学理论,其修持方术每多与术数关联,如谈丹道的《周易参同契》便套用阴阳五行八卦干支之说,如说:“丹砂木精,得金乃并,金水合处,木火为侣。四者混沌,列为龙虎。龙阳数奇,虎阴数偶,肝青为父,肺白为母,肾黑为子,心赤为女,脾黄为祖,子五行始,三物一家,都归戊己。……二月榆死,魁临于卯,八月麦生,天罡据酉,子南午北,互为纲纪,九一之数,终而复始,含元抱真,授精于子”。《参同契》在卷首阐述其基础理论便说:“乾坤者,易之门户,众卦之父母。坎离匡郭,运轂正轴,牝牡四卦,以为橐籥。覆冒阴阳之道,犹工御者,执衔辔,准绳墨,随轨辙,处中以制外,数在律历纪。”与占候及五行生克制化之术说关联甚密。道教的第一部经典《太平经》便已有信仰占卜与禄相的记载,卷四十说:“古者圣人问事,初一卜占者,其吉凶是也,守其本也,乃天神下告之也。再卜占者,地神出告之也。三卜占者,人神出告之也”。卷四十八说:“故圣人制法,皆象天之心意也。守一而乐上卜,卜者问也,常乐上行而卜问不止者,大吉最上之路也。”卷一百十二说:“天有四维,地有四维,故有日月相传推。星有度数,照察是非,人有贵贱,寿命有长短,各禀命六甲。生有早晚,禄相当直,善恶异处,不失铢分。俗人不知,反谓无真,和合神灵,乃得称人。”魏晋以后,道教徒之习风水、星命、六壬、奇门遁甲更盛。《抱朴子·内篇·遐览》记载:“郑君(隐)不徒明五经、知仙道而已,兼综九宫、三棋、推步天文、河洛讖记,莫不精研。”《抱朴子·外篇·自叙》:“晚学风角、望气、三元、遁甲、六壬、太一之法”。《抱朴子·内篇·塞难》:“命之修短,实由所值,受气结胎,各有星宿。……命属生星,则其人必好仙道。……命属死星,则其人亦不信仙道。”《抱朴子·内篇·登涉》:“《灵宝经》曰:所谓宝日者,谓支干上生下之日也,若用甲午乙巳之日是也。甲者,木也。午者,火也。乙亦木也,巳亦火也,火生于木故也。又谓义日者,支干下生上之日也,若壬申癸酉之日是也。壬者,水也。申者,金也。癸者,水也。酉者,金也,水生于金故也。所谓制日者,

① 《无何集》卷七《宜忌类》。

② 《无何集》卷十一《杂家类》。

支干上克下之日也。若戊子己亥之日是也。戊者，土也。子者，水也。己亦水也，亥亦水也，五行之义，土克水也。所谓伐日者，支干下克上之日，若甲申乙酉之日是也。甲者，木也。申者，金也。乙亦木也，酉亦金也，金克木故也。他皆仿此，引而长之，皆可知之也。”《登涉篇》还阐述择日入山事，说：“入山之大忌，正月午，二月亥，三月申，四月戌，五月未，六月卯，七月甲子，八月申子，九月寅，十月辰未，十一月己丑，十二月寅。入山良日：甲子、甲寅、乙亥、乙巳、乙卯、丙戌、丙午、已上日大吉。抱朴子曰：‘按《九天秘记》及《太乙遁甲》云，入山大月忌：三日、十一日；十五日；十八日、二十四日、二十六日、三十日；小月忌：一日、五日、十三日；十六日、二十六日、二十八日。以此日入山，必为山神所试。又所求不得，所作不成。不但道士，凡人以此日入山，皆凶害”。这都属术数家星命推算之学。宋张君房《云笈七签》卷一百六《许迈真人传》：“茅君降受上法，遂善于胎息、内观、步斗”。《云笈七签》卷一百七《华阳隐居先生本起录》记载，陶弘景习术数，著有《七曜新旧术》二卷。《占筮略要》一卷、《风雨水旱饥疫占要》一卷、《举百事吉凶历》一卷。《云笈七签》卷一百十五《九天玄女传》还说：“玄女即授帝（黄帝）六甲六壬兵信之符，灵宝五符策使鬼神之书，制祆通灵五明之印，五阴五阳遁甲之式，太一十精四神胜负握机之图，五岳河图策精之诀”。术数本身带有浓厚的宗教色彩，极易为道教吸取以为道术，俗话说“道无术不行”，道教有赖于术数来渲染其神秘色彩与义理色彩，同时也利用术数来吸引群众，扩大其在社会的影响。其中望气占候、六壬六甲、奇门遁甲、星相等，道教用得较多，在理论上亦大多用京房《易》学以演其义理。由于有些道教徒及社会上的迷信职业者操持术数，欺世惑众，诈骗钱财，故重清静修持的道教徒亦大都不主张从事巫卜星相。但是术数的神秘理论，则已为道教吸融而为教义的重要组成部分，密不可分。《道藏》五千四百八十五卷，其中洞真、洞玄、洞神三部的方术、众术、灵图等类以及太玄、太清、太平、正一四辅里面，收入有关术数的经书很多。如果从道教义理中抽去术数理论，从道术中抽去术数，则道教便可能大失其神秘色彩。

术数固属左道，但如天文推步、占候望气等，对我国古天文学的发展，在客观上确有很大的贡献，而且术数同社会思想、社会生活有密切关系，故现在仍有学者从事研究，也有人认为术数中蕴藏有相当高明的科学成分，研究古科技史有必要深入探讨术数，同时也认为道教是一种重方术的宗教，与术数关系密切，保存有经书逾万卷，其中保存有关术数的资料十分丰富，是研究术数及古科技史、宗教义理的重要方面。我以为这样的见解，是中肯的。

第十章 道教基本教义 及其主要经籍载体

第一节 道教基本教义

道教在我国流传,已有一千八百多年的历史。由于道教在我国自来其信奉人数与社会声势皆不如儒家、佛教之众多与高涨;同时,道教教义及道术又杂而多端,在过去相当长的时间内人们常弄不清也弄不懂它的根本教义是什么。因而,有不少人(包括国内外一些学者)尚对“道教”感到陌生,不知道什么是“道教”?在本世纪初,国际上研究东方文化的潮流兴起,学术界开始关注到中国土生土长的古老道教,探索性地着手进行调查研究,到六十年代,学术界便出现了研究道教热。1968年9月,在意大利佩鲁贾市,由哈佛大学东亚研究中心副主任韦尔奇主持召开了第一次国际道教学会议;1972年9月在日本长野县蓼科,由日本道教学会主办召开了第二次国际道教学会议;1979年9月于瑞士苏黎世,由苏黎世大学和法国远东学院主办召开了第三次国际道教学会议。在这三次国际道教学会议上,都讨论到了何谓道教?其根本教义是什么?形形色色的说法也便如雨后春笋,纷纷冒出地面。我在1989年出版的《道教概说》中也曾尝试地为道教下了一个定义,原文为:“道教是以我国古代社会的鬼神崇拜为基础;以神仙存在、神仙可求论和诱使人们用方术修持以追求长生不死、登仙享乐和用祭祀醮仪以祈福免灾为主体内容和特征;又文饰以道家、阴阳五行家、儒家讖纬学说中神秘主义成分为神学理论;带有浓厚的万物有灵论和泛神论性质的宗教”。后经同道教界中的朋友讨论,亦认为不尽旨意。他们认为,道教之所以称为“道教”,关键在于宗仰黄帝、老子之道,尊崇黄老的理论术说。认为这是道教教理教义的基础,也是其异于传统宗法宗教与儒释的特征。因之,宗仰黄老之道,以神仙家的术说及道家学说为中心,融合传统宗教习俗以教喻世人,追求宇宙和谐、国家太平及相信修道积德定能安乐幸福、长生久视的宗教,称“道教”。我以为这个定义是值得尊重的。关于道教的教义,其内涵可说是上及老庄、中述神仙、下及符篆,包蕴神仙理论、神仙系统、道功道术、斋醮科仪、宗派源流等等,由于道教对社会诸子百家

的学术思想容纳、吸摄甚为广泛,如海纳百川,浩然庞博;而相对较疏忽于对蕴涵的严谨归纳与精心提炼,故给一般求知者以庞杂之印象。其实,这“庞杂”中的亮点,即显示出其义理之要旨,究其含意之枢要,是可以辨识其教义(即信条)的。道教前贤,如葛洪、陶弘景、王玄览、司马承祯、吴筠、孟安排、张君房、张宇初、刘一明等均曾为整理和弘扬教义留下浓墨重彩的业绩。二十世纪六十年代初,中国道教协会兴办道教院校,培养道教后继人才,当时著名道教学家、中国道协会长陈樱宁先生,亲自主持为该院校编写教学讲义,笔者曾作为研究人员之一,参与其事。在笔录陈先生讲授《道教知识类编·教理教义》的工作过程中,我受到了多方面的启迪。从此,便使我产生关注和探讨有关道教义理问题的兴趣。后来我将我对道教经义与道教实际的考察所得出的一些浅见,陆续写进拙著《道教概说》(中华书局出版)、《道教手册》(中州古籍出版社出版)、《当代道教》(东方出版社出版)之中。我以为道教徒所必须持守的教义是:

一、尊“道”贵“德”

道教在东汉张道陵创立教团之初,便奉“老子”为崇高之天神与祖师,奉老子所著《五千言》(即《道德经》)为圣典,以该哲典中所提出和论说的概念、范畴“道”与“德”为最根本的原理。在此思想基础上派生之崇拜对象、修持理论、规戒仪轨等等,均为其原理之演绎,总的来说谓为教理教义。

道教的一切经典,无不称根本信仰为“道”。认为“道”是宇宙的本原与主宰者,无所不包,无所不在,无时不存,是宇宙一切的开始与万事万物的演化者。有了“道”才生成宇宙,宇宙生元气,元气演化而构成天地、阴阳、四时、五行,由此而化生万物。道教经书中对“道”的解释很多,除释“道”为“生育天地”之本原外;还释为“一阴一阳”之为用;是“理极无为”之理念;是“生生成成”之规律;更直接释“道”为“散则为气,聚则成形”的太上老君;“道”为周行不殆、运化不息的宇宙自然本原元气,元气中有精,精极而灵,灵极而神,故《老子想尔注》说:“散则为气,聚则成形”为太上老君,等等。归根到底,指的是“灵而有性”的“神异之物”,就是神灵。《老子》二十一章说:“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精;其精甚真;其中有信”。舍此,一切解释都是朦胧的、非道教的说法。

与“道”并提的是“德”。在道教经书中对“德”的解释主要有两种,一为道之在我者就是“德”,亦即指事物所具有的赖以生存的灵性禀质;二是指社会的伦理道德,亦即人的品德。

道教认为,“道”与“德”约制、驾驭宇宙的一切,天地人三个范畴都离不开“道德”的维系。“道德”联为一词,应用亦很广泛,道书中常因所谈问题的范畴、性质不同,释意也便有所不同。如谈自然界的问题,则“道”为元气,“德”为自然向化,“道”

为天,“德”为地,“道”为阴阳,“德”为五行,“道”主生,“德”主养等等;如谈哲理、方技,则“道”与“德”又为本原、真理、方术、技艺;如谈社会问题,则“道德”又为社会伦理风尚和修身准则。唐吴筠《玄纲论》总括“道德”含意说:“道德者天地之祖,天地者万物之父。”法自然以顺道,顺乎阴阳五行运行、变易,即可得道,是为“德”。道教追求长生久视,因而其根本信仰便是尊“道”贵“德”,其修持之首务便是修道积德,功德圆满,才能得道成仙。

二、大道无形,生育天地

《太上老君说常清静经》:“大道无形,生育天地;大道无情,运行日月;大道无名,长养万物。”这也可以说是“自然演化”的道教宇宙生成论的概括。

道教另一说认为:“太上老君”、“元始天尊”、“太上道君”三号虽殊,本同为一,都是大道的化身。道教有一本类似创世纪的经典,名《太上老君开天经》,以太上老君为创世主,演说宇宙形成的过程及人世间文明演进的过程。说:在未有天地之时,一切均混沌未分,只有“老君”处于玄虚之中,宇宙万物皆从这里开端。尔后始分八表、下成世界,使宇宙进入“洪元”世纪。经过万劫,老君从虚空而下,制生日、月,下照暗冥;安竖南北,制正东西;又以朴气而生山石,动气而生飞禽走兽,精气而生人,使宇宙进入“太初”世纪。经过万劫,老君降世制定万事万物之“识名”,使宇宙进入“太始世纪”。又一治万劫,便进入“太素”世纪,这时天生甘露,地生醴泉,人民食之,乃得长生,死不知葬,名为上古。其后中古始于“混沌”之世,经历“九皇”、“元皇”、“太上皇”、“地皇”、“人皇”、“尊卢”、“句娄”、“赫胥”而至“太连”诸世纪。这时才天生五气,地生五味,人民食之,得以生存。“太连”世纪之后,世界历史进入下古,首有伏羲氏,老君下降教示伏羲,推历法、演阴阳、正八方、定八卦。伏羲没而后有女娲,女娲没而后有神农,老君降世为神农师,教尝百草,植五谷。神农没而后有燧人氏,老君教示钻木取火,续日之光,并变生熟以除腥臊。燧人没而后有祝融氏,老君降世教示修三纲,齐七政,以后又经“高阳”、“仓颉”而至“轩辕黄帝”,老君降世为帝师,人世始有君臣父子、尊卑以别,贵贱有殊。黄帝而后次有“少昊”、“颛顼”、“帝喾”、“帝尧”、“帝舜”、“夏禹”……。

大道生育天地及“太上老君”为创世主,无时不存,为万世之师,创造一切,这是道教徒的根本信念。

三、宗元三宝,敬信三宝

《云笈七签》卷三《道教本始部》中说:“上古无教,教自三皇五帝以来有矣。教者告也,有言有理有义,有授有传。言则宣,教则告。因言而悟教明理,明理则忘言。既有能教所教,必在能师所师”。这就是说,弘道必有经诰,必有师授,“道”、“经”、

“师”是谓三宝。

那么,“道”在何处?经诰从何起始?授经者谁?《云笈七签》卷三《道教所起》谓,至尊之“道”在“三元”之天,经诰即起自“三元”。何谓“三元”?即混沌太无元,赤混太无元,冥寂玄通元。三元之天中有三宝君,即混沌太无元生天宝君,赤混太无元生灵宝君,冥寂玄通元生神宝君。三元即三宝。三宝君分治三清境,故三宝又可称“三元”,三清境即玉清境、上清境、太清境。又名“三天”,即清微天、禹余天、大赤天。天宝君治在玉清境,即清微天,“其气始青”;灵宝君治在上清境,即禹余天,“其气元黄”;神宝君治在太清境,即大赤天,“其气玄白”。

“三宝君”、“三清”在道教经书中即指元始天尊、灵宝天尊、道德天尊(太上老君)。三宝君各为经教之祖师,各把天上之道经秘篆传授给世人。三宝君传三洞真经,三洞即洞真、洞玄、洞神。《云笈七签》卷三《道教三洞宗元》说:“天宝君说十二部经,为洞真教主;灵宝君说十二部经,为洞玄教主;神宝君说十二部经,为洞神教主。故三洞合成三十六部尊经。第一洞真为大乘,第二洞玄为中乘,第三洞神为小乘。”道教将其经教皆托于三宝君之说教,道、经、师皆集中于三宝君,无三宝即无道教。道教宗元于三宝君,故当敬信三宝(三清、三元、三洞、三尊)。

四、生道合一、长生久视

道教重视生命的价值,以生为乐,重生恶死,追求长生不死。道教认为:“道”是“生”的基因,生命、生存、生长都是“道”的功能表现形式,《老子想尔注》中说:“生,道之别体也。”

道教又认为,人的生命存亡并不决定于天命,《西升经》中说:“我命在我,不属天地”。意即人的生死,年寿的长短,决定于自身,并非决定于其它外在力量。道生万事万物,道与生相守,生与道相保,须臾不离,道在则生,道去则死,故人只要善于修道养生,安神固形,便可以长生不死。如《太上老君内观经》中说:“道不可见,因生以明之;生不可常,用道以守之,若生亡,则道废,道废则生亡。生道合一,则长生不死。”又:“老君曰:道无生死,而形有生死。所以言生死者,属形不属道也。所以形生者,由得其道也。形所以死者,由失其道也。人能存生守道,则长存不亡也。”《云笈七签》卷三十二《养性延命录》中也说:“《老君妙真经》曰:人常失道,非道失人,人常去生,非生去人。故养生者慎勿失道,为道者慎勿失生。使道与生相守,生与道相保。”道教把道家哲理与长生之道结合起来。正因为相信生与道相守,故而道教采取许多修道养生的道功道术,认为能形神合道,也就是《道德经》中所说:“深根固蒂,长生久视”。

五、体道修性,悟玄证道

道教以《道德经》为圣典,坚信一切修道养寿、出凡入圣的理论与方法,皆蕴涵于

内。信道者如能从圣典中得到启迪,深悟“清静无为”,修养凡性的玄妙,体道合道,悟玄而升玄,则既不必幻求肉体飞升,也不必苦炼丹砂,既不必去寻觅灵芝仙药,也不必去海上求仙。认为真一妙术,发自内心。寻求仙经,不必外求,内修心性,遣欲澄心。心安无为,神即无扰,常清常静,与真道会,是谓得道。这是求精神超脱,悟玄正道者的信念。

《太上老君内观经》说:“道者,有而无形,无而有情,变化不测,通神群生。在人之身则为神明,所谓心也。所以教人修道,则修心也。教人修心,则修道也。”认为心为一身之主,心神被染,蒙蔽渐深,流浪日久,遂与道隔,若净除心垢,开释神本,则与道冥合矣。《坐忘论》说:“无为则心自安,恬简日就,尘累日薄。迹弥远俗,心弥近道,至神至圣,孰不由此乎”?虔诚相信修道以《道德经》为圭臬,体道修性,可以悟玄证道的道教徒,属知识分子者较多。《老君清静心经》体现此派信仰最为显著,如说:“湛然常寂,寂无所寂,俱了无矣,欲安能生?欲既不生,心自静矣。心既自静,神即无扰,常清静矣。既常清静,及会其道。与真道会,名为得道”。道教将道家哲理与人的心性修养结合起来,与修持结合起来,以哲理启迪、指引修持,亦即所谓智慧升玄。

六、天应天威,心神合一

道教认为云霄之上有天庭,天庭有虚皇、玉皇及诸天神,他们有无限制的权力,主宰宇宙的一切,其意旨是不可违背的,所谓“天威一发,不可禁也。获罪于天,令人天死”^①。得天心则吉,逆之则凶。天如镜子,能照见一切,人的一切行为动态,天无所不能感应,分别善恶,予以奖惩。天威天应的教义,与儒家“天人感应”说类似,目的在于使人们畏惧“天庭”,顺从“天”意。道教还认为心神相通、心神合一。就是说人体是个小天地,是大天地的缩体,天庭有天君和四时五行诸神,人体中亦有之,各因阴阳五行的属性,而内外相类相通,如五脏神中的“心”属火,地位最尊,是人体内的“君”,它则与天庭纯阳之“日神”和至尊“天君”是相类相通的。“故人为至诚,心中正疾痛应,心神至圣,乃上白于日,日乃上报于天,……心神在人腹中,与天遥相见,声音相闻,安得不知人民善恶乎”^②。人在天地中,天地亦在人体中;神在天上,神亦在体中。由于五行相类者相通,念心思神,天神有感即至;专心善意,乃可与神交结。这便是心神相通、心神合一的信仰,道教的“存思”、“修性”说便是依据此神仙学理论。天应天威,心神合一,是道教重要的神仙学基础,它的一切“道法”、“道功”、“道术”无不与此有密切关系。

① 《太平经》卷十八至三十四。

② 《太平经》卷一百十一。

七、天人一体，修丹与天地造化同途

道教相信，人经过道教所规定的修持炼养途经，可以成为长生不死的仙人；而在众多的修持炼养方术中，最称神奇奥妙的便是“丹道”。丹道分外丹和内丹。外丹指用炉鼎烧炼丹砂等矿石药物而成的能使人服之“长生不死”的丹药；内丹指以己身为“炉灶”，修炼精气而在体内结丹，丹成则人可“成仙”。东汉桓帝时，方士魏伯阳以道法自然为基本理论，假借易卦爻象，作《周易参同契》，以论烧炼外丹之事，言坎离水火龙虎铅汞之法象，而配之以阴阳五行昏旦时刻为进退持行之符候，成为丹道在理论与实践上的圭旨。五代（907—960）彭晓《周易参同契分章通真义》中说：“公撰《参同契》者，谓修丹与天地造化同途，故托易象而论之。……故以乾坤为鼎器，以阴阳为堤防，以水火为化机，以五行为辅佐，以真铅为药祖，以玄精为丹基，以离坎为夫妻，以天地为父母，互施八卦，驱役四时，分三百八十四爻，循行火候，运五星二十八宿，环列鼎中”。内丹更在外丹的理论基础上有所发挥，以“天人一体”的神仙学观念为依据，认为天地自然形象、变化与人体生理机构的形态、性情是相似、相应、相关的，进而认为宇宙为大天地，人体则为小天地，人体是自然天地的缩小体。炼内丹者，以己身为“炉灶”，以己身中之精气为药物，以神为运用，在己身中修炼，使精气神聚凝不散而成“仙丹”。炼成内丹，便能“长生久视”。关于内外丹道的信仰，可以说是道教神仙理论与方术中最奥秘、最核心的内容。稍有道教知识的道士，没有不信仰丹道，并拜师求诀，从事此道修炼的。

八、天道承负、因果报应

天道循环，善恶承负。何谓承负？其一是说前人有过失，由后人承受其过责，前人有善行，则后人可得福；其二是说天地人三统共生，长养财物，欲多则生奸邪，害而不止便会乱败，不可复理便还返于虚无，复归于元气恍惚。前者是就一个家族内子孙祸福的根源而言，后者是指整个自然与社会的变化而言。至于承负的时间，认为天道循环，因人而异，帝王二万岁一循环，臣承负三千岁，民承负三百岁。怎样才能断止承负而免除厄运呢？一说人要行善积德为子孙造福，一说要虔诚信道修行，免除自身承负之厄。

天道承负，人的现实命运主要与祖先的善恶行为有关，但因果报应之说便与此有异了，认为善恶报应，如影随形，个人之现实命运乃是个人行为善恶的必然报应。认为上有日、月之神的照察、冥中有诸神疏记人的善恶，人身上有心神亦知人的善恶，皆上报于天庭，天神校其善恶，予以赏罚。这种宗教观，在道书中反复张扬，是一般教徒最根本、最普通、渗透最深的信仰。如果不是虔诚的信仰天道承负及善恶因果报应，则等于不承认大道和天神照察一切、主宰一切，也就无所谓宗教道德，无所谓修持积

德,从而也就不是道教徒了。

九、天界、仙境、地府及“五道”

道教以太上老君(或曰元始天尊)为创世主,老君所创造的宇宙无限广阔浩渺,上至极远之玄天,下及极深之地府,有诸天帝之天庭,仙人游乐之仙境,亦有恶鬼所入之地狱。

道教相信上有三十六天,总由三宝君所统,最上为“圣境四天”,包括“大罗天”和“三清境”,其次为“四梵天”,包括“常融天”、“玉隆天”、“梵度天”、“贾奕天”;再次三界二十八天,包括“无色界四天”、“色界十八天”、“欲界六天”。三清境为九圣、九真、九仙所居;四梵天又称种民天、圣弟子天,人断生死,三灾不及;无色界人寿命长,但未断生死;欲界则人有色有欲,交接阴阳,人民胎生。

道教又谓地有三十六土皇,以应三十六天。道教以人民死为鬼,鬼入阴曹地府,受酆都王之审判,恶鬼便被打入地狱受罚。

道教谓八方巨海之中有十洲三岛,为仙人游息之处,有令人食之不灭的仙草。十洲为祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、生洲、凤麟洲、聚窟洲。三岛即昆仑、方丈、蓬丘。在地上诸名山中,有神仙居住的十大洞天、三十六小洞天、七十二福地。

道教又有灵魂转轮“五道”的信仰。认为人死后,神魂入五道,一道者善人人之,上天为神为仙;二道者人人胎复为人;三道者魂入禽兽,转世为禽兽;四道者为饿鬼;五道者下入地狱。因为相信诸天、天帝的存在,才兴起祈禳醮仪符箓等宗教活动。因为相信有仙人、仙境,故而道教徒追求得道成仙,永远幸福。因为相信有转轮五道及地狱,故劝人为善,脱离地狱之苦。

据笔者从1957—2003年在中国道教协会(会址:北京白云观)从事道教研究工作并与国内外道教界人士有所交流的体会,道教徒所信奉的教义,大致上主要是上列这些。由于地区、宗派不同,其奉行教义枝节上或稍有差异,但万变不离其宗,不会有根本性差异,犹如一棵大树的绿叶,片与片或有大小不一,而形状是一个模样的,否则就会是异树之叶了。当然,因时代不同,教义因时代形势要求变迁,为求适应生存,时有局部或某一规制有所扬弃与增益,但其根本教义是不可变易的。(关于道教义理的历史发展阶段,本书前文第四章中已有详述)

第二节 教义主要经籍载体及作者考略

由于道教素以古道家、房中、神仙三家之书为其源本,又将诸子中名、法、墨、兵、农诸家之书及占星、阴阳、五行、杂占卜经方等数术方技诸家之书揽收而为道教经

籍;尤其道教倡行以后,好事者又陆续造作了大量经书,故道教所奉经书数量甚多,内容广泛而驳杂。这里只能择要述及。

因道经道书,不少是托言神授,故对有些造作道书者有必要加以考证,以明真象。

一、经书之总目与总集

道教经书目录,最早的载于东晋葛洪撰《抱朴子内篇》中之《遐览篇》。

所载道经有《三皇内文天地人》三卷、《元文》上中下三卷、《混成经》二卷、《玄录》二卷、《九生经》、《二十四生经》、《九仙经》、《灵卜仙经》、《十二化经》、《九变经》、《老君玉历真经》、《墨子枕中五行记》五卷、《温宝经》、《息民经》、《自然经》、《阴阳经》、《养生书》一百五卷、《太平经》五十卷、《九敬经》、《甲乙经》一百七十卷、《青龙经》、《中黄经》、《太清经》、《通明经》、《按摩经》、《道引经》十卷、《元阳子经》、《玄女经》、《素女经》、《彭祖经》、《陈赦经》、《子都经》、《张虚经》、《天门子经》、《容成经》、《入山经》、《内宝经》、《四规经》、《明镜经》、《日月临镜经》、《五言经》、《柱中经》、《灵宝皇子心经》、《龙蹠经》、《正机经》、《平衡经》、《飞龟振经》、《鹿卢蹠经》、《蹈形经》、《守形图》、《坐亡图》、《观卧引图》、《含景图》、《观天图》、《木芝图》、《菌芝图》、《肉芝图》、《石芝图》、《大魄杂芝图》、《五岳经》五卷、《隐守记》、《东井图》、《虚元经》、《牵牛中经》、《王弥记》、《腊成记》、《六安记》、《鹤鸣记》、《平都记》、《定心记》、《龟文经》、《山阳经》、《玉策记》、《八史图》、《入室经》、《左右契》、《玉历经》、《升天仪》、《九奇经》、《更生经》、《四衿经》十卷、《食日月精经》、《食六气经》、《丹一经》、《胎息经》、《行气治病经》、《胜中经》十卷、《百守摄提经》、《丹壶经》、《岷山经》、《魏伯阳内经》、《日月厨食经》、《步三罡六纪经》、《入军经》、《六阴玉女经》、《四君要用经》、《金鴈经》、《三十六水经》、《白虎七变经》、《道家地行仙经》、《黄白要经》、《八公黄白经》、《天师神器经》、《枕中黄白经》五卷、《白子变化经》、《移灾经》、《厌祸经》、《中黄经》、《文人经》、《涓子天地人经》、《崔文子肘后经》、《神光占方来经》、《水仙经》、《尸解经》、《中通经》、《李君包天经》、《包元经》、《黄庭经》、《渊体经》、《太素经》、《华盖经》、《行厨经》、《微言》三卷、《内视经》、《文始先生经》、《历藏延年轻》、《南阙记》、《协龙子记》七卷、《九宫》五卷、《三五中经》、《宣常经》、《节解经》、《邹阳子经》、《玄洞经》十卷、《玄示经》十卷、《箕山经》十卷、《鹿台经》、《小僮经》、《河洛内记》七卷、《举形道成经》五卷、《道机经》五卷、《见鬼记》、《无极经》、《宫氏经》、《真人玉胎经》、《道根经》、《候命图》、《反胎胞经》、《枕中清记》、《幻化经》、《询化经》、《金华山经》、《凤网经》、《召命经》、《保神记》、《鬼谷经》、《凌霄子安神记》、《去丘子黄山公记》、《王子五行要真经》、《小饵经》、《鸿宝经》、《邹生延命经》、《安魂记》、《皇道经》、《九阴经》、《杂集书录》、《银函玉匮记金板经》、《黄老仙录》、《原都经》、《玄元经》、《日精经》、《浑成经》、《三尸集》、《呼身神治百病经》、《收

山鬼老魅治邪精经》三卷、《入五毒中记》、《休粮经》三卷、《采神药治作秘法》三卷、《登名山渡江海救地神法》三卷、《赵太白囊中要》五卷、《入温气疫病大禁》七卷、《收治百鬼召五岳丞太山主者记》三卷、《兴利宫宅官舍法》五卷、《断虎狼禁山林记》、《召百里虫蛇记》、《万毕高丘先生法》三卷、《王乔养性治身经》三卷、《服食禁忌经》、《立功益筭经》、《道士夺筭律》三卷、《移门子记》、《鬼兵法》、《立亡术》、《练形记》五卷、《郗公道要》、《角里先生长生集》、《少君道意》十卷、《樊英石壁文》三卷、《思灵经》三卷、《龙首经》、《荆山记》、《孔安仙渊赤斧子大览》七卷、《董君地仙却老要记》、《李先生口诀肘后》二卷。凡不言卷数者皆为一卷。

其次有诸符,则有《自来符》、《金光符》、《太玄符》三卷、《通天符》、《五精符》、《石室符》、《玉策符》、《枕中符》、《小童符》、《九灵符》、《六君符》、《玄都符》、《黄帝符》、《少千三十六将军符》、《延命神符》、《天水神符》、《四十九真符》、《天水符》、《青龙符》、《白虎符》、《朱雀符》、《玄武符》、《朱胎符》、《七机符》、《九天发兵符》、《九天符》、《老经符》、《七符》、《大捍厄符》、《玄子符》、《武孝经燕君龙虎三囊辟兵符》、《包元符》、《伏羲符》、《禹蹠符》、《消灾符》、《八卦符》、《监乾符》、《雷电符》、《万毕符》、《八威五胜符》、《威喜符》、《巨胜符》、《采女符》、《玄精符》、《玉历符》、《北台符》、《阴阳大镇符》、《枕中符》、《治百病符》十卷、《厌怪符》十卷、《壶公符》二十卷、《九台符》九卷、《六甲通灵符》十卷、《六阴行厨龙胎石室三金五木防终符》合五百卷、军火召治符、《玉斧符》十卷,此皆大符,其余小者,不可具记。

以上,列举“经”类一百三十七种,共四百三十四卷;“记”类二十九种,共五十一卷;“法”类五种,共十五卷;“文”类四种,共十卷;“录”类三种,共四卷;“集”类二种,共二卷;“杂”类(如养生书、升天仪、微言、九宫、囊中要、大禁、夺筭律、立亡术、道要、道意、大览、肘后等)十二种,共一百五十卷、“图”类十三种,共十三卷;“符”类共六百二十卷;统计以上九类,共有一千二百九十九卷。

继葛洪之后,南朝刘宋道教学者陆修静有《三洞经书目录》,收道经并药方、符图等,总一千二百二十八卷,实际只有一千零九十卷。这些书,大致即《抱朴子·遐览篇》所提到的一些方书,以及东晋以来杨羲、许谧、王灵期、葛巢甫等人所造作之经籍符篆。这些经书由陆修静整理并编目后,南朝刘宋皇帝一直藏于华林园中,流传至唐初,尚大致完整,成为我国第一部道书总集《开元道藏》收集和编纂的主要依据。

继陆修静之后,南朝梁孟法师有《玉纬七部经书目》,梁陶弘景有《陶隐居经目》,梁阮孝绪《七录·仙道录》(七录外篇之二)。阮录列经戒部二百九十种,八百八卷;服饵部四十八种,一百六十七卷;房中部十三种,三十八卷;符图部七十种,一百零三卷。共四部,四百二十五种,一千一百三十八卷。

北周有玄都观道士所编《玄都经目》，共二千四十卷。又有王延作经目《三洞珠囊》^①七卷，凡八千三十卷（实为浮夸之数）。

以后书目逐年递增，《隋书·经籍志》已列有经戒三百零一部，九百零八卷，服饵四十六部，一百六十七卷；房中十三部，三十八卷；符篆十七部，一百零三卷。共三百七十七部，一千二百一十六卷。

唐玄宗时，宗圣观主尹文操有《玉纬经目》，谓藏经七千三百卷。开元中，发使搜访道经，编目曰《三洞琼纲》，总三千七百四十四卷，或曰五千七百卷。

唐代是道教最盛的时期，唐玄宗崇信道教，收集道书，飭令史崇玄修《一切道经音义》一百四十卷^②。开元中，删订道书，编纂成藏，分为三洞三十六部，即洞真经十二部，洞玄经十二部，洞神经十二部。其目即《三洞琼纲》。这是道教史上的第一道书总集，因成藏于开元年间，遂名为《开元道藏》。后经五代之乱，这部《道藏》因遭兵燹而散失不全。

继《开元道藏》之后，宋代曾六次修藏，第一次是在宋太宗时期，搜访道经，得七千余卷，命散骑常侍徐铉、知制诰王禹偁校正，删去重复，止三千七百三十七卷。第二、三次是在宋真宗大中祥符年间，二年（公元1009年）诏左右街道士十人校定旧有之《道藏》经典，三年（公元1010年）又令崇文院集馆阁官僚详校，命宰臣王钦若总领其事。依照旧藏编目增补，凡洞真部六百二十卷，洞玄部一千一十三卷，洞神部一百七十二卷，太玄部一千四百七卷，太平部一百九十二卷，太清部五百七十六卷，正一部三百七十卷，凡四千三百五十九卷。较宋太宗时徐铉所校《道藏》经书增加六百二十二卷。王钦若又撰篇目上进，宋真宗赐名《宝文统录》。这是宋代的第二次修藏。不久，又以其纲条湮漫，部分参差，王钦若推荐海宁谪官张君房主事重修。于是依三洞纲条，四部录略，品详科格，商较异同，以铨次之，始成藏，凡四千五百六十五卷，以千字文为函目，始于“天”字，终于“宫”字，共得四百二十五字，故称为《天宫宝藏》。第四次修藏在宋徽宗崇宁年间（公元1102—1106年），诏搜访道教遗书，令道士刘道元等校定，《道藏》又增至五千三百八十七卷。第五次修藏在宋徽宗政和年间（公元1111—1118年），诏搜访道书，敕道士校定，总五百四十函，五千四百八十一卷，名《万寿道藏》，又以修成于政和年间，故又名《政和道藏》。第六次修藏在南宋孝宗淳熙年间，因《政和道藏》在靖康、建炎大多毁于兵火，故宋孝宗于淳熙四年又诏令修藏，淳熙六年（公元1179年）修成，名《琼章宝藏》，数与《政和道藏》相同。宋代凡六次修藏，其中最著称的是《政和道藏》（即《万寿道藏》），《琼章宝藏》是据此藏之幸存本

① 王延经目《三洞珠囊》，今佚。

② 按玄宗序谓《一切道经音义》一百四十卷，史崇玄序则云一百一十三卷，《道藏阙经目录》卷下则谓一百五十卷。

重加整理,至金代修藏也是据此藏以为底本。在宋代还出现了一部道书总集节本,这就是宋真宗时的张君房在修成《大宋天宫宝藏》之后,撮《天宫宝藏》的精要,编成了《云笈七签》一百二十二卷,俗称“小道藏”。南宋高宗年间,又有郑樵撰成《通志》,其中《艺文略》诸子类内编有道家(应为道教)书目,分二十五种,即《老子》、《庄子》、《列子》、《阴符经》、《黄庭经》、《参同契》、目录、传、论、书、经、科仪、符篆、吐纳、胎息、内视、道引、辟谷、内丹、外丹、金石药、服饵、房中、修养,都一千三百二十三部,三千七百六卷。这个书目,较《宋史·艺文志》所录道书为多。

继宋《藏》之后,金章宗时又修《道藏》。金世宗大定四年,将宋《政和道藏》残存经板交中都(即今北京)十方大天长观。金章宗明昌元年(公元1190年),提点孙明道奉诏补刊《道藏》,于是分遣道侣,访遗经于天下,且募工鸠材,开始镂槧经板。凡得遗经千七十四卷,补板者二万一千八百册有奇,积册八万三千一百九十八。孙明道倡诸道侣,依三洞四辅,品详科格,商较异同,而詮次之,勒成一藏,凡六千四百五十五卷,名《大金玄都宝藏》^①。金章宗泰和二年(公元1202年),贮藏经板的天长观毁于火,经板被焚,至金末,各处所存《道藏》,亦多毁于兵燹。

元太宗九年(公元1237年),著名全真派道士邱长春(处机)之弟子宋德方(披云),与通真子秦志安谋为重刊《道藏》。乃以平阳玄都观为总局,共立局二十有七,据管州所存金藏,搜求遗逸道书分别校讎付刊,秦志安等将全真道《金莲正宗记》、《烟霞录》、《绎仙》、《婺仙》等书增入《道藏》,至元乃马真皇后称制三年(甲辰年,公元1244年)全藏刊竣,凡七千八百余卷,亦名《玄都宝藏》。元世祖至元十八年(公元1281年),第二次焚经^②,此藏经板被毁。

明成祖永乐年间,敕第四十三代天师张宇初纂校《道藏》,功未就绪。至明英宗正统年间(公元1436年—1449年),又继续编纂刊板,诏通妙真人邵以正督校,重加订正,增所未备,校刊成藏,仍以《千字文》为函目,自“天”字至“英”字,共四百八十函,五千三百零五卷,名《正统道藏》。明神宗万历三十五年(公元1607年),又敕第五十代天师张国祥刊续《道藏》,陆续增刊,初自“杜”字号刊至“府”字号或“将”字号,其后刊至“纓”字号,凡三十二函,一百八十卷,名《万历续道藏》。正续《道藏》共五百十二函,计五千四百八十五卷。迨至清德宗光绪二十六年(庚子,1900年)八国联军侵华,保存在北京的经板被毁。明本《正统道藏》及《万历续道藏》,以后虽屡遭兵燹,存者甚少,但毕竟仍有幸存者,如北京白云观便保存有一部。明熹宗天启年间(公元1621—1627年),在虚子白云霁^③以《道藏》之文,分门编次,大纲分三洞四辅十

① 据《宫观碑记》魏搏霄《十方大天长观玄都宝藏碑铭》。

② 元代第一次焚经在元宪宗时期。

③ 白云霁系明熹宗时南京朝天宫道士。

二类,每条各有解题,如《崇文总目》、《郡斋读书志》之例,撰《道藏目录详注》四卷。

公元1923年至1926年,上海涵芬楼又将明《藏》加以影印,除将原版缩小外,并将梵夹本改为线装本,此影印本行世,明《藏》才得以在社会较为广泛流传,而学者亦始得阅读《正统道藏》及《万历续道藏》。

在清代又出现一道书总集节本,即《道藏辑要》,初由清康熙年间彭定求选集,约二百多种,分为二十八集,共二百余册。嘉庆年间,蒋元庭又编《道藏辑要目录》,包括道书二百七十九种,分二十八函,计二百六十八册。光绪年间,成都二仙庵又予翻刻,贺龙骧为撰《重刊道藏辑要子目初编》。

历代撰修道书编目、总集及总集节本的主要情况,大致如上述。

关于《道藏》的分类问题。现存明《正统道藏》,分类为三洞、四辅、十二类。所谓三洞,即洞真、洞玄、洞神,这是根据南北朝刘宋陆修静的《三洞经书目录》沿袭下来的。这些道书来源不一,又各有传授系统,如以托名元始天尊所授之经书属洞真部,以托名太上道君所授之经书属洞玄部,以托名太上老君所授之经书属洞神部。大致洞真部为《上清经》系,洞玄部为《灵宝经》系,洞神部为《三皇经》系。由于道书驳杂,分部亦混乱,故只能大致而言。所谓四辅,即太清、太平、太玄、正一,是对三洞部经书的解说与补充,即太玄为洞真部之辅,太平为洞玄部之补,太清为洞神部之辅,正一为通贯三洞部之辅。按唐藏中尚未用“四辅”,宋初第一次修纂道藏时只分六部,宋晁公武《读书志》记载:“道藏书六部:一曰大洞真部,二曰灵宝洞玄部,三曰太上洞神部,四曰太真部,五曰太清部,六曰正一部。”《通志》七十二说:“太玄经以讳改,《崇文》改为太真。”故《读书志》中所说“四曰太真部”,实际即太玄部。后来王钦若修纂《宝文统录》时,在六部之外又加上了太平部,于是成了“三洞四辅”。他搜求民间流传的道书,补充旧藏,又编撰了《三洞四辅经目》。所谓十二类,即本文、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、方法,众术、记传、赞颂、表奏。十二类在宋代以前原称十二部,为免除与七部(即三洞四辅)相混淆,故将“十二部”改称“十二类”。关于“十二类”的解释:(一)本文类:道教以先有三清尊神降授道经,而后才有道教之创立,经是道教的本源,故三洞经文均归此类。(二)神符类:“神”授之符篆,神妙莫测,信如符契,故三洞符篆均归此类。(三)玉诀类:“玉”为宝贵之意,“诀”为解决疑问,故对各道经的注解,均称“玉诀”。(四)灵图类,指灵异的图形,也是具有神灵的图形,故凡以图为中心内容,或以图为名者,均归此类。(五)谱录类:“谱”是谱系,“录”是记录,凡崇奉之高真上圣的功德名位和应化事迹,均归此类。(六)戒律类:“戒”即劝善止恶的告诫,“律”是必须遵守的条文,凡与戒律有关之经书均归之。(七)威仪类:“威”是气象庄严,“仪”是斋醮仪式,《道藏》中此类书约六百多卷。(八)方法类:指设坛祭炼及身内修持各种方法,与“众术类”有所混杂不分。(九)众术类:本意指外丹炉火、五行变化和一切术数,后来与“方法类”各书相混杂。(十)记传类:如十洲

记、冥通记、列仙传、神仙传、各种碑铭、山志均归之。(十一)赞颂类:如步虚词、赞颂灵章、诸真宝诰等赞美歌颂之文均归之。(十二)表奏类:凡祈祷时所用表白愿望及上奏天庭之表文均归之。以上三洞四辅十二类的分类法,由于道经递次增多,补刊入藏时分类欠确切,又传授系统日益混乱,三洞名称有失原义,各分十二类已嫌重复,混杂,而四辅之下又不分类,使检索不便。故现存明《正统道藏》在分类编次上欠缺之处较多;且收入之经书,内容庞杂,有一些与道教关系不大亦加收载,殊为勉强。清乾隆时纪昀撰《道藏目录详注提要》中已指出其缺点^①。

现存明藏,在分类编排上虽有缺点,但它收存的古籍,的确是十分丰富,有不少有价值的资料,是研究我国哲学、历史、文学艺术思想以及化学、冶炼学、医药学等科技史的重要史料;对于研究中国道教发展史,自然更是必不可少的资料和依据了。

二、《道德真经》

《道德真经》,即《老子五千文》,简称《老子》,或《五千文》;因河上公《老子章句》以前三十七章为《道经》、后四十四章为《德经》,故又名《道德经》。唐皇崇奉道教,尊称为《道德真经》。

《道德经》在先秦诸子中被列为道家书。西汉初,黄老之学大兴,《道德经》在黄老学派中被视为主要的经典,研究它的学者很多。据《汉书·艺文志》说,道家学派“出于史官”,是从历史上的“成败、存亡、祸福”中吸取其经验教训中提炼出来的哲学理论。《史记·太史公自序》则说它是各家学说的总和,“其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要”,俨然若集诸家之大成。《道德经》的全部内容,主要是阐发“道”和“德”所包含的哲学思想。认为“道”是宇宙的本原和自然循环的规律,“德”是自然赋予而为万事万物所含蓄的“道”的灵性,亦即“道”在万事万物发展规律中的作用和体现。总之,《道德经》是道家学派关于宇宙观、社会政治思想、人生处世和修养原则的哲学著作;是有丰富实践经验的学者在观察、深思了自然现象的变化及社会历史现象的变迁之后,概括形成的哲学思想体系。从战国末年,喜黄老刑名之学的韩非撰《解老》、《喻老》起,历代注家不绝,各以自己的主观解见来解释和阐发《道德经》,仁者见仁,智者见智,取舍之间,各有所异。清谈家将它视为玄言,纵横家将它视为权谋,兵家将它视为兵书,从政者将它视为人君南面之术,用之以为施政方针,而神仙家则视之以为修养理论。将《道德经》作宗教理解并予阐发的,首先是汉初的河上公,他撰有《老子章句》,认为“虚极”与“恍惚”之“道”产生元气(即“一”),元气生万物,倡导“怀道抱一守五神”的修养方法,认为“人能守一使不离身则长存”、“人能养神则不死”,从而宣扬“用道治国则国安民昌,治身则寿命延长”的主张,把

^① 见《四库全书总目》子部十四。

《道德经》作为治国修身以及修养成仙的理论依据。东汉求神仙的方士们,便正是从河上公《老子章句》这里得到了启发,援引、附会《道德经》以自文其教。

在东汉时,西汉重政治的黄老之学已演变为敬事神仙说的黄老道,《道德经》已成为道教的圣典。道教的第一部经典——《太平经》,便吸取和援用了大量《道德经》中的思想与语言。张陵、张衡、张鲁推行五斗米道,即以《道德经》为主要经典,又作《老子想尔注》、《老君道德经想尔训》^①,用道教观点阐发《道德经》以教诲徒众。至唐代,道教得到统治者的扶持,高宗尊《道德经》为上经,玄宗立崇玄馆,令诸生讲习《道德经》,并以此经为众经之首,亲自为之作注疏,因而《道德经》受到社会特别的关注。道教此时已有《传授经戒仪注诀》,规定《老君道德经》、《老君道德经河上公章句》、《老君道德经想尔训》为道教授受的主要经书。现存明《正统道藏》所收关于《道德经》的撰述有五十来种。其中汉严遵《道德指归》已残缺一半;河上公《老子》注,似是南北朝道流所依托;南齐傅奕校定本、唐李荣注本,亦收存于《道藏》中。此外唐人碑刻有玄宗开元二十六年的经幢,中宗景隆二年和昭宗景福二年的碑刻。另一古本则是近代在敦煌石窟所发现的《老子道经上想尔注》残卷,此为南北朝人所抄写的张鲁传本,只可惜已非全璧了。其实道教所奉的《道德经》,并非一般之《道德经》,而是经张鲁修改过的《老子五千文》;后因《想尔注》亡佚,故道教一般较重河上公《老子章句》了。

《道德经》的作者,一般都说是先秦道家学派的创始人老聃。老聃之名最早见于《庄子》书中,其它如《礼记》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《说苑》各书也多提到老聃。关于他的生平,向来无确实记载,司马迁的《史记·老子传》只是传说的罗列,矛盾殊多,难于使人确信;汉刘向的《列仙传》、晋葛洪的《神仙传》虽均述老聃事迹,然显系杜撰,更不足为凭。虽然如此,司马迁的《史记·老子传》乃是关于老聃的最早传述,或有实录,可供参校。

《史记·老子韩非列传》说:

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。……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。

以上为说法之一。接着司马迁又说了其他一些传说材料:

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

^① 或为一书,待考。

史记周太史儋见秦献公曰：“始秦与周合，合五百岁而离，离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？

老聃、老莱子、太史儋三人究竟谁是老子，司马迁未作肯定，可是接着却又记述了老子的后裔：

老子，隐君子也。老子之子名宗，宗为魏将，封于段干；宗子注；注子宫；宫玄孙假，假仕于汉孝文帝；而假之子解为胶西王卬太傅，因家于齐焉。

俨然老子其人的世系又十分清楚。其实是更使人揣测不定，感到神秘。

西汉初，由于统治者奉行清静无为与刑名法术相结合的政治，黄老之学盛行，而老子的名望也就日渐高涨起来。至东汉，老子便已由修道养寿的隐君子而明显地被神化了。如明帝时，楚王英“晚节更喜黄老学，为浮屠斋戒祭祀”。明帝诏曰：“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠。”^①这是神化老子的端倪。到桓帝时，便已亲自祭祀老子于濯龙宫，并在宫中立“黄老浮屠之仁祠”^②。明帝、章帝之际，王阜撰《老子圣母碑》便说：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分。”又桓帝时边韶撰《老子铭》，说：“好道者以老子离合于混沌之气，与三光为终始。观天作讖，升降斗星，随时九变，与时消息。规矩三光，四象在旁，存想丹田，太一紫房。道成身化，蝉蜕渡世。自羲农以来，世为圣者作师”。又汉末早期道教的第一部经典《太平经》卷一至十七中说，宇宙至尊之天神为“长生大主号太平真正太一妙气、皇天上清金阙后圣九玄帝君”，这位“帝君”姓李，实际上就是指《道德经》作者老聃；说他是得道之大圣，“上升上清之殿，中游太极之宫，下治十方之天，封掌亿万兆庶，监察诸天河海、地山源林，无不仰从，总领九叠”。又《老子想尔注》亦已推尊老子为“太上老君”，为宇宙崇高之神，说：“一者道也，……散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑”。这都表明在东汉晚期，老子已被神化，而且已被尊为至高之神与道教教主。随着道教的日益发展，老子的神位亦日渐被抬高，尊崇亦日隆。如唐代便追尊老子为“大圣祖玄元皇帝”、“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”。在道教，老子已被尊为“道德天尊”。

为什么道家学派的哲学著作《道德经》会被道教奉为圣典，道家学派的创始者、《道德经》的作者老子会被奉为道教教主和至尊天神呢？从表面来看，前者属哲学流派范畴，而后者为宗教，但仔细剖析，造成这样的历史现象，也确有其客观原因，及其在思想方面的内在因素。在汉代，儒家与道家相绌，儒家推崇孔子，道家推崇老子，《史记·老子韩非列传》中说：“世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。”在儒道斗争

① 见《后汉书·楚王英传》。

② 见《后汉书·桓帝纪》及《后汉书·襄楷传》。

中,由于《道德经》中确有一些神秘主义的思想内容,比如《道德经》中所反复阐发的宇宙本体——道,是虚无缥缈的精神性的实体,这种本原论,后为神仙家演化而为超自然、超社会的支配宇宙一切的客体存在的力量,这就是“神”。又如《道德经》中所说:“深根固蒂,长生久视之道”,“玄之又玄,众妙之门”,“谷神不死,是谓玄牝”,“善摄生者,陆行不遇兕虎,入军不被甲兵”等等,与神仙家们的理想及修养法相近;加之司马迁撰《史记》又说:“老子百有六十岁,或言二百余岁,以其修道而养寿也”,又说老子西出函谷关,“莫知其所终”。因此,这都促成神仙家依附道家而推崇老子,用道家的理论来作为自己修炼的理论依据。东汉初,佛教传入中国,佛教尊奉的是异国的释迦牟尼,神仙家又受到这一外来宗教的刺激,便酝酿创立教派以与儒、佛两家相对抗。一则神仙家早就推崇黄老;二则在当时社会声望方面能与孔子、释迦牟尼相抗衡的,便只有老子。因此,老子自然被进一步神化,且被道教尊为教主,《道德经》自然也就成了道教的圣典。

三、《南华真经》

《南华真经》,即《庄子》,唐皇崇奉道教,玄宗时追尊庄周为“南华真人”,故《庄子》亦被尊称为《南华真经》。

《庄子》是先秦道家流派中继《老子》之后的著名道家典籍。《庄子》之书,虽编定于西汉初期,但当时研究黄老之学的人们则只重“老”而不重“庄”,一直到了汉成帝时(公元前32—前7年),从严遵^①起,才开始以“老”“庄”并论。《汉书·王贡两龚鲍传》说严遵“依老子、严周(庄周)之旨,著书十万余言”。继严遵之后则是扬雄和班嗣。扬雄少从严遵学,是严的学生。班嗣为班固伯父,扬雄之友,班固《汉书》说:“嗣虽修儒学,然贵老严(庄)之术”。司马迁《史记·老庄申韩传》首为庄周立传,而“老庄”联称则首见班固《汉书·叙传》。至东汉安帝时,经学大师马融注《老子》、《淮南子》,乃稍留意于《庄子》。这是《庄子》学说流传的开始。魏晋时,玄谈之风大盛,当时名士以《老》、《庄》、《易》为三玄。何晏、王弼、阮籍、嵇康等都是深好老庄之学的名士。《晋书·王弼传》说:“魏正始中(公元240—248年)何晏、王弼等祖述老、庄。”庄周的学说才从此大行。魏晋以前,学者盛称“黄老”,而以后则盛称“老庄”了。由于庄周学说的盛行,魏晋时也有联称“庄老”的,把《庄子》摆在了《老子》的前面。如魏嵇康《与山巨源绝交书》说:“又读庄老,重增其放。”晋郭象注《逍遥篇》说:“此庄老之谈所以见弃于当涂。”《颜氏家训·勉学篇》称:“《庄》、《老》、《周易》,总谓三玄。”到了两晋,《庄子》之学便直接的、大量的为道教所吸取,而深化其教理教义。比如东晋道教理论家葛洪,便颇受其影响。葛洪所撰《抱朴子》第一篇便是《畅玄》,他

① 严遵,字君平。曾著《老子指归》,已佚。扬雄曾从之学。今所传《道德指归论》,曹学佺疑为贗托。

认为宇宙本原便是“玄”。其实“玄”就是老、庄所说的“道”，而且他将“仙”与“玄”联系到一起来阐发其神仙理论，在一定程度上是受《庄子》的启示。比如：《抱朴子·内篇·畅玄》中说，第一等得“玄道”者，“得之者贵，不待黄钺之威。体之者富，不须难得之货。高不可登，深不可测。乘流光，策飞景，凌六虚，贯涵溶。出乎无上，入乎无下。经乎汗漫之门，游乎窈眇之野。逍遥恍惚之中，徜徉仿佛之表。咽九华于云端，咀六气于丹霞。徘徊茫昧，翱翔希微，履略蜿蜒，践跚旋玃，此得之者也。”这岂不就是《庄子》所描述的“神人”吗？《庄子·逍遥游》中说：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子；不食五谷，吸风饮露；乘云气，御飞龙。而游乎四海之外。”两者多么相似！《畅玄》说次一等得“玄道”者，“其次则真知足，知足者则能肥遁勿用，颐光山林。纤鸾龙之翼于细介之伍，养浩然之气于蓬荜之中。……动息知止，无往不足。弃赫奕之朝华，避僨车之险路。吟啸苍崖之间，而万物化为尘氛。怡颜丰柯之下，而朱户变为绳枢。握耒甫田，而麾节忽若执鞭。啜菽漱泉，而太牢同乎藜藿。泰尔有余欢于无为之场，忻然齐贵贱于不争之地。含醇守朴，无欲无双，全真虚器，居平味淡。恢恢荡荡，与浑成等其自然。浩浩茫茫，与造化钧其符契。……故穷富极贵，不足以诱之焉，其余何足以悦之乎？直刃沸镬，不足以劫之焉，谤讟言何足以威之乎？常无心于众烦，而未始与物杂也。”这实际上就是《庄子·大宗师》中所描绘的“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，登高不慄，入水不濡，入火不热”，“古之真人，其状义而不朋，若不足而不承；与乎其觚而不坚也，张乎其虚而不华也，邴乎其似喜也！崔乎其不得已也！”同是无欲无忧、不为物累、不以心损道的人。从这里便大略可以看出《庄子》对两晋道教的影响。晋以后，《庄子》日益为道教所重视和利用，如唐代的名道士成玄英、孙思邈、李含光，宋代的陈景元、褚伯秀，都曾注释《南华经》。这些注本，现存于明《正统道藏》中，在洞神部本文类有《南华真经》五卷，玉诀类有武林道士《南华真经义海纂微》一百零六卷、林希逸《南华真经口义》十二卷、陈景元《南华真经章句音义》十四卷、陈景元《南华真经章句余事》一卷、《南华真经余事杂录》二卷、贾善渊《南华真经直指》二卷、吴澄《南华内篇订证》二卷、罗勉道《南华经循本》三十卷、王元泽《南华真经新传》十卷、王元泽《南华真经拾遗》一卷、郭象注成玄英疏《南华真经注疏》三十五卷。《南华真经》与《通玄真经》（《文子》）、《冲虚真经》（《列子》）、《洞灵真经》（《庚桑子》）在道教合称为“四子真经”。《南华真经》在道教经典序次上仅次于《道德真经》。

按《庄子》注本，最早为晋司马彪本。司马彪，晋武帝太始时（公元265—274年）人，注《庄子》二十一卷，五十二篇。据唐陆德明《经典释文·序录》说，内篇七，外篇二十八，杂篇十四，解说三。《汉书·艺文志》道家类亦著录为五十二篇。此注早已散佚。现有辑本两种，一为孙冯翼辑，在《问经堂丛书》中；一为茅泮林辑，在《古逸丛

书》中。现在的通行本,为晋太傅主簿郭象注三十三卷、三十三篇:内篇七,外篇十五,杂篇十一篇。古今许多学者对《庄子》诸篇加以比较、考证,认为内七篇(即:《逍遥游》、《齐物论》、《养生主》、《人间世》、《德充符》、《大宗师》、《应帝王》)是庄周思想的代表作,其外篇、杂篇是后来庄子学派的言论汇编,是庄子学派变化发展了的思想。《庄子》原为五十二篇,现存三十三篇,亡佚十九篇。除《解说》三篇外,其它有篇目可考者为《阙奕》、《意修》、《危言》、《游凫》、《子胥》(《释文·序录》)、《惠施》(《北齐书·杜弼传》)、《畏垒虚》(《史记·老庄申韩列传》)、《马捶》(《南史·文学传》)、《淮南王庄子要略》(清人俞正燮《癸巳存稿》)等。近代学者马叙伦的《庄子佚文》中便辑有《阙奕》、《游凫》、《子胥》等篇佚文。

《庄子》的作者为庄周。据《史记·老庄列传》:

庄子者,蒙人也,名周。周尝为蒙漆园吏,与梁惠王、齐宣王同时。其学无所不窥,然其要本归于老子之言。故其著书十余万言,大抵率寓言也。作《渔父》、《盗跖》、《胠箧》,以诋訾孔子之徒,以明老子之术。

按:“蒙”是地名,属宋国,故址在今河南省商丘县。《史记·老庄列传》说:

楚威王闻庄周贤,使使厚币迎之,许以为相。庄周笑谓楚使者曰:“千金,重利;卿相,尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎?养食之数岁,衣以文绣,以入大庙。当是之时,虽欲为孤豚,岂可得乎?子亟去,无污我。我宁游戏污渎之中自快,无为有国者所羁,终力不仕,以吾志焉。”

庄子的学说,基本上是继承了老聃的学术思想,但是两者在哲学观点及对待人生的态度上,仍有所不同。老聃多用朴素的辩证观点看待客观事物,而庄周则多用相对主义的观点,抹杀客观事物的差别。老聃犹憧憬“至德之世”,而庄周则是消极避世,隐忍苟活,甚而幻想“去而上仙”。关于庄周的学说,笔者无力作全面评述,这里只是着重探讨一个问题,即庄周及《庄子》和道教的关系,亦即先秦道家学者庄周,怎么会成了道教的“南华真人”,《庄子》怎么会成了道教的经典?对这个问题,如果只是简单地说,《庄子》是哲学著作,原来不是宗教经典,道教之所以奉为经典,是由于其内在思想上存在有与道教相融通的因素:

(一)庄子继承《老子》的学说,认为“道”是宇宙的本原。《大宗师》中说:“夫道,有情有信,无为无形;可传而不可受,可得而不可见;自本自根,未有天地,自古以固存;神鬼神帝,生天生地;在太极之上而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。”接着又有疑为后人所加的一段:“狝韦氏得之,以挈天地;伏虚氏得之,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;传说得之,以相武丁,奄有天下,乘东维,骑箕尾,而比于列星。”神秘主义色彩这样浓厚的本体论,不正是宗教造作宇宙的创造者、主宰者最好的依据吗?后世道教所虚构的“道君”(太上老君)以及“道君”无世不降世以教帝王的历史观,不正是根据老、庄这种神秘主义的宇宙生成论与唯心历史观而演化的吗?

(二)《庄子》里有着浓厚的宿命论因素。如《大宗师》说:“死生,命也。其有夜旦之常,天也。人之有不得与,皆物之情也。彼特以天为父,而身犹爱之,而况其卓(道)乎!”认为生命由天定。《大宗师》说:“子舆与子桑友,而霖雨十日。子舆曰:‘子桑殆病矣!’裹饭而往食之。至子桑之门,则若歌若哭,鼓琴曰:‘父邪!母邪!天乎!人乎!’有不任其声而趋举其诗焉。子舆入,曰:‘子之歌诗,何故若是?’曰:‘吾思夫使我至此极者而弗得也。父母岂欲吾贫哉?天无私覆,地无私载,天地岂私贫我哉?求其为之者而不得也。然而至此极者,命也夫!’”认为贫穷是由于“命”不好。这无疑承认,人的命运,是受一种超自然、超社会的力量支配的。这不正是宗教意识吗?

(三)《庄子》中有着宣扬“神人”、“真人”、“仙人”、“仙境”的言论。如《逍遥游》说:“藐姑射之山,有神人居焉,肌肤若冰雪,淖约若处子。不食五谷,吸风饮露。乘云气,御飞龙,而游乎四海之外。”《大宗师》中说古之真人“登高不栗,入水不濡,入火不热”。《天地》中说:“千岁厌世,去而上仙,乘彼白云,至于帝乡,三患莫至,身常无殃。”这不正是宗教想望吗?

(四)赞赏道功道术,张扬养形以求长生久视。如《在宥》中说:“广成子南首而卧,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,吾语汝至道。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,无劳尔形,无摇尔精,乃可以长生。目无所见,耳无所闻,心无所知,汝神将守形,形乃长生。……我守其一以处其和,故我修千二百岁矣,吾形未常衰。’”《刻意》中说:“吹响呼吸,吐故纳新,熊经鸟申,为寿而已矣;此导引之士,养形之人,彭祖寿考之所好也。”《达生》中说:“子列子问关尹曰:‘至人潜行不窒,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。……壹其性,养其气,合其德,以通乎物之所造。夫若是者,其天守全,其神无郤,物奚自入焉!’”《庚桑楚》中说:“卫生之经,能抱一乎?能勿失乎?能无卜筮而知吉凶乎?”

(五)庄子避俗弃世,对人生持超越态度,如《秋水》中说:“庄子钓于濮水,楚王使大夫二人往先焉,曰:‘愿以境内累矣!’庄子持竿不顾,曰:‘吾闻楚有神龟,死已三千岁矣,王以巾笥而藏之庙堂之上。此龟者,宁其死为留骨而贵乎?宁其生而曳尾于涂中乎?’二大夫曰:‘宁生而曳尾涂中。’庄子曰:‘往矣!吾将曳尾于涂中。’”又《列御寇》说:“或聘于庄子。庄子应其使曰:‘子见夫牺牛乎?衣以文绣,食以刍菽,及其牵

而入于大庙,虽欲为孤犍,其可得乎!’”又《养生主》说:“吾生也有涯,而知也无涯。以有涯随无涯,殆已;已而为知者,殆而已矣。为善无近名,为恶无近刑。缘督以为经,可以保身,可以全生,可以养亲,可以尽年。”除上述外,还有“心斋”、“坐忘”等,都是与宗教口味相投契的,是道教能够运用和发挥的资源。因此《庄子》被尊为《南华真经》,而庄周被奉为“南华真人”。我以为道教之宗老、庄,是因其相互间确有内在的思想联系,并非偶然。

四、《太平经》与《老子想尔注》

《太平经》与《老子想尔注》同为早期道教的主要经书。它们基本上概括性地阐述了道教的教理教义及方术;对道教的发展,有过重大的影响。

《太平经》,是东汉晚期所传“神书”——《太平青领书》的简称。它是道教最先问世的第一部道书。据范曄《后汉书·襄楷传》说:“桓帝延熹九年(公元166年),襄楷上疏曰:‘臣前上琅玕宫崇受于吉神书,不合明听。’复上书曰:‘前者宫崇所献神书,专以奉天地、顺五行为本,亦有兴国广嗣之术,其文易晓,参同经典。而顺帝不行,故国胤不兴。’”又说:“初,顺帝时,琅玕宫崇诣阙,上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷,皆缥白素、朱介、青首、朱目,号《太平清领书》。其言以阴阳五行为家,而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经,乃收藏之。后张角颇有其书焉。”同书唐章怀太子李贤注曰:“神书,即今道家《太平经》也。其经以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸为部,每部十七卷也。”

晋葛洪《抱朴子·内篇·遐览篇》中著录有“《太平经》五十卷”、“《甲乙经》一百七十卷”。因《太平经》分为甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十部,取“天干”之首,故又称之为《甲乙经》^①;五十卷本之《太平经》,乃另一传本。又葛洪《神仙传》说:“汉元帝时(公元前48—前33年),嵩随吉于曲阳泉上,遇天仙,授吉青缣朱字《太平经》十部。吉行之得道,以付嵩。”又唐人撰述《太平经复文序》:“皇天金阙后圣太平帝君……垂谟作典,预令下教,故作《太平复文》。先传上相青童君,传上宰西城王君,王君传弟子帛和,帛和传弟子干君。”又《老君一百八十戒序》:“昔周之末,赧王之时(公元前314—前228年),始出太平之道,太清之教。老君至琅玕,授道与干君。……又传《太平经》一百七十卷,甲乙十部。”又宋谢守灏《混元圣纪》卷一:“(汉成帝)河平二年甲午(公元前27年),老君降于琅玕曲阳渊,授于吉《太平经》。”又宋贾善翔《犹龙传序》:“孝成时,授于吉《太平经》。”宗教传说,竞相渲染,多为失实之杜撰,不足为据。从《太平经》内容考察,多处宣扬“火精道德之君”,按汉代统治者自称“汉属火德”;又《太平经》所抨议之时弊,大都为东汉之朝野情况,比如影射抨击外戚、宦官之擅权误

① 清姚振宗《三国艺文志》以为《甲乙经》一百七十卷即后汉于吉《太平青领书》。

国,帝王无道且绝嗣,兵病水火为灾,人民生活苦难等等,都系东汉景象,故《太平经》当系东汉之作。

汉灵帝时,太平道张角“颇有其书”。东晋葛洪撰《抱朴子·内篇·遐览篇》著录《太平经》五十卷、《甲乙经》一百七十卷。南北朝时《太平经》仍隐于民间,据《道学传》第十五卷记载,南朝梁东海丹徒人桓闾,曾在民间求得《太平经》一部,其师陶弘景认为“此真干君古本”。《云笈七签》卷六《四辅》亦载陈宣帝时周智响取得《太平经》,并在至真观开敷讲说,自此以后,《太平经》便又行世。到唐末,闾丘方远节录《太平经》,亦分甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十部,每部节录原经十七卷为一卷,编次为《太平经钞》十卷^①。南唐沈汾《续仙传》及宋贾善翔《犹龙传》还说闾丘方远诠《太平经》三十篇。宋邓牧《洞霄图》卷五又说闾丘方远“钞为二十卷”。这里所说的十卷、二十卷、三十卷,实际上都是指《太平经钞》,因《太平经》原文节录分为十部,每部称一卷,则谓《太平经钞》十卷;如按每部节抄分为上下两卷,则共为二十卷;如按每部节抄分上中下三篇,则共为三十卷。由于传本分篇卷的方法不同,故有此三种说法。闾丘方远除节录《太平经》,编次《太平经钞》十卷外,他还从《太平经》中选抄辑成《太平圣君秘旨》,其内容论述精、气、神之关系,辑存“守一”之方法甚多。《宋史·艺文志》所著录的闾丘方远《太上经秘旨》及宋贾善翔《犹龙传》所称《太平秘旨》,均为此书别称。关于《太平经》本身,宋《四库阙书目》及《宋史·艺文志》皆著录为“襄楷《太平经》一百七十卷”。这是误将向汉桓帝献“神书”的襄楷,当作该经的造作者。宋张君房《云笈七签》卷六说:“今甲乙十部合一百七十卷,今世所行。”元马端临《文献通考经籍考》著录“《太平经》一百七十卷”。元赵道一《仙鉴》也说:“其经以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸为部,每部一十七卷。”这说明《太平经》一百七十卷到元代还是完整存在的。及至明代,《太平经》便残缺严重了。明白云霁《道藏目录详注》都说《太平经》只存:卷一至十四、卷三十五至五十,卷五十一至九十(内有缺卷)、卷九十一至一百七(内缺九十四、九十五)、卷一百八至一百十九。这说明《正统道藏》中只存《太平经》八十七卷,除去外字号一至十卷为《太平经钞》,则实存本文仅七十七卷。迨至近代,涵芬楼影印《正统道藏》,较之原刻本《正统道藏》中《太平经》卷帙则又更为残缺,只存下五十七卷,即:卷三十五、卷三十六至三十七、卷三十九至五十五(五十一与五十三同卷,缺五十二)、卷六十五至七十二、卷八十六、卷八十八至九十三,卷九十六至一百四、卷一百十四、卷一百十六至一百十九。另卷一至卷十,乃是闾丘方远的《太平经钞》。为什么又短缺了呢?因涵芬楼影印《道藏》是照北京白云观所藏明英宗赐《正统道藏》影印,而白云观所藏《正统道藏》已有散失,因而影印本也随之短缺了。近代学者王明先生,依据多种道教经书及有关史籍,参照合校,编著了《太平

① 据王明先生考证,现存《太平经钞》甲部系后人摘录《灵宝紫文》及《上清后圣列纪》所伪补。

经合校》，基本还原了《太平经》一百七十卷的轮廓与内容，这对于宗教史及思想研究是一大贡献。

以上所述是《太平经》的出现、行世及历代卷帙变化的大致情况。

《太平经》出自于吉，这是史籍及道书基本相同的说法。所谓“千室”、“千君”，也都寓指于吉，据《后汉书·襄楷传》中说，于吉是汉顺帝时琅玕宫崇的老师；《三国志·孙策传》注引《江表》说，于吉在汉献帝时为孙策所杀。这样，于吉便是汉顺帝至汉献帝时人。有的道书说他是汉元帝、成帝甚至周赧王或更早时人，夸张于吉活了二百几十岁，甚至五百多岁，这显然纯属神化于吉，不足为据。

《太平经》的基本内容，《襄楷传》襄楷所上疏中记“专以奉天地、顺五行为本，亦有兴国广嗣之术”。范曄说是“以阴阳五行为家，而多巫覡杂语”。《神仙传》中说是“专论阴阳、否泰、灾眚之事，有天道，有地道，有人道，云治国者用之，可以长生，此其旨也。”这些说法，大体上是不错的。不过，《太平经》卷帙浩繁，内容相当庞杂。从其思想源流来说，对先秦诸子百家中的阴阳五行家、神仙家、道家、墨家以及儒家讖纬之学，莫不有所采摭。作为早期道教主要经典的《太平经》，它除了宣扬神仙信仰及方术之外，还直接或间接地谈论了当时世俗的社会政治问题，它不仅诱引信仰者追求彼岸的神仙境地，而且也热切地呼吁人们能在大地上创建一个理想的太平王国。

《太平经》以“太平”名经，是有它自己的解释的。《太平经》卷一至十七说：“澄清大乱，功高德正，故号太平。”卷四十八说：“太者，大也，……平者，乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也。”卷九十三说：“凡事无一伤病者，悉得其处，故为平也。”卷九十八说：“平之为言者，乃平平无冤者，故为平也。”概括起来说，“太平”就是极大和平、极大平均、极大公平。使宇宙万物皆生活这样的自然境地和社会境地中，无一受伤病，亦无一人受冤，各得其处，各得其乐。如何才能致得这种理想的王国呢？《太平经》的造作者们，在他们的宗教天道论的支配下，宣扬奉天地、顺五行、调理阴阳、崇尚道德为治平社会的至理和方法。因此，《太平经》对东汉末的社会影响，是较为重大的。

《太平经》在宗教信仰方面，承袭了殷周相传下来的对天神、地祇、人鬼的崇拜，其特点是信奉战国以后的神仙之说，相信仙真、仙境的存在，相信人可以学道积德，成为长生久视的仙人。从而也宣扬了很多修道的方法，即所谓道术。

总之，要弄清早期道教的宗教内容及其社会政治思想，《太平经》则是一部极有研究价值的史料。

继《太平经》之后出现的重要道书为《老子想尔注》。东汉末，五斗米道以《老子

五千文》为主要经典,信徒们都要诵习,因经张鲁(或谓为张陵)定本为五千字^①,故称《五千文》,《老子想尔注》便是当时五斗米道祭酒宣讲《五千文》的注解本。

在史籍中,著录《老子想尔注》最早是在唐代。唐高祖时国子博士陆德明所撰《经典释文·序录》中有《想余注》二卷。唐玄宗御制《道德真经疏外传》列古今笺注《道德经》各家中,录《想尔》二卷。唐玄宗时,张万福所撰《传授三洞经戒法箴略说》道德经目中列有“《想尔注》上下二卷”。但《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》均不著录。五代杜光庭撰《道德真经广义》叙历代诠释笺注,其中列有“《想尔》二卷”,到了宋代,谢守灏撰《老君实录》、彭耜撰《道德经集注杂说》、董思靖撰《道德经集解》都只是引杜光庭之说为据,说注者中有“汉张道陵《想尔》”,显然他们都未曾见到过《老子想尔注》。到了清代,侯康、姚振宗、曾模诸家补后汉三国艺文志,也都只是依据唐陆德明《经典释文·序录》,著录“《想余》注二卷”,显然更是未见其书,而以误传误。这说明《老子想尔注》在唐代是存在的,宋代则似有所闻,而见者甚少,元代、明代以后则更无人见过,显然其书已亡佚了。直到清光绪二十五年(公元1899年),敦煌莫高窟山洞中所藏万卷古经书文献被道士王圆箎发现,《老子道经上想尔》才重现于世。不过原件已被英国人斯坦因掠走,现藏伦敦博物馆。据近代学者王重民、饶宗颐考证,原件为六朝(公元222—589年)写本。卷末题《老子道经上》,下注“想尔”二字分行。起“则民不争亦不盗”,迄“悉皆自正矣”。亦即注起“使民不争”,终“天下自正”,基本上是《老子道经》(即上篇)的注释本。注文与经文连书,既不用字体大小相区别,也不分章次,每章亦不起行,全部共五百八十行。据学术界考察,北宋时有僧人为逃避西夏兵燹,将大量古经书文献藏进了莫高窟千佛洞中,一藏逾千年,始重问世。否则,连这一孤本也绝迹了。

注者“想尔”究竟是谁?说法不一。唐陆德明《经典释文·序录》中说:“不详何人,一云张鲁;或云刘表。”唐玄宗《道德真经疏外传》及五代杜光庭《道德真经广义》均说:“三天法师张道陵所注。”宋谢守灏《老君实录》、彭耜《道德真经集注杂说》、董思靖《道德经集解》俱引杜光庭语:“汉张道陵《想尔》。”按刘表尚儒术,不可能以道徒口气作此有诋毁五经之《老子想尔注》。明《正统道藏》正乙部《传授经戒仪注诀》中《序次经法第一》说:“系师得道,化道西蜀,蜀风浅末,未晓深言,托遵想尔,以训初回。”肯定系师张鲁是《想尔注》作者。唐玄宗、杜光庭之所以说是张道陵作,也是依据张鲁托言张道陵所致。张鲁之托言其祖注,用意在于成一家之学并承继道统而已。

东汉末,张修、张鲁在汉中传播五斗米道,以《老子五千文》为主要经典,但《老

^① 见《正统道藏》百五四册、洞真部记传类。又见敦煌天宝十年系师定本《道德经》写卷,上题“上极左仙公序系师定河上真人章句”,《五千文》上下二卷合八十一章四千九百九十九字。因“三十辐”省写为“卅辐”,故少一字。

子》终究是哲学著作,与神仙道教在实质上有所不同,他为了进一步依附黄老,便不能不用五斗米道的信仰,对经文作修改并另作解释,使之适应宗教的需要;又因五斗米道当时亦秘奉《太平洞极经》(即《太平经》),为融合教义,故在为《老子五千文》作注时,融入了《太平洞极经》中的宗教理论与社会政治思想。如在宗教方面强调奉道诫、炼养、积善成功、积精成神;在社会政治思想方面强调要致太平,提倡封建道德,轻王重生等,都与《太平经》教义相同。所以张鲁作《想尔注》,是托奉老子之道,而实演五斗米道之教义。

由于《老子想尔注》是五斗米道的重要秘典,因而是我们现在了解五斗米道内容最直接、最宝贵的资料。从宗教信仰方面来说,已推尊太上老君和黄帝为崇高之神;宣称信行“真道”,即信行“天道”和“生道”,因上天察审世人,故必须“尊道畏天神”,所谓“生道”,即求长生仙寿之道。强调信道必须奉守道诫,所谓“道诫”,即道君对人所降的警告、文告。提倡行善、积善,达到“积善功以通天神”。宣扬积精成神、守一不违、守静为本,以及辟谷、食气、房中等道术。从社会政治思想方面来说,宣称治国之君务修道德,行道才能治国令太平;宣扬封建道德,认为天下之事,惟孝忠诚信为大;主张“重生”。《想尔注》把《道德经》第十六章中“公乃王,王乃大”改为“公乃生,生乃大”,把第二十章中“故道大天大地大王亦大,域中有四大,而王居其一焉”,“王”字均改为“生”字;在“重生”的前提下,又主张断除兵革与战争。

唐以前,道教十分重视《想尔注》,在《传授经戒仪注诀》所列举道士应诵习的十卷经中,第五便是《老君道经上·想尔训》,第六便是《老君德经下·想尔训》。在张万福《传授三洞经戒法策略说》列举的说经演戒目录中,便有“想尔二十戒”,在道德经目中便有《想尔注》上下卷。足见唐以前是十分信奉《想尔注》的。

五、《黄庭经》与《上清大洞真经》

《黄庭经》与《上清大洞真经》皆为道教上清经箓派的主要经典,最初分别出现于西晋与东晋,尔后在道教颇为盛行,道教茅山派尤重之。

现传《黄庭经》有三种,一为《太上黄庭外景玉经》,一为《太上黄庭内景玉经》,一为《太上黄庭中景经》。世传《太上黄庭外景玉经》早出,始行于西晋,当时称为《黄庭经》;东晋又出现了《太上黄庭内景玉经》,因此早出的《黄庭经》便改称《太上黄庭外景玉经》,《外景》及《内景》以后也便合称《黄庭经》了;另有《太上黄庭中景经》乃后人之作,宋郑樵《通志》中曾有著录;《正统道藏》收有李千乘注本,但通常所说的《黄庭经》,并不包括《中景经》在内。

晋葛洪《抱朴子·遐览篇》已著录《黄庭经》。葛洪见《黄庭经》于其师郑隐处,郑隐为汉末魏初至西晋惠帝时人,又《抱朴子》成书于东晋初元帝建武年间(公元317—318年),足见《黄庭经》(指《外景经》)在西晋已有传本了。又《列仙传·朱瑛

传》中有“与老君《黄庭经》，令日读三过”句，即使《列仙传》非汉代刘向撰，亦魏晋方士伪托之作，北宋欧阳修《删正黄庭经序》说：“有《黄庭经》石本者，乃永和十三年晋人所书”^①。又说：“世传《黄庭经》者，魏晋间道士养生之书也。”按永和十三年后改升平元年（公元357年）。所谓“晋人”，六朝以来多认为是王羲之。这也表明《黄庭经》是西晋之前的作品。

直到东晋始有《黄庭内景经》出现。南北朝梁陶弘景《真诰》记东晋许长史（穆）自读《黄庭》，许掾（玉斧）抄《黄庭》。按陶弘景《真诰》所提到的《黄庭》，皆指《黄庭内景经》。又陶弘景《登真隐诀》亦载有诵习《黄庭内景经》法。迨至北宋欧阳修《集古录跋尾·黄庭经四首》说：

今《道藏》别有三十六章者，名曰《内景》，而谓此一篇为《外景》。又分上中下三部者，皆非也。盖《内景》者，乃此一篇之义疏尔。

又周必大《益公题跋》卷十一《题向芴林家所藏山谷书南华玉篇》说：

《黄帝外景》一篇，世传魏晋时道家者流所作。自王逸少（王羲之）以来，高人胜士，皆善书之。此三十六篇，乃其义疏，名为《内景》，盖养生之枢要也。

皆谓《外景》先出，《内景》出而《外景》之名乃立，《内景》乃《外景》之义疏。陶弘景提到许穆读《黄庭内景》，这说明东晋已有《黄庭内景》行世了。

世传晋魏夫人（名华存）传《黄庭经》（包括《外景》、《内景》），魏夫人之师为清虚真人王褒。考魏华存字贤安，晋之任城人，为晋司徒魏舒之女，生于魏齐王嘉平三年（公元251年），死于晋成帝咸和九年（公元334年）。幼而好道，志慕神仙。据陶弘景《真诰》说：

《上清真经》，晋哀帝兴宁二年南岳魏夫人授其弟子，使作隶字写出，数传之后，为某某窃之，因济浙江，遇风沦漂，惟《黄庭》一篇得存。

这里所说《上清真经》，指上清派经系之书，《黄庭经》亦系上清经系之主要经典。按晋哀帝兴宁二年（公元364年）时，魏华存已去世三十年了，何能授其弟子？不过是杨羲、许谧等用扶乩的手段，托言魏真人降授。《外景》传人为魏华存之师王褒，据唐释道世《法苑珠林》卷六十九说，王褒曾撰《洞玄经》，则魏晋间道士王褒便极可能是《外景》的作者。魏华存受《黄庭外景》于王褒，后秘传弟子。又《外景》多谈男子炼养之事，而《内景》则兼及女子炼养之术，极可能是女祭酒魏华存据《外景》传本而草创《内景》，其后杨羲、许谧得其秘典而增饰完成。

《黄庭经》传本较多，历代名人法帖中，晋王羲之、唐褚遂良、宋米芾、黄庭坚都写

^① 见《欧阳文忠公文集》卷六十五。

有帖传世。《唐书·艺文志》中《老子黄庭经》作一卷。《崇文总目》著录《黄庭经》凡八种,《外景》三卷,不分章,或不分卷而作二十四章;《内景》不分卷,三十六章。现存最早之《黄庭经》(包括《内景》、《外景》)传本为《云笈七签》中所收载梁丘子(中唐白履忠)和务成子的注本,《内景》分三十六章,名《上清黄庭内景经》;《外景》分为上、中、下三部,名《太上黄庭外景经》。明《正统道藏》中,名“黄庭”的经书有好几种,如:洞真部本文类《太上三十六部尊经》,中有《黄庭经》;洞玄部本文类有《太上黄庭内景玉经》、《太上黄庭外景玉经》;洞玄部玉诀类有《黄庭内景玉经注》及《黄庭内外玉经注》;洞玄部灵图类有《黄庭内景五脏六腑补泻图》;洞神部众术类有《黄庭通甲缘身经》;正乙部有《上清黄庭养神经》、《太上黄庭中景经》、《上清黄庭五脏六腑真人玉轴经》等。其中洞玄部本文类之《外景经》与《内景经》,即通常所称之《黄庭经》,余皆《黄庭经》之申演。

《黄庭经》是道教教义与医学相糅合的养生、修真古籍,以七言韵语描述人体五官、五脏、六腑诸神,更推广至全身八景神及二十四真之形象与作用,宣称恒诵神名及存思诸神形象,可以消灾祛病,不惮虎狼凶残,腑脏安和,却老延年,甚而升天登仙。道教以为存思之术能通灵达神,洞观自然,养精补气,炼髓凝真,乘云飞仙。《经》中虽隐括呼吸胎息、固精炼气及符图诸术,但在修炼术中仍以存思、存神为主要内容。为后世内丹理论的渊源。《外景》与《内景》虽主旨一致,但其文字风格及内容亦略有不同。《外景》文字简明平易、词清意畅,脏腑色象之形容及神名均较少;而《内景》则文字典奥隐深,对脏腑色象神名之描述甚为繁杂。所谓“黄庭三宫”,即上宫脑中,中宫心中,下宫脾中。《外景》在炼养上较重脑、心;《内景》则较重脾胃。梁丘子《黄庭内景经注》说:

外指事,即天中人中地中。内指事,即脑中心中脾中,故曰黄庭。内者,心也。景者,象也。外象谕日月星辰云霞之象,内象谕血肉筋骨脏腑之象也。心居身内,存观一体之象色,故曰内景也。

《内景》重气养精、存观一象,在道教谓之“存神”;而《外景》则重存思外界自然之象,致神以内祐。

历代道教练养家均重视《黄庭经》,为该经作注者不少,如金代的刘处玄,明代的陆西星,清代的李涵虚等都曾注过《黄庭》。后世道教全真派更以其作为讲习功课之一。历代文人学士亦颇有重视《黄庭》的,如唐李白诗中有:“山阴道士如相见,应视黄庭换白鹅。”宋陆游诗有:“白头始悟颐生妙,尽在《黄庭》两卷中。”

《上清大洞真经》,简称《上清真经》、《大洞真经》,因全文分为三十九章,故又称《三十九章经》。此经为道教上清派经系之首经。出现于东晋哀帝兴宁年间(公元364—365年),造作者可能为杨羲。

据陶弘景《真诰·叙录》谓：

伏寻《上清真经》出世之源，始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子，紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降，授弟子琅玕王司徒公府舍人杨某，使作隶字写出，以传护军长史句容许某及第三息上计掾某某。二许又更起写，修行得道。凡三君手书，今见在世者，经传大小十余篇多掾写，真授四十余卷多杨书。

据《玄品录》卷三第八《道品·杨羲传》及《真诰》卷二十第十一《杨羲传》、《仙鉴》卷二十四第五《杨羲传》：杨羲字羲和（或义和），“似是吴人”，徙家句容（今江苏句容县）。晋成帝咸和五年（公元330年）庚寅岁九月生。少好学，读书该涉经史，尤工书画，与王羲之（右军）并名海内。与许迈（远游）、许穆（长史，一名谧，字思玄）年龄虽相悬殊，但早结神明之交。司马昱（即简文帝）在晋废帝太和元年（公元366年）为会稽王，又进位丞相，录尚书事。因许长史之推荐，杨羲乃为公府舍人。及司马昱登极为帝，杨羲不求叙，遂不复见有迹出。杨羲先以晋穆帝永和五年（公元349年）托言神授《中黄制虎豹符》；六年（公元350年）又就魏夫人（华存）长子刘璞受《灵宝五符》，时年二十一岁；晋哀帝兴宁二年（公元364年）用扶乩的方式，扬言“南岳魏夫人”等四十七位“仙真”先后降授经诰，尔后又以“众真降授”的名义，造作了大量道教经书。

据《云笈七签》卷四《上清经述》记述，由魏华存所创始的上清经系，其内容包括《大洞真经》、《灵书紫文》、《紫度炎光》、《石精玉马》、《神虎真文》等经三十一卷；还有《黄庭内景经》及《治精制鬼法》。杨羲被上清派奉为“嗣上清第二代玄师”，上述道经有些是天师道女祭酒魏华存所留传，而大量乃是杨羲及二许所造作，《上清大洞真经》便是杨羲托言“众真降授”所造作出来的。

明《正统道藏》洞真部本文类收有三种《大洞真经》：（一）《太上无极总真文昌大洞仙经》五卷，全文分三十九章，卷一有序，有云“乾道戊子”（即宋孝宗乾道四年，公元1168年）、“景定甲子”（即宋理宗景定五年，元世祖至元一年，公元1264年），故此为宋末元初传本。（二）《上清大洞真经》六卷，卷一为诵经玉诀，余五卷经文分为三十九章。前有茅山上清二十三代宗师朱自英序，每卷题有“上清三十八代宗师蒋宗瑛校勘”，卷六后有“咸淳壬申”（即南宋度宗咸淳八年，元世祖至元九年，公元1272年）程公瑞后序及元代四十三代天师张宇初后序，故此亦为宋末元初传本。（三）《大洞玉经》二卷，有符。其中《诵经玉诀》与《上清大洞真经》本稍异。全部经文亦分三十九章，无存真法，有注人，未附龚德同跋语，云乃太玄赵真人注本。

《正统道藏》洞真部玉诀类收有《大洞真经注》两种：（一）《玉清无极总真文昌大洞仙经注》十卷，有图，东蜀蓬莱山中阳子卫琪注。卫琪，元代人。（二）《玉清大洞真经玉诀音义》一卷，真靖大师陈景元撰。陈景元，北宋人。经文分三十九章，章次及

名称与洞真部本文类《上清大洞真经》相同,经文略有不同。

《正统道藏》太玄部《云笈七签》卷八《三洞经教部》中收有《释三十九章经》。此为北宋传本。

上述《大洞真经》传本,以陈景元撰《玉清大洞真经玉诀音义》中之经文,为现存传本中最早的传本经文。《上清大洞真经》六卷便渊源于北宋传本,与《玉清大洞真经玉诀音义》所据传本一致。

据《上清大洞真经玉诀音义》陈景元《跋》语:

《登真隐诀》第二经传条例云:《大洞真经》本,世中有两本,一则大卷,前有《回风混合之道》,而辞旨假附,多有浮伪;一本唯有三十九章,其中乃有数语与右英所说者同。而互相混糅,不可分别。……又闻有得杨许三十九章者,与世中小本不殊。

但《登真隐诀》无此段文字,《正统道藏》所收《大洞真经》本文及注释,亦无此段文字,陈景元所引乃《登真隐诀》佚文。引用这段话的意思,在于说明陶弘景已认为大本为浮伪之作,而小本《三十九章经》才是杨羲真传本。这个真传本的原貌,基本上便保存于《上清大洞真经》与《上清大洞真经玉诀音义》。

“大洞”,可能系指茅山之华阳洞,茅山上清派道教以此为仙人所居之洞,托言《上清经》本藏于此仙洞中,故名《上清大洞真经》。上清派视此经为上清诸经之首。《真诰》谓:“若得《大洞真经》者,复不须金丹之道也,读之万过,毕便仙也。”《云笈七签》卷八《释三十九章经》说:

《大洞真经》云:高上虚皇道君而下三十九道君,各著经一章,故曰“三十九章经”,乃大洞之首先。

其所列道君有:高上虚皇君、上皇玉虚君、皇上玉帝君、上皇先生紫晨君、太微天帝君、三元紫精君、真阳元老玄一君、上元太素三元君、上清紫精三素君、青灵阳安元君、皇清洞真道君、高上太素君、皇上四老道中君、玉晨太上大道君、太清大道君、皇初紫元君、无英中真上老君、青精上真内景君、太阳九气玉贤元君、太初九素金华景元君、九皇上真司命君、天皇上真玉华三元君、太一上元禁君、元虚黄房真晨君、太极主四真人元君、四斗中真七晨散华君、辰中黄景元君、金阙后圣太平李真天帝上景君、太虚后圣无景彭室真君、太玄都九气丈人主仙君、上清八皇老君、东华青童君、搏桑太帝九老仙皇君、小有玉真万华先生主图玉君、玄洲二十九真伯上帝司禁君、太无晨中中君、西元龟山九灵真仙母青金丹皇君。每一道君各说经一章,每章主以存思一神,致神来降护诵经者身中之一“户”(即身体之一部位,如泥丸等)。明白云霄《道藏目录详注》中概述《上清大洞真经》(六卷)内容说:

《大洞》秘旨,其中多是身中百神之名字,所生所居宫,分山林楼台池馆,一一明白大概。以生门死户,守雌抱雄为主,混合百神常存,各居其所,各理其务。存养自己神炁,吟咏宝章,则天真下降,与兆身中神炁混融,乃至长生不死之道也。

《上清大洞真经》是《黄庭经》的发展,重存神,强调存养神炁及吟咏“宝章”,乃是道教内视内观之术,以精思凝想守护己身之“神”。很明显,《大洞真经》的宗教思想是重存思并用符咒,在形神关系问题上,持“形恃神立,神以制形”的观点,精神之“神”,已人格化为有形有象之神灵。行存思之法,并辅以服气咽津、念咒佩符,乃是上清派的主要炼养法。

《上清大洞真经》是茅山上清经法系的首经,对研究魏晋南北朝宗教史及思想史均有一定价值。

六、《度人经》与《三皇文》

《度人经》和《三皇文》,为晋代道教灵宝经系和三皇经系的首经。魏晋南北朝道教上清、灵宝、三皇等三系经篆的出现,标志着道教的勃兴和在教义上的发展。

《度人经》,原名《元始无量度人上品妙经》,后来又名《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》,简称《度人经》。该经为灵宝经系之首经。传说来自三国吴之葛玄,实则来自东晋之葛巢甫。

葛巢甫,东晋末著名道士,句容人,为葛洪之从孙。因史籍及道书均未载其记传,故生平事迹不详。

据陶弘景《真诰·叙录》记载:

……复有王灵期者,才思绮拔,志规敷道,见葛巢甫造构灵宝,风教大行,深所忿嫉。

又《云笈七签》卷三《灵宝略纪》谓:“太极真人徐来勒”授葛玄(孝先)《灵宝经》合三十三卷,尔后:

孝先传郑思远,又传兄太子少傅海安君字孝援。孝援付子护军悌,悌即抱朴子之父。抱朴从郑君盟,郑君授抱朴,于罗浮山去世,以付兄子海安君。至从孙葛巢甫,以隆安(晋安帝年号)之末,传道士任延庆、徐灵期等,世世录传。

又《云笈七签》卷六《三洞并序》中亦有上录记述。考葛洪《抱朴子》却毫无《云笈七签》中所说的授受过程的记叙。故推知陶弘景所说“葛巢甫造构灵宝”较为切实,即东晋末葛巢甫造作《灵宝经》。关于《灵宝经》传自葛玄之说,乃葛巢甫所虚构。《灵宝经》系是继《上清经》系而起的重要道教经系,从而使道教进入一个新的发展阶

段,亦即重斋醮仪式的阶段。其教义亦另开生面。开创者为葛巢甫,完成者则为南北朝刘宋的陆修静。由于葛巢甫造经多伪托其祖先葛玄之名,且以后龙虎山天师道亦宗“灵宝”,故葛巢甫其名不显,为后人所忽略。

东晋末,造作、敷演的《灵宝经》多达数十卷,考察其内容,主要经书当即《元始无量度人经》。据陆修静《太上灵宝授度仪表》说:

然即今见出《元始》旧经,并《仙公》所禀,臣据信者,合三十五卷。

这里所谓《元始》旧经,即《元始无量度人经》,《仙公》所禀,即《仙人请问经》。又北齐(公元479—502年)便已有严东为《元始无量度人经》作注。故此可肯定此经成书于东晋。经后人不断推演增补,演为六十一卷之巨帙,总名《太上洞玄灵宝无量度人经》,但仍以《元始无量度人经》为首卷。现存明《正统道藏》便收载两种《度人经》,一为洞真部本文类六十一卷之《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》;一为洞真部玉诀类之《元始无量度人上品妙经》,为宋陈景元集严东、薛幽栖、李少微、成玄英四注的经本。后者为早出传本。除上述两种传本外,《道藏》所收载的注本还有青元真人注、清河老人颂、郭凤冈参校并赞的《元始无量度人上品妙经注》三卷;明张宇初《元始无量度人上品妙经通义》四卷;宋萧应叟《元始无量度人上品妙经内义》五卷;元陈致虚《元始无量度人上品妙经注解》三卷;元薛季昭《元始无量度人上品妙经注解》三卷;宋陈椿荣《元始无量度人上品妙经法》五卷;唐张万福纂《度人经大梵语疏义》一卷;宋徽宗《灵宝无量度人上品妙经符图》三卷;宋刘元道《度人上品妙经旁通注》中下同卷,原缺上卷;《灵宝度人上品妙经大法》七十二卷。皆收入洞真部。历代史志著录情况:《通志略·道家》著录《灵宝度人经》一卷,又李少微注四卷,又成玄英疏义四卷。《秘目》子类道书著录《灵宝度人上品妙经》一卷,李少微注《灵宝无量度人经疏义》四卷。《晁志·神仙类》著录《度人经注》三卷,《附志·御序集注无量度人经》二卷。《道藏阙经目录》卷下著录《洞玄灵宝无量度人上品妙经傍通图》。

《元始无量度人经》,由《道君前序》、《灵宝本章》、《元洞玉历》、《道君中序》、《灵书》上中下篇、《道君后序》、《太极真人颂》等章节构成。主要内容,叙述“元始天尊”在始青天中碧落空歌大浮黎土向十方天尊大神演说《灵宝度人经》教,宣扬“仙道贵生,无量度人”之旨。其中正经二章,主要敷述“元始祖劫,化生诸天。开明三景,是为天根。上无复祖,唯道是身。五文开廓,普殖神灵”。即尊崇“元始天尊”为至高无上之神。又敷述十方有度人不死之神,以及三界、五帝、三十二天帝、地府酆都等神鬼系统,宣称“天地运度亦有否终,日月五星亦有亏盈,至圣神人亦有休否,末学之夫,亦有疾伤”,况且诸飞天大神皆在监视人们的行为,故人们皆当齐心修斋、六时行香,诵念道经,以求降福消灾,并能登仙。

在《灵宝经》系出现之前,道教盛行的是《上清大洞真经》及金丹黄白之书;在道

术上重存想、服饵、符咒。《灵宝经》出,则使道教发生了较大的变化:(一)扩构出了以中央玉京元始天尊为最高神,下有三界十方三十二天帝及地府酆都的鬼神天地;(二)从存想以守身中之神,扩展到通过修斋、烧香、诵经以呼求外界之神来佑;(三)轻金丹、服饵,反对巫觋淫祀;(四)吸取儒教祭祀仪式,造构了以斋醮赞颂及音乐为主的道教活动仪式。这使道教的形式和内容发生了变化,亦即斋醮、诵经、劾召鬼神成了主要的宗教活动形式。因此明代纂修《道藏》者,以《度人经》为道教首经,并奉为万法之宗。

《三皇文》,为《天皇文》、《地皇文》、《人皇文》之合称。亦称《三皇内文》或《三皇经》。为西晋鲍靓所造作。葛洪、陆修静均曾得此经,南北朝梁陶弘景增以其他道经及斋仪,编为十三卷,为《太上洞神经》系之所本。

鲍靓,字太玄。《晋书·鲍靓传》说他是东海人;而《晋书·葛洪传》中则说他是上党人。汉司隶鲍宣之后。学兼内外,明天文河洛书。稍迁南阳中部都尉,为南海太守,王机时为广州刺史。少好仙道。《云笈七签》卷一百六《鲍真人传》说:“鲍学明经术纬候,师左元放受中部法及《三皇》、《五岳》劾召之要。”《云笈七签》卷四《三皇说》中说,晋武帝元康二年(公元292年)鲍靓登嵩山,入石室清斋,忽见古《三皇文》,皆刻石为字,尔时未有师,乃依法以四百尺绢为信,自盟而受,后传葛洪。而《道教义枢·三洞义》则说,鲍靓是在晋惠帝永康年中(公元300—301年)入嵩山石室得《三皇文》。《道学传·鲍靓传》说,晋元帝大兴元年(公元318年)八月二十日,鲍靓步道入京,行达龙山,遇阴长生,受道诀,或云受刀解之术。鲍靓曾隐迹句容,许迈曾往候之,探得道要。《晋书·葛洪传》说:“(葛洪)师事南海太守上党鲍玄。”《墉城集仙录》说:“靓以女妻葛洪。”关于鲍靓之死,古籍中说法亦不一。《道学传》说他于罗浮山得道。《广弘明集》卷九释道安《二教论》说:“晋元康中(公元291—299年),鲍靓造《三皇经》被诛。”又甄鸾《笑道论》说:“鲍静造《三皇文》,事露被诛。”《墉城集仙录·鲍姑传》说:“靓还丹阳,卒葬于石子岗。后遇苏峻乱,发棺无尸,但有大刀而已。”《云笈七签》卷一百六《鲍靓真人传》也说:“其真身遁去,勿复还家,家人谓刀是其人也。”鲍靓是否因造《三皇文》被诛,史籍中别无记载,可能为释家之诋毁,也可能是真实的。

关于《三皇经》的来源,《云笈七签》卷六《三洞经教部》中说,《三皇文》有两种,一为帛和所传之《小有三皇文》,一为鲍靓所传之《大有三皇文》,皆云得之山中,后均传葛洪。《三洞经教部·序目》说:“《小有三皇文》本出《大有》,皆上古三皇所受之书也。”《大有三皇文》亦称《大有经》,《小有三皇文》亦称《小有经》。葛洪《神仙传》亦早有此二种经来源之宗教传说。其实,《大有》、《小有》不过是晋时《三皇文》的两种传本而已。鲍靓本是帛家道与巫道的信仰者,他将两种《三皇文》汇为一派,再将巫道神奇鬼怪之说与神仙信仰相结合,再敷饰以道家哲学文词,造作了《三皇内文》

三卷,亦即所谓《大有经》。刘宋陆修静得此书,传孙游岳,再传陶弘景。为后世《洞神经》系之本。

东晋葛洪非常重视《三皇内文》。《抱朴子·遐览篇》说:

余闻郑君言,道书之重者,莫过于《三皇内文》、《五岳真形图》也。古人仙官至人,尊秘其道,非有仙名者,不可授也。……其经曰:家有《三皇文》,辟邪恶鬼、温疫气、横殃飞祸。若有困病垂死,其信道心至者,以此书与持之,必不死也。……道士欲求长生,持此书入山,辟虎狼山精,五毒百邪,皆不敢近人。可以涉江海,却蛟龙,止风波。……又此文先浩斋百日,乃可以召天神司命及太岁,日游五岳四渎,社庙之神,皆见形如人,可问以吉凶安危,及病者之祸祟所由也。又有十八字以著衣中,远涉江海,终无风波之虑也。

又《抱朴子·杂应篇》说:

或以《三皇天文》召司命司危五岳之君,阡陌亭长六丁之灵,皆使人见之,而对问以诸事,则吉凶昭然,若存诸掌,无远近幽深,咸可先知也。

又《抱朴子·登涉篇》说:

上士入山,持《三皇内文》及《五岳真形图》,所在召山神,及按鬼录,召州社及山卿宅尉问之,则木石之怪,山川之精,不敢来试人。

从葛洪的演教,可以大体了解古《三皇内文》的主要内容是劾召鬼神、符图及存思之术。这正是后世以《三皇经》为主的《洞神经》系的主要教义。

古《三皇内文》,今已亡佚。据《法苑珠林》卷六十九《破邪篇·舍邪归正》第六记载:“唐贞观二十年敕旨《三皇经》文字既不可传。又语妖妄,宜并除之。”《三皇经》遂被焚烧。虽云有旨焚此经,但宋时此经犹存,宋《御览》经史图书纲目尚著录有《三皇经》。以后则散佚了。现存明版《正统道藏》洞神部方法类收有《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》三卷、《三皇内文遗秘》一卷。这两种经书,皆非古《三皇内文》。如《三皇内秘文·神宗章》中有“南岳司命者,隋(应为晋)魏夫人也”、“北岳司命者,乃唐臣崔府君也”、“中岳司命者,乃唐臣李靖也”、“陈抟先生管蓬莱”等句,显然这是宋以后所造作或增修。但考察现存《三皇经》的内容,确为劾召鬼神之术,与葛洪《抱朴子·内篇》所述基本相似。这大概是道教徒为适应朝廷好恶,唐以后便将幸存之古《三皇内文》加以修改或增补,便成了《正统道藏》中的那样子。这两种经书虽已非古本,但保留有基本内容,对研究魏晋道教思想史,仍有一定价值。

七、《阴符经》与《常清静经》

《阴符经》和《太上老君说常清静经》,是出现于唐代的两种重要经书。后世道教

定为道士必须诵习的经书,是《玄门功课经》中的主要部分。

《阴符经》,旧题黄帝撰,亦称《黄帝阴符经》。其传本有多种:(一)三百字本。唐李筌《黄帝阴符经疏》谓“演道章上一百五言”、“演法章中九十二言”、“演术章下一百三言”,合为三百言,起“观天之道,执天之行”,终“我以时物文理哲”。(二)四百三十七字本。唐张果《黄帝阴符经注》本,在三百余字本后增加了一百十四字,即从“人以虞愚,我以不虞”至“昭昭乎进乎象矣”。(三)宋夏元鼎《黄帝阴符经讲义》本,较李筌传本增一百十二字,与张果《经注》比较,字句有差异。(四)宋蹇昌辰《黄帝阴符解》本。(五)宋邹訢《黄帝阴符经注解》本。字数字句均有差异。据北宋张伯端《悟真篇》绝句第五十八:“阴符宝字逾三百。”我以为李筌的传本,当是较早的原本。

《阴符经》字数虽不多,但一般传本大都将其分为三篇或三章。从“观天之道”至“知之修炼,谓之圣人”为上篇,又称《演道章》,或称《神仙抱一演道章》;从“天生天杀”至“小人得之轻命”为中篇,又称《演法章》,或称《富国安民演法章》;从“瞽者善听”至“昭昭乎进乎象矣”为下篇,又称《演术章》,或称《强兵战胜演术章》。但有的传本不分篇章,有的虽分篇章,却不用篇目,即使篇目的名称,也常有不同。

关于《阴符经》的成书时代、作者、内容要旨,各家说法不一。唐李筌《骊山母传阴符玄义》一卷下注云:

筌,号少室山达观子,于嵩山虎口岩石壁得《黄帝阴符》本,题云:“魏道士寇谦之传诸名山。”筌至骊山,老母传其说。

李筌《黄帝阴符经注序》及《集仙传》、《神仙感遇传》均作同样说法,因此产生了《阴符经》成书于北魏、作者为寇谦之以及成书于唐、作者为李筌的看法。又有该经出之黄帝,寇谦之藏之石室,唐时为李筌所发现的说法。宋朱熹《阴符经考异》说:

河南邵氏以为战国时书,程子以为非商末即周末。世数久远,不得而详知。

明吕坤《注阴符经题辞》说:

《阴符经》必非黄帝语,然亦非汉唐以后人所为。

明胡应麟《笔丛·四部正讹》中谓,唐永徽初已有褚遂良写本,《国策》记载苏秦曾读《阴符》,此书战国以前有之,后毁于火,遂佚。又黄云眉《古今伪书考补证·阴符经》中谓,杨慎认为《阴符经》盖出后汉末。又余嘉锡《四库提要辨证·道家类·阴符经解一卷》中谓,唐初欧阳信本《艺文类聚》卷八十八已摘引《阴符经》中“火生于木,祸发必克”句,当然不是唐玄宗时李筌所作,认为是东晋杨羲、许谧所造。又梁启超《古书真伪及其年代·阴符经》说:

……其文简洁,不似唐人文字,姚(际恒)、王(谟)所言甚是。特亦未必太公

或寇谦之所作。置之战国末,与《系辞》、《老子》同时可耳。盖其思想与二书相近也。

综上所述,有商末、周末、战国、战国末、东汉末、东晋杨羲、北魏寇谦之、唐李筌诸种说法。究竟何说较切实际?我以为在商末不可能出现思想水平及文字水平这样高的作品。汉代自武帝以至汉末,儒家思想为统治思想,影响政治、文化各领域,也不大可能出现不涉及“刑德”,不提“仁义”,摈弃“礼乐”,而只强调天道与法术的著作。晋代的杨羲,伪托神授,造作经书,他讲究的是炼养与符篆,远不是对黄老哲学思想有深研的人,故他也不可能是《阴符经》的造作者。北魏寇谦之,也曾造作道书,主要是提倡宗教礼度,改革五斗米道,他也不是深研黄老哲理的人,可能收藏有《阴符经》传本,但绝不可能是《阴符经》的著作者。唐李筌,对黄老哲理有较深造诣,唐高祖武德之后,朝廷亦累有求书之举,但在朝廷对献书细加整比之下,李筌未必敢托名“黄帝”造作这样的经书;况且在李筌《阴符经注》行世之前,欧阳询(信本)《艺文类聚》已引用《阴符经》中文句,显然李筌非《阴符经》作者。我认为,《阴符经》的成书时代,还是吕坤所说“非汉唐以后人所为”及梁启超所说“置之战国末”的论断较为切合实际。作者可能是秦国黄老学派的隐者。唐李筌是发现传本并首为作注释的人。

关子李筌其人,《唐书》无传记。《集仙传》谓其仕至荆南节度使、仙州刺史,著《太白阴经》;《神仙感遇传》说,李筌在开元年间曾为江陵节度副使、御史中丞,有将略,作《太白阴经》、《中台志》;又《神机制敌太白阴经序》说,李筌在唐永泰四年为河东节度使;《进太白阴经表》说,李筌在唐肃宗乾元二年为幽州刺史并本州防御使。从这些记载看,李筌是唐玄宗时的人。只因他为《阴符》作注疏,此经始为世人所关注。

关于《阴符经》的内容问题。自唐李筌为《阴符经》作注解,以后累朝均不乏好事者步其后尘。现仅存于明《正统道藏》中的注本便有二十四种。注解虽多,但对于其要义主旨的认识则众说纷纭,有说它是谈道教炼养的,也有说它是谈兵家、纵横家、道家、儒家、阴阳家、医家理论的。认识不同,演义自然相异,相互抵触,见解芜杂。正如明吕坤《注刻阴符经题辞》所说:

《阴符经》……其言洞造精微,极天人蕴奥;帝王得之以御世,老氏得之以养生,兵家得之以制胜,术家得之以成变化而行鬼神,纵横家得之以股掌人群,低昂时变。自有《阴符》以来,注者不啻百家,要之不出三见:曰儒,曰道,曰禅。倚其一,则三见皆边也。夫玄金在熔,万物可铸,谓秤锤是铁则可。谓铁是秤锤则不可。是书也,譬江河之水,惟人所挹;其挹也惟人所用。经深矣,而解之者又深,则道愈晦……。

道教认为《阴符经》已清楚说出“知之修炼,是谓圣人”,可见其宗旨是说道家的

修养方法,能够“观天之道,执天之行”,便可以“宇宙在乎手,万化生乎身”,掌握长生久视之奥道。如《黄帝阴符经集解》^①中论《阴符》义旨说:“阴者性之宗,符者命之本,此阴符之旨。内以修身,外治家国,包罗天地,总御群方,古今得道仙真,皆因此义,以至于无为矣。”又说:“阴是性宗铅可贵,录命天宝命符阳,经垂法教开方便,普济群迷作巨航,只候行成功满足,十洲仙岛是家乡。”沈亚夫、蔡氏《黄帝阴符经注》说:“上则神仙抱一演道,夫演道者,还丹抱一之门,运炁走泥丸,人之无炁走于首,为之‘道’字,《仙经》曰‘长生不老,还精补脑’,《太清玉诀》曰‘若到河车地,黄金满我家’是也。中则富国安民演法,夫演法者,中去邪欲之心,上朝淳坎之水,为之‘法’字,是心为帝王,坦然得一,正其法度,富国安民也,《太清玉诀》‘若到褐河津造,白色藏真’是也。下则强兵战胜演术,夫演术者,木生火离,中虚是水也,坎中实是火也,是以中心行真水真火相伏,为之‘术’字,《太清玉诀》曰‘若到紫精丹,不死亦不难’是也。”托名轩辕黄帝撰《阴符经三皇玉诀序》说:“……尽是天文篆书,三百余字,分为三卷,上卷天皇,中卷地皇,下卷人皇。上卷按神仙抱一之道,中卷按富国安民之法,下卷按持身不死之道,皆从是《经》。”宣称上卷为“虚无炼神之道”,中卷为“炼气之道”,下卷为“真炁战退阴气”,“冲和不死”之道。侯善渊《黄帝阴符经注·序》说:“阴者,内著阴灵之性,符者外契纯一之真,至真则上通三要之正,其正则下伏九窍之邪,然则死生之理,其机在目,曰不为聋瞽,故得观天之道,神明出焉,是谓执天之行。爰夫经义者,圣功必尽于此矣。”这样的例子很多,宋元名道士王道渊、侯善渊、蹇昌辰、黄居真、任照一、刘处玄等,都曾以道教练养的观点为《阴符》作注,宣扬《阴符》为道教论炼养的经书。道教十分重视《阴符》,将它视为和《道德经》、《南华经》同等地位的经书,道徒要经常诵习它。

明《正统道藏》洞真部本文类有《黄帝阴符经》;洞真部玉诀类有楼防撰《黄帝阴符经集注》、夏元鼎撰《黄帝阴符经讲义》、李筌《黄帝阴符经疏》、赤松子等注《黄帝阴符经集解》、张果注《黄帝阴符经注》、蹇昌辰解《黄帝阴符经解》、任照一注《黄帝阴符经注解》、黄居真注《黄帝阴符经注》、沈亚夫注《黄帝阴符经注》、蔡氏、沈亚夫经注同卷《黄帝阴符经注》、萧真宰《黄帝阴符经解义》、轩辕黄帝制《阴符经三皇玉诀》,以外还有胥一元、唐淳、刘处玄、侯善渊、邹訢、俞琰、王道渊、袁淑真等人的注本。

自《阴符经》出现后,以其蕴奥之哲理,受到社会哲学思想诸家的注意,因而至清代便已有注解逾百家,属道家、道教、儒家、佛家、兵家、纵横家、医家都有。各自从自家的学术思想及利益出发来解释和运用它,而它也给予他们一定的影响。我以为

^① 伪托赤松子、张良、葛玄、许逊、钟离权、吕岩、施肩吾、崔明公、刘玄英、曹道冲等作注,道教称之为十真《集解》。

《阴符》乃是讲帝王术的书,并非专论道教修炼的经籍。由于宗教家的曲解,使它蒙上了灰暗的神秘色彩,从而掩盖了它在哲学思想方面的光辉。

《清静经》,全称《太上老君说常清静妙经》,又称《太上混元上德皇帝说常清静经》,简称《常清静经》、《清静经》。

《清静经》作者不详。据经文起句为“老君曰”,托称为太上老君所说、传。又经后有葛玄赞语,谓此经是东华帝君所授,皆口口相传,不记文字,传至他才书而录之,因以传世。所以一说为葛玄撰。但宋代学者黄震在论《阴符经》文中指出,“后世有伪为道书者曰《清静经》。”认为它不属早期道教,乃后世伪作,近代学者更认为它是唐、五代以来的道流所作。现传《清静经》注本有杜光庭、王道渊、李清庵等注多种。考杜光庭为唐末、五代著名道士,字圣宾(一说宾至),号东瀛子,处州缙云(今属浙江)人。唐懿宗咸通年间(公元860—873年)入天台山学道,唐僖宗时为内供奉,后事前蜀王建,赐号广成先生。生平著述甚多,《太上老君说常清静经注》即其一。这便肯定《清静经》为唐末、五代前之作品。《道藏》中有无名氏注本,注中列举持诵此经的灵验,其故事多出唐代;同时我们所看到最早刊本,有宋太宗太平兴国五年(公元980年)的刊本。这样,《清静经》至晚出现于中唐。不经过相当长一段时期的传播,该经也不会流传那么广泛,影响那么大,在道经中享有崇高地位,以至唐末、五代著名道教学者杜光庭也为之作注。故说成书于中唐之前,是较为合适的。

《云笈七签》卷十七有《老君清静心经》,其书并见于《道藏》太清部,全文约六百余字,起“老君曰:夫道一清一浊,一静一动”,终“各已洁净,信受奉行”,它的内容和现在流传的《清静经》基本相同。两者关系如何?孰先孰后?有待进一步考证。金元以来,名道士都很重视《清静经》,如金代的侯善渊,元代的王玠、李道纯都曾为此经作注。由于全真道中之清修派以此经为早晚必诵功课,故它能普遍流传。

该经主旨在阐发“清静”之妙。认为“人能常清静”,则能使“天地悉皆归”。人之所以不能做到“清静”,即守静而使神清,主要是欲念的牵扰,如果能遣欲,则心自静,心静则神清,故“六欲不生”,便能“三毒消灭”。怎样才能遣欲澄心呢?就在于作守静内观的功夫,做到坐忘,“内观其心,心无其心;外观其形,形无其形;远观其物,物无其物”,一切皆无,一切皆空。守静内观而坐忘,则心境常寂常静,这就渐入真道,悟道得道了。修持的关键在于不生妄心,不贪求,这样便不烦恼,得清静了。

《清静经》的传本,在道教奉诵时使用的多为白文本;注本中最通行的是水精子增注的混然子纂图本。混然子即王玠,字介玉,一字道渊,元代长洲人,亦云善化人,著名道士,著述很多,他所纂经图《太上老君说常清静纂图注解》一卷,现存明《正统道藏》洞神部玉诀类。水精子增注本对王图略有改异,然大致不失王本旧范。水精子生平不详,考经注中所引“观音古佛”的称号,乃明中叶以后才出现的称号,故推断可能是明、清间人。

明《正统道藏》洞神部本文类收有《太上老君说常清静经》；洞神部玉诀类有莹蟾子李道纯（清庵）《太上老君说常清静经注》、无名氏《太上老君说常清静经注》、海南琼瑄子白玉蟾分章正误、终南隐微子王元晖《太上老君说常清静经注》、太玄子侯善渊《太上老君说常清静经注》、广成先生杜光庭《太上老君说常清静经注》、混然子王玠（道渊）纂《太上老君说常清静经纂图注解》。

八、《玉皇经》与《心印妙经》

《玉皇经》，全名《高上玉皇本行集经》，简称《皇经》。是道教徒经常诵持的经书之一。每举办较大一点的道场，差不多都要念诵此经。此经最早出现于何时？造作者为谁？均不详。但知现存之最早传本为托名天枢上相张子房注之三卷五品《高上玉帝本行集经》，前有托名张子房撰之《序》，后面还有托名张撰的奏陈表文。隋代佛经出现有《佛本行集经》，《玉皇经》之格局与之极相仿佛，学术界均认为道教《玉皇经》乃仿效佛经之作。

按“玉皇”之称，最早见于六朝人所造作的道经中，如《云笈七签》引《大洞经》说：“玉清文始东王金晖仙公号曰玉皇二道君。”陶弘景撰《真灵位业图》中在“上皇道君”之次也有“玉皇道君”的名位。当时既不称“玉皇天帝”，也不是至尊天神，不过称“道君”、“天尊”而已。唐人诗中，也常出现“玉皇”之称，如韩愈《李花诗》中有“夜饮张彻投卢仝，乘云共至玉皇家”。柳宗元《界围岩水帘诗》中有“忽如朝玉皇，天冕垂前旒”。元稹诗句“我是玉皇香案吏，谪居犹得住蓬莱”。从唐人诗句看，“玉皇”已是朝野信仰的“圣中至尊”之天神了。到宋代，崇拜更隆，据《宋史·礼志》谓：宋真宗祥符五年（公元1012年）上玉皇尊号为“太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝”；宋徽宗政和六年（公元1116年）再上玉皇尊号为“太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”。以后便一直崇奉不衰。

根据上述资料，再考察《玉皇经》的内容，第一，《经》中宣称“帝即道身也”。“玉皇即道”这是唐代以前所不曾有的。这实际是在观念上将“帝”与“道”合而为一，亦即将皇权与神权相结合。利用道教以抬高“帝”的权威，这种搞法，唐代最时兴。虽说《玉皇经》讲的是天上的玉皇，实际乃是当时社会情况在宗教方面的反映。第二，《玉皇经》中未见宋代为玉皇所上的尊号，而仍只称“道君”、“天尊”，故决非宋代及宋以后之作。故我以为《玉皇经》出之于唐代玄宗时期，是可能的。

《玉皇经》全文分三卷五品，即：清微天神通品第一；太上大光明圆满大神咒第二；洞玄灵宝玉皇功德品第三；天真护持品第四；洞玄灵宝报应神验品第五。其主要内容述“玉皇本行修证”之迹，说玉皇“身在金阙，分身变化，应现随方，利济群生，超升道岸，普垂教法，开悟后人，登真成道”。明白云霁撰《道藏目录详注》评介《玉皇经》说：“盖五品中至真真体，上圣圣机，寓真一之妙于纪述之余，示解脱之门于赞扬

之际,辞义互设,理事交参,言中包蓄于真玄,更无隐奥,语内铺舒于微妙,蔑有缄藏。味之者神洽太和,诵之者心离诸漏。神功妙范,乃至圣之密言,发明乎安天镇地之旨,开示乎修真至命之机。能体而行之,则心与道相涵矣。”可见道教徒对它重视。其实最主要的内容是:宣称有个光严妙乐国,国王名净德,皇后名宝月光。该王无嗣,皇后梦太上道君赐一婴儿,生时“身宝光焰,充满王国,色相妙好”。王崩治政,后舍国于普明香岩山中修道,历经三千二百劫,证金仙,号“自然清净觉王”,又经亿劫,始证玉皇,等等。有关灵宝经法之咒、符、戒、赞、斋法等均有所包含,虽说没有什么特殊的思想内容,但也可体现灵宝经法之一般。

现存明《正统道藏》洞真部本文类收有:天枢上相张子房注《高上玉帝本行集经》三卷五品、《高上玉皇本行集经》三卷,另有题名张良校正本之《高上玉皇本行经髓》,实为对该经之撮要。

《心印妙经》,全名为《高上玉皇心印妙经》,又简称《心印经》。托言为无上玄穹主金阙大道君之所述。全文仅二百字,四字一句,共五十句。这本经主要讲的是道教修炼的方法,论述内丹道中炼养精气神之秘要。是道教徒早晚必须讽诵的功课。在道教经书中,与《阴符经》、《太上老君说常清静经》同样为清修道徒所重视。

按道教修炼术,大体上可分为外丹炉火与内养精气神两大部类。《心印妙经》的首句便是“上药三品,神与气精”。修炼精气神,达到获得“先天一炁”,这就是得“真”。《经》中说:“人各有精,精合其气,气合其真”,“神依形生,精依气盈,不凋不残,松柏青青”。也是从道教传统的对形神关系的认识出发,谈修炼方法。明白云霓撰《道藏目录详注》评介《心印经》说:“内云上药三品,神与气精。履践天光,呼吸玉清等语。此是内修神经。”近人丁福保《畴隐居士学术史》第六章评介《心印经》说:“其辞恢奥,其旨渊微。为蜀孕真之注。至道之玄机,性命之根株,莫不阐敷剖露。实登真之径路,度世之梯航。学者苟能造其理,达其辞,穷神以知化,参玄以入妙,即心是印,即印是心,则心印之妙自我而得之矣。”可见道教徒及社会好事者之重视。

《高上玉皇心印妙经》载于明《正统道藏》洞真部本文类。该经极可能为元代全真派道士所作。

第三节 道教重要道书

《抱朴子内篇》

道教建树神仙理论体系的名著,东晋葛洪撰,共二十卷,是一部富有道教哲学和科技内容的书。自《序》说:“余所著子书之数,而别为此一部,名曰《内篇》,凡二十

卷,与《外篇》各起次第也”。《内篇》卷各一篇,凡二十篇,即《畅玄》、《论仙》、《对俗》、《金丹》、《至理》、《微旨》、《塞难》、《释滞》、《道意》、《明本》、《仙药》、《辨问》、《极言》、《勤求》、《杂应》、《黄白》、《登涉》、《地真》、《遐览》、《祛惑》。主要内容为两大部分,一为突出阐述“玄”为宇宙本体,是“自然之始祖”,“万殊之大宗”,“乾以之高,坤以之卑,云以之行,雨以之施,胞胎元一,范铸两仪,吐纳大始,鼓冶亿类”(《畅玄》)。认为修仙之要便在于存思玄道。以此为义理核心,营构其神仙理论体系,其中包含有丰富的道教哲学思想。二为强调仙药服饵尤其是服食金丹,可以长生成仙。葛洪终身从事炼丹实验,成为我国实验化学的先驱。《内篇》是研究魏晋道教思想史及道教神仙思想有很高价值的重要文献。明《正统道藏》太清部“疲”、“守”字号收录。当代著名学者王明著有《抱朴子内篇校释》,对《内篇》作了精确地校勘、标点和注释。

《无上秘要》

道教类书。北周武帝宇文邕(公元561—578年在位)敕通道观学士集体编纂,为南北朝道教经教体系的阶段性集要。《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、《宋史·艺文志》录存七十二卷,明《正统道藏·太平部》叔、犹、子、儿、孔字号目录标一百卷,实际收录仅六十九卷,已佚三十一卷。此书按品位分类编排,明白云霁《道藏目录详注》谓:卷一至二十,内三洞四辅集要论劫运、帝王、修真养生,众圣本迹;卷二十一至三十二,言仙都宫室、三界官府、真灵治所、正一炁治、三宝真文、天瑞三皇、灵宝符効、上清神符、九天生神经文所出诸品文集;卷三十三至四十七,言经传受罚品、事师品、修学品、修道冠服品、受持品、法诸阶品目;卷四十八至五十九,内受持斋戒诸品文集;卷六十至八十八,内论专诚柔弱、虚靖山居、违俗、尸解易形等品,皆入山修静要术;卷八十九至一百,言诸天仙真升各天宫品目。此书引用南北朝道书多达二百七十多种,是研究魏晋南北朝道教历史与义理的重要道书。

《真诰》

道教茅山宗重要道书,凡七篇,共二十卷,南北朝萧梁时贞白先生陶弘景据前人所遗传之所谓“众真降授”手书编纂而成。道教相传:东晋兴宁年间,女仙南岳夫人魏华存与众真降临茅山乩坛传授真诀,乩手杨羲、许谧等录而传世。复有南齐顾欢整理的真人口授之诰。后皆由陶弘景纂集、叙次、诠释而成《真诰》。全书计《运象篇》四卷,《甄命授》四卷,《协昌期》二卷,《稽神枢》四卷,《闾幽微》二卷,《握真辅》二卷,《翼真检》二卷。其中前十六卷传为众真诰谕,后四卷乃陶弘景所论述。此书旨要宗《老子》为本,记载有丰富的道教义理资料,认为道生元气,元气生太极,太极生天地;更记载有大量以存神为主的修持方术。陶弘景并主张儒、道、释三教融通,兼容调和,

重儒家谶纬之说,在规戒、修摄、地狱等说方面,亦有所授佛入道。此书素为道教上清派所重,是研究茅山上清派源流及道教义理发展史的重要道书。明《道藏》太玄部“安”、“定”字号收载。

《养性延命录》

我国现存最早的一部道教论养生理法的文集,明《道藏目录详注》题作《养生延命录》,二卷(上下),南朝梁武帝时期华阳陶隐居(即陶弘景)集成。卷首陶《序》谓:“(余)披览《养生要集》,其集乃前彦张湛、道林之徒,翟平、黄山之辈,咸是好事英奇,志在宝育,或鸠集仙经真人寿考之规,或得采彭铿、老君长龄之术,上自农黄以来,下及魏晋之际,但有益于养生及招损于后患诸本,先皆纪录。今略取要法,删弃繁芜,类聚篇题,分为上下两卷,卷有三篇,号为《养性延命录》,拟补助于有缘,冀凭缘以济物耳。”上下卷共六篇即:《教诫篇》、《食诫篇》、《杂诫忌褻害祈善篇》、《服气疗病篇》、《导引按摩篇》、《御女损益篇》。此文集既载有东晋前丰富的养生方法史料,也含蕴有丰富的养生哲理和生理知识。所辑录的古籍资料范畴广泛,上起先秦,下至魏晋,近五十家,其中道教经籍亦甚多;还有先秦子书、两汉纬书、玄学著作和医学著作,且多有亡佚作品之佚文。故此文集是研究我国古代养生学及魏晋道教发展史的宝贵文献。明《道藏》洞神部方法类“临”字号收载。

《玄门大义》

道教类书,全称《洞玄灵宝玄门大义》,不署撰人,书出于隋代,原书已佚,今存《正统道藏》太平部“仪”字号收载残篇一卷。据任继愈《道藏提要》考订谓:“原《玄门大义》卷数当不少,可能即《道藏阙经目录》所著录之二十卷《玄门大论》,今本乃系《玄门大义》之残篇,或唐人据残卷整理而成”。今存一卷本内容,系阐释道教三乘十二部经之名义,分三部分:一为总释,有《正义》、《释名》、《出体》、《明同异》、《明次第》、《详释》六章;二为分释,部各一章,凡十二章;三为《明教》、《明行》二章。其所释十二部经为:本文、神符、玉诀、灵图、谱策、戒律、威仪、方法、众术、记传、赞颂、表奏(神明之文)等十二类。又谓“大乘”经教具三十六部,“中乘”经教具二十四类,“小乘”经教十二部。此书内容丰富,原作对后世道教经教之拓展影响显著,诸如唐王悬河编纂《三洞珠囊》,孟安排编纂《道教义枢》,宋张君房编纂《云笈七签》,皆在体例和经文上多所借鉴和择录。为研究道教义理的重要史料。

《玄珠录》

道教语录型书名,二卷,收语录一百二十余则,讲述者为唐代道教学者王玄览(名晖),其门人王太霄集录成书。王玄览阐发了道家关于“道物”、“真妄”、“体用”、

“空有”、“动寂”、“心性”、“道性”等范畴的哲理问题。虽以老庄道论为统摄之主旨，然亦摄取佛教中道义学以为辨析之思想资源。作者认为“道”有“常道”、“可道”之分，“常道”为不可道之“道”，“可道”是可道之“道”；“常道”生天生地，“可道”生化万物。关于“道”、“物”关系，认为“道”不生不灭，喻如虚空，与万物不一不异，万物皆有变异而“道”无变易，“道能遍物，即物是道”。又谓现实事物的存在和不同历史时期的万事万物皆存在于心念之中，“一心一念里，并悉含古今”、“空见与有见，并在一心中”、“此心若也无，空有之见当何在”。诸如此类的哲理甚多，十分明显地体现了唐代佛、道文化相融贯的特点。此书是研究唐代道教义理的重要文献。明《正统道藏》太玄部“别”字号收载。

《老子成玄英疏》

道教重玄学代表作之一。唐太宗、高宗时期西华法师成玄英撰，原书已散佚，有部分疏文散见于明《道藏》洞玄部玉诀类强思齐编《道德真经玄德纂疏》和宋代人所掇辑而成的《道德真经注疏》（《道藏》误题作吴郡征士顾欢述）中。近代著名学者蒙文通精心搜集、整理散见之成玄英所作《老子》注疏，辑校合编而成就《老子成玄英注疏》六卷，由四川省立图书馆于1946年石印刊行，幸得再现原作全貌。成玄英承袭了渊源于东晋及南朝道教义学中的“重玄”思想理趣，阐发《老》、《庄》之学并融摄佛教般若学因素，将道教义理中的重玄学推向了高峰。其主旨在“双遣二偏”。他在《老子道德经注》中说：“有欲之人唯滞于有，无欲之士又滞于无，故说一玄，以遣双执；又恐行者滞于此玄，今说又玄，更祛后病。既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞。此则遣之又遣，故曰玄之又玄。”《疏》中虽多援引佛学理念与词语，但终归返还于对《老子》“玄之又玄，众妙之门”的诠释与阐发。是反映唐代道教“重玄”之学的名著，也是研究道教义理的重要道书。

《老子李荣注》

道教重玄学代表作之一，唐高宗时期任真子李荣撰，原作四卷已佚，明《道藏》洞神部玉诀类所载《道德真经玄德纂疏》中散见有李荣《老子注》残存之疏文。近代著名学者蒙文通据《道藏》残存疏文及北京图书馆和巴黎图书馆所藏唐代遗存敦煌写本，辑成《老子李荣注》四卷。成为当今研究道教重玄学的重要文献。在唐太宗、高宗时期，李荣是稍晚于成玄英而齐名的道教学者，在致力阐发“重玄”之学的志趣上基本一致。李荣在《老子注》中释解“重玄”意旨说：“道德杳冥，理超于言象；真宗虚湛，事绝于有无，寄言象之外，托有无之表，以通幽路，故曰‘玄之’。犹恐迷方者胶柱，失理者守株，即滞此玄以为真道，故极言之非有非无之表，定名曰玄。借玄以遣有无，有无既遣，玄亦自散，故曰又玄。”阐扬“玄之又玄，众妙之门”，达到万境虚寂，一

身空净,“能所俱泯,境智同忘”。并比喻说:“但以起有,有心者是病,是以圣人将无名之朴为药,药本除病,病去药忘。”亦即将自身心灵智慧与世俗事物皆忘干净,达到与道合真的境界。这对建树道教义理,产生了深远影响。

《坐忘论》

阐述修道贵生务必主静收心、遗形忘我的道书,一卷,唐睿宗、玄宗时期天台白云子司马承祯撰。全书分为七节,亦即修持的七阶次,即:敬信一,断缘二,收心三,简事四,真观五,泰定六,得道七。分阶次阐述从树立敬信之心、断有为世俗之缘、安坐收心、归根守静、简事无累、真观知命、出俗泰定、与道冥一的义理。并谓欲得真道,须依三戒而修行,“一曰简缘,二曰无欲,三曰静心。”提出“得道之人,心有五时、身有七候”的说法,“五时者:一动多静少,二动静相半,三静多动少,四无事则静,事触还动,五心与道合,触而不动,心至此地,始得安乐,罪垢灭尽,无复烦恼。身有七候者:一举动顺时,容色和悦,二夙疾普消,身心轻爽,三填补天伤,還元复命,四延数千岁,名曰仙人,五炼形为气,名曰真人,六炼气成神,名曰神人,七炼神合道,名曰至人。”“致虚极,守静笃”源自《老子》(第十六章);“坐忘”之说,源自《庄子》:“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘”^①。“守静”、“坐忘”说对道教建构之修道与养生静功,有深远影响。明《道藏》太玄部“去”字号收载《坐忘论》。

《天隐子》

力倡神仙可学及“渐悟”之道的道书,一卷,白云霁《道藏目录详注》题“上清三十代宗师唐天师贞一先生司马承祯述”。与力倡“七阶次”内炼理法的《坐忘论》,堪称为姊妹篇。全书正文八篇,即神仙第一,易简第二,渐门第三,斋戒第四,安处第五,存想第六,坐忘第七,神解第八。作者认为,凡人皆有长生成仙的可能,神仙与俗人的差异,唯在于能修炼自己的灵气,还其本然,说:“神仙亦人也,在于修我灵气,勿为世俗所论折,遂成自然,勿为邪见所凝滞,则成功矣。”在修炼过程中,作者认为修真达性不能“顿悟”,只能渐而进之,安而行之,故设“五渐”之法:首为“斋戒”,调中畅外;二为“安处”,深居静坐,心目皆安;三为“存想”,心目不离我身,不伤我神;四为“坐忘”,静定忘物,体与道冥;五为“神解”,长生久视,尽妙极玄。又谓:“一斋戒谓之信解,二安处谓之閒解,三存想谓之慧解,四坐忘谓之定解,四渐通神,谓之神解(即由渐而顿,五为神解)”。《天隐子》、《坐忘论》素为修道与养生者所敬重。明《道藏》太玄部收载。

^① 《庄子·大宗师》。

《道教义枢》

道教义理类书,唐高宗时期青溪道士孟安排依据隋代行世之《洞玄灵宝玄门大义》改编而成,十卷,列举教义凡三十七条。在自《序》中说:“惟《玄门大义》盛论斯致,但以其文浩而博,学者罕能精研,……今依准此论,芟夷繁冗,广引众经,以事类之,名曰《道教义枢》。”此书首标三十七条教义之旨要,名之为“义”,次后逐条立“释”,引经据典,加以阐释。起道德义,依次为法身义、三宝义、位业义、三洞义、七部义、十二部义、两半义、道意义、十善义、因果义、五荫义、六情义、三业义、十恶义、三一义、二观义、三乘义、六通义、四达义、六度义、四等义、三界义、五道义、混元义、理教义、境智义、自然义、道性义、福田义、净土义、三世义、五浊义、动寂义、感应义、有无义、假实义。惟作者在阐释中颇多引述佛学义理词语,反映出佛道融通之特点。在隋《玄门大义》原文仅存残篇的情况下,此书便成为后世研究隋唐时代道教义理的重要道书。今存明《正统道藏》太平部“诸”字号收载(十卷,缺第六卷)。

《玄纲论》

全称《宗玄先生玄纲论》,一卷,为唐玄宗时期(713—756年在位)道教茅山宗学者吴筠所撰专论道教义理的道书。他认为“道法之精,无如《五千言》。其诸枝词蔓说,徒费纸札耳。”全文分上、中、下三篇,凡三十三章。上篇为《明道德》,凡九章;中篇《辩法教》,凡十五章;下篇《析凝滞》,凡九章。其中阐明“道”义说:“道者何也?虚无之系,造化之根,神明之本,天地之元。其大无外,其微无内,浩旷无端,杳冥无际。至幽靡察而大明垂光,至静无心而品物有方,混漠无形,寂寥无声。万象以之生,五行以之成,生者无极,成者有亏,生生成成,今古不移,此之谓道也。”明“德”义说:“德者何也?天地所禀,阴阳所资,经以五行,纬以四时,牧之以君,训之以师,幽明动植,咸畅其宜,泽流无穷,群生不知谢其功,惠加无极,百姓不知赖其力,此之谓德也。”《玄纲论》既论述了宇宙万物生成本原,也论述了修真要旨和社会政治观。此《论》虽出唐代,但立意畅旨皆本“道”为根基,并不摄引佛学,保持着道教的传统特色,故深受后世奉道者赞赏,为研究道教义理的重要文献。明《正统道藏》太玄部“尊”字号收载。

《无能子》

以尊“老”崇“道”为准则,放论宇宙本体、政治世务、名教与自然之辩以及养生理法的道书,三卷,内三十四篇,唐僖宗光启年间隐逸高道无能子撰,明白云霁《道藏目录详注》谓:“内三十四篇,编上中下三卷,盖审无能子行止中藏,故不述其姓氏。”实则作者因激情抨击世务,故遁身放言,其书以道号名之。书中在宇宙本体论方面承袭

《老子》“万物负阴而抱阳，冲气以为和”的“气”本体论，阐发为元气自然论，说：“天地未分，混沌一气。一气充溢，分为二仪。有清浊焉，有轻重焉，轻清者上，为阳为天；重浊者下，为阴为地矣。天则刚健而动，地则柔顺而静。气之自然也。”在政治世务方面，力主道家理想的自然无为之治，猛烈抨击封建帝王专制制度，横征暴敛，使人民有倒悬之苦；同时也否定名教纲常，认为名教与自然相对立，严斥圣人以智欺愚，伪定礼乐旧章，繁文缛节以拘民，提出“圣过论”以示谴责。另一方面，作者认为“人情失于自然，而夭其性命”，因之倡导道家（道教）的养生理法。总之，这是一部尊奉《老子》和崇尚自然无为之道的道书，也是一部具民本情怀而反对封建统治及名教的道书。明《正统道藏》太玄部“甚”字号收载。

《化书》

本《老》、《庄》之说，阐论生物自然变化与社会事物变化之机的道书，六卷，凡一百一十章，五代高道谭峭撰，明白云霁《道藏目录详注》谓：“卷一之六共三卷，谭景升撰，《化书》一部要人穷神知化，反道归虚，不与物交，惟存神主，如是可以出化机之外，游无何有之乡也。”全书分“道化”、“术化”、“德化”、“仁化”、“食化”、“俭化”六篇。其说本老庄道德之旨，从宏观的理念角度放论自然与社会间万事万物（包括有情、无情之间）不停止地变化。其旨本“齐物”以言“道化”，本“虚无”以言“术化”，本“无为”以言“德化”，本“道德”以言“仁化”，本“税多民饥”以言“食化”，本“见素抱朴”以言“俭化”；“道化”、“术化”主论出生死、入神化之道，余四“化”主述修身治世之道。前者明达“一有无”、“一死生”、“一情性”、“一内外”，无实无虚则可与道俱。后四“化”在世务方面，激烈抨击封建统治者专横压迫和压榨人民，刑理不平，社会不平不义过甚，因之造成民众的反抗。在修身处世、养生延年方面，则倡导“去甚”求“俭”以为救世主之道，修持“守一”以为养生之道。这是一部义理丰湛且颇具道家风骨的道书。明《正统道藏》太玄部“别”字号收载；明《续道藏》“冠”字号载《谭子化书》一卷；《道藏举要》第五类本收《谭子化书》六卷。

《道体论》

从本体论角度，阐述《老子》“道”义的道书，一卷，采问答体式行文立论，分为《论老子道经上》、《问道论》、《道体义》三章。明《道藏》太玄部“去”字号收载，题“通玄先生述”，道教传为唐张果撰。学术界辨析此作出唐人手笔，不详姓氏，任继愈《道藏提要》谓：“其观点及论证方法皆颇近王玄览”，并谓此论为典型“道教重玄说与佛教中道说之融合”的作品，“系唐宋道书中思辨性、逻辑性较强之论著。”明白云霁《道藏目录详注》谓此论乃“论清净至理”。《论》中阐述了道德、道物、有无、名实、空有、理事、取舍、通塞、假实、二与不二、生与不生、无名与有名、虚寂与混成等种种相待的关

系。认为“名”、“体”义别,故知其异,然而“名”无别“体”之称,“体”无异“名”之混,故知“名”、“体”亦异亦同。以“道”、“物”关系论,“就物差而辩,道物常异;就体实而言,物即是道,道即是物”,或谓:“物以道为体,道还以物为体。”然终以“兼忘”有无,得道体之宗极玄旨。此论以采摄佛学经义及用语较多、且思辨性亦较强,故较少为奉道者关注。然而,欲了解唐代佛、道之圆融,是应加以关注的。

《西山群仙会真记》

道教修持者虔述养生和内丹理法的道书,五卷,唐代华阳真人施肩吾传,三仙门弟子天下都闲客李竦编。或谓金元间道流依托之作。亦简称《会真记》。一集五卷,每卷五篇。卷一为《识道》、《识法》、《识人》、《识时》、《识物》;卷二为《养生》、《养形》、《养炁》、《养心》、《养寿》;卷三为《补内》、《补炁》、《补精》、《补益》、《补损》;卷四为《真水火》、《真龙虎》、《真丹药》、《真铅汞》、《真阴阳》;卷五为《炼法入道》、《炼形化炁》、《炼炁化神》、《炼神合道》、《炼道入圣》。其说以识、养、补、真、炼为依次渐进的炼养程式,即以养形为先,次以补益精气神为基,形全炁壮,可以固形益寿延年;进而炼养内丹,超凡入圣归仙班。其炼养理法之关键,皆在于密切关注和掌握合于天地阴阳四时五行运化之度,所谓“炼炁超凡,以时为先”,修真之士当按旺损散合之时机以收补益聚取之功。《会真纪》以华阳真人与群仙在西山秘论仙道的形式,广引众多道经,多方面地、系统地阐述了道教养生与内丹道的理法。是唐宋间养生与丹道的重要道书。明《道藏》洞真部方法类“夜”字号收载。

《道德真经广圣义》

对《道德真经》注释疏义类的道书,明《道藏》本载五十卷,唐昭宗时期杜光庭述。卷前有作者自序,谓“纂成《广圣义》三十卷”,是以知后人增补了二十卷。明白云霓《道藏目录详注》谓:“内述太上事迹,氏族降生年代,《叙经大义解疏序引》、《释御注序》、《释疏题明道德义》。”序列“自函关所授,累代尊行,哲后明君,鸿儒硕学,注疏笺注六十余家”,谓“所释之理,诸家不同,或深了重玄,不滞空有;或溯推因果,偏执三生;或引合儒宗,趣归空寂。”该书采摭众说,而以阐释唐明皇御注为主,故名《广圣义》。释解经文八十一章,述者皆以经、注、疏、义别之。在此前诸家解《老》作品中,其集解会注体例,不仅是集六十多家《老子》注于一体,而且经过梳理、辨析和归纳,将诸家之疏义分作五派,即:明理国之道;明理身之道;明理事因果之道;明重玄之道;明虚极无为、理家理国之道。又分为五宗,即:虚无为宗;无为为宗;道德为宗;非有非无为宗;重玄为宗。为后世拓展了一条经解注疏类典籍的研究和撰述门径与方式。此书汇集保存了丰富的《老》学史料,为研究道教义理的重要道书。明《道藏》洞神部玉诀类“羔”、“羊”、“景”、“行”字号收载。

《道枢》

道教类书，宋代至游子曾慥編集，共四十二卷，一百零八篇。作者广辑东汉至南宋前之经籍，汇编成书，或径用原名，或另取篇名，综合一家或数家之言以成篇。依卷次为：玄轴篇、五化篇、坐忘篇、集要篇，俱言修真枢要；指玄篇、归根篇、呼吸篇、心镜篇、胎息篇、圣胎篇、元炁篇、血脉篇，言性命双修；日月篇、玄枢篇、太清篇、养生等篇，俱修养导引法；众妙篇、《参同》《悟真》等篇并《入药镜》，言内外二用。于每一篇目下，皆有慥之题解十六字，用四言韵语提示要旨及传承原委。如卷一《玄轴篇》下注：“心劳神疲，与道背驰，冥心湛然，乃道之几”。卷二十九《上清金碧篇》下注：“五气之元，炼其精华，刚柔得位，游于碧霞”。曾慥博学多识，精于裁鉴，既广辑名家如司马承祯、吴筠、张无梦、刘知古、陶弘景等之言，亦参入有自己独到之议。此书保存南宋以前道教义理与众术之学，对后人研究道教思想史及丹道等修真之学，有十分重要的价值。今存明《正统道藏》太玄部有载。

《云笈七签》

道教类书。北宋真宗时著作佐郎张君房奉敕主持修校天下道经图书，天禧三年（1019年）编纂成《大宋天宫宝藏》。接着，张君房为方便读者省览，撷取《天宫宝藏》之精华，编成《云笈七签》一百二十卷，其自《序》谓：“掇云笈七部之英略，宝蕴诸子之奥”，故名。此书按择录之经籍原文分类汇编，征引道经七百余种，全书共一百七十余万言，分为三十六部，内容十分丰富。其中道德部、混元混洞开辟劫运部、道教本始部、经法传受部、经教相承部以及诸真语论、七部要语、众真语录、丹经要诀、修真指要等等，皆对了解和研究道教义理（特别是对宋及宋以前的道教经籍及义理）有十分珍贵的价值。此书不仅仅是一部道书，其内涵涵盖我国传统文化如哲学、医药学、化学、天文学、地理学、民俗学、养生气法、人体科学。宋以来，传播甚广，久负盛名，素享“小道藏”、“道教小百科”之美誉。此书明《正统道藏》太玄部“学”、“优”、“登”、“仕”、“摄”、“职”、“从”、“政”、“存”、“以”、“甘”、“棠”等字号载。

《三论元旨》

论述“道”、“心”、“性”三者为一的道书，明《道藏》太玄部“去”帙载，与道书《心目论》同卷，未著撰者姓氏，惟卷首有《序》谓：“予久依山林，远托幽栖”，“聊举一隅以为三论”。任继愈《道藏提要》据此《序》语，定为“作者殆岩泉隐居之士”；又谓“观其性炁之说，似与程朱理学有关，盖出宋代。是此则撰者为宋代隐居之高道。”书分为《道宗》、《虚妄》、《真源》三章。《道宗章》论述道本意。“夫道宗也，幽微奥妙，理之极也。灵运潜通，体而一焉，应乎万矣。”认为无极、道性、理性、虚无、自然、至

真、至精、清静、清虚等皆为“道”之称号。《虚妄章》论述修心的理论。外除声色外景，内能澄虚涤想，就能达到“心等于道，道能于心，即道是心，即心是道。”《真源章》主要论“性”，认为“性”即是“道”，“夫道之于称性者异名尔。”系宇宙万物本源。道性能遍空色，常寂常通。全文立论三章，意蕴皆融贯三教义理，在论述宇宙事物本原或本性问题上，认为“道”、“心”、“性”论虽分三，其宗旨归一。论述修道之法，强调炼心，并提出所谓“三定”（一曰安定，摄心归一；二曰灭定，灰心忘一；三曰泰定，悟心真一）及“四等”（等级阶次，即由粗而细，由细而微，极微至妙，妙极合道）之说。又论述有“形质于炁，知稟于神”之理念及上中下三士修道之别。

《易图通变》

阐述道教易学（数学派）和融通《老》、《易》的道书，五卷，宋末元初道教易学象数学家（尤精数学）空山先生雷思齐著。此书是宋易象数学派理论的名著，更是道教易学中深究“数学”的代表作。内述《河图》、《洛书》、参天两地倚数之图、错综会变等图、河图遗论等。尊崇《老子》、融通《老》、《易》之学。合儒老之所同；并阐发陈抟图学，图文对照，别具风格。推崇数学，认为“数为天地理”、“数生象”、“极其数然后能定天下之象”；从“数学”角度解释《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”，认为天地之理皆有“数”的规定性，阴阳卦象、方位、四季、万物都是“数”的递增法则陆续产生的。雷氏以“道一”为宇宙生成发展的根源，认为“一”自身分裂为“二”，为其自身树对立面，所谓“起自为之对”，又自身增而为“三”（“二”与“中合”而为“三”），以其自身之分裂与增殖，演绎宇宙万物产生的过程。雷氏摄《易》以丰富道教义理，以《易》释《老》，弘光道教尊《老》的根本信仰，对道教义理发展有深远影响。明《道藏》太玄部“若”字号收载。

《易外别传》

阐述道教易学（象学派）与丹道的道书，一卷，宋末元初道教易学家、炼养家石涧道人俞琰述。作者一生精研道《易》，重卦象而不重奇偶之数，据之以论述内丹功法，著述甚为丰湛，其代表作为《易外别传》，以图配文，图文并茂，是继“图学”开创者陈抟之后，道教复出的以图解《易》和论内丹道的图式学家，内收邵康节《心为太极图》、朱紫阳《太极虚中先天图》、《先天六十四卦直图》、《地承天炁图》、《日受月光图》、《乾坤坎离图》、《天地日月图》等。述者是北宋邵康节《皇极经世》“先天学”的阐发者，以卦象次序排列，推测自然和人事变化，认为图、学由心而生、故亦称“心法”；述者链接丹道，同时也提出了“金丹为心中之易”、“人心为太极”以及“天根、月窟，终坤始复”的炼养功法。作者极力渲染“人道”与“天道”的同一色彩，同时也极力渲染丹道的哲理色彩。是一部深受奉道者（特别是道教易学象学派和内丹炼养者）关注和

崇敬的道教著述。明《正统道藏》太玄部“若”字号收载。

《中和集》

论述道教“心易”及丹道中派法则的道书，六卷（有图），宋末元初莹蟾子李道纯撰。卷一《玄门宗旨》载“太极图”、“中和图”、“委顺图”等图式及颂文，主旨论“太极”与“道”；卷二述内丹；卷三问答语录；卷四有《性命论》、《卦象论》、《死生说》、《动静说》等阐述义理；卷五、卷六收诗词、隐语，含蕴性命之说与内丹之旨。莹蟾子取《礼记》“喜怒哀乐未发谓之中，发而皆中节谓之和”之义，认为未发谓静定；发而中节谓动时谨其所发，故曰和；发无不中，故谓天下之达道。诚能致中和于一身，则本然之体虚而灵，静而觉，动而正，故能天下无穷之变。其说以“中和”为宗旨，谓三教性命之学可括于“中和”二字。作者提出了以“中和”为准则的道教易学新理念，并据此论述其全真道中派丹法。认为《易》学有“天易”、“圣易”、“心易”、“心易者，易之道也”，“观心易贵在行道”，“深造心易则性命”，故而他倡导“心易”。全集意蕴丰湛，大致可归纳为：一、三教宗旨尚静定，发而中节是达道；二、知“心易”以通变，知性命以修道；三、用《易》致虚静，明《象》证金丹；四、融通三教玄机，阐发金丹妙道；五、以“道”为体，以“易”为用，以“丹”贯通三教。明《道藏》洞真部“光”字号收载。白云雾《道藏目录详注》谓：“是书可谓通儒贯释之至言也。”

《道法心传》

阐述道教雷法的道书，是唐宋以来道教符箓派与内丹说相融合的道术（雷法）理论代表作，元世祖至元年间正一高道王惟一（即王景阳）撰。此书或称《心传录》，一卷，由《道法心传》和《道法精微》两篇组成。白云雾《道藏目录详注》谓：“王景阳述，有图，言先天机窍，道法合一之旨”。主要阐述修道义理和“雷法”之要，以《易》理阴阳八卦阐释“雷法”。认为“五雷”“本阴阳二炁之所生，五行之所成，随节气而降升，应斗柄之运转，有生有旺，有收有藏”。阳极而阴生，阴极而阳生，周而复始，生生化化之道，未尝间断。强调对外界气象变化之观测和自身元神之保养为雷法之要。《道法精微》以图文配合阐述《道法心传》之理论，内有《行持戒行图》、《万法归心图》、《先天元精图》、《玄天一窍图》、《法行先天一炁图》、《将用自己元神图》、《攒簇五行图》、《归根复命图》、《雷霆得中图》、《水火激搏图》、《阴阳变化图》等十三图。图式之释文，主旨在强调“心”为一身之本，万法之根，万法从心起，万法从心灭，修心即修道，修道即修心。明《道藏》正一部“席”字号收载。

《重阳立教十五论》

宣示全真道立教宗旨、修道理法及生活规范的道书，一卷，列举十五论条，金世宗

时期全真道创始人重阳祖师王喆撰。论条依次为:《住庵》、《云游》、《学书》、《论合药》、《论盖造》、《论合道伴》、《论打坐》、《论降心》、《论炼性》、《论匹配五气》、《论混性命》、《论圣道》、《论超三界》、《论养身之法》、《论离凡世》。卷末谓:“言十五论者,警门中有志之人,深可详察知之。”其义旨可分三大范畴:一至七论,宣示全真道士在物质生活与宗教生活方面,衣、食、住、行、参、学、修等的仪轨规范。要求身安丛林,身有依倚;守常安分,收心益行;云游参访,求问妙玄;学书采意,探意采理;勿贪财货,有损阴功;修持静坐,心如泰山,把断思念,身内贤圣。八至十一论,宣示全真道士在修道炼养方面的理论与方法,其要旨在重心性修养。当剪除随境乱心,常求降心、定心;调炼理性,刚柔得中;性者神也,命者气也,性命双修是根本,修真之士谨紧修持之。十二至十五论,宣示全真道士积功累行超凡入圣的理想,当苦志修持,步入圣之道,形寄尘中,心明物外,超越三界,去住自然。《十五论》乃全真道立教义理之根旨,素为道教界所重视。又全真道义理主儒释道“三教一家”,其中多融摄儒释之说,故亦为研究道教思想史的重要资料。明《道藏》正一部“楹”字号收录。

《净明忠孝全书》

倡导儒道融贯,建树净明忠孝道的道书,六卷,宋末元初净明传教法师黄元吉(希文)编集,明白云霁《道藏目录详注》谓:“言净明,只是正心诚意,忠孝只是扶持纲常。但学人习闻此语烂熟了,多是忽略过去,此间却务真践实履功夫,方与四字符契。且大忠者一物不欺,大孝者一体皆爱,净者一物不染,明者一物不触,不染不触,忠孝自得。又曰:忠者,忠于君也。心君为万神之主宰,一念欺心,即不忠也。”《全书》卷首有元蔡国公知经筵事张珪、江南道御史中丞赵世延、国子司业虞集、江西儒学提举滕宾、国史院编修曾巽申、建昌路儒学教授彭埜序文,以鸿儒身份,赞称净明教旨切符儒家,有益世教。关于“净明道”的基本义理,书中谓:“净明者无幽不烛,纤尘不污,愚智皆仰之,为开度之门,升真之路,以孝悌为之准式,修炼为之方术,行持之秘,要积累相资,磨砺智慧,而后道炁坚完,神人伏役,一瞬间可达玄理”^①。又:“净明大教是正心修身之学,非区区世俗所谓修炼精气之说也。正心修身是教世人整理性天心地工夫”,“贵在忠孝立本,方寸净明,四美(孝悌忠信)俱备,神渐通灵,不用修炼,自然道成”^②。净明道是正一道与南宋儒家理学相融贯而产生的道派,《净明忠孝全书》即其立教旨纲。明《道藏》太平部“奉”学号收录。

《岷泉集》

这是一部阐论道教义理与叙怀诗文相合编的文集,十二卷,明永乐年间耆山嗣汉

① 《太上灵宝净明法序》。

② 卷三。

四十三代天师张宇初撰。其中卷一《杂著》，集其阐论道教义理枢要之作，载有：《冲道》、《慎本》、《玄问》、《太极释》、《先天图论》、《河图原》、《广原性》、《问神》、《观植》、《读观物篇》、《辨阴符经》等篇，每论皆有其精辟独到之见解。其他卷，或集本人对诸经、志的序言、观物叙怀的游记、青词斋意及诗词歌赋。国子博士金华王绅撰《序》说：“嗣教真人张公无为，自其家世宗老子之教，至公凡四十三传，公天资颖敏，器识卓迈，于琅函药笈、金科玉诀之文既无不博览，而该贯益于六经子史百氏之书，大肆其穷索至于辞章翰墨，各极其精妙”。又永乐新安程通撰《序》中说：“真人学行渊邃，资识超颖，贯综三氏，融为一途，旁及诸子百家之言，靡不畅晓，故其发为文辞，论议雄迈伟杰，读之令人击节不已。”该文集在明代所出之道教典籍中是熠熠生辉的名著，是研究道教思想史、天师世家史及道教文化的重要典籍。明《道藏》正一部“转”、“疑”字号收载。

《道玄篇》

阐论修身治世及长生久视之道的道书，一卷，凡五十五章，元末明初高道混然子王道渊撰。全文章目为：大道章、玄极章、赋命章、明理章、妙用章、人物章、寓形章、龙虎章、正位章、谦德章、君臣章、道德章、寄禅章、保守章、虚明章、全形章、礼乐章、神气章、圆明章、不足章、绝学章、中庸章、威仪章、运化章、通玄章、道要章、得失章、宁心章、忘机章、真空章、有无章、重道章、治道章、观道章、虚无章、常心章、忠孝章、正性章、执中章、体用章、神虚章、通达章、言凶章、知止章、务本章、自然章、感应章、自恃章、得泰章、造化章、假言章、无争章、道化章、公心章、正人章。其说以大道为宗，谓道或无极大包天地，虚而无体，故生物以立其体。“形者道之室，神者道之机，万物各有太极动静，与道而不离。”天下未有无理之物，无道之乡。万物形异而神同，虽有生死聚散，但运化不断，其神朗耀虚空，不生不死，不聚不散。大道施之于政则常无为而民自化；用之于身，则精气神全而形自固。文中亦倡儒家伦理纲常，用以治世，使家国安泰。明《道藏》太玄部“唱”字号收载。

《道德真经章句训颂》

释解《道德经》章句的意义并用韵文颂赞《道德经》的道书，二卷，凡八十一章，元英宗至治年间道教正一派第三十九代天师张嗣成撰。作者自《序》说：“诵是经者，倘有得于无为之绪，则可以修身，可以安民，可以齐家，可以措天下于太平”。此为识悟粗略者所可得的成就。若更进一步识悟高深些，“则金丹不在他求而至道吾所固有，功成行满，法身不坏，亦卷内事耳。”意即可以得道长生久视。其训诂颂赞并用韵文，以四、五、七言为偈句。其阐解经义主旨，每以“理”、“气”、“性命”释“道”。如说：“‘道’者何？‘理’与‘气’耳。因于无者‘理’，著于有者‘气’。有此‘理’，道所以

用,有此‘气’,道所以形”。又说:“天地之始以‘理’言,万物之母以气言,……万有芸芸,亦孰离‘理’、‘气’、‘性命’也。”北宋哲学家张载提出“太虚即气”说,以“气”为宇宙本根,南宋哲学家朱熹兴“理在气先”说,以“理”为宇宙本根。俱出自儒家学派的“理”、“气”之说,在学术界影响巨大,元代三十九代天师张嗣成能以“理”、“气”释“道”,足见儒道融通在当时已成共识。明《道藏》洞神部“谈”字号收载此《训颂》。

《道门十规》

道教规戒科律之书,一卷,明永乐年间嗣汉四十三代天师张宇初制订。此书作者列述了十方面的规范,关涉到道教的教义与教制、教规等的有现实意义的根本体制问题。其内容:一曰道教源流,强调老君为道教宗源,申明道法源流。二曰道门经箴,强调以《元始度人上品》为诸经之首;“灵宝”说经以《定观》、《内观》为要;“太上”立要以《道德》为规。三曰坐圜守静,强调以静定为内炼之要,入道之本。四曰斋法行持,强调务必斋明盛服,法已清心,精思默存,斋戒以通神明。五曰道法传诸,强调法源为一,不论教派、师传、得法多少,行持之士应以戒行为先,晨夕修持不息。其后列述关于住持领袖、云水参访、立观度人、金谷钱粮、宫观修葺等项属于宫观体制的规则。此道书,乃是当时作者以道教领袖的身份,针对实际道教状况和适应社会发展需求,对道教义理、道观管理体制所提出的整体规范条例。反映了明代道教史实和拓展趋向。是研究道教义理与体制的重要资料。明《道藏》正一部“楹”字号收载。

《性命主旨》

阐述道教义理及丹道法则的道书。图文并茂,理法兼备,全书分元、亨、利、贞四集,有图五十四幅,作者姓名不详,据书前明神宗万历四十三年(1615年)新安震初子余永宁《刻性命主旨缘起》谓:此书“盖尹真人(注:即尹志平)高第弟子所述也。”并评言“其节次功夫,咸臻玄妙,而绘图立论,尤见精工,诚玄门之秘典也。”此书“元”集环绕道教性命双修之学,较集中地总论了“大道”、“太极”、“性命”、“死生”、“邪正”及“顺逆三关”、“取坎填离”、“八识归元”、“五气朝元”等说,涵蕴有丰湛的道教哲理及修持理法。全书具以图配文,竭力深入畅明的特征。详述道教义理及丹道法则,倡导性命双修,主张道释无二致,圣贤持戒、定、慧以虚其心,炼精、气、神以保其身,合天地之德,与太虚同体。明清时期,此书在奉道者中盛行,咸谓其尽性命之法要,括三教之精华。清康熙年间吴门尤侗为之撰《序》曰:“自三教鼎立,异说聳牙,……是书独揭大道,而儒释妙义,发挥旁通,要之以中,合之以一,而尽性至命之理,殊途同归。”此书收入《道藏精华录》第七集。

《道书十二种》

道教义理学及丹道理法丛书,清代乾嘉时期道教全真龙门派高道悟元子刘一明

编著。作者邃明玄教,精研道教易学,深谙丹道功法,兼通养生道医。此丛书最早行世于嘉庆年间,共分为九集,实际收书二十五种,书名《道书十二种》不过是标示其主要者。其第一集为《周易阐真》;第二集为《孔易阐真》;第三集为《象言破疑》;第四集为《通关文》;第五集《参同直指》(其中包括《参同契经文直指》、《参同契直指笺注》、《参同契直指三相类》);第六集为《悟真直指》;第七集为《指南针》(包括《阴符经注》、《敲爻歌直解》、《百字碑注》、《西游原旨》、《修真辩难》、《修真后辩》、《神室八法》、《修真九要》、《无根树解》、《金丹四百字解》);第八集为《悟道录》;第九集为《会心集》。此丛书思想体系颇具贯通三教旨趣,特别是重道、儒之融通,吸摄儒《易》及宋明理学甚为显著,曾提出“儒即道,道即儒,儒外无道,道外无儒”^①及“丹道即易道,圣道即仙道”之说。刘一明是清代道教全真派一代宗师,在道教史上可说是凤毛麟角的道教学者。该丛书原有清嘉庆道光间湖南常德府护国庵刊本,清光绪间上海翼化堂刊本,1990年中国中医药出版社影印本,后收入《藏外道书》第八册。

^① 见《三教辩》。

第十一章 有关道教义理探讨旧作择录

二十世纪六十年代初,中国道教协会兴办和建构了道教院校与道教研究室,除“文革”十年动乱外,我一直均参与教学和研究工作,曾围绕道教历史、经义、编写过一些供教学参考的讲义以及探讨道教经史的文稿,水平不高,却也体现、记录了我对道教经史、义理逐渐有所领会的过程。这些文稿,其中有些早年曾陆续在学术性刊物上发表。我以为,这些在一定程度上体现道教义理发展迹象和关联较深的旧作,现予择录,或许能提供给读者一点可资参考的信息和资料,聊补前文之阙漏。

关于道教的定义及有关问题的辩证

——1992年12月6日在香港蓬瀛仙馆讲

承蓬瀛仙馆黎显华馆长、丘福雄监事长及诸位道长的邀请,我们中国道教协会及北京白云观代表团来港参访香港著名宫观并作道教文化方面的交流。作为代表团成员之一,我感到十分荣幸,十分高兴。今天,黎馆长要我在贵馆作一次“宣道”演讲,自知学识菲薄,何敢班门弄斧?但想到多蒙抬爱,却之不恭,且与诸道长相聚一堂的机会难得,我就谈一点自己对道教的认识,抛砖引玉,请诸位道长指教。

在11月间,我曾陪同贵馆赴四川考察团游览三峡,旅途中曾同韩觉生、李宏之、张中定等先生谈论过国内外学术界对“道教”所下的定义问题。他们问我:我们道教界能不能用最简短的语言来解答“什么是道教”的问题。我说,探究道教的本质特征,根据其内涵与外延,下一个定义是可以的。至于怎样才算准确了,这就要靠大家来商讨。现在我便从这个题目谈起,发表一点个人的看法。

道教是根植于我国传统文化土壤的古老宗教,在我国传布已有近两千年的历史,早已深入人心,且对社会发展有广泛而深刻的影响。外国人(主要是学术界)在本世纪初才关注到我国这一古老宗教,开始进行研究,以后逐渐发现道教内容丰富,具有浓郁的中国传统精神文明的特质,故而研究它的兴趣便日渐高涨,在七十年代以后,

在国际学术界便颇呈现有“道教热”的景象了。

在1972年第2届道教研究国际会议(日本蓼科)上,外国学者提出了“什么是道教”的问题,在1979年第3届道教研究国际会议(瑞士苏黎世)上同样探讨了这一问题。尔后,不少日本著名学者著文解答这一问题。酒井忠夫、福井文雅归纳日本学者的看法写了《什么是道教》^①,福永光司先生于1982年也写了《什么是道教》^②。欧美宗教学者也撰文发表过一些意见。这一信息,也逐渐引起了我国从事宗教学研究的学者们的注意,也纷纷各抒己见,发表看法。我在1989年出版的《道教概说》一书的《前言》中(中华书局出版)也曾写了一点看法,那时认为“道教是以我国古代社会的鬼神崇拜为基础,以神仙存在、神仙可求论和诱使人们用方术修持以追求长生不死、登仙享乐和用祭祀醮仪以祈福免灾为主体内容和特征,又文饰以道家、阴阳五行家、儒家谶纬学说中的神秘主义成分为神学理论,带有浓厚的万物有灵论和泛神论性质的宗教。”我曾将国外、教外形形色色的见解以及我的浅见询之于我在道教界中的师友,反映大多是不尽认同,认为方底圆盖,两不切合。这曾引起我的思考,以为或多或少是由于外国学者不太了解中国传统文化与传统宗教的情况,国内教外人不太了解道教徒的信仰与感情的缘故。因为学术界是把“道教”作为学科来各方面探讨,而道教徒是作为宗教来虔诚信仰,文化素养有别,世界观有别,立场、眼光不同,自然不可能见解一致。推而远之,历代学者对道教的形成、“道教”这一名称的确定过程以及道教核心内容是什么,都存在争议。因此今人仍然看法纷歧,是可以想见的。

由于时间关系,今天不可能列举中外古今学者们对“什么是道教”所作的解答,我先大致谈一谈“道教”这一名称确定的过程以及道教最核心的内容是什么,然后再试着解答“什么是道教”的问题。

在文字学上,“道”字是一个多义词。比如:(1)道路。《诗小雅·大东》:“周道如砥,其直如矢。”(2)方法、技艺。《论语·里仁》:“富与贵,是人之所欲也;不以其道得之,不处也。”《论语·子张》:“虽小道,必有可观者焉。”(3)规律、事理。《易·说卦》:“是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”《庄子·养生主》:“庖丁释刀对曰:臣之所好者道也,进乎技矣。”(4)思想、学说。不同学者、学派赋予道的含意各不相同。《论语·里仁》:“吾道一以贯之哉。”《孟子·滕文公》上:“从许子之道,则市贡不貳,国中无伪。”(5)说。《孟子·梁惠王》上:“仲尼之徒无道桓文之事者,是以后世无传焉。”(6)道家学派。《史记·太史公自序》:“道家无为,又曰无不为,其实易行,其辞难知,其术以虚为本,以因循为用。”《汉书·艺文志》:“道家者流,……清虚以自守,卑弱以自持。”因此,在南北朝以前,“道”是诸子百

① 见上海古籍出版社《海外汉学丛书·道教》,朱越利译。

② 载日本《思想》696号。

家所共用的概念,各学派、各学者都可以把自己的主张、理论、思想、学说、方法、技艺名之为“道”。“教”字也是一个多义词。比如:(1)政教、教化。《书·舜典》:“汝作司徒,敬敷五教。”《礼·经解》“入其国,其教可知也。”(2)教育、训诲。《孟子·滕文公》上:“饱食暖衣,逸居而无教,则近于禽兽。”(3)告谕。上对下的文体之一种。《三国志·蜀·董和传》有诸葛亮与群下教,《文选》有南朝宋傅季友(亮)《为宋公修张良庙教》。(4)传授。《左传·襄公一年》:“教其不知,而恤其不足。”《玉台新咏·古诗为焦仲卿妻作》:“十三教汝织,十四能裁衣。”(5)宗教。古人以神明之教、三皇五帝之教、圣人之教、祖宗之教谓之宗教。因之“道教”一词,一般说在南北朝以前也是用得很广泛的,那时诸子百家无不将自己的理论和方法称之为“道”,以其“道”去教化、告谕、传授给人,都可以称为“道教”。古文献中最早出现“道教”一词,见《墨子·非儒下第三十九》:“而儒者以为道教。”盖儒家最先把尧舜禹汤文武的先王之道和孔子的五经之道谓为“道教”。其后墨家、阴阳家、神仙家、道家等等皆自谓自己所传播的“道”是“道教”。东汉佛教传入我国后,汉译佛教经典有的也称佛教为“道教”,如曹魏康僧铠《佛说无量寿经》、西晋竺法护《光赞经》、聂承远《超日月三昧经》、东晋僧伽提婆《增一阿含经》、译者佚名《佛说古来世时经》、西秦圣坚《佛说演道俗业经》、后秦佛陀耶舍、竺佛念《长阿含经》、竺佛念《菩萨瓔珞经》、鸠摩罗什《维摩诘所说经》等^①。佛教用语“菩提”便汉译为“道”,菩提之道,从而也称“道教”。东汉时期,在我国古代敬天祀祖的宗法宗教以及巫鬼、方仙道、黄老道基础上产生的五斗米道(天师道),也同诸子百家、佛教一样称为“道教”,亦即以“黄老”、“方仙”之道教化世人的意思。那时“道教”还不是我们现在道教徒所信仰的道教的专称,比如《魏书·释老志》便用“道教”一词称呼“佛教”和“天师道”。天师道之最早自称“道教”,见于史籍者如《魏书·释老志》记载北天师道寇谦之天师业绩曰:“吾(太上老君)故来观汝,授汝天师之位。……汝宜吾新科,清整道教,除去三张伪法,租米钱税及男女合气之术。大道清虚,岂有斯事!专以礼度为首,而加以服食闭炼,……”。南齐顾欢《夷夏论》称天师道为“道教”,《南齐书》卷五十四引文将“道教”内容与佛教内容相对比时说:“佛教文而博,道教质而精。……道教执本以领末,佛教救末以存本。”这说明那时“佛教”、“道教”的界限、称谓已经分清楚了。我以为,“道教”一词成为天师道(五斗米道)的专称,是在完成了对老子的神化,建立了以“黄老之道”为核心的较为系统的教理之后,时间当是南北朝(420—589年)。因神仙家推祖黄帝,道家推祖老聃,天师道将黄帝、老聃及其理论术说宗教化,推尊并崇奉黄帝、老聃及其理论术说,高举“黄老之道”的旗帜,声势高,影响广泛,自然而然,别家在相形之下如再自称“道教”,也感到会造成混淆不清或产生误会,而且那时各学派、各宗教的内涵、范畴、

^① 详见上海古籍出版社《海外汉学丛书》中朱越利译《道教》第一卷第7页。

界限、名称也渐划分清楚,因此别家别教不再自谓“道教”,而与天师道相区别,从而“道教”一词也就成了天师道的专用称谓,成了东汉张道陵所创宗教的正统名称。

究之道教之所以谓为“道教”并为社会所公认,关键就在于它推尊和崇奉黄帝、老聃及其理论术说,即宗仰黄帝、老子之道。离开了黄老之道,它也就不可能成为“道教”,也不可能在历史上的百家争鸣、诸教竞传中被世人承认为“道教”。总言之,推尊黄帝、老子并崇奉黄老之道,以黄老之理论术说为该宗教之教理教义的思想基础,这就是它的特质与特征。现在我们对“什么是道教”的问题来试作回答:

什么是道教?宗仰黄帝、老子之道,以神仙家的术说及道家“道德”学说,融合我国传统宗法宗教习俗以告谕、教化、感化世人,企求宇宙和谐、国家太平及人们能长生久视,就是道教。

就祖国传统文化范畴来说,道教是宗黄老之学而融诸子百家中的神秘思想,自成为“道德”哲理及神仙理论为核心的宗教文化体系。

在社会生活中,奉道者(信道、学道、修道、弘道)以道教信仰为联系纽带而结成的教团组织,即社会组织实体,人们从区分社会各个不同的组织实体的性质出发,也往往把道教的组织实体笼统称之为“道教”,实际上这是指道教界的社会组织实体。这也表明道教不仅仅是一种历史文化现象,是一种意识形态,而且在社会生活中信仰者已因道教的凝聚力而结成组织实体,从政治、经济、文化各方面参与并影响社会生活及历史发展。在政治、经济、文化各方面,它是客观存在的一种社会势力。

关于“什么是道教”的问题,就谈这些,请大家指正。下面我谈一谈道教与道家的关系问题。因为“道教”与“道家”两个名词,在史籍上每每是通用的,“道教”也可称为“道家”。比如东晋葛洪《抱朴子外篇·自叙》便说“其《内篇》言神仙方药、鬼怪变化、养生延年、攘邪却祸之事,属道家”。南齐谢镇之《重书与顾道士》一文中将《灵宝妙真(经)》和《上清黄庭(经)》作为“道家经籍”列举。南梁刘勰《灭惑论》中“道家”三品说:“上标老子,次述神仙,下袭张陵”,也是将道教称为“道家”。南宋郑樵《通志》亦将《黄庭经》《阴符经》和符篆、吐纳等列入“道家”类。南宋马端临《文献通考》同样将炼养、服食、符篆、道教经典等列入“道家”。清代《四库全书总目提要》亦复如是,将道教内容归入“道家”类。近代著名学者陈垣先生搜集历代道教碑刻汇编成集,书名也是《道家金石略》。足见“道教”与“道家”长期以来便存在通用的习惯。与上述情况并存,有时也有分别使用,“道家”专指汉代兴起的道家哲学思想流派,“道教”专指作宗教之一的道教。前者作为学术流派而存在于文化学术范畴,而后者则不仅是一种宗教文化体系,而且是社会的宗教组织实体。在历史上“道家”与“道教”的通用、混用虽然不一致,但一般说学术界并未视为问题,基本上是沿袭传统说法,认为“道家”、“道教”关系密切,可以通用。可是,到了近代“宗教”被视为精神麻醉品,声誉在有些人的心目中便低落下来,有的学者视“宗教”为批判对象,于是便对

“道家”与“道教”在名词上通用的情况,提出了批驳意见,认为“道家”与“老子”同道教没有直接的必然的关系,两者在根本上是不同性质的。这样,实际上否认了《道德经》是道教的当然圣典,老子也就不应该坐在太清宫的宝座上了。那么道教岂仅不能称为“道家”,就连自称“道教”也成问题了。归根结底,这就是“道教”同“道家”的关系问题。

反对“道家”与“道教”名词“混用”的学术界的意见,这里不遑列举,我现在引述近代道教学者陈樱宁先生对此问题的看法,请大家斟酌。陈先生在他主编的《道教知识类编·教理教义》中亲笔写了《道家 and 道教是分不开的》一节^①。他写道:“先秦、西汉的‘道家’和东汉以后的‘道教’,两者面貌不同,如何能够结合?就是因为它们有一个共同的信仰。信仰是什么?就是老子之道。东汉张道陵创教以前,只有‘道家’而无‘道教’,但‘道教’的思想萌芽早已潜伏在‘道家’诸子之内,后来才逐渐得到发展。自从‘道教’产生以后,‘道家’之书除了仅有几种古籍而外,并无新的著作流传,我们就盲目地认为它的继承永远断绝了吗?其实不然。”接着他进一步解释说:“历三国、两晋、南北朝、隋、唐、五代、宋、元、明、清,整个的‘道教’完全被‘道家’哲家精神所笼罩,其中知识分子包括在朝、在野、方内、方外一切信仰的人士,凡关于治国修身之道,他们都崇拜老子;关于隐逸全真之道,他们都效法庄子,关于神仙变化的传统,他们都根据《列子》的幻想而扩大之,更加捉影绘声、描摹尽致。在这样的情况下,偏重于理论性的道家和偏重于宗教性的‘道教’,彼此打成一片,实际上已分不开了。”他还说:“已往学者总是弄不明白,‘道家’哲学思想为什么混杂于‘道教’的宗教信仰之中?‘道家’的老子为什么变成‘道教’的天尊?他们常常著书立说,企图把‘道家’与‘道教’分开,使太上老君坐不稳三清宝座,但惜徒费纸笔,那些文章并无丝毫效果,因为他们既不懂社会群众心理,又不察道教历史根源,只算得一个书生的见解而已。”^②他还认为道教推尊老子为“太上老君”是很恰当的,说:“‘太上’两字是至高无上之义,也就是说没有比这更高上的了。老子自己在《道德经》中早已说过:‘太上,不知有之;其次亲之誉之’。《左传》也说:‘太上有立德,其次有立功’。《礼记》又说:‘太上贵德,其次务施报’。所谓立德、贵德,正合老子无为而治的教义,故曰‘太上’;所谓立功、施报,也并非不好,但已博得人民的爱戴和歌颂,比较‘自然’之道只能算是第二义,故曰‘其次’。现就教理教义而论,道教中人把‘太上’这个尊号奉给老君,我们认为是很恰当的”^③。作为道教学者的陈樱宁先生(中国道教协会第二届理事会会长),可以说已经代表道教表明了坚定不移的立场、态度和信念。最

① 现见华文出版社1989年出版陈樱宁著《道教与养生》第81页。

② 《道教与养生》,第82页。

③ 同上,见第84、85页。

近,中央民族学院哲学系著名教授牟钟鉴也在他所著《道教通论·道家学说概观》^①中谈到了“道家”与“道教”之异同,他认为道家在东汉以后与道教存在若即若离的关系,“道家一方面有着自己相对独立的传承系统,另一方面又与道教相亲缘,或被容纳,或被发挥,或被改造,形成道家思想发展中的支流旁系。正由于此,历史上既有辨析道家与道教之为异学者,也有常用道家统称老庄之学与道教者,两者关系之扑朔迷离,使现代学者大伤脑筋。”他的论断如何呢?他列举了四条道理说明道家与道教之同,即:(1)先秦两汉道家是道教重要思想来源。(2)道教是道家的一个重要分支。道家向道教的转化自有其内在轨迹。(3)道家与道教在根本理论上血脉相通。相通主要在宇宙论和养生论。(4)道家思想借助于道教而延续和深化。道教理论文化中,始终包含着道家,推进着道家。接着他又列举了道家与道教两者之异,即:(1)道家和道教的根本旨趣不同,前者在于提高精神境界层次,实现精神对现实的超越;后者在于炼养形神,以求得道成仙。(2)道家与道教对鬼神的态度不同。道家高唱天道自然无为;道教则承认神仙主宰宇宙一切。(3)道家和道教的存在方式不同。道家作为一种学术文化只存在于思想意识领域;道教则不仅是一种意识形态,也是宗教性的社会综合体系。总的来说,道教可以看做是道家一个特殊的流派,它对道家有所继承发展,也有明显的转向和偏离。可以说牟钟鉴教授是代表了当今学术界中较有新意的见解,有深入细致的、具体的分析,有明确的观点与简明的语言论述,使人觉得讲情理,易于接受。

以上两位先生的见解虽不尽相同,但在基本论点上是有共识的,即:道家与道教的哲理方面是亲缘密切的、血脉相联的。道家学说是道教义理的本原,道教是道家在汉代衍生的宗教流派。由哲学流派衍化为道教,在思想上有其历史的、内在的轨道,有其发展的思想依据与客观社会条件,两者一脉相连,道教本道家学说而建立,道家学说在汉代以后由道教延续、发展、深化。

我觉得上述两位先生的见解,是能为道教界所接受的,从学术上讲也是很有见地的,我在赞成之余只作一句补充,即“道家”与“道教”这两词一般说可以通用,但也还不是完全同义,而且它们各自本身亦含有多义,故选择用词(道家或道教)有时则还要看用在何处,要看具体情况及所谈问题性质而定,才能贴切。总的来说,“道家”与“道教”在史籍中每每通用,是有理有据的,无可非议!道教徒认为“道教”亦属“道家”,也是有理有据,无可非议的。再者,“道教”成为东汉张道陵所创宗教的专称,也是名实相副的!别的学派、宗教不再自称“道教”,正是看到张道陵所创宗教显著地宗仰老子之“道”,称为“道教”最是切合。

下面谈一谈信仰道教者的一般表现特征。道教有各宗各派,修持的道功道术有

^① 1991年齐鲁书社出版,牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟主编。

别,也往往产生门户之见,珍视自家而不尊重别家,也便不能团结一致,共同致力于弘道、兴道。同时,社会上人们也往往因为认识不清道教徒的表现特征,而错将一些民间宗教的信奉者当作道教信仰者。道教有全真、正一之分,有出家、在家之别,一般都要拜师、学经,正一道士要受箓,出家全真道士要受戒,道教的在家居士,一般只是拜师认宗、奉道学经。大体上说,道教信奉者有五种表现形式:(1)用老子道德观认识宇宙的构成与演进、世事变迁的规律。我们抬头仰望太空,放眼观察世事,神秘莫测,孰为主宰?《太上老君说常清静经》曰:“大道无形,生育天地;大道无情,运行日月;大道无名,长养万物。”《玄纲论》曰:“天地、人物、仙灵、鬼神,非道无以生,非德无以成,生者不知其始,成者不见其终,探奥索隐,孰窥其宗?人有之末,出无之先,莫究其朕,谓之自然。自然者道德之常,天地之纲也。又曰:道德者天地之祖,天地者万物之父也。”世事有五行始终,天道承负。从事探奥索隐等多方面的学术性质的探讨,是道教的学者。(2)用坛仪以交通神天,祈求神仙佑护降福。圣人与道合体,故而神仙信仰是道教的核心内容,坛仪是正常道教活动的重要内容。全真、正一两派常住宫观的道士,或多或少都要懂得一点。其中主要从事坛仪的教徒谓为“高功”、“经师”。(3)道教认为生道相依相守,生道合一,可以养生修道以延年益寿,可以成仙而长生久视。它是一种重生贵术的宗教,有极为丰富多彩的修炼理论与方法,总的来说谓为性命双修。从事修炼者谓为炼师。(4)遵“太上”之训,以慈为本,修德理身,积善以修道德,或行慈善以赈救贫困,或兴公益以济抚孤寡老幼病残,或奉行规戒以修心,或设醮仪以祈祷民安,以身示范,弘道、兴道,此谓之善士。(5)道教宫观有教务及常住道众生活管理,组织宗教活动,维护规戒,经营自办、自传、自养等道教事业。因而有分工、有职称,如:方丈、监院(住持、当家)、都管、总理、知客、巡照、都讲、殿主、堂主、化主、主翰、都厨、迎宾等等,谓为执事。一般宫观内的教徒谓为常住。综合所概举的各种奉道人士,学者、经师、炼师、善士、执事、常住,凡宗元“道、经、师”三宝,信道、学道、修道、弘道、兴道之士,业经拜师学经、冠巾或受箓者,皆可谓道士,是“太上老君”的道统后裔,是张道陵、吕纯阳、王重阳等祖师的后裔弟子。同道同根,道谊长存,共同为发扬道教文化之优良传统而努力。

最后扼要阐述一下道教的特性与优良传统。我以为道教有三大特性:(1)鲜明的民族性。道教是在我国土生土长的宗教,是根植于我国传统文化土壤的宗教。追溯其思想渊源,远及于先秦之鬼神崇拜及神仙信仰,继之承袭汉代之黄老道及巫祝之术。从其教理教义看,我国古代的宗教意识、神秘之“道”论、天人合一、天人感应等具有宗教色彩的思想理论,都是道教义理的源泉与主旨。道教的规戒科禁,而即宗教道德,亦本之于中华民族传统的伦理道德。道教的仪法,也基本是依据于我国封建社会儒家所建构的礼法仪式。道教所从事的种种方术,也基本上属于我国古代的科技文明。它紧随我国社会历史的发展而发展,须臾也没有离开我国社会的人民生活。

它具有鲜明的中华民族宗教意识与传统文化的特性。(2)广阔的包容性。这一点,道教是继承了道家的传统,汉代的道家是以黄老清静无为思想为基础,包容了儒、墨、阴阳、名、法各家的部分内容而形成的哲学思想体系。《史记·自序》:“道家使人精神专一;动合无形,赡足万物。其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜,指约而易操,事少而功多。”道教沿用道家博采的方式,融吸诸子百家思想,巫道符箓禁咒,神仙家之养生方术,形成了南朝梁刘勰《灭惑论》所说的“上标老子,次述神仙,下袭张陵”的道教文化体系。宋马端临《文献通考》卷二二五说“道家之术,杂而多端”。实际上道教是沿道家博采的方式,建构了自己丰富多彩的宗教文化体系,只要在有利于丰富道教义理术说的前提下,它都予以包容。(3)浓厚的重生性。道教重现实,珍贵生命的价值。世上有些宗教认为人生充满了痛苦,无可流连,因而把对幸福的向往寄托于虚幻的天国,即所谓灵魂得救。但道教根本义理却与此大相径庭,认为生活是乐事,死亡才是痛苦的。它的根本教义是乐生恶死、重生轻死,鼓励人们少则竟其天年;最高理想是长生不死。如《道藏》首经《元始无量度人经》便强调“仙道贵生”。正因为乐生、重生,所以不苟同于“生死由命,富贵在天”的天命论而喊出了“我命在我,不属天地”^①的富有斗争性的口号。博采养生方术,强调个人不懈的修炼,追求延年、长生。重生贵术可以说是道教的异彩。

道教流传至今,已近两千年,它之所以能历经坎坷而盛传不衰,除了它具有宗仰黄老、兼综百家的丰富多彩的文化遗产外,还在于信道者们能在教理教义原则规范下保持其优良传统教风。什么是道教的优良传统呢?陈樱宁先生在《道教知识类编·教理教义·教理概论》^②中谈到了“继承和发扬道教优良传统”问题。他认为老子的哲学理论是先从整体“宇宙观”出发,然后将“自然”之道、“治国”之道、“修身”之道三者都归纳于一个共同的自然规律中。领会这个道理,便可以“达则兼善天下,穷则独善其身”;在短短的人生中便可以进退适度,能行道以泽惠人民则进之,无际遇行道则隐居山林以修持,将治国之道变为修仙之道。他说:“道家处世的哲学精神和道教超世的修炼方术结合在一起,互相为用的优越性,也就是我们所谓‘道教优良传统’。”陈樱宁先生在这里可以说是献身说法,在旧社会他隐居修炼,在新中国他出任中国道教协会会长和全国政协委员,勤恳为道教及祖国建设事业工作。可以说他是总结性地道出了他的人生观,我们也可以说他是道教界中虔诚实践、保持道教传统人生处世风格的典范。

关于什么是道教优良传统的问题,我依据自己与道教界中的师、友交往数十年的体会以及学习道教规范与历史的一点理性认识,觉得道教优良传统大致有这样一些:

① 《西升经》。

② 见1989年华文出版社《道教与养生》第80至90页。

(1)热爱和平,反对战争。认为“兵者不祥之器”、“大兵之后,必有凶年”。主张宇宙和谐、世界太平。(2)热爱祖国。在历史上道教一贯是维护祖国尊严,维护中华民族的传统文化与伦理道德的。(3)热爱生命,珍贵生命价值,主张人们要乐于现实,善于摄生。(4)谦虚自持,处世要和光同尘,与国家和人民协调一致。(5)劝人为善。主张个人行善以积功德,劝善以济世度人,使国家成为道教理想的太平世界。

归纳起来,今天我讲了四个问题。即:

一、什么是道教?

二、道教与道家的关系。

三、信道者的表现特征。

四、道教的特性及其优良传统。

因我学识浅薄,且来港临行仓促,未能作充分准备,现在所讲这些,定多谬误,望诸位道长指正。

(原载《中国道教》杂志 1993 年第 3 期)

对道教义理规范中“积极因素”的探讨

1993 年江泽民总书记在全国统战工作会议上讲话的第二部分《高度重视民族工作和宗教工作》中,谈到要“积极引导宗教与社会主义社会相适应”。他说:“贯彻党的宗教信仰自由政策也好,依法加强对宗教事务的管理也好,目的都是要引导宗教与社会主义社会相适应。宗教是一种历史现象,在社会主义社会中将长期存在,如果宗教与社会主义社会不相适应,就会发生冲突。这种适应,并不是要求宗教信徒放弃有神论的思想和宗教信仰,而是要求他们在政治上热爱祖国,拥护社会主义制度,拥护共产党的领导,同时,改革不适应社会主义的宗教制度和宗教教条,利用宗教教义、宗教教规和宗教道德中某些积极因素为社会主义服务。”

本文试就道教义理规范中的“积极因素”做一点探讨,即对什么是辨认“积极因素”的准则、什么是道教义理规范中的“积极因素”、如何利用与发扬这些“积极因素”为社会主义服务,谈一点浅见。

一、辨认“积极因素”的准则

道教形成于东汉,传承近两千年来,以神仙信仰为主干,在一个深邃而又广泛含意的“道”字的涵盖下,摄取了大量我国传统文化、宗教思想与古代方技的因素。在当今我国社会制度已发生根本变革,科学昌明、经济繁荣的社会主义新时代,要对道教义理规范的内涵进行抉择性质地具体鉴别,便不能不有一个科学的、求实的、与新

时代文明相适应的准则。

大凡道教信徒中的守旧者,皆固执于道教义理规范中“神启说”的信念,认为一切皆“三清尊神”所降授或“祖师”所制定,都是神圣的、优良的;否则便是不虔诚,甚至目为是对神明的亵渎。

大凡社会上对道教义理规范抱轻蔑态度的人,则认为道教内涵杂而多端,近乎妖妄,是社会安定与发展的消极因素,只应批判,促其尽快消亡。认为不这样便是背离时代先进思想。

很明显,这两种认识与态度皆有所偏颇,因为都是脱离现实国情与道教实情的。

惟有依据我国正在建设有中国特色社会主义与道教仍具有广泛的群众性与国际影响的实情,依据新中国建立以来道教界一贯保持了与党和政府风雨同舟的政治表现实情,从全民根本利益与维护社会安定和促进社会发展出发,审视道教义理规范中可能对社会产生的正负影响,以择瑜抉瑕,认同其可以继续弘扬的“积极因素”和应予改革的“滞后因素”。既要求解放思想,更新观念,又必须实事求是。这个鉴别准则,便只能是国家宪法、法律及国务院颁布的依法对宗教进行管理的法规,其原则精神在政治思想方面的主要要求,便精辟、集中地体现在江泽民总书记的重要讲话中,即“在政治上热爱祖国,拥护社会主义制度,拥护中国共产党的领导。”落实到行动上,便是:宗教(包括道教)必须以维护法律尊严、维护人民利益、维护民族团结和维护国家统一为最基本的行为准则。

二、对道教义理、规范主体思想结构的剖析

道教经书甚多,明代刊行的《道藏》便有 5485 卷,明代以后陆续出现的经书亦略有数千卷(近人汇编有《藏外道书》)。卷帙浩繁,内容包罗万象,揆叙万类,诸如义理哲言、科仪规范、灵符神咒、修养方术等。而要对其义理规范进行清晰明辨,则务必先进行一番大致的梳理、归纳,使能对其主体纲要有所了解、把握。关于这方面的探讨,古往今来,议论颇多,见仁见智,各从其志。现对道教义理的主体思想结构,作简要剖析如下:

(一)道教的根本信仰为“道”。它既是根本的信仰,也是其教理教义的思想中心。一切理论、修养、规范、科仪皆围绕这个思想中心运作,即阐发、延伸、融摄。一切道经道书,其出发点与落脚点,都在于论证“道”的永恒常在与创造、支配宇宙一切的无限权威和力量。一切运作、行持,皆以尊道、循道、法道、证道、与道合一为主旨。道教的信仰与文化体系,就建筑在这个基础之上。而“道”这个字,从文字解释的角度来说,是一个有多种含义的词,在我国的传统文化中,运用得十分广泛。道教思想,渊源于我国殷商时代的鬼神崇拜,战国时代的方仙信仰,汉代的黄老道。它所说的“道”,除具有本原、运化规律、理念、道路、方技等意外,更具有灵性、悟性、善性、神

性、阴阳变化、五行生克等宗教性含意。道教崇仰的“道”，信者认为外能创造、支配宇宙一切，维护宇宙和谐与人世社会安宁；内则能主导人的心性、形体的安适和康健。

(二)在“道”的统摄之下，道教教理教义中较具有学术思想性的内容，可梳理出四大支干，一曰重生，二曰重和，三曰重德，四曰重术。

重生即重在阐发和论证“生”与“道”的关系。“仙道贵生”，生道相依相守，有道则生，失道则死，生道合一，则长生久视；重生轻死，务生为乐；我命在我，不属天地；更主生态平衡，珍视一切动植物生命。

重和即阐发和论证“道法自然”则宇宙和谐。反对战争，反对以强凌弱，使社会安宁；内求阴阳调和，则体安人寿；处世“和光同尘”，则谦虚受益，自然和谐，社会和平，世人泰和，无水旱虫兵疫之灾，是人类幸福、社会发展的关键。

重德即阐发和论证道德是维护社会秩序，保障人与人之间和善相处的纲纪。修养道德既是做人的基本要求，也是修证成仙的阶梯，劝善规过，勉人为善，功德圆满，必获吉庆；善恶报应，如影随行，天道承负，无可逃匿；醮仪祭祀，解厄度亡；慈心于物，济世利民；地狱五道，警人为恶；清规戒律，严谨修持；功过宝典，检束自律；忠孝友悌，正己化人，矜孤恤寡，敬老怀幼；天有司过之神，世有惩恶之刑，不履邪径，不欺暗室。

重术即道教素重养生延命，重视性命双修之方法与众术，有“道”无“术”不行之说，亦即信行方术是修道的途径。诸如内外丹道，诸种气法，动静功夫，道医疗病，养性延命，以及形形色色的星相占验数术。

以上四大思想观念，是道教义理规范的四大基点。

(三)道教信行的理想，有入世与出世之别。世俗的理想则是用道教入世法教化世人，使其遏恶扬善，为有道德正信之善人，大家和平友善相处，共建共居于太平国土，有圣贤治理国事，人各劳作食其精力，天下无水旱兵虫疫之灾，人寿年丰，太平安乐。其宗教性的出世理想，则是用道教的出世法，引导和感悟有善性者修行长生久视之道，得道成仙人，肉体飞升或精神升玄，进入神仙极乐之境。总的来说，道教信行的理想是两种人格和两种境界。道教认为，善人是修仙的基础和新的起点，登仙是善人最美好前景与归宿，两者是相联系的、一致的，前者是基础阶段，后者为超越阶段，也可说前者为世俗同尘阶段，后者为超脱尘俗阶段。

上述一个中心，四大基本要点，两种理想追求，可以说是道教义理规范的主体思想结构。

三、道教义理、规范中的“积极因素”

对于一种社会事物的内在因素，要鉴别瑕瑜，不能是靠主观好恶认定，只能客观地依据其具体的实质内容，衡其历史作用、文明程度及现实社会价值。

道教确实存在有浓厚封建意识的教条、规制及封建迷信性质的占验之术与非科

学的某些方技。这些是滞后于社会文明发展的消极因素,理所当然会受到科学理性思维的批判;但道教是根植在我国悠久文明沃土上的传统宗教,有其独特的道家、神仙家趣旨,并融摄了诸子百家中的丰赡文化,对我国社会发展起过一定的历史作用。就现实的价值观来看,其中曾有所补益于维护社会安定的思想因素及有益于群众修养身心的动静练身术;在相当大的程度上正是含蕴在其重生、重和、重德、重术的主体思想体系中。我认为这些尚能有所补益于社会的具体内容,可以谓为是道教义理规范中的“积极因素”。

(一)“重生”教义中的积极因素:1. 强调“仙道贵生”为道教首要宗旨,认为人生是珍贵的^①。2. 重生轻死,生生死死,乃自然事(人寿应是180岁)。在生乐生、生活宜丰,死后祭祀、供献宜简^②。3. 强调“我命在我,不属天地”,个人生命年岁的长短全赖自身的修养和锻炼,并非“天命”所决定,能同自然灾害、疾病及衰老抗争,自然保健长寿^③。4. 人生品格价值是多层次的,上品之人,毕生为真理、正义、公益事业而献力,效忠祖国,济世利人;中品之人,能接受教化,清静自正,向善行善、受人尊敬,进而可修仙道;下品之人,仅有动物属性,缺少人性、理性,顽劣作恶,不接受教化,为恶人,天理国法必惩之(载于大量道教仪范、规戒、传记、灵验记之中),启示人们在人生观方面要树立自尊、自爱、自重观念,无愧人生,珍视人生价值。5. 为追求长生久视,发明和融汇了很丰富的古人养生保健的方术,注重肢体运动、心性修养,也重视医药卫生,为我国传统的养生文化作出了卓越贡献^④。

(二)“重和”教义中的积极因素:1. 阐扬道家“道法自然”、“冲气以为和”之说。认为大自然最为完美、和谐,世人应以天为父,以地为母,热爱自然,勿践伐一草一木,维护生态环境,维护自然和谐的最佳状态。自然和谐则风调雨顺,万物繁盛,天无灾异,地多祥瑞^⑤。2. 反对社会动乱及一切不安定因素,主张世界和平,使世人安居乐业,竟其天年^⑥。3. 处世接物、谦和为贵,“和光同尘”,“知和曰常”,不炫己德、光而不耀,平易共处乃可益生^⑦。4. 以天地为父母,阴阳为纲,四时为纪,天静以清,地定以宁,失者死,顺者生,故养生贵在守“和”^⑧。清静怡和,人之性,顺物不逆,自然之性,“神静则心和,心和而神全”,怡和养神,则自安于内,清虚栖心,则不诱于外,自然

① 载《灵宝度人经》。

② 载《太平经》。

③ 载《西升经》、《抱朴子内篇》。

④ 载道教《道藏》方法、众术类中。

⑤ 载《太平经》及《戒律》。

⑥ 载《道德经》、《太平经》。

⑦ 载《道德经》。

⑧ 《云笈七签·九守》。

心身康泰^①。

(三)“重德”教义中的积极因素:“道德”是人类社会历史发展的产物,是制衡和调整人与自然、人与社会和国家、人与人之间的一种精神力量,是以伦理准则、行为规范维护社会安定的纲纪。我国的传统道德,儒家以“天启说”为思想来源,阐发而为名教纲常、四维八德。道教出现后,融摄世俗传统道德的内容,而与道教信仰相结合,使道德宗教化,宗教道德化,宣传“道德天尊”(即“太上老君”老子)降授《道德经》,启迪道德纲纪,“老君”即道德的化身,是绝真绝善绝美的楷模。认为道德原起于“道”。其后宗“道”之士,以戒、规、斋、仪、愿念、百药、百忌等形式,营构了道教的道德规范体系,成为“宗教道德”中之一系。以“道”的威严,“神”对善恶的监察和奖惩,用鬼神的威慑力量,遏恶扬善,订为修善证仙的途径。道教的道德规范,实质上与我国传统道德在基本内涵、社会功能上是一致的,不过更以“神”的诫命,加于信道者与社会,并逐渐使其“善恶观”、“天道承负观”、“因果报应观”融入我国的传统道德。如《初真戒说》中说:“出世于入世之中,达身于省身之内,实有佐于王化,绳人于众善也。法中之戒,即正心诚意之学;戒中之法,即治国齐家之化,不过欲人循文归正,借此知玄,……道律治己,王律治人,二者表里,以扶世教。”道教的道德规范,对信道者以及通过道教文化影响社会道德风气,扬善遏恶,从而维护社会秩序,消弭动乱,这在它所维护的社会安定能够促进社会进步时,其积极效果是不可否定的。道教道德诫条,针对社会上人的禀性素质的多层次性,其规范方式与目的也相应是多层次的:上品之人,身先无犯,是道德楷模;中品之人,心有上下,观境即变,施以教化,可塑从善;下品之人,恶心万般,有的尚可禁制,有的身同禽兽,有人形而无人心^②。道教注重对中品人施以“善恶观”、“因果报应观”、“天道承负观”的教化,对下品人则重警告与禁制。“思量作恶,化为地狱恶鬼;思量修善,化为天堂善神”、“邪淫化为犬豕,仁慈化为圣贤”^③。《智慧上品大戒》甚至向信道者及社会发出呼吁:“宁守善而死,不为恶而生!”白云观《清规榜》说:“身命为本,廉耻为重!”道教可以说是重道德的宗教,它制订的戒、规、仪、斋、愿念、百药、百忌等诸种道德教条,在《道藏》经书中收载十分丰富,其中基本内容不仅仍在广大道教徒行持中存在,而且在社会进步时代对一部分人也还有一定的教化导善价值。

(四)“重术”教义中的积极因素:道教义理重人贵生,务长生久视之道,疏于抽象地侈谈心性,而注重于形神的实际炼养,讲究实际的炼养方法和众术。它独具特色的众多方术,便是为了疗病保健、养生延命之道服务的。其长期实践的经验,便大量载

① 《云笈七签·七部语要》。

② 见初《初真十诫》与《说十戒》。

③ 《初真戒》。

于《道藏》经书库存之中。道教的炼养方术,道教一般称之为“道功道术”,或者称之为“功夫”,在学术界则为道家的“养生文化”。它的质朴的理论与方技,在历史上对推进我国和世界科技、卫生事业的发展,是有不可否定的积极效益的:1. 它有其形神的动静、内外、精气、方药全面炼养的养生理论。它的重人贵生的务实价值观,生道合一的生命观,形神统一、性命双修的内炼体系,医药济世的科学精神,都包含有积极思想因素。2. 它的“静功”,引导修心安神,如心斋、坐忘、九守、内观、守一、自然诸功法,对澡雪精神,止欲清神,是有积极作用的。3. 它的“动功”,引导人们重视形体运动,达到强身健体的目的,如八段锦、五禽舞、武当内家拳术以及摩踵法、坐功法、鼓琴法等等,至今仍为爱好体育运动者所喜爱。4. 它的“气功”(古称“气法”),注重呼吸锻炼,如吐故纳新法、调息法、行气法、服食法、胎息法、服气疗病法等,至今仍为医疗界及体育科学研究者所关注,并在深入研讨中。5. 它所秘传的“外丹”、“内丹”,亦有其精奥的科学因素,如炼丹术与冶炼学、化学,炼丹术与中医外科学,炼丹术与中医本草学,内丹三义理论,内丹气机升降出入和药物升降学,也都在推进科技的历史发展中起过积极作用,至今其精华部分,仍在现代科学文化引导下进行深入发掘与研究。6. 其它修摄杂术,如导引、按摩、行走坐卧锻炼法、存思、房中卫生等,其中不少内容对养生保健颇多裨益。7. 道教论述、释解的经籍道书很多,可以说是功法逾千种,五光十色,杂然多端。其较著称者,如:《周易参同契》、《黄帝九鼎神丹经》、《太平经》、《黄庭经》、《抱朴子内篇》、《太清石壁记》、《太清丹经要诀》、《石药尔雅》、《真元妙道要略》、《抱朴子内篇》、《无上秘要》、《养性延命录》、《服气精义论》、《胎息精微论》、《坐忘论》、《悟真篇》、《元气论》、《道生论》、《庚道集》、《六根归道论》、《龙虎精微论》、《古文龙虎经》、《灵宝中和经》、《太清道林摄生法》、《三洞道士居山修炼法》、《渔庄邂逅录》、《丹房鉴源》、《混俗颐生录》、《摄生纂录》、《修真精义论》、《化书》、《神仙养生秘术》、《神气养形论》、《养生泳玄集》、《修真秘录》、《大丹直指》等等,都是好事道教传统养生文化者热衷研讨的书。关于侯神、守庚申、符箓、禁咒、手印、占卜、星相、风水、望气、巫蛊等术,因其较远于新时代的科学文化,对社会殊多弊害,故搁置不论。

四、发挥“积极因素”的积极作用,为社会服务

乍读《道藏》,确感光怪陆离、杂而多端,但在逐渐了解一点我国传统文化发展史的常识后,便也逐渐认识到它同我国哲学思想、伦理道德、古代科技发展有着密切关系,发现它的珍贵资料价值,认识到它具有我国道家道教文化特色的光彩。在古代特定的历史条件下,它曾以方仙之道对抗天命之道;曾以道家争取精神解放的思想反对封建名教纲常的桎梏;曾以古代科技鼓舞人民生活的勇气,与大自然抗争,争取长寿;曾举起“太平”的旗帜与腐败的封建统治斗争,企图建立“太平世界”;曾竭力阐扬中

华民族的伦理道德,维持社会的安宁,显示了它爱国崇德的情操。这些都反映出它蕴含的“积极因素”在历史上发挥过一定的积极作用。它是重入世、重实践、重经验,较为务实型的宗教,走入世的道路而求出世的目的。道教循着热爱自然、热爱和平、热爱生命、崇尚伦理道德的趋向走过来,对我国早期科技、养生、医药事业的发展,作出了很大的贡献。在近千年的遭受“妖妄”、“淫秽”、“垃圾堆”的斥责声中,它曾受到被排斥和歧视,走过漫长坎坷的道路。当明清以来西方科学文明渐次传入我国,有识之士受启发,才逐渐更新观念,另眼看待这独具特色的土教。转而研究《道藏》中蕴含的珍贵的古代科技资料与质朴的义理,承认我国方仙炼养者经过长期探索、实验、总结的在金丹冶炼、气法养生、中医本草、天文历算方面的成就,是近代科技的先驱;它的重生、重和的义理具有东方智慧的人生哲理与自然观,从而逐渐引起有些欧亚学者向东方道教寻找人生智慧,引起研究道教文化的热潮。

在对道教义理规范的主体思想结构作一番大致地考察后,试探性地辨认了它有现实社会价值的因素,那么,道教界又应如何发挥这些“积极因素”,为社会主义社会服务呢?

首先要与道教界的自身建设相结合来提出要求,采取积极的、合适的方式方法进行,亦即本着发扬“积极因素”的方向,加强道教自身的建设。现在我国的道教职业人员,仅大陆地区便已近三万人,宫观道院等道教活动场所已近 1800 座,各地爱国道协组织已有 133 处。它们所联系并受其精神影响的散居道士、居士及社会一般信教群众何止百万?其影响相当广泛,显现的或潜隐的精神力量,也是相当可观的。在进行两个文明建设的今天,当然要积极引导。作为道教界本身,当然要在与社会主义社会相适应的时代要求下有明确的使命感、责任感以及紧迫感。在具体途径与步骤上,有必要关注如下方面:

(一)宫观及各级爱国道教团体,要组织全体道众,认真学习江泽民总书记《高度重视宗教工作》的重要讲话,面向新时代,相应地更新观念,改变因循守旧思想,大胆改革不适应社会主义的道教制度和教条,大力发掘和发挥道教教义、教规和道德仪范中的积极因素,为社会主义服务。不搞通这一存在于相当多一部分人的思想认识问题,就会产生思想阻滞力量,在一定程度上不能与新的时代沟通,而出现与社会主义社会相冲突的现象。

(二)从当前道教界总的情况看,因八十年代以来,发展甚快,对教职人员的培训工作,跟不上其发展速度,因而呈现出素质一般较差的状况。学习义理规范、践行修持,均较以往松弛懈怠,这与道风滑坡有一定关系。故而加强教育,强调学修结合,十分重要,特别是要强调以发扬道教优良传统,发挥道教积极因素为前提,改进道教院校教学工作,培养合格师资人才。宫观培训及师徒授受皆要遵循学修结合的方针,提高素质修养,振新道风。这对维护社会稳定直接或间接是有所裨益的。

(三)在弘传道教优良传统与积极因素方面,研究经籍及重刊和阐释、宣传其经籍义理的部门和个人,有很大的责任与中介作用。1998年8月24日,中共中央常委、全国政协主席李瑞环在与中国道教协会第六届领导班子成员座谈时的讲话中说:“近几年,我对宗教界的朋友们多次讲过这样的话,中国传统文化相当一部分是从佛道等宗教中来的。我国宗教文化中有许多的东西迄今仍有进步意义,特别是一些主张、格言、规定,同我们现在所提倡的精神文明建设的有关思想和作法并不矛盾,希望宗教界的朋友们能够对此加以挖掘,进行整理,以便在现实生活中更好地发挥积极作用。”他还说:“江泽民总书记对这件事情很重视,专门找赵朴老谈过话。年初,总书记接见全国统战部长时还要求组织人力编一点这方面的小册子。我建议道协的领导结合道教自身的特点,认真做一做这项工作。”可见,道协领导成员及道教界有识之士,应当加强在道教研究工作与编辑出版道教书刊工作方面的积极引导作用,发扬道教优良传统。

(四)依据对道教主体思想结构的梳理,可以认为,道教的优良传统即为“尊道贵德,清静自正;道法自然,重生贵和”。道教义理规范中的积极因素便是蕴涵于其中。要发扬优良传统和发挥积极因素,当然有赖于讲经演戒,这便要考虑到道教典籍均出自古代,远则出自春秋战国之际,近则出在明神宗万历年间(1573—1620)之前,基本上是属于封建时代的古籍。虽然它的人文(礼教文化)、人道(人类道德规范)主义色彩较浓的伦理原则与导善美德,曾为封建社会的发展起过一定积极作用,如今也仍然对社会一部分有宗教信仰的人具有精神制约功能,但它的一些观念与词语的含意,留有旧社会历史时代的烙印,故而现在阐释和宣讲时,也需要本着新时代的文明,去粗存精、去伪存真,结合实际地宣扬,注意用当代精神文明的观念、语言来表述其内涵。既不能原套照搬,也不能离其实质精义。从道教的义理规范来看,既有其积极的部分;也存在同现实社会主义初级阶段的上层建筑意识形态有不相适应的地方。道教教职人员既是宗教信徒,也是国家公民,故而道教徒既要认清社会位置践履道教的义理规范,也要参与国家精神文明建设,不忘全国各族人民前进的方向,作“四个维护”的好公民,作社会主义制度坚定的拥护者。既要关注道教实情,也要关注国家实情,脚踏实地,看清方向,“爱国爱教,团结进步”!

(原载《世界宗教研究》1999年第3期)

道教与我国的传统文化

一提起我国的传统文化,似乎仅是指儒家文化,其实我国的传统文化乃是诸子百家汇合而成的文化形态,特别是指儒释道三家汇合而成的文化形态。其内涵十分广

泛,包括哲学思想、宗教信仰、文化艺术、道德观念、民间风俗、古代科技等等。道教是我国传统文化的重要组成部分,它对我国社会、哲学、文化等诸方面的发展,都有很大影响。这里仅就哲学思想、文化艺术、古代科技三方面,略陈道教与我国传统文化的密切关系。

哲学问题,首先是思维与存在的关系问题,什么是宇宙的本原,是精神,还是物质?世界是天神创造的,还是从来就有的?道教的教理教义就是从这一哲学基本问题发端而延伸的。道教的神仙理论,基本是围绕七个问题展开论证:一为宇宙本原问题;二为神仙与人的关系问题;三为形与神的关系问题;四为仙境与阴曹地府的问题;五为善与恶的问题;六为因果报应问题;七为神仙的灵验问题。道教经籍论证:“道”是宇宙本原,“道”的神化便是“太上老君”;神仙与人是主宰者与被主宰者的关系;人经过道法修炼,“阳神”可以出壳,离开形体,得以永存;道教的道德规范,认为有利于人类以及生物者谓之善,符合于伦理纲常者谓之善,否则被斥为恶;因果报应,如影随形,积善者入仙境,作恶者入阴曹地府受罚。总之,信奉道教与否,关乎生前死后的福祸。道教所论证的神仙存在及神仙有无上权威的根本论点,与唯物主义的哲学思想是截然对立的。围绕上述七个基本命题论证,便成为道教义理的核心内容;延伸开来,便形成了道教的思想体系。它对社会上相当大一部分人的宇宙观、人生观发生了强烈而深刻的影响,指导和决定着信徒的生活与行为,对社会产生着直接的、重要的影响。有史以来,就汉族地区来说,可以说没有一个人能免于这种有形或无形的精神熏染;没有一个地域、一个朝代能免于这种迷雾的缠绕。它已成为我国传统文化乳汁中的一种成分,没有一人未曾吸吮它,不论是自觉的还是不自觉的。道教作为宗教唯心主义中的一种哲学思想体系来说,自然与其它宗教及学派之间既有个性而存在对抗,又有共性而在一定条件下相互交融,在斗争与交融的过程中发展。道教作为一种意识形态,固然是一定社会经济、政治状况的典型反映,但它也以宗教方式反映出一定社会历史时期的哲学、文学、艺术与古科技状况。道教的唯心主义哲学思想,在客观上也为人们探求真理提出命题,启发、诱导人们去探索人生、人体、命运、社会、宇宙等方面的奥秘。它同异己的思想体系是辩证关系,在对抗与交融中共同演进。从这一角度讲,道教在客观上曾推动中国哲学的深入发展。具体地说,道教在形成与发展的过程中,既吸取了道家、墨家、儒家、阴阳五行家、佛教的思想;同时也在吸取诸家哲学思想的过程中,对其它哲学思想的发展予以影响。

比如,秦汉的哲学家,已经用阴阳五行说设想了关于宇宙的构成,但是道教却吸取了老子的宇宙生成论及东汉哲学家王充的元气说,建立它的神、道、元气三位一体的宇宙本原论。《老子》四十二章说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”认为“道”是宇宙的本原。王充的《论衡》则认为宇宙的根本是“元气”,“天地,含气之自

然也”^①，“天地合气，万物自生。犹夫妇合气，子自生矣”^②。道教最早的“神书”《太平经》，吸取传统的资料，造构自己的宇宙生成论。《太平经钞·戊部》说：“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。”《太平经钞·乙部》说：“六极之中，无道不能变化，元气行道，以生万物，天地大小，无不由道生也。”又说：“道无所不能化。故元气守道，乃行其气，……自然守道而行，万物皆得其所矣。”《太平经》卷九十八说：“然天地之道所以能长且久者，以其守气而不绝也。”十分明确地说出了“元气行道”、“元气守道而行”，道“守气”乃能“不绝”，道与元气是不能分开的关系，实际上这里的“道”就是元气的运动，无元气的运动也就绝灭了“道”，无“道”也就根本不存在元气，“道”与“元气”在概念上为二，而实为一。这样，宇宙的本原便是运动的元气。本来宇宙只有运动的物质，而物质只有在空间和时间之内才能运动，运动与物质合一。《太平经》的这一论点，是相当高明的。可是，道教毕竟是宗教，终究未能摆脱宗教的普共性，认为在“道”、“元气”之中更有神灵的主宰，是神灵促使元气守道而行。《太平经》卷四十二说：“其无形委气之神人，职在理元气”。虽然如此，毕竟为宇宙生成论增一新见解，说出了物质与运动的关系，深化了宇宙生成论的理论。

黄老道是道教的思想渊源之一，汉初的黄老道主要是阐发以清静无为为修身治国根本原则，偏重于人君南面之术。后方士与儒生的交融，鼓吹黄老养生修真之术，神化黄帝、老子，而演变为东汉的黄老道。西汉司马炎在《论六家要旨》^③中评介道家“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”。太史公所说的道家，与东汉张角所事之黄老道，在内涵与实质上并不一样，前者是哲学流派，而后者是宗教。事实上是道教继承、发展了黄老学说中的神秘主义思想成分，而崛起的一大宗教教派。

魏晋玄学兴起，玄学崇尚老庄，道教宗祖老庄，这便在客观上造成了两者同源而可能融合吸取的条件。道教吸取玄学中的思想成分以丰富自己的神学理论，最明显的例子是东晋葛洪《抱朴子·畅玄》，从神仙信仰的基本立场出发，阐述“玄”为宇宙本原，他说：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”他在吸收先秦道家学派、儒学、东汉黄老道及魏晋玄学的基础上建立了神仙金丹道的理论体系。他既吸取道家思想，又对老庄提出自己的看法。《抱朴子·外篇·用刑》说：“道家之言，高则高矣，用之则弊，迂落迂阔，优干将不可以缝线，巨象不可使捕鼠，金丹不能凌阳侯之波，玉马

① 《谈天篇》。

② 《自然篇》。

③ 见《史记·太史公自序》。

不任骋千里之迹也。”《抱朴子·内篇·释滞》中说：“又五千文虽出老子，然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事，有可承按者也。但暗诵此经，而不得要道，直为徒劳耳，又况不及者乎？”又说：“至于文子、庄子、关令尹喜之徒，其属文章虽祖述黄老，宪章玄虚，但演其大旨，永无至言。或复齐死生谓无异，以存活为徭役，以殂歿为休息，其去神仙已千亿里矣，岂足耽玩哉？共寓言譬喻，犹有可采，以供给碎用，充御卒乏，至使末世利口之奸佞，无行之弊子，得以老庄为窟藪，不亦惜哉！”葛洪认为老庄诞谈，特别是齐生死，与神仙道教大相径庭，道教主张练形全身，重生恶死。在《抱朴子·外篇·博喻》中以相对比较而论事物差别，反对庄周的相对主义。在《外篇·诘鲍》中反对老庄的自然主义与复古主义，以进化观反对保守。在《外篇·文行》中主张薄古厚今，对社会持进化观，反对崇古。在“有”与“无”的哲学命题上，葛洪沿袭了老子及玄学的说法，适应玄学盛行的社会思潮，易“道”名而为“玄”名。关于“玄”的有无，《内篇·道意》中说：“论其无，则影响尤为有焉。论其有，则万物尤为无焉。”恍恍惚惚，似乎说有就有，说无就无，说“有”又不可把握，说“无”而又有其影响存在。他的结论是“因兆类而为有，托潜寂而为无”^①，“有因无而生焉”，“有者无之宫”^②，貌似以“无”为根本，实际上承认了“有”是产生万物的起点。在论及形神关系时，认为“形恃神立，神须形以存”、“形者神之宅也”、“形劳则神散，气竭则命终”^③，修真之道在于“形神相亲，表里俱济”。这表明道教既受道家及玄学影响，又有所发展。从历史上看，道教对我国哲学诸流派，亦有所影响。《列子·杨朱》中说：“生民之不得休息，为四事故：一为寿，二为名，三为位，四为货。有此四者，畏鬼、畏人、畏威、畏刑。此谓之遁人也。”魏晋玄学派的竹林七贤则颇受道教影响，最显著的是嵇康，他曾作《养生论》，对道教求仙之说，颇有阐发，首先肯定了神仙的存在，“神仙虽不目见，然记籍所载，前史所传，较而论之，其有必矣”。又说：“至于导养得理，以尽性命，上获千余岁，下可数百年，可有之耳。”俨然也是方士口气了。

魏晋以来，我国的传统文化领域，一直是儒、释、道三家鼎立，三家之间既相绌而又相融。从宗教信仰的阵营来说，佛道联合以抗儒，从民族情感和维护民族伦理道德来说，儒道联合以排佛，三家之间对抗是表面的，斗争的实质是政治、经济利益问题，鲜有单纯之义理问题；相反，在义理方面是相互启发、模仿、融合，没有彼此不可逾越的沟壑，而是共同演进，势在必然。从道儒的关系来说，儒家的谶纬学说对道教影响便很大。如《易纬·乾坤凿度》认为宇宙生成的过程是：“易始于太极，太极分而为二，故生天地。天地有春夏秋冬之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。

① 《内篇·畅玄》。

② 《至理》。

③ 《内篇·至理》。

八卦成列,天地之道立,雷风水火山泽之象定矣。”历太易、太初、太始、太素、浑沦而有天地。这种宇宙生成论便被道教丹鼎派所吸取,《周易参同契》等丹经便是据此敷演而论天人造化的。关于儒家所阐述的伦理纲常的理论,也是道教所重视和吸取的。儒家的道德观念,素来与政治有密切关系,封建的伦理道德就是维护封建统治阶级利益的社会规范。儒学以伦理纲常、四维八德为核心,敷演而为理论体系,逐渐成为中国传统文化思想的主导成分。早期道教的《太平经》、《老子想尔注》都把“道”与伦理道德紧密结合。《太平经合校》卷十八至三十四中说:“三纲六纪所以能长吉者,以其守道也。”《老子想尔注》中说:“道用时,臣忠子孝,国则易治”,“道用时,家家慈孝”。首先是把修道与遵循伦理道德融而为一,进而把“道”置于至上的地位,“道用”及“守道”才能出现“臣忠子孝”,用道而后才有德,有法始能治国。既有所吸取,而又有所敷演。反过来却又使封建伦理道德更为神圣化。东晋的著名道教学者葛洪,主张援儒入道,儒道合一,他说:“欲求仙者,要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修,而但务方术,皆不得长生也”^①。但他又主张“内道外儒”,“道本儒末”,用道修身,用儒治世,以道为本根。道教吸取儒学,而儒学也吸取道教思想,比如宋元理学就是一例。理学的创始者为北宋的周敦颐(濂溪),而周敦颐的《太极图》便来源于以图解《易》的图学创造者陈抟。陈抟是五代著名道教学者,隐居修真于华山。南宋朱震《汉上易解》中说:“陈抟以《先天图》传种放,放传穆修,穆修传李之才,之才传邵雍。放以《河图》、《洛书》传李溉,溉传许坚,坚传范谔昌,谔昌传刘牧。穆修以《太极图》传周惇颐(周敦颐),惇颐传程颢、程颐,”明末黄宗炎《太极图说辨》中说:“《太极图》者,创于河上公,传自陈图南(陈抟),名为《无极图》,……周茂叔(周敦颐)得之,更为《太极图说》。”周子之道学,实远源于《参同契》、唐司马承祯主静去欲说和陈抟之以图解《易》,实质上是道教与儒学相融合的新儒学。南宋的理学大师朱熹,“清夜眠斋宇,终朝读道书”,与道教更有密切关系,曾托名崆峒道士邹訢,作《阴符经注解》、《参同契考异》。儒道在历史上相互影响、融合是十分显著的。

佛教与道教同为宗教,是在本质上相同的意识形态,只不过在具体教义上有所差别。由于佛教是外来宗教,因此初入中国只能依附儒学、方仙、黄老及道教以谋自存,汉末三国时人们皆视佛教为方仙、黄老之一支,黄老、浮屠并祀,佛老并称。东晋以后,佛教融合玄学而义理大张,羽翼渐丰,遂摆脱儒道而独树一帜。道教在东晋以后,在“有”、“无”之争的哲学问题上,实际偏重主“有”,轻忽抽象心性义理之分析,而注重实际、具体方技之实验。不重哲学思想的深化发展,只重形体炼养,发展方术,故而在哲学思辨方面渐渐落后于佛教,至南北朝则转而向佛教吸取宗教思想了。比如佛教的“轮回”、“地狱”、“三业”等,为道教所吸收和模拟。但是,在宗教修炼方术方

^① 《抱朴子·自叙》。

面,佛教徒亦暗中向道教学习。比如唐代的著名道教学者司马承祯吸取佛教天台宗止观、入定、安处、敬信等思想,建立了他收心、真观、坐忘的道教修炼理论;而佛教天台宗第三祖慧思(南朝陈人)在《誓愿文》中便曾说:“今故入山,忏悔修禅,学五通神仙。……愿诸贤圣佐助我,得好芝草及神丹,疗治众病除饥渴,……借外丹力修内丹,欲安众生先自安”。佛教大师慧思也在从事道教的炼养。又如智顗《修习止观坐禅法要》谈丹田、呼吸吐纳之事;湛然《止观辅行传弘诀》谈金丹及不死之药。佛道在历史上不断发生争社会地位、权势的对抗事件,但在思想上的相互摄融则是不断的,终而至宋以后高唱三教合一。故研究中国传统文化,不可以不研究佛道,欲懂三教之关系,则必须三者兼而考察;否则,往往会是片面的,偏执的。

道教对我国传统文学艺术的影响也比较显著。宗教信仰在社会上是一股声势相当大的思想巨流,关乎无数信仰者的人生观;宗教思想及宗教情感,必然在信教道士的行为中流露。宗教徒为了弘扬宗教,扩展其影响与势力,也常用文学艺术形式为手段,渲染、增加宗教的感染力,推尊和美饰其教。宗教的出世思想及其美妙的幻想,往往为文人墨客所欣赏,无形中有澡雪精神,解脱拘泥世俗的作用,使之能开阔视野,驰骋想象,增加作品的浪漫主义色彩,与超脱尘俗的情操。这样,在文学艺术领域,就出现了专以宣扬宗教为题材的作品以及带有宗教出世思想的作品,其形式多样,丰富多彩。

在道教经典中,阐扬教义、陈述方术,赞颂仙真、描绘仙境、记传人物的文学作品很多,诗词、散文,形式多样。著名的有《参同契》、《黄庭经》、《抱朴子》、《清静经》、《玄纲论》、《悟真篇》、《神仙传》及《步虚词》等等。在我国历代文学宝库中,有关道教的诗、词、戏剧,小说、散文也不少。远在战国时期,伟大诗人屈原便遗有以遐想神仙的抒怀散文诗《远游》,发出“贵真人之休德兮,美往世人登仙”的赞叹。西汉的司马相如、司马迁,东汉的曹植,都有描绘仙境的文章。经文人妙笔渲染,神仙则潇洒超逸,仙境则缥缈美妙。随着道教的形成与发展,影响渐为广泛和深刻,反映于文学的作品则日渐丰富。如魏晋南北朝的《游仙诗》,著名作家有曹丕、曹植、张华、陆机、郭璞、沈约、陶弘景等,刘勰《文心雕龙》赞美这种诗读之令人生“飘飘凌云”之感。这种诗的体裁与风格,为后人所欣赏,因而多有借神仙之说以抒情怀者。自魏晋南北朝兴起的尚有描绘神仙轻举之妙的《步虚词》,著名作家有陆修静、庾信等,至唐宋以后则更甚,《敦煌琐掇》记载唐时观内道士“朝朝步虚赞,道教数千般”。唐末的著名道士杜光庭则更是写《步虚词》的能手,在他所著《玄门科范大全集》中保存有不少。这类作品虽系道场法事所讽诵,但辞藻雅丽,文学色彩很浓。唐代诗词作品,在文学史上放射异彩,其中具有神仙味道的名人名作很多,突出的代表便是曾受道箓的著名诗人李白,其诗作有强烈的浪漫主义色彩,如“尚采不死药,茫然使心哀。连弩射海鱼,长鲸正崔嵬。额鼻象五岳,扬波喷云雷。髻鬣蔽青天,何由睹蓬莱”(《古风》)、“西上

莲花山,迢迢见明星。素手把芙蓉,虚步蹑太清。霓裳电广带,飘拂升天行”(同上)、“白帝金精运元气,石作莲花云作台。云台阁道连窈冥,中有不死丹邱生。明星玉女备洒扫,麻姑搔背指爪轻。我皇手把天地户,丹丘谈天与天语。九重出人生光辉,东求蓬莱复西归。玉浆悦惠故人饮,骑二茅龙上天飞”(《西岳云台歌送丹邱子》),飘逸豪放,颇富神仙思想,无怪世人誉之为“诗仙”。宋代的苏东坡、陆放翁均有这样的诗作,后之步尘者也大有人在。唐宋时还有一种文学形式叫“青词”,亦称“绿章”,是道士作坛醮时献给天神的奏章表文及颂诰。陆游诗中便曾提到“绿章夜奏通明殿,乞借春阴护海裳”。明代这种文式随着道教的甚嚣尘上而更盛,由于皇帝崇奉天神,文人大臣竞相以献青词邀宠,如严嵩便被世人讥为“青词宰相”。元代戏剧文学发达,专以演述神仙飞升故事为内容的戏剧十分突出,据钟嗣成《录鬼簿》,此类剧至少有四十本,如《青松记》、《岳阳楼》、《黄粱梦》、《八仙庆寿》、《蓝采和》、《铁拐李》、《萨真人夜断碧桃花》等等。元代著名戏剧作家马致远,便是以道教神仙度化故事为题材的有代表性的作家。明代的周宪王朱有燉(诚斋)也是编写神仙故事的剧作家,创作有度化解脱剧、女仙剧、庆寿剧等,《也是园藏书目》所举其剧作,亦大多为神仙度化故事。与此同时,教坊编演的神仙故事剧还有不少。明清两代,故事小说繁荣,其中属道教人物故事以及有关道教炼养、醮仪的描述的不少,或言神仙与妖魔之抗争,或言炼养之玄奥,或言醮仪之繁缛,既有长篇巨幅,也有短篇章回。著名作品如《西游记》、《封神演义》、《水浒传》、《红楼梦》、《聊斋》、《三言二拍》、《白蛇传》、《武王伐纣平话》等,都与道教有密切关系。

总之,道教的虚幻义理不仅影响文学领域开创出一种出世、超逸、有强烈浪漫主义色彩的清新风格,而且以神仙度化为题材的作品,不论诗词歌赋、戏剧、小说都十分丰富。研究我国文学及其发展史,是不能不对此加以关注、探讨的。

在艺术方面,由于艺术具有形象和情感的特殊的感染力,因此宗教徒便要利用艺术作为宣扬其教理教义的手段,使之为传播宗教服务。在政权信赖神权的封建时代,统治者无不殚尽全力利用精湛的艺术技巧来渲染、美饰宗教,使神圣的灵光更增添艺术的感染力,强化人们的宗教心理和宗教情感。同时,艺术反映生活,宗教生活是社会生活的一部分,艺术家也自然会反映和表现社会上人们的宗教生活,宗教为艺术家提供了题材和生活素材。这样,宗教对艺术的历史发展,当然会产生重要的影响,逐渐地形成具有独特意义和风格的宗教艺术。它的形式包括绘画、雕塑、音乐、书法、舞蹈等等。绘画方面有神仙画、水陆画、壁画、山水画、故事画、图案等。六朝四大画家之一的顾恺之有《列仙图》、《三天女像》、《云台山》等,并画龙以寓老子犹龙之说。唐代吴道子有《五帝五官》、《星宿像》、《鬼伯》、《老君像》。唐代道士画家张素卿有《龙虎图》,在青城山丈人观画有五岳,四渎、十二溪女、山林、溪沼、树木诸神及岳渎曹吏,还有《老子过流沙图》、《五岳朝真图》、《九星图》、《五星图》、《老人星图》、《二

十四化真人像》、《太无先生像》、《容成真人像》、《葛元真像》。他刻意创新,被尊为“一代画手”。宋元道观壁画,无不被世人奉为典范。五代时有名画家二百五十余人,其中以道、释画为主者达一百十三人。宋代画家武宗元,其传世道画有《朝元仙仗图》等。道观之内绘壁画,五代时已相当普遍,现存有山西临汾和洪赵县的宋代道教壁画,泰山岱庙的《泰山神启跸回銮图》。元代有山西永乐宫之道教壁画,在艺术上有很高的成就,闻名中外。道教雕塑神像,起自南北朝,受佛教刻像影响而产生,现存有北魏释迦、老子碑(浮雕)、宋代泉州巨型老君像、元代山西太原龙山石窟、掖县石窟、四川安乐唐代玄妙观摩崖造像、大足县多处摩崖造像,还有四川南山、石门山造像。道教的绘画、雕塑作品固然是中国传统艺术理论的体现,但道教“以神写形”、“以形传神”、“画以立意”的宗旨,及凝神、安详、庄严、超尘的宗教思想,也影响我国传统艺术理论及作品。如我国的山水画便具有道教思想的意境,画中常有仙人及隐逸之士,云雾飘渺,傲崖苍松,茂林修竹,猿啸鹤舞,给人以脱俗超尘之感,诱人摆脱尘世纷扰,寻觅优美之仙境;同时亦赋予了山水自然以灵性,促进艺术意境的深化、哲理化。道教与音乐亦有密切关系,相传巫以歌舞降神,道教为巫觋之遗绪,道士们在举行宗教仪式时也必定使用音乐,所谓扣鼓集神、悬祷而告。道教的法事甚多,按科仪所定程序,组合颂、赞、步虚、偈等道曲,随法事内容之不同而变化。道教以乐伴诵,起自北魏寇谦之的“华夏颂”、“步虚声”,经长时间的历史发展,不断吸取宫廷音乐、民间音乐及佛教音乐的韵调,不断得到丰富和提高,积累了相当丰富的古典音乐资料。道教音乐在发展过程中也给我国传统音乐以影响,如唐代的《霓裳羽衣曲》、明代的《庄周梦》、《羽化登仙》、《逍遥游》、《八公操》、《颐真》等,都在一定程度表现有道教斋醮音乐韵味。道教有一些步虚声韵、曲牌,至今仍为人们所喜爱,苏州道士阿炳的演奏,也至今仍为广大音乐爱好者所欣赏。道教与书法更是关系密切,两晋南北朝世奉天师道的知识分子,往往皆精于书法,因书法与写表文、写经、画符、扶乩有关,皆要求书写精美,如晋之王羲之、王凝之,杨羲、许翊、郗愔,南北朝之楼惠明、钟义山、陶弘景等。综上所述,宗教与艺术,相互影响颇深。陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》中说:“艺术之发展多受宗教之影响;而宗教之传播亦多倚艺术为资用。”我以为十分中肯。

古代科技文明,亦属传统文化范畴。道教主张贵生重术、济度众人,先秦依于鬼神主事的方仙道,已经热中于行气、房中、服饵、导引等方术。方士对不能理解的事物,便以为其中必有神灵。他们吸取之以丰富其教,文饰其教,神秘其教,并笃信而实验之。这在客观上推动了古代科技的发展。尔后道教承方仙道之绪,吸取早期冶炼学、医药学、养生学以为道术,东汉末魏伯阳吸取原始冶炼学作《周易参同契》,东晋葛洪作《黄白》、《金丹》,倡导炼丹术;魏晋时期吸取人体解剖学而造作了《黄庭经》;南北朝时期吸取古养生学而有《养性延命录》等等。道教的炼丹士们,在实验中烧炼

黄金、白银、药物散丸,炼制火药,甚至生活中的制作豆腐、酿酒等技术的兴起,也都与术士们的实验有关。服金丹以求登仙,这是宗教幻想,而烧炼黄白却是科学实验,是近代化学的前驱。葛洪的《黄白》、《金丹》,郑隐的《真元玄道要略》,陶弘景的《刀剑录》、《合丹药诸法式节度》、《集金丹黄白方》、《太清诸丹集要》、《炼化杂术》,书中的实验记录十分丰富,在我国化学史上有很高的价值,是对自然科学的伟大贡献,是中华民族乃至世界人民的宝贵财富。服食药饵,以求长生不老,这是宗教幻想,但因医药得当而却病延寿,则是科学。葛洪撰《肘后备急方》,十分精确的也是最早地记载了对结核病、天花等传染病的认识,所著《抱朴子》中的《仙药》、《极言》,对医药学有卓越的见解和贡献。南朝梁时的著名道教学者陶弘景撰有《本草集注》七卷,订正魏晋以来本草学中之种种舛谬并吸收了古今名医的宝贵经验,成为一部药理学名著。他还撰有《药总诀》、《肘后方一百》、《效验方》等。后世道教学者孙思邈、马丹阳均为有名之医药学家,道教采药务医者相当普遍,人数也相当多。道教有相当丰富的养生资料,它吸取古养生学,并进而开拓了人体科学。近世所盛行之形形色色的养生法,几乎无一不与道教有关系,或者说大都源出于道教。道教与古天文历算亦有密切关系,从西汉成帝时齐人甘忠可倡导太平道,主张顺应天道,便强调漏刻应与历算保持一致。葛洪研究天文,著有《浑天论》;北魏寇谦之精于髀算;南梁陶弘景曾造浑天象,用机转动,与天体相合,制法精密,他撰有《帝王年历》、《天文星经》、《天仪说要》、《象历》、《七曜新旧术》等。由于道教认为丹道与天地造化同途,故多留意于古天文学。道教所保存的古科技资料,术士们都曾用来为宗教服务。术士们在实验中也偶有新的发现,这种偶然的发现再经实验,便在客观上促进了古科技的发展。或谓道教与古科技并不矛盾,从形式上看确乎如此;实质上截然有别,道教是用宗教观点去认识与运用科技,把古科技抹上了宗教色彩,从而把它混杂于宗教教义之中。从事物的表面来看,道教与古科技是混杂的,实际上宗教是宗教,科技是科技。炼师们有两重身份,论其动机与目的属宗教家,论其对古科技的实验、探索,则应承认他们是古科技家。他们的宗教信仰曾鼓舞、启发他们去探求神秘,但他们往往最后只是落下崇拜、迷惘、保守,终而歪曲,即使促进了古科技的发展,最终仍然是与科学分道扬镳。虽然如此,中国古科技之发展,与道教关系十分密切,较之儒、释,则道教对古科技发展之贡献尤多,可以说贡献是卓越的、伟大的。

综上所述,我国的传统文化,不论哪一方面都涵容有道教文化的成分,撇开它,轻忽它,会出现缺陷,不能全面地、中肯地创立文化史。

(原载《道教与中国社会》,1989年中国华侨出版公司出版)

道教与伦理道德和民族心理

伦理道德,乃是一定社会为了协调人们之间以及个人与社会之间的关系所倡导的行为规范。一定的社会通过各种形式的教育、社会舆论甚至国家法令,使人们以这种道德规范为准则,具有区分善和恶、荣誉和耻辱、正义和非正义的认识,从而建立明确的道德观念,逐渐形成一定社会的风尚和传统,甚至法规,以指导和制约人们的行为。道德是一种特定的社会意识形态,由一定的社会经济基础所决定,亦即它的原则和规范是根据一定社会的物质生活条件、社会关系而产生和发展的。我们现在所说的我国的传统伦理道德,正是我国私有制及阶级产生以后,经过几千年的社会实践而逐渐形成的。周人鉴于殷商之灭亡,“惟不敬厥德,乃早坠厥命”^①,突出强调由于他们不敬重道德观念,才丧失了从上天那里接受来的大命。社会兴起以探讨伦理问题与道德哲学的思潮。比如,我国古代思想家孔子便倡导以“仁”为核心的道德理论,墨子提倡“兼爱”,孟子主性善,荀子主性恶,董仲舒强调三纲五常等等,形成了我国传统的伦理道德体系。由于儒家认为政治与道德关系紧密,对伦理道德多有阐发,故儒家文化实际上是以我国伦理纲常思想为核心而建立的思想体系。道教是我国土生土长的宗教,在维护我国传统的伦理道德方面,同儒家的立场是完全一致的。道教在建立自己的教义中,也吸取了儒家道德观方面的理论,建立了以传统道德规范为主体,结合道教基本信仰的道教道德规范——道教经典中一般称之为仪范。

道教十分崇尚道德,如道教最早的经典《太平经》卷一百一十说:“天下之事,孝忠诚信为大,故勿得自放恣。”《老子想尔注》说:“治国之君,务修道德,忠臣辅佐,务在行道。道普德溢,太平至矣。”道教的“道德”观念,不仅只是一定社会人们的行为规范,而是制约、驾驭宇宙一切的总观念,无所不包,无所不涵,天地人三个范畴都离不开“道德”的维系。如,《太平经》中“道”与“德”应用很广泛,常因所谈问题的范畴、性质不同,解释也便不同。如谈自然界的问题,则说“道”为元气、“德”为自然向化;“道”为天,“德”为地;“道”为阴阳,“德”为五行;“道”主生,“德”主养。谈到哲理与方技,则“道”与“德”又为真理、方法、技艺。谈社会问题,则为伦理纲常、社会风尚、个人品格等。《太平经》认为,日月星辰各有位置,这是天的纲纪;山川河岳各有方位及流向,这是地的纲纪;三纲五常,是社会的纲纪。崇尚道德,包括维护天、地、人三方面的纲纪,可以得天地之心,使天地喜悦,三光大明,星辰不乱运,日月为之不蚀,免天谴,无灾异;可以使天地人同心,使太阴、太阳、中和而合和,四时长吉;可以安

^① 《尚书·召诰》。

帝王,化愚人,使人人谨良,天下易治;可以少病多寿,甚至可以为神仙真人。把道德说成是维系宇宙规律及社会伦理的支柱。唐吴筠《玄纲论》说:“道德者天地之祖,天地者万物之父,帝王者三才之主;然则道德、天地、帝王一也。”用“道德”概括了一切。它的这种道德纲纪论,同它的宇宙生成论是一致的,同它的神学理论基础“天人合一”论也是一致的。虽然其道德观包括天地人三个领域,但道书中突出强调的,仍然是社会的道德规范,充分体现在大量宣扬斋戒、愿念、劝善、业报因果、功过格、说百病、崇百药等道书中。它的道德观的内容与特点,大致有以下几个方面:

(一)“道德”是天神制定的,永恒不变的

道教所宣扬的道德,主要体现于戒律。原始道教便已有所谓“道诫”,如《太平经》便有《守一入室知神戒》、《忍辱象天地至诚与神相应大戒》、《大功益年书出岁月戒》、《贪财色灾及胞中诫》、《写书不用徒自苦诫》、《有过死谪作河梁诫》、《衣履欲好诫》、《为道败成戒》、《大寿诫》、《不承天书言病当解谪诫》、《天咎四人辱道诫》等,《老子想尔注》中亦列有“道贵中和,当中和行之;志意不可盈溢,违道诫”等。所谓“道诫”,即“道君”对世人所降的劝诫、警告、文告,是告诫人们,约制言行的。“戒律”是“道诫”的发展,具有一定的强制性,是托天神之名,用以约制教徒思想言行,防止“恶心邪欲”、“乖言戾行”的规定。比如《老君说五戒》、《老君二十七戒》、《老君说一百八十戒》、《化胡经十二戒》、《元始天尊说十戒》、《元始天尊说妙林经二十七戒》等等,都是天神制订的,是神圣的,永恒不变的。实际上任何道德观念,只能是一特定的社会意识形态,不可能超越历史、时代、阶级,在私有制出现后,社会才会有“不得盗窃人物”的戒律,在封建制度下才会有“不得叛逆君王”的戒律。

(二)与道教的基本教义紧密结合,道教的道德观与教义是一致的

道教建立其道德规范,有两种依据,一为社会依据,一为宗教依据。信道者皆生活于一定社会环境中,他们的思想、言行,必然受客观条件的制约,不可能与世俗社会隔绝;同时人们的道德准则,必须是由一定的社会标准来评论和鉴别的,因此生活于现实社会的信道者,自然也不能逾越这种社会规范,而必须与社会相适应。道教之所以全面吸取儒家伦理学理论的原因,就在这里。但道教是一种宗教,以其教理教义为根本,要求教徒虔诚信仰,不能放逸。它宣称其最高信仰是“道”与“德”,倡导修道养德以求得道成仙,长生久视;同时认为人的罪福、生死、贵贱等等都是行愿所得,非道非天非地非人所为,教徒必须积善、定念、修德、理身,有所禁戒而不恶行,精进为善,积德累功,以求正果;否则与登仙无缘,有不道德行为还要获罪受谴,甚至死后灵魂堕入阴曹地府受惩罚。如葛洪《抱朴子·对俗》中便说:“诸求仙者,当以忠孝和顺仁信为本。若德行不行,而但务方术,皆不得长生也。”《天师教诫科经》说:“诸欲修道

者,务必臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺。”《妙林经二十七戒》说:“天下万物,无有长存,有死有生,有成有败,日出则没,月满则亏,从古至今,谁能违反?若有道德,不生不灭。修善者,今月亦善,今日亦善,今时亦善,善善积德。诸行修足,善念护持,令八法宝。”宋元以后之净明道派,更是宣扬“忠孝神仙”,不忠不孝者不能成神仙。尔后形形色色的功过格,更是以修善积德为修道的首务。这样,其道德观便与其教义融为一体了。当然其中有一些主要是要求教徒履行的行为规范,如“以检御身心,灭诸三业”、“持戒制六情,念道遣所欲”、“疏淪其心除嗜欲,澡雪精神去秽累,掊击智慧绝思虑”、“发心拯道,济度灾苦”等,以绝欲去智为自我完善,济度众人为修善积德,这就更具有鲜明的宗教道德的色彩了。

(三) 道教道德的多层次性与多方面性

道教经书以所谓“人性”而分层次,认为人性有上品、中品、下品,故其戒律亦分上品戒、中品戒、下品戒。这是一种超历史、超时代、超阶级的看法。《云笈七签》卷三十八《说十戒》说:“上品之人,身先无犯,亦无所持;中品之人,心有上下,观境即变,以戒自持,不令放逸……;下品之人,恶心万般,难以禁制。”其实善恶观念是常因历史、阶级、民族、地域的不同而不同的,有时常是互相冲突;同时道德规范也不是只用于所谓“中品”之人。社会上有各种各样的人,道教徒也有各种各样的人,各有其阶级、民族属性,各有维护其利益的道德观念,由于社会成员,教团成员是多层次的,社会生活是多方面的,故而道教道德内容也是多层次、多方面的。第一是人类普遍性的道德,即人道主义,是人们都要遵循的共同行为规范,也就是起码的社会生活规范。比如戒害众生,戒以强凌弱,戒以大欺小,提倡慈善、同情、恻隐等。第二是统治阶级的道德。道德有阶级性,当社会还存在阶级,便有不同的阶级道德。在我国封建社会,封建统治阶级建立了三纲五常的道德,要求人民忠君、孝亲、尊师,用封建伦理道德来制约社会关系,稳定社会秩序,维护其利益,巩固其统治。遵循此道德的谓之善,违反者谓之恶。反映在道教道德规范中便有“不得叛逆君王,谋害家国”、“不得违戾父母、师长,反逆不孝”、“不得不忠不孝不仁不信,当尽节君亲,推诚万物”等戒条。第三是劳动人民的道德。道教经书中反映有苦难者深沉的叹息与呻吟,也有对豪强统治者的愤怒谴责,贫苦者从他们切身的痛苦,产生有它们的道德观念,比如《太平经》卷六十七说:“积财亿万,不肯救穷周急,使人饥寒而死,罪不除也。”怒斥富贵者为大不仁人,贪婪无厌,争夺少弱小家财物,非常残忍!又认为天赋人以筋力,便应力作以获衣食;若有筋力不力作,而是强夺人物,便是以天地为仇。在戒律中便有“不得多积财物,侮蔑孤贫”、“不得贩卖奴婢”、“不得恃威势凌人”,“不得黥奴婢面”等戒条。呼吁社会恤死度生,救急治病,施惠穷困,割己济物。第四是道教徒的自我完善。此如《道德尊经想尔戒》中倡导的“行勿为,行柔弱,行守雌,勿先动”、“行无名,

行清静,行诸善”,“行无欲,行知止足,行推让”;还有所谓皈身戒、皈神戒、皈命戒、忍辱、制情、绝欲、虚静等等。道教道德也关涉社会生活中政治、经济、文化等多方面。比如《太平经》在政治方面便主张德治,认为“天将兴之,取象于德;将衰败者,取法于刑”^①,“故古者圣贤,乃贵用道与德,仁爱利胜人也”^②,主张贤君德治,服人以道。在经济上反对朝廷的横征暴敛,反对重利盘剥,主张极大公平、极大平均。在文化方面则维护“圣人之文”及道教之经教,“道、经、师”被视为三宝。道教道德涵容多层次、多方面,与社会生活关涉十分广泛、密切,想在道德的基础上建立良好的社会关系,大之求宇宙大自然的和谐,次之求国家太平,己身则求幸福长寿。

(四) 道教道德的后盾:因果报应,仙境地狱

道教依据其道德标准,区分善恶。按照其道德规范行动者谓之善,违反者谓之恶。宗教道德对善恶,不止是引发社会舆论的谴责,而它更有其强有力的后盾,这就是它所宣扬的天道承负、因果报应。善有善报,恶有恶报。说冥冥之中有神在监察人的行为,校其善恶,或对其现世,或对其来世,或对其子孙予以赏罚。《太平经》卷一百说:“善者自兴,恶者自病,吉凶之事,皆出于身,……天道无私,但行之所致。”《太上感应篇》说:“太上曰:祸福无门,惟人自召。善恶之报,如影随形。是以天地有司过之神,依人所犯轻重,以夺人寿命。……所谓善人,人皆敬之,天道佑之,福禄随之,众邪远之,神灵卫之,所作必成,神仙可冀。”《文昌帝君阴骘文》说:“诸恶莫作,众善奉行,永无恶曜加临,常有吉神拥护。近报则在自己,远报则在子孙。”道教的善恶报应,一般说一个人现世或来世的贫、富、贵、贱及一切遭遇,都是自身已往行为的结果。道教构造了无限幸福的仙境,无限苦难的地狱,善者可入仙境享福,恶者便下地狱受苦,有的人来世要变成畜牲受惩罚。这样,一个人无时无刻不觉得自己是处在鬼神的监察之下,一切言行,无可逃避,而受赏是那么美妙,受罚是那么残酷,而且报应不仅现世,还要延及来世,不仅祸及自己,还要殃及子孙,这种心理上的强烈畏惧,便增强了其心灵的约束力,成为无形的精神枷锁。

道教的道德体系,与儒家同样是承袭私有制与阶级出现以来,经过社会实践,概括构成的传统道德,不过儒家更为理论化,以封建的伦理纲常为核心,扩展而为儒家的文化。道教以社会传统为依据,紧密结合自身的教义,同时吸取儒家的伦理学说,建立了自己的道德体系,以天神的名义,用戒律、清规、禁忌等形式表现并固定下来。在历史发展过程中,道教的道德体系随着三教合一思潮的影响,逐渐与传统道德融为一体,流传下来,并影响着社会。

① 《太平经》卷四十四。

② 《太平经》卷四十七。

或谓,宗教无道德。鄙意以为这种见解是不切合实际的。我们不能同意宗教宣扬其道德是天神制定,永恒不变的,是凌驾于历史、阶级、民族、地域之上的;但也不能抹杀、漠视宗教道德的存在。我在前面已经说过,道教不仅是一种社会意识形态,而且是以信仰为纽带,联系有很多教徒的社会组织实体,它不是孤立于社会之外,而是生活、活动于社会之中的,为了保证其教义的信行,以及教团的社会地位的巩固与发展,它当然要用自己的道德规范来制约教徒并影响社会。

宋元以后,道教的道德思想与社会生活更密切,形形色色的功过格,水陆道场、设坛说善,使道教道德思想,更广泛、更深刻地影响社会。比如《道藏·洞真部·戒律》有《太微仙君功过格》,载立功格三十六条,过律三十九条,凡为人治病、救人性命、传授经教、为人祈祷、劝善规过者皆记功;行不仁、不义、不轨之事皆记过。《道藏辑要》有《十戒功过格》,每条各有功格和过格,多则一千功至无量功,以及一千过至无量过;少则一功一过。规定凡能戒杀、盗、淫、恶口、两舌、绮语、妄、贪、瞋、痴者皆有功,反之皆有过。又有《警世功过格》,其功格“意善”五十六条,“语善”三十九条,“行善”七十二条;过格“意恶”五十九条,“语恶”五十七条,“行恶”百二十一条。行善者可长年,行恶者减年夺寿。修道者将自己的言行,自觉地逐日记入簿册,一月一小比,一年一大比,善长则恶消,恶增则善减,宣称功多便得福,过多则得咎,自审言行,行善避恶。于一般人谓之修养,于教徒则谓为积功德。《文昌帝君阴骘文》劝人广行方便,大积阴德,利物利人,修善修福,救国安民,忠主孝亲,敬兄信友,矜孤恤寡,措衣周寒,舍食济饥,施药拯疾,爱惜生命,珍惜字纸;勿谋人财、淫人妻女、妬人之能、坏人名利、破人婚姻、使人不和、倚权辱人、仗势欺人、口是心非。只要诸恶莫作,众善奉行,自然“百福骈臻,千祥云集”。还有在过去传播很广的《太上感应篇》,更是强调行为的心理动机,“夫心起于善,善虽未为,而吉神已随之;或心起于恶,恶虽未为,而凶神已随之。”这对于扬善止恶,是有很深的影响的。对于传统的宗教道德意识(动机和良心)、关系(伦理纲常)、行为(忠孝节义),一概肯定或全部否定,都是不实际的。宗教道德劝善规过,对安定社会秩序,是有一定有益作用的;当然它也有维护剥削阶级利益的一面,曾是封建统治阶级维护其统治的精神工具。这是随着历史发展,要加以涤除的。一个国家,要靠国家法律、社会舆论、公民的良心,来维护道德规范的尊严,社会才能安定、进步;如果法制不健全或者松弛,社会制约力薄弱,良心约束力丧失,道德的衰败与崩溃,必然导致社会混乱,故而道德的破、立,是十分重要的。

道德观念与民族心理也有密切关系。几千年来,由儒、道所维护和发扬的中华民族的传统道德伦理观念,已深入炎黄子孙的心田,成为民族团结的重要因素。“忠”的观念使我们热爱祖国,“孝”的观念使我们热爱自己的民族,以祖国和中华民族的悠久历史、文化传统、锦绣河山、勤劳勇敢的人民而自豪。当国家危急时,大家都具有“匹夫有责”之心,奋起图存。即使那些侨居异国的华裔子孙,也毫不例外。每个人

都觉得应当这样,否则鬼神不容、天地共弃。君不见,世界上有不少“儒释道三教联合会”等类似的组织,华裔子孙大都参加活动,有的人有宗教信仰,不少人则纯粹是出于民族自尊心和爱国主义思想,念念不忘其根,成了促进民族团结的精神凝聚力。因此,我们伟大的民族至今巍然峙立在人类社会,“龙的传人”的歌声,响遍世界。这种崇高的道德情操,同儒家的阐发伦理道德,道教用神权更深入地把它融入人们的意识并与生活紧密联系,是有一定关系的。再者,道教尊崇老子,以《道德经》为圣经。《道德经》中说:“以道佐人主者,不以兵强天下”,“师之所处,荆棘生焉,大军之后,必有凶年”,“夫佳兵者不祥之器,或恶之,故有道者不处”。道教视为圣训,奉为教义,主张和平,反对战争。我国人心,处世多主柔弱谦让、息事宁人,视战争为祸害,这也是与道教之道德观念不无关系的。第三,道教强调修道养德,认为“我命在我,不属天地”^①,主张与大自然作斗争,求得延年长寿;同时也主张与邪魔势力作斗争,使世界靖平。因此又崇尚勇敢的斗争精神。我国丰富的古代科技文明,以及历史上波澜壮阔的农民起义,差不多都与道教有密切关系。《道德经》中说:“民不畏死,奈何以死惧之”,不畏强暴,是十分勇敢的语言。道教在传播这一勇士之道德情操方面,是有贡献的。第四,儒家神化圣贤,道教神化历史上忠孝节义之士及宗教领袖人物,尊为天上的神仙或现世的活神仙。神化崇拜的人物,固然有其崇高的一面,也有它不科学、不实际的一面,造成一种敬之则奉若神明的盲目迷信心理,往往会为历史发展的道路,人为地设置障碍。这是宗教意识给我们民族心理投下的一片阴影。

综上所述,道教的道德观念是我国传统道德的组成部分,与社会生活有密切关系,研究我国的伦理学及社会发展状况,是不能漠视它的存在及其广泛而深刻的影响的。

(原载《道教与中国社会》,1989年中国华侨出版公司出版)

道教与少数民族宗教信仰的交融

我国是一个幅员辽阔、人口众多、多民族、多宗教的国家。除汉族外,已由国家普查确认的少数民族有五十五个。他们分布于我国东北、内蒙古、西北、西南、中南、东南地区,大都处于祖国边陲。少数民族地区大都有其宗教信仰,比如回、维吾尔、哈萨克、柯尔克孜、塔塔尔、乌兹别克、塔吉克、东乡、撒拉、保安等民族信仰伊斯兰教;藏、蒙古、土家、裕固、纳西、普米、傣、布朗、卡佤、拉祜、白、壮、布依、畲等民族信仰佛教;朝鲜、羌、彝、景颇、拉祜、卡佤、白、傈僳、怒、纳西、独龙、京、俄罗斯等信仰基督教(包

^① 《西升经》。

括天主教、基督教、东正教);羌、苗、瑶、白、纳西、京、仡佬、毛南、黎、壮、侗等民族地区则有道教的传播和影响。过去乃至现在,有些人认为道教仅只是在汉族地区流行的宗教,与少数民族没有关系。这是既与历史事实不合,也同现实状况不甚切合的说法。道教的形成与发展,与西南少数民族便有密切的关系。

在我国历史上最早出现的道派,是西汉成帝时齐人甘忠可所创立的太平道,尊天神赤精子,并传神书十二卷。此书至东汉顺帝时已衍为张道陵所传《太平洞极经》一百四十四卷,宫崇所传于吉《太平青领书》一百七十卷。张道陵与于吉均为西汉太平道之遗绪。汉顺帝时,张道陵客于蜀,到大邑鹤鸣山去“学道”,尔后做道书二十四篇,自称其道为“太清玄元无上三天无极大道”,创立道派,这就是当时所称的五斗米道或天师道。《后汉书·刘焉传》载:“(张)鲁祖父陵,客于蜀,学道鹤鸣山中。”《华阳国志·汉中志》亦载:“汉末,沛国张陵学道于蜀鹤鸣山,造作道书,自称太清玄元,以惑百姓。陵死,子衡传其业,衡死,子鲁传其业。”当时的鹤鸣山一带,正是西南少数民族居住与活动的地区,除氏族、羌族外,其地西南还有夔人、邛夔、叟、濮、摩沙等古代少数民族。张道陵在鹤鸣山所学的道,正是当时土著少数民族所奉的巫覡之道,或称鬼道,主要是信仰天、地、水三官,张道陵吸取而建立“三天正法”、“正一威盟”等,张道陵将汉地太平之道与鬼道相结合,便形成他所创立的天师道,也就是后世所称的道教。张道陵设置的教团组织二十四治,大部分都在少数民族地区,从大凉山到汉中、陕南都有。《后汉书·西南夷传》便记载西南夷族“俗好巫鬼禁忌”。初平中,张道陵孙张鲁据汉中地区后,“以鬼道教民,自号师君”^①,《后汉书·刘焉传》言“民夷信向”,《魏志·张鲁传》言“民夷便乐之”,《水经注·沔水》言“百姓亲附”,总之是颇得人民拥护。这里所说的“民”,指汉民,而“夷”乃指“白虎夷”,即賁人或板楯蛮。《晋书·李特载记》:“汉末,张鲁居汉中,以鬼道教百姓,賁人敬信巫覡,多往奉之。”《北史》卷六六《泉仝传》:“巴俗事道,尤重老子之术。”《蛮书》卷十引《夔城图经》:“夷(白虎夷)事道,蛮(廩君蛮)事鬼。”皆证賁人之信仰道教。正因为巴賁人笃信天师道,西晋后期,秦、雍流民集团、巴賁首领李特、李流、李雄能够得到青城山天师道领袖范长生的支持和资助,推翻了西晋王朝在益州的统治,建立成汉地方政权。此段历史,在《晋书》卷一百二十《载记·李特、李流、李雄》及《华阳国志》卷九《李特雄期寿势志》中均有记载。“李特字玄休,略阳临渭人也。祖世本巴西宕渠賁民。种党劲勇,俗好鬼巫。汉末,张鲁居汉中,以鬼道教百姓,賁人敬信。值天下大乱,自巴西之宕渠移入汉中。魏武定汉中,(曾)祖父虎与杜〔濩〕、朴胡、〔袁〕约、杨车、李黑等移于略阳,北土复号曰巴人。”^②这里所说的杜、朴、袁,均为賁人酋长,建安二十年曹操

① 《魏志·张鲁传》。

② 《华阳国志》。

定汉中,以为三巴太守。关于范长生,《晋书·李流载记》说:“涪陵人范长生率千余家依青城山,……(涪陵徐举)说长生等使资给流军粮。长生从之,故流军复振。”《李雄载记》说:“雄以西山范长生岩居穴处,求道养志,欲迎立为君而臣之。长生固辞。”李雄称成都王后,拜范长生为丞相,尊曰范贤,李雄称帝后,加范长生为天地太师,封西山侯。在晋代,建立前秦政权的氐族人苻坚和建立后秦政权的羌族人姚苌,都信奉天师道。魏晋时期,原居于秦陇蜀的氐羌族由于受压迫而逐渐从陇山、陇板而徙居于云南地区,他们也带去了天师道信仰及教团组织结构,唐时,他们在云南建立了南诏国。据樊绰《蛮书》卷十记载,唐德宗贞元十年,南诏王异牟寻与西川节度使韦皋所派使者崔佐时订立共击吐蕃盟约,《盟文》开始便说:“贞元十年岁次甲戌正月己亥朔,云南诏异牟寻及清平官大将军与剑南西川节度使巡官崔佐时,谨诣玷苍山北,上请天地水三官,五岳、四渎及管川谷诸神灵同请降临,永为证据。”^①并将三份盟书分别以一本藏于神室、一本投于西洱河,一本牟寻留诏城内府库贻戒子孙。这都表明南诏氐羌族仍奉行天师道的三官信仰。史实证明,从道教初创直到唐代,道教与少数民族便已有密切关系,以后随着各民族之间经济、文化的交流,道教的传播也就更为扩展了。现据覃光广等编著的《中国少数民族宗教概览》及散见于书刊的调查报告性文稿,对少数民族中信仰道教的情况,简略介绍如下:

彝族 滇黔桂等地区彝族,由于长期与汉族杂居共处,有的群众也接受了道教信仰,尊奉太上老君。云南彝族聚居的巍宝山,被当作南方道教的神山,相传唐时南诏开国君主细奴逻在山上耕牧时,老君降世点化过他,后来这里修建了老君殿,成为彝族群众心目中的圣地。现在巍宝山还有二十多座道教宫观。以巍宝山为中心,西南的蒙乐山,东南的哀牢山和六诏山,东面的乌蒙山,这些地区都有道教的影响,有宫观,有信众。云南昆明近郊的彝族群众,不少人信仰道教,参加道教宫观的宗教节日活动和庙会。

白族 是我国西南边疆的一个少数民族,大都聚居于云南大理白族自治州。道教在白族受到广泛信仰,道教崇奉的玉皇大帝被当作最高天神,普遍崇拜。白族的巫师称其祖师为“白骨真人”,传说这是太上老君分给的神职。明代大理府设“朵兮箒(大巫师)道纪司”、太和县设“朵兮箒道会司”以管理道教教务。在白族地区又往往是三教合一,儒释道联合共处,如洱源县凤羽街白族圣谕堂的教义为“忠恕(儒)、慈悲(释)、感应(道)”六字,并建有三教宫。大理等地的道教分清修和伙居两派,清修派为出家之全真派道士,伙居派为在俗家的正一派道士。民间称道教经师为“端公”,主要的宗教活动是念经超度亡魂,在中元节及旧历六月、九月“朝北斗”时为人诵经礼拜。白族群众除崇奉太上老君、三皇、玉帝、文昌、关圣诸神外,还供奉“天地

^① 见向达《蛮书校注》。

君亲师”及灶君牌位。

壮族 原称僮族,1965年改“僮”为“壮”。是我国人口较多的少数民族,大都分布于广西壮族自治区。唐宋时期道教便已传入壮族地区,乡间有半职业的“道公”,人们常请他们搞驱鬼、打斋等宗教活动。农村建有不少“三界庙”、“关帝庙”、“大王庙”、“大神庙”、“雷王庙”、“北帝庙”、“土地庙”、“神龙庙”等道教庙宇,奉祀道教神祀。广西大新县在土司统治期间还盛行过所谓僧道、青道、花道。壮族民间在给亡人念经时,常高呼:“亡者回山去,阳世大地好风流,逍遥又要街,亡者不回头,尊吾太上老君敕令。”这是道教的影响。壮族的道公传说,他们的祖师是先到梅山学道,后到茅山传道,因此叫梅山道或茅山道。供奉最高神为太上老君,道公亦念汉文道经。道公除打醮作道场外,也从事算命、问卦、测字、看风水等迷信活动。

瑶族 分布于桂湘粤滇黔等省的一百三十多个县中,其中聚居广西的最多。道教早已渗透进瑶族固有的宗教信仰,人们生前要受道公的“度戒”,死后由巫师“开光”,灵魂才能存在于阴间,眼睛也才能看清路径;对大自然的风、山、云、雷、电,也认为有神灵主宰。广西金秀大瑶山,庙宇里祀奉的神很多,最高的便是道教的“三清”,即玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊。还奉祀神农、伏羲、关帝、灶君、城隍等。广东瑶族信奉三清、玉皇、北极紫微,以太上老君为最崇高之神,有太上老君印信的纸钱,才被认为是真正的冥镪,否则视为冥府不通行的“伪钞”。云南红河州的金平、河口和西双版纳州的勐腊等地瑶族,亦以信奉道教为主,祀奉张天师、真武大帝、盘古、神农、城隍、灶王、三清等。广西南丹大瑶寨、都安县的瑶族以及云南文山州栗坡瑶族,也都有道教传播。吉门支瑶族称道士为“那慢”,尤勉支瑶族称道士为“寨翁”,他们为信徒主持“度戒”仪式并授道讲经,与巫师有别。道教在瑶族传播已久,其法器、道经都本于道教。如有一种“道鞭”,上面刻有“太上老君”字样,还有张天师神牌、十二时辰、八卦、十二生肖像、二十八宿等文字图象,这都是信仰道教的标志。其它如斋醮、祭灶、清明祭祖等亦均与汉族道教徒大致相似。

仫佬族 主要聚居于广西罗城仫佬族自治县。信仰佛教,也信仰道教。这里的道教分为梅山教和茅山教两派,道教的法师又称“鬼师”、“法门弟子”,仫佬话叫做“喃神人”。梅山派法师所作法事叫“依饭”、“安花”、“调婆王”,茅山派法师所作法事叫“追鬼”、“追花”、“翻犯”。祀奉圣母、土地、灶王、女娲、伏羲、雷王及祖先等。

毛南族 主要聚居于广西北部环江县。宗教信仰主要是祖先崇拜和多神崇拜,带有道教的痕迹,如家中多供奉“天地君亲师”神位,祭祀灶王、土地神、财神、圣母、雷王、门神“神荼”和“郁垒”、三元神等。一般人称道士为“文教”称鬼师为“武教”。道教分“正教”(吃素的道派)和“丙教”(可吃荤的道派)。宗教活动很多,常从事招魂、卜卦(卜卦者称鬼谷先生)、看风水、度亡、祈丰收、祭社王等。

京族 主要聚居于广西防城族自治县。多数群众笃信道教。作法事的道士,

人们称之为“师傅”。这里的道教分正一派与茅山派两种,主要区别是:正一派道法事时静坐念经,而茅山派则击鼓跳跃。除师傅外,搞宗教活动的还有“降生童”,被认为是神与人之间的沟通者,从事降神扶乩。京族群众对生老病死、天灾人祸,都要请道士作法事,驱鬼平妖,保佑平安。其主要宗教活动有“赎魂”、“收犯”、“饮符水”和“唱哈节”,以“唱哈节”最为隆重,有迎神、祭神、入席、送神等过程,持续三天三夜。主要是祭祀祖先与神灵。

黎族 大多聚居在海南岛中南部。道教在黎族群众中有一定影响。黎族无明确鬼神之分,道教的神均被称为“登”。祀奉道教的玄天上帝、万天公、五雷、土地等神。作法事者称“道公”。

在长期的历史进程中,汉族与少数民族的联系日益紧密,道教渗透到一些少数民族社会生活的各个领域和层次,有的与本民族的原始宗教相融合,而形成一种与汉族地区道教稍有不同的道教,但基本教义相同。由于道教在一些少数民族地区长期流传,已经逐渐融入他们传统的精神文化之中,不同程度地影响和支配人们的思想行为。我们要了解一个民族的历史发展情况,必须了解他们的宗教信仰及传统的风土习俗;而要较为深入、具体地了解这些,也便有必要研究道教。这对于从事民族史、宗教史的研究以及制订、贯彻民族、宗教政策,促进祖国大家庭的团结,都是必要的。

(原载《道教与中国社会》,1989年中国华侨出版公司出版)

道教与民间风土习俗

民间,尤其是农村,一年要过很多个传统节日,在生活中要遵循过去传承下来的许多风土习惯。这些,我们一概称之为民俗。每一民俗的形成、发展与消失,均与时代、地域、民族、宗教有密切关系,形形色色的民俗,种种变异与同化,互有差异,各具特征,民俗实质上乃是一定历史时期的文化、信仰、心理等意识因素的表现,有着鲜明的时代色彩,成为特定历史阶段的标志。它具有持续性与保守性,但也随着历史的推移而有所变迁。故而民俗学者认为,民俗是考察一个民族的历史背景、地理风貌、社会形态、心理素质和文化发展的“活化石”,从中可以窥见一个民族的历史面貌和发展状态。

道教,是我国土生土长的古老宗教,流传至今已近两千年,它同我国的民俗,有着千丝万缕的联系。一一依实罗列,不免冗杂琐碎,且有些陋习恶俗,不宜重述。现仅据宋吴自牧《梦粱录》、宋孟元老《东京梦华录》、清潘荣升《帝京岁时纪胜》、清富察敦崇《燕京岁时记》等古籍所录,略述大旨,以明道教对岁时风俗之影响。

正月

元旦 正月朔日,谓之元旦,俗呼为新年。一岁节序,此为之首。《帝京岁时纪胜》云:“土民之家,新衣冠,肃珮带,祀神祀祖。”《燕京岁时记》:“京师谓元旦为大年初一。每届初一,于子初焚香接神,燃爆以致敬”,“富贵之家,暗以金银小镮及宝石等藏之饽饽中,以卜顺利。家人食得者,则终岁大吉。”《荆楚岁时记》:“正月初一,先于庭前燃爆竹以避山臊恶鬼。”

祭财神 《燕京岁时记》:“初二日,致祭财神,鞭炮甚夥,昼夜不休。”道教奉“正一玄坛大元帅”赵公明为财神,黑脸虬髯,骑虎,执钢鞭。

顺星 一名星灯。《帝京岁时纪胜》:“初八日传为诸星下界,燃灯为祭。灯数以百有八盏为率,有四十九盏者,有按《玉匣记》本命星灯之数者。于更初设香楮,陈汤点,燃而祭之。观寺释道亦将施主檀越年命星庚记注,于是夕受香仪,代具纸疏云马,为坛而祭,习以为常。”《燕京岁时记》:“初八日,黄昏之后,以纸蘸油,燃灯一百零八盏,焚香而祀之,谓之顺星。十三日至十六日,由堂奥以至大门,燃灯而照之,谓之散灯花,又谓之散小人。亦辟除不祥之意也。”《帝京景物略》:“正月十三日,家以小盏一百八枚,夜燃之,遍散井灶、门户、砧石,曰散灯。其聚如萤,散如星。富者灯四夕,贫者灯一夕止,又甚贫者无。”

敬八仙节 民间传统节日,时在农历正月初八日。“八仙”即李铁拐、汉钟离、张果、何仙姑、蓝采和、吕洞宾、韩湘子、曹国舅等道教八位神仙。是日,信众备佳肴、果品以祭。

挂桃符和贴门神 西汉刘安《淮南子》载:桃符以两块长约七八寸,宽一寸的桃木做成,上书除祸降福吉利话,岁首钉于大门两侧,以驱鬼避邪。相传度朔山有一桃树,树下有鬼门,总管万鬼出入,门边有神荼、郁垒二神把守,恶鬼若为非作歹,二神即捆之喂虎,后人遂将这二神画在桃木板或纸上,置于门旁,因又叫门神。唐太宗以后,道教奉秦叔宝、尉迟恭为门神。

天诞 亦即玉皇大帝圣诞。《帝京岁时纪胜》:“初九日为天诞,禁屠宰。大高玄殿建皇坛,各道观设醮,拜朝天忏,赐福解厄。”

元宵节 汉族传统节日。道教称为上元节。谓为上元天官赐福之辰。民间亦称灯节。宋朱弁《曲洧旧闻钞》说,上元张灯,系“袭汉武帝祠太一自昏至明故事”,与古方术士有关。东汉张道陵创道教,信仰天官、地官、水官,与信徒定三会日,正月五日为上会,又称举迁赏会;七月七日为中会,又称庆生会;十月五日会为下会,又称建功会。在三会日,“民各投集本治。师当改治录籍,落死上生,隐实口数,正名定簿。三官五

令,令民知之。”^①陈元靓《岁时广记》十引吕原明《岁时杂记》:“道家以正月十五日为上元。”

燕九 又称筵九、宴邱、耍燕丘。时在农历正月十九日。明沈榜《宛署杂记》:“(北京)阜成门外有白云观,相传金道人邱长春修炼之所,正月十九,飞升。士女往观……自是岁以为常,是日天下伎巧毕集,走马射箭,观者应给不暇。”《帝京岁时纪胜》:“白云观建于金,旧为太极宫,元改名曰长春宫,明正统间重修,改名白云观。出西便门一里。观中塑邱真人像,白哲无须眉。考元大宗师长春真人邱处机赴元太祖召,拳拳以止杀为戒。……真人生于宋绍兴戊辰正月十九日,故都人至正月十九日,致酹祠下,为燕九节。车马喧阗,游人络绎。或轻裘缓带簇雕鞍,较射锦城濠畔;或凤管鸾箫敲玉版,高歌紫陌村头。已而夕阳在山,人影散乱,归许多烂醉之神仙矣。”清窦光鼐、朱筠《日下旧闻考》谓:“是日,都人集于白云观,走马蒲博,杂耍游乐,”据说是日真人必来,或化冠神,或化仕女,或化乞丐,于是众人杂坐以待,冀一遇之。清张朝墉《燕京岁时杂咏》:“寻观争开燕九筵,丛坛无复遇神仙。平沙十里松千尺,怒马雕鞍几少年。”《燕京岁时记》:“十九日谓之筵九。……游赏白云观者谓之会神仙焉。”《帝京景物略》:“燕九又曰宴邱。今则曰筵九,究未知其孰是。”

二月

惜字会 《帝京岁时纪胜》:“香会,春秋仲月极胜,惟惜字文昌会为最。俱于文昌祠、精忠庙……献供演戏,动聚千人。”即道教徒祭祀“文昌梓童帝君”之香会。

道诞 即道教之“太上老君圣诞”。《帝京岁时纪胜》:“十五日为上元皇帝诞辰,禁止屠割。太清观各道院立坛设醮,谈演道德宝章。”

社日 即道教祭祀土地神之节日。时间分别在立春、立秋之第五个戊日,春社多在二月间。南朝梁宗懔《荆楚岁时记》:“是日,民家结成会社,杀牲备供,于树下祭神。”唐王驾《社日》诗:“鹅湖山下稻梁肥,豚栅鸡埘半掩扉,桑柘影斜春社散,家家扶得醉人归。”

三月

清明节 本与寒食节、禁烟节、冷节有别,寒食节在清明节前一、二日,后民间合为一个节日。《月令七十二候集解》:“物至此时,皆以洁齐而清明矣。”《宛署杂记》:“清明日,小民男妇盛服携盒酒祭其先墓,祭毕野坐,醉饱而归。每年是日,各门男女拥集,车马喧阗。”《帝京岁时纪胜》:“清明扫墓,倾城男女,纷出四郊,担酌挈盒,轮毂相望。”宋孟元老《东京梦华录》:“清明节,寻常京师以冬至后一百五日为大寒食前一日谓之炊熟。用麦造枣锢飞燕,柳条串之,插于门楣,谓之子推燕。”宋邓之诚注:“介

^① 陆修静《道门科略》。

子推逃禄，晋文公焚山求之。子推焚死，文公为之寒食断火，故民从此物祀之，而名子推。”《燕京岁时记》：“清明即寒食，又曰禁烟节。”民间多于是日扫祭先茔。唐白居易《寒食野望吟》：“丘墟郭门外，寒食谁家哭？风吹旷野纸钱飞，古墓累累春草绿。棠梨花映白杨树，尽是死生离别处。冥漠重泉哭不得，萧萧风雨人归去。”道教素重祭祖，且尊奉介子推为神。

三巡会 指“城隍神出巡”之香会。近人胡朴安《中华全国风俗志》：“又清明、七月望日、十月朔，举城隍神像，导以旗仗，至厉坛而还，谓之城隍出巡。”是日寺观僧道施食度荐，名曰赦孤，亦名济孤魂会。

朝东岳庙 《宛署杂记》谓，“城东有古庙，祀东岳神。規制宏广，神像华丽。……三月二十八日，俗呼为降生之辰。……是日行者塞路。”《帝京岁时纪胜》：“朝阳门外二里许，延祐中建庙，以祀东岳天齐仁圣帝。明正统中，改拓其宇，两庑设地狱七十二司，殿后为穿堂寝殿。……岁之三月朔至廿八日设庙，为帝庆诞辰。都人陈鼓乐旌旗，结采亭乘舆，导驾出游，观者塞路。进香愿者络绎不绝。”《燕京岁时记》：“东岳庙在朝阳门外二里许。除朔望外，每至三月，自十五日起，开庙半月。士女云集。相传速报司之神为岳武穆，最著灵异。凡负屈含冤心迹不明者，率于此处设誓盟心，其报最速。阶前有秦桧跪神，见者莫不唾之，已不辨面目矣。后阁有梓潼帝君，亦著灵异，科举之年，祈祷相属。神座右有铜骡一匹，颇能愈人疾病。病耳者则摩其耳，病目者则拭其目，病足者则抚其足。阁东有甲冑之像数，半身没于地中，俗传为杨家将云，究不知其为何神也。”

蟠桃会和佑圣真君诞辰 《帝京岁时纪胜》：“蟠桃宫在东便门内，河桥之南，曰太平宫。内奉金母列仙。岁之三月朔至初三日，都人治酌呼从，联镳飞鞚，游览于此。长堤纵马，飞花箭洒绿杨坡；夹岸联觞，醉酒人眼芳草地。”《燕京岁时记》：“太平宫在东便门路南，门临护城河。因庙内有西王母之像，故曰蟠桃宫。每届三月，自初一日起，开庙三日，游人亦多。然较之白云观，则繁盛不如矣。”又，三月三为道教“佑圣真君诞辰”，宋吴自牧《梦粱录》：“此日正遇北极佑圣真君圣诞之日。……诸宫道宇，俱设醮事，上祈国泰，下保民安。诸军寨及殿司衙奉侍香火者，皆安排社会，结缚台阁，迎列于道，观睹者纷纷。贵家士庶，亦设醮祈恩。贫者酌水献花。杭城事圣之虔，他郡所无也。”

四月

碧霞元君诞辰 又称娘娘神生日、天仙庙会。《宛署杂记》：“高粱桥在县西五里，有娘娘庙。塑像如妇人育婴之状，备极诸态。……俗传四月八日，娘娘神降生，妇人难子者宜以是日乞灵，滥觞遂至倾城妇女，无长少竞往游之。各携酒果音乐，杂坐河之两岸，或解裙系柳为围，桩点红绿，千态万状，至暮乃罢。”《帝京岁时纪胜》：“京

师香会之胜,惟碧霞元君为最。庙祀极多,而著名者七:一在西直门外高粱桥,曰天仙庙,俗传四月八日神降,倾城妇女往乞灵祐;一在左安门外弘仁桥;一在东直门外,曰东顶;一在长春闸西,曰西顶;一在永定门外,曰南顶;一在安定门外,曰北顶;一在右安门外,曰中顶。又有涿州北关、怀柔县之丫髻山,俱为行宫祠祀。……每岁之四月朔至十八日,为元君诞辰。男女奔趋,香会络绎,素称最胜。惟南顶于五月朔始开庙,至十八日。都人献戏进供,悬灯赛愿,朝拜恐后。”《燕京岁时记》:“妙峰山碧霞元君庙在京城西北八十余里。山路四十余里,共一百三十余里。地属昌平。每届四月,自初一日开庙半月,香火极盛。……人烟辐辏,车马喧阗,夜间烟火之繁,灿如列宿。”

药王庙会 《帝京岁时纪胜》:“都城药王庙极多,其著名者四:一在东直门内,曰东药王庙;一在地安门外西步量桥,曰西药王庙;一在安定门内之西,曰北药王庙;一在天坛之北,曰南药王庙;为明武清侯李诚铭立也。岁之四月中旬至廿八日为药王诞辰,香火极盛;惟除夕至元旦彻夜不断。拜庙进香者多不得入庙,于神路街外设香池数处,焚香遥拜。”

五月

端阳节 又称端午节、重午节、端五节、重五节、女儿节、天中节、地腊等。其来源一说:屈原以五月五日投汨罗江,楚人哀之,至此日,以竹筒子贮米,投水以祭之。道教奉屈原为神。《帝京岁时纪胜》:“五月朔,家家悬硃符”,“每至端阳,市肆间用尺幅黄纸,盖以硃印,或绘画天师、钟馗之像,或绘画五毒符咒之形,悬而售之。都人士争相购买,粘之中门,以避祟恶。”陈元靓《岁时广记》廿一引《岁时杂记》:“端五都人画天师像以卖,又合泥做张天师,以艾为头,以蒜为拳,置于门户之上。苏子由作皇太妃阁端午帖子云:‘太医争献天师艾,瑞雾长萦尧母门。’民斋先生魏元履词云:‘挂天师撑著眼直下觑,骑个生狞大艾虎。闲神浪鬼,辟燥他方远方,大胆底更攻来上门下户。’”

城隍出巡 《燕京岁时记》,“五月初一日,大兴县城隍出巡。出巡之时,皆以八人肩舆,舁藤像而行。有舍身为马僮者,有舍身为打扇者,有臂穿铁钩悬灯而导者,有披枷带锁俨然罪人者。神舆之旁,又扮有判官鬼卒之类,彳亍而行。亦无非神道设教之意。”

关圣庙会 《帝京岁时纪胜》:“关圣庙遍天下,而京师尤胜。入祀典者,地安门外西步量桥白马庙,正阳门月城右之庙,春秋致祭,……香火极胜。岁之五月十三日为单刀会,是日多雨,谓天赐磨刀水云。”《燕京岁时记》:“京师谚曰:‘大旱不过五月十三。’盖五月十三乃俗传关壮缪过江会吴之期,是日有雨者谓之磨刀雨。”

都城隍庙会 《帝京岁时纪胜》:“都城隍庙在都城之西,明永乐中建。中为大威灵祠,后为寝祠,两庑十八司,前有阊威门,塑十三省城隍对立,望之俨然酷肖各方

仪表。……前明以于朔望廿五日为市。”《日下旧闻考》载：“都城隍庙，在前明时以每月朔望及二十三日有庙市。市之日，陈设甚夥，人生日用所需，精粗毕备。羁旅之客，持阿堵入市，顷刻富有完美。书画古董，真伪错陈，其他剔红填漆旧物，自内廷阑出者，尤为精好。其初所索甚微，后其价十倍矣。”

六月

接太阳节 近人胡朴安《中华全国风俗志》载，每至农历六月十八日，天津民间各村寺观锣鼓喧天，老年妇人集成一会，于是晚住庙中，念经拜神，至天将明时，设供案，燃烛焚香，向东致祭，日出始止。若值天晴，放出阳光，大家欢喜；倘若天阴，便云不吉，异常懊丧。反映人们对太阳神的崇拜。道教尊奉太阳神。

祭马王 《燕京岁时记》：“马王者，房星也。凡营伍中及蓄养车马人家，均于六月二十三日祭之。”道教尊奉星宿之神。

关圣帝君诞辰 六月二十四为关帝（关云长）诞辰，道教崇祀关帝。《燕京岁时记》：“六月二十四日致祭关帝，岁以为常。鞭炮之多，与新年无异。盖帝之御灾捍患有德于民深也。”

神保观神生日 即道教所祀广济王秦李冰次子灵惠侯郎君神生日。《东京梦华录》载：“二十四日，州西灌口二郎生日，最为繁盛。二十三日，御前献送后苑作与书艺局等处戏玩，如毬杖、弹弓、弋射之具；鞍辔、衔勒、樊笼之类，悉皆精巧。作乐迎引至庙，于殿前露台上设乐棚，教坊钧容直作乐，更互杂剧舞旋。……至二十四日，夜五更争烧头炉香，有在庙止宿，夜半起以争先者。天晓，诸司及诸行百姓献送甚多，其社火呈于露台之上，所献之物，动以万数。自早呈拽百戏，如上竿、趯弄、跳索、相扑、鼓板小唱、斗鸡、说诨话、杂扮、商谜、合笙、乔筋骨、乔相扑、浪子杂剧、叫果子、学像生、倬（掉）刀、装鬼、研鼓牌棒、道术之类，色色有之。至暮呈拽不尽。殿前两幡竿，高数十丈，……上竿呈艺解，或竿尖立横木，列于其上，装神鬼，吐烟火，甚危险骇人，至夕而罢。”

七月

祀星 《帝京岁时纪胜》：“七月朔至七夕，各道院立坛祀星，名曰七星斗坛，盖祭北斗七星也。天坛之南北廊及斗母宫尤胜。”

乞巧节 又称七夕节、少女节，时在农历七月初七晚。相传为天上仙人牛郎织女相会之日。《帝京岁时纪胜》：“街市卖巧果，人家设宴，儿女对银河拜，咸为乞巧。”有的地方，少女举行“慕仙盛会”。陈元靓《岁时广记》廿六引《岁时杂记》：“京师人七夕以竹或木或麻藁编而为棚，剪五色彩为层楼，又为仙楼。刻牛女像及仙从等于上以乞巧，或只以一木剪纸为仙桥，于其中为牛女，仙从列两傍焉。”

中元节 又名鬼节。为追荐祖先而举行，时在农历七月十五日。《帝京岁时纪

胜》：“中元祭扫，尤胜清明。绿树阴浓，青禾畅茂，蝉鸣鸟语，兴助人游。”是日道观作道场，诵念经文，以济孤魂野鬼。

八月

中秋节 《帝京岁时纪胜》：“十五日祭月，香灯品供之外，则团圆月饼也。……云仪纸马，则道院送疏，题曰：月府素曜太阴皇君。至于先后社，享祭报功，众祀秋成，西郊夕月，乃国家明禋之大典也。”道教奉月亮为太阴星君。《帝京景物略》：“家设月光位于月所出方，向月供而拜，则焚月光纸，撤所供，散家之人必遍。”

九月

九皇会 《帝京岁时纪胜》：“九月各道院立坛礼斗，名曰九皇会。自八月晦日斋戒，至重阳，为斗母诞辰，献供演戏，燃灯祭拜者甚胜。”

重阳节 又称重九节。时在农历九月初九。民间有重九登高习俗。南朝梁吴均《续齐谐记》云：“汝南桓景，随费长房游学累年。长房因谓景曰：‘九月九日汝家当有灾厄，宜急去。令家人各作绛囊，盛茱萸以系臂，登高饮菊酒，祸乃可消。’景如其言，举家登山。夕还，见鸡犬牛羊一时暴死。长房闻之曰：‘此可代之矣。’今世人九日登高饮酒，妇人带茱萸囊因此也。”费长房，东汉汝南道士，师仙人壶公，入山修道，道教说他有神异之术，奉为仙人。

十月

送寒衣 《帝京岁时纪胜》：“十月朔，孟冬时享宗庙，颁宪书，乃国之大典。士民家祭祖扫墓，如中元仪。晚夕緘书冥楮，加以五色彩帛作成冠带衣履，于门外奠而焚之，曰送寒衣。”

下元节 时在农历十月十五日。道教谓为水官诞辰，素重此节。是日寺庙宫观均诵经作法事，民家备菜肴，祭祀祖先、神灵，并往寺观送香烛、献斋供。

十一月

冬至 道教称为元始天尊诞辰。《帝京岁时纪胜》：“预日为冬夜，祀祖羹饭之外，以细肉馅包角儿奉献。”《燕京岁时记》：“夫馄饨之形有如鸡卵，颇似天地浑沌之象，故于冬至日食之。”道教谓元始天尊生于天地浑沌之时。

十二月

祀灶 《帝京岁时纪胜》：“廿三日更尽时，家家祀灶，院内立杆，悬挂天灯。祭品则羹汤灶饭、糖瓜糖饼，饲神马以香糟炒豆水盂。男子罗拜，祝以遏恶扬善之词。妇女于内室，扫除炉灶，以净泥涂饰，谓曰挂袍，燃灯默拜。”《燕京岁时记》：“民间祭灶惟用南糖、关东糖、糖饼及清水草豆而已。糖者所以祀神也，清水草豆者所以祀神马

也。祭毕之后,将神像揭下,与千张、元宝等一并焚之,至除夕接神时,再行供奉。是日鞭炮极多,俗谓之小年下。”按,是日家家在灶前贴“纸马”,意在供灶王上天见玉皇时骑,敬以麦芽糖,意在粘住灶王的嘴巴,不让他玉皇大帝前乱说。是日灶王神位两旁贴对联“上天言好事,下界降吉祥”。宋范成大《祭灶词》:“古传腊月二十四,灶君朝天欲言事。云车风马小留连,家有杯盘丰典祀。猪头烂熟双鱼鲜,豆沙甘松粉饵圆。男儿酌献女儿避,酹酒烧钱灶君喜。”

稽善恶 农历十二月廿五日,俗传为玉皇大帝下界之辰,道教官观要作迎神下界的道场。《帝京岁时纪胜》:“因廿三日送灶上天,奏人间一年之善恶,故上帝于廿五日下界,稽查臧否,降之祸福。故世人于是日谨起居,慎言语,戒飭小儿毋得詈骂恶言,恐招不祥。”

迎喜神 农历除夕(十二月三十日),《燕京岁时记》:“亥子之际,天光愈黑,鞭炮益繁,列案焚香,接神下界。”又谓:“除夕接神以后,即是新年。于初次出房时,必迎喜神而拜之。”

上述岁时风土习俗,仅只是以北京地区而言,而全国各地区、各民族类似的习俗以及纯粹道教节日、斋戒、禁忌等,还有很多很多,举不胜举,其它尚有求雨、祈晴、祈寿、祈丰收、祈和平等群众性较强的活动,均吸引了很多人来参加。有些传统的岁时节令与风土习俗,流传已久,尽管现在仍然盛行,但不少人已经不知道它的来源与意义,不论是在城市还是在农村,实际上已成为节日、庙会、娱乐、社交、物质交流、饮食、庆典汇集在一起的,以宫观为中心的,社会上最大、最热烈、最集中的群众性活动。即使在现实社会,至今北京白云观、广州三元宫、西安八仙宫、泰山碧霞祠、武当紫霄宫、茅山元符宫、佳县白云观等处的庙会,每次仍然都达数十万人次。由于历史原因,道教信仰至今仍影响着民间的社会生活。巫以歌舞娱神,道教有喜好歌舞的传统,自来宫观就是人们举行各种大型社会活动的场所,古老的宫观都设有广场,建有戏楼,既是集会的中心,也是文娱、商业的中心。它在人们的心目中,在实际的社会生活中,是占有重要位置的。这些传统的岁时节令与风土习俗,可以说是社会基层人民的精神状态及物质生活状况的反映。研究它,可以帮助我们了解社会历史发展,了解人民的精神与物质生活状况,对于移风易俗,去旧换新,是大有裨益的。深入了解岁时习俗与道教的密切关系,不仅对研究社会学、民俗学、宗教学、经济学、民间文化会大有帮助;还可以帮助我们了解现实的宗教状况,宗教在人们头脑中、生活中所占的位置。这对于认识和处理社会生活的一些现实矛盾,也是有好处的。总的说,研究中国社会的发展,不可忽略了道教对民间社会生活的影响,只有了解道教,也才能更好地理解这些习俗以及它与传统文化、道德的关系。

(原载《道教与中国社会》,1989年中国华侨出版公司出版)

有关《阴符经》几个疑问的论证

自《阴符经》行世后,从唐代至晚清均不乏好事者对它进行研究和作注,但由于《阴符经》既佚作者姓名,又未标明成书年代,加以经文古奥,含意隐晦,使人难于理解,故众说纷纭,存疑颇多。拙文拟就有关《阴符经》的发现、传本、成书时代、作者以及它究属哪家的著作、应当如何评价等问题,试为论证。

一、李筌是否《阴符经》的最先发现者?

《阴符经》旧题黄帝撰。《战国策》谓“苏秦得太公阴符之谋”,《史记》谓“苏秦得周书阴符”,“阴符”之名,始见于此。但《汉书·艺文志》未录以“阴符”为名的经籍,而仅有《太公谋》八十一篇、《太公言》七十一篇、《太公兵》八十五篇。至隋代,《隋书·经籍志》始录有《太公阴符铃录》一卷、《周书阴符》九卷,但均不称“经”,亦均不题“黄帝”。至唐代,《新唐书·艺文志》首次著录《集注阴符经》一卷、张果《阴符经太无传》一卷、张果《阴符经辨命论》一卷、韦弘《阴符经正卷》一卷、李筌《骊山母传阴符玄义》一卷。在李筌“《骊山母传阴符玄义》一卷”下面注谓:

筌,号少室山达观子,于嵩山虎口岩得《黄帝阴符》本,题云:“魏道士寇谦之藏诸名山。”筌至骊山,老母传其说。

按此注系据李筌经注序,序中说:

少室山达观子李筌,好神仙之道,常历名山,博采方术。至嵩山虎口岩壁中得阴符本,素书朱漆轴,以绛绡緘之。封云:“魏真君二年七月七日,上清道士寇谦之,藏诸名山,用传同好。其本糜烂,应手灰灭。筌略抄记。虽诵在口,竟不能晓其义理。因入秦,至骊山下,逢一老母,髻髻当顶,余发倒垂,弊衣扶杖路旁,见遗火烧树,自语曰:“火生于木,祸发必克”。筌惊而问之曰:“此是《黄帝阴符》上文,母何得而言?”母曰:“吾受此符三元六周甲子矣。”……乃坐树下说阴符玄义。

与此同一说法的还有《集仙传》和《神仙感遇传》。正由于李筌扬言是他发现《黄帝阴符经》,并且伪托骊山母授阴符玄义而作经注,因此便造成了李筌是《黄帝阴符经》的最先发现者或李筌就是该经造作者的说法;加之宗教传记的神秘渲染,这种说法的影响就更为深远了。

考《唐书》无李筌传记。《集仙传》称其仕至荆南节度副使、仙州刺史,著有《太白阴经》。《神仙感遇传》中说他曾在唐玄宗开元年间为江陵节度副使、御史中丞,有将

略,著《太白阴经》十卷、《中台志》十卷。说他当时为李林甫所排,位不大显,意入名山访道,不知其所之。又《神机制敌太白阴经序》记载,李筌在唐永泰四年^①为河东节度使。《进太白阴经表》记载,李筌在唐乾元^②二年为幽州刺史并本州防御使。从这些记载来看,李筌是唐玄宗前后时人。

可是在唐高祖武德七年欧阳询所编修完成的《艺文类聚》中,便在“木部上”引有“阴符曰:火生于木,祸发必克”的句子。岳珂《宝真斋法书赞》卷五著录有《欧阳询帖》,末行题《黄帝阴符经》,“贞观十一年丁酉岁九月□□日书与善奴”。另,《随隐漫录》卷五记载常州澄清观有褚遂良《阴符经》;楼鑰《玫瑰集》卷七二有褚遂良《阴符经跋》;邹訢^③《黄帝阴符经注解》中说,褚遂良得太极真人所注本于长孙赵国公家;明汪珂玉《珊瑚纲》卷二十,王弼州《褚登善阴符经跋》说:“阴符经古未有,自唐初褚河南先后奉命书百七十卷,今石刻存者,贞观六年行草一卷,永徽五年正书一卷,而欧阳渤海亦有贞观六年正书一卷,皆绝妙”。这都说明在李筌进书之前,已有《黄帝阴符经》行世,不然,欧阳询何能引述经句于唐初武德之时?欧阳询、褚遂良又何能书帖于唐贞观、永徽之年呢?尽管欧阳询、褚遂良书帖之事未必确实^④,但欧阳询《艺文类聚》所引,实见于卷八十八、木部上,字句一点不差,这岂是偶然?!即使如《黄帝阴符经疏序》这样的渲染神秘之作,也以曲折的形式反映出骊山下一老母亦知有《阴符经》“火生于木,祸发必克”句。所以我认为在李筌作经注之前,在唐初便已有《阴符经》行世了,不过传本极少,藏之甚秘,知道的人很少。自从李筌得传本并假托骊山母授阴符经玄义而作注解后,影响扩大,加之好事者为抬高《阴符经》之尊严与李筌身价,渲染以神秘色彩,这便造成了李筌首先发现或者造作《阴符经》的错误说法。归根结底,《阴符经》出现于唐初,最先引述经句的是编修《艺文类聚》的欧阳询,李筌不过是于中唐时期在嵩山亦得《阴符经》并首为作注而已。

二、究何种传本保持经文原貌?

《阴符经》行世后,引起了社会上一些人的注意,为其作注者亦日渐增多,据宋郑樵《通志·艺文略》记载,到宋时便已有诸家《阴符经》注本三十九部,共五十四卷。其传本亦日渐增多,如:(一)李筌《黄帝阴符经疏》传本^⑤。《经疏》中说:“演道章上一百五言”,“演法章中九十二言”,“演术下章一百三言”,共三百字。可是现存《经

① 永泰为唐代宗时年号,但仅二年。

② 唐肃宗时年号。

③ 即朱熹。

④ 余嘉锡《四库提要辨证·道家类·阴符经解一卷》中引岳珂《宝真斋法书赞·跋》,疑所谓欧阳询书帖为小欧阳(欧阳询之子,名欧阳通)所书。余嘉锡还认为所谓褚遂良写本,宋代《宣和书谱》及《芾书史宝章待访录》不著录,诸家鉴藏亦不及其名,到明之中叶忽出文徵明停云馆,故毅然断其不足信。

⑤ 见明《正统道藏·洞真部·玉诀类》。

疏》经文字数却远过三百。我们只要略加辨视,便可看出在“我以时物文理哲”之后皆无李筌注疏,故可推断“我以时物文理哲”之后的经文显然为后人所增补。这也就是说李筌所注疏的《阴符经》为三百字。北宋张伯端《悟真篇》绝句第五十八也说“阴符宝字逾三百”,足见北宋张伯端所见是三百字本或“字逾三百”超过三百字的传本。《阴符经疏》现有经文三百十八字,起“观天之道,执天之行,尽矣”,终“我以时物文理哲”,这就同疏文及张伯端所说基本相符。至于三百字传本原貌,现在已见不着了。

(二)唐张果《黄帝阴符经注》传本^①。其中“天人合发,万变定机”句,改作“天人合德,万变定基”;“其盗机也,天下莫不能见,莫不能知”句,改作“其盗机也,天下莫能见,莫能知”;“禽之制在炁”句,改作“擒之制在炁”;在“我以时物文理哲”后,增加了起自“人以虞愚,我以不愚”,终于“昭昭乎进乎象矣”等一百十四字。

(三)宋夏元鼎(夏宗禹、混然子)《黄帝阴符经讲义》传本。在“天发杀机,龙蛇起陆”句后,增加“地发杀机,星辰陨伏”;“天人合发,万变定机”句改作“天人合发,万化定基”;在“知之修炼,谓之圣人”句后,增加“经曰:天生天杀,道之理也”;“人知其神而神,不知不神所以神也”句,改作“人知其神,而神不知,而所以神”;“君子得之固躬”改作“君子得之固穷”;“人以期其圣,我以不期其圣”句,改作“圣人其期,我以不期”;“沉水入火,自取灭亡”句,改作“没水入火,自死亡兵”;“神枢诡藏”改作“神机鬼藏”。

(四)宋邹訢(即朱熹)《黄帝阴符经注解》传本。在“天发杀机”后增加“移星易宿”;“人知其神而神,不知不神所以神也”句,改作“人知其神之神,不知不神之所以神”;“禽之制在炁”改作“禽之制在气”。

(五)宋蹇昌辰《黄帝阴符经解》传本。“人知其神而神,不知不神所以神也”句,改作“人知其神,而神不知,不神而所以神”;“人以期其圣,我以不期其圣”句,改作“圣人以期其义,我以不期其圣”。

(六)《朱子遗书·朱子阴符经考异·黄瑞节附录》中提到唐褚遂良写本,说该写本中不作“禽之制在炁”,而只有“制在气”三字。……为《阴符经》作注者不少,任意修改或增补经文者亦复不少,故传本繁多,相互间差异也多了。

那么,究竟其经文原貌是怎样的呢?

唐初欧阳询引文所据的《阴符经》,已亡佚,无从考稽其面貌。以后在社会流传开来的是唐李筌《黄帝阴符经注》,即《阴符玄义》,后有人将宋袁淑真所作《阴符经疏》附于李《注》,这样,《阴符玄义》就演变成李筌《黄帝阴符经疏》。黄云眉《古今伪书考补证·阴符经》中考证:

《道藏》有《黄帝阴符经疏》三卷,题曰:少室李筌疏。刘师培辨之,略谓:李筌注阴符经有二种,一称自注,既七家注本,一托之骊山母所传,此本之注是也。观《玉海》及《晁志》,并引“阴者暗也”一本,与此本合,则此注即宋人所传筌注,

^① 见《云笈七签·三洞经教部》。

确然可征,《唐志》所云《玄义》亦即此书。

这说明宋晁公武所读《阴符经》便是李《注》传本。又据《朱子遗书·朱子阴符经考异·庐陵黄瑞节附录》:

张后李出,一切以李为非是,然张亦未为得也。姑举“阴符”二字之义,张果云:釜以阴为暗,以符为合,昧之至也。

这说明张果《经注》出于李筌《经注》之后。《黄瑞节附录》还说:

按骊山老母注与蔡氏本,“我以时物文理哲”为书之末句,褚氏本与张注本其下有二十一一句百十四字。

这说明所谓褚遂良传本,更是他人伪托而晚出。因为褚氏本、张注本后有增补文字。再据清永瑆《四库全书总目提要·阴符经考异一卷》中说:

(朱子)语录载:间丘次孟论《阴符经》“自然之道静”数语虽六经之言无以加,朱子谓间丘此等见处尽得,而杨道夫以为《阴符经》无此语。盖道夫所见,乃骊山老母注本,以“我以时物文理哲”为书之末句,故疑其语不见于本经也。

这说明明代学者杨道夫(慎)也认为“我以时物文理哲”之后的文字非本经之文,乃后人所增,凡在“我以时物文理哲”后增加二十一一句百十四字的传本,便属晚出本,并非本经。我认为杨道夫的断语较合实际。今考察其前后文句含意,其文字风格与含意均有所差异,前文是黄老学派的哲学思想在政治、军事斗争方面的运用与发挥,属于道、法、术思想之融合体;而后文则纯系讲阴阳相推相胜,属演《易》,乃是后人书于原经文后的心得。两者内容虽有联系,但毕竟还是有所不同。况且在明《正统道藏》中,所辑《阴符经》注本,如赤松子等十子《黄帝阴符经集解》、侯善渊《黄帝阴符经注》、俞琰玉吾叟《黄帝阴符经注》、任照一《黄帝阴符经注解》、黄居真《黄帝阴符经注》、沈亚夫《黄帝阴符经注》、蔡氏《黄帝阴符经解义》、肖真宰《黄帝阴符经解义》、唐淳《黄帝阴符经注》、刘处玄《黄帝阴符经注》,其经文亦均起“观天之道”而终“我以时物文理哲”。故可肯定,《阴符经》的原经文是起“观天之道”而终“我以时物文理哲”。又,上列传本,经文亦不尽一致,作注者以己见修改、增加文句,造成混乱,使读者莫衷一是。如李筌《经注》中“天发杀机,龙蛇起陆”句,有的注本作“天发杀机,移星易宿;地发杀机,星辰陨伏”,或“天发杀机,星辰陨伏。地发杀机,龙蛇起陆”。按,在“天发杀机,龙蛇起陆;人发杀机,天地反覆”之后,经文为“天人合发”,明明是“天”“人”相对而提,讲的是天人之际的关系,并未把“地”排列进去,因而修改为天地人三才并列,显然失原文意旨。再如李筌《经注》中“天人合发,万变定机”句,有的《经注》作“天人合德,万变定基”,或“天人合发,万化定基”。明明“天人合发”是指“天发杀机”和“人发杀机”,要在天人合发杀机的社会形势下,在万变中当机立

断,掌握时机、决定机谋。后两《注》显然是对李筌《注》经文作了修改,这样,便弄巧反拙,失原意远矣。因而我认为那些与李筌《经注》经文不同的传本,虽然都是宋以前已有,但均属晚出本。现存李筌《黄帝阴符经疏》“我以时物文理哲”句前的经文,才是在唐代中叶行世的《阴符经》的基本面貌,亦即《阴符玄义》的基本面貌。经文为:

观天之道,执天之行,尽矣。天有五贼,见之者昌。五贼在心,施行于天;宇宙在乎手,万物生乎身。天性人也,人心机也,立天之道,以定人也。天发杀机,龙蛇起陆;人发杀机,天地反复;天人合发,万变定机。性有巧拙,可以伏藏。九窍之邪,在乎三要;可以动静。火生于木,祸发必克。奸生于国,时动必溃。知之修炼,谓之圣人。

天地万物之盗;万物人之盗;人万物之盗;三盗既宜,三才既安。故曰:食其时,百骸理,动其机,万化安。人知其神而神,不知不神所以神也。日月有数,大小有定,圣功生焉,神明出焉。其盗机也,天下莫不能见,莫不能知;君子得之固躬,小人得之轻命。

瞽者善听,聋者善视。绝利一源,用师十倍;三反昼夜,用师万倍。心生于物,死于物,机在目。天之无恩,而大恩生。迅雷烈风莫不蠢然。至乐性余,至静则廉。天之至私,用之至公。禽之制在炁。死者生之根,生者死之根。恩生于害,害生于恩。愚人以天地文理圣,我以时物文理哲。

三、成书时代及其作者?

《阴符经》出现于唐代,但成书时代及其作者,则属悬案,历代不少著名学者虽有所议论,可是说法不一,相互抵牾。

宋黄庭坚《山谷题跋·跋翟公巽所藏石刻》^①中说:

《阴符经》出于唐李筌,熟读其文,知非黄帝书也。盖欲其文奇古,反诡谲不经,盖糅杂兵家语作此语。又妄托子房孔明诸贤训注尤可笑,惜不经柳子厚一掊击也。

宋晁公武《郡斋读书志·阴符经一卷》中说:

右唐少室山布衣李筌云:《阴符经》者,黄帝之书。或曰受之于广成子或曰受之玄女。或曰黄帝与风后玉女论阴阳六甲,退而自著其书。

宋朱熹《阴符经考异》中说:

《阴符经》三百言,李筌得于石室中,云寇谦之所藏,出于黄帝。河南邵氏以

^① 见《纷欣阁丛书·山谷题跋卷二》。

为战国时书，程子以为非商末即周末。世数久远，不得而详言。以文字气象言之，必非古书，然非深于道者不能作也。……或曰此书即筌之所为，得于石室者伪也。其词支而晦，故人各得以其所见为说耳。筌本非深于道者也。是果然欲？吾不得而知也。

《朱子遗书·阴符经考异》中庐陵黄瑞节附录：

邵子曰：《阴符经》七国时书也。伊川程子曰：《阴符经》何时书？非商末则周末。若是先王之时，圣道既明，人不敢为异说，及周室下衰，道不明于天下，才智之士甚众，既不知道之所趋，故各自以私智窥测天地，盗窃天地之机。又曰：《老子》甚杂，如《阴符经》却不杂，然皆窥天道之未至者也。……以愚观之，商自帝乙前多贤君，乱独受尔，先王之道未散，下无特为书者；周末文敝，百家竞出，虽大道既隐，而实各有所闻，邵子专指为战国时书，宜可信然。非战国尝为人用者也，意者山林之士作欤，亦可大奇矣。

明胡应麟《笔丛·四部正伪》中说：

……杨用修直云：筌作非也。或以唐永徽初褚遂良尝写一百本，今墨迹尚存。夫曰：遂良书则既盛行当世，筌何得托于轩辕？意世无传本，遂良奉敕录于秘书，人不恒睹也。余按《国策》，苏秦于诸侯不遂，因读阴符至刺股，则此书自战国以前有之，而《汉书艺文志》不载，盖毁于兵火。故《隋志》有《太公阴符铃录》一卷，又《周书阴符》九卷，未知孰是，当居一于斯。或疑季子所攻必权术，而《阴符》兼养生。夫《阴符》实兵家之祖，非养生可概也。此书固匪黄帝，亦匪太公，其为苏子所读则了然。

清姚际恒《古今伪书考·阴符经》中说：

此书言虚无之道，言修炼之术，以“气”作“炁”，乃道家书，必寇谦之所作而筌得之耳。其云得于石壁中，则妄也。……或谓即筌所为，亦非也，褚遂良书之以传于世。

黄云眉《古今伪书考补证·阴符经》中说：

……此乱世之书也，奈何欲上汙古圣也哉！《史记》：“苏秦得《周书阴符》而读之。”《索隐》引《战国策》谓：“《太公阴符》之谋。”则《阴符》或即《太公兵法》？然《风后握奇经》传有吕尚增字本，此《阴符经》义殊不类，而以为出于黄帝，殆所谓无稽之言也。^①

① 《此君文集》卷二十五。

眉按：……杨慎谓：“《阴符经》盖出后汉末。唐人文章引用者，惟吴武陵《上韩舍人行军书》有“禽之制在气”一语；梁肃《受命宝赋》有“天人合发，区宇乐推”一语；冯用之《权论》、《机论》两引用之。此外绝无及之者。”^①

可知唐人见此书者极少，而慎犹疑为汉末人作，何也。

余嘉锡《四库提要辩证·道家类·阴符经解一卷》中说：

案《隋书·经籍志》，有《太公阴符钤录》，又《周书阴符》九卷，皆不云黄帝。《集仙传》始称唐李筌于虎口岩石室得此书。题曰：“大魏真君二年七月七日，道士寇谦之藏之名山，用传同好。”已糜烂。筌抄读数千篇，竟不露其意，后于骊山遇老母，乃传授微旨，为之作注。其说怪诞不足信。胡应麟《笔丛》，乃谓苏秦所读即此书，故其书非伪，而托于黄帝，则李筌之伪。考《战国策》载，苏秦发筐得《太公阴符》具有明文。又历代史志，皆以《周书阴符》著录兵家，而《黄帝阴符》入道家，亦足为判然两书之证。应麟假借牵合，殊为未确。

嘉锡案：……昔晋哀帝兴宁二年，紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降，授弟子杨羲以上清真经，使作隶写出，以传句容许谧并第三息许翊，事见《真诰·运题象》，于时所出道经甚多，《黄庭经》即出于此时。……其后杜京产将诸经书往剡南，吾疑《阴符经》即为此辈所作。以其有强兵战胜之术，故京产弟子孙恩，遂因之以作乱。

梁启超《古书真伪及其年代·阴符经》中说：

……清姚际恒曰：“必寇谦之所作，而筌得之耳。”……王谟“《阴符》是太公书兵法，以为黄帝书固谬。余则谓其文简洁，不似唐人文字，姚、王所言甚是。特亦未必太公或寇谦之所作，置之战国末，与《系辞》、《老子》同时可耳。盖其思想与二书相近也。

上述诸家之判断，迥然不一。有商末、战国、战国末、后汉末、晋哀帝时杨羲、北魏寇谦之、唐李筌等诸种说法。究竟何说较切合实际呢？我认为，著作与历史条件、思想源流以及时代文字风格，均有密切关切。在商末，不可能出现如“天有五贼，见之者昌”、“性有巧拙，可以伏藏”、“心生于物，死于物，机在目”、“禽之制在炁”等这样高的思想水平与文字水平的作品。汉代，特别是在武帝独尊儒术之后，儒家思想基本上已成为统治思想，影响政治、文化各领域，不大可能产生一部不涉及“刑德”，不提“仁义”，摒弃“礼乐”，只强调天道、法、术思想的著作。晋代的杨羲，笃信道德，伪托神仙下降造作经书，讲究的是炼养与符篆，不是对黄老学派的哲学思想有深研者，更

^① 《升庵全集》卷四十六。

不是运用黄老哲学思想于政治、军事斗争的理论家与实践者。北魏寇谦之,也曾造作道经,他主要是提倡宗教礼度,改革天师道(或称五斗米道),是新天师道的领袖,也不是深研黄老哲学与军事思想的人。唐代的李筌,对黄老之学及军事理论是有较深的研究,且唐高祖武德之后,朝廷亦累有求书之举;但在朝廷对文籍细加整比之下,李筌未必敢托古造作这种有一定煽动性的经书,同时他也写不出这么意深文简的文章;况且在李筌《经注》本行世之前,欧阳询《艺文类聚》早已引用《阴符经》中“火生于木,祸发必克”句,故显然非李筌所作。我认为《阴符经》成书时代,还是梁启超所谓“置之战国末”的论断,较为切合实际。

我国春秋战国时期(公元前 770 年至公元前 221 年),是奴隶制崩溃,封建制新起并取得巩固地位的社会转变时期。早在春秋时期(公元前 770 年至公元前 476),由于诸侯国家政治、经济、军事发展的不平衡,便出现了强国兼并弱国,诸大国相互争霸的局面。到了战国时期(公元前 475 年至公元前 221 年),经诸侯长期争霸,形成了秦、齐、楚、燕、韩、赵、魏“七雄”激烈斗争的形势。强者力谋扩张而统一天下,弱者力图自卫以求存,各施纵横捭阖,相互斗智斗力,形势错综复杂,战争烽火连年。这时候诸侯都想在剧烈的斗争中制胜,各自广罗策士,热衷权谋。在这样的客观社会形势下,讲究政治、军事、权谋的各种学说,得到了发展。伊川程子曾说:“若是先王之时,圣道既明,人不敢为异说,及周室下衰,道不明于天下,才智之士甚众,既不知道之所趋,故各自以私智窥测天地,盗窃天地之机。”^①意思即是说《阴符经》乃战国乱世之书。我认为把作品与时代背景联系起来考察,是很有见地的分析方法。这么说,《阴符经》是否就是七国时的作品呢?我觉得也还不是。从《阴符经》论说人事必须暗合天道与“天人合发,万变定机”的思想内容看,是战国时期复杂的斗争形势在哲学思想上的反映,但从全篇经文的思想内容看,它显然是道、法、术诸子思想的融合体,是战国末期的作品。

春秋战国时期,由于社会制度的大变革,封建经济的繁荣,促进了哲学思想的发展,出现“诸子蜂起,百家争鸣”的历史时代。所谓“百家”,主要有儒家、墨家、法家、阴阳家、名家、农家、纵横家、兵家等学派,在礼治与法治、王道与霸道、天与人、名与实、人性善恶、宇宙本体等问题方面,各派代表不同的阶级、级层,反映出在社会政治思想和学术观点方面的分歧和对立。长期“七雄”争霸,西方的秦国最为强盛,由秦统一全国,已成必然趋势,这种趋向统一的形势,也反映到思想领域上来,即各家思想也出现调和、融合的现象;同时由于“学在官府”的瓦解,游说之士可以自由往来诸国游说、辩论与著述,创造了学术交流的有利条件,所以到战国末期出现了《韩非子》。韩非(公元前 280 年至公元前 233 年)把商鞅、申不害、慎到的“法”、“术”、“势”结合

^① 见《朱子遗书·阴符经考异·庐陵黄瑞节附录》。

起来,为秦王提供了加强其统治的政治理论。其后又有吕不韦,要他的幕客汇编《吕氏春秋》,“兼儒墨,合名法”,容纳了各家的学说,形成了“杂家”。我认为,《阴符经》是以重视“守时以行”的稷下黄老学派道家思想为基点,融合了“法”、“术”、“势”、“兵”、“阴阳”等诸家思想的一部经书,因而它可能是成书于战国末期。

《阴符经》在思想内容方面有几个特点:1. 持自然主义的天道观;2. 强调人事应暗合于天道;3. 主张在政治、军事斗争中要蓄而不露地运用权谋;4. 不提“刑德”,也不提“仁义”;5. 认为在斗争中要掌握“盗”、“机”、“宜”、“制”;6. 有着朴素的唯物论观点和辩证法观点。从思想内容方面的特点看,《阴符经》与《老子》、《庄子》、《孙子》、《黄帝四经》、《(经法)》^①、《韩非子》有密切关系。特别是与后两者有密切关系。比如《黄帝四经·十六经·前道》说:“圣人举事也,阖(合)于天地,顺于民。”《十六经·姓争》说:“天道环(还)于人,反(返)为之客。”《十六经·观》“天说已既,地物乃备。……圣人不巧,时反是守。”《十六经·兵客》说:“圣人之功,时为之庸(用)。因天时,与之皆断。当断不断,反受其乱。”这都是说,必须等待和把握天道返还的时机,顺应天道,做事才能成功。《阴符经》的基本理论与此完全相同。按帛书四篇出土于汉文帝时墓葬,显系战国中叶末期黄老学派盛行时的作品。《阴符经》与《黄帝四经》在思想上、措辞上如此近似,证明《阴符经》与《黄帝四经》同属黄老学派,而且产生的时代不会早过战国中叶,这也就是说只可能是在战国中叶至末期,更确切地说,《阴符经》是《黄帝四经》的继起与发挥之作,产生于战国末期的可能性最大。再者,《阴符经》中包含了相当多的《韩非子》思想,如《韩非子·解老》中说:“道者,万物之所以然也,万理之所以稽也。”韩非持自然主义天道观,认为人事必须合于天道。他所说的“天道”,就是指日月星辰四时运行等自然变化的规律。《阴符经》所说的“观天之道”也是指“日月有数,大小有定”。两者在基本理论上亦相同。又如,韩非继承和发展申不害的“术”,提出“术者,藏之于胸中,以偶众端而潜御群臣者也”,认为君主处事和驾驭群臣,要用隐秘的权术。《阴符经》中“性有巧拙,可以伏藏”、“禽之制在炁”、“恩生于害,害生于恩”等多处便隐寓有这种思想。再如,《韩非子·五蠹》中说“世异则事异”、“事异则备变”,《阴符经》则说“愚人以天地文理圣,我以时物文理哲”,寓意亦相同。所以我认为《阴符经》吸取有《韩非子》的思想。概括上述理由,战国末期是先秦诸子学说经过争鸣而渐趋融合发展的时期,《阴符经》便正是这时期的产物。其作者可能是秦国黄老学派的说士,他可能与韩非同时或稍后于韩非。

^① 文物出版社《经法》,即1973年长沙马王堆汉墓出土的帛书四篇,我认为此即古佚书《黄帝四经》。

四、《阴符经》要旨究竟是什么？

自唐李筌为《阴符经》作注，以后累朝均不乏好事者步其后尘，迨至晚清，《阴符经》注解本已不下百余种，今仅存于明《正统道藏》的便有二十四种。注解虽多，但众说纷纭，见解芜杂，有从兵家思想角度注解者，也有从儒家、纵横家、阴阳家、道家、道教思想角度注解者。出发点不同，论说其要旨自然相异。那么《阴符经》之要旨究竟是什么呢？亦即它究竟讲的是些什么呢？拙见如下：

经名“阴符”，“阴”，暗也，“符”，合也，“阴符”即寓意人事必须暗合于天道。全篇都围绕这一中心思想阐述其所谓“明天道与人道有暗合大理之妙”。

经文首句：“观天之道，执天之行，尽矣。”这是全文的总论。意即：仰观天道，掌握日月星辰运行的规律，顺应勿违，这是君主处理政事，指挥打仗洞察吉凶的至理与成败的关键。

“天有五贼，见之者昌。五贼在心，施行于天。宇宙在乎手，万物生乎身。”“五贼”即五行，五行有相生相克的规律，以下制克其上则谓贼。“见”应解为“现”。意即：五星皆现于天，下贼其上，否极则泰来，转化而为昌盛。认识和掌握了五行相生相克和治乱盛衰相转化的规律，因天道而行事，天生则生之，天毁则毁之。这样，宇宙乾坤就如同掌握在了手中，万物就如同生在身上，可以得心应手，无往而不适。

“天性人也，人心机也。立天之道，以定人也。”认为人性是天道决定的，而人心又是人性的枢机。树立起对天道的信念，因人之“性”以处事，便能安定世人心。这里所说的“人性”，颇近韩非所说的“自为”^①与“好利恶害”^②。意在顺应人“自为”与“好利恶害”之性，行赏罚以示奖惩，以“法”治世。

“天发杀机，龙蛇起陆。人发杀机，天地反复。天人合发，万变定机。”前两句皆寓说社会发生动乱。《韩非子·难势》：“慎子曰：飞龙乘云，腾蛇游雾，吾不以龙蛇为不托于云雾之势也。”天道要肃杀万物，是“龙”是“蛇”皆乘势而起。人世发生动乱，则天地出现灾异。天灾人祸要是一起降临，则人世便将发生变革了。《易传·革卦·彖》：“汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉。”在社会发生变化之时，谁能掌握时机，当机立断，便能成为胜利者。

“性有巧拙，可以伏藏”。人性有巧智与愚拙之别，但是巧拙是可以加以伪饰的，有的人以巧藏拙，有的人以拙藏巧，表现手法不一，而心中却伏藏阴谋，所以有时表面的巧拙，却是掩盖其阴谋的手段。因而君主要强化其统治，也要运用这种权术。《韩非子·难三》：“法莫如显，而术不欲见”。《韩非子·主道》：“无见其所欲”。君主要

① 《外储说左上》。

② 《难二》。

不显露出真实意图,把思想藏在胸中,这才能潜御群臣;因为奸佞者也常常是伪装得很忠诚的,会迎合君主之喜好而谄谀之,君主如能蓄而不露真实意图,则有利于审辨忠奸。

“九窍之邪,在乎三要,可以动静”。指人体有九窍,是招致邪恶与过失的途径,其中主要是眼、耳、口。《老子》:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽。”贪求声、色、美味是往往会使人招祸患的。《管子·心术上》:“九窍之有职;官之分也。心处其道,九窍循理。”声、色、味固然是人之所好,但只要心处于道,适当控制眼、耳、口的享受,动静循理,则可以免招邪恶。

“火生于木,祸发必克。”此句源于《庄子·外物》:“木与木相摩则然,金与火相守则流。阴阳错行,则天地大絪。于是乎有雷有霆,水中有火,乃焚大槐。有甚忧。两陷而无所逃。”这一句是用相生相克的道理,比喻说明生活需要声、色、味,但过分贪求,嗜欲过度,则必反为毁伤。

“奸生于国,时动必溃。”君主嗜欲于声、色、美味,国家便会产生奸佞之臣,待到社会出现骚乱,则国家必然崩溃。

“知之修炼,谓之圣人。”此句紧接前文。上离其道则下失其事,君主如能心处其道九窍循理,勿贪声色,审辨忠奸,更能修德练武,锐其甲兵,则是有智慧的圣明之君了。《老子》:“修之于身,其德乃真,修之于家,其德乃余,修之于乡,其德乃长,修之于国,其德乃丰,修之于天下,其德乃普。”这里“修炼”乃是指修德练兵,以强盛其国家,并不是指个人之修持炼养。

“天地万物之盗,万物人之盗,人万物之盗也。三盗既宜,三才既安。”“盗”,窃取之意。《庄子·胠篋》:“跖之徒问跖曰:盗亦有道乎?跖曰:‘何适而无有道耶?’”“盗”中有道。天地、万物、人三者,相互窃取,相互依存,这样相生相杀,相养相成的关系,也是天道的规律。《老子》:“天地不仁,以万物为刍狗。”万物有生长、有死亡,终归于尽,如同是对天地的祭品,故曰“天地万物之盗”。万物吸取天地之冲炁而生长,人则依靠万物以资养身体;反过来,万物也祸患人,侵蚀其生命,故曰“万物人之盗,人万物之盗也”。天地、万物、人之间,只要相“盗”适宜,即适时、适度而不过分,天地人便可相安不乱。

“食其时,百骸理,动其机,万化安。”适时而食,骨节调理,掌握时机行动,一切都会安然。此句寓意在鼓励适时耕种,人民有了衣食,筋骨才能强健,然后掌握时机而行动(包括征战),社会一切变化,都会安而不乱。

“人知其神而神,不知不神所以神也。”《易传·系辞》:“阴阳不测之谓神。”《易传·说卦》:“神者,妙万物而为言者也。”《阴符经》中所说的“神”,并不是指天神,而是指阴阳化生万物的微妙之功。人皆觉得阴阳化生万物的微妙难穷,因而神之,却不知道“神”之源在“天道”。因为“天道”是静默的,人们不知其微妙,不知道正是“天

道”，才是真正微妙的“神”！

“日月有数，大小有定，圣功生焉，神明出焉。”《黄帝四经·十六经·立命》：“吾受命于天，定立（位）于地，成明于人。唯余一人，乃肥（配）天，乃立王、立公、立国置君、三卿。数日、磨（历）月、计岁，以当日月之行。允地广裕，吾类天大明。”黄帝定人世制度，并按日月运转的规律制定了律历。正因为律历有定数，定分运转不差，故万物得以生长，圣人得以建赫赫之功。《老子》：“复命曰常，知常曰明。”日月有数，大小有定就是常，知其常才能明。意即：效法黄帝认识、顺应自然天道，才能得神明，建圣功。

“其盗机也，天下莫不能见，莫不能知；君子得之固躬，小人得之轻命。”“盗”与“机”都是天道中的奥妙，“盗”中有“机”，“机”中有“盗”，因“机”而“盗”则其“盗”宜。这是天下人都能见到，都能知道的。君子认识了天道之奥妙，为正义而行事，便能功成身固；而小人得之，则失道离理，为邪恶之事，必然失败而丧身。《黄帝四经·十六经·姓争》：“夫天地之道，寒涅（热）燥湿不能并立，刚柔阴阳固不两行。两相养，时相成，居则有法，动作循名，其事若易成。若夫人事则无常，过极失当，居则无法，动作爽名，是以僇受其刑。”君子顺应天道，则天地皆与之；小人违反天道，则天地皆夺之。

“瞽者善听，聋者善视。绝利一源，用师十倍；三反昼夜，用师万倍。”眼睛失明的人，听觉很灵敏；耳聋的人，视觉很敏锐。因为他失去视或听的感觉，便只能依赖于听或视一种感官，长期精专于一，这就磨炼出来了目明或耳聪的长处。人在行事中只要精专一长，掩短用长，则会收比常情十倍之利；如更能反复精审，举事发机，就更可收万倍之利。此为强兵战胜之术，在战争中藏短用长，集中力量，攻其一点，便可获胜，收十倍乃至万倍之利。

“心生于物，死于物，机在目。”心，指思想、欲念。人动生思想欲念，皆由于目睹物而产生。《老子》：“不贵难得之货，使民不为盗。不见可欲，使民心不乱。”因而人君必须使民戒目以收心，不使睹可欲之物，除其所以迷，去其所以惑，不使生妄动之心，则可无祸乱矣。

“天之无恩，而大恩生。”天地生养万物，乃是自然而有之，系天道之所含育，无所谓恩德；正因为天生养万物而不居恩，万物承天复育才怀恩于天。《老子》：“生之蓄之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”君主应效法天，为而不恃，长而不宰，施恩而不居恩，则百姓反会自然怀恩。

“迅雷烈风，莫不蠢然。”此句乃用自然界迅雷烈风的声势，来比喻以奇用兵之势。《孙子·军争》：“其疾如风”，“动如雷震”。用兵之奇，要如迅雷烈风，使敌人在震惊之下，由于猝不及备，无所措其手足。

“至乐性余，至静则廉。”何谓“至乐”？即什么是快乐、幸福。道家不赞赏声色之

乐。《老子》：“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。”声色财宝，皆不是人生追求的快乐与幸福。《庄子·至乐》：“至乐无乐，至誉无誉”，“至乐活身，唯无为几存”。以无乐而为至乐，以无为而为至乐。《黄帝四经·称》：“实谷不华。至言不饰。至乐不笑。”心有所得而逸悦，含蓄不露。何谓“性余”？《庄子·天下》：“人皆取实，己独取虚，无藏也故有余，岿然而有余。其行身也，徐而不费，无为也而笑巧。人皆求福，己独曲全，曰苟免于咎。以深为根，以约为纪，曰坚则毁矣，锐则拙矣。常宽容于物，不削于人，可谓至极。”《阴符经》继承、发展了黄老学派的“至乐”观，认为“至乐性余”。意即：不贪声色财货，守雌守辱，曲全免咎，取虚无藏，独立自足，宽容于物，使内心无迫急、忧戚感，而性情自然逸悦，而觉逍遥有余。何谓“至静则廉”？《老子》：“清静为天下正”，“我好静而民自正。”《庄子·天道》：“圣人之静也，非曰静也善，故静也。万物无足以饶（挠）心者，故静也”，“圣人之心，静乎天地之鉴也，万物之镜也”。《庄子·庾桑楚》：“正则静，静则明，明则虚，虚则无为而无不为也。”《黄帝四经·经法·道法》：“至正者静，至静者圣。”归纳其意，“至静”指不贪求奢淫之乐，无忧无虑，不因事物而挠其心性。果能至静，则万物之理，如镜可照见，心底自然廉明而有智慧。

“天之至私，用之至公。”《老子》：“圣人后其身而身先，外其身而身存，以其无私邪，故能成其私。”《庄子·天道》：“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：‘意，几乎后言。夫兼爱不亦迂乎？无私焉乃私也。’”天道生养万物，至公显著；唯其至公，所以天道能成其私，最为长久而不消失。君主理政治国，处事至公无偏，这才正是维护自己的统治地位的最好手段，故曰“天之至私，用之至公。”

“禽之制在炁”。禽鸟之所以能飞腾凌空，乃是具有制驭气的本领。此句寓意君主主要制约、凌驾臣民，便当仿效禽鸟之制气。《韩非子·外储说右上》：“明主之牧臣也，说在畜鸟。”断其羽翎，则鸟不能飞。君主不要给臣以过大的权势，使其飞扬不起来，要如畜鸟，使之驯服。

“死者生之根，生者死之根。”《庄子·至乐》：“察其始而本无生，非徒无生也，而本无形，非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间变而有气，气变而有形，形变而有生。今又变而之死，是与春秋冬夏四时行也。……生者假借也，假之而生，生者尘垢也，死生为昼夜。”《庄子·知北游》：“物已死生方园，莫知其根也。”《庄子·则阳》：“万物有乎生，而莫见其根，有乎出而莫见其门”。庄子认为生死为一体，无而有气，气聚成形，产生生命；气散复归于无，为死。死生如同昼夜，是循环的，其本根是物所不知的。这是庄子的生死观。《阴符经》发展了这一观点，认为“死者生之根，生者死之根”，死亡的来临就是生命的结束，生命的结束就是死亡的来临，有死方有生，有生才有死，互为本根。黄老学派认为生命的规律，是宇宙万事万物的根本规律，《黄帝四经·经法

·君正》：“天有死生之时，国有死生之正（政），因天之生也以养生，胃（谓）之文，因天之杀也以伐死，胃（谓）之武。（文）武并行，则天下从矣。”认为国家的政治亦有生死，因天道之生杀而理政和征伐，则可以兴国，否则招致败亡，卧薪尝胆，可以奋发崛起，苟安图存，必然灭亡。在战争方面也往往是倖生则死，必死而反生。

“恩生于害，害生于恩。”天能生物，亦能杀物，有春夏之生长，则有秋冬之收藏，有春夏之繁荣，则有秋冬之凋落。这是天道自然所显示的恩害相生。在人世间，君子有危得救而感恩，恩生于害；小人辜恩而报怨，害生于恩。人心向背，恩害相生。君主驾驭臣民，要知道贤者得济拔会怀恩感德，而小人得恩宠则骄奢，一旦失权势，反会怨尤，是以君主赏不可以妄行，恩不可以妄施。

“愚人以天地文理圣，我以时物文理哲。”《韩非子·显学》：“无参验而必之者，愚也。弗能必而据之者，诬也。故明据先王必定尧舜者，非愚则诬也。”拘泥于古而不变，就是愚人。《韩非子·五蠹》中说：“世异则事异”，“事异则备变”。愚人以天地文理为圣人治世至理，见景星祥云则以为祥瑞，见日月薄蚀则以为灾异，因而恐惧。其实这不是固定不变的，“我”认为随天之时宜，察地之物情，随时应物，随机应常，这才是治世的哲理。

《阴符经》本文到此结束，以后的文字系后人所续，且文意易晓，故不述其要义。综上所述，我认为它是黄老学派的作品，旨在用自然的天道观来认识并意图解决社会政治方面的问题。它的特点是哲学思想与政治思想结合紧密，哲学思想为封建制度的政治思想服务。全篇讲的均有关王政与军事，即所谓“帝王术”，其政治色彩十分显著。它是先秦道、法、术思想的总结成果之一。

五、应如何评价《阴符经》？

自《阴符经》行世后，注解纷繁，分门异说，至于评价则毁誉不一，甚至有的誉之过于神秘，有的毁之近于诟骂。如李筌《黄帝阴符经疏序》中赞誉《阴符经》说：

黄帝阴符三百言，百言演道，百言演法，百言演术，参演其三，混而为一，圣贤智愚，各量其分，得而学之矣。上有神仙抱一之道，中有富国安民之法，下有强兵战胜之术。圣人学之得其道，贤人学之得其法，智人学之得其术，小人之受其殃，识分不同也。皆内合于天机，外合于人事，若巨海之朝百谷，止水之含万象。其机张包宇宙，括九夷不足以为大；其机弥隐，微尘纳芥子不足以为小；观其精微，黄庭八景不足以为学；察其至要，经传子史不足以为文；任其巧智，孙吴韩白不足以为奇。是以动植之性，成败之数，死生之理，无非机者，一名黄帝天机之书。

其他如蹇昌辰、任照一、沈亚夫、肖真宰、楼昉、夏元鼎、胥元一、唐淳、侯善渊、邹诤（朱熹）、王道渊、袁淑真等作经注者，从不同角度都赞誉《阴符经》辞要旨远、义深

理渊。贬毁《阴符经》亦不乏其人,如黄庭坚《山谷题跋·跋翟公巽所藏石刻》中说:“……熟读其文,知非黄帝书也。盖欲其文奇古,反诡譎不经”。黄震批评《阴符经》则更为突出,《黄氏日钞》卷五十八评《阴符经》说:

经以符言既异矣,符以阴言愈异矣。首云:“观天之道,执天之行尽矣。”天之道固可观,天之行其可执耶?谓五行为五贼,谓三才为三盗,五行岂可言贼,三才岂可言盗?又曰:“天有五贼见之者昌”,“三盗既宜,三才既安”。贼岂可以昌,盗岂所以为安?即若谓:“人知其神而神,不知不神所以神”。此本老聃“可道非道”之说,后世有伪为道书者,曰《常清静经》;有伪为佛书者,乃雷同语耳。言用兵而不能明其所以用兵,言修炼而不明其所以修炼,所言鬼神而不能明其所以鬼神。盖异端之士,掇拾异说,而本无所定见者,岂此其所以为阴符欤?然则人生安用?

将李筌等之评语与黄震等之评语而相对照,则誉毁显然。然则何者为是,何者为非呢?抑或均失偏颇,应重新加以评价呢?拙见以为古人由于历史条件的限制,各执偏见,难免评议不够中肯,今人应当摆脱诸家经注、评议之约束,重新研究,重新评价。聊作引玉之砖,略陈陋见如下:

《阴符经》既非论军事之作,亦非专论宗教炼养之作,乃黄老学派论帝王术之作。由于它全篇都包含有朴素的辩证法观点,因此论说自然、社会方面的各种问题,都运用或附会这种一般性的原理。但是,不论有多少演绎推论及牵强附会之说,而它的主要成就还是在哲学思想方面。

首先,它以自然天道观否定了天命论。孰为自然与社会的支配力量?这是先秦思想家争论的重要问题之一。天命论者认为“天”是宇宙万事万物的主宰。所谓“天”就是有意志的天神、上帝。天命决定宇宙间的一切。自然天道论者则从日月星辰的运行,春夏秋冬的交替,风雨的出现,万物的生杀,揭示这些自然现象都是自然天道无休止的循环运动所产生的,是客观存在的自然规律,是不受任何意志所影响的,根本就不是什么天命决定的。同时,自然天道论者把他们对自然现象变化规律所概括的世界观,也用来作为研究和解决社会问题的指导思想与方法论,认为社会的治乱兴衰、朝代交替及一切变化,也都是自然天道的客观运动规律所造成的,不是什么天命决定的。认为君主处理政事,指挥打仗,都要契合于天道,才能成功。总之,自然天道观是《阴符经》的理论观点,“观天之道,执天之行,尽矣”,认为自然天道观是认识和解决自然及社会问题的至理。《阴符经》力图运用自然天道规律来说明宇宙事物变化的规律,实质上这是对传统的天命论的否定。这种自然天道观虽然仍是形而上学的循环论,但在当时的历史条件下,它仍不失为哲学思想领域的积极思索。

其次,《阴符经》继承了黄老学派朴素的辩证法思想,用朴素的辩证观点分析自

然和社会的问题,得出了不少有重要价值的哲学观点。比如变与定,巧与拙,木与火,天地与万物,万物与人,心与物,私与公,生与死,恩与害等,无不相反相成,相互依存而又相互变化。其中特别是:“天人合发,万变定机”所体现的历史发展观,既否定了天命论,也突破了自然天道决定论,肯定了“人”的力量,肯定了“天”“人”之间的辩证关系;“火生于木,祸发必克”的五行相生相克的观点,表明了矛盾双方的斗争与转化的思想;“瞽者善听,聋者善视”,说明利弊在一定条件下是可以转化的,坏事也可以变好事;“死者生之根,生者死之根”的生命观,表明死亡的因素潜藏于生命之中,生命之中始终存在死亡的因素,有生才有死,有死才有生,这种朴素辩证的生命观,无形中便摈弃了“生死由命”的思想。又如“盗”、“机”、“宜”、“制”,亦包含有深刻的辩证法思想。“三盗既宜”的“盗”,与《阴符经》后增的“天地之道浸”的“浸”,实际上相同的,即矛盾两方面相互侵蚀、渗透之意。朱熹曾赞说:“浸字最下得好,天地间不陡顿,恁阴阳胜。”又说:“‘天地之道浸’这句极好,阴阳之道,无日不相胜,只管逐些子挨出这个退一分,那个进一分”。又“浸者,渐也。天地之道,渐渐消长,故刚柔胜。”^①逐渐渗透,由量变到质变。“盗”窃取也,矛盾双方相互依存又相互侵蚀、窃取对方在矛盾中所占的地位。相“浸”与相“盗”意同。经文中“天发杀机”、“人发杀机”、“万变定机”、“机在目”“动其机”中的“机”,实际上是指在主观或客观上促进矛盾转化的关键性条件,足见《阴符经》认识到了一定条件的重要性,重视对一定条件的探索。“三盗既宜,三才既安”中的“宜”,指的是复杂的矛盾中各方面相对的均衡,任何一方“过”,都会打破均衡,引起变易。天地、万物、人相处于协调、平衡的状态,宇宙万事万物便能安然。足见《阴符经》作者已认识到了矛盾双方在斗争中的量变会引起质变,要阴阳均衡才能和、才能安。经文“禽之制在炁”的“制”,即在矛盾斗争中取得支配、主导地位,鸟能自由翱翔,在于它能展翼以驾驭空气,这说明矛盾双方中一方要制约另一方,才能居于支配地位,起主导作用。

再者,《阴符经》也包含有朴素的唯物论思想和进步的历史观。经文“心生于物,死于物,机在目”。认为思想产生于物质,物质是本原,是物质变精神。“机在目”更是揭示物质变精神的关键,在于客观物质通过感官反映到头脑中来,才产生了思想。这是唯物论的反映论。经文“食其时,百骸理,动其机,万化安”,此句说明人民丰衣足食,是社会安定的前提,人民有了生活资料,然后才能从事政治、文化、军事等等,才能“动其机,万化安”。这样,人民的生产和生活便是决定社会安、乱的首要条件了。这颇近于唯物史观的思想,因为它并不认为某种精神力量是决定社会存在与发展的首要条件。经文“愚人以天地文理圣、我以时物文理哲”,认为拘泥于古人把天地文理现象当作吉凶征兆,并以作为治国的神圣至理,是愚蠢的。应当随时代的变化而变

^① 见《正统道藏》洞真部中经《阴符经注解》。

化。以当时的社会形势、物质生产状况等现实情况作为治世理政的依据,才是明智的。这种随时应物、不拘于古的思想,应当说是进步的历史观。

《阴符经》吸取了老子、庄子、荀子、韩非子等道、法、术、数诸家思想中的朴素唯物论思想与朴素辩证法思想,既否定了传统的天命论,也不同于公孙龙的绝对主义与惠施的相对主义,在古代哲学思想领域内,是有其一定进步意义的。由于历史条件的局限,古人对客观世界发展规律的认识,基本还只是属于朴素的、局部的、感性经验的阶段,当然不可能建立完整的、彻底的唯物论和辩证法的思想体系。我们不能因为它讲的是封建社会的帝王术,从而否定这一产生于战国末期的作品在古代哲学思想领域中的积极意义。

自从《阴符经》出现以来,为什么在哲学思想领域不占显著地位呢?(一)认为它是伪书,且出现的时间较晚。(二)经文篇幅短,文字奇险,寓意晦涩难懂。(三)正因其晦涩难懂,作牵强解释的也就多。特别是作宗教炼养解释者,使它蒙上了神秘的模糊烟雾,致使把对它的研究引入歧途。(四)《阴符经》关于社会变革符合天道的思想,是取得统治地位的封建帝王所不赞许的。由于上述原因,使这部产生于战国末期的古籍,未能显示出它在哲学思想方面的光彩。所以我认为应当摆脱思想束缚,对它重作研究评价。我认为《阴符经》是有着丰富、深刻的哲学思想内容的古经籍。

见智见仁,各有认识不一,抛砖引玉,愿候教于诸明哲。

(原载《道协会刊》1983年11期)

论《太平经》的人民性

东汉灵帝中平元年(公元184年)爆发的黄巾起义,是我国历史上第一次经过长期酝酿和组织的农民大起义。这场波澜壮阔的农民革命运动,是在什么旗帜和口号下发动起来的呢?历史事实告诉我们,它的旗帜就是“太平道”,它的口号就是“苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉。”宣告腐败的东汉王朝气数已尽,以张角为首的太平道必将取而代之,建立一个“太平”王国。

我们知道,东汉末太平道所信奉的经典是《太平经》。范曄《后汉书·襄楷传》记载:“张角颇有其书”。因此,要了解《太平经》被起义者所信奉的原因,便只有从《太平经》中寻找了。

《太平经》作为一部宗教经典,当然有浓厚的宗教色彩;但它有一个显著的特点,即除宣扬神仙信仰及方术之外,还有相当多的篇幅直接或间接地谈论当时的社会政治问题,蕴含有鲜明的人民性思想因素。正是这些反映了以农民为主体的社会基本成员的思想感情,也正是这些扣动了他们的心弦。

第一,同情人民的苦难。

《太平经》用隐寓的方式揭示了当时人民生活的痛苦境地。卷十八至三十四说:

帝王其治不和,水旱无常,盗贼数起,反而急其刑罚,或增之重益纷纷,连结不解,民皆上呼天……。

人民痛苦绝望,只能呼天叫地。

谈到富人对穷苦者的冷酷无情,卷六十七说:

积之乃亿亿万种,珍物金银亿万,反封藏逃匿于幽室,令皆腐涂。见人穷困往求,骂詈不予,既予不即许,必求取增倍也;而或但一增,或四五乃止。赐予富人,绝去贫子,令使饥寒而死……。

穷苦人连借贷也无门,只有死路一条。

谈到农民的辛劳,卷一百十四说:

促佃者趣稼,布谷日日鸣之。……以岁至岁,何有极时?

终年辛勤劳作,无有已时。

谈到灾年寡收,农民只能流落他乡。卷一百十二说:

收无所得,相随流客。未及贱谷之乡,饥饿道傍,头眩目冥,步行猖狂,不食有日,饿死不见葬。家无大无小,皆被灾殃。

卷一百十四说:

相贫之家,财去人走,何时可合;家室分离,不能复相救。遂不见棺木,为无棺槨之鬼,浮游无家,亦无复食之者。死为鬼,饿乞求食,无有止时。

土地寡收,不得已乞食于异乡,有的饿毙道傍,死不见葬。就是作了饿鬼,也还要乞食。

这样的悲愤之词甚多。透过这些文字,使人仿佛看到了饥寒交迫、流离失所的游民,看到了饿毙道傍的枯骨,看到了在布谷鸟的鸣声中辛勤耕作的农民……。这是一幅苦难社会的画面。这些片段的文字,既悲切又愤慨,流露出作者对苦难者的同情和对其命运的关切。

第二,抨击朝政的腐败。

卷四十三说:

君聋臣瘖,其祸不禁;臣昧君盲,奸邪横行;臣瘖君聋,天下不通;善恶不分,天灾合同,六极战乱,天下并凶。

卷五十一说：

人民云乱，皆失其居处，老弱负荷，天死者半，国家昏乱迷惑，至道善德隔绝，贤者蔽藏，不能相救，是不大剧病邪？

卷九十二说：

今邪人多居位，共乱帝王之治，今使正人不得其处，天地为其邪气失正。

卷九十七说：

君愚，其治常乱愤，不得天心，霸君之臣尽佞伪，多猾巧诈，共荧惑其君，使其失天正路。

概括《太平经》中对朝政不满的看法是：君是愚君，聪明断绝，邪人居位，贤者蔽藏；官是贪官，犹如寇贼；君以严威治人，民畏君如虎，受迫协而冤愁；奸奸横生，道德隔绝；水旱失常，四时失节；国家昏乱，盗贼四起。造经者认为这是极恶劣的政治，对统治者抱有激烈的不满。这充分表达了人民对朝政的愤慨情绪。

第三，表达了人民为争取生存而要求建立太平王国的思想。

尽管《太平经》的内容十分庞杂，但它的核心内容仍然是探求如何才能使社会达到“太平”的途径和主张。《太平经》之所以用“太平”名经，也正因“太平”二字概括了造经者们社会政治思想的基本内容与目的。

我觉得“太平”这一概念，包含有如下几方面的内容：

其一，要求生存权利的平等。认为生存的权利是天赋的。人人平等。卷五十六至六十四说：

天乃无不伏，无不生，无大无小，皆受命生焉，故为天。……不负一物，故为天也。

卷九十八说：

乃当象天为法，……乃尊无上，反卑无下，大无外，反小无内，包养万二千物，善大小，皆利祐之，授以元气而生之，终之不害伤也。故能为天，最称神也。

天为了使万物生存，便“共为生可饮食”、“故天为生万物，可以衣之”。^① 为了使人类长相生，世世不绝天地统，天使人分牝牡，男女相配以生后代。天不仅对人如此，对禽兽蛟行之属也是没有偏颇的，同样“为生饮食”，生“毛羽鳞”以“御寒衒害”，使其“有雄雌，世世相生不绝”。总的来说，认为人和万物生存的权利乃是天赋的，不论

^① 《太平经合校》卷三十六。

尊卑上下都是平等的。

然而,当时的社会状况则不是这样。富贵者生活豪华,穷苦人则不免饥寒而死;统治者操生杀权柄,用严刑虐杀人民,人民只有冤愁劳苦,没有生存的保障。封建统治者宣扬人间的不平等乃是天定的,而《太平经》则反其说而言之,认为天对待人和万物是一律平等的,犹如阳光普照万物。作者把这个理论联系到社会实际,则认为帝王应效法天道,给人以生路。这对于冷酷的封建统治者、富贵者是一种反抗;对处于饥饿愁苦中的苦难者,则是一种鼓动。这实质上是反抗阶级压迫的表现。

在古代社会,普遍是男尊女卑,贱视妇女,特别是富贵者役使的奴婢,则更是受蹂躏、受剥削的底层,她们可以任意遭杀害,境况尤为悲惨。《太平经》对此提出强烈抗议,呼吁保护妇女,要让她们同男子一样生存。卷三十五说:

今天下失道以来,多贱女人,而反贼杀之,令使女子少于男,故使阴气绝,不与天地法相应。天道法,孤阳无双,致枯,令天不时雨。女者应地,独见贱,天下共贱其真母,共贼害杀地气,令使地气绝也不生,地大怒不悦,灾害益多,使王治不得平。

又说:

今天下一家杀一女,天下几亿家哉?或有一家乃杀十数女者,或有妊之未生出,反就伤之者,其气冤结上动天……。夫男者乃承天统,女者承地统;今乃断绝地统,令使不得复相传生,其后多出绝灭无后世,其罪何重也。

概括起来说,《太平经》认为男属阳、女属阴,男承天统,女承地统,残害女子,使男女不能配合,等于是绝后世,灭人类,这是违反天道的。何况“汝响不得父母传生,汝于何得有汝乎?”^①人人都是母亲生养的,当然不能贱杀“地母”。这种为苦难中妇女请命的呼吁,是正义的、进步的。这对妇女争取生存的权利,对繁殖人口以增长汉代的劳动生产者,对社会发展,都有积极意义。

其二,要求在生活资料分配方面的平均。在封建时代,剥削者与被剥削者生活资料分配上是不平均的。《太平经》的造作者用宗教形式提出了应当平均的要求。卷六十七说:

此财物乃天地中和所有,以共养人也。……本非独以给一人也,其有不足者,悉当从其取也。愚人无知,以为终古独当有之,不知乃万户之委输,皆当得衣食于是也。

卷一百十二说:

^① 《太平经合校》卷三十五。

自天君曰，不詆朝廷旨，请寄之人，文书所上，皆自平均，无有怨讼者。各自身受恩分，赏罚有差，何有分争者乎？

又说：

皆食天仓，衣司农，寒温易服，亦阳尊阴卑，粗细靡物金银綵帛珠玉之宝，各令平均，无有横赐，但为有功者耳。

卷一百十四说：

众万二千物皆生中和地中，滋生长大……当入口者，皆令民食之。用其温饱，长大形容，子孙相承。……是天使奉职之神，调和平均，使各从其愿，不夺其所安。

总之，认为天生万物，是供人生活之需的，这是“天”布恩施惠于民，“天”是平均给人的，使人都身受他们所应受的恩分，没有偏私。以之与社会贫富悬殊相对照，则那些富有者便是违反“天”意了。这是对聚集财物的剥削者的控诉。

其三，要求社会和平，无灾害、无动乱。

在朝政腐败，战争连年，灾害频繁，社会混乱的汉代，人民为了生存，渴望社会安定，使民能安居乐业，同时也渴望四时风调雨顺，无自然灾害，民可以免于饥寒，卷一至十七说：

大恶有四：兵、病、水、火。

列“兵”为四恶之首，这实质上是反对战争。因为有战争便没有和平。卷四十二说：“万物不和得，凡民乱”。卷七十三至八十五说：“心意，天地枢机也，不可妄动也，使和气错乱，灾害日生矣”。强调从天地、政治到人的心意都应当“和”。

《太平经》所讲的“和平”，一方面是指自然气候的调和，另一方面是指社会的安宁，但按照天人一体、天应天威的神学理论，自然气候不调和，出现灾害，也是由于王治不和、朝政不良所招致的惩罚。所以，这里所强调的“和平”，主要是针对腐败专横的统治者提出来的。呼吁统治者之间，停止争权夺利、相互兼并的战争；呼吁统治者对人民要和平，要断金兵，省刑，爱人，要把人当人，不要残酷压榨和用酷刑残害人民，不要使人民饥寒交迫和蒙冤死亡。这是广大劳动者的迫切要求与愿望，因为只有气候调和，地里才能有收获，只有社会安宁，人民才能安居乐业。

以上所说的平等、平均、和平，都是“太平”思想的基本内容。它像一面镜子，既曲折地反映了那个时代的社会面貌，也反映了那个时代广大人民的政治愿望。这些想法虽然只是空想，但无疑是进步的，是思想史园地里的花朵。

第四，强调“重生”，鼓励人民为求生存而斗争。

在《太平经》中,与“太平”一样被强调的是“重生”、“求生”、“乐生”。其内涵有三个意思:

其一,天道恶杀而好生。卷五十说:“天道恶杀而好生。”卷七十说:“夫虚无绝洞之道,常欲使人好生而恶杀。”卷七十三至八十五说:“天者好生道,故为天经”,“丧者为贱,生者为贵”。卷九十三说:

天下俱受天地之性,五行为藏,四时为气,亦合阴阳,以传其类,俱乐生而恶死。

宣称这是天经、格法,守之则为顺天道,逆之则为反天道。借天的名义树立起世人皆应求生恶杀、重生轻死、乐生厌死的道德观念。谁轻生,谁刑杀人,谁致人于饥饿、冤苦之绝境,断生路,谁就是逆天道。

其二,人君应行道重生。这是专对封建统治者而言。因为人君不仁,既以严威之刑罚杀人,又残酷压榨人民,使民不聊生。因此,《太平经》作者向人君告诫说:

夫人者,乃天地之神统也。灭者,名为断绝天地神统,有可伤败于天地之体,其受害甚深,后亦天灭然人世类也。……是以圣人治,常思太平,令刑格而不用也。^①

西汉晚期以后,由于不断的战争与灾害,人口损失严重,土地荒芜,少人耕种。《太平经》明确提出,重生不仅在于守天道,对治国也有十分密切的关系。人君治国之大要是力求多民,多民则国富。如何求多民呢?其要是行生道,给老百姓活路,比如勿施酷刑,使人冤死,勿株连灭族,使人断绝,勿贱杀妇女,使绝地统;勿夺民财物,使人饥寒等等。认为守生道是国家富强的要法,否则便会贫困。

其三,人善莫若常欲乐生。这是对众人而言。卷四十说:

人最善者,莫若常欲乐生,汲汲若渴,乃后可也。

卷七十二说:

凡天下人死亡,非小事也,壹死,终古不得复见天地日月也。脉骨成涂土。死命,重事也。人居天地之间,人人得一生,不得重(再)生也。

人们应当爱惜自己的生命。但如何才能长生呢?卷七十二说:

人者,乃象天地,四时五行六合八方相随,而一兴一衰,无有解已也。故当豫备之,救吉凶之源,安不忘危,存不忘亡,理不忘乱,则可长久矣。

比如说,无病要防病,饱时要备饥,暖时要备寒等。进一步说,人们要想快乐的生

^① 见《太平经合校》卷四十。

活下去,最根本的办法是建立一个公平的王国。使“凡事悉理,无复奸私”,^①“凡事无一伤病者,悉得其处”,^②大家都“平平无冤”。^③“国无道德,则民叛也。”^④“今帝王聪明绝矣,而天变日多,是明证效也”。^⑤这就是说,帝王无道,天亦警告之,人民为了生存,必将起来推翻无道德的腐败朝廷。

《太平经》所强调的“重生”,是与“太平”理想紧密关联的。要求“太平”是为了“生”,为了“生”才要求“太平”,只有普遍“重生”,国家也才可能“太平”。正如卷九十三所说:“凡物而安之,故独得常吉而长生也。”能“安”才能“长生”,而只有“太平”,万物也才能“安”。

《太平经》所强调的“重生”,固然是脱胎于古代神仙家追求长生久视的学说,但是其内涵却有所变化,有所发展:(一)神仙家拘限于追求个人的登仙,鼓吹仙方仙药之奥妙,幻想脱离尘世纷扰,到仙境中去安乐地长生,而《太平经》虽也讲仙方奇药,但主要讲的不只是个人的安乐,着重讲的是社会问题,希望所有的人都能生存下去,安乐地竟其天年。(二)神仙家追求的是虚幻的仙境,而《太平经》憧憬的则是现实世界成为太平的王国。(三)神仙家虽也积极求生,但偏重于探索求生的方术,对社会感到厌烦,而要求消极逐世,但《太平经》中社会政治思想的倾向则是入世的、积极的,鼓动人们积极求生存,要向社会的邪恶势力作斗争,首先便是向腐败的统治者、贪婪的为富不仁者提出抗议,发出要求生存的呼喊,借用天道的名义,争取发言的权威,要求改变苦难的现状。

要求“太平”与“重生”的思想,自发于苦难者的心田,这种正义的呼声,自然也牵动着,打动着,鼓动着广大受苦难者的心。这体现了广大群众对当时社会的不满和要求安居乐业的愿望。这是社会阶级斗争的产物,并不是天降的意旨。广大群众跟随太平道首领、黄巾军领袖张角起义,主要原因并不完全是相信神仙,更不是相信自己也可以成仙;而是感到“天君”、“天师”的“要道”——实际上是《太平经》作者代神立言——说出他们的痛苦与要求。他们热望天神能发天威,能保佑他们,能惩治他们所憎恨的昏君,霸臣及为富不仁者,渴望神仙能将仙境的太平安乐搬到地上来,实现理想的地上的太平王国,使他们得以安居乐业,延续后代。因此,他们相信太平道并拥护代神发言的宗教领袖。这是客观的阶级斗争实际所造成的,并不是什么应天威的灵验。

在我国历史上,早在秦末便已爆发过陈胜、吴广等的农民起义,往往都是利用宗

① 见《太平经合校》卷四十八。

② 见《太平经合校》卷九十三。

③ 见《太平经合校》卷九十八。

④ 见《太平经合校》卷六十九。

⑤ 见《太平经合校》卷八十六。

教,夺取神权,亦即夺取所谓天授“正统”的旗帜,取得能对人民产生权威的代天发言的权力。在古代社会,君主的统治权,发言权、均以神权为其精神支柱,没有这一精神支柱,则发言权、号令权、统治地位便动摇了。夺取了代天发言的权力,那就在人们的心目中产生了权威。因此,《太平经》中说他们所主张的太平道是天授的,使《太平经》成为张角发动黄巾起义的舆论工具。但宗教毕竟是虚幻的,对社会、对人起消极作用,拘囿人们的思想。由于人们把希望寄托于“神”,当“神言”所描绘的理想碰到严酷的现实而破灭时,便会感到惶惑、消极、悲观,认为神不佑他们,而仍然是佑朝廷的,他们遭受苦难是天定的,是不可逃避和改变的。这样,便斗志涣散,意志消沉,又返回忍受苦难的状态,辗转于呻吟之中了。所以,鼓动人心的是苦难者的呼声与要求,而不是宗教,宗教只不过是有一定的条件下提供了一个形式和一点兴奋剂而已。在斗争过程中,宗教的消极因素会逐渐泛滥,逐渐导致涣散、消沉而瓦解。我们对《太平经》中用宗教形式作掩护而提出的“太平”、“重生”思想的肯定,认为在当时是进步思想,这并不是美化宗教,而是透过宗教色彩,去掉其宗教形式,实事求是地认识其中具有人民性的内容,认识它是人民苦难的反映,是阶级斗争的反映,在思想史上是一个突破。

当然,《太平经》的内容庞杂,特别是在社会政治思想方面多处自相抵牾。有的是竭力维护封建君主专制,一味献媚,颂扬君主,助帝王“长乐无忧”;有的是从维护封建君主专制出发,对朝政有所指摘,有所规谏,助帝于“化民”,有的是对朝廷怨愤不满,严厉谴责。因《太平经》非一人一时之作,三种不同的政治思想,乃是不同的造作者各自站在不同的阶级立场,引用神学理论,宣扬自己政治见解的结果。同时,这也是当时阶级矛盾和阶级斗争激烈和错综复杂的反映。既然是这样,就有精华,也有糟粕了。我觉得“太平”的理想,乃是该经的精华部分。

另一个注意的问题是,不论三种政治思想多么不同,但都认为封建制度是天经地义的,封建君主是天然的统治者。即使对朝廷极为不满,思欲推翻之,也不过是运用“三统转轮”,“五德终始”的理论,企图改朝换代,更易一个皇朝或者一个君主而已。我觉得在当时历史条件下,造经者不可能超越历史,提出反对封建制度的主张。故而造经者所幻想的、有着灵光环绕的“太平”王国,不过是无情社会中苦难者的向往,枷锁上的幻花而已。

(原载《中国哲学史研究》杂志 1985 年第 2 期)

关于唐初佛、道译《老》为梵的争论

盛唐,是佛教和道教均人才辈出,义理得到很大发展,教团势力得到很大扩张的

时代。唐太宗时期(公元627—650年在位)佛教的玄奘法师和道教的成玄英法师,便是同时代的两位杰出学者。

僧玄奘(公元600~664年),姓陈氏,洛州偃师(今河南偃师县南境)人,隋炀帝大业末年(公元618年)出家,博涉经论。唐贞观三年(公元629年)往游西域,历十七年,经百余国,悉解其国之语,参访名师,精研天竺佛学。玄奘既辩博出群,所在处必为讲释论难,天竺人远近咸尊伏之,曾被大乘学者尊称为“大乘天”;被小乘学者尊称为“解脱天”(天,自在义)。名震天竺。贞观十九年携梵经本六百五十七部归至京师,唐太宗诏于弘福寺翻译。从太宗贞观十九年(645)至高宗龙朔三年(663),十九年间译出经、律、论凡七十三部,一千三百三十卷。玄奘既深谙佛学,又精通汉、梵语文,故而其译文最精,为佛教四大译师(鸠摩罗什、真谛、玄奘、不空)之一。玄奘从天竺学回唯识学,以阐扬“万法唯识”、“心外无法”为宗旨,创立法相宗(亦称唯识宗、法相唯识宗、慈恩宗)。佛教之一代伟人僧玄奘圆寂于高宗麟德元年(公元664)。

道士成玄英(生卒年不详),字子实,陕州(今河南陕县)人,曾隐居东海(今江苏),贞观五年(公元631年),唐太宗召至京师,加号“西华法师”。唐高宗永徽中(公元650—655年),流放郁洲(今江苏连云港市东云台山)。成玄英继承南北朝道教重玄思想,并融摄佛教般若学“缘起性空”,主张双遣“有”、“无”,再遣去“玄”,以祛除偏执;还主张“万象虚幻”、“物我兼忘”。他精研《老》、《庄》之学,特别是对《庄子》精思尤深。他著有《元始无量度人上品妙经注》(明《道藏》洞真部《度人上品妙经四注》收入)、《流演穷窍图》五卷、《道德真经义疏》二卷(明《道藏》洞神部强思齐《道德真经玄德纂疏》收录成玄英疏解)、《南华真经注疏》三十卷(依郭象《庄子》注,有发挥。清人郭庆藩《庄子集释》全文收录)。他是道教重玄派的杰出学者,穷索精神超越现实之道,阐扬重玄体悟之旨。

道教学者中与成玄英同时参加译道经者,尚有蔡晃等多人,以成玄英持论较深刻,坚持亦最力,故这里仅简述成玄英业绩。

僧玄奘、道士成玄英这两位著名学者,虽然一位西游天竺取经,一位隐东海,各奉其教,各致其学,各修其道,两不相涉,但在贞观二十一年(公元647年,考《集古今佛道论衡》卷丙皆谓贞观二十一年,而《佛祖统纪》卷第三十九则谓贞观二十二年十月),却因奉唐太宗之命聚会在一起,合作从事一件学术工作,故而也便发生交涉。终以佛道见解不一,颇多争论,其中中辍。这次论争,虽说当时对论语言不多,惹起的风波不大;但是却内涵深刻,影响深远。较之往昔及当时仍在进行的佛、道“夷夏”、“化胡”、“前后”、“邪正”之辩,更具有宗教义理宗趣之特色,可以说意味深长。故特作事件简述,并试为浅评。

据《新唐书》卷二二一上《天竺传》记载:唐武德中,西域诸国乱,王尸罗逸多讨四天竺,皆北面臣之。会唐僧玄奘至其国,粗言太宗神武,四夷宾服。王喜,曰:“我当

东面朝之。”贞观十五年，自称摩伽陀王，遣使者上书。贞观二十二年，太宗遣右卫率府长史王玄策使其国，未至，国人乱，玄策挺身奔吐蕃西鄙，檄召邻国兵，击之，胜。“迦没路国献异物，并上地图，请老子像。”

《集古今佛道论衡》卷丙谓：贞观二十一年，使臣李义表自西域还，奏称东天竺童子王所未有佛法，外道宗盛。义表告以中国未有佛法之前，已有圣人说道传经，在俗流布。彼王曰：“卿还本国，译为梵言，我欲见之。”太宗即下敕，“令玄奘法师与诸道士对共译出。于时道士蔡晃、成英（即成玄英）二人，李宗（道教）之望，自余锋颖三十余人。并集五通观，日别参议，详覆《道德》。”

《佛祖统纪》卷第三十九谓：“（贞观）二十二年……十月车驾还京师，敕于北阙大内紫微殿西建弘法院，令奘师居之，选名德七人以从。昼则陪御谈玄，暮则归院翻译。上令翻《道德经》为梵文，以遣西竺。”

唐沙门道宣《续高僧传》卷第四《释玄奘》亦谓，唐太宗下敕令玄奘法师“翻《老子五千文》为梵言，以遣西域。”

僧道三十余人集五通观，着手翻《老子五千文》为梵言。自佛教传入中土后，僧、道之间由于信仰不同，宗教情感相异，教团组织对立，摩擦自来不断，交涉中各为其教，争论、讪毁不休，不见面犹且纠缠忌怨，口诛笔伐，今聚会一堂，共译（老子），虽说皆为高僧、高道，又岂能如水乳之交融？佛经原为梵文，佛教积累有多年转梵为汉的经验，僧人亦颇晓梵语，当年求其切符，经历了重重艰难，现在要将《老子》转译为梵，其难度当然也不亚于译梵为汉；何况合作者是道士呢？对道士来说，不懂梵语，唐代高道虽说也略知（或者说融摄过）一点佛教般若学方面的义理，但终归是不谙佛理，只是怀执道义与重玄之识进入译场，更是与高僧共事，其面临的难度，当然是更大的。这两方奉命共事，其间之语言、义理、情感之隔膜、障碍可想而知。当工作进入披析文句、交通佛道义理，争论也便随之产生了。据《集古今佛道论衡》、《续高僧传》等佛教史料记述，其争论的主要问题可大致归纳为四方面：

一、可否以佛理通明道义？

《集古今佛道论衡》卷丙《文帝诏令奘法师翻〈老子〉为梵文事》说：

并集五通观，日别参议，详覆《道德》。奘乃句句披析、穷其义类，得其旨理，方为译之。诸道士等并引用佛经《中》（即天竺龙树著《中论》）、《百》（即龙树弟子提婆著《百论》）等论，以通玄极。奘曰：“佛教、道教，理致天乖，安用佛理通道义？！”如是言议往还，累日穷勘，出语濩落，（注：濩落，廓落无用，引申为零落，无聊失意。唐韦应物《韦江州集》三《郡斋赠王卿》诗：“濩落人皆笑，幽独岁逾赊。”）的据无从。或诵四谛四果，或诵无得无待。名声云涌，实质俱虚。奘曰：“诸先生何事游言，无可寻究。向说四谛四果，道经不明，何因丧本虚谈老子？且

据四谛一门,门有多义,义理难晓。作论辩之。佛教如是,不可隐沦,向问四谛,但答其名,谛别广义,寻问莫识,如何以此欲相抗乎?道经明道,但是一义,又无别论,用以通辩。不得引佛义宗,用解《老子》,斯理定矣!”晃(蔡晃)遂归情曰:“自昔相传,祖承佛义,所以《维摩》(即《维摩诘所说经》)、《三论》(《中论》、《十二门论》、《百论》的统称),晃素学宗,致令吐言命,无非斯理。且道义玄通,洗情为本。在文虽异,厥趣攸同,故引解之理无爽。如僧肇著论,盛引《老》、《庄》,成诵在心,由来不怪,佛言似道,如何不思?”晃曰:“佛教初开,深经尚壅,老谈玄理,微附虚怀。尽照落筌,滞而未解。故《肇论》序致联类喻之(卷首载《宗本义》,概全书大意),非为比拟,便同涯极。今佛经正论繁富,人谋各有司南,两不谐会。

此段记述表明:玄奘法师认为佛教、道教理致天乖,不能用佛理通明道义;道士蔡晃认为佛理、道义文虽异而旨趣同,可以相互引解。针锋相对,两不相容。

二、遵循何种旧例来翻译《老子》?

《集古今佛道论衡》卷丙(同上)说:

晃曰:“……然老之《道德》,文只五千,无论解之但有群注。自余千卷,事杂符图(唐道宣《续高僧传·释玄奘》作“自余千卷,多是医方”),盖张(指张道陵、张衡、张鲁)、葛(指葛玄、葛洪、葛巢甫)之舛附,非老君之气叶。又《道德》两卷,词旨沉深,汉景重之诚不虚。及至如何晏、王弼、严遵、钟会、顾欢、萧绛、卢景裕、韦处玄之流数十余家,注解老经,指归非一,皆推步俗理,莫引佛言,如何弃置旧踪,越津释府,将非探赜过度,同夫混沌之窍耶?

蔡晃举僧肇者《肇论》为例,认为《肇论》多引《老》、《庄》,以为联类,佛言似道,正可以效法,引佛言以明道义。玄奘法师以为不然,认为《老子》词旨沉深,旧有群注,其中张、葛依附《老子》,杂入符图、医方,非《老子》词旨;何晏、王弼等十家注解,指归非一,但皆推步,不引佛言,可以循踪效法。至于佛书、道典,是不可混同的,各有司南,两不谐会。这,也是针锋相对,两不相容。

三、关于“道”译为梵语“菩提”抑或“末迦”?

当翻译工作开始,首先要转汉为梵的便是“道”字。玄奘法师等佛教学者认为,汉文“道”译为梵文当是“末迦”(Marga)。当即引起成玄英等道教学者的反对。据《集古今佛道论衡》卷丙中说:

诸道士等一时举袂曰:“‘道’翻‘末迦’,失于古译。昔称‘菩提’,此谓之‘道’,未闻‘末迦’以为‘道’也。”晃曰:“今翻《道德》,奉敕不轻,须覈方言,乃名

传旨。‘菩提’言‘觉’，‘末迦’言‘道’，唐梵音义，确尔难乖，岂得浪翻，冒罔天听。”道士成英曰：“佛陀言觉，菩提言道。由来盛谈，道俗同委。今翻末迦，何得非妄？”奘曰：“传闻滥真，良谈匪惑，未达梵言，故存恒习。佛陀天音，唐言‘觉者’，菩提天语，人言为‘觉’。此则人法两异，声采全乖。末迦为道，通国齐解，如不见信，谓是妄谈。请以此语问彼西人，足所行道，彼名何物，非末迦者，余是罪人。非惟憫人，当时亦乃取笑天下。”

玄奘法师坚持按天竺之语，译“道”为“末迦”；成玄英则坚持应按佛教旧译为“菩提”。这，又出现针锋相对，两相抵牾。

四、是否翻译河上公《道德真经注》（河上公章句解）之序？

《集古今佛道论衡》卷丙中说：

……自此众锋一时潜退，便译尽文。河上序胤，阙而不出。成英曰：“老经幽密，闻必具仪。非夫序胤，何以开悟？请为翻度，惠彼边戎。”奘曰：“观老存身存国之文，文词具矣。叩齿咽液之序，序实惊人。同巫覡之谣哇，等禽兽之浅术。将恐西关异国，有愧卿邦。”英等不愜其情，以事陈诸朝宰，（奘又陈露其情）中书马周曰：“西域有道如李庄不？”（奘）答：“彼土尚道，九十六家。并厌形骸为桎梏，指神我为圣本，莫不沦滞。情有致使，不拔我根。故其陶练精灵，不能出俗。上极非想，终坠无间。至俗顺俗四大之术，冥初六谛之宗，东夏老庄所未言也。若翻老序，彼必以为笑林。奘告忠诚，如何不相体悉？”当时中书门下僚僚，咸然此述，遂不翻之。^①

道教自来热衷神仙家之方术，河上公乃方仙之士，从神仙家角度注解《道德》并作序，杂入方仙术说。玄奘法师认为，这有悖《道德》词旨，诸如叩齿咽液之序，其言鄙薄，不堪外传，免貽笑异邦。坚持不翻。这，两家又是针锋相对，根本对峙。

存在上述四大矛盾，各怀心计，只能是相互掣肘，如何能够合力共译？据唐释道宣《续高僧传·释玄奘传》说，在玄奘法师的辩理下，道士们勉强的“既依翻了”，只是未译河上公的序文。《集古今佛道论衡》卷丙也说，在玄奘法师的辩理下“众锋一时潜退，便译尽文。”而《佛祖统纪》卷三十九却说：“佛老二教，其致大殊，安用佛言用通老义。且《老子》立义肤浅，五竺观之，适足见薄，遂止。”《宋高僧传》卷二十七《释含光传》后的《系辞》中也说：“唐西域，求易道经，诏僧道译唐为梵，二教争菩提为道，纷拏不已，中辍。设能翻传到彼，见此方玄曠之典籍，岂不美欤！”如果说已经译成，却未闻此译本流传于西域，亦未见留存于中国。矛盾如此之多，且涉及本根，岂能在短

^① 以上括号内，系据道宣《续高僧传·释玄奘传》补。

时间便即消除成见,达成共识,找到相互皆可接受的译词?愚以为“道不同不相为谋”,只可能不欢而散。但是,此是皇帝下诏令办的事,僧道岂可自行停止?再者,释道宣乃玄奘法师同时代人,并曾参加玄奘译场,负责润文,他所记述的“便依翻了”^①,应当说是最可靠的资料。那么终究此事是如何了结的呢?愚以为当时既有玄奘之名望与辩理,且有朝廷中书马周之干预,成玄英等可能“一时潜退”(实即暂时妥协),依了佛家所译梵文;可是终究内心不服,后不认同。唐太宗颇偏护道教,若将《老子》与道教脱离、显然不合唐室认祖李耳并崇祀道教“太上老君”之意,故而对外传的热情不高,延搁下来,不了了之。是否如此,犹待学习与考究。

此场论争,发生于公元647年,至今已然过去1348年,回眸此段史事,犹觉甚堪寻味。佛、道相争自来已久,若佛、道之真正学者如释玄奘、成玄英相交诤,尚属罕见;且争论的问题如此深涉佛、道之根本义理,关联哲著《老子》,则更属罕见。可以说是拔尖的学者与尖端的问题抨击在了一起,闪露出智慧的火花。至今犹引人随之思索。愚以为此事虽属史事,但问题不能说已然解决,特别是道教中人,睹此不免有怀屈未伸之感;即使作为学术问题,也还有继续探求中肯、公允的余地。故不揣謏陋,略陈拙见,以候教于明哲。

一、在翻译(翻汉为梵)中是否可以佛理通明道义?

佛教源起印度,《道德经》乃华夏哲典(后为道教奉为圣经),佛教义理东流,有赖转梵为汉之翻译。今唐太宗欲使《道德》外传天竺,当然要翻汉为梵。佛经道典,词旨深沉。本国人诵研亦感理解困难,更何况转此为彼,语言文义习俗各有不同,译者遣词既难,定名尤艰,若译者不兼精梵汉语文,则必差之毫厘而谬之千里,外传失旨,则译者咎深矣。因此历来要求译者兼备才德,忠实审慎。以玄奘法师和蔡晃、成玄英为主,佛道学者共同翻译《道德经》为梵本,乃历史上之首次,无旧例可资借鉴,佛道学者各本信念及理解而抒己见,引发争论,我以为这是在审慎商榷中的必然表现,也是译德高尚的表现,远不能与“化胡”、“邪正”、“前后”、“真伪”等事涉教团声誉势利之争同等视之。在佛道斗争史上,这是很有意义的一页。

玄奘法师乃佛教翻译元匠,为佛教四大译家(鸠摩罗什、真谛、玄奘、不空)中之译书最多,译文最精者。他西征取经,历十七年,曾亲受业于北天竺摩揭陀国那烂陀寺戒贤法师,在彼土便大弘佛学,曾在佛学论辩中战胜五天竺佛教学者,取得大乘人称为“大乘天”、小乘人称为“解脱天”的无上荣誉。他携带大量佛经回国后,从贞观十九年(公元645年)至龙朔三年(公元663年),凡十九年间共翻译佛教经、律、论七十三部,一千三百三十卷。他既精通汉梵文,又精研佛学,《续高僧传·释玄奘传》中

^① 《续高僧传·释玄奘传》。

赞誉说：“今新翻传，都由奘旨，意思独断，出语成章，词人随写，即可披玩。”玄奘深谙翻译之艰难，他吸取历代译家经验和翻译讹谬的教训，创五不翻原则：（一）秘密故，如陀罗尼；（二）含多义故，如薄伽；（三）此无故，如阎浮树；（四）顺古故，如阿耨菩提；（五）生善故，如般若。^①又据《续高僧传·释玄奘传》说：“又以《起信》一论，文出马鸣，彼土诸僧，思承其本，奘乃译唐为梵，通布五天。斯则法化之缘，东西互举。”他具有极高的译业能力与丰富经验，有见于佛道“理致天乖”，前辈在译经、宣教中依华夏《老》、《庄》之言以明佛理而于理多违、乖本的弊病，深知要使佛理与道义相允惬而又能持各自之原旨，是很困难的，根本是不可能的。因此他认为两者不能加以混淆，即在翻汉为梵中不能用佛理通明道义。

在道教学者看来，则以为不然。佛教东流，初则依附于黄老道信仰，继则依附道家《老》学及魏晋玄学，当时为了能立足中土并发展，冀中土之士能接受佛理，有很多高僧皆研习《老》、《庄》，在译经及宣讲佛法中，特别是翻译和宣讲大乘般若之法时，大都与道家之言和玄学发生交涉，关联比附，以道义通明佛理。特别是东晋之“格义”比附和“六家七宗”之学，援道人佛，般若已俨然玄学化，不少高僧与清谈名士相酬唱，“义学沙门”已与“竹林七贤”相比拟。那时，道教亦受玄学与般若学影响，亦有所融摄，如道教重玄学之出现即是明证，足见佛理、道义已然呈交融趋向。那么为什么汉魏两晋南北朝可以用道义以通明佛理，而到唐代就截然分离，不可以仿效“格义”之法，循旧迹交互，而用佛理通明道义呢？

关于这个问题，当时有争论，至今也还不能说已有共识。我以为，在汉梵翻译中可否以佛理通明道义的问题，就现实看来，既不宜笼统作完全否定的回答，也不宜笼统作完全肯定的回答。理当是实事求是，据实以求文质，具体问题，具体分析，具体对待。因为佛教、道教确有同、异，佛理、道义亦确有共性与个性。作为宗教，他们的义理有共同的内容，如皆持有神论、神不灭论、因果报应论、修持心性论等，其意旨是可以交互的，措辞也是可以各择适俗之语言的。另一方面，佛教、道教又有其教理教义的特殊性，佛教证涅槃，道教修长生，佛教重体悟之哲理，道教重炼养之方术，各据其民族文化属性与思想方法的特点，不少根本观念，相互抵牾，在词旨方面不可交互，笼统混淆则难免驴唇不对马嘴，纰缪失旨，两不相应，落得如鸠摩罗什所说：“有似嚼饭与人，非徒失味，乃令呕秽也。”^②如把《道德》作为道家哲著来翻，也同样如此，佛学也有与道家学说相近似的内容。如般若学之论性空，道家之论虚无，佛学之论涅槃寂静，道家之论清静无为等等，皆属唯心主义思想体系。但是，佛理是宗教理论，其中心为宗教信仰，《道德》是哲学理论，只是探讨宇宙本体与社会观和人生观，两者亦有原

① 见梁启超《饮冰室专集·佛典之翻译》。

② 《高僧传·鸠摩罗什》。

则区别,不能切符,也不可混同。基于上述两者之同与异,相异者则不能牵强通融,而相同者则逐渐可以找到可以允惬的语言,可以通明。从中外交流的发展看,对佛理、道义的探索必逐渐深入,理解亦必逐渐明确,佛道义理以及汉梵语文上的障碍,亦必随人们文化素质的提高、知识视野的开阔,而得到适宜的充分的交流。

二、河上、张、葛是否属老君气叶?

“河上”,即以神仙家观点作《老子道德经注》(章句解)的汉文帝时人河上公。“张”,指作道教道书符图的张道陵。“葛”,指曾作《道德经注》并创道教灵宝法术的葛玄。

佛教学者自来皆珍视《道德经》,目为圣贤李耳之哲著,历来不少高僧既锐志佛法,亦兼研《道德》,在历代佛道斗争中也鲜见直接攻击《道德经》的。佛教之攻击道教,主要针对“化胡”妄说及神仙方术和张、葛巫觋符篆。认为《老子》之哲理与神仙、巫觋方术是有区别的。这种看法,从牟子《理惑论》便已明显,以后延续未变。在此次佛、道学者共译《道德》为梵中,玄奘法师便指出“事杂符图,盖张、葛之舛附,非老君之气叶。”还指出“(河上公)叩齿咽液之序,序实惊人,同巫觋之媮哇,等禽兽之浅术,将恐西关异国,有愧卿邦。”^①卷丙)这实际上是认为道家哲著同道教符篆方技是没有关系的,前者玄奥,而后者浅鄙,不可等同论之。

道教徒的信念则与佛教学者的认识大相径庭。道教徒自来奉老君(即老子)为教祖,奉《道德真经》为圣典。道教就是尊崇和弘传《道德》真谛的教团。张道陵作道书二十四篇,是老君降授的,葛氏(葛玄、葛洪、葛巢甫)所传之神仙方术与秘篆等等也都是老君降授的,至于道教之太清玄文真经,也是老君亲自撰作或宣讲所流传的。河上公、张、葛皆老君之玄裔,他们的术说,当然属老君之气叶。《道德》哲理幽秘,为道教圭旨,如无张、葛之演教,信道者如何能开悟践行,炼养仙果呢?因此道家玄理与道教方术是不能分开的。若持否定态度,则被目为否定老君之神圣至尊天神的地位,降低为世俗学者,同时也是贬斥道教乃巫觋之遗教了。

佛、道迥然有别的认识,过去有,现在也仍然有,甚至学术界也存在这种认识上的分歧。学术界大都就学术具体内容、性质界定《道德经》乃是道家哲学著作,并非宗教性质的神降经典,同时道家哲理与道教方术范畴殊异,是不能扯在一起的;也有少数学者认为,道教乃是道家神秘主义思想与神仙家信行方技相结合的产物,道家与道教有内在义理上的关联,甚而是道家延续发展的一种形态。大致在南北朝以前,道家与道教不分,南北朝以后因道教科仪、经篆、道术、规戒大量产生,义理相对淡漠,而宗教符篆醮仪道术居主,故而在人们心目中道家与道教有所不同了。以上两种认识,不能不认为皆有

^① 见《集古今佛道论衡》。

一定道理。我以为,就社会流传的“道教”而言,它包含三种意义:一为道教信仰;二为道教文化体系(道教内学与相关联的外学);三为道教组织实体(组织及宗教活动场所)。道家哲理中的神秘主义思想成分与道教神仙信仰可能有一定思想联系,但与道教方术和组织实体(包括道教教团权益)则并无关联。故而说道家与道教在客观上存在义理方面的一定关系是可以的,但完全混同则是错误的;至于说道家思想与具体的神仙方术,则根本无任何直接关联,因为这些方术并不是在道家思想基础上产生的,而是社会生产力与古代技术文明在一定历史时期的产物,是道教吸取了这些当时尚为神秘迷雾所环绕的方术,用以为宣扬道教神性力量的手段造成的,也不排除有的古科技文明的创造者,因不理解事物变化的复杂、新奇现象,而朦胧地予以宗教的解释而造成的。所以我认为,总的来说,道家应与道教有所区分,道家哲理亦与道教方术有区别,不能混同。玄奘法师主张循王弼等注《老》之旧迹翻译《老子》,以及拒绝译传河上公所渗入之浅术,从维护《道德经》的纯洁性、独立性看,是有道理的。

三、关于译“道”为“菩提”抑或“末迦”的问题。

佛法之能流传中土,有赖传梵为汉的翻译之力,自汉末迄于唐代,译出逾五千卷,实中印宗教文化交流之一大译业。初译之时,多凭客僧口授,中土信士笔受,而客僧不谙文,中土信士亦不谙梵语,故而译文有欠准确,后人谓之为“旧译”。尔后,既有中土求法之高僧西行,也有更多之西域佛学大师来华传法,逐渐不乏汉梵兼通之高手,中土又设立译场,由名家主译,证义勘文,斟酌严谨,译文乃渐臻准确,后人谓之为“新译”。正如梁启超在《佛典之翻译》中所说:“佛译初兴,口笔分途,口授者已非娴汉言,笔受者更罕明梵旨,则惟影响掇拾,加以藻续,冀悦俗流。其后,研究日进,学者始深以为病。僧叡之论旧译《维摩》谓:‘见什师后,始悟前译之伤本,谬文之乖趣。’支愍度亦云:‘或其文梵越,其趣亦乖,或文义混杂,在疑似之间。’罗什览《大品般若》旧译,谓:‘多纰缪失旨,不与梵本相应。’随举数例,他可推矣。”^①

“菩提”(梵文 Bodhi),为佛学重要用语,旧译借用《老》、《庄》术语,曾译为“道”,后来发觉将 Bodhi 译为“道”不妥,便改译为“菩提”,包含“觉悟”与“通达”之意,指对佛教“四圣谛”(苦、集、灭、道)的觉悟和寻求脱离苦难永证涅槃的方法和途径。泛指凡断绝世间烦恼而成就涅槃的智慧。《成唯识论述记》卷一:“梵言菩提,此翻为觉,觉法性故。”“古云菩提道者,非也。”《大智度论》卷四:“菩提,名诸佛道。”卷四十四鸠摩罗什注云:“菩提,秦言无上智慧”。《维摩诘经》僧肇注云:“道之极者,称为菩提……盖是正觉无相之真智乎。”《大乘起信论》以“觉”为“法界一相”、“如来平等法身”,此即以先天具有的“佛性”为“菩提”。另一种“菩提”,唯佛具有,全称“阿耨多

^① 见《饮冰室专集·佛学研究十八篇》。

罗(无上)三藐三菩提(正遍知)”,意为“无上正等正觉”,即无所不知的超人智慧。

“末迦”,梵文“Marga”之音译,佛教用语,意谓通向涅槃的正确方法和道路。如“道谛”所论之“三十七道品”(亦称“三十七菩提分”),即四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道(正见、正语、正思维、正业、正命、正精进、正念、正定)。循此道路,能得解脱,由“凡”入“圣”。《中阿含经》卷七、卷五十六,《俱舍论》卷二十五、《大乘义章》卷十六末等记载,释迦牟尼在鹿野苑初转法轮向五弟子说“八正道”。佛教认为按此修行可从迷界此岸达到悟界彼岸,故也比喻为“船”、“筏”。

玄奘法师之所以不同意将汉文“道”译为梵文“Bodhi”(菩提),其意有三:(一)梵文“Marga”(“末迦”)为道路义,汉文“道”亦有道路义;(二)“菩提”所包含的“觉”意(无上正等正觉)较之“末迦”意(方法、道路)要高超、深奥得多;(三)“菩提”含有佛性意,唯佛具有。在佛教徒信念中,“佛”高于一切,除佛教以外之一切信仰,皆为浅薄甚而邪恶之“外道”,《老子》之“道”虽亦秘要明教,但焉能与“佛”相提并论?!故只能将“道”译为“末迦”。

道教徒亦有自己的信念及对“道”的阐释,认为“道”有无上和广涵之意:(一)“道”即“太上老君”(散则为炁、聚则为太上老君。唐天宝十三年,上尊号“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”),是无上崇高的至尊天神。(二)“道”是宇宙本原。(三)“道”是宇宙发展的规律。(四)“道”是维系宇宙和谐的纲纪(道德)。(五)“道”是炼养长生久视的方法与途径。虔诚奉持这样的信念,焉能同意译“道”为“末迦”,贬低“道”的品位与损缺“道”的广博的深沉内涵?

我以为,从宗教角度论衡,佛教之“菩提”与道教之“道”,其所包含容,正相对切近。交互翻译,既无失词旨,且象征有平等之意味。不知其当否?

此场争论,业已过去一千三百多年,历史烟云,似已消去,但因论争双方均为著名学者,持论涉及佛、道根本,意义深邃,影响深远。近则开唐高宗时佛、道立义论辩的前奏,远则促进向义理深广发展。故特为综述之。

(原载《佛道交涉史论要》,1999年香港道教学院出版)

唐高宗时佛道之名理论义

唐高宗于显庆三年(658)至龙朔三年(663)五年中曾多次召佛道二宗入内名理论义。唐长安西明寺释道宣撰《集古今佛道论衡》卷丁记载其事条有:

今上召佛道二宗入内详述名理事一条。

上以西明寺成,召僧道士入内论义事一条。

上以冬雪未降内立斋祀召佛道二宗论义事一条。

上幸东都召西京僧道士等于彼论义一条。

上在东都令洛邑僧静泰与道士李荣对论一条。

上在西京蓬莱宫令僧灵辩与道士对论一条。

又在司成宣范义难《庄》、《易》义一条。

唐高宗于显庆三年(658)曾召僧道各七人于百福殿,他宣示召集僧道学者名理论义的目的说:

佛道二教,同归一善。然则梵境虚寂,为于无为;玄门深奥,德于不德。师等栖诚碧落。学照古今;志契宝坊,业光空有。可共谈名理,以相启沃。^①

按,“启沃”一语,源出《书·说命上》,“启乃心,沃朕心。”疏解谓:“当开汝心所有,以沃灌我心,欲令以彼所见,教己未知,故也。”指能共同讨论,各抒己见,相互补益,相互促进。当时高宗以“以相启沃”为其趣旨,意实亦在于使佛、道相互增加了解,相互沟通,达到融通调和,共同光盛丰美。

事实情况如何呢?这里按时间顺序,概述其事,并略为评说。

一、显庆三年(653)四月,高宗敕召僧道各七人,入内论义。由一方立义,另一方问难。

首由僧会隐竖“五蕴义”。释道宣撰《集古今佛道论衡》卷丁所作结语说:“僧竖五蕴义。黄鹄道士以荫名来难。且荫以覆盖为宗,蕴以积聚为义。如色有十一聚,在色名之下,识有八种聚。在一名之下,举统以收称为蕴义。若以荫名来难,义理全乖。”僧会隐所说“五蕴”,为佛教基本教义内容之一,为梵文 Pañcaskandha 的意译。“蕴”是梵文 Skandha 的意译,意为积聚类别,《俱舍论》卷一:“诸有为法和合聚义是蕴义。”五蕴即色(Rūpa)蕴、受(Vednā)蕴、想(Saññā)蕴、行(Sankhara)蕴、识(Viññāna)蕴。色蕴是指物质世界,受蕴、想蕴、行蕴、识蕴皆属精神世界。佛教缘起论认为所谓“有情”(一切有情感的生物)无非是物质要素和精神要素的聚合体。同时认为任何要素皆是刹那间依缘生灭,故而所谓“有情”(包括“人我”)只是五蕴的暂时聚合,唯有假名,并无独立的实体存在。《俱舍论》卷二十九:“总依诸蕴假施设有补特伽罗(我)……是假非实。”大乘般若学说更进而否认五蕴的真实性,《般若心经》:“色不异空,空不异色,色即是空,空即是色;受想行识,亦复如是。”僧会隐立“五蕴义”,有两种用意,其一是阐扬佛教“无我”理论的真理性的,其二是借机弘扬玄奘法师改旧经佛教专有名词“五众”、“五阴”为“五蕴”的准确性。佛法东流的早期译经,在一些佛教专有名词术语的翻译上,是颇有晦涩和欠切符的。南朝齐、梁僧人僧祐

^① 见《集古今佛道论衡》卷丁。

《出三藏记集》(亦称《祐录》)卷一《前后出经异记》便指出旧经“五众”,新经改译为“五阴”。到唐代,玄奘法师兼精汉梵语文,又深研佛法,他又把原“五众”、“五阴”改译为“五蕴”。僧会隐等皆玄奘法师所主持译场中人,当然深知玄奘法师改译为“五蕴”的新意及其改译之切与妙。而道士黄籛则对此当然莫明其奥妙,仍从旧译以“荫”(同“阴”,皆指日影)难之,这便正中会隐的圈套,终被贬斥为“以荫名来难,义理全乖。”其实这完全是由于唐代以前佛教译家之误,致使谬误流传,佛家自行改正,理所当然,何必将当年自家之误,而反加诸道士之身呢?虽然如此,道士黄籛知“五阴”而不知新译“五蕴”,作为道教重玄学者,似亦在学术上信息不敏。

次由僧神泰竖“九断知义”。释道宣《集古今佛道论衡》卷丁所作结语说:“道士生来未闻此名,虽上论座不知发问之处,无以遮盖,遂浪作余语。其可谓欲适南越,而总轡北冥,马足虽行朔方,终非趣越之步”。意思是道士所答非所问,不明宗旨。释道宣只记述己方之词,而不记述对方之词,殊欠公允!何不两方皆记述之,以使世人得以究明其优劣?至于何谓“九断知”?释道宣《集古今佛道论衡》卷丁未作宣讲。余求解于佛教学者并查阅《佛教辞典》,皆未获对此“名数”之解释。我以为可能即“九遍知”。佛教修行阶位有“见道”(以无漏智现观四谛)、“修道”(于“见道”领悟四谛之理后,更反复修习以断修惑之法。修成阿罗汉位以前的修行过程的统称)、“无学道”(已断三界烦恼,达到最高觉悟,无再修学必要)三道,特于“见修道”所断烦恼等之断,建立九种区别。所谓徧(同遍)知,为于四谛(苦、集、灭、道)之境周遍知之,虽以智为其性,然今不称智为遍知,乃以因此遍知而断烦恼,于果附以因名,名断为遍知,所谓断,即徧知是也。九者,即三界系“见道”所断烦恼等之断立六,所余三界“修道”所断烦恼等之断立三。总之,三界修道所断法之断,有三种遍知,“见道”、“修道”合而成“九遍知”。

后由道士李荣立“道生万物”。僧慧立等诘难之。释道宣《集古今佛道论衡》卷丁对此记述较详,同时夹议亦较多。辩论开始,僧人首先发问:“未知此道为是有知、为是无知?”李荣回答:“道经云:‘人法地,地法天,天法道’。既为天地之法,岂曰无知。”僧会隐等抓住李荣“有道知”这一论点,展开辩驳质难说:“向叙道为万物之母,今度万物不失道生,何者?若使道是有知,则唯生于善,何故亦生于恶?据此善恶升沉,丛杂总生,则无知矣!如不通悟,请广其类。至如人君中,开辟之时,何不早生今日圣主,子育黔黎,与之荣乐?乃先诞共工、蚩尤、纣、幽、厉之徒而残酷群生,授以涂炭。人臣之中,何不惟生稷、契、夔龙之辈,而复生飞廉、恶来、靳尚、新王之侣,谗谄其君,令邦国危乱哉?羽族之中,何不惟生鸾凤善鸟,而复生枭鸞恶鸟乎?毛群之中,何不惟生骐驎骅骝,而复生豺狼豪豸乎?草木之中,何不惟生松柏梓桂蕙荪兰菊,而复生樗枿樗棘艾蒺茨乎?既而混生万物,不蠲善恶,则道是无知,不能生万物,何得云天地始法而为万物之宗始乎?!”接着,僧慧立阐述佛家观点,说:“据我如来大圣穷理尽性之教也,天地万物是众

生‘业’力所感，善业多者，则琉璃为地，黄金界道，琼枝荫陌，玉叶垂空，甘露充粮，绮衣为座。恶业多者，则沙壤为土，瓦砾为衢，稗饭充饥，麻衣被体，泥行雨宿，霜获暑耘，日夜驱驰，以供公府，皆自业自作，无人使之。吾子心愚不识，横言道生，道实不生，一何可愍！”在这一番诘难之下，“李荣得此一征，愕然不知何对立，时乘机拂弄，荣亦杜口默然，于是赧然下座。”释道宣把著名道教学者李荣形容成了不堪一击的寡识者。僧人在驳倒“道有知”后，进一步以佛教“诸法因缘生”的缘起论教义，辩驳“道生万物”。僧会隐说：“佛法大宗，因缘为义。故论云‘未曾有一法不从因缘生’。且如眼观殿柱，须具五缘。一识心不乱，二眼根不坏，三藉以光明，四有景现前，五中间无障。必具此缘，方得见柱。若使羲光已没，龙烛未明，纵有朱楹，何由可见。又如季谷子，阳和子之月，遇水土人功，则能生芽。夏盛甕里，冬委地中，缘不具，故毕竟不生。人亦如是，内则业惑为因，外则父母为缘，身方得生。父母乖各，终不得生。如是禽鱼鸟兽，万物皆尔，从因缘生。故经云：‘深入缘起，断诸邪见，有无二边，无复余习。’以佛智慧，穷法实相，是故为佛为无等觉，为天人师。”最后以贬斥“外道”的口吻说：“外道之辈，则不如是，皆悉邪网覆心，倒针刺眼。诸言‘诸法自然而生’，即是此方老庄之义；或言‘诸法从自在天生’，韦纽天生冥性生；或言‘无因’；或言‘宿作’。此并西方异道之计也。皆不知法本，不识因缘。”其结论是：万物非道生；万物因缘生。李荣立义错误，道士何其不学；僧等因缘义大好，莫不欣庆。

另据《佛祖统纪》卷第三十九记载：（显庆）四年，诏僧道入合璧宫论议。法师会隐立五蕴义，神泰立九断知义。“道士茫然不解，乃更立道生万物义。法师慧立反复诘之。荣语屈而退。”在时间上与《集古今佛道论衡》卷丁所记不一。

考：道士李荣，号任真子，蜀中道士。精修道家之学，才思敏辩，为道教名流。高宗时被召入京，居东明观。与罗道琼、康国安讲论，为时所重。好与儒、佛学者谈道辩论，吸融佛学三论（天竺人龙树著《中论》、《十二门论》及龙树弟子著《百论》）宗思想，以充实道教重玄学。三论宗以俗谛（亦称世谛，认为俗有因果君臣父子忠义之道）、真谛（亦称第一义谛，认为一切法毕竟空寂）及八不（不生不灭、不常不断、不一不异、不来不出）中道为教义。认为俗“有”真“空”，“有”是假有非实有，“空”是假空非实空。远离“有”、“空”二边，折衷二边而称中道。以二谛合明中道，谈“空”而不废“有”。李荣融会道家、佛学之义，在论学中极力阐发“本际”、“六洞”、“道玄不可以言象诠”的义理，成为长安一时之“老宗魁首”，与西华法师成玄英齐名，为当时道教重玄学派的代表人物。他的思想仍以道家义旨为本，以“道”为万物之本原。作《老子注》、《庄子法》、《西升经注》。（均佚）

李荣之立“道生万物”义，我以为其用心有二，一为在义理上立“道为万物之本”的思想，“道生万物”，“道”是宇宙万物本原，是至高的虚静之理；二为“道”在宗教观念上即“太上老君”（亦即唐皇朝自认的族祖玄元皇帝李耳），“道生万物”，即“太上

老君”开创宇宙一切。明显是以“道”凌驾于一切之上,且取悦于高宗皇帝。从哲学上讲,可以说“道”是本体元炁,可以说“道”是自然循环的规律,也可以说“道”是方法,在这里,“道”当然是无感知的。可是对道教徒来说,“道”首先是具有无上智慧与权威的“太上老君”,是有意志的人格神。李荣立“道有知”、“道生万物”义,正是道教学者的本色。如果他说“道无知”,岂不违背道教根本教义,把悟道修真与神灵护佑全部否定了吗?当然这也就使“玄元皇帝”成了“无知”者,唐皇头顶的灵光岂不也黯然消失了吗?僧慧立从佛理出发,以“道”既有知,为何不分恶为由,先驳“道有知”,然后以佛教“缘”、“业”之教理,立“因缘生万物”。佛、道两方相比较,道教似太朴质,而不及佛理之宏阔幽深。就我们现在来看,关于宇宙本原的问题,关于宇宙本原是有意志还是无意志的问题,关于人的命运受何种力量支配的问题,这都是哲学领域的根本性问题。历史各派哲学(包括儒、释、道)都曾以探索这些问题作为自己哲学的前提和出发点,而各个哲学派别之间也往往围绕这些问题进行思想斗争。唯心与唯物,有神与无神进行斗争,同属宗教的佛教与道教也往往在义理上有所分歧。作为宗教,以脱离物质实际的观点解释世界,把个人的冥想和行动的结果作为最终性质的真谛。这只能说是在幽邃的境地摸索,尽管可以形成脱离实际的抽象的哲学体系,对哲学从模糊到明确的发展在客观上有一定贡献,但不可能有真正的成果。关键在于唯心论者不可能透彻认识到宇宙万物的生成与变化,乃是物质内在的矛盾运动造成的,而事物内部个性的特点又造成不同事物各自的特点,从而使万物之形态呈现纷繁的多样性。

回过头来看一千三百三十七年前李荣与慧立、会隐的争论,表明当时思想界是呈现活跃景象的,僧、道学者可以在帝王面前名理论义,自由辩论,从争论的问题看,也是颇有深度的。这虽说是一次佛、道学者的小抗争,但也客观上启发、促进双方(特别是道教)在义理上更进一步的探索与充实,努力于自阐其说,以与对方抗衡。也正是类似的频繁论争,促进了盛唐时期佛、道义理体系的进展与繁荣。据卢国龙《中国重玄学》考察,稍后于李荣的道教学者王玄览(626-697)、吴筠(?-778)等,便对李荣立论的缺陷,作了增益。王玄览等提出“道”既为寂本,又感应众生修习,道在有知与无知中间等观点,继续解答慧立的诘难。“从这个角度看,王玄览、孟安排的一些理论观点,有所受惠于这场论争。即如玄宗朝道士吴筠从性情中寻找善恶之源,也与这场论争不无关系。”^①我以为这样的看法是有见地的。

二、显庆三年六月,高宗又召僧会隐、慧立等和道士李荣、张惠元等入内殿论议。

高宗敕建之西明寺成,大殿十三所,楼台廊庑四千区。诏道宣为上座,神泰为寺

^① 见《中国重玄学》第三章第二节《高宗显庆、龙朔年间的二教论议》。

主,怀素为维那。落成之日,道俗云合,幢盖严华,箫鼓振地,香华乱空。高宗及郡公僚佐皆往观赏。事讫,高宗召僧、道士各七人,入百福殿论议,勉僧道“共谈名理,以相启沃”。可是僧道刚一进入论场,便立刻唇弓舌箭开始争夺教团声势地位的世俗之争。争论由谁先立义。清都观道士张惠元奏说:“周之宗盟,异姓为后。陛下宗承柱下。今日竖义,道士不得不先。又夷夏不同,客主位别,望请道士于先上座。”僧慧立奏说:“窃寻诸佛如来,德高众圣,道冠人天,为三千大千之独尊,作百亿四洲之慈父,引迷拯溺,惟佛一人。此地未出娑婆,即是释迦之兆域。惠元何得滥言客主,妄定华夷!伏惟陛下屈初地之尊,光临瞻部,受佛付嘱,显扬圣化。爇慈灯于暗室,浮慧舸于苦流。《书》云‘皇王无亲,惟德是辅’,盖此之谓欤。惠元邪说,未可为依!”僧、道在孰先孰后的现实势利面前,似乎亦未能超脱,道教的“持雌守弱”,佛教的“诸法无我”,俨然都淡漠了。

争了一阵,先由僧会隐竖“四无畏”义。释道宣《集古今佛道论衡》卷丁说:“道士七人各陈论难,无足叙之”。所谓“四无畏”,又名“四无所畏”(梵文 Vaisaradya)。化他之心不怯,名“无畏”。四无畏有佛四无畏和菩萨四无畏两种。佛四无畏即:一切智无所畏;漏尽无所畏;说障道无所畏;说尽苦道无所畏。^① 菩萨四无畏即:能持不忘说法无畏;尽知法药及知众生根欲性心说法无畏;善能问答说法无畏;能断物疑说法无畏。^② 这一佛教用语,意指对传教说法充满自信,无所畏惧。僧会隐竖此义,不外是向道士宣扬佛、菩萨传教说法的信心与勇气,并无哲理含意。

次由道士李荣开“六洞义”。释道宣《集古今佛道论衡》卷丁中说:道士李荣开六洞义。拟佛法六通为言。立升论席。问荣六洞名数。答讫。徵问者云:“夫言洞者,岂不于物通达无拥(壅),名洞未委。老君于物得洞以不?”李荣答云:“是。老君上圣,何得非洞?”徵曰:“若使君于物通洞者,何故道经云:‘天下大患,莫若有身,使我无身,吾何患也。’据此则老君尚碍,何能洞于万物?”接着便极尽揶揄。李荣云:“师缓,莫过相凌轹。荣在蜀日,已闻师名,不谓今在天堂,得亲谈论。共师俱是出家人,莫苦相非驳。”(慧)立报曰:“观先生此语,似索姑息。古人云:黄尘之下,不许借稍。乍可出外,别叙喧凉,此席终须定其邪正。向云与立同是出家,检形讨事,焉可同耶!先生鬓发不剪,禅袴未除,手把桃符,腰悬赤袋,巡门厌鬼,历巷摩儿,本不异滔祀邪巫、岂得同我清虚释!”李荣又怒说:“汝若以剪发为好,何不剔眉?”反问道:“何为剔眉?”荣曰:“一种毛故。”立曰:“一种是毛,剔发亦剔眉,卿亦一种是毛,何为角发不角髭?”荣遂杜默无对。立调(侃)曰:“昔平津(地名,汉武帝时公孙弘受封为平津侯)因于十难,李荣死于一言论德。立谢古人论功,无惭往哲。”于即避席。唐高宗睹此

① 见《俱舍论》卷二十七。

② 见《大智度论》卷五、《大乘义章》卷十一。

解颐大笑。次后诸僧与论。读此段记述,颇感其与事体殊多不合,既有失于李荣立“六洞义”之原意,且偏执于恶意谤毁。李荣所立“六洞”,道家又名“六通”。佛教用语有“六通”,又名六神通,即天眼、天耳、他心、神足、宿命、漏尽六种通力。道教“六通”(六洞),即通达六合,上下四方(《庄子·天道》成玄英《疏》认为六通是四方上下)。道教“六通”,并非释道宣所说是“拟佛法六通为言”,而是依据《庄子·天道》与《庄子·天下》而立义为言。《庄子·天道》中说:“天道运而无所积,故万物成;帝道运而无所积,故天下归;圣道运而无所积,故海内服。明于天,通于圣,六通四辟于帝王之德者,其自为也,昧然无不静者矣。”意思是明于天道运行的规律,通于圣人的内心清静之德,懂得虚静、恬淡、寂寞、无为乃是万物的本原与道德的极致,则六合四时而无通畅顺达。“明此以南乡,尧之为君也;明此以北面,舜之为臣也。以此处上,帝王天子之德也;以此处下,玄圣素王之道也。以此退居而闲游,则江海山林之士服;以此进发而抚世,则功大名显而天下一也。静则圣,动而王,无为也而尊,朴素而天下莫能与之争美。”《庄子·天下》中说:“古之人其备乎!配神明,醇天地,育万物,和天下,泽及百姓,明于本数,系于末度,六通四辟,小大精粗,其运无乎不在。”意思是明白“道”根本,贯通于法度,配合自然造化,六合通达、四季顺畅。李荣立“六洞义”,乃在于阐扬庄老之“道”,而并非宣扬迷信之所谓神通。但这里也要指出的是,道教确亦有“六洞”之说,即眼通为洞观,耳通为洞所,鼻通为洞空,口通为洞虚,身通为洞微,心通为洞清^①。此“六洞”之说与佛教“六通”之说类似,道教未能脱“拟佛法为言”之嫌。我以为,在道教用语上,“六洞”、“六通”往往混用,李荣为著名道教重玄学者,曾注《老》《庄》,颇精道家之学,他也并非道教符箓派道士,故他所立六洞义(亦六通义)只可能是阐发《庄子》之学,而不可能夸言神通。关于僧慧立微间“老君尚碍(有身),何能洞于万物?”按:“吾所以有大患者,为吾有身,及吾无身,吾有何患”语出《老子》第十三章。释慧立用佛学思想附会《老子》中此语,以为贵身则有碍体道,无身无碍才可以洞物体道。而《老子》十三章所讲的意旨适与此相反,讲的是重生贵身,“贵以身为天下”而轻名利宠荣,讲的是人生价值观。认为人生最可珍贵的是生命,要重生贵生,不以宠辱荣患损易其身,这样才能担负天下重任。如何才能做到重生贵身呢?人们平时当兢兢业业,保持若有大患的预防之心,不为宠辱而惊恐。《老子》是广泛讲人们应重生贵身,“及无吾身,吾有何患”,及至生命消失,人才能免除这种祸患戒备之念。李荣立“六洞义”是阐扬《庄子·天道》、《庄子·天下》篇的道家天道规律思想,而《老子》所讲的重生贵身思想也正是以“道”通达顺畅人生的思想,并无矛盾。道教重生轻死的教义,亦正源于此。我以为李荣立义阐扬道家思想,弘博渊深,是有较高道家学说素养的,至于那些不切题的诘难,并无损于李荣之立六洞义。

^① 见《上清灵宝经》卷一。

辩论中双方的村妇之怒,只能说是出家人尚未能脱俗罢了。

三、显庆三年冬,高宗以冬旱内立斋祀,召佛道二宗入内论议。

首由东明观道士李荣升座立“本际义”。释道宣《集古今佛道论衡》卷丁中说:“勅褒(大慈恩寺沙门义褒)云:‘承师能论义,请升高座,共谈名理。’便即登座。”僧义褒问道:“既义标本际,为道本于际,名为本际,为际本道,名为本际?”李荣答云:“互为进。”义褒难云:“道本于际,际为道本,亦可际本于道,道为际元?”李荣答云:“何往不通。”难曰:“若使道将本际,互得相通,返亦可自然与道互得相法?”答曰:“道法自然,自然不法道。”又难曰:“若使道法于自然,自然不法道,亦可道本于本际,本际不本道?”接着形容道士当时忸怩无对,尘尾垂顿,声气俱下。义褒因调(侃)曰:“尘尾已萎,鹿巾将折,语声既恶,义锋亦摧。”李荣无对,逡巡下席。《佛祖统记》卷三十九也说:“三年,诏沙门义褒,道士黄颐等入宫谈论。道士李荣立本际义,往复数四,理屈语塞,帝令黄门引荣退席,赐褒帛以赏之。”李荣义标“本际”,乃据隋代道士刘进喜、李仲卿所造之《太玄真一本际妙经》(原为十卷、明《道藏》太平部仅存一卷)。此经为道教重玄派之代表作,虽多援用佛法用语,但却有较深之重玄义趣与特色。总的来说,讲的道教重玄派的基本理论与修持途径。也就是说以“十二印”、“十行”,双遣有无,洞解正道真性,修得正性、正见、正观、正道,出世升玄,精神超脱,至道常住。所谓“十二印”即:(一)世间有为之法,皆悉无常,即生即变,即老即灭;(二)一切世法、皆无有我,不自在故,非真实故,相因待故;(三)世间有心之法,皆悉苦恼;(四)一切世间不净,有粗秽恶;(五)万物皆是空无,性无真实故,假众缘故;(六)出世升玄,至道常住,湛体自然,无生无灭;(七)一切妙智,自在无碍;(八)离二无常,不受诸爱,心想寂灭;(九)真性灵通,无染无秽,是名清静;(十)至道真实非伪杂;(十一)世间法及出世法皆假,悉是因缘;(十二)正道真性,不生不灭,非有非无,名正中道。所谓“十行”(十事)即:(一)生善欲,乃能进取;(二)近善友,深信正道;(三)造明师,求师妙法;(四)闻正教,能受读诵;(五)能出家,常行柔弱;(六)受正戒,防身口心;(七)隐山林,修寂静志;(八)念大道,度众生;(九)念经教,治烦恼;(十)念法师,善能生我法身慧命。《本际经》还讲了:如何修“正观”?如何行教化之术?如何择善友明师?如何明出家及正教之义。^①这里所说的“本”,即真一道体,“际”即运行会合,《易·泰》:“无往不复,天地际也。”“本际”即真一道体与心性的会合。以体道升玄,得到心性之解脱。本际义之旨,应是如此。但沙门义褒却并不从义理上微问、诘难,却只作文字上的颠倒游戏。即使如释道宣所述,李荣也只是说了“本”与“际”互为“进”“何往不通”,可以促进,可以通达,不是相等同而可以互换位

^① 见明《道藏》太平部《太玄真一本际妙经·付属品》。

置的主从关系。义褒又改变论题概念,扯出“若道法自然,自然不法道”,则可“道本于本际,本际不本道”。这显然是胡扯,混淆了李荣立义之原意。诘难而不切题,言不及义,风马牛不相及,只能使人感到诘难者出言唐突,莫知其所云,焉能使人感到理屈语塞,声气俱下?无怪李荣事后说:“作如此解义,何须远从吴地来?!”意即:早要知道是这样的理解义理,我何必跑到北方来呢?大有不屑于作如此辩论之念。

次由沙门义褒立“摩诃般若波罗蜜”义。释道宣《集古今佛道论衡》卷丁说:“此乃大乘之象驾,方等之龙津,菩萨大师如来智母,摩诃大也,般若慧也,波罗蜜者到彼岸也。夫玄府不足尽其深华,故寄大以目之。水镜未可喻其澄朗,假慧以明之。造尽不可得其崖极,借度以称之云云。”道士张惠元对只译梵文音而不译梵文意,华人依然不懂,提出了质问:“音是胡音,字是唐字,翻胡(音)为唐(文),此有何益?”义褒答:“字是唐字,音是梵音,释梵为唐,彼此俱益。”张惠元又难曰:“胡音何能益人?”义褒答:“佛生天竺,梵音为正教。流中夏利见甚多,云何无益。彼进无难,返唱不通。”义褒不予解释不意译的原因,反而调侃问者:“道士年耄,今复发狂,答义如此,顿不思。”强词夺理,殊非弘法者应持之态度。接着姚道士提问:“般若非愚智,何以翻为智?”姚道士不知梵文 Prajñā 意译则为“智慧”、“智”、“慧”、“明”,故而提出汉文“般若”怎么就翻成了“智”,这本是一个常识问题,但中土道士懂汉不懂梵,亦不晓翻译知识,有什么值得奚落、嘲弄的呢?而义褒却说:“为欲破愚痴,叹美称为智”,“愚人是道士,将智以破之”,“般若非愚智,破愚称为智,道士若忘愚,我智药亦遣。”道士吞声坐默。《集古今佛道论衡》卷丁述道士李荣徵问:“荣因问曰:‘义标般若波罗蜜,斯乃非彼非此,何以言到彼岸?’答:‘般若非彼此,叹美为度彼。’李曰:‘非彼非此,叹度彼岸,叹度彼岸,亦应非彼非此,叹到此岸。’答曰:‘虽彼此两亡,叹彼令离此。’李白:‘叹此不叹此,亦应非此不非彼。’答曰:‘叹彼令离此,此离彼亦亡。’李荣更无难乃嘲曰:‘僧头似弹丸,解义亦团欒’……”。往下是相互调侃,谑论不休。按:沙门义褒所立“摩诃般若波罗蜜多”义,佛教用语。“摩诃”(Mahā),意为“大”、“伟大”;“般若”(Prajñā)意即“智慧”;波罗蜜多(pāramitā)意即“到彼岸”、“度”,谓从生死迷界的此岸到达涅槃解脱的彼岸;般若波罗蜜多(Prajñā Pāramitā)意即“智度”,以智慧到达涅槃的彼岸。“摩诃般若波罗蜜多”,意即以伟大的智慧达到涅槃解脱的彼岸。“涅槃”(Nibbāna)意即“圆寂”,就是说:智慧福德圆满成就的、永恒寂静的、最安乐的解脱境界。《大智度论》卷一百:“般若波罗蜜是诸佛母。诸佛以法为师,法者即是般若波罗蜜。”以为此智慧非世俗人所能有,乃成佛所需的特殊认识。佛教有玄奘译《大般若波罗蜜多经》六百卷,认为世间一切事物,均为“因缘和合”所生,假而不实,无固定不变的自性;唯有通过“般若”对世俗认识的否定、破除,才能超越世俗认识,把握诸法真如实际,达到觉悟解脱。《肇论·般若无知论》引《道行般若经》:“般若无所知,无所见。”既然般若无所知、无所见,“般若”的内容只能通过对世俗认识的否定

与破除,智慧才能表达。故而我以为李荣徵问:“(般若)非彼非此,何以言到彼岸?”乃是说要通过破除世俗认识的方法,才能到达彼岸。李荣的徵问是有道理的。并不是释道宣的贬斥的那样“愚昧”与“俯首大惭”。

四、显庆五年八月,高宗在东都洛阳宫中勅召僧静泰、道士李荣叙议《老子化胡经》事。

据《集古今佛道论衡》卷丁《今上在东都令洛邑僧静泰与道士李荣叙道事第五》谓:“显庆五年八月十八日,勅召僧静泰、道士李荣在洛宫中,帝问僧曰:‘《老子化胡经》述化胡事,其事如何?可备详其由绪。’”僧静泰与道士李荣等因而开始对论。

首由静泰奏言:《老子》二篇,庄生《内》、《外》,或以虚无为主,或以自然为宗。固与佛教有殊,然是一家恬素。“降兹以外,制自下愚。《灵宝》创起,张陵吴时始盛;《上清》肇端,葛氏齐代方行;亦有鲍静,谬作《三皇》被诛。具明《晋史》。大唐贞观之际、下诏普焚此化胡经者。泰据《晋代杂录》及裴子野《高僧传》,皆云:‘道士王浮与沙门帛祖对论每屈,浮遂取《汉书·西域传》,拟为《化胡经》。《搜神记》、《幽明录》等亦云:王浮造伪之过。’”

道士李荣对云:“荣据《化胡经》云,‘老子化胡为佛’。又《老子·序》云:‘西适流沙,此即化胡之事显矣。’”

静泰奏言:“李荣重引化胡,静泰前已指伪,纵令此经实录,由须归佛大师。《化胡经》中老子云:‘我师释迦文,善入于泥洹。’又荣引《老子经序》,竟无西迈流沙之论,但云严喜谓老子曰‘将隐乎’据。荣对诏不实,请付严科。又《庄子》云:‘老聃死,秦佚吊之。’又《西京杂记》云:‘老子葬于槐里。’此并典诰良澄。又道士诸经唯有《庄》、《老》,余皆伪诳。偷窃佛教,安置纵横。首尾蹈机,进退惟咎”。

僧、道双方,均皆各张其教,各执陈词旧调,反复纠缠,作毫无意义之论争;而且越争越激烈,终而彼此嘲讥。

余以为“化胡”之争,皆据传说虚构之言,本无实质性义理之争,究其实质乃势利之争。

五、龙朔三年(633年),大慈恩寺沙门灵辩与道士方惠长、李荣等讲论。

据《集古今佛道论衡》卷丁《大慈恩寺沙门灵辩与道士对论第六》谓:唐高宗龙朔三年四月十四日于蓬莱宫月陂北亭,僧灵辩与道士方惠长等讲论。方惠长开《老经》题。僧灵辩问题:“向陈道德,唯上老教,亦在儒宗。”方惠长答:“道经所有,儒教所无。”难:“李经曰:有至德要道。《易》云:一阴一阳谓之道。此则已显于儒家,岂独明于老氏?”答:“自然之道为本,余者为末。”难:“自然之道不摄在阴阳,老氏可为本;阴阳于苞于自然,周易岂为末?”答:“元气已来,大道为本,万物皆从道生,道为万法祖。”难曰:“道为物祖,不思前言。老、易同归,若为遣难。”惠长未作答。接着,辩论又进一步深入。僧灵辩重问道:“向云,道为物祖,能生万象,以何为体?”方惠长答:“大道无形”。难:“有形可有道,无形应无道。”答:“虽复无形,何妨有道。”难:“无形

得有法,亦可有形;是无法有,形不是无,无形不有道。”答:“大道生万物,万法即是道,何得言无道?”难:“象若非是道,可使象外别有道,道能生于象,即指象为道。象外即道,无道说谁生?”答:“大道虽无形,无形之道能生于万法。”难:“子外见有母,知母能生子,象外不见道,谁知汝道生?又前言,道能生万法,万法即是道。亦可知母能生子,子应即是母。又前言,道为万法祖,自违彼经教。老子云,无名天地始,有名万物母。母祖语虽殊,根本是一义。道既是无名,宁得为物祖?”方惠长颌首语未答。僧灵辩又难曰:“道无有形,指象为道。形亦可道无有祖,指象为物祖。”方惠长答:“道为物祖,象非物祖。”难:“道别有形不得,象即道形。”答:“大道无形。”难:“大道非道。”答:“道本无名,强为立名,为物之祖,那得非祖?”难:“道本无名,强为立名;亦可道本非祖,强为物祖。”答:“然。”难:“道本非是祖,非祖强说祖;亦可大道无有形,无形强说形。”又难:“离象无别道,象未生时有道生;亦可离眼无别目,未有目时有眼见。”答:“道是玄微,眼为粗法。二义不同,安得为类。”难:“象是质碍,道本虚无,有无性乖,若为同体?”方惠长又无答,

又同年五月十日,唐高宗召僧灵辩与道士李荣于蓬莱宫蓬莱殿论义。由李荣开《升玄经》题,李荣说:“道玄不可以言象诠。”僧灵辩问:“玄理本寂,思虑情智不可度量。妙道寂绝言词,若为得启题目?”答:“玄虽不可说,亦可以言说;虽复有言说,此说无所说。”难:“玄若可言诠,即当云可诠;如实不可诠,当云不可诠。何得向云不可诠,今复言可诠?”李荣未作答。灵辩对李荣曰:“求鱼兔者必藉于筌蹄,寻玄旨者要资于言象。在言既其奢棘,于理信亦迷蒙。”又更为述前难。李荣答道:“玄道实绝言,假言以诠玄。玄道或有说,玄道或无说。微妙至道中,无说无不。”灵辩说:“此是《中论》龙树菩萨偈。偈曰:‘诸佛或说我,或说于无我。诸法实相中,无我无非我。’安得影兹正偈,为彼邪言,窃菩萨之词作监齐之语?”李荣说:“佛、道何殊,西域名谓涅槃,正是此处死灭。”灵辩曰:“萤光、日光不可一,邪法正法安得齐?”又难问:“玄理是可诠,可使以言诠。玄理体是不可诠,如何得言诠?”答:“晓悟物情,假以言诠;玄亦可诠。”难:“玄体不可诠,假言以诠玄,玄遂可诠者。空刺不可拔,强以手来拔,空刺应可拔。”李荣反问:“空是玄不?”反答:“非是玄。”反难:“是玄可并玄非玄,若为得并玄?”正难:“空既不并玄,空体非是玄。言既可诠玄,可并玄非玄,若为得并玄?”正难:“空既不并玄,空体非是玄,言既可诠玄,言应得是玄。言虽不是玄,言亦可诠玄。空虽不是玄,何妨空并玄。”答:“玄是微妙,如何以空来并?”难:“玄是微妙,如何以言来诠?又汝玄理不可并,玄理又可诠;空虽不可并,空亦应可并。空体不可并,非并不得并。玄体不可诠,非诠不得诠。”荣不能答。

此番围绕“道”的辩论,颇饶蓄哲理,是深涉佛、道哲学观点论战。归纳起来,大致是辩论了三个问题:

(一)老氏自然之“道”与易学阴阳之“道”的关系问题。

道士认为,“道”论为道家所有,儒教所无。僧认为儒宗《易》学亦有“道”论,非道家独明。

道士以老氏自然之道为本,而以易学阴阳之道为末。僧认为阴阳亦苞于自然,岂可为末。

(二)“道”与法象、事物的关系问题。

道士认为,大道无形,道为宇宙一切事物的本原,能生万法万象,故道生万物,道为物祖,而象非物祖。

僧认为,离象则无道,象乃道形。象是质碍,道是虚无,有无性乖,不能同体。象生万物,象为物祖;“道”无形体何以化生?故道不生万物,亦非物祖。

(三)道玄是否可以言诠的问题

道士认为,“道”本不可以诠,而晓悟物情,可假以言诠;但“道”实绝言,所以言诠只是假以言诠。

僧认为,玄理不可度量,欲诠其旨,要资于言象。不能一忽儿说不可诠,一忽儿又说可诠,更不可以强为之诠。譬如说,空刺不可拔,强以手来拔,那么空刺就能拔了吗?道离象不可以诠。

按:在中国哲学史上,远在殷周之际的《易经》中便已蕴含探索宇宙本原的思想萌芽,春秋战国之际的《老子》最早提出了宇宙的本原为“道”,创始了道家学说,战国时期的《易传》(《十翼》)提出了阴阳交变运动之为“道”的理论。先秦诸子,莫不论道,不过有重天道者,有重人道者,故不能认为“道”独明于老氏。又《老子》自然之道与《易传》阴阳之道,皆源于卜筮文化之《易经》,乃是先秦宇宙论哲学的形成与发展,是辩证发展的关系,是不同角度互补的关系,两者之间不可以有本末之分。又老子深究宇宙本原,重自然天道,而儒家创始人孔子罕言天道,素重社会仁礼之人道;那么《易》学阴阳之道,似乎不应属之儒家,从哲学范畴上讲,归之道家则较脉络清晰。关于“道”与法象、事物的关系,《老子》说:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮。独立不改,周行不殆。可以为天下母。吾不知其名,字之曰道”(第二十五章)。又说:“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物;窈兮冥兮,其中有精,其精甚真,其中有信。自古及今,其名不去,以阅众甫。吾何以知众甫之状哉?从此。”(第二十一章)又说:“视之不见,名曰夷,听之不闻,名曰希,搏之不得,名曰微。此三者,不可致诘。故混而为一。其上不皦,其下不昧,绳绳不可名,复归于无物。是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍。”(第十四章)已经告诉我们:道先天生,是天地之始;道虽非人们目视耳闻手搏所能感知(大道无形),但它却蕴含着生成万法、万象、万物的本原因素。道的运动变化,在达到显象之前不能为人的感官所知觉,人们只能用抽象的理性思维去思索,求得认识;到道运动变化成象成物之后,人们才能据象、物去考察它、把握它。也就是说,道微则为理,道显则为象;道先于象而又象外无道,物外无道;

道不停运化而生生不已,象、物不能无道而自显象成物,而离象、物也不能去求道、认识道。道,归根到底是万象、万物之本始。换言之,象外别无道,象生于道,故象非物始道为物始。老子说:“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”(第一章)。道(无)、象(有)同体而异名,常“无”乃在于从无形象处考察道的微妙运化,常“有”乃在于考察事物的生灭规律。名,事物之称号。“无”,是大道无形的原始状态的称号,“有”是指“道”运化而生万象,万象各以其特质特性而相对各自据有名称,这才是我们说宇宙存在万事万物的由来。所以说“有名万物之母。”以此而说“象”为万物之母,也未尝不可。关于“道”是否可以言诠的问题。“诠”,含解释、阐明、论证之意。老子虽然提出了以道为本根的宇宙论——道论,但是他并未实证“道”是物质性的还是观念性的,在当时的历史条件下,也不具备能够穷究真诠的科学和文化思想的条件。他说:“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。”“道”是人五官所不能感知的“物”,这“物”是物质性的还是观念性的,在他尚属朦胧的、不可捉摸的。在这种探索的思维中,游移、徜徉于“物质”与“观念”之间。其天道观重物质性,其人道观则重观念性。由于道论的朦胧性,含混不清性,故而使得后人在继承、阐发上的认识分歧。在佛、道辩论中,道士认为“道”本不可以诠,但晓悟物情,可假以言诠。也就是说,“道”究竟是什么,本无可阐明和实证,但我们不妨凭借事物的情理去推想、假想。实际这正是探索的过程,理性的探测。我以为道士的重探索的精神是对的。僧认为“道”离“象”不可以诠的观点,也是重从“象”出发的据实探究,我以为也是对的。

唐高宗显庆三年至龙朔三年中佛、道人内名理义的大致情况已如上述。总的来看,盛唐的佛、道斗争,是在国家繁荣、文化发展情况下佛教、道教均竭力扩展声势、充实宗教文化而发生的角力。这是事所必然会发生的现象。在唐高宗来说,为协调两个教团之间的冲突,而有意了解佛、道义理间差异及冲突事件之原委,既有利于操纵局势,也有利于稳定社会。故高宗之屡召僧、道人内名理论义,意非为睹僧、道之争论、嘲讽而取乐。从僧、道两方来说,虽各执己说,相互折冲,甚而彼此訾毁,但这类有内涵的辩论,既有激化、深化矛盾的事实,也有相互得到启发,而促进其义理发展的后效。

(原载《佛道交涉史论要》,1999年香港道教学院出版)

建立道教研究新取向与发扬优良传统

——读张继禹《道法自然与环境保护》后的一点感想

1995年秋,道教界年轻的张继禹先生代表中国道教协会应邀出席了在日本、英国召开的国际性“世界宗教与环境保护”会议。在会议上张继禹发表了题为《发扬道

教精神,保护生态环境》的演讲,阐发了道教的自然哲学与生命哲学,得到热心世界环保事业的著名人士的赞扬。“世界宗教与环境保护联盟”秘书长彭马田教授,提出请张继禹撰写一本能更全面、系统阐述道教重视生命与环保的书,启迪世人更为重视和认识当前世界的环境危机与亟须挽救行动的使命感与紧迫感,在中国道协的支持和李远国先生、张兴发道长的合作下,张继禹欣然接受并完成了这一课题的写作工程。此书现已由华夏出版社出版问世。我作为读者,在读完合卷时,头脑里映现了几点看法。首先是这本书透露了道教界学者在研究道教文化的观念方面已产生新取向的信息,亦即从往日沉浸于道教义理研究及史料整理转换到注重道教内涵的现实社会价值,发扬道教优良传统,为新时代文明建设服务。这是可喜的信息,是使道教研究工作更具活力的新气象。再者,这本书得以促成、问世,从外界原因看,是国际宗教界有识之士已意识到道教这一东方智慧宝库具有丰富而精湛的热爱自然与珍惜生命的义理与践行传统,故而要求向世界弘扬。从内在的、更主要的原因看,乃在于党和政府贯彻“积极引导宗教与社会主义社会相适应”的宗教工作方针,所给予道教界学者的思想启迪,和促进作相应思考的成果。

《道法自然与环境保护》全书分四章,第一章阐发道教“天人合一的环境观”;第二章阐发道教“身心并重的健康观”;第三章阐发道教“济世利物的宗教生活”;第四章阐发道教“对环境保护的贡献”。主要内容为两方面:一是道教对生命和生活的态度;二是对生态平衡和自然环境保护的主张。说到底,讲的是维护人类社会与自然环境相和谐的问题。环境保护,是当代人类最为关注的问题,自然环境日渐恶化,已经在严峻地威胁人类与一切生物的生存。作者本着道教关怀人类生存、重视生命价值的意旨,在该书中提出:“在这场关系着人类命运的环境保护运动中,在这场重建新文明的文化复兴运动中,道教又能提供什么有价值的思想和宝贵的经验呢?”作者在书中正是对此作了充分的回答,体现了根植于中华文明沃土的道教热爱自然、热爱生命、追求与天地万物相和谐的理想与目的。其中有哲理,有方法,有宏观展望,有微观分析,这对当代世界环境保护事业,对人类未来发展的美好憧憬,为人类新时代的生活方式与思想文化营构,可以说都提供了有价值的思想和有益践行的启迪。

其实,这些正是作者们近几年来从道教浩繁的经典与宗教生活中筛选和梳理出来的有优良传统的道教思想与行为。正是作者们认为当代道教界所应当发扬的道教优良传统的重要内容。

自1957年中国道教协会成立之日起,历届制订的章程宗旨中,皆明确写有“发扬道教优良传统”一语,四十年来,道教界在政府宗教工作部门的积极引导下,对“发扬道教优良传统”的认识逐渐在深刻和提高,在行动上亦有所贯彻;但认真来检视,则仍然在思想理论方面缺乏明确的共识和深入、具体的界定,亦即究竟什么是“道教优良传统”,什么是鉴别“优良传统”与“滞后因素”的依据和准则,还不是明晰的。问题的关键,我

以为在相当程度上是由于我们在道教研究、宣传、教育工作方面存在着守旧与脱离实际的观念与倾向。鉴定什么是“道教优良传统”，固然要看到道教的历史价值，而更重要的依据乃是其客观的现实社会价值。信道者的主观虔诚，好道者的主观演绎与推论，都是不能藉以为鉴定准则的。我以为，道教文化体系，其涵蕴存在两面性，一是有益人民、社会的优良部分；二是对人民、社会有消极影响的部分。道教至今仍有着众多信徒，而且正在走向世界，其义理、文化渗透于社会各方面，融入于社会生活各层面，支配或影响很多人的精神世界与生活，起着积极或消极的作用。故而有责任感的道教研究者，在了解道教文化整体性质的基础上，自觉有必要站在时代文明建设及有中国特色社会主义精神文明建设的高度，用现代意识来探索、鉴别其内涵之“优良”与“滞后”部分，特别是找准道教文化与现实社会物质文明与精神文明建设事业的结合点，以其具有社会价值的优良因素，为社会作积极性的贡献。《道法自然与环境保护》一书便鲜明地表现了这一点。他们将道教的基本教义“道法自然”、“仙道贵生”，同当代具有世界意义的环保事业相联系，找准了结合点，站在现代意识的高度，剖析道教资料，筛选并凸现其积极因素以论述环保与人类生存的密切关系，这既弘扬了道教的基本教义，发扬了道教优良传统，揭示了道教文化中的现实社会价值，也为当代世人关注的环保事业提供了思想启迪与借鉴。这对人、对社会、对国家都会是有益的。这种联系实际的研究工作取向，可以改变从书本到书本的纯学术知识的脱离实际、缺乏时代气息之弊；可以开阔研究工作的视野，增添时代气息，融入现代社会生活，开拓研究新路。总之，能够使研究工作具有现实社会意义，具有新的活力。

尽管《道法自然与环境保护》中还存在一些不足之处，如各章因系不同作者执笔，在观点上尚有不完全一致的地方，特别是对于斋醮仪式、炼养方术的介绍，显得繁琐而且缺乏有科学文化观点的剖析与选择。虽然如此，从该书整体来看，其主导思想及结构还是值得称赞的。作为新生事物，它会有一个从摸索到成熟的过程。时代在呼唤，为了使古老道教的优良传统能够与世界新的时代文明相沟通，为了引导和促进我国道教与社会主义社会相适应，面向和谐，排除冲突，都迫切需要道教研究者转变研究观念，面对现实，深入发掘和认真发扬道教优良传统，为新时代文明建设作贡献。

浅学之见，谨供参考。

（原载 1998 年《庐山道教文化研讨会论文集》）

后 记

自从1962年中国道教协会兴办起道教学校(初名“道教徒进修班”1990年扩展为“中国道教学院”)后,我一直便忝列在该校教职人员之中,参与收集、整理道教史料和编写教学参考纲要的工作。我对道教义理的一点基础知识便正是在参与由陈樱宁先生亲自讲授要旨和主持集体讨论、修订《道教知识类编·教理教义》的工作过程中获得启蒙的。随着道教学院教学工作和道教研究工作逐渐扩展,我也曾陆续写过一些阐释道教经籍义理的习作,由于我对祖国古代传统哲学及宗教义学所知甚为肤浅,缺乏从历史高度和理性思维深度的辨析与归纳,只是就捧着的经籍而阐释经义,故而在头脑中对道教义理缺少宏观的、整体的明确认识。在2002年1月,香港道教学院举办“道教教义与现代社会国际学术研讨会”,我应邀参加了这次盛会。由于议题密切贴近现实生活,关切当代道教发展前景,故与会的中外学者议论甚为投入,各抒己见而又各有千秋。其中,有西方学者认为道教是“没有固定教义”的宗教,也有一些学者探讨了“道教与神学”的问题。说实话,尽管议论者是出自善意,措词委婉而富有学术思想的内涵,可是对我这在“中国道协”和“北京白云观”工作和生活了数十年、道教师徒遍于名山宫观的人来说,当时在思想和感情上是有所触动的;因为,据我的亲身经历与见闻,道教是有它亘古不易的圣典和经籍、传统固定的教理教义的,它的修持规范是十分严谨的,它的教团体组织规制也是周密的,甚至炼养法诀也是严守师徒口口相传的规定的。那么,何得而滋生“道教无固定教义宗旨”的论见呢?从此便引发了我对这方面学术问题的关注与思考。

最初我想到的是,对上述问题的不同认识差异,可能是在宗教学方面对道教义理的基本人文价值取向、思维逻辑起点、重点、定势各有习惯观念所致。其次,或因学术界与道教信众在“无神”、“有神”信仰上的不同,或者是在宗教学上的理念有所不同而自然而然产生的差异。一般说,奉“道”者多以“神启”信仰为思维主体而学者则以学术思想为思维主体;东方宗教首重义理,西方宗教则首重信条。其三,也可能是在对道教义理体系的整体与主体之间的关系、位置,存有认识上的分歧所致。道家学说,是道教义理的根基,也可说是主体;但道教义理中还含蕴有神仙家、儒家、墨家等社会诸子百家的文化思想,由历史的“天人玄同、和谐融通”的概念而整合为道教义理的整体体系。此融聚体的丰湛涵蕴,既具有普遍必然品格,也具有相对的稳定性与与社会相协调的适应性;对信奉者来说,则更有庄严的规范力量,它链接并制约规戒、

修持、醮仪等道教行为与生活,奉道者是不可以随意越轨的。虽然宇宙的一切事物无不在不断运化,在漫长的社会历史发展中,道教亦然,不少名士大师,既关注社会文明演进,也关切道教的信仰建设,但必须是在尊重道教传统的根本义理前提下,才可以稳定有序地向社会融摄有新意的思想以丰富道教,或自主革弊创新,推进道教的拓展。其四,奉“道”为宇宙万物的本原与主宰,是道教的根本信仰,也是道教义理体系的本根。它如同大树的种源和根柢,是滋生在我国社会传统文明的沃土上,吸摄融合丰湛的文化资源而成长壮大为我国传统宗教之一的。大树根深且耸干舒柯、枝叶繁茂、花果飘香,大树的干是相对稳定不变的,而枝叶花果是随季节气候的变易而不断变易其状态的。也就是说,道教的根本义理是相对亘古不变的,而其有些规制、仪典、修持理法以及应对时事的情态,则可能因应社会情势及时代文明演进的要求,而作出自我完善的变革。也就是说,它既有亘古不易的根本义理部分,也有可变易的其它部分。

随后我想到的是,在我国宗教史上,道教是一个素来处于弱势的宗教,尤其是近百年来由于西方的学术思想(包括宗教学原理)及西方基督教在我国的日趋高涨;国内新时代学术界批判我国古老传统文明的声浪也日高,道教在这样的冲击下也便更趋衰微。令大陆道教界深感庆幸的是,在1978年中国共产党十一届三中全会开启改革开放历史新时期后,实行改革开放、建设有中国特色社会主义社会的路线,大力贯彻宗教信仰自由政策,实行了正确的宗教工作方针,道教在祖国和平崛起、繁荣昌盛的大好形势下,得以走出低谷,呈现复兴的景象。在这一过程中,就我所知,它也经历了来自国内外一些学术界人士对其宗教实质和义理的质疑性议论和考验,比如:“道教是否具备宗教实质”、“何谓道教”、“道教是否属于传统文化范畴”、“道教是否有哲学”以及“道教是否有传统固定教义”等等。客观地说,这些尚属于正常的学术性讨论,在一定范畴内起到了宣传道教名声、扩大社会影响增益人们的道教知识和解惑的效应。毋庸讳言,其中有些含有贬义的言论,确也曾不同程度地引起道教人士在思想和感情上的触动,在谨守“宽绰能容”的心态下,道教人士也都能坦然化解。近几年来,关于道教义理及其现代诠释的课题,似乎已成为道教学研究的热门话题,我受社会学术界和道教界热情的学术氛围的熏陶和多年来从事道教研究的志趣的驱动,也产生了想在梳理道教义理及“现代诠释”方面做一点具体工作的意愿。

在2003年我出版《新编北京白云观志》之后,便全身心投入到对道教重要经籍,特别是对历代道教大师们广研经义、芟夷繁冗、标其枢要、指示玄宗的重要道书的新学习;同时也致力于从当代一些研究我国传统哲学的名家名著中渴求有关我国古代哲学史和哲学范畴论方面的知识。结合我从陈樱宁先生讲授中承受下来的关于道教义理的教诲,使我逐渐凝聚和明确了一个肯定的观念,即道教是具有以“尊道贵德”为根基的丰湛的义理体系和强大的适应社会、适应时代文明活力的宗教,是一个

具有中华民族传统文化鲜明特色的宗教。由于我长期在道教院校从事整理教学资料的工作习惯,此时萌生了依据道教经义编写一份能表明上述认识的文稿的念头,预想其能为后学者提供一份参考资料。我以为当代道教正值从低谷走向复兴,而且是向“新时代道教”拓展的关键时期,亟须关注其信仰建设,十分需要着力于对道教经义的现代阐释,减轻或消除求知者在释解古文字、术语和理解其意蕴的困难;同时,敷陈道教义理的产生、发展历程,梳理和归纳其经义所聚焦的理论范畴中心与亮点,明确其义理枢论。这有助于显示道教义理体系的赫然存在与其优良传统的昭然在目。明悉了道教自身发展规律,也便有利道教在党和政府宗教工作基本方针的引导下,自觉地、积极地、稳步有序地走与社会主义社会相适应和为经济社会发展作贡献的道路。

这样一个写作工程,对我这学识浅薄,且年届耄耋的老人来说,确实自感有“以绳锯木”之难;可是由衷自发的意愿及工作习惯,也使我难以打消。于是本着尝试的心情,发挥我“老牛自知夕阳短,不待扬鞭自奋蹄”的余热,开始了俯案爬格。经三年寒暑,总算是草成了这份我对“道教义理”纵横史实认识的刍荛之作。现在当我抚摸着桌上这一大摞文稿时,虽然怀有欣慰感,但更多的是欠缺感。老朽知识视野狭窄,功底浅薄,只能是恭候方家指教了。

在此稿的操作过程中,我承中国道教协会研究室、编辑部、道教学院同仁的支持与帮助;文稿草成后更承香港蓬瀛仙馆董事会、馆长李宏之先生和干事长刘红博士的鼎力支持并赞助出版,这里一并表示衷心谢意。

李养正

2008年3月15日写于北京

自适斋,时年83岁

道教义理综论

ISBN 978-7-80254-223-5



9 787802 542235 >

定价：98.00元（全二册）

[General Information]

书名=道教义理综论 下编

作者=李养正著

页数=1166

SS号=12645025

出版日期=2009.12