

道教简史



李申 著



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社

道教是中国土生土长的宗教，深深扎根于中华传统文化，广泛吸收了诸子百家的思想精华。鲁迅先生认为“中国根柢全在道教”。

本书分十四章，以时间为序，介绍了道教出现的基础和背景，探讨了从汉至清道教的发展变化及各时期的特点，简明扼要地勾勒了中国道教的发展历史，深入浅出，雅俗共赏。其中，作者对道家与道教的关系、道教起源等诸多问题有独到的见解，资料详尽，有理有据，极具说服力。

上架类别：宗教类

ISBN 978-7-5495-3804-1



9 787549 538041 >

—— 道教简史 ——

李申 著



广西师范大学出版社

· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

道教简史 / 李申 著. — 桂林: 广西师范大学出版社,
2013. 7

ISBN 978 - 7 - 5495 - 3804 - 1

I. ①道… II. ①李… III. ①道教史—中国
IV. ①B959.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 117179 号

出品人: 刘广汉
策 划: 刘冬雪
责任编辑: 刘冬雪
装帧设计: 赵 瑾

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市中华路 22 号 邮政编码: 541001)
(网址: <http://www.bbtpress.com>)

出版人: 何林夏

全国新华书店经销

销售热线: 021 - 31260822 - 882/883

山东临沂新华印刷物流集团印刷

(山东省临沂市高新技术开发区新华路东段 邮政编码: 276017)

开本: 890mm × 1 240mm 1/32

印张: 13.25 字数: 260 千字

2013 年 7 月第 1 版 2013 年 7 月第 1 次印刷

定价: 39.80 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

自序

本书曾于2001年由上海文艺出版社出版。当时为了与同一丛书的其他著作篇幅协调,删除了第十一章以下四章。今补全。由于本书内容实际上从道教产生讲到道教后期的发展,所以本次出版,定名为“道教简史”。

我从事道教研究,开始于20世纪80年代后期参加任继愈先生主编的《中国哲学发展史·隋唐卷》道教哲学部分的撰写。如同当年我无奈撰写哲学和自然科学部分一样,都是临时凑数、勉强而为又不得不为的工作。其撰写过程也就从ABC开始,阅读原始文献。最重要的收获,就是发现近代以来中国哲学史研究者特别强调的道家与道教的区分,其实是不正确的。也就是说,在古代,道家其实就是道教。韩愈等人所说的“佛老”,就是佛教和道教。我把这一情况向先生做了汇报,先生立即同意按这个思路动笔。于是先有《中国哲学发展史·隋唐卷》“道教哲学”部分,再就是这本书。

道家既然就是道教,那么它的起源就不是东汉时的太平道和五斗米道,而应从汉初的黄老道开始。这一点,是当今许多学者难以接受的。然而事实如此,难以改变。

对于道教的这种见解,和“儒学是宗教”的说法一样,都非常难以为人接受。然而“儒学是宗教”的说法还曾引起激烈争论,黄老、道家

即道教的说法,至今尚未见有多少评议,学者大都只是把它当做一个不值得多费口舌的一家之言搁置起来。而我也就止步于此,多年来没有新的成果,这是必须向读者致歉的。然而这毕竟是一种不同的见解,自认为尚有存在的价值,此番再次奉献给读者,希望得到批评指正。

李 申

2013年1月16日

绪言 / 1

- 一、“道家”始出 … 1
- 二、“道教”内涵 … 3
- 三、道家与黄老 … 6
- 四、黄老、道家与道教 … 8
- 五、道家、黄老与道教(续) … 10
- 六、唐代以后的黄老、道家、道教概念 … 12
- 七、今人区别道家与道教的理由 … 15
- 八、张角黄老道与汉初黄老 … 17

第一章 道教前史 / 21

- 一、中国传统宗教 … 21
- 二、汉初的宗教状况 … 25
- 三、老子思想与秦代传统 … 30

第二章 汉初黄老道教 / 36

- 一、汉初黄老政治 … 36
- 二、黄老道教的理论体系 … 43

第三章 黄老道教的失势及汉代宗教观念的发展 / 54

- 一、黄老失势和儒术独尊 … 54
- 二、独尊儒术以后的宗教意识 … 57

第四章 汉代的社会危机和黄老道教的复兴 / 63

- 一、西汉末年的政治危机与《包元太平经》的问世 … 63
- 二、《太平清领书》与黄老 … 66
- 三、张角的黄老太平道 … 71
- 四、张鲁的五斗米黄老道 … 76
- 五、《太平经》的黄老特征 … 82
- 六、独尊儒术后的黄老学者 … 88
- 七、汉代三部《老子注》 … 94

第五章 黄老道教与方术 / 103

- 一、方术和道教的一般关系 … 103
- 二、先秦方术概览 … 106
- 三、方士在汉初 … 111
- 四、儒教和方术 … 120
- 五、汉代黄老与长生不死术 … 126

第六章 魏晋方术道教 / 132

- 一、仙术之争和《抱朴子内篇》 … 132
- 二、魏晋“方术道教”之方术 … 140
- 三、魏晋南北朝道教概貌 … 148

- 四、道与术的争论 … 157
- 五、魏晋南北朝时期道教的至上神 … 164
- 六、道教与玄学(上) … 170
- 七、道教与玄学(下) … 176

第七章 讲修身治国的隋唐道教 / 186

- 一、隋唐之际的道教走势 … 186
- 二、唐代对老子尊崇的步步升级 … 193
- 三、道教对佛教的反应 … 198
- 四、隋唐道教的本体论 … 204
- 五、道教心性论的崛起 … 212

第八章 唐代道教经学 / 219

- 一、方术到哲学的转向 … 219
- 二、注《老》的重玄学倾向 … 222
- 三、理身理国的老子之道(一) … 229
- 四、理身理国的老子之道(二) … 233
- 五、唐代流行和新造的其他道经 … 240
- 六、唐代道教的著名论著 … 248

第九章 唐代道教与方术 / 257

- 一、方术在唐代的活跃 … 257
- 二、唐代丹术之效 … 264
- 三、隋唐方术的长生论 … 270

第十章 唐以后丹术理论的变化 / 278

- 一、内丹术的诞生 … 278
- 二、内丹术的扩展 … 286
- 三、内丹的发展或否定 … 290
- 四、以心为丹说 … 298
- 五、宋代士大夫与丹术 … 306
- 六、宋代以后的方术走向 … 310

第十一章 宋元道教主流 / 317

- 一、宋代主流道教与国家 … 317
- 二、宋代道教的儒教化倾向 … 324
- 三、宋元道教诸派之一：雷法派 … 332
- 四、宋元道教诸派之二：老三派和新三派 … 338
- 五、玉皇大帝与儒道二教 … 343
- 六、有关玉皇及儒道关系的讨论 … 351

第十二章 宋元时代的道经注释 / 360

- 一、北宋《老子》注释 … 360
- 二、南宋的《老子》注释 … 367
- 三、金元时代《老子》注(附：《庄》、《列》等注) … 371
- 四、其他道经之注 … 378

第十三章 金元全真道 / 386

- 一、全真道宗旨 … 386

二、全真教义 … 391

三、全真教和国家 … 398

第十四章 明清道教以及《道藏》的编纂和辑要 / 404

一、明清道教概况 … 404

二、《正统道藏》和几部道教丛书 … 409

绪 言

——黄老、道家即道教论

长期以来,国内学界对道家与道教有着严格区分,对于国外将道家与道教混为一谈深表不满。而“黄老”是属于道家范畴的,现在要论黄老、道家即是道教,其难以为人接受笔者心中自知,然而事实如此,难有他论。一言难尽,就先从黄老、道家、道教这三个概念谈起。

一、“道家”始出

任继愈先生曾经指出,“道家”一词最早见于司马谈《论六家要旨》:“道家使人精神专一,动合无形,赡足万物。其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要……”先秦有老子,但老子在儒墨之前,无法“采儒墨之善,撮名法之要”;先秦也有庄子,但庄子“剽剥儒墨”(《史记·庄子列传》),对名家的善于论辩、法家的严刑峻法持反对态度,也没有“采儒墨之善,撮名法之要”。因此,司马谈所说的“道家”乃是指汉朝初年的黄老之学。^① 先秦的学者对当时的学术也曾进行过分类,如《庄子·天下篇》,《荀子·非十二子》中也描述了各个学术派别的不同主张,但是没有“道家”这个概念。

^① 任继愈:《先秦无六家》,任继愈:《中国哲学史论》,上海人民出版社,1981年。

先秦学者，自有他们自己的分类标准。有鉴于此，任继愈先生还指出，后人用司马谈的“道家”概念去指称先秦的老子、庄子，是不准确的。

三十多年来，陆续有人对上述意见提出异议，并指出汉初已经有了道家的概念。其证据一是《史记·陈丞相世家》所载陈平语：

始陈平曰：我多阴谋，是道家之所禁。

另一证据是《史记·齐悼惠王世家》所载齐相召平语：

道家之言：当断不断，反受其乱。

并且认为，这些记载“足证秦汉之际已有道家的名称了”^①。

但这两条证据是值得商榷的。

首先，这两条记载，恐怕都是司马迁或司马谈用自己的概念去追述前人之事，因而未必就是前人原话和道家概念出处的证据。类似的例子有《史记》追述由余的事：

由余笑曰：“此乃中国所以乱也。夫自上圣黄帝作，为礼乐法度，身以先之，仅以小治。及其后世，日以骄淫。阻法度之威，以责督于下。下罢极，则以仁义怨望于上。上下交争怨而相篡弑，至于灭宗，皆以此类也。”（《史记·秦本纪》）

^① 张岱年：《道家在中国哲学史上的地位》，陈鼓应主编：《道家文化研究》第六辑，上海古籍出版社，1995年。

由余此话是对秦穆公说的,其时不仅早于孔子,也早于老子。学界一般认为,“仁义”一词出现于孔子之后。若由《史记》所载由余的话就断定仁义概念出于秦穆公时代,则未必与史实相符。这是因为司马迁用了自己的概念去追述前人之事。一样的道理,也不能因《史记》所载陈平和召平的话就断定道家概念出于秦汉之际。

退而言之,即使《史记》所载陈平、召平语为原话,那么,一般政治家语言中的词汇和思想家作为正式学派的概念的内涵还是有所区别的。再退而言之,即使《史记》所载陈平、召平的话可以被视为学术派别的道家概念最早出处,也没有改变“先秦无道家”这个命题的大局。

这里要强调的是,所谓先秦无六家或无道家,不是说先秦没有学派划分,任继愈先生已经指出先秦就有儒有墨;而是说六家,其中特别是道家这个概念指的是汉初出现的学派,不是指先秦的老子、庄子的思想,尽管老子的思想和汉初道家有十分密切的联系;也不是说先秦没有司马谈所说六家思想的那些内容,司马谈所说的六家思想,其内容大抵继承先秦而来,但是到汉初都有了程度不同的变化,其中特别是道家,虽是继承老子,但和老子思想已相距甚远;至于庄子,则汉初道家中有他的思想成分是极其稀少的。

弄清六家,特别是道家只是汉初学派,这一点非常重要。之所以重要,就在于它使我们明白了历史的真相,而弄清历史真相,乃是我们立论的基础。

二、“道教”内涵

有学者认为道家名称源于“道”这个概念,由于老子以道为最高

范畴,其书被称为《道德经》,所以被称为道家。这种说法颇有道理,但并不全面。“道教”一词起初就不是指老子或庄子,而是指儒家。《墨子·非儒》载:

有强执有命以说议曰:寿夭贫富,安危治乱,固有天命,不可损益……而儒者以为道教,是贼天下之人者也。

说道家源于道是对的,但当时讲道的却不只老子、庄子等。儒者也讲道,所以儒者之教被称为道教,而这个道教,更准确地说应该是儒教。

墨子当时可能是无意之中说出了“道教”这个词,未必以它为儒家学派的指称,但是后来,人们就自觉地用“道教”来指称我们所说的儒家了。《牟子理惑论》载:

问曰:孔子以五经为道教,可拱而诵,履而行。今子说道,虚无恍惚,不见其意,不指其事,何与圣人言异乎?

在《牟子理惑论》,我们所说的道教则被称为“道家”：“是时灵帝崩后,天下扰乱,独交州差安。北方异人,咸来在焉,多为神仙辟谷长生之术,时人多有学者。牟子常以五经难之,道家术士,莫取对焉。”这样,我们今天所指称的儒家和道教的对立,在《牟子理惑论》中则是“道教”和“道家”的对立。

东晋初年,皇帝下诏求贤,征聘儒者任旭和虞喜,其诏书道:

夫兴化致治,莫尚乎崇道教,明退素也。丧乱以来,儒雅陵夷,每览《子衿》之诗,未尝不慨然。临海任旭、会稽虞

喜并洁净其操……(《晋书·虞喜传》)

因此,这里所说的“道教”,仍然是指儒家,或称儒教。

值得注意的是,晋代的人们,一面称我们今天所说的道教为道家,一面则称我们今天所说的儒家为儒教。据现在所查到的资料,最早称儒教的是《史记·游侠列传》“鲁人皆以儒教”的记载;其次是蔡邕,其《司空杨公碑》道:

公承夙绪,世笃儒教。以《欧阳尚书》、《京氏易》诲受四方,学者自远而至,盖逾三千。^①

到了晋代,仍然有称儒教为道教者。晋武帝司马炎,于泰始年间(265—274)下诏道:

燕王师陈邵清贞洁静,行著邦族,笃志好古,博通六籍,耽悦典诰,老而不倦,宜在左右以笃儒教。可为给事中。
(《晋书·陈邵传》)

葛洪的《抱朴子内篇》,则以“道家”指称我们今天所说的道教,而以“儒教”指称我们今天所说的儒家,并且把二者鲜明地对立起来:

或曰:仲尼称自古皆有死,老子曰神仙之可学。夫圣人
之言,信而有征;道家所说,诞而难用。抱朴子曰:仲尼,儒

^① 这条材料,由中国人民大学教授张践同志最早查出。

者之圣也；老子，得道之圣也。儒教近而易见，故宗之者众焉……三皇以往，道治也；帝王以来，儒教也。（《塞难篇》）

以上的考察表明，东晋及其以前的“道教”概念，所指乃是我们今天所说的儒家或儒教。并且我们由此还附带察出，汉末到东晋，“道家”一词已经明确用来指称我们今天所说的道教，那么，在此以前，司马迁及其以后，道家一词的内涵又是什么呢？

我们要指出的是，司马迁笔下的道家和黄老是同实异名的。

三、道家与黄老

司马谈说道家“采儒墨之善，撮名法之要”，司马迁则更多地把这个学派称之为“黄老”。在《史记·老子韩非列传》中，司马迁说“申子（指申不害——著者）之学，本于黄老而主刑名”；说韩非“喜刑名法术之学，而其归本于黄老”。这篇列传也讲了庄子，但没说庄子之学归本黄老。司马迁看到了庄子所著十余万言，“以诋訛孔子之徒，以明老子之术”，也意识到庄子不属于汉初的黄老，不属于“采儒墨之善，撮名法之要”的道家。在《史记·孟子荀卿列传》中，司马迁指出，慎到、田骈、接子、环渊等“皆学黄老道德之术”。司马迁把这些学黄老道德之术的学者和孟子、荀卿同传，当是认为他们有某些共同的思想倾向，这些思想倾向是老子所无而道家所有的。

在司马迁看来，这些战国时代的学者有共同的思想倾向，他们归于“黄老”这一学派名下，也是司马迁用了自己的分类标准和自己当时的概念来追述前代之事。我们可以说战国时代已有黄老或道家之

实,但不能说战国时代就有了黄老之名。那时有黄有老,却无黄老;就像那时有老有黄,却无道家一样。而所谓有黄老之实,也只能说是在某些学者的思想中有黄老的某些内容,却未必形成一个如儒如墨一样较为成形、倾向也较为一致的学派。他们各有汉初黄老的思想成分,但被其更加突出的思想成分遮住了光芒。从现存资料中,我们可以知道,韩非、申不害思想更加突出的是法家倾向,至于慎到、接子等人,我们能够找到的思想材料极其稀少。司马迁把上述诸人分归于老子、孟子列传,可使我们大体推测他们的思想倾向。

到汉初,胶西的盖公,“善治黄老言”,被曹参礼拜为师,“言治道贵清静而民自定”,“其治要用黄老术”。(《史记·曹相国世家》)而盖公的老师,可上溯到战国末年乐氏家族“善修黄帝、老子之言”的乐臣公。(《史记·乐毅列传》)后来,曹参入朝做了相国,黄老术也正式成为治国的指导思想。汉文帝即位,其后窦氏“好黄帝、老子言,帝及太子诸窦不得不读黄帝、老子书,尊其术”。(《史记·外戚世家》)黄老术作为当时国家的统治思想持续了数十年,治黄帝、老子之言的学者也正式成为一个学派,即黄老学派,或曰道家学派。《史记·陈丞相世家》记载陈平说自己多阴谋,是“道家”所禁;又说陈平“好黄帝、老子之术”。在司马迁的词典中,黄老与道家乃是同实异名的概念。虽然后人多用道家而少用黄老一词,并且把道家内涵扩大到先秦庄子等人,但在汉代,甚至更长的一段时间内,人们还是更多地用黄老一词来指称汉初所出现的、被司马谈称为道家的那个学派。^①

^① 参见任继愈主编:《中国哲学发展史》(秦汉卷),人民出版社,1985年,第125、129页。

四、黄老、道家与道教

在《“道教”内涵》一节中,我们已经指出,大约从汉末开始,人们习用的“道教”一词,所指乃是我们今天所称的儒家或儒教;而“道家”一词,指的就是我们今天所说的道教。这一节,我们还要指出,至少从汉朝末年开,“黄老”一词所指也是我们今天所指称的道教。《后汉书·皇甫嵩传》载:

初,钜鹿张角自称大贤良师,奉事黄老道,畜养弟子,跪拜首过……

张角之道,也被称为“太平道”,现代学者以此为道教创立的标志。从《后汉书》的记载可知,这个太平道就是黄老道,而这个黄老道就是道教。

与张角的太平道一同被尊为道教开端的是张陵或张修创立的“五斗米道”。《三国志·张鲁传》载:

张鲁,字公祺,沛国丰人也。祖父陵,客蜀,学道鹄鸣山中,造作道书以惑百姓,从受道者出五斗米,故世号米贼。陵死,子衡行其道。衡死,鲁复行之……其来学道者,初皆名鬼卒。受本道已信,号祭酒。各领部众,多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈,有病自首其过,大都与黄巾相似。

与“黄巾”相似,也就是与张角的太平道相似。裴松之注引《典略》,说创五斗米道者为张修,且“修法略与角同”。《后汉书·刘焉传》所载张鲁事当是据《三国志》而来,李贤注所引《典略》则与裴注《三国志》所引相同。这就说明,张陵或张修所创的五斗米道,也是黄老道。而当时的黄老道就是我们今天所指称的道教。

到葛洪,道家与黄老不仅同实,而且均明确指称我们今天所说的道教。下面是随手拈来的几个例证:

今若按仙经,飞九丹,水金玉,则天下皆可令不死,其惠非但活一人之功也,黄老之德,固无量矣。而莫之克识,谓为荒诞之言,可叹者也。(《抱朴子内篇·释滞》)

这里所说的黄老,就是以长生不死为目的的道教。

抱朴子曰:道书之出于黄、老者,盖少许耳,率多后世之好事者,各以所知见而滋长,遂令篇卷至于山积。(《抱朴子内篇·释滞》)

葛洪非常清楚,真正由黄老所著的书是极少的,而当时所见如山积的黄老书,大多是后世好事者据自己的知见“滋长”起来的,这正是道教典籍由来的真实记述。这里的黄老,也是指以长生为目的的道教。

夫体道以匠物,宝德以长生者,黄老是也。(《抱朴子内篇·明本》)

是以道家之所至秘而重者，莫过乎长生之方也。（《抱朴子内篇·勤求》）

这里的道家、黄老，都是指以长生不死为目的的道教。

葛洪批评张角等人道：“曩者有张角、柳根、王歆、李申之徒，或称千岁，假托小术，坐在立亡，变形易貌，诳惑黎庶，纠合群愚，进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业，遂以招集奸党，称合逆乱……”（《抱朴子内篇·道意》）这是道教内部的相互批评，批评张角等人虽同尊黄老之道，却不以长生不死为追求目标。这一面说明道教内部有着不同的派别，一面说明葛洪在大局上还是把“奉事黄老道”的张角引为同道的。

那么，张角所奉事的黄老道和汉初的黄老，牟子、葛洪所说的道家和汉初的道家有什么关系呢？这是论述至此必然要面对的问题。然而我们不急于立即回答这个问题，而是想和读者一道，再看看葛洪之后，古人语汇中的道家、黄老，其内涵是什么。

五、道家、黄老与道教(续)

葛洪之后，人们才逐渐用“道教”一词指称今天所说的道教，同时仍然使用黄老、道家这样的概念。至此，黄老、道家、道教三者成为异名同实的概念。《魏书·释老志》载，太上老君降临嵩岳，对寇谦之说：“吾此经诫，自天地开辟已来，不传于世，今运数应出。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……”这里的“道教”不是以儒家之五经为教，而是以老子之道为教，从此以后道

教就专指以长生不死为目的的宗教。同时,道教仍然用道家、黄老的名称。《魏书·释老志》载:

道家之原,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……

这里的道家仍然是道教的另称。

略晚于寇谦之,在南朝,围绕顾欢的《夷夏论》、张融的《门论》所进行的论辩中,道家、道教、黄老作为同实的概念被论辩双方加以使用:

案道经之作,著自西周;佛经之来,始乎东汉。年逾八百,代悬数十。若谓黄老虽久,而滥在释前,是吕尚盗陈恒之齐,刘季窃王莽之汉也。(《南齐书·顾欢传》)

道家之旨,其在老氏二经……今之道家所教,唯以长生为宗,不死为主。(明僧绍《正二教论》)

道家经籍简陋,多生穿凿。至如《灵宝》、《妙真》,采撮《法华》,制用尤拙。夫明宗引会,导达风流者,若当废学精思,不亦怠哉?岂道教之筌邪?(谢镇之《重与顾道士书》)

然自释之外,儒纲为弘。过此而能与仲尼相若者,黄老实雄也。(周颙《难张长史门论》)

上述黄老、道教、道家,都是同实异名的。

北朝末年,对黄老、道家概念的使用,仍然保持着寇谦之以降的传统。僧人道安著《二教论》道:

敬寻道家，厥品有三：一者老子无为，二者神仙饵服，三者符策禁馱……

且道家之极，极在长生，呼吸太一，吐故纳新。

这里的道家，指的仍然是道教。这样的传统，直到宋元明清时代，都没有根本改变。

六、唐代以后的黄老、道家、道教概念

这一节，我们将以丰富的资料说明唐宋以后，人们语汇中的黄老、道家指的仍然是道教，是和道教同实异名的概念。这些资料有：^①

道经唯五百九卷，是天尊道君所说。余二百三十五卷，乃黄老等诸子之书。（释明概《决对傅奕废佛僧事》）

（尊师）年十二，通《春秋》及《礼》，见黄老之旨，薄儒墨之言。（王适撰、司马承祜书《潘尊师碣》）

故江西连帅路嗣恭……复雅重黄老，尊崇虚无。（李观《道士刘宏山院壁记》）

多称道家唯有《老子》两卷，并蛙不知尾闾也。（顾况《衢州开元观碑》）

道家之说，元气本于一，一变而之九。故太乙行九宫，

^① 本节所引诸文，均据陈垣编，陈智超、曾庆英补：《道家金石略》，文物出版社，1988年。

其坛场祈醮，具真仙官属之品。（宋绶《宋西太乙宫碑铭并序》）

佛老之法，要其所归，唯清净寂灭，全自然之性，不以外物糜于中者也。佛氏黄老之法也。（王夷仲《重修仙鹤观记》）

上……祷祀之仪，皆以太乙之学为本，而参用道家之说焉。

冯相、保章氏之占，流而为日官式局之法。而道家之所以图其像，制其服物位号之差、坛场祷祀之法……（吕惠卿《宋中太乙宫碑铭》）

道家之教，盖源于庄^①周之老聃，兴于有唐之明皇，盛于我宋之章圣……（何德顺《广州重修天庆观记》）

臣谨按道家者流，本出于黄帝、老子，其道以清静无为为宗，以虚明应物为用……自秦汉以来，始用方士言，乃有飞仙变化之术，黄庭大洞之法……下至于丹药奇技。符箓小数，皆归于道家。学者不能必其有无。然臣尝窃论之：黄帝、老子之道本也，方士之言末也……（苏轼《上清储祥宫碑》）

老子之道，黄帝之道也……自汉人以黄老名家，儒者病之，至于今以异端见称……（马家铉《洞霄宫庄田记》）

谨按道家源于黄帝、老聃，至列御寇、庄周氏，扩而大之，乃与孔子之道并立，为教于天下而不废。（辛愿《大金陝州修灵虚观记》）

① 按：“庄”字疑衍。

予为之说云：古之隐君子，学道之士为多。居山林，木食涧饮，槁项黄馘，自放于方之外。若涪翁河上丈人之流，后世咸附之黄老家数，以为列仙。（元好问《紫微观记》）

殊不知神变出异，幻惑靡常，乃好奇者之所慕，诚道家之所谓狡狴也。（姬志真《重阳祖师开道碑》）

道家者流，其源出于老庄，后之人失其本旨，派而为方术，为符箓，为烧炼，为章醮，派愈分而迷愈远，其来久矣。（徐球《广宁通玄太古真人郝宗师道行碑》）

道家者流，出黄帝老子，以清静无为为宗，颐神养性为事，长生久视为著效，神仙飞升为极致。（李之绍《仙人万寿宫重建记》）

苏公谓道家者流，本黄老，以清静无为为宗，以虚明应物为用，以慈俭不争为行。秦汉以来，始用方士言，飞仙变化之术，丹药小技，皆归于道。然黄老之道本也，方士之言末也，修其本而未自应，可谓尽善尽美矣。（许有壬《上清储祥宫记》）

汉代所谓道家之言，盖以黄老为宗，清静无为为本。其流弊以长生不死为要，谓之金丹。（虞集《非非子幽室志》）

昔太史公撰次六家之要者，道家之名，历代因之，无□以□静玄□为体，祈禳祷□为之用，虽□□□□□有□□□其综真治理，享帝祭星以为有国者崇福祈祥之地，其用则一而已。（单公履《太一二代度师赠嗣教重明真人萧公墓碑铭》）

道家者流，秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，实有合于《书》之克让，《易》之谦谦，可以修己，可以治人……自其

学一变而神仙方技之说兴，欲保性命之真而游求于外，荡意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中，则其玄指复大异于前矣。（宋濂《混成道院记》）

.....

上述文章中所说的道家、黄老，指的就是道教。这表明，从唐到明，清代事实上也是一样，人们仍然保留着传统的说法，其道家、黄老概念，所指就是道教，甚至在这一千多年中，人们指称道教，更多的是用道家、黄老这个概念，而非道教这个概念。那么，沿用千年的道家、黄老概念，与汉初的黄老、道家概念，也就是司马谈父子所用的道家、黄老概念，所指是否一致呢？

我们还是不能立即回答这个问题，而要先分析一下，为什么今天人们要把道家、道教严格加以区别。

七、今人区别道家与道教的理由

今人对道教和道家严格区分，首先是基于其对“什么是宗教”的认识。学者把太平道和五斗米道作为道教的开端，是因为他们创立了道教的组织。也就是说，人们实际上是把有无宗教组织视为判别道教是否成立的基本标志。

以此为标志，自然不能把老子，也不能把汉初的黄老、道家归为道教，于是，“家”和“教”就这样被严格区分开来。并且进一步认为，“家”是个哲学学派，而“教”则是宗教一门。

把老子、庄子及先秦许多所谓黄老学者、汉初的黄老道家置于道

教门外,道教就只剩下求长生丹药,加上各种符篆方术。在现代学者的观念中,也就因此把道教视为原始宗教巫术的渊藪,把道士视为驱鬼降魔的巫师。

这样一种认识,还因古人的一些论述得以加强。所谓古人论述,当以苏轼《上清储祥宫碑》为代表。其中指出,道家本是清静无为的,秦汉以后,才混入了神仙方技之说。这样的区分,往上可追溯到南北朝时期的佛道论争,南朝明僧绍、北朝释道安等都指出,当时的道教不合老子宗旨。往后,则是上引元好问、虞集、许有壬、宋濂等人的文章。他们都指出了从崇尚虚无清静的黄老、道家到神仙方技术数的演变。于是人们也就认为,似乎上述诸人,推而广之,古代一般人的认识,是把道家 and 道教严格区分的。认为前者是“家”而后者是“教”。“家”讲虚无清静的哲学,“教”则从事神仙方技活动,如此等等。

但是,这种将道家与道教严格区分的论点有许多问题是解释不了的。其中最大者,就是汉初之后,或者说太平道、五斗米道出现之后,道家这个概念还经常挂在人们口头,但现代人心目中的道家学者却不见了。或者说,虽然可以找到几个,也不过是勉强凑数而已。那么,当时人们不断讲到的道家都是指谁呢?

囿于“家”和“教”的严格区别,人们对古代的许多事情产生了误解。如果仔细分析苏轼以及从南北朝明僧绍、释道安开始到许有壬、宋濂等人的文章,就可以看到,他们所说的道家,就是道教;他们所描述的老子清静无为到神仙方术的转变,至少从汉初开始,就不是“家”到“教”的进程,而是“教”内部的思想演进。苏轼把“秦汉”作为一个转折点,单公履明确指出“道家”这个概念来自太史公而被后人沿用,他们所阐述的历史事实都是我们分析、认识道家和道教的出发点。

今天有关“家”与“教”的区分,还可以在班固《汉书·艺文志》中找到支持材料。此文对书籍的分类,一面有“道家”,又有“神仙家”。如果把神仙家归于道教,那么,和道家的区别似乎至晚从班固就开始了。然而在这里需要明白的是,不能认为班志中的神仙家就是道教,否则秦皇、汉武就都是最虔诚的道教徒了。

八、张角黄老道与汉初黄老

概念的内涵会随着历史的发展而变化,然而既是同一概念,特别是影响广泛的概念,其先后之间总有内然而内在的联系。张角的黄老道和汉初的黄老也必然有某种内在的联系。为了说明这种联系,我们先来分析汉初的黄老。

分析汉初“黄老”碰到的第一个问题是:为什么用黄老指称这个学派?至今为止,人们列举了许多理由,也都难以令人信服。经过研究,有人把黄老出现的年代上推到战国,然而问题仍然没有解决。

作为一个学派,不要求大家意见完全一致,但在那些基本问题上应该是应该一致的。有人考出托名黄帝等人的书多讲方术,如《黄帝内经》,如讲房中术一类的书,但老子恰恰是不讲方术的。庄子不但不讲,而且是坚决反对方术的。有人认为庄子等人多讲黄帝事,但是讲谁未必是赞成谁,庄子书中讲尧舜孔子的文字并不比讲黄帝的少,但不能因此将庄子和儒家归为一个学派。问题是怎样讲法。

在《庄子》书中,黄帝和尧舜一样,是一个行仁义的帝王形象。其《在宥篇》道:

昔者黄帝始以仁义撻人之心，尧舜于是乎股无胈，胫无毛，以养天下之形，愁其五脏以为仁义，矜其血气以规法度，然犹有不胜也……天下脊脊大乱，罪在撻人心。

在这里，黄帝被说成是尧舜的先驱，是乱天下的祸首。在《天运篇》，庄子借老聃之口讲述三皇五帝之治：

老聃曰：小子少进，余语汝三皇五帝之治天下。黄帝之治天下，使民心一，民有其亲死不哭而民不非也；尧之治天下，使民心亲，民有为其亲杀其杀，而民不非也……三皇五帝之治天下，名曰治之，而乱莫甚焉。

在该书其他地方，黄帝的形象似乎略好一些，如《在宥篇》黄帝向广成子问道，《徐无鬼篇》中黄帝向小童问道，并称小童为天师，庄子也讲述了孔子类似的故事。比如孔子见老聃后称老聃为龙。在《知北游篇》，黄帝给“知”讲了一番老子之道理，然而类似的事也发生在庄子笔下的孔子身上，比如《德充符篇》孔子对哀公论“才全”和“德不形”，使哀公甚至称孔子为“至人”。至于《人间世篇》孔子对颜回论“心斋”，对叶公子高论命；在《大宗师篇》因子桑户死而论方外方内，因孟孙才母死而论生死，向来都被学者们当做庄子本人的意见而加以引用。在这些地方，孔子都完全是一个庄子的形象，但是改变不了儒与老庄的对立。在《大宗师篇》，庄子甚至让孔子表示自己要不为“世俗之礼”，而要“逍遥乎无为之业”；在《山木篇》，庄子让孔子表示要绝学捐书而逃往大泽。这些言论都不足以使人将孔子视为老或庄的同道。同样，黄帝在《庄子》书中的表现，也不能使人把黄和老作

为同道而归入一个学派。在《田子方篇》，庄子还借孔子之口，把黄帝和他所向往的真人鲜明对立起来：

仲尼闻之曰：古之真人，知者不得说，美人不得滥，盗人不得劫，伏戏、黄帝不得友。

黄帝，在《庄子》书中，是和尧、舜、孔子同道的形象，《庄子》书中关于黄帝的记述，不成其为黄老并称的根据。

黄帝的行仁义的君主形象，大约不始于庄子。如果上引《史记·秦本纪》中由余的说法还大体符合史实，则把黄帝视为上古帝王，以仁义礼乐治天下，在庄子之前，就已有悠久的历史。如果考虑到秦代，甚至在秦代之前就已有黄帝祭祀，司马迁《史记》把尧、舜、禹，直至商、周、秦国君的祖先都追溯到黄帝，以至今天我们中华民族都自称炎黄子孙，那么，以黄帝为上古帝王当有更悠久的历史。而作为帝王治国，几乎是非行仁义礼乐不可的。后世儒者作为基本信条的先王之道，上推到伏羲，接着就是神农、黄帝，然后才是尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔，这样的观念也是黄帝作为上古行仁义帝王的旁证。这样一个形象和老子思想是扞格不入的。为什么汉初会把黄老并称作为一个学派呢？

司马迁说：“世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。道不同不相为谋，岂谓是邪？”（《史记·老子韩非列传》）黄帝之道，属于儒家所称道的先王之道，和老子只有“相绌”，又如何能够相容，甚至成为一个学派呢？当不是学术原因，而是其他。

汉初黄老并称，是因为黄帝是当时的上帝，而且是五位上帝居中的最尊贵者，而老子则是当时的国家所选中的师，是上帝的代言人。

因此,所谓“黄老”,不仅是一种学说,更是指当时包括政治、宗教在内的政教一体的设施和制度。它是一种政治制度,也是一种宗教体系。围绕这政教一体的制度,学者们以传统的宗教教义和治国之道为基础,以老子学说为灵魂,创立了一整套学说,这就是黄老学说。张角和张鲁所继承的,就是这样一种政教一体的制度、设施,还有作为这制度、设施灵魂的学说。他们的目的,首先是要依照这样一种学说去建立一个太平世界,即建立一个使人人都能得到幸福的宗教-政治制度。张角失败了,但张鲁在局部做到了。假如张鲁能够掌握全国政权,则他的五斗米制度就是一种新的政治和宗教制度;假如张角能够胜利,他建立的也将是一种和张鲁类似的制度。但是张角之后,张鲁也失败了,黄老继独尊儒术之后,再一次经历了政治挫折。于是黄老在一个长时间里,彻底从政治舞台上退却了,追求长生成成为他们的目的。然而教徒始终没有忘记自己的使命,只要有机会,他们就要去实现自己的政治-宗教理想。这就是我们看到的后世道教一有机会就要参政、议政的情况。为了论证自己的教义,黄老(也就是道教)学者创立了许多足以和佛、儒二教媲美的哲学体系。因此,黄老道教绝不只是原始宗教巫术的渊藪,道士也绝不是只会低级方术的巫师。黄老道教和儒、佛二教一样,也是以善道教化为目的的宗教。

然而上述观点,却非一言可尽。本书将尽其所能,为上述观点提出充足的论证。

第一章 道教前史

一、中国传统宗教

道教和儒教一样,其宗教教义和宗教设施的基础,也是中国上古的传统宗教,这个宗教所信仰的至上神是天,或称上帝。

上帝是统治者家族的祖宗神,它起初未必是在天上。上帝的“上”字可能和上古的上字一样,乃是最早的时间概念。但是后来至少在周朝初年,上帝就升到了天上。“文王在上,於昭于天”,“文王陟降,在帝左右”(《诗经·大雅·文王》),“三后在天,王配于京”(《诗经·大雅·下武》),“上帝”当是周初就有了的概念。由于帝在天上,天也就成了帝或上帝的代名词,就像孔子用“泰山”指称泰山神一样,人们也很早把天当成上帝的代称。^①

秦国建国,也把自己的祖宗神尊为上帝。《史记·封禅书》载:

自周克殷后十四世,世益衰,礼乐废,诸侯恣行,而幽王

^① 限于篇幅,本书对此不能多论,有兴趣的读者请参看拙著《中国儒教史》(上、下卷),上海人民出版社,1999、2000年。

为犬戎所败，周东徙雒邑。秦襄公攻戎救周，始列为诸侯。秦襄公既侯，居西垂，自以为主少昊之神，作西畤，祠白帝……

据《史记·五帝本纪》，黄帝正妃生二子，其一玄嚣，是为青阳；其二昌意，昌意生颡项，是为秦之祖先。唐司马贞《史记索隐》，引皇甫谧和宋衷的意见，认为青阳少昊即是玄嚣青阳。然而不论对少昊的看法有何不同，对少昊是黄帝子，则没有异议。对于秦人“自以为主少昊之神”，就是把少昊当做自己的祖先，也没有异议。这样，秦人就把自己的祖宗神尊为上帝。

少昊既为黄帝之子，祭祀少昊，也当同时祭祀黄帝。秦国在建立白帝畤之后，又陆续建立了青帝、黄帝和炎帝的祭坛。到刘邦和项羽争夺天下的时候，五帝祭祀秦朝已有了四个。

依传统的祭祀原则，凡有功德于民者，都可以，而且应该被祀为贵神。依据这个原则，“共工氏有子曰句龙，为后土……后土为社”，“有烈山氏之子曰柱，为稷”（《左传·昭公二十九年》），这就是社稷神的由来。上古的五行之官，也都被祀为贵神。主管参宿的神则是高辛氏之子实沈，主管汾河的河神则是金天氏之子台骀。（《左传·昭公元年》）这样，山川、星宿之神就由上古的名人充当。在古代中国，社稷是非常重要的神灵，却由有关的官员充任，那么，帝王死后被尊为上帝，也就是顺理成章之事。据《国语·鲁语》，大禹曾召集群神会议，防风氏因迟到被杀。防风氏是守护封山和隅山的神，禹可以杀戮，那么他也就充当了上帝的角色。

不仅死后的英雄、名人可以被祀为神，凡有功于人的事物，都可以被祀为神，大到兴云致雨的山川，小到猫狗百虫，都是祭祀的对象。

流传至今的腊八节日，原本是合祭各方虎、狗、猫、鸡、百虫的日子。后世尊儒术的国家，甚至道教，虽然对所祭神灵常有变更，基本原则却一以贯之。达官显贵、英雄名人、与人有关的百物百事，都可以作为神灵加以祭祀。

《周礼》记载：“大司乐掌成均之法，以治建国之学政，而合国之子弟焉。凡有道者，有德者，使教焉，死则以为乐祖，祭于瞽宗。”而《礼记·文王世子》载：“凡始立学者，必释奠于先圣先师。”从这里引申出的原则就是，各行各业都可以祭祀自己特殊的神灵。反过来说，虽各行各业所祭有自己的神灵，但他们也都有统一的归属，即都是上帝的下属。后世儒者祭孔，道家祭老子，不过是这一原则的继承和发展。

中国传统宗教和其他一切民族的上古宗教一样，是全民性的，因而没有信者和不信者之分。这个宗教的最高神职人员往往就是国王，反之亦然。因而它没有、也无须在国家组织之外再建立一种宗教组织。古代犹太教、印度教、罗马国教等，大体都是这样。然而后来由于各自不同的原因，这些宗教也发生了形式不同的变化。中国的传统宗教没有被革命性地推翻或代替，而是被保留下来，加以和平的改造。这是后话，我们不久就会讲到。

这种全民性的宗教，不是要把世人带离现实的世界，而是要求它的领袖把现实的世界治理好，使人们能够得到神的恩惠。国王通常被尊为神的代言人或代理者，许多情况下则被当做神的儿子。这种宗教意识曲折地反映了上古社会父子相传的由某一家族进行统治的历史。中国的传统宗教也是这样一种宗教，它的最高神职人员乃是君主。君主在不得已时可以放弃政权，但绝不放弃祭祀的权力。而在战争中遭到失败的国家，胜利者也总是要给失败者一块土地，使他

们能够祭祀自己的祖先。

为了治理好下界的臣民,上帝不仅为民众树立了君,也为民众选择了师。《孟子·梁惠王下》援引《尚书》道:“天降下民,作之君,作之师,惟曰其助上帝,宠之四方。”这段话亦见于《古文尚书》,只是文字略有差异。这是传统宗教中天或上帝与君主关系的基本内容,也是后世独尊儒术的国家中天或上帝与君主、大臣关系的基本原则。道教,也遵循着这个原则来认识天与人的关系。

上古社会中,君和师往往是不分的。君同时也是师,如尧、舜、禹、汤,都可以看做既为君又为师,且都是能很好履行自己职务的典范。但是到了战国时代,在君主之外,又要求师来协助统治的呼声越来越高。儒家则有孟子以师自居(见《孟子·万章下》论“天子不召师”),塑造了许多如伊尹、傅说、百里奚等王者师的形象;在《庄子》,则有黄帝问道于广成、童子而称天师之类的文字。这是战国时代诸侯求贤求师的现实反映。

也许是上古人少国小,一人可以兼任君、师,后世人口增加,国家事务日益复杂,产生了对师的需要。无论如何,到战国时代,君主必须有师的呼声是越来越高了。这时的百家诸子,也几乎是人人欲为师,以便教导那些国君按照他们精心研究出来的方案实施统治。在争夺激烈的战争中,诸侯们也感到力不从心,其中英明者也不惜枉驾屈尊,去礼聘那些贤人才士。秦朝的先君也曾多次礼贤下士,由余、百里奚、范雎,尤其是商鞅,对秦国的富强和最后胜利都建立了不可磨灭的功勋,但在最后的统一战争中,却是嬴政一人在指挥。胜利使他认为自己功迈三皇,德侔五帝,所以不需要师。所以他在秦朝建立时宣布,废百家言,以吏为师。后世儒者曾多次指出秦朝灭亡的原因是事不法古,但在这个问题上,秦朝却是最法古的,因为古代就是以

吏为师。那时的国家官吏,就是最有才能、最会治国的人。

秦朝失败,汉朝建立。高祖刘邦起初不仅鄙视儒生,其实也鄙视一切书生。他正在打仗,需要的是军事人才。所以陆贾在他面前赞颂《诗》、《书》,只能遭到痛骂。但在面临治天下的任务时,他感到需要《诗》、《书》那一套了,于是让陆贾著书,阐明治道。陆贾《新语》每奏一篇,都能得到汉初君臣热烈呼应,说明当时君臣上下都意识到对治术,也是对师的需要。但是直到刘邦死,战争也没有完结,他和丞相萧何都没能来得及为新兴的汉朝制定一套治国方略。曹参以黄老术入相,经过一番波折,终于得到了汉初君臣的普遍认可。汉文帝继承曹参的政策,使黄老统治延续了数十年。汉初君臣为自己选择了一套治术,也是为自己选择了一个师。这套治术的发明者是老子,因此,汉初的国家就是以老子为师。称黄老,是因为黄帝是当时的上帝,且是上帝之首。

二、汉初的宗教状况

汉承秦制,不仅表现在政治制度上,宗教制度也是一样。秦人把自己的祖宗神少昊尊为白帝,其他黄帝、炎帝和青帝,可能是由于传统,因为秦从不否认自己是周天子的臣民,也或许是由于宗法关系,黄帝由于功德高迈,为万世不祧之宗,所以秦也加以祭祀。这些都没有任何历史资料可以说明,只是我们的猜测。无论如何,秦祭四帝则是史实。然而,刘邦都知道有五帝,《周礼》也明载五帝,秦人岂能不知?但他们只祭四帝,所缺者只是黑帝。那么,秦人何不祭黑帝?在这里,我们也只能作一些推测。

秦朝据邹衍的五德终始，认为自己是水德，色尚黑，秦始皇又自称皇帝。很可能，他们是准备把黑帝的位置留给自己的。只是由于迅速灭亡，他的子孙未能做到这一点。反而是刘邦在与项羽争夺天下的戎马倥偬之中，完善了五帝祭祀。《史记·封禅书》载：

二年，东击项羽而还入关，问：“故秦时上帝祠何帝也？”
对曰：“四帝。有白、青、黄、赤帝之祠。”高祖曰：“吾闻天有五帝，而有四，何也？”莫知其说。于是高祖曰：“吾知之矣，乃待我而具五也。”乃立黑帝祠，命曰北畤。

到刘邦统一天下，建立汉朝，五帝祭祀就成了汉初最高的祭礼，而五帝也就成为汉初至上神。

在战国时代，各诸侯国几乎都祭祀自己的上帝，所以刘邦才问“故秦时上帝祠何帝也”。秦朝建立以后，遵照灭人国而不灭人祭祀的原则，这些大都保留了下来。秦始皇封禅泰山之后，到海边，还亲自祭祀齐国原来的八神。这八神是：天主、地主、兵主、阴主、阳主、月主、日主、四时主。天主之祠在临淄南郊山下，地主祠在泰山梁父。司马迁解释说：“盖天好阴，祠之必于高山之下，小山之上，命曰畤；地贵阳，祭之必于泽中圜丘云。”（《史记·封禅书》）齐国的祭祀不全合乎礼制，但司马迁的解释却表明，齐国所祭的天主就是他们的上帝。而魏、晋所祭的上帝，到汉初仍然存在，并由汉朝继承下来。《史记·封禅书》载：

后四岁，天下已定，（刘邦）诏御史，令丰谨治枌榆社……
令祝官立蚩尤之祠于长安……其梁巫，祠天、地、天水、房

中、堂上之属；晋巫，祠五帝、东君、云中君……

可见魏、晋也有自己的上帝。至于楚、韩等国，可以此类推。因此，汉初所祭的上帝，乃是继承了秦朝的。作为统一国家，秦汉的上帝此后就成了共同的上帝，而齐、魏、晋等国的上帝则逐渐消亡了。

上帝在天上，天上自然须有宫殿。史载秦穆公、赵简子都曾见过上帝之宫：

其后十四年，秦穆公立，病卧五日不寤；寤，乃言梦见上帝，上帝命穆公平晋乱。史书而记藏之府。而后世皆曰秦穆公上天。（《史记·封禅书》）

穆公是梦中上天，但后人则说是秦穆公上天。司马迁的记述反映了当时人们的宗教观念，即灵魂上天和肉体上天是没有根本区别的。

赵简子疾，五日不知人，大夫皆惧。医扁鹊视之，出，董安于问。扁鹊曰：“血脉治也，而何怪。在昔秦穆公尝如此，七日而寤。寤之日，告公孙支与子舆曰：我之帝所甚乐。吾所以久者，适有学也。帝告我：晋国将大乱……”

居二日半，简子寤。语大夫曰：“我之帝所甚乐，与百神游于钧天，广乐九奏万舞，不类三代之乐，其声动人心……”（《史记·赵世家》）

“帝所”就是上帝之宫，秦穆公、赵简子至帝所都感到“甚乐”，其美好可想而知。那里的音乐也与尘世不同，甚至比三代还美。赵简子还

与百神游钧天,这些神,也当都是人形的神。而就在至帝所后不久,赵简子在一次出行时曾见到一个人,那人就是他病中至帝所时在帝侧的一位臣子。

秦穆公、赵简子所见的上帝是谁,史书没有记载。但秦国祭四帝,晋国祭五帝,其上帝当都是黄帝、白帝等人。

黄帝、白帝等原本都是人间君主,现在可是天上的帝——上帝。那么,他们是如何上到天上的,自然是人们要提出的问题。《庄子·大宗师》记载说:“夫道,有情有信,无为无形,可传而不可受……黄帝得之,以登云天……傅说得之,以相武丁,奄有天下,乘东维,骑箕尾,而比于列星。”庄子这些话,直到宋代,还被认为是确凿的事实。苏轼《潮州韩文公庙碑》道:

匹夫而为百世师,一言而为天下法,是皆有以参天地之化,关盛衰之运。其生也有自来,其逝也有所为矣。故申吕自岳降,而傅说为列星。古今所传,不可诬也。

傅说为星的事不可诬,黄帝登天自然也是事实。问题是怎么登。于是方士们杜撰了黄帝骑龙升天的神话,惹得秦皇、汉武心旌摇曳,并且不惜竭尽全国的人力物力,以求步黄帝后尘。而刘安集诸多学者所写的《淮南子》中,把天与升天之路、之梯,描绘成非常物质性的存在。在这样一个时代,人们可以把秦穆公梦中上天说成是秦穆公上天,自然也能把黄帝说成肉体上天。这个上帝,不仅具有人形,甚至就是个非常物质性的人。

黄帝不仅是地上的君主,还是天上的上帝,那么,做黄帝的师,就不仅是一般的帝王之师,而是上帝之师,也就是《庄子》书中的“天

师”。这样的观念,在道教中一直保留着。

汉初不仅继承了秦朝的上帝祭祀,而且继承了秦朝的其他祭祀,并有新的创造和补充。刘邦在建立黑帝祠以后,还下诏说:“吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭及山川诸神当祠者,各以其时礼祠之如故。”(《史记·封禅书》)当时刘邦所占的是秦地,当祠的神灵,也主要是秦朝固有的神灵。

四年以后,天下平定,汉朝不仅保留了魏巫、晋巫,使其祭祀他们原有的神灵,也使秦巫、楚巫等祭祀他们原有的神灵:

秦巫,祠社主、巫保、族累之属;荆巫,祠堂下、巫先、司命、施糜之属;九天巫,祠九天,皆以岁时祠宫中。其河巫祠河于临晋,而南山巫祠南山秦中。秦中者,二世皇帝。各有时日。(《史记·封禅书》)

秦国祭祀中,有杜主,即含冤而死的周代右将军杜伯。汉朝祭祀秦二世,则不知何意。不过这些祭祀使我们再一次了解了古代的祭祀原则。一些有功有德有名或有特殊行为与众不同的人物,都是可以祀为神灵的。

至于秦朝所祀的名山大川,自然也是汉初所祀的神灵。由于刘邦起于丰沛,他在天下统一之后,下诏命丰地认真祭祀当地的社神。又因为刘起义时曾祭黄帝和蚩尤,汉初又命在京城建蚩尤祠。对于社神祭祀,汉初君主表示了特别的重视:

其后二岁,或曰周兴而邑郟,立后稷之祠,至今血食天下。于是高祖制诏御史:“其令郡国县立灵星祠,常以岁时

祠以牛。”

高祖十年春，有司请令县常以春二月及腊祠社稷以羊豕，民里社各以财制祠。制曰“可”。（《史记·封禅书》）

可以看出，汉初的这些神灵，大多是承继传统宗教而来，特别是继承了秦代的宗教祭祀，同时也有所变通。

就是这样一个政教一体的国家，把老子的学说选为自己治国的指导纲领，而老子也因之成为这个王朝的师。而汉初之所以选中黄老，不仅是因为现实的需要，还有着深刻的历史原因。

三、老子思想与秦代传统

老子学说的最高范畴是道。道在天地之先，道法自然，通常被认为是老子超脱出有神观念的证据。然而这些人忽略的是老子并不否认上帝的存在，并且把他的道和天道视为同一概念。

老子推崇道，同时贬低非道、不道和无道：

果而无强，物壮则老，是谓不道，不道早已。（《老子》第三十章）

天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊。（《老子》第四十六章）

朝甚除，田甚芜，仓甚虚……是谓盗竽，非道也哉！（《老子》第五十三章）

心使气曰强。物壮则老，谓之不道，不道早已。（《老子》

第五十五章)

和道与非道、不道、无道的对立相应的,是天道与人道的对立:

功成身退,天之道。(《老子》第九章)

天之道,不争而善胜,不言而善应,不召而自来。(《老子》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。(《老子》第七十七章)

这是天道和人道的对立。特别是七十七章,不仅指出天道和人道的对立,也明确表示所谓天道也就是道。因此,天道、人道的对立,就是道与非道的对立,而道也就是天道。二者同格、同位,还同义。道或天道,还有如下的性质:

天之道,利而不害。(《老子》第八十一章)

天道无亲,常与善人。(《老子》第七十九章)

如果说前者意义还不明确,后者就已非常明确天道具有赏善罚恶的作用。这不是一般的哲学观念,而是宗教观念。司马迁论及伯夷、叔齐的命运时说:

或曰：“天道无亲，常与善人。”若伯夷、叔齐，可谓善人者非邪？积仁絮行如此，饿死！且七十子之徒，仲尼独荐颜渊为好学，然回也屡空，糟糠不厌，而卒早夭。天之报施善人，岂何如哉？盗跖日杀不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚党数千人横行天下，竟以寿终，是遵何德哉！此其犹大彰明较著者也。

若至近世，操行不轨，专犯忌讳，而终身逸乐，富贵累世不绝。或择地而蹈之，时然后出言，行不由径，非公正不发愤，而遇灾祸者，不可胜数也。余甚惑焉，傥所谓天道者，是邪？非邪？（《史记·伯夷列传》）

司马迁此处所论的天道，是个地地道道赏善罚恶的宗教观念，而这个天道，与老子所说的天道无二。

不仅司马迁如此理解老子的天道，而在老子同时，即春秋时代，人们眼中的天道，也是上帝之道。下面是随手拈来的几个例证：

礼以顺天，天之道也……不畏于天，将何能保？（《左传·文公十五年》）

天方授楚，未可与争。虽晋之强，能违天乎……川泽纳污，山藪藏疾，瑾瑜匿瑕，国君含垢，天之道也，君其待之。（《左传·宣公十五年》）

吾闻之，宋灾，于是乎知有天道。（《左传·襄公九年》）

在不少地方，天道一词似乎可理解为自然法则，天道的实际内容也确实自然法则。然而，在我们看到自然法则的地方，古人则认为是

天,也就是上帝的法则在支配。而那著名的“天道远,人道迩,非所及也,何以知之?灶焉知天道”(《左传·昭公十八年》),其本意乃是说“天道难明,虽禘灶犹不足以尽知之”(杜预《左传注》),也就是说,天道辽远,禘灶用他那点手段(“人道”)够不着(“非所及”),所以不可能知天道。杨伯峻注认为是“自然之理幽远,人世之理切近,两不相关,如何由天道而知人道”,则显然是从近代的观念出发对此话的误解。至于说这话的子产,虽然没有把国之玉器让禘灶祈禳,他自己则在此事以后不久,亲自领导了大规模的祈禳活动:“七月,郑子产为火故,大为社,祓禳于四方……”(《左传》昭公十八年)在把天道视为上帝的指示方面,子产和禘灶没有区别。这样的时代背景下,老子的天道观念并没有脱出当时的天道观念。

天道的赏善罚恶,归根到底乃是天的赏善罚恶。老子并不否认上帝的存在,他说:“吾不知谁之子,象帝之先。”(《老子》第四章)如果用秦汉时代的上帝观念回溯此时的上帝观念,就更容易理解“象帝之先”的含义。上帝存在,人必须事奉他。老子也主张“事天”:“治人事天莫如嗇。”(《老子》第五十九章)对“嗇”的意思,王弼和韩非意见不同,但事天就是事奉上帝,则语意明确。老子也不否认鬼神:“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。”(《老子》第六十章)至于“天网恢恢,疏而不失”(《老子》第七十三章),则是对上帝意志全能性的明确表述。

老子认为,无论是天还是人,都应该依道行事。表现在治国方面,就是要清静无为,法则自然,使人和物都能遂其本性,尽其天年,而不横加干涉。这和儒家行仁义、事事干涉的治道不同,所以他们相绌而“不相为谋”。然而老子并不否认上帝存在,只是他认为上帝奉行法则自然之道。这个道,也就是天道。

儒家的仁义之道源远流长，至少周代奉行的就是这样一种治道。所以秦穆公对由余说：“中国以诗书礼乐法度为政。”由余则上推到黄帝：“夫自上圣黄帝作为礼乐法度。”综合考察春秋战国时代有关黄帝的传说，可下断言：黄帝是为中华民族的国家诞生做出最大贡献的人物。国家必须有法度，礼乐仁义实质上也是一种法度，是行事的规范。但在由余看来，这正是中国动乱的根源。他认为，戎夷的治道才是圣人之治：

夫戎夷不然。上含淳德以遇其下，下怀忠信以事其上，
一国之政犹一身之治，不知所以治。此真圣人之治也。

（《史记·秦本纪》）

穆公听了这番议论，认为由余就是当时的圣人，他用离间计使由余投奔了秦国，而秦国从此以后也就大体奉行着这种戎夷之治。所谓“孔子西行不到秦”，关东六国把秦视为夷狄，是有充分根据的。

而秦国奉行的这套治道，原则上就是后来老子所推崇的治道，是老子之道。老子说“上德不德”（《老子》第三十八章），说“太上，不知有之”（《老子》第十七章），正是由余所说的“不知所以治”。由余说“阻法度之威，以责督于下，下罢极，则以仁义怨望于上，上下交争怨而相篡弑，至于灭宗”（《史记·秦本纪》），正是老子说的“上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之”，“夫礼者，忠信之薄而乱之首”（《老子》第三十八章）；也正是老子说的“大道废，有仁义”（《老子》第十八章）。所以老子主张“绝圣弃智”、“绝仁弃义”（《老子》第十九章）。如果说老子是看到了仁义礼乐之道的弊病而著书五千言，那么由余则是老子的先驱，秦国是由余之道的奉行着，也可说是老子之道的奉行

者。正因为秦国早就奉行着这样一种非礼乐仁义之道，所以秦王嬴政在看到“归本于黄老”的韩非之学时才会欣喜若狂，认为“得见此人之游，死不恨矣”。（《史记·老子韩非列传》）

汉朝继承了秦朝的宗教制度，也继承了秦朝的政治制度，还继承了秦朝的治道。其所有的改进，不过是刘邦进入咸阳时的约法三章，疏松了秦朝原有的法网，致使“网漏于吞舟之鱼，而吏治烝烝，不至于奸，黎民艾安”（《史记·酷吏列传》）。然而在贾谊看来，这却是“四维不张”，是“上下无差”，“无制度，弃礼义”（贾谊《新书·俗激》），而“曩之为秦者，今转为汉矣”（《新书·时变》），“汉承秦之败俗，废礼义，捐廉耻”（《汉书·礼乐志》引）。贾谊的议论表明，汉初的无为之治，和秦朝的治道有着一脉相承的关系。不同的是，秦朝用君主无为而使臣下有为，在全国滥用民力，以严刑苛法治民，弄得民不聊生；而汉初则用无为去与民休养生息。从刑罚的轻重看，汉初和秦朝政治是绝对相反的，但从不重仁义、轻视礼乐法度的角度，汉初的政治和秦朝则属于一个思想体系。

秦朝一贯轻视仁义礼乐，汉初又需要与民休息，所以盛赞《诗》、《书》的陆贾在宣扬儒道时，也不能不赞赏无为。其《新语·无为》道“夫道莫大无为”，并且从正反两个方面论述无为的好处。在陆贾看来，秦朝的政治是有为的。所谓秦朝的有为，就是“举措暴众”，“用刑太极”。他要求的无为就是不要“举措暴众”，也不要“用刑太极”，而要做到“块然若无事，寂然若无声，官府若无吏，亭落若无民……邮无夜行之卒，乡无夜召之征”。（《新语·至德》）比起秦朝，这可说是彻底地贯彻了无为的治国方针。然而，讲无为的毕竟是老子为首，连推崇《诗》、《书》的儒者也讲无为，那么，对老子的尊崇就是指日可待之事了。

第二章 汉初黄老道教

一、汉初黄老政治

汉初实行黄老之治，应从曹参入相为始。

汉高祖刘邦在世时，战争连绵不断，刘邦之死也是因为是在平定英布叛乱中为流矢所中。《汉书·礼乐志》中“汉兴，拨乱反正，日不暇给”，是当时情况的真实写照。所以不能在国家制度建设上有重大作为，仅由叔孙通制定了朝仪，“以正君臣之位”而已。（《汉书·礼乐志》）叔孙通所制礼仪，乃是“颇采古礼与秦仪杂就之”。（《史记·叔孙通传》）其他法令制度，也大多是在秦朝的基础上略加修订的。

刘邦起兵之始，萧何就一直追随左右。刘为汉王，萧做丞相；刘统一天下，做了皇帝，萧何被拜为相国。法令制度，多由萧何制定。当初刘邦进入咸阳，“诸将皆争走金帛财物之府分之，何独先入收秦丞相御史律令图书藏之”。（《史记·萧相国世家》）这些文献，使“汉王所以具知天下阨塞，户口多少，强弱之处，民所疾苦者”（《史记·萧相国世家》），也成为汉初制定法令制度的基础和参考：“汉初，高祖初入关，约法三章曰：杀人者死，伤人及盗抵罪。蠲削烦苛，兆民大说。其后四夷未附，兵革未息，三章之法不足以御奸，于是相国萧何

摭摭秦法，取其宜于时者，作律九章。”（《汉书·刑法志》）依《汉书·刑法志》对秦朝的批评，秦朝的主要过失是用商鞅“连相坐之法，造参夷之诛”，增加了肉刑、大辟、凿颠、抽胁、镬烹等酷刑，并且是“专任刑罚”，以致“奸邪相生，赭衣塞路，圜圜成市”。因此，萧何所定汉九章律，于秦法当有所删减。《汉书》作者认为，萧何所行，也就是无为之治：

萧曹为相，填以无为，从民之欲，而不扰乱。是以衣食滋殖，刑罚用稀。（《汉书·刑法志》）

刘邦死后两年，萧何也因病去世。曹参入相，正式把黄老之治作为国策。

大约在高祖五年，曹参被任命为齐相。到任后，曹参曾“尽召长老诸生，问所以安集百姓。如齐故诸儒以百数，言人人殊，参未知所定”。儒者的言论不能使曹参满意，于是他转而他求：“闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公，盖公为言治道贵清静而民自定，推此类具言之。参于是避正堂，舍盖公焉。其治要用黄老术，故相齐九年，齐国安集，大称贤相。”待他继萧何为相国，“举事无所变更，一遵萧何约束”。（《史记·曹相国世家》）他选择那些木讷的重厚长者为助手，罢免那些好惹是生非的官吏。自己则终日饮酒，不理政事。下属有了小过错，也尽量为之遮掩。这样，他就把清静无为的方针深入推广到群臣之中。在他看来，孝惠帝才能不及高祖刘邦，他自己也不如萧何，因此，遵循刘邦和萧何制定的制度法令，才是明智的选择。

曹参做了三年丞相，得到了百姓的拥护。百姓们歌颂道：“萧何

为法，观若画一；曹参代之，守而勿失。载其清静，民以宁一。”（《史记·曹相国世家》）

曹参以后，陈平为相。陈平本来就爱好黄老之术，其为相也没有改动此前的政策。在陈平为相期间，发生了从吕后专政到文帝继位等一系列变故，但这些宫廷政变没有对社会产生重大影响，清静无为的政策仍然在继续。

清静无为的政策使百姓得以休养生息，但也使社会秩序混乱，特别是上下无等，尊卑不分，而由此将会导致犯上作乱。年轻的贾谊看到了这严重的社会危机，遂大声疾呼，要求“定制度，兴礼乐”，使“诸侯轨道，百姓素朴”。刚刚继位的汉文帝欣赏贾谊的才能，但无法用他的主张。“大臣绦、灌之属害之，故其议遂寝。”（《汉书·礼乐志》引）而妨害贾谊的原因，也是说贾谊“专欲擅权，纷乱诸事”。（《史记·屈原贾生列传》）这擅权乱事的主张和当时清静无为的政策刚好是抵牾的。于是贾谊被贬出京城，清静无为的政策仍然在继续。继曹参、陈平之后，汉文帝成为清静无为政策的领袖：

孝文帝本好刑名之言。（《史记·儒林列传》）

汉文帝在位期间，进一步减轻了刑罚。他先废除了连坐法，使犯人家属不再被收为奴；继而又因少女缇萦的请求，废除了肉刑，即断人肢体的刑罚。肉刑是上古刑罚，连坐是秦朝的法令。这两条改革，是清静无为政策的深入。汉朝官吏设置，起初是仿照秦制：“汉兴，高祖躬神武之材，行宽仁之厚……天下既定，踵秦而置材官于郡国。”（《汉书·刑法志》）汉文帝对此也没有重大变更。在宗教方面，则比汉初有较大改革。其中最重大者就是在京城近郊建五帝庙和五帝坛，使

祭祀较为便利,这是后来儒教将上帝祭祀移至京城南郊的第一步。

秦国所建立的上帝神畤,大多在雍地,离京城咸阳有数百里之遥。汉朝定都长安,上帝祠离京城就更加遥远,祭祀一次十分不易。汉文帝即位十三年后才亲自郊祭五帝。而在文帝之前,刘邦、惠帝都没有到雍地郊祭,只是由礼官代其行事。文帝郊雍,乃是汉初宗教方面的重大进步。

大约由于亲身体会了远祭的艰辛,第二年,赵人新垣平借望气,说长安东北有神气,应该在那里建上帝祠。依据这个建议,文帝下令在渭河北岸修建了五帝庙:

于是作渭阳五帝庙,同宇,帝一殿,面各五门,各如其帝色。祠所用及仪亦如雍五畤。(《史记·封禅书》)

这样,汉家天子就不必远到雍地去祭祀上帝了,而汉文帝也在庙刚刚落成不久,就到渭水之阳行五帝祭祀:

夏四月,文帝亲拜霸渭之会,以郊见渭阳五帝。五帝庙南临渭,北穿蒲池沟水,权火举而祠,若光辉然属天焉。(《史记·封禅书》)

可以想象,这座庙修得极其辉煌壮丽。后来,汉文帝又说在霸陵道边隐约看到有五个人,于是又在那里修建了五帝坛:

文帝出长门,若见五人于道北,遂因其直北立五帝坛,祠以五牢具。(《史记·封禅书》)

这样的祭祀一直保留到汉武帝初年，直到出现太一神为止，五帝就是国家祭祀的上帝，而其核心是黄帝，是上帝中的最尊贵者。

五帝之中，黄帝就是上古的轩辕氏黄帝，白帝就是少昊，青帝一般认为就是伏羲，黑帝是颛顼，赤帝有人认为是神农，有人则以为是炎帝。撇开局部的争论不言，则大体一致认为五帝乃是上古的帝王。也就是说，秦汉时代，人们是把上古的帝王尊奉为上帝。而从汉文帝“若见五人于道北”看，那时的人们一般还保留着神人同形的观念。这也自然：上帝既然是上古的帝王，自然是人形无疑。

据《汉书·文帝纪》，文帝是个极其节俭的皇帝：“尝欲作露台，召匠计之，值百金。上曰：‘百金，中人十家之产也。吾奉先帝宫室，常恐羞之，何以台为？’身衣弋绋，所幸慎夫人衣不曳地，帷帐无文绣，以示敦朴，为天下先。”但却一再修建五帝祭庙、祭坛，并且十分辉煌壮丽，这表现了汉文帝的宗教虔诚。

汉文帝还下诏，增加上帝及所有神灵的祭品：

朕即位十三年于今，赖宗庙之灵，社稷之福，方内艾安，民人靡疾。间者比年登，朕之不德，何以飧此？皆上帝诸神之赐也。

盖闻古者飧其德必报其功，欲有增诸神祠。有司议增雍五畤路车各一乘，驾被具；西畤、畦畤禺车各一乘，禺马四匹，驾被具；其河、湫、汉水加玉各二；及诸祠，各增广坛场，珪币、俎豆以差加之。（《史记·封禅书》）

考虑到当时国家的经济实力和神灵众多，给每个神灵都增加祭品，对于国家乃是一项不小的开支。仅增广坛场，增加珪币、俎豆，一个神

灵所需也不只“中人十家之产”，所有的神灵都要增加，其所需财物，数量当十分可观。

由于上帝、诸神降福，汉文帝下诏增加祭品作为报答；对于上帝的谴告，汉文帝也虔诚地加以反省。他即位的第二年，由于日食、月食接连发生，下诏求言：

朕闻之，天生蒸民，为之置君以养治之。人主不德，布政不均，则天示之以灾，以诫不治。乃十一月晦，日有食之，谪见于天，灾孰大焉！朕获保宗庙，以微眇之身托于兆民君王之上，天下治乱，在朕一人，唯二三执政犹吾股肱也。朕下不能理育群生，上以累三光之明，其不德大矣。令至，其悉思朕之过失，及知见思之所不及，句以告朕。及举贤良方正能直言极谏者，以匡朕之不逮。（《史记·孝文本纪》）

十几年后，由于连年水旱灾害，汉文帝又下诏罪己：

间者数年比不登，又有水旱疾疫之灾，朕甚忧之。愚而不明，未达其咎。意者朕之政有所失而行有过与？乃天道有不顺，地利或不得，人事多失和，鬼神废不享与？……细大之义，吾未能得其中。其与丞相列侯吏二千石博士议之，有可以佐百姓者，率意远思，无有所隐。（《汉书·文帝纪》）

民为天生，君是天置。君依天意治民，则天降福；违背天意，天将降灾：这是传统宗教的信条，也是行黄老之术的汉文帝的信条。尊天事神，按天意行事，也是黄老术的首要内容。

汉文帝也深信天道报应。十三年(前167),因为秘祝之官将皇帝的祸灾转移给臣下,下诏道:

盖闻天道,祸自怨起而福由德兴。百官之非,宜由朕躬。今秘祝之官移过于下,以彰吾之不德,朕甚不取。其除之。(《史记·孝文本纪》)

汉文帝所理解的天道,也就是老子“常与善人”的天道。废除秘祝官移过于下,是汉文帝的德政,但他并不否认这种巫术本身。任何宗教都有通过祭祀祝告以移祸接福的巫术内容,黄老之教自然也不例外。

汉文帝死,其后窦氏依然健在。坚持行黄老术的领袖就是这位德高望重的太后:“窦太后好黄帝、老子言,帝及太子、诸窦不得不读《黄帝》、《老子》,尊其术。”(《史记·外戚世家》)《汉书·外戚传》的记载是:“窦太后好黄帝、老子言,景帝及诸窦不得不读《老子》,尊其术。”因此,汉景帝时代,能够实行黄老之治,主要是因为窦太后的坚持。汉武帝即位,窦太后成了太皇太后。丞相窦婴、太尉田蚡、御史大夫赵绾、郎中令王臧等,要兴明堂、辟雍,尊崇儒术,遭到太皇太后的严厉镇压。赵绾、王臧被下狱后自杀,田蚡、窦婴被免职。汉武帝即位六年(前135),太皇太后死,才得以实行独尊儒术的治国之道。

因此,汉初的黄老术,首先是由相国、皇帝、太后等掌权者所实行的治国之术。这套治国之术有自己的政治主张,也有与之一体的宗教措施。这套政教一体的治国之术,其理论基础,实际就是一部《老子》。属于黄帝的部分,不过是传统的礼乐法度、仁义之道。如贾谊所言,大兴礼乐仁义,就成了儒者之术;然而治国又不能如老子所说,全不要礼义法度。以清静无为为原则,把礼义法度减少到极低的程

度,就是汉初黄老之治中老子学说和传统治术的比例。按司马谈《论六家要旨》所说,则是“因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要”。从黄老道家,或称黄老道教的角度看,这五家虽然各有偏颇,但对于治国,也都各有自己的作用,因而不可偏废。黄老道家采取这种态度,也从另一方面说明,要治理一个国家,需要各方面的理论,而仅仅老子、庄子等人的准备显然不足。

为了制定完整的政教一体的治术,尊奉黄老的学者就以老子学说为基础,糅合各家学说,写下了一系列著作。其中较有代表性的是马王堆出土的帛书,也有《文子》、《淮南子》等著作。从这些著作中,我们可以看到黄老术,也就是早期道教的基本思想面貌。

二、黄老道教的理论体系

(一)《黄老帛书》

1973年于长沙马王堆出土的《黄老帛书》,被认为是黄老术的代表作之一。不少学者认为它是战国末期甚至中期的著作,有的甚至认为是战国早期的著作。所持的理由,不外是语言、文字类似,确凿的证据尚不可见,恐难以为据。本书则还是依照前人旧说,依墓主的年代和汉初的思想状况,以此帛书为汉初作品,论述中除必要时,一般只引篇名。

《黄老帛书》的内容,大体上反映了黄老术的主要特点。其中首先是尊天和法天思想:

受命于天。（《十六经·立命》）

顺天者昌，逆天者亡。毋逆天道，则不失所守。（《十六经·姓争》）

天固有夺有予……有祥弗受，反随以殃。（《十六经·兵容》）

吾畏天爱[地]亲民。（《十六经·立命》）

参于天地，阖于民心，文武并立，命之曰上同。（《经法·四度》）

所谓“受命于天”，显然就是传统宗教中的天命思想。“有夺有予”的天，就是一个至上神。对于这个至上神，人是应该畏惧的。这是传统的宗教思想，也是汉初国家奉行的宗教教义。

天为民众任命了君，也任命了师。《黄老帛书》中也表达了这样的思想：

帝者臣，名臣，其实师也；王者臣，名臣，其实友也……
（《称》）

皇帝以臣为师，那么，天命之师，虽曰师，也仍然是臣。这就确定了君和师的君臣名分，也成为道教处理现实君臣关系的原则。后世他们不断以师自居，但也同时以自己为臣。这个原则可以溯源到先秦的文献。《庄子》书中黄帝的问道，并没有使黄帝和被问者失去君臣的关系。所谓天师，同时也是天之臣，如同《孟子》书中所说的“天吏”。而众多托名黄帝的著作中把黄帝设为一个问道者，恰恰表明了皇帝的君主身份。这种君臣关系乃是战国以来诸子百家以宗教形式表现

出来的共同理想，也是英明君主的理想。《称》篇还说：

不用辅佐之助，不听圣慧之虑，而恃其城郭之固，怙其勇力之御，是谓身薄。身薄则殆，以守不固，以战不克。

而君主最重要的辅佐之人，就是师。做天命之师是黄老道教学者的最高理想。在这个问题上，他们和儒者没有差别。差别只在于如何做师，或者说，以什么样的治国之道去教君主。从事于道，也是他们的最高事业。《道原》篇专门描述了他们的道：

恒无之初，迺同大虚。虚同为一，恒一而止……一度不变，能适规饶。鸟得而蜚，鱼得而流，兽得而走。万物得之以生，百事得之以成。人皆以之，莫知其名。人皆用之，莫见其形。

对道的这种描述，和老子、庄子对道的描述是一致的。道，也是神明之原：

道者，神明之原也。神明者，处于度之内而见于度之外者也。（《经法·名理》）

对道的描述和对道的重要性的强调，和老子思想一脉相承。

治理国家，自然也离不开道：

圣王用此，天下服。（《道原》）

抱道执度，天下可一也。（《经法·道法》）

唯执道者能上明于天之反，而中达君臣之半（畔）……

然后可以为天下正。（《经法·道法》）

研究老子和庄子思想的人总是认为，在老子和庄子的思想体系中，道高于天，高于上帝。我们前面已经指出，老子或庄子的道，归根到底仍然是天之道。《黄老帛书》中的道仍然如此。前面所引的“毋逆天道”的天道，和道同位同格同实。其《经法·四度》中载：

周迁动作，天为之稽。天道不远，入与处，出与反。

极而反，盛而衰，天地之道，人之理也。逆顺同道而逆理，密知逆顺，是谓道纪。

这里的天道、天地之道，也都是和道同实异名的概念。

如果违背了天道，或者行事违背法度，举动过分，天就会降下灾祸：

过极失当，天将降殃。（《经法·国次》）

天，仍然是人世的最高主宰。在老子和汉初黄老道家学说中，道和天的关系基本相当于尘世中师和君的关系。师有道以教君，君是行道者、卫道者，并握有对不道者的生杀予夺之权。上帝、天和道的关系，与君主和师的关系类似。

善恶报应，也是《黄老帛书》的基本观念：

故德积者昌，[殃]积者亡，观其所积，及知[祸福]之乡。（《十六经·雌雄节》）

能够降下祸福、使人或昌或亡的，自然只能是天或上帝。

作为一家之言，老子贱视仁义，弃绝礼智，否定刑法。但要治理一个国家，又不能没有这些。《黄老帛书》中，体现着“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”的特点。《十六经·观》篇道：

春夏为德，秋冬为刑。先德后刑以养生……

是故为人主者……毋乱民功，毋逆天时……君臣上下交得其志，天因而成之。（《十六经·观》）

天德皇皇，非刑不行。缪缪天刑，非德必顷。刑德相养，逆顺若成。刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德彰。（《十六经·姓争》）

法则天道运行以安排人事，是阴阳家的基本思想；治国必用刑罚，既是实际问题，也是上古传统，而为法家所极力主张。法家不主张德教，主张德教最力者是儒家。先德后刑，也是后世儒家的一般主张。在这德与刑的关系中，可说是“因阴阳之大顺”，“撮名法之要”，又“采儒墨之善”了。

依老、庄等人所说，儒家最核心的主张是实行仁义，仁义也是老、庄抨击的主要目标。在《十六经·顺道》篇，托名黄帝和力黑的问答，主张治国以仁：

黄帝问力黑曰：大庭氏之有天下也，不辨阴阳，不数日

月，不志四时，而天开以时，地成以财，其为之若何？

力黑曰：……安徐正静，柔节先定……正信以仁，兹惠以爱人。

徐静柔慈，就是老子的清静、守弱，而以仁为正信，则是儒家的主张。此外，《黄老帛书》主张恭俭的言论也随处可见，这当是《论六家要旨》所说的不可废的“强本节用”。

（二）从《文子》到《淮南子》

《文子》一书的真伪问题因河北定州市出土的汉代竹简中的《文子》残卷而得以解决。张岱年先生著文以为《文子》“是文景之时道家学者的著作”^①，论证充分，笔者赞同张先生的主张。出土竹简与今本《文子》内容大体一致，本书就以今本为据，阐述《文子》的思想。

今本《文子》假托老子之口，阐述汉初的黄老思想。其第一篇也是《道原》，《道原》开头就说：“老子曰：有物混成，先天地生，唯象无形。窈窈冥冥，寂寥淡漠，不闻其声。吾强为之名，字之曰道。”这可说是对老子思想的复述。原本是《庄子》中的文句也被归于老子名下：“孔子问道。老子曰：正汝形，一汝视，天和将至……”

第二篇《精诚》，讲天人关系：

故精诚内形，气动于天。景星见，黄龙下，凤凰至，醴泉出，嘉谷生，河不满溢，海不波涌。

逆天暴物，即日月薄蚀，五星失行，四时相乘，昼明宵

^① 张岱年：《试谈文子的年代与思想》，载《道家文化研究》第五辑。

光，山崩川涸，冬雷夏霜。天之与人，有以相通。

故大人与天地合德，与日月合明，与鬼神合灵，与四时合信。怀天心，抱地气……

君臣垂心，倍谲见乎天，神气相应征矣。此谓不言之辩，不道之道也。

类似的论述，还见于《十守》等篇。这是汉代流行的天人感应理论，文子也当是天人感应论的先驱。而天人感应论的前提，则是以天为至上神，认为上帝是天地万物的主宰，也是人世祸福的主宰。汉文帝遇日食求言罪己，就是认为日月薄蚀是人的行为失当所致。

法天，被《文子》认为是最高的行政原则：

老子曰：上圣法天，其次尚贤，其下任臣。任臣者，危亡之道也；尚贤者，痴惑之原也；法天者，治天地之道也。虚静为主……是谓天道也。（《十守》）

这再次表明，和老子一样，黄老所说的道，就是天道或天地之道。法天，就是行道，也就是按天道行事。而天道的基本内容之一就是日月相代，四时交替，春生夏长，秋收冬藏。在这里，道家和阴阳家的主张合而为一了。

《文子》反映的老子，不再是绝圣弃智、绝仁弃义的，而是既要道德，又主张仁义的：

老子曰：有功离仁义者即见疑，有罪有仁义者必见信。故仁义者事之常顺也，天下之尊爵也。（《微明》）

今本十二卷中，专有一卷《上仁》、一卷《上义》。其《上仁》篇道：

乱国之主，务于地广，而不务于仁义；务在高位，而不务于道德……古之为君者，深行之，谓之道德；浅行之，谓之仁义；薄行之，谓之礼智。此六者，国家之纲维也。

道德仍然是第一位的，但这个道德不是弃绝仁义的道德，而是和仁义礼智同为治国纲维的道德。因此这不是春秋时代的老子，而是黄老学者心目中的老子。其《上义》篇，又把仁义和法度相结合，使儒家的德和法家的刑各得其所：

老子曰：学者能明于天人之分，通于治乱之本，澄心清意以存之，见其终始，反于虚无，可谓达矣。治之本，仁义也；其末，法度也。

鬼神，也是治国的重要因素：

老子曰：天下几有常法哉？当于世事，得于人理，顺于天道（一本作“地”），详于鬼神，即可以正治矣。

敬天、法祖、祭神、事鬼，是古代的宗教，也是政治生活的必要组成部分。黄老道教没有脱出这样一种格局。敬天地事鬼神，是黄老道教的基本原则。

《文子》最后一卷为《上礼》，其中仍然假托老子，阐述礼智的重要：

圣人之道曰，非修礼义廉耻不立。民无廉耻，不可以治；不知礼义，法不能正……无法不可以为治，不知礼义，不可以行法。法能杀不孝者，不能使人孝；能刑盗者，不能使人廉。圣王在上，明好恶以示人经。非誉以导之，亲贤而进之，贱不肖而退之，刑措而不用。礼义修而任贤德也。

这里对礼义的作用讲得非常透彻。

《淮南子》成书当在景帝、武帝之间，它当是汉初最后一部黄老学著作，也是黄老学的集大成的著作。它有许多文句和《文子》相似，却不一定是抄袭。处在同一个时代，有共同的思想，是完全可能的。黄老术通行多年，有些话已是常识，为人熟知，也完全可能。我们还只能主要以时间为依据把《淮南子》视为《文子》的后继和黄老术的终结。

《淮南子》第一篇也是《原道》，开始先描述道的形象：“夫道者，覆天载地，廓八方，析八极，高不可际，深不可测，包裹天地，禀受无形。”然后讲述道的作用和道自然无为的性质，接着是得道者的形象和治国的原则。其中不仅吸收老子、庄子的思想，也有孟子的论述。其举“禹之决渚”例，就源于《孟子·离娄》篇。第二篇《俶真》，从有始无始讨论到人的命运，体现了老子有生于无的思想。其下为《天文》篇和《地形》篇，从天地生成讲到天地结构，再讲到天道、地道和万物的本性。《天文》篇中的天，同时也是至上神或至上神的住所。“人主之情，上通于天。枉法令则多虫螟，杀不辜则国赤地，令不收则多淫雨。”四时日月星辰，是“天之吏”或“天之使”；天有五帝，即黄帝、太皞、炎帝、少昊和颛顼。这和汉初祭祀的五帝是一致的。五帝有自己的辅佐，其名来自《吕氏春秋》，即该书所说的五神，《淮南子》

则把五星视为五帝之下的五方之神。天上的紫微宫是“太一之居”，太微宫是“太一之庭”。这是以太一为至上天神的最早文献，汉武帝祭祀太一神，当在其后。这位太一神似乎还有妃配，她住在轩辕星中：“轩辕者，帝妃舍也。”对于后人，这是在讲述神话，但在古代，这些则是祭祀的依据。《地形》篇讲到昆仑山和山上的建木，说那是诸位上帝上下的道路。其下的《时则》、《览冥》、《精神》、《本经》、《主本》等篇，讨论治理国家的种种问题，从顺应时令到如何实行无为之道。其中多次讲到后来被儒教当做致太平重要措施的明堂之制，认为上帝是“物宗”、“物平”。以下各篇，则是泛论各种问题。其中《道应》篇集中颂扬了老子之道的应用效果，《泰族》篇表示了对孔、墨和仁义之道的赞扬和推崇。

如果全面考虑书的总体思想和本义，而不以断章取义地摘录我们今天需要的资料为满足，则可知《文子》和《淮南子》都是阐述黄老道教治国之道的书。他们论道，论述天地人物各种问题，那是对治国之道的论证，是治国之道的理论根据。这些理论当然也有普遍意义，这正是我们可以从哲学、科学等各个方面加以研究的原因，但他们的本意是讲治道，不承认这一点，就很难认识黄老之道的本质。

从治国之道这一角度我们就会看到，《文子》和《淮南子》，还可以上溯到《吕氏春秋》，并不是什么杂家。后人之所以分类困难，首要原因是分类标准的不恰当。《吕氏春秋》是为即将统一中国的秦朝制定治国纲领的，《文子》、《淮南子》则是为正在实施的治国之道作理论论证。因此，《文子》、《淮南子》采、撮诸子之善，把诸子和传统的政教一体的治道结合起来，形成新的思想体系。各种思想，在其中各得其所，处于他们眼中恰当的地位。这一点，正是黄老（或称道家）的本质和基本特点。

因此,黄老道家首先不是一个偏执一面,以讲述一家之言为目的的学术派别,而是企图包罗一切并付诸实施,且已经付诸实施的政治统治体系。这套政治统治体系自觉地把上帝(其中主要是黄帝)作为自己的至上神,认为自己的主张乃是上帝意志的体现,并且使自己的行为对上帝负责。他们在上帝鬼神的名义下工作,也建立了一套以上帝为首的祭祀系统。所以,黄老道家的出现,是道教的真正开端。

第三章 黄老道教的失势及汉代宗教观念的发展

一、黄老失势和儒术独尊

历史的进程和人生的旅程一样,依设想逐步前进的是极其罕见的,往往是一些事件的发生促使人们做出或大或小的改变。特别是重大事件,往往是促使历史进程发生改变的直接原因。在汉代,促使历史进程发生改变的重大事件,就是景帝时代的七国之乱。

在贾谊看来,黄老无为之治的最大隐患就是上下尊卑的等级不分明,居下位者容易滋长犯上作乱的野心。在黄老之治如日中天,执政的元老旧臣又要保护自己既得利益的时候,贾谊的呼声只能被当做惹是生非的祸端。但是,不久以后发生的七国之乱证明了贾谊当初的担心是正确的,要求改变黄老统治的意见在暗中酝酿。表现出来的事件,有轅固生和窦太后的直接冲突:

窦太后好《老子》书,召轅固生问《老子》书。固曰:“此是家人言耳。”太后怒曰:“安得司空城旦书乎?”乃使固入圈刺豕。景帝知太后怒而固直言无罪,乃假固利兵,下圈刺豕,正中其心,一刺,豕应手而倒。太后默然,无以复罪,罢

之。居顷之，景帝以固为廉直，拜为清河王太傅。久之，病免。（《史记·儒林列传》）

在这次事件中，景帝显然偏袒辕固，至少是给予了极大同情。从上文所引景帝及诸窦不得不读《老子》看来，景帝施行黄老术而不改变，不一定是出自本心。但是太后健在，他无法做出改变。

往上追溯，孝文帝是否是心甘情愿地实行黄老术，也可加以讨论。刘邦统一天下以后，“群臣饮酒争功，醉或妄呼，拔剑击柱，高帝患之”。叔孙通知道刘邦厌恶这种无礼行为，遂向刘邦建议制礼。礼成，“竟朝置酒，无敢喧哗失礼者。于是高帝曰：‘吾乃今日知为皇帝之贵也。’”（《史记·叔孙通传》）汉文帝也是皇帝，他怎会不愿使上下有序，尊卑有礼？他对贾谊的破格提拔，就表明了他的思想倾向。但是，他是被人拥戴才做了皇帝的。而在他从代地入京之前，拥戴他的臣子就先废杀了吕后所立的少帝。也就是说，如果他违背这些臣子的意愿，其后果也令人担忧。他的无为，其实质首先是因循旧章，对内对外都采取息事宁人的态度。对匈奴，实行和亲；吴王托病不朝，他赐以几杖；甚至张武等人受贿，他反而赐以金钱，让张等自愧。只有在不得已时，才给有罪者以处罚。自己的生活极其节俭，行事处处小心谨慎。从历史进程来说，汉初行黄老是一种必然，但从皇帝个人来讲，则未必没有被迫的成分。

汉武帝即位伊始（前 141），即下令罢除那些“治申、商、韩非、苏秦、张仪之言”者。依司马迁所述，申子、韩非都是归本黄老的人物。同时，“议立明堂。遣使者安车蒲轮，束帛加璧，征鲁申公”。（《汉书·武帝本纪》）立明堂是儒教提倡的致太平的重要措施，鲁申公则是以治《诗经》闻名的鲁国儒者。第二年，丞相、太尉等因为要兴儒术遭到

太皇太后的严厉打压。第五年，汉武帝又置五经博士，开始了兴儒术运动。第六年，太皇太后死。次年，汉武帝立即下令郡国举孝廉。于是公孙弘、董仲舒等一批儒者得以脱颖而出。而经过和董仲舒的三篇对策，他确定了独尊儒术的政策。

秦建国，虽然不用儒术，但许多儒生还可做国家的博士以备顾问。秦始皇坑儒四百六十人，说明当初有这四百六十位儒者在秦朝朝廷做官。而坑儒以后，儒者并没有从秦朝朝廷上绝迹。“陈胜起山东，使者以闻。二世召博士诸儒生问曰：楚戍卒攻蕲入陈，于公如何？博士诸生三十余人前曰：人臣无将，将即反……”（《史记·叔孙通传》）据此，二世时至少还有三十多名儒生为秦朝博士等，被称为汉代儒宗的叔孙通，就是这三十余人之一。

叔孙通降汉以后，“从儒生弟子百余人”。后来因为要制礼，“于是叔孙通使征鲁诸生三十余人”。礼成，高帝大悦。“叔孙通因进曰：‘诸弟子儒生随臣久矣，与臣共为仪，愿陛下官之。’高帝悉以为郎。”（《史记·叔孙通传》）这百余名儒生都在汉朝朝廷上谋得了职位。

据司马迁所说，“自孔子卒后，七十子之徒散游诸侯，大者为师傅卿相，小者友教士大夫，或隐而不见”。到了秦朝，贬绌儒术，“然齐、鲁之间，学者独不废也。于威、宣之际，孟子、荀卿之列，咸遵夫子之业而润色之，以学显于当世”。这种传统，一直没有间断：“及高皇帝诛项籍，举兵围鲁，鲁中诸儒尚讲诵习礼乐，弦歌之声不绝”，以致叔孙通制礼，可以从鲁国征得三十余名儒者。汉朝建立以后，儒者们的事业有所恢复和发展：“汉兴，然后诸儒始得修其经艺，讲习大射乡饮之礼。”汉文帝时，曾经任用了一些儒生做官：“孝文时颇征用。”景帝时情况有所变化：“及至孝景，不任儒者……故诸博士具官待问，未有进者。”（《史记·儒林列传》）据此，则所谓景帝不任儒者，只是不用

儒者为官，而儒者仍然作为博士待问。那下圈刺豕的辕固生当是这样的博士之一。这些儒者，对以后独尊儒术政策的顺利施行起了决定性的作用。汉武帝即位之初，首倡复兴儒术而被太皇太后逼迫自杀的王臧、赵绾，都是鲁国《诗经》专家申公的弟子。

治国需要讲仁义礼智，黄老术也承认这一点。但懂得仁义礼智的，主要是儒生。所谓仁义礼智，实际上就是当时获得共识的由黄帝开始创立的一整套治国之道。然而老子却几乎只能讲清静无为。至于建设国家的各种制度、礼仪、法令，老子既然贬斥它们，自然也就不会对它们有所研究。然而这是自古以来的统治经验，是治国绝对需要的。而懂得它们的多数是儒生，国家要用这套法令制度，几乎只能起用儒生。随着国家对它们的需求越来越迫切，独尊儒术就成为不可避免的事了。

在黄老统治时期，治国需要仁义，而黄老学者又少有人懂，所以用儒者为博士以备顾问是在所难免。但儒术获得尊崇以后，儒者却不必向黄老学者请教，于是宣布儒术独尊，百家言一律罢除。这样一来，朝廷上就没有了黄老学者的立足之地。这一历史事实非常重要，它将使我们明白，此后黄老学者要求恢复黄老之治，是无论如何不会成功了。

二、独尊儒术以后的宗教意识

独尊儒术以后，国家所选中的师就不再是老子，而是孔子了。后来孔子被称为至圣先师，其始点就是汉武帝与董仲舒。从那开始，传统宗教和儒术结合在一起，形成了儒教，黄老道教被挤出了政治舞

台,成为在野的宗教。当然,至今为止,承认儒学是教的人,在国内还为数甚少。我们这里也不对儒教是教做什么论证和争论,只讲一些与道教有关的历史事实,以帮助读者了解道教在此后的发展。

可以说是在黄老统治的后期,黄老学者就感到对传统宗教有改革的必要,比如《淮南子》中讲了天上五帝,同时又以紫微宫为太一的居所,这显然是把太一当成最高上帝。但是,黄老没来得及实行自己的宗教改革计划就被撵下了台,改革的任务就留给了儒教。汉武帝即位以后,在宗教方面最重大的举措,首先是把太一尊为至上神:

亳人谬忌奏祠太一方,曰:“天神贵者太一,太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊,用太牢,七日,为坛,开八通之鬼道。”(《史记·封禅书》)

依照谬忌的建议,汉武帝命人在长安东南郊建起了太一祭坛。此后又在甘泉宫建立了太一祭坛:

上遂郊雍,至陇西,登空桐,幸甘泉。令祠官宽舒等具泰一祠坛,祠坛放亳忌泰一坛,三陔。五帝坛环居其下,各如其方。(《史记·封禅书》)

这样,太一神就成了国家的至上神。黄帝等五帝,则成了太一的辅佐。

大约就在武帝祭祀太一神之后,人们给天上的五帝也重新起了名号。据颜师古《汉书注》的记载,这五帝分别为:青帝灵威仰、赤帝赤嫫怒、白帝白招矩、黑帝叶光纪、黄帝含枢纽,或者是苍帝灵府、赤

帝文祖、白帝显纪、黑帝玄矩、黄帝神斗。后来,前一套神名成为天上五帝的正式名称。

改变天上五帝的名称,表示人们不再承认这五帝原是上古的君主。这是汉代上帝观变化的第一步。西汉末王莽执政,改革祭祀制度,有条件地接受了变化后的上帝观。经王莽改革后的五帝分别称为:中央帝,黄灵后土;东方帝,太昊青灵勾芒;南方帝,炎帝赤灵祝融;西方帝,少皞白灵蓐收;北方帝,颛顼黑灵玄冥。在五帝名称后加上“灵”字,表明此时人们心中的上帝是个纯精神性的存在,从而把它和人世君主明确区别。特别是中央帝,干脆连“黄帝”之名也加以回避,以表明这是和上古君主无关的、纯灵的存在。

王莽此次改革祭祀,太一神的名称也发生了变化,《汉书·祭祀志》载:

莽又奏言:……谨与太师光、大司徒官、羲和歆等八十九人议,皆曰天子父事天,母事地,今称天神曰皇天上帝泰一,兆曰泰畤^①,而称地祇曰后土,与中央黄灵同。又,兆北郊未有尊称,宜令地祇称皇地后祇,兆曰广畤。

到刘秀称帝时,祭天时仅称上帝为“皇天上帝”,与太一神也彻底脱离了关系。“皇天上帝”一名出于《尚书·召诰》:“呜呼!皇天上帝,改厥元子兹大国殷之命。”从此以后,儒教就严格按照儒经来为上帝定名了。从三国到南北朝,儒教的上帝名称又经过许多曲折,到南北朝

^① 《汉书》中华书局标点本此处作:“今称天神曰皇天上帝,泰一兆曰泰畤”,似误。

末年,依晋代据《周礼》所定,称“昊天上帝”,隋唐宋元都因袭不变,直到明代嘉靖改礼,才又将上帝名称改为“皇天上帝”,被清代沿袭。这是后话了。

王莽时代,有一幅《紫阁图》,上面写着“太一、黄帝皆仙上天”(《汉书·王莽传》),把太一神也当做成仙上天的人。王莽自己对此也崇信不疑。这说明,当时还是两种上帝观念的交替时期。

从武帝到王莽,其间还有两次大的祭祀改革。其一是丞相匡衡把祭天神坛从远离京城的雍地迁到京城南郊,确定了儒教的南郊祭天制度。《汉书·郊祀志》载:

成帝初即位,丞相衡、御史大夫谭奏言:“帝王之事莫大乎承天之序,承天之序莫重于郊祀,故圣王尽心极虑以建其制。祭天于南郊,就阳之义也;瘞地于北郊,即阴之象也。天之于天子也,因其所都而各飨焉……”

但当时祭天要到甘泉宫,祭后土要到汾阴,既不合古制,又劳民伤财。他建议,将甘泉宫的泰一祠、汾阴的后土祠分别迁到长安城的南北郊。

这是一次重大的宗教改革,汉成帝表示同意,但大司马许嘉等八人表示反对,以为应如旧制。右将军王商、博士师丹、议郎翟方进等五十八人支持丞相,改革的建议获得通过。在把天地祭坛迁往京城南北郊的同时,将长安城中 683 所神祠中不合礼制的 475 所全部废除;雍地 203 所神祠,也只保留 15 所,同时废除从汉初以来汉高祖、汉文帝、汉武帝所建的不合礼制的神祠:

又罢高祖所立梁、晋、秦、荆巫、九天、南山、莱中，及孝文渭阳、孝武薄忌太一、三一、黄帝、冥羊……及孝宣……仙人、玉女、径路、黄帝、天神、原水之属，皆罢。

连汉武帝立的神坛都被认为不合礼制，汉文帝的渭阳五帝庙就更不在话下了。黄老时代的国家祭祀被消除了，儒教开始严格按儒经建立自己的祭祀系统。

这样重大的改革不会一帆风顺，其间经过了多次波折，到王莽时确定了下来，并被刘秀的东汉政权所继承，南北郊祭祀制度遂成为儒教最重要的祭祀。

另一项重大的宗教改革是整顿宗庙。汉初刘邦的父亲死后，不仅在京城建庙祭祀，还命令各诸侯国立庙。高祖、文帝、景帝、武帝死后也都照此办理，甚至他们生前到过的郡县也须立庙祭祀，到汉元帝时，全国的宗庙共有 176 所。后妃陵旁寝殿 30 所。日祭于寝，月祭于庙，时祭于陵旁便殿，每年祭祀次数 24455 次，用卫士 45129 人，庙祝及乐舞者 12147 人，饲养牛羊的兵士还不在其数。如果加上数倍于宗庙的天地神坛及其他神祠，则全国每年用于祭祀的人数约有二三十万之众。这对于一个人口不足五千万的国家，是一个沉重的负担。汉元帝时，贡禹就建议改革；此后韦玄成追随贡禹，主张废除各诸侯国和各郡县的宗庙。也是经过多次反复，到王莽执政时，终于按儒经所载礼制“天子七庙”，把宗庙制度确定下来。

此外就是祭祀先圣先师的制度。据《礼记·文王世子》：“凡学，春，官释奠于其先师。秋冬亦如之。”又说：“凡始立学者，必释奠于先圣先师，及行事必以币。”《礼记》乃戴圣所辑，其祭先师制度是据《周礼》祭祀乐祖的引申，还是从古就有的制度，尚无可查考。汉武帝独

尊儒术后，尚不见有学校中祭祀先师的记载。儒教的祭祀制度，还有待完善。虽然刘邦做皇帝后就曾以太牢祭祀孔子，但那是个人对先贤的敬意，还不是国家的制度。

因为汉成帝没有儿子，《尚书》和《谷梁春秋》专家梅福上言，请求国家祭祀孔子：

昔成王以诸侯礼葬周公，而皇天动威，雷风著灾。今仲尼之庙不出阙里，孔氏子孙不免编户，以圣人而歆匹夫之祀，非皇天之意也。（《汉书·梅福传》）

依据梅福的建议，孔子说过自己是殷人后代，所以可把孔子封为汤的后人，以继承商朝的祭祀。

梅福突然有一天抛妻弃子，到了九江，据说成了神仙。在道教的神仙谱系中，他占有相当重要的地位。但他本来是一位儒者，并且经他建议，儒教国家才开始把孔子祭祀列入国家祀典。

不过依据这样的祀典，孔子个人是得到了尊崇，但尊崇的还不是先圣先师，而是殷人之后中有功德者。直到东汉后期才规定，把孔子列为国家单独的祭祀系统，其规格和社稷相同。然而，梅福的建议和汉成帝的决策，毕竟是国家祭孔的第一步。

独尊儒术以后国家的宗教状况，或从正面，或从反面，都对失势以后的黄老道教发生着影响。

第四章 汉代的社会危机和黄老道教的复兴

一、西汉末年的政治危机与《包元太平经》的问世

依历史学家的意见,汉武帝虽然确定了独尊儒术的政策,但当时儒术并没有真正获得独尊的地位。直到汉宣帝,其治国之道仍然是“霸王道杂之”,而不纯任德教,纯任周政。汉宣帝还抨击“俗儒不达时宜,好是古非今,使人眩于名实,不知所守”(《汉书·元帝纪》),因而不堪重任。对他那位“柔仁好儒”的太子怀有深深的忧虑,认为乱坏汉家天下的,将是这位笃信儒术的太子。然而汉宣帝碍于个人情感,没有换掉太子。后来,这位太子做了皇帝,就是汉元帝。

汉元帝不仅柔仁好儒,不达时宜,而且不懂实务,只知信天听命。他认为:“安民之道,本由阴阳。”所以由于阴阳错谬,风雨不时,他竟下令让“丞相、御史举天下明阴阳灾异者各二三人”,“于是言事者众,或进擢召见,人人自以为得上意”。(《汉书·元帝纪》)对解决实际问题,则束手无策。他由于不懂实务,竟被宦官捉弄,使自己尊崇的老师下狱致死。《汉书》作者评论说,汉元帝“牵制文义,优游不断,孝宣之业衰矣”。(《汉书·元帝纪》)到了成帝“湛于酒色,赵氏乱内,外家擅朝”。(《汉书·成帝纪》)所谓“外家”,就是汉元帝皇后王政

君的娘家。汉成帝即位之初，王政君的兄弟王凤为大司马大将军，领尚书事。政权、军权都归了王家。王家依权仗势，为所欲为。不仅王凤擅权，且“五侯群弟，争为奢侈，赂遗珍宝，四面而至。后庭姬妾，各数十人，僮奴以千百数。罗钟磬，舞郑女，作倡优，狗马驰逐。大治第室，起土山渐台，洞门高廊阁道，连属弥望”，直至不法僭上：“成都侯（王）商擅穿帝城，决引沔水；曲阳侯（王）根骄奢僭上，赤墀青琐；红阳侯（王）立父子藏匿奸猾亡命，宾客为群盗，司隶、京兆皆阿纵不举奏正法”。（《汉书·元后传》）对于这样一个既犯上作乱，又祸国殃民的世家大族，皇帝却不能将他们绳之以法，而只能听任他们为非作歹。

朝廷上有这样一股不法妄为的势力，必然与其他权势集团发生冲突，特别是刘姓皇室集团。而朝廷上的冲突又造成朝政的混乱，本来就积累已久的社会矛盾不仅无法解决，反而加速激化。一些人认为汉家天下将要完结，企图另寻出路。这时候，齐人甘忠可托言天命，造作了《天官历》和《包元太平经》：

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

《天官历》内容如何，已不得而知。汤用彤先生认为《包元太平经》当是后来道教《太平经》的前身。^① 这部经书确实带着浓烈的黄老色彩。真人之号多见于《庄子》，赤精子当是张良所追随的赤松子一类人物。无论如何，这位天使不是儒者熟悉的神灵，其内容既为自创，

^① 参见汤用彤：《汤用彤学术论文集》，中华书局，1983年，第66页。

也当与儒经大相径庭。所以“中垒校尉刘向奏忠可假鬼神罔上惑众，下狱治服，未断病死”。（《汉书·李寻传》）

甘忠可死了，但他提出的问题依然没有解决，弟子夏贺良等也还健在。汉朝的政治危机仍在继续，也就是汉历中衰的状况并没有多少改变。汉成帝死，哀帝继位，司隶校尉解光又向哀帝推荐甘忠可书和夏贺良等。哀帝把此事交由刘歆处理，刘歆认为该书不合五经，不可实行。但解光说，刘歆是刘向的儿子，刘向上奏使甘忠可下狱，刘歆怎肯赞成此道？这时，长安令郭昌劝李寻帮助夏贺良。

李寻治《尚书》经，好据《洪范》说灾异。投靠丞相翟方进，多次上书言事。王家那位“骄奢僭上”的王根辅政，也多次向李寻咨询。李寻“见汉家有中衰隄会之象”，向王根建议“博求幽隐，拔擢天士，任以大职”，于是王根首先推荐和提拔了李寻。（《汉书·李寻传》）

李寻本来就喜好甘忠可的书，又受到郭昌的鼓动，就向汉哀帝推荐了夏贺良。汉哀帝多次召见了夏贺良，夏向汉哀帝提出了他挽救汉家天下的对策：

汉历中衰，当更受命，成帝不应天命，故绝嗣。今陛下久疾，变异屡数，天所以谴告人也。宜急改元易号，乃得延年益寿，皇子生，灾异息矣。（《汉书·李寻传》）

夏贺良还警告汉哀帝说：“得道不得行，咎殃且亡。不有洪水将出，灾火且起，涤荡民人。”（同上）

汉哀帝听从了夏贺良的建议，将建平二年（前5）改为太初元年，自己号称“陈圣刘太平皇帝”，企图以此表示更受天命，挽救危局。

以上帝之命为最高的命令，以改元易号为接受天命途径，是汉代一

般的宗教意识,黄老这么说,儒教也这么说。使皇帝长寿,且富有子嗣,也不仅是黄老追求的目标。在这些问题上,看不出建议者的思想倾向。至于讲灾异,发预言,更是汉代儒者的常事。但是在夏贺良背后,有《包元太平经》在,这部经的倾向和当时儒者的主张不同,则是事实。因此,夏贺良所建议的改革,就带有黄老的色彩,而不是儒教内部的派别之争。

夏贺良等人的失误,是把他们的主张说得太具体,一旦不能实现,将无法自圆其说。改元易号过去了一个多月,汉哀帝的病仍然不见好转。于是夏贺良又要推出新的改革措施,但遭到大臣们的反对。为了推行自己的主张,“贺良等奏言大臣皆不知天命,宜退丞相、御史,以解光、李寻辅政”。(《汉书·李寻传》)但是由于夏贺良此前的预言没有应验,这次汉哀帝不再听从他的主张,而是把他下狱,以“左道乱政”之罪,将夏贺良处死,李寻、解光则被流放敦煌。

夏贺良从被荐到被处死,可说是一次带有黄老色彩的、失败了的政变。这次政变历时短暂,失败迅速,它表明了黄老学者力量的极度薄弱。

夏贺良失败了,但政治还是要变,不能照旧维持下去。朝黄老这边不成,历史就转向另一方向,即后来由王莽完成的政变。之后又经过一系列事变,最后是刘秀建立的东汉延续了下来。

不过,甘忠可、夏贺良们的事业并没有被历史埋没,当东汉政治发生危机时,人们又想起了《包元太平经》。

二、《太平清领书》与黄老

东汉末年,宫廷内的斗争和杀戮层出不穷,汉顺帝先是在这场斗

争中被免去了太子之位,后来又是因为这种斗争而做了皇帝。那时他才十一岁,不能执政。握有实权的宦官、外戚等权势集团之间的斗争,以及他们和朝臣之间的斗争,愈演愈烈。汉顺帝死,继位的孝冲帝不到半年也死了,年仅三岁;继孝冲帝的孝质帝也仅在位一年多就被杀,时年九岁。接着就是著名的桓、灵二帝相继在位。在孝质和桓帝之间,发生了著名的“党锢”事件,自然灾害频仍,各地的反叛、起义接连不断,东汉政权已是日暮途穷了。

面对严重的政治和社会危机,关心国是的人们又开始在儒教之外寻找新的出路。

郎顛的父亲郎宗,学《京氏易》,曾以占卦卖卜为生。汉安帝时被征,“对策为诸儒表”,做过吴令。后因耻于以占卜见知,终身不仕。郎顛少传父业,又通晓儒经。“顺帝时,灾异屡见”,这位热心国事的儒者就应皇帝的征聘,诣阙上书。书中除援引儒术特别重视的天人之道以外,还特别提到当时敏感的继嗣问题。其根据,不仅是孔子之教,还有老子之道:

《老子》曰:“人之饥也,以其上食税之多也。”故孝文皇帝绋袍革舄,木器无文,约身薄赋,时致升平。

这样的说法不仅指陈时弊,显然也是对时隔久远的黄老之治的美好追忆。书中还说:

《易》曰:“天道无亲,常与善人。”是故高宗以享福,宋景以延年。(《后汉书·郎顛传》)

所谓“《易》曰”，实际是“老子曰”，不论郎顛本意如何，都会重新引起人们对老子的兴趣。

郎顛还向皇帝推荐黄琼和李固。说黄琼“耽道乐术，清亮自然，被褐怀宝，含味经籍”。虽然《孔子家语》中子路问孔子有“有人于此，被褐怀玉”的话，但也不可避免地使人想起《老子》中的“被褐怀玉”。郎顛还引“老子曰：大音希声，大器晚成”，赞美黄琼。（《后汉书·郎顛传》）

郎顛的上书表明，在国家陷入危机的时候，人们在儒术之外所能想到的拯救危机的措施，首先是黄老之道。

几乎和郎顛同时，琅邪宫崇诣阙，献上他老师干吉于曲阳泉水上所得的《太平清领书》：

顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师干吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素朱介青首朱目，号《太平清领书》。其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。后张角颇有其书。（《后汉书·襄楷传》）

这次上书和甘忠可那次一样，不被当局采纳。所谓妖妄，当指其“多巫覡杂语”，“不经”则主要是不合儒家经典。李贤《后汉书注》，直认此书为《太平经》。

宫崇上书失败了。桓帝时，襄楷又一次主动诣阙上书，企图以此挽救当时的政治和社会危机：

桓帝时，宦官专朝，政刑暴滥，又比失皇子，灾异尤数。延熹九年，楷自家诣阙上疏……（《后汉书·襄楷传》）

其疏中称，他在上疏之前，曾经把干吉神书献给了朝廷：

臣前上琅邪官崇受干吉神书，不合明听……（《后汉书·襄楷传》）

但是襄楷没有就此罢休，十余日后，他又一次向皇帝上书，书中再次强调干吉神书的重要作用：

前者官崇所献神书，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，孝冲、孝质短祚。（《后汉书·襄楷传》）

这次上书得到皇帝重视，襄楷的建议被交给朝臣讨论。结果朝臣上奏，说襄楷“不正辞理，指陈要务，而析言破律，违背经艺，假借星宿，伪托神灵，造合私意，诬上罔事”，要求处以死刑。但汉桓帝认为襄楷所言虽然激烈，“然皆天文恒象之数”，也就是一般的阴阳灾异之说，并不违背儒教教义，所以只判刑二年。（《后汉书·襄楷传》）

皇帝的宽宏可能是由于仁慈，也可能是由于自身的思想倾向。就在襄楷上书的前一年，延熹八年（165）正月，桓帝派中常侍左悺到苦县去祭祀老子。这年年末，又派中常侍管霸到苦县祭祀老子。次年七月，大约在襄楷上书之前，桓帝又在濯龙宫亲自祭祀黄、老。其规格和祭祀上帝相同：

文闕为坛，饰淳金扣器，设华盖之坐，用郊天乐也。（《后汉书·祭祀志》）

桓帝对黄老的钟情,可能如《后汉书》作者所论,是国将亡而“听于神”的荒诞行为,也可能是有意的政治行为。汉初的黄老道教和汉武帝开始的儒教,是传统宗教和老子、孔子之术相结合的产物。皇帝是传统宗教的代表,并依照这个宗教的传统奉为教主。教主可使传统宗教和黄老结合而形成黄老道教,也可使传统宗教和儒术结合形成儒教。谁被选中,要看谁能使国家太平、皇位永固。儒术既然遇到了困难,不能挽救国家面临的危机,皇帝重新选择当是自然而然的事情。而在儒术之外,曾经在历史上有过辉煌业绩的黄老,无疑是首选的对象。

桓帝在宫中祠祀黄老一年半之后就死了。灵帝即位,明确表示赞同襄楷的意见:

及灵帝即位,以楷书为然。太傅陈蕃举方正,不就。乡里宗之,每太守至,辄致礼请。中平中,与荀爽、郑玄俱以博士征,不至,卒于家。(《后汉书·襄楷传》)

荀爽、郑玄后来都成为一代儒宗,说明襄楷也不是微不足道的人物,在当时,他的声名可能还在荀、郑之上。襄楷的思想倾向,当产生了广泛的影响。至于汉灵帝“以楷书为然”,是赞同襄楷所上的奏章,还是赞同他所上的干吉神书,《襄楷传》所述语义不明。然而,即使仅仅赞同襄楷所上奏章,也不可避免地带有黄老倾向,因为襄楷的奏章中多次提到干吉之书。

赞同襄楷之书,当然要用其人,但是襄楷此次却不应征聘,和起初主动上书的态度大相径庭了。很可能,是襄楷看到,即使他应聘到朝中任职,也难以把他的主张付诸实施。独尊儒术以来,朝中大小官

员几乎全是儒生，黄老学者连具官待问的资格都没有，他一人出山，又能有什么作为呢？

襄楷不出，灵帝也无力实行襄楷的主张，更无力按干吉神书去做。看来，依赖皇帝实现自己主张的道路是走不通了。于是，有着黄老倾向的儒生们，就开始另谋出路，他们要自己动手，实现自己的主张。这就是张角起义和张鲁的割据。

三、张角的黄老太平道

“颇有”《太平清领书》的张角，于中平元年（184）发动了起义：

中平元年春二月，钜鹿人张角自称黄天，其部帅有三十六方，皆著黄巾，同日反叛。（《后汉书·孝灵帝纪》）

《后汉书·皇甫嵩传》这样描述他们的教义：

初，张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子。跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、杨、兖、豫八州之人，莫不毕应。遂置三十六方。方犹将军号也。大方万余人，小方六七千，各立渠帅。讹言“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”。以白土书京城寺门及州郡官府，皆作“甲子”样。

从延熹九年(166)到中平元年(184),约有十七八年时间,而张角的起义准备也有数十年。看来,张角是在襄楷上书失败之后不久就开始了准备起义的工作。

张角自称“大贤良师”,而没有自称皇帝。起义之时,他们也只称将军:

角称天公将军,角弟宝称地公将军,宝弟梁称人公将军。所在燔烧官府,劫略聚邑,州郡失据,长吏多逃亡。旬日之间,天下响应,京师震动。(《后汉书·皇甫嵩传》)

他们显然并没有自己做皇帝的打算,这和其他起义者的情况十分不同。他们大都自称皇帝,其目标非常明确。张角等仅称大贤良师或将军表明,他们似乎仍然对于皇帝抱有希望。

为着这一目的,他们和官府,甚至宫廷广泛交结。张角起义的日子本定在中平元年(甲子年)的三月十五日,由于他的弟子济南唐周叛变上告,起义提前一个月发动。皇帝发现,宫廷、官府中有许多张角的信徒:

灵帝以周章下三公、司隶,使钩盾令周斌将三府掾属,案验官、省、直卫及百姓有事角道者,诛杀千余人。推考冀州,逐捕角等。(《后汉书·皇甫嵩传》)

省、直卫有谁和张角相交,不得而知,在宫中交结张角的,却是把持朝政的宦官集团十常侍。《后汉书·张让传》载,黄巾起义以后,郎中令张钧上书,认为黄巾起义的原因是十常侍“多放父兄、子弟、婚亲、宾

客典据州郡，辜榷财利，侵掠百姓，百姓之冤无所告诉，故谋议不轨，聚为盗贼”，所以他请求斩十常侍以谢百姓。十常侍首领张让则诬陷张钧学黄巾道，结果张钧被处死：

而让等实多与张角交通。后中常侍封谥、徐奉事独发觉坐诛，帝因怒诘让等曰：“汝曹常言党人欲为不轨，皆令禁锢，或有伏诛。今党人更为国用，汝曹反与张角通，为可斩未？”皆叩头云：“故中常侍王甫、侯览所为。”帝乃止。（《后汉书·张让传》）

张让，加上封谥、徐奉、王甫、侯览，十常侍就有五人和张角交结。张角交结他们目的何在？而他们又为何和张角交结？如果考虑到桓帝祠祀黄老，而灵帝又信楷书的事实，很有可能，张角等仍然盼望通过皇帝来实行自己的主张。

张角起义之前，御史刘陶和奉车都尉乐松、议郎袁贡联名上书，说“伪托大道，妖惑小民”的张角“窃入京师，觐视朝政，鸟声兽心，私共鸣呼”，并建议设重金购捕张角。但“帝殊不悟，方诏陶次第《春秋》条例”。（《后汉书·刘陶传》）而帝之所以不悟，很可能是他认为张角并不反对自己。在敦煌本《太平经》的目录中，有《人腹各有天子文归赤汉》一篇，也可作为旁证，说明张角仍然和宫崇、襄楷一样，对汉家天子寄予厚望。至少说，张角盼望有人来做天子，而他自己并没有想做。这是黄巾起义和其他许多起义队伍的重要区别。

考察黄老的历史可知，他们持这样一种态度十分自然。通过天子来实现他们的主张，要方便得多，而他们在历史上，也是因天子看

重而成为国家的统治思想的。做帝王师,是他们的基本理想。

在对张角的研究中,最受关注的问题之一是他们何以自称“黄天”。对于这个问题尽管有很多解释,但张角信奉黄老道却很少得到关注,至少是不把他们信奉黄老作为自称黄天的主要根据。而事实上,他们自称黄天,主要原因就是他们信奉黄老。

在张角之前,起义曾有多起,其中有称黑帝的,但称黄帝的似乎要多一些:

(永熹元年)三月,九江贼马勉称“黄帝”。九月,历阳贼华孟自称黑帝,攻杀九江太守杨岑……(《后汉书·质帝纪》)

冬十月,长平陈景自号“黄帝子”,署置官属,又南顿管伯亦称“真人”,并图举兵,悉伏诛。(《后汉书·孝桓帝纪》)

蜀郡李伯诈称宗室,当立为“太初皇帝”,伏诛。(《后汉书·孝桓帝纪》)

勃海妖贼盖登等称“太上皇帝”,有玉印、珪、璧、铁券,相署置,皆伏诛。(《后汉书·孝桓帝纪》)

会稽妖贼许昌起于句章,自称“阳明皇帝”……是岁熹平元年也。(《三国志·孙坚传》)

……

但是张角没称皇帝,尽管他的实力比起上述诸人要强大得多,准备要充分得多。

在这些起义军中,称黄帝的,可能都带有黄老的色彩。

早在西汉末年，王莽曾追溯自己的世系，自认黄帝、虞舜之后。称帝以后，宣称“皇天明威，黄德当兴”。他所说的“黄德”，是因为他认汉是火德，以相生次序，火生土，所以该由他做皇帝，但是其中也包含着自认黄帝后人的因素。东汉末年，当人们几乎都认为汉家天下将要终结的时候，黄家当兴的声音又高涨起来：

是以桓、灵之间，诸明图讳者，皆言“汉行气尽，黄家当兴”。（裴松之《三国志注·魏书·武帝纪》引《魏略》）

当然，起义者可以单为应图讖而自称“黄天”，但对于一个信奉黄老的起义集团来说，其自身的背景当更为重要。王莽认为自己是黄德，因此自称黄帝之后；张角自称黄天，则只能是因为他信奉黄老之道。否则，黄天就可能是别人，而不是他们自己。

至于苍天，当是对天的一般指称。《毛诗·黍离》释“悠悠苍天”道：

悠悠，远意；苍天，以体言之。

尊而君之，则称皇天；元气广大，则称昊天；仁覆闾下，则称旻天；自上降临，则称上天；据远视之苍苍然，则称苍天。

这许多称呼，所指都是苍天。而其他名号，仅是对苍天不同侧面的称呼而已。《尔雅》载：“穹、苍苍，天也。”《庄子·逍遥游》写道：“天之苍苍，其正色邪？”苍苍，乃是对天的一般称呼。而自从尊崇儒术，以太一为至上神，后又改为皇天上帝以来，汉朝的天也就超脱了五帝五

色,成为一般的天。用苍天代替汉朝,也顺理成章。因此,“苍天当死,黄天当立”,其意义也就是说汉朝气数将尽,而应由黄老来实行统治。

当然,以黄天代苍天,一般说来,是应由他人来取代汉家天子。但是也有另外的解决方式,即仅仅改名换号,重受天命,如西汉末年夏贺良所为。而从张角不称皇帝一事看来,他至少没有完全放弃采用后一方式的希望。

四、张鲁的五斗米黄老道

以五斗米道割据汉中的是张鲁。张鲁起初依附益州牧刘焉,刘焉到益州时,黄巾起义早已爆发。所以张鲁的割据在张角之后。如果以兴平元年(194)刘焉死后,张鲁不听刘璋号令为始,则张鲁割据汉中距张角起义已有十余年之久。据《三国志·张鲁传》载:

张鲁,字公祺,沛国丰人也。祖父陵,客蜀,学道鹄鸣山中,造作道书以惑百姓,从受道者出五斗米,故世号米贼。陵死,子衡行其道。衡死,鲁复行之。益州牧刘焉以鲁为督义司马,与别部司马张修将兵击汉中太守苏固,鲁遂袭修杀之,夺其众。焉死,子璋代立,以鲁不顺,尽杀鲁母家室。鲁遂据汉中,以鬼道教民,自号“师君”,其来学道者,初皆名“鬼卒”,受本道已信,号“祭酒”。各领部众,多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈,有病自首其过,大都与黄巾相似。

裴松之《三国志注》引《典略》，所记与《三国志》不同：

熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张修。骆曜教民緇匿法，角为太平道，修为五斗米道。

太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道。其或不愈，则为不信道。

修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以《老子》五千文，使都习，号为奸令；为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出米五斗以为常，故号曰“五斗米师”。实无益于治病，但为淫妄。然小人昏愚，竞共事之。后角被诛，修亦亡。

及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。教使作义舍，以米肉置其中以止行人；又教使自隐，有小过者，当治道百步，则罪除。又依《月令》，春夏禁杀；又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉。

裴松之在引完此文以后，纠正道《典略》所说的张修应是张衡。因此，张鲁继承张修，带有子承父业的性质。这显然是维护《三国志》的记述。

《后汉书》把张鲁事附于《刘焉传》，其记述大体沿袭《三国志》，但加了如下一段：

沛人张鲁，母有姿色，兼挟鬼道，往来刘焉家，遂任鲁以为督义司马。与别部司马张修将兵掩杀汉中太守苏固，断绝斜谷，杀使者。鲁既得汉中，遂复杀张修而并其众。

依此，张鲁被任为督义司马，不是因为他承祖、父业，有许多信徒，而是依赖其母与刘焉的关系。而所谓其父祖造作道书的记载十分含混，造作了什么书，并没有交待。至于所说五斗米道教义，又实与黄巾相似，它是否为张陵所创，令人难以明确。

《三国志》和《典略》都说，五斗米道教义，与黄巾相似，且《典略》更加明确地指出，五斗米道是在黄巾太平道的基础上又加了一些内容，说明五斗米道实是太平道的修正版或改进型。从时间上看，张鲁割据汉中晚于张角起义十多年，说五斗米道源自太平道也较为合理。《三国志》、《后汉书》都说是张鲁杀了张修，《典略》又说是张鲁继承了张修之道，据《后汉书·孝灵帝纪》，中平元年（184）二月，张角起义；七月，张修也发动了起义：

秋七月，巴郡妖巫张修反，寇郡县。

唐李贤注引刘艾《纪》道：“时巴郡巫人张修疗病，愈者雇以米五斗，号为五斗米师。”看来张修的存在应是事实。而有关“五斗米”的记载，《典略》和刘艾《纪》也较为合理，那是病愈后付给巫师的报酬。因此，真实的情况当是张鲁在张修死后，继承了张修之道，却假造了一个父兄传道的神话。这还可从《抱朴子内篇》得到旁证。葛洪在《抱朴子内篇》中提到干吉，也提到张角，却不讲张鲁和张陵。以张鲁之显赫，张角之卑微且被诛杀，论道家提张角不提张鲁是不可能的。

这只能说明,五斗米道不过是太平道的变种,不足以引起葛洪的特别注意。只是由于张角被杀而张鲁受封,张鲁子孙繁衍,而张角不仅子孙难寻,且作为叛乱祸首,太平道难以传播,遂使五斗米道独擅其教,并逐步制造、完善了三张创教的神话。

张陵创教事不可信,五斗米道为张修所创,学术界早有人指出。^①此处要强调的是,五斗米教义与黄巾的一致,以及他们和汉初黄老为一道。

五斗米道的最高首领仅称“师君”,其下的首领也仅称“祭酒”。祭酒在汉代就是最高的学官,并被后世沿袭。因此,祭酒也就是师君。和张角称“大贤良师”一样,五斗米道也把自己定位为师。张鲁说他“本欲归命国家,其意未遂”(《后汉书·刘焉传》),当不全是虚话。

所谓“鬼道”说,不过是说太平道和五斗米道主张向鬼神忏悔。起初大约主要是让病人忏悔,他们认为得病是因鬼神作祟;后来扩大到一般信徒,凡有小过者均可通过向鬼神忏悔或行善得到宽恕。

把疾病看做鬼神作祟,并且以祭神祀鬼进行治疗,是汉代一种通行的方法。《汉书·郊祀志》载:

成帝末年颇好鬼神,亦以无继嗣故,多上书言祭祀方术者,皆得待诏。祠祭上林苑中长安城旁,费用甚多。

哀帝即位。寝疾,博征方术士,京师诸县皆有侍祠使者,尽复前世所常兴诸神祠官,凡七百余所,一岁三万七千

^① 参见熊德基《太平经的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》,《历史研究》1962年第4期;任继愈主编:《中国哲学发展史》(秦汉卷),第682—686页。

祠云。

皇家尚且如此治病，逢瘟疫流行，还要向鬼神祈祷。《后汉书·五行志》载：“延光四年冬，京都大疫。”刘昭注引张衡所上封事道：

臣窃见京师为害兼所及，民多病死，死有灭户。人人恐惧，朝廷焦心，以为至忧。臣官在于考变禳灾，思任防救，未知所由，夙夜征营。

张衡认为，这次瘟疫是由于孝安帝死于道路，近臣秘不发丧，以致天怒：

天地明察，降祸见灾，乃其理也。

因此，他建议，通过取媚神灵来消灾：

臣愚以为可使公卿处议，所以陈术改过，取媚神祇，自求多福也。

张角、张修向鬼神悔过以求除病，和汉朝朝廷没有区别。不同之处在于，依儒教祭祀原则，祭祀有严格的等级区分，而张角、张修之道，则几乎允许人人祭天地，向天地表示悔过。儒教祭祀要求“祭不欲数”（《礼记·祭法》），张角、张修则把祭祀扩大到日常生活中间，有过就须向神灵忏悔。孔子主张“敬鬼神而远之”（《论语·雍也》），而张角、张修敬而不远，把交通鬼神当做一项日常的活动。这种和鬼神非

常亲密的关系,才是他们被称为“鬼道”的原因。鬼道的实际意义,并非说他们信神,而当时的朝廷和那些身为硕学大儒的臣子就不信鬼神。

允许所有人祀天地,至少是较多的信徒都可以祭祀天地三官,是张角、张修对传统宗教的重大改革。相比之下,儒教则较严格地保留着古代的传统:天子祭天,诸侯祭境内山川,直至庶人只能祭祀自己的祖先。假如张角或张修能够胜利,并延续下来,中国将有一个在形式上和基督教相差不远的宗教:人人可以和上帝交通,并经常向上帝忏悔。

从张角到张修再到张鲁,他们的宗教都不是以出离尘世为目的的,而是以求当世幸福为目的的。一旦他们有了政权,这种宗教就和国家机构合而为一,成为政教一体的国家-宗教组织。在这一点上,汉初的黄老是如此,张角、张鲁也是如此。张鲁曾有过三十来年的割据历史,使我们对道教的本质看得更为清楚。但是“天无二日”,儒教不愿与道教分享国家政权,而道教的力量又不足以重新夺回失去的地位,遂形成道教和中国古代政权若即若离的状态。

张角和张修之道,都保留着黄老的基本特点。他们以天(即上帝)为最高信仰,而自己则以师自居。他们“以善道教化天下”,这是儒、墨、黄老都相同的。《典略》说张鲁“依《月令》,春夏禁杀”,这也就是“因阴阳之大顺”。《月令》在张角时代已经被收入《礼记》,在顺天地阴阳这个问题上,儒、道是一致的。

《典略》说五斗米道“祭酒主以《老子》五千文”,《后汉书》记张角“奉事黄老道”,二者的基本倾向是一致的,这也是张角、张修作为黄老后继者最主要的特点。这个特点在《太平经》中也有充分的体现。

五、《太平经》的黄老特征

《太平经》就是《太平清领书》，张角“颇有其书”，应是张角太平道的指导思想。

《太平经》把天，即上帝作为它的至上神，以顺从天意为行动的基本原则，并且认为违背天意将会遭到天的惩罚。天惩罚的方式，一般是降下灾异。在这个问题上，《太平经》和汉代的儒教没有原则性不同。现在我们以王明《太平经合校》^①为据，来介绍《太平经》的内容：

故顺天地者，其治长久。（页 11）

守一者，天神助之。（页 13）

帝王得天之力，举事有福……百神自言为天吏为天使，群精为地吏为地使，百鬼为中和使。此三者，阴阳中和之使也。助天地为理，共兴利帝王。（页 15）

王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异。（页 17）

帝王，天之子也；皇后，地之子也，是天地第一神气也。（页 21）

然吾始学之时，同问于师，非一人也。久久道成德就，乃得上与天合意，乃后知天所欲言。天使太阳之精神来告吾，使吾语，故吾者乃以天为师。虽喻真人，向天不欲言，吾不敢妄出此说，天必诛吾……吾敬受此书于天……（页 70）

^① 依中华书局 1980 年版。

不得天心，不得天意，为无功于天上。（页 74）

吾甚畏天，不敢有所隐，恐身得灾。（页 116）

吾书即天心也。（页 129）

……

《太平经》满布类似的词句。这些思想和汉初的《黄老帛书》没有根本差别。其中“天使太阳之精神来告吾”，当是甘忠可所说的“天使赤精子下教我此道”。赤精，当是太阳之精。《太平经》还说：

过无大小，天皆知之……天使人为善，故生之，而反为恶，故使主恶之鬼久随之不解……欲望天报，当自责，恳恻垂泪而行。言我蒙恩得为人，与万物绝殊，天使有异，能言能语，见好丑，知善恶可不之事，当自详慎，所言反天辞，令不奉顺，是为大逆不道之人，天安从得久与从事乎？（页 527—528）

这当是史书中所说“首过”、“思过”、“服罪”的根据。因此把他们称为“鬼道”，可能是对其教义的无知，更可能是有意的贬抑。实际上，在他们的教义中，主恶之鬼神乃是受天的派遣，他们最高的信仰乃是天或上帝。因此，他们的忏悔对象乃是上帝。这一点在后世被严重歪曲了。

天师，乃是天命之师，负有传达天意的责任，是人神的中介。其任务是协助帝王进行统治。有时也说天师是天人之师，这并没有改变天师的性质。因为人间帝王死后上天做上帝的观念，还未能完全从人们的观念中消除：

君臣者，治其乱，圣人师弟子主通天教，助帝王化天下……（页 44）

师者，正谓皇天神人师也。（页 64）

今天师命乃在天，北极紫宫。（页 81）

（天师：）今既为天语，不与子让也。（页 82）

今谨已敬受师说天之教敕……（页 114）

治当得天心……故天使吾具言之。（页 151）

天治者，其臣老，君乃父事其臣，师事其臣也；夫臣乃卑，何故师父事之乎哉？但其位者卑下，道德者尊重，师父事之者，乃事其道德。（页 196）

是故古今神、真、圣人为天使，受天心，主当为天地谈话。（页 200）

夫师，开蒙为道之端。君父及师，天下命门，能敬此三人，道乃大陈。（页 403）

是故上三皇乃师事臣如父也。时臣各怀真道要德，无巧伪文猾人。故其时臣智悉过其君，能为帝王师。其教若父，故师父事之，是则道德过其君之则也，故能使其君安坐垂拱而无忧。（页 435）

天师，或曰圣人、神人、真人，是天的使者。他们传达天心天意，使帝王们按其行事，这一点和儒教没有根本区别。其不同之处在于，儒教的天，是行仁义礼智的天。人能修饬仁义礼智信五常之道，就能受到天的佑护（见：董仲舒《贤良对策》，载《汉书·董仲舒传》）；而黄老道教的天心天意，其内容乃是“道德”：

是以古者上君以道德仁治服人也，不以文刑杀伤服人也。(页 32)

古者三皇上圣人胜人，乃以至道与德治人。(页 143)

欲得天地心者，乃行道与德也。(页 144)

合于天心，事入道德仁善而已。行要当合天地之心，不以浮华言事。(页 160)

欲知吾道大效，付贤明道德之君，使其按用之，立与天地乃响应。(页 211)

是故古者圣贤常尚道德文，常投于上善处，而兵革战备投于下处。(页 231)

(真人再拜言：)今天师为太平之气出授道德，以兴无上之皇。上有好道德之君，乃下及愚贱小民，其为恩乃洞于六合，洽于八极，无不包裹。(页 281)

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。……今得天师书，道德以往付谨民，使谨民使归上有大仁道德之君，可以平天下之理而长安身。(页 303)

……

道德，是对先秦老子思想的概括说法，就像仁义是对孔子思想的概括一样。尚道德也是汉初黄老的基本特征。《太平经》把“道德”说成是天心、天意，认为人君行道德就合天地之心，可使天地作出反应，充分表明了它的黄老特征。在顺天地、法五行等问题上，它和儒教一样，都是从传统宗教中脱胎而出，并带有传统的鲜明印记。

但是黄老又不仅是先秦的老子。黄老提倡道德,却不反对仁义,不反儒道,这也在《太平经》中鲜明地体现了出来。其证据就是在“道德”之后,经常加上“仁善”一类概念。由于当时的形势,黄老还没有一个专有概念去称呼自己的学者,他们还只能借用儒教的概念,认为能行道德之治的,乃是真正的儒者,简称“大儒”或“贤儒”:

子详思吾书,大贤自来,共辅助帝王之治……得行吾书,天地更明,日月列星皆重光……贤儒悉出,不复蔽藏。
(页 128)

大儒穴处之士,义不远万里,往诣帝王,炫卖道德……
(页 331)

贤儒集策,天道毕也。(页 346)

天下贤儒尽悉乐往辅其君,为不闭藏。(页 416)

……

当然,这不仅是个名词概念问题,也是黄老对儒教之善的采纳。

讲道德,其最高原则当然是道。道是黄老和儒教都尊崇的最高原则。不同的是,儒教之道,是仁义礼乐之道:“道者,所由适于治之路也,仁义礼乐皆其具也”(董仲舒《天人三策》);黄老之道,乃是清静无为自然之道。上引“前古神人……以道自然无为自治”,是对《太平经》所说道德之道的明确说明,这样的例子还有很多。《太平经抄·壬部》有:

天畏道,道畏自然……道畏自然者,天道不因自然,则

不可成也……天道助弱……夫弱者，道之用也；寡者，道之要也。

这样的道，就是老子之道，也是黄老之道。第一百零三卷是《虚无为自然图道毕成诫》，先论“虚无者”，“与道居”；次论“无为者，无不为也，乃与道连”，说“出婴儿前，入无间也”，“入无为之术，身可完也”，“天道无有亲，归仁贤也”；最后论“自然之法，乃与道连，守之有吉，失之则患”，“天地之性，独贵自然”，“道兴无为，虚无自然”。对道的这些描述，充分说明，《太平经》要行之道，就是老子或黄老之道。

我们已经论证过，老子之道，就是天道；黄老之道，更是天道。《太平经》之道，也是天道：

道者，乃天所按行也。（页 32）

为子言，事当无反天道。（页 38）

君道不行，此皆兴阴过阳，天道所恶，致此灾咎。
（页 53）

其后世学人之师，皆多绝匿其真要道之文，以浮华传学，违失天道之要义。（页 55）

能大顺行吾书，即天道也。（页 68）

天道无亲无疏，付与善人。（页 682）

……

道，或称天道，目的首先是治国：

吾道乃为理天地，安帝王。（页 423）

所谓“理天地”，其手段是搞好政治。国家治理得好，上帝高兴，就会风调雨顺，这就是“理天地”的途径和基本原则。说到底，也还是辅佐帝王，把国家治理好。这是黄老之道的基本特征，也是班固把道家归为“君人南面之术”的基本原因。

张角、张修、张鲁，都抱有“理天地，安帝王”的理想，所以他们也仅仅自称为师。曾有人要尊张鲁为王，但张鲁到底还是采纳部下的意见，没有称王，这是他能够被曹操顺利接纳，一家数人封侯的重要原因。要使天地理、帝王安，就必须把国家治理好。国家长治久安的标志，无非是社会安定，人民富足长寿。然而历史没有让张角等人去实现治好国家的理想，他们无法凭自己的努力使社会安定，人民富足，他们所能做的，只剩下了长寿一项。这是道教后来转向以长生为主要目标的根本原因。不过，这是后话。我们现在要看看在独尊儒术之后，其他黄老学者的情况。

六、独尊儒术后的黄老学者

独尊儒术后的黄老学者，首先应该提到的当是司马谈。他曾“习道论于黄子”，并且写下了《论六家要旨》，最早提出了“道家”这个学派和宗教教门意义上的概念，并盛赞道家的高明，超越其他五家之上。在建元（前140—前135）到元封（前110—前105）之间，他为太史令，前后约达三十年。他“愍学者不达其意而师悖，乃论六家之要旨”。（《史记·自序》）由此说来，他的《论六家要旨》乃是公开掲起的一面反对儒术的旗帜。太史令的职责之一是参与安排国家的祭祀。汉武帝郊祭甘泉太一，夜有美光，昼成黄气，“太史公、祠官宽舒

等曰：神灵之休，佑福兆祥，宜因此地光域立太畤坛以明应。令太祝领，秋及腊间祠，三岁天子一郊见”。“其秋，为伐南越，告祷太一……为兵祷，则太史奉以指所伐国。”（《史记·封禅书》）汉武帝泰山封禅，是千载一遇的盛典，司马谈却“留滞周南”，不得参与，于是“发愤且卒”。临终，嘱咐司马迁要行“扬名于后世，以显父母”的大孝。（见《史记·自序》）司马谈“留滞周南”的原因，史书没有说明，可以想见和他公开揭起黄老旗帜有关。班固指责司马迁“论大道则先黄老而后六经”（《汉书·司马迁传》），虽然不少人为此辩白，但司马迁未能忘情黄老也是事实。他后来的遭遇，也未必与他的思想倾向全然没有关系。

第二个应当提到的黄老学者是汲黯。《史记·汲郑列传》道，“黯学黄老之言，治官理民，好清静……其治，责大指而已，不苛小”，“治务在无为而已，弘大体，不拘文法”。他游侠任气，倨傲少礼，田蚡为相，太守一级进见，蚡不答礼，汲黯对田蚡也不过一揖而已。卫青位至大将军，贵盛一时，汲黯则与之抗礼，反引得卫青的特殊尊重。他曾当面指责汉武帝“内多欲而外施仁义”，武帝见汲黯，不敢衣冠不整。汲黯主张少生事，反对出兵匈奴，而主张和亲；常诋毁儒生，特别反对身为儒士的丞相公孙弘和御史大夫张汤。汲黯为九卿时，公孙弘、张汤还都不过是一员小吏，后来二人都官居汲黯之上。汲黯为此批评汉武帝说用人如积薪，后来居上。他的官运不济，显然与持黄老，诋毁儒术有关。

汲黯的经历再次说明，黄老不是一种单纯的学说，而首先是一种治国之术，而治国之术和宗教是合而为一的。这一点，在古代不过是常识，但今天却须向人们常常提起。

大约稍早于汲黯，有个好黄老言的郑当时，任侠仗义，结交名士。

官至九卿，也因田蚡等的意见，降职使用。

第三个应该提到的黄老学者是杨王孙。《汉书》本传说他是汉武帝时人，“学黄老之术，家业千金，厚自奉养生，亡所不致”。这大约是以享乐为事的杨朱型的人物。他临死要求儿子对他实行裸葬，友人规劝，他说自己这么做是为了矫正世人越礼厚葬的行为。因为厚葬无益，人死，“精神离形，各归其真”，成了鬼；形体是无知之物，厚葬这无知之物是一种糊涂行为。

此外还有一个“修黄老术”的刘德，是楚元王之后，刘向之父，和河间献王刘德不是一人。这位刘德，“有智略”，“常持老子知足之计”。大将军霍光要把自己的女儿嫁他为妻，他因畏惧盛满而不敢娶。他做京兆尹，“多所平反罪人”；家里钱多，则分给兄弟宾客，说“富，民之怨也”。如果说杨王孙把黄老作为养生之道，刘德则以之为修身、保命之术。

如果以上述诸人的事迹经历为点，连成曲线，则可看出黄老学者因在政治上受到压抑，转而以黄老术为养生、保身之术。

黄老术在东汉的活动，除张角、张修等人外，最引人注目的首先是楚王刘英钟情黄老，祠祀浮屠。《后汉书·光武十王列传》载：

英少时好任侠，交通宾客，晚节更喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀。八年，诏令天下死罪皆入缣赎。英遣郎中令奉黄缣白纨三十匹诣国相曰：“托在蕃辅，过恶累积，欢喜大恩，奉送缣帛，以赎愆罪。”国相以闻，诏报曰：“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，挈斋三月，与神为誓，何嫌何疑，当有悔吝？其还赎，以助伊蒲塞桑门之盛饌。”因以班示诸国中傅。

英后遂大交通方士，作金龟玉鹤，刻文字以为符瑞。

后来又造作图讖，因谋反罪被贬，死于被贬途中。

在独尊儒术的国家，尊崇黄老，乃是政治上反对派的表现。刘英自知有罪，才借机献缣帛以求自赎；汉明帝自然深知刘英怀有异志，其诏书不过是策略而已。后来终于借故杀了刘英。

刘英“尚浮屠仁祠”，是否也祭祀黄老，不得而知。有关祭祀黄老的最早记载，就是汉桓帝了。汉桓帝派人到苦县祭祀老子，性质和刘邦、刘彻到曲阜祭孔一样，不过是对先圣先贤的尊崇。但桓帝在宫中祠老子，就使老子祭祀走出了家门，和梅福当初建议祭孔具有同样的意义，它是老子转为国家祭祀对象的第一步。企图把老子列入国家祀典，从时间上说在国家祭孔之后，应是受祭孔的影响。

虽然黄老在汉初被列为国家指导思想，但是对老子这个天命之师的祭祀问题，由于时间短促，没能来得及解决。只是在儒教把孔子列入国家祀典之后，信徒才想起了老子。然而此时，老子已经无力和孔子抗争了。

到灵帝时，发生了一桩谋反案。熹平年间（172—178），愍王刘宠的国相师迁告发刘宠和前相魏愔祭祀天神。当然，这是希冀自己做皇帝，因而是谋反行为。朝廷派人审问，刘宠说自己只是祭祀黄老，祈求长生而已。然而魏愔还是由于“所为不端”被诛杀，师迁也被判诬告处死。虽然桓帝祭祀黄老，但其他人似乎还是不能祭祀，否则，就是“所为不端”。

两汉之际，讖纬大行，孔子，尧、舜等上古帝王，孔子弟子，等等，在纬书中被描绘成形体特殊的人物。这些描绘有些是已有的传说，如舜“重瞳”，司马迁在《史记》中就已经讲过；有些可能是后来的附会，比如尧“眉八彩”等。人们深信，圣人、贤者，天生和常人不同，形体上也有所表现。就连以“疾虚妄”为职责的王充，对这些描述也深

信不疑。应当是受了儒教奇化先圣先贤的影响，黄老道教也奇化老子。

汉桓帝到苦县祭老之后，苦县所属陈国立碑纪念，国相边韶作《老子铭》，其中说道：

由是世之好道者触类而长之，以老子离合于混沌之气，
与三光为终始，观天作讖，□降斗星，随日九变，与时消息，
规矩三光，四灵在旁，存想丹田，大一紫房，道成身化，蝉蜕
度世，自羲农以来，为圣者作师。

身为陈相的边韶自然是个儒者，他不能同意好道者对老子的虚夸，但也认为班固作《古今人表》，把老子排在孟轲、荀况之下，和楚国子西并列，是因为“道不同不相为谋”，即贬抑过甚。他认为，老子在当时还能被人祭祀，是因为他的处世态度：

盖老子劳不定国，功不加民，所以见隆崇于今，为时人所享祀，乃昔日逃禄处微损之又损之余胙也。（《老子铭》）

边韶还说汉桓帝祭老是“意在凌云”，这也只是他个人对皇上意图的理解。

在西汉时代，人们说，黄帝是成仙上天的，太一也是成仙上天的。这时又说，老子也是成仙上天的。但黄帝是上帝，太一是最高上帝。而老子，则始终保持着“师”的身份，这也是边韶心目中老子最主要的功能。那么，祭祀这位“从羲农以来，为圣者作师”的老子，是否也有求师的目的呢？边韶没有讲，当也是道不同的缘故。

依传统宗教祭祀原则，劳定国者，功加于民者，等等，才有可能被国家列入祀典。老子不在此列，却被“时人”，自然首先是皇帝祭祀，为什么呢？边韶推测是因为老子的处世态度，是因为桓帝志在凌云，都未必属实。而当如《太平经》所说，是遵其道德。《太平经》这部书，桓帝即位前不久被献入宫中，他是应该看得到的。只是桓帝没有能力，也未必有决心去实行老子之道来挽救他的国家。

然而无论如何，从宫崇、襄楷上书，中经桓帝祭老，到张角起义和张鲁割据，这数十年是黄老的复兴时期。只是它复兴的程度不够，未能夺回全国政权，恢复其汉初的辉煌，就很快被打压下去了。

从宫崇上书到张鲁封侯，应被视为东汉黄老复兴的主流。而刘英“诵黄老微言”，到桓帝宫中祀黄老，则是一条支流。此外还有一些零散活动的黄老学者，延续着被逐出朝廷的黄老一脉。

汉明帝时，有个叫任隗的，“少好黄老，清静寡欲，所得奉秩，常以赈恤宗族，收养孤寡”。他“义行内修，不求名誉，而以沉正见重于世”。（《后汉书·任隗传》）官至司空，黄老是他洁身处世的行为准则。

稍晚于任隗的樊瑞“好黄老言，清静少欲”，也是以黄老修身的人。（《后汉书·樊宏传》）

郑均大约和樊瑞同时，“好黄老言”，他不仅用黄老修身，还推己及人。其兄为县吏，经常接受别人馈赠，他多次规劝未果，他就为别人佣工，以所得的钱帛劝告兄长，说钱帛都可以得到，贪赃却要丢官。其兄从此廉洁奉公。朝廷多次征召，他总托故不应。汉和帝曾亲到他家，赏他尚书俸禄，被人称为“白衣尚书”。（《后汉书·郑均传》）处弱守雌的处世格言帮助他赢得了安全和荣誉。

在宫崇上书之后，有杨厚者，“修黄老，教授门生，上名录者三千余人”。（《后汉书·杨厚传》）若是以黄老教授学生，这将对黄老

复兴极大的推动，只是难以断定。他祖父杨春卿，本是公孙述的将领，长于图讖学。父亲杨统，继承了图讖家学，深通《河图》、《洛书》和天文、历法，做彭城令时，曾为一州求雨，立即奏效。从此以后，朝廷有灾异之事，多向他请教。杨厚继承了父亲的事业，也多次向朝廷言灾异和消灾之法。讲灾异、通图讖，是汉代儒者的标志。襄楷推荐过的李固，曾多次推荐杨厚。杨厚死，弟子们为他立庙，郡县的官吏每年春秋两祭，在举行射礼时也常来祭祀他。

《后汉书·方术列传》记载，有一个叫折像的，既“通京氏易”，又“好黄老言”。他有感于“多藏厚亡”的道理，把财产都分给了他人。别人规劝，他说自己不是求福，而是逃祸，因为“盈满之咎，道家所忌”。世道将衰，不仁而富乃是不幸。

但是这些全身远害的黄老学者，并没有完全忘却黄老术的基本使命。矫慎和马融等齐名，“少好黄老，隐遁山谷，因穴为室，仰慕松、乔导引之术”。有个叫吴苍的劝他说：“盖闻黄老之言，乘虚入冥，藏身远遁，亦有理国养人，施于为政。”（《后汉书·逸民列传》）但矫慎依然如故。

从理国为政到修身远害，从修身远害到遁迹山林，是汉初到汉末黄老道教的发展道路。张角等人不甘心如此，企图重新去理国治民，最终还是被逼入了遁迹山林、修仙长生一途。入得此门，便和方士合流了。

在介绍方士之前，先来介绍独尊儒术后几本《老子》注疏。

七、汉代三部《老子注》

第一部要说的是严遵《老子指归》。《汉书·王贡两龚鲍传》说

严遵“依老子、庄周之指著书十余万言”；《三国志·蜀书·秦宓传》借古朴之口，说“严君平见黄老作指归”。说“老子、庄周之指”，主要是其中多引庄周语；就性质而言，这的确是一部黄老著作。

《老子指归》是《德篇》在前，《道篇》居后。今天《德篇》保存尚属完整，《道篇》则只有王德有的辑本。^①其第一篇讲“上德不德”。《指归》说天地开辟之后，物物不齐，人人有别。就人来说有五种：道人、德人、仁人、义人、礼人。这五种人，或无名称，或称皇，或称帝，或称王，或称伯。君主也有五种：上德、下德、上仁、上义、上礼。他认为，五种人“皆乐长生，尊厚德，贵高名”。而五种君主，其治理各有特点。虽然他最推崇的是上德之君，但除对上礼之君有所批评外，对上仁、上义之君也未见贬词。很明显，他是在道德的基础上容纳仁义，和汉初黄老的思想格局相同。

第一篇奠定了《老子指归》的基调，“君人南面之术”是本书的核心。第二《得一篇》，落实于贤君圣主、王道仁政。第三《上士闻道篇》，其道乃是圣人之道。圣人之道的作用，一治天下，二修自身：“欲治天下，还反其身”，“心为身主，身为国心，天下应之，若性自然”。他主张盛德之人“涂民耳目”、“绝民之欲”，以保持民之天性。第四《道生一篇》，论述生一生二生三之道，是虚，是无，因此，虚无乃是“万物之源泉，成功之本根”。最终又落实于圣人治国：“故贤君圣主，以至尊之位，强大之势……无为无事，天下自己。”这分明是司马迁归结的“清静自正”。并认为这样就可得到天地的佑护：“天地是佑，万物是归”。严遵心目中的上帝，是一个佑护黄老之上帝的上帝。第五《至柔篇》，自然是讲刚与柔的关系。在严遵看来，这其实也是一

^① 参见王德有译注：《老子指归全译》，巴蜀书社，1992年。

种统治术，或者说，严遵也是首先把它视为一种统治术：

是以，地狭民少，兵寡食鲜，意妙欲微，神明是守，与天相参，视物如子，德盛化隆，恩深泽厚，吏忠卒信，主忧将恐，累柔积弱，常在民后，被羞蒙辱，国为雌下，诸侯信之，比于赤子，天下往之，若归父母。……

君父在上，若有若无，天下惘惘……

这样的君主，以老子之道保全了他的国家，并获得了天下人的信任。

其余各篇，大都如此。严遵把老子的哲学，落实于修身，落实于治国，而修身也主要是君主的修身，所以归根到底是落实于为君者南面之术。对于君主来说，修身和治国，是一回事。其《天下有道篇》说：

人之生也，悬命于君；君之立也，悬命于民。君得道也，则万民昌；君失道也，则万民丧。万民昌则宗庙显，万民丧则宗庙倾。故君者，民之源也；民者，君之根也。根伤则华实不生，源衰则流沫不盈；上下相保，故能长久。

士人，也是民之一员，为君谋，就是为己谋。因此，所有的道理、智慧，都不能不首先用于对治国之道的研究。

因此，《老子指归》所说的道，乃是圣人之道。圣人之事，首先是治理国家，圣人之道，也就是治国之道。为治理好国家，圣人，也就是君主，必先修行自身。为给治国、修身提供正确的指导，就要研究道的内容；道的内容，就是哲学的领域。

同时,《老子指归》的道,也是天道。以天为至上神,把顺从天意、天道、天心作为自己行为的准则,也是《老子指归》的基本立足点。这个立足点,贯穿于每一篇。下面是随手拈来的几个例子:

下德之君……德配皇天……上德之君……取舍合乎天心。(《上德不德篇》)

故圣人之为君也……不知以因道,不欲以应天。(《不出户篇》)

神沦天地,德尊阴阳,不请福而天地佑之。(《含德之厚篇》)

是故,虽获天佑,得人之助,犹守之以忧,持之以畏……(《用兵篇》)

故太上畏道,其次畏天……(《民不畏威篇》)

天之所恶,不敢活也;天之所佑,不敢杀也;天之所损,不敢与也;天之所益,不敢夺也……天心所恶,莫之能辨。(《勇敢篇》)

……

《老子指归》也是一个政教一体的治国纲领,是黄老道教的重要文献。

《河上公老子注》大约成书于东汉后期^①,是道经在前而德经在后。其第一章《体道》,于“道可道”下注:

谓经术政教之道也。

^① 参阅王卡点校:《老子道德经河上公章句》,中华书局,1993年。

汉代文献中称经者，多指儒教经典。此处的“经术政教之道”，就是儒教以五经为指导的治国之道。在“非常道”下注：

非自然、长生之道也。

也就是说，常道就是“自然、长生之道”。求长生的因素显然是大大增强了，但是，《河上公老子注》仍然没有把长生确立为主要的追求目标。在“非自然、长生之道”下，它进一步说明了常道的内容：

常道当以无为养神，无事安民，含光藏辉，灭迹匿端，不可称道。

因此，《河上公老子注》上的“常道”，仍然主要是修身、治国之道。在第三《安民》章中，说“圣人之治”是“圣人治国与治身”；第十五《显德》章，解“古之善为士者”，为“谓得道之君”；第十七《淳风》章，说“功成事遂”是“谓天下太平”；第三十八《论德》章，也和《老子指归》一样，把上德、下德、上仁、上义、上礼解释为五类君主；第四十三《通用》章，说“无为之益”是“法道无为。治身则有益精神，治国则有益万民”。老子那些最基本的原则，在《河上公老子注》看来，仍然主要是治国与治身之道。

道，也仍然和天道同格、同实。天或上帝，仍然是这部书中的至上神，并且鉴于汉代的思想氛围，该书还较多地强调了天人感应。其第三十《俭武》章，说“大军之后，必有凶年”，是因为“天应之以恶气”；第三十二《圣德》章，解“天亦将知之”和“知之，所以不殆”为“人能法道行德。天亦将自知之”，“天知之，则神灵佑助，不复危

殆”。第四十七《鉴远》章，解“不窥牖以见天道”为“天道与人道同，天人相通，精气相贯。人君清静，天气自正；人君多欲，天气烦浊”。第五十七《淳风》章，解“以正治国”是“天使正身之人，使至有国也”，而“我无为而民自化”是“我修道承天”。《河上公老子注》中的天或上帝，仍然是黄老道教的清静、无为、自然的天或上帝。

长生、升仙的因素在《河上公老子注》中大大增强了。第十三《猷耻》章中有“及吾无身，吾有何患”，其注道：“使吾无有身体，得道自然，轻举升云，出入无间，与道通神，当有何患”。第四十六《俭欲》章，解“却走马以粪”说“治国者兵甲不用，却走马治农田；治身者却阳精以粪其身”。修长生不死方术成为治身的内容。

从思想内容上看，《河上公老子注》和东汉时代的思想氛围也是适应的。黄老仍然以治国为自己的主要目标，但已有一部分黄老学者遁迹山林，修持长生方术。而《太平经》中，则把人的长寿确立为天下太平的重要标志，因而也有讲求长生方术的内容。

《老子想尔注》是现存的汉代第三部《老子》注。据唐玄宗《道德真经疏》和杜光庭《道德真经广圣义》，该书为张道陵所注，不知根据何在，难以凭信。唐初陆德明《经典释文》说“一云张鲁，或云刘表”。大约此书更晚于《河上公老子注》，为汉末作品。该书早已亡逸，近人饶宗颐据敦煌本，整理为《老子想尔注校笺》。其《笺证》部分，指出《想尔注》和《太平经》之关系，“《太平经》中每以真道与邪伪对言。与《想尔》同”，“此可见《想尔》之数言真道，乃取《太平经》之旨”，“《想尔注》，大部分即以《太平经》解《老子》”。那么，《想尔注》的思想倾向，也就和《太平经》大体相同。

和《太平经》一样，《想尔注》也在尊崇《老子》之道的前提下，容纳仁义之道，讲修身、治国，以尊天、顺天为基本行动原则。其解“大

道废，有仁义”道：

上古道用时，以人为名，皆行仁义，同相像类，仁义不别。今道不用，人悉弊薄。

老子认为，大道废弃，才出现了仁义，仁义和道是不能同在的；但《想尔注》却说“道用”时，人们才都行仁义，把仁义说成是“道用”的直接结果。这和《老子》本义全然相反，却体现着汉初以来黄老道教的基本精神。由于“道用”时人皆行仁义，治国就要任用仁义之人。《想尔注》解“绝仁弃义，民复孝慈”道：

治国法道，只任天下仁义之人，勿得强赏也。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。

治国法道，要用仁义之人，实际上也就是说，道，乃是仁义之道。《论语》说，孝乃“为仁之本”；老子则认为只有绝仁弃义，民才能复归孝慈。这是两种根本对立的意见。在这个问题上，《想尔注》也站在了儒者一边。它解释“国家昏乱，有忠臣”道：

道用时，臣忠子孝，国则易治。时臣子不畏君父也，乃畏天神。

“道用”时，不仅人人皆行仁义，而且臣忠子孝：忠孝仁义都是行道之结果。这样的道，是黄老之道，更是儒者之道。

当然,清静无为仍然是道的内容和原则:“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。”(“无欲以静”解)但是,在《想尔注》中,清静之道和仁义忠孝是一致的,并不互相抵触。

君主,乃是天之所命:

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。

“五帝精生”,是说君主乃是感应天上五帝之一之精降生,这是汉代儒者上帝观念的重要内容。依据这个内容,南北朝后期,儒教国家开始祭祀感生帝。“《河》、《雒》著名”,是说《河图》、《洛书》上写着君主的名字。《河图》、《洛书》在汉代,乃是记载天神,或者更准确地说,是记载上帝言语的天书;上帝言语的基本内容,是说谁该做皇帝。这样的《河图》、《洛书》,乃是汉代儒者的重要创造,它是讖纬书的核心内容。在这个问题上,《想尔注》显然接受了汉代儒学的说法,认为君主都是感应五帝之精降生,做君主是天之所命,并且其名载于《河图》、《洛书》。

可惜直到今日,不少道教研究者还囿于一种习非成是的说法,认为汉代就已有了黑白点《河图》、《洛书》,此后在儒者中失传,却保存于道教之中。这实在是所见太少,所断过勇。

前引《想尔注》内容,已经说到臣子畏天神,其目的是“欲蒙天报”;说至诚者“天自赏之”,不至诚者“天自罚之”。其尊天畏天的原则已经非常明白。为了进一步说明这个问题,我们可引用几段文字:

人非道言恶，天辄夺算。（“善言无瑕适”解）

王者尊道，吏民企效。不畏法律，乃畏天神。（“民莫之令而自均”解）

然而在《想尔注》的时代，道教已经丧失了参与治国的可能，其注文中不时露出其信徒对现实的不满，特别是对尊儒、尊孔的不满：

道甚大，教孔丘为知。后世不信道文，但上孔书，以为无上。道故明之，告后贤。（“孔德之容，唯道是从”解）

不满于只尊儒经，他们就极力抬高自己。其表现，首先是抬高道。所谓“天地，道臣也”，就是抬高道。这种说法，在《太平经》还没有出现。《太平经》还希望在天之下，在君主之下，去实现自己的政治抱负。《想尔注》把天地说成是道之臣，表明道教已经不再抱有这种希望，而要另寻出路了。

出路之一，就是把更多的精力用于求成仙长生。和河上公《老子注》相比，《想尔注》中以方术求长生的内容更多了。它把“其中有信”说成是“古仙人宝精以生”，把“国有利器，不可以示人”说成是“宝精勿费”。它解“谷神不死”道：“欲令神不死，当结精自守。”它认为“道重继嗣，种类不绝”，说“不知长生之道，身皆尸行”。它似乎反对托名黄帝、容成之类的房中术，只是主张“宝精勿费”。并且认为单是宝精也不能长生，而要“百行当修，万善当著”（“其中有信”解），似乎仍然留滞于以善道教化天下。然而过多地谈论宝精长生，也就预示着方术内容的膨胀，成为方术内容大量涌入道教的先导。

第五章 黄老道教与方术

一、方术和道教的一般关系

和佛教追求成佛一样,道教追求成仙,可说是妇孺皆知的最基本的认识。成仙的主要手段就是炼服金丹。为了炼服金丹,道教几乎穷尽了古代所能找到的方术,从寻仙找药、丹鼎炉灶到画符驱鬼、作法念咒。道士,也就成了和巫师几乎同义的概念。直到今天,仍然有不少人把道教看做原始宗教的博物馆、巫术迷信的大本营。加上学者们从历史资料中发现道教曾有过食粪、饮小便的行为,有过实行房中术的记载,更加深了人们对道教的不良印象。这些年来,学者们进行科学史研究,发现了火药的发明其实是和道教密切相关的,或者说,火药就是道士们发明的。深入挖掘,还有许多化学产品、医学知识也都和道教有关,才使道教的形象略有改善,然而知道这些的,主要还是学者;而就在学者之中,许多人也并未因此改变以道教为迷信渊藪的传统认识。道教,可说直到今日,在相当多的人的心中,还被相当多的人视做一个低级而落后的宗教。学术界要努力把道教和道家分开,并以道家为高,就是这种心理的反映。

造成这种印象,首要责任当然在道教自己。人们揭露的那些事

实,道教中确实存在过,有些甚至至今仍然存在。但也有一大部分责任,要由儒教、佛教承担。在历史上的三教斗争中,佛教最先揭露道教中方术气息的浓厚;进而是儒教,也和佛教一样,强调黄老道家是本,而方术是末。今天的人们多不理解古人所说的“佛老”就是指佛教和道教,也不理解古人所说的黄老、道家就是道教,甚至认为外文道家、道教用同一个单词是对中国文化的隔膜,这也是造成误解道教形象的重要原因。

方术,或称巫术,可说是每种宗教中都存在的现象。至少佛教、儒教中方术的内容,并不比道教中的少。笔者并不打算列举这些内容,因为即使列举,也改变不了人们长期形成的对儒、佛二教的印象,况且笔者的目的也不是为谁争形象。笔者只想说,人们对道教的认识,许多是仅仅看到了,或是别人仅仅让其看到了道教的一个方面,因而形成了对它的片面认识。为了纠正这种认识,笔者数年前曾写过《道教的本质》一文。近年来,道教研究者又着力向世人披露、介绍了道教的哲学、伦理诸内容,道教的形象在学者们中间开始得到逐步改善。佛教、儒教还有其他宗教虽然也有类似道教中方术的内容,却并不被人们视为低级,重要原因之一就是它们较多地向世人展现自己讲伦理、哲学的那一面。但是为了正确认识道教,对于道教和方术的关系也必须有个较为彻底的解决。本书并不敢自期能对解决这个问题做出多少贡献,只想尽其所能,做出一定的努力。

道教中确实有方术,而且其中有些是非常原始的、低级的方术。这一点,不必回避,也回避不了。问题是要正确认识道教和方术离合的历史,认识方术在道教中的地位,认识什么是道教最基本的内容,从而对道教有个比较全面、比较准确的认识。

如果要概括地回答这个问题,可以说是方术是各个民族、各个时

代都有的现象,并且随着时代的变迁,特别是随着科学技术的发展,不断改变着自己的形态。因此,后世的方术并不等于原始的巫术,把后来才产生的方术视做对原始巫术的继承,乃是一种表面的、肤浅的认识。

但是,后世的方术和巫术又确是同一类社会现象,它们具有同样的目的和手段。因而,后世的方术也就是巫术。我们之所以要强调它是方术,一是沿用传统名称,二是要指明它在施术手段上的发展和变化。

人类文明在进步,但在古代先进的文明成果总是只能由一小部分人享用。因此,每一时代的社会生活纵断面就像一个不断堆积起来的地质层面,其最上层是最先进的文明成果,而最下层可能还处于最原始的文化阶段。那处于文化下层的社会生活中,保存着旧的巫术或方术,也不断产生着新的巫术或方术。

这些原始的巫术,曾是宗教产生的源头,后世不断产生的方术,也是宗教的萌芽。然而由于宗教已经产生,并已经发展到高级形态,这些后起的方术或者依附于某种宗教以求生存,或者和现存的宗教发生冲突。世界上一些较大的宗教,无一不曾和这些方术处于若即若离的关系,它们一面为纯洁自身而不断发起清除巫术的运动,一面也有意无意地接纳一些新的方术,使之成为自身的构成部分。

就中国历史而言,后起的方术,特别是以长生不死成仙术为代表的方术,最先依附的不是道教,而是儒教。只是在它施术屡败,道教也退出政治舞台且重返政治舞台无望的情况下,以成仙术为代表的方术才大量涌入道教,并且由于道教失去了重返政治舞台的可能,与此有关的哲学、伦理的探讨也渐次消亡的情况下,成仙术才成为道教的主要内容。然而当道教重返政治舞台,有可能为帝王师的时候,道

教就又努力淡化成仙方术,或者对之作出新的解释。这其实就是隋唐伊始,道教经学、哲学大为发展的主要原因。这一时期,道教又大体恢复了自己的本来面貌,它的领袖,又成为帝王之师;它的工作,也主要是“以善道教化天下”,协助君主,致达太平。

上面只是道教与方术关系的大体说明,下面我们就来较为详细地描述这个过程。

二、先秦方术概览

据司马迁所说,方术起于周时的苒弘:

是时苒弘以方事周灵王,诸侯莫朝周,周力少,苒弘乃明鬼神事,设射狸首。狸首者,诸侯之不来者。依物怪欲以致诸侯。诸侯不从,而晋人执杀苒弘。周人之言方怪者自苒弘。(《史记·封禅书》)

依西方人类学家和原始宗教研究者的意见,这是一种原始的巫术。因为他们在落后的,社会生活尚处于原始状态的部落或民族之中,曾不断发现这种所谓的“感应巫术”。但是这些民族的巫术源于何时,此后是否一直保持原始状态没有发展,出自近代进化论、发展观故乡的西方学者几乎不曾考虑,也无从考虑这些问题。因为对于在他们发现这些民族之前,这些民族的精神生活是个什么样子,没有任何可供参考的材料。他们也只能把在十五六世纪及其以后所发现的材料,当做这些民族从诞生之时就已存在,并且此后数千、数万、甚至数

十万年不变的东西。我们在这里,也只能据事物发展的一般法则,对这个结论提出某些疑议。我们猜想,这些巫术应有个产生的过程,产生之后也应有个发展变化的历史,因而西方学者看到这些民族的时候,其巫术状态未必就是其原始状态。摩尔根的《古代社会》可引为旁证。他所发现的那些民族中的社会状况,并没有受到外界的干扰,但是这些民族的婚姻制度已经发生了很大变化。

我们无意反对西方学者的结论,只是想提请读者注意司马迁的意见。依他所说,苾弘的方术似乎是上古所没有的,而且我们也没有发现上古有这种巫术的记载。此外,司马迁所处的时代,是方术盛行的时代,他把苾弘的“方”看做言方怪之始,也值得我们注意。

其后就是所谓方仙道兴。依司马迁所说,方仙道的先驱是宋毋忌、正伯侨、充尚、羨门高四位,他们都是燕国人。其特点是“形解销化,依于鬼神之事”。(《史记·封禅书》)就此而言,他们和苾弘的方术应属同类。

方仙道的理论基础是邹衍的五德终始说,这种学说后来被秦始皇采纳:

自齐威、宣之时,邹子之徒,论著终始五德之运,及秦帝而齐人奏之,故始皇采用之……邹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。

邹衍创五德终始说,以及秦朝据此推得自己为水德,色尚黑,都是历史事实。司马迁的这个记述至少表明,方仙道的方术是一种新术。

初期方仙道的活动内容主要是寻找不死药。认为药可以使人不

死,一方面应是医学有了重大进步,使人对医药产生了过分的信任和过高的期望;另一方面是相信有不死的神仙存在,并且他们既然不死,一定有不死之方药,方士们就向他们去讨要。第一批神仙如何产生,自然也是个饶有兴味的问题,不过这里不能多加讨论了。

有据可查的追求长生不死的人物,一是《史记·封禅书》所说威、宣、燕昭派人出海寻找三神山,再就是荆王和燕王:

有献不死之药于荆王者,谒者操以入。中射之士问曰:
可食乎?曰:可。因夺而食之。(《战国策·楚策四》)

客有教燕王为不死之道者,王使人学之。所使学者未
及学而客死。王大怒,诛之。(《韩非子·外储说左上》)

人们多把方士的产生归因于近海,荆王追求不死的事可以说明近海并非方士产生的必要条件。

以寻找不死药为特征的方士产生于战国时代,但战国时代寻找不死药似乎还是零星的活动,未能形成大的运动。秦朝统一,战争结束,寻找不死药遂成为大规模的运动。

秦始皇二十八年(前 129),到泰山封禅结束,应齐人徐市的请求,秦始皇派出数千青年男女,入海寻仙求药。汉代的中国人口,最多时不过五六千万。于长期战乱后建立的秦朝,其人口最多也不会有三千万,却要派出数千青年男女。“数千”是多少?就算三千吧,依比例计,也相当于今天派出十二万青年男女。再加上造船、后勤供应等人数,这对于生产力并不发达的秦朝,是一场大规模的运动,也是一个沉重的负担。

四年以后,即秦始皇三十二年(前 125),又派出两批寻仙求药

者：第一批是派燕人卢生去寻羡门、高誓，第二批是派韩终、侯公、石生去寻不死药。卢生从海上回来，没有带回不死药，却带回了一条图讖，说“亡秦者胡”，于是秦始皇派蒙恬率三十万人出击匈奴，夺取河套地区。秦始皇为求不死，对方士真是言听计从。

此后三年间，卢生、侯生等人又曾多次出海，还是没有求来不死药。于是卢生对秦始皇说，这大约是有鬼神在捣乱。他建议秦始皇行动要保密，不可使臣子们知道，这样就能躲开恶鬼，使真人到来，就可求得不死药。依照卢生的建议，秦始皇自称真人，并用复道甬道把咸阳周围两百里内的宫观都连接起来。有人泄露了秦始皇的行踪，被下诏处死。

然而不死药还是没有找到，于是侯生、卢生等合谋说，秦始皇刚愎自用，靠杀人树威，贪恋权势，不可为他找药，并一同逃亡。这使得秦始皇大怒，秦始皇说：“我烧了无用的书，却把许多读书人召至朝廷，希望兴建太平。方士们要寻不死药，我同意了。现在韩众一去没有消息，徐市等所费数以万计，却没有得到不死药，只是不断得到他们作奸谋利的报告。卢生等人我待他们非常优厚，却在背后诽谤我，我要追查那些妖言惑众的。”读书人互相揭发，有四百六十人违犯禁令，全部被坑杀于咸阳。

秦始皇政治品质如何是一回事，能否求来仙药是另一回事。卢生、侯生因为求不来仙药，就对秦始皇恶意攻击，以掩盖自己的骗局，也不能算是君子。他们一言导致三十万兵士投入战争，让秦始皇劳民伤财去修筑数百里的复道，甚至为此而滥杀无辜，实在也是祸国殃民之徒。

不过我们由此可知方士们活动的内容。求药自然是目的，但求药要找神仙，因此需要讲求事神的方法。这事神之法，是方士活动的

基本内容。也有的方士,是只讲事神而不说仙药的,在这一点上,他们确实是苒弘的后继者。

方士们的事神之法,和巫师不同。依司马迁所说:“伊陟赞巫咸,巫咸之兴自此始。”(《史记·封禅书》)司马贞《史记索隐》,说后一个“巫咸”是“巫觐”。这就是说,司马迁认为巫开始于商代。巫起于何时,实在是难以论定的问题,但巫总有个起处,并非和人类共始,也应当是合理的判断。司马迁所说,至少可使我们推测,在秦汉之前,巫已经有了悠久的历史,并且是国家的神职人员,是政教一体的国家的官员。前面我们已经介绍,汉初刘邦制定祭祀礼仪,巫就是国家正式的神职人员。这国家的神职人员,自然也有改革祭祀的权力,但至少在秦汉时代,没有发现这样的材料,巫一般是守职尽责、恪守旧规的。但是方士不同,他们可以在国家祀典之外另立新神,且往往出自其杜撰和创造。从这一方面说,方士也是宗教方面的改革者。独尊儒术后国家的至上神太一,就是方士亳人谬忌之作。

方士们祀神的目的是获得某种自然力,而不是教化天下。比如苒弘借射狸首以致诸侯,比如侯生、卢生等寻找仙药等。从这一点上说,他们和原始宗教目的一致,这也是后人把道教和原始宗教视为同类的基本原因;但却和“以善道教化天下”的张角等人的黄老道不同。认清方士的本质,对于认清道教和方士的离合关系,认清道教的本来面貌,都是非常重要的。

方士由于要获得自然力,常常勤奋地研究自然。他们把研究自然和祀神混在一起,以致其成果常常是荒唐居多,比如认为有不死之药,就是他们最荒唐的成果之一;其次就是用咒术伤人,其荒唐甚至超过不死药。但是他们也的确独具慧眼地发现了自然界的一些现象,发明了许多新技术,极大地改变了人类生活状况的火药就出自他

们之手。其间是非功过，留待他日评说吧。

被坑的四百余人，其身份是儒生：

始皇长子扶苏谏曰：“天下初定，远方黔首未集，诸生皆诵法孔子，今上皆重法绳之，臣恐天下不安。”（《史记·秦始皇本纪》）

那些方士，和这些“诸生”，当是一类人物。否则诸生不会因为方士惹事遭殃。因此，秦汉间的方士，就是儒生，至少有相当一部分是儒生。这一点，对我们认识方士和道教关系，进而认识道教的本质非常重要。可惜自从顾颉刚先生写过一部《秦汉的方士和儒生》，指明那时的方士就是儒生之后，很少有人再回到这个题目上来。

三、方士在汉初

秦始皇求药，未得而死，不久就是陈胜起义，楚汉相争，直到刘邦去世，天下多事，方士们也都销声匿迹了。或者说，这样一个时代的“气候和土壤”，产生不了方士这样的“植物”。

孝惠帝即位，天下稍安。此时曹参在齐为相，长达九年。就方士这个题目而言，可说是相当长一个历史时期，然而不仅不见曹参和方士有任何关系，他的师父盖公也不见和方士来往，甚至也未发现有方士活动的记载。齐国是方士的故乡，此时何以如此沉寂呢？萧何死，曹参代萧何为相国，也不见和方士往来。这不仅说明方士和黄老关系甚浅，甚至可说无甚关系，也为我们认识方士的活动规律提供了另

一面的参证。

汉文帝即位，方士们出现了。首先是鲁人公孙臣上书，言五德终始：

鲁人公孙臣上书曰：始秦得水德，今汉受之，推终始传，则汉当土德。土德之应，黄龙见。宜改正朔，易服色，色上黄。

是时丞相张苍好律历，以为汉乃水德之始，故河决金堤，其符也。年始冬十月，色外黑内赤，与德相应。如公孙臣所言，非也。（《史记·封禅书》）

邹衍的五德终始说，正是方士的理论基础。这位上书言改正朔、易服色的公孙臣，就是一位方士。而丞相张苍也深谙此道，说明邹衍的学说已被广泛接受。后来贾谊也要求改正朔、易服色，则表明邹衍的五德终始说已被儒者接受，成为儒家理论的组成部分。

但是后来，公孙臣所说的黄龙终于出现了：“后三岁，黄龙见成纪。”于是汉文帝拜公孙臣为博士，“与诸生草改历服色事”。这里的诸生，应当仍然主要是儒生。并且因此，汉文帝决定要亲自郊祭上帝：

其夏，下诏曰：“异物之神见于成纪，无害于民，岁以有年。朕祈郊上帝诸神。礼官议，无讳以劳朕。”有司皆曰：“古者天子夏亲郊，故曰郊。”于是夏四月，文帝始郊见雍五畤祠，衣尚赤。（《史记·封禅书》）

从公孙臣上言,到亲自郊祭上帝,说明公孙臣所上之方,归根到底,乃是事神之方。改正朔、易服色,首先是一种事神行为,是接受天命的标志。从这里派生出的、在中国历史上影响深远的景观,就是皇帝的改元易号。夏贺良要汉哀帝改元易号,以重受天命,其理论根据就在于此。

汉文帝郊祭上帝,首先是公孙臣的成功。公孙臣的成功又鼓动了其他人的欲望。在当时,这就是一种所谓“导向”。第二年,“赵人新垣平以望气见上”,说长安东北有神气,于是在那里建祠祭祀上帝。不用说,这是明确的事神之方。依新垣平的说法,在渭水之阳建立了五帝庙。文帝前去祭祀,场面宏大而壮观。于是汉文帝授予新垣平上大夫,前后赏赐累计千金。新垣平获得了更大的成功。

后来新垣平又进献了新的方术。他说,宫外有宝玉之气到来。派人察看,果然有进献玉杯的,上刻“人主延寿”。新垣平又说,某天有两次中午。果然,太阳西斜之后又回到中午。于是汉文帝将十七年改为元年,并命令天下都饮酒庆祝。

太阳自然不可能两次中午,新垣平是如何得逞,后世虽有猜测,但难以凭信。不过此事说明,新垣平应当通晓天文,尽管可能不十分高明。

新垣平事事顺利,于是又有新方出现。他说,周鼎当初亡于泗水,泗水和黄河相通。他望见东北汾阴一带有金宝气,大约周鼎要在那里出现了。不过必须迎接,不迎接它也不会出现。于是汉文帝又在汾阴建庙,希望通过虔诚的祭祀使周鼎出现。然而不久有人告发说新垣平望气的事全是骗局。经过审问,果然如此。于是汉文帝杀了新垣平,连带改正朔、易服色的事也停了下来。渭阳的五帝庙也只让有关官员按时致祭,皇帝不再亲自前往了。汉文帝和秦始皇一样

受骗了，好在他只杀了新垣平一个，没有牵连别人。

骗局确实是骗局，然而这骗局之所以能成功，有着深刻的历史原因。改正朔、易服色，虽然秦朝已经实行，但后世还是否要继承是中国宗教今后走向的重大问题。五帝郊祭，从遥远的雍地迁回都城近郊，是此后儒教把天坛设在京城南郊的前驱。方士，无疑是中国历史上的宗教改革家。而在这一时期，佛教、基督教，也都正在向它们的传统宗教发起挑战。

从公孙臣上书到新垣平被杀，是汉初黄老和方士的一段因缘。前后约有七年，以破裂告终。有人着力论证黄老并称是由于方术，黄老和方士的这段因缘则发人深思。

汉景帝即位，大约是鉴于其父的教训，和方士没有任何来往。后来，汉武帝即位，方士就如雨后春笋一样成长起来。而方士大量而迅速的增长，起因于武帝对祭祀的重视。《史记·封禅书》以这一句话为叙述武帝和方士关系的总领：

今天子初即位，尤敬鬼神之祀。

不少历史学家都把这句话视做对武帝的贬词，这是用了后来，甚至今天的观念去看待古代的事情。其实，这句话在当时，乃是一句褒词。《论语·泰伯》篇，孔子称赞大禹说：“禹，吾无间然矣。菲饮食，而致孝乎鬼神。”刘邦立黑帝祠后说：“吾甚重祠而敬祭。”都是古人把敬鬼神之祀作为美德的证明。

汉武帝敬鬼神之祀的重要表现，就是在确定独尊儒术政策的同时，就亲自到雍地祭祀上帝。《史记·封禅书》说，汉武帝喜好儒术，想用赵绾等立明堂，致太平，改正朔服色，准备封禅，但是由于老太后

反对，赵绾等被杀，兴办的事情都半途而废了。太后的死，使情况发生了变化：

后六年，窦太后崩。其明年，征文学之士公孙弘等。

明年，今上初至雍，郊见五畤。后常三岁一郊。

司马迁特意记下这事的前因，说明武帝好鬼神乃是尊儒术的一部分。武帝郊雍之后，又在宫中祭祀神君。所谓神君，乃是一个已死的长安女子，据说能够降临人间，和人说话。人们能闻其声，但不能见其形。

汉武帝对鬼神的虔诚使沉寂了三十年左右的方士又开始活跃起来。其中最早浮出水面的，是李少君：

是时李少君亦以祠灶、谷道、却老方见上，上尊之。

（《史记·封禅书》）

李少君本是深泽侯的一个食客，他隐瞒了自己的年龄，说自己能役使鬼神，延年益寿。有一次他见到一位九十多岁的老人，说自己曾和这位老人的祖父有过交往，并得到老人的认可；他还能认出皇宫内的一件铜器是齐桓公的用具。于是大家都以为李少君是有几百岁高龄的神人。李少君献上祭灶神方，说如此祭祀灶神可以召致鬼神，召致鬼神丹砂可化为黄金，用黄金做餐具可延年益寿，然后就可以见到海上仙山的神仙，见到神仙再去封禅就可以不死，像黄帝一样。

在史书上，这是第一次明确说黄帝是不死升天做了上帝的。

李少君还说，自己曾见过安期生，安期生吃的枣子，像瓜样大。不过，合不来的人他是不见的。

李少君瑰丽的言词打动了汉武帝，于是汉武帝亲自祭祀灶神，并派出方士入海寻找安期生等神仙，同时开始用丹砂等药冶炼黄金。不久李少君死了，但汉武帝认为是李少君成了仙，并派黄锤、史宽舒学习他的方术。宽舒后来成了汉武帝的祠官。当然，依照李少君的方法，并没有寻到安期生等人，不过从此以后，“海上燕齐怪迂之方士多更来言神仙矣”。（《史记·封禅书》）

李少君的出现，就是汉武帝“尤敬鬼神之神”的结果，而“燕齐怪迂之方士多更来言神仙”又是优待李少君的后果。所谓上有好者，下必甚之，在方士问题上再充分不过地体现了出来。人们多认为是燕齐近海而多方士，殊不知近海只是提供了某种方便，而方术兴衰的真正原因，乃是天子的好恶。

这以后，就是谬忌言祠太一法。谬忌之后，又有人言祠“三一”方，即天一、地一、太一。于是天子下令，让太祝在谬忌的太一神坛上，依法祭祀。后来又有人言祠黄帝等神之方，这些人都假托上古：

古者天子常以春解祠，祠黄帝用一梟、破镜，冥羊用羊祠；马行用一青牡马；太一、泽山君地长用牛；武夷君用干鱼，阴阳使者以一牛。（《史记·封禅书》）

冥羊、马行，和武夷君、阴阳使者等，都是方士建议应祠的神灵。后来，《周易》的八卦，也是儒教祭祀的神灵。对于今天的人们来说，这或许是难以理解的事，然而却是事实。而祠黄帝的“梟、破镜”，据颜师古《汉书注》援引张晏、孟康等对《汉书》中重述这段文字的解说，认为梟是食母的恶鸟，破镜是食父的恶兽。黄帝要灭绝它们，所以命令臣子们在他死后，以此为祭品。

后来,汉武帝宠爱的王夫人死了,汉武帝非常伤心。人们也不易理解,汉武帝一代天骄,如何又这般多情。其实,汉武帝这个少年天子,不仅雄才大略,诗文也写得非常之好,但在婚姻方面,却是非常不幸。他的母亲,本是一个已婚,并生有一女的民间女子,被选进宫后,地位并不高。只是由于他的姑母长公主纵横捭阖,他才做了太子。他姑母也因此包办了他的婚姻,把自己的女儿,也就是他的大表姐陈阿娇嫁与他为妻。这位大表姐长他十几岁,不许他再接触其他女子。一个少年天子,宫中美女如云,这样的限制,无异于把笼子里的猫儿放到鱼市上。这样的日子大约有七八年之久,直到他冲破牢笼,在他姐姐平阳公主帮助下娶卫青的姐姐卫子夫为妃。他姑母大怒,绑架了当时还是奴隶的、年轻的卫青,他又设法搭救。在这场严酷的斗争中,他姑母失败了,后来就是他把陈阿娇打入了长门冷宫,陈花费千金请司马相如写了一篇《长门赋》也无济于事。后人喜言“金屋藏娇”,却不知这其实是桩不幸的婚姻。王夫人是汉武帝较早接触的美貌女子,她的死使他十分伤心。这时,齐人少翁出现了。

少翁说他可以召来王夫人的灵魂,让汉武帝再见上一面。在晚上昏暗的灯光下,王夫人果然出现了。大约这位方士会点魔术,也有人说是他妆扮了一位宫女,在烛光朦胧中骗过了武帝。不管怎样,这件事取得了汉武帝的信任,少翁被封为文成将军。于是少翁献上祀神方:在车上涂画色彩和纹饰,不同的日子要乘不同的车,以避恶鬼;建甘泉宫,中央建神坛,祠天一、地一和太一。甘泉宫离长安数百里,在今天的陕西淳化县。当时巍峨壮丽,很少人知道这是因为方士的一句话。然而这样并没有召来天神,少翁为证明自己的本领,先让牛吃下一卷书,然后说牛腹中有物。打开一看,竟是少翁笔迹,于是少翁被杀。

如果是汉文帝,或许会就此罢手。但汉武帝生性多欲,求长生心切非常人可比。这时,有人向汉武帝推荐栾大,据说他是少翁的师兄弟。栾大生得美貌英俊,又敢说大话,说自己曾出游海上,见过安期生。仙人可以找到,黄金可以炼成。不过要找到神仙,首先要善待寻仙之人。为证明自己的本领,栾大摆上一盘棋子,它们自己能够互相碰撞,就像今天无人驾驶的碰碰车。如今一个中学生都能明白这是怎么回事,但在当时,的确极具说服力:这个方士确实是会些方的。汉武帝大喜过望,数月之间,连封栾大侯爵五个,将军一个,并把自己和皇后卫子夫所生的女儿嫁给栾大。所谓“大见数月,佩六印,贵震天下”,这样一来,方士就雨后春笋般增多起来:“而海上燕齐之间,莫不扼腕而自言有禁方,能神仙矣。”(《史记·封禅书》)而这些方士大量涌现的根本原因,就是汉武帝对栾大的过分恩宠。

如今的人们不知汉朝封个侯有多么难,也难以体会武帝对栾大的恩宠有多厚。举例说吧,家喻户晓的飞将军李广,打了一辈子仗,屡建奇功,到老也没有封上个侯爵。栾大仅凭些许小技,数月之内连得五侯一将军,如何不使人动心?

栾大的自吹虽然使他享尽荣华,却也是他死于非命的种子。汉武帝派他到了海上,哪知这个吹牛大王竟连海也不敢下,哪里见过什么安期生?汉武帝又一次受了骗,于是栾大也和他的师兄弟一样,被处死刑。

在栾大烈火烹油般享受富贵的时候,又来了一位方士公孙卿。他编造了黄帝且战且学仙,最后肉体骑龙升天的美丽神话,惹得汉武帝大呼道:“我要能像黄帝那样,抛弃妻儿就像丢掉一只破手套!”汉武帝让公孙卿到河南去迎接神仙,公孙卿报告说,河南缙氏城上有神,好像一只野鸡;还有一个巨人脚印,是神仙留下的。汉武帝亲自

察看,确实有个大脚印。然而神仙总是不来,但公孙卿总是用大脚印搪塞。好在脚印是真的,是它救了公孙卿一条命。

其间,依照公孙卿和其他方士的建议,汉武帝在长安修筑了飞廉桂观,在甘泉宫修筑了益延寿观,还照方士们所说,模仿黄帝,修了五城十二楼。为了便于公孙卿迎接神人,还修了通天台,据说高达三十丈。又在甘泉修建章宫,比当时最大的未央宫还大。宫东面的凤阙,高二十余丈,即便古代单位小些,也当有今天二十层楼高。又修了大池,池中修了蓬莱、方丈等四仙岛。大约是因为到海上找不到,在这里望梅止渴,也聊胜于无。又修渐台,高二十丈;修神明台、井干楼,高五十丈。依古代的建筑技术和建筑材料,真使人怀疑这些记载是真是假。这许多建筑,加上据方士所言各地新建和整修的神祠,其工程之浩大,未必就小于秦朝的阿房宫。

这样的铺张耗费,没有召来神人,却召来了更多的方士:

上遂东游海上,行礼祠八神。齐人之上疏言神怪奇方者以万数,乃益发船,令言海中神山者数千人求蓬莱神人。

其春,公孙卿言见神人东莱山……复遣方士求神人采药以千数。(《汉书·郊祀志》)

当时齐地能有多少人,竟出了上万名方士;而每次出海的方士,更动以千数。若非皇帝所好,岂能如此?

我们列举这些确凿的历史事实,只是想向人们说明,神仙术最初乃是依附于儒教,依附于当时的国家而存在并兴盛的。它和道教没有多大关系,神仙术不是道教的根。

方士们对儒教还有一大贡献,就是促使汉武帝到泰山封禅。前

面我们已经说到,李少君就建议汉武帝封禅,这个建议,被儒者接受了。最早是著名的儒者司马相如,他临死前留给皇帝的遗书,就是劝皇帝封禅。司马相如死后八年,汉武帝终于到泰山封禅,并且五年一次,共计五次。每次封禅,都费用高昂,劳民伤财。汉武帝封禅,确有借此升仙的打算,但封禅本身,则是儒教最重要的祭天礼仪,名曰“告礼”,是向上帝报告成功的祭礼,只有有了大功德的天子才得实行。如今的研究者认为封禅就是为了成仙,并且把它归属于道教的祀神活动,乃是一种误解。只要看看封禅的都是天子,而道士们则没有这样的礼仪,就可知这种误解是多么严重。

四、儒教和方术

为了进一步认识道教和方术的关系,我们再介绍一下汉代儒教方术的情况。儒教确立始自汉武帝采纳董仲舒独尊儒术的建议,我们就从董仲舒谈起。

董仲舒在《天人三策》中提出了他独尊儒术的政策和理论原则,这是他的道。《春秋繁露》是董仲舒对他的儒道的发挥。然而,《说文》道:“術(术),邑中道也。”術(术),不过是道中之小者。然而大小也是个相对的概念。在《春秋繁露》中,除仁义礼智、天人感应等基本原则之外,还有和方士们一样的方术。

《汉书·董仲舒传》载“仲舒在家,朝廷如有大议,使使者及廷尉张汤就其家而问之,其对皆有明法”。大议之中,最大者就是郊祭大礼。《春秋繁露·郊事对》篇,就是董仲舒有关郊祭一事与张汤的问答。此外还有《郊义》、《郊祭》、《郊祀》等篇,认为郊祭应在年初;并

且只有先行郊祭,然后才可祭其他小神;每当出兵,必须郊祭告天,等等,都可说是祀天之方。和谬忌所言祀太一方,是同一问题。

儒教祭祀的意义,一是报,即报答天地、鬼神、祖宗的恩惠;二是祈,即祈祷。祈祭之中,最重要的是祈雨,这是干旱少雨的农业社会的产物。传统宗教中,有雩祭,就是祈雨。通常是用丰盛的礼品向神灵献祭,严重时焚烧巫师。但董仲舒发明了一种新的祈雨法,即在不同季节,依五行的方色数目,做不同颜色的大土龙一条、小土龙若干。在社神旁的池水中放入一定量的蛤蟆,向它们祝告。在某一城门外放一头公猪,城内亦放一头公猪,听鼓声,焚烧猪尾。这期间,郡县要祭告山川社稷,百姓要家家祭祀门神,不准伐木,同时进行曝晒巫师等活动。这可以说是祈雨之方。

和祈雨相应的是祈晴。祈晴主要是敲鼓。依董仲舒说,做土龙祈雨是以阴动阴,击鼓祈晴是以阳动阳,这显然是从天人感应理论出发的新方,而不是原始巫术的重演。

近代研究者多把房中术归入道教,其实这也是社会普遍需要的方术,儒教也从事这方面的研究。《春秋繁露·循天之道》道,天地阴阳交合产生万物,因此男女交合是循天之道。但天地之气不到盛满,是不交阴阳的,人也应当体会天意,效法天道。其具体规定是:

君子治身,不敢违天。是故新牡十日而一游于房,中年者倍新牡,始衰者倍中年,中衰者倍始衰,大衰者以月当新牡之日,而上与天地同节矣。

襄楷在上书中,就批评桓帝宫女太多,又说所献书中有“兴国广嗣之术”。马王堆出土的帛书、《太平经》、《河上公老子注》、《老子想尔

注》中，都有此类内容。所说之术未必相同，但大体原则一致，即节制性欲。这种术所面向的，首先是皇室和达官显贵，所以不是道教专有的东西。

早期的房中术带有性卫生的性质，而郊祀、祈雨祈晴等，却全是事神术一类。而事神术，是方士们的基本方术。

与事神术相关的，是占卜术。占卜的目的是探测神意，其方法一是通过观测天象，如发生异常，就认为是上帝发布了什么指令；另一重要方法中龟卜和占筮，占筮的内容后来成为《周易》书。到汉代，观测天象被发展成系统的天人感应理论，黄老书如《文子》、《淮南子》等对这个理论都有贡献，但只有董仲舒使这个理论完备起来，并为此后所有的儒者所宗奉。汉代从伏生而下一脉相传的《尚书》学，则据《尚书》中的《洪范篇》，将观测的对象发展到自然界一切现象。《汉书·五行志》就是这种理论和实践的较为完备的记录。研习这种预测神意之术，是汉代儒者的基本事业。

《周易》占卜术在汉代也有了新发展，其主要代表是从孟喜到京房的“卦气说”。扬雄不满足于《周易》的方式，另创一套《太玄》，其目的、手段则同属一类。

天人感应发展到极端，就是谶纬迷信。精通图谶成为占卜术中最重要、也最高级的方式。特别到了东汉，“精通图谶”成为儒者悼词中最美好的赞语。

从《后汉书》起，开始设《方术传》。《方术传》中的人物，除少数身份不明者外，多数是儒者。

《方术传》第一位是任文公，其父任父孙，父子两代都“明晓天官、风角秘要”。往后我们会看到，当时晓风角之术者，乃是儒者。

第二位郭宪，被刘秀拜为博士，后升光禄勋，这是儒者无疑。他

随从刘秀到南郊祭天时，忽然回身向东北喷酒三口，执法官弹劾他祭祀不敬。刘秀询问，他说是齐国失火，以此厌胜。后来果然得知祭祭那天，齐国失火。这样的方术，和任何一位神仙相比都是不惶多让的。

高获，“少游学京师，与光武有旧，师事司徒欧阳歙”，自然是位儒者。“时郡境大旱。获素善天文，晓遁甲，能役使鬼神。昱（按：郡太守）自往问何以致雨，获曰：急罢三部督邮，明府当自北出，到三十里亭，雨可致也。昱从之，果得大雨。”

谢夷吾，“少为郡吏，学风角占候”，曾举孝廉，是儒者无疑。他曾受太守第五伦差遣，收捕乌程县长。他到县不办公事，只是痛哭。回来向第五伦报告，说乌程县长很快就会死，不必加刑。一个多月后，乌程县长果然死去。第五伦做司徒，命班固作书推荐他。他能预知自己死期，且“如期果卒”。临死对儿子说，汉末要天下大乱，坟墓都要被掘，所以他“命悬棺下葬，墓不起坟”。如今学术界争议颇多、悬而未决的悬棺葬问题，不知是否与此有关。

同时有博士郭凤，“亦好图讖，善说灾异、吉凶占应，先自知死期”。

杨由，“少习《易》，并七政、元气、风云占候，为郡文学掾”。有大雀夜集库楼上，他说是将有小暴乱；风吹落了柿子，他说是有人来献水果。他看到社树上有斑鸠斗架，知道这家人家在打架。“其言多验。”

李郃，“父颉，以儒学称，官至博士。郃袭父业，游太学，通五经，善河洛风星”。做县吏时，他依星象知道皇帝向他们县派遣了使者。后来做到司空。他的儿子，就是名臣李固。

段翳，“习《易经》，明风角。时有就其学者，虽未至，必预知其

姓名”。

廖扶，“习《韩诗》、欧阳《尚书》，教授常数百人……绝志世外，专精经典，尤明天文、讖纬、风角推步之术”。

樊英，“少受业三辅，习京氏《易》，兼明五经，又善风角、星算、河洛七纬，推步灾异”。“尝有暴风从西方起，英谓学者曰：成都市火甚盛。因含水向西漱之，乃令记其日时。客后有从蜀来，云：是日大火，有黑云卒从东起，须臾大雨，火遂得灭。”这样的呼风唤雨术，可谓比道士要高明多倍。他著有《易章句》。著名的儒者陈寔是他的学生。

唐檀，“少游太学，习京氏《易》、《韩诗》、颜氏《春秋》。尤好灾异星占。后还乡里，教授常百余人”。郡上发现灵芝，他认为是外戚贵盛，不是祥瑞；一女一胎生四子，他说是宫中将有兵变。这些话都应验了。后来举孝廉，做到郎中。

公沙穆，“长习《韩诗》、《公羊春秋》，尤锐思河洛推步之术”。后举孝廉，做弘农县令。县界内螟虫为灾。他设坛祭祀，祝告道：百姓有过，由他一人承当。“于是暴雨，既霁而螟虫自销，百姓称曰神明。”

……

在他们之后，才是费长房、刘根、左慈、封君达等人。这些人在当时也只是方士，和道教关系如何，没有其他材料，只是后来被道教当做神仙，引为同道。

此外就是几名医生，最著名者当然是华佗。然而华佗本是儒生：“游学徐土，兼通数经。晓养性之术，年且百岁而犹有壮容，时人以为仙。”但他耻于以医见称：“为人性恶，难得意，且耻以医见业。”得罪了曹操，先被下狱，后被杀害。

范晔在《方术传》序言中说：“仲尼称《易》有君子之道四焉，曰：

占筮者尚其占。”因此，占筮乃是君子，亦即儒者的正业，是“先王所以定祸福，决嫌疑，幽赞于神明，遂知来物者也”。同时还有“阴阳推步之学”。其他占术还有《河》、《洛》之文，龟龙之图，箕子之书，纬候之部，等等。它们又流为风角、遁甲、七政、元气、六日七分等，以及望云省气、推处祥妖等术，“时亦有效于事也”。因此，它们都是儒术的有机组成部分。但是，这门学问太深奥：“而斯道隐远，玄奥难原，故圣人不语神怪，罕言性命。”即使言说，也是“或开末而抑其端，或曲辞以章其义”。其原因是“民可使由之，不可使知之”，也就是怕普通人滥用，而不是圣人不做，更不是圣人不懂。

东汉的术者中，范晔最推崇的不是《方术传》所载诸人，而是张衡和郎顛：“中世张衡为阴阳之宗，郎顛咎微最密，余亦班班名家焉。”然而《汉书·五行志》载：“董仲舒始推阴阳，为儒者宗。”这样，张衡之宗又是董仲舒，而张衡虽以天文学家著称于今天的史书，然而在当时，他最大的事业还是儒术。

范晔继续说道：“汉自武帝颇好方术，天下怀协道艺之士，莫不负策抵掌，顺风而屈焉。”汉代方术的勃兴，关键是汉武帝的推动，这和我们的看法是一致的。到东汉，“郑兴、贾逵以附同称显，桓谭、尹敏以乖忤沦败”。这四人都是儒者，儒者对待方术有不同的态度。“是以通儒硕生，忿其妖妄不经。奏议慷慨，以为宜见藏摈。”然而这是后来的事情，在东汉，类似桓谭者，不过一二人而已，即便尹敏，也不敢像桓谭那样公开反对，只是曲折地表示一下不满而已。

范晔称赞通儒硕生，说明在他那个时代，儒者对于方术，已经缺乏热情，反而加以摈斥了。这是儒教的觉悟，使儒教把方术置于次要、“宜见藏摈”的地位。然而儒教觉悟了的时代，却正是方术遁入道教的时代。

五、汉代黄老与长生不死术

长寿是人类共同愿望。新垣平向汉文帝所献的玉杯，刻着“人主延寿”，就是一证。新垣平不久被杀，长生不死术在文帝时代未能引人关注。然而长生的愿望毕竟是产生了。其表现之一，是司马迁作《史记》时，就听说“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也”。（《史记·老子列传》）然而此外的黄老学者，则未闻以长生为业者。

在汉初，陆贾《新语》曾批评过那些“苦身劳形，入深山，求神仙”和“废诗书，背天地之宝，求不死之道”（《新语·慎微》）的人，说明当时就有一批这样的人物。稍后除了张良“从赤松子游”之外，史书上没有发现入山修仙的人物。追求长生不死的人物，主要是在宫廷之上。汉武帝之后，宫廷中求仙的活动虽然规模缩小了许多，但并没有停止。汉昭帝在位日短，祭祀没有重大改革，也无求长生之事。汉宣帝时，又接受方士的建议，立起了许多神祠：

又以方士言，为随侯、剑宝、玉宝璧、周康宝鼎立四祠于未央官中。又祠太室山于即墨，三户山于下密，祠天封苑火并于鸿门，又立岁星、辰星、太白、荧惑、南斗祠于长安城旁。又祠叁山八神于曲城，蓬山石社石鼓于临胸……京师近县鄠，则有劳谷、五床山、日月、五帝、仙人、玉女祠。云阳有径路神祠，祭休屠王也。又立五龙山仙人祠及黄帝、天神、帝原水，凡四祠于肤施。（《汉书·郊祀志》）

祭祀仙人,并为之单独立祠,至少说明对神仙的崇拜。并且有可能从事求长生不死的活动。见于记载,有刘向进献炼金术:

大夫刘更生^①献淮南枕中鸿宝苑秘之方,令上方铸作。事不验,更生坐论。

《汉书·楚元王传》对此事的记载是:

上复兴神仙方术之事,而淮南有枕中《鸿宝苑秘书》,书言神仙使鬼物为金之术,及邹衍重道延命方,世人莫见。而更生父德,武帝时治淮南犹得其书。更生幼而读诵,以为奇,献之,言黄金可成。上令典尚方铸作事,费甚多,方不验。上乃下更生吏,吏劾更生铸伪黄金,系当死。

他的哥哥把封国的一半献上,赎免了弟弟的罪。而这件事是在“上复兴神仙方术之事”的前提下发生的。

汉武求仙失败了,宣帝又要重蹈覆辙。有识之士已经发现这些方术不可信,但武帝时似乎还无人敢于进谏。宣帝时,京兆尹张敞,也就是那位东阁画眉的人物,上书谏道:“愿明主时忘车马之好,斥远方士之虚语,游心帝王之术,太平庶几可兴也。”(《汉书·郊祀志》)汉元帝时,贡禹、韦玄成、匡衡等大儒相继为相,立志要按儒经改革祭祀,元帝也无暇复兴方术之事。成帝末年,因无子嗣,又多致力于鬼神。这时,谷永上言,系统地批判了神仙方术之事。他说:

^① 刘向,原名更生。——编者注

诸背仁义之正道，不遵五经之法言，而盛称奇怪鬼神，广崇祭祀之方，求报无福之祠，及言世有仙人，服食不终之药，遥兴轻举，登遐倒影，览观县圃，浮游蓬莱，耕耘五德，朝种暮获，与山石无极；黄冶变化，坚冰淖溺，化色五仓之术者，皆奸人惑众，挟左道，怀诈伪，以欺罔世主。

接着他历数了方术发展的历史：

昔周史苾弘欲以鬼神之术辅尊灵王会朝诸侯，而周室愈微，诸侯愈叛；楚怀王隆祭祀，事鬼神，欲以获福助，却秦师，而兵挫地削，身辱国危。秦始皇初并天下，甘心于神仙之道，遣徐福、韩终之属多赍童男童女入海求神采药，因逃不还，天下怨恨。汉兴，新垣平、齐人少翁、公孙卿、栾大等，皆以仙人、黄冶、祭祀、事鬼使物、入海求神采药贵幸，赏赐累千金。大尤尊盛，至妻公主，爵位重垒，震动海内。元鼎、元封之际，燕齐之间方士瞋目扼腕，言有神仙祭祀致福之术者以万数。其后，平等皆以术穷诈得，诛夷伏辜。（《汉书·郊祀志》）

可见，谷永也把苾弘视做当时方术的开端。他的叙述，使我们知道当时方术种类繁多，还都依附着儒教以求生存。

汉哀帝时，又“博征方术士”。王莽称帝次年，也大兴求仙之事：

莽篡位二年，兴神仙事。以方士苏乐言，起八风台于宫中。台成万金，作乐其上，顺风作液汤，又种五梁禾于殿中，

各顺色置其方面……言此黄帝谷仙之术也。（《汉书·郊祀志》）

此外，王莽还听信方士，行御女术：

郎阳成修献符命，言继立民母。又曰：“黄帝以百二十女致神仙。”莽于是遣中散大夫、谒者各四十五人分行天下，博采乡里所高有淑女者上名。（《汉书·王莽传》）

从房中术衍生出的荒淫的御女术，也不是道教的首创和发明。

史料所见，东汉初年，人们才明确把黄老和养生术联系起来。《后汉书·光武帝纪》载：

皇太子见帝勤劳不怠，承间谏曰：“陛下有禹汤之明，而失黄老养性之福。愿颐爱精神，优游自宁。”帝曰：“我自乐此，不为疲也。”

汉代讲黄老养生的著作，最著名者当是流传至今的《黄帝内经》。有关该书成于何时，众说纷纭。早者推到战国时代，晚者则至东汉。折中者认为该书的内容战国时代已经具有，但未必完备，后在刘向校书时，由名医李柱国校聚而成。东汉时可能又补充了部分内容，成为今天的面貌。然而该书在《汉书·艺文志》已经收录，其思想在西汉当已流行。

《黄帝内经》是部医书，《汉书·艺文志》将它列在“道家”之外，医书系统中。但其受黄老养生思想的影响，则明显可见。在《素问·

上古天真论》中,该书解释古人之所以能长命百岁,是因为他们知“道”,能“恬淡虚无”,“精神内守”,所以“德全不危”。篇中论述真人、至人、圣人、贤人的养生法则。上古真人是“提挈天地,把握阴阳,呼吸精气,独立守神”;中古至人是“淳德全道,和于阴阳”,“去世离俗,积精全神”;第三等的圣人是“处天地之和,从八风之理”;第四等是贤人,“法则天地,逆从阴阳”。把有道者分为真人、至人、圣人、贤人,和《太平经》相类。其中最高者为真人,而真人是可以不死的:“寿敝天地,无有终始。”《素问·阴阳应象大论》道:“是以圣人处无为之事,乐恬憺之能,从欲快志于虚无之守,故寿命无穷,与天地终,此圣人之治身也。”这些都表明,在《黄帝内经》看来,保持健康的办法,是恬淡寡欲。这和太子用以劝告刘秀的原则也是一致的。

与恬淡寡欲相应,是主张养生以静。《素问·上古天真论》还说,圣人“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”。这其实就是个神仙。《素问·六微旨大论》清楚地阐述了运动对于生命的意义:“出入废则神机化灭,升降息则气立孤危。故非出入,则无以生长壮老已;非升降,则无以生长化收藏。是以升降出入,无器不有。”但是,它认为,“与道合同”的真人是“不生不化”的,而这不生不化的真人是《黄帝内经》所追求的目标。这些养生思想,大体上可归于“内修”的范畴,以和主张服药求仙,特别是服食金丹以求仙的方式相区别。

《太平经》和《老子河上公注》中的养生思想,也属于内修范畴,而不讲依靠服药长生不死。《太平经》认为,人要长寿,最主要的还不是注意内修方术,而是积德、行善,这样,上帝知道了,就会为其延长寿命,直到使其白日升天。张角等人“以善道教化天下”,可能也包括这样的内容。

这些养生、神仙思想都加在一起,在汉代整个黄老思想中,只占很小的比例。这和儒教当时追求神仙、养生,是无法相提并论的。至于服药,特别是从事炼丹、炼金活动,则几乎完全是儒教的事业,黄老道教无力从事这样的实践。流传至今的几部汉代丹经,如《黄帝九鼎神丹经》等,和黄老道教并没有直接关系。

一般认为《周易参同契》出于东汉,是一部借汉代易学和黄老理论讲述炼丹原理的著作。汉代易学,主要是卦气说,这是儒教的理论。黄老,主要是取其自然之道。所谓“参同”,就是《周易》、黄老和炼丹三家合一。《周易参同契》道:“大易情性,各如其度;黄老用究,较而可御。炉火之事,真有所据。三道由一,俱出径路。”该书的自白,说明它是把黄老和《周易》共同当做炼丹术的根据的。书中除大量引用《老子》的名词,如“橐籥”、动静、有无、上德、下德等之外,在炼丹思想上,主要是取黄老自然说。如第二十七章(彭晓本)在叙述“是非历脏法,内视有所思。履行步斗宿,六甲以日辰……”等长生术之后,认为它们都是违背黄老思想的:“阴却违黄老,曲折戾九都。”所谓违背黄老,就是违背自然。它所要的是符合自然,“阴阳相饮食,交感道自然”(第三十九章),“阳乃往和,情性自然”(第六十八章),“引内养性,黄老自然”(第八十九章)。黄老思想和儒教哲学一起成了炼丹术的理论根据,但是黄老道教还未把炼丹术纳入自己的宗教体系。

第六章 魏晋方术道教

一、仙术之争和《抱朴子内篇》

东汉时代，儒教内关于常人是否能够成仙一直争论不断。东汉初，有桓谭著《新论》，其中说道，人和禽兽、昆虫都是雌雄交接而生，本性都是有生有死。人的一辈子，就像蜡烛的燃烧，善于养护，可以长寿，但要不死是不可能的。因此，他的结论是：“无仙道，好奇者为之。”（《新论·辨惑》）有人说龟寿三千，鹤龄一千，他也不相信。他说：“谁当久与龟鹤同居，而知其年岁耳。”（《新论·辨惑》）

王充继承了桓谭的思想，他相信人服食药物可以“轻身益气”，但不会“延年度世”。并且人要飞升上天，必须长出羽毛，这也是不可能的。从变化的规则看，是变过去之后，就不会再变回来：“万物变化，无复还者。”所以他的结论是：“世无得道之效，而有有寿之人。”（《论衡·道虚》）

王充之后，应劭作《风俗通义》，对黄帝升天一事提出质疑，因为这是谁都没有亲眼见过的传闻，而传闻是不足信的。他也不相信王阳作金，因为在他看来，事物的变化都有个极限，要用别的东西炼成黄金和人要变成神仙，都是不可能的：“夫物之变化，固自有极。王阳

何人，独能乎哉？语曰：金不可作，世不可度。”（《风俗通义》卷二）所谓“语曰”，应是当时流行的说法，神仙、炼丹术遭到了整个社会的批评。这是秦皇、汉武，包括汉宣、王莽等人求仙无果的结果。甚至当时的民歌也凄惋哀怨地唱道：“服药求神仙，反被药所误。”

三国时期，关于是否可以成仙的问题，在儒教内部仍然存在着激烈的争论。名士嵇康写了《养生论》，认为神仙不虚。说即使常人，若善于养生，亦可寿至千年。向秀的反驳可归结为两条：一是说神仙无验，因为谁都没有见过；二是变化有个极限，所以金不可作，世不可度。这两条，概括了从桓谭到应劭反对神仙、丹术的基本理由。

儒生们对神仙、丹术的讨论和批评，把丹术、神仙术逐出了儒教。在这种情况下，丹术开始和黄老道教合流，并逐渐成为道教之为道教的基本内容。表明这种合流的代表性著作，就是葛洪的《抱朴子内篇》。

据《抱朴子外篇》自序，《抱朴子内篇》著成于东晋初年，其中已把金丹、神仙术视做黄老的基本内容：

黄老玄圣，深识独见，开秘文于名山，受仙经于神人……（《抱朴子内篇·微旨》）

今若按仙经，飞九丹，水金玉，则天下皆可令不死，其惠非但活一人之功也。黄老之德，固无量矣。（《抱朴子内篇·释滞》）

夫体道以匠物，宝德以长生者，黄老是也；黄老能治世致太平，而又升仙……老子既兼综礼教，而又久视……（《抱朴子内篇·明本》）

“天地之大德曰生”，生，好物者也。是以道家之所至秘

而重者，莫过于长生之方也。（《抱朴子内篇·勤求》）

老子以长生久视为业……（同上）

在葛洪的笔下，黄老的主要事业就是求长生不死；而长生之道中最重要的，就是炼服金丹。所以他说“飞九丹，水金玉”是黄老的无量功德。

基于这样的看法，他批评此前的黄老信徒和道士，没有把神仙长生术，特别是没有把服食金丹，当成自己的主要事业：

曩者有张角、柳根、王歆、李申之徒，或称千岁，假托小术，坐在立亡，变形易貌，诳惑黎庶，纠合群愚，进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业，遂以招集奸党，称合逆乱……（《抱朴子内篇·道意》）

干吉、容嵩、桂帛诸家，各著千所篇，然率多教诫之言，不肯善为人开显大向之指归也……故世间道士，知金丹之事者，万无一也。（《抱朴子内篇·勤求》）

昔者之著道书多矣，莫不务广浮巧之言，以崇玄虚之旨，未有究论长生之阶径，箴贬为道之病痛，如吾之勤勤者也。（同上）

葛洪的这些论述，为我们概略地描绘了在他以前的道教状况：张角等人是叛乱分子，干吉等多行教诫，不教人长生；世上的道士，没有一人知道金丹之事；以往的道书，也都是浮巧之言、玄虚之旨，不论长生。

葛洪还谈到了教他炼丹的老师郑隐，说郑隐本人是个“大儒士”，“晚而好道，由以《礼记》、《尚书》教授不绝”，“不徒明五经，知仙道而

已,兼综九宫三棋、推步天文、河洛讖记,莫不精研”。(《抱朴子内篇·遐览》)事实上,葛洪之前从事炼丹的人物,不是方士,便是儒生,黄老道教之徒还没有将丹药看成自己的事业。葛洪本人原本也是一个儒者。他著书极力宣扬丹道、仙术,可视做长生神仙术从儒教转向道教的里程碑。

秦皇、汉武以来,求仙药的失败,使儒者们一次又一次地对长生、神仙事进行反省。其结果是,就整体而言,儒教不再相信长生、神仙术了。如果有人仍然从事此业,也仅是个人行为。道教要发扬、光大长生神仙术,特别是发扬光大金丹术,就必须对金丹、神仙术作出论证。在这方面,葛洪的《抱朴子内篇》发挥了重要作用。

儒教对金丹、神仙术的否定可归结为“金不可成,世不可度”八个字。其理由之一,是变化有极说。葛洪论证金可成、世可度,首先也是反对变化有极,而认为变化无极。

他援引《夏小正》等书中有关“鹰化为鸠”、“腐草为萤”的记载,说明这些动物并非“受气皆有一定”,而是可以相互转化;他援引《淮南子》中“牛哀化虎”,《后汉书·五行志》中“黄母为鼃”以及《汉书·五行志》中有关男化女、女化男的记载,说明人也像动物一样,是可以由此变彼的。因此他推论说:“若夫仙人以药物养身,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。”(《抱朴子内篇·论仙》)

为了论证黄金可成,葛洪还密切关注着当时自然科学的进步。他知道,当时被视为至宝的外国的“水精碗”,不过是“合五种灰作之”,并且交趾一带已有人能够做成。至于胡粉是化铅所作,骡子是驴马所生,虽然有人不信,却是确凿的事实。这些事实说明,物是可以互相变化,并且是没有极限的:

夫变化之术，何所不为！盖人身本见，而有隐之之法。鬼神本隐，而有见之之方，能为之者，往往多焉。水火在天，而取之以诸燧；铅性白也，而赤之以为丹；丹性赤也，而白之以为铅。云雨霜雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异也。至于飞走之属，蠕动之类，禀形造化，既有定矣，及其倏忽而易旧体，改更而为异物者，千端万品，不可胜论。人之为物，贵性最灵而男女易形，为鹤为石，为虎为猿，为沙为鳧，又不少焉。至于高山为谷，深谷为陵，此亦大物之变化。（《抱朴子内篇·黄白》）

这里有确凿的事实，也有道听的传闻，真真假假，都被葛洪用做证明万物可变的证据。他由此得出结论说：

变化者，乃天地之自然，何为嫌金银之不可以异物作乎？（同上）

从今天的科学水平来说，金银确实是可由异物变化得到。葛洪的信心可说并没有错。问题是在当时的条件下如何。而即便在今天，虽然可以将异物化为金银，却有一个化它干什么，是否值得的问题。

葛洪论证金可成、世可度的第二条理由，就是人们“所见少而所怪多”。比如上述五种灰做水精碗，驴马生骡和铅化胡粉，人们不信，就是由于见识浅薄。支持葛洪主张的最重要证据，是在此之前不久出现于中国内地的火浣布。据说汉桓帝时，大将军梁冀有一件衣服，在大会宾客之时，他故意弄脏，又佯装发怒，把衣服投入火中，结果衣服不但未被烧坏，反而烧净了污渍。事情传开，人们就把梁冀的衣服

称为火焯衣,即可用火洗涤的衣服。后来曹丕著《典论》,认为这件事乃是讹传,世界上没有不怕火烧的布。曹丕的《典论》被刻上石碑,立在太庙门口,和儒经并列。然而曹丕去世不久,西域就来献火焯布,在朝廷上当众试验,果然不怕火烧。据说从此以后,刻有曹丕《典论》的石碑就被推倒了。这件事,《傅子》、《搜神记》都有记载,魏晋时代的博物著作中,也多有关于火焯布出处的说法。裴松之注《三国志》,说他曾随西征的部队到了洛阳,见到刻有《典论》在石碑还立在太学门口。老人们说,那是晋朝代魏之后,袭用魏代的太庙,就把这块碑从太庙门口移到了太学门口,并没有推倒。如此多的人关注这件事情,说明了此事影响之广泛。这件事,对金丹术、神仙说,却是一个极大的支持,它说明世界之大,无奇不有。人们没有见过神仙,没见过并不等于不存在!世界上的事情,有在常规以内的,也有在常规以外的,夏天时植物生长,但麦子却在夏天收割;冬季是万物凋谢的季节,竹子、松柏却依然茂盛。夏天有凉爽的日子,冬天也有暂时暖和的时候。火是热的,萧丘却有寒火;水是冷的,温谷却有热泉。凡此种种,都说明“万殊之类,不可以一概断之”。(《抱朴子内篇·论仙》)葛洪就用这些理由,来论证他的黄金可成、神仙可做,只要有正确的方法。在他看来,以往修仙者失败,只是没有得到正确的方法,而不是根本方向错误。

汉代末年,由于蔡邕、王朗等人的推动,王充的著作流行开来。王充的《论衡》批驳了统治汉代数百年的天人感应思想,适应了当时的社会需要,它得到时人的欢迎是理所当然的。王充批驳天人感应的结论,归宿于天道自然。王充也知道自己的结论不合于当时的儒教思想,却和黄老的天道自然相符。因此,王充《论衡》的传播,就是黄老道教天道自然观念的传播。而从天道自然观念所推出的结论之

一，就是世界之大无奇不有，没见过的不等于不存在。王充本人，不相信神仙，但相信河出图，洛出书，也相信黄石变人，相信唐叔虞出生时手中有字曰“虞”，成季友出生时手中有字曰“友”，宋仲子出生时手中有字曰“为鲁夫人”。他的结论是：“自然之化，固疑难知。”（《论衡·自然篇》）

好奇徇异，本就是方士的惯伎，得到这种自然观的支持，更是如虎添翼。魏晋南北朝时代，博物著作急剧增多，与天道自然观念的推动有极大关系。这些博物著作的特点，就是相信一切。在博物风气盛行的时候，人们又想起了以志怪著名的《山海经》，当时的著名学者郭璞为《山海经》作注，并发表了自己对于怪物怪事的看法。他说：

庄生有云：人之所知，莫若其所不知。吾于《山海经》见之矣。夫以宇宙之寥廓，群生之纷纭，阴阳之煦蒸，万殊之区分，精气混淆，自相溃薄，游魂灵怪，触象而构，流形于山川，丽状于木石者，恶可胜言乎？然则总其所以乖，鼓之于一响；成其所以变，混之于一象。世之所谓异，未知其所以异；世之所谓不异，未知其所以不异，何者？物不自异，待我而后异；异果在我，非物异也。故胡人见布而疑麋，越人见鬲而骇毳。夫玩所习见而奇所希闻，此人情之常蔽也。

今略举可以明之者：阳火出于冰水，阴鼠生于炎山，而俗之论者，莫之或怪。及谈《山海经》所载，而咸怪之，是不怪所可怪而怪所不可怪也。不怪所可怪，则几于无怪矣；怪所不可怪，则未始有可怪也。夫能然所不可，不可所不可然，则理无不然而矣。（郭璞《山海经叙》）

此类思想,对于成仙思想的传播是有利的。因在实践中失败而遭到否定的神仙方术,又由于天道自然观念的传播得到了复兴。

葛洪的《抱朴子内篇》虽然被推为道教丹鼎派的代表作,然而它既不像《黄帝九鼎神丹经》等书具体阐述炼丹的过程和原料的配方,也不像《周易参同契》那样着意于炼丹的理论。它介绍了许多方术,但并不是要专门介绍这些方术的内容和做法,而是论述这些方术对于成仙的作用和意义。而在总体上,也就不是要告诉人们修仙的具体方法,而是反复论证神仙可成、黄金可作,坚定人们修仙的信心。而在修仙术中,又强调金丹才是成仙的唯一途径。因此,它可以说是针对汉代反对神仙术的呼声而为神仙术所作的辩护和论证,特别是为金丹术所作的辩护和论证。并且由于他反复强调,“道家”或“黄老”“至秘而重者”是长生之方,其中特别是烧炼金丹之方,就使方术,特别是金丹术成为道教的基本内容。因此,《抱朴子内篇》堪称道教由善道教化向方术道教转化的里程碑著作。

不过虽然相信神仙,但要炼服金丹,却还有许多实际困难亟待克服。对葛洪本人是否真正炼过丹,也有人持怀疑态度。魏晋时代金丹术的流行情况,也没有多少文字资料。因此,虽然葛洪写了《抱朴子内篇》,金丹术在魏晋时代似乎并没有广泛流行。他的老师郑隐说过“没有肥仙人富道士”(《抱朴子内篇·黄白》)。炼丹的方术,大约只能献给皇帝或贵人享用。

但是其他较为简便易行的方术,这一时期则得以广泛流行,并且都被道教接纳吸收,成为自己宗教实践的内容。不排除有些是方士自托于道教,他们的方术朝廷不再买账,只好在民间兜售。于是方术就大量而迅疾地涌入道教。道教“以善道教化”的功能难以实行,“致太平”的理想更加无法付诸实践,并且还遭到葛洪的严厉批评,认

为那些不是道教的本业。而葛洪的批评不会仅是个人的意见，而应是其时社会思潮的代表。这样，道教中方术与教化的力量对比发生了根本变化，道士的构成也与这个变化相互适应，而道教的面貌也就与此前大不相同了。

那些较为易行的方术，主要是指个人修炼的方术，或者可概括为内修术。这些年来，学术界对方术的特别兴趣，使许多读者对此都较为熟悉，然而为了叙述的完整，我们还是略作介绍。

二、魏晋“方术道教”之方术

魏晋“方术道教”之方术，有许多在汉代已经出现，《抱朴子内篇》中有许多介绍，更多的则载于这一时期出现的各种道书。现在略加分类，介绍如下：

导引。导引术是一种体操，在战国时代已经出现。《庄子·刻意》篇载“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟伸，为寿而已矣；此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也”。但庄子对这种养形者是鄙视的，他所要的是“不导引而寿”。这种体操式方术大约从那时开始，就一直在流传。马王堆帛书中的“导引图”，当是对这种方术的形象描述。

东汉末年，华佗创造了一种“五禽戏”。他认为“人体欲得劳动，但不当使极耳。动摇则谷气得消，血脉流通，病不得生，譬犹户枢不朽是也。是以古之仙者为导引之事，熊颈鸱顾，引挽腰体，动诸关节，以求难老”。五禽是虎、鹿、熊、猿、鸟。五禽戏也就是导引术：“亦以除疾，并利蹄足，以当导引。体中不快，起作一禽之戏，沾濡汗出，因

上著粉，身体轻便，腹中欲食。”（《三国志·华佗传》）他的学生吴普依此而行，九十余岁还耳聪目明。

大约在魏晋时代，出现了一部《导引经》（据《养性延命录》引），所述导引法是：未起床时，叩齿、咽液、闭目、握拳，深呼吸，然后起身，“狼踞鸱顾”，左右摇手。然后下床，握拳、顿脚，手一上一下活动。然后又手颈上，左右活动，等等。该书还介绍了五禽戏，比如虎戏：四肢着地，前跳三次，后退二次，伸腰，侧脚，仰天，重复七次。其他著作，说法大同小异。

导引本是一种保持健康的体操，纳入道教系统后被当成求仙的方术。

按摩。按摩和导引密切相关。上述《导引经》是说导引法，据《真诰》所引《大洞真经精景按摩篇》说是按摩术，只是略有区别。比如《导引经》说是叉手项后，左右活动，《按摩篇》说是“仰面视上，举项，使项与两手争”，这样“使人精和血通，风气不入。能久行之，不死不病”。《真诰》还说，按摩面部，可使“色如少女”；按摩眉后目旁，使目清明；按摩痛处，可以祛病。

栝发术也当属于按摩术，其法只是要求遍数要多，这样可以“流通血气，散风湿”。（《真诰·协昌期》）

叩齿咽液。使牙齿上下击打，刺激唾液分泌。《黄庭内景经》说：

口为玉池太和宫
漱咽灵液灾不干
体生光华气香兰
却灭百邪玉炼颜
审能修之登广寒

神仙们饮用的玉液琼浆,起初指的就是人的唾液。唾液有助消化,但仙术认为多咽可使人长生不死,飞登广寒宫。有的道书中,还把叩齿咽液作为辟邪驱鬼的魔术。说碰到鬼怪时,叩齿数通,即可使恶鬼避让。

导引、按摩、叩齿咽液,本是独立的神仙方术,后来都成为辅助手段,成为更加高级的神仙方术的准备动作。

吐纳。吐纳术已见于《庄子·刻意》篇,可能和“吹响呼吸”大体相仿,它当不同于一般的呼吸,而是力吐劲纳,所以才以吐纳命名,也被称为吹响之类。某些研究者说,马王堆汉墓出土的“导引图”,所示的功法至今在陕西户县祖庵镇仍有流传。其方法是要求系腰,而不是如今的舒松腰带;采取暴息,而不是今天的吸入细细,呼出绵绵。在行功时,还伴以击打、按摩等。因此。它和按摩、导引也可能是相辅而行的方术。

《淮南子·地形训》说“食气者神明而寿”,其食气术当与吐纳类似。而食气术的出现,当与对乌龟生活的观察有关。《抱朴子内篇·对俗》载,东汉名士陈寔,撰《异闻记》,记其郡人张广定,在逃难时,把女儿寄放于古冢上的一个洞穴中,并留下了数月的干粮。然而他一逃就是三年,回乡时,料想女儿一定早已饿死,到冢上一看,女儿仍然活着,并且还认得他。原来女儿是学洞中一只大龟的伸颈吞气,而存活至今。葛洪认为陈寔是笃论之士,而相信这个记述。至于我们,只是由此推知,所谓食气术当是由对乌龟的不正确观察而来。

由于黄老主静思想的长期影响,吐纳逐渐成为既微且徐的呼吸法,并且经常和服气、胎息混提,把它们视为一术。如《养性延命录·服气疗病篇》道:“但鼻纳气为生,口吐气为死也。凡人不能服气,从朝至暮,常习不息,徐而舒之。常令鼻纳口吐,所谓吐故纳新也。”这

样，吐纳术就成为服气术。

服气。服气，又叫“行气”、“胎息”。《抱朴子内篇》道：“欲求神仙，唯当得其至要。至要者在于宝精行气，服一大药便足。”行气的大要是“胎息”：“得胎息者，能不以鼻口呼吸，如在胞胎之中，则道成矣。初学行气，鼻中引气而闭之……乃以口微吐之，及引之，皆不欲令己耳闻其气出入之声……”后来的《延陵先生集新旧服气经》亦说“服气本名胎息”。胎息不是如平常人一样“吸纳外气”，而是如婴儿在母腹中，“自服内气”。实际上，不纳外气是不可能的，不过是呼吸太细，感觉不到罢了。《养性延命录》说服气是服元气，鼻纳而口吐，吸入后闭气，用意念导引，使气在体内运行，行到自己想要它到达的部位。其他还有许多说法，但核心是呼吸微细。

在《抱朴子内篇》中，行气和气禁又是一回事。其《至理篇》道：

服药虽为长生之本，若能兼行气者，其益甚速，若不能得药，但行气而尽其理者，亦得数百岁……夫人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不需气以生者也。善行气者，内以养身，外以却恶，然百姓日用而不知焉。吴越有禁咒之法，甚有明验，多气耳。知之者可以入大疫之中，与病人同床而已不染。又以群从行数十人，皆使无所畏，此是气可以禳天灾也。或有邪魅山精，侵犯人家，以瓦石掷人，以火烧人屋舍；或形见往来，或但闻其声音言语，而善禁者以气禁之，皆即绝。此是气可以禁鬼神也。

气禁还可以禁数十里内之蛇，使它们不害人；禁虎豹，使它们伏地不起；禁外伤，使立刻止血；禁刀枪，使它们不起作用；禁水，使其倒流；

禁火,使不燃烧。对气的作用如此夸张,定是气论发达的产物。

餐日月精华。有的主张凌晨面对太阳呼吸:“至平旦日初出时,辄正向之,微以鼻取日精服之。”(《洞真太微黄书天帝君石景金阳素经》)有的主张选择时日,书符、祷祝、沐浴、斋戒,先行叩齿、导引等,然后于室内“瞑目握固,思日光紫气累重,下冠己身,思己在日景之内。日景回己身,上升洞阳之宫,在空青之林……”(《上清黄气阳精三道顺行经》)服月亮、五星精华,与此大同小异。还有以禹步步罡履斗,大约也意在采星辰之精华。

存神。“存神”一词先秦就已出现,指停止思维,保持心灵宁静。《黄帝内经》认为,人体器官功能正常,就是神没有离去。后来,人们就把每一器官的功能当做它的神灵。汉末谷永所说的“化色五仓之术”,据颜师古注引李奇说,就是指“思身中有五色,腹中有五仓神;五色存则不死,五仓存则不饥”。这种方术,就有存神的意思。存神术在《黄庭经》中发展得非常完备,依该经所说,人体每一器官都有一尊神灵,它们各有自己的姓名、状貌:“至道不烦决存真,泥丸百节皆有神;发神苍华字太元,脑神精根字泥丸,眼神明上字英玄,鼻神玉垄字灵坚,耳神空闭字幽田,舌神通命字正伦,齿神崕峰字罗千……”自然,心肝五脏等就更有自己的神灵:“心神丹元字守灵,肺神皓华字虚成……”假如它们永不离去,人就能长生不死:“六府五脏神体精,皆在心内运天经,昼夜存之自长生。”(《黄庭内景经》)在紧急情况下,呼唤这些神灵,甚至能有起死回生的作用:“心部之宫莲含华,下有童子丹元家,主适寒热荣卫和,丹锦飞裳披玉罗,金铃朱带坐婆娑,调血理命身不枯,外应口舌吐五华。临绝呼之亦登苏,久久行之飞太霞。”存神的方法,一是思,想着神的形象;二是念,念着神的名字:“子欲为道长生不死,当先存其神,养其根,行其气,呼其名。头发之神七人……”

(《太上灵宝五符经》)“四肢五脏,各有其神……综念之五脏,呼其名,下以除病,上以为仙。”(《太清真人络命诀》)

和存神类似,是守一、存思、内视等方术。守一是思想专注一处而不他移,其目的是保持心灵的宁静和专一。存思实际上也是存神的一个内容,而内视也不过是在想象中“看到”体内的状况,从而存守它们的神灵。

认为经常想着神的形象,念着神的名字,就可以使神不离去,是道教的创造。后来佛教净土宗念阿弥陀佛很可能是受了道教的启发。

符。符与箓、咒不同。符源于表示天子、诸侯有所命令的信物;咒源于向神灵祷祝,是口头表示的意愿;箓当是记事册,特指有所任命的记事册。所谓“受图应箓”,就是接受了任命书(图),并且和神的记事册上的任命名单对应了。箓是神灵,特别是上帝所掌管的,人们巴望着在上面有自己的名字,却不能使之成为自己使用的法器。而符,常和咒相伴而行,是道士最常使用的法器。

《太平经》中有四卷“复文”,应是道符的前身,或者说复文也就是符。其作用,可以除害,可以解忧,可以祛邪,可以助德,还可以得到神的保佑:“藏之幽处,神佑之。”(《太平经》卷一〇七)

最初的符当是稍有变形的文字,复文就是这样一种变形文字。为了保密,后来变形就更加严重,以致难以辨认,终成与文字全无关系的,只有当事者知其作用的符号。《抱朴子内篇》中的符,还保留着复文的痕迹,但主要已经不是复文,而是一种纯粹的符号。其作用是辟邪神恶鬼,保护人身安全。符之所以有这样的作用,乃是因为它代表着神,特别是至上神的命令。葛洪说:“郑君言,符出于老君,皆天文也。老君能通于神明,符皆神明所授。”(《抱朴子内篇·遐览》)有

人认为,用符也可成仙,但是必须书写正确。有人用符无效,葛洪认为,重要原因之一是传写日久,发生讹误。

用符的方法,大体是烧后服食。说张角用符水治病,当是将符烧成灰后和水服下,自然也会有和酒服食的,那不过是载体不同,无碍大局。符能疗病的前提,是病由鬼神所致,可用符加以祛除。驱除了邪神恶鬼,确保人永不生病,自然就长生不死。张角和五斗米道用符,还主要是治病,并且是为他人治病。魏晋时代,则是求仙者主动服食。《晋书·郗愔传》载,郗愔性至孝,曾为临海太守。弟弟的死,对他打击严重:“会弟县卒,益无处世意,在郡优游,颇称简默。与姊夫王羲之、高士许询并有迈世之风,俱栖心绝谷,修黄老之术。”据《中兴书》所说,他所信的就是天师道。他修道的方式,就是服符:“郗愔信道甚精勤,常患腹内恶,诸医不可疗。闻于法开有名,往迎之。既来,便脉云:‘君侯所患,正是精进太过所致耳。’合一剂汤与之,一服,即大下,去数段许纸如拳大。剖看,乃先所服符也。”(《世说新语·术解》)郗愔的服符,可能是未经焚烧,直接服下。南朝时有个羊欣,情形有所相似:“(羊)素好黄老,常手自书章。有病不服药,饮符水而已。”(《南史·羊欣传》)信黄老而服符,是一种通常的修炼方术。

房中术。马王堆汉墓帛书有房中术内容,说明这种方术至迟在汉朝初年已出现。房中术的本意,是要皇帝或显贵们节制欲望,以保证子嗣。襄楷说《太平清领书》有兴国广嗣之术,也是以节制欲望为原则。但当房中术成为成仙的手段时,其目的变了,本来面貌也随之改变了。方士告诉王莽,要御一百二十位女子,是此术变质的最早记载。而王莽也果然实行了。他把从民间选来的一百二十位女子封皇后一人,之下有和嫔、美御、和人各一人,位比三公;再下是九嫔、二十七美人、八十一御人,共一百二十人。其职位相当于儒者常说的周代

官制：三公、九卿、二十七大夫、八十一元士。按方士之方，行求仙之术：“莽日与方士涿郡昭君等于后宫考验方术，纵淫乐焉。”（《汉书·王莽传》）

葛洪所见的房中术有十余家：“或以补救伤损，或以攻治众病，或以采阴益阳，或以增年延寿。”但其要点，都是“还精补脑”。他认为，房中术对于修仙者是必要的：“虽服名药，而复不知此要，亦不得长生也。”因为人不可都绝阴阳：“阴阳不交，则坐致壅阏之病。”最好是得其“节宣之和”。（《抱朴子内篇·释滞》）但要单用此道以致长生，是不可能的。当时流传的那些房中术，在葛洪看来，有些是“奸伪造作虚妄”，不能单凭此术成仙的。

葛洪时流传的房中术，比王莽时又有所发展，说是“黄帝以千二百女升天”。葛洪认为，“黄帝自可有千二百女”，但不是单靠此术成仙。他强调，房中术是成仙的必要方术：“凡服药千种，三牲之养，而不知房中之术，亦无所益也。”行之必须得法，他说：“大都知其要法，御女多多益善。”（《抱朴子内篇·微旨》）不然，一二人也可置人死地。他反对“纵情恣欲”，认为那是要损减寿命的。葛洪的议论表明，以长生为目的，而不是以广嗣为目的的房中术，确实已经成为道教仙术的必要构成部分。

在《养性延命录》中，记述了房中术的具体施行方法。依葛洪说，这当是许多房中术中之一家。此书认为，一人需同时和数十名女子交合阴阳，大意和葛洪所说相同。

这样的方术，从寇谦之“清整道教”起，就被视为道教方术中最不光彩的一种。然而实际上，真正能依方实行的，恐怕达官显贵也力有不逮，只有皇帝或王者可以。至于道士，只能做个献术者。或者，他们可能也实行过，但要同时和数十名女子交合阴阳，能够办到的极

少。至于“千二百女”，“多多益善”，就更不可能了。

方术在道教内部的急剧膨胀，改变了道教的面貌，使一个以劝善、致太平为目的的宗教成了专以方术修仙为事的宗教。

三、魏晋南北朝道教概貌

张角失败，其道也后继乏人。但《太平经》还在，也有人诵读。南朝褚伯玉，“好读《太平经》，兼修其道”（《上清道类事相》卷一《仙观品》），南齐高帝为此特建太平观，供褚居住。而这一时期所编的道经目录，也把《太平经》列为“四辅”之一。不过公开以张角为前驱或师祖的是绝对没有了。后世道教信徒用这种方式，将张角革除了教籍。

五斗米道则还在流传。只是张鲁去世后不久，就发生了分化和腐败。《正一法文天师教诫科经》说：“从建安、黄初元年以来，诸主者祭酒人人称教，各作一治，不复按旧道法。”又说：“祭酒主者，男女老壮，各尔愤愤，与俗无别。口是心非，人头虫心，房事不节，纵恣淫情。”信徒们各行其事，教义、教规都不复依旧。而其中最大的变化，当是放弃原有宗旨，而以行方术、求长生为事。前述郗愔服符致病，羊欣好黄老就是例证。

和郗愔一起修黄老术的，有王羲之和许迈。《晋书·王羲之传》载：“王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃。”而王羲之修道的内容，主要就是服食仙药：“又与道士许迈共修服食，采药石不远千里，遍游东中诸郡，穷诸名山，泛沧海，叹曰：‘我卒当以乐死。’”王不能像秦皇、汉武那样派人替自己入海，只能亲往。他如此修道，是五斗米道徒放弃政治理想的例证。《晋书》把《许迈传》附于《王羲之传》，说明二人交

往密切,也说明二人思想倾向一致。该传说许迈“初采药于桐庐县之桓山,饵术涉三年,时欲断谷……常服气,一气千余息”。他曾给王羲之写信说:“自山阴南至临安,多有金堂玉室,仙人芝草,左元放之徒,汉末诸得道者皆在焉。”

许迈曾师事做过南海太守,后来隐遁的鲍靖(靓、静)。《晋书·艺术传》说:“靓尝见仙人阴君,授道诀,百余岁卒。”北朝道安《二教论》则说鲍靖著《三皇经》:“晋元康中,鲍靖造《三皇经》被诛,事在《晋史》。后人讳之,改为《三洞》。”唐释明概也说鲍靖撰《三皇经》:“《三皇经》,鲍静所制……”(《决对傅奕谤佛毁僧事八条》)《三皇经》未必是三洞经书的全部,但把二者并提,则当倾向一致。依道安等人所说,三洞经,则几乎全是内修、服食,以求仙为目的的方术书。鲍靖当初所信,也当是五斗米天师道,后来造作《三皇经》,推崇方术。他的转变,当是天师道放弃政治理想,转向方术仙道的关键环节。

然而,五斗米道的信仰并没有完全丢失,一些信徒还保持原来的某些教义和教规。比如羊欣“常手自书章”,就是当初所谓“书病人姓名,说服罪之意”的“自首其过”的表现。早于羊欣的殷仲堪,“少奉天师道。又精心事神,不吝财贿”。(《晋书·殷仲堪传》)他仍然保持五斗米道“主以《老子》五千文”的传统,“每云三日不读《道德论》,便觉舌本间强”。(同上)《世说新语》叙述此事,其《道德论》作《道德经》,则语义更明。《三洞珠囊》卷一,说他“家有疾病,躬为章符,往往有应”。这里的“章”,就是向神灵首罪的奏章;符,就是张角太平道和五斗米道用以治病的符。殷仲堪和郗愔、羊欣一样,把符也用于自家。放弃政治理想,动辄书章用符,是天师道被称为符篆派的重要原因;并由此给人们留下一种印象,即书符驱鬼乃是天师道的基本事业,进而蔑称它为“鬼道”。

魏晋南北朝时代,也还有一些天师道徒,继续为他们的政治理想而奋斗。西晋初年,有陈瑞“以鬼道惑民。其道始用酒一斗,鱼一头,不奉他神……其为师者曰祭酒……瑞自称天师”。唐释明概《决对傅奕废佛僧事》也说:“晋武帝咸宁二年,有道士陈瑞以左道惑众,自号天师。徒附数千,积有岁月……”这当是天师道的一个分支。从这简单的记述看,他们就是那“祭酒人人称教”,不按旧法之类。

此后就是李特、李雄父子在四川建立的割据政权。李特祖居四川东部,其祖上就归附了张鲁。他们的政权有着天师道的背景。李雄称帝后,封范长生为“天地大师”,更加显出他们的天师道背景。《晋书》李雄本传说他“性宽厚,简刑约法,甚有名称”,“时海内大乱,而蜀独无事”;他“为国无威仪,官无禄秩,班序不别,君子小人服章不殊”,颇有清静无为的意思。他还表白“本无心于帝王”,也是五斗米道的本色。当然,历经长期的儒教统治,儒教许多教义已经深入人心,李雄也坚持要行三年之孝,就是这种影响的结果。因此,李雄的政权,只可说是带有五斗米道的色彩,还不能说就是五斗米道的政权。

据葛洪《抱朴子内篇·道意篇》,还有一个兴于三国吴国、崇尚无为的李家道。其创始人李阿、李宽,以符水疗病,又兼导引、行气,颇类汉末张角和五斗米道所为。且信徒众多,“自公卿以下,莫不云集其门”。其号为李八百。之后则不断有托名李弘者聚众起义。《太上洞渊神咒经》些微透露了这些起义者的思想状况。该经说,两晋之际,天下大乱,人不安居。“但闻有哭尸之声,不闻有仙歌之响。”但是在大乱之后,必定会有真君出世,拯救天下。而“真君者,李子弓口,王治天下”,“真君出世,无为而治,无有刀兵刑狱之苦。圣人治世,人民丰乐”。这时“道士为大臣,男女贞洁,无有淫心”。这显然是要实

行老子的清静无为之治，在思想体系上属于张角、张鲁系统，是道教没有放弃自己政治理想的余音。

东晋后期，有五斗米道孙恩起义。孙氏世奉五斗米道，其叔父孙泰以传教得到了大批徒众：“愚者敬之如神，皆竭财产，进子女。以祈福庆。”被流放到广州，广州刺史让他做郁林太守，“南越亦归之”。后被召还，做徐州主簿，“犹以道术眩惑士庶”。在平定王恭的叛乱中，孙泰“私合义兵，得数千人，为国讨恭”。后来，他发动了起义：

泰见天下兵起，以为晋祚将终，乃煽动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之。（《晋书·孙恩传》）

这是一个非常有政治才能又深得民心的人。他的支持者，不只是所谓愚民，还有“士”。“士庶多从之”，也说明他不是土匪、草寇，而是一个有政治目标的宗教领袖。这是张角的重现，是黄老道教又一次试图亲自实现自己政治理想的努力。

孙泰的起义准备似乎不能在完全秘密的条件下进行，“于时朝士皆惧泰为乱”。（《晋书·孙恩传》）由于有人告发，孙泰被王道子所杀。这时孙恩逃到海上，立志复仇。此后孙恩与晋朝的战斗，当是孙泰与晋朝斗争的延续。一场有着政治目标的起义变成了一场复仇战争。然而孙恩还是一呼百应，最盛时，响应者有数十万人。这说明了五斗米道政治理想能得人心。当时，“吴会承平日久，人不习战，又无器械，故所在多被破亡”。然而孙恩把复仇当做主要目标，没有大志大略，并且多行烧杀抢掠，终于遭致失败。这当是五斗米道实现自己政治理想的又一次尝试。

从陈瑞自称天师，到孙恩的失败，其间虽然有李雄的巴蜀政权，

但从大体看来,这些斗争还是零散的和局部的。这些斗争不仅没有影响全国政局,也没能影响道教的主流。道教徒一步步地放弃自己的政治目标,转向追求个人长生。随着这个目标的转变,老子和《老子》书在道教中的地位也随之降低。

葛洪以后,上清派、灵宝派相继形成,并逐渐成为道教中的主要派别。

上清派的主要经典是《上清大洞真经》和《黄庭经》。这两部经,都是主张通过内修,主要是存思、行气等手段,来求成仙。《上清大洞真经》的存思对象,有五气,有日月,有星辰;《黄庭经》存思的对象,主要是体内的神灵。其存思过程,都是要念诵神名,想象神的形象,求它们永远守护自己身体各部,而不要离去。这些在《太平经》中仅处于极其次要地位的手段,在这里成了道士们的主要事业;《太平经》中对这种存思、内守的方法仅仅是一带而过,《上清经》则将它们不厌其详地加以发挥。黑格尔所谓的量变到质变,所谓后来哲学把此前哲学的次要命题变为主要命题,在这里都得到了充分体现。

上清派的另一重要经书是《真诰》。《真诰》虽然首先论述的是道,说“道者混然,是生元气”,保持着《老子》的见解,但和《抱朴子内篇》以《畅玄》一样,哲学探讨并不是它的目的,也不是它的主要内容。它的主要内容,是上清派以存神为主的方术:“既存天神,亦存身中之神,并及服气、胎息、服符饮水、诵咒、守真一、辟谷食药、餐霞服雾、步罡朝斗、腾飞隐遁、守戒行善诸术及针灸、按摩、慎食等。”(任继愈主编《道藏提要》)它可说是上清派方术的荟萃。

方术凌驾于道之上,老子也就必然屈居于新出的神灵之下。《真诰·甄命授》说,“太上者,道之子孙。审道之本,洞道之根,是以为上清真人,为老君之师”,“老君者,太上之弟子,年七岁而知长生之要,是

以为太极真人”。这样,老子的学说不再是清虚无为、清静自正的大道,而是长生方术;老子本人也不再是“太上”,而是“太上”之弟子。

与上清派约略同时形成的灵宝派,大约以先前就存在的《灵宝经》得名。灵宝派的主要经典是《度人经》,即《灵宝无量度人上品妙经》。这部经书,已经把元始天尊尊为至上神。其第一卷为经书本文,“主要叙述元始天尊在始青天中向十方天真正大神、上圣高尊、妙行真人等演说灵宝度人经教,宣扬‘仙道贵生,无量度人’之旨。其中正经二章,主要叙述诸天之中,有度人不死之神及其他司命、司禄、延寿、益算、度厄诸神,诸天之上各有生门,中有空洞谣歌之章,有闻灵音者得受诸神卫护,免除苦难,七祖升迁。诵之万遍,飞升太空,位登仙公等”。(任继愈主编《道藏提要》)从司命、司禄、延寿和“七祖升迁”还可看出传统宗教和传统道教的影子,但认为诵经可以登仙,显然是受佛教的影响;而以天尊说法为基本内容,那就几乎是佛经的翻版。如果说,上清派还是把传统道教中的次要因素加以放大,从而改变了道教面貌;那么,灵宝派则几乎是照搬佛经,而另起炉灶了。

反映道教性质改变的重要文献之一,是陶弘景的《真灵位业图》。道教从汉初开始,因为本是从改造传统宗教而来,其神灵系统的基础也是传统宗教中的神灵。传统宗教中的神灵不过是现实国家组织的投影,在现实中,道教的领袖人物和儒者一样,要做帝王之师;在神灵系统中,道教的领袖则是上帝之师。其至上神,一直都是上帝。老子,其神名为老君,就是其最高领袖。老君为历代帝王之师,也是当时上帝黄帝之师,所以道教也称黄老。其宗教目标,也是要承天命而治理国家,致达天下太平。现在,宗教目标变了,传统宗教的神灵长期由儒教祭祀,他们已无望重祭这套神灵系统,在这种情况下,道教开始重新创造自己的神灵。《真灵位业图》是对这一时期道教创神成果的总结。

《真灵位业图》把道教神灵分为七个等级。第一等以元始天尊为主神,其他是各位天帝、道君和元君。这就是说,道教的天尊,位于上帝之上。第二等以玉晨玄皇大道君为主神,配以魏华存、许穆等上清派创始人,这显然是上清派系的神灵。第三等以太极金阙帝君为主神,配以葛玄等灵宝派创始人,这是灵宝派系的神灵。第四等主神为太清太上老君,配以张道陵等天师道领袖人物,这是天师道的神灵。此下一直到第七等管理鬼魂之神。神灵系统的等级,大体上反映了当时道教中各种成分的配比,因而反映了当时道教的基本面貌。卿希泰等所著《中国道教史》对此评论道:

至东晋中、后期,上清派和灵宝派出,不再尊太上老君为最高神,上清派以元始天王或太上大道君地位最尊,灵宝派以元始天尊和太上道君地位最显,这两派的经书中虽也提到太上老君,但往往摆在稍次的地位,有些经书甚至把它作为元始天尊、元始天王和太上大道君的弟子来看待。如上清经书《洞玄灵宝大有妙经》就有老君“上启元始天王”、《智慧消魔真经》有“太上老君侍太上大道君之左”等说法。过去把老子作为“道”的化身,这时有些道书也把“道”的化身转给了元始天尊或元始天王。^①

除去认为太上老君曾为道教至上神外,其他叙述都完全符合这一时期道教所发生的重大变化。

这一变化还体现为《老子》地位降低。南朝初年,陆修静为道书

^① 卿希泰主编:《中国道教史》第一卷,四川人民出版社,1988年,第524页。

编目。虽然陆修静本人可能还保留着一点天师道的影响和对老子的崇敬,但他编的《三洞经书目录》却不收录《老子》,至少是未把《老子》放在重要地位。以至后来出现“三洞四辅”说时,《老子》只能作为“四辅”之一,而不能入洞。“三洞四辅”通称“七部”,见于孟法师《玉纬七部经书目》。署名“孟安排”的《道教义枢·太部义》引《正一经图科戒品》叙述“三洞四辅”义道:

《太清经》辅《洞神部》,金丹以下仙品;《太平经》辅《洞玄部》,甲乙十部以下真业;《太玄经》辅《洞真部》,《五千文》以下圣业。《正一法文》,宗道德,崇三洞,遍陈三乘。

《老子》,和张角“颇有”的《太平经》,以及五斗米道的经书,此时都只是“三洞”的辅佐。道教中谁主谁次,也就一清二楚。这个分类还表明,金丹术虽然经葛洪大力宣扬,但魏晋南北朝时期似乎仍未得到特别重视,所以也只能是一辅,而不能入洞。

上述变化主要是在东晋到南朝发生的,到南北朝末年,这种变化也影响到了北方。《续高僧传·释彦琮传》载,“及周武平齐”,“武帝自纘道书,号《无上秘要》”,学术界对此没有异议。该书原为一百卷,今存六十八卷,一百三十五品。一至十品,依次为日品、月品、星品、三界品、九地品、灵山品等,所述从天下到地上,从天神到道教十大洞天,是一部道教的天文地理学;十一人品,十二身神品,十三人寿命品,这是从天地讲到人;然后是劫运、帝王、洲国三品,是人所组成之国;十七论意品,论述因任虚无自然,是黄老的治国原则;十八王政品,论实行王政,也是黄老的旧志;十九品之下,就几乎全是与修仙有关的各种事物、方法和方术。《上清经》、《灵宝经》在其中占有显著

地位，三洞四辅也以稍加改变的形式为该书所转载。这是一部南北朝末年的大型道教类书，它反映了自晋以来道教面貌所发生的重大变化。

如果加以归结，则从魏晋开始，到南北朝为止，道教发生的重大变化可以归结为以下三点：1. 放弃政治理想，把长生不死当做主要宗教目标；少讲治国之道，多讲神仙方术。2. 创造了元始天尊为至上神，太上老君即老子在道教中的地位下降。3. 新造了三洞经书，《老子》（即《道德经》）及《太平经》等受到轻视。

这样的变化，也影响到人们对道教的总体认识。《魏书·释老志》道：

道家之原，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。授轩辕于峨嵋，教帝喾于牧德，大禹闻长生之诀，尹喜受道德之旨。至于丹书紫字，升玄飞步之经；玉石金光，妙有灵洞之说，如此之文，不可胜记……

这样的道教，主要是个求成仙的道教。不过，这里似乎仍然把老子视为“道家”之原。而在《隋书·经籍志》中，连老子的地位也难以保证。该志在“道经”后说道：

道经者，云有元始天尊，生于太元之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其极……天尊之体，常存不灭。每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人……所度皆天仙上品，有太上老君、太上丈人、天真皇人、

五方天帝及诸仙官……

太上老君成了元始天尊所度的天仙上品之一。撰述者对这种说法似乎不尽苟同,后面又说道:

推寻事迹,汉时诸子,道书之流有三十七家,大旨皆去健羨,处冲虚而已。无上天官符篆之事。其《黄帝》四篇、《老子》二篇,最得深旨。

接着就是陶弘景、寇谦之等的事迹。这样,该撰述者似乎也认为《汉书·艺文志》所载三十七家,特别是其中《黄帝四篇》、《老子》二篇,才是道经的根本。“云有元始天尊”之类,不过是陶弘景、寇谦之等人的造作。

在说“道经”之前,《隋书·经籍志》在诸子类中,还把《老子》、《庄子》书和诸子并列。然而其中也有《抱朴子内篇》,有顾欢的《夷夏论》,都是道教的经典文献。《隋书·经籍志》对道经这种左右为难的态度反映了当时道教宗旨摇摆不定状态。

道教面貌的重大变化,引起了道教内外的关注和不安,也因此招来了严厉的批评和指责。

四、道与术的争论

道教内方术的成分日益扩大,首先引起道教内部的不安。最早要求纠正这种倾向的,是北朝的寇谦之。《魏书·释老志》载,寇谦之

得道之后，在嵩山上遇到太上老君，太上老君对他说：

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”。

（又）言：吾此经诫自天地开辟以来，不传于世，今运数应出。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，而加之以服食闭练。

这段记述说明北朝寇谦之仍然承认老子道教创始人的地位，并且自认是上接张道陵的天师道教。而清整道教的目的，一是不再让道徒交租米钱税；二是降低方术的地位，特别是要革除男女合气之术即房中术，把“礼度”放在首位。

《魏书·释老志》还叙述了寇谦之随仙人成公兴学道的过程。说在最后一关，寇不敢服食那全是“毒虫臭恶之物”的仙药，以至成公兴叹道：“先生未便得仙，正可为帝王师耳。”因此，所谓“专以礼度为首”，也就是要重新把做帝王师当做道教的基本目标。

据汤用彤先生《康复札记》和陈国符《道藏源流考》，现存《老君音诵诫经》、《正一法文天师教诫科经》、《女青鬼律》等，当出于《云中音诵新科之诫》，为寇谦之所作。也有人认为《正一法文天师教诫科经》出于北朝秦魏之际，其实和汤、陈二先生所说相距不远，本书采纳汤、陈二先生的意见，赞同这三部经的思想大体一致，反映了道教清整内部的要求。

《老君音诵诫经》严厉批评了道教内部的腐败状况：“后人道官诸祭酒……有三百六十契令，能使长生，鬼神万端，惑乱百姓。授人职契，录取人金银财帛……妄传陵身所授黄赤房中之术，授人夫妻，淫风大行，损辱道教。”老君要求祭酒们要让道民按照教诫实行，严格遵守诫约。他已经命令天下的“土地真官之神”进行监督和监察，奉法有功的，其名载入文昌宫中；自然，不奉法诫的，当会受到处罚。经中描述了后世方术的盛行：“道气百千万重。自从开辟，黄燧之治，门有仙圣。从今以来，人伪道荒，经书舛错。后人诈伪，仙经图书，人人造法，天下经方，百千万亿，草药万种，万药百数。后人乐道长生，循放无效者何？”老君说，就在于他们迷信服药，而不知要成仙，须由仙官接引：“服而得力之者，此则仙人奏表上闻，遣仙人、玉童、玉女来下临。”因此，成仙的基本途径，只有奉行教诫，积德行善，最后被上帝派遣仙官来接引。服药，并不是根本途径。其他方术，其效果也是一样：“服气方法，亦俱等同。”这里的“服气方法”，当是把所有其他方术都概括在“服气”之下，或以服气为代表。这一点，我们以后还会看到：服气，成为所有内修术的代表和总称，和丹药术相对立。

该经对抱朴子持宽容态度。说抱朴子还“不犯改经诈说之罪”，因为他“造经劝仙，功过自保补”。以此推论，其他诸造经者就当犯“改经诈说”之罪。

该经要求人们不要接受伪经，而要读真经。真经之中，最重要的是《老子》：

欲求生道为，可先读《五千文》，最是要者。

《老子》又被尊为道教的最高经典，或者说，是恢复了《老子》最高经

典的地位。

《老君音诵诫经》对张道陵并无恶感，似乎还以张氏的继承者自居，“自从系天师道陵升仙以来，唯经有文在世，解者为是何人”，“吾诵诫断改黄赤，更修清异之法”。因此，所谓“三张伪法”，当只是三张法中之伪者，并非三张之法的全部。

《正一法文天师教诫科经》主要是劝人以积德行善来追求成仙：

真人法天无为，故致神仙。道之无所不为，人能修行，执守教诫，善积行者，功德自辅，身与天通。

天师设教施戒，奉道明诀。上德者神仙，中德者倍寿，下德者增年，不横夭也。

天道无亲，唯与善人。善人保之，以致神仙，非富贵者求而能得，贫贱者鄙而无与。能专心好乐，精诚思念，修身行善，则与道合。

奉道但当积修功德，谦让行仁义，柔弱行诸善，清正无为，初虽勤苦，终以受福。

……

《太平经》和《抱朴子内篇》都说过，要成仙，必须行善，只有行善之人才可以成仙。但是在《太平经》中，成仙不是个要着重讨论的问题；《抱朴子内篇》认为，成仙的基本手段是服食金丹，积善只是前提条件。在这里，积善则是必要且充分的条件。这是寇谦之清整道教与此前都不同的地方。

该经还历数黄帝以来的政治状况：“至于黄帝以来，民多机巧……皆由不信其道，道乃世世为帝王师，而王者不能尊奉……道重

人命,以周之末世始出奉,道于琅邪以授于吉……”自认黄老传人、于吉后学,又要改变此后教中的不良现象,重新以做帝王师为主要目标,是《正一法文天师教诫科经》的宗旨,也是寇谦之的目的。他以“辅助泰平真君”自任,并真正实现了自己的愿望。魏太武帝开始,北魏的皇帝都要受道教符箓,太武帝将年号改为“泰平真君”,都是寇谦之的成功之处。

自然,道教面貌的改变非一日之功。寇谦之虽然取得巨大成功,也不能立即改变道教面貌。但是他首先提出了这个问题,并且努力去实现自己的目标。他的工作,对以后道教的发展,有着深远的影响。

寇谦之以后,南朝顾欢著《夷夏论》,旨在与佛教争高低。从他的《夷夏论》以及围绕该论的争辩,可以看出当时人们对道教的看法。

《夷夏论》认为“五帝三皇,莫不有师。国师道士,无过老庄;儒林之宗,孰出周孔”。这是说释迦乃是老子投胎,因此“道即是佛”。但这番论述却表明,在顾欢看来,道和儒一样,其主要的事业就是为帝王师。不过成仙也被他接受下来,和做师具有同等的意义:“泥洹仙化,各是一术;佛号正真,道称正一。”顾欢认为神仙是不死的,但神仙究竟是什么?如何成仙?他只说:“神仙有死,权变之说。神仙是大化之总称,非穷妙之至名。至名无名,其有名者二十七品。仙变成真,真变成神,或谓之圣,各有九品。品极则入空寂,无为无名。”关于这段话的讨论可以放在后面,重要的是,顾欢认为服食茹芝者非神仙之流,也就是说,它们不是道教的本业:“若服食茹芝,延寿万亿,寿尽则死,药极则枯,此修考之士,非神仙之流也。”(《南齐书·顾欢传》)

南朝刘宋的司徒袁粲,托为僧人通公反驳顾欢:“孔老释迦,其人或同;观方设教,其道必异。孔老治世为本,释氏出世为宗。”(《南齐

书·顾欢传》)在袁粲看来,孔老的目的是一致的,就是“治世”。而这里说的“老”,就是道教。

顾欢挑起的争论吸引了许多士大夫讨论佛、道问题。道士孟景翼著《正一论》,认为“老释未始于尝分”。司徒从事中郎张融作《门律》,认为“道之与佛,逗极无二”。这里的佛与释同义,道与老同义。他们主张佛道合一,其前提是不把方术当做道教的主流和本质。明僧绍著《正二教论》,说:“佛明其宗,老全其生。守生者蔽,明宗者通。今道家称长生不死,名补天曹,大乖老庄立言本理。”(以上均见《南齐书·顾欢传》)意即当时的方术道教,是违背道教根本宗旨的。明僧绍认为:“周孔老庄,诚帝王之师,而非前说之证。”(《正二教论》)这就是说,在佛教僧人的眼里,“为帝王师”,才是老庄的立言本理。顾欢说:“泥洹仙化,各是一术。”明僧绍则强调“侯王得一为天下贞,莫议仙化;死而不亡者寿,不论无死”(《正二教论》),也就是说,长生不死不是老庄的宗旨,“侯王得一”之类才是他们的本意。今日学者或许会认为这是道家和道教的区别,实则明僧绍是在和“事黄老道”(《南齐书·顾欢传》)的顾欢争论,他所说的“老庄”就是道教。

这场争论的文献还使我们了解到,经过魏晋时代,“老庄”和“黄老”一样,成为道教的代称。

数十年后,北朝道安发表《二教论》。这里的“二教”,是指佛教和儒教,其宗旨也是阐明佛、儒的异同,但文中也多次论及道教。依道安说,道教不过是儒教的一支,“若派而别之,则应有九教;若总而合之,则同属儒宗”,“道属儒宗,已彰前简”。这个教,其教主是君,不是孔,也不是老。《二教论》第三章,即是《君为教主》,其章题下注道:“世谓孔、老为弘教之人,访之典谟,则君为教主。”在章文内说道:“孔老何人,得为教主?”原因是孔子“无位”,老子西出,“无闻诸侯”。

《二教论》自设宾主道：

问：……且道家之极，极在长生，呼吸太一，吐故纳新。子欲劣之，其可得乎？

答曰：老氏之旨，盖虚无为本，柔弱为用……此学者之所以询仰余流，其道若存者也。若乃练服金丹，餐霞饵玉，灵升羽脱，尸解仙化，斯皆尤乖老庄立言本理，其致流渐，非道之俦。虽记奇者有之，而言道者莫取。昔汉武好方技，遂有栾大之妖；光武信谶书，致有桓谭之议。书为方技，不入坟流；入为方士，何关雅正？

也就是说，行长生术者，乃是方士，是方伎，不是道教。道安这个论断，是符合历史事实的。

在道安看来，张陵、张角等也不过是假托老子：“三张符篆，诡托老子”。这不过是因为张角等“挟道作乱”，而他的文章是要送给后周武帝看的。他甚至把寇谦之也视为外道：“至寇谦之，始窃道士之号，私易祭酒之名。”他所承认的，只是最初讲清静无为，堪为帝王师的道教。

他自设的宾方问道：“敬寻道家，厥品有三：一者老子无为，二者神仙饵服，三者符篆禁馘。”这是当时道教的实况，也是当时对道教的一般看法。然而这三品，也代表着道教发展的三个阶段：老子到汉初的黄老无为，东汉末年的张角、张鲁，张角、张鲁之后的神仙长生术。而当时的道教，不仅承认这三品都是道教内容，而且还把后来者置于上位：

问：《老经》五千，最为浅略。上清三洞，乃是幽深。且《灵宝》尊经，天文玉字，超九流，越百氏。儒统道家，岂及此乎？

这正是周武帝纂修《无上秘要》的时期，南方的道教已经传入北方，新造的三洞经书被认为是道教的主流和代表。老子的地位降低了。但是道安不能同意这样的意见。他说：

《老子》道经，朴素可崇；庄生《内篇》，宗师可领。暨兹以外，制自凡情。《黄庭》、《元阳》，采撮《法华》；以道换佛，改用尤拙……（以上均见《二教论》）

道安之所以要坚决维护老子在道教中的基础地位，也是因为他不愿与方士之流为伍。而佛教方面对道教的批评和指责，也的确揭示了道教的真相。虽然被人批评不免难过，但也可由此发人深思，思考自己今后的发展道路。从这个意义上说，佛教对道教的批评，实在是道教此后发展中的一剂良药。

五、魏晋南北朝时期道教的至上神

我们已经指出，汉初黄老，其至上神是上帝。具体说来，就是以黄帝为首的五帝。东汉末年张角、张鲁等人的至上神，也是上帝。这在《太平经》中已有详细论说。而东晋后期开始，上清经、灵宝经，及三洞经书、《真灵位业图》，把元始天尊奉为至上神，也已见于上文。

人们常常以为至此已经明白了道教的神灵体系。实际上却并非如此。

魏晋南北朝时代,做神仙成了道教的主流。我们就先来看看做神仙是怎么回事。葛洪的《抱朴子内篇》,是讲神仙术的代表作,我们就从该书讲起。

《抱朴子内篇》第一篇为《畅玄》,从总体上论述了修仙者要掌握那超乎视听的道,这样才有可能获得成功。这一篇,是全书的总纲,也是葛洪比其他求仙者的高明之处。第二篇《论仙》和第三篇《对俗》,主旨在于论述神仙可成。第四篇《金丹》,论述成仙之法,以金丹为上。第五篇《至理》,通过具体事例,继续论述仙道可信。第六篇《微旨》开始,一步一步深入论述成仙中的各种具体问题。

有人问,要成仙有什么禁忌?葛洪的回答是,首要是“不伤不损”。所谓“不伤不损”,就是不伤害别人。葛洪据《易内戒》、《赤松子经》和《河图记命符》论道:“天地有司过之神,随人所犯轻重,以夺其算。”那么,如果伤害他人,就一定不能长寿,更谈不上成仙。在这里,决定人命运,自然也决定人是否可以成仙的,乃是天地。天地知人之过,依靠的是人体内的三尸神,其次就是灶神:“(三尸神)每到庚申之日,辄上天白司命道人所为过失。又月晦之夜,灶神亦上天白人罪状。”(《微旨》)这三部经所说,和《太平经》所载,其思想大体是一致的。那么葛洪援引这些经,他的立场又如何呢?他说:

吾未能审此事之有无也。然天道邈远,鬼神难明。赵简子、秦穆公皆亲受金策于上帝,有土地之明征。

山川草木,井灶洿池,犹皆有精气;人身之中,亦有魂魄;况天地为物之至大者,于理当有精神,有精神则宜赏善

而罚恶,但其体大而网疏,不必机发而响应耳。(《微旨》)

也就是说,葛洪对于《易内戒》等经所说三尸神、灶神事,是相信的;对于赵简子、秦穆公见到上帝之事,是深信不疑的。并且他为此作出了论证:天地是有精神的。这是把上帝当做物之灵,在中国古代上帝观念的发展历程中,是重要的一步。

就是这样的上帝,主宰着世界,三尸神、灶神等都是它的下属,它接受下属的报告,并决定赏罚。要求仙,首先需要行善,得到上帝的福佑:

然览诸道戒,无不云欲求长生者,必欲积善立功,慈心于物,恕己及人,仁逮昆虫……如此乃为有德,受福于天,所作必成,求仙可冀也。(《抱朴子内篇·微旨》)

葛洪相信,天是全知全能的:

夫天高而听卑,物无不鉴。行善不怠,必得吉报。羊公积德布施,诣乎皓首,乃受天坠之金;蔡顺至孝,感神应之,郭巨杀子为亲,而获铁券之重赐……(《抱朴子内篇·微旨》)

学道者假如能够积善累善,“则必延年益寿,学道速成也”。(同上)

但是葛洪的天,又是个自然无为的天,它主宰着世界,但又不代替人们行事,就像无为而治的国君。从这一方面说,人们能否成仙,则只有靠自己努力。即所谓“我命在我不在天”。无为之天如何赏善

罚恶，葛洪并没有很好地解决。或者说，他也没有致力于解决这个矛盾。但是有一点很明白，即使无为之天，也是世界主宰，成仙者的最后归宿，也是最好归宿，就是到上帝那里做一名仙官。

葛洪还揭露当时几位谎称自己曾经成仙的骗子，他们所说的成仙，也是到上帝那里做官。其中项曼都的故事最为明确。项称，他学仙十余年，有一天，仙人来迎，他遂骑龙升天，到了天上的紫微宫。然而他突然怀念起家乡，以致拜跪失仪，被天帝贬降下界。他说在天上还见到了刘安，刘安在上帝面前箕踞而坐，且口出狂言，自称寡人，被上帝降职，去看守天厕三年。这个故事自然是荒谬的，但故事中所反映的思想是真实的。那就是：上帝是世界的最高主宰，成仙就是到上帝那里做一名官员。

太上老君的地位，是道教神学的基本问题，也向来是模糊的问题。不过从道教的有关文献中，还是时时可以测知他们的思想。葛洪说：

老君能通于神明，符皆神明所授。（《抱朴子内篇·
遐览》）

老君所通的神明，当然不会是小鬼神，只能是上帝无疑。老君的符，是上帝所授，也就表明，老君仍然是上帝的臣子，尽管这个臣子还是师。

葛洪自己，对神仙也有明确的界定。他说：

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。（《抱朴子内篇·

论仙》)

做天仙，就是做一名天官：

上士得道，升为天官；中士得道，栖集昆仑；下士得道，
长生世间。（《抱朴子内篇·金丹》）

天上这样的仙官是很多的，并且也论资排辈：

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……（《抱朴子内篇·对俗》）

所以彭祖宁可不上天，在地上逗留了八百多年。

这是葛洪的神仙观，也是道教的一般神仙观和上帝观。

张鲁之后，天师道的重要文献《正一法文天师教戒科经》，也把上帝奉为自己的至上神。经文认为，积德行善者，可以“身与天通，福流子孙”：“人能修行，执守教戒，善积行者，功德自辅，身与天通，福流子孙。”若非如此，就不可能获得“天福”：“为人若不能与法戒相应，身心又无功德，欲求天福，难矣。”愚蠢的人不知道这个道理，但为道之人则能够如此，可以得到福份，这福份，是天道所授：“愚冥者不能承用，无如之何！以道人常欲有好心，善施惠故也。天道授福。”天道是公平无私的：“天道平正，以生赏善，以死罚恶。”它无亲无疏，一切以善恶为标准：“天道无亲，唯与善人，善人保之。”这个天道，也就是老子所说的天道。和《黄庭经》、《抱朴子内篇》一样，《正一法文天师教戒科经》也认为，人身中有神灵，可以随时向上帝报告情况：

奉道者身中有天曹吏兵，数犯嗔恚，其神不守，吏兵上诣天曹，白人罪过……

该经还批评当时的信教者违犯天禁，不“尊天敬神”，“不恤鬼神以扰天道”。这就是说，“尊天敬神”、“恤鬼神”、“奉天道”，乃是其最高信仰。

与《正一法文天师教戒科经》接近的《太上洞渊神咒经》，要求信徒尊重师父如尊敬上帝：“道士奉师，当敬之如天”；说“道士不遵师父，天兵来考”。这些都表明，上帝，也是他们信奉的最高神灵。

北朝寇谦之遇太上老君，太上老君对他说：“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……”（《魏书·释老志》）由此看来，天上的某位神灵，乃是世界的最高主宰。由太上老君来传达这个命令，可见太上老君还不是天上最高的神灵。

寇谦之仍然保持着对天和天神的信仰。当魏太武帝拓拔焘要进攻赫连昌的时候，他对太武帝说，这次战役必胜。其理由是：

陛下神武应期，天经下治，当以兵定九州……（《魏书·释老志》）

他建议太武帝造静轮天宫，要造得非常高，“欲上与天神交接”。（《魏书·释老志》）向往上天，和天神交往，也是寇谦之的追求。临死之前，还对弟子们说：“吾去之后，天宫真难就。”（同上）

泰常八年（423），相当于东晋之末，有个叫李谱文的，自称是太上老君玄孙。他说“二仪之间，有三十六天，中有三十六宫，宫有一主。最高者无极至尊，次曰大至真尊，次天复地载阴阳真尊……”看来这

是早于《真灵位业图》的道教造神活动。而在这套神灵系统中,至上神也不是太上老君。而所谓“无极至尊”等,不过是道教的上帝罢了。

大约和寇谦之、李谱文同时,南方道教新兴的灵宝派、上清派等开始排斥太上老君,直到后来出现陶弘景的《真灵位业图》。然而道教是否从此就和传统宗教的上帝完全脱钩,还要取决于后来的时势。

六、道教与玄学(上)

当今学界一般认为,魏晋玄学是哲学,它吸收的是道家思想,与宗教无关,也与道教无关。许多文章甚至因为王弼等人注《老》,注《庄》,而把他们称为道家或新道家。我们这里不能进行王弼是儒是道的争论,只能暂依历史状况,来讨论玄学和道教的关系。

唐代开始,孔子祭祀逐渐完备起来。依“诸侯始立学,必释奠于先圣先师”的规定,儒教为孔庙评选了第一批配享的“先师”,共二十二名,王弼是其中之一。直到明代,才被当时的儒者们以混杂老庄的罪名逐出孔庙。也就是说,在数百年的时期中,王弼是作为儒教的“先师”(后改为“先儒”)而被儒者祭祀、膜拜的。他后来被逐出孔庙,只是说他为儒不纯,不配从祀孔庙,但没有说他不是儒者。而从孔子七十二弟子之后,有资格从祀孔庙的,也不过百来人而已。王弼自己,把孔子当做圣人,而不把老子当做圣人,这本身也表明了他的思想倾向。在王弼是儒是道的问题上,我们还是只能相信古人的判断和识别能力,因为他们比我们更加看重儒、道二家的区别。

司马谈说,道家“采儒墨之善,撮名法之要”。事实上,儒教也不羞于从他人那里汲取营养。在汉代儒者的论著中,我们时常可以发

现他们援引老子和庄子。班固批评司马迁“论大道则先黄老而后六经”，自己则儒教立场非常坚定。在《古今人表》中，他把孔子作为第一等“上上圣人”，和伏羲、黄帝、尧、舜等并列，而把老子排在第四等，在“仁人”、“智人”之下，作为“中上”人之一，和秦穆公、晋文公、王孙满、程婴、伍子胥等人并列。然而“中上”者也是贤人，他们的思想也还是很有价值的。所以儒者们在主张罢黜百家、排斥老子的同时，也有条件地从《老子》书中汲取他们所需要的营养。

据《汉书·艺文志》，刘向就有《说老子》四篇。这表明，西汉末年的儒者们也已经开始对老子的关注。到东汉，亦有马融为《老子》作注。马融是当时大儒，卢植、郑玄都是他的弟子。马融的思想倾向，具有广泛的代表意义。班固在《汉书·艺文志》中评论黄老道家说：

道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。合于尧之克让，《易》之谦谦，一谦而四益，此其所长也。及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚可以为治。

和司马谈看待儒墨一样，班固也认为道家有可采之处。后来王弼等注《老》，不过是刘向、马融的后继而已。问题在于，为什么王弼等人注《老》，注《庄》能发生如此广泛而深刻的影响。这是不能单以哲学水平的高低来解释的。

王弼注《老》，以无为为高；郭象注《庄》，归宿自然。这当然不是由于老庄本有这样的思想因素，而在于为什么这样的因素在这一时期

得以凸显出来。也有人用政治的需要加以解释,然而问题仍然在于,为什么此时的政治需要虚无、自然。问题的性质没有改变,而归结于政治需要也并没有解决问题。

司马迁把老子思想归结为“无为自化,清静自正”。(《史记·老子韩非列传》)班固说道家“秉要执本”,“清虚自守”,“卑弱自持”,其意相差不远。他们的认识,代表着一个时代的认识,也说明着老子思想在当时的实际作用。老子成为黄老,就在于“采儒墨之善,撮名法之要”。但是极端者,则是要“绝去礼学”,“弃仁义,曰独任清虚可以为治”。他们所反对的“礼学”、“仁义”,正是儒教的特点。

在双方的交叉地带,黄老道教可以“采儒墨之善”,儒教也可以用黄老的“秉要执本”、“清虚自守”;在二家各执一端上,则泾渭分明。黄老道教的特点,就是司马迁说的“因任自然”,或者是班固说的“独任清虚”;儒教的特点,则是要用黄老所反对、所抛弃的礼学和仁义。

仁义成为儒家的特点,从先秦时代就开始了;老子、庄子抨击儒家,也主要是抨击他们行仁义之道。但什么是仁义,今人却有不少误解。人们多把“仁者爱人”视为仁义的正解,这并没有错,但至于如何“爱人”,今人的理解就未必合乎孔子本意了。

仁者“爱人”的话见于《论语·颜渊篇》,是对樊迟问仁的回答。然而樊迟不懂孔子的意思,孔子又补充说“举直错诸枉,能使枉者直”。樊迟依然不懂,直到子夏给他举出舜用皋陶,汤用伊尹,从而使不仁者远去的例子,他才明白这是个治国原则问题。在这个原则下,有爱,即提拔仁人;也有不爱,甚至是恨,即屏除不仁者。而什么是仁者,什么是不仁者,也须有个标准。这个标准,就是礼。《论语·颜渊篇》开始,孔子把仁归结为“克己复礼”,要求颜渊非礼者勿听、勿视等,就表明了仁与礼互为表里的关系。仁是礼的内在要求,单有玉帛

钟鼓的礼不能称为礼；礼是仁的外在形式，越礼的爱和恨，都不能叫做仁。在孔子看来，有一套礼仪制度，并且人们能够自觉地、诚心诚意地加以遵守，就会天下太平。从这一点出发，儒教把礼仪建设放在治国的最重要的地位。所谓制礼作乐，也就成为儒者最大的事业。

老子看到了仁义，也就是礼制所带来的虚伪和争斗，所以主张绝圣去智，抛弃仁义。到庄子，这种思想发展到了极端。汉初的黄老，虽然没有采用庄子那极端的放任态度，而是兼采儒墨之善、名法之要，但是老子思想毕竟是其根本，其归宿也就无法越过“自然”二字。司马迁说：“老子所贵，道虚无，因应变化于无为，故著书辞称微妙难识；庄子散道德，放论，要亦归之自然。”（《史记·老子韩非列传》）庄子要“亦”归之自然，那么，归之自然的就不仅是庄子，还包括前面所说的老子。归之自然，就是曹参的办法，守成规，掩过恶，既不时常改革法令制度，对已有的法令制度也是“得放手时且放手，得罢休时且罢休”。它的好处是政策宽松和经济发展；它的坏处是秩序混乱，纲纪废弛，上下无别，培养和滋长犯上作乱之心。吴楚七国之乱，是这种政策的直接后果。

与此相反，儒教政治首先要求礼仪制度的建设。法家要求制定严格的，原本不上大夫的法令并加以执行，用严刑使人畏惧，把大夫也降到刑罚所及的范围；儒教则要求制定繁琐的，原本不下庶人的礼仪制度，并严格执行，从实际行动中培养人们自觉遵守秩序的习惯，并且把庶人也逐渐纳入礼的规范。孔子讲的君君、臣臣，董仲舒讲的三纲五常，都要化为一套礼仪制度；并且儒者们认为，礼仪制度是实行这些原则的最好方式，甚至是唯一方式。然而独尊儒术的政策，没能立即建立起儒者们所向往的礼仪制度。孔子之时，就礼崩乐坏，知礼的就少有人在；孔子之后，连同孔子所知的，也有许多消亡了。汉

武帝到泰山封禅，儒者方士们对封禅礼仪人人言殊，他只好自己决定。在其他方面，情形也大体相仿，所以儒教的制礼是一项长期而艰难的事业。直到元、成时代，为相的名儒、大儒匡衡、韦玄成等才严格按照儒经的规定，改革汉家的郊庙大礼。几经反复，到王莽，才终告成功，并有所发展。从学问这方面说，王莽和刘歆、扬雄一样，都是当时的大儒，王莽称帝，使儒教有可能原原本本地把自己的主张变为现实。

人们知之较多的，是王莽依《周礼》设官分职，改革经济制度，特别是土地制度，结果导致混乱，不可收拾。事实上，王莽的改革远不止此，而从儒教的立场看来，最重要的也不在此。王莽巩固、发展了匡衡等人改革祭礼的成果，为后世儒教的祭礼奠定了基础，而祭礼在所有儒教礼仪中，被认为是最重要的礼仪。然而更重要的，还是他建立辟雍、明堂。《汉书·王莽传》载：“是岁，莽奏起明堂、辟雍、灵台，为学者筑舍万区，作市、常满仓，制度甚盛。立《乐经》，益博士员，经各五人。征天下通一艺、教授十一人以上……皆诣公车。网罗天下异能之士，至者前后千数，皆令方说廷中，将令正乖谬，一异说云。”于是群臣上奏：

昔周公奉继体之嗣，据上公之尊，然犹七年制度乃定。夫明堂、辟雍，堕废千载莫能兴，今安汉公起于第家，辅翼陛下，四年于兹，功德烂然……唐虞发举，成周造业，诚亡以加……

也就是因为这件事，王莽被捧为超过尧、舜、周公的人物，被加九锡，位在诸侯王上。

明堂、辟雍是一个代表，它向人们表明，儒教治国，其核心是主张建立一套礼仪制度，和黄老道教“任清虚”、“任自然”可说是针锋相对的。庄子把儒家的仁义比作马的笼头、牛的鼻具，说它是残害人性的东西，就是因为仁义一定要体现为一种礼仪制度。

治国必须有一套制度，纯任清虚、自然一定不能成事，这并非优秀政治家才能懂得的道理。在理论斗争中，老庄尽可以嘻笑怒骂，对儒家肆意抨击，但真要从事治国实践，黄老就不能不采儒墨之善了。但是由建立制度的必要走向对制度的迷信，那就和纯任清虚一样不能成事。然而一种思潮一旦成为有形的社会力量，其运动中的惯性总是要把它推向极端。王莽就是迷信制度，及儒经教条主义者的典型。他不仅认为建立一套制度就可致太平，而且要原原本本地按照儒经的教导去建立这套制度。这两套对立的治国方针，如果用哲学概念加以描述，则儒教主张的，就是去建设“有”；而黄老道教要抓住的，就是“有”背后的“无”。

以主张制度建设为核心，汉代儒教在各个方面都体现着它对“有”的过分重视。天人之际，儒者勤奋到不厌其烦地去注视那些灾异祥瑞，并和人的（自然主要是皇帝的）行为相比附；对待孝道这个最重要的道德原则，他们所注意的重心，也是在父母死亡之时，哭泣是否尽礼，守丧是否如期。从有、无对立的角度看，汉代可说是重有的时代。这种状况，到东汉也没有根本改变。刘秀推翻了王莽的帝位，却全盘接受了王莽的做法，并发展了因灾异策免三公的成规，以为采取一些具体的行动，就可以使上帝满意。

当儒者们都沉浸于制度建设，并且把它视为唯一法宝的时候，几乎只有一位儒者——扬雄，还保持着冷静的头脑。他清醒地知道，在那有形可见的现象背后，还有更加重要的东西。他把这个东西叫做

“玄”，并创作了《太玄》。

七、道教与玄学(下)

扬雄以才事君，“除为郎，给事黄门”，和王莽、刘歆是同僚：“与王莽、刘歆并。”王莽后来做了皇帝，刘歆做了王的国师，扬雄则仍然以著述为事，以至终身。班固说他“恬于势利”，“好古而乐道”；“以为经莫大于《易》，故作《太玄》”。长期和王莽合作，从事儒教制度建设的刘歆不能理解扬雄的工作，说扬：“空自苦。今学者有禄利，然尚不能明《易》，又如《玄》何！吾恐后人用覆瓿也。”扬雄自然深知无法和这位过去的同僚沟通，只好“笑而不应”。当时不少儒者都认为，扬雄不是圣人却要作经，就像春秋时代吴楚之君要僭号称王。只有桓谭认为扬雄的《太玄》“文义至深”，“论不诡于圣人”，一定能传之久远。倘遇明君，得到称赞，还可以“度越诸子”。（《汉书·扬雄传》）然而班固说，扬雄去世四十多年了，《法言》倒有人喜欢，《太玄》还是没有传人。

依所说“四十余年”推算，班固此言当撰于东汉明帝时期。二十多年之后，可能班固还在世，东汉出了个张衡。张衡不仅“善机巧”，“尤致思于天文、阴阳、历算”，而且“耽好《玄经》”。他认为扬雄“妙极道数”，“与五经相拟”，是汉家得天下二百年中最重要的著作。并且预言，二百年后，汉家将终，而“汉四百岁，《玄》其兴矣”。（《后汉书·张衡传》）

张衡是否作过这样的预言，无可查考。但张衡推崇《太玄》，当无疑议。假如张衡作过如是预言，则玄学的兴起晚于张衡所说的四十

年；若是史传作者据传闻故神其事，则是他把玄学的兴起作为《玄》的复兴。

玄，本义是深远冥暗，难以测度。扬雄说玄道：

玄者，幽摛万类而不见形者也。资陶虚无而生乎规，关神明而定摹，通同古今以开类，摛措阴阳而发气。一判一合，天地备矣。天日回行，刚柔接矣。还复其所，终始定矣。一生一死，性命莹矣。

仰以观乎象，俯以视乎情。察性知命，原始见终。三仪同科，厚薄相剋。圜则机柷，方则啬吝。嘘则流体，唵则凝形。是故合天谓之宇，辟字谓之宙。日月往来，一寒一暑。律则成物，历则编时。律历交道，圣人以谋。昼以好之，夜以丑之。一昼一夜，阴阳分索。夜道极阴，昼道极阳。牝牡群贞，以摛吉凶，则君臣父子夫妇之道辨矣。是故日动而东，天动而西，天日错行，阴阳更巡。死生相摻，万物乃缠。故玄聘取天下之合而连之者也。缀之以其类，占之以其觚，晓天下之瞢瞢，莹天下之晦晦者，其唯玄乎！（《太玄·玄摛》）

依扬雄的意思，从天地万物到人类，一切现象，一切运动，都是由他们背后一种看不见、摸不着的东西支配着。是这种东西，把所有的事物连缀起来，也使它们分门别类，并以自己的方式运动，以自己的方式生长、死亡。这种东西，就叫做“玄”。

桓谭《新论》对扬雄的玄也有一番解说：

扬雄作《玄》书，以为玄者，天也，道也。言圣贤制法作

事，皆引天道以为本统，而因附续万类、王政、人事、法度，故伏羲氏谓之易，老子谓之道，孔子谓之元，而扬雄谓之玄。

玄是天，是道，是易，是元。这里的天，不是肉眼可见的苍天，而是作为神灵在背后支配万物的天。这就是说，玄不是一个有定指的概念，而是对现象背后那一系列不能诉诸感官的东西的总称，也是对不能诉诸感官的东西的概括。

当然，这看不见的东西总是要表现出来，所以扬雄《太玄》所讲，都是玄的表现。但是他把自己的创作命名为“玄”，又对玄作了各种说明，那是希望人们在掌握那有形可见的东西的时候，不要忘记那有形之后不可见的东西。而且由于有形可见的乃受制于无形不可见者，掌握那无形不可见的玄也就更加重要。然而在汉代大家都热衷于制度建设和表面现象的时候，扬雄的主张不仅没有人听，反而还受到指责和非议。

继王莽之后的东汉政权，也一样热衷于明堂、辟雍，礼乐制度，一样热衷于表面现象。直到这个政权灭亡，人们才有可能去深刻反思其得失。反思的重要成果，就是礼乐制度都只是有个有，而要治国，更重要的是那有形可见者背后的东西。这个东西，扬雄称作玄，而王弼叫做“无”。

无也不是个有定指的概念，道是无，因为它超于言象，但不能把无归结为道，也就是说，不能说无就是道。无也不是西方哲学中的非存在，它是存在，只是超于言象而已。和礼乐制度这样的有相比，无才是这有的根本。这有是由这无产生的，因此，无比有更重要。

这样的认识，是对儒教数百年统治经验的总结，也是儒教从数百年的经验中取得的教训。这样的话，此前不是没人讲过，扬雄作《太

玄》，说的就是这个意思。班固论道家，也说他们“秉要执本”。这“要”，这“本”，就是清虚；而清虚，也就是无。但是扬雄、班固那时，不过像对着大海呼喊，谈玄论本的唾沫落在重礼仪制度的大海之中，连一个水泡都激不起来。王弼的时代，在整个社会都认识到单礼仪制度不足以治天下，而必须抓住根本的时候，王弼的言论就像那颶风吹来，激起了滔天巨浪。

然而讲无与虚的祖师乃是老子，于是研究《老子》成为儒者的时髦。王弼的《老子注》，不过是其优秀代表罢了。王弼《老子注》告诉人们，事有本有末。无是本，而有是末。一切有都是从无中出来的，礼乐制度之有，自然也是出于心中之无，而只有把握好这个无，才能很好地统领那个有。王弼对这数百年来经验概括如此精辟，以至身为尚书的何晏也中止了自己对《老子》的研究，而以王弼为标杆了。

但是王弼并不主张纯任清虚。他只是看到了“本在无为，母在无名”，知道“弃本舍母而适其子，功虽大焉，必有不济；名虽美焉，伪亦必生”。他向往的是“不为而成，不兴而治”。他并不抛弃礼仪，但主张“用不以形，御不以名，故仁义可显，礼敬可彰也”。不行仁义才能达到仁义，不行礼敬才能达到礼敬，其要领是掌握根本：

故仁德之厚，非用仁之所能也；行义之正，非用义之所成也；礼敬之清，非用礼之所济也。载之以道，统之以母，故显之而无所尚，彰之而无所竞。用夫无名，故名以笃焉；用夫无形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱有而邪不生，大美配天而华不作。故母不可远，本不可失。

仁义，母之所生，非可以为母；形器，匠之所成，非可以

为匠也。舍其母而用其子，弃其本而适其末，名则有所分，形则有所止。虽极其大，必有不周；虽盛其美，必有患忧。功在为之，岂足处也。（王弼《老子注·上德不德章》）

王弼全部《老子注》中，《上德不德》章是其中篇幅最长的一章。这也是一篇优秀的哲学论文。其核心是说，要得到仁义礼，不是行仁义礼所能够的；有形有名的东西，只有用无形无名的东西才能得到。抓住根本，末就可以举起；守住母，就可以得到子。反之，舍本逐末，弃母用子，必将事与愿违。这里有着比老子更多的辩证法，这是对数百年逐末舍本的惨痛教训的哲学总结。

但是王弼和老子根本不同，老子主张绝圣弃智，抛弃礼义，但王弼崇本是为了举末，守母是为了存子，用无形无名，是为了有形有名且不生邪恶。班固说，道家的秉要执本，清虚自守合于尧的克让，《易》的谦谦，那么，它就是应该吸取的东西。而吸取这些，不是要破坏儒教的礼乐制度，相反，是为了巩固儒教的礼乐制度。王弼注老，和班固是同一目的，他推崇老子的无，是为了巩固儒教的有。这是儒教对道教可用者的吸收，而在做这种吸收工作时，王弼并没有忘记自己的儒者立场，没有忘记自己巩固儒教的目的。

裴松之《三国志注·钟会传》，附有何劭所撰《王弼传》，载裴徽和王弼一段对话：

时裴徽为吏部郎，弼未弱冠，往造焉。徽一见而异之，问弼曰：“夫无者诚万物之所资也，然圣人莫肯致言，而老子申之无已者何？”弼曰：“圣人体无，无又不可以训，故不说也；老子是有者也，故恒言无所不足。”

《世说新语·文学篇》所载,与此大同而小异。其中王弼道:“圣人身体无,无又不可能训,故言必及有;老庄未免于有,恒训其所不足。”据此,何劭所作《王弼传》中“恒言无所不足”,似应为“恒言其所不足”。

“圣人身体无”,是王弼心目中的孔子,也符合历史真实。孔子以礼乐为归宿,但并不赞成只是玉帛钟鼓的礼乐。说他“体无”,应不是虚言。然而在这里更重要的,是王弼认为自己所讲的无,正是圣道之体。这样,老子所恒言的东西,成了圣人的补充。王弼仍然保持着和班固同样的儒者立场:孔子是圣人,而老子不过是贤者。

有背后存在一个更根本的无,在王弼时代已经成为社会的普遍意识。裴徽说“无诚万物之所资”,何晏著有《贵无论》,钟会也是王弼的同道。对以往历史的反思,是当时社会的需要,加上这些贵人名士的推动,尚虚、贵无遂成为一种社会思潮。后来葛洪作《抱朴子内篇》,本意只在论神仙可成,给人们指出修仙之路,但该书第一篇则是《畅玄》。这里的玄,也就是无,是说那些修仙之法的背后,有一个根本的,支配着那些具体方法的东西,这是葛洪的深刻处,也是葛洪不同于一般方术士的地方。正是这一深刻思想,使葛洪在方术士中处于出类拔萃的地位。

王弼、何晏等人贵无,葛洪也随之畅玄,到南朝刘宋时代,国家教育终于在传统学科之外,又特设“玄学”一科,和儒学并列。玄学的名字,当以此时为始。儒学的内容,自然以传经、注经为主,讨论国家礼乐制度的建设;玄学,讨论的则是这有形设施背后的无,也就是道。因此,玄学,就是哲学。玄学讨论的,不是具体的行政措施和治国之方,而是这些措施、方法背后的东西,是在无形之中,支配着那有形设施的东西。近代史上,人们把玄学理解为形而上之学,把亚里士多德的“物理学之后”译为“形而上学”;把有关科学与人生观的争论说成

是玄学与科学的争论,也都是把玄学理解为哲学。这样的理解,是符合历史实际的。

依儒经《周礼》,“坐而论道,谓之三公”。然而实际上,汉代以来的三公,或坐而不论,或论而非道。玄学的诞生,使论道成为国家宗教-政治系统中一项专门的事业,这是社会意识的进步,虽然论者不一定是三公。

玄学指出了现象世界背后有个无,要求人们高度重视这现象世界背后的东西。但是这现象背后是什么,玄学只能到无为止。王弼说,无不可以训,就是说他的无是个无所规定的东西。然而这无所规定的东西是无法给人指出行动方向和规则的。因此,不少贵无者也只能到蔑弃礼法为止。人们因此指责何晏、王弼,不是没有根据的。直到宋代,学者们才指出,这形而上的、现象世界背后的东西是理,从而把人的言行导入社会规范,这是中国古代认识的又一重大进步。不过这是后话,此处不能多论了。

与贵无相伴而行的,就是崇尚自然。王弼讲以无为本的同时,也崇尚自然。然而崇尚自然的代表作则应是郭象的《庄子注》,或向秀、郭象的《庄子注》。和王弼讲以无为本一样,郭象《庄子注》及其崇尚自然原则的流行,也是一系列历史事件水到渠成的结果。

汉代是个重天人感应的时代,天人感应的上帝,是个勤奋的,事无巨细都要过问的上帝,他要人们对人们(自然主要是皇帝和大臣)行为的善恶,迅速做出反应。这是天人感应说的基础,也是汉代人普遍的认识。要从占统治地位的天人感应转向天道自然,并且崇尚自然,必须对天人感应说作出批判。这个工作,在汉代是由王充完成的。王充之前,扬雄、桓谭都以某种方式指出,上帝不会对世界上的事物处处干涉,对天人感应说也作了一定程度的批判。但只有王充的《论

衡》，才全面地、有根有据地批判了天人感应思想，指出那些所谓天人感应的事件，不过是一种巧合。而在批判天人感应的同时，他证明了天道自然才是符合实际的。天道自然是道家，也就是道教的主张，王充深知这一点，但是他的考察，只能得出这样的结论。

和一切思想的产生、传播规律一样，它的产生，可能是某些天才人物的发现，但要为社会接受，成为一种普遍的社会思潮，就不是天才人物所能左右的。王充的《论衡》写成以后，长期湮没无闻。直到东汉末年，才由蔡邕、王朗等人加以宣扬，并得到了社会的广泛欢迎。这一面是由于天人感应的思想早已破绽百出，一面也是由于东汉政权已经朝不保夕。曹魏代汉，崇尚自然遂成为社会的普遍思潮，到晋代，遂有郭象《庄子注》出现。

郭象《庄子注》把《庄子》的思想归结为天道自然或崇尚自然，曾遭到学界的批评，以为这样的概括并不准确，而只是反映了郭象本人的思想。而实际上，司马迁早就把庄子的思想概括为“自然”二字。其《史记·老子韩非列传》道：“庄子散道德，放论，要亦归之自然。”一个“亦”字，表明不仅庄子思想归之自然，老子思想也归之自然。进而整个道家，也就是道教的思想，也是归宿自然，这也是当时汉代社会的普遍意识。所以王充在《论衡》中得出天道自然结论之后，才很自然地说，这不合儒家，但合乎道家。天道自然或崇尚自然，早就被认为是道家思想的基本特征。

崇尚自然的基本内容之一，就是认为万物都有各自的自然本性，这个本性应该受到保护，使其正常发展，而不应当加以破坏。儒教所崇尚的礼仪制度，在崇尚自然的观点看来，就是违背人的本性，犹如给马戴笼头，给牛穿鼻具。但是注《庄子》的郭象也是一个儒者，他不会反对儒教的礼仪制度。他认为，给马戴笼头，给牛穿鼻具，说明它

们本性中有被戴、被穿的可能,否则,为什么不给鸭儿戴笼头,给猫儿穿鼻具呢?这就是说,圣人制定的礼仪制度,乃是从人的本性出发的,是合乎人的本性,而不是违背人的本性的。

儒教思想内在的矛盾展开,使儒者们到老子、庄子等人的思想中寻找营养;在这里,道家,也就是道教给儒教以极大的帮助。但是儒者在解释老子和庄子思想时,又按自己的理解改造着老子和庄子。似乎老子并不主张绝圣弃智,而只是把他的无作为礼仪制度这有的本;而庄子似乎也主张,戴笼头、穿鼻具乃是牛马的自然本性。

这里不能简单地说道教如何影响了儒教,假如儒教不是自己有了这种需要,道教的思想也不会影响到它的理论。老子,还有庄子,在汉代也早已被儒者们熟知,却只是遭到排斥。也不能简单地说魏晋时代的儒教采纳了老子和庄子的思想,因为它在采纳的同时,也改造着《老子》和《庄子》的意象。儒者们可以采纳老子和庄子所说的一切,只有一样不能采纳,那就是司马迁和班固都共同认可的,作为道家思想基本内容的“绝去礼学,兼弃仁义”,因为礼学和仁义,乃是儒教之所以为儒教的根本,就像自然清静无为是道教之所以为道教的根本一样。

崇尚自然和以无为本一样,对立面都是名教;所谓名教,指的就是儒教的礼仪制度。对待儒教礼仪制度,也有着不同的态度。依王弼、郭象等人的意见,他们引来以无为本和天道自然,只是主张在建设礼仪制度时,不要忘记那根本的东西;但也有人如班固早已说过,会“独任清虚”。魏晋时代,那独任清虚、蔑弃礼法的人士,由于他们行为的异常,而受到特别的注意,不少人把这种行为归咎于何晏、王弼等人。实际上,这种不遵礼法的行为,早在何晏、王弼之前,汉朝末年就已经出现,且已小成气候,这是对儒教礼仪制度虚伪性的反动,

而不是由于讲论以无为本的结果。以无为本是蔑弃礼法行为的哲学表现,自然也为此种行为提供理论帮助。但要把以无为本说成蔑弃名教礼法的根源,则不合事实。

以无为本和崇尚自然,其目的本是要用道教的哲学为儒教的礼仪制度提供帮助,所以它自始就不准备用来代替仁义礼学。而实际上,以无为本的思潮在整个魏晋南北朝时代,也只是儒教仁义礼学的补充;天道自然于天人之际,也只是天人感应说的补充。因此,魏晋南北朝时代,虽然天道自然观念流行,成为一时风尚,同时,儒者们仍然辛勤地观测天象,讨论灾异祥瑞、吉凶祸福。

魏晋南北朝时代,道教从政治舞台上的退却,导致教徒少有讨论君人南面之术的兴趣,他们的经典,被儒者们拿去做儒教思想的补充。一部分道教信徒甚至排斥老子,企图另立门户,专行术数方药。然而,并非所有的道教信徒都是如此,顾欢、寇谦之等人,仍然把《老子》作为他们的基本经典,并且由于儒者们对庄子的重视,《庄子》书在道教中的地位也提高起来,过去的黄老概念仍然存在,但更多的时候则往往是讲老庄。老庄这个概念,在魏晋时代的意义和黄老在汉代的意义一样,不仅是指一种哲学学说,也是指一个宗教思想体系。经过魏晋南北朝的曲折,到隋唐时代,当道教重新获得了一定的政治地位时,教徒又拿过曾被儒教着重强调的一面,并且加以发展。论述这一内容,是下一章的任务。

第七章 讲修身治国的隋唐道教

一、隋唐之际的道教走势

隋唐时代,国家统一,道教也逐渐走向统一。其大势可说是魏晋以来过分发展的方术道教地位不断降低,并且遭到排斥,道教的修身治国目标逐步得到恢复和发展。

《魏书·释老志》说“道家之原”出于老子,当是北朝道教的面貌。北朝末年,周武帝时代所作的《无上秘要》,就吸收了南方道教的教义,甚至把南方道教的教义视为主流。隋朝时代,当是南方道教的教义占据上风,所以《隋书·经籍志》才会以“道经者,云有元始天尊”开始,去叙述道教的教义。和其他文化领域一样,道教也认为南方的教义更加高明,这当是隋代统一中国之后,道教会合初期的情形。

北朝寇谦之、南朝陶弘景的活动,揭开了道教重回政治舞台的序幕。但是北朝在寇谦之密友崔浩被杀之后,道教的政治活动即处于低潮。梁朝的灭亡,也使陶弘景的事业后继乏人。但是他们的活动毕竟给后人树立了榜样。依此,道士和儒者一样,都可以成为国家的有用之臣,而不再是祸乱的根源。

隋朝建立,道士们虽然曾经极力拥护隋文帝杨坚,为他的篡位夺权制造舆论,制造天命符瑞支持他的政权,但隋文帝似乎更重佛教:“开皇初(道教)又兴,高祖雅信佛法,于道士蔑如也。”(《隋书·经籍志》)隋文帝死,隋炀帝杨广继位,情况有所变化:“大业中,道士以术进者甚众。其所以讲经,由以《老子》为本,次讲《庄子》及《灵宝》、《升玄》之属。”所谓“以术进”,就是道士们向当时的国家进献他们的术,以谋得一官半职。从他们以《老子》为本,《庄子》等为辅,可知他们所讲,主要是治国之术。而国家所需要的,主要也是治国之术。讲治国术,炼丹、服气之类就没什么用处了。隋炀帝在其他方面恶劣荒唐,但对待道教,似乎还头脑清醒,没有把服丹求仙当做主要目标。就这一点说,他比后来唐代诸帝要高明。

据《隋书·礼仪志》,道教在隋炀帝时,还开始参与儒教的祭祀活动:“大业中,炀帝因幸晋阳,遂祭恒岳。其礼颇采高祖拜岱宗仪,增置二坛,命道士女官数十人,于壝中设醮。”这是现存道教参与儒教祭祀活动的最早记载。《诗经·文王篇》道:“侯服于周,天命靡常。殷士肤敏,裸将于京。厥作裸将,常服黼黻。”这是说,殷朝灭亡,他的后裔们穿着自己的礼服,到周的京城在周王祭祀时助祭。殷朝助祭于周,是由于自己做了亡国之臣。道士在儒教祭祀时助祭,却是得到承认,参与儒教政治-宗教活动的重要步骤。隋朝以后,道士参与儒教国家政治-宗教活动的情况还不断发展。作为儒教的配角,道教尽着自己为臣的责任。

《隋书》作于贞观年间,书中对有些道士讲经以《老子》为本的记载,明显透露着作者的不满。而该书说道教“云有元始天尊”云云,说明它仍然保持着北朝末年以来对道教的认识。《隋书》如此记载,和当时道教的状况是相互吻合的。

唐朝初年,综述道教教义的代表性著作,有《道门经法相承次序》和《道教义枢》。^①《道教义枢》说:

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,化贷阴阳也……

元始天尊生于太无之先,禀自然之气,冲虚凝远,莫知其极。天地沦坏,劫数终尽,而天尊之体常存不灭。每至天地初开,或在玉京之上,或在五方净土,授以秘道,谓之开劫度人……

其所度人,皆诸天仙圣,无量上品,有太上老君,天真皇人,五方天帝及诸仙官……(《道教义枢·序》)

《道教义枢》所说,和《隋书·经籍志》对道教的描述,只是个别细节不同。它们都把元始天尊奉为至上神,都认为老子是元始天尊所度的神仙。其中有些字句,如“生于太无(元)之先,禀自然之气,冲虚凝远,莫知其极”,字句完全相同,不知是谁抄袭谁。

《道门经法相承次序》被认为是隋唐之际道士潘师正的作品。该书着重叙述了神仙的品级,说“自玄都玉京以下,合有三十六天”。道教三十六天说,据《魏书·释老志》记载,是李谱文的杰作,潘师正此说当是继承北朝道教而来。三十六天之中,“最上一天,名曰大罗天”,“三世天尊治在其内”,太上老君“即是元始天尊弟子”。老子所作《道德经》,“乃是大乘部摄,正当三辅之经,未入三洞之教”。这种

^① 本书涉及的道经的年代,凡未特别注明者,均以任继愈主编《道藏提要》为准。

论调,就是道安在《二教论》中所批评的论调。作者还批评当时的人们“学多浮浅。唯诵《道德》,不识真经”。作者强调,《道德经》不是道经的全部:“道家经诰,非唯《五千》。”这当然是绝对正确,但作者强调这一点,是为了批评“唯诵《道德》”的错误倾向。

潘师正师承王远知,上接陶弘景,其思想倾向,当反映了南朝道教的基本教义。而南朝道教的教义,其影响一直延续到唐朝初年,还一直占据着主导地位。但是随着唐朝政权的稳固和时间的推移,这种状况也逐渐得到了改变。

早在北魏之初,李谱文就自称是老君玄孙,汉武帝时得道,为牧土宫主,“领治三十六土人鬼之政”。(《魏书·释老志》)这就是说,他不仅管鬼,还要管人,这是道教想重返政治舞台的又一步骤。李谱文自称的特殊身份,也为此后道教的政治活动埋下了伏笔。据《太上老君混元圣记》记载,终南山楼观道士歧平定于大业七年(611)对弟子说:“天道将改,吾犹及之,不过数岁矣。或问曰:不知来者若何?曰:当有老君子孙治世,此后吾教大兴,但恐微躯不能久保耳。”这不仅是道教要求重返政治舞台,还明确指出是太上老君的子孙将要做天子,因而给道教的发展指出了方向。大业年间,道士们讲经,“由以《老子》为本”,很可能与这样的预言有关。

老子姓李,老子子孙要做天子,就是李氏子孙要做天子。大业十一年(615),“有方士安伽陁,自言晓图讖,谓帝曰:当有李氏应为天子。劝尽诛海内凡姓李者”。(《隋书·李浑传》)将作监官员李敏,小名“洪儿”,隋炀帝怀疑他的名字和讖言相应,曾明言要他自裁。后来李敏和叔父李浑等都因谋反罪被杀。而所谓“李洪”应讖,当是由于和“李弘”相应,而从晋代以来,托名李弘者时伏时出,并且都自称老子后裔。因此,方士所说的李姓子孙,就是老子子孙。

唐高祖李渊承认这条讖言。他做皇帝仅四个月，就给李敏平反。其诏书道：

（李）鼎族高门，元功世胄，横受屠杀，朝野称冤。然李氏将兴，天祚有应，冥契深隐，妄肆诛夷……

所谓“冥契深隐”，就是说应验的不是李敏，而是他自己。同时，还有叫李轨的，也在凉州举兵。其部下曹珍说：“我闻讖书，李氏当王。今轨贤，非天启乎？”（《新唐书·李轨传》）并且也据此在凉州称帝。

李渊未起兵时，道士王远知也进献符命：“高祖之龙潜也，远知尝密传符命。”（《旧唐书·王远知传》）从后来的事实看，也应是老君子孙李氏当王之类。而这些讖言，都是道士或方士造出来的。李渊称帝之后，绛州百姓吉善行报告，他在羊角山三次见到太上老君，老君说，自己就是当今天子的祖先。这样，李渊为太上老君子孙的地位就最后确定下来。

李渊的胜利，证实了道教的讖言。以此为契机，老子在道教中的地位也一步步提高。李渊下令，在羊角山建太上老君庙；并于武德七年（624），亲自到楼观拜谒老子，称老子为远祖，下诏改楼观为“宗圣观”，赐给该观土地十顷，米帛若干，封该观道士歧平定以紫金光禄大夫职，其他道士也授以官职。由欧阳询、陈叔达所撰的《大唐宗圣观记》，说“皇帝命世应期，荣镜区宇”，说歧平定“精金格之书，究玉笈之文，知来藏往，尽化穷神，豫鉴天休。赞弘景福”。“豫鉴天休”，显然是指歧平定所说老君子孙将为天子的预言。

道教地位的提高，促使道教方面对佛教展开了主动的进攻。武德九年（626），太史令傅奕上书，指责佛教“不忠不孝”，“伪启三途，

谬张六道”，“窃人主之权，擅造化之力”。（《资治通鉴》卷一九一）然而由于不守戒律，逃避国家赋税徭役的不只是僧人，而唐高祖归根到底，仍是儒教的皇帝，所以他下令沙汰僧尼道士，并命令京城可保留三所佛寺，两所道观；各州则佛寺、道观各留一所。尽管看来是僧道都加以限制，但由于佛寺数量原本大大多于道观，所以这个命令，实际上是提高了道士的相对比例。

由于唐高祖李渊很快退位，这道法令未能执行。唐太宗李世民继位，恢复了被废的佛寺道观。但是李世民深知，要治理国家，只有依靠儒教。他即位之初，贞观二年（628），就明确表示自己以儒治国的立场。他说：

梁武帝君臣唯谈苦空，侯景之乱，百官不能乘马。元帝为周师所围，犹讲老子，百官戎服以听，此深足为戒。朕所好者，唯尧舜周孔之道，以为如鸟有翼，如鱼有水，失之则死，不可暂无耳。（《资治通鉴》卷一九三）

《贞观政要·慎所好篇》原文为“下之所行，皆从上之所好。至如梁武帝父子志尚浮华，唯好释氏、老氏之教”云云，明确指明了佛道二教于治国无补，同时也可看出，李世民所说的道教，就是以老子为代表的道教。

在以儒治国的前提下，李世民同时容纳佛道二教的存在。在佛道之间，他扬道而排佛。他在位期间，傅奕继续上书，抨击佛教，引发了佛道之间一次重大论争。在这次论争中，僧人法琳甚至要求李世民承认自己是拓跋氏之后，而不是太上老君之后，这是李世民绝对不能同意的。论争结果，法琳先被捕入狱，后被流放益州，死于流放途

中。这次论争以道教的胜利而告终。道教的胜利,主要是由于国家的支持。这次事件,进一步表明了唐代国家对佛道二教的基本态度。

在道教教义的不同内容方面,李世民推崇老子,打击方术。李世民曾经命令卢思道校订《老子》,并且刻石,和儒教的五经并列。又命令僧人玄奘把《老子》译为梵文,介绍到印度。与推崇《老子》同时,三洞经书则遭到打击。据《集古今佛道论衡》载,贞观二十二年(648),吉州有人上表,说“有事天尊者,行三皇斋法,依检其经,乃云:欲为天子欲为皇后者,可读此经”;还说,道士通《三皇经》者,给地三十亩。此事使朝廷大为震怒。清都观道士张惠元辩解道:“此处《三皇经》并无此言,不知远州何因有此。”尽管如此,吏部杨纂等人依然认为“依识《三皇经》,今与老子《道德经》义类不同,并不可留,以惑于后”。于是李世民下令:“其《三皇经》并收取焚之。其道士通《道德经》者,给地三十亩。”《集古今佛道论衡》的作者道宣补白道:“昔宋时鲍静初造《三皇》被诛,今仍宗尚,改《三皇》为《三洞》,妄立天文大字惑误昏俗。”

鲍静,或作鲍靖、鲍靓,《晋书》入《艺术传》,只说他“学兼内外,明天文《河》、《洛》书”,曾为南海太守,未说他造《三皇经》事,却说当时的广州刺史因见怪物,被诛死,而鲍则“尝见仙人阴君,授道诀,百余岁卒”。北朝道安《二教论》也曾说鲍造《三皇经》被诛,且“事在晋史”。道安距晋代不远,所言当不虚。他所见晋史,当是他人所撰。现存《晋书》,则为房玄龄等人所修,所记鲍静事迷离恍惚,显然有故意掩盖的成分。据道宣的补白,则鲍静所造的《三皇经》,就是《三洞经》,或《三洞经》之一部。而据《道教义枢》卷二《三洞义》,则《三洞经》中《洞真》、《洞神》二部,都与鲍静有关。且说:“洞神是神宝君所出,西灵真人所撰,此文在小有之天,玉府之中。序目云:小有三皇

文,本出大有,皆上古三皇所受之书,亦诸仙人所受……”这些都说明,《三皇经》或是《三洞经》的别称,或是《三洞经》的一部。《三皇经》被焚,也就是《三洞经》遭受打击。而在《三洞经》遭受打击的同时,老子《道德经》的地位又提高了一步。并且唐代朝廷十分明白,《三皇经》或《三洞经》与老子《道德经》的宗旨,是不同的。他们所要的道教,是以老子《道德经》为基本经典的道教。

二、唐代对老子尊崇的步步升级

唐太宗死,高宗继位,对《老子》的尊崇进一步升级。乾封元年(666),泰山封禅之后,唐高宗到曲阜,赠孔子“太师”职,增修庙宇;然后到亳州,谒老君庙,追赠老子为“太上玄元皇帝”,其庙置令、丞各一人,把谷阳县改为真源县,以表示这里是皇帝的根。县内凡李姓者,免除一年的赋税徭役。从此以后,老子祭祀由国家官员执行,成为国家祭祀的一部分。数年之后,上元元年(674),皇后武则天又上表,要求把《老子》列为各级官员的必读书和国家考试的基本内容:

壬寅,天后上表,以为国家圣绪,出自玄元皇帝,请令王公以下,皆习《老子》,每岁明经,准《孝经》、《论语》策试。
(《资治通鉴》卷二〇二)

第二年,即上元二年(675),国家考试中正式加试《老子》:“上元二年,加试贡士《老子》策,明经二条,进士三条。”《老子》遂正式成为国家治国思想的一部分。道教在重返政治舞台的道路上又前进了重要

一步。

唐高宗死，武则天执政。起初，她沿用唐高宗的政策，尊崇《老子》，光宅元年(684)，追尊老子母为先天太后。但她做了皇帝之后，就开始尊崇佛教，对《老子》的尊崇开始降温。长寿二年(693)，她命令举人停止诵习《老子》，而诵习她自制的《臣轨》。此后又取消老子的“玄元皇帝”称号，仍旧只称“老君”。但为时不长，武则天死后，唐中宗立即恢复老子的“玄元皇帝”称号，并且命令贡举人仍然诵习《老子》。

唐玄宗即位，一面积极振兴儒教，一面继续提高道教和老子的地位。开元二十九年(741)，命长安、洛阳两京和天下诸州县都要建玄元皇帝庙。这样，玄元庙的数量就和孔庙并列。天宝二年(743)，又将玄元庙升格为宫。西京长安玄元庙称太清宫，东京洛阳称太微宫，各州郡称紫极宫。后来，老子家乡的紫极宫也改称太清宫，老子父也被追尊为先天太皇，先天太皇和太后庙也改称为宫。这样，从规格上，老子的庙就比孔庙要高出一等。老子庙规格提高，也是老子本人，或说是太上老君这尊神灵规格的提高。天宝元年(742)，下诏将班固所著的《古今人表》上，老子由中上上升至上上圣人。天宝二年(743)，太上老君称号前加“大圣祖”三字，称“大圣祖太上老君”。天宝八年(749)，又上尊号为“圣祖大道玄元皇帝”。天宝十三年(784)，又加号为“大圣祖高上金阙玄元天皇大帝”。天宝三年(744)，天下玄元皇帝宫都用金铜铸老君圣像，并用白石塑成玄宗像，侍立于老君之侧；陇西李氏中一部分，隶属于宗正寺；每到合祭祖宗的日子，要在太清宫中序昭穆，排位次；南郊祭天之前，要先祭玄元皇帝，再祭告宗庙。这样，老君唐代皇室远祖的地位更加巩固，和唐朝皇帝的关系也更加密切了。

老君地位的提高,也表现在《老子》一书地位的提高。随着《老子》地位的日益提高,《庄子》、《文子》等一批道书也都被尊崇为道经。先是于开元二十九年(741),京城设“崇玄学”,其学生要诵习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》,每年和明经科一样,参加国家考试。天宝元年(742),除《老子》已称《道德经》外,其余道书也被分别尊为《南华真经》(《庄子》)、《通玄真经》(《文子》)、《冲虚真经》(《列子》),又加《庚桑子》为《洞虚真经》;庄子等也被尊为真人。对这些著作的尊崇,就给道教的发展指出了明确的方向。崇玄学和儒教太学一样,置博士,设助教,招学生一百人。同时命令崇文馆也须诵习《老子》。第二年,崇玄学改称崇玄馆,博士升格为学士,助教升格为直学士。各州也置“道学”,和儒学并列。为了使天下人都正确理解《老子》本义,唐玄宗又御制《道德经》注、疏各一部,颁行天下,且命令每家每户,都须家藏《老子》一册。参加科举的士人,减少考试《尚书》、《论语》的内容,加试《老子》。这些努力都指向一个目标,就是把道教确立为修身、治国的宗教,提高道教参与国家事务的比重。

为了彰显老子的神圣和灵应,唐玄宗时代,还不断制造太上老君显灵的神话。开元二十九年(741),唐玄宗说他梦见太上老君对他说,在京城西南百余里,有老君的画像。派人去寻,果然找到了,于是把像迎回兴庆宫,并且临摹多幅,分别供于各州的开元观。天宝元年(742),陈王府参军田同秀,自称于京城永昌街空中见到了玄元皇帝,让他把“天下太平,圣寿无疆”这句话转达给唐玄宗;还说在桃林县关尹喜的旧居之旁有灵宝符,玄宗派人取回,进献含元殿,并因此改桃林县为灵宝县。这一年,崇玄馆大学士陈希烈等人,又说在太清门见到了玄元皇帝。玄元皇帝说,玄宗是自己的裔孙,而他将保佑玄宗寿

命无疆，天下安乐。

道教本就是以为《老子》为基本经典的宗教，三洞经书的创造企图扭转这个方向，但未能办到。唐代朝廷对老子及庄子等人的尊崇，进一步巩固和发展了道教的固有倾向，彰显了道教作为修身、治国宗教的本来面貌。在这种情况下，道士们也纷纷转向，把《老子》视为自己的最高经典。其中最重要的是茅山宗。

上清、灵宝等道经、道派，创立于东晋、南朝，南朝道教最著名人物，是齐梁时代居于茅山的陶弘景。他的传人不断，被后人称为“茅山宗”。据说王远知曾是陶的及门弟子，而潘师正则从学于王远知。被认为是潘所作的《道门经法相承次序》，明确贬低《老子》，认为它不入三洞，非是真经。《旧唐书·隐逸传》说他少年丧母，以至孝闻于世。大业年间被度为道士，师事王远知，被授予道门隐诀和符箓。他清静寡欲，居嵩山逍遥谷二十余年，只服松叶、饮泉水，唐高宗、武则天到东都洛阳，曾召见过他，问他需要什么，他说只需松树、清泉，都是山中所有的东西，深得高宗和武则天崇敬。《旧唐书·隐逸传》所载事迹，和《道门经法相承次序》所表现的思想，倾向基本一致。潘师正弟子司马承祯所作《潘尊师碑》，也只说他“年十二，通《春秋》及《礼》；见黄老之旨，薄儒墨之言”，他“理心事天”，唐高宗曾找他“访天人之际，究性命之元”。卫凭撰《唐王屋山中岩台正一先生庙碣》，说潘以“金根上经，三洞秘箓，许真行事，陶公微旨，尽授予我师（按：指司马承祯）”，《旧唐书·隐逸传》也说司马“事潘师正，传其符箓及辟谷导引服饵之术”，不言其他。但后来的道书《历世真仙体道通鉴》则说，潘读儒经时，曾问母亲：“此书外有过此者否？”母亲回答说“唯《道德》五千文”。而《茅山志·上清品》则载，潘母鲁氏“善言名理，口授（潘）以《道德经》”。这显然是潘的后学为适应尊崇老子的

需要所伪造的历史。

潘师正之后,情况就改变了。司马承祜对唐睿宗问,说“道经之旨:为道日损;损之又损,以至于无为”。睿宗问治国之道,他说:“国犹身也。老子曰:‘游心于澹,合气于漠,顺物自然而无私焉,而天下理。’……无为之旨,理国之道也。”司马承祜所说,是黄老的本来面貌。唐玄宗时,司马建议把五岳神祠改为上真人降世的真君祠,唐玄宗答应了他的请求,同时命令他“以三体写《老子》经,因刊正文句,定著五千三百八十言,为真本以奏上之”。和司马师出同门的吴筠,对玄宗说:“道法之精,无如《五千言》。其诸枝词蔓说,徒费纸札耳。”玄宗又问神仙修炼之事,吴回答道:“此野人之事,当以岁月功行求之,非人主之所宜适意。”“每与缙黄列坐,朝臣启奏,筠之所陈,但名教世务而已。间之以讽咏,以达其诚。”(《旧唐书·隐逸传》)这就完全是一个帝王师的形象,所陈皆“名教世务”,也是汉初黄老“采儒墨之善”的基本原则。稍后有司马承祜的弟子李含光,据颜真卿《有唐茅山元靖先生广陵李君碑铭》,李“尤精《老》、《庄》、《周易》之深趣”。茅山宗在唐代,可说是最大、最有组织、最有影响的道派,它以《老子》为主要经典,把精力转向以修身、治国为主,就表示唐代整个道教面貌都转向了汉初的黄老道家之道。

其他道派,比如楼观道派,原本就一直尊崇老子。他们的领袖人物尹文操,“自识文字,唯诵《老子》及《孝经》”。(员半千《大唐宗圣馆主银青光禄大夫水尹尊师碑》)曾经注《黄庭经》的白履忠,号梁丘子,同时也著有《三玄精辩论》和《老子注》。王希夷,“孤贫好道”,隐于嵩山,拜道士黄颢为师,“尽能传其闭气导养之术”。后来居兖州徂来山,与道士刘玄博为友,“好《易》及《老子》”。《老子》,确实已经成为唐代道教最主要的经典。

唐朝初年，由傅奕发起，佛道曾进行了激烈的论争。道教参与论争的人物，傅奕、李仲卿、李荣等所坚持的理论，就是《老子》的学说；道宣作《广弘明集》和《集古今佛道论衡》，对道教的抨击，也集中于老子其人、其书。唐朝后期韩愈反对佛老，也是把老子其人其书作为道教的代表。朝廷的导向，最大道派的倾向，佛、儒二教对道教的认识，都认为道教的核心崇拜对象是老子，核心教义是《道德经》。如果说，寇谦之“清整道教”并没有“清整”彻底，或者说收效不大，那么，唐代道教可说基本上完成了“清整”的任务，完成了寇谦之的未竟之业。

对道教的“清整”，自然首先是道教内部的要求。这个要求，一半是对昔日辉煌的回忆，一半是对当时自身腐败的反应。但是，外部的批评，特别是来自佛教的批评，对于帮助道教明确方向，清整教义，也起了重要的作用。

三、道教对佛教的反应

佛教初入中国，往往依附道教的理论。但佛教在传播的过程中，也不断和道教发生摩擦。南朝时，道教曾用夷夏之防来向佛教进攻，佛教所持，则主要是其教义的高明。佛教特别抨击道教的方术，认为那不登大雅之堂。在相互接触和相互冲突中，道教也开始向佛教学习，来充实和发展自己的教义。

唐代初年，傅奕抨击佛教，同时表彰道教，在他看来，道教是治国的宗教。他临终前对儿子说：“老庄玄一之篇，周孔六经之说，是谓名教，汝宜习之。”（《旧唐书·傅奕传》）魏晋时代，名教和自然的冲突，

也就是周孔之教和老庄的冲突,但在傅奕看来,老庄和周孔一样,都是名教。与之对立的,是佛教。这是唐代尊崇老子的直接产物,也为道教今后的发展指明了方向。

唐初的争论,以佛教失败告终,唐太宗李世民随后下了《令道士在僧前诏》:

老君垂范,义在清虚;释迦贻则,理存因果。求其教也,汲引之迹殊途;穷其宗也,宏益之风齐政。然大道之兴,肇于邃古,源出无名之始,事高有形之外,迈两仪而运行,包万物而亭育,故能经邦致治,反朴还淳。至如佛教之兴,基于西域;逮于后汉,方被中华。神变之理多方,报应之缘非一。洎乎近世,崇信兹深,人冀当年之福,家惧来生之祸。由是滞俗者闻玄宗而大笑,好异者望真谛而争归;始波涌于闾里,终风靡于朝廷。遂使殊俗之典郁为众妙之先,诸华之教翻居一乘之后,流遁忘返,于兹累代。

道教是古来相传的,佛教是后来才产生的;道教是中华之教,而佛教是外来的宗教。道教讲清虚,能“经邦致治”;佛教讲因果,使人迷恋于祸福。过去佛教甚至居于道教之上,但这种情况不能再继续下去了。这是李世民让道先佛后的基本理由。但是佛教方面不能同意这个意见,以僧人智实为首,向李世民主上奏章。奏章中不敢抨击老子,而是大力抨击“当今”的道士迷恋方术,并非信老子之道的道士:

寻老君垂范,治国治家,所佩服章,亦无改异。不立观寺,不领门人。处柱下以全真,隐龙德而养性。智者见之谓

之智，愚者见之谓之愚，非鲁司寇莫之能识。

今之道士，不遵其法。所著冠服，并是黄巾之余，本非老君之裔。行三张之秘术，弃五千之妙门。反同张禹，漫行章句。从汉魏以来，常以鬼道化于浮俗，妄托老君之后，实是左道之苗。（《广弘明集》卷二〇）

在佛教看来，这些背叛了老君学说的道士，是假道士，因此不宜处于僧人之前，因为这样就会使“真伪同流，有损国化”。（同上）这道奏章再次表明，在佛教看来，只有以老子学说为核心的教义，才是道教的正宗真传。这是对当时道教的指责，也从反面为唐代道教的发展指出了方向。

这次争论十年以后，贞观二十一年（647），唐太宗命玄奘将《老子》译为梵文，并派道士成玄英、蔡晃参与协助工作。蔡晃等主张用《中论》、《百论》来理解《老子》，把道译为“菩提”，等等，遭到玄奘拒绝。玄奘坚持，道只能作为路，译为“末伽”。他们所据的底本，是河上公注本。这个注本原有一个序言，署名葛玄。该序言先叙述老子降世为人，作《道德经》，次述河上公事迹，后面有郑隐所传葛仙公玄的“太极隐诀”；要求念完经诀后，要叩齿咽液：

毕，叩齿三十六通，咽液三十六过。先心存左青龙，右白虎，前朱雀，后玄武，足下八卦神龟，三十六师子伏在前。头中七星，五藏生五气，罗文覆身上……口诀：读经五百言，辄叩齿三，咽液三也。

玄奘坚决不译这个讲叩齿咽液的序言，他认为，这些内容“同巫覡之

淫哇，等禽兽之浅术”。玄奘的态度，也在告诉道教，哪些是上不得大雅之堂的东西。

在唐高宗主持下，佛道二家曾进行过多次辩论。道教方面以李荣为主，李荣立“道生”义，意思是“道生万物”。佛教方面问，道为什么生善又生恶。李荣立“老子名”义，佛教方面指责说，不应把皇上祖先的名字用来立义；李又立“本际”义，讲道体问题。如此等等，其目的无非是证明老子学说的高明。佛教方面在反驳中，对老子给予了一定程度的肯定。如隐法师认为“至如《五千文》内，大有好义”。静泰说：“《老子》二篇，庄子《内》、《外》，或以虚无为主义，或以自然为宗，固与佛教有殊，然是一家恬素。”至于上清、灵宝等三洞经书，在佛教方面看来，则不足评论。

依辩论法则，得胜方的奖励，是可对败方任意嘲骂。有一次，佛教骂道士们“手把桃符，腰悬赤袋；巡门厌鬼，历巷摩儿”，“不异淫祀邪巫”，而不同于佛教的“情虚”。对于道士来说，被人描绘为淫祀巫师，是丢脸的事。这些争辩，也推动着道教保持自己本来的方向，抛弃那些方术邪道。

从晋代到南北朝，道士们在创造上清、灵宝经书的时候，除了大量采纳方术，就是大量采纳佛经。佛教方面在佛道论争中，不断揭露道教对佛教经书的剽窃。甄鸾《笑道论》说，所谓《妙真偈》，是抄自《法华经》，只是将“佛智”改为“道智”。《灵宝妙经天文大字》，也是抄自《法华经》。道安《二教论》也说：“《黄庭》、《元阳》，采撮《法华》，以道换佛，改用尤拙”。道宣《集古今佛道论衡》说“京师五通观道士辅慧祥，三年不言，改《涅槃经》为《长安经》”，说明这种活动到隋代仍在进行。《正统道藏》现存有《无上内秘真藏经》、《太上三十六部尊经》、《太上一乘海空智藏经》、《太上灵宝元阳妙经》等是唐初

或较早时期的著作；《太上洞玄灵宝本行宿缘经》、《太上洞玄灵宝本行因缘经》，问世可能更早，这些经，都是将佛经改为道经，有些往往仅是改了名词。这些经的存在，说明佛教方面的指责不虚。

在抄袭佛经的过程中，道教方面也逐渐学会依佛教的样子改造自己的经书。在这方面，最成功的例子当是如今《道藏》中仍然排在第一的《灵宝度人妙经》。该经和佛教的《大般若经》一样，下一段几乎是对上段的重复，只更改少数几个字，就又成一卷。在许多烦琐重复的经卷中，所讲内容也几乎全部雷同，都是说元始天尊登台说法，诸天帝尊神灵都来听讲。元始天尊讲经一遍，会如何如何；讲经两遍，会如何如何，比如瞎子眼亮，聋子耳聪之类，再后是听讲者都得长生神仙。因此，世人要多念此经，说念经多少遍即可成仙云云。如果说前面所述的经书是抄写佛经文字，这经则是抄写佛经文意。

再后就是采摘佛教教义，作为道教教义的组成部分。比如潘师正的《道门经法相承次序》，论“道家阶梯证果究在何处”道：

窃以法性常湛，真理唯寂，虽混成而有物，而虚廓无朕。
机感所及，冥然已周。因教立名，厥义无量。

夫道者圆通之妙称，圣者玄觉之至名。一切有形，皆含道性。然得道有多少，通觉有浅深。通俗而不通真，未为得道；觉近而不觉远，非名圣人……

并接着论述十转位、五道果。认为服食休粮，可得地仙果；加上行善持戒，可得飞仙果。如能进一步理解教义，心有所得，可得更高道果，其最高一级是无为果。无为果和寂境，即涅槃寂静的关系是：

寂境即是无为,无为即是寂境。寂境者,不生不死,故能长生;不毁不变,故能应变。无为即是有为,有为即是无为。以无为生有为,以有为入无为。(寂)境即是感应,感应即是寂境。以寂境生感应,以感应归寂境,微妙莫测,神力难思,穷极深幽,故名解脱。(《道门经法相承次序》)

这是成仙和涅槃的有机结合,也是对有无、动静的深刻理解。潘对无为的理解,显然是吸收了佛教的思维成果,而且运用熟练。较之早期抄袭佛经,是一个很大的进步。

《道教义枢》用佛教的“不一不二”解释道德的体用:

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。(卷一)

又用“无自性”来解释道教的“自然”:

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……

释曰:……自是不自之自,然是不然之然。不然之然,无所不然;不自之自,无所不自。无所不自,故他亦成自;无所不然,故他亦成然。他既成然,亦是 he 然……

借助于无自性,使他然也成了自然。道教对佛教的思维方法,在这里可说是运用纯熟了。

《道教义枢》三十七义中,有法身、三宝、位业、十善、因果、三业、十恶、二观、三乘、净土、三世等义,完全是介绍佛教教义,其他义中,也掺杂着大量的佛教教义。借鉴佛教的文字,学习佛教的教义,学习佛教的思维方法,变成自己的教义和思维方法,是道教在排斥佛教的同时,对佛教的又一反应方式。

佛教初入中国,借助道教的有无自然等概念去阐释自己的苦空报应——道教,曾经做过佛教的导师和引路人。如今的道教或佛教研究者,多强调佛教对道教的影响,忽略道教对佛教的影响,是不全面的。然而从东晋后期直到唐代前期,又是道教努力学习佛教的时期。在这一时期,原来的学生变成了老师,老师变成了学生。

和道教一样,儒教当初也做过佛教的老师。它不仅要求佛教必须适应君臣父子的伦理教条,还以自己的哲学建树去影响佛教。在学习佛教方面,儒教依恃自己占据国家政权的地位,作威作大,不肯低下头来。在这一方面,道教走到了儒教的前头。

道教学习佛教,除了位业因果、轮回业报这些低层次的教义之外,还学习佛教的思维方式,建立自己的本体学说和心性学说。

四、隋唐道教的本体论

学习佛教的思维方法,建立自己的本体论学说,代表性著作可举出署名“通玄先生”的《道体论》和王玄览的《玄珠录》。

道教,其本体就是道。儒教也讲道,并且也曾因此被称为“道教”。但是儒教所讲的道,多是具体的道,或说是道在各种场合的具体体现,即王弼所说的“必及其有”。道教讲道,则更注重研究道自身

的各种性质,即王弼说的“恒训其所不足”。所以不仅黄老后继者,而且整个社会,最后也都把“道教”之名给了黄老家。《道体论》和《玄珠录》就是唐代前期两部专门探讨道的性质及如何得道的著作。

《道体论》所署“通玄先生”,严灵峰先生疑是五代时期的张荐明^①,但唐代还有至少两位通玄先生:一为张果,《旧唐书·玄宗本纪》、《旧唐书·隐逸传》均载玄宗授张果银青光禄大夫,号曰“通玄先生”;一为张通玄。据冯宿《大唐升玄刘先生碑铭》称,刘从政,缙氏人,历高、玄两朝,“始事河内张通玄,次师中岳邢归一”。张果本传说他著《阴符经玄解》,未言其他。张果的行为,更像方士,所以后来不少炼丹著作都托名张果。张通玄事迹不可考,但据冯宿说,刘从政“洞达玄解,知来藏往,体于虚而观其妙,守其朴而返于机”。刘的思想,很可能和他的老师有关,又合于《道体论》的精神。《道体论》不署名姓,却署通玄先生,很可能是刘记述他老师的思想。

从思想内容看,《道体论》也应是唐初的著作,其中渗透着佛教的思想方法,和《道门经法相承次序》、《道教义枢》的思想更为接近。《道体论》首先释道:

道者圆通化始,德者遂成物终。生成既彰,二名渐显,息用归宗,即二常一。即二常一,故道无德外之通,德无异道之契;即一仍二,故道位化通,德标成遂。常一常二,二一圆通。圆通辨别,故名道德。

这里的一,也就是道;道,也就是宗,是“圆通化始”。有了德,就有了

^① 参见严灵峰:《中外老子著述目录》,台北:中华丛书委员会,1957年。

二；二，是道的分化，也是多的代表。道与德的关系，就是一与二的关系。道不是德，又不离德；德不是道，又不离道。道在德中，德在道中；一在二中，二归于一。在这个关系中，道，就是本，是体。潘师正说道是“圆通之妙称”，这里说道是“圆通化始”；《道教义枢》说道“一而不一，二而不二”，这里说道“即二常一”，“即一仍二”。而二一圆通的思想，又都是来自佛教。因此，《道体论》与《道教义枢》、《道门经法相承次序》，不仅是同一时期，而且可能是同一派别的产物。

唐代前期的道教，追求成仙的比重仍然大于讲求治国，所以傅奕虽然努力抨击佛教，说老庄是和周孔一样的名教，但他总感到自己即便在道教中也非常孤立。在这种情况下，《道体论》和《道教义枢》、《道门经法相承次序》一样，也都是把成仙作为理论探讨的目的。

成仙的另一名称就是得道，道是什么，如何得到它，也是道教的基本理论课题。然而道恍惚玄暗，不可称道，要描述道，只能从它和物的关系入手：

问曰：万物元从道来，一本由乎道。而道始虽一，终有万数，今芸芸之流，即是道非道？

答曰：……即是即非，即非即是。

问曰：广周之道，与物为同为异？

答曰：常同常异。物以道为体，道还以物为体。一体之上即有善恶、是非、死生、逆顺。（《道体论》）

万物从道来，所以道是物之体；道在万物中，所以道还以物为体。老子特别强调的道与物的区别，在这里得到了纠正；庄子的道在物中，甚至道在尿溺，在这里得到了更加圆满的论述。这是道教学习佛教

思维方式的重要成果。

道教哲学是宗教哲学，其目的是为实现它的宗教追求服务。在什么是道之后，就是要探讨如何得道。《道体论》写道：

问曰：若物各是道，而各各自足，何须修进？

答曰：体无各各，物有各各，故须修学。

道(体)是统一的、普遍的，没有相互区别，彼此不同，即无“各各”；但物是相互区别、彼此不同的。物中有道，但物不等于道。人是物，有各各，所以需要修学。这里从一般和个别的关系，去论述修道的必要，其对一般和个别关系的理解，也是正确的。

得道是为了不死。道在物中，物各是道；物有生死，道有生死否？假如有生死，还修道干什么呢？《道体论》也提出了这样的问题：

问曰：物即是道者，道有生死以不？

答曰：有生死无生死皆得所以然者。就其体收，即物是道，物有生死，道亦生死……譬如鱼因水生，还因水死，生死在鱼，而水无变异。一解云：就差则有生死，道则总收，无有生死……论云：道无终始，物有生死。

“鱼因水生”，其意思不是如通常所说鱼儿离不开水，而是说鱼是水变成的，就像说冰是水变成的一样。这是《道体论》对道与物关系的理解。而对道物关系的两种理解，也都是说，物有生死，道无终始，就像鱼有生有死，而水没有变异一样。正因为道无有始终，无有变异，得道者才有不死的可能。在这里，作者唯一不知的，就是道不是现实的

存在,而是意识的抽象。

《道体论》还探讨了道的各种性质,比如道是有还是无。因为王弼说过,道是无;但道又确实存在,道又应是有。而在一般人看来,有不是无,无不是有。那么,道到底是有,还是无呢?提出问题,和王弼相比,就是个重大的进步。《道体论》的回答是:道“以有无、非有无为体”,“以非有非无、亦有亦无为体”。还有,道是否生物?回答是“生,不生”。在这些地方,我们处处都可看到佛教的深刻影响,而这些影响,使道教极大地提高了自己的思维水平,回答了许多重大的理论问题。道亦有亦无,生物又不生物,是这些问题中的两个例子而已。

要得到不死的、亦有亦无、虚寂圆通的道,就必须修炼。修炼的目的,是去掉这有质碍,有“各各”,因而有生有死的体。如何才能把有质之体修成虚无之道呢?《道体论》也给出了自己的回答:

问曰:万物之体,有实非虚。安得以有质之体,用为无也?

答曰:万物之体,从业而感,净秽无恒,事从心转。譬如目有翳,见毛轮之在空。目翳既除,毛轮自灭。人业既净,则三界亦无。

佛教认为心生种种法生,山河大地,无非心之业力所造。人体自然也是如此。心之业力既然可造成人,自然也可使这已成质体之人重新成为无。且心之业力可使三界为无,何论一人?在这里,成佛的手段变为成仙的手段,佛教帮助道教解决了一个最根本的问题。这也是整个《道体论》的归宿。《道体论》的全部论述若归结为一句话,就是

说,只要修养自己的心灵,就可以得道成仙。这样,成仙的全部问题,也就变成了心灵修养即修身的问题。至于心灵的修养能否把肉体变为虚无,那另作别论。

《玄珠录》是王玄览的言行录。据王太霄的序言,王玄览和别人一起到茅山访师,觉同行者不是仙才,就半路折回:

叹长生之道无可共修,此身既乖,须取心证。于是坐起行住,唯道是务,二教经论,悉遍披讨,究其源奥,慧发生知。
(《玄珠录·序》)

《道体论》的终点,可说正是王玄览《玄珠录》的起点。王玄览认为:

天下无穷法,莫过有与无。一切有无中,不过生与灭。
一切众生中,不过常与断。所生不过四生,生居不过六道。
(《玄珠录》卷上)

只要弄清这些问题,就可以确定修行的目标。他通过心证,得出结论:万法俱妄,唯道是真:

十方诸法,并可言得。所言诸法,并是虚妄。(《玄珠录》卷上)

他有时也讲诸法是真:“此等并用虚妄,何等是真?即妄等之法,并悉是真。”(《玄珠录》卷上)然而讲又妄又真,不过是引起话题,实际上,只有道才是真的;由于道是真的,并且是不生不死的,才有追求的

价值：

万物稟道生。万物有变异，其道无变异。

众生有生灭，其道无生灭。

众生虽生道不生，众生虽死道不死。

王玄览非常清楚，道，乃是物之道，众生之道。在这里，他也碰到了《道体论》所碰到的同样的矛盾：万物既然从道而生，物也就是道；万物有生死，道也应有生死。王玄览借助道的普遍性来解决这个矛盾。他说：

众生若死，其道与死合；众生若生，其道与生合。（《玄珠录》卷上）

道是永存的，生，它在生处；死，它在死处。它本身是不生不死的。然而这样一来，岂非有生道亦有死道，修道并不能免死吗？那么，修道又有何用？进而，既然道普遍存在，在生时又在死处，那么众生也就是道，何必修炼呢？如果众生不是道，那么修道所得，就是身外之物，这身外之物又有何用？王玄览在这里求助于佛教的缘起说：

众生不自名，因道而得名。其道不自名，乃因众生而得名。若因之始得名，明知道中有众生，众生中有道。所以众生非是道，能修而得道；所以道非是众生，能应众生修。是故即道是众生，即众生是道。起即一时起，忘即一时忘……（《玄珠录》卷上）

借助于缘起说,王玄览论证了道是众生、又非众生的结论。是,所以得的不是身外道;非是,所以需要修习。王玄览认为,是与非是相结合,是隐与显的关系:“当在众生时,道隐众生显;当在得道时,道显众生隐。”(《玄珠录》卷上)修炼的目的,就是使道显现:“其道未显时,修之欲遣显”。《玄珠录》卷上)修道的根本原则,是灭“知见”:

一切众生欲求道,当灭知见。知见灭尽,乃得道矣。

(《玄珠录》卷上)

老子主张“为道日损”,以至于无知无欲,复归素朴。佛教的涅槃寂静,也就是灭知见。在这一点上,佛道二教走到了一处。

但是,人死之后,知见不就自消自灭了吗?这是王玄览理论建树最危险的关口。王玄览说,死后知见的消灭,是他灭;由他消灭,也将由他再生,不能由己,就难脱轮回。只有自己主动灭去知见,才能由己,不再转生,从而脱出轮回。王玄览为此作了四句赞语,也是《玄珠录》唯一的赞语:

死不自由死,死后由他生;知见由我灭,由我后不生。

(《玄珠录》卷上)

这样的灭知见,完全是心灵的作业。其理论归宿,也就是心生法生,心灭法灭:“空见与有见,并在一心中,此心若也无,空有之见当何在”。(《玄珠录》卷上)而修道的途径,也就是心的作业,从而使成仙之路变成心灵修养亦即修身之路。

修身有两种目的,一在治国,一在成仙。然而无论哪一种,都离

方术非常遥远了,这才是道教的本色,是道教教义的核心部分。

两种目的又归结为一种措施,即心灵修养,那么,对心的研究,也就和对道的研究同等重要,并且由此进到对人性的探讨,发展起了道教的心性理论。

五、道教心性论的崛起

中国古代对心性问题的研究,儒教和道教走了不同的道路,但都经历了一个发展的过程。儒教的至圣孔子只说了“性相近”,未能指出性是什么。到孟子,才指出人性本善,然而不久也有荀子认为人性本恶。虽然从不同的立场出发,却都是论证教化的必需。汉代董仲舒则依据人本由阴阳二气生成,因此本性也当有善有恶。只有圣人纯善无恶,同时也有一种斗筲之人,是有恶而无善的。这就是所谓性三品说。从此以后,性三品说成为儒教人性理论的定说,统治了数百年的时期,到唐代,仍是如此。

儒教探讨人性的目的,是为用仁义礼智教化百姓寻找根据。他们要教化百姓,就有一个百姓是否能够接受教化的问题。假如百姓根本没有接受教化的可能,就像无法使牛儿飞翔,仁义教化就是白费工夫。性善论是说人人都有被教化成好人的可能,性恶论是说人人都有接受教化的必要。性善论说本有的善性会失去,实际上他面对的也是一个恶人或恶之人;性恶论举陶埴为器、曲木为轮作例,实际上也承认人有接受教化的可能。所谓性无善无恶,或决诸东则向东流,决诸西则向西流,亦即都认为既有教化的必要,也有教化的可能。董仲舒的性三品说中,圣人是教化者,同时承认确有无法使之向

善者,当是对现实的反应。

和儒教不同,道教的圣人老子以及庄子等人,不主张用一套礼仪制度去约束、教化百姓,并且认为天下动乱的根源,正是这种教化。他们认为人和物一样,都有各自的本性,而这个本性是不该破坏的。他们承认本性的各不相同,然而正因为各不相同,才不能使他们整齐划一,否则就会损害他们的本性。既然凡是本性就不应损害,也就实际上认为本性虽然不同,但都有善无恶,或者是无所谓善恶,所以他们不去讨论本性的内容,他们对本性的探讨,只到承认物各有本性为止。

把一切实践目的的可能与否,都归结到物的本性问题,是中国古代思想的特点。这和佛教有着根本的不同。佛教的理论基础是无自性,物无自性,所以是空;因为空,所以才不必执著。但是佛教到了中国,依中国人的理解,把不执著当成一个追求目标,直到涅槃寂静,成就佛果,就是向着某种目标的前进运动。而要追求某种目标,首先要研究是否有达到的可能;能否成就佛果,就取决于人是否有成佛的本性。于是在南北朝时期,关于佛性问题的探讨就成了中国佛教的特点。而中国佛教的这个特点,可说是在中国传统文化影响下产生的。所谓中国传统文化,就是儒教和道教的文化。佛性问题一提出,就在佛教中获得了迅速的发展,并且成为日后道教、儒教人性理论的榜样。

中国佛教在人性论上的最大贡献,就是提出人人皆有佛性,而佛性本来清净。继这样的佛性论之后,道教再从是否可以成仙的目的探讨道性问题时,也把人人皆有道性,道性本来清静作为自己立论的基础。道教达到这样的结论,也经历了一个漫长、曲折的过程。

从齐威、宣之际人们追求成仙,中经秦皇、汉武,到汉朝末年,在

这漫长的岁月中，人们从相信神仙可成，到认为金不可成，世不可度，虽然尝尽了失望和失败的痛苦，但还没人想到从理论上探讨一下：人，究竟有没有成仙的可能？对这个问题的探讨，应该以嵇康的《养生论》为始点。在《养生论》中，嵇康认为，神仙虽有，但都是“特受异气，禀之自然”，不是人人都可以成仙的。翻译成道性说的语言，就是道性只有少数人有，不是人人都具备的。这种道性论，显然与董仲舒以来的人性论有共同的思想基础。但在葛洪看来，似乎只要方法正确，人人都可成为神仙。不过葛洪主要是回答神仙是否可成的问题，未及多论是否人人可成的问题。对于道性的探讨，似乎时机还不成熟。嵇康所提的问题，长时间无人研究。

对道性问题的探讨，首先出现于由佛经改成的道经中。《太上三十六部尊经》载元始天尊言：“我于说法时，先令一切，自明本性，然后教人受持……”这里的“本性”自然就是道性。《太上一乘海空智藏经》卷二《哀叹品》道：

一切诸法，各有道性，从因缘生……

道性之性，无生无灭，无生灭故，即是海空……

众生道性，为悉共有，为各各有？若共有者，一人得入海空藏时，一切众生，亦应俱得……若各各有，则是无常。何以故？可数量故。云何说言众生道性，不一不二？若各各有，不应说言道性平等，犹如虚空。

这里不仅承认“诸法”各有道性，而且还深入探讨了道性的统一性问题。而这里的探讨，显然是佛性说的翻版。

佛教说的佛性，也就是如来法身，也就是佛。道教也把道性说成

就是天尊：

道性无隐无显，无生无灭，无去无来；非现在，非未来，非过去；非因所作，非缘所生。是故名常。

道性即是天尊，天尊即是真人。真人是常，道性是常。

一切有为之法，皆是无常。虚空无为，是故为常。虚空者，即是道性；道性者，即是天尊；天尊者，即是无为；无为者，即是常乐。

道性、天尊、无为、虚空等，都是同实异名的概念。如同佛性是佛、真如、如来法身一样，这是道教对道性问题探讨的深入。学术界至今还不易理解宋代理学的“理”就是上帝，道教在这里的论述可给我们一些启发。

上引《道门经法相承次序》中，已有关于道性的文字：“道者圆通之妙称，圣者玄觉之别名。一切有形，皆含道性……”这是道教独立探讨道性问题的开始。而这种探讨，明显是受了佛教影响的结果。

受佛教影响探讨道性问题，也同时受佛教影响，把修仙归结为心灵的修养。为此，也引起道教对“心”的各种问题的探讨。《赤松子中戒经》说：

夫人修持善恶，自起于心。心是五贼之苗，万恶之根。

这里的“五贼”，当是指五行。把心说成五行之气的产物，带有浓重的传统气论色彩。不过我们关心的是，道教也和佛教一样，把心作为善恶转换的枢机。持这种意见的还有《西升经》：

老子曰：……生我者神，杀我者心。夫心意者，我之所患也。

李荣对此注道：“心有分别之知，能造有为之过。过我患我，是实有心。”把心作为恶患的根源，这是佛教的思想，不是中国的传统。

于道教科仪有重大贡献的张万福，在《三洞众戒文》中对心作了生动的描写：

心识浮动，回易须臾。驷马过隙，比之迟也；云间闪电，亦非速也。心之善恶，反复无常，一切诸念，莫若心之疾也。心之难持，甚于虎豹。猴猿鹿马，皆易制也，一切之中，心难驭也。善能调驭心者，其唯上圣之人乎？

几部唐代新造的道经，也都把心作为恶的来源。《太上老君内观经》说：“人以难伏，唯在于心。心若清静，万祸不生，所以流浪生死，沉沦恶道，皆由心也。”《太上老君说常清静经》道：“夫人神好清，而心扰之。人心好静，而欲牵之。”心没有欲之恶，但它是通向欲的途径。

心是如此危险，而人的活动又不能没有心的参与，因此，探讨如何制驭人心，使之归于清静，就是道教的基本理论课题。而在制驭人心的问题上，方术是一点用处也没有的。这是心灵的修养，是自身德行、境界的修养。对心性的讨论，把道教引向修身养性，就和儒教、佛教走上了共同的宗教实践的道路。

与心相对的道性，则被认为是和佛性一样，是本来清静无欲的。制驭人心，归于清静，也就是复归本来清静的道性。而和人人皆有道性同时出现的命题，就是道性本来清静。

道性本来清静的根据,有的是来自佛教,有的是援引儒经^①,然而主要的根据还在于道教哲学。老子说道生万物,则万物皆稟道而生,自然具有道的性质。人为万物之灵,当然人人具有道性。

与道生万物并行的说法,是元气化生万物。这是汉代,特别是汉代黄老道教所主张的宇宙生成论。从南北朝到隋唐,道教认为,道生万物就是元气生万物,道即是元气。万物皆稟道,就是万物皆稟元气。人人都有元气,也就是人人都有道性。修道,就是复归元气。在谈论道性问题时引入气论,是道教区别于佛教的特点,也接续了中国的固有传统。道性清静,也是由于元气本性清静。

人稟元气而生,元气不仅形成人的本性,也应是人心的来源,但是,这本来清静的元气,为什么会造就一颗躁动不安的心呢?南北朝时,首先由佛教方面提出了责难。甄鸾《笑道论·结土为人》章问道:

且皇帝土象之日,经于三年,上真气入,乃能言语。此上清之气与太上同源论。先未有恶善,何为入土象中,即堕八难,为蛮夷乎?

人在成形体之前,在道或元气状态,本性是清静的,即是善的;有形体之后,性就有了恶,这是唐代道教的共同认识。但是,为什么这本善、本静的道或元气,一旦成就形质就有了恶呢?对于道教,这是一个难以解决的理论问题。

唐代道教为解决这个问题尽了自己的努力。《道体论》说,鱼是水变的,但鱼有生死,而水无生死。就是说,稟水而生的东西并不一

^① 《礼记·乐记》有:“人生而静,天之性也。”

定保留水的本性。不过《道体论》似乎还没有意识到这个问题,直到唐代末年,谭峭《化书》才自觉地把解决这个问题作为自己的目标。《化书》说:

水至清,而结冰不清;神至明,而结形不明。(《化书·
神道》)

那么,本来清静的道或元气所成就的人,也不一定保留清静的本性。从这里再前进一步,就是宋代张伯端和张载的“形而后有气质之性”。气质之性的提出,被认为是宋代理学对人性问题的最大贡献,而它的首创之功则应归于道教。

道教把自己的方向转到修身、治国上面之后,也像儒教那样,建立了自己的经学。精通道经的,可和精通儒经的儒者一样,参加明经科考试,取得做官的资格。道教经学之中,最重要的是对《老子》一书,即《道德经》的解说;如何解说《道德经》,反映着唐代道教的基本面貌。

第八章 唐代道教经学

一、方术到哲学的转向

魏晋南北朝时期道教转向方术，也影响到对老子的注释。河上公注和想尔注本已经有许多地方把《老子》一书的概念和命题说成是房中等术，这个倾向到后来有了更大的发展。据杜光庭《道德真经广圣义·序》，他之前的《老子》注本共有六十一家，其中第一家是《老子节解》，并且认为它是“老君与尹喜解”。它的出现，当不会晚于唐初，甚至可能是唐代之前的思想遗产。

《老子节解》的内容残存于《正统道藏》中署名“顾欢述”的八卷本《道德真经注疏》中。该书完全依内修方术解释老子，《老子》说“当其无，有器之用”，《节解》道：“谓古人为土器，不烧炼，得水则败，为不成器也。子欲为道，不入室依时修炼者，则为俗人，必死也。”《老子》说“善闭，无关楗，不可开”，《节解》道：“谓闭气握固。上闭天牝，下闭地牡，故曰‘无关楗’。”《老子》说“塞其兑，闭其门”，《节解》道：“谓闭塞九窍，固精守气也。”《老子》说“小国以下大国，则取大国”，《节解》道：“谓泥丸居上为大国，丹田处下为小国。行一之道，闭气咽液，下流丹田，液化为血，血化为精，精化为气。胎息引之，还补其

脑，推而引之，云布四海。”《老子》说“勇于敢则杀”，《节解》道：“谓贪为交接阴阳，欲得快心，生往死还，此曰勇也；轻道慢神，则致身夭，此曰敢也。二者皆自杀也。”它完全不讲治国之道，把一切普遍的概念和命题都说成是具体的方术举动。《老子节解》可说是唐之前《老子》方术化的典型代表。

唐代初年，河上公注本流行，玄奘译《老》以河上公本为底本，就说明了这个注本在唐代初年的地位。河上公注本不仅有个被玄奘斥为“同巫覡淫哇，等禽兽浅术”的讲叩齿咽液的序言，而且有把老子方术化的倾向。如它把“谷神不死”解释为“养神不死”：

谷，养也，人能养神则不死。神，谓五脏之神。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，肾藏精，脾藏志。五脏尽伤，则五神去矣。

《老子》说“谷神不死。是谓玄牝”，河上公注认为“玄牝”就是鼻和口：

言不死之道，在于玄牝。玄，天也，于人为鼻；牝，地也，于人为口。天食人以五气，从鼻入，藏于心。五气清微，为精神聪明，音声五性。其鬼曰魂，魂者雄也，主出入人鼻，与天通，故鼻为玄也；地食人以五味，从口入，藏于胃。五味浊辱，为形骸骨肉，血脉六情。其鬼曰魄，魄者雌也，主出入人口，与地通，故口为牝也。

这样，《老子》说的“玄牝之门，是谓天地根”，就被解释为鼻口通天地，是元气往来出入的门户；而“绵绵若存”则被认为是讲胎息的呼吸

微细,若有若无;“用之不勤”,则被说成是“用气当宽舒,不当急疾勤劳”;而《老子》说的“深根固蒂”,则被说成是藏气守精的长生之道:

人能以气为根,以精为蒂,如树根不深则拔,果蒂不坚则落。言当深藏其气,固守其精,无使漏泄。

在这些地方,河上公注本和《老子节解》有着共同的思想倾向。河上公注本在唐初的流行,也就是以《老子》为方术书的思想在流行。所以当傅奕把老庄说成名教的时候,虽然有人埋怨道士们多以《老子》为业,而轻视三洞,但傅奕仍然感到孤独。

后来,围绕河上公注本,发生了一场激烈的争论。开元七年(719),历史学家刘知几主张,废除河上公注本,专用王弼注本。他说:

岂非注者欲神其事,故假造其说耶?其言鄙陋,其理乖讹……岂如王弼英才俊识,探赜索隐。考其所注,义旨为优。(刘知几《孝经、老子注、易传议》)

但是宰相宋璟、博士司马贞不同意刘的意见,司马贞认为:

注老子《道德经》者,实谓玄言,注家多罕穷厥旨。河上公盖凭虚立号,汉史实无其人。然其注以养神为宗,以无为为体,其词近,其理宏。小足以修身洁诚,大足以宁神安国。且河上公虽曰注书,即文立教,皆体旨明近,用斯可谓知言矣。王辅嗣雅善玄谈……在于玄学,颇是所长。至若近人

立教，修身宏道，则河上为得。今请望王河二注，今学者俱行。（司马贞《孝经、老子注、易传议》）

两个《老子》注本的争论，实质是如何看待方术的争论。刘知几排斥河上公注，和玄奘等人一样，也是排斥其中的方术。刘指责河上公注“其言鄙陋，其理乖讹”，和玄奘指责该书为巫覡、禽兽之语，异曲同工。虽然这两次争论都未能使朝廷废除河上公注本，却严重打击了把《老子》方术化的倾向。其基本表现，就是唐代《老子》注本中，方术思想的削弱甚至消失，代之以讲治国修身之道、清通玄虚之理的注释。而在否定将《老子》方术化的倾向的时候，首先代之而起的，是注《老》的重玄学倾向。

二、注《老》的重玄学倾向

道教研究者所说的重玄学，是道教经学的倾向之一。唐末杜光庭《道德真经广圣义》道：

河上公、严君平，皆明理国之道；松灵山人、魏代孙登、梁朝陶隐居、南齐顾欢，皆明理身之道；苻坚时罗什、后赵图澄、梁武帝、梁道士鸾略，皆明事理因果之道；梁朝道士孟智周、藏玄靖、陈朝道士诸糝、隋朝道士刘进喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黄玄蹟、李荣、车玄弼、张惠超、黎元兴，皆明重玄之道；何晏、钟会、杜元凯、王辅嗣、张嗣、羊祜、刘氏、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，严君平以虚玄为宗，顾欢以无为为宗，孟智周、藏玄靖以道德为宗，孙登以重玄为宗。宗旨之中，孙氏为妙矣。

在杜氏的观念中，重玄宗是和虚玄、无为、道德等并列的一宗；或者是和明事理因果，明治国、治身之道并列之一道。

“重玄”一词源于《老子》首章的“玄之又玄”。在《老子》，这是对道的形容和描述。其意为，道深远幽暗，和道是恍惚、无声无形、不可言说的一样，都是在描述道超于言象的性质。自然，超言象的不只是道，它们都可以叫做玄，但道是超于言象的存在中最超于言象者，所以是“玄之又玄”。这里说明的只是道与人的感官的相互关系，或者说，是从形象方面对道的描述，并没有说明道的内容，比如《周易》那样的“一阴一阳之谓道”，比如《说文》的“所行道也”，“一达谓之道”。也没有说明道与其他概念的相互关系，比如老子的道生万物，庄子的道“神鬼神帝”，董仲舒的“道之大原出于天”，等等。因此，“玄之又玄”的描述，在老子哲学中并不是个重要的命题。但隋唐时代的一些道教思想家特别重视这个概念，并把它视为道最根本的性质，显然是受到佛教思想影响的结果。

佛教最高的概念是真如，而这个真如佛性又是不可直接描述的，于是佛教就用否定的方法去描述。对这个真如，不能说它是有，也不能说它是无，任何肯定的说法都会使人发生“执著”，而任何执著都不是真如佛性的本貌。于是不一不二、非此非彼等一系列的概念、命题，就成为佛教阐述真如佛性的方式和语言。

从超乎感觉、不可言说、无形无象方面看问题，道和真如具有同样的性质。在协助玄奘翻译《老子》时，成玄英要求将道译为“菩

提”，就是道教企图将道与真如等同的努力。而这个过程，从南北朝时代就开始了。道教思想家们借助佛教的方法，从不执著于有，也不执著于无的立场描述虚无大道，到隋唐时代得到了更多的响应。前述《道体论》和《玄珠录》，就是这种从有无双遣的立场研究道体（即道自体或道本体）的著作。而从成玄英开始，则把这种解道的方式，带进了对道经《老子》和《庄子》的注释。成玄英说“玄之又玄”道：

有欲之人唯滞于有，无欲之人又滞于无，故说一玄，以遣双执。又恐行者滞于此玄，今说又玄，更祛后病。既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞，此则遣之又遣，故曰玄之又玄。

依成玄英说，则不仅是有无双遣，而且是“遣之又遣”，这正是佛教在破我执、法执之后又破之又破的思维方式。

从有无双遣，甚至遣之又遣的方式去理解道，是成玄英《老子义疏》的基本思想。该义疏道：

道以虚通为义，常以湛寂得名，所谓无极大道，是众生正性也。（释“道可道，非常道”）

至道深玄，不可涯量，非有非无，不断不常。（释“名可名，非常名”）

有无二名，相因而言，推理穷性，即体而空。既知有无相生，足明万法无实。（释“有无相生”）

夫有物者，道也。道当有而有，非无而无，混沌不分，而能生成庶品。（释“有物混成”）

妙本非有，应迹而无，非有非无，而无而有。（释“是谓恍惚”）

在这些理解中，他不仅吸收了佛教的方法，而且吸收了佛教的教义。在《老子义疏》中，他不仅认为“万法无实”，而且认为“尘境虚幻”（第三章），“物我皆空”（第二十二章）。作为道士，他也追求长生不死。他认为，世人之所以不能恬淡、无为，总是妄起贪求，其原因在于“适见世境之有，未体有之是空”（第一章），因此贪竞不息，不能长生。要想长生，必须息贪竞之心。息了贪竞之心，不见所欲之物，“处心中正，谦和柔弱，此则长生也”（第四十二章）。

息贪竞之心、不见所欲之物有两种办法。“一者断情忍色，栖托山林，或即塞闭其门，不见可欲；二者体知六尘虚幻，根亦不真，内无嗜欲之心，外无可染之境。”（第五十二章）在这种情况下，即使“恣目之所见，极耳之所闻，而恒处道场，不乖真境”（同上）。定要断情忍色、栖托山林，无疑是一种执著，或依道教说是“滞着”，滞着，就不是道；依这样的方法，也不能得道。而无论何时何地，即使极目所视，纵耳所听，也能遣有遣无，甚至遣之又遣，不加滞着，这样，他的心就会是永远宁静、恬淡，恒处道场。心的这种境界，成玄英称之为“即心无心”（第三章）。

这里的心，不是精神现象的主体，而是精神主体的活动。精神现象的主体是存在的：“虽复即心无心，而实有灵照。”（第二章）所谓无心，只是心不执著，没有意念、意愿等。简而言之，即没有欲望，甚至消解分辨事物的能力，“归无分别智”（第二十八章）。这样，就可以“复于本性”，“必致长生”（同上）。因此，修心、复性，乃是成玄英《老子义疏》的归宿。修心、复性在行动上的表现，就是处弱、守雌、谦退、

守一。这一切，都可归结为一个静字：“静是长生之本，躁是死灭之源。”（第四十五章）当然，这个静，也不是滞着于身体静坐不动或强令心止于一念，或一念不起，而是即有即无，在应接事物和不应接事物之中，都能不滞着于彼，也不滞着于此，甚至连不滞着也不滞着。

这样的修心，不是成玄英的发明，也不是佛教的专利，《庄子》之中，已经有这样的主张。所谓“撝宁”，就是“撝而后宁”，即在和现实事物的接触中，保持心灵的宁静。但是，对心的自体、作用专门反复论证的，则是佛教；而佛教关于心灵的理论和对待事物的态度，是成玄英双遣有无的直接思想来源。

从道体非有非无出发，到即心无心去追求长生神仙，这完全是佛教的成佛之路，而在成玄英看来，这也是得道成仙之路，道和佛合一了。在这样的成仙之路上，没有方术的任何地位。

在成玄英看来，以上所说还只是自利。道，还有治国爱民的功能力。治国之道，“须是淳朴，教以无为，杜彼奸邪，塞兹分别。如此则击壤之风斯及，结绳之政可追”（第十章）。冲虚无为的大道，表现于治国，也不重礼制威仪：

礼尚威仪，即经中教斋威仪是也。且至道冲寂，大象无形。今乃贱素贵华，重文轻质，不崇恬淡，唯尚威仪，虽为渐教法门，而未能与理相应。非但内乖于道，而乃外亦不能应物。（第三十八章）

老子尚质不尚文，尚素朴不尚礼仪，在这里得到了本体论的论证。

成玄英在《老子义疏》外，还有《庄子疏》。《庄子疏》认为，万物虚幻，本无自性，只有率性而动，才可逍遥自得。从外表看，事物千差

万别,假如它们率性而动,自足自得,从率性这一点说,就完全一致。人的率性而动,就是要认清物我双幻,虽然也有视听,但是无所见闻。心中安静,无思无知,这样就可长生久视,所说的神仙,不过是懂得了这个道理,从心里摆脱了一切世俗牵累而已,并不是一定要长寿千年,肉体飞升。

在成玄英看来,上古的真人,是一个“无情虑,绝思想”的人物,这样的人,也没有忧愁:

真人无情虑,绝思想,故虽寢寐,寂泊而不梦;以至觉悟,常适而无忧也。(《庄子疏·大宗师》)

要成为这样的人,就只有“善恶两忘,刑名双遣”。(《庄子疏·养生主》)成玄英认为,这是养生之要道,成仙之妙法,也是重玄之道的宗旨。

善恶两忘、刑名双遣的归宿,是中道而行。所谓中道,也就是率性而动。成玄英认为,万物所禀不同,性分也有差异,鹏鸟扶摇直上,蜩鸠止于榆枋,都是率性而动。那么,人们千差万别的行为,也可说是率性而动。推而广之,则行善和作恶,贪竞和淡泊,遁迹山林和锦衣玉食,都可说是他们的本性不同,是率性而动。那么,如何区分出哪是“妄情”呢?依成玄英的说法,妄情也是本性,而他的确常常把“率性”和“率情”混用,把二者当成一回事。那么,他讲的率性也就可理解为任情妄为,只要心不执著:

为道之要,要在忘心。(《庄子疏·逍遥游》)

只要忘心，只要能刑名双遣，善恶两忘，就“姑射不异汾阳”，山林也不殊黄屋。这样，做帝尧还是做许由并不重要，重要的是心不执著。

庄子贬尧，推崇许由；郭象则抑许而崇尧。在这个问题上，成玄英站在郭象一边。他认为，尧是大圣，许由只是大贤。庄子贬尧，是表面的，不过是为了讲禅让。郭象的说法，才洞察尧的“无待之心”，是“探赜索隐”，真正懂得了庄子的意思。成玄英推崇帝尧，正是道教为帝王师企图的重现。

成玄英说，姑射山的神人，只是庄子的寓言，意在说明尧的大德，却未必是实情。这个寓言说明：

圣人动寂相应，则空有并照。虽居廊庙，无异山林，和光同尘，在染不染。（《庄子疏·逍遥游》）

在成玄英的笔下，皇帝，也是道教的大圣人。

成玄英推崇帝尧，是道教企图重返政治舞台的理论准备。而道教要重为帝王师，讲治国之道，就不能像老子、庄子那样，过分地贬低礼制。成玄英的《庄子疏》，对礼制的治国作用给予了充分肯定。他说：

礼虽忠信之薄，而为御世之首，故“不学礼，无以立”：“非礼勿动”，“非礼勿言”；“人而无礼，胡不遄死”。是故礼之于治，要哉！羽翼人伦，所以大行于世也。（《庄子疏·大宗师》）

“礼者，忠信之薄而乱之首”，成玄英并不否定老子这个命题的前半

部,却不同意这个命题的后半部。“乱之首”在他那里成了“御世之首”。也就是说,这个“忠信之薄”的礼,对于治国,是绝对必要的。而治国御世,并且为此而讲仁义礼制,正是黄老道教的本色。

不过在成玄英那里,虚无大道对于治国仍然是次要的,居首位的作用是修身长生,尽管他说的长生并不是肉体飞升。唐代道教把老子之道主要用于治国,从李荣开始。

三、理身理国的老子之道(一)

李荣把道分为两种,一种是“虚极之理”,“虚寂之道”,它“超于言象”,“绝于有无”,不可称谓,所以说是玄,但也不可“滞此玄以为真道”,所以说是玄之又玄。所以,玄就是有无双遣:

非有无之表定名之曰玄,借玄以遣有无;有无既遣,玄亦自丧,故曰又玄。(李荣《老子注》第一章,释“玄之又玄”)

李荣对道的理解,和成玄英没有根本差别,所以后来杜光庭把李也归入“明重玄之道”者。但是李荣和成玄英最大的区别在于,他没有把主要精力用在如何遣之又遣,以达到物我两忘境界,从而得道长生,而是主要论述如何治国、修身。而只要进入治国领域,那遣之又遣的忘心境界就不由自主地淡薄了。

与虚寂之道相对立的,是“常俗之道”。李荣认为,常俗之道不是常道,它“贵之以礼仪,尚之以浮华,丧身以成名,忘己而徇利”,躁动

有为，多欲贪竞，为李荣所不取。（《老子注》第一章）

这种虚寂之道，既是治国之道，也是长生之道，二者处于同一层次，地位同样重要。与它对立的，仅是那有形有象、可以把握的东西。这就是尚礼仪，重浮华，追求名利，务于贪竞。两种道的对立，不是两种应用范围的对立，而是有形和无形的对立，形上和形下的对立。

李荣说，虚寂之道，是天地万物的本始，也是人的本始。但一般人总是逐末而忘本，纵欲伤情，“驰骛于是非，躁竞于声色”。（《老子注》第一章）这样必然堕入轮回：“逐末所以轮回。”（第十六章）圣人不是这样。圣人“抑末而崇本，反浇以还朴”，对于芸芸众生“圣人皆劝以反本”，反本，就可以脱出轮回：“反本寂然不动。”（第十六章）所谓反本，就是“虚静无为”，虚静无为才能得道，因为“唯道集虚”。得道就可成仙：“得成仙骨自强。”（第三章）

治身如此，治国也是如此。“圣人治，处无为之事，行不言之教。”（《老子注·序》）所谓无为，并不是袖起双手，“以死灰为大道，土块为至心”（第四十八章），而是“顺自然之性。辅万物以保真，不敢行于有为，导之以归清虚”（第六十四章）。在李荣看来，老君所关心的，主要是国家的治乱：

大圣老君，痛时命之大谬，愍至道之崩沦，欲抑末而崇本，息浇以归淳，故举大丈夫经国理家，修身立行，必须取此道德之厚实，去彼仁义之华薄，则损俗礼归真道。（第三十八章）

在第五十三章注中，李荣用同样的语气说道：“老君伤时王不遵夷路，唯履险途。”“时王”们服文采，带利剑，积货财，使“农田荒秽，仓廩空

虚”，所以希望他们行“无为大道”。在李荣笔下，老君是帝王之师，不是只顾个人长生的神仙。

从这些内容来看，李荣似乎是长生和治国并重。实际上，他所说的长生成仙和成玄英大体类似，都是一种心灵的作业。而且成氏多重双遣，李则更重自然无为。而自然无为，主要是一种人君南面之术，所以他的长生首先是治国者的长生，甚至可说是一种治国之道。

《老子节解》在一切可能或不可能的地方，都说老子讲的是爱气宝精之术；李荣则在一切可能的地方，都说老子讲的是治国之道。他把“音声相和”，说成是“上之化下，犹风之靡草”；把“先后相随”，说成是“君先而臣随，父先而子随”。“高下相倾”，他释以“水亦所以载舟，亦所以覆舟”。（第二章）说“阅众甫”，是阅众生邪正之行，忠孝者赏，过忒^①者罚。（第二十一章）说“重为轻根”，是君主“无为重静”，臣子“有为轻躁”，“上下各司其业”。（第二十六章）这样的注释，几乎随处可见。在治国和修身并提的地方，也往往是治国先于修身。如“不失其所者久”，李荣注道“理国者用之，则国祚长久，修身者用之，则性命长久”；“死而不亡者寿”，李荣注道“国王有道，天清地静，人安神泰”，“修道者以百年将尽之身，获万劫无期之寿”。（第三十章）这些注释，充分表明了李荣已把治国当做道教的主要使命。李荣还说，假如君主清静无为，“处无为之事，行不言之教”，就可以“清九野”，“朝万国”。（第二章）这就不仅是要治国，也是要平定天下，道教和儒教一样，有着怀来致远的宏大志向。

佛教常常抨击道教，说老子主张清虚，以身为患，和追求肉体成仙不是一回事。李荣的《老子注》，用虚极之理，把清虚和成仙、长生

① 一本作“篡弑”。

和治国结合为一个整体,从而把道教重新推向治国的前台。

万物从道而生,道是虚极之理,虚极之理就是万物的本性。治国,是顺应、尊重人的本性;修身,是复归人的本性。二者归一,就是崇本抑末。李荣也讲万法皆空,因而贪竞无益。就这一点说,他和成玄英一样,因而把他归入明重玄之道者,也不失大体。但李荣思想的根基,是反本归根、清静无为的道教哲学,是崇本息末的玄学思想。成玄英还只是跟在佛教后头讲双遣,讲空幻,李荣使道教哲学获得了独立,就像僧肇的《肇论》标志着中国佛教在理论上的独立一样。

李荣和成玄英一样,也把主静作为指导行动的原则:

动则有生有死,失于真性。

静则不死不生,复于慧命也。(第十六章)

使人不能虚静的,是人的心:

夫生我者神,杀我者心。我杀由心,心为死地。若能灰心息虑,不拘有为,无死地也。(第五十章)

李荣不同于以《黄庭经》为代表的内修派,讲三一之道,主张神气不离。他认为,只要有身有神,就有生有死:

有身有神则有生,有生有死不可以言道。(第六章)

要想得道,就要“空其形神,丧于物我”。(第六章)然而,所谓“空”、“丧”,并不是真的能消灭物我,不过是像天地那样,“无心,不自营

生”罢了。(第七章)天地“无心”,所以能长久。人要长生,也应该“一身心”,使“纯和不散”(第十章),使心虚静,“以性制情”。(第四十九章)用于治国,要求“无心分别”善恶;对于一切,都要“无可无不可”。(第四十九章)因为有了分别,就伤害物的本性,违背常道:“分别妨道”。(第六十四章)在对待宗教实践的态度上,李荣和成玄英一致,最后都归结到心性的修养。和成玄英一样,李荣也反对繁文缛节。他说:

上礼经三百,威仪三千,以此教人,故曰“为之”。礼烦则乱,下不能行。(第三十八章)

李荣和成玄英的不同处,是更加从治国的角度来考虑宗教礼仪的作用。为了使“下”,即多数人能够实行,简化宗教礼仪是必要的。

李荣还讲长生不死,只是不讲炼丹,也不主张服气,反而要空形神,丧物我,所以他的“长生不死”,也仅是精神永恒。到了唐玄宗,则只到修身而已,连长生不死的字句也不提了。

四、理身理国的老子之道(二)

唐玄宗认为,以往的《老子》注,即使严遵、河上公,也没有能够懂得《老子》的精义,其余各家,“浸微固不足数”。(唐玄宗《道德真经注·序》)在《道德真经疏·释题》中,唐玄宗这样论述了《老子》的大旨:

其要在乎理身、理国，理国则绝矜尚华薄，以无为不言为教……理身则少私寡欲，以虚心实腹为务……而皆守之以柔弱雌静……此其大旨也。

治身和治国之间，治国是治身的目的，治身是治国的根本或前提。这一点，和《大学》的修齐治平没有差别。差别在于如何修身。《大学》讲的是格致，是正心诚意。这里讲的是用弱静，是“反本复性”。唐玄宗认为，人受生之时，有一个真实的本性：

人受生，皆禀虚极妙本，是谓真性。及受形之后，六根受染，五欲奔驰，则真性离散，失妙本矣。（唐玄宗《道德真经疏》第十六章）

传统的说法是，人的本性不同，是因为禀气不同，禀清气者为贤为圣，禀浊气者为愚为贱。唐玄宗说，人“旨禀虚极妙本”，当与佛教的一切众生皆有佛性有关，而其直接来源，当是道教自身的一切众生皆有道性。由于成形，失去了这个妙本。失去的原因是“六根受染，五欲奔驰”。为什么原来不染，受形以后才受染，唐玄宗没有说明。这是一个讲不清楚的古老问题。唐玄宗只是从这个角度讲论清除精神污染，达到精神解脱的问题。其手段不是向外，而是向内，力图在纷纭的现实中寻找一个宁静的精神天堂、净土或彼岸。

唐玄宗逐声色，好虚名，精神境界相当卑下，却硬要讲一些连自己都未必相信的高妙道理，因为这是时尚。皇帝趋时，正反映出当时的时代风气。

唐玄宗虚构了一个“虚极妙本”，即人的“真性”。然后说，修炼

的目的,就是复归这个真性。复归的手段,就是“守静”:

今欲令虚极妙本必自致于身者,当须守此雌静,笃厚性情,而绝欲无为。

能守静致虚,则正性归复命元而长久矣。(《疏》第十六章)

之所以要以守静致虚,原因在于,人的真性本来是清静的:

人生而静,天之性。(唐玄宗《道德真经注》第一章)

“人生而静,天之性”,是儒经《礼记·乐记》上的话;守静,是老子的主张;情欲使本性受污染,是佛教的说法。唐玄宗把它们结合到了一起。正因为人的真性本来是清静的,要保持、恢复这个真性,必须清静无为。君主清静无为,就要清心寡欲,不要生事扰民,从而“令物各遂其生”(《注》第十章);一般人清静无为,就是安于性分,不要过多追求:

难得之货,谓性分所无者,求不可得,故云难得。夫不安本分,希效所无,既失性分,宁非盗窃?(《注》第三章)

人之受生,所禀有分……分外妄求,求不可得。(《疏》第三章)

人的本性清静,是唐玄宗《老子》注、疏的立论基础。人的本性是清静的,是与生俱来的,所以必须保守。假如被情欲污染,应当设法复归。

在《道德真经疏》第一章，唐玄宗开宗明义地讲道，所谓道，就是叫人“了性修心”：

欲使学者了性修心，所以字之曰道。

人们明了自己的真性，通过修心，从而保持它，或复归于它，就会行动自如：“若得其性而为之，虽为而无为也。”（《疏》第三章）率性和无为，在这里统一起来了。因为人们的行为，都不会超出自己的性分，也就不会有争夺，进而可天下太平。

唐玄宗没有许给人一个世外的天国，也没有谎称如此就可成仙得道，他只要求人们在现实中安守自己的性分。他也没有给人们的安分以某种报答，而把安分说成人们自己的本性、本分。因而这只是一种“应该”，一种无条件遵守的绝对命令。他完全不讲长生，只认为修炼的结果，不过是能尽“一期之寿”。（《注》、《疏》第三十三章）他把一个完整的彼岸世界安放在人们的心上，从而把心灵的修养作为道教修行的全部。他认为，这样一来，人君可以“永终天禄”（《注》第十章），百姓可以“长无危殆”（《注》第五十二章）。这是一个现实的天国。实现这个天国的条件，只是每个人都心灵宁静而不妄求。在这个天国里，每个人的心灵都是自我封闭的，因而是绝对分散的；但这些心灵又是统一的，遵循着同一个原则。由此推论下去，可以得出“理一分殊”的结论。这是道教教义，又是治国的政纲。

唐玄宗的《道德经注》不讲长生，他认为“反本复性”，精神解脱，就是道教追求的全部目标。但是，这并没有消除道教的宗教性质，在他的心目中，老子，即太上老君，就是道教的至高神灵。他相信“圣人以玄元始三气为体”，而“老君法体”，就是“以三一为身”，并且“身有

真应之别”。(《疏》第一章)《道德经》，就是老君这位神灵所讲的一套治国、治身之道。

作为皇帝，唐玄宗对《老子》的注释带有导向的作用。他命令全国每家必须藏有一部《老子》，应当就是经他注释的《老子》。至少从此后，唐代道教的方向，就是他的注释所指示的方向。有皇帝的注释指引方向，臣子们自然也都在这个方向上理解《老子》。唐玄宗以后，不讲长生神仙，仅仅把《老子》理解为治身、治国之道的著作，还有李约的《道德经新注》和陆希声的《道德真经传》。

李约认为，《老子》不是“神仙书”，也不是“虚无之学”，而是“清心养气安国保家之术”。(《道德真经新注·序》)他主张崇本息末，认为道就是让人返归自然本性。他也主张保精、复朴，使神不离身，和气常存于心，以致无期之寿，得长生之道。但他认为：

凡言长生久视，言圣人立法于不朽，以济活天下无穷之利，非存有碍之形也。(《道德真经新注》卷三)

对于“死而不亡者寿”，他注道：

人能行道以利天下，所垂法则制度，皆生于神识机智，一成之后，万古传之，是身死形谢而神常存，故曰寿也。
(《道德真经新注》卷二)

这样的“长生久视”、“死而不亡”，实际上否定了道教长期以来追求的长生不死。和唐玄宗一样，李约也相信，《道德经》是“老君在西周之日”，“秉道德以救时俗”(《道德真经新注·序》)，讲治国之道

的书。

李约把《老子》书中“人法地，地法天，天法道，道法自然”的断句改为“人法地地，法天天，法道道，法自然”。他认为，域中四大，即天、地、道、王。王，应该“法地、法天、法道之三自然妙理而理天下”。（《道德真经新注·序》）法天地之理以治天下，这就是李约对道教基本教义的理解。

李约虽然把道教理解为治国平天下之教，但并没有丧失道教的基本立场。他轻视儒教的六经，认为六经“乃浅俗之谈”，“乃黄老之枝叶”。（《道德真经新注·序》）在李约的心目中，道教就是黄老，黄老也就是道教。而黄老道教，就是君人南面之术，是治国平天下之道。然而既然认为道教是治国之道，也就难以避免和儒教合流。李约之后，又把道教和儒教糅合为一的，是唐末曾任宰相的陆希声。

陆希声认为，老子和孔子，目的一致，方法相合，只是侧重有所不同：“仲尼之术兴于文，文以治情；老氏之术本于质，质以复性”，二者“殊途同归”。（陆希声《道德真经传·序》）因此，他大量援引儒教思想去解释《老子》。首先，他把《老子》的中心思想归结为性情问题。他说：

老氏本原天地之始，历陈古今之变，先明道德，次说仁义……其重要执本，在乎情性之极。（《道德真经传·序》）

他认为，人对于美恶的分别，“皆生于情”，并且“以适情为美，逆情为恶”，虽然所谓美者未必美，恶者未必恶，但人情还是要去分别，去争竞，这就是一切祸乱的根源。纠正的办法，是“化情复性”，或说是“以性正情”：

好恶相缪、美恶无主，将何以正之哉？在乎复性而已。

故圣人化情复性而至乎大同。

夫为治者，以情乱性则难成，以性正情则易成。

圣人将复其性，先化其情。（均见《道德真经传》卷一）

为什么要“复性”，要“正情”？陆希声认为，因为性是“大同”的，“复性”可以归于“大同”，“正情”可以堵塞“嗜欲之原”：

夫人之性大同，而其情则异……故圣人化情复性而至乎大同。（《道德真经传》卷一）

以性正情，则嗜欲之原塞矣。（《道德真经传》卷三）

情来源于性，又必须复归于性：

向则情之所生，必由于性。（《道德真经传》卷一）

情复于性，动复于静，则天理得矣。（同上）

从李荣开始，到陆希声为止，唐代道教和儒教一样，也是治国平天下的宗教，所不同的，仅仅是治国之术有别。

唐代道经，最重要者除《老子》以外，还有《庄子》、《列子》等，它们仍被尊称为经，作者则被尊为真人。对这些经的注释，也是道教经学的一部分。注释《庄子》的代表作就是成玄英的《庄子疏》，前面已有介绍。注释《列子》的，有卢重玄的《列子解》。

卢重玄在《列子叙论》中说，人生是形与神会，人死是形与神离。形有生死，神无死生。神是形的主、气的根。神属于道、性一方面。

要得道，只有养神。他反对《列子·天瑞篇》所说的“不生者能生生，不化者能化化”，认为“凡有生皆有死，为物化者常迁，安能无生无死，不化不迁哉”。（《列子解·天瑞篇》）这也就否定了肉体长生的可能性，否定了方术道教的追求。

养神，就是契真得道，反本归根，反情归性。卢重玄说，人们总是有所贪求，君子求名，小人贪利。养神，就是去掉这些情欲。

情欲的产生，是由于“有我”。假如能忘我、忘形，就可能得道、全生。这就是所谓“知有其形者，适足以伤其生；忘其形者，适所以成其生”。（《列子解·黄帝篇》）

卢重玄说：“近于性则得道，惑于情则丧真。”（《列子解·天瑞篇》）情的产生，又是因为有“我”，所谓“我”，就是形。因此，形是障碍，束缚着神和性。所以，卢重玄完全不讲养形、长生。他要求忘我，要求去掉情欲，做一个道德高尚的人。这是成玄英、李荣、李约、陆希声所追求的目标，也是儒教追求的目标。为社会教化出好人，为国家教化出好公民，在这个问题上，儒教和道教是一致的。

五、唐代流行和新造的其他道经

唐代除《老子》、《庄子》等道经之外，还流行着其他的道经。有些道经，也可能是唐代创造的。这些新创的道经和对流行道经的注释，也反映着唐代道教的思想面貌。

除《老子》、《庄子》等道经外，唐代流行，并被注释的道经，主要有《西升经》和《阴符经》。

《西升经》大约成于隋唐之前，隋唐时代不少人为该经作注。现

《正统道藏》本《西升经集注》，作注者有韦处玄、徐道邈、李荣、刘仁会等。《西升经》托为老子所说之经，认为道的要领就是“自然”。李荣注，认为自然就是“内无自性，外绝因缘”。有人认为，自然就是不必修炼；李荣认为，这是不对的。要成为神仙、真人，必须修炼、学习，但是修炼不是养形，而是养神。《西升经》说：“伪道养形，真道养神。”李荣注说：

真能入妙，所以养神；伪乃是粗，所以养形。

把养形斥为伪道，可说是和肉体成仙说彻底划清了界限。该经总结历史经验，认为形体是不可能不死的：“真神通道，能亡能存；神能飞形，并能移山……观古观今，谁能形完？”李荣注说：“远观往古，近视当今，为变化之所流逐，阴阳之所代谢，谁得完存者耳？”刘仁会注说：“彭祖殇子，皆同灭亡，况庸庸之夫哉。”这就从理论上否定了肉体成仙的可能。

各种方术，归根到底，都是以养形为目的。既然养形是伪道，方术自然也遭到了否定。《西升经》说：“丹书万卷，不如守一。”徐道邈注道：

飞炼八石，炉转九丹，刀圭一奏，上升清天，虽曰神妙，
犹是方术。岂若正性真根，元一内法，守而不失，与天相毕。

徐氏还认为肉体成仙是可能的，但也指出，那不过是次一等的事业。他说“神人守精反真，空虚灭无。仙人养形长生，举形升天”，但是，“有形不如无形。故曰：何用仙飞也”。即使承认可能仙飞，也不去追

求仙飞。

《西升经》不像佛教那样，把形体视为臭皮囊。它肯定形体的作用，认为“形不得神，不能自生；神不得形，不能自成”。但此经认为，形是神所产生的：“老子曰：神生形，形成神”，认为形体不过是神的寄居之舍：

身乃神之车也，神之舍也，神之主入也。

注释者自然也不否认形体的重要，他们认为“舍全则人安，身康则神乐”（徐道邈），说“形非神不生”，“神非形不成”（刘仁会）。但在形与神之间，他们所主张的，只是养神，并且认为养神，就可以得道成仙：“智士保身以养神，运形而升仙”。（徐道邈）而且也只有养神，才是最上等的事业。李荣注说：

欲得长生不死，唯有存神。思道，则智得道合；存神，则神与形同。神与形同，自入清虚之境；智得道合，默归智慧之源。妙果斯成，方为道也。

妨碍存神的是心。经文说：“老子曰：……生我者神，杀我者心。”李荣注说：“形不自生，得神始生；身不自杀，由心故杀。心不为恶，足可长存也。”因为“心有分别之知，能造有为之果。过我患我，是实由心。若也忘心无知，自当无患”。因此，心灵的修养，乃是《西升经》以及注释者升仙论的归宿。

《阴符经》大约出于北朝。今《正统道藏》本《阴符经集注》保存了李筌注。而署名李筌的《阴符经疏》，据考为后人袁淑贞所撰。唐

代注《阴符经》的,还有张果。

《阴符经》只有数百字,主要论述天人关系。文字简古,注家所见各异。李筌认为,天地间有一定的、不可改变的常规,也会造成一定的、不可改变的“机”,即时机、机会。常规和“机”都是客观的,人无法改变它,却可以利用它。因此,事业的成败,应由自己负责,李筌主张抓住这个“机”,创造惊天动地的事业。他说“大荒大乱,兵水旱蝗”,是天的杀机;“君子在野,小人在位,权臣擅威,百姓思乱”,是人的杀机。历史上,有些人利用过这些“机”,他们或者“起陆而帝”,或者使贵贱易位。这些人,是李筌心目中的英雄。

李筌说,有人把黄龙下,醴泉出,日月薄蚀,五星失行等看做治乱之机,这是不对的。真正的治乱之机是“昏主邪臣,法令不一,重赋苛政,上下相蒙”。这样的“机”,人们应该抓住。

李筌认为,天地无心,对万物无所谓恩威;日月运行,不是为人存在。人们没有必要恩怨天地。

对生活的深刻观察,使李筌获得了生动的辩证法思想。他说,五味可以生人,也可以杀人,问题是能否正确使用。“恩者害之源,害者恩之源”,人们得到的结果,往往与最初的愿望相反。天地使万物生成,但生成之后就是灭亡。万物供人使用,却同时使人骄奢。人用万物做成了贵重器物,同时也毁了该物。在李筌看来,这都是自然形成的关系。

老子看到了天地不仁,因而主张无为,不干涉事物的自然进程。李筌看到事物的进程是自发的关系,却主张利用事物所造成的机会和条件。和老子的柔弱谦退相反,《阴符经》和李筌注给道教带来了进取之心和刚健之气。

张果的《阴符经注》反对李筌的主张,认为“阴符”不是“暗合”,

“五贼”也不是五味，“三要”不是心神意，而是耳、鼻、口。张果认为“天以凶象咎征”警戒人，反对李筌承认什么“天地不仁”。但张果也认为“四时之行，万物之生，皆自然也”，圣人“因自然而冥之，利自然而用之”。假如人能善用自然之机，“虽宇宙之大，不离乎掌领”，“虽万物之众，不能出其胸臆”。比起李筌，张果更多地探讨了性情的关系。他认为，性静而情动，性正而情邪。因此，性是生之机，情是死之机。张果主张，圣人应以大仁大义、至公至正去治理天下；而修身治国，也就是“立生机以自去其死”，也就是立性以去情。

张果虽然主张立性去情，但不贬低心的作用。他认为，心有爱恶之情，因而可以择善而从，“观善而惩恶”。张果的哲学，和李筌一样，也是积极有为的。而他们这种哲学倾向的基础，就是《阴符经》。

张果在玄宗时已是高龄，而李筌又在张果之前。李筌的《阴符经注》，明显是对隋唐之际社会危机、政局动乱的反应，也可能是对这段动乱历史的总结。而张果的注，是太平年代的产物。所以李筌多讲抓住时机取天下，张果多讲治国。他们的立场观点多有不同，但都把现实的社会政治问题当成自己关注的重心。他们的注，也都反映了道教的本色。

唐代道教还新造了许多经书，其中《太上老君说常清静经》（《常清静经》）最有代表性，对后世的影响也最深远。

《常清静经》一开始就说：“大道无形，生育天地；大道无情，运行日月；大道无名，常养万物。”对大道的描述，的确出于老子思想。然后论述清浊动静，说“清者浊之源，动者静之基；人能常清静，天地悉皆归”，把清静提升为修道的最高原则。

那么，人之所以不能清静，都是因为心的干扰：“夫人神好清，而心扰之；人心好静，而欲牵之。”心和欲，是扰乱清静的罪魁祸首。因

此,要心清静,就必须排除欲望,使心安静:“常能遣其欲而心自静,澄其心而神自清。”排除欲望的办法,依赖于观:“能遣之者,内观其心,心无其心;外观其形,形无其形;远观其物,物无其物。三者既悟,唯见于空。”

见空也没有到达究竟,直至连空也不存在:“观空亦空,空无所空;所空既无,无无亦无;无无既无,湛然常寂。”这就是成玄英的“遣之又遣”,不仅空、无不存在,甚至空无所空,无无亦无,即也不存在。这时就到了“湛然常寂”的境地,这境地,就是佛教的涅槃寂静。到这一步,自然欲望不生:“寂无所寂,欲岂能生。”欲望不生,就是清静:“欲既不生,即是真静。”达到了清静,就进入真道,也就是得道:“如此清静,渐入真道;既入真道,名为得道”。当然,这样的得道,实际上是一无所获;而这一无所获,才是真正的得道。说得道,不过是为了教化众生。能悟到这一点的,就可以传授圣道:“虽名得道,实无所获;为化众生,名为得道;能悟之者,可传圣道。”

《常清静经》的这番论述,归根到底,也就是一句话:排除欲望。排除了欲望,心就会清静。心灵清静,就不会扰乱本来清静的神。

《常清静经》也把成仙当成追求目标,并认为,只要悟得了它讲的道理,就可得道成仙:“上士悟之,升为天官;中士悟之,南宫列仙;下士得之,在世长年。”只是它的升仙途径是净化自己的心灵,这就和佛教的成佛途径没有差别了。各种方术,在这里也没有容身之处。

类似《常清静经》这样的著作,唐代还有《太上老君元道真经》(《元道真经》)、《太上老君内观经》等。《元道真经》虽然实际上主张一种胎息术,但它不是如《道教义枢》一样,认为以此吸取元气,可使自身化为元气,而把胎息术当成“降心湛寂”的手段。它认为,人与

天地同生于虚无,但不能和天地齐寿,原因在于天地“温静柔和,不移本性,常守虚寂,湛然不劳,而得自然之道,元真不散”。人则由于妄想败坏了本性,使元气随欲消散。要使元气恢复,必须消除妄想;消除妄想的办法,是“降心湛寂”;降心湛寂的办法,是减息,直至减到无息为止。虽然也是服气术,但理论上则是为了修心,这是相比魏晋六朝时代的巨大不同。为此,该经还否认一般的行气术。它说:

鼻引口吐,可以去乎寒热,及可排积元气;闭气可以救饥劣,通百关,治万病,非养气复元也;咽气可以救虚弱,非自然充满也;行气可以润肌肤,非常道也。

只有元道,归根复本,合于自然。《元道真经》的出现,说明服气术也在向心性修养转变。

《常清静经》已把“内观其心”确立为修道的的基本手段,《内观经》就是专门论述“内观其心”的道经。《内观经》说:

心者,禁也,一身之主。心能禁制,使形神不邪也。

这里没有仅仅把心视为恶的根源,而是认为心也有其禁制作用。问题是如何发挥这个作用。自然,《内观经》也认识到心的变化不测的性质:

心则神也。变化不测,故无定形。

人以难伏,唯在于心。心若清净,则万祸不生。所以流浪生死,沉沦恶道,皆由心也。

《内观经》和《常清静经》一样,把心的清静或清净作为追求的目标。要使心清净,观是有效的办法。该经说道:

老君曰:谛观此身,从虚无中来,因缘运会,积精聚气,乘华降神,和合受生,法天像地……万物之中,人最为灵……内观其身,唯人尊焉,而不自贵,妄染诸尘……

这第一是从人为万物之灵观起,以爱惜自己的本性。二是观欲望造成了自己的烦恼:

内观六识,因起六欲。识从何起?识自欲起。欲从何起?欲自识起。妄想颠倒,而生有识,亦曰自然,又名无为。本来虚静,元无有识,有识分别,起识邪见……

于是有了烦恼,使人离开了真道。观的目的,就是要人明白这个道理,从而爱护本性,清除欲望。

但观是心观,而心,就是道在人身所成的神明:“所以通生谓之道。道者,有而无形,无而有情,变化不测,通神群生。在人之身,则为神明,所谓心也。”因此,清除欲望,是要心观;要心观,也就是修心,而修心,也就是修道:

所以教人修道则修心也,教人修心则修道也。

修道即修心,修心即修道,对后世道教的修炼理论产生了深远的影响。

把道教全部修炼活动归结为心灵的修养,是唐代道教的基本教义。

六、唐代道教的著名论著

唐代道教和儒教一样,思想家们不仅注释道经,而且发表了许多论著,阐明自己对经书的理解,或发挥道经的大义。这样的论著,是经注的延伸,所以放在这里一并论述。

(一) 司马承祯与《天隐子》、《坐忘论》

司马承祯是唐代茅山宗最重要的人物,他承上启下,唐代茅山宗许多著名大师都是他的徒子徒孙。他的思想倾向,代表着该宗在唐代的基本倾向。他述《天隐子》,著《服气精义论》、《坐忘论》等。《服气精义论》将和方术一起介绍。

《天隐子》署名“司马承祯述”,似非他的著作,但他对该书评价极高,认为该书“归根契于伯阳,遗照齐于庄叟,长生久视,无出是书”。(《天隐子·序》)《天隐子》认为神仙是一种特殊的人,其特殊之处,在于他保存了出生时禀得的虚气,即“精明通悟”的“神”。这里没有服食、修炼和肉体飞升,只有精神的修养和锻炼。司马承祯在《天隐子·神仙篇》加了一个注,说“喜怒哀乐爱恶欲”,是“情之邪”;“风寒暑湿饥饱劳逸”,是“气之邪”。去掉这些邪,就可以成仙功。

《天隐子》主张渐修成仙。它把渐修分为五个阶段:1. 斋戒;2. 安处;3. 存想;4. 坐忘。综合前四个阶段的成果,方得第五阶段,即“神解”。其中坐忘来自存想,由于存想,心目不应外事,以致达到“心不

动”，“形都泯”。（《天隐子·坐忘》）这样就成就了仙功。

《坐忘论》署名司马承祯。《坐忘论》认为，天地间最宝贵的是生命，生命最宝贵的是道。《坐忘论》的宗旨，就是讲述修道的“阶次”。

修道共有七个阶段：1. 敬信；2. 断缘；3. 收心；4. 简事；5. 真观；6. 泰定；7. 得道。“敬信”即深信不疑，这是一切宗教的基本要求。“断缘”即抛弃尘世牵累。离尘世越远，就离真道越近。“收心”是使心“住无所有，不著一物”。不能住空——“执心住空，还是有所”，也不能不分是非——“不简是非，则永断觉知，入于盲定”。在这点上，司马比单纯强调寂静者要高明得多。不能任心游荡——“心无指归，肆意浮游，待自定者，徒自误耳”，也不能妄作非为——“若遍行诸事，言心无所染者，于言甚善，于行极非”。这可以说是禅宗病的对症良药。“简事”即安分守己，不务分外之求。“真观”是前四阶段的结果，是认识问题：“收心简事，日损有为，体静心闲，方可观妙。”“真观”就是认识到了，衣食仅是修道的必要条件，可以营求，但心不能执著。美色都由心想，实际并无美恶，不可妄想。还认识到，贫贱不是由于天地，也不是由于别人，而是“我业”；生死无甚差别，不可贪生怕死。这样就进入“泰定”。泰定要达到“形如槁木，心若死灰，无感无求，寂泊之至。无心于定，而无所不定”的境界。最后是“得道”成仙：

道有深力，徐易形神，形随道通，与神合一，谓之神人。

神性虚融，体无变灭。形与道同，故无生死。隐则形同于神，显则神同于气。

从而使渣质的形体成为虚妙。若道行浅，只能尸解；道行深，才能使形骸永固：“变质同神，炼形入微。”修道的关键是“虚心”：“人能虚心

无为……道自归之。”《坐忘论》认为,这是可信、可贵的简要之法。

可以看出,《坐忘论》受到许多佛教的影响,但它的立足点,还是老庄的思想。“泰定”、“坐忘”等概念,就出于《庄子》。

《坐忘论》抨击“假隐逸,情希升迁”,与司马承祯答卢藏用的语句无异;其中多次强调“为道日损”,与司马承祯答唐睿宗的词句相同。归于修心,同于《天隐子》。《坐忘论》极有可能是司马本人的著作。

(二)《玄纲论》和《宗玄先生文集》

吴筠是司马承祯的师兄弟,但他不收徒传道,而是像孤云野鹤,四处飘泊。他少举进士不第,在朝廷唯言名教世务,因受高力士排挤,离朝还山。《旧唐书·隐逸传》说他“词理宏通,文彩焕发,每制一篇,人皆传焉”,又兼有“李白之放荡,杜甫之壮丽”。佛教有诗僧,吴筠可说是诗道。但吴筠内心深处,关心的却是名教世务。《玄纲论》和《宗玄先生文集》,是他关于修道的理论著作。

吴筠维护肉体成仙说。他不同意嵇康所说“神仙特受异气,禀之自然,非积学所能致”。他认为有的禀受异气,不学可以成仙,有的修炼也不能成仙;但普通人,还是可以修炼成仙的。他认为,人们怀疑神仙,原因有七。其中,有的是不讲形体,只讲存性;有的是追求来世更生,希望形体朽坏。这些人,不相信肉体长生。也有的是沉溺于声色名利,不能成仙,反怨神仙不实。也有的是只讲炼丹、服食,不知务本,失败临头,也就怀疑神仙不死。吴筠说,只要人们确能抛弃世俗情欲的牵累,诚心修炼,或者有大忠大孝的德行,再辅之以吐纳、良药,一定可以成仙。

人有三种,是因为他们禀气不同。但吴筠所说不是清浊之气,他认为“气本无清浊”,而是阴阳之气。《玄纲论·天禀》他说九天之

上,是纯阳无阴;九地之下,是纯阴无阳,中间是阴阳混蒸。禀纯阳者是圣哲,禀纯阴者为凶顽,一般是二气混合。所谓修炼,就是以阳炼阴。阴气炼尽,就可成仙。

吴筠认为成仙的主要障碍,是情欲。而情是性之动:“性动为情。”(《玄纲论·性情》)修炼的关键是静,使性不动:

道虽无方,学则有序……皆以至静为宗。(《玄纲论·学则有序》)

静的内容,就是不受外物引诱:“不为外物之所诱者,谓之至静。”(《玄纲论·超动静章》)

吴筠所说的静,只是心静,体内的气还在动。心静,与道合同;气动,可保持形体存在,二者不可偏废。

心不能静,是由于外物引诱。引诱的途径,是通过眼睛。吴筠为此作《心目论》。其中说,心责备目,它想安静,可心总扰乱它:“吾方止,若且视;吾方清,若且营”,事情都坏到了眼睛身上。目回答说,心是一身之主:“神栖于空洞,道集于玄虚”,如果它能“剝其所有”,就能“契其所无”,就会使眼睛“睹有而如见空寂,闻韶而若听谷音”,怎么能引动它呢?心于是拜服。

《心目论》旨在说明,修炼的关键,乃是修心。和《内观经》的“修道则修心”是一种主张。

(三)《玄真子》

《玄真子》作者张志和,本名龟龄,字子同。十六岁明经及第,后来贬官,浪迹江湖。他不属于某个道团,只是个落魄文人。颜真卿

《浪迹先生玄真子张志和碑铭》，说他著书十二卷，凡三万言，即《玄真子》。今只存《玄真子外篇》，七千余字。

《玄真子外篇》探讨“造化之元”，认为一切有，包括天地，都是暂时的，只有虚无永久不朽。因而对一切事物都不可执著。比如说，认为真就是真，玄就是玄，那就错了。造化之元，大道的究竟，也是如此。有，不可看成是有；不有，也不可就把它看成不有，这样才能得道。至于真玄，则《玄真子》说道：

之玄也，之真也，无玄而玄，是谓真玄；无真而真，是谓玄真。驰言曰：无然乎其然，一乎然，然后观乎自然；无化乎其化，一乎化，然后观乎造化……逸言曰：真真乎玄，玄玄乎真。玄乎无，真乎真，真真乎无，玄玄乎玄，然后登太寥之天。

对于有无，《玄真子》说道：

无有其有者，无亡其亡。无不有其不有者，无不亡其不亡。放乎玄远之郊而无边，童子得牧道之方矣。

原乎有者观其无，原乎无者观其有。

也就是说，要从中见有，有中见无。道，存在于深暗辽远又无限广阔的地方。

《玄真子》反对“至小不可以大，至大不可以小；至无不可以有，至有不可以无”的主张。比如“空”，它“包天地之无外”，可说是至大；“判微尘之无内”，可说是至小。又比如“道”，“巡六合求之而不

得”，是至无；一切事物又离不了它，所以是至有。所以说：

至小者大，至大者小；至无者有，至有者无。

在道的国土里，“不有不无，不动不静”。

作者对道的探讨，是为了说明养生之方。他列举了“晦迹”、“盖形”、“瘞体”、“瞥然”的缺陷，认为最好是“游乎不物之域”。在这个领域里，“于圆也方也，于方也圆也”。因为“至圆无圆”，“至方无方”。懂得这一条，就可以“游心乎太寂之乡，令规矩无措其巧”。

在物的尽头处，至大者至小，至有者至无，至圆者方，至方者圆，一切差别都融合为一，那么，分别还有什么用呢？无所分别，就无所谓美丑善恶，自然也不会受外物引诱。《玄真子》以自己的方式，为道教的心灵修养找到了本体论的根据。

（四）《无能子》

《无能子》认为，人的本性和禽兽相差不多。禽兽也有思想，有语言，只是人不了解罢了。禽兽“任其自然”，“遂其天真”，生活是圆满的。人起初和禽兽和睦相处，圣人出来，搞礼乐教化，把人分为尊卑上下，使他们产生了欲望和争斗，这是圣人们的过错。因此，有为不如无为，任其自然，才是最好的状态。

无能子生当唐末乱世，他反对圣人强行分别，主张恢复自然状态，无为治国。

《无能子·序》说道，它的宗旨，是“明自然之理，极性命之端。自然无作，性命无欲”。为了“无作”、“无欲”，它才去“明自然之理，极性命之端”。治国，要自然无为；修身，也要遵循同样的原则。

《无能子》要求人们懂得“自然生死之理”。他说“形骸非性命不立”。（《无能子·析惑》）形骸“朝合而暮坏”，不值得留恋。（《无能子·质妄》）因此，形骸就是在它活动的时候，也是死的。因为它自己不能动，是神气使它运动。所以，真正的修炼，不是炼形，而是任其自然。任其自然，就是无心、无为。无心，也就是虚心。虚心对待事物，就“无邪无正，无是无非，无善无恶，无功无罪”。（《无能子·宋玉说》）这样，处闹市也不感到喧哗，“斗鸡走狗于屠肆之中”，也不异于“夺旗斩将于兵阵之间”。（《无能子·答通问》）这样就泯灭了一切差别，疼痛疾病也无所感觉，做鱼做龙都非常适意。

《无能子》关心的不是个人修炼问题，而是社会安危。他希望天下太平，但又无能为力。“无能子”这个名称，就反映了作者的心境。

（五）《化书》

《化书》是五代谭峭所作，在此一并介绍。

《化书》讲天地人物都在变化。有情的人和动物可以变成无情的石头花草，草木也会变为人和动物。至于蛇化为龟，雀化为蛤，更不待言。事物可以由此变彼，说明它们彼此相通。形体，使事物相互分开；变化，又使事物冲破障碍。一切差别，都是主观设定的，都只是我们的感觉。这说明“万物本虚，万法本无”。（《化书·水窠》）因此，人们的处世，应该“一有无，一死生，一情性，一内外”（《化书·铅丹》），无知、无为、无心，这样就可以解脱痛苦，超越生死。

《化书》认为，道的自然进程，是“虚化神，神化气，气化形”。有了形，万物才有了分别。因此，道的运用，应该是“形化气，气化神，神化虚”，以消除分别。圣人们懂得这个道理，所以他们“忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚”。（《化书·道化》）圣人看到物的变化，追

求的是不生不化,这样才能无所不通。只有小人才企图模仿自然界,移山造海,作金作玉。在《化书》看来,小人所追求的,只是“术化”,为圣人所不取。大人追求不生不化,就可以无所不化。要达到这样的境界,必须依赖“虚无”：“师于无者,无所不至。”(《化书·狐狸》)这些思想,和《无能子》的相近。

天地间一项重要的变化,就是人的变化。教化,就是为了促使人向善变化。《化书》评论了从古以来圣人化民的各种手段,看到每一种手段都须有另一办法来补充,其结果并没有使天下太平,反而诱发欲望和争斗。天子制作弓矢来镇服天下,天下却用弓矢来反对天子。赏赐,本来是为了使人感恩,但赏赐不均,反而生怨。这就好比墨鱼吐墨,本是为了防身,却招来了渔人的渔叉。因此,《化书》和《无能子》一样,也向往古代那淳朴的社会。不同的是,谭峭还提出了一套治国方略。

谭峭说“一日不食则惫,二日不食则病,三日不食则死”,所以“民事之急,无甚于食”。(《化书·七夺》)但是,人民的食物,“王者夺其一,卿士夺其一,兵吏夺其一,战伐夺其一,工艺夺其一,商贾夺其一,道释之族夺其一”,使农夫只能吃“橡栎之实”。(《化书·七夺》)《化书》认为,这是天下最不平不义的事。所以,治国最根本的问题是“均食”:

能均其食者,天下可以治。(《化书·奢僭》)

《化书》认为,食物可使猴子跳舞,鸚鵡学舌,可使牛马拉车,鹰犬搏击。人在饥饿时,就想一口吞下一头牛。这时讲什么仁义,用什么刑罚,都没有用。人们可以无所不为,所以是“兴亡之机”。(《化书·

兴亡》)谭峭激烈攻击那些贪官污吏,认为是他们逼得人民造反。

均食的关键是俭。俭,就是要求统治者节省开支,减轻一点人民的负担。《化书》认为,俭,不仅可使统治者清醒,也是化民的根本手段:

俭者,可以为万化之柄。(《化书·民情》)

《化书》的目的,是化民,是防止民众造反,因而它的理论也是一种统治理论,或曰君人南面之术。从《化书》反对道释夺民食物的内容看来,作者谭峭不是一个出家或入籍的道士。但《化书》被收入《道藏》,体现了唐代道教辅君王、致太平的目标。

第九章 唐代道教与方术

一、方术在唐代的活跃

唐代道教努力恢复它的名教本色,同时方术也空前活跃起来。这里所说的方术,主要是炼丹术。然而如金正耀所说,唐代是炼丹术空前发达的时期,也是炼丹术大失败的时期,现在我们就来描述这个过程,并探讨道教和丹术的关系。首先要说明的是,虽然经过魏晋南北朝,道教已把所有的方术集于一身,但儒教、佛教并没有完全抛开方术,甚至可以说,它们也在发展自己的方术,其中也包括炼丹术。

炼服金丹的,主要是达官贵人。达官贵人之中,又主要是宫廷之内的皇帝。如葛洪所说,这大约是因为普通人不具备炼丹所需要的人力和物力。

据金正耀所收集的材料,南北朝时期,帝王们已开始炼服金丹。北魏道武帝拓拔珪,曾设仙人博士,“立仙坊,煮炼百药”。(《魏书·释老志》)但这位皇帝比较谨慎,他没敢亲自服用,而是先让死罪犯人服食。结果,服食者几乎全部死去。道武帝还要继续此事,太医受不得烧炼之苦,就设计阻挠,时间长了,这位皇帝也就逐渐罢休。这次献仙方的,是“仪曹郎董谧”,据《通典》卷二十三“魏尚书有仪曹郎,

掌吉凶礼制”的记载,这是掌管儒教祭祀的官员,因而是一位儒者。这就是说,北魏这次炼丹活动,是由儒者发动的。

北魏太武帝拓拔焘时,曾召“隐于嵩高”的“京兆人韦文秀”,“问方士金丹事”。多数人都说可成,但韦文秀持谨慎态度。太武帝派他和尚书崔颐到王屋山炼丹,没有炼成。这位韦文秀大约只是个隐士,连方士都算不上。这次炼丹,应该说和道教也没有很深的关系。

北魏孝文帝时,徐謩“欲为孝文合金丹,致延年法。乃入居嵩高,采营其物,历岁无所成”。(《北史·艺术下》)这位徐謩,只是个宫廷医生。

北朝末年,北齐文宣帝高洋曾命张远游“与诸术士合九转金丹”。(《北史·艺术上》)丹成,高洋说他贪恋人间享乐,要到临死时才服仙药。张远游事附于由吾道荣传之后,由吾道荣“少为道士”。至于这位张远游的身份,《北史》则未加说明。

从上述材料来看,北朝的炼丹活动,主要还不是由道士们推进的。

南朝时,先为梁州刺史,后为益州刺史的刘亮,让道士孙道胤给他炼制仙丹。数年后药成,孙说火毒未出,不能服用,但刘亮急不可耐,早上服下,中午便死。有人说见他骑白马向西而去,乃是尸解。梁朝时,则有陶弘景给梁武帝炼丹。据说陶炼就的仙丹“色如霜雪”,梁武帝“服之体轻”,并因此对陶更加敬重:“及帝服飞丹有验,益敬重之。”(《南史·陶弘景传》)^①

唐代,炼丹活动逐渐繁荣起来。而第一位从事炼丹事业的,就是英明盖世的唐太宗李世民。

^① 参见任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社,1990年。

李世民即位之初，一面批评梁武帝君臣唯谈苦空，讲《老子》，表示自己所好“唯尧舜周孔之道”（《资治通鉴》卷一九二）；一面批评秦皇、汉武求仙无验，认为神仙不烦妄求。但是到了晚年，他自己也开始服饵药石。贞观二十二年（648），出使天竺的王玄策带回方士那罗迺娑婆寐，娑婆寐自称有二百岁，有长生术，于是唐太宗命他炼长生药，并令“兵部尚书崔敦礼监主之，发使天下，采诸奇药异石，不可称数”。（《旧唐书·天竺传》）因为所制之药无效，娑婆寐被遣回天竺。

唐高宗即位后，那罗迺娑婆寐又到了长安，要为唐高宗炼长生药。唐高宗不信神仙，这位天竺方士终究客死长安。后来，唐高宗又“广征诸方道术之士，合炼黄白”，倒是道士叶法善劝谏，认为“金丹难就，徒费财物，有亏政理，请核其真伪”。（《旧唐书·方伎传》）经过叶法善测试，把九十余人全部放归。《新唐书》说是一百余人。十多年后，唐高宗又让胡僧卢伽阿逸多炼长生药，药成，侍郎郝处俊援引唐太宗服丹无效的先例进行劝谏，唐高宗才没有服食。但临终前两年，唐高宗到底还是服了丹药：“（永隆二年闰七月）上以服饵，令太子监国。”（《资治通鉴》卷二〇二）至于这次是谁炼的药，就不得而知了。

武则天时期，先是河内老尼弟子武什方，自言能合长生药。武则天曾派武什方到岭南采药。采药回，因老尼欺诈淫秽行为败露，武遂自杀。数年之后，武则天又命洪州僧人胡超合长生药，“三年而成，所费巨万”。这副药多少有些效果：“太后服之，疾小瘳。”（《资治通鉴》卷二〇六）

武则天死，唐中宗复位，任用术士郑普思为秘书监，尚衣奉御叶静能为国子祭酒。臣子上奏说，担任这两个职位的，过去都是魏征、

虞世南、颜师古、孔颖达等人，这两个妖妄之人，怎能担此重任？其中李邕说道：“若有神仙，能令人不死，则秦始皇、汉武帝得之矣……”（《资治通鉴》卷二〇八）可见任用这两个人，和炼长生药有关。

唐玄宗做皇帝之前，就和方士王琚有交往。王琚曾劝他除去太平公主，他非常高兴。问王琚，此外还有什么本事，王说，会炼金丹。他做皇帝后，王琚被任为中书侍郎。王琚是否曾炼丹药，没有记载。当时有术士张果，说自己有几百岁，别人都说他有神仙术。开元二十二年（734），他奉召进京，用小魔术取得了玄宗信任，提升了他对神仙术的兴趣。这段时间，唐玄宗曾召术士孙太冲等人为他炼制金丹。天宝四年（745），他还亲自动手，在嵩山设坛炼丹。据说药成后，他把药置于坛上，入夜要收药时，空中有人语道：“不用收，有神灵给你看护。”后来他做了太上皇，还念念不忘炼丹。

天宝年间，天下大乱，此后又绵延数十年，肃宗、代宗、德宗、顺宗时期，未见炼丹的记载。唐宪宗时，割据的藩镇政权遭到打击，出现了中兴气象。于是，唐宪宗又想起了长生术，下令到全国征集会炼制长生药的方士。因贪赃枉法害怕败露的鄂州观察使李道古，通过宰相皇甫镈向唐宪宗推荐了方士柳泌和僧人大通。柳泌不甘心仅仅在京城设置炼丹场所，借口炼丹需要原料，让唐宪宗封他做了台州刺史，以便到天台山采药。一个方士，做了国家地方长官，是向来未有之事。群臣劝谏，唐宪宗说：“用一州的人力，换来皇帝长生，难道你们不愿意吗？”话已至此，夫复何言！

柳泌到台州，驱使州内数县百姓上山采药。一年多过去，一无所获。柳泌害怕，携妻带儿逃往深山。后被抓回，解送京城。然而唐宪宗不仅不治柳泌欺君之罪，反而要他继续炼药。药成服下，变得脾气暴躁，臣子动辄得咎。近臣不堪忍受，就杀了这位皇帝。

唐穆宗继位，将柳泌和大通乱棒打死。然而不久之后，他就忘了其父的惨痛教训，又开始服食丹药，并因此死于非命。

唐敬宗继位时，还是个孩子，且淘气异常。他信任道士赵归真，又到全国寻访炼丹者。有个叫周息元的，说自己有几百岁，被请到京城。唐敬宗本就诸事不晓，只知胡闹，甚至把朝廷当做球场，晚上要臣子们陪他外出抓狐狸。又喜欢角斗，找来一帮力士，日夜相斗，不少人手断脚折。服药后，脾气暴躁，胡闹更没有边际，力士们动辄得罪被杀。有天晚上，力士们勾结宦官，吹熄灯火，杀了这位才十八岁的皇帝。

继位的唐文宗把赵归真流放海岛，自己吸取教训，不再服食丹药。他以后的唐武宗则又忘掉了前车之鉴。他修了望仙观，其中的住房有539间，供方士居住。被流放的赵归真重又请回，封为先生。宰相李德裕劝谏，也无济于事。唐武宗服丹后浑身难受，支持不住。方士们说，这是正在脱胎换骨。武宗身体如此，难以理政。病情日益严重时，方士们又像汉代甘忠可等劝哀帝改元易号一样，劝武宗改名为“炎”，说这样可以避免和国家的土德相克。但唐武宗并未因此好转，不久就死了。

唐宣宗即位，杀掉赵归真，流放道士轩辕集。然而十几年后，宣宗也想成仙了，又召回了他。但是轩辕集坚决拒绝炼长生药，他对宣宗说，做君主的，戒除嗜欲，崇尚德行，自然可得到上帝赐福。除此之外，没有任何办法可求长生。德行，是求仙的唯一手段。唐宣宗无奈，只好放他归罗浮山。然而不久，医官李玄伯就和道士虞紫芝、王乐勾结起来，炼成丹药，献给宣宗。宣宗服药不久，也送了性命。唐懿宗继位，立即杀掉李玄伯等人。

皇帝们如此，王公贵族、文人学士也不甘落后，炼服丹药，成为一

代风气。据说初唐四杰中,王勃曾学仙经;卢照邻在龙门东山学道,服食丹药,受尽痛苦,几乎送命。盛唐的李白曾从事炼丹活动,已是众所周知的事实。此后有白居易,曾和元稹一起炼丹,由于没有掌握好火候,丹砂全部飞走,才为我们保全了一位诗人和许多优秀的诗篇。

至于将军王侯,服食丹药的就更多。将军李抱真,晚年好交结方士,希求长生不死。有个叫孙季长的,为他炼丹。李认为自己得了秦皇、汉武也没有得到的至宝,一下服了两万丸。病得要死,多亏医生相救。但孙季长说,眼看就要成仙了,为什么放弃?于是又服三千丸,立即死去。

韩愈《故太学博士李君墓志铭》,提到他亲眼见的服丹者有:太学博士李于、工部尚书归登、殿中御史李虚中、刑部尚书李逊、刑部侍郎李建、工部尚书孟简、御史大夫卢坦、金吾将军李道古。孟简还把仙药送给韩愈,韩没敢服用。

上述人物,都是呈现于社会表面的人物。他们的行为,可以作为抽样调查的样品,供我们分析。

这些从事炼丹和服丹的人物中,首当其中的皇帝。一个独尊儒术的国家,皇帝首先是儒教的皇帝,不管人们怎样理解儒教这个概念。为皇帝炼丹的,有天竺僧人、方士,也有唐朝自己的僧人,如老尼弟子武什方、洪州僧人胡超、僧大通等。如果把天竺方士也算在僧人范围,而这是极其合理的,则僧人可说是炼丹术士的一支重要力量。其次是方士。这些方士,是不可都归于道教的;道教,也不应替他们的行为负责。相反,道士叶法善倒是为清除这些方士做出了很大贡献。炼丹术士中,确有不少身份明确的道士,道教对他们的言行负有不可推卸的责任。但是,他们不是炼丹者的全

部。而且重要的是，唐代史书上道士服丹的记载，非常罕见。服丹又炼丹，倒是儒者居多，比如王勃、卢照邻、白居易、元稹，都是典型而卓越的儒者。至于韩愈所见的那几位，也几乎全是儒者，而且是儒者中的优秀分子。

因此，事情仍然像秦汉时代一样，追求长生不死，是不分儒家、道家的，它是一种普遍行为，不是道教的专利。而且道士炼丹，多是给别人服用，而儒者炼丹，如白居易等，却是给自己服用。或者说，道士也应有给自己服用的，只是未见记载罢了。这也是合理的，但无论如何，炼丹不是道教专有的事业，无论功过，都不应单归道教。笔者猜想，此说当能为学界接受。

更重要的是，唐代炼丹活动也像秦皇、汉武求仙一样，皇帝的推动具有决定的意义。自然，炼丹求仙，没有皇帝的推动，也会存在；但这种活动动辄需上百人，耗费上千万，甚至驱使成千上万的人从事炼丹术，没有皇帝的推动，是绝对不可能的。这里不能否认道士对皇帝的蛊惑，但不能全归结为道士的蛊惑。因为几乎每一个皇帝，在受蛊惑的同时，也有人进行劝谏，而且他们自己也几乎都看到了前车的覆辙，为什么他们信此而不信彼？看来，问题不在于道士，而在于皇帝自身的长生欲望。而长生欲望，可说是人人皆有的，这也正是僧人、儒生也都炼服丹药的根本原因。

无论如何，我们要反复强调的一点是，道教本来并不是以求长生不死为基本目的的宗教，后来，求长生不死也不是它的主流，从事这种活动的更不是只有它一家。儒佛两家都有求长生的活动，而且其规模绝没有小到可以忽略不计的程度。甚至从某些时期、某些角度来看，儒教，可能比道教还要迫切一些。

二、唐代丹术之效

唐太宗服食了天竺方士的丹药，腹泄不止。第二年，即贞观二十三（649）年夏五月，腹泄加重：“上苦利增剧，太子昼夜不离侧，或累日不食，发有变白者”（《资治通鉴》卷一九九），几天后就去世了。唐太宗的死，可说完全是丹药之误。唐高宗也是在临死前两年服的丹药，他的死是否与丹药有关，难以论定，但是丹药没有治好他的病，则是事实。武则天服丹药，小有效果。我们只能作出推测，或者是她服的量小，或者是这由僧人所合的丹药未加，或加入较少铅汞之类的剧毒药。无论如何，这算她运气好。唐中宗、唐玄宗是否服用，未见记载。若是服用，可能和武则天的情况类似。中唐之后，从唐宪宗开始，服丹药的皇帝可说没有一个不因丹药送命。

见于史书所载，服丹药的后果，一种是腹泄，直到泄死，如唐太宗和李抱真；另一种是脾气暴躁，如唐宪宗、唐穆宗、唐敬宗、唐武宗、唐宣宗。有人统计认为唐代死于丹药的皇帝有九个，这个数字当不是夸大。唐武宗服药后浑身痛苦难忍，究竟如何痛苦，韩愈《故太学博士李君墓志铭》有比较详细的描述，现转述如下：

太学博士、顿丘人李于，是我哥哥的孙女婿，年四十八岁，于长庆三年（823）正月五日逝世。正月二十六日，发开他妻子的坟莹，和他妻子合葬于某县某地。有子三人，都很幼小。

起初，他作为进士，当鄂岳从事，碰上方士柳泌，跟柳学

炼丹。服丹之后，往往便血。四年后，病越来越重，终于逝世。

炼丹的方法是：把鼎内装满铅，把中间掏空，装入水银，四面密封，烧成丹砂。

我不知服丹的说法出于哪一代，但被丹砂毒死的人却难以计数。然而世人反而信奉的越来越多，这是人们的糊涂啊！

书上记载的，或听人说的，都不算，现在只用我亲眼所见，亲自交往而被丹药毒害的六七人做例子，希望大家引以为戒。

工部尚书归登，殿中御史李虚中，刑部尚书李逊，李逊的弟弟、刑部侍郎李建，襄阳节度使、工部尚书孟简，东川节度使、御史大夫卢坦，金吾将军李道古，这些人都有名望，有地位，大家都知道的。

归登服食水银以后，得了病，自诉说，就像有一根烧红的铁棒，从头一直插到脚，喷出火焰，从九窍、骨节往外喷涌，狂痛难忍，号叫不止，只求速死。坐卧之处常须铺些水银，才能制住病的发作。吐血几十年后死亡。李虚中死于背上炭疽。李逊临死时对我说：“我被丹药害死了。”李建有一天，突然无病而死。孟简被贬为吉州司马时，我从袁州回京。孟简用船接我到萧州，支开别人，悄悄对我说：“我得到一副仙药，不可只一个人不死，现在送你一部分，可用枣泥把药团成丸服下。”分别一年他就得了病。他家有人到我这里来，问他什么病，说是被以前所服的丹药毒害，正请医生让他下泄，说是泄下以后就好了。病了两年，终于死去。卢坦死的时候，大小便拉出肉来，疼痛难忍，乞求让他快死，才

死去了。李道古因为推荐柳泌被判罪，也吃了柳泌的药，五十岁那年，死于海岛。这些，都是应该引以为戒的。

服药本是追求长生不死，却加速死亡，说他们聪明，是对，还是不对呢？

五谷、三牲，盐醋菜果，是人所常吃的东西。人们互相致意，一定说，努力加餐。现在这些上当受骗者却说，五谷让人早死，虽不能不吃，但应逐渐减少。盐醋是最常用的调味品，猪鱼鸡三样，古人用于滋补老人，却说这些都是害人的，不能吃。一桌饭菜，禁忌的就有十样，经常不吃的有两三种。不信那基本常识而追求鬼怪之事，临死才后悔。后来那些要成仙的又说：“他们死，是由于方法不对。我和他们不一样。”刚得病时，说“这是服药的必然反应，好像是病。病好以后，药力行开，就长生不死了”。到临死，又会后悔。唉，可悲啊！可悲啊！

韩愈的文章，描述了服丹的各种痛苦反应，揭示了服丹者的心态，同时也指出了当时服丹者队伍的庞大。“被丹药毒死的人难以计数，而信奉者反而愈多”，生动地描绘了服丹的盛况。

丹药无效，神仙不可求，早就是一个非常明白的问题。但是长生的欲望促使一代又一代的人们去冒险一试，此可谓不到黄河心不死。唐代这么多人，而且是皇帝王公、达官显贵，这就把服药的效果也显露于社会表面。跻身这个阶层的人，几乎都有韩愈那样的经历，反对丹药的呼声也越来越高。唐高宗时，道士叶法善反对炼丹，驱逐了方士。唐宪宗时，起居舍人裴潏上书，揭露那些方士都是些不轨之徒。他说金石之药，本就酷烈有毒，加上烧炼，火气入内，绝非五脏所能承

受。唐穆宗时,有个不做官的读书人张皋上书,说药是治病的,无病不可吃药。孙思邈说过,凡药都性偏一面,即使有病,用药也要慎重。百姓尚且知此,何况贵为天子?先帝因服药而死,覆辙在前。现在朝野上下,都议论纷纷,却无人敢于进谏。只有他,生在穷乡僻壤,又不想做官,无求于皇上,加之多少知道一点应该尽忠的道理,希望自己的话对皇上有点帮助。后来,李德裕劝谏武宗无效,遂作《方士论》,揭露长生术的虚妄。他们的反对,说明朝野上下,反对丹药的已经不是少数个人的意见。

这些反对的声音,还帮助我们进一步了解道教的本质。韩愈不仅反佛,而且反老,即道教。他揭露丹药之害,却并不把它归于道教害人;其他儒者,也不如此。这也从另一面说明了,从事丹药者,多是那些不轨的方士,并不是道教为主。

和丹药同时兴盛,也同时遭到失败的,还有用于内修的服气术。

吐纳、导引、服气、胎息、行气,包括辟谷、存神、存思、守一、叩齿、咽液等,到唐代都逐渐合为一术,即服气术。《延陵先生集新旧服气经》说“服气本名胎息”。其要点不仅是要呼吸微细,如婴儿在母腹中,而且在理论上,不是像一般的呼吸那样呼吸外气,而是呼吸内气,这内气也就是元气。依南北朝以来的服气理论,则服元气化为了元气,自己想显现时,就现出人形;想隐藏时,就化成云烟,长生不死,成为神仙。要达到这样的效果,需要修炼。依该服气经所集《胎息口诀》,则胎息的过程如下:

行胎息者,要独处静室,不得让他人进入。正身端坐,左脚搭于右脚之上,宽松衣带,徐徐按摩全身肢节,然后两手握固,放在两腿之上,吐纳三五次。澄心静虑,排除杂念,徐徐摇动身体,让内脏舒展,再徐徐停止。鸣天鼓三十六通,叩齿咽液,使唾液满口。心里存想头

戴朱雀，脚踏玄武，左肩有龙，右肩有虎。然后想两眉之间，进入一寸为明堂，进入二寸为洞房，进入三寸为丹田宫或泥丸宫，宫中有神人，长二寸，戴青冠，披红袍，执棕色笏板。其次存想中丹田，也有神人，穿红袍。其次存想下丹田，也有神人披红袍。其次存想五脏。从心开始，依次存想五脏六腑，并且存想它们都依自己所属的五行方位，而释放有关的五行之气。这五行之气，又与三丹田之气合为一气，从头顶冒出。气冒出后，即闪闪发光，光呈九色，上升可有三丈高，而自身即在其中。如此等等。

我们看到，存思、按摩、吐纳、导引、叩齿、咽液等内修术，在这里都统一于一个过程。

唐代的服气术批评此前的行气等术，认为以往要求闭口憋气的做法是错误的。《延陵先生集新旧服气经·秘要口诀》道：

世人或依古方，或受非道者，以闭数之，贵其息长，不亦谬乎！

时人服气，多闭口缩鼻，皆抑忍之，但须取息长，不知反损。

这部经还主张服气应像胎儿那样，以脐呼吸，“婴儿在腹中……以脐通气”，“久久行之，口鼻俱无喘息，如婴儿在胎，以脐通气，故谓之胎息矣”。（《延陵先生新集服气经·胎息口诀》）但是司马承祯所著《服气精义论》，则反对这种模拟婴儿呼吸的做法。他说：

若抑塞口鼻，拟习胎息，殊无此理也。口鼻气既不通，即畜损内脏，有何益哉？

他的《服气精义论》认为，安神静虑是服气法的关键：

凡饵内气者，用力寡而见功多，唯在安神静虑，不烦不扰，即气道通畅，关节开通，内含元和，终日不散，肤体润泽，手足汗出，长生之道，诀在此矣。

在这里，服气术事实上成了心灵的修养术。这些争论说明，各种内修术到唐代也在发生着变化，其变化的总方向，是心灵的修养。

服气术的变化，起因于该术在实践中的失败。吴筠首先站出来批评服气术的害处。其所著《宗玄先生文集·服气》篇道：

夫元气之术，上古以来，文墨不载，须得志人歃血立盟，方传口诀。只如上清禁诀，玉函隐书，百家诸子，诰传词文，乃至老君《秘旨》，内外《黄庭》，灼然不显不露；《五千真文》略述，只言玄牝门谓天地根，似显枝叶，本蒂深密。

每寻诸家气术，及见服气之人，不逾十年五年，身已亡矣。

余生好道术，志在元和，每见道流，皆问无事，千说万别，互有多般。或食从子至午，或饮五牙之津，或吐故纳新，仰眠伸足，或餐日月，或闭所通，又加绝粒。以此寻之，死而最疾。何者？为攻内外，故速死也。

吴筠主张：“但莫止出入，自然之息……”（同上）既为自然，也就否定了此前的一切服气术。据吴筠所见，修习诸家气术，和实行服气的人，多则十年，少则五年，就送掉了性命。吴筠本人就是道士，所言当不假。

和炼服丹药一样,实行服气术的,也不都是道士,甚至也未必以道士为多。唐代后期,柳宗元写了一篇《与李睦州论服气书》。其中提到炼药服气的李某,就不是道士。信中说,李某服气以来,“貌加老而心少欢愉,不若前去年时”。姓吴的朋友去信劝告,详细讲了服气的危害,李某不听。于是柳宗元又写了这封信。柳宗元说,服气的害处,那位朋友讲得很透彻了,他不想重复。他只举例说,某甲想学琴,偶然得到一本书,也不知是谁写的,就照着练起来,自以为精通,出以示人,反遭耻笑。而李某学服气,和某甲学琴一样,不管是什么不三不四的人写的书,就信以为真。这哪里会有好结果?柳宗元说,亲戚朋友们都反对李某服气,都希望李某能心宽体胖,去建功立业;而不希望他弄得精瘦棒干,像个猴儿。柳宗元在信中还指出,有许多这样的人,诸事不管,跑到山里,一个个瘦猴一般,不仅不能长生,而且往往早死。即使不死,也不过像木石一样。这样的寿命,虽活犹死;只有像颜渊一样,虽然早死,却是永远不朽。

柳宗元对服气的批评,涉及世界观问题。但他的信中,也反映了当时服气者的状况。和服丹一样,服气,也有许多人实行,并且都损害健康,不仅早衰,甚至早死。

事实是最好的教师,会使人们逐渐清醒过来。长生方术在实践中的失败,使它面临着一个生死存亡的问题。如何解决这个课题,决定着道教此后发展的方向。

三、隋唐方术的长生论

服药求长生,是服药治病的发展和延伸。依古代医学理论,药物

可以治病,就是药物把自己的性质转移到了人的身上。比如人们发热上火,要吃凉药,就是认为药物会把凉的性质给人,使人不再发热。人们要服食黄金,就是要吸取黄金不败朽的性质。据考出于汉代的《黄帝九鼎神丹经》说:“草木药,埋之即朽,煮之即烂,烧之即焦,不能自生,焉能生人?”葛洪的《抱朴子内篇》,直到唐代的《黄帝九鼎神丹经诀》,都保留着这段话。也就是说,直到唐代,还有人认为,服食黄金,就是要吸收黄金不败朽的性质。所谓“服金者寿如金,服玉者寿如玉”,是对这种服食理论的精辟概括。服食丹砂,自然也是要吸收丹砂经烈火烧炼,不仅不败朽,反而发生奇妙变化的性质。这样的理论,在葛洪的时代,还未见有什么变化。葛洪坚定地相信,服食丹砂,可以使人长生不死。依葛洪说,最好的仙药是丹砂,其次是黄金,再次是白银。

但是后来,服食的理论发生了变化。不少丹书都指出,服食黄金、丹砂等,不是要吸收它不败朽或会变化的性质,而是因为它们自身有充足的元气、元精,或阴阳五行之精。《张真人金石灵砂论》道:

黄金者,日之精也,为金服之,通神轻身。

黄金者,太阳之正气,日之魂,象三魂也;白汞者,太阴之正气,月之魂,象七魄也。合而服之即不死。

陈少微《大洞炼真宝经修伏灵砂妙诀·序》说:

丹砂者,太阳之至精,金火之正体也……是金火之精而结成形,含玄元澄正之真气也。此是还丹之基本,大药之根源。

类似的说法，充满在唐代的丹书之中：

龙者汞也，虎者银也。汞于砂中而受气，银于铅中而受气，二气各得天地之元气也。（《大丹记》）

水银者，五阳灵之神精，五神会符，合为一体，托胎于丹砂，位居南方……若得上品丹砂，不假烧合，便堪服饵，是自然之还丹也。（金陵子《龙虎还丹诀》）

抱真一之气，为八石之首者，朱砂也……抱太一之气，为五金之首者，铅也。（《大丹铅汞论》）

灵丹之源，禀乎真一之气。（《金丹真一论》）

丹砂，日月之华气，性命之根基，与内外元和，般载成形，饵之故长生不死。（《修炼大丹要旨》）

丹砂精魄，出自中华……天地至精元气，以日月天符，运动交媾……化为丹砂。（《通幽诀》）

汞者，五行之秀气，二仪之纯精……在物之灵，莫斯为最。（苏游《三品颈神保命神丹方·叙》）

依此推论下去，则人们服食黄金、丹砂，就不是吸收药物不腐朽、会变化的性质，而是要吸收它们之中所含的元精、元气，或阴阳五行之精。依传统气论，则万物皆由元气所化，那么，元精或阴阳五行之精，归根到底，也是元气。

从吸收金丹不腐朽的性质，转为吸收金丹中的元气以长生，或许是受了服气理论的影响，也当是服丹理论自身发展的结果。《周易参同契》就已指出，金丹服下以后，会像风雨云雾一样在体内散开，被人体吸收。这就是说，固体的黄金、丹砂变成了气，因而人从黄金、丹砂

那里吸收的,归根到底还是气。问题是,这是什么气。

人和其他生物一样,就生活在气中。但是,这阴阳五行、百物千事之气,是人生命的源泉,而生命也在和这些气的交往中走向死亡。这些气,不能使人不死。要寻找使人不死的气,只能求助于《老子》的思想。

《老子》说,道在万物之先,生育天地万物,是天地万物的本、根、始、母,而万物都要归根复命。因此,要得道,也就是要得到这个本、根、元、始。《老子》还认为,物壮则老,谓之不道;主张复归于婴儿。婴儿再进一步复归,就是他由以出生的元气。起始的原点,复归的终点,都指向作为万物本源的元气。元气,被认为是造成生命的气。而前人已经多次说过,黄金、丹砂之类可使人不死,那么,它们也一定是含有较为丰富、较为充足的元气。因此,说黄金、丹砂含有元气,只能是理论推演的产物。这个理论,与《老子》哲学有关。

人们用元气来解释自然界的黄金、铅汞的性质,自然也会以此来解释还丹。《修炼大丹要旨》说:

还丹像人,四气足而生,亦如婴儿,乳育三年,大,元气足而成金丹。

《大洞炼真宝经修伏灵砂妙诀》载:

至紫金即是七返灵砂之金,而含积阳、真元之精气足矣……名曰紫金还丹。服之者,形神俱合,当日轻举。

由人工用多种药物冶炼产生的黄金叫做“药金”,这是一种外表似黄

金的物质。而由人工冶炼产生的丹砂，则依炼制遍数多少，分别称九转或七转金丹。人们认为，他们和自然生成的黄金、丹砂一样，都含有充足的元气。

人们最初服用的黄金和丹砂，当是自然形成的黄金和丹砂。《神农本草经》和葛洪《抱朴子内篇》，都把丹砂、黄金，还有其他矿物药，比如白银、石英、雄黄、云母等，当做可使人成仙的上品药物。但是，在实践上，服食这些药物不仅不能使人长生，反而会使人丧命。于是，一些丹经开始指责自然黄金和丹砂是有毒的，不能直接服用。《黄帝九鼎神丹经诀》指出：

凡服金银，金银多毒。必须炼毒尽，乃可服之。（卷九）

人见《本草》，丹砂无毒，谓不伤人。不知水银出于丹砂，而有大毒。故《本草》云：水银是丹砂之魂，因丹而出。末既有毒，本岂无毒？（卷十三）

臣按：五金三汞九铅八石皆有毒。（卷三）

自然黄金有毒，需要经过烧炼；而药金本由人工烧炼而成，所以它被认为是无毒的：

石金性坚而热，有毒，作液而难成。忽有成者，如面糊，亦不堪服食，销人骨髓。药金若成，乃作金液，黄赤如水，服之冲天。如人饮酒注身体，散如风雨。此皆诸药之精，聚而为之。

药金服之，肌肤不坏，毛发不焦，而阴阳不易，鬼神不侵，故寿无穷也。（《张真人金石灵砂论》）

批评自然金有毒,主张服食药金,是古人在付出了许多生命的代价之后,取得的一点点认识上的进步。

服食金丹所遭到的失败,还使人们从另一角度去总结教训。于是发生了真伪之争,出现了真铅、真汞的概念。金陵子《龙虎还丹诀》道:

真铅者,取其矿石中烧出未曾坏抽伏治者,舍其元气,为之真铅。

取上品丹砂,一色不染者,抽得水银转,更舍内水内火气,为之真汞。

真铅、真汞最初当是对药物品质的要求,后来就成了真假之义。真铅、真汞概念的出现,对此后的炼丹理论产生了深远的影响。

人体从药金、还丹中所吸收的既然是元气,那么,炼制的过程就应当是使它们元气充足的过程。使元气充足,是使它返回万物的始点,自然也是自己的始点,因而“还丹”的意思,被说成是返本还元:

阴阳运转,气化为精,精化为朱,朱化为汞,汞化为金,金化为药,故号金砂,名曰大还。大还者,返归之义。(《修炼大丹要旨》)

万物以春夏发泄为黄芽,秋冬收敛同成熟,各归本色,反本味,不改旧容,尽名曰还。(还)丹之义,反本也。(《玉清内书》)

成仙就是使肉身化为元气,这样,炼丹的理论和成仙的理论,就统一

起来了，即都是一个返本还原的过程。

以为金丹能使人长生，是由于其中含有充足的元气，把炼丹的过程解释为返本还原，使元气充足的过程，是唐代炼丹术的基本理论。

炼丹理论发生改变的同时，服气理论也在发生变化。《淮南子》说“食气者神明而寿”，当是从实践观察中得出的结论。后来，服气可使人长生的理论有了变化。河上公《老子注》说，万物之中都有元气，元气使身体和柔，所以能够长生。

古人认为，生命的存在，依赖于气的存在。断了气，人就死了。气，是生命存在的条件。因此，只要保证气的永存，就可长生不死。直到南北朝末期，这种见解仍然是服气的主要理论。《真诰》卷六《甄命授》说

夫可久于其道者，养生也。常与人久游者，纳气也。气全则生存，然后能养至，养至则合真……

《养性延命录·服气疗病篇》说：

《服气经》曰：道者，气也。保气则得道，得道则长存。

这样的服气理论，是呼吸对于生命重要的延伸。古人不能明白保气的条件，以为纳气就可以保气长存。

隋代到唐初，服气理论发生了根本变化。《洞玄灵宝玄门大义》说：

服光化为光，服六气化为六气，游乎十方。服元气化为

元气，与天地合体。服胎气返为婴儿，与道混合为一也。

这样的服气论，当是受“服金如金，服玉如玉”理论影响的结果。《道教义枢》也这么认为，文字也和这里类似。

唐代把各种内修术都归于服气一名之下，而服气又是服食元气，其目的是让身体变为元气，那么，服气的过程也就是一个返本还原的过程。传为张果所作的《太上九要心印妙经》说道：

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，人之本也，是以圣人返其本而还其元，此乃返本還元之道也。

“返本還元”就是“返本还原”，元就是原。《太上老君元道真经》论述了服气的各种方式之后说：

此道归根复本，合于自然，故曰元道。

在该经看来，服气之道，就是复本還元之道。

把返本還元看做长生之道，其基础是老子哲学。出于南朝的《三天内解经》说：“老子教化，唯使守其根，固其本。人皆由道气而生，失道气则死。故使思真念道，坚固根本，不失其源，则可长生不死。”把服气也看做返本還元之道，就和炼服丹药的理论统一起来了，并为内丹术的产生作了理论上的准备。

第十章 唐以后丹术理论的变化

一、内丹术的诞生

“内丹”一词早已出现，或说出于《罗浮山志》记苏元朗语，或说出于《南岳思大禅师立誓愿》文。然而其中所说的内丹，不过仅指服食金丹而已。意思是金丹自身就有，无须外求。其内容，也不过是服气内修。所以后来有人认为，服气就是内丹。如自称吴筠于元和年间得到的《大统大君内丹九章经》，把采日月精华、存神默思、导引行气都视为内丹的一门。五代时，有《陶真人内丹赋》，它的主旨，不过是要炼得虚无元气，因而实际上不过是服气而已。

但从唐末到五代，出现了一种全新的内丹说。这种内丹说完全否认原来金丹派的实际活动，却保留了金丹派的概念；完全否认了服气这个概念，却保留了服气的许多实际要求，如心灵的宁静，意念导引气在体内运行。直到今日，仍有不少人把过去的服气、胎息也当成内丹，可算是事出有因。

严格说来，服气不是内丹，仅仅要求在意念导引下，气在人体内按一定路线运行，目的在于使肉体变化成气。内丹说认为，在体内运行的气，不是一种，而是两种。它们生于心肾，是真正的铅汞、水火。

服气的气仅是一种,所以只讲运行;内丹的气是两种,所以讲交媾成丹。服气说认为意念导引使气运行,内丹说则认为意念导引是在冶炼金丹。从宗教信仰看,服气和内丹的区别意义重大,后来不少内丹著作都抨击服气;实际上,内丹不过仅是抛弃了服气之名,而取其行气之实。造成这种结果,是由于服丹和服气都遭到了失败。

由于服食金丹的需要,唐代对炼丹理论的研究也空前繁荣起来,对原来的丹经进行了注释和述说。比如《黄帝九鼎神丹经》,原本只有一卷,现存的二十卷中,后十九卷乃是唐代人阐述经文的经诀。唐代新造或汇集的丹经,数量众多,上节讲唐代方术理论时,所引也仅是部分而已。随着对炼丹理论研究的重视,长期沉寂的炼丹理论书《周易参同契》也得到了研究和注释。目前所见的容字号无名氏注和署名阴长生注的《周易参同契》注本,被认为是唐代作品,其中体现着唐代的,也包括唐之前的思想。

《周易参同契》开头说:“乾坤者,易之门户,众卦之父母。坎离匡郭,运轂正轴。”这是《参同契》用卦象来说明炼丹的设备和过程。容字号无名氏注道:

乾坤,谓鼎器也。乾为上釜,坤为下釜……坎是金公,离是朱汞,以二宝为丹,用水火匡郭,上下釜也。

《周易参同契》继续说:“牝牡四卦,以为橐籥。覆冒阴阳之道,犹工御者,准绳墨,执衔辔,正规矩,随轨辙。处中以制外,数在律历纪。月节有五六,经纬奉日使,兼并为六十,刚柔有表里。”这是《参同契》以形象的比喻说明炼丹过程和火候的掌握。容字号无名氏注道:

四卦者，乾坤象器，坎离象药。橐是器，籥是鼎。四边安鼎，关籥令牢密也。

阴长生注道：

以金为君，以水为马，顺之至也。金在中而时动，水居外而常转。水欲逃逸，金能制之，故曰“处中以制外”……变化始于气象而后成形。形者，金水也；气者，水火也。以水火之气变金水之形也。

这些注文都明确指明，所谓炼制金丹，就是在水火的作用下，使金属发生化学变化的过程。这个过程，需要鼎器，自然也需要炉灶。这是实际的化学反应过程。

这些注文说明，在唐日之前，人们认为《周易参同契》所说的，就是这样的炼丹过程，是关于这样的炼丹理论的书。用道教研究者惯用的术语，也就是说，《周易参同契》讲的原本是外丹。

但是，我们已经看到，许多丹经早在唐代就对炼丹的药物是什么提出了疑问和批评。它们首先指出石金，也就是自然黄金，或从矿石中冶炼而得的黄金，当然也包括以此途径得到的铅、汞等，都是有毒的。那么，还能用这些物质炼制金丹吗？而真铅、真汞概念的出现，预示着这些有毒的，曾经使多少人丧命的物质，将被指斥为假，以承担致人丧命的罪责。而炼丹，也不能再用它们。那么，是不是从此抛弃炼丹，宣布长生为海市蜃楼呢？对于方士阶层来讲，这是不可能的。这是方士的谋生之道，而长生又是人的美好向往，以往的丹经作者都已被尊为神圣，也不能宣布他们的说法都荒谬无稽，唯一的办法

就是对这些丹经重新加以解释,使它们适应新条件、新时代的需要。早在唐玄宗时代,就有绵州昌明县令刘知古献上《日月玄枢论》。其中说道:

且道之至秘者,莫过还丹;还丹之近验者,必先龙虎;龙虎所自出者,莫若《参同契》。

但是他批评人们都错解了《参同契》的原意:“世之习此书者,近乎仿佛,其徒实繁,达乎元义者,未之有也。”而他的《日月玄枢论》,要为《参同契》作一新的注解。

据《日月玄枢论》所说,所有的注者,尽管有许多不同,但都以“乾坤为鼎”、“坎离为药”。这样,原来的关系就倒过来了。依容字号无名氏注和署名阴长生注,乾坤是鼎的代称,坎离是药的代称。《参同契》所论,是实际的化学反应;而依《日月玄枢论》所说,则鼎是乾坤的代称,药是坎离的代称。《参同契》所论,则根本不是实际的炼丹过程。这里所谈的炼丹过程,只是一种比喻,而被比喻者,则完全是另外一种过程。那么,这种过程是什么呢?

《日月玄枢论》批评以往的“惑者”,把炼丹的药物说成是曾青、铅银、磁石等。该论说道,《参同契》明说“挺除武都,八石弃捐”,怎能使用雄黄之类?在该论看来,所谓的龙虎,指的并不是汞铅,而是日月:“夫流珠为龙,龙即日也;黄芽为虎,虎即月也。此二物者,皆日月精气,咸有变化之理。故饵之者亦能变化。”而《参同契》所说的铅汞丹砂之变,指的都是阴阳二气的变化。所谓五金、八石,不过是一种比喻,并不是真的要用五金、八石进行炼烧。《日月玄枢论》迈开了虚化金银铅汞的第一步。

但是从唐玄宗以后的实践看来，虚化丹药的意见并没有被很多人接受。此后的皇帝，还有达官贵人等，仍然服食那非常现实的铅汞类丹药。由此致死者也是尸骨累累。大约从唐末到五代时期，虚化炼丹药物的事就已经不再是个别人的意见，而开始为人们所普遍接受。其代表作，一是《正统道藏》映字号的无名氏注《周易参同契》，一是署名钟离权的《钟吕传道集》。

映字号无名氏注《周易参同契》被认为是宋代的作品，它注“乾坤坎离”说：

在人则乾为首，而备耳目鼻口舌之显于外者也；坤为腹，而备心肝脾肺肾在乎内者也……在人则肾属坎而居乎下，心属离而居乎上……人之坎男离女交媾，则众石实自此而基也。

这样，《参同契》所说的坎离就不是现实的水火，而是心肾之气。那么，丹炉也就不是什么现实的丹炉，而是人体。所谓乾坤也不是丹鼎上釜、下釜的象征，而是人体首、腹的象征。乾坤坎离诸卦象，龙虎男女诸生物，河车黄芽诸物事，都不再是炼丹药物和炼丹过程的比喻，而炼丹药物和炼丹过程倒成了体内生理过程的比喻。炼丹被虚化了，被异化了。丹鼎炉灶从现实的丹房搬到了体内，外丹也就成了内丹。

依映字无名氏注所说，则“离为心而居上，其中有玉液，可为还丹”，“坎为肾而居下，其中有金液，可为还丹”。炼丹过程，完全成了一种在体内进行的生理过程。以此为基础，《参同契》所说的“垣阙”，被说成是肾部之宫；“曲阁”，被认为是排泄（包括泄精）的孔道。

这在体内进行的炼丹过程,也须按日月运行的法则掌握火候。比如一月之中,上弦日可“飞金精”,下弦日可以“采药”,等等。这样炼出的丹,才是真正的内丹。

类似的著作就是署名钟离权的《钟吕传道集》,集中以钟离权和吕洞宾问答的形式,阐述内丹的原理。现把基本原理转述如下:

吕问:什么是铅汞?

钟答:铅,抱天一之质,是五金之首;汞,感太阳之气,而为众石之首。

当父母交合之时,精血结合包藏。父之真气寄藏于母亲的纯阴之宫。三百日后,胎儿出生;五千日后,人气充沛。这个化生过程,是先有水,也就是先生肾。肾水之中,伏藏着受胎之初父母之真气,父母之真气也就陷藏在人的内肾,这就是铅。

肾中正气,气中真一之水,这就是真虎,或者叫铅中银。肾气传肝,肝气传心。心气太极而生津液,液中有正阳之气。心液,就是朱砂;汞,就是心液中的正阳之气。

吕又问:什么是水火?

钟再答:身中之水,有四海、五湖、九江、三岛、华池、瑶池、凤池、天池、玉池等,都叫做水。四海是心、肾、脑、脾胃。心是血海,肾为气海,脑为髓海,脾胃乃水谷之海。五湖是五脏,九江指小肠,其他三岛、华池等,都是身体某一部位的代称。这些部位,都可产生神水津液,有玉液,有金液,只要善于修炼,都可以炼成还丹。

火有三种:君火、臣火和民火。心为君火,肾为臣火,民火在膀胱之内。修炼金丹,就是这心肾水火的交媾。

钟离权还指出,人的心肾,相去八寸四分。心生液,不是自己产生,而是肺液下降于心而成;肾生气,也不是自生,而是膀胱之气上

升,促进肾气产生。恍恍惚惚,视之不见,取之不得。金丹大药,就是由这样的东西炼成的。

吕继续问:什么是龙虎?

钟继续回答:龙是阳物,飞升在天,在物为木,在人为肝。虎是阴物,奔走于地,在物为金,在人为肺。肝属阳,但处于阴位。肾气足时,可促进肝气产生,从而断绝肾的余阴,使气成为纯阳之气上升。肺属阴,却处于阳位,心液可促进肺液产生,从而断绝心的余阳,使液成为纯阴之液下降。气升液降,本不相交。但若用一定的方法使它们交媾,使肾气不走失,于气中收取真一之水;心液不耗散,于液中采取正阳之气,使液中之气见气自聚,气中之水见液即合,子母相逢,互相爱恋,每天可得到黍米大的一粒金丹。一百天坚持不断,药力就全备;二白天,圣胎坚实;三百天,胎仙形成。形如弹丸,色如红橘,这就叫丹药。永远留在下丹田内,就可留形驻世,长生不死,做个陆地神仙。至于要修成天仙,就需有更复杂的过程。

神怪小说中,狐仙体内往往有一粒金丹,其中最美、最动人的就是《聊斋志异》中的《娇娜》一篇。这些故事,都是内丹术出现之后的产物。

钟离权说,丹经万卷,不出阴阳二字。阴阳的精髓,无非龙虎。道士之中,认识龙与虎的,万中不过一二。这一二之中,有的还是只知龙虎之理,而不知交合之时、采取之法等具体操作。所以修炼者千千万万,成功的几乎一个也没有。

那么,什么是丹药,是吕洞宾的又一个问题。钟离权回答说,药是治病的,病有三种:一是时令之病,如感冒风寒,劳累过度;二是年龄之病,如衰老;三是人身共有之病,即死亡。时令之病可求名医,老病、死亡又找谁来治呢?时令之病,可用草木药治疗;这后两种病,只

能用两种药,即外丹和内丹。

在这里,钟离权正式把体内修炼称作内丹,并且把它和外丹,即现实地用矿物药所炼的金丹对立起来。

钟离权继续说,过去黄帝问道的那个广成子,曾以炼内丹的方法为根据,冶炼外丹。心火红,所以他拿来丹砂;肾水黑,所以他采来黑铅。他炼成的丹,可除百病,可延年益寿,甚至可以像壮士一样,飞升千里万里,但到不了蓬莱,更上不了天。

那么,古往今来,为什么外丹总是失败呢?钟离权认为,其原因有三:一是不辨药材真假,二是掌握不好火候,三是德行不备。钟离权说,用于炼丹的药材,都是天地间秀气所生。但战国以后,凶气凝空,尸横遍野,哪里还有秀气?没秀气怎有好药?没好药怎能炼出好丹?以往的炼丹术士不能成功,原因在此。这样,以往的失败也就得到了合理的解释。

依钟离权所说,不是先有外丹,后来人们才借用外丹的术语去炼内丹;而是先有内丹,人们借用内丹的方法去炼外丹。钟离权这个人物,本身就是由人们塑造的神仙;他有关内丹、外丹关系的说法,也不过是个神话而已。

即使外丹成功,也到不了蓬莱,那么,内丹呢?钟离权说,只要懂得交合的时节,采药的方法,那就指日可成。药材出于心肾,是人人都有;炼丹的过程,效法夫妇的交合;炼丹的火候,依照日月往来。炼成以后,阳神就会逸出身外成仙,像金蝉脱壳一般。

既然药材就在心肾,为什么以往的丹书都说什么铅汞金银,讲什么黄白之术呢?

钟离权说,那是因为人心都喜欢金银,神仙才说用铅汞可以炼就,本意只是要人们借此悟得大道。不想世人不悟,不仅欺骗别人,

还欺骗自己，甚至贪财好利，借黄白术以致富。这是以好道为名，行好利之实。

因此，以往的炼丹家全都错了。而他们的全部错误，也都在《钟吕传道集》中得到了合理的解释。这是一套全面的内丹理论，《钟吕传道集》的出现，标志着内丹术的诞生。

二、内丹术的扩展

《钟吕传道集》中讲述的内丹理论，通常被学术界称为“钟吕金丹派”理论。宋代，钟吕金丹派的理论得到了广泛传播。不少道书都托名钟、吕问答，或直接托名钟、吕言论。南宋初年，曾慥作《道枢》，其相当大的篇幅，就是讲述钟吕金丹派的理论。

《道枢·百问篇》，托纯阳子吕洞宾向正阳子钟离权讲述了一百个问题，其中火候讲得比较具体。以年说，有仲春、仲秋之月，是交合、采药的好时节；依月说，七日、八日两天是上弦，可以采药修炼；依旬说，则每旬的二日、三日是吉时良辰。要避忌的，是既望、既晦，即每月的初一、十六，不可采取行动。这一篇反对以心为火，因为心在肾上，就是说火在水上。火性炎上，如何还能交媾？所以《百问篇》认为，火是下元真一之气，气到极点就发火，火起于肚脐之下。水出于脑，下行遇火，水火交媾，冶炼铅汞。这一篇还对《参同契》中一些名词作了重新解释。比如“姤女”，《百问篇》说，那是指心的涎水；“婴儿”，那是指肾之水。

《道枢·指玄篇》主要援引纯阳子吕洞宾说，把肘后三关比作三岛，认为不出三岛不能叫做仙，不出三关不能叫做道。神仙们住的洞

天,也被重新解说。它不在天上,也不在地上,而在虚无杳冥之中,其实就是人的神。它住在上丹田,却往返于下面二丹田之中,这就是人的洞天福地。《指玄篇》进一步认为,龙虎非肝非肺,而是出于水火之中。龙是心液正阳之气,虎是肾中真一之水。这就把内丹的冶炼范围进一步集中于心肾二脏。

佛教禅宗曾把西方净土、天堂地狱,都说成心的作业。唐代道教可以接受佛教修心养性的理论,却还不能把成仙得道都虚化为心灵的念想。《道枢》把洞天福地说成是心的作用,也就在终极目标和佛教一致了。既然洞天福地就在人的心里,那么,所谓成仙,还不就是念想的领悟吗?如果说禅宗认为一念悟便是佛,则此时的道教则是一念悟即是神仙。

钟吕而外,其他论及内丹的也很多。《道枢·金书玉鉴篇》说,修内丹的,应先弄清什么是炉灶。炉,是鼎之外的东西,这就是人的身体。身体之中,有长生之药,这就是人的神气精液。炉有八门,耳目鼻各有两孔,加上口和肛门。它们管理视听吐纳,应让它们严守门户,不要让邪气、邪味进入体内。这样,体内的丹鼎才能炼出大丹。

丹鼎的盖是肺,它覆盖于众脏之上,上通鼻孔,鼻孔是天门。脾胃,是丹鼎之腹,它接受水谷,分离清浊,变化诸物,营养身体。

《道枢·水火篇》认为人体有三昧真火。一是君火,在心,这是上昧;二是臣火,在肾,这是中昧;三是民火,在膀胱,这是下昧。火还有长生之火、周天之火,如不知收敛发散之法,那么火气上升,就为灾为孽。

《道枢·泥金篇》详细介绍了炼内丹的过程,其准备动作和服气胎息大体相同。从冬至子时开始,先沐浴更衣,入于静室,燃香,面东平坐,闭目冥心,叩齿三十六通,鸣天鼓三十六通。于是存想:左有青

龙,右有白虎,前有朱雀,后有玄武。然后舌漱玉液,咽三十六次,其间要连续不断。心存下丹田,让神气聚在一起,叫做水火相交,子母相守。一定要让口鼻没有出入的气息,就像禅定一般才好,从黎明一直到中午。在这段时间里,无论行住坐卧,都要心存下丹田,让气守丹田不离。天天如此,坚持到四月六日,阳气就充足了;坚持到十月六日,阴气就充足了。坚持一年,阴阳二气都经过了一个循环,于是结成一个珠子,像鸡蛋大小,存于下丹田之内,还经常在丹田里转动。这样坚持九年,气足了,丹形变圆,会发出光来,照耀一室。坚持十八年,头发变黑,牙齿复生,寒暑不惧。坚持八十一年,内脏空旷。气珠就从下丹田来到脾上,就像日月相遇一样,在这个地方结成黄芽铅丹。一百八十年后,气珠就上朝泥丸,并且经常在头顶上转动,你的脚也经常浮起,这就是要飞升了。此时你的身体就生出五色之气,化为五彩云霞,飘浮在你的脚下,于是腾空而起,飞到空同之山,坐于退骨之台。闭目冥心,玄珠就从你的头顶飞出,化成你的模样,逍遥自在。

这是一个漫长的修炼过程。

《道枢·修炼金丹篇》认为,内丹的要领,在于养息成神。所以这一篇特别研究了人的呼吸。该篇说道,人的呼吸,一昼夜有三万六千次,周流于三十六关,四六黑白之道,行于八卦,炼于九鼎。一日有十二时辰,一时有八刻十七分,呼吸三千次,一刻三百六十息。十二时又分四季,有生克盛衰之道。四息为一至,可以通三十六关与四穴。

三十六关是:下丹田叫素华关,黄钟穴叫五路关,尾闾穴叫翠微关,天枢穴叫辘轳关,肛门后面是元门关,泥丸宫是太一关,玄膺穴叫海泉关,十二楼叫三元关,肺是白虎关,肝是青龙关,心是蓬霄关,脾是中黄关。这十二关后,还有二十四关。它们是受盛、通元、玉琼、七

星,等等。四穴是肝、肾、心、脾。肝是羊车,乘羊车朝拜玉皇,和万神聚会,名叫蓬瀛穴;肾是鹿车,乘鹿车朝拜昆仑,名叫三峰穴;心是大牛车,乘牛车,驭火龙,可到蓬莱仙岛,名叫守中穴;脾属土,镇服四方,名叫保城穴。

九鼎在这里也有新的比喻。子丑寅三时为阳鼎,坎卦用事;卯辰巳三时也为阳鼎,离卦用事;午未申三时为阴鼎,离卦用事;酉戌亥三时为金鼎,兑卦用事,等等。

对丹鼎炉灶的说法,各家小有不同。但大的原则,却没有区别。都是把人体的器官和功能,说成是丹鼎炉灶,药物水火。这样,炼丹过程就不必在土木砖石修建的丹房内进行,而可以在自己体内进行;也不必到深山野岭去采药,而只需调动自身器官的功能。至于是否真正调动了体内器官的功能也很难说,因为这实在不过是心的想象,是心灵的作业。这就是内丹。

内丹说不仅把人体器官比作丹鼎炉灶、药物水火,还把它们比作自然界的事物和现象。这本是秦汉时代盛行的天人相副学说,此时又获得了新生。《道枢·百问篇》中,纯阳子吕洞宾问:人何以肖天地?正阳子钟离权答道:“我的喜怒,就是天的阴晴;我的呼噜,就是天的雷霆;我的鹤骨、鼻头,就是山岳;我的五脏,就是五行;我的气息,就是风云;我的毛发,就是草木;我的汗,就是雨露;我的血脉,就是江河;我的鼻涕唾沫,就是霜雪;我的滓秽,就是粪土;我分男女,就是阴阳;我的外形,是宇宙的大厦;我的九窍,就是九曜星;我的四肢就是四方,我的醒睡就是昼夜;我身上的虱子,就是天地间的蚂蚁;我的顺境和逆境,就是日月的盈亏。”

和汉代相比,这样的比附是更细致,也更荒唐了。走到这一步,内丹说也就面临着破产的危险。

内丹说也感染了宋代最伟大的学问家朱熹，朱熹化名邹訢，作了《周易参同契注》。《参同契》说：“覆冒阴阳之道，犹工御者，运毂正轴。”朱熹注道：这是说，人心能统率阴阳二气，使“车轮”运转，炼成金丹。《参同契》说：“内以养己，安静虚无。”朱熹注道，这说的是体内之事，在经中最为切要。而其中“三光陆沉，温养子珠”一句，又是切要中的切要，此前的所有比喻，比如比作政治，比作魁柄、纲纽，全是为了这一句话。《参同契》说：“朔旦为复，阳气始通……”朱熹注道：这是用十二卦细分一月之内的火候，和一岁之内的火候也相通。在一月之内，一卦管二日半。《参同契》说“将欲养性命”云云，朱熹注道：这是说，人的初生，是由阴阳交合而成。现在要作成丹，也应如此。凡是言道的，说的都是金丹。

朱熹是一位学风严谨的学问家，他不能突破时代的限制，但还不曲作违心之论。《参同契》说：“巨胜尚延年，还丹可入口。”朱熹注道，这里说内丹，“入口”是什么意思呢？他不明白。朱熹在这里，表明了较为求实的态度。

上述材料表明，内丹说在宋代，可说是得到了广泛的传播和流行。

三、内丹的发展或否定

然而，这种以人身为炉鼎，以心肾为铅汞水火的内丹，在出现不久，或者说，在它胜利进军的时候，就遭到了否定。同样署名钟离权的《破迷正道歌》认为，上面所说的一整套内丹理论，全都迷失了正道。歌词唱道：

若言此理神仙道，天地虚无上下空。
 说破木金无间隔，真铅真汞岂有形？
 谁知这个天机理，便会日月得高奔。
 也无坎离并龙虎，也无乌兔各西东。
 非肝非肺非心肾，不干脾胃胆和精。
 非思非想非为作，不在三田上下中。
 岂干夹脊至昆仑，不是精津气血液，
 不是膀胱五脏神。

此物在人身中出，四时春夏及秋冬。
 先天先地谁人识，二物相合重一斤。
 弦望晦朔合本数，循环昼夜不曾空。
 依时采取知老嫩，片晌之间并甲庚。

……

这就是说，真铅真汞都是无形之物，把它们说成心肾之气，还说什么心火肾水、肝龙肺虎，就全都错了。真铅真汞不是这些，丹也不能这么炼。那么，到底应该怎么办呢？

这些金液还丹诀，不遇仙师莫强攻。
 果然采得先天气，日月擒来两手中。

办法就是要找到仙师，假若不遇仙师，切莫胡碰乱撞；假若遇到仙师，就会马到成功：

有缘遭遇明师指，顷刻之间造化生。

一气循环无阻碍，散在万物与人身。
达人采得先天气，一夜雷声不暂停。
电光闪闪无穷数，二气相交岂有形？
摧塌天关无可比，雷电风雨一起生。
颠倒颠时交换位，无量火气乱峥嵘。

这实在是一段迷离恍惚的话。其中的意思，恐怕确实是非遇到仙师不能明白的。

至于炼丹的过程，《破迷正道歌》讲得雄浑壮丽：

昼夜打成一片，自有龙吟虎啸声。
初时上下风声吼，渐凝渐结紫云生。
云满山中遮日月，此时一阵似朦胧。
默默自然云雾动，定里时闻霹雳声。
紫风乌兔交一处，金乌玉兔自相争。
虎绕龙蟠寻至宝，金公姹女结婚姻。
这番子母来相会，神气归根合本真。

对于炉鼎之类，也有了新的解说：

试把天机轻拨动，真气时时聚太空。
谋得乾坤为鼎器，颠倒宇宙任纵横。
南辰移入北辰位，金乌飞入玉蟾宫。
太阳里面藏玉兔，太阴加减自和同。

这里的修炼者有着非常宏大的气魄。他们要拨动天机，颠倒宇宙，要让南辰变成北斗，太阳变成月亮：这是开天辟地以来未曾有过的宏大气魄。不过要论其炼丹，可就使人莫明其妙了。内丹说心肾是汞铅水火，虽然是附会，毕竟还可以讲通，也可以捉摸。但这里说的乾坤鼎器，龙吟虎啸究竟是什么，可真是无法明白，而只能由仙师指点了。

《破迷正道歌》也署名钟离权，但这个钟离权和《钟吕传道集》的钟离权显然不是一种思想。而这两个钟离权，我们也只好分别看待了。

大约在北宋后期，类似《破迷正道歌》的内丹思想就已经传播开来。其最著名的著作，就是张伯端的《悟真篇》。

据《悟真篇》自序，张伯端原是一个下级官吏，曾在成都做过官。他一心求道，感动了真人送他金丹药物火候之诀。他记了下来，就是《悟真篇》。

这回张伯端是遇到仙师了。他根据仙师的指点，批评了世人的错误：

今之学者，有取铅汞为二气，指脏腑为五行，分心肾为坎离，以肝肺为龙虎，用神气为子母，执津液为铅汞。不识浮沉，宁分主客？何异认他财为己物，呼别姓为亲儿？又岂知金木相克之幽微，阴阳互用之奥妙？是皆日月失道，铅汞异炉，欲望结成还丹，不亦远乎？（《悟真篇·序》）

张伯端对世人的批判，与《破迷正道歌》完全一致，都反对用体内的有形之物来比喻铅汞水火，也就实际上否认了内丹说。但是他们并不自称反对炼丹，反而接过炼丹的术语，坚称丹药应是另外一种炼法。

张伯端说，他幼年即向往道教，长大又广泛涉猎三教经典，以至

刑法、算术、书法、医学、卜筮、兵法、天文、地理、吉凶生死之书，没有一样不留心研究。他查遍了所有的经书，都讲什么日魂月魄、龙虎男女，却没有一家说出真铅、真汞到底是什么，也讲不清火候法度。这就使得后人可以用自己的臆说，去胡乱注释圣人的经典，不仅紊乱仙经，也贻误后学。因此，他作《悟真篇》，就是非常必要的了。

《悟真篇》开篇不久，张伯端就说：

学仙须是学天仙，
唯有金丹最的端。

这是《悟真篇》全篇的纲领和目标，它表明，《悟真篇》乃是一部讲丹术的著作。对于丹术，首要的问题是认识药物铅汞：

好把铅汞着意寻，
莫教容易度光阴。

不识真铅正祖宗，
万般作用枉施功。

那么，真铅、真汞在哪里呢？《悟真篇》说：

震龙汞自出离乡，
兑虎铅生在坎方。
二物总因儿产母，
五行全要入中央。

读了这样的诗,我们无法明白什么是铅汞,于是求诸注解。叶士表的注道:

离火生木汞,坎水生金铅,母隐子胎也。不得中官,不能攒簇。

叶士表的注,也未能使我们明白什么是铅汞。我们再求诸袁公辅的注:

木本生火为母,金本生水为母。今震龙却出于离,兑虎却出于坎者,乃母隐子胎也。二物总因两相慕恋,颠倒而得。若又非五行之气,攒簇于中官,亦不能成。

说老实话,这段注解也未能使我们弄清什么是铅汞。而且我相信,尽管张伯端批评别人不知什么是铅汞,他自己不仅没有说清什么是铅汞,也未必知道什么是铅汞。因为这是个无法知道,也不可能知道的东西。只要你说出它是什么,依所说冶炼,绝不能炼出使人长生不死的仙丹来。所以,对于铅汞,只能这样模糊处理,使你摸不着头脑。从这个角度看问题,张伯端可说是确实懂得了什么是铅汞。所谓确实懂得,就是懂得不能具体地说它们是什么,因为能够炼成使人不死的具体的物质是不存在的。

铅汞如此,龙虎又怎么样呢?《悟真篇》说:

赤龙黑虎各西东,
四象交加戊己中。

复姤自兹能运用，
金丹难道不成功？

西山白虎正猖狂，
东海青龙不可挡。
两兽捉来令死斗，
炼成一块紫金霜。

华岳山头雄虎啸，
扶桑海底牝龙吟。
黄婆自解相媒合，
遣作夫妻共一心。

所谓龙虎，和铅汞一样地扑朔迷离，难以捉摸。看来，在这个地方，我们也只能相信，不以外丹，就连内丹，我们所指的是《钟吕传道集》所说的内丹，也是不能成功的。而张伯端所否定的，不仅是外丹，也有内丹，至于他也把自己的《悟真篇》称为丹书，不过是迎合传统罢了。如果硬要把《悟真篇》所说也称作炼丹，那么，它当是继内丹之后的第三种丹，是内丹的虚化，或者叫虚内丹。

即使虚化到这种程度，张伯端认为还是不行。他说道，即使找到了真铅，也不能用，用它也炼不出金丹：

用铅不得用凡铅，
用了真铅也弃捐。
此是用铅真妙诀，

用铅不用是诚言。

凡铅不能用,真铅也不能用,实际上是什么铅都不能用,“用铅不用”。汞,自然也应是“用汞不用”。这才是真正懂得了炼丹的秘诀。从汉代用矿石中冶炼而出的“凡铅”炼长生金丹,到唐宋之际把心肾说成铅汞,到张伯端把铅汞说得虚无若幽灵,缥缈若云烟,炼丹术走过了一条真正的重玄道路,即“遣之又遣”的道路。然而对这已经遣之又遣的铅汞,张伯端还要再遣,这可说是真正而彻底地使炼丹术走到了玄之又玄的崇高境界。

龙虎铅汞已经说过,下面就是如何掌握炼丹的火候。张伯端说:

月才天际半轮明,
早有龙吟虎啸声。
便好用心修二八,
一时辰内管丹成。

我们从钟吕内丹说观照这里所说的半轮圆月,二八之数,可知它们说的是上弦、下弦之时;然而根据我们前述《悟真篇》的基本思想,则所谓二八,绝不会就是上弦下弦,如果真要以此去修炼,一定会成为呆鸟。

丹多长时间能炼成?有说九年,有说两三年的,前面我们还介绍过一种说法,要等一百八十年。但张伯端说:

赫赫金丹一日成,
古仙垂语实堪听。

若言九载三年者，
尽是推延款日程。

九年、三年就是推延日程，一百八十年更是遥遥无期。张伯端对于铅汞龙虎虽然说得虚无缥缈，但这“一日成”、甚至“一时成”，却具有极大的诱惑力。然而，虽然如此诱人，就是不知铅汞龙虎，甚至知了也不能用，那么，这诱人的前景，就成了镜中的花，水中的月，甚至不如镜花水月的还可看见，这诱人的前景又有何用呢？

不过我们由此可知，所谓内丹，和外丹一样，也是不管用的，不能让你长生不死的。张伯端深知这一点，他的《悟真篇》说是一部丹书，实际上乃是一部否定金丹术的书，不论这金丹术是内丹还是外丹，虽然《悟真篇》也用的是金丹的名义。因此，《悟真篇》可谓在炼丹的名义下否定炼丹的书。

那么，张伯端既称遇明师指点，所以要来写这样一部书，他到底要干什么呢？或者说，他所说的金丹到底是什么呢？

四、以心为丹说

《悟真篇》讲炼丹，扑朔迷离，难以把握，但张伯端仍然认为，他的八十一首律诗，其中包括十六首七言四韵诗，六十四首绝句加一首五言诗；还有十二首《西江月》，只讲了鼎器药物火候，存亡有无吉凶，“于本源真觉之性，有所未尽”（《悟真篇·序》），于是又作了歌颂、乐府、杂言等附于卷末。这就是说，这些歌颂、乐府、杂言，其目的是尽本源真觉之性的。尽本源真觉之性，才是张伯端追求的

最高目标。

这些歌颂、乐府和杂言，首先是《禅宗歌颂》。《禅宗歌颂》也有个序言，该序言说道：“夫学道之人不通性理，独修金丹，如此既性命之道未备，则运心不普，物我难齐，又焉能究竟圆通，迥超三界。”依此说，要超出三界，长生不死，必须在修炼金丹的同时，全备性命之道。序言援引《楞严经》和《金刚经颂》，说明不炼心，不修正觉三昧，终究还要散入轮回。因此，《悟真篇》才“先以神仙命术诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遣其幻妄，而归于究竟空寂之本源”。那么，我们前面介绍的那些铅汞龙虎之说、金丹火候之论，也还都是诱人修炼的命术，而不是究竟。究竟，乃是这些禅宗歌颂。

禅宗的宗旨，是稍涉中国文化的人都清楚的。它和修仙长生可谓毫无共同之处，一是要肉体长存，一是要追求寂灭。但是从南北朝开始，中经唐代，在这数百年之中，道教对神仙说不断给予重新解释，这相互对立的两极就逐渐走到了一起。所谓走到一起，不是佛教开始追求肉体长生，而是道教根本改变了神仙的观念。唐代已经提出“修道即修心，修心即修道”的口号，张伯端则把禅宗追求的目标当做道教神仙术追求的目标。由此，什么是神仙或金丹术也就不说自明。虽然如此，我们还是来看看张伯端的这些歌颂吧：

不移一步到西天，端坐诸方在目前，项后有光犹是幻，
云生足下未为仙。

见了真空空不空，圆明何处不圆通，根尘心法都无物，
妙用方知与物同。

云生足下，向来是神仙术追求的最高目标，但在张伯端看来，这还不能算作神仙。他所说的神仙，是见了真空，圆明圆通，视一切都为无物的人。这样的人，也就是达到涅槃寂静的人：

蕴谛根尘空色，都无一法堪言，颠倒之见已尽，寂静之体儻然。

“颠倒之见已尽”，也就全部成了正见；正见，也就是禅宗说的悟。悟即是佛，也就是成为寂静之体。张伯端不过是用自己的语言，说出了禅宗的追求目标。而这个目标，也是此时张伯端要追求的目标。

在《禅宗歌颂·读雪宝禅师祖英集》中，张伯端把禅宗大师称为“吾师”；在《禅宗歌颂·即心是佛颂》中，他说“佛即心兮心即佛，心佛从来皆妄物”。在《禅宗歌颂·采珠歌》中，他说“贫儿衣中珠，本自圆明好”。在《禅宗歌颂·禅定指迷歌》中，他说，“如来禅性如水，体静风波自止”，“今人静坐取证，不道全在见性”。这些都分明是阐述“见性是佛”的禅宗宗旨。从这些阐述中，我们可知，禅宗的明心见性，也就是张伯端的追求。由此我们也可以明白，他为什么把铅汞龙虎、金丹火候都讲得如此迷离恍惚。因为在他看来，一切都是空幻，所以无彼无此，自然无铅汞龙虎，也无金丹火候。假如你要把金丹铅汞说得明确、具体，那就违背了禅宗宗旨。而把铅汞龙虎说得如此恍惚，实际上是因为他并不认为有什么金丹，或者说，在他看来，所谓炼丹，也是幻妄。外丹是幻妄，内丹也是幻妄。只有人的真性是永恒的，这真性，人人自有，不假外求，认识自己的真性，才是“明心体道之士”追求的真正目标。

在这些歌颂最后，张伯端还有一个《后叙》。《后叙》认为：

切以人之生也，皆缘妄情而有其身。有其身则有患；若无身，患从何有？夫欲免夫患者，莫若体夫至道；欲体夫至道，莫若明夫本心。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，不假施功，顿超彼岸。

也就是说，一旦悟得自性，就可立地成仙。那在张伯端看来，明心体道之士，“身不能累其性，境不能乱其真”，刀兵不能伤，虎兕不能害，大火大水不足以动其心。这样的体道之士，就是老子的“善摄生者”（《老子》第五十章），是庄子所说的姑射山的“神人”（《庄子·逍遥游》）。这两种人，也是张伯端所向往的体道者。而体道，乃是修炼的最高境界。

张伯端说：“原其道本无名，圣人强名；道本无言，圣人强言。”这个道，显然是老子之道，也就是道教之道。这个道，至微至妙，但是世人根性迷钝，不能领悟，圣人不得已，才以修生之术教人：

奈何此道至妙至微，世人根性迷钝，执其有身，而恶死悦生，故卒难了悟。黄老悲其贪著，乃以修生之术，顺其所欲，渐次导之。以修生之要在金丹，金丹之要在乎神水华池，故《道德》、《阴符》之教得以盛行于世，有益人悦其生也。（《悟真篇后叙》）

这里的“黄老”，指的也就是道教。在古代文献中，随处都会遇到这样的文字，这些文字一次又一次地向我们表明，黄老，就是道教。

依张伯端说，老子的本意，绝不是要人修长生之术，而是要人明

夫本心，体会至道。只是由于世人贪生恶死，圣人才不得不用修长生的金丹术来诱导他们，为的是把他们逐渐导入正道。黄老是否如此，我们不必和张氏作这种争论，但《悟真篇》确实是由金丹入手，把人导入修心修道之路的。既然丹术不过是它的入门之法，那么，他对丹术所讲的一切，也就是可以理解的了。他讲丹术，并不是要人去修丹术。因而他讲的丹术，也并非真的就是丹术，不过是诱人之法而已。

张伯端检讨自己，曾轻易向人传授丹法，结果都遭遇祸患，由此他知“天意秘惜，不许轻传”。他也发誓，从此以后，决不再轻传丹术。他要传的，只是一样，就是“无为妙觉之道”。他希望，根性猛利之士能通过此篇，知道他得了达摩、六祖的妙旨：

此后若有根性猛利之士，见闻此篇，则知伯端得达摩、六祖最上一乘之妙旨，可因一言而悟万法也。（《悟真篇后叙》）

而这达摩、六祖最上一乘之妙旨，也就成了道教的妙旨，成了黄老的根本。

张伯端的嫡传弟子，依次有石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾等人，其中白玉蟾影响最大。白的著作，被后人集为《白玉蟾全集》。全集中的文章，未必都是白玉蟾本人所著，但其中的思想，则大体上反映了张伯端后学的倾向。

《白玉蟾全集》中《玉隆万寿宫道院记》，首先追溯了道教的渊源：

道家者流，学宗黄老；黄老之道，其源自天……

这就是说，黄老就是道教；而黄老的至上神，乃是上帝。这就是白玉蟾向我们讲述的道教历史，也是本书所要论证的中心论点。我们这里要再次提醒读者，类似的论述，在道教文献以及一般古代文献中，的确是随处可见。我们要论证的，只是它再现了道教的本貌而已。

全集中的《驻云堂记》，说明了什么是丹：

（所有诸法，不过都是阴阳二气。）以要言之，形与神也，身与心也，神与气也，性与命也。

其实一理。攒五行而聚五气，会三性而结三花。如是而修谓之丹，如是而入谓之道。

把丹法归于阴阳二气，已非一日；所谓“攒五行”、“会三性”，和张伯端《悟真篇》大义没有区别。最后两句，也是把修道比作炼丹，认为炼丹即是修道。那么，什么是道？

至道在心，心即是道。六根内外，一般风光。内物转移，终有老死，元和默运，可得长生。

形以心为君，心者神之会。心宁则神灵，心荒则神狂……

心悲则阴气凝，心喜则阳气散，忿起则神奔，念住则神逸。（《白玉蟾全集·东楼小参文》）

因此，修道的要领，不过是静心宁神：

至道之要，至静以凝其神，精思以彻其感，斋戒以应其

真，慈惠以成其功，卑柔以存其诚……（同上）

这一切，都是心灵的修养。在这里作为修道的关键，心自然也是炼丹的关键，而这样的丹是什么，也就清楚明白了。

全集中的《修仙辨惑论》，追溯了陈楠的神仙金丹论。陈说，仙有三等，丹有三成。第一等天仙，是上士的学问；天仙之丹，是以身为铅，以心为汞，以定为水，以慧为火。这是上品丹法，无卦爻掌握火候，无斤两称量丹药，这种丹法，以心相传。第二等水仙，是中士的学问；水仙之丹，以气为铅，以神为汞，以午为火，以子为水。这种丹法有卦爻，无斤两，以口相传。第三等是地仙，是庶士的学问。这种丹法以精为铅，以血为汞，以肾为水，以心为火，有卦爻，有斤两，以文字相传。可以看出，这第三种丹法就是《钟吕传道集》所说的内丹；而前两种，不过是修心而已。

《修仙辨惑论》反对泥象执文。这样，上面的文字，也就不可信以为真。它以为“道本无名，比之为铅汞……”也就是说，铅汞，不过都是道的比喻性说法，或者说，炼铅汞，实际上就是修道修心罢了。因此，这篇最后指出：

若晓得《金刚》、《圆觉》二经，则金丹之义自明，何必分别老释之异同哉！

不分别，那是因为，这里说的金丹，就是佛教的明心见性、涅槃寂静。这才是白玉蟾等金丹的真正含义。若泥象执文，则一定偏离他们的本意。

《白玉蟾全集》有《鹤林问道篇》，那是白玉蟾和他的弟子彭耜的

对话记录。彭问金丹事。白答道,不过是“炼精成气,炼气成神,炼神合道而已”。在这里,也不能以传统的服气、内丹术来理解“炼精成气”之类,因为白玉蟾继续说:“若有作用,实无作用;似乎静定,即非静定;如龙养珠,如鸡抱卵,可以无心会,不可以用心作;可以用心守,不可以劳心为。此乃修丹之要,入道之元。”因此,所谓“炼精成气”之类,讲的都是修心;而修心,也是不可用心去修,而最好是无心去会。彭继续问调息,问性命,又说道僧人昙鸾曾炼金液,僧人道光,也就是他们的师祖,炼过丹药,那么“老氏所谓金液还丹者,先则安炉立鼎,次则知汞识铅……”而白玉蟾答道:

坛炉鼎灶,本自虚无,铅银砂汞,本自恍惚……故先辈尽削去导引、吐纳、搬运、吞咽、呼吸、存思、动作等事,恐人执着于涕唾精津气血之小,而不知专气致柔能如婴儿之旨也……

大要则曰:有用用中无用,无功功里施功。

也就是说,一切具体的修炼动作,都不是真正的丹术。因为坛炉鼎灶、铅汞砂银,都不过在虚无恍惚之中。

那么,彭耜又问:金丹是术,还是道?白氏答道,“金则性之义,丹者心之义。其体谓之大道,其用谓之大丹。丹即道也,道即丹也”,“一心不动,万缘俱寂。丹经万卷,不如守一;守得其一,万法归一”。至此,彭耜明白了,他对师言道:

如说问道,则示之以心;如所问禅,亦示之以心;如所问金丹大药,则又示之以心。愚深知一切唯心矣。

一切唯心，万法唯识，是佛教的命题，也是丹道的命题。

直至今日，不少道教研究者，还津津乐道张伯端至白玉蟾所谓道教南宗的丹术，以为他们如何如何。实则，他们的所谓丹术，不过是心灵修养罢了。那些形诸文字的具体丹法，不过是为了诱人修道的方便法门而已。执著于这些文字，泥守这些言词，恰恰是不懂他们的丹道。

当丹术也归结为心灵修养的时候，道教可说是又完全复现了自己的本貌。

五、宋代士大夫与丹术

《春渚纪闻》道：“丹灶之事。士大夫与山林学道之人，喜于访谈者，十盖七八也。”方术和方士，在宋代，仍然是一种普遍的社会现象，不只是道士们的专业。

上面所说的钟吕金丹派，其创造者和传承者，大多是神话中的人物，比如钟离权、吕洞宾，被认为是该派的创始者，但这二位实在是难信其有的神仙。吕洞宾而下，有曹国舅、何仙姑等，其可信度也非常之低。我们可以相信有这样一种金丹学说存在，因为他们确实有书传世；也可相信的确有人在炼这种金丹，但对这些人的了解却非常之少。依据它之前的唐代炼丹者，和其后以张伯端为首的所谓道教南宗的情况来看，这派丹家，也未必是纯道教之内的派别，很可能也是一个松散、并无组织的方士流派。

钟吕派之后的南宗，事实较为清楚。据任继愈先生主编的《中国道教史》，该派只是一家之学，“并无教团组织，无本派宫观，无专业道

士。就连南宗之名,也是后人所标”。^①他们不主张出家,主张隐于世俗。白玉蟾就经常蓬发赤足往来于闹市,其原因是他不愿自异于世,而主张和光同尘。夏宗禹甚至主张“有志之士若能精勤修炼,初无贵贱之别,在朝不妨为治国平天下之事,在市不失为士农工商之业”。(《悟真篇讲义》卷六)这正是方术可为社会普遍享用的基本特点。因此,所谓道教南宗,更准确地说,是一个方士派别。当这样的派别也把修心当做炼丹的时候,那就进一步说明方术在道教内部的衰落,说明方术在整个道教教义成分中比例的降低。

丹术不仅属于道士,也属于一般士大夫。据《春渚纪闻》记载,宋代士大夫和山林学道者一样喜欢谈论丹灶之事。而士大夫之中,有在朝治国平天下者,也有不得志隐居山林者。他们与丹术的关系,和唐代士大夫没有原则区别;区别仅在于他们不敢再真的服食外丹,只限于口说,甚至只是谈论而已。

宋代第一位与丹术关系密切且久负盛名的山林隐遁之士是陈抟。据《宋史·陈抟传》,陈青年时代“读经史百家之言,一见成诵,悉无遗忘,颇以诗名”。后唐时,考进士不中,此后就不求仕进,以山水为乐。他在武当山“服气辟谷历二十余年,但日饮酒数杯”。后周世宗时,有人说他会黄白术,世宗把他召进京城,要封他为谏议大夫,他坚辞不受。后来看他的确不会黄白术,就放他仍回山林隐居。宋初,太宗皇帝又召他进京,宰相宋琪问他玄默修养之道,他回答说,自己“不知神仙黄白之事,吐纳养生之理,非有方术可传”。并且认为,即使白日冲天,也于世无益。他希望宋代君臣深究治乱,做有道之君臣,这才是最好的修炼。本传还说他著《指玄篇》八十一篇,“言导养

^① 任继愈主编:《中国道教史》,第504页。

及还丹之事”。然今存《道枢》中之《指玄篇》，引纯阳子、海蟾子，不引陈抟，也不言是陈抟所作，陈的《指玄篇》如何，今人生疑。

虽然后世人们把许多方术都归于陈抟名下，而我们最好还是相信他自己的表白，他不会黄白术，也不知吐纳养生之理。如果说他后来成了道士，也是一位排斥，至少是不热衷于方术的道士。

和陈抟一起隐居，后来做了官的，是种放。种放会辟谷术，隐居时以教书为业。做官后，太宗皇帝向他询问礼乐之制、刑政之方，曾上《时议》十三篇，讲军政大事。临死，服道士衣，朝廷赠他工部尚书。种放，可说是一位道士，又是一位懂方术的儒者。

北宋士大夫，起道号，着道士衣，也是一种时髦。欧阳修辞职后，常衣道士服，自号“六一居士”。司马光也自号“齐物子”。他们都被认为是最纯粹的儒者。

据苏辙《龙川略志》载，扶风开元寺僧人某，曾以金丹术传苏轼，苏轼说自己对此术兴趣不大。该僧说，他就是要传给那兴趣不大之人，贪财的人他还不传呢。这件事说明，宋代涉足丹灶之事的，不仅有士大夫，也有僧人。僧人道光，还做了南宗的传人。而苏轼也同欧阳修和司马光一样，自号“东坡居士”，致使后人多知苏东坡，而少知苏轼了。

《龙川略志》还记载了一个李昊，他认为养生之术在于忘物我之情。他说的养生之术，就是吐纳、导引、烧炼之类。忘物我之情和这些术的关系，就是道与术的关系。

苏辙本人，是个深谙道与术关系的儒者。有一次，他告诉朋友赵某，说自己做了一个梦。赵某说，梦境和现实不一致，是因为自己的“性不全”。苏辙说，赵不仅知术，而且知道。并且认为“盖于道无所见，则术不能神”。（《龙川略志》）术必须由道才能发挥作用，也是宋

代丹术的基本思想。

至于实际的炼丹活动,并没有因道教或丹术理论的否定而消失。宋皇不断接到方士献上的药金和炼金之方,也曾像唐代一样,把得到的药金赏给群臣。但是服食药金或丹药的事则几乎绝迹了,历史的教训到底发挥了作用。

和实际的炼丹活动仍然存在一样,吐纳、导引、服气、休粮之事也仍然有人实践,儒者把它叫做“调息”,用于静坐时调整自己的呼吸。

儒者们也研究方术的理论著作。其中朱熹注《周易参同契》,是儒者研究丹术的代表作之一。朱熹之后,著名的儒者丹术著作,是夏宗禹的三部讲义:《悟真篇讲义》、《阴符经讲义》和《药镜讲义》。曹叔远在为夏的《悟真篇讲义》作的序言中说,夏本有志于功名,曾做过幕僚,到过金人统治下的山东、太行一带。后来意志消沉,作了三部讲义。由于他作得好,引得好多道士跟他学习。这可是一位精通丹术的儒者。而做过皇帝的经筵讲官,后来做到宰相的当时名儒真德秀,也曾读过《悟真篇》。他在为夏的讲义撰写的序言中说,他虽读此书,但读不懂。讲义使他的问题焕然冰释。真德秀的序言说明,儒者们读丹书,讲丹灶,确实也是普遍现象。

夏宗禹讲义也反对以心为离火,肾为坎水,反对心肾相交、水火既济之类的说法。他认为一阴一阳之谓道,日月交合之谓铅。他说为注此书,他曾向许多人讨教,也读过许多书,但仍然弄不清什么是真阳,后来得异人传授,才弄清了这个问题。而实际上,他关于铅汞龙虎的说法,更加迷离恍惚。作为儒者,他强调,要积阴功阳德,否则就炼不出丹药,也成不了神仙。所以真德秀在序言中也说,道教中人告诉他,学仙至难,而大忠大孝,不用修炼,即可成仙。而他认为,仙之有无不可知,假如真有,也是大忠大孝之人。这样,对丹术的研究,

就成了对伦理道德问题的研究，而儒教的伦理规范，则成了道教成仙的必要甚至充分条件。

儒者研究方术，和僧人研究方术一样，并非因为他们信奉道教，而是因为方术自身就是为社会普遍服务的一种文化现象。而方士虽然多属道家，但并不等于道家。

六、宋代以后的方术走向

宋末元初的李道纯，是仪真长生观道士，南宗传人。他著有《中和集》，其卷中为《金丹妙诀》。妙诀之首，是四幅丹图，分别为“安炉”、“立鼎”、“还丹”、“返本”。每图配有一诗，其安炉图配诗道：“撑天拄地太模糊，谁为安名号玉炉？曾向此中经锻炼，出无人有尽由渠。”从这首诗里，我们难以知道什么是丹炉。立鼎诗道：“不无不有不当中，外面虚无里面空。决烈丈夫掀倒看，元来那个本来红？”这是一个心的形状。然而“不有”二字，使你难说它是心。这丹鼎、炉灶问题一开始就使人如坠五里雾中。

接下来是几幅“内药”、“外药”“火候”图，其图说道：“外药可以治病，可以长生久视；内药可以超越，可以出有入无。”并且认为，一般的学道者，必须从外药开始，而德行高尚之士，可直接从内药炼起。而这外药、内药又是修炼的三个阶段。第一、第二阶段，即炼精化气的初关和炼气化神的中关，是外药。其初关是“先要识天癸，生时急采之”；中关是“调和真息，周流六虚。自太玄关逆流至天谷穴交合，然后下降黄房入中宫，乾坤交媾罢，一点落黄庭”。这似乎是钟吕所说的内丹，但是“真息”、“乾坤交媾”之类，则绝非心肾水火之类。这

已经是虚化的内丹。然而这还是“外药”，是炼丹的初关、中关。至于钟吕派之内丹，则更是外药之外；而矿物冶炼的外丹，则是外药之外药之外了。那么，内药是什么呢？

内药，先天一点真阳是也。譬如乾卦中一画交坤成坎水是也。中一画本是乾金，异名水中金，总名至精也。至精固而复祖气。祖气者，乃先天虚无真一之元气，非呼吸之气。如乾中一画交坤而成坎，坤中一阴入于乾而成离，离中一阴本是坤土，故异名砂中汞是也。

最后，李道纯讲到内药、外药的异同，认为它们相同处在于都是炼精气神，相异处在于所说的精气神不同。其不同是：

内药：先天至精	虚无空气	不坏元神
外药：交感精	呼吸气	思虑神

研究丹术者，切不可以为讲精气神者都是一家。然而至今，许多自称对道教研究卓有成就的学者，也还是泥象执文，把所谓呼吸气、交感精、思虑神当做丹术的要素，其实，这完全是一种误解。因为至少从张伯端以来，所谓的炼丹，并不是要炼这些东西。至于先天至精、不坏元神都是什么，那只有靠个人的领悟，反正它们绝不是通常所说的精气神。炼丹要用的原料或元素如此，那么，这要炼的是什么丹，也就不必多说了。

元末全真道士陈致虚，是李道纯之后又一重要丹术理论家，他的《金丹大要》是元代的丹术名著。

《金丹大要》卷一，列举了历代仙圣事迹，说明一切神仙，一切著作，所论金丹，“唯只先天真一之气而已”。他的老师赵友钦教他，“先天一气，从虚无中来”；他说既然如此，那它就不是天所降，地所出，也非我所有，且非精、非血、非草木，非金石。至于是什么，陈致虚没有明说，因为这样一种存在，是只能用否定的方式去描述的。

内丹之所以为“内”，是说丹鼎炉灶、铅汞水火等皆自身所有，无须外求，然而陈致虚说，这可以作丹的原料，即先天真一之气，并非自身所有，也非天降地出。这可说是继张伯端、李道纯等之后，对内丹术的三阶、四阶虚化。而由于丹鼎炉灶、铅汞水火等并不在体内，这样的丹也不能再称为内丹。如今的研究者仍然多把张伯端、李道纯，直到陈致虚的丹术叫做内丹，实在是引起混乱的根源。

这先天真一之气，也有采取之法。陈致虚说：金丹之要“在于庚方月现，子时癸生，取先天真一之气，是气即黑铅也”。汞的意思，和铅也大同小异。如何采取？陈说：“凡百作为，皆主于意。”也就是说，采取先天真一之气，只是一用意念的过程。至于如何用意念，则又须个人领悟了。而这一点，则被认为是“金丹大要之要”。

卷二说明气分两种：“要知是气之名，须究内外之道。”气之在外者，曰黑铅，即金丹之道。释云佛法，儒曰仁义，道曰金丹，指的都是一个东西。这就是先天真一之气。气之在内者，曰黑汞，即修定之道。道名踵音，儒谓中和，释云世变，指的也都是一件事物。论述至此，我们也当明白陈致虚的金丹究竟为何物了。

卷三，陈致虚说，圣人之言，“修炼金丹者，炼精气神而已”。精有先天后天之分。精液，那是后天之精；炼还丹的，是先天地之精，这先天之精，“姓金，唤九三郎，讳元晶，号曰金华商夫君，居玉池之西，出入跨虎，乳名婴儿，晚则呼为金公”。气也分先天后天。先天真一之

气“姓白，唤太一郎，名元气，号白宇宙主宰素炼郎君，寄居西川，出入乘白马，乳名真种子……”对陈氏这些话，自然更加不能泥象执文。如果认为果然有那么个白马、老虎，甚至有一个和人同形的神灵，可就上了大当。

卷五，陈致虚说：“从古到今，上圣列仙，留下丹经，不肯明示药物一件，其间所指，金木水火铅汞砂银，此皆譬喻。”他引用李道纯内药、外药之论，说高尚之士，可直接修炼内药。从基本理论立场，陈致虚可说和李道纯一脉相通，是李的后学。

卷六，陈致虚认为，读丹经，“求意当求意外之意，参玄要参玄中之玄”。传统的求微言大义、求言外之意的方式，在这里也被进一步发展，或者说是更进至二阶、三阶化了。卷十四，陈致虚明确批评传统的神仙和不死说，认为具体长生是凡俗之论，“有身则为患。仙者，欲去其患者也”，“焉有白日而飞肉尸者”。如此看待神仙、金丹，和传统的神仙说、丹药观可谓大相径庭。

陈致虚还著有《悟真篇注》等丹书。在这些著作中，陈致虚也像苏轼、苏辙等人一样，把道教的内容分为道与术。陈认为，道是体，术是用。他要从事的，根本是大道。本是方术的炼丹，在他那里成了修道的代名词。他的先天真一之气说，贯彻于他的各种丹术著作之中。比如《悟真篇注》中，他说，“金丹乃阴阳之祖气，即太极之先，天地之根也”，“是以大修行人，求先天真铅，必从一初受气生身之处求之，方可得先天真一之气，以还其元而返其本也”。如他在《金丹大要》中所说，这先天真一之气确实是他的丹术论的根本。

除李道纯、陈致虚的著作之外，还有一些丹书表示了大致相同的倾向。南宋周无所注的《金丹直指》，把铅汞说成是情和性。该书有十六首歌颂和对这些歌颂的注释，这些歌颂和注释讲的都是修性之

道，而不言肉体修炼。他虽然认为性命同出而异名，其始混然未分，不得性外求命，也不得命外求性，实则他把炼丹归结为修性。

元代，有署名全真教传人、龙门派的开创者丘处机的《大丹直指》，该书把铅汞水火说成是心肾，把炼丹说成是心肾气液的交媾。认为“金丹之秘，在于一性一命而已”，说性是天，常潜于顶；命者地，常潜于脐。说得如此具体，和《钟吕传道集》思想完全一致。不过校以全真宗旨，很难相信这是丘的著作。然而此书的存在说明，当方士、道士普遍把炼丹归结为心性修养的时候，也仍然有人坚持传统的内丹说。而这种情况，也在情理之中。

元代末年，有赵宜真著《原阳子法语》，卷上《还丹金液歌·叙》，也把丹分内外。认为内丹是“自性法身，本来具足”，其修炼方法是“摄情归性，摄性还元”；至于外丹，则是“取日月精华，夺乾坤造化”。这里的内丹自然是心性修养，而外丹也不是传统的用矿物冶炼之丹。同时，他认为内丹、外丹又都各分内外，所以没有明确界限。在这里，外丹也被进一步虚化了。

明代的丹术论，有《张三丰全集》中的有关论述，也有陆西星所著《方壶外史》中的十五种丹论。然其大旨，不出以性情说铅汞的内药、外药之论。丹术的大旨，没有重大变化。至于明世宗又大求长生，广召方士，邵元节、陶仲文等以方术得幸，御女、服食之术又起，以致世宗因服药而死，不过是唐以后方士丹术发展大势中的返祖现象罢了。

从李道纯等人开始，道教就一面发展新的丹术论，一面激烈批评过去的丹术理论，其中尤其批评房中一类方术。《中和集》卷中，在讲述了上品丹法之后，还叙述了旁门九品。其下三品为：

御女房中，三峰采战，食乳对炉，女人为鼎，大癸为药。

产门为生身处，精血为大丹头。铸雌雄剑，立阴阳炉。谓女子为纯阴，指月经为至宝，采而饵之，为一月一还；用九女为九鼎，为九年九返。令童男童女交合而采初精，取阴中黍米为玄珠。至于美金花，弄金枪，七十二家强兵战胜，多入少出，九浅一深，如此邪谬，谓之泥水丹法，三百余条，此大乱之道也，乃下品之下，邪道也。

又有八十四家接法，三十六般采阴。用胞衣为紫河车，炼小便为秋石，食自己精为還元，捏尾闾为闭关，夫妇交合使精不过为无漏，采女经为红丸子。或以五金八石修炼为丸，令妇人服之，十月后产肉块为至药，采而服之。如此谬术，不欲尽举。约有三百余条，乃下品之中，外道也。

又有诸品丹灶炉火，烧爇五金八石，勾庚乾汞，点茅烧艮，拨灰弄火，至于灵砂外药，三逊五假，金石草木，服饵之法，四百余条，乃下品之上，外道也。

简而言之，也就是说，传统的外丹和房中术，不是被李道纯视为外道，就是视为邪道。其中他最仇视的，就是房中御女之术。

旁门中三品，第一是休粮辟谷，第二是采日月精华，第三是持戒礼神。这可说是传统的内修术。旁门上三品主要是服气胎息、存思内观之类。这旁门九品，可说概括了全部传统丹法，而在李道纯看来，它们都是旁门左道。从道教发展史来看，李道纯的说法是有道理的。这些方术，的确是黄老道教之外的东西，至少不是道教的主流。道教的主流，乃是治国、治身。为了把方术纳入治身之道，道教进行了数百、上千年的努力。

和李道纯同时代的俞琰，在《周易参同契发挥》中，对房中术也大

加挞伐,并斥这类术是猪狗一般的行为。陈致虚在《金丹大要》中,也没有忘记批评房中等术。他说,有人把丹药所需的精,理解为精液,因而实行宝精、服食精液、闰丹等,这都是愚蠢的行为。

李道纯、俞琰、陈致虚等人的丹药观,表明道教为维护自己教义的纯洁,进行着多么艰苦的努力。

至此为止,我们必须再次强调,神仙不死,丹药方术,并不是道教的专利,也不是道教的主流,它是在特定的历史情况下合入道教的。它的历史功过,虽然道教要负有较多的责任,但并不能担负全部的责任。如果念及多次的方术热,几乎都是由皇帝的长生欲望推动的,比如秦皇、汉武,唐代诸帝,直至明代世宗,那么,主要的责任当归之于他们。

历史现象也会走回头路,死灰也会复燃。时至今日,一些江湖术士,把陈腐的方术装扮起来,冒充最新科学,道教,也是不能为他们负责的。

第十一章 宋元道教主流

一、宋代主流道教与国家

据《旧五代史·晋书·高祖纪》，“道士崇真大师张荐明赐号通玄先生。是时帝好《道德经》，尝召荐明讲说其义，帝悦，故有是命。寻令荐明以道、德二经雕上印板，命学士和凝别撰新序，冠于卷首，俾颁行天下”。这段记载表明，五代时期，道教仍然把《道德经》当成最高经典。石敬瑭曾问及《道德经》的意义，张荐明说：“道也者，妙万物而为言。得其极者，尸居衽席之间，可以治天下。”（参见彭耜《道德真经集注杂说》）张荐明对《老子》的理解，是道教的一贯传统，也是唐代以来道教的基本倾向。

龙兴观道士苏澄隐，在五代时就名闻公卿。后唐明宗、末帝，后晋石敬瑭，都曾加以礼聘，但苏都托疾不应。契丹主兀欲想加封于苏，苏也没有接受。在乱世，他保持着较为清醒的头脑。当时的宰相、公卿冯道、李崧、和凝等人，常常到他的道观中拜访叙谈。后周显德年间，周世宗也曾向他表示慰问。

宋朝建立，太祖赵匡胤北征太原还师，到镇阳，在行宫召见了苏澄隐，表示要在京城修建建隆观，希望苏能到观主持。但苏表示京师

繁华,不宜林泉之人居住,没有接受邀请。赵匡胤还到苏所居观中,问以养生方术,苏回答道:

臣之养生,不过精思炼气尔,帝王养生即异于是。老子曰:“我无为而民自化,我无欲而民自正。”无为无欲,凝神太和,昔黄帝、唐尧享国永年,得此道也。(《宋史·方技传》)

苏澄隐的应对,和唐代司马承祯完全一致。把无为的原则用于治国,是道教的一贯目标。而当时的国家,也希望贯彻道教的无为原则,与民休养生息。吕端曾对宋太宗说:“若行黄老之道,以致升平,其效甚速。”宋太宗也认为:“清静致治,黄老之深旨也。夫万务自有为以至无为,无为之道,朕当力行之。至如汲黯卧治淮阳,宓子贱弹琴治单父,此皆行黄老之道也。”^①当时赞成实行黄老之治者,还有宰相吕蒙正,以及李琪、李昉等人。在宋初君臣的眼里,黄老道教,是一种良好的治国之道。而宋太宗在其治国实践中,确在一定程度上贯彻了清静无为的原则,《宋史·太宗本纪》说他“以慈俭为宝”,就是明证。

宋真宗即位,一面造天书,搞封禅,大兴儒教;一面对道教表示高度的重视。大中祥符六年(1013),亳州父老,道士、僧人、举人三千余人上书,要求皇帝朝谒太清宫。第二年,宋真宗亲自到亳州朝拜太上老君,这是一个儒教的皇帝对道教的至上神表示的尊崇。尊崇是为了运用,此前九年,即景德二年(1005),宋真宗就为济源奉仙观道士贺兰栖真下诏说:“朕奉希夷而为教,法清静以临民,思得有道之人,访以无为之理。”(《宋史·方技传》)在这里,宋真宗表现了他父亲

^① 参见任继愈主编:《中国道教史》,第466页。

同样的愿望。

为了学习道教清静无为之治，宋太宗时代，就两次派人搜集道经，共得七千余卷，并命儒者徐铉加以整理。宋真宗时，又命王钦若编纂《道藏》。由于王编的《道藏》不能令人满意，宋真宗又命张君房主持此事。张编成《道藏》后，又摘其要者编为《云笈七籤》。这次编辑活动，对保存道教文献、传播道教教义，都有重要的意义。

这次道教文献的编辑有两大特点：一是《老子》地位提高，二是排斥方术。王钦若曾为《道藏》编纂事上书道：

《道德》、《阴符》经，乃老君、圣祖所述，升于洞真部《灵宝度人经》之次。（王钦若《道德、阴符经自四辅部升于洞真部奏》）

自陆修静编道经目录，使《老子》为辅，不得入洞之后，以“三洞”为代名的道教经书就不断遭到教内教外的非议。唐代道教提高了《老子》的地位，但开元年间所编名为“三洞琼纲”的道藏，如何看待《老子》，不得而知。五代时也曾有人重编道藏，其编纂情况也不甚清楚。宋代这次编纂，把唐代为恢复《老子》在道教中的地位，也是为恢复道教的本来面貌所作的工作，物化为在道藏内排列顺序的先后，固定下来，这对今后道教的思想面貌，有着深刻的影响。现存《正统道藏》，大体还是遵循着这样的顺序。这可以说是从南北朝以来，第一次法典性地确立了老子《道德经》和《阴符经》在道教中的地位。

实际主持编事的是张君房，在他事后编的《云笈七签》中，我们还能看到当时《道藏》中各种经典位置排列的格局。

《云笈七签》以《道德部》开始，该部所引典籍，有严遵《道德指

归》、韩非《主道篇》、《淮南子》、葛仙公《五千文经序》、唐玄宗《道德经序》、吴筠《玄纲论》等，其中心是论述老子之道。这就确立了老子思想在道教中的最高地位。

以老子为道教的始祖，把老子的思想当成道教的正宗，是北宋时代的普遍认识。《广州重修天庆观记》道：

道家之教，盖源于周之老聃，兴于有唐之明皇，盛于我宋之章圣。然则老子著道、德二经，其言尽冲虚之理，非源而何？

这样来证实道家之源，足见作者对冲虚之理的推崇。至于苏轼的《上清储祥宫碑》所论道教源流、道术之别，绪论中已有介绍，不再多论。

推崇老子之道，另一面就是排斥术数末技。据谢采伯《密斋笔记》说：“道藏至杂，多房中方术。余尝燃香阅之，乃雀卵壮阳等方。张君房所编《云笈七籤》三百余卷，都无此等方术。”

宋代道教不尚丹药奇技方术，而推崇虚无大道，其表现就是推崇《老子》。和推崇《老子》同时，比唐代更进一步的，还有对《阴符经》和《常清静经》的推崇。宋代初年，由著名书法家郭忠恕撰写的三体书《阴符经》碑文，就和儒经一起，立于太学门口，供士人研读。后来，《常清静经》也不只一处被刻石立碑。太平兴国五年（980），道士和儒者进士等一起，将《常清静经》刻石，立于孔庙之内。宋仁宗熙宁年间，在为沂山神所立的《东镇安公行宫碑》上，也全文刻《常清静经》。这两部经和老子《道德经》一起，成为当时道教的代表性经典。

推尊《阴符经》、《道德经》、《常清静经》，以及《庄子》、《列子》等道经，和道教中外丹术向内丹术的转变是同步的。即都是强化道教

中治身、治国、修养心性、积德劝善的方面，而淡化其中的方术性内容。这样的倾向，得到了北宋君臣上下的普遍承认。宋仁宗时，又命王曾校定道藏经书，并且说道：“其书多载飞炼金石方药之事，岂若老子《五千言》之约哉？”臣子张知白应道：“陛下留意于此，乃治国清静之道也。”（彭耜《道德真经集注·道德真经说序》）《混元圣纪》卷九所载，与此小有出入：

仁宗天佑四年丙寅，宰臣王曾言，《道藏经》其中，有词语浅俗者。帝曰：《道藏》多说飞炼金石，修合方药，岂得皆如老子《五千言》。宰臣张知白曰：《道德经》乃治（国）清静之术，与诸道经不同。帝曰：今搜访道经，当精细详校，乃入《道藏》。

这不仅是要把方术书拒之《道藏》门外，而且是要把方术活动拒之道教门外。

宋初几任皇帝对道教清静无为之治的向往，促进了对《老子》的研究。一些儒臣，如司马光、王安石、苏辙等，纷纷注释《老子》。儒臣们对《老子》的重视，促使国家进一步确立《老子》思想在道教中的崇高地位。宋神宗元丰三年（1080），道教职官实行考试选拔制度，所考道经，首要的为《道德经》，其次是《灵宝度人经》、《南华真经》，并考试斋醮科仪。如此选拔道职，也就指明了道教的主流。著名道士刘混康，就是通过考试成为道士的。^① 道职考试的内容也影响到以后的

^① 蔡卞《茅山华阳先生解化之碑》写道，刘“仁宗时试经为道士”。依此，则道职考试在宋仁宗已经出现。

国家考试,主考官们往往于《老子》、《庄子》书内命题。甚至元佑元年(1086),宋哲宗下诏,要求“毋于《老》、《列》、《庄子》出题”。(《续资治通鉴》卷八〇)

对道教和《老子》、《庄子》等道经的推崇,在宋徽宗时代达到了高峰。政和年间,他命令各州县在儒学之外,另建斋舍,教授道徒。权臣枢密学士蔡攸制《诸州选试道职法》,仿儒教考试体制,以《黄帝内经》、《道德经》为大经,《庄子》、《列子》为小经。又在太学内为《黄帝内经》、《道德经》、《庄子》、《列子》置博士,类似儒教的经学博士。

重视道教,推崇《老子》、《庄子》等书,首先是为了法则清静无为之道,以治理国家。苏轼《上清储祥宫碑》道:

臣尝窃论之:黄帝、老子之道,本也;方士之言,末也,修其本而未自应。故仁义不施,则韶濩之乐不能降天神;忠信不立,则射乡之礼不能以致刑措。汉兴,盖公治黄老而曹参师其言,以谓治道贵清静而民自定。以此为政,天下歌之……其后文景之治,大率依本黄老清心省事,薄敛缓狱,不言兵而天下富。臣观上与太皇太后所以治天下者,可谓至矣……虽黄帝、老子其何以加此。

年老的太皇太后和年幼的宋哲宗时代,君臣也都希望以黄老清静无为之道为治国的原则。

要担负起治国的重任,作为道士,就不应仅仅关心个人的成仙得道,而应该关心国家的兴亡。蔡卞所撰《茅山华阳先生解化之碑》道:

臣既受命，窃惟古之全德之人，本在于道，以资物而不匮；贵在于己，以顺人而不失。是故俯仰酬酢，无适而非真也。及至后世，一曲之士知为己而已，而其弊至于绝物，抱虚守寂，老死于岩穴之中，自以为得矣。而功不加诸人，道不行于世，始以自为，而所以自为者实少，此昔之隐者所以有往而不反之论也。

但刘混康不是这样，他通过试经，做了道士，后来又几次入朝。不仅在山时以符水为民治病，入朝后又屡次向皇帝进献“天下妙理”，以至“名显于朝廷”，“道信于宫壶”。（同上）蔡卞认为，这才是道士应做的伟大事业。

政和三年（1113），程元佐撰《阳升观记》，说“至道之精，自本自根，不将不迎，而真意妙理，相会于窈冥之境”。这个道，显然是老子之道。而“圣上恭己南面，以道莅天下，以孝通神明”。皇帝这么做，不是为了个人成仙，“非以其神仙为可慕也，盖以其淳朴之行足以厚俗，清静之风足以化民……其于治道，不曰小补”。而宣和元年（1119）御制的《神霄玉清宫记》也说：

道者，体之可以即至神，用之可以挈天地，推之以治天下国家，可使一世之民举得其恬淡寂常之真，而跻于仁寿之域。

宋徽宗君臣能否做到这一点，是另一回事。但宋徽宗崇道，不是像唐代皇帝那样，为求长生不死，也是事实。

北宋君臣指望用道教的清静无为来补充他们的政治，并没有达到预期的目的，臣民们不仅未得恬淡寂常之真，跻身仁寿之域，反而

国势衰弱，直至灭亡，以致二帝北狩，康王南渡。南宋群臣总结这段教训，对道教的治国作用发生了怀疑，并提出了批评。南宋初年，既是著名诗人，又是卓有战功的将军，对儒学也做出了重大贡献的叶梦得注《老子》，于第八十一章注中说道，《老子》在历史上有功，如文景之治，“然以清虚而遂废实务，其流遂至于亡晋，则不可谓无害”。道教的作用遭到了怀疑，而所谓亡晋，显然是针对北宋的灭亡。绍定年间，白玉蟾的重要弟子彭耜作《道德真经集注》，其序言中说：

宋兴，专守一道，曰仁。其治以慈俭不争为本，几若委靡不振，而实参用老子家法。故当时君臣于此书颇尽心焉。

彭氏把北宋的委靡不振归罪于实行了“老子家法”，这就是对道教治国作用最严厉的批评。

道教不能治国，但仍可用于修身。面对强敌不能用道教治国，而在没有强敌时，道教就未尝不可为国家所用，历史上的文景之治一直是后世君臣所向往的盛世。北宋的委靡，还不至于完全把道教排斥于治国之外。道教的命运如何，还要看以后的实践。

道教用于治国，也使道教和儒教成为并肩的战友。由于儒教一直占据着治国的指导地位，在这个过程中，道教也就不能不日益受到儒教的影响，加深着自己的儒教化程度。

二、宋代道教的儒教化倾向

北宋国家重视道教，道教也为北宋的国家祝福。开国之初，国家

曾对佛道二教都进行了某些限制。儒者王禹偁建议少度僧尼，少崇寺观。但宋真宗泰山封禅之后，就大修宫观，其中最宏伟壮丽的，是玉清昭应宫，“尤精丽，小不中程，虽金碧已具，必毁而更造，有司不敢计其费”。（《续资治通鉴》卷三一）有人认为这是劳民伤财，宋真宗用丁谓说，认为建一宫以崇奉上帝，以祈求福田，有何不可？这样，宫观的主要任务，就不是道士的炼养之地，而是为国家祈福之所。虽说为国祈福也是道教本色，但长期以来，却是追求成仙占据了更重要的地位。现在要它们来为国家祈福，无疑是把道士的活动纳入了儒教的轨道。

玉清昭应宫外，国家还在各地修缮和重建了许多宫观。据统计，当时的宫观共有“一千三百二十二区”。（《续资治通鉴》卷三二）大中祥符九年（1016），蝗灾严重，飞蝗遮天。宋真宗先是派辅臣到玉清昭应宫、景灵宫、会灵观建道场祈祷，继而又亲自赴玉清昭应宫祈祷。道观，成了儒教国家的祈禳之地。《续资治通鉴》卷三十六载：

初，祥符天书既降，建天庆、天祺、天贶、先天、降圣节，及真宗诞节，本命、三元，用道家法，内外为斋醮。京城之内，一夕数处。帝即位，并太后诞节亦如之，糜费甚众。至是或以为言，而宰相冯拯因奏海内久安，用度宜有节。帝及太后曰，此先帝意也。即诏礼仪使裁定。礼仪院请帝及太后诞节、本命，宜如旧。它节命八宫观迭醮。旧一岁醮四十九，请损为二十。大醮二千四百分，请损为五百。斋官第给汤茗。诏增醮分为千二百，余悉可。

这里的斋官，乃是儒教国家的祠祀之官，而设醮是在道观之内，这是

道教在儒教官员的领导之下，为儒教国家的君主和皇室祈福。而皇帝的自我感觉，则是把道观作为为民祈福的场所：

（至和二年冬十月）戊戌，监修南京鸿庆宫内臣请于本官隙地建皇帝本命殿。帝曰：建官观所以为民祈福，岂可劳民自为邪？遇本命道场日，止令设板位祠之。

儒教国家的皇帝，成了道观中供奉的神灵。

道观的第二项作用，就是安置儒教国家的退休或多余的官吏。其官名为宫观之：使、副使、判官、都监、提举、提点、主管，等等。京城内宫观之使，一般由宰相、执政充任；丞、郎、学士以上充任副使。五品以上官员可充任判官，其他或任都监、提举等。起初名额很少，王安石变法，宫观成了安置政见不同人士的处所，各州宫观也置提举或提点官。南宋时代，官吏流落南方，无法安置的，也往往给以宫观中职位。这样，道教宫观就成了儒教国家机构的泄洪分洪的湖沼。这些被分流的官吏，未必实管宫观中事，但这种安排，无疑也给宫观带来了儒教的影响。

宋初，禁止寺观购置田产。宋仁宗时，赏给荆门军玉泉山景德院白银三千两，让寺院置田。而宫观也从此开始购置田产。起初，宋代朝廷限制宫观规模，不许超过百间。如有违犯，即行拆毁。嘉佑七年（1062），宋仁宗下令，由国家明令保留的寺观，及四京内虽无明令保留，但规模在百间以上者，皆特赐观名匾额。这不仅是允许了宫观的发展，而且皇帝表示了恩宠，也就等于鼓励宫观去扩大自己的规模。

宋徽宗时，又大肆搜访道士、道经，兴建宫观，对道教的尊崇到了宋代的高峰；同时，把道教纳入儒教轨道，也为前所未有的。重和元年

(1118)规定,学道者也必学儒经:

庚午,诏自今学道之士,许入州县学教养,所习经以《黄帝内经》、《道德经》为大经,《庄子》、《列子》为小经,外兼通儒书,俾合为一道。大经《周易》、小经《孟子》。

宋徽宗的措施,曾使不少儒者自愿成了道士,同时也使道教进一步儒教化,把儒教教义作为自己的教义和理论纲领。

道教采用儒家或儒教的理论,可说是与它的诞生同步,我们在汉初黄老的文献中已经看得非常明白。在宋代,道教强调三教合一,三教一致,不仅呼声更高,而且理论上也有新的发展。大体类似的言论,几乎在任何一部道书中都可以见到。张伯端著名的《悟真篇》,其卷首序言道,不仅道教、佛教讲心性之学,儒教也是如此:

《周易》有“穷理尽性至命”之辞,《鲁论》有“毋意必固我”之说,此又仲尼极臻乎性命之奥也……如此,岂非教虽分三,道乃归一?

这种状况,随着时间的推移,则愈益显出道教儒教化程度之深。南宋宝庆二年(1226),萧应叟作《元始无量度人上品妙经内义》,说三教皆由心地发明。儒称存心,佛叫明心,道曰修心,或者说是正心、洗心、虚心、静心、息心、降心……无非是教人弃恶从善。儒者讲修身治国平天下,讲“人心唯危,道心唯微”,讲格物致知,都要从正心开始。所以杨时说,《孟子》一书,只是要正人心;邵雍说,天向一中分造化,人从心中起经纶。在这里,儒经的教导,儒者的言论,成为萧应叟立

论的基础。

南宋末年，张伯端后学李道纯，干脆把儒者的原则用作自己的书名。他所著《中和集》的“中和”二字，就是宋代儒教最推崇的理论原则。《中和集》开始，是“玄门宗旨”。这宗旨是一幅空心圆太极图，其说明是：

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。以后复有无极真机，言太极之妙本也。是知三教所尚者，静定也，周子所谓“主于静”者是也。

周敦颐的《太极图说》，是这里立论的实际基础。

《中和集》第二图即“中和图”，这是一个中字的图形。其图说道：

《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。

这段议论，即使和宋代著名的理学家相比，也毫不逊色。这样的议论，乃是李道纯全部《中和集》的立论基础，而《中和集》，则是这一时期道教中的名著。这就充分说明儒教教义渗入道教的程度。

《中和集》还有专门一节是“太极图颂”，所颂者，就是周敦颐的太极图。“太极图颂”之后，是所谓“画前密意”。所谓“画”，是讲易卦之画。密意十六条，全是阐释《周易》微言大义。由此可管窥宋徽宗把《周易》列为学道者必修之书的成效。

为了进一步说明这个问题，我们再举出此后的一二例证。宋徽宗崇道，其所崇道士中，最具代表性的，是自称能呼风唤雨的雷法派。北宋虽然灭亡，这个道派却仍然存在。元代，该派写出了一部《清微斋法》，其中论及儒道关系：

道家之行持，即儒家格物之学也。盖行持以正心诚意为主，心不正则不足以感物，意不诚则不足以通神。神运于此，物应于彼，故虽万里，可呼吸于咫尺之间……

儒经《大学》中的正心诚意之说，是这个道派修持的基本原则。

前面在介绍丹术流变时，已经讲到丹术对道德的强调。而所强调的大忠大孝，主要是儒教的道德。这种倾向，在宋末到元代继续发展。陈致虚在他著名的《金丹大要》中说：

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，非纲常之外别有道也。

道自纲常而出，纲常之外无道。这就是说，道教之道，就是儒教的三纲五常之道，遵守三纲五常，就是修道。这三纲五常，也就是金丹，遵守三纲五常，就可成仙，或者说，就是神仙。虽然陈致虚此处没有这么说，但道教在陈致虚之前就已经得出了这样的结论。不过，这到我

们介绍金元全真道时再作介绍吧。

陈致虚的说法并非他的首创。在宋代,把儒教伦理道德原则作为自己的道德原则,早已成了道教伦理的基础。其代表作就是《太上感应篇》。这部著作,也是道教儒教化的集中表现和典型代表。

《太上感应篇》大约出现于北宋,名曰“太上”,是道教文献无疑。它开宗明义地指出:

太上曰:祸福无门,唯人自召。善恶之报,如影随形。

儒教和道教的报应问题,自司马迁提出疑问之后,一直是儒、道二教学者讨论和关注的重大理论问题,也是一直难以解决的问题。不少学者怀疑报应的存在,只相信不可避免的命运。而《太上感应篇》不加论证,避开争论,径直认定报应的存在和绝对有效,直接给儒、道二教的宗教教义添注了新的活力。

《太上感应篇》认为,天地有司过之神,依人所犯轻重,夺人寿命。又说,人身有三尸神,每到庚申日,就上天向上帝汇报此人的罪过,作这种汇报的还有灶神。人如有过错,上帝将根据这些汇报,决定将人的寿命减去多少。这些说法,后来都成为中国人根深蒂固的信仰。

善恶的标准,则是儒教的伦理道德,其核心是三纲五常。比如恶行有“非礼而动,背理而行”,“暗侮君亲”,“违父母训”,“男不忠良,女不柔顺”,“轻慢先灵,违逆上命”,等等;善行则有“忠孝友悌,正己化人”等。在恶行中,有一些是具有普遍意义的,比如“杀人取财”,“凌孤逼寡”等;还有一些是宗教罪,比如“八节行刑”,“唾流星,指虹霓,辄指三光,久视日月”,“轻蔑天民”,等等。这些更明确地说主要是儒教中的宗教罪,因为天地日月星辰,首先是儒教祭祀的神灵,它

们载入儒教祀典,比父母更加神圣不可侵犯。据《孔子家语》:“孔子曰:大罪有五,而杀人为下。逆天地者,罪及五世;诬文武者,罪及四世……”依儒教祭礼,日月星辰都是上帝的臣子,自然不可触犯。依《唐律》,若盗窃祀神之物,将加重判罪。至于神灵,就更加不能侮辱。《唐律》还规定:立春以后、秋分以前处决死刑犯者,徒一年。若于断屠月及禁杀日而处决犯人者,各杖六十。(见《唐律疏义》卷三〇)这是因为,处决犯人必须符合天时,这也是按天意行事的表现。不按天时,就是不遵天意,所以要判刑。道教不存在处决犯人的问题,所以《太上感应篇》“八节行刑”事,完全是儒教所认定的罪恶。

作恶定会受到惩罚,行善也一定会有善报。最大的善报,是让人长生不死,成为神仙。《太上感应篇》许诺,行善者,“人皆敬之,天道佑之,福禄随之,众邪远之,神灵卫之,所作必成,神仙可翼”。行一千三百善,就可以成为天仙,行三百善,可以做个地仙。这样,什么炼丹、服气等,就都可以抛弃,而道教也就真正恢复了它“以善道教化天下”的宗旨。

《太上感应篇》到南宋流行起来。宋理宗为该书题词曰:“诸恶莫作,众善奉行。”作为国家重臣的郑清之、真德秀等儒者,对它表示了特别的欢迎,纷纷为该书作序。真德秀的序言指出,讲善恶报应的,不只是佛教、道教:

世谓感应之云,独出于老、佛氏,非也。《书》有作善降祥之训,《易》有积善余庆之言,大抵皆此理也。

接着他讲述了孟子存心、养性、事天的道理,认为这才是为善的根本。

《太上感应篇》用道教之名,行儒教之实,它是儒道二教教义高度

融合的产物,为二教的善恶报应观做出了巨大的贡献。从道教自身来说,这也是它自觉向儒教靠拢,为儒教国家服务,从而使自己儒教化的重大步骤。

三、宋元道教诸派之一:雷法派

道教儒教化的另一表现,是新道派的兴起。新的道派之中,首要的是北宋末年兴起的雷法派。

雷法派又可细分为神霄派或清微派。传承不同,教义也稍有差异,但大体方向一致,都以感召风雨为目的和活动内容。此前的道士,符箓召神,咒禁役鬼,主要是为了除灾去病,修炼长生,雷法派则把这些手段用于祈雨。

神霄派创始人王文卿,自称云游到金陵清真洞唐叶天师修真之地,夜里到了一间草舍,发现“嘘呵风云之文”,就抄了下来。天亮时,出来一位老妪,告诉他,“此乃雷霆所居之地”。这老妇就是电母。(见《冲虚通妙侍宸王先生家语》)

据王文卿说,祈雨的根据,是修炼人身的精气神,使它们与天地间的风雷水火相互感应。其方法是静坐调气:“日积月累,神气精自然混凝,上可脱壳朝元,次可长生久视,又其次可以行云致雨。”(《冲虚通妙侍宸王先生家语》)实际上,这一派所进行的工作,主要是祈雨。画符是为了召致雷神,念咒是向上帝奏告。据王文卿弟子万宗师所作《雷法议玄篇》说,别人祈雨,必奏告上帝,所以费时,王文卿可便宜行事,直接向雷霆玉府下令。

这种所谓雷法,实则是传统方术。用方术去召雷致雨,不是道士

本业,与道教的宗旨也没有关系,而是为适应农业国家需要而发展起来的。为适应这种需要,儒教曾在传统雩祭的基础上,发展了一套祈雨术,其典型表现是董仲舒《春秋繁露》中的求雨术,前面已有介绍。到宋代,儒教国家又不断颁布新的祈雨术。咸平二年(999)旱灾,宗真宗下令有关部门祭祀雷师、雨师,并颁布《李邕祈雨法》,其法为:

以甲乙日,择东方地作坛,取土造青龙,长吏斋三日,诣龙所,汲流水,设香案、茗果、饗饵,率群吏,乡老日再至祝酹,不得用音乐、巫覡。雨足,送龙水中。余四方皆如之,饰以方色。大凡日干及建坛取土之里数、器之大小及龙之修广,皆以五行成数焉。(《宋史·礼志》)

这个祈雨法,不过是董仲舒求雨法的翻版而已。数年之后,景德三年(1006)五月,又发生旱灾,朝廷又颁布《画龙祈雨法》。其方法是:

择潭洞或湫泝林木深远之所,以庚、辛、壬、癸日,刺史、守令帅耆老斋洁,先以酒脯告社令讫,筑方坛三级,高二尺,阔一丈三尺,坛外二十步,界以白绳。坛上植竹枝,张画龙。其图以缣素,上画黑鱼左顾,环以天鼈十星;中为白龙,吐云黑色;下画水波,有龟左顾,吐黑气如线,和金银朱丹饰龙形。又设皂幡,刎鹅颈血置槃中,杨枝洒水龙上,俟雨足三日,祭以一猴,取画龙投水中。(《宋史·礼志》)

这个祈雨法较前述复杂,但基本思想则没有改变,也是要以龙致雨。

在董仲舒,这叫做以阴动阴。

熙宁元年(1068)大旱,刚刚即位的宋神宗亲自到寺观祈雨,并令各地主官祭祀岳渎、海镇、名山、大川及各方神灵,不论它们是否列入国家祀典。十年后,颁布《蜥蜴祈雨法》,其法为:

捕蜥蜴数十纳瓮中,渍之以杂木叶,择童男十三岁下、十岁以上者二十八人,分两番,衣青衣,以青饰面及手足,人持柳枝沾水散洒,昼夜环绕,诵祝曰:“蜥蜴蜥蜴,兴云吐雨;雨令滂沱,令汝归去。”(《宋史·礼志》)

显然,这是把蜥蜴当做可致雨的神灵。这是宋代儒教的新创造。而关于蜥蜴致雨之说,程、张、朱熹都曾进行过认真地讨论。

《程氏遗书》卷十载:

正叔(程颐)言:“蜥蜴含水,随雨雹起。”子厚(张载)言:“未必然。雹尽有大者,岂尽蜥蜴所致也?今以蜥蜴求雨,枉求它,它又何道致雨?”正叔言:“伯淳守官南方,长吏使往茅山请龙,辞之,谓祈请鬼神,当使信向者则有应,今先怀不信,便非义理。既到茅山岩,敕使人于水中捕得二龙,持之归,并无他异,复为小儿玩之致死。此只为鱼虾之类,但形状差异,如龙之状尔。此虫,广南亦有之,其形状同,只啮人有害,不如茅山不害人也。”

张载不大相信蜥蜴能够致雨,但程颐是信的,此后的朱熹也是信的。朱熹说:

伊川(程颐)说,世间人说雹是蜥蜴做。初恐无是理,看来亦有之。只谓是全是蜥蜴做则不可耳。自有是上面结作成的,也有是蜥蜴做的。某少见十九伯说亲见如此。十九伯诚确人,语必不妄。

又,此间王三哥之祖参议者云,尝登五台山,山极高寒,盛夏携棉被去……盖山顶皆蜥蜴含水,吐之为雹。少间,风雨大作,所吐之雹皆不见。

又,《夷坚志》中载刘法师者,后居隆兴府西山修道。山多蜥蜴,皆如手臂大。与之饼饵,皆食。一日,忽领无限蜥蜴入庵,井中之水皆为饮尽。饮干,即吐为雹。

蜥蜴形状亦如龙,是阴属。是这气相感应,使作得它如此。(《朱子语类》卷二)

看来,求雨不仅是儒教的题中应有之义,而且其方术,也是儒者讨论的重要话题。在治国平天下方面,道教无论如何也竞争不过儒教,但在方术上头,道教徒则不甘落后。把他们的方术用来为国家祈雨,是他们将自己奉献于儒家国家的一个重大步骤。

儒家祈雨,主要是向神灵祷请。其方术也如上述。道教祈雨,自然要用自己的方术,如符箓、咒禁等。方术不同,而其为方术则无异。为方术同,但为方术之理论却本来有别。儒教的祈雨,是天人感应理论的一部分,如董仲舒和朱熹所说,是阴阳之气相互感应;道教的以符箓、咒禁为代表的方术,主要是用语言或文字形式向神灵表达的请求或命令,其鬼神色彩浓厚,而理论色彩薄弱。宋代兴起的雷法派,则借用了儒教的天人感应理论,认为祈雨的原理,就是用自身的气和天地之气相互感应。因为天地间有阴阳五行之气,人身也有阴阳五

行之气。假如要天下雨,可以使自身体内阴气聚集,天就会下雨;假如要天放晴,就使自己心火上升,当感到遍体烦蒸时,天就会放晴。

王文卿生活于北宋末年,稍早于林灵素。依虞集《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》,神霄派传人中没有林灵素。《宋史》林灵素本传中,也只说他原为僧人,因为不能忍受师父的打骂,做了道士。宋徽宗让左道录徐知常寻访方士,徐推荐了林。而林后来成为宋徽宗最信任的人物,甚至权倾朝野。林灵素也是神霄派道士。他对宋徽宗说,天有九霄,神霄最高,徽宗就是神霄玉清王的长子。他的说法付诸实践,就是下令全国各地广泛修建“神霄万寿宫”。林灵素本人,则“善妖幻”,“稍识五雷法,招呼风霆,间祷雨有小验而已”。宣和年间,京师大水,徽宗派林到城上禳祭,由于林作恶多端,被民夫乱棒痛击,慌忙逃走。而宋徽宗之所以宠信林氏,主要也是他要他呼唤风雨,这和唐代皇帝以求仙丹为主不同,乃是一种国家行为,是儒教国家让道士为自己的目的服务。

北宋雷法派的理论,还是从汉代的求雨理论演化而来。随着道教的发展,雷法派的理论也很快适应了新的形势。南宋末年,王惟一作《道法心传》,把雷法术置于心性学的框架之内。

《道法心传》(道藏三二)开始先讲祖气元神、铅汞、龙虎,以为大道在心,不必远寻。他的《法何灵验》诗说,法术灵验,是因为精气转聚。他反对人们胡乱运用心中之气,以求感动天地。他认为,求雨者必须忠孝仁义,不贪不盗,才能“坐役雷霆,呼风召雨”。儒教的道德原则成为该派祈雨有效的前提,而所谓贪、盗,都非道士所为,而是儒教国家官员中才可能有的恶行。因此,《道法心传》可说是一个外道内儒的文件。

和神霄派相类的是清微派。就其实质而言,清微派与神霄派无

二：“清微法者，即神霄异名也。”（《清微神烈秘法·雷奥秘论》）该派的主要工作，也是呼风唤雨，以“祈天福国，弘道化人，役使雷霆，坐召风雨。斩灭妖邪，救济旱涝”。（同上）这不是道教教义的必要部分，而是儒教国家的需要。该派实际兴起于神霄派之后，理论也更加成熟。他们反对祷祝，认为“天地五雷，人本均有”。（《清微道法枢纽》道法会元卷一）要役使雷霆，只要“以我之精合天地万物之精，以我之神合天地万物之神”（同上）就能奏效。画符也可有可无，因为这不是“一点灵光，通天彻地”，只要精神所寓，任何事物都可成为符信。行雷法最重要的条件是心诚，使心诚的办法是存养：“心不存则不明，神不养则不灵。正以存之，久而自明。诚以养之，久而自诚。”（《清微斋法·道法驱疑说》）而《清微道法枢纽》则说：“唯天下之至诚能用之。诚苟不至，自然不灵矣。”修炼至诚，内可以成为圣人，外可和天安地，福国裕民。存心、养性，以求至诚，是儒教修养的手段和追求的境界，内做圣而外为王，也是儒教修养的目标。这些也都成了清微派的手段和目标。在这个问题上，清微派和儒教基本重合了。

宋元明清时代，道士们为国求雨的特别多，不仅是雷法派，其他派别的道士也都纷纷为儒教国家的农业需要服务。在这一时期的文献中，这样的材料也是随处可见。这样的情况，宋代之前的道教是不常见的。这不是儒教国家道教化了，而是道教为儒教国家服务，进一步儒教化了。

清微派甚至认为，他们这一套做法，就是儒教的格物致知之学，“道家之行持，即儒家格物之学也”（《清微斋法·道法驱疑说》），“以吾神合彼神，吾灵合彼灵，儒书谓致知格物是矣”（《清微神烈秘法·雷奥秘论》）。他们自己也很清楚，自己所从事的，乃是儒教的工作。或

者说,他们自己清楚,呼风唤雨,不仅是为儒教的目的服务,而且是用儒教的方法、理论,为儒教的目的服务,他们所保留的,仅仅是道教的一个外表而已。实际上,他们已经成了儒教别派。

四、宋元道教诸派之二:老三派和新三派

老三派主要是指正一、上清、灵宝三派。正一派即天师道,居龙虎山;上清派即茅山宗,居茅山;灵宝派居阁皂山。宋哲宗封三山为“经箓三山”。这三派,研究者多称之为符箓派。因为它们历史悠久,相对于宋元时期诞生的新道派,我们称之为老三派。

1. 正一派。正一派从创立以来,天师一职由创始人的子孙世袭。外姓如寇谦之等也做过天师,但不如这世袭的长久。隋唐时期,正一派势力不如茅山派。大中祥符八年(1015),宋真宗赐给第二十四代天师张正随“先生”称号,神宗封张陵为大法师,徽宗封张陵为真君。宋代正一派有理论建树的,是三十代天师张继先。明初,四十三代天师张宇初将张继先的言论、诗词编成《三十代天师虚靖真君语录》。其第一篇是《心说》,《心说》认为“夫心者万法之宗,九窍之主,生死之本,善恶之源”。心,也就是真如、真君。人们堕入轮回,就是由于心的一念萌动。所以人应该“除垢止念,静心守一,虚无恬淡,寂寞无为”。这里没有像佛教那样,把心单纯当做万恶之源,但对心的重视,则和佛、儒二教一样。《语录》最后是《歌行》卷,其中的《大道歌》说:“道不远,在身中,物则皆空性不空。”《语录》也明确把道与术分开,认为“术则易知道难悟”。所谓术,指的就是符箓咒术;道,就是明心见性。他要的是道,是“识得真性”。这个千古一系的符箓派,也

是中国古代最重要的道派,也把自己的教义莫基于心性问题的理论之上。

2. 上清派。上清派或称茅山宗,在唐代是个最显赫的道派,司马承祯、李含光,唐末的杜光庭,都是该派的著名大师。这派在唐代就把《道德经》作为最高经典,讲修心无为。宋代大师不多,但方向不变。萧应叟的《元始无量度人上品妙经内义》是该派的代表作。前面已经介绍,该书认为三教教义都是讲求心的修养。而心的修养,就是炼丹,而道教炼丹和佛教禅定,实际是一回事。他不认为万法皆空,而认为人的灵魂为真。只要“能以一灵不泄于外”,就能长生不死。而所谓一灵不泄,就是不听、不看,不嗅。这样,神气精就合而为一,反本還元,得道成仙。为了论证自己的理论,他把周敦颐的太极图改造为炼丹图。儒教理论,是它理论的重要来源。比起正一派,这一派儒教化的程度要深得多。

3. 灵宝派。宋代灵宝派有几部大部头的著作,如署名北宋宁全真传授的《灵宝领教济度金书》三百二十卷;《上清灵宝大法》六十六卷;金允中编的《上清灵宝大法》四十四卷。金允中推崇杜光庭,《正统道藏》中有署名杜光庭的《太上黄箓斋仪》五十八卷,该书把昊天玉皇上帝放在三清之后,是宋真宗以后逐渐形成的道教神灵品位的通制。杜时尚无玉皇大帝一说,昊天玉皇上帝更是宋徽宗时才上的尊号,所以此书可能是南宋的著作。

灵宝派的这些大部头著作主要是讲符箓。特别是《济度金书》,完全是符箓。其他一些,也讲炼内丹,但仍是传统的方法和理论。如宁全真的《上清灵宝大法》,讲的是服气吐纳。金允中的《灵宝大法》把餐霞练气、熊经吐纳说成是旁门,认为唯金丹一法才是正理。他说的金丹是内丹,其方法是舌拄上腭,运气循脊,凝神存思。卷四十四

讲“本来一性，元自聪明”，但几乎没有论述。符箓派中，灵宝派是最保守的一派。

新的道派，除雷法派外，还有净明道、全真道、真大道派和太一道。全真道将作专门介绍，这里主要介绍净明、真大和太一三派。

真大道创立于金朝前期，创教者为刘德仁。据杜成宽《洛京缙氏改建先天宫记》说，太上老君“渐见性情之逐物，乃谈道德之真经”，目的在于化导民众：

欲移浇薄之风，令返真常之域，导之以百行万善，检之以三纲五常，庶乎自忠信孝悌而悟底于修齐，由仁义礼智而还归于道德。

太上老君的信仰和得道的目的是不能变的，如果变了，那就不成其为道教。但是，达到这个目的的手段，却全是儒教伦理规范。百行万善，三纲五常，仁义礼智，孝悌忠信，修齐治平，这全是儒教的教义，也是真大道所要认真奉行的。虽然他们奉行这些最终是要“归于道德”，但仍然使我们感受到该教派儒化程度之深。他们这样认识老君，也就是把这种认识当做自己要奉行的原则。

明朝初年，宋濂作《书刘真人事》，说刘德仁创立的教义主要有七条，第一是“视物犹己，勿萌戕害凶嗔之心”。这类似儒教的民胞物与，也似佛教的戒贪戒嗔，还有世俗的不可害人的一般原则。第二条是“忠于君，孝于亲，诚于人”，就主要是儒教的教义。其他还有“力耕而食”、“毋习盗窃”之类，则完全是教导信徒，要做一个好公民。这正是儒教所努力追求的目标。

太一派也创立于金朝前期，其创教人为萧抱真。这一教派参与

国政,为国家祷祝上帝,祈雨祈晴,深得金元两朝钟爱。萧的传人曾向皇帝上言,要“允执中道,恭己无为”。王恽称赞该教“辅行世教,有不可胜言者”。(王恽《太一二代度师赠嗣教重明真人萧公行状》)《国朝重修太一广福万寿宫之碑》道:

臣尝考之《书》,天佑下民,作之师。有人焉,出万物之表,建非常之事,卓然自成一家,使人崇奉而厌服之,决非偶然者。必上天明神,降生下土,借名以救世。

在碑文作者看来,老子、张道陵等,就是这样的人物,即降生下世的上天明神。而这道碑文是为太一教而写的,太一教的创教者,甚至它的传人,自然也被认为是下降人世的上天明神。

碑文所引《尚书》的话,原文一见于《古文尚书·泰誓》:“天佑下民,作之君,作之师,惟其克相上帝,宠绥四方。”一见于《孟子》,文字大同小异,此后又常常被儒者引用,作为儒教天人关系的基本原则。依据这个原则,则儒教国家的君,是上帝为民所立;儒教的师,首先是周、孔,还应包括后来的硕学名儒,大德高士,也是天为民所立。现在,道教也被认为如此,它和儒者的区别也就仅在表面上了。其本质,则都是奉天所命,遵天之意,遂行上帝教化民众的任务。

第三是净明道。净明道把晋代初年的许逊作为祖师。政和二年(1112),宋徽宗封许逊为“神功妙济真君”。元代刘玉真自称得遇许逊,为净明道第二代祖师。《正统道藏》中的《净明忠孝全书》,一部分是祖师们的传记,主要部分是刘玉真的语录。据刘玉真解释,净明的意思是说,人的本性是净的、明的,后来被欲望污染了。修炼的主要内容,应是去掉情欲,恢复净明的本性。净,是没有情欲;明,是穷

理尽性。因此，净明道乃是正心修身之学。

依刘玉真的解释，假如不是他们以许逊为祖师，则更应该说他们是儒教之一派。所谓去情复性，就是宋代儒教的存天理、灭人欲；穷理尽性、正心修身，从来都是儒教的命题。

至于书名标以“忠孝”，就更是儒教自汉代之后所特别强调的道德规范。刘玉真说，净明道修身的内容，不是世俗所说的修炼精气，更不是炼五金八石，而是尽忠孝之道。忠孝，是净明道教义的核心。而修炼精气之类，则被他们称为“世俗”所为，非道之俦。

《灵宝净明黄素书》是净明道的经书。该书认为，净明道的要义，是忠孝二字，“凡学黄素书者，要在忠孝”，“黄素之士，以忠孝为本”。该书认为，精忠至孝，仁义礼智，可使思想归入正道，成为神仙。《太上灵宝净明洞神上品经》说，人们只要能孝悌忠义，不服金丹大药，也可以悟法得道。有的经典也讲服气内丹，甚至也讲符箓，但认为这些都是下品。

净明道认为，自己的教义“可以报君父，可以成大药”。（《灵宝净明黄素书》）修炼者不必进入山林，也不必舍弃荣华富贵、妻子儿女，只要在现实生活中“服炼心性”，使“心明气达，孝悌不亏”，就可以长生。该派认为，天上的神仙，都是大忠大孝的人物。它要求自己的信徒，终日“畏惧”，“恭敬君上，孝悌六亲”。（《太上灵宝净明入道品》）

《净明忠孝全书》的一些序言认为，净明道的思想，是儒家的：“忠孝之说，本之儒家。”（滕宾序）净明道以此为教，也引发教徒许多疑问，刘玉真的语录中，有许多是关于净明道和儒教有何区别的问答，但他的回答不能令人满意。

净明道是儒教的内容、道教的外表。净明道的哲学，是儒教的心性之学。净明道的出现，说明了道教儒化程度的深刻，它是道教日益

儒化的产物。

五、玉皇大帝与儒道二教

玉皇或玉帝的名称最早见于陶弘景的《真灵位业图》，是元始天尊、太上老君之下一位极普通的神仙。和他平级的，有数十百位之多。唐人的诗文中，也时有谈到玉帝或玉皇的，所指当是天上的上帝。但是，这玉皇或玉帝与儒教的昊天上帝关系如何，与道教三清的关系如何，则没有专门论述。所以隋唐时代，陶弘景《真灵位业图》中的神谱并没有被道教完全接受，只有以元始天尊为主的三清逐步被普遍承认下来。天或上帝、玉帝，也被这时的道教所承认，但似乎少有人谈他们和三清的关系。

大中祥符元年(1008)，宋真宗经过一番策划，造天书，到泰山封禅，并下诏造昭应宫。七年(1014)，玉清昭应宫成。八年(1015)正月初一，宋真宗亲自拜谒玉清昭应宫，给上帝上尊号“太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝”，简称玉皇大天帝，或更简为玉皇。从此以后，中国就有了玉皇大帝这尊神；或者更正确地说，是上帝有了“玉皇大帝”这样一个名号。

玉皇的名号来自道教，证据确凿，不容否认。然而上帝却并不是道教专有，甚至可以说自从儒术独尊之后，上帝就主要成了儒教的至上神，而道教则逐步与上帝疏远，甚至要另造至上神，元始天尊就是这种情势的产物。而这个玉皇大帝，其内容，仍然是儒教的上帝。这是儒教的上帝用了道教的名号。就像基督教传入中国以后，用中国的“上帝”去指称他们的 God，并没有改变 God 的实质一样。可以为

这个判断作证的,是当时的事实。

大中祥符元年(1008),宋真宗到泰山封禅,其礼制一如南郊祭天,“山上置圆台,径五尺,高九尺,四陛,上饰以青,四面如其方色”,“(冬十月)辛亥,设昊天上帝位于圆台,奉天书于坐左,太祖、太宗并配西北侧向……”(《宋史·礼志》)“辛亥,享昊天上帝于圆台,陈天书于左,以太祖、太宗配。”(《宋史·真宗本纪》)其告天玉册文为:“嗣天子臣某,敢昭告于昊天上帝:臣嗣膺景命,昭事上穹……”;告天玉牒文为:“有宋嗣天子臣某,敢昭告于昊天上帝:启运大同,惟宋受命……”(《宋史·礼志》)建玉清昭应宫时,群臣谏止,宋真宗说,建一宫以奉上帝,有何不可。这个上帝,就是昊天上帝;玉清昭应宫内,设置数百位神像,为首的是玉皇像。在当时宋朝君臣眼里,玉皇就是昊天上帝,二者不过是异名,而实则同。

这里要特别向读者指出的是,人们,包括对道教卓有研究的人们,往往把封禅作为宋真宗崇道的活动,实则这是极大的误解。中国传统宗教中有告礼,即向神灵报告之礼,这自然是人间报告制度的延伸。在人间,有大事要向皇帝或长官或父母报告;对于神,有大事也要向上帝、向神灵,包括祖宗神灵报告。封禅是告礼之一种,而且是最重要的告礼,只有取得巨大功业的君主,才有资格到泰山向上帝报告成功。这个礼仪被儒教接续下来,成为儒教礼仪的重要组成部分。宋真宗崇道是实,但封禅却非崇道行为。从封禅的大中祥符元年,到向上帝献“玉皇大天帝”尊号的大中祥符八年,宋真宗进行了一系列重大的宗教活动,也就在这期间,他于大中祥符五年(1012),“作《崇儒术论》,刻石国学”(《宋史·真宗本纪》),这表明他的志向仍然是崇尚儒术,他的活动主要是儒教的活动。

然而玉皇之号毕竟源于道教,所以宋真宗死,玉皇之名也几乎再

无人提起。儒教所祭,仍是昊天上帝。宋徽宗时,对道教的尊崇又有升温,玉皇之名号又被人提起。然而,玉皇和昊天的关系如何,是人们必然要提出的重要宗教神学问题,宋徽宗对此作了圆满回答:

徽宗政和六年九月朔,复奉玉册、玉宝,上玉帝尊号曰“太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”,盖以论者析玉皇大帝、昊天上帝言之,不能致一故也。(《宋史·礼志》)

这就是说,玉皇大帝,就是儒教的昊天上帝。儒教昊天上帝用了道教神仙之名,而道教从此却必须崇拜儒教上帝之实。

汉代道教,魏晋南北朝的一些道派,也仍把天或上帝当做他们的至上神,但自从元始天尊出现之后,以之为首的三清就逐渐成了道教最崇拜的神灵。这一时期的道观之内,未发现上帝崇拜的痕迹。自从宋真宗、宋徽宗向上帝献上尊号之后,情况就发生了变化。

虽然未见说玉清昭应宫中供奉三清,并且依理推断,其中供了玉皇大帝造像,且以宋太祖、太宗配享,那么,这就是标准的儒教祭祀礼制,其中也可能有三清,但三清不会居于比玉皇更重要的地位。如果把玉清昭应宫看作道教宫观,那么,这就是道观供奉玉皇的开始。然而不久,宏大壮丽、有数百间神殿的昭应宫毁于大火,并且君臣都不主张重建。而其他道观是否也供玉皇之像,就不得而知了。^①

^① 吕晓庄《晋城玉皇庙建筑历史及信仰调查》,言晋城玉皇庙“创建于北宋神宗熙宁九年1076”。熙宁九年《玉皇庙碑文》载:“始为岁旱,遍于群神祈祷无应,时有本社李宗、秦恕二人,即陵川之下壁,请得信马于当社祈求,克日而甘泽沾足,即时舆议,卜吉北岗秦吉、秦简地内,鳩工营匠,不日而成。”载《道教文化研究》第一辑,书目文献出版社,1995年。

据有案可查的证据,南宋绍兴年间,巴州游仙观道士赵道升,不征求他师父、游仙观知观道士李道莅的同意,看到三清殿前有块空地,就伐山取材,负土成基,经过十年努力,建成了玉皇殿。县令李百药为该殿落成所写的碑文道:“曾口县游仙观,自唐以来无玉皇殿。”(《游仙观玉皇殿碑》)^①实际上,自唐以来没有玉皇殿的,不仅曾口县游仙观而已。在没有新的材料发现之前,曾口县游仙观当视为最早为上帝建殿的道观。

李百药的碑文说,晋士人周与,说自己被天帝召见,见天帝面方一尺;而“有宋黑杀翊圣降语终南诸天侍卫,仰视天帝,唯见光满帝殿”。他不信上帝能召见小臣周与,但他的碑文则清楚地表明,道观内所供之玉皇,就是儒教的天帝。

从此以后,道观内建玉皇殿开始流行起来。魏了翁《紫云山崇仙观记》说,该观中,“其阙则前为元始殿,为黄箬宝宫,九真殿在后,玉皇殿在九真后”。平江府城南二里有修和观,建玉皇殿,黄震为写《玉皇殿记》,其文道:

礼,唯天子祭天南郊,坛而不屋。道家者流谓天玉皇,
屋而祀之遍州县。

黄震的碑文表明,道观内建玉皇殿,在南宋末年,已经是普遍现象。但是作为一个儒者,而且是著名的、卓有造诣的儒者,黄震对这种现象很不理解,于是他发问道:

^① 本节所引碑文,无特别说明者,均出自陈垣编纂,陈志超、曾庆瑛校补《道家金石略》。

礼乎，否耶？人也没而神祀之，则有庙貌。然后世不于其主，于土木偶，已惑矣。今其事天者例亦设之，像天乎？乃人待耶？凡皆余所未喻也。

所谓“礼”，就是儒教之礼。黄震是位儒者，他要以儒教之礼来衡量道观内建玉皇殿是否合礼。因为按照儒教礼制，“唯天子祭天南郊”，就是说，只有天子可以事天，现在各州县道观都建玉皇殿，一个普通道士都可以祀天，这合乎礼制吗？第二，依儒教礼制，以德化民者，或有功于国者，都可以作为神灵加以祭祀。儒教的许多神灵，也就是这样产生的。最普遍的，则是祭祀自己的祖宗。这些，都是黄震所说“人也没而神祀之”的范围。儒教对于人神，一般是设庙祭祀。而依儒者解释，庙的意思，就是貌。所以黄震说“则有庙貌”。但是依黄震说，实际上，只是设神主而已。所谓“后世不于其主，于土木偶”，是黄震时代的情况。大约从唐以来，设像祭祀祖宗或其他神灵，已经是愈演愈烈。这种情况，引起程颐、朱熹等人广泛讨论。他们坚决反对设像祭祀，不仅是因为这不合礼制，而且画像、塑像不可能做到和本人完全一样。这样，有一点不像，所祭已是别人，不是祭祀自己祖宗和应祭的神灵。朱熹甚至主张拆毁孔庙神像。这就是黄震所说的“于土木偶已惑矣”的情况。对人神尚且如此不可，至于对天，就更加不可。至少从唐代起，儒教就已经明确，所谓昊天上帝，就是指浩大元气而已。其说出于《毛诗·黍离篇》，唐初制礼，长孙无忌等以此为上帝定说，并被宋代所沿袭。宋代程颐并有进一步的发展。程颐说：

乾，天也。天者，天之形体；乾者，天之性情……夫天，专言之则道也，天且弗违是也。分而言之，则以形体谓之

天，以主宰谓之帝，以功用谓之鬼神，以妙用谓之神，以性情谓之乾。（《程氏易传·乾》）

在《程氏遗书》中，程颐还说：

天者，理也。神者，妙万物而为言者也。帝者，以主宰事而名。（卷一一）

也就是说，在程颐看来，天、上帝、乾、理、神，都是同实异名的概念。程颐的上帝观经朱熹加以确认，成为当时儒者普遍承认的上帝观。依这样的上帝观，上帝就是元气（形体），是理（实质），是主宰，但却不是与人同形的神。对待由人而成的神尚且不可祭以土木偶像，对上帝又岂可如此呢？这就是黄震所提出的问题。

对于儒者们的问题我们下面再作讨论，这里我们只是指出，儒者们的问题并没有阻碍道观中建玉皇殿和塑玉皇像。有的道观则干脆以昊天命名所建上帝殿。邓牧《昊天阁记》道：

太极之动生阳而静生阴。阳轻清上为天，日月星辰、雷电风雨丽焉；阴重浊下为地，丘陵山岳、川泽江海丽焉。阳变阴化，其气冲和，则为人。其两间莫不有主宰者焉。恭惟昊天玉皇上帝陛下，位三极之尊，御万有之众，凡天地所以覆载，日月所以照临……敦知乎帝力哉！

这个昊天阁所在，乃是宋代的洞霄宫，据邓牧说，当时此宫与嵩山崇福宫“并为天下宫观称首”。在这里建昊天阁，就具有特别重要的意

义。昊天阁所供奉的神灵,就是儒教的昊天上帝。当然,也是道教的上帝。依宋徽宗所上尊号和邓牧此处所说,这两位上帝实为同一位。

随着时间的推移,道观中原为附设的玉皇殿或昊天殿,规模又加以扩大。《滕州邹县纪城玉皇观记》载当地节度使衙门公文说,这创建于孟子家乡的玉皇观内,三清像三尊,各高七尺,四位侍从,各高六尺。有“人样玉皇壹尊”,高八尺,侍从六尊,各高七尺。在这座道观内,玉皇的地位显然升到了三清之上。而据《续修太清宫记》,大约在南宋时,亳州老子家乡的太清宫内,也“创为三清、玉帝二大殿”。在这里,玉帝也和三清并重了。

宋元以来,不能说每个道观都有玉皇像或玉皇阁,但在道观内建玉皇阁或昊天阁以供奉上帝,确已成了普遍现象。如今的白云观内,玉皇殿也赫然矗立,并且具有重要地位,当是宋元以来的旧制。

道观内供奉玉皇的制度,影响到道教的礼仪。宋元时代的道教文献中,重要的斋醮仪式,首要供奉的,当然还是三清。没有三清,也就不是道教。三清而下,就是玉皇。这样的格局,仍是黄老道教的传统格局,三清,在这里是帝王师;玉皇,是帝。对神位这样的安排,和道教要为国祈福、辅助世教等的思想也是完全一致的。这是道教为自己所定的社会地位,这个地位符合他们的传统,也是唐宋时代的现实。

然而,道教这样的安排仍然遭到来自儒教方面的抨击。在儒教,不仅只有天子可以祭天,而且孔子的神位绝不能安放在上帝之上。在儒者看来,孔子才是大圣,老子算得什么?更有何资格敢置于上帝之上?朱熹对此说道:

道家之学,出于老子。其所谓三清,盖仿释氏三身而为

之尔……而道家之徒欲仿其所为，遂尊老子为三清：元始天尊，太上道君，太上老君。而昊天上帝反坐其下。悖戾僭逆，莫此为甚！

且玉清元始天尊既非老子之法身，上清太上道君又非老子之报身，设有二像，又非与老子为一，而老子又自为上清太上老君，盖仿释氏之失而又失之者也。况庄子明言老聃之死，则聃亦人鬼尔，岂可僭居昊天上帝之上哉？

释老之学正当毁废，假使不能尽去，则老氏之学但当自祀其老子、关尹、列、庄子（之）徒，以及安期生、魏伯阳辈。而天地百祠自当领于天子之祠官，而不当使道家预之，庶乎其可也。（《朱子语类》卷一二五）

这可说是来自儒教方面最激烈的抗议。朱熹还指出：

论道家三清，今皆无理会。如那两尊，已是诡名侠户了。但老子既是人鬼，如何却居昊天上帝之上，朝廷更不正其位次？（《朱子语类》卷一二五）

所谓“诡名侠户”，意思当为有其名而无其实。只有老子这一清，是可以供奉的神灵，但不应当居于上帝之上。朱熹希望，朝廷对此事应加以干预，订正道教中神灵的位次。

从朱熹的话可以看出，道教所供的玉皇，就是儒教的上帝。三清居玉皇之上，一面因为它是道教，不能不自尊其神；另一面也是说明其教徒自居于帝师之位而已，实际上也认上帝是世界的主宰，他们要祈祷的大事，都要诉诸上帝。尽管如此，朱熹还是不能容忍。

道观内供奉上帝,表明上帝确已成为道教内与三清有着微妙关系的神灵。而玉皇或昊天与三清关系如何,道观内这么做是否合适,究竟应该如何事奉上帝,成为此一时期儒、道二教学者热烈讨论的问题。

六、有关玉皇及儒道关系的讨论

关于儒道关系,朱熹有过扼要的论述。他说:

儒教自开辟以来,二帝三王述天理,顺人心,治世教民,厚典庸礼之道。后世圣贤遂著书立言,以示后世。

及世之衰乱,方外之士厌一世之纷拏,畏一身之祸害,耽空寂以求全身于乱世而已。及老子倡其端,而列御寇、庄周、杨朱之徒和之。孟子尝辟之以为无父无君,比之禽兽。

然其言易入,其教易行。当汉之初,时君世主皆信其说,而民亦化之。虽以萧何、曹参、汲黯、太史谈辈亦皆主之,以为真足以先于六经,治世者不可以莫之尚也。

及后汉以来,米贼张陵、海岛寇谦之之徒,遂为盗贼。曹操以兵取阳平,陵之孙鲁即纳降款,可见其虚谬不足稽矣。(《朱子语类》卷一二五)

除却对儒教的推尊,有关道教的沿革,和我们的说法基本一致。或者说,笔者这部《道教简史》,就是要恢复道教的本来面貌,恢复古人对道教的认识罢了。

上文提到的黄震，是朱熹后学。他的《玉皇殿记》，是应道士张一雷之请而作。面对道士之请，他提出了自己的问题。张一雷回答道：

子谓一元之运，浑沦磅礴，自呼吸顷，积而昼夜，而寒暑，而往古来今，万物无一息不生化化于天地间，果孰主宰之而然哉？天也。上古神圣，代天理物，报本有祭，历代增飨，乃郊，乃明堂，乃雍五时，积而迨我祥符、天禧间，官观遂参错天下。殆皆陶匏秸席之推尔，岂吾道家者敢僭？子又岂谓苍苍玄冥间，而天之所以为天者，止此哉？天亦气之为尔。自天而万类，皆气聚则成形。明之为人，而幽之为鬼神，夫岂有二理？昔温太真燃犀照牛渚，见朱衣车马，一一如人世间。道书所谓水府宫之证如此。则其所称天府宫者，亦从可知。且自昔梦诉于帝，梦得请于帝，梦至钧天帝所，或登天门入重者彼皆何所指而言？故主宰之谓帝，其来尚矣，又岂吾道家者敢诬。（见黄震《玉皇殿记》）

这是道教方面讲述的儒道二教祭祀简史，也是道教方面对儒者问题的回答。要对这段话细加分析，不是百把十字所能解决的问题。这里只能释其相关之几点。道士张一雷完全承认，是天，或上帝主宰着世界上的一切，而天，就是那浩大元气。这一点，和儒者们完全一致，或者说，是道教接受了儒教的上帝观。但是，他又认为，上帝不仅是无形的元气。因为人与物都是元气所聚，天地也是元气所聚，人物有形，天或上帝岂能完全无形？于是张列举例证。这些例证，大多载入正史，是儒者所不能否认的。这些例证说明，天宫和水府一样，而它们也都和人世一样，是朱衣车马，与人无异的。这叫做天人一理、幽

明一理。而天人一理、幽明一理，是儒教的基本命题，这就回答了黄震设上帝之像是否可以的问题。至于道观祭祀上帝是否合礼，张的回答是，礼从朴陋的“陶匏秸席”开始，儒教你们发展出了郊祭、明堂等等，我道教设宫观，有何不可？且道宫从真宗皇帝开始遍及天下，真宗皇帝就把上帝供于道宫，我们哪敢擅自僭越！作为宋臣的黄震，自然对此无话可说。

于是黄震分析了佛道二教的区别，认为佛教不仅不敬天，而且诬天。相比之下，黄震“宁取老子说之本天”。老子说虽本天，但道教祭祀又五花八门，在这些淫祠滥祀之中，黄“又独取玉皇殿之尊上帝，俨上帝之如在，肃人心之正敬，使天下崇飭香火者皆如玉皇殿之为，则亦庶乎足以裨世教”。（黄震《玉皇殿记》）“本天”、“尊上帝”，并且能使人们在这庄严的塑像面前，尽自己的“如在”之诚，因而有裨世教。所以黄震就容忍了道观的玉皇殿之设，并且为该殿作了此记。

“如在”出于《论语·八佾》“祭如在，祭神如神在”，这是儒教对祭祀的要求。而在黄震看来，道观内建玉皇殿，设玉皇像，有助于达到儒教的这个要求，因而有裨世教。

但是黄震没有赞同上帝有像的神人同形说，和黄同时的文复之也不赞成神人同形说。文在《洞神宫碑》中指出，天无人形，但和人同理。理构成人的精神，也是天赏善罚恶的本体：“今与天地，同厥有初，听聪视明，即此理之高目下耳者也；是非决择，即此理之赏善罚恶者也。”天人感应，吉凶祸福，“维皇上帝，阴鹭下民”，就是这个理。这是对程颐“天者，理也”的阐述和发挥。但是，人们不懂这个道理，把天想象为人形，并且建屋设像进行祭祀，使文复之喟然长叹：

众人昧上天本然之知而为人，上天以众人同然之体而

为天，其降衷不异，而源委本末遂有毫厘千里之差，可叹也！
后世不推源其自于天人之际，歧而为二，所以事天者始屋而
居之，像而崇之，曾谓昭格之诚果在是乎？

建屋设像虽然同样可以得到天命天意（“降衷不异”），但对什么是天，天如何主宰，如何赏罚的认识，却差之千里。这一点，文复之作为儒者，他不能不加以指明，并且和那种错误划清界限。

洞神宫是主官姚某所建，所祠是蜀中三大神，其实与道教无关。但是他让道士来主持宫中香火。建屋设像虽不合教义，但却是诱人信向的方便手段：“盖亦谓世俗耳目未可顿跻之本然之地，其摄齐而入，肃容而登，则其心未始不如捧盘水如承大祭，不待驱迫而天理现前，斯亦入德之方也已。”（文复之《洞神宫碑》）只要有助世教，不合礼制也可以容忍。文和黄震具有同样的思想。

这宫是儒者所建，却让道士来做主持。这是宋元时代开始的儒道关系的新现象。在这里，道士相当于儒教的祠官，从而成为儒教的附庸。道士所管的祠庙，主要是城隍庙等，此外还有山川岳渎之庙等，有时还为儒教主持孔庙。不少人因为是道士主持，遂认城隍庙为道观，以城隍为道教之神，实在是一种极大的误解。

到了元代，关于儒道关系、上帝观念的讨论更加活跃。无论是儒者还是道士，多数论者都认为儒道自始就方向一致，都是治国平天下之学，可以修身，可以治国，后世方士的混入，改变了道教的面貌，但这不是它的本心本貌。如，虞集说：“汉代所谓道家之言，盖以黄老为宗，清静无为为本。其流弊以长生不死为要，谓之金丹。金表不坏，丹言纯阳也。其后变为禁祝祷祈、章醮、符箓之类，抑末之甚矣……”（虞集《非非子幽室志》）宋子贞说：“夫道家者流，推老氏为始祖。老

氏之教，主之以太一，建之以常无有。以冲虚恬淡养其内，以柔弱谦下济其外……以之修身则寿而康，以之齐家则吉而昌，以之治国平天下则民安而祚久长……世既下降，传之者咸异，一变而为秦汉之方药，再变而为魏晋之虚玄，三变而为隋唐之襁褓，使五千言之玄训，束之高阁，以为无用之具矣。”（宋子贞《顺德府通真观碑》）俞应卯说：“道之与儒，同此一理；儒之与道，同此一机。通其变则天下无弊法，执其方则天下无善教，若非圆机之士，不足以论此也。”（俞应卯《鄂县秦渡镇重修志道观碑》）乡贡进士翟三俊说：“三皇五帝以来，首崇道与儒教，其名虽析为二，既究经纶之效。其道乃归一也。”（翟三俊《三清殿碑》）李道谦说：

老子者，道也，生于无恒之先，起于太初之前……及乎结气凝精，分神应化，或出于龙汉之纪，或现于赤明之季……悯时垂教，代为帝师。至其降迹殷周，传经授道……启众妙之门，示重玄之旨……以之修身则身修，以之齐家则家齐，以之治国平天下，则国治而天下平……

所谓道者，盖牺皇周孔之所贯，岂复有所异哉？六经之学，纲纪万世，而二篇之要，又将有所得于六经之外。故太史公言：六经浩浩，不如老子之约。

汉初盖公以书授曹相国参，参用其言，寝以成文景刑措之治。然而武帝信方士，祷祠之事行焉；淮南好神仙，黄白之书出焉。老子之道于是乎浊矣。（李道谦《楼观大宗圣宫重修说经台记》）

这些话，都可以成为当时论述儒道关系的代表。

对上帝观的讨论可以许有壬的《武昌路武当万寿崇宁宫碑铭》为代表。该文说，崇宁宫原为武当祠，所祠为玄武神，亦称玄帝，是五帝之一。然而“是宫之名虽主玄帝，而巍然南面朝五帝者，实主玉皇”。于是，他探讨了什么是玉皇。他说：

玉皇，礼家所谓昊天上帝也。以形体言，谓之天；以主宰谓之帝，以功用谓之鬼，以妙用谓之神。

这就是程颐以来的上帝观。就是这样的上帝，主宰着世界万物，使它们运动，使它们生死往来。由此也产生了对它们的祭祀：

主宰者不离乎功用而能妙用者也。日月之运行，风雷之鼓舞，山川之流峙，人物之生息，皆功用之著者。阖且辟于斯，往且来于斯。视之而弗见，听之而弗闻，则有妙用存焉。

先王之有天下也，以为万物本乎天，故祀帝于郊。圜丘以体其形，苍璧以象其色，乐九变以著其数。犹曰“维天其佑之”。“其”之为言，不敢必之词也。不特此也，群祀亦然。或求诸阴，或求诸阳，不敢方所征、形状索也。

上帝是存在的，是不可否认的，但是，它没有形状，也没有方所。这样的上帝观，就是儒教的上帝观，而这样的上帝观，和基督教的上帝观，以及伊斯兰教的安拉观念，没有根本的不同，这是一切高级宗教所共同达到的观念。但是后来有了变化：

自神仙好楼居之说行，遂有作崇台杰观以俟之者。嵩

呼之闻，巨迹之见，真若可以形声相接，而像设滥解除于此矣。其始也，施之群祀；其卒也，于上帝亦冠裳而官室之矣。

“嵩呼之闻，巨迹之见”，说的都是汉武求仙之事。把建屋设像归于汉武之时，是元代较为普遍的认识。这种认识是否符合史实尚可讨论，但许有壬对此现象之不满，则显而易见，而使他尤其不满的，是竟把建屋设像之事施之于上帝！于是，他慨叹上智与下愚的难以沟通：

圣人以神道设教，上智昭昭，无幽不通，下愚蚩蚩，既颛而蒙。孰为“民彝”，孰为“帝衷”，可使由之，不可使之知也。今号于众曰：帝以主宰言。其不哑笑者几希。

可叹的是，直至21世纪的今日，甚至还有许多上智，认定神人同形，“哑笑”以昊天为元气，“哑笑”以天为理。那么，对此该怎么办呢？如何才能使世人崇信上帝，并油然而生弃恶从善之心呢？许有壬继续说：

孰与树中天之华构，揭上帝之高居，使瞻而仰之者，举首加额曰：上帝临汝，无贰尔心。由是而舍恶从善之心油然而生矣。

这崇宁宫的兴建，可以做到这一点，可以“使民观感日迁于善，圣教之助不又多矣乎！”于是，许有壬认同了这种建屋设像之举，并且为此宫写了碑铭。

即使从道教立场来说，建屋设像也是不对的。魏知彰《虢州卢氏

县成德观创修三门记》说，卢氏县成德观“有玉皇殿一，东西小殿二”。看来所谓成德观，就是个玉皇观。他对建屋设像不以为然：

予谓道之在天下也，百姓日用而不知。自古尊黄老者，虽有贵无为、尚清静之说，是皆道之糟粕。其元理妙用，又乌可得而言！况一时土木之功，欲以为道，是犹适楚而北辕，其不相涉也可知矣。

贵无为、尚清静尚且是道之糟粕，土木之功又焉能为道？敬这些土木偶像又有何用？魏氏可说是深刻体会了老子“道可道，非常道”之意，认为从老子立场看来，无为、清静等也难以为道，建屋设像更无异于南辕北辙。但是，由于风气使然，建屋设像也有自己的道理：

虽然，自李唐以元元为始祖，崇尚道法，后世崇之，上下成风，至宋而极矣。居是门者，欲诱化世俗，俾因迹以悟真，苟不严其像设，大其馆宇，曷以使人有敬向之心哉！

于是魏知彰也和黄震等人一样，认可了这种建屋设像行为，并且为该观作记。

但是，也有的道观不设像，或为天地日月不设像。萧贡《京兆府泾阳县重修北极宫碑》道：

古者事神，必于国郊，或名山大川、高爽之地。礼数不同，大率为坛设位祭之而已，无饰画神之像者。秦与汉初亦然。至武帝时，齐人少翁言，上欲与神通，宫室被服非像神，

神物不至。乃作甘泉宫，中为台室，画天地泰一诸鬼神，各置祭具焉。以像事神起于此，然亦止于宫中画像而已，犹未有杂于民间，兴起祠宇，号为宫观，及抁土刻木而为之像者。来状之说，盖俚语相传而然，不足采也。

称祠庙为宫观，度道士以守之，盖自近代始。

画像起于何时，是另一回事；认为祭神不该画像，却是态度明确。而说近代才有把祠庙称为宫观，度道士守护，其意是说，这些庙，并不是道观，而是儒教之庙。这座北极宫，所供奉的是北极星，还有天尊列宿、三官四圣、元辰天师灵官等。三官、天师等可以说是道教本有之神，北极星却向来是儒教之神，并且一度被郑玄认为就是皇天上帝太一，即可以被称为天的儒教至上神。甚至近代章太炎还曾提到此事。北极宫由道士看守，是道士更加深入地进入了儒教的祭祀系统，做了儒教的祠祀人员。

北极宫之中，是天坛：

中坛三垓，以事天地日月星辰，露而不屋，所以达其馨香焉。

这里自然不会有天地神像，完全符合儒教礼制。而这个宫观，实际上则是儒教的天地神庙。这种宫观制度，不仅表明道教进一步成了儒教的附庸，而且道教还接受了儒教的上帝观念。

第十二章 宋元时代的道经注释

一、北宋《老子》注释

一个时代宗教的思想面貌,最集中表现在它的经典和它对经典的注释。道教也是如此。道教经典中,最重要的是《道德经》。所以研究一个时代道教的面貌,不研究这一时期的《老子》注释,是不能反映其时代面貌的。

宋神宗时代的道士陈景元著有《道德真经藏室纂微》。据说陈是张无梦弟子,而张曾从陈抟学习。陈景元的注释,当具有相当的代表意义。

陈在序言中说,老子给关尹喜写完《道德经》后,就“腾空冉冉上升”,尹喜后来也上升成仙了。老子在当时,专以长生为务,世间的各种长生方法,五金八石、存思历脏、治鬼辟邪等,都是老子度人的方法。但这些都不是最高的,最高的乃是恬淡无为。《老子》一书的要领,就是治身治国。治国要无为无欲,治身要少私寡欲。

陈在注释中努力调和有欲和无欲,调和大道和仁义,仁义和礼,把有欲,把仁义礼说成大道的一个部分。他说,无欲是“寂然不动”,有欲是“感孕万物”。道是“真常”,无欲、有欲都是道的应用。他主

张,尊崇仁义道德,兼用礼,只是反对专以礼教为用。他所说的圣人,乃是“有道之君”,圣人虚心修身的目的,是要让百姓返淳还朴,拯救天下。而拯救天下的关键,在于“取天下人之心”。要取天下人之心,“当以无事为术,无为为教,无欲为宝”。这样,百姓就会自然归化,天下安然无事。但他说,无为并非“拱默显堂”,而是要忘掉善恶,不行分别,“灭情复性”。对于百姓来说,无为就是“不越其性分”。他认为,这条“清静简易之道,诚南面之至术”。因此,陈景元的《老子》注释,讲的完全是治国之道。而这个目的,正是北宋道教所力求达到的。

陈景元之后,注《老子》的有司马光、吕惠卿、王安石、王雱、苏辙、陈象古、宋徽宗、章安等人。他们大多认为,道有两种:可道之道与不可道之道,或者是真正的道和世俗的常人之道。世俗之道、可道之道,不脱离常道,而是常道的内涵。这是从根本原理上调和出世和入世的矛盾。由此出发,他们认为,圣人不单用无,也不单用有,而是有无并存。宋徽宗说:常无,说的是理;常有,说的是事。无为,不是弃人绝物:“万物之变,在形而下;圣人体道,立乎万物之上,总一其成理而治之。”这样,无为就成了皇帝领导治国的一种艺术。这种艺术,要求皇帝首先去体会那不可言说、永恒不变、视而不见、听而不闻、寂静、无为、是无、是理的道,但并不抛弃那可以言说、经常运动变化、有形有象、可见可闻、有为有欲之物,而是要去治理它们。无为,就是治理的原则。而所谓无为,不是全无所为,只是不以己意去为,而要辅万物之自然,不干涉它们,使它们能按自己的本性去发展。这样做的目的,是让万物返淳还朴,回归自己的本性。这也就是南北朝末年以来,道教不断反复强调的反本还元论。

王雱更强调复性。他认为,学道,应归结为复性:“老子之言,专

于复性。”他不反对知,认为知乃是进道的条件。人知道什么是宝贵的,什么是不宝贵的,就知道应保存什么,应丢掉什么。在他看来,事物是不常,要消灭,因而并不宝贵;性是常,不会死亡,是宝贵的。他把老子的观复、归根、复命,说成《周易》的“穷理、尽性、以至于命”,而复命也就是复性、复道。苏辙则更加明确地说,复命就是复性,知常也是复性。因为“道无所不在,其于人为性”。把人性看作是分有那不可言说的常道、大道,是这些《老子》注释者的共同认识。这种认识在程、朱那里,就是把人性看做分有那至高无上的天理。而天理。实际上也就是道。

陈象古注更加强强调圣人的目的。他在序言中说,道,本是清静的,只是百姓们情欲太多,失了自然本性,弄得不能好好生活。太上老君可怜世人疾苦,著《五千文》,希望百姓们能返淳还朴。在注文中,他说,天下昏乱,都是由于情欲,圣人养素保真,还淳返朴,为的是拯救天下。道,就是要反本还原,返淳还朴。百姓淳朴,国家就可太平。

在这些注者眼里,圣人不是脱离世俗、高居于红尘之上的神仙,太上老君不仅悲天悯人,而且是以天下为己任的大圣。司马光说,众人之私小,圣人之私大。小,至于父子乖离;大,要使蛮夷率服。他认为,《老子》中的话,许多是为了矫正世俗的弊病,应当正确理解。比如《老子》说“绝仁弃义”,并不是不要仁义;“不尚贤”,不是不用贤,只是不崇尚,免得人们竞争,至于治国,还是要任用贤才。仁义就在大道之中,只是百姓们不知道。所以大道废弃,仁义才显露出来,颇受崇尚。依司马光之理解,“圣智仁义巧利,皆古之善道”,老子深知这一点,许多话不过是过激之词。在用贤问题上,苏辙和司马光持有相同的见解。苏辙认为,圣人用贤,但不尚;不贵难得之货,但不弃;

不去可欲之物,但不见。对《老子》的这种理解,实则是他们自己的主张。

司马光还说,所谓淳朴,就是去掉欲望,不要多所追求。治国者要以辅助万物之自然的原则,不多干涉百姓,不多向百姓株求;百姓们要安于自己的性分,不作非分之想。司马光企图以此调节圣人和百姓、上与下的关系,达到国治天下平的目的。

《老子》说:“道法自然。”自然的原则是上述思想家共同追求的原则。他们不把自然说成是人的本性,说人的自然本性就是自然之道、自然之理。在这个问题上,他们和魏晋时代的思想家没有区别。他们强调自然就是自然之理,反映了宋代的时代特点。陈象古还把下述内容看做自然之道或自然之理的具体表现:

水攻坚强;
木强则枯槁;
轻诺必寡信;
民多利器,国家滋昏;
道生、畜、长、养万物;
柔弱胜刚强;
大制不割……

这些自然之理或自然之道,必须加以遵守,而不能违背。比如祸福相倚,陈象古认为“有其理”,而且是真实之理,所谓失道、失德,就是不任自然;反过来说,任自然,就是以道治国,以理治国:“道之用,理之然。”道与理,在陈象古那里,是同实异名的概念。

任其自然,本是魏晋时代思想家们的基本口号,现在被宋代思想

家接受下来了。然而任其自然是太一般的命题，它只是说了应根据万物的自然本性，但没有说出万物的本性究竟是什么。但这必须明确，才能使人有所遵循，不致像魏晋时代思想家一样，各以自己的理解去任其自然，助长放荡不羁之风。上述思想家已经注意到这个问题，他们把任其自然和道、理相联系起来，把自然解释为理，是道，这就是要把社会规范说成是自然，说成人性所固有，因而必须加以遵守的东西。在一切可能的地方，上述思想家们都要强调对道和理的遵循。王雱说，任其自然不是可以放纵，无所遵循，而是要“识阴阳之情”，知“物物有理”。更早的陈景元也说，无为，不越性分，就可“使天理自全”。宋徽宗解《老子》第六十六章“大顺”说“顺者，天之理”，大顺就是“去智之故，循天之理”。而以智治国，是失其自然之行为；去智治国，就是循其自然，就是循理。经过这些注者的共同努力，《老子》“道法自然”和魏晋时代“任其自然”的命题，改造为对某种社会规范的遵循。

体道，辅其自然，返本还原，都是要人去实行的；主宰人的行为的，是他的心。人心的修养，是实行这些原则的基础。而人心问题，也就成为这些注释讨论的重要问题。陈象古说，返朴的关键，在于人心；分别善恶美丑，也要依赖人心。“有是心者，必有是事”，人心的修养，就成了能否实行这些原则的根本问题。而人心修养的极致，就是“无所容心”。吕惠卿注也认为，圣人对于美丑善恶，都应无所容心；推而广之，对于一切分别，都应无所容心。这样才能辅万物之自然，使它们归复本性。

上述思想，总体上尚未超出唐代注《老》的范围。不同的是，宋代注者一开始就把老子之道作为治国、治身之道加以理解，借此适应北宋数任皇帝都希望以老子清静无为之道治国的愿望。然而要把老子

之道说成是治国、治身之道,就有个与孔子之道的关系问题。唐人注释尚未能深入讨论这个问题,宋人却自觉地把这个问题当做关注的焦点之一。司马光讨论道与仁义,就是对这个问题的关注,讨论最多的是苏辙。苏辙说,形而上为道,形而下为器,孔子忧虑后世,所以着意使人弄明白那个器。中人以下,如果守着这个器,也不失为君子;中人以上,可以借器上达而至于道。老子急于明道,所以贱器。二者各有利弊。

这里所谓道,就是一般的、抽象的原则;所谓器,就是可以表现出来的行为及其规范,比如仁义和礼仪制度,就是苏辙所说的器。在苏辙看来,老子轻视这些,只是急于明道,并不是真的要抛弃这些。当然,对老子思想应如何理解,自可见仁见智,但苏辙所说,至少是符合汉初以来道教关于治国的实践和言论的实际。当道教徒要谈论治国问题,当他们亲自去治理国家的时候,他们确实没有抛弃仁义礼制。

苏辙的《老子注》,作于他任职筠州时。每注一章,就送给当地名僧道全先看。道全对苏说:你讲的这些,都是佛法。从那以后,二十多年中,他不断修改,并且认为,他的注解“未有不与佛法合者”。他还经常与道全论道,说《中庸》说的“未发谓之中”,中,就是佛性;“发而中节谓之和”,和,是六度万行之总目,所以《中庸》讲的就是佛法。因此,儒佛无二道。但要治理天下,就要有所分别。因为治国必讲君臣父子,没有礼法是不行的。俗儒只知泥守礼法,是不行的;但如果仅处山林,可做天师,用于治国,就要造成混乱。这样,他的注《老》,不仅调和儒、道,而且调和儒、佛,而其中心则是企图以大道为指导,解决治平天下的问题。

依上述注释中的主张,则道教讲修身,是对的;讲飞升,是不对

的。那些未曾专门注《老》的学者中，也持这样一种主张。二程说：“如道家修养亦何伤？若须要存想飞升，此则不可。”（《程氏遗书》卷二）修养，讲的是道；飞升，靠的是术。苏轼的《上清储祥宫碑》，以道为本，以术为末，代表着他那个时代的认识。

儒教有自己专讲大道的经典，这就是《周易》。从王弼以《老》解《易》开始，就不断有人《易》、《老》并提。当时阮籍的《通老论》就说，道，就是《周易》的“太极”，《春秋》的“元”。宋初的道士，许多不仅通《老》，而且通《易》。后世把好读《易》的陈抟认作道士，不论此事的合理性如何，都反映了当时道教的基本倾向。儒者方面，也把《易》道和老子之道视为一道。邵雍的《皇极经世书》说，老子得《易》之体。这个体，也就是道。《易》之道是老子之道，老子之道也就是《易》之道。苏辙、王雱把《周易》的“穷理尽性以至于命”和《老子》的观复、归根等量齐观，也就是把二者视为一道。李纲说，《易》讲无思无为，和老庄相同。晁说之认为，周公以来，只有老子得了《易》的变通、屈伸、和柔、贵虚之道，而“天下无二道”。老子之道，就是《周易》之道；道教的道，也就是儒教之道。儒教之道也讲简易，无思无为；道教的道也讲治国，也包含着仁义礼智。道教力图使不可道的常道贯彻于事事物物，以求在现实中，也就是在国家政治生活中占据一定地位；儒教则力图把自己那些爱民治国的行为说成是道的本质、道的表现。两方面的共同努力，促进了儒道二教的接近和融合。在这个过程中，儒教确实从道教中接受了许多思想，这是不可否认的历史事实。但是如今的研究者，多忽视儒教对道教的影响，也没有全面反映当时二教关系。而且相比起来，儒教在与道教的“贸易”中，儒教当是“顺差”。

二、南宋的《老子》注释

徽、钦二帝被掳，金兵南下，在一些人看来，是崇道的结果。这为道教的治国效能作了鉴定。于是南宋初年，高宗皇帝停掉了徽宗时期的道教节日，道教再次遭受沉重的打击。以致在南宋的《老子》注释中，讲治国的声音低沉下来。

南宋的《老子》注，其代表作是邵若愚、董思靖、林希逸、彭耜等人的注释。

南宋绍兴年间，邵若愚作《道德真经直解》。邵是一位隐士，住在陋巷，以卖药为生，养活妻子。但他反对以养生观点注释《老子》，例如反对把玄牝说成是鼻和口，把“死之徒”解释为涅槃。他也反对以术为道，例如黄白、房中。他认为，从事黄白、房中等术者，都是有“好利淫心”。他也不谈轻举飞升、隐形变化，认为这些都是怪力乱神，为圣人所不道。他认为老子说的长生久视不是神仙术，而是让人进道。即使列子真能御风而行，河上公能上升到千丈高空，有人能点石成金，能养得黑发红颜，不过都是些术士，不是道德之士。《老子》一书，是要人成为道德之士。要成为道德之士，重要的是得道。老子的道，是无为之道。但无为不是袖起手来，袖起手来是追求不动，追求不动就是有为。所说的恬淡，也不是不食滋味；清静，也不是休妻独处。因此，老子之道，只能归结为无欲：“五千余言，其要在无欲二字。”但什么是无欲，意义极为深刻。比如断念追求无欲，这就成了有欲，因为他欲“断念”。又如“将心求法”，这就是认为心外有法，而不知即心是法，法即是心。由此可以看出，邵氏把佛教的无执著，以及不要

执著于无执著用来解释老子的无为无欲。邵的注释，可说是唐代重玄派的继续。他明确表示，讲大道，他用的是佛；讲盛德，他用的是儒——他要把三家合为一家。

用佛教的无执著来解释老子的无为无欲，使人们对老子的这个命题有了更深的理解，无为无欲本身就是一种欲，一种宗教追求。它也揭示出，世上的人们，只要活着，就不可能没有追求，不可能没有欲，问题在于追求什么，想怎么做。

邵若愚不再强调《老子》的治国效能，而是把它解释为指导精神修养的书；该书排斥人欲，但未讲什么是天理。

绍定年间，彭耜作《道德真经集注》，收集了十家宋代人的注解，并对以前的《老子》注进行了总结和评论。他认为，以前注老子者，大体可分两派。一派讲出世。这一派，多“鄙薄治世之常经”。一派讲治世。这一派，多“忽略出世之妙旨”。他认为，《老子》之书，既有出世之法，如“生之徒十有三”，“死而不亡者寿”；也有治世之道，比如“无为民自化”，“无欲民自朴”。他反对丹灶奇技，符篆小数，认为这些都是道的绪余，不值得讨论。因此，彭所说的出世，也不过是不关心治世，只讲精神修养而已。他认为《老子》之书以自然为体，以无为为用，企图调和出世和治世。同时他又批评宋初因为治国参用《老子》，以致萎靡不振。实际上，他认为《老子》治世并不行，至于别家，那就更不行了。他把《老子》的作用仅仅归结为精神修养。

彭耜之后不久，天庆观道士董思靖作《道德真经集解》。他在序言中说，《老子》一书“于治人治物，至矣”。但他说的治人治物，不同于以前的治世。治世是治理国家；治人治物只是个人修养，讲如何应对事物。他主要反对的是内外二丹、采铅炼汞、真水火符之类。他认为，老子的大道，不容“小术”混杂。他引用白居易的诗说：“玄元皇

帝五千言,不言药,不言仙,不言白日升青天。”曾经亲自炼制外丹的白居易,认为老子不讲炼丹,可见他深知丹术乃方士所为,不是道教本色。其他符箓厌胜、驱鬼役神之类,就更是如此了。董氏引用白氏,表明董氏和邵若愚一样,也是把《老子》视为精神修养之书。

董思靖生当朱熹之后,他的集解多引朱熹、蔡元定之说。《老子》十三章,他认为讲的是“去妄情,复正性”;至于第二十三章,他认为,人性共同一气,只是禀受有异。被形气之始所桎梏,人性才晦而不显,但并未丢失。如果有先觉者指导,仍可恢复本性。朱熹的“存天理,去人欲”,是董氏注《老》的立足点。

林希逸大约生当彭耜之后,他认为《老子》一书,都是借物明道。讲用兵,讲治国,并不是纯讲用兵、治国,而是借此明道。因此,读者不应苛求老子那些过分的言词,而应该体会他的用心,“得其所言”。

说《老子》书是明道,完全正确,但认为《老子》那些言词都是借喻,也未免偏颇。南宋时期,随着新儒学的兴起,儒教对道教的抨击也日益强烈。把《老子》那些反对儒学的言词说成是借喻,是道教在儒教的进攻面前所采取的保护措施。

林希逸认为,道教对《老子》的推崇太过分,儒教对《老子》的批判又太苛刻。他列举程颐、朱熹、蔡元定等人的言论,说明《老子》也有可肯定之处。面对儒教的逼进,道教已难以抵抗,需要借助儒教的权威来保护自己了。

林希逸的注如归结为一句话,就是认为老子的主张是“无所容心”,不去分别事物。不努力向善,也不去作恶,对一切都随随便便,无所谓,无所容心。“天长地久”,“上善若水”,“不尚贤”,讲的都是无所容心。天地刍狗万物,并不是视民如草芥,反而也是无所容心。

这无所容心，同于孔子的予欲无言。至于“死而不亡”，不过是孔子的“朝闻夕死”。但这一点，须要自证、自悟，不是言语能说清楚的。

北宋程颐等创立理学之后，理学对道教的影响日益加深。绍兴年间，赵道升（这个赵道升，很可能就是在游仙观内创建玉皇殿的赵道升）注《老子》，他认为以前讲道的有两种：一是极高明，讲虚无恬淡，主张独处山林，弃天下如弃敝屣；另一种是中庸，以仁义礼乐治世。二者互相攻击，势如冰炭水火。他认为，高明、中庸，同于圣人之一道。他的任务，是要极高明，道中庸，内圣而外王。

儒教抨击道教，抨击《老子》，道教也抨击佛教。南宋一些注《老子》者，在反对遁入山林的时候，把其归咎于佛教的不良影响。比如黄茂林在孝宗淳熙年间，就极力攻击遁入山林之士，认为他们是中了佛教的毒。他说这些人只知无生于道，不知有也生于道。他说，稍为知道者都懂得，金玉珠宝如粪土。因此，《老子》说的“难得之货”不是指这些。他认为老子时代，《本草》、《内经》已经流行，也一定有人炼丹、服金，老子反对的就是他们的所做所为。老子说的“难得之货”未必是反对炼服金丹，甚至可说是与炼服金丹并无关系，但黄茂林反对炼服金丹，并要将它们逐出道教，则态度明朗。

虽然如此，经过魏晋时代数百年的洗礼和熏陶，长生不死、飞升成仙已经成为道教教义中不可分割的内容。南宋时代，由于道教在政治上的退却，在《老子》注中谈长生神仙者又多了起来。淳佑年间，谢图南为《老子》注作序，说《老子》治国可以平治天下，治身可飞升成仙。然而对什么是飞升成仙，则没有很多说明。而在内丹术流行，且内丹术也实际被否定的大背景下，飞升成仙也是个必须明确解释的概念，否则它与常人的理解往往大相径庭。虽然如此，谢的序言还是说明，南宋的《老子》注，仍然有人讲成仙，也有人讲治国。只是讲

成仙不如魏晋隋唐，讲治国也难比北宋，把《老子》作为主要讲精神修养之书，是南宋《老子》注的主流倾向。

三、金元时代《老子》注(附:《庄》、《列》等注)

与南宋对峙的金朝，相对于南宋，是军事和政治上的胜利者。在其控制的地区内，《老子》注也有着不同的面貌。

由于军事对峙，金与南宋在文化上不能友好往来，而是处于半隔绝状态。通常认为，金与南宋时代，天限南北，理学北传始于元兵南下时在襄阳俘获的赵复，因而金朝不知理学。实际上，这种说法是不对的。但金朝对理学所知不多，也是事实。朱熹等人的思想传入北方，已经是金朝末年。金朝学者所了解的，主要是北宋思想家的著作；而在北宋思想家中，他们较为熟悉的，还是邵雍、王安石等人。北宋后期，王安石的儒学是国家认定的占统治地位的学说，并且在徽宗时代达到高峰。王学在南宋前期，仍然处于统治地位，金朝较多了解王学，是可以理解的。他们的思想，包括道教思想，也多受王学的影响。

金代的《老子》注，我们可以举出三种作为代表：一是寇才质的《道德真经四子古道集解》，二是时雍的《道德真经全解》，三是赵秉文的《道德真经集解》。

寇才质的注写于大定十九年(1179)，他自称野人，性喜恬淡，不求进取。并说自幼就喜欢丹经、卜筮、方术之类。晚年看到各家的《老子》注，都不满意。他认为，庄子、列子、文子、庚桑子四人，是老子的门人，得到老子的亲授。他们的理解，才是可靠的。所谓“四子古

道集解”，就是采摘庄、列、文、庚的文辞来注释老子。

在序言中，寇才质说，别人的解“徒以笔舌为功，虚无为用，了无所执”。这些话，反映着文化发展水平较低地区的人们的心态。他们希望有所执持，有所遵循。他所集的，就是要使人有所执持。

执，就是要“拯世欲之多蔽，捍圣道之不行”。因此，所执的对象，也就以无欲无为为宗旨。他自己如此，希望别人也如此，认为排除了欲望，天下就可安宁。一个自幼喜欢方术的学者，把《老子》的宗旨归结为排除欲望，具有重要的理论意义。这说明，宋金元时代，方术虽依然存在，但即使在喜爱它的人们中间，也已不受重视，而被列为次要地位了。这种情况，也可以帮助我们理解道教的本质。

寇才质说，他曾到过京都，听过高人讲道。所以，他的意见，就不仅是个人的意见，而是有一定的代表意义。说明如此理解《老子》的，在金朝的前期，也比较普遍。

时雍的《道德真经全解》一面讲谷神就是泥丸，一面又说：“若能体道在我，则长生不死，与天地参。”长生的手段，仅是体道而已。

《道藏举要》有署名赵学士的《道德真经集解》。据《道藏举要目录》考证，赵学士即赵秉文。赵秉文活动于金代后期，是当时的文坛领袖，和杨云翼齐名。在当时的思想界，赵亦享有相当重要的地位。

赵秉文认为，不但可道非道，不可道亦非道。如《庄子》所说：“语默皆不足以尽道。”与此相似，无为有两种：一是对待无为，一是真无为。一般人说的有为无为，有言无言，都是有对待的；有对待，就不是真无为。真道，超出语默之外；真无为，也超出一切对待。赵看到一切具体的东西都是不圆满的，企图在一切具体之上寻找一个绝对的东西。老子认为，不可言说的道，是超乎美丑善恶的存在。赵认为，把道说成不可言说的，就是给道以规定，与可言相对。而道，应是

超出这规定之外的。因此,像常、无名等,都只是“道之似”,而不是道本身。他不能以肯定的方式说道本身是什么,只能说道不是什么。在对道的理解上,赵明显受到佛教的影响,他把常无说成是真空,把常有说成是妙有。他认为道超出语默之外,也与佛教影响有关。

北宋时,学者们多把可道也说成是道,旨在治世,为自己的具体行为辩护。赵秉文说不可道者非道,却是和寇才质一样,仅在反对崇尚虚无,反对用无所事事的态度去对待道,为他们的用世主张服务。实际上,他也把一种可遵循的东西视为道。他认为,国家不是不用贤,只是不尚;说圣人之治,是使人各得其性命。他反对河上公以玄牝为鼻口的养生说。他的归宿,则是循理、复性。他说:圣人以无心治天下,“循理而知天命”。他较深入地探讨了人性问题,认为“性之于人,生不能加,死不能损,其大可以充塞天地,其精可以蹈水火,入金石”。天下之大患,是宝贵身体,失却本性。在他看来,只有本性是不坏的。人是如此,万物也是如此:“万物皆作于性,皆复于性。”因此,老子所说的静,他认为就是复性。不能复性,无论你怎么求静,或者打消念头,或者动中求静,都不能得到真正的安静。只要保全了自己的性,就会达到行动的完全自由。他说,圣人不出户知天下,就是因为性全,而“性之所及,非特能知、能名而已,盖可以因物之自然,不劳而成之”。这显然是一种政治哲学。他把老子的抱一学说成是复性,复命也说成是复性,甚至说命就是性,因为性不能独立自存,而是在起居饮食之间。圣人与人,均有是性。依赵秉文之注,则道教的一切命题、教义,包括性命双修云云,都归结为复性。

赵秉文的注解,主要受北宋王雱的影响,但他对道和人性的理解,却比北宋的思想家深入了一大步。

无论是把《老子》理解为治国之书,还是仅仅把《老子》理解为修

身之书,还是调和二者,大多都不过是在发挥自己的主张。在这些是非非之中,有些学者开始以一种实事求是的态度对待《老子》,希望得到《老子》的本貌。这么做的代表人物,是元代的儒者吴澄和道士李息斋。吴澄以一个学者的姿态认真阐释《老子》的本义;李息斋仿照韩非,说明《老子》每一章中那些意思之间的逻辑关联。对于理解《老子》,他们的书有所帮助;要研究时代思潮,他们的书意义不大。当然,他们的注《老》倾向,也是一种时代思潮。这种思潮表明,道教中产生了按照《老子》本貌行事的愿望。

在金代,寇才质不满于此前的注释,要用庄、列、文、庚四子解《老》;元代,也有人不满于前人的注释,甚至也不满于庄、列等人之说,而要以老解老。他们用《老子》的字句解释《老子》。如林志坚的《道德真经注》,《老子》说“道可道,非常道”,注曰“道法自然”;“道法自然”下注曰“故混而为一”云云。以佛解《老》已是一种传统,元代仍然有人继续这样的事业。

此外还有一些人,开始更大规模地对《老子》进行集注。南宋的彭耜,所集不过二十家;元代刘惟永集注《老子》,连同注外的论述,共有八十七家。天师张与材在跋文中称赞刘的集本若仙若儒若佛,若隐若现。这样的集注,似乎是要包罗此前的所有倾向,实际不然。从养生观点注释《老子》的,除河上公一家不得不引外,署名顾欢,其中收录《老子节解》的注本,该集注就没有引述。刘惟永说自己只是“削烦编次”,实际有自己的倾向。他的倾向,就是不把《老子》作为长生神仙书。

有的集注主要是收集注《老》的各种观点,其代表是玉宾子邓翰的《道德真经三解》。邓在序言中说,他自己是在研究《周易》之暇注《老》的。所以他往往借《周易》的象数解《老》。作者当是南宗传人,

注前列萧廷芝所作《大道正统》。注文中，常常援引《悟真篇》，大讲铅汞水火，抽添火候。如解“自古及今，其名不去”，说是铅汞之名不去；“以此”，说是“以此先天铅汞”；“飘风骤雨”，说是“天地以雷风为药，圣人以铅汞为药”，等等。但他所说的铅汞水火，其实也是心灵的作业。因为他认为“死而不亡”是“身死而名不亡”；并且他崇道贬术。解第二章说，如果认为一切都是“我”之所为，必失“自然之道而入于术”。

在序言中，邓把《老子》的思想归结为“真常”二字：“老氏一书，真常为主。”他不赞成解者把“真常”和“道德”混而为一，从而把道德当做一种外在的东西。他认为，道在心，即心是道。真常为主和即心是道，就把那些外在的规范当成了心灵的本质，从而把心灵的修养提到了至高无上的地位。

邓把术说成道，企图以此调和道与术；他以《易》解《老》，企图调和儒与道。就文字上说，这些融合并不成功，但邓氏的倾向明显是要使一切都归宗于“无思无欲无为之道”。由此更进一步，他把无思无欲无为之道又引向儒教，说“圣人之道，克己复礼”。所以，邓的三解，最终是归向了儒教。

把《老子》深入引向儒教的，是元初杜道坚的《道德玄经原旨》。杜把“道生天地”说成是“心生天地”。他说：“未有吾身，先有天地；未有天地，先有吾心。吾心此道也。”（卷二）并且说“人莫不有是心”。因此，他说的心，就不是个体的心，而是一般的心。这个心，也就是儒教的理。他认为：

知此谓之知道，得此谓之得道。（卷二）

他介绍经验说,他是在“洒扫之暇,隐几神游”中得道的。他认为,人能“仰视俯察,远取近求”,就可以由地知天,由天知道,由道知自然,然后“取以为法”。对内,正心诚意;对外,修齐治平。于是功成身退,超凡入圣,并且没身不殆,与此道同光。这一套,基本是宋代理学思想的复述,所以《道藏举要目录》说杜氏之书“不以道家说训老氏书,独援儒以明之”。

杜是“教门高士”,是“道人”,但并不提及长生,却大谈天理人欲。他说,“胜人者有力”,是“人欲炽”;“自胜者强”,是“天理明”;“不失其所者久”,是“得其中庸”;“死而不亡者寿”,是“全体而归”。因为形可亡,而神不亡。万物的出生入死,是“天理之常”,因此不必容心。“事无事”,是顺天理;“损之又损”,是“损去人欲,存乎天理”。他也讲性命双修,实际上是只修性而不修命。他指责有些学道者不能“自究本性”,反而问命于人,是未明性命之正。

杜道坚还著有《玄经原旨发挥》,说以往注《老》,代代不同。汉人的注,可称为汉《老子》;晋、唐、宋人的注,可称为晋《老子》、唐《老子》、宋《老子》。他们之中,有人讲清虚无为,有人讲吐纳导引,有人讲性命祸福,有人讲兵刑权术。杜氏认为,这些注解,都未得道德本旨。在他看来,道德本旨,乃是“内圣外王之为要”。

杜道坚的说法得到了黎立武的称赞,黎为杜注作序,说杜的注解和他的《周易图赞》意思完全一致,他一见就莫逆于心,例如把道生一生二生三比作太极两仪四象八卦。其实这还只是形式上的,杜氏注《老》所用之《易》,主要是经邵雍《皇极经世书》所改造过的《易》。

邵雍认为,《周易》讲的是皇帝王霸之道,讲的是一部历史。在皇帝王霸之中,邵雍推崇的是皇道帝德,并说老子得了《易》之体。杜道坚说,《老子》的宗旨也归本于皇帝王霸之道;《老子》所讲的也是一

部历史。《老子》推崇道德,而道德就是皇道帝德。邵雍用《周易》建了一个“皇极经世”体系,从尧舜开始;杜道坚认为还不够,他用《老子》作了《玄经原旨发挥》,从先天开始。由先天到元始,由元始到太极,由太极到太古,等等。他依据传统神话,描绘了这些时代的状况,并认为研究这些是至关重要的,因为研究这些,就是研究道。而老子之道,也就是理。

北宋注《老子》,归宿于复性;南宋到元,则逐渐归宿于天理人欲之辨。继儒教之后,道教也力图把无内容、无规定性的人性加以规定,把它说成天理,从而把外在的规范变为人内在本性的要求,进一步把儒教的道德、伦理原则作为自己的原则,道教在儒教化的道路上也愈走愈远了。

注释《老子》的同时,注释《庄子》、《列子》等其他道经活动亦在推进。宋徽宗在国势非常艰难的情况下仍注《列子》,在序言中,宋徽宗说道,《列子》的要归“皆原于道德之说”。因此,他的《列子》注也就和他的《老子》注同一归宿。南宋林希逸的《冲虚至德真经口义》,也把“无所容心”立为该书的宗旨。不过,他所说的无所容心不是无所遵循,而是要遵循天理。他说子华子与商丘开的对话讲的是“无心之理”,而无心就是循理。“顺帝之则”的“帝则”,就是天理;《列子》中的换心术,他说是比喻用天理之性去变化气质之性。宋代儒教的天理人欲之辨深深地渗入了《列子》的注释之中。王雱的《南华真经传》说,“缘督”就是“道中庸”,企图把儒教的精神贯彻于道经的注释。范致虚解《列子》,吴师中作序,说《列子》讲的是性命之理。范致虚反对二程,却也以性命之理注《列子》,说明探讨性命之理,乃是宋代的时代课题,更是金元时代的时代课题。这个课题,儒教在探讨,道教也在探讨,因为这一时期,他们二家的服务目标一致,服务手

段也越来越接近了。

四、其他道经之注

(一)《阴符经》

据王明先生考证,《阴符经》大约产生于北魏时代。^①唐代开始流行,宋元时代流行更加广泛。

北宋初年,僧人孤山智圆就以《孟子》为儒教的代表性经典,把《阴符经》当做道教的代表性经典。他说:

宗儒述孟轲。好道注《阴符》。(《闲居编·潜夫咏》)

在儒教方面,也引起了对《阴符经》的特殊注意。程颐说:

《老子》言甚杂,如《阴符经》,却不杂。然皆窥测天道之未尽者也。(《程氏遗书》卷一五)

到南宋,朱熹和他的弟子们对《阴符经》也进行了认真的讨论:

閻丘次孟谓:“《阴符经》所谓‘自然之道静,故天地万物生;天地之道浸,故阴阳胜。阴阳相推,变化顺矣。此数

^① 王明:《道家 and 道教思想研究》,中国社会科学出版社,1984年,第139—146页。

语，虽六经之言无以加’。”先生谓：“如他闾丘此等见处，俛得。”今按《阴符经》无其语。（《朱子语类》卷一二五）

所谓“今按《阴符经》无其语”，只是版本不同。闾丘次孟这几句话，对《阴符经》的评价可说是无以复加了。而朱熹，几乎完全同意闾丘次孟的意见。他还说：

《阴符经》云：“天地之道浸。”这句极好。阴阳之道，无日不相胜，只管逐些子换出。这个退一分，那个便进一分。
（《朱子语类》卷一二五）

朱熹还和蔡元定合作《阴符经考异》，即现存《正统道藏》中邹訢的注本。宋元之际，俞琰觉得朱熹之说尚不够充分，又为《阴符经》作注。而作为朱熹后学，和俞琰几乎同时代的黄震，则批评《阴符经》。黄震说，观天道是对的，但天行怎么能执呢？五行怎能说是五贼？三才怎能说是三盗？他认为，《阴符经》这些说法都是对天地的亵渎。他认为该书不像兵书，不像修炼书，也不像讲鬼神的书。似是而非，不伦不类，没有价值。（见《黄氏日抄》）儒者们对《阴符经》看法不同，他们的讨论，说明了《阴符经》在当时思想界的地位。

在道教方面，《阴符经》被提到了和《老子》同等的高度。张伯端《悟真篇》道：

阴符宝字逾三百，
道德灵文止五千。
今古上仙无限数，

尽于此处达真詮。

如今要想成仙，自然也只能从这二经中获得教益。在《悟真篇》中，他大量引用《阴符经》，解释他的丹术。他引用《阴符经》中三才相盗思想，说它是神仙道德之机；他引用“五贼”的思想，和富国安民、强兵战胜的说法，说“战胜”就可成仙。他用《阴符经》生为死根、害里生恩的思想，鼓励人们修炼。修炼神仙，向来多讲“我命在我不在天”，但张伯端在继承这一思想的同时，却又主张“也知由我亦由天”，当与受《阴符经》影响有关。南宋初，曾慥作《道枢》，《阴符经》在其中占有重要的地位。这表明，在曾慥看来，《阴符经》乃是道教的核心著作之一。

《阴符经》的思想也被注释者带进了对《老子》的注疏。宋徽宗注“天地不仁”道，这是因为“恩生于害，害生于恩”（《阴符经》）。君主以仁治国，却不料“害则随至”。所以圣人治国，最好是辅其自然。元代邓锜的《道德真经三解》，多次引用《阴符经》，说“政善治”，就是“富国安民”；“事善能”，就是“强兵战胜”；“五色令人目盲”等，就是“人，万物之盗”。这一时期产生的其他道书，或对道经的注释中，引用《阴符经》者也是随处可见。

宋元时期的《阴符经》注，据统计有近百部之多。和道教对待《老子》一样，对《阴符经》也有不同的态度。有人把《阴符经》当做丹术书，如《三皇玉诀》等；有人用《阴符经》讲修养心性，如胥元一的注；还有的以为它讲儒教伦理，以俞琰为代表。自然，每一种都不纯粹，不过言其大体倾向而已。

《三皇玉诀》说，《阴符经》是“长生之路”、“升天之道”，其基本内容就是锻炼真气、成丹成仙。所谓“富国安民”，就是炼气之道；

“强兵战胜”，是真气战退阴气。身内自有天地之气、五行之气；“观天之道”，就是要知道天地五行之气皆备于“我”，从而修炼自身的精气，得道成仙。它把“固躬”写成“固穷”，说固穷就是固命、固气，也就是不失精。这样，《阴符经》就成了讲房中的书。

王道渊的注，也讲丹术修炼。他认为，“观天之道”就是要知道天道有水火相交，人身也要水火相交。托名赤松子等十人注的集解本说，“观天之道”，是为了体天法道。该注把心肾比作天地上下之位，把体内气液的运动比作天地阴阳升降，要求人们效法天道进行修炼，使自己的寿命像天地一样长久。

上述注本也讲心性修养。《三皇玉诀》主张去除情欲，不失本性。不失本性的途径是养护体内的“清阳之气”。王道渊认为人性本善，主张“静以修性”、“动以修命”，性命双修，得道成仙。

胥元一等主要讲心性修养。胥元一认为，人都有一个安静的本性，后来丧失了。圣人写《阴符经》，是要人们在应事接物之中，悟得本来真性，就像禅家在青竹黄花之中悟得真性一样。悟得本性，然后返本还元，超凡入圣。他把“至乐”解释为“复性之乐”。

刘处玄的注本完全反对炼丹，不仅反对炼五金八石，也反对一切旁门小法。他认为，《阴符经》的宗旨，就是要人“依天理”，“依天道”，常善，常清，常忘情，常不染，不犯天条，全性保真。任照一的注也持类似主张。他认为，《阴符经》三百言，从头至尾，讲的都是天道始终动静之理，为的是让学者们“执而行之”。行天道的关键，是守一、守静，使精神恬淡，使情归性。情欲，是祸乱的根源。

俞琰注《阴符经》，特别强调建立诚心。他认为，“天道定人”，说的就是要人建立诚心，去掉人欲，恢复天理，非礼勿视，非礼勿听。其他注本，也有不少从儒学的角度解释《阴符经》的词句。如王道渊解

释“天道定人”，说这是让天下都知道三纲五常、君臣父子，从而率性修道，克己复礼。在《阴符经》注中，也到处渗透着儒教的精神。

这些注本的不同倾向，都很难说是《阴符经》的本义。但是它们有一个共同的倾向，即都赞成人的行为必须效法天道，认为人应该积极行动起来。其分歧只在于什么是天道，人应如何行动，行动起来做些什么。

有人把天道描述成昼夜交替，四季代换，年月日的递进，气候的变化；另一些人把天道说成是儒家的天理，是任何人都必须遵守的原则。行善、修道，归根到底，就是要按天理行事。

儒教继承传统宗教，把天或上帝尊为至上神，把顺天、畏天、效法天道、遵循天理当成自己行为的最高原则。而道教以《老子》为基本经典，《老子》说道生天地，在天地之先，说天法道，等等。宋代开始的道教礼仪，把三清置于上帝之上，就是它基本教义的体现。《阴符经》托名黄帝，全名为“黄帝阴符经”，其经文一开始就说：“观天之道。执天之行，尽矣。”把天道、天行作为人应该效法的最高原则，这就在基本立场上和儒教一致起来。《阴符经》的流行，也是道教向儒教靠拢的表现。

《老子》主张处弱守雌，尚柔也就成为道教的基调。《阴符经》的出现，给道教带来了新的思想。杨增新把《阴符经》和《老子》对比之后说道：“《老子》尚柔，《阴符》用刚，‘禽之制在气’，便是用刚；《老子》尚愚，《阴符》用明，‘我以不愚虞圣’，便是用明。”（《补过斋日记》卷八）用明用刚，这是道教企图积极干预社会生活，特别是积极干预国家政治的反映。唐宋之后，《阴符经》被道教正式确定为自己的主要经典，和《道德经》并列，地位还在《庄子》等经之上。它就和《道德经》一起，为道教指引着前进的方向。

(二) 《太上老君说常清静经》

《太上老君说常清静经》简称《常清静经》，它产生于唐代，到宋代逐步被人重视。苏辙说，道教的《常清静经》和佛教的《般若心经》“文义相同”。（《龙川略志》卷一〇）也就是说，道教的《常清静经》相当于佛教的《般若心经》。这可说是对《常清静经》的最高评价。

《常清静经》把排除欲望视为得道的前提。李道纯的注主张以道制欲。他说：“有道之士，则以道制欲，不以欲制道。”很明显，以道制欲，就是儒教的“存天理，灭人欲”。《常清静经》的出现，一定程度上可说是道教向佛教学习的产物，李道纯的注，则尽量使它向儒教靠拢。他说：

绝欲之要，必先忘物我。忘物我者，内忘其心，外忘其形，远忘其物。三者既忘，复全天理……

这样，绝欲是为了得道，得道就是复全天理。这个道，也就是儒教之道。依程颐所说，天理，也就是天；李道纯说，得道，也就是归复“清静之天”：

物欲见空，则清静之天复矣。

元末明初，混然子侯善渊注《常清静经》，认为常清静的意思，就是“收其放心，存其良心”。求放心，是孟子的命题，也被用来作为道教努力的手段和方向。

《常清静经》说的清静，本义是摆脱世俗牵累，它要排除的欲望，

也就是现实的种种追求。因此,在它那短短的经文里,有很大的比重是讲万物皆空,甚至人的形体、人的心也是空的,因而一切追求都没有意义。宋元时代的注解,把天、天理、良心作为追求的目标,清静的标准反映了道教对现实的关心,表明他们对现实秩序的服从。

为现实服务的目的,使道教着重发挥《常清静经》中“清静应物”的思想。李道纯的注说,真静,不是不动。不动,就有了“定体”。有了定体,就不能应付各种事变。所以得了真常之性的,可以、也应该是“动而应物”,只是在应物之中,要不失那不动的“真体”。这就是说,各种行为都是可以进行的,但在这些行为的过程中,要贯穿一个始终如一的精神,这个精神,是不动的;而不动的,也仅仅是这个基本精神而已。而由于不同的情况,这不动的精神可以表现为各种不同的行为。这就是清静。无名氏的注还主张,得了清静之道以后,要返回那浊动的现实。他说:

修身之士,要体其道。体要清而返浊,神要静而返动,
清浊动静得所,可谓道矣。

无名氏还引用文中子的话,认为应该“时清则清,时浊则浊,时行则行”,不变的只是心中那基本的原则。文中子就是隋唐之际的名儒王通,主张让清静之道返回浊动之现实,又引王通为同道,也说明道教要恢复自己的本貌,走儒教指导政治的道路。

《常清静经》讲的是心灵修养,是道,不是术。它不讲长生,只把排除欲望叫做得道。太玄子侯善渊的注,一面着重发挥《常清静经》的基本倾向,一面明确抨击各种方术。侯善渊认为,妨碍得道的,不仅是各种贪欲,还有这种种方术:

不得其道者，为人执着种种引教之术也。

方术本被当做得道的途径，现在成了妨碍得道的路石。这不仅是个别道士追求清静的表现，而且是整个道教摆脱牵累、追求清静的呼声。

如果说《老子》五千文已经是非常简短扼要，《常清静经》经文就更短。王道渊的注认为，这短短的经文集中体现了老子《道德经》的深义：

（《常清静经》）实发《道德经》五千言之骨髓。

依王氏的理解，《道德经》的精髓，也就是清静二字。

宋元时代流行的道经还有很多，但以《阴符经》和《常清静经》最为重要，且最为集中地体现了这一时期道教的思想面貌。所以特别予以介绍。金代末年兴起的全真教，一般不主张读经，但在他们要求必读的三五部经典之中，就有《阴符经》和《常清静经》。这个事实从一个侧面，说明了这两部经典的重要。而下一章我们所介绍的，就是金元时期全真教的情况。

第十三章 金元全真道

一、全真道宗旨

关于全真道的研究近年来已有很多成果，它的历史、人物及活动内容大都已为人们熟悉，本章对读者熟知者不再多论，只想就它尚未为人知或少为人知又关系本书主题的内容，作些许介绍，并进行必要的分析。

“全真”二字的意义，据俞应卯《鄂县秦渡镇重修志观道碑》说：

祖师重阳以“全真”名教者，即无极之真，二五之精，妙合而凝，所以为万善之原也……太极浑浩，健以行之，顺以立之，仁义礼智以纲纪之，此理也，人得之所以为道也。乾父坤母，既以五性之全，一理之真而赋之人，而人不能全此真者，不为嗜好夺之，则为强暴失之；不为名利汨之，则为忿欲亡之。此真之不能全，则天下宜乎无善人；无善人则国何由而治？天下何由而平？唯能全是道之真者，可以为帝王师，可以为后世法……

碑文中所谓“无极之真，二五之精，妙合而凝”，出于周敦颐《太极图说》。所谓“一理也”，“此理之真”云云，就是说，所要全的这个“真”，其实就是儒教所说的天理；这个天理，其内容就是仁义礼智。全这个“真”的方法，就是去掉“嗜好”、“强暴”、“名利”、“忿欲”等，也就是说，要去掉人欲。全这个“真”的目的，就是使国治，使天下平，做帝王师，为后世法。这样的宗旨，和儒教的存天理、灭人欲可说是毫无区别；而其目的，和儒教也完全相同。

大长春宫玄学讲经提举彭志祖所撰《通真观碑》，认为全真之“真”来自道：

由是言之，信乎道之一气通流□□虚之间，无所不在，而及于人身，一言以尽其妙者，曰真而已。在至人，有其真而能全其真，常人有其真以至昧其真，嗜欲蛊之，世故汨之，向所谓真者，不知为何物，尚可与言道邪？

所谓“道之一气”，也就是俞应卯说的“二五之精”、“太极浑浩”。把一气冠以道名，既是道教的传统，道教早就把道说成是气，此刻也是为了强调全真所全之真乃是道教之真。其实这个真和儒教的理完全是一回事。就在这段话开头，彭志祖说：“窃尝谓全真之教，自开辟两仪，此理已具……”全真之真，就是儒教的天理。

对于全真的宗旨，金元时代的学者多有论说。虞集《非非子幽室志》说：“昔者汴宋将亡……乃有豪杰之士，佯狂玩世，志之所存，则求返其真而已，谓之全真。”虞氏没有说出这“真”是什么，在虞氏看来，这是个不必解说的问题。姚燧《有元重修玉清万寿宫碑铭并序》说道：“全真之名，重阳以道德性命之学实倡之金正隆、大定间。”而道德

性命之学,就是以程朱为代表的儒学。虞集、姚燧这些儒者都非常清楚,重阳的全真之道,乃是他们的同道。

全真教义的内容,依王磐《玄门嗣法掌教宗师诚明真人道行碑铭》之序文所说,就是:

全真之教,以识心见性为宗,损己利物为行。不资参学,不立文字。自重阳王真人至李真常,凡三传,学者渐知读书,不以文字为障蔽。及师掌教,大畅玄旨,然后学者皆知讲论经典,涵泳义理,为真实入门。

识心见心,不资参学,不立文字,颇似禅宗,然而似禅宗者仅是方法,不是内容,其号称“诚明”,可见近儒之一斑。

全真教传人姬志真这样描述全真的宗旨:

其教以重玄向上为宗,以无为清静为常,以法相应感为末。摭实去华,还淳返朴,得老氏之心印者欤?(《终南山栖云观碑》)

“重玄向上”、“无为清静”,的确是老子心印,然而此时的全真之教,绝不仅仅止于无为清静而已,或者说,他们对无为清静有自己新的解释。比如说,老子讲清静无为,其主要对立面是儒教的仁义礼制。然而此时的全真教却把实行儒教礼仪视为常规。也就是姬志真,在《黄箓大斋碑》中说道,人生天地间,如寄宿蓬庐之逆旅;光阴百年,如白驹之过隙,忽然而已,没有长生不死者。生命的长短,都有定数。作为儿子,是父母的遗存和延续,应该如何报答父母呢?在这里,唯一

可能的方式，就是礼：

是以生当爱敬，死当哀戚，禋祀不忘，礼之常也。（《黄
箒大斋碑》）

这里所谓的禋祀之礼，就是儒教的礼制。然而这时的儒教也不仅是禋祀而已，教徒也让道教为自己的祖宗亡灵服务，为亡灵作斋醮仪式，追荐亡灵。追荐的原因，是六道轮回，佛教的教义被儒教、道教接纳了；而禋祀尽礼，是儒教孝道的基本内容之一。道教清静无为，忽视礼制，此后又追求长生，忽视亡灵。而此时却要行黄箒大斋，这是以佛教理论为根据，为儒教的目的服务。

姬志真认为人不可能长生不死，对于方术，也持坚决否定的态度。他说：

尝试论之：世之所谓得道者，必详其迹之所为；世之所谓得仙者，必议其事之怪诞；所谓长生者，必欲留形住世而已。殊不知神变出异，幻惑靡常，乃好奇者之所慕，诚道家之所谓狡狴者也。至于自本自根，自亘古以固存而不坏者，岂寻常之所易见易知哉！祖师以来，传此而已。（《重阳祖师开道碑》）

这种自古固存不坏、自本自根的东西，就是老子之道。这就是祖师王重阳所传的：“祖师以此立本，以此应世”，最后是“与道为一”。（《重阳祖师开道碑》）

金元之际名士元好问，作《紫微观记》，详述了全真和以往道教的

不同。他说，从古以来，入山求仙者很多。这些人，后来都被归于“黄老家数”：

古之隐君子，学道之士为多。居山林，木食涧饮，槁项黄馘，自放于方之外。若涪翁、河上丈人之流，后世或附之黄老家数，以为列仙。

这些求仙者附之黄老家数，元好问是深不以为然者。他说全真教不是这样：

贞元、正隆以来，又有全真家之教。咸阳人王中孚倡之，谭、马、丘、刘诸人和之。本于渊静之说，而无黄冠襕袿之妄；参以禅定之习，而无头陀缚律之苦。耕田凿井，从身以自养，推有余以及之人，视世间扰扰者差若省便然。

元好问所看到的，还都是外在的表现：不襕袿，不以戒律束缚，更不求仙，但他看出了这个教和其他道派的不同。

初期的全真教“不立文字”，“不资参学”，不过并不绝对排斥读经。他们必读的几部经典，除《道德经》、《常清静经》外，就是佛教的《般若心经》和儒教的《孝经》，后来又扩大到《论语》和六经。《阴符经》也是他们极重视的经典。刘祖谦《终南山重阳祖师仙迹记》说：

重阳祖师，始于业儒，其卒成道。凡接人初机，必先使读《孝经》、《道德经》，又教之以孝谨纯一。及其立说，多引六经为证据。其在文登、宁海、莱州，尝率其徒演法建会者

凡五，皆所以明正心诚意、少思寡欲之理，不去一相，不居一教也。

而《崇道诏书碑》说，重阳之教数传到云阳子姚某，“贯通《道德》之真诠，透脱《阴符》之妙理”。该碑指明全真的祖宗，太上老君之下，就是庄子、列子、关尹、文子、亢仓子等。

教外对全真之评论，教内对教义的概括，所读的经典，所敬的祖师，都表明，初期的全真教，是一个严格自律，过着自耕自食的艰苦生活的道团。他们以道教之神为自己信仰的神祇，以儒教的目的和伦理原则为自己的目的和伦理原则，以儒教的心性之学为自己教理的理论基础，以禅宗的修养方法作为自己的修养方法，高倡三教合一，自觉奉公守法，因而就其实质而言，的确是儒教之别派。

二、全真教义

全真教义，我们可求之于全真教创教者及其继任者的主要著作。

全真教作为道教之一派，全然不讲神仙长生，而只把心灵的修养作为他们宗教修养的核心内容。《重阳全真集》道：

不谋轻举望升飞，久厌世情与名利。

素嫌人世是与非，须知谨谨修心机。（《和落花韵》）

自然消息自然恬，不论金丹不论仙。

一气养成神愈静，万金难买日高眠。（《赠道友》）

神仙、长生，不是他们追求的目标。为求长生神仙的方术，自然是他们不屑为之的。他们不去炼丹，甚至也不主张打坐。王重阳教导他的弟子们说：

莫端身，
休打坐，
摆髓摇筋，
嘘咽稠粘唾。
外用修持无应和，
赢得劳神，
枉了空摧挫。

……

要行行，
如卧卧，

只把心头一点须猜破。（《重阳全真集》卷四）

王重阳在山东传教，曾和信徒们结成玉花社。其《玉花社疏》，全面论述了他的教义和宗旨：

窃以玉花乃气之宗，金莲乃神之祖。气神相结，谓之神仙。《阴符经注》云：“神是气之子，气是神之母。子母相见，得作神仙。”起置玉花金莲社，在于两州，务要诸公得认真性。不晓真源，尽学傍门小术，此是作福养身之法，并不干修仙之道，性命之事，稍为失错，转乖人道。诸公如要真修行，饥来吃饭，睡来合眠，也莫打坐，也莫学道，只要冗事

屏除，只要心中清静两个字，其余都不是修行。

该疏文载于《重阳全真集》，亦载于《重阳教化集》，文字稍有出入，大意不变。这段文字指出，得认真性，是全真教全部教义的归宿。而得认真性的方法，只是要心灵的领悟，所以他们不主张打坐，不重视外在的修行形式，甚至也不主张出家。《重阳真人金关玉锁诀》道，有人离妻子，也不能成道，因为那是“身清心不清，身静心不静”。而只有心的清静，才能成就真道。

把认得真性确立为修行的最高目标，是因为人身本有一点真性。王重阳认为，这点真性，就是金丹。《重阳全真集》道：

堪叹一灵真性，
得来笑杀惺惺。
不烧香火不看经，
走入这条捷径。（《西江月》）

本来真性唤金丹，四假为炉炼作团。
不染不思出妄想，自然袞出入仙坛。（《金丹》）

王重阳还像老子描述道一样，描述了这个真性：

如金如玉又如珠，兀兀腾腾五色铺。
万道光明俱未显，一团尘垢尽皆涂。
频频洗涤分圆相，细细磨揩现本初。
不灭不生间朗耀，方知却得旧规模。（《任公问真性》）

而认得这个真性,就可以得道:

识心见性通真正,知汞明铅类密多。(《吕善友索金刚经偈》)

可以想见,所谓知汞、明铅,也当和南宗之论金丹、铅汞一样,不过指的都是心性而已。

所谓“识心见性”,也就是禅宗的“明心见性”。禅宗的明心见性,靠的是领悟,特别是即刻领悟,也就是顿悟。全真教也要求领悟,但他们认为,领悟得道,必须要清静;而所谓清静,就是去掉各种欲望、尘情:

修行便要寻捷径,
心中常是清静,
搜罗妙理,
认取元初,
瞻仰四象,
内只用澄。(《瑶台月》)

跳出凡笼寻性命,
人心常许依清静,
便是修行真捷径。
亲禅定,
虚中转转观空迥。(《渔家傲》)

学道修真非草草，时时只把心田扫。

悟超全在绝尘情，天若有情天亦老。（《唐公求修行》）

“扫心田”、“绝尘情”，也就是儒教理学的灭去人欲。没有这个过程，心田就不可能清静；心田不清静，也就不可能悟道。和由张伯端开创的南宗一样，王重阳开创的北宗，也把修心作为全部修炼的归宿。王重阳大弟子马钰说道：

重阳师父谈炉灶，全在心田了。（马丹阳《渐悟集》
卷下）

马丹阳的总结，当是深得其师真传。

王重阳死后，他的弟子们继续传道，并且从各个方面，发展了其师的思想。王重阳对马丹阳说长生不死：“真性不乱，万缘不挂，不去不来，此是长生不死也。”（《重阳真人授丹阳二十四诀》）简而言之，不死的只是真性。这真性，也就是我们今天所说的灵魂。马丹阳更进一步发挥师父的思想，并仿效禅宗，贬斥肉体，把肉体也称为臭皮囊：

说破飞升一著，
成仙只是神光，
天官无用臭皮囊，
携去深山掉样。（《渐悟集》）

马丹阳特别强调自悟。他说，“学道者必在自悟”，“道要心契，若复

以文字系缚，何日是了”。（《丹阳真人语录》）某日有人来求道，丹阳说：“饥则吃饭去，饭罢则打睡去。”（同上）他的方法，更接近禅宗，不过他更强调去除欲望。他教导弟子们说：

汝等但自澄心遣欲，万缘不染，神气中和，便是道也。

（《丹阳真人语录》）

修道要排除欲望，马丹阳不是拾人牙慧，而是有着自己深切的体会。他长期不能随王重阳学道，就是由于欲望的牵累，特别是他的夫妻情爱。后来，他坚决抛弃了妻子，排除了情欲，终于得道成真。他领悟之后，劝他的妻子也出家修道：

奉劝孙姑修大道，

时时只把心田扫，

杀了三尸并六耗，

无烦恼，

常清常静知玄奥。（《渐悟集·赠孙姑》）

在他的引导下，妻子孙不二也出家修道，成为王重阳七大弟子之一。

王重阳七大弟子中，丘长春是最年轻的，也是最有成就的。是丘长春，使全真教成为元代道教中最大的教派。据《长春祖师语录》，丘长春认为，凡是有形的东西，都有生有灭，即使天地也不例外；只有性，也就是神，是不生不灭的。全真教不追求肉体长生，而要超越长生，修无上大道。有人贪生，希望肉体长存，但肉体终究不可能长存。因为他们贪恋肉体，乃是出于私心。至于铅汞龙虎，不过都是一种象

征,不可执著。执著于此,那就是外道,而不是全真。在丘长春看来,养身和养心是相互排斥的:

百计以养身,即百计以昧心。心昧则性迷,性迷则神役九幽矣。(《长春祖师语录》)

养身为形,本身就是一种贪求、贪欲,有了贪欲,心里就不能清静,就违背了全真的宗旨。

丘长春把修炼分为三个阶段:“初心真,久之心空,心空性见,而大事毕矣。”(《长春祖师语录》)在全真教一般信徒中,还是流行性命双修。丘长春为此教导弟子们说,全真教真正宝贵的,还是性学:

师示众曰:吾宗唯贵见性,而水火配合其次也。(《长春祖师语录》)

《正统道藏》中有署名“长春演道主教真人”的《大丹直指》,讲内丹修炼方法,其法接近《钟吕传道集》。此法不仅与全真宗旨不合,且署名之号,出于丘长春死后四十余年。该书或是一部托名之作,或是诱导初学入门之方,于全真宗旨所关不大。把心性修养作为自己演道的目标,不仅是重阳的初衷,也是丘长春的归宿。

和佛教不同的是,佛教到见性为止,即可成佛;而全真教则把见性引向治国平天下,并且主张在治国平天下中识心见性,从而恢复了黄老的本来面目,并由此和儒教更加接近,进一步加深了道教的儒教化程度。

三、全真教和国家

全真教建立之初，和一切初兴的宗教团体一样，往往受到当时执政者的猜忌。“上之人亦尝惧其有张角、斗米之变，著令以止绝之。”（元好问《紫微观记》）但是后来，“上之人”发现他们并不会造成张角、斗米之变，全真教的领袖人物不断受到金朝皇帝的接见，而该教也逐渐走上直接为国家服务的道路。在这条道路上，最有成效的活动家是丘长春。

王重阳死后，丘长春曾在磻溪、龙门等地隐居十三年，名声大振，受到金世宗的接见。金章宗即位，曾以“惑众乱民”罪迫使丘回到山东。金朝末年，他曾为金朝招安杨安儿起义，是金朝的功臣。金朝许多达官贵人、名臣名士，和他有不同程度的交往。然而，元兵的节节胜利，使丘长春越来越看清了时局。这时，金、宋两个朝廷都派遣使者，请他进京，向他请教，但他都没有应允，而是万里迢迢，带着弟子们，历尽千辛万苦，以七十三岁高龄，从山东到今天阿富汗境内，谒见成吉思汗。丘长春说成吉思汗是“天人”，是“皇天眷命”，让成吉思汗“除残去暴”、“恭行天罚”。他向成吉思汗进“治国保民之理”，得到成吉思汗的赞许。丘长春每劝成吉思汗要少杀人，成吉思汗问什么道理，他援引天道作答：

天道好生而恶杀。止杀保民，乃合天心。顺天者，天必眷佑，降福我家。况民无常怀，唯德是怀；民无常归，唯仁是归……依仁由义，自然六合之大业可成。（《长春演道主教

真人内传》)

天道好生恶杀,是儒教的基本教义;合天心,顺天意,是儒教行动的基本原则;行仁义之道,是儒教教义的核心。也就是说,丘长春向成吉思汗陈述的,乃是儒教的治平天下之道。

成吉思汗又向丘长春问及雷震之事。丘长春说,蒙古的旧俗,夏天不在河中洗澡,不在河中洗衣,不采野外的菌菇,这是“畏天威”。但这不是“奉天之至道”,奉天之至道是孝:“尝闻三千之罪,莫大于不孝。”(同上)他劝成吉思汗在国内奉行孝道,成吉思汗接受了他的建议。

从丘长春向成吉思汗所讲的内容看来,上帝也是全真道的最高神。那么,太上老君在全真教中,也就相当于孔子在儒教中的地位。

由于成吉思汗的接见,丘长春名声大振,全真教也到了极盛时期。他们大规模地传道收徒,度人入教,大量兴建宫观,全真道观遍天下。丘长春回中原后住在北京,北京也就成了全真教,也是道教的中心。

丘长春死,尹志平嗣教。尹谨遵全真宗旨,“以谦逊勤约为治心之要,以践履功行为入道之基,及其纵说,则时亦露机缄之妙,所谓穷理尽性以至命者也”。(《玄门掌教清和妙道广化真人尹宗师碑铭并序》)继尹志平掌教的李志常,青年时期曾“学群经诸子百家之书”(《重修真常宫碑》),掌教不久,被皇帝召见,当时皇帝曾下诏求通经之士教授太子,“公进《易》、《诗》、《书》、《道德》、《孝经》,且具陈大义”。(《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》)作为道教掌教大宗师,他不仅通晓道经,还通晓儒经,且成为太子的老师,其所讲大义,得到皇帝的赞赏,可见儒学修养之深。他还多次蒙皇帝召见,问以治

国保民之术，他劝皇帝要爱民，要举用勋旧，也要任用贤才。

当时蒙元皇帝窝阔台要从蒙古官员子弟中选十八人做学生，建立国子学，李志常充当了建立国子学的负责人。李推荐自己的师兄弟冯志亨做助手。冯“于名家子弟中，选性行温恭者如其数，为伴读，令读《孝经》、《语》、《孟》、《中庸》、《大学》等书，庶几各人于心传口授之间，而万善固有之地日益开明，能知治国平天下之道，本自正心诚意始”。（《佐玄寂照大师冯公道行碑铭》）此后，这批子弟果然都有所建树，不仅都得到重用，并且以才德见称于士人。这是道教大师做了儒学的宗师。李、冯不仅为发展元代儒教的教育尽了自己的才智，而且为建立元代儒教的祭祀制度做出了自己的贡献：

（冯）又劝宣抚王公，改枢密院为宣圣庙，命弟子薛德瑀修葺武庙而守祀之。（《佐玄寂照大师冯公道行碑铭》）

宣圣庙就是孔庙，武庙当是姜太公庙，为唐玄宗时所立。宣圣庙和武庙，一文一武，是儒教国家祭祀系统的重要神灵。是道教的重要传人，帮助刚刚建国的蒙古贵族完善儒教的祭祀制度，并且让自己的弟子亲自参与其事，为儒教国家管理武庙祭祀。换言之，这不是道教祭祀自己的神灵，而是道士做了儒教祭祀的管理者和通神的使者。

尹志平和李志常的师兄弟宋德方，号披云，曾随丘长春西游，见成吉思汗。他“得度于玉阳，占道士籍。长生仙去，事长春国师于栖霞。儒道经书，如《春秋》、《易》、《中庸》、《大学》、《庄》、《列》等，尤所酷好。外虽诗书子史，亦罔不涉猎。于其中采其性命之学尤精粹中正者，涵泳履践”。（李鼎《玄都至道披云真人宋天师祠堂碑铭并引》）也就是说，儒教经书，是他“涵泳履践”的思想基础。由于宋德

方精通经书,丘长春曾命他整理《道藏》。丘死后,他历数年之久,在弟子们的协助下,编成了《大元玄都宝藏》。以精通儒经的宋德方来主持《道藏》的编纂,其中体现什么样的指导思想,也就可想而知。掌教的尹志平曾称赞他说:

披云宋公,人貌而天者,凡举事必本天意,未尝敢有我于其间,故所动皆得不劳而成。(李鼎《玄都至道披云真人宋天师祠堂碑铭并引》)

这再次说明,天、上帝,是全真教的至上神。至上神之下,就是太上老君,如朱熹所说,三清之中,其余两位真成了诡名狭户了。

宋德方所编《道藏》有一个重要问题,就是收进了《老子化胡经》,从而引起了佛道之间的一次大辩论,结果是佛教胜利,道经被焚毁,全真教遭受了沉重的打击。这一时期,嗣教的张志敬、王志坦等,都无所作为。王志坦后,祁志诚嗣教,“明于性理,通世务,尤善论事,裁处得宜。丞相伯颜尤加礼敬。开府史公,一代名臣,不轻许可,闻其议论,至谓祁真人若在仕流,必长于治理”。(李谦《玄门掌教大宗师存神应化洞明真人祁公道行之碑》)一个道教的掌教者,以治国之才闻名于诸侯,也是道教长期努力的结果。

元代国家,也着意把道教纳入自己的宗教体系。其《周至重阳万寿宫令旨碑》载,安西王晓谕道教提点李道谦:

我国家祖宗列圣相传,莫不以敬天崇道,彝世受祐。王祖师得全真之道,教法开弘;丘神仙尽启沃之识,玄风庆会……高真人率所属道众,修醮告天,屡获灵应……以尔

李道谦，道行素著，文学该通，深明三策之法科……仍戒谕所属道众，宜令倾心报国，精意告天，朝夕诵持，殷勤进道，无负我朝敬天崇道之心……

这道晓谕文书充分说明，道教斋醮所告之天、上帝，就是当时儒教国家所敬奉的天、上帝，道士充当了儒教的祠祀巫祝之官。道教已经成为儒教国家机器不可分割的一部分。但是治国的任务，仍由儒者充当，道教虽然一次又一次地声称自己的道可以治国平天下，但是他们终究不能在治国方面代替儒教和儒者，于是，他们就只有用自己的斋醮仪式，为儒教国家祈祷，充当通神的使者。于是，儒教国家的一部分祭祀任务，也逐渐移交道士掌管。诸如城隍庙、文昌宫之类典型的国家神灵、儒者所崇拜的对象，后世常被人们视为道观；城隍、文昌之类神灵也被视为道教神灵。殊不知城隍的任务，是保佑一城平安；文昌的功能，是保佑儒士考试得中，道士敬他们有什么用呢？但是，他们要敬，他们以此为儒教国家服务，儒教国家也给他们以相应的待遇。这是中国宗教的特点。

元代道教已经和儒教国家密不可分，道教的神仙观念也进一步发生着变化。南宋时代，儒者、道士都承认，若真有神仙，也必是大忠大孝之人。元代，全真教的领袖们则进一步指出，只要为官清正，就可以成为神仙，甚至说，那就是神仙。王重阳七大弟子之一刘长生说道：

为官清正，真无罪病，上有四恩，积行普敬；忠孝治民，静心养性，意不外游，自然神定……功德周圆，大罗朝圣。

治政清通，为官忠孝，节欲身安，他年蓬岛。（《仙

乐集》)

王重阳另一弟子谭处端说：

为官清正同修道，忠孝仁慈胜出家。

行尽这般功德路，定将归去步云霞。（《水云集》）

这是对儒教国家官吏实施的教化，也是为儒教国家所作的祝福。至于一般百姓，全真教也教化他们，要做一个奉公守法的好百姓：

饮酒莫教离孝顺，赌钱休要坏居家。

道门好入时时重，王法须遵可可奢。（《全真集》）

马钰入道的《立誓状文》，也把遵守国法确定为首要条款。

充当儒教国家的祠祀官员、通神使者，用自己的宗教仪式为儒教国家祝福，教化官吏、百姓忠孝仁义，清正守法，是元代全真教为自己找到的最合适的社会地位，也是道教从儒术独尊之后，经过千百年的曲曲折折，为自己找到的最合适的社会地位。

第十四章 明清道教以及《道藏》的编纂 和辑要

一、明清道教概况

全真教以丘长春谒见成吉思汗为契机,在短短几十年的时间里,成了全国最大的、最重要的道派,并得到了迅速发展。这使全真教达到了它的全盛,同时也使它很快腐败下来。全真教徒住在京城,住持皇家香火,借为天子、国家祈福之名,大置田产,大修宫观,其中为非作歹之事也就不可避免。他们还结交达官显贵,往来富家,清静的宫观成了繁华的官府。从元代中期开始,和迅速兴起一样,全真教迅速衰落下来。到明代,最重要的道派变为正一派,也就是张道陵的天师道。

明代开国皇帝朱元璋早在做吴王时,就曾经让有关官员去寻访张陵四十二代孙张正常。据《明史·张正常传》,朱元璋称帝之后,张正常入贺,被封为“正一嗣教真人”,且受命主持全国道教事务。^①此后的皇帝,也不断对道教的领袖人物表示尊崇。

明代尊崇道教的表现,一是给道士封官赠号。起初,明朝朝廷曾

^① 《明史·张正常传》记载：“洪武元年，（正常）入贺即位。太祖曰：‘天有师乎？’乃改授‘正一嗣教真人’，赐银印，秩视二品。设寮佐，曰赞教，曰掌书，定为制。”

对道教官员的数量作出过规定,但是后来,皇帝们常常由于自己的喜好超出这个限制,如明宪宗、明孝宗,都曾根据自己爱好,而不顾国家法度,任意封赠道官。二是直接任用道士做国家官吏。这早在唐代就有。开元二十五年(737),玄宗置崇玄学博士,不到十年,即天宝五年(746),崇玄馆大学士陈希烈就做了宰相。不过唐宋到元,这种情况还不多见。明代,类似情况多起来了。据卿希泰《中国道教史》第三卷,从明宪宗成化年间开始,先后任用蒋守约、李希安、崔志端、徐可成等数位道士为礼部尚书。礼部是儒教国家主管祭祀的部门,这是任用道士祠祀、通神的延伸。而对道士的这种任命表明,道教进一步成为儒教国家机器的一部分。第三是发展道士的通神功能。明世宗让道士为他撰写告天的青词,是这种通神功能的顶点。

在世宗朝,道士的方术活动一度活跃起来。然而这次方术复兴和此前一样,不仅有道士参与,也有儒生,再一次证明方术活动的普遍意义,证明方术活动不是道教的专利,证明方术的功过不应独由道教负责的判断。

然而明代毕竟是儒教国家,并且是儒教统治日益加强的朝代。朝廷对道教徒的任用,不能表明道教地位的提高,也不能说明明代比以前的国家政权更加崇道,只能说明此时的道教进一步成了儒教国家机器的组成部分。和此前的朝代相比,明代降低了道教的规格,加强了对道教的控制。朱元璋取消张正常的天师称号,其意思非常明白。在朱元璋看来,天没有师。至少是道士没有资格做天之师,而他,也不需要道士为师,他只要道教按他的意志行事。而他,不仅是明朝国家的君主、皇帝,还是儒教的天子,即上帝之子。为了加强对道教的管理,明代设立道录司,规定道官的品级。严格实行度牒制,道童必须经过考试,才能发给度牒。考试的内容,主要是以《老子》为

代表的道经。严格限制道观数量,先是归并,继而出令禁止私建。并下令道士,也包括僧人,必须遵守儒教礼仪。

此时的儒教,不仅掌握着强大的国家机器,而且教义、教理都有高度的发展。以程朱思想为代表的理学,不仅有着庞杂的思想体系,而且有着极高的理论水平。在这样的思想建树面前,佛、道二教都失去了自己往日的优势。在这种情况下,不仅道教,就连佛教,也都主动向儒教靠拢,鼓吹三教合一,自觉地为儒教国家服务。由于道教曾经掌控过这个国家机器,并且是土生土长的宗教,在为这个国家服务方面,比佛教有着更多的有利条件,也比佛教更加积极和主动。其行动表现在理论方面,其代表作就是四十三代天师张宇初的《道门十规》。《道门十规》道:

自秦汉以来,方士竞出,若文成、五利之以金石草木,徒杀身取祸,遂世称方术矣。外而施之,则有祷禴祠祝之事。自寇、杜、葛、陆之徒,其说方盛。由后之师匠增损夸诞,奔竞声利,而世曰异端矣。

在张宇初看来,这些都是违背黄老立教宗旨的。正一天师道能走到这一步,可见道教发展的大势。

张还批评林灵素,说他偶然为世主所崇,就为富贵所骄,有失君臣之分,不以慈俭自守。这个批评说明,张已经决心要做好臣子,安于本分,为君主尽自己的忠诚,而不再以方外士自居。就其实质而言,张宇初的《道门十规》可以说是道教全面融入儒教国家机器的正式宣言。

张宇初的文集是《岷泉集》。作为儒藏的《四库全书》,对佛、道二教典籍所收甚少,却破例收了张氏的这部文集,并且没有把它归入

《道家类》，而是归入《别集类》，享受和其他儒者的文集一样的待遇。这样做的理由，见于《四库提要》：

（张）其人品颇不纯粹，然其文章乃斐然可观。其中若《太极释》、《先天图论》、《河图原》、《辨荀子》、《辨阴符经》诸篇，皆有合于儒者之言。《问神》一篇，悉本程朱之理，未尝以云师、风伯荒怪之说张大其教。以视诵周孔之书而混淆儒墨之界者，实转为胜之。

韩愈《送浮屠文畅序》，称人有儒名而墨行者，问其名则是，校其行则非；有墨名而儒行者，问其名则非，校其行则是。然则若宇初者，其言既合于理，宁可以异端之故，并斥其文乎！

这样就不仅是张宇初向儒教靠拢，儒教也认张为同道。不仅如此，还认为张是名为道士的儒者，比起那些名为儒者而实际背弃儒行的，还要高明。

所说张人品不纯，是他在明建文帝时，曾因不法被夺官。他的后人，有几代则完全是恶霸官僚。只是由于皇帝徇私，才免受惩罚。和全真教在元代的历程一样，正一教在明代，也和明代的官吏们一样，迅速地腐败了。^①

① 《明史·张正常传》记载：“（张）元吉素凶顽，至僭用乘舆器服，擅易制书，夺良家子，女逼取人财物。家置狱，前后杀四十余人，有一家三人者。事闻，宪宗怒，械元吉至京，会百官廷讯，论死。于是刑部尚书陆瑜等，请停袭，去真人号。不许。命仍旧制，择其族人授之。有妄称天师印符篆者，罪不贷时。成化五年四月也。元吉坐系二年，竟以夤缘免死，杖百，发肃州军，寻释为庶人。族人元庆嗣。弘治中卒。子彦颢嗣，嘉靖二年进号大真人。彦颢知天子好神仙，遣其徒十余人乘传诣云南、四川采取遗经古器进上方，且以蟒衣玉带遗镇守中官。为云南巡抚欧阳重所劾，不问。”

清朝继承明朝对待道教的政策,沿袭了明代管理道教的机构。并且和明朝一样,主要扶持正一派。据《清史稿·职官志》,定龙虎山正一真人为正三品,未提及其他派别。正一真人之下,设提点、提举、赞教、知事等职,共二十余位。其任命由正一真人保举。顺治八年(1651),授张应京“正一嗣教大真人”,使其掌管道教。乾隆元年(1736),对正一真人又加“光禄大夫”衔。但整体说来,对于道教的政策,也仍是以严格控制为主,并且加以轻视。乾隆五年(1740),正一真人到京祝贺皇帝生日,鸿胪寺卿梅穀成上言说:“道流卑贱,不宜滥厕朝班。”(《清史稿·职官志》)于是停止道官朝觐赴宴的惯例。十二年后,又将正一真人级别改为正五品,并下令“不许援例请封”。(同上)又过了十几年,才恢复了正一真人正三品的级别。此后曾让正一真人府监纪司张克诚留京,授提点,兼京畿道录司、省协理。全真派道士没有这样的待遇。

但是正一派道士早就只能以法事、符箓为国家和民众驱灾、祝福,做儒教的附庸,在教义和理论上都不能有所发展。而全真派则在清初又一度活跃,其代表人物为王常月。

王常月是全真教龙门派传人。他使全真派中兴的主要措施是振兴戒律。这一措施得到了清朝政府的支持。顺治十三年(1654),王常月在白云观登坛说戒,度弟子千人,使道教呈现一派兴旺发达的景象。此后,他又南下江浙两湖等地,收度弟子颇众。此后,他的弟子们又四处传教,使龙门派几乎成为全真的唯一派别。

王常月的戒律,主要是讲忠孝仁义、三纲五常。这样的戒律,说是道规,实是儒规;说是道法,实是王法。其戒律第一条就是“不得不忠不孝不仁不信,当尽节君亲,推诚万物”。其他律条,则明令不得轻慢师长、官长,当念天子圣明等。道教要人出家,即须忘掉世间恩爱,

但王常月的戒律规定,不得忘却天地、日月、皇王、父母这四种恩惠。因此,这些戒律的宗旨,是要为儒教国家培养有道德、奉公守法的好国民,它得到清朝朝廷的支持是顺理成章的。

对于成仙理论,王常月也只强调明心见性,反对守丹田、交水火、炼精化气等等修炼活动。他认为,肉体成仙是不可能的,不灭的只是法身、真性。这样,在根本理论上,他又回到了王重阳创教时期的学说。

至于其他道派,既不像全真龙门派在理论上有新气象,也不能像正一派那样受到国家的尊崇,其地位就更加衰微。后来,道教的情况也和佛教相仿,在内部,各派的界限日益模糊;对儒教,也仅保持形式上的差别。道教在明清两代,实现了自己长期追求的目标,又成为国家机器的组成部分,同时也丧失了自己独立和方外之士的自由地位。

二、《正统道藏》和几部道教丛书

从南朝刘宋时代陆修静为道经编目之后,唐、宋、金、元都曾编纂过《道藏》。然而这些《道藏》都没有流传下来,其目录在今天也无法见到。这些《道藏》编纂贯彻了编者怎样的思想,也就不得而知了。明成祖即位之初,就命令四十三代天师张宇初编纂《道藏》,并一再催促。张宇初死,由四十四代天师张宇清接办,到正统年间编成,题名“正统道藏”。

《正统道藏》的第一个特点,是使《老子》入洞,而不再仅是四辅之一。这是北宋时代王钦若的建议,也是唐宋以后道教发展的实际。元代因《化胡经》事,佛教方面要求焚毁《道藏》,但认为可以保留老

子《道德经》。这就表明,无论教内教外都承认,只有老子的《道德经》,才是道教的真正本源,才是道教中最有价值的东西。《正统道藏》使《老子》入洞,反映了唐宋以来道教的基本面貌,也是恢复了道教在汉代的实际。随着《老子》地位的提高,《庄子》、《列子》等书也随同入洞。它们和老子《道德经》一起,实际上构成了道教思想核心部分。《正统道藏》所收《老子》白文以及各种注释,约六十种;《列子》、《庄子》等注释本约四十种。就数量说,约占全部《道藏》总数的十四分之一。

《正统道藏》的第二个特点,是编入了数部冠以“高上玉皇”之名的道经,且排列靠前,几乎紧接元始天尊所说经。其中《高上玉皇本行集经》三种,称玉皇为“昊天上帝”。说明这里的玉皇不再是《真灵位业图》中的普通神仙,而是天地的主宰,是儒教的上帝。也就是说,这是宋代以来,道教正式把儒教上帝尊为自己至上神在经典中的体现。也可以判断,这几部有关玉皇的经,出于宋代或宋代之后。

但是传统是一种惰性力,传统一旦形成,要突破它,就十分艰难。所以《正统道藏》还保留着元始天尊的最高地位,把元始天尊所说诸经置于藏首,还未能彻底贯彻道教以上帝为至上神,以老子为上帝代言人的基本格局。这种状况,既是由于传统,也是由于编纂者水平不高,勇气不够。对于编纂者水平不高,分类混乱状况,已有许多批评;但对于编纂者勇气不够,未能充分体现道教本质,反映道教本貌的缺点,还很少有人提及。这大约也与研究者的认识有关。因为直到如今,多数研究者还是把道教当做原始宗教的遗存,原始巫术和方术的渊藪。不过从历史的角度看问题,《正统道藏》使《老子》和《庄子》等经入洞,并且数量众多,把有关玉皇之经编入,且置于靠前之地位,都是一个重大进步。

清代修《四库全书》，其《子部·道家类》，可称为由儒者编纂的道教丛书。该类收书四十六种，前三部为《黄帝阴符经》注释，接着是十一部《老子》注释，下面是庄列诸子，共十部。三项合计，占全部收书的一半还强。这样的编纂，虽是儒者所为，却彻底体现了道教的黄老精神，反映了道教的本色本貌。下一半中，有《参同契》、《龙虎经》等术数书，有《真诰》等所谓符箓派著作，然而不仅数量很少，而且选材极严，是此类书中思想水平较高者。此外还有《玄真子》、《天隐子》之类讲虚无大道的书。外丹书有葛洪的《抱朴子内篇》，内丹书不选钟吕，却选了名为说丹、实讲修心的《悟真篇》。从这个书目，可以看出当时儒者心目中的道家，也就是道教的形象。对于道家，四库馆臣在提要之前有个序言，说明他们对道教，也就是道家的认识：

后世神怪之迹，多附于道家；道家亦自矜其异，如《神仙传》、《道教灵验记》是也。要其本始，则主于清静自持，而济以坚忍之力，以柔制刚，以退为进。故申子、韩子流为刑名之学，而《阴符经》可通于兵。

其后长生之说与神仙家合为一，而服饵、导引入之；房中一家，近于神仙者亦入之；鸿宝有书，烧炼入之；张鲁立教，符箓入之；北魏寇谦之等又以斋醮章咒入之。世所传述，大抵多后附之文，非其本旨。彼教自不能别，今亦无事于区分。然观其遗书源流迁变之故，尚一一可稽也。

儒者以局外人的身份、轻蔑的态度评论道教，难免使道教中人不快；其所论述也非尽合史实，然所认道家之“本始”、“本旨”，却是直至今日，仍然值得有关人士冷静思考的。俗语“忠言逆耳”、“良药苦口”，

这段夹棒带刺的感慨,无论对于道教,还是对于当今的道教研究,可以说都是一剂苦口之良药,一番逆耳之忠言。

清朝末年,新津彭瀚然于成都二仙庵晤方丈阎永和,阎告知严雁峰家有《道藏辑要》全书一部,彭慨然筹费集金,于1906年刻成。据阎说,此书“虽由纂辑以成,实包括全藏而无余蕴”。(彭瀚然《道藏辑要·重刊序》)这部辑要,当反映了编纂者心中的道教面貌。

《道藏辑要》仍然沿袭《正统道藏》,把元始天尊所说经置于卷首,此后是灵宝天尊所说经。老子《道德经》专列一集,此后是道德天尊所说经一集。各种《庄子》一集,《列子》等书注释一集。如今称为道家者共有三至四集,占该书二十八集的九至七分之一。就比例讲,《老子》、《庄子》等所占比重超过《正统道藏》一倍左右,地位也大大提高。冠以“高上玉皇”的道经也专占一集,数量也由《正统道藏》中的五种增到十五种。玉皇(实际就是上帝)的地位,在道教中空前地提高。道书的编纂对于反映道教的实际面貌虽然总是晚着数拍,但毕竟不断有所进步。该辑要还收有《葛仙翁至道心传》,为《正统道藏》所无;而《心传述证录》,名为道书,所论实则全是宋明时代儒教的心性之学。无极、太极、中庸、大学、四象、八卦、精一、执中、仁义礼智等,在《心传述证录》中,不仅有说,还有图。因此所谓“心传”,实是儒教的十六字心传。宋代理学产生之后,不断有人把周氏太极图归源于道教。《道藏辑要》不仅和《正统道藏》一样,收了邵雍的《皇极经世书》,而且收入了周敦颐的著作,且标明《周濂溪先生太极图》、《通书》。从《心传述证录》到周敦颐的《通书》,说明儒教的影响正式进入了道教典籍。

《道藏辑要》以后,有商务印书馆印行的《道藏举要》。收书不足一百八十种,其中有《老子》五十二种,占四至三分之一,且置于卷首。

此外有《庄子》十二种,《列子》六种,还有《文子》等书数种,合计占全书二分之一。其他各类,也多是讲虚无大道为主,和一些山志、仙传、医书。方术书极少。元始天尊所说经类,一概不收。在编者看来,这些才是《道藏》中的要集。

道教二千多年发展的实际,历代道教内外人士的评论,道书的编纂,都向我们述说着,黄老、道家就是道教。而道教和儒教一样,也是以治平天下为目的;和佛教一样,也是以善道教化天下为宗旨。方术内容,各教都有。道教方术之所以特别引人注目,一面是由于特殊的历史环境所造成,一面也是由于儒、佛二教对道教并非善意的评论,但那不是道教的本质、本貌。