

上编

# 道教义理综论

李养正 著

道教义理综论

B958  
50  
:1

# 道教义理综论

李养正 著



宗教文化出版社

新加坡  
知聲  
PDG

图书在版编目(CIP)数据

道教义理综论/李养正著. --北京:宗教文化出版社,2009.12

ISBN 978-7-80254-223-5

I. ①道… II. ①李… III. ①道教-研究 IV. ①B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 235937 号

### 道教义理综论

李养正 著

---

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095210(编辑部)

责任编辑: 张越宏(yuehong5151@163.com)

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

· 版权专有 不得翻印

版本记录: 787×1092 毫米 16 开本 49 印张 950 千字

2009 年 12 月第 1 版 2009 年 12 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-223-5

定 价: 98.00 元(全二册)

---

## 序 一

李养正先生是我国道教学界德高望重的前辈学者,也是道教界的良师益友。他以学术为生命,专心研思,学风严谨,一生著述不辍,老来用功益勤,故作品颇丰,广涉道教文化许多领域,如对陈撄宁大师的研究,对道教义理源流的阐发,对当代道教的论述,对道教与诸子百家及社会诸种关系的探讨,对道教宫观文化的集记,都有上乘论著问世,并已发生重要影响,使学界普遍受益,带动了教内外的道教研究事业。由此李先生成为推动当代道教学兴起与发展的中坚人物之一,成为引领学术健康潮流的一面旗帜。李先生长期在中国道协工作,担任道教学院教学上的领导职务,规划运筹,收拢人才,执教诲人,传道、授业、解惑,为道教教育做出了重大贡献。一些道教领袖人物、中年俊秀皆出其门下,而先生不自居其功,恬澹清静,以奖掖后进为慰,有道家超迈气象。李先生质朴友善,敬业乐群,积极拓展学者与道教界的互动合作,努力推动大陆与港台的道教文化交流对话。种下了许多善业善缘,如今正在开花结果,馨香遍在。

李先生退而不休,摈拒日常应酬,不问世间烦务,闭户读书,用学术养老,以著述为乐,近些年在道教易学上颇有创新成果,而在八十岁以后撰写出《道教义理综论》,洋洋九十余万言,内容丰博,书稿全用正楷硬笔誊清,一丝不苟,其认真的态度令人肃然起敬。

李先生对我关爱有加,亦期盼殷切,而我质材平凡,进取不足,未能达到李先生的理想,看到他的巨著,实感惭愧,虽不能至,而心向往之,见贤思齐,以之鞭策自励。李先生盛情邀我作序,我谨遵长者之命而勉力为之,并非能对该书作出深入恰当评价,而是有感言在胸,不吐不快。且李先生的论著,我读过很多,受益匪浅;对于新著,虽未及深入领会,亦有所了解,故愿意藉此机会表达几点心得。

道教义理既有一贯之道,又在发展中歧义纷出,教外人士颇不易把握。此书给予系统梳理,概括为五大部类,分疏为十五专论,而归之于大道论,可以说是执一御多,统之有宗,会之有元,使世人对道教思想有了整体性的认识,故书名曰“义理综论”,确实能够综合以往成果,建起理论框架,形成逻辑体系。此项成就



正是李先生学识丰厚、运思独到的结晶，是弥足珍贵的。这是学术界的喜事，也是道教界的喜事。道教界正在进行教内的当代理论总结、转型与建设，我想李先生的新书会起到重要参考借鉴的作用。

此书另一鲜明的特色便是对道教易学深入的探讨，指出《老子》与《周易》同为道教义理之源，并论述了道教易学的历史发展、道教易学与内丹道的关系。易学在儒家经学史上占有重要位置，形成义理派和象数派两大分支，在社会上产生很大影响。相形之下，道教易学由于“道隐无名”的传统和其民间性的缘故，不为学界所知，遂使近现代易学研究形成重大空缺。此书结合道教科仪、丹道，系统阐释道教易学的内涵和成就，大大拓展了当代易学研究的视野，值得学界重视。

跨学科跨文化研究是此书的又一鲜明特色。此书立足于道教，又超越道教，在广泛的比较中展现道教义理的有容乃大及其与中国各种文化的互动互渗，论述了道教与先秦道家、与诸子百家、与儒佛两家、与古代方技术数的关系，展示出中国文化的宗教与人文、体悟与理性、出世与入世、本土与外域之间的多元通和的一幅幅生动画面，使读者能在更广阔的文化背景下去理解道教义理的形成与特质，理解中国文化博厚悠远、仁爱包容、向道贵诚、重生尚德的精神与传统。要做到这一点，必须有宽阔的心胸，丰富的知识。李先生深厚的学养积累在这里得到了体现。

李先生身在书斋，心向时代，有强烈的人文关怀。他关心中国社会的文明建设，关心道教的未来发展，关心养生文化的研究和应用，关心道教学研究学风的端正。在书中，他探讨了当代道教义理的发展趋势，主张儒、佛、道三教要发扬互融、互益、互补之风，着力于发掘道教义理规范中的积极因素，研究道教伦理对促进社会道德和环境保护的意义，使道教义理有适应新时代进步要求的拓展，融入社会生活，为建构和谐社会作贡献。这些都使人感到李先生人老心不老，精神生命之火仍在熊熊燃烧。我们晚生后辈不能辜负先生的期望，要以先生为榜样，踏实苦干，发热发光，把道教学的事业继续推向前去，开拓出更新更大的局面。

牟钟鉴

2009年8月

## 序 二

呈现在读者眼前的这部敷陈道教义理且加综论的书,乃是现已八十三岁高龄和研究道教学已逾五十多年的李养正研究员的近作。

从中国道教协会成立起,李先生便转业来这里任职工作,长期与道教界人士同甘共苦,历经风雨。在此期间,他曾师从著名道教学家陈樱宁先生(第一届中国道协副会长兼秘书长、第二届道协会会长)学习道教知识,从而走上了专业从事道教学研究的道路。五十多年来,他以其真情投入、锲而不舍的钻研精神和不辞艰辛的勤奋笔耕,取得了丰硕的道教学术研究成果。同时,他也为道教院校培养人才的教学工作,付出了精力,做出了令人赞赏的业绩。正由于他“学而不厌,诲人不倦”的敬业精神,受到了道教界广泛的敬重。

2003年,李先生在出版大作《新编北京白云观志》后,又开始运思写作一部对古老道教义理作现代阐释的书,以应当代读者能读懂道教经籍、了解道教经义的需求;同时也借此回应教外学界对道教义理的殊多悬疑。他认为,对道教义理的现代阐释,是促进古老道教能与时俱进,积极与新时代社会相适应的重要条件,也是道教加强自身建设,以利传承与扬优的必要举措;同时,作为道教学研究者,他也自感有必须为之献力的责任。从此,他不顾年岁已高,仍然孜孜不倦伏案劳作。真可谓“老当益壮,不坠青云之志”。历经寒暑三载,大作告成。我作为该文稿的第一读者,读后获益良多,其中印象与启迪较深者,如:

一、此书从历史和当代现实的高度,循纵横两条思路,陈述和综论道教义理的产生、发展与其在我国传统哲学中的位置和学术价值,显现了道教义理的完整面貌与发展规律;同时,在对道教义理做现代阐释中,既严谨地恪守传统经义,也有原则地含寓了符合社会进步要求的善意引导,以之展示现代道教义理能够适应新时代社会的活力。

二、此书沿用我国传统哲学的范畴论,提炼和归纳经义,凝聚理念而为多方面、多中心概念的系列枢要之论(简称枢论)。这样,既能梳理有序,提挈纲领,开示蕴奥;也是使道教义理当然地归入我国传统哲学的大海,也就是说道教义理自

来就是我国传统哲学的有机组成部分,何容更为辨析、论争有无哲学意蕴呢?!

三、文中引述了充分的论据,论证了《老子》、《周易》同为道教义理之源,以及先秦、两汉诸子百家与道教义理互融、互补、互动的密切关系。这表明我国的传统文化,正是道教义理产生、发展的沃土,只是各家在思想渗透上主次和程度不一而已。

四、李先生早年著作《道教概说》(中华书局出版)自序中,强调古代社会的鬼神崇拜为道教的思想基础,神仙信仰是道教行为的中心;在本书中则强调道教义理的思想基础是《老子》学,“道”论为道教义理本原。关于“道”与“神仙”的关系,自来有“一元论”和“二元论”之辨识分歧,在本书的“枢论”部分,李先生多次阐述《老子想尔注》中关于“炁”的“散”、“聚”运化,已开示“道”、“炁”、“神”三义为“一”的原理,统源为“道”,应变分流,“散”而无形则为“炁”,“聚”而有形则为神(太上老君)。“道”之与“神”,从教理教义上讲,实合一也。

五、李先生集多年阅读《道藏》经籍的领会,提示道教义理具有重道、重德、重生、重和、重术等五大重点和凸显以人为本的“生命哲学”与养生理法的亮点。强调所说“亮点”乃是我国传统“生命哲学”与“养生文化”中之瑰宝。我以为这样的辨析与认定,对于道教发扬优良传统,益世利民,是有重要参考价值的。

初读李先生近作《道教义理综论》,复仓促遵嘱为此书作《序》,自感管窥之见,定然肤浅,未能晓达大作丰湛之蕴意;在我来说,这不过聊表我对李先生大作及其敬业精神之赞佩。近些年来,学术界对道教义理的研究之风日渐高涨,这对促进道教与社会主义社会相适应,有着积极的意义,这是我所深切关怀和乐观其成的事业。李先生年逾耄耋,现在犹然深居简出,精进不休,默默坚守着对道教学的研究,这既令我感动,也是我引为楷模的。

不揣简陋,谨为之序。

张继禹

2009年8月15日

# 目 录

序一 .....	牟钟鉴(1)
序二 .....	张继禹(3)

## 上 编

### 第一章 道教义理绪论

——道教义理的基础、结构、特征与亮点 .....	(2)
前 言 .....	(2)
第一节 何谓道教的“义理”之学 .....	(3)
第二节 道教是否具有传统的义理之学 .....	(5)
第三节 “神道设教”与“道教义理”之说 .....	(7)
第四节 道教义理之学的根基为“道”本原论 .....	(10)
第五节 道教义理之学的五大部类与理论枢要 .....	(14)
第六节 道教义理学五部类中的五大重点 .....	(18)
第七节 道教义理之学的特征与亮点 .....	(23)
结 语 .....	(31)

### 第二章 道体及修道养生枢论举要 .....

前 言 .....	(34)
第一节 元气论 .....	(35)
第二节 精气论 .....	(43)
第三节 形神论 .....	(53)
第四节 性命论 .....	(61)
第五节 道生旨 .....	(75)
第六节 生死说 .....	(80)
第七节 动静论 .....	(93)
第八节 清静论 .....	(103)
第九节 “三一”义 .....	(113)

第十节 性情论 .....	(124)
第十一节 有无论 .....	(132)
第十二节 太极论 .....	(143)
第十三节 承负论(兼及“因果报应”说) .....	(157)
第十四节 中和论 .....	(164)
第十五节 阴阳五行论 .....	(174)
第十六节 大道论(上) .....	(188)
第十七节 大道论(下) .....	(204)
结 语 .....	(223)
 第三章 道教义理与《周易》关系述论 .....	(224)
前 言 .....	(224)
第一部分 《老》、《易》同为道教义理之源 .....	(225)
一、《易经》是我国最古老的宗教文化典籍 .....	(225)
二、使《易经》进入哲学大雅之堂的哲圣是老子 .....	(226)
三、《易经》并非儒家经典 .....	(233)
四、《老子》是《易传》的重要思想资源 .....	(236)
五、《老子》、《周易》同为道教义理之渊源 .....	(241)
第二部分 魏晋及尔后道教易学的发展 .....	(252)
一、魏晋道教易学的扩展 .....	(252)
二、魏晋唐宋道教科仪的摄《易》入仪 .....	(255)
三、唐代内丹道的崛起及以“丹功”义理为“道教易学”主干的发展 .....	(262)
四、宋迄于清,丹功义理与道教易学的发展和基本定型 .....	(271)
结 语 .....	(303)
 第四章 道教义理的思想根源与形成、发展征略 .....	(306)
第一节 关于道教义理的主体思想根源 .....	(306)
第二节 道教的神仙崇拜发轫于我国原始宗教与神仙说 .....	(309)
第三节 道教义理体系的历史发展阶段性 .....	(316)
第四节 论述道教义理在奠基阶段的突出业绩 .....	(320)
第五节 论述道教义理在开拓阶段的突出业绩 .....	(342)
第六节 论述道教义理在清整与规范阶段的突出业绩 .....	(351)
第七节 论述道教义理在深化与拓展阶段的突出业绩 .....	(364)



第八节	论述道教义理在全真心性之学日盛阶段的突出业绩 .....	(380)
第九节	论述道教义理进入推陈出新阶段的突出业绩 .....	(384)
第十节	试说当代道教义理的发展导向与趋势 .....	(392)

## 下 编

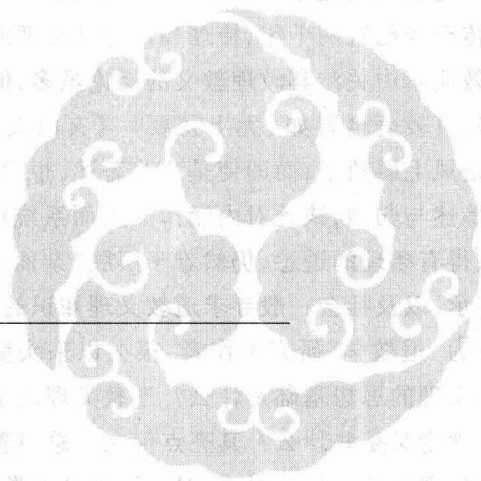
<b>第五章</b>	<b>道教义理与先秦道家学说 .....</b>	<b>(398)</b>
第一节	道教义理与《老子》 .....	(398)
第二节	道教义理与《列子》 .....	(411)
第三节	道教义理与《庄子》 .....	(423)
第四节	道教义理与《关尹子》 .....	(433)
第五节	道教义理与《鹖冠子》 .....	(443)
第六节	道教义理与《鬻子》 .....	(445)
第七节	道教义理与《子华子》 .....	(447)
<b>第六章</b>	<b>道教义理与先秦百家论旨 .....</b>	<b>(451)</b>
第一节	道教义理与《墨子》 .....	(451)
第二节	道教义理与杨朱 .....	(469)
第三节	道教义理与神仙家 .....	(479)
第四节	道教义理与阴阳五行家 .....	(481)
第五节	道教义理与兵家 .....	(481)
第六节	道教义理与纵横家 .....	(485)
第七节	道教义理与法家 .....	(488)
第八节	道教义理与名家 .....	(498)
<b>第七章</b>	<b>道教义理与汉以后杂家论旨 .....</b>	<b>(506)</b>
第一节	道教义理与《淮南子》 .....	(506)
第二节	道教义理与《刘子》 .....	(512)
第三节	道教义理与《意林》 .....	(515)
<b>第八章</b>	<b>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 .....</b>	<b>(518)</b>
第一节	道教义理与儒学之关系 .....	(518)
第二节	陈抟图学对宋儒周敦颐道学之影响 .....	(532)

第三节	道教的创立与佛教东传无关 .....	(546)
第四节	从《牟子理惑论》看我国汉代早期佛道关系 .....	(557)
第五节	魏晋的“玄风”“格义”架构了佛道义理交融的桥梁 .....	(570)
第六节	东晋支遁、僧肇与道家(道教)重玄思想的关系 .....	(580)
第七节	佛道义理之异同与圆融 .....	(591)
第八节	审视三教关系史,发扬互融、互益、互补之风 .....	(604)
<b>第九章</b>	<b>道教义理与古代方技、术数 .....</b>	<b>(607)</b>
第一节	道教义理与古代方技 .....	(607)
第二节	道教义理与术数 .....	(618)
<b>第十章</b>	<b>道教基本教义及其主要经籍载体 .....</b>	<b>(628)</b>
第一节	道教基本教义 .....	(628)
第二节	教义主要经籍载体及作者考略 .....	(634)
第三节	道教重要道书 .....	(665)
<b>第十一章</b>	<b>有关道教义理探讨旧作择录 .....</b>	<b>(680)</b>
	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 .....	(680)
	对道教义理规范中“积极因素”的探讨 .....	(688)
	道教与我国的传统文化 .....	(695)
	道教与伦理道德和民族心理 .....	(704)
	道教与少数民族宗教信仰的交融 .....	(709)
	道教与民间风土习俗 .....	(713)
	有关《阴符经》几个疑问的论证 .....	(721)
	论《太平经》的人民性 .....	(737)
	关于唐初佛、道译《老》为梵的争论 .....	(744)
	唐高宗时佛道之名理论义 .....	(753)
	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 .....	(765)
<b>后 记</b>	.....	<b>(768)</b>

上

编

道教义理综论



## 第一章 道教义理绪论

### ——道教义理的基础、结构、特征与亮点

#### 前 言

现在提出“道教义理之学的基础、结构、特征与亮点”这样一个议题,或许会有人认为:道教流传至今已近两千年,梳理和议论其义理的著述颇多,何劳如今还来絮叨?拙见以为,道教典籍中关涉其教理教义的泛论虽多,但将其教理教义作为专题的著述却并不是很多,其较著名者如《无上秘要》、《玄门大义》、《道教义枢》、《云笈七签》等,便可算得是凤毛麟角了;而即使是这些著述,也只是据有关道教经籍中的有关章名,作层面地摘述与归纳,缺乏对内涵作深入而系统地考究与整合,故而后学者甚感散、杂,未能获得有条理的透悉,仍然难于摆脱“杂而多端”的含混印象。这对于奉道者的追求与传承,以及社会一般寻求道教义理知识的人,不能不说是眼前存在的一层雾障。笔者忝为“道教学”研究工作者,很久以来头脑里便盘旋着:道教的教理教义是什么?道教义理的思想基础是什么?道教义理之学的体系结构是怎样的?道教义理体系的枢要理论又是些什么?其亮点何在?总想着:在尊重道教义理的历史传统,同时关注今人的现实理念的前提下,对内涵丰湛而卷帙繁杂的道教经籍,试为宏观地梳理,聚焦于其义理范畴,凸显其义理之学,既力作求实的剖析与重新归纳整合,也力作现代编次与诠释,以条理其义理体系和明晰其底蕴真谛。我以为,这是一桩有研究价值的事,而且是有益于促进道教学研究工作的事情。

但,浮想终归是浮想,当我开始尝试耕作时,便逐渐感觉要完成这个自设的课题,对我是存在相当大困难的。主要在于我对我国传统五经诸子义理之学的功底浅薄,对世界宗教亦素少研究,要将主观设想,落实为具体的论述,自然会举步维艰。惆怅之余,决意走出“闭门造车”之苦,而寻求“抛砖引玉”之益。斗胆把我构想的问题与运思的线索,以及一些支离繁碎的见解,简约地写出来,期望能引起明识者的关注并不吝赐教,一起来研讨这一有关道教义理之学的课题。

## 第一节 何谓道教的“义理”之学？

既然我们将探讨道教义理之学，开宗明义，自然首先要弄清：何谓道教义理之学？

在我国佛教学派中，主张“我空”、“法有”的俱舍宗，主张“万法唯识”的唯识宗，阐释事物相状、名词、概念和含义的“法相”之学，合称为佛学中之“义学”。

宋代以来的“理学”，亦曾称为“义理之学”。

我们如何认识，或者说如何为道教的“义理”之学作界定呢？

首先我们要弄清“理”、“义”、“义理”三词的含义。一般说：“理”，指道理、法则。《易·系辞》上：“易简而天下之理得矣。”说理立论，谓之理论。“义”，合理、适宜的事谓为“义”。《易·解》：“刚柔之际，义无咎也。”注，“义犹理也”。又，“义”，通议，议论，《庄子·齐物论》：“有左，有右，有论，有义……六合之内，有论，有义。”“义理”：即道理，《礼·礼器》：“义理，礼之文也。”疏：“得理合宜，是其文也。”又，经义名理。《汉书·刘歆传》：“初，《左氏传》多古字古言，学者传训故而已，及歆治《左氏》，引传文以解经，转相发明，由是章句义理备焉。”《三国志·李谿传》：“又从（尹）默讲论义理，五经诸子，无不该览。”《晋书·束皙传》：“皙在著作，得观竹书，随疑分释，皆为义证。”

道教把它信仰的内容，概谓为“教理教义”。什么是“教理教义”，前辈的道教学者亦早有解释。20世纪60年代初，近代著名道教学者、中国道教协会第二届会长陈樱宁，为中国道协设立的“道教徒进修班”主持编写的教材《道教知识类编》，在其“教理教义”部分中写道：

凡是一种宗教，必有一种信仰，有信仰，必有所信仰之理由，用语言文字来说明这个理由，使人们能够了解而容易入门者，这就是宗教家所谓“教理”；某一宗教根据本教中经典著作，扼要地并概括地提出几个字或几句话作为信徒们平日思想和行动的准则，而且对于全部“教理”都可以契合，不显然发生抵触者，这就是宗教所谓“教义”。

本着“教理”为说明信仰的“教义”而设，《道教知识类编》中所列举的“教理”是：（一）老子《道德经》是道教的圣典；（二）道家和道教是分不开的；（三）《太平经》继承老子遗教；（四）魏伯阳是老子的信徒；（五）葛玄葛洪都属老子系统；（六）老子与太上老君；（七）老子书盛行于隋唐时代；（八）道教名人信仰老子之教；《悟真篇》巧妙的运用《道德经》；（九）张三丰用老子哲学讲玄关；（十）继承和发扬道教优良传统。《道教知识类编》本着“教义”是信徒的思想与行动的准则，所列举的“教义”是：（一）



“道”，认为是道教的理论基础，是道教的根本信仰；（二）“道德”，认为道德一体，而具二义；（三）无为而无不为；（四）“清静”；（五）“抱一”；（六）“抱朴”；（七）“寡欲”；（八）“柔弱”；（九）“不争”；（十）“精气神”。

我以为，《道教知识类编》对“教理”、“教义”的释解，尚可商榷。把“理”释解为“理由”，而“义”却是契合于“理由”的信条与信念，既然“义”要契合“理”，那“理”自然便是更高于“义”，“理”是“义”的依据，“义”是“理”的阐发，“义”据“理”而发，“理”由“义”得证。在拙著《道教概说》（中华书局1989年出版）第八章《道教的教理教义》中曾表明我的看法，原文是：

道教在东汉张道陵创教之初，便奉老子为崇高之天神及祖师，以老子所著《道德经》为圣典，以《道德经》中所提出和议论的概念、范畴——“道”与“德”为最根本的神学原理。故道教以其信仰阐扬的“道”和“德”，便是道教的教理。在这种神学原理的基础上派生出来的膜拜对象、修持理论、规范思想行动准则等，均为“原理”之演绎，谓之“教义”。

在《道教概说》中，我认为，道教神仙学的原理是“道”与“德”。在此原理基础上演绎的教义（或曰信条）是：（一）太上老君为无世不存之至尊天神；（二）大道无形，生育天地；（三）道教宗元于三宝；（四）天界、仙境、地府及“五道”；（五）生道合一，长生久视；（六）天道承负，因果报应。当然，现在看来，这些也未必准确和全面。

总之，我认为：道教以“道”为最根本和最高的原理、法则，谓为“教理”；据此而推演、疏证其“理”，本“理”立“义”，或随疑分释，或转相发明，使得“理”合宜，有所遵循持行，谓为“教义”。简言之，“教义”多方面体现“教理”，立“义”证“理”，目的在于弘“理”，故谓为“义理”之学。我国佛教有“义学”，儒家有经义之学，宋代以后“理学”亦称“义理”之学。社会学学术界一般也把论议有关哲学方面的学问谓为“义理”之学。对道教来说，作为原理和准则的“道”，道教徒相信是教祖“太上老君”降授的（著《道德经》，授关令尹喜），“太上老君”的真言是神圣的，信众是不可以有疑义的，只能藉议论“教义”而阐明“教理”，从“义”而悟“理”，故而道教议论、信仰的理论与观念等等，也当谓为“义理”之学。

在这里有必要顺便提到的是：（一）道教传统“义理”之学的局部，有时会因时代情势的变迁而有所演变的问题。“道”是道教信仰的核心，据“神启说”性质，是根本的、传统的、本质的，而“教义”中的“科仪”、“方法”、“道术”、“规制”等类的内容，有“神启说”的基因，但有相当部分内容，乃历代祖师中的佼佼者所制订，随着历史的推进而出现有适应性改变。规制、科仪等是保证“教理”的宣化与践行的，为了能够保证其弘扬与发展，为弘扬“教理”创造顺利条件，这乃是客观规律使然。但是，不论形式的、方法的、观念的改进，皆不能与根本“教理”相违背，如果违背了，便不会为信众

所认同,甚而视为“旁门”。(二)“义理”与世俗政治、文化思想及宗教习惯势力的关系。凡是有教团组织的传统宗教,都是社会性实体,信众皆生活在社会之中,与社会各方面皆息息相通,有密切关系,社会的变动,必然会程度不同地牵动和影响到宗教组织及每个信徒,故而这种来自世俗的力量,往往是宗教“教义”在一定范畴内发生变动的推动力量;但是,并不是任凭世俗力量左右其变动及趋向,而是世俗力还必须受到“神启”教理的制约与甄汰,亦即两者之间往往会有矛盾、有斗争。一般的说,传统的义理居于主位,而世俗力居于从位;可是,在特殊的历史情况下,这种位置也会发生倒置,世俗力积极引导着义理向协调发展,使教义中某一局部规定发生一定程度的修订,中国古老的道教在历史发展中便屡见不鲜。世俗力量推动宗教的发展,这是客观规律,封闭自锢是挡不住的;可是,不论社会情势发生多大的变化,世俗力有多大的影响,对宗教及信徒来说,其具有“神启”性质的教理教义依然是神圣的,其至尊之神的权威和庄严是不能受损伤的。因此,对宗教(包括道教)的革新,要审时度势,要权衡利弊,不仅要顾及理性运作,而且要关注宗教情感。(三)信徒对道教“义理”之学的修养,攸关信徒的信仰层次。我以为,信徒是有层次之分的,有具理智的信士,有仅具宗教情感而欠缺理智的愚信者。在信教群众中倡导和引导对“义理”和“道教文化”方面的探讨,可以把宗教活动引向理性发展,提高信徒的素质与层次,减少愚昧的迷信和防止别有用心者煽动狂热,引起社会的不安定;同时引导信众运用义理中的对社会进步有积极意义的因素,为社会现实生活服务,取得“爱国爱教,团结进步”的效应。

## 第二节 道教是否具有传统的义理之学?

本世纪初,在一次道教学国际研讨会上,有一位知名的西方学者,发表了他对中国道教的想法,认为:道教的根本信仰是“道”,由于对“道”的诠释纷繁,作为理念,其适应性很强,因此它是一种没有固定不变的教义的宗教,也可以说是没有“神学”的宗教。他的这一说法,当时随和者颇不乏人。对我来说,开始是感到惊诧,继之是引发我的深思……

我以为,任何具有独立的宗教信仰的传统宗教,皆有其建树信仰、维护信仰、宣扬信仰的理论与信条,不然,如何能使信奉者树立虔诚的信仰观念,相信至高神灵的存在与主宰宇宙一切的无上权威?有宗教信仰、有宗教宣教,就必然有其建构的相对稳定的系统义理体系,只不过有宗旨特征及深浅、高低、精粗不同而已。我国的道教,是扎根在中华民族传统文化沃土上的古老宗教,近两千年来便已传承着庞博的义理体系与丰湛的涵蕴,具有中华民族传统文化思想的特色,故而对道教义理的理解深度与

各人对中华民族传统文化的修养程度成正比,国人深入理解不易,外国人则难度更高。当代人所谓“神学”,乃是来自西方基督教的名词,在我国则一向谓为“教义”、“义理”、“义学”。我们常说“道教义理”,在实质上是围绕“哲学”这一核心,凝聚古代神秘主义思想及伦理观建构的,从道教信仰的角度,回应世人所质疑的自然、社会、人生等方面的问题。在其大量的道教经籍中,便遍载这些方面的内容,但不了解中国传统的哲学思想(特别是老、庄思想)及社会实际中流传的民俗宗教文化,自然会对道教义理感到茫然而不可捉摸。同时,在过去,由于我国长期处于封闭的社会状态中,甚少道教文化输出。成长于中国的道教,其教义在国外影响甚微,故国外学术界、宗教界对中国道教了解甚少。即或有所接触,也往往用西方的宗教观念来套道教,轻易地得出道教不是宗教(起码不是完备的宗教,或者姑且谓为“准宗教”)、道教无文化、道教无哲学(或姑且说只是“准哲学”)、道教无神学等的理论。时至当代,由于自20世纪80年代以来,学术界、宗教界在国家法律与政策的保障下,得到了充分的“齐放”与“争鸣”的权益与机遇,道教学研究领域呈现出一派繁荣景象,出现了很多造诣精深的学者,涌现了很多有学术分量、有创新意义的著作。在事实面前,以往对道教怀有轻视、蔑视的误解与疑团,亦逐渐有所减少,但是,三尺之冰非一日之寒,由于长期以来不同文化与不同理解深度的差异与隔膜所产生的非议,也不可能完全销声匿迹。

我以为,对道教义理的理解深度与各人对中华民族传统文化的修养程度成正比,两者是源与流的关系,有着内在的文化基因关联,这一点对中外人士的认识水平效应是同样的。简单的否定与因循承袭前人“道、经、师”三宝立义旧说的认定,都失于漠视和淡化了道教义理与我国传统文化的紧密关系。我以为,对道教义理的认识必须是要建筑在对作为其内涵的传统文化思想底蕴的研究基础之上。就现代我国大陆道教学的研究状况看,对道教义理之学的研究,一般还只是踏步在对单一经典或单类经典、单一宗派经典的考究上,还缺少能适应时代发展,摆脱所谓“三洞”、“三宝”授“道”立“义”的旧规范拘囿与诠释方式,对有关义理的经籍作宏观、整体的重新梳理与现代诠释。使能从整体上明晰道教义理之学的文化思想基础、系统结构与理论枢要,凸显其客观真实面貌与真谛。这当然是一项在观念更新与具体操作上有一定难度的课题,但在近代已有前辈学者开始了这方面的启动工作,比如著名道教学者陈樱宁先生便是其中的一位。他在上世纪三十年代便已开始运思并著文论及,既倡议并规划改编《道藏》,呼吁重视道教文化,指出道教义理内涵与祖国传统文化的紧密关系。认为:“道教管百家之总论、揽国学之结晶,包罗万象,贯彻九流”,“吾人今日谈及道教,必须远溯黄老,兼综百家,确认道教为中国民族精神之寄托”<sup>①</sup>。特别强调道

① 陈樱宁《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》。

教义理与道家哲学思想的密不可分的关系,“(道教)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学所笼罩”,进而还说:“道教自己半入世、半出世的作风,竟立于不败之地,其原因何在?就是它的教理教义深入人心”<sup>①</sup>。1961年他主持编写的《道教知识类编》,其中有“教理教义”类,内列“教理概论”、“教义分释”两部分,初步地概要介绍、阐释了道教义理。不过他只是撷取《老子》中的观念,如“道”、“道德”、“清静”、“抱一”、“抱朴”、“寡欲”、“不争”、“无为而无不为”等,作为道教根本的教理教义,作为全面、系统的“道教义理学”当然在广度、深度上犹欠不足。时至21世纪的当代,道教随着祖国的强大与国际文化交流的畅通,也呈现正在走向世界,步入世界宗教之林的趋势。这样,为因应社会需求和弥补道教与其它世界宗教在立教理论展示上的一致,对道教义理学的结构、内涵与理论基础作全面的梳理,并尽力作简明阐述,便属当前有必要进行的研究课题了。文化传薪火,时代需要道教学研究展示一部关于道教义理学的专著,以进入当代世界宗教学之林,既利道教走向全球,也利世界宗教文化间的沟通与交流,加强理解与和谐相处。

道教有近两千年的历史,拥有逾万卷的经籍,有三洞四辅之归宗,十二部之释例,以道家哲学为主干所建构的根本性义理,遍涵于云篆天章、琅函琼札,信仰者各有感受并各有所宗,社会明识者亦颇有赞赏,故而“道教是否具有义理之学”早已不是当今需要讨论的问题,而是要进一步作细致梳理,摒除芜杂,使更显其根本义理之全貌与丰湛。至于道教对世俗的适应性是否影响道教义理的不稳定,或者说会异变与褪淡,这是由于有些人士不了解道教的可变部分在规制、仪式与方技,其根本教理教义乃是相对不变的,道教中人尊之为“常道”。故而这种适应性体现在规制等方面的可变性与道教义理的内在相对稳定性是不能混为一谈的。

关于笔者对道教义理的基础、结构与理论枢要看法,后文将有概要陈述。

### 第三节 “神道设教”与“道教义理”之说

西方基督教有“神学”一说,东方佛教有“佛学”一说,我国古代宗法信仰在周代便已有“神道设教”之说:

大观在上,顺而巽,中正以观天下。观盥而不荐,有孚颙若,下观而化也。观天之神道,而四时不忒。圣人以神道设教,而天下服矣。<sup>②</sup>

《周易集解》引马融注云:“盥者,进爵灌地,以降神也。此是祭祀盛时。及神降

① 陈樱宁《道教知识类编·教理教义》。

② 见《周易·观·彖》。

荐牲,其礼简略,不足观也。国之大事,唯祀与戎,王道可观,在于祭祀。祭祀之盛,莫过初盟降神。……以下观上,见其至盛之礼,万民信敬,故云‘有孚颙若’;孚,信。颙,敬也。”按:古人很早便已有对自然界星辰的崇拜,以北辰为最尊者,其中北极星为天帝“太一”居处紫宫所在。天帝在这里推运四季之更递,总宇宙万物生成之化,正二三月构建寅卯辰之位,以生化万物;四五月构建巳午未之位,以长养万物;七八九月构建申酉戌之位,以成熟万物;十、十一、十二月构建亥子丑之位,以收藏万物。斗杓不运,则四时不节;五行不应,则寒暑失度;阴阳不调,则万物不成。故古人以北辰为造化之枢机,以“太一”天神为宇宙之主宰。至殷商时代,自然“天道”演进为“神道”,天帝与世上之帝王被赋予血缘关系,所谓“圣人”便仰神道、树天威天德、定天理并制定敬天祀祖之仪典及制度,成就为宗法信仰,同时作为政治教化手段,使民敬信而服。这种宗法信仰的思想、观念、祭祀仪式及祭祀等级制度等等,便是我国最早的古代神道。这在我国“甲骨文”文化和《周易》、《史记》已有记载。“神道设教”,正是我国宗教的“根”,也正是创立于东汉时期的道教的神祇崇拜的源泉之一。

先秦时期,诸子百家争鸣,道家学派飙起;两汉儒家独尊,“天人合一”、“天人感应”以及谶纬学说张扬,儒家侈言“王道”,亦推波宗教思潮,而新起的道教则宣称承继“道家”之学,以“老子”为教祖,虽摄融了儒家的宗教思想,但却更重道家“清静”之学与方仙长生之术,形成儒道对峙的局面。魏晋南北朝隋唐时代,道教与外来的佛教相媲美、对抗,促进了道教经籍与义理之学的扩展与深入,依然高擎“道家”学派的旗帜,宣称属“道家”、“老庄”之遗教,亦兼言为“神道设教”之后绪,其内涵即古代巫祝鬼神崇拜及祭礼礼乐之仪亦已进入道教义理之中。

在我国,近代常提到的“神学”一词及其理念,乃是近代来自西方基督教的说法。早期基督教为扩大自己的声势与影响,反对社会各种异己势力对基督教的攻击,亦即为维护信仰、论证教义的真理性,建立基督教“神学”,并以此“神学”作为教义的核心。其内涵,突出和围绕基督教的最根本信条,从各方面论证其神圣性、不可动摇性。既抗拒异己,同时也作为自身的信仰建设,统一信条、统一认识。其基本信条有四:(1)信仰三位一体的上帝。上帝是自在、永在、全在的唯一真神。具有三个位格,即圣父、圣子、圣灵。圣父在天,圣子为耶稣基督,圣灵为上帝与人之中介。三者同一本体,构成上帝之整体。(2)信仰原祖原罪。认为人类的原祖(亚当、夏娃)违背了上帝的旨意,被罚降尘世,使世俗社会充满罪恶。由于原祖有罪,故其后裔皆具有恶性,是为“原罪”。只有信仰基督,才能免除。(3)信仰基督救赎。人皆有原罪,但却不知如何自我解救。上帝乃遣其独生子耶稣基督降世,创立基督教。为救赎世人罪错,牺牲于十字架上。启示世人崇拜耶稣基督,便可得救。(4)信仰灵魂不灭与世界末日。人的形体生命是有限的,但人的灵魂不灭,灵魂在永存的彼岸世界要受审判,善者升



天堂,恶者下地狱。认为世界有毁灭的末日,迟早会降临。<sup>①</sup> 在尔后基督教的发展过程中,由于其教内对基本信条与教义在阐释上的分歧,因此产生了众多的神学流派,相互纷争不已。也就正因为这样的历史情势,“基督教神学”之名遂显,成为举世瞩目的一种西方基督教的宗教哲学,是基督教论证和维护信仰所必须进行下去的课题。

我以为,我们应当关注这样一个问题,即:西方基督教的“神学”是以基本信条为中心论题展开的;而东方的古老道教,其一切宗教性的理论观念与行为,皆是围绕以道教哲学为主的义理之学展开的,其中当然也涵盖到道教的“神道”之学,“神道”是道教义理学的部分。道教基本义理为主体,“神道”之学乃从属为其支系之学。道教以“道”为最根本、最崇高的信仰,认为“道”是宇宙的本原,道教的一切教理教义皆是由“道”所衍义而生的,离“道”即是离“教”。道教信仰的宗旨是以“道”为中心的义理,它的基本信念是由其义理所辐射性推演和规范而来的,义理是信念的本原。西方基督教的神学与东方道教义理之学,两者有共性,即都是宗教理论与观念,都是维护宗教信仰与所崇拜的至尊之神的神圣性与权威性;但两者又各有所别,西方首重“信条”,而东方则首重“义理”。两者的出发点、理论体系及涵盖范畴、内涵深度,迥然有别。西方以捍卫传统信条和修订对信条的阐释,专设“神学”,中国道教是没有的,但在道教哲学义理的制约下近似西方“神学”的“神道”之学则是有的,其内容则比较广泛,包括:自然泛神论、宗法信仰、天朝地狱论、天威天应论、心神合一论、功德成神论、祭祀醮仪、法事音乐、符篆禁咒、塑像与水陆画美术、神品位业、神仙传记、青词榜文等等,都是道教信仰的理念与具体践行的体现。西方的“神学”与东方的“神道”之学,各有各的文化传统,各有各的特点,可以比较和沟通,但不可以生搬硬套,削足适履。有学者轻率断言道教没有“教义”,也没有“神学”(说没有西方模式的“神学”是对的,说没有东方特质的“义理之学”则是错误的),这是他不了解东方道教的特点,也不了解中国传统文化所造成的一种不准确的概念,同时也是有的西方学者拘囿或者说习惯于用西方观念来硬套东方道教的结果。故而,我以为中国人研究中国的道教,还是实事求是、从实际和尊重传统的立场出发较为妥帖。

总的来说,我的看法有三点:

(一)中国古老的道教有自己丰湛的教理教义体系(简称义理之学)。在道教首重哲学义理的基础上,它有自己的稟具中国传统宗教文化特色的“神道设教”之学与“义理”之学。

(二)西方基督教的“神学”,是以基本信条为中心而展开的宗教理论体系。东方道教的“义理”之学,则是以道教“义理”为依据而展开的宗教理论体系。两者有同属“有神论”的共性,但就各自的内容、范畴、行为而言,则各有千秋,未可混同。

<sup>①</sup> 见于可《当代基督新教·概述》。

(三)我们展示和研究道教的“义理”之学,当然要关注道教的“神道设教”之学以及“老庄”之学。

#### 第四节 道教义理之学的根基为“道”本原论

在历史上,任何传统的宗教信仰或哲学流派,莫不树立有自己的宇宙本原观。它犹同一粒种子,有了它才可能滋长出耸干舒柯、浓阴遮地的大树来。道教当然也是这样。“道”,便是道教最根本、最崇高的信仰原理与宗旨,是宇宙的本原。在道教经典中,“道”亦作“大道”、“天道”、“常道”、“真常之道”、“太上之道”。凡是道教徒皆当虔诚宗仰,否则,“离道”也就意味着“离教”了。

正因为“道”是道教信念的最高准则和教理最精奥的范畴,后世奉“道”者、好“道”者才造构出了庞博的道教文化体系。正因为有“道”作为信仰者的联系纽带与凝聚力,社会也才出现了“道教”这一庞大的、信仰群众遍布于全球的教团组织实体与社会势力。

道教的“道”,始源于春秋时代“道家”哲学流派的创立者李耳(老聃、老子)所著《老子五千言》(即《道德经》)。其实“道家”所提出的“道”,只是一种有自然主义神秘色彩的哲学观念,并无“人格神”的喻义。如:

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。<sup>①</sup>

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。<sup>②</sup>

以道莅天下,其鬼不神。<sup>③</sup>

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。<sup>④</sup>

深根、固柢,长生久视之道。<sup>⑤</sup>

天之道,不争而善胜,不言而善应,不召而自来,绰然而善谋。天网恢恢,疏而不失。<sup>⑥</sup>

《道德经》上下篇五千言,措词精练,底蕴含蓄,深奥费解,留下有许多神秘意味

① 《道德经》第二十一章。

② 《道德经》第二十五章。

③ 《道德经》第六十章。

④ 《道德经》第四十二章。

⑤ 《道德经》第五十九章。

⑥ 《道德经》第七十三章。

的悬念,如雾中庐山,真貌朦胧,这便给后世好“道”者留下了广阔的思索、推论、穿凿的空间,特别是给有宗教信仰倾向者留下了向宗教酿变和延扩的思想凭藉。在我国思想史、道教史发展过程中,更与传统文化诸学派中有着接近性质的哲学思想沟通、摄融,不断立新,不断得到补益,才逐渐整合而在理论上趋向丰富与完备,形成了后世“道本原观”的神圣地位与丰湛的智慧之光彩。

道教经书逾万卷,弘“道”之语,比比皆是,仅据道教重要经书,对“道”本原说略作表述,以阐明道教对“道”本原的虔诚崇尊:

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<sub>·</sub>气行<sub>·</sub>道,以生万物,天地大小,无不由道生也。<sup>①</sup>

道无奇辞,一<sub>·</sub>阴一<sub>·</sub>阳,为其用也,……阳安即万物自生,阴安即万物自成。<sup>②</sup>

夫道乃洞,无上无下,无表无里,守其和气,名为神。<sup>③</sup>

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,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<sub>·</sub>上<sub>·</sub>老<sub>·</sub>君,常治昆仑。或言自<sub>·</sub>然,或言无<sub>·</sub>名,皆同一耳。”<sup>④</sup>

道者,谓太<sub>·</sub>初也。太初者,道之初也。初时为精,其气赤盛,即为光明,名之太<sub>·</sub>阳,又曰元<sub>·</sub>阳<sub>·</sub>子<sub>·</sub>丹,丹复变化,即为道君。<sup>⑤</sup>

道者何也?虚<sub>·</sub>无<sub>·</sub>之<sub>·</sub>系,造<sub>·</sub>化<sub>·</sub>之<sub>·</sub>根,神<sub>·</sub>明<sub>·</sub>之<sub>·</sub>本,天<sub>·</sub>地<sub>·</sub>之<sub>·</sub>元。其大无外,其微无内。浩旷无端,杳冥无对。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,五音以之成。生者有极,成者必亏,生生成成,今古不移,此之谓道也。<sup>⑥</sup>

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。<sup>⑦</sup>

太<sub>·</sub>上<sub>·</sub>老<sub>·</sub>君<sub>·</sub>者,太<sub>·</sub>道<sub>·</sub>之<sub>·</sub>主<sub>·</sub>宰,万教之宗元,出<sub>·</sub>乎<sub>·</sub>太<sub>·</sub>无<sub>·</sub>之<sub>·</sub>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。<sup>⑧</sup>

仅从上录数段经文,便不难发现汉代以来宇宙本原“道”的名称、存在形式、性质

① 《太平经》卷十八至三十四。

② 同上。

③ 《太平经》卷六十八。

④ 《老子想尔注》。

⑤ 《老君太上虚无自然本起经》。

⑥ 《玄纲论》。

⑦ 《太上老君说常清静经》。

⑧ 《太上混元圣纪》。

以及运化规律都出现了新的、明显的变化,内涵已经今非昔比。总的来说,“道”已经不只是一种哲学的理性观念,而是道、炁合一,甚而是道、炁、神(太上老君)三者合一了。从内容上看是丰富了,从实质上看明显是在向宗教发展,从地上升华到了天上。

这种历史文化现象的出现,正是社会文化发展的客观规律造成的。同声相应、同气相求,类同相召,气同则合,社会各种文化思潮,在历史发展的长河中,既相互冲激,而又相互融合,出现新质的系流,乃是自然而然的事。远在春秋战国之际,道家学派创始者老子,继发西周《易经》关于宇宙、人生的哲学根本问题和事物发展的一般规律的思想,理智地提出了“道生万物”和“万物负阴而抱阳,冲气以为和”的理论。战国晚期齐人邹衍,以“阴阳消息”观念为核心,倡导阴阳五行说,以阴阳消长发生的自然与人事变化,是“道”的运化体现。后方士、神仙家颇宗其说。西汉方仙士河上公,造作《老子章句》,使神仙家者流趋附道家,提出“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”的修养方技,相信“人能守一使不离身则长存”,“人能养神则不死”,从而使其追求长生不死的术说,归依于《老子》“长生久视”与“死而不亡者寿”之说,从形式上和说法上融为一体,使“道”论成为它理论上的旗帜;而实际上是把“元气”说与“道”本原观结合起来,形成“道炁合一”的本原论。至东汉晚期,沛人张道陵及其子张衡、孙张鲁在巴蜀及汉中一带兴道教,崇尊《老子五千文》,自称为“太清玄元无上三天无极大道”与“正一盟威之道”,更以老子“道”论为主干思想,结合古代宗教对星宿、山岳、河水的自然崇拜以及民间巫道创立“天师道”(亦称五斗米道);并作《老子想尔注》,从天师道角度阐发《老子五千文》中的“道”、“德”之论,《注》中说:“一者道也”,既“在天地外”,又“人在天地间”,“往来人身中”,“散形为气,聚形为太上老君”。这也便明确肯定了“道”、“气”、“神”(太上老君)合一(理念、气质、神格合一)的本原观了。在当时,这种说法亦已为社会上奉道者所认同。如《隶释》卷八延熹八年《边韶老子铭》:“(老子)离合于混沌之气,以三光为终始,观天作谶,降生斗星,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》也说:“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。”“道”本原与《道德经》作者李耳、“太上老君”(天尊徽号)也合而为一,成为后世道教中人公认的最根本的教理教义了。至魏晋时期,“玄学”兴起,佛教“般若”、“本无”之论亦成为士大夫热衷之学。在这样的社会思潮影响下,东晋神仙家葛洪著《抱朴子内篇》,以神仙家金丹之道,抑贬《老子》“道德”之论,认为汉魏道教所充斥的依附黄老的道书,不足以“演畅微言”<sup>①</sup>,“徒诵之万遍,殊无可得也”,即使是出于老子的《五千文》,也不过是“泛论较

<sup>①</sup> 《释滞》。

略”，“但暗诵此经，而不得要道，直为徒劳耳”，至于文子、庄子、关令尹喜等，“虽祖述黄老，宪章玄虚，但演其大旨，永无至言”，“其去神仙已千亿里”<sup>①</sup>。他与老子“道”本原说貌合而神离，提出《畅玄》说，以“玄”为宇宙本原，认为“玄”为“自然始祖”，“胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类”；“玄”的存在形式，“眇眇乎甚深也”，“绵绵乎其远也”，“高则冠盖乎九霄”，“旷则笼罩乎八隅”，“因兆类而为有，托潜寂而为无”<sup>②</sup>。他在《畅玄》中提出的“元一”，《地真》中的“真一”，“玄一”都是“玄”的衍化，实际即以“玄气合一”代替“道气合一”，又造构出一位至尊之神“元始天王”替代“太上老君”。南北朝至隋唐时期，道教义理又在玄学及佛学思潮影响下，成玄英等道教学者依托《老子》、《庄子》各作注疏，阐发清静无欲和论“无”的哲理，以追求精神超越现实为首务，在本原观上向贵“无”、“双遣”转变（曹魏时王弼以“以无为本”的“贵无论”宇宙观作为注《老》的宗旨。西晋郭象《庄子·齐物论注》首阐“既遣是非，又遣其遣，遣之又遣”）。建立了所谓“重玄学派”，在宇宙本原论上，认为宇宙本原是玄虚、空无的。老子所创树的“道”本原观，在形式上虽说“道”无名、无形、无情，但“其中有物”、“其中有精”，而且呈现着生育天地、运行日月、长养万物的行迹，在实际上是“有”、“无”并论，归根是尚“有”。从南北朝洎盛唐，道教重玄学兴起后，使“道”本原观归宗于空无，这对道教义理所持的“道”本原论，不能不说是一种重大的转轨，给后世道教发展带来深远影响。逮自宋明时期，以周敦颐、张载、二程、朱熹、王阳明等为新儒学代表人物，创立了所谓“理学”流派（亦称道学）。以“理”为最高哲学范畴，认为“理”是永恒的，是先于世界而存在的宇宙本体，世界万物只能由“理”派生。虽然也讲“理气合一”，但以“理”为本，而以“气”为末。朱熹说：“‘理’无情意，无计度，无造作”<sup>③</sup>，“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理便有此天地，若无此理，便亦无天地、无人、无物”<sup>④</sup>。在伦理道德上以“理”为封建人伦的总和，提出“存天理”、“灭人欲”的准则。明代理学家又提出天赋人以“良知”，心中之良知即天理，心与理为一，认为主观意识（心性）是宇宙本原。在这种心学思潮影响下，道教的宇宙本原观又向心性说倾斜，其行持炼养亦向心性发展，追求心性方面的自我完善境界。这样也便出现了清代全真道宗师王常月不讲究形体长生，而注重“道法”（元神所寄）永存的愿望。

虽然道教在宇宙本原观上，历经过曲折的发展，出现过中心转移或多中心的局面，但是作为根基的道家的“道”本原论，在与“易学”、“神仙家”、“佛学”、“理学”（包括心学）的折冲中，万变不离其宗，以其强大的融摄力和广阔的容纳空间，保持着

① 《释滞》。

② 见《畅玄》。

③ 《朱子语类》卷126。

④ 《朱文公文集》卷59。

主干的地位,增益了自身的内涵,始终网络着多中心的全局。这是原理的持续与延扩发展,不是原理本质枢机的改变和消失。道教树立的这种“道本原论”,也便成为道教义理体系的根基。在其义理发展过程中,派生出了以“道”为主体本根的“道”与宇宙、“道”与自然物体、“道”与气、“道”与神、“道”与生物、“道”与生命、“道”与人文、“道”与伦理道德、“道”与社会治乱、“道”与心性等的体用关系和运化变易的哲理范畴,不论神、气、玄、理,终归也皆是本原和依存于“道”的。

综上所述,作图以明“道本原论”的发展轨迹:

道教「道」本原论的发展轨迹	道:源自道家学派鼻祖老子所著《道德经》:“有物混成,先天地生”、“道生一,一生二,二生三,三生万物”。道教亦谓之为“太素元精”、“无极”、“玉清自然”。以“道”为宇宙万物根因本原。此为道教宇宙本原论之主干说。
	道气(炁)合一:道教有谓“元气”为“一”,或谓为“玄”、“太极”。汉神仙家河上公作《老子章句》,提出“道气合一”为宇宙本原。“道生一”即指元气初动,“二”即“阴阳”,“万物负阴而抱阳”,阴阳相对渗透、变易,“冲气以为和”,即生“三”,中和气生万物,天地人三才既定,万物备生。河上公主“元气”本原论,补益了道家“道”本原论。
	道气神合一:张道陵创五斗米道(天师道),张衡、张鲁继兴之,主习《老子五千文》,作《老子想尔注》,提出“道”散则为气,聚则成形为太上老君。道、元气、太上老君合而为一,为宇宙万物本原。
	玄:晋神仙家葛洪著《抱朴子内篇·畅玄》,以“玄”为宇宙本原,同时还提出“元一”、“真一”、“玄一”,实际内容与“道气合一”相似,有无同体,元气为质,他不过以“玄”代“道”,扬神仙家而抑道家之说。又以“玄”为至高之神“元始天王”。玄、气、神三者同一。
	重玄:自东晋孙登以“重玄寄宗”疏解《老子》,尔后茅山道教学者们相继阐发“重玄”、“双遣”,至唐代,由成玄英完成道教“重玄学”体系,在本原观上归为“玄虚”、“空无”。
	心性:在宋明理学(包括明代心学)思潮影响下,道教在义理及修持方法上均逐渐向修养心性倾斜。金元后的全真道首重心性,清初王常月作《龙门心法》,强调严持戒律,以修养心性即修道,主忍辱降心、清静身心。《龙门心法·序》中说:“道源自有正脉,万法不出一心”,对宇宙本原,亦作如是观。

## 第五节 道教义理之学的五大部类与理论枢要

道教教理教义的内容,关涉十分广泛而庞杂,是从道教的视角出发,采用“神启示”的神秘方式,为树立、维护、扩大至尊之“道”创立并主宰宇宙一切的神圣权威,面对人们在生活所提出的有关自然、社会、人生的问题,所作出的回应。任何宗教为

建树其独特的信仰权势,都必须建构起能回应并满足社会各方面精神需要的宣教理论体系,也都必然是从天上说到地上,从追说混沌远古到预测渺茫未来,从大自然说到世俗,从社会说到人生,从此岸世界说到彼岸世界……目的在于使人们成为该教的信士,拜倒在其至尊之神的脚下。而道教更是要论证“长生不死”的仙人与仙境的存在,以及“仙人”、“仙境”的可求得性。简言之,道教义理之学,是道教回答世人思想中、生活中形形色色问题的有广泛针对性的理论体系。

道经、道书,是道教义理之学的载体,其历史的沉淀,最显著者便是卷帙浩繁的《道藏》总集,可以说是道教义理学的荟萃展示。现在我们通常见到的是明《正统道藏》及《万历续道藏》,以及今人所辑之《藏外道书》。明版正续《道藏》是现存最有研究价值的道经道书总集,共五百十二函,计五千四百八十五卷,分类为三洞、四辅、十二类。编纂者依道书来源及传授系统,分三大部类(经系),即:以托名“元始天尊”所授世之经书属洞真部,以托名“太上道君”所授世之经书属洞玄部,以托名“太上老君”所授世之经书属洞神部。大致划定洞真部为《上清经》系,洞玄部为《灵宝经》系,洞神部为《三皇经》系。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。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。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,而后才有道教的创立,“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,凡斋醮仪式属此类。(八)方法类:设坛祭炼及身内修持各种方法,与“众术”类有所混乱不分。(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”道书有所混杂。(十)记传类:如十洲记、冥通记、神仙传、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。明《道藏》的分类法,其源可以追溯到南北朝时南朝陆修静的《三洞经书目录》,其后南朝梁孟法师有《玉纬七部经书目》,北周玄都观《玄都经目》,又有王延作《三洞珠囊》(或谓王悬河修),唐玄宗时编修成我国第一部道书总集《开元道藏》,采用的是三洞十二部的分类法,尔后因道书不断增多,在宋代曾六次修《藏》,在宋真宗时修成的《天宫宝藏》便已采用三洞四辅(即所谓“三洞纲条”、“四部录略”)十二类的分类法。我以为,这种古老的分类法,基本上是把道教的名山道场

作为经书源头,并以此作为分水岭来划分大部类的,如洞真部“上清经系”以茅山道场为源头,洞神部“道德经系”以终南楼观为源头,地区性、道派性较为明显。拙著《道教概说》第十二章《经书之总目与总集》中,曾对三洞四辅十二类分类法有所评说:“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。”(考:清乾隆时纪昀撰《道藏目录详注提要》已指出其缺点<sup>①</sup>。近代道教著名学者陈撄宁也认为《正统道藏》目录分类欠完美,他曾建言打破三洞四辅的框架,将全部经书重新分为十四类,即道家类、普通类、道功类、道术类、道济类、道余类、道史类、道集类、道教类、道经类、道戒类、道法类、道仪类,并拟编写一本新的《道藏分类目录提要》。)关于明《道藏》的分类方法,并不是本文所要讨论的问题。我以为,那种相沿已久的分类法,虽说有它的道理与缺陷,但毕竟只是按源头与出现的历史顺序而辑载的表面排列,并未深究各经书的义理思想实质底蕴。我们现在是要以今人的理性思考,从研究道教义理学的视角出发,对古老道教经籍所载义理涵蕴的整体思想内容进行梳理,弄清其思想主干,作实质性宏观分类;然后再依主干部类,条分缕析,叙列其纲条性主要义理观点;更后再全面探讨其思想渊源及其形成与发展趋向。这样的义理性分类,当然也便必须打破旧有的分类形式的束缚,只有这样也才能较充分地展示道教义理的深厚丰湛及其特征。

我以为,道教义理之学的蕴涵,可分为五大部类(主干),即:“道”为本根,主干纲条为天道、地道、人道、神道、仙道。

何谓“天道”?通常解释:(一)自然的规律。荀子《天论》:“天有常道矣,地有常数矣。”王充《论衡·乱龙》:“鲸鱼死,彗星出,天道自然,非人事也。”(二)古人认为天道是支配人类命运的天神意志。《书·汤诰》:“天道福善祸淫,降灾于夏。”(三)天象、天气。《国语·周》下:“吾非瞽史,焉知天道?”

何谓“地道”?通常解释:(一)关于地的道理、法则。《易·说卦》:“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚。”《管子·霸言》:“立政出令用人道,施爵禄用地道,举大事用天道。”《注》:“地道平而无私。”(二)地舆与形势。地载万物若车舆,《淮南子·原道》:“以天为盖,以地为舆。”地理形势,《易·系辞》上:“仰以观于天文,俯以察于地理。”《疏》:“地有山川原隰,各有条理。”(三)地德。土地生产百物,人赖以生存,有德于人,《国语·鲁》下:“是故天子大采朝日,与三公九卿,祖识地德。”《易·坤》:“地势坤,君子以厚德载物。”

何谓“人道”?通常解释:(一)人类社会的道德规范。《易·系辞》下:“有天道

<sup>①</sup> 见《四库全书总目》子部十四。



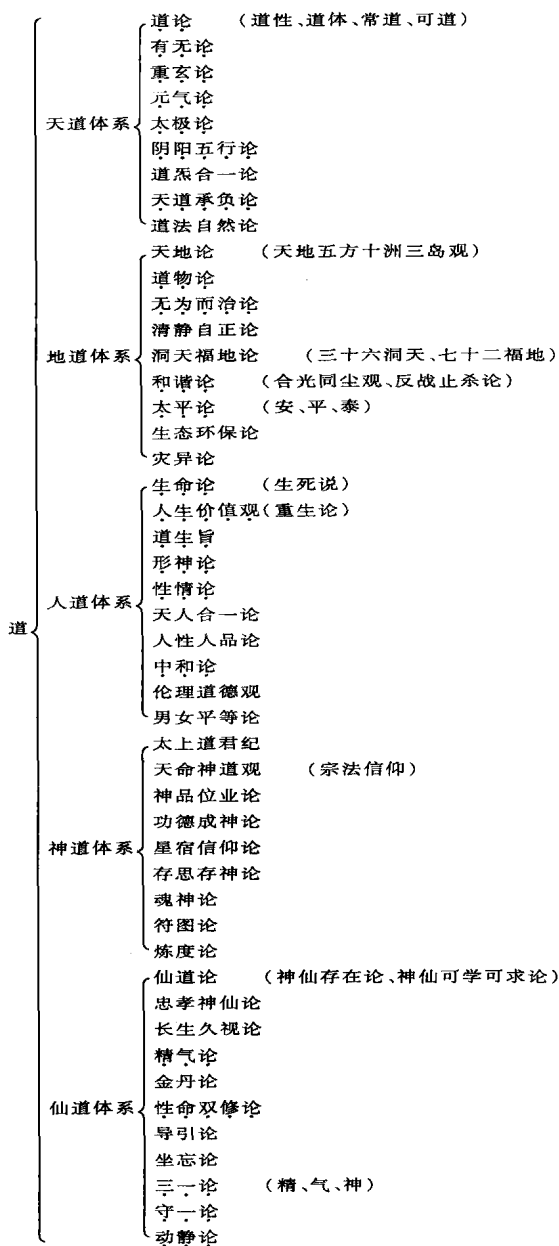
焉,有人道焉。”《礼·丧服小纪》:“亲亲、尊尊、长长、男女之有别,人道之大者也。”“(二)人的处世修身道理。《书·伊训》“先王肇修人纪。”隋王通《中说·述史》:“仰以观天文,俯以察地理,中以建人极。”

何谓“神道”?通常解释:(一)神妙不测的造化自然。《易·观》:“观天之神道,而四时不忒,圣人以神道设教,而天下服矣。”《疏》:“神道者,微妙无方,理不可知,目不可见,不知所以然而然,谓之神道。”(二)神奇之术。《后汉书·左慈传》:“慈少有神道。……因求铜盘贮水,以竹笋饵钓于盘中,须臾一鲈鱼出。”(三)神行的道路。《汉书·霍兴传》:“太夫人显改光时所自造茔制而侈大之。起三出阙,筑神道,北临昭灵,南出承恩。”《后汉书·中山简王焉传》:“大为修冢茔,开神道。”《注》:“墓前开道,建石柱以为标,谓之神道。”

何谓“仙道”?通常解释:《释名·释长幼》:“老而不死曰仙。”道教修证超脱尘世、有神通变化且能够长生久视的方术,谓为仙道。《抱朴子·论仙》“上士举形升虚,谓之天仙;中士游于名山,谓之地仙;下士先死后蜕,谓之尸解仙。”方术中尤以内外丹道最为显著。

我国的传统文化,特别在哲学范畴,天地人及这三者之间的相互关系,素为探讨的中心问题,学术史上的各种理论,也大都围绕这三方面的问题延伸展开的。《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;兼三才而两之,故《易》六画而成卦。”《易·系辞》上:“崇效天,卑法地。”“易之为本也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉。兼三才而两之故六,六者非他也,三才之道也。”“究天人之际,通古今之变,成一家之言。”<sup>①</sup>便是这种学术活动的体现。稽其成败兴坏,以明人事为归宿。“天道”重点在探索自然秘密;“地道”重点在治世理国;“人道”重点在修身。除三才之道外,我国传统文化中尚有“神道设教”之古代宗仰以及“神仙家”养生学,也有着丰湛的典籍,在历史上也有过广泛深远的影响。上述五大部类,各有其理论枢要,它们在“道”的融聚下,共同组合为道教整体的理论枢要。何谓枢要?枢,门轴,门扇所由开闭之处。枢要,指关键而重要。《淮南子·原道》:“经营四隅,还反于枢。”《文心雕龙·论说》:“凡说之枢要,必使时利而义贞,进而契于成务,退无阻于荣身。”《易系辞·上》:“言行君子之枢机,枢机之发,荣辱之主也。”笔者这里所说的枢论,乃是指道教义理五大部类所包含的有关键性的专题理论阐述,它们正时教义的本源依据。笔者仅就读《藏》印象,表述如下:

① 司马迁《报任安书》。



## 第六节 道教义理学五部类中的五大重点

道教义理之学,在宏观整体内容结构框架上虽可按其内涵分为天道、地道、人道、神道、仙道五大部类,各有侧重与特点;但部类之间又具备有机的密切联系,多有相互

交叉、呼应、映衬、衔接之处,亦即有着共同强调、环绕、阐发的聚焦重点。我以为,其共同关注的重点有五:一曰重道(宗元),二曰重德,三曰重生,四曰重和,五曰重术。

道教经书甚多,内容融摄广泛,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,粲然靡所不载。但虽云丰湛,却也颇显庞杂。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,使能对其主体内容重点,有所了解、把握。我对道教义理五大部类内容的重点,浅见如下:

(一)重道(道教宗元):它既是道教最高、最根本的信仰,也是其教理教义的思想中心。一切理论、修养、规范、科仪皆是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,却不是一个单义词,而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,因所论课题之别,而含意便有别,各有所宗,亦各有所指。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,两汉的黄老道。它所说的“道”除具有本原、运化规律、理念、方技等意之外,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。道教宗仰的“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,总之,认为“道”是精奥的“真理”,最圆满的精神追求与归宿。

(二)重生: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,珍视一切动植生命。其所含主要论点为:1、强调“仙道贵生,无量度人”<sup>①</sup>为道教首要宗旨,认为人生是珍贵的。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<sup>②</sup>。3、强调“我命在我,不属天地”<sup>③</sup>,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。4、人生品格价值是多层次的,上品之人,毕生为真理、为正义、为公益事业而献力,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)。这启发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

① 载《灵宝度人经》。

② 载《太平经》。

③ 载《西升经》、《抱朴子内篇》。

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<sup>①</sup>。

(三)重和:重在阐发和论证“道法自然”则宇宙和谐。反对战争,反对以强凌弱,则社会安宁;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,世人祥和,无水旱虫兵疫之灾,是人类幸福、社会发展的关键。其所含主要论点为:1、宗仰、阐扬道家“道法自然”、“冲气以为和”之说。认为大自然最为完美、最为和谐,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。<sup>②</sup>2、反对人世间发生战争,“兵者不祥之器”、“大兵之后必有荒年”。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<sup>③</sup>。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<sup>④</sup>。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”<sup>⑤</sup>。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,自然心身康泰<sup>⑥</sup>。

(四)重德:重在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。其所含主要论点为:“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。是用伦理准则、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、百忌等的形式,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,定为修善证仙的途径。道教的道德规范,实质上与我国

① 载道教《道藏》方法、众术类中。

② 载《太平经》及《戒律》。

③ 载《道德经》、《太平经》。

④ 载《道德经》。

⑤ 《云笈七签·九守》。

⑥ 《云笈七签·七部语要》。

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,如《初真戒》与《十戒》,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,是有着明显功能的;特别是在它所维护的社会安定,在客观上能够促进社会进步时,它的积极效果则更是不可否定的。道教道德戒条,针对社会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。认为: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。<sup>①</sup>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”<sup>②</sup>。《智慧上品大戒》甚至向信道者及社会发出庄严呼吁:“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!”道教可以说是道德型宗教,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,我以为其中基本内容不仅仍在广大道教徒中存在,而且对社会上相当大一部分人也是仍有一定教化导善价值的。

(五)重术: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。其所含主要论点为: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,便是为疗病保健、养生延命、长生久视之道服务的。其长期实践的经验,便大量载于《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”,在社会学术界则谓为道家的“养生文化”。它的朴质的理论与方技,在历史上对推进我国和世界科技、卫生事业的发展具有不可否定的积极效益的。1、它有其形神、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,朴质的心性精神超越思想,方药济世的科学精神,都包含有积极思想因素。2、它的“静动”,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、五禽戏、武当内家拳术以及摩踵法、坐功法、鼓琴法等等,至今

① 见初《初真十戒》与《说十戒》。

② 《初真戒》。

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、服气治病法等。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,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,内丹三义理论学,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,焕然一新。其较著者,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》、《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》、《养生咏玄集》、《修真秘录》、《钟吕传道集》、《灵宝毕法》、《大丹直指》等等,都是好事道教传统养生文化者可资研讨的书。关于候神、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,故搁置不论。

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风范。这也都客观反映出它含蕴的“积极因素”在历史上发挥过一定积极作用。它是重人世、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。在近千年来遭受“妖妄”的斥责和歧视,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本土宗教,转而研究《道藏》中蕴含的珍贵的古代科技资料与朴质的义理,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。

## 第七节 道教义理之学的特征与亮点

道教是自汉代以来一直盛行于我国的一大宗教。在我国历史上,与儒学、佛教鼎足而立,并称“三教”。现在我国流传有佛教、道教、天主教、基督教、伊斯兰教等五大宗教,其中唯道教是在我国土生土长的宗教,其它都是外来宗教。正因为它是在神州的大环境中吸吮中华民族的人文乳汁土生土长的宗教,故而它具有中华民族传统人文的内涵特质与外层表现特色。比如:

### 一、道教义理具有鲜明的民族性

以“道”为根基,具有很强融摄性的道教,凝聚了我国古代诸子百家文化中的神秘主义思想因素,营构成了它五大部类的多元义理体系,鲜明地显现了它与中华民族传统文化紧密相关联。道教肇始于西汉成帝时齐人甘忠可传播太平之道,正式完成于东汉顺帝时沛人张道陵在鹤鸣山创立天师道(五斗米道)。它主要的思想渊源,最古是殷商时代的鬼神崇拜,继之是战国时期的神仙信仰及两汉的黄老道,是我国古代社会宗教意识的延续和发展。我国古代社会传统的宗教意识“天人合一”、“天人感应”,以及儒学讖纬之说、墨家天志明鬼、易学与阴阳五行说之变化论等神秘主义色彩较浓的思想,都是道教建立教理教义的源泉。道教在成长过程中,还吸取了巴夷少数民族的巫觋之风、古医药学、养生学、原始冶炼学、民间音乐、绘画雕刻以充实自己的教义。道教还依据我国封建社会传统的伦理纲常,制定清规戒律,形成自己的宗教道德,仿效儒家礼法,制定了自己的斋醮仪式。概言之,它的哲理乃取源于老庄道家之学,其养生方技之术则源于古代方仙家,其祭祀之仪则源于古代宗法宗教之礼乐文明,其象数之说摄之于《周易》之学,其社会伦理规范则取源于儒家之纲常,其持行之规戒则取源于古代墨家之风。如是等等,可以说道教义理是中华传统文化的一部分,换句话说,我国传统文化也部分存载于道教义理之中。这种鲜明的人文民族性,是一接触道教便可以明显感觉的。

在社会生活中,道教义理有着多种多样的表现形态。它围绕宇宙本原、神与人的关系、形与神的关系、仙境与阴曹、善与恶、因果报应、神的灵验等命题,在道功、道术、道仪等多方面论证道教的真理性。道教关键是用宗教观点论证“道”是宇宙本原,有巨大的能量和无上的权威,“道”决定宇宙的一切;人得到了“道”,也就可以自己主宰自己。宗教是人类社会历史发展的产物,它始终是不脱离社会、不脱离人类社会历史发展的产物,它始终是不脱离社会、不脱离人群的,它对人们宇宙观、人生共同的心理和情感,自然会凝聚为一种社会组织实体,由松散的联络而结成为有严密组织系统、

有自己严格纪律的教派或统一的教会团体。从而产生教职人员、教阶体制、共同的规范,有着共同的政治、经济利益,共同的命运与荣辱感、多方面与社会生活发生直接或间接的联系,也多方面影响社会生活。

道教作为社会的意识形态及社会实体,固然它的发展规律取决于社会经济基础,固然它只是以宗教虚幻的方式反映一定社会历史时期的政治、经济、文化、民俗的状况,但它也不是僵化不变的,它与社会相应演变,同时也反作用于社会的政治、经济、文化、民俗,在一定程度上对社会发展产生影响。道教在我国已盛行近两千年,与我国社会生活有密切联系,而且已发生广泛而巨大的影响。有卷帙浩繁的《二十五史》及浩如烟海的史料记载在册,这是谁也抹杀不了的历史事实。我以为研究中国社会发展史,特别是文化思想史,不能轻忽对道教文化的研究,不能漠视道教底蕴及其表现形态的鲜明民族性,否则既不能全面地、中肯地认识我国社会发展的历史,特别是传统文化发展史,同时也不能正确对待现在仍然盛行于大江南北、海峡两岸的道教,以及道教在社会生活中存在的多方面的问题。

鲁迅 1918 年 8 月 20 日《致许寿棠》的信中说:“前言中国根柢全在道教,此说近颇广行。以此读史,有多种问题可以迎刃而解。”我以为这段话是卓识而深刻的,对我们很有启发作用。

## 二、独特的“仙道”,具有鲜明的“唯生”理念和寓“道”于“术”的特色

道教是重视生命价值的宗教。一般说,人世是多灾多难的。有的宗教把人世比作苦海,人生是在苦海中挣扎,诱导苦难者把对幸福的向往寄托于彼岸天国,企望灵魂得救,来生幸福或进入永远极乐的境地。而道教的人生观则大不相同,认为能生活在现实世界是一种乐事,死亡才是最痛苦的。因而它主张乐生、重生,为生存而斗争,鼓励人们不屈服于天命,要循道修炼性命,争取延年益寿,最高理想是长生久视。这种重视生命价值的教义,也是道教一大特点。现代历史学家范文澜著《唐代佛教》中说:“道教固然妖妄,但(在与病死作斗争方面)还企图和自然作斗争”。<sup>①</sup>又近代学者傅勤家在《中国道教史》中说:“儒畏天命,修身以俟;佛亦谓此身根尘幻化、业不可逃,寿终有尽;道教独欲长生不死,变化飞升,其不信业果,力抗自然,勇猛何如耶?”(见该书第 214 页)

道教之“仙道”,本为战国时代的方仙家之遗绪,道教在形成与发展过程中,继承并拓展了其追求长生久视的术说,重视生命价值,强调“仙道贵生”,热情寻求能够使人长寿的方法和技术,构建了所谓道功道术的体系。从理论上讲,道教强调生道合一,形神相须,欲长生则必须安神固形,以性功修性,命功炼形。其炼养之术有外丹、

<sup>①</sup> 见该书第 916 页。



内丹、服气、胎息、吐纳、服饵、辟谷、存思、导引、守一、行蹻、动功等等。俗话说,“道寓于术”、“道无术不行”,道教把古代社会的早期科技,特别是养生、健生术皆融摄进来,加以道教神秘主义性质的解释与发挥。从而使“术”从属于其“道”理,即以其义理驾驭其“方法”与“众术”。故而显现出道教义理有“道”寓于“术”、“术”含“道”理,两者整合为一体的特征。我国现代著名学者冯友兰和英国著名学者李约瑟均认为:“道教是世界上惟一不太反科学的神秘主义体系”<sup>①</sup>的理念,便正是注意到《道藏》中包含有十分丰富和珍贵的古科技资料而引发产生的。

### 三、道教义理具有体贴人情和重视人与物之间紧密关联的“人本”因素

道教积累的经典、道书,超过万卷,仅一部明版《道藏》便有五千四百八十五卷,内容包罗万象。道教徒所追求的理想是两大境界:一是太平的世俗世界,物丰人寿,国泰民安,一切皆极大公平;二是美妙的仙境,与神相通,与道合一,长生久视,无穷幸福。道教徒仰慕这两种境界,也深知到达是艰难的、遥远的、甚至是不可捉摸的;但人们探索宇宙奥秘的本性、求取生存的本性、向往于美妙理想境域的本性,使他们满怀激情去追求,去经受磨炼。所以说道教徒的宗教态度既是务实的而又又是充满美妙幻想的。

道教对人世与自然的态度很明显,对社会人与人之间的关系主张谦让、和谐、公平,希望没有战争、瘟疫、饥荒、动乱;对自然则主张和谐以谋生存。注重摄取自然之物的精华以自养,关注自然环境与人生的紧密关系,主张维护大自然的和谐与生物的均衡发展。道教崇拜神、仙、鬼,也热衷于祈求神仙来佑护世人,但是它的根本义理也并不诱导人们从宗教的幻想中逃避现实世界,而是重人世,重积极入世,比如它重形体、贵生轻死、重自然物质、重实验实证、重建功德等等。我以为道教的义理主旨都在呼吁重生、鼓励养生、追求长生,并且呼唤和善的人性与道义,期望建立永恒的和谐人间。这均显示它是看重人情实际的宗教。再者,我们从表面上看,道教崇奉神仙,俨然是“神本主义”;但是,只要略作探究,便会觉察到它在实际持行上是一种颇具“人本主义”精神因素的宗教。道教有着两大终极追求,一为“功德成神”,一为“养生成仙”。认为人能为社会建功立德,便可以成“神”;人能践行养生之道,便可以成“仙”。提出生、道合一,长生久视,都强调个人的行持,才是成“神”、登“仙”的基本的、决定性的因素。道教高唱“尊道贵德”、“积功累德”<sup>②</sup>以及“我命在我,不属天地”<sup>③</sup>,皆显示出强调“人本”而轻“神本”的思想。这都与它重生、重物、重实验的义

① 见李约瑟《中国科技史》第2册《道家与道教·绪言》。

② 《感应篇》。

③ 《西升经·我命章》。

理是紧密联系的。近代著名学者陈寅恪先生认为:道教“其中固有怪诞不经之说,而尚能注意人与物之关系,较之佛教,实为近于常识人情之宗教。”(《金明馆丛稿初编·天师道与滨海地域之关系》)此处所说的“近于常识人情”,便正是道教“人本”思想的根基。

#### 四、道教独具的“天道承负”因果报应观

除邪教外,凡具有正信的宗教群体,皆本着对世人劝善导善的愿念,虔诚地信奉着“善有善报,恶有恶报”的因果报应观念。我国流传的五大传统宗教(佛教、道教、天主教、基督教、伊斯兰教)亦皆如是。认为冥冥中有天神录人之善恶行为并严格地实行赏善罚恶的天律,因因果报,秋毫不爽。以此为维护社会伦理道德与良好风尚的精神后盾。比如道教《太上感应篇》中说:“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,以夺人算。……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。”《文昌帝君阴骘文》中说:“诸恶莫作,众善众行,永无恶曜加临,常有吉神拥护。近报则在自己,远报则在子孙。”然而,道教的因果报应观,还不仅如此,更有它将“善恶报应”与“天道观”相结合而独创的“天道承负”。何谓“天道承负”?考,“天道”观念,殷周时已有之。《书·汤诰》:“天道福善祸淫,降灾于夏。”《国语·周语下》:“吾非瞽史,焉知天道”? (瞽史为掌吉凶、礼事的官吏)《左传·昭公十八年》郑国子产说:“天道远,人道迩,非所及也。”最初的“天道”包含着两方面的意义,一方面是概括天体日月递照、列星随旋、四时代御、阴阳变易等的运行过程与规律;另一方面是以宗教观念对自然现象做人事吉凶祸福的推测。春秋战国时期,道家学说兴起,以“道”为本体,无为而自然循环,“周行而不殆”<sup>①</sup>的自然法则——道家的“天道”观便脱颖而出,在古义理体系中,以道家的“道”本思想褪淡了古殷周宗法宗教的“神”本思想。道教初创,崇尊“老子”,奉《老子道德经》为圣典,以“道”本论为核心营构其教理教义,道家的“天道”观自然被奉为义理主旨。早期道教经典《太平经》中提出的“天道承负”报应观,其“天道”便正是道家的无为而自然循环的“天道”观。《老子道德经》:“独立不改,周行而不殆”,“天道无亲,常与善人”,“天之道,利而不害”。这都是道教所说“天道”之来源。关于“承负”之说,道教《太平经》已有释解,卷三十九说:“承者在前,负者在后。承者,乃谓先人本承天心而行,小小失之,不自知,用日积久,相聚为多,今后生人反无辜蒙其过谪,连传被其灾,故前为承,后为负也。……负者,乃先人负于后生者也。”这种“承负”性的报应,乃源于天道循环。《太平经》卷十八至三十四:“一小周十世,而一反初”,“承负者,天有三部,帝王三万岁相随,臣承负三千岁,民三百岁。皆承负相及,一伏一起,随

<sup>①</sup> 《老子》第25章。

人政衰盛不绝。”善恶报应皆听任天道自然循环,疏而不失。《老子想尔注》也说:“行善,道随之;行恶,害随之也”,“道设生以赏善,设死以威恶。”促使道教建树这种“天道承负”报应观的原因,在于传统的赏善罚恶的果报观,往往在社会上出现疏漏有失的现象,行善者不得善报,行恶者不得恶报,甚而善者遭罚而恶者反受赏。《太平经》卷四十说:“凡人之行,或有力行善反常得恶,或有力行恶反得善”,使人“从是常冤”,蒙受无辜之苦。这当然会引发人们极大的迷惑不解,从而动摇、褪淡对宇宙主宰者能够公正赏善罚恶的信念。早期道教的义理营构者,正是针对这种社会人们心理上存在的迷惑,引据“天道”的自然循环,从时间的角度,解释“承负”的必然到来,回答人们心理上的悬疑,从而也是弥补了传统善恶报应观在义理上的不足;当然也树立起了“天道承负”报应观的庄严与权威,为道教建树了独具的因果报应观念。

### 五、道教义理突出显现的亮点——以人为本的“生命”哲学和养生之学

关于宇宙和生命的起源,人的生死缘由,人生的价值观以及生命可否有长生之路,自来是有识之士所探讨的问题。世界上形形色色的有体系的历史传统文化,也都为建构自己有关“生命”之学的理论,倾注了大量的精力。我国古老的道教,在探讨“生命”之学方面,更可说是情有独钟,奉道者中热心炼养之士,满怀神仙可学、神仙可成的宗趣、信念与激情,打破“有生必有死”的理念,勇敢地尝试、体验、开创实现“长生久视”的方技与理论。近两千年来,道教积累的近万卷经籍中,有大量的卷帙便记载着炼养士们的业绩和成就。他们以“神仙家”的旨趣为中心,摄取先秦两汉道家、阴阳五行家、医药家、冶炼家、儒家关涉生命之学的思想与方术资源,营构、整合、开创了道教一体化的养生学,亦即成就了以生道合一、形神合同、动静结合、精气神三者相运化为主干的“长生”之道。它的思路、理念、语言、方法、众术,既具得道成仙的幻彩,同时亦张显我国古代神秘主义哲学思想的斑斓之光。可以说,它既促进了我国诸子百家与生命科学相关资料的整合,同时也促进了我国传统生命科学的进化发展,亦即为生命之学提供了新的线索。其内涵,可以说从人体的原始形态,延展到人与“道”的关切,罗织了从形神合同到生道合一、长生久视的系统理论与方术。比如,关于人体的产生、生命的价值、人生与社会情缘、生命与自然、生命与物资、生活方式与如何享受生活、生命的延续与消亡;以及“生”与“道”的关系,“形”与“神”的关系,“精”、“气”、“神”之间相互滋益关系,动与静的关系,躁与柔的关系,生命与自然环保的关系,劳与逸的关系,形体脏腑、肢体、器官之间的关系,生理与心理之间的关系。总之,它广泛涉及运动锻炼、心性修养、啬精爱气、性命双修、养性延命、节制欲望、服食营养与药物、道德规范、生道合一等多方面的词语界定与悬疑探讨、问题解答。探寻并实践养生之道,追求长生不死、享受生活。既为奉道者及炼养士所执著宗仰,也为广大世人所关注和喜好,因之道教的生命哲学与养生方术成为我国好事保健

养生者的热衷之学,同时也是道教经历史考验,在社会得以延存的一大支柱。

在《道藏·云笈七签》中,对道教生命哲学及方术,举要辑录在《杂修摄》、《修真旨要》、《秘要诀法》、《诸家气法》、《仙籍语论要记》等篇章,我在这里据之再作摘录,略示其旨趣:

夫禀气含灵,惟人为贵。人所贵者,盖贵于生。生者神之本,形者神之具。神大用则竭,形大劳则斃。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。<sup>①</sup>

《庄子》曰:“达生之情者,不务生之所无以为;达命之情者,不务智之所无奈何。”《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。和之于始,和之于终,静神灭想,生之道也。”《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。”《黄老经》玄禾曰:“天道施化与万物无穷,人道施化形神消亡,转神施精,精竭故衰,形本生精,精生于神。不以精施故能与天合德,不与神化故能与道同式。……夫形生愚智天也,强弱寿夭人也。天道自然,人道自己。始而胎气充实,生而乳食有余,长而滋味不足,壮而声色有节者,强而寿。始而胎气虚耗,生而乳食不足,长而滋味有余,壮而声色自放者,弱而夭。生长全足,加之导养,寿未可量。”《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,淫佚过度,忤逆阴阳,魂神不守,精竭命衰,百病萌生,故不终其寿。”《河图帝视萌》曰:“侮天地者凶,顺天时者吉。春夏乐山高处,秋冬居卑深藏,吉利多福,寿考无穷。”<sup>②</sup>

夫神者生之本,形者生之具也,神大用则竭,形大劳则斃,神形早衰,欲与天地长久,非所闻也。故人之所以生者神也,神之所托者形也,神形离别则死,死者不可复生,离者不可复返,故乃圣人重之。……《中经》曰:“静者寿,躁者夭。静而不能养,减寿;躁而能养,延年。然静易御,躁难持。尽顺养之宜者,则静亦可养,躁亦可养。……黄帝问岐伯曰:“余闻上古之人春秋皆百岁,而动作不衰,今时之人,年始半百,动作皆衰者,时世异耶?”岐伯曰:“上古之人,其知道者,法则阴阳,和于术数,饮食有节,起居有度,不妄动作,故能形与神俱尽,终其天命,寿过百岁。……养性之道,莫久行、久坐、久卧、久听,莫强食饮,莫大醉,莫大愁忧,莫大哀思,此所谓能中和,中和者必久寿也。”《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,

① 《杂修摄·养性延命录》。

② 《杂修摄·养性延命录》。

故虚损生也。譬如枯朽之木,遇风即折;将崩之岸,值水先颓。……”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。过此已往,义可略焉。”<sup>①</sup>

《服气经》曰:“道者气也,保气则得道,得道则长存。神者精也,保精则神明,神明则长生。精者血脉之川流,守骨之灵神也。精去则骨枯,骨枯则死矣,是以为道务宝其精。”<sup>②</sup>

谯国华佗善养性,广陵吴普、彭城樊阿授术于佗,佗尝语普曰:“人体欲得劳动,但不当使极耳。人身常摇动则谷气消,血脉流通,病不生。譬犹户枢不朽是也。古之仙者及汉时有道士君倩者,为导引之术,作《猿经》,鸱顾引挽腰体,动诸关节,以求难老也。吾有一术,名曰五禽戏,一曰虎,二曰鹿,三曰熊,四曰猿,五曰鸟,亦以除疾,兼利手足。”<sup>③</sup>

凡欲求仙,大法有三:保精、引气、服饵。凡此三事,亦阶浅至深,不遇至人,不涉勤苦,亦不可卒知之也。然保精之术,列叙百数,服饵之方,略有千种,皆以勤劳不强为务。故行气可以治百病,可以去瘟疫,可以禁蛇兽,可以止疮血,可以居水中,可以辟饥渴,可以延年命,其大要者胎息而已。胎息者,不复以口鼻嘘吸,如在胞胎之中,则道成矣。”<sup>④</sup>

夫身为神气之窟宅。神气若存,身康力健。神气若散,身乃谢焉。若欲存身,先安神气,即气为神母,神为气子,神气若具,长生不死。若欲安神,须炼元气。气在身内,神安气海。气海充盈,心安神定。若神气不散,身心凝静。静至定俱,身存年永。常住道元,自然成圣。”<sup>⑤</sup>

夫人禀二仪之气,成四大之形,愚智贵贱则别,好养贪生不异。贫迫者力微而不达,富贵者侮傲而难持。性愚者未悟于全生,识智者或先于名利。自非至真之士,何能保养生之理哉?其有轻薄之伦,亦有矫情冒俗,口诵其事行已达之。设能行者,不踰晦朔,即希长寿,此亦难矣!是以,达人知富贵之骄傲,故屈迹而下人。知名利之败身,故割情而去欲。知酒色之伤命,故量事而撙节。知喜怒之损性,故豁情以宽心。知思虑之销神,故损性而内守。知语烦之侵气,故闭口而忘言。知哀乐之损寿,故抑之而不有。知情欲之窃命,故忍之而不为。若加之寒温适时,起居有节,滋味无爽,调息有方,积气补于泥丸,魂魄守藏,和神保气,吐

① 《杂修摄·养性延命录》。

② 《杂修摄·服气疗病》。

③ 《杂修摄·导引按摩》。

④ 《杂修摄·行气》。

⑤ 《杂修摄·太清存神炼气五时七候诀》。

故纳新,嗜欲无以干其心,邪淫不能惑其性,此则持身之上品,安有不延年者哉!①

《老君西升经》曰:伪道养形,真道养神,通此道者,能亡能存。……神生于形,形成于神,形不得神不能自生,神不得形不能自成。形神合同,更相生更相成。②

抱朴子曰:一人之身,一国之象也。胸腹之位,犹宫室也。四支之列,犹郊境也。骨节之分,犹百官也。神犹君也。血犹臣也。气犹民也。故能治民则治国也。夫爱其民所以安其国,爱其气所以全其身,民散国亡,气竭人死。死者不可生也,亡者不可存也。是以至人消未起之患,治未病之病。医之于无事之前,不追之于既逝之后。民难养而易危,气难清而易浊,故审威德所以保社稷,割嗜欲所以固血气,然后真一存焉,三七守焉,百害却焉,年寿延焉。③

抱朴子曰:道以为流水不腐,户枢不蠹,以其劳动故也。若夫绝坑停水则秽臭滋积,委木在野则虫蝎太半。真人远取之于物,近取之于身。故上天行健而无穷,七曜运动而能久。小人习劳而湛若,君子优游而易伤。马不行而脚直,车不驾而自朽。导引之道,务于祥和,俯仰安徐,屈伸有节。导引秘经,千有余条,或以逆却未生之众病,或以攻治已结之笃疾,行之有效,非空言也。④

……身死神誓,喻之如屋,屋坏则人不立,身败则神不居。当制念以定志,静身以安神,宝气以存精,思虑兼忘,冥想内视,则身神并一。身神并一,近为真身也。⑤

夫生之为命也,资乎形神。气之所和也,本乎脏腑。形神贞顺,则生全而享寿,脏腑清休,则气泰而无病。然且禀精结胎之初,各因四时之异,诞形立性之本,罕备五常之节。故躁扰多端,嗜欲增结,或积病于受生之始,或致疾于役身之时。是故喜怒忧伤,自内而作疾也,寒暑饮食,自外而成病也。⑥

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

① 《杂修摄·将摄保命篇》。

② 《杂修摄·至言总养生篇》。

③ 同上。

④ 《杂修摄·玄鉴导引法》。

⑤ 《说十戒》。

⑥ 《服气精义论·病候论》。

死。凡人心非不好其生，不能全其生。非不恶其死，实不能远其死。<sup>①</sup>

形者气之聚也，气虚则形羸。神者精之成也，精虚则神悴。形者人也，为万物之最灵。神者生也，是天地之大德。最灵者是万物之首，大德者是天地之宗。万物以俾育为先，天地以清静是务。故君子养其形而爱其神，敬其身而重其生。莫不稟于自然，从于自在，不过劳其形，不妄役其神。<sup>②</sup>

以上，不过仅就《云笈七签》所载，略为摘录数段，权作举例。类似这样的内容，可以说遍布《道藏》各部类，尤以众术类、方法类最为集中。凡论及“生命”与“养生”之学，皆从人的生命保健出发，理法方术并言，处处显现我国传统养生文化的特色。同时也显现道教重生命、务养生、求长生所付出的功力之深切。我以为道教所建构的生命哲学与养生学是其义理学中的闪亮点，其中的积极因素，至今仍照耀着人们的生命保健之路。

## 结 语

拉拉杂杂，我唐突地抖露了我对道教义理之学的基础、结构、枢论及其亮点的一些浅见，目的在于“抛砖引玉”。现重将上述的琐碎之说加以归纳，使拙见更为明晰，便于明识者指正。

（一）道教自来就有它传统的、系统的、丰湛的教理教义，并以其整体的道教文化特色，立于中华传统文化之林及世界传统宗教文化之林。

（二）以“道”为最根本、最崇高信仰的原理、法则，教内谓为“教理”；推演、疏证教理，据“理”立“义”，或随疑分释，或转相发明，使“理”合宜，有所遵循持行（亦即由“理”派生信条、规范），教内悉谓为“教义”。教义多方面、多方式体现“教理”，即立“义”以证“理”，目的在弘扬道教之“理”。此可谓为道教义理之学。在信众中倡导和引导对“道教义理”的现代诠释，可以影响民间道教活动向规范性和理性发展。

（三）西方基督教建构有丰湛的信条与哲理体系，谓为“神学”；东方古老的道教在我国古“神道”设教、“神仙家”术说、“道家”哲学等的思想及信仰基础上营构了其教理教义体系。东方、西方各有各的传统文化土壤，在运思逻辑、内容、作品结构、名词、文字运用上各有其传统文化资源与习俗、规范，各有特色。为尊重我国传统文化资源及道教传统的称谓，故而我认为，仍将道教所宗仰的哲理及信念沿传统谓为“教理教义”（简称“义理”之学）较为妥帖，既示其特色，亦示与西方“神学”的区别。

① 《云笈七签》卷90《七部语要》。

② 《云笈七签》卷90《七部语要》。

(四)道教义理的核心是“道”，道经阐“道”自来认为有“常道”与“可道”之分。“常道”为教旨的根本原理，是相对永恒不变的本质性真谛，“可道”则是体现教旨（即道旨）的种种事物的形态与方式。前者具根本、永恒性，后者具对自然与社会的适应性与可变易性。前者维护其信仰，为其生命力之源泉；后者维护其宗教实体的生存与事业的发展。如果过于关注和强调其可变部分而忽视其“常道”的不变主体，则离常道即等于离道教。如果以“适应性”变化抹煞其不变的“真理性”的存在，便是在客观上否定了道教的特征与生存价值。故此，我认为，以道教适应性强而否定它有固定的教理教义，断言它是无固定教理教义的宗教，此说是缺乏对道教的实际了解所造成的错误看法。我以为，道教是世界宗教中具有东方文化智慧之光、蕴涵东方精湛哲理的宗教。

(五)道教是根植于中华民族传统文化沃土之上，两者有着内在深长的文化基因的密切联系。“道教义理”实质上是围绕“哲学”这一核心，融摄、凝聚古代神秘主义思想及伦理观建构的，从宗教的视度，回应世人质疑的自然、社会、人生诸方面的问题。如若对中国传统文化缺乏深入、系统的了解，也定然会障碍对“道教义理”的了解。故而，我认为对道教义理的了解深度与各人对中国传统文化修养程度成正比。对“道教义理”持轻易的否定态度，我以为是轻率的。

(六)我国传统古代哲学，一般皆环绕“天”、“地”、“人”三才之道延伸展开。所谓“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”<sup>①</sup>。天道重在探索自然之神秘，地道重在治世理国，人道重在修身。道教义理承袭了“三才”之道。远在西汉，《史记·太史公自序》已谓“道家”之学“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之大要”，以其海纳百川的广阔胸怀，吸融了“三才之道”。道教依据道家哲学酿造义理，此属当然。又，道教本系巫觋、方仙之后绪，先秦之“神道设教”与“神仙家”之方仙信仰，自然也是尔后道教义理的主干内涵。这样，道教义理之学的整体结构，便是：以“道”为最高原理，其下网络天道、地道、人道、神道、仙道五大部类以为纲领的体系，其五大部类又各有其理论、法诀之枢要，由这些枢论推演出信条、规制与行持之仪范。

(七)道教义理之学的根基为“道本原论”。道教在宇宙本原观上，曾历经多次非实质性的名相变易，出现过理念重心转移或呈现多重心局面。但是，作为根基的道家的“道”本原论，在与社会诸多学术流派及宗教文化（如儒学、佛学、玄学、理学、心学）等的折冲、磨合中，以其强大的融摄力和广阔的容纳空间，仍然保持着主干的地位，并不断增益了自身的义理内涵，始终网络着五大部类的整体建构。

(八)道教义理五大部类，其内涵虽各有侧重与重点，但部类之间多有交叉重叠与互为呼应映衬之处，亦即多有从不同角度共同反复强调、阐发的聚焦之点，亦即论议之重点。我以为其重点有五：一曰“道”，二曰“生”，三曰“和”，四曰“德”，五曰

<sup>①</sup> 《易·说卦》。



“术”。重道即重视道教之宗元、义理之核心；重生即强调“仙道贵生”、“长生久视”为道教信仰之首要宗旨；重和即论证“道法自然”则宇宙和谐，处世接物谦和为贵；重德则强调伦理道德是维护社会秩序与保障世人和善相处的纲纪；重术即强调信行仙道方术是修道成仙的途径。

（九）道教根植于神州大地的文化土壤，它以道家哲理为根基，融摄，整合我国古代诸子百家文化的思想成分，构建起它的义理体系，因而具有鲜明的中华民族传统文化的特征；它的“重生”、“唯生”理论以及寓“道”于“术”的实践方式，亦具有东方人文智慧的特色。我以为，在它庞博的义理体系中，最为突出与精粹的亮点，在于其生命哲学与养生保健方技。成就了以生道合一、形神合同、动静结合、精气神三者相运化相滋益的“长生”之道。其思路、理念、方法、众术、语言，皆彰显了我国传统生命哲学与养生方术的斑斓光辉。我以为这也是道教得以传承发展的文化支柱之一。

（十）我国流传有佛、道、天、基、伊五大传统宗教，它们具有“有神论”的共性，但在义理方面则各具有各自的宗旨与体系。民众对它们的义理，也评议不尽相同，信奉者则赞誉之，不信者则轻忽之，反对者则贬斥之。对于道教，古人今人，毁誉不一，议论纷纭。古人已远，不去旧话重提，而近代之名士的褒贬，我们则应当重视与慎思。鲁迅曾说“中国根柢全在道教”，这只是说道教与我国传统文化有密切关系，并未致褒贬。学者傅勤家著《中国道教史》曾说，“儒畏天命，修身以俟；佛亦谓此身根尘幻化，业不可逃，寿终有尽；道教独欲长生不死，变化飞升，其不信业果，力抗自然，勇猛何如耶！”学者陈寅恪《天师道与海滨地域之关系》说，道教“其中固有怪诞不经之说，而尚能注意人与物之关系”，“实为近于人情之宗教”。历史学家范文澜《唐代佛教》中说，“道教固然妖妄，但在与病、死作斗争方面，还企图和自然作争”。英人李约瑟《中国科技史》中说，“道教是世界上惟一不太反科学的神秘主义体系。”“在中国文化技术中，哪里萌芽了科学，哪里就会觅到道家的足迹”。他们的看法，既有赞许，也有贬斥，总的来说，基本上是中肯的；不过，对所谓“妖妄”、“怪诞不经之处”，便有必要依据历史条件，具体地、客观地加以辨析，未可以笼统加以否定。我们应当注意到古代方技的发展是曲折的、困难的，启蒙者实验中，难免有错误和挫折，甚而有不幸的遭遇，没有他们在探索中的业绩，也便不会有后来的成就。我以为，我们应以宏观的理念和思路，多方面来认识和看待道教的历史地位、作用与客观发展规律。

最后笔者要表明的是，以上只是笔者阅《藏》后对道教义理之学整体印象的概略陈述，并未刻意对道教义理内容之良莠进行具体的剖析与褒贬。至于当代道教为适应新时代的社会发展，在义理方面提出的新诠释与理念，纯属道教界自身信仰建设问题，且尚在探讨中，本文亦无意致评。时代在前进，道教当然要认清前路，发扬其优良传统，以兴利除弊，适应社会前进的步伐。这是真理之所在，光明之所在，是生存之路，发展之路，也是必由之路。

## 第二章 道体及修道养生枢论举要<sup>①</sup>

### 前 言

在首章中,笔者据阅读道教经籍的领会,对其义理的内在涵蕴,区分与会综出五大部类及其旨要、特征与亮点的看法。本章将以此为议题,尝试性地作较为深入的具體阐释。面对道教义理的浩博丰湛,笔者审思到不择巨细、深浅的依次铺陈,则难免泛泛概述而致要领不显且篇幅冗繁;因此着重考虑到:详审道教义理在社会学术领域既具普遍性,又具道教特殊性,且有一定真谛深度的义理枢论,对之作现代阐释。我以为,这可能有所裨益于道教义理研究与社会哲学、社会学、生命学研究的沟通,促进互动与拓展;也可能有所裨益于当代年轻的奉道者以及从事于道教文化研究的人们对道教义理的释解;同时也可能有所裨益于道教人士发扬道教优良传统,为祖国社会主义建设事业与人民生活服务。这是笔者的愿望与期待,也是我为自己设定撰作《枢论》的努力方向。

关于《枢论》的范畴与关注的要点问题,笔者有如下设想:

其一,在哲学研究领域,关于生命起源、物质起源、宇宙起源乃是世界三大哲学研究难题,至今仍在积极探讨之中。而早在我国的周代,《老子》便提出了睿智而卓越的见解,而且至今仍放射着璀璨的智慧光芒,成为哲人们遵循的思想线索。而且我国传统的古老道教,也就是在宗仰“道”本原论的思想基础上形成的,道教义理正是以“道”为核心营构起来的。故而“道”本体(本原)论,理所当然是重中之重的道教义理枢论。又,早在我国商周时期,所出上古史料《尚书·洪范》中,已记载了先祖们建构的“五福六极”<sup>②</sup>的人生论与幸福观,其中便关注到生命的完善乃是人生幸福的关

<sup>①</sup> 本章所列枢论题目,笔者主要依据道教经义中有哲理范畴价值的论题以及近代道教学者陈樱宁先生主持编写的《道教知识类编·教理教义》设定。在操作中也参考了当代著名学者张岱年先生名著《中国哲学大纲》和葛荣晋先生名著《中国哲学范畴通论》。

<sup>②</sup> 见《尚书·洪范》:“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。”

键条件。经过几千年的实践、体验、甄汰与荟粹,形成了有我国文化特色的养生文化体系,而土生土长的古老道教,正是一个贵生重生、珍惜生命、讴歌生活,并激情拓展养生哲理和方法、积极追寻生命完善和人生幸福的宗教,成为我国传统养生文化的主干和理法宝库。这也正是道教凸显的特点与闪光的亮点。故此笔者也将着重阐述道教在修道养生方面的义理枢论。我以为道体及修道养生枢论,既具有理论上的普遍意义,也具有道教义理上的特殊意义。它既属于道教,属于中华民族,也属于世界一切善良的人们。理当作为宝贵文化遗产与优良传统继承发扬。

其二,道教义理是奉道之士的言行准则与理想追求的宗旨,是高智慧、多层次的理性思维成果,是立教以来,激情地、锲而不舍地与苦难、命运、死亡威胁相抗争,以及孜孜不倦探讨人与自然的关系,逐渐建构的一系列基本概念、基本范畴和命题所铸成的文化体系。这些概念、范畴、命题,都有着前人提出、践履、验证和总结的历史进程。因之今人对道教义理中有核心价值的枢论的阐释,便必须紧紧、处处依据道教经籍的原本资料,力求其不失真貌地来介绍和阐明它们。这种重经籍史料,据经释义的具体操作方式,目的在于从了解其原本真实面貌着手,引入对经义较高层次的研究,以明悉其义旨的真谛。

其三,道教义理的概念、范畴、命题,其思想渊源、形成、发展,皆与我国传统文化(特别是哲学、伦理学、养生学)有密切关系,本来就是我国传统文化在道教范围的延伸与发展,是我国传统文化的组成部分;只不过由于有神无神、人世出世的思想隔膜,交流较少,道教方面更由于相对处于自我封闭状态,往往在有些思想范畴呈现滞后现象,与时代思想洪流不太融协。故而笔者在尊重客观史实的原则下,特意将道教义理枢论回归到我国传统文化的范围来加以阐释,在其与现代思想洪流融和协调,取长补短,互动向前。

总的来说,笔者操作本章的构想与作法就三句话:

举要阐释道教义理枢论。

据经籍以释意,力求不失原貌,保持其哲理性和人文风格。

将道教义理与我国传统文化相链接,增益其与现代思想相融和协调,与时俱进。

笔者管窥蠡测,意在抛砖引玉,恭候明识者指教。

## 第一节 元气论

“元气”一词,乃是哲学领域宇宙生成论方面的术语、概念与专题研究范畴。学术界一般认为“元气”是产生和构成宇宙万物的原始物质,或阴阳二气混沌未分的实体。也就是说,“元气”是宇宙万物的本原,或者说是宇宙万物的本体。

关于“元”、“气”的本意及组合而为“元气”，反映了哲学的起步与这一专题讨论范畴的展现。按，“元”字本作原、始解，董仲舒《春秋繁露·重政》：“变一谓之元，元犹原也。”《春秋繁露·玉英》：“谓一元者，大始也。”《春秋繁露·王道》：“元者，始也。”“气”字本意为天地间流布的云气，《说文解字》：“气，云气也。”“元”、“气”二字之组合为哲学名词、概念，据当代著名学者葛荣晋《中国哲学范畴通论·气》考证，“元”与“气”合而一，乃首见于董仲舒之《春秋繁露·王道》：“王正则元气和顺”。并认为所谓“元气论”开始于两汉之际的“谶纬神学”。

在我国传统哲学史上，早在先秦时期虽尚无“元气”之说，但关于宇宙观方面以“气”为本原或本体的说法已有所展现于诸子典籍。诸子百家各自鸣放人文光彩，激扬哲理豪情，围绕“天”、“道”、“气”、“水”孰为宇宙万物本原或本体的问题，各抒己见，相互纷争，展现了不少有开拓性的见识；其中，以道家老、庄之说最有声色。伟大的思想家老子，首开哲学研究的帷幕，提出了以“道”为本原的宇宙万物生成论：“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”。也正是在这里提出了“阴”、“阳”、“冲气”的观念。表明，“一”即混沌之气，“二”即阴、阳之气，“三”即充盈于天地，好似空虚；其实阴、阳之气在对立冲击中不断产生的中和之气，“中和”之气便产生出万物。这里也启示，对宇宙万物的生成来说，“气”便是其物质本原，也就是说“气”是宇宙万物的本体。总的来说，老子提出的是自然而然、有无相生、同出而异名、道气合一（本原与本体合一）的“元气论”。从“有”生于“无”的观念看，此“元气论”与“道本原论”有密切而不可割裂的关联。我以为先秦尚无“元气论”之名，但实际已有“元气论”的思潮，故而我们可以将上述“老子”之言，名之为“道家元气论”。继起的伟大思想家庄子，在老子“道”本原论与“气”本体论的基础上，进一步演绎推理，阐发了“老子”含蓄艰深的精微之论，即由“道”为宇宙万物本原，阐发“道”与“气”（即“一”）同异的实质、宇宙万物“气”本体的变易与演替，更进而提出“气”的聚散决定有形之物乃至人体生命的存亡。在《庄子·则阳》中，据老子（无形与有形）“同出而异名”<sup>①</sup>的理论，提出了“合异以为同，散同以为异”的理念，即凝合差异便聚而为同体，分散同体便形成相对的差异。据此来释解“道”与“气”的关系，即合则为混沌之“道”，散则为无形、不变的“道”和可产生有形万物的“气”。《庄子·则阳》中提出了“四方之内，六合之里，万物之所生恶起？”即天地万事万物是因何而产生的？其解答是：“阴阳相照（《庄子·则阳》中说“阴阳者，气之大者也。”相照即阴阳之气相应），相盖相治；四时相代，相生相杀。欲恶去就，于是桥起；雌雄片合，于是庸有。安危相易，祸福相生，缓急相摩，聚散以成。”其寓意即：不论自然气候的循环变易以及人间世事的安危祸福，也皆因阴阳之“气”相应聚散所形成。更进而

① 《老子》第一章。

认为人体生命之存亡,也正是因“气”之聚散而来。《庄子·至乐》中说:“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,是相与为春秋冬夏四时行也。”人的生死就同四季一样都是阴阳之“气”的消长造成的。《庄子·知北游》:“生也死之徒,死也生之徒,孰知其纪!人之生,气之聚也,聚则为生,散则为死。若死生为徒,吾又何患!故万物一也,是其所美者为神奇,其恶者为臭腐;臭腐复化为神奇,神奇复化为臭腐。故曰:‘通天下一气耳。’圣人故贵一。”这也便是庄子在哲理上初建了人体生命元气论。从春秋至两汉,有不少卓越的思想家如管子、荀子、淮南子、河上公、董仲舒、王充、张衡、王符等,也皆围绕宇宙本原与万物本体的“道”、“气”问题发表了不少熠熠生辉的意见。其中道家思想家循自然之“道”立论,儒家思想家循“天道”立论,巫卜及宗法宗教崇拜之士则循“神道”立论,古方仙家则循“仙道”立论,总之,经过长期历史的争鸣与积淀,构成了我国色彩斑斓的传统“元气论”,百花齐放,相荣共存。

两汉之际,道教兴起,其有识之士依托老庄哲理为宗旨,营构道教义理,于是具有我国文化特色的道家以“气”为万物本体的理论,也就成为重要的思想资源。最早体现于道教经籍者,便是《老子想尔注》和《太平经》。

《老子想尔注》为天师道秘籍,相传为道教创始人张道陵作,或谓陵孙张鲁作而托始于陵。此《注》显现道教创始时初构义理之端倪。以下试举两条予以表明:

#### 1、“道”与“气”同一。

据《老子》“有无相生”、“同出而异名”,《庄子》“合异以为同,散同以为异”的理念,注解《老子》中“天地之间,其犹橐籥”句,说:“道气在间,清微不见,含血之类,莫不钦仰”。注解《老子》“载营魄抱一能无离”句,说:“一者道也。……一在天地外,人在天地间,但往来人身中耳,都皮里悉是,非独一处。一散形为气”。注解《老子》“其上不瞰,其下不忽”句,说:“道系(气)常上下,经营天地内外,所以不见,清微故也”。注解《老子》“其中有信”句,说:“所以精者,道之别气也,入人身中为根本,人行道归朴,与道合”。显然是依据老庄理念,认为“一”即“道”与“气”之同体,宇宙万物本原和本体统一。

#### 2、“一”散形为“气”,聚形为太上老君。

依据《庄子》“变而有气,气变而在形,形变而有生”<sup>①</sup>、“人之生,气之聚也,聚则为生,散则为死”、“通天下一气耳,圣人故贵一”<sup>②</sup>的生命元气论,注解“载营魄抱一能无离”句,说:“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。”这不仅为道教义理摄融了以“气”为万物生命的信仰观念,同时也

① 《至乐》。

② 《知北游》。

从“气”可变为有形象之人格神,为道教建树了“一”(道气同合)即“太上老君”的宗教信仰,使道家提出的“道”、“气”,贯注和演替而成了道教义理。

《太平经》,亦称《太平清领书》、《太平洞极经》,为早期道教(天师道、太平道)的经典。造作和传播此经书的于吉、甘忠可,也同样是依托老、庄的气体论,营构和弘扬道教关涉“元气论”的义理,比如:

### 1、依据老庄气本论,建构道教的宇宙生成论

《太平经钞·戊部》:“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》:“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。”“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:“然天地道所以能长且久者,以其守气而不绝也。”

太平道所建构的元气论,是以“气”为宇宙万物本体,“道”是指“气”运动的自然规律,“气”和“道”合而共体,不断循自然之“道”运动的“气”,便产生宇宙万物,换言之即宇宙万物的本原与本体,便是“道”与“气”。此“气”亦可称之为“元气”。但,太平道毕竟是一种宗教,更以为“道”、“气”之中具有神性,《太平经》卷四十二:“其无形委气之神人,职在理元气。”认为在“道”、“元气”之中更有神灵的治理,是神人促使元气守道而行。这也便使道教的元气论具有神道的微旨。

### 2、建构“守一”为“长生久视”的持行法则

《老子》:“载营魄抱一,能无离乎?”“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”。《庄子》:“广成子语黄帝‘我守其一,以处其和,故我修身千二百岁矣。’”《太平经》依据老庄之论旨,推演“守一”为“长生久视”的持行法则。《云笈七签》卷四十九引《太平经》:“一者,数之始也。一者,道之生也,元气之所起也,天地之纲纪也。”《御览》六六八引《太平经》:“一者,数之始也,生之道也,元气所起也,故守而思一也。子欲养老,守一最寿,平气徐卧,与一相守,气若泉源,其身何咎,是谓真宝,老衰自去。”《太平经钞》多处言“守一”,《太平经钞》癸部之十九,以气聚成形体,人身为精气神常合体,“人知守一,名为无极之道。……常合即为一,可以长存也。……故圣人教其守一,言当守一身也,念而不休,精神自来,莫不相应,百病自除,此即长生久视之符也。”

### 3、立“元气”有三名、三气和合乃能“生”之说

依据《老子》“万物负阴而抱阳,冲气以为和”句,立“元气有三名”说,《太平经》乙部:“元气有三名,太阳、太阴、中和。”又立三气和合相通乃能“生”说,《太平经钞》丙部:“气者,乃言天气下生,地气顺喜上养。气之法,行于天下地上,阴阳相得,交而为和,与中和气三合,共养万物,三气相爱相通,无复有害者。”《太平经》卷四十八:“共生和,三事常相通,并力同心,共治一职,共成一事,如不足一事便凶。故有阳无

阴不能独生,治亦绝灭;有阴无阳,亦不能独生,治亦绝灭;有阴有阳而无和,不能传其类,亦绝灭。”道教义理重生、重和,《太平经》所述治世、养生之术,皆张显阴阳合和、三合相通之法诀,认为循此治世乃可得太平,养生乃可得长寿。这对后世道教治世、养生理法之发展,影响甚为广泛而深远。可以说无不奉行道教元气论中“三气和合”以为圭旨。

在汉代,虽有西汉儒家董仲舒滥觞“元气”说,东汉儒家“谶纬”之学张扬其有“神道”内涵的“元气论”,对道教营构自身的“元气论”曾提供“天道”神秘的思想资源,影响甚深;但,更具有直接牵动力的则是西汉神仙家河上公的《老子道德经章句》注释和淮南王刘安的《淮南鸿烈》。神仙家为道教的前身,皆宗仰道家之学,同祖同源,同一派流,可以说西汉神仙家的“元气”之说,是后绪道教“元气论”的铺垫与前奏。相传为张陵所作的《老子想尔注》与于吉所传的《太平经》,除了多方面的摄融前人“元气”之说,更是直接依据“老庄”的气本论,营构道教“元气论”,撰之为经典,传之于世人,因之我们可以认定张陵、于吉是道教“元气论”的始作俑者。

道教自摄融了“元气”之说的思想因素,无疑是找到了最适用于其发展“长生久视”之道及神仙方技的理论宝藏,建构、运用“元气”说作为架构道教整体义理体系的基石之一,举凡宇宙生成观及治世、立身、养生、修仙、炼度等方面的思想理论、法则,无不以“元气”说作为原理性支撑。东晋神仙理论家葛洪,撰《抱朴子·内篇》,倡导长生术并论证修仙可成,其首篇《畅玄》,即论说宇宙本原,“玄”,亦称玄道,或谓玄一之道。以“玄”为宇宙万物本原,“玄者,自然之始祖,而万殊之大宗也”。“玄”,亦称玄道,或谓玄一之道。以“玄”为宇宙万物本原,而“玄”则“胞胎元一,范铸两仪,吐纳大始,鼓冶亿类,徊施四七,匠成草昧,辔策灵机,吹嘘四气,幽括冲默,舒阐粲尉,抑浊扬清,斟酌河渭,增之不溢,挹之不匱,与之不荣,夺之不瘁。故玄之所在,其乐无穷,玄之所去,器弊神过。”认为:道气合体为混沌玄道,玄道运化分离出元气,元气中之清气上扬为天,浊气下抑为地,由天地阴阳之气的运动而产生亿类之事物,这包括一切之自然事物与社会事物;如若消失了元气,一切也便消亡。葛洪在《内篇·至理》中论及人体生命与气的关系:“夫人在气中,气在人中,自天地至于万物,无不须气以生者也。”人体生命由“气”合成,亦赖“气”而延续。葛洪更进而扩展“元气”说,《黄白》谓:“水火在天,而取之以诸、燧。铅性白也,而赤之为丹;丹性赤也,而白之为铅。云雨霜雪,皆天地之气也,而以药作之,与真无异也。”认为:虽然万物悉因阴阳二气之交合而成形,一切形物皆体现“元气”的存在,但成形之物也会因“元气”的自然运化产生自然变易,如果认识和掌握了这种可变的自然规律,人工也可以夺天地造成之功,造就有益生命的灵丹妙药,获取“元气”不朽之精,服之生命永存。这无疑为其金丹神仙之道架置了理论支撑。南北朝梁道教理论家陶弘景,在所作《真诰·甄命授》中对道教元气论亦有所阐发:“道者混然,是生元气,元气成然后有太极,太极

则天地之父母，道之奥也。故道有大归，是为素真。故非道无以成真，非真无以成道。道不成，其素安可见乎？是以为大归也。”强调“元气”为“太极”之母，为天地之根本，亦即“气”为宇宙生成本体，“道”之“奥”即在于此。故而延伸来看，修持长生之道，根本上就是要保守“元气”，增益“元气”，“元气”永葆，自然长生久视。陶弘景据《老子》“窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信”，提出了“真”的概念，意即在窈冥的“道”中涵蕴着极为细微的精气。这种精气是极为真实的，它有规律地在运行着，这体现着“道”与“真”的相依相成，故而我们能由此而感知万物的开始。

魏晋南北朝是道教义理经籍、科仪斋醮、神仙方术各方面均繁衍滋长的时期，在三洞经篆中已广泛运用，特别是在宇宙生成、神仙位业、炼养方术方面尤为热切，“元气论”成为不可分离的理论基础。至唐代，玄学、儒学、佛学也均皆建构了各自有特色的“元气论”，可说百花齐放、百家争鸣，在相互的竞美与碰撞中，以道教理论家为代表的李荣大师，依然坚持“道生万物”、“气”为本体的宗旨，他在注“道生一，一生二，二生三，三生万物”句中谓：“恍惚中有象，恍惚中有物，非有非无之真，极玄极奥之道，剖一元而开三象，和二气而生万物”（载《道德真经玄德纂疏》卷二十二）。维持着道教传统的“元气论”。至宋代，道教学者张君房编修《云笈七签》，在其《诸家气法》部分，对道教“元气论”主旨及修持气法，作了撮要归纳和条理的辑录，且撰《序》立《论》，纲条明显，诠释亦有阐发。今据此择录其要语，以显明道教“元气论”内容的本真原貌。

### 1、自然元气，乃宇宙本体

混沌之先，太无空焉。混沌之始，太和寄焉。寂兮寥兮，无适无莫。三一合元，六一合气，都无形象。窈窈冥冥，是为太易，元气未形；渐谓太初，元气始萌；次谓太始，形气始端；又谓太素，形气有质；复谓太极，质变有气，气未分形；结胚象卵，气圆形备，谓之太一。元气先清，升上为天；元气后浊，降下为地。太无虚空之道已生焉。道既无生，自然之本，不可名宣，乃知自然者道之父母，气之根本也。夫自然本一，大道本一，元气本一。一者真正至元纯阳一气，与太无合体，与大道同心，自然同性，则可以无始无终，无形无象，清浊一体，混沌之未质，故莫可纪其穷极。

### 2、人与物类，皆禀一元之气而得生成

洎乎元气濛鸿，萌芽兹始。遂分天地，肇立乾坤。启阴感阳，分布元气，乃孕中和，是为人矣。

天地溟滓之后，人起出盘古，遗体散为天经地纬、天文地理、五罗二曜、黄赤交道、五岳百川、白黑昼夜，产生万物，亭育万汇，其为羽毛鳞介，各三百六十之数，凡一千八百类，人为裸虫之长，预其一焉。人与物类，皆禀一元之气而得生



成,生成长养,最尊最贵者莫过人之气也。

### 3、元气为生命之根,元气不离身,故能长生

人之生也,禀天地之元气,为神为形,受元一之气,为液为精。天气减耗,神将散也,地气减耗,形将病也,元气减耗,命将竭也。故帝一回风之道,溯流百脉,上补泥丸,下壮元气。脑实则神全,神全则气全,气全则形全,形全则百关调于内,八邪消于外。元气实则髓凝为骨,肠化为筋,其由纯粹真精、元神、元气不离身形,故能长生矣。

元气亦同天地,在人之身生于肾也。人之元气,得自然寂静之妙,抱清虚玄妙之体,玄之又玄,妙之又妙,是谓众妙之门,乃元气玄妙之路也。故玄妙曰神,神之灵者曰道,道生自然之体,故能长生,生命之根,元气是矣。

夫元气者,乃生气之源,则肾间动气是也。此五藏六腑之本,十二经脉之根,呼吸之门,三焦之源,……此气是人之根本,根本若绝,则藏腑筋脉如枝叶,根朽枝枯,亦以明也。……右肾谓之命门,命门之气,动出其间,间由中也,动由生也,乃元气之系也,精神之舍也。

仙经云:我命在我,保精受气,寿无极也。又云:无劳尔形,无劳尔精,归心静默,可以长生,生命之根本决在此道。虽能呼吸导引,修福修业,习学万法,得服大药,而不知元气之道者,如树但有繁枝茂叶而无根茎,岂能久活耶!

### 4、日月奇偶之数,阴阳之气,不失光明,实由元气所生

日者阳精之宗,积精成象,象成为禽,金鸡火鸟也,皆曰三足,表阳之类其数奇。月者阴精之宗,积精而成象,象成为兽,玉兔蟾蜍也,皆四足,表阴之数实为偶。是故奇偶之数,阴阳之气,不失光明,实由元气之所生也。

### 5、元气有一,用则有二;元气一性,阴阳二体,形须有气,气须有阴阳

夫元气有一,用则有二,用阳气则能飞行自在,朝太清而游五岳;用阴气即能住世长寿,适太阳而游洞穴。是谓元气一性,阴阳二体。一能生二,二能生三,三能生万物。万物若不得元气,分阴阳之用,即万物无由得生化成长。故神无元气即不灵,道无元气即不生,元气无阴阳即不形。形须有气,气须有阴阳。

### 6、得生者莫不由气,至于天地日月星宿云雷,并赖气之转运,使不失坠落

生所化者曰死,死所化者曰生。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,得死之行为其死,为生之行得其生。故得生者莫不由于气。……至于天地日月星宿云雷,并赖气之所转运,使不失坠落,巍巍乎,荡荡乎,无始终,安其所动,乐其所静,是谓道气自然。

#### 7、情性形命,禀自元气。性不可离于元气,命随类而化生

道乃自然所生。既有大道,道生阴阳。阴阳生天地,天地生父母,父母生我身。夫情性形命,禀自元气。性则同包,命则异类。性不可离于元气,命随类而化生。是知道德仁义礼,此五者不可斯须暂离。可离者非道德仁义礼,此五者不可斯须暂离。可离者非道德仁义礼也。道则信也,故尊于中宫,曰黄帝之道德,则智也;故尊于北方曰黑帝之德仁则人也;故尊于东方曰青帝之仁义,则时也;故尊于西方曰白帝之义礼则法也;故尊于南方曰赤帝之礼。然三皇称曰大道,五帝称曰常道,此两者同出异名。元气本一,化生有万,万须得一,乃遂生成,万若失一,立归死地,故一不可失也。一谓太一,太一分而为天地,天地谓二仪,二仪分而立三才,三才谓人也。故曰才成人备,人分四时,四时分五行,五行分六律,六律分七政,七政分八风,八风分九气。从一至九,阳之数也;从二至八,阴之数也。九九八十一,阳九太终之数;八八六十四,阴六太终之极数也。一含五气,是为同包,一化万物,是谓异类也。既分而为三为万,然不可暂离一气。

#### 8、一含五气,气出有象,正仪立度,是为经天纬地之根本

夫一含五气,软气为水,水数一也;温气为火,火数二也;柔气为木,木数三也;刚气为金,金数四也;风气为土,土数五也。五气未形,三才未分,二仪未立,谓之混沌,亦谓混元,亦谓元块,如卵,五气混一。一既分元,列为五气,气出有象,故曰气象。张衡灵宪浑天仪云:夫覆盖之根,莫先于元气,灵曜之本,分气成元象。昔者先王,步天路用定灵轨,寻诸本元,先准之于浑体,是为正仪,是为立度,而后皇极有所建也,旋运有所稽也,是为经天纬地之根本也。

#### 9、元命即元气,以道固元,以术固命,则身形神气永存

夫元命者元气也。有身之命,非气不生。以道固其元,以术固其命,即身形神气永存矣。……气之所在,神随所生,神在气即还,神去气即散,若能存念其神,以守元气,气亦成神,神亦成气。……静用为我身,动用为我神,形神感应,在乎运用,神气变化,在乎存念。

张君房纂集《诸家气法》,并撰《元气论》以阐明自然元气为宇宙万物之本体,进而树立人以元气为本,元气为生命之根,神无元气即不灵,道无元气即不生的理论;同

时,他既引述《道德经》、《阴符经》、《上清经》以阐理,也举服气、胎息之气术以阐法,表明气为生源,炼气乃荣道之术。以术固命,术乃养生之途径。

总之,举凡宇宙万物之生成,天地山河,日月星宿,冷暖气象,阴阳五行,地域方位,社会道德,人之情性,生命存亡等一切自然事物与社会事物,莫不由元气运化所产生;更其道教仙道之一切方术,也莫不以道教之“元气论”为理论基础。

## 第二节 精气论

“精气”论这一命题,自春秋战国时期肇始,直至近代,均为我国哲学界和生物学界所讨论的热点问题之一。主要环绕“生物体”特别是人体生命起源的内在结构、功能与生成规律展开研究。目的在于阐明“生物体”生命的本质,进而由理解而能有效地掌握生命活动,更好地生活和延续生命、繁衍生命。

在投入问题讨论之前,首先我们必须弄清“精气”指的究竟是什么?我以为臆说虽多,主旨不外两种,一者解释“精气”为一种精灵细微之气,乃是存在于神灵与人之间的精神实体,以思维为根本属性;另者解释“精气”为据有生物体生命基因、生机的物质实体,认为生物体只能通过物质的运动变化才能发展形成,以广延性(占有空间)为根本属性,存在于生物体的物质运化之中。简要地说,两种观点泾渭分明,存在唯心、唯物之别。

道教是一种特别重视生命、珍惜生命、关注养生之学的宗教,自创立之时起即加入了这一论题的社会学术思想鸣放,宣扬其具有道教信仰特色的见解,并逐步建构其破解生命之谜及关于养生与生命永恒的理论和方法体系。道教虽言必宗仰神仙,行必效法仙迹,口诵微言,步踏斗罡,似乎羽士们总徜徉于霄汉云雾之中;可是只要是弘阐其关涉生命本质与人体养生的理法,则显露出它务实务真的理论思维与实际有效的动静功法。在这一范畴内,道教确有着熠熠生辉的成就。它的“精气”论便是理论方面的奇葩。

考,关于哲学领域“精”与“气”的概念,最早滥觞于《老子》,最早提出万物开始于“精”、“气”的也是《老子》:

载营魄抱一,能无离乎?专气致柔,能婴儿乎?<sup>①</sup>

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

<sup>①</sup> 《老子》第十章。

甫之状哉？以此。<sup>①</sup>

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。<sup>②</sup>

《老子》喻“道”，首言“道”之为“物”，其属性为有形象、有物质、有真精，“精”还有一定的运化规律，即“其精甚真，其中有信”。又，道生一，“一”即气，气分阴阳，阴阳交感，化生万物。据此而知“精”与“气”皆蕴涵于“道”。故而本此便能认识万物开始的情况。我以为，这可以说是《老子》揭开了“精气”论的序幕。

在《老子》之后，将“精”与“气”两个物质概念联系起来，整合而为“精气”一个概念，这起始于《管子·内业》。其中说：

凡物之精，此则为生。下生五谷，上为列星。

精也者，气之精者也。气道乃生。

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。

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。

这里界定，所谓“精”，乃是气中之精，即气中所含蕴的极为精粹而富有生机动力的因素。全称为“精气”，简称则为“精”。随着社会文化思想的发展，学术界对生物体生命本质的认识，也便随之而逐渐深化和开阔，种种见解相继而生。

东汉时期，道教崛起，来自民间的早期道教经典《太平经》（亦称《太平清领书》、《太平洞极经》），便已关注“精气”之论，一方面承袭道家与神仙家之说以为张本，一方面广泛摄融社会百家之言，开始建构道教的“精气”之说，以为其阐明“长生久视”之道的义理基础。特略录原文，以示概要：

分别三气所长，还神守身。太阳天气故称神。形者，太阴主祇，包养万物，故精神藏于腹中，故地神称祇。精者，万物中和之精。故进退无常；天地阴阳之精，共生万物，此三统之历也。神者主生，精者主养，形者主成。此三者乃成一神器，三者法君臣民，故不可相无也。<sup>③</sup>

阴气阳气更相磨砺，乃能相生。人气亦轮身上下，神精乘之出入。神精有气，如鱼有水，气绝神精散，水绝鱼亡。<sup>④</sup>

三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者，共一位也，本天地人之气。神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一道。故神

① 《老子》第二十一章。

② 《老子》第四十二章。

③ 《太平经合校》卷一百五十四至一百七十《还神邪自消法》。

④ 同上。

者乘气而行,精者居其中也。三者相助而治。故人欲寿者,乃当爱气尊神重精也。<sup>①</sup>

夫人本生混沌之气,气生精,精生神,神生明。本于阴阳之气,气转为精,精转为神,神转为明。欲寿者当守气而合神,精不去其形,念此三合以为一,久即彬彬自见,身中形渐轻,精益明,光益精,心中大安,欣然若喜,太平气应矣。修其内,反应于外。内以致寿,外以致理。非用筋力,自然而致太平矣。<sup>②</sup>

人有一身,与精神常合并也。形者,乃主死,精神者乃主生;常合即吉,去则凶,无精神则死,有精神则生,可以长存也。<sup>③</sup>

上述语录,《太平经》对人体生命本根问题提出了一些较有新意的看法:(一)气生精,此“气”即阴阳交感的中和之“气”;此“精”即中和之气所生之“精”。(二)生命本根,并不是独赖于“精”,而是“精”、“气”、“神”(或说为精、气、形)三者相依相助,生命才能产生与延续,所谓“神精有气,如鱼有水”。(三)养生之道,乃当爱气、尊神、重精。关于生命本根为“三位一体”(或谓“三合为一”)的说法,其思想渊源,可以上溯至《庄子》。《庄子·知北游》中说:“合彼神明至精,与彼百化,物已死生方圆,莫知其根也,扁然万物自古以固存。六合为巨,未离其内;秋毫为小,待之成体。天下莫不沉浮,终身不顾;阴阳四时运行,各行其序。惛然若亡而存,油然不形而神,万物畜而不知。此之谓本根,可以观于天矣。”认为万物的本根在于天道自然变化与“气”的聚散运动。关于人体生命本根,《知北游》说:“人之生,气之聚也”,又说:“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”。《刻意》说:“精神四达并流,无所不极,上际于天,下蟠于地,化育万物,不可为象,其名为同帝”。《则阳》论万物的生成,说:“少知曰:‘四方之内,六合之里,万物之所生恶起?’大公调曰:‘阴阳相照,相盖相治;四时相代,相生相杀。欲恶去就,于是桥起;雌雄片合,于是庸有。安危相易,祸福相生,缓急相摩,聚散以成。此名实之可纪,精微之可志也。’”《庄子》论及生命本根,分散地提出“精”、“气”、“神”、“形”等概念,《太平经》论生命本根不单独论“精”,而是提“精”、“气”、“神”三合共生,正是摄融与整合了《庄子》之言的体现。

早期道教的另一著名道籍《老子想尔注》,出自道教主流派“天师道”创始人张道陵(或云陵孙张鲁作注,托祖名行世)。因“天师道”素重神仙家之理法,故《想尔注》托注立义,亦十分关注“精气”之论与生命本根及“养生”之说,与《太平经》为道教在此方面的义理打下了基础。这里亦略录《注》中要语,以展示其意旨:

① 《太平经合校》卷一五四至一七〇《令人寿平治》。

② 《太平经圣君秘旨》。

③ 《太平经钞》癸部之十九。

注“圣人不仁，以百姓为刍狗”句，注文中有：

精气自然与天不亲，生死之际，天不知也。<sup>①</sup>

注“谷神不死，是谓玄牝”句，注文中有：

谷者，欲也。精结为神，欲令神不死，当结精自守。<sup>②</sup>

注“绵绵若存”，注文中有：

阴阳之道，以若结精为生。年以知命，当名自止。……道重继祠，种类不绝，欲令合精产生，故教之。<sup>③</sup>

注“金玉满室，莫之能守”，注文中有：

人之精气满藏中，苦无爱守之者，不肯自然闭心而揣挽之，即大迷也。<sup>④</sup>

注“载营魄抱一能无离”，注文中有：

魄，白也，故精白，与元（炁）同色。身为精车，精落故当载营之。神成气来，载营人身，欲令此功无离一。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。<sup>⑤</sup>

注“故贵以身于天下”，注文中有：

奉道诚，积善成功，积精成神，神成仙寿，以此为身宝矣。<sup>⑥</sup>

注“万物并作，吾以观其复。夫物云云，各归其根”句，注文中有：

万物含道精，并作，初生起时也。吾，道也。观其精复时，皆归其根，故令人宝慎根也。<sup>⑦</sup>

注“恍惚中有物，惚恍中有像。窈冥中有精。其精甚真，其中有信。”注文谓：

不可以道不见故轻之，中有大神气，故喻橐籥。大除中也，有道精，分之与万物，万物精共一本。生死之官也，精其（甚）真，当宝之也。古仙士实精以生，今人失精以死，大信也。今但结精便可得生乎？不（否）也，要诸行当备。所以精者，道之别气也，入人身中为根本，……精并喻像池水，身为池堤封，善行为水源，

① 饶宗颐《老子想尔注校证》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

若斯三备，池乃令坚。心不专善，无堤封，水必去。<sup>①</sup>

将以上所录分散的注文归纳起来，其主要意旨是：“精气”来自自然，天地间乃至人体中皆有之，乃是“道”之别气（“道”运化产生的一种气）。“道气”分衍于万物，故万物皆有“精”，本原同一。万物含“精”，乃能初生，为生命的本根。人为生物之最灵，人体满藏精气，道重后嗣、使种类不绝，“精”使人类繁衍、遗传，且积“精”成“神”，“神”成仙寿，“精”为身宝，故当宝精而爱守之。

《太平经》与《想尔注》的“三位一体”和“精气自然”、“精为身宝”之论，在东汉道教初兴时便构建了以“精气”为生命本根和养生之道的基本趣旨。

从先秦至两汉，诸子百家论涉“精气”者颇多，其中影响较大者，如先秦儒家著名典籍《易传·系辞》有言：“原始反终，故知死生之说。精气为物，游魄为变，是故知鬼神之情状。”认为“精气”生“神”，游魄为“鬼”。又：“天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。”天地阴阳之气交融，万物普遍化生；动物雌雄交配构精气化为生殖之精，万类得以产生，生命的本原，均为“精气”。吕不韦《吕氏春秋·圜道》喻精气若天道圜行运化，聚则成物。西汉文帝时方仙家河上公注《老子章句》（或谓其为东汉之作），载“固守其精，使无漏泄”，“爱精重施，髓坚”等方仙家养生之言。西汉武帝时淮南王刘安编撰《淮南鸿烈》，重黄老、方仙之言，以宇宙万物皆为“精气”所化生，提出“气”有浊、精之分，烦浊之气运化为虫，精粹之气则运化为人。东汉章帝时班固编撰《白虎通义》，亦倡言“精气”为万物之本根。东汉先进思想家王充（27—约97）撰《论衡》，认为人的生命和精神以“精气”为物质基础，“人未死，在元气之中；既死，复归元气”、“死而精气灭”（《论衡·论死》），否认“有无体独知之精”。在众多的史籍中，《淮南鸿烈》与《老子章句》河上公注中关涉“精气”之言，同早期道教的“精气”主旨，最为近似。我以为前两者为后来者的先导。从思想史发展史的角度看，社会诸子百家之说在客观上必然给予道教“精气”以思想影响，而道教的“精气”之说也必然给予社会诸子百家中的“精气”之论以思想影响，自道教进入社会学术思想的辩论后，可以说是同步互动，相互有所启迪与补益，共同认为“精气”为生命本根，这是主流；而分歧则在于：“精气”是只存在于思维中的精神实体，还是存在于一定空间的物质实体？我以为，在此历史阶段内，在倾向上还是较朴素和实际的，一般说还是认为“精气”是具有物质性的微妙之气，生命乃是“气”的运化而不是“灵性”的变易。

自魏晋南北朝道教历经道派、经籍、义理、科仪的全面勃兴后，对“精气”论说的探讨也逐渐向广延和深化发展，其理论趋向于两个层次与范畴，一为追求延年益寿的养生之道，一为追求生命永恒的成仙之道。两个具有内在密切联的范畴，皆是以“精气”论为理论支柱和保证。前者主要体现于林林总总的养生“气法”；后者主要体现

<sup>①</sup> 饶宗颐《老子想尔注校证》。

于奥秘的“丹道”。特别是以“精气神”三宝为内炼药物的内丹,炼养士奉为道教练养功法最神妙的成就,是道教生命学金字塔顶尖的一颗明珠。道教在它漫长的发展历程中,尽管遭受到来自社会不同信仰者与不同学术观念者针对神仙之说及方术的理性批判,但道教的炼养士们坚持其传统信仰与“精气”之说,并严谨地与其实际修持相结合,无懈无畏地进行实验,走自己的路,营构着道教有独特色彩的人体生命学体系。在漫长的悠悠岁月中,相继有不少道教名士大师,为此作出了有历史性的成就,推动着道教在这方面的发展。

在魏晋南北朝时期,对道教义理发展曾产生深远影响的经籍,我以为应当是魏华存所传世的《黄庭经》和葛洪所著《抱朴子内篇》。它们皆本“精气”之说为思想底蕴,倡导人体养生之道及长生成仙之道。《黄庭经》的思想主旨,在于持行以积精、累气、守神为理法,达到人体生命永恒的理想目的。诚如《黄庭内景经》务成子《注序》所说:“形充魂精而曰欲死,不可得也。故曰《内景黄庭》为不死之道。”诵习内景、外景《黄庭经》,可以说处处皆是环绕“精气”之说在阐微立论。如:《黄庭章第四》说:“玄泉幽关高崔巍,三田之中精气微”。《心神章第八》说:“六腑五藏神本精,皆在心内运天经”。《三关章第十八》说:“三关之中精气深,九微之内幽且阴”。《呼吸第二十》说:“结精育胞化生身,留胎上精可长生”。《隐影藏形章第二十四》说:“隐影藏形与世殊,含气养精口如朱”。《玄元章第二十七》说:“六神合集虚中宴,结珠固精养神根”。《仙人章第二十八》为《内景》作了归纳说:“仙人道士非有神,积精累气以为真”。《黄庭外景经》分上、中、下三部分,其《上部经第一》说:“三关之中精气深,子欲不死修昆仑”。《中部经第二》说:“心晓根基养华彩,服天顺地合藏精”,“仙人道士非异有,积精所致和专仁”。《下部经第三》说:“五藏之主肾最精,伏于太阴成吾形”。葛洪《抱朴子内篇》,其思想主旨在于以金石物质为药物,烧炼金丹。服食金丹摄取其中不朽之质(即物类所含自然元精),以自固形体,长生不死。《内篇·金丹》中说:“夫五谷犹能活人,人得之则生,绝之则死,又况于上品之神药,其益人岂不万倍于五谷耶?夫金丹之为物,烧之愈久,变化愈妙,黄金入火,百练不消,埋之,毕天不朽。服此二物,练人身体,故能令人不老不死。此盖假求于外物以自坚固,有如脂之养火而不可灭,铜青涂脚,入水不腐,此是借铜墙铁壁之劲以扞其肉也。金丹入身中,沾洽荣卫,非但铜青之外传矣。”又说:“凡草木烧之即烬,而丹砂烧之成水银,积变又还成丹砂,其去草木亦远矣。故能令人长生,神仙独见此理矣”。《黄庭经》与《抱朴子内篇》可以说都是在“精气”之说的思想底蕴与启迪下,从内养及外求两个角度,较为完整地构建了道教的神仙理论体系,同时也构建了以“存思”与“金丹”为中心的道教方术体系。从后世道教发展的情况看,《黄庭经》为唐宋兴起的以“精气神”为药物的内丹炼养之学,启动了思想理论的前奏,同时也深化和丰富了道教能够与自然科学技术相沟通,开了思想先例,同时它也促进了社会冶炼化工的发展。



自唐代钟吕内丹道崛起,五代彭晓《周易参同契分章通真义》公开传播并阐释东汉魏伯阳《周易参同契》,五代陈抟传丹道《无极图》说,北宋张紫阳著《悟真篇》开创丹道南宗理法后,道教的“精气”说步进了一个新的境界,呈现出了一派新的景象。其旨趣主要体现在:

(一)“精”,有“先天精”与“后天精”之分。先天精,通称“元精”,又称玄精、真精、阳精,为先天无形之精;后天精,亦称阴精、肾精、生殖精,为后天有形之精。

(二)元精为炼养内丹的上品神药,后天精乃是人体生理上的交感精,为人体健康之宝,非炼养内丹之药物。元精为生命本原,藏于五脏六腑,氤氲而未成形,后天一念一动,则成后天之精。元精为炼养内丹的基础,故称丹基。“炼精化炁”为炼养内丹的重要阶段。

(三)精、气、神为人体生命的三大基本要素,亦为炼养内丹的三大药物。炼养者有“精气神三物相感,顺则成人,逆则成丹”的说法。精、气、神虽依次分列为三,然而联系紧密,相生、相依、相感,实系一体。精生气,气生神,精依气生,炼养内丹则精为丹基,神为主宰,气为运用。怡神宁形,养形炼精,积精化气,炼气合神,炼神还虚,内丹乃成。

(四)在内丹道的理法上,《太平经》所倡导的三位一体的“精气神”说,已与黄老道、阴阳五行说、周易八卦爻象、外丹炉火术等相整合,成为以玄精为丹基的内丹道的理论中心之一,从而成就了模拟自然造化的“修丹与自然造化同途”的内丹之学。

(五)在人体养生术方面,“精气”说已与动功锻炼及静功气法更密切地结合,成为保健身心的思想指针,促使精满、气足、神全,为进一步炼养内丹筑基,或者可以获得延年益寿。

这些,皆已载在道教经籍,特摘录几段有代表意义的道教要经中之要语,以示其概要。由于道教是以自己独特的修持方式,发展着以“精气”说为思想基础的养生术与长生之道,故而我们引据也便必须紧据养生术与丹道来进行探索,避免过涉广泛,失其要旨:

道教现仍持行的《玄门日诵早课经》中,有一部经名《高上玉皇心印妙经》的道经,这是一部道教徒必须每天诵习的经。此经语言精练、含意较深,简要地弘阐丹道的理法,规范并勉励清修道士如法持行,以修证“长生”。文曰:

上药上品,神与气精。恍恍惚惚,杳杳冥冥。存无守有,顷刻而成。回风混合,百日功灵。默朝上帝,一纪飞升。知者易悟,昧者难行。履践天光,呼吸育清。出玄入牝,若存若亡。绵绵不绝,固蒂深根。人各有精,精合其神。神合其气,气合体真。不得其真,皆是强名。神能入石,神能飞形。入水不溺,入火不焚。神依形生,精依气盈。不凋不残,松柏青青。三品一理,妙不可听。其聚则有,其散则零。七窍相通,窍窍光明。圣日圣月,照耀金庭。一得永得,自然身

轻。太和充溢，骨散寒琼。得丹则灵，不得则倾。丹在身中，非白非青。诵持万遍，妙理自明。

《玄门日诵早课经·大启请韵》中亦曰：

上药身中神气精，人人具足匪亏盈。能知混合回风道，金鼎黄芽日日生。

《心印妙经》乃是在唐崔希范《入药镜》及钟吕金丹道《灵宝毕法》、《破迷正道歌》已广为流传后的作品，当时道教的炼养者，已然逐渐趋向摆脱外丹烧炼金石物质并模拟自然天象为烧炼火候与药物运化程序的丹道，转向以人体自身为鼎器和运用自身精气神为药物炼养内丹。崔希范《入药镜》中已言：“吾之入药也，天门之气不出，绵绵若存，故气不出身，精神自转，……神动气应，气动神返，二者相乘，斯化形为纯阳者欤。然则人之相象，随精所化者也。精守气，气守神，神守精，此长生之道也。”《钟吕传道集》以十八论题为中心宣讲内丹炼养，已阐明“人同天地”、“内丹之药材，出于心肾，是人皆有之”，以人体脏腑比拟天地结构，火候运化，强调阴阳二气之升降运化及以精气神为药物的操作功法。五代彭晓作《周易参同契分章通真义》，破除《周易参同契》密授之旧习，公开传播并作阐释，托《易》象以论炼养丹道与天地造化同途，其中亦阐发有“无涯之元气，续有限之形躯，……以真父母之气，变化凡父母之身，为纯阳真精之形，则与天地同寿”的理法，使内丹与《周易参同契》链接。五代陈抟作《无极图》，展示其炼养内丹的五级阶段，从下而上：一曰得窍；二曰炼己；三曰和合；四曰得药；五曰脱胎还虚。其“炼己”、“和合”的实质要义有“炼精化气，炼气化神。炼有形之精，化为微芒之气；炼依稀呼吸之气，化为出有入无之神，便贯于五藏六腑而为中，名为五气朝元”<sup>①</sup>。实际上亦即将“精气”运化之说，贯注于内丹长生之术。

北宋张伯端著《悟真篇》、《金丹四百字》等丹经，开创道教南宗丹道，以人身精气神为上药三品，经筑基、炼精化气、炼气化神、炼神还虚四阶段炼养内丹。在所著《金丹四百字》序言中写道：

炼精者炼元精，非淫泆所感之精；炼气者炼元气，非口鼻呼吸之气；炼神者炼元神，非心意含虑之神。故此神气精者，与天地同其根，与万物同其体，得之则生，失之则死。以阳火炼之，则化为阳气；以阴符养之，则化为阴精。故曰见之不可用，用之不可见。……身中有一点真阳之气，心中有一点真阴之精，故曰二物。心属乾，身属坤，故曰乾坤鼎器。阳气属离，阴精属坎，故曰乌兔药物。抱一守中，炼元养素，采先天混元之气，朝屯暮蒙，昼午夜子，故曰周天之火候。”<sup>②</sup>

① 见清黄宗炎《易学辨惑·太极图说辨》。

② 录自刘一明《金丹四百字解》。

张伯端所著《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》中写道：

神有元神，气有元气，精得无元精乎？盖精依气生，精实肾宫，而气融之。故随气而升阳为铅者，此也。精失而元气不生，元阳不见，何益于我哉！元神见元气生，元气生则元精产矣。……凝者，以神凝于精气之内，精气本相依，而神亦恋之。……神者，精气之主，交会采取，至于行火，无非以神而用精气。……凝神者，神融于精气也。精气神合而为一，而阳神产矣。

张伯端南宗内丹代表作《悟真篇》，亦屡为喻示“真精”、“阳精”的关键功用。如《悟真篇》卷中写道：“要得谷神长不死，须凭玄牝立根基。真精既返黄金室，一颗明珠永不离。”“恍惚之中寻有象，杳冥之内觅真精，有无由此自相入，未见如何想得成？”“不识阳精及主宾，知他那个是疏亲？房中空闭尾闾穴，误杀阎浮多少人。”《悟真篇》卷下：“雄里内含雌质，真阴却抱阳精。两般和合药方成，点化魄灵魂圣。信道金丹一粒，蛇吞立变龙形。”

南宋抱一子陈显微，撰《周易参同契解》，借训解而省辞彰理，抒发内丹的秘奥玄机，亦语及“元精”：

元精者，至灵至神之至宝也。生于虚无，无形象之可睹；隐于眇忽，无踪迹之可求。将欲采之，必洞晓阴阳，深达造化，推其符证，效其法度。居则观象而准，拟其形容；动则立表以占，候其吉凶。上察天文，下观潮候，中稽人心，更循卦节而行。阳则动，勿失爻象变动之时，体象辞而行；阴则静，不失至柔含光之理。如是，则乾坤之用在我施行，而灵神之精可得而采取矣。<sup>①</sup>

今者炼丹之功，先采阳精，变化为砂，次取水银，与砂相合，研和二物，煅炼成金。既已成金，方用铅养。盖真精生化，出乎太阳，本与交合而生。<sup>②</sup>

明心见性，了知一切，众生各因淫欲而正斯命，于是炼精化炁，入圣超凡，变其命为正命者有矣。<sup>③</sup>

南宋无名子翁象川《悟真篇注释》中谓：

精能生气，气能生神，荣卫一身，莫大于此。养生之士，先宝其精，精满则气壮，气壮则神旺，神旺则身健，身健则少病。内则五脏敷华，外则肌肤润泽，容颜光泽，耳目聪明。

元代上阳子陈致虚，为道教著名炼养大师，曾作《上阳子金丹大要》十六卷，阐释金丹法诀，其《总旨》中，亦着重论及“上药”三宝：

① 《周易参同契解》卷上。

② 同上。

③ 同上卷中。

精气神三物相感，顺则成人，逆则成丹。何谓顺？一生二，二生三，三生万物。故虚化神，神化气，气化精，精化形，形乃成人。何谓逆？万物含三，三归二，二归一。知此道者，怡神宁形，养形炼精，积精化气，炼气合神，炼神还虚，金丹乃成。<sup>①</sup>

清代道教练养大师悟元子刘一明，著有《道书十二种》行世，其中《象言破疑·药物》，对“精气神”之形质亦有所阐释：

丹经子书，所言采取药物，烹炼金丹，皆是先天无形无质之真，非世间有形有质之药，亦非人身有形有质之物。因其人自有生以后，认假失真，将本来圆成之宝，消化殆尽，一身纯阴，满腔邪气，如大病临身，待时而死，不有真正灵药疗治，如何返阴为阳，保全性命也。真正灵药是何药？先天真一之气也，先天精炁神三宝也。先天真一之气，又名真种子。此气不落于色象，至无而含至有，至虚而含至实，真空妙有，统摄精气神三宝。三宝亦非有形之物，乃无形之真。玉蟾翁云：“其精不是交感精，乃是玉皇口中涎。其气即非呼吸气，乃知却是太素烟。其神即非思虑神，可与元始相比肩”。虽分三家，总归于先天一气。三家合而成一气，一气分而为三家。采药者，即采此一气三宝，运真火锻炼成丹。<sup>②</sup>

阴精不仅是交感之精，凡涕唾津液血气，皆是阴精。其质不刚，身存则存，身亡则亡，随幻身而有无之，若是修此阳里阴精之一物，而欲保性命，转觉羸尪，事终难成。<sup>③</sup>

所谓阳精者，以其至阳至精，而无一毫阴浊之气也。即本来刚健中正，纯粹之精，藏之则为真空，发之则为妙有。……夫阳精在身中，主宰造化，却除诸邪，又曰真一之水，又曰真一之气，其实皆道心阳精之一物耳。阳精者先天地所生，为主；阴精者，后天所生，为宾。主者与我相亲，宾者与我相疏，错认阴精为阳精，行房中御女之术，闭尾闾，勒阴精，妄想结丹，焉能成之。……学人欲识阳精，先觅元关，知的元关，阳精在是矣。<sup>④</sup>

以“精气”为生命物质本原的道教生命学，可以说是道教养生及长生术的理法中心，理解和运用其理法，是行持炼养得失的关键。因之，炼养者视“精气神”为“三宝”；更因之将行持法诀为之隐秘。后学者，对前人遗教，各自悉心探求，揣摩本旨，各据体验，分门立说，因之而宗派林立，见解纷繁。道教练养者素有师徒口口相授之规，自设樊篱，对教外则更是秘而不宣，即使构为法章，亦每于要处词语隐秘，以别名

① 《金丹大要·上药篇》。

② 《象言破疑》卷上。

③ 《悟真直指》卷一。

④ 《悟真直指》卷二。

代之,致使后学者读之费解。宋翁葆光《紫阳真人悟真直指详说三乘秘要》中便举示“精”的别名有二十九种:坎、庚、四、九、金、月魄、兔脂、老郎、坎男、真铅、白雪、金液、水虎、金华、黑铅、丹母、玉蕊、虎弦气、黄芽铅、黑龟精、潭底日红、素练郎君、白头老子、黑中有白、兔髓半斤、生于壬葵、九三郎君、上弦金半斤、坎戊月精。又举出“神”的别名有三十七种:离、卯、甲、东、三、八、木、日魂、鸟髓、姹女、青娥、真汞、木液、火汞、火龙、金鸟、雌母、流珠、红铅、朱砂、交梨、玉芝、真火、水银、日中鸟、龙弦气、赤凤髓、砂里汞、离之己、山头月白、青衣女子、碧眼胡儿、鸟肝八两、生于丙丁、二八姹女、朱砂鼎内、下弦水半斤。<sup>①</sup> 古人的这等作为,主要是由于受历史条件的限制,对人体生理现象尚缺少确切的认识,在当时“天人合一”思潮的影响下,由之产生比拟自然的思路,为营构理法上的依据与玄奥,便刻意结合周易及阴阳五行之说以丰富理法体系。这样,固然有促人悉心揣摩之趣,可是不免也带来“作茧自缠”之弊,影响了其传播与发展。虽然如此,丹道仍未失其魅力,为道教养生学中最为神秘、深邃和最富有吸引力的道术。

我以为,道教以“精气”为生命本原和养生理法要论的生命学说,跃动着生命的旋律,是道教义理学中的亮点,是我国传统生命学体系中一支干流。如今,时代变了,祖国政通人和、科学昌明,道教炼养之士理应热情吸取现代科学知识,对道教所固有的生命学作与时俱进的革新,既保持其本色,又利于持行。抱着以人为本,情系众生,促进人类健康水平的意向和目的,推动道教生命学说的发展。

### 第三节 形神论

“形神”问题,在我国哲学史上历来都是最具争议性的重要论题,也可以说是在哲理方面辩论很热烈、关涉面很广泛、当下的智慧成果很丰富的中心论题之一。举凡历史上的诸子百家以及传统宗教靡不对此发表有各具特色的见解,既伸其学术创见,亦为其信仰建构理论基础。

一般说,“形”,指物类的形象、形体、形骸、形状,“人为万物之灵”,故在哲学范畴内,主要是指人的形体。“神”,在哲学范畴内有两意,一为人的“精神”,即知觉、情感、意志、智慧等等的活动能力与表现;另一为鬼神之“神”,即所谓神灵、神仙,亦即在宗教及神话中所想象的主宰物质世界的、超自然的、具有人格和意识的存在。“形”与“神”相联系,组合而形成一个哲学论题,主要在探讨:在人的生命历程中“形”与“神”之间的相互关系以及“形神”与人的生命的关系。与此相连的有:在人

<sup>①</sup> 见王沐著《悟真篇浅解·丹法要旨》。

的生命历程中“形”与“神”何者居于主导地位?“形”与“神”是否可能分离?“神”离“形”后是否仍体现生命之灵性依然存在?在哲学范畴,形神问题的广延与深入,必然关涉到物质与精神孰为宇宙万物生成的第一因素以及“神灭”与“神不灭”等学术思想问题。

远在殷周时代,敬天祀祖、崇信鬼神之风,已成为当时文明,至春秋战国时代,客观社会的历史发展,推动了文化思想的发展,展现出了许多哲学方面的问题,其中便有与生命哲学密切关联的“形神”问题。

道家最早多方面论及“形神”关系的记载,见于《庄子》:

《齐物论》:“形固可使如槁木,而心固可使如死灰乎?”“一受其成形,不化以待尽。与物相刃相靡,其行进如驰,而莫之能止,不亦悲乎!……其形化,其心与之然,可不谓大哀乎?”意即人的形体干枯或发生变化,他的心灵精神也便会随之而消沉颓唐。“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。死生无变无已,而况利害之端乎!”何谓“至人”?《田子方》以“得至美而游乎至乐”者谓之至人。此段意即:思想境界极高而又豁达乐观的人,可有超凡的神通啦!既不受任何伤害,超脱生死,且可以使己身在宇宙逍遥遨游。此处显现精神能量之能主导形体。

《天地》:“泰初有无,无有无名,一之所起,有一而未形。物得以生,谓之德;未形者有分,且然无间,谓之命;当动而生物,物或生理,谓之形;形体保神,各有仪则,谓之性。”意即阴阳二气聚合而生物,万物各具状态而称“形”;形体保养着精神,精神涵蕴着轨则,便称之为“性”。此处明言“形体保神”。

《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。”意即:明显之物皆产生于冥暗之中,有形之万物皆由混沌无形中产生。人的精神乃产生于“道”,形体乃产生于精气,指大道运化中的细微之物。“人生天地之间,若白驹之过郤(隙),忽然而已。……已化而生,又化而死,生物哀之,人类悲之。解其天弑,堕其天袞,纷乎宛乎,魂魄将往,乃身从之,乃大归乎!”意即:人死,其魂魄与形体皆归于大自然,由有形而返无形。这一切皆是天地的委顺(全篇:“生命非汝有,是天地之委顺也”。)

先秦至南北朝,儒家学者中卓越的思想家们,也相继对“形神”关系问题发表了一系列熠熠生辉的意见。如:

战国末期荀子《天论》中说:“形具而神生,好恶喜怒哀乐藏焉”。认为精神生于形体。

东汉桓谭《新论·形神》:“精神居形体,犹火之燃烛矣。”断言精神不能离开人的形体而独立存在,提出了以“独火喻形神”的论见。

东汉王充《论衡·论死》:“天下无独燃之火,世间安得有无体独知之精?”认为

“精神依倚形体”。更具体地说：“人所以生者，阴阳气也，阴气生为骨肉，阳气生为精神。”

南朝齐梁范缜《神灭论》，从“形神相即”，“形者神之质，神者形之用”的论见出发，论证形体和精神是“质”与“用”的关系，断言“形存则神存，形谢则神灭”。还运用刀刃与刀刃的锋利，来喻明“形”与“神”的关系：“神之于质，犹利之于刃；形之于用，犹刃之于利。利之名非刃也，刃之名非利也。然而舍利无刃，舍刃无利。未闻刃没而利存，岂容形亡而神在！”

上述及近乎上述的“形神”见解，乃哲学领域涌动的新思潮，在客观上对早期道教营构其义理，特别是为其养生方术、形体锻炼与心性修养建构理论凭藉，均有一定的催化与借鉴的影响。

东汉时期，道教的组织实体（太平道与天师道）形成，其最早奉信的典籍有《太平经》与《老子想尔注》，其中便已有语及“形神”关系的说法，如：《太平经》卷六十七：“身无道而不成神”。卷九十八：“夫神，乃无形象变化、无穷极之物”。卷一百二十至一百三十六：“夫神明精气者，随意念而行，不离身影”，“天地之道，据精神自然而行”。卷一百五十四至一百七十：“道之生人，本皆精气也，皆有神也”。其总的意向在“形”与“神”相互依存，但两者之间，以“神”居主导。《老子想尔注》：“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，皆同一耳。”意即“形”为气聚生，“太上老君”（神），亦气聚之形，形解则亦归为气，或言自然、虚无，皆同一也。这些，皆不过是道教“形神”论的初萌状态。

魏晋南北朝为道教建构义理体系的兴旺时期，经籍道书相继行世，其中有晋代葛洪撰《抱朴子·内篇》，南朝齐梁陶弘景集《养性延命录》，所载的“形神”关系论点，可以作为当时道教在生命哲学范畴内有代表性的趋向。

《抱朴子·内篇·至理》：“夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也。形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之于烛，烛糜则火不居矣。身劳则神散，气竭则命终。根竭枝繁，则青青去木矣。气疲欲胜，则精灵离身矣。夫逝者无反期，既朽无生理，达道之士，良所悲矣！”此段“至理”之言，明显沿用了东汉桓谭、王充的以“烛火喻形神”关系的举例；但是，两者的趋旨与结论则是迥然不同的，桓谭、王充认为精神依存于形体，形谢则神亦灭，而“至理”则立论于精神并不依存于形体（只不过是有一定条件下的寄居之宅），反之形体有赖精神存活，精神并不产生于形体，形神合则生命健旺，形体病坏则精神便会离去（或曰外迁、外游）。这等于是喻示“精神”是一种可以离开人的形体而存在的独立有形实体。我以为，这与葛洪所主张的“神仙存在论”是有内在关联的。

《养性延命录》：“太史公司马谈曰：‘夫神者生之本，形者生之具也。’神大用则竭，形大劳则斃。神形早衰，欲与天地长久，非所闻也。故人所以生者神也，神之所托

者形也。神形离别则死,死者不可复生,离者不可复返,故乃圣人重之。”认为人的形体生命,主要依赖于托居于形体内的“神”,形劳神竭则生命消亡,“神”离“形”而去,则再也不会回来。维护生命,所以要安“神”固“形”。

魏晋南北朝时期,虽然地域性道派林立、道书杂出、形形色色的修摄理法蔓延;但是在有关生命哲学“形神”关系方面,其基本观念上大体皆本:形宅神居,形须神立;形神相守,生命持久;形衰神颓,形亦难保;形亡神去,永不复返。

宋代道教学者张君房,编纂《云笈七签》,在卷九十《七部语要》、卷九十《七部名数要记》中辑录有道教“形神”理论的语要,这里特摘录原文,使更为显明其意旨概貌:

神静而心和,心和而形全。神躁则心荡,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,则不诱于外也。<sup>①</sup>

形者气之聚也,气虚则形羸。神者精之成也,精虚则神悴。形者人也,为万物之最灵。神者生也,是天地之大德。最灵者是万物之首,大德者天地之宗。万物以停育为先,天地以清静是务。故君子养其形而爱其神,敬其身而重其生,莫不禀于自然,从于自在,不过劳其形,不妄役其神。<sup>②</sup>

形者生之具,神者生之本。形不得神不能自生,神不得形不能自成。形神更相生更相成。形神合同,可以长久。形者神之舍也,神之主也。主人安静,神即居之;主人躁动,神即去之。神之无形,难以自固;形之无神,难以自驻;若是形神相亲,则表里俱济。

夫人只知养形,不知养神;不知爱神,只知爱身。殊不知形者载神之车也,神去即人死,车败则马奔,自然之至理也。<sup>③</sup>

上录第三段语要,显示出了道教对“形神”关系的新体认,即形神是相生相依、互动相成的关系,神无形,难以自生和自固;形无神,亦难以自存。形神合同相亲,便能表里俱济,生命长存。

夫形者生之舍也。气者生之元也。神者生之制也。一失其位,即二者伤矣。故以神为主者,形从而利;以形为制者,神从而害。……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,而与道沉浮。如此则万物之化无不偶也,百事之变,无不应也。<sup>④</sup>

形有靡而神未尝化,以不化应化,千变万化,千变万转而未始有极。化者复

① 《连珠》凡六十五首。

② 同上。

③ 同上。

④ 《九守》,凡九篇。



归于无形者也，不化者与天地俱生者也。故生者未尝其生，化者未尝其化。此真人之游也，纯粹素朴之道矣。<sup>①</sup>

上录《九守》中两条语要，为生命三大基本条件作了明确的定位，即“形”为舍，“气”为本原，“神”为关键，三者一伤则俱伤。以神为主导则形体随之得利，如以形为主导则精神会随之受害。本此，所以养生则要关注于养神、和气与平夷其形体，这才能符合大道的运化规律。又以为“形”将由有形而复归化于无形之自然，“神”离形而复归于天地。不论其化与不化，同样是游归于素朴之道。这两段语要，既展示了道教“形神”之论与人对生命修摄紧密关联的普遍法则，也强调了其“形神”之论以符合大道运化为归结。

现代道教学者张继禹编纂《道藏养生》，撰序立论，并辑录仙籍要语，分章冠以提要，概述旨趣，其中亦颇涉“形神”关系与养生之精要。这里再作选录，充实客观介绍资料，并示古今道教名士对道教“形神”之论的见解与理据之基本贯通一致。

《道藏养生·总论养生》中谓：“葛洪《养生论》提出了总的养生修炼原则，即‘修性以保神，安心以全身，爱憎不栖于情，忧喜不留于意，泊然无感，而体气和平；又呼吸吐纳，服食养生，使形神相亲，表里俱济’。按照这个养生方案，道教修炼的要点无外两个方面：一是精神修炼，即修性安心的功夫；一是形体修炼，即呼吸吐纳与服食的功夫。两者的最后目标，是达到形神结合，表里贯通。一千多年的道教养生史，基本上是围绕葛洪设计的方案而展开的。”

此段结语，可以说是把握了道教形神论与养生学关联发展的主流脉络史实。

《道藏养生·总论养生》中所辑录直接关涉“形神”的仙籍语要，略撷如下：

黄帝问于岐伯曰：愿闻人之始生，何气筑为基，何立而为楯，何失而死，何得而生？岐伯曰：以母为基，以父为楯，失神者死，得神者生也。黄帝曰：何者为神？岐伯曰：血气已和，荣卫已通，五脏已成，神气舍心，魂魄毕具，乃成为人。<sup>②</sup>

神由形住，形以神留，神苟外迁，形亦难保。……且神无方而气常运，形至静而用无穷。是知保气者，其要在乎运；栖神者，其秘在乎用。吾尝闻之于师曰：体虚而气周，形静而神会。此盖为出世之玄机，无名之大用矣。<sup>③</sup>

《玉华灵书》曰：神以气为母，气以形为舍。炼气成神，炼形成气。阳神未聚，三花不入泥丸；真气未朝，五彩不生丹阙。无形笼络，神气两离。故天地大也，未免轻清重浊之象；日月明也，难逃圆明缺暗之形。积阳生神，上以丽乎天者，星与辰也；积阴生形，下以壮乎地者，土与石也。水中气升，而为雨为云；气中

① 《九守》，凡九篇。

② 《灵枢经》。

③ 《养生辨疑诀》。

水降,而为雾为露。万象群生,不能无形。惟人也,集灵以生,资道以成。不知养形之端,精魄耗散而阴壳空存,未死之前,已如槁木,余喘既绝,尽为粪壤。养形之道,可不深思。<sup>①</sup>

综上所述道教历代“形神”语要,笔者将道教生命哲学中“形神”关系方面的言论,试为条理、概括为以下旨要:

资道成人,气为本原;积阴生形,积阳生神;形为神舍,形固神宁;形恃神立,神须形存;精神内守,形与神俱;形以神留,神由形住;相生相依,互动相成;形神相亲,表里俱济;神苟外迁,形亦难保;得神者生,失神者死;养神和气,平夷形体;形化而归粪壤,神游而归天地;均归自然,与道浮沉。

本文在第三节首页便曾提到“神”字有两意,一为精神之“神”,一为鬼神之“神”(俗称神灵)。本文到此,可以说只是概略陈述了道教在生命学范畴内人的形体与精神以及养生方面的一般理论。如果我们到此便截住,也就疏漏了更具道教神秘形态的“形神”之说。在这方面,有代表性的道教经籍,当为魏晋间由女祭酒传世的《黄庭经》。

早在汉代道教初兴时期,其最早的经典《太平经》中便已写进了关于人的形体中隐居有神灵的信仰。倡言这些潜藏于形体的神灵,如同天地间有无数神灵在控制和主宰世界一样,是“天”遣来控制 and 主宰人体生命行为的。如《太平经》卷十八至三十四谓:

不善养身,为诸神所咎,神叛人去,身安得善乎?为善不敢失绳缠,不敢自欺。为善亦神自知之,恶亦神自知之。非为他神,乃身中神也。夫言语自从心腹中出,傍人反得知之,是身中神告也。故端神靖身,乃治之本也。<sup>②</sup>

夫人神乃生内,返游于外,游不以时,还为身害,即能追之以还,自治不败也。追之如何?使空房内傍无人,画象随其藏色,与四时气相应,悬之窗光之中而思之。上有藏象,下有十乡,卧即念以近悬象,思之不止,五藏神能报二十四时气,五行神且来救助之,万疾皆愈。<sup>③</sup>

真人问曰:“凡人何故数有病乎?”神人答曰:“故肝神去,出游不时还,目元明也;心神去不在,其唇青白也;肺神去不在,其鼻不通也;肾神去不在,其耳聋也;脾神去不在,令人口不知甘也;头神去不在,令人眴冥也;腹神不在,令人腹中央甚不调,无所能化也;四肢神去,令人不能自移也。夫神精,其性常居空闲之处,不居污浊之处也;欲思还神,皆当斋戒,悬象香室中,百病消亡;不斋不戒,精

① 《西山群仙会真记》。

② 见王明《太平经合校》。

③ 同上。

神不肯还反人也。皆上天共诉人也。所以人病积多，死者不绝。<sup>①</sup>

显然，早期道教已具有悬象存思以招神灵返体的宗教斋仪，在义理上融摄了汉代盛行的“天人合一”、“天人相与”、“天人相类”、“天人感应”的神秘理念，因之酿构出了神灵主宰形体生命、精神与神灵联通为一体的道教唯神灵性质的“形神”理论。也可以说是一种摆脱了生命哲学传统的形神观，向宗教延伸的、特殊的道教形神观。到魏晋时期，道教上清派经系崛起，魏华存所传《黄庭经》乃是倡导以“存思”理法内养、修仙的经籍，进一步虚构人体五官、五脏、六腑诸神灵乃至全身八景神及二十四的形象，并宣示这些神灵主宰肢体、器官的神通，各有姓名、形貌、衣着服色，且这些居于体内的神灵与广大天地的神祇相类似、相感应。《经》中谓：恒诵神名及存思诸神灵形象，可以消灾祛病，不惮虎狼凶残，腑脏安和，却老延年，甚至可以乘云飞仙。这里略摘《经》文，以显明其旨：

至道不烦决存真，泥丸百节皆有神。发神苍华字太元，脑神经根字泥丸，眼神明上字英玄，鼻神玉垄字灵坚，耳神空闲字幽田，舌神通命字正伦，齿神崑锋字罗千。一面之神宗泥丸，泥丸九真皆有房。方圆一寸处其中，同服紫衣飞罗裳。但思一部寿无穷。非各别住俱脑中，列位坐次向外方，所存在心自相当。<sup>②</sup>

心神丹元字守灵，肺神皓华字虚成，肝神龙烟字含明，翳郁导烟主浊清，肾神玄冥字育婴，脾神常在字魂停，胆神龙曜字威明。六腑五脏神体精，皆在心内运天经，昼夜存自长生。<sup>③</sup>

老君闲居作七言，解说身形及诸神。上有黄庭下关元，后有幽阙前命门。呼吸庐间入丹田，玉池清水灌灵根，审能修之可长存。黄庭中人衣朱衣，关元茂籥闾两扉。幽阙使之高巍巍，丹田之中精气微。玉池清水上生肥，灵根坚固老不衰。中池有士服赤朱，横下三寸神所居。<sup>④</sup>

清虚真人曰：凡修《黄庭内景玉经》，应依帝君填神混化之道，读竟礼祝毕，正坐临目内想身神形色、长短大小，呼其名字，还填本宫。不修此法，虽万万遍，真神不守，终无感动，徒亦损气疲神，无益于延命也。<sup>⑤</sup>

道教义理、方术、科仪中，其理法关涉生命“形神”关系之说甚多，除已述以葛洪《抱朴子·内篇·至理》和以魏华存《黄庭经》为代表的两种说法外，还必须提到的有“尸解”、“蝉蜕”、“羽毛”等修仙之说。所谓“尸解”，“尸”是对已死亡人体的贬称，

① 《三洞珠囊》卷一《教导品》引《太平经》第三十三。

② 《上清黄庭内景经·至道章》。

③ 《上清黄庭内景经·心神章》。

④ 《太上黄庭外景经·上部经》。

⑤ 《推诵黄庭内景经法》。

“解”即解脱，修炼神仙者以阴聚成“形”，阳聚成“神”，相信经仙术修炼可使阴气消尽、阳气凝聚，成就为超凡的、长生久视的“仙人”体质，这时便可遗弃原本生来具有的形体躯壳，而使纯阳之“仙人”体质得以从原形骸中解脱出来，飞升成仙。《云笈七签》卷八十五《尸解·太极真人飞仙宝剑上经叙》谓：

夫尸解者，尸形之化也，本真之炼蜕也，躯质遁变也，五属之隐适也。虽是仙品之下第，而其禀受所承未必轻也。

《云笈七签》卷八十四至八十六《尸解》记载有所谓“火解”、水解、兵解、病解和以物（如剑、杖、竹等）代身的道法，以及奉“尸解”的修炼者奇异怪诞的解脱飞冲成“仙”事迹。《御览》卷六六四亦载：“道林子有五种尸解符，今太玄阴生符，及是一病解者。”按，“尸解”之说，道教初兴时已有之。《太平经》卷一百十四记载：“尸解之人，百万之人乃出一人耳。”葛洪《抱朴子内篇·论仙》：“又按《汉禁中起居注》云，少君之将去也，武帝梦与之共登嵩高山，半道，有使者乘龙持节，从云中下。云太乙请少君，帝觉，以语左右曰，如我之梦，少君将舍我去矣。数日，而少君称病死。久之，帝令人发其棺，无尸，唯衣冠在焉。按《仙经》云，上士举形升虚，谓之天仙。中士游于名山，谓之地仙。下士先死后蜕，谓之尸解仙。今少君必尸解者也。近世壶公将费长房去，及道士李意期将两弟子去，皆托卒死，家殡埋之。积数年，而长房来归。又相识人见李意期将两弟子皆在郾县。其家各发棺视之，三棺遂有竹杖一枚，以丹书符于杖，此皆尸解者也。”《史记》卷二十八《封禅书》中说，齐威、宣之时，燕人宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高，“为方仙道，形解销化，依于鬼神之事”。“形解”即形体解脱，《庄子·田子方》“吾形解而不欲动，口钳而不欲言”，亦即“尸解”。据此知“尸解”其来久远，后为道教所承袭。“蝉蜕”，乃以蝉蜕脱去其皮壳比喻解脱而“仙”去。《史记·屈原贾生列传》：“蝉蜕于浊秽，以浮游尘埃之外。”“羽化”，乃以昆虫由蛹变化为有羽翅之成虫，比喻新形体解脱而“仙”去。尸解、蝉蜕、羽化说法虽异，而其内在含意则基本相同，皆喻修仙者能够遗弃原躯体，使修成的纯阳仙体得到超脱，飞升成仙。总之，不外是古方仙士们直观觉察到蝉、蛇、蚕、蝶等形态的变化与新生命的诞生，联想到人的形体与生命的关系，从而产生出的一种美妙的延续生命的向往、愿生与追求。这在生命哲学方面，可以说是古人对“形神”与“生命”以及“形”与“神”之间的关系认知水平，尚处在蒙眬状态的一种天真的表露。

道教是重视人生价值、爱惜生命并且以追求长生久视为旨趣的宗教。而“生命”的存在实际上乃是“形”、“神”相依相托、互动共荣的体现，故而“形”、“神”关系和“形神”与生命的关系，便是道教所不舍的论题。特别是道教练养士，既热情诱导人们享受现实生活的快乐，同时也鼓动人们追求更为美好与更为久远的人生幸福。炼养士们一代接一代顽强地在破解着“生命”之谜以及“形神”关系之谜，执著地实验着

他们的想望。举凡开创性事业,总是在曲折而坎坷的道路上前进,虽然有挫折和失误,但从养生学范畴来说,也还是有所创造,有所成就,比如他们也建构了精神修养与形体锻炼等一系列动静养生的功法,为世人延年益寿作出了不可磨灭的奉献。在道教历史发展漫长过程中,关于“形神”论题的见解尽管纷繁多样,但是经过长期践行的检验,显然葛洪《内篇·至理》所说“烛火喻形神”及《养生论》所倡导的“形神相亲,表里俱济”的理论,居于道教“形神”论的主流,为广大好事养生之道者所信行。

现今,历史的车轮已驶入科学昌明的时代,道教的形神观及养生之道,必然也必将借重时代的春风而开拓出新内容和展示新风貌。

#### 第四节 性命论

“性”和“命”,乃是关乎人的精神禀质、形体生态以及两者组合而为“生命”的人生哲学论题。正确认识人的本性、体质状态、命运的由来,是关系每个人乃至关联社会现实生活的重大问题。我国自春秋战国以来,诸子百家之哲士莫不对此进行热烈的探讨。辩论既久,在见解上的积淀也颇为纷繁。现在我们来阐述道教有关“性命”的命题,自然首先要一般弄清“性”、“命”、“性命”的含义;进而弄清道家、道教所认定的“性”、“命”、“性命”的意义、旨趣与渊源;然后具体考究“性命论”在道教义理之学的位置、体现与价值。

从字义上讲,“性”有多解:人、物的自然本性、素质;事物所具有的本质、特点,性情,男女性别等。在本论题中,则指人在身心方面所具有的本性禀质,或者说是指人性所具有的素质与修养。远在春秋战国时期,百家争鸣中已有关乎人之本性的性善、性恶之争,如孟子提出性善说,荀子提出性恶说。那时有“性”由“天”定说,《礼记·中庸》:“天命之谓性”;也有谓人可以近善远恶改移质性的能力,《论语·阳货》:“性相近也,习相远也”。“命”,亦有多解:生命,天命,吉凶祸福、寿夭贵贱的命运,命令等。《论语·先进》:“有颜回者好学,不幸短命死矣”,乃指生命;《汉书·董仲舒传》:“天令之谓命”,乃指天命。在本论题中,“命”,主要是指形体生命,而有时偶亦指命运。“性命”,通常是“性”、“命”统合称为生命,所谓“性命”即“生命”。嵇康《养生论》:“导养得理,以尽性命。”通常亦喻示性与命的密切关系,亦即“养性”与“立命”的关系。《易·乾》:“乾道变化,各正性命”。疏:“性者天生之质,若刚柔迟速之别;命者人所禀受,若贵贱夭寿之属也。”

在中国哲学史上,道家之最早言及“性命”者为老子和庄子。《老子》最早言及事物的自然质性,如:“上善若水,水善利万物而不争”,“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜,其无以易之”,“人之生也柔弱,其死也坚强,万物草木之生也柔弱,其死也

枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒”。《老子》亦言及对社会人性善恶的看法，如：“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。故，有无相生，难易相成，高下相倾，音声相和，前后相随”。意即所谓善恶观念乃是相互对立而相反相成。“善之与恶，相去几何？人之所畏，不可不畏，荒兮，其未央哉！”意即善与恶相差不多，不过是别人惧怕也便不能不怕，自古以来形成了风气，未必能停止。“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”人为的道德名目，屡失屡改，忠信薄弱，乃是社会错乱的最大由来。又说：“圣人无常心，以百姓之心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。”“圣人”没有他坚定的意志，只要是老百姓公认为善的，“圣人”也便认为善，即使老百姓的意志是不善的，圣人也随和当它善。这样，也便使得大家都混沌无知了。又说：“天道无亲，常与善人”。认为只有“天道”公正而无所偏爱和亲近，它总是帮助那些善良的人。《老子》亦多处言及有关生命本原及养生之道的见解，如：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。”“出生入死，生之徒十有三，死之徒十有三，人之生，动之死地亦十有三。夫何故？以其生生之厚！盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。”“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。”“夫唯无以生者，是贤于贵生。”“舍后且先，死矣。”“死而不亡者寿。”“治人事天莫如嗇，夫唯嗇……是谓深根固柢、长生久视之道。”《老子》生命观的总旨，在于“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”。不屈于天命而崇尚自然之道，这是道家至高的思想境地，也可以说是将人的生命贯通于宇宙自然规律。继春秋老子之后，进而建树起崇尚自然的“性命观”的是战国时期的庄子。其巨作《庄子》，道教称《南华真经》。首先，庄子认为“性”并不是天命所定，而是自然资质生成的，《庚桑楚篇》说：“性者，生之质也。”又认为，人的所谓命运，也不是天意安排，而是有些遭遇无法得到解释，无可奈何，只好推说是“命”。如《达生篇》说：“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。”又以寓言故事说，孔子在吕梁看一男人游于悬崖急流之中，以为此人必淹死，可是此人却披发唱歌于岸下，于是孔子问他“蹈水之道”。此人回答“曰：‘亡，吾无道。吾始乎故，长乎性，成乎命。与齐俱入，与汨偕出，从水之道而不为私焉。此吾所以蹈之也’。孔子曰：‘何谓始乎故，长乎性，成乎命’？曰：‘吾生于陵而安于陵，故也；长于水而安于水，性也；不知吾所以然而然，命也。’”《人间世》说：“知其不可奈何而安之若命，德之至也。”“命”是什么？即顺应自然，安于自然，自然而然。《庄子·达生篇》中也提出了“养生”的原则，“养形必先之以物，物有余而形不养者有之矣；有生必先无离形，形不离而生亡者有之矣。生之来不能却，其去不能止。悲夫！世之人以为养形足以存生；而养形果不足以存生，则世奚足为哉！”认为

养形以存生,是世人应当关切的。“弃世则无累,无累则正平,正平则与彼更生,更生则几矣。”“弃事则形不劳,遗生则精不亏。夫形全精复,与天为一。”弃世无累、弃事不劳,形全精复,便可与自然合一。又说:“彼(至人)将处乎不淫之度,而藏乎无端之纪,游乎万物之所终始,一其性,养其气,合其德,以通乎物之所造。夫若是者,其天守全,其神无郤,物奚自入焉!”意即处事不超过限度,使精力能够循环勿尽的运用,如同万物的终而复始纯一本性,涵养元气,融合厚德,以贯通于自然造化,这样便真性完美,精神没有漏隙,有什么还能侵害他呢!这也便是养形存生的基本原则。还说:“善养生者,若牧羊然,视其后者而鞭之。”意即觉察形体的薄弱部位,要关切保养,使形体健全。“无人而藏,无出而阳,柴立其中央。三者若得,其名必极。……人之所取畏者,衽席之上,饮食之间,而不知为之戒者,过也。”告诫人们,不要只顾隐居修养心性,而缺少抗御外侵的力量,也不要过于显扬,而缺少内养,因之致病。人体的安危,要注意于休息与饮食。《庄子》中有关“性命”观念的言论,可以说遍于其篇章,是一部含蕴人生哲学的辉煌之作,处处抒发着道家人生哲学的智慧与情感,回旋和跃动着人生哲学的激情与咏叹的旋律。总之,道家老、庄关于“性命”的理论,给予了我国社会与道教的“性命”观以深远的影响。

除道家《老子》、《庄子》对道教建树其“性命观”有深远影响外,还有儒家思想及两汉之际传入我国的佛教。

考,在我国哲学史上,最早在人生哲学范畴提出“人性”观念的是孔子。《论语·阳货》:“性相近也,习相远也”。人性是近似的,因学习有所不同而产生差异。儒家经典《礼记·中庸》:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”。《孟子·尽心》:“尽其心者,知其性,知其性则知天也”。认定人性、心智皆本源于天命。孟子更是对天赋的人性贯注以具体的内涵,《孟子·告子》:“恻隐之心,人皆有之;盖恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也。”人心,人性固有仁义礼智之善端,是以史称孟子之说为“性善”说。人性、人心、仁义礼智四种善端,皆为天命禀赋,实皆为一。故而后世所谓“养性”、“修心”的实质内涵,主要在于扩充人的道德修养。孟子之后,有荀子创“性恶”说,认为人性本恶,要具有善良和道德,则必须改恶学善。两者虽前提有所不同,而实际皆在于勉人为善,作有道德的人,其终极目的是一致的。尔后,西汉董仲舒著《春秋繁露》,提出“性三品”说,即天生人性有上中下三品,认为人性本质念善混恶,上品为善性根端完备,不待教而能善,此为圣人;中品为既具善端亦具恶端,近善习善则可为善,近恶习恶则可为恶,存在可塑性,此为中民;下品为无善端之人,即使教化也难以以为善,此为下愚,或谓“斗筭之士”。从汉以迄于唐,儒家皆倡导此三品论。后汉王充《论衡·本性》:“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。”此外汉儒尚有所谓“性仁情贪”之说,认为性为与生俱生,情为接物而生,性仁为善性,情贪为恶性。“性”有“仁义礼智信”五德,“情”有“喜怒哀惧爱恶欲”七情,由于性情相应,七情每多干扰德性,故主张以性制情,灭情复性。唐代韩愈《原性》论述“性”与“情”皆有三品,说:“性也者,与生俱生者也;情也者,接于物而生者也。性之有三,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,可导百上下也;下焉者,恶焉而已矣。其所以为性者五: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。”儒家的“性三品”说及“以性制情”之说,颇为后世道教所重视,并在其宗教规戒与修持理法中有所融摄。儒家对于“命”的阐释,一般说主要在于赞颂“天命”,为“天命”的至上权威造势。《论语·尧语》:“不知命,无以为君子也。”《论语·颜渊》:“死生由命,富贵在天”。倡导人们应当畏天命,遵循天命。《论语·季氏》:“小人不知天命而不畏也,狎大人,侮圣人之言。”《孟子·尽心》:“存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”认为养性修身以待天命,是人生安身立命的原则。在儒家对“命”的阐释中,只是从“命运”的角度略及于人夭寿,却罕见关注人的体魄的健全,才是生命的关键。两汉之际,佛教传入我国,弘扬其“苦”、“集”、“灭”、“道”四谛的基本教义,经长期与我国儒、道传统文化的磨合,成就为含融有中国哲理的中国佛教,其“缘起性空”、“空寂”为宗的哲理,及“戒”、“定”、“慧”三学,对道教关于“心性”的思维旨趣及修持方法,是发生过一定影响的。

道教是以神仙信仰为核心的宗教,渴生和追求和谐、太平、幸福的社会,理想人能经过修炼而得“道”成仙,长生不死。它,乐生,贵生,重生,呼吁人们珍惜生命,热爱和享受现实生活,并努力追求更为美满、安乐的生活与境地。因之道教特别重视养生理论与养生方技,从兴教肇始,便以道家自然之道与神仙家方仙之道为根基,以厚德载物的胸怀,广泛融摄社会多层面养生理论与方法,酿造成就为独具道教特色的养生理法体系。愿望便在于使人们获得打开生命健全之门的钥匙,踏上通向永生安乐之境的途径。其理法中最重要的蕴涵便是道教的“性命观”与“性命双修”的炼养法则。前者是理论依据,后者为践行方针。

那么,道教的“性命观”的含义与特点是什么呢?“性命双修”的炼养法则,其含义与践行体现又是什么呢?

考,道教在创始的东汉时期,具有标志性的典籍为《太平经》、《老子想尔注》、《周易参同契》。此三种典籍,在其宣讲的义理中,揭开了道教“性命观”的序页,在其关涉生命哲学的范畴,提到了“性”和“命”的理念以及两者的关系。反儒家所宣扬的



“天命之谓性”，而是倡说“自然元气”为“天地之性”，并进而阐发了“自然元气”之性与“生命”的关联。如，《太平经》卷十八至三十四：“元·气·自·然·，共·为·天·地·之·性·也·”。<sup>①</sup>“夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也”。卷三十五：“天地之性，万二千物，人命最重”。卷四十三：“天地人本生受命之时，与天地分身，抱元气于自然，不饮不食，嘘吸阳气而活”。卷十八至三十四：“凡人有三寿，应三气，太阳太阴中和之命也。上寿一百二十，中寿八十，下寿六十。百二十者应天，大历一岁竟终天地界也。八十者应阴阳，分别八隅等应地，分别应地，分别万物，死者去，生者留。六十应中和气，得六月遁卦。遁者，逃亡也。故主死生之会也。如行善不止，过此寿谓之度世。行恶不止，不及三寿，皆夭也。胞胎未及成人而死者，谓之无辜承负先人之过。”卷十八至三十四：“夫人失道命即绝，审知道意命可活，勉养子精，无自煎也。”张陵（或谓张鲁）所撰《老子想尔注》中，亦不拘儒家的“天命之谓性”，而倡言以“和光同尘”、“常静无欲”的“道”为天地本性，合称“道性”。如，在注解“和其光，同其尘”句说：“情性不动，喜怒不发，五藏皆和同相生，与道同光尘也”。在注解“道常无为而无不为”句说：“道性不为恶事，故能神，无所不作，道人当法之”。在注解“无名之朴，亦将不欲。无欲以静，天地自正”句说：“道性于俗间都无所欲，王者亦当法之。道常无欲，乐清静，故令天地常正”。主张顺应道性以延命。魏伯阳撰《周易参同契》，倡导“金丹道”，也是不讲有意志的天命之性，而是专一只讲金石等物的自然资质之性及自然天地的阴阳五行造化之性。提倡借自然造化及摄取自然物性以延命不朽。如，《周易参同契》上篇中说：“金·性·不·败·朽·，故·为·万·物·宝·。术士服食之，寿·命·得·长·久·”。“金复其故性，威光鼎乃煊，三性既会合，本性共宗祖”。“阴阳相饮食，交感道自然。名者以定情，字者缘性言。金来归性初，乃得称还丹”。《周易参同契》中篇：“阳数已讫，讫则复起，推情合性，转而相与”。“将欲养性，延命却期，审思后末，当虑其先”。“阳乃往和，情性自然”。《周易参同契》下篇：“太易情性，各如其度，黄老用究，较而可御，炉火之事，真有所据，三道由一，俱出路径”。又说：“引内养性，黄老自然，含德之厚，归根返元”。道教的“性命观”也就是在上述学术平台上起步。

魏晋南北朝时期，正是道教义理之学开拓创新、繁荣兴旺的时期。其间，在论涉生命哲学方面，最具标志性和影响力的经籍，我以为当是《西升经》、《抱朴子内篇》、《黄庭经》和《养性延命录》。《西升经》全称《老子西升经》，约成书于魏晋之际，计共三十九章。内容主旨，多援引《老子》之言，阐发住世全生之道。《中国道教大辞典》（闵智亭、李养正主编）对该经之基本思想命题归结为：“道与炁行，即无形端的‘道’，只是万物的种子，必须缘会于地水风火之气的四时运行，聚炁以成体（《道象章》）；形神是合同之体，既然万物皆因积气而成，人犹物耳，‘吾与天地分一炁而治’（《我命

① 此下皆见王明《太平经合校》。

章》),‘直以积气聚血成我身耳’(《生置章》)。而人之精神乃气行交感而致,亦即气行之产物,那么形之与神必不可分;人之寿夭健羸盖因气行而致,则守气存生、还原永年固可为也”。《西升经·我命章》便是本这些理念断言:“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”。北周道士韦处玄注解此章说:“天地与我俱禀自然一气之所生,各是一物耳,焉能生我命乎?我但去心知绝耳目,各守本根之气,则与道同久矣。”<sup>①</sup>在儒家的“天命论”、“宿命论”以及方仙家激情于寻觅仙人、仙药、仙境的厚重氛围下,《西升经》以富有挑战性、开拓性的见解与气魄,果敢地喊出了“我命在我,不属天地”的口号,无异于一声春雷给大地带来了春天,给予那些饱尝“上穷碧落下黄泉,四处茫茫皆不见”之苦闷的人们,以明智的启迪与解放,感悟到人身的健羸及人生的夭寿命运,既不由“天”定,也不由“地”定,纯粹是由人们自己来决定,人若密切关注和坚持对自身的炼养,就可以住世全生,甚而固形永生。前后两者相较,同样是修持养生延命之道,不同的是方向与途径。前者渺茫无际,后者则切近实际。可贵的是解脱了头脑里旧理念的束缚,倡导炼养者走向可望获得养生延命的新途径。若从我国生命哲学的发展历程看,这是道教首次正面向社会宣示:在修持养生方面建树起了与“天命论”相对峙的“力命论”信念。亦即人能够靠自己的能力和行为,决定自己的命运。东晋葛洪撰《抱朴子内篇》,确立道教的神仙理论体系,也多处谈到“性命”问题,在人寿长短上,他倾向赞同《西升经》的见解,在《抱朴子内篇·黄白》中说:“《龟甲文》曰:‘我命在我不在天,还丹成金亿万年’。古人岂欺我哉!”所谓“我命在我”,也就是说决定因素在于个人的意志与才能。《内篇·论仙》说:“夫求长生,修至道,决在于志,不在于富贵也。”《内篇·对俗》说:“仙道迟成,多所禁忌。自无超世之志,强力之才,不能守之”。又说:“夫陶冶造化,莫灵于人。故达其浅者,则能役用万物,得其深者,则能长生久视。知上药之延年,故服其药以求仙。知龟鹤之遐寿,故效其道引以增年。……至于彭、老犹是人耳,非异类而寿独长者,由于得道,非自然也!”《内篇·辨问》说:“至于仙者,唯须笃志至信,勤而不怠,能恬能静,便可得之。”葛洪所建树的信念,即:欲求长生,务必有超世之志、强力之才、勤而不怠的毅力;达物性而能役用万物(如烧炼金丹,假求金石不朽之外物以自坚固),才能够长生久视。因循懈怠,听其自然,是不会有成就的。因此“命”决定于“我”的努力,非决定于“天”,也不是决定于“自然”。魏晋间,道教传世有《黄庭外景经》和《黄庭内景经》(统称《黄庭经》,魏华存传世),既不宜扬海上求仙,也不宣扬假求外物以长生,而是首重己身内养之道。以七言韵语描述人体五官、五脏、六腑全身八景诸神及二十四真形象与作用,以道教内视内观之术,精思凝想守护己身之神(将“精神”之神,人格化为有形象、有灵性之神灵),行“存思”

<sup>①</sup> 《文献通考·神仙家》。

之法,并辅以咽津、服气及吟咏“宝章”之法,构成炼养法的规范。如《黄庭外景经·上部经》中说:“老君闲居作七言,解说身形及诸神。上有黄庭下关元,后有幽阙前命门。呼吸庐间入丹田,玉池清水灌灵根。审能修之可长存。”《黄庭外景经·中部经》中说:“作道优游深独居,扶养性命守虚无,恬淡自乐何思虑。羽翼已具正扶骨,长生久视乃飞去。五行参差同根蒂,三五合气其本一。谁与共之斗日月,抱玉怀珠和子室。子能守之万事毕。”《黄庭内景经·心神章》:“心神丹元字守宁。肺神皓华字虚成。肝神龙烟字含明,翳郁导烟生浊清。肾神玄冥字育婴。脾神常在字魂停。胆神龙曜字威明。六腑五藏神体清,皆心内运天经,昼夜存之自长生”。《治生章》:“治生之道了不烦,但修洞玄与玉篇。兼行形中八景神,二十四真出自然。高拱无为魂魄安,清静神见与我言”。《仙人章》:“仙人道士非有神,积精累气以为真。”外景喻日月星辰云霞之象,内景喻血肉筋骨脏腑之象。皆言己身炼养之法。南北朝南梁陶弘景,集前彦修身养性、延年益寿之要论,汇编为《养性延命录》,概说养性延命之理法,分教诫、食诫、服气疗病、杂诫忌褻害祈善、导引按摩、御女损益诸篇。在《教诫篇》中,强调有《神农经》语:“食芝者延年不死,食元气者地不能理,天不能杀。”继述生命之要:“仙经曰:‘我命在我,不在天’。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”。更引述张湛《养生集叙》所举要的养生之要,“一曰蓄神,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。过此已往,义可略焉”。陶弘景所集此《录》,可以说是集农黄以至魏晋之际在有益养生及招损之患方面的举要,体现了在养生理法上强调“我命在我不属天地”及重视己身内养的“力命”观念和主导趋向;同时,也体现了与《西升经》等保持了链接的发展。

晚唐至明清,特别是晚唐至宋末元初,是道教修仙内丹功法崛起并炽热阐发与弘传的时期,逐渐建构起了道教养生文化的“金字塔”——内丹道。炼养士中的先驱者,在传统的以精气神为理法核心的气法基础上,更融摄《易》学中的自然天道观与象数之学,吸取理念与程式上的资源,酿造成就了深奥而神秘的内炼仙丹之术;并归宗以修“性”、修“命”为修丹的要枢与总法则,正式形成了“性命双修”的修持规范。从而凸显和飙升了“性命”之学的位置与价值,同时也使对“性”、“命”的释解与理法内涵,出现了新的景象,或者说是开拓了道教“性命”之学的新阶段。在跨越晚唐、五代、两宋、金、元几个朝代的时间内,道教出现了不少著名的丹道名家与学者,其中最突出者如钟吕金丹道的创始者钟离权、吕洞宾,钟吕金丹道的实际阐发者施肩吾,北宋内丹南宗祖经《悟真篇》著作者张伯端,南宋末内丹南宗的实际完成者白玉蟾,(南宋)金统治区全真丹道北宗的缔造者王重阳,全真龙门派开创者丘处机等。他们对“性命”之学,多有创见,然而亦因各有所宗,颇有分歧。后终于在践行中融合为一。如,在对“性”、“命”含意的释解上:

晚唐崔希范《人药镜》中说：“是性命，非神气，水乡铅，只一味”。（混然子王道渊注：性即神也，命即气也。性命混合，乃先天之体也。神气运化，乃后天之用也。故曰：是性命，非神气也。”

晚唐施肩吾《西山群仙会真记》卷二《养心》中说：“从道受生谓之性，自一禀气谓之命。”

北宋张伯端著《悟真篇》，成为内丹道南宗的开山祖师，《悟真篇》亦与《周易参同契》齐名，道教誉“为万古丹经之王”；同时，张伯端也是建构道教“性命”之学及“性命双修”法理的奠基者。他在《悟真篇·自序》说：“嗟夫，人身难得，光景而迁，罔测短修，安逃业报？不自及早省悟，惟只甘分待终，……故老释以性命学开方便门，教人修种，以逃生死。释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直超彼岸。如有习漏未尽，则尚徇于有生。老氏以炼养为真，若得其要枢，则立跻圣位，如其未明本性，则犹滞于幻形，其次《周易》有穷理尽性至命之辞，《论语》有‘毋意、必、固、我’之说，此又仲尼极臻乎性命之奥也。”提出“跻圣位”、“逃生死”的要枢在于修持“性命学”，即务明本性与修命之大丹。关于何谓“性”？《悟真篇·后序》中说：“欲体夫至道，莫若明乎本心。故心者，道之体也，道者心之用也。人能察心观性，则圆明之体自现，无为之用自成，……达人心若明镜，鉴而不纳，随机应物，和而不唱，故能胜物而无伤也，此所谓无上至真之妙道也。”何谓“命”？《后序》中说：“执其有身而恶死悦生，……乃以修生之术顺其所欲，渐次导之，以修生之要在金丹，金丹之要在神水华池”。据此我们可以领悟，“性”乃指“观心察性”之心性，“命”乃指形体生命；“修性”即修养心性，“修命”即炼养形体生命。关于“性命双修”，在《悟真篇·外篇》中，吸取禅理以言修性之法，说：“此恐学道之人不通性理，独修金丹，如此，既性命之道未修，则运心不普，物我难齐，又焉能究竟圆通，回超三界？”因此引禅理以炼心，“以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性，遗其幻妄而归于究竟空寂之本源矣。”张伯端重视修“性”，但他认为“命之不存，性将焉存？”故而修炼理应先修命，由“命”入“性”，求本源真觉之性。又，张伯端撰有《悟真性宗直指》及《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》，其中对“性命学”及“性命双修”多有更为深入而具体的释解。如《悟真性宗直指》中说：“真心之心，万物一体，无分彼此。无一物非我心者，不着于空也。无一物是我已者，不着于色也。不着于空，不着于色，一心而已，即是一性”<sup>①</sup>。“戒定慧者本乎一性，光明照者本乎一日，一尚非一，三复何三，三一俱忘，湛然清静”<sup>②</sup>。《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》中谓：“心者，神之舍也。心者，众妙之理，而主宰万物。性在乎是，命在乎是。若夫学道之士，先须了得这一个字，其余皆后段事矣”，“精气神之所以为心用者，心静极则

① 《三界惟心颂》。

② 《戒定慧解》。

生动也，非平日之所谓动也，用精气神于内动也。精固精，气固气。神亦可谓性之基也。性则性，而基言之，何也？盖心静则神全，神全则性见，又一言以蔽之曰，静，“神返于心，乃静之本”<sup>①</sup>。又以“神”有先天之“元神”与后天之“欲神”，“元神”为先天以来一点灵光之性，“欲神”为形而后有气质之性，“元性微，而质形彰”，气质之性，遇物生情。“百姓日用，乃气质之性胜本元之性；善反之，则本元之性胜气质之性。以气质之性而用，则气亦后天之气也。以本元之性而用之，则气乃先天之气也。一旦反之矣，自今以往，先天之气纯熟，日用常行，无非本体矣。此得先天制后天，无为之用也”<sup>②</sup>。又说：“元神见，则元气生。盖自太极分，禀得这一点灵光，乃元性也。元性是何物为之，亦气凝而性灵耳。故元性复而元气生，相感之理也。”<sup>③</sup>“元神见而元气生，元气生则元精产矣”<sup>④</sup>。又指出践行须知，下手养性功夫，务必收神存心，否则无所养；收神存心，则元性彰露，元气生矣<sup>⑤</sup>。元性即神，“神者元性也”。“神凝于精气之内，精气本相依，而神亦恋之。……神者，精气之主，交会采取，至于行火，无非以神而用精气。……神融于精气。精气神合而一，而阳神产矣”（《凝神论》）。综上则可领会，张伯端所倡导的“性命学”，追其意旨根柢，实即阐明“性”者神也、“命”者气也；修“性”即养“元神”，修“命”即炼“元气”也。

南宋、金时期，终南王重阳以“三教圆融”、“识心见性”、“独全其真”为宗旨，在山东创立全真道教。在修持方面，重“性命学”与内丹炼养。在他所订立的《重阳立教十五论》中，多处切入生活论及修持“性命”之要。如《学书》中说：“学书之道，不可寻文而乱目，当宜采意以合心，舍书探意采理，舍理采趣，采得趣则可以收之入心。久久精诚，自然心光洋溢，智神踊跃，无所不通，无所不解。若到此，则可以收养，不可驰骋耳，恐失于性命”。《论降心》中说：“凡论心之道，若常湛然，其心不动，……若随境生心，颠颠倒倒，寻头觅尾，此名乱心也，速当剪除，不可纵放，败坏道德，损失性命”。《论炼性》中说：“理性如调琴，弦紧则有断，慢则不应，紧慢得中，琴可调矣。又如铸剑，钢多则折，锡多则卷，钢锡得中，则剑可矣。调炼性者，体此二法，则自妙也。”《论混性命》中界定“性”、“命”说：“性者，神也。命者，气也。性若见命，如禽得风，飘飘轻举，省力易成。《阴符经》云：‘禽之制在气’是也。修真之士，不可不参，……性命是修行之根本，谨紧锻炼矣。”又《重阳真人授丹阳二十四诀》中记载，王重阳在回答弟子马丹阳提问时说：“宗者是性也，祖者是命也，名曰祖宗”；“性者是元神，命者是元气，名曰性命也”；“根者是性，命者是蒂也”；“神者是龙，气者是虎，是性

① 《心为君论》。

② 《神为主论》。

③ 《气为用说》。

④ 《精从气说》。

⑤ 《下手功夫》。

命也”；“铅者是元神，汞者是元气也，名曰铅汞”；“冥者是命，主旨是性也”；“龙者是性，肾也，蛇者是心中嘉炁也，是不离性也”；“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。”最后归结说：“心生则性灭，心灭则性现也，心灭者是宝。经云：诸贤先求明心。心本是道，道即是心，心外无道，道外无心也。”王重阳虽重“性命双修”，但在修行程序上却主张先性后命，强调“明心见性”为修持要旨，史称内丹道北宗。王重阳的弟子、道教全真龙门派开创者丘处机，在所著《大丹直指》中也表述了他对内丹修持与“性命学”关系的见解：“金丹之秘，在于一性一命而已。性者天也，常潜于顶；命者地也，常潜于脐。顶者性根也，脐者命蒂也。一根一蒂天地之元也，祖也。……顶中之性者，铅也，虎也，水也，金也，日也，意也，坎也，坤也，戊也，姤女也，玉关也；脐中之命者，汞也，龙也，火也，根也，月也，魄也，离也，乾也，己也，婴儿也，金台也。顶为戊土，脐为己土，二土为圭字，所以吕仙翁号刀圭也。只是性命二物，千经万论只此是也”。这里是指内丹修炼时，“性”潜在于头顶，“命”潜在于腹脐，为新生命（阳神）之原也。当王重阳的弟子们弘传丹道北宗于金元统治的北方时，张伯端的丹法继承者们亦传播南宗丹法于南方的南宋统治区，其宗师中之佼佼者，当数世称“紫清先生”的白玉蟾，他对修炼“性命”的法理，亦多阐发，如所著《紫清指玄集·性命日月论》：“性命之在人，如日月之在天，日与月合则常明，性与命合则长生。命者因形而有，性则寓乎有形之后，五脏之神为命，七情之所系也，莫有不害吾之公道。禀受于天为性，公道之所系焉。故性与天同道，命与人同欲，命合于性，则交感而成丹，丹化为神则不死”。又《海琼白真人语·东楼小参》说：“气者形之根，形是气之宅，神者形之具。神即性也，气即命也。心静则气正，正则全气，全则神和，和则凝神，凝则全宝结矣。施肩吾曰：‘气住则神住，神住则形住，必也。’忘其情而全其性也，性全则形自全，气亦全，道必全也。道全而神则旺，气则灵，形可超，性可彻也。”丹法虽有南宗、北宗之别，但皆以“性命双修”为法则，白玉蟾既阐发钟吕丹道之法理，亦肯定“性者神也，命者气也”，养性者以道全神，修命者以炼气延命，性命圆通，形神俱妙，则与道合真。南宋元初，有道教学者李道纯，兼谙南、北宗丹法，并融通三教之旨，他以修道（或曰修丹）为主体，摄释家“圆觉”之学以为修性之用，融儒《易》以为明悉造化和通变之用，作《中和集》，创立“性命”兼达之丹道中派。在《中和集》卷三《全真话法》中说：“炼丹之要，只是性命两字，离了性命便是旁门，名执一边谓之偏枯。祖师云：‘神是性兮气是命’，即此义也。”《中和集》卷四《性命论》中说：“夫性者，先天至神一灵之谓也。命者，先天至精一气之谓也。精与性，命之根也。性之造化系乎心，命之造化系乎身。见解知识出于心也，思虑念想心役性也。举动应酬出于身也，语默视听身累命也。命有身累则有生有死，性受心役则有往有来。是知身心两字，精神之舍也，精神乃性命之本也。性无命不立，命无性不存，其名虽二，其理一也。……修命者不明其性，宁逃劫运？见性者不知其命，未

后何归？仙师云：‘炼金丹不达性，此是修行第一病；只修真性不修丹，万劫英灵难入圣。’诚哉言欤！高上之士，性命兼达，先持戒定慧而虚其心，后炼精气神而保其身。身安泰则命基永固，心虚澄则性本圆明。性圆明则无来无去，命永固则无死无生。至于混成圆顿，直入无为，性命双全，形神俱妙也。”这番阐发，展示了道教“性命学”的实质性法理要旨。《中和集》不仅填平了南、北宗间的沟壑，而且拆除了三教之间的樊篱，完成和规范了道教体现在内丹炼养方面的“性命”观与“性命双修”法理。

明清时期，道教的“性命说”虽说已广泛运用于养生的动（如内家拳技）、静（如气法）功法，然而炼养士们热衷阐发且更趋微妙的仍是修丹之术。其中比较聚焦于“性命”的著作，我以为在明代当数《性命圭旨》中的《性命说》（传为尹真人弟子撰，不详姓氏），在清代当数悟元子刘一明所著《道书十二种》中的《参同契经文直指》、《悟真直指》、《修真后辨》与《悟道录》。从总的旨趣来看，《性命圭旨·性命说》基本上是承前人的说法，再次认定“性命”的含义、“性”与“命”的不相离性以及“虚空本体”的永不坏灭性。说：“何谓之性？元始真如，一灵炯炯是也。何谓之命？先天至精，一炁氤氲是也。然有性便有命，有命便有性，性命原不可分。但以其在天则谓之命，在人则谓之性，性命实非有两。况性无命不立，命无性无存，而性命之理，又浑然合一者哉。”“详言命而略言性，是不知性也，究亦不知命。……详言性而略言命，是不知命也，究亦不知性。岂知性命本不相离，道释原无二致。神气虽有二用，性命则当双修也哉。”又说：“生之理具于命”、“觉之灵本于性”，“天穹圆而藏性，地穹方而藏命。稟虚灵以成性，中天地以立命。性成命立，其中有神。命带元气，性根元神。潜神于心，聚气于身。其中有道性，有气质之性，有天赋之性；命有分定之命，有形气之命。君子修天赋之性，克气质之性；修形气之命，付分定之命。分言之则二，合言之则一。其中有理，是以神不离气，气不离神。吾身之神气合，而后吾身之性命见矣。”在此理论基础之上，进而论及炼养士所修者为“虚空之真性命”，亦即所谓“虚空本体”。认为，从事“导引”者以形骸为性命，“炼神”“炼气”者以神气为性命，“修性”“修命”者以性命为性命，“皆不惟无益于性命，而且有害于性命，不得性命之真良，可叹也。”认为“人在母腹，呼吸相含，是以母之性命为性命，而非自为性命。至于出胞断蒂，而后自为性命，然亦非真常之性命也。必于自为性命而养成乾元面目，露出一真灵，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，再造乾坤也。”即从“自为性命”修炼为“真常性命”（虚空本体），可与太虚同体，这便是性命之说的极致了。在清代乾嘉时期，全真道宗师刘一明，通研三教经典，精谙丹道奥秘（特别服膺《悟真篇》）。他潜心修持，砥砺“性命”功法；释解修真古经（如《阴符》、《参同契》、《黄庭》、《悟真》），多有阐发。对“性命”之道，他认为：“性命之道，造化之道，生生不息之道。推其道源，盖自虚无中而生一气，自一气而生天生地。”（见《悟真直指》卷二）也就是说，性命之道、造化之

道、生生不息之道皆同源于一气之运化。对“性命双修”之说,他认为:“性为阴,命为阳,金液大丹,乃取真阴真阳同类,两弦之气,和合而成。若修命而不修性,或修性而不修命,是孤阴寡阳,大丹不结。但性有性之作用,命有命之作用。性为法身上事,命为幻身上事,温养两般作用,大有不同,所谓工夫还要两段也。修性之道,乃无为之道,无为主静,不假施为。……至于修命之道,乃有为之道,有为主动。……增者,增其直知之不足,择善固执是也;减者,减其灵知之有余,黜聪毁智是也。增至于无可增,减至于无可减,性定命凝,真种到手,方为妙绝,此性命两般作用”。<sup>①</sup>也就是说,修性命“无为”主“静”,属法身上事;修命“有为”主“动”,属幻身上事。又认为修“性命”,必须下穷理工夫以辨识“真假性命”;“特以性有天赋之性,有气质之性;命有天数之命,有道气之命。天赋之性,良知良能,具众理而应万事者也;气质之性,贤愚智不肖,秉气清浊,邪正不等者也。天数之命,夭寿穷通,富贵困享,长短不一者也;道气之命,刚健纯粹,齐一生死,永劫长存,天地不违,阴阳不拘者也。天赋之性为真,气质之性是假;道气之命是真,天数之命为假。真者先天之物,假者后天之物。先天在阴阳之外,后天在阴阳之中。此真假不同,性命有异。修道者若知修天赋之性,以化气质之性,修道气之命,以转天数之命,性命之道得矣。且性者,心之所生,心为神舍,心明则神清,神清则性定,所以道性之造化系乎心。命者,人之一叩,叩则必应,应则气活,气活为命蒂,人即身也,所以道命之造化系乎身。命属他家,性属我家,先求他家不死之方以立命,后求我家原有之物以了性,身心不二,性命一家,而性命俱了。”又说:“无欲以观其妙,妙即是性。……男女构精,万物化生即是命。恍惚中物,杳冥内精即是命。地逢雷处见天根,天根即是命。有欲以观其窍,窍即是命。穷得此性命,方是知性命;知得此性命,方能修性命。”<sup>②</sup>对“性命双修”之道,刘一明以修持的口气写下了这样的断语:“吾愿成道者,未修性之先,急需修命;于了命之后,急需了性。阴阳并用,性命双修。自有为而入无为,至于有无不立,打破虚空,入于不生不灭之地,修真之能事毕矣。”<sup>③</sup>

以上,从养生学角度,对“性”、“命”的词意、源起以及“性命双修”法理的形成与发展,概略地作了表层性论述。道教“性命学”文浩义奥,玄言隐语遍于篇章,它的成就,历经了长时期复杂而曲折的过程。这体现炼养士们为解开生命之谜和开拓养生保健、长生久视的途径,在探索性思维与实验方面付出了巨大的精力,同时也体现了他们在传承方面的审慎。笔者返嚼在阅读有关经籍中留下的印象,既感其底蕴幽秘,同时也感觉其底味深长。故而不揣浅陋,略申浅见,凸显道教性命学的特色与非物质

① 《悟真直指》卷三。

② 《修真后辩》卷下。

③ 《修真九要》。



性文化价值:

(一)道教性命学的法理特色:道教自开创肇始,便以道家“自然”之道与神仙家“方仙”之道为根基,以乐生、重生的义理为宗旨,营构其养生益寿的法理体系。在近两千年的社会思潮影响下,融摄社会流传的养生理法与“性命”哲理,以“重生”理念为中心,建构了道教的“性命学”与“性命双修”的持行法则。它虽然与社会诸家(特别是儒释道)有着一定的思想联系,但它却保持着道教的特色。比如,道教宗仰道家学说,但道教性命说却并不吸摄《庄子》的齐寿夭之论,而是倡导重生、长生的义理;道教崇尚道家顺应自然之说,但在其内丹炼养理法上,却讲究逆反自然,还原于本真。儒家《易传》的哲学思想,为道教所宗仰与融摄,但道教性命学却对其中的“天命之谓性”的观念,保持相当大的距离,认为人性的本原、善恶、命运皆非“天”定,“人性”乃自然资质生成的,自然元气为其本原,且人性之初并无善、恶之禀质,所谓善、恶是后天形成的,而“命运”乃是“不知所以然而然”<sup>①</sup>。进而更是否认“天命论”,倡导“力命论”,认为“我命在我,不属天地”,依靠自己的能力与行为,决定自己的命运。道教虽吸摄佛教禅学中之法理,以有助于自身“修性”之深入,但道教“性命学”却坚持“性存于形”,重神“修命全身”之理法;道教虽尊重禅宗自我觉悟的修行之路,但道教“性命学”却坚持其以自身精气神为“三宝”的自我炼养功法。此类事例甚多,总的来说,道教“性命学”坚持“根基”主流与“修行”宗旨的原则始终不变,凸显了其传统的特色。

(二)道教性命学的修持法则亮点:在历史上,从神仙家、方仙道、炼金士、到气法及丹道的炼养者,为探索益寿与长生之道,走过了漫长而曲折的历程。他们曾热衷于海上求仙、深山采药;他们曾假求金石不朽之精,以自固其身;他们曾关注物类的变化现象,探求物类的变化规律,从而设想以蝉蜕而更生为新的生命;他们也曾苦炼服气胎息、辟谷咽津,企与龟鹤同寿等等。在不懈地探索中,逐渐营构出了道教性命学的原理与“性命双修”的法则。生命的主体在于形体,存活的关键在于“心”、“身”,即“性”与“命”,亦即“神”与“气”。认为心性的清静、平衡与形体器质和功能的健全,才是整体生命完好的唯一标准;“性”和“命”任何一方的薄弱、失衡,都会引发对整体生命的损害。在修养中,必须以道性理智控驭己身精气神的运化,遏制情欲不利的损耗和“心性”与“形体”的失衡,使“性”“命”平衡、协调,健全合一。与以往求仙、修炼的方术相比较,显然这种既关注心理保健也关注生理保健的养生法则,是最合理、最实际和最有效益的养生法则。我以为,道教所开创的炼养“神”、“气”(性命双修),灭“情”复“性”,健全形体的炼养法则,是道教“性命学”的特色中的亮点!

(三)“性命双修”的程式阶段性与意义:道教“性命学”源远流长,“性命双修”法则到唐宋道教清修派内丹术行世时,其修炼运作程式才逐渐完成和规范。其程式基

<sup>①</sup> 《庄子》。

本上分四个阶段,即:筑基阶段;炼精化炁阶段;炼炁化神阶段;炼神还虚阶段。这四个阶段循序衔接,但就其蕴涵,又可分着两个层次,即“筑基”与“炼精化炁”为基础阶段;“炼炁化神”与“炼神还虚”为高层阶段。就功法而言,前者为养生之术,较重修命;后者乃进而修仙之法,重在修性与结丹。前者运用调神、调息、调精,达到精满、气足、神旺的健强境界;后者经过“炼炁化神”、“炼神还虚”,达到“药逢气类方成象,道在希夷合自然,一粒灵丹吞入腹,始知我命不由天”<sup>①</sup>。寻文解义,我以为此功法程式是养生之学与仙学的链接,结合而为炼养长生久视之道的整合。首先,基础阶段的意义在于调适生命根本要素精气神,激活人体内自我均衡、自我补益、自我修复、自我完善的潜在能力,宁静心性,健全形体,焕发生命活力。这对于我们每个人都是可运用的、有益的养生之术,有着普遍的保健意义与价值。至于高深的修仙长生之道,则颇为玄奥而神秘,法诀隐晦,理解与运作均非易事,只有少数坚毅修持者能行之不懈不怠,其体验与成效,亦如人饮水,冷暖自知;至于不入此幽境者,则只能是“虽不能至,心向往之”而已。虽然如此,古往今来不少坚持“我命在我”的信念和“性命双修”法则的清修者,已经创造了不少有益人生的业绩,鼓励和启迪后人发掘生命者,只要能与时俱进,融摄现代生命科学知识,则肯定能使道教养生之学出现新的景象。

(四)道教性命学在我国传统生命哲学中的地位与价值:在我国学术史上,关于“性”、“命”哲理以及养生益寿的方术,早已集汇形成为丰富多彩的生命学体系。其中,儒家以存心养性、修身立命为宗,教人顺性命以还造化,释家重明心见性,以修性为宗,教人幻性命以超大觉,皆偏重阐理说教。道家与道教则本老氏之教,主修心炼性,性命双修而得益寿、长生。道教注重虚实并务,建构了“性命论”的理论基石和“性命双修”的法则,更是建构了运作的程式阶段与方术,这类养生方术,包括:丹道、服气、导引、胎息、吐纳、行气、辟谷、守一、心斋、服药、存思、针灸、内家拳技、房中、叩齿、崇百药等等,组成一个多方面的疗病、强身体系。这是我国其他学派及宗教所望尘莫及的。特别是“我命在我”与“性命双修”的理念与法则,体现了中华民族自强不息的民族精神及以人为本、热爱生活的文化精神。我以为堪称中华传统“养生学”的代表。西方生命科学多从物质性基因与物质运动论生命本原与形体生命发展;而道教的生命学则从“先天”以及“后天”的体内“静气神”论生命本原与发展。两者入手各异,文化韵调亦迥然有异;然而,识其“本”彼我各有所长,识其“末”则是非斯起,如能息纷交融,则必能出现新成就,更好地为人类健康与长寿服务。

<sup>①</sup> 《悟真篇》绝句第五十四。

## 第五节 道生旨

道教含蕴“仙学”，是一种从义理到修持，从心理到生理，挑战“命运”与生命极限的信仰。

宋张君房辑《云笈七签》第八十八卷《仙籍旨诀》中，收载有谷神子裴铡述《道生旨》及栖真子施肩吾述《养生辨疑诀》。皆本生道合一说、阴阳五行说、精气神说以论述“生之所由”、“道之根本”。阐述了对人体生命之精神与形体的形成来由与可望长生的旨诀。

此类属于“仙学”的义理旨诀，广泛散布于《道藏》中的养生修仙典籍，历来为炼养者所关注、体验、感悟与守持，可以说是修仙之道的枢要之论。是以循文思义，择要略加阐释。

关于立论问题的提出，《道生旨》说：

钟陵郡之西山，有洪崖坛焉。侧有栖真子杨君，知余有道。诣予请述道生之宗旨。予曰：“子不听《西升经》云：‘人徒知天地万物，而不知生之所由。’又曰‘吾与天地分一气而治，自守根本，非効众人。是知修道之士，若不知生之所由，道之根本，则茫茫然罔测道之来矣。欲求长生，先修所生之本。子能晓耶？’”

在问道者恳请誓戒、再拜具词之后，谷神子语以“生生所由”。亦即晓以人体生命结构形成之根本由来。《道生旨》说：

子既诚恳如是，予当语子生生所由。人之根本者，男精女血既凝，有道自然而生。为水一点，今膀胱之水，是其余也。水中有气，郁郁然未有所著，歛然感天地。纯阳真精之华入于气，而相依凭，气遂养之，是谓之神。……水中纯阳真精之华，生为二，肾也，以应阴阳之数。遂隔水擎捧其神与气，乃得炁与肾神之灵，是谓气为母，神为子。道干既育，万物成体。子母既长，不可同处，须放其子之造化，成其窟宅，然母亦安矣。神又须物引而离其母，乃借水之两点气，如肾之数。神以阳光，守而凝之。然又虑水之盛，兼五行不足，无以成物，而假土来克其水，虚土克其水尽，又假本来克其土地。虑木克其土尽，又假金来克其木，虑金克其木尽，又假火来克其金，火若克其金尽，即内以水救之，是谓转相生，转相制，成物，是谓人之眼。眼者，与天地合体，五行足矣。所以眼当中黑水也，次黄土也，次青木也，次白金也，次赤火也，其事明也。五色即成，阳神乃寄光于其上，是谓神光焉。眼之位属肝者，缘光明如日，日出东方，肝在东方而属木，故肝脏得而管之。《黄庭经》云：“肝神龙烟字含明。”注云：“日出东方。故曰含明，神者纯阳

也。”势长飞动，如天之日月而转动也。其眼渐上升，须照烛其外，为神之枢机，而神则合居其内，而主其中，神专盼其眼，渐渐不觉已离其母，若眼者只要引神而离其母，后居外与神相应，不可附其眼，则依前不成造化矣。其气母虽离其子，终须养其子，成长安稳，若中途而废，则彼此不能安矣。即需假木来生火，是为心焉。使心而盛其神，心之内空方寸，乃受神而居，其神曰灵也，故心为灵台。神是阳也，心为火焉。故神得而居其内，盖水流湿，火就燥之义。道书曰：心为神之都是也。所以心灵于诸脏者，缘神之故，非心独能灵焉，若无神之在内，则与诸脏何异？但缘心属阳之故，势多飞动，因兹便乃不得停尔目，但确然而定其神，则心亦不动矣。盖须修道习熟，不然者大难不摇动其心耳。其次肝、肺、脾、六腑、五体、九窍、毛发之类，皆神得而造化焉。盖取眼之规则耳，即眼为五脏之苗也。如此三九二百七十日，则应阳之数极，人之体备具矣。

谷神子所讲授的“生之所由”，即以“气”为生命本原，以气为母，气生神，神为子，“气”与“神”因阴阳消长、五行生克的造化而自然生成的生命形体。其中亦融摄有儒学“天人相通”、“人副天数”<sup>①</sup>的理念，并磨合《易》学阴阳消长变易之“数”，据之以言形体器官等的形成、属性与功能。谷神子宣称，知晓了人体的“生之所由”，尔后才可探求修道的根本之路。谷神子在后文中讲述了修道之旨诀：

……今言心为气马，但意到则气到，今人或偶使气到诸处，则不解到根本，从来相合处耳。修道之士不可不留意焉。脾去肾近者，若眼中黑与赤远矣，足可明之。其“神”虽都于心，亦寄位于“精”中，养其体，润其性，保其骨髓，使其坚强，人之寿考，神亦得久安于人体中系。……举世人皆为好“道”修“道”，不知“道”是何物而修耶？……至“道”一字，则懵然不会，或云“虚无自然”、“修心行善”，竟不知其旨也。既不知之，则向何门而修哉？殊不知“道”水也，在人身曰气也。所以云道生一，盖水藏也。一阴一阳谓之道，盖水火也。一阳既去，一阴亦散，是不成道也，人须死矣。夫天地生于道，盖浮世界耳，是谓道去则人死，水干则鱼终。所以阴气为母者，是内阴之根本，非外阴邪之气也；所说阳神者，是纯阳之精英，是元神也，非五藏诸体之神也。元神能生其三魂七魄及诸体之神尔。……以肾为阴之都，心为阳之都，凡生化，先从阴而入阳，是万物从湿而生也。盖精亦从肾中而出，其亦从肾中而成，是不离肾脏耳。大约心之元神，俱借其体而共治之，三魂亦助成尔。但专为害者，乃七魄三尸勾外阴邪之气而贼身，往往神气多不敌，则人死矣。人死则三尸七魄畅焉。夫元神君也，尸魂之类亦臣耳，若狡蠹之臣乱其国而迫其君也。若修养其气，壮其神，则七魄三尸终不能胜，寿自长生耳。

① 董仲舒《春秋繁露·人副天数》。

循文思义,我以为此段文字,谷神子讲的意旨是:“道”即“水”,在人身则化为“气”。“气”分阴阳,即水、火。阴气是形体之母,是内阴的根本,阳神是纯阳之精,即元神。肾为阴之都,心为阳之都,凡生物之造化,皆从阴入阳,是以知形从湿水而生。但阴邪之气则贼害人身,若神气不能抗拒,阳去阴亦散,则人死矣。因之,若养其气、壮其神,阴邪之气不能贼身,自然也就能长生了。这里讲述了生死的根本因素在神与气、心与肾,养气、壮神是修长生的要旨。后文则进而言形神与气的关系:

夫人若知神之所主,子母运行,则修身了达之门可见矣。若无所主,但任呼吸喉中,主通理脏腑、消化谷气而已,终不能还阴返阳,填补血脑。又众人之呼吸与真人之呼吸殊矣。《南华真经》云:“众人之息以喉,真人之息以踵”。注云:“从根本中来”。又云:“其息深深”。此其义也。岂容易哉。若但信其自呼吸,未有得道哉。夫一呼一吸,不得神宰则不全其呼吸耳。真人曰:“若神能御气,则鼻不失息”。斯言至矣。又能咽其津,以意送之至气海中,则直灌其灵根矣。……即自见神与体元气配合之根由,则了然无二物,知神与真气同体,假名则一存一想,归其真矣。此所谓深根固蒂。夫复气者,复于本生之处,如《周易》䷗卦云“一阳生五阴之下”,若还丹之义,非状与服也,其义明矣。天为受气之始,气是有形之根,气不得形,无因而立,形不得气,无因而成,二物相资,乃能混合。圣人知外用之无益,所以還元返本,握固胎息,洞明于内,调理于中,取元和大朴,不死之福庭。夫神和则可以照彻于五脏,气和则可以使用于四肢。道经云:三月内视注一心、守一神,则神光化生,缠绵五脏。凡人劳神役役,无一息驻于形中,而希长生,不亦远乎?……至人之用,莫妙乎神,虚无之中有物谓之神,窈冥之中有精谓之气,吁,其神与气,来既恍惚,去无朕兆,其来也则难,其去也甚易,是以圣人悲痛而惜之。于戏,世人何容易而驱其气也。不知形者不可与言气,不知炁者不可与言神,知神者则资道矣。《易》曰:“精炁为物,游魂为变。”变易不节,人不长生。所以王母有金珰玉佩之道,轩辕行内视返本之术,不可不信之。吁,万物有终,而天地长久,人民有死,真人长生,乃俱阴阳交感之气矣。人能守阴阳,阴阳亦能守人矣。天地不死,而人自死,化腐于其间哉。夫崩墙毁堞,土能填之,老木衰果,以枝接之,破车漏船,木能补之,折鼎穿釜,铁能固之,人遇衰老,返神活之,皆上仙,成败之言,不可不知也。夫阳丹可以上升,阴丹可以轻举。阳丹即大还之丹,阴丹即是内修返本之理。黄帝问道于广成子,广成子曰:“无劳尔形,无摇尔精,少思寡欲,可得长生。”夫道之最,以精为根,以炁为蒂。经云“耽养灵柯不复枯”。夫含真之道,御养之术,诀之在口中,不传之于笺翰也。但能寂然不动,感而遂通,泯灭万虑,久久习熟,用晦而明,必得道矣。

上文大意,言:气是有形之根,气不得形,无因而立;形不得气,无因而成。形气相

为资源,乃能混合。至人之用,莫妙乎神,虚无中有物谓之神,窈冥中有精谓之气。神和则可以照彻五脏,气和则可以使用四肢。是以,不知形不可与言气,不知气不可与言神,知神则资道矣。又言:人有衰老、死亡,而能“返神”则可以延续生存。何谓返神?修丹也。阳丹为大还丹,阴丹为内修返本之理。勿劳尔形,勿摇尔精,少思寡欲,可得长生。真道之口诀,不著于纸笔,关键在践行与体悟,久久修持,用晦而明,必得其道。

《云笈七签·仙籍旨诀》中又收载有唐代栖真子施肩吾撰《养生辨疑诀》。主要内容在于强调“修道者先须正源”,倘若背正源而邪究,必终无摄养之效。文曰:

一炁无方,与时消息,万物生死,共气盛衰。处自然之间,而不知所以然而然,其所稟习,在覆载之下,有形者先须知其本,知其本则末无不通。修道者先须正其源,则流无不应,若弃其本而外求,背其源以邪究,虽殫尽百家,学穷诸子,徒广虚论之功,终无摄养之效。……今历观世间好道之流,不可胜数,虽知恬淡以自守,全不知恬淡之中有妙用矣,虽知虚无以为理,全不知虚无之中而无不为矣。若不知虚无、恬淡妙用之理,徒委志于寂默之间,妄作于形神之外,是谓无益之用,非摄生之鸿渐也。且神由形住,形以神留,神苟外迁,形亦难保。

上文强调养生之道,重在恬淡、虚无之妙用,务必致力于形神之修养,如若妄作于形神之外,致使形不留神,神不住形,则形神俱难保全。下文则具体举出外求与邪究之弊:

抑又服饵草木金石以固其形,而不知草木金石之性,不究四时顺逆之仪,久而服之,反伤和气,远不出中年之内,灾害俱生。……吾自童年至于暮齿,见学道之人已千数矣。服气绝粒者,驱役考召者,清净无欲者,修仙炼行者,如斯之流,未有闻其不死者也。……今世人学凡间之事,犹有成与不成,岂况妙本玄深,昏昏默默,胡可造次而得之。……夫服气绝粒者,道家之所尚,人苟得之,皆有不食、轻举之効,便自言肠胃无滓,立致云霓,形体获轻,坐希鸾鹤。采饵者,复以毛女为凭。呼吸者,又以灵龟作证。曾不知真炁暗减,胎精内枯,犹执滞理于松筠,守迷端于翰墨,良可嗟矣,宁不怪乎!至于驱役考召之流,盖是道中之法事,研讨至精,穷其真诘,诚为身外之虚名,妄矣。且元和之气,非时长而有之,未有此形,天地之间已有之矣。《经》曰“先天地而生”,即元气矣。此身有者。父母交合,施其元气,元气者,真精矣。何以明之?精留于身,则身生精,施于人则生人,移此精气,结彼元气,彼既成于形,此则受损耳。《内景经》云:“长生至慎房中急。”此在乎妙用之道,元气结之为精矣。身中之精,元气之本,能使气一溯精,移之上元、下元之中,又采新气,旬日还为精矣。如彼釜熟其物,则出之更添新者,回还无穷,天地不足为久寿矣。

上段文字，批评外求方术者不明真实法理而妄作，自炫其能，不务实际，甚可嗟叹。主张内养形神，强调以气法积精累气，留真精，又采新元气，结而添新精，回还无穷，则益寿可比天地。下续之文字，颇词意隐寓，循文揣摩，盖在倡导以三元行气之术，求得“玄珠”。

上元充满，百节自实，老者反丁，丁者反婴，斯得上元。下元，我能经络运度宽猛，是则审修我宫，神仙必得，不修我宫，死之必克。人在气，如鱼在水，沈浮东西，莫不由已。修炼经时，百节尽畅，灵若阳春，久乃自知。若有不通及疾病之处，注意中元，发火以焚之，乃自通，通则愈矣。心为绛宫，绛宫者赤色，犹火也，存心炎火，亘乎一身，非特为气道流通，抑亦销其邪也。凡欲行气之前，但焚这一度。《经》曰“广成子积火焚五毒”，五毒五味矣。五谷五味不焚之，必能壅遏气道，焚之或久，令人烦热，存之才通，即须行气。行气之法，但泯思虑，任神庐微微，元气自然遍体。……遍身之后，兀然而定。其取定之术，具载《下元篇》中，审而行之，万不失一矣。

《下元歌》：契真之道飘飘易，动不动中如有寄，那知有无可超忽，去住玄机此其义。

此篇调下元之诀，契真之要，甚不难，人自强难，飘飘犹闲暇矣。能闲暇其身，澄心绝想，三元俱通，仙则近矣，动不动者玄珠矣。谓存下元之中，作一“珠”可弹丸许大，焰焰然，如动又不动，动中寄者，注意于下丹田之中有炁海，使炁细细于海，绕珠四合，炁入足动中寄，有其珍珠矣。中元注下元之珠，元炁乃定，定则外炁不入，内气不出，兀然与天地同和，命无涯矣。天地自倾，我长自然矣。

《后序》：……其大要在乎泯机，机绝则炁不召而至，不谋而成，躬自行之，一神效，今为注解，庶无后迷。

此段文字，意在揭秘和倡导气通三元以炼“玄珠”（早期内丹之称，如唐至一真人崔希节《入药镜》）。上元充满，百节自实，老者返丁，丁者返婴；中元行气，销其壅遏，自然元气遍体；下元取定，要在泯机，澄心绝想，三元俱通，仙则近矣。

宋张君房辑《云笈七签》，其中《仙籍旨诀》卷，只收载《道生旨》和《养生辨疑诀》两文。揣摩其用意，可能在于，前文主旨重在“正源”，后文主旨重在“辨疑”，前者“立”，后者“破”，一方面是正本清源，另一方面是排除邪妄作，有所破，有所立，从而倡导内养己身神气，以炼“玄珠”之道。所谓“道生旨”，即在于阐扬：有道则生、修道则益生、生道合一则长生的意旨。正如《老君内观经》所说：“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。”张君房以上述二文作为仙籍旨诀的标本，代表宋以前修道法理之征略。笔者现在亦择此二文之要处加以标点、简释，亦意在借重谷神子、栖真子之大作，使今人能鸟瞰古炼养

士信行的一般养生法理。古人所创造的形形色色的养生方技与“生道合一”的理念，乃是过去历史文明的产物，皆有着旧时代文明的烙印与历史条件的局限性，现代人处于科学昌明的新时代，对传统的养生文化，自然要去粗存精、去伪存真，毫不迟疑地吸取当代新的科学知识，在新的历史下创新养生法理，与广大民众共铸益寿延年之路，淬火人生。

养生之道，微妙玄奥，有许多疑难，尚在等待科学的回答。

## 第六节 生死说

世界上凡是生活着的人，有谁不关爱自己的生活？有谁不畏惧死亡？恋生惧死是人之常情，俗话说：“蝼蚁犹且贪生，何况人乎？”故而“生”与“死”乃是人们所最为关切的问题。

我国古代，诸子百家的先知们，很早便已开拓了生命哲学的范畴，抒发了各具特色的见解。古代经籍告诉我们，远在春秋战国时期，儒家学派的孔子，道家学派的庄子，都曾谈到对“生死问题”的宏观理性认识。比如《论语》记载：

敢问死，子曰：“未知生，焉知死！”<sup>①</sup>

曾子有疾，召门弟子曰：启予足，启予手。《诗》云：“战战兢兢，如履薄冰。”而今而后，吾知免夫。小子！<sup>②</sup>

死生有命，富贵在天。<sup>③</sup>

孔子答学生之问的意思是：我既不知道“生”之原始，又哪里知道“死”之所终呢？曾参回答弟子问疾，感慨地说，我活得太累、太揪心了，死以后就可经免去这些劳累和揪心了。归根结底，儒家认为死生为天命所决定，提倡“畏天命”的儒家，听“天”由“命”而已。

战国时期倜傥不羁的庄子，在其所著经典《庄子》中，以自然论和“齐生死”的观点谈到对生死问题的看法，意义十分丰湛。比如：

一受其成形，不化以待尽。与物相刃相靡，其行进如驰，而莫之能止，……人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒（昏昧意）乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？<sup>④</sup>

① 《先进》。

② 《泰伯》。

③ 《颜渊》。

④ 《齐物论》。



天下莫大于秋毫之末，而大山为小，莫寿于殇子，而彭祖为天。天地与我并生，万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？即已谓之一矣，且得无言乎？<sup>①</sup>

予恶乎知说(悦)生之非惑邪！予恶乎知恶死之非弱丧而不知者邪！丽之姬，艾封人之子也，晋国之始得之也，涕泣沾襟；及其至于王所，与王同筐床，食刍豢，而后悔其泣也。予恶乎知夫死者不悔其始之蕲(芬芳意)生乎！<sup>②</sup>

昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与！不知周也。俄而觉，则遽遽然周也。不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？周与胡蝶，则必有分矣。此之谓“物化”(万物运化意)。<sup>③</sup>

以上录语的意思是：人有生便有死。对于人之生，不独我昏昧不明，其实别人也不见得就不昏昧。关于人的夭寿，我以为天地和人是并存的，万物和我是一体的，一切都是“物化”之故，还有什么可说呢？任其自然就是了。世人有悦生、恶死的观念，我以为，当他不知道生活之幸福时，会觉得痛苦，当他享受到生活的幸福，他就会恋生而恶死了。人与蝴蝶，本是有区别的，可是“生”、“梦”却使人觉得没有区别，其所以有区别，乃是万物运化的变易。人的生与死也如是。

古之真人，不知说(悦)生，不知恶死；其出不诤(欣)，其入不距(拒)；儻然而往，儻然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之，是之谓不以心损道，不以人助天。是之谓真人。<sup>④</sup>

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。彼特以天为父，而身犹爱之，而况其卓乎！<sup>⑤</sup>

夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。<sup>⑥</sup>

(守圣人之道)九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻(如朝阳般光朗照彻)；朝彻，而后能见独；见独而后能无古今；无古今而后能入于不死不生。杀生者(道)不死，生生者(道)不生。其为物，无不将也，无不迎也；无不毁也，无不成也。<sup>⑦</sup>

子祀、子舆、子犁、子来四人相与语曰：“孰能以无为首，以生为脊，以死为尻(尾)，孰知死生存亡之一体者，吾与之友矣。”四人相视而笑，莫逆于心，遂相与

① 《齐物论》。

② 《齐物论》。

③ 《齐物论》。

④ 《大宗师》。

⑤ 《大宗师》。

⑥ 《大宗师》。

⑦ 《大宗师》。

为友。<sup>①</sup>

子来有病，喘喘然将死，其妻环而泣之。子犁往问之，曰：“叱！避！无怛（惊扰）化（变化）！”倚其户与之语曰：“伟哉造化，又将奚以汝为，将奚以汝适？以汝为鼠肝乎？以汝为虫臂乎？”<sup>②</sup>

彼方且与造物者为人（偶），而游乎天地之一气。彼以生为附赘县疣，以死为决疣溃痂，夫若然者，又恶如死生先后之所在。假于万物就，托于同体。忘其肝胆，遗其耳目；后覆终始，不知端倪。芒然彷徨乎尘之外，逍遥乎元为之业。<sup>③</sup>

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。且方将化，焉知不化哉？方将不化，恶知已化哉？吾特与汝，其梦未始觉者邪！<sup>④</sup>

以上所择录的《大宗师》中关涉“生死”问题的要语，其总的意旨是本着天人一体和自然物化的观念，来谈人的生死与自然物化的关系。认为人的生死如同昼夜转变一般平常，“人”劳生息死，是自然现象和必然的规律。只有守圣人之道，体觉了自然物化的变易规律，深知生死存亡为一体，有能既不知悦生，也不知恶死，心境如朝阳照彻，明朗光亮，能安时处顺，不为生死所扰，成为逍遥无为的真人。

万物一齐，孰短孰长？道无终始，物有死生，不恃其成一虚一盈，不位乎甚其形。年不可举，时不可止，消息盈虚，终而有始。……物之生也，若骤若驰，无动而不变更，无时而不移。何为乎，何不为乎？夫固将自化。<sup>⑤</sup>

庄子妻死，惠子吊之，庄子则方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：“与人居，长子、老、身死，不哭，亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！”庄子曰：“不然。是其始死也，我独何能无概然？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（恍惚）之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死，是相与春秋冬夏四时行也。人且偃然，寝于巨室，而我嗷嗷然，随而哭之，自以为不通乎命，故止也。”<sup>⑥</sup>

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。养性必先之以物，物有余而形不养者有之矣。有生必先无离形，形不离而生亡者有之矣。生之来不能却，其去不能止。悲夫！世之人以为养形足以存生，而养形果不

① 《大宗师》。

② 《大宗师》。

③ 《大宗师》。

④ 《大宗师》。

⑤ 《秋水》。

⑥ 《至乐》。

足以存生,则世奚足为哉?虽不足为而不可不为者,其为不免矣。<sup>①</sup>

生也死之徒(后续),死也生之始,孰知其纪?人之生,气之聚也,散则为死。若死生为徒,吾又何患!故万物一也,是其所美者为神奇,其所恶者为臭腐,臭腐复化为神奇,神奇复化为臭腐。故曰:“‘通天下一气耳。’圣人故贵一。”<sup>②</sup>

上录《秋水》、《达生》、《知北游》中要语,皆是本“气”为生命本原的观点立论,认为气聚则生,气散则死,生与死是相互为后续的,生是死的开始,死是生的后续;还反过来,死是生的开端,生是死的后续,如同昼夜相链接与循环一样。庄子的妻子死了,不仅不慨然悲哀,却鼓盆而歌,便是他悟觉了“气”的自然运化规律的表现情态。其生是自然而来,死也是自然而去,现实的死,也是新一轮的生。这是谁也无能违反的,如果嗷嗷然随而哭之,这就说明太不通生命的规律了。故而结论是“通天下一气耳”,通生命自然也是一“气”耳!

总之,庄子的自然生死观以及他对待人生的态度,给予了后世兴起的道教义理以深远的影响。

在我国古经籍中,医学典籍中所载有关“生死”问题的理论资源也是十分丰湛的,是我国传统生命科学的重要组成部分,对社会(包括道教)有过广泛而深远影响。其中《黄帝内经素问》和《内经灵枢》价值甚高。比如:

黄帝曰:夫自古通天(天气)者,生之本,本于阴阳。天地之间,六合之内,其气九州、九窍、五脏十二节,皆通乎天气。其生五(金木水火土),其气三(三阴寒、燥、湿;三阳风、火、暑),数犯此者,则邪气伤人,此寿命之本也。<sup>③</sup>

黄帝曰:阴阳者,天地之道也,万物之纲纪,变化之父母,生杀之本始,神明之府也。……积阳为天,积阴为地,阴静阳燥,阳生阴长,阳杀阴藏。阳化气,阴成形。<sup>④</sup>

岐伯对曰:五行者,金木水火土也。更贵更贱(生克旺衰),以知生死,以决成败,而定五脏之气,间甚之时,死生之期也。<sup>⑤</sup>

天复地载,万物志备,莫贵于人。人以天地之气生,四时之法成。……夫人生于地,悬命于天,天地合气,命之曰人。人能应四时者,天地为之父母,知万物者,谓之天子。天有阴阳,天地为之父母,知万物者,谓之天子。天有阴阳,人有十二节。天有寒暑,人有虚实。能经天地阴阳之化者,不失四时。知十二节之理

① 《达生》。

② 《知北游》。

③ 《黄帝内经素问·生气通天论篇》。

④ 《黄帝内经素问·阴阳应象大论篇》。

⑤ 《黄帝内经素问·脏气法时论篇》。

者,圣智不能欺也。<sup>①</sup>

以上语录,意在阐明:人之生,本于阴阳,阴阳是“生”的根本;阴阳乃天地之道,万物的生长、成熟皆是根由于阴阳消长规律;阴阳消长才产生变易,阳生阴长,阳杀阴藏,万物随此而有生死,阳主万物气化,阴主万物形体。五行相生相克,其生克状况定五脏气之盛衰,也决定其死生之期。人能顺应四时之阴阳,懂得生老病死的规律,便算了解了天地化齐的道理,顺应天地阴阳的奥妙,才能圣智而不惑。

黄帝问于岐伯曰:“愿闻人之始生,何气筑为基,何立而为楯,何失而死,何得而生。”岐伯曰:“以母为基,以父为楯,失神者死,得神者生也。”……黄帝曰:“其气之盛衰,以至其死,可得闻乎?”岐伯曰:“人生十岁,五脏始定,血气已通,其气在下,故好走。二十岁,血气始盛,肌肉方长,故好趋。三十岁,五脏大定,肌肉坚固,血脉盛满,故好步。四十岁,五脏六腑十二经脉,皆大盛以平定,腠理始疏,荣华颓落,发颇斑白,平盛不摇,故好坐。五十岁,肝气始衰,肝叶始薄,胆汁始灭,目始不明。六十岁,心气始衰,若忧悲,血气懈惰,故好卧。七十岁,脾气虚,皮肤枯。八十岁,肺气衰,魄离,故言善误。九十岁,肾气焦,四脏经脉空虚。百岁,五脏皆虚,神气皆去,形骸独居而终矣。”<sup>②</sup>

此段言:人之生,根基在气,得神者生。随着年岁的增长,气由弱渐盛,复由盛渐衰。气的盛衰,决定生死。神气皆去,便只空留形骸。先秦及两汉诸子百家典籍中,论及生死观的要论甚多,这里不过略举一二,借以表明道教义理中的生死观是在什么样的社会思潮氛围影响下营构起来的。

道教义理本源于道家、神仙家及阴阳五行家,从先秦出现方仙道,经两汉与传统神道设教相结合,酝酿形成为道教,在其原始阶段建构的义理体系中,便包含有“生死说”的基本内容,比如其最早的经典《太平经》中,便记述得十分明显:

第一,在观念上倡导重生轻死,珍惜生命。

凡天下人死亡,非小事也,一死,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。

第二,以“天道”的名义,强调丧贱生贵,乐生恶死。

夫天道恶杀而好生,……万物芸芸,命系天,根在地,用而安之者在人,得天意者寿,失天意者亡。凡物与天地为常,人为其王,不可不审且详也。<sup>③</sup>

……应气而动,顺四时五行天道变化以为常矣。失气者死,有气则生,万物

① 《黄帝内经素问·宝命全形论篇》。

② 《内经灵枢》。

③ 卷五十。

随之,人道为雄。故立五官,随气而兴,天道因气飞为雄。真人积气,聚神明,故道终常独行,万民失气故死。丧者为贱,生者为贵,子守道可长久,随气而化。<sup>①</sup>

天下人乃俱受天地之性,五行为脏,四时为气,亦合阴阳,以传其类,俱乐生而恶死,悉皆饮食以养其体,好善而恶恶,无有异也。<sup>②</sup>

第三,为避免天地神统断绝,为后生之人世类计,应当乐生得天心。

人最善者,莫若常欲乐生,汲汲若渴,乃后可也。……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,其有害甚深,后亦灭煞人世类也。为人先生祖父母不容易也,当为后生者计,可母使子孙有承负之厄。<sup>③</sup>

第四,道之生人,本皆精气。

道人生人,本皆精气也,皆有神也。假相名为人,愚人不知还全其神气,故失道也。能还反其神气,即终天年,或增倍者,皆高才。<sup>④</sup>

天地阴阳之精,共生万物,……阴气阳气更相摩砺,乃能相生。人气亦轮身上下,神精乘之出入。神精有气,如鱼有水,气绝神精散,水绝鱼亡。<sup>⑤</sup>

三气共一,为神根也。一为精,一为神,一为气。此三者,共一位也。本天地人之气。神者受之于天,精者受之于地,气者受之于中和,相与共为一道。故神者乘气而行,精者居其中也。三者相助而治。故人欲寿者,乃当爱气尊气重精也。<sup>⑥</sup>

夫人本生混沌之气,气生精,精生神,神生明。本于阴阳之气,气转为精,精转为神,神转为明。<sup>⑦</sup>

第五,关于人体生理及夭寿。

凡人有三寿,应三气,太阳太阴中和之命也。上寿一百二十,中寿八十,下寿六十。百二十者应天,大历一岁竟终天地界也。八十应阴阳,分别八隅等应地,分别应地,分别万物,死者去,生者留。六十者应中和气,得六月遁卦。遁者逃亡也,故主死生之会也。如行善不止,过此寿谓之度世。行恶不止,不及三寿,皆夭也。<sup>⑧</sup>

① 王明《太平经合校》卷七十三至八十五。

② 卷九十三。

③ 卷四十。

④ 《太平经合校》卷一百五十四至一百七十。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 《太平经圣君秘旨》。

⑧ 《太平经合校》卷十八至三十四。

人生备具阴阳,动静喜怒皆有时。时未牝牡之合也,是阴阳当王为生之效也。天道三合而成,故子三年而行。三三为九,而和道究竟。未知牝牡之合,其中时念之未能施也。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。老当衰,小止闭房内。天下歧之之属,人象天地纯耳,其余不能也。<sup>①</sup>

第六,学道不止,成不死之事,更入仙真之境,与皇天同形。

……善人好学得成贤人;贤人好学不止,次圣人;圣人学不止,知天道门户,入道不止,成不死之事,更仙;仙不止入真;成真不止入神,神不止乃与皇天同形。……天者,大贪寿常生也,仙人亦贪寿,亦贪生;贪生者不敢为非,各为身计之。<sup>②</sup>

继《太平经》之后,弘传于五斗米道内的《老子想尔注》,其所宣示的“生死说”的义旨,与《太平经》基本相同,特点在于以阐释《老子五千文》的方式表达;同时,处处皆本道家圣典《老子五千文》为依据,高喝“行道者生,失道者死”,广泛扩展到生死与行道、善恶、时政等多方面的密切关联,全面建树益生恶死意识。比如:

注释“以其无尸,故能成其尸”说:

不知长生之道,身皆尸行耳,非道所行,悉尸行也。道人所以得仙寿者,不行尸行,与俗别异,故能成其尸,令为仙士也。<sup>③</sup>

注释“故贵以身于天下”说:

奉道诚,积善成功,积精成神,神成仙寿,以此为身宝矣。贪荣宠,劳精思以求财,美食以恣身,此为爱身者也,不合于道也。<sup>④</sup>

注释“执古之道,以御今之有。以故古始,是谓道纪。”说:

何以知此道今端有?观古得仙寿者,悉行之以得,知今俗有不绝也。能以古仙寿者若喻,今自勉厉守道真,即得道经纪也。<sup>⑤</sup>

注释“知常容,容能公,公能生,生能天,天能道,道能久,没身不殆。”说:

知常法意,常保形容。以道保形容,为天地人容,处天地间不畏死,故公也。

① 《太平经合校》卷五十六至六十四。

② 同上。

③ 饶宗颐《老子想尔注校证》,上海古籍出版社。

④ 同上。

⑤ 同上。

人法道意,便能长久也。……俗人不能积善行,死便真死,属地官去也。<sup>①</sup>

注释“人之所畏,不可不畏。莽其未央!”说:

道设生以赏善,设死以威恶。死是人之所畏也,仙王士与俗生同知畏死乐生,但所行异耳。俗人莽莽,未央脱死也,俗人虽畏死,端不信道,好为恶事,奈何未央脱死乎。仙士子畏死,信道守诚,故与生合也。<sup>②</sup>

注释“其在道。曰余食赘行,物有恶之;故有道不处。”说:

欲求仙寿天福要在信道,守诚守信,不为贰过;……行道者生,失道者死;天之正法,不在祭赘祷祠也。有道者不处祭赘祷祠之间也。<sup>③</sup>

注释“道大,天大,地大,生大。域中有四大,而生处一。人法地,地法天,天法道,道法自然。”此处将《老子》第二十五章中原文“王亦大”改为“生大”。说:

四大之中,何者最大乎?道最大也。四大之中,所令生处一者,生,道之别体也。自然者,与道同号异体,令更相法道也。天地广大,常法道以生,况人可不敬道乎!<sup>④</sup>

注释“以道佐人主者,不以兵强天下。”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。吏民怀慕,则易治矣。悉如信道,皆仙寿矣。<sup>⑤</sup>

注释“死而不忘者寿。”说:

道人行备,道神归之,避世托死过太阴中,复生去为不亡,故寿也。俗人无善功,死者属地官,便为亡矣。<sup>⑥</sup>

据以上摘要,我们可以认定,道教最早经书《太平经》与《老子想尔注》,早在汉代便已奠定了道教“生死说”的基础。它所论涉的范畴,其一为人的生死与夭寿;其二为对人生态度;其三是对超越生命极限的遐想。其义理要旨,一是以“气”为生命本原,生命原起于精气;二是认为人生只有一次,因而人们皆悦生而恶死;三是认为“道”、“气”、“生”在实质上共为一体,生死的关键在得“道”与失“道”,故而人是能够修道而取得仙寿的。我以为,在我国诸子百家形形色色的生死观中,道教的生死观

① 《云笈七签》卷九十。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

是富有人情味,且实际而又富有想象智慧的一家。它提升了人们对生活的热情,激励了人们的求生意志。既展示了道家、道教的人文风格,边扩展了人们充满美好愿望的人生格局。在后世道教“仙学”(或称仙道)的义理发展中,其生死说的主流思想,可以说基本无大变更,只不过在卷帙浩繁的经籍中增益了些演绎、阐发与充实。对此,宋代张君房辑《云笈七签》,已有所择要归纳。为尽量客观而扼要地介绍其旨意要论,故这里亦作择录,以显示原貌:

《诸真语论》(见《云笈七签》卷八十九):

长生之本,惟善为基也。专精养神,不为物杂谓之清;反神服气,安而不动谓之静。忘念以定志,修身以安神,宝气以存精,思虑兼忘,冥想内视,则身神并一。身神并一,则近真矣。罪莫大于淫,祸莫于贪,咎莫大于僭。此三者,祸之车也。小则亡身,大则残家。

黄帝曰:圣人保命之最,莫上于身心,利害身心,岂过于善恶。……纵欲为恶,息贪为善。善者能为济俗出尘益,恶者必作败德染秽之资,故圣知无形而用者心也。形不自运者身也。……故心为凡圣之根,身为若乐之聚。

夫人受天地之气生。气之来也谓这精,精之媾也谓之灵,灵之变化之谓神,神之化也之谓魂,随魂往来之谓识,随魂出入之谓魄,主管精魂之谓心,心有所从之谓情,情有所属之谓意,意有所措之谓志,志有所忆之谓思,思而远慕之谓虑,虑而用事之谓智,智者尽此诸见者也。

《七部语要》<sup>①</sup>:

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。凡人心非不好其生,不能全其生。非不恶其死,不能远其死。

形者气之聚也,气虚则形羸。神者精之成也,精虚则神悴。形者人也,为万物之最灵。神者生也,为天地之大德。……君子养其形而爱其神,敬其身而重其生,莫不禀于自然,从于自在,不过劳其形,不妄役其神。

草木反者带甲而生,驯者守节而死。经冬之草覆而不死,在廩之粟积而不生。一溉之苗死必在后,有蠹之木死必在前。卵生者轻清生必在前,胎生者重浊生必在后。草生在英,木生在心。及草木之死也,乃英心而无异。鸟生在天,兽

<sup>①</sup> 《云笈七签》卷九十。



生乃在地。及鸟兽之死也，乃天地以同归。

晴空之中有螻蛄者，因雨而生，见阳而死。朽壤之上有菌芝者，生于朝死于夜。则知生者死之根，死者生之根。

揆天地之情，祸莫大于死，福莫大于生。是以有名之名丧我之橐，无名之名养我之宅，有货之货丧我之贼，无货之货养我之福。

《仙籍语论要记》<sup>①</sup>：

有者因无而生，形者须神而立，故有为无之宫，形乃神之宅。莫不全宅以安生，修身以养神。若气散归空，游魂为变，火之于烛，烛靡则火不居，水之于堤，堤坏则水不存。魂劳神散，气竭命终矣。

人常失道，非道失人。人常去生，非生去人。养神者慎勿失道，为道者慎勿失生。道与生相守，神与气相保，形神俱久矣。

按：辑成《云笈七签》的张君房，为北宋真宗时人，进士及第，曾任尚书度支员外郎、集贤校理、著作佐郎。也是当时天师道大师、著名道教学者。大中祥符五年（1012），奉旨率道士十人编修《道藏》，于天禧三年（1019）编修成《大宋天官宝藏》（计4565卷），为方便省览，复撮录其精要万余条，征引著名道经七百余种，摘录原文，不加论说，辑成《云笈七签》（计百廿卷，170余万字）。后因时局战乱，《大宋天官宝藏》亡佚，故《云笈七签》便成了仅存的《宋藏》精选本，不仅保存了《宋藏》中道经的主要内容，也梳理和精缩了宋以前道教义理体系的主旨概要。《四库全书总目提要》评介此书说：“类例既明，指归略备，纲条科格，无不兼谈，《道藏》菁华亦大略具于是矣。”在关于道教“生死说”方面，便记载了宋以前道教以“气”为生命本原、重生恶死、生道合一的传统义理。我们要注意到，自宋元全真道兴起，高唱三教合一，并摄取有儒、释的思想入道，致使传统道教义理在一定范畴和程度上受到影响，这反映在道教“生死观”的理念与宗教词汇上，便有明显的体现：明代道教真人尹弟子（姓氏不详）著《性命圭旨》，其中有专论《生死说》一文，可以说，它在一定程度上体现了当时全真道的“生死观”，其中有文说：

大众好生恶死，以莫识死生，故生从何来，死从何处？徒在生前奔驰谋作，致大亏生道，不得逍遥，故于死后渺茫沦落，不戡破死门，竟堕轮转。所以仙佛出世，汲汲以一大事因缘，使人知去来处，徐徐引出生死苦海。《易·系》曰：“原始要（反）终，故知死生之说。”盖无始之始，强名乾元，即本来妙觉，无终之终，强名道，岸即无余涅槃。生而生也，而其所以生者固在于此。至死而死也，而其所以不死者亦在于此。此而不知，则未有不随生而存，随死而亡者，沉溺恶道，出没无

<sup>①</sup> 《云笈七签》卷九十二。

期。生则是第八识神阿赖耶主之，死亦是第八识神阿赖耶主之。投胎则此识先来，舍身则此识后去，故曰：去后来先作主公。

此段文字，包容有儒释道三家对“生死”本原、来去及主宰的观念。道教本道家之说，自来讲生道合一，自然元气的运化为生命的本原，气聚则生，气散则死。儒家《易·系辞上传》谓：“原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”认为生与死，从始归终，乃是精灵游魂的变人和变鬼。佛学讲这个问题，则提到“本来妙觉”、“无余涅槃”、“第八识神阿赖耶”及“轮转”。“本觉”：“本”是“性”义，“觉”是“智慧”义，指人我本身先天便已具有的无限的佛教觉悟。佛教《仁王经》：“自性清净心名本觉性，即是诸佛一切智智。”“无余涅槃”：佛教徒修持所要达到的最高理想称为“涅槃”，一般指熄灭“生死”轮回而后获得的一种精神境界。佛教认为“生死”之烦恼已经断绝，“生死”的因果都尽，便不再受生于世间三界，此称“无余涅槃”。佛理以“人我”乃是“五蕴”（色、受、想、行、识）的暂时结合，只有假名而无实体。《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。”既然五蕴皆空，“人我”当然亦空，自然也便没有“生死”烦恼。佛教《大智度论》卷三十一：“爱等诸烦恼断，是名‘有余涅槃’；圣人今世所受五众（五蕴）尽，要不复受，是名‘无余涅槃’。”“第八识神阿赖耶”：对人的认识作用，佛理有“八识”之说，即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识八个识体。据《宗教辞典》释解：“阿赖耶识由其前七识的杂染熏习构成‘种子’，此中‘熏习’，为‘因’，‘种子’为‘果’；阿赖耶识的‘种子’又能生起前七识的杂染现行，此中‘种子’为‘因’，‘现行’为‘果’。这种互为因果，连续不断的识体，使一般人认为它就是‘内我’（灵魂），即名阿赖耶识之自相。故此识为物质世界和自身的本源，亦是轮回果报的精神主体和由世间证得涅槃的依据。《唯识三十颂》：‘无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。’”“轮转”：意谓如车轮回旋不停，众人在三界六道的生死世界循环。皆因不识生死，致沦落轮转的痛苦与烦恼。《性命圭旨·生死说》中首段文字，基本上是以佛学思想与语言，在讲说“生死观”，并以“阿赖耶识”为生死主宰，佛教的色彩很浓。本来佛教、道教义理产生于不同的民族文化土壤，其语言、意识及思维逻辑各有特点，但由于它们之间有着宗教底蕴的本质联系，在漫长的历史发展过程中，不断有所交流、沟通、认同，乃至互有融摄，这都是宗教文化发展史上不少出现的事。读《性命圭旨·生死说》首段，便使人感至宋元后的全真道“生死说”受佛教影响之深。《性命圭旨·生死说》下文讲述生命始终的一般规律：

爱为种，落想为胎，入母中宫，禀气受质，气则顿具四大，渐成诸根，心则顿具四蕴，渐成诸识。十月胎完，及期而育。……天命真元，著于祖窍。昼居二目而藏于泥丸，夜潜两肾而富于丹鼎，乳以养其脏，炁则冲乎六腑，骨肉如绵，内滑如

怡，精之至也。视而不瞬，嗜而不噍，和之至也。此乃赤子混沌，纯静无知，属阴 ䷁ 坤卦；自一岁至三岁，长元炁六十四铢，一阳生乎 ䷗ 复卦；至五岁又长元炁六十四铢，二阳生乎 ䷒ 临卦；至八岁又长元炁六十四铢，三阳生乎 ䷊ 泰卦；至十岁又长元炁六十四铢，四阳生乎 ䷡ 大壮；至十三岁又长元炁六十铢，五阳生乎 ䷔ 夬卦；至十六岁又长元炁六十四铢，六阳是为 ䷀ 乾卦，盗天地三百六十铢之正炁，原父母二十四铢之祖炁，共得三百八十四铢，以全周天之造化，而为一斤之数也。此时纯阳既备，微阴未萌。……自此以后，欲情一动，元炁即泄，不知禁忌，贪恋无已。故由十六至二十四岁，耗元炁六十四铢，应乎 ䷋ 姤卦，一阴初生，品物咸章，淳浇朴散，去本虽未远，履霜之戒已见于初爻；……至三十二岁，耗元炁六十四铢，应采 ䷌ 遁卦，二阴浸长，阳德渐消，欲虑蜂起，真源流荡，然而血气方刚，志力果敢……；至四十岁，又耗元炁六十四铢，应乎 ䷆ 未济卦，天地不交，二气各复其所，阴用事于内，阳失位于外……；至四十八岁，又耗元炁六十四铢，应乎 ䷓ 观卦，二阳在外而阳德微重，阴上行而阴气盛……；至五十六岁，又耗元炁六十四铢，应乎 ䷍ 比卦，五阴并升乎上，一阳将反乎下，阴气横溃，阳力仅存……；至六十四岁，卦气已“周”，还是“通周”，不明，原文未查到。所得天地父母之元炁三百八十四铢而为一斤数者，耗散已尽，复返于 ䷁ 坤卦，阴用事，阳气未萌，……无复有先天之元炁矣，安能长生不死哉！

此段内容讲述的特点是，用《易》学卦象符号的阴阳消长来显示人从生到死、从始反终的变易历程，形象地表明自然天道与人道运化相因应的关系与一般发展规律。显然这乃是据《易·系辞》“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天，俯以察于地理，是故知幽之故；原始反终，故知生死之说”<sup>①</sup>，“作八卦以通神明之德，以类万物之情”等意旨而立说。此段中，还与修炼性命之说相结合，略言到人我若能修炼丹道，则可消阴复阳，益身返龄，打破一般生命规律而得长寿。接着，《性命圭旨·生死说》最后总结其对生死问题的整体认识：

此所以虚化神，神化气，气化血，血化形，形化婴，婴化童，童化少，少化壮，壮化老，老化死；死复化为虚，虚复化为神，神复化为气，气复化为物。化化不闲，犹环之无穷。夫万物非欲生，不得不生；万物非欲死，不得不死。任他尘生尘灭，万死万生。……死之机由于生，生之机原于死。无死机不死，无生机不生。生死之机两相关，世人所以有生死；生死之机不相关，至人所以超生死。有生死者身也，无生死者心也。

据对道教经籍中有关“生死”问题的资料所作概略梳理，我们认定道教的“生死

<sup>①</sup> 《系辞·上传》。

说”，其主干思想观点乃根源于道家、神仙家的生死观。虽然在宋元全真道兴起后，摄入了佛教“识”体的理念，但这并不是实质性意旨，远不足以褪淡道教传承的传统生死说。我们可以认定，道教“生死说”的主要观点是：

第一，自然之“道”是宇宙万物的根源，“道”所派生的元气（即“一”）是宇宙万物的本体，属于灵长类的“人”的生命本原便是“元气”（炁生精为元精）。气聚则成形，气散则形体消亡。故而人的生与死乃是自然运化的规律，如同昼夜循环、四季交替的变易一样平常，是自然之理，是必然之路，是当然而然之事。

第二，对每个人来说，生命只有一次，是故人们皆保重生命的存活，而害怕死亡的到来。生与死相对来说，人皆悦生恋生而畏惧死亡，是普遍的心理状态，是人本能的“性”与“情”。道教正视人们对生命的关爱与因为死亡威胁产生的精神压力与痛苦，发出了重生恶死的呼声，既是尊重人类生存的权利，也是激励人们求生的意志，更是表示反对当时社会存在的权势者轻视人命与残害人命的非人道行为，这是道教对“生死”问题的基本态度。

第三，人体生命的夭寿，并非天命，而是取决于人自身的“性功”修养与“命功”锻炼。道教认为人的生命历程，乃是“气”自然运化的变易过程，故而人命的生死夭寿，不属天命所主宰，奉道者只要彻悟生死的自然规律，就可以如法如仪“性命双修”，消阴复阳，适时处顺，延年益寿。

第四，人对生活境域、遭遇的苦乐感受，与人命生死有一定关系。人能生活于世，必须具有生存的物质与精神条件及其他生态因素，但，这在复杂的人世社会中，对处于社会底层的广大民众，远非易事，种种苦难，总在恶魔般困扰着他们的生存，造成精神的颓伤与绝望，视人世为苦海。道教面对这一社会问题，首先是认同社会苦难的深重，感知苦难危及人类的生存与发展；但反对失去对生存的信心与关爱之心，倡导“乐生”的理念，呼吁人们可以团聚在“道”的旗帜下，共同创建太平幸福的国家。反映在修仙、求仙态度上，期望得道成仙，驾鹤逍遥，但更乐意于留在人世间当活神仙；求仙访道，也不外是三山五岳、洞天福地这样的人间仙境；即使对所谓“亡魂野鬼”，也臆测想用“祭炼”仪式超度其“复生”人间。总之道教对人生持积极、乐观的态度。

第五，既不羡慕在世的荣耀，也不期望死后引来人们的悲哀。世间士大夫阶层的人，大多羡慕和追求荣华富贵和死后的名声不朽，为后人所哀悼，所谓“其生也荣，其死也哀”<sup>①</sup>，于是在世时汲汲于荣华富贵、建功立业，以此为人生的目的与价值。道家则不然，视“天地与我并生，万物与我为一”，人之生不忘其始，不求所终，人生但求顺时自适、逍遥无为；奉道者及炼养士则只不过在仰慕仙人的心情下，解除名缰利锁，超脱世俗，汲汲于修道而向往益寿与长生，除了贵生，其他一切，皆视为是空幻无实的。

<sup>①</sup> 《论语·子张》。

第六,启迪与“天命”抗争,发动向生命的极限挑战。炼养士观察宇宙客观生物中奇异的生态变易现象,认为欲获转生是有机可循的,他们创建了丰富多彩的养生法理,前仆后继地进行实验,致力于使有限生命通向于无限的永恒。道教练养者可以说是顽强地与“死神”抗争的斗士。

综上所述,道教就是在这样的生死观的地基上,营砌起养生学与仙学的金字塔。尽管人的形体生命在自然运化中仍然在不停地生生灭灭;但是理想的不灭的生命火光,仍在道教练养士们的心中闪动着辉煌。我以为仙道的真精神就在这里。没有幻想就没有科学。今天的幻想,焉知其经过发展、拓新不能成为明天的科学?

## 第七节 动静论

“动”、“静”两字,在我国文化载体书籍中都是多意和多用的字,它们各与它字组合的词语也相当多,涉及的内容范畴也很多。这里所要探讨的,只是道教义理中关于哲学范畴“道”本原论中的“动静观”;治国安民之策的“动静观”;人体养生学中的“动静观”。所谓“动静”,词意即运动与静止,探讨的重点,就在于认识运动和静止的意义、性质与作用,以及两者之间的关系与发展。在道教经籍中,在阐扬“道论”、治国法则、养生学方面,均十分关注“动静”观;特别是在其养生学中尤其凸显其“动静结合”的法理。道教所建构的“动静观”,可以说是道教义理中具体支柱性的理论,也是其亮点之一;同时,对我国传统哲学的发展、国家政治的治理、人民心身的保健,也都曾起到过积极而且深远的影响。

### 一、道教“道”本原论”中的“动”、“静”理念

据考证,在我国哲学史范畴,老子所著《道德经》最早在其“道”本原论中提出“动”与“静”的理念。老子首先提出“道”为宇宙万物的本原,并阐明“道”之为物,虽然恍惚窈冥,而其中“有象”、“有物”、“有精”、“有信”,而且是循环运行的,有其由寂兮寥兮而运行动作,产生芸芸万物,复归于静根的规律。如说:

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,强为之名曰大。大曰逝,逝曰远,远曰反。<sup>①</sup>

致虚极,守静笃。万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是曰复命,复命曰常,知常曰明。<sup>②</sup>

① 《老子》第廿五章。

② 《老子》第十六章。

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，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。<sup>①</sup>

反者道之动。<sup>②</sup>

重为轻根，静为躁君。……轻则失根，躁则失君。<sup>③</sup>

阐明“道”循环周行而不停止，以开始到归根，从动到静，皆有一定的信守规律，其周行轨迹，既显现在前进，而同时也显示着在还返复归，如春夏秋冬又还返于春……，体现“道”的不停运动。因气聚才能成形物，世界万物皆是气的聚合，气聚成物也便意味着相对的静止。故而静为宇宙万物生成之基，“动”与“静”之间，“静”则为根，为主宰。以这样的动静观为理论涵蕴的“道”本原论，为尔后的道家、道教所承袭和阐发。

如《庄子》阐发“道”本原论中“动”、“静”的自然之性，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，……其自为也，昧然无不静者矣。……夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也。<sup>④</sup>

天道运行而没有积堵，故而万物得以生成，这都是自然的作为，无不是冥昧不觉地在“静”的状况中成就。《天道》中，还有启迪性地提出了“虚则静，静则动，动则得矣”的新观点。与《天道》相呼应，《天运》则据日月运转、云布雨落的自然现象，开拓性地探索宇宙万物运化之原由，亦即自然天道所以由静而动的原由。

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

这一连串的追问，回答则是：“天有六极五常”，顺之则治。所谓“六极”，即上、下及东、南、西、北四方。所谓“五常”，即金、木、水、火、土五行，古有“五行相生相克”、“五行无常胜”之说。宇宙万物由静而动，运行不停的原动力，就在于方位与万物皆是阴阳五行之禀性，阴阳消长与五行的相生相克，引发运动与变化。

道教所奉经义，率多宗本老庄之说，如道教所摄奉的《阴符经》，其中便说：

① 《老子》第廿一章。

② 《老子》第四十章。

③ 《老子》第廿六章。

④ 《庄子·天道》。

自然之道静，故天地万物生。天地之道浸，故阴阳胜。阴阳相推，而变化顺矣。

意谓自然之道，无为而无不为，动静皆为其性，至静能立天地，生万物，自然而然也。道在天地间的运化，是由阴阳五行相对微渐的浸蚀而达到变通的。阴阳相通过生相克，使运化不停顿。

道教《云笈七签》卷九十三《阴阳五行论》论及阴阳五行对开启宇宙“动静”运行规律及化生品物的作用与意义说：

阴潜阳内，阳伏阴中。阴得阳蒸，故能上升。阳得阴制，故能下降。阳蒸阴以息气，阴凝阳以澄清。曰日升降，乾坤交泰，而万化成焉。阴阳自少至老，而分为五行。少阳成木，老阳成火，少阴成金，老阴成水，参而和之，而成夫妇。火性炎蒸，木性劲直，金性坚刚，水性润滋，土性和柔。故木以发之，火以化之，水以滋之，土以和之，金以劲之，故得品物成焉。五行者，皆以生我利，克彼为用，利用相乘；故有成败。《经》云：五行相（生）克，万物悉可全。云：动静者终始之道，聚散者化生之门也。阳其动乎，阴其处乎，动以生之，静以息之。淳阳不生，淳阴不成。阴阳更用，昼夜相资。昼日行阳，夜月行阴，阳养于阴，阴发于阳，而明生焉。

此段颇有阐发性的言论，已将阴阳五行与动静终始之道紧密地链接在了一起，动以生之，静以息之的运化涵蕴，这里已演绎得十分清晰。可以说，这便是道教“动静观”的基本观点。

魏伯阳《周易参同契》：“动静有常，奉为绳墨，四时顺宜，与气相得。”《太上老君说常清静经》：“夫道者，有清有浊，有动有静。天清地浊，天动地静”。《道教义枢·动寂义》：“动寂者，道应万方，神凝一理，名生于本迹，事出乎假真，爰开动寂之谈，方申体用之义，此其致也。……动之与寂，具有六义：一，寂然不动；二，动而不寂；三，即寂即动；四，即动即寂；五，寂而能动；六，动而能寂。”（寂，即静。《老子》：寂兮寥兮，独立而不改。”《易·系辞上》：“寂然不动”。）在道教经籍中，论涉“道”本原论”范畴的要语甚多，一般咸以“道”为本体（原），“动静”为本体（原）运化之迹，是本迹和体用的紧密关系。

这是道教“动静论”在“道本原论”范畴的体现与意义。

## 二、道教在治国安民之策中的以“静”制乱求治法则

远在春秋时代，史官李耳便以其关爱和关切世事与人生的胸怀，以及他对历史和现实社会治乱的体察，在所著《老子》中，便从大道“自然无为”、“无为而无不为”的理论出发，向世人提出了治国安民之道，也就是以“静”制乱求治的基本法则。《老子》中说：

重为轻根，静为躁君。……轻则失根，躁则失君。<sup>①</sup>

道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化。……不欲以静，天下将自定。<sup>②</sup>

躁胜寒，静胜热，清静为天下正。<sup>③</sup>

我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。<sup>④</sup>

北常以静胜牡，以静为下。故大国以下小国，则取小国。小国以下大国，则取大国。<sup>⑤</sup>

以上所录格言，其意旨归纳起来：这里的“静”，即清静无为。主张治国安民务必坚持无为自化的原则，执政者不可任其欲望而施政。自然会民心安静，社会稳定。执政者如能用平静清廉之心理政，克制急功近利的狂热，国家便会走向正轨，同时执政者在民心中也会成为好领导。老百姓自然淳朴、端正而富足起来，呈现无事好静、自然顺化的景象。执政者在与邻邦列国交往中，能以平静之心处事接物，谦逊居下，也必然能取得信任和胜利。《老子》倡导“治大国若烹小鲜，以道莅天下”<sup>⑥</sup>“圣人处无为之事，行不言之教”<sup>⑦</sup>；“以正治国，……以无事取天下”<sup>⑧</sup>。认为治国安民的关键是不能扰动社会，过多扰动，就会混乱、破碎。清静无为，使社会在安定中自然顺化，才是上善之策。这里还要提到的是，《老子》在治国之策方面持主“静”说，但也不是割裂和排斥“动”在世事变易范畴中的存在、意义与作用，如其中说：“正善治，事善能，动善时。夫唯无争，故无尤”<sup>⑨</sup>。即为政要善于治理，要善用能力，要抓住适宜的时机而行动，只要善于适应时事便不会发生怨尤。《老子》还说：“孰能浊以止？静之徐清。孰能安而久？动之徐生”<sup>⑩</sup>。意即“静”能使浊水慢慢澄清，但却并不能久久的静止；“静”中也含蕴着“动”，隐隐的“动”又会慢慢打破静止；这便又会自然引发再次的以“静”澄“浊”了。静—动—静……的发展，也反映了世事变易的规律。

《老子》之论，奠定了后出道教“动静”观的根基，尔后道教义理关涉世事变迁的“动静”言论，率皆本此以为不易的指南；不过随社会形势与哲学思潮的影响，在说法上有所变化而已。

① 《老子》第二十六章。

② 第三十七章。

③ 第四十五章。

④ 第五十七章。

⑤ 第六十一章。

⑥ 第六十章。

⑦ 第二章。

⑧ 第五十七章。

⑨ 第八章。

⑩ 第十五章。



西汉前期,统治阶层提倡黄老之学,实行清静无为、与民休息的政治。在经受秦朝残酷的肆虐与战争严重破坏之后,社会经济凋敝,人民流离失所,社会迫切需要安定,特别是农民尤其需要休养生息,以恢复生产,改善生活。汉初五六十年的清静无为之治,确实带来了社会经济繁荣、文明进步的景象。西汉以神仙家及儒者中的方士为主流的方仙士们,吸取先秦“黄老”学中的神秘主义思想,逐渐形成了有浓厚宗教色彩的所谓“黄老道”。汉代的黄老道十分称颂西汉初实施的“清静无为”之政,这给西汉之际产生的“太平道”与“天师道”以重大影响。这在至今犹存的最早道教经籍中都可以读到确凿的记载。

《太平经》泛论治世之法,认为“助帝王治,大凡十法”：“一为元气治,二为自然治,三为道治,四为德治,五为仁治,六为义治,七为礼治,八为文治,九为法治,十为武治”<sup>①</sup>。认为“物始于元气,终于武,武者斩伐,故武为下也。……天使元气治,使风养物,地以自然治,故顺善得善,顺恶得恶也。人者,顺永天地中和,以道治,……过此三事而下者,德仁为章句,过仁而下,多伤难为意”<sup>②</sup>。强调帝王理政应法天地、顺自然。天地间,元气循天道运化以为常,万物自然而然地生长、繁荣、结实、凋落。帝王理政效法“元气治”、“自然治”、“道治”为上善上法,必能使天地得以大安,帝王得无事。《经》中谓:

古者大圣三皇,常自旦夕力学真道,见不好学真道者,名为元道之人。夫无道之人,其行无数,天之大重怨。……故古者上皇之时,人皆学清静,深造天地之至情,故悉学真道,乃后得天心地意。人不力学德,名为无德之人。夫无德之人,天不爱,地不喜,人不欲亲近之,其行常行事不为德,乃为王者致害,为君子致笑,鬼神承天教,不久与为治。<sup>③</sup>

天以日月五星为经,地以岳渎山川为经。天地失常道,即万物悉受。帝王上法皇天,下法后地,中法经纬,星辰岳渎,育养万物。故曰大顺之道。<sup>④</sup>

大顺之路,使王者无忧无虑致太平。夫天地不大动摇,风雨不横行,百神安其居,天下无灾矣。万物各居其处,则乐无忧矣。……夫帝王,天下心也;群臣,股肱也;百姓,手足也。心愁则股肱妄为,手足行运不休止,百姓流荡。是其自然相使也,天亦如是也。天失道,云气乱;地失道,不能藏也。王者与天相通。<sup>⑤</sup>

《太平经》中,多处论说法天地、顺自然的治世安民之法,其演说用语虽多样,然

① 见王明《太平经合校》卷六十七。

② 同上。

③ 卷四十九。

④ 卷一百五十四至一百七十。

⑤ 同上。

而究其底蕴,莫不是《老子》“道常无为而无不为,侯王若通守之,万物将自化。……不欲以静,天下将自定”的阐说,亦即“清静无为”的演绎。

现存敦煌遗籍《老子想尔注》,是天师道最早的秘籍,也可以说是早期道教义理最具标志性的道典。天师道开创者张道陵以宣讲《老子》的方式,传播天师道教义,后为系师张鲁整理而成书,虽说是注疏形式,但真实地体现了早期道教宗奉《老子》而经演绎营构的义理,其中便包涵有以“清静无为”法则治国安民的内容。如:

注解“圣人治:灵(虚)其心,实其腹,……常使民无知无欲;使知者不敢不为,则无不治。”说:“……虚去心中凶恶,道来归之,腹则实矣。”“道绝不行,邪文滋起,货赂为生,民竞贪学之,身随危倾。当禁之,勿知邪文,勿贪宝货,国则易治。上之化下,犹风之靡草。欲如此,上要当知信道。如此,国以治也。”<sup>①</sup>

注解“政善治,事善能,动善时。夫唯不争,故无尤。”说:“人君理国,常当法道为政,则致治。人等当欲事师,当求善能知真道者,不当事邪伪伎巧,邪知骄奢也。人欲举动勿违道诫,不可得伤王气。唯,独也;尤,大也。人独能放水不争,终不遇大害。”

注解“虽有荣观,燕处超然。如何万乘之主以身轻天下?轻则失本,躁则失君。”说:“天子王公也。虽有荣观为人所尊,务当重清静,奉行道诫也。天子乘人之权,尤当畏天尊道。设误意自谓尊贵,不复惧天道,即为自轻其身于天下也。轻躁多违道度,则受罚辱,失其本身,亡其尊推矣。”

注解“朴虽小,天下不敢臣。王侯若能守,万物将自宾。天地相合以降甘露,民莫之合而自均。”说:“道虽微小,为天下母,故不可得臣。人不可以贵轻道,当之,万物皆自宾伏。王者行道,天地喜,滋译生。王者尊道,吏民企效。不畏法律,乃畏天神。不敢为非恶,皆欲全身。不须令敕而自平均。”

注解“执大象,天下往,佳(往)而不害,安平大乐。”说:“王者执正法像大道,天下归往,旷塞驿,向风而为化,自高而降,指谓王者,故贵一人,制无二君,是以帝王常当行道,然后乃及吏民,……王者行道,道来归往,王者亦皆乐道,知神明不可欺负,不畏法律也,乃畏天不敢为非恶,臣忠子孝,出自然至心,王法无所复害,形罚格藏,故易法王者乐也。”

注解“道常无为而无不为。王侯若能守,万物将自化。”说:“道性不为恶事,故能神,……王者虽尊,犹当畏道,奉诫行之。王者法道为政,吏民庶孽子悉化为道。”

注解“无欲以静,天地自止(正)。”说:“道常无欲,乐清静,故令天地常正。天地,道臣也,王者法道行诫,臣下悉皆自正矣。”

《想尔注》中一再强调王者乐道、法道为政以致天下太平,其意旨皆在于弘扬《老子》“清静无为”的理想治世法则,贯注其“大道”真谛。

<sup>①</sup> 饶宗颐《老子想尔注校尔注校证》。

在后世大量的道教经籍中,凡论治国安民之法,莫不遵循《老子》所喻法则而立言。《通玄真经》中有一段论“治天地之道”的命题性文字,可作为对这方面的精辟概括:

老君曰:上圣法天,其次尚贤,其下任臣。任臣者危亡之道也,尚贤者疑惑之源也。法天者,治天地之道,虚静为主,虚无不受,静无不待。知虚静之道,乃能始终。故圣人以静为治,以动为乱,故曰:勿惑勿撓,万物将自清,勿惊勿骇,万物将自理,谓之天道。<sup>①</sup>

### 三、道教养生学中的“动静结合”理法

明《道藏》首经、道教奉为万法之宗的《元始无量度人上品妙经》中,标榜“仙道贵生,无量度人”和“仙道贵实,无量度人”为其修持行为的准则。亦即标举“贵生”、“务实”为其养生之学的法理准则,伸言人生务必关爱生命,摄养形体,以求延年益寿;其养生之方法与道理,务必切实而不浮华。从人生论的角度讲,“动静”观自然便是其养生学最当讲究的切实法理问题之一。

在“动静”观范畴,老庄学说从道本原论的宇宙观出发,无论自然之道、治国安民之道、修身处世之道以及理想生活风范之道,率皆以“静”为根、为主、为基、为本。关于“动”的意义与作用以及“动”、“静”之间的关系,则言之甚少。关于“动”,《老子》只是讲“动善时”<sup>②</sup>,《庄子·天道》也只是提到“静则动,动则得”。道家学说的动静观,其旨趣只聚焦于致虚静、清静、无为、寡欲。历史上的儒家“动静”观,亦大多持重“静”说,到宋代始有朱熹倡言“当动而动,当静而静,不决其时”<sup>③</sup>,明代王阳明以“心无动静者也。其静也者,以言其体也;其动也者,以言其用也。故君子之学,无间于动静”<sup>④</sup>的理念,从心理活动的角度,提出“循理之谓静,从欲之谓动”,体用皆原于心的“动静合一”说。从养生学的角度看,也仍然只是在求心性上的“清静”。

而道教,承袭了先秦两汉神仙家的修仙方术与思想,至两晋南北朝便已建树起了全面而系统的养生学理论与方法。揭示了心性修养与肢体运动对人体生命的密切关系与重要意义,具体地营构了“动静结合”的养生法则。其中“动”有“动功”,“静”有“静功”。“动功”包含导引、按摩、乘漚、武术(有一定程式套路的肢体运动)等。“静功”包含心斋、坐忘、内观、守一、存思、守静、气法等。动、静结合,相辅相济,以求祛除疾病、身心健康,延年益寿。在两晋南北朝时期,道教在这方面最有成就的养生学

① 录自《云笈七签》第九十一卷《七部名数要记》。

② 第八章。

③ 《答许顺之书》。

④ 《答伦彦式》。

家,当数东晋的葛洪和南朝齐梁的陶弘景;其具有标志性的著作当为《抱朴子内篇》与《养性延命录》。

我们首先看东晋道教神仙理论家、炼丹家、医药家葛洪,在其所著《抱朴子内篇》中如何谈“动”、“静”关系与“动静结合”的意义与作用。这里光要提到的是,葛洪修长生之道虽首重烧炼金丹,但在一般养生之道的整体观念方面,却不赞成偏执一术,主张广知识,藉众术以共成长生。务必多闻体要,博见善择。内修形神,外攘邪恶。达到形神相亲、表里相卫,兼顾周到,相辅相济。其中也便含蕴着“动静结合”的法

则:

或曰:“方术繁多,诚难精备,除置金丹,其余可修,何者为善?”抱朴子曰:“若未得其至要之大者,则其小者不可不广知也。盖藉众术之共成长生也。小而论之,犹工匠之为车焉,辘轳轴辖,莫或应亏也。所为术者,内修形神,使延年愈疾;外攘邪恶,使祸害不干。比之琴瑟,不可以子弦求五音也。方之甲冑,不可以一札待锋刃也。何者,五间合用不可阙,而锋刃所集不可少也。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,各仗其所知,知玄素之术者,则曰唯房中之术,可以度世矣;明吐纳之道者,则曰唯行气可以延年矣;知屈伸之法者,则曰唯导引可以难老矣;知草木之方者,则曰唯药餌可以无穷矣;学道之不成就,由乎偏枯之若此也”。<sup>①</sup>

文中,葛洪谕告养生之道的方术是多方面的,从事养生之道,犹如工匠造车,辘轳轴辖都不能亏缺,否则,车便不能行动,众所周知,人我的养生之道既须以“清静”修养必性,也必须以“运动”锻炼身体,如果偏执一事,则必然不能收延年益寿之效。故而他在《抱朴子内篇》中既强调心性德行善功的修养<sup>②</sup>,也一再提到导引、按摩、乘碾、武术等活动肢体调利筋骨的重要效益。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。<sup>③</sup>

是以善摄生者,卧起有四时之早晚,兴居有至和之常制;调利筋骨,有偃仰之方;杜疾闲邪,有吞吐之术;流行荣卫,有补泻之法;节宣劳逸,有与夺之要。忍怒以全阴气,抑喜以养阳气。然后先将服草木以救亏缺,后服金丹以定无穷,长生之理,尽于此矣。<sup>④</sup>

或问曰:“为道者可以不病乎?”抱朴子曰:“养生之尽理者,既将服神药,又

① 《抱朴子内篇·微旨》。

② 见《对俗》。

③ 《对俗》。

④ 《极言》。

行气不懈，朝夕导引，以宣动荣卫，使无辘阂，加之以房中之术，节量饮食，不犯风湿，不患所患所不能，如此可以不病”。<sup>①</sup>

或问聪耳之道。抱朴子曰：“能龙导虎引，熊经龟咽，燕飞蛇屈鸟伸，<sup>②</sup>，令赤黄之景，不去洞房，<sup>③</sup>，千二百至，则聪不损也。”<sup>④</sup>

或问登峻涉险、远行不极之道。抱朴子曰：“惟服食大药，则身轻力劲，劳而不疲矣。若初入出林，体未全实者，宜以云珠粉、百华醴、玄子汤洗脚，及虎胆丸、朱明酒、天雄鹤脂丸、飞廉煎、秋芒、车前、泽泻散，用之十日，不但涉远不极，乃更令人行疾，可三倍于常也。若能乘蹻者（注：乘蹻即跨步疾行高飞），可以周流天下，不拘山河。凡乘蹻道有三法：一曰龙蹻，二曰虎蹻，三曰鹿卢蹻。<sup>⑤</sup>

《抱朴子内篇》不仅标举“导引”等动功夫为养生要道，同时也指出运动过于急剧也会引发疫病，告谕：养生以不伤为本。

夫奔驰而喘逆，或欬或满，用力役体，汲汲短乏者，气损之候也。面无光色，皮肤枯腊，脣焦脉白，腠理萎痺者，血减之证也。二证既衰于外，则灵根亦凋于中矣。如此，则不得上药，不能救也。

冲风赴林，而枯柯先摧；洪涛凌崖，而折隙首颓；烈火燎原，而燥卉前焚；龙槐坠地，而脆者独破。由兹以观，则人之无道，体已素病，因风寒暑湿者以发之耳。苟能令正气不衰，形神相卫，莫能伤也。凡为道者，常患于晚，不患于早也。恃年纪之少壮，体力之方刚者，自役过差，百病兼结，命危朝露，不得大药，但服草木，可以差于常人，不能延其大限也。故仙经曰：养生以不伤为本。此要言也。<sup>⑥</sup>

（附录：《云笈七签》卷三十六《杂修摄·玄鉴导引法》中，有一段据《抱朴子》语而阐发“导引”运动功效的言论，特录以供研究抱朴子养生思想的参考：

“抱朴子曰：‘道以为流水不腐、户枢不蠹，以其劳动故也。’若夫绝坑停水则秽臭滋积，委木在野则虫蝎大半。真人远取之于物，近取之于身，故上天行健而无穷，七曜运动而能久。小人习劳而湛若，君子优游而易伤。马不行而脚直，车不驾而自朽。导引之道，务于祥和，俯仰安徐，屈伸有节。导引秘经，千有余条。或以逆，却未生之众病，或以攻，治已结之笃疾。行之有效，非空言也。”)

继葛洪之后，南朝齐、梁时有道教思想家、炼丹家、医药家陶弘景，对上自农黄，下

① 《杂应》。

② 天俯地仰。

③ 猿据兔惊。

④ 《杂应》。

⑤ 《杂应》。

⑥ 《极言》。

迄魏晋南北朝前彦所传承的养生要理要法,进行了精心的梳理、归纳、提要,删弃繁芜、类聚篇题,集撰而成《养性延命录》上下两卷,系统、概要地论述了我国古传统养生学的理论与方法,其中亦包含“动静结合”的基本法则。今据《云笈七签》卷三十二载《养性延命录》,摘要语如下:

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,和之于始,和之于终,静神灭想,生之道也。

严君平《老君指归》曰:游心于虚静,结志于微妙,委虑于无欲,归指于无为,故能达生延命,与道为久。

(黄帝)《中经》曰:静者寿,躁者夭;静而不能养减寿,躁而能养延年;然静易御,躁难持,尽顺养之宜者,则静亦可养,躁亦可养。

(附录:在上录片段之前,《黄帝中经》中还有一段文句,即“夫禀五常之气,有静有躁,刚柔之性不可易也。静者不可令躁,躁者不可令静。静者躁者,各有其性,违之则失其分,恣之则害其生。故静之弊在不开通,躁之弊在不精密。治生之道,慎其性分,因使仰引随宜,损益以渐,则各得适矣。”见《云笈七签》卷三十五《五言总养生篇》)

张湛云:……动胜寒,静胜热,能动能静,所以长生。精气清静,乃与道合。……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,义可略也。

考,张湛为东晋学者,养生学家,著有《列子注》、《养生要集》、《延年秘录》,均佚。从《养性算命录》中所保存的张湛养生要语看,东晋时我国传统养生学中,“动静结合”的法则,已经十分明确。“能动能静,所以长生”,在理念可说是够尽致的了。《养性延命录》广泛采摭前彦养生要语,引据仙经、古籍有《神农经》、《黄帝中经》、《老君道经》、《老君德经》、《老君妙真经》、《庄子》、《列子》、《孔子家语》、《老子指归》、《太史公自序》、《素问》、《周易》、《黄庭经》、河上公注《道德经》、《服气经》、嵇康《老子养生篇》、《大有经》、《小有经》、张湛《养生集》等近四十种。提要集注为两卷六篇,收载有大量动静导养功法,可以说是南北朝以前道教养生学之集成,道教养生“动静结合”法则,亦涵蕴其中了。

尔后,道教在养生学理论与方术方面的发展,主要表现于两方面:一为心性修养的升温与内丹道的崛起和飙升;一为内家拳术与太极功法的盛行。其中尤以唐宋崛起的内丹道与元明崛起的内家太极拳术最为突出。内丹道摄融天道自然造化之学为理论基础,法天象地,以人体为小天地,以自身为鼎器,以精气神为药物,神动气应,气

动神返,二者相乘,精神自转,行周天火候,成九转仙丹。丹功以“静”为基,而“静”中涵“动”;内家太极拳术,功拳并炼,功属“柔”而拳属“刚”,拳属“动”而功属“静”,刚柔互济,动静相因,虽以“动”为主导,而“动”中涵“静”。两者从养生法则上说,皆体现“动静结合”。这两者可说是道教养生之道的前导火炬,观照深远,今已风靡全球。

综上所述,道教“动静”观,关涉到道教义理的宇宙万物本原论、治国安民论、人体养生论,皆具有其独特的内容与亮点。对世人观察和认识自然,治国立世,养生延年,皆具有一定的启迪与补益的积极意义与作用,故而好道者为择善而事,适时而事,便有必要树立良好的“动静”理念,才有可能取得良好的效应。

《荀子·劝学》中说:“君子之学,入乎耳,箸乎心,布乎四体,形乎动静,端其言,蠕而动,一可以为法则”。我以为此语正切合我们所说的话题,要端其言,经践行察验,以领略其法则近人的独特价值。

## 第八节 清静论

道教铸造并掌握有一把能够打开延年益寿甚至能“得道登仙”之门的“金钥匙”,这便是指道教修持者们必须天天诵念、时时持行的《太上老君说常清静经》。用通俗的话来解释经名,就是:“太上老君”教导世人要经常保持清静的心性。从字面上解释,“清”,水澄澈之意,与“浊”相对。《诗·郑风·溱洧》:“溱与洧,浏其清矣。”《孟子·离娄上》:“有孺子歌曰:‘沧浪之水清兮,可以濯我缨;沧浪之水浊兮,可以濯我足。’”又,纯洁无秽,明鉴不杂。《荀子·解蔽》:“凡观物有疑,中心不定,则外物不清。”《淮南子·精神训》:“耳目清,听视达,谓之明。”《本际经》:“无染无秽,是名清静。”《战国策·齐四》:“无罪以当贵,清静贞正以自虞。”“静”,古文“𡗗”,《韵会》通作靖,亦通作靓,亦通作净。又《韵会·正韵》音净义同。(见《康熙字典》)清段玉裁《说文解字》:本字作“𡗗”,注作“静”。意即心地宁静、不受外物干扰,安定不烦。“清”与“静”组合成为理念词语,便形了一个涵蕴丰湛的哲理范畴。其中便包含着“神”与“心”、“心”与“物”、“性”与“情”、“清”与“浊”、“净”与“毒”、“静”与“欲”、“善”与“恶”之间的矛盾斗争;能够以“神”(指人身中之神)制“心”、以“心”制“物”、以“性”制“情”、以“清”制“浊”、以“净”制“毒”、以“静”制“欲”、以“善”制“恶”,也便能够从矛盾纷扰、功利束缚中解脱出来,达到常清常静,与“道”合真的境界。《太上老君说常清静经》中说:

夫道者,有清有浊,有动有静,……人能常清静,天地悉皆归。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,惟见于空。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。

《经》中说:“道”,“有清有浊,有动有静”。所谓“清”、“浊”,概言之,即以纯净无瑕之道性,遣除妄心所生之贪欲浊秽,以达到心身宁静,这也便是“清静”理念范畴的内在实质含蕴与旨趣。在本文之前,笔者已写述有《动静论》,主要侧重在道本原论、治国安民之策及人我养生理法等范畴,来论述“动”“静”的意义与作用,其更是在养生方面凸显动静结合的法理。阐述的是运动之“动”与相对的静止之“静”的辩证结合之体用。《清静论》中的“静”,含“净”意,与物欲、情贪、烦扰、浊辱相对,故主要侧重在阐述人我修身处世、养生立命方面以“清心寡欲”、“清静无为”为主旨的法则,并表明“清”与“静”(净)之间的互应而合一的关系。

考,“清静”一说,在我国古籍哲著中最早见之于《老子》,如:

孰能浊以止,静之徐清。<sup>①</sup>

致虚极,守静笃。<sup>②</sup>

不欲以静,天下将自定。<sup>③</sup>

天无以清,将恐裂。地无以宁,将恐发。<sup>④</sup>

躁胜寒,静胜热,清静为天下正。<sup>⑤</sup>

我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴。<sup>⑥</sup>

老子提出:“清静”是世人修身处世的准则。“清静”可以消除浑浊,可以战胜躁热,可以遣除贪欲,可以避免烦扰之事;进而使民自化、自正、自富、自朴。老子的“清静”之说,为后世建树了修身处世规范,同时也是为后人开拓了一条保健心身、益寿延年的通道。

相传,战国时期关令尹喜承老子之教,著《文始真经》(亦名《关尹子》),倡“贵清”之说,其中有谓:

在己无居,形物自著,其动若水,其静若镜,其应若响。芒乎若亡,寂乎若

① 《老子》第十五章。

② 《老子》第十六章。

③ 《老子》第三十七章。

④ 《老子》第三十九章。

⑤ 《老子》第四十五章。

⑥ 《老子》第五十七章。



清。<sup>①</sup>

得道之清者，物莫能累，身轻矣，可以骑风鹤。<sup>②</sup>

相传，周陈国庚桑楚得老子之道，著《亢仓子》（道教稀《洞灵无休止经》），重“清虚”之说。其中说：

心平正不为久物所诱曰清，清而能久则明，明而能久则虚，虚则道全而居之。<sup>③</sup>

老子之后，道家学派的巨子庄周，可以说是道家学说的集大成者，著《庄子》（道教称《南华真经》），对《老子》“清静”之说，多有阐发，全部《庄子》在修身处世方面皆融贯着“清心寡欲”、“清静无为”的恬淡超凡思想。既将《老子》“清静”之论与社会生活多层面的实际世态广泛联系，彰显“清静”之明智；同时在思维方面又处处与自然之道的规律相链接，深入地阐发了“清静”的哲理性与“道”合一性。如说：

夫道，渊乎其居也，濇乎其清也。<sup>④</sup>

圣人之静也，非曰静也善，故静也；万物无足以挠心者，故静也。水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神，圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静恬淡寂寞无为者，天地之本，而道德之至，故帝王圣人体焉。……静则无为，无为也则任事者责矣。无为则俞俞，俞俞者忧患不能处，年寿长矣。夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也。明此以南乡，尧之为君也。明此以北面，舜之为臣也。经此处上，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；以此进为而抚世，则功大名显而天下一也。<sup>⑤</sup>

知天乐者，天无怨，无人非，无物累，无鬼责。故曰：“其动也天，其静也地，一心定而天地正；其魄不崇，其魂不疲，一心定而万物服。”言以虚静推于天地，通于万物，此之谓天乐。<sup>⑥</sup>

水之性，不杂则清，莫动则平；郁闭而不流，亦不能清，天德之象也。故曰，纯粹而不杂，静一而不变，愷而无为，动而天行，此养神之道也。（《庄子·刻意》）

西汉刘安著《淮南子》，为道家学说与方仙道在理论上相融合的巨作。它的行世，为东汉道教与道家学说相链接，起了关键性的桥梁作用，并为后世道教具体营构义理体系，提供了思想资源。如《淮南子》亦崇尚老庄“清静”之道，认为处清静以修

① 《关尹子·三极篇》。

② 《关尹子·七釜篇》。

③ 《亢仓子·全道篇》。

④ 《庄子·天地》。

⑤ 《庄子·天道》。

⑥ 《庄子·天道》。

身是道德之至要,这对道教建构以“清静”为修身处世准则,是颇有启迪作用的。如说:

圣人守清道而抱雌节,因循应变,常后而不先,柔弱以静,舒安以定。<sup>①</sup>

是故清静者德之至也,而柔弱者道之要也。<sup>②</sup>

故心不忧乐,德之至也;通而不变,静之至也;嗜欲不载,虚之至也;无所好憎,平之至也;不与物散,粹之至也。能此五者,则通于神明。<sup>③</sup>

君子之道,处静以修身,……静则下不扰矣。<sup>④</sup>

水之性真清,而土汨之;人性安静,而嗜欲乱之。夫人之所受于天者,耳目之于声色也,口鼻之于芳臭也,肌肤之于寒燠,其情一也。或通于神明,或不免于痴狂者,何也?其所为制者异也。……夫鉴明者,尘垢弗能病;神清者,嗜欲弗能乱。<sup>⑤</sup>

《淮南子·俶真训》中,还刻意就“为制者异”(即制约见物生欲的见解和方式不同)阐发了道家与孔、墨之差异,以及殊途而同归的新见解。如说:“古之治天下也,必达乎性命之情,其举措未必同也,其合于道一也。夫夏日之不被裘者,非爱之也,燠有余于身也;冬日之不用纛(即羽编之扇),非简之也,清有余于适也。夫圣人量腹而食,度形而衣,节于己而已,贪污之心,奚由生哉?故能有天下者,必无以天下为也;能有名誉者,必无以趋行求者也。圣人有所于达,达则嗜欲之心外矣。”意即圣人不贪求满足嗜欲,而只求能达到形体性命之现实必需,嗜欲则成为心外之事。“孔、墨之弟子,皆以仁义之术教导于世,然而不免于偏(疲惫和憔悴),身犹不能行也,又况所教乎!是何则?其道外也。夫以末求返本,许由(贤德清高之士)不能行也,又况齐民乎!诚达于性命之情,而仁义固附矣,趋舍何足以滑心(乱心之意)!”“静漠恬澹,所以养性也;和愉虚无,所以养德也。外不滑内则性得其宜;性不动和,则德安其位。养生以经世,抱德以终年,可谓能体道矣。”他认为道家的“清心寡欲”、“清静无为”之道,已然能使性安其位、德安其位,包罗和体现了孔、墨“仁义”之教,“其合于道一也”。这样的理念趋向,对后世道教融摄儒家伦理道德纲常,墨家的“以仁为心”“若节危行”,以建构其修持仪轨,具有较大的启迪与铺垫性影响。

从战国至两汉,倡导“清静”之道者,惟道家学派最为炽热。当时的儒家学派主要在宣扬其以纲常名教为中心的所谓治世之道与立身之道。治世之道不外乎崇尚

① 《淮南子·原道训》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《淮南子·主术训》。

⑤ 《淮南子·俶真训》。

“天命”、鼓吹“仁政”、“德治”，以维系封建帝王的统治和社会的稳定；立身之道不外乎本伦理道德以自我完善。儒家欲以纲常名教而通达于天下，道家欲以清静无为返归于自然；儒者欲以扩充善性而入圣，道家则欲以清心寡欲而恬澹超凡。两者旨趣互异。但，究其底蕴之实质，“善性”也好，“清心”也好，皆重在心性修养，导人向善；明节制，订规范，树宗旨，也都是为遣除妄心物欲，缓解社会矛盾，求得性安其宜，德安其位，人我安宁，社会和谐。从人生实际来说，道家学者，论个体可以避世隐居，自我清高；但是，在东汉兴起的道教，则是一个群众性的宗教实体，不可能脱离民俗社会、群众，与社会生活、风尚、思潮多方面保持着密切的联系，这是道教产生与发展的土壤与重要动力。社会强劲思潮的碰撞较量，也促进了彼此在一定范畴和程度上的自然融通和演进。这便是东汉道教兴起后，从实际需求补益出发，在营构其义理体系中，彰显出摄融儒家伦理道德之学以建构其修道仪轨的主、客观因素。但是，我们要关注到，作为老庄道家学派后继的道教，仍然在修持理论主旨上长期保持着以“清静”之道为准则的传统。从道教初兴，便开始强调“清静”为修道的根本守则，这在道教最早的典籍《太平经》和《老子想尔注》中便已有明确记载：

真思志道，学知清静，……然后清静能睹众微，内自清明，不欲于俗。清静大要，道微所乐，天地湛然，则云起露吐，万物滋润。<sup>①</sup>

道气归根，愈当清静矣。知宝根清静，复命之常法也。知此常法，乃为明耳。<sup>②</sup>

自然，道也，乐清静。希言，入清静。合自然，可久也。不合清静自然，故不久竟日也。<sup>③</sup>

道人当自重精神，清静为本。重精神清静，君子辘重也，终日行之不可离也。天子王公也，虽有荣观为人所尊，务当重清静，奉行道诚也。<sup>④</sup>

道常无欲，乐清静，故令天地常正。天地，道臣也，王者法道行诚，臣下悉皆自正矣。<sup>⑤</sup>

子欲得道思书文，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。……清静为本非用钱，可不重爱明师言，顺受师语不死焉。<sup>⑥</sup>

久久自静，万道俱出，长存不死，与天相毕。……令民清廉，永无祸殃。<sup>⑦</sup>

① 《老子想尔注》。

② 《老子想尔注》。

③ 《老子想尔注》。

④ 《老子想尔注》。

⑤ 《老子想尔注》。

⑥ 《太平经》卷七十三至八十五。

⑦ 同上。

瑞者，清也，静也，端也，正也，专也，一也。心与天地同，不犯时令也。……夫天地之性，自古到今，善者致善，恶者致恶，正者致正，邪者致邪，此自然之术，无可怪也。故人心端正清静，至诚感天，无有恶意，瑞应善物为其出。子欲重知其大信，古者大圣贤皆用心清静专一，故能致瑞应也。<sup>①</sup>

东汉明帝后，西土佛教逐渐传播于我国大江南北，这促使我国文化思想领域的局面，发生了新的变化，也就是出现了三足鼎立的形势。佛教初入中土，为谋求中土民众的理解与接受，在传播其教理教义及译释其佛学经典中，便不能不适应中土民众的文化思想素养，极力依附和比配与佛法相近似的哲学思想与宗教义理，在这方面最早被抓住的便是老庄学说，特别是《老子》的“清心寡欲”、“清静无为”之道。比如最早译传佛学的客僧安世高，他在传译（译“梵”为汉）《安般守意经》中便颇多比附《老子》“清静无为”之说，如：“安为定，般为莫使动摇，守意莫乱意也。……安为清，般为净，守为无，意名为，是清静无为也。”稍后于安世高来华的客僧支娄迦谶，在传译《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。《般若道行品》卷三中有《清净品》，演说“清净”义理，亦多比附道家学说。正如袁宏《后汉纪》卷十中所说，初入中土的沙门宣称佛教“以修慈心为主，不杀生，专务清净，……息意去欲，而欲归于无为”。东汉末，牟子《理惑论》推尊佛法，其中说：“吾览佛经之要，有三十七品，老氏道经亦三十七篇，故法之焉。”认为比附老氏之学并加效法，乃是当然的事。就我阅读佛典的印象而言，可以说汉魏晋南北朝是佛教比附老庄学说的时期，佛教的名僧、学者，大都精研老庄之学，援老庄之学入佛教译经。东晋高僧竺法雅更是但是导“格义”，即将佛经中之名相法数及词汇拟配中土人士所熟悉的道家学说概念与词汇术语，作宣讲佛教及翻译佛经之用，久之形成一种转“梵”为“汉”的规范，使来自西土的佛经更为广泛地具有了中土文化的含蕴与色彩，形成为“中国佛教”。正是由于佛教高僧的这种运作，历史上道家独树“清静”之道的局面便被打破，而是呈现在此方面的佛道两家并立了。迨至宋明，在思想史上，一贯倡言“性仁情贪”、“性善情恶”以及以仁义道德为善恶准则的儒家“心性”修养之学，由北宋理学（亦称道学）创始人周敦颐提出“主静说”，而在思想重心方面有所变易，亦即以清静、无欲为德行之基、养生之本，“静”为人生修身处世理想的根本准则。在所著《太极图说》中说：“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。”当代著名学者张岱年先生在所著《中国哲学大纲》第六章《动与静》中说：“道家与佛家都讲静，周子兼采两家思想，立主静的学说，在宋明道学中，有极大的影响。程、朱、陆、王都颇知主静之流弊，而讲动静合一，但究竟都是很重静的。”这样，在《老子》“清静”之说的根

① 《太平经》卷一百八。

柢上,同根同株便长出了三支各放异彩,既相互烘托又相互争艳的花朵——儒、释、道三家的养生、修德之学。在共同皆以“清心寡欲”为理论根本的基础上,成为我国传统的人生修身处世哲理的主要体系。尔后儒家拓展的理学、心学,佛教拓展的禅定之学,道教拓展的静功与内丹道,莫不与“清静”之学有密切关联,特别是在以“心”为枢机的内心涵养方面尤为深切。从它们发展的情况看,儒、释在心性修养理论方面较细致,因之社会影响及声势上稍居优势,道教则处于相对弱势;然而,只要对道教作深入探究,就能发现它在生命哲学及养生理法上有其崭新的优异之处,在理论上重实际,在方法上重实验,理法并重,且一贯遵循老庄学说本旨,拓展其修持“清静”之道。

在道教思想史上,曾有不少著名的道教前贤大师们对“清静”作过词意的阐释;同时也多方面、多层次阐发过道家“清静”之道的广延性涵蕴。如:

### 一、“道”本原论范畴

《清静经》中说:“老君曰:大道无形,生育天地。大道无情,运行日月,大道无名,长养万物。吾不知其名,强名曰道。夫道者,有清有浊,有动有静。天清地浊,天动地静。男清女浊,男动女静。降本流末,而生万物。人能常清静,天地悉皆归。”意即阐述“生育天地”、“运行日月”、“长养万物”宇宙本原“道”,其原始景象本是“无形”、“无情”、“无名”的;然而它的内蕴,却涵藏着“清”与“浊”、“动”与“静”的矛盾运动规律,故而“清”与“静”也就是“道”的形态体现与生养万物的原动力。人能感悟和保持“清静”,则天地万事万物的生化规律奥秘,你便都掌握了。这,体现了道教宇宙万物生成论的总格调。

### 二、“心”本体论范畴

在人的思想、情感、欲望以及与客观事物的关系方面,道教在“清静”论上凸显有以人“心”为本体的格调。如《清静经》中说:“夫人神好清,而心扰之。人心好清,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。”又说:“众生所以不得真道者,为有妄心。既有妄心,即惊其神。既惊其神,即著万物。既著万物,即生贪求。既生贪求,即是烦恼。烦恼妄想,忧苦身心,便遭浊辱,流浪生死,常沉苦海,永失真道。”认为一切欲望、贪求、烦恼以及浊辱、三毒之害,皆心生妄念而来;如果能够澄心,则可遣欲不生贪求,无所贪求,则可神、心俱安,便进入“清静”境地了。“道”是什么?“道”即“常清静”,常清静则是悟真道、得真道了!故而道教以修心为修道得失、人生苦乐的关键。

### 三、认识论的范畴

“认识论”乃是关于人类认识的来源、发展过程,以及认识与实践的关系的理论,

亦即探讨思维和存在孰为第一性的一种学说。道教的“清静”说便涉及人类智慧的来源、发展过程以及认识与客观事物的关系问题。唐代道教大师司马承祯的名作《坐忘论》对此表达得最为突出,《坐忘论·收心》中说:“夫心者,一身之主,百神之帅,静则生慧,动则成昏,欣迷幻境之中。……收心离境,住无所有,因住无所有,不著一物,自入虚无,心乃合道。《经》云:至道之中,寂无所有,神用无方,心体亦然,原其心体,以道为本。但为心神被染,蒙蔽渐深,流浪日久,遂与道隔,若净除心垢,开识神本,名曰修道,无复流浪,与道冥合,安在道中,名曰归根。守根不离,名曰静定。静定日久,……自得知常,知则无所不明,常则无所变灭”。意即只要收心离境,不著一物,便能自入虚静,静则生慧,自得真见,无所不明。《坐忘论·泰定》中又说:“心为道之器宇,虚静至极则道居而慧生,慧出本性,非适今有,……本真神识稍稍自明,非谓今时别生他慧”。“古之治道者以恬养智,智生而无以智为也,谓之以智养恬,智与恬交相养而和理出其性,恬智则定慧也,和理则道德也。”意谓极虚静即道性,道性即智慧;所谓生慧,实际上慧原是固有本性,并非适今而生。是此,则先验之慧是脱离实践与客观事物的。恬静与智慧相养,则可谓为定慧矣。唐代青溪道士孟安排《道教义枢·法身义第二》中说:“清静者,慧心明鉴谓之清,智体无疵故称净。《本际经》云:‘不染无秽,是名清静’。”此处着重释解“清静”,认为智慧能明鉴一切,智体之“心”不沾染物欲情贪之浊垢(妄心意念)。形成于唐代的道教“清静”之说的有代表性的经典《太上老君说常清静经》,对如何遣除六欲,提出了彻底否定一切客观事物存在的理念:“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。三者既无,惟见于空。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。”物、欲,最后连自己智体“心”的存在,一概皆否定了。

#### 四、道德论的范畴

“道德”,是人们共同生活及其行为的准则和规范,或者说是依靠社会舆论和人的内心信念来维持的调整人们相互关系的行为规范的总和(它以善和恶、正义和非正义、诚实和虚伪、荣与辱等道德概念来评价和调节人们的行为)。道德学(即伦理学)包含有道德观念、道德范畴、道德规范、道德习惯、道德理想及道德社会学等内容。《老子道德经》早已将“清静”观念纳入了“道德”范畴,如说:“不欲以静,天下将自定”<sup>①</sup>,“静胜热,清静为天下正”<sup>②</sup>,“我无为而民自化,我好静而民自正”<sup>③</sup>,“清静”

① 第三十七章。

② 第四十五章。

③ 第五十七章。

成为道德职能、作用与标准的体现,“清静”是个人修养的至高境界,也是理想的道德人格,其社会影响可促进天下安定、人民善良。“清静”所包含的“知足”、“寡欲”、“不争”等观念,也皆具有道德修养的积极意义与作用。道教义理继承了《老子》的“清静”之说,贯注和阐发于修道的仪范之中,乃至社会政治思想策略、人们自我精神修养理法等,也皆有所关涉。关于道德评价时所依据的标准,通常是“善”、“恶”概念,而道教在道德判断上则又含有了“清”与“浊”的评价因素。《清静经》中还提出“上士无争,下士好争。上德不德,下德执德。执著之者,不明道德。”意即,上士清心寡欲,无所贪求,故与世无争,下士妄心而情贪,故嗜好争夺;具有高尚道德禀性的人,有着一贯、稳定的、自然而然的道德习惯,并不需要运用意志努力,来修养和表现形式上的“德”;只有道德素质低下的人,才执着于社会人为的形式上的“德”。这些执著者,根本在于不明白什么是真正的“道德”。“众生所以不得真道者,为有妄心”,故而启迪要对世人施以道德教育,使清心寡欲、悟道、常清静。唯“常清静”才是根本的“道德”。

### 五、养生论的范畴

道教素重养生之道,其养生延寿的理法,可以说是道教义理体系中的主轴部分和亮点,而“清静”旨诀,更其是万般养生功法中基本的基本,修性养命皆以此为奠基性素养,舍此则纵然妙说千万,均属枉然。故而事养生之道的诸宋派炼养者,对“清静”理法的阐发甚多,且各有千秋。如:《重阳真人授丹阳二十四诀》中说:“丹阳又问:‘何者为清静?’祖师答曰:‘有内外清静。内清静者,心不起杂念;外清静者,诸尘不染,著为清静也。’”王重阳首次提出了“清静”有内外之别,内清静即“清心寡欲”不生欲念;外清静即“清静无为”,置身清静的环境,远离一切名利声色的刺激,排除一切客观事物的干扰。将养生所要严谨关注的领域,从内心扩大到了社会环境和自然环境。在《重阳立教十五论》中,他也特意强调,既要“心如泰山”,也要“不令外景入内”<sup>①</sup>;“心忘虑念,即超欲界”,“心忘诸境,即超色界”,“不著空见,即超无色界”。认为“离此三界,神居仙圣之乡,性在玉清之境矣。”就是说,里里外外俱清静,心、物俱归空寂,才能超三界,入玉清之境。王重阳弟子马丹阳,深谙道医及以己身精气神为药物的内丹道,他在阐发“清静”意旨时,则显现另有新意,《丹阳真人语录》(收载于玄全子编《真仙直指语录》卷上)谓:“清静者,清为清其心源,静谓静其炁海。心源清则外物不能挠,情定而神明生焉;炁海静则邪欲不能干,故精全而腹实。故澄心如澄水,万物自鉴。养炁如护婴儿,莫令有损。炁透则神灵,神灵则炁变,此清静所到也。”他将“清静”之说引用到了炼养内丹的理法范畴。丹家认为,炼养金丹与天地造

<sup>①</sup> 《论打坐》。

化同途,炼养者以己身为炉鼎,以己身之精气神为药物,炼养内丹,须当效法天道自然的清静本性,“清其心源”、“静其炁海”,使外物不挠、邪欲不作,修丹始可有成。又如,段志坚编《清和真人北游语录》中,载有丘处机弟子尹志平(即清和真人)对“清静”的阐发,他宗仰其祖师王重阳“清静非一,有内有外”之说,更增益以“无为、有为”之别,说:“清静非一,有内、有外,有无为、有有为,公之所行外也。一男一女一世事之常,如公之行亦未易得,然则非真清静也。无为自得,是为真清静,圣贤与之也。”“无为自得”,指湛然常寂、欲不能生的精神境界,神清心澄,才是真清静。换言之,“无为”则自得清静,“清静”则自然无为,故以“无为自得”为真清静。近代著名道教学者陈撄宁,在所编撰的《道教知识类编·教义分释》中,对“清静”作有现代阐释,他认为:“清静是大自然最早的形态”,“清静是理想领导人物的政治风格”,在修养方面,“清静则又指修养过程中的一种境界”。并且认为所谓修养,就是要效法“道”的清静。

总之,不论经籍中有多少对“清静”的释解与阐发,而道教界弘扬其“清静”之旨,则仍皆以《太上老君说常清静经》为主臬,奉为每天必须诵习之经典。道教相传此经为三国末“太极左仙公”葛玄受之于“东华帝君”,书录传世。白云霁《道藏目录详注》谓:“此经喻清静二字,要人方寸虚明,独露真体。”据《续修四库提要》及任继愈主编《道藏提要》考证,认为此经盖出于唐代,依据是经中袭用佛家名辞三毒六欲之类不见于六朝以前古籍。自此经先后以《老君清静心经》及《太上老君说常清静妙经》的名称出现后,虽然其经文偶有佛家用语,然此乃佛道文化长期交融的自然表露,论“清静”旨意之渊源,道教则实承于《老子》道家学说,故而此经深受道教徒的重视和敬仰,尔后注释及阐发者甚多。今存明《道藏》中便收载有:

《老君清静心经》(载《云笈七签》第十七卷,全文六千字)

《太上老君清静心经》(载太清部。文与上同。明清静无为之旨,取有佛学空寂之义)

《太上老君说常清静妙经》(载洞神部本文类,共三百九十一字。以“清静”为宋,以“澄心遣欲”为本。)

五代杜光庭《太上老君说常清静注》(载洞神部玉诀类。《道藏提要》谓:“是注以体道合真宣解经义,另以存三守一之养气说引申之。”)

宋代混然子王玠《太上老君说常清静经纂图解注》(洞神部本文类。作注者为水精子,身世不详。是书通行于道教。混然子据《太极图》式喻道家有无、动静之理,推论丹道微妙。)

宋代白玉蟾分章正误、王元晖注《太上老君说常清静经注》(载洞神部玉诀类。《道藏提要》谓:“其解引诸丹经及丹家之语,将《清静经》解为内丹经。)

金代刘通微《太上老君说常清静经颂注》(载洞神部赞颂类。《道藏提要》谓:



“注以去贪嗔痴，修戒定慧，则六欲不生，法界宽广为旨。）

金代侯善渊《太上老君说常清静经注》（载洞神部玉诀类。《道藏提要》谓：“‘无空’‘无为’实概括是注之大旨。”）

元代李道纯《太上老君说常清静注》（载洞神部玉诀类。《道藏提要》谓：“其中心在于论述道之体用与清静之则。……是注多援《易》、《老》为解。……可见其会通儒道之旨。”）

元代元名氏《太上老君说常清静经注》（载洞神部玉诀类。《道藏提要》谓：“是注发挥经文清静无为之意，……以心、形、物俱为幻化之境，但灭动心，不灭照心，则由内观无心，外观无形，远观无物，三无则无所争，不争则能遣欲无累而常清静矣。”）

元代（民间奉道者作）《清静经注》（载洞神部玉诀类，有注文而无经文。《道藏提要》谓：“将持诵《常清静经》与忠孝为先、内丹修炼相结合，实为全真道之作品。）

又，当代巴蜀古籍出版社《藏外道书》第三册经典类，收载有汶水居士注释的《清静经原旨》（此书成于1914年，全书以清静工夫作解，参以伦常之道。认为“清静、性命、阴阳之理，同一意也”，“其清由静生，静由真觉，真觉由悟”。其注参引禅理。）

纵观《清静经》传承的悠久历史与注释、阐发内容的丰湛，我们便可以直接感觉到道教对它的重视与信奉的虔诚。不论是奉道的宗教修持者，抑或是社会个人心性与肢体炼养者，皆视“清静”为筑基性的法则与起手工夫，舍此则定不会产生良好的效应。故而“清静”是我国传统养生学中至关重要的理法。

我以为，在充溢物欲、追求物质聚敛与物质享受的人世社会，正当的欲望固可以促使人们勤奋与进取，但妄心物欲的膨胀，则肯定弊害人生，乃至给社会带来弊害。“清静”胜“躁热”，倡导以“清静”之说指导养生之道，以节制过旺的物欲与贪性，这未尝不是一剂“良药”。让我们敞开心扉，使“清静”的思想阳光，照亮我们美好的为生道路。

## 第九节 “三一”义

“三一”，乃是道教将三种不同事物的名称，本其相互依存和发展的紧密关系，组合而成的一个统一理念和道教专用的词语，如“夷、希、微”、“玄、元、始”、“天、地、人”、“精、气、神”等。“三一”一语，在道教经义中应用甚为广泛，其哲理涵蕴丰厚，关联到道教义理的全面范畴，如道本原论、气本体论、治国方略、养生论、哲学思辨等；或称三一法、三一义、三一诀、三才、三宝；也有概括入“抱一”、“守一”的。道教义理甚重“三一”之说，视为信行大道的思想本根与修持的契机，务必明悉其旨意，虔诚遵循，严谨修治；否则既不明信仰之宗旨，亦不知修行之理法与窍诀。

考,“三一”义的思想渊源,最早见于《老子》,在第十四章中,表述宇宙万物主宰者“道”无形无象,既不可感知,也不可凭常人的经验来认识的属性说:

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。迎之不见其首,随之不见其后。执古之道以御今之有,能知古始,是谓道纪。

其本旨只在表述“道”的无状之状、无物之象,是最为古始的“惚恍”存在,非我们常人能看见、听见、搏摸得到,眼、耳、肢体触摸均不可感知,而其内涵是混沌为“一”的。

《老子》第四十二章中表述宇宙万物根源说:

道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。

此段文字本旨,乃言“道”化生出“一”,“一”化生出“二”,“二”化出“三”,“三”化生出万物。含蕴无形无象的混沌、恍惚之“道”化生“气”,“气”涵生“阴、阳”,“阴阳”化生“中和”,产生万物。“一”即“道”化生之别体“气”,“气”便是万物的本体。

《老子》第三十九章中,讲“道”存在的普遍性与至大的权威性说:

昔之得一者:天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下贞。其致之。天无以清,将恐裂;地无以宁,将恐发;神无以灵,将恐歇;谷无以盈,将恐竭;万物无以生,将恐灭;侯王无以贵高,将恐蹶。

此段文字本旨,在于揭开“道”之别体“一”,乃是天、地、神灵及国家侯王,以至万物赖以生存和清宁的支柱,失去了“一”,万物皆要崩溃、毁灭。

以上所摘录的老子之言,总的来说其本旨皆是揭示“道”是宇宙万物生存发展之本原的宇宙观,表述了“道”从混沌无形无象的存在,经元始运化形变而生“一”(即元气),而分阴阳,而成中和,滋生万物,此为道纪,也可说是“道”的发展规律。《老子》所讲述的“三”、“一”之变及其相互关系的哲学思维逻辑与法则,成为后世道家与道教模拟的模式,影响甚为深远。比如,继《老子》之后,《庄子》《列子》便有所阐发。《庄子·天地篇》中说:

泰初有“无”,无“有”无“名”,“一”之所起,有“一”而未形。物得以生,谓之德;未形者有分,且然无间,谓之命;留动而生物,物成生理,谓之形;形体保神,各有仪则,谓之性。

《列子·天瑞篇》中说:

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。易无形埶,易变变而为“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。

《庄》、《列》的阐发,进一步探究、表述了“道”内在的、自然的元始演化过程,气形质初具犹未相离,浑沦同存而统称为“一”,虽“一而未形”,但静则生“物”,认为此“一”乃万物产生的根源,是“形变之始”。这给后世道教营构其有关宇宙生成论及仙道养生理法等多方面的义理,开拓了一条微妙的思路,也是建树了一种可仿效的模式。久之,遂构成了道教“三一”说的广泛内容与多样的意义。比如:

### 一、宇宙生成论范畴

《云笈七签》卷三《道教三洞宗元》说:“原夫道家由肇,起自无先,垂迹应感,生乎妙一,从乎妙一分为三元,又从三元变成三气,又从三气变生三才,三才既滋,万物斯备。”

其中所谓“三气”,号“玄”、“元”、“始”。“始气青,在清微天;元气黄,在禹余天;玄气白,在大赤天,故云玄元始三气也。又从玄元始变生阴阳和,又从阴阳和变生天地人,故《道德经》云:‘道生一,一生二,二生三,三生万物。’”玄、元、始,虽号为三,本同为一(即道气混沌不离之“一”,亦号为“气”)(同上)。《上清太上开天龙蹻经》卷一也说:“窈寂法身,而生空洞,空洞之内而生太源,太源之化,三气生焉。……玄气所生出乎元,元气所生出于始,此气之本,宗于象帝之先,故曰玄元始气也。”《道教义枢》卷七《混元义》:“太真科云:三天最上号曰大罗,是道境极地,妙气本一,唯此大罗生玄元始三炁,化为三清天也。一曰清微天玉清境,始气所成;二曰禹余天上清境,元气所成;三曰大赤天,太清境,玄气所成。”《云笈七签》卷十六《三洞经教部》:“玄元始三气而治三宝,虽号异而本一,‘三气三号,合生九气,九气出乎太空之先,隐乎空洞之中,……导运御世,开辟玄通,三色混沌,乍存乍亡,运推数极,三气开光,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,并受生成。天地万化,自非三元所育、九气所导,莫能生也。三气为万物之根,故三合成德,天地之极也。”

### 二、圣君境界与法体范畴

《云笈七签》卷三《道教三洞宗元》:“原夫道家由肇,起自无先,垂迹应感,生乎妙一,从乎妙一,分为三元……。其三元者,第一混沌太无元,第二赤混太无元,第三冥

寂玄通元。从混洞太无元化生天宝君,从赤混太无元化生灵宝君,冥寂玄通元化生神宝君。大洞之迹别出为化主,治在三清境。其三清境者,玉清、上清、太清是也,亦名三天。其三天者,清微天、禹余天、大赤天是也。天宝君治在玉清境,即清微天也,其气始青;灵宝君治在上清境,即禹余天也,其气元黄;神宝君治在太清境,即大赤也,其气玄白。故《九天生神章经》云:‘此三号虽殊,本同一也。’此三君各为教主,即是三洞之尊神也。”《老君太上虚无自然本起经》:“夫道者有三三一为‘三一’,为三皇,为三神,为三太一。三太一谓上太一、中太一、下太一,为三元。其三元各自有三‘三一’。”

### 三、哲学语义、思辨范畴

《老君太上虚无自然本起经》:“夫道为三一者,谓虚、无、空。空者白也,白包无;无者黄也,黄包赤;赤为虚。何为虚?虚者精光明,明而无形质,譬若日月及火,其精明然而无形质,故为虚。何谓无?无者炁也,炁有形可见,无质可得,故为无。何谓空?空者未有天地山川,左顾右视,荡荡漭漭,无所障碍,无有边际,但洞白无所见,无以闻,‘道’自然从其中生。”唐李荣《老子注》:“希、夷、微三者,俱非声色,并绝形名,有无不足诘,长短莫能议。混沌无分,寄名为一。一不自一,由三故一;三不自三,由一故三。由一故三,三是一三;由三故一,一是三一。一是三一,一不成一;三是一三,三不成三。三不成三则无三,一不成一则无一。无一无三,自叶忘言之理;执三执一,翻滞玄通之教也。”《道教义枢·三一义》:“三一者,盖是希夷之奥蹟,神炁之枢机,智用则事并有形,会归则趣同无物,此其致也。《洞神经三寰诀》云:‘一者,精神气也’。释曰:精神气三混而为一。精者虚妙智照为功,神者无方绝累为用,炁者方所形相之法也。亦曰夷希微,夷平、希远、微细也。夷即是精,以精智圆照,平等无等无偏;希即是神,以神用不穷,远通无极;微即是炁,以炁有妙本,义有非粗。孟法师云:‘言三言一,不四不二者,以言言一,即成三也’。……玄靖法师解云:‘夫妙之本,绝乎言相,非质非空,且应且寂。’今观此释,则以圆智为体,以圆智非本非迹,能本能迹,不质不空,而质而空也。”

### 四、澄乱治国致太平范畴

《云笈七签》卷六《三洞经教部·四辅》:“老君所说甲部第一云:‘学士习用其书,寻得其根,根之本宗,三一为主。’……又云:‘书有三等,一曰神道书,二曰覈事书,三曰浮华记。神道书者精一不离,实守本根,与阴阳合,与神同门。覈事文者,覈事异同,疑误不失。浮华记者离本已远,错乱不可常用,时时可记,故名浮华记也。’又云:‘澄清大乱,功高德正,故号太平。若此法流行,即是太平之时。’”意喻三一法为澄乱治国致太平之本根。“圣主为治,谨用兹文;凡君在位,轻忽斯典。”《太平经·

和三气兴帝王法》去：“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人。天有三名，日、月、星，北极为中也。地有三名，为山、川、平土。人有三名，父、母、子。治有三名，君、臣、民，欲太平也。此三者常当腹心，不失铢分，使同一忧，合成一家，立致太平”<sup>①</sup>。《太平经·令人寿治平法》云：“三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者，共一位也，本天地人之气。神者受之于天，精者受之于地，气者受于中和，相与共为一道。故神者乘气而行，精者居其中也。三者相助为治。……上士用之以平国，中士用之以延年，下士用之以治家。此可谓不为而成，不理而治”<sup>②</sup>。

### 五、道德范畴

《老君太上虚无自然本起经》云：“夫道得三乃成，故言三合成德，自不满三，诸事不成。夫三者，谓道德人也。人为一当行功德；功德为二，功德行乃为道；道为三，如此人入道德，三事合乃可得。若有人，但作功德不晓道，而无功德亦不得道也。若但有道德而无人，人亦不得道也。”《太平经·救四知优劣法》：“天生人凡有三等：第一天生，第二地生，第三人种类。受命天者为人君，受命地者为人臣，受命人者为民。君者应天而行，臣者应地而行，顺承其上。为民者属臣，转相事。凡是三气共一治，然后能成功。故上之安者，其臣良也。臣职理者，其民顺常。民臣俱善，其君明，其治长。太平者以道行，三气悉善，合乎章也，怀道德不相伤也”<sup>③</sup>。

### 六、仙道炼养范畴

《太平圣君秘旨》：“夫人本生混沌之气，气生精，精生神，神生明。本于阴阳之气。气转为精，精转为神，神转为明。欲寿者当守气而合神，精不去其形，念此三合以为一，久即彬彬自见，身中形渐轻，精益明，光益精，心中大安，欣然若喜，太平气应矣。修其内。修其内，反应于外。内以致寿，外以致理”<sup>④</sup>。《抱朴子内篇·地真》：“余闻之师云，人能知一，万事毕。知一者，无一之不知也。不知一者，无一之能知也。道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵，金沉羽浮，山峙川流，视之不见，听之不闻，存之则在，忽之则亡，向之则吉，背之则凶，保之则遐祚罔极，失之则命凋气穷。老君曰：‘忽兮恍兮，其中有象，恍兮忽兮，其中有物’，一之谓也。故仙经曰：子欲长生，守一当明”。《太上九要心印妙经·三一机要》：“夫三一者，三成一气也。上有神仙抱一炼神之道，中有富国安民炼气之法，下有强兵战胜炼精之术，道分三成，不离一气。……道法自然，因道建

① 见王明《太平经合校》卷十八至三十四。

② 见王明《太平经合校》卷一百五十四至一百七十。

③ 见王明《太平经合校》卷一百五十四至一百七十。

④ 见王明《太平经合校·附录佚文》。

法,法就显术,分而为三,混而为一。一者精也,精乃元气之母,人之本也,在身为气,在骨为髓,在意为神,皆精之化也。……精者之本也,是以圣人返其本,而还其元,此乃返本还元之道也。”清刘一明《修真后辩》卷下:“一者混元之义,三者分灵之谓;一是体,三是用。盖混元之体,纯一不杂为精,融通血脉为气,虚灵活动为神。三而一,一而三。所谓上药三品者用也,所谓具足圆成者体也。……惟此元精,如珠如露,纯粹不杂,滋润百骸;元气如烟如露,贯穿百脉;元神至灵至圣,主宰万事。知之可以延年益寿,长生不老。学者若能识得此三药,则修道有望。”<sup>①</sup>

仅从以上引述,我们便可以领略“三一”说在道教义理中关涉面的广泛,及其潜涵内容的丰繁与深邃。似乎“三一”之说已经成为道教学者们观察、推理、归纳、认识宇宙事物问题的定型思维旨趣规范。虽然如此,而在道教“三一”说的内容中,其经籍最为关注,讲得最多、最集中、最突出且具有代表性的内容,应说是仙道炼养理法中的“守一”法则与“精气神”的体用。为进一步全面地了解“三一”理念在道教义理中的重要意义,我们还有必要较深入地明悉“守一”与“精气神”说的思想渊源与发展进程。

追溯“守一”说的思想源头,当说出自《老》、《庄》。《老子》云:

载营魄抱一,能无离乎?专气致柔,能婴儿乎?<sup>②</sup>

天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下贞。其致之。天无以清,将恐裂;地无以宁,将恐发;神无以灵,将恐歇;谷无以盈,将恐竭;万物无以生,将恐灭;侯王无以贵高,将恐蹶。<sup>③</sup>

提出了“抱一”、“得一”的观念及其对天、地、神、谷、万物、侯王等普遍重要价值。继本《老子》而立言阐发者为庄子。《庄子》中说:

古之畜天下者,无欲而天下足,无为而万物化,渊静而百姓定。记曰:“通于一而万事毕。无心得而鬼神服。”<sup>④</sup>

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。”<sup>⑤</sup>

庄子阐发“一”在促成“天下足”、“万物化”、“百姓定”以及修身益寿方面的积极意义,而且不继言“抱一”、“得一”,却倡言“守一”,这也便是后世道教义理所讲“守一”的起始。

① 见刘一明《道书十二种》。

② 《老子》第十章。

③ 第三十九章。

④ 《庄子·天地》。

⑤ 《庄子·在宥》。

汉代,本道家、神仙家之说立教的太平道与天师道,承袭前贤之方仙信仰与理念,作为营构道教义理的主干宗旨。于吉、张角所创的太平道,奉持《太平经》;张道陵所创的天师道,奉行《老子想尔注》。这两种最早的经书,内容皆包含有“守一”、“精气神”之论,其中《太平经》所论尤多。如《太平经》论“守一”:

故上皇道应元气而下也,子勿怪也。以何为初,以思守一,何也?一者数之始也;一者生之道也;一者元气所起也;一者天之纲纪也,故使守思一,从上更下也。(王明《太平经合校》卷三十七。编者王明注:《太平御览》尚有:“子欲养生,守一最寿,平气徐卧,与一相守,气若泉源,其身何咎,是谓真宝,老衰自去。”又[附]:“欲解承负之责,莫如守一。守一久,天将怜之。一者,天之纪纲,万物之本也。思其本,流及其末。”)

守一之法,乃万神本根,根深神静,死之无门。<sup>①</sup>

夫守一者,可以度世,可以消灾,可以事君,可以不死,可以理家,可以事神明,可以不穷困,可以理病,可以长生,可以久视。元气之首,万物枢机。天不守一失其清,地不守一失其宁。日不守一失其明,月不守一失其精,星不守一失其行,山不守一不免崩,水不守一尘土生,神不守一不生成,人不守一不活生。一之为本,万事皆行。子知一,万事毕矣。<sup>②</sup>

当代著名学者王明编《太平经合校·附录》中,辑有《太平经圣君秘旨》所载“守一法”共四十二条,对“守一”述之较详。《太平经》卷九十六《守一人室知神戒》亦较集中讲到“守一”,颂扬“一”为“至道之喉襟”,人能俱守之,“其恩爱与天地共计”。颂称守“一”然后能守“道”,入室(即静室,为信徒静坐修持之所)精修能(存思)守神、(内观)睹神,“则天地四时之神悉兴,邪自消亡矣。”认为“此本守一专善,故得人道”。“子知一,万事毕”,称颂“守一”,无所不能。

天师道《老子想尔注》注重“守一”法,基本与太平道所奉《太平经》所讲一致。《想尔注》中有两条注解阐释“守一”:

注释“载营魄抱一能无离”句说:

……神成气来,载营人身,欲念此功无离一。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,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。今布道诫教人,守诚不违,即为守一矣;不行其诚,即为失一也。世间常伪伎指五脏以名一,瞑目思想,欲从

① 《太平圣君秘旨》。见《太平经合校·附录》。

② 见王明《太平经合校》附录《太平经圣君秘旨》中语。

求福，非也，去生遂达矣。

注释“是以圣人抱一为天下式”句说：

一，道也。设诚，圣人之为抱一也，常教天下为法式也

《太平经》与《想尔注》皆以“守一”替解“抱一”。在古籍中，《易·坎》有“王公设险以守其国”句。《易·系辞下·传》有“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位曰仁。”又“失其守者辞屈”。《老子》亦有“知其雄，守其雌”，“知其白，守其黑”，“知其荣，守其辱”等名语。道教经书以“守一”替解“抱一”，盖显其坚定固守圣人之道，以为修持法则。

至晋代，倡导金丹烧炼之术的道教神仙理论体系建树者葛洪，亦力挺“守一”法，在其名著《抱朴子内篇·地真》在宣称“子欲长生，当明守一”。他从神仙家的角度，将“玄”、“方仙术”、“神”糅合为一体来阐发“守一”之法，如《地真篇》中说：

子欲长生，守一当明。思一至饥，一与之粮；思一至渴，一与之浆。一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田中，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。此乃是道家所重，世世歃血口传其姓名耳。一能成阴生阳，推步寒暑。春得一以发，夏得一以长，秋得一以收，冬得一以藏。其大不可以六合阶，其小不可以毫芒比也。

葛洪更进而在“一”概念的范畴内衍生出了“真一”和“玄一”之说。《地真篇》中释解“真一”云：“夫长生仙方，则唯有金丹，守形却恶，则独有真一，故古人尤重之。”说此“一”有“姓字长短服色”，居处在“北极大渊之中，前有明堂，后有绛宫，巍巍华盖，金楼穹隆”，“守之不失，可以无穷，陆辟恶兽，水却蛟龙，不畏魍魉，挟毒之虫，鬼不敢近，刃不敢中。此真一之大略也。”在释解“玄一”说：“玄一之道，亦要法也，与真一同功。吾《内篇》第一名之为《畅玄》者，正以此也。守玄一复易于守真一。真一有姓字长短服色，此玄一但自见之。……守玄一并思其身，分为三人，三人已见，又转益之，可至数十人，皆如己力，隐之显之，皆自有口诀，此所谓分形之道。……师言欲长生，当勤服大药，欲得通神，当金水分形。形分则自见其身中之三魂七魄，而天灵地祇，皆可接见，山川之神，皆可使役也。”总之，神仙家葛洪在实际运作中已将“守一”变易为一种纯粹的养生理法，重点在于思神守一、却患卫身，令疾除命益，攘一切外来之祸，并能养气全身，以此作为其修金丹之道的辅助之术。葛洪关于“守一”之法所阐发的新意，为后世兴起的内丹道所融入。

道教经籍中，凡论及养生之道的理、法、术，总是离不了讲“精气神”的运用，也就是说，既据人体“精气神”的表现状态以为健康信息的“寒暑表”；同时也用意志和物质的手段来调整、充实“精气神”，使之平衡、充实、和谐，以维护健康；更其是其中还



含蕴道教的“密要”，故而好事养生之道者，多视“精气神”为养生学的主轴或支柱，其具体内容也是极为丰湛和微妙的。在形体炼养范畴内，也可以说“精气神”是“三一”义的体征。

探讨“精气神”说的思想源头与形成，我们也仍须追溯到《老》、《庄》的启迪。《老子》中，分散于六处，最早提出和论及“精”、“气”、“神”哲学理念：

谷神不死，是谓玄牝。<sup>①</sup>

载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？<sup>②</sup>

窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。<sup>③</sup>

天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，……天无以清，将恐裂；地无以宁，将恐发；神无以灵，将恐歇……<sup>④</sup>

万物负阴而抱阳，冲气以为和。<sup>⑤</sup>

以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不伤人。非其神不伤人，圣人亦不伤人。<sup>⑥</sup>

从表面看，“精”、“气”、“神”三个字词，乃是分别在不同章节以各自独立的意义出现，没有直接的链接关系，但在其内在涵蕴上，亦即在保持天地万物的生存、发展与清宁和谐的生态情势方面，却有着共同的性质与功能。

继之，《庄子》在养生方面，既强调顺任自然、安时处顺，也十分强调养神、贵精、守纯一之气；但，“精”、“气”、“神”也是分别立说，并未将三者联系起来，论说其相应互动的运化关系。如：

夫恬惔寂寞，虚无无为，此天地之本而道德之质也。……平易活恬，则忧患不能入，邪气不能袭，故其德全而神不亏。<sup>⑦</sup>

其生若浮，其死若休。其神纯粹，其魂不罢。虚无恬惔，乃合天德。<sup>⑧</sup>

形劳而不休则弊，精用而不已则竭。……纯粹而不杂，静一而不变，恬而无为，动而天行，此养神之道也。……精神四达并流，无所不极，上际于天，下蟠于地，化育万物，不可为象。<sup>⑨</sup>

① 第六章。

② 第十章。

③ 第二十一章。

④ 第三十九章。

⑤ 第四十二章。

⑥ 第六十章。

⑦ 《庄子·刻意》。

⑧ 同上。

⑨ 同上。

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。<sup>①</sup>

弃事则形不劳，遗生则精不亏，夫形全精复，与天为一。……形精不亏，是谓能移；精而又精，反以相天。<sup>②</sup>

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。……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，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！”<sup>③</sup>

孔子顾谓弟子曰：“用志不分，乃凝于神，其痾偻丈人之谓乎！”<sup>④</sup>

成书于战国时期的《黄帝内经》<sup>⑤</sup>，乃是我国最古老的中医药学典籍，汇集了古人长期养生保健、防病治病的经验与理论知识，奠定了中医学与养生学的理法基础。其中更是多处讲到“精”、“气”、“神”与养生的密切关系。如：

夫上古圣人之教下也，皆谓之虚邪贼风避之以时，恬惔虚无，真气从之，精神内守，病安从来。<sup>⑥</sup>

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。<sup>⑦</sup>

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。<sup>⑧</sup>

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。<sup>⑨</sup>

《黄帝内经》是我国古代医药界先贤依据人体生理上的生长衰老自然规律，说明中医对人体生理上变化的认识及治疗疾病根本法则的典籍，在保健养生学方面，则大多是从自然、世俗生活和人体变易的规律，论述调节“精气神”的法则，以求得益寿延

① 《庄子·刻意》。

② 《庄子·达生》。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《汉书·艺文志》录《黄帝内经》十八卷。

⑥ 《上古天真论篇》。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

⑨ 同上。

年。也尚未深入探究到人体“精”、“气”、“神”之间密切联系、相互调节、相互运化的微妙关系。道教祖述黄老,承袭了黄老之学(道教奉《黄帝内经》为圣典之一,《道藏》亦收载之。明《藏》大玄部便收载有《黄帝内经素问》五十卷、《黄帝内经灵枢略》一卷、《黄帝素问灵枢集注》二十三卷、《黄帝内经素问遗篇》五卷、《素问入式运气论奥》三卷、《素问六气玄珠密语》十三卷、《黄帝八十一难经》七卷),后世道教练养士融合老庄道家之学、方仙家之术以及传统中医养生法则,深入发展了“精、气、神”的养生理法,形成了“精气神”三义同源、三位同体而又相互运化的养生学说体系。在道教古籍中,此说之最早记载,当推《太平经》,如说:“人本生混沌之气,气生精,精生神,神生明。本于阴阳之气,气转为精,精转为神,神转为明。欲寿者当守气而合神,精不去其形”<sup>①</sup>。“三气共一,为神根也。一为精,一为神,一为气。此三者,共一位也,本天地人之气。神者受之于天,精者受之于地,气者受之于中和,相与共为一道,故神者乘气而行,精者居其中也。三者相助为治。故人欲寿者,乃当爱气尊神重精也。”<sup>②</sup>汉魏晋南北朝,守神存思、吐纳胎息、内观及丹道方技盛行,突出了“精气神”在养生方面巨大的理法功能,进而融摄《周易》之学与烧炼外丹的理论、术语、符号,向以己身为鼎炉、“精气神”为药物的内丹道拓展。《高上玉皇心印妙经》用极简练的文字概述了“精气神”在内丹修炼中的关系和功用,说:“上药三品,神与气精。恍恍惚惚,杳杳冥冥。存无守有,顷刻而成。回风混合,百日功灵”,“人各有精,精合其神,神合其气,气合其真。不得其真,皆是强名”,“神依形生,精依气盈,不凋不残,松柏青青,三品一理,妙不可听”,“得丹则灵,不得则倾,丹在身中,非白非青”。张伯端《金丹四百字》说:“药物生玄窍,火候发阳炉。龙虎交会时,宝鼎产玄珠。此窍非凡窍,乾坤共合成。名为神气穴,内有坎离精。”王重阳在《立教十五论》中说:“聚五脏精气于中宫,以修内丹”,“在静修中使神炁相合,炼精化炁”,“在神炁相合基础上炼炁化神”,“炼神还虚,超越三界”。元陈致虚《金丹大要·总旨》说:“是以三物(精气神)相感,顺则成人,逆则成丹。何谓顺?一生二,二生三,三生万物。故虚化神,神化炁,炁化精,精化形,形乃成人。何谓逆?万物含三,三归二,二归一,知此道者,怡神守形,养形炼精,炼精化炁,炼炁合神,炼神还虚,金丹乃成。”内丹道经唐宋完成其理论与方法后,规范了炼养内丹的四阶段,即“筑基”,“炼精化气”,“炼气化神”、“炼神化虚”。“精气神”便成为内丹道理法的核心。道教内丹道,是炼养士们最为热烈信行的养生术,“精气神”也便成了道教养生理法中最为响亮的术语,有时也俨然成为了“三一义”的代名词,更扩大一点说,“精气神”已成为我国传统养生学的理论核心与标志。本文开始,笔者便已讲到“三一”之说在道教义理方面应用甚为广泛,而

① 《太平经圣君秘旨》。

② 见王明《太平经合校》卷一百五十四至一百七十。

且富有哲理涵蕴,从“玄元始”——“阴阳和”——“天地人”——“道德仁”——“精气神”,皆是参大道之理,究天人造化之妙,探讨着宇宙万物的生成发展规律与普遍联系;在根本理念上,遵循道家“道生一,一生二,二生三,三生万物”的法则,用朴素的辩证思维,认识事物和观念产生的历程。可以说,“三一”之学是道教哲理的凝聚体,是道教具有的哲学思维光辉。奉道者明悉这些理法,才能将人生与自然造化融为一体,开阔和深化理性思维,消除尘俗烦扰,心理宁静而和谐,以超脱的胸怀,走着自己的修真之路。

## 第十节 性情论

《存神固气论·情性动静》云:“物理所不可逃者四:曰生,曰心,曰性,曰情。有生必有心,有心必有性,有性必有情。性则静定,情则感通。”(明《道藏》洞玄部众术类)《七部语要》载:“人之禀气必有情性,性之所感者情也,情之所安者欲也。情出于性,而情违性。欲由于情,而欲害情。情之伤性,性之妨情,犹烟冰之与水火也。”又:“海蚌未剖,则明珠不显。昆竹未断,则凤音不彰。情性未炼,则神明不发。譬诸金木,金性包水,木性藏火,故炼金则水出,钻木而火生,人能务学钻炼其性,则才慧发矣。”<sup>①</sup>仅上录道教经籍要语,便已展示:一、道教以“性”、“情”为人生“物理所不可逃”的要理;二、“性”与“情”乃是既相联系而又存在矛盾冲突的一个哲理问题;三、不务学钻炼“性”、“情”,则不能发挥人生的才能与智慧。由此,在本章前文已有《性命论》后,仍有必要设立专题,就“性”与“情”的关联范畴,继作释论。

我们在观念上首先要分清的是,“性命”、“性情”乃是两个不同的概念,虽然在意义上有一定内在联系,但属于不同的研究范畴。“性命”讲究的是关乎人的精神禀质、形体生态以及两者组合而为“生命”的人生哲学论题,使之正确认识人的本性、体质形态、命运等的由来;道教通常所讲的“性命双修”,则着重讲究的是养生务必性功、命功并重,亦即心性修养与形体锻炼务必协调配合进行的法则,这直接攸关人体的强弱与夭寿。“性情”讲究的是,人的禀性(通常道教称之为本性或道性)与感情、欲望的关系与掌握的问题,关涉到心与物、理与欲的感通与节制,乃属规范心理及品行修养方面的论题,归根到底讲的是人如何保持“道性”之纯真,而排除“情贪”之邪恶。由于这些皆是围绕“道性”为中心而展开,并保持“道性”为目的心理活动,故而也可以说这是道教心理学及规范道教情操之学。

从词意上对“性”、“情”的含意、根本原由及相互关系的一般释解,在前文《性命

<sup>①</sup> 见《云笈七签》卷九十。

论》中已有所阐述,这里也便不再赘述。然而,若从心理学与品行情操修养的角度来讲“性”、“情”,则还须要有较深层次的剖析与理解。这里,首先要明悉何谓“道性”?据青溪道士孟安排集《道教义枢》卷八《道性义》释解谓:

又曰:道性者,理存真极,义实圆通,虽复冥寂一源,而亦备周万物,烦惑所覆,暂滞凡因,障累若消,还登圣果,此其至也。《太玄经》云:言道性者即真实,空非空,不空亦非不空。道性众生,皆与自然同也。

释曰:道以圆通为义,谓智照圆通;性以不改为名,谓必成圆果。……成而谓之道,用而谓之性。……论其别致,义类无边,收来而言,略开五种:一正中者,中是不偏之名,正是不邪之目,正道真性,不生不灭,非有非无,无名正中道;二因縁性者,因是能生者,是由藉故设境,教为悟解之因縁,由此因縁生智成道;三观照性者因也,通名即有无二观,照有无二境,因有入无,明照真境,发生妙观;四智慧性者,即是极果,冥寂玄通,大智慧源;五无为性者,即是智慧,断除因果二累,神无之无为也,又道也。又道性体义者,显时说为道果,隐时名为道性。道性以清虚自然为体,一切含识,乃至畜生、果、木、石者皆有道性也。究竟诸法正性,不有不无,不因不果,不色不心,无得无失,能了此性,即成正道。自然真空,即是道性。……道性不色不心,而色而心,而心故研习可成,而色故瓦砾皆在也。

南朝梁陶弘景著《登真隐诀》论述道教修真法诀,其中亦曾论及“道性”,谓:

道性者,不有不无,真性常在,所以通之为道。道者有而无形,形而有情,变化不测,通于群生。在人之为神明,所以为心也。所以教人修心,即修道也;教人修道,即修心也。<sup>①</sup>

《云笈七签》卷九十三《仙籍理论要记》载有《道性论》,阐释“道性”谓:

我欲海空修习,因者即是道性。道性无生无灭,无生灭故,即是海空。海空之空,无因无果,无因果故,以破烦恼。以是因縁,名为修习。……道性之性,无生无灭,众生道性,为悉共有,各各有之。……譬如桥梁,随诸行人,或轻或重,无有增减,众生道性,亦复如是。又譬如,盐味置于诸物乃至水中,皆悉鹹物,物不名盐,盐不名物,乃至水中亦复如是。名字虽变,性不失偏。五味之中,皆悉鹹味,若有饮水盐味甚逼,实不见盐于水中。众生道性,亦复如是,维遍五道,长短异身,而道性常一不异。

道教修持极为重视“道性”义理,信奉为最神妙、最圆通、最真实而又无生灭的可资修持长生久视之道的根本种因。认为宇宙万物(包括人类)皆具此道性,皆是自然

<sup>①</sup> 《上清经秘诀》引《登真隐诀》。

所赋予的纯真之性质。众生修摄此自然纯真之“道性”，乃是存心养性、修身立命的根本法则。众生只有修道、悟道，与道合真，才可获得长生之果。此教义，极明显乃源出道家之学，如《老子》以“道”为宇宙万物本原，《庄子》以“性”乃“生之质”<sup>①</sup>并以“道”“无所不在”<sup>②</sup>。道教宗仰道家之学，开创之初的太平道、天师道便已在其经典秘籍中开始据道家理论提出其独具的“道性”之说。如，《太平经》卷十八至三十四最先说：“元气自然，共为天地之性也”，“守一之道，养其性”<sup>③</sup>。《老子想尔注》首次提出：“情性不动，喜怒不发，五藏皆和同相生，与道同光尘也”，“道性不为恶事，故能神，无所不作，道人当法之”，“道性于俗间都无所欲，王者亦当法之”。道教经籍中所说的“道性”观念及衍义，可以说即滥觞于此。尔后道教在发展过程中，既承袭道家思想以为主轴，同时也受到了儒家“性善”、“性恶”、“性仁情贪”和佛教“真如”、“佛性”、“无情有性”等说的思想熏染与影响，逐渐衍化、充实而成就了有道教特色的“性情”之说。其涵蕴意旨，主要体现在深入探讨和揭示“性”与“情”之间内外、静动、生克的关系，以及明喻以性制情，遣除物欲情贪，使外不乱内，性得其宜，息情欲以通神明的修道途径。

关于心理活动范畴“性”与“情”的产生来由，以及两者之间的交感、运化关系，道教经籍所论甚多，尤其是在修斋说戒、养生修摄秘要部分，则更为专注。这里主要据宋代张君房《云笈七签》中所选载之仙籍原文要语，以示其内容概要：

夫生我者道，禀我者神，而寿夭去留。不由于己，何也？以性动而为情，情反于道，故为化机所运，不能自持也。……君子黜嗜欲，臻聪明，视无色，听无声，恬淡纯粹，体和神清，希夷忘身，乃合至真，所谓返我之宗，复与道同。……学仙之士，须探幽赜玄，制遏性情，性常静之，情无挠之，情性平和，方可以学道矣。<sup>④</sup>

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。<sup>⑤</sup>

老君曰：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，神清即知明，知者心之府也。……神清意平，乃能制物之情。故用者

① 《庚桑楚》。

② 《知北游》。

③ 王明《太平经合校》。

④ 《云笈七签》卷四十五《秘要诀法·性情》。

⑤ 《云笈七签》卷九十一《九守·守易》。

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，故心有所致，神既然之，反之于虚，即消烁灭息矣，此圣人之游也。故治天下者，必达性命之情而后可矣。<sup>①</sup>

老君曰：静漠恬淡所以养生也。和愉虚无所以处德也。外不乱内，既性得其宜，静不动和，即得安其位。养生以安世，抱德以终年，或谓能体道矣。<sup>②</sup>

所谓真人者，性合乎道者也。故有若无，实若虚，治其内不知其外。明白入素，无为而复朴，体性抱神，以游天地之间。茫然彷徨尘埃之外，逍遥无事之业。机械知巧，弗载于心，审于无假，不与物迁，见事之化而守其宗。心意专于内通，远归于一。……感而应，迫而动，不得已而用。如光之不耀，如景之不炎，以道为循，有待而然。<sup>③</sup>

《黄庭》曰：夫性者本乎心，情者本乎性，情动则性乱，性乱则心荒，心荒则移神伐性，亡无日矣。故对物识交之际，于中不有情欲，……神用澹泊，喘息安徐，令魂魄和通，意虑精密。若物应心摇，动乱而惑我，我乃息机深敬，介如石焉。……如觉物去情余，进退未决，宜心谦下，洁诚责己，超然离欲，气静安神，候心见欲如朽木虚空，是欲者不欲也。<sup>④</sup>

惟我身神，本从道生，道者清静，都无所有，乃变为神明，便有光明，便生心意，出诸智慧。智慧者谓五欲六情。五欲者，谓：耳欲声，便迷塞不能止；目欲色，便淫乱发狂；鼻欲香，便散其精神；口欲味，便受罪入纲罗；心欲爱憎，便偏邪失正平。凡此五欲为惑乱覆盖。六情者，谓：形识知痛痒，欲得细滑；耳闻声，心乐之；目见色，心欲之；鼻闻香，心逐臭；口得味，心便喜；身得细滑衣被，心便利之；得所爱，心便悦之。坐此六情以丧，故复名六情丧人神。但坐此六情，所牵引迷乱、淫邪、垢浊、暗蔽，使神明不畅达。<sup>⑤</sup>

夫情欲非有形质也，来化无时，不効有形之物可得断截，使不复生。此神情欲思想，出生无时，不可见知，不可预防，……不可得断绝。但晓知其本清静无欲，自然断绝。……外道家不晓人神本清静，而反入室强塞耳目、断情欲，不知情欲本在于心意，心意者神也。神无形，往来无时，情欲从念中生出，生出无时，以无形故不得断绝。但当晓知其本，自当断止其意不复生。为道当熟明此意，若不明知此，但自劳伤其精神耳。<sup>⑥</sup>

① 《云笈七签》卷九十一《九守·守清》。

② 《云笈七签》卷九十一《守清》。

③ 同上《守弱》。

④ 《云笈七签》卷八十一《庚申部·制六欲神法》。

⑤ 《老君太上虚无自然本起经》。

⑥ 同上。

凡心者，公平之司，非亲于欲而疏于道，玄灵习之然也。欲心躁滑，道性深微，不自执为，任其浮动，情之所变，物莫能全，人有心识，不觉变动，得非潜慎玄灵之运哉！……去尸成道之速者，先外制声色名利，内平喜怒爱恶，退心自察，彻底真无，动静能知，身世不碍，宛其见情类殉物而死，圣人兴悲于物，兼济为心者，以此苦心零于情，卓然虚静，尸乃无处潜留，则遁迹而逝。<sup>①</sup>

人情难制，犹如风中竖幡，飘飘不止，或思作伪以邀名誉。《定志经》云；人既受纳有形，形染六情，六情一染，动之弊秒，惑于所有，昧于所无，世务因缘，以此而发，招引罪垢。<sup>②</sup>

夫人受天地之气生，气之来也谓之精，精之媾也谓之灵，灵之变化谓之神，神之化也谓之魂，随魂往来谓之识，随魂出入谓之魄，随魂往来谓之识，随魂出入谓之魄，主管精魄谓之心，心有所从谓之情，情有所属谓之意，意有所措谓之虑，志有所忆谓之思，思而远慕谓之志，虑而用事谓之智，智者尽此诸见者也。夫性者静也，气者动也，动静如一，内外和顺，非至人安能措心于此哉。<sup>③</sup>

心为凡圣之根，身为苦乐之聚。圣人知患生于心，愆必由己，是以清心除患，洁志消愆。凡俗之流，其即不然，肆情纵欲，不知欲出于心，侮慢矜奢，不知慢生于己，情骋愚暴，不顾其身，故以祸难所阶，由之不识危亡。<sup>④</sup>

《保圣纂要》曰：情者魂之使，性者魄之吏。情生于阴以超造，性生于阳以治理。阳仁阴贪，故情有利欲，性有仁和。精多则魂魄强，气少则性情弱。情性为嗜欲乱之，由素丝染于五色也。

又曰：人之情性为利欲之所败，如冰雪之曝日，草木之沾霜，皆不移时而消坏矣。冰雪以不消为体，而盛暑移其真。草木以不凋为质，而大寒夺其性。人有久视之命，而嗜欲灭其寿，若能导引尽理，则长生罔极。<sup>⑤</sup>

夫清净恬和，人之性也。恩宠爱恶，人之情也。凡人不能爱其性，不能恶其情，不知浊乱躁竞多伤其性，悲哀离别多伤其情。故圣人云：顺物者物亦顺之，逆物者物亦逆之。不失物之性情，乃自然性情之道者也。

理好憎之情，则爱弗近也。和喜怒之性，则怨弗犯也。故喜怒乱气，嗜欲伤性。性之相近，习以之远。如水性欲清，泥沙污之，人性欲平，不可俱兴，故圣人损欲而从其性也。性同者相善，情同者相成。扶其情者害其神，为其贤者困其

① 《云笈七签》卷八十一《庚申部·制六欲神法》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《云笈七签》卷之九十二《仙籍语论要记》。



性。若是,无其能者,无所求也。无其能者唯圣人耳。<sup>①</sup>

神静而心和,心和而形全。神躁则心荡,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也。<sup>②</sup>

七窍者,精神之户牖也。志气者,五藏之使候也。耳目诱于声色,鼻口悦于芳味。肌体之于安适,其情一也。则精神驰骛而不守,志气靡于趣舍,则五藏滔荡而不安,嗜欲连绵于外,心腑壅塞于内,曼衍于荒淫之波,留连于是非之境,而不败德伤生者,盖亦寡矣。<sup>③</sup>

以上集录有关“性情”之论的要语,显现了道教“性情”之论旨的概貌,同时也显示出道教在修持理法上的注重,认定这乃是凡、圣之根由,是修身炼形、养道育德的理法之基。其思维衍义虽然纷繁,但其旨趣仍是清晰的。笔者试作如下归纳与释解:

第一,“性”为主体,“心”为凡、圣之根。

养生延寿之理,离不开对生、心、性、情之化机的探究。气来入身,谓之“生”,有“生”必有“心”,有“心”必有“性”,有“性”必有“情”(据《存神固气论》)。“性系生门,寄体于心,自然之道,即先天也”<sup>④</sup>。故“性”乃禀气而生。道教之言“性”,分为自然之性与气质之性,前者为纯净之“道性”,后者为后天形成的有真有浊有巧有拙的人性。道教言修持,一般说,理想之前途有二:一为保持和充实“道性”,以“道性”净化“人性”,炼“道性”以合真得道;一为克气质之浊道,养正道、育品德,炼心性而成圣人。性寄体于心,性之造化系于心,众生道性,各各有之,道性常在,以清虚自然为体,在人之身为神明,即为心也。性本乎心,明心见性;情本乎性,性动为情,情动则性乱,性乱则心荒,心荒则移神伐性。故心为凡、圣之根,身为苦乐之聚。

第二,“情”为化机,持以适。

客观外在之物为人们眼耳鼻舌等感官感通觉知后,在头脑中引发的心性意念反映,谓之“情”。通常我们称之为感情、情绪、情趣、情态、情操。古有“七情”之说,指喜、怒、忧、惧、爱、憎、欲或喜、怒、忧、思、悲、恐、惊的。总之,一般皆属心理活动范畴。道教义理称:性生情,情本乎性,性之所感者情也。性常静之,性动而为情,情反于道,化机所运。换言之,即人之七窍及肌肤感通于外在事物,反映于心性,有所感应而生意念,意念即生情(喜怒哀乐憎等),此情挑动心性则产生欲望,而此情、念、欲超越资养生命,过极失当,则挠心损性,必遭灾患矣。故而倡言:理性情,治心术,养以和,以道为循,持以适。

① 《云笈七签》卷九十《七部语要》。

② 同上。

③ 《云笈七签》卷九十《七部语要》。

④ 据《道法会元》卷八十五。

### 第三,性仁情贪和以性遏情。

“性仁情贪”本为儒家人性学论说中的一种说法。《礼记·中庸》:“天命之谓性。”认为性由天赋。孟子赋予“性”以道德属性,《孟子·告子上》说:“人之性善也,犹水之就下也,人无有不善,水无有不下”,“仁义礼智,非外铄我也,我固有之也”。提出了“性善”说,西汉董仲舒认为性有善有恶,性为仁,性之恶者为情,情为贪,并分人性为善、恶、中三等,即“圣人之性”、“斗筭之性”、“中民之性”,其中“中民之性”须“性待渐于教训,而后能善”<sup>①</sup>。唐代韩愈更订“性三品说”,以“仁、义、礼、智、信”为天赋之性,以“喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲”为“情”,“情”乃“接于物而生”<sup>②</sup>。在历史上,儒家弘扬其人性论学说最为深入、系统和普及,遂成为我国传统人性论学说的主流,影响深远。道教义理,多承道家之说,以“性”并非“天命”赋予,乃是禀受自然而形成的,所谓“道性”自然,纯净无为,并无先天善、恶及善恶并混的道德属性,人性乃是后天社会生活的陶冶、熏染而产生的。道教义理在建构过程中,亦本《老子》“圣人无常心,以百姓之心为心,善者吾善之,不善者吾亦善之,德善”的启迪,在一定程度上融摄了儒家“性善”说和“性仁情贪”之说,并参酌建构修身育德的斋戒仪范。视“性”与“情”是矛盾对立的两方面,既相互联系而又相互排斥和浸蚀,性生情,情违性,物应心摇,情必挠性,情动性乱,性乱则心迷,心迷则移神伐性。道教义理以性有仁和,情有利欲,故爱正性而恶邪情,妨情欲而从正性。然而人情难制,犹风中竖幡,飘飘不止,情欲来化无时,不可断截,形染七情,动之弊秽。故道教倡导洁诚责己,退心自察,超然遣情,彻底真无,以道性而制遏情贪。

### 第四,戒目,收心,存性。

情贪之患,皆起因于耳目等感官与外在现实事物之交感,心动生欲念,如只取物以资身养命,知足而止,则性情协和;如贪求无厌,则物应心摇,情动则性乱,性乱则心意惑矣。物欲膨胀,肆情纵欲,过极失当,则精神驰骛不守,五脏滔荡不安,漫衍于荒淫之波,陷入于是非之境,岂能不败德伤生!情贪违害心性,情出于性,性本乎心,心者性与意念之府,心有所从之谓情,情有所属之谓意,圣人知患生于心,故除患务先清心,强塞耳目使外不乱内,性得其宜,外制声色名利,内平喜怒爱恶,所谓息情欲则通神明,神意清平,乃可制物之情,心反于虚,情贪可消烁熄灭矣。唐李筌《阴符经注》说:“心贪于物者损寿,目视无厌则意荒,但戒目收心,则无祸败之患也。”故戒目,收心,可以保形保性。总之,这是一种自律性的杜绝声色名利、净化心性的修持愿望与作法,实质乃在于拓一种超脱现实的唯理性的宗教生活方式,求得与道合道。

### 第五,意念生贪,心清意静。

① 《春秋繁露》卷十。

② 《原性》。

对强塞耳目,不令外景入内而生欲望的说法,亦有认为不可断止者。认为断欲如断树,使木不生,当掘出其根本,根本已出,便不复生,齐地砍之,其根续生。人不晓情欲之本,而强断绝其末,如此情欲绝不能断,会复生如故。情欲之根,本在于心意,心意者神也,往来无时无形,情欲乃从意念中生。道性本清静,知其本,自当断止其意念,情欲自然断止。不明知此,但自劳伤其精神而矣。<sup>①</sup>金代全真道兴起,重修性,又进一步营构了其降心、练性之论。王重阳《立教十五论·论打坐》中说:“凡打坐者,非言形体端然,瞑目合眼,此是假坐也。真坐者,须要十二时辰,住行坐卧,一切动静中间,心如泰山,不动不摇。把断四门,眼、耳、口、鼻不令外景入内,但有丝毫动静思念,即不名静坐。”《论降心》说:“凡论心之道,若常湛然,其心不动,昏昏默默,不见万物,冥冥杳杳,不内不外,无缘毫念想,此是定心,不可降也。若随境生心,颠颠倒倒,寻头觅尾,此名乱心也,速当剪除,不可纵放”。《论炼性》说:“理性如调琴,弦紧则有断,慢则不应,紧慢得中,琴可调矣。则又如铸剑,钢多则折,锡多则卷,钢锡得中,则剑可矣。调炼性者,体此二法,则自妙也。”《重阳真人授丹阳二十四诀》言“修心”说:“绝名弃利,忘情去欲,则心虚,心虚则气住,气住则神清,神清则德合道生矣。……心清意静天堂路,意乱心荒地狱门。……心生则性灭,心灭则性现也。”

综出道教经籍所载关涉“性情”的要语,概其义不外修心、炼性、遣情、去欲、恶贪,理法皆本《老子》“清心寡欲”、“知足不辱”之旨。道教义理中除强调自律断念、超然离欲、体寂内明、纯净合真之外,还建构有斋戒仪范规制,严格地管束修道者的言行,制约其心身活动,促使其正觉正性。这一切,无不是在“性情”论的平台之上建构起来的,故而道教的修持行为,关键就是“性”、“情”二字。长期以来,就这两个字操纵着修持者的心理与生理的一切活动,是善是恶,是夭是寿,是患是福,是凡是圣,皆决于此,舍此,也就无所谓“修炼”之事了。《存神固气论》说,“生、死、性、情”乃人生四大物理难逃之事,信然!

但,密切关系人生的心性情致与物质生活的大事,与人们赖以生存的现实环境紧密相连,故而人们不能不关注生存环境的变易。在 21 世纪科学昌明的时代,客观世界在精神、物质文明方面已发生飞跃性发展,道教传统的“性情”修养方法,如繁多的规戒、仪范,是否完全适用于今人? 不能不说也已面临考验与挑战;即使弘扬其优良传统,在阐释、传承的方式、方法上,也应与时俱进,把握发展命脉,有所改进。总之,应审时度势,深思开拓生存空间和发展道路。笔者以为,新科知可以使吾人更明智、更充实,共同致力融摄现代科学知识与技术,使优良传统义理与新科知相结合,共铸适用的当代道教修持法则与方技。也就是说,道教养生文化(包括性情论)有它应当被珍藏、承接的宝贵传统内容,如今人能吸融新科知来净化、充实、激活优良传统,则

<sup>①</sup> 《太上虚无自然本起经》。

必定能让道教养生文化为人类健康长寿继续作贡献,显示出新的生命力。

## 第十一节 有无论

“有”和“无”,在汉语中是人们经常使用的词语,“有”的字义是表示具有、占有、保有;“无”的字义与“有”相反,表示没有。而在哲学思想史中,“有”则指事物的存在,如有形、有名、实有等义,“无”则指事物的不存在,如无形、无名、虚无等义。在我国传统的古哲学中,“有”和“无”是探讨宇宙万物本原和本体问题的一对中心范畴。我国古代的诸子百家,无不对此问题宣示其见解,经长期集锦,形成了我国丰富而多彩的哲学思想史宝卷,道家与道教的“有无论”便是其中的一朵奇葩。

在我国哲学思想史上,最早提出并论说“有”和“无”这一对哲学基本概念以及在这一对哲学范畴中两者辩证关系的,是哲圣老子,内容载于哲著《老子》(道教称《道德尊经》),其主要论点是:

道,可道,非常道;名,可名,非常名。无名,天地之始;有名,万物之母。故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其微。此两者同出而异名。同谓之玄,玄之又玄,众妙之门。<sup>①</sup>

有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随。<sup>②</sup>

天下万物生于有,有生于无。<sup>③</sup>

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。<sup>④</sup>

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。<sup>⑤</sup>

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。<sup>⑥</sup>

我以为,《老子》所论说的“有”、“无”概念,其意旨大致可以阐释为:(一)天地有始,万物有母,宇宙万物有其本原。此本原强名曰“道”,以其混沌、惚恍,为人所不可感知,故亦称“无”;(二)“有”为万物之母体,“有”、“无”相生,同出而异名,两者相反相成,乃是辩证的混而为一,有“有”便有“无”,有“无”便有“有”;(三)从“形”的角

① 《老子》第一章。

② 第二章。

③ 第四十章。

④ 第十四章。

⑤ 第四十二章。

⑥ 第五十二章。

度讲,有形之“有”,乃生于无形之“无”,无形之道名“无”,有形之物称“有”,无形之“道”,经自然向化而生有形之物;(四)“无”(道)为宇宙万物之始(本原),“有”(混沌玄一)为万物之母(本体)。物即存在、实有的事物,具有一定的时空限度及生灭规律,“道”则永恒不灭,法自然而运化;(五)“有”、“无”同出而异名,虽异名,却又同谓之“玄”,亦即同是深远而微妙的,深远而又深远,微妙而又微妙,这才是宇宙万物生成、变化、发展的总门径。

《老子》创说“有”与“无”之哲学论题后,道家学派中继之加以阐发的是战国中期的庄子(道教尊称南华真人),著《庄子》(道教称《南华真经》),深涉精微,其思维旨趣特点,在《齐物论》中已有所论及,即以“天地一指”、“万物一马”、“万物与我为—”的共通概念,看天地万物的共同性,并认为“唯达者知通为一”。在辨识“无”与“有”的辩证关系方面,亦较强调“同出而异名”和“混同为一”的同一性。《庄子》在关“有”、“无”的突出要语如下:

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。<sup>①</sup>

泰初有无,无有无名;一之所起,有一而未形。物得以生,谓之德;未形者有分,且然无间,谓之命;留动而生物,物成生理,谓之形;形体保神,各有仪则,谓之性。性修反德,德至同于初。同乃虚,虚乃大。<sup>②</sup>

有始也者,有未始有始者也,有未始有夫未始有始也者。有有也者,有无也者,有未始有无也者,有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣,而未知有无之果孰有孰无也。今我则已有谓矣,而未知吾所谓之果有谓乎,其果无谓乎?<sup>③</sup>

有实而无乎处者,宇也。有长而无本剝者,宙也。有乎生,有乎死,有乎出,有乎入,入出而无见其形,是谓天门,天门者,无有也,万物出乎无有。有,不能以有为有,必出乎无有,而无有一无有。圣人藏乎是。<sup>④</sup>

古之人,其知有所至矣。恶乎至?有以为未始有物者,至矣,尽矣,弗可以加矣;其次以为有物矣,将以生为丧也,以死为反矣,是以分已;其次曰始无有,既而有生,生俄而死,以无有为首,以生为体,以死为尻,孰知有无、死、生之一守者,吾与之有友。是三者虽异,公族也。<sup>⑤</sup>

① 《大宗师》。

② 《天地》。

③ 《齐物论》。

④ 《庚桑楚》。

⑤ 《庚桑楚》。

我以为庄子深谙《老子》的“有”、“无”之旨，原本地承续和阐发了《老子》之学，归纳起来大致有以下要点：（一）首肯“有情有信，无为无形”的“道”，是“生天生地”之本根的命题。（二）据《老子》“无名天地之始，有名万物之母”、“有无相生”及“（无、有）两者同出而异名。‘同谓之玄’、‘玄之又玄，众妙之门’”的论点，认为“无”与“有”在“名”、“形”上虽是可分的，而在实质本根上是不可分离的。即“无”与“有”同谓之“玄”，“玄之又玄，众妙之门”。庄子名“众妙之门”为“天门”，而“天门”者，“无有”也。亦即认为万物之本原、本体皆在不可分离的“无有”。换言之，“无”与“有”，从名的视角讲，是“同出”和“相生”的关系，在概念上离“有”也就无所谓“无”，离“无”也无所谓“有”；从“形”的视觉讲，有形乃是无形的突破，无形在前，有形在后，故曰“有”生于“无”。庄子谓万物出乎“无有”，是从“无”与“有”内在实质存在的同一性出发的。庄子摆脱了形而上学的“有”与“无”的绝对对立观念，而首重“有”、“无”的内在实质联系及“有”“无”的共同运化发展。我以为，这是庄子阐发《老子》“有”“无”论的精微之处，对后世“有”、“无”论说的探讨有着深远影响。（三）链接《老子》“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”之论立“有一而未形”、“未形者有分”、“留动而生物”之说。亦即太初之道生“一”，“一”分为阴阳，阴阳运化而生物。阐述了“无有”由无名无形到有名有形（物）的过程。（四）认为穷究宇宙万物的本始，是没有尽头的，“无有”之前还有“无有”……，是人们永远不可知其深远尽极的。（五）万物始于“无有”，俄而有生，俄而有灭，其实“无有”、“生”、“死”，亦即始、生、灭乃是异名而同为一体的。

《老子》、《庄子》所提出和论说的“有”、“无”之论，引发了先秦两汉魏晋诸子百家对此哲学范畴的探讨与争鸣。在我国哲学思想史中，最为凸显的便有：三国魏何晏、王弼发挥《老子》“有生于无”的思想，认为天地万物生于“有”，“有”之所始，本于“无”，“无”是“有”的本原。据此提出了所谓“贵无论”，也就是说力主“无”是天下万物的本原。西晋裴頠否定“贵无论”，认为“无”不能生“有”，“夫至无者，无以能生，故始生者自生也”，“济有者皆有也，虚无奚益于己有之群生”<sup>①</sup>。据此而提出了“崇有论”，崇信“有”为天地万物本原之说。魏晋之际，有向秀作《庄子注》，“发明奇趣，振起玄风”，提出“万物自生自化、各大任其性”的论见；继之有郭象作《庄子齐物论注》，述向秀之论见而广延之，认为“无既无矣，则不能生有”，主张万物“块然自生”。又如佛学之主空无，道教之主重玄等等。总之，诸子百家众说纷纭，各执其是。其中，也有些学者还认识到“有”或“无”均涵蕴“元炁”的存在与自然运化的存在，不过其广延的存在（包括物质存在与精神存在）与运化、变易，在过程中有着不同的状态，如：静动、隐显、虚实、散聚及时空上的无限与有限。即静“无”动“有”，隐“无”显

<sup>①</sup> 《晋书·裴頠》。

“有”，虚“无”实“有”，散“元”聚“有”，时空上无限为“无”，有限为“有”。

我国土生土长的道教，自东汉创立，其立教义理体系中，便已包含了宗本《老》、《庄》论见所架构的“有”、“无”哲论。从道教义理“有”、“无”理趣的建构趋向看，主要是依据其立教、弘教的信仰建设需要，循三方面加以营构，一为神化“老子”，创教立圣；二为建树道教义理之学，建构道教宇宙生成论并因应世俗有关事物发展的根本原由问题；三为建树道教持养之道的理想与法则。早期道教天师道的秘典《老子想尔注》及太平道的《太平经》便已开其端倪。如《老子想尔注》中说：

帝先者，亦道也。与无名万物始同一耳。（录自注“吾不知谁子，像帝之先”句）

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。今布道诫教人，守诫不违，即为守一矣；不行其诫，即为失一也。世间常伪伎指五藏以名一，瞑目思想，欲从求福，非也，去生遂远矣。（注“载营魄抱一能无离”句）

道至尊，微而隐，无状貌形像也；但从其诚，不可见知也。（注“是无状之状，无物之像”句）

不可以道不见故轻之，中有大神气，故喻囊籥。（注“恍惚中有物，惚恍中有像”句）

大除中也，有道精，分之与万物，万物精共一本。（注“窈冥中有精”句）

叹无名大道之巍巍也，真天下之母也。（注“可以为天下母”句）

《想尔注》显示，天师道本《老子》意旨，借助注释方式，表明了道教初期时对“有”、“无”的论见：（一）“一”、“无名”皆为“道”，为万物之始；（二）“一”、“虚无”、“自然”、“无名”、“元气”皆同为一，“一”处散形状态（即无状之状）为元气，元气聚则成形，即“太上老君”，“太上老君”亦即道体，为天地万物之始；（三）“道”之中有“大神气”（元炁）、有道精，道精分施，始生万物，故万物共一本体。

早期道教中的太平道，尊奉《太平经》（号神书《太平清领书》），开卷便说：

神道书者，精一不离，实守本根，与阴阳合，与神同门。……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。住无所住，常无不在。不在之在，在乎无极。无极之极，极乎太玄。太玄者，宗极主之所都也。老子都此，化应十方。数有无之妙，应接无穷，不可称述。……周流六虚，教化三界，出世间法，在世间法，有为无为，莫不毕究。<sup>①</sup>

《太平经》成书于道教初兴之时，为创教立圣的需要，着眼于建树其基本的义理，

<sup>①</sup> 见王明《太平经合校》卷一至十七。

以奠定和规范弘教立圣的凭依。运用道家学派探讨宇宙万物的“无”、“有”之论,与创教立圣衔接,将“道论”异化为道教的创世说,将“道”人格化为创教圣人“太上老君”,申言老君“敷有无之妙”、“出世间法,在世间法,有为无为,莫不毕究”。可以说,这是道教经籍中最早建树关于创教立圣义理的记载。

《太平经》卷帙浩繁,内容较庞杂,语及“虚无”,有如下说法:

虚无者,乃内实外虚也,有若无也。反其胞胎,与道居也;独存其心,龙虑也;遂为神室,聚道虚也。但与气游,故虚无也;在气与神,其余悉除也。<sup>①</sup>

此说,乃是据《老子》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,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。”即从“有物”、“有象”、“有精”、“有信”之名,辨知万物之本始。“道”虽无形,外象窈冥虚无,而其内实有“物”、“象”、“精”、“信”,故所谓“虚无”,内实外虚,虚中含“有”,外象若无。是以《太平经》在“有”与“无”论题上的主体意识,基本是认同“有”(主要指元气)为万物本体的。从此种理念倾向出发,《太平经》所营构的所谓“出世间法”与“在世间法”,多以“元气”、“阴阳”、“中和”的运化规律为理论主旨来架构其义理体系。如说:

天地开辟贵本根,乃气之元也。欲致太平,念平根。……夫一者,乃道之根也,气之始也,命之所系,众心之主也。<sup>②</sup>

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,无不由道而生者也。故元气无形,以制有形,以舒元气,不缘道而生。自然者,乃万物之自然也。<sup>③</sup>

凡事人神者,皆受之于天气,天气者受这于元气。神者乘气而行,故人有气则有神,有神则有气,神去则气绝,气亡则神去。<sup>④</sup>

元气恍惚自然,共凝成一,名为天也;分而生阴而成地,名为二也;因为上天下地,阴阳相合施生人,名为三也。三统共生,长养凡物名为财。<sup>⑤</sup>

天者好生道,故为天经;积德者地经,地者好养,故为地经;积和而好施者为人经,和气者相通往来,人有财相通,施及往来,故和为人经也。古者将学问者,皆正其本。<sup>⑥</sup>

① 见王明《太平经合校》卷一百三。

② 见王明《太平经合校》卷十八至三十四。

③ 同上。

④ 《太平经合校》卷四十二。

⑤ 《太平经合校》卷七十三至八十五。

⑥ 同上。



天,太阳也。地,太阴也。人居中央,万物亦然。天者常下施,其气下流也。地者常上求,其气上合也。两气交于中央。人者,居其中为正也。两气者常交用事,合于中央,乃共生万物。万物悉受此二气以成形,合为情性,无此二气,不能生成也。故万物命系此二气,二气交相于形中。<sup>①</sup>

《太平经》在孰为万物生成本体上,显现其是主“有”的。不仅主张“元气”为宇宙万物生成的本体,而且具体宣示元气(“一”)分阴阳(“二”),阴阳二气上下交流,和合于中(“三”),乃生成人及万物。更认为古之治学问者,皆本于此,亦即皆正本于“敷有无之妙”的范畴。

魏晋时期,玄谈之风兴起,围绕宇宙万物本体的命题,展开了以何宴、王弼为代表的“贵无论”、以裴頠为代表的“崇有论”、以向秀、郭象为代表的万物“块然自生”论的诸家名士之争鸣。在此时期,道教学者亦不乏应势而出,架构新说者,其凸显者首为晋代弘扬金丹道的神仙理论家葛洪提出“畅玄”之说;次为解注《老子》,循“托重玄以寄宗”为旨趣的东晋名士孙登(此说据唐代西华法师成玄英《老子道德经开题序诀义疏》,而五代杜光庭作《道德真经广圣义》则认为系魏代隐士孙登),皆对后世道教义理发展产生深远影响。

晋代葛洪著《抱朴子·内篇》,在其首卷《畅玄》中,便本《老》、《庄》“无”、“有”之论,并吸摄《易·系辞》中论天地造化之理的内容,道儒兼容,开宗明义地为他营构的神仙理论体系提出了以“玄”为宗的宇宙万物本体论。《畅玄》中说:

玄者,自然之始祖,而万殊之大宗也。眇昧乎其深也,故称微焉;绵邈乎其远也,故称妙焉。

接着葛洪用绮丽的文字将大自然所显现的九霄、八隅、日月光明、迅乎电驰、倏烁景逝、飘泮星流、滉漾渊澄、雾霏云浮等等,皆描述为“玄”所体现的景象和状态。虽文中也说“来焉莫见,往焉莫追”,而实际已将“玄”本体的存在,表达得相当具体,如其中吸摄《易·系辞》义理,以表述其“玄”的造化之功:

乾以之高,坤以之卑,云以之行,雨以之施。胞胎元一,范铸两仪,吐纳大始,鼓冶亿类,回旋四七,匠成草昧,譬策灵机,吹嘘四气,……故玄所在,其乐无穷,玄之所去,器弊神逝。……其唯玄道,可与为永。

葛洪将其所提出的“玄”本体论,名为“玄道”。不论其忽而将“玄”描绘得有声、有色、有形、有象、有情,俨然为物质性之“有”;忽而又将“玄”表述为“逍遥恍惚”、“徜徉彷彿”、“恢恢荡荡”、“浩浩茫茫”,似乎为精神性之“有”。总之,忽显忽隐,忽

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷一百二十至一百三十六。

暗忽明,既可感知,又非完全可感知。在这样的朦胧的认知状况下,还是葛洪说的两句话可作为其“玄道”的命题,即:

因兆类而为有,托潜寂而为无。

亦即万变未离其宗,仍然复归到《老》、《庄》的“有”、“无”之论的范畴;不过,葛洪的吸摄儒“易”思想入道,开阔了道教义理向重“有”务“实”方向发展的思路;同时也基于认为“玄精”潜含于“元气”与不朽的金石之中,而使追求形躯长生的道教练养士,大兴其练气与烧炼金丹之术。在主客观上,皆使道教为之振起。

唐代道教大师李荣曾说:“魏晋英儒,滞玄通于有无之间”(见李荣《老子注》序)。此言甚是。不过当时涉此论坛者,何止鸿儒硕士,尚有不少佛、道学者,也卷入了辩论的漩涡。其辩论内容的中心,也便是“有”与“无”孰为天地万物的本原以及两者间的关系。据载,东晋名士孙登(太原中都人,仕至尚书郎,字仲山)注《老子》,行于世(其书久佚,仅存少散载于一些集注本中的注文片段)。孙登曾自言他解注《老子》是“托重玄以寄宗”(见唐成玄英《老子道德经开题序诀义疏》),即本“重玄”为主要旨趣注《老子》。成玄英曾评介此人此作说:“夫释义解经,宜识其宗致。然古今注疏,玄情各别。而严君平《旨归》,以玄虚为宗;顾征君《堂诰》,以无为为宗;孟智周、臧玄静以道德为宗,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,今以孙氏为正。”(同上)五代道教大师杜光庭《道德真经广圣义》也评介说:“诸家稟学,立宗不同。……宗旨之中,孙氏为妙矣。”可惜晋世孙登所注《老子道德经》二卷(《隋书·经籍志》著录)已佚,我们已不能直接引述原文,鉴赏其旨趣之“正”与“妙”。我们现在提到晋世孙登《老子注》,只为是孙登首倡以“重玄”为宗解《老》,从而开启和引发了后世道教学者经南北朝隋唐营构起道教义理体系中的“重玄之道”,使道教义理的思辨性趋向深化,也就是开拓、加深、丰富了道教“有”“无”之论的内容,随之并影响到道教练养理法朝追求精神升玄方向的倾斜。在此段历史时期,道教所出经籍,已有上述两方面的反映,如《太玄真一本际妙经》卷八说:“所言玄者,四方无著,乃尽玄义。如是行者,于空于有,无所滞著,名之为玄。又遭此玄,都无所得,故名重玄。”《太上洞玄灵宝升玄内教中和品述义疏》说:“夫中和者,盖是登真之妙诀,入道之要方,理贯重玄,义该双遣。修之于己,升玄之趣可穷;蕴之于怀,真一之门洞启。”皆显现“重玄”之论已进入道教经义之中与修持方法之内。

道教义理兴起的重玄之道,随魏晋南北朝玄谈学风的发展而逐渐深化,理贯有无,意蕴双遣,至唐化呈现鼎盛之势,其中卓然集大成者,为道教大师成玄英与李荣,他们使道教义理迈进了新的妙理思辨、复归自然的境界。

成玄英,唐初人,道教尊称“西华法师”,著作丰湛,但原本多已散佚,今人所能读到的是近代著名学者蒙文通所校理、辑成的《道德经义疏》六卷及清人郭庆藩《庄子

集释》中所收录的《南华真经疏》十卷。他对道教重玄学的主要建树,在于“双遣二偏”,即首以“一玄”遣执“无”或者执“有”之偏见,使不执不滞“无”与“有”的概念;再以“又玄”遣上述“遣除无、有”的所谓不执不滞之见,使不滞于首遣之“不滞”,此谓遣之又遣,故谓“双遣二偏”。他在《道德经义疏》中疏解“玄之又玄”说:

玄者,深远之义,亦是不滞之名。有无二心,微妙两观,源于一道,同出异名。异名一道,谓之深远。深远之玄,理归无滞,既不滞有,亦不滞无,二俱不滞,故谓之玄。<sup>①</sup>

有欲之人,唯滞于有,无欲之士,又滞于无。故说“一玄”以遣双执。又恐学者滞于此玄,今说“又玄”,更祛后病。既而非但不滞,亦乃不滞于不滞,此则“遣之又遣”,故曰“玄之又玄”。<sup>②</sup>

在疏解“道之为物,惟恍惟惚”句中说:

至道之为物也,不有而有,虽有不有;不无而无,虽无不无。有无不定,故言恍惚。……道不离物,物不离道,道外无物,物外无道,用即道物,体即物道。<sup>③</sup>

疏解“希言自然”说:

自然者,重玄之极道也。<sup>④</sup>

疏解“道法自然”说:

次须法自然之妙理,所谓重玄之域也。道是迹,自然是本。以本收迹,故义言法也。<sup>⑤</sup>

在疏解“损之又损,以至于无为”句中说:

为学之人,执于有欲,为道之士,又滞无为。虽复深浅不同,而二俱有患。今欲治此两执,故有再损之文。既而前损损有,后损损无,二偏双偏,以至于一中之无为。<sup>⑥</sup>

《庄子·齐物论》以相对主义看待宇宙本体论中“有”与“无”的关系问题,认为“有”、“无”在表征形态上同一而不可分,轻忽乃至抹然“有”、“无”之间的差异和相持对立。认为探索宇宙本体,幽隐深远,元始之前更有元始……,没有穷尽,意境无

① 第一章。

② 第一章。

③ 第二十一章。

④ 第廿三章。

⑤ 第廿五章。

⑥ 第四十八章。

涯,亦无是非之可言。“天地与我并生,而万物与我为一”,既已为一,便可知止其所不知,遣除思想上的偏执所带来的迷惘与困扰,而归之自然而然的运化,安时处顺,逍遥自得。成玄英承袭并阐发《庄子·齐物论》的观点,以接着说的姿态,建构起“双遣二偏”及“自然为本”的道教重玄之论。他在疏解《庄子·齐物论》中说:

今论乃欲反彼世情,破兹迷执,故假且说无是无非,则用为真道。是故复言“相与为类”,此则遣于无是无非也。既而遣之又遣,方至重玄也。

任真子李荣,唐高宗时人,是稍后于成玄英的道教重玄学派代表人物,著作丰湛,原本已佚,今人可读到的是《正统道藏》所收载残存李荣《老子主》和敦煌《李荣老子注》(唐高宗时抄本)。在其对《老子》的注疏中,阐发了他所主张的“有无双遣”、“境智双泯”的“重玄”之道。在关涉“有无”论题方面,其旨趣与成玄英所持基本相同。如李荣注解“玄之又玄,众妙之门”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,故极言之非有无之表,定名曰玄,借玄以遣有无,有无既遣,玄亦自丧,故曰又玄。又玄者,三翻不足言其极,四句未可致其源,寥廓无端,虚通不碍,总万象之枢要,开百灵之户牖,达斯趣者,众妙之门。<sup>①</sup>

在注解“知人者智,自知者明”中说:

若乃清重玄之路,照虚寂之门,知人者识万境之皆空,自知者体一身之非有。一身非有,内岂贪于名利?万境皆空,外何染于声色?<sup>②</sup>

在注解“知上,不知知病,大惟病病,是以不病”中说:

慧彻空有,知通真俗,知也;所照之境,解境皆空;能鉴之智,无智不寂,能所俱泯,境智同志,不知也。<sup>③</sup>

成玄英、李荣皆以“玄”遣有、无,既而不滞于不滞,遣之又遣。成玄英寻求精神升玄,李荣寻求境智皆泯,进入至为虚通的“重玄”境界。此等借诠释《老子》、《庄子》立重玄之道的作为,心意目的皆在于为弘教立新意、为修道定新法,最终使依教修行,不乖“道”旨。层表虽是凸显有无、重玄、中和之理趣,实归本于道教修持之理法。魏晋迄于唐代,道教义理发展的此种趋向,实应势所需,应势所发,有道教自身及社会学风的主客观因由。在客观社会学术思想方面玄学及佛教般若学声势高涨,对

① 第一章。

② 第三十三章。

③ 第七十一章。

社会的影响力度增强,冲击着道教的声誉,同时也由思想碰撞而产生互相的磨砺与交融;在道教主观因素上,道教宗仰《老》、《庄》,虽也说“无”论“有”,但与儒、佛相较,却相对缺少精湛、系统的阐微之作;实际上道教长期是以神仙信仰为核心的宗教,热衷于养生修仙之方术,谋以方术炼养性命而成仙长生,永乐于美妙仙境。在经籍及义理体系尚不健全,道术修炼体验上也效应不显的状态下,自然难与儒、佛抗衡。此种情势,驱策道教中有识之士及社会意向道教的学者,着力推进道教义理之学的意向。东晋孙登首倡“重玄寄宗”以疏解《老子》,南北朝宋、齐顾欢承“重玄双遣”思想作《老子义疏》与道教接轨,便启动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体系,拉开了道教重玄之道的序幕。南朝梁、陈及于隋唐,道教陆续出现《太上洞玄灵宝升玄内教经》、《太玄真一本际妙经》、《太上一乘海空智藏经》等经籍,建构起智慧升玄的干架,这展示出道教修持理法由炼养形体求长生向用智慧升玄求精神解脱转变的迹象。总之,从东晋至唐代,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、褚粦、韦节、刘进喜、黎元兴、成玄英、李荣等的不断增益,道教的重玄之道才得以崭然形成。由于“有”、“无”之论是重玄学的核心论题,也是其内涵意蕴的根基,两者有着紧密的关联,故而这里简略述及道教重玄学派的形成脉络,并藉以表明“有无论”在重玄学中的位置。

约在唐高宗时期,有青溪道士孟安排精研前入之道经典籍,有鉴于北周《无上秘要》、隋《玄门大义》卷帙浩繁,后人难于精研三洞十二部类之要义。乃依据《玄门大义》,芟夷繁冗,广引众经,辑录精要,立“义”并作“释”,集成《道教义枢》十卷,凡三十七条,“显至道之教方,标大义之枢要。……俾夫大笑之流,萧然悟法,勤行之士,指示玄宗。”(孟安排《道教义枢序》)。其第十卷载有《有无义》,乃是了解南北朝、隋唐道教“有无义”的宝贵史料,特录原文并试为标点如下:

义曰:有无者,起乎言教,由彼色空,若体无物而非无,则生成乎正观;知有身而非有,则超出于迷途,此其致也。有无二名,生于伪物。《金液经》(即《太清金液神丹经》)云:“有有则甚惑,乐无亦未达。达观兼忘,同归于玄。既曰兼忘,又忘其所亡,知泯于有无,神凝于重玄,穷理尽性者之所体也。”

释曰:“有”以体凝为义,“无”以空豁为义,此就粗为释。若妙“无”者,非体非碍;能体能碍;不豁不空,能空能豁。今为四句通释;一者,有有名,无无名,名本召体,有体可召,所以有名,无体可召,所以无名;二者,无有名,有无名,“有”是假伪,未足可名,“无”是真实,始是可名,故《本际经》云“无无曰道”;三者,具如(真如),孟法师释:亦是有无之名,相待故有;四者,体了有无,毕竟清静,俱不思议,故并无名,近顺物情,如第三句也。又有无体用者,孟法师云:金刚火热,水湿风轻,若此之徒,以为有体。无为豁然,体不可立,借理显相,以寂然无形为体。玄靖法师释云:有法有用,有体有名,无法无用,无体无名。又云:无无体用,宜应

无名,为说教法,假立称谓。体用自有,不可假设,名乃外来,故可假立。所以既往之法,体用斯尽,犹在其名,流传远世。徐法师云:有法有名,有体有用,无法无名,无用无体。今难此解:用附体立,既其无体,何得有用?如诸有相碍,不得行用,凭无得用。用属于有,岂关于无?又有无义例者。玄靖法师云:有劣无胜,何者?有碍无通,“有”是无常,“无”是常也。今明有无二法,互相有通碍,亦互相有优劣。“无”是碍者,如断乔木(应作“不”)通,是无碍。“有”是通者,如桥合得通,是有为通,有为胜者,则有治断之能。无为胜者,则有治常之用。是则有无之义,通碍不恒;无有之说,胜劣非定。通不能既尔,常无常亦然。《西升经》云:“有常可使无,无常可使有”。是如有之与无,常与无常,亦不可定,但通义逐随,缘人去取,原其实致,究竟皆空,故以有无为假,非有非无为真。《升玄经》云“有无二名,生于伪物。”又云:“真性常一,未始暂有,未始暂无。真既非有,亦非非有。真既非无,亦非非无也。”《西升经》云:“道非独在我,万物皆有之。《老子经》教云:道无不在。有即妙有,无即妙无。以此为论,岂离有无,别复有道?故深论有无,义可摄尽。但知诸法非真无边,亦自本无所有,何摄何尽?今言摄者,以无摄为摄,无所不摄;以无尽为尽,故无所不尽也。

上所录“义”,乃以《老子》言宇宙本原、本体“无”“有”之论,彰显从东晋至唐代所拓展的“重玄”之道,树立为道教教义。

上所录“释”,乃孟法师释解“有无义”的发言立论。他广引道经,纵言有与无、体与用、真与假、胜与劣、通与碍、常与无常无间的辩证关系。其意蕴与用语中,颇显有佛学意味,显示其乃是经过东晋至唐代佛、道文化交流后道教有所摄佛理入道的表现,故可以说孟法师之论言,是唐代道教“有无义”的汇总性的简要结语,也可以说是道教义理有所拓展的表征。

“无”、“有”之论,源出《老子》,是老子开启了人类探索宇宙生成的奥秘及生命本原问题的序幕,历史上有不少明智饱学之士,为之竭尽思考。道教学者宗本《老》、《庄》经教,对宇宙本原、生命本体,亦倾注了热情地探讨,不仅增益了道教哲学思辨的内容,并将哲理与其修道养生紧密结合,建树了道教“重玄之道”的理法,至唐代而发展到高峰。重玄之道所高唱的追求精神解脱的宗教思想,对尔后的道教发展产生了深远的影响。如金、元时期兴起的全真道,主张三教圆融,劝人诵读《道德经》、《孝经》及《般若波罗蜜多心经》,在修持上力倡“超脱三界”、“剪除念想”、“脱落心地”,创教者王重阳有《修行》诗句“义理显时何有异,妙玄通后更无加”。均显露受以“有无”之论为根旨的“重玄”思想的影响。其关键根由,就在于“重玄”之学的运思,正符合全真道宗仰者追求精神超脱,化解思想束缚,消除人生忧患,不受俗累;并视人的精神本性与大道合真的宗教旨趣。

“有无论”是一个较艰深的哲学课题,道教经籍中保存有十分丰湛的资料,贵无、

崇有、自然独化、玄道、重玄等理趣倾向,亦纷呈多彩;但就重玄之道的涵蕴来讲,其主旨则较偏于“本无”,其成就最高的佼佼者,当然是疏解《老》、《庄》的成玄英、李荣以及为“有无义”作里程碑式总结的孟安排了。此后,则鲜有超越者。故唐代以后道教“有无义”及“重玄”学派的延续状态,本文便不作阐述了。

## 第十二节 太极论

“太极”,是我国古代哲学方面宇宙本根论中至高无上的“本体”名称之一,是古代哲学的一个重要哲学范畴,经儒家、道家(道教)学派的长期磨砺,构成了我国古代哲学史上一个重要思想体系,也是道教义理学的思想渊源与理论支柱之一。我国古代哲学思想源远流长,博大精深,对宇宙本根论所展示的论见丰湛而多彩,诸子百家各执高见,崇其所善,前前后后曾提出“天”、“太一”、“道”、“太极”、“玄”、“理”、“心”、“气”等为宇宙万物之本根,“太极”说即其中之一。

关于“太极”说的出现与发展,有着一段历史进程。追溯其思想源头,当从《老子》、《列子》、《庄子》等道家哲学著作说起。早在春秋战国之际,《老子》便提出了宇宙本根论的命题:“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。”“道大,天大,地大,人亦大”。继之战国时代的《列子·天瑞》(列子即列御寇,早于庄周)有一段论及宇宙本根的话:“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,故曰浑沌。浑沌者,言万物相浑沌而未相离也。视而不见,循之不得,故曰易也。易无形埒,易变而为一。……一者,形变之始也。清轻者上为天,重浊者下为地,冲和气者为人,故天地含精,万物万生。”《列子·汤问篇》还提出了“无极”之说:“殷汤曰:‘然则物无先后乎?’夏革曰:‘物之终始,初无极已。始或为终,恶知其纪?然自物之外,自事之先,朕所不知也。’殷汤曰:‘然则上下八方有极尽乎?’革曰:‘不知也。’汤固问。革曰:‘无则无极,有则有尽,朕何以知之?然无极之外复无无极,无尽之中复无无尽。无极复无无极,无尽复无无尽,朕以是知其无极无尽也,而不知其有极有尽也。”至战国中期,《庄子》中除有多处运用“无极”、“至极”词语外,还初次冒出了“太极”这一词语:

天之苍苍,其正色邪?其远而无所至极邪?①

① 《逍遥游》。

汤问棘曰：“上下四方有极乎？”棘曰：“无极之外，复无极也”。<sup>①</sup>

至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。<sup>②</sup>

今夫百昌，皆生于土而反于土，故吾将去汝，入无穷无门，以游无极之野。<sup>③</sup>

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。……常宽于物，不削于人，可谓至极。<sup>④</sup>

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；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。<sup>⑤</sup>

《老》、《列》、《庄》可中所说“道生一”、“道大”、“太一”以及“太易”、“太初”、“太始”、“太素”和“至极”、“无极”、“太极”等词语，不论其是对深远渺茫想象境界表征的形容之词，还是模糊设想对宇宙本根实体的强名之称，都会作为春秋战国时代强劲的道家思想资源，影响着社会学术思想的发展，成书于战国晚期的《易·系辞》，也就是在前期道家宇宙本根论的启迪及先导、铺垫下，运思立名，从而首先明晰地提出了以“太极”标树宇宙本根实体的说法。《易·系辞上传》第十一章在论阴阳开辟之道及蓍占之神妙说：

是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时。

《系辞》只提出“太极”是乾坤（阴阳）、四季（春夏秋冬）及自然中最显著的八种事物乾坤震巽坎离艮兑（天地雷风水火山泽）的本始，而“太极”究竟是什么性质的实体，却并未进一步加以演明，因而后世诸家学者颇多议论，有演绎“太极”即“太一”或“浑沌元气”，或即指为“道生一”之“一”，或“玄”等多种解说。就道教义理范畴而言，道教在东汉兴起后，在营构其义理体系中，便已着力持续引据《老》《易》之学为思想渊源，建树了“道教老学”，也建树起了“道教易学”，深刻地影响了道教义理的发展，并形成成为道教义理之主干。但是，只要细读道经，特别是汉魏晋南北朝所出的道经，便会感觉到，道教虽已摄融《周易》经义，实际多为摄融《周易》古经文六十四卦内容，取其卦爻象数与卦气之说，以论修持道术，而少见尊奉《易传》所提出的“太极”为宇宙至高无上之本根，早期道教经籍《太平经》、《想尔注》、《参同契》等基本上均呈现此种状态。虽然也偶有“上升上清之殿，中游太极之宫”（见王明《太平经合校》卷

① 《逍遥游》。

② 《在宥》。

③ 同上。

④ 《天下》。

⑤ 《大宗师》。



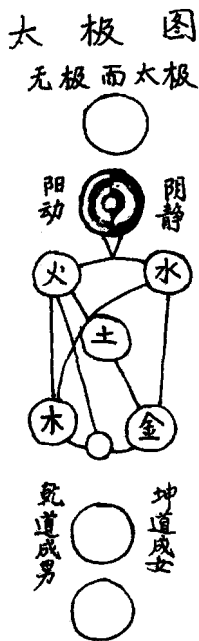
一至十七)、“未洞于太极之道”(同上卷四十二)语句,开道教言及“太极”说之先河,甚而亦有吸摄儒易《易传》之义入道之处,然而以神仙信仰为核心,以道家《老》、《庄》之学为宗旨的道教,是不可能原本移植,而只可能施以枝条嫁接的,也就是在以“道”为本体的前提下,容纳或改变“太极”之说以为弘道之用。故而道教在相当长的历史时期,大多以“道生一”之“一”解“太极”。东晋南北朝,是新兴的道教拓展其义理体系的时期,以《上清大洞真经》为代表的上清经系、以《灵宝度人经》为代表的灵宝经系、以《三皇内文》为代表的三大经系相继湧现。尽管东晋建树神仙理论的葛洪,认为《易》固然能表达自然天象的产生与变易,但却未能论说仙道可求之事,否定《易》理对仙道的指导的价值,他在所著《抱朴子内篇·释滞》中对“太极”之说提出诘疑:“九圣共成《易经》,足以弥纶阴阳,不可复加也。今问善《易》者,周天之度数,四海之广狭,宇宙之相去,凡为几里?上何所极,下何所据?及其转动,谁所推引?日月迟疾,九道所乘,昏明修短,七星迭正,五纬盈缩,冠珥薄蚀,……或以示成,或以正败?明《易》之生,不能论此也!……天地至大,举目所见,犹不能了,况于玄之又玄,妙之极妙者乎?”然而,葛洪畅言之强音,终未能阻堵三玄(《老》、《庄》、《易》)思潮之热流,道教为博雅其经义的哲理含蕴,依然以拓展的情怀,增益其援《易》入道的作法,营构“道教易学”以弘扬其义理、炼养功法及科仪。比如,东晋杨羲所录仙真降授《上清大洞真经》(即《三十九章经》)其第二十七章便标明称《太极主四真人元君道经》,以“太极”命名道经,并尊奉“太极”为道教之神灵,这都是道教的创举。该《经》中有文曰:“太极主四真,凌羽逸上清,七转召司命,太一扬威明,司录促诣位,三举登震灵,魔王来受事,仙官束鬼精,日中青帝母,号曰芬艳婴。太张上五符,安来上玉名,混化六合内,洞房列火兵。去兆死籍,名迁玉门,帝一保身,五老卫神,上登太明,金轮霄玄。”又如,东晋所出《洞真太上素灵洞元大有妙经》中载有《太上太极帝君真符宝章》,有符有文,文曰:“右太极帝君真符,上元六符,中元五符,下元五符。太上召三一守形之法,立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至始日,朱书,平旦向王,服一符,以次十六日,竟服十六服也。”又,东晋所出《洞真上清太微帝君步天纲飞地纪金简玉字上经》中谓“太极九精”登天纲、步紫庭,文曰:“《太极真经》金根上文曰:子登玄冥,步斗隐形,子欲变化,当得我名,回天动地,万物立成”。足见“太极”之说,道教已摄入符咒斋仪之事。《易·系辞上传》云:“《易》与天地准,故能弥纶天地之道。仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故。原始反终,故知死生之说。精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。与天地相似,故不违。”这正是道教可吸摄以推演道教义理的资源与凭藉,酿造出与“易”学相似而不违的理法与仪则,则可进一步烘染道教通天地万物之理、知鬼神不测之情状的神妙智慧。稍晚于上清经系的灵宝经系,其建构经义之思路与手法,与上清经系基本相同。如肇始于东晋葛巢甫而修成于南朝宋陆修静的《灵宝度人经》,其最后部分载有《太极真人颂》,葛巢甫撰《太极真人

敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》，陆修静《无上黄策大斋立成仪》卷一说：“灵宝之教，秘而不传，口口相授，太极真人始笔之书，著《敷斋威仪之诀》。南北朝梁陶弘景《真诰·甄命授》中谓：“道者混然，是生元炁，元炁成然后有太极，太极则天地之父母，道之奥也。”可见“太极”之名号，在南北朝道教典籍中已有尊奉为“天地之父母”的记录，同时也认为“道”与“太极”乃混然相依相存，“太极”之成为天地本始，乃“道”使之然也。隋唐五代，道教练养“内丹”之道兴起，内丹理论支撑“丹道易学”亦随之拓展。首有隋代青霞子苏元朗著《旨道篇》、《龙虎金液还丹通元论》，创“太易丹道”，晚唐五代有钟离权、吕洞宾建树“钟吕金丹道”，从而以“易”显“丹”，论“丹”显道教之“易”（即道教易学），为之大张。后周及北宋初，华山更出了一位著名道教哲人、炼养家陈抟（即道教扶摇子、希夷先生），著《指玄篇》八十一章，主导养及还丹之事，还开创性地建构了图象解易和以图式解内丹道的图学，作有《易龙图》、《先天图》、《无极图》。有史料谓，陈抟在其《无极图》中，曾赫然标注有“无极而太极”（或谓“自无极而为太极”）字句，将道家之语“无极”加于儒易《系辞》所提“太极”之上。据《周子全书》卷三《答子静书》云：“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。”明末黄宗炎《易学辨惑·太极图说辨》，录有《无极图》并辨曰：“此图本名《无极图》，陈图南（即陈抟）刻于华山石壁，列此名位。……（吕）洞宾后与图南同隐华山，因以授陈。陈又受《先天图》于麻衣道者，皆以授种放。放以授穆修与僧寿涯。修以《先天图》授李挺之，挺之以授邵天叟，天叟以授于尧夫。修以《无极图》授周茂叔（即周敦颐，号濂溪），茂叔又得先天地之偈于寿涯，乃方士修炼之术。”清毛奇龄《太极图说遗议》中说：“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，则是以无为极，以极为无，无在极前与极在无后。在二氏所言亦即断断焉，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’相牴牾者曰‘无极’。”可见在唐宋儒道思想史上，关乎“无极”与“太极”名号位置前后的争议，曾经历曲折的过程。后周陈抟作“无极图”，以“无极”前于“太极”为前提，在北宋初儒家学者周敦颐辗转得陈抟《无极图》后，周既汲取了道家思想以“无极”为本始，却又据儒易而另创作了《太极图》，图名虽标着“太极”，俨然与“无极”相对峙，而《太极图》立意前提，首句仍为“无极而太极”，显然也是赞同道家以“无极”为宇宙本始的说法。足见在思想史上儒与道既有学术思想上观念差异的牴牾，也有着良好的交融，促进社会文化思想的拓展。

《周子全书》卷一，记载有经宋儒朱熹整理考订后的周敦颐《太极图说》全文：

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。

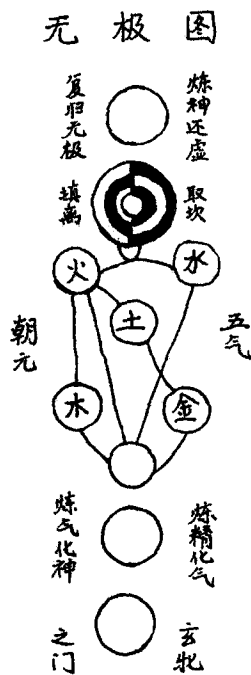
五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。唯人也得其秀为灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道曰阴与阳；立地之道曰柔与刚；立人之道曰仁与义。又曰：原始反终，故知死生之说。大哉易也，斯其至矣！



周敦颐所创《太极图》，即以图式展示他提出的以“太极”为本根的宇宙生成论，太极是原始的、绝对的实体，由它的动静运化产生阴阳五行和天地万物，万物生生变化无穷，“唯人得其秀而最灵”，神智、善恶、万事俱生，故而圣人定道德风范以立修德成圣之道。

周敦颐《太极图》，乃据陈抟《无极图》演绎而来，但陈抟刻于华山石壁的《无极图》，早已湮灭，陈抟著作亦多已佚，有关无极图式原貌的史料，现在笔者所见到的只是明末清初黄宗炎《易学辩惑·太极图说辩》中所录《无极图》。

将陈抟《无极图》与周敦颐《太极图》相对照比较，理趣涵蕴，儒道分明，两者之要旨与导行目的，有所异亦有所通。其显著处：（一）周敦颐《太极图》首改儒《易传》以“太极”为天地万物本原之说，汲取《无极图》中“复归无极”（源出《老子》第二十八



章)所体现的道家以“道”为宇宙的思想,提出了“无极而太极”(或曰:自无极而生太极。)之说,从而也就展现了以“无极”(“道”)为本原,以“太极”(即太一、元气)为本体的宇宙万物生成论的说法。这样,儒与道在宇宙观上理均本“道”,也便没有根本矛盾了。自北宋以后,尚有多种对“太极”的释解,北宋邵雍以“心为太极”<sup>①</sup>;南宋朱熹以“总天地万物之理”即太极<sup>②</sup>;北宋张载以“一物两体,气也”,以“气”为“太极”<sup>③</sup>;明王廷相亦以“太始浑沌清虚之气”为“太极”<sup>④</sup>。这里顺便简为提及,以示学界宇宙观之多种见解。(二)《无极图》、《太极图》中皆借用有“五行”之说,但其含义迥异。《无极图》中的“水、火、木、金、土”,乃是将五行说引进炼养内丹实践。“五行”喻指人体之“五脏”,认为五脏具有五行属性,肾属水藏精、心属火藏神、肝属木藏魂、肺属金藏魄、脾属土藏意<sup>⑤</sup>。“五气朝元”,即以“五行”运化所行微芒之真气,营卫生命基本要素元精、元气、元神。《道法心传》曰:“夫精者乃先天之元精,为万物之母,得之则生,失之则死,故精住则气住,气住则神住,三者既住,我命在我不在于

① 《心学》。

② 《朱子语类》卷九十四。

③ 《正蒙·参两》。

④ 《太极辨》。

⑤ 《道法会元》卷八十四。

天。”周敦颐《太极图》中的“水、火、木、金、土”，乃是将“五行”之说引进社会修德之教，“五行”乃喻指五常之德“仁、义、礼、智、信”，认为“五常”具有“五行之属性，即仁属木、义属金、心属火、智属水、脾属土。”西汉董仲舒《举贤良对策一》：“夫仁、义、礼、智、信五常之道，王者所当修饬也。”《礼记·乐记》：“道五常之行。”东汉郑玄注：“五常，五行也。”唐孔颖达疏：“道达人情以五常之行，谓依金木水火土之性也。”（三）在修养的进序与目的上，《无极图》与《太极图》亦说法迥异。《无极图》的层次进序是“逆行”，即所谓“逆其造化而行”，由下而上，解脱造化的拘束，目的是“逆以成丹”，炼成内丹而得道成仙。《太极图》讲究的修养层次进序是“顺行”，即“顺其造化而行”，由上而下，顺应造化，理想是修养高尚的道德而成圣人。（四）在宇宙万物生成与本质上，《无极图》与《太极图》亦展示有所不同，《无极图》显示万物之灵人体生命的根本要素是元精、元气、元神，炼精化气、炼气化神、炼神还虚，则可与道合真，生命长住。《太极图》显示生物之生成，根因在于阴阳运化而有动静，五行之气随阴阳之动静而生，五气之精华交感妙合，生命之物便产生，故圣从主静立人极，要与天地合德，日月合明，四时合序，与鬼神合其吉凶。《无极图》与《太极图》两图式虽出两家，但以其在根本观念上的源流关系和儒道思想潮流的交融、互补趋向，在宇宙观的本原、本体问题上已消除了思想矛盾；同时，道教义理中也素来贯注有“功德成神”的要旨，道经中已包容了修德成圣贤的追求。这样，也便撤除了在信仰上门户之见的障碍，在尔后道教拓展中，《太极图》及其图说也深得赞赏并得到弘扬。

明初，天师道第四十三代天师著山无为真人张宇初，撰《岷泉集》十二卷<sup>①</sup>，其卷一载有《太极释》，明白云霁《道藏目录详注》称此集对道教玄微研究精极，议论闳肆。张宇初释解“太极”，以“太极”统阴阳五行（五殊二实）为范畴，以摄儒入道为理趣，谓心统性命为一太极。认为“太极”即“道”之全体，混然而无所偏倚，廓然无得形似。又谓性本于命，理具于性，心统之之谓道，道之体曰极。还会引诸学，认为理学诸家皆从不同角度解释“太极”，统合其说，皆归于同一道理。认为人只要以心虚来契合天地万物之体。虚灵之“太极”，则以方寸之微而充乎宇宙之大。万有皆备，故曰心为“太极”。而太极具“理”、“气”二实，由阳变阴而衍生万类之实，不同于佛家“以有形气者为虚空幻妄，故虚无空寂而失理气之实。”《太极释》中说：

太极者，道之全体也。浑然无所偏倚，廓然无得形似也。其性命之本欤？性禀于命，理具于性，心统之之谓道。道之体曰极，五居九畴之中曰皇极。《易》曰：“会其有极”。《诗》曰：“莫匪尔极”。以是求之即心也。道也，中也。周子曰“中焉止矣”，程子曰“太极者道也”，陆子曰“心为太极”，朱子曰“太极者理也”，邵子曰“中者天下之大本，即极也”。理一而已，合而言之道也。

<sup>①</sup> 明《正统道藏》正一部收载。

夫五行阴阳，阴阳太极，五殊二实，二本则一。二实者，天以阳生万物，地以阴成万物。动而阳，静而阴，阳变阴合而生五气，由五气而生万物，故曰五殊也。五殊本于阴阳，互为其根也。两仪生于阳，交于阴。阴交于阳，而生四象，四象分而生八卦，八卦错而万物生焉。是曰一动一静，天地之至妙也欤！

阴阳五行，经纬错综，合言之，万物统体一太极也。分言之，一物各具一太极也。且鸿蒙溟滓之初，则元气为万物根本，其体谓之理，其阴阳流行不息者气也。是故未分之前，道为太极，已形之后，皆是理，则心为太极。冲漠无朕，万理毕具，阴阳既形，则理气分矣。太极判，而始生一奇一耦，由奇耦而生生无穷。

是图（指周敦颐《太极图》），朱子谓周子得之穆伯长，穆得之于种放，种得之于陈抟，以陈抟学老氏也。故陆氏辟朱子以无极出于老氏也。而《易》曰“有极”，未尝言无，周子《通书》亦止言阴阳，太极明矣。然朱子以无形训之，亦弗畔于道矣。且考之潘《志》（指周敦颐至友潘兴嗣作《濂溪先生墓志铭》），以为周子自作无疑。……先儒以周、邵之学，先天、太极二图，其理一也，其传未必二焉。其体至大而无不包，其用至神而无不存也。故曰，自天地幽明，至于昆虫草木，微细无不合也。将以顺性命之理，尽变化之道焉，万古圣贤之心同也。非返求诸己，有以见夫远，而六合之外，近而一身之中，暂于瞬息，微于动静，岂言辞口耳之足知天也哉！……故立象画意，剖析精微，无不备于是焉。性命之道，死生之说，原始返终，于是尽矣。

张宇初本老子“道”论的博大包容性，以“道”包容源自儒易的“太极”之说，进而以“太极”包容了出自儒家的以“理”、“气”、“心”为“本体”的诸说。张宇初以天师道第四十三代天师及明洪武十三年朝廷授予的“正一嗣教道合无为阐祖光范大真人”崇高身份和“领道教事”的权威，更兼他博通传统诸子之学，且胸怀“文著而后道明”、“修节以格神明”的弘道见识，学行渊邃，英华焕发，深受方内外所敬重。由他提也“太极”等同于“道”的说法，并进而包容阴阳二气说、五行说、理学、心学等传统诸子之言，既从儒道互融互补的角度拓展了道教义理的空间，同时也使“太极”之说在道教义理、醮仪、道术等方面更为显彰。

明初，道教全真派尹真人高第弟子（不详其姓氏）撰玄门秘典《性命圭旨》，绘图立论，畅言丹道。其《序》中有谓：“自三教鼎立，异说聱牙，隐若敌国，日相撞也。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。”这表明《性命圭旨》是本三教合一的理趣，来论述丹道理法的。在是书《大道说》、《邪正说》及《太极图》、《太极发挥》中均对“太极”有所解释和阐发。如《大道说》中说：

夫天地之有始也，一炁动荡，虚无开合，雌雄感召，黑白交凝，有无相射，混混

混沌，冲虚至圣，包元含灵，神明变化，恍惚立极，是谓太易，是为有始之始。始也，是为道生一也，是曰元始。夫天地之太极也，一炁斯析，真宰自判，交映罗列，万灵肃护，阴阳判分，是谓太极，是谓一生二也。

《性命主旨》中亦原样收录了周敦颐所作《太极图》，普自作释解：

此“○”者，释曰圆觉，道曰金丹，儒曰太极。所谓无极而太极者，不可极而极之谓也。凡人之始生之初，一点灵光，而所以主张乎形骸者，太极也。父母未生以前，一片太虚，而所以不属乎形骸者，无极也。度师曰：欲识本来真面目，未生身处一轮明。

尹公曰：太极有一理，自运行而言则曰时候，虽天地不外乎一息。自凝结而言则曰真种，虽一黍可包乎天地。宿蛰归根，宴息杳冥，是为时候。太极孕字结实，交媾结胎，是为真种。太极人能保完二极而无失，则可以长生不化，岂止尽年令终而已哉！

在释解“太极”之后，又结合丹道炼养作《太极发挥》，以言修持：

大哉吾身之太极，生生化化与天地终，长生不化，超出天地。戒伤生，忌恶化，可以尽年，可以令终。绝其生，断其化，可以长生，可以不化，尽年令终与凡夫异，长生不化与仙佛同。两者皆从太极中出，而作用不同。人皆知太极在未有天地万物之先，而不知既有天地万物，各有太极具焉。太极有时候、有真种，未有天地万物之太极，在戊亥二会，有此二会，太极斯有一元造化。每年太极在九月十月，有此两月，太极斯有一年造化；每月太极在二十六至三十，有此五日，太极斯有一月造化；每日太极在戊亥二时，有此二时，太极斯有一日造化；一时太极在窈窕冥冥二候，有此二候，太极斯有一时造化。动物太极在宿蛰孕字，植物太极在归根结实，人身太极在宴息窈冥交媾结胎，交媾有时，调养有法，不伤太极，此尽年令终，断绝淫欲，时入窈冥保完太极，此乃长生不化。尽年令终之道亦有毁坏，长生不化之道可以成仙，可以作佛，终无毁坏，岂直异于凡夫、别于草木禽兽云乎哉！

在《性命主旨·安神祖窍翕聚先天》中复将《老子》所说“玄牝之门”、《周易》所说“安土敦仁”相提并论，统归于生命起始的“太极”之说：

《参同契》曰：人所禀躯，体本一元，元精云布，因炁托初，炁一凝定，玄牝立焉。上结灵关，下结气海，灵关藏觉灵性，气海藏生气命，性命虽分龙虎二弦，而性命之根，则总持于祖窍之内，故《老子》曰：“玄牝之门，是谓天地根。”……《周易》曰：“安土敦仁”。予尝譬之果实之仁，中有一点者太极也，而抱之两者一阴一阳也。《易》曰：“易有太极，是生两仪。”故易也者，两而化也，太极也者，一而神也。……以此一点之仁，而敦养于坤土之中，而勿忘而勿助，谓之安土敦仁，非

所以立吾身之太极乎！

清代乾嘉之际，有道教易学大师悟元子刘一明撰《道书十二种》，精易理，长丹道，本“丹道即易道，圣道即仙道”宗旨，以易理阐修持丹道之真，其中亦贯串三教之说，以“太极”统纳于穷理尽性至命之学。如《悟真直指》卷一中说：

修道者能明的三五，逆而修之，合和四象，攒簇五行，则性情精气神凝结，仁义礼智信同气，是云三家相见。在儒名曰太极，又名天理，又名至善，又名至诚。在道名曰婴儿，又曰先天一气，又曰圣胎，又曰金丹。在释名圆觉，又名真空，又名法身，又名舍利，又名摩尼珠。等等名字，总而言之曰天良本性，道复本性，良知良能，还元返本。温养十月，气足神全，脱离苦海，身外有身，入于不生不灭之圣基矣。

《悟真直指》卷三中说：

儒以浑然天理谓太极。道以浑然天理谓金丹。释为浑然天理谓圆觉。古经所云，得其一，万事毕，即此也。

自北宋初陈抟的图书学，邵雍的先天学及周敦颐的太极图说流传于世后，“太极”一词及其图式、蕴奥，广为学人所热情关注，成为学术界（特别是易学研究者）中一种思想潮流；其中道教有识之士亦逐渐升温于广为采用“太极”之说，应势演绎，拓新和充实其丹道、养生、科仪及卜筮之术的理法，也俨然成为风气。如，（一）在丹道方面：采用太极运化节次，借易道以明内丹之道，乾坤不在天地而在吾身，以阴阳造化之幽微，与天地合德同运，据此喻示图文，阐明内丹炼养之玄机奥秘，从丹道易学的理论发展，促进了丹道由外向内的转轨；同时，也张扬了夺自然天地之机，盗造化之妙，强化和规范了“顺”则凡分“逆”则成丹的炼养内丹原理与节次。元初陈致虚《金丹大要》，清中叶刘一明《周易阐真》均扼要显示了其奥意。《周易阐真》中说：“《系辞传》曰：‘数往者顺，知来者逆，是故易逆数也。’卦位顺生，卦序逆序，其意深哉！”“一逆一顺，天地悬远。羲皇序出逆数之象，宣圣释出逆数之理，邵子注出未生之卦，其易为逆道也。”（二）在养生功法方面：宋元以后，道教的动、静养生功法，有腾飞性发展，冠以“太极”之名和贯注以“太极”之原理者不少。如南宋郑所南传澄心静虑的《太极祭炼内法》，明张三丰所传丹诀《太极炼丹秘诀》；在动功健身法方面，张三丰所传内家“太极拳”，此拳术刚柔兼济，采太极阴阳与五行、八卦演变理法以定势式，是久经实证，效应最有积极价值和影响最为深远的健身功法。张三丰论“太极十要诀”中说：“人之作用，有动有静，有动必静，静极必动，动静相因而阴阳分，浑然一太极也。人之生机，全恃神气，气清上浮，无异上天。神凝内敛，无异下地，神气相交，亦宛然一太极也。故传我太极拳法，即须先明太极妙道，若不明此，非吾徒也。太极拳者，其静如

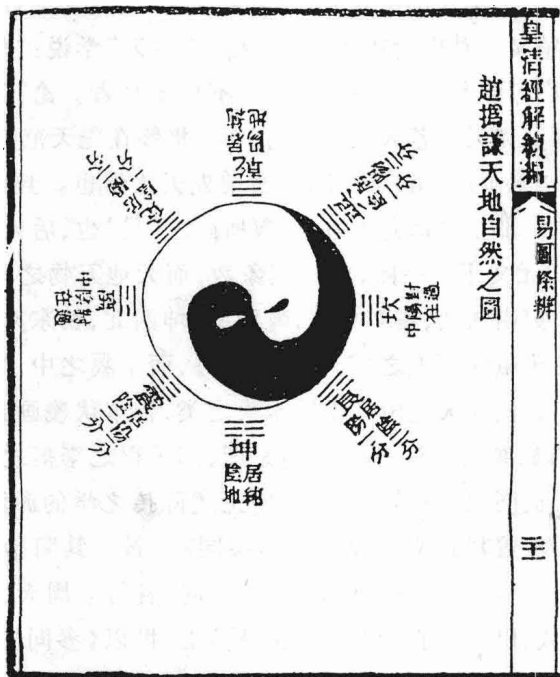


动,其动如静,动静循环,相连不断,则二气即交,而太极之象成。”<sup>①</sup>其它冠以“太极”之名的养生法诀如“太极打坐诀”、“太极玉液法”、“太极长生法”、“太极金液法”、“太极静体法”等等。(三)在科仪方面:道教的斋法醮仪,兴于两晋而盛于南北朝的“灵宝”、“上清”道派,此类科仪多冠以“灵宝”或“上清”之名,以喻神授之源。实际这些法仪,主要效法于古时宗法信仰的祭祀礼乐文明,并吸摄了汉易象数内容,法天象地以喻设醮坛、章表及舞步。至唐宋时期便已构成庞大的法事祭仪体系。至宋元而后,由于道教摄融和张扬“太极”之说,也在一定程式、含义上影响到了科仪的变易。如南宋郑所南将过去灵宝派醮仪聚编成集,题名则为《太极祭炼内法》(共三卷),上卷题《太极祭炼内法》,中、下卷题《太极祭炼内仪略》。明代第四十三代天师张宇初曾在袁静和重刊本留有序文,赞其精要,“发葛玄未发之蕴”,认为“其水火之秘,符篆之奥,内炼升度之神,合乎三五体用之妙,能造乎五行阴阳,复归太极,若能尽性致命,则拘魂制魄之道尽矣。”并谓其言多身心操存之实,足为后世斋法之轨迹。又如清代娄近垣,撰《太极灵宝祭炼科仪》(两卷),其下卷记述祭炼科仪内容,题有《太极灵宝祭炼科仪符秘》、《太极灵宝祭炼科仪手诀》、《太极灵宝祭炼科仪文检》、《太极灵宝祭炼科仪乐谱》、《太极灵宝祭炼科仪坛图》等(见《藏外道书》第十七册“仪范类”)。率皆题标“太极”,以喻宗仰。(四)在卜筮方面:远在殷周之际,我国已有了用骨卜、占筮预测人事吉凶的文辞纪录汇编文集古《易经》。战国时期儒者为释解和阐发古《易经》之文辞与义理,作《易传》(亦称《十翼》),其中有《系辞》上下篇,《系辞上》中说:“圣人设卦观,系辞焉而明吉凶。……是故君子居则观其象而玩其辞,动则其变而玩其占,是以自天祐之,吉无不利。”又说:“是故《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。……探颐索隐,钩深致远,以定天下之吉凶。成天下之亹亹者,莫大乎蓍龟。是故天生神物,圣人则之,天地变化,圣人效之。天垂象,见吉凶,圣人象之。河出图,洛出书,圣人则之。《易》有四象,所以示也;系辞焉,所以告也。定之以吉凶,所以断也。”总之《周易》(古《易经》与《易传》之合称)皆倡导太极阴阳八卦数象与天地运化之道是相应的,认为知此深机则可知神之所为,知人事之吉凶。北宋邵雍,承道教陈抟之图书学,开创“先天学”(依称象数学),本道教宇宙生成论,建构宇宙构造图式和学说,认为道者乃一阴一阳之谓,太极不动而发之为神,神生数,数生象,阴阳交泰推荡,演为四象,变为六十四卦,天地万物变化消长之则,历史兴衰变化循环之畋,皆可由象数推算而知。他的象数之学,助长了社会的卜筮预测之风,后世好事卜筮者多推邵子为祖师,道教徒亦颇宗仰之。宋以后在道教流行的筮卜道籍,有《易筮通变》、《易图通变》、《灵棋经》、《通占大象历星经》等(存载于明《道藏》)。以上四方面概略的历史事实表明,在北宋陈抟开创

<sup>①</sup> 《太极炼丹秘诀》卷二。

图书学、邵雍开创先天学、周敦颐作《太极图说》后，逐渐升温的道教易学太极阴阳之说，对后世道教发展的影响力度是颇为强劲的。在上述四方面中，惟卜筮之术由于近代科学的日臻昌明，隐晦而滞后的卜筮预测畋术，已为社会学术界所淡漠，道教中人对此亦有所审慎或不取。关于道教易学的“太极”之说，我们尚需关注和探讨的是明代才公开刊行于世的《先天太极图》（俗称“阴阳鱼”），究是何时、何人所创作？其公开刊行过程以及其图式含义与行世影响又如何？对此历史悬案，议论的史料亦颇纷繁，至今亦尚无定论。自北宋陈抟开创图书学，继之有邵雍及宋末元初的俞琰，创作了很多围绕解《易》及阐发丹道的图式，其中有些因托“伏羲氏”为始画者故多冠以“先天”之名，这样的图式很多，而现在我们所要讲述的只是从明代起广为流行的《先天太极图》。从南宋起，著名儒、道大师如朱熹、朱震、张宇初、黄宗炎、王夫之、毛奇龄、朱彝尊、胡渭等，皆对《先天太极图》的行世原委发表过有关论见，不过皆是各抒己见，并无定论。清胡渭撰《易图明辨》<sup>①</sup>对有关历史资料，作过考辨与综述。谓：“或问朱子（朱熹）谓希夷（陈抟）之学源出《参同契》，何以知其然乎？曰：即其阴阳盛衰之数，以推晦朔弦望之气而知其理有合符节者矣。……举《参同契》千言万语之玄妙，而括之以一图，微而著，约而赅，丹家安得不私之为秘宝，而肯轻出示人耶？”又谓：“自种放之后（南宋初朱震《汉上易解》曾述及陈抟以《先天图》传种放），儒者受此图，皆有所变通恢廓，而非复希夷之旧，唯蜀之隐者，得其本真，私相授受，以为丹家之要诀，篋叟酱翁之徒是也，故虽朱子之博洽，亦不得见，而必属季通入峡求之，盖即酷爱《参同契》之意。”胡渭复据宋末元初袁桷于《谢仲直易三图序》中所说，演明《先天太极图》之公开露面经过，说深喜考究《参同契》的朱熹，曾托其学友蔡季通去四川，寻访陈抟所传本真图式，据传蔡季通得三图（《先天太极图》即其一，亦称《天地自然图》）但却秘藏不宣，后终为谢仲直所得，收存在明初赵撝谦《六书本义》中。赵撝谦说：“此图世传蔡元定得于蜀之隐者，秘而不传，虽朱子亦莫之见。今得之陈伯敷氏，尝熟玩之，有太极含阴阳，阴阳含八卦之妙。”这表明，南宋时此图犹只在民间丹家中秘传，即使博学如朱熹，虽渴望一睹此图，亦未能如愿，直到明赵撝谦撰《六书本义》，才由他将从陈伯敷氏处所得此图刊载而公开行世。

<sup>①</sup> 见清王先谦《皇清经解续编》。



现代著名易学大师朱伯崑教授,在所著《易学哲学史》第二卷第六章《宋易的形成和道学的兴起·陈抟的象数之学》中亦录载了《天地自然之图》,认定此即所谓《先天太极图》,并且转述了赵撝谦对此图的领会,认为是对《系辞》文:“易有太极,是生两仪”的解释,“有太极含阴阳,阴阳含八卦之妙。”

经长时间在民间秘传的《天地自然之图》(《先天太极图》)公开行世后,使广大道教“丹道易学”爱好者得以一窥其以“阴阳鱼”(即喻示太极生两仪、阴阳相衔抱、相互倚伏的图形之俗称)为中心,而外绕以八卦方位相配合的图式真面貌。仁者见仁,智者见智,道教徒及丹道炼养者视此为智慧深邃,涵蕴修道法诀的秘宝。引发起从多方面演绎与运用的兴趣,其中自然是以丹道炼养者为最。这种将“太极”及其运化轨迹的思想概念,转变为图式,藉以具体展显其涵蕴要旨的作为,有着使人产生直觉感悟、启迪思维的效应,故此《先天太极图》(即《天地自然之图》)。因构图取乾阳居南、坤阴居北的“先天易”,图中为一极生两仪,阴阳合抱;同时,此图在北宋周敦颐《太极图》之后始公开行世,故世人一般称为《先天太极图》)的流行,使道教义理、动静养生法诀、科仪、丹道炼养各方面均吸摄“太极”义以充实和彰显其道,俨然形成张扬道教的新景象。明初天师道第四十三代天师张宇初,天资颖敏,器识卓迈,于琅函藁笈、金科玉诀之文,无不博览,撰《岷泉集》十二卷,其卷一所作《冲道》、《慎本》、《玄问》、《太极释》、《先天图论》、《河图原》、《广原性》等,义理玄微,研究精极,其《先天图论》

中,专题论述了陈抟图书学及邵雍先天学,虽未直接言及《天地自然之图》,但其议论已然涵盖了此图之精义。其中论述所谓“先天”、“后天”学说:“先天乃伏羲本图,虽不假言辞而所该甚广,凡‘易’中一字一义,无不出于是者。论其格局则太极不若先天大而详,论其义理则先天不若太极精而约,而太极终在先天范围之内,而物理本同,象数无二致也。自初未画说,至六画满者,所谓先天之学也。卦成之后,各因一义推说,所谓后天之学也。邵子之谓先天者,伏羲所画之‘易’也,后天者文王所演之‘易’也。伏羲之‘易’,初无文止只一图,以寓其象数,而天地万物之理,阴阳始终之变具焉。文王八卦之序,离南坎北,震东兑西,乾西南,坤西北,长东南,巽东北,乃入用之位,后天之学也。孔子虽因文王之‘易’而作《传》,而十翼之中,如八卦成列,因而重之,太极两仪,四象八卦,而天地山泽雷风水火之类,皆本伏羲画卦之意,不以文王画卦之‘易’,即为伏羲始画之‘易’也。或为是图,邵子得之李挺之,李得之穆伯长,穆得之陈抟者,故与丹道同也。”《先天图论》中论述陈抟之学的源流说:“伯阳《参同》恐希夷之学出其源流,盖其卦位布置,皆与《参同》默符。其阳始于复,极于乾,阴始于姤,极于坤,则十二月。一月三十日,一日十二时,各行一周天,而六十四卦三百八十四爻为一周天之数,以一爻直一日,俱与《易》准,世以《参同》仿《易》而作。孰知阴阳之妙不合而默合也。或以先天、太极图同时而出,周、邵二子不相闻,则二图亦不相通,其曰大而天地之始终,小而人物之生死,远而古今之世变,皆不外乎消息盈虚之理也。此邵子独见乎恍惚氤氲变化回旋之始,朱子所谓向上根源者也。且谓,但当日诸儒既失其传,而方外之流,阴相付受,以为丹灶之术,至希夷、康节乃返于《易》,其说始明,信不诬矣。则其尊信是图,岂小补哉!”归总太极之妙、先天之用说:

善探阴阳之颐造化之机者,自太极观天地则天地亦物也。是知天地作于“易”,而“易”非出于天地也。人能尽“太极”之妙、“先天”之用,则范围天地,曲成万物,而造化在我矣,则先天一旦亦无,尚何容言哉。

张宇初之论,可为深得陈抟、邵雍先天易学体系之要旨,《先天图论》虽未直接言及《天地自然之图》(即所谓《先天太极图》),然而本属先天易学的此图,其义理精奥亦已包含在《先天图论》中了。

自明初《天地自然之图》(《先天太极图》)公开行世后,注释及疏解甚多,一般将据“太极生两仪”绘制的阴阳两“鱼”环抱图式称为《太极图》。黑色鱼形为阴;白色鱼形为阳。黑色形中有白眼,表示阴中有阳;白鱼形中有黑眼,表示阳中有阴。白鱼形主体位南而居上(乾);黑鱼形主体位北而居下(坤)。黑鱼头部枕倚白鱼尾部,表示阴极旺盛而一阳初起;白鱼头部枕倚黑鱼尾部,表示阳极旺盛而一阴初起。双鱼相互环抱,因阴阳之自然运化而产生彼盛此衰,彼衰此盛的自然消长。这种阴阳的自然运化与消长,乃产生宇宙间的变易,也就是宇宙是万事万物产生、成长、衰弱、消亡的

契机、原动力,生命之本根。《太极图》外配绕以先天八卦方位之图,阴盛于北,为纯阴,居坤卦之位;阳盛于南,为纯阳,居乾卦之位。阴极于北,阳始生,居东北震卦(䷲)位,示阳尚弱。后经东方离卦(䷲),东南兑卦(䷹),至南方乾卦(䷀),阳极盛;同其时,一阴始起,至西南巽卦(䷸)位,示阴尚弱。后一阴经西方坎卦(䷜)位,西北艮卦(䷳)位,至坤卦(䷁)位,阴极盛。如此循环,周而复始,周行不殆。此图以阴阳双鱼环抱为“太极”,以八卦之象示阴阳之运化消退规律。明清以来,《先天太极图》在社会已广为流传,体现着儒道哲理融合一体的业绩,成为我国传统哲学中部分;在道教范畴中,她更是已俨然成为道教有代表性的教徽。凝视此图,图象精美,含义深邃,富有高度的概括性的哲理,我们也深知这只是道教义理崭露头角的一帜,更只是道教易学宝藏的一角,有必要从宇宙万物本根论、天人关系(特别是生命与自然天道的关系)、易道与丹道等方面去深入、广延地阐明其涵蕴精奥,以延存道教易学这一义理遗产。

### 第十三节 承负论(兼及“因果报应”说)

世界上所有的古老宗教,几乎莫不建构有其凡事物皆存在的“因果”逻辑学说,同时也莫不建构有道德准则与奖善惩恶的“因果报应”教义,尽管各自的说法与方式有所不同。“承负”,便是这类普遍共具的“因果报应”之宗教义理中,道教所独创的具有道家本色的基本教义之一。因此,我们要了解“承负”的意义与底蕴,便有必要以了解“因果”说与“因果报应”说为前提。

何谓“因果”和“因果报应”?“因”与“果”,分开来讲即原因与结果。“因”,指缘故、原因、依据,《论语》:“殷因夏礼,所损益可知也。”《商君书·更法》:“各当时而立法,因事而制礼。”举凡参与造“果”的因素,包括事物产生、成长、发展、终结的一切条件,皆可称之为“因”。“因果”并称,则指“因”与“果”之间的逻辑联系,如因果关系、互为因果、因果规律、因果报应等。“果”,指果实、终于、竟然、果真,如前因后果,自食其果,《庄子·齐物论》:“若果是也,我果非也邪?”“报”,指报复、报答,《诗·卫风·木瓜》:“投我以木瓜,报之以琼琚。”“应”,指应答、应和、接受、该当,《易·乾·文言》:“同声相应。”《汉书·常惠传》:“少时家贫,自奋应募。”“报应”并称,这里指前有原因,后必有结果之报应,如善因得善果,恶因得恶果。《易·乾·文言》:“君子学以聚之,间以辩之,宽以居之,仁以行之。《易曰》:‘见龙在田,利见大人’,君德也。”《易·坤·文言》:“坤道其顺乎,承天而时行。积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃。”《系辞下传》:“善不积不足以成名,恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也,以小恶为无伤而弗去也,故恶积而不可掩,罪大而不可解。《易》曰:何校灭

耳,凶。”《南史·范缜传》:“君不信因果,何得富贵贫贱?”这都喻义:任何思想、行为,都必然会导致相应的后果。“因”未得“果”,不会自行消失;不作一定之业因,亦不会得相应的结果。善“因”有善“果”,恶“因”有恶“果”;客观世界存在的物理系统都是因果系统,乃是普遍的规律。

两汉之际由印度传来我国的佛教,即以因果规律、因果报应为其立教基本理论与教义之一。“因”,亦称“因缘”,分六因、十因、四缘等;“果”,或称“果报”,“酬因曰果”,一般分五果(报果、依果、解脱果、士夫果、增上果)。《瑜伽师地论》卷三十八谓:“已作不失,未作不得”,为佛教因果论的特点。任何业因必然导致相应后果;不作一定之业因,便不会得相应业果。据此,佛教提出了所谓“三世因果”。“三世”,亦称“三际”,指过去(前世、前生、前际)、现在(现世、现生、中际)、未来(来世、来生、后际)。《品类足论》卷五作过去世、未来世、现在世(今生)。认为现世界人们贫富穷达的命运,乃是前生所造善恶业因决定的结果;今生的善恶业因,必将导致后生的罪福报应。说明善恶业因关系命运的决定作用以及业报轮回的必然性。

明代传入我国的基督教(包括天主教、东正教、新教),便具有“原罪”,“最后审判”及“因信称义”等含蕴“因果报应”的理论与教义。认为人顺自己的私欲而违背上帝意旨的言、行、思想皆是罪过(恶因)。人类始祖亚当、夏娃,在伊甸园中受蛇的诱惑,违背上帝的命令,吃了“禁果”,便造成了人类与生俱来的、无法靠自己的力量解脱的原始罪过,是人类一切罪恶和灾祸的根由(业因)。等到世界末日(指复生日,或指人类总死亡日),被上帝复活的人,逐个接受上帝的审判,凡皈信上帝并作善事者,可永居天国,不信上帝或作恶事者则堕入火狱。人们心灵中背负“原罪”的重压与对“末日审判”的必然因果报应,如何能得救呢?这便又引发出了“因信称义”的教义,即世人因原罪,皆有亏欠于上帝,单靠守法、行割礼等行为已不足称义,唯凭借耶稣基督被钉十字的祭献与上帝重新和好,依靠上帝的恩宠和人的信仰,才能被上帝称为义人。耶稣是救世主,在十字架上的祭献,使人神阻隔已被排除,故信徒可与上帝交往而得进天国。《圣经》中有一句名言:“多行不义必自毙。”其“因果报应”的意义,也是十分鲜明的。

我国自远古以来,从商周之际的宗法信仰到先秦尔后的神道设教,其宗教表现形式与行为,虽然不外是祭祀祈祷、卜筮吉凶、崇拜祖宗、敬祀鬼神、崇奉星宿,但其内在则皆含有关系社会人事间善恶是非、道德风尚、人生祸福、因果报应等的广泛、深刻内涵。宗教所焕发的文化资源及其功能,历来都是缓和社会矛盾、稳定社会秩序、彰显道德、维护人道的社会精神力量。其中,在鬼神崇拜的思想基础上建构的“因果报应”信念、权威和以鬼神洞察幽微的奖善惩恶法则,皆是诱导世人慎其言行、从善弃恶的指示灯和警示灯。“因果报应”论,可以比作是宗教所掌握和运用的尚方宝剑,也俨然是世人心灵中恶念之门上无形的枷锁。在客观上和一定的范畴内,辅助了国

家的法治，裨益于社会创造美好的生活。

在我国远古的宗法信仰及尔后神道设教的基础上于汉代兴起的道教，土生土长，承袭了前人积淀的宗教文化，营构道教的义理体系，其中“因果报应”论自然是最为基本的理论与教义。道教最早的典籍《太平经》和《老子想尔注》便已有这方面的立教之论。如《老子想尔注》说：

人为仁义，自当至诚，天自赏之，不至诚者，天自罚之。天察必审于人，皆知尊道畏天，仁义便至诚矣。（“绝仁弃义，民复孝慈”下《注》）

道设生以赏善，设死以威恶。死是人之所畏也，仙王士与俗人同知畏死乐生，但所行异耳。俗人莽莽，未央脱死也，俗人虽畏死，端不信道，好为恶事，奈何未央脱死乎。仙士畏死，信道守诚，故与生合也。（“人之所畏，不可不畏”下《注》）

行道者生，失道者死，天之正法，不在祭饌祷词也。（“曰余食赘行，物或恶之”下《注》）

人非道言恶，天辄夺算。（“善言无瑕适”下《注》）

以兵定事，伤煞不应度，其殃祸反还人身及子孙。（“其事好还”下《注》）

东汉末，曾掀起黄巾起义的太平道，奉持《太平经》（亦称《太平清领书》、《太平洞极经》），此《经》同样承袭了固有的以天命神权为主宰的“因果报应”论，不过太平道以“道”为宇宙一切事物本原的主导理念出发，在“因果”说中贯注了以“天道循环”为主宰的至要因素，形成了以“天道循环，善恶承负”为枢机的新的“因果报应”论，即具有道教特征的承负论。《太平经》中，阐述“承负”的言论甚多，关涉的理论面亦较广泛，这里略择其中要语，并试作大致梳理，以供考究其旨趣：

（一）“道为元首”、“天人一体”是为“承负”之本。

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，无不由道而生者也。……自然者，乃万物之自然也，不行道，不能包裹天地，各得其所，能使高者不知危。天行道，昼夜不懈，疾于风雨，尚恐失道意，况王者乎？三光行道不懈，故著于天而照八极，失道光灭矣。王者官万物相应，众生同居，五星察其过失。王者复德，德星往守之。行武，武星往守之。行柔，柔星往守之。行强，强星往守之。行信，信星往守之。相去远，应之近。天人一体，可不慎哉？<sup>①</sup>

天守道而行，即称神而无方，上象人君父，无所不能制化，实得道意。地守道而行，五方合中央，万物归焉。三光守道而行，即无所不照察。雷电守道而行，故

① 王明《太平经合校》卷十八至三十四。

能感动天下,乘气而往来。四时五行守道而行,故能变化万物,使其有常也。阴阳雌雄守道而行,故能世相传。凡事无大无小,皆守道而行,故无凶。今日失道,即致大乱。<sup>①</sup>

(二)先人积功,来流及此;先人余殃,流祸后世,谓为“承负”。富生欲,欲生奸邪,败而不止,因穷还返其本,亦名“承负”。

凡人之行,或有力行善,反常得恶,或有力行恶,反得善,因自言为贤者非也。力行善反得恶者,是承负先人之过,流灾前后积来害此人也。其行恶反得善者,是先人深有积蓄大功,来流及此人也。能行大功万万倍之,先人虽有余殃,不能及此人也。因复过去,流其后世,成承五祖。<sup>②</sup>

承者为前,负者为后;承者,乃谓先人本承天心而行,小小失之,不自知,用日积久,相聚为多,今后生人反无辜蒙其过谪,连传被其灾,故前为承,后为负也。负者,流灾亦不由一人之治,比连不平,前后更相负,故名之为负。负者,乃先人负于后生者也。<sup>③</sup>

元气恍惚自然,共凝成一,名为天也;分而生阴而成地,名为二也;因为上天下地,阴阳相合施生人,名为三也。三统共生,长养凡物名为财,财共生欲,欲共生邪,邪共生奸,奸共生猾,猾共生害而不止则乱败,败而不止不可复理,因穷还反其本,故名为承负。<sup>④</sup>

(三)天道循环与果报承负的格法定数。

因复过去,流其后世,成承五祖。一小周十世,而一反初。或有小行善不能厌,图圉其先人流恶承负之灾,中世灭绝无后,诚冤哉。承负者,天有三部,帝王三万岁相流,臣承负三千岁,民三百岁。皆承负相及,一伏一起,随人政衰盛不绝。<sup>⑤</sup>

凡人有三寿,应三气,太阳太阴中和之命也。上寿一百二十,中寿八十,下寿六十。……如行善不止,过此寿谓之度世。行恶不止,不及三寿,皆夭也。胞胎及未成人而死者,谓之无辜承负先人之过。<sup>⑥</sup>

凡人所以有过责者,皆由不能善自养,悉失其纲纪,故有承负之责也。比如父母失至道德,有过于邻里,后生其子孙反为邻里所害,是明承负之责也。今先

① 王明《太平经合校》卷十八至三十四。

② 《太平经合校》卷十八至三十四。

③ 《太平经合校》卷三十九。

④ 《太平经合校》卷七十三至八十五。

⑤ 《太平经合校》卷十八至三十四。

⑥ 同上。



王为治,不得天地心意,非一人共乱天也。天大怒不悦喜,故病灾万端,后在位者复承负之,是不究乎哉?……是故古者大贤也,本皆知自养之道,故行治意,少承负之失也。……违失天道之要意,令后世日浮浅,不能善自养爱,为此积久,因离道远,谓天下无自安全之术,更生忽事反斗禄,故生承负之灾。<sup>①</sup>

夫地尚不欺人,种禾得禾,种麦得麦,其用功力多者,其稼善,何况天哉?<sup>②</sup>

(四)思其本,流及其末,欲解承负之责,莫如守一;为人祖父母当为后人计,勿使子孙有承负之厄。

夫南山有大木,广纵覆地数百步,其木茎一也。上有无譬之枝叶实,其下根不坚持地,而为大风雨所伤,其上亿亿枝叶实悉伤死亡,此即万物草木之承负大过也。其过在本不在末,而反罪未曾不冤结耶?今是末无过,无故被流灾得死亡。夫承负之责如此矣,守可罪后生耶?<sup>③</sup>

上古得道,能平其治者,但工自养,守其本也。中古小失之者,但小忽自养,失其本。下古计不详,轻其身,谓可再得,故大失之而乱其治。虽然,非下古人过也,由承负之厄会也。<sup>④</sup>

欲解承负之责,莫如守一。守一久,天将怜之。一者,天之纪纲,万物之本也。思其本,流及其末。<sup>⑤</sup>

古今要道,皆言守一,可长存而不老。人知守一,名为无极之道。人有一身,与精神常合并也。形者乃主死,精神者乃主生。常合即吉,去则凶。无精神则死,有精神则生,常合即为一,可以长存也。<sup>⑥</sup>

为人先生祖父母不容易也,当为后生者计,可毋使子孙有承负之厄。是以圣人治,常思太平,令刑格而不用也。所以然者,乃为后生计也。<sup>⑦</sup>

(五)人之所誉,鬼神亦然。天道无私,行之所致;天道无私,乃有自然,故不失法。

人之所誉,鬼神亦然,因而祐助之,好道者长寿,乃与阴阳同其忧,顺皇灵之行,天地之性,得其道理,故天祐之也。生者乱,故天不祐之也。夫求善以善,无可怪者。学以仁得之,道之始也;以德得之,道之中和也;以道得之,道之上也。

① 《太平经合校》卷三十七。

② 同上。

③ 《太平经合校》卷三十七。

④ 《太平经合校》卷三十七。

⑤ 《太平经钞》丙。

⑥ 《太平经合校》卷一百三十七至一百五十三。

⑦ 《太平经合校》卷四十。

……善者自兴,恶者自病,吉凶之事,皆出于身,以类相呼,不失其身。天道无私,但行之所致。<sup>①</sup>

不守其本,身死有余过,乃为恶于内,邪炁相召于外。故前有害狱,后有恶鬼,皆来趋斗,欲止不得也,因以身亡。……守柔者长寿,好斗者令人不存。物事各从其类,不复得还,虽悔无益,鬼已著焉。……善者乃上行,恶者下降。天道无私,乃有自然,故不失法也,共事若神。

《太平经》中,张扬和阐释“承负”的言论很多,反复强调“天道承负”为人事吉凶、祸福、夭寿的最高主宰,置周行不殆的“天道”之权威于“神”权“王”权之上。何以会在汉代产生这种信仰上的理念?我以为,这有其历史的因由。东汉掀起的黄巾起义,实际即“皆着黄巾为标帜”<sup>②</sup>的太平道信从民众,本喊出有“苍天已死,黄天当立”的革命口号;又复“奉事黄老道”的太平道,亦以《老子五千言》为圣经,早已有“人法地,地法天,天法道,道法自然”<sup>③</sup>及“以道莅天下,其鬼不神”<sup>④</sup>、“天道无亲,常与善人”<sup>⑤</sup>之信念。太平道欲建太平之国土,则当然会滋生以道本主义解脱在长期宗法制度下形成的“神道设教”桎梏的观念,超越当时的法制与道德拘囿,解除所谓“苍天”的束缚,树立起“黄天当立”的情势。“天道承负”也便在这样的历史背景下,因势而萌生和立论而传播的。实质上,这是当时为黄巾起义造势的产物,是底层民众革命思想在宗教行为方面的体现,是早期道教在思想上爆出一团火花,在一定的历史时期确也有其历史价值与作用。但,随着黄巾起义的覆灭,太平道的瓦解,早期道教兴行的“独此一家”的“天道承负”之说,便渐趋黯淡,在尔后新出的经籍中,虽偶有言及(《道典论》卷三载有对“承负”的诠释),但已远不是当年之张扬。究其原因,则在于汉以后佛教在我国传播已逐渐广泛,其轮回三界(欲界、色界、无色界)、流转五道(天道、人道、地狱道、畜生道、饿鬼道)的善恶、乐苦报应之说,对世俗信仰影响深远。北魏寇谦之改革五斗米道,便已吸摄“生死轮回”入道,倡轮回报应之教义。宣扬前世之善恶,今世得果报;今世之善恶,来世得果报。在他所造作的《太上老君诫经》中还用“六道轮回”以喻世(六道,即天道、神道、人道、地狱道、饿鬼道、畜生道)。以此掩蔽了“天道承负”之说。至唐代,青溪道士孟安排广引当时道教籍,撰《道教义枢》,“显至道之教方,标大义之枢论”以“指示玄宗”。其中多处论释有关“因果报应”之义,如卷三《因果义》中说:“因果者,示其邪正,明此圣凡,报应之理无差,苦乐之由有局”。卷四《三业义》中说:“三业者,升沉以之起灭,罪福于是从由。若三行果修,则

① 《太平经合校》卷一百一。

② 《后汉书·皇甫嵩传》。

③ 《老子第二十五章》。

④ 《老子》第六十章。

⑤ 《老子》第七十九章。

遐登乐境；六根不净，则俯坠苦源，此其致也。”卷七《三界义》中说：“三界者，既禀色欲，明优劣之阶差，亦论因果辨升沉之品次，若超然出离则遥诣道场，犹耽惑深则永乖常乐，此其致也。”卷七《五道义》中说：“五道者，明善恶之杂报，示苦乐之差别，戒行是修则受人天之果，罪缘不辍，仍为地狱之因，此其致也。一天道，二人道，三地狱道，四畜生道，五饿鬼道。”卷八《福田义》中说：“福田者，明因果之源，辩资酬之理，犹兹胜也。善芽从之以生，譬彼良田福实，因而遂长，此其致也。”《道教义枢》中虽亦不少引述道教《盟威经》、《定志经》、《灵宝经》、《本际经》之言，然而早期道教“天道循环，前承后负”、“天道无私，自然之法”之说与“三界轮回，流转五道”的佛教业报这义，两者的含意与说法是并不一致的，实际上佛家之义已冲淡和抹杀了“天道承负”之说。自宋代，道教有《太上感应篇》及《文昌帝君阴骘文》相继广行于世，由于在内容上贴合民俗风尚，在理论上贴合道、儒的人生哲学与伦理道德学，在表达方式上的通俗易懂，易为世人理解和接受，故对后世影响极大。如，《太上感应篇》在立论之始，第一句“太上曰”，便标明此文为“太上老君”之“垂训”。全篇以宗仰和演绎的方式，贯注和弘扬“太上”“祸福无门，惟人自召。善恶之报，如影随形”的警世真言。本“天人一体”、“天人感应”之论，申言：“天地有司过之神，依人所犯轻重，以夺人算”，“又有三台北斗神君，在人头上，录人罪恶，夺其纪算”，“又有三尸神，在人身中，每到庚申日，则上诣天曹，言人罪过，月晦日，竈神亦然”。倡导“是道则进，非道则退”，“积德累功，慈心于物，忠孝友悌，正己化人”，“诸恶莫作，众善奉行。”宣称“所谓善人，人皆敬之，天道祐之，福祿随之，众邪远之，神灵卫之，所作必成，人仙可冀。”文中具体列举了大量善行及罪过，以为世人乐善遏恶的言行准则。不言而喻，《太上感应篇》实为道、儒相融合的传统“因果报应”说结晶；《文昌帝君阴骘文》中又复提出了“近报则在己身，远报则在子孙”的“承负”思想，均显现我国道教的传统“因果报应”论又复归于本土的人文本色。清悟元子刘一明《通关文》下卷《因果关》中既对“因果”说有所阐发，同时更进而将感悟“因果”列为学道者务必通过的一道关隘。其中说：

《易》曰：“积善之家心有余庆，积不善之家必有余殃”。《书》曰：“作善，降之百祥；作不善，降之百殃。”又曰：“天作孽犹可违，自作孽不可活。”《参同》曰：“初正则终修，干立末可持。”正阳翁曰：“种麻即得麻，种黍即黍。”此皆言有因必有果。凡事谨之于始，自能全之于终也。

感以善，应以善；感以恶，应以恶。此感彼应，有因有果，自然而然。所谓一念之善，便是天堂；一念之恶，便是地狱。天堂地狱，惟人造。

吾劝真心学道者，速将“因果关”打通，一念一事须要谨慎，一动一静不可忽略，先作一个不作孽、不造罪的好人，然后理会大事，以图上进，庶乎可造。若“因果”不论，即要学道，又要作孽，明知明昧，罪上加罪，妄想闻道，难矣！

悟元子刘一明以悟“因果”为学道通关之功,斯言至善,关键在于能提醒人们能加强自身言行善恶及命运的自我掌握与随时的心里控制!

## 第十四节 中和论

“中和”,是认识和讲究关于天地人协调和谐的、含意广泛、丰湛的哲学思想范畴,也是取得主客观理想境界、状态的一种标志。

“中”,从字面上解,一般大多指中间、当中、不上不下、不高不低、首尾之间。如居中、正中。“和”,从字面上解,一般大多指和平、和谐、温和、和缓、谦和。如和风细雨、和颜悦色、和衷共济。“中”与“和”联组而为“中和”,一般大多是指思想方法与对待实际事物上的不偏不倚不乖戾。《礼记·中庸》:“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。”《荀子·王制》:“中和者,听之绳也。”杨倞注:“中和,谓宽猛得中也。”亦有指中和乃言“政治和平”的(《汉书·王褒传》)。在道教来说,除了认同和承袭传统一般释解外,作为道教义理专用术语,则更是另有说法。如,在论述宇宙本体范畴,则每解“中和”为元气,在论说生物育化时,则每解“中和”为阴阳和合;在论说人的品德修养时,则每解“中和”为心性;在讲究丹道炼养时,则每解“中和”为“玄关”。(详见后文)

尚“中”贵“和”,是我国优秀传统文化的基本精神之一。张岱年、方克立主编的《中国文化概论》中说:“在中国传统文化中,有一些思想观念或固有传统,长期受到人们的尊崇,成为生活行动的最高指导原则,在历史上起了推动社会发展的作用,成为历史发展的精神动力,或者说是中华民族生存发展的精神支柱。”中国文化基本精神包含着诸多要素的思想体系,“尚中贵和”便是其主体内容之一。“中和”观念及其意涵,“贵和”始见于古籍《国语·郑语》:“和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之。若以同裨同,尽乃弃矣。”记载西周末年史伯所创言的“和同之辨”,认为“和”才能产生新的事物;“尚中”,始见于殷周金文《叔夷钟》:“慎中其罚”,《牧毁》:“不中不刑”,告诫世人用刑应适中。继之,乃孔子《论语》提出“中庸”之说。<sup>①</sup>经过先秦诸子百家,特别是道家和儒家先哲们的拓展、营构;更经后世学者长期历史积淀,整合而形成了以儒、道为主体的我国民族文化中传统的“中和”理论体系。“中和”的意涵旨要,最具有代表意义的是《中庸》所说:“喜怒哀乐未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”意即控驭主观心性情感及认识、对待客观事物,皆要以持“中”的思想

<sup>①</sup> 见于葛荣晋《中国哲学范畴通论》第二十三章《中庸》。

与节度为根本,而以能达到和谐为理想追求;人人致力于“中和”,则天地万物皆能各安于位置,各循其发展规律而生生不息。换言之,即持“中”为度,以“和”为归,持“中”以达“和”,以“中”推动与保证达“和”,以“和”验证“中”是实现理想的准则。所谓“中”的节度,即审慎、适宜地控制在一切生活行为、处事接物过程中的进度、力度、强度以及价值取向,实现人和、心和、政和、天人之和。尚“中”为思想准则,贵“和”标志理想目的。然而,我国传统的“中和”观念,并不能只是理解为去其两端而取中、调节过与不及、无所偏颇等的折中方法,而是更有其内在涵蕴的文化思想神与价值取向,是传统文化精神凝聚的结晶与体现。比如儒家的“中和”观念,实际是在彰显孔子以“礼”为中心的治国理政、伦理道德纲纪等的系统学说,正如《史记·孔子世家》后文有太史公赞语:“孔子布衣,传十余世,学者宗之。自天子五侯,中国言‘六艺’者折中于夫子,可谓至圣矣!”儒家的“中和”观念也正是宗孔圣之学以为思想准则。故“礼”为“中”的实质内核,“礼”亦为“和”的理想画卷体现。道家、道教亦力倡“致中和”,而其“中和”观念则是以“法自然”为实质思想内核,其崇尚“中和”,也便是以“顺应自然”为其节度和准则。自西周末史伯“和同之辨”以至于近代,我国哲学思想史上,各种学派皆建树有各自的学说与宗旨,同时也莫不本自家学术宗旨,作为阐发“中和”论见的节度与准则。纷繁的“中和”观念与思想,经过长期历史的磨合,逐渐架构为包纳天地万物本体论、政治良策、道德规范、养生要旨等方面相关、相通、相济、相成的思想体系,在不同的历史态势中,发挥着它一定的精神作用;同时也以其精神魅力逐渐成为世俗社会大家都乐于接受的有美好象征意义的观念与生活行为原则。在这方面,葛荣晋教授名著《中国哲学范畴通论》第二十三章《中庸(中道)》与第三十章《和》(首都师范大学出版社,2001年4月第1版),已作了扼要而精辟的阐述,对传统“中和”论的历史发展轨迹与纠葛,作了全面地梳理、归纳与深入地辨析。笔者在这里就不作转述,而是专注道家、道教在这方面的论见,引据其经籍以概要介绍道家道教“中和”思想的原貌。

在号称道教“全真天下第一丛林”北京白云观的戒台上,悬挂有一横匾,上书“致中和”三个大字。在这举行隆重授戒仪典的庄严之处,为什么会特别彰显“致中和”三字呢?究其原由,乃在于谕告立德明道及修道的途径。“中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”(《中庸》)“中和”既是导人修德的常道,也是天地万物遵循的至道,勉人致中和,既可修养理想人格,也可天人合一,进入与道合真的美妙境界。我们从北京白云观戒台上的这一匾额,便可感知道教对致“中和”的重视。

早在春秋战国时期,道家哲著《老子》、《庄子》已留下了关涉到“中”与“和”观念的论见。比如《老子》中说:“多言数穷,不如守中”(第五章)。意即:观察和处理事物,意见太多,会莫衷一是,一筹莫展。“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负

阴而抱阳,冲气以为和。”(第四十二章)意即:道生元气(一),元气分阴阳(二),阴阳二气相冲击而相和(三),“和”则生物。又说:“挫其锐,解其纷,和其光,同其尘,是谓玄同,……故为天下贵。”(第五十六章)意即:磨灭锋芒,解脱纷扰,如大“道”一般涵和于阳光,参同于埃尘。做人处事皆守谦和,这是天下人所宝贵的。战国时期的庄周,以其超脱功利的清高风骨作《庄子》,在宇宙观、社会观、人生观等方面,洵洋自恣发表了极有启迪性的哲学见解,其中便提出了“天和”、“人和”的观念。比如说:“夫明白于天地之德者,此之谓大本大宗,与天和者也;所以均调天下,与人和者也。与人和者,谓之人乐;与天和者,谓之天乐。”“故曰:‘知天乐者,其生也天行,其死也物化。静而与阴同德,动而与阳同波。’故知天乐者,无天怨,无人非,无物累,无鬼责。故曰:‘其动也天,其静也地,一心定而天地正,其魄不祟,其魂不疲,一心定而万物服。’言以虚静推于天地,通于万物,此之谓天乐。”又有言曰:“万物无足以挠心者,故静也。水静则明烛须眉,平中准,大匠取法焉。水静犹明,而况精神。圣人之心静乎,天地之鉴也,万物之镜也。夫虚静恬淡寂漠无为者,天地之本,而道德之至”(《庄子·天道》)。意即:天道运化,万物生成。明于自然规律,此为天地之大德。顺任自然的运化规律,与阴阳同波同流,便是天地万物的大根本、大宗源,这便是与天行契合,谓之为“天和”;据此以均调天下,便是人与天行契合,谓之为“人和”;据此以均调天下,便是人与天行契合,谓之为“人和”。一切顺任自然而行,推及于天地,通达于万物,一心虚静无为、恬淡安定,便能万物归服,才能天人和合,此为道家“和”观念的准则。

东汉时期,道教兴起,这是在先秦两汉传统文化土壤上建构基本教理教义体系的本土宗教;道家、神仙家、儒家的神秘哲学、伦理道德及养生理法,是其营构义理的主要渊源。其中的“中和”义,即滥觞于《老》、《庄》及《中庸》、《周易》。在道教最早的经籍《太平经》与《想尔注》中,便已经关注和提出了道教的“中和”观念和 basic 思想。如《太平经·名为神诀书》:“元气自然,共为天地之性也。六合八方悦喜,则善应矣;不悦喜,则恶应矣。状类、景象其形,响和其声也。太阴、太阳、中和三气共为理,更相感动,人为枢机,故当深知之。皆知重其命,养其躯,即知尊其上,爱其下,乐生恶死,三气以喜悦,共为太和,乃应并出也。……纯行阳,则地不肯尽成;纯行阴,则天不肯尽生。当合三统,阴阳相得,乃和在中也。古者圣人治致太平,皆求天地中和之心,一气不通,百事乖错。”又《太平经·和三气兴帝法》:“元气有三名,太阳、太阴、中和。……三气合并为太和也。太和即出太平之气。断绝此三气,一气绝不达,太和不至,太平不出。阴阳者,要在中和。中和气得,万物滋生,人民和调,王治太平。”<sup>①</sup>《太平经》反映早期道教所向往和追求的是理想的“太平”世界,有“澄清大乱,功高德正,故号太平。若此法流行,即是太平之时”的宣言(见王明《太平经合校》卷一至十七)。

① 见王明《太平经合校》卷十八至三十四。

而欲致“太平”的途径,则提出了有道教特色的“中和”观念与“太和”观念。阴、阳相得,和合而为“中和”,阴、阳、中和成三气三统,合和一致即为“太和”。“太和”至则天下太平至;“中和”气得则万物滋生;人民和调则政治太平。天和、地和、人和、政和,则为太平之时。《太平经》强调“和”为宇宙万物皆可处于理想太平境地的核心思想。早期道教的另一秘籍《老子想尔注》,亦十分强调“中和”思想在调和情性及意志方面的宝贵。比如其中说:“道贵中和,当中和行之:志意不可盈溢,违道诫。”“五藏所以伤者,皆金木水火土气不和也。和则相生,战则相克,随怒事情,辄有所发。发一藏则故克所胜成病然人。人遇阳者,发囚刻王,怒而无伤;虽尔,去死如发耳。如人衰者,发王克囚,祸成矣。”又说:“多知浮华,不知守道全身,寿尽辄穷;数数,非一也。不如学生,守中和之道。”“心三川,阳耶阴害,悉当闭之勿用,中道为正。”“喜怒五行战伤者,人病死,不复待罪满也。今当和五行,令各安其位勿相犯”<sup>①</sup>。道教创始之初,即贵生、重视人们的心性修养,主张节情忌怒,情绪适中有节。中节于内心之情,调和于五藏之间,和则相生,战则相克。认为以中道为正,守中和之道,则心扉勿用于关键,而邪害不可入。《太平经》与《老子想尔注》中的“中和”思想,为后世道教义理中的“中和”义体系的建树,作了前导与奠基。两晋南北朝时期,道教灵宝经系行世,其中有出于六朝的《太上洞玄灵宝中和经》和北周所出《太上灵宝升玄内教经中和经品述议疏》,皆突出弘扬“中和”为顺道之科、长生之教法、禁诫之轨议。《灵宝中和经》阐发“中和”义旨说:

道以中和为德,以不和相克。是以天地合和,万物萌芽,华果熟成,国家合和,天下太平,万物安宁;室家合和,父慈子孝,天垂福庆。

《太上灵宝升玄内教经中和品述议疏》阐发“中和”义旨说:

中和者,中是非外之名,和是顺从之目。摄心于内,呼之曰中;顺道无违,乃受和称。……中和之科,不唯令其舍恶,亦乃令其思善,思善舍恶,名曰中和。

若能顺道无违,则与至理冥合。故《道经》云“同于道者,道亦得之”,即是此义。

从上述《中和经》、《中和品义疏》义旨中,我们领会到,从“天地合和”、“国家合和”、“室家合和”以及人生德行合道,皆贯通着“中和”这一哲理准则,也就是说,都必须具有“中和炁性”,与道合行,得此,则“升玄之趣”皆穷蕴于怀。

这里试就“中和”义旨所贯注的经义范畴,来进一步阐明“中和”之道在整体道教义理中的崇高价值品格。

(一)元气化育万物的本体论范畴。

<sup>①</sup> 见饶宗颐《老子想尔注校证》。

自然元气为宇宙万物的本体,阴、阳二气的中和,是天地人及万物的功化之根,无“中和”则无宇宙万物之生机。《老君太上虚无自然本起经》中将“中和”神化为了“太上老君”,说:“道之初,藏在太素之中,即为一也。太素者人之素也。谓赤气初变为黄气,名曰中和,中和变为老君,又为神君。”有阴、阳、中和,始有天地人,“中和”便是本起之气、本起之“神”。《云笈七签》卷三《道教三洞宗元》中说:“玄元始三气也。又从玄元始变生阴、阳、和,又从阴阳和,变生天地人。故《道德经》云:‘道生一,一生二,二生三,三生万物。’”又《老君指归》说:“太上之象,莫高乎道德,其次莫在乎神明,其次莫大乎太和”。“太和”之说本为儒家言,本指整体宇宙的纯和之气与天地人三才和谐的景象,道教之“中和”则指阴阳和合,万物滋生。《云笈七签》卷九十一《九守·守和第一》说:“天地未形,窅窅冥冥,浑而为一,自然清澄,凝浊为地,清微为天,离为四时,分为阴阳,精气为人,烦气为虫。刚柔相成,万物乃生。精神本乎天,骨骼根乎地,精神入其门,骨骼反其根,……万物负阴而抱阳,冲气以为和,故贵在守和。”认为“和”是人的形体生命之源,故当贵在守和。

道教经籍中,关涉本体论范畴,阐发“中和”义较为突出的为《太平经》,这里择录几段要语,以示其原貌:

阴阳者,要在中和。中和气得,万物滋生。<sup>①</sup>

气者,乃言天气悦喜下生,地气顺喜上养,气之法行于天下地上,阴阳相得,交而为和,与中和气三合,三气相爱相通,无复有害者。<sup>②</sup>

元气与自然太和气相通,并力同心,时怳怳未有形也,三气凝,共生天地。天地与中和相通,并力同心,共生凡物。凡物与三光相通,并力同心,共照明天地。凡物五行刚柔与中和相通,并力同心,共成共万物。四时气阴阳与天地中和相通,并力同心,共生生天地之物利。<sup>③</sup>

有天而无地,凡物无于止;有地而无天,凡物无以生;有天地相连而无和,物无于相容自养也。<sup>④</sup>

## (二)完美的自然、社会环境“天人和合”论范畴。

阴阳粹灵,禀之自然,胎化而生人。人的完美生活,有赖于天时、地利、人和,亦即完美的自然环境与协和的社会环境。概言之,即天人和合。《太平经·和三气兴帝王法》中说:“通天地中和谭(注:同谈),顺大业,和三气游,王者使无事,贤人悉出,辅兴帝王,天大喜。……大顺天地,不失铢分,立致太平,瑞应并兴。”又说:“元气有三

① 《太平经合校》卷十八至三十四。

② 《太平经合校》卷四十八。

③ 同上。

④ 同上。



名,太阳、太阴、中和。形体有三名,天、地、人。天有三名日、月、星,北极为中也。地有三名,为山、川、平土。人有三名,父、母、子。治有三名,君、臣、民。此三者常当腹心,不失铢分,使同一忧,合成一家,立致太平,延年不疑也。故男者象天,故心念在女也,是天使人之明效也。臣者为地通谭,地者常欲上行,与天合心。故万物生出地,即上向而不止,云气靡天而成雨。故忠臣忧常在上,汲汲不忘其君,此地使之明效也。民者主为中和谭,中和者,主调和万物者也。……三气合并为太和也,太和即出太平之气。断绝此三气,一气绝不达,太和不至,太平不出。”这里既讲到了天地、阴阳属于自然界相济相成的“天和”,如寒暑、风雨,山岳、河流、平原,阴、晴等等的调和规律与状态;也讲到了国家政治贤明、社会秩序安定及人际关系和谐等属于社会关系的“人和”,天人共相和合,上不失天时,下不失地利,中得人和,万物兴茂,各得和以生养便构成宇宙最完美的生活境地。如果天人间“太和”不至,则“太平”不出。《太平经》并将“天人和合”比喻于音乐,“诸乐者,所以通声音,化动六方八极之气,其面和则来应顺善,不和则来应战逆。夫音声各有所属,东西南北,甲乙丙丁,二十五气各有家。……故古者圣贤调乐,所以感物类,和阴阳,定四时五行。阴阳调则声易听,阴阳不和,乖逆错乱,则音声难听。……故得其人,长于声音者,然后能和合阴阳化也”(《太平经合校》卷五十)。又:“五音各有所引动,或引天,或引地,或引日月星辰,或引四时五行,或引山川,或引人民万物。音动者皆有所动摇,各有所致。是故和合得其意者致善,不得其意者动恶。动音,凡万物精神悉先来朝乃后动,占其形体。故动乐音,常常务知其事,审得其意,太平可致”<sup>①</sup>。

道教义理,皆是本“道”的视角去观察与认识宇宙一切事物。宏观看宇宙万物,本是自然而然的、完美的统一体;具体看万物,则天地人及一切事物,虽在性质、形态、名称方面有一定的、有限的区别,但它们之间更有着相互协和的依存性,保持着宇宙万物的和合相通、相济、相成的统一。宇宙万物有“和”也才有“乐”,有“天和”的自然环保之乐与“人和”的社会环境之乐,“天人和合”,与“道”合一,自然是完美的生活境地。正如《太平经》听说:

元气自然乐,则合共生天地,悦则阴阳和合,风雨调。风雨调,则共生万二千物。凡物乐,则奇瑞应俱出,生万物之应,精上著天,三光更明察察也。三光乐而合,则四时顺行。春乐生,夏乐长,秋长收,冬乐藏。四时乐喜,五行不逆,则人民兴。……凡民乐则精物鬼邪伏矣。精邪伏则无夭病死之人,天天伤人,则太平气至矣。<sup>②</sup>

也如《周易·乾·彖》所说:

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷一百十五至一百十六。

<sup>②</sup> 《太平经合校》卷一百十五至一百十六。

大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位（指天地四时）时成。时乘六龙（指六位之气）以御天。乾道（指天道）变化，各正性命。保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。

### （三）人的品格修养“道德论”范畴。

有五千年文明史的我国，自炎黄以来在看待人生价值与意义上，一贯十分重视人的品格道德修养，至春秋战国时期，儒家学派崛起，在前人积淀的道德观念及文献（如《尚书》、《礼记》、《周易》等）的平台上，建树了以“礼”为中心、以处事待人持“中庸”态度的“道德论”体系，并且高唱“中庸之为德也，其至矣乎！”<sup>①</sup>认为以礼义节制人性，以“礼”制中，认为处事待人坚持不偏不倚，无过之无不及的中道是最完美的道德准则与境界。西汉董仲舒颂谓：“夫德莫于和，而道莫正于中。中者，天地之美达理也，圣之所保守也”<sup>②</sup>。中庸之道是圣人的完美品德，是圣凡区别的标志。东汉时期，道教创立，在其最早的经籍《太平经》及《想尔注》中，已初构有关于人的品格道德修养的义理内容。既承袭了道家“不矜”、“不争”、“重和”、“守雌”、“去甚”、“去奢”、“不盈溢”的行为准则；同时，也在遵循当时封建伦理道德规范及社会风尚习俗世态下，承袭了儒家“仁义礼智信”的“道德论”及致“中和”、“太和”的完善境界理念。不过，道教并未完全拘束于道、儒的“道德论”规范，而是既不采纳道家“绝圣弃智”、“绝仁弃义”之说；也不提及儒家“中庸”的不偏不倚之说及以“礼”为最高准则之说。道教在规范人的品格修养方面，一贯都是宗奉“尊道贵德”为最完善的至高准则，在践行方面一贯主张“见素抱朴”的方法。在待人、处事、律己等的得失面前，抱超脱尘俗的态度，不追逐功利，清心寡欲，以谦和、宽容的胸怀，求取人际关系的调和，促进社会的和谐，建立世人称心的生活方式和完美如仙境的生活境地。这也就是道教关于品格道德修养方面的“致中和”之道，也就是道教喻示的修道登仙途径之一。道教经籍中所载有关“致中和”的箴告、格言、愿念及道诫甚多，这里择录几则，以示其本旨：

《太平经》认同君王以道、德、仁治服人，说：“古者上君以道服人，大得天心，其治若神，而不愁者，以真道服人也；中君以德服人；下君以仁服人；乱君以文服人；凶败之君将以刑杀伤服人。是以古者上君以道德仁治服人也，不以刑杀伤服人也。”<sup>③</sup>

《太平经》认为人当力学道、力学德、力学仁、力学为善，否则失善入恶，与禽兽同路。说：“夫为善者，乃事合天心，不逆人意，名为善。善者，乃绝洞无上，与道同称；天上所爱，地之所养，帝王所当急，仕人君所当与同心并力也。夫恶者，事逆天心，常

① 《论语·微子》。

② 《春秋繁露·循天之道》。

③ 《太平经合校》卷三十五。

伤人意,好反天道,不顺四时,令神祇所憎,人所不欲见,父母之大害,君子所得愁苦也,最天下绝徇凶败之名字也。”“人今不力学道,辄为无可知道,辄名无道之人。夫无道之人,最为恶凶人也。今人不力学德,辄为无可知德,夫无德而好伤害之人,乃凶败之符也。今人不力学仁,己不仁矣,夫不仁之人,乃与禽兽同路”,“故有道德仁之处,其人日多而好善;无道德仁之处,其人日衰少,其治日贫苦,此天地之格悬法。”<sup>①</sup>道德仁即包含在《太平经》所谓“中和”之德的范畴。

《老子想尔注》在注释《老子》中,阐发与强调了在修身、治平方面重道德、贵中和的思想,说:“道贵中和,当中和行之:志意不可盈溢,违道诫”,“情性不动,喜怒不发,五藏皆和同相生,与道同光尘也。”“求长生者,不劳精思求财以养身,不以无功劫君取禄以荣身,不食五味以恣,衣弊履穷,不与俗争,即为后其身也;而目此得仙寿,获福在俗人先,即为身先”。又说:“水善能柔弱,像道。去高就下,避实归虚,常润利万物,终不争,故欲令人法则之也。”论及治世之君,亦当守朴素,合道意,若但知“贪宠有身”,则不可令为天子。“所以者,此人但知贪宠有身,必欲好衣美食,广宫室,高台榭,积珍宝,则有为,令百姓劳弊,故不可令为天子也。设如道意,有身不爱,不求荣好,不奢侈饮食,常弊薄羸行,有天下心无为,守朴素,合道意矣。”更强调说:“治国之君务修道德,忠臣辅佐务在行道,道普德溢,太平至矣。吏民怀慕,则易治矣。悉如信道,皆仙寿矣。”<sup>②</sup>道教初兴,《太平经》、《想尔注》便已垫铺了在人格修养方面的“中和论”平台,规范奉道者以道教的根本信仰“尊道贵德”为准则,控驭和磨砺个人的意识、情感与意志,以臻于至善的品格境界,即“中和”的理想境界与行为体现。这里须作辩明的是,道教所谓的“中”,并不是指两端之间的折中,而是指符合于“尊道贵德”准则的中肯之“中”或适中之“中”,指适合于实际的有促进和谐效应的举措,不是形式上的执两用中之“中”。这也便意味着道教“中和论”其涵蕴是务实的、灵活的和宽容的。因此,道教的“中和论”在尔后的拓展中概括的范围十分广阔,从宇宙生成论、伦理道德论、国家政治论、人际关系论乃至丹道炼养论,既贯通世界观,也融合方法论,汇聚而形成了道教哲学的庞大体系。在人的品格修养法则方面,《云笈七签》卷九十一《九守》中有一段要语,可概略表明其义蕴:

古之道者,理性情,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!

道教“中和论”中品格修养的理想追求,有其独具的特征,便是与修道成仙相链

① 《太平经合校》卷四十九。

② 见饶宗颐著《老子想尔注校证》。

接,其最高、最终的追求目的,是得道成为长生久视的仙人。这种以宗教神启说设定的修道必由之路,起到了“统合”与“正向”道教品格道德修养的作用。正如《三洞群仙录·序》所说:

仙者,养形以存生也。气专志一,不以好恶累其心,不以得失汨其和,游心于澹,合气于漠,其至也心静而神完,德全而不亏。故能出入虚无,独与道俱,寿同天地,飞升太虚,而为真仙矣。

#### (四)丹道炼养的理法论范畴。

丹道,是仙道炼养者最为热衷的方术,道教素尊为无上正真妙道,认为是最为隐秘、奥妙的修仙理法。自道教初兴,汉桓帝时魏伯阳著《周易参同契》密传丹道,尔后不论烧炼金石的火外丹,以及以己身为炉鼎、以精气神为药物的炼养内丹,皆是依《周易》之理,并借用爻卦符号,法象自然运化,以言丹道的理法与程式,建树了“易道即丹道”、“丹道与天地造化同途”的法则。在唐宋时期,道教“易”学及内丹道同步拓展,宋末元初有全真道莹蟾子李道纯,创立了道教易学范畴的所谓“心易”,而其“心易”的理念中心,却落实和归宗于“中和”之义;并链接内丹炼养,运用其以“中和”为本基的“心易”理趣,创立了全真道的“中派丹法”。他所建立的别开生面的道教“中和易学”(即“心易”)及“中派”内丹炼养理法,对宋元以后的内丹炼养有深远影响。李道纯名作《中和集》,其中对“中和”之意旨,多有阐发,其要点:

其一,融通儒道,立“中和”为玄门宗旨:“《礼记》云:‘喜怒哀乐未发谓之中,发而皆中节谓之和。’未发谓静定中,谨其所存也,故曰中,存而无体,故谓天下之大本。发而中节,谓动时谨其所发也,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,故能应天下无穷之变也。老君曰:‘人能常清静,天下悉皆归。’即子思所谓‘致中和’。天地位,万物育,同一意,中也,和也,感通之妙用也,应变之枢机也,《周易》生育流行一动一静之全体也。”<sup>①</sup>李道纯《中和集》首卷即开宗明义,将儒家所宗《礼记》、《周易》中之义理与道象所宗《道德经》中老君真言并论相得、相辅相成,贯通、融合儒、道之义蕴,立足于道家而标示“中和”为玄门修持宗旨,这在道教是别开生面的一说。

其二,“中和”说与内丹道相结合:“丹书云:‘人心若与天心合,颠倒阴阳止片时。’又云:‘以心观道,道即心也;以道观心,心即道也。斗柄推迁者玄关也。夫玄关者至玄至妙之机关。……但着在形体上都不是,亦不可离此一身向外寻求。诸丹经皆不言正在何处者何也?难形笔舌,亦说不得,故曰玄关。所以圣人只书一‘中’字示人,此‘中’字,玄关明矣。”接着,李道纯表达了他对“中”的释解,说:“所谓‘中’

<sup>①</sup> 《中和集》卷一《玄门宗旨》。

者,非中外之中,亦非上下四维之中,不是在中之中。”这是他对‘中’字独具一格的解释。继之他列举了儒释道三家所各有不同说法的见解,认为说法虽不同,而在实质意蕴上是一致的,相得而益彰的说:“释云‘不思善,不思恶,正恁么时那个是自己本来面目’,此禅家之‘中’也。儒曰‘喜怒哀乐未发谓之中’,此儒家之‘中’也。道曰‘念头不起处谓之中。’此道家之中也。此乃三教所用之‘中’也。《易》曰‘寂然不动’,‘中’之体也,‘感而遂通’,‘中’之用也。《老子》云‘致虚静,守静笃,万物并作,吾以观其复’。《易》云‘复,其见天地之心。’且复卦,一阳生于五阴之下(䷗),阴者静也,阳者动也,静极生动,只这动处便是玄关也。汝但于二六时中举心动念处著功夫,玄关自然见也。见得玄关,药物火候,运用抽添,乃至脱胎神化,并不出此一窍,采药者,采身中真铅真汞也。”<sup>①</sup>李道纯将“发而中节”、“感而遂通”、“吾以观复”相融的“中和”义与内丹道相结合,喻以静极生动,一阳初生,中节内炼,此即“玄关一窍。”故而其“中和”之义理即其内丹法则。

其三,李道纯的“中和”之论,融通并增强了“三教合一”的思想基础:宋元之际,是儒家易学蓬勃发展和初兴的全真道高唱“三教合一”的时期,在这样的文化思潮背景下,道教易学与内丹道的精研者,融入儒学“易以通变”和“中庸之道”的内容,建树了以“中和”论为本的“道易”体系和全真“中派”内丹理法。在其代表作《中和集》中,皆三教并称,相互参证,融通一体,其涵蕴皆本以“道”为体,以“易”为用,以“丹”贯通三教的旨趣思路。也就是说,他以《易》为通变之书,明《易》在于通晓和模拟天道造化之变;复以丹道为无上正真妙道,以丹道而融合三教。认为“圣人所以为圣者,用《易》而已矣。用《易》所以成功者,虚静而已矣”<sup>②</sup>,“不知‘心易’则不足以通变,是知《易》者,通变之书也”<sup>③</sup>。对三教关系,认为“释教一大藏教典及诸家语录因果;儒教九经三传,诸子百家;道教洞玄诸品经典及诸丹书,是入道之径路,超升的梯阶。”(《中和集》卷三《问答语录》)这正是李道纯“中和”之论在内丹炼养方面所涵蕴的中心思想与特征。

清乾嘉之际,高道悟元子刘一明,承继李道纯“中和”之论,更对“中和”多有阐发。在所著《周易阐真·中图》释“中”义说:“儒曰执中,道曰守中,释曰虚中。‘中’之一字,乃三教圣人之心法,所以修性命而成大道。千经万典,说来说去只说的这一字,篆文‘中’字从‘〇’从‘丨’,在人即秉彝之良,为至善无恶、圆明不昧之物,所谓先天真一之气者是也。‘〇’中有‘丨’,浑然天理,一气上下,流行不息之义;且‘丨’在‘〇’之当心,‘丨’左为阳,右为阴,即河图左阳右阴、一气上下之象。薛道光曰:

① 《中和集》卷三《赵定菴问答》。

② 《中和集》卷一《圣功》。

③ 同上,卷一《三易》。

‘有物先天地，无名本寂寥，能为万象主，不逐四时凋。’寂寥即‘○’，万象主即‘①’，至无而含至有，至虚而含至实，故谓‘中’。”又说：“此‘中’乃性命之根，在先天性命如一而为‘中’。在后天中分而为性命。其实后天‘中’返出先天。性了命凝，性命归根，仍是一‘中’。老子云：‘谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根。’……三教圣人，以‘中’为本者，欲人执守此‘中’，保全性命耳。‘中’之一字，为修道者始终之要着，筑基在此，采药在此，烹炼在此，温养在此，进阳在此，结丹在此，脱丹在此，七返九还，无一不在此。”<sup>①</sup>刘一明在所著《指南针·神室八法·和》中，对“和”之字义亦有所释解，说：“有子曰‘礼之用，和为贵’，《中庸》曰‘和也者，天下之达道也’。盖不和不足以礼，不和不可以为达道。‘和’之义，无大小，无内外，无边岸，无形色。天得之而四时顺，地得之而万物生，人得之而性命凝，所谓达道者，诚不虚也。夫‘和’者，通也，顺也，悦也，从容也，徐缓也，欲成神室，非‘和’不可。”又说：“何为‘和’？礼下于人，谦恭自小，心平性柔，暴躁全无；忿怒不生，大而能小，强而能弱；无人我寿夭之相，无贵贱贫富之分；化气质之性，清嫉妒之心；言行相顾，动静随时，无好恶，无无明，无怪诞，无伪诈。和处极多，只在机活神圆，因物付物耳。”李道纯在所作《会心外集》中有诗《中道》，会心抒情，表达了他对“中和”之道的领悟与赞仰，诗曰：

天地那么大，圣贤这等全；圣贤天地理，总是在中旋。<sup>②</sup>

以上，笔者从“元气化育万物的本体论”、“完美自然、社会环境的天人和合论”、“人的品格修养道德论”及“丹道炼养理法论”的范畴，就道教经义涵蕴，择要概说了道教“中和”义的立论理趣，及其超现实世界的理想。我们不难领会到“中和”义是道教义理体系中含意丰湛的重要理念，是穷究宇宙万物运化、变易及协调和谐的最高和最普遍的法则、理想的人生境地与心性状态，也是修炼丹道的方式与要诀。道教建构的“中和”论，是倡导做人处事及修炼仙道的智慧明炬。“道”盈于天地，阴阳不息运化于天地，“中和”则为运化万物之契机，亦充盈于天地。能悟会“中和”与致力于修养“中和”，则凡修道之士成圣成仙有深望矣。我想，这大概就是道教全真祖庭北京白云观戒台上高悬“致中和”三字以示戒子的用意。

## 第十五节 阴阳五行论

“阴阳说”、“五行说”及随后因形质与属性的体用关系而形成的“阴阳五行说”，早在我国春秋、战国时期便已流行于学术领域，史籍亦多有载录，成为我国古代哲学

<sup>①</sup> 《周易阐真》卷首下。

<sup>②</sup> 《会心外集》卷上。

中重要的研究范畴和学说流派,史称“阴阳五行家”,或分称为“阴阳家”和“五行家”。两汉之际,道教兴起,道教是根植在我国传统文化土壤上,吮吮传统文化的乳汁营养而成长和发展的宗教,“阴阳五行说”便是她建构教理教义的重要思想资源之一。

“阴阳”,乃“阴”与“阳”的合称,是我国古代哲学认为宇宙中通贯自然物质、社会人事的两大对立面(阴与阳)在哲学概念上组合的一组范畴。“阴”,从字义上解:一般以阳光少见或天色阴暗为阴,《诗·邶风·终风》:“噎噎其阴”;山的北面或水的南面也称阴,《史记·货殖列传》:“泰山之阳则鲁,其阴则齐。”“阳”,与“阴”相对,阳光照见或天色晴朗为阳,《诗·小雅·湛露》:“湛湛露斯,匪阳不晞”;水的北面或山的南面也称阳,《穀梁传·僖公二十八年》:“水北为阳,山南为阳”。在哲学范畴内,我国古代思想家看到一切现象都有正反两方面,就用“阴阳”这个概念来解释自然界两种对立和相互消长的“气”或物质势力。《国语·周语上》:“阳伏而不能出,阴迫而不能蒸,于是有地震。”《老子·四十二章》:“万物负阴而抱阳。”认定“阴阳”是一切事物矛盾对立的本质与势力。“五行”,指水、火、木、金、土五种物质,我国古代思想家把这五种物质作为构成万物的元素,以说明万物的起源和多样性的统一。《左传·襄公二十七年》:“天生五材”。杜预注:“金、木、水、火、土也。”

“阴阳”概念和“五行”概念,据史载皆形成于殷周时期。“阴阳”概念,在史前时期可能便已萌芽,阴、阳二字则首见于商代,《商周金文录遗·吴伯子璽铭》记载:“吴伯子寔父,作为征璽。其阴其阳,以征以行。”阴阳观念,最多指的是自然观方面的现象,在甲骨文中大量类似的记载。由于“阴”和“阳”是指阳光有无这两种截然相反的自然景象,这种观念以后进而引申发展,泛指自然界及社会中两种基本的、相互区别而又相互联系的事物属性,“阳”代表天、日、昼、暑、刚、健、尊、男、牡,“阴”代表地、月、夜、寒、柔、弱、卑、女、牝。两种相反的事物属性,相互对立而以相互依存,在运动中发生消长变化,这显然已进入了哲学范畴。殷周时期的巫书《周易》,对于“阴阳”观念所延伸而形成的哲学思想有较大的发展,以“—”为阳的符号,以“- -”为阴的符号,亦称“爻”;用三个爻组成另一种符号,共可得八个,便是“八卦”,亦称“经卦”;再用两个经卦重成另一种符号,共可得六十四个,便是六十四卦,亦称“别卦”。任何一个经卦或别卦,都体现着矛盾对立与运动变化的特征,也都是阴阳动变所派生。《说卦》:“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”阴阳的矛盾运动决定着自然法则与社会法则,顺则“泰”,不顺则“否”。《泰卦·彖传》:“天地交而万物通也。”《否卦·彖传》:“天地不交而万物不通也。”《贲卦·彖传》:“天地以顺动,故日月不过,而四时不忒。圣人以顺动,则刑罚清而民服。”阴阳有常有恒,失常则将导致灾变,这是当时判断一切吉凶的指导思想。春秋时期的老子对“阴阳”哲学思想的发展,也有重要贡献,《老子》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。”即道生元气，元气分阴阳，阴阳动变而生中和，是万物产生的本原。因而“阴阳”是万物内在和外在所普遍具有的属性，这深入到了事物的内核，“阴阳”的概念更广泛、深入和抽象了，也就是说概括性更高了，哲理性更强了。战国时期的《易传》，把“阴阻”哲理加以系统的发挥和阐述，推到了一个新的高度。从“一阴一阳之谓道”、“生生之谓易”、“阴阳不测之为神”出发，阐述万物的运动、变化与产生。以“阴阳”概念为基础，建立了完整的哲学体系。认为“阴阳”是万物具有的矛盾对立的最根本属性，事物之变化的根本原因就是阴阳矛盾的交替与转化，即阴阳相继、相推、相感的结果，“道”就是阴阳动变的过程。因而阴阳矛盾对立的运动，是宇宙的普遍规律和最高原则。很显然，这样的阴阳学说蕴涵有丰富的朴素唯物思想与辩证思想。但是，由于《周易》本是一部筮书，作为注解性的《易传》，自然仍保存较为浓厚的古代宗教意识，首先是肯定上帝鬼神的存在，“圣人亨（烹）以享上帝”<sup>①</sup>，再肯定上帝主宰宇宙的一切，“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣”<sup>②</sup>，“神而化之，使民宜之”、“自天祐之，吉无不利”<sup>③</sup>。春秋战国时，阴阳家为九流之一，战国时以阴阳家名者有邹衍、邹奭。《汉书·艺文志》第十著录阴阳家二十一家，三百六十九篇，班固曰：“阴阳家者流，盖出于羲和之官，敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时，此其所长也。及拘者为之，则牵于禁忌，泥于小数，舍人事而任鬼神。”又著录阴阳十六家，二百四十九篇，图十卷，班固曰：“阴阳者，顺时而发，推刑德，随斗击、因五胜，假鬼而为助者也。”

“五行”一说，其源起与“阴阳”说同样遥远，“五行”说是我国古代论说宇宙间构成万物的元素论，它的特点是从万物中分析出五种完全不同形质的基本物质——水、火、木、金、土，认为这是构成宇宙万物的根本元素。最早记载五行说思想的文献是上古之书《尚书·洪范》：“我闻在昔，鲧殛洪水，汨陈其五行，帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁；鲧则殛死，禹乃嗣兴，天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。”意即水性流行，而鲧障塞之，失其本性，其余所陈列皆乱。又：“初二曰五行”，“一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，从革作辛，稼穡作甘。”此为夏代“五行”说之大概，具有朴素的唯物思想，尚未与原始阴阳说相结合，当然更没有与神秘的阴阳说相结合。

西周晚期，出现了“五行相杂说”，《国语·郑语》周幽王八年，史伯语郑桓公：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物生。若所同稗同，尽乃弃矣。故先王以土与金、木、水、火杂，以成百物。”用现代的话说，即相反相成才“和”而质

① 《鼎卦·彖传》。

② 《观卦·彖传》。

③ 《系辞》下。



变,产生新事物;无相反相成便只能是数量的增加,不能产生新事物。“杂”以成百物,是五行元素论的发展。

春秋末期,出现了“五行相胜说”,认为五行之间存在相互制约的关系,表现为水胜火、火胜金、金胜木、木胜土、土胜水。《左传·昭王三十一年》晋太史墨曰:“火胜金,故弗克。”《左传·哀公九年》:“水胜火,伐姜则可。”有关史料,《左传》有较多记载。

战国初期,出现了“五行相生说”,认为五行之间存在相互促进的关系,表现为木生火、火生土、土生金、金生水、水生木。孙武《孙子兵法·虚实》提出“五行无常胜”,墨子提出“五行无常胜,说在宜”,否定了五行之间固定的、按顺序的相胜、相克关系,认为五行之间尚存在相生的关系,在《墨子》、《管子》、《吕氏春秋》、《礼记·月令》等典籍中均有记载。

战国末期,五行相胜说与五行相生说结合而成为“五行生胜说”,邹衍则是倡此说的代表性人物。据《史记·孟轲传》说,驹衍后孟子,“睹有国者益淫侈,不能尚德,若大雅整之于身,施及黎庶矣。乃深观阴阳消息,而作怪迂之变《终始》、《大圣》之篇十余万言,其语闳大不经”,“称引天地剖判以来,五德转移,治各有宜”。《史记·郊祀志》也说:“自齐威、宣时,驹子之徒论著《终始五德》之运”,“驹衍以阴阳主运,显于诸侯”。《史记·历书》也说:“是时独有邹衍明于五德之传,而散消之分,以显诸侯”。邹衍著作已佚,仅存资料有:“五德从所不胜,虞土、夏木、殷金、周火”<sup>①</sup>,“邹子终始五德,从所不胜,木德继之,金德次之,火德次之,水德次之”<sup>②</sup>。“五德”即五行,认为每一“德”主运着一个朝代,每一“德”均有盛有衰,即每一朝代都有盛有衰,五行有一定的顺序,故而也就发生了朝代有更替、循环的必然性。比如木胜土,即夏胜虞,反过说即土生木、虞亡而夏生。这种五行的生胜,亦即五行的运转,是由天神掌握的,是“天”有目的的活动。邹衍不单是以五行生胜解释自然变化,而且用来解释历史的演变,把五行生胜说作为自然与社会共同的发展规律,而且是由天意决定的循环规律。一切事物之盛衰兴亡,皆随五德终始转移。邹衍是战国晚期的一位大方士,从事重道延命的方术;并倡说中国名赤县神州,居天下八十一之一,中国外有九州,有裨海环之……。他的“宏大不经”之论,对当时方士有极大影响,《史记·封禅书》中说:“驹子之徒,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,依于鬼神之事。驹衍以阴阳主运,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。”

① 李善《文选》,沈休文《故安陆昭王碑》注引《邹子》。

② 李善《文选》,左思《魏都赋》注引《七略》。

《汉书·艺文志》著录五行三十一家,六百五十二卷。班固曰:“五行者,五常之形气也。《书》云:‘初一日五行,次二曰羞用五事’,言进用五事以顺五行也。貌、言、视、听、思心失,而五行之序乱,五星之变作,皆出于律历之数而分为一者也。其法亦起五德终始,推其极则无不至。而小数家因此以为吉凶,而行于世,浸以相乱。”

邹衍将阴阳说与五行说融合而为阴阳五行说,他倡导的这种神秘的阴阳五行说,为后世道教所吸取,成为贯注于道教全部义理的主要思想成分。

### 一、道教教义理论与阴阳五行说

刘向《别录》云:“方士传言,邹衍在燕,燕有谷,地美而寒,不生五谷。驹子居之,吹律而温气至,五谷生,今名黍谷。”《汉书·刘向传》中谓邹衍曾著《重道延命方》,世人莫见,而刘向父刘德曾治淮南狱得书,故曾读诵此书。据此可知战国末的邹衍乃当时一大方士。先秦方士有术而无理论,有则当自邹衍起。他将阴阳说与五行说结合而著《五德终始》之论,并运用这种理论建构了方仙道的宇宙构成论、历史观、形解销化之术及依于鬼神之事的理论。先秦的方仙道乃是道教的前身,故而道教从其思想根源来讲,早已与阴阳五行说有密切关联。

汉武帝时,儒家的董仲舒,以“天命论”为核心,收取邹衍神秘主义的阴阳五行说改造儒学,建立了以“天人感应”为理论基础的神学体系。这种有浓厚宗教色彩的儒学曾风靡一时,几乎是儒生方士化,这便为信行方仙的术士们进一步提供了理论资料。汉成帝时,刘向集合上古以来历春秋六国至秦汉符瑞灾异之记,推迹行事,连祸福,著其占验,比类相从,各有条目,凡十一篇,号《洪范五行传论》。刘向本人亦颇好事方术。足见西汉阴阳五行之盛。在这样的社会思潮影响下,从战国末便开始吸取阴阳五行说为理论的方仙后裔,自然更紧密地与阴阳五行说结合,最为显著的便是汉成帝时的方士齐人甘忠可所造作的《天官历》、《包元太平经》十二卷。《汉书·李寻传》中说,“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(甘忠可)此道。”足见甘忠可的原始太平道,即以邹衍“五德终始”之论为理论依据。甘忠可所著书虽已失传,但是散存于民间的残遗之篇,在汉顺帝时由于吉收集并扩充成了道教的第一部经典《太平青领书》(即《太平经》)。此部神书,可以说奠定了道教教义教理的基础。《后汉书·襄楷传》中评介《太平青领书》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《太平青领书》。其言以阴阳五行为家,而多巫觋杂语。有司奏崇所上妖妄不经,乃收藏之。后张角颇有其书焉。”查考今存之《太平经》,的确是以“奉天地、顺五行为本”、“以阴阳五行为家”立论的。

如：

卷十八至三十四《合阴阳顺道法》：“道无奇辞，一阴一阳，为其用也。得其治者昌，失其治者乱；得其治者神且明，失其治者道不可行”<sup>①</sup>。

卷十八至三十四《名为神诀书》：“故纯行阳，则地不肯尽成；纯行阴，则天不肯尽生。当合三统，阴阳相得，乃和在中也。古者圣人治致太平，皆求天地中和之心，一气不通，百事乖错。”《和三气兴帝王法》：“阴阳者，要在中和。中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。”《安乐王者法》：“故火能化五行自与五，故得称君象也。木性和而专，得火而散成灰；金性坚刚，得火而柔；土性大柔，得火而坚成瓦；水性寒，得火而温。火自与五行同，又能变化无常，其性动而上行。阴顺于阳，臣顺于君，又得照察明彻，分别是非，故得称君，其余不能也”。

卷三十六《守三实法》：“夫阳极者能生阴，阴极者能生阳，此两者相传，比若寒尽反热，热尽反寒，自然之术也，故能长相生也”。《事死不得过生法》：“阳兴则胜其阴，阴伏不敢妄见，则鬼神藏矣。阴兴则胜其阳，阳伏，故鬼神得昼见也。夫生人，与日俱也；奸鬼物，与星俱也。日者，阳也。星者，阴也。是故日见则星逃，星见则日入。故阴胜则鬼物共为害甚深，不可名字也。”

卷四十《分解本末法》：“天初一也，下与地相得为二，阴阳具而共生。……天道生物，当周流俱具，睹天地四时五行之气，乃而成也。”

卷六十五《断金兵法》：“欲使阳气日兴，火大明，不知衰时者，但急绝由金气，勿使其王也。金气断，则木气得王，火气大明，无衰时也。”“王者大兴兵，则使木者大惊悚无气，则土得王起。土得王则金大相，金大相则使兵革数动，乾兑之气作，西北夷狄猾盗数起，是者自然法也。”

卷六十九《天谶支干相配法》：“夫皇乃以四时为枝，厚地以五行为体，枝主衰盛，体主规矩。”

卷九十二《三光蚀诀》：“水火各以其道，守其行，皆相得，乃立功成事。比若五行，不可无一也，皆转相生成。”

《太平经》中举凡宇宙构成论、历史观、政见、人生、方术、论鬼神、祭祀等等，无不引阴阳五行论以为理论依据和作解释。如果抽去《太平经》中的阴阳五行说内容，则《太平经》的理论体系则将解体。

与太平道同时兴起的张道陵五斗米道，从开始便以《五千文》为首要经典，崇奉老子为教祖。其教义处处皆标榜源出《老子五千文》。但是，五斗米道也十分重视阴阳五行说，往往用阴阳五行说的观点来解释《五千文》的内容，形成了道家学说与阴阳五行说的糅合，故而五斗米道的义理，与阴阳五行说亦关系密切。如《老子想尔

<sup>①</sup> 摘自王明《太平经合校》，下同。

注》中：

注释“挫其锐，解其纷”曰：“克随怒事，情辄有所发，发一藏则故克所胜，成病煞人，人遇阳者蔽囚刻王，怒而无伤，虽尔，去死如发耳。如人衰者发王克囚，祸成矣。”

注释“和其光，同其尘”曰：“情性不动，喜怒不发，五藏皆和同相生，与道同光尘也。”

注释“玄牝门，天地根”曰：“牝，地也，女像之阴，牝为门，死生之官也”。

注释“绵绵若存”曰：“阴阳之道，以若结精为生，年以知命”。

注释“天地开阖而为雌”曰：“男女阴阳化也”。

注释“没身不殆”曰：“太阴道积，练形之官也”。

注释“知白守其黑，为天下式”曰：“精白与元炁同，同色，黑太阴中也，于人在肾，精藏之”。

注释“其不得已”曰：“国不可一日无君，五帝精生，河雒著名，七宿精见，五纬合同，明受天任而令为之，其不得已耳”。

注释“不失其所者久”曰：“……喜怒五行，战伤者人病死，不复待罪满也。今当和五行，令各安其位，勿相犯，亦久也。”

东汉晚期兴起的还有魏伯阳的金丹道教。魏伯阳著《周易参同契》，假《周易》爻象以论作丹之意，亦多采用阴阳五行说思想。如：

《周易参同契》上篇：“天地者，乾坤也；设位者，列阴阳配合之位也；易谓坎离，坎离者，乾坤二用。”“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，俱死归厚土，三性既合会，本性共宗祖。”

魏晋行世的《黄庭经》及《抱朴子·内篇》等奠定道教神仙理论体系的经籍，亦均吸取阴阳五行家内容；乃至尔后陆续行世之道书，无不相沿如此。

道教自称其根本信仰为“道”与“德”，关于“道”、“德”同“阴阳”、“五行”的关系，唐代吴筠的《玄纲论》说得扼要简明：“道者何也？虚无之系，造化之根，神明之本，天地之元。……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。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”。“道德”与“阴阳”、“五行”是不可分离的，“道”为本原，阴阳五行则为其所派生并且是“道”的运用。这样，阴阳五行说便完全被融入道教的义理体系。

关于宇宙万物的构成及宇宙劫运的教义，道教亦本于阴阳五行说。如《云笈七签》卷九十三《阴阳五行论》说：“阴潜阳内，阳伏阴中，阴得阳蒸，故能上升，阳得阴制，故性下降。阳蒸阴以息气，阴凝阳以澄精。日月升降，乾坤交泰，而万物成焉。”接着说：“阴阳自少至老而分为五行，少阳成木，老阳成火，少阴成金，老阴成水，参而和之，而成夫妇。火性炎蒸，木性劲直，金性竖刚，水性润滋，土性和柔。故木以发之，

火以化之,水以滋之,土以和之,金以劲之,故得品物成焉。”又说:“五胜者,皆以生我为利,克彼为用,利用相乘,故有成败。经云:五行相克,万物悉可全云。动静者终始之道,聚散者化生之门也。阳其动乎,阴其处乎,动以生之,静以息之,淳阳不生,淳阴不成,阴阳更用,昼夜相资,昼日行阳,夜月行阴,阳养于阴,阴发于阳,而明生焉。……故阴阳不交,万物不成,纯阳亢极,则日月无光,草木以之焦枯。纯阴滞畜,则霖雨淫霍,水淹以之漂荡。故阴阳相磨,天地相荡,震而为雷,击而为电,鼓而为风,结而为雹,蒸而为云雾,液而为雨露,凝而为霜雪,和气为民人,偏气为禽兽,杂气为草木,烦气为虫鱼。”万物皆因阴阳五行消长变化而成。关于宇宙劫运变化,《云笈七签》卷二《劫运》引述《上清三天正法经》说:“天圆十二纲,地方十二纪。天纲运关三百六十轮为一周,地纪推机三百三十轮为一度。天运三千六百周为阳勃,地转三千二百度阴蚀”。天气极于太阴,地气穷于太阳,阳激则勃,阴否则蚀,阴阳勃蚀,天地气反,便发生小劫,万帝易位,九气改度,日月缩运,凶秽灭种。如果阳蚀则气穷于太阴,阴勃则气极于太阳,故阴否则蚀,阳激则勃,阴阳蚀勃,则天地改易,谓之大劫,天地翻覆,河海涌决,人沦山没,金玉消化,六合冥一。

《道藏》三洞四辅十二类,其教义基本理论,几乎无不吸取阴阳五行说为思想成分,如果缺少用神秘的阴阳五行说的解释与充实,则将使其哲学色彩暗淡,而失去其宗教之魅力了。

## 二、道教神谱与阴阳五行说

由于先秦、两汉时期阴阳五行说盛行,其思想影响亦渗入古代宗教,古人或对已崇祀之神灵赋予“阴阳”、“五行”的属性,或因“阴阳”、“五行”说而塑制新的神灵。总之,阴阳五行说网络了神灵世界,而所谓神性,即其来历与威力,亦大都与阴阳五行之神秘演化论有关,所谓“阴阳不测之谓神”,正是这种造神论的明显表达。

天神具有阴阳五行的性能,这在人类宗教史上是少见的;即使有,也不如我国古代宗教之系统与正统。这是我国古代宗教的特色之一,而后世道教的神仙系统也正是承袭古代宗教,相沿具有这一特色。

古人以“阴阳”为立天之道,阴阳消长是万物演化的根本,“阴阳”主宰天道、地道、人道;以五行木火土金水相生相克而生万物,五德转移,决定历史。以“阴阳”,“五行”划分宇宙之明暗、上下、盛衰、刚柔、动静、男女以及五种方位、色彩、气味、季节,并以此去渲染古代宗教神话传说,比如:以水火木金土五星为“天”之五佐,东方灵仰威之帝,亦称苍帝,属木,色青;南方赤嫫怒之帝,亦称赤帝,属火,色赤;中央含枢纽之帝,亦称黄帝,属土,色黄;西方白招矩之帝,亦称白帝,属金,色白;北方协光纪之帝,亦称黑帝,属水,色黑。以东南为阳,西北为阴,以岁星(木)、荧惑(火)、填星

(土)、属阳,以月太白(金),辰星(水)属阴<sup>①</sup>。《淮南子·天文篇》中说:“东方木也,其帝太皞,其佐句芒,执规而治春,南方火也,其帝炎帝,其佐朱明,执衡而治夏;中央土也,其帝黄帝,其佐后土,执绳而制四方;西方金也,其帝少昊,其佐蓐收,执矩而治秋;北方水也,其帝颛顼,其佐玄冥,执权而治冬。”统称为五帝,或五方之帝,也可以说是五行之帝。“三皇五帝”是古代宗教的传统信仰,后世道教亦祀奉之,但道教最为崇奉的则是黄帝,以黄帝为神仙术之始祖,追其源则始于汉武帝时之神仙家。

据《汉书·郊祀志》说:方士公孙卿伪托申公的口气要汉武帝学黄帝去泰山封禅,“封(禅)则能仙登天矣”。又说:黄帝常游华山、首山、太室山、泰山、东莱山,“与神会。黄帝且战且学仙,患百姓非其道,乃断斩非鬼神者。百余岁然后得与神通。”又说:“黄帝采首山铜,铸鼎于荆山下。鼎既成,有龙垂胡髯下迎黄帝。黄帝上骑,群臣后宫从上龙七十余人,龙乃去。”方士传说黄帝学仙、与神会并骑龙升天,自然成为后世道士仰慕、崇拜的对象。

道教崇奉的东华帝君与西王母,亦称木公(东王父,扶桑大帝)、金母。《太平御览》卷六六八引《集仙录》曰:“木公、金母者,二气之祖宗,阴阳之原本,仙真之主宰,造化之元先,凝气成真,与道合体,且气之弥纶天地,经营动植,在人为人,在物为物,发大蕴散无穷,性发乎天而命成乎人,立之者天,行之者道。”《古今图书集成·神异典》卷二二二引《仙传拾遗》曰:“木公亦云东王父,亦云东王公,盖青阳之元气,百物之先也。冠三维之冠,服九色云霞之服,亦号玉皇君。居于云房之间,以紫云为盖,青云为城,仙童侍立,玉女散香,真僚仙官,巨亿万计,各有所职,皆禀其命而朝奉翼卫。故男女得道者,名籍所隶焉。昔汉初小儿于道歌曰:‘着青裙,入天门,揖金母,拜木公’。”在陶弘景《真灵位业图》中,木公称太微东霞扶桑丹林大帝是道君,居上清左位。《墉城集仙录·西王母传》曰:“西王母者,九灵太妙龟山金母也。一号太虚九光龟台金母元君。乃西华之至妙洞阴之极尊。在昔道气凝寂,湛体无为,将欲启迪元功,化生万物,先以东华至真之气,化而生木公。木公生于碧海之上,芬灵之墟,以主阳和之气,理于东方,亦号东王公焉。又以西华至妙之气,化而生金母。金母生于神州伊川,厥姓侯氏,生而飞翔,以主元毓神元奥于眇莽之中,分大道醇精之气,结气成形,与东王公共理二气,而育养天地,陶钧万物矣。柔顺之本,与极阴之元,位配西所,母养群品。天上天下三界十方女子之登仙者、得道者,咸所隶焉。”木公、金母是道教崇高之天神,木公掌男仙之名籍,金母掌女仙之名籍,求仙者先拜木公,后谒金母,方得升九天,入三清,拜太上老君而观元始天尊。

道教崇祀真武大帝(应为玄武大帝,宋真宗时避讳改称真武大帝,宋真宗曾名玄休、玄侃),这位大天神便是方位职司北方五行属水的神。《淮南子·天文》:“北方,

<sup>①</sup> 见《史记·天官书》。

水也,其帝颛顼,其佐玄冥,其神为辰星,其兽玄武。”真武大帝,道教亦称佑圣真武灵应真君、翊圣保德真君、佑圣真君玄天上帝、荡魔天尊。《云笈漫钞》卷九:“朱雀、玄武、青龙、白虎,为四方之神。祥符间避圣祖讳,始改玄武为真武,玄冥为真冥,玄枵为真枵,玄戈为真戈。后兴醴泉观得龟蛇,道士以为真武观,绘其像为北方之神,被发黑衣,仗剑蹈龟蛇,从者执黑旗。自后奉祀益严,加号镇天佑圣”。《元始天尊说北方真武妙经》说,真武辅助玉皇,誓斩天下妖魔,玉皇以其勇猛,敕镇北方,统摄真武之位。《真武本传神咒妙经》说真武是雷部之祖,为总司风雨雷电之神。《四库全书总目·子部·道家类存目》曰:“盖自张鲁之教三官,天、地之外独有水官,而木、金、火、土不与,故道家独尊玄武。此所谓翊圣真君,即玄武也。”

道教祀奉的地狱之神为酆都大帝,阴神,陶弘景《真灵位业图》称为酆都北阴大帝。岁星之神为阳神,太岁之神为阴神。日为太阳之神、大明之神,月为太阴之神、夜明之神。赤精子、甯封子、祝融、炎帝皆为火精之神,赤松子为水精之神。道教对自然神皆附加以阴阳之神性,如对天上二十八宿之神则说:甲从官阳神也,角星神主之,阳神九人,姓宾名远生;乙从官阴神也,亢星神主之,阴神四人,姓扶名司马;丙从官阳神也,氐星神主之,阳神十三人,姓名师子;丁从官阴神也,房星神主之,阴神八人,姓洪名寄生;……<sup>①</sup>。古人用以纪年月日的十干、十二支的符号合称干支,甲乙丙丁戊己庚辛壬癸为天干,子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥为地支。十个天干符号与五行分别配合则为东方甲乙木、南方丙丁火、中央戊己土、西方庚辛金、北方壬癸水,而土居中央,运行于四季和四方。顺次以天干配地支,成为甲子、乙丑、丙寅、丁卯等六十数,俗称六十花甲子。每一“甲子”皆有一位所谓“星命神”,如甲子星命神金辨大将军、乙丑星命神陈材大将军、丙寅星命神耿章大将军、丁卯星命神沈兴大将军、戊辰星命神赵达大将军、己巳星命神郭灿大将军……。按干支五行属性:甲为阳木、乙为阴木,丙为阳火、丁为阴火,戊为阳土、己为阴土,庚为阳金、辛为阴金,壬为阳水、癸为阴水;子为水,丑为土,寅为木,卯为木,辰为土,巳为火,午为火,未为土,申为金,酉为金,戌为土,亥为水:甲子、乙丑海中金,丙寅、丁卯炉中火,戊辰、己巳大林木,庚午、辛未路傍土,壬申、癸酉剑锋金,甲戌、乙亥山上火,丙子、丁丑涧中水……等。这样,所有星命之神,便是因干支相配所塑的神灵,无一不具有阴阳五行的神性。大而扩至所有自然崇拜之神,莫不皆然。

道教据“天人合一”、“天人感应”的神学思想,认为人体本身也是个小天地,是大天地的缩影。天上有上帝及阴阳、五行之神,人体亦有“心君”及左阴右阳(指目)、五脏五行诸神,天神与人体内诸神因阴阳属性而相类相通。《太平经》卷七十二说:“天地自有神宝,悉自有神精光,随五行为色,随四时之气兴衰,为天地使,以成人民万物

<sup>①</sup> 见《云笈七签》卷二十四《日月星辰部》。

也。……四时五行之气来入人腹中，为人五藏精神，其色与夫地四时色相应也。”又说“此四时五行精神，入为人五脏神，出为四五行神精。”如《黄庭内景经》谓“肝神龙烟字含明”，注曰“肝位木行，东方青龙之色也，于藏主目，日出东方木生火，故曰含明”；“肾神玄冥字育婴”，注曰“肾属水，故曰玄冥，肾精为子，故曰育婴也”；“脾神常在字魂停”，注曰“脾中央土位也，故曰常在，即黄庭之宫也，脾磨食消，神康力壮，故曰魂停”；“胆神龙曜字威明”，注曰“胆色青黄，故曰龙曜，主于勇敢，故曰威明，外取东方青龙雷震之象也”；“肺神皓华字虚成”，注曰“肺为心之华盖，皓白也，西方金之色，肺色白，其质轻，故曰虚成也”；“心神丹元字守灵”，注曰“心为藏府之元，南方火色栖神之宅，故曰守灵也”。《太上老君内观经》说：“五藏藏五神也，魂在肝，魄在肺，精在肾，志在脾，神在心。所以字殊，随处名也。心者火也，南方太阳之精，主火，上为荧惑，下应心也。”其它如《老子中经》所列五十五位神仙；《太上飞行九神玉经》所列九天诸星之神；《云笈七签》卷四十二《存思》所列诸神，无不与阴阳五行说有密切关联。

### 三、道教方术与阴阳五行说

道教是一种特别注重技术的宗教，有“寓道于术”和“道无术不行”的说法。《云笈七签》卷四十五《秘要诀法·序事第一》中说：“道者虚无之至真也。术者变化之玄伎也。道无形，因术以济人；人有灵，因修而会道。”道教所信行的道术五花八门、名目繁多，如占卜、符箓、祈禳、存思、服气、方药、导引、行踪、辟谷、黄白、外丹、内丹等等。大致可分为三类，一为所谓神仙长生术，如丹道；二为延年益寿养生术，如气法和导引；三为占卜、符水之巫术。道教界认为诸术中之最为秘要者，厥为丹道。现在我们就从丹道与阴阳五行说的关系谈起。

丹道分外丹与内丹，外丹指用鼎炉烧炼丹砂等矿石药物而成的、能使人服之“长生不死”的丹药；内丹指以自己的身体为炉灶，炼养“精、气、神”而在体内结丹，丹成则人可“成仙”。外丹、内丹之方法、作为截然不同，区别很大，而借用《周易》基本理论及术语则相同，故相对则称内外，统称则为丹道。

东汉桓帝时（公元147—167年），方士魏伯阳以模拟自然为丹道理论依据，假借《周易》爻象，作《周易参同契》，以论烧炼金丹之事，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，成为在理论上、实践上对炼丹术产生深远影响的“万古丹经之祖”。五代（公元907—960年）彭晓《参同契解义序》说：“参，杂也；同，通也；契，合也。谓与《周易》理通而契合也。其书假借君臣，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，拘以交媾；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。莫不托易象而论之，故名《周易参同契》”

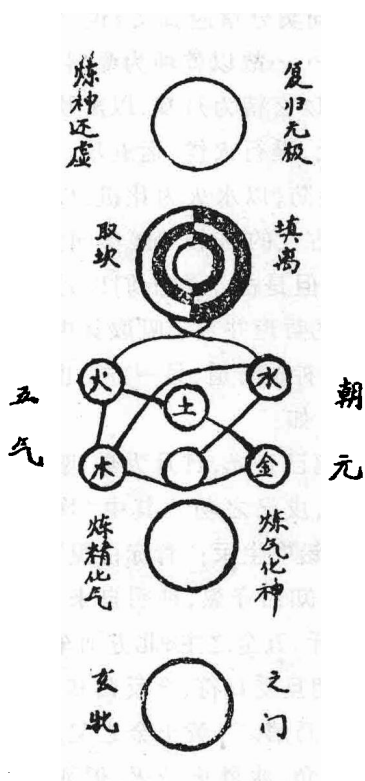


也。”关于其基本理论,也是彭晓说得比较准确,《周易参同契分章通真义》说:“公撰《参同契》者,谓修丹与天地造化同途,故托易象而论之。……故以乾坤为鼎器,以阴阳为堤防,以水火为化机,以五行为辅佐,以真铅为药祖,以玄精为丹基,以离坎为夫妻,以天地为父母,互施八卦,驱役四时。分三百八十四爻,循行火候,运五星二十八宿,环列鼎中。……公因取象焉。”其中所谓“以阴阳为堤防,以水火为化机,以五行为辅佐”便直接与阴阳五行说密切关联。本来《周易》是古代的巫书,而《参同契》讲的是炼丹方术,其具体内容与目的截然异途,渺不相涉,但是由于方士们以丹道与“天地造化同途”为根本理论,故而能附丽《周易》中含蕴的哲理并直接吸取其中论阴阳消长及五行相生相克的原理,一方面是用来文饰丹道和神秘丹道,另一方面也是借用《周易》术语以表明复杂的火候景象,便于记录其经验。如:

《参同契》上篇云:“推类结字,原理为征,坎戊月精,离己日光,日月为易,刚柔相当,土旺四季,罗络始终,青赤白黑,各居一方,皆禀中宫,戊己之功。”其中“坎戊月精”乃阴中有阳,象水中生金;“离己日光”乃阳中有阴,象铅中生汞;“青赤白黑”乃木火金水,土居中央。讲的阴阳消长变化及五行的演化。“知白守黑,神明自来,白者金精,黑者水基,水者道枢,其散各一。阴阳之始、玄含黄牙,五金之主,北方河车。金为水母,母隐子胎,水者金子,子藏母胞。”“金本从月生,朔旦受日符,金反归其母,月晦日相包,隐藏其匡郭,沉沦于洞虚,金复其故性,威光鼎乃燿。”“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,俱死归厚土,三性既合会,本性共宗祖。”均匀借用五行思想,演说炼丹火候景象。

《参同契》中篇:“五行错王,相据以生,火性销金,金伐木荣。”“五行相克,更为父母,母含滋液,父主禀与,凝精流形,金石不朽”。“阳失其契,阴侵其明,朔晦薄蚀,奄冒相包,阳消其形,阴凌灾生。”“金化为水,水性周章,火化为土,水不得行。”“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,脾黄为祖,三物一家,都归戊己。”也都是借用阴阳五行说演说炼丹之道。这样的演道贯注于全篇,例子极多。

继魏伯阳之后著名的炼丹家为东晋的葛洪,但葛洪只是丹道信仰者和实验家;在丹道理论上有所突出发展的乃是宋初的陈抟。《宋史·陈抟传》:“陈抟字图南,亳州真源人。……抟好读《易》,手不释卷,常自号扶摇子。著《指玄篇》八十一篇,言导养及还丹之事。宰相王溥亦著八十一章以笺其旨。”陈抟是五代、宋初道教练养士,他将《易》与《参同契》炼养术进一步结合,借《易》理进一步完备丹道模拟自然的修炼理论,并且还将他丹道理论绘制成图式,使其概念、程序、阶段、内涵更为条理、具体、清晰易晓。这便是后世所称图学的开端。明末清初黄宗炎撰《太极图说辨》谓:“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”。在陈抟图学中,最为突出、影响最大、有代表性的是《无极图》。这是陈抟依照《参同契》、《太平经》



中道教的天道观演变而作的图式,把他的哲理精髓及修真方法,总摄于他设计的图式。明末黄宗炎《易学辨惑·太极图说辨》所录《无极图》为:陈图南本图(自下而上,逆以成丹)

辨曰:此图本名《无极图》,陈图南刻于华山石壁,列此位。初自河上公,魏伯阳得之著《参同契》。钟离权得之以授吕洞宾。洞宾与图南同隐华山,因以授陈。……乃方士修炼之术,其义自下而上,以明逆则成丹之法。”

此图首圈示“虚静”:二圈为“坎离匡郭”,第一轮左白者为“太极动而生阳”,右黑者为“动极而静,静而生阴”,第三轮黑白相错,表示“静极复动”,第三轮左白右黑,表示“一动一静,互为其根”;第三圈为“阳动”,与五行相生联结一起,表示“阳变阴合而水火木金土”,五气顺布,四时运行,五行圈下小圈表示“无极之真,二五之精,妙合而凝”;第四圈

为“炼精化气,炼气化神”;第五圈为“二气交感,化生万物”。陈抟此图实是他所设计的宇宙生成论图式,据“天人一体”的原理,将丹道与宇宙生成论结合,认为天地有阴阳五行运化,人体小天地内亦有阴阳五行造化,“顺则生人,逆则成丹”,“逆”才是修丹的根本途径。人体内阴阳动静、五行生克的辩证运化,不停地在进行,使神驭气、精,向上提炼纯化,归于虚静,功用至矣。陈抟使丹道与“天人一体”及阴阳五行说更深刻地结合,使丹道更为具有哲学色彩,同时也使方法更为具体而明朗。

陈抟之后继起的著名内丹炼养家为张伯端。张伯端(公元984—1082年),北宋道教内丹炼师,字平叔,曾用名“用成(诚)”,道号“紫阳”。熙宁八年(公元1075年)著《悟真篇》,是继《周易参同契》、《抱朴子·金丹篇》、《指玄篇》之后论丹道的重要典籍,特别是论内丹的重要经典,道教徒把它与《参同契》并列为“丹经之王”。《四库全书提要》谓:“是书专明金丹之意,与伯阳《参同契》,道家并据为正宗。”《道藏精华录》谓为“修丹之金科”、“养生之玉律”。《悟真篇》在理论上依然是以阴阳五行思想为基调,演说其阴阳互用之机 and 五行生克、颠倒运化之理。如:“道自虚无生一气,便从一气产阴阳,阴阳再合生三体,三体重生万物昌。坎电烹轰金水方,火发昆仑阴与阳,二物若还归一处,自然药熟遍身香。离坎若还无戊己,虽含四象不成丹,只缘彼此

怀真土，遂使金丹有返还。”“火生于木本藏锋，不会钻研莫强攻，祸发总因斯害己，要能制伏觅金公。”篇中词《西江月》：“七返朱砂返本，九还金体还真，休将寅子数坤申，但看五行成准。本是水银一味，周流经历诸辰，阴阳炁足自通神，出入岂离玄牝。”“不辨五行四象，那分朱汞铅银。抽添火候未曾闻，早便称呼居隐”。认为不识阴阳五行之互用运化的奥义，是不可能炼成功的。其中更是吸取墨子“五行毋常胜，说在宜”及老子“反者道之动”的思想，在丹道上倡兴五行颠倒之法，所谓“不识玄中颠倒颠，争知火里好栽莲”。

继张伯端丹法系统者为石泰——薛道光——陈楠——白玉蟾，后称为丹道南宗；至金代有王重阳创全真道丹法，后称为丹道北宗；元代李道纯创丹法中派；明代陆潜虚创丹法东派；清代李涵虚创丹法西派。所有五花八门之丹法中，至今影响最大、信徒最多的是王重阳弟子丘长春（处机）所开创的全真龙门派丹法（或云“龙门”派为赵道坚所创，但推祖丘长春，道教龙门弟子均尊丘长春为祖）。丘长春，金代道士，字通密，著有《大丹直指》、论炼精为丹、炼纯阳之气成神，而后超凡入圣，弃壳升仙，他的丹法理论，也依然是离不了阴阳五行说，如《五行颠倒龙虎交媾图》、《五行颠倒周天火候图》、《三田返复肘后飞金精图》、《三田返复金液还丹图》、《五炁朝元太阳炼形图》、《神水交合三田既济图》、《内观起火炼神合道图》、《弃壳外仙超凡入圣图》及所述诀义，无不因循以往丹道理论基调，以阴阳五行运化为原理以演说其丹法。如其中《口诀》有云：“阴有阳兮阳有阴，阴阳里面更重寻。学人不达玄微理，虚度光阴漫用心。”“五行颠倒术，龙从火里出，五行不顺行，虎向水中生。阳龙元向离宫出，阴虎还从坎位生，二物会时为道本，五方行尽得丹名。”

除道教专论丹道的著述外，还有气法等道术的很多著述，也无不吸取阴阳五行思想以演绎其术。下面略为例，以见一斑：

《存神固气论》：“金不克木，木不受气。受气生火，乃火不克金，金不受气，受气乃生水。以金召金，故动而克木。以火召火，故动而克金。水火既生，以和召和，自相求而造物。至人于此使炉中水火自相寻者，盖得修所生之至理。”

《真气還元铭》：“炼阳销阴，其气自行，其神自灵。”

《太上九要心印妙经》：“夫三五一者，三阳五行一气也。三阳者，三火也。以精为民火，以气为臣火，以心为君火。君火乃性火也，惟性火不可发，亦不可用，性火若发，如火生于木，祸发必克。”

《元气论》：“夫一含五气，软气为水，水数一也；温气为火，火数二也；柔气为木，木数三也；刚气为金，金数四也；风气为五，土数五也。五气未形，三才未分，二仪未立，谓之混沌，亦谓混元。”

《嵩山太无先生气经》：“夫人与天地合体，阴阳混气，皮肤骨髓腑脏荣卫，呼吸进退，寒暑变异之事，莫不同乎二仪五行也。”

《诸真圣胎神用诀》：“阳炁出，水盛木。阴炁出，火盛金。金阳生于子出乎卯，阴生于午入乎酉，此四仲之辰，皆是天地之门户也。”“凡修道之人，返本还纯，内合真炁，故道返则四象、五行、六炁、七元、八卦而炼精炁神成其形质，则是虚中取实；无中取有，而内秘真丹也。”

《崔公入药镜》：“盗天地，夺造化，攒五行，会八卦。水真水，火真火，水火交，永不老。水能流，火能焰，在身中，自可验”。

像上面这样的例子，在道书中多得很。

道教过去还信行占验、符水及术数。占卜视奇偶阴阳以决吉凶，符图也主要是阴阳五行的各种符号构成，而术数如占候、望气、星命、奇门遁甲、六壬、测字、揣骨、相面、起课、占梦、堪舆、安宅等，无不用阴阳、五行、八卦，干支循错综配合，以其生克制化的数理，附会人事，推测人和国家的吉凶、命运。这些迷信术数，现在已渐被抛弃，但在历史上确曾以阴阳五行说为理论，盛行过很长时间，现在留下有丰富的资料。

## 结 语

道教已将神秘的阴阳五行说融吸为教理教义最基本内容之一，已不可分离，如同水分滋养着这棵树的每一个枝叶，如果试为抽去它，道教义理体系则将失去它神秘的理论色彩，而还原为原始的古代宗教，或者说较为粗俗的民间鬼神崇拜。

道教义理的特色，与阴阳五行说有密切关系。

## 第十六节 大道论(上)

“道”字，在我国汉语文字运用中，乃是一个含义很多的字汇，对偶读涉“道”古籍者和志在求道、学道、修道的道教徒来说，弄清“道”字的含义，便是至关重要的事。据笔者检阅汉文字典、辞书，从字义的角度讲，对“道”字的释解，大致多达十几种。考“道”字古写为“逵”、“衢”、“𨇖”，其解意如：

人们行走之道路。《说文》谓：“道，所行道也”。《诗·小雅》：“周道如砥”。《汉书·董仲舒传》：“道者，所由适于治之路也。”

作“法则”、“规律”解。《韩非子·解老》：“道者，万物之所然也，万理之所稽也。”

作宇宙万物本原、本体解。《老子》：“有物混成，先天地生……可以为天下母，吾不知其名，字之曰道。”北宋张载以气为道、为本，“由气化，有道之名。”南宋朱熹以理为道、为本，“理也者，形而上之道也，生物之本也。”

作一定人生观、世界观、政治主张或思想体系讲。《论语·公冶长》：“道不行，乘

桴浮于海。”又《卫灵公》：“道不同，不相为谋。”

以天地阴阳运化为三才万物共由之理为道。《易·系辞》：“一阴一阳之谓道。”又“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”《书·大禹谟》：“道心惟微。”朱熹：“理也者，形而上之道也。”

作“言”解。《孝经》：“非先王之法，言不敢道。”《大学》：“如切如磋者道学也。”《荀子·荣辱》：“君子道其常，而小人道其怪。”儒称“封建伦理纲常”为道。西汉董仲舒《举贤良对策三》提出：“道之大原出于天，天不变，道亦不变。”

作“方法”解。《庄子·养生主》：“臣之所好者道也，进乎技矣。”《左传·定公五年》：“吾未知吴道。”

作“治理”解。《论语·学而》：“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。”《史记·文帝纪》：“道民之略，在于务本。”

作“由”解。《礼·礼器》：“苟无忠信之人，则理不虚道。”《中庸》：“尊德性而道问学。”

作“从”解。《汉书·淮南王传》：“诸使者，道长安来。”《山海经》：“风道北来”，[注]：“道，从也”。

又通“导”、“先导”、“疏导”。《左传·隐公五年》：“请君释憾于宋，敝邑为道。”又《襄公三十一年》：“不如小决使道。”

此外，又通“引”、“顺”、“条”、“次”、“得”，还为古行政区划名（汉代在少数民族设置的县亦称“道”）。

总之，“道”字在不同范畴的运用中，其含义是随文名意旨而有所不同的，即字词性质及含义是可能有所变更的。故而，我们在阅读古籍时，务必审慎辨识，以免误会。同时，也因为在我国传统哲学范畴中，儒家有儒家之“道”，佛教有佛教之“道”，道家有道家之“道”，诸子百家莫不标树自家之“道”，为避免张冠李戴，淆混不清因而本文不以“道论”名题，而是据《老子》“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”，而名题为“大道论”。换言之，本文只环绕道教义理之学的范畴来论“道”，而不旁涉其它。

那么，道教所尊崇的“道”，其涵蕴本旨是什么呢？

考，在我国哲学范畴，首先提出“道”概念的是春秋时期的老子。诚如当代著名学者张岱年教授在所著《中国哲学大纲·道论》中所说：“最初提出道论的是老子。老子是第一个提起本根问题的人。在老子以前，人们都以为万物之父即是天，天是生成一切物的。到老子，乃求天之所由生。老子以为有在天以前而为天之根本的，即是道。”又，葛荣晋教授在所著《中国哲学范畴通论·道》中说：“‘道’字虽然在《尚书》等古文献中已屡次使用，但是作为哲学范畴，则始于老子。……老子提出‘道’这一概念，并把它从有限升华为无限，这就从理论上解决了春秋时期在哲学上所面临的难题，把中国古代哲学的思维水平推进到一个新的历史阶段。”我以为这样的阐论，是

十分中肯的。老子以他超凡的睿智与求知精神,探求着宇宙万物生成本根的奥秘,创建了以“道”为核心的道家思想体系,提出了一系列发人深思的哲学真谛和多方面启迪人们思维的深邃理念。道典《老子》,文约而义丰,哲理浩博,含蕴精湛。关于“大道”之立论含义,主旨在:

### 一、论述“道”为宇宙万物之本原及其“存在”

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,强为之名曰大。大曰逝,逝曰远,远曰反。故道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然。<sup>①</sup>

孔德之容,惟道是从。道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮。其中有象;恍兮惚兮,其中有物;窈兮冥兮,其中有精,其精甚真,其中有信。自古及今,其名不去,以阅众甫。吾何以知众甫之状哉?以此。<sup>②</sup>

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。迎之不见其首,随之不见其后。执古之道以御今之有,能知古始,是谓道纪。<sup>③</sup>

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。湛兮似若存。吾不知谁之子,象帝之先。<sup>④</sup>

反者道之动,弱者道之用。夫万物生于有,有生于无。<sup>⑤</sup>

道常无为,而无不为。<sup>⑥</sup>

以道莅天下,其鬼不神。非其鬼不神,其神不伤人。<sup>⑦</sup>

上录数章之论述,可以说是老子对“大道”所作至关重要的定义。“道”,含蕴有物、象、精、信,周行不殆,有规律地运化不息,为宇宙三才万物生成之本原;但,“道”是人的感官所不可感触的,眼看不见,耳听不闻,搏之不得,乃是无状之状、无物之象的恍惚的“存在”,亦即所谓似若存,似若不存。虽然感官不能感知,但客观留下的历史轨迹,可以使人们鉴知“道”的存在,亦即“道”不是人可以直接捉摸的,但在人的意识中是可以认识到的。“道”的有规律运动,非任何外力(包括是昊天上帝)的驱动,

① 《老子》第二十五章。

② 《老子》第二十一章。

③ 《老子》第十四章。

④ 《老子》第四章。

⑤ 《老子》第四十章。

⑥ 《老子》第三十七章。

⑦ 《老子》第六十章。

而是自然而然产生的。上帝、鬼神在“道”的无限能量和崇高下，均黯淡失色，褪落其支配事物的权威。总括起来说，“道”是无形象、无始终、永远运化不息的“存在”，是宇宙万物生成之本原。老子在哲学范畴所创构的宇宙观归根结底：宇宙万物的本原是客观实在的“自然”，不是在宗法信仰支配下统治者所建树的“天帝”。

## 二、论述阴阳辩证运化之气，是宇宙万物生成之本体；事物对立面的辩证运化是事物发展的规律

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。<sup>①</sup>

无名天地之始，有名万物之母。常无欲以观其妙，常有，欲以观其徼。此两者同出而异名。同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。<sup>②</sup>

有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不为始，生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯不居，是以不去。<sup>③</sup>

曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。是以，圣人抱一为天下式。<sup>④</sup>

物壮则老，是谓不道，不道早已。将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。是谓微明，柔弱胜刚强。<sup>⑤</sup>

反者道之动，弱者道之用。天下万物生于有，有生于无。<sup>⑥</sup>

其政闷闷，其民淳淳。其政察察，其民缺缺。祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。孰知其极？其无正。正复为奇，善复为妖，人之迷，其日固久！<sup>⑦</sup>

人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁，故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。<sup>⑧</sup>

天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。<sup>⑨</sup>

《老子》论“道”，睿藻中充盈着广泛而深刻的辩证法思想。他以辩证的思维逻辑体察和辨识客观事物，从宇宙万物生成的本原、本体，到政治策略、军事计谋、社会伦

① 《老子》第四十二章。

② 《老子》第一章。

③ 《老子》第二章。

④ 《老子》第二十二章。

⑤ 《老子》第三十章。

⑥ 《老子》四十章。

⑦ 《老子》第五十八章。

⑧ 《老子》第七十六章。

⑨ 《老子》第七十八章。

理道德、生命哲学等等。这种用辩证观认识客观事物的思路,将此前我国商周初启蒙的朴素辩证思想,升华到了睿智而显得神圣的新境界,开创了我国古代哲学史的新纪元。《老子》在描述“道”本原的“存在”问题时,从人体官能不可直接感觉的角度,描述“道”为无形象、无声息、无始终,但却循环运动不停,恍惚似若存、似若不存的神妙“存在”;同时,又从前人积累的历史知识及个人体验的自然现象变易、季节推移对大地生机产生影响的角度,辩证认识事物生成的规律,作出了哲学的最高概括:道生一(元气),一生二(阴、阳),二生三(阴、阳气的对立交融产生冲气),三生万物(富有生机能量的冲气,产生万物)。故而,《老子》也揭示了“气”是万物之母。《老子》在论“道”的系统理念中,还广泛而深刻地揭示出事物间相反相成的依存关系及对立统一的运化发展规律。如:“有无相生,难易相成,长短相形,高下相随,音声相和,前后相随”;“反者道之动,弱者道之用,天下万物生于有,有生于无”;“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏”,“正复为奇,善复为妖”等等,皆显示《老子》辩证法思想的特点与光彩,是我国春秋时代哲学范畴的伟大成就。

### 三、建树起以“道”为最高准则的社会伦理道德理念

道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。故道生之,德畜之,长之育之,亭之毒之,养之覆之,生而不有,为而不恃,长而不宰,是为玄德。<sup>①</sup>

以道莅天下,其鬼不神。<sup>②</sup>

道者,万物之奥,善人之宝,不善人之所保。……人之不善,何弃之有?……以求得,有罪以免邪,故为天下贵。<sup>③</sup>

我有三宝,持而保之,一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。<sup>④</sup>

圣人去甚,去奢,去泰。<sup>⑤</sup>

上德不德,是以有德。下德不及德,是以无德。上德无为而无以为。下德为之而有以为。上仁为之而以为,上义为之而有以为。上礼为之而莫之应,则攘臂而扔之。故,失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄而乱之首。前识者,道之华而愚之始。是以,大丈夫处其厚,不居其薄,处其实,不居其华。故去彼取此。<sup>⑥</sup>

① 《老子》第五十一章。

② 《老子》第六十章。

③ 《老子》第六十二章。

④ 《老子》第六十七章。

⑤ 《老子》第二十九章。

⑥ 《老子》第三十八章。



天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。<sup>①</sup>

大道废，有仁义。慧智出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。<sup>②</sup>

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。<sup>③</sup>

早在西周，我国已在宗法社会的政治结构基础上，建构起了以“礼”和“仁”为中心的伦理道德体系。认为宇宙本根是伦理道德的来源，人性为“天”之所命，性由“天”授，人们禀受“天”赋予之性为其道德禀质，天帝的意志是伦理道德的依据、推动力和惩恶赏善的主宰者，以“礼”、“仁”为中心的伦理道德纲纪，规范人的一切言行，社会人际关系皆限制在此纲纪之中。这种道德理念，久之则成为实际的世人价值尺度。至春秋时代，这种所谓“传统美德”，已在社会滋生浓厚的虚伪、形式之流弊，巧智欺诈，华而不实，造成社会的混乱。老子面对这样的社会状况，深为不满，愤慨地进行了抨击，呼吁要“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”，提出了要宽厚平实，“处其厚不居其薄，处其实不居其华”的主张。否定人伦德性是天命所授，认为是人们自然而然形成的；否定天帝主宰赏善惩恶，认为以“道”莅天下，鬼神皆不具有绝对“神”威；否定那种人为虚饰的“仁”德，而提倡关爱一切人，以“慈”、“俭”、“不敢为天下先”为三宝，共同建构“安平泰”的社会。从中国传统伦理道德体系的发展史看，《老子》所倡导的以“道”为最高准则的伦理道德观，是对中国人立身处世有积极意义的，也是我国传统美德的重要组成部分。

#### 四、演绎“道”之奥旨，怀民本之情，用辩证理法，提出治国安民、不争善胜之策

道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗。<sup>④</sup>

道者，万物之奥。<sup>⑤</sup>

大道汜兮，其可左右。<sup>⑥</sup>

圣人无常心，以百姓心为心。<sup>⑦</sup>

治大国若烹小鲜。<sup>⑧</sup>

① 《老子》第五章。

② 《老子》第十八章。

③ 《老子》第五十四章。

④ 《老子》第四章。

⑤ 《老子》第六十二章。

⑥ 《老子》第三十四章。

⑦ 《老子》第四十九章。

⑧ 《老子》第六十章。

其政闷闷，其民淳淳。其政察察，其民缺缺。<sup>①</sup>

治人、事天莫若嗇。夫唯嗇，是谓早服。早服谓之重积德。重积德则无不克。无不克则莫知其极。无知其极，可以有国。有国之母，可以长久。<sup>②</sup>

其安易持；其未兆易谋；其脆易泮；其微易散。为之于未有，治之于未乱。<sup>③</sup>

江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重；处前而民不害。是以天下乐推而不厌。<sup>④</sup>

以正治国，以奇用兵，以无事取天下。……天下多忌讳而民弥贫，民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。故圣人云：我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。<sup>⑤</sup>

兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上。胜而不美，而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣。<sup>⑥</sup>

天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，涣然而善谋。天网恢恢，疏而不漏。<sup>⑦</sup>

将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。是谓微明。柔弱胜刚强。<sup>⑧</sup>

天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。<sup>⑨</sup>

执大象，天下往，往而不害，安平泰。<sup>⑩</sup>

《老子》是人类智慧的宝库，作者李耳（谥聃），曾为周室守藏史，他既通过古卜史简牍深悉古文明知识，又经过长期观察自然界万象万物的运化变易和直接体察人类社会在政治、军事、生活方面的兴衰、胜败、祸福。高度概括地揭示了“道”为宇宙三才万物本原，同时也演绎了“道”是宇宙万物本质和统御万物运化的支配力量。他憧憬着以“道”缔造出一个人与人、人与社会、人与自然三方面都超越现实的、理想的和谐世界。没有贫穷饥饿，没有战争杀戮，没有巧智欺诈，没有严酷的政治统治。可是

① 《老子》第五十八章。

② 《老子》第五十九章。

③ 《老子》第六十四章。

④ 《老子》第六十六章。

⑤ 《老子》第五十七章。

⑥ 《老子》第三十一章。

⑦ 《老子》第七十三章。

⑧ 《老子》第三十六章。

⑨ 《老子》七十八章。

⑩ 《老子》第三十五章。

他面对的却是春秋战国纷争多难的时代局面,国瘼民命皆濒于危急,民怨沸腾,社会动荡不安。老子以其旷达深邃的智慧和关切国脉民命的意志,提出了遵行“天道”以爱民治国的主张,如说:“天之道,其犹亏欤?高者抑之,下者举之,有余者损之,不足者补之。天之道,损有余而补不足,人之道则不然,损不足以奉有余。孰能有余以奉天下?唯有道者”<sup>①</sup>。“天之道,利而不害。圣人之道,为而不争”<sup>②</sup>。“以道佐人主者,不以兵强天下”<sup>③</sup>。“天下有道,却走马以粪,天下无道,戎马生于郊”<sup>④</sup>。“果而勿强,物壮则老,是谓不道,不道早已”<sup>⑤</sup>。“道常无名,朴虽小,天下莫能臣也。侯王若能守之,万物将自宾”<sup>⑥</sup>。老子直面充满矛盾的现实社会,不是抱漠视与逃避的消极态度,积极入世,主张以讲究应对策略的和平手段,解决矛盾,取得善胜,从而达到爱民治国的目的。《老子》论列世事是非,莫不以“大道”为圭臬。从社会发展的历史观来看,《老子》的“道”论,乃是当年启迪社会变革的呼声与精神武器。

### 五、《老子》“道”论,肇始了道家学派的生命哲学

道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。<sup>⑦</sup>

谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根。<sup>⑧</sup>

大道汜兮,其可左右。万物恃之而生而不辞,功成不名有。衣养万物而不为主。常无欲,可名于小,万物归焉而不为主,可名为大。<sup>⑨</sup>

天长地久,天地所以能长且久者,以其不自生,故能长久。是以圣人后其身而身先,非其身而身存。<sup>⑩</sup>

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。不知常,妄作,凶。……天乃道,道乃久,殁身不殆。<sup>⑪</sup>

治人、事天莫若嗇。夫唯嗇,是谓早服。早服谓之重积德。……是谓深根、固抵,长生、久视之道。<sup>⑫</sup>

① 第七十七章。

② 第三十章。

③ 第三十章。

④ 第四十六章。

⑤ 第三十章。

⑥ 第三十二章。

⑦ 《老子》第五十一章。

⑧ 《老子》第六章。

⑨ 《老子》第三十四章。

⑩ 《老子》第七章。

⑪ 《老子》第十六章。

⑫ 《老子》第五十九章。

物壮则老，谓之不道，不道早已。<sup>①</sup>

舍慈且勇，舍俭且广，舍后且先，死矣。<sup>②</sup>

出生入死，生之徒十有三，死之徒十有三；人之生，动之死地亦十有三。夫何故？以其生生之厚。盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。<sup>③</sup>

夫唯无以生为者，是贤于贵生。<sup>④</sup>

人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故，坚强者死之徒，柔弱者生之徒。<sup>⑤</sup>

飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，何况于人乎？故从事于道者：道者同于道，德者同于德；失者同于失。<sup>⑥</sup>

死而不亡者寿。<sup>⑦</sup>

《老子》“道论”派生的“生命”学说，纯真而质朴，并无含隐神秘的意义。什么是人的生命？人的躯体与精神知觉皆本原于“道”，从父母孕育出生，成长、健全，生活、劳作；到“物壮则老”，走向衰亡，遗骸入土，此历程即“出生入死”阶段，谓为生命。人有生有死是自然规律，是正常的，即合于常道，谁也不能避免，虽天地、万物亦皆如是。人的精力资源禀质于“道”，其本能是有限的，善摄生者，清静寡欲，知足知止，守柔不争、慈俭自卫，唯啬积备，不涉险域，便可以生存绵长。如同树木，深其根、固其柢，便可以存活长久。如若违反常道而妄作，不珍惜生命，沉溺于声色美食，只求生生之厚，损伤元气精神，或者争强好胜，先人而舍后，为己而殃民，则必定会落得早亡。什么是长寿？人能从事于“道”行，与“道”合真，既使其躯体死亡了，但是他与“道”合真的精神业绩，是随“道”的永存而并未消失的。即“不失其所者久，死而不亡者寿。”《老子》的生命哲学，只是在后来经《庄子》的延伸拓展，始出现有仙人、仙境之说；继之经战国时期齐燕方仙道的演绎，才出现了“神仙家”学派。

继《老子》之后，战国时期的《庄子》，“其学无所不窥，然其要本归于老子言”（《史记·本传》），太史公亦曰“庄子散道德，放论，要亦归之自然”（同上）。致力于敷扬道家学派之“道”论。演绎说：

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

① 《老子》第五十五章。

② 《老子》第六十七章。

③ 《老子》第五十章。

④ 《老子》第七十五章。

⑤ 《老子》第七十六章。

⑥ 《老子》第二十三章。

⑦ 《老子》第三十三章。

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，在六极之下而不为低，先天地生而不为久，长于上古而不为老。<sup>①</sup>

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，耳无所闻，心无所知，汝神将守形，形乃长生。<sup>②</sup>

以道观言，而天下之名正；以道观兮，而君臣之义明；以道观能，而天下之官治；以道泛观，而万物之应备。故通于天者，道也；顺于地者，德也；行于万物者，义也；上治人者，事也；能有所艺者，技也。技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天，故曰：古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定。<sup>③</sup>

形非道不生，生非德不明。存形穷生，立德明道，……视乎冥冥，听乎无声。冥冥之中，独见晓焉；无声之中，独闻和焉。故深之又深而能物焉，神之又神而能精焉；故其与万物接也，至无而供其求，时骋而要其宿。<sup>④</sup>

泰初有无，无有无名，一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德。未形者有分，且然无间，谓之命。留动而生物，物成生理，谓之性。形体保神，各有仪则，谓之性。性修反德，德至同于初。同乃虚，虚乃大。合喙鸣，喙鸣合，与天地为合。其合緜緜，若愚若昏，是谓玄德，同乎大顺。<sup>⑤</sup>

夫道，于大不终，于小不遗，故万物备，广乎其无不容也，渊乎其不可测也。形德仁义，神之末也，非至人孰能定之。夫至人有世，不亦大乎！而不足以为之累。天下奋楫而不与之偕，审乎无假而不与利迁，极物之真，能守其本，故外天地，遗万物，而神未尝有所困也。通乎道，合乎德，退仁义，冥礼乐，至人之心有所定矣。<sup>⑥</sup>

使道而可献，则人莫不献之于其君；使道而可进，则人莫不进之于其亲；使道而可以告人，则人莫不告其兄弟；使道而可以与人，则人莫不与其子孙。然而不可者，无它也，中无主而不止，外无正而不行。由中出者，不受于外，圣人不出；由外入者，无主于中，圣人不隐。<sup>⑦</sup>

夫恬惔寂寞虚无无为，此天地之本而道德之质也。故圣人休焉，体则平易矣，平易则恬惔矣。……圣人之生也天行，其死也物化，静则与阴同德，动则与阳

① 《庄子·大宗师》。

② 《庄子·在宥》。

③ 《庄子·天地》。

④ 同上。

⑤ 《庄子·天地》。

⑥ 《庄子·天道》。

⑦ 《庄子·天运》。

同波,不为福先,不为祸始,感而后应,迫而后动,不得已而后起。去知与故,循天之理。……其生若浮,其死若休。其神纯粹,其魂不罢。虚无恬惔,乃合天德。<sup>①</sup>

《庄子》多方面阐发了《老子》中的“道”论,正如《史记本传》中太史公所说:“庄子散道德,放论,要亦归之自然。”笔者管窥其旨,其论“道”之突出展现,大致在:第一、坚持“道”本原论,“形非道不生”,“道”与万物密切相接,既供给万物之需求,也是万物之最后归宿。如若论说“道”究竟是什么?概括《老子》的表述,乃是将先于天地而恍惚存在的“气”循环运化,强名为“道”,也就是将窈冥的物质性的“气”本体加循环运化,统合称之为“道”;而《庄子》在此问题上则持有新意,认为:对自然变易的内心领悟与外在的印证,谓之为“道”(见《庄子·天运》),这样,所谓“道”便纯粹是精神本体。第二、阐发尊道贵德,倡导持守本根。顺应于“道”,融合于“德”。认为,形体非“道”不能产生,而形体又非“德”不能显明;其形体生命的存在与延年,正体现立德明道之紧密相依。又谓“通于天者,道也。顺于地者,德也。”“道”与“德”犹自然之“天”与“地”,天地皆统合于自然,故道德有“天道”和“天德”之说,通乎道,合乎德,便可以说是“至人”了。第三、敷扬“恬惔寂漠,虚无无为”为“天地之本而道德之质”(《刻意》),提出了以恬惔虚无无为修道主旨的超脱凡俗的人生观。不争权夺利,遣万物,外天地,抱神以静,以神守形,其生也天行,其死也物化,其生若浮,其死若休,其神纯粹,其魂不疲。虚无恬惔,乃合天德,恬惔无为,动合天行,能体纯素,谓之真人。总之,《庄子》放论,虽“其言洸洋自恣以适己”,“无所不窥”,然其要旨底线,乃在演绎《老子》之学。

继《庄子》之后,自战国末到西汉,阐《老子》“道论”,且对后世道教义理之建构影响较深者,我以为当数《韩非子》中之《解老》、《喻老》、《主道》,严君平之《道德指归》,河上公之《道德章句》及刘安之《淮南鸿烈》。战国末的《韩非子》,本属法家之作,但韩非“喜刑名法术之学,而其归本于黄老”(《史记本传》),正因其以黄老之学为其立论之根据,而且是哲学史上最早阐释《老子》的著作,故而后世之道教深重《韩非子》,尤其是其中之《解老》、《喻老》、《主道》三篇。(明《道藏》太清部收载《韩非子》二十卷,宋《云笈七签》将《主道篇》辑录进《总叙道德》)其释“道”要语如:

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,四时得之以其变气,轩辕得之以抟四方,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

<sup>①</sup> 《庄子·刻意》。

物，恃之以成。<sup>①</sup>

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。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。有言者自为名，有事者自为形，形名参同，君乃无无事焉。<sup>②</sup>

《解老》旨在阐释《老子》的“道”为宇宙万物本原思想；《主道》旨在本《老子》虚静无为的哲学思想运用于政治。这里要特别提出的是，《解老》对《老子》所创“道”论，在阐释中作了“常道”与“非常道”（亦即“可道”）的区分与发挥。《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。又说：“夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而后衰者，不可谓‘常’。亦即有生灭的非永恒之事物，乃是“非常道”范畴的，是可以道其理的“可道”。换言之，即“可道”生万物，万物有生灭；“常道”生天地，天地能长久。

西汉文帝时，有方仙家隐士河上丈人（河上公）著《老子章句》，后道教奉为道家 and 道教义理之宗。据《史记·乐毅传》称：“乐臣公学黄帝老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出”。《太平御览》五百七引皇甫谧《高士传》中《河上丈人传》谓：“河上丈人者，不知何国人也。明老子之术，自匿姓名，居河之湄，著《老子章句》，故世号曰河上丈人。当战国之末，诸侯交争，驰说之世，咸以权势相倾，唯丈人隐身修道，老而不亏，传业于安期生，为道家之宗焉。”三国东吴葛玄（道教尊称“太极左仙公”）《老子道德经序》说：“河上公者，莫知其姓名也。汉孝文皇帝时，结草为庵于河之滨，常读《老子道德经》。文帝好老子之言，……有所不解数句，天下莫能通者。闻侍郎说河上公诵《老子》，乃遣诏使赍所不了义问之。……河上公即授素书《老子道德经章句》二卷。”今存明《道藏》洞神部玉诀类“知”字号收录的《道德真经注》卷一至四，即《河上公章句》解。明白云霁《道藏目录详注》谓：“斯经原系上下二篇，自河上公分为八十一章，乃曰：上经法天，天数奇，其章三十七；下经法地，地数偶，其章四十四。”按《老子》古本，其文字原貌本格言体式语录，既不分章，亦无篇章名目；河上公首分八十一章，且每章皆冠以二字标志和表识此章主旨，如“体道章第一”、“养身章第二”、“安民章第三”、“无源章第四”、“虚无章第五”、“成像章第六”、“韬光章第七”、“易性章第八”……。此注解本，学术界自来议论颇多，有谓其确出西汉者，有谓其出自东汉者，还有谓出自魏晋者。然而道教界素来尊重此注本，坚持其为西汉仙人河上丈人之作。此注本，在结构形式上虽有所创新，然而对“道”论的实质性内涵皆承袭老、

① 《韩非子·解老篇》。

② 《韩非子·主道篇》。

庄子言,在阐发方面其新意在于:依道“立言,整体虽修道、养生、治国并论,实际上却颇偏重于宣扬方仙之术说。如注文有谓:

(道)寂者无音声,寥者空无形,独立者无匹双。<sup>①</sup>

道性自然,无所法也。<sup>②</sup>

道清净不言,阴行精气,万物自成也。<sup>③</sup>

道无为而万物自化成。<sup>④</sup>

常道当以无为养神。<sup>⑤</sup>

怀道抱一,守五神也。<sup>⑥</sup>

不死之道,在于玄牝。玄,天也,于人为鼻;牝,地也,于人为口。<sup>⑦</sup>

一者,道德所生,太和之精气也。<sup>⑧</sup>

魂静志道不乱,魄安得寿延年。<sup>⑨</sup>

治身当如雌化,安静柔弱。<sup>⑩</sup>

保此长生之道,不欲奢泰盈溢。<sup>⑪</sup>

中士闻道,治身以长存。<sup>⑫</sup>

法道无为,治身则有益于精神。<sup>⑬</sup>

天道与人道同,天人相通,精气相贯。<sup>⑭</sup>

情欲断绝,德与道合,则无所不施,无所不为也。<sup>⑮</sup>

人能保身中之道,使精气不劳,五神不苦,则可以长久。<sup>⑯</sup>

人学智诈,圣人学自然。人学治世,圣人学治身,守道真也。<sup>⑰</sup>

方仙家隐逸高士河上公的诵《老》阐“道”,实际在于为方仙养身之术说找到理论

① 《象元章第二十五》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《通用章第四十三》。

⑤ 《体道章第一》。

⑥ 《安民章第三》。

⑦ 《成象章第六》。

⑧ 《能为章第十》。

⑨ 同上。

⑩ 《能为章第十》。

⑪ 《显德章第十五》。

⑫ 《同异章第四十一》。

⑬ 《通用章第四十三》。

⑭ 《鉴远章第四十七》。

⑮ 《忘知章第四十八》。

⑯ 《守道章第五十九》。

⑰ 《守微章第六十四》。



上的依归和能共识共循的炼养指导思想,也就是致力于道家与神仙家的融通与结合,建构起方仙养身的术说体系。此举,正是为道教的产生,铺垫下了一条可循的道路。历史证明,道教既是道家学说的后继阐发者,也是古方仙家之后绪。《河上公章句》对后世道教的形成与发展,其价值和影响是重大而深远的。

西汉武帝时期,淮南王刘安招致方士八公及儒生“共讲论道德,总统仁义”而著《淮南鸿烈》一书(即《淮南子》),明《道藏》太清部收载《淮南鸿烈解》二十八卷,白云霁《道藏目录详注》说:“此书近老君淡泊无为、蹈虚守静,出入经道。言其大也,则涛天载地;说其细也,则沦于无垠,及古今治乱存亡祸福,世间诡怪环奇之事。其义也著,其文也富,物事其类,无所不载,然其大较归之于道,名曰鸿烈解也。”(此解本,为宋时高诱、许慎两注混而为一之本。关于《淮南子》的版本及注本情况,详见拙作《道教义理综论》下编第七章《道教义理与汉及以后条家论旨》)据中华书局1986年版《淮南鸿烈集解》卷上《点校说明》中谓:“《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》、《庄》哲学思想,并以此为全书主干,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。书中有代表性的崇道要语,如:

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。原流泉淖,冲而徐盈;混混滑滑(汨汨),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,舒之悞于六合,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,絃宇宙而章三光。甚淖而淖,甚纤而微。山以之高,渊以之深,兽以之走,鸟以之飞,日月以之明,星历以之行,鳞以之游,凤以之翔。……无为为之而合于道,无为言之而通乎德,恬愉无矜而得于和,有万不同而便于性,神托于秋毫之末,而大宇宙之总;其德优天地而和阴阳,节四时而调五行,响谕覆育,万物群生。……夫太上之道,生万物而不有,万化像而弗宰。……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。……执道要之柄,而游于无穷之地。是故天下之事,不可为也,因其自然而推之,万物之变,不可究也,秉其要归之趣。<sup>①</sup>

若夫神无所掩,心无所载,通洞条达,恬漠无事,无所凝滞,虚寂以待,势利不能诱也,辩者不能说也,声色不能淫也,美者不能滥也,智者不能动也,勇者不能恐也,此真人之道也。……静漠恬澹,所以养性也;和愉虚无,所以养德也。外不

<sup>①</sup> 《原道训》。

滑内,则性得其宜;性不动和,则德安其位。养生以经世,抱养以终年,可谓能体道矣。<sup>①</sup>

天地未形,冯冯翼翼,洞洞濈濈,故曰太昭。道始虚廓,虚廓生宇宙,宇宙生气,气有涯垠,清阳者薄靡而为天,重浊者凝滞而为地,清妙之合专易,重浊之凝竭难,故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳,阴阳之专精为四时,四时之散精为万物。……天道曰圆,地道曰方。方者主幽,圆者主明。明者吐气者也,是故火曰外景;幽者含气者也,是故水曰内景。吐气者施,含气者化,是故阳施阴化。<sup>②</sup>

《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。”今存《淮南鸿烈》即《淮南内》。此书所敷陈的“道”论,固然在基调上是依《老》、《庄》而演绎道家关于宇宙本原之说;但参与讲论并作为此书者,多为形形色色的方仙士与儒生方士,在演绎中,涉“道”外延广阔而混杂,且方仙与古神祇信仰亦每每糅杂其中。在“道”论方面也提出有新的说法。如:其一、《老子》道本原论的命题是“道生一,一生二,二生三,三生万物”,而《淮南鸿烈·天文训》却以阐发的语气变易了“道”与“一”的前后关系,说:“道曰规,始于一,一而不生,故分而为阴阳,阴阳合和而万物生,故曰:‘一生二,二生三,三生万物’。”认为“道”始于“一”,非“道”生“一”。在《原道训》中释解“一”说:“所谓无形者,一之谓也。所谓一者,无匹合于天下者也。卓然独一,块然独处,上通九天,下贯九野。员不中规,方不中矩,大浑而为一叶,累而无根,怀囊天地,为道关门。穆忝隐闵,纯德独存,布施而不既,用之而勤。……是故一之理,施四海;一之解,际天地。……若无而有,若亡而存,万物之总,皆阅一孔,百事之根,皆出一门。其动无形,变化若神,春其无迹,常后而先。”在《本经训》中又以“一”理论治世准绳,说:“帝者体太一,王者法阴阳,霸者则四时,君者用六律。秉太一者,牢笼天地,弹压山川;含吐阴阳,伸曳四时,纪纲八极,经纬六合;覆露照导,普汜无私;……谨衡准绳,审乎轻重,足以治其境内矣。”《淮南鸿烈》多处发挥了其崇“一”的理念和崇奉“太一”的宗法信仰。其二、《老子》万物生成的命题是“万物负阴而抱阳,冲气以为和”。认为万物乃是阴阳二气自然运化产生的冲气形成的。而《泰族训》中说:“天设日月,列星辰,调阴阳,张四时,日以暴之,夜以息之,风以干之,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。”《淮南鸿烈》崇鬼神,《天文训》中便彰明天有五方、五行、四季、太一之神,《览冥训》

① 《微真训》。

② 《天文训》。

中说：“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。”《汜论训》说：“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。”这便识“自然运化”为“神明”之功，将万物自然生灭的规律，敷染上了宗教色彩。总之，在我国传统文化体系中类属“杂家”的《淮南鸿烈》，乃是以道家、方仙家为主干而博采秦汉儒、阴阳五行等诸家学说汇融贯通的巨著，内容虽杂，但却以“道”为凝聚中心，蔚然形成了具有“方仙道”特色的理论流派，成为东汉兴起的道教建构其义理体系的思想前导。

西汉成、哀时期，蜀郡严君平作《道德指归》（明《正统道藏》洞神部玉诀类名《道德真经指归》，缺一至六卷，存十三卷。宋张君房《云笈七签·总叙道德》名《老君指归》。）班固《汉书·王贡两龚鲍传》记载：“君平卜筮于成都市，……裁日阅数人，得百钱自养，则闭肆下帘而授《老子》”，“依老子庄子之指著书十万余言”（即《指归》之作），阐发《老子》虚无自然之道。晋常璩《华阳国志》言严君平“闭肆下帘授《老》、《庄》，著《指归》，为道教之宗。”宋张君房《云笈七签》卷一《道德部·总叙道德》首先便辑录《老居指归》中之真言要语以昭明“道”谛：

《老君指归》曰：太上之象，莫高乎道德，其次莫大乎神明，其次莫大乎太和，其次莫崇乎天地，其次莫著乎阴阳，其次莫明乎大圣。夫道德所以可道而不可原也，神明所以可存而不可伸也，太和所以可体而不可化也，天地所以可行而不可宣也，阴阳所以可用而不可传也，大圣所以可观而不可言也。

《老君指归略例》曰：“夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，形由乎无名，无无形无名者，万物之宗也。……夫道也者取乎万物之所由也，玄也者取乎幽冥之所出也，深也者取乎探赜而不可究也，大也者取乎弥纶而不可极也，远也者取乎緬邈而不可及也，微也者取乎幽微而不可睹也。然则道玄深大妙远之言，各有其义，未尽其极者也。

《道藏》洞神部玉诀类所存《道德真经指归》中有谓：

一其名也，德其号也。……一者道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖，于神为无，于道为有。……故一者万物之所导而变化之至要也。（卷七）

天地物之大者，人次之矣。夫天人之生也，形因于气，气因于和，和因于神明，神明因于道德，道德因于自然。（卷八）

尊天敬地，不敢亡先，修身正法，去己任人，审实定名，顺物 and 神，参伍左右，前后相连，随时循理，曲因其当，万物并作，归之自然，此治国之无为也。冠无有，被无形，抱空虚，履太清，载道德，浮神明，秉太和，驱天地，驰阴阳，聘五行，从群物，涉玄冥，游乎无功，归乎无名，此治天下之无为也。（卷九）

严君平既是好《易》的卜筮业者，又是依老、庄之旨著书十万余言的道家学者。

其著作《指归》，鲜明地显示了他依老、庄道论为主旨而融入有儒家《易传》尊圣重德、礼敬神明及以德（“一”）为变易至要的思想特征，也体现出“道论”向立“德”明道、重“神”明道的扩展性趋势。原本《老子》道本原论的宇宙万物生成程序，乃是：道生一（元气），一生二（阴、阳），二生三（阴、阳气交融而生冲和之气），三生万物（冲气运化而产生万物）；经《指归》阐发，则扩展为：虚无自然之“道”生“德”（《庄子·天地》曰：“形非道不生，生非德不明，”“一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德。”），“道德”生“神明”（神妙和彰明未形有分之变），“神明”生“太和”（冲和之气），“太和”生“天地”，“天地”生“万物”（天照以阳光，润以风雨；地生成万物。《系辞上传》：“在天成象，在地成形”，“乾知大始，坤作万物。”）。从这里也可以意识到，《指归》既是对《老子》道论的阐发，也体现儒道思想相通和相融的迹象。再则，在将道论运用到治国理政方面，道家主无为而治，而《指归》则强调“游乎无功，归乎无名”，归于以虚无自然为宗而治。

## 第十七节 大道论（下）

东汉时期，道教兴起，作为早期道教的“太平道”和“天师道”（亦称五斗米道），皆承袭道家思想营构以“道”本原观为主干的道教义理体系。这种从宗教信仰的愿望与角度出发，以“道”为光源呈辐射展开的作为，乃是传统道家文化朝向宗教发展的自然而然的展现。在此时期，道教义理最具表识性的“秘典”便是于吉的《太平经》和张道陵、张鲁的《老子想尔注》。他们或以阐发的方式，或以对《老子五千文》作句解的方法，敷陈道教建树的“大道论”理论。其共同表征最突出的是：虽然同先秦道家纯哲学探索在措辞立言上依然紧密联系，但是在实质涵蕴上则体现出浓厚的神仙信仰的意向。也就是说，道家的“道”论，经历史的曲折酿变成为了道教义理中的“大道论”。以下略录两著要语以示其旨：

《太平经》：

前圣后圣，其“道”一也。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。<sup>①</sup> 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。住无所住，常无不在，在乎无极。无极之极，极乎太玄。<sup>②</sup> “道”无奇辞，一阴一阳，为其用也。<sup>③</sup> 天地开辟

① 王明《太平经合校》卷一至十七。

② 同上。

③ 同上卷十八至三十四。

贵本根，乃气之元也。……夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也。<sup>①</sup>

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，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。自然者，乃万物之自然也。不行道，不能包裹天地，各得其所。……三光行道不懈，故著于天而照八极，失道光灭矣。<sup>②</sup>

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。……自然守道而行，万物皆得其所矣。天守道而行，即称神而无方。……地守道而行，五方合中央，万物归焉。三光守道而行，即无所不照察。雷电守道而行，故能感动天下，乘气而往来。四时五行守道而行，故能变化万物，使其有常也。

天畏道，道畏自然。夫天畏道者，天以至行也。道废不行，则天道乱毁。天道乱毁，则危亡无复法度。故自然使天地之道守，行道不懈，阴阳相传，相付相生也。……故天畏道绝而危亡，道畏自然者，天道不因自然，则不可成也。故万物皆因自然乃成，非自然悉难成。<sup>③</sup>

自天有地，自日有月，自阴有阳，自春有秋，自夏有冬，自昼有夜，自左而右，自表有里，自白有黑，自明有冥，自刚有柔，自男有女，自前有后，自上有下，自君有臣，自甲有乙，自子有丑，自五有六，自草有木，自牝有牡，自雄有雌，自山有草。此道之根柄也，阴阳之枢机，神灵之至意也。<sup>④</sup>

《老子想尔注》：

一者道也，今在人身何许？守之云何？……一在天地外，入在天地间，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，或无名，皆同一耳。<sup>⑤</sup>

道炁常上下，经营天地内外，所以不见，清微故也；上则不瞰，下则不忽，忽有声也。<sup>⑥</sup>

道至尊，微而显，无状貌形像也；但可从其诚，不可见知也。<sup>⑦</sup>

① 王明《太平经合校》卷十八至三十四。

② 同上。

③ 同上，卷一百三十七至一百五十三。

④ 王明《太平经合校》卷一百五十四至一百七十。

⑤ 见饶宗颐著《老子想尔注校证》：《河上本第十章》。

⑥ 同上，《河上本第十四章》。

⑦ 同上。

万物含道精，并作，初生起时也。<sup>①</sup>

天能久生，法道故也。人法道意，便能长久也。<sup>②</sup>

道设生以赏善，设死以威恶。死是人之所畏也，仙王士与俗人同知畏死乐生，但所行异耳。俗人莽莽，未央脱死也，俗人虽畏死，端不信道，好为恶事，奈何未央脱死乎。仙士畏死，信道守诚，故与生合也。<sup>③</sup>

自然，道也，乐清静。希言，入清静。合自然，可久也。<sup>④</sup>

生，道之别体也。<sup>⑤</sup>

治国之君务修道德，忠臣辅佐务在行道，道普德溢，太平至矣。吏民怀慕，则易治矣。悉如信道，皆仙寿矣。<sup>⑥</sup>

饶宗颐名著《老子想尔注校笺·〈想尔注〉与〈太平经〉》中考证了《太平经》与《想尔》之间的关系，说：“《想尔》此注，其义实多因《太平经》之说，故屡提及‘太平’字眼，而《太平经》与天师道相同之点，若禁酒、顺时令、义舍、忏悔等，近人（见傅勤家《道教史》七二页）已论之。今《太平经》亦见‘天师’、‘天师道’诸名，足见《太平经》与天师道关系之密切。”又说：“《太平经》言‘守一’、‘中和’、‘合五行’，《想尔》每取以为说。又其释‘天道好还’，颇近《太平经》‘承负’之义。《太平经钞》庚部谓：‘惟上古得道之人，当升之时，传在中极，中极一名昆仑。’而《想尔注》：‘一者，道也；一，散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑。’其说亦合。……凡此皆张陵思想与《太平经》渊源深厚之明征”。我以为饶公之笺证甚是。太平道与天师道实同源而分派，《太平经》与《想尔注》虽文理训诂间有所殊，但在奉“道”树义的主要义旨及趋向上，是相同的。如：一、皆将“道”、“一”、“元气”神化为至尊之神“太上老君”，并说太上老君姓李，治于昆仑；二、以“道”为理论依归，融摄了神仙家的炼养方术；三、以“道”为最高圭旨，在哲理上包裹了儒家《易传》及阴阳五行家的内容；四、以奉“道”法“道”的名义建树规范人类行为的道诫。这种“道家”与“神仙家”的结合，“道”与“神”相依相通的融贯，构建了道教“大道论”的旨趣，从而也便为建构道教义理体系搭建了平台。回顾已往的解《老》论“道”之作，《太平经》与《想尔注》的“道”论，不能不说是出现了新的拓展与变易，显示奉“道”者一方面是运用“道”的广阔包容性与开放性，不断丰富其义理内涵；另一方面也运用方仙炼养之道，指明和充实其追求“长生久视”的途径。

① 见饶宗颐著《老子想尔注校证》：《河上本第十六章》。

② 同上。

③ 同上，《河上本第二十章》。

④ 同上，《河上本第二十三章》。

⑤ 同上，《河上本第二十五章》。

⑥ 同上，《河上本第三十章》。

三国至两晋时期,社会文化思想领域儒学、佛学、玄学渐趋高涨,道教在复杂而激荡的思潮冲击和推动下,亦致力于教团组织的扩展与教理教义体系的充实,宗派林立,三洞经书亦如春笋纷纷崭露于社会层面。在建构道教“大道论”方面,论言虽多,但为后世道教人士尊崇,而且对后来道教义理拓展有深远影响的,我以为应说是三国葛玄的《道德真经序诀》(《云笈七签·道德部》称《葛仙公五千文经序》)和东晋葛洪《抱朴子·内篇》中的《畅玄》、《道意》、《明本》等作。葛仙公《五千文经序》中说:

老子体自然而然,生乎太无之先,起乎无因,经历天地终始,不可称载。终乎无终,穷乎无穷,极乎无极,故无极也。与大道而伦化,为天地而立根,布气于十方,抱道德之至纯,浩浩荡荡,不可名也。焕乎其有文章,巍巍乎其有成功,渊乎其不可量,堂堂乎为神明之宗。三光持以朗照,天地禀以得生,乾坤运以吐精。高而无民,贵而无位。覆载无穷,是教八方诸天,普弘大道,开辟以前,复下为国师,代代不休,人莫能知之。匠成万物,而不言我为,玄之德也。故众圣所共宗,道尊德贵,夫莫之爵而常自然,惟老氏乎!周时复托神李母,剖左腋而生,生即豁然,号曰老子。<sup>①</sup>

《序诀》的作者,以地方仙士的思想旨趣,认定并庄严宣示了“道”的“神”化即“太上老君”,拟人化即《道德经》作者老子。太上老君即是创世主,也是代代不休,复降人世的国师。这便为道教建树起以“道”本原为思想核心的创世纪和以“太上老君”为导师的人文发展史,定下了“道本主义”的基调。在《序诀》之前,道教中人论“大道”,尚存在游移于“自然运化”与“神明主宰”之间的现象,然而由于教内神仙思想的高涨与推动,“道”、“神”合一的理论也便随之加强,以“道”为“神明”之本,“神明”为“大道”之体用的概念,在道教义理中也就逐渐突出。我们可以意识到《序诀》对“道”论理念上的变移,其影响是相当深远的。

东晋,道教著名学者葛洪,著《抱朴子·内篇》张扬他所热衷的金丹道教,并从而建树了神仙道教理论体系。在宇宙万物本原命题方面,葛洪别农心裁,提出了“玄”本原观。在《抱朴子内篇·畅玄》中说:

玄者,自然之始祖,而万殊之大宗也。眇昧乎其深也,故称微焉。绵邈乎其远也,故称妙焉。其高则冠盖乎九霄,其旷则笼罩乎八隅。光乎日月,迅乎电驰。或倏烁而景逝,或飘泮而星流,或混漾于渊澄,或雰霏而云浮。因兆类而为有,托潜寂而为无。沦大幽而下沉,凌辰极而上游。金石不能比其刚,湛露不能等其柔。方而不矩,圆而不规。来焉不见,往焉莫追。乾以之高,坤以之卑,云以之行,雨以之施。胞胎元一,范铸两仪,吐纳大始,鼓冶亿类,回施四七,匠成草昧,

<sup>①</sup> 摘自宋张君房辑《云笈七签·总叙道德》。

轡策灵机，吹嘘四气，幽括冲默，舒阐槃尉。玄之所去，器弊神逝。<sup>①</sup>

总之，葛洪认为“深”、“微”、“远”、“妙”，神秘莫测，无所不能的“玄”，是宇宙万物生成的本原。对于传统的“道”论，他也别开生面的有所阐发。如说：

道者涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响尤为有焉；论其有，则万物尚为无焉。隶首不能计其多少，离朱不能察其髣髴，吴札、晋野竭聪，不能寻其音声乎窈冥之内，獬豸猪疾走，不能迹其兆朕乎宇宙之外。以言乎迹，则周流秋毫而有余焉；以言乎远，则弥纶太虚而不足焉。为声之声，为响之响，为形之形，为影之影，方者得之而静，员者得之而动，降者得之而俯，升者得之而仰。强名为道，已失其真，况复乃千割百判，亿分万析，使其姓号至于无垠，去道辽辽，不亦远哉？<sup>②</sup>

这种为人所不能识其本初，似有似无，看不见，听不到，摸不着，也不可计量；但却又能“周行不殆，可以为天下母”的“道”，葛洪认为“强名曰道”已失其真实，那么究竟是什么呢？他以为乃是能使“方者得之而静，员（圆）者得之动，降者得之而俯，升者得之仰”的控御万物动静俯仰的微妙力量，宏观言之，也就是推动万物运化的神秘力量。葛洪以本原为“玄”，以运化之动力为“道”，两者微妙的结合为“玄道”，这便是葛洪所要建树的本原论的平台。进而葛洪又认为修仙者只有获得“玄道”之奥秘，才能与仙人同逍遥。在《畅玄》中说：

夫玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器，此思玄道之要言也。得之者贵，不待黄钺之威。体之者富，不需难得之货。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，属略蜿蜒，践跚旋玃，此得之者也。

至于如何才能获得“玄道”？葛洪认为“子欲长生，守一当明”<sup>③</sup>，“守一”是至要的方法。在所作《地真篇》中说：

人能知一，万事毕。知一者，无一之不知也。不知一者，无一之能知也。道起于一，其贵无偶，……天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。金沉羽浮，山峙川流，视之不见，听之不闻，存之则在，忽之则亡，向之则吉，背之则凶，保之则遐祚罔极，失之则命凋气穷。老君曰：‘忽兮恍兮，其中有象，恍兮忽兮，其中有物’。一之谓也。<sup>④</sup>

① 《抱朴子内篇》卷一《畅玄》。

② 《抱朴子内篇》卷九《道意》。

③ 《灵宝五符经》。

④ 《内篇》卷十八《地真》。



《地真篇》进而又将“一”描述为“人格神”，说：

一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田中，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。此乃是道家所重，世世歆血口传其姓名也。一能成阴生阳，推步寒暑。春得一以发，夏得一以长，秋得一以收，冬得一以藏。其大不可以六合阶，其小不可以毫芒比也。思神守一，可以却卫身，守一存真，乃能通神，百害却焉，年命延矣。

又将“一”分为“玄一”和“真一”，皆指道术，玄一为分形之道，真一为存思守形却恶之道，如说：“玄一之道，亦要法也。无所不辟，与真一同功。吾《内篇》第一名之为《畅玄》者，正以此也。守玄一复易守真一。真一有姓字长短服色，此玄一旦自见之。”葛洪将其“玄道”义旨，融贯入他所倡导的道术，建树了他独特的神仙家义理与修仙方术体系，对后世道教在倡导仙学和注重道术与注重实验方面有重大影响。虽然，葛洪从修仙角度，视《老子》泛论较略，文子、庄子、关令尹喜等但演大旨，没有引导修炼的至言（见《释滞》）；然而他所著《内篇》及高唱的“玄道”、“玄一”、“真一”之论，仍为道教有识者所尊重，奉为具有拓展意义的重要道书与理论。

唐代，是《老》学及道教都十分隆盛的时期，围绕“大道”发表论说的高道、大作很多。如吴筠《元气论》、《玄纲论》，王玄览《玄珠录》，李筌《阴符经疏》，成玄英《老子道德经注》，李荣《老子注》、《庄子注》，孟安排《道教义枢》等等。我以为其中较具代表性的是吴筠的《玄纲论》和唐代道教义理的集成之作《道教义枢》（特别是其中的《道德意》、《道意义》、《自然义》、《道性义》、《有无义》等）。首先，我们据宋代道教大师张君房《云笈七签·道德部》所选辑的吴筠《玄纲论》要语，了解其对“道”的精粹阐释：

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。<sup>①</sup>

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。生者不知其始，成者不见其终。探奥索隐，孰窥其宗。入有之末，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，帝王者三才之主，然则道德、天地、帝王一也。<sup>②</sup>

① 《云笈七签》卷一《总叙道德》。

② 同上。

而有今古浇淳之异，免桀理乱之殊者何哉？夫道德无兴衰，人伦有否泰，古今无变易，情性有推迁。故运将泰乎，则至阳真精降而为主贤良辅，而奸邪伏矣。时将否乎，则太阴纯精升而为主奸邪弼，而贤良隐矣。天地之道，阴阳有数，故理乱之殊也。<sup>①</sup>

按之原作，全称《宗玄先生玄纲论》，《正统道藏》太玄部收载，全文一卷，分上中下三篇，凡三十三章。上篇为“明道德”，分为道德、元气、真精、天禀、性情、超动静、周有无、化时俗、明本末凡九章。上篇较集中地从宇宙本原论的高度，阐明了“道”本原论的命题，认定：自然生虚无，虚无生道，道为造化之根，神明之本，天地之元，万象以之生，五行以之成，万物非道无以生，生生成成，今古不移。中篇“辩法教”凡十五章，阐述神道设教、学则有序、阳性则仙、虚明合元、以阳炼阴、形动心静、神清意平、行清心贞、真人为俦、仁明贞静、立功改过、制恶兴善、虚白其志、委心任运、虚凝静息等义理与法则。下篇“析凝滞”凡九章，阐述会天理、畏神道、率性凝神、道友反俗、专精至道、长生可贵、道元弃物、明取舍、以有契无等理论与规范。总之，《玄纲论》依据《老子》自然义、道德义全面阐发了从“道”本原论到道教义理、炼养方术以及政治观的旨趣，并使之融通于一体。其字里行间皆释放着浓郁的道教情感与对“大道”的崇仰。故而《玄纲论》为道教所重视，宋代张君房将其择要选载入《云笈七签·道德部·总叙道德》中。

唐代高宗时期，青溪道士孟安排据前人之作《洞玄灵宝玄门大义》（据任继愈主编《道藏提要》谓：原作二十卷，出于隋代，今仅存残篇一卷，《正统道藏》太平部收载），并广引《老子》及南北朝至隋唐行世之道教众经，勒成《道教义枢》十卷，举道教义理名数之重要者三十七目（实存三十二目，收入《正统道藏》太平部）。孟安排在《道教义枢序》中说：“惟《玄门大义》，盛论斯致。但以其文浩博，学者罕能精研，遂使修证迷位业之阶差，谈讲昧理教之深浅。今准此论，芟夷繁冗，广引众经，以事类之，名曰《道教义枢》。显至道之教方，标大义之枢要，勒成十卷凡三十七条。俾夫大笑之流，萧然悟法，勤行之士，指示玄宗，不其善乎！不其善乎！”可以说，《道教义枢》是以综述的方式，集成了从南北朝到唐代的道教义理，显示了那时道教义理的枢要。关于“大道”方面，其《序》言便首先述“元始天尊”之由起，然后便标“义”立“释”。《序》云：

夫道者，至虚至寂，甚真甚妙，而虚无不通，寂无不应，于是有元始天尊应气成象，自寂而动，从真起应。出乎混沌之际，窈冥之中，含养元和，化货阴阳也。故《老君道经》云：“窈冥中有精，恍惚中有象”，又云：“有物混成，先天地生。寂

① 《云笈七签》卷一《总叙道德》。

兮寥兮，独立不改，周行不殆，可以为天下母。”盖明元始天尊于混沌之间，应气成象，故有物混成也。

《序》言所标述的“道”义，明显依本于南北朝行世的《灵宝度人上品妙经》（亦称《元始无量度人上品妙经》）卷一之《道君前序》，描述“元始天尊”在始青天中向十方天真大神、上圣高尊演说《度人经》的景况，以“元始天尊”为至尊之“道君”，是宇宙之本原，人文之始祖。这与早期道教宝典《老子想尔注》所说“一者道也”，“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言自然，或言无名”。前后对照，明显在说法上有所不一。这展示道教“大道”论，虽根基“道”古今不移，但其演绎之论说亦因时，因地、因势而产生超越传统思维惯性，而有所拓新的现象。魏晋南北朝隋唐，儒学、玄学、佛学高涨，道教处于相对的弱势，且领受着颇多的非议和批判，在复杂的思想矛盾，互竞而又互融的互动走势下，道教义理寝进而出新，这也是自然而然的趋向。《道教义枢》在对“大道”的阐释上，便有着充分的体现：

义曰：道德者，虚极之玄宗，妙化之深致。神功潜运，则理在生成；至德幽通，则义该亭毒。有无斯绝，物我都忘，此其致也。故《道德经》云：“道生之，德畜之”。又云：“大道泛兮，玄德深远”。《四升经》云：“道德混沌玄同也”。<sup>①</sup>

又道德体用义者，道义主无，治物有病；德义主有，治世无惑。陆先生云：“虚寂为道体，虚无不通，寂无不应”。玄精法师以“智慧为道体，神通为道用。”又云：“道德一体而其二义，一而不一，二而不二，不可说其有体有用、无体无用。”盖是无体为体，体而无体，无用为用，用而无用。然则无一法非其体，无一义非其功也。寻其体也，离空离有，非阴非阳，视听不得，搏触莫辨。寻其用也，能权能实，可左可右，以小容大，大能居小，体即无己，故不可议，用又无穷，故随方示见。<sup>②</sup>

又经明常、可二道，上下两德者，旧解云：常寂之道，义说无为，凡有四义：一者非攀缘识虑故无心；二者无质碍分别故无形；三者不为名言所得故无名；四者无常不能迁改故无时。具此四义，故名常道。贾法师云：自应身已迁三清等法，皆是可道，尽是无常也。……经云：可道非常道，非谓别有常道；正言所是说道，并非恒定，不宜执以为常，故系非常，以为消遣。此言说道为药，本治物迷，迷病若消，何道不得。若知不得为得，亦可不常为常也。<sup>③</sup>

义曰：三一者，盖是希夷之奥蹟，神炁之枢机。智用则事并有形，会归则趣同

① 《道德义》第一。

② 《道德义》第一。

③ 同上。

无物,此其致也。《洞神经·三寰诀》云:“一”者,精神气也。<sup>①</sup>

义曰:自然者,本无自性,既无自性,有何作者?作者既无,复有何法?此则无自无他,无物无我。<sup>②</sup>

义曰:道性者,理存真极,义实圆通,虽复冥寂一源,而亦备周万物。烦惑所覆,暂滞凡因,障累若消,还登圣果,此其致也。《太玄经》云:言道性者,即真实空,非空不空,亦非不空,道性众生,皆与自然同也。<sup>③</sup>

有无二名,生于伪物。《金液经》云:“有有则甚惑,乐无亦未达,达观兼忘,同归于玄”。既曰兼忘,又忘其所忘,知泯于有,无,神凝于重玄,穷理尽性者之所体也。

以上所选录片断,显示道教“大道”论,在一系列聚焦论题,如:虚极道体,道德体用;常道不迁,可道无常;自然无自性,无物无我;有无兼忘,同归于玄;道性实空,混同自然等方面,经过南北朝到隋唐的社会文化思想激砺和道教自身义理建树要求的推动,已显现出在推演广度和思想深度上的延伸。虽然在演绎中,在标义立论,辨析方法及术语遣用上,间有所取之于“中国佛学”,然而就其涵蕴实质而言,依然未离《老子》根基之论。此现象,可谓为唐代道教“大道”论的特色,对后世道教发展也有着深远影响。我认为,孟安排据《玄门大义》并引述众多先师经籍,纂集而成系统的道教义理类书,这在道教是难能可贵的。

两宋时期,儒学复兴,以程朱理学派为主流,以《周易》为哲理宝库,探讨宇宙万物本原、本体义理的学风日盛。先后出现有周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐、朱熹、陆九渊、陈亮、叶适等著名哲学家,呈现出形形色色、说法不一的见解。早在东汉道教初创时期,有魏伯阳作《周易参同契》,开启了建树“道教易学”的端倪。晚唐五代复有吕岩、陈抟、彭晓等倡导“内丹道易学”和弘光《周易参同契》。至宋,便出现了儒、道在“道”义涵蕴范畴方面,在一定程度上的同路合流,互相学习、互相渗透、互相融贯;又因目的的不同,而各造学术声势,各自展示风采。在道教义理“大道”论方面,其具有拓展性的特征有三:

### 一、以“无极”、“太极”为本原(本体)

宋代道教哲学的奠基人,据史当推华山扶摇子陈抟。他将《周易》义理与道教内丹道炼养相结合,以天道运化之理,显明仙道内丹之奥妙。创作有《无极图》图式,以释解内丹原理与功法层序。作出了以虚无为万有之根本,图式最上一圈为“炼神还

① 《三一义》第十六。

② 《自然义》第二十八。

③ 《道性义》第二十九。

虚,复归无极”,喻示“无极”为“本原”的见解。陈抟生前著作甚多,但多因密传而渐亡佚,只在宋、明、清以来有关著述中尚保存片断引文、图式资料及评价陈抟著述的史料。如《宋史·朱震传》中记载,“陈抟以《先天图》传种放,放传穆修,……以《太极图》传周敦颐。”明末清初黄宗炎《易学辨惑·太极图说辨》谓:“此图本名《无极图》,陈图南刻于华山石壁,列此名位。创自河上公,魏伯阳得之著《参同契》,钟离权得之以授吕洞宾,洞宾后与图南同隐华山,因以授陈。”陈授穆修,“修以《无极图》授周茂叔”。又在释解图式中说:“就其图而述之,其最下一〇名为‘玄牝之门’。……‘取坎填离’,乃成圣胎。又使复还于元始,而为最上之一〇,名为炼神还虚,复归无极,而功用至矣。”此图式虽是释解炼丹历程层序,而实已表明了“无极”为原始的命题。据当代易学大师朱伯崑考证认定“此《无极图》后被周敦颐发展为《太极图》”(见朱伯崑著《易学哲学史》第二卷《陈抟的象数之学》)周敦颐为北宋道学创始者,他得陈抟《无极图》于穆修,然后他据儒家《易传》“是故《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”之说,对《无极图》作了改造,制作《太极图》和解图的《太极图说》以及《通书》,宣示“太极”为宇宙万有之本体。如《太极图说》说:“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,四时行焉。五行一阴阳也,阴阳一太极也,太极本无极也。五行之生也,各宜其性。无极之真,二五之精,妙合而凝。乾道成男,坤道成女。二气交感,万物化生,万物生生而变化无穷焉”<sup>①</sup>。又作《通书》,对自作《太极图说》又有所修正,即更据儒《易》之言,只论说“太极”为“本”,而不再提及“无极”这一概念。其实,不论其前后变动如何,而其思想之资源,乃取之于道教处士陈抟,这是史实而无可摆脱的。与周敦颐同时代的邵雍,师传亦源道教陈抟,《宋史·朱震》载:“陈抟以《先天图》传种放,放传穆修,穆修传李之才,之才传邵雍。”邵雍本之创“先天学”,撰哲著《皇极经世》。他本儒易《易传》思想亦以“太极”为宇宙万有本体,如在《观物外篇》中说:“太极既分,两仪立焉。阳下交于阴,阴上交于阳,四象生矣。阳交于阴,阴交于阳而生天之四象;刚交于柔,柔交于刚而生地之四象。于是八卦成矣。八卦相错,然后万物生焉。”又说:“有生天地之始者,太极也。”然而,他又认为“道”是天地万物之“本原”,在《观物内篇》中说:“天由道而生,地由道而成,物由道而形,人由道而行。天地人物则异也,其于道一也。”就是说,天、地、人、物,皆是由“道”而生成。归纳起来,邵雍是取《老子》与《易传》相融通的思维逻辑,以“道”为“本原”,并依“合之斯为一,衍之斯为万”<sup>②</sup>之说以“太极”为宇宙万有之“本体”。由于周子、邵子之学说,同道教有着在思想资源方面的传承关系,即使其间说法不尽一致,但义理

① 《周子全书》卷一。

② 《观物外篇》。

内涵多方面十分贴近,故而周子、邵子素为道教所敬重,既有视之为道教义理的外延发展者,也有归之为道教义理体系者。总之,彼此之间的思想影响是深远的。

## 二、道教建树起内丹炼养与天地造化同途的理论

东汉魏伯阳摄《易》入道,作《周易参同契》,旨在运用易理及纳甲之法以寓其烧炼外丹的行持进退之候。五代时期,后蜀彭晓破除丹道密传的樊篱,撰《周易参同契分章通真义》公开作阐释解读,指陈要道,汲引将来。这为晚唐五代初兴的钟吕内丹道托“易”象以论炼养,提供了思想资源,亦即为其逐步建树内丹炼养与天地造化同途的理论体系作了铺垫。按,“大道”论乃是道教义理体系的总枢纽,关联和统摄道教的方方面面,不仅是针对抽象的、高度概括性的宇宙本原、本体的探究,也引导道术修炼的具体理论与方法。所谓道教的“丹道易学”,内容实质乃是本《老子》“道”论和借托《周易》卦象相结合的凝聚体,是道教“大道”论内中有机组成部分宋代,正是内丹道发展的重要阶段,故而可说是内丹道建树“修丹与天地造化同途”理法的关键时期,也是宋代道教“大道”论说有所拓展的突出征象之一。在宋代,道教丹道炼养者中,大师及名著颇多,如,张伯端与《悟真篇》,陈显微与《周易参同契解》,俞琰与《易外别传》,雷思齐与《易图通变》,李道纯与《中和集》等。无不用“大道”意旨规范和完善内丹道的理论和功法。如张伯端《悟真篇》中说:

《阴符》宝字逾三百,《道德》灵文满五千。今古上仙无限数,尽从此处达真詮。<sup>①</sup>

三才相盗食其时,此是神仙道德机。万化既安诸虑息,百骸俱理证无为。<sup>②</sup>

道自虚无生一气,便从一气生阴阳。阴阳再合成三体,三体重生万物昌。<sup>③</sup>

俗语常言合至道,宜向其中细寻讨。能于日用颠倒求,大地尘沙尽成宝。<sup>④</sup>

万卷仙经语总同,金丹只此是根宗。依他坤位生成体,种在乾家交感宫。莫怪天机俱漏泄,都缘学者自迷蒙。若人了得诗中意,立见三清太上翁。<sup>⑤</sup>

又如陈显微《周易参同契解》,借托释解《参同契》而阐述丹道与“大道”论互动发展之关联,说:

日月乃天地之易,坎离即人身中之易。乾坤其体也,坎离其用也。二用无爻位,周流行六虚,往来不定,上下无常,幽潜莫测,沦匿难寻,而变于中,生成至宝,

① 见《七言绝句六十四首》。

② 同上。

③ 见《七言绝句六十四首》。

④ 见《七言绝又五首》。

⑤ 见《七言四韵十六首》。

犹阴阳交感化生万物而为“道”之纪纲也。<sup>①</sup>

惟此四卦，覆冒阴阳之道，以为橐籥，乾坤者橐籥之体，坎离者橐籥之用，知四卦体用，则犹工者准绳墨而就规矩，御者执衔辔而循轨辙，处其理于中，制其妙于外，庶几无差忒，动合自然也。<sup>②</sup>

炼丹之法与世法无殊，然治世之所感召，犹如影响，况夺天地之造化而与天地合其德，同其运耶！<sup>③</sup>

大矣哉，道之为道也。生育天地，长养万物，造化不能逃，圣人不能名，伏羲由其度而作《易》，黄老究其妙而得虚无自然之理，炉火盗其机而得烧金乾汞之方，是皆仰观俯察，远取近用，或寓其言，或修于身，或托于物，事虽分三，“道”则归一也。<sup>④</sup>

再如宋末元初李道纯《中和集》，提出以“道”为体，以“易”为明悉造化和通变之用的丹道法则。说：

致中和于一身，则本然之体虚而灵，静而觉，动而正，故能应天下无穷之变也。老君曰：“人能常清静，天下悉皆归。”<sup>⑤</sup>

圣人所以圣者，用《易》而已矣。用所以成功者，虚静而已矣。<sup>⑥</sup>

不知“心易”则不足以通变，是知“易”者，通变之书也。<sup>⑦</sup>

师曰：无上正真之道者，无上可上，玄之又玄，无象之象，不然而然，至极至妙之谓也，圣人强名曰道。自古上仙皆由此处了达，未有不由是而修证者。圣师口口历代心心相处，所授金丹之旨，乃无上正真妙道也。<sup>⑧</sup>

总之，以上择录名作要语，既强调“道”的本体性、神圣性，又强调“易”的通变性、本然性，意旨皆在于强化以“道”为“体”和以“易”为“用”的丹道纲纪，同时也在于强化“丹道与天地造化同途”的法则。

三、在“丹道易学”范畴，道教演绎出崇尚易“象”和崇尚易“数”的学派，加深了“大道论”统摄丹道的理法奥蕴

宋代道教“丹道易学”先导者陈抟，借用《周易》卦爻象和阴阳之数来释解、表明

① 《周易参同契解》上篇。

② 同上。

③ 《周易参同契解》中篇。

④ 《周易参同契解》下篇。

⑤ 《中和集》卷一《玄门宗旨》。

⑥ 《中和集》卷一《圣功》。

⑦ 《中和集》卷一《三易》。

⑧ 《中和集》卷三《赵定菴问答》。

炼养内丹的运化过程。他创图式学,用图式(无极图、龙图、先天图),寓阴阳奇偶之数(阴阳消息)和乾坤坎离等卦爻象(卦象生变)之意,后世递传,前者称数学,后者称象学,统称为象数学。考,“象”、“数”之说,其源甚早,《左传·僖公十五年》:“龟,象也。筮,数也。物生而后有象,象而后有滋,滋而后有数。”谓事物皆具有一定的形象和数量。《易传》中亦多处言象与数。如《系辞上》:“参伍以变,错综其数。通其变,遂成天下之文;极其数,遂定天下之象。”汉儒孟喜、京房等亦以象、数之说言《易》,用八卦与阴阳奇偶之数预测灾变。盖古人以“象”、“数”的每一变动,皆与自然天道相应,明象、数即明“大道”之运化规律。东汉,道教兴起,以“道”为最高信仰,营构其教理教义,《老》、《庄》、《易》自然是其主要摄取的思想泉源,《易》中的“象”、“数”之学,也正是修道者最可依据和遵循的理法指针和途径。东汉魏伯阳妙悟神契,据此而作《周易参同契》,开创了道教“丹道易学”的端倪。“象”、“数”虽是密切相连、相应互动的关系,但魏伯阳所倡导的烧炼外丹之术,主要是运用卦爻象以表明炼丹理法和过程,崇尚象学;而数学则在那时主要为从事占筮者所崇尚。晚唐五代,道教内丹道兴起,北宋陈抟所先导和拓展的道教易学,其要旨既是以图式敷陈内丹炼养并增益其易学理论色彩;同时也以图式张扬了易学中之“数学”。承传陈抟图学的北宋理学家邵雍,著《皇极经世》,阐发“数生象”之说,遂使“数学”亦弘传于后世。至宋末元初,有道教易学家、炼养士林屋山人俞琰,著《易外别传》等书,崇尚“象学”;有道教易学家、炼养士空山先生雷思齐,著《易图通变》等书,崇尚“数学”。俞琰“象学”宗仰的是《先天图》、《后天图》注重卦象而不拘泥奇偶之数;雷思齐“数学”所宗仰的是《河图》、《洛书》,注重河洛奇偶之数变,认为是易理根源,主“象生于数”。俞琰《易外别传》认为,陈抟所传授下来的《先天太极图》,乃是世界生成结构及运化规律的图象,同样也是人身结构及运化规律的图象,这喻示“人道与天道一也”。《易外别传·序》中说:“人生天地间,首乾腹坤,呼日吸月,与天地同一阴阳。易以道阴阳,故伯阳借易以明其说,大要不出先天一图。”又说:“人之一般即先天图也。心居人身之中,犹太极在先天之中。……图自复而始,至坤而终,终始相连如环,故谓之环。环中者,六十四卦环于其外,而太极居其中也。在易在太极,在人为心,人之心为太极,则可语道也”。其结论是“盖人道与天道一也。人能收视返听,藏心于渊,驭呼吸之往来,周流不息,则与天道同运,而天行之机,吾得而执之矣。”这便是俞琰据《先天图》、《后天图》并阐发魏伯阳借易卦象以言丹,倡导“天道与人道一也”之说,以“天道”运化规律推论和引导丹家内炼之“道”的理法枢机,也是他崇尚以卦象显明和妙悟“大道”之“象学”的圭旨。他的这一番主取“象”以论“道”的理论,我以为归宗乃是《易传》义理与“先天学”相结合的产物。雷思齐所崇尚的“数学”,主要体现在他所著《易图通变》(《正统道藏》收录)对筮法及《河图》的阐释中,认为无论象图或数图都出于天奇地偶之数的演变,“数”为《周易》之本原。他研《易》的特征,在于“合儒老之所同”,



以《老子》之学辨析《易》理。正如元张宗演《穿山先生易图通变序》中所说：“雷思齐嗜学有要，精研是书，探核本旨，为之传释，合儒老之所同，历诋其所异。条分绪别，终始一贯”。他崇奉《老子》道本原论，从“数”的角度，论述世界的生成、发展规律与普遍联系，落实到“道生一”为宇宙万物生成发展的根源，“道”为宇宙本原。如他以奇偶二数的排列与组合释解《老子》中的“道生一、一生二、二生三、三生万物”的发展规律，说：“由一自分其一以为二，起自为之对，则见其二不见其一矣，其一又自参，出于二之中，故三也”<sup>①</sup>。朱伯昆教授《易学哲学史》第三卷《雷思齐》与《易图通变》对此释解说：“自参，即一自身的三倍。雷氏认为，一自身分裂为二，为其自身树立对立面，所谓‘起自为之对’；而一又自身增而为三，这是出于有二则有二之中，二与中合而为三。如阴爻为二画，其象为--，两画之间为中，合而为三。雷氏此说，以一自身的分裂和增殖说明一生二，二生三的过程，是对《老子》‘道生一’说的新的阐发，也是其以辩证思维处理观念和事物自身发展而取得的积极成果。”我以为这样的评介是明悉且中肯的。雷思齐的新阐发，既是宋代道教学者对“大道”阐释的新说法、新征象，也是新的学术成就。

以上，概略择述了两宋及元初道教在“大道论”方面具有拓展性的三大特征，包括以“无极”、“太极”为本原之说；建树起内丹道与天地造化同途的理论；演绎出崇尚象学和崇尚数学的学派，凸现了对“大道”论说的新阐发成就。迨至金、元之际，河北新道派太一道、真大道、全真道，相继兴起，其中以王重阳所创立的全真道发展最为昌盛。全真道之所以能够持久不衰地活跃于社会，其内在主要原因，在于全真道的教理教义适应和适合当时的时代思潮。即在儒家宋明理学、心学和佛教禅宗的强劲思潮影响下，本着以“道”为主体，以“三教圆融”为宗旨，围绕“心性本体论”，建树起了“三教搜来做一家”、“识心见性”、“独全其真”的义理体系。这一教旨总趋向，聚焦体现在所标树的“大道论”上。相传为尹真人（尹志平）高弟所作《性命圭旨》中的《大道说》，可说是明代全真道在“道”论方面的代表作。此文，开宗明义首释何谓“道”，说：

夫道也者，位天地、育万物曰道；揭日月、生五行曰道；多于恒河少数曰道；孤独无一侶曰道；直入鸿蒙而还归溟滓曰道善；善集造化而顿超圣凡曰道；目下机境未兆而突尔灵通曰道；眼前生杀分明而无可逃避曰道；处卑污而大尊贵曰道；居幽暗而极高明曰道；细入刹尘曰道；大包天地曰道；从无入有曰道；作佛成仙曰道。佛经五千四十八卷也，说不到了处；中庸三十三章也，说不到穷处，道德五千余言也，说不到极外。“道”也者果何谓也？一言以定之曰炁也。原夫一炁蟠集，溟溟滓滓，窅窅莫测，氤氲活动，含灵至妙，是为太乙，是为未始之始始也，是为道也，故曰无始。

<sup>①</sup> 《易图通变》。

次述“无始”、“太极”及宇宙万物“从无到有”的生成发展程序。说：

夫天地之有始也，一炁动荡，虚无开合，雌雄感召，黑白交凝，有无相射，混沌沌沌，冲虚至圣，包元含灵，神明变化，恍惚立极，是为太易，是为有始之始始也，是为“道生一”也，是曰元始。夫天地之太极也，一炁斯析，真宰自判，交映罗列，万灵肃护，阴阳判兮，是为太极，是谓“一生二”也，是曰虚皇，阴阳既判，天地位焉，人乃育焉，是谓“二生三”也，是曰混元。阳之清者升上而焕丽也，则日月星辰焕焉。故天左运，三光右旋。阳之清者腾上而会于阳也，故风云运而雷作焉。阴之浊者重滞而就地也，则海岳莫峙而五谷草木昌焉。故岩岫出云，山泽通气，阴阳之气闭而不通也，则雪霜结而冻冰焉。阴之浊者积沍而下凝也，穴岩幽藏而深邃，故五谷八石以错杂焉。天地之中，阴阳正气之所交也，圣人焉，仙佛焉，庶民焉，贤愚寿夭，寔所宰焉，胎卵湿化无所息焉。是为六合也，是谓“三生万物”也。

继之，论及“大道”与人生，落实于“性命”之学。认为“人生难得，光阴易迁，罔测修短，安逃业报”，只有能知道体太极之所以判，能知死生根本之所以始，能知乾坤阴阳之所以乘，能知天玄地牡之所以交；能够法乾坤之体，效坎离之用，握阴阳之柄，才能过生死之关。并谓“三教圣人以性命学开方便门，教人熏修，以脱生死。”认为，“儒家之教，教人顺性命以还造化，其道公；禅宗之教，教人幻性命以超大觉，其义高；老氏之教，教人修性命而得长生，其旨切。教虽分三，其道一也。”三教虽各有修持之道，归根到底，悉纪要而言之，落实于人生，无非为性命之道，聚焦于心性之学。《大道说》中说：

儒曰存心养性，道曰修心练性，释曰明心见性。心性者，本体也。儒之执中者执此本体之中也。道之守中者守此本体之中也。释之空中者，本体之中本洞然而空也。道之得一者，得此本体之一也。释之归一者，归此本体之一也。儒之一贯者，以此本体之一而贯之也。余于是而知，不执中，不一贯，其能圣而孔子乎？不守中，不得一，其能玄而老子乎？不守中，不归一，其能禅而释迦乎？惟此本体，以其虚穿无朕，强名曰中，以其露出端倪，强名曰一。言而中即一之藏也，一即中之用也。

《性命圭旨》中之《大道说》，旨在以“大道”引导性命双修之学，要在得“一”守中，守执心性本体，度我度他，自造自化，归根结蒂关键在于修养心性。正如《重阳真人授丹阳二十四诀》中所说：“心本是道，道即是心，心外无道，道外无心也。”由此可知，元明时期全真道《大道说》之意蕴旨趣，在于融三教道体之论，导人“修心炼性”，如能守执真常本体，则可“逍遥太虚，数不得而限之，命不得而拘之。”

明初，正一道第四十三代天师张宇初（号耆山），著有《岷泉集》十二卷行世（《正

统道藏》正一部收载)。卷一中的《冲道》、《慎本》、《玄问》、《太极释》、《先天图论》、《河图原》、《广原性》等篇章,多角度、畅达地表述了他对有关“大道”的见解。在首篇《冲道》中,他提出了“冲犹虚也”、“天地之大,以太虚为体”的理念。说:

至虚之中,块垓无限,而万有实之。实居于虚之中,寥漠无际,一气虚之,非虚则物不能变化周流,若无所容以神其机,而实者有诟信聚散存焉。非实则气之絪縕闾辟若无所冯,以藏其用,而虚者有升降消长系焉。夫天地之大,以太虚为体,而万物生生化化于两间而不息者,一阴一阳动静往来而已矣。

人与万称同居于虚者也。然以方寸之微,而能充乎宇宙之大,万物之众,与天地并行而不违者,心虚则万有皆备于是矣。……吾老子曰:“道冲而用之或不盈,渊乎似万物之宗。”冲犹虚也,庄子曰“惟道集虚”,列子曰“虚也得其居矣,惟虚足以容也”。道集则神凝,神凝则气化,气化则与太虚同体,天地同流。……苟虚心净虑,守之以一,则中虚而不盈,外物而不溷,若渊之深,若鉴之莹,则吾固有之性与天德同符,岂不为万物之宗哉。

万物皆祖于虚,生于气,气以成体,体以受性,性以辩名,名以立行,行以俟命,极虚者物之府也。

继之,其《慎本》篇以融贯儒、道之学的气概,提出“道”有经世之学与出世之学之分,即圣贤之道与出世之道。虽然有所偏离于对“道”本原的议论,但却表明了作者在“道”义理方面,采取儒道贯综而不从事“三教合一”的态度。文中说:

学必有本焉,经世、出世之谓也。故学非所当务则不足志矣。其所当务经世之学,则圣贤之道焉。圣贤之道者何?道德、性命、仁义之谓也。三代之始,道在唐虞,后之言道者必曰是焉。盖道明者三皇,德著者五帝,法备者三王。以尧舜禹汤文武之为君,尽君道也。皋陶伊傅周召之为臣,尽臣道也。孔子颜曾思孟之为师,尽师道也。千万之所法者,未之有改也。圣贤远矣,而其道具在者六经焉。夫《易》以著阴阳推造化之变通也;《诗》以道性情别风雅之正变也;《书》以纪政事序号令之因革也;《春秋》以示赏罚明尊王抑霸之统也;《礼》谨节文明上下等役之分也;《乐》以致气运达天地之和也。凡圣贤传心授道之要,于是乎具蔑有加矣。

认为此圣贤之道、经世之学,“自尧舜相传,惟曰执中,持敬宅心而已耳”。“孔子之谓仁,子思之谓诚,孟子之谓心,中庸之谓中,其归一也。能造乎天人一致一工则致中和、存诚明、穷事物之理,尽人物之性,然后位天地、育万物,裁成天地之道,辅相天地之宜。是以智周乎万物,而道济乎天下也。”关于出世之道,乃是指“将欲超脱幻化、凌厉氛垢”之士所求之道,即老庄之道。文中说:

必求夫出世之道焉,则吾老庄之谓是也。老子始为周柱下史,已而迁藏室史,其注《道德》上下篇,所谓内圣外王之道也。其同老子者,鬻子之授文王,关尹之为令,亢仓之居畏垒,庄子之居漆园,列子之居郑圃。犹巢由之高,夷齐之洁,商皓之隐,皆持节不屈,其视名者实之宾,乃宁处污渎而耻为文牒也。……其自处也高,其自视也远,其自待也重,岂外物纷华毫发之可动哉!是虽结驷怀金不能至焉。苟强至之,倏忽去来不碍其迹,不滞其形,道合则留,道离则去,惟安其素有焉。……此所谓高士之士也,其接舆荷蓑之徒也欤!

继之,有《太极释》篇,张宇初以贯综儒、道之旨,融通儒《易》、图学、理学、心学之太极、理、心、中等道体观念与道家(道教)“道”观念,认为其理皆一也。他用“道”涵蕴的广阔包容性与开放性,摄儒以开拓和丰富道教“大道”的内涵与覆盖的智慧领域。文中有谓:

太极者,道之全体也。浑然无所偏倚,廓然无得形似也,其性命之本欤。性禀于命,理具于性,心统之之谓道。道之体曰极。五居九畴之中曰皇极,易曰会其有极,诗曰莫匪尔极。以是求之,即心也、道也、中也。周子曰“中焉止矣”;程子曰“太极者道也”;邵子曰“心为太极”;朱子曰“太极者理也”;陆子曰“中者天下之大本,即极也”,理一而已,合而言之道也。

《太极释》中对道与宋明儒家道体论之关系及儒家诸说之大致意旨,均有所举要;其后复有《先天图论》、《河图原》、《广原性》诸篇章,更进而有深入和较详的阐述,畅晓儒道在道体方面的融贯一致。其后,张宇初还作《问神》篇,引据“孔子曰:祷尔于神祇鬼神之道”及“《易》曰:阴阳不测之谓神”,阐发道教所崇信的“体乎天地之妙,用合天人一致”的“穷神知化”之道。总之张宇初《岷泉集》有关道体之作,最为明显的特点,便在于融贯儒道。故而明永乐程通为此集所撰《序》中赞云:“非惟有功于玄教,其于世教亦有裨焉”。

清代中叶乾嘉时期,在西北地区全真龙门派的高道中,出现了一位对道教义理、内丹炼养功法造诣弘深且著述丰湛的一代宗师悟元子刘一明。当时三教合一思潮,在社会民俗间已蔚然成风,门户壁垒可说基本消除,三教之间互融互动,佛道丛林寺观已可彼此“挂单”往来,儒道之间在诸如易学、心性学、伦理学及象数学方面亦已基本融汇。刘一明值此盛世,成就了他在道教义理方面的卓越业绩。在对“大道”的阐发上,他继承和总汇了道教传统的根本理论,在阐述方面的显著特征,主要是以“道”导“行”和以“行”践“道”,亦即据“大道”导引其内丹炼养;同时也多是在论丹道中阐发“大道”。其书中论“道”之要语,比比皆是,这里略为择录,以示其概意:

道之在天地间,无物不具,无处不有,上而日月星辰,云电雷雨,下而山川草木、鸟兽,以及蠢动含灵,有情无情等物,靡非道气运用,……天地间万物万事,凡

眼之所见,耳之所闻,足之所至,身之所经,头头是道,件件藏真。始知古来丹经子书,所言先天后天,有为无为,药物火候,进退止足,结丹脱丹,顺行逆运,等等法象,皆取天地间现成原有之理,发挥阐扬,并非强为捏造,索隐行怪也。<sup>①</sup>

问曰:何以道?答曰:道者,先天生物之祖气。视之不见,听之不闻,搏之不得,包罗天地,生育万物。其大无外,其小无内,在儒,则名曰太极;在道,则名曰金丹;在释,则名曰圆觉。本无名字,强名曰道。拟之则非,议之则失,无形无象,不色不空,不有不无,若着色空有无之象,则非道也。<sup>②</sup>

问曰:道既无形无明,是浑然一气,何以《易》曰:“一阴一阳之谓道”?答曰:一阴一阳之谓道,是就道之用言;无形无象,是就道之体言。太极未分之时,道包阴阳;太极既分以后,阴阳生道,若无阴阳,道气不见,惟阴阳迭运其中,道气长存,历万劫而不坏。在先天则为道,在后天则为阴阳。道者,阴阳之根本;阴阳者,道之发挥。所谓太极分而为阴阳,阴阳合而成太极,一而二、二而一也。<sup>③</sup>

《河图》者,五行顺行,自然无为之道也。……盖天地造化之道,不过一个阳五行,一个阴五行,一生一成而已。虽分五行,而实一阴一阳运用之;虽阴阳运用,而实一气来往运用之。<sup>④</sup>

《洛书》者,阴阳错综,五行逆运,有为变化之道也。……天有好生之德,借神龟泄露返还之道,使人人归家认祖,在性命根本上着脚耳!<sup>⑤</sup>

刘一明阐“道”,见识深远而宏阔,仰羲农姬孔之易理,宗《老》、《庄》、《阴符》之玄义,演卦爻象数之术说,衍《河图》、《洛书》之精深,扬《参同》、《悟真》之丹道,阐修持性命之无真。着眼于扬播“大道”,而落实于修持性命之功。刘一明在《易理阐真·序》中更说:“丹道即易道也,圣道即仙道也。”使《老》、《易》、《丹》融为一体,使“仙”、“圣”之道融为一体,这既体现了他阐真修持的特征,也显示了他所阐述“大道”论的特征。在客观上可说是为儒道之间融通的成就,作了有代表性的展示。

继清代著名道教学者刘一明之后,近百年间道教界复出了一位道教义理学家和丹道炼养大师,他就是道号圆顿子的陈樱宁居士。1961年,时任“中国道教协会”会长的陈樱宁先生为开展对道教文化学术的系统研究,在“中国道协”设立了“研究室”机构,他亲自组织、领导这一工作。他曾亲自讲授并主持编写了《道教知识类编》文稿,在该文稿“教理教义”部分中对“道”义作了精辟的现代阐释。开宗明义,说:“《道德经》中所说的‘道’,是道教的理论基础”,“老子所说的‘道’并不同于一般的

① 《悟道录原序》。

② 《修真辩难》卷上。

③ 同上。

④ 《周易阐真》卷首上。

⑤ 《周易阐真》卷首上。

道理,……概括地来说,他的‘道’是以清静为宗、虚无为体、柔弱为用的一种‘道’”(见1963年《道协会刊》第二期)。进而诠释说:

(老子)所谓“道”应节是他的宇宙观,他认为“道”是天地“万物的本源”,又是“宇宙的原动力”,也是“大自然的规律”。《道德经》第二十五章说:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母,吾不知其名,字之曰道。”《淮南子·原道训》引申了老子的这一意思说:“夫道者,复天载地,廓四方,析八极,高不可际,深不可测,包裹天地,禀受无形。”将“道”说成天地万物的本源,《清静经》根据了老子以上的话,解释“道”字说:“大道无形,生育天地;大道无情,运行日月;大道无名,长养万物。”唐吴筠在《玄纲论》中也说:“道者,何也?虚无之系,造化之根,神明之本……万象以之生,五行以之成。”则将“道”说成了宇宙的原动力。老子又说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”《玄纲论》从而解释说:“生生成成,今古不移谓之道。”将“道”又说成为大自然的规律。

接着更进而全面阐发“道”义说:“‘道’是老子的宇宙观,又是他的方法论。”指出老子将“道”运用在许多不同方面:

他的社会思想主张“无为而治”;他的人生观是“清虚以自守,卑弱以自持”<sup>①</sup>;他的修养方法是要“深根固蒂,长生久视”,他认为以“道”为准则,通过一定的修炼,人就可以返本还原,和大自然之“道”同一体性,而外于永恒不变的境地。

继之,将《老子》“大道”义理与道教神仙信仰相链接说:“道”在道教既是理论基础,也是根本信仰。“道”运化为人格神,便是道教所崇拜的“太上老君”。晋葛玄《五千文经序》中已说:“老君体自然而然,生乎太无之先,起乎无因,经历天地,穷乎无穷,极乎无极也,与大道而轮化,为天地而立根,布气于十方,抱道之至纯。”后经晋至唐代道教神仙信仰的演变,兴起老君“一炁化三清”之说,“道”的人格神化便成为“元始天尊、灵宝天尊、道德天尊”,既是宇宙本原,也是至高的神明。

陈樱宁先生在对“大道”作现代阐释的同时,并提出了道教徒应发挥主体作用,对老子之道“一要研究,二要信仰,三要继承,四要发扬”的要求。

我以为,陈樱宁先生对道教“大道”义所作的现代阐释,辞约旨深、畅达易明,既代表了奉道者对“大道”的传统认识与宗仰,同时也适应了近代文化思想范畴的词语表达方式。

<sup>①</sup> 见《汉书·艺文志·诸子略》。

## 结 语

本章从春秋时期《老子》在哲学范畴提出的“道”概念,叙述到近代陈樱宁先生对“道”的现代阐释,勉强可说是对道教“道”义源流与涵蕴的大致梳理。从宇宙本原的最高哲学概念,到道教义理的根基理念与最高信仰,从哲理抽象性到宗教实体性,这种延续、发展、融通的历程与含蕴的演进,乃是一项十分广阔而深邃的课题。笔者管窥蠡测,以为道教“大道”论,基本包含“道”本原论、神明信仰及修持理法三方面;归宗而言,“大道”论乃是统摄道教教理教义方方面面的纲纪。凡欲求感悟和认知道教经义的研究者,或欲求增益信仰修养的道教奉持者,皆有必要关注于“道”义原旨,藉一炬之明,以开通关之门。对此,笔者心向往之。

按,道教“大道”义,其内涵丰湛,既有守恒不易的“常道”,也有因受社会世事变迁或文化思潮的影响与推运,而有所变易的所谓“可道”。“常道”具有本质永恒不变的延续性和传统稳定性,“可道”则具有相对的灵活性、延扩性和适应社会的功能。前者如“道”本原论;后者如修持理法、规范和义理演绎等方面的随缘应变。两者有着内在的体用关系,“道体”统摄应用的理法,应用之理法推演“道体”的崇高与运化的微妙。故而“大道”既是稳定不移的,而其应用之理法也不是变易不拘的;理法的演绎受制于“道体”,不一定具备体道的固定性,但却不断带来活跃的新因素与增益适应社会的功能,故而在体道的前提下可能成为推进义理发展的源泉。

从道教义理发展的角度看,其“大道”义的发展,走过了复杂而曲折的历程,她不是孤立和平静演进的,而是随历史车轮的滚滚向前和在与社会文化思潮的不断推涌、交流中,凭借道教思想广阔的包容性不断吸摄新的思想资源,来扩展道教的义理体系。其中尤以主张尊“大道”为根基而在演绎范畴践行儒道融贯、三教合一的学风最为突出。从而在我国呈现出三教圆融、儒道相辅互补的和谐景象,共同营构出我国丰湛奇伟的传统文化。道教义理中心的“大道”义,也便是我国传统哲学中的一朵奇葩。

古今奉道者传“大道”,其所关切的愿望,靡不在求得生活环境与个人精神上的安适以及形体生命的延寿长生。同时,奉道者也悉皆坚信“大道”义是虔诚修持的思想基础和指南针。然而,后世有务假之徒或愚迷之士,滋生了一些旁门曲径,使人皂白不辨,为之所惑。故而奉道者应留心详究,舍妄从真。“修真之道,穷理尽性至命之学也。”<sup>①</sup>故悟真修真自当循“尊道贵德”与“穷理尽性至命”之道,作理性的修持与追求。

<sup>①</sup> 刘一明《悟真直指叙》。

### 第三章 道教义理与 《周易》关系述论

#### 前 言

《周易》，乃是汇编于殷周之际的占筮资料与决断吉凶的文辞所构成的《易经》（古经文）和成书于战国时期的儒者解《易》之作《易传》的合称。以其皆形成于周代，故得名。后世学者环绕《周易》进行注释与阐发其文辞、义理的学问和业绩，就其学术范畴而言，统称为“易学”。

《易》学，在我国传统哲学的大园地中可说是一株奇葩，色彩斑斓，状态奇异。它的哲理蕴涵，广阔、深邃、古奥而神秘；它推理引申的思维方式，充满恣意不拘的、形而上的类推比附，随心驰骋，海阔天空；它表达义理的象征性图式与符号，示意叙理紧凑、周密、隐晦而繁琐；它辐射的文化之光，遍披学术领域；它的智慧芬芳，散放于寰宇各类品物。我们可以用《易·坤卦·彖》中的一句文辞来概括形容：“含弘光大，品物咸亨”。即内容含蓄盛大，运用众庶皆通。

也可把《易》学比作一棵大树，它古老而繁茂，耸干舒柯，枝叶葱茏。它由下而上、向四方伸展着粗壮的巨干，干上又生长着无数的细枝绿叶。这就是说在易学的范畴中，又分衍出了多种流派，如“伏羲易”、“文王易”、“道家易”、“儒家易”、“玄学易”、“方术易”、“隐逸易”、“道教易”等等，历代皆出现很多研《易》的大师，积存下很多书籍。总之，这些大树上的枝干虽然各有其特姿长势，但是它们共有的总根，则是产生于商周之际经太卜太史梳理、加工、汇编的占筮史料《易经》，亦即今存《周易》中的古经文部分。

道教义理之学的范畴，便包括“道教易学”，并且是其中十分重要的部分。只要一触及万物本原论、宇宙生成论、自然天道与社会人事间的关系、事物演化变易的法则等哲学问题，以及道教的内外丹道、修持炼养方术、科仪、数术、占卜、堪舆等方面的教义与学问，便会感觉到“道教易学”知识充盈于其中，而且是起关键性支撑作用的基本理论。可以说是道教建构其义理体系的基石之一。如果要为道教义理学及“道



教易学”寻根溯源,也必然会得出《易经》乃是最古远的源头之一的结论。

既然如此,为什么道教不奉古《易经》(指《周易》中与《易传》相对独立的占筮古经文部分)或《易经》与《易传》合编而成的《周易》为其神圣经典?为什么不直接收载《周易》入《藏》,只收从道家、道教角度阐释《周易》的著名注释本,却排斥很多著名儒家学者阐释《周易》的著名注释本呢?究其因由,我以为可能是文化领域的门户成见所致。就道教义理学的角度来驱动联想:“道教易学”是怎样的一种学问,它的思想渊源及其建构与发展状况如何?为什么说《易经》古经文是“道教易学”及道教义理最古远的源头之一?“道教易学”如何涵藏和体现于道教义理之中?“道教易学”与《周易》有什么样的内在思想联系?《周易》对“道教易学”及道教义理学体系的建构与发展究竟起过什么样的作用?《周易》以及“道教易学”对道教义理学的发展是否仍具有现实价值?笔者以为,依据史料作合理推断,弄清楚这些悬念的真实情况,无疑对我们探讨道教义理之学的源流与建构是必要的和有益的。

## 第一部分 《老》、《易》同为道教义理之源

### 一、《易经》是我国最古老的宗教文化典籍

远在我国上古的商、周时代,统治者决断国家大事,比如战争和有关农、牧生产等方面的事务,皆事先举行祭祀,向天神求示意旨,预测吉凶祸福,吉则行之,凶则止之。那时人们认为龟有沟通天神的灵性,便取龟腹部的骨板,先在骨板上钻孔,然后放在火上烤,由职掌此事的“太卜”审视龟板上出现的裂纹,揣度裂纹显示的神意,认定吉凶。这种宗教行为,相传叫做“龟卜”。殷商处畜牧时代,多行此法。还有一种预测的方法,相传叫做“占筮”,即那时人们也认为田野生长的蓍草具有可沟通神意的灵性,取蓍草五十根,扚一根于指间而用四十九根,经十八次分衍的数目变化,以数的奇、偶得出八卦的形象,然后由掌管占筮者推断吉凶,此法在今存《周易·系辞》中有记载,唐孔颖达《周易正义》与宋朱熹《周易本义·筮仪》,皆对此有所论述。占筮较龟卜晚出,周人多行之。这两种卜筮法,古人有只用其一的,也有两法皆用的。《周礼·春官》中便记载:“凡国之大事,先筮而后卜”。古太卜、太史在每次庄严、神圣地卜筮之后,皆将卜兆、卦象以及其应验后果记录下来,这便是所谓的卜辞和筮辞。及至年终,太卜太史便加以整理,择其灵验者作推理和文字方面的加工,然后藏贮府库留作以后在卜,筮后判断吉凶的根据。这便称作卦辞和爻辞。它便是后世“易学”的

最原始、最基本的资料,也就是后人所称《周易》中的古经文部分,亦即原本《易经》。此古经文,虽然记录了一些片断的上古史情况,但它乃是卜筮之辞的汇集,不能目为专门的史书;它虽历经太史精心的文字加工,但它也究竟不能目为文学著作;它虽然潜藏着自然、社会、人类生活的客观真理,但它犹呈蒙昧、混沌状态,无清晰思路与明显的哲学理念,故也不能归属于古典哲学典籍。实事求是地说,它的最本质的内涵便是对天帝鬼神的宗教信仰,故而我认为《易》古经文,是我国最为古老的宗教文化典籍。

从《易经》(指古经文)产生的时间来说,《汉书·艺文志》认为伏羲氏画八卦、周文王演为六十四卦,并作卦辞·爻辞。说“伏羲画八卦”,不过是抬出伏羲氏作为畜牧时代的象征性代表人物;说文王作“辞”,不过是奉周文王为周代的圣人,以圣人为撰辞者,则使它更臻神圣、尊高。《易传·系辞下》说:“易之兴也,其当殷之末世,周之盛德邪?当文王与纣之事邪?”乃属后世儒家的揣测。当代著名学者朱伯昆教授在所著《易学哲学史》第一编《先秦时期》中认为:“五四”运动后,新史学兴起,学术界普遍认为《周易》中的经文部分即汉人所说的《易经》,非文王周公所作。主要证据是,卦爻辞中讲到的历史人物和历史事件,有的出于文王周公之后,如晋卦卦辞曰:“康侯用锡马蕃庶,昼日三接。”旧注或以康侯为美侯,或为安定诸侯,都不指具体的人。近人顾颉刚于《周易卦爻辞中的故事》一文中,指出康侯即卫康叔,封于卫,乃周武王之弟,称康叔,其事迹在武王之后,从而认为卦辞非文王所作,断定《周易》成于西周初叶。此是近人研究《周易》的一大贡献。”接着并论证《周易》中的古经文,并非一时一人之作,而是陆续形成的,卦爻辞的形成同周王朝的建立有密切的关系,古经文是西周初期或前期的产物。“其下限没有晚于西周初期者。”

西周初叶,约当公元前十一世纪,大致三百三十年后历史才进入春秋时代。难道还能举出比《易》古经文更堪作我国传统哲学的最古老源头的文字古籍吗?可以说,没有。

## 二、使《易经》进入哲学大雅之堂的哲圣是老子

在《易》古经文产生之后,正式拉开我国传统哲学序幕的典籍,是《五千言》(即《道德经》),作者老子。如同第一线旭光射进了尚处在晨雾迷濛的大地。《史记》卷六十一《老子韩非列传》说:“老子者,楚苦县厉乡曲仁里人也,姓李名耳,字聃,周守藏室之史也。”他被后人誉为我国传统哲学的开山哲圣;《老子五千文》被哲学史研究者目为我国传统哲学最早冒出地面的源头。

古《易》为商周之际的占筮纪要资料,《老子五千文》一书是春秋时代的哲学著

作,两者被后世思想史研究者一并为我国传统哲学的渊源。究竟两者之间有什么实质性的思想联系?又为什么两者能沟联、汇合流淌而扩展为壮阔、深邃的哲学大河?

老子是管理东周国家守藏成编简牍(纪事著书的竹片和木片)库室的史官,他厮守着这些简牍,自然可以随意去翻阅这些简牍,更是他作为史官,必然更为重视和常用那些过去的占筮史料,而这些占筮纪录构成的《易》古经文,表露了上古时代自然变易与社会生活中的一些历史片断情况,也保存了古卜史们的一些片断的思想理念性的资料。这都属于社会意识形态。那些由占筮分衍的奇、偶数组成的卦象、爻象,代替了可直观的具體事物的形式表象,而这表象又进而变成了含蓄一定事理的抽象意象,成为供思索的素材;那些简练、古奥的卦辞与爻辞,字字珠玑,比类寓意,多借比喻彼,寓深于简,有着启迪和驱动智慧者钻凿推求的魅力,促使智者推理运思于广阔的哲理空间,从而取得更深沉和有新意的观点与理论。老子这样一位以察古鉴今、究天人之际为职守的史官、思想家便是从不断的运思体悟中,吸取《易》古经文中象数、义理的思想资料,提炼、深化,并摄融广泛社会思想资料,成就出他伟大的哲著《老子五千文》,从而创始道家哲学流派的。可以说《老》源于《易》,或者说是老子引《易》入“道”,也可以说是老子使《易》古经文经发掘、发挥、弘光而进入了哲学的殿堂。

何以见得《易》、《老子》之间的发展脉络是这样的呢?这就要求我们求证出《易》古经文与《老子》之间在所涉义理范畴与思想观念上的实质性联系,也可以说是要求具体实证两者之间传与承和源与流的关系。这个问题,古人已经有所论及,如汉代扬雄《太玄赋》中说:“观大易之损益兮,览老氏之倚伏。”西晋裴頠《崇有论》中说:“老子既著五千之文,表摭秽杂之弊,甄举静一之义,有以令人释然自夷,合于《易》之《损》、《谦》、《艮》、《节》之旨。”宋末元初全真道李道纯(丹道中派之祖)《中和集》卷一《易象》中也曾说:“易也,象也,其道之原乎?”当代著名学者朱伯昆所著《易学哲学史·前言》中提到:我国古代哲学,就其所依据的思想资料说,影响深远的有四种类型:《周易》(古经文)、《四书》、《老庄》、佛教典籍。指出《周易》(古经文)的影响遍及我国哲学诸流派,“如魏晋玄学和道家哲学同易学的发展有密切联系,不研究易学哲学,对玄学的形成与演变,对道教的炼丹理论都难以作出正确的评论。”又在该书《春秋战国时代的易说》中谓:“道家的创始人老子,发展了春秋时代的阴阳说,以阴阳为哲学范畴,解释天地万物的性质。”北京大学李中华教授撰《老子与周易古经文之关系》<sup>①</sup>一文中说:“发挥《易》之哲学者,盖非老子莫属。从表面看,《老子》与《周易》古经没有太多的联系,《老子》一书亦同《墨子》、《孟子》一样,对《易》只字不提。但当我们判断一位哲学家的思想渊源时,应舍弃表面上的联系而注重其内在的精神

<sup>①</sup> 载陈鼓应主编《道家文化研究》第十二期。

本质的联系。”又说：“《周易》古经对《老子》的影响，大致可分为两类：一类如扬雄、裴頠所论，属卦爻辞及字义的启示；一类则属前人未曾论及的卦爻象或易象的启示。”我以为他们的见识都是明晰而确切的。笔者赞同上述意见。这里沿循其思路旨趣，就义理范畴，简要申述《易》古经文对老子建构以“道”为核心的哲理体系的深刻影响：

(一)老子将对立的奇(一)偶(--)爻象与对立的“☰”、“☷”卦象，同自然界的气候“寒”、“暑”，昼夜的“明”、“暗”，物性的“刚”、“柔”，人性的“男”、“女”，人事的“吉”、“凶”等对立的现象与事物相沟通，借用上古以背日为“阴”、向日为“阳”的对立观念，提出了宇宙普遍存在“阴”与“阳”两种对立的基本属性的概念。认为，正如卦、爻象的变易表明事物的变易一样，“阴”与“阳”的对立、交感、消长、相互推移，是引发宇宙万物变易的根本因由。这种阴阳之间的消长变易，受支配于一种“周而复始”、“周行不殆”的自然法则。这法则便是“道”，是宇宙万物的本原。这便位开了我国古典哲学的序幕。自然与人事如同蕴藏有金属元素的矿床，只有经过对矿石的发掘、提炼才能成为金属。《易》古经文犹如矿床，老子便是开采者和冶炼者。“道”字，据《说文解字》：“道，所行道也。从辵从𡵂。一达之谓道。”意为人行之路。先秦文献多处使用“道”字，但寓意不一。或喻为“道路”《论语·阳货》：“道听而途说”。或喻为“主张”，《论语·公冶长》：“道不行，乘桴浮于海”。或喻为“方向”，《左传·定公五年》：“吾未知吴道”。或喻为“从”、“由”，《礼记·礼器》：“苟元忠信之人，则礼不虚道。”或喻为“治理”，《论语·学而》：“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时”。或喻为“先导”、“疏导”，《左传·隐公五年》：“请君释憾于宋，敝邑为道。”保存商周特别是西周初期一些重要史料的《尚书》也使用过“道”字，亦未见哲学含意。在哲学领域最早提出具有宇宙万物本原的“道”概念的便是老子。《老子》多处为他提出的“道”概念下了既明晰却又微妙的定义，如：“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。湛兮似若存。吾不知谁之子，象帝之先”（第四章）；“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物，寂兮冥兮，其中有精”（第二十一章）；“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道”（第二十五章）。还说：“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，是谓恍惚”，“迎之不见其首，随之不见其后”，“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”（第十四章）。总之，“道”一种非人可感受而知的非物质性实体，却又是先天地而生、循环运动不停、绝对存在的宇宙“本原”。

(二)老子的“道”本原概念，来之对自然天道的体悟，或者说是他发觉了本来就是宇宙间运动着的一种自在而然的力量；没有任何超越阴阳变易的力量推动宇宙万物的演变，更非鬼神有支配天道与人事的权威。“道法自然”的理念牵引着老子的思

维,他摆脱了占筮行为“与鬼为谋”和“向神求示”的束缚,淡漠了远古的鬼神崇拜,解除了心灵上无形枷锁,发出了“道法自然”、“以道莅天下,其鬼不神”、“道常无为而无不为”、“夫莫之命而常自然”的呼声。这是我国思想史上最伟大的突破!也可以说是向上古宗法信仰挑战的我国传统无神论的最早的信息。正是哲圣老子,使《易》古经文蕴藏的哲理因素得以显现而曝光。正是哲圣老子,使对天道、人事以及世界观的探究走上理性思维的道路,而弃置了那些甲骨与蓍草的尊严与权威!

(三)以“道”本原为基础,以“阴”、“阳”对立统一之理念为支柱,老子架构了道家的宇宙生成论。当时这种崭新思想理论的产生,便同《易》古经有不可抹杀的内在思想关联。考“阴”、“阳”概念,上古商周时已有之,甲骨文中已铭记,先秦古文献亦每有提及。《商周全文录遗·吴伯子璽铭》记载:“吴伯子寔父,作为征璽,其阴其阳,以征以行。”《诗·大雅·公刘》:“既景乃冈,相其阴阳,观其流泉。”《诗·大雅·皇矣》:“度其鲜原,居岐之阳。”《诗·小雅·湛露》:“湛湛露斯,匪阳不晞。”《诗·邶风·终风》:“曀曀基阴。”《左传》僖公十六年:“是何祥也?吉凶焉在?叔兴退而告曰‘君失问。是阴阳之事,非吉凶所生也。吉凶由人。’”《左传》昭公元年:“六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也。分为四时,序为五节,过则为灾:阴淫寒疾,阳浮热疾。”《左传》昭公二十四年:“日过分(春分)而阳犹不克,克必甚,能无旱乎?”《国语·周语上》:“阳伏而不能出,阴迫小不能蒸,于是有地震。”《国语·越语下》:“天道皇皇,明以为常。明者以为法,微者则是行。阳至而阴,阴至而阳。”又《说文通训定声》:“𡗗(古阴字)者见云不见日,易者云开而见日。”总之,“阴”、“阳”,皆指的是两种相反的自然现象与地理位置。老子则撷取这两种寓意相反的“阴”、“阳”观念,来概括自然、人事所有既对立又统一、既相反又相成(包括“☰”、“☷”,“—”、“--”奇偶数象)的思想内涵;又借用“—”、“--”爻象以作这种思想理念的象征性符号。老子又从《易》古经中发觉卦、爻象的不断渐次消长变易,彼消则此长、彼长则此消的变化,引起一定事物由量变到质变的运动发展,不断产生事物不停止的连续演变。这既对立斗争又紧密相关联的“阴”、“阳”消长、交感、推移、转化的运动过程,表明这就是宇宙普遍存在的一种推动变易的原动力与法则。因此,我们说,最早受《易》的启迪而将“阴”、“阳”观念引入哲学领域的是老子。他以史官的智慧和哲人的视角弃置《易》古经符号而撷取其内在含蓄的思想因素,建构出道家宇宙生成论:“道生一,一生二、二生三、三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”(第四十二章)还说:“天下万物生于有,有生于无。”这里说的“有”即“阴阳之气”,“无”即恍惚、窈冥之“道”。

归于自然,缘于《易》理,哲人睿智,弘光开辟。故此我们可以说,《易》古经是《老子》一书中宇宙生成论的重要源泉。

(四)《易》古经六十四卦象结构的有序变动,体现着“自然之道”的存在形式与运动变化法则。老子据卦象变动所显示有序次的阴阳消长渐变过程,领悟其含蓄着

事物内在的、自发的辩证发展规律,这给予了老子逻辑思维方法与推理绪路。他弃置其卦象,而扬其蕴藏于自然内在的常道循环运动论,所谓“大形无象”,他将“形”转化为“意”,即使可直观的卦象,变换成了抽象的概念,六十四卦成为六十四种概念,从而酿造了道家学派的辩证法思想,如:(1)《易》古经中卦象、爻象的连续不断的阴阳消长变化,普遍反映、显示出宇宙事物的一种总的发展态势。这就是不停顿的或潜在或表露的“变易”,也就是说宇宙万物皆处在不停的“变易”中。虽说一切皆在“变易”,但却唯有这个“变易”的法则永不变易,是宇宙万物的“母亲”(根本)。老子归结出了“周行而不殆,可以为天下母”的自然内在“常道”循环运动论。(2)《易》卦象为占筮纪录,占筮者重分衍之“数”与对卦象的推算分析,其卦、爻的变动皆有一定的渐次变易规律,由䷀䷁䷂䷃䷄䷅䷆䷇䷈䷉䷊䷋䷌䷍䷎䷏䷐䷑䷒䷓䷔䷕䷖䷗䷘䷙䷚䷛䷜䷝䷞䷟䷠䷡䷢䷣䷤䷥䷦䷧䷨䷩䷪䷫䷬䷭䷮䷯䷰䷱䷲䷳䷴䷵䷶䷷䷸䷹䷺䷻䷼䷽䷾䷿,或反而变化䷀䷁䷂䷃䷄䷅䷆䷇䷈䷉䷊䷋䷌䷍䷎䷏䷐䷑䷒䷓䷔䷕䷖䷗䷘䷙䷚䷛䷜䷝䷞䷟䷠䷡䷢䷣䷤䷥䷦䷧䷨䷩䷪䷫䷬䷭䷮䷯䷰䷱䷲䷳䷴䷵䷶䷷䷸䷹䷺䷻䷼䷽䷾䷿,阴,阳(偶奇)对立矛盾两方的逐渐消长,显露出了“量”的变化和由䷀变䷁、由䷁变䷂的“质”的变化,亦即从“量”变引发“质”变的规律;同时也显露矛盾两极对立统一与矛盾两极相互转化的规律。《易》古经六十四卦处处皆显露出这种规律的痕迹。如《老子》五十八章说:“正复为奇,善复为妖”,六十四章说:“合抱之木,生于毫末;九层之台,起于累土;千里之行,始于足下。”正是取源于《易》理的思想阐发。再者《易》古经亦显露出了“物极必反”的哲理迹象,如:《乾卦》(䷀):“九五:飞龙在天,利见大人。上九:亢龙,有悔。”飞龙在天空自由舒展,象征显达之象;飞得过高,贪求升腾而不知极限,会出现危难由升腾而反向坠落,是谓“有悔”。《泰卦》(䷊):“上六:城复于隍,勿用师,自邑告命,贞吝。”泰极而否,城墙倾塌,覆压城河,显示政令不行,民心离散,艰难之事便来临了。《否卦》(䷋):“倾否,先否后喜。”不好到了极点,极而必反,好事、喜事便将来临。再如:《损卦》(䷨):“上九:弗损,益之,无咎,贞吉,利有攸往,得臣无家。”上济下民,似有所损,实际无损反得增益,人心归服。《益卦》(䷩):“莫益之,或击之。立心勿恒,凶。”处饶益之极,仍贪益不止,居心不常善,人必击之,故而求益反凶。卦象、卦辞中这样的事例颇多,透露“反”正是自然天道循环运动和变易的体现,哲人老子正是从这里悟出了“反者道之动”(《老子》第四十章)是宇宙事物变动的根本规律。

(五)《易》古经不仅为道家的“道”本原论、宇宙生成论、天道循环运化论、朴素辩证法思想留下了自然原始素材,而且为道家哲学体系留下了持雌、守柔、重生、贵和、尚谦、主静、善水的社会学和人生哲学的丰富素材。

乾卦(䷀)、坤(䷁)是《易》卦象中有统率性、基本性的卦象,“一”、“--”更是构成卦象的基本爻象。以“阴”、“阳”概念为“乾”、“坤”属性者,在历史上首载于《老子》,而非儒家作品《易传》。《老子》第四十二章说:“道生一、一生二、二生三、三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”所谓“一”,即“元气”(或谓“有”,元阳之气),“二”即“阴”和“阳”,阴阳对立斗争而生“三”,即中和之气,中和生万物。《老子》第

四十章说：“天下万物生于有，有生于无。”《老子》已明确阴阳矛盾对立两方面的存在形式和性能，故而在哲学领域最早提出和运用“阴阳说”的是老子。

《老子》概括为“阴”属类的具体事物及抽象的观念形态的范畴很广，凡相对于刚健“阳”性类者皆属之，如“地”、“水”、“母”、“牝”、“柔弱”、“虚”、“静”、“谦”等。《易》卦象中“䷁”、“䷁”（坤卦）亦当为“阴”。在卦爻辞中亦多处有关“婚媾”、“纳妇”、“取女”、“牝马”、“夫妻”的筮问断占。《坤卦》（䷁）断占之辞“利牝马之贞，君子有攸往，先迷后得主，利西南得朋，东北丧朋，安贞吉。”“牝马”即母马，母马顺利的生殖。这个“牝”字，给了哲人以启迪，宇宙万物生生不已，是因宇宙间存在有玄妙的、无形的“牝”（母性生殖性能），繁殖着万物，“玄牝之门，是为天地根。绵绵若存，用之不勤。”（《老子》第六章）“勤”字，古代铜器铭文中皆作“堇”，即“覲”，“见”的意思。玄牝之门为天地的根本，永恒存在着，但却是看不见的。“天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无为乎？生之，畜之，生不不有，为而不恃；长而不宰，是为玄德”（《老子》第十章）。“大国者下流，天下之交，天下之牝。牝常以静胜牡，以静为下”（《老子》第六十一章）。“我独异于人，而贵食母”（《老子》第二十章）。“食”应作“德”（从刘师培语）这都是哲人在赞颂“玄牝”之德与能，感悟阴阳交感、生生不已，“阴”常居于矛盾的主要方面。再者，《易》古经六十四卦，每卦六爻构成，用“初”、“二”、“三”、“四”、“五”、“上”标明其爻的位置，自下而上，以“九”、“六”标明其爻之性，即“九”为阳爻，“六”为阴爻；标明爻位之一个字与标明爻性之一个字相结合，称为爻题。如乾卦爻题为“初九”、“九二”、“九三”、“九四”、“九五”、“上九”、“用九”。爻变体现着阴阳消长的量变和逐渐转化的过程。爻题之数居初或居中者，多吉无咎，因其尚处发展过程中，前有余地，而爻题数至盈至极，则悔咎凶来临，因壮则老、满招损、强则折，泰尽否来。从万物的生命历程来看，最佳状态当然是“婴儿”、“少年”和“青春”时期的新生事物，这是有希生、有追求、有发展、有着充沛生命活力的时期，性质虽柔弱，但却有含蓄的潜力韧性，远不会壮老枯萎而断折。是以哲人崇尚柔弱，以其有充沛的潜在生命力和适应环境的素质。“专气致柔，能婴儿乎？”（《老子》第十章）“知其雄，守其雌，为天下谿，常德不离，复归于婴儿。”（第二十八章）“果而勿强，物壮则老。是谓不道，不道早已。”（第三十章）“柔弱胜刚强。”（第三十六章）“见小曰明，宁柔曰强。”（第五十二章）“强梁者不得其死”（第四十二章）“人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔弱，其死也枯槁。故，坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以，兵强则灭，木强则折。坚强处下，柔弱处上”（第七十六章）“弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”（第七十八章）从《老子》这些名句中，我们可以触摸到其“崇尚柔弱”的思想与《易》古经中含蕴自然事物发展、演变的法则及因果关系的内在联系。

（六）推测并依据天道以谋求明断人事。这是占筮之术的意向与目的。以取象之辞，示人休咎，这是占筮的一种手法。高亨《周易古经今注》说：“取象之辞者，乃采

取一种事物以为人事之象征而指示休咎也。”《易》多以想象的事物表达抽象的道理。如：《乾》(䷀)：想象的事物为“龙”，初九云“潜龙勿用”；九二云“见龙在田，利见大人”；九四云“或跃在渊，无咎”；九五云“飞龙在天。利见大人”；上九云“亢龙有悔”；用九云“见群龙无首，吉”，及是比喻人事仕途政治生涯的命运，贪求权势显赫，会导致悔憾。又如《渐》(䷴)，用为比喻的想象事物为“鸿”(鸿雁)，初六云“鸿渐于干，小子厉，有言，无咎”，六二云“鸿渐于磐，饮食衎衎，吉”；九三云“鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育，凶。利御寇”；六四云“鸿渐于木，或得其桷，无咎”；九五云“鸿渐于陵，妇三岁不孕，终莫之胜，吉”；上九云“鸿渐于陆，其羽可用为仪，吉”。大意是：鸿雁进止于涧岸、磐石、平地、山陵、野陂，因境地不同，其遭遇或吉或凶。在溪涧边要小心；在磐石上较平稳，无增添之害，有饮食之利；在高地上，处高视阔，不易被弋射之人袭取；在森林中可栖息；在山陵上虽说难觅伴侣孕育，但其处益高、其视益阔，弋射之人更莫能伤害；到了野坡上，便易被射取，取其羽毛用于文舞之仪（古者文舞执羽），而就人的角度看，羽毛便成为仪吉之物了。就是说，遭遇、命运随境而异，应渐进而不可唐突进止。这类取象之辞，乃是借爻变以明人事的比喻。再如《履》(䷉)九三云“眇能视，跛能履，履虎尾，咥人凶，武人为于大君”，九四云“履虎尾，愬愬，终吉”。大意是：一位瞎了一只眼，而且瘸腿跛脚的人，视不明，履不捷，无其能而为其事，偏要莽撞，踩着了老虎尾巴，终因逃不脱，被老虎吃掉了；有的人履虎尾而知道恐惧，便可能化险为夷。而世上竟然有武人无德而据高位，妄行遽祸，覆国杀身。又如《大过》(䷛)九二云“枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利”，九五云“枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉”。大意是：枯杨生叶，反枯为荣，老夫得少艾之女为妻，自无不利；老妇年大色衰，得士者为丈夫，无可厚非，无咎无誉。比喻老夫老妇亦如枯树可以返青更生，没有什么不好，也没有什么值得赞誉。《易》古经中这样的例子尚多，如《离》(䷝)九三云“日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶”，意喻年老如日将没，不应任意取乐；《小过》(䷽)卦辞云“亨，利贞，可小事，不可大事。飞鸟遗之音，不宜上，宜下，大吉”，意喻飞鸟之音向下而不向上，人事活动下顺则吉，上逆则凶。总之，以自然事物的变化来喻明人事活动的法则，亦即“推天道以明人事”，在《易》古经中是经常运用的。道家学派创始人老子，曾任东周国家守藏室的史官，职在常管简牍典籍，并为国家记事。他具有精谙古卜筮资料中占筮卦爻之象及记事、取象、占断之辞的条件，久司其事，亦深明《易》古经的思维方式与法则。故《老子》基本是融会《易》古经的推断趣旨而思索运作的；不过，他已经不仅是“推天道以明人事”，取象具体事情以表明抽象的大道理，而是在《易》古经的启迪之下，开拓据人事以弘明天道的思路，也就是天道与人事互应的思维程式。这成为道家哲理的基石，在《老子》及尔后的道家作品中表达十分明显。如《老子》中所载：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”（第五章）“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身



而身先,外其身而身存。非以其无私邪?故能成其私。”(第七章)“持而盈之,不如其已。揣而锐之,不同常保。金玉满堂,莫之能守。富贵而骄,自遗其咎。功成身退,天之道。”(第九章)“故道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然。”(第二十五章)“果而勿矜,果而勿伐,果而勿骄,果而不得已,果而勿强。物壮则老,是谓不道,不道早已。”(第三十章)“勇于敢则杀,勇于不敢则活,此两者或利或害。天之所要,孰知其故?是以圣人犹难之。天之道,天争而善胜,不言而善应,不召而自来,倓然而善谋。天网恢恢,疏而不失。”(第七十三章)“天之道,其犹张弓欤?高者抑之,下者举之,有余者损之,不足者补之。天之道,损有余而补不足,人之道则不然,损不足以奉有余。孰能有余以奉天下?唯有道者”(第七十七章)。

综上所述,可以认定《易》古经与《老子》两者之间存在有实质性的、内在的精神联系;也可以归结为两句话:《易》古经虽非哲著,但作为史料素材,给予了老子以哲学思维的启迪;《老子》以其洞察天人的卓识及丰富的人事体验,使《易》古经进入了哲学的大雅之堂。《易》古经、《老子》同为我国传统古典哲学的渊源。

### 三、《易经》并非儒家经典

《易》古经既是占筮典籍,又与《老子》有着深切的内在思想联系,更其是道教早期重要经典如《太平经》、《老子想尔注》、《周易参同契》以及《五斗经》皆已引《易》入道,自汉代以后历来皆重视《易》学,成为道教义理的渊源之一。那么为什么《道藏》只收载道教易学方面的道书(亦即与道教修持方术及科仪有关的注释之作),而不直接在“本文”部类中收载《易》古经或《易》古经或与《易传》合二为一的《周易》呢?究其原因,道教自认属道家,而自汉武帝罢黜百家、独尊儒术后,儒家学说逐渐成为中国封建社会文化的主流,司马迁《史记·太史公自序》和《史记·孔子世家》皆认为《易传》为儒家学派创始人孔子所作。东汉班固撰《汉书》,在《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。孔子曰:‘如有所誉,其有所试’。唐虞之隆,殷周之盛,仲尼之业,已试之效者也。”认为《周易》为文王、周公、孔子之所作,为“圣人之书”,故以后称《易经》,归为儒家经典。在学术思想史上,虽然儒、道互补,但儒、道(道家与道教)两家门户之见甚深,各为比势竞誉,道不同不相为谋,每多相互斥贬,道教虽早已引《易》入其义理,并兴起“道教易学”,但是却未直接收《周易》入《道藏》。其实《周易》一书,系《易》古经与儒家阐释《易》古经《易传》的合编典籍,儒家

《易传》殊多偏离《易》古经本文的原旨,而且《易》古经成册于战国晚期,非一世一人的作品,乃是儒家弟子相继撰成,将其附和于《易》古经而已,当然不能把《周易》笼统说是儒家经典。“易学”自成独立体系,《易传》不过是“儒家易学”之前导而已。对此问题,历来学术界议论较多,这时略为引述近代著名学者的见解,以益我们明辨《易》古经、《易传》有别的认识:

高亨《高易古经今注》(重订本)认为《易经》作于周初,《易传》作于晚周,其间相去已数百年,《易传》的论述,不完全符合《易经》的本意。在高亨注本《旧序》中说:“《周易》古经不是一个时期写定,更不是出于一人之手,我们从它的内容和形式观察,它的完成当在西周初年。司马迁(《史记·太史公自序》)、班固(《汉书·艺文志》)都说‘文王作卦爻辞’,马融、陆绩等(《周易正义》引)说‘文王作卦辞,周公作爻辞’,这在先秦古书中没有明证,难以置信。”他对《易传》评论说:“传的部分共七种,就是《彖》、《象》、《文言》、《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》。《彖》、《象》、《系辞》各分上下两篇,因此《易传》共十篇,旧称《十翼》,都是对《周易》古经的解释。这七种都作于东周时并,并非出于一人之手。司马迁(《孔子世家》)、班固(《汉书·艺文志》)等说是孔子所作,是不对的”,还说:“《易传》……有许多不符合经文的原意。而且《易传》的作者们常常假借经文,或者误解经文,或者附会经文,来发挥自己的哲学观点,又夹杂一些象数之术。讲《周易》固然不能抹杀象数,然而总是讲不圆满,反而使人迷乱。总之,《易传》仅仅是《周易》古经最古的、有系统的、值得参考的、有正确成分的解释”。又高亨注本《周易琐语》中说:“《周易》古经有传七种,……先儒称为《十翼》,谓《周易》古经之有传,犹鸟之有翼也。司马迁云:‘孔子晚而喜《易》、序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。’”(《史记·孔子世家》。)班固云:‘孔子为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。’(《汉书·艺文志》。)后儒遂谓《十儒》皆孔子所作。按孔子确曾读过《周易》。《论语·述而》:‘子曰:加我数年,五年以学《易》,可以无大过矣。’《子路篇》:‘子曰:南人有言曰:人而无恒,不可以作巫医。善夫!’‘不恒其德,或承之羞。’子曰:‘不占而已矣。’不恒其德,或承之羞,乃引《易·恒》九三爻辞。皆其明证。至于以《十翼》为孔子所作,则非也。宋欧阳修始谓“《易传》非孔子之作,亦不出于一人之手(《易童子问》)。清崔述说与欧阳氏同。(《洙泗考信录》)。”

朱伯崑《易学哲学史·关于〈易传〉形成的年代》中说:“关于《易传》即十翼形成的年代,是一个悬而未决的问题。司马迁于《孔子世家》中,认为《易传》乃孔子所作。此说影响很深。直到欧阳修方怀疑《系辞》为孔子所作。其后,清朝崔述进而怀疑《彖》、《象》为孔子所作。近人同样认为十翼非孔子所作,几乎成为定论。并且认为《易传》各篇非出于一时一人之手,乃战国以来陆续形成的解《易》作品。……本书同意战国后期说,认为《彖》较早,其次为《象》,《系辞》出于《彖》、《象》之后。十翼基本

上成于先秦,乃战国时期的著述。”在《〈易传〉中的哲学问题》中又说:“《易传》的作者虽然属于儒家但其观点并非只是来于以孔孟为代表的儒家。这同儒家的大师荀子一样,其哲学思想反映了战国时代哲学发展的面貌,并非孔孟正统派。将《易传》的思想皆归之于孔子,是汉代尊孔论的偏见。”

李镜池《周易通义·前言》:“今天我们研究《周易》首先要把经与传分开。因为它们是不同的时代的作品,不能混为一谈。《易传》之作,主要是借解说经文来阐发作者的思想主张,是适应秦汉时期政治斗争的需要而产生的。就对经文的解释而言,是没有多少可取的。但自汉儒传经以来,历来抱着《易传》不放,以《传》解经,以《传》代经,所以无法还经文的本来面目。”

王开府《周易经传著作问题初探》说:“《彖》、《象传》,今古文家皆以为孔子所作。……然《彖》、《象》之作,孔子未曾言,孔门弟子未曾言,即《系辞》亦未曾言。”“《彖传》于《革》云:‘汤武革命,顺乎天而应乎人。’汤武革命之说起于战国,见于《孟子》,则《彖传》非孔子所作,直是孟子以后之人所为。”“《象传》于《艮》云:君子以思不出其位。《论语》亦云:曾子曰:君子思不出其位。若《象传》为孔子作,则孔门弟子辑《论语》时,何以误孔子之言为曾子之言。《论语》信不误,则《象传》非孔子所作,直是曾子以后之人所为。”

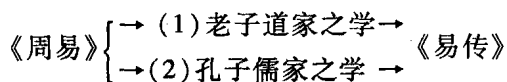
张岱年《论易大传的著作年代与哲学思想》中的《易大传著作年代新考》断定:“《隋书·音乐志》引沈约说:‘《乐记》取《公孔尼子》。’《公孙尼子》总是战国时代作品。《系辞》必在《公孙尼子》之前,是没有疑问的。”“宋玉赋引过《系辞》的文句,足以证明《系辞》的年代不可能晚于战国。”“《系辞》和《彖传》基本上是战国时代的作品。”又说:“《系辞》的基本部分是战国中期的作品,著作年代在老子以后,惠子、庄子以前。《文言》与《系辞》相类,《彖传》与《象传》相类,应当是战国中后期的作品。从《彖传》的内容看,可能较《象传》晚些。”

总之,既然:(一)《易》古经成册于西周初期,而《易传》成书于战国中晚期甚至汉初,前者为占筮史料,后者为儒家陆续集成的对《易》古经的随意阐释,两者性质不同,何能不加区别,笼统归之儒家称儒家经典?(二)汉代之所以定《周易》(《易经》)为儒家经典,关键在于认定《易传》为孔圣之作,今经考证认定,《易传》并非孔圣作,乃是战国时期儒家门徒所陆续撰成,“孔子之作”已被否定,定为儒家经典则失去了凭藉。(三)《易传》虽说是《易》古经释文,有其正确的成分,但大多是借题发挥,阐发的是儒家的思想主张,殊多牵强,而且其所阐发的思想主张,亦非正统的孔孟思想,徒冒孔圣之名,何得而能归之为儒家经典?(四)以汉代独尊儒术的偏见,排贬百家,凭借官方声势归入儒家经典,犹如方枘圆凿,其能相合相容吗?更有以《传》解《易》、以《传》代《易》者,其去则更远了!

#### 四、《老子》是《易传》的重要思想资源

一般说,我国传统的古典哲学的源头,学术界认为是形成于西周初期的《易》古经和形成于春秋时期的《老子》。在战国中后期出现儒家《易传》后,由于儒者将《易》古经与《易传》合编成书,统称为《易经》(亦称《周易》),司马迁《史记·太史公自序》首定《易传》为孔子所作,继之班固《汉书·艺文志》归《易经》为儒家经典,尔后儒生便热衷于以《传》传《经》,以《传》代《经》,因循日久,也便曾经滋生我国传统古典哲学源出《易传》的错误说法。到宋代,始有史学家、文学家欧阳修首先质疑,认为“《易传》非孔子之作,亦不出于一人之手。”(《易童子问》)这也便褪淡了《易传》的神圣光辉。南宋理学大师朱熹,以其博览与精析的治学态度,关注及《易》,并写下了《周易本义》。他在览《易》中觉察出《易传》与《老子》在论说哲理精神上有相同或近似之处,如两者皆围绕“清、静、精、微”与“阴阳、刚柔”等概念议论道理。这也便透露出两者存在有内在的思想联系,启示后学究其根底,何者的立言出之于前并启迪和资助了后者的立论?这自然成了值得探讨的课题。按,《老子》传世于春秋时代,《易传》成书于战国中后期,前后相距数百年,可是汉以后以《传》代经的学风甚嚣尘上,给人们造成《易传》先出于《老子》的错觉,影响颇深,更是高树“孔圣之作”的大旗,一般读者何敢褻渎?论实际,我国传统哲学的源头应当说是:《老子》出,哲学兴。《易传》为儒家易学作品,虽也有哲理内容,但它的基调,依然是以重政治和伦理道德为本质特征。就其哲学内容来说,《易传》是融摄《老子》的自然之“道”的理论而运作的。近代有些著名学者对此发表了十分透辟的见解:如朱伯崑《易学哲学史·〈易传〉中的哲学问题》里说:“《易传》解经,就其对筮法体例的论述和对卦象和卦爻辞的解释说,都企图从哲学的高度加以概括。儒家的伦理观念,道家和阴阳五行家的天道观,成了《易传》解易的指导思想。”高亨《〈周易〉大传的哲学思想》中说:“《易传》作者对宇宙形成过程的看法与老子基本相似……应该说《易传》是受了老子的影响。”陈鼓应《先秦道家易学发微》中说:“《易传》借道家的道论来解释世界变化的法则,《系辞传》谈及“道”处有二:一是‘形而上者谓之道,形而下者谓之器’,一是‘一阴一阳之谓道’。这两句话非常重要,然而却是对老子道论的‘照着讲’和‘接着讲’。《系辞》的‘一阴一阳谓之道’可能是对《老子》42章万物生成论的一个概括。有关道器的问题,在《老子》书中已经隐约提出,马王堆帛书《老子》有云:‘道生之……而器成之(在今本51章)’,今本《老子》28章云:‘朴散则为器’,意即道散则为器(朴即道,见《老子》32章‘道常无名朴’)。”还说:“道论创始于老子,无论是万物生成之道还是变化之道,以及作为事物原理的道,在老子哲学中都有系统的论说,《易传》中虽然

也有十分精辟的概括性命题,但无论就其系统完整性或是理论的建构上,《易传》都是无法与《老子》相比的。……《易传》对老子的道论虽有所继承,但有关道的论述只是片语支字,而无系统性可言。”(载《道家文化研究》第十二辑)陈鼓应《易传与道家思想》中有一段话讲得更为明确:“《易经》是一部占筮之书,《易传》则提升而为一部哲学义理作品。两者相距有七八百年之久,这期间,老子思想起着承先启后的作用。”又:李中华《老子与周易古经之关系》中说:“以前,我们总是把中国哲学史中的辩证法思想的来源,归结为《易传》与《老子》两个源头。这种看法其实是一种误解。产生误解的根本原因,却是割断了《周易》古经—《老子》—《易传》的真正源流关系,从而既排除了《老子》对《周易》古经的继承;又忽视了《老子》对《易传》的思想影响。其实,从《周易》古经到《老子》,再到《易传》,恰恰反映了中国古代辩证思维发展清晰线索,同时也体现了正一反一合的辩证思维发展的客观规律性。这三个阶段的辩证法思想的发展,有许多共同点,其所不同之处,主要在于儒道两家对“易学”系统,其中包括对《周易》古经的不同阐释和发挥。”(载《道家文化研究》第十三辑。)罗炽《中华易文化传统导论》中揭示:“儒家易学与道家易学的发展程式如下图:



上图表明两个否定之否定过程。道家易学与儒家易学同祖于《周易》,又殊途同归于《易传》。也就是说,《易传》不能简单地说是儒家易的代表作,它既包括了儒家的周易观,又包括了道家的周易观。两家的思想在不同的传中有所侧重”。笔者摘录诸学者的诊断,意在凸现当代学者对《老子》与《易传》关系问题讨论的旨趣,同时也是借重诸名家断言,表达笔者赞同的意向。

按,儒家学派初兴时,孔子对六艺之学本重诗、书、礼、乐、春秋而独轻易。《史记·滑稽列传》:“孔子曰:六艺于治一也,《礼》以节人,《乐》以发和,《书》以道事,《诗》从达意,《易》以神化,《春秋》以道义。”而《孔子世家》、《论语》皆谓“子不语:怪、力、乱、神”。孔子以占筮之术,属谋求于鬼神之事,故不加理会。《庄子·天下篇》说:“其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者,邹鲁之士缙绅先生,多能明之。”《论语》以及《孟子》等先秦典籍,均言不及“易”,此证儒圣孔子并不以《易》教学者,当然从学者亦不明《易》。《论语·子路》记载:“子曰:‘南人有言曰:人而无恒,不可以作巫医。善夫!’‘不恒其德,或承之羞。’子曰‘不占而已矣。’”恒修其德是应当的但不必要是进行占筮之事。可是,孔子到了晚年却热衷于读《易》,《孔子世家》说:“孔子晚而喜《易》序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》,韦编三绝,曰:‘假我数年,若是,我于《易》则彬彬矣。’”《论语·述而》:“加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣。”读《易》以至“韦编三绝”、“居则在席,行则在囊”,可以说是沉醉于《易》了。为什么会出现这样的转折呢?

据《史记·仲尼弟子列传》：“孔子之所严事：于周则老子；于卫，蘧伯玉；于齐，晏平仲；于楚，老莱子；于郑，子产；于鲁，孟公绰”。表明老子是孔子的老师。《史记·孔子世家》谓：“孔子年少好礼，有鲁南宫敬叔言鲁君，‘请与孔子适周。’鲁君与之一乘车，两马，一监子俱，适周问礼，盖见老子云。”在临别老子时，“而老子送之曰：‘吾闻富贵者送人以财，仁人者送人以言，吾不能富贵，窃仁人之号，送子以言。曰：‘聪明深察而近于死者，好议人者也。博辩广大危其身者，发人之恶也。为人子者毋以有己，为人臣者毋以有己。’孔子自周反于鲁，弟子稍益进焉。”又《史记·老子韩非列传》：“孔子适周，将问礼于老子。老子曰：‘子所言者，其人与骨皆朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之，良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。吾所以告子，若是而已。”孔子适周向老子问礼，而老子临别赠言却无片语涉“礼”，所讲皆是道家尚柔守谦、去骄寡欲的道理。孔子反鲁后，谓弟子曰：“鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙，吾不能知，其乘风云而上天？吾今日见孔子，其犹龙邪！”老子在孔子的心目中，是一位神妙无羁的人，犹如既可以潜隐不现，又可以活跃于渊、腾升于天、蔽首于云的“龙”，是一位深知进止的超人。同样是无片语涉及于“礼”，而是对老子有深厚的敬仰之情，对老子之教言，亦颇有感受。这里所说的“犹龙”之喻，明显取之于《易》乾卦爻辞。据此，我以为司马迁在这里已透露，老子更偏重于在向孔子喻明自然天道、阴阳消长的《易》理及道家尚柔的道理。对孔子来说，在他青年时代更已亲聆老子解易喻道了。只是儒、道思想各有所宗，孔子仍弘扬其重礼尚仁之学，汲汲于求得进取，志在复兴东周盛世。鲁定公十四年，“孔子年五十六岁，由大司寇行摄相事，有喜色”，“诛鲁大夫乱政者少正卯，与闻国政三月，粥羔豚者弗饰贾；男女行者别于途；路不拾遗；四方之客至乎邑者不求有司，皆予之以归”（《孔子世家》）。可是好景不长，鲁君怠政，孔子不得不离鲁而开始他的周游列国之行，到处碰壁，“累累如丧家之狗”。楚国有狂人接舆歌而过孔子，“曰：凤兮凤兮，何德之衰！往者不可谏兮，来者犹可追也！已而已而，今之从政者殆而！”（同上）孔子在徒劳的奔旅之中也曾对自己的意志产生怀疑，“回，《诗》云‘匪兕匪虎，率彼旷野’。吾道非邪？吾何为于此？”颜回安慰说：“夫子之道至大，故天下莫能容。虽然，夫子推而行之，不容何病，不容然后见君子！夫道之不修也，是吾之丑也。夫道既已大修而不用，是有国者之丑也。不容何病，不容然后见君子！”孔子不得志，黯然返鲁，凡去鲁已十四年，“然鲁终不能用孔子，孔子亦不求仕。”孔子经历了这一段颠沛危困的生活，使他的思想深沉了一步，增添了他对人生及世事的体悟，沉下心来开始整理、修订古礼乐文献，以成六艺，最后致力于研《易》，这既是完成他整理“六艺”古籍的文化事业，同时也成了他精神的出路与归宿。其中，老子对他的精神影响，也是不可淡抹的。尔后他传《易》于弟子商瞿，“瞿传楚人馯臂子弘，弘

传江东人矫子庸疵,疵传燕人周子家竖,竖传淳于人光子乘羽,羽传齐人田子庄何,何传东武人王子中同,同传菑川人杨何。何元朔中以治《易》为汉中大夫。”(见《史记·仲尼弟子列传》。)西汉司马谈即爱《易》于杨何。汉易颇兴。我们以孔子门人继承孔子遗志所集成的《易传》看,不难发现有些重要思想与《老子》有联系,也可以说,《老子》与《易传》的重要思想资源。

首先,孔子研《易》,用心既在于完成整理“六艺”典籍的儒学文化事业,也在于借助解《易》,建构儒家的“圣人之道”;而孔子不与鬼神谋和敬鬼神而远之的态度与殷周占筮之法,两者在思想上要沟通却是有阻碍的。那时,能够起沟通作用的思想桥梁便只有《老子》。因为孔子的鬼神观与老子的鬼神观基本上是一致的,他们当时都是先进的思想家,对鬼神的存在与权威都持怀疑和怠慢态度。孔子“不语怪、力、乱、神”,老子则“以道莅天下,其鬼不神”。这正是孔子能够融摄《老子》自然之道的根本内在思想因素,同时,孔子也正是以融摄自然之“道”观念为桥梁,走向玩味《易》卦象、辞步老子后尘继续对其哲理化的道路;同时并本儒学“尚仁”的根旨,任意比附演义,以融《易》入儒,藉此表示古圣、今圣之一脉相承,并使之为建树儒家的“圣人之道”奠基。恰如《易·系辞上》所说:“是故君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。”这也正是孔子及其门人热衷“研几”的自我写照。

在哲理方面,《易传》摄融《老子》思想最显著的是自然之“道”。儒家原本所谓的“道”的概念,是指在政治与伦理方面的理想准则,而《老子》的“道”则是哲学范畴关乎宇宙本原与发展规律的概念。孔子摄融《老子》的自然之“道”,实际是开拓视野,突破其以政治、伦理为中心的局限性,上升到包罗宇宙万物的哲学范畴,使他所主张的政治与伦理规范,也都成为了从属于“天道”的绝对存在与绝对完善;并从而借此为解释宇宙事物变易的原理。《老子》自然之“道”的哲理含蕴要点有四:(一)“天道”为宇宙本原:《老子》中的“道”是无形、无名、无为的,却又是“有象”、“有物”、“有精”、“有信”的“周而复始”、“周行不殆”的自然存在的有规律的运动;(二)“道”的本质是“阴”、“阳”两个对立力量的相推运化;(三)“阴阳”两方的荡激、消长,产生第三者,即“中和”,由“中和”而生万物。而《易传系辞》则对《老子》道论的要义作了概括和深化,“一阴一阳之谓道”、“阴阳不测之谓神”、“神无方而易无体”(《系辞上传》)。这赶时髦的“一”,乃是“道生一”(《老子》第四十三章)的“一”,即能产生万物的,处于混沌状态的原素,内蕴“阴”、“阳”,阴阳的交感运化便是“道”;进而谓,阴阳运化并非人的意识所可预测,它自然而然地产生微妙的变易,这叫“神”。这个“神”没有一定的方式方位,变易也无一定的形体,这也便界定了所谓的“神”是“没有意志”的。归根结底,一切变易与事物的产生,都是自然而然产生和出现的,并不是有意志的“神”所决定的。《系辞》还将乾坤、天地、日月、昼夜、寒暑、刚柔、健顺、动静、男女等观念皆纳入与“阴阳”相当的属性,“阴阳”说成了它们的有涵盖性和代表

性的哲学概念,皆纳入对立斗争与不停运化的哲学范畴。同时,《系辞》也效法《老子》将占筮蓍数分衍奇偶以成卦爻的程序作哲理性推衍的思维旨趣。如《系辞上传》:是故《易》有大极,是生两仪。两仪生四象。四象生八卦。八卦定吉凶。……探賾索隐,钩深致远,以定天下之吉凶,成天下之亹亹者,莫大乎蓍龟。是故天生神物,圣人则之。天地变化,圣人效之。天垂象,见吉凶,圣人象之”。还以揲蓍求卦之法,言天地大衍之数,说:“大衍之数五十,其用四十有九,分而为二以象两。挂一以象三,揲之以四以象四十,归奇于扚切以象闰。五岁再闰,故再扚而后挂。天一,地;天三,地四;天五,地六;天七,地八;天九,地十。天数五,地数五。五位相得各有合,天数二十有五,地数三十,凡天地之数五十有五,此所以成变化而行鬼神也。《乾》之策二百一十有六,《坤》之策百四十有四凡三百六十,当期之日。二篇之策万有一千五百二十,当万物之数也。是故四营而成《易》,十有八变而成卦,八卦而小成。引而伸之,触类而长之,天下之能事毕矣。显道神德行,是故可与酬酢,可与祐神矣。子曰:‘知变化之道者,其知神之所为乎。’认为筮法之程序与蓍筮之数字皆同天地运化之道相应。认定“夫《易》,圣人之所以极深而研几也。唯深也,故能通天下之志;唯几也,故能成天下之务;唯神也,故不疾而速,不行而至”。这便是圣人穷究的、极为幽深的道理。这表明《系辞上传》作者,效法《老子》趣旨而着力将占筮之法向哲理范畴转移、阐释的趋向。

关于探求“道”与“器”两者关系的命题,在《老子》与《易传》中皆有论及。这一命题,在实质上是探究哲学范畴的“无”与“有”的关系,即孰为第一性?《老子》第一章:“无名,天地之始;有名,万物之母。”第四章:“道冲,而用之或不盈。渊兮,似万物之宗”。第十一章:“三十辐共一毂,当其无,有车之用。埴埴以为器,当其无,有器之用。凿户牖以为室,当其无,有室之用。故有之以为利,无之以为用。”第二十八章:“朴散则为器。”第五十一章:“道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。”认为自然之“道”是第一性,自然之“道”的分散溥布则产生有形之器。《易传》亦承接《老子》对此命题的理论,作进一步的阐发。《系辞上传》:“见乃谓之象,形乃谓之器,制而用之谓之法,利用出入,民咸用之谓之神”,“备物致用,立功成器,以为天下利,莫大乎圣人”,“是故形而上者谓之道,形而下者谓之器。裁之谓之变,推而行之谓之道,举而错之天下之民谓之事业。是故夫象,圣人有的见天下之賾,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象”。卦象皆为自然天道的体现,《系辞下传》更进一步地阐发了“道”生“器”的关系;“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。作细绳而为网罟,以佃以渔,盖取诸《离》。包牺氏没,神农氏作,斫木为耜,揉木为耒,耒耨之利,以教天下,盖取诸《益》。日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所,盖取诸《噬嗑》。



……黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》《坤》。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，盖取诸《随》。重门击柝，以待暴客，盖取诸《豫》。断木为杵，掘地为臼，杵臼之利，万民以济，盖取诸《小过》。弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸《睽》。上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上棟下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不卦不树，丧期无数。后世圣人易之以棺槨，盖取诸《大过》。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。”总之，见不到的抽象的“道”，经筮著显示出卦象，天道垂象，圣人则之，天地变化，圣人效之，制作有形之器物，以为天下所利用。这与《老子》“朴散则为器”在道理上是一致的。故而在“道器论”方面，《系辞传》乃继《老子》而阐发。

儒家与道家在学术理论主旨上本不相同，儒家重封建伦理道德，道家则重以自然主义天道观为中心的哲学理论。儒家不探究宇宙本原，专注于卦建政治与人伦关系；道家超脱政治，主张见素抱朴。但儒家《易传》的价值取向则明显有所转变，将伦理道德与自然天道结合，致力于哲理化，认为伦理道德也是自然天道所派生的维系宇宙的纲纪。如《系辞上传》：“子曰：‘《易》，其至矣！夫《易》，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位，而《易》行乎其中矣。成性存存，道义之门。’”《系辞下传》：“……《履》，德之基也。《谦》，德之柄也。《复》，德之本也。《恒》，德之固也。《损》，德之修也。《益》，德之裕也。《固》，德之辨也。《井》，德之地也。《巽》，德之制也。《履》，和而至。《谦》，尊而光。《复》，小而辨于物。《恒》，杂而不厌。《损》，先难而后易。《益》，长裕而不设。《困》，穷而通。《井》，居其所而迁。《巽》，称而隐。《履》以和行。《谦》以制礼，《复》以自知，《恒》以一德，《损》以远害，《益》以兴利，《困》以寡怨，《井》以辨义，《巽》以行权。”此处三陈九卦，以明处忧患之道，借卦象以阐发儒家的修德义旨。《说卦》：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，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”。属于人道的仁义道德，乃是圣人顺应天地万物的原理和本性而制定的。

又如《老子》第五章说：“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中。”意在告诫人们应慎言行，议论太多，会因有所失而陷于窘迫的。《系辞上传》中也有这样的告诫，说：“言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎！”两者的思想是一致的，《老子》语之于前，《易传》语之于后，后者据前者而继言之，十分明显。这类命题、立意、遣词之相近似尚多，这里不作赘述。

## 五、《老子》、《周易》同为道教义理之渊源

经西周初叶卜史整理的占筮纪录——《易》古经文，是我国最古老的纪实性宗教

文化典籍。传世于春秋时代的我国最早的哲学典籍《老子》，是道教所尊奉的圣典。成书于战国时代中晚期的《易传》，虽说是出于儒学中人的手笔，但它是在《老子》概括性哲理化《易》古经素材的启迪和引导下，多所摄融《老子》哲学思想的哲学作品。在哲学方面，它摄取了道家的自然主义天道观，并且有所深化和发展，是儒家援道入儒的突出体现；即使在伦理学方面，它也致力于与道家的天道观相结合。虽然在对待封建伦理道德的态度上儒、道有明显分歧，《易传》作者们依然本儒家崇尚“仁义”的宗旨，不顾《老子》所持“绝仁弃义”的说法，但《易传》正是以崇尚仁义之言，填补了《老子》“绝仁弃义”不适应社会需求的缺陷。正是因为自然天道观与伦理道德相结合，形成了能为社会广大群众所接受，又能与封建社会相协调的新的思潮。道教义理之学便正是在这种思想哺育下萌芽的。对于在东汉晚期才兴起的道教来说，《易》古经、《老子》、《易传》都是它建构其义理体系所要仰赖的思想资源。由于这三者的内在哲理联系，有“易”学、“阴阳说”、“天道观”为之架设儒道交通的桥梁，儒道互融互补已成为共同发展的趋向，不同学派的隔膜，也阻止不了社会学术思想的交流与融通。到东汉时期，尽管班固《汉书·艺文志》已将《易经》（《周易》）归为儒家经典，但这并未妨碍兴起的以道家、神仙家思想为主干的道教授引《周易》进入其义理范畴。这不是强扭的凑合，而是自然形成的融合。终于在道教义理学体系中出现了“道教易学”，其辐射面广及道教哲学、内外丹道、占卜、醮仪、养生学、符号学等多方面，是道教义理学的重要部分，也是我国传统古典“易学”的重要部分。

早在汉代，文化思想领域探究《周易》之学的风气高涨，其影响扩散甚广，而这也正是道教从酝酿到创立时期，从它起步架构其义理体系之时起，汉代的孟京易学便深深地影响着它的成长。可以说，援《易》入道，从道教兴起之日起便已开始。

汉代是一个独尊儒术，弘光经学的时代，特别是尊重《周易》以为儒家六经之首，因而儒家学者演绎阐发《周易》之风趋于兴盛。在西汉，最突出的当数孟喜、京房的所谓象数易学。孟喜（汉宣帝时人。其解易著作失传，其有关言论史料，部分保于唐僧一行《卦议》中）首倡“卦气说”，以卦象解说一年气候季节的变化。以坎（☵）、震（☳）、离（☲）、兑（☱）为正四卦，主管春、夏、秋、冬。以十二辟卦代表一年十二个月，即：复卦（䷗）代表十一月中，冬；临卦（䷒）代表十二月中，冬；泰卦（䷊）代表正月中，春；大壮卦（䷡）代表二月中，春；夬卦（䷪）代表三月中，春；乾卦（䷀）代表四月中，夏；垢卦（䷬）代表五月中，夏；遁卦（䷠）代表六月中，夏；否卦（䷋）代表七月中，秋；观卦（䷓）代表八月中，秋；剥卦（䷖）代表九月中，秋；坤卦（䷁）代表十月中，冬。以六十四卦配四季、廿四节气、七十二候。继孟喜之后，有京君明（即京房）作《京氏易传》三卷，将《周易》视为占验吉凶的典籍，讲究占候之术。他发展了孟喜的卦气说，与当时的历法和天文学以及阴阳五行说相结合，并依据《系辞》卦爻象词同天地万物一致的理论，建立起汉易中的京房易学，立“八宫

卦说”、“纳甲说”、“纳支说”、“五星配卦说”、“五行爻位说”、“五行生克说”、“阴阳二气说”。以卦爻象的变化推断气候变化、灾异和人事吉凶。《汉书·京房传》说：“房治《易》，事梁人焦延寿。延寿字贛，其说长于灾变。分六十四卦，更值用事，以风雨寒温为候，各有占验，房用之尤精。”西汉末，谶纬之说流行，以颇具神秘主义的天人感应说附会儒家六经，假托六经纬书皆孔圣所作，其中《易纬》即对《易》经文的阐释。实际上《易纬》乃是孟京易说的发展。其内容包括有《乾凿度》、《稽览图》、《通卦验》、《是类谋》、《坤灵图》、《河图纬》等。其中《乾凿度》有代表性，主导思想仍为“卦气说”，不过更作了进一步的神秘化与理论化。东汉荀爽、虞翻易学，兴起卦变说、五行说、乾升坤降说等。丰湛的汉易内容，都是新兴宗教——道教在形成过程中重要的思想组合因素。在早期道教的重要经典《太平经》、《周易参同契》、《老子想尔注》、《北斗本命延生经》中皆已经有所体现，开后世援易入道的先河。

西汉成帝时(公元前32年至前7年)齐人甘忠可造《天官历》、《包元太平经》，开创“太平道”。东汉汉顺帝时(公元126-144年)于吉扩充《包元太平经》成为《太平清领书》170卷，继倡“太平道”。与之同时兴起于巴蜀的“天师道”(亦称五斗米道)，亦奉行《太平经》(称《太平洞极经》144卷)。太平道、天师道皆相信天人感应说，认为天将赐福或降灾，必以天文、地理、祥瑞、灾异的征兆，给世人以预示和警告，倡导世人应“奉天地，顺五行”，以求免灾祸而得太平。《太平经》的义理，可以说基本上是阐发《易》、《老》和《谶纬》之学，其中援《易》入道(特别是融摄《系辞传》和《易纬·乾凿度》)，是十分明显的。如：

阳九百六，六九乃周。周则大坏。天地混齏，人物糜溃。

阳九一周，阴孤盛则水溢。百六一币，阳偏兴则火起。<sup>①</sup>

顺天地者，其治长久。顺四时者，其王日兴。道无奇辞，一阴一阳，为其用也。得其治者昌，失其治者乱；得其治者神且明，失其治者道不可行。详思此意，与道合同，录身正神。<sup>②</sup>

阳变于阴，阴变于阳，阴阳相得，道乃可行。天须地乃有所生，地须天乃有所成。春夏须秋冬，昼须夜，君须臣，乃能成治。臣须君，乃能行其事。故甲须乙，子须丑，皆相成。作道治正当如天行，不与人相应，皆为逆天道。<sup>③</sup>

夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，元道不能变化。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。自然者，乃万物之自然也。……王者百官万物相应，众生同居，五

① 《太平经合校》卷1至17。

② 《太平经合校》卷18至34。

③ 同上。

星察其过失。王者复德，德星往守之。行武，武星往守之。行柔，柔星往守之。行强，强星往守之。行信，信星往守之。相去远，应之近。天人一体，可不慎哉？<sup>①</sup>

睹天微意，然《易》者，乃本天地阴阳微气，以元气为初。故南方极阳为阴，故记其阴；北方极阴生阳，故记其阳；微气者，未能王持事也。故《易》初九子，为潜龙勿用，未可以王持事也，故勿用也。此者，但以元气之端首耳。<sup>②</sup>

“……天师为愚生说天之十干，皆有配合，地道十二支，同有阴阳奇偶，何故独得天配合乎？”“善哉！子之难也，可谓得道要乎！然地者，但比于天，为纯阴独居，同自有阴阳耳。天与地法，上下相应：天有子，地亦有子；天有午，地亦有午；天有坎，地亦有坎；天有离，地亦有离，其相应若此矣”。<sup>③</sup>

八卦乾坤，天地之体也。尚有休囚废绝少气之时，何况人乎？<sup>④</sup>

天地不乐，阴阳分争，不能合气四时五行，调风雨，而盛生万二千物。万二千物不乐分争，多伤死，其岁大凶。凡事不乐争分，三光为之失明，帝王愁苦，万民流亡也。<sup>⑤</sup>

天者名生称父，地者名养称母，因六甲十二子八卦之气以为纪，更相生转相使，故天道常在不毁败，是常行施化之功也。<sup>⑥</sup>

乐为天经，太阳之经。孝为地之经，太阴之精。……乐合乃能相生，当有上下。故乐为天为上，孝为下象地。地者下，承顺其上，阴事其阳，子事其父，臣事其君。君上事天，地亦事天，天事其上，故与地同气，故乐与孝最顺天地也。《易》者理阴阳气，八风为节，与六甲同位，阴阳同体，与天地连身，故为神道也。<sup>⑦</sup>

一阴一阳，上下无穷，傍行无竟。大道以是为性，天法以是为常，皆以一阴阳为喉衿，今此乃太灵自然之术也。无极之政，周而反始，无有穷已也。<sup>⑧</sup>

今天乃贵重传相生，故四时受天道教，传相生成，无有穷已也，以兴长凡物类。故天者名生称父，地者名养称母。因六甲十二子八卦之气以为纪，更相生转相使，故天道得常在不毁败，是常行施化之功也。<sup>⑨</sup>

初生属阳，阳者本天地人元气。故乾坎艮震，在东北之面。其中和在坎艮之

① 《太平经合校》卷18至34。

② 《太平经合校》卷69。

③ 同上。

④ 《太平经》卷七十二《斋戒思想救死诀》。

⑤ 《太平经合校》卷115-116。

⑥ 《太平经》卷一百一十七《天咎四人辱道诫》。

⑦ 同上。

⑧ 《太平经合校》卷117。

⑨ 同上。

间，阴阳合生于中央。<sup>①</sup>

自天有地，自日有月，自阴有阳，自春有秋，自夏有冬，自昼有夜，自左有右，自表有里，自白有黑，自明有冥，自刚有柔，自男有女，自前有后，自上有下，自君有臣，自甲有乙，自子有丑，自五有六，自木有草，自牝有牡，自雄有雌，自山有阜。此道之根柄也。阴阳之枢机，神灵之至意也。<sup>②</sup>

《太平经》虽说摄融了《周易》与“汉易”的基本义理，但是，以神仙信仰为核心，以《老》学为义理主干的太平道，对《易传》等儒家易学的蕴旨，也并不是原样照搬，而是在承袭的基础上，有所改变。如：摄融《系辞》的“三才”思想（“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”）与“生生之谓易”的思想，却概括、提升而为“三统共生”（天地人，阴阳中和，道德仁）之说；对《系辞》所界定“一阴一阳之谓道”，则改变为“阴阳”只是道之“用”和道之“性”，并不将“道”与“阴阳”打等号，而是“体”与“用”的关系；对《系辞》所界定“阴阳不测之谓神”，则改变为能“与道合同”，才能“录身正神”，“神”的含意不只是微妙莫测，而是要“与道合同”才是真正的“神”。这体现太平道乃是以神仙信仰的核心，以《老》学为主干，而辅以《易》学建构其义理体系的。当时，《太平经》尚未援引《周易》作为神仙炼养术的依据性理论。将汉代孟喜、京房易学引入道教，与神仙家金丹道相结合，创建丹道理论的，乃是汉桓帝时金丹道炼养家魏伯阳。道教号称“万古丹经之王”的《周易参同契》，便是他的代表作。

出现于汉桓帝时的《周易参同契》，可说是道教练养家援易入道的一朵奇葩，也是道教义理体系中的一朵奇葩。据五代彭晓《周易参同契分章通真义·序》谓：

魏伯阳，会稽上虞人。修真潜默，养志虚无，博瞻文词，通诸纬候，得古人《龙虎经》，尽获妙旨，乃约《周易》撰《参同契》三篇，复作补塞遗脱一篇。所述多以寓言借事，隐显异文。密示青州徐从事，徐乃隐名而注之。桓帝时，公复传授与同郡淳于叔通，遂行于世。参、杂也，同、通也，契、合也，谓与《周易》理通而又合也。其书假借君臣，以彰内外，叙其离坎，直指铅汞，列以乾坤，莫量鼎器，明之父母，保以始终，合以夫妻，拘其交媾，譬诸男女，显以滋生，析以阴阳，导之反覆，示以晦朔，通以降腾，配以卦爻，形于变化，随之斗柄，取以周星，分以晨昏，昭诸刻漏，莫不托《易》象而论之，故名《周易参同契》云。

朱熹《周易参同契考异》“附言”谓：

《参同契》文章极好，盖后汉之能文者为之。其用字皆根据古书，非今人所

① 《太平经》卷一百十九《三者为一家阳火数五诀》。

② 《太平经合校》卷154至170。

能解，以故皆为人妄解。世间本子极多。其中有云“千周灿彬兮，万遍将可睹，神明或告人兮，魂灵忽自悟”，言诵之久则文义要诀自见。”“须溪刘氏曰：‘古书惟《参同契》似先秦文。’”<sup>①</sup>

关于《周易参同契》的成书年代、思想渊源以及后传《周易参同契》之真伪，历来学术界争议颇多，见仁见智，众说纷纭；但道教界则一直认定《周易参同契》为东汉魏伯阳撰，首开摄《易》入道之先河，为后世“道教易学”的奠基者，并尊魏氏为“真人”，对教外之议说则一般不作考究。

按，汉代兴起的方仙家金丹烧炼术，源自我国战国时代自然科学的原始冶炼术。方仙士烧炼金石药物以充作“益寿长生”之药，原本只是靠实验经验操作，没有指导性理论与法则规程。在汉代孟喜、京房易学热衷阐发天人一体、天人相感和顺应自然、效法自然的思想影响下，炼士们摄取了将《周易》卦象与自然气候变易融为一体的“卦气说”与“月体纳甲说”等理论，为建构丹道与天地造化同途的道教丹道义理体系奠定了基础。从以“《易》为天地准”（《系辞》），走向法天象地，以《易》为丹道“准”的道路。这样，也便较《太平经》仅是一般性概略援引《周易》原理，深入了一大步，可以说是与汉易学的原理、法则、变易程序、言辞、符号紧密地贴切成“理通义合”。这也就显现易学园地结蕾、开放了一株道教易学的奇葩。

《周易参同契》三卷，处处皆托《易》象以论炉火，特别是援引“卦气”、“纳甲”之说以论鼎器炉火降腾变化之运作：

（一）乾坤位乎上下，坎离升降其间；乾坤为鼎器，坎离为药物；牝牡配四卦，震、兑、巽、艮。

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，执銜辔，准绳墨，随轨辙，处中以制外，数在律历纪。<sup>②</sup>

（二）以六十卦配昼夜六十火候

月节有五六，经纬奉日使，兼并为六十，刚柔有表里。朔旦屯直事，至暮蒙当受，昼夜各一卦，用之如次序。既未至晦爽，终则复更始，日辰为度，动静有早晚。

（三）明日月之易，详一月火候，动循卦节，静因象辞

易者象也，悬象著明，莫大乎日月，穷神以知化，阳往则阴来，辐辏而轮转，出

① 《守册阁丛书》收载四库全书原本宋朱熹《周易参同契考异》。

② 《周易参同契》上篇。

入更卷舒。故易统天心，复卦建始萌，长子继父体，因母立兆基，消息应钟律，升降据斗枢。三日出为爽，震受庚西方，八日兑受丁，上弦平如绳，十五乾体就，盛满甲东方。七八道已訖，屈折低下降，十六转受统，巽辛见平明，艮直于丙南，下弦二十三，坤乙三十日，东北丧其明，节尽相禅与，继体复生龙，壬癸配甲乙，乾坤括始终。七八数十五，九六亦相应，四者合三十，阳气索灭藏。八卦列布曜，运移不失中，玄精眇难覩，推度效符证。居则观其象，准拟其形容，立表以为范，占候定吉凶；发号顺时令，勿失爻动时。上察河图文，下序地形流，中稽于人情，参同考三才，动则循卦节，静则因象辞，乾坤用施行，天下然后治。<sup>①</sup>

#### (四) 以纳甲言一月火候

晦朔之间，合符行中，浑沌鸿蒙，牝牡相从，滋液润泽，施化流通，天地神灵，不可度量，隐形而藏；始乎东北，箕斗之乡，旋而右转，枢轮吐萌，潜潭见象，发散精光，毕昴之上，䷲震出为微，阳炁造端，初九潜龙；阳以三立，阴以八通，故三日䷲震动，八日䷹兑行，九二见龙，和平有明；三五德就，䷀乾体乃成；九三夕惕，亏折神符，盛衰渐革，终还其初；䷵巽继其统，固际操持；九四或跃，进退道危，䷲艮主进止，不得逾时，二十三日，典守弦期；九五飞龙，天位加喜，六五䷁坤承，结括终始，蕴养众子，世为类母。阳数已訖，訖则复起，推情合性，转而相与。上九亢龙，战德于野，用九翩翩，为道规矩，循据璇玑，升降上下，周流六爻，难得察睹，故无常位，为易宗祖。

#### (五) 以十二卦分一月火候，亦通一岁火候

朔旦为䷗复，阳气始通，出入无疾，立表微刚，黄钟建子，兆乃滋彰，播施柔暖，黎丞得常，䷒临施条，开路正光，光耀寝进，日以益长，丑之大吕，结正低昂；仰以成䷊泰，刚柔并隆，阴阳交接，小往大来，辐辏于寅，运而趋时；渐历䷗大壮，侠列卯门，榆荚堕落，还归本根，形德相负，昼夜始分；䷌夬阴以退，阳升而前，洗濯羽翮，振索宿尘；䷀乾健盛阴，广被四邻，阳终于巳，中而相干；䷋姤始纪绪，履霜最先，井底寒泉，午为蕤宾，宾服于阴，阴为主人；䷋遁去世位，收敛其精，怀备俟时，栖迟昧冥；䷋否闭不通，萌者不生，阴伸阳讫，没阳姓名；䷓观其权量，察仲秋情，任蓄微稚，老枯复荣，茅麦牙蘖，因冒以生；䷖剥烂支体，消灭其形，化远既竭，亡失至神；道穷则反，归乎䷁坤元，恒顺化理，承天布宣，元远幽眇，隔阂相连，应度育种，阴阳之原，寥廓恍惚，莫知其端，先迷失轨，后为主君。无平不陂，道之自然，变易更盛，消息相因，终坤始复，如循连环，帝王承御，千秋常存。<sup>②</sup>

① 《周易参同契》上篇。

② 《周易参同契》中篇。

## (六) 三圣迭兴, 因师悟理

世间多学士, 高妙负良才, 邂逅不遭值, 耗火亡货财。……持治羗石胆, 云母及矾磁, 硫黄烧豫章, 泥汞相炼治, 鼓下五石铜, 以之为辅枢, 杂性不同种, 安肯合体居。千举必万败, 欲黠反成痴, ……若夫至圣, 不过伏羲, 画八卦, 效天图; 文王帝之宗, 结体演爻辞; 夫子庶圣雄, 《十翼》以辅之。三君天所挺, 迭兴更御时, 优劣有步骤, 功德不相殊。制作有所踵, 推度审分铢, 有形易忖量, 无兆难虑谋, 作事令可法, 为世定诗书。素无前识资, 因师觉悟之, 皓若褰帷帐, 瞋目登高台。<sup>①</sup>

为从事丹道(外丹、内丹)者尊奉为“万古丹经王”的《周易参同契》, 三篇六千余言, 借纳甲之法以寓其行持进退之候, 托《周易》以描述炼养术的程序, 虽成书于东汉, 是此前丹道炼养术的总结, 而它广行于世则在五代彭晓对其作分章注解之后。五代以来, 好事丹道的炼养者, 状其难写之象, 表其难达之情, 以比喻之语, 遣古奥之词, 对它作了很多注疏。收载于明《道藏》太玄部的有: 《周易参同契》三卷, 托名阴长生注; 《周易参同契注》三卷, 无名氏注; 《周易参同契注》上中下共三卷, 宋朱熹注; 《周易参同契分章通真义》三卷, 五代后蜀彭晓解; 《周易参同契鼎歌明镜图》一卷, 后蜀彭晓; 《参同契注》二卷, 无名氏注; 《周易参同契发挥》九卷, 元林屋山人全阳子俞琰述; 《周易参同契释疑》一卷, 元俞琰作; 《周易参同契解》三卷, 抱一子陈显微解; 《周易参同契注》三卷, 宋储华谷注。收载于清《道藏辑要》的有: 《周易参同契分章注》三卷, 元陈致虚注; 《周易参同契阐幽》, 清朱元育作。其它单刻本及收载于各种丛书的注疏之作, 尚有明陆西星《周易参同契测疏》、《周易参同契口义》, 明蒋一彭《古文参同契集解》, 明王文禄《周易参同契疏略》, 明张文龙解、朱长春笺《周易参同契解笺》, 清刘一明《参同契经文直指》和《直指笺注》, 清陶素耜《周易参同契脉望》, 清李光地《周易参同契注》, 清袁仁林《古文周易参同契注》, 清董德宁《周易参同契正义》, 清汪绂《读参同契》, 清纪大奎《周易参同契集韵》, 等等。足见其影响之深远与魅力之强烈。相互炒作、烘托、繁为推演, 愈演则愈为深邃隐秘。以致后来人之欲探其“奥妙”者, 不识《周易》原理与卦爻象辞之说则无法窥测丹道的所谓“夺取阴阳造化机”<sup>②</sup>了。

东汉顺帝时(公元126-144年), 张道陵创立天师道(亦称五斗米道、正一道), 播道西蜀, 造构《老子想尔注》以为道籍。此书《隋书·经籍志》及新旧《唐书》均未首录。赖敦煌石窟, 得复显于世, 然仅仅存《老子道经上》, 残卷起“则民不争”, 迄卷终, 凡580行。此注本虽旨在彰明《老子》, 但其中辄有与《老子》本文意旨不二者; 考其因由, 我以为可能因异解较多, 而且其中颇有受儒家《易传》思想影响而滋生新

① 《周易参同契》上篇。

② 俞琰《周易参同契发挥》。



解所致。读《想尔》残卷,觉得天师道援引易理入道,并不在引述卦象与爻辞,而重在某些理念的更新与转换。如:

(一)《想尔注》对“道”或“一”的阐释:《想尔注》在注解“载营抱一能无离”条中说:

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。

以道气聚散而生变易的理念来神化“老子”,在道籍中这是首次。我以为,这是《老子》“朴散为器”的道器论与《系辞上》“见乃谓之象,形乃谓之器”“形而上者谓之道,形而下者谓之器,化而裁之谓之变,推而行之谓之通”的思想相融合的神学观念。“一”聚成形,为“太上老君”;形散则为无所不在之“气”。“太上老君”可以是形而上的“道”,可以是有形之神,也可以是散形化气,无所不在。这种“道”与“形”“气”的可变化性,《想尔注》当是受《易传》的思想影响。

(二)《想尔注》改《老子》“人大”为“生大”:

《老子》原文为“道大,天大,地大,人变大。域中有四大,而生处一。”而《想尔注》则改为:“道大,天大,地大,生大。域中有四大,而生处一。”并注解说:

四大之中,何者最大乎?道最大也。四大之中,所以令生处一者,生,道之别体(体)也。

道家贵生,神仙家更追求长生,《易传·系辞》亦强调“生生之谓易”,“天地之大德曰生”。《想尔注》改“人大”为“生大”,因然主要是据《老子》“道生之,德蓄之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德”句,以“生”为“道之别体”,但《易·系辞》以“生”为“天地之大德”的理念,对注者是有一定思想影响的。

(三)《想尔注》采用京房《易传》“八卦休王”说注解《老子》“挫其锐,解其忿”名:

锐者,心方欲图恶;忿者,怒也,皆非道所喜。心欲为恶,挫还之;怒欲发,宽解之,勿使五藏忿怒也。……五藏所以伤者,皆金木水火土气不和也。和则相生,战则相克,随怒事情,辄有所发。道一藏则故克,所胜成病煞人。道遇阳者,发囚克王,怒而无伤;虽尔,去死如发耳。如人衰者,发王克囚,祸成矣。

关于京房“八卦休王说”,朱伯崑《易学哲学史》上册《京房〈易传〉》中解释甚为清楚,他说:“……京房于《易传》中说:‘于六十四卦,遇王则吉,废则凶,冲则破,刑则败,死则危,生则荣。其解兑卦说:‘吉凶则随爻算,岁月运气逐休王。’此种说法,被称为八卦休王说。认为八卦同五行一样,轮流居统治地位。‘王’指当政为王,‘休’

指引退。《太平御览》引《京房占易》说：‘夏至离王，景风用事，人君当爵有德，卦有功’（卷三十二），又说：‘立秋坤王，至凉风用事’（卷二十五）。此是模仿《月令》，以八卦分别主管四时节气，即乾主立冬，坤主立秋，震主春分，巽主立夏，坎主冬至，离主夏至，艮主立春，兑主秋分。按五行说，每一卦为王，其它卦则有生死废休。此说本于五行休王说。’……关于五行休王，《淮南子·地形训》说：‘木胜土，土胜水，水胜火，火胜金，金胜木。’又说：‘木壮，水老，火生，金囚，土死。火壮，木老，土生，水囚，金死。土壮，火老，金生，木囚，水死。金壮，土老，水生，木囚，水死。金壮，土老，水生，火囚，木死。水壮，金老，木生，土囚，火死。’壮，指当令。火生，指木生火。土死，指木胜土。金囚，指金不能克木。水老，指水丧失养木的作用。京房本此，提出八卦休王说。”又，饶宗颐《老子想尔注校证》中《笺证·发王克囚》说：“……所谓王、相、囚、死、胎、没、休、废，乃卦之八气（见《唐六典》），所谓‘八卦休王也’（详《五行大义》二）。《太平经》谓‘王、相、休、囚、废’则‘五行休王说’，《御览》二十五引有《五行休王论》。尚有‘干支休王说’，又或以五色合四时以判王相囚死，用以论相（见《长短经察相篇注》引《相经》，并五行家言，要不离生克之理。《想尔注》“发囚刻（克）王”、“发王克囚”，即指从类也。”

《想尔注》援用京房易学“八卦休王”说作注解，乃是以生克之理，以明情感与五脏的关系：和则相生，战则相克。当和五行，各安其位。

（四）《想尔注》对《老子》主张“绝圣弃知”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”思想的改易：

《老子》原文：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。绝圣弃知，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三言为文未足，故令有所属，见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧。”这本是《老子》针对时弊的激愤之言，认为天下大乱之源，就在于社会统治者倡导的虚伪的仁义、巧饰的圣智、伪诈与货利。要使天下得到治理，人民无忧，就应抛弃这三事，回归到“自然无为”的大道，少私寡欲，见素抱朴，绝弃“圣智”、“仁义”、“礼法”、“货利”等人为了的学问与智慧。

在思想史上，素与道家异调者，最显著的是儒家，崇拜圣贤，倡导仁义，热衷巧智。儒者所作的《易传》，亦持儒家传统论调，更是假借《易经》卦象之说以宣扬之。《说卦》云：“昔者圣人之作《易》之，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔刚，立人之道曰仁与义。”《系辞下》：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰财，理财正辞，禁民为非曰义。”《系辞下》：“子曰：‘小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。小惩而大诫，此小人之福也。’”《系辞下》还说：“《易》之兴也，其中古乎？作《易》者，其有忧患乎？是故《履》，德之基也；《谦》，德之柄也；《复》，德之本也；《恒》，德之固也；《损》，德之修也；《益》，德之裕也；《困》，德之辨也；《井》，德之地也；《巽》，德之制也。《履》，和而至；《谦》，尊而光；《复》，小而辨

于物;《恒》,杂而不厌;《损》,先难而后易;《益》,长裕而不设;《困》,穷而通;《井》,居其所而迁;《巽》,称而隐。《履》以和行,《谦》以制礼,《复》以自知;《恒》以一德,《损》以远害,《益》以兴利,《困》以寡怨,《井》以辨义,《巽》以行权。”将德行与卦象相联系,转化自然天道的表象,假天道以明人事,借明忧患之道,以《履》、《谦》、《复》、《恒》、《损》、《益》、《困》、《井》、《巽》九卦卦义为德行之根基与准则,引导人们明白忧患的事故,善于体会运用卦象之义而树立人道。天师道张氏祖孙(张道陵、张鲁)在适应社会实际精神需要与《易传》强大的思想影响,对《老子》中的“绝圣弃知”、“绝仁弃义”、“绝功弃利”之言论,作了更新易辙的释解:

《想尔注》在“绝圣弃知,民利百倍”条下,提出不信“诈圣”,“涤除邪文”,主张“绝诈圣邪知,不绝真圣道知”。亦即不笼统的“绝圣弃知”。

《想尔注》“绝仁弃义,民复孝慈”条下,提出“治国法道,听任天下仁义之人”,倡导至诚的仁义。不主张“强赏”所谓“仁义”者。“所以者,尊大其化,广开道心,人为仁义,自当至诚,天自赏之,不至诚者,天自罚之;天察必审于人,皆知尊道畏天,仁义便至诚矣。”

《想尔注》“绝学无忧。唯之与何,相去几何?”条下注曰:“……绝邪学,独守道,道必与之;邪道与邪学甚远,道生邪死,死属地,生属天,故极远。”意即:真道之学与邪文之学,区别很远,主张独守真道而绝邪学。亦即不笼统绝学,而是择善而学。

总的来说,《想尔注》虽主张绝弃诈圣、邪文与虚伪的仁义,但却尊崇正道真圣,赞同善道之知,倡导至诚之仁义。

道教在初创阶段便已摄融《周易》的思想内容进入其义理之学,引用卦爻象数之变易以为丹道原理与烧炼过程中的状态特征性(冶炼反应)符号,将自然主义天道观与道教的炼养方术结合在一起,建构起丹道法天象地,与“天地造化同途”的论说,这既开道教引“易”入道的先河,也为尔后发展完成的“道教易学”作了奠基。

早在公元十三世纪的宋元之际,著名的道教易学家李道纯大师,在所撰《道德会元·序》中便说:“窃谓伏羲画易,剖露先天;老子著书,全彰道德,此二者其诸经之祖乎?今之学者,未造其理何哉?盖由不得其传耳!”他已经提出了《易》、《老》为道教诸经之“祖”的看法。历史事实证明,他是有先见之明的。

故而,我们应当尊重古今学者的卓见、尊重历史事实,肯定《周易》是道教义理学摄融的重要源泉之一。

## 第二部分 魏晋及尔后道教易学的发展

### 一、魏晋道教易学的扩展

在道教思想史上,每有因社会《周易》学学风的变易,在一定程度和一定范围内影响道教义理之学的发展。汉以后,由于《周易》学风不断有所拓新,道教局部义理亦如影随形,在其思想影响下产生新的旨趣。因此,这种思想观念的转移,具有时代性、阶段性与历史的连续性,其实这正是道教易学发展的轨迹。

(一)自东汉迄于东晋,道教摄融易学,主要体现在烧炼金丹、黄白方面,后人一般称之为外丹冶炼学理论(其中亦涉及宇宙本原说)。在此阶段,道教范畴内著名的炼丹士群体有三:一为天师道张道陵及其弟子王长、赵升;二为金丹道魏伯阳及其弟子徐从事、淳于叔通;三为江南茅山道左元放、葛玄、郑隐、葛洪。东汉道教开始援汉易入道,《太平经》、《周易参同契》、《老子想尔注》为道教易学莫立了基石。魏晋时期以王弼为代表的玄学派易学飘起(王弼著有《周易注》及《周易略例》)。旨在忘象求意、得意忘象的玄学派易学“义理派”,取代汉易以卦气说为主体的孟、京易学“象数派”,成为当时被社会所热衷的易学。不讲互体、卦气、卦变、纳甲,排斥汉易孟、京象数一学,转向以老庄玄学观点“自然无为”解易。这给当时的易学之风以深刻影响。王弼《周易略例》中说:“……是故触类可为其象,含义可为其征。义苟在健,何必马乎?类苟在顺,何必牛乎?爻苟在顺,何必坤乃为牛?义苟应键,何必乾乃为马?而或者定马为乾,案文贵卦,有马无乾,则伪说滋漫,难可纪矣。互体不足,遂及卦变,变又不足,推致五行,一失其原,巧愈弥甚。纵复或值,而义无所取。盖存象忘意之由也。忘象以求其意,义斯见矣”。唐孔颖达、明黄宗羲对王弼玄学派易学皆有所评论:

唯魏世王辅嗣之注,独冠古今。所以江左诸儒,并传其学。河北学者罕能及之。<sup>①</sup>

有魏王辅嗣出而治易,得意忘象,得象忘言,日时岁月,五气相推,悉皆接落,多所不关,庶几潦水尽寒潭清矣。顾论者谓其以老庄解易,试读其注,简当而无

<sup>①</sup> 孔颖达《周易正义序》。

浮义，何曾笼络玄旨。故能远历于唐，发为正义，其廓清之功，不可泯也。<sup>①</sup>

正是在魏晋玄学派易学显扬的时代学风影响下，东晋神仙学家、炼丹家葛洪摒弃了以汉易象数、卦气说为原理的魏伯阳《周易参同契》<sup>②</sup>，建构了不讲卦气、卦变、纳甲的新的神仙金丹道理论。

葛洪曾在所著《抱朴子内篇·释滞》中，道出他对《易》的看法，说：

九圣共成《易经》，足以弥纶阴阳，不可复加也。今问善《易》者，周天之度数，四海之广狭，宇宙之相去，凡为几里？上何所极，下何所据，及其转动，谁所推引？日月迟疾，九道所乘。昏明修短，七星迭正。五纬盈缩，冠珥薄蚀。四七凌犯，慧孛所出。气矢之异，景老之祥。辰极不动，镇星独东。羲和外景而热，望舒内鉴而寒。天汉仰见为润下之性，涛潮往来有大小之变。五音六属，占喜怒之情。云动气起，含吉凶之候。橈、枪、尤、矢，旬始降绎。四镇五残，天狗归邪。或以示成，或以正败。明《易》之生，不能论此也。

认为《易》即使能表达明白自然天象的产生与变易，但也未能论说仙道可求之事，“天地至大，举目所见，犹不能了，况于玄之又玄，妙者极妙者乎？”在他的心目中，传统的《周易》同样如《五千文》“皆泛论较略……，暗诵此经，而不得要道，直为徒劳耳。”否定了《周易》对仙道金丹的直接指导价值。葛洪适应社会学风潮流，高唱“玄”为宇宙本原，“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”“故玄之所在，其乐不穷，玄之所去，器弊神逝”<sup>③</sup>。葛洪不拘囿于汉易卦气说，但是他在实际上却采取了玄学派易学的“唯变所适”的新说。王弼《周易略例·明卦适变通爻》中说：

夫卦者时也，爻者适时之变也。夫时有泰否，故用有行藏；卦有大小，故辞有险易。一时之制，可反而用也；一时之吉，可反而凶也。故卦以反对，而爻亦皆变。是故用无常道，事无轨度，动静屈伸，唯变所适。故名其卦，则吉凶从其类；存其时，则动静应其用。寻名以观其吉凶，举时以观其动静，则一体之变，由斯见矣。

葛洪以金丹、金液、黄白、仙药炼制者的务实态度，在他所著《抱朴子·内篇》的《金丹》、《仙药》、《黄白》等篇里，具体地列述了炼丹制药所用的矿、植物品类原料数十种，如：铜青、丹砂、水银、雄黄、礬石、戎盐、牡蛎、赤石脂、滑石、胡粉、赤盐、曾青、磁石、雌黄、石硫黄、黄铜、珊瑚、云母、铅丹、丹阳铜、淳古酒、冰石、金化石、明珠、太乙禹余粮、石桂、石英、石脑、石粉、松柏脂、茯苓等等；他还详细地记述了炼制金丹、仙药、

① 黄宗羲《象数论序》。

② 葛洪《抱朴子内篇·遐览》中称为《魏伯阳内经》。

③ 《抱朴子内篇·畅玄》。

黄白等的配料品类与数量、炼制方法以及炼制过程中的物态变化(化学反应);任其自然物性,九转九变,观察适时以应变。撇开其神仙家信仰,仅就道教“炼丹术”一事来说,葛洪用务实的态度进行不懈的实验与积累经验,使炼丹术明朗化,可操作性强,摆脱了已往充满神秘、隐晦难解的迷障,向科学实验贴近了一步,从而使道教练丹士所掌握的原始冶炼术从理论到方法进入了一个新的阶段。

(二)从南北朝迄于唐代,易学文化园地依然是义理派与象数派两花并存竞放,其间虽各有抑扬,存在分歧,但彼此亦非固执墨守。诚如朱伯昆《易学哲学史》上册第四章第三节《关于玄学派和象数派的论争》中所说:“南朝的玄学派,虽辞尚玄虚,但对汉易中的象数之学,如卦气说,亦非一概排斥。北朝的易学家亦非不讲虚无的理论。……南北朝易学中两大流派虽有斗争,同时又出现了相互吸收的趋势。”在南北朝有影响的解《易》之作,有梁武帝萧衍的《周易大义》、《周易系辞义疏》、《周易讲疏》(均已佚)、周弘正的《周易义疏》、张讥的《周易讲疏》,均主要取王弼玄学派易学之义。唐代,文化事业繁荣,诸子百家学说争鸣(佛学、玄学、道家道教之学亦在其内)。唐太宗时,有孔颖达撰《周易正义》,采王弼和韩康伯之易注为旨趣,推崇义理派易学。此书《序》言说:“奉敕删定,考察其书,必以仲尼为宗;义理可诠,先以辅嗣为本。去其华而取其实,欲使信而有征。其文简,其理约,寡而制众,变而能通。”他对两汉以来的阐易成果作了一次规范性梳理,使之成为官方易学。继孔颖达《周易正义》之后,有崔憬撰《易探玄》,以卦象乃是《周易》根本,天地人之道皆体现在卦象之中,圣人对天地万物的认识,即表现于卦爻象与卦爻辞中。他采取象数派易学立论,与义理派易学相抗衡。又有李鼎祚撰《周易集解》,他集汉易系统中象数派的注释,以纠孔颖达《周易正义》之偏,并立“元气细缊,三才成象”之论,否定王弼以“贵无”解易之说。

在这一段时间内,道教义理学方面的主要变易与发展是:1、三洞(洞真、洞玄、洞神)经教部类的形成;2、以《上清大洞真经》、《黄庭经》为代表的上清经系,以《灵宝度人经》为代表的灵宝经系,以《三皇内文》为代表的三皇经系等三大经系的出现;3、科仪的规范与义理性的深化;4、倡导儒释道三教合一的茅山宗的产生;5、重玄学的兴起与“老”“庄”“易”“佛”思想的揉合;6、葛洪神仙理论与丹道脱颖而出。

在丰富多彩的学术思想相互争鸣、相互影响的时代,有所融合也便会有所拓新,促进着易学的发展,也扩大和加深着其影响的层面。道教义理之学在上述变易与发展中,为增饰其信仰的哲理化,渲染其神秘与庄严,也依然保持着援易入道的作法,借助易学以发展和宣扬道教在哲学、炼养功法以及科仪等诸方面的义理。如:

十六国时期,有成汉道士、四川青城山一带天师道首领范长生,撰《周易注》<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 见李鼎祚《周易集解》。

成汉国君尊他为“四时八节天地太师”。道士中能注解《周易》者虽属凤毛麟角,但作为地区天师道领袖的范长生能为之,足见《周易》在天师道信徒心目中的崇高地位与研究《周易》的殷切。

肇始于东晋而完成于南北朝的《灵宝度人经》(共61卷),经中确立了一条重要的道教教义,即“仙道贵生,无量度人”。突出强调了道教“重人贵生”,亦即重视生命价值的教旨。《老子》及神仙家虽然皆素重“长生久视之道”,但《周易》中“生生之谓易”(《系辞上传》)、“天地之大德曰生”(《系辞下传》)的重生观念,是对道教此条重要教义的形成具有较大思想影响的。《灵宝度人经》内容共六十一品,其中天地八维安镇国祚品、永延劫运保世界升平品、消穰史祥品、阴阳化生品、太一元精品、日精阳明品、月华阴景品、阴阳离合五行化礼品、神变气化品、五行顺治品、五方正气品、腾曜二景五星品、九宫仙籍品等,皆与《周易》、《易纬》有内在思想联系。《度人经》中有《灵书中篇》,道教学者颇多关注,亦多申疏解,均认为与象数易学有关联。《道藏》洞真玉诀类有肖应叟《度人上品妙经内义》卷五中撮其要义说:《灵宝中书》“所标白字乃卦先法象、节候时晷。先真谓此《灵书》合于大《易》六十四卦。此经在天地之先,在有卦之前。西王母以‘九日导乾,坤母东覆’两卦显之。故乾坤二卦始于此。继以屯、蒙、终于既、未,为造化之纲维也。次列六十甲子于下者,明炁数始终循环也。次系月建节候十二卦者,以表一年阴阳代谢,寒暑推迁也。复别朔望盈亏者,以明一月也。又标十二辰者,以准一日火候,水符进退也。”《度人经》虽多隐语,但与象数易学有关联则属显然。

《灵宝度人经》最后部分载有《太极真人颂》,葛巢甫撰《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》,陆修静《无上黄箓大斋立成仪》卷一说:“灵宝之教,秘而不传,口口相授,太极仙人始笔之书,著《敷斋威仪之诀》”,陶弘景《真诰》卷五《甄命授第一》中说:“道者混然,是生元炁。元炁成,然后有太极,太极则天地父母,道之奥也”。皆动用“太极”一词,而“太极”一词则出自《系辞上传》:“是故《易》有太极”。陶弘景语则本于“是故《易》有太极,是生两仪。两仪生四象。四象生八卦。八卦定吉凶。吉凶生大业。是故法象莫大乎天地。”陶弘景改“易”为“道”。在《华阳陶隐居集》卷下说:“万物森罗,不离两仪之育,百法纷凑,无越三教之境。”这都体现道教对《周易》的重视与极力亲附、磨合。

## 二、魏晋唐宋道教科仪的摄《易》入仪

早期道教(即张道陵、张衡、张鲁主教时期)在神祇崇拜及祭祀仪式方面,主要崇信“天官赐福,地官赦罪,水官解厄”并行以“三元斋会”、“三官手书”之仪。魏晋南

北朝时期,道教盛行,民间形形色色的道派林立,五花八门法事醮仪纷呈,较著者称天师道斋法、上清斋法、灵宝斋法、经篆达数百卷。其著名修订、整理、增益者有葛玄、葛巢甫、寇谦之、陆修静、陶弘景。唐宋时期,更有张万福、杜光庭、林灵素、金凡中等为之续绩增广,道教科仪遂构成一个庞大的法事经籍体系。较之早期道教的祭仪,无论从形式到内容都大有增色。考究其形式的多样性与义理深度性的发展,在吸取资料方面不外乎源于三条渠道:一是封建朝廷所规范的宗法信仰性质的祭祀礼乐文明;二是地方民间流传的宗教法事习俗;三是步《周易参同契》的后尘,摄取汉易象数内容,以充实其科仪义理,借以烘托出与“天道”贴合的神秘意境与氛围。

本文仅就道教科仪引易“仪”的作为,做一点有代表性的举例:

### 1、法事服装威仪的法天象地

道教服饰威仪,古无定制,自南朝刘宋陆修静立道服之号,始有仪法。经师作法事,皆着五彩锦绣之道袍,象征天空之灿烂与山河之秀丽。其冠、袍、履,有偃月冠、五岳冠、莲花冠、三台冠、华山冠、月帔、霞帔、星巾、霓裳、霞袖、云履及十绝灵幡之称。后世更有太极图式道袍、北斗七星图式道袍、八卦道袍等具有鲜明标志的法服。张万福《三洞法服科仪文》中解说道教醮仪中道士所着法服冠、裙、帔说:“冠以法天,有三光之象;裙以法地,有五岳之形;帔法阴阳,有生成之德。总曰法服”。总之,是从外观服仪方面象天法地,表示作法经师的超心身份,俨然“天神”。

### 2、醮坛规式的法天象地

古有坛祭,《礼·祭法》:“燔柴于泰坛,祭天也。”即在地筑高台,作为祭祀场所。醮即祭祀,《书经》记载古有“三坛”,是太王、王季和文王祭天的地方。《周礼·春官》有关于设置四郊坛庙作为祭祀场所的记载。张道陵开创道教时便已有坛醮之仪,《魏书·释老志》:“及张陵受道于鹄鸣,因传《天官本章》千有二百,弟子相授,其事大行,斋祠跪拜,各成法道。”到北魏时,寇谦之改革道教,提倡以礼度为主,坛醮之仪遂大为扩大与充实。关于醮坛的设置,《魏书·释老志》则仅记载:“嵩高道士四十余人至,遂起天师道场于京城之东南,重坛五层,遵其新经(指《图篆真经》)之制。给道士百二十人衣食,斋肃祈请,六时礼拜。”《隋书·经籍志》亦仅记载:“为坛三成,每成皆置绵蕞,以为限域。傍各开门,皆有法象。”各种醮坛设置之规式,经唐宋时逐渐营构,遂各有定式。其摄取象数易学入式,便极为明显。《正统道藏》正一部《道门定制》卷八引唐代张万福游历江汉,见“所在宫观皆筑土构木作坛,建立纂榜,并皆如法。”可见唐时已有醮坛建置的规式。这里所谓“如法”,即五代杜光庭《道门科范大全集》卷五十五《北斗延生清醮仪》所说:“凡奉事上真,或不能法天象地,随斗杓而建醮,先违道训也,不如不修之为愈。”即要求举建醮仪,必须本“法天象地”的法式。《正统道藏》洞玄部方法类载有《灵宝玉鉴》(共四十三卷,据任继愈《道藏提要》谓此书约成于南宋),内容包含:道门释疑门、修斋即次门、灵幡宝盖门、申牒投进门、神虎



追摄门、分灯制器门、勅水禁坛门、宿启朝仪门、坛仪法式门、焚郭龙吏门、真文玉字文、飞神谒帝门、告给符篆门、投龙进简门、开明幽暗门、玉元追度文、召摄幽灵门、列幕敷化门、敷化解释门、变化法食门、斩尸度户门、炼度更生门。其内容与《易传》之《说卦》、《序卦》，汉易孟喜、京房之学，以及《易纬》等卦气说、八卦方位说、九宫说、五星配卦说、五行爻位说等皆有所关联。其显著且有代表性者，如《灵宝玉鉴》卷一《进拜章表论》：“拜章一法，莫不宗九灵飞步之说。盖九者阳数也，阳数始于一而究于九也。故《易》之爻于阳则必曰九也。天者阳气之上积也，故亦曰九天。法曰拜章，须出阳神者，法师当运自身九阳之炁，出身中之神，乘是气以达乎天境，求其所谓主宰之帝而进达之。虽霄壤势异，然一精专则神道俱，神动气随则寂感虚应，岂可以色象求之也。”比喻设醮坛进拜章表的基本观念。又同书卷十《神虎追摄门》（白云霁《道藏目录详注》误为《神虚追摄门》）中的“八门坛式”，卦象上注明八门之名：生门☷（坤）；伤门☱（兑）；杜门☰（乾）；景门☵（坎）；死门☶（艮）；惊门☳（震）；开门☲（巽）；休门☲（离）。按《易》称四正卦坎离震兑居东西南北四正位，四维卦乾坤巽艮居于西南、西北、东南、东北四角。“太一”在九宫运行，始于坎宫一，其次入坤宫二，其次入震宫三，其次入巽宫四，然后入中宫五休息；而后入乾宫六，依次入兑宫七，艮宫八，到离宫九而结束。此据《易纬·乾凿度》“太一取其数以行九宫”之说。“门”为“太一”通行之方所。卷十四《坛仪法式门》说：“夫建坛立幕，列职分司，崇德报功……是故法天象地，列斗环星，八卦九宫，十方三界，玉京金阙，悉备于斯。”又《总星坛图式》中有“八门之炁”，即“正东，卯地，震宫，洞青之炁；东南，巽上，巽宫，梵行之炁；正南，午地，离宫，洞阳之炁；西南，坤上，坤宫，梵阳之炁；正西，酉地，兑宫，少阴之炁；西北，乾上，乾宫，梵通之炁；正北，子地，坎宫，洞阴之炁；东北，艮上，艮宫，梵元之炁。”又有“十方门榜”，即“东方卯地青华元阳之门；东南辰地始阳生炁之门；下方巳地九灵真皇之门；南方午地洞阳太光之门；西南申地元皇高晨之门；西方酉地通阴金阙之门；西北戌地九仙梵行之门；上方亥地大罗飞梵之门；北方子地阴生广灵之门；东北寅地灵通禁上之门。”这些与“易”学相关联的内容，皆吸取于汉易之卦气说、卦变说与爻辰说。《易纬·通卦验》便说：“故卦乾西北也，主立冬。坎北方也，主冬至。艮东北也，主立春。震东方也，主春分。巽东南也，主立夏。离南方也，主夏至。坤西南也，主立秋。兑西方也，主秋分。”《易传·说卦》为八卦卦象之总论，阐述八卦象天、地、雷、风、水、火、山、泽及配八方四时之意义。《说卦》以“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。数往者顺，知来逆，是故《易》逆数也。雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之”为原理，用八卦代表八方和八个季节（古人以一年为约三百六十日，每个季节为四十五天）。以震为东方，为正春；巽为东南方，为春末夏初；离为南方，为正夏；坤为西南方，为夏末秋初；兑为西方，为正秋；乾为西北方，为秋末冬初；坎为北方，为正冬；艮为东北方，

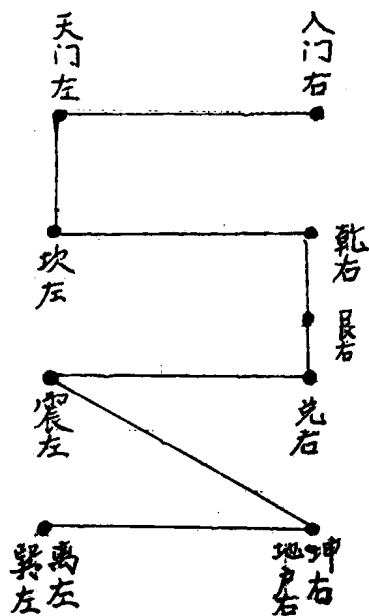
为冬末春初。把八卦分配八方和八个季节,用八卦来说明阴阳与万物的变化。认为“神言者,妙万物而为言也。”道教各种坛场的名目虽多,莫不本此以法天象地,其设置目的,皆大摹拟“自然天道”,使醮坛成为体现和俨然可以主宰“天地造化”的权威、神妙场所。

### 3、法事舞步之法天象地

“巫以歌舞降神”,相传古代巫师作法事已有所谓“禹步”的舞步。东晋葛洪《抱朴子内篇》有两处记述这种步伐。《仙药》:“禹步法:前举左,右过左,左就右。次举右,左过右,右就右。次举右,右过左,右就右。如此三步,当满二丈一尺,后有九迹。”《登涉》引述《遁甲中经》中之禹步法说:“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,不独此事也。”

按:“禹步”,古谓跛行。《尸子·广泽》:“禹于是疏河决江,十年不窥其家,足无爪,胫无毛,偏枯之病,步不能过,名曰禹步。”汉扬雄《法言·重黎》:“昔者姒氏治水土,而巫步多禹。”晋李轨注:“姒氏,禹也,治水土,涉山川,病足,故行跛也。……而

俗巫多效步。”道教科仪承袭了这种“禹步”,但多有推演,纳为醮仪中作法事者召役神灵之术。姿态为踽偻而行弯腰跬步,象征作法者踽履行步于北斗星宿之间。《周易参同契》上篇已有“履行步斗宿”句。道教科仪中的禹步与古禹步之法,已有所不同,最显著处就在于法天象地摄“易”之卦象入仪。道教禹步,又名步罡踏斗、踏罡步斗、步罡蹊纪、蹊罡履斗。“罡”即天罡,星官名,即北半七星之柄,《抱朴子·杂应》:“又思作七星北斗,以魁复其头,以罡指前。”“斗”即斗星、斗宿,星官名,亦作“星”之通名。其运作之法为:在醮坛的神坛前铺设“罡单”,或用清浄的白灰画作星宿图及八卦象数,醮仪首席法师(即道教所称“高功”)立于地户“巽”位上,面朝神坛,鸣天鼓十五通(即屏息叩齿),存神九重天庭。然后举足步罡踏斗。



先举左足,踏于“离”卦,右足踏坤卦;左踏“震”卦,右踏“兑”卦,左从右并作“兑”卦;右踏“艮”卦,左踏“坎”卦,右踏“乾”卦;左步“天”门,右步“人”门,左从右并在人门上立。足踏九卦,即为三步九星九迹。《云笈

七签》卷六十一《服五方灵气法》说：“诸步罡起于三步九迹，是谓禹步，其来久远。……其法先举左（脚），一跬一步，一前一后，一阴一阳，初与终同步，置脚横直，互相承如丁字形，亦象阴阳之会也。……当握固闭气。步九迹完方通气”。这种三步九迹寓意三元九星，三极九宫，以应太阳大数。《洞神八帝元变禹步致灵第四》说：“禹步先举左脚，三步九迹，迹成离坎卦。步纲躡纪者，斗有九星，取法于此故也。”醮仪中步罡踏斗之术，因醮仪名目有所不同，其步法图、举足、掐诀、罡诀亦皆有所不同。《灵宝玉鉴》卷七《召役发遣门》中便载有《九风破秽罡》、《步豁落斗罡》、《交泰罡》、《二十八宿罡》的步法图及敕呪法诀。

总之，法天象地设置醮坛及罡单，法师于其上作步罡踏斗之法术，意在象征其“阳神”蹑履于天庭八卦九宫之间。本文只是举例阐明醮坛设置所体现道教科仪摄“易”入“仪”的关系，故对“步罡踏斗”法术的具体内容，不作赘述。

#### 4、醮仪法象天庭所设置之星位与外榜

《隋书·经籍志》谓：“夜中于星辰之下，陈设酒脯饼饵币物，历祀天皇太一，祀五星列宿，为书如上章之仪以奏之，名之为醮。”道教立坛，则主祀北极大帝，并列祀北斗、九皇、南斗、三台、日月星宿，所谓列斗环星，八卦九宫，十方三界，玉京金阙，皆置集坛中。道教有三等九级之坛法：（1）国家设：普天大醮，亦称顺天兴国坛，设三千六百星位；周天大醮，亦称延祚保生坛，设二千四百星位；罗天大醮，亦称祈谷福时坛，设一千二百星位。（2）臣寮设：黄箓延寿坛，设六百四十星位；黄箓臻庆坛，设四百九十星位；黄箓去邪星坛，设三百六十星位。（3）士庶设：续命坛，设二百四十星位；集福坛，设一百二十星位；却灾坛，设八十一星位。又例如“灵宝炼度坛”，其外坛设有八方八榜（木牌或匾额）。八榜为：正东震上青书赤榜，震宫洞青之炁；东南巽上黄书黑榜，巽宫梵行之炁；正南午位朱书白榜，离宫洞阳之炁；西南坤上黄书黑榜，坤宫梵阳之炁；正西酉位白书青榜，兑宫少阴之炁；西北乾上黑书黄榜，乾宫梵通之炁；正北子位黑书赤榜，坎宫洞阴之炁；东北艮上黄书黑榜，艮宫梵元之炁。

#### 5、科仪诀咒中之摄《易》入仪

科仪轨范所谓的如法如仪，包括有形形色色的程式、道乐、舞步、手印、偈颂以及尤为纷繁的诀咒，协同以与“神灵”通契。科仪经籍，可以说是遍载着一首接一首的诀咒，大量摄取了《易经》中的词语。这里仅就《灵宝玉鉴》所载，略为举例，以示一斑见豹：

乾尊耀灵，坤顺内明，二仪交泰，六合利贞。震天响地，永宁肃清，应感元皇，上衣下裳。震登艮兴，坎顺离明，巽旺兑生，虎步龙翔。天门地户。人门鬼路，为我者谁，昊穹旻苍。今日万步，上应魁罡，鬼神冥伏，永辟不祥。所求如愿，应时

灵光,违吾令者,返受其殃。急急如律令。<sup>①</sup>

天地冥灵,天地同生,五行所运,甲乙丙丁。乾坤坎离,八卦凝神,炼胎返初,戊己庚辛。壬癸甲庚,变易元身,六甲六天,符应萌明。六乙双曜,六丙大焚,六丁七晃,戊己中呈。六庚三苗,六辛四升,六壬九炁。六癸一成。真王受命,聚体成人。全身九诀,水火双肩。天阳地阴,五炁成真,道炁一变,疾见真形。吾奉玉清勅,速降元炁成:子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥神、甲乙丙丁戊己庚辛壬癸神。<sup>②</sup>

在道教科仪咒语中,常见有“太上老君急急如律令”句,但在《灵宝玉鉴》中则多处可见“元亨利贞急急如律令”语,显示道教已将《易》中“元亨利贞”异化为神道语言。

#### 6、科仪中之“卦象”神祇与“灵感”

道教所崇拜的“卦象”神祇,以“八卦”神最为显著。此种信仰,始自《易纬·乾凿度》,有“太一取其数,以行九宫”之说。郑玄注云:“太一者,北辰之神名。居其所曰太一,常行于八卦日辰之间,曰天一,或曰太一。出入所游,息于紫宫之内,其星因以为名焉。……四正四维,以八卦神所居,……天一下行,犹天子出巡狩,省方岳之事,每四率则复,太一行八卦之宫,每四乃还于中央。”八卦之神与太一北辰星宿之神,已紧密组合,成为祭祀中的重要神灵。魏晋《老子中经》谓:“太一君有八使者,八卦神也。……八卦天神下游于人间,宿卫太一,为八方使者,主八节日上计较定吉凶。”《自然真一五称符》为古《灵宝经》之一,也谈及八卦神,“灵宝在东方,为香林馆,其真人一人(名)精进,字敬首,治震卦,其神字建刚。”按,九宫八卦、阴阳五行,在道教被理解为“自然天道”的一种表征,循此表征即可契合天道,解灾度厄,和顺天人。道教义理在遵循“自然天道”的理念下,摄融象数易学,对卦象、卦气、卦位、河图、洛书、卦变等说皆敷以宗教色彩和人格神化,与古代星宿信仰相贴合,使卦象与星宿融合成为很多天神的本原属性,故道教醮仪列星宿与卦象神祇之位,且神祇之数,均为卦象象数推演而来,醮仪愈高则神祇愈多。这些神祇,具有很大的“灵感”,如《太上三洞神咒》卷三《八卦罡咒》中敷扬说:

吾为天神下坤宫,巡震兴雷离火红。巽户下令召万神,禹步交乾登阳明。坎乡掷雨荡妖凶,腾天到地斩妖精。兑金锋芒八卦神,直向艮宫卦鬼门。天昏地黑日月不明,邪神鬼道无路逃形。急急如律令!

吾领三元入坎宫,历艮登乾升天穹。复归震阙跨青龙,总位命我历千重。坤与离马奔巽风,稽首三台华盖中。急急如律令!

① 载《灵宝玉鉴》卷七第二十二《总罡咒》。其前载《二十八宿罡》,其诀曰:“二十八宿,随吾旨东,北斗七星,夹辅灵真”。

② 《灵宝玉鉴》卷四十三第九《五帝真形作用炁诀·敕咒》。

### 7、科仪祭祀、炼养更生、超度之理归太极

东吴及晋代，葛玄、葛巢甫造构灵宝斋法，首兴祭炼之术，即将祭祀与炼养相结合，摄融易学阴阳升降变化的理论，创为“太极祭炼内法”，至明代由郑所南辑录为《太极祭炼内法》。所谓“祭”，即“设饮食以破其饥饿也”；所谓“炼”，即“以精神而开其幽暗也。至使沦滞之徒，释然如冰消冻解，以复其本真。”明张宇初撰《太极祭炼内法·序》已撮其理念概要，《序》中说：

《易》曰：一阴一阳之谓道，天地之大，万汇之众，凡囿于形炁，窒于道器者，莫非阴阳二炁流行而有焉。故原始近终，死生之说，幽明之故，亦莫非流行诚见之著见也。故鬼神者炁无之良能，造化之迹，举不违乎诚信动静而已耳。吾道之谓死魂受炼生身受度者，岂诬世者哉。盖以阳炼阴，即以流行之炁，炼昧之神也，则已散之炁必聚，已昧之神必觉，诚者必信，沉者必升矣。是皆理炁之宜然也。灵宝斋法，始徐、葛、郑三师流于世，迨汉唐宋元以来，蹊殊迳异，纷纠交错，不啻千百，而求升堂入室之至则一也。且炼度魂爽，尤为灵宝之要，而炼度之简捷，犹以祭炼事略而功博。……学之大本何？莫非诚！故曰：诚者天之道，诚之者人也，能存乎诚，则阴阳之机，鬼神之用得矣。其水火之秘，符篆之奥，内炼生度之神，炁合夫三五体用之妙，岂能造乎五行阴阳复归太极也乎！若尽性致命、拘魂制魄之道，可谓尽矣。其足为斋法之轨辙亦宜矣。<sup>①</sup>

将祭祀、炼养、超度统融于阴阳二炁流行的升降变易之中，仿阴阳升降变易之理以阳炼阴，以流行之炁，炼不昧之神，故亡者阴魂得以生身而受超度，理归太极。览《灵宝玉鉴》与《太极祭炼内法》，则道教斋醮科仪之摄取“易学”内容便昭然凸现。这里且举《灵宝玉鉴》卷43所载《炼度更生门》中一《勅咒》以示一般：

六甲六丁炼炁肝经，生汝威力，保养魂灵。

六丙六丁炼炁心经，生汝神炁，保命长生。

六庚六辛炼炁肺经，大肠小肠，万炁潜冥。

六壬六癸炼炁肾经，精华盈溢，骨髓安宁。

六戊六己炼炁脾胃，骨轻肉清，长生久视。

甲乙丙丁，却秽生神；戊己庚辛，正炁聚形。壬癸生精，复汝真形，元始符命，上升朱陵。急急如律令。

总之，道教科仪从法服威仪、章表文辞、法事坛位、踏罡步斗、星位神祇、祭炼超度，无不极力敷弘象数易学的内容，建构其从鬼神崇拜为内在实质，以传统宗法祭祀礼乐为外在表现形式的道教科仪体系与特征。不明此种关系，则难以理解“道教易

<sup>①</sup> 录自《正统道藏》第17册，新文丰出版公司发行。

学”中科仪的基本义理,自然也便难以辨识其文化底蕴的本来面貌。

### 三、唐代内丹道的崛起及以 “丹功”义理为“道教易学”主干的发展

自东汉桓帝时炼养家魏伯阳摄取“易学”卦气说、月体纳甲说等理论,与原始冶炼金丹之道相磨合,作《周易参同契》以言鼎器炉火升降变化运作之说,为后世道教建构丹道(外丹及内丹)与天地造化同途的理论体系奠定了基础。虽然在那时尚未见有阐释的解读文本广泛行世,但炼养家之间已秘密流传。魏晋时期“老”、“庄”、“易”三玄之学飙起,“易学”思想影响寝及于科仪、气法与方术诸方面,其中以气法及心性之炼养术为最。唐宋时期复有内丹道崛起,步《周易参同契》之后尘,更为热衷于摄融“易学”以张扬丹道,《周易参同契》三卷六千余言,为后世道教丹道炼养家奉为“万古丹经王”。道教从东汉至明清,特别是晚唐五代以后,经过长时间对“易学”的吸融,终而形成了以丹道为先导和主干的“道教易学”,成为我国“易学”园地中的一朵奇葩。

#### 1、隋唐苏元朗、崔希范、张果等行持气法向内丹的酿变

东汉魏伯阳所倡导的金丹冶炼,有着据“易学”而营构的理论,但对于具体操作方法则十分隐秘,烧炼者各自试验,可以说是各自揣度而行。经过长期的历史实验的考验,固然不乏对原始冶炼术的推进,但是其“丹”毒之弊,亦逐渐暴露,被明智的烧炼者所怀疑、疏淡、却步,至隋唐时乃出现了一批有创新意识的炼养家着意于改弦更张,其重点就在于继承魏伯阳摄《易》入道的作法,法天象地,以“天人合一”思想为导向,模拟金丹道物质性的自然外象、外炼之说,转向人力肢体器官内象的精神性心性内炼之术。如:隋时青霞子苏元朗创新谓“太易丹道”,著《旨道篇》、《龙虎金液还丹通元论》,归神丹于心炼。其理论主旨为:

天地久大,圣人象之。精华在乎日月,进退运乎水火,是故性命双修,内外一道。龙虎宝鼎即身心也,身为炉鼎,心为神室,津为华池。五金之中,惟用天铅,阴中有阳,是为婴儿,即身中之坎。八石之中,惟用砂汞,阳中有阴,是为姤女,即身中离也。铅结金体,乃能生汞之白,汞受金炁,然后审之方。中央戊己,是为黄婆,即心中意也。火之居木,水之处金,皆本心神。脾土犹黄芽也,修治内外,两弦均平,惟存乎真土之动静而已。真土者药物之主,斗柄者火候之枢,白虎者铅中这精华,青龙者砂中之元气,鹊桥河车百刻上运,华池神水四时逆流。有物之

时无为为本，自形中之神入神中之性，此谓归根复命，犹金归性初而称还丹也。<sup>①</sup>

唐代内丹道之说兴起，张扬该术之道书多有出现。至一真人崔希范著《人药镜》三卷。据《道枢·人药镜上篇》谓：“吾之入药也，天门之气不出，绵绵若存，故气不出身，精神自转，如天之火，化之水；水之下是火，火之下是气，此五行之自然也。”“神动气应，气动神返，二者相乘，斯化形为纯阳者欤。然则人之相象，随精所化者也。精守气，气守神，神守精，此长生之道也。”此即内炼精气神的所谓“内丹”之道（崔希范称“内丹”为“玄珠”）。《人药镜》又曰：“肾之中生气，气之中暗藏真一之水，是为阴虎生于坎者也；心之中生液，液之中暗藏正阳之气，是为阳龙生于离者也。”摄取“易学”思想与词语，以比拟手法建构以心、肾为根基的所谓“内丹”的修炼理论与方法。自谓采药物于先天，入铅汞于神室，行周天之火候，成九转之金液。元阳子羊参微《金液集》借易学卦爻象数以营构内丹之“药”诀：“铅也，汞也，雄黄也，煅之成大药，返见于乾坤，其阳一百九十有二铢，是为金八两；其阴一百九十铢，是为银八两，合于卦爻之三百八十有四，而还丹成矣。”又“巳者火也，四月纯阳之体，其卦应乎乾而为天焉；亥者水也，十月纯阴之体，其卦应乎坤而为地焉。天地相合则六阳六阴备矣。自子至巳，始于地雷复䷗之卦，其爻六阴，半年之数也。自午至亥，始于天风垢䷫之卦，其爻六阳，半年之数也。故金丹者得真气之九还，是为水火既济。水火相克，制之得乎正体，斯合一斤之数者也。”<sup>②</sup> 刘知古撰《日月玄枢论》一卷，宋曾慥集《道枢》卷二十六节录此书谓：“刘子曰：道之所秘者，莫若还丹，还丹可验者，莫若龙虎，龙虎之所出者，莫若《参同契》焉。……世之浅见者，或以铅黄花合于水银，煅之为紫粉；或以朱砂、水银、雄黄、曾青、空青、矾石、云母，合炼而制伏之，……此非吾之所为也。或曰：金银铜铁锡者，五金也；雄雌矾胆曾空矾者，八石也。刘子曰：此非吾这所谓也。”亦即借用《参同契》之外丹所用术语与符号，循魏伯阳摄融“易学”而论外丹的道路，而实论内丹修养。此类书还有张元德《丹论诀旨心鉴》、陶植《陶真人内丹赋》、羊参微《元阳子金液集》、还阳子《大还丹金虎白龙论》、吴筠《南统大君内丹九章经》、林太古《龙虎还丹诀颂》、董师元《龙虎元旨》、罗公远、叶法善《真龙虎九仙经》、果《太上九要心印妙经》、《真元妙道修丹历险钞》、《玉洞大神丹砂真要诀》，还有佚名之作《大还丹契秘图》、《古龙虎歌》、《大还心镜》、《阴丹慎守诀》、《阴丹秘决灵篇》等等。其中张果《太上九要心印妙经》<sup>③</sup>在阐述“九转大还丹”之义理“九要秘诀”中，尤多援“易”立论，承袭《参同契》借“易”理及爻象以论作丹（外丹）的旨趣，从节序卦气、火候、药诀诸方面转向建构道教内丹的功法。如《日魂月魄真要》中说：“夫日魂月魄

① 《罗浮山志·苏元朗传》。

② 见曾慥集《道枢·参同契下篇》。

③ 见《正统道藏》洞真·方法。

者,阴阳也。阴阳者,日月也。……周天三百八十四爻,日月运度之数,天地造化之机。圣人立数,后人依数而行之,其大小之法,因数有定。大者一年之法,小者一时之用,一时正则可夺一年之造化也。”《八卦朝元统要》中说:“夫八卦者,以心肾为坎离,坎离为阴阳。阳即魂也,阴即魄也。魂者以应东方甲乙木,谓之青龙。魄者以应西方庚辛金,谓之白虎。因坎离生龙虎,乃成四象,内分八卦。八卦者,东言甲乙木,甲主乾,乙主坤,木生丙丁,丙主艮,丁主兑,艮兑合序为一气者火也。火生戊己,戊己无形,分于四季,内生庚辛,庚主震,辛主巽,合而为一者金也。金生壬癸,壬主离,癸主坎,坎离者阴阳也。阴阳者内外也,内气为阳,外气为阴,阴阳升降,动静自然,非神所作,乃天地冲和之气常在坎离之间,绵绵昼夜,息息无穷。此乃八卦還元归根之道也。”《九还一气总要》中说:“夫九者阳也,还者聚也,一者气也。九阳既聚,性命相守,上则清虚日月行度之数,下则地气生产万物之源,中则人身阴阳造化之理。内各有三,故曰三共之道,是名九要也。内各有三者,天有三日月星,以应眼耳鼻;地有三高下平,以应人之魂魄精,魂魄精者以应人之精气神。神乃精之主,精乃神之本,名则分三,不离一气,一气者胎息也。……内气为阳,外气为阴。内气不出,外气不入。神符气定,外气符即为至宝,内气符即成金丹。金丹者,纯阳之物,浩然之真,真指天机,归根之道尽矣。”按:张果,唐玄宗时人,喜研《易》理、《阴符》及气法。张果正处于古气法向内丹酿变时期,虽已摆脱了外丹烧炼的拘囿,但尚未能走出外丹的阴影,在套用外丹术语于初构之内丹功法时,多以自然外象与人身器官及其功能相比附,外丹与内丹相牵连,如《七返还丹简要》中说:“夫七返还丹者,天有七星运输四时,人有七窍,唯听视闻,眼观色者,视之不见,耳听声音,听之不闻,鼻不闻香,口受无味,真七返也。一心归命谓之还,五气不散谓之丹。丹有二种,于内外二丹者,超神接气,超神在世,出世接气者火候无差。其内丹不得外丹则不成,其外丹不得内丹则无主。内丹者真一之气,外丹者五谷之气。以气接气,以精补髓,补接之功,不离阴阳二气。阳气升即为返,阴气降即为还。昼夜还返,至于丹田。”《九还一气总要》中谓:“内气为阳,外气为阴;内气不出,外气不入。神符气定,外气符即为至宝,内气符即成金丹。”《九还一气总要》中也留下了古气法胎息向内丹术演变的痕迹:“……一气者胎息也。胎乃藏神之府,息乃胎化(之)元,因息生息,因神为胎,胎不得息则不成,息不得神则无主,神乃息之主,息乃胎之根,胎乃息之宅,神乃胎之真,在腹之中谓之胎,一呼一息谓之息,故名胎息也。胎者形中气之子,息者形中神之母。形中子母,何所存守?存守者存其神而守其气。其气在坎离,夹中圆如杵臼,又象伏龟,故曰神龟,龟含黑水,水中有气,名曰神气,……人之根蒂俱在此焉。十二时中,天门借气,紧闭地关,神室内守,自有神龟呼吸。有名无形,有动无名,非所用,升降自然,藉外气则升,随气升而腹自鼓,外气升而内气降,内气降而腹自纳,鼓纳之机,天地之橐籥也。橐籥者天地动作之气,真阴真阳也。内气为阳,外气为阴,内气不出,外气不入,神符气定,外气符即为



至宝,内气符即成金丹。”这些说法,显见古气法胎息乃后出内丹术由来之根基。以此与晚唐五代及北宋后基本定型的道教钟吕内丹道相比较,则显然前者尚属早期气法向丹道酿变的阶段。

摄融“易学”(包括阴阳、五行、象数、历律、天文)以弘扬丹道和丰富丹道,其最为兴盛的时期当在晚唐、五代及宋代易学兴起的时期。

## 2、晚唐五代钟吕金丹道与内丹易学的兴起

晚唐、五代时期,道教练养家中显现有三位杰出的高士,即道教后世所尊奉的“正阳祖师”钟离权、“纯阳祖师”吕洞宾和“华阳真人”施肩吾。

钟离权,复姓“钟离”,名“权”,字云房。京兆咸阳人(今属陕西)一说燕台人。后改名觉,字寂道,道号正阳子,又号云房先生。元代全真道奉为“正阳祖师”,秦志安《金莲正宗记》奉为“北五祖”之一。关于其生平事迹,教外教内的史志传记以及民间传闻,说法甚多<sup>①</sup>。道教相传,钟离权为钟吕金丹道的始祖祖师。虽说关于他皈道、修道、传道的历史记述及民间传闻使人扑朔迷离;莫衷一是,但从其证道、传道最为活跃的时间看,钟离公住世大致是在晚唐、五代。钟离公道行高超,相传著述甚丰。南宋郑樵《通志》第六十七卷《道家修养类》著录有钟离权授吕洞宾《灵宝毕法》十卷。始云房于终南山石壁间得《灵宝经》三部(即指《灵宝毕法》),上部曰《元始金诰》,中部曰《元皇玉书》,下部曰《太上真原义》,凡数十卷(《正统道藏》太清部所收《灵宝毕法·自序》谓:“于终南山石壁间,获收《灵宝经》三十卷”)。云房撮其要为《毕法》,分为十章,中有六义:一曰“金诰”,二曰“玉书”,三曰“真原”,四曰“比喻”,五曰“真诀”,六曰“道要”。包罗大道,引喻三清。明阴中有阳,阳中有阴,天地升降之道。气中生水,水中生气,心肾交合之机。以八卦运十二时,而其要在艮位。以三田相反复,而其要在泥丸。实五仙之旨趣,乃“三成”(三乘丹法)之规式。明《正统道藏》中收载题名钟离权的著述有五种,即《破迷正道歌》、《秘传正阳真人灵宝毕法》、《钟吕传道集》、《钟离正阳真人还丹歌》、《黄帝阴符经集解》。其中摄融《周易》之学进入内丹道最为显著者为《灵宝毕法》、《破迷正道歌》和《钟吕传道集》。《正统道藏》太清部收载《秘传正阳真人灵宝毕法》三卷,云房真人钟离权述。明白云霁撰《道藏目录详注》注云:“论天地阴阳升降之道,日月消息交合之理,炁中生水,水中生炁,即心肾交会,于中配匹甲庚,抽添卯酉,辨水源清浊,识内景真虚修丹养命之道,漏泄斯文矣。”《正统道藏》洞真部众术类收载《破迷正道歌》一卷,正阳真人述。讲述内丹以先天一气为本,并述药物、采取、火候功法。又《正统道藏》洞真部方法类《修真十书》卷十四至十六收载《钟吕传道集》,题正阳真人钟离权云房述,纯阳真人吕岩洞宾集,华

<sup>①</sup> 可参见《金莲正宗记》、《金莲正宗仙源像传》、《历世真仙体道通鉴》、《列仙全传》、《续仙传》、《正阳真人钟离公》、《宣和书谱》、《夷坚志》、《宋史》等。

阳真人施肩吾希圣传。全书用钟、吕问答的方式,以十八个论题为中心讲述内丹炼养功法。论题是:《论真仙》、《论大道》、《论天地》、《论日月》、《论四时》、《论五行》、《论水火》、《论龙虎》、《论丹药》、《论铅汞》、《论抽添》、《论河车》、《论还丹》、《论炼形》、《论朝元》、《论内观》、《论魔难》、《论证验》。上列三种道书,可以说是道教钟吕金丹道最正宗的经典,而其中《秘传正阳真君灵宝毕法》(又名《钟离授吕公灵宝毕法》)则更为圣典;由施肩吾所撰、传的《钟吕传道集》可说是对《灵宝毕法》的阐释。自东汉魏伯阳据老子“道”论并参证和援引“易学”天道观造构外丹理论与功法体系的《周易参同契》以后,社会上虽有形形色色的“气法”炼养之士造构出过各色各样的方术性质的所谓“内丹”之说,但都谈不上具有修道性的系统内丹道理论与功法,只有至晚唐、五代,才由钟、吕循《参同契》立说之路,同样据老子“道”论与“易学”天道观造构出了系统的内丹理论与操作功法。显然,前后两者之间,均有着共同的根本指导思想,可以说内丹与外丹有同样的色彩,然而,在实质上,内丹则是外丹的转轨与脱胎换骨的改变,两者在具体信仰、理论、功法、成果上各有特点。外丹从事金石物质的冶炼,其天道观体现在参证自然外象,模拟天象以论说冶炼火候与药物运化;内丹则以人体自身为鼎器,运用自身精气神炼养“金丹”,其天道观异化为“人体小天地”中心肾脏腑等的运动内象。“钟吕金丹道”是道教炼养术走出外丹弊害的隘巷后而开拓的通过自身炼养实践而达到长生成仙的新的修道途径。

钟吕金丹道的基本理论与功法,包含在“钟吕丹道”“十八论”与渐次修炼“三成丹法”,这些皆载于《灵宝毕法》与《传道集》中。笔者本文主旨,在于述论道教义理与“易学”的关系,这里不多去具体述论与考辨内丹道的整体理论、功法、典籍及发展历史。这里只就上列两要典略为举例,以表明“钟吕金丹道”援易道以推演内丹道的紧密关联。如:

《灵宝毕法》上卷《匹配阴阳》认为“人同天地”,以丹道比拟天道自然运化:“道之生物,天地乃物之大者,人为物中之灵者,别求于道,人同天地。以心比天,以肾比地,肝为阳位,肺为阴位。心肾相去八寸四分,其天地覆载之间比也。气比阳而液比阴。子午之时,比夏至、冬至之节;卯酉之时,比春分、秋分之节。以一日比一年,以一日用八卦时比八节。子时肾中气生,卯时气到肝,肝为阳,其气旺,阳升入阳位,春分之比也。午时心中液生,酉时液到肺,肺为阴,其液盛,阴降入阴位,秋分之比也。子时液到肾,积液生气,冬至阴降到地而阳生之比也。周而复始,日月循环,无损无亏,自可延年。”法天象也,以人体脏腑比拟天地自然结构,强调两者阴阳二气之升降运化,也是规律相类似的。循此根本理念,钟吕丹道开拓出内丹修持的理论与功法。

《灵宝毕法》卷上《交媾龙虎》论心中正阳之火与肾中真一之水交合而结成内丹:“常离卦肾气到心,神识内空,鼻息少入迟出,绵绵若存,而津满口咽下,自然肾气与心气相合。太极生液,及坎卦心液到肾,接着肾水,自然心液与肾气相合。故液中有

真气，气中有真水，互相交合，相恋而下，名曰交媾龙虎。若火候无差，抽添合宜，三百日养就真胎，而成火药。”离(☲)卦乃指心中正阳之气，坎(☵)乃指肾中真一之水。以卦象比喻内丹炼养。

《钟吕传道集·论丹药》，认为内丹之药材“本在天地”：“内丹之药材，出于心肾，是人皆有也。内丹之药材，本在天地，常日得见也。火候取日月交复之数，修合效夫妇交接之宜。圣胎就而真气生，气中有气，如龙养珠。大药成而阳神出，身外之有身，似蝉脱蜕。”

《道枢·传道上篇》：“人之心也，肾也，其相去八寸四分，阴阳升降与天地同，气液相生与日月同。然天地也，日月也，年之后有年焉，月之后有月焉。人也不究交合之时，损不知补，益不知收，阴交而不知补阳，阳交而不知炼阴，月无损益，日无行持，而吾之年之月则有限矣。”认为人体心肾之阴阳升降、气液之相生，皆与天地日月之造相同。不循此炼养，则不可能长生。

《道枢·传道上篇》：“人也，圆颅方趾，天地之象具焉，阴升阳降，天地之机藏焉。肾，水也；心，火也；肝，木也；肺，金也；脾，土也。有生成之道焉，生者谓之母，受者谓之子。于是复有刚克之道焉，克者谓之夫，受克者谓之妇。其气之生也，孰自哉？肾生肝，肝生心，心生脾，脾生肺，肺生肾也。其气之克也，孰自哉？肾克心，心克肺，肺克肝，肝克脾，脾克肾也。”认为人体形象与天地之形象同具，人体即“小天地”，并将天道自然的阴升阳降运化及五行相生相克的“易学”原理，悉摄融于内丹道的炼养过程。更以卦象作为人体部位的符号，《道枢·百问篇》述正阳子语曰：“肝，震(☳)也；心，离(☲)也；肺，兑(☱)也；肾，坎(☵)也；大腹，乾(☰)也；胆，巽(☴)也；腹，坤(☷)也；膀胱，艮(☶)也；此其内在也。目，离(☲)也；舌，震(☳)也；口，兑(☱)也；耳，坎(☵)也；颈，乾(☰)也；趾，坤(☷)也；腹，巽(☴)也；手，艮(☶)也；此其外者也。”以卦象的变易推演，来体征人体炼养内丹与天道自然造化同途。这正是参验《易·系辞下传》所谓：“八卦成列，位在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。系辞焉而命之，动在其中矣。……爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变。”

总之，钟吕金丹道的主要典籍《灵宝毕法》、《钟吕传道集》所辑述之“六义”、“十八论”，篇篇处处都展示着法天象地摄融“易学”的理念与词语，故而凸现出钟吕金丹道的特征就在于全面、周密、系统地用“易学”思想作为其立论与操作功法的凭藉；同时也体现与老子“道论”的密切贴合。

钟吕金丹道的另一位祖师吕洞宾，名岩(岳)，道号纯阳子，住世于晚唐、五代。正史无传记，惟《宋史·隐逸·陈抟传》中有所语及：“关西方逸人吕洞宾，有剑术，百余岁而童颜，步履轻疾，顷刻数百里，世以为神仙。皆数来抟斋中，人咸异之。”道教文献及民间文学作品中，记述吕洞宾生平的史传、仙话、戏剧、诗词、碑志则很多。然

而,往往说法纷纭,且多矛盾,使人感到扑朔迷离,莫衷一是。大抵仙人多隐逸之士,住世行踪不定,神妙莫测,其形迹为迷雾所环绕。世间敬信者本颂扬之情,或虚构,或就传闻而渲染,编造而为仙话、散记等等,以显昭仙人之道行高超与神圣灵感。关于钟离权、吕洞宾之生平世事,有些便属这般。而在道教界,则大都比较敬信元代秦志安《金莲正宗记》与赵道一《真仙历世体道通鉴》中所载述纯阳真人的生平传记,认同吕岩为蒲州蒲坂永乐镇人(或云东平人),生于唐德宗兴元(或曰贞元)年间,为礼部尚书吕渭之子,因举进士不第,落拓风尘,偶于长安酒肆遇仙人钟离权,经钟离权以“黄粱梦”教悟人生,皈依仙道,并传授以金丹大法。尔后吕岩承循钟离权所授金丹理法,行持证道,并致力阐发丹道,集师术要义撰为《灵宝毕法》和《破迷正道歌》,在传法于弟子施肩吾时,更对《灵宝毕法》详为释解,后经施肩吾编录为《钟吕传道集》,广传于世。这些道书,皆为钟吕金丹道之圣典。故而钟吕同为金丹道的创始祖师。师徒二人之名亦被后人合称“钟吕”,所创丹法称“钟吕金丹道”。吕祖超凡入圣,潇洒倜傥,一断贪嗔,二断爱欲,三断烦恼,有济世度尽天下众生之弘志,广行慈善,功德无量,获得世人极高的赞誉与宗仰。《金莲正宗记》说:“自古得道神仙数甚多矣,然而钟吕之名独显于世,虽樵童牧竖,妇人女子皆知之者,何也?盖慈悲之心,接物利生,无所不至,感人之最深耳!”民间还誉称吕岩为“剑仙”、“酒仙”、“诗仙”。宋代封吕洞宾为“妙通真人”,元代封为“纯阳演政警化孚佑帝居”,道教全真道尊奉为“北五祖”之一。吕洞宾师承钟离权,共同肇始“钟吕金丹道”,在丹道功法与丹道易学方面的成就齐名。由于全真道主清修,尤重内丹之道,故其丹道理法与易象学关系更臻密切,发明亦由此愈深。

### 3、后蜀彭晓与《周易参同契分章通真义》

在五代时期,还有两位有开拓性的阐发丹道易学的名家,是必须提到的,一是后蜀的彭晓,一是后周的陈抟。

彭晓,五代时道教学者、丹道炼养家。字秀川,道号真一子。永康(五代后蜀设置,故治在今四川崇庆县西北)人。曾仕后蜀任朝散郎、守尚书祠部员外郎,受赐紫金鱼袋。素奉道,并事丹道炼养。自称“昌利化飞鹤山真一子”。《正统道藏》太玄部收入有所撰《周易参同契分章通真义》三卷、《周易参同契鼎器歌明镜图》一卷、《云笈七签》卷七十节录有《还丹内象金钥匙》一篇(彭晓原作已佚)。南宋朱熹《周易参同契考异》中说:“《参同契》注本,一十九部三十一卷。其目载夹漈郑氏《艺文略》,彭晓本最传。然分三卷为九十章,以应阳九之数,《歌鼎器》一篇,以应水一数,其傅会类如此,盖效河上公分《老子》为上经、下经八十一章,而其类非也。”明白云霄《道藏目录详注》谓:“(《周易参同契分章通真义》)彭晓解。解中大率以乾坤为鼎器,阴阳为堤防产,水火为化机,五行为辅功,真铅为药祖,玄精为丹精,坎离为夫妇,天地为父母。互施八卦,驱役四时,得药忘言,假易显象。”考:东汉魏伯阳《周易参同契》,其

旨本不在明易,还过假易理及纳甲之法以寓其炼养丹道的行持进退难候。寓言借事,隐显异文,词韵皆古,奥雅难通。故当初皆秘密示授或隐名为注。至五代彭晓乃破除密授樊篱,公开为之作阐释解读。是他,毅然向社会合盘端出了秘传的丹道典籍《周易参同契》,亮明了该秘籍的成书年代、作者、内容主旨及秘传源流。在彭晓《分章能真义·序》中说:“魏伯阳者,会稽上虞人也。世袭簪裾,唯公不仕,修真潜默,养志虚无,博赡文词,通诸纬候,恬淡守素,唯道是从,每视轩裳如糠粃焉。不知师授谁氏,得古文《龙虎经》,尽获妙旨,乃约《周易》撰《参同契》三篇。又云,未尽纤微,复作补塞遗脱一篇,继演丹经之玄奥。所述多以寓言借事,隐显异文。密示表州徐从事,徐乃隐名而注之。至后汉桓帝时,公复传授与同郡淳于叔通,遂行于世。公撰《参同契》者,谓修丹与天地造化同途,故托易象而论之。”彭晓在《序》中也自白了作《分章通真义》的用意与目的,说:“晓所分真契为章义者,盖以假借无宗,上下无准,文泛而道正,事显而言微,后世议之,各取所见,或则分字而义,或则合句而笺,不元眈涖殊流,因有妍媸互起,末学寻究,难便洞明。既首尾之议论不同,在取舍而是非无的,今乃分章定句,所贵道理相黏,含义正文,及冀药门附就,故以四篇分三卷为九十章,以应阳九之数,名曰‘分章通真义’。……晓因师传授,岁久留心,不敢隐蔽玄文,是用课成真义,庶希万一贻及后人也。”彭晓有鉴于原著文泛道正,事显言微,后人难以洞明,致理解不一,造成妍媸互起。为解除秘传并统一和端正对原著的释解,故而对原著分章定句,依易理而伸丹道玄理,“指陈要道,汲引将来”。然而,他所处的时代,正当外丹之术逐渐被冷落而影响犹在,内丹初兴而尚处于不成熟的时期,内外丹道的术说并存于教内外炼养思潮之中,故而在其《分章通真义》中,既有阐发“服金砂而化形质,饵火汞以炼精魂,故得纯阳,神生真宅”类的内容(见自《序》),也有阐发“将无涯之元气,续有限之形躯,……以真父母之气,变化凡父母之身,为纯阳真精之形,则与天地同寿也”一类的内容。自然之外法象与形躯之内法象并提,外丹与内丹之理法兼谈,将内外丹道一并纳入《周易参同契》托易象以明丹道理法的体系,使内丹与《周易参同契》奠基的“道教易学”接轨,对尔后发展的“内丹易学”起了铺垫作用,从而也就使《周易参同契》由烧炼外丹的典籍也成为了尔后“内丹易学”之祖源。总之,借易显丹,论丹显道教之易。从此发轫,《周易参同契》得以广为流传授受渐广,演绎者日多,而以丹道理法为主干的“道教易学”,亦因之而大为张扬与发展。彭晓《分章通真义》的历史价值与作用当在于此。

#### 4、后周陈抟以图式解易并解内丹

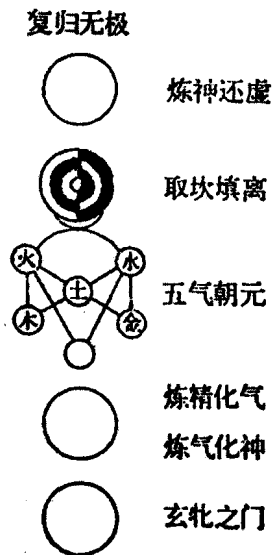
扶摇子、希夷先生陈抟,五代及北宋初著名道教哲人、处士、炼养家。喜读《诗》、《书》、《易》、《礼》,博通百家之言,精研《周易》手不释卷。《宋史·陈抟传》:“抟好读《易》,手不释卷。常自号扶摇子。著《指玄篇》八十一章,主导养及还丹之事。……又有《三峰寓言》、《高阳集》、《钓潭集》诗六百余首”。《正统道藏》洞真部玉诀

类收入《阴真君还丹歌注》(与内经同卷,题名为希夷陈抟注)。他还开创性地建立了以图象解易和以图式解丹道的图学,将具有高度概括性的抽象易理与丹道,用图式予以阐释与展示,使人能通过图式的形象表述,一目了然地悟知图式寓意与其间阴阳消长、五行生克的逻辑关系。作有《易龙图》、《先天图》、《无极图》。他的著作尚有《宋史·艺文志》易类著录《易龙图》一卷、宋郑樵《通志·艺文略》道家书类著录有《赤松子八诫录》一卷,道家外丹类《九室指玄篇》一篇、五行相法类《人伦风鉴》一卷。陈抟的著作很多,但大多已亡佚,只在宋、明、清以来的有关著作中尚保存片断引述的文、图资料 and 评价陈抟著述的史料。如,宋释志磐《佛祖统纪》卷四十三记载,陈抟得麻衣道者《正易心法》,为之注释;《宋史·朱震传》记载,陈抟以《先天图》传种放,种放传穆修,种放又以《河图》、《洛书》传李溉,穆修以《太极图》传周敦颐。认为这些图式均出自陈抟。清朱彝尊《太极图授考》谓,陈抟居华山,曾以《无极图》刊诸石壁。清初黄宗炎《易学辨惑·太极图说辨》录有陈抟代表作《无极图》,并对其源流与寓意有所评介:

辨曰:此图本名《无极图》,陈图南刻于华山石壁,列此名位。创自河上公,魏伯阳得之著《参同契》,钟离权得之以授吕洞宾,洞宾后与图南同隐华山,因以授陈。陈又受《先天图》于麻衣道者,皆以授种放。放以授穆修与僧寿涯。修以《先天图》授李挺之。挺之以授邵天叟,天叟以授尧夫。修以《无极图》授周茂叔,茂叔又得先天地之偈于寿涯。乃方士修炼之术。其义自下而上,以明逆则成丹之法。……就其图而述之,其最下一〇名为“元(玄)牝之门”。元牝即谷神也,牝者窍也,谷者虚也。……在修炼之家,以元牝谷神为人身命门两肾空隙之处,气由所生,是为祖气,凡人五官百骸之运用知觉,皆根于此。于是提其祖气,上升为稍上一〇,名为炼精化气,炼气化神。炼有形之精,化为微芒之气;炼依稀呼吸之气,化为出有人无之神,便贯于五脏六腑而为中(三五至精图),名为五气朝元。行之而得也,则水火交媾,而为又其上之⑥,名为取坎填离,乃成圣胎。又使复还于元始,而为最上之一〇,名为炼神还虚,复归无极,而功用至矣。盖始于得窍,次于炼己,次于和合,次于得药,终于脱胎,诚仙真求长生之秘术也。

《无极图》图式见下图。

陈抟的《无极图》有“顺”、“逆”两种解释,“顺”即“顺以生人”,指宇宙万物之源起,即宇宙生成论。陈抟以“无极”为宇宙本原,宇宙万物之生成历经了五个过程,模式从上到下:(一)无极而太极;(二)阴静而阳动;(三)五气顺布;(四)顺以生人;(五)化生万物。“逆”即“逆以成丹”,讲的是炼养内丹的方法,陈抟分之五个阶段,模式从下向上:(一)得窍;(二)炼己;(三)和合;(四)得药;(五)脱胎还虚。其要旨在于掌握火水,做到“心肾相交,水火既济”。所谓“逆”,一是指逆反自然过程,从下向上;二是指火性本炎上,水性本润下,但现在要将火使之向下,逆其火性,使火不



燥热,温养和燠于肾阴,将水使之向上,逆其水性,使水不卑湿,上升而滋养心阳。这样“滋养之至接续而不已,温养之至坚固而不败”,遂称得法。有新意,具有丰富的传统文化与哲学内涵,故而他的学术成就(特别是图学)对宋代周敦颐所开创的“道学”(理学)有过显著的影响。对于道教以易阐丹、以丹合易的丹道义理与功法的影响自然就更为深远了。

#### 四、宋迄于清,丹功义理与道教易学的发展和基本定型

自北宋迄于清代,以丹功义理为主干的道教易学,远承《周易参同契》借《周易》论仙道、融易理显丹道的传统遗风,近循钟吕金丹道及陈抟《无极图》所寓丹道炼养理法,继续因应丹道在社会影响的扩大与好事内修的炼养士实践体验的增加,“道教易学”也富有开拓性地发展着、深化着。炼养士中之有卓识者,更是各自本着自己的实践体验与领悟,撰为道籍,成为后来事炼养者之筌蹄,推进着“道教易学”含蕴的丰湛。在众多的名家中,我以为最为著名者,当数张伯端、俞琰、雷思齐、李道纯、陈致虚和刘一明。

(一)张伯端,字平叔,又名用诚,号紫阳,宋太宗雍熙四年(987)至宋神宗元丰五

年(1082)在世,道教丹道炼养家。著作有《悟真篇》<sup>①</sup>、《金丹四百字》<sup>②</sup>、《玉清金笥清华秘文金宝内炼丹诀》<sup>③</sup>、《奇经八脉考》<sup>④</sup>、《紫阳真人语录》<sup>⑤</sup>。

其代表作为《悟真篇》,分上中下三卷。此书采用诗、词、曲等体裁。正文诗词九十三首,内七言四韵十六首,以表二八之数;绝句六十四首,按《周易》诸卦;五言一首,以象太一之奇;续添《西江月》十二首,以周岁律。卷末附录有歌颂诗曲杂言三十二首。正文系张伯端据“真人”所传“金液还丹火候之诀”阐发内丹丹法,讲的是“养命固形之术”,即丹法起手功夫——“命功”。也就是说,以人身的精、气、神(称“上药三品”,或“三宝”),经筑基、炼精化气、炼气化神而结“金丹”。附录部分则是吸取佛教禅宗理论,阐发“性功”。《悟真篇序》中说:“及乎篇集既成之后,又觉其中惟谈养命固形之术,而于本源真觉之性有所未完,遂玩佛书及《传灯录》,至于祖师有击竹而悟者,乃形于歌颂诗曲杂言三十二首,今附之卷末,庶几达本明性之道尽于此矣”。盖张伯端以为“命功”有成就,若不能进而修“性功”,则不能“回超三界”,归于空寂之本源。

张伯端的丹道理论及方法,虽说是来源于钟离权、吕洞宾、陈抟、刘海蟾,但他的《悟真篇》在义理方面却另具特色,也可以说是丹道理论及方法的发展。

首先是三教合一的思想较显著。《悟真篇序》中说:“老释以性命学开方便门,教人修积以逃生死。释氏以空寂为宗,若顿悟圆通,则直超彼岸;如有习漏未尽,则尚徇于有生。老氏以炼养为真,若得枢要,则立跻圣位;如其未明本性,则犹殢于幻形。其次,《周易》有穷理尽性至命之解,《鲁论》有毋意、必、固、我之说,此又仲尼极臻乎性命之奥也”。又说:“教虽分三,道乃归一,奈何后世黄缙之流各自专门,互相非是,致使三家宗要迷没邪歧,不能混一而同归矣”。三教合一的思想,贯注于《悟真篇》中。

其次是宣扬金丹为修仙至道,并强调先“命”而后“性”。张伯端认为修炼应先修命,“命不存,性将焉存?”因而《悟真篇》自序中谓“先以修命之术顺其所欲,渐次导之于道。夫修命之要,在乎金丹”。故《悟真篇》排列丹法次序,先以律诗十六首、绝句六十四首、词十二首讲命功。然后由命入性,以求本源真觉之性,即自序中所说:“又作为歌颂乐府及杂言等,附之卷末,庶几达本明性之道尽于此矣”。上面所说的修炼金丹,便是命功。

第三点是以《阴符经》、《道德经》为祖经。道教务丹道(包括外丹和内丹)的炼

① 明《道藏》洞真部玉诀类收载。

② 明《道藏》太玄部收载。

③ 明《道藏》洞真部法类收载。

④ 见《本草纲目》所收。

⑤ 在清雍正帝《御选语录》。



养士们,宋以前一般皆以《参同契》为丹经之祖,而张伯端则以丹道为黄帝和老子所传,故叙述授受渊源,则先称黄老。绝句第五十八:“《阴符》宝字逾三百,《道德》灵文满五千,今古上仙无限数,尽于此处达真詮。”认为题为黄帝撰的《阴符经》及老子撰的《道德经》是丹道祖经。张伯端论内丹,不像陈抟那样以宇宙生成论为基本理论,而是还原到钟吕金丹之术,以《阴符经》及《道德经》为理论依据。如《悟真篇》绝句第五十七:“三才相盗及其时,道德神仙隐此机,万化既安诸虑息,百骸俱理证无为”。

第四点是吸取佛教禅语以为道教修性内容。《悟真篇》卷末附歌颂乐府及杂言,或称外篇,用意在于吸取禅语以言修性之法,正如自序所说:“附之卷末,庶几达本明性之道尽于此矣”。其附录《禅宗歌曲杂言》就说:“此恐学道之人不通性理,独修金丹,如此,既性命之道未修,则运心不普,物我难齐,又焉能究竟圆通,迥超三界?”因此引禅理以炼心,“以诸佛妙用广其神通,终以真如觉性,遗其幻妄而归于究竟空寂之本源矣。”

道教内丹道经过张伯端的阐发与变革,可以说基本上是总结和完成了炼养内丹的理论与方法,《悟真篇》与《参同契》同被尊为“丹经之王”,张伯端被尊为道教清修派丹法南宗的开山祖师。

张伯端为陈抟的再传人,尽管在丹道义理方面相对有其“南宗”的特点,但是在与“易学”的关联上,从理论、概念到遣词用语,依然固持着托借易道以论丹道的传统根旨。《悟真篇·自序》说:“《周易》有穷理尽性至命之辞”(《周易·说卦》:“昔圣人之作易也,……穷理尽性,以至于命”。)“命术寓诸易象”(《周易》取象寓含命求之法),“夫炼金液还丹者,……要须洞晓阴阳,深达造化,方能超二气于黄道,会三性于元宫;攒簇五行,和合四象,龙吟虎啸,夫唱妇随,玉鼎汤煎,金炉火炽,始得玄珠有象,太乙归真”。读《悟真篇》,觉其确乎是本此宗旨而论丹道。他在强调“心性”修养方面虽多摄融禅理,而在首重“命术”功法方面,特别是在“修命”的紧要处,无不以摄融《周易》之学为其依据。从其“先命后性”的炼养原则看,则据易理以论丹道,仍为其开创的“南宗”丹法义理的主导和主轴。他在讲述“筑基”、“炼精化气”、“炼气化神”、“炼神还虚”炼养四阶段,尤其是讲关于“药物斤两”、“火候进退”、“河车运转”、“取坎填离”、“后天转先天”等紧要功法时,皆用词意隐喻的诗句来表达其意旨,实际都是借助易道以明丹道,喻示其金木相克之幽微,阴阳互用之奥妙。比如:

比法真中妙更真,都缘我独异于人:自知颠倒由离坎,谁识浮沉定主宾?金鼎欲留朱里汞,玉池先下水中银。神功运火非终旦,现出深潭日一轮。(《悟真篇》卷上第四首。意指元精元神河车运转路径之颠倒,洞晓离坎关系,掌握火候进退。)

虎跃龙腾风浪粗,中央正位产玄珠。果生枝上终期熟,子在胞中岂有殊?南宋源翻卦象,晨昏火候合天枢。须知大隐居尘市,何必深山宁静孤?(卷上第

五首。意指火候周天,阴阳消长之理。先天定位,坤北乾南,六阳六阴互相颠倒,喻示进火退符之节,阳长阴生,阴尽阳复。)

要知产药川源处,只在西南是本乡。铅遇癸生须急采,金逢望后不堪尝。送归土釜牢封固,次入流珠厮配当。药重一斤须二八,调停火候托阴阳。(卷上第七首。意指坎卦阴中有阳,离卦阳中有阴,取坎填离,则成纯阳。掌握六阴六阳时之阴阳消长,调停火候,正是采封灵药的时机。)

休炼三黄及四神,若寻众草更非真。阴阳得类方交感,二八相当自合亲。潭底日红阴怪灭,山头月白药苗新。时人要识真铅汞,不是凡砂及水银。(卷上第八首。意指识别内外丹道,外丹烧炼矿物金石,而内丹则要在阴阳的交感与会和,水火既济。则元神、元精调和。)

草木阴阳亦两齐,若还缺一不芳菲。初开绿叶阳光倡,次发红花阴后随。常道即斯为日用,真源反此有谁知?报言学道诸君子,不识阴阳莫乱为。(卷上第十二首。意指运作丹功,必须了解阴阳消长与火候的关系,在火候中求阴阳消长,了解顺行逆行和复返先天一气之动的河车运转之功;否则,切勿乱为。)

三五一都三个字,古今明者实然稀。东三南二同成五,北一西方四共之。戊己自居生数五,三家相见结婴儿。婴儿是一念真炁,十月胎圆入圣基。(卷上第十四首。意在运用《易·河图》阐明上药三品精、气、神会合,以意土调和而凝成金丹的过程及戊己土真意的作用。以上简释均据王沐著《悟真篇浅解》,中华书局1990年出版)

万卷仙经语总同,金丹只此是根宗。依他坤位生成体,种向乾家交感宫。莫怪天机俱漏泄,都缘学者自迷蒙。若人了得诗中意,立见三清太上翁。(卷上第十六首。意指丹法无非一阴一阳,产坤种乾,掌握火候玄机。)

《悟真篇》上卷共律诗十六首,为丹功总论,概括内丹之全过程。仅读以上举例,既已喻示其旨在以《易》之法象,阐内丹命功之本末。《悟真篇》中、下卷亦皆如是,其“玄机”皆在言鼎器、药物、火候、主客先后等细微之旨。欲寻文解意,悟其真谛,得象忘言,行持丹功,我以为不识《易》理,是难以摆脱迷蒙的。《易·系辞上传》:“是故法象莫大乎天地,变通莫大乎四时,县象著明莫大乎日月。……天地变化,圣人效之;天垂象,见吉凶,圣人象之。河出图,洛出书,圣人则之。《易》有四象,所以未也。”张紫阳深究丹道根基,摄《易》道而妙尽乾坤之理,在继承传统“道教易学”的基础上开拓道教内丹道南宗,可谓步钟、吕、陈抟之后道教中之又一“圣人”。

(二)陈显微,南宋宁宗、理宗时人,字宗道,后隐以微名,号抱一子,祖籍维扬(今江苏扬州),修持于浙临安(今杭州)之佑圣观,为道教易学家,内丹炼养大师。其主要著述为《周易参同契解》三卷(明《正统道藏》太玄部收载)、《文始真经言旨》(明《正统道藏》洞神部玉诀类收载),还有《立圣篇》、《显微厄言》、《抱一子书》(据郑伯

谦《抱一子解周易参同契叙》录有此三书名),另有校正《神仙养生秘术》一卷。在道教易学方面,《周易参同契解》是陈显微所持内丹易学的代表作。明白云霁《道藏目录详注》简介该书内容梗概谓:“是解,以乾坤为神室,以日月为运用,以六十四卦为行火,以升降往来为枢轂,以牝牡四卦为橐籥,以四时五行为得理,内而安静虚无,时时温养先天药物,招摄注鼎矣。”《周易参同契解》的成书过程、学术价值及社会影响,在宋理宗端平元年(公元1234年),有壁壶道人郑伯谦所作《抱一子解〈周易参同契〉叙》、希微子王夷所作《参同契又叙》为之评介:“(魏伯阳)得古文《金碧龙虎经》,假象托趣,演而伸之,纾发丹秘,晓诸未悟,目曰‘周易参同契’,其辞古意深,人病难读,徐从事、张随、彭真一皆尝传注,今所见惟彭耳。然文意虽详,而真机尚隐。近时俗解,类以旁门附会,视彭益舛,后学不足观矣。抱一先生陈君,天禀凤颖,洞明性宗,嘉定癸未(宋宁宗嘉定十六年,公元1223年)遇至人于准之都梁(今安徽盱眙县都梁山),尽得金丹真旨,宝庆初(宋理宗宝庆元年,公元1225年)来辇下。以慈济心接挽后辈,始得《参同契》,读之迎刃无留疑。已而尽谢朋从,入室修炼者余年,功益深而道益著,于是以其亲履实诣者笔训解,言入微而义释,辞不费而理彰,犹蔡、墨之辩神龙,和氏之指真玉,丹道有所恃赖矣”。(郑伯谦《周易参同契解·叙》):“噫,《金碧经》待《参同》而始显,《参同》得先生解而始明,是由(犹)《春秋》之有《左传》,又得杜预为之释也。上天怜愚学道者流,生先生于斯世,发明丹经之秘奥,学者秘而传,诸毋貽轻泄漏慢之谴,不胜至祷”。(王夷《周易参同契解·又叙》宋理宗淳祐五年(乙巳,公元1245年),陈显微门人天台作《参同契后叙》,叙中有陈显微对《参同契解》的自评,还有其门人奉《解》为读《参同契》指南的赞语:“先生且语仆曰:‘……吾尝徇友人之请,作《参同契解》一编,中所著辞,率皆直指,漏露丹秘,曾无留机。实欲开后学冥昧之途,不敢为古书幽深之语。子能谋为传行计,善行岂小哉!’仆既受其书,篝灯静读,玄玄之妙,朗在目前。不惟魏君本旨赫然彰明,而诸经书所秘而不敢言者,且昭昭揭于此矣。即举手赞曰:吾先生可谓慈仁之至,而是书可谓读《参同契》者指南也”!

那么,陈显微的《周易参同契解》究竟揭示了魏氏《周易参同契》中隐藏的什么秘奥?他的揭秘,对易理同道教丹道理法间的关系以及丹道理法的发展,起了什么样的作用?陈显微借托释解《参同契》,营构的道教丹道理法的特征是什么?这些,都是我们探讨易理同丹道间的发展动向以及丹道易学与丹道功法的关系所要弄明白的。

历史事实告诉我们,东汉魏伯阳摄《易》入“丹”所作《周易参同契》的确是“辞古意深,人病难读”,其理法传承,乃师徒密授,不得师授法诀,则只能是蒙昧不解。自唐迄五代,金丹黄白烧炼之弊害渐显,外丹之道亦渐趋衰落,而由气法进展、演变而形成的内丹之道渐兴,五代彭晓撰《周易参同契分章通真义》,虽然自然外象与人身内象并提,外丹、内丹兼叙,然而也是“文意虽详,而真机尚隐”。加之当时旁门附会,杂

说纷呈,使后学者亦感茫茫然无所适从。生当宋元之际的陈显微,正值全真南北宗丹道理法成长之时,他顺应了内丹道日渐发展的潮流,从内丹角度理解并注解魏伯阳《周易参同契》,坦然直指所谓丹道的密奥玄机,正如他所自言“辞率皆直指,泄露丹秘,曾无留机”。从而使原本论证外丹的《周易参同契》,也具有了论证内丹的价值,成为内丹道的祖经之一。

我以为,历来对《周易参同契》感到难读、难懂、难行的原因有三:一是文古意深,一般读者,难于理解,故而既不悟“理”,更不能从中明“法”;二是略识文字所表述的大道理,却无师授法诀,故而亦未能知悉运作功法,无从下手;三是略知点功法,但却不通原理,故而难以掌握造化之机。只要有一条阻碍,便会感觉丹道神秘莫测,视修丹为渺茫之途。陈显微《周易参同契解》的具有新意的成就,首先在于他体知在炼养者中普遍存在的困惑,有意识地注意从文字、原理、功法三方面着力排除遮拦,力拨迷雾,使显现丹道路径。他说他“不敢为古书幽深之语”,于是竭力排除表述文字方面的隐深;他遣辞直指,泄露丹秘,无留玄机,就在于昭揭丹道理法,排除困惑者在认识与践行上的“冥昧”状况(引语皆见《参同契后契》)。与此同时,还在于他既继承魏伯阳《周易参同契》摄融易理以论丹道的传统,可是却又不拘囿于《参同契》主论外丹的意旨,而是采取“得意忘象”的作法,在功法关键处,则张扬内丹,而不环绕旧有的外丹作阐释。传世日久,从而也就使《参同契》在后世炼养者心目中成为涵蕴内外丹道理法的“万古丹经之王”。

这里略将陈显微《周易参同契解》在大易与大丹契合之理以及修丹鼎器、药物、火候之法的新释解,分别引文表述如下:

1、以吾身为神室(乾坤),以吾身之众卦为众石,坎离即人身中之易,乾坤其体也,坎离其用也,乾坤如鼎,坎离为药,乾坤在我施行,灵神之精可得:

众石炼之可归神室而成丹。然而众石非外物,吾身中之众卦也。神室亦非外物,吾身中之乾坤也。欲炼大丹,先设乾坤为神室,神室既设,而变化在乎其中矣。<sup>①</sup>

以乾坤为神室,列阴阳配合之位,使坎离交于其中,以成变化之功。易谓坎离者,日月为易也,日月乃天地之易。坎离即人身中之易,乾坤其体也,坎离其用也。二用无爻位,周流行六虚,往来不定,上下无常,幽潜莫测,沦匿难寻,而变化于中,生成至宝,犹阴阳交感化生万物而为道之纪纲也。<sup>②</sup>

金丹之理,妙夺造化,迥出思议之表,不遇至人,徒劳制度,若用外物,尤其狂

① 《周易参同契解》上篇。

② 同上。

妄，守邪背正，又非贤材。<sup>①</sup>

乾坤为天地，坎离为日月。天地定位，不能合而为一而交于其中，合而为一者日月也。乾坤故为药之体，坎离为药之用，所以只言坎离冠首者，以明大药之用全在坎离也。是则乾坤如鼎，而坎离为药耳。<sup>②</sup>

人身之中，阴阳升降与天地造化同运，其间水火交遇之理，亦岂外夫日往月来交会之机，以求证效哉！<sup>③</sup>

天地所以能长久者，以日月往来，阴阳相资，以发光辉，一绕失度则有薄蚀之患，人之坎离，犹天地之日月也，能以类盗天地之机乎！<sup>④</sup>

读是书者，务在顺太易相参之理，近求诸己，使其间所言神通变化之用，归之于精神心术之微，则入神致用之妙得矣，入神致用之妙得，则仙道成矣。……苟认为外药则武都、雄黄、四神、八石之类炼而服之，去道远矣。<sup>⑤</sup>

以上语录，已显示其注释《参同契》之旨趣，乃在于借重太易而抑“外”张“内”，既明内丹之道，亦建内凡之易。

2、乾坤既奠，阴阳自交，乾下交坤而为坎，坤上交乾而为离；乾坤者橐籥之体，坎离者橐籥之用，四卦体用，动合自然；炼破体返纯体，归神室而成丹。

乾坤既奠，阴阳自交，乾下交坤而为坎，坤上交乾而为离，坎离成而变化又在乎其中矣。……阴阳虽妙不外乎日月，造化虽大不外乎坎离，是故众卦之变虽不齐，而不出乎坎离之中爻，周流乎六位也。犹众辐之设虽不一，而出乎一轂之运，居其中也。坎离中爻，谓坎中之“——”、离中之“- -”，往来六十之内。《老子》三十辐共一轂，当其无有车之用，达者得其道，而运身中之日月，常人昧其理而违造化之阴阳，则未免有覆隍之虞，脱辐之咎。<sup>⑥</sup>

乾者纯阳牡卦也，坤者纯阴牝卦也，坎者阴中有阳，离者阳中有阴，牝牡相交之卦也，故谓之牝牡四卦。……阴阳不纯，牝牡不交，不可谓之牝牡。惟此四卦，覆冒阴阳之道，以为橐籥，乾坤者橐籥之体，坎离者橐籥之用，知四卦体用，则犹工者准绳墨而就规矩，执銜辔而循轨辙，处其理于中，制其妙于外，庶几无差忒，动合自然也。<sup>⑦</sup>

律历之中，一月三十日，而牝牡四卦之余，适有六十卦，以卦奉日，一日两卦，

① 《周易参同契解》上篇。

② 《周易参同契解》中篇。

③ 《周易参同契解》中篇。

④ 同上。

⑤ 《周易参同契解》下篇。

⑥ 《周易参同契解》上篇。

⑦ 同上。

一卦为经，一卦为纬，朝屯暮蒙，朝需暮讼，以至既济、未济，而卦象内外、刚柔之体，朝在上则暮在下，刚在表则柔在里，并兼前四卦，则周易六十四卦皆为吾用，是则大丹之道可以参诸易，而参同契之所以作也。<sup>①</sup>

乾坤，纯体之卦也，六子破纯体而为卦也。麻衣曰：“乾坤错杂，乃生六子”。六子即是乾坤破体。是则六子因乾坤而生，而六十四卦亦莫不出于乾坤，故曰众卦之父母。父母之体，本是纯阳纯阴，自六子之生，而纯阳纯阴之体破矣。乌可复纯乎？陈希夷曰：“破体炼之，纯体乃成”。是知破体炼之，可返纯体而入道。<sup>②</sup>

用功之初，犹御政之首，须当遏绝凶淫，屏去嗜欲，管括元气，使微密坚固，无走泄之虞，自然布实于金胎，生神于玉室。苟毫发差殊，则如政事错谬，应时感动天变乖离。其要在乎运火候于精微，体斗杓之运转，爻象内动，吉凶外兴，五纬或差，列宿随戾矣。<sup>③</sup>

丹者至阳之精，倘有纤毫阴炁，锻炼未尽，终未成就，修真之士动静语默之间，可不谨欤！至如好生利物、仁慈宽恕、惠爱忠信、和喜清静、真实不妄之类皆阳也；好杀害物、残忍嫉忿、贪慳凌侮、骄傲狠愎、淫欲虚诈不实之类皆阴也。戒阴修阳，阴将自亡，阴尽阳纯，自然成真。<sup>④</sup>

如上所录直指内丹运作功法的内容，在《周易参同契解》中表述颇系统而周密，诸如鼎象人身、灵药之采煅、火候之适度、纳甲之运用等，均有所论，处处皆取爻象以为节符，据阴阳升降之理以典证功法。同时也主张因象求意，得意忘象。

### 3、人身之中，阴阳升降与天地造化同运，采至宝于虚无，取灵物于恍惚。

采至宝于虚无，取灵物于恍惚。或问：“虚无恍惚之中，岂有物耶？”答曰：“岂不见阳燧取火，方诸取水，其火其水，凭虚而生。但人未知，虚空之中，自有天然神通妙用。视之不见，听之不闻，拊之不得者耳。”<sup>⑤</sup>

以性火真空，制命水至宝。火体本空，遇物而现，而虚明无我者，皆火德也。及乎运火于太虚鼎中，使弥天紫焰遍界红光，金宫玉阙变现千端，神兽灵龙，飞腾万状，此铅汞也，亦坎离也，固非无也，然作用既已。<sup>⑥</sup>

元精者，至灵至神之至宝也，生于虚无，无形象可睹，隐于眇忽，无踪迹之可求，将欲采之，必洞晓阴阳，深达造化。<sup>⑦</sup>

① 《周易参同契解》上篇。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《周易参同契解》上篇。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

磁石吸铁，阳燧取火，方诸取水，皆阴阳相感，隔碍相通之理，岂能测其端倪哉。修丹之功，始若迷昧，及乎火候既终，丹力既熟，方知身为世尊，如帝王之乘御矣。此道岂外乎终坤始复之机哉！<sup>①</sup>

阳燧者，炼五色石作镜向日，以艾取火。淮南子谓之火方诸。又有水方诸，以水晶为珠，向月取水，又谓之阴燧。阳燧方诸若不假日月，则不能生水取火。人身中阴阳升降，与天地造化同运，其间水火交遇之理，亦岂外乎日往月来交会之机，以求证效哉！<sup>②</sup>

据爻象阴阳升降之理，摘卦为符，而视符行火。……符谓六十四卦也，卦当阳生之震，则火进一阳之符，当斯之时，神室炼其精，金火相运推。雄阳龙也，雌阴虎也。播玄施者，龙腾玄天而降雨也；统黄化者，入后土而产金也。上天入地，混沌交接之象也。于是权舆而立其根基，经营而养其鄞鄂，其神既凝，其驱自成。凡大而天地，细而时蛭动，有形有气者莫不由是而出。惟产此一点于外，乃降本流末，为生不生之道，产此一点于内，乃返本還元，长生超脱之道也。<sup>③</sup>

归纳以上语录含意，显然陈显微是在多方论证内丹的可成就性与自然神妙性。他举出磁石吸铁、阳燧取火、方诸取水等“无中生有”的物理现象，以天人造化同运，阴阳相感，隔碍相通之理，破除“虚无恍惚之中，不可以有物”的成见。宣论虚无中存在元精，只要循卦序炼养，去阴聚阳，便会凝玄珠于神室。这可说是陈显微关于内丹原理的别有意味的阐发。

4、参大易之理，同造化之妙，契大丹之道。炼丹之法，夺天地造化之机，与天地合其德，同其运。《易》之作本诸大丹，而大丹之道乃《易》之宗祖也。

大易之道，垂象于日月。大丹之道，著明于金火。金火即坎离也。故金精盛则玉兔增辉，火德旺而金乌倍烈。学者既穷其神而知其化，使阳往而阴来，辐凑而轮转，递互出入，相为舒卷，取大易爻象而为节符，视日月昏明而行火候，自然夺天地之机，盗造化之妙矣。<sup>④</sup>

天地之间而显造化之妙用者，莫大乎日月。旁求于经书之中而载造化之妙理者，莫出于易卦。而又将日月往来盈亏之迹，校易卦爻画之理，莫不相参而一致，是则《参同契》之所由作也。谓参大易之理，同造化之妙，契大丹之道也。<sup>⑤</sup>

炼丹之法与世法无殊，然治世之所感召，犹如影响，况夺天地之造化而与天

① 《周易参同契解》中篇。

② 《周易参同契解》中篇。

③ 《周易参同契解》上篇。

④ 《周易参同契解》上篇。

⑤ 同上。

地合其德,同其运耶!①

一日之间,火候周旋,如璇玑之运,自子升上,至午降下,周历六爻,虽无形迹可观,而默运造化会之于心。其时,灵药随日往来,升降上下,未尝停止,岂有常位,所以与大易阳升阴降之理合也。谓为《易》宗祖者,圣人先悟金丹之理,以自修持,超凡入圣而后述是理于《易》,以示后人,是知大易之作,本诸大丹,而大丹之道乃《易》之宗祖也。②

圣人以乾坤、刚柔、动静、阖辟之机推测之,此大丹之道所契大易也,其要不出乎以阴阳为度也。③

大矣哉,道之为道也。生育天地,长养万物,造化不能逃,圣人不能名,伏羲由其度而作《易》,黄老究其妙而得虚无自然之理,炉火盗其机而得烧金乾汞之方,是皆仰观俯察,远取近用,或寓于言,或修于身,或托于物,事虽分三,道则归一也。④

在易、老、丹三者的关系方面,陈显微承袭魏伯阳理念,认为虽属三家,而道则归一。在易、丹关系方面,认为:大易之道垂象于日月,大丹之道著明于金水。不过魏氏论外丹,金水乃指金石之铅汞;陈氏论内丹,金水乃指人身中之坎离(亦谓吾身中之日月),内外之含蕴有别。同时又皆认同易本源于大丹,以大丹为大易之宗源。这便把丹道置于极高的地位,这对后世道教行持仙道者之极为尊仰丹道,是颇有影响的。

陈《解》围绕魏氏《参同契》所抒见解广泛,笔者本文仅述其与易理之关系,余未细究。总之,自内兴起后,炼养家们率皆程度不同的借重易理以论内丹术之理法,但从内丹角度注释《周易参同契》,贯注入内丹之道以取代外丹之术者,陈显微则当属第一人。也正是由于他奉《参同契》以为内丹理法之旨圭,使内丹术更加深了与易理的关系,扩大了内丹术的影响,促进了内丹向深层次发展。陈显微也因此获得开启内丹易学之名,而受到后世炼养士的尊仰。虽然如此,从内丹的历史发展看,这也只是一种有开拓性的尝试,尚当有很大的阐发空间。客观地说,陈《解》的成就,在于为内丹理法的精研,开拓了一条路径。前有开拓者,后有继来人,当属必然。

(三)俞琰,宋末元初(宋理宗宝祐六年—元仁宗延祐元年。公元1258—1314年)道教《易》学家、炼养家。字玉吾、号全阳子,又号林屋山人、石涧道人。吴郡(今江苏苏州)人。一生精研《易》学及道教内丹炼养功法,其著述甚为丰湛,如:编有《通玄广见录》一百卷(广泛收载汉唐以来丹道歌诀),撰有《易外别传》一卷(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》、

① 《周易参同契解》中篇。

② 同上。

③ 同上。

④ 《周易参同契解》下篇。



《日受月光图》、《乾坤坎离图》、《天地日月图》等，白云霁《道藏目录详注》谓：“皆先天圣学，此处露机”。）、《周易集说》、《读易举要》、《周易参同契发挥》、《阴符经注》、《吕纯阳真人沁园春丹词注解》、《炉火监戒录》、《林屋山人集》、《书斋夜话》、《月下偶谈》、《席上腐谈》等。在“道教易学”方面，他的代表作当为《易外别传》。他是在“图学”开创者陈抟之后，道教中又一热衷弘扬以图解易和论丹的图式学家，特别是“先天图式”的阐发者；同时也是“金丹为身中之易”、“人心为太极”以及“天根、月窟，终坤始复”等炼养功法的创言者。

俞琰精研易学哲理并深谙内丹行持功法，他的著作极力渲染“人道”与“天道”同一的色彩，也极力渲染丹道的“易学哲学”色彩，增进道教丹道的哲理性、崇高性与神圣性。在其著作中提出了一系列新的理念与说法。比如：

1、《先天图》是世界生成结构、运化规律的概括性想象表象，《先天图》同样也是人身生成结构、运化规律的概括性想象表象；换句话说，《先天图》是世界与人身共同具有的生成结构、运化规律的轨迹表征，或谓“天地之易”和“人身中之易”。《易外别传·序》中说：“人生天地间，首乾腹坤，呼日吸月，与天地同一阴阳。易以道阴阳，故伯阳借易以明其说民，大要不出先天一图”。“图之妙在乎终坤始复，循环无穷，其至妙则又在乎坤复之交，一动一静之间。愚尝学此矣。遍阅云笈，略晓其一二。忽遇隐者，授以读易之法，乃尽得环中之秘。及而求之吾身，则康节邵子所谓太极，所谓天根月窟，所谓三十六宫，靡不备焉，是谓身中之易”。又说：“何谓三十六宫？乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八是也。三十六宫都是春，谓和气周流乎一身也。如此则三十六宫不在纸上而在吾身中矣”。

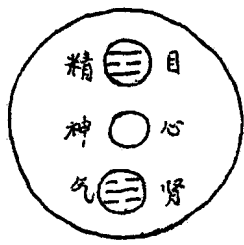
2、天以斗为机，人以心为机，人之心为太极，人道与天道一也。《易外别传·序》中说：“人之一身即先天图也。心居人身之中，犹太极在先天图之中。……图自复而始，至坤而终，终始相连如环，故谓之环。环中者，六十四卦环于其外，而太极居其中也，在易为太极，在人为心，人之心为太极，则可以语道矣”。“天以斗为机，人以心为机，运于心中，犹斗运于天中”。“盖人道与天道一也。人能收视返听，藏心于渊，取呼吸之往来，周流不息，则与天道同运，而天行之机，吾得而执之矣”。俞琰所说的“人道与天道一也”，可以目为其易理与丹道理论的总纲。

3、“乾坤不在天地而在吾身”。《易外别传·序》中说：“谓吾身之乾坤，内交静极，机发而与天地之机相应，是诚天地人之至妙至妙者也”。他认为《先天图》中“坤复——乾垢——坤复”的循环不息，即天地阴阳呼吸之道，“天地如此，人身亦如此。子时气到尾闾，丑寅在腰间，卯长在脊脊，午在泥丸，未申酉在胸膈，戌亥则又归于腰中，此一日之升降然也。一息亦然，吸则自下而升手上，呼则自上而降于下。在天则应星而如斗指子午，在地则应潮而如月在子午。子午盖天地之中也，……人能知吾身之中，以合乎天地之中，则乾坤不在天地而在吾身矣”。俞琰本其“人道与天道一也”

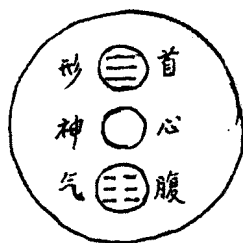
的理念,具体阐释“人道与天道”在运化方面有同样的规律,亦即天道的阴阳消长变易与人身的呼日吸月有着相同的法则。钟吕金丹道在当初的理论上只是讲“人同天地”,将人身丹道运化与天道自然相比拟,或者说是效法天道自然而立理论与操作功法;但现在则得鱼忘筌,进而认为丹道之乾坤原本不在天地,而其本在己身之中,行持进退只求内炼己身就行了,换句话说,但求己身中之“易”,不必去求外在天道之“易”。

4、《先天图》喻示人身之象,《后天图》含蕴内炼之道。陈抟、邵雍以《先天图》为世界生成结构及运化规律的模式,俞琰以其“人身为易”的理念为准则,进而认为人体脏腑器官各部位结构,也都是按先天卦位图的程序构成的,也就是说,先天卦图乾上坤下即乾南坤北,此即人身之象。《易外别传》中说:“人之一身,首乾腹坤,而心其中,……气统肾,形绕于首,一上一下,本不相交,所以使之交者神也。神运乎中,则上下混融,与天地同流”。“首”为阳气所会,肾为阴气所凝,形气交而神主其中(即“心为太极”),上下混融,周流不息,此即人身生成、运化之本性。俞琰又以后天卦位离上坎下即离南坎北,含蕴内丹炼养的基本功法,《易外别传》中说:“目之所至,心亦至焉。故内炼之法,以目(离为目居上)视鼻,以鼻对脐,降心火入于气海,盖不过片晌功夫而已”。又说:“内炼之道,至简至易,惟欲降心火入于丹田耳。丹田在脐之后,肾(坎为肾居下)之前,正居腹中……肾属水,心属火,火入水中,则水火交媾,如晦朔之间,日月之合璧”。亦即“心之太极”调和水火(阴阳)之气,气与神合,混融凝聚而

图北坎南离卦天后



图下坤上乾卦天先



成为“仙胎”。俞琰引据先后天图以论人体炼养金丹的理法,显然是在宋代兴起的以图解易之学与易学象数学发展的思潮影响下出现的新成就。这也正是道家易学紧随或者说是适应社会易学研究主流(儒家程、朱学派)的发展而发展的道教文化现象,体现了道教易学与社会《周易》学发展的紧密关系。

关于俞琰研《易》的旨趣,这里还需要提及的是,传统易学象数学在宋代分衍为象学派与数学派。在道教界中,推崇数学的代表为宋末元初的雷思齐大师,推崇象学

的代表则为俞琰大师(两人基本为同时代人,俞琰稍晚于雷思齐)。数学的主要典籍为河图、洛书,象学则注重卦象而不注重奇偶之数。数学以河洛奇偶之数变为易理之根源,即所谓“象生于数”。推崇象学的俞琰怀有贬斥数学的倾向,在《读易举要·河图洛书之附会》中说:“夫九宫之数,在《易》无之。《易》唯有天地之数五十五耳。初并未目此数为河图”。又说:“河图之说五十五,洛书之数四十五,圣人既不明言,则汉儒之说肛说耳,非圣人之本意也”。故而他在据易学而阐发道教内丹理论与功法中,并不拘泥于数学,而是崇尚于卦象之学。

(四)雷思齐,宋末元初(宋理宗绍定四年—元成宗大德七年,公元1231—1303年。)道教易学象数学家、炼养家。字齐贤,号空山先生。临川(今属江西)人。元世祖定江南后,第三十六代天师张宗演奉旨掌道教,曾礼请雷思齐为玄学讲师。雷思齐精研《老》、《庄》、《易》,尤精易学之数学,可说是当时道教学者推崇和深究数学的代表。他著有《老子本义》、《庄子旨义》、《易图通变》五卷、《易筮通变》三卷。后两种,《道藏·太玄部》收载,是他阐发宋易象数学派理论的代表作。明白云霄《道藏目录详注》简介《易筮通变》谓为“临川道士雷思齐学□筮卜卦爻九六衍数之学”。《易图通变》:“雷思齐著。内述河图洛书参天两地倚数之图,错综会变等图,河图遗论,皆三成变化吉凶奇耦元数”。关于雷思齐象数学的特点,当代著名易学家朱伯昆教授在其所著《易学哲学史》第三卷《雷思齐易图通变》中评介得十分明确,说:“这两部著作(指《易图通变》和《易筮通变》)是对筮法与河图的解释,阐发宋代的象数之学。但他企图将《老子》中的观点同易学结合起来,其象数之学则别具一格。元人张宗演说:‘雷思齐嗜学有要,精研是书,探核本旨,为之传释,合儒老之所同,历诋其所异。各分绪别,终始一贯,不翊入老氏之室,避之席以相授受也。’(《空山先生易图通变序》)’‘合儒老之所同’,就其易学说,指以老子学说解释《周易》原理。但他并非继承魏晋玄学派的易学,而是阐发陈抟一派的图书之学,成为道教系统中象数学派的代表之一。就象和数的关系说,他推崇数,以奇偶二数的排列组合解释《老子》中的‘道生一’章和《系辞》文‘一阴一阳之谓道’。其象数之学又是发扬宋易中数学一派的传统”。

雷思齐精研象数,推崇数学,高唱“数为天地理”、“数生象”、“极其数然后能定天下之象”(见《易图通变》);排斥洛书;轻忽卦象;尊崇《老子》“道生一、一生二、二生三、三生万物”的原理而不太随合儒家《系辞上传》“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象”的说法,对宋邵雍的“一分为二,二分为四,四分为八的加一倍法”也持不同意见,而是以一而二,二而三,三而本(三生万物)的变易法则(亦即按奇偶二数自身的转化推衍),以解释世界生成,发展的规律。认为“数生象”,天地之理皆有数的规定性,阴阳卦象、方位、四季、万物都是以“数”的递增法则陆续产生的。他说:“阴阳奇偶之数,有分有合,有虚有实,有进有退,有自然互相生成之道焉”。(同上)朱伯昆教

授在《易学哲学史》第三卷《雷思齐与〈易图通变〉》中,对雷氏从“数学”的角度阐释《老子》“道生一,一生二,二生三,三生万物”的说法,作了简明、透徹的评介,对我们透过繁琐的“数学”之雾,辨识其面目与价值,很有指导意义,兹录于下:

一怎样生二,二怎样生三呢?他解释说:“由一自分其一以为二,起自为之对,则见其二不见其一矣。其一又自参,出于二之中,故三也”。(《易学通变》)“自参”,即一自身的三倍。雷氏认为,一自身分裂为二,为其自身树立对立面,所谓“起自为之对”;而一又自身增而为三,这是出于有二则有二之中,二与中合而为三。如阴爻为二画,其象为-- ,两画之间为中,合而为三。雷氏此说,以一自身的分裂和增殖说明一生二,二生三的过程,是对《老子》“道生一”说的新的阐发,也是其以辩证思维处理观念和事物自身发展而取得的积极成果。

雷思齐从“数”的角度,论述世界的生成、发展规律与普遍联系,落实到“道生一”为宇宙生成发展的根源,“道”为宇宙之本原。

对雷思齐的道教易学内容,总的来看,其旨趣在于从阐发象教学的角度,摄易以丰富道教义理,尊《老》以弘扬道教的根本信仰。在弘扬道教义理的道教学者中,他的理论与弘道方式,可说是独具一格。

虽然,雷思齐有自成体系和有特色的理论,但毕竟《周易》之学在社会影响广阔而深远,故雷氏之说,其影响相对犹有所不及。

(五)李道纯,宋末元初道教全真派道士,字元素,号清庵,道号莹蟾子,都梁(今湖南武冈)人,为丹道南宗五祖白玉蟾再传弟子,其师为王金蟾。道教易学家、炼养大师。在道教丹道炼养理法方面,本宗仰南宗,后复兼习北宗,并融合南北宗创立全真丹道中派,崇尚北宗修性理法,兼采南宗修命功法。陈教友《长春道教源流》谓:“观其所言,颇得全真派养生之要,盖亦挽南宗流弊而归诸北宗”。他的主要著作有《中和集》、《全真集玄秘要》、《三天易髓》、《道德会元》、《清静经注》、《太上大通经注》、《无上赤文洞古真经注》、《太上升玄说消灾护命妙经注》、《莹蟾子语录》等。在他的著作中全面而集中体现其道教易学宗旨及丹法原则的是《中和集》。

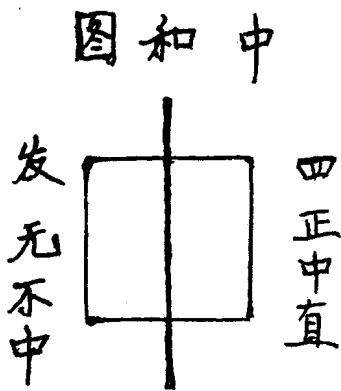
宋元之际,受儒家程朱义理易学派和邵雍象数易学派发展的影响,易学新说纷呈,道教易学亦因之产生了新兴之说,如俞琰主易象学,雷思齐主易数学,同时李道纯则宗“心易”学,提出了以“中”为准则的道教易学新理念,亦即所谓“中和”易学。他弘传的中派丹法,便充分体现了他别开生面的以“中和”为本的道教易学新见解。他宣扬三教合一,尽力拆除三教之间的樊篱,其意旨实在于以“道”(或曰金丹)为体,摄融释家“圆觉”之道以为修性之用,摄融儒易太极之学以为明悉造化和通变之用。他创立的“中和”易学,更进一步加深了道教易学与儒家易学不可分离的关系。

李道纯道教易学征略如下:

## 1、三教宗旨尚静定，发而中节是达道：

释曰圆觉，道曰金丹，儒曰太极。所谓无极而太极者，不可极而极之谓也。释氏云“如如不动，了了常知”，《易系》云“寂然不动，感而遂通”，丹书云“身心不动，以后复有无极直机，言太极之妙本也”。是知三教所尚者静定也。……盖人心静定，未感于物时湛然天理，即太极之妙也；一感于物便有偏倚，即太极之变也。苟静定之时，谨其所存则天理常明，虚静不昧，动时自有主宰，一切事物之来俱可应也。静定工夫纯熟，不期然而自然，至此无极之真复矣，太极之妙应明矣，天地万物之理，悉备于我矣。

正是为本其玄门宗旨，修持静定，李道纯创作了《中和图》及其“中和”易学及丹功。他阐释其“中和”的意义说：



《礼记》云：“喜怒哀乐未发谓之中，发而皆中节谓之和”。未发谓静定，中，谨其所存也，故曰中存而无体，故谓天下之大本。发而中节，谓动时谨其所发也，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，故能应天下无穷之变也。老君曰：“人能常清静，天下悉皆归”。即子思所谓“致中和”。天地位，万物育，同一意，中也，和也，感通之妙用也，应变之枢机也，《周易》生育流行一动一静之全体也。<sup>①</sup>

丹书云：“人心若一天心合，颠倒阴阳止片时”，又云：“以心观道，道即心也，以道观心，心

即道也。斗柄推迁者玄关也。夫玄关者至玄至妙之机关也。……但着在形体上都不是，亦不可离此一身向外寻求，诸丹经皆不言正在何处者何也，难形笔舌，亦说不得，故曰玄关。所以圣人只书一“中”字示人，此“中”字，玄关明矣。所谓“中”者，非中外之中，亦非上下四维之中，不是在中之中。释云“不思善，不思恶，正恁么时那个是自己本来面目”，此禅家之“中”也。儒曰“喜怒哀乐未发谓之中”，此儒家之中也。道曰：“念头不起处谓之中”。此乃三教所用之“中”也。《易》曰“寂然不动”，“中”之体也，“感而遂通”，“中”之用也。《老子》云“致虚静，守静笃，万物并作，吾以观其复”。《易》云“复，其见天地之心”。且复卦，一阳生于五阴之下，阴者静也，静极生动，只这动处便是玄关也。但于二六时中举

① 《中和集》卷一《玄门宗旨》。

心动念处着工夫,玄关自然见也。见得玄关,药物火候,运用抽添,乃至脱胎神化,并不出此一窍,采药者,采身中真铅真汞也。<sup>①</sup>

李道纯将“发而中节”、“感而遂通”。“吾以观复”相融合的“中和”之说,与内丹之道相结合,喻以静极生动、一阳初生,中节内炼,此即“玄关一窍”也。故而其“中和”之理亦即其内丹法则。

## 2、知“心易”以通变,知“性命”以修道:

李道纯《道德会元·序》,自言:“予素不通书,因广参遍访,获迂至人,点开心易,得造义经之妙”。李道纯以“易学”体现有三,即天易、圣易、心易。他所热衷者乃“心易”。

天易者,易之理也;圣易者,易之象也;心易者,易之道也。观圣易贵在明象,象明则入圣。观天易贵在穷理,理穷则知天。观心易贵在行道,道行则尽心。不读圣人之易则不明天易,不明天易则不知心易,不知心易则不足以通变……。

气之消长,时之升降,运之否泰,世之通塞,天易也。卦之吉凶,爻之得失,辞之险易,象之贞晦,圣易也。命之穷达,身之进退,世之成败,位之安危,心易也。深造天易则知时势,深造圣易则知变化,深造心易则知性命。以心易会圣易,以圣易拟天易,以天易参心易,一以贯之,是名至士。<sup>②</sup>

炼丹之要,只是性命两字,离了性命便是旁门,各执一边谓之偏枯。祖师云“神是性兮气是命”,即此义也。<sup>③</sup>

夫性者,先天至神一灵之谓也。命者,先天至精一气也。精与性,命之根也。性之造化系乎心,命之造化系乎身,见解智识出于心也,思虑念想心役性也,举动应酬出于身也,语默视听身累命也。命有身累则有生死,性受心役则有往有来,是知身心两字,精神之舍也,精神乃性命之本也。性无命不立,命无性不存,其名虽二,其理一也。……修命者不明其性,宁逃劫运?见性者不知其命,末后何归?仙师云:“炼金丹不达性,此是修行第一病,只修真性不修丹,万劫英灵难入圣”。诚哉言欤!高上之士,性命兼达,先持戒定慧而虚其心,后炼精气神而保其身,身安泰则命基永固,心虚澄则性本圆明,性圆明则无来无去,命永固则无生无死,至于混成圆顿,直入无为,性命双全,形神俱妙也。<sup>④</sup>

据此窥知李道纯“心易”之要,实聚焦于全真道之性命双修,落实于“先持戒定慧以虚心,后炼精气神以保身”。

① 《中和集》卷三《问答语录》。

② 《中和集》卷一《画前密意》。

③ 《中和集》卷三《全真话法》。

④ 《中和集》卷四《性命论》。

### 3、用《易》致虚静，明《象》证金丹：

圣人所以为圣者，用《易》而已矣。用《易》所以成功者，虚静而已矣。虚则无所不容，静则无所不察。虚则能受物，静则能应事，虚静久久则灵明。虚者天之象也，静者地之象也。自强不息天之虚也，厚德载物地之静也。空阔无涯天之虚也，方广无际地之静也。天地之道，惟虚惟静，虚静在己则是天地在己也。道经云：“人能常清静，天地悉皆归”。其斯之谓欤。<sup>①</sup>

诸丹书皆用卦爻者何也？圣人设教而显道也。古云：“大道无言”。无言不显其道即此义也。所谓卦者挂也，如挂物于空悬示人，犹天垂象、见吉凶，使人易见也。象也者，像此者也。爻也者，效此者也。卦有三爻象三才，即我之三元也，画卦六爻象六虚，即我之六合也。丹书用卦用爻者，盖欲学者法象安炉，依爻进火，易为取则也。……行火候用卦爻者，乾坤二卦，健顺相因，往来推荡，定四时成岁，四德运化，无有穷也。行火进退，抽添加减，则而象之。……上品丹法不用卦爻也。中下之士，不能直下了达，须从渐入，故诸丹书皆以卦爻为法则也。达者味之，而自得之矣。<sup>②</sup>

李道纯用大量图式与论说，展示了用《易》明《象》的意义，乃在于法象自然运化，以为修证金丹之法则。

### 4、融通三教玄机，阐发金丹妙道：

《中和集》卷二《试金石》指出，金丹乃无上至真之道，圣人强立名象，著诸丹书，盖欲后学诵言明理。奈何后学不穷其理，执着筌蹄，妄引百端，支离万状，将至道破碎为曲径旁蹊；还有无知浅学，将圣人经旨妄自笺注，乖讹尤甚，安得不误后来。因之作《试金石》以辨真伪，俾诸后者不被眩惑。李道纯在该文中，批评了“傍门九品”（指下三品邪道、中三品外道、上三品傍门）等邪谬之术；同时也阐扬了“渐法三乘”（指下乘安乐法、中乘养命法、上乘延生法）及“最上一乘”（指无上至真之妙道）。认为“安乐法”可以忘情养命，“养命法”亦可长生久视，“延生法”可证仙道，“最上一乘”乃无上至真妙道，可形神俱妙，与道合真。

夫最上乘，无上至真之妙道也。以太虚为鼎，太极为炉，清静为丹基，无为为丹母，性命为铅汞，定慧为水火，窒欲惩忿为水火交，性情合一为金木并，洗心涤虑为沐浴，存诚定意为固济，戒定慧为三要，中为玄关，明心为应验，见性为凝结，三元混一为圣胎，性命打成一片为丹成，身外有身为脱胎，打破虚空为了当，此

① 《中和集》卷一《圣功》。

② 《中和集》卷四《卦象论》。

“最上一乘”之妙。至士可以行之功满德隆，直超圆顿，形神俱妙，与道合真。<sup>①</sup>

李道纯阐扬“无上真正妙道”，喻为金丹，认为其理融通三教玄机。

金者坚也，丹者圆也。释氏喻之为圆觉，儒家喻之为太极，初非别物，只是本来一灵而已。本来真性永劫不坏，如金之坚，如丹之圆，愈练愈明。释氏曰：○此者真如也。儒曰：○此者太极也。吾道曰：此乃金丹也，体同名异。《易》曰：“易有太极，是生两仪”。太极者，虚无自然之谓也，两仪者一阴一阳也。阴阳天地也，人生于天地之间，是谓三才，三才之道，一身备矣。太极者元神也，两仪者身心也。以丹言之，太极者丹之母也，两仪者真铅真汞也。……乃身中元神，身中元气，身不动，精气凝结，喻之曰丹。所谓丹者身也，○者真性也。丹中取出○者谓之丹成。所谓丹者非假外而造作，由所生之本而成正真也。<sup>②</sup>

夫炼金丹者，全在夺天地造化，以乾坤为鼎器，日月为水火，阴阳为化机，鸟兔为药物，仗天罡之斡运，斗柄之推迁，采药有时，运符有则，进火退符体一年之节候，抽铅添汞象一月之亏盈，攒簇五行，合和四象，追二气，归黄道，会三性于元宫，返本還元，归根复命，功圆神备，凡蜕为仙，谓之丹成也。……天地，形体也，水火，精气也。阴阳，身心也。鸟兔，性情也。所以形体为鼎器，精气为水火，情性为化机，身心为药材。圣人恐学者无以取则，遂以天地喻之，人身与天地造化无有不同处。

（同上）

李道纯虽说是内丹道“中派”的创立者，并且在道教义理方面创“中和”之论，但总的来看，依然是承继魏伯阳《周易参同契》取则《易》理以明修丹之理法；同时也承继全真道“三教合一”的主传，融通三教义理以深化“性命双修”之论。

5、以“道”为体，以“易”为用，以“丹”贯通三教：

宋元之际，是儒易蓬勃发展和倡导“三教合一”的全真道兴起的时代，在这样的文化思潮背景下，作为道教易学与丹道的精研者，李道纯在道教哲学范畴内有两大建树。一是对道教常用的哲学概念，如：易象、常变、体用、动静、屈伸、消息、神机、明时、性命、卦象、死生、神气、形神等，皆作了诠释；二是在道教义理范畴，进一步融入了儒学“易以通变”和“中庸之道”的内容，创立了以“中和”论为本的思想体系和全真“中派”的内丹理法。其代表作《中和集》，是道教阐明其易理与丹法的重要作品。李道纯在其著述中，虽然言必三教并称，俨然融然一体，但略为考察，我以为他始终保持着道教的本色，一贯皆是以“道”为体、以“易”为用、为“丹”贯通三教的旨趣思路。可

① 《中和集》卷二《最上一乘》。

② 《中和集》卷三《赵定菴问答》。



以说这是李道纯道教易学的特征,也正体现着整体道教易学的特征。他论证问题,一般皆在议论悬疑或释滞后,引述道经中语以示意旨重点或结论。例如其释解《中和图》、《委顺图》说:

致中和于一身,则本然之体虚而灵,静而觉,动而正,故能应天下无穷之变也。老君曰:“人能常清静,天地悉皆归”。

(《中和集》卷一《玄门宗旨》)

身心世事,谓之四缘,一切世人,皆为萦绊,惟委顺者能应之,常应常静,何缘之有?何谓委?委身寂然,委心洞然,委世混然,委事自然。何谓顺?顺天命,顺天道,顺天时,顺天理。身顺天命故能应人,心顺天道故能应物,世顺天时故能应变,事顺天理故能应机。既能委,又能顺,兼能应,则四缘脱洒。作是见者,常应常静,常清静矣。(《太上老君说常清静经》语)

(同上)

圣人所以为圣者,用《易》而已矣。用《易》所以成功者,虚静而已矣。……《道经》云:“人能常清静,天地悉皆归”。

(《中和集》卷一《圣功》)

李道纯以《易》为通变之书,明《易》在通晓天道造化之变;复以金丹为无上正真妙道,以丹道贯通三教:

不知“心易”则不足以通变,是知《易》者,通变之书也。

(《中和集》卷一《三易》)

圣人所以为圣者,用《易》而已矣。

(《中和集》卷一《圣功》)

师曰:无上真正之道者,无上可上,玄之又玄,无象可象,不然而然,至极至妙之谓也,圣人强名曰道。自古上仙皆由此了达,未有不由此而修证者。圣师口口历代心心相传,所授金丹之旨,乃无上正真妙道也。

(《中和集》卷三《赵定菴问答》)

释教一大藏教典及诸家语录因果;儒教九经三传、诸子百家;道教洞玄诸品经典及诸丹书,是入道之径路,超升的梯阶。

(《中和集》卷三《问答语录》)

佛云真空,儒曰无为,道曰自然。皆抱本還元,与太虚同体也。执着之徒,畴克知此一贯之道乎?洁庵曰:先生精造金丹之妙道,融通三教之玄机,随问随答,极玄极妙。

(《中和集》卷三《问答语录》)

李道纯由于其宗教信仰所决定的以“道”为体、以“易”为用、以“丹”统合三教的

治学意向,也包含着《老》、《易》在义理方面的某些互补互训、相互参证,其中也不乏独到的见解,如:“易,可易,非常易。象,可象,非大象。常易不易,大象无象。……常易不易,故能统摄天下无穷之变。大象无象,故能容天下无穷之事。易也象也,其道之原乎”?<sup>①</sup>又如:“常易不变,变易不常。其常不变,故能应变,其变不常,故能体常。始终不变,易之常也。动静不常,易之变也。独立而不改,得其常也。周行而不殆,通其变也。不知常,不足以通变,不通变不足以知常。常也变也,其易之原乎”。(《中和集》卷一《常变》)正是在于对《老》、《易》融通的深化,故而使其道教易学思想及丹法,进入了一个新的境界。同时,也使一贯主张“三教合一”的全真道,更充实了三教融通的哲理基础,缓解了三教抗衡的矛盾,弥补了全真南北宗的分裂,从而进入一个新的境界。李道纯被尊为“中派”祖师,对后世道教的发展,产生了深远的影响。

#### (六)陈致虚与《上阳子金丹大要》:

陈致虚,元初(元世祖忽必烈至元二十六年生,终年不详。公元1289年—?)道教易学家、内丹炼养家,字观吾,号上阳子。江右庐陵(今江西吉安县)人。承继全真道丹道功法,后并统合全真南北宗丹道理论法诀。其代表作为《上阳子金丹大要》十六卷,其它尚有《上阳子金丹大要图》一卷、《上阳子金丹大要列仙志》一卷、《上阳子金丹大要仙派》一卷、《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经注》三卷,以上均为《正统道藏·太玄部》收载。又有《周易参同契分章注》三卷,收载于《道藏辑要》。明白云霄《道藏目录详注》对上列道书有所介绍:《上阳子金丹大要》卷一之十四,“紫霄绛宫上阳子观吾陈致虚撰,言金丹大还最上乘之道”;《上阳子金丹大要》卷十五之十六,与门人论玄释见性之语”。《上阳子金丹大要图》一卷,“述无极、太极、先天、后天、九还、七返、五行、顺逆、无炁、金丹、清浊、宝珠、火候十三图”。《上阳子金丹大要列仙志》一卷,“叙历代真仙语录”。《上阳子金丹大要仙派》一卷,“内序先天老子开教以继五祖七真南宗北派仙真源流”。陈致虚在《金丹大要》中对内丹的理论法诀,讲述得甚为详尽,在丹道与易道的关系方面,极力摄融易学以丰富道教丹道理论法诀,有着显著的成就。其主旨在整合“老”、“易”、“丹”三者同源一理,认为三者均展示着宇宙,万物及人生的造化之道,体现着羲、文、周、老、孔等揭示天人造化的圣哲光辉。“老”、“易”、“丹”相互辉映,相得益彰,同具有崇高的神圣性,不能偏贬任何一家。

陈致虚本道教全真派大师,具有虔诚的道教信仰,在阐发道教义理上突出《老子》“道论”,这是作为信徒的本色与情操。由于道教在丹道方面自来有着摄融易理以营构丹道理论与法则的传统,故而尊重易学也便成为道教徒的当然态度。他在著作中强调《周易》神圣性,亦意在烘托丹道的哲理色彩与庄重性。在陈致虚之前,南宋有儒学大师朱熹,曾异常勤奋地钻研《参同契》,对丹道很感兴趣。据朱熹注《参同

<sup>①</sup> 《中和集》卷一《易象》。

契考异》赞序附注谓：“庆元丁巳，蔡季通编置道州，将别，留宿寒泉，（朱熹）相与订正《参同契》，终夕不寐”。朱熹生平欲通晓丹家法诀历数十年，终以丹书度词隐语，览之无罅缝可入，虽目眩心碎，亦只能考其字义，然不得嫡传，未免臆度，最后只能掩卷叹息。曾有感此事，作绝句以排遣惆怅之情：“鼎鼎百年能几时，灵芝三秀欲何为，金丹岁晚无消息，重叹笈笥壁上诗”。（朱熹题袁机仲所校《参同契》后作）朱熹精研《周易》，编《易学启蒙》，撰《周易本义》等阐释《周易》之作，在其著作中多处论说“《易》本卜筮之书”。如：“易本卜筮之书，后人以为止于卜筮。至于王弼用老庄解，后人便只以为理，而不以为卜筮，亦非”。（《朱子语类》卷六十六）“据某解一部《易》只是作卜筮之书”（同上）。“盖易本卜筮之书。故先王设官掌于太卜而不列于学校，学校所设诗书礼乐而已”。（《文集·答黎季忱》“据某看来，圣人作易专为卜筮”。（《朱子语类》卷六十七）朱熹又在所撰《周易参同契考异》中说：“《参同契》本不为明易，姑借此纳甲之法，以寓其行持进退之候”。这些言论，在史学家、哲学家的朱熹本是诚实之言，同时他还说：“苟其言自成一家，可推而通，则亦无害于《易》”。可是在陈致虚看来，这种将易道与丹道分离的说法，不免刺激和损害了道教徒的信仰与宗教情感；同时朱子认为《周易》只是四圣（伏羲、文王、周公旦、孔子）专为卜筮吉凶而造作的典籍，无异于否认《周易》为圣人所遗天人造化之道。既然抹煞了易道与丹道同源同理，又褪淡了《周易》的神圣性与庄严性，自然也就关联和影响到道教义理中丹道易学的庄严与神圣。陈致虚从宗教信仰与情感出发，一方面对朱熹之说作了驳斥，一方面也从丹道原理上作了有所针对、有所创新的阐发。陈致虚在所撰《周易参同契分章注》（此书收载于《道书全集》、《四库全书》、《金丹正理大全》、《道藏辑要》、明《道藏》未收载）中批评朱熹说：“宋儒未达，不肯明《周易》之道，总看为卜筮之书，暗藏羲、文、周、孔神圣之心，暗（藏）乾、坤、顺、逆造化之道”。又说：“伯阳仙翁深得三圣人之旨，作《周易参同契》，上翼三圣之道，下航万世之人”。易道、丹道皆是圣人之意旨。又说：“先贤朱文公欲闻至道，不得师传，酷好此事，迨衰病中，答侍郎袁公书曰：‘参同之书，本不为明《易》，乃姑借纳甲之法，以寓其行持进退之候’。文公赅博如此，为无师，指想为纳甲之法。恶知此书直欲明《周易》之道，故曰《周易参同契》，况丹道行持进退，并不用纳甲之法”。针锋相对地进行了批驳。在他所著《金丹大要》、《参同契分章注》等书中，突出强调了道教丹道在“阴阳”、“先天后天”、“顺逆”等运化原理上与易道是一致的，两者不是“可推而通”，也不是“姑借”其法，而是皆遵循同一的天人造化法则与规律，皆为圣人所设的遗教。

陈致虚深研道教全真北宗丹道的原理与功法，对易道与丹道的关系以及关切炼养金丹的法诀，反复阐发了以下要点：

### 1、三教虽分而道则归一

古圣大贤，立言垂训，不泄天宝，散布于经。文王孔子相传曰周易，明此道

也；黄帝老子相传曰金丹，明此道也；释迦达磨相传于大乘，明此道也。圣人慈悲接引，皆欲后人俱明此道，实众生之阶梯，为万世之梯航。（《参同契分章注·大易总叙章》）

弟子曰：“蒙师指示金丹之道也，敢问古之圣人立教分三，师乃合三教而归一家，夫如是矣，道惟一乎，抑有三乎？”上阳子曰：“天下无二道也。昔者，孔子曰：‘参乎吾道一以贯之’。老子曰：‘万物得一以生’。佛祖云：‘万法归一’。是以谓三教之道一者也。圣人无两心，佛则云‘见心成性’，儒则云‘正心诚意’，道则云‘澄其心而神自清’。语殊而心同，是三教之道惟一心而已然。……而又有‘一贯’、‘一乘’、‘金丹’之道为异，敢问其名之不同欤？曰：‘一贯即一乘也，一乘即金丹也，金丹即一贯也’”。（《金丹大要》卷下《三教一家章》）

陈致虚反复强调三教归一，意图在于填平三教之间的沟壑，为清除摄融儒易、佛法入道的门户障碍与隔膜，创造营构“道教易学”体系的通畅条件。

## 2、“老”与“易”语殊而旨同

比乾坤之于坎离，犹车之于毂轴。乾坤正坎离之辐，坎离接乾坤之轂。《老子》曰：“三十辐共一轂”。此大小伯阳之旨同也。……合乾坤坎离，言牝牡四卦，其以牝牡而为橐籥，犹用阴阳以为消息。橐象阴之门，籥阳之户，喻乾坤坎离，若天地间一橐籥耳。……用橐籥之道而超凡入圣者谓之圣。圣人者善夺造化也，善用坎离也”。（《参同契分章注》上注《大易总叙章》）

《老子》曰：“天地之间其犹橐籥乎，虚而不屈，动而愈出，多言数穷，不如守中”。孔子翼《易》曰：“一阴一阳之谓道，偏阴偏阳之谓疾”。魏伯阳曰：“类同者相从，事乖不成宝”。……老子之道，即金丹之大道也。夫金丹之道，先明三纲五常，次则因定生慧。纲常既明，则道自纲常而出，非纲常之外而别求道也，是谓有为，故云：“和其光、同其尘也”。乃至定慧圆明，是谓无为，故云：“知其雄，守其雌也”。（《金丹大要·总旨》）

陈致虚阐发金丹原理，每多以“老”、“易”中语同时参证，其意在表明“老”、“易”之学虽语殊而旨趣实同。

## 3、炼养金丹，要在通晓“阴阳”妙化

乾坤变化，各正性命，阳之太始，用九乘坤，阳含其阴，虚而成离。坤之太乙，用六承乾，阴含其阳，实而成坎。是坎离得专阴阳之体，变易而用，包囊生育，愈无停机，如天上之日月，忽忽而弦望，忽忽而晦朔，即如人身之阴阳，忽忽而太极，忽忽而无常。易道屡迁，变动不居，……六十四卦积变至四千九十六卦，复姤互相孕育而各禀阴阳，成天下之亹亹者，皆此阴阳之道也。夫此阴阳之道之炁，或幽潜于其身，或沦匿于各体，或变化居中而包囊万物，或懋施生杀而为道纪纲，倘

非乾坤二用纪纲妙道，则道或几乎息矣。（《参同契分章注·乾坤设位章》）

何谓穷神以知化？神之为物，神莫神于天地；化之为妙，化莫化于阴阳。

（《参同契分章注·日月悬象章》）

要知所谓社仙者，以能杀阴而回阳抱神，以致神仙也。丹阳翁云：“性定则情忘，体虚则炁运，心死则神活，阳盛则阴消”。大修行人既得真师盟授，趁早分去身中之阴，而归至真之阳也。……盖念虑绝则阴消，幻缘空则阳长，故阴尽阳纯，则金丹药熟，丹熟则飞神仙境，此所谓神仙也。（《金丹大要·总旨》中之《金丹妙用说》）

惟道属阴阳，所以药有内外。无名子曰：“离外阳而内阴，坎外阴而内阳，以外阳点内阴，即成乾卦，喻如金丹。是至阳之炁，结在阳海之中，取来点己之阴汞，即化为纯阳之身矣。……若要超凡入圣处，无出阴阳二品丹。阳丹须得先天宝，中有五色包至道；阴丹须认先天炁，常以性根护命蒂。（《金丹大要·总旨》中之《药物妙用说》）

陈致虚赞同太虚真人李钰（字双玉，号太虚，为陈致虚师祖张模之师）“《易》只阴阳两件事，能明、能行，方为圣人”之说（《参同契分章注》）。《老》曰：“万物负阴而抱阳，冲气以为和”。《易》曰：“一阴一阳之谓道”。陈致虚故以通晓阴阳造化之妙，为炼养金丹之大要。有诗曰：“月非日映不生光，人亦纯阴要复阳。若欲归根并复命，依他坤位补乾刚”。（《金丹大要·金丹诗二十五首》）

#### 4、“顺”则凡兮“逆”则仙

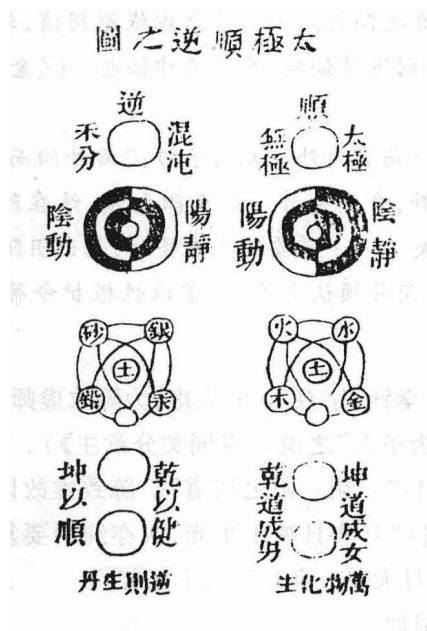
以无制有，器用者空，无与有为两者何也？太极之分，有先天，有后天。何谓先天？形而上者谓之道，以有入无也。何谓后天？形而下者谓之器，从无入有也。老子曰：“无名天地之始，有名万物之母”。海蟾云：“从无入有皆如是，从有入无能几人。推度坎离消息之功，则后天者皆为器，形滓质而有消息没亡，非若先天乃有久长之道，可跻圣域矣”。孔子曰：“先天而天弗违，后天而奉天时”。世人惟顺行后天之道，故一生一死而轮转不息；圣人善逆，用先天之道，故致知格物、正心修身而长存不泯。数往者顺，知来者逆，故易之道逆数也。……原理为证者，阴极而阳，阳极而阴，逆用阴阳，必成金丹，此原理也。

（《参同契分章注·乾坤设位章》）

是以三物（神气精）相感，顺则成人，逆则成丹。何谓顺？一生二，二生三，三生万物。故虚化神，神化炁，炁化精，精化形，形乃成人。何谓逆？万物含三，三归二，二归一，知此道者，怡神守形，养形炼精，炼精化炁，炼炁合神，炼神还虚，金丹乃成。（《金丹大要·总旨》）

老子曰：“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根”。根者祖也，祖者太

极也。太极判而天地分,天地位而玄牝育,玄牝配而阴阳乘。一切常人,惟顺阴阳之道,是以东生西没,轮运不息,周遭万汇,汨没千生,有何穷已。大修行人,为能逆玄牝之用,是以颠倒五行,制御一气,收伏铅汞,媾炼金丹,是得谷神不死,而玄牝之门与造化遊而不息矣。(《金丹大要》卷中《与谷神子周名中》)



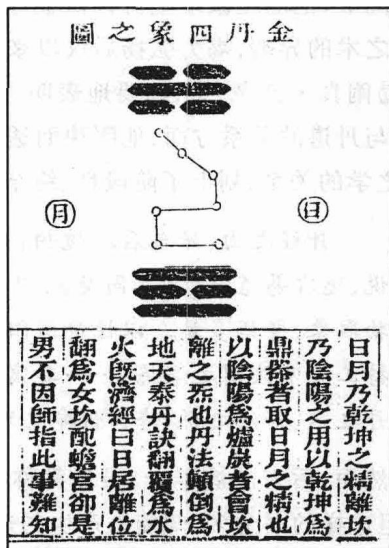
(录自《道藏辑要》昂集三《金丹大要》下)

《老子》曰:“反者道之动”(第四十章),“进道若退”(第四十一章),“归根曰静,是曰复命,复命曰常,知常曰明”,“天乃道,道乃久”(第十六章)。《周易·说卦》曰:“天地定位,山泽通气,雷风相薄,水火不相射,八卦相错。数往者顺,知来者逆,是故《易》逆数也”。陈致虚继承和弘扬内丹道“逆以成丹”的传统功法,并进而本《老》、《易》中的哲理,来理性化和烘托这种具体炼养方术的庄重性、神秘性。有诗云:“顺则凡兮逆则仙,实非草木及凡铅。谁知日兔月乌位,却笑他人颠倒颠”。(《金丹大要·金诗二十五首》)

#### 5、金丹与卦象的融合(图式举例)

(录自《道藏辑要》昂集三《金丹大要》下)

卦者象也。有体则必有用,有变则必有合。以艮为体者则以坤为用,以震为体者则以兑为用。《易》曰:“‘西南得朋’,乃与类行”。犹离以坎为用也。修金丹者,取金于兑,而兑为白虎,……若能制御震宫之青龙,则自能降其虎矣。夫金丹者,只要降得白虎一物,余皆易事耳。夫兑金生于坤而代坤行道。乾金生兑初



因朴散，乾乃寄金于坎，号曰黑铅，取兑金于坎母，隐子胎也。释云：一口吸尽西江水者也。（《金丹大要》下《金丹八卦图说》）

陈致虚在《金丹大要》中，造作了一系列图式，用图式来释解他的金丹理法。这里仅列举此两图，以展示其金丹理法与《周易》卦象相融合之一般。陈致虚融合“易”、“老”、“丹”三学，并整合全真钟吕金丹道南宗与北宗之理法，既采北宗重性功之原理，亦纳南宗重命功之法，对后世道教丹道之易学与理法的发展，有深远的影响。在明清时期，道教内外形形色色丹道派别的出现，便多与之有一定关联。

陈致虚之后，道教界中最为出色的道教易学家与丹道炼养士，我以为便是清乾、嘉时期的全真道士刘一明了。

#### （七）刘一明与《周易阐真》

刘一明，清代道教易学家，内丹炼养家，为全真龙门派第十一代道士（清雍正十二年—清道光元年），道号悟元子，别号素朴散人，祖籍山西曲沃。出家后，长期结庐修持于甘肃兰州附近之栖云山。设坛传教，著书立说。他邃明玄教，精研易理，擅长丹道，兼通道医，是清代著名的道教学者和全真道有代表性的大师。他著有《易理阐真》、《孔易阐真》、《周易注略》、《三易读法》、《参同契经文直指》、《参同契直指笺注》、《参同契直指三相类》、《敲爻歌直解》、《道德经会义》、《阴符经注》、《黄庭经解》、《悟真直指》、《悟道录》、《修真九要》、《神室八法》、《经验奇方》、《眼科启蒙》等哲学、丹道及医学方面的作品，多达二十多种。民国初年汇刻有《道书十二种》行世，在学术界及道教界声誉颇高。其中《周易阐真》发挥《参同契》之精髓，详述丹道与《周易》关系，并辅以图式，显示奥义。在当时教内外流行着形形色色的所谓“丹功”

的情况下,他能虔诚地坚持钟吕金丹道清静修持的风范,排斥种种挑着道教幌子而行邪歪之术的异端,竭力弘扬后汉以来的传统丹道,可说是当时道教界的佼佼者。他在《周易阐真·自序》中,简要地表明了他所主张的道教丹道真谛与历史发展梗概;在易学与丹道的关系方面,他明快而透彻地说出了“丹道即易道”的结论,为丹道与《周易》之学的关系,划上了阶段性、终结性的句号。自序中说:

丹经之由,始自后汉魏伯阳真人。真人成道以后,悯世之学人惑于傍门邪说,遂准易道而作《参同契》,以明性命源流、阴阳真假、修持法则、工夫次序,托物取象,譬语多端。以性命阴阳刚柔谓之药物,以修持工夫次序谓之火候,以修持工夫不缺谓之锻炼,……其寓意,亦如《周易》拟诸其形容,象其物宜,始有金丹之名、丹法之说、修持性命之理。

然而,后来的炼养士,虽然都称祖魏氏《参同契》,各作“丹经”阐发《参同契》功法,但这样的书愈多,却使人产生的迷惑愈多。

后之学人不得真传,直以譬象为真实,或以坎离为心肾,或以震兑为肺肝,或以屯蒙为子午抽添,或以复姤为心肾气生,或以既济为心肾交合。甚至以阴阳为男女,以彼我为采战,以锻炼为炉火,以金丹为服食,以有为为搬运,以无为为空寂,皆认后天有形有象之物,不知先天无形无象之真。以一盲而以众盲,埋没古人度世之婆心矣。

刘一明自谓:从童子时起,他便留心参学丹道,但所遇缙黄,皆不出上行议论。当时亦曾以为然,未敢非议。后遇鳧谷老人,才能分辨邪正;复遇仙留丈人,乃得群疑尽释。

始知丹道即易道,圣道即仙道。《易》非卜筮之书,乃穷理尽性至命之学也。予不敢自私,爰于《三易注略》之后,体二师之旨,述伯阳之意,尽将丹法寓于《周易》图卦系辞之中。略譬象而就实义,去奥语而取常言。直指何者为药物?何者为火候?何者为进阳?何者为退阴?何者为下手?何者为止足?何者为锻炼?何者为温养?何者为结丹?何者为脱丹?何者为先天?何者为后天?何者为有为?何者为无为?何者为逆运?何者为顺行?就其图象,卦象、爻象、细为分晰。……至于《十翼》,乃宣圣直言其理,学者自能推求,……惟取《大象传》、《杂卦传》,略释数语,以备参考。其中重复语,亦如《周易》重复象;虽有重复语,并无重复意。书成之后,名曰《易理阐真》,乃阐其修持性命之真耳!

刘一明更进一步从宏观上扼要阐明易、丹的密切关系,说:

夫《易》广矣大矣。以言其远则不御,以言其迩则静而正,以言其天地之间则备矣。所以开物成务,通天下之志,定天下之业,断天下之疑,无所不包,无所不该。诂就一事而论哉,然其归根处,总以穷理尽性至命为学。阐真者,即阐其



穷理之真、尽性之真、至命之真。先穷性命之理，后了性命之功。性命俱了，浑然天理，复见本来面目。在儒则谓明善复初，在道则谓還元返本，再加上工夫，阴阳混化，无声无臭。在儒则谓义精仁熟，至诚如神；在道则为九还七返，形神俱妙。金丹之道尽，性命之功毕。予之意如是，古来群真之意亦如是，即伯阳参同之意亦不如是也。

刘一明在《序》中对丹道与易道的关系，已经说得十分肯定，作为道教学者与内丹炼养大师，可以说是继承并弘深了丹道方面的道教易学。《周易阐真》卷首另有梁溪儒士杨芳灿于清嘉庆五年（庚申）所作《周易阐真序》，其中说：

悟元道人者，金城栖云山之肥遁士也，……述伯阳之遗义，参神圣之蕴奇。取其龙蛇铅汞之法，验以爻系图象之说。别其劣歧，归于宗主。其辞约，其义繁，其文浅，其指深，取类极迹，而见道甚远，其身心性命之功，殆不谬乎吾儒之为之者。呜呼，若道人者，庶可与言《易》哉！

对刘一明的精论见识与丹法参证也作了充分的肯定。

至于在刘一明的著述中，究竟如何将丹道易道之爻系图象相参验与融合；笔者略为举例以显明如下：

#### 1、一气生机，总在一逆之妙：

天之为运，一气上下，周而复始，循环无端。太极之象，未生出者也。未生之道不可见，可见者生出之卦。已生逆回，则未生者即在其中。故卦位震一阳在左至下，离二阳一阴在左中，兑二阳在左近上，乾三阳在左至上。其序则乾一、兑二、离三、震四。卦位自下而上，卦序自上而下，以示逆中有顺，顺中有逆。其乾一兑二离三震四之逆来者，即巽五坎六艮七坤八也。一气顺上，则为震兑离乾之阳；一气逆下，则为巽坎艮坤之阴。阳退即阴生，阳进即阴退。阴阳总是一气变化，非一气之外别有阴阳；但一气生机，总在一逆之妙。惟逆故来，逆来则阳气收敛归根，而仍得生。故《系辞传》曰：“数往者顺，知来者逆，是故易逆数也”。可知先天太易，全在逆上也。卦位顺生，卦序逆序，其意深哉！

（《十二种道书》第一集《周易阐真》卷首图卦下）

逆则生，顺则死。顺中之生有限，逆中之生无穷。有生则不生，无生则长生。一逆一顺，天地悬远。羲皇序出逆数之象，宣圣释出逆数之理，邵子注出未生之卦，其易为逆道也。（同上）

一者，先天真一之气，即阴阳混合不二之气，即性命凝结不散之气，此气在人身中，……逆而修之，圣胎现成。不使阳极生阴，直登彼岸，再加上工夫，炼神还虚。逆于父母未生以前之面目，打破虚空跳出阴阳之外。圣而不可知之之谓神矣。噫，顺去死，逆来活，往往教君寻不着。（同上）

圖成混陽陰天先



圖丹結天先運逆



## 2、后天顺行与逆运造化：

天地自然顺行之道，阳极必阴，阴极必死，亦人之无可如何者。但圣人又有逆运之道，善能窃阴阳，夺造化，转乾坤，扭气机。于后天中返先天，死里逃生。其道何在？仍不外乎后天八卦之理。图之坎离震兑居于四正，乾坤艮巽居于四隅，此中天机，非师难知。

（《道书十二种》第一集《周易阐真》卷首图卦下）

取坎填离，健复本命，借离炼坎，顺还本性。以震求兑，健动而能和顺；以兑归震，和顺而能健动。健顺如一，乾坤相合，四象相合，五行攒簇。后天精神魂魄意，归真五德五元。浑然圆成，還元返本，金丹有象。……盖道至乾坤相合，是将后天已返成先天矣。既返成先天，从此再立炉，别置钳锤，用无为逆运之道，颠倒乾坤。乾坤退而坤顺生，借阴以全阳，温之养之，用天然真火烹炼，消后天阴浊之气，煅成一个金刚不坏之物，从虚无中透出，入于无声无臭之境，还我未生身以前面目，方是大解大脱，逍遥自在无拘无束之天矣。

（同上）

后天顺中用逆者，即顺退已发之阴，归于初生未发之处，返出先天之阳，以还此初生也。阳健阴顺，复见本来面目。仍是先天后天两而合一之原物。从此别立乾坤，再造鼎炉，行先天逆中用顺之道，则为九还七返大还丹矣。（同上）

圖化變運逆天後



圖化造行順天後



### 3、穷透《河图》《洛书》奥妙，了《河图》先天无为之道：

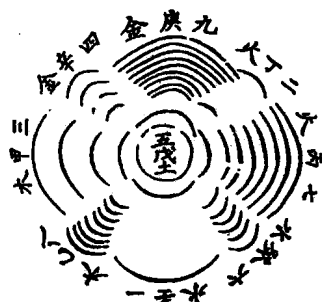
《河图》者，五行顺行，自然无为之道也。伏羲时，有龙马出孟河，其背有点，二七在前，一六在后，三八在左，四九在右，五十在中，其位五象五行。一六在后，象北方壬癸水；二七在前，象南方丙丁火；三八在左，象东方甲乙木；四九在右，象西方庚辛金；五十在中，象中央戊丑土；中五点，又象太极含四象；中一点，又象太极含一气。虽五十五点，其实二五，二五其实一五，一五总是中一。因其五行，故分五点；因其五行有阴阳，故又积为十点。因其五行各有阴阳，故又积为五十五点。孔《传》曰：“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十”。盖天地造化之道，不过一个阳五行，一个阴五行，一生一成而已。虽分五行，而实一阴一阳运用之；虽阴阳运用，而实一气来往运用之。（《十二种道书》第一集《周易阐真》图卦上）

《洛书》者，阴阳错综，五行逆运，有为变化之道也。其图大禹治水时，有神龟出洛河，其背有文，九文近头，一文近尾，三文近左肋，七文近右肋，四文近左肩，二文近右肩，六文近右足，八文近左足，五文在背中。其位九，象九宫，中五又象太极，中一文又象一气。其形方，方象地。《洛书》，盖取逆克之理。逆克者，以阴克阳，右行也。故中土克北方水，北方水克西方火，西方火克南方金，南方金克东方木，东方木克中央土。阴前阳后，阴静阳动，以克为主，收敛成就之功也。……天有好生之德，借神龟泄露返还之道，使人人归家认祖，在性命根本上着脚耳。

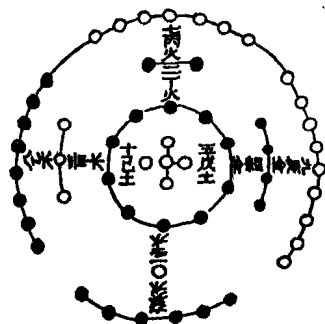
（同上）

《河图》形圆，阴阳合一，无为自然之道也。《洛书》形方，阴阳分位，有为变化之道也。先天形圆，阴阳一气，用逆全顺，亦无为自然之道也。后天形方，阴阳分判，顺中用逆，亦有为变化之道也。《河图》先天皆以道全形之事。《洛书》后

古洛書



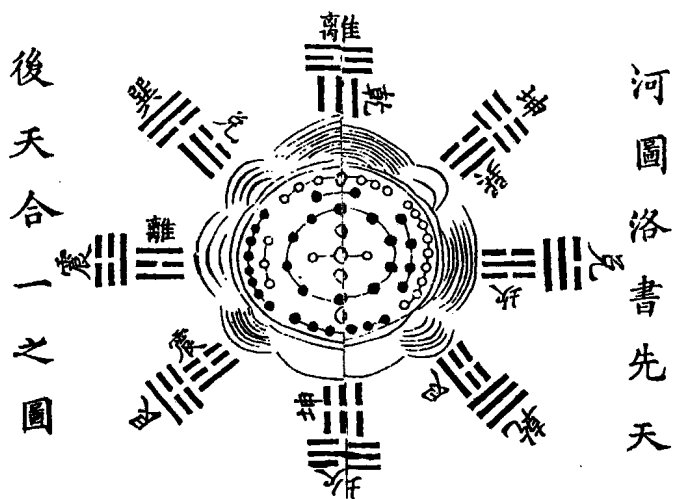
古河圖



天皆以术延命之事。先天后天者,即《河图》、《洛书》之注释。《河图》、《洛书》是先天后天之数,先天后天是《河图》、《洛书》之理。数得理而始明,理得数而有本。《河图》《洛书》相为表里,先天后天相为表里,无《洛书》则《河图》无变化,无后天则先天不成全。《河图》为《洛书》之体,《洛书》为《河图》之用;先天为后天之体,后天为先天之用。体用俱备,理数兼该,性命双修之道,无余蕴矣。

(《周易阐真》图卦下)

古来圣贤,慈悲度世,设金丹有为之道以觉人,盖欲人人归根复命,还其当初一个原物而已。其法有二,一有为,一无为。无为者,即《河图》阴阳相合,先天图阴阳对交,一气浑然之理。有为者,即《河图》阴阳错综,后天图阴阳生克,两仪变化之理。上智之人,行无为之道。(同上)

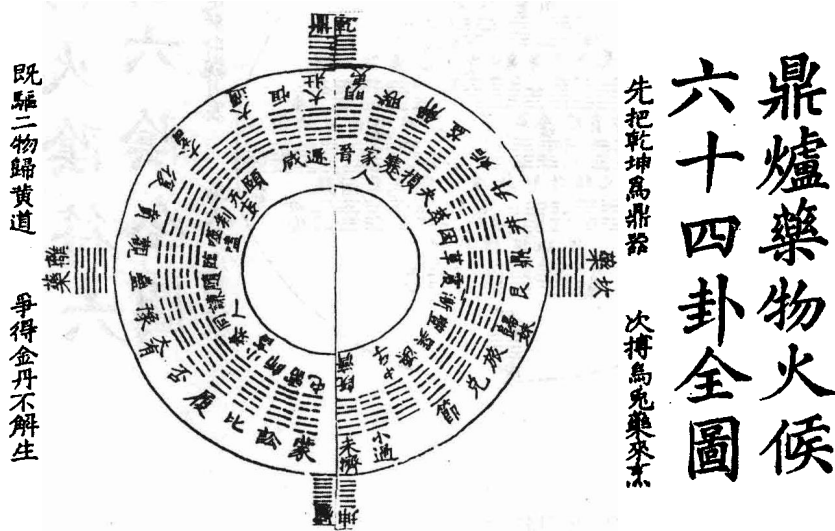


果是穷透《河图》《洛书》奥妙，先天后天机秘，则宇宙在乎手，万化生乎身。大地里黄芽长遍，满乾坤金花开绽，一步一趋，皆是大道。攒簇五行，和合阴阳，还我生初本来面目，金丹凝结，《洛书》后天有为之功毕。再行温养之功，了《河图》先天无为之道，以复其父母未生以前面目，打破虚空，至于无声无臭地位，大丈夫之能事毕矣。（同上）

#### 4、金丹之道，以乾坤为鼎炉，以坎离为药物，以屯蒙六十卦为火候：

金丹之道，以乾坤为鼎炉，以坎离为药物，以屯蒙六十卦为火候。阴而阳，阳而阴，阴阳迭运，亦一气流行也。……金丹之道，不外乎变易之道，不外乎天地阴阳造化之道，……乾坤坎离四卦以为橐籥，始于屯蒙，终于既未。即是赏罚应春秋，昏明应寒暑，爻辞有仁义，随时发喜怒。一部易理，在吾方寸之中，又何患乎大道不成，性命不了耶？（《周易阐真》图卦下）

今立鼎炉、药物、火候全图，以乾在上为鼎，坤在下为炉，坎离居中为药物。四卦列之于外，以象阴阳之橐籥，其余六十卦，屯蒙为始，既未为终，列之于内，以象朝暮之火候。……借阳益阴，进阳火，自屯至既济三十卦，所以致其济也。借阴全阳，运阴符，自蒙至未济三十卦，所以防不济也。始于屯蒙，终于既未。其余五十六卦，俱皆阴符阳火之事。

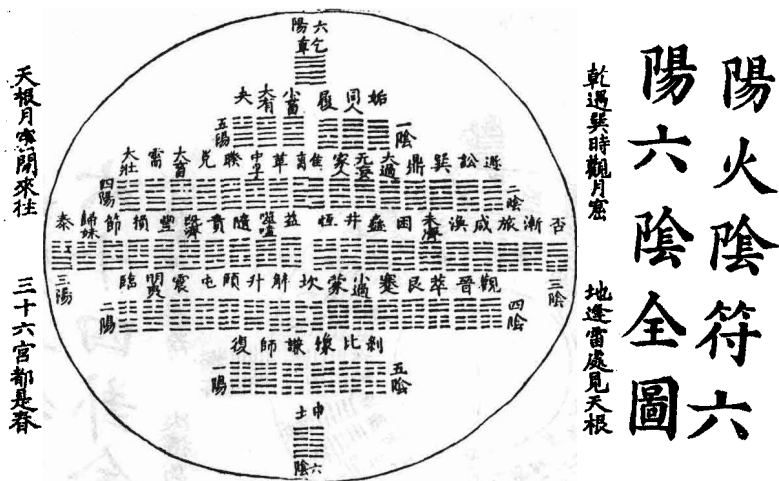


## 5、立《阳火阴符图》，明金丹火候次序：

金丹大道，始终两段工夫，一进阳火，一运阴符。进阳火者，阴中返阳，进其刚健之德，所以复先天也。运阴符者，阳中运阴，运其顺柔之德，所以养先天也。进阳火，必进至于六阳纯全，刚健之至，方是阳火之功尽。运阴符，必运至于六阴纯全，柔顺之至，方是阴符之功毕。阳火阴符，功力俱到，刚柔相当，健顺兼全。阳中有阴，阴中有阳，阴阳一气，浑然天理。圆陀陀，光灼灼，净裸裸，赤洒洒，圣胎完成。……所谓一粒金丹吞入腹，始知这命不由天也。（《周易阐真》图卦下）

今立六阳六阴，阳火阴符全图，以复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤十二卦，列于其外；其余五十二卦，列之于内。虽是六十四卦，总是十二卦统之。复之一阳进，而凡一阳之卦皆在其中。临之二阳进，而凡二阳之卦皆在其中。至于三阳、四阳、五阳，俱皆如此。运阴亦然，左阳卦者，先进阳火以复先天也。右阴卦者，后运阴符以养先天也。先复后养，先天凝结，性命坚固，金丹有为无为之事了。此图与前图为表里，前图是火候之功力，此图是火候之次序。

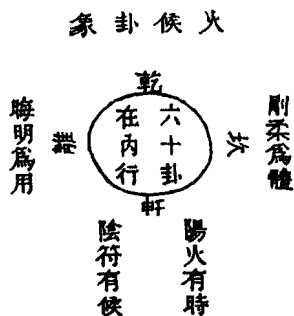
（同上）



## 6、丹经借六十四卦为阳火阴符之法象：

丹经皆借六十四卦为阳火阴符之法象。以乾坤二卦为鼎炉者，取其阳刚阴柔为体也。以坎离二卦为药物者，取其刚柔中正为用也。复姤二卦为阴阳之交界，取其刚柔运用各有时节也。屯蒙之卦为造化之始，取其当进火而须用刚，当

退火而须用柔也。既未为造化之终,取其阳火而用刚不可太过,阴符而用柔不可不及也。其余五十四卦,皆随乾坤坎离复姤屯蒙既未十卦运用,自然而然。约而言之,总以阴阳相当,两而合一,归于混成之象而后已。(《象言破疑》卷下)



刘一明既继承了唐代钟、吕据《老子》道论与易学天道观造构的内丹理法,也继承了五代陈抟以图解易、以易证丹、以丹合易的理法。他在阐发道教义理,特别是内丹理论法诀中,处处皆与“易学”紧密联系。他放开道教徒的大视野,把“老”、“易”、“丹”整合在一起,使之“水乳交融”般的浑然融合成了一体,这便是有独特色彩的道教丹道易学。正如他在《周易阐真·序》中所说:“尽将丹法寓于《周易》图、卦、系辞之中,略譬象而就实义,去奥语而取常言”。同时,他也虔诚地相信:“一部易理,在吾方寸之中,又何患大道不成,性命不了!”(《周易阐真》图卦下《鼎炉药物火候图》解)

他断然论定“丹道即易道”,可以说是把道教丹道同《周易》的关系说透了,说到尽头了!他著作丰湛,对道教义理与丹道理法造诣精深,因之很受道教界中人以及社会爱好养生学者的敬仰,至今仍有着规范钟吕丹法与启迪道教修持者的价值。

## 结 语

道教义理同《周易》的关系问题,在道教学研究范畴,自来是一个看法纷纭的问题。尽管道教义理含蕴有《周易》的大量内容,而且关涉其创教立经的根本原理,但从未有人说《周易》是道教义理的源头之一;同时也很少有人承认“道教易学”是我国传统易学的一个重要组成部分。这样,也就疏漏了构成道教义理体系的一个重要源泉;同时,避而不谈道教与易学的紧密关系以及易学对构成道教义理的关键作用,也就使道教义理的思想渊源含糊不清。既然不能全面的、整体的知道其底蕴与来龙去脉,自然也就不会不明白道教义理的思想基础与发展进程。这无疑对我们认识道教的

本来面目及其与我国传统文化的关联,是有一定妨碍的。

笔者据以上述论内容,归纳为几点浅见,表明我对“道教义理同《周易》的关系”的看法:

(一)古《易经》乃是上古商周时代的卜筮资料,可以说是我国最为远古的宗教文化典籍。从宗教信仰的思想根源上讲,我国土生土长的道教与之有着本质的联系。

(二)老子是东周专管守藏卜筮资料的史官,他从卜筮资料朴素的象数义理中,提炼、深化出哲理,更摄融历史的社会思想与个人的生活体察,成就了伟大的哲著《老子》。从而使古《易经》也进入哲学的大雅之堂。

(三)卜筮典籍《易经》不能说是儒家的经典,只有《易传》才是战国晚期儒家学者的成就,是“儒家易学”的最早典籍。

(四)《老子》、《周易》(《易经》与《易传》的统称)同为我国东汉时期土生土长的道教的义理渊源。过去梳理道教义理的思想渊源而不及于“周易”,我以为是一种执泥于门户之见造成的疏漏。

(五)汉魏晋《周易》之学的发展,影响着魏晋唐宋道教义理学的发展,并从而促进了“道教易学”的成长。

(六)唐代内丹道崛起,更为深入地推进了道教在“老”、“易”、“丹”方面的融合。哲理道术化,道术哲理化,融而为一,使所谓丹功义理,成为“道教易学”的主干,在我国传统易学的园地中,盎然显现一朵别具养生旨趣的学术奇葩。

(七)宋迄于清,丹功义理与“道教义理”走向基本定型。清代刘一明“丹道即易道”的断言,可以说是为丹功义理及“道教易学”画上了一个阶段性的句号。

(八)道教扎根于中华传统文化的沃土,涵蕴义理丰富而深邃。很多年来,在道教学研究领域,较多徜徉于其一般层面的议论,而相对较少对其深邃义理之学的探讨,故而当下不少问题有待剖析,使之明晰。道教义理同《周易》的关系问题,即其中之一。面对当代祖国的蓬勃发展形势,道教学研究有必要从层面迈向深层次的道教义理学研究,使能消除过去对道教义理认识方面的许多悬疑,更清晰地展示我国道教义理体系的本来面貌及其与中华传统文化的血缘关系,有利于发扬其优良的文化传统,适应社会发展。

(九)道教从开创到发展的历史过程中,为什么一直向早在两汉时期便已被目为儒家经典的《周易》摄取思想资料,以营构道教的义理体系?又为什么突出以丹道为重点造就了有道教特色的“道教易学”?我以为,其根本缘由乃在于,我国传统文化的哲学思想领域自开页之日起,各种类型、流派的思想家们,一直都是环绕“天道”和“人事”关系的基本问题,展开探讨。早在殷代已有遇事卜问于天,以求顺应天意的卜辞记录,到春秋战国时代更有诸子百家各自著书立说宣示自家的见解,成为思想史上所谓“究天人之际”的争鸣内涵。其间,在先秦至两汉时期便已滋生和流行了殊多



的理论与观念,最突出的如儒家的“天人合一”、“天人相通”、“天人感应”、“天人同类”、“为人者天”、“人副天数”、“圣人法天而立道”。“以人合之,天人一也”、“为人者天”、“万物皆备于我”、“唯天为大”等等;道家的“天人与我并生,万物与我为一”(《庄子》)、“人法地、地法天、天法道、道法自然”(《老子》)以及“天人一体”、“天人一气”等等。在汉代,这些理念已经成为了传统哲学思想的巨流,积淀了丰湛的文献典籍,而《周易》(古《易经》与晚周《易传》的合称)则更是“推天道以明人事”和“据人事以明悉天道”的最突出、最集中、最系统的权威之作。道教作为宗教文化体系之一,它与上述哲学理念以及《周易》原理,都是在论证天道与人道的关系,有着共同的内在主题思想以及思维逻辑的相同或近似的旨趣。在我国传统文化的土壤上发生、发展的道教,在信仰建设上营构其“天道”、“地道”、“人道”、“神道”、“仙道”相融通的义理体系,很自然便会从上述传统哲学理念及其典籍中摄取思想资源,以成就为道教的智慧之果。比如“丹道易学”,正是凭借上述传统哲学理念,论证出丹道与天地造化同途之说。以乾坤为“鼎器”,以阴阳交感之变易为“药物”,以把握造化之机聚阳去阴为“火候”,也不过是“法天立道”、“人副天数”的演变而已。故我们从哲学思想史发展的宏观角度看,从魏伯阳借托易象撰《周易参同契》到刘一明的“丹道即易道”,也是中国传统哲学思想在道教领域内衍现出的文化现象,从而“道教易学”也当然是我国传统哲学思想中的组成部分。

(十)道教是一种贵生重术的宗教,追求的理想目的是经过修炼能“与道合一”、长生成仙。然而道教炼养士所行持的道术需要理论的支撑与引导,人本来就依赖自然才能生活,宇宙万物亦莫不是自然赋予生机,要求得生机常在,生命长生不死,极自然便会向天道自然去寻求万物生生不息的生机奥秘,《周易》当然就是最贴近的、正可摄融的思想资源,“道教易学”便充分地体现了道术与易学相磨合的理性发展趋向。炼养士们仰望着无垠的太空,环视着苍茫的大地,体察着天道自然与人类生存的关系,苦心地探求生机的奥秘与能够永保生机的法则。他们满怀热忱地进行艰苦的实验,由于历史条件的拘限(关键在对认识自然的拘限),往往是落下惆怅多于成就;但是他们以大自然为探索对象的方向以及其果敢精神是令人赞叹的,更何况他们在原始化学、药理学、生理学、气法以及生态环保学方面也留下了不可抹杀的历史业绩。在科学昌明的今天,如果当代的炼养士们对传统炼养术作理性的、实事求是的甄汰,转轨摄融现代自然科学、医药科学、生命科学等的有关理法,继续以往的炼养实验,那么出现有道教特色的养生学理法,将是可以期待的。

(十一)道教易学的思想理论、词语、象数符图,遍布于道教经籍,广泛关联道教宇宙生成观、天人关系、长生久视之道、威仪、占卜、因果、伦理、生态等各方面的教理教义。我以为道教的内外丹道及斋醮科仪是涵蕴道教易学的主要部分,故本文只就此引述资料以为依据,试为述论。

## 第四章 道教义理的思想根源与形成、发展征略

### 第一节 关于道教义理的主体思想根源

道教义理的思想渊源,过去有不少学者对此发表过看法,角度有所不同,消誉亦有所不一。如,南北朝梁刘勰《灭惑论》说:“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,寻柱史嘉遁,……祖述李叟,则教失如彼。”东汉末牟子《理惑论》说:“为道者,或辟谷不食,……亦云老子之术也。老子著《五千文》,无辟谷之语。”宋马端临《文献通考》在《道藏》书目下作按语:“道家之术,杂而多端,先儒论之备矣。”近代《四库全书提要》批评白云雾《道藏目录》说:“所列诸书,多摭拾以足卷帙。”上述看法,不外消贬道教义理内容杂而多端和《道藏》所藏经籍有些与道教并无实质性联系,乃属任意摭拾前人书籍以壮门面,也就是说,道教经籍杂乱、来源殊为牵强。但另有看法则与上述看法截然不同,如齐魏收《魏书·释老志》说:“道家(教)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,教帝誉于牧德,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,不可胜记。”完全肯定“道家”、“道教”是一家,道教义理源出老子。近代著名道教学家陈樱宁先生,他对道教义理的思想渊源,有较深入地研究,曾发表多篇关涉这一问题的论作。我以为这位毕生研究道教的学者(他是一位名义上的道教居士,以研究道教学的资历长、论著多、见识颇为道教中人所赞赏,故曾被道教界选举为中国道教协会第二届会长)的见解可以说是代表了道教界的认识。我以为这对社会研道者也是所启迪的,值得重视。笔者在这里作扼要介绍:

(一)关于道教起源:陈先生在《道教起源》一文中(见《道教与养生》)认为:殷周时代的鬼神崇拜,战国秦汉时代的方仙道;两汉时代的黄老之学,特别是东汉有宗教信仰性质的黄老道,是道教的起源。该文中说:

商周时代的巫祝祭祀鬼神,战国秦汉时代的方士求仙采药,虽不能算正式道

教,但后来道教却是由这些因素演变而来。

(二)道家和道教是分不开的:陈先生在《道教知识类编·教理教义》一文(见《道教与养生》)中认为:先秦、西汉的“道家”和东汉以后的“道教”,两者面貌不同,所以能够结合的原因,就在于都信仰老子之道。东汉张道陵创教以前,只有“道家”而无“道教”,但“道教”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,并无新的著作留传,人们以为“道家”已无后继,其实偏重理论性的“道家”,已与偏重于宗教性的“道教”打成一片,已分不开了。文中说:

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”哲学精神所笼罩,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;关于神仙变化的传说,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。

(三)谈及道教,必须远溯黄老,兼综百家:陈先生在所著《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》一文中认为:道家学术,包罗万象,贯彻九流,本不限于“清静无为”消极之偏见,亦不限于“炼养”、“服食”、“符箓”、“经典”、“科教”狭隘之范围。

吾人今日谈及道教,必须远溯黄老,兼综百家,确认道教为中华民族精神之寄托。

文中还认为:《易经》、医道、仙道、术数学、阴阳家、淮南子、鶡冠子、尹文子、公孙龙子、申子、管子、墨子、鬼谷子、韩非子皆与道教义理有关系。

陈樱宁先生的见解,固然有抬高道教声誉的倾向,由于他文化修养甚高,博览古籍,熟谙诸子百家之说,故而有不少开明、中肯之见,给人以启发。比如:

(一)道教起源于殷周鬼神崇拜、战国秦汉之方仙道、两汉之黄老道。

(二)“道家”在前,道教创立于后,两者在思想上有密不可分的联系,然而“两者面貌不同”,“道家”偏重于理论性,“道教”偏重在宗教性。

(三)道教的主体思想来源于古代鬼神信仰、方仙道、黄老道,但与我国传统文化中的诸子百家之学皆有不同程度的联系,亦即道教义理融摄有诸子百家之学。

他不以“神启说”为立论的权威依凭,而是以理性思维,据史料论证问题,这在道教知识分子中可算是凤毛麟角。笔者以为,探讨道教义理方面的问题,不论其所持观点如何,在思维方式上都应持这种明智的态度。

当代著名学者郭明先生,他在为拙著《道教与诸子百家》所写《序》中,着重提到

了道教与道家思想的关系：

道教，是我国一个固有的宗教，因而它与我国各种传统的思想文化有着极为密切的关系。《道教与诸子百家》一书，顾名思义，自然是论述道教同传统的诸子百家之间的思想渊源。

我个人认为，在先秦诸子中，以老、庄（尤其是老子）为代表的道家思想，代表了当时哲学思想的最高水平。《老子》一书所显示出来的那种高度抽象的理论思维和极为丰富的辩证法思想，实为其他各家（包括以孔孟为代表的儒家）所不及。形成于东汉末年的道教，尽管它是时代的产物，但在主要的思想渊源上，它都是上承道家的。先秦道家的首席代表人物——老子，成为汉代以后道教的鼻祖，正表明了这种思想上的继承关系。当然，先秦的老子，是一位杰出的哲学家，而道教的“老君”，却被演化成了一尊神祇；老子的“道”，是一哲学命题，而道教的“道”，却变成了神学的东西。所以，道家与道教，虽然讲的都是一个“道”字，而其所以为道者却有所差别。

这是一位学者客观的精辟之论，既表明了道教与道家在思想渊源上的密切关系，同时也实事求是地表明了两者在性质上的区别。笔者是十分赞同他的见解的。

笔者曾在中国道教协会研究室工作多年，在道教知识方面，多承陈撄宁先生教诲。对陈先生的有关道教学方面的见解，亦有所承继。在1989年我出版的《道教概说》一书中（中华书局出版），谈到“道教的起源”，我发表了如下看法：

道教内容十分庞杂，从其主体内容来探索其起源，则道教大致不外是在三种原始宗教意识的基础上衍化而来：一为鬼神崇拜；二为神仙之说与方术；三为黄老学说中的神秘主义成分。

关于道教义理与历史上诸子百家之学的关系问题，在1993年我出版《道教与诸子百家》（北京燕山出版社），在该书《自序》中我曾谈过一点粗浅认识，大意是：道教是在我国东汉时期形成的宗教，是在我国原始宗教意识的基础上，融吸了先秦诸种学派中的神秘主义思想因素形成其义理体系的。它既具有历史的连续性，又随着社会的发展而有所演变。它始终与我国传统文化，特别是与历史上的神仙家、道家、墨家、阴阳五行家、儒家、易学等的思想有密切关系；同时也在历史发展过程中对社会文化发生一定的影响。在该文中，我还认为：道教以神仙信仰为其义理的交聚点，它的义理体系是逐渐丰富起来的，我们要探索其来龙去脉，便有必要在它的义理体系中寻找它同历史各种学术思想流派方面的本质上的联系，研究它如何吸取、继承其它学术思想的内容，来建构自己的义理体系。道教义理与我国传统的诸子百家学说有着密切的关系，虽然相关联的程度有深有浅，但都不可漠视的。我们必须把道教义理之学放在历史的长河中来具体地考察它、研究它。

我对我过去的这些见解,虽犹怀有“敝帚自珍”的情感,但也为自己学识浅薄,特别是对我国传统哲学了解不足,导致殊多缺陷而歉疚。比如,我深感对易学、老学以及儒学理学、佛教神学,知识便很贫乏。因此我的很多见解,在思想性方面的深度与广度,也便当然显得很不够。我一直想尽力有所弥补,可是年近耄耋,已力不从心。现在只能沿着过去的思路,量力而行,聊对过去的缺陷,作些修订与补益。如能抛砖引玉,则笔者之愿足矣。

后文将接着谈道教义理与我国传统诸多思想学派的关系。

## 第二节 道教的神仙崇拜 发轫于我国原始宗教与神仙说

道教并不是无源之水,无本之木,所谓神书圣典、秘诀禁咒来自“天降神授”之说,不过是代“神”立言者欲使世人尊高并敬畏其教的一种依托之词。道教是在东汉历史条件下出现的宗教,而它的胚胎则早已潜在于我国古代社会的宗教信仰与神仙学派之中。换句话说,我国原始宗教与神仙家便含蕴有道教义理的原始因素,也是道教义理最原始的表现形态;道教就是缘此发其端倪,历经了历史的发展过程而形成的。

### 一、道教与我国原始宗教

我国原始宗教涉及的范畴,大致包括:(一)对日月星辰、风雨云雷电、山岳湖海河川的自然崇拜,这是对天下、地上各种自然对象的神化与膜拜,是对宏大的自然界中与人类社会生活有直接的、巨大的影响的事物,出于喜爱与恐惧而产生的原始宗教形态。远在夏商周便已存在并为社会所奉行。《礼记·祭义》:“郊之祭,大报天而主日,配以月。夏后氏祭其暗,殷人祭其阳,周人祭日以朝及暗。”《殷虚卜辞》:“乙巳卜,王宾日,口弗宾日。”《周礼·春官》:“以实柴祀日月星辰。”司马迁《史记·封禅书》中有关于自然崇拜的详细记载,说“雍”这个地方“百有余庙”,祀“日月参辰,南斗,荧惑,太白,岁星,填星,二十八宿,风伯雨师,四海九臣”,此外还有数十祠,如社主之祠、寿星祠、祀上帝祠,天子祭祀有祝官,“祝官有秘祝,即有灾祥,辄祝祠,移过于下”说舜便已“禋于六宗,望山川,遍群神”,曾巡狩五岳;“天子祭天下名山大川、五岳、四渎(江河淮济)。”“自禹兴而修社祀,郊社所从来,尚矣。”古代早有祈雨、求晴、攘星、设坛献祭、歌舞降神的记载。(二)对于植物、动物、动植生物神及图腾的崇拜。古人神化和崇拜某些植物,如大树、古树、桃、苇、菖蒲、棘、姜,认为这些植物有神秘力量。《礼记·檀弓下》:“君临臣丧,以巫祝桃茢执戈,(鬼)恶之也”。《左传》

昭公二十四年“其出(冰)也,桃弧棘矢,以除其灾。”由植物的崇拜,进而产生对掌管农作物成长的神灵的崇拜,如社神、稷神、神农氏。《礼记·祭法》:“是故厉山氏之有天下也,其子曰农,能殖百谷,夏之衰也,周弃继之,故祀以为稷。”《左传》襄公七年,“夫郊祀后稷,以祈农事也。是故启蜚而郊,郊而后耕。”社稷神之外,还有先秦传说的“斲木为耜,揉木为耒;耒耜之利,以教天下”(《易·系辞传》)和“尝百草”的神农氏。《管子·轻重戊》:“神农作树五谷淇山之阳,九州之民,乃知谷食,而天下化之。”在我国数千种动物种类中,有一些常见的、与人的生活有密切关系的动物被神化受崇拜,如猪、马、牛、羊、犬、鸡、兔等是人们生产和生活所需要饲养的动物;而虎、豹、蛇则是威胁人的生命,使人恐惧的动物;此外还有被人们认为是最具灵性的龙、凤、麟、龟,其中龙、凤、麟只是传说中的灵物,而龙则被描绘得最为神秘。这些动物的神化,往往拟人化或半拟人化,人面而兽身,这在《山海经》中记载颇多。动物崇拜延伸而有对动物神的崇拜,如认为神秘的龙王,是管雨水的神,龙与上帝有密切的关系,可以化身而为人间帝王,《史记·天官书》说“轩辕黄帝龙体”。氏族祖先崇拜与自然崇拜相融合而演化出图腾崇拜,如黄帝氏族崇拜云为图腾,或说以熊,黑为图腾;炎帝氏族崇拜火为图腾;共工氏族以水为图腾;大皞氏族以鸟为图腾;夏族有蓍苴图腾说、石图腾说、熊图腾说、鱼图腾说;商族崇拜玄鸟为图腾。所谓“图腾”,即原始社会的人认为跟本氏族有血缘关系的某种动植物或自然物,用做本氏族的标志。(三)前兆信仰与卜筮、占星。所谓“前兆”,即某些事物在没有显露或发生之前的征兆。《书·洪范》称征兆为“庶征”,人们认作吉祥的征兆叫“休征”;认作凶灾的叫“咎征”。古人认为天神监察人间的善恶,常用不寻常的天象、气候、山河变化等自然现象,动物的异常变态,人生理上的异常现象,来预示人们将来的祥瑞或凶灾,表示天神对人的启示与警告。人们大多以喜见的、有利的现象为“休征”;把使人产生恐惧、怪异、有害的现象称为咎征,所谓“国家将兴,必有祲祥;国家将亡,必有妖孽”。前兆信仰有三种情况:一是人们把一些偶然现象,敏感的、朦胧的当作即将临的吉凶的征兆;二是人们把一些偶然现象与自己正在进行的事情联系起来,以为休征是神预示将有吉祥的后果,咎征是神预示后果不良;三是人们将要进行某种重大的事情,向天神祈求预示后果吉凶,以天神的预示作取舍决断,指导行动。这是自然崇拜与鬼神崇拜相融合而产生的原始宗教信仰。由于人们认为某些动植物含有灵性,天神可以通过这些动植物的灵性来表示意旨,因而出现了殷人的龟卜和周人的筮占。据《书》、《周易》、《史记》记载,追溯远古的伏羲时代便已有占卜了。从现在已发现殷墟甲骨卜辞及《周易》看,殷周确是已信行占卜了。占卜的形式,有用动物的虎卜、鸡卜、鸟卜、兽骨卜;用植物的竹卜、筮占、樗蒲卜;观察自然现象的星占、望气、相风、相地;揣测人的生理现象的占梦、揣骨、相面等。其方法有灼龟甲、兽骨的,视爆裂裂纹以推断吉凶;有掷石片、骨片于地,视其正反或位置推断吉凶的;也有拈取石、草,视数目奇偶以推断吉凶的。一

般多用竹、龟卜、筮占。专门为统治者从事这种占卜活动的人,史称“巫覡”。占卜所涉及的范围,一般包括:行、旅、史、宾、出、祝、逆、疑、师、王、耒、射等,国家政事、战争、农事、婚嫁、巡狩等等,十分广泛,所以巫、覡是古代社会很重要的人物。(四)灵魂崇拜与祖先崇拜。古代社会的人们,相信人死有灵魂永存;相信灵魂生活于幽冥世界,与人间一样;相信灵魂与人间仍保持原有的关系;相信灵魂有超人的力量,并能对人们行为的善恶进行监察和赏罚。这是古代宗教最基础、最普遍的形态。一般称灵魂为鬼魂、魂魄、鬼。《礼记·祭法》:“大凡生于天地之间者皆曰命。其万物死皆曰折。人死曰鬼。”《说文解字》:“人归为鬼”。世人有善恶之分,鬼亦有善恶之别。人们视自己的祖先及圣贤为善鬼,视被世人谴责及暴死者为恶鬼、厉鬼、疫鬼。《礼记·典礼下》:“君子行礼,不求变俗,祭祀之礼,居丧之服,哭泣之位,皆如其国之故,谨修其法而审行之”。这是对待祖先“鬼”及圣贤“鬼”的丧仪、祭礼。而对于恶鬼则是举行驱赶、镇压的仪式,名为“傩”、“大傩”、“追傩”,间或也有进行安抚及取悦的。祖先崇拜是灵魂崇拜的延伸,是对与崇拜者有血缘关系的祖先的崇拜。崇拜的都是前辈祖先中之强有力且有功德于世的人。《礼记·祭法》:“夫圣人之制祀也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大大灾祀之,能捍大患则祀之。”统治者建庙堂以祀祖先,有所谓“宗庙”、“祖庙”。《礼记·王制》:“天子、诸侯宗庙之祭,春曰灼,夏曰禘,秋曰尝,冬曰蒸。”一股士庶人的祖先崇拜“不过其祖”,越过了帝王对祭制的规定,是不能被容许的。中华民族最崇拜的远祖是黄帝,《史记·五帝本纪》说黄帝“生而神灵”,用干戈、伐蚩尤,“顺天地之纪,幽明之占,死生之说,存亡之难”,是一位能主宰宇宙、决定社会命运的神圣。在古代社会,人们认为统治者死后其鬼魂对世人依然是统治者,活着的统治者要得到幽冥统治者的护佑,在决定大事时要祭祀、占卜、祈求祖先的启示。这些对祖先“鬼”的崇拜与传说的神话相融合,便上升而为天神了。(五)天帝崇拜与天命论的信行。随着各地区氏族的逐渐统一,公元前二十一世纪出现了“夏”,公元前十六世纪出现了“商”,公元前十一世纪出现了“周”,统一的大国的建立,古代宗教也相应逐渐出现了有统御群神权力的至高之天神,殷人、周人称之为“帝”、“上帝”、“昊天上帝”、“天帝”,天帝具有主宰宇宙一切的权威,从日月的运行,气象的变化以及据世人的善恶而降福或降灾。如人间帝王下有诸侯臣僚一样,天上也被虚构出了以天帝为中心的、有层次等级的天神系统。起初,天帝并不是世上帝王的祖先,如殷王只是说他去世的祖先“宾”于天帝,与天帝有亲密关系,地上的帝王可以祈求在天帝那里作客的祖先,请求天帝多加护佑;以后,认为世上的帝王就是天帝派遣下世的,天帝与人世之帝王,有如父子关系,或就是父子关系,故称帝王为“天子”。帝王是上帝在地上的惟一代表。《书·召诰》:“有王虽小,元子哉。”这样,天帝的神性更高,帝王的权威也更重,天上人间,均为帝王之权势所控制。帝王将自己的意旨,托言为天帝的意旨,称为“天命”。《泰誓上》:“天佑下民,

作之君，作之师。惟其克相上帝，宠绥四方，有罪无罪，予曷敢有越厥志。”天帝的意旨是不可违背的，顺之者昌，逆之则亡。逐渐人们把不可知的事，如命运、祸福、夭寿、成败亦一概归之为“天命”，成为一种普遍的宗教信仰。

总的来说，上述宗教形态，一般称为原始宗教。在我国，远在公元前一千几百年的殷周时代，史前时期的自然崇拜已发展到天帝与天命崇拜，初步建立了以天帝为中心的天神体系：原始的灵魂崇拜已发展到以氏族血缘为基础，与宗法关系相结合的祖先崇拜；前兆信仰也已被发展到求神意以定吉凶的巫觋占卜之术。《小戴礼记·表记篇》：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”《周礼上》：“大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地祇之礼。”周代的鬼神崇拜，已形成天神、地祇、人鬼三大系，属于天神的是天帝及日月星辰斗宿、风云雷雨电诸神；属于地祇的是社稷、山川、五岳、四渎诸神；属于人鬼的是各氏族祖先与世人崇拜之先贤。这些，是当时社会的宗教文化形态，是在古代社会历史条件下意识形态领域的必然的产物。宗教信仰有它历史的连续性的历史演变过程，我国原始宗教沿袭而下，到东汉中和晚期便全部为道教所继承，成为道教最基础的内容，是道教最根本、最重要的思想渊源。

这里特别要讲一讲的原始宗教的“巫”和“觋”。他们是从事宗教仪式活动，所谓以“歌舞事神”、“以言词悦神”的宗教职业者，被认为能沟通鬼神之意的人，掌管占卜。《国语·楚语下》：“古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。”注云：“觋，见鬼者也，周礼男亦曰巫”，“巫主接神，史次位序”。疏云：“巫以歌舞事鬼，故歌舞为巫觋之风俗也。”统治者为了取悦鬼神，祈求鬼神以其无限的权威来护佑他统治人世的地位，兴祭祀以献饗于神和宣扬神灵威力，巫觋就是完成这一任务的重要角色。道教的坛醮等五花八门的仪式都是来源于原始宗教的祭祀仪式，如唱赞词、诵宝诰、上表章、读疏文、歌舞演礼等等，也都是古代巫祝之遗教；不过随时代的推移，其形态有所演变而已。

由于道教全盘继承、融化了我国原始宗教，故道教神学的全部义理与经典、全部的祭仪与活动，都没有脱出原始宗教遗留的规范，于是原始宗教的形态，自然极少变化的保存在道教之中。毫无疑义，原始宗教是道教最根本的渊源，同时也形成了它最基本的特征。试问道教卷帙浩繁的经书有哪一卷不显现着原始宗教的遗迹呢？复杂的神谱，有哪一位帝君、真君、天尊不带有原始宗教的灵光？如崇拜昊天金阙至尊上帝、勾陈上官天皇上帝、中天紫微北极大帝、后土皇祇，即道教所谓“四御”崇拜，就是自然崇拜的遗迹；对六十元辰本命神的信仰，就是原始宗教对动物的崇拜；建坛祭祀，占卜吉凶，超度亡魂等等，都是原始宗教之遗风。



## 二、道教与古神话仙话

在我国丰富、灿烂的古代文化遗产中,古代社会流传的神话和仙话,至今依然脍炙人口,显示着不朽的魅力。这类的神话与仙话,固然有的带有宗教色彩,有的带有封建的思想糟粕;但它们对自然界和社会生活的一种幻想,也可以说是一种含有艺术性质的美妙的想象。如一日九变、日长一丈的盘古氏开天辟地,人头蛇身的女娲炼石补天,夸父逐日,羿射九日,精卫填海,嫦娥奔月,愚公移山,禹化熊开山,彭铿八百不死等等,人们把自然力形象化,把征服自然的想象也形象化,反映了人们的生活勇气与斗争意志,当然也反映了人类社会尚处于童年时期的思维能力与天真认识。神话固然是伴随宗教观念产生的,但它富有健康的、斗争的性质,鼓舞人们生活的热情与征服自然的信念。仙话稍后于神话的产生,是神话的流变,更富有浪漫的诗意的色彩,而且更接近人们的现实生活。据说起源于战国时期的西北山域和滨海燕齐一带。大概那时人们的视野已逐渐开阔,生产活动逐渐进入山域和海洋,但人们对新开拓生活领域的事物,有许多神秘的感知,如山域云海之譎变,海市蜃楼之奇观,都使人产生神秘之感,美妙的仙人仙境的仙话便产生了,那是多么令人赞叹和神往啊!诱引了不少人狂热地去追求仙境、仙人和仙药,徐福渡海求仙的故事就是一例。

古代社会的神话和仙话,是后世道教极重要的思想来源,它构成道教以神仙信仰为核心的教义,充满对仙境仙人的幻想而又诱使人们满怀激情地去追求的一大特色。舍此,它就只是我国传统的、封建宗法性质较强的一般宗教信仰,而不是以追求成仙为理想的道教了。

在我国古籍中,《书经》、《易经》、《诗经》、《左传》、《周书》、《国语》、《墨子》、《庄子》、《孟子》、《列子》、《吕氏春秋》、《史记》、《淮南子》、《山海经》、《战国策》、《三五历经》、《水经注》,屈原的《离骚》、《天问》、《九歌》、《九章》、《招魂》、《远游》,散见于殷周鼎彝及汉代石刻画像及砖画中,都有着焕发瑰奇光彩的神话和仙话的资料。

先秦古籍神话资料最丰富的是《山海经》,它同道教的神仙理论,有着密切关系。朱越利《从〈山海经〉看道教神学的远源》(见《世界宗教研究》1989年第1期)中明确指出了《山海经》为道教神学的远源提供了依据。第一、《山海经》提出了长生信仰。说颞项变化为鱼妇,死而复活,肉体长存(《大荒西经》);说员丘山上有不死树,食之乃寿,有赤泉,饮之不老,有黑色的不死之民(《海外南经》);说有不死之国,阿姓,食“甘木”得长生(《大荒南经》);说有凤凰、鸾鸟守卫着不死树、不死药,人食之皆长生(《海内西经》);说黄帝食仙药玉膏,一服即仙(《西山经》);还说有采集长生仙药的巫覡,天神寗寗就靠巫的不死药复活(《大荒西经》、《海内西经》)。第二,《山海经》提出了神仙与羽士之存在。说西王母其状如人,豹尾虎齿而善啸,蓬发戴胜,是“司天之厉及五残”的神(《西山经》),后世道教尊为女仙之首;说黄帝能种玉,玉实可飧

天地鬼神,佩之御不祥(《西山经》),说黄帝能造作天梯“建木”(《海内经》),后世道教尊黄帝为玉皇大帝;说天地形成之前,有神名“帝江”,状如黄囊,赤如丹火,六足四翼,浑沌无面目”(《西山经》),这是后世道教元始天尊创世的最古老的依据;《五藏山经》中说到对五岳山神的祠礼,《大荒北经》说到对风伯、雨师的信仰,《海内东经》说到对雷神的信仰,《海内北经》、《海外东经》、《大荒东经》说到对河伯、水伯、海神的信仰。《山海经》中提到的天帝有黄帝、帝俊(舜)、少昊、帝江、炎帝、帝台(尧)、女娲、颛顼、太皞、庖羲、帝喾、烛阴等,其它还有日月星辰及动物之神,这些都是后世道教造构神仙体系的依据。《海外西经》说轩辕之国人皆长寿,“不寿者八百岁”。《海外南经》说有些神是鸟身有翼,还有羽民之国,人长头,身生羽,这是后世道教称彭祖八百岁,道士称羽士的由来。第三,神仙天都之存在。说华山之东有肇山,有人名柏高,可以由这里到天境去(《海内经》);说昆仑之虚,方八百里,高万仞,上有不死的木禾,有九井以玉为槛,九门有兽守之,这里是百神所居住的地方(《海内西经》)。《山海经》将昆仑山描述成天神上下天壤的天梯,是天帝的下都,百神聚集,应有尽有,是长生之乡,逍遥幸福的仙境。后世道教的《太平经》便承袭此说,以昆仑山为真人、神仙居住之处(见《太平经合校》卷一百十二)。第四、祭祀的祠礼。说招摇等十座山上,神皆龙首鸟身,对这些山神的祠祭之物是用毛(披毛的动物)、稌米(精米)、稻米,白菅(白茅)、璧、璋玉,毛和璋瘞(埋)于山,稌米和璧用以享神,稻米和白菅偕以依神(《南山一经》);后世道教祭祀亦多用这些以为祭仪供品。《山海经》中记载有向神劝祝的“飨之”祠礼(《中次五经》),有“禋而勿杀”的祠礼(《中次六经》),有“干儻,用兵以禋。祈,璆冕舞”的歌舞降神的祠礼;后世道教醮仪也沿此而有音乐舞蹈,禳灾之仪亦用剑、箭。第五、奇异的方术。说大魏之山有蓂草,“服之不夭”(《中山经》);有名“迷谷”之木,黑理而其华四照“佩之不迷”(《南山经》);有状如豚而赤文飞鱼,“服之不畏雷,可以御兵”(《中山经》);灌水中有流赭(赤土),“以涂牛马无病”(《西山经》);说度朔之山有大桃木,其枝有鬼门,万鬼所出入,而其上有神人“神荼”和“郁垒”,对恶鬼则“执以苇索而以食虎”,此二神人画为门神及用桃木、苇索、画虎悬之,皆可以辟邪御害(王充《论衡·订鬼》引《山海经》);说“有继无民任姓,无骨子,食气、鱼”(《大荒北经》)。这里所说的佩木、涂赤土、贴门神、立桃人、悬苇索、服气等古巫术,皆为后世方士与道士所沿用。上述《山海经》中所保存的古神话资料,可以说都为后世道教所承袭和融化,成为道教核心义理的渊源。

《列子》《庄子》中含有哲理的、寓言式的神话和仙话,后文中将分别有专章述及,这里暂置不述,我们把视线关注到伟大诗人屈原的瑰丽诗篇。屈原的辞赋《离骚》、《天问》、《九歌》、《招魂》、《远游》等篇,引述和保存了相当丰富的古神话、仙话资料,《天问》中讲到了女娲、羿、鲧、禹、河伯、尧、舜、启、稷、羲和、王亥等的传说事迹,其记叙与《山海经》足资印证,且更具有诗篇给人深刻之感染。《远游》中他以抒愤的情

怀,表达对神仙的向往,“闻赤松之清尘兮,愿承风乎遗则。贵真人之休德兮,羨往世之登仙”,“餐六气而饮沆瀣兮,漱正阳而含朝霞;保神明之清澄兮,精气入粗秽除”,“仍羽人于丹丘兮,留不死之旧乡”。还张开诗人艺术激情的幻想的翅膀,描绘了仙人遨游仙域。意恣自美,自乐忘归的美妙情景。写道:“载营魄而登霞兮,掩浮云而上征。命天阍其开关兮,排阊阖而望予。召丰隆使先导兮,问太微之所居。集重阳入帝宫兮,造旬始而观清都。朝发轫于太仪兮,夕始临乎于微闾。屯余车之万乘兮,纷溶与而并驰。驾八龙之婉婉兮,载云旗之逶蛇。建雄虹之采旄兮,五色杂而炫耀。……撰余辔而正策兮,吾将过乎句芒。因太皓以右转兮,前飞廉以启路。阳杲杲而未光兮,凌天地以径度。风伯为余先驱兮,氛埃辟而清凉。凤凰翼其承旗兮,遇蓐收乎西皇。揽彗星以为旌兮,举斗柄以为麾。叛陆离其上下兮,游惊雾之流波。时暖昧其曛莽兮,召玄武而奔属。后文昌使掌行兮,选署众神以并轂。路漫漫其修远兮,徐珥节而高厉。左雨师使径待兮,右雷公而为卫。欲度世以忘归兮,意恣睢以担挐。内欣欣而自美兮,聊嬉娱以自乐。”无数天神为之护卫,浩浩太空遨游无阻,何等壮丽、威风啊!

《淮南子》中亦有类似描述,谓:“昔者冯夷,大丙之御也。乘云车,入云睨,游微雾,骖恍忽,历远弥高以极往,扶摇拏抱羊角而上,经纪山川,蹈腾昆仑,排阊阖,沦天门。末世之御,虽有轻车良马,劲策利锻,不能与之争先。是故大丈夫恬然无思,澹然无虑。以天为盖,以地为舆,四时为马,阴阳为御,乘云陵霄,与造化者俱。纵志舒节,以驰大区。……令雨师洒道,使风伯接尘。电以为鞭策,雷以为车轮。上游于霄霓之野,下出于无垠之门。刘览偏照,复守以全。经营四隅,还反于枢”(《原道训》)。又:“若夫真人,则动溶于至虚,而游于灭亡之野,骑蜚廉而从敦圉,驰于外方,休乎宇内,烛十日而使风雨,臣雷公,彼夸父,妾宓妃,妻织女,天地之间,保足以留其志”(《俶真训》)。驰骋幻想,把神仙之遨游描绘得豪迈舒展、无拘无束、逍遥自由,美妙之极。

先秦及汉代古籍中,有着丰富的神话和仙话的资料,一脉流传,相沿发展,关于不死之仙药,不死之野,不死之道、仙人仙都等的传说,以及对整个宇宙、彼岸世界的虚构构想,都是后世道教吸取的历史资料。这里特别要提到的是《韩非子》、《淮南子》、《史记》、《三五历纪》中所记述的古老的神话和仙话,对后世道教的影响太深远了。

《韩非子·十过篇》中记述:昔者黄帝合鬼神于西泰山之山,驾象车而六蛟龙,毕方(神鸟)竝辖。蚩尤居前,风伯进扫,雨师洒道,虎狼在前,鬼神在后,腾蛇伏地、凤凰覆上,大合鬼神,作为《清角》(乐曲名)。

《淮南子·天文训》中说,四时是天之吏,日月是天之使,星辰是天之期,虹蜺彗星是天之忌。天分之野,九千九百九十九隅,去地五亿万里。东方的天帝是太皞,其佐句芒,执规而治春季;南方的天帝是炎帝,其佐朱明,执衡而治夏季;中央的天帝是黄帝,其佐后土,执绳而制四方;西方的天帝是少昊,其佐蓐收,执矩而治秋;北方的天

帝是颛顼,其佐玄冥,执权而治冬季。还提出了“天一元始”。后世道教义理中之“天地五方五帝”说及“元始天尊”之说,均据此而演成(见《云笈七签》天地部)。《淮南子·坠形训》说,在昆仑虚上有不死之树,有饮之不死之丹水,有神泉,有登之不死的凉风之山,有登之成神灵的悬圃,再往上就成神,到达太帝之宫。

《注南子·览冥篇》中记述的“嫦娥奔月”的神话,更是几千年来广泛流传,说“羿请不死之药于西王母,姮娥(即嫦娥)窃以奔月,怅然有丧,无以续之。”后人更增饰以月中有广寒宫,有不死之桂树,有仙人吴刚,嫦娥化为蟾蜍等等。

《史记》中记述的神仙传说,至今仍然是脍炙人口的故事。说:渤海上有三神山,名蓬莱、方丈、瀛洲,是仙人居住的地方。齐威王、齐宣王、燕昭王都曾派人去觅神山,求仙人,但人们刚发现它,便会被风吹走。传说也曾有人到过,神山上有仙人和不死之药物、禽兽尽白,宫阙是黄金白银造的。远望神山如云,及到,三神山反居水下,临近它,风便吹走,终不能至。秦始皇时,齐人方士徐市(福)上书,请为始皇去求不死仙药,于是秦始皇便遣徐市发童男女数千人,到海上去求仙(见《史记》中《封禅书》、《秦始皇本纪》)。到了汉武帝时,方士李少君言于汉武帝,说他曾游海上,见到过仙人安期生,仙人曾给他像瓜般大的枣吃,仙人安期生就能去三神山,不过仙人合则见人,不合则隐(《史记·孝武本纪》)。把仙境仙人描绘得活灵活现,难怪吸引了不少人到海上去求仙!

三国时吴人徐整著《三五历纪》,此书虽晚出,但它记述的神话传说却是很古老的,对后世道教义理中的宇宙生成论有较大的影响。此书已佚,《太平御览》中犹留有片段。如《太平御览》卷一引述云:“未有天地之时,混沌状如鸡子,溟滓始牙,鸿蒙滋明。岁在摄提,元气肇始。清轻者上为天,重浊者下为地,冲和气者为人。故天地含精,万物化生。”卷二引述云:“天地浑沌如鸡子,盘古生其中。万八千岁,天地开辟,阳清为天,阴浊为地。盘古在其中,一日九变,神于天,圣于地。天日高一丈,地日厚一丈,盘古日长一丈。如此万八千岁,天数极高,地数极深,盘古极长,后乃有三皇。数起于一,立于三,成于五,盛于七,处于九,故天去地九万里。”晋时葛洪创“元始天王”开天辟地之说,实际是据此而与“天一元始”、“道”共相融合酿造而成,后世道教经书也说“元始君”又名“盘古真人”,或说“元始天尊”化为“盘古真人”(见《云笈七签》卷二《混元混沌开辟劫运部》、《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》)。

先秦及两汉所保存和流传的神话与仙话,经过方仙之士的酿变,大都转化成了后世道教所构造的历史及仙境存在论与仙人可求论,成为道教义理的核心与特征。

### 第三节 道教义理体系的历史发展阶段性

道教自东汉晚期在我国大陆地区传播,迄今已近两千年,在漫长的封建时代,积

累了大量的经籍文献,融摄了诸子百家中众多的思想因素,构建成了庞大的义理之学体系。按我国的传统说法,普遍皆宜的道理或讲求经义、探究名理的学问,谓为“义理”。《礼记·礼器》说:“义理,礼之文化。”汉时指经义名理称“义理”,《汉书·刘歆传》:“及歆治《左氏》……由是章句义理备焉。”宋后称讲求儒家经义探究名理的学问为“义理之学”。经意为常道与规范,经典指最重要的、有指导作用的权威著作。“经义”即经典本文的意旨;“名理”即辨名析理,“名”为名词、概念与逻辑,“理”为条理、规律、准则。战国时的《经法》提出“审察名理”,指的便是阐明是非、辨别曲直。借用古人的意旨于道教,则我们可以说:“义理,道之文也。”“及三张治《道德经》,作《老子想尔注》,由是章句义理备焉”。对道教经典本文意旨及经典章句玉诀的条理、辨析、规范、注疏、阐释的学问,皆属道教的义理之学,换句话说,亦即对道教教理教义的疏解、阐发的学问为道教义理之学。

道教经过长期经籍积累,其义理之学的主要载体——《道藏》(明《正统道藏》、《万历续道藏》及当代《藏外道书》)卷帙近万数。就其整体来看,可谓蔚然壮观。所收典籍广泛,内容宏富,既有道教经典论著、科仪规戒,众术方法、道史仙传、符图禁咒,又包括了先秦诸子中名、法、兵、农诸家之书以及占星、阴阳、五行、杂占卜经医药养生等数术方技之书。在世界宗教之林,其义理学规模之宏伟,可能仅稍次于佛学。如此庞大的义理体系,当然不可能一蹴而就,而是随着历史的演进而演进,由奉道者苦心孤诣长期阶渐所集成。它同社会事物发展进程一样,其历程皆可划分为若干历史阶段。

道教义理的产生与发生,乃由一系列有内在联系顺序和在内涵上又有所不同的阶段所组成。各个阶段因应一定的社会条件,经过一定的酿造而出现有阶渐抽样性的成果。开拓有其开拓的主客观条件,升华有其升华的主客观的条件,决非“神启说”或“道启说”可以一言以蔽之的。在拙著《道教概说》第七章《明清之道教·结语》(1989年中华书局出版)中,我曾认为道教的发展过程分为五个阶段,即:

从张道陵创五米道,至东晋末(公元126—419年)上清、灵宝、三皇经籍之出现,为道教开创时期;从北魏寇谦之改革道教,至南梁陶弘景之开创茅山宗,为道教教团组织时期;从隋唐王远知、吴筠、司马承祯之发展教义,至五代杜光庭之完成醮仪,为道教教理研究时期;从宋徽宗时林灵素之扩张道教,至金元全真道、真大道、正乙道之形成,为道教教权确立时期;从明代至晚清,为道教由继承而衰微的时期。

道教的教理教义是“道教”最为本质的蕴涵,一般说“道教”的发展实际即指其义理的发展(即使其教团宗派的变迁也往往与其所信持的义理有密切的关联)。前面所说的“五个阶段”,仅及于清代,然而岁月流逝又已过去了一百多年,这近百来,面临西

学东渐以及我国大陆地区社会主义制度的建立,新的文化思潮的冲击,新的社会风尚的高涨,都给予了古老的道教以巨大的影响,促使其伴随时代的步伐而产生新的进程。那么,近百年它又出现了什么新的进展?同时,“五个阶段”的说法,在我已是十多年前的见识,每觉颇有欠缺,有必要重加斟酌和补充。现在宏观道教义理之学的发展史,从公元1世纪至21世纪初,我以为大致可分为六个阶段。

### 第一、奠基阶段。

从时间上说,在东汉晚期。其主要奠基者为于吉、张道陵、魏伯阳。于吉承汉成帝时齐人甘忠可所造《包元太平经》之遗教,造构《太平清领书》百七十卷,为张触角创“太平道”作了理论铺垫;张道陵及其子张衡、其孙张鲁在传统神道设教、巫觋遗风的基础上融“老学”入五斗米道,奉老子为教祖、《道德经》为圣典,并撰《老子想尔注》为道教义理之学奠定了尊道贵德的基础;吴人魏伯阳,引《周易》之学入神仙家修“仙”之道,撰《周易参同契》三篇,谓修“丹”与天地造化同途,假借爻象以论作“丹”之旨意,开道教“金丹道”之先河。此阶段的显著特点是在“神道设教”、“巫觋遗风”及“神仙家”方伎基础上,融“老学”,“仙道”、“易学”,创立义理,初步奠定了天道、地道、人道、神道、仙道的义理体系架构。

### 第二、开拓阶段。

从时间上说,主要在两晋时期。当时清谈三玄之风盛行,佛学在社会的影响亦逐渐扩大,在义理方面处相对弱势的道教,亦积极于循“仙道”养生及经篆之学营构新的义理成就。有神仙学家、医药家葛洪,本外儒内道的理念原则撰《抱朴子》,其中《抱朴子·内篇》以扬“神仙家”而抑“老学”为“泛论较略”的格调,确立了以“金丹道”为中心的神仙理论体系,并主畅“玄”、纳“医道”入道义理之学。这是道教在东晋时期最突出的“仙道”义理成就。同时,在经篆方面道教也多有开拓。有杨羲假托神仙降授,造构了以《上清大洞真经》为要典的“上清经系”;有葛巢甫造构了以《灵宝度人经》为要典的“灵宝经系”;还有鲍靓造构的“三皇经系”。从整体上看,此阶段的突出特点是,在义理上确立了道教神仙之学的理论体系与确立了道教三大经篆体系。

### 第三、清整与规范阶段。

历汉魏晋到南北朝近四百年间,在各地地区滋生了不少民间宗教组织,打着道教旗号聚众播教,造成道教义理方面的混乱,干扰了当时天师道的弘教。同时,传统天师道(五斗米道)的教规教制亦因时过境迁,失去规范力度。天师道面临涣散危机。时有寇谦之、陆修静、陶弘景前后相继对道教义理、规制进行了清整与规范,使天师道法统薪使,并得发展。北魏太武帝时寇谦之撰《云中音诵诫经》,清整天师道旧规制,并注重封建礼法,倡导道教义理以“礼度”为主而辅以服食闭练,重诵诫、斋请、养性之教,以求解过、除罪、清欲、长生。南朝刘宋明帝时人陆修静,对魏晋以来的新出道书,进行了一番“刊正真伪”,经鉴定建构了“三洞经书”体系,并规范斋戒仪式。在义理

方面倡导内持斋戒、外持威仪的宗旨。教化信众内修慈孝、外行敬让,以斋仪为修道之本基。南朝齐梁时人陶弘景,撰《真诰》、《登真隐诀》、《养性延命录》,更在注重斋仪的基础上兼重烧炼黄白及医药服饵;不仅重道教经箴,还重儒家谶纬。可以说是兼融儒释道思想,使道教义理向前跨进了一步。

#### 第四、深化与拓展阶段。

从时间上说,主要是在隋唐五代,在唐代则成就尤为突出。早在隋文帝时有苏元朗撰《龙虎金液还丹通元论》及《旨道篇》,道教始闻有内丹之说。由于外丹毒性之弊已暴露明显,在旧传气法基础上产生的内丹之道,到唐代便脱颖而出,取代外丹而兴起,成为道教所热衷的炼养之术,相应在义理学方面出现了许多专论内丹道的著作,如:《入药镜》、《丹论诀旨心鉴》、《日月玄枢篇》、《大还丹金虎白龙论》、《南统大君内丹九章经》、《灵宝毕法》、《云房三十九章》、《沁园春》、《霜天晓角》、《钟吕传道集》等等。倡导改外丹与黄白烧炼之术而兴内丹道的关键人物便是五代的钟离权和吕洞宾(吕岩,道教尊称为“吕祖”)。在五代时,道教又出现了假《易》而论仙道、用图式解析《易》理的图学,其始作俑者便是道教练养理论家陈抟。其据《易》以阐炼养理论与内丹道,使道教练养之道更增益了哲理色彩。在唐代,还出现了以成玄英、李荣为代表的重玄学派,他们皆曾为《老子》、《庄子》作疏解,明“重玄”之道,在义理上不谈生死言长生和明长生之非形躯的宗教持观,用“空无”遣除一切,只求超脱现实,追求精神升玄,启动了道教在义理和修持方法上的转轨。其他还有王玄览、吴筠、司马承祯对“老庄”之学的新诠释,皆对道教义理发展以深远影响。

#### 第五、内丹及“心性”之学日盛的阶段。

从时间上说,主要是从宋代以至于清代。后周至北宋初,有华山处士陈抟以图式解《易》并解内丹,其代表作《无极图》,以“无极”为宇宙本原并阐释内丹理法。推天道以明仙道,复以仙道而证天道,建树了“顺以生人,逆以成丹”的天人之道与丹道融为一体的生命观,从而营构了“易”、“道”、“丹”融合为一,天地人造化同途的道教哲理,明确了“顺则生人,逆则成丹(仙)”的宇宙生成运化与作丹根本原则相应的功法体系。使丹道功法依托易学卦象、阴阳升降变易的演进,而具有了层次性、规范性。在北宋太宗至神宗进期,有张伯端(张紫阳)著《悟真篇》,借助《易》理和《禅》理,阐发丹道。弘扬内丹为修仙至道,并强调先“命”后“性”,由命而求本源真觉之性的修炼理法。道教练养者赞誉《悟真篇》与《周易参同契》同为“丹经之王”。南宋时期,咸阳王重阳(喆)在山东创立全真道,以“三教圆融”、“识心见性”、“独全其真”为义理宗旨。他撰《重阳立教十五论》,倡导“紧肃理性”、“修炼性命”、“脱离心地、超离凡世”。他制定不同于传统天师道的规戒,重清修,不聚妻室、不茹荤腥,为出家道士。其特点在要求信徒绝世欲、炼心性。尔后全真教业声势日张,其中尤以邱处机所创立的全真道龙门派最为兴旺。邱处机在义理方面倡言长生久视之道以清心寡欲为

本,宣扬“一念无生即自由,心头无物即仙佛”。全真道传至明末教风呈现颓衰不振状态,清初有全真龙门派著名道士王常月,坚持心法,首重戒律,撰《心法正言》(即《龙门心法》),使教义由偏重丹法清修转向严持戒律,充实和落实了修养心性为先的教义;同时,还提倡“道存则人存,法在同身在”的生命价值观。这都对尔后道教义理以深远影响。

#### 第六、推陈出新的阶段。

从时间上说,始于二十世纪初,至今仍在致力于与新时代相适应的进程之中。由于西方近代科学知识的东渐,以及近百年来大陆地区社会制度的巨大变迁,古老的道教也面临着与新时代相适应的客观要求。在二十世纪的上半叶中,道教学者陈撄宁居士,主编并主笔《扬善半月刊》及《仙道月报》,运用新的科学知识对道教养生学方面的经文作现代通俗语言的阐释,同时,他也对道教教义提出了一系列推陈出新的主张,如(一)提出“唯生哲学”与“有我论”;(二)在炼养方面应先命后性,以生理变化促进心理健全,亦即重修命,较轻心性;(三)反对空谈玄理,注重炼养实验;(四)不事符篆,崇尚内丹;(五)主张节欲、顺欲,反对夺欲、绝欲;(六)认为炼养法中的隐语异名,容易造成迷离莫辨,主张打破隐秘,作通俗阐释;(七)认为道教养生义理与方法为国粹,有益人民健康长寿,可以强我民族、强我国家。他的代表作有辑成的《中华仙学》和《道教与养生》。他的主张,在近代道教界中颇为风行,对道教义理之学的新趋向有启动与推进作用。

从上述对道教义理学发展的历史阶段性的辨析,我们看到道教义理之学,一代有一代的变易、突破、创新,不间断地有所进展、补益,这正展示她发展的轨迹和规律。客观历史事实证明,在坚持对“道”的根本信仰的前提下,其一般义理、规制、仪轨、道术等等,往往会因时代的变迁而随世事情势和民意所向的影响,产生一定范畴的甄汰、补益和革新。我以为过去概从“神启说”出发看义理,显然掩盖了道教义理之学发展的客观真迹。为了进一步弄清道教义理之学发展的轨迹与底蕴,笔者将在后文中作较为深入和具体的述论。

### 第四节 论述道教义理在奠基阶段的突出业绩

#### 一、《太平经》宣示了早期道教(太平道)的基本信仰与义理

谈到东汉末期早期道教的信仰内容,在社会一般著述中,大多引述《后汉书》及《三国志》等史书中的有关记载以为论据,加以演说;但这些史籍都是教外述史者所作的一般记述,难免语焉不详,甚或有所失真。《太平经》是早期道教的主要经典,历代史籍均有记载,特别是经近代著名学者汤用彤、陈撄宁、王明等的科学考证,确认其



为东汉作品,所以我们要弄清早期道教的信仰内容,《太平经》便是最直接、最可靠的史料了。

### (一) 早期道教所信仰的神、仙、鬼

道教远源于古代社会的巫祝,承袭了殷周对天神、地祇、人鬼的崇拜。它有别于社会其它宗教的特点是信奉战国以后的神仙之说,相信仙真、仙境的存在,相信人可以学道积道,成为长生久视的仙人。对神、仙、鬼的信仰,便是早期道教在教理教义方面的核心。

道教所崇奉的最高天神为三清,即玉清境元始天尊,上清境灵宝天尊,太清境道德天尊。但在《太平经》中则仅见有后圣李君“上升上清之殿”<sup>①</sup>之说,不见有“三清”之说。足见在东汉末早期道教尚未完成以“三清”为至尊的神仙体系。由于《太平经》非一人一世之作,关于崇拜的神,尤其是至尊之天神,在名称说法上也说并不完全一致,有说“皇天上清金阙后圣九玄帝君”为至尊之天神,有说“三皇五帝”为至尊天神,有说掌握“簿疏善恶之籍”的“天君”为至尊之天神,也有说掌管“寿籍”的“昆仑北极真人”为至尊天神。依照《太平经》原文,择要引述如下:

1.《太平经》卷一至十七中说<sup>②</sup>,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”。说这位“帝君”姓李,实际上就是指经过神化的《道德经》作者老子。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,天不仰从,总领九重十叠”。说他有一师四辅,一师即彭太师,“学道在李君之前,位为太微左真”,“治在太微北塘宫灵上光台,二千五百年转易姓名,展转太虚,周旋八冥”,四辅即上相方诸宫青童君、上保太丹宫南极元君、上傳白山宫太素真君、上宰西城宫总真王君。此外,公卿有司仙真圣品大夫官等三百六十一,从属三万六三千人,部领三十六万,人民则“十百千万亿倍也”。说后圣九玄帝君居住于“太空琼台洞真之殿,平玉之房”。描绘其殿房住处无比美好,“金华之内,侍女众真五万人,毒龙电母,攫天之狩,罗毒作态,备门抱关,巨蚪千寻,卫于墙岸。飞龙奔雀,溟鹏异鸟,叩啄奋爪,陈于广庭。天威焕赫,流光八朗,风鼓玄旌,回舞旄盖;玉树激音,琳枝自籁,众吹灵舞,凤鸣玄泰;神妃合唱,麟午鸾迈;天钧八响,九和百会”。说后圣九玄帝君授东华玉保高晨师青童大君《灵书紫文》,口口传诀,在经者二十有四:一者真记谛,冥谕忆;二者仙忌详存无忘;三者采飞根,吞日精;四者服开明灵符;五者服月华;六者服阴生符;七者拘三魂;八者制七魄;九者佩星象符;十者服华丹;十一者服黄水;十二者服回水;十三者食钅刚;十四者食

① 见《太平经钞》甲部。王明《太平经合校》卷一至十七。

② 为引录《太平经》原文较全面和方便起见,本文所引《太平经》原文及卷数,均依据王明编《太平经合校》。

凤脑；十五者食松梨；十六者食李枣；十七者服水汤；十八者镇白银紫金；十九者服云腴；二十者作白银紫金；二十一者作镇；二十二者食竹笋；二十三者食鸿脯；二十四者佩五神符。说备此二十四，则“变化无穷，超凌三界之外，游浪六合之中。灾害不能伤，魔邪不敢难。皆自降伏，位极道宗，恩流一切，幽显荷赖。”

2. 信奉“三皇五帝”是宇宙的主宰者。卷六十六中说：“天有三皇若三光，地有三皇若高下平，人有三皇若君臣民”，“天有五帝若五星，地有五帝若五岳，人有五帝若五行五藏”。又说：“天有三王若三光，地有三王若高下平，人有三王若君臣民”，“天有五霸若五星，地有五霸若五岳，人有五霸若五行五藏”。说宇宙共有九皇十五帝九王十五霸，主宰一切。

3. 说“天君”为至尊天神。卷一百十中说，能差遣使用诸神的只有“天君”，天君掌握“簿疏善恶之籍”，“岁日月拘校，前后除算减年；其恶不止，便见鬼门”。卷一百十四中说，“天君”是最高天神，天上的部职诸神都要听候“天君”的呼召，天君敕令的“公事”，诸神“不敢留止须臾之间”，完全与地上诸臣之敬事帝王一般。卷一百三十七到一百五十三中说，“天君”左侧之大神自名委气之公，“主为理明堂文之书”，“当为君通神仙，录未生之人”。卷一百十中说，“天君”是无所不知的，“天君日夜预知，天上地下中和之间，大小乙密事，悉自知之”。认为“天君”是宇宙之心，人身中有心神，“天遥相见，音声相闻”，因而“天君”知人民善恶，对违犯“天君”意旨的人便施加天谴。

4. 说昆仑北极真人是决定人寿之神。卷一百十中说：“延者有命，录籍有真，未生豫著其人岁月日时在长寿之曹，年数且升，乃施名各通，在北极真人主之。”又说：“录籍在长寿之文，须年月日当升之时，传在中极，中极一名昆仑，辄部主者往录其人姓名，不得有脱”。卷一百十二中也说：“神仙之录在北极，相连昆仑，昆仑之墟有真人，上下有常”。

足见东汉末早期道教尚未建立统一的神团体系。早期道教为多神崇拜，各地崇道者各有所宗，故在推尊方面也便说法不一。

早期道教除信奉上述天神外，还信奉许多神，天上、地上乃至人身中莫不有神，一切自然物乃至时间、气候、方位莫不人格为神，也莫不有神控制。何谓“神”？《太平经》中亦有所解释，如卷五十六至六十四中说：“神者，上与天同形合理，故天称神，能使神也”。又说：“神也者，皇也之吏也。神人者，皇天第一心也”。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”。卷七十中说：“身无道而不成神”。卷九十二中说：“神者，天之使也”，“精者吞之，谓之神也”。卷九十八中说：“夫神，乃无形象变化无穷极之物”。卷一百二十至一百三十六中说：“夫神明精气者，随意念而行，不离身影”。又说：“天地之道，据精神自然而行”。卷一百五十四至一百七十中说：“道之生人，本皆精气也，皆有神也”。概括起来说，自然即神，道即

神,物之精好神。其特点是物与神相互依存,如元气散则为气,其精聚而为道,即道君,即上皇。这样的神学理论,自然会演为多神崇拜。卷六十九中说:“皇天乃以四时为枝,厚地以五行为体”。把四时五行演为九神,认为“部此九神,周流天下”。卷七十二中说:“天地自有神宝,悉自有神精光,随五行为色,随四时之所兴衰,为天地始,以成人民万物也。”认为四时为兵马之神,随四时气衰盛以拱邪,五行为五德之神,使人好善。信仰九神为拒邪、导善、成人民万物之神。又认为方位也有神,所谓五方之神,即东、南、西、北、中央五位骑神。说东方之骑神持矛,“东方者物始牙出头,尽生利,刺土而出,其精象矛,故为矛”;南方之骑神持戟,“南方万物垂枝布叶若戟,故其精神而持戟”;西方之骑神持弓弩斧,“西方者天弩杀象,夫弓弩斧,亦最伤害之长也”;北方之骑神持镶盾刀,“北方者物状藏逃,镶盾所以逃身者也”;中央之骑神持剑鼓,“中央者,土也,五行之主也,鼓亦五兵之长也,剑亦君子道德人所服也,亦王兵之长也”。这五位方位之神,同时也被认为是五行之神,东方之神行属木,南方之神行属火,西方之神行属金,北方之神行属水,中央之神行属土;又被说为五帝,在卷十三九中说,青帝治春,赤帝治夏,黄帝治六月,白帝治秋,黑帝治冬,五帝更迭治,可致太平,“故当敬其行而事其神”。早期道教还相信天上的星辰都是神,卷八十六中说:“日月星历,亲天之列宿神也”。说天上二十八宿更值,察视人间之善恶,使善者命长,恶者自亡。早期道教还相信人体内有五藏之神,在卷十八至三十四中就说,神生于内,五藏皆有神:春,青童子十;夏,赤童子十;秋,白童子十;冬,黑童子十;四季黄童子十二。说:“为善不敢失绳缠,不敢自欺。为善亦神自知之,恶亦神自知之。非为他神,乃身中神也。夫言语自从心腹中出,傍人反得知之,是身中神告也。”

早期道教的神学理论,除了“物”与“神”相互依存的特点之外,再一特点就是同其社会思想一致。如认为世人有善恶,“神”亦分正邪;进而说当时是邪神多,正神不得其处,故引起天道大乱<sup>①</sup>;再进一步便据此抨击当时的政治,“今邪人多居位,共乱帝王之治”。又说,神仙也不是至善无过的,“神仙尚有过失,民何得自在?”<sup>②</sup>神仙如作孽,人就更不得自在了。

以上《太平经》中所阐述信神的大体内容。下面谈谈《太平经》中所述早期道教信仰“仙”的内容。

早期道教的前身为信仰神仙的黄老道,东汉末早期道教的太平道、天师道均保持神仙信仰的特色。远在战国时期,关于存在仙人、仙境以及人可求仙、登仙的传说,已经流行于我国南北。《庄子·逍遥游》、《列子·汤问》以及诗人屈原的《离骚》、《九章》,宋玉的《高唐赋》等先秦文献中,都有很多对仙人、仙境的描绘,《史记·封禅书》

① 见《太平经合校》卷九十二:“今邪神多,则正神不得其处,天神道内独大乱,俱失其居”。

② 见《太平经合校》卷一百十二。

及其它传记中也有很多关于求仙的记述,把仙人描绘成外生死、极虚静、不为物累、超脱自在的人,在仙境中生活极其美妙而神秘。早期道教继承了方士、神仙家信仰神仙的传统,在《太平经》中多处有论述,不过这些出自民间的关于“仙”的说法,与先秦文献中对“仙”的描述,似科略有不同,《太平经》中的“仙”只是人、神之间能长生、能变化的人,而且他们也并不是那么潇洒清闲。《太平经》卷四十二中说,宇宙间有九种人,即无形委气之神人、大神人、真人、仙人、大道人、圣人、贤人、凡民、奴婢,九种人各有其职,“仙人职在理四时”,“仙人变化与四时相似,故理四时也”。在卷七十一中说,助天治理天地的有六种人,即神人、真人、仙人、道人、圣人、贤人,“神人主天,真人主地,仙人主风雨,道人主教化吉凶,圣人主治百姓,贤人辅助圣人,理万民录也”。又说,“能飞者,独得道仙人耳”。这说明仙人是在神人、真人之下,在圣人、贤人之上的一种人,是能与四时同变化、能飞的人,职在“理四时”、“主风雨”。在卷九十四至九十五中说,“仙无穷时,命与天连”,则仙人又是长生不死的人了。

怎样才能成为仙人呢?《太平经》卷五十六至六十四中说:“奴婢贤者得为善人;善人好学得成贤人;贤人好学不止,次圣人;圣人学不止,知天道门户,入道不止,成不死之事,更仙;仙不止入真,成真不止入神,神不止乃与皇天同形”。卷九十四到九十五中说:“古始学道之时,神游守游柔以自全,积德不止道致仙”。卷一百五十四至一百七十中说:“夫人愚学而成贤,贤学不止成圣,圣学不止成道,道学不止成仙,仙学不止成真,真学不止成神,皆积学不止所致也”。这些都说明成仙之路在于学道积德。

仙人的生活状况又如何呢?在卷九十四至九十五中说:“积德不止道致仙,乘云驾龙行天门,随天转易若循环”。认为仙人可以乘云驾龙上天。天上又如何呢?卷四十七中说:“天上积仙不死之药多少,比若太仓之积粟也;仙衣多少,比若太官之积布帛也;众仙人之第舍多少,比若县官之室宅也。常当大道而居,故得入天。大道者,得居神灵之传舍室宅也。若人有道德,居县官传舍室宅也。天上不惜仙衣不死之方,难予人也”。仙人住在天上如帝王宫殿的室宅里<sup>①</sup>,穿的是仙衣,服食的是不死之药。较之“乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”的“藐姑射之山”的仙人<sup>②</sup>,“台观皆金玉”的“归墟”之中的仙人<sup>③</sup>,以及“黄金银为宫阙”的海上“三神山”上的仙人<sup>④</sup>,生活状况基本上是相同的,不过古传的仙人是住在神秘的海上或山上,而《太平经》中所说的仙人则更脱离尘世,上升到了更渺茫的天上。

① 《史记·周勃世家》:“庸知其盗卖县官器”。司马贞《索隐》:“县官,谓天子也。所以谓国家为县官者,夏官王畿内县即国都也。王者官天下,故曰县官也”。故所谓“县官传舍室宅”,即指帝王之宫室。

② 见《庄子·逍遥篇》。

③ 见《列子·汤问篇》。

④ 见《史记·封禅书》。

从战国时期的方仙道,到东汉末的早期道教,在相信仙人、仙境的存在及神仙可求上,是一脉相承的。道教创立后,绵绵相传一千八百多年,这一信仰始终是道教的核心内容,把论述“仙”的存在、“仙”的系统、“仙”的灵验以及修“仙”的方术、秘诀等,统称为“仙学”,成为道教的独特内容。

早期道教除信奉“神”、“仙”外,还相信有“鬼”的存在。《太平经》卷一百十二中就是说:“天责人过,鬼神为使”。

早期道教继承了我国古代社会对鬼神的崇拜。认为人有灵魂,形体与灵魂合一,则为生人;形体与灵魂分离,则生命死亡。《太平经》卷一百三十七至三百五十三中说:“昼为阳,人魂常并居;冥为阴,魂神争行为梦,想失其形,分为两,至于死亡”。离开形体的“魂”,就叫“鬼”。人死其魂便进入幽冥,《太平经》中称为“黄泉”或“土府”,卷一百十二中说:“恶下入黄泉”。魂在幽冥要受地阴神的考察,别其善恶,卷一百十二中说:“大阴法曹,计其承负,除算减年。算尽之后,召地阴神,并召土府,收其形骸,考其魂神”,善者有赏,可上升受天之衣食,恶者受罚谪,作河梁山海之鬼。《太平经》中说,有各种各样的鬼,如善鬼、恶鬼、乐游鬼、悉苦鬼、乞食鬼等。卷四十中说:“守善学,游乐而尽者,为乐游鬼”,“其自愁苦而尽者为愁苦鬼”,“恶而尽者为恶鬼”。卷一百十四中说:“不见棺木,为无棺槨之鬼……饿乞求食,无有止时”。早期道教认为“鬼”是常祸害人的。《太平经》卷二十五:“思邪,致愚人之鬼来惑之”。卷四十三:“鬼神精小谏微数贼病吏民,大谏裂死灭门”。卷九十二:“天者,为神主神灵之长也,故使精神鬼杀人”。卷一百十:“天使人为善,故生之,而反为恶。故使主恶之鬼久随之不解,有解不止,余鬼上之,辄生其事,故使随人不置也”。卷一百十二:“天知其恶,故使凶神精鬼物待之,入人身中,外流四肢头面腹背胸肋七政,上白明堂,七十二色为见,是死之尸也”。

从上述有关“鬼”的引文,可以看出“鬼”和“仙”有明显的不同:形神合一,长生不死称“仙”,形魂分离,人死魂离便称“鬼”;圣贤学道积德才能飞升成“仙”,而人死魂下黄泉便是“鬼”;“仙人”理四时、主风雨,而“鬼”则常祸人。早期道教信奉“鬼”,一是相信人有灵魂,二是相信另有一个幽冥世界,三是相信“天”或“神仙”可以役使“鬼”去惩罚人。

早期道教虽然相信人死为“鬼”,“鬼”能祸人,可是却反对张兴祭祀,认为死人阴也,事阴不得过阳,事死不得过生,否则便是“逆气”、“逆政”,其害使阴气胜阳,鬼神邪物大兴,行病害人,怪变纷纷。《太平经》卷三十六中说:“愿悉闻其不得过其生时意。其葬送,其衣物,所赍持治丧,不过生时”。又说:“以上古圣人治丧,心至而已,不敢大兴之也。夫死丧者,天下大凶恶之事也。兴凶事者为害,故但心至而已,其饮

食<sup>①</sup>象生时不负焉。故其时人多吉而无病也,皆得竟其天年。中古送死治丧,小失法度,不能专,其心至而已,失其意,反小敬之,流就浮华,以厌生人,心财半至其死者耳。死人鬼半来食,治丧微违实,兴其祭祀,即时致邪,不知何鬼物来共食其祭,因留止祟人,故人小小多病也。下古复承负中古小失,增剧大失之,不心至其亲而已,反欲大厌生人,为观古者作荣,行失法,反合为伪,不能感动天,致其死者,鬼不得常来食也。反多张兴其祭祀,以过法度,阴兴反伤衰其阳”。认为张兴祭祀是敬凶事,致凶气,“令使治乱失其政位”。《太平经钞》丙部中把这种危害说得更具体:“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,致此灾咎,可不慎哉?”认为张兴祭祀,是天道所恶,这一点同敬鬼神而注重祭仪的儒家不同,同以后道教注重醮仪也是有所不同的。

综上所述,早期道教崇拜天神,信奉仙真、相信人死为鬼,认为神仙主宰着天上人间的一切,人鬼仍活动在幽冥世界;认为人可学道积德而登仙,服不死之方而长生久视。早期道教的教理教义,便是在这样的信仰基础上滋生,延伸的。

## (二)相信天应天威与心神合一

“天”,一般人们指的是日月照耀、浮云飞驰的自然界的天空。它是物质的,没有意志的。而宗教所说的“天”,便不是这样了,认为云霄之上更有一个神仙境界,那里有着高高在上的统治宇宙的天庭,天庭也有君王、臣僚、使役,因而“天”也是这个虚幻的天庭及“上帝”、“天君”的统称。早期道教相信上有天庭,天庭中有“天君”或称“上皇”、“虚皇”。这个“天”便是有意志、有人格,有无限权力的宇宙主宰者。《太平经》卷五十中说:“帝王者,天之贵子也。子承父教,当顺行之”。认为地上的帝王是“天”的儿子,儿子应当承顺父亲的意旨行事。这说明“天”被认为是有意志的宇宙的主宰者。《太平经》中说,“天”有极大的威力,其意旨是神圣不可违背的,如卷十八至三十四:“天威一发,不可禁也。获罪于天,令人天死”;卷五十:“夫天但可顺不可逆也,因其可利而利之,令人兴矣;逆之令人衰,失天心意亡矣”,“得天心意,故长吉也,逆之则水旱气乖忤,流灾积成,变怪不可止,名为灾异”。

《太平经》中又说,天与人有着相感相应的关系。天如镜子,照见人世的一切;日月星辰如眼睛,察照着人世的一切;天穿中还有很多来来往往的神,如飞鸟,也在察看着人世的一切。人世的一切活动与变化,“天”都能马上感知,并分别善恶,然后用自然现象——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。同时,人,特别是人君,要随时注意观测天象及自然现象的变化,推测“天”所显示的意旨,采取行政措施,承顺天的心意行事,还用祭祀去感“天”,使“天”能降福免灾。这便是早期道教所相信的天威天应。

① 指祭祀鬼神所陈列的食品,一般称供品或祭品。

《太平经》卷十八至三十四中说：“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”。

卷四十三中说，世上出现的种种灾异怪变，都是“天”对人事政治的规谏，“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，大谏生东行虫杀人，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，中有生中灾，或飞或步，空虚无实，大谏水旱无常节，贼杀伤万物人民”，“飞步鸟兽小谏灾人，大谏禽兽食人，蝗虫大兴起”，“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”，“天地音声之小谏，雷电小急声，大谏人多相与污恶，使霹雳数作”……这都是对君王的谏正，如果不听，则“天地神祇不肯复谏正者也。灾异日增不除，不日衰亡，失其职矣”。因此“古者圣贤重灾变怪，因以自绳正，故万不失一者”，“故古者圣贤旦夕垂拱，能深思虚，未尝敢失天心也”。

卷六十九中说，“君有变异，常与阳相应”，而“阳者日最明，为众光之长”，所以观日光的明暗，可以“占君盛衰也”。卷七十三至八十五说，“帝王行道德兴盛，日大明，少道德少明；皇后行道德，月大光明，少道德少光明；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，灾害自消”。

《太平经》卷九十二中说：“天下共日月，共斗极，一大部乃万二千国，中部八十一域，分为小部，各一国。德优者张地万二千里，其次张地广从万里，其次九千里，其次八千里，其次七千里，其次六千里，其次五千里，其次四千里，其次三千里，其次二千里，其次千里，其次五百里，其次百里”。天下有这么广大，国有这么多，天人之间的感应，自然也就不一样，“一国有变，独一国日不明，名为蚀；比近之国，亦遥视之，其四远之国，固不蚀也，斗极凡星不明，独失其天意者不明，其四远固不蚀”。为什么会这样呢？因为“有道德之国，其治清白，静而无邪，故其三光独大明也，乃下邪阴气不得上蔽之也。不明者，咎在下共欺上，邪气俱上，蔽其上也。无道之国，其治污浊，多奸邪自蔽隐，故其三光不明矣”。如同“雾中之处，其三光独不明，无雾之处，固大明也”。因此出现“有德之国独乐岁，无德之国独凶年”。

总之，天人一体，相感相应，自然界的现象，都是天神的意志的表现，灾异怪变以及吉利瑞祥，也都是“天”受感应后而施加给人世的奖惩，其中也包含预示和警告。这种天人感应说，在于使人们相信“天”无时不在对人事进行严密地控制，使人们敬畏天神。这种神学理论，与西汉儒者董仲舒所宣扬的“天人感应”说，十分相同，或者说，早期道教的天威天应信仰，就是承袭我国传统的儒家宗教思想而来的。董仲舒《春秋繁露》卷八中说：“灾者，天之谴也；异者，天之威也，谴之而不知，乃威之以

畏,殆此谓也。凡灾异之本,尽生于国家之失。国家之失,乃始萌芽,而天出灾害以谴告之。谴告之而不知变,乃见怪异以惊骇之。惊骇之,尚不畏恐,其殆咎乃至”。这同《太平经》中所说的天威天应,含意一样,不过《太平经》更把这种思想向宗教方面衍化,把“天”刻画成有人格、有意志、有无限权威的具体的天神。

关于“心神相通”、“心神合一”,讲的也是天人之间的关系问题。

早期道教相信上有天庭,天庭主宰者是天君,或称上皇、虚皇、道君,天君之下有四时五行诸神;又相信人体本身也是个小天地,是大天地的缩影,人体内也有“君”和四时五行诸神,而且与天神是相类相通的。《太平经》卷十八至三十四中说:“为善亦神自知之,恶亦神自知之。非为他神,乃身中神也”。又说:“夫神生于内,春,青童子十;夏,赤童子十;秋,白童子十;冬,黑童子十;四季,黄童子十二。此男子藏神也,女神亦如此数”。人体内是怎样生神的呢?卷七十二中说,天地自有“神宝”,悉自有亦精光,随五行为色,随四时之气兴衰,为天地使,以成人民万物,这种四时五行之气入人腹中,便为人五藏精神,即人的“五藏神”。“五藏神”与体外五行四时相类,其色亦与天地四时色相应,是能够出入往来于天地与人体的,“入为人五藏神,出为四时五行神精,近则为五德之神,远者为四时兵马之神。”卷九十六中说,五藏神中“心”是最尊者,“心者神圣纯阳,火之行也。火者,动而上行,与天同光。故日者,乃火之王,为天之正,无不照明”。这就是说人体内之心神与日是相类相通的,“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”。这样“天君”便无所不知了,卷一百一十一中便说:“天君日夜预知,天上地下中秋之间,大小密事,悉自知之……心神在人腹中,与天遥相见,声音相闻,安得不知人民善恶乎?”“天君”既然随时都能知道人民的善恶,那么便没有一个人不在“天君”的控制之下受佑助或惩罚了。卷一百一十二中便说:“五神在内,知之短长,不可轻犯,辄有文章。小有过失,上白明堂,形神拘系,考问所为,重者不失,轻者减年”。

这种人在天地中,天地亦在人体中;神在天上,神亦在体中;“天君”在天庭,而“心”亦为人体内之“君”,“念心思神,神悉自来到<sup>①</sup>”,“专心善意,乃与神交结<sup>②</sup>”;人体内五藏神与四时五行神相类相通的宗教理论,便是早期道教所相信的“心神合一”论。这一理论,渊源于西周时期的天命论思想及经过战国时思、孟和西汉董仲舒发展而成的“天人之际,合而为一”论。天人合一论认为,人的本性是天赋的,只是扩充内心的善良,便能悟性而识天命,因此,保持善心,培养善性,就是正确对待天命;认为格物致知,首先要正心诚意,向内心探求,发挥固有善性,认识了性,也就认识了天,做到了天人合一。不过早期道教所相信的心神合一论,更吸取了阴阳五行说,将人体五藏

① 见《太平经》卷九十六。

② 见《太平经》卷九十八。



配木火土金水五德,认为人体内外诸神因其五行属性而相类相通,这样,便又在儒家“万物皆备于我”的主观唯心主义基础上,渲染上了一层自然泛神论的色彩。后世道教在修持方面的修性说,便是依据于这种心神合一论,认为人只要“念心思神”,神便“悉自来到<sup>①</sup>”,只要“专心善意”,乃能“与神交结<sup>②</sup>”,只要修养道德,正心诚意,便能悟性知天命,得到神佑而登仙录。

### (三)相信承负与报应

何谓承负?《太平经》中有两种解释:其一,卷三十九说:“承者在前,负者在后;承者,乃谓先人本承天心而行,小小失之,不自知,用日积久,相聚为多,今后生人反无辜蒙其过谪,连传被其灾,故前为承,后为负也。负者,流灾亦不由一人之治,比连不平,前后更相负,故名之为负。负者,乃先人负于后生者也;病更相承负也,言灾害未当能善绝也”。意思是说,前人有过失,由后人来承受其责任;前人有负于后人,后人是无辜受过,这叫承负。其二,卷七十三至八十五说:“元气恍惚自然,共凝为一,名为无也;分而生阴而成地,名为二也;因为上天下地,阴阳相合施生人,名为三也。三统共生,长养凡物名为贼,财共生欲,欲共生邪,邪共生奸,奸共生猾,猾共生害而不止则乱败,败而不止不可复理,因穷还反其本,故名为承负”。意思是说,宇宙的本原是元气,分阴阳成天地,天地相合施而生人,天地人生养万物,财生欲,欲生邪,邪生奸,奸生猾,猾生害,害则乱败,败则穷,穷则还反其本,复归于元气恍惚自然,这种自然循环,叫承负。这两种说法,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。

为什么会造成承负呢?《太平经》中也有两种说法:其一,认为承负是由天道循环所造成的,“因复过去”,所以“流其后世”。卷十八至三十四中说:“一个周十世,而一反初”。意即十世为天道循环之一周,其一世祖过失,便归其十一世的子孙受惩;或说十世祖以前的过失,均归十世祖以后的子孙受惩;或说“承负者,天有三部,帝王三万岁相流,臣承负三千岁,民三百岁。皆承负相及<sup>③</sup>”。总之,承负的时间虽不相同,但先人之过均由后人受惩的说法一致。这样,个人的祸福便与个人行为之善恶无直接因果关系了。其二,认为古时并无承负之灾,因为“古者大贤人本皆知自养之道,故得治意,少承负之失也”;但到后世,因“皆多绝匿其真要道之文,以浮华传学,违失天道之要意”,故产生了承负之灾。

《太平经》中说,正是因为有这种由天道所决定的承负,所以“凡人之行,或有力行善,反常得恶,或有力行恶,反得善”,所以使人“从是常冤”(卷三十七),蒙受无辜

① 见《太平经》卷九十六。

② 见《太平经》卷九十八。

③ 见《太平经》卷十八至三十四。

的苦难。那么怎样才能断止承负而免除厄运呢？卷三十九中说，“天”正是以“承负之灾四流”为“重忧”，于是天神使天师“陈列天书”，传人太平之道，只要人诵之不止，则“承负之厄小大，悉且除矣”。又说：“故吾书应天数，今欲一断绝承负责也”。这就是说，只要信仰太平道，便是得到了“真道”，便可以断绝承负，免除无咎受殃。卷九十二中说：“或有得真道，因能得度世去者，是人乃无承负之过，自然之术也”，这更是宣扬断承负便可以得度成仙。

由于《太平经》非一世一人之作，有相信“承负”说的，也有反对“承负”说的。卷九十二中说：“承负之责最剧，故使人死善不复分别也，大咎在此”。又说：“如此言，为善复何益邪？为恶何伤乎哉？”“力行善，复何功邪？”岂不就抹煞善恶，不能劝善规过、扬善止恶了吗？因此认为“承负”说是反乱天道之辞，为天地所不喜悦。他们否定了“承负”之说，转而相信“善恶报应”说。

信仰“报应”者认为，吉凶福祸并非“承负”所致，乃是个人行为善恶的必然结果。《太平经》卷一百中说：“善者自兴，恶者自病，吉凶之身，皆出于身，以类相呼，不失其身。天道无私，但行之所致”。卷一百一中说：“善者自兴，恶者自败。观此二象，思其利害。凡天下之事，各从其类，毛发之间，无有过差”。认为上有日月“照察”，身中有心神与天“音声相闻”，有诸神疏记人的善恶，过无大小，天“皆知之”，到了一定的时候，天便校其恶，予以赏罚。卷一百十二中说：“得善应善，善自相称举，恶自相从”。又说：“罚恶赏善人所知，何不自改。天报有功，不与无德”。善者可以竟其天年或增寿，恶者减寿，不得久长，死后还要“下入黄泉”。因此要人们为善而不为恶。《太平经》中还说，恶者能自悔，便可转入善曹；善者为恶，便复于恶曹。卷一百十一中说：“有性之人，自无恶意，虽有小恶，还悔其事，过则除解”。又说：“恶能自悔，转名在善曹中。善为恶，复移在恶曹”。

上述“承负”与“报应”之说，在说法上虽相互矛盾，但实质都认为客观存在超自然、超社会的支配力，决定着人的命运；同时，也都是用有神信仰来约制、规范人的行为。“承负”说，一方面表明人对祸福无常不可理解，觉得对天道只能顺从忍受，个人是无能改变命运的；同时也表明人们对传统的善有善报、恶有恶报的宗教观念产生了怀疑，认为报应往往是不公平的，人受殃往往是无辜的，含有对“天”的隐隐怨尤。“报应”说，一方面是强调个人行为要慎重，认为个人吉凶取决于自己的善恶，人可以善行取得鬼神之佑而获福；另一方面则强调鬼在严密地控制着人，岂能稍逆天意？后世的“功过格”、“阴鹭文”等都来源于此。

从《太平经》看早期道教的信仰内容，我有如下几点印象：

1. 对神仙鬼的信仰，是早期道教教理教义的基础。即相信天神主宰宇宙一切；相信仙人、仙境的存在并相信人可修仙，长生久视；相信人死为鬼。其中尤以对神仙说之崇信，为早期道教之特征。

2. 东汉末早期道教尚未完成统一的天神、仙真体系,而是并存神仙家、黄老道所推崇的以“老子”为最高天神的体系和历来儒家所推崇的三皇五帝、河岳山川、社稷之神的神团体系。这时“老子”虽以神化,但还未明置于三皇五帝之上。到两晋南北朝特别是南朝梁的陶弘景,才完成了道教所崇拜的统一的神仙体系。

3. 早期道教的神学理论,吸取了古代社会儒家的宗教思想,相信天人合一与天人感应之说;也吸取了道家与阴阳五行家的神秘主义成分。

4. 早期道教所说的仙人,被描绘为“形神合一”的人,是人与神之间的、能变化而又长生不死的人。仙人的特征就是长生。这种对仙人的崇拜,吸引人们求生、求寿。

5. 早期道教所信行之道术,来源于古代社会的巫祝之术及秦汉方士神仙家方术。这也显示早期道教是在我国古代社会原始宗教的基础上发展起来的。

6. 承负说乃是“天道循环”与“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃”相融合的产物,是人们对“行善反得恶,行恶反得善”的无可奈何的解释与自我安慰;同时也透露了苦难者对社会的怨愤,认为善人不得善报,天灾人祸乃是天地不仁和朝廷腐败的结果,并非一般人有过失。这种承负说颇含有尊“天道”而非“天命”的思想。

7. 东汉末早期道教反对张兴祭祀,认为事死不得过生。南北朝后,道教为适应统治阶级的需要,向以“礼度”为主发展,因此便注重醮仪了。北魏寇谦之改革道教,便是突出的例子。

8. 早期道教是神仙说、儒家宗教思想、道家与阴阳五行家中的神秘主义成分、民间鬼神信仰的结合体。它在神学理论与教义上均具有中华民族特别是汉民族的宗教思想的特点。它是我国土生土长的宗教。历来由于儒释道之间相绌,颇有一些主观片面的意见,甚至有道教也是外来之说,我认为这是不符史实的。道教有它产生的条件,有它自己的渊源,有它信仰的特点,源源相传;在其历史发展过程中虽也受社会影响而有所变异,但其根本教理教义是保持下来的。

9. 弄清早期道教的具体内容,对研究道教发展史是十分必要的。否则,上难以探其渊源,下难以衡量其发展变异。当然,早期道教的信仰内容虽主要见之于《太平经》,但也不仅限于此经,其它将另作探索。

## 二、《老子想尔注》依据《老子》而立天师道教义

东汉灵帝光和年间(公元178—184),汉中五斗米道(天师道)兴起。据《后汉书·刘焉传》、《三国志·张鲁传》注引《典略》说,五斗米道“使人为奸令祭酒,主经《老子五千文》,使都习”。这就是说,五斗米道以《老子五千文》为信奉的主要经典,教徒

们都要诵习。《老子五千文》即《老子道德经》，因经张鲁定本为五千字<sup>①</sup>，故名。《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著《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》”，显然他们都没有见过《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”<sup>②</sup>，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。直到敦煌莫高窟山洞中所藏数万卷古经书文献被道士王圆箓发现，《老子道经上想尔》才重现于世。不过原件已被英国人掠走，现藏伦敦博物馆。我们现在见到的只是影印件而已。据近代学者王重民、饶宗颐考证<sup>③</sup>，原件为六朝（公元420—589）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，既不用字体大小相分别，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的山洞里，一藏千年，始重问世。幸好《老子道德经上想尔》亦在藏书之列，否则连这一孤本也绝迹了。

#### （一）张鲁与《老子想尔注》

注者“想尔”究竟是谁？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》”。以上记载，或说“想尔”即张道陵，或说即张鲁，或说是刘表。哪一个说法对呢？据《后汉书·刘表传》中说，荆州刺史刘表“起立学校，博求儒术，蒯母闾、宋忠等撰立五经章句，谓之后定。”刘表尚儒术，不可能作此诋毁五经之《老子想尔》。那么作者是张陵还是张鲁呢？我认为明《正统道

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“太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”中“三十”省写为“卅”，故少一字。

② 对照敦煌石室六朝写本《老子道经上想尔》及王重民《敦煌古籍叙录》“想余”显然是“想尔”误书。

③ 饶宗颐有《老子想尔注校笺》。

藏》中正乙部《传授经戒仪注诀》对这一问题最有订正价值。该道书在《序次经法第一》中说：“系师得道，化道西蜀，蜀风浅末，未晓深言，托遵想尔，以训初回”。肯定了张鲁是《想尔注》作者。按《传授经戒仪注诀》中，称《想尔注》为《想尔训》，列：“太玄部卷第五《老君道经上想尔训》；太玄部卷第六《老君德经下想尔训》”。最早将道教经书分为洞真、洞玄、洞神三部的是南朝刘宋的陆修静<sup>①</sup>，继而增加太清、太平、太玄、正一等四辅，合为七部的是南朝梁的孟安排<sup>②</sup>。所以我认为《传授经戒仪注诀》的作者可能便是孟安排。在孟安排之后，唐张万福撰《传授三洞经戒法箓略说》，在“道德经目”下列有“《想尔注》上下二卷”，但在后文解说中却并未谈及《想尔注》作者问题。而前者提《想尔训》，后者提《想尔注》，提法不一，故我推断《传授经戒仪注诀》作者非唐张万福，而是南梁孟安排。《注诀》作者是读过《想尔注》的，在《序次经法第一》中说：“初回之伦，多同蜀浅辞说切近，因物赋通三品要戒，济众大航，故次于河上。河上、想尔，注解已自有殊，大字文体，意况亦复有异，皆缘时所须，转训成义。舛文同归，随分所及，值兼则兼通，值偏则偏解，偏解终还于兼”。意即尹子《中经》、河上公《章句》在《想尔注》之前，三者文体及注解上是有所不同的。我们现在将河上、想尔两注加以对照，确实两注有所同有所不同，前者多谈哲理，而后者多谈炼养。我之所以在这里探讨《注诀》的作者及其对经法序次的解释，因为我觉得《注诀》是我们肯定《想尔注》作者的可靠史料。南梁（公元502—557）与三国时间相隔不远，孟安排又是深研三洞经书的大法师，他读过《想尔注》，所以我认为《注诀》之说较为可靠，即系师张鲁“托遵想尔”，“托”即指假托天师张道陵的名义，而为《老子五千文》作注解。唐玄宗、杜光庭等之所以说是张道陵作，也是依据张鲁托言张道陵注所致。总之，我认为《想尔注》的作者为系师张鲁。张鲁托言其祖张道陵所注，用意在一成一家之学并承继道统而已。

## （二）《想尔注》所反映的宗教信仰及其社会政治思想

由于《老子想尔注》是五斗米道（天师道）的重要秘典，因而是我们现在了解五斗米道（天师道）内容最直接、最宝贵的资料。

### 1. 在宗教信仰方面：

（1）推尊太上老君和黄帝为崇高之神。《想尔注》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”。在《太平经》中，尚无“太上老君”名称，更未说“聚形为太上老君”。这是在信仰上的一个发展。黄帝也是被崇敬的神，《想尔注》中说：“黄帝仁圣知后世意”，“人不解黄帝微意……而恶心不改，可谓大恶也”。但黄帝不如太上老君尊高，《想尔注》

① 陆修静撰《三洞经书目录》。

② 三洞法师孟安排撰《玉纬七部经目》。

中说：“道使黄帝为之”。这样，天师道所信仰的最尊神便是太上老君。

(2) 信行“真道”：《想尔注》中宣扬自己所信行的道乃是“真道”。《道德经》中只提“道”，并无所谓“真道”，那么“真道”的含意是什么呢？《注》中说：“当求善能知真道者，不事邪伪伎巧”。又说：“是故绝诈圣邪知，不绝真圣道知也”。“真道”即“真圣道知”，因为儒道相绌，由来已久，《注》中说：“其五经半人邪，其五经以外，众书传记，尸人所作，悉邪也”，毁儒家为“诈圣邪知”，故自誉为“真圣道知”，或称“真道”。“真道”的内容是什么呢？“真道”所讲的道，一是“天道”，二是“生道”。所谓“天道”，归根结底是要人们“畏天神”。《注》中说：“天察必审于人，皆知尊道畏天神”，因为上天在察审着世人，所以必须知道“尊道畏天神”。所谓“生道”，即求长生仙寿之道。《注》中说：“不知长生之道，身皆尸行耳”，“信道守诫，故与生合也”，“归志于道，唯愿长生”，“道人求生”。认为“欲求仙寿天福，要在信道”，否则“罪成结在天曹”、“人非道言恶，天辄夺算”。总之，“行道者生，失道者死”。所谓“真道”，不外乎神仙家之术说而已。

(3) 务从道诫：《想尔注》特别强调信道必须奉守道诫，全文提及道诫逾三十多处。如《注》中说：仙士必须“信道守诫”、“尊道行诫”、“自威以道诫”、“人欲举动，勿违道诫”、“结志为生，务从道诫”。认为奉守道诫则“故与生合”、“可长处吉不凶”；否则“故令不久”、“道即去之”。《想尔注》中说：“诫为渊，道犹水，人犹鱼。鱼失渊去水则死，人不行诫守道，道去则死”。所谓“道诫”，即道君对人所降的警告、文告之意。是用来规人之心以约制其行为的。“道诫”，最早见之于《太平经》，如“虚无无为自然图道毕成诫”、“贪财色灾及胞中诫”、“有过死谪作河梁诫”、“衣履欲好诫”、“不孝不可久生诫”等等。《想尔注》中亦列有“道诫”，如：“道贵中和，当中和行之；志意不可盈溢，违道诫”，“人欲举动勿违道诫，不可得伤王气”；“名与功，身之仇，功名就，身即灭，故道诫之”等等。《想尔注》中“道诫”要义与《太平经》同。至于由“诫”而发展的“戒”，即戒律，天师道最早的可能是《想尔二十七戒》。

(4) 积善功以通天神：《想尔注》在社会思想方面提倡封建道德，在信仰方面则提倡行善、积善。宣扬“道设生以赏善，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”，便“死便真死，属地官去也”；如能积善功，“则其精神与天通，设欲侵害者，天即救之”，可以复生而长生仙寿。所谓“善”，即慈、孝、仁、义、诚、信等封建道德观念，如：“古之仙士，能守信微妙，与天相通”。

(5) 积精成神：《想尔注》宣扬三大要义，一为“奉道诫”，二为“积善成功”，三为“积精成神”，成神便可获仙寿。何为“精”？《注》中说：“万物含道精”，“有道精，分之与万物，万物精共一体”，“精者，道之别气也，入人身中为根本”。认为宇宙万物之本体为“道”，万物靠它而有生命，是内含的精华之物。或称“道精”，或称为“气”，总

之是“道”所表现的一种形态。“阴阳之道，以若结精为生”，精结才能有生命，故“仙士实精以生，今人失精以死”。这个“精”便是造成生命、维持生命的要素。又认为“人为精车”，结精便为神。“神”是指精神，《注》中说：“精结为神，欲令神不死，当结精自守”，即精存便有生命力，精失则生命力竭尽。既然结精可得“生”，长宝其精，则得长“生”，长生便是有“神”，所以说“神成仙寿”。如何能宝“精”呢？《注》中说：“夫欲宝精，百善当修，万善当备，调和五行，善怒悉去，天曹左契，竿有余数，精乃守之”。又说：“精并喻像池水，身为池堤封，善行为水源，若斯三备，池乃全坚。心不专善，无堤封，水必去。行善不积，源不通，水必烧干。”这是《注》中所讲“生道”的内容。

(6)清静为本：《老子五千文》中说：“浊以静之徐清”。《注》解释说：“求生之人，与不谢，夺不恨，不随俗转移，真思志道”、“内自清明，不欲于俗”。《老子五千文》中说：“归根曰静。静曰复命，复命曰常”。《注》解释说：“道气归根，愈当清静”，“知宝根清静，复命之常法也”。认为“人法天地”，应如天清地静。归根到底是要人“无欲”。认为“入清静，合自然，可久也”，“不合清静，不可久也”，所以“道人当日重精神，清静为本”。为了使信徒“常清静为务”，规定“晨暮露上下”，直到现在，道士宫观仍然称暮为人“静”。

(7)禁祭餽祷祠：早期天师道与太平道同样反对张兴祭祀。《注》中说：“行道者生，失道者死；天之正法，不之正法，不在祭餽祷祠也。道故禁祭餽祷祠，与之重罚。祭餽与邪通用，故有余食器物，道人终不欲食用之也”。

(8)守一不违：《老子五千文》中说：“载营魄抱一能无离”。《注》中将“抱一”解为“守一”。何谓“一”？《注》中解释说：“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”。何谓“守一”？《注》中解释说：“今布道诫教人，守诫不违，既为守一矣；不行其诫，即为失一也”。与其他论“守一”之方的不同，就在于“世间常伪伎指五藏以名一，瞑目思想，欲从求福，非也；去生遂远矣。”这里似乎是说“守一”便是行诫，但这个“行诫”，指的是“神成气来，载营人身，欲全此功无离一”。由于涉及“广嗣”之方，文字奥秘难于琢磨，故不细述了。《想尔注》所宣扬的神仙方术，除此之外，还有辟谷、食气、房中，这里亦不细述。

## 2. 社会政治思想方面：

(1)治国令太平：《想尔注》不仅宣扬天师道的宗教信仰，而且也表述了自己的社会政治思想。由于天师道认为，行其道，于己可获仙寿，于国则可致太平，相信“道普德溢，太平至矣”，所以《想尔注》多处谈到“致太平”、“令太平”。如：“人君欲爱民令寿考，治国令太平，当精心凿道意”；“会不能忠孝至诚感天，民治身不能仙寿，佐君不能致太平”；“圣人能不散之，故官长治人，能致太平”；治国之君务修道德，忠臣辅佐

务在行道,道普德溢,太平至矣”;“上圣之君,师道至行,以教化天下,如治太平符瑞,皆感人功所积,致之者,道君也”。这种欲致太平的思想,在一定程度上反映了处在汉末社会动乱中的人民对太平的渴望。按《太平经》中说:“澄清大乱,功高德正,故号太平”。《想尔注》的“太平”之含义,与《太平经》相同。

(2)宣扬封建道德:《想尔注》认为心之善恶与修道有密切关系,“心者,规也,中有吉凶善恶”,“心为凶恶,道去囊空”,“虚去心中凶恶,道来归之”,因此宣扬必须修善,积善功,使其精神能与天通。“善”的内容是什么呢?是忠、孝、仁、义、诚、信、慈。如《注》中说:“天地像道,仁于诸善,不仁于诸恶”,“圣人法天地,仁于善人,不仁恶人”,“人当法水,心常乐善仁”,人当相教为善,有诚信,“古之仙士,能守信微妙,与天相通”,“其人闻义则服,可教改也”,“上古道用时,以人为名,皆行仁义”,“道用时,家家慈孝”,“道用时,臣忠子孝,国则易治”,“治国治道,听任天下仁义之人”,“人为仁义,自当至诚,天自赏之”等。这些道德观念,当然都是当时社会的产物,并非天意。处于当时的人,认为维护这些道德观念,才能使社会安定,《想尔注》不过更认为这些道德观念是“道”所派生,这就使它更神圣了,实质是维护封建的社会制度。《太平经》也竭力宣扬封建道德,“天下之事,孝忠诚信为大,故勿得自放恣”。两者之义,亦实一致。

(3)断兵:《想尔注》认为“兵”是凶器,非“道”所喜,主张断除兵革和战争。如说:“兵者非吉器也”,“道故斥库楼、远狼狐、将军骑官房外居,锋星修柔去极疏。但当信道,去武略耳”,“以兵定事,伤煞不应度,其殃祸反还人身子孙”,“天子之军称师,兵不合道,所在淳见煞气,不见人民,便见荆棘生”,“为善至诚而已,不得依兵图恶以自疆”,“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”。按《道德经》中说:“兵者不祥器,非君子之器,不得已而用之”。《太平经》中说:“大恶有四:兵、病、水、火”。《想尔注》显然是因两经之义。不过这也反映了汉末动乱中人民希望避免战争的思想。

(4)重生:天师道重“生道”。《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”,《注》中说:“生,道之别体也”。这个“生”,如生长、生命、生存,都是道的派生物。《想尔注》中说:“道重继祠,种类不绝”。这是主张多生育,因汉末地广人稀,国以人多为富,故产生了这种主张。《注》中又说:“和则相生,战则相克”,“五藏皆和同相生,与道同光尘也”。这是说“和”利于“生”。又说:“多知浮华,不知守道全身,寿尽辄穷;数数,非一也。不知学生,守中和之道”,这就是要学“生道”,争取多生、生存,甚至长生。按《太平经》中说:“夫天道恶杀好生”。也是重视“生”。

从《想尔注》的宗教信仰及社会政治思想看,其要旨与《太平经》基本上是一致



的。

### (三)《想尔注》在传授经戒中的地位

道教规定道教徒必须“研习经文,施行善事,存念宗主”<sup>①</sup>。研习经文便包括研习经、戒及仪法。由于道教以老子为宗师,认为“师体周币,道成特高”<sup>②</sup>,所以把诵习《道德经》放在首位。由于重视《道德经》,自然也就重视对《道德经》的注解。《传授经戒仪注诀》列举了道士应诵习的十卷经目:“太玄部卷第一:老君大字《道经》上;太玄部卷第二:老君大字本《德经》下;太玄部卷第三:《老君道经》上、《道经》下、河上公《章句》;太玄部卷第四:《老君德经》上、《德经》下、河上公《章句》;太玄部卷第五:《老君道经上·想尔训》;太玄部卷第六:《老君德经下·想尔训》;太玄部卷第七:《老君思神图注诀》;太玄部卷第八:《老君传授经戒仪注诀》;太玄部卷第九:《老君自然朝仪注诀》;太玄部卷第十:《老君自然斋仪》”。在尹喜所出老君大字《道德经》<sup>③</sup>之后,便是河上公《章句》及《想尔注》,足见五斗米道(天师道)是把《想尔注》摆在很重要的位置的,是道士所必须研习的道书之一。唐玄宗时,张万福天师撰《传授三洞经戒法策略说》,列举了说经演戒的目录序次,在“戒目”中列有“想尔二十七戒”,注“此文太上高玄法师所受”,在“道德经目”中列:“《道德》上下二卷;《河上公注》上下二卷;《想尔注》上下二卷;大存图一卷;《传仪》一卷;《朝仪》一卷;《斋仪》一卷;《老君西升》一卷;《妙真》上下二卷;《内解》二卷;《节解》二卷;《高上传》一卷;《无上真人传》一卷;紫虚篆一卷”。《老子想尔注》在这个经目中也居于很重要的位置。唐以前道教内对传授上述经文,规定了一套仪制,以渲染其隆重与神秘。《传授经戒仪注诀》中说:“存思有法,授受有科,朝礼斋请,悉有仪制,究此十卷,自足兼通”,还规定“受经之时,勿妄请问”。《传授三洞经戒法策略说》中还规定:“传道皆须共立盟誓”、“诸经所明莫得详究”。这些都说明唐以前道教非常重视这些经戒。

考道教之有戒律,亦始源于《老子想尔注》。明《正统道藏·洞神部·戒律部》中有《太上老君经律·道德尊经想尔戒》,这是道教最早的戒律。全文为:

行无为,行柔弱,行守雌勿先动(此上最三行)。

行无名,行清洁,行诸善(此中最三行)。

行无欲,行知止足,行推让(此下最三行)。

所定九行,其含意与语词,均来自《老子想尔注》。这也就是说,《老子想尔注》中《道德尊经想尔戒》的依据。《想尔注》派生《想尔戒》,《想尔戒》又经后世演绎推行而为《道德尊经戒》、《太上经戒·老君二十七戒》由此更可见《老子想尔注》在早期道教

① 见明《正统道藏》正一部《传授经戒仪注诀》。

② 同上。

③ 即《道藏》太清部尹喜《太上老君中经》二卷。

经戒传授中的重要地位了。

综上所述,结论是:《老子想尔注》是五斗米道(天师道)的重要秘典,其作者为张鲁;《老子想尔注》系用五斗米道(天师道)的宗教思想修改和注解《老子道德经》,以宗教经戒、修炼之说代替了道家学派的哲理;《老子想尔注》是道教戒律的本源。

### 三、魏伯阳著《周易参同契》,开创金丹道

东汉晚期,奉事黄老道的方士们发生了分化,一部分走向民间,与民间宗教相结合,开创太平道与五斗米道;另有一些方士则依然活动于仕宦豪门之间,从事养生理论、方术的实验和探索,其代表人物则为魏伯阳。

魏伯阳其人,正史无载。宋曾慥《道枢·参同契》注:“魏翱,字伯阳。汉人,自号云牙子。”

古籍中最早谈到魏伯阳及其著述《参同契》的是葛洪《神仙传》:

魏伯阳,吴人也。本高门之士,而性信道术。……作《参同契》、《五相类》,其说如似解释《周易》,其实假借爻象以论作丹之意。

唐刘知古《日月玄枢篇》亦云:

抱朴子曰:魏伯阳作《参同契》、《五相类》凡二篇,假大易之爻象以论修丹之旨。

后蜀彭晓《周易参同契分章通真义》序也说:

按《神仙传》:真人魏伯阳者,会稽上虞人也。世袭簪裾,唯公不仕。……得《古文龙虎经》,尽获妙旨,乃约《周易》撰《参同契》三篇。……密示青州徐从事,徐乃隐名而注之。至后汉孝桓帝时,公复传授与同郡淳于叔通,遂行于世。

《隋书·经籍志》不著录,《旧唐书·经籍志》始有《周易参同契》二卷,《周易五相类》一卷。宋晁公武《郡斋读书志》谈及《周易参同契》三卷谓:

汉魏伯阳撰。按《神仙传》:伯阳,会稽上虞人。……修真养志,约《周易》作此书,凡九十篇。徐氏笺注。桓帝时以授同郡淳于叔通,因行于世。彭晓为之解。……按唐陆德明解“易”字云:虞翔(虞翻,字仲翔)注《参同契》言字从日下月。今此书有“日月为易”之文,其为古书明矣。

宋朱熹《周易参同契考异》附黄瑞节序也说:

朱子曰:……《参同契》文章极好,盖后汉之能文者为之……。

从以上资料及其它有关资料看,魏伯阳作《参同契》,大都肯定,无异议;其成书年代,大抵在汉桓帝时。由于确定作者与成书之时代至关重要,有必要进一步作考证。葛

洪《神仙传》中说：“世上之儒者，不知神丹之事，多作阴阳注之，殊失其旨矣”。既然晋时已有《参同契》注本，则显然《参同契》为魏晋以前的作品。又有关古籍皆谓魏伯阳传授《参同契》于同郡淳于叔通，按淳于叔通为汉桓帝时人，曾任洛阳令，史传有记载；南朝梁陶弘景《真浩·稽神枢》也记述：“定录府有典柄执法郎是淳于斟字叔显（亦名翼，字叔通。见清顾怀三《补后汉书艺文志》），主试有道者，斟，会稽上虞人，汉桓帝时作徐州县令，灵帝时大将军辟掾，少好道，明术数。”原注云：桓帝时上虞淳于叔通受术于青州徐从事，……以知术故郡，举方正，迁洛阳市长……。”都说淳于叔通于汉桓帝时受《参同契》，足见《参同契》成书最晚当是汉桓帝时。又唐陆德明《周易释文》及宋俞琰《席上腐谈》皆言虞翻曾注《参同契》，按虞翻为三国吴人，这也表明三国时《参同契》已行世。据此，可以断定魏伯阳为顺帝、桓帝时人，成书大约在汉顺帝与汉桓帝时代。肯定了魏伯阳及《参同契》的成书年代，则亦即明确了东汉末存在有以魏伯阳为代表、以炼丹术为中心内容的金丹道。

《周易参同契》一向被认为“词韵皆古，奥雅难通”，连朱熹也说：“用字皆根据古书，非今人所能解，以故皆为人妄解。”有说它是谈外丹的，有说它是谈内丹的，有说它是谈房中术，有说三者兼而有之。究竟其中心内容是什么呢？五代彭晓《参同契解义序》说：

参，杂也；同，通也；契，合也。谓与《周易》理通而契合也。其书假借君臣，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。莫不托易象而论之，故名《周易参同契》云。

彭晓《周易参同契分章通真义》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，以五行为辅助，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。……公因取象焉。

魏伯阳的表达手法是“寓言借事，隐显异文”（彭晓《参同契解义序》），运用了一系列《周易》爻象以为象征性符号，其它还有许多天文律历、图讖、房中的术语，这都不过是假借、比喻以言炉火炼丹之事。正因为有许多比喻，故而也涉及行气导引及房中术，究其核心内容，则仍然是烧炼金丹。魏伯阳《参同契》之要旨，不外以阴阳二元素之配合变化为理论，阐明作丹的原理与方法。为自神其教，不愿直说，所谓“恐泄天机”，故借《周易》之宏论，将天道、地道、人道之事一概笼统，日月、铅汞、男女都作为谈阴阳变化有比喻。这都不过是表达手法而已。

按炼丹术其来有自,它是在炼金术的基础上发展而来的。比如《汉书·艺文志》便著录有《泰一杂子黄冶》三十一卷;《汉书·刘向传》便说淮南王刘安有《枕中鸿宝苑秘书》“言神仙使鬼物为金之术”;《史记·封禅书》说汉武帝时方士李少君能“致物而丹砂可化为黄金”;《汉书·王吉传》说“俗传王阳能作黄金”;刘向《列仙传》说,上蔡人任光善饵丹;桓谭《新论》:“闻金成可以作延年药。”这都表明炼金术在汉代已经兴起,而且达至了相当高的水平。把炼金术与神仙术联系起来,就史料看,始于汉武帝时之方士李少君,《史记·孝武本纪》说:

少君言于上曰:“祠灶则致物,致物而丹砂可化为黄金,黄金成以为饮食器则益寿,益寿而海中蓬莱仙者可见,见之以封禅则不死,黄帝是也。……”于是天子始亲祠灶……而事化丹砂诸药齐为黄金矣。

由烧炼黄白而发展到炼金丹,并认为服丹可以延年长生。这就是金丹道。金丹道确实是出现于东汉末,如《后汉书·祭祀志》便谓:张陵出《黄帝九鼎丹经》,阴长生出《太清金液神丹方》;葛洪《神仙传》谓:张陵得《九鼎丹法》,以传弟子王长、赵升;葛洪《抱朴子·金丹篇》谓:汉末左元放于天柱山中受《金丹仙经》;又《云笈七签·阴真君传》谓:马明生(汉灵帝光和三年死)于青城山受阴长生《太清金液神丹》(葛洪《神仙传》作《太清神丹经》)。这些丹经,都不如魏伯阳《周易参同契》写得系统、丰富、玄奥,特别是他使炼丹术与《周易》、黄老相结合,迈出了炼丹术、练形术向义理化发展的重要一步。因此,《参同契》成为“丹经之王”,魏伯阳成为东汉末金丹道的代表人物。

《参同契》所依附的理论思想,不外京氏《易》说、图纬之学、黄老之辞。按京房《易传》之学,风行于汉代,推阴阳言灾异者,多引京氏《易》以解之,班固《汉书·五行志》便是如此。至东汉,京氏《易》说更益以谶纬之学相与表里,故更为风行,终汉之世,习京氏易者,每每兼善图纬及黄老之言。魏伯阳习大《易》且通诸纬候,正犹先秦方士之依附阴阳五行说,烧丹术士也是在传其术而不得通的情况下,而依附于大《易》、图纬、黄老的。宋俞琰《周易参同契发挥序》说:

《易》之为书,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉,仁者见之谓之仁,智者见之谓之智,千变万化,无往不可。

因而《易》说论阴阳变化的哲理,亦能用解释炉火之事。

《参同契》之宗黄老,乃是标榜黄老自然之道,以金丹长生之方,为黄老自然之道,其实这不过是“黄老道”的传统说法。

《参同契》言《易》及黄老之辞甚多,如:“乾坤者,易之门户”,“大易性情,各如其度”,“易者象也”,“演易以明之”等等;又如:“前却违黄老”,“黄老自然”,“毂轴”、“橐籥”、“动静”、“有无”、“上德”、“下德”等老氏之言。魏伯阳不过敷衍大《易》、黄

老,以明金丹之道。这样,大《易》、黄老、炼丹便契合为一,即《参同契》所谓“三道由一,俱出径路”。这个“一”,即金丹道。魏伯阳使仙神学的理论与方术跨进了一大步,为后来道教的丹鼎派奠定了理论基础。

魏伯阳金丹道的另一特点是独尊丹道而反对其它宗教方术。《参同契》赞美金丹说:

巨胜尚延年,还丹可入口,金性不败朽,故为万物宝,术士服食之,寿命得长久。土避于四季,守界定规矩,金沙入五内,雾散若风雨,熏丞达四肢,颜色悦泽好,发白更生黑,齿落出旧所,老翁复丁壮,耆姬成姹女,改形免厄,号之曰真人。

《参同契》斥贬门旁小术说:

世人好小术,不审道浅深,弃正从邪径,欲速阙不通。犹盲者不任杖,聋者听宫商,没人捕雉兔,登山索鱼龙,植麦欲获黍,运规以求方,竭力劳精神,终年无见功。

哪些是魏伯阳金丹道所斥贬的旁门小术呢?《参同契》中说:

是非历藏法,内视有所思,履行步斗宿,六甲以甲长。阴道厌九一,浊乱弄元胞。食气鸣肠胃,吐正吸外邪。昼夜不卧寐,晦朔不尝休。身体日疲倦,恍惚状若痴。百脉鼎沸驰,不得澄清居。累土立坛宇,朝暮敬祭祀,鬼物见形象,梦寝感慨之。心欢意喜悦,自谓必延期,遽以天命死,千条有万余,前却违黄老,曲折戾九都,明者省厥旨,旷然知所由。勤而行之,夙夜不休。服食三载,轻举远游。跨火不焦,入水不濡,能存能亡,长乐无忧。

认为内视、履星步斗、服六甲之服、房中术、食气、立坛淫祀等都是左道旁门,违反黄老之道,全失老君之旨。只有服食金液还丹,才能返老为婴,位证真人。

魏伯阳《参同契》对后世道教的影响甚大,被称为“丹经之王”,是道教炼丹者奉持的经典著作,炼外丹、炼内丹者皆宗祖之。宋张伯端《悟真篇》就说:“叔通受学魏伯阳,留为万古丹经王。”元陈致虚《周易参同契分章注》说:“丹书多不可信,得真诀者要以《参同契》为主。”陈致虚《醒眼诗》又谓:“端是长生不死方,常人缘浅岂承当,铅银砂汞分斤两,德厚恩深魏伯阳。”宋陈抟《先天图》亦本源于《参同契》。宋末俞琰《周易参同契发挥序》也说:“《参同契》乃万古丹经之祖”。《参同契》历来注释本很多,如:后蜀彭晓《周易参同契分章通真义》三卷、阴长生《周易参同契注》三卷、宋朱熹《周易参同契考异》、宋储华谷《周易参同契注》、宋陈显微《周易参同契解》、宋末俞琰《周易参同契发挥》、元陈致虚《周易参同契分章注》、明蒋一彪《古文参同契集解》、明张位《周易参同契注解》、明王文禄《周易参同契疏略》、清李光地《参同契章句》、清朱元育《参同契阐幽》、清陈兆成《参同契注》、清袁仁林《古文周易参同契

注》、清董德宁《周易参同契正义》、清吴龙《古参同契集注》、清刘一明《周易参同契经文直指》。其它意释、改写、发挥之类的变形作品也不少,如:《古龙虎歌》、《龙虎精微论》、《龙虎还丹歌诀》、《龙虎元旨》、《龙虎还丹诀》、《龙虎手鉴图》、《九还七返龙虎金丹析理真诀》、《金丹金碧潜通诀》、《金碧五相类参同契》、《龙虎九仙经》、《参同契五相类秘要》、陈抟《指玄篇》、《阴真君还丹歌》、刘知古《日月玄枢篇》、刘海蟾《还丹赋》、张紫阳《悟真篇》、薛道光《还丹复命篇》、陈楠《翠虚篇》等,都是演绎《参同契》的流变之作。

足见以魏伯阳《参同契》为主要经典的金丹道,自东汉以后便绵绵相传,成为后世道教的丹鼎派。

## 第五节 论述道教义 理在开拓阶段的突出业绩

### 一、葛洪著《抱朴子内篇》确立神仙理论体系

神仙信仰,源自战国时代,起初方士们只是游售其方术与宣扬神山仙岛、安期彭祖之类的传说,并无理论,因而传其术不能通。战国末,受邹衍的启发,吸取阴阳五行说以言形解销化,说法亦甚牵强浮表。至两汉,复吸取黄老之学、《易》学及儒家谶纬之学,以文其教。但其理论未脱就方术而论方术之窠臼,分散而不系统,浮泛而不深沉,哲学色彩不浓。一直到西晋,经书虽不少,但仍无一本能将丹鼎、符篆两派的教义与方术统一于一个完整的理论体系的著作。换句话说,至西晋,道教尚未确立义理较强的神仙理论体系。及至东晋,才由道教著名学者葛洪完成。

葛洪(公元283—343年)是东晋著名道教理论家、炼丹家、医学家。他著有《抱朴子》一书,分为《内篇》和《外篇》。《抱朴子·自叙》说:

《内篇》言神仙方药、鬼怪变化、养生延年、禳邪却祸,属道家;《外篇》言人间得失,世事臧否,属儒家。

葛洪所说的“道家”,就是指神仙道教。所谓神仙道教理论体系,即体现于葛洪《抱朴子内篇》。

《抱朴子内篇》二十篇,每篇为一卷。二十篇即《畅玄》、《论仙》、《对俗》、《金丹》、《至理》、《微旨》、《塞难》、《释滞》、《道意》、《道意》、《明本》、《仙药》、《辩问》、《极言》、《勤求》、《杂应》、《黄白》、《登涉》、《地真》、《遐览》、《祛惑》。

《畅玄》、《地真》主要在哲学方面论述本体观。《畅玄》中说:“玄者,自然之始祖,而万殊之大宗也。”《地真》中说:“人能知一,万事毕。知一者,无一不知也。不知

一者，无一之能知也。道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三也。”

《论仙》、《对俗》、《至理》、《塞难》、《辩问》主要辩说神仙之存在与可信。《论仙》中说：“若夫仙人，以药物养生，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也。而浅识之徒，拘俗守常，咸曰世间不见仙人，便云天下必无此事……岂不悲哉！”

《金丹》、《黄白》、《仙药》主要论述求仙之方技，冶炼金丹、炉火黄白、五芝仙药等。《金丹》中说：“余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要焉。然则此二事，盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣。”《仙药》中说：“上药令人身安命延，升为天神，遨游上下，使役万灵，体生毛羽，行厨立至。”

《微旨》、《杂应》主要论述求长生之众术之及众术之损益。《微旨》中说：“或曰：‘方术繁多，诚难精备，除置金丹，其余可修，何者为善？’抱朴子曰：‘若未得其至要之大者，则其小者不可不广知也。盖借众术之共长生也。’”

《登涉》、《极言》、《勤求》、《祛惑》言求仙要有决心，敬礼良师，还要知道禁忌及辟邪之符图。《勤求》中说：“仙之可学致，如黍稷之可播种得，甚炳然耳。然未有不耕而获嘉禾，未有不勤而获长生度世也。”

《释滞》、《道意》、《明本》主要阐述仙道之高尚及道本儒末之处世、治学原则。《明本》中说：“道者，儒之本也；儒者，道之末也。”

《遐览》主要记述师事郑隐的情况及列举郑隐所收藏的道书。

《抱朴子内篇》除了多方面地阐述神仙之存在、可信、可求，而且对降布风雨云雾、形成山川、驱逐鬼神与虎豹、水火不伤、寒暑不觉、腾云游空、分形隐形、千变万化等各种方术，都作了鼓吹；对辟谷等养生法，长生不老药之采集、制作法，金丹烧炼法，神符之效验等，都作了较具体的阐述。反复强调他的理论和方法都是可信的，并非虚妄之言。他还列举了天仙、地仙、尸解仙等神仙之种类；还列举了道经、神符之名称，……可以说是集神仙思想及方术之大成，蔚然形成了一个系统。

葛洪的神仙理论体系，其主要内容有以下几个突出的特点：

第一、吸取玄学思想，以“玄”为宇宙本原。认为“玄”为“自然之始祖”，“胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类”；“玄”之存在，“眇眇乎其深也”，“绵绵乎其远也”，“高则冠盖乎九霄”，“旷则笼罩乎八隅”，“因兆类而为有，托潜寂而为无”（见《畅玄》）。《畅玄》中的“玄”，《道意》中的“道”，《地道》中的“一”都是指宇宙本原，都是“玄”。《畅玄》中的“元一”，《地真》中的“真一”、“玄一”，也都是“玄”的衍化。认为“玄”是宇宙生成运动的根源，无所不在，无所不有，无所不为，无所不能，宇宙一切皆从“玄”出，而“玄”又超出一切之上。葛洪本体观中的“元一”、“真一”、“玄一”，并不纯粹是精神概念，而是可以人格化的神秘的至高灵物，通过思存念作，能够引来

这种神灵而却恶防身。在这种思想理论的基础上,塑造了“元始天王”这一至尊之神,实质上就是“玄”的化身。这样,客观唯心主义的本体观,便变成了“元始天王”创造一切的教义。

第二、张扬方仙炼养,独尊还丹金液。葛洪反复论证神仙的存在及可学、可求,肯定其非虚妄之说。虽说他继承了过去的神仙思想,但他亦有所取舍,最明显的一点是,他认为汉魏道教所充斥的依附黄老的道书,不足以“演畅微言”(《释滞》),“徒诵之万遍,殊无可得也”,即使是出于老子的《五千文》,也不过是“泛论较略”,“但暗诵此经,而不得要道,直为徒劳耳”(《释滞》);至于文子、庄子、关令尹喜等,“虽祖述黄老,宪章玄虚,但演其大旨,永无至言”,“其去神仙已千亿里”(《释滞》)。他所虔诚信仰,并竭力加以推崇、阐扬的则是金丹道。《金丹》中说:

余考览养性之书,鸠集久视之方,曾所披涉篇卷以千计矣,莫不皆以还丹金液为大要者焉。

金丹何以能益人长生呢?《金丹》中说:

夫金丹之为物,烧之愈久,变化愈妙。黄金入火,百炼不消,埋之,毕天不朽。服此二物,炼人身体,故能令人不老不死。此盖假求于外物以自坚固,……。

他崇信金丹轻举,讲究药物养生,误以为金丹、药物可以“沾洽荣卫”,人的躯体可以不死而登仙。葛洪金丹道另一特点是,他虽然知道《魏伯阳内经》,他却根本不假借《易》理以言烧炼,不引据魏伯阳的金丹理论,而是直述其方法及实践经验。

第三、有因无而生,形须神而立。葛洪认为形须神而立,固形乃可以留神,神不离身,则可以永生。《至理》中说:

夫有因无而生焉,形须神而立焉。有者,无之宫也。形者,神之宅也。故譬之于堤,堤坏则水不留矣。火之于烛,烛糜则火不居矣。身劳则神散,气竭则命终。根竭枝繁,则青青去木矣。气疲欲胜,则精灵离身矣。夫逝者无反期,既朽无生理,达道之士,良所悲矣!

葛洪强调炼形的重要性,这是道教神仙理论的一大特点。与幻想灵魂入天堂,显然相异。

第四、我命在我不在天。葛洪认为人的禀性寿命,并不是天地所能决定的,连生我娠我的父母都不能决定我的资容及性理、智慧,更何况辽阔的天地呢?推广而论之,万物皆非天地之所为,不过是“万物感气,并亦自然,与彼天地,各为一物”(《塞难》)。人的禀性寿命决定于结胎时自然气之所值,故曰“我命在我不在天”。《西升经》中说:“我命在我,不属天地。”《塞难》中说:

命之修短,实由所值,受气结胎,各有星宿。天道无为,任物自然,无亲无疏,



无彼无此也。命属生星,则其人必好仙道。好仙道者,求之亦必得也。命属死星,则其人亦不信仙道。不信仙道,则亦必不自修其事也。所乐善否,判于所禀,移易于夺,非天所能。譬犹金石之消于炉冶,瓦器之甄于陶灶,虽由之以成形,而铜铁之利钝,瓮罍之邪正,适遇所遭,非复炉灶之事也。

这是宿命论。由于葛洪说明了凡事仙道者,皆是命中已定,求之必得,因而鼓励道徒积极从事自我修炼,以求寿命延长。故《黄白》中说:

《龟甲文》曰:我命在我不在天,还丹成金亿万年。

第五、不必求速登仙,最好是止家不死。葛洪认为从人情而论,还是不汲汲于升虚为好,若幸可止家不死,作活神仙,就最美了。《对俗》中说:

彭祖言,天上多尊官大神,新仙者位卑,所奉事者非一,但更劳苦,故不役役于登天,而止人间八百余年也。

又说,当神仙当然是逍遥自在,可是“若委弃妻子”,“邈然断绝人理,块然与木石为邻”,这有什么意思?显然是贪生的愿望。

六、为道当先立功德。《对俗》中说:

按《玉铃经中篇》云,立功为上,除过次之。为道者以救人危使免祸,护人疾病,令不枉死为上功也。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。

又说:

积善事未滿,虽服仙药,亦无益也。若不服仙药,并行好事,虽未使得仙,亦可无卒死之祸矣。

这是将修仙与封建伦理道德联系起来了。

葛洪确立的以金丹道为中心的神仙理论体系,不是偶然的、孤立的造作,而是其来有绪,并有其客观历史条件促成的。

魏晋时期,一方面由于门阀贵族招致方士,使方士们得以亲近门阀贵族,在他们中传播神仙方术,并为适应门阀贵族的需要而造作教义;另一方面由于统治集团之间争权夺势,互相残杀,高门贵族中人得失急骤,生死无常,失势者中有的感到前途暗淡,悲观失望,对人生采取消极态度,在行迹上便趋于崇尚老庄,专务清淡,且喜养生方术,形成玄学流派。这两者契合在一起,互相影响,互相吸取,由于玄学风气的盛行及门阀贵族中不少人信奉养生术及五斗米道,道教便吸取玄学来酿造自己的理论体系,向义理化发展,因之衍出了一些经书。按东南滨海一带,素传神仙之说,吴时,神仙信仰亦颇盛行,孙权是信者之一,《三国志·虞陆张骆陆吾朱传》中说:

(孙)权与张昭论及神仙,(虞)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。

《三国志·吕蒙传》便记载,吕蒙病笃,孙权“命道士于星辰下为之请命”。葛洪的从祖葛玄,便是孙权所招致的著名方士之一。葛洪本吴人,亦为名门宦宦之后裔。他受吴地社会风气以及葛玄之影响,好事神仙方术,同时他也是一位究览典籍,才章富赡的人。其从祖葛玄受《太清丹经》、《九鼎丹经》、《金液丹经》于左慈(元放),葛玄传弟子郑隐(思远),葛洪师郑隐。郑隐不仅精于烧炼金丹,而且是位藏书家,他收藏有道教经、记、符、图、文、策、律、仪、法、言等二百六十种,共一千二百九十八卷,其中各类经书六百七十八卷,符六百六十卷,内容包括炼养、服饵、算律,神仙理论等多方面的记述。这些经籍,为葛洪撰述神仙理论提供了丰富的资料。葛洪还曾师事鲍靓(玄),受《三皇经》,因之他也重视神符杂术,不过置于烧炼金丹之辅助术而已。再者,汉时儒家、佛教及无神论者对道教颇多批判,葛氏世代信奉道教,为了自尊、自文、自神其金丹道教而建立起理论体系,以与儒、释相抗争,这也是促成其著《抱朴子内篇》的原因之一。

葛洪就是在这种历史条件下,将玄学与道教纳为一体,将方术与神学纳为一体,将道教丹鼎、符水从理论上纳为一体,而确立神仙理论体系的。

但这个以金丹道为中心的神仙理论体系,乃是贵族宗教,试问平民百姓衣食犹且不足,哪里能有条件去炼金丹呢?而传播于民间的道教,则只可能是廉价的符篆派。前者按门阀贵族的需要而发展,而后者则随着民间信仰者的思潮及生活处境而活动、发展,两者理论上虽基本相同,但行迹则迥然不同了。

## 二、《上清》、《灵宝》、《三皇》经系的出现

东晋哀帝年间(公元362—365年),江东天师道(五斗米道)盛行,撰写了大量道书,出现了以撰写道书、传授经法为首务的道教经篆派。这是在葛洪建立以金丹道为中心的神仙理论体系之后,以符篆为主的天师道向义理化演变的一次重大发展,其具体体现便是上清、灵宝、三皇经法的出现。

上清经系,是道教经篆派的主流。《云笈七签·道教经法传授部·上清源统经目注序》说:

上清者,宫名也。明乎混沌之表,焕乎大罗之天,……乃众真之所处,大圣之所经地。宫有丹青金书玉字上皇宝经,皆玄古之道,自然之章。……汉孝平皇帝元始二年九月戊午,西城真人以《上清经》三十一卷,于阳洛之山授清虚真人小有天王王褒,褒以晋成帝之时于汲郡修武县授紫虚元君南岳夫人魏华存。华存咸和九年……去年之日以经付其子道脱;又传杨先生诤羲。羲生有殊分,通灵接

真，乃晋简文皇帝之师也。杨君师事南岳魏夫人，受《上清大洞真经》三十一卷。

按上清经系以魏华存为第一代真人，《云笈七签》卷四《上清经述》中说：

……于是清虚真人王君，乃命侍女华散条、李明允等使披云蕊、开玉笈，出《太上宝文》、《八素隐书》、《大洞真经》、《灵书紫文》、《八道紫度炎光》、《石精玉马》、《神真虎文》、《高仙羽玄》等经三十一卷，是王君昔于阳洛山遇南极真人、西城王君所授者也，今于汲郡修武县中授夫人（魏华存）焉。旻谷神王又别授夫人《黄庭内景经》，正一真人张君又别授治精制鬼法，夫人前后所授，非但此三十一卷而已。……此乃《上清经》从此而行世也。

这些记述，实属为自神其教的假托之说。实际上上清经系是由魏华存创造，而大部分乃是杨羲、许谧、许翊所共同造作。他们在京都建业（今南京）和句容茅山中的雷平山（长史许谧的家宅与别墅）设立了乩坛，许谧为坛主，杨羲是乩手，又是记录，即所谓能“通灵接真”，达神仙意旨的人。他们以扶乩为手法，假托“紫虚元君上真司命南岳魏夫人”下降，授以经法，实际上是杨羲所造作。

据《真诰·真胄世谱》附《杨羲传》与《真系·晋茅山真人杨君传》（见《云笈七签》卷五），杨羲本吴郡人，徙家句容（今江苏句容县），与护军长史许谧（一名穆，字思玄）结神明之交。许谧荐杨羲为会稽王司马昱（即后之晋简文帝）府中舍人。许氏世奉天师道，许谧之兄许迈，是祭酒李东的弟子，李东曾经“受天师吉阳治”，为“左领神祭酒”。

杨羲之造经，实始于东晋哀帝兴宁二年（公元364后），《真诰叙录·真经始末》云：

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并第三息上许掾某某。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（许）掾写，真授四十余卷，多杨书。

在杨羲之前，有晋陵人华侨，世事俗祷，也是位自称能“通鬼神”的人，曾在许谧所设乩坛作乩手，由于他性轻躁，“多漏说冥旨”，也就是常道出秘密，因此被责辞退了。

杨、许用扶乩的手法，假托“众真降授”，造作大量经书，形成了以《上清大洞真经》为主的上清经箓系。他们所造作和传授的经箓大抵为三大部分，一为《真诰叙录》中所说的《上清经》、《黄庭经》、《七元星图》、《灵宝五符》、《西岳公禁山符》、《中黄制虎豹符》；二为《云笈七签·上清经述》中所说《太上宝文》、《八素隐书》、《灵书紫文》、《紫度炎光》、《石精玉马》、《神虎真文》、《高仙羽玄》等；三为《茅山志》中所

说《太上三天正法经》及《上清经述》中所说正一真人别授的《治精制鬼法》。南朝梁陶弘景曾有纂集之上清经目,已亡佚。晋代王灵期也造作过上清经书。故杨羲、许谧所造作上清经书的具体经目、卷数,现在难以考定。北周武帝天和年间(公元566—569年)甄鸾上《笑道论》谓:陆修静《三洞经书目》云:“上清经一百八十六卷,一百二十七卷已行。”大概那时行世的共有一百二十七卷。

关于晋末王灵期之增修上清经书,《真诰叙录》中说:

……复有王灵期者,……诣许丞(许翔之子,名黄氏,字子文)求受上经……乃窃加损益,盛其藻丽。……并增重脆信,崇贵其道,凡五十余篇。趋竞之徒,闻其丰博,互来宗禀。

王灵期是杨、许之后又一位造作上清经书的人。

上清经系的代表性经典为《上清大洞真经》,明代白云霁《道藏目录详注》对其基本内容有所概述:

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,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,乃到长生不死之道也。

《上清大洞真经》是《黄庭经》的发展,重“存养神炁”及“吟咏宝章”,辅以服气,咽津、念咒、佩符。宣称这是飞升成仙之道。上清经系的出现,表明以符篆为主的天师道,在转向炼养,有与丹鼎派相融合的趋向。这既是受葛洪神仙理论的影响,同时也是适应统治阶级的需要,目的在消除廉价的简单的符水派信仰易为群众暴动所利用的宗教因素。

道教经篆的另一支系为《灵宝经》系。《云笈七签》卷三《灵宝略纪》中说,吴王阖闾入一石城,门开,于室内玉几上有素书一卷,文字非常,乃《灵宝五符》真文:

至三国时,吴主孙权赤乌之年,有琅玕葛玄字孝先……入天台山学道……感通“太上”,遣三圣真人下降,以《灵宝经》授之,……孝先凡所受经二十三卷并语稟请问十卷合三十三卷。孝先传郑思远,又传兄太子少傅海安君字孝爱付子护军悌,悌即抱朴子之父。抱朴从郑君盟,郑君授抱朴,(抱朴)于罗浮山去世,以付兄子海安君,至从孙巢甫,以隆安之末,传道士延庆、徐灵期等,世世录传……。

又陶弘景《真诰叙灵》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。

《灵宝经》分古《灵宝经》与今《灵宝经》。古《灵宝经》,即指《灵宝五符经》;今《灵宝

经》指葛洪从孙葛巢甫等道徒所造作的《灵宝度人经》。据南朝刘宋陆修静《灵宝经目序》(见《云笈七签》卷四)云:

顷者以来,经文纷互,似非相乱,或是旧目所载,或篇章所见,新旧五十五卷。

又陆修静《太上灵宝授度仪表》又说:

然即今见出《元始》旧经<sup>①</sup>,并《仙公》所禀<sup>②</sup>,臣据信者三十五卷。

概括起来说,《灵宝经》系包括《灵宝五符经》一卷,《元始无量度人经》及《仙公请问经》合三十五卷,与《上清经》相杂糅,总为五十五卷。陆修静在三十五卷的基础上增修科仪,立成仪轨,以后《灵宝》之教才大行于世。

灵宝经系的核心篇章为《元始无量度人经》,主要内容是阐扬“仙道贵生,无量度人”,尊崇元始天尊为至高无上之神,又敷衍十方有度人不死之神,还有三界、五帝、三十二天帝、地府丰都等神鬼系统,宣称诸飞天大神皆在监视人的行为,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《上清经》及金丹黄白之书,在道术上重存想、服饵。《灵宝经》出,则教义又有了变易与发展。表现在:(1)从《灵宝五符》之五方五色五行五常之神,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;(2)从存想以守身中之神,更扩展到通过修斋、烧香、诵经以呼求外界之神来佑,亦即不只是默想身中之神,还要用赞颂、音乐及呼唤召引来外界诸飞天之神以护佑己身;(3)轻金丹、服饵、房中,反对巫觋淫祀;(4)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又发生了变化,亦即斋醮、诵经、劾召鬼神成了主要的宗教活动形式。因此后世《灵宝度人经》为《道藏》(明《正统道藏》)首经,被奉为万法之宗。后世虽也有对《灵宝度人经》作内丹解释的,如元代陈观吾,但殊为牵强。

道教经篆派的另一支系为三皇经系。《云笈七签》卷四《三皇经说》云:

《三皇经》云:昔天皇治时,以天经一卷授之,天皇用而治天下二万八千岁;地皇代之,上天又以经一卷授之,地皇用而治天下二万八千岁;人皇代之,上天又以经一卷授之,人皇用而治天下,亦二万八千岁。三皇所授经合三卷,尔时号为三坟是也,亦名《三皇经》。

关于《三皇经》的行世,《三皇经说》:

晋武帝时,有晋陵鲍靓,官至南海太守,少好仙道,以晋元康二年(公元292

① 《元始》旧经:指《灵宝经》系之主要经典《元始无量度人经》。

② 《仙公》所禀:指《仙公请问经》(《无上秘要》有所摘引,该经已佚)。

年)二月二日登嵩高山,入石室清斋忽见古《三皇文》皆刻石为字,尔时未有师,靓乃依法以四百尺绢为信,自盟而受,后传葛稚川,枝孕相传,至于今日。

《道学传·鲍靓》说鲍靓于晋元帝大兴元年(公元318年)在龙山遇阴长生受道诀;《道教义枢·三洞义》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》。《云笈七签·鲍真人传》说鲍靓师事左元放,受《三皇》、《五岳》劾召之要。《广弘明集·二教论》说:“晋元康中,鲍靓造《三皇经》被诛。”甄鸾《笑道论》说:“鲍靓造《三皇文》,事露被诛。”依据上述资料则知《三皇经》实为鲍靓所造作。后鲍靓传给葛洪。另一说,《三皇文》为帛和所传,郑隐授之葛洪。实际社会上早已流行“劾召鬼神”的巫道,他们造作有《三皇文》,江南帛家道“世事俗祷”,也造作有《三皇文》,鲍靓是巫道与帛家道的信仰者,将两者汇为一派,再将神奇鬼怪之说与神仙信仰相结合,造作了《三皇内文》三卷。先行世者称《小有经》,后行世者称《大有经》。南朝宋陆修静所得乃《大有经》,初传孙游岳,后传陶弘景。后人以此经为主,增加斋仪,编成《洞神经》十四卷。《三皇经》的主要内容是“劾召鬼神”的符图及存思神仙“真形”之术。明《正统道藏》收存有《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,这两种虽非古本,但仍保留有“劾召鬼神”之术。

《三皇文》行世早于《上清》、《灵宝》,晋代葛洪便十分重视它,如《抱朴子·遐览篇》:

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(瘟)疫气、横殃飞祸。

又《抱朴子·杂应篇》及《登涉篇》皆鼓吹《三皇子》可以召请鬼神,且可问事。这当然纯属虚妄之言。

三皇经系、灵宝经系、上清经系出现虽有先后,至南朝刘宋时,均由陆修静汇归一流,梁陶弘景加以发挥,形成道教经箓派,至唐代便成为丹鼎派、符箓派之外的以经法相授为主的一大宗派<sup>①</sup>。《云笈七签》卷五《经教相承部》内载有李渤《真系》<sup>②</sup>,记述了一派别经教相承的系统:

今道门以经箓授受,所自来远矣。其昭彰尤著,使播绅先生不惑者,自晋兴宁乙丑岁(公元365年)众真降授于杨君,杨君授许君,许君授于玄文,文付经于马朗。景和乙巳岁(公元465年),敕取经入华林园。明帝登极,爰季真启还私

① 经箓派授受情况:魏华存—杨羲—许谧、许翊—许黄民—马朗、马罕—陆修静—孙游岳—陶弘景—臧矜—王远知—潘师正—司马承祯—李含光

② 《真系》:一卷,唐陇西李渤述于庐山白鹿洞栖真堂,作于唐德宗贞元年间。

麻。简寂陆君南下立崇虚馆,真经尽归于馆。……陆授孙君,孙君授陶君,陶君搜摭许令之遗经略尽矣。陶授王君,王君又从宗道先生得诸胜诀云。经法秘典,大奋于王矣。王授潘君,潘君授司马君,司马君授李君。李君至于杨君,十三世矣。

以上清经系为主的天道教经派之所以在东晋兴起,其客观原因:(一)玄学盛行的影响;(二)葛洪融摄玄儒而创立以金丹道为中心的神仙理论体系的影响;(三)佛教东传后,佛经逐渐经翻译而行世的影响;(四)士族阶层信仰天师道者骤增,他们需要自文其教,以与佛、儒相抗衡;(五)统治者亦希望改造符水派道教,使之向炼养、斋仪及义理化发展,因为这有利于维持其统治。

## 第六节 论述道教义理在清整与规范阶段的突出业绩

### 一、寇谦之的清整道教及对义理之规范

南北朝时(以元420—589年),道教最显著的发展是北魏(公元420—534年)嵩山道士寇谦之的改革五斗米道。

北魏统一华北后,鉴于自己是鲜卑族拓跋部,为了消除汉人由于民族隔阂而产生反抗,因而实行了与汉族相同化的政策。首先自言拓跋部本是黄帝的儿子昌意的后裔,《北史·魏本纪》云:

魏之先出自黄帝,黄帝子曰昌意,昌意之子受封北国,其处有大鲜卑山,因以为号。

“拓跋”是这一“受封北国”部族的姓氏,自然也是汉族血统。既是汉族后裔,当然有权继承羲农正统,建立皇朝。为此,拓跋氏改姓“元”,提倡拓跋部改着汉装,禁止在朝廷内使用鲜卑语,在选用官吏方面,仍沿袭魏晋以来的门阀主义。在对待宗教的态度方面,以五斗米道系汉人的宗教,所奉的神皆是汉人所认为本民族之神,因而也表示信奉道教,受道教符箓,借以表明魏(北魏)是受天命、继正统而作皇帝;对待佛教则采取了抑制的政策。《魏书·释老志》记载:

(太武帝)乃下诏:昔后汉荒君(明帝),信惑邪伪,妄假睡梦,事胡妖鬼,以乱天常,自古九州之中无此也。夸诞大言,不本人情,叔季之世,暗君乱主,莫不眩焉。由是政教不行,礼义大坏;鬼道(佛教)炽盛,视王者之法蔑如也,自此以来,代经乱祸,天罚亟行,生民死尽,五服之内,鞠为丘墟,千里萧条,不见人迹,皆由于此。朕承天绪,属当穷运之数,欲除伪定真,复羲农之治,其一切荡除胡神,灭

其踪迹，庶无谢于风氏矣。自今而后，敢有事胡神及造形象泥人铜人者，门诛。虽言胡神，问今胡人共云无有，皆是前世汉人无赖子弟刘元真、吕伯疆之徒，乞胡之诞言，用老庄之虚假，附而益之，皆非真实，至使王法废而不行，盖大奸之魁也。有非常之人然后行非常之事，非朕孰能去此历代之伪物！有司宣告征镇诸军刺史，诸有佛图及胡经，尽皆击破焚烧，沙门无少长悉坑之。

这是当时北魏的政治形势。另一方面，在道教本身来说，东晋末年，五斗米道也面临了十分明显的危机：一是由于孙恩起兵作乱，要求信徒“竭财产，进子女”，同时在战争中杀戮也异常残酷，使五斗米道在民间不得人心；二是佛教逐渐在中国扎根、兴盛，佛教斗争便逐渐激烈，道教要想对抗佛教，维护其在社会的地位，就非针对已受到攻击的一些弊端进行改革不可。就是在上述政治情况及宗教情况下，才促使和出现了寇谦之的改革道教。

据《魏书·释老志》载：

道士寇谦之字辅真，南雍州刺史赞之弟，自云寇恂之十三世孙，早好仙道，有绝俗之心，少修张鲁之术，服食饵药，历年无效。

后又师成公兴，“守志嵩岳，精专不懈”。始光初（公元424年），寇谦之奉其所造作之道书《录图真经》献之太武帝，太常卿崔浩独异其言师事之，并鼓吹寇谦之的神异。

世祖欣然，乃使谒者奉玉帛牲牢祭嵩岳，迎致其弟子在山中者。于是崇奉天师（寇谦之），显扬新法，宣布天下，道业大行。

从此魏太武帝在政治上得到了一个得力的助手；同时寇谦之亦利用皇权实现了他对五斗米道的“清整”，使五斗米道改头换面，以“新天师道”的面貌行世。

寇谦之“清整”道教的手段是利用神权，搞了两次托言天神降授给他经书。据《魏书·释老志》记载，首次是：

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》。……汝宣吾新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税及男女合气之术，大道清虚，岂有斯事！专以礼度为首，而加以服食闭炼……。

第二次：

泰常八年（公元423年）十月戊戌，有牧土上师李谱文来临嵩岳，云老君之



玄孙，昔居代郡桑干。以汉武之世得道为牧土官主，领治三十六土人鬼之政，……今赐汝迁入内宫太真太宝九州真师、治鬼师、治民师、继天师四录，……赐汝天中三真太文录，勅召百神，以授弟子。文录有五笔，一曰阴阳太官，二曰正府真君，三曰正房真君，四曰宿官散官，五曰并进录主。坛位礼拜，衣冠仪式，各有差品，凡六十余卷，号曰《录图真经》。付汝奉持，辅佐北方太平真君。出天宫静论之法，能兴造克就，则起真仙矣。又地上生民，末劫垂及，其中行教甚难，但令男女立坛宇，朝夕礼拜，若家有严君，功及上世，其中能修身炼药学长生之术，即为真君。

魏太武帝十分欣赏这一套，遂起天师道场于京城之东南，重坛五层，遵其所造《录图真经》之制。太平真君三年（公元442年），太武帝更亲至道坛，受道教符箓，备法驾旗帜尽青，以从道家之色。自后诸帝每即位，皆如之。

寇谦之是道教史上的重要人物，他改革五斗米道的内容不只是针对“租米钱税及男女合气之术”，其用意及影响也不只是关涉宗教。其改革内容，大抵如下：

#### （一）取消蜀土宅治之号，勿复承用。

五斗米道以师宅为“治”，乃是一种以师宅为中心的基层组织形式。即管理一片地区教民的处所。“治”的领袖称“祭酒”，教民每年三会于“治”，各投本治聚会，平日则祭酒即“宰守”。曹魏时，汉中五斗米道教民大量移居洛、邳等地后，依然保持着原来宗教组织及其名称。寇谦之造作《老君音诵诫经》，假托老君授言，反对承用蜀土宅治之号：

老君：……吾本授二十四治，上应二十八宿，下应阴阳二十四气。授精进祭酒，化领民户。道陵演出道法，初在蜀土一州之教，板署男女道官，因山川土地郡县，按吾治官靖庐亭宅，与吾共同领化民户，……而后人道官，不达幽冥情状，故用蜀土盟法，……从今以后，诸州郡男女有佩取箓者，尽各诣师改宅治气。……其蜀土宅治之号，勿复承用。

#### （二）取消“天师”、“祭酒”之位子孙承袭。

自张道陵创天师道，“天师”之位，子孙承袭，陵传衡，衡传鲁……，而寇谦之则托言老君授他天师之位，取代张天师之后胤。《老君音诵诫经》中还说：

有祭酒之官，称父死子系，使益荒浊。诫曰：道尊德贵，惟贤是授。若子胤不肖，岂有继承先业。……诸道官祭酒，可简贤授明，未复按前父死子系，使道教不显。

#### （三）革除租米钱税。

凡五斗道教民，均应向“祭酒”（宰守）交纳租米钱税。陆修静《道门科略》亦有

所记载。寇谦之《老君音诵诫经》认为,张道陵去世后,道官祭酒,取人金银财帛:

教人跪愿,匹帛牛犊,奴婢衣裳,或有全输全绢一匹,功薄输丝一两,众杂病税,不可称数,……赃钱遗税,贪秽入己。

接着更伪托“老君”云:

吾初立天师,授署道教治篆符契,岂有取一钱之法乎?……吾今出新法,按而奉顺,从今而后,无有分传说愿输送,仿署治篆,无有财帛,民户杂愿,岁常保口厨具,产生男女,百灾疾病,光怪众说厨愿,尽皆断之。……若有道官浊心不除,不从正教,听民更从新科正法清教之师。

#### (四)除去男女合气之术。

汉代巫觋行房中术,三张亦行此术。《老子想尔注》<sup>①</sup>中便有不少以房中术解《老子》语的文字。五斗米道认为,教民只有通过“男女合气”,才能得到释罪,成为“种民”。北周甄鸾《笑道论》对此亦有所攻击。寇谦之反对“男女合气”之术。《魏书·释老志》记载他假托老君说:

汝宣吾新科,清整道教,除去三张伪法,租米钱税及男女合气之术,大道清虚,岂有斯事!

又《老君音诵诫经》说:

吾《诵诫》断改黄赤,更修清异之法,与道同功。其男女官篆生佩契黄赤者,从今诫之。

#### (五)宣示“新科之诫”,提倡礼法。

五斗米道信仰炼形可以长生久视,服食饵药可经成仙。《老君音诵诫经》则说靠服食饵药不能长生成仙;欲“登太清之阶”,就必须“诵诫”与“建功斋请”,使天仙降迎。《经》中说:

药服之正可得除病寿终,攘却毒气,瘟疫所不能中伤,毕一世之年,可兼谷养性,建攻斋请,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。

《魏书·释老志》说寇谦之提倡:

专以礼度为首,而加以服食闭练。

<sup>①</sup> 《老子想尔注》:张鲁假托张陵撰。《正统道藏》不载。原书已佚,清代发现的敦煌石窟遗书有抄写本(部分)。

所谓“建功斋请”、“诵诫”、“建功香火”，都是提倡斋醮仪式，要以礼祈神降度。“专经礼度为首”，即提倡封建礼法。《老君音诵诫经》中就说：

弟子朝拜之，喻如礼生官位吏礼法等法。

把遵循封建礼法，作为修仙的首要之法。所谓“诵诫”，即提倡封建伦理道德，约制人心，使之规范于封建礼法。这是在道教教义上的一大改变。

#### （六）倡轮回报应之教义。

生死轮回之说，本出佛教。佛炼神，道教炼形，佛教认为“灵魂不死”，而道教倡说“肉体飞升”，在生死形神问题上的认识本有所不同，道教亦无“六道轮回”、“地狱”、“报应”之说。寇谦之改变只要炼形即可长生成仙教义，引入佛教“生死轮回”之说，宣扬修持者前世之善恶，影响今身修行之成效；今世之善恶，又影响来世。他所造作的《太上老君诫经》中说：“本得无失，谓前生过去已得此戒，故于今身而无失也。”《老君音诵诫经》还用“六道轮回”以警世，说谁要是“反逆”、“诬诈万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱土地”，太上老君就要“大悲怒”，就要被打入地狱，“罪重之者，转生虫畜”，甚至延及三生都要做畜生。

#### （七）将服饵修炼之术与符水禁咒之术合而为一。

司马光《资治通鉴·宋纪一》说：

老庄之书，大指欲同生死，轻去就。而为神仙者，服饵修炼以求轻举，炼草石为金银，其为术正相戾矣；是以刘歆《七略》叙道家为诸子，神仙为方术。其后复有符水、禁咒之术，至谦之遂合为一；至今循之，其讹甚矣。

又明《正统道藏》“光”帙下《谷神篇·序》说：

北魏寇谦之尝集道经，为其书少，遂将方技、符水、医药、卜筮、谶纬之书，混而为一。

#### （八）诵习道经，改“直诵”为“乐诵”。

五斗米道诵习道经本为直诵，寇谦之吸取儒家礼法仪式有音乐伴奏，遂改“直诵”为“乐诵”，即诵经用音乐伴奏。这表现寇谦之重醮仪，倡礼度，改变了过去以符水疗病及注重炼形的教义。

总之，五斗米道经寇谦之“清整”（改革）后，从组织到教义，以及与封建统治者的关系，都发生了很大的变化。原五斗米道的靖治组织形式瓦解了；教会的“租米钱税”经济来源被取消了；教义上吸取儒、释思想，提倡礼度及规诫，以约制信徒身心，使炼形诸术居于辅助地位；使五斗米道与皇权结合，一度成为国教，成为封建统治者维护其统治的精神工具。

正因为寇谦之对五斗米道改革甚大，故以后的五斗米道史称“新天师道”，南朝

刘宋陆修静开创南天师道后,北朝的“新天师道”便又称为北天师道。

## 二、陆修静总括《三洞》、规范醮仪

稍后于北魏嵩山道士寇谦之(公元365—448年),南朝刘宋的金陵道士陆修静(公元406—477年),也对道教进行总结与改革。主要表现在“总括三洞”和提倡斋仪。

陆修静字元德,吴兴人,三国吴丞相陆凯后裔,标阐道门,活跃于南朝宋明帝前后。陆修静广集道书,从句容茅山受季真处取得杨羲、许谧之“上清”经法;从句容葛粲处得“灵宝”经法,又得“三皇”经法,对这些魏晋以来的新出道书,作了一番“刊正真伪”,鉴定其中经诫、方药、符箓1228卷,实际是1090卷。他将道教经书分为三类,即洞真、洞玄、洞神三部,洞真部以《上清经》为中心,洞玄部以《灵宝经》为中心,洞神部以《三皇文》为中心组成,这就是所谓“总括三洞”。这使众多的道教经书系统化,开始了道书的三洞分类法,奠定后世纂修《道藏》的基础。泰始七年(公元471年)撰《三洞经书目录》,乃最古的《道藏》目录。

关于陆修静总括三洞及三洞经书源流,道书有如下记载:

陶弘景《真诰叙录》谓,东晋《上清经》法,由杨羲传许谧、许掾(翊),掾传子许黄民(丞),许黄民传马朗、马罕……。又有王灵期,向许黄民求受上经,又复“张开造制”,元嘉六年(公元429年)付马朗静室,马朗以洋铜灌厨钥,约家人不复开。宋前废帝景和元年(公元465年),受季真取呈前废帝刘子业,于华林园暂开后,仍付道士封存。

秦始初(公元465年),受乃启,将出私解(解)。陆修静南下,立崇虚馆,又取在馆。

《真诰叙录》又说:

杨(羲)书《灵宝五符》一卷,本在句容葛粲间。泰始某年,葛以示陆先生。……因以绢物与葛请取,甚加隐闭。

又《云笈七签》卷六《三洞经教部·三洞》谓:

鲍靓于晋惠帝永康年中于嵩山刘君石室清斋思道,忽有刻石《三皇天文》出于石壁,靓以绢四百尺告玄而受。后授葛洪。又壶公授费长房,亦有洞神之文。石室所得,与今《三皇文》小异。陆修静先生得之传孙游岳,游岳传陶弘景。

《云笈七签》卷四所收陆修静撰《上清源统经目注序》、《灵宝经目序》都自记了得经之经过。《上清源统经目注序》记述:

元徽元年(公元473年),马氏(马度生)即出诉,启请其经。诏敕听还,于是

天藏真书，复归马氏。……幸而见之，卒难详辨。余宿植缘会，游涉法源，性好幽旨，耽灵味玄，钻研弥龄，始觉仿佛，谨以鄙思，寻校众经为《上清》目义。非敢有裨大乘，聊自记而已。

《灵宝经目序》记述：

顷者经来，经文纷互，似非相乱。或是旧目所在，或自篇章所见，新旧五十五卷，学士宗竞，鲜有甄别。余先未悉，亦是求者一人，既加寻览，甫悟参差，……精粗糅杂，真伪混行，……余少耽玄味，志爱经书，积累锱铢，冀其万一，若信有可崇，何苟明言，坐取风刀乎！虑有未悉，今条旧目已出并仙公所授，事注解意疑者略云尔。

又《云笈七签》卷五收唐李渤述《真系》，亦述陆修静获经之过程，说法同于《真诰叙录》；然以陆修静为上清经箓授受派系杨羲、许谧之胄。

关于陆修静撰《三洞经书目》，其经目道书总数究是多少，历来颇多议论。如北周甄鸾之《笑道论》、《广弘明集》卷十二释明概《决对傅奕叠废佛僧事并表》、《全唐文》卷九百一十二释道世《辨道经真伪表》、《道藏尊经历代纲目》、唐孟安排《道教义枢》卷二《三洞义》，唐杜光庭删《太上黄箓斋仪》卷五十二、南宋金允中编《上清灵宝大法》卷四十、清毛德琦纂《庐山志》卷四，均有议论，但说法不一。北周甄鸾《笑道论》所记陆修静《经目》著录一千二百二十八卷，大体上是可靠的。隋代紧接南朝，《隋书·经籍志》著录道书一千二百十六卷，与甄鸾所记也差不多。

陆修静除广集道书、总括三洞，还著述道书三十多种，据《茅山志》载，所著斋戒仪范便有百余卷。仅就我们现在可以查知的便有：《太上洞玄灵宝授度仪》一卷（今存《道藏》洞玄部威仪类）、《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯烛愿仪》一卷（即《三元斋仪灵宝说光烛戒罚祝愿仪》，今存《道藏》洞玄部威仪类）、《灵宝道士自修盟真斋立成仪》（已佚）、《金箓斋仪》（已佚）、《玉箓斋仪》（已佚）、《九幽斋仪》（已佚）、《解考斋仪》（已佚）、《涂炭斋仪》（已佚）、《古法宿启建斋仪》（今存，见《无上黄箓大斋立成仪》卷十六，后人有改订）、《然灯礼祝威仪》（已佚）。

据杜光庭《无上黄箓大斋立成仪》卷十六谓：

太极真人演（《灵宝》）经文而著斋、威仪之诀，陆天师摭（《灵宝》）经诀而撰斋、谢、戒、罚之仪：三箓（金箓、玉箓、黄箓）、九幽、解考、涂炭……品目虽繁，而仪距（矩）则一。

陆修静敷演《灵宝》，最重斋戒仪范，《云笈七签》卷三十七《斋戒叙》谓：“入靖修真，要斋戒，检口慎过，其道渐阶。”这正是陆修静提倡内持斋戒、外持威仪的宗旨，其目的就在于约制人心。《陆先生道门科略》阐发他的这一宗旨说：

太上老君以下古委愆，淳浇朴散，三五失统，人鬼错乱……故授天师正一盟威之道，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。

又说：

科禁威仪，教敕大小，务共奉行，如此，道化宣流，家国太平。

从西晋至南朝刘宋，利用宗教起兵时有发生，且江南一带帛家道、李家道、天师道以及种种巫覡之道杂出，淫祀盛行，陆修静为开创一种适应封建统治者政治需要的宗教，一方面吸取儒家的封建礼法，一方面吸取佛教“三业清静”思想——即要求心去贪、忿、痴，身除杀、盗、淫，口断妄杂诸非正言，以制订斋仪，使种种修真、祭祀之道得以规制化，将斋仪立为修道之本基。这对葛洪以金丹为主，上清系以存思为主，原五斗米道以符箓为主道教，是一大改革。

《云笈七签》卷四十陆修静《受持八戒斋文》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：夫斋以齐整心为本，身心齐整，保无乱败，起发多福。

陆修静以“斋直为求道之本”，倡说：“身为杀盗淫动，故役之以礼拜；口有恶言绮妄两舌，故课以诵经；心有贪欲嗔恚之念，故使之以神思。用此三法，洗心净行。”实质上是以封建伦理道德为准则，约制人心，归根到底是为维持封建君主专制的社会秩序服务的。

关于洁斋之法，《隋书·经籍志》据南北朝道书亦略有所述：

其洁斋之法，有黄箓、玉箓、涂炭等斋。为坛三成，每成皆置绵蕪，以为限域。傍各开门，皆有法象。斋者亦有人数之限，以次入于绵蕪之中，鱼贯面缚，陈说愆咎，告白神祇，昼夜不息，或一二七日而止。其斋数之外有人者，并在绵蕪之外，谓之斋客，但拜谢而已，人面缚焉。而又有诸消灾度厄之法，依阴阳五行数术，推人年命书之，如章表之仪，并且贽币，烧香陈读，云奏上天曹，请为除厄，谓之上章。夜中，于星辰之下，陈设酒脯饼饵币物，历祀天皇太一、祀五星列宿，为书如上章之仪以奏之，名之为醮。又以木为印，刻星辰日用于其上，吸气执之，以印疾病，多有愈者。又能登刀入火而焚敕之，使刀不能割，火不能热，而又有诸服饵、辟谷、金丹、玉浆、云英蠲除滓秽之法，不可殚记。

这大体上也是切合陆修静所倡导的斋仪的。

陆修静除编著道教仪范等书一百余卷，扩充道教之仪典，他还立道服之号：月帔、星巾、霓裳、霞袖、十绝灵幡，以增加仪式的庄严。

刘宋文帝、明帝均尊重陆修静，频诏问道。宋明帝刘彧还在北郊天印山筑崇馆以

礼之，盛兴造构，广延胜侣。据《上清道类事相》卷一《仙观品》引《道学传》说：

先生乃大敞法门，深弘典奥。朝野注意，道俗归心。道教之兴，于斯为盛也。

由于陆修静总结和改革了天师道，他又行道于南朝，颇有名声，故他所倡导的以斋仪为主的道教，史称南天师道；而北魏寇谦之的新天师道，遂称北天师道。

### 三、陶弘景提倡三教圆融、法不偏执

稍后于陆修静，南朝又出了个卓越的道教学者陶弘景。他对以往流行于南朝的葛洪金丹道教、杨羲的《上清》经箓道教以及陆修静的南天师道，又进行了总结和改革，开创了对后世道教发展有深远影响的茅山宗。陶弘景及茅山宗，在道教史上占有重要位置。

陶弘景，字通明，自号华阳隐君，谥贞白先生。丹阳秣陵人（今江苏南京市）。他一生，经历了南朝宋、齐、梁三个朝代。于阴阳、五行、风角、星算、山川、方物、医术、本草等无不通晓。他曾从陆修静的弟子孙游岳学道教符图经法，算是陆修静的再传弟子。

《云笈七签》卷五李渤述《真系》：

今道门以经箓授受，所自来远矣。……其陆（修静）君之教，杨（羲）许（謐）之胄也。陆授孙（游岳）君，孙君授陶（弘景），陶君搜摭许令（謐）之遗经略尽矣。

据《茅山志》说，孙游岳有弟子百余人，唯陶弘景是他的入室弟子，经法诰诀，悉相传授。

陆修静生平总括三洞。力阐道教；孙游岳甄汰九流，潜神希微；而陶弘景生平对道法之勤求穷究，著述道书之丰富，较之陆孙均有过之，可说是青出于蓝而更胜于蓝，他不仅继承了杨许所传之上清经箓，更是广泛搜访杨许三君之遗迹，据以纂《真诰》；他不仅重斋仪，更兼重烧炼黄白及医药服饵；他不仅力阐道教，更且主张三教融合，法无偏执；他不仅重道教经箓，更且重儒家谶纬。陶弘景所创茅山宗之特点，也就在于以《上清》经箓为主而兼容并蓄诸派道法及释、儒思想。

陶弘景一生勤于著述，纂《真诰》、《隐诀》，注《老子》等书二百余卷，其中最著名的道教典籍为《真诰》、《登真隐诀》、《养性延命录》及《真灵位业图》。

陶弘景茅山宗传经，最重三君（杨羲、许謐、许翔）手迹。即东晋哀帝兴宁年间（公元363—365年）杨羲、许謐等托言“众真降授”所留手书遗迹。陶弘景摭括三君遗迹，并据南齐顾观所整理“真人口授之诰”，纂而为《真诰》。

据《云笈七签》卷一百七引陶翊《华阳隐居先生本起录》记载：

先生以甲子、乙丑、丙寅三年<sup>①</sup>之中，就兴世馆主东阳孙游岳禀道家符图经法。虽相承皆是真本，而经历模写，意所味愜者。于是更博访远近而正之。戊辰年（公元488年）始往茅山，便得杨许手书真迹，欣然感激。至庚午年（公元490年），又启假东行浙越，处处寻求灵异。至会稽大洪山，谒居士娄慧明<sup>②</sup>。又到余姚太平山，谒居士杜京产。又到始宁剡山，谒法师钟义山。又到始丰天台山，谒诸僧操及诸宿旧道士。并得真人遗迹十余卷。

陶翊《华阳隐居先生本起录》自注：

此一诰，并是晋兴宁中众真降授，杨、许手书遗迹。顾居士已撰，多有漏谬。更詮次叙注之尔。不出外闻。

《真诰》卷十九云：

又按此书所起，以真降为先，然后众事继述。真降之显，在乎九华；而顾撰最致末卷。又顾所记二许年月，殊自违僻。今谨依真授检求，又以《许家谱》参校，注名异同，在此卷后。

足见南齐顾欢纂之在前，陶弘景以其“多其漏谬”，故再加詮次叙注，并加增补。明正统《道藏》存《真诰》二十卷，其卷一至十六，为东晋人杨羲、许谧托言“真人口授”之作；卷十七、十八为杨、许书疏；卷十九、二十为陶弘撰述。

《真诰》的内容，据《真诰叙录》原注：

《真诰·运题象》第一（原注：此卷并立辞表意，发咏畅旨，论冥数感对，自相侍会。分为四卷），《真诰·甄命授》第二（原注：此卷并詮导行学，诚厉愆怠，兼晓喻分挺，炳发祸福。分为四卷），《真诰·协昌期》第三（原注：此卷并修行条领，服御节度，以会用为宜，随事显法。分为二卷），《真诰·稽神枢》第四（原注：此卷并区贯山川，宣叙洞宅，测真仙位业，领治所阙。分为四卷），《真诰·阐幽微》第五（原注：率卷并鬼神官府，官司氏疾，明形识不灭，善恶无遗。分为二卷），《真诰·握真辅》第六（原注：此卷是三君在世自所记录，及书疏往来，非“真诰”之例。分为二卷），《真诰·翼真检》第七（原注：此卷是标明真绪，证质玄原，悉隐居所述，非“真诰”之例。分为二卷）。

《真诰》是研究茅山宗源流的重要文献，也是研究宗教史的重要资料。其中最值得注意的一点是，已吸取佛教《四十二章经》中的地狱托生之说。援佛入道，这是陶弘景及茅山宗教义特征之一。

① 指齐武帝永明二年、三年、四年，即公元484—486年。

② 娄慧明：《真诰叙录》作“楼惠明”。



陶弘景的另一重要道书则是《真灵位业图》。按茅山宗的观点排列神仙系统,把众多的神化分成七级,每级有中位之神,左位及右位居于辅佐地位之神。第一级中位为元始天尊,第二中位为玉晨玄皇大道君,以下依次是金阙帝君、太上老君、九官尚书、定策真君、酆都大帝。这证明茅山宗以“元始天尊”为最高之神;又显示道教神仙系统中列入了地狱之神北阴大帝。《真灵位业图》第二级右位并列的是赤松子、茅盈、许穆,左位并列的是许玉斧、魏华存。陶弘景把茅山宗的有关人物置于高级高位,明显是要突出茅山宗在道教的地位。第三级的左位从关令尹喜、葛玄开始,到颜回、孔子、黄帝、尧、舜、禹、周穆王等,而右位最后才是老聃,说明陶弘景把儒家认为的圣贤从尧舜到颜回引入了道教神团,同时把老聃也只是目为同孔子一样的圣贤。第四级左位有张陵,右位有徐福、葛洪,这说明茅山宗也还是信仰符箓及金丹道的。第七级地狱之神中,左位罗列有秦始皇、周文王、汉高祖、汉光武、周武王、齐桓公、刘备等,大概是认为比较严厉冷酷的君主。陶弘景的《真灵位业图》,乍看似乎无聊,实际上是当时门阀士族严分贵贱等级的虚幻反映。早期道教原本亦有仙箓,《真灵位业图》不过是过去道教仙箓的演变和发展。陶弘景革新道教,意在适应封建统治之需要而使道教规制化,将封建等级、官阶制度引入道教,虚构出天上的封建朝廷,实际上是为人间封建等级制造了宗教依据,这对于维护封建贵族专制是有利的。

正因为此书乍看很是无聊,且陶弘景从子陶翊《华阳隐居先生本起录》又未列此书名,故后人颇有以为多才多艺的陶弘景,不大可能为此荒唐之作。余嘉锡《四库提要辨证》卷十九对此问题曾加以辨证:

弘景肯作《真诰》,未必不可作此书。《道藏》尊字号《陶隐居集》载有此书之序,相其文词,实出六朝人之笔,非出伪托。虽《云笈七签》卷一百七弘景从子翊所撰《华阳隐居先生本起录》篇未详列弘景撰集名目凡三十六种,二百一十九卷,并无此书之名,似有可疑。然翊自注云:“又有图像杂记甚多,未得一二尽知见也。”则弘景之著述,翊容有未知,不足深怪。

陶弘景的《登真隐诀》<sup>①</sup>与《养性延命录》乃是采摭前代道书中之诸真传诀及诸家养生理论与方术,是道教较早的关于修真法诀的综合著作。明《正统道藏》洞玄部本文类“逊”帙有《登真隐诀》三卷,述“玄州上卿苏林”<sup>②</sup>传诀并诵《黄庭经》,炼神等法。其上卷论真符、宝章及头中九宫;中卷记朝拜、摄养、施用、起居之道三十七事,诛却精魔、防遏鬼试之道六事,服御、吐纳、存注、烟霞之道九事,众真呪诀三则,下卷叙诵《黄庭经》法及入静、章符、请官等修身养性、延年却老、治病制鬼之法。明《正统道

① 《登真隐诀》:明《正统道藏》存三卷。《唐书·经籍志》及陶翊《华阳隐居本起录》均作二十五卷。

② 苏林:字子玄。《云笈七签》卷一百四有《玄州上卿苏君传》。实乃道教传说仙人。

藏》洞神部方法类“临”帙有《养性延命录》二卷,《云笈七签》卷三十二亦有节本。其序中亦谓该书系采摭“上自农黄已来,下及魏晋之际”的前彦养生要语,“删弃繁芜,类聚篇题”以成书。书分上下两篇,卷各三篇,上卷载教诫、食诫、杂诫、祈禳,下卷述服气疗病、导引按摩、御女损益及养性延命之理论及方法。书中引用古籍及前人言论达三十多种,如嵇康注《老子养生篇》、严君平《老子指归》、《道德经河上公注》以及道教重要经书《大有经》、《小有经》、《妙真经》、《黄老经》、《服气经》、《玄示》、《黄庭经》等。其中引《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,故虚损也。

又引张湛《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。

这是魏晋南北朝道教修真养生的基本精神与途径,陶弘景颇为重视。

陶弘景在修真养生问题上,主张形神双修,养性与炼形并重。《养性延命录》说:

夫禀气含灵,惟人为贵。人所贵者,盖贵于生,生者神之本,形者神之具。神大用则竭,形大劳则毙。……故人所以生者神也,神之所托者形也。神形离别则死,死者不可复生。

陶弘景《答朝士访仙佛两法体相书》中也说:

今且谈其正体,凡质象所结,不过形神。形神合时,则是人是物,形神若离,则是灵是鬼。其非离非合,佛法所摄;亦离亦合,仙道所依。

又说:

仙是铸炼之事极,感变之理通也。当挺植以为器之时,是土而异于土,虽燥未烧,遭湿犹坏,烧而未熟,不久尚毁。火力既足,表里坚固,河山可尽,此形无灭。假令为仙者,以药石炼其形,以精灵莹其神,以和气濯其质,以善德解其缠。合法共通,无碍无滞。欲合则乘云驾龙,欲离则尸解化质;不离不合,则或存或亡,于是各随所业,修道进学,渐阶无穷,教功令满,亦毕竟寂灭矣。

这些均表明茅山宗所主张的修真养性的基本理论。隋唐五代茅山宗道教在修持理论及方法上,便是循此而发展。

陶弘景也从事金丹烧炼,曾著《合丹药诸法式节度》一卷、《集金丹黄白方》一卷、《太清诸丹集要》四卷、《炼化杂术》一卷。据《梁书》卷五十一《陶弘景传》记载:

弘景既得神符秘诀,以为神丹可成,而苦无药物,帝(梁武帝)给黄金、朱砂、曾青、雄黄等,后合飞丹,色如霜雪,服之体轻,及帝服飞丹验<sup>①</sup>,益敬重之。……天监中献丹于武帝,中大通初又献二丹,一名善胜,一名成胜,并为佳宝<sup>②</sup>。

陶弘景亦事儒家图讖,据《梁书·陶弘景传》记载:

齐末为歌曰“水丑木为‘梁’字”,及梁武帝(萧衍)至新林,遣弟子戴猛之假道奉表,及闻议禅代,弘景援引图讖数处皆成“梁”字,令弟子进之。武帝既早与之游,及即位后,思礼愈笃,书问不绝,冠盖相望。

《隋书·经籍志》记载:

……武帝素与之游,及禅代之际,弘景取图讖之文,合成“景梁”字以献之,由是恩遇甚厚。

陶弘景主张儒、道、释三教调和,兼容并包。他撰《茅山长沙馆碑》中说:

万物森罗,不离两仪所育;百法纷凑,无越三教之境。

又在授弟子陆敬游《十赉文》中说:

崇教惟善,法无偏执。

陶弘景创茅山宗援佛入道,也是出之于敬重佛法,据唐释法琳《辨正论》卷六《内异方同制旨》说:

(道士冲和子与陶弘景)常以敬重佛法为业,但逢重僧,莫不礼拜;岩穴之内,悉安佛像。自率门徒受学之士,朝夕忏悔,恒读佛经。

又说:

《陶隐居内传》云:在茅山中立佛道二堂,隔日朝礼。佛堂有像,道堂无像。

《梁书·陶弘景传》亦记载:

(陶弘景)曾梦佛授其菩提记云:名为胜力菩萨,乃诣鄮县阿育王塔自誓,受五大戒。

又载陶歿前遗嘱:

因所着旧衣,上加生赧裙及臂衣鞮冠巾法服,左肘录铃,右肘药铃,佩符络左

<sup>①</sup> 《隋书·经籍志》云:“帝令弘景试合神丹,竟不能就,乃言中原隔绝,药物不精故也。”与《梁书·陶弘景传》说法不一。

<sup>②</sup> 唐李渤撰《梁茅山贞白先生传》谓:“以大道初献刀二,一名善胜,二名成胜。”此说与《梁书》本传不一,一说丹二,一说刀二。

腋下。绕腰穿环结于前,钗符于髻上。通以大袈裟覆袈蒙首足。明器有车马,道人道士,并在门中,道人左,道士右。

足见陶弘景是佛道双修,而以信奉道教和从事道教活动为主。

魏晋南北朝时期,玄学、佛学日渐兴起,道教在理论上相形见绌,客观上促使道教向义理化发展,否则便会衰败湮没,因而为适应社会发展,道教不断出现革新,不断出现新的宗派,陶弘景开创的道教茅山宗(道教经籍授受派)便是一例。魏晋南北朝时期,由于阶级矛盾、民族矛盾尖锐,反映在意识形态领域,儒、释、道三教互争首位、互争正统的斗争不息,佛道之争,更是争论不休,佛教攻击道教的主要内容可见《弘明集》和《广弘明集》,道教攻击佛教的著文则有顾欢《夷夏论》、张颢《门论》、齐道士《三破论》、王浮《老子化胡经》等。陶弘景则不同,采取三教调和、佛道双修的态度,其意在创造一种以道教为主体(在道教又是以上清派为主体)的,兼容儒、释的新宗教,调和社会思想矛盾,维护封建君主专制的社会秩序。这个新宗教,就是道教茅山宗。道教向前跨进了一步,以新的面貌呈现于社会。

## 第七节 论述道教义理 在深化与拓展阶段的突出业绩

### 一、隋朝道教在义理方面的深化与拓展

隋唐时期,国家统一,经济发达,同时也出现了文化思想方面灿烂辉煌的景象。在这段历史时期,哲学思想方面出现了韩愈、柳宗元、刘禹锡等卓越的思想家。韩愈的哲学论著《原道》、《原性》、《原毁》、《谏迎佛骨表》;柳宗元的《天对》、《天说》、《封建论》、《答刘禹锡天论书》;刘禹锡的《天论》,都是具有时代光辉的著作。隋唐时期,佛教也十分活跃,也可以说是全盛时期,智顗开创天台宗,倡导“止”、“观”,主张禅定及精研佛教义理;玄奘开创法相宗,倡说“唯识无境”;神秀(北宗)、慧能(南宗)倡导禅宗,主张净心、自悟。道教在这样的哲学思想与宗教思想的影响下,也在魏晋南北朝道教的基础上,进一步向义理化发展。道教的学者们继陶弘景之后,一方面是融入儒家的政治思想与伦理思想,另一方面是吸取佛教义理以融入道教。总的来说,隋唐五代道教义理的发展,主要表现在三个方面:

(一)用神仙信仰来阐发老庄思想及援佛入道。唐初的道士王玄览,在这方面可算得是突出的代表。

据《正统道藏·太玄部》王大霄撰《玄珠录序》,王玄览(名晖,法号玄览,号洪元先生。公元626—697年),曾“注老经两卷,及乎神仙方法丹药”,“唯道是务,二教

(佛道)经论,悉遍披讨,究其源奥。”又曾“作真人菩萨观门两卷”,“益州谢法师,彭州杜尊师,汉州李炼师等及诸弟子每咨论妙义,询问经教,凡所受言,各录为私记”,“王大霄集诸子私记,分为两卷,并为序传,题曰玄珠。”

由于唐代的道教被视为皇族宗教,老子被神化为最高天神,并为道教教祖,老子的《道德经》便被奉为最崇高、最奥妙的经典,视为最根本的信仰。在唐代为《道德经》作注疏的人很多,如王玄览、成玄英、唐玄宗以及杜光庭等均曾为之。都是大论其“道”并神化其“道”,通过对“道”的阐发来论说神仙长生的信仰。第一步是论证“道”是宇宙的本体,是永恒的存在。如《玄珠录》云:

万物禀道生,万物有变异,其道无变异。……以物禀道,故物异道亦异,此则是道之应物。

第二步是论证“道”和“物”的关系。《玄珠录》云:

道能遍物,即物是道。物既生灭,道亦生灭;为物是可(道),道皆是物;为道是常,物皆非常。

王玄览据老子“道可道,非常道”,将“道”分为“可道”与“常道”,“可道”生万物,万物有生死,“常道”生天地,天地能长久。“可道”与“常道”是一个统一体,即“道”。“道”假又不假,是真又不真,是常又不常,应物而异而又永恒不异,有灭而又永不灭。第三步是论证“道”与“众生”的关系,《玄珠录》:

道与众生,亦同亦异,亦常亦不常,何者?道与众生相因生,所以同;众生有生灭,其道无生灭,所以异。

这就是说,“众生禀道生”,但“众生非是道”,只能说“道中有众生,众生中有道”,众生欲得道,必须是“能修而得道”。得“道”则可以常久。第四步则进而论“道应内求”,《玄珠录》云:

心生诸法生,心灭诸法灭,若证无心定,无生亦无灭。

认为“心之与境,以心为主”,“十方所有物,并是一识知;是故十方知,并在一识内”,一切事物皆是人的意识所产生、决定,一切事物皆存在于人的意识之内。第五步则归根结底论证要修道、得道而成仙,则必须修持“是常是清静”的“识体”,才能使“真体”不死。《玄珠录》云:

识体是常是清静,识用是变是众生,众生修变求不变,修用以归体,自是变用识相死,非足清静真体死。

王玄览所倡导的道教教义,明显是本于道教而杂糅有佛教理论,特别是佛教法相宗(慈恩宗)“万法唯识”、“唯识无境”的思想。援佛人道,融为一体,这是隋唐道教义

理发展的一种趋势。

在将老子之“道”与神仙信仰更紧密融合,以发展道教义理方面,道士吴筠也是一位突出的代表。据唐礼部侍郎权德舆撰《宗玄先生文集序》说,吴筠字贞节,华阴人。“初梁,贞自陶君以其道授升玄王君,王君授体玄潘君,潘君授冯君。自陶君至于先生,凡五代矣。”吴筠著作甚多,“总论谷神不死,则有《玄纲》(《玄纲论》),哀蓬心蒿目之远于道也,则有《神仙可学论》;疏淪澡雪使无落吾事,则有《洗心赋》、《岩居赋》;修胸中之诚而休乎天君,则有《心目论》、《契形神颂》,其他操章寓书,赞美叙别,非道不合……,合为四百五十篇。博大真人之言,尽在此矣。”

据《正统道藏·太玄部》中《吴尊师传》记载,吴筠曾对唐玄宗说:

道法之精,无如《五千言》(《道德经》),其诸枝词蔓说,徒费纸札尔。

吴筠《玄纲论》及《神仙可学论》均谓老所说的“道”,是宇宙的本原。如《玄纲论·道德章第一》中说:

道者何也?虚无之系,造化之根,神明之本,天地之源。……天地人物灵仙鬼神非道无以立,非德无以成。

《玄纲论·化时俗章第八》还说:

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。

这就把帝王与“道德”联系起来,颂扬为与“天地”同样崇高。敬帝王当敬道德、天地,而敬道德、天地则当敬帝王。这是典型的皇族宗教教义。吴筠进而认为老庄之“道”,与神仙之道有密切关系。《玄纲论·长生可贵章》中说:

或问曰:“道之大旨,莫先乎老庄,老庄之言不尚仙道,而先生何独贵乎仙者也?”愚应之曰:“何谓其不尚乎?……老子曰:‘深根固蒂,长生久视之道。’又曰:‘谷神不死。’”庄子曰:‘千载厌世,去而上仙,乘彼白云,至于帝乡。’又曰:‘故我修身千二百岁,而形未尚衰。’又曰:‘乘云气,驭飞龙,以游四海之外。’又曰:‘人皆尽死,而我独存。’又曰:‘神将守形,形乃长生。’斯则老庄之言长生不死、神仙明矣,曷谓无乎!”

类似王玄览、吴筠用神仙信仰以阐发老庄之道的道教思想,在唐代十分盛行,对后世道教有着深远的影响,也可以说是完成了道教的基本教义。

(二)着重阐发修持之道在于“主静”、“坐忘”。这方面的突出代表则为唐睿宗时的司马承祯。

据《旧唐书·司马承祯传》记载,司马承祯字子微(自号白云子),河内(南)温县

人。少好学，薄于为吏，遂为道士，师事潘师正，传其符篆及辟谷、导引、服饵之术。“师正特赏异之，谓曰：我自陶隐居传正一之法，至汝四叶矣。”故司马承祯亦为上清派（茅山宗）道士。他著作有《天隐子》、《坐忘论》、《修真秘旨》、《修身养气诀》、《服气精义论》、《洞玄灵宝五岳名山朝仪经》、《上清天宫地府图经》、《太上升玄经》等十余种。对后世道教徒影响最大的是《坐忘论》和《天隐子》。

司马承祯以老庄思想为主体，吸取佛教的止观、禅定学说，阐发养生修真的理论。关于“道”与养生修真的关系，《坐忘论》中说：

夫人之所贵者生也，生之所贵者道也，人之有道，如鱼之有水。

又说：

养生者慎勿失道，为道者慎勿失生。使道与生相守。生于道相保，二者不可相离，然后乃长久。

他提出了修真达性必须渐而进之的步骤。《天隐子》中说：

一曰斋戒，二曰安处，三曰存思，四曰坐忘，五曰神解。何谓斋戒？曰澡身虚心。何谓安处？曰深居静室。何谓存想？曰收心复性。何谓坐忘？曰遗形忘我。何谓神解？曰万法通神。是故习此五渐之门者，……至五神仙矣。

他所提倡的修真之要，在于主静与坐忘。《坐忘论》中说：

夫心者一身之主，百神之师。静则生慧，动则成昏。……学道之初要，须安坐收心离境，住无所有，不著一物，自入虚无，心乃合道。

又说：

与道冥合，安在道中，名曰归根。守根不离，名曰静定。静定日久，病消命复，复而又续。

他的主静理论，依据的是《道德经》中所说：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。”关于坐忘之法，乃是阐发庄子《大宗师》中所说：“颜回曰：‘堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。’”司马承祯《坐忘论》云：

如人有闻坐忘法，信是修道之要，敬仰尊重，决定无疑者，加之勤行，得道必矣。故庄周云：“堕肢体，黜聪明，离形去智，同于大通，是谓坐忘。”坐忘者，何所不忘哉？内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑皆遗。

《天隐子》中说：

坐忘者，因存想而得也，因存想而忘也。行道而不见其行，非坐之义乎？有见而不行其见，非忘之义乎？何谓不行？曰心不动；故何谓不见？曰形都泯。故

天隐子瞑而不视,或者悟道,乃退曰:道果在我矣,我果何人哉?天隐子果何人哉?于是彼我两忘,了无所照。

这种静心坐忘的修真理论,成为后世道教在养生修真方面的圭臬。到五代时,这种静定之功进而与模拟自然的金丹(外丹)理论相结合,遂演变而为钟吕金丹(内丹)道。

(三)纳儒入道,将孔孟之道融入为老君之道,又文饰斋醮仪式并使规制化。这方面较突出的代表是唐末五代的杜光庭。

杜光庭(公元850—933年),括苍人,一说缙云(今属浙江)人,字宾圣,号东瀛子。原习经史,工于词章。唐懿宗时入天台山(今浙江天台县境)为道士,唐僖宗时召充麟德殿文章应制。后随僖宗避难至蜀,遂留成都。王建据蜀,赐号广成先生。杜光庭之师应夷节,乃陶弘景第七代弟子,杜光庭则是第八代,故杜光庭也算是茅山宗的道士。杜光庭著作甚多,较著名的有:《道德真经广圣义》、《常清静经注》、《录异记》、《神仙感遇记》、《道教灵验记》;《天坛王屋山圣迹记》、《洞天福地岳渎名山记》、《墉城集仙录》、《广成集》、《道门科范大全集》。

吴筠《玄纲论·明本末章》说:

夫仁义礼智者,帝王政治之大纲也。而道家独云遗仁义、薄礼智者何也?道之所存乎本,故至仁合天地之德,至义合天地之宜,至礼合天地之容,至智合天地之辨,皆自然所禀,非企美可及。

吴筠认为:老子之道与孔孟之道在表面上是相互矛盾,而在实质上则并不矛盾,是统一的。接着他又说:

道德为礼之本,礼智为道之末。执本者易而固,执末者难而危。故人主以道为心,以德为体,以仁义为车服,以礼智为冠冕,则垂拱而天下化矣。……舍道德而专任礼智者,非南面之术。

这又表明了他以道为本、纳儒入道的宗旨。唐末五代的杜光庭,便正是承袭和发扬吴筠的这一宗旨。他所撰《道德真经广圣义》便是具体体现。如卷三第九说:

仲尼谓敬叔曰:吾闻老聃博古而达今,通礼乐之源,明道德之归,则吾师也。

表明了所持儒道既相契合,而道又高于儒的态度。杜光庭称道教为“本朝家教”,以老子为至尊,既是道教的需要,也是唐朝政治的需要。又卷五第二十:

又道德玄序,开元二十一年颁下,……其下卷自第一尽第九章明仁德;次第十尽第十八章明礼德;第十九尽二十七章明义德,从第二十八至三十章明智德;从三十七尽四十五章明信德。仁以履虚一,礼以不恃不宰,义以柔弱和同,智以无识不肖,信以执契不争,其大旨亦以玄虚恢廓冲寂希微为宗。



又卷一第七：

夫载仁伏羲，抱道守谦，忠孝君亲，友悌骨肉，乃美之行也。

解释老子的“不尚贤”乃是不尚“矜诩夸衒之行”；老子的“绝圣弃智”，并不是绝仁义圣智，乃是在于“抑浇诈聪明”，欲使君君臣臣父父子子，见素抱朴，“臻于忠孝”。总之，其目的在于以道为主、融合儒道。这一宗旨，也是后世道教所沿用不离的。

杜光庭师天台山的茅山派道士应夷节，既得到了上清大法，也受过龙虎山天师的法箓。他尝谓道法科教，自汉天师及陆修静撰集以来，岁月绵邈，几将废坠，于是他考订真伪，条例始末，将茅山道与天师道两派的斋醮仪式分门别类，整理成《道门科范大全集》八十七卷。一方面是将道教主要道派的斋醮仪式统一起来，并加以规范化，另一方面则是将其表奏、词章、疏启、颂赞、咒、愿加以文饰，并且对各种仪式敷衍以艺术的内容。《礼·礼器》曰：“义理，礼之文也。”故杜光庭的整理斋醮，也是向义理化发展的内容。

杜光庭是道教斋醮仪式的集大成者，也可以说是完成者，他所制定的道门科范，道教至今依然沿用。

隋唐五代道教向义理发展的内容，以上只是举其概要，其他如梁丘子（白履忠）、胡愔（见素子）之阐发《黄庭经》，张志和（玄真子）之阐发《易》理，吴筠之阐发《西升经》，李筌、张果之阐发《阴符经》，彭晓之阐发《参同契》，闾丘方远之阐发《太平经》等。

总的来说，隋唐五代道教主要是沿着茅山上清派发展的，而魏晋南北朝的茅山上清派是以《黄庭》及杨、许遗书的教义为主，修持以存思为主；但到了唐代，由于统治者抬高道教，尊奉《道德经》，道教徒便从宗教角度来阐发老庄思想，造作或文饰其以神仙信仰为核心的教义，故隋唐五代的道教是魏晋南北朝茅山上清派道教的延续，但其面貌却有所改变，即义理色彩增浓了以老庄思想为基本教义的色彩。

## 二、成玄英、李荣注疏《老》、《庄》，弘光道教“重玄”之说

在南北朝时，中国佛教已经是经籍丰盛，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感召力，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以及意党道教的学者，思想上便开始滋长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，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。当时唐室的尊《老》氛围，也在客观上给予了他们极好的机遇和动力，他们宗本《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。

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·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,太原中都人,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》抑佛而意党道教的顾欢作《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。南朝梁陈时,道教的《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,东晋而唐代,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(刘进喜、李仲卿作《太上真一本际经》)、黎元兴(黎元兴、方惠长作《太上一乘海空智藏经》)、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。

成玄英,唐初道士,杰出的道教学者。字子实,陕州(今河南陕县)人。隐居东海(治在今江苏连云港市)。贞观五年(631年),应召至京师,加号“西华法师”。永徽(650—655年)中,流郁州。著《流演穷窃图》五卷,注《度人经》,又疏《老子》,《道藏》洞神部强思齐《道德真经玄德纂疏》收录成玄英疏解,又依郭象《庄子注》作疏解。成玄英素喜研《老》、《庄》,尤精阐发重玄之道。

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》之宗趣旨归,以所持宗趣而论及阐《老》及阐扬“重玄”者的序次和宗源,他说:“河上公、严君子皆明理国之道,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、梁道士寥略皆明事理因果之道;梁朝孟智周、臧玄靖、陈朝道士诸糅、隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄质、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴皆明重玄之道;何宴、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’与魏晋士大夫之清谈玄虚,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。”(见王家祐《道教论稿·读蒙文通先师论道教札记》)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。”(见王家祐《道教论稿》中所载《读蒙文通先师论道教札记》)这种以不谈生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。这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。

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,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的学术思想潮流是玄学,佛学处于依附地位,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344—416年)、鸠摩罗什(公元334—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,他们在阐扬佛学过程中,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,也便对道教产生了一定的影响。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《涅槃无各论》中说：“涅槃非有亦复非无，言语道断，心知处灭。”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。……冥冥杳杳，谁见谁晓？弥纶靡所不在，而独曳于有无之表。”（均见《涅槃无名论》）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，妙绝希夷，理穷恍惚。”（《道德经义疏》）佛教的“涅槃”，道教的“玄道”，在义学要旨上，前后都有相互借鉴、补益、混融与转化，可以说是相得益彰。至于道教重玄派经籍援用佛教名相，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，重玄思想一直沿着《老子》“玄之又玄”及王弼注《老》、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，并不持彻底的虚无主义；同时，道教一直坚持其修行目的仍是得“道”成仙，长生久视。这与佛学根旨还是保持差别的。

### 三、钟吕内丹道的崛起

隋唐五代在道教教义方面最突出而又对后世道教影响最大的是钟吕金丹道的崛起。

何谓钟吕金丹道？即道教信奉为仙人钟离权、吕洞宾所倡导的内丹修炼术。何谓内丹？简单地说，即将人体比作“炉鼎”，以体内之精、气为药物，运用“神”去烧炼，认为可使精、气、神凝为“圣胎”，“圣胎”可以离开躯体而为身外之身，永世长存。这个所谓“圣胎”，或称神丹，或称为内丹。宋翁葆光《悟真篇注序》有一段解释：

夫炼金丹大药，先明天地未判之前，混沌无名之始气，立为丹基。次辨真阴真阳，同类无情之物，各重八两，立为炉鼎。假此炉鼎之真气，施设法象，运动周星，谤此先天之始气，不越半个时辰，结成一粒，附在鼎中，大如黍米，此名金丹也。取金丹一粒，吞归五内，擒伏一身之精气，犹猫捕鼠，如为鸛搗鸟，不能飞走矣。然后运以阴阳之真气，谓之阴符阳火，养育精气，化成金液之质，忽尾闾有物，直冲夹脊双关，历历有声，逆上泥丸，触上腭，颗颗降入口中，形如雀卵，馨香甘味美，此名金液还丹也。徐徐咽下丹田，结为圣胎，十月胎圆火足，即脱胎胎

浴,化为纯阳之躯,无饥渴寒暑之患,刀兵虎兕之不能伤,而为陆地神仙。

隋代之前,道教本来没有内丹之说,只有胎息、导引、行气、存想等内养方术。隋文帝开皇年间(公元581—600年),罗浮山道士青霞子苏元朗,托言曾学道茅山,得大茅真君秘旨,撰《龙虎金液还丹通元论》及《旨道篇》,倡导内丹之道,自此道教始兴起内丹道。以后便把葛洪所倡导的金丹相对而称外丹。

内丹道在唐代已有相当大的影响,此类道书,纷纷出现,如至一真人崔希范著《入药镜》<sup>①</sup>、张元德《丹论诀旨心鉴》、陶植《陶真人内丹赋》、羊参微《元阳子金液集》、刘知古《日月玄枢篇》<sup>②</sup>、还阳子《大还丹金虎白龙论》、吴筠《南统大君内丹九章经》、林太古《龙虎还丹诀颂》、董师元《龙虎元旨》等。至唐末五代,内丹道(道教称金丹道)已经盛行起来,出现有钟离权的《灵宝毕法》<sup>③</sup>、钟离权据《参同契》而作的《云房三十九章》,吕洞宾缘之作《沁园春》、《霜天晓角》及《窑头脱空》等歌,华阳施肩吾<sup>④</sup>作《钟吕传道集》<sup>⑤</sup>、《西山群仙会真记》,彭晓作《还丹内象金钥匙》<sup>⑥</sup>,陈抟的《无极图》均阐发内丹之道。唐末五代倡导内丹道的最著名人物是钟离权与吕洞宾,至今道教全真派(重内丹修炼的教派)仍尊钟离权与吕洞宾为祖师。钟、吕的名字在道教信徒中虽然人人皆知,而且伪托其名的道书也很多,可是在比较正式的史籍上,

① 《入药镜》:至一真人崔希范著。有混然子、并一居士二家注解,李沧溟注释。《宋史·艺文志》著录。此书自采药物于先天,人铅汞于神室,行周天之火候,成九转之金液,由初及终,包括无余。

② 唐《昭然先生郡斋读书后志》卷二道书类:“《日月玄枢论》一卷,唐刘知古撰。明皇朝为绵州昌明令。时诏求丹药之士,知古谓神仙大药,无出《参同契》,因著论上于朝”。此书今佚。宋曾慥卷二十六《日月玄枢篇》盖节录此书:“刘子(知古)曰:道之所秘者,莫若还丹,还丹可验者,莫若龙虎。龙虎之所出者,莫若《参同契》焉。……世之浅见者,或以铅黄合于水银,煅之为紫粉;或以朱砂、水银、雄黄、曾青、空青、矾石、云母,合炼而制伏之;或以清青、诸矾、诸绿、诸灰结水银以为红银,复代之以粉屑;或以药煮硫黄而成玉粉;或以硫黄用染桐叶,炼为赤丹;或以砒霜化铜,用铁缩锡。非以药煮硫黄而成玉粉;或以硫黄染成桐叶,炼为赤丹;或经砒霜化铜,用铁缩锡。非吾之所为也。或曰:金银铜铁锡者,五金也。雄雌矾胆曾空矾者,八石也。刘子(知古)曰:此非吾之所谓也。”是刘知古《日月玄枢论》非外丹,而主内丹说。

③ 《灵宝毕法》,三卷,钟离权著,吕岩传。《通志》著录,始云房于终南石壁间,得灵宝经三部,上部曰元始金诰;中部曰元皇玉书;下部太上真原义,凡数十卷。云房撮其要为毕法,分为十章,中有六义,一曰今诰,二曰玉书,三曰真原,四曰比喻,五曰真诀,六曰道要,引喻三清。明阴中有阳、阳中有阴,天地升降之道。气中生水,水中生气,心肾交合之机。以八卦运十二时,而其要在艮位。以三田互相反复,而其要在泥丸。实五仙之旨趣,乃三成之规式也。

④ 施肩吾字希圣,号东斋。睦州分水(今浙江桐庐西北)人。元和十五年(唐宪宗李纯,公元820年,武宗即位于841年)进士,后在洪州(南昌)西山修道,著有《西山群仙会真记》,《太白经》、《黄帝阴符经解》、《钟吕传道集》等,另有诗《西山集》十卷。道教称他为“华阳真人”。

⑤ 《钟吕传道集》,华阳真人施肩吾希圣传。内论真仙、大道、天地、日月、四时、五行、水火、龙虎、丹药、铅汞、抽添、河车、还丹、炼形、朝元、内观、魔难、证验凡十八篇。皆钟吕问答之词,反复祥明,深达道妙。凡仙家不传之秘,于此尽情揭示,纤悉无隐。宣扬循此参修,始无歧误之弊,能入真仙之境。乃五祖七真一切“圣贤”之要典。

⑥ 五代蜀彭晓撰《还丹内象金钥匙》,此书已佚,但《云笈七签》卷七十节录有此书。又《云笈七签》卷十一《上清黄庭内景经》释题:“外象喻即日月星辰云霞之象,内象喻即血肉筋骨藏府之象。”既日内象,当述内丹。

有关他们的记载却没有,或者极少。按:钟离权,道教又称汉钟离,字云房,为五代隐士,传说为“八仙”之一。说他于终南山石壁间得《灵宝经》,遂悟道。又传说唐末五代的吕洞宾(岩)曾遇之于长安,钟授吕“大道天遁剑法,龙虎金丹秘文”。据宋郑樵《通志》第六十七卷“道家(四)修养”类著录有钟离权授吕公《灵宝毕法》十卷。道教传说钟离权是汉代人,纯属有意神化,钟离权乃是五代后汉人。关于吕洞宾其人,《宋史·陈抟传》中有简短记载:

关西逸人吕洞宾,有剑术,百余岁而童颜,步履轻疾,顷刻数百里,世以为神仙。皆数来抟斋中,人咸异之。

《岳阳风土记》说他是唐代山西礼部尚书吕渭之孙。《雅言系述·吕洞宾传》谓:

关右(陕西西安)人。(唐)咸通初,举进士不第。值(黄)巢贼为梗,携家隐居终南(山),学老子之法。

又宋人吴曾收录的岳州石刻《吕洞宾自传》云:

吾乃京兆(西安)人。唐末,累举进士不第,因游华山,遇钟离,传授金丹大药之道。

道教关于吕洞宾的传说很多,尊为“仙人”,称“纯阳祖师”或“纯阳帝君”。从施肩吾《钟吕传道集》看,钟离权与吕洞宾确是改金丹与黄白烧炼之术为内丹的关键性人物,是他们建立了内丹道的系统理论与方法。

这样,内丹道便是由隋代青霞子苏元朗首开其说,继而刘知古、崔希范、钟离权、吕洞宾、施肩吾、彭晓、陈抟等发明道要,以诱进学之士;然而,在当时尚未将其“火候法度,温养批归”加以说破。到北宋张伯端(紫阳)著《悟真篇》阐明其道后,则内丹道便更为盛行,成为道教徒认为最奥妙、最隐秘的修仙之法。

隋唐时期,烧炼金丹、黄白之道颇盛,帝王、官僚、富贵者,不少人热衷此道。据赵翼《廿二札记》卷十九《唐诸帝多饵丹药条》,记唐太宗、宪宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗皆服丹药中毒致死;臣下如杜伏威、李道古、李抱真皆服食中毒致死。宋李季可《松窗百说》谓唐太学博士李千受方士柳贲药,服之下血死。又唐代归登、李虚白、孟简俱以服食而毙。《旧唐书》揭示了金丹的毒害,如《旧唐书·宪宗本纪》:

十四年十一月丁酉,上服方士柳泌金丹药。起居舍人裴潏上表切谏,以金石含酷烈之性,加烧炼则火毒难制。……上自服药不佳,数不视朝,人情凶惧。……庚子,上崩于大明宫之中和殿,享年四十三,时以暴崩,皆言内官陈弘志弑逆,史氏讳而不书。

《旧唐书·穆宗本纪》:

(柳)泌于台州为上炼神丹,上服之,日加躁渴,遽弃万国。

#### 《旧唐书·武宗本纪》

(武宗)重方士,颇服食修摄,亲受法箬,至是药躁,喜怒失常。疾既笃,旬日不能言。宰相李德裕等请见不许,中外莫知安否,人情危惧,是月二十三崩。

五代时,蜀何光远《鉴诫录》谓,后梁太祖朱晃服方山道士庞九经所进金丹,眉发立坠,头背生痈。南唐史虚白之仲子所撰《钓矶立谈》谓,南唐烈祖服金石药,患疽致死。

见于史籍记载的服丹毙命者便如此之多,至于死于服丹之一般迷信者,自然就更多了。长生之道,固然令人神往,可是在服丹者一个跟一个死去的客观事实面前,人们也不能不有所疑惧了。否则,《旧唐书·宪宗本纪》中“起居舍人”裴潏也就不会说“金石含酷烈之性,加烧炼则火毒难制。若金丹已成,且令方士自服,一年观其效用,则可进御也。”可见金丹道术的风行时期,也正是人们经过实践而逐渐认清其毒害的时期,同时也是术士们另觅求仙之术的时期。因此,在以为服丹后移金属不朽之质于肉体,同样毕天不朽的幻想破灭之后,便逐渐转向在自身小天地中效法自然,另行实验内炼的长生久视之术。我们知道,道教传承的早期修养法存思、静功、内观、气法以及魏氏丹道,都是以“天人一体”为基本理论依据的,因此其具体理论都是以“模拟自然”立论的。用在丹道来说,便是“修丹与天地造化同途”的说法。道教在这方面常援用道家一些理论以为依据,如《道德经》中说:

人法地,地法天,天法道,道法自然。

又如《庄子》中说:

天地与我并生,而万物与我为一。(《庄子·齐物论》)

自其同者视之,万物皆一也。(《庄子·德充符》)

壹其性,养其气,合其德,以通乎物之造化。(《庄子·达一》)

《淮南子·精神训》更是认为人体的生理机构与性情都是与天地的形象与自然变化相契合的:

故头之圆也象天,足之方也象地。天有四时、五行、九解、三百六十日,人亦有四肢、五脏、九窍、三百六十节。天有风雨寒暑,人亦有取与喜怒。故胆为云,肺为气,肚为风,肾为雨,脾为雷,以与天地相参也,而心为之主。

道教也相信人体是一个小天地,与自然是相类相通的。比如《太平经》中就说:

相去远,应之近,天人一体,可不慎哉?(《太平经钞·乙部》)

又如《阴符经》说：

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。

与丹道“修丹与天地造化同途”的理论有密切关系的是《周易》，道教目为“丹经之祖”的东汉魏伯阳撰《周易参同契》，除了假借《周易》的系统词语，对天人关系的思想也是有所吸取的，如：

法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月。……是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之（《系辞上传》第十一章）

这些理论，均体现在《周易参同契》中。这些主张效法自然的理论，以后都是丹道模拟自然的理论根据。由于认为天地自然形象、变化与人体生理机构的形态、性情是相似、相应、相关的关系，故进而认为宇宙为大天地，人体则为一小天地，人体是自然天地的缩小体。因此，在外丹弊害逐渐败露，受佛教禅宗影响，道教静功逐渐神秘化的情况下，模拟自然的外丹理论也就必然转变为模拟自然的内丹理论，将代表物质和物质变化的术语、符号，改为代表人体的生理机构和生理变化现象。因此道教炼师咸称内丹发《道德经》与《周易参同契》之奥秘。

总之，隋唐出现的内丹，成了后世道教神仙术中最神秘的内容，成为道教丹鼎派教义的核心。迨及宋元，缘参同炉火而言内丹者日盛，甚而斥服食、胎息为小道，金石符咒为旁门，黄白烧炼为邪术。惟以性命双修，为谷神不死、羽化登真之至诀。故研究道教，不可以不注意内丹的发展与影响。

#### 四、陈抟与张伯端之圆通内丹理法

宋初的陈抟和神宗时的张伯端远承魏伯阳《周易参同契》的“修丹与天地造化同途”，模拟自然的修炼理论，近继刘知古、彭晓、吕洞宾的内丹修炼术，进一步“推天道以明人事”，阐发和推进道教的炼养理论与内丹道。如陈抟作《无极图》等图式，探究生命的起源，以寻延年益寿之方，既发明了炼养内丹的五个阶段或境界，也使内丹炼养术更具有了哲理色彩。张伯端撰《悟真篇》，结合其实践体验，进一步阐明炼养内丹之方法及描述炼养内丹过程中的种种表征。他们都使道教的炼养理论及方法深入了一步，对后世道教有着重大影响；不仅如此，他们的学术思想对宋代的学术思想也有着较大影响。

据《宋史·陈抟传》记载：

陈抟字图南，亳州真源人。……唐长兴中举进士不第，遂不求禄仕，以山水



为乐。周世宗好黄术,有以持名闻者。显德三年(公元956年),命华州送至阙下,留止禁中月余,从容问其术,持对曰:“陛下为四海之主,当以致治为念,奈何留意黄白之事乎!”世宗不之责,命为谏议大夫。固辞不受……。

到了宋太宗时,于太平兴国(公元977—984年)中“来朝”,九年(公元984年)复“来朝”,宋太宗说他是“独善其身,不干势利”的“方外之士”。中书宋琪问道于陈抟:

“先生得玄默修养之道,可以教人乎?”对曰:“持山野之人,于时无用,亦不知神仙黄白之事,吐纳养生之理,非有方术可传,假令白日冲天,亦何益于世?今圣上龙颜秀异,有天人之表,博达古今,深究治乱,真有道仁圣之主也。正君臣协心同德兴化致治之秋,勤行修炼,无出于此”。琪等称善。

宋琪以其语告白于来太宗,太宗益重陈抟,下诏赐号“希夷先生”。陈抟死于端拱二年(公元989年)。

陈抟是继陶弘景、司马承祯之后,道教徒中出现的卓越学者。《宋史·陈抟传》云:

抟好读《易》,手不释卷。常自号扶摇子,著《指玄篇》八十一章,主导养及还丹之事。宰相王溥亦著八十一章以笺其旨。又有《三峰寓言》及《高阳集》、《钓潭集》诗六百余首。

又据《宋史·艺文志》著录,易类有陈抟《易龙图》一卷;宋郑樵《通志·艺文略》著录有陈抟著《赤松子八诫录》一卷(道家外丹书类)、《人伦风鉴》(又称《龟鉴》)一卷(五行相法类);宋释志磐《佛祖统纪》卷四十三记载:陈抟得麻衣道者《正易心法》,为之注释,《宋史·朱震传》记载,陈抟以《先天图》传种放,种放传穆修,种放又以《河图》、《洛书》传李溉,穆修以《太极图》传周敦颐,这些图式均出自陈抟;清朱彝尊《太极图授受考》谓,陈抟居华山,曾以《无极图》刊诸石。陈抟的著作很多,但大多已亡佚了,不过宋明以来的有关著作中尚保存有引述的文与图,可资研究。

陈抟一生致力于养生之道,他对道教练养理论与方法的发展,主要表现在他创作的一系列图式中,而在众多的图式中,最有代表意义,在道教中又影响最大,议论传说最多的,便是他曾刻于华山石壁的《无极图》。五代(公元907—960年)以后,哲学思想界出现了以图式解析《易》理的图学,其首创者便是陈抟。清初黄宗炎在所撰《太极图说辨》中便说:“图学从来,出于图南。”不过陈抟乃是假《易》理而论仙道。自从宋周敦颐得陈抟所传图式后,作《太极图说》,尔后授受渐广,演绎者日多。各种各样的图式纷纷出现,皆自称其哲理精髓,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修真理论与方法的图式。陈抟的《无极图》则兼而有之。(《无极图》式见本书第三章第三节中

《陈抟以图式解〈易〉并解内丹》)陈抟的《无极图》有“顺”、“逆”两种解释,“顺”即“顺以生人”,指宇宙万物之源起,即宇宙生成论。陈抟以“无极”为宇宙本原,宇宙万物之生成历经了五个过程,模式从上到下:(一)无极而太极;(二)阴静而阳动;(三)五气顺布;(四)顺以生人;(五)化生万物。“逆”即“逆以成丹”,讲的是炼养内丹的方法。陈抟分之为五个阶段,模式从下向上,(一)得窍;(二)炼己;(三)和合;(四)得药;(五)脱胎还虚。其要旨在于掌握火木,做到“心肾相交,水火既济。”所谓“逆”,一是指逆反自然过程,从下向上,二是指火性本炎上,水性本润下,但现在要将火使之向下,逆其火性,使火反燥烈,温养和燠于肾阴;将水使之向上,逆其水性,使水不卑湿,上升而滋养心阳。这样“滋养之至接续而不已,温养之至坚固则不败”。

陈抟的宇宙生成论及炼养理论,渊源于四个方面:(一)从儒家《易》理中吸取宇宙生成论;(二)吸取老子“复归于无极”及“归根曰静,静曰复命”的思想;(三)继承魏伯阳《参同契》模拟自然的丹道理论;(四)继承了钟吕金丹道的内丹炼养方术。他对道教清修派(或称丹鼎派)最神秘的内丹道的发展有两点:一是使之具有较为浓厚的哲理色彩;二是拟定了内丹炼养方法的五个阶段。又于陈抟《易》及象数学有深究,有创见,故他的学术思想对宋代周敦颐所开创的道学(理学),有过一定的影响。

陈抟学术的后继者为张无梦<sup>①</sup>、刘海蟾<sup>②</sup>、种放。彭耜《老子集注》引《高道传》说,张无梦“好清虚,穷《老》、《易》”。入华山与海蟾、种放结方外友,事陈希夷先生”。到宋神宗时,有张伯端于熙宁二年(公元1069年)在成都遇刘海蟾,刘授张以“金液还丹之诀”,则张伯端是陈抟的再传弟子。张伯端所撰《悟真篇》中,也说:“梦谒西华到九天,真人授我《指玄篇》,其中简易无多语,只是教人烧汞铅”。自认是承继了陈抟的丹道。总之陈抟—刘海蟾—张伯端是一脉相承,在陈抟、刘海蟾之后,阐发、宣扬丹道最力的炼养士与理论家,便是张伯端。

据《历世真仙体道通鉴》卷四十九《张用诚传》云:

张伯端,天台人也,少无所不学,浪迹云水。晚传混元之道而未备,孜孜访问,遍历四方。宋神宗熙宁二年(公元1069年),陆龙图公洗镇益都,乃依以游蜀,遂遇刘海蟾授金液还丹火候之诀。乃改名用成,字平叔,号紫阳。修炼功成,作《悟真篇》行于世。

在明《正统道藏》中,题名为张伯端所撰的道书有《悟真篇》(洞真部玉诀类)、

<sup>①</sup> 据《历世真仙体道通鉴》,张无梦,字灵隐,号鸿濛子,凤翔盩厔(今陕西周至县)人,“入华山,与种放、刘海蟾结方外友,事陈希夷先生,无梦多得微旨”。

<sup>②</sup> 即刘玄英。据《历世真仙体道通鉴》:“刘玄英字宗成,号海蟾子,初名操,字昭远,后得道改称焉。燕地广陵人也。以明经擢第,经明经擢第,仕燕主刘守光为相。喜性命之说,钦崇黄老之教。”与张无梦、种放等同为陈抟弟子。

《青华秘文金宝内炼丹诀》<sup>①</sup>(洞真部方法类)、《金丹四百字》<sup>②</sup>(太玄部)。张伯端的代表作当然是《悟真篇》，是道教练养内丹的主要著作，与号称“丹经王”的《周易参同契》齐名。此书采用诗、词、曲等体裁。正文诗词九十三首，内七言四韵十六首，以表二八之数；绝句六十四首，按《周易》诸卦；五言一首，以象太一之奇，续添《西江月》十二首，以周岁律。卷末附录有歌颂诗曲杂言三十二首。正文系张伯端据“真人”所传“金液还丹火候之诀”阐发内丹丹法，讲的是“养命固形之术”，即丹法起手功夫——“命功”。也就是说，以人身的精、气、神（称“上药三品”，或“三宝”，经筑基、炼精化气、炼气化神而结“金丹”。附录部分则是吸取佛教禅宗理论，阐发“性功”。《悟真篇序》中说：“及乎篇集既成之后，又觉其中惟谈养命固形之术，而于本源真觉之性有所未完，遂翫佛书及《传灯录》，至于祖师有击竹而悟者，乃形于歌颂诗曲杂言三十二首，今附之卷末，庶几达本明性之道尽于此矣。”盖张伯端以为“命功”有成就，若不能进而修“性功”，则不能“回超三界”，归于空寂之本源。

张伯端的丹道理论及方法，虽说是来源于钟离权、吕洞宾、陈抟、刘海蟾，但他的《悟真篇》却另具特色，也可以说是丹道理论及方法的圆通。首先是三教合一的思想较显著。《悟真篇序》中说：“老释以性命学开方便门，教人修积以逃生死。释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直超彼岸；如有习漏未尽，则尚徇于有生。老氏以炼养为真，若得枢要，则立跻圣位；如其未明本性，则犹殢于幻形。其次，《周易》有穷理尽性至命之解，《鲁论》有毋意、必、固、我之说，此又仲尼极臻乎性命之奥也。”又说：“（教虽分三，道乃归一，奈何后世黄缙之流各自专门，互相非是，致使三家宗要迷没邪歧，不能混一而同归矣。”三教合一的思想，贯注于《悟真篇》中。

其次是宣扬金丹为修仙至道，并强调先“命”而后“性”。什么是修“性”修“命”呢？一般谓“性”即理性，修性即修心，亦指炼心神为“性”；所谓“命”即生命，修命即求长生，亦指炼精气为“命”。张伯端认为修炼应先修命，“命之不存，性将焉存？”因而《悟真篇》自序中谓“先以修命之术顺其所欲，渐次导之于道。夫修命之要，在乎金丹。”故《悟真篇》排列丹法次序，先以律诗十六首、绝句六十四首、词十二首讲命功。然后由命入性，以求本源真觉之性，即自序中所说：“又作为歌颂乐府及杂言等，附之卷末，庶几达本明性之道尽于此矣”。上面所说的修炼金丹，便是命功。其三是以《阴符经》、《道德经》为祖经。道教务丹道（包括外丹和内丹）的炼养士们，宋以前一般皆以《参同契》为丹经之祖，而张伯端则以丹道为黄帝和老子所传，故叙述授受渊源，则先称黄老。绝句第五十八：“《阴符》宝字逾三百，《道德》灵文满五千，今古上仙

① 《青华秘文金宝内炼丹诀》，署“张伯端著，弟子王邦叔辑录”。《道藏辑要》在小序中说是明道士李朴野掘地得之。

② 《金丹四百字》，此书收在白玉蟾《群仙珠玉集》内。宋俞琰《席上腐谈》卷下云：“张紫阳”《金丹四百字》、石杏林《还源篇》，其文辞格调与玉蟾所作无异。”

无限数,尽于此处达真詮。”认为题为黄帝撰的《阴符经》及老子撰的《道德经》是丹道祖经。张伯端论内丹,不像陈抟那样以宇宙生成论为基本理论,而是还原到钟吕金丹之术,以《阴符经》及《道德经》为理论依据。如《悟真篇》绝句第五十七:“三才相盗及其时,道德神仙隐此机,万化既安诸虑息,百骸俱理证无为。”乃依据《阴符经》“天地万物之盗,万物人之盗,人万物之盗。三盗既宜,三才乃安。”“食其时,百骸理,动其机,万化安。”《悟真篇》绝句第九:“虚心实腹义俱深,只为虚心要识心,不若炼丹先实腹,且教收取满堂金。”乃依据《道德经》:“虚其心,实其腹,弱其志,强其骨。”这样的例子颇多。其四是吸取佛教禅语以为道教修性内容。《悟真篇》卷末附歌颂乐府及杂言,或称外篇,用意在于吸取禅语以言修性之法,正如自序所说:“附之卷末,庶几达本明性之道尽于此矣”。其附录《禅宗歌曲杂言》就说:“此恐学道之人不通性理,独修金丹,如此,既性命之道未修,则运心不替,物我难齐,又焉能究竟圆通,迥超三界?”因此引禅理以炼心,“以诸佛妙用广其神通,终以真如觉性,遗其幻妄而归于究竟空寂之本源矣。”

道教内丹道经过张伯端的阐发与变革,可以说基本上是总结和完成了炼养内丹的理论与方法,《悟真篇》与《参同契》同被尊为“丹经之王”,张伯端被尊为道教清修派丹法南宗的开山祖师。

## 第八节 论述道教义理在 全真心性之学日盛阶段的突出业绩

### 一、王重阳创全真道,高度强调降心炼性

金世宗大定七年(公元1167年),王喆(重阳)在山东宁海立全真庵,创立全真道。其教主张儒、释、道三教合一,他曾说:“吾将来使四海教风为一家”(《终南山重阳祖师仙迹记》)。大定八年建“三教七宝会”,九年建“三教金莲会”,至福山县又立“三教三光会”,至登州建“三教玉华会”,至莱州立“三教平等会”,正式创立了全真道。其教义主要以“三教圆融”、“识心见性”、“独全其真”为宗旨,故名其道为“全真”(《全真教祖碑》)。全真道融合了释、道两家的理论,并益以儒家学说。据《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。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。”《全真教祖碑》记载:“先生劝人诵《道德》、《清静经》、《般若心经》、《孝经》,云可以修证。”王重阳《修行》诗中写道:“心中端正莫生邪,三教搜来做一家。义理显时何有异,妙玄通后更无加。”诗《孙公问三教》写道:“儒门释户道相通,三教从来一祖风。悟彻便令知出入,晓明应

许觉宽弘。”又《答战公问先释后道》诗：“释道从来是一家，两般形貌理无差。识心见性全真觉，知汞通铅结善芽。”王重阳遗著今载于明《正统道藏》的有《重阳全真集》十二卷、《重阳教化集》三卷、《重阳分梨十化集》二卷、《重阳金关玉锁诀》、《重阳授丹阳二十四诀》、《重阳立教十五论》。其中《重阳立教十五论》即其订立的十五项基本教义教理和教规。其主旨便凸显于修养心性。正如《甘水仙源录》卷二收载徐琰撰《郝宗师道行碑》中所说：“重阳真居，不阶师友，一悟绝人，殆若天授，起于终南，达于昆仑，招其同类而开导之，锻炼之，并立一家之教曰全真。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。老氏所谓‘知其雄守其雌，知其白守其黑，知其荣守其辱’，‘为道日损，损之又损，以至无为’。庄生所谓‘游心于淡，合炁于漠’，‘纯纯常常，及比于狂’，‘外天地，遗万物’，‘深根宁极’，‘才全而德不形者’，全真有之。”《重阳立教十五论》，其内容可说是条条皆关注于绝世欲、炼心性。如第一论《住庵》，意在告知出家者先须投庵，使“身有依倚，心渐得安”，“须要动静得其中，然后可以守常安分”。第二论《云游》，意在告喻云游参访者，不可劳形于观赏景物，心乱气衰，而是要访明师问道，“参寻性命，求问妙玄”，“了生死大事，作全真之丈夫”。第三论《学书》，意在指示学书之道，“不可寻文而乱目”，应当是“采意以合心”，“探意采理”，“舍理采趣”，“采得趣则可以收之人心，久久精诚”。第四《论合药》，全真道重以医药济人，此论意在警喻行医合药当精学以活人性命，不可盲医损人，更不可外贪财货，损德招愆。第五《论盖造》，主张茅庵草舍以遮形，反对雕梁峻宇、大殿高堂。认为体外朱楼，终归倒塌，有志之士当重内修，早觅身中宝殿。第六《论合道伴》，提出三合三不合，“明心，有慧，有志，此三合也。不明著外境，无智慧，性愚浊，无志气，干打哄。此三不合也。”第七《论打坐》，意在要求形体端然真坐，“心如泰山，不动不摇，反断四门（眼耳口鼻），不令外景入内”。虽身处尘世，无丝毫动静思念。第八《论降心》，此为全真修持义理之至要点，原文的：“凡论心之道，若常湛然，其心不动，昏昏默默，不见万物，冥冥杳杳，不内不外，无丝毫念想，此是定心，不可降也。若随境生心，颠颠倒倒，寻头觅尾，此名乱心也，速当剪除，不可纵放，败坏道德，损失性命。住行坐卧常勤降，闻见知觉为病患矣。”第九《论炼性》，此亦为全真行持之要义，喻理谓：“理性如调琴，弘紧则有断，慢则不应，紧慢得中，琴可调矣。则又如铸剑，钢多则折，锡多则卷，钢锡得中，则剑可矣。调炼性者，体此二法，出自妙也。”第十《论匹配五气》，意在调聚五行之气于“中宫”，集攒精气神三元于“顶上”。第十一《论混性命》：全真以“性命是修行之根本”，性者神也，命者气也，性命双修，则省力易成，而修性则首当谨紧锻炼。第十二《论圣道》，喻示入圣之道，当积功累行，形寄尘中，心明物外。第十三《论超三界》，“三界”即欲界、色界、无色界。“心忘虑念，即超欲界；心忘诸境，即超色界；不著空见，即超无色界。离此三界，神居仙圣之乡，性在玉清之境矣。”第十四《论养身之法》，此处“养身”乃指无形之相的法身，“用则无所不通，藏之

则昏默无迹,若得此道,正可养之。”对待形体生死,“不可愿归,不可恶世、去往自然矣。”第十五《论离凡世》,此论宣示人的生命观及全真修持的终极目的。认为“今之人欲永不死而离凡世者,大愚,不达道理”。这里所说“离凡世”,非指身离,而是“言心地也。身如藕根,心似莲花,根要泥而花在虚空矣。得道之人,身在凡而心在圣境矣。”又如《重阳真人授丹阳二十四诀》中说:“重阳真人云:出家若不降心,返接世缘,道德损矣。性命书云:洗心对越,乃万物之根蒂。经云:心生则性灭,心灭则性现也,心灭者是宝。经云:诸贤先求明心,心本是道,道即是心,心外无道,道外无心也。”凡王重阳宣喻之全真教义教理教,无不严谨地关联修持中的行、住、坐、卧、学、参,处处皆着眼和落实于降心炼性。随着全真道的日趋旺兴,修持心性学亦日渐高涨,形成为元、明、清全真道之一大特征。

## 二、王常月撰《龙门心法》,倡导修持心法,精严戒行

王常月,是明末清初全真道龙门派的著名道士,第七代律师。全真道徒认为自丘长春歿世以后,教风“颓衰不振,邪教外道,充塞天下,害人心术,坏我教门”,由于王常月“悯念愚人,爰开戒律”,使“丘长春真人之家风尚在,王重阳祖师之心法犹传”,真风大振,因而誉他为全真道的“中兴之祖”<sup>①</sup>。据清完颜崇实撰《昆阳真人道行碑》说:

王真人名常月,号昆阳子,山西潞安府长治县人。生当明季之乱,慨然有出尘之心,……迨至中年,始于王屋山遇赵复阳祖师,恳求开示。……密于天坛王母洞告盟天地,授以戒律。且勉之曰:“大哉至道,成之非易,易也必以功行为先。”

王常月后又在九宫山见到了其师赵复阳。赵复阳问他:“迩来应物持心何得何失?”王常月以玄风颓败,求师振拔为对。

师曰:君子穷于道之谓穷,通于道之谓道,道备吾行,何患宗风不振耶?遂以《天仙大戒》密授之。别师后居华山,……世祖(清顺治皇帝)皇帝入关之始,真人遂北上挂单于灵佑宫,丙申(顺治十三年,公元1656年)三月望日,奉旨主讲白云观,赐紫衣,凡三次登台说戒,……康熙庚申(公元1680年)九月九日,以衣钵授弟子谭守诚,留颂而逝。……圣祖仁皇帝(康熙帝)闻之,赐“抱一高士”……。

王常月倡导修道以持戒为首要功行。他在北京白云观六次开坛说戒,即为受戒道士演说戒律,撰有讲稿《心法正言》,后由其弟子邵守善、詹守椿作跋,法孙詹太林

<sup>①</sup> 见《龙门心法》后跋,邵守善、詹守椿作跋

校、元孙唐善清演而为《龙门心法》。这是一部对清以后的全真道影响最深刻的道书,使教义由偏重丹法清修而转向戒律为主。这是全真道的又一演变。

《龙门心法》含二十讲,即:第一,皈依三宝;第二,忏悔罪业;第三,断除障碍;第四,舍绝爱源;第五,戒行精严;第六,忍辱降心;第七,清净身心;第八,求师问道;第九,定慧等待;第十,密行修真;第十一,报恩消灾;第十二,立志发愿;第十三,印证效验;第十四,保命延生;第十五,阐教弘道;第十六,济度众生;第十七,智慧光明;第十八,神通妙用;第十九,了悟生死;第二十,功德圆满。《龙门心法·序》说:“道源自有正脉,万法不出一心。”又说:“乃世之慕道者,徒向崆峒而访问,伐毛洗髓,欲换凡骨而无丹;立命寻真,语玄机而莫悟。殊未解理贵专心,法求一贯”,以修持心法为要。明显是有所吸融仿效佛教律宗,充实全真道以修性为先的教义。

《龙门心法》宣扬,修道者必须皈依“道”、“经”、“师”三宝;而要皈依三宝,明大道,脱生死,则必先皈依“真三宝”。何谓“真三宝”?即自己的身、心、意。何谓皈依“身”?人体可以眼视耳听、手动足行、口说舌尝,“善用者则成仙成佛成圣成贤;不善用者则成魔成怪成鬼成畜生”,因此则要善用吾身,“收服狂骸,以四大威仪为主,行住坐卧,约束端庄,使耳不听声,目不视色,庄严妙相,端正慈悲”。如何能做到呢?“惟有一法,能制此身,须是行持戒律”,“戒律拘制,狂身变为法躯”。何谓皈依“心”?认为人心“险恶异变,不可测度”,贪声好色,犯法遭殃,皆由此心所致。不自皈依此心,“岂能悟透玄机,得明正法”?但如何才制此狂心?“须是持戒入定。此心无明火发,烈焰熏烧,非水不能,定则为水,专制狂炎”,“心火正炽,定水潜降,化烈焰为慧风,变无明为良知,转声色为空虚,改灾难为吉祥。”何谓皈依“意”?认为人“意”神通不测,变化多端,倏生倏灭,不可把捉,“奇幻作伪,千谋万虑。”善用者“可以成真入圣,治国安民。三纲五伦,皆从此出,三教九流,俱从此起,忠孝节义,皆从此生,性命轮回,皆从此定。”不善者“流浪欲河,沉沦苦海”。因而“必须慧光朗照,明了觉悟,一念未动之前,定水澄清,一念已萌之际,灵光不昧。机由枢转,星随斗移。执生死之权,先诚此意;掌轮回之柄,先诚此意”。所谓皈依“真三宝”,就是用宗教道德以制身、制心、制意。制身则能皈依师宝,制心则能皈依经宝,制意则能皈依道宝,身心意化为三宝真身,依戒定慧法门,行持信心,则定能成道。这是《龙门心法》基本教义。

《龙门心法》特别强调“戒行精严”。说“这个戒字,是降魔之杵”、“是护命之符”,“是仙丹宝筏”。又说:“戒律就是玄都禁约,乃三清上圣所定科条”,受了戒,就要行持。又说:“七真阐教之后,教相衰微。戒律威仪,四百年不显于世。皆因教门中未曾有人担当此任。因此为中兴全真道,便倡导戒行精严,亦即降心顺道,忍耐行持,一丝不离,始终不变,穷困不移。全真道的“三堂大戒”,即初真戒,中极戒,天仙戒。

道教信仰者追求长生不死,而《龙门心法》却有异于过去的“长生久视”之说。在

最后一讲《功德圆满》中就说：

大众，谁曾不死，那见长生？不死者岂是凡身。长生者，非关秽质。彭祖至今何在？颜回万劫还存！不死者我之法身，长生者吾之元气。……道存则人存，法在即同身在。……人皆有死，但要死得好，干干净净，明明白白。……元神竞返青虚，真骨寄于洞府，大丈夫能事毕矣。

这说明到明清之际，玄风颇呈颓衰之情势，且修持戒行欠肃，即使如王常月这样的著名道士，最后也只能用“心法”求中兴。从清以来的全真道发展情况看，经王常月提倡开坛受戒后，便转向以持戒为主的教风了。

## 第九节 论述道教义理进入 推陈出新阶段的突出业绩

陈樱宁倡导中华仙学，弘扬传统养生国粹。

陈樱宁(1880—1969年)，安徽怀宁人，清末秀才。从事道教研究60多年，博览道教经籍，对道教历史、哲学，特别是道教养生学有较深的研究。年轻时曾历游道教名山访师学道。20年代期间，在上海力倡道教养生学——仙学，宣扬道教精神，以古老的道教文化为国粹，作为振兴民族精神的基石。1933年，陈先生在上海翼化堂一些仙学信仰者的帮助下，主编了仙学道刊《扬善半月刊》，至1937年因受日军侵沪的影响而停刊，共发行了99期。1939年，又再度主编了《仙道月报》，又因日军发动大规模的侵略战争，该刊只出了32期再告停刊。著作有《灵源大道歌白话注》、《孙不二女丹诗注》、《仙学入门》、《黄庭经讲义》、《口诀钩玄录》、《女丹诀集成》、《神经衰弱静功疗养问答》、《仙学正宗》、《五祖七真像传》、《〈老子〉五十章研究》等。使道教静功修养、仙学理论更趋畅晓易懂，为人类健康长寿作出了极大的贡献。

他认为我国传统的学术流派不止是儒、释、道三家，而是儒、释、道、仙四家。他所说的“仙学”，即古神仙家所事之养生学。认为中华仙学，自古便自成体系，内涵丰富多彩，涉及哲学、生理学、医药学等多方面学科。

养生的目的，就现实而言是延年益寿，最高境界则是企求长生久视。认为所谓“仙人”，“乃是精神与物质混合团结锻炼而成”的长生者（据《中华仙学》286页《答复浦东李道善问修仙》）；所谓仙学，主要指内外丹术而言，因自古学仙之人无不炼丹，故仙学主要是研究丹道；除此之外，还包括导引、守静、服饵、吐纳、胎息、行踪等动静功法。他认为仙学是独立的一种学术，相传将近六千年，史称黄帝且战且学仙，黄帝师广成子，既使从黄帝算起，仙学便已近五千年了。”有史以来，儒斥仙为异端邪说，



释骂仙为外道魔民,只有道教,竭诚吸取仙学为其内核,引为同调;但仙学却不事符箓,亦似有所间隔。故应将养生仙学从三教束缚中提拔出来,使其自成一家,独立自由,以求绵延黄帝以来相传的养生学术,不使渐次湮没,而更要发扬光大。

他还认为:儒家以为人生是经常的,所以宗旨在维持现状,而不准矜奇标异,因此人生无进化之可言。释家见解,以为人生是幻妄的,所以宗旨在专求正觉,而抹杀现实之人生。因此学理与事实常相冲突,难以协调。道家见解,以为人生是自然的,所以宗旨在放任,而标榜清静无为,以致末流陷于萎靡不振,颓废自甘。仙家见解,以为人生是有缺憾的,所以宗旨在改革现状,推翻定律,打破环境,战胜自然,以至思想与行为惊世而骇俗,非但儒、释、道三家不能融和,即使道家、仙家表面上似乎同隶一种旗帜下,然二者宗旨,亦难强同。认为人各有志,原不必人人共趋一路。但宗旨不能不定,言论不能不彻底,门径不能不辨别,旗帜不能不鲜明。否则,仙佛圣贤混作一堆,今后学者何所适从?自古学仙之人无不炼丹,此种人常隐藏于儒释道三教名义之下。试看《参同契》冠以“周易”,并引伏羲、文王、孔子以自重;《悟真篇》又牵涉老子《道德经》,如“大小无伤,虚心实腹。左右军,休轻敌,他主我宾。谷神玄牝,异名同出。恍惚杳冥,有无相入。归根复命,祸福倚伏”等语,皆从《道德经》中脱化而出。后来如《仙佛同源》、《仙佛合宗》、《性命主旨》、《慧命经》等书,又将佛教引入仙学之内。故自汉朝至现代,二千年间,遂成为有仙无学之局面。非真无学,只因学仙者,以儒释道三教之名辞与义理为掩护,自己秘密行事,永不公开。务其实而讳其名,因而常招惹儒教之拒绝,释教之非议,甚至有的道教徒亦据“清静无为”之旨,而不信有神仙。道教有全真、正一两派,又已式微。只有仙学可以补救人生之缺憾,其能力高出世间一切科学之上,凡普通科学对人生所不能解决的问题,仙学皆足以解决之,而且是脚踏实地,步步行去。自古儒家之学仙者,汉有大儒刘向,宋有大儒邵雍;释教之学仙者,如宋之薛道光禅师,清之柳华阳禅师;道教之学仙者,更不可胜数。和尚、道士、儒生等皆可学仙。近世科学逐渐高明,但医学并不足以确知和解决生死之大事,人体尚有很多未知之秘密,只有利用仙学,才能有解决之希望。祖传之神仙秘宝,为什么不探索发掘?况且仙学修养法讲现实,追求的是形体长生,却病延龄,深有深的功效,浅有浅的收益,较其它道门实际,为什么不发扬国粹?

他据古仙学特点,论其新仙学的主旨。他说,一般人皆认为有生必有死,是天经地义,非人力所能反抗,服服帖帖听宇宙定律所支配,“无论古今什么大宗教家、大哲学家、大豪杰、大圣贤,到了结果,也是同愚夫愚妇一样,埋在土里拉倒。总没有法子能够对付他们的肉体……无法打破生灭之定律,无法使肉体长存”(《中华仙学·〈化声自叙〉的感想》,第498页)于是乎他们把肉体与精神分作两橛,高唱肉体虽毁,精神不灭之论调,说肉体是虚幻的,精神是事实的;肉体是秽浊的,精神是洁净的;肉体是罪恶的,精神是善良的。“这些理论,若认为是一时之权巧方便,聊以解嘲则可,若

认宇宙间之真就是如此,则未免为古人所误”(同上)。他以个人经历而论,说:“初以儒门狭隘,收拾不住,则入于老庄;复以老庄玄虚,收拾不住,则入于释氏;更以释夸诞,收拾不住,遂入于仙道”。认为仙道首贵长生,承认“形神俱妙”,最为现实。只有仙学才能合情合理解决肉体之生老病死诸问题。

仙学有显教与密教之分,显教可以公开,即方法可以公开传授;密教则不能公开,即方法不可以公开传授。前者如导引、服饵、气法等,后者则如丹道,特别是内丹。而仙学之最要部分,恰是其隐密部分。这也正是仙学传布不广、发展甚慢的关键所在。

仙学修炼家为什么会自古有此隐密之习?他认为其虑有六:(一)人生之有生有死,一般人皆以为乃造化之常,而仙学首重长生不死,与造化争权,若轻泄妄谈,恐致殃咎;(二)因人有邪正之判,间不容发,“邪人行正法,正法悉归邪”,口诀不载于书者,恐为邪人所得;(三)道可宣明,使世间知有此事,但术宜矜慎,俾师位永保尊严;(四)世鲜法眼,谁识阴阳,若不深藏,易于毁谤;(五)其得之不易,故其传之亦不易,百艺皆然,丹诀尤甚;(六)在传授者本意,是欲接度有缘,若一失察,则得传授者,或不免视口诀为奇货可居,当作商品交易,与传授者本意相违,故不敢轻传。(见《中华仙学·与朱昌亚医师论仙学书》)。

正因为有隐密,故仙学重口诀而轻笔述。《参同契》云:“写情著竹帛,又恐泄天符”、“三五与一,天地至精;可以口诀,难以书传”。《黄庭经》云:“授者曰师受者盟,携手登山歃液丹,金书玉简乃可宣”。汉唐作者,或诗词,或歌曲,自写意象,殊难卒读。散行文体,虽颇详明,但满纸乾坤坎离龙虎风火铅汞黄婆姹女等法象,致令读者眼花缭乱。得诀者虽可印证,无师者不能独修,宋明之书,似鉴斯弊,趋于朴实。但方法虽明,原理尚略,人亦无从晓畅。总之,丹经虽博,而隐语异名,迷离莫辨,旁支曲经,分裂忘归,学者既使四处访师求师,而师也是“可遇而不可寻”,师选中了徒弟,然后才传授口诀。

他深谙内外丹道,晓畅仙学,他在《读〈化声自叙〉的感想》中说,我国古仙学有如下特点:

(一)简而要:一般人常说“道家之术,杂而多端”,其实佛学博而精,仙学简而要。妙在用真一之炁。

(二)以生理变化心理:肉体感受痛苦,则意不宁,四时调和,则心神安定。如人生理正常,体魄健康,则心理亦必平和清静。永葆青春活力,则会自觉青春常在。

(三)以色身冥通法界:法界与色身,本无分别,法界即在色身之中,色身亦不出法界之外。既不可以大小论,又不可以精粗论。色身冥通法界,色身即是法界。离色身而觅法界,便与真法不合。

(四)打破虚空:古仙道大都从外丹入手,完全是物质方面的事,对于虚空,不起交涉。后代修炼家畏外丹之繁难,喜内丹之简易,改由肉体之精气神下手,遂有“炼

精化气”、“炼气化神”、“炼神还虚”之法，古仙道从不执著于虚空。盈天地充满物质，何尝一处是虚空？不过因为人类的眼睛看不见许多微细的物质，假名之为虚空，而实非虚空。古仙道重物质、重现实，不侈谈虚空。至于后来又有所谓“炼虚还道”之说，才与虚空发生关系，但这是只是后人“画蛇添足”而已。

（五）唯生：仙道贵生，仙学就是研究和实证长生的方法。遍虚空界都是物质，物质精微到极处即真一之炁，妙炼真一之炁，即可合道成仙。

（六）白日飞升：《魏书·释老志》已有“白日升天”及“长生住世”之说，古神仙是以此二者为目的的。所谓“白日飞升”，就是连自己的肉体也腾起，出这个地球之外，神形俱妙而成仙。“长生住世”，就是在世上当活神仙。

他继承古仙学，但他并不拘泥于旧说，而是适应新潮流，对古仙学有所改革、发展。更其具鲜明特点：

（一）不事符箓：《答江苏如皋知省庐》（《中华仙学》190页）中说，“仙学不事符箓”，不为符箓所拘囿。《口诀钩玄录》中说：“符咒祭炼，遣神役鬼，降妖捉怪，搬运变化，三趺五遁，障眼定身，拘蛇捕狐，种种奇怪法术，十分之九都是假的。”《定志歌》按语中说，“仙之本身产生于学术之实验。”关于个人的生死命运，认为“仙学要打破宇宙之定律，不肯受造化小儿之戏弄，不肯听阎王老子之命令”（《中华仙学·众居士问答》，第660页）。修炼之成功与否，不必去理论“前身”，完全“看各人努力与否为断”（《中华仙学·辨楞严经十种仙》，第748页）。

（二）重实验，轻心性：在《读〈化声自叙〉的感想》（《中华仙学》第498页）中说：“仙道不由心性入手，是用方法变常人之生理，他的学术是实验的，而非空谈的。”在《众妙居问答》（《中华仙学》第660页）中说，“仙学乃实人实物，实情实事，实修实证”。在《答上海某女士十三问》中说：“长生之效果，本是从修命工夫得来，若不做命功，决定不能长生。”认为，仅学老庄之清静无为，乐知天命，无济于事；再学孔孟之诚意、正心、修身、养气，亦无济于事；更进而学释氏之参禅、打坐，念佛作观，仍无济于事。“因为这些工夫都偏重于心性方面，对于形体上不起变化。且容易令人固执贵心性而贱形体之见。到了结果，形体老病而死，心性亦无作为”（《中华仙学·答复浦东李道善问修仙》第286页）。在《辨楞严经十种仙》中说“学仙的人，只讲工夫，不讲觉悟。决不会单由觉悟上就能得到神通变化。因为神通变化是与物质有密切关系，而觉悟则离开物质境界太远。觉悟二字，已是捕风捉影之谈，水月镜花之比”。

（三）性命相依，命为重：先生认为，“性”与“命”本来是一物，相依相守，不可分为两概，就其“灵机”而言，便谓之“性”；就其“生机”而言，则谓之“命”，一体二用。“吾人之身体，譬如一盏灯，灯中之油便是命，灯中之光即是性。”有灯无油，此灯必不能发光，可见离命便不足以见性。若徒知保存灯中之油，而不善于发挥其光明以应用，仍旧常常处于黑暗境界，则亦何贵于有此灯？“由是可知，性命二者，乃互相为

命,而不可分离”。又说,“或问,初学之人,性与命孰重,答曰:命为重!”为什么?譬如暗室之中,本有一盏灯,油量充足,奈室中之人不得其法,不能令灯发光,则室中依然不免黑暗之苦,若来一人,教以点灯之法,一举手间,顿时满室生辉。若室中本来无灯,或有灯无油,或油量不足,纵然能了解用灯之法,亦不能大放光明。“由是可知,性无命则不可立,离命即不足以见性,有命而性自在其中矣,故曰命为重也。”

(四)承认肉体之外另有性命:一般人皆谓生命对于每个人只有一次,仙学也认为是这样;但是,仙学认为修炼者如果成功,可以成就离肉体而存在的新的性命,亦即有灵性、有生机之生命。他在《辨楞严经十种仙》中说,“极端唯物派的科学家,只承认我们的一个肉体,至于人的意识作用,不过肉体一部分物质在那里冲动,并无所谓灵魂,肉体毁灭,物质分解,不能团结时,人的意识也就随之消灭,不承认肉体之外还有性命。而仙学则承认形神俱妙,仙学与唯物科学家又是对立的”。这种脱离肉体的性命,就是内丹,可以如蝉蜕而脱离肉体永存;又有所谓“阳神”,认为阳神可以脱壳,是一种新的、非凡俗的生命。因此,神仙家说他们可以做到长生久视。

(五)反玄学空谈:仙学与玄学、道学,有时表面上似乎“同隶一种旗帜之下”,其实宗旨不同,门径不通。认为玄学、道学空泛难凭,多讲虚无之理。《抱朴子》中谓:“五千言虽出老子,然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事。至于文子、庄子、关令尹喜之徒,虽述述黄老,但永无至言。或复以存活为徭役,以殂歿为休息,其去神仙已千百里矣,岂足耽玩哉?”先生与抱朴子见解相同。认为后来仙学书籍,固不免有融会老庄之处,但只采取老庄一部分修养方法,而非全部接受其义理。特别是庄子之“齐生死”、“一彭殤”,仙学宗旨与之不同(见《中华仙学·读〈化声自叙〉的感想》)。他在《众妙居问答》中说:“玄学中虽亦偶有关于修养之言,然不能称之为丹,不能称为仙学。……仙学乃实人实物、实情实事、实修实证,与彼专讲玄理之事不同”。将《龙虎经》、《参同契》、《石函记》、《悟真篇》等丹道真诀之书,与《道德》、《南华》、《冲虚》、《文始》诸书相较,则判然有别。盖一则言理,一则言事;一则谈事,一则谈仙;一则名丹经,一则名道书;一则近科学,一则近哲学;一则是真空,一则是妙有;一则有相,一则无形;一则神奇,一则平淡。道家知道而不知仙,知空理而不知事实(见《再与海印山人书》)。宋代道学家朱熹,曾著《周易本义》并《启蒙》二书,对《易经》甚有心得,然而却不能解释魏伯阳之《参同契》,但又酷嗜此书,穷年累月,钻研不已,费尽心力,仅成《参同契考异》。而前于朱子不过数十年的张平叔作《悟真篇》,阐明金丹大道,正与朱子同时的翁葆光作《悟真篇注》,又石杏林、薛道光亦皆与朱子同时。盖《易经》所表现者,不外乎象数理,凡聪明人又肯用功,总可以发挥几句奥义,搬弄几句玄虚,但丹经重实事不重空论,朱子不懂仙学,自然不懂《参同契》,未能进仙学之门槛(见《读〈化声自叙〉的感想》)。

(六)重生,有我:佛之宗旨“无我”,仙之宗旨“有我”。佛不和宇宙定律相抵抗,

眼见世间生老病死,成住坏空,一切现象,难避免,故说“诸法无常”。仙要打破宇宙之定律,不肯受造化之戏弄,故说“长生不死”。佛最后的结果是入涅槃,就是寂灭;而仙最后的结果是白日飞升,就是脱离凡界而入仙界,永远不会寂灭,永远不死。仙学乐生、贵生、重生,追求长生。佛学以人生是幻妄的、苦恼的,专求正觉寂灭。仙学认为至“无”之中含“有”,空想之中,含无限生机,万物与我为一,天地与我并生,神仙家并不说死后,永远不肯终,也不说一切皆虚空,皆无。(见《众妙居问答》)

(七)主长顺欲节欲,不主张夺欲绝欲:儒、释、道三家,自来认为世人之烦恼、痛苦,皆根源于世人的种种欲望。大体上儒家主张顺欲节欲,反对淫乱、纵欲,自戕其身。佛教则主张夺欲而绝欲,断绝一切欲望。道教分两派,正一则主张顺欲节欲,全真则主张夺欲绝欲。他认为,古代养生家一方面不断绝尘俗之事,一方面仍能维持其身体之健康,主要在善于蓄积精力和运用精力,绝不浪费、耗损(见《中华仙学·答复某居士》)。中国古无出家之说,凡修仙学道的人,都是有眷属同居,自从佛教传入中国以后,才有出家制度,其本意原想脱离家庭之苦恼,而求得身心之清静。道教全真派是模仿佛教而作,是后起的,不是仙学古法。古法主张夫妻双修双证,与孤阴寡阳之制度大相悬殊。若论丹道,有孤修、双修之分,主前者的名为清静派,主后者的名为阴阳派。大致全真北宗主清修,南宗主双修。究竟孰利孰弊?孰优孰劣?因环境、家庭、年龄、时代、习俗、礼教、法律、道德、宗教信仰、学问志趣、性别、根器、传授,种种不同,遂辟开两大歧路,是乃自然之趋势。大概在家有眷属者,从事双修;出家修行者,主孤修。认为节欲比较近乎人情,若炼丹,则应求玄妙之法,以逆行造化,打破生老病死规律(见《中华仙学·答上海某女士十三问》)。

(八)男女平等:重男轻女,这是我国旧社会的陋习,视女子为秽物,称男子为“八宝之体”,称女子则为“五漏之躯”。唯仙学则不然,检诸丹经,每言女子修炼,反较男子为速,此仙学男女平等之贵。他在《江苏宝应陈悟玄女士第二次来函并问答》(《中华仙学》第334页)中说:“在神仙家眼光看起来,男女资格是平等的。若论做工夫效验,女子比男子快,若论将来的成就,亦无高下之分。至于普遍重男轻女之陋习,乃是人为的,不是天然的。仙道不为陋习所拘,女子亦同样易修实证。”

他自言其仙学宗旨为“唯生”,其仙学指导思想与方法的理论基础为“唯生论”(见读《化声自叙》的感想),或曰“生本主义”(《复武昌佛学院张化声先生函》)。

何谓唯生论?他认为万物与我为一,天地与我并生,此道教之唯生论(《中华仙学》第830页)。认为遍虚空界都是物质,而物质之精微到了极处,就是仙学所说的“真一之炁”,也就是老子所说的“有物混成,先天地生,吾不知其名,强名曰道。”道生生不息,才有世界,才有万物,才有生命。道的物质体现,是可以感触的,而极精微的“真一之炁”,则是不可感触的。其用万殊,或化为物,或化为心神。世界是以“生”为中心,为根本的,有“生”才有世界,无“生”即无世界。对于人来说,“生”就是完美

的、至高的,有“生”才有人类世界,无“生”就没有一切,没有世界。认为“心物俱融”、“心物合一”。肯定现实人生的意义,生之欢乐,人生之一切都为了“生”,“生”是唯一重要的。先生自白,他自言唯生论是“合精神与物质,同归一炉以冶之”,是“精粗咸备,心物俱融,最合实用”的学问(见《复武昌佛学院张化声先生函》532页),妙在“得而不害,为而不争”(同上)。又在《答张化声先生》中谓,他的意图是将世界上唯心与唯物两大派,皆归纳于“唯生论”中,以造成和乐升平之世界,并认为“唯物之科学,将来再进一步,或可与仙学合作。”但在《辨楞严经十种仙》(《中华仙学》第748页)则说,唯物派科学家只承认形体,不承认肉体之外另有生命,否认“灵魂”的存在,“仙学与唯物科学家又是对立的”。

这种哲学思想运用于仙学,则是首重长生。追求长生,则务必从事丹道炼养;而炼丹即是根据这些理论的实验。他的学生王权德,在《读〈中国炼丹术考〉随笔》中说得很清楚。其大意是:宇宙万物皆源于一,只是各自注入的“阴”和“阳”的成分多寡不等,才使形态和性质彼此大不相同。学道只需后天神气合一,返还到先天之性命,再使先天性命合一,归本于清静自然,道便可成;而仙学炼丹,则在于使真阴真阳相恋,去浊留清,摄引其“真一”;如炼内丹者,即去妄念而存真意元神,去后天凡息而存真息,以至胎息,当真阴真阳产生之时,亦即摄取“真一”之时,以扫荡其秽浊渣滓。任何人服食或摄得“真一”精华品,立刻可以变化与凡体不同。近代科学家认为,宇宙本原为电子,以太阳能,物质电子之说,尤高唱入云。丹家所谓先天真一之炁,即近代科学家所说电子之前阶段,名“元始子”。其势力无可比拟,流荡往复而生象,因自然渐冷而变态,由气体而流体,由流体而变固体,宇宙星球万象,无不成立于“元始子”。未有天地,先有此子,亦即《老子》所说:“有物混成,先天地生”及“道生一,一生二,二生三,三生万物”。“元始子”即“道”即“真一”,是我们所看不见,摸不着的;形成后天生命有精、气、神,我们能见精、气,但也看不见“神”。炼丹得实证,故而只有自家知。其步骤口诀是不轻泄的,只能潜修密炼,道传其人。

关于仙学的理论与方法,他说:仙学首重长生,长生之说,自古有之。其理论见于先哲者,有《老子》所阐扬的“深根固蒂”,《庄子》所说“守一处和”,《素问》所说“真人寿蔽天地,至人积精全神,圣人形体不敝”。只是理论虽著于篇章,而法则不详于记载。自东汉《周易参同契》及魏晋《黄庭经》出,道的炼养方法始有专书。唐宋以后,丹经博矣,而隐语异名,迷离莫辨。同时,自从好事者将儒释道经典中的名词义理附会于仙学后,致使天下后世学仙者一误再误,或指鹿为马,或歧路亡羊,理论虽愈来愈玄妙,而离实际却愈来愈远,弄得仙学面目愈晦,旁支曲径,分裂忘归。他以为一方面要继承古神仙养生学,一方面要揭开其隐秘,加以科学分析与解释,倡导发扬。不惑于清静之空谈,不堕于寂灭之幻海,而欲抗追往哲,开示来兹。认为,下手学仙道,不可先求方法,首先要读书明理,俟书理透彻之后,方法一说便知;同时须立德立品,

品学兼优,遇机缘契合,自可得口诀精要。仙学养生术虽多,至要在于丹道。比如,辟谷之法,惟少数修仙学道之士,隐居深山穷谷,食物运输,深感不便,储蓄干粮,常忧匮乏,辟谷之方此辈可行。辟谷并非什么都不食,而是食用其它流质物或动植物。若以为废去各种物质,而专恃外界之接触,或自己之思想,即可维持本身之生命,恐无此事。又如,服饵,不过吃些膏丹丸散大补药,健身延寿,即使吃生药而不食烟火食的人,亦不可得长生;按摩、导引之术,仅能卫生却病,谈不到炼精化气,炼气化神;吐故纳新、鼓天池、咽玉液,亦不能结内丹;持咒对肉体不起变化,依然要老病死;徒恃精思存想,亦不能有大成希望,冲顶出神,亦非由思忆上得来。仙学正宗方法,途径有三,即天元神丹服食;地元灵丹点化;人元金丹内炼。所谓地元丹法,即外丹烧炼之法;人元丹法,即《参同契》、《悟真篇》所论丹法;天元丹法,即李清庵、陈虚白、伍冲虚、柳华阳所论丹法。通常以人元内炼较易,炼养者亦多从此下手,但人元丹法派别甚多。有以地分者,如王重阳之北派,张紫阳之南派,李道纯之中派,陆潜虚之东派,李涵虚之西派。有以主孤修或双修分者,抱独身主义者为清静派,男女配偶双修者为阴阳派。有以人分者,如邱长春之龙门派,郝太古之华山派,孙不二之清静派等。他自言,他的导师前后共有五位,“北派二位,南派一位,隐仙派一位,儒家一位。若论龙门派,算十九代圆字派”(《中华仙学》第68页)。都是在家之居士传授,只重工夫,不重仪式,故与出家人不同。人元丹法依其方法类别约言之,可分为“清静”、“栽接”、“清静栽接调和”三派。此三派中又分为许多系,有主先修性者,有主先修命者,有主性命双修者。要之,因人说法,非固执不变,途径虽异而归趋则同,不过视其程度深浅而分为等级而已。他实证说:“推之而知所谓‘隐然超乎物质世界之上,有方法去运用那个统辖物质宇宙的规律’,‘不仅享受了长生不死的福祉,并且还握许多惊人的法力’。”

在炼养方面,陈撷宁先生因系在家居士,有配偶,曾事阴阳派,但他品行端正,不涉淫邪,其妻吴彝珠去世后,便事清静派。他所最钦仰的神仙家,是宋代的陈希夷(抟),认为希夷派的要旨在“守中抱一,心息相依”。常自言他炼养的要旨在“神气合一,动静自然”。

陈撷宁成长于世务儒、医的家庭,早年因疾病求生而事仙道养生学,并研究道家哲学及道教的教理教义。他一生参访遍道教的名山胜境,师友道教之炼师高士,博览道教的经书,坚持修炼守静养生之术。他是近现代养生学的泰斗和著名的道教学家。他将古神仙养生学改变为他所倡导的仙学,在内容与目的上与道教有实质性的联系,而又有所差异。在义理及方法上没有根本的不同,只是扬弃道教的一些仪式,而着重发展了道教最核心和奥秘的,神仙家养生学。据说,陈先生早年在安徽高等政法学堂读书时,曾师事翻译《天演论》、提倡西方科学的严复,他懂得了一些近代西方的科学知识,力图用西方自然科学知识来解释仙道养生学;他同严复一样,既对西方科学知识持欢迎态度,同时也相信人体有未知之秘密,即形体之外另有生命,在严复谓之

“性灵学”,在陈先生则为内丹之“出阳神”。尽管西方的自由、平等、博爱观念以及近代科学知识融入了他的头脑,但终未能冲破他那由我国传统文化与宗教意识所筑成的世界观。他的“仙学”,实际上正是古神仙家养生的发展;他的唯生论哲学思想,也正是道教《元始无量度人上品处经》所主张的“仙道贵生”的发挥。我国的神仙养生学,与历史同步发展,它曾吸取过老庄学说、邹衍的阴阳五行说、《周易》学说、汉代的医药学及原始化学等内容,来丰富自己的理论与方法;而陈先生吸取近代科学知识以解释和文饰他倡导的仙学,这也便正是19世纪末至20世纪上半叶道教及仙道养生学在我国演变、发展的事迹,从社会一切事物均随时代而不断演变、发展的观点看,这都是自然而然的。

## 第十节 试说当代道教义理的发展导向与趋势

对于道教教理教义的产生与发展,一般说自来有两种截然不同的看法:一是道教信徒中的执着传承者,坚持“道启说”的信念,认为教理教义皆“三清尊神”所降授或“祖师”所制定,都是神圣的,不可变易的,否则便是不虔诚,甚而是对神明的亵渎;另一种是见识较为开明的道教人士及学术界道教学研究者的看法,认为道教教理教义是社会历史的宗教文化产物,其义理体系及组织实体,皆与社会历史发展有密切联系,都会不断伴随社会的历史步履而有所变化,如果与社会实际不相协调,不能适应人们现实生活(特别是精神方面)的需求,便会在社会生活中由褪淡、衰微而终于消亡,故而认为促使义理发生变化的推动力来之于社会,亦即我们通常所谓的世俗力量,或者说民众的意志。由于“道启说”在奉道者观念中的传承性,庄严性,与驱动变易的社会因素往往存在矛盾,故义理发生的每一点变易和发展,都会经过一定历史属性和现代属性的磨合,才能逐渐协调认同。虽说“道启说”对世俗渗透力有一定的约制能量,可是在特殊的历史条件下,在社会的政治风云、民族矛盾、新文化思潮以及民俗信仰的强大冲击波下,也会引发宗教规制、祭祀仪式、修持法术甚而经义方面的改革与立新。也正因此而出现上述道教义理含蕴在历史上的六大发展阶段。这在奉道者来说,是为了保持道教根本义理的顺利传承和教团实体的生存与扩展;在教外人看来也是道教义理的发展轨迹和客观规律。

道教形成于东汉时期,承传至今,依然对社会有广泛影响。它历经沧桑,伴随社会的历史变迁,不断在义理及规制形态方面有所变易。就道教作为社会结构中的一个实体来说,它是一种封建传统色彩十分浓厚的宗教,曾经是封建统治阶级巩固其统治秩序的精神支柱之一。随着社会主义新中国的诞生,它也随历史洪流而进入了崭新的社会主义时代。随着中华大地上发生的社会政治、经济制度上巨大变革,经济建



设上的蓬勃发展,新的文化思想的兴起,道教也随时势的推动和要求而发生了一些变化。新中国建立近六十年来,在中国共产党的宗教信仰自由政策的积极引导下,道教摆脱了反动阶级的控制和利用,废除了教内长期存在的封建特权与压迫、剥削制度,成立了爱国道教团体,宫观内实行了民主管理,弃止了与国家法律相抵触的一些规戒、习俗,遵守宗教不干涉法律、教育和婚姻的原则;特别是拥护共产党的领导,拥护社会主义制度,参加社会主义建设。

历史证明,道教呈现的这些变革是显著的,是适时的进展,它基本上适应了新社会的要求。当然,我们也要看到,这种相适应是曾有一定思想阻力的,是经过一段时间的认识与践行过程的。社会在不断发展,这种相适应也要随时代的步伐作相应地不断改善,才能保持与社会主义社会相适应的局面。现在我国正处于改革开放、经济繁荣的新历史时期,国家的面貌在日新月异地更新,如果忽略社会发展的客观形势,不适应时代的物质文明与精神文明的步伐,则也可能成为时代前进路上滞后的一隅。

党和政府以马克思主义宗教观为指针,从人民根本利益出发,用政策与法律来缓和这种思想矛盾,使全国人民之间的关系,能在政治上团结一致的基础上相协调,和谐共处,共同致力于祖国社会主义建设事业。对道教这一封建传统色彩较浓厚、在历史上曾是剥削阶级维护统治的精神支柱来说,当然在有些方面要“弃旧从新”,自觉力求与社会主义社会相适应。只有“相适应”才能与全国各族人民共同前进。

江泽民曾经在1993年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:“这种适应,并不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。”<sup>①</sup>又说:“只有社会主义才能救中国和发展中国,这是全国人民的共识。广大宗教信徒是拥护社会主义制度的,同全国人民在根本利益上是一致的,这是宗教能够与社会主义社会相适应的政治基础。应该相信,我们共产党人有办法、有能力,引导爱国宗教团体和广大宗教信徒把爱教与爱国结合起来,把宗教活动纳入宪法和法律的范围,做到同社会主义社会相适应。”

2007年10月15日,中共中央总书记胡锦涛在中共第十七次全国人民代表大会所作《高举中国特色社会主义伟大旗帜为夺取全面建设小康社会新胜利而奋斗》的报告中说:“壮大爱国统一战线,团结一切可以团结的力量。促进政党关系、民族关系、宗教关系、阶层关系、海内外同胞关系的和谐,对于增进团结、凝聚力量具有不可替代的作用。”重申:全面贯彻党的宗教工作基本方针,发挥宗教界人士和信教群众

<sup>①</sup> 见宗教文化出版社,1995年出版《新时期宗教工作文献选编》,第255页。

在促进经济社会发展中的积极作用。2007年10月21日中共第十七次全国人民代表大会通过的新《中国共产党章程》中,也写进了“全面贯彻党的宗教工作基本方针,团结信教群众为经济社会发展作贡献。”这是中国共产党第一次把经过长期实践逐步形成的、具有完整理论政策内涵的“党的宗教工作基本方针”写进十七大报告和党章。中国共产党是中国特色社会主义的领导核心,在这样崇高、庄重的展示建国根本方针的报告中,写进了党的宗教工作基本方针,这当然会极大地激发宗教界人士及信教群众的爱国热情和建设中国特色社会主义的积极性。胡锦涛总书记在十七大报告中讲到“建设和谐文化,培育文明风尚”时说:“和谐文化是全体人民团结进步的重要精神支撑。”“大力弘扬爱国主义、集体主义、社会主义思想,以增强诚信意识为重点,加强社会公德、职业道德、家庭美德、个人品德建设,发挥道德模范榜样作用,引导人们自觉履行法定义务、社会责任、家庭责任。”胡锦涛总书记在讲到“弘扬中华文化,建设中华民族共有精神家园”时说:“中华文化是中华民族生生不息、团结奋进的不竭动力。要全面认识祖国传统文化,取其精华,去其糟粕,使之与当代社会相适应、与现代文明相协调,保持民族性,体现时代性。加强中华优秀传统文化教育,运用现代科技手段开发利用民族文化丰厚资源。”胡锦涛总书记关于建设和谐文化、文明风尚及弘扬中华优秀传统文化论述,含意精确而着眼深远,对传统宗教发扬其文化(含其义理、道德、习俗等)中的优良传统及对经义的现代阐释,使之与当代社会相适应,与现代文明相协调,有着非常重要的启迪与积极引导作用,正如海上塔灯,既照亮航道,也指示了方位与目标。

联系实际,审视道教义理的原本面貌,我以为,它既涵蕴有“尊道贵德、清静自正,道法自然、重生贵和,以民为本、济世利人”的优良传统;也存在有一些浓厚封建意识的信条、理念、规诫以及有悖科学的术说。总之,在一个深邃而又含意广泛的“道”字的覆盖下,包融了大量我国古代文化、宗教思想和习俗、古方技的因素。从现代的观念来鉴衡,它事实上是一个以优良传统为主干而混融有滞后因素的文化体系。同时,含蕴和聚焦道教义理的经籍,均出自古代,远者出自春秋战国时期,最近也出自清代乾嘉时期,其遣词用语均较简练精深,且多比喻隐寓之语,障碍了现代一般民众对它了解,因而也就形成古老道教的义理难以与新时代社会、文明相链接与融通,自然也就使人们辨析道教义理,扬优,创新,无能举步运作。故而,当道教积极致力于新时代社会,新时代文明相适应,在信仰建设方面摆在面前的一项要务,便是对经义作出现代阐释,亦即运用当代通行易懂的语言文字与当代精神文明的理念,来诠释和宣讲古经籍所含容的教理教义,并进而有所发掘、整理、研究、拓新。在明确的思想准则指导下,有序地营构、建树起新时代道教的义理体系,使古老的道教能适应新时代社会的进步和链接新时代文明,保持其焕然生机。要完善达至这一目标,从根本上讲,便亟须道教界人士及信教群众认清世界新时代发展形势及我国繁荣昌盛、和平崛起,

朝气蓬勃、全民团结奋进的情势,时代的春风,在催促古老道教跟上时代前进的步伐,要求解放思想,更新观念。同时,我国党和国家领导人及政府,皆极为注重法治与德治,国家制定有《宪法》和法律;国务院颁布有依法对宗教进行管理的法规,皆明确宣示了有关宗教工作的政策与方针;党和国家领导人也一再适时地以民为本情怀和精辟的言论,阐明党和政府的宗教政策与宗教工作方针,鼓励、引导和期待我国传统宗教与社会主义社会相适应的道路,为经济社会发展作贡献。这些庄严的法律、法规,宝贵的至理益言,都是宗教界(包括道教界)所应当认真学习、深刻领会并奉为行动的指南。首先,在政治思想方面,要坚定地热爱祖国、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。联系到道教义理的发展来说,道教界有识之士应深切认识我国社会深刻变化的实际,对古老道教义理作必要的清整,努力挖掘和弘扬道教义理中有利增进时代进步、社会和谐、人民健康文明的内容,夯实道教与社会主义社会相适应的思想伦理基础;同时也应当褪淡或消除一些有所损害社会进步发展和伤害人民心理、生理健康的内容与行为。使道教既审视自身实际,也关注新时代和我国新社会的新貌,坚定不移地走“爱国爱教,团结进步”的道路。

近三十年来,亦即改革开放以来,由于党和政府依法维护公民的合法权益和认真贯彻宗教信仰自由政策,道教收回不少在“文革”中被其他单位占用的道教场所,随之恢复宗教活动和传戒授箓的传承体制,兴办道教院校以及劳动自养的生产事业。总之,在一定程度上呈现出复兴景象。面对祖国社会主义建设事业的蓬勃发展,精神文明的增进,道教界在党和政府“积极引导宗教与社会主义社会相适应”的启迪与引导下,居于主流的爱国人士与信教群众,已逐渐认知与时俱进走“与社会主义社会相适应”的道路,是道教与全国人民共同团结进步的中心环节,是道教扬优刷新的方向、道路和总准则,也是道教争取良好前途的契机。故而,我以为遵循党和政府的宗教工作方针,发扬道教义理中的积极因素,积极践行“与社会主义社会相适应”的发展准则,是道教义理革新的正确导向,也是必然的趋势。

# 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 上编

作者=李养正著

页数=395

SS号=12645024

出版日期=2009.12