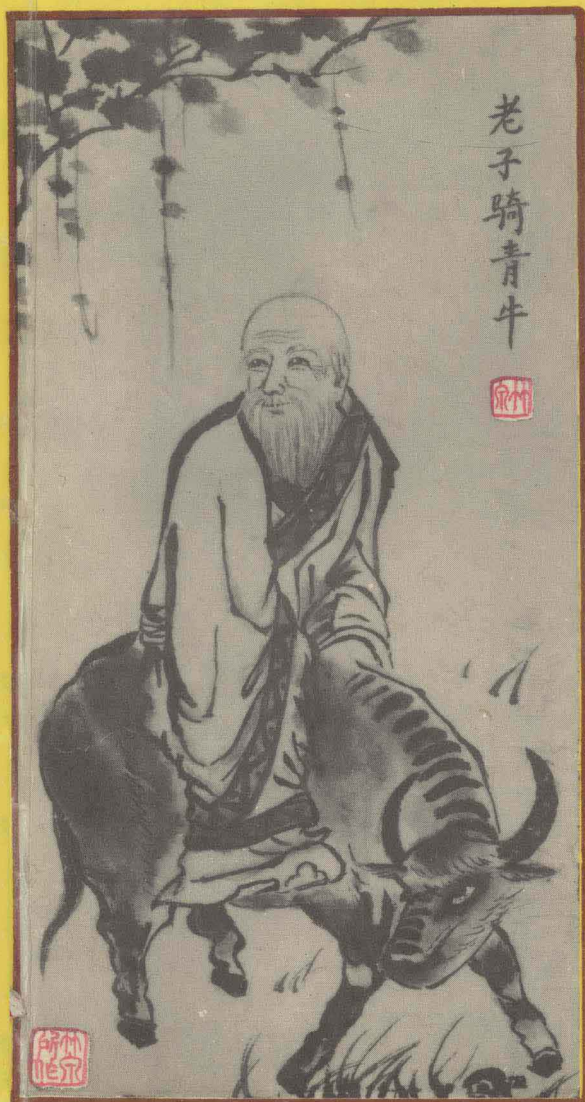


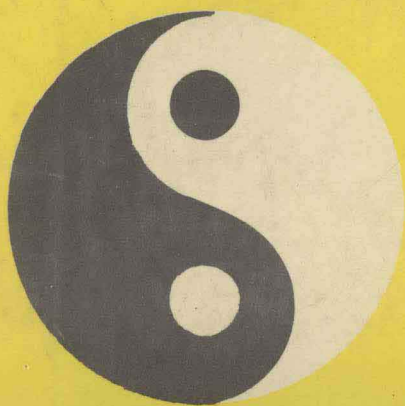
● 汤其领 著
● 河南大学出版社

漢魏兩晉南北朝道教史研究

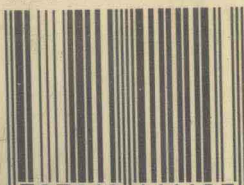
于安瀾題



责任编辑 刘小敏
封面设计 竹泉
封面题字 于安澜



ISBN 7-81041-110-1



9 787810 411103 >

ISBN7-81041-110-1/K · 130

定价:6.20 元

汉魏两晋南北朝 道教史研究

汤其领 著

河南大学出版社

(豫)新登字 09 号

汉魏两晋南北朝道教史研究

汤其领 著

责任编辑 刘小敏

河南大学出版社出版

(开封市明伦街85号)

河南省新华书店发行

中国科学院开封印刷厂印刷

开本：850×1168 毫米 1/32 印张：8.375 字数：217 千字

1994年10月第1版 1994年10月第1次印刷

印数：1—2000 定价：6.20元

ISBN 7-81041-110-1/K·130

序

汤其领同志原是我的博士研究生，学习期间，勤奋朴实，专重中国古代学术思想史的研究。近接他来信，说他近年撰写的《汉魏两晋南北朝道教史研究》即将由河南大学出版社出版，并要我为之作序。看到后辈雀起，怎不为之庆慰，当即欣然提笔，写几点想法如下，供读者参考。

宗教是在人类社会发展到一定历史阶段而产生的，并长时间客观存在着，发展着，贯通古今，是人类社会意识形态中的重要组成部分之一，理应及时地对之作深入的科学研究。汤其领同志以我国汉魏两晋南北朝的道教史作为科研选题，方向是正确的。

恩格斯在其所著《反杜林论》中论及宗教时说：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”宗教就其本质来说，确是不科学的，是颠倒了的世界观。然而，千百年来，它却以其古老的历史，玄妙的说教召唤着千千万万人们的心灵，这里面原因种种，归结起来不外两个方面：一是来自社会方面的；一是来自宗教本身的。在以往的奴隶制和封建制，乃至近代资本主义制度的阶级社会中，广大劳苦大众在统治阶级残酷的经济剥削和政治压迫下，过着牛马不如的苦难生活，他们面对茫茫苦海，在精神上无法得到自我解脱和慰藉，于是，宗教便成为他们渴望幻想“普渡到彼岸”的叶舟。与此同时，历代的统治者们也利用宗教编造各种各样的神秘说教，甚至把政权神权化，集政权和神权于

一身，成为禁锢芸芸众生的精神枷锁，致使宗教得以广泛传播，久盛不衰。从宗教本身来说，在宗教的教义、教仪、教规中，或多或少地含有某些科学的哲理和顺乎人情的说教，特别是在人们生活陷于苦难绝境时，其吸引力就更大。所以在我国封建社会历史中，每当王朝末世，政治腐败，灾荒连绵，战乱不已，民不聊生时，许多农民起义的领袖们便利用宗教中的某些含有“太平”、“均平”的教义发动和组织武装大起义，有的甚至自称为“铲平王”、“天补平均大将军”等等，这是值得我们深入研究和总结的。

道教是我国土生土长的宗教，与世界上其他宗教相比，确实具有其自己的许多特点。首先，道教的教旨是讲“生”，追求长生久视，羽化成仙。为此道士们发明了许多功法，诸如服食、辟谷、导引、守一、内视、内丹、外丹等等。这些功法大多是符合医学道理的，有助于人们强身健体，所以历史上许多著名道士，同时又是医药学家、养生学家、气功大师，为人们所敬重。其次，道教提倡性命双修，即德性的修养与形体的修炼相统一，所以道徒们不仅注重功法的修炼，而且注意积德行善，建功于世。因为只有性命双修，才能得道成仙。其三，道教是以老子为教祖，以老、庄学说为核心，融儒、墨、阴阳诸家思想为一体的多神教。道教所崇拜的诸神中，有不少是在民众中享有威望的圣哲、贤士。道徒们崇拜他们，目的是奉他们为楷模，加强自身的修养，并通过“炼精化气、炼气化神、炼神化虚”，以达到仙化的最高境界。显而易见，道教较其他宗教更多地具有科学性和现实感。所以“人往往憎和尚，憎尼姑，憎回教徒，憎耶教徒，而不憎道士”（鲁迅先生语）。

由于道教是植根于中国这块土壤中成长发展起来的宗教，因而它与中国社会的政治、经济、文化的发展是紧密相连的。中国特定的历史条件造就了道教并促进了其发展；同样，道教的发展也对中国的政治、经济、文化产生了巨大的影响，因此运用新的历史唯物主义的观点、方法对道教开展新的研究，不仅有助于对中国传统

文化的发掘和探索,而且有助于对中国古代历史的深入研究。鲁迅先生说:“中国根柢全在道教,……以此读史,有多种问题可以迎刃而解。”这话是很有见地的。

近些年来,国际上掀起了研究中国道教的热潮,日本、法国、加拿大、美国、荷兰、瑞士等许多国家涌现了一批热衷道教研究的专业工作者,有的成立了研究机构,从而引起了香港、台湾及大陆学者的重视,北京、四川、上海、湖北、陕西等省市相继成立了研究机构,出版道教刊物,出现了一批道教研究专家、学者。汤其领同志在攻读史学博士学位期间,就已倾心道教史的研究,翻阅了古今中外大量的有关道教研究的专著和论文,为撰写该书积累了丰富的材料,现其从历史学的角度对早期道教进行了深入而细密的探讨,终于完成了这部专著《汉魏两晋南北朝道教史研究》。这一科研成果,作为道教研究高潮中的一朵浪花,不仅具有一定的学术价值,而且具有强烈的时代感和现实意义。

作为一部道教断代史专著,本书显现出以下三个特点:

一、作者从历史学的角度出发,以历史朝代为主线,分别对汉、三国、两晋、南北朝道教的产生、发展过程及其规律特点进行了深入的分析和研究,史、道结合,以道为重,与其他道教史专著相比,不仅角度新,别具一格,而且显得更加系统和缜密。

二、作者根据其占有的丰富材料,以其扎实的历史学功底,对道教的形成,太平道与五斗米道的性质,世族官方道教的形成及其特点,南北朝时期道教改革和完善,早期道教与儒、佛的关系,道教对中国古代文化的影响等等问题提出了自己独到的见解,观点鲜明,评价公允。

三、作者在马克思主义历史学和宗教学基本理论指导下,对我国道教史中有关哲学、医学、民俗、乃至养生术等等进行了深入研究,既从纵的方面考察了道教产生和发展的历史进程,又从横的方面论证了社会政治、经济对道教产生和发展的影响,析理透彻,论

述有理有据。

当然,学海迴渊,该书亦有美中不足之处,如对早期道教官观、道士生活等方面,着笔不够,尚有待进一步研究和挖掘。俗话说:“良好的开端,即是成功的一半。”目前道教史研究正在逐步深入,希望汤其领同志再接再厉,发扬吃苦、耐劳、锲而不舍的精神,继续深入开展对唐、宋、金、元及至明清道教史的研究,力争在不太长的时间内写出一部多卷本的《中国道教通史》。我相信,汤其领同志一定能在道教史学术研究中将我的祝愿和希望变为现实。

在目前学术专著出版极为困难的情况下,河南大学出版社的同志千方百计地协助汤其领同志,使其这本道教史专著得以问世,谨在此表示诚挚的敬谢之意。

吴 泽

1994年3月12日

于上海华东师大丽娃河畔怡然斋

目 录

序	吴 泽 (1)
绪 论	(1)
第一章 道教产生	(17)
第一节 道教的思想渊源	(17)
一、巫鬼神仙思想	(17)
二、阴阳五行思想	(23)
三、道家思想	(27)
四、墨家思想	(30)
第二节 道教的酝酿过程	(31)
一、神仙思想的兴起与流传	(32)
二、黄老道学的兴衰	(34)
三、黄老道学的神化	(38)
四、谶纬神学的盛行	(43)
第三节 道教的产生	(46)
一、东汉道士的崛起与活动	(46)
二、《周易参同契》的问世与丹道理论的形成	(54)
三、佛教的传布与黄老道的形成	(58)
四、原始道教的产生	(61)
第二章 太平道和五斗米道	(66)
第一节 《太平经》的成书及其思想	(66)

一、《太平清领书》的由来	(66)
二、《太平经》的内容与思想	(70)
第二节 太平道与《太平经》	(86)
第三节 太平道与黄巾军大起义	(90)
一、太平道在发动黄巾起义中的作用	(90)
二、太平道与黄巾军的失败	(94)
第四节 五斗米道	(97)
一、三张与五斗米道的开创	(97)
二、五斗米道的性质	(101)
第三章 道教在魏晋时期的传布与官方化	(109)
第一节 三国鼎立时期的道教	(109)
一、曹魏政权对道教的笼络与限制	(109)
二、魏晋递嬗中的道教	(112)
三、孙吴道教的流传	(115)
第二节 西晋政权的腐败与世族道教的萌发	(116)
第三节 葛洪与《抱朴子》	(122)
一、葛洪的出身与经历	(122)
二、《抱朴子》一书及其主要内容	(124)
第四节 世族道教的确立与民间道教的衰败	(140)
一、世族道教的兴起	(140)
二、民间道教的复兴与反改造斗争	(144)
第四章 南北朝时期道教的改革与完善	(150)
第一节 寇谦之对北朝道教的改革	(150)
一、寇谦之的生平与著作	(150)
二、寇谦之对北朝道教的改革	(152)
第二节 陆修静对南朝道教的改革	(163)
一、南朝刘宋时期的道教	(163)
二、陆修静对南朝道教的改革	(166)

第三节	陶弘景与南北朝道教的完善	(174)
一、	陶弘景的出身与经历	(174)
二、	陶弘景对南北朝道教的贡献	(176)
三、	南北朝道教的完善与茅山宗的创立	(186)
第五章	汉魏两晋南北朝时期道教与儒佛的关系	(192)
第一节	汉魏时期道、儒、佛之间的互相吸收和 利用	(193)
一、	佛教对道教的吸收和利用	(193)
二、	佛教对儒家思想的吸收和融合	(197)
第二节	晋代佛教的玄学化及其与儒、道之间的 斗争	(199)
一、	魏晋玄学的发展与佛教玄学化	(200)
二、	晋代佛教与儒、道之间的斗争	(205)
三、	道教对儒、佛的吸收和利用	(208)
第三节	南北朝时期道、儒、佛之间的斗争 与融合	(211)
一、	南朝儒、道与佛教之间的斗争	(211)
二、	北朝儒、道与佛教之间的斗争	(217)
三、	南北朝时期道、儒、佛之间的吸收与融合	(221)
第六章	早期道教与中国古代文化	(230)
第一节	早期道教哲学对先秦道家思想的继承 与发展	(230)
一、	早期道教哲学中的“道”	(231)
二、	贵今重身的唯生观	(233)
三、	天人合一的炼养观	(234)
第二节	早期道教与我国古代自然科学的发展	(236)
一、	葛洪对古代化学和医学的贡献	(236)
二、	陶弘景对我国古代科学的贡献	(240)

第 三 节	早期道教与我国古代文学艺术·····	(241)
一、	道教文学的产生及其影响·····	(242)
二、	魏晋南北朝时期的道教艺术·····	(244)
第 四 节	早期道教的内丹理论与气功·····	(245)
第 五 节	早期道教与中国民俗·····	(250)
结 语	·····	(252)
后 记	·····	(257)

绪 论

宗教，早在原始社会发展到一定阶段时就已产生，迄今已有大约 10 万年的历史了。在这漫长的历史进程中，人类社会沧海桑田，翻天覆地，而宗教却不断变换形式，适应着已经变化了的社会存在。当今，历史的车轮已经驶入了电子时代，然而在世界 54 亿人口中，仍然约有 38 亿人信仰宗教。其中有些国家的宪法明确规定某一宗教是他们的国教。可见宗教在许多国家的政治生活和精神生活中仍然发挥着强大的影响。我国是一个多宗教的国家，在我国，佛教已有 2000 年左右的历史，道教已有 1700—1800 年的历史，伊斯兰教亦有 1300 多年的历史。鸦片战争后，天主教和基督教在我国广为流传，并得到很大的发展，至今这些宗教仍盛传不衰，在人民中间有着广阔的市场。

宗教从它产生之日起，就一直在精神上毒害着千百万劳动人民。对于这样一个毒害广大人民的怪物，我们决不可听之任之，不闻不问，但又不能用武力去消灭它。唯一的办法只能是用马克思主义的立场、观点、方法对其进行科学的研究，加强有关自然现象、社会进化和人的生老病死、吉凶祸福的科学文化知识的宣传，用马克思主义的无神论去破除宗教的神秘性，揭穿其实质，唤醒广大人民自觉起来同宗教进行斗争，最后方可战而胜之。恩格斯曾经指出：“只用嘲笑和谩骂不能消灭基督教这样的宗教，也要靠科学，就是要通过历史解释来打倒它。这是甚至自然科学也不能做到的。”^[1]笔者将提供给读者的这部《汉魏两晋南北朝道教史研究》，

即是试图运用马克思主义的科学宗教观对我国早期道教进行初步的探索,通过揭示其产生、发展、完善的全部历史过程以及它所产生的社会作用和历史影响,将道教的真面目显现在人们面前,以使大家对道教有一个正确的认识。

马克思说:“人创造了宗教,而不是宗教创造了人。”^[2]宗教是一种历史现象,它是人类社会发展到一定阶段的产物。在人类发展的最初阶段,人们生活在荒芜的原野中,依靠采集植物的果实和猎取动物来维持生命,和动物没有多大区别,当时还不可能考虑像宗教这样复杂的问题。所以在原始社会初期并没有宗教。随着历史的发展,到了早期智人阶段,由于长期劳动实践的结果,人类四肢开始分化。直立行走扩大了人们的眼界,手的解放和工具的使用明显增加了人的感性认识的来源,脑骨的发达和脑容量的增加,使人类产生了思维的能力。语言的产生和意识的发展,使思维脱离现实成为可能,此时便开始萌发宗教信仰。

人类大脑和抽象思维的发展固然为宗教的产生提供了可能和生理基础,但宗教信仰产生的主要原因是原始社会的物质生活条件。原始社会的生产力极其低下,生产工具起初是石头,后来是弓箭,原始落后的生产工具迫使人们不得不依赖于自然界。对于千变万化的自然现象,人们更是迷惑不解,束手无策,因而产生了一种恐惧的心理。在长期的生活中,原始人总是把自然现象作为与他们同类的有生命的活的东西看待,并加以崇拜,人类对自然的这种依赖感和恐惧感乃是原始宗教产生的重要原因。德国古典哲学家费尔巴哈曾经说过:“自然界的变化,尤其是那些能激起人的依赖感的现象中的变化,乃是使人觉得自然是一个有人性的、有意志的实体而虔诚地加以崇拜的主要原因。如果太阳老是待在天上不动,它就不会在人们心中燃起宗教热情的火焰。只是当时太阳从人眼中消失,把黑夜的恐怖加到人的头上,然后又再度在天上出现,人这才向它跪下,对于它的出乎意料的归来感到喜悦,为这喜

悦所征服。所以佛罗里达的古代阿巴拉支人当太阳落山的时候，唱着颂歌向太阳致敬，同时祈祷请它准时回来，使他们能够享受它的光明。如果大地上老是结着果实，还有什么理由来举行播种节和收获节的宗教典礼呢？大地上的果实之所以显得好像是出于天意的、理当感谢的恩赐，只是因为大地时而把它的宝库打开，时而又把它关闭。惟有自然的变易才使人变得不安定，变得谦卑，变得虔敬。”^[3]原始宗教产生的另一个原因是人们对自身的精神活动和肌体活动的关系无所知。恩格斯指出：“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。既然灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那么就没有任何理由去设想它本身还会死亡；这样就产生灵魂不死的观念。”^[4]灵魂既然被认为有超人的能力，于是也被当作依赖的对象，成为活人祈求和供奉的对象。灵魂不死的观念为原始宗教的形成奠定了思想基础。后来，原始人群不但以当时的生活条件和要求来虚构神灵的世界和神灵生活方式，而且把自己的本质和心理状态附加给神灵，从而规定对神灵的崇拜仪式，以此来表现人与灵魂之间的关系。这样便最终形成了原始宗教。

神学宗教是阶级社会的产物。在阶级社会中，‘劳苦大众世代代身受剥削阶级的残酷压迫，过着牛马不如的生活，面对现实世界的茫茫苦海，他们无计可施，无能为力，只能幻想到天国去享受来世的幸福。恩格斯指出：“在各阶级中必然有一些人，他们既然对物质上的解放感到绝望，就去追求精神上的解放来代替，就去追求思想上的安慰，以摆脱完全的绝望处境。”^[5]列宁也曾说过：“被剥削阶级由于没有力量同剥削者进行斗争，必然会产生对死后的幸福生活的憧憬，正如野蛮人由于没有力量同大自然搏斗而

产生对上帝、魔鬼、奇迹等等的信仰一样。”^[6]尽管广大劳动人民在忍无可忍的情况下，也曾举行过多次的暴动和起义，但最后总是以失败告终，或者被反动阶级所镇压，或者成为剥削阶级改朝换代的工具。在失败面前，他们“不得不退却，不得不把委曲和耻辱，愤怒和绝望埋在心里，仰望茫茫苍天，希望在那里找到救星”^[7]。于是便产生了人为的宗教，即神学宗教。

神学宗教自创立以来，一直到现在，先后经历了奴隶社会、封建社会和资本主义社会。在长达四五千年的人类阶级社会发展史上，神学宗教始终是剥削阶级统治集团对广大劳动人民实行思想统治的有力工具和麻醉人民的精神鸦片。

纵观宗教产生和发展的历史，我们可以清楚看到，不管是原始宗教，还是神学宗教，它们都是一种社会意识形态，这种意识形态与其他意识形态不同，它是人们与自然的关系和人们现实社会中的相互关系在社会思想意识中的一种特殊的、荒诞的、虚幻的、不真实的反映。这正如恩格斯所指出的“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式”^[8]。宗教就其本质来说，是反科学的，是颠倒了的世界观，所以马克思说“宗教是人民的鸦片”^[9]。在原始社会中，自然宗教妨碍原始人们积极地去认识客观世界，阻碍社会生产力的发展。在阶级社会中，神学宗教是剥削阶级统治人民精神的工具，是欺骗和愚昧广大人民群众的麻醉剂。因此对于宗教的反动本质，我们必须予以彻底的揭露。然而这只是问题的一面，问题的另一面是我们还必须对宗教进行实事求是的科学分析，也就是说，我们不仅要揭露宗教在世界观方面的荒谬性，而且还应当分析它的全部思想内容及现实基础；不仅要分析它教义上的欺骗性，礼仪上的荒诞性，道德上的虚伪性，而且还应当分析它的各种表现及其客观社会效果；不仅要分析它在整个社会历史进程中的消极作用，而且还应当注意到在特定的历史条

件下某些宗教和教义也同许多群众运动有各种联系。宗教作为一种社会意识形态,就其思想内容的主体而言,是人类在现实的物质生产和生活过程中对于周围世界的歪曲和虚幻的反映,但它同时也反映了人类在特定历史条件下的认识能力和认识水平以及某些政治和经济的要求;就其表现形式来看,它不仅有庞杂的礼仪,浩瀚的经典,神秘的说教,而且还有严格的戒律和道德准则,健全的制度,并以严密的组织方式和广泛的社会活动,在历史上形成一股强大的社会力量。因此,对复杂的宗教现象,我们决不可作一刀切的划分,以世界观上的荒谬性和理论上的错误代替一切,否定一切。恩格斯在谈到黑格尔唯心主义哲学时指出:“像对民族的精神发展有过如此巨大影响的黑格尔哲学这样的伟大创作,是不能用干脆置之不理的办法加以消除的。”^[10]同样对影响和支配人类几千年的宗教现象,我们也不能采取简单的否定了事的态度。我们应当全面分析这朵“不结果实的花”为什么长期以来能够生长在“结果实的”、真实的、强大的、全能的、客观的、绝对的人类认识这棵活生生的树上而永不凋谢的原因。关于这种情况,我们认为除了通常所说的认识论根源和社会根源外,还有一个重要方面,那就是宗教在人类社会历史进程中的派生作用,比如宗教活动常常伴随着科学的发展,许多神学家同时又是科学家;宗教的某些教规往往被世俗引为社会道德标准;在农民暴动和起义中,宗教常常被用来作为发动、宣传、组织群众的工具等等。对于宗教的派生作用,我们不当采取不承认主义,否则我们就无法完全解释为什么千百年来宗教能以它那神秘的说教、古老的历史、巨大的能量,吸引和召唤着千千万万的人们,支配着他们的大部分精神生活,轻易地调动起他们为信仰而献身的热情,并且至今仍影响着世界3/4的人口?为什么历史上的群众运动和一些大的历史变革事件总是同宗教有着千丝万缕的联系?为什么宗教在其得以产生和存在的认识论根源和社会根源逐步减弱的今天,宗教信仰在有些国家和地区

(包括我国在内)反而有些回升?为什么历史上的一些进步人士和当代西方许多著名科学家在自然观上是坚定的唯物主义者,而在社会历史观上一遇到宗教问题,就成了它的俘虏?

当然,宗教毕竟是一种历史现象,它是在人类社会发展到一定阶段产生的,所以它也总有一天会随着人类社会物质生产和精神文明的高度发展而消亡。我们相信:“永恒的神”是绝不会永恒存在的。过去人们在苦难中创造了“神”,将来人们定会在幸福的欢笑中将它打倒。

道教是我国土生土长的宗教,它从汉末产生以来至今已有1800多年的历史。道教是以道家思想和神仙方士思想为核心,揉合儒家、墨家、阴阳五行家以及佛教等诸家思想而形成的宗教。

道教作为完全意义上的宗教产生于东汉末年。后经魏晋时期的曲折发展,至南北朝时日臻成熟和完善。唐、宋、金、元时期达到其鼎盛阶段。道教所以产生于东汉末年,其原因是多方面的。首先是黄老道的形成为道教的产生奠定了思想理论的基础。西汉中叶,汉武帝罢黜百家、独尊儒术,使道家思想遭到沉重打击,一部分新道家学者和神仙方士结合在一起,将黄帝、老子神化为仙人,编造出许多荒诞离奇的神仙故事和仙道理论著作,并用以诱惑汉代的最高统治者,以取得他们的信任。至东汉顺帝时,作为道教雏形的黄老道开始形成,黄老和浮屠一样在宫中被统治者敬奉。延熹八年(公元165年)汉桓帝先后两次遣人赴苦县祀老子,次年,又“祀黄老于濯龙宫”。^[1]于是百姓稍有奉者,后遂转盛。黄老道的形成和传播为道教的产生从组织上和理论上奠定了基础。其次是由于东汉末年社会阶级矛盾日趋激烈,人民苦难加深,统治者内部互相倾轧,动荡不安的政局为道教的产生提供了适宜的政治气候。东汉顺帝之后,社会政治更加腐败,外戚专政,宦官当权,统治阶级残酷的经济剥削和政治压迫,使劳动人民无法生存,加之连年自然灾害,致使大量农民破产逃亡。“时州郡大饥,米石二千,人相食,老

弱相弃道路”^[12]。地主阶级残酷的剥削和压迫迫使广大农民多次举行起义。据史书记载，顺帝在位 20 年间，先后爆发农民起义十余起之多。在农民起义怒涛激荡的年代，不仅统治者需要借助宗教维持其风雨飘摇的统治，从宗教中寻求精神寄托，而且农民起义也需要利用宗教来宣传、发动和组织群众，在阶级斗争日益尖锐的形势下，道教便应时而生。

道教最初形式为太平道和五斗米道。太平道是黄巾农民起义领袖张角创立的，尊奉黄老道和《太平经》。张角自称大贤良师，持九节杖为人治病，让病者叩头思过，饮之以符水，得病或日浅而愈者则云此人信道。五斗米道的创立者为张陵。《三国志·张鲁传》载：张陵“客蜀，学道鹄鸣山中，造作道书，以惑百姓，以受道者出五斗米，故世号米贼。陵死，子衡行其道。衡死，鲁行之”。“其法略与角同”^[13]。东晋时五斗米道由民间道教转化为官方道教，著名道教学者葛洪从道本儒末、儒道双修的立场出发，总结和阐述了战国以来神仙方士的理论，创立了神仙道教，为官方道教的发展奠定了理论基础。南北朝时期，道教逐渐成熟和完善。北朝嵩山道士寇谦之假托太上老君的启示，清除三张伪法，专以礼度为首，而加之以服食闭炼。南朝道士陆修静“祖述三张，弘衍二葛”，对南朝天师道进行了整顿和改革，编著斋戒仪范，整理三洞经书。“山中宰相”陶弘景不仅编纂了《真灵位业图》、《真诰》、《登真秘诀》等道教经籍，而且融儒、佛、道为一体，从理论上进一步完善了道教，使之成为与儒、佛并行的完备的宗教体系。

唐宋金元是道教发展的鼎盛时期。大唐李氏王朝，因老子——道教教祖姓李，于是便借助弘扬道教来加强李氏的宗族地位，以巩固自己的阶级统治。唐高宗追封老子为“太上玄元皇帝”，在全国大设宫观，创办道教学校，《道德经》成为科举的一个科目。唐玄宗视道士为宗室，在全国各地建玄元皇帝庙，要求每家置《道德经》。为了成仙不死，唐朝有六个皇帝服食“仙丹”，结果非但没有长生，

反而中毒身亡。宋代真、徽二宗时，道教得到进一步发展。宋真宗大造道观，优宠道士。宋徽宗自称“教主道君皇帝”，诏令天下访求道教仙经，校定镂板，刊行全藏。又于太学置《道德经》、《庄子》、《列子》博士，一时道教大盛，致使当时的一些佛教的名字、称呼均改随道教，北宋末年，金兵南侵，宋政府被迫南迁，江北地区为金管辖，南北割据造成了道教的分裂。北方盛行“全真教”、“太一教”和“真太道教”，其中“全真教”最著，南方盛行“正一道”。至此，道教正式分为全真和正一两大派。二者的区别在于全真道不饮酒茹荤，不娶家室。授徒传教，为出家道士，其创始人人为陕西咸阳王重阳。正一道士可有家室，为在家道士，虽有斋戒，但非斋期可食酒肉。正一派道士虽亦授徒传教，但天师名号系世袭。元初，全真道尤为盛行。王重阳弟子邱处机、马丹阳、谭处端、刘处玄、王处一、郝大通、孙不二等7人分散各地传教授徒，世称“全真七子”，其中龙门派首领邱处机曾被元世祖拜为国师，住持太极宫，掌管天下道教。此间，邱处机建立了道教的传戒和丛林制度。并编撰《摄生消息论》、《大丹直指》等道教理论著作。

元末以降，道教开始衰退。朱元璋统一天下后，为了提高汉族的地位，激发汉族的自尊心，曾下诏易胡服，恢复唐代衣冠形式。对待道教，则一方面表示尊崇，一方面加强利用与控制。明统治者既拜一批道士为高官，让他们参与朝政，又于京师、府、县设立道籙司、道正司、道会司等管理机构对道教徒进行检束。在明朝历代皇帝中，世宗朱厚熹最崇奉道教，他自号“玄都境万寿帝君”，崇信符籙，日事斋醮，幻想长生。并拜龙虎山道士邵元节为礼部尚书，赐一品官服。明代最著名的道士是张三丰，他曾在武当山修道，后离山云游，太祖、成祖均曾遣使寻觅，后不遇，乃营修武当宫观，赐名太和太岳山，道教南宗——武当派由此而兴。

清人入关，偏重佛教。乾隆年间，清政府公开宣布禁止道教传播。并对道士、道姑出家作出许多严格规定，不许道士招收弟子，

不许新建道观。道士出行必须持度牒，无度牒者，一经查出，即杖责八十。在清政府扬佛抑道政策的限制下，道教从此日趋衰败。但是道教作为中国汉族土生土长的宗教，在广大人民群众心目中已经根深蒂固，它的一些思想和道术已深入到民众的生活习俗之中，因此，道教一直是衰而未亡，至今仍有一定的影响。

道教是扎根于中国封建社会土壤中的宗教，它与世界其他宗教相比，具有三个明显的特点：

第一，道教继承了我国早在奴隶社会时代就已形成的天神、地祇、人鬼一套鬼神系统和后来长生不死的神仙系统，是独具特色的多神教。

起初，道教最崇奉的神是太上老君，即老子，故以老子为教祖。六朝时又奉“元始天尊”为最高神，此后，道教崇奉的神日渐繁多，其中有天神、地神、还有人鬼一类的神。道教把整个宇宙分为大罗天、三清境、四梵三界三十二天，共为三十六天。最高的天为大罗天，每一重天都有一个得道的天神掌管。依照人间帝王百官的等级制度，道教将天神分为许多等级，其最崇高者为“三清”，即玉清元始天尊，住清微天之玉清宫；上清灵宝天尊，住禹余天之上清宫；太清道德天尊，即太上老君，住大赤天太清境。这最高的三尊神主持三天三仙境，为三洞教主。其次为“四御”，即玉皇大帝，又称昊天金阙至尊上帝，为总执天道之神，如人间之皇帝；中天紫微北极大帝，协助玉皇执掌天经地纬，日月星辰和四时气候之神；勾陈上宫天皇帝，协助玉皇执掌南北极与天地人三才，统御诸星，并主持人间兵革之事；后土皇祇，又称承天效法土皇地祇，是掌阴阳生育，万物之美与大地山河之秀的女神。此外还有四位功曹，六丁元甲，三十六天罡，七十二地煞等等。在尘世，有五岳、五镇、四渎、四海之神，山川社稷之神，城隍土地之神，灶君，门神，财神等。历史上被誉为圣哲贤才和忠孝义烈之士如关羽、岳飞等亦被道教列为奉祀之神。

道教不仅奉祀天神、地祇、人鬼诸神，而且崇仰“三仙”即天仙、地仙、散仙。在道教看来，仙与神是不同的，神是执掌天上人间事务的，犹如人间帝王将相一样，是掌权的，大都由帝王“封诰”，享受祭祀。仙则是“得道”的方士，他们神通广大，可以超脱凡尘，长生不死。葛洪《神仙传·彭祖传》云：“仙人者，或竦身入云，无翅而飞；或驾龙乘云，上造天阶；或化为鸟兽，游浮青云；或潜行江海，翱翔名山；或食元气，或茹芝草；或出入人间而不识；或隐其身，而莫之见。”^[14]元代赵道一编写的《历世真仙体道通鉴》收录从黄帝至两宋神仙人物计 745 人。道教奉仰最普遍的为“八仙”，即李铁拐、钟离权、张果老、何仙姑、蓝采和、吕洞宾、韩湘子、曹国舅。至今民间仍流传着“八仙过海”、“八仙庆寿”的神话故事。

第二，道教不像其他宗教那样轻生厌世，追求虚幻的来世的幸福，而是重生，主张通过各种修炼达到长生久视，超脱凡尘，羽化成仙。

道教是敬事鬼神，重生贵术的宗教。道教认为“道”与“生”相守，“生”与“道”相保，二者不得分离。得“道”即得长生。与道并提的是“德”。德，道教经书解释说：“道之在我者就是德”，《自然经》云：“德言得者，谓得于道果。”^[15]所以道教十分重视“修道养德”。他们认为，人的寿命并不完全由天决定，提出“我命在我不由天”，相信人经过修炼可以延年益寿，如果修炼有恒，日久年深，即可得道成仙，长生不死。在这一思想指导下，道教发展了许多修炼道功和道术。道功即是修性养神方面的内养功夫，如清静寡欲，忌虑坐忘，守一内视等。道术是指修命固形的具体方法，如吐纳、导引、服气、辟谷、药饵、神丹、符籙斋醮等。道教的修炼术含有很多养生健身的科学知识，至今仍为人们津津乐道。

第三，道教崇拜的对象并不是道教的实际创始人，而是我国春秋时代的思想家老子，尊其为太上老君。

道教所以称道教，主要是因为道教信徒奉先秦道家的创始人

老子为教祖,以其所著的《道德经》为主要经典。道教最根本的信仰是“道”,所谓“得道成仙”,一切教理、教义都是由道而生。连道教的创立者也宣称自己是信仰老子的“道”。原始五斗米道的开创者张陵曾著《老子想尔注》,对老子的《道德经》进行诠释,并以之作为五斗米道的经典。六朝时期,由于道佛斗争的需要,道教徒又造了一个至上神——元始天尊,但老子并没因此被废黜。老子仍被尊为至上神之一——道德天尊,与元始天尊、灵宝天尊一样加以崇拜奉祀。所以有人给道教下定义说:“道教是我国固有的,以春秋时代老子为主要崇拜对象,以《道德经》为主要经典,以道为基本信条,以众多神仙系统为崇奉内容的多神教。”^[16]

道教是我国土生土长的宗教。但长期以来,人们往往只重于儒家文化和佛教思想的研究,对道教缺乏足够的重视,甚至有人认为道教是舞神弄鬼的玩艺,根本没有什么学问可谈,显然,这完全是一种偏见。鲁迅先生早就说过,“中国根柢全在道教,……以此读史,有多种问题可以迎刃而解”^[17]。伟大导师恩格斯在论及基督教时也曾指出:“对于一种征服罗马世界帝国,统治文明人类的绝大多数达一千八百年之久的宗教,简单地说它是骗子手凑集而成的无稽之谈是不能解决问题的,要根据宗教借以产生和取得统治地位的历史条件去说明它的起源和发展,才能解决问题。”^[18]遵照经典作家和鲁迅先生的教导,本人在业师吴泽教授的热情鼓励下,对道教早期的历史进行了初步的探索,发现用马克思主义的宗教学理论对道教的历史进行研究和探讨确实具有十分重要的意义。它不仅有助于我们对传统文化的研究,而且是我们研究中国古代政治、经济、哲学思想不可缺少的一环。

首先,道教的思想渊源非常复杂,可以说它是混合了儒家、道家、阴阳家、墨家等差不多所有中国传统文化思想在内的庞杂体系,因此,研究道教产生和发展历史可以使我们更加清楚地了解中国传统文化发展的脉络以及诸家思想在历史演进过程中的互相吸

收和融合。

其次,道教在其发展过程中,曾对我国古代的思想、政治、社会生活等领域产生过巨大而复杂的辐射作用,留下了深刻的影响。其表现主要有以下几个方面:第一,道教是历代封建王朝实行政治统治的工具。在我国漫长的封建社会中,道教曾受到历代封建统治者的扶植。不少道教徒直接参与了封建统治阶级内部的政治斗争。他们在朝内担任重要官职,出入宫廷,扶佐王政。在政治上和军事上起了极为重要的作用。有的道教徒虽身在山林,而心存魏阙,时刻不忘政治,被世人称为“山中宰相”的陶弘景即是其中最典型的代表。第二,道教对我国广大人民的生活习俗影响极深。在我国历史上,道教曾为许多农民起义的领袖所利用,作为宣传、发动、组织群众起义的工具,因此道教的许多教义、教仪、教规在人民群众中广为流传。道教所尊崇的许多神,如玉皇大帝、灶神、城隍神、关公、岳飞等至今仍被人民群众所崇拜。道教的许多节日,如冬至节亦被人民群众所接受。民间流行的烧香、叩头、祈福、求巫、卜占等亦源于道教。特别是近些年来,越来越多的人对道教的气功十分感兴趣,道教的修炼术成为人民群众养性健身的秘方。第三,道教从理论和实践的結合上丰富了我国先秦道家的哲学思想。道教作为一种宗教,它的整个思想体系是属于神学唯心主义的,但是它的思想基础主要源于先秦道家,因此它不仅在理论上对先秦道家的“道”进行了神化,而且在实践中用道家之“道”指导自己的修炼,提出“我命在我不在天”的主张,这是对封建统治阶级宣扬的“生死由命,富贵在天”的宿命论的有力回击,含有一定的唯物主义的辩证思想。此外在道教的“炼精化气,炼气化神、炼神化虚”的修炼理论中,也包含着许多唯物辩证法的科学道理。第四,道教对中国古代文学艺术的影响也是十分突出的。道教活动的主要目的在于长生成仙。这种神仙思想反映在文学领域中,成为文学的重要题材之一。古代以道教神仙思想为题材的作品,充满于诗、词、歌、赋、戏

剧、小说等各种文学体裁之中。“八仙过海，各显神通”、“一人得道，鸡犬升天”、“脱胎换骨”等已成为脍炙人口的成语。此外道教的神仙思想在绘画、雕刻、书法等艺术中亦有体现，影响极深。第五，道教的修炼术为我国古代科学技术的发展提供了宝贵的材料，促进了我国古代化学、医学、药理学、养生学的发展。道教为了追求长生成仙，从开创时起，就十分重视修炼方术。虽然它所追求的目标只不过是一种幻想，是不可能实现的，但在客观上对中国古代科学技术的发展作出了重大的贡献。例如丹鼎派的道士们为了冶炼出长生不死的仙药，积极从事炼丹活动，对各种炼丹术进行了认真的探索，并留下了许多著作，在这些著作当中，虽然科学思想与神仙思想交织在一起，但其中含有的许多科学知识是不能否认的，而且正是这些炼丹术，开辟了近代实验化学的先河。汉末魏伯阳的《周易参同契》，借《易》道以明丹道，其中含有丰富的科学思想，为我国古代化学、气功学、养生学留下了宝贵的经验。另外许多著名的道士都兼修医术，如葛洪、陶弘景、孙思邈等都是著名的医学家和药物学家。他们对我国医学的发展都作出了极其重大的贡献。

从上所述，我们可以看出道教对我国古代的政治、民俗、哲学、文学艺术、科学技术等方面都曾产生了极其深刻的影响，因此研究我国古代的政治史、哲学史、文化史、科技史都必须对道教有所了解，有所研究。

此外，特别应当指出的是，道教作为东方文化的一个重要方面，近些年来，越来越引起东西方科学工作者的热切关注，已经形成了一个研究东方文化的热潮，日本、法国、加拿大、美国等国家都组织了专业队伍，对中国的《道藏》进行多方面的研究，并且取得了引人注目的成果。日本早在1950年就成立了道教学会，并成立了以研究道教为主的《东方宗教》研究会。1968年、1972年和1979年先后在意大利、日本和瑞士召开了国际道教研讨会。自80年代开始，我国科研工作者亦开始注重对道教的研究。在短短的几

年中,出现了一批具有较高水平的专著,如王明先生的《道家 和道教思想研究》、卿希泰先生的《中国道教思想史纲》等,中国 社会科学院道教研究室、上海社会科学院宗教所的同志分别对《道藏》进行了整理和研究。特别值得庆幸的是一批中青年科研工作者加入了道教研究的行列,使我国道教研究工作出现了生机勃勃的景象,我们相信,在改革、开放的形势下,经过大家的努力,我国的道教研究必将取得而且一定能够取得更加辉煌的成就。

但是我们也应该清醒地看到,道教思想体系庞杂、混乱,科学与神学交织在一起,要剔除其中的糟粕,吸收其精华仍然是一个长期而艰巨的任务。因此,我们在研究道教的过程中,必须首先坚持马克思主义的立场、观点和方法,真正认识道教的本质,批判其神秘主义的神学思想,汲取其精华,既要克服完全否定、将污水和婴儿一起倒掉的思想方法,也要避免肯定一切的为道教大唱赞歌的感情用事。我们应该坚持实事求是的科学态度,揭开它的神秘主义的外衣,认真发掘其中的科学真谛。其次我们研究道教的目的也必须明确,我们决不是为研究道教而研究道教,而是要通过研究道教,揭示其本质,教育广大人民群众,唤醒人们的觉悟,自觉起来打倒各种形形色色的鬼神,彻底摆脱宗教的束缚,解放思想,在建设物质文明的同时,建设精神文明,提高中华民族的科学文化素质。

只要我们态度端正,目的明确,方法对头,我国道教研究必然会步步深入,取得越来越大的成绩。

本人在攻读史学博士时,尝对道教史研究感兴趣,阅读了大量的古今中外有关道教的专著和文章,为撰写此书积累了丰富的资料。在撰写的过程中,本人遵照吴师的教导,力图坚持马克思主义的基本原理,对宗教的许多理论问题进行了初步的探讨,同时综合运用了宗教学、历史学、哲学、社会学、民俗学、医学、化学、养生学等方面的知识对道教的产生、道教的传布、民间道教向官方道教的转化、南北朝时期道教的改革与完善,早期道教与儒、佛的关系

以及它对中国古代文化的影响诸问题作了比较深入的研究。然而由于自己的学识浅薄,水平有限,所以,文中舛谬之处定所难免,谨冀诸专家学者批评指教。

注释:

- [1] 恩格斯:《德法农民战争》,人民出版社1962年版,第181页。
- [2] 马克思:《〈黑格尔法哲学批判〉导言》见《马克思恩格斯选集》人民出版社1972年版,第一卷,第1页。
- [3] 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,三联书店1962年版,第459—460页。
- [4] 恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,见《马克思恩格斯选集》,人民出版社1972年版,第219页。
- [5] 恩格斯:《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》,见《马克思恩格斯全集》人民出版社1963年版,第十九卷,第334页。
- [6] 列宁:《社会主义和宗教》见《列宁全集》人民出版社1958年版,第十卷,第62页。
- [7] 斯大林:《悼列宁》,见《斯大林全集》人民出版社1956年版,第六卷,第43页。
- [8] 恩格斯:《反杜林论》,见《马克思恩格斯选集》人民出版社1972年版,第三卷,第354页。
- [9] 马克思:《黑格尔法哲学批判》,见《马克思恩格斯全集》人民出版社1963年版,第一卷,第453页。
- [10] 恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,见《马克思恩格斯选集》人民出版社1972年版,第四卷,第219页。
- [11] 范晔:《后汉书》卷七《桓帝纪》。
- [12] 范晔:《后汉书》卷五《安帝纪》注。
- [13] 陈寿:《三国志》卷八《张鲁传》。
- [14] 葛洪:《神仙传》卷一《彭祖传》。
- [15] 见《洞玄灵宝自然九天生神章经解》天津古籍出版社,上海书店

文物出版社 1988 年版,《道藏》第六册,第 425 页。

- [16] 孙云、于恩滋:《宗教索谈》黑龙江人民出版社 1987 年版,第 115 页。
- [17] 《鲁迅全集》人民文学出版社 1981 年版,第十卷,第 353 页。
- [18] 恩格斯:《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》,见《马克思恩格斯全集》人民出版社 1963 年版,第十九卷,第 328 页。

第一章 道教产生

道教是中国土生土长的宗教，它所以能够在中国这块土地上扎根、生长，不仅与历代的政治、经济、文化等历史条件有关，而且因为它深深地扎根在中国传统思想的沃土之中，有一个雄厚的思想基础。古代的神鬼巫术思想、阴阳五行思想、墨家思想、道家思想以及儒家思想都曾为道教产生的思想渊源。这许多思想在历史发展的进程中，互相融合，最后在东汉末年形成以道家思想为主体的一种宗教——道教。

第一节 道教的思想渊源

道教虽产生于东汉末年，但其起源和思想渊源却可以追溯到秦汉之前。它是以我国古代民间庞杂的信仰为基础，以神仙之说为中心，加上道家、阴阳五行家、墨家以及儒家之说，并综合方术、咒术和仿效佛教的组织体制而形成的宗教形式。因此，道教的思想渊源非常复杂，总括起来，主要有以下几个方面：一、巫鬼神仙思想；二、阴阳五行思想；三、墨家思想；四、道家思想。现分述如下：

一、巫鬼神仙思想

巫鬼神仙思想发轫于原始社会的自然崇拜。在原始社会，生产力极其低下，起初使用的生产工具是石头，后来是弓箭。依靠这样的生产工具，费力极大，收获甚小。因此，自然界和原始人的生

活的关系具有两重性：一方面，原始人首先依赖于自然界，他们的全部生活几乎都依赖于自然界的恩赐。河里鱼虾的多少，树上果实的丰歉，地上野草的盛枯以及天气的好坏等等决定了原始人生活的一切。这样就使原始人对自然界产生了依赖感。另一方面，自然界又作为一种有无限威力和不可制服的力量与人们对立着。强烈的地震，巨大的火山爆发，势不可挡的洪水泛滥，成群野兽的袭击，这一切又常常威胁着人们，使原始人产生了一种恐惧感。这种依赖感和恐惧感使认识能力和思维水平十分有限的原始人产生了对自然的崇拜。在他们看来，自然力和自然界的一切，不论日月星辰，山川湖海，草木鸟兽都是同人一样有人格，有意志，而且具有人所没有的神圣性。它们神通广大，威力无穷，能随心所欲地给人造成灾难和幸福。而且人们无法抗拒，无法逃脱，只有望而畏之，畏而仰之。这样，在原始人的头脑中便产生了许许多多的“神”。这正如恩格斯所指出的那样：“在原始人看来，自然力是某种异己的、神秘的、超越一切的东西，在所有文明民族所经历的一定阶段上，他们用人格化的方法来同化自然力，从而创造了许多神。”^[1]

自然崇拜虽还不是宗教，但它在原始宗教发展的道路上迈开了第一步。随着生产力的发展和原始人类思维能力的提高，人们自我意识能力逐渐增强，并开始模糊地意识到自身的存在不仅需要依靠自然，而且还必须依靠人类自身，因而在自然崇拜的基础上又产生了鬼魂崇拜。鬼魂崇拜主要包括三个内容：（一）相信人死以后灵魂不灭；（二）迷信灵魂有超人的能力；（三）把活人的生活和社会关系附加给幻想的鬼魂世界，依此而举行种种礼拜祭祀活动。鬼魂崇拜固然是原始人类自身摆脱自然界的一种表现，但是他们把这种对人类自身依赖的关系作了歪曲颠倒的反映。在他们看来，人死了，附在人身上的灵魂并没有死，他们与部落仍保持着联系，监视着部落或家庭成员的行为，或者暗中参与这些行动。他们的喜怒哀乐与人间的祸福密切相关，他们高兴，事情就会办得顺利；得

罪了他们，活人就要遭到报复和惩罚。所以人们常常向鬼魂提供祭品，祈求他们的保佑和宽恕。鬼魂崇拜说明当时的社会生产力仍很低下，人们生活没有保障，因而不得不把希望寄托于依赖的对象。祖先崇拜是鬼魂崇拜的一种形式，就本质而言，二者是一致的，所不同的是祖先崇拜的对象一般是那些对氏族共同体作出贡献的人或家长。他们与崇拜者之间被认为具有血缘关系，崇拜者对鬼魂有祭祀的义务，鬼魂被当作保护本族或本家庭的神秘力量而受崇拜，因而祭祀礼拜是长期的、固定的。

祭祀是鬼魂崇拜的一种重要方式。在原始社会中，由于生产力不发达，祭典一般都比较简单，祭品也不多。主持祭祀的巫师一般由氏族成员民主选举产生，有的是兼职或临时的职务，他们在政治经济上和其他氏族成员平等，无甚尊贵之处。但在人类进入奴隶制社会后，奴隶主贵族不仅把持着国家的政治、经济权力，而且掌握着神权。因而巫师便由国王或奴隶主贵族担任，祭祀活动亦成为奴隶主贵族愚弄和欺骗广大劳动群众的手段。这在我国的商代表现尤为明显。商代统治阶级为了镇压奴隶的反抗，除了建立一整套完备的国家机器外，还制造了一个至上神——上帝。他们一方面鼓吹上帝是天地间的最高主宰，决定着人间的吉凶祸福，人人都必须服从上帝；另一方面又将商王说成是上帝的儿子，是上帝在人间的化身，服从上帝就是要服从商王。为了使人们相信上帝，商王常常在做一事之前，令贞人（奴隶主贵族的代言人）向上帝请示，即用甲骨进行占卜。贞人把龟甲或兽骨放在火上烤，使其出现裂纹，然后根据裂纹作出吉或凶的判断。可见占卜自始至终都是由奴隶主贵族把持的。商王集政权和神权于一身，企图永远统治广大人民，然而社会历史发展的规律是不会依商王个人的意志转移的。一旦社会生产力发展到奴隶制生产关系无法容纳的时候，奴隶制就必然要被冲破。商朝末年，国内阶级矛盾更加严重，纣王“厚赋税，以实鹿台之钱，而盈巨桥之粟”^[2]，在邯郸以南，朝歌以

北，修建了许多离宫别馆，又作酒池肉林，“为长夜之饮”。大小官吏无不沉缅于酒色。奴隶主贵族的残酷压迫与剥削引起了奴隶和平民的激烈反抗，整个社会是“如螟如蟥，如沸如羹”^[3]。所以在周武王伐纣时，奴隶兵不但不替纣王卖命，反而与周人合作，反戈一击。在奴隶斗争风暴的冲击下，商王朝终于灭亡了。

周灭商后，取代了商在中原的统治地位，但由于西周开始在文化上比较落后，且没有统治广大国土的制度和经验，故不得不承袭商的许多制度。其中包括商的宗教迷信和商统治者利用宗教治天下的办法。如信仰上帝和天命，祖先崇拜，占卜等等。然而西周代商毕竟是一次以封建制取代奴隶制的巨大社会变革。因此，西周在宗教迷信上也反映出了许多与商不同的特点，这表现在：

（一）天命观的两重性。为了缓和阶级矛盾，西周统治者提出了敬德保民的天命观。他们一方面继承商统治者的天命思想，宣扬“天命靡常”，把武王灭商说成是上帝的保佑和支持，“非我小国敢弋殷命，惟天不界”^[4]。周王是敬天有德的元子，代表天意来治理臣民。另一方面又强调上天保民，所谓“天矜于民，民之所欲，天必从之”^[5]，“天视自我民视，天听自我民听”^[6]。西周统治者宣扬“敬德保民”的两重性天命观，其目的有二：一是欺骗和麻醉被剥削阶级，使他们服服贴贴地听从周王的统治。二是用“敬天保民”来约束统治阶级自身，使他们不敢为所欲为，挥霍无度，以造成官逼民反的恶果。

（二）神权的等级性。西周统治者一方面继承商代的自然崇拜和祖先崇拜，另一方面又在祭祀制度上作出许多等级规定。比如祭礼规定：“天子祭天下名山大川，五岳视三公，四渎视诸侯，诸侯祭名山大川在其地者。”^[7]在祭祖制度上，庙制规定：“天子七庙，三昭三穆，与太祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与太祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与太祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝。”^[8]为了提高王权和王室的权威，祭祀还规定“不王不禘”，即除

王室之外，谁都无权祭祀天帝。可见周代的神权等级是何等的分明。

(三)巫祝专业化。何谓巫祝?《说文》曰:“巫,祝也。女能事无形,以舞降神者也。象人两袖舞形。”^[9]又曰:“祝,祭主赞词者。”^[10]《楚辞·招魂》云:“工祝招君,皆行先些。”此话是说祝把神迎接到屋里去。可见巫祝都是与神打交道的人,他们是神与人的媒介。他们利用各种巫术活动一方面将人的要求转告给神,另一方面又将神的意志传达给人。据文献记载,巫在商代就已出现。《吕氏春秋·勿躬》云:“巫彭作医,巫咸作筮。”《墨子·非乐》上说:“汤之官刑有之曰:‘其恒舞于宫,是谓巫风。’”据此我们可知,至晚在商代已有巫。巫不仅从事占卜活动,而且通晓医术,并参与宫中朝政。西周对巫祝尤为重视。周初祭政一体,连周天子本人也是巫祝。有人撰文说“周公本为巫祝”^[11],我觉得这话是有道理的。除周天子之外,在政府组织机构中还设有专门从事宗教迷信活动的职官,如大卜、卜师、龟人、占人、筮人、占梦、大祝、小祝、司巫、男巫、女巫等等,而且明确职掌,配备专职人员。《周礼·春官·宗伯》上说:“大卜掌三兆之法,一曰玉兆,二曰瓦兆,三曰原兆……掌三易之法,一曰连山,二曰归藏,三曰周易。……掌三梦之法,一曰致梦,二曰奇梦,三曰咸陟。……以邦事作龟之八命,……以八命者赞三兆三易三梦之占,以观国家之吉凶,以诏救政”。又说:“大祝掌六祝之辞,以事鬼神示,祈福祥,求永贞。……”太卜下属有下大夫二人,卜师上士四人,卜人中士八人,下士十有六人,府二人,史二人,胥四人,徒四十人。大祝下属有下大夫二人,上士四人,小祝中士八人,下士十有六人,府二人,史四人,胥四人,徒四十人。同样卜师、占人、筮人、占梦、司巫也有许多下属,此外还有“男巫无数,女巫无数”。可见周代的专业神职人员的队伍是十分庞大的。以上三点不仅反映了西周宗教信仰的特点,而且可以看出西周是十分重视神权建设的。所以从某种意义上说,周初政治也是神权政治。

巫祝是周代统治集团的一个阶层，他们和其他官员一样可以世袭。为了垄断神权，有的巫祝在占卜祭祀活动中人为地制造了许多神秘主义的成份，使许多个人可以进行的宗教仪式变得无效。后期的巫师不仅代替神灵发言，而且垄断神器、祭坛、祭具等。

随着社会经济的发展，诸侯国的势力不断增强，周天子天下共主的地位开始动摇。至西周末年，国内外阶级矛盾更加尖锐，国内爆发了国人暴动，国外战争连绵不断。周幽王时，周王室内部也发生了王位继承的斗争。幽王宠爱褒姒，废申后和太子宜臼，立褒姒为后，立褒姒之子伯服为太子，引起了申后父亲申侯不满，于是申侯联合犬戎等部对幽王发动了攻击。杀死幽王，立宜臼为平王。平王即位后，势力孤弱，不得不于公元前 770 年迁都雒邑。史称东周。平王东迁后，国内矛盾依然十分尖锐，诸侯国之间以强凌弱，以众暴寡，争霸战争连续不断。过去那种“礼乐征伐自天子出”的局面一去不复返了。周天子政治地位的衰落使其掌握的神权亦失去威力，巫祝的神威也一落千丈。春秋时期，许多诸侯国发生了曝巫、杀巫、沉巫的事件。鲁穆公因天久不雨欲暴巫；鲁僖公因巫求雨无效欲杀巫；晋景公以巫言不验杀巫。战国初魏邺令西门豹沉巫于河，这一切说明春秋战国时期巫祝已为人们所鄙视。

对巫祝的迷信虽然破除了，但巫祝的影响仍在民间流传。直至西汉初年，高祖仍在长安置梁巫、晋巫、秦巫、荆巫、九天巫、河巫、南山巫等，用以祭祀天地、五帝、山河诸神，这些巫祠后来成为道教崇拜的对象。另外，巫祝的许多法术如祈禳、禁咒、驱鬼等为秦汉时的方士所继承。

除信仰巫鬼和巫术外，神仙的崇拜亦与道教有密切关系。神仙思想在春秋战国时期十分盛行。《史记·封禅书》载：“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。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高，最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事”。这里的方仙道即为道教的胚胎。此外《庄子》

一书亦有许多关于神仙方士的记载。《逍遥游》云：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子。不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”又说：“列子御风而行，泠然善也，旬有五日而后反。”《齐物论篇》云：“至人神矣，大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山、飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于己。”这批有方术的神仙家当时被称为方士，他们自称掌握一种与鬼神相通的方术，能炼不死的丹药，若按其指导的方法进行修炼，即可羽化成仙，“长生久视”。“羽化成仙”即是道教教义的主旨。“方士”之称至西汉末年演变为“道士”，道士即为后来道教徒的称呼。此外方士的许多方术亦被道教徒所接受，成为道教的修炼术。

二、阴阳五行思想

阴阳、五行最初是两个不同的概念，后至战国时期，齐人邹衍将阴阳、五行融为一体，创立了阴阳五行说，阴阳五行家遂成为一个独立的学派。

原始的阴阳说产生于商代，甲骨文中已有“阳”字^[12]，其原意是指某物面朝太阳。后来人们把山受日照的一面称阳，背阳面为阴。《诗·大雅·公刘》云：“既影乃岗，相其阴阳。”即是一证。可见阴、阳二字直至西周初年还没有哲学的意味。后至西周末年，以封建领主思想家面目出现的某些史官将自然界诸多的对立面，如天地、日月、昼夜、寒暑等加以综合，以阴阳二字加以概括，此时阴阳便成了表示矛盾对立双方的哲学概念，带上朴素的辩证法思想。《国语·周语》记载了西周史官伯阳父以阴阳概念来解释地震的话：“幽王三年，西周三川皆震，伯阳父曰：‘周将亡矣，夫天地之气，不失其序。若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川实震，是阳失其所，而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞，源塞国必亡。……昔伊洛竭而夏亡，河竭而商亡，今周德若二代

之季矣。其川源又塞，塞必竭。夫国必依山川，山崩川竭，亡之征也。川竭山必崩，若国亡不过十年，数之纪也。夫天之所弃，不过其纪，是岁也。’”在这里，伯阳父首先肯定了自然界的变化的由阴阳二气决定的，而阴阳二气的运行是有规律的，若违背了规律，出现了失“序”的情况，自然界就会发生灾变。地震所以会发生，就是因为“阳伏不能出，阴迫不能蒸”所致。这种解释在今天看来虽不准确，但他把地震的成因归之于自然界本身所固有的矛盾性，还是具有朴素唯物主义因素的。但是，伯阳父最后又把因地震引起西周将亡这一趋势说成是“天之所弃”，这里的“天”被认为是自然界和人类社会的最终主宰，阴阳失序也当然成为天命的注脚了。春秋战国时期，阴阳的概念被扩大化。在自然界，天为阳，地为阴；在人类社会，君为阳，臣为阴；男为阳，女为阴；在性情，刚为阳，柔为阴等等。

五行，即金、木、水、火、土。殷商时本指自然界的五种物质。《尚书·洪范》云：“五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。”这反映的是商代人对金木水火土五种物质的认识，并不带有哲学含义。至西周末年，五行的概念发生了变化。《国语·郑语》载史伯预测西周必亡时对郑桓公说：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能平长，而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂，以成百物。……王将弃是类也，而与专同，天夺之明，欲无弊，得乎？”在这段论述中，史伯把五行作为万物的本原，已具有哲学的意义了。同时对“和”与“同”原则的阐述，说明史伯已窥测到了事物的存在是互相联系的，而不是孤立的。这是其进步的一面。然而史伯又认为五行之间的和杂以成万物的现象出自先王之手。周幽王弃“和”而用“同”使西周衰亡是“天夺之明”的结果。这样五行说便被染上了天命论的神学色彩。春秋时期产生了五行相胜的说法，这在《左传》中可窥见。如《左传》昭公三十一年十二月，史墨曰：“火

胜金，故弗克。”哀公九年秋，晋赵鞅卜救郑，遇水适火，占诸史，史墨曰：“盈，水名也。子，水位也。名位敌，不可干也。炎帝为火师，姜姓其后也，水胜火，伐姜则可。”“五行相胜”虽然看到了五行间的矛盾斗争，但却把这种矛盾无条件地规定为依次的剋胜，因而陷入了形而上学宿命论的泥坑。战国时期，五行的概念被应用到一切领域。如五帝、五神、五音、五数、五色、五谷、五牲、五脏，连一年四季春夏秋冬亦变成了春夏秋冬五时，东西南北变成了东西南北中五位。齐人邹衍把阴阳说和五行说糅合在一起，进一步进行发挥，用五行相胜的学说解释历史朝代的兴替递变，创立了五德终始说。从而形成一个独立的学派——阴阳家。《史记·封禅书》云：“自齐威、宣之时，邹子之徒论著终始五德之运，……邹衍以阴阳主运显于诸侯”。《史记·孟子荀卿列传》载：邹衍“深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言。……称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹”。邹衍著述虽富，但今已不传，其学说仅散见于遗存古籍之中。现传世的《吕氏春秋·应同篇》历来被学者视为邹子“五德终始说”的遗篇，现引录如下：“凡帝王之将兴也，天必先见祥乎下民，黄帝之时，天先见大螾大蝼，黄帝曰土气胜。土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木秋冬不杀，禹曰木气胜。木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金刃于水，汤曰金气胜。金色胜，故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火赤鸟衔丹书集于周社，文王曰火气胜，火气胜，故其色尚赤，其事则火，代火者必将水，天且先见水气胜，水气胜，故其色尚黑，其事则水。水气至而不知备数，将徙于土”。不难看出，邹衍的学说仍是以天作为万物的主宰，而天又以“阴阳消息”作为王朝更迭的动力，从而推动着土木金火水五德的依次转移，五德每转移一次，天就会显现反映这一德的祥瑞，以昭告世人按天的意志去实现王朝的更替。可见邹衍的阴阳五行说饱含着浓厚的神学色彩。

邹衍的阴阳五行说反映了战国七雄的政治要求,为新兴地主阶级建立统一的封建政权提供了理论根据,因此以“五德终始”为核心的阴阳学派在战国末年成为“学者共术”的显学。邹衍也因此被奉为上宾,倍受尊崇。秦始皇统一中国后,全面实践了邹衍的主张。《史记·秦始皇本纪》载:“始皇推终始五德之传,以为周得火德,秦代周德,从所不胜,方今水德之始,改年始,朝贺皆自十月朔。衣服旄旌节旗皆上黑。数以六为纪,符、法冠皆六寸,而舆六尺,六尺为步,乘六马。更名河曰德水,以为水德之始”。两汉对“五德终始”之说亦十分重视。起初,张苍以高祖十月始至霸上,与秦十月为岁首同,故因秦德未改,以汉为水德,尚黑如故。后鲁人公孙臣上书言汉当土德,其符有黄龙当见,张苍以为非是,罢之。其后黄龙果见成纪,于是文帝召公孙臣为博士,草拟土德历制。张苍因此自缢。在此之后,阴阳五行说大兴。经学大师董仲舒首推阴阳解《春秋》,开辟了五经学阴阳五行化的先河。他在《春秋繁露》一书中不仅继承了邹衍的五行相生相胜的理论,而且将阴阳五行说与人体联系在一起。比如他说:“天以终岁之数,成人之身,故小节三百六十六,副日数也;大节十二分,副月数也;内有五藏,副五行数也;外有四肢,副四时数也;乍视乍瞑,副昼夜也;乍刚乍柔,副冬夏也;乍哀乍乐,副阴阳也。”^[13]董仲舒的这一“天人合一”的学说为道教的内丹修炼术奠定了理论基础。继董仲舒之后,京房又将阴阳五行说与《易经》融合在一起,分六十四卦,更直日用事,以风雨寒温为候,各有占验。他在《易传》中说:“吉凶之义始于五行,终于八卦,从无入有,见灾于星辰也。从有入无,见象于阴阳也。阴阳之义,岁月分也,岁月既分,吉凶定矣。”^[14]《京氏易》东汉尤为盛行。光武帝时的戴凭、魏满,安帝时的樊英、李 暹、唐檀、郎宗,顺帝时郎顗等都精习《京易》;桓帝时《京氏易》与黄老、浮屠同为应时之道。《京氏易》中的纳甲、十二消息卦、六虚、风角、遁甲、六日七分、堪舆、逢占等学说皆为道教所接收。由上可见阴阳五行说与道教有着密切的

关系。

三、道家思想

道家思想是先秦时期的一个学术流派,创始人为老子,继承人是庄子,合称老庄。其学说的核心是“道”。道家之名,最早见于司马谈《论六家要旨》。他总结道家的特点说:“道家使人精神专一,动合无形。”^[15]在这里,老子被称为道家 and 道德家。道家在先秦有许多支派:有“为我”、“重生”的杨朱派;有倡导“虚一静因”和精气说的宗尹派;还有主张“以禁攻寝兵为外,以情欲寡求为内”的稷下派等等。道家学派在自然观方面主张天道自然无为。认为“道法自然”,道对万物“生而不有,为而不恃,长而不宰”^[16]。在社会观上则表现为“清虚寡欲”,“无为而治”,所谓“我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴”^[17]。老子所描绘的理想社会是“小国寡民,使有什伯之器而不用,使民重死而不远徙,虽有舟舆无所乘之,虽有兵甲无所陈之,使之复结绳而用之,甘其食,美其服,安其居,乐其俗,邻国相望,鸡犬之声相闻,民至老死不相往来”^[18]。在认识论方面,老子则提倡“静观”、“玄览”,所谓“静观”,即是“致虚极,守静笃”。就是说认识外界事物并不需要接触具体事物,即不出户,知天下,不窥牖,见天道。所谓“玄览”,就是指认识事物仅靠思维,不要依赖感官。庄子则发展了老子“天道无为”的思想,主张宿命论。他从相对主义的观点出发,主张追求绝对的精神自由。司马迁曾说:“其学无所不闕,然其要本归于老子之言。”^[19]战国末期,道家思想与儒家、墨家、阴阳家、法家、名家的思想相结合,形成为黄老道学。黄老道学把古代传说的黄帝与老子结合在一起,假借黄老之名,传播道家的理论思想,在自然观上主张清静无为,政治上推行“无为而治”,这种理论由于适应了汉初经济凋敝,人心思定的历史形势,所以当时曾盛行一时。秦汉时期道家的著名著作有《吕氏春秋》和《淮南子》。从上可见,道家思想的

产生和发展,内容虽不断丰富,但无论是老、庄,还是黄老之学,都是作为一种学术流派,代表一种思想理论流传于世的,丝毫没有宗教的气味。

然而奇怪的是作为中国土生土长的宗教——道教,它的信奉者却与道家攀亲,千方百计地穿凿附会道家的思想,极力鼓吹老子。这表现在:第一,奉老子为教祖。道教最早经典《太平经》卷八《老子传授经戒仪注诀》云:“老子者,得道之大圣,幽显所共师者也。应感则变化随方,功成则隐沦常常住。住无所住,常无不在。不在之在,在乎无极。无极之极,极乎太玄。太玄者,太宗极主之所都也。老子都此,化应十方。敷有无之妙,应接无穷,不可称述。近出世化,生乎周初,降迹和光,诞于庶类,示明胎育,可以学真,虽居下贱,无累得道。周流六虚,教化三界,出世间法,在世间法,有为无为,莫不毕究。”^[20]第二,以老子五千文《道德经》为经典。《后汉书·刘焉传》注引《典略》谓张修之法“使人为奸令祭酒,主以老子五千文,使都习”。五斗米道的经典《老子想尔注》即是张道陵穿凿附会老子《道德经》的产物。如《道德经》第七章云:“是以圣人后其身而身先”。《注》曰:“求长生者,不劳精思求财以养身,不以无功报君取禄以荣身,不食五味以恣,衣弊履穿,不与俗争,即为后其身也,而目此得仙寿,获福在俗人先,即为身先。”^[21]《老子想尔注》虽然文字艰涩,且与《道德经》原旨乖违,然它却成为原始五斗米道的经典。第三,在道教经典中大量援引道家的言论。《太平经》卷一〇三《虚无为为自然图道毕成诫》云:“无为者,无不为也。……入无为之术,身可完也;去本来末,道之患也;离其太初,难得完也;去生已远,就死门也;好为俗事,伤魂神也;守二忘一,失其相也;可不诫哉,道之元也;子专守一,仁贤源也;天道行一,故完全也。”^[22]这里的“守一”即因袭老子的“天得一以清,地得一以宁”的思想。另葛玄所撰的《太上老君说帝清静经》云:“老君曰:‘大道无形,生育天地。大道无情,运行明。大道无名,长养万物。吾不知其名,强名曰

道。夫道者，有清有浊，有动有静，天清地浊，天动地静，男清女浊，男动女静，降本流末，而生万物。清者浊之源，动者静之基。人能常清静，天地悉皆为。”^[23]此段话全袭老子的道论。

为什么道教的信奉者会如此推崇老子和附会道家思想呢？究其原因，大致有以下几个方面：（一）因为老子其人史无确载。《史记·老子韩非列传》记载说：“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。孔子适周，将问礼于老子。”后又云：“自孔子死之后百二十九年，而史记周太史儋见秦献公曰：‘始秦与周合，合五百岁而离，离七十岁而霸王者出焉’。或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隐君子也。”^[24]关于老子的去向，司马迁说：“老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书。’于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知所终。”^[25]又说：“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。”^[26]司马迁的混乱记载使老子变成了一个捉摸不定的神奇人物。这正如孔子对其弟子所说的：“吾今见老子，其犹龙邪。”^[27]用这样一个捉摸不定的神龙式的人物作为道教的教祖，在道教徒看来，当然是最合适不过的了。（二）老子《道德经》中所描述的“道”令人难以捉摸。如说“道可道，非常道，名可名，非常名”^[28]。又说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”^[29]“道之为物，惟乎恍惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。”^[30]这种不可言状，视之不见，听之不闻，搏之不待的“道”最好附会，所以道教徒以之为自己教派的名称。（三）老庄著作中宣扬的清虚寡欲、柔软谦退、长生久视以及各种神仙人物为道教修炼成仙提供了典范和理论根据。《道德经》一方面提倡清静无为、清心寡欲；一方面又宣扬“长生久视”、“谷神不死”，将二者联系起来，即可得出一个结论：只要清静寡欲，修身养性，就可长生不死。《庄子》中列举的“真人”“至人”“神人”恰恰证实了老子的这一理论。《庄子·大宗师》云：“古云真人，…

…登高不慄，入水不濡，入火不热”，“不知悦生，不知恶死。”^[81]“其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉”^[82]。《逍遥游》中亦有类似的记载。老庄的著作不仅为道教提供了修炼成仙的理论根据，而且提供了历史的见证，所以《道德经》和《庄子》都被道教尊为经典。《道德经》被称为《道德真经》，《庄子》称《南华真经》。（四）道家思想兼采并蓄诸家之长，容易穿凿附会。太史公曰：“道家使人精神专一，动合无形，瞻色著物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要。与时迁移，应物变化，立施俗事，无所不宜。约旨而易操，事少而功多。”^[83]道家因有吸收各家思想兼容并包的特点，所以也容易为其他诸家所利用。道教学者正是抓住了道家的这一特点，所以便穿凿附会道家的学说，以编造自己的经典。

从上所述我们可以清楚地看出，道家与道教既有区别，又有联系。区别是道家是一个学术流派，道教是一种宗教，本质完全两样。联系是道教附会道家的许多言论，以道家的创始人老子为它的教祖，因而道家思想成为道教的理论基础。

四、墨家思想

墨家和儒家，在战国之世并称“显学”。墨家的始祖墨翟是战国初期著名的思想家。他从小生产者的利益出发，主张劳动群众兼爱互助，共同反对封建贵族的压迫，为了实现他的学说，他极力提倡尊天事鬼。《墨子·天志篇》说：“天欲义而恶不义”^[84]，“天子为善，天能赏之；天子为暴，天能罚之”^[85]。在这里，天的意志就是墨子所代表的小生产者的意志。墨子不仅尊天，而且事鬼。他在《明鬼》篇中说：“自古以及今，生民以来者，亦有尝见鬼神之物，闻鬼神之声。则鬼神何谓无乎？”^[86]他引证许多历史故事，以说明鬼神确实存在。墨家的“天志”“明鬼”宗教思想在社会上流传甚广。后被道教所吸收，成为道教思想渊源之一。近人章太炎在其所著的《黄

巾道士缘起》一文中曾对此明确指出：“神仙之说，汉末或托老子，与其初旨背驰。今之黄巾道士，起于张陵、张鲁之伦；其‘奸令’、‘祭酒’，虽主习老子五千言，本非虚无贵胜之道，而亦不事神仙，但为崇解劾治而已。斯乃古之巫师，近于墨翟，既非老庄，并非神仙之术也。……墨子之传，绝于汉后，其兼爱、尚同、天志之说，守城之技，经说之辩，皆亡矣，而明鬼独率循勿替，汉、晋后道士，皆其流也。前世少君、文成、五利之流，本说神仙，亦能役鬼；后及《抱朴》所说，亦神仙与幻术兼之，斯乃交相为用，本非一流所成也。世传张陵黄书，盖亦后人所托；观其行事，惟以祷祀劾鬼为主，而晋世如王羲之父子、殷仲堪辈，皆知古今、通文学者，尚犹惑于天师之道，假令纯出黄巾米贼，何能致人崇信哉？本诸墨氏，源远流长，故通人犹惑焉。”^[37]章氏所论虽有偏正之处，但他指出道教曾依托墨家，在这一点上还是颇有见地的。例如，《太平经》中就有不少墨家思想的因素，《抱朴子·遐览》篇中列有《墨子枕中五行记》。葛洪对书中的内容介绍说：“其变化之术，大者唯有《墨子五行记》，本有五卷。昔刘君安未仙去时，钞取其要，以为一卷。其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方，含笑即为妇人，蹙面即为老翁，踞地即为小儿，执杖即成林木，种物即生瓜果可食，画地为河，撮壤成山，坐致行厨，兴云起火，无所不作也。”^[38]以上所述与《后汉书·方术传》所记刘根、费长房、左慈之徒的道术极为相似，这说明神仙方士确曾吸收墨家的思想。

由上可见，道教的思想渊源十分庞杂，它是混合了汉民族各种原始思想而形成的宗教，是中国传统思想的汇集。因此，研究中国的传统文化，不能不研究道教。

第二节 道教的酝酿过程

道教在我国不仅源远流长，而且流长，从战国末期的方仙道，至汉

代的黄老道，最后作为一种完全意义上的宗教在东汉末年诞生，前后经过了长达四五百年的时间。在这一漫长的历程中，神仙方士不断地将道家思想神化，将道家思想和神仙家思想糅为一体，并吸收佛教的教规和组织形式，最终形成了道教。

一、神仙思想的兴起与流传

周平王东迁标志着我国春秋战国历史的开端。在春秋时期，由于铁器的出现，生产工具的改进，大大促进了生产力的发展。生产力的迅速发展引起了生产关系和上层建筑领域里的巨大变动。首先是周天子天下共主地位的动摇，诸侯国势力的强大，接着是诸侯国之间的争霸战争，齐桓公、晋文公、楚庄王、秦穆公等相继称霸。春秋末期，新兴地主阶级崛起，登上了政治舞台，田氏代齐、三家分晋，封建领主贵族一个个倒台，最后形成了七雄并立的割据局面。为了统一天下，七国之间展开了激烈的兼并战争。“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”^[39]。自平王东迁至秦始皇统一天下长达五百多年的日子里，战争连绵不断，给广大人民带来了极大的灾难。饥饿、疾病、残杀时刻威胁着劳动群众，使人们产生了一种逃避现实世界的念头。周国藏史老聃从封建领主贵族的利益出发，提出了消极颓废的处世哲学，他主张清心寡欲，无为而治。在他看来，清静无为即是长生久视之道，只要“载营魄抱一”，便可“谷神不死”。其后，庄子又继承和发挥了老子的这一思想，提出了超脱凡世的理想，并在其著作中列举了许多古代的“至人”、“神人”、“真人”，如广成子、黄帝、西王母、彭祖等，并对他们成仙的诀窍进行介绍，提出了导引、辟谷、守一、坐忘等修炼方法。由于老庄的思想迎合了当时人们的心理要求，所以在社会上得到广泛的流传。在南方，楚国伟大的爱国诗人屈原在其著作《楚辞》中，抒发了他向往神仙的思想感情。如《远游》篇云：“闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则。贵真人之休德兮，羨往世之登仙。”“餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而

含朝霞，保神明之清澄兮，精气入而粗秽除。”“仍羽人于丹丘兮，留不死之旧乡。”“吸飞泉之微液兮，怀琬琰之华英。”^[40]这些诗句充分反映了神仙思想在楚国的流行。在北方，燕、齐滨海一带的方士则编造说，渤海中有蓬莱、方丈、瀛洲三座神山，且山中有仙人和不死之药，吃了即可成仙，长生不死。在神仙思想流行的同时，齐人邹衍将宣扬天命论的阴阳说和五行说糅合为一体，创立了带有浓重神学色彩的阴阳五行说。阴阳五行说为神仙方士提供了理论依据，于是他们便将自己的方术和阴阳五行说结合在一起，创立了方仙道。《史记·封禅书》载：“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。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。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。”由于神仙方士鼓吹的“长生不死”适应了封建统治阶级的需要，所以得到了统治者的赏识，秦始皇则是其中最典型的代表。他一生中曾多次派方士出海为其寻找不死之药。始皇二十八年（公元前219年）即统一后的第三年，“齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛州，仙人居之，请得斋戒，与童男女求之，于是遣徐市发童男女数千人，入海求仙人。”^[41]后四年，即始皇三十二年（公元前215年）“始皇到碣石，使燕人卢生求古仙人羡门，高誓，刻碣石门……困使韩终、侯公、石生求仙人不死之药。”^[42]始皇三十五年（公元前212年）卢生求药不得，言于始皇曰：“臣等求芝奇药仙者常弗遇，类物有害之者。方中，人主时为微行以辟恶鬼，恶鬼辟，真人至。人主所居而人臣知之，则害于神。真人者，入水不濡，入火不热，陵云气，与天地久长。今上治天下，未能恬淡。愿上所居宫毋令人知，然后不死之药可得也。”于是始皇曰：“吾慕真人，自谓真人，不称朕。”乃令咸阳之旁二百里内宫观二百七十复道甬道相连，帷帐钟鼓美人充之，备案署不移徙。行所幸，有言其处者，罪死。”^[43]由上可见，秦始皇是多

么地渴望成仙不死。然事实上海里根本就没有什么神山，更没有什么神仙和不死之药，卢生所说的神山不过是海市蜃楼而已。所以卢生等人后来发泄了一通对秦始皇的不满便逃之夭夭了。至此，始皇方知自己上了当，于是恼羞成怒，对方士进行了疯狂的报复，将 460 名方士和儒生坑死于咸阳。这即是千古闻名的坑儒事件。即是如此，秦始皇仍念念不忘不死之药，临死的那年，他还登会稽，并海上，“冀遇海中三神山之奇药。”^[44]秦始皇为了求得仙药，费尽了心机，结果非但没得到仙药，相反忧愤成疾，病死于沙丘。秦始皇虽然坑死了神仙方士的躯体，但掩埋不了社会上流传的神仙思想，至西汉，神仙方士的活动一直未衰。并且与黄老道学相结合，最终形成了黄老道。

二、黄老道学的兴衰

所谓黄老道学，从字面上理解，就是黄帝与老子的学说。然而它并不就是所谓的黄帝学说与老子学说的简单拼凑，而是秦汉之际的新道家假托黄帝之言，改造老子学说，并吸收先秦各家学说的重要内容而建立的一种新道家理论体系。因此，它在理论上不仅对早期道家有所继承，而且有所改造和发展。

黄老道学作为一个独具风格的道家新流派形成于战国末期，而兴盛于西汉初年。在短短的一百年间，黄老道学由产生、发展、兴盛到黜退，经历了一个曲折的历史过程。

战国中期，各诸侯国通过程度不同的社会改革进入了君主专制的封建制发展阶段，春秋时代那种政权下移的局面出现了逆转，各国君主的权力日益集中和加强，各国统治者为了攫取财富、土地和劳动力展开了更大规模的兼并战争，经过兼并，出现了“七雄”。后“七雄”又让位于齐、楚、秦三强，天下统一的趋势愈来愈明显。伴随着天下统一趋势的明朗化，在思想领域里同时出现了百家合流的倾向。当时各派思想家都试图以本派的思想为基础，杂

糅别家思想而建立新的理论体系。儒家学派的荀况以孔子学说为基础,兼采道、法、名、墨诸家思想资料,建立了新儒家体系;法家思想的集大成者韩非以法家思想为主体,兼采道、儒思想形成了新的强有力的学派。在这种思想合流趋势的影响下,早期道家学派亦向着“杂”的方向转变,他们以老子思想为主体,融合了儒、法、名、阴阳诸家思想,将古代传说中的神仙人物黄帝请出来挂帅,形成了新道家理论体系——黄老道学。黄老道学的主要著作有《吕氏春秋》、《鹖冠子》以及西汉初年的《黄老帛书》、《淮南子》等。其理论突出的特点有二:(一)杂。黄老道学是以早期道家思想为基础,兼采儒、法、名、阴阳诸家思想而组成的新道家理论体系,所以内容庞杂,儒、法、道、阴阳兼蓄并存。故班固称《吕氏春秋》为杂家之作。(二)实。新道家一方面吸收了先秦道家以虚为本、清静无为的思想,提出“去爱恶之心”,“用虚为本”的主张,但另一方面又改造和发展了先秦道家的思想,把先秦道家的思想与现实社会的政治人事紧密地联系在一起,提出许多安邦治国的政治措施。把先秦道家的遁世哲学变为入世哲学。由务“虚”变为求“实”。比如《吕氏春秋·君守篇》从道的“虚静无为”原则出发,论证君道说:“得道者必静,静者无知,知乃无知,可言君道也。……天之大静,既静而又宁,可以为天下正”。《淮南子》则主张“君道无为”,“臣道有为”,君因臣之道以治国。如《主术训》曰:“夫人主之听治也,虚心而弱志,清明而不暗,是故群臣辐凑并进,无愚智贤不肖,无不进其能者,则君得所以制臣,臣得所以事君,治国之道明矣。”在君民关系上,新道家提出“以民为本”,“富国利民”的主张。《吕氏春秋·顺民篇》说:“先王先顺民心,故功名成。夫以德得民心以立大功名者,上世多有之矣。失民心而立功名者,未之曾有也。……故凡举事,必先审民心,然后可举”。《淮南子·主术训》曰:“民者,国之本也。国者,君之本也。是故人君者,上因天时,下尽地财,中用人力。”又曰:“治国有常,而利民为本。政教有经,而令行为上。苟利于民,不必法古。苟

周于事，不必循旧。”^{〔45〕}此外新道家还提出“尚贤”、“去宥”、“重农”、“谨听”等治国之道。可见新道家与先秦道家既有继承，又有发展，它是在吸收众家之长，扬弃先秦道家消极隐退、绝仁弃义、绝圣弃知思想基础上形成的新的理论体系。这一理论在当时的历史条件下应该说是进步的，是符合历史发展潮流的。

新道家理论在战国末期即在秦统一之前就已产生了，但它开始并没有得到秦始皇的重视。秦统一后，秦始皇继续实行法家的极端专制主义高压政策，以法为教，以吏为师，行严酷之法，收太半之赋，致使赍衣载道，囹圄成林。秦二世赵高当政时期，更是变本加厉，指鹿为马，为所欲为，其结果是逼得广大劳动人民上天无路，入地无门，终于在公元前 209 年，爆发了以陈胜、吴广为首的我国历史上第一次农民大起义。在农民起义风暴的冲击下，秦政权垮台了。

秦亡汉兴，公元前 202 年，刘邦战胜项羽，建立了西汉王朝。但由于长期的战争，给社会带来了严重的创伤。西汉初年，经济凋敝，人口锐减。《汉书·食货志》描述说：“汉兴，接秦之敝，诸侯并起，民失作业，而大饥馑。凡米石五千，人相食，死者过半。……天下既定，民无盖藏，自天子不能具醇驷，而将相或乘牛车。”在这种社会需要安定、经济急需恢复、人民渴盼休息的形势下，西汉统治者接受秦亡的历史教训，摒弃了法家的理论，而采取了黄老道家的学说，于是黄老道学应运而兴。

西汉初年，黄老道学思想十分盛行。从高祖到景帝，朝野上下无不推崇黄老之学。齐相曹参首先在齐国推行无为而治的方针。《史记·曹相国世家》载：“天下初定，（齐）悼惠王富于春秋，参尽召长老诸生，问所以安集百姓，如齐故诸儒以百数，言人人殊，参未知所定。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。”与此

同时，政论家陆贾亦曾建议高祖实行无为而治的方针，他说：“夫道莫大于无为，行莫大于谨敬”^[46]。惠帝、高后时，曹参代萧何为相，“举事无所变更”^[47]，一遵萧何约束。百姓歌颂说：“萧何为法，颀若画一；曹参代之，守而勿失。载其清静，民以宁一。”^[48] 张良、陈平皆好黄老之言，史载张良“乃学道，欲轻举”^[49]，文帝当政期间“躬修玄默，劝趣农桑，减省租赋。而将相皆旧功臣。少文多质，惩恶亡秦之政，论议务在宽厚。耻言人过失”^[50]。在位二十三年，“宫室苑囿狗马服御无所增益。所幸慎夫人，令衣不得曳地，帟帐不得文绣，以示敦朴。”景帝则“不受献，减太官，省徭役”^[51]。一遵先帝之业。窦太后对黄老之学则是笃信无疑。《汉书·儒林传》载：“窦太后好《老子》书，召问固（按：即儒生辕固）。固曰：‘此家人言耳。’太后怒曰：‘安得司空城旦书乎！’乃使固入圈去毙。”后幸亏景帝搭救，辕固方幸免一死。窦太后不仅本人崇尚黄老，而且让她的子孙也习读黄老之书。《史记·外戚世家》说：“窦太后好黄帝、老子言，帝（景帝）及太子（武帝）、诸窦，不得不读黄帝、老子，尊其术。”窦太后先是做了二十三年皇后，接着又做了十六年的太后，六年太皇太后，在朝计四十五年，她既如此推崇黄帝、老子，那末汉初黄老道学的盛行即是可想而知的了。

黄老道学的盛行固然扫除了烦苛之政，使广大人民得到了休息，社会经济得到了迅速的恢复和发展。《汉书·食货志》载：“至武帝之初七十年间，国家亡事，非遇水旱，则民人给家足，都鄙廩庾尽满，而府库余财。京师之钱累百钅万，贯朽而不可校。太仓之粟陈陈相因，充溢露积于外，腐败不可食。”文景时期，由于政治安定，民乐其业，刑罚罕用，天下太平，故被史家誉为“文景之治”。然而正如一切事物无不具有两重性一样，黄老道学的推行也带来了许多弊病。这主要表现在政治上诸侯势力膨胀，中央皇权相对削弱，诸侯王互相串通，共谋不轨，企图推翻中央政权，取而代之。景帝时爆发的吴楚七国之乱即是明证。在经济上，豪强兼并日益加剧，致使

富者田连阡陌，贫者无立锥之地。民背本趣末日众，残贼公行，“商贾大者积贮倍息，小者坐列贩卖”^[52]，他们“无农夫之苦，有阡陌之得。因其富厚，交通王侯，力过吏势，以利相倾”^[53]。在思想上，侈靡之风日炽，“俗流失，世坏败，因恬而不知怪”^[54]。“是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守”^[55]。“法出而奸生，令下而诈起”^[56]。这些弊病的出现和日益加重，到武帝时已达到非根治不可的地步，所以武帝即位后，便下诏征贤良对策，广求根治措施。经学大师董仲舒从封建大一统思想出发提出了罢黜百家、独尊儒术的建议，他说：“诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。”^[57]董仲舒的这一建议正迎合武帝加强中央集权的要求，故被采纳了。这样，黄老道学亦被列入了禁学，从此走上与神仙思想结合的道路。

三、黄老道学的神化

任何一种思想的产生和盛传都是社会存在的反映，它的产生和流行，是不依某个人意志为转移的。就像秦始皇“焚书坑儒”没能消灭儒学一样，汉武帝罢黜百家的诏令也没能将黄老道学消除，相反，它在与汉代神学结合的过程中逐渐取得人们的信仰，而最后发展成为一种具有道教雏形的宗教——黄老道。

武帝罢黜百家、表彰六经使汉代经学为之大振，至元、成时期，达到了极盛阶段。清人皮锡瑞指出：“经学自汉元、成至后汉，为极盛时代。其所以极盛者，汉初不任儒者，武帝始以公孙弘为丞相，封侯，天下学士靡然向风。元帝尤好儒生，韦、匡、贡、薛、并至辅相。自后公卿之位，未有不从经术进者。青紫拾芥之语，车服稽古之荣，黄金满籝，不如教子一经。以累世之通显，动一时之羡慕。后代桓氏代为师，杨氏世作三公。宰相须用读书人，由汉武开其端，元、成及光武、明、章继其轨。经学所以极盛者，此其一。武帝为博士官置弟子五十人，复其身。昭帝增满百人。宣帝末，增倍之。元帝

好儒，能通一经皆复。数年，以用度不足，更为设员四人。平帝时，增元士之子得受业如弟子，勿以为员。岁课甲乙丙科，为郎中、太子舍人、文学掌故。后世生员科举之法，实本于此。经生即不得大用，而亦得有出身，是以四海之内，学校如林。汉末太学生至三万人，为古来未有之盛事。经学所以极盛者，又其一。”^[58] 在经学盛兴的同时，神学也随之兴盛起来。董仲舒首推阴阳解《春秋》，首开汉代经学神学化的历程，接着刘向、京房、翼奉等也分别将《书》、《易》、《诗》、《礼》与阴阳五行学说糅合在一起，使《五经》全面阴阳五行化。至哀、平之际，又出现了谶纬之学。谶纬之学的特点是以解经为名，实则宣扬君权神授，其目的是为了挽救摇摇欲坠的西汉刘氏政权。然而结果却事与愿违，谶纬之学非但没有挽救刘氏政权，相反为王莽篡权提供了方便。王莽利用图谶、符瑞之说，堂堂正正地登上了皇帝的宝座。继王莽之后，刘秀又利用谶语篡夺了汉末农民起义的成果，建立了东汉王朝。汉代神学所以这样不断深入发展，其原因主要有两个方面：一是经师儒生的鼓吹、宣扬；一是最高统治者的支持。在经学与神学融合发展的过程中，一批神仙方士也将黄老道学与神仙巫术相结合，靠着他们舞神弄鬼的本领，一方面宣传于民间，一方面打入宫廷，投皇帝之所好，从而把黄老道学发展为黄老道。

武帝元光三年（公元前131年），李少君以祠灶、谷道、郤老方进见武帝，“少君言上曰：‘祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣，大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。’”^[59] 李少君的这番话，特别是黄帝成仙之方深深打动了武帝的心，于是他“始亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安期生之属，而事化丹沙诸药齐为黄金矣”^[60]。在这里，值得注意的是，李少君所托的黄帝和安期生两个人物，一个是道家的“先祖”，一个是道家学说的传人，可见李少君与黄老道

学有着极为密切的关系。

后李少君病死，武帝又使黄钺、宽舒受其方，求蓬莱安期生。结果，安期生没有寻到，却引来了一大批燕齐怪迂之方士。元朔六年（公元前123年）齐人少翁以鬼神方见武帝。时武帝所幸王夫人卒，少翁以方盖夜致王夫人及灶鬼之貌，武帝在帷帐中亲见其状，甚为高兴，于是拜少翁为文成将军，大加赏赐，并“以客礼礼之”。后来少翁又告诉武帝说：皇上如果想与神通，必须将宫内的一切都画上神像，否则，神物就不会来。武帝信以为真，于是便作画云气车，建造甘泉宫，中为台室，画天、地、太一诸鬼神。置祭具以致天神。尽管武帝对神如此虔诚，然因天下本来就没有神，也没有什么通神术，所以结果只能是徒劳一场，将文成将军杀掉以解心头之恨。

文成死后的第二年，武帝患了一场大病，后为上郡巫医治愈，于是武帝又对神仙、巫鬼产生了兴趣。元鼎四年（公元前113年）乐成侯又向武帝推荐与少翁同师的方士栾大。栾大自言其曾往来海中，亲见安期、羡门之属，并称其师语曰：“黄金可成，而河决可塞，不死之药可得，仙人可致也。”^[61]他对武帝说：“臣师非有求人，人者求之，陛下必欲致之，则贵其使者，令有亲属，以客礼待之，勿卑，使各佩其信印，乃可使通言于神人。”^[62]武帝疑而不决。栾大又当场表演了一个斗棋戏法，“棋自相触击”。于是取得了武帝的信任。被拜为五利将军，后又佩其天士将军、地士将军、大通将军印，封乐通侯。赐列侯甲第，奴仆千人，以卫长公主妻之。帝又为大刻玉印曰“天道将军”。“天道”者，即为天子通天神也，故栾大常夜祠其家，欲以下神。结果神未召到，又妄称东入海去求拜老师，武帝派人随验，栾大不敢入海，又改祠泰山，妄言见到他的老师。最后，其方尽，多不验，被诛。

影响武帝求仙时间最长，骗术最多最巧的是齐人公孙卿。元鼎元年（公元前116年）夏，汾阴巫锦为民祠后土，得宝鼎，献于武帝。其年秋，公孙卿乘机向武帝献一札书，书中言：黄帝曾于朔旦冬至

得宝鼎，并问于鬼臾区，鬼臾区说朔旦冬至得宝鼎是天之纪，终而复始，于是黄帝迎日推策，后率二十岁复朔旦冬至，这样推算了二十次，过了三百八十年，终于成仙登天。武帝得此札书，非常欢喜，乃召问公孙卿，卿对曰：“受此书申公。申公已死。……申公，齐人。与安期生通，受黄帝言，无书，独有此鼎书。曰：‘汉兴复当黄帝之时。’曰：‘汉之圣者在高祖之孙且曾孙也。宝鼎出而与神通，封禅。封禅七十二王，唯黄帝得上泰山封。’申公曰：‘汉主亦当上封，上封则能仙登天矣。黄帝时万诸侯，而神灵之封居七千。天下名山八，而三在蛮夷，五在中国。中国华山、首山、太室、泰山、东莱，此五山黄帝之所常游，与神会。黄帝且战且学仙。患百姓非其道者，乃断斩非鬼神者。百余岁然后得与神通。黄帝郊雍上帝，宿三月。鬼臾区号大鸿，死葬雍，故鸿冢是也。其后黄帝接万灵明廷。明廷者，甘泉也。所谓寒门者，谷口也。黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。鼎既成，有龙垂胡须下迎黄帝。黄帝上骑，群臣后宫从上者七十余人，龙乃上去。余小臣不得上，乃悉持龙须，龙须拔，堕，堕黄帝之弓。百姓仰望黄帝既上天，乃抱其弓与胡须号，故后世因名其处曰鼎湖，其弓曰鸟号。’”^[63]公孙卿在这里不过是重复 15 年前李少君的那番话。不同的是他编得更加离奇。更具有吸引力，所以打动了武帝的心。武帝听后，十分向往，他羡慕道：“吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱屣耳。”^[64]于是拜公孙卿为郎，并与公卿诸生议封禅事。天子既闻公孙卿及方士之言，黄帝以上封禅，皆致怪物与神通，欲仿黄帝以上接神仙人蓬莱士。后公孙卿在河南候神，说在缑氏城上见到仙人，其状如雉往来城上。于是武帝便亲自去缑氏城察看仙迹。结果一无所见。武帝气愤地责问公孙卿说：“得毋效文成、五利乎？”意思是说你这不是效法少翁、栾大吧？公孙卿巧妙地回答说：“仙者非有求人主，人主者求之，其道非少宽假，神不来。言神事，事如迂诞，积以岁乃可致也。”^[65]武帝听后，信以为真，于是令郡国加宽道路，缮修宫观、名山、神祠，以等待神仙的到来。

元封二年(公元前109年)春,公孙卿又言在东莱山看见神人,并言欲见天子。武帝遂至东莱,结果又无所见。对此公孙卿又解释说:“仙人可见,而上往常遽,以故不见。今陛下可为观,如缏城,置脯枣,神人宜可致也。且仙人好楼居。”^[66]武帝又信以为真,于是令在长安建造蜚廉桂观,甘泉作益延寿观,使公孙卿设具等候神人。公孙卿又一次骗过了武帝。

公孙卿所以一次又一次骗过武帝,并不是他的骗术高明,而是武帝成仙心切。对于方士、武帝的祠神求仙活动,司马迁曾评论说:“方士之候祠神人,入海求蓬莱,终无有验。而公孙卿之候神者,犹以大人之迹为解,无有效。天子益怠厌方士之怪迂语矣,然羁縻不绝,冀遇其真。”^[67]司马迁的评论指明了武帝求仙不可得,而又不不停地乞求神仙的根本原因在于他“冀遇其真”。而方士正是利用了武帝这一贪图长生不死,永享荣华的心理,编造了各种各样的骗人的鬼话。其中值得注意的是李少君和公孙卿把黄帝说成是人间帝王成仙登天的活样板,这样就使神仙方士和黄老道学紧密地结合在一起,使黄老道学染上了浓厚的神仙色彩。从而滋长了人们尊奉黄老以求日后成仙的思想。汉武帝仰慕黄帝、渴求成仙的行动,更是起了推波助澜的作用。

在方士神化黄帝的同时,新道家学派亦顺水推舟,不断地对自己的学说进行补充和改造,使自己的理论更加适应神仙思潮发展的需要。在汉武帝仰慕神仙的热烈气氛中,淮南王刘安“招致宾客方术之士数千人,作为《内书》二十一篇,《外书》甚众。又有《中篇》八卷,言神仙黄白之术,亦二十余万言”^[68]。可见淮南新道家已开始将神仙道术吸收入黄老道学之中。宣帝时,刘向所献枕中《鸿宝苑秘书》亦属此类。《汉书·楚元王传》载:“(刘)德,字路叔,修黄老术”。其子刘向,“向字子政,本名更生。是时,宣帝循武帝故事,……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

时治淮南狱得其书，更生幼而读诵，以为奇，献之，言黄金可成”。此外，刘向还著有《列仙传》一书，此书汇集了早期诸家著作中的有关古代神仙的记载和作者所闻的神仙事迹。《列仙传》不仅宣扬各式各样的神仙人物，而且介绍了他们成仙的途径。在书中记载的仙人中，有不饥不寒、身轻如飞的毛女；有返老还童式的彭祖、昌容、赤斧、稷丘君、商丘子胥；有乘龙升天的子英、陶安公、呼子先、陵阳子明；有随凤凰飞去的肖史、弄玉；有乘白鹤飞翔的王子乔；有死而复生的谷春等等。《列仙传》介绍成仙的途径主要有：一、服食。如啖百草花（赤将子舆）、食松实（偃佺）、食桃李花（师门）、服耳松子、茯苓（偃子）、服蒲韭根（务光）等。二、炼养。如容成公善补导之事，守生养气；老子好养精气，贵接而不施；彭祖善导引行气等。三、修性。如马师皇为龙治病，龙负皇而去。子英捕赤鲤养而成龙，后乘龙背腾升等。《列仙传》以大量的例证说明只要善于修炼，即可飞升化羽。黄老道学与神仙理论的融合，不仅使自身更加神秘化，而且促使儒经向神学化方向发展。

四、谶纬神学的盛行

谶纬神学（东汉称“内学”）最早兴起于西汉衰平之际。西汉末年，统治阶级更加腐朽，他们一方面大兴徭役，横征暴敛，加紧对农民的剥削，一方面大肆兼并土地，迫使广大农民破产，沦为奴婢。统治阶级的残酷剥削和压迫激起了广大人民群众的强烈反抗，各地农民纷纷揭竿而起。成帝阳朔三年（公元前 22 年）颍川铁官徒申屠圣率领 180 人首先起义，其后广汉郑躬、尉氏樊并、山阴苏令亦相继举行起义。这些起义虽然一个个都被反动的统治者镇压下去了，但在农民起义风浪的冲击下，西汉政权开始从根本上动摇了。阶级矛盾的激化加剧了社会危机。《汉书·薛宣传》描述当时的形势说：“变异数见，岁比不登，仓廩空虚，百姓饥馑，流离道路，疾疫死者以万数，人至相食，盗贼并兴，群职旷废。”在西汉政权处于风

雨飘摇的时候，今文经师深感神化了的《五经》已无济于事，于是相对《五经》，编纂了《七纬》，利用图讖的“感生”、“符命”、“灾异”等观点进一步对《五经》进行神学的解释。他们一方面神化孔子，一方面宣扬“皇权神授”，如《春秋纬·演孔图》中说：“孔子母征在游于冢之陂，睡梦黑帝使请己，已往梦交语曰：‘女（汝）乳必于空桑之中，觉则若感，生邱于空桑之中……首类尼邱故名。孔子之胸有文曰：‘制作定世符运。’”^[69]《孝经纬·古契》上说：“孔子夜梦三槐之间，丰沛之邦有赤炁气起，乃呼颜渊、子夏偕往观之，驱车到楚西北范氏之街，见前刍，儿捶麟伤其前左足，束薪而复之。孔子曰：‘儿汝来，汝姓为谁？’儿曰：‘吾姓为赤诵，字时乔，名受记。’孔子曰：‘汝其有所见乎？’儿曰：‘吾有所见一禽，如麕，牛头上有一角，其末有肉，方以是西走。’孔子曰：‘天下已有主也，为赤刘，陈、项为辅。五星入井从岁星。’儿发薪下麟视孔子，孔子趋而往茸其耳，吐书三卷，孔子精而读之。……其言赤刘当起。曰：‘周亡，赤气起，火耀兴，元邱制命，帝卯金（刀）。’”^[70]在儒生鼓吹宣扬讖纬神学的同时，神仙方士亦乘机诈造神书。成帝时，齐人甘忠可上《天官历包元太平经》十二卷。经曰：“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。”^[71]在这里甘忠可将真人（赤精子）与方士（甘忠可）紧密联系在一起，企图为刘氏政权效劳。然而成帝却没有领悟，相反以“假鬼神罔上惑”的罪名将甘忠可下狱。至哀帝时，方士夏贺良等再次“挟忠可书”，在朝臣李寻的支持下上陈汉当更受命的道理。他说：“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，及得延年益寿。皇子生，灾异息矣。”^[72]时哀帝久病不愈，试图通过改元消灾除异，故接纳了夏贺良的建议。改建平二年为太初元年，号曰“陈圣刘太平皇帝”。然而一月之后，哀帝病仍未愈，故又将夏贺良治罪。非但神仙方士的神书未能挽救刘氏政权的衰败，儒士经生的讖纬之学同样也没有抑制王氏外戚势力的发展，相反为王莽篡权

提供了可乘之机。史载“当王莽居摄篡弑之际，天下之士，莫不竞褒称德美，作符命以求容媚”^[73]。就在平帝驾崩的当月，谢嚣便造符命言：“武功长孟通浚井得白石，上圆下方，有丹书著石，文曰：‘告安汉公莽为皇帝’。”^[74]王莽居摄三年，广饶侯刘京、车骑将军扈云、太保属臧鸿皆上奏符命。刘京上书曰：“齐郡临淄县昌兴亭长辛当一暮数梦，曰：‘吾，天公使也。天公使我告亭长曰：摄皇帝当为真。即不信我，此亭中当有新井。’亭长晨起视亭中，诚有新井，入地且百尺。”^[75]初始元年，梓潼人哀章见莽居摄，即作铜匱二检。署其一曰“天帝行玺金匱图”。另一署曰：“赤帝行玺某传于黄帝金策书”。书言王莽当为“真天子”。^[76]图讖符文，金匱策书为王莽篡权奠下了台阶，初始八年，王莽终于登上了皇帝的宝座，建立了新朝。

王莽即位之后，极力推崇讖纬和神仙方术。《汉书·郊祀志》载：“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，先鬻鹤髓，毒冒、犀玉二十余物渍种，计粟斛成一金，言此黄帝谷仙之术也。”地皇二年，有人说黄帝建华盖以登仙，“莽乃造华盖九重，高八丈一尺金爪羽葆，载以祕机四轮车，驾六马，力士三百人黄衣赭，车上人击鼓，輓者皆呼‘登仙’”^[77]。王况讖言“荆楚当兴，李氏为辅”^[78]，莽乃使侍中掌牧大夫李参为大将军，赐名圣，将兵厌之。

继王莽之后，光武帝刘秀亦步尘推崇讖纬之学。东汉 中元元年，刘秀宣布图讖于天下，号令全国上下都要读讖。他自己首先带头以讖决事。《后汉书·景丹传》载：刘秀先是以赤伏符拜王梁为大司空，后又以讖文用平狄将军孙成为大司马，“众咸不悦”。其后明帝、章帝、和帝、安帝等均“著在图讖”。文武百官善讖者则进，疑讖者则贬，非讖者则斩。贾逵善讖，以为五经家皆无以证图讖明刘氏为尧后者，而左氏独有明文，于是上言左氏与图讖合者，因而得到章帝的赏识，和帝时迁侍中，领骑都尉，兼领秘书近署。甚见信用。

桓谭非谶，险遭杀身之祸。《后汉书·桓谭传》载：谭上书言“诸巧慧小才伎数之人，增益图书，矫称谶记，欺惑贪邪，诬误人主。……其事虽有时合，譬犹卜数只偶之类”。后有诏会议灵台所处，刘秀问桓谭曰：“吾欲以谶决之，何如？”谭默然良久曰：“臣不读谶”。帝问其故，谭复极言谶之非经。于是帝大怒曰：“桓谭非圣无法，将下斩之。”谭叩头流血，良久乃得解。出为六安郡丞。”^[79]由是，“自中兴之后，儒者争学图谶，兼复附以妖言。”^[80]章帝建初四年举行的白虎观会议，名为讲论《五经》同异，实则是一次学习和运用谶纬的经验交流大会。会上今古文经师纷纷以谶解经，以经证谶，上下纵横，左右驰骋，可谓盛矣。

谶纬神学的兴盛为东汉道士的崛起提供了良机。东汉时期，不仅改“方士”之称为“道士”，而且公行于世。他们有的在官府推步灾异，参谋机宜；有的在民间舞神役鬼，降魔捉妖；有的招揽门徒，传道授艺；有的遁身山林，修身养性。东汉道士的崛起和活跃为道教的产生奠定了基础。

第三节 道教的产生

作为一种完全意义上的宗教，不仅要具备超人间力量的信仰，即教义这一要素，而且要具备教仪、教规和神职人员等要素。东汉后期，道士的队伍不断扩大，不仅涌现了一大批信奉黄老、长于修炼的神仙道士，而且出现了丹道修炼的理论著作——《周易参同契》，而佛教的传布和影响又为道教的教仪、教规提供了模范，所以在东汉社会危机日益加剧、人民痛苦不堪，渴望寻求解脱的时候，作为完全意义上的道教终于诞生了。

一、东汉道士的崛起与活动

道士之称最早见于西汉典籍。董仲舒《春秋繁露·循天之道》

中载：“古之道士有言：‘将欲无陵，固守一德。’”刘向《新序·节士》篇云：“君子之道，謁而得位，道士不居也。”显而易见，这里所称的道士实际上指的是那些具有儒家道德的士。随着黄老道学的神化和道教的发展，道士的涵义在不断变化。东汉时期，“道士”之称即是指那些具有道术的道艺之士。班固在《汉书·王莽传》中写道：“先是卫将军王涉素养道士西门君惠，君惠好天文讖记，为涉言星孛扫宫室，刘氏当复兴，国师公姓名是也。涉信其言。”不难看出，班固这里所指的道士实乃战国、秦及西汉时期的方士。所以王充在《论衡·自然》篇亦将方士少翁为武帝作王夫人形记作“道士以夫人形”。东汉时期改方士称道士不仅标志着黄老道学神化进一步加深，而且也反映了神仙方士地位在东汉时期的变化。

中元元年，光武帝宣布图讖于天下，为神仙方士的公开活动大开方便之门。而且，东汉政府在征辟贤良方正的同时，还征辟“有道”（即“道士”）入朝为官，因此，道士的声望由是大著。范曄在著《后汉书》时，专为他们编列一卷，名之曰《方术列传》。对那些影响较大的著名道士，《后汉书》中还列有专传，如《苏竟杨厚列传》、《郎顗襄楷列传》等。此外，在其他典籍中也不乏东汉道士的记载。为了说明问题，现将有案可稽的东汉道士的情况列表如下（表见下页）：

道士姓名	所在郡县	身世	善长道术	主要事迹	史料出处
苏 竟	扶风平陵人	光武即位，拜代郡太守。	善图纬，潜乐道术。	以图谶星占招降邓仲况刘龚	《后汉书·苏竟杨厚列传》
任文公	巴郡阆中人	父文孙，晓天官风角，秘要，文公少修父术。	晓天官风角秘要，能预占吉凶。	以占术驰名	《后汉书·方术列传》
郭 宪	汝南宋人	光武即位，征为博士，建武七年，代张堪为光禄大夫。	预占吉凶，禳灾消难。	以占术灵验为光武帝所宠任	《后汉书·方术列传》
许 杨	汝南平舆人	建武中为邓晨属吏。	少好术数，晓水脉、气功。	助邓晨修建鸿隙陂。	《后汉书·方术列传》
高 获	汝南新息人	师事欧阳歙，光武时，三公辟不应。	素善天文，晓遁甲，能役使鬼神。	为太守鲍昱祈雨成功。	《后汉书·方术列传》
张 丰	不 明	丰好方术，有道士言当为天子，丰信之，随反。	好方术。	光武帝时，反叛政府，被杀。	《后汉书·祭遵传》
李 广	不 明	维汜弟子。	妖言称神。	聚合党徒，攻皖城，杀皖侯，自称“南岳大师”。	《后汉书·马援传》
王 乔	河东人	明帝时为叶令。	有神术。	预知未来，会仙术。	《后汉书·方术列传》
谢夷吾	会稽山阴人	少为郡吏，学风角，占候，举孝廉为寿张令，后迁荆州刺史巨鹿太守。	推考星度，综校图谶，占天知地，与神契合。	预知乌程长死期。	《后汉书·方术列传》

续表 1

道士姓名	所在郡县	身世	善长道术	主要事迹	史料出处
寿光侯	会稽吴人	不详	役使鬼神	为章帝表演劾百鬼众魅。	《后汉书·方术列传》
郭 风	勃海人	博士	好图讖，善说灾异，吉凶，占应，自知死期。	自知死期	《后汉书·方术列传》
杨 由	蜀郡成都人	为郡文学掾	少习《易》，并七政、元气、风云占候。	预知吉凶。	《后汉书·方术列传》
李 南	丹阳句容人	举有道，辟公府，病不行。	少笃学，明于风角。	预知未来吉凶。	《后汉书·方术列传》
张 陵 张衡父子	沛郡丰邑人	陵七岁读《老子》，晓天文、地理，尤精图书讖纬，章、和帝时三征不应，后入山炼丹。	善图讖。炼形合气之术。	学道鹤鸣山中，创五斗米道，衡率五斗米道徒起义。衡死，子鲁继之。	《道藏·汉天师世家》
李 郃	汉中南郑人	父颢，以儒学称。郃善《河洛》风星，后拜太常。元初四年，代袁敞为司空。	善河洛风星。	预言寔宪必败。	《后汉书·方术列传》
段 翳	广汉新都人	隐居窜迹	习《易》经，明风角，医术。	时有就其学者，未到，则知其姓名。	《后汉书·方术列传》

续表 2

道士姓名	所在郡县	身世	善长道术	主要事迹	史料出处
郎 颀	北海安丘人	父宗,学《京氏易》善风角,星算六日七分,能望气占候吉凶。隐居海畔,延至学徒常数百人。	善风角,星算,六日七分,能望气占候。	顺帝时据天象上书言事七条,并提出四条消灾之法。	《后汉书·郎颀传》
杨 厚	广汉新都人	祖父春卿,善图谶。厚晓读图书,推步灾异。顺帝时征为侍中,晚年修黄老术,教授门生,上名录者三千余人。	通晓图谶,善推步灾异,晚年修黄老术。	以图谶为宫中预言吉凶,为顺帝所宠用。	《后汉书·苏竟杨厚列传》
廖 扶	汝南平舆人	习《韩诗》、《欧阳尚书》,教授常数百人。州郡公府辟召皆不就。	专精经典,尤明天文、图谶、风角、推步之术。	父先为北地太守,后坐死。扶以父丧身,悼为吏,隐遁不仕。	《后汉书·方术列传》
樊 英	南阳鲁阳人	安帝初,征为博士,顺帝时拜五官中郎将,后迁光禄大夫。	习《京氏易》,善风角星算,《河洛》七纬,推步灾异。	隐于壶山之阳,受业者四方而至,以图纬教授。	《后汉书·方术列传》
唐 檀	豫章南昌人	永建五年,举孝廉,除郎中。	习《京氏易》,尤好灾异,星占,教授常数百人。	为太守刘祗参谋机宜,多应验。	《后汉书·方术列传》

续表 3

道士姓名	所在郡县	身世	善长道术	主要事迹	史料出处
公沙穆	北海胶东人	举孝廉，迁缙相，后任弘农令。	习《韩诗》，《公羊春秋》，尤好灾异，星占，教授常数百人。	永寿元年，预占三辅之地有大水，令民徙居高处，独得无害。	《后汉书·方术列传》
许曼	汝南平舆人	祖父峻，善占卜之术，尝从道士张巨君学方术。曼少传峻学，善占术。	善占卜之术。	桓帝时为陇西太守，占卜未来，多应验。	《后汉书·方术列传》
襄楷	平原阴阴人	好学博古。	善天文阴阳之术。	桓帝时上书言事。	《后汉书·襄楷传》
魏伯阳	会稽上虞人	本高门之子。	性好道术，唯道是从。	桓帝时入山炼丹，著《周易参同契》。	葛洪《神仙传》
刘翌	颍川人	家富，以济贫为事，曾任陈留太守。	性好道术。	先为陈留太守，后入山为道士。	陶弘景《真诰》
淳于斟	会稽人	桓帝时为县令。	性好道术。	桓帝时去官学道。	陶弘景《真诰》
刘宽	南阳人	曾任南阳太守。	性好道术。	年七十三入山学道，服丹枣。	陶弘景《真诰》
赵彦	琅邪人	少有术学。	善推遁甲。	延熹二年，助宗资讨伐山东农民义军。	《后汉书·方术列传》
樊志张	汉中南郑人	博学多通，隐身不仕。	推步灾异，有焦(延寿)董(仲舒)之识	助段颎破羌。	《后汉书·方术列传》

续表 4

道士姓名	所在郡县	身世	善长道术	主要事迹	史料出处
韩 说	会稽山阴人。	举孝廉。与议郎蔡邕友善，后迁侍中。	博通五经，尤善图纬之学。	灵帝时为宫室推占灾异，多灵验。	《后汉书·方术列传》。
董 扶	广汉绵竹人。	尝从杨厚学图谶，灵帝时，拜侍中。	善图谶。	灵帝时为刘焉占京师将乱，益州有天子气，焉遂求出益州牧，后刘备称天子于蜀，果如扶言。	《后汉书·方术列传》。
华 佗	沛国谯人	年且百岁，尤有壮容，时人以为仙。	精于方药，晓养性之术。	为陈登、曹操等诊病，善五禽导引之术。	《后汉书·方术列传》。
徐 登	闽中人	本为女子，化为丈夫。登禁溪水，溪水为之不流。	善道术，气功。	与东阳赵炳相约为民治病。	《后汉书·方术列传》。
赵 炳	东阳人	善禁咒，炳禁枯树，树即生黄。	能为越方，禁咒，善气功。	与闽中道士徐登相约为民治病。	《后汉书·方术列传》。
费长房	汝南人	曾为市掾，后离家求道。	善仙道，能隐身变形，役使鬼神。	于汝南降妖捉怪，呼风唤雨。	《后汉书·方术列传》。
苏子训	不 明	不 详	有神异之道，能腾云驾雾。	为济阴老父子起死回生，常乘驴车，来去无踪。	《后汉书·方术列传》。
刘 根	颍川人	隐居嵩山，诸好事者自远而至，就其学道。	役使鬼神。	令太守史祈亡父再现反缚之形。	《后汉书·方术列传》。

续表 5

道士姓名	所在郡县	身世	善长道术	主要事迹	史料出处
左 慈	庐江人	明《五经》兼通星气,后学道,能役使鬼神,变化万端。	役使鬼神,少有神道,能散形隐身。	曾为曹操所录用。	《后汉书·方术列传》
甘 始	甘陵人	师事韩雅,后为曹操所用。	善行气导引,房中之术。	为曹操所用。	曹植《辨道论》
封君达	陇西人	尝入乌举山炼丹,常乘青牛,号青牛道士。	善丹术,会针灸医病。	初服黄莲五十年,后入山炼丹百余年,还乡里,如二十者。	《后汉书·方术列传》注引《汉武帝内传》
王 真 郝孟节	上党人	不 明	食气,胎息。	断谷二百余日,肉色光美,力并数人。	《后汉书·方术列传》注引《汉武帝内传》
麦圣卿	河南人	不 明	善为丹书,符劾,厌杀鬼神。	不详	《后汉书·方术列传》
王和平	北海人	不 明	性好道术。	尝与济南孙邕游于京师,病歿。	《后汉书·方术列传》
解奴事 张 韶	不 明	不 明	皆能隐沦,出入不由门户。	奴事能变易物形,以逛幻人。	《后汉书·方术列传》

实际上东汉道士绝不止上表所列 48 人。据《太平御览·道部卷六百六十六》云:“明帝永平置二十一人”。由此可以推想东汉后期道士人数剧增的情况。

由上表所列 48 名道士的有关情况,我们可以清楚看出四个显著的特点:(一)分布广。虽则四十八人,却遍及扶风、广汉、巴郡、蜀郡、汉中、汝南、北海、河东、会稽、丹阳、南阳、豫章、琅邪、沛国、闽中、东阳、颍川、河南、上党、巨鹿、陇西等二十余郡。(二)来源不一,出身各异。有世代善长道术的世家道士;有师事他人,立志

从道的地方官吏。既有精研经书的方士化儒生；也有明晓天官、风角、遁甲、星占、辟谷、炼形、食气的方术之士。（三）道术各有其长，前期以巫道居多，后期神道、仙道为著。（四）活动广泛，波及面大。有的应征辟入朝为官，为统治者所用；有的在民间役使鬼神，降魔伏妖，为民除害。有的遁身山林，修仙学道，来去无踪；有的招揽门徒，传道授艺。东汉道士的崛起和活跃不仅对东汉的政治、经济、思想文化产生了深刻的影响，而且为道教的产生奠定了组织基础。

二、《周易参同契》的问世与丹道理论的形成

随着黄老道学的神化和道士的崛起，道教的理论著作《周易参同契》亦在东汉末年问世。葛洪《神仙传》记载说：“魏伯阳，上虞人。贯通诗律，文辞赡博，修真养志，约《周易》作《参同契》。桓帝时，以授同郡淳于叔通。”《抱朴子·遐览》篇中列有魏伯阳《内经》书目，据此我们可以确信两点：一、《周易参同契》作者是魏伯阳；二、《周易参同契》问世时间是东汉桓帝时。《周易参同契》一书的主要内容是假借《周易》爻象的神秘主义思想来论述炼丹修仙的方法。由于作者借事寓言，奥雅难通，故后人纷纷著书释注发挥。其最著者为五代彭晓之《周易参同契分章通真义》和宋朱熹之《周易参同契考异》。朱熹释《参同契》说：“参，杂也；同，通也；契，合也；谓与《周易》理通而义合也。”^[81]可见《周易参同契》实质上就是将《周易》、黄老和神仙道士修炼的丹术参合为一的丹道理论著作。

现行于世的《周易参同契》共分上、中、下三篇。内容十分庞杂。总括起来大致有如下几个方面：

（一）宇宙人体合一的阴阳交媾理论。魏伯阳从天人合一的思想出发，将以八卦所代表的天（乾）、地（坤）、风（巽）、雷（震）、水（坎）、火（离）、山（艮）、泽（兑）大宇宙比拟人体，将天地间阴阳交合而生万物的理论应用于道家修炼之中，把人体譬喻炉鼎，五脏肝、肺、心、肾、脾比作药物，并与易卦（乾、坤、坎、离）四象（青龙、白虎、

朱雀、玄武)五行(金、木、水、火、土)方位(东、西、南、北、中)参合在一起。提出一整套阴阳交媾的理论,如《参同契》云:“坎戊月精,离己日光,日月为易,刚柔相当,土旺四季,罗络始终,青赤白黑,各居一方,皆稟中宫,戊己之功。”^[82]在这里作者将人体内脏比作炉体,坎为水,离为火,水火升降、阴阳交媾,以成丹。即所谓“举水以激火奄然灭光明,日月相激薄,常在晦朔间,水盛坎侵阳,火衰离昼昏,阴阳相啖食,交感道自然”^[83]。作者认为水火的升降与自然界阴阳升降一样,是互相制约的,火性热,水性寒,心火下降以温肾水,肾水上升以制约心火,心肾相交,水火既济,方能阴平阳秘。为了有助内丹的生成,作者提出服用外丹的主张。《参同契》云:“金入于猛火,色不夺精光。自开辟以来,日月不亏明,金不失其重。日月形如常,金本从月生。朔旦受日符,金反归其母,月晦月相抱,隐藏其匡郭。沉沦于洞虚,金复其故性。”^[84]“以金为堤防,水入乃优游,……三物相含受,变化状如神,下有太阳气,优蒸须臾间,先液而后凝,号曰黄舆(丹)焉。”^[85]在这里作者不仅强调了金丹的可贵性,而且提出了水火相煎即阴阳交媾而成外丹的方法。

(二)以“纳甲法”为基础的顺天应时的炼功理论。所谓纳甲法,就是将《易经》中的八卦与天干、地支、五行(金木水火土)方位(东西南北中)配合在一起,比附日、月时辰之阴阳消长的理论。汉上朱氏《周易卦图说》云:“纳甲何也?曰:举甲以该十日也。乾纳甲壬,坤纳乙癸,震巽纳庚辛,坎离纳戊己,艮兑纳丙丁。皆自下生,圣人仰观日月之运,配之以坎离之象,而八卦十日之义著矣。”《周易参同契》以“纳甲法”为基础,提出了顺天应时的炼功理论。首先是根据月亮的盈亏,阴阳之消长定练功的方位。魏伯阳将卦中的阳爻与月亮的盈亏和方位相配,将一月分为六候。震三一阳始生,初三之月象,出于西方,震受庚西方,故练功时宜面朝西方;兑三二阳为上弦,初八之月象,月见于南方,八日兑受丁,故练功时宜面向南方;乾三纯阳,象十五之满月,月夕盈于东方,乾纳甲东方,故练

功宜面向东方；巽三三由圆渐缺一阴始生，象十六日之月象，十六日晨落于西方之辛，故练功时应面朝西方；艮三二阴为下弦，象二十三日之月象，二十三日月退于南方之丙，艮纳丙，故练功宜面向南方；坤三三纯阴为晦，象三十日之月象，月晨消于东方之乙，坤纳乙，故练功当面向东方。一月结束，下月复始，循环往复，周而不止。此是以月亮为中心循卦炼功的方法。其次是以纳甲纳支法定练功的时间。《参同契》曰：“屯以子申，蒙用寅戌，余六十卦，各自有日。聊陈两象，未能究悉。立义设刑，当仁施德，逆之者凶，顺之者吉。按历法令，至诚专密。谨候日辰，审察消息。”^[88]在这里，魏伯阳屯、蒙二别卦之十二爻与地支代表的十二时辰相配，规定了炼丹的时刻。屯卦由震卦与坎卦重迭而成，震在下，坎在上，六爻所纳是：初九庚子，六二庚寅，六三庚辰，六四戊申，九五戊戌，上六戊子。蒙卦由坎卦和艮卦重迭而成，坎在下，艮在上，六爻所纳是：初六戊寅，九二戊辰，六三戊午，六四丙戌，六五丙子，上九丙寅。将十二时辰与屯蒙二卦十二爻相对应，规定了练功的时间，即所谓“朝屯暮蒙”，具体地说，就是屯之初九庚子为子时、六四戊申为卯时。蒙卦初六戊寅为午时、六四丙戌为酉时。为什么要以子午卯酉四时为炼丹时刻呢？这是因为子、午、卯、酉四个时辰是一日中元气运行，阴阳变换的关节点，从子时到巳时，元气为阳占主导地位，午时之后，转阴。这与医学中所说的“子午流注”完全吻合。第三，以十二消息卦配一岁之十二月定炼丹之火候。所谓十二消息卦即是指复䷗（坤上震下）、临䷒（坤上兑下）泰䷊（坤上乾下）、大壮䷡（震上乾下）、夬䷪（兑上乾下）乾䷀（乾上乾下）、姤䷫（乾上巽下）、遁䷗（乾上艮下）否䷋（乾上坤下）观䷓（巽上坤下）、剥䷖（艮上坤下）、坤䷁（坤上坤下）十二卦，十二卦分别与正月（子）、二月（丑）、三月（寅）、四月（卯）、五月（辰）、六月（巳）、七月（午）、八月（未）、九月（申）、十月（酉）、十一月（戌）、十二月（亥）相配而言。练功时必须根据每一卦所含的阴阳多寡在调息上予以分别对待，掌握火候。如复卦，坤上

震下，二卦合而为一，仅一阳，是阴多阳少，多柔少刚，因此调息是以纳阳为主，要吸长呼短。姤卦乾上巽下，二卦相合，只有一阴，因此调息时应以纳阴为主，吸短呼长。

“纳甲法”本汉代京房所作，魏伯阳借纳甲之法，以寓炼丹行持进退之候，使练功之法更易为广大群众所接受，这不能不说是一大发明。

（三）以黄老“静心”“抱一”为根据的性命双修的炼丹理论。《参同契》从黄老“谷神不死”，修炼成仙的思想出发，以“载魄抱一”为根据提出了性命双修的内丹修炼理论，这在全书中上中下三篇中均有论述。上篇曰：“内以养己，安静虚无。元本隐明，内照形躯。闭塞其兑，筑固灵株。三光陆沉，温养子珠。视之不见，近而易求。黄中渐通理，润泽达肌肤。初正则终修，干立未可持。一者以掩蔽，世人莫知之。”^[87]中篇曰：“耳目口三宝，固塞勿发扬，真人潜深渊，浮游守规中。旋曲以眎览，开阖皆合同，为己之枢辖，动静不竭穷，离气内营卫，坎乃不用聪，兑合不以谈，希言顺鸿濛。三者既关键，缓体处空房。委志归虚无，无念以为常。证难以推移，心专不纵横，寢寐神相抱，觉悟候存亡。颜容浸以润，骨节益坚强，排却众阴邪，然后立正阴。”^[88]下篇曰：“众邪辟除，正气常存。积累长久，变形成仙。”^[89]总之，魏伯阳认为修炼必须性命双修，不仅要炼身，还要养性。即在炼功时必须身心安静，排除一切杂念，口眼闭合，耳无所闻。只有精神内守，意念专一，才能气入丹田。这样“勤而行之，”必能“道成德就”，飞化成仙。

《周易参同契》将丹功修炼与《易经》八卦的卦象、卦数、卦气，黄老的“谷神不死”等思想参合在一起固然使道士的修炼方法更加神秘化，但它提出了以阴阳为纲、顺天应时、守神运化、水火相济、结丹强身的一整套炼功理论，这一理论不仅对道士的修炼起着指导作用，而且对统治者产生了强烈的吸引力。从而加速了道教的形成和发展，故《参同契》被后人誉之为“丹经之祖”。

三、佛教的传布与黄老道的形成

佛教产生于公元前6世纪至公元前5世纪的印度。当时印度正处于奴隶制时代，阶级矛盾非常尖锐，奴隶主阶级为了巩固自己的统治，颁行了种姓制度，并以婆罗门教的形式使其神化。当时婆罗门教以《吠陀》为经典，奉梵天、毗湿奴和湿婆为三大主神，宣称社会四大等级都是“梵”生出来的。“梵”从口里生出婆罗门（祭司），从肩上生出刹帝利（武士），从脐处生出吠舍（农民、手工业者和商人），从脚下生出首陀罗（奴隶和雇工等）。因此，祭司和武士都是高级种姓，农民、手工业者和商人是中级种姓，奴隶则是“贱民”。前三种人才有信仰婆罗门教的资格，而且死后灵魂可以升天。而首陀罗则无权信教和举行宗教仪式，更谈不上灵魂升天之事。后来，随着社会生产力的发展和阶级矛盾的激化，种姓制度受到极大的冲击。在思想领域产生了与婆罗门教相对立的“沙门”思潮。释迦牟尼创立的佛教则是其中的一个支流。

释迦牟尼，即乔答摩·悉达多，原是古北印度迦毗罗卫国（今尼泊尔南部）净饭王的儿子。从小受过良好的传统教育，长大后被立为太子，并结婚生有一子。后来，他对人一生中生老病死感到十分厌倦，便离家到深山幽谷中寻找解脱的途径。他先是实行苦行，七天吃一餐饭，穿鹿皮、树叶，睡在鹿粪上，修行了六年，结果形瘦如柴，一无所得，于是改变了主意，开始进食，每天食后坐在菩提树下沉思默想，一连七天七夜，终于大彻大悟。他感到人生痛苦都是认识上的“无明”和思想上“烦恼”造成的。他认为只要抛弃对外界物质的追求，断除私心邪念，尤其是对爱情、生存、金钱、权力的欲望，多积德行善，来世定会有好的报应。即成为“佛陀”。其后，他便周游恒河流域的各个国家，传布自己的这一思想，并招揽门徒，创立了佛教的僧伽生活制度。这样便产生了佛教。乔答摩·悉达多亦被尊为佛教教祖。

佛教是相对婆罗门教建立的异端宗教。因此，它在创建的过程中，不仅建立了僧伽生活制，即教仪、教规，而且相对婆罗门教提出了一整套的教义。归纳起来主要有四：

一是“缘起说”。关于人和世界的起源问题，婆罗门教认为是神创造了人和万事万物。针对婆罗门教的神我转化说佛教提出了“缘起说”。即“诸法由缘而起”。所谓“缘”就是条件、因果关系。佛教认为世界上一切事物和现象都是互为条件、互为因果、相互依存的。它把人生划分为十二个环节，即所谓“十二因缘”。这就是“无明”、“行”、“识”、“名色”、“六处”、“触”、“受”、“爱”、“取”、“有”、“生”、“老死”。由于“无明”产生了“行”（意志和行为）；“行”引起“识”（个人精神的统一体）；“识”引起“名色”（精神与肉体）；“名色”引起“六处”（眼、耳、鼻、舌、身、意六种感觉）；“六处”引起“触”（接触外界事物）；由“触”引起“受”（苦、乐、荣、辱等感受）；“受”引起“爱”（爱欲）；由“爱”引起“取”（追求执着）；由“取”引起“有”（各种报应）；由“有”引起“生”；由“生”引起“老死”。反过去，要想不“老死”，那就不要“生”，要不“生”，就不能有“有”，以此下推，最后便得到一个结论，那就是消除“无明”。也就是无欲无行。只有消除“无明”，方可得到解脱。

二是“业报轮回说”。佛教认为十二因缘互为因果，由于“无明”、“行”（过去二因）结果引起了“识”、“名色”、“六处”、“触”、“受”（现在五果）。而现在三因“爱”、“取”、“有”又会引起未来的两果“生”、“老死”，这样“十二因缘”就包涵有过去、现在、未来三世。释迦牟尼将“十二因缘”与瑜伽行者的轮回、业力思想联系起来，提出了“业报轮回”说。所谓“业”，就是行动、作为。业力就是众生生死流转的动力。业体现着功德和过失，因此众生所作的善业和恶业将会导致相应的果报。由于业的性质不同，所得报应也不同，来世也会在在不同的境界中轮回。

三是“四谛说”。基于“缘起说”，佛教提出了“苦”、“集”、“灭”、

“道”四谛说教。“苦谛”是指苦的内容，佛教认为人生有八苦。即生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦、五取蕴苦。“集谛”指苦的原因，佛教认为人生所以有这么多苦，都是“业”决定的，是造业的报应的结果。“灭谛”是指苦难的灭寂、解脱。即佛教教人追求的方向、目标。“道谛”是指引向灭除痛苦的途径、正道。释迦牟尼提出“八正道”。即正见、正思、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。“八正道”又可归结为“三学”，即“戒”、“定”、“慧”。戒学即是指佛教制定的戒规。佛教有“五戒”、“八戒”，目的是为了阻止教徒为非作歹。禅就是禅定，禅是心注一境，正审思虑；定学是修定，获得佛教的智慧、神功。慧学，即智慧，谓能通达事理、决断疑念、观达真理、断除妄惑。

四是“三法印说”。佛教认为“无明”即无知，是人生痛苦的最后根源。所谓无明，就是不懂得人生“无常”，“无我”的道理。为了论证人生是无常、无我的，佛教提出了“诸行无常”、“诸法无我”、“一切皆苦”三个命题，即“三法印”说。“法印”，就是印证的意思。所谓诸行无常，就是说世间一切现象都是变化无常的，犹如梦幻泡影，瞬间即逝，因此造成了人的“一切皆苦”。所谓“诸法无我”，就是说一切存在都没有独立不变的主宰者，一切事物都没有起主宰作用的“我”或灵魂，而是由因缘合成的，是相对的和暂时的。最终都归结于灭。即所谓“涅槃”、“寂静”，这便是众生的最后归宿。可见“三法印说”的实质就是从时间和空间上说明因缘合和事物的无常性和一切事物的无自性，为佛教徒指明出路和未来的理想。

从上可见，佛教在其创建过程中，不仅有教祖、教规、教仪，而且有一套完备的教义，所以在当时得到广泛传布。

佛教先是在西域的一些国家传播，西汉哀帝时开始传入中原地区。《三国志》裴注引鱼豢《魏略·西戎传》云：“昔汉哀帝元寿元年（公元前2年），博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授《浮屠经》。”东汉初年，佛教开始在中原地区传布，并且影响越来越大。牟融《理

惑论》记载说：明帝曾梦见神人，后知是佛，遂派蔡愔到大月氏去求佛经，后与大月氏沙门摄摩腾、竺法兰一起回到洛阳，并用白马驮回了许多佛经。于是明帝便在洛阳兴建了我国历史上第一座佛教寺院——白马寺。接着佛教很快传布开来。《后汉书·楚王英传》载：楚王英“学为浮屠（佛的音译）斋戒祭祀”。同时还供养了一批桑门（即沙门）和伊蒲塞（即佛教徒）。

佛教的传入和流布为黄老道的形成在教祖、教仪、教义方面提供了示范。此后不久，老子便被作为“教祖”受到崇拜。延熹八年，汉桓帝曾先后两次遣使赴老子故里——苦县祠老子。次年又“祀黄老于濯龙宫。”^[90]与此同时，诸如礼乐、焚香、叩首、祷告之类的仪规亦随之形成。至此，黄老道作为原始道教公开传之于世。

四、原始道教的产生

道教，作为一种完全意义上的宗教在东汉末年产生，绝不是偶然的。它除了思想根源和社会根源之外，还有着深刻的阶级根源。马克思主义认为：宗教本身无非是一种社会意识，它同其他社会意识一样，是社会存在的反映，因此不能仅从意识本身去说明，而必须在意识之外，即在人们的物质生活条件和社会关系中寻找。东汉末年，阶级矛盾异常尖锐。在中央，统治阶级内部互相倾轧，宦官外戚交替专权，最后导致了骇人听闻的党锢之祸。在地方上，豪强地主疯狂兼并土地，致使广大农民破产，沦为封建地主庄园的依附农。加之连绵不断的自然灾害，广大人民“流离道路”，“饥死者什四五”。在走投无路的情况下，广大人民不得不举行起义。但是由于统治阶级手中掌握着国家机器，他们和豪强地主武装联合在一起，对农民起义实行血腥镇压，致使起义一次又一次地归于失败。面对现实世界的茫茫苦海，广大人民无计可施，无能为力，不得不退却，不得不把委屈、耻辱、愤怒和绝望埋在心里，仰望苍天，希望能找到救星。于是他们便去追求思想上的解脱，把希望寄托

于当时盛传的黄老道上面。据史载，顺帝时，蜀郡修黄老道者已达三千余人之多。对于广大人民崇奉和传播黄老道，统治阶级采取禁锢政策，斥之为“左道”，“妖妄不经”。这样广大人民便与统治者展开了争夺神权的斗争。段成式《酉阳杂俎》有这样一段记载，很发人深省：“天翁姓张，名坚，字刺謁，渔阳人。少不羈，无所拘忌，尝张罗得一白雀，爱而养之。梦刘天翁责怒，每欲杀之，白雀辄以报坚。坚设诸方待之，终莫能害。天翁遂下观之，坚盛设宾主，乃窃骑天翁车，乘白龙，振策登天。天翁乘余龙追之不及。坚既到玄宫，易百官，杜塞北门，封白雀为上卿侯，改名白雀之胤，不产于下土，刘翁失治，徘徊五岳作灾，坚患之，以刘翁为太山太守，主生死之籍。”^[91]段成式在这里没有明确指出事情发生的时代，但据张政烺先生考证，“颇似汉人之说”^[92]。吾业师吴泽先生认为这里的张坚其实就是张角，刘天翁即是东汉末年的皇帝，张坚与刘天翁争夺玄官神权的神话故事，就是寓意张角宣传太平道组织农民起义。笔者认为两位先生之话颇有道理。

正是在争夺神权的斗争中，太平道和五斗米道诞生了。《后汉书·刘焉传》载：“（张）鲁，字公旗。初，祖父陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓，受其道者，辄出米五斗，故谓之米贼。陵传子衡，衡传于鲁。”又《三国志·张鲁传》注引《典略》曰：“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，竟共事之。”以上

两段话明确告诉我们四个方面的问题：（一）创教人。太平道为张角，五斗米道为张陵。陵传于衡，衡传鲁。（二）入教仪式。两教施法略同，即使病人叩头思过，饮符水，病愈者即可成为道徒。所不同的是五斗米道的道徒入教需交米五斗。请祷时加三官手书。（三）经典。五斗米道以《老子》五千文为经典。太平道以《太平经》为经典。（四）组织。五斗米道谓徒众曰“鬼卒”，首领为“奸令祭酒”。这四点充分说明，作为完全意义上的道教在汉末业已正式诞生，这就是太平道和五斗米道。

注释：

- [1] 恩格斯：《反杜林论准备材料》见《马克思恩格斯全集》，人民出版社1963年版，第20卷，第672页。
- [2] 司马迁：《史记》卷三《殷本纪》。
- [3] 《诗·大雅·荡》。
- [4] 《尚书·多士》。
- [5][6] 《尚书·泰誓》。
- [7][8] 《礼记·王制》。
- [9] 许慎：《说文》卷五上。
- [10] 许慎：《说文》卷一上。
- [11] 郝铁川：《周公本巫祝考》，见《人文杂志》1987年第5期。
- [12] 高明：《古文字类编》。
- [13] 董仲舒：《春秋繁露·人付天数》。
- [14] 见《津逮秘书》第二集，第13册《京房易传》。
- [15][33] 司马迁：《史记》卷一百三十《太史公自序》。
- [16] 《老子道德经》第五十一章。
- [17] 《老子道德经》第五十七章。
- [18] 《老子道德经》第八十章。
- [19] 司马迁：《史记》卷六十三《老子韩非列传》。
- [20] 王明：《太平经合校》，中华书局1960年版，第10页（为简便起

见,以下凡引此书仅注出页数。

- [21] 饶宗颐:《〈老子想尔注〉校笺》,香港1956年影印本,第10页。
- [22] 王明:《太平经合校》第470页。
- [23] 葛玄:《太上老君说帝清静经》,《道藏》第十七册,第141页。
- [24][25][26][27] 司马迁:《史记》卷六十三《老子韩非列传》。
- [28] 《老子道德经》第一章。
- [29] 《老子道德经》第四十二章。
- [30] 《老子道德经》第二十一章。
- [31][32] 《庄子·大宗师》。
- [34] 《墨子·天志中》。
- [35] 《墨子·天志下》。
- [36] 《墨子·明鬼下》。
- [37] 转引自卿希泰:《中国道教思想史纲》,四川人民出版社1980年版,第1卷,第49页。
- [38] 葛洪:《抱朴子·内篇·遐览》,见王明:《新编诸子集成》,中华书局1985年增订本,第337页(以下同)。
- [39] 《孟子·离娄上》。
- [40] 《楚辞·远游》。
- [41][42][43] 司马迁:《史记》卷六《秦始皇本纪》。
- [44] 司马迁:《史记》卷二十八《封禅书》。
- [45] 《淮南子·主术训》。
- [46] 陆贾:《新语·道基》。
- [47][48] 司马迁:《史记》卷五十四《曹相国世家》。
- [49] 班固:《汉书》卷四十《张良传》。
- [50] 班固:《汉书》卷二十三《刑法志》。
- [51] 班固:《汉书》卷五《景帝纪》。
- [52][53] 班固:《汉书》卷二十四《食货志上》。
- [54] 班固:《汉书》卷四十八《贾谊传》。
- [55][56][57] 班固:《汉书》卷五十六《董仲舒传》。
- [58] 皮锡瑞:《经学历史》,中华书局1959年版。
- [59][60][61][62][63][64][65][66][67] 司马迁:《史记》卷二十八

《封禅书》。

[68] 班固:《汉书》卷四十四《淮南王传》。

[69][70] 马国翰:《玉函山房辑佚书·纬书类》。

[71][72] 班固:《汉书》卷七十五《李寻传》。

[73][79] 范晔:《后汉书》卷二十八上《桓谭传》。

[74][75][76][77][78] 班固:《汉书》卷六十九《王莽传》。

[80] 范晔:《后汉书》卷五十九《张衡传》。

[81] 朱熹:《周易参同契考异》。

[82][83][84][85][86][87][88][89] 魏伯阳:《周易参同契》见《道藏》
第二十册,天津古籍出版社、上海书店、文物出版社 1988 年版。

[90] 范晔:《后汉书》卷七《桓帝纪》。

[91] 段成式:《酉阳杂俎》前集卷十四见《四部丛刊》本。

[92] 张政烺:《玉皇姓张考》,见《责善半月刊》1940 年 6 月第一卷。

第二章 太平道和五斗米道

太平道和五斗米道是我国道教的最初形式。它是在东汉末年农民大起义的风暴中诞生的,与农民起义有着千丝万缕的联系。因此,它们作为完全意义上的宗教,不仅在教义、教仪、教规等方面具有一般宗教所具有的特点,而且还有其独特的地方。本章所要研究的就是太平道与五斗米道的特殊性的一面。

第一节 《太平经》的成书及其思想

太平道是以黄老道说和《太平清领书》的理论为核心,巧妙地利用当时的社会矛盾而形成的道教组织。因此我们研究太平道,首先必须对《太平清领书》即《太平经》有所了解。

一、《太平清领书》的由来

《太平清领书》的出现最早见于《后汉书·襄楷传》。传曰:“初,顺帝时,琅邪宫崇诣阙,上其师于吉(即今人所云于吉)于曲阳泉水上所得神书百七十卷,皆缥白素朱介青首朱目,号《太平清领书》。”同传又载,桓帝延熹九年,楷自家诣阙上疏曰:“臣前上琅邪宫崇受于吉神书,不合明听。”唐李贤注曰:“神书,即今道家《太平经》也。其经以甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸为部,每部一十七卷也。”^[1]上疏还说:“前者宫崇所献神书,专以奉天地顺五行为本,亦有兴国广嗣之术。其文易晓,参同经典,而顺帝不行,故国胤

不兴。”^[2]《襄楷传》是研究《太平经》成书时代和作者问题的主要依据,根据该传我们可以明确如下几个问题。(一)《太平清领书》(笔者注:《太平清领书》唐时称《太平经》,今《正统道藏》收有《太平经》残卷五十七卷)最早出于干吉,他在曲阳泉水上得此神书。(二)“神书”百七十卷,“青首”,如衣之领,故名《太平清领书》。(三)干吉曾将此“神书”传于琅邪宫崇,宫崇曾将此书献与顺帝,顺帝不行。后襄楷得此书,又献与桓帝。(四)“神书”计百七十卷,以甲、乙、丙、丁等为部,每部十七卷。可见据《襄楷传》的记述,《太平经》成书于东汉,作者为干吉,宫崇当是十分明确的了。然而其他史籍的记载却与此牴牾,令人捉摸不定。这就给研究《太平经》的成书时间、作者问题带来了麻烦。晋葛洪《神仙传》云:“干君者,北海人也。病癰数十年,百药不能愈。见市中一卖药公,姓帛名和,往问之。公言:‘卿病可护。卿审欲得愈者,明日鸡鸣时来会大桥北木兰树下,当教卿。’明日鸡鸣,干君往期处,而帛公已先在。怒曰:‘不欲愈病邪?而后至何也?’更期明日夜半时。于是干君日入时,便到期处,须臾,公来。(谓)干君曰:‘不当如此耶?’乃以素书二卷授干君。诫之曰:‘卿得此书,不但愈病而已,当得长生。’干君再拜受书。公又曰:‘卿归,更写此书,使成百五十卷’。干君思得其意,内以治身,外以消灾救病,无不差愈。在民间三百年,道成仙去也。”^[3]据上所述,似乎干吉曾从帛和处得“素书”二卷。至于这“素书”是不是就是《太平清领书》,文中未言明。另在唐王松年《仙苑编珠》卷中引《神仙传》佚文说:“干吉,北海人也。患癰疮数年,百药不愈,见市中有卖药公,姓帛名和,因往告之。乃授以素书二卷,谓曰:‘此不但愈疾,当得长生。’吉受之,乃《太平经》也。行之疾愈。乃于上虞钓台乡高峰之上,演此经成一百七十卷。今太平山干谿在焉。”依王氏之说,“素书”二卷即《太平经》。这样帛和便成了《太平经》的最早作者。干吉只不过是《太平经》的增纂者。《太平经复文序》亦云:“帛和传弟子干吉。干君初得恶疾,殆将不

救，诣帛和求医。帛君告曰：‘吾传汝《太平本文》，可因易为一百七十卷，编成三百六十章，普传于天下，授有德之君，致太平，不但疾愈，兼而度世。’干吉授教，究极精义，敷演成教。”^[4]这里的《太平本文》似乎就是“素书”二卷。其次，关于《太平清领书》出现的时代，他书亦有歧意。葛洪《神仙传》说：“宫嵩（一作宫崇）者，琅邪人也，有文才，著书百余卷。师事仙人干吉。汉元帝时，嵩随吉于曲阳泉上，遇天仙，授吉青缣朱字《太平经》十部。吉行之得道。以付嵩。后上此书。书多论阴阳否泰灾眚之事，有天道、地道、人道，云治国者用之，可以长生，此其旨也。嵩服云母，数百岁有童子之色。入紆屿山仙去。”^[5]在这里，葛洪提出《太平经》出于西汉元帝之时。另宋贾善翔的《犹龙传》、谢守灏的《混元圣记》、元赵道一的《历世真仙体道通鉴》等亦言干吉受《太平经》在西汉末年。总之是众说纷纭，莫衷一是。

关于《太平经》的成书年代和作者问题，今人汤用彤和王明先生曾分别著文进行过考证。1935年3月，汤先生曾在《国学季刊》第五卷第一号上发表题为《读〈太平经〉书所见》的文章，他在文中提出《太平经》当为汉代旧书。其根据主要有三：（一）依范曄《后汉书》李贤注及唐王悬河《三洞珠囊》所引，知明《正统道藏》中的《太平经》唐代已有其书。（二）现存之经与后汉隶楷、晋葛洪、及刘宋范曄所传相符合。（三）《太平经》所载之事实与理论，似皆汉代所有，而且关于五兵、刑德之说，莫非汉人，似不能陈述如此之委悉。汤先生的论断基本上解决了《太平经》的成书时代问题。此后，在我国学术界，无论搞哲学史的，或搞社会史的以及其他从事有关专题研究的，都把它作为后汉时代的经典来引用。如侯外庐先生编著的《中国思想通史》第三卷，冯友兰先生著的《中国哲学史新编》第二册，任继愈先生主编的《中国哲学史》第二册，陈国符先生著的《道藏源流考》上册等。1982年，王明先生在汤用彤先生研究的基础上，又在《世界宗教研究》上专门撰文对《太平经》的成书时代和作

者进行讨论。王先生从现存的《太平经》残卷和甲部以外的《太平经钞》内容入手，从语言、地理名称、社会风尚以及《太平经》的思想内容等四个方面进行了细密的考察，最后得出结论说：“干吉的神书就是《太平清领书》，也就是《太平经》。最早把这部‘神书’传给宫崇的是后汉干吉（这个干吉，是否就是三国时的干吉，是另外一个问题。至少可以知道，他是东汉顺帝时已经出现的人）。干吉大概是最先撰《经》并传《经》的人，宫崇是最早传授这部经书并加以增演的一人，至于《太平经复文序》说：后圣太平圣君作《太平复文》，‘先传上青童君，传上宰西城王君，王君传弟子帛和，帛和传弟子干吉’，这神秘传授的系统，如同其他道书虚构什么‘天仙’或‘太上老君’传经一样，都是不可轻信的。所谓‘帛和传弟子干吉’，疑是虚构臆造。今本葛洪《神仙传》的《帛和传》，根本没有提帛和与干吉的关系，更没有记载传授《太平经》的事迹。……我怀疑帛和传经给干吉是一种无稽的传说。因为后汉人襄楷上疏没有提到，刘宋范曄《后汉书》也没有说，今本葛洪《神仙传》的《帛和传》和《宫崇传》都没有记载。……一百七十卷‘神书’的形成是要有个过程的。一百七十卷的经典在汉代是异常罕见的大部头书籍。可能先有个秘传的简单的草本，所谓‘太平本文’。这种秘传的草本，很难断定是谁写的，以后逐渐增修，宫崇是个重要的编纂者。称它是‘干吉神书’，表明他是最早撰写最早传经的一人。实际上，它不是出于一时一人的手笔，可以说是一部集体编写的道书。就现存《太平经》残卷来看，大体上还保存着汉代著作的本来面目。《经》中许多常用的语言、词汇、地名、社会风尚以及哲学概念等，都还保存着汉代的特征。它大抵是公元二世纪前期的作品。”^[6]王先生在这里得出了三个结论：（一）《太平清领书》，就是《太平经》，这部书最早出现的时间在东汉顺帝时。（二）《太平经》的成书是经历了一个历史发展过程的，它并非是一时一人之作，而是一部经过多人之手纂集而成的道教经典，其中干吉、宫崇是该书的主要编纂者。（三）

现存明《正统道藏》中的《太平经》残卷和《太平经钞》基本上是可信的，它和《太平清领书》有着密切的渊源关系，是研究《太平经》和“太平道”的可靠依据。王先生的这些结论，我个人认为是公允的，是令人信服的。

二、《太平经》的内容与思想

由于《太平经》出于多人之手，它的成书经过了一个历史发展的过程，所以该书内容庞杂，反映的思想具有多重性。从哲学上来说，既有朴素的唯物主义的元气本体论，又有神秘主义的道气观；从政治思想来说，既有为汉家王朝苟延残喘提供的强心剂，又有满足广大苦难人民渴求太平之世的兴奋剂；从阶级属性来说，它既有为封建地主阶级利益服务的“兴国广嗣”之术，也有反映小生产者对社会严刑酷法不满的愤慨。因此对于《太平经》政治思想倾向的看法至今仍是仁者见仁，智者见智。笔者认为对《太平经》思想的分析，必须从《太平经》的内容出发，实事求是地去分析，武断地肯定或否定都是不科学的。下面就让我们具体地剖析一下《太平经》的内容和思想。

（一）《太平经》中的元气学说

我国古代关于“气”的学说有着久远的历史。早在西周末年，大夫伯阳父就提出：“天地之气不失其序”。后孔子又提出“血气”，墨子提到“充虚继气”，但他们所说的“气”都不是当作最高的哲学范畴而言的。直到战国时的宋尹学派，才正式创立气一元论。而“元气”一词则最先见于董仲舒的《春秋繁露》。《春秋繁露·天地之行》篇云：国君布恩施惠，“若元气之流皮毛腠理也，百姓皆得其所。”《王道》篇云：“王者，人之始也，王正则元气和顺。”这里贯穿着天人感应的思想。其后刘歆《钟律书》遂用“太极元气”之名。《汉书·律历志》云：“太极元气，函三为一。”此后，“元气”便被视为构成天地万物的本体。如纬书《河图括地象》中说：“元气无形，

汹汹隆隆，偃者为地，伏者为天。”^[7]《春秋说题辞》说：“元气以为天，浑沌无形。”^[8]班固在《白虎通》中提出：“地者，元气之所生，万物之祖也。”^[9]王充《论衡·言毒篇》曰：“万物之生，皆稟元气。”王符在《潜夫论·本训篇》则详细地叙述了元气构成天地万物的过程。他说：“元气窈冥，未有兆形，万精合并，混而为一……变成阴阳，阴阳有体，实生两仪，天地壹郁，万物化凉，和气生人。”这就是说，由元气分为阴阳，由阴阳产生天地人万物。显然这是一种朴素唯物主义的宇宙观。《太平经》的作者从黄老道教的立场出发，吸收和发展了西汉中期以来的“元气”学说，形成了自己独特的元气理论。

《太平经》的元气理论十分杂乱，且显示出两重性。它既认为元气是构成万物的实体，又提出神、气一体，神去气绝。在“元气”与精神的关系上，它一方面肯定“元气”产生精神，又将精神也看作是一种“气”，因此，在《太平经》元气论中，唯物主义和唯心主义成分共存，常常是混而不分。《太平经》中的唯物主义成分表现在它的元气本体论上。首先它认为元气是构成宇宙万物的本原。比如他说：“天地人本同一元气，分为三体，各有自祖始。”^[10]“元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生。”^[11]其次它提出元气、恍惚（即道）、自然，共凝成一，三统共生，长养凡物。他说：“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。三统共生，长养凡物名为财。”^[12]这意思是说“元气”、“道”、自然，凝聚在一起，而形成了天，天分离出一部分，而形成地；天地的阴阳二气相结合，便产生了人；天、地、人结合在一起，又创造了凡物即财富。这种“三统共生”的宇宙生成说，是对世界起源的一种朴素唯物论的解释。第三，在气与精神的关系上，它认为气生精，精生神。如《太平经圣君秘旨》载曰：“夫人本混沌之气，气生精，精生神，神生明。本于阴阳之气，气转为精，精转为神，神转为明。”^[13]又说：“凡事入神者，皆受之于天

气，天气者受之于元气，神者乘气而行，故人有气则有神。”^[14]从以上三点我们可以看出，《太平经》在本体论方面，基本上是坚持了唯物论的观点。

但是它作为原始道教的经典，也包含着神秘主义的色彩，因此在它的元气理论中也渗透着许多神学唯心主义的成分。即使是在元气本体论方面，也往往表现出二元性。如它说：“人有气则有神，有神则有气，神去则气绝，气亡则神去，故无神亦死，无气亦死。”^[15]又说：“三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气，此三者，共一位也。本天地之气。神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一道。故神者乘气而行，精者居其中也。三者相助为治。故人欲寿者，乃当爱气尊神重精也。”^[16]在这里，气和精神等同为一。也就是说，气即精神，精神也是气，这就使《太平经》的元气本体论陷入了二元论。其次《太平经》的作者从元气即神的观点出发引伸出许多神仙的理论和神仙术。他从元气的长存推演出炼神保气长生，从气的无形、出入无间联想到人成仙后的千变万化，从气的无所不包、威力无穷联想到人得道后的神通广大等等。如他说：“人取象于天，天取象于人。天地人有其事，象神灵，亦象其事法而为之。故鬼神精气于人谏亦谏，常兴天地人同时。是故神应天气而作，精物应地气而起，鬼应人治而斗。此三者，天地中和之疾使，随神气而动作，应时而往来，绝洞而无间，往来难知处。”^[17]又说：“元气无为者，念其身也，无一为也，但思其身洞白，若委气而无形，常以是为法，已成则无不为无不知也。故人无道之时，但人耳，得道则变易成神仙；而神上天，随天变化，即是其无不为也。”^[18]这种有意志的“神气”显然是属于唯心主义的范畴的。这样，《太平经》的元气论便最终滑入了宗教神学的泥坑。

从上述，我们可以看出，《太平经》的元气论既包含有朴素唯物论的成分，也有神学唯心主义的色彩。但从整体说来，《太平经》的整个哲学体系仍是属于唯心主义神学体系。

（二）《太平经》中的阴阳五行思想

阴阳五行学说发端于战国末期，经秦至汉，广为流传。至西汉中期，公羊学大师董仲舒首推阴阳解《春秋》，首开经学阴阳五行化之先河，接着，刘向、京房等亦先后将《书》、《易》与阴阳五行说结合在一起，使《书》、《易》阴阳五行化，从而大大发展了阴阳五行思想。道教在其形成的过程中，亦吸收了阴阳五行思想，因此在《太平经》中，阴阳五行的思想尤为浓重。“其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语”^[19]，故被视为“神书”。

《太平经》不仅继承了董仲舒、京房等汉代经学大师的阴阳五行理论，而且有所发展，显示了它作为道教经典的独特之处。其突出的特点有三：其一是把阴阳物质化。在《太平经》中，阴阳被认为是二气，它们与“中和”三者一起构成天地万物。如他说：“气之法行于天下地上，阴阳相得，交而为合，与中和气三合，共养凡物，三气相爱相通，无复有害者。”^[20]又说：“天地人三共同功，其事更相因缘也。无阳不生，无和不成，无阴不杀。此三者相须为一家，共成万二千物。”^[21]其二是认为世界上万事万物都有阴阳两个方面，二者互相依存。如他说：“天下凡事，皆一阴一阳，乃能相生，乃能相养。一阳不施生，一阴并虚空，无可养也；一阴不受化，一阳无可施生统也。阳气一统绝灭不通，为天大怨也。一阴不受化，不能生出，为大咎。”^[22]又说：“夫天地之生凡物也，两为一合。今是上天与是下地为合。凡阳之生，必于阴中，故乃取于此地上人也。又人含阴阳气之施，必生于土泉，故皆象其土而生也。……天虽上行无极，亦自有阴阳，两两为合。……如是一阴一阳，上下无穷，傍行无竟。大道以是为性，天法以是为常，皆以一阴一阳为喉衿，今此乃太灵自然之术也。”^[23]其三是认为阴阳两个方面可以互相转化。比如他说：“夫阳极者能生阴，阴极者能生阳，此两者相传（意即为转），比若寒尽反热，热尽反寒，自然之术也。”^[24]又说：“阳变于阴，阴变于阳，阴阳相得，道乃可行。”^[25]由上我们可

以看出《太平经》的作者不仅把阴、阳视作构成世界万物的“气”，而且认为世界万事万物都包含有阴阳两个方面，这两个方面互相依存，互相斗争，当达到极点时，又互相转化。并认为这是“自然之术”，即事物发展的规律，显然这些观点含有朴素唯物辩证法的因素。

然而《太平经》毕竟是宗教神学的经典，是“神书”。因此在书中反映更多的则是阴阳五行说的神秘性。汤用彤先生说：“《太平经》中阴阳五行诸说极多，颇难一时检查其出处，唯颇疑其中学说多合于谶纬。”^[26]汤先生的这番话恰中《太平经》的要害。的确，在《太平经》中谶纬神学的色彩十分浓厚，其主要表现：

1.《太平经》的作者继承汉代经学大师董仲舒阳尊阴卑的思想，把阴阳与政治人事联系在一起，宣扬阴阳有序君尊臣卑，为封建统治阶级效劳。《经钞》乙部《录身正神法》云：“天之使道生人也，且受一法一身，七纵横阴阳，半阴半阳，乃能相成。故上者象阳，下者法阴，左法阳，右法阴。阳者好生，阴者好杀。阳者为道，阴者为刑。阳者为善，阳神助之；阴者为恶，阴神助之。积善不止，道福起，令人日吉，阳处首，阴处足，故君贵道德，下刑罚，取法于此。”^[27]《经》丙部《事死不得过生法》云：“天，父也。地，母也。事母不能过父。生人，阳也。死人，阴也。事阴不得过阳。阳，君也。阴，臣也。事臣不得过君。事阴反过阳，则致逆气。”^[28]又说：“阴之与阳，乃更相反，阳兴则阴衰。阳者，君也；阴者，臣也。君盛则臣服，民易治；臣盛则君治侮乱。此天自然之法也。”^[29]从上所论我们可以看出，《太平经》所以宣扬阴阳有序，阳尊阴卑，目的就是为维护君主的统治，因为只有“君盛”，臣才能服，民才易治。否则君治就会侮乱。由此可见，《太平经》作者维护封建地主阶级统治的立场是十分鲜明的。

2.《太平经》作者继承京房《易》学中的阴阳五行理论，把阴阳五行与八卦及天干地支相配，连篇累牍地宣扬神学迷信思想。如

《经》已部《八卦还精念文》中云：“玄明内光，大幽多气，与贤同位，壬癸之居，亥子共身，周流相抱，极阴生阳，名为初九。一合生物，阴止阳起，受施于亥，怀妊于壬，藩滋于子。子子孙孙，阳入阴中，其生无已。思外洞内，寿命增倍，不可卒致，宜以长久。少阳有气，与肝共位，甲乙寅卯，青色相类。万物之精，前后杂出，仁恩心著。……太阳盛气，与心相类，丙丁之家，巳午养位。睹之，百邪除去，身日以正。……中和之气，与脾相连，四出季乡，乃返还戊己，中居辰戌，丑未为根。举顺之而思其意，还以治其病，精者黄龙。而见此字，其病消亡，增年五倍。令人顺孝，臣爱其君，子爱其父。少阴之句，与师精并，灵扇出气，位属庚辛。申酉议诛，猾邪盗贼不起，邪不得害人。肾盛之气，增年百倍，极阴生阳，其国大昌，常而思之，不知死亡。阴上阳起，故玄武为初始。”^[30]《太平经》中类似这样的巫覡杂语比比皆是，笔者在此不再赘举。这些巫覡杂语都是宣传神学迷信思想的无稽之谈，因此毫无进步意义可言。

3.《太平经》承袭汉代五行说，提出五行休王论。五行相生相胜的学说西汉就已提出。董仲舒《春秋繁露·五行相生篇》云：“五行者，五官也，比相生而间相胜也。”《淮南子·地形篇》说：“木壮，水老，火生，金囚，土死。火壮，木老，土生，水囚，金死。……”《太平经》作者根据五行相生相胜的原理，将《淮南子》中的壮、老、生、囚、死变成王、相、休、囚、废。他说：“今天乃自有四时之气，地自有五行之位，其王、相、休、囚、废自有时，今但人兴用之也。安能乃使其生气，而王相更相剋贼乎？”^[31]在王、相、休、囚、废五气中，王相气主吉寿，休囚废气主凶死。《太平经》已部《忍辱象天地至诚与神相应大诫》中云：“受王相气多者为尊贵则寿，受休废囚气多者数病而早死。”^[32]在这里，《太平经》的作者将五行与人的吉凶寿夭联系在一起，使得五行更加神秘化。

由上可见，《太平经》的作者不仅继承了战国秦汉以来的阴阳五行学说，而且使其更进一步神化，这样就使《太平经》阴阳五行说

的神学气息更加浓厚。因此,尽管其中有时也迸发出一些朴素辩证法的火星,但在浓厚的神学烟雾笼罩下,这些火星是很难显现出它的光亮的。

(三)《太平经》中的政治思想

《太平经》原是宫崇献给顺帝的一部“神书”。所以称它“神书”,是因为“其言以阴阳五行为家,而多巫覡杂语”。然而在神学的背后,作者也寄托了许多政治思想,即“兴国广嗣之术”。

顺帝时,东汉已走过了它兴盛的顶峰,并开始走下坡路。当时外戚、宦官两个集团展开了你死我活的殊死斗争,他们轮番执政,挟持昏庸的皇帝,“手握王爵,口含天宪”,无恶不作。朝政的腐败促使了社会阶级矛盾的激化,农民起义接连不断。面对江河日下的政治局面,以士大夫集团为代表的地主阶级中下层从维护地主统治阶级的利益出发,纷纷奋笔上书,他们一方面揭露王朝政治的腐败,同时也提出了一系列改革弊政的措施。《太平经》的作者则托之于宗教的幻想,企图通过宣扬宗教神学理论来讥弹朝政,革新时弊,以实现天下太平的理想。因此在《太平经》中,既有维护封建统治阶级根本利益,为统治者出谋献计的“兴国广嗣之术”,也有揭露批判豪门贵族黑暗统治、反对残酷剥削的激进言论。对此,我们必须作具体的分析,绝不可以偏概全。

1. 充满改良主义气息的“兴国广嗣之术”

在《太平经》中,作者从封建地主阶级利益出发,针对外戚宦官挟持皇帝,互相倾轧的社会现实,提出了一系列维护封建君主统治的改良主张。概括起来,主要有如下几个方面:

(1) 宣扬封建等级制度,维护君主统治。《太平经》的作者认为天地之间,从人类到万物都有尊卑君长。“天者以中极最高者为君长,地以昆仑墟为君长,日以王日为君长,月以大月为君长,星以中极一星为君长,众山以五岳为君长,五岳以中极下泰山为君长,百川以江海为君长,有甲者以神龟为君长,有鳞之属以龙为君长,

飞有翼之属以凤凰为君长，兽有毛者以麒麟为君长，裸虫者以人为君长，人以帝王为君长。”^[33]君长即是同类事物当中的统治者，帝王既为人类的君长，因此人都必须服从帝王的统治。“帝王得先发号施令于天下，则凡人万物悉随之而从”^[34]。为了维护君主的专制统治，《太平经》还极力宣扬儒家的“三纲六纪”，它说：“故人生之时，为子当孝，为臣当忠，为弟子当顺，忠孝顺不离其身，然后死魂魄神精不见对也。”^[35]如果为子不孝，为臣不忠，为弟子不顺，就将遭到“承负”报应，“汝善得善，恶得恶，如镜之照人。”^[36]在君臣关系上，《太平经》提出君为天，臣为地，“事臣不得过君”。相反臣应当无条件地忠于君。“臣见君父之衰，救之，使其更兴盛，是大功也；深知其衰，不救之，或反言而去，名为倡妖，罪不除也。……臣知其君有失，将睹凶恶而救之，使其更无凶害，是大功也；知而不救，名倡凶，其罪不除也”。^[37]在强调尊君孝国的同时，《太平经》还提出正确处理君臣民关系的构想。他从“三合相通”的理论出发，提出君臣民相须而行的思想。他说：“故君为父，象天；臣为母，象地；民为子，象和。天之命法，凡扰扰之属，悉当三合相通，并力同心，乃共治成一事，共成一家，共成一体也，乃天使相须而行，不可无一也。一事有冤结，不得其处，便三毁三凶矣。故君者须臣，臣须民，民须臣，臣须君，乃后成一事，不足一，使三不成也。故君而无民臣，无以名为君；有臣民而无君，亦不成臣民；臣民无君，亦乱，不能自治理，亦不能成善臣民也；此三相须而立，相得乃成，故君臣民当应天法，三合相通，并力同心，共为一家也。”^[38]《太平经》在阐述君与臣民对立统一关系的基础上，还提出“以民为本”的思想，他说：“故治国之道，乃以民为本也，无民，君与臣无可治，无可理也。是故古者大圣贤共治事，但旦夕专以民为大急，忧其民也。”^[39]又说：民“乃天地之神统”^[40]，国家“以多民为富，少民为大贫困”^[41]。在这里，《太平经》的作者继承儒家的“民本”思想，反复强调民在国家中的重要地位，这应该说是具有进步意义的，但它强调

“民本”的目的是为了调和阶级矛盾，以维护封建君主的专制统治。

(2) 整顿吏治，任用贤能。东汉后期，豪门贵族操纵朝政的弊害日益暴露出来。顺帝时，左雄揭露当时政治腐败的情况时说：“言善不称德，论功不据实，虚诞者获誉，拘检者离毁。”^[42]王符说：“世主之于贵戚也，爱其嬖媚之美，不量其材而授之官，不使立功，自托于民，而苟务高其爵位，崇其赏赐，令结怨于下民。”^[43]针对东汉政府用非贤能的腐败局面，《太平经》的作者认为整饬吏治，任用贤能，革除无能而贪暴的官吏是实现天下安治的关键，因此他再三强调任用贤能的重要性，他说：“故凡事者，当得其人，若神；不得其人，若妄言；得其人，事无难易，皆可行矣；不得其人，事无大小，皆不可为也。是故古圣贤重举措求贤，无幽隐，得为古。得其人则理，不得其人则乱矣。”^[44]又说：“举士得人，乃危更安，乱更理，败更成，凶更吉，死更生。上至于废世，中得理于平，下得竟其天年，全其身形。夫举士不得人，上无益帝王，国家令其理乱，帝王愁苦，天地不悦，盗贼灾变万种。”^[45]他建议政府选举贤能任官，他说：“上古帝王将任臣者，谨选其有道有德，不好杀伤者，非为民计也，乃自为身深计也。”^[46]又说：“其任之云何？必各问其才能所长，以筋力所及署其职，何必署其筋力所能及乎？天之事人各因其能，不因其才能，各为救冤人，则复为结气增灾。”^[47]古者帝王得贤明乃道兴，不敢以下愚不肖为近辅”^[48]。《太平经》的作者在这里托古喻今，实际上就是要求政府任用有才能的人出任官吏。

(3) 重德轻刑，施德与民。东汉后期，吏治混乱，刑罚滥施，尽管政府多次下令敦道德而薄威刑，但地方官吏仍“贪残专恣，不奉法令，侵冤小民，州司不治”^[49]。针对这一弊政，《太平经》作者提出：“贵道德，轻刑罚”的主张。他首先强调指出施德与民的重要性和滥施刑罚的危害，他说：“国有道与德，而君臣贤明，则民从也；国无道德，则民叛也。是故治国之大要，以多民为富，少民为大贫困。”^[50]又说：“夫刑乃曰伤杀，厌畏之，而不得众力，反曰无人；德

乃舒缓日生，无刑罚而不畏万物，反曰降服，悉归王之助其为治。”^[51]“故以刑治者，外恭谨而内叛，故士众日少也。”^[52]“刑不可轻妄用，伤一正气，天气乱；伤一顺气，地气逆；伤一儒，众儒亡；伤一贤，众贤藏。凡事皆有所动摇。”^[53]相反施道德与民，则民“不厌固，不畏骇，而士众归之附之”^[54]。“是故上古有道德之君，不用严畏智诈治民也；中古设象，而不敢用也；下古小用严畏智诈刑罚治民，而小乱也。夫下愚之将，霸道大兴，以威严与刑罚畏其士众，故吏民数反也”^[55]。鉴于历史上施德则治，施刑则乱的经验教训，《太平经》的作者明确提出贵德轻刑的主张。他说：“阳者好生，阴者好杀。阳者为道，阴者为刑，……故君贵道德，下刑罚，取法于此”^[56]。“神圣为法，不可一旦予人重刑，灭人世类也。”^[57]“圣人治，常思太平，令刑格而不用也。”^[58]对那些滥施刑罚的暴吏，《太平经》斥之为“寇盗贼。”他说：“古者三皇上圣人胜人，乃以至道与德治人；胜人者，不以严畏智诈也；夫以严畏智诈刑罚胜人者，是正乃寇盗贼也；夫寇盗贼亦专以此胜服人”^[59]。“天之命人君也，本以治强助劣弱为职，而寇吏反以此严畏之威之也。”^[60]《太平经》提倡德治，反对严畏刑罚的目的是为了防止广大人民起义，以稳定东汉王朝的统治，这无疑是反动的，但在当时刑罚滥施的情况下，重德轻刑的主张在客观上对劳动人民亦有一些好处，因而具有一定的进步意义。

(4) 广开言路，让民举报。东汉政府在实行残酷经济剥削的同时，还对人民实行政治压迫，各级官吏不仅滥施刑罚，伤害无辜，而且官官相护，致使广大人民有冤不能申，有话不敢讲。对此《太平经》揭露说：“今天下所畏，口闭为其不敢妄诞。……夫四境之内，有严帝王，天下警骇，虽去京师大远者，畏诏书不敢语也；一州界有强长吏，一州不敢语也；一郡有强长吏，一郡不敢语也；一县有刚强长吏，一县不敢语也；一闾亭有刚强亭长，尚乃一亭部为不敢语。此亭长，尚但吏之最小者也，何况其臣者哉？皆恐见害焉，各

取其解免而已，虽有善心意，不敢自达于上也，使道断绝于此。……今太上中古以来，多失道德，反多以威武相治，威相迫胁，有不听者，后会大得其害，为伤甚深，流子孙。故人民虽见天灾怪舛，骇畏其比近所属，而不敢妄言，为是独积久，更相承负。到下古尤益剧，小有欲上书言事，自达于帝王者，比近持其命者辄杀之；不即时伤害，后会更相属托而伤害之。故民臣悉结舌杜口为喑，虽见愁冤，睹恶不敢上通。故今帝王聪明绝也。”^[61]针对这种万马齐喑的沉闷局面，《太平经》的作者建议帝王采取以下措施广开言论让民说话。第一，令臣民上书集议，以避佞欺。他说：德君“皆令敕上书者，使其大□□有功者，德赐之也。如此则天下莫不欢喜，乐尽其力，共上书言事也。勿得独有孤一人言也。皆令集议。”^[62]他认为集议可以避免佞欺上枉下，因为“多者则其上书者便自传相畏，恐事漏泄，见得长短，反为欺上，为傍人所上。故尽核实……又不敢有可隐”^[63]。又“大集议，无敢欺者，一两人欲欺，余人会不从之也。有欲欺不信者，即时众共记之上之。”^[64]第二，设立“太平宅”，广征贤良异策。为了解决国家大，路途远，集议不便的矛盾，《太平经》作者提出在各交通要道设立“太平之宅”的办法，以方便各地群众，特别是边区的人民上书言事。《经》已部《作来善宅法》云：“今帝王乃居百重之内，去其四境万万余里，大远者多冤结，善恶不得上通达也，奇方殊文异策断绝，不得到其帝王前也；民臣冤结，不得自讼通也。为此积久，四方蔽塞，贤儒因而伏藏，久怀道德，悒悒而到死亡。帝王不得其奇策异辞，以安天下，大咎在四面八方远界闭不通。今故承天心意，为太平道德之君作来善，致上皇良平之气宅于四达道上也，欲乐四方悉知德君有此教令，翕然俱喜，各持其善物殊方来付归之于上，无远近悉出也，无复断绝者也。”^[65]第三，设立意见箱，让民举报，直言疾苦利害。《太平经钞》辛部云：“聚亭部乡县善恶，所好所疾苦，各有其本。事皆近察，察自相短，短长得失，明于日月。……故天下州县乡里置封（封，即匭函也，即今天之

意见箱、检举箱。笔者注),仰万民各随材作书,直言疾苦利害可否,致书投于封中。长吏更撰上天子,令知民好恶贤不肖利害,可集议而理之。即太平之气至矣。”^[66]第四,打破只能在本州本郡言事的禁律,广开言路,使那些在本州本郡不敢言者,于他郡上书言之。这样“县官长吏居民亦畏行于他方上书者,得其短,亦信也。行上书者,亦畏县长吏居民得其短也,亦信也;更相畏,非敢有妄语者也,亦非有可隐也。”^[67]《太平经》作者提出的四条措施在当时的历史条件下显然是不可能实行的,但它反映了朝政的黑暗和人民心中的积怨,道出了中下层地主阶级知识分子的肺腑之言,因此,这些建议和措施还是有一定进步意义的。

从以上所述的四项政治主张内容中,我们可以看出《太平经》的作者完全是站在维护封建君主专政统治立场上说话的。因此其中充满着浓厚的改良主义的气息。它反映了中下层地主阶级革除弊政的要求。道出了他们对社会现实的不满,特别是文中对东汉王朝腐败政治的揭露和抨击,在当时来说还是具有一定积极意义的。

2. 反映劳动人民要求的太平理想

《太平经》所以以“太平”命名,主要是因为它的核心内容是探求实现天下太平的途经和主张。这里不仅包含着地主阶级改良主义的政治要求,而且蕴含着广大农民反对剥削,要求平等的太平理想,在一定程度上反映了当时农民群众的利益,代表了当时农民群众的要求和愿望,所以《太平经》颇具有人民性。其表现主要有以下四个方面:

第一,反对地主剥削,主张周穷救急。东汉末年,水旱无常,自然灾害连年不断,流民遍野。对于广大农民流离失所,饥寒交迫的苦难生活,《太平经》记载说:“收无所得,相随流客。未及贱谷之乡,饥饿道傍,头眩目冥,步行猖狂,不食有日,饿死不见葬。家无大小,皆被灾殃。”^[68]又说:“相贫之家,财去人走,何时可合;家室分

离，不能复相救，遂不见棺木，为无棺槨之鬼，浮游无家，亦无复食之者，死为鬼，饿乞求食，无有止时。”^[60]。对于豪富之家的横征暴敛、贪残鄙吝，“宁见朽贯千万而不忍赐人一钱，宁积粟腐仓而不忍贷人一斗。”^[70]《太平经》揭露说：“或有遇得善富地，并得天地中和之财，积之乃亿亿万种，珍物金银亿万，反封藏逃匿于幽室，令皆腐塗。见人穷困往求，骂詈不予，既予不即许，必求取增倍也；而或但一增，或四五乃止。赐予富人，绝去贫子，令使其饥寒而死。不以道理，反就笑之。”^[71]针对这种不合理的社会现象，《太平经》的作者发出了天下财天下人共有，不得为少数人独占的呼吁。他反复强调物者，中和之有。说：“此财物乃天地中和所有，以共养人也。”“天之有道，乐与人共之；地有德，乐与人同之；中和有财，乐以养人。”他指责那些独占财物的人是一批“愚人”，把他们比作仓中的老鼠。他说：“此财物乃天地中和所有，以共养人也。此家但遇得其聚处，比若仓中之鼠，常独足食，此大仓之粟，本非独鼠有也；少内之钱财，本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也。愚人无知，以为终古独当有之，不知乃万户之委输，皆当得衣食于是也。”^[72]它强烈要求豪富地主将贪占的财富周穷救急，否则就将为天地所不容，遭到承负的报应。他说：“或积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也。或身即坐，或流后生。所以然者，乃此中和之财物也，天地所以行仁也，以相推通周足，令人不穷。今反聚而断绝之，使不得编也，与天地和气为仇。”^[73]承负报应固然是神学迷信的东西，但用它来诅咒贪得无厌的豪富地主，反映了《太平经》的人民性。

第二，反对不劳而获，主张自食其力。对豪强地主、贪官污吏不劳而获，敲榨勒索人民的强盗行为，《太平经》作者表示强烈的义愤，他在不同的篇章中再三申述“人各自衣食其力”的主张。它说：“天生人，幸使其人人自有筋力，可以自衣食者，而不肯力为之，反致饥寒，负其先人之体。而轻休其力不为；力可得衣食，反常自

言愁苦饥寒，但常仰多财家，须而后生，罪不除也。或身即坐，或流后生，所以然者，天地乃生凡财物可以养人者，各当随力聚之，取足而不穷。反休力而作之自轻，或所求索不和，皆为强取人物，与中和为仇，其罪当死明矣。”^[74]这就是说，有劳动能力的而不劳动，反强取他人之物为己有，其罪当处死。另在《分别贫富法》篇中也有类似的论述。他说：“夫人各自衣食其力。”^[75]此外，《太平经》的作者还提出“劳动致富”的主张，他认为人们只要努力劳动，就可以“家遂富而无不有”，“举家共利”，“功著天地”。相反，不劳而获，强取他人财物，最终必不得好死，而且死后亦将祸及妻孥，为世人所唾骂。他说：“天地共生蛟行，皆使有力，取气于四时而象五行。夫力本以自动举，当随而衣食。是故常力之人，日夜为之不懈，聚之不止，无大无小物，得者爱之。……君子力而不息，因为委积财物之长，家遂富而无不有。先祖则得善食，子孙得肥泽，举家共利。为力而无止，四方贫虚，莫不来受其功，因本已大成。施予不止，众人大誉之，各闻远方，功著天地。常力周穷救急，助天地爱物，助人君养民。救穷乏不止，凡天地增其算，百神皆得来食，此家莫不悦喜。因为德行，或得大官，不辱先人，不负后生。人人或有力反自易，不以为事，可以致富，反以行斗讼，妄轻为不祥之事。自见力伏人，遂为而无止，反成大恶之子。家之空极，起为盗贼，则饥寒并至，不能自禁为奸，其中顿不肖子即饥寒而死。勇力则行害人，求非其有，夺非其物，又数害伤人，与天为怨，与地为咎，与君子为仇，帝王得愁焉。遂为之不止，百神憎之，不复利祐也。天不欲盖，地不欲载，凶害日起，死于道旁；或穷于牢狱中，戮其父母，祸及妻子，六属乡里皆欲使其死，尚有余罪，复流后生，或成气者之后，或为盗贼之子，为后世大瑕。”^[76]这一大段论述清楚地表明了《太平经》作者主张“劳动致富”、反对不劳而获的思想。这种思想在封建地主阶级统治的社会里虽然只是一种幻想，但它反映了劳动人民的心理要求。

第三,反对等级制度,主张平等平均。针对“豪人之室,连栋数百,膏田满野,奴婢千群,徒附万计”^[77],贫富严重不均的现象,《太平经》作者提出了“尊卑大小皆如一”的平等平均主张。他说:“天地施化得均,尊卑大小皆如一,乃无争讼者,故可为人君父母也。”^[78]又说:“平之为言者,乃平平无冤者,故为平也。”^[79]他认为,天地之常道,就是能使万物都同样受到天地的养育。他解释《太平经》三字的意义说:“大者,天也;天能复育万物,其功最大。平者,地也,地平,然能养育万物。经者,常也,天以日月五星为经,地以岳渎山川为经。天地失常道,即万物悉受灾。帝王上法皇天,下法后地,中法经纬,星辰岳渎,育养万物。故曰大顺之道。”^[80]这就是说凡在地上生存之物都应当平等,绝不应有尊卑贵贱之分,因为生存权利平等是天赋的。在物质资料分配方面,《太平经》指出:“皆食天仓,衣司农,寒温易服,亦阳尊阴卑,粗细靡物金银綵帛珠玉之宝,各令平均,无有横赐。但为有功者耳,不得无功受天衣食。”^[81]又说:“众万二千物皆生中和地中,滋生长大,皆还自复盖,荫其下本根。……当入口者,皆令民食之。用其温饱,长大形容,子孙相承,……是天使奉职之神,调和平均,使各从其愿,不夺其所安。”^[82]这里是说万生万物,是供人们生活之需的,“天”平均布恩施惠于民,决不偏私。

《太平经》所反映的平等、平均思想像一面镜子,既曲折反映了当时社会贫富不均的现实,也反映了广大劳动人民要求实行天下太平理想的政治愿望,这些想法虽然是不现实的,但它毕竟体现了劳动人民的要求和愿望。在后世的农民斗争中,“平等”、“平均”成为广大人民群众奋斗的崇高目标。

第四,反对浮华浪费,主张解民之“急”。东汉豪富贵族不仅生时过着穷奢极欲的腐朽生活,而且死后“殓财厚葬”,对此,王符在《潜夫论·浮侈篇》中揭露说:“今京师贵戚,郡县豪家,生不极养,死乃崇丧,或至刻金镂玉,櫨梓梗柁,良田造茔,黄壤致藏,多埋珍宝,

偶人，车马，造起大冢，广种松柏，庐舍祠堂，崇修上僭。”《太平经》的作者亦极力反对厚葬，他提出“事死不得过生”的口号，书中说：“其葬送，其衣物，所赍持治丧，不当过生时。”^[83]又说：“上古之人理丧，但心至而已，送终不过生时，人心纯朴，少疾病。中古理（丧）渐失法度，流就浮华，竭资财为送终之具，而盛于祭祀，而鬼神亦盛，民多疾疫，鬼物为祟，不可止。下古更炽祀他鬼而兴阴，事鬼神而害生民，臣秉君权，女子专家，兵革暴起，奸邪成党，谄谀日兴，政令日废，君道不兴，此皆兴阴过阳，天道所恶，致此灾咎，可不慎哉。”^[84]在这里，《太平经》作者不仅论述了自古至今丧葬日益浮侈的历史事实，而且指出了厚葬给国家和人民造成的危害。痛斥豪富贵族厚葬是“事鬼神而害生民”。

《太平经》的作者在反对、抑绝浮华的同时，还提出君主治国要谨守“三急”。他说：“天下大急有二，小急有一。”所谓大急，即是指饮食、男女（即婚姻。笔者注）；小急是指衣服。他指出“不饮不食便死”，“一男一女，色相好，然后能生也。”“男女无相得，便绝无后世。”“天下无人，何有夫妇父子君臣师弟子乎？”“故阴阳者，传天地统，使无穷极也。君臣者，治其乱，圣人师弟子主通天教，助帝王化天下，故饮食、与男女相须二者大急。”又说：“夫人不衣，固不能饮食，……衣则生贤，无衣则生不肖也。”^[85]饮食、男女、衣服是人类生存的必需条件，没有这些最起码的物质生活条件，人类就无法传递。《太平经》作者将此视为“三急”是十分有道理的。他要君主治国谨守“三急”，不仅反映了豪富贵族对劳动人民剥削的残酷，也反映了劳动人民向封建统治阶级争取生存权利斗争的合理性。在东汉末年广大人民流离失所、衣食无着的社会条件下，《太平经》提出谨守“三急”显然是具有进步意义的。

《太平经》的作者为了实现自己的太平理想，提出了“周穷救急”、“平等”、“平均”、“解民之急”的政治主张和要求，这些主张和要求在一定程度是符合广大农民群众愿望的，具有一定的进步性，

因此《太平经》曾一度被汉代的统治者视为“妖妄不经”，而被广大农民群众所接受，成为东汉末年黄巾大起义的理论武器。

从上所述，我们可以看出，《太平经》不论在哲学思想方面，还是在社会政治思想方面都充满着矛盾性。对于这样一个矛盾的、庞杂的思想体系，我们只有作具体的、科学的分析，才能正确地把握它。否则，采取形而上学的态度，就将会以偏概全，得出不符合实际的结论。

第二节 太平道与《太平经》

太平道创立于东汉末年。它是张角在黄老道基础上吸收利用《太平经》的许多思想创立起来的民间道教组织。

太平道之称最早见于《三国志·张鲁传》所引《典略》中。《典略》曰：“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。”《后汉书·皇甫嵩传》称之为黄老道。传云：“初，巨鹿张角，自称大贤良师，奉事黄老道，畜养弟子。……”《资治通鉴》易为“奉事黄老，以妖术教授，号太平道”^[86]。“黄老道”以黄巾军所奉之神而言，“太平道”是以黄巾军追求的政治理想而言。而道教各派都奉黄老，故《资治通鉴》易为“太平道”，对黄巾军来说，无疑更正确些。

太平道是我国最早的道教组织。它在教义、教仪、教规方面都非常原始。《典略》曰：“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。其惑不愈则为不信道。”^[87]太平道这种简化的仪规对组织发动黄巾起义是十分有利的。

太平道的教义主要源于《太平经》。关于《太平经》与太平道的关系问题，学术界历来众说不一，概括起来大致有三种意见：

（一）认为《太平经》与黄巾无关，它既不是太平道的经典，更说

不上是农民革命的理论著作。^[88]

(二)认为《太平经》的许多思想代表了当时广大农民群众的理想,是鼓舞农民奋起和封建统治者抗争的经济和政治纲领。是农民起义的思想武器。^[89]

(三)认为《太平经》与太平道有一定的关系,太平道是扬弃了《太平经》中大量的封建思想内容,采用并突出其少量具有平均、平等思想的部分,把《太平经》简化,利用了《太平经》中的某些辞语和道教的形式来作为发动农民、组织起义的工具。^[90]

笔者认为,张角在创立太平道时,扬弃了《太平经》中的封建改良主义的思想,吸收了它反映农民愿望和要求的政治主张,并把这些政治主张改造为太平道的教义。用以发动和组织农民起义,其根据如下:

第一,《后汉书·襄楷传》载:顺帝时,琅邪官崇献《太平清领书》,有司视为妖妄不经,乃收藏之。“后张角颇有其书焉”。既张角颇有其书,说明张角曾接触和研究过《太平经》,张角既是太平道的创始人,他在创道时吸收《太平经》的合理因素自然是可以理解的。这样,《太平经》与太平道的关系便不言自明。

第二,太平道的教义源于《太平经》。太平道的教义,即太平道的政治理想是“黄天太平”,这里的“黄天”即是指起义军要建立的政权,而“太平”则取法于《太平经》中的天下“太平”思想。《太平经钞》癸部云:“太者,大也;大者,天也;天能复育万物,其功最大。平者,地也,地平,然能养育万物。”^[91]意思是说万物在天地的养育下平和地生长。这里“太平”除了“平和”、“平安”之意外,还含有平“均”“公正”的意思。《三合相通诀》曰:“太者,大也,乃言其积大行如天,……平者,乃言其治太平均,凡事悉理,无复奸私也;平者,比若地居下,主执平也,……平者,正也”。《太平经》的平均、公正的思想在其他篇中亦有论述,如上面论及的“各令平均,无有横赐”,“调和平均,使各从其愿,不夺其所要”,“天地施化得均,尊卑大小皆如

一”等等。张角的“黄天太平”的口号即是根据这些论述提出来的，它含有黄巾军执平持正，生养万民之意。张角自称“天公将军”、其弟张宝称“地公将军”，张梁称“人公将军”，与“天主生，地主养，人主成”相符。与“黄天太平”的口号也相吻合。

第三，太平道的教仪与《太平经》密切相关。《后汉书·皇甫嵩传》载：“初，巨鹿张角自称‘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”。《三国志·张鲁传》引《典略》曰：“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。……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。”总括二书所载，太平道的教仪大致有三：（一）教主称大贤良师，持九节杖为符祝；（二）跪拜首过；（三）饮符水，念咒语。这三点从《太平经》中都可以找到根据。首先，大贤良师弟子的称谓源自《太平经》。《太平经》认为，人世间除君臣、父子、夫妻、兄弟等关系外，还有师弟子关系，《经》庚部《两手策字要记》云：“师弟子者，主传相教通达凡事文书道德之两手也。”^[92]“师弟子不并力，凡结事无缘得解，道德无从得兴，朦雾无从得通，六方八远大化无从得行”^[93]。又说：“天道致重，师敕致严，故敢不一二问之也。……知为弟子数，可以通天道意。”^[94]由此可见，太平道所称的“大贤良师”和“弟子”称谓直接来源于《太平经》。但应该指出，《太平经》中的“大贤良师”是为帝王服务的，张角自称“大贤良师”则是为广大农民服务的，二者有本质的区别。其次，“叩头思过”亦取法于《太平经》。《经》丙部《三合相通诀》云：“故古圣贤欲得天心，重慎署置，皆得人心，故能称天心也。……不称天心为过，故其治无善放应，当退使思过。”^[95]这意思是说，古代圣贤很重视称天心行事，故非常得人心。如果一个人做事不称天心，那就是犯了罪过，应当好好地反省自己。《太平经》认为人不仅在外做事当称天心，在家中也当如此，对父母要孝敬，兄弟之间要和睦，有

了缺点错误要勇于承认，修身自省。《钞》庚部《善仁人自贵年在寿曹诀》云：“上古得仙度世之人，何从起念之，见书皆言忠孝，敬事父母，兄弟和睦，无有表里，上下合同，知天禁，神主为理，白其过失，无有休止，修身自省，既得生耳。”^[96]此外《太平经》还说：“过无大小，上闻于天”，得了病要“即自悔责”，“为叩头自搏，欲求其生”，“首过自搏叩头”^[97]等等。第三，“饮符水，念咒语”取自《太平经》。《太平经》认为天上神语可以愈病。良师集之为书，名曰《祝忭书》。他说：“此者，天上神语也，本以招呼神也，相名字时时下漏地，道人得知之，传以相语，故能以治病。……欲得此要言，直置一病人于前，以为祝本文，又各以其口中秘密辞前言，能即愈者，是真事也；不者，尽非也，……不可以为法也。”^[98]这里所言的咒语不过是一种宗教巫术，无益于病，张角利用这些巫术咒语作为太平道的教仪，目的是为了吸引人们信奉太平道。而其为人治病的方术则是《太平经》中所言的《草木方诀》、《生物方诀》和《针刺诀》等方剂学和针灸学方面的医学知识。故“百姓信向之”。

第四，太平道的组织建制取法于《太平经》。太平道的首领称天公将军、地公将军、人公将军，这里的天、地、人，取法《太平经》中的“三合相通”说。《太平经》丙部《三合相通诀》云：“古者圣人深知天情，象之以相治，故君为父，象天；臣为母，象地；民为子，象和。天之命法，凡忧之属，悉当三合相通，并力同心，乃共治成一事，共成一家，共成一体也。”另外，太平道设置三十六方，“大方万余人，小方六七千。”这里的“方”“犹将军号也”。《太平经》谓之“大方正”。《经》丙部《解师策书诀》云：“方者，大方正也，持此道急往付归有道德之君，可以消去承负之凶，其治即方且大正也。”^[99]这里的“方”既有“平均”、公正的政治意义，又有消灾却祸的神学色彩，正适合太平道的教义，所以张角以“方”作为太平道的组织形式。

从以上的论述我们可以清楚看出，《太平经》与太平道有着密切的关系。否认这一事实显然是不对的。但是张角在创建太平道

时也并不是全盘搬用《太平经》的那一套为封建地主阶级服务的思想理论,而是采取利用、改造的方针,利用其中某些辞语和医学资料作为道教的仪规。在太平道的教义中,他吸收了《太平经》中反映农民要求和愿望的“平等”、“平均”、“太平”等思想,把它们与民间流行的黄老道相结合,变成为适合广大劳动人民要求的“善道”——太平道。

第三节 太平道与黄巾军大起义

东汉末年爆发的黄巾大起义是我国历史上著名的全国性的农民大暴动。其地区波及青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州,时间绵延二十余年,参加人数达一二百万。这样一次轰轰烈烈的声势浩大的农民起义所以能够迅速掀起,与张角在群众中坚持不懈地宣传太平道有着密切的关系。在起义爆发之前,太平道在宣传群众、组织群众和发动群众起义等方面起了重大的作用。

一、太平道在发动黄巾起义中的作用

马克思指出:宗教是“人民幻想的幸福”,是“装饰在锁链上的”“虚幻的花朵”,“是被压迫生灵的叹息,是无情世界的感情”。^[100]正是由于宗教这付鸦片具有“幸福”、“花朵”、“叹息”、“感情”的诱惑力,所以它常常在农民起义中起到兴奋剂的作用。太平道在黄巾起义中的作用即属于此类。

太平道在黄巾起义中的作用主要表现在以下四个方面:

第一,太平道的创立顺应了历史潮流,得到广大农民群众的响应。东汉和帝以后,朝政日益腐败,外戚宦官互相倾轧,争权夺利。他们一旦得势,便凶相毕露,为所欲为,“虐逼天下,民不堪命”。甚至连他们的“奴客缇骑”也依仗主子的权势横行不法,“欺凌小人,强夺财货,篡取罪人,妻略妇女。”^[101]跋扈将军梁冀更是“威行内外,百

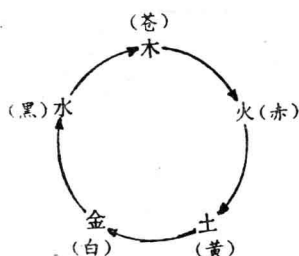
僚侧目，莫敢违命，天子恭己而不得有所亲豫”^[102]。外戚宦官的横行霸道引起了太学生的不满，他们奋笔上书，公开揭露外戚宦官的罪行，结果被认为“诽讪朝廷，疑乱风俗”，遭到逮捕和终身禁锢，酿成了骇人听闻的党锢之祸。党人遭难，宦官气焰更加嚣张，灵帝的大宦官十常侍均被封侯。灵帝却恬不知耻地说：“张常侍（即张让）是我父，赵常侍（赵忠）是我母。”^[103]宦官竟成了皇帝的衣食父母。与此同时豪强兼并之风也愈演愈烈。致使“豪人之室，连栋数百，膏田满野，奴婢千群，徒附万计，……”而广大农民却是“流离沟壑，嫁妻卖子”。东汉政府的腐朽统治以及统治者对人民敲骨吸髓的压榨，严重地破坏了社会生产力，加上水旱蝗灾，连年不断，人民走投无路，纷纷走上反抗斗争的道路。东汉后期的七八十年间，各地农民起义风起云涌，此起彼伏。但是，在政府军队的残酷镇压下，这些起义都先后归于失败了。于是人们转而把希望寄托到“神”的身上。他们烧香祷祝东汉王朝早日灭亡。盼望新兴者起而代之。鱼豢《魏略》云：“桓、灵之间，诸明图纬者，皆言‘汉行气尽，黄家当兴’。”^[104]在人民群众处于水深火热极度困苦的时候，张角创立了太平道，提出“黄天太平”的口号，以善道宣传群众，所以得到广大人民群众的热烈响应。“百姓信向之，……十余年间，徒众数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫，八州之人莫不毕应。”^[105]太平道所以具有如此巨大的吸引力，这并不是“神”的伟大，而是由当时的社会经济、政治形势所决定的。对此东汉人张钧指出：“窃惟张角所以能兴兵作乱，万人所以乐附之者，其源皆由十常侍多放父兄、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。”^[106]《后汉书·贾琮传》亦说：“赋敛过重，百姓莫不空单，京师遥远，告冤无所，民不聊生，故聚为盗贼。”可见在黄巾起义之前，全国已是干柴满布，只要有一颗火种点燃，便可成燎原之势，张角在当时创立的太平道，正是起了点燃黄巾大起义这场熊熊烈火的火种作用。

第二,张角在宣传太平道的同时,以符水咒语为人治病,解民急苦,故深得人民的信赖。东汉末年,不仅天灾连年,而且疾疫流行,屡发不止。桓灵二帝在位期间,史有确载的“大疫”就有四次。即桓帝元嘉元年(公元151年)京师疾疫;灵帝建宁四年(公元171年)大疫;熹平二年(公元173年)大疫;光和二年(公元179年)春大疫。疾疫的流行,迫使广大群众流徙道路,致使他们饥病交加,大批死亡。《太平经》说:“人病积多,死者不绝。”^[107]“诸家患毒,亲属中外皆远去矣。……远弃父母,遊荡他方,死生不知。”^[108]在人们身受死神严重威胁的时候,张角在布道的同时,利用巫医方术为民疗病,使得广大群众从死坑中得到解救,所以深得他们的爱戴和信赖。袁宏《后汉纪》云:“初,角弟良,弟宝,自称大医,事善道,疾病者,辄跪拜首过,病者颇愈。”^[109]《后汉书·皇甫嵩传》云:张角“畜养弟子,跪拜首过,符水咒语以疗病,病者颇愈,百姓信向之。”巫医是从古代流传下来的医术,其中有迷信,但也有科学的成份。叩头思过,符咒治病当然是宗教迷信,但利用中草药、针灸、气功治疗疾病则是人们长期的医疗实践经验,其中包括许多科学的东西,太平道把传教与治病结合起来,在疾疫蔓延的年代,不仅是对苦难沉重的人民精神上的安慰,而且治愈了疫病,使他们获得再生。所以“百姓信向之”,太平道亦被称为“善道”,其教徒遍布天下。

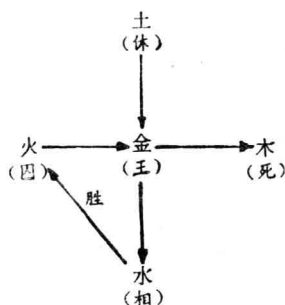
第三,太平道教义中的理论反映了广大农民群众的要求和愿望,激励人们投身于起义斗争。斯大林说:“平均主义的根源,是个体农民的思想方式,是平分一切财富的心理。是原始的农民‘共产主义’的心理。”^[110]张角自称“黄天太平”,这里的“太平”不仅含有“平等”、“平均”、“公平”的政治内容,而且寓意着通过革命斗争来平均财产、解决贫富不均的不合理现象。由于“黄天太平”的政治思想迎合了农民群众的心理,所以农民群众纷纷参加起义的队伍,“八州之人,莫不响应”。另外,黄巾军起义的口号“苍天已死,黄天当立。岁在甲子,天下大吉”。^[111]也是张角根据《太平经》

的五行休王论提出来的。五行休王论是战国以来五行相生相胜理论发展的产物。董仲舒《春秋繁露·五行相生》篇云：“五行者，五官也，比相生而间相胜也”。《淮南子·地形篇》据五行相胜的学说提出“木壮、水老、火生、金囚、土死”。这里的壮、老、生、囚、死在西汉末年纬书中变成王、相、休、囚、死。《春秋运斗枢》说：四时“生王者休，王所胜者死，相所胜者囚。假今春之三月，木王，水生木，（水休），木胜土，土死，木王，火相，王所生者相，相所胜者囚。”^[112]后班固在编著《白虎通》时沿用了这一说法。《白虎通·五行篇》说：“五行所以更王何？以其转相生，故有始终也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，是以木王，火相，土死，金囚，水休。王所胜者死。”^[113]《太平经》将王、休、相、囚、死，变为王、休、相、囚、废。《经》丁部《断金兵法》云：“欲使阳气日兴，火大明，不知衰时者，但急绝由金气，勿使其王也。金气断，则木气得王，火气大明。……木王则土不得生，火不明则土气日兴。”^[114]根据以上论述，我们可以用图示意如下：

五行相生图



五行休王图



张角根据这一理论提出“苍天已死，黄天当立”。“苍天”，即木德，指东汉政权；“黄天”，即土德，指即将建立的黄巾军政权。根据

五行休王的理论。木死，则金王，土气大兴，火不明。火德即是东汉之运。《后汉书·光武帝纪》载：建武二年，“壬子，武帝起高庙，建社稷于洛阳……始正火德，色尚赤”。可见“苍天”即是指东汉王朝。另按五行相生说，火德之后，亦当是土，土尚黄。所以苍天已死，黄天当立”意思就是说东汉王朝已经完蛋了，代替它的新政权即将建立起来，这对起义农民来说无疑是一个巨大的鼓舞。而且这一口号来之有据，因而也就更令人信从。至于“岁在甲子”则是根据《太平经》丙部《解师策书诀》上的一段话提出来的。原文说：“凡物生者，皆以甲为首，子为本，故以上甲子序出之也。”^[115]另灵帝中平元年（公元184年）恰为甲子年，二者巧合，故曰“天下大吉”。

第四，太平道的教团组织为发动黄巾起义准备了力量。太平道的基层组织“方”后来成为黄巾起义的组织。《后汉书·皇甫嵩传》云：太平道众“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。”这些道众都是黄巾军的主力军。他们在起义中无疑发挥了巨大的作用。

通过以上四点的论述，我们可以看出，太平道作为兴奋剂在组织发动黄巾大起义中起了重要的作用，它不仅为黄巾起义提出了政治理想和斗争口号，而且为起义准备了力量。但是，太平道毕竟是一种宗教，马克思说“宗教是人民的鸦片”。所以太平道在黄巾起义中也曾作为鸦片麻醉过黄巾军的将士，给黄巾军的斗争造成巨大损失，最后很快归于失败。

二、太平道与黄巾军的失败

中平元年（公元184年）二月，声势浩大的黄巾起义在冀、豫、扬、荆等州同时爆发。起义军将士头系黄巾为标帜，烧官府、杀官吏，旬日之间，天下响应，京师震动。

黄巾军起义爆发后，灵帝立即召集群臣会议。大将军皇甫嵩及内侍吕强等请解党禁，灵帝接受了这一建议。统治阶级又在对付黄

巾军起义的共同目标下结成了统一战线。灵帝也把中藏钱和西园厩马拿出来分给军士，封外戚何进为大将军屯兵洛阳，坚守京都。并征发边防五校、三河骑士，招募精勇四万余人，由卢植、皇甫嵩、朱俊等几员大将分统，分赴冀、豫战场。北中郎将卢植北到冀州攻击张角，左中郎将皇甫嵩、右中郎将朱俊共同对付豫州颍川郡的黄巾军。朱俊的官兵刚进入颍川境内，就遭到黄巾军首领波才的痛击，大败而退。围守长社的皇甫嵩官军亦被黄巾军所包围。时“嵩兵少，军中皆恐”^[116]。只要黄巾军乘胜进击，灭嵩即在旦夕。然而起义军毕竟是缺乏战斗经验的太平道的信徒，他们被胜利冲昏了头脑，非但没有发动进攻，相反，结草为营，放松了警戒，遂使皇甫嵩暗遣精兵出围，从城外因夜纵火烧营。在皇甫嵩官军里应外合的攻势下，黄巾军由胜转败。此时，灵帝派遣的援军恰巧赶到，骑都尉曹操和右中郎朱俊合兵向波才起义军发起了进攻，颍川起义军寡不敌众，最后归于失败。接着曹军又乘胜攻破汝南、陈郡的黄巾军，于是豫州三郡的起义军彻底失败。豫州黄巾军的失败解除了对东汉京都洛阳的威胁，此后，皇甫嵩与朱俊又分兵两路，嵩北征兖州的东郡，俊西向荆州的南阳。在东汉政府军的残酷镇压下，兖、荆二州的黄巾军也失败了。在北方，卢植进兵冀州之后，六月间与张角相持于广宗，灵帝嫌其一时不见功效，改命董卓前去代替卢植作战，结果也是无功而还。于是又派皇甫嵩北征冀州。皇甫嵩攻破东郡后，转而北向，进入冀州战场。这样，政府军的力量大大加强了。此时，官军和起义军双方力量发生了显著的变化。加之起义军首领张角不幸病死，给冀州黄巾军带来了巨大的损失，起义军处境十分困难。但是黄巾军的将士并没有因此放弃斗争，他们在张梁的领导下，与皇甫嵩在广宗一带展开了血战，接连大败官军，取得很大胜利。致使皇甫嵩困守营垒，不敢出战。然而在关键的时刻，黄巾军又放松了警惕，结果遭到官军的夜袭，张梁阵亡，八万黄巾军全部壮烈牺牲。十一月，起义军在下曲阳的战斗中再次失利，张宝

牺牲。冀州黄巾主力也告失败。至此，黄巾军主力经过9个月的英勇战斗，最后在东汉政府的血腥镇压之下失败了。

黄巾军的失败向人们提出了一个令人思考的问题，为什么这样一支拥有八州数十万之众的声势浩大的农民起义军仅仅战斗9个月的时间就失败了呢？分析其原因固然很多，如缺乏战斗经验，武器不良，官军力量强大等等，但除此之外，黄巾军的失败与太平道的麻醉作用亦不无关系。首先太平道作为一种宗教，他提供给道众的只是一种“虚幻的幸福”和“黄天太平”的幻想，根本没有也不可能为起义军提出崇高的战斗的目标和达到这一目标的斗争途径。因此起义爆发后，起义军没有集中兵力向东汉政府发动猛烈的攻势，而是处于被动挨打的位置，致使东汉政府得以调集兵力，对起义军进行各个击破。在起义军战斗的过程中，由于他们没有推翻东汉政权的崇高目标，常常是取得一两个战斗的胜利便沾沾自喜，骄傲轻敌，麻痹大意，结果给敌军以喘息的机会，给自己造成不利。皇甫嵩所以在颍川、广宗两次获胜，都是由于起义军麻痹大意、放松警惕造成的。其次，黄巾军起义口号本身包含着浓厚的神秘主义的色彩，它在发动起义时固然起到了鼓舞人民群众参加斗争的积极作用，是一付效力很强的兴奋剂，但是它的神秘性亦给人们带来一种错觉，似乎“苍天”真的已死，“黄天”不经过斗争就可建立。只要一哄而起，就可取而代之。他们没有认识到起义是暴动，是一个阶级推翻另一个阶级的暴烈行动。因此在起义前就存有幻想，企图收买朝内的宦官为内应。而在社会上又用白土在京城和各州郡官府门上写上“甲子”，结果导致事泄，不得不提前仓卒起义。使得起义军分散各地，力量大大削弱。第三，太平道以跪拜首过、饮符水、念咒语病愈者为入道的条件，以这种宗教仪式来吸收道徒，组织起义力量，含有很大的弊端，致使一些对农民起义不满的分子混入到起义军的队伍中来，向东汉政府告密的唐周疑即属于这种道徒。他们是黄巾军的内奸，在起义中破坏性极大。

综上所述,我们认为太平道在黄巾起义的过程中既有积极作用的一面,也有消极的一面。但从总的来说,太平道和其他宗教一样,是“人民的鸦片”。它在宣传、组织和发动人民群众参加起义的同时,也包含着对人民的欺骗和诱惑,它带给人民的只能是虚幻的幸福。

第四节 五斗米道

五斗米道是与太平道差不多同时并行于民间的另一道教组织。创建于东汉顺帝时,创始人为张陵。张陵死后,传子张衡,衡后又传子张鲁。五斗米道奉《老子》五千文和《老子想尔注》为经典,其教仪与太平道略同。黄巾起义时,五斗米道曾在汉中响应。起义失败后,五斗米道被统治阶级所利用,并逐步改造为适合他们需要的官方道教。

一、三张与五斗米道的开创

五斗米道创建于东汉顺帝时,创始人为张陵。因受道者入道时须交米五斗,故名五斗米道。五斗米道初创时,在地域和人数上都不十分引人注目。所以张陵创建五斗米道的情况史载不详,只是在叙述张鲁时追溯至张陵。如《后汉书·刘焉传》云:“(张)鲁,字公祺。初,祖父陵,顺帝时客于蜀,学道鹤鸣山中,造作符书,以惑百姓。受其道者辄出米五斗,故谓之‘米贼’。陵传子衡,衡传于鲁,鲁遂自号‘师君’。”又《三国志·张鲁传》云:“张鲁字公祺,沛国丰人也。祖父陵,客蜀,学道鹤鸣山中,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。”《华阳国志》的记载与此二书的记载大体相同,从上述的记载中,我们可以得知:(一)张陵原籍为沛国丰人(今江苏丰县)。(二)张陵在顺帝时客居于蜀,创建五斗米道。(三)入道者须出米五斗。至

于张陵的出身、客蜀的原因、五斗米道的教义、教仪均不载。这说明五斗米道在张陵初创时影响并不太大。直至张鲁时，五斗米道方盛行于世。后五斗米道被改造为官方道教，张陵开始被神化。东晋葛洪《神仙传》描述说：“张道陵者，号辅汉，本大儒生，博宗五经，晚乃计此无益于年命，遂学长生之道。弟子千余人，陵得黄帝九鼎丹法，欲合之用药，皆靡费钱帛。陵家系贫，欲治生营田牧畜，非己所长，乃不就。闻蜀人多纯厚，可易教化，且多名山，乃与弟子入蜀，住鹤鸣山，著作道书二十四篇，乃精思炼志，忽有天人下，千乘万骑，金车羽盖，骖龙驾虎，不可胜数，或自称柱下史，或称东海小童，乃授之张陵以新出正一盟威之道，陵受之能治病，于是百姓翕然奉事之以为师。即立祭酒，并立条制，领人复修道路，不修复者，皆使疾病，无所无为，皆出其意，而愚者不知是张陵所造，以为此文是从上天降下。张陵又使有疾病者将所犯过失手书投水中，与神明共盟，约不得复犯法。张陵还让弟子输出米绢、器物之类，变得财物，以买药合丹，丹成服半剂，不顾即升天，乃能分形作数十人，又行乞服食、导引、房中之事，后陵与赵升、王长白日冲天而去。”^[117]在明代“嗣汉四十二代天师张真人”所撰的《汉天师世家》中，对张陵的描述就更加神乎其神了。《世家》曰：“祖天师讳道陵，字辅汉，丰邑人也。九世祖良，游下邳圯上，黄石公授之以书。后从汉高祖取天下，以封留侯。语帝曰：‘臣愿弃人间事，从赤松子游。’卒谥文成。嗣侯子不疑；不疑子高；高子适；适子无妄；无妄子里仁；里仁子皓；皓子纲；纲子大顺，是为桐柏真人，天师父也。母梦神人自北斗魁星中降，至地长丈余，授以香草，……感而有娠。汉建武十年，（公元34年）正月十五夜，生于吴之天目山。……身长九尺二寸，庞眉广颡，朱顶绿睛，隆准方颐，目不角，美髭髯，垂手过膝，龙踞虎步，望俨然。七岁读老子书，即了其义。于天文地理图书谶纬之秘，咸贯通焉。……后自浙逾淮，涉河洛，入蜀山，得炼形合气之书，辟谷少寐。永平二年（公元59年）二十五岁，以直言极

谏科中之，拜江州令，谢官归洛阳北邙山，信炼三年。……建初五年，（公元80年）章帝征之，不起。永元初（公元89年）和帝征为太傅，冀县侯，三诏不就。游淮，居桐柏太平山，独与弟子王长从淮入鄱阳，登乐平雩子峰，……炼丹其间，山神知觉，而双鹤导其出入，遂弃其地，溯流入云锦山，炼九天神丹，丹成而龙虎见，山因以名。时年六十余，饵之益壮。……暨访西仙源，得制命五岳，檄召万灵及神虎秘文于壁鲁洞。复往嵩山石室，得《三皇内文》、《黄帝九鼎丹书》及《太清丹经》。乃曰：‘昔禹平水土，益焚山泽，功垂万世。今地道失宁，妖厉不戒，吾徒无益，道功未立，闻巴蜀沴气为灾，当往除之。’初居阳平山，感太上（即太上老君）授以经篆之法。次登西城山，筑坛埴以降五帝。……复居葛瓚山，秦中昌利隶上……诸山，修九真之法，得出入水火之妙及养神轻身之术。还鹤鸣山，汉安元年（公元142年）壬午上元，感太上垂车驾五白龙降，谓曰：‘吾昔为尹喜说经，今命汝溥度含灵。吾昔于此建立二十四治，分命仙曹，主掌世人罪福死生，今经多劫，职司六天，稽核血食，鬼神率据其所，人鬼不分，汝其复治之。今授汝三五都功，诸品经篆，现授三五斩邪雌雄剑，玉印鱼鬣衣，二仪交泰冠，通天玉简。千日后，会闾苑。’天师拜谢。汉安二年（公元143年）七月一日，登青城山，山有鬼城鬼市，鬼众分为八部，日为民害，各有鬼帅领之，及至，……鬼物哀号乞命，请受约束，遂命俱会于青城黄帝坛下，使人处阳明，鬼处幽暗，……立二十四治，增置四治，以应二十八宿正气，下通以六十甲子。生人分属各治，每治立仙官、阴官及祭酒之曹分统之。其诚敬忠孝积功行者，仙官录其善；其悖逆奸贪恣肆狠戾者，阴官纪其罪。由是善恶之报如影响，使蜀民向化。……永寿二年（公元156年）游渠亭山，奉太上玉册，敕命为六合无穷高明大帝。既而太上敕为第六道之外孙。……封道陵为天师。……乃以经篆印剑付子衡，戒之曰：‘吾遇太上，亲传至道，此文总领三五步罡，正一枢要，世世子孙，绍吾之位，非吾家宗亲子孙不传。’是以丹付长、昇，分

饵于云台峰，与夫人雍氏上升，在人间者一百二十三年，王长、赵昇侍焉。”^[118]以上所论充满荒诞无稽的神话，多不可信。但其言张陵曾在蜀创立五斗米道则与正史记载相符。可见五斗米道创始于张陵则是确实无疑的。

张衡的事迹，除了道书中有些臆造的传说外，见于正史的记载甚少。《三国志·张鲁传》注引《典略》说：“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。……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’，主为病人请祷。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。”这里的张修，裴松之认为即是张衡。他说：“‘张修’应是‘张衡’之误，非《典略》之失，则传写之误。”^[119]笔者认为裴注为是。从此段论述中，我们可以看出五斗米道经张衡发展之后已初步成为有教主（老子）、有经典（《老子五千文》）、有教仪（静室思过、三官手书等）、有组织（“鬼吏”、“奸令祭酒”）、有众多道徒（“人竞共事之”）的道教组织。在张角领导的黄巾起义爆发后，五斗米道的徒众曾在巴郡举兵响应。《后汉书·灵帝纪》载：中平元年（公元184年）“秋，七月，巴郡妖巫张修反，寇郡县。”

张衡死后，其子张鲁继续传布其道。并在传道的过程中进一步健全了五斗米道的组织，制定了初步的教规。《三国志·张鲁传》云：“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。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，悬于义舍，行路者量腹取足，若过多，鬼道辄病之。犯法者，三原，然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒

为治，民夷便乐之。雄据巴、汉垂三十年。”又注引《典略》曰：“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。”^[120]从以上所述，我们可以看出张鲁对五斗米道的发展主要有以下四个方面：（一）健全组织，将原来的“鬼吏”“奸令祭酒”改为“鬼卒”、“祭酒”（大祭酒），“师君”自下而上的系统组织；“不置长吏，皆以祭酒为治”。（二）置义米义舍。张鲁将收取道众的物资仍用于道徒，在主要交通大道上设立义舍，并置义米肉悬于义舍中，让过路者量腹取足。这实际上是要实践太平道的平均、平等的原始共产主义生活方式。它反映农民绝对平均主义的思想。（三）对有过错的道徒进行说服教育，必要时给予适当的处罚。“有小过者治道百步”，“犯法者，三原，然后乃行刑”。（四）禁酒，春夏禁止杀生。禁酒有利于防止道徒奢侈，春夏禁杀，保护牲畜，有利于保护农业生产。这对当时发展社会生产力都是有益的。张鲁增饰的这些内容不仅使原来的五斗米道更加完善，而且有利于五斗米道和社会生产力的发展，所以得到了人民群众的拥护，“民夷便乐之”。《晋书·李特记》载云：“汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，人敬信巫觋，多往奉之。”《三国志·张鲁传》亦云：“韩遂、马超之乱，关西民从子午谷奔之者数万家。”由于张鲁的五斗米道得到了人民群众的拥护，所以他的政教合一政权在巴汉雄据垂三十年。直至建安二十年（公元215年），曹操亲率10万大军进攻汉中，张鲁才被迫投降曹操。

从上所论，我们可以看到，五斗米自张陵创立之后，经张衡、张鲁的发展，逐步走向完善，它和太平道一样，是以巫鬼治病宣传群众建立起来的民间道教。

二、五斗米道的性质

关于五斗米道的性质，历来众说不一，或曰五斗米道是完全符

合地主阶级要求的，是地主阶级的宗教组织^[121]；或曰五斗米道与太平道一样，是“同一条路线的运动”^[122]。我们认为要正确评论五斗米道的性质，首先必须弄清如下三个问题：（一）关于五斗米道的内涵和外延问题。何谓五斗米道？《三国志·张鲁传》云：鲁祖父张陵“造作道书，以惑百姓，从受道者出五斗米，故世号米‘贼’。”《典略》云：“（张修）使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。”由此可见，五斗米道所以称五斗米道是因为入道者交米五斗。受道者交米五斗起于张陵，其后，张衡、张鲁皆“以为常”。所以我们在评论五斗米性质时，主要应着眼于张陵至张鲁前期这一段时间。张鲁归降曹操后，五斗米道教团组织已不复存在。其后，五斗米开始在统治阶级上层传播，并逐步发展成为官方道教。可见汉末的五斗米道与魏晋以降的五斗米道是有区别的。我们在分析五斗米道性质时，不可不分而论之。（二）五斗米道要道徒交米五斗是不是剥削？我们认为，五斗米道要入道者交米五斗不是剥削，而是道徒虔诚的表示，是原始的农民“共产主义”心理的反映。所以说不是剥削，一是因为道徒（鬼卒）和首领（祭酒）之间只有宗教上的下属关系，不存在阶级关系。二是因为五斗米收取之后仍用之于广大道徒。置于义舍，供过路人量腹取足。（三）张鲁政权的评价。汉末张鲁曾一度被任命为镇民中郎将，汉宁太守。在张鲁统治期间，五斗米道成为政教合一的宗教组织。但是从张鲁在五斗米道中实行的政策来看，基本上还是符合广大农民道徒利益的，与其他封建地主统治者还是有明显区别的。因此，我们对张鲁政权性质的评价亦当作具体分析。鉴于以上三点我们认为五斗米道基本上是属于农民的道教组织。为了说明问题，我们不妨将五斗米道的经典、教仪等与太平道作一比较。在经典方面，太平道所信奉的《太平经》与五斗米道所信奉的《老子想尔注》是一脉相承的。《老子想尔注》是一部用《太平经》思想诠释《老子》的书，书中许多思想与《太平经》是息息相通的。这表现在：（一）崇道。《太平经》

云：“无为者，无不为也，乃与道连；……自然之法，乃与道连，守之则吉，失之有患。”^[123]“神以道全，形以术延”。“道无不导，道无不生”^[124]。《老子想尔注》云：“道至尊，微而隐，无状貌形象也；但可从其诫，不可见知也。”^[125]按：道教所以称道教，主要是因为它崇尚道家之“道”，并将其神化，太平道和五斗米道在这点上是一致的。（二）贵中和。《太平经》曰：“天地与中和相通，并力同心，共生凡物。”^[126]《老子想尔注》云：“道贵中和，当中和行之，志意不可盈溢，违道诫。”^[127]按“三合相通”是《太平经》的主要理论之一，而五斗米道的经典亦贵中和，说明二者在理论上是相通的。（三）以德治国。《太平经》云：“欲得天地心者，乃行道与德也。故古者圣贤，乃贵用道与德，仁爱利胜人也，不贵以严畏刑罚，警骇而胜服力也。”^[128]《老子想尔注》云：“治国之君，务修道德，忠臣辅佐，务在行道，道普德溢，太平至矣。”^[129]（四）反对贪荣奢侈，劳弊百姓。《太平经》云：“旁人以财货自助，欲得大官，以起名誉，固而盗采财利，以公趣私，背上利下，是即乱败正治，天地之害，国家之贼也。民之虎狼，父母之恶子也。”^[130]《老子想尔注》云：“若者，谓彼有身贪宠之人，若以贪宠有身，不可托天下之号也。所以者，此人但知。贪宠有身，必欲好衣美食，广宫室，高台榭，积珍宝，则有为本；令百姓劳弊，故不可令为天子也。设知道意，有身不爱，不求荣好，不奢侈饮食，常弊薄羸行；有天下必无为，守朴素，合道意矣。……贪荣宠，劳精思以求财，美食以恣身，此为爱身者也，不合乎道也。”^[131]从（三）、（四）两点来看，在政治思想方面，五斗米道和太平道亦是一致的。它们都在一定程度上反映了广大农民的愿望和要求。所以太平道徒在发动黄巾起义时，五斗米道徒亦曾在汉中起兵响应。被封建地主阶级称为“米贼”。他们在镇压黄巾起义军的同时，对五斗米道的徒众亦同样举起了屠刀。

五斗米道不仅在经典内容上与太平道一脉相承，而且在教仪上相仿。即让病人叩头思过、饮符水、说咒语等等。故《典略》说：

“修(张修,亦即张衡)法略与角同”。

综上所述,我们认为五斗米道在教义、教仪等方面与太平道一样,许多地方是符合农民利益的,反映了农民群众的愿望和要求,因此它基本上是农民群众的宗教组织。

注释:

- [1] 范晔:《后汉书》卷三十下《襄楷传》注。
- [2] 范晔:《后汉书》卷三十下《襄楷传》。
- [3] 葛洪:《神仙传》,见唐王悬河:《三洞珠囊》卷一《救导品》。
- [4] 王明:《太平经合校·附录》,中华书局1960年版,第744页(以下凡引此书仅注页数)。
- [5] 葛洪:《神仙传》卷十《宫嵩传》。
- [6] 王明:《道家和道教思想研究》,中国社会科学出版社1982年版。
- [7] 《纬书·河图括地象》,见《丛书集成》第六百九十三册,《古微书》卷三十二。
- [8] 《纬书·春秋说题辞》,见马国翰:《玉函山房辑佚书·纬书类》。
- [9] 班固:《白虎通·天地》。
- [10] 《太平经合校》第236页。
- [11] 《太平经合校》第78页。
- [12] 《太平经合校》第305页。
- [13] 《太平经合校》第739页。
- [14][15] 《太平经合校》第96页。
- [16] 《太平经合校》第728页。
- [17] 《太平经合校》第673页。
- [18] 《太平经合校》第282页。
- [19] 范晔:《后汉书》卷三十下《襄楷传》。
- [20][91][126] 《太平经合校》第148页。
- [21] 《太平经合校》第676页。
- [22] 《太平经合校》第221页。

- [23] 《太平经合校》第 653 页。
- [24] 《太平经合校》第 44 页。
- [25] 《太平经合校》第 14 页。
- [26] 汤用彤:《往日杂稿》,中华书局 1962 年版第 54 页。
- [27][56] 《太平经合校》第 12 页。
- [28] 《太平经合校》第 49 页。
- [29] 《太平经合校》第 588—589 页。
- [30] 《太平经合校》第 338 页。
- [31] 《太平经合校》第 232 页。
- [32] 《太平经合校》第 424 页。
- [33] 《太平经合校》第 384 页。
- [34] 《太平经合校》第 633 页。
- [35] 《太平经合校》第 408 页。
- [36] 《太平经合校》第 598 页。
- [37] 《太平经合校》第 685 页。
- [38] 《太平经合校》第 150 页。
- [39] 《太平经合校》第 151 页。
- [40] 《太平经合校》第 80 页。
- [41][50] 《太平经合校》第 264 页
- [42] 范曄:《后汉书》卷六十一《左雄传》。
- [43] 王符:《潜夫论·思贤》。
- [44] 《太平经合校》第 184 页。
- [45] 《太平经合校》第 521 页。
- [46] 《太平经合校》第 207 页。
- [47] 《太平经合校》第 152 页。
- [48] 《太平经合校》第 305 页。
- [49] 王符:《潜夫论·考绩》。
- [51] 《太平经合校》第 107 页。
- [52] 《太平经合校》第 106 页。
- [53][54] 《太平经合校》第 109 页。
- [55][59] 《太平经合校》第 143 页。

- [57] 《太平经合校》第 515 页。
- [58] 《太平经合校》第 80 页。
- [60] 《太平经合校》第 145 页。
- [61] 《太平经合校》第 314 页。
- [62][63] 《太平经合校》第 318 页。
- [64] 《太平经合校》第 319 页。
- [65] 《太平经合校》第 335 页。
- [66] 《太平经合校》第 687 页。
- [67] 《太平经合校》第 328 页。
- [68] 《太平经合校》第 575 页。
- [69][108] 《太平经合校》第 617 页。
- [70] 王符:《潜夫论·忠贵》。
- [71] 《太平经合校》第 246 页。
- [72] 《太平经合校》第 247 页。
- [73][74] 《太平经合校》第 242—243 页。
- [75] 《太平经合校》第 36 页。
- [76] 《太平经合校》第 251—252 页。
- [77] 范曄:《后汉书》第四十九《仲长统传》。
- [78] 《太平经合校》第 683 页。
- [79] 《太平经合校》第 451 页。
- [80] 《太平经合校》第 718 页。
- [81] 《太平经合校》第 579 页。
- [82] 《太平经合校》第 615 页。
- [83] 《太平经合校》第 51 页。
- [84] 《太平经合校》第 52—53 页。
- [85] 《太平经合校》第 43 页。
- [86] 司马光:《资治通鉴》卷五十八《汉纪》灵帝光和元年。
- [87] 陈寿:《三国志》卷八《张鲁传》注引。
- [88] 熊德基:《太平经的作者及太平经与黄巾、天师道的关系》,见《历史研究》1962 年第 4 期。
- [89] 卿希泰:《中国道教思想史纲》,四川人民出版社 1980 年版。

- [90] 钟肇鹏：《论太平经和太平道》，见《文史哲》1981年第2期。
- [92] 《太平经合校》第518页。
- [93] 《太平经合校》第519页。
- [94] 《太平经合校》第239页。
- [95] 《太平经合校》第153页。
- [96] 《太平经合校》第550页。
- [97] 《太平经合校》第618—620页。
- [98] 《太平经合校》第181—182页。
- [99] 《太平经合校》第68—69页。
- [100] 马克思：《黑格尔法哲学批判》，见《马克思恩格斯全集》，人民出版社1956年版，第453页。
- [101] 范晔：《后汉书》卷二十三《窦宪传》。
- [102] 范晔：《后汉书》卷三十四《梁冀传》。
- [103] 范晔：《后汉书》卷七十八《张让传》。
- [104] 陈寿：《三国志》卷一《武帝纪》注。
- [105] 范晔：《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》。
- [106] 范晔：《后汉书》卷七十八《宦者列传》。
- [107] 《太平经合校》第28页。
- [109] 袁宏：《后汉纪》卷二十四。
- [110] 斯大林：《和德国作家艾米尔·路德维希的谈话》，见《斯大林全集》，人民出版社1956年版第十三卷，第105页。
- [111] 范晔：《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》。
- [112] 《纬书·春秋运斗枢》，见马国翰：《玉函山房辑佚书·纬书类》。
- [113] 班固：《白虎通·五行》。
- [114] 《太平经合校》第225页。
- [115] 《太平经合校》第66页。
- [116] 范晔：《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》。
- [117] 葛洪：《神仙传》卷四《张道陵传》。
- [118] 张君房：《云笈七签》卷二十八。
- [119][120] 陈寿：《三国志》卷八《张鲁传》注。

- [121] 万绳楠：《“太平道”与“五斗米道”》，见《历史教学》1964年第6期。
- [122] 蒋文杰：《关于张鲁及五斗米道》，见《解放》半月刊1959年第2期。
- [123] 《太平经合校》第470—472页。
- [124] 《太平经合校》第736页。
- [125] 饶宗颐：《〈老子想尔注〉校笺》，香港1956年影印本（下同），第18页。
- [127] 饶宗颐：《〈老子想尔注〉校笺》第7页。
- [128] 《太平经合校》第144页。
- [129] 饶宗颐：《〈老子想尔注〉校笺》第40页。
- [130] 《太平经合校》第442页。
- [131] 饶宗颐：《〈老子想尔注〉校笺》第17页。

第三章 道教在魏晋时期的传布 与官方化

黄巾军如狂飙突起,把东汉王朝吹得七零八落,摇摇欲坠。在东汉政权苟延残喘、气息奄奄的时候,各地军阀乘机而起,他们凭借自己的势力,称雄一方,互相残杀,统一的中国继春秋战国之后,再次出现了分裂割据的局面,历史进入了一个新的动乱的年代。社会的动乱引起了政治、经济、文化诸方面的变化,作为意识形态领域里的道教在这一时期也经历了一个曲折发展的过程。在这个曲折发展的过程中,道教逐渐由民间转向官方,最后沦为封建地主阶级统治人民的精神工具。

第一节 三国鼎立时期的道教

黄巾起义军的主力失败后,各地的余众仍坚持不断地开展斗争。在镇压起义军的过程中,各地官僚军阀趁机扩张自己的势力。董卓被杀后,他们纷纷称雄一方,形成了分裂割据的形势,经过相当长的一段时间的混战,曹操、孙权、刘备分别占据了中原、吴、蜀之地,出现了三足鼎立的政治局面。在三国鼎立时期,道教经历了一个曲折发展的过程。

一、曹魏政权对道教的笼络与限制

黄巾起义军主力失败后,黄巾余部仍在各地坚持斗争。不几年

功夫，他们又重新组织成浩浩荡荡的大军，并与镇压他们的政府军展开了殊死的斗争。《后汉书·朱俊传》载：“自黄巾贼后，复有黑山、黄龙、白波、左校、郭大贤、于氏根、青牛角、张白骑、刘石、左髭丈八、平汉、大计、司隶、掾戟、雷公、浮云、飞燕、白雀、杨凤、于毒、五鹿、李大目、白绕、眭固、苦晒之徒，并起山谷间，不可胜数。……大者二三万，小者六七千，贼帅常山人张燕，轻勇矫捷，故军中号曰飞燕。善得士卒心，乃与中山、常山、赵郡、上党、河内诸山谷寇贼更相交通，众至百万，号曰黑山贼。”在黑山军兴起的同时，青、徐一带的黄巾军亦发展壮大起来，他们曾北征冀州，企图与黑山军联合，被公孙瓒阻止，未能成功，后返回青州，发展力量。据《三国志·魏武帝纪》载，初平三年，“青州黄巾众百万入兖州”。可见，青州黄巾军已成为一支拥有武装，又具有宗教信仰的太平道众。他们在与曹操交战时，曾用宗教语言劝曹操说：“昔在济南，毁坏神坛，其道乃与中黄太乙同，似若知道，今更迷惑。汉行已尽，黄家当立。天之大运，非君才力所能存也。”^[1]对于这样一支强壮的队伍，曹操深知，屠刀是无济于事的。于是采取了火并的办法。将其中精壮者改编为青州兵作为他的强师劲旅。其余的一部分编入屯田户，一部分徙居邳城。对于收编的青州黄巾道徒，曹操采取了利用限制的政策。《三国志·魏书·于禁传》曰：“初，黄巾降，号青州兵，太祖宽之。”对于散居社会上的方仙道士则将他们集中起来居住，以防止他们“挟奸宄以欺众，行妖隐以惑民”。曹植《辩道论》说：“世有方士，吾王悉所招致。甘陵有甘始，庐江有左慈，阳城有郗俭。始能行气导引，慈晓房中之术，俭善辟谷，悉号三百岁。本所以集之于魏国者，诚恐斯人之徒，挟奸宄以欺众，行妖隐以惑民，故聚而禁之也。”^[2]可见，曹操对道教实行的是利用、限制政策，其目的是为了巩固他的政治统治。这一方面固然是由于他不好儒而“好法术”，企图用法术来驾驭包括道教在内的各种社会力量，借以扩大自己的统治基础。另一方面，也由于他亲眼看到了汉末道教势力的强大，

及其在社会上所具有的潜在影响。

曹操对青州兵实行宽容的政策，固然是为了巩固自己的统治，但另一方面也为道教徒的活动提供了可能和方便。所以，青州兵在被收编之后，军中（包括徙邳的屯田户）的太平道徒仍有著书立说，传授道术的。《抱朴子·金丹篇》上说，曹魏时军督王图曾撰《道机经》，言“行气入室求仙”。《三国志·管辂传注》载，管辂“有道术”，邳城典农石苞尝问辂“隐形”术。其文曰：“石苞为邳典农，与辂相见。问曰：‘闻君乡里翟文耀能隐形，其事可信乎？’辂言：‘此但阴阳蔽匿之数，苟得其数，则四岳可藏，河海可逃。况以七尺之形，游变化之内，散云雾以幽身，布金水以灭迹，术足数成，不足为难。’”^[8]但是这些活动只不过是黄巾太平道的余烬而已，所以不久便与北徙的五斗米道合流了。

五斗米道的张鲁“雄据巴汉垂三十年”，在其统治期间实行政教合一的政权形式，自号“师君”，以鬼道教民，下设二十四治，治各有祭酒，教徒习老子五千文，教以诚信不欺，除此之外还建立了许多教规、教仪。长期以来，人们对五斗米道的信仰不仅根深蒂固，而且广为传播。对于人多势众的巴汉五斗米道徒，曹操采取了更加宽厚的政策。建安二十年（公元215年）张鲁投降后，曹操对其十分尊崇，其子“位尊上将，体极人臣。荣并爵均。童年婴稚，抱拜五人。命婚帝族，或尚或嫔”^[4]。对于张鲁的部从，曹操亦分别给予封官进爵，视若己属。张鲁功曹阎圃因“劝鲁降魏，封平乐乡侯。”^[5]黄初中，曹丕再次为其增爵加邑。李休以“劝鲁内附，赐爵关内侯，……至黄初中，仕历上党、巨鹿二郡太守”^[6]。休子胜，“与曹爽善，……累官荥阳太守，河南尹”^[7]。庞德，本从马腾，后随张鲁降曹，曹操同样“拜立义将军，封关门亭侯，邑三百户”^[8]。对于五斗米道徒，曹操则采取北徙离解的办法。《三国志·魏书·张既传》载：“鲁降，既说太祖拔汉中民数万户以实长安及三辅。…是时，太祖徙民以充河北。”《杜袭传》曰：袭“随太祖到汉中讨张鲁。太祖

还,拜袭驸马都尉,留督汉中军事。绥怀开导,百姓自乐出徙洛、邲者,八万余口。”^[9]汉中五斗米道徒这样大规模的集体迁徙固然使五斗米道组织系统遭到破坏,但也为北徙的道徒重新组织活动提供了条件。尽管各地的教仪、教规有所不同,但信仰都是一致的,共同的信仰使他们重新聚集在一起,继续开展宗教活动。《道藏·正一法文天师教诫科经》云:“黄初五年(公元224年)以来,诸主者,祭酒人人称教,各作一治,不复按旧道法,为得尔不,令汝辈按吾阳平、鹿堂、鹤鸣教行之。”^[10]又曰:“诸职男女官昔所拜署,今在无几,自太和五年(公元231年)以来,诸职各各自置,……不按旧仪,承信持说。或一治重官,或职治空决,受职者皆滥对天地气候,理三官文书,事身厚食。”^[11]由上可见,张鲁归降后,五斗米道并没有绝灭。五斗米道的徒众仍然在开展活动。

太平道和五斗米道在黄巾起义失败后,虽然没有绝灭,但也受到了沉重的打击。这表现在:(一)教团组织被瓦解。“诸职男女官,今在无几”。“诸职各各自置”,“人人称教”。(二)教仪教规混乱。“受职者皆滥对天地气候”。“不复按旧道法”。(三)活动规模小而且隐密。魏文帝黄初五年(公元224年)曾下诏曰:“叔世衰乱,崇信巫史,至乃宫殿之内,户牖之间,无不沃酹。……自今,其敢设非祀之祭,巫祝之言,皆以执左道论。”^[12]可见在当时要公开地、大张旗鼓地进行布道是不可能的。曹魏后期,儒学大族司马氏兴起,其在思想作风和用人政策等方面,都与曹魏时期的做法有所不同,因此,在魏晋嬗变过程中,道教再一次受到挫折,并面临新的选择。

二、魏晋递嬗中的道教

曹魏后期,司马氏集团和曹氏集团之间展开了激烈的争权斗争。司马氏是河内温县的大族,秦汉之际司马卬的后代。世代以儒学为宗。东汉时,司马懿的父亲司马防曾官至京兆尹。旧史说他“性质直公方,虽闲居宴处,威仪不忒”^[13]。“诸子虽冠成人,不命曰

进不敢进，不命曰坐不敢坐，不指有所问不敢言，父子之间肃如也”^[14]。真可谓“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”^[15]。司马懿的哥哥司马朗曾在曹操下面做官，力主复五等爵制和井田制。司马氏家族对出身宦官贱族的曹操，一向是瞧不起的。曹操为司空时，曾召用司马懿，司马懿托病不至，待曹操为丞相时，再次命人强征，司马懿无奈，惧而应召。先为文学掾，后历任黄门侍郎、议郎、丞相主簿等职。因常与太子曹芳游处，故为曹芳所信任。曹芳称帝后，先后委任司马懿为侍中、尚书、右仆射、给事中、录尚书事等。曹芳临终时，遗命曹真、曹休、陈群、司马懿四人共同佐助明帝曹芳。后曹真等相继老死，司马懿迁为太尉。后明帝死，曹芳继立，司马懿与曹爽受明帝遗诏共同辅政，并进为太傅。与此同时，其子弟11人皆封为列侯，司马氏集团由此形成。

司马氏集团势力的强大对曹魏政权构成了严重的威胁。为了削弱司马懿的权势，曹爽团结其身边的谋士何晏、李胜、邓扬、毕轨等，将军政大权紧紧掌握在自己手中。对此，司马懿表面上装出一副体弱多病的样子，以麻痹曹爽等人，暗地里却在寻找机会伺机反扑。嘉平元年（公元249年），齐王曹芳出谒明帝陵墓，曹爽等一并随行。司马懿乘机发动了政变，撤去曹爽兄弟的职务，并以谋反罪将曹爽兄弟及何晏、丁谧、邓扬、毕轨、李胜、桓范等人收捕处死，并夷其三族。从此曹氏政权落入司马氏家族的手中。嘉平三年（公元251年）司马懿病死，其长子司马师继掌大权，升为大将军、侍中、录尚书事，持节都督中外诸军事，集军政大权于一人。正元元年（公元254年）司马师又以魏帝与中书令李丰、皇后父亲张辑等，谋用夏侯玄取代他辅政为借口，杀掉李丰、夏侯玄等，夷其三族，并废魏帝为齐王，立东海王曹霖之子高贵乡公曹髦为帝。翌年，镇东大将军毋丘俭、扬州刺史文钦于淮南起兵，反对司马师任意废立，结果被镇压下去。毋丘俭被杀，文钦逃至东吴。后司马师死，司马昭辅政，司马昭不仅独掌大权，进退百官，而且以拥戴天子征讨四方为

名，讨伐曹氏余党。杀死诸葛诞。对此，魏帝曹髦十分愤慨，试图率宫中士兵除掉司马昭，结果事败被杀。咸熙元年（公元264年）司马炎正式篡夺了曹魏的政权，建立了西晋王朝。

曹魏政权内部的一系列斗争，不仅是司马氏世族地主与曹氏庶族地主之间为了争夺政治权力而展开的拼杀，而且是司马氏儒学大族对附曹道教信徒展开的一场思想大搏斗。先后死于司马氏之手的李胜、毋丘俭、文钦、李丰、诸葛诞等都是道教的信徒。《傅子》曰：“文钦日祠祭事天，斩于人手，诸葛诞夫妇聚会神巫。淫祀求福，伏尸淮南，举族诛夷。此天下所共见，是为明鉴也。”^[16]此外，李胜是五斗米道的第二代人物。《魏略》云：“李胜字公昭，父休字子郎，有智略。张鲁前为镇北将军，休为司马。”^[17]李丰为道教的“仙官大理都。”主掌地狱事。毋丘俭与方仙道士亦过往甚密。因此司马氏建晋不仅是对曹氏集团的胜利，也是对附曹道教徒的沉重打击。西晋政权建立标志着曹氏王朝的彻底覆灭，这样，道教徒不得不对今后的去从作出新的选择。归纳起来，当时的选择共有四种：第一，弃旧投新，攀附新朝，即投靠西晋统治者。如东海鲍靓。史载他尝见“仙人阴君，授道诀”，后任“南阳中部都尉”^[18]。第二，忍辱求存，栖托权门，伺机可图，冀求一逞。如孙秀、张林之投靠赵王伦即是。史称“伦实庸碌，见欺孙秀。潜构异图，煽成奸慝”^[19]。第三，鄙夷当朝，屏息敛气，潜隐山林，服食修道，或浪迹市朝，时传方术。《抱朴子·杂应篇》说：“洛阳有道士董威辇，常止白社中，了不食，陈子叙共守其事之。从学道积久，乃得其方。……张太元举家及弟子数十人，隐居林虑山中，……”^[20]这里的董威辇即是《晋书·隐逸列传》里的董京。另治明期、张礼正也是“魏末入山，服泽泻柏实丸，乃共同止岩中”^[21]。第四，流移他方，或渡江入吴。《真诰·稽神枢》载：“剡小白山中，有学道者赵广信，阳城人，魏末来，渡江入此山，受李法成服气法。”^[22]另，道士李宽由蜀入吴，也是由于蜀灭之后，那里的五斗米道遭到镇压，因而才避难东渡传道。

以上四种不同的选择决定了道教不同的发展方向，一是仍在民间流传；另一是在统治阶级上层流行，逐渐发展成为官方道教。

三、孙吴道教的流传

江南从楚国以来就以“俗好巫鬼”著称，历来受儒家文化影响较小，直至三国时期，此风一直沿袭未改。加之黄巾起义失败后，中原大乱，江南相对比较安定些，很多中原民众迁至江南，其中包括一部分道士和道教教团的徒众。道教徒众的南迁使孙吴的巫祝祠祭之风更加兴盛起来。孙权本人就十分推崇巫祝道士。《三国志·吕蒙传》载：吕蒙病笃，“权自临视，命道士于星辰下为之请命”。方仙道士左慈至吴，孙权“礼重之”。赤乌二年（公元239年），孙权在安徽芜湖建立了城隍祠，这是我国历史上建立的第一座城隍祠。尽管记录这一史实的《春明梦余录》并未明确当时城隍是指什么神，然据《北齐书·慕容俨传》载，慕容俨在敌临城下时，由于祈祷供奉城内的城隍神，因而受到了神的保护，打败了敌人。可见对城隍神的信仰带有浓厚的官祭倾向。孙权不仅崇拜城隍神，而且信奉土地神，干宝《搜神记》云：“蒋子文者，广陵人也。嗜酒好色，挑达无度，常自谓：‘已清骨，死当为神’。……及吴先主之初，其故吏见文于道，乘白马，执白扇，侍从如平生。见者警走，文追之，谓曰：‘我当为此土地神，以福尔下民。尔可宣告百姓，为我立祠。不尔，将有大咎。’是岁夏，大疫，百姓窃相恐动，颇有窃祠之者矣。文又下巫祝：‘吾将大启祐孙氏，宜为我立祠，不尔，将使虫入人耳为灾。’俄而小虫如尘虻，入耳，皆死。医不能治，百姓愈恐。孙主未之信也。又下巫祝：‘吾不祀我，将又以大火为灾。’是岁，火灾大发，一日数十处。火及公宫，议者以为鬼有所归，乃不为厉，宜有以抚之。于是使使者封子文为中都侯，次弟子绪为长水校尉，皆加印绶。为立庙堂。”^[28]在此段论述中提到的灾变显然是纯属虚构，目的是为孙权建造土地庙张本。另据杜光庭《历代崇道记》载：孙权还曾在

天台上建桐柏观，在富春建崇福观，建业建兴国观，茅山建景阳观，总计三十九道观，度道士八百多名。后又在方山专门修建洞玄观，让葛玄为其修炼灵丹妙药。对于方仙道士，孙权将他们召进王宫以厚礼相待，拜其为师。《神仙传》记载说他曾向介象学隐身术，并用其术出入皇宫御殿大门，宫人“莫有见者”。

孙权的所作所为大大地促进了道教在江南的流行。至孙吴后期，由于社会矛盾的尖锐，政府对神权的控制力削弱，道教在民间更加活跃。《抱朴子·道意》篇载：“后有一人姓李名宽，到吴而蜀语，能祝水，治病颇愈。于是远近翕然，谓宽为李阿，因共呼之为李八百，而实非也。自公卿以下，莫不云集其门，后转骄贵，不复得常见，宾客但拜其门外而退，其怪异如此。于是避役之吏民，依宽为弟子者恒近千人。……宽弟子转相教授，布满江表，动有千计。”^[24]孙吴后期道教所以如此盛行主要有两个原因，一是政府赋役加重，人民走投无路，为了避役而入道。二是统治阶级为了长生久视，慕仰成仙，对方仙道士的传道活动不仅不禁，相反以厚礼相待，因而蜀郡的道士纷纷流移东吴，促使了江南道教的发展。

三国时期的蜀国，由于五斗米道首领张鲁与刘备为敌，诸葛亮又“务尽人事，不尚天命鬼神”，故道教在蜀国很难立足。有的不得不流迁到东吴。

从以上所述我们可以看出，在三国时期，道教尽管遭到了镇压和破坏，但它并没有灭亡，相反在困难和挫折面前，道徒们采取了不同的选择，从而使道教得以流传和发展。特别是在江东吴国，道教更加流行。

第二节 西晋政权的腐败与世族道教的萌发

公元280年，司马炎灭掉吴国，统一天下，结束了魏、蜀、吴三国鼎立的局面，历史出现了短暂的统一。西晋统一之后，在政治、经济上推行了一整套有利于门阀世族发展的方针政策。在经济上，

西晋政府颁布了占田制。明确规定了上至国王公侯下至编户百姓的占田数额,具体内容有三个方面:一为诸侯王公田。法令规定:“国王公侯,京城得有一宅之处,近郊田,大国田十五顷,次国十顷,小国七顷。”^[25]二为编户百姓的占田课田,法令规定:“男子一人占田七十亩,女子三十亩。其外丁男课田五十亩,丁女二十亩,次丁男半之,女则不课。”^[26]三为官吏的按品占田,法令规定“其官品第一至于第九,各以贵贱占田。品第一者占五十顷,第二品四十五顷,第三品四十顷,第四品三十五顷,第五品三十顷,第六品二十五顷,第七品二十顷,第八品十五顷,第九品十顷。”^[27]占田制的推行不仅使世族地主已得到的各种经济特权合法化,而且为他们想得到而未得到的利益大开方便之门。他们根本不受占田令的限制,“广收八方园田水碓,周遍天下。积实聚钱,不知纪极”^[28]。在政治上,西晋政府承曹魏九品官人法之弊,以门第高低选人,“高下逐强弱,是非由爱憎”。“不精才实,务以党利”。“所欲与者,获虚以成誉,所欲下者,吹毛以求疵”^[29]。致使所选之官是“上品无寒门,下品无势族”。在中央则是因人设官,机构庞杂重迭。这些政策的实施,不仅促进了门阀世族势力的发展,而且促使了西晋政权的腐败。君臣上下,无不穷奢极欲,腐化堕落。晋武帝本人就是一个典型代表。他不仅将卖官的钱中饱私囊,而且广采美女,充备六宫。史载至太康二年(公元281年)时,“掖庭殆将万人,而并宠者甚众,帝莫知所适,常乘羊车,恣其所之,至便宴寝。宫人乃取竹叶插户,以盐汁洒地,而引帝车”^[30]。帝王如此骄奢淫逸,臣下自然从风而靡。石苞的儿子石崇,后房以百数,饮食穷水陆珍奇。史书上记载他与王恺比富的情形说:“(崇)与贵戚王恺、羊琇之徒,以奢靡相尚。恺以饴澳釜,崇以蜡代薪;恺作紫丝布步障四十里,崇作锦步障五十里以敌之。崇涂屋以椒,恺用赤石脂;崇、恺争豪如此。武帝每助恺,尝以珊瑚赐之,高三尺许,枝柯扶疏,世所罕比。恺以示崇,崇便以铁如意击之,应手而碎。恺既惋惜,又以为嫉己之宝,

声色方厉。崇曰：‘不足多恨，今还卿。’乃命左右，悉取珊瑚树，有高三四尺者六七株，条干绝俗，光彩耀日，如恺比者甚众。恺恍然自失矣。”^[31]西晋政治的腐败造成了两个严重后果：一是后党与诸王之间的互相残杀，二是各地流民的起义。太熙元年（公元290年）晋武帝死，惠帝即位。惠帝是个白痴，皇后贾氏为了使自己的家族垄断政权，于元康元年（公元291年）密诏都督荆州军事的楚王玮入京，与淮南王允一起杀掉当政的惠帝外祖杨骏，由此引起了历时十六年的“八王之乱”。既杀杨骏，朝廷便以汝南王亮为太宰、卫瓘为太保，共同辅政。楚王玮对此十分不满，于是便联合贾后诛杀亮、瓘。亮、瓘被诛后，贾后又设计谓玮伪造诏书，杀戮大臣，因而将楚王玮处死，并调赵王伦任禁军将领。赵王伦佯谄贾后，实暗藏杀机，他掌握朝政大权之后，便联合梁王彤等举兵，杀贾后，并于永宁元年（公元301年）废惠帝自立。赵王伦称帝引起了齐王冏、成都王颖、河间王颙的反对，齐王冏首先起兵，并传檄成都、河间二王联合讨伐赵王伦。冏、颖二王入洛，斩杀赵王伦，使惠帝复位。惠帝令齐王冏为大司马，都督中外诸军事，入朝辅政。齐王冏掌权之后，沉迷于酒色，荒废政事。太安元年（公元302年），河间王颙又联合长沙王乂杀冏，冏被杀后，乂掌握朝廷大权。翌年，河间王颙又联合成都王颖攻乂，双方连战不已。在乂军即将取得胜利时，东海王越与禁军将领朱默等密谋，将长沙王乂抓获烤死。拥成都王颖为丞相，河间王颙为太宰。永兴三年（公元305年）东海王越又起兵攻河间王颙，先后将颙、颖处死，并毒死惠帝，拥立豫章王炽为帝，是为怀帝。至此延续16年之久的“八王之乱”方告结束。

西晋宗室诸王的混战残杀，使大量无辜的兵民死于战乱。如赵王伦之乱“自兵兴六十余日，战及杀害近十万人”^[32]。东海王越攻河间王颙时，越部将祁弘等所领鲜卑兵“大掠长安，杀二万余人”^[33]。除直接死于战祸之外，因战祸天灾流离失所、或至死亡者更是不计其数。《晋书·食货志》云：“及惠帝之后，政教凌夷，至于

永嘉，丧乱弥甚。雍州以东，人多饥乏，更相鬻卖，奔迸流移，不可胜数。”加之疾疫流行，人民实在无法生活下去，于是便结成了一批批的流民群，离乡背井，奔赴他方。流民的逃亡遭到了西晋政府的严厉镇压和迫害，广大流民在忍无可忍的情况下，与当地人民团结在一起，掀起反抗政府的斗争。其中著名的有巴氏賸人李特起义，荆州张昌起义，湘州杜弢起义，河南王流起义等，与此同时，北方少数民族的人民在匈奴贵族刘渊的领导下亦与西晋政府展开了殊死的斗争，他们烧城邑、杀官吏，很快将势力伸展到中原，先后攻下了洛阳和西安，灭亡了西晋政权。

〔在西晋政权内部动乱和各地流民起义的过程中，道教得到广泛的传播。首先是一大批五斗米道的后裔在八王之乱中分别投靠各个政治集团的首领，并为他们出谋划策，在统治阶级上层传播五斗米道。据史载投靠杨骏门下的道徒有张劭、淳于智、阎缵、孙登、李斌等。张劭在杨骏手下任中护军，典禁兵。其祖张承，道书中称为“张激子”，《真诰·稽神枢》云：“张激子，当为太极仙侯。激子者，河内张奉（承）者也，字公先，少时名激子耳。…后弃世入剡山，遇山图公子，……授激子九云水，强梁炼桂法，激子修此得道。”^{〔34〕}《真灵位业图》以张承为“真灵”七阶之一。《后汉纪》亦云：“河内张成，道术士也。”^{〔35〕}由此可见张劭为五斗米道的后裔当是确实无疑的。淳于智本人就是一个地地道道的道教信徒，他“善厌胜之术”，自称是“巫医挟道术者”。在为别人治病时，先“为符使佩之”，然后“诵其文，既而皆验”。“太康末，为司马督，有宠于杨骏”^{〔36〕}。阎缵为五斗米道的第三代，其祖阎圃。阎缵曾为“太傅杨骏舍人”，杨骏被诛，缵“弃官归”^{〔37〕}。李斌为李丰弟李翼之子，世奉五斗米道。“晋惠帝初，为河南尹，与骏俱死”^{〔38〕}。贾后的姻亲赵廋是五斗米道的第三代。赵廋据蜀期间，与李特过往甚密。《晋书·李特载记》云：“特之党类皆巴西人，与廋同郡，率多勇壮，廋厚遇之，以为爪牙”。赵王伦在镇邺期间招览的道教徒有孙秀、张林。孙秀，本

琅邪人，世奉五斗米道。《晋书·赵王伦传》云：“秀家日为淫祀，作压胜之文，使巫祝选择战日。又令近亲于嵩山著羽衣，诈称仙人王乔，作神仙书，述伦祚长久以惑众。”张林则为黑山军首领张飞燕的曾孙，亦是五斗米道的崇奉者。在成都王颖门下的有道士步熊等。史云：步熊“少好卜筮，数术，门徒甚盛。……后为成都王颖所辟。”^[38]在成都王与东海王越的荡阴战役中，步熊利用道术为颖献计，结果大败东海王。五斗米道的徒众和后裔分别投靠各政治集团首领，利用道术为他们的主子服务，不仅取得了主子的宠信，而且使五斗米道在统治阶级上层得以传播。《晋书·赵王伦》传云：“伦、秀并惑巫鬼，听妖邪之说。”贾后迷信巫鬼道。其母“广城君病笃，占术谓不宜封广城，乃改封宜城”^[40]。愍怀太子司马遹“好阴阳小数，多所拘忌”^[41]。统治阶级上层崇奉道教为官方道教的兴起和发展奠定了基础。其次玄学家著书立说，宣扬修炼养生，促进了道教的传播。西晋是玄学兴盛发展的时期，玄学家崇尚老庄，口谈玄虚，生活放荡不羁，这在某种程度上影响了道教的传播。但是，他们中的一些人，由于对社会现实不满，企图超脱凡尘，从而以道教的神仙理论为依据，极力宣扬修炼成仙，这在某种意义上又为道教的传播帮了大忙。他们在著作中提出的许多思想观点为道教理论的发展产生了极大的影响。如竹林名士嵇康在《养生论》中提出“神仙必有”的观点，他说：“神仙虽不目见，然记籍所载，前史所传，较而论之，其有必矣。”^[42]此外，他认为神仙虽非“积学所能致”，但是通过修炼，人完全可以延年益寿。他说：“至于导养得理，以尽性命，上获千余岁，下可数百年，可有之耳。”^[43]在修炼方法上，嵇康提出了“形神相亲，表里俱济”的理论。从养神角度说，要做到“爱憎不栖于情，忧喜不留于意，泊然无感，而体气和平”^[44]。或谓“清虚静态，少私寡欲，知名位之伤德，故忽而不营；非欲而强禁也。识厚味之害性，故弃而不顾；非贪而后抑也”^[45]。一言以蔽之，就是要做到“旷然无忧患，寂然无思虑”。从养性角度来说，则

要呼吸吐纳，服食养身。亦即“蒸以灵芝，润以醴泉，晞以朝阳”^[46]。嵇康的养生理论与神仙道教的思想是合拍的，因此《养生论》的问世对神仙道教的传播起了极大的推动作用。东晋著名道教学者葛洪在此基础上对神仙道教的理论进行了全面、详尽的阐发、写出了《抱朴子》一书（见下节）。为道教在理论上的发展开辟了广阔的道路。第三是巴蜀五斗米道的传播。巴蜀地区是五斗米道诞生的圣地。张鲁投降曹操后，一部分五斗米道徒被迁徙到北方，他们在北方继续传播五斗米道，而留住巴蜀地区的广大道徒也没有罢休，他们在民众中继续开展布道活动。《华阳国志》载：犍为陈瑞曾“以鬼道教民，道始用酒一斗，鱼一头，不奉他神，贵鲜洁，其死葬产乳者不得至道治，其为师者曰祭酒，父母妻子之丧，不得抚殡入吊，及问乳病者，……自称天师，徒众以千数百。（王）濬闻以为不孝，诛瑞及祭酒袁旗等，焚其传舍”。^[47]另外涪陵人范长生亦曾入蜀布教。史载“长生善天文，有术数，民奉之如神”^[48]。后来范长生投入李特领导的流民起义的队伍，并受到重用。《魏书》卷九十六《贾李雄传》曰：“时涪陵人范长生颇有术数，雄笃信之。”又《晋书·周抚传》云：“初，贤（即范长生）为李雄国师，以左道教百姓，人多事之。”在巴氏李氏统治期间，天师道在巴蜀有了很大发展。《北史·泉仝传》云：“巴俗事道，尤重老子之术。”李氏灭亡之后，范长生之子范贲继而称帝，继续领导道徒开展斗争，后来斗争一直进行到东晋时期。《晋书·周抚传》载：“太和中，蜀盗李金银，广汉妖贼李弘并聚为寇，伪称李势子，当以圣道王，年号凤凰，楚（即周楚）遣其子讨平之”。

由上可见，道教在西晋时期曾得到不同程度的传播。北方主要是在统治阶级上层传播，南方主要在民间传播。由于传播的对象不同，结果导致了道教的分裂。在统治阶级当中传播的道教逐渐为统治阶级所利用和改造，变为封建世族地主阶级统治人民的精神工具。在民间传播的民间道教与官方道教曾展开了激烈的斗争，但在统治者的残酷镇压下最后归于失败。

第三节 葛洪与《抱朴子》

葛洪是晋代著名的道教理论家,是我国早期道教理论和仪式的奠基人之一。他所编著的《抱朴子》一书,不仅详尽地叙述了神仙道教的基本理论,使神仙道教理论更加体系化,而且阐明了世族道教遁而不离现实,道儒双修的立场和观点。《抱朴子》的问世为官方道教的发展奠定了理论基础。

一、葛洪的出身与经历

葛洪,字稚川,自号抱朴子,丹阳句容人。生于晋武帝太康四年(公元283年),卒于东晋康帝建元元年(公元343年)^[49]。葛洪出身于一个败落的世族贵族家庭。其先祖世代为官。祖父葛系在吴国历任御史中丞、吏部尚书、太子少傅、大鸿胪、侍中、光禄勋、辅吴将军等中央要职,封寿县侯。他的父亲葛悌,仕吴为中书郎、廷尉平、中护军、五郡赴警,深得朝廷的信任。吴亡后,以故官任郎中、稍迁太中大夫,后擢为邵陵太守。洪13岁丧父,家境败落,其自序云:“年十有三,而慈父见背,夙失庭训,饥寒困瘁,躬执耕耨,承星履草,密勿畴袭。^[50]”《晋书·葛洪传》说:洪“家贫,躬自伐薪,以贸纸笔。”

葛洪从小好学,素性寡欲,无所爱玩,为人木讷,不好荣利。闭门却扫,不爱交游。年十岁始读《孝经》、《论语》、《诗》、《易》等儒家经典,“以儒学知名”。其他正经诸史百家之言、短杂文章,无不暗诵精持。然由于其贫乏无以远寻师友,孤陋寡闻,明浅思短,但贪广览,意志不专,故竟不成纯儒。洪本念精治《五经》,不喜星书,及算术、九宫、三棋、太一、飞符之属,对河洛图纬,一视便止不得留意。至于风角、望气、三元、遁甲、六壬、太一之法,仅粗知其旨,亦不精研。稍后从郑隐受炼丹秘书,悉得其法。

葛洪 20 岁时，张昌部将石冰起兵进攻扬州，时吴兴太守顾秘为义军都督，命葛洪为将军都尉，前去镇压。洪畏军法，遂募合数百人，与其他诸军共同进击石冰。大败石冰，洪被提升为伏波将军。事平后，洪不论功赏，投戈释甲，前去洛阳，欲广寻异书，以博其学。当时正值“八王之乱”，中道被阻，而家乡又有陈敏反乱，在此进退维谷之际，葛洪便投奔襄阳侯稽含。稽含时为广州刺史，任洪为其参军。并让葛洪募集士兵先赴广州。后稽含被杀，葛洪失去依靠，于是便游历江南各地，寻师访友，修仙学道。此间，葛洪曾拜南海太守鲍靓为师，修事神仙道。史载：“玄（鲍靓）亦内学，逆占将来，见洪深重之，以女妻洪，洪传玄业，兼综练医术。”^[51]

建武元年（公元 317 年）葛洪返回故乡，潜志著述，礼辟不就。后元帝为丞相，辟为掾。以平石冰之乱有功，赐爵关内侯。咸和六年（公元 326 年），司徒王导召补州主簿，后转司徒掾，迁咨议参军。葛洪素与干宝深相亲友，干宝向元帝推荐洪为国史，洪被选为散骑常侍，领大著作，然洪推辞不就。洪少有定志，不慕功名。他曾说：“荣位势利，譬如寄客，既非常物，又其去不可得留也。隆隆者绝，赫赫者灭，有若春华，须臾凋落。得之不喜，失之安悲？……且自度性笃懒而才至短，以笃懒而御短才，虽翕肩屈膝，趋走风尘，犹必不办，大致名位而免患累，况不能乎？未若修松、乔之道，在我而已，不由于人焉。”^[52]年老，欲炼丹以祈遐寿，故向元帝求为句漏令，得帝允许后，洪带着子侄赴广州，在罗浮山炼丹。在山积年，优游闭养，著述不辍。后死于罗浮山。

由上可见，葛洪一生的经历是极其坎坷的，他幼年丧父，中经战乱，虽亦为官多年，但终不能遂其大志，晚年弃官入山炼丹著述。尽管他一生中思想多次变化起伏，但始终没有忘记儒家和道家，以至最后终于皈依神仙道教。这是与他的阶级出身，所处时代和个人遭遇密不可分的。他的代表作《抱朴子》不仅是官方道教理论的奠基石，而且是他一生思想变化的真实写照。

二、《抱朴子》一书及其主要内容

葛洪一生的著述颇丰，主要有《抱朴子》、《金匱药方》、《肘后备急方》、《神仙传》、《隐逸传》等。《抱朴子》是他的代表作。该书分内外两篇。内篇二十卷，总结了战国以来神仙家的理论，论述神仙、方药、鬼怪变化、养生延年、攘邪却祸之事。它继承了魏伯阳的炼丹理论，集魏晋时代炼丹术之大成，是研究我国古代炼丹史的重要文献之一。外篇五十卷，论述人间得失，世事臧否，阐明他的政治观点，是政论性著作。葛洪所以要著《抱朴子》一书，其目的有二：一是为了澄清视听，言明黄白之事；二是驳难通释，纳儒入道。他在自述中说：“考览奇书，既不少矣，率多隐语，难可卒解。自非至精，不能寻究，自非笃勤，不能悉见也。道士渊博洽闻者寡，而意断妄说者众。至于时有好事者，欲有所修为，仓卒不知所从，而意之所疑，又无可咨问。今为此书，粗举长生之理，其至妙者，不得宣之于翰墨。盖粗言较略，以示一隅。冀排愤之徒省之，可以思过半矣，岂为暗塞必能穷微畅远乎！聊论其所先举。世儒徒知服膺周孔，桎梏皆死，莫信神仙之事，谓为妖妄之说，见余此书，不特大笑之。又将谤毁真正，故不以合于余所著子书之数，而别为此一部，名曰《内篇》，凡二十卷，与《外篇》各起次第也。”^[53]

《抱朴子·内篇》是关于神仙道教的理论著作。全书二十卷，其主要内容有三个方面：

第一，言神仙不死。葛洪认为人是可以成仙不死的。他在《论仙》篇中说：“或问曰：‘神仙不死，信可得乎？’抱朴子答曰：‘虽有至明，而有形者不可毕见焉。虽稟极聪，而有声者不可尽闻焉。虽有大章竖亥之足，而所常履者，未若所不履之多。虽有禹、益、齐谐之智，而所尝识者未若所不识之众也。万物云云，何所不有，况列仙之人，盈乎竹素矣。……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。而浅识之徒，拘俗守常，咸曰世间不见仙人，便云天下必无此事。”^[54]这意思是说人的认识是有局限的，我们不能因为自己没有见到过仙人，就说世上没有仙人。仙人是的确存在的。葛洪不仅论述了人可以成仙，而且提出了成仙的具体修炼方法。这就是服丹守一。他在《对俗》篇说：“仙经曰：‘服丹守一，与天相毕，还精胎息，延寿无极。此皆至道要言也。’”^[55]《地真》篇曰：“子欲长生，守一当明；思一至饥，一与之粮；思一至渴，一与之浆。”^[56]“守一存真，乃得通神”^[57]。“知守一养神之要，则长生久视”^[58]。所谓服丹，就是服食外丹，所谓守一，就是炼养内丹。内丹和外丹相比，葛洪更重视外丹。他说：“余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷，以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事，盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣。……故老子之诀言云：‘子不得还丹金液，虚自苦耳。’夫五谷犹能活人，人得之则生，绝之则死，又况于上品之神药，其益人岂不万倍于五谷耶？”^[59]为什么服食外丹人可以长生成仙呢？葛洪解释说：“夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。此盖假求于外物以自坚固，有如脂之养火而不可灭，铜青涂脚，入水不腐，此是借铜之劲以扞其肉也。金丹入身中，沾洽荣卫，非但铜青之外傅矣。”^[60]他引用《黄帝九鼎神丹经》证明：“皇帝服之，遂以升仙。”不难看出，葛洪以上论述的外丹理论是十分荒唐的，是不符合科学道理的。事实上，服食金丹，非但不能长生，相反会中毒身亡。后来的许多皇帝即死于此。葛洪的外丹理论对修炼成仙是无益的。但是他的炼丹理论开创了我国实验化学的先河，对我国化学科学的发展起到了重大的作用（详见第七章第二节）。在内养方面，葛洪主张宝精行气。他说：“欲求神仙，唯当得其至要，至要者在于宝精行气。”^[61]他认为：“人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也。善行气者，内以养身，外以却恶。”^[62]关于如何行气？他指出：行

气之大要，在于胎息。“能胎息者，能不以鼻口嘘吸，如在胞胎之中。则道成矣。”^{〔63〕}其具体做法是“初学行气，鼻中引气而闭之，阴以心数至一百二十，乃以口微吐之，及引之，皆不欲令已耳闻其气出入之声，常令入多出少，以鸿毛著鼻口之上，吐气而鸿毛不动为候也。渐习转增其心数，久久可以至千，至千则老者更少，日还一日矣。”^{〔64〕}行气时要注意的事项有：（一）行气（即修炼）的时间当在生气之时。所谓生气之时，即指午夜至日中的一段时间。葛洪认为“一日一夜有十二时，其从半夜以至日中六时为生气，从日中至夜半六时为死气，死气之时，行气无益也。”^{〔65〕}（二）不要多食及食生菜肥鲜之物。因为吃得过饱和食生菜肥鲜之物，令人“气强难闭”。（三）忌恚怒。因为“多恚怒则气乱，既不得溢，或令人发咳。故少有能为者也。”^{〔66〕}另与行气有关的还有一种宝精的方法。即房中术。葛洪指出：“行气还宜知房中之术，所以尔者，不知阴阳之术，屡为劳损，则行气难得力也。”^{〔67〕}又说：“房中之法十余家，或以补救伤损，或以攻治众病，或以采阴益阳，或以增年延寿，其大要在于还精补髓了一事耳。……而复不知此要，亦不得长生也。”^{〔68〕}因为“人复不可都绝阴阳，阴阳不交，则坐致壅阂之病；故幽闭怨旷，多病而不寿也。任情肆意，又损年命。唯有得其节宣之和，可以不损。”^{〔69〕}内养的另一种方法是守一。葛洪说：“知守一养神之要，则长生久视。”所谓守一，即是使意念专注于身中的某一处，守气守神，静身存神。守一首先要去欲寡念，镇以恬素，“遣欢戚之邪情，外得失之荣辱，割厚生之腊毒，谧多言于枢机。反听而后所闻彻，内视而后见无朕，养灵根于冥钧，除诱慕于接物，削斥浅务，御以愉懃”^{〔70〕}。待意念专一之后，便可开始做功。关于守一的功法，葛洪在《至理》篇描述说：“乃吮吸宝华，浴神太清，外除五曜，内守九精，坚玉钥于命门，结北极于黄庭，引三景于明堂，飞元始以炼形，采灵液于金梁，长驱白而留青，凝澄泉于丹田，引沈珠于五城，瑶鼎俯炊，藻禽仰鸣，瑰华擢颖，天鹿吐琼，怀重规于降宫，潜九光于洞

冥，云苍郁而连天，长谷湛而交经，履蹶乾兑，招呼六丁，坐卧紫房，嘴吸金英。……”^[71]葛洪的这一内养功法为我国气功的发展奠定了理论基础。

由上我们不难看出，葛洪的神仙道教理论完全是为世族地主阶级服务的。对于这样修炼成仙的途径，劳动人民只能是望“仙”兴叹，因为他们既没有钱，也没有闲，而且命里注定不可能成仙。在葛洪看来，劳动人民“命属死星”、“无神仙之骨”，在娘胎中就不含“信道之性”。

葛洪在强调外修内养的同时，还将道教的修炼术与儒家的纲常名教、佛教的因果报应相结合，提倡积德行善。他说：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本，若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”^[72]从因果报应的观点出发，他极力要求人们积善行德，解人之危。他说：“欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，愍人之苦，周人之急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸，见人之得如己之得，见人之失如己之失，不自贵，不自誉，不嫉妒胜己，不佞谄阴贼，如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也。”^[73]又说：“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽复中行一恶，则尽失前善，乃当复更起善数耳。故善不在大，恶不在小也。……积善事未满，虽服仙药，亦无益也。若不服仙药，并行好事，虽未便得仙，亦可无卒死之祸矣。”^[74]否则作恶多端，司过之神就将对其实行惩罚，夺其算纪。“憎恶好杀，口是心非，背向异辞，反戾直正，虐害其下，欺罔其上，叛其所事，受恩不感，弄法受贿，纵曲枉直，废公为私，刑加无辜，破人之家，收人之宝，害人之身，取人之位，侵克贤者，诛戮降伏，谤讪仙圣，伤残道士……教人为恶，蔽人之善，危人自安，佻人自功，坏人佳事，夺人所爱，离人骨肉，辱人求胜，取人长钱，还人短陌，决放水火，以术害人，迫胁脆弱，以恶易好，强取强求，掳掠致富，不公不平，淫佚倾邪，凌孤暴寡，拾遗取施，欺给诬诈，好说人私，持人短

长，牵天援地，咒诅求直，假借不还，换贷不偿，求欲无已，憎拒忠信，不顺上命，不敬所师，笑人作善，败人苗稼，损人器物，以穷人用，以不清洁饮饲他人，轻秤小斗，狭幅短度，以伪杂真，采取奸利，诱人取物，越井跨灶，晦歌朔哭。凡有一事，辄是一罪，随事轻重，司命夺其算纪，算尽则死。”^[75]以上葛洪所罗列的种种“恶事”，都是从维护封建世族地主统治的儒家立场出发的，在门阀世族统治的时代，制定如此多的条规来束缚威胁广大道徒，其目的就是要把道教变为维护封建门阀地主统治的御用工具。

第二，道本儒末。葛洪从其神仙道教的理论出发，提出了道本儒末的思想，他说：“道者，儒之本也；儒者，道之末也”。^[76]葛洪道本儒末的思想包括两个方面的涵义，一是道先儒后；二是道儒双修。在他看来，道是天地人万物存在发展的根据，得道，则万事和顺；失道，则逆乱丛生，危不可言。他说：“夫所谓道，岂唯养生之事而已乎？《易》曰：立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。……国之有道，贫贱者耻焉。凡言道者，上自二仪，下逮万物，莫不由之。”^[77]又说：“道也者，所以陶冶百氏，范铸二仪，胞胎万类，酝酿彝伦者也。……夫道者，内以治身，外以为国，能令七政遵度，二气告和，四时不失寒燠之节，风雨不为暴物之灾。”^[78]“故道之兴也，则三五垂拱而有余焉。道之衰也，则叔代驰骛而不足焉。”^[79]葛洪认为道家之教不仅高于儒，而且高于墨、法、阴阳诸家。他说：“阴阳之术，众于忌讳，使人拘畏；而儒者博而寡要，劳而少功；墨者俭而难遵，不可偏循；法者严而少恩，伤破仁义。唯道家之教，使人精神专一，动合无形，包儒墨之善，总名法之要，与时迁移，应物变化，指约而易明，事少而功多，务在全大宗之朴，守真正之源者也。”^[80]“夫道者，其为也，善自修以成务；其居也，善取人所不争；其治也，善绝祸于未起；其施也，善济物而不听；其动也，善观民以用心；其静也，善居慎而无闷，此所以为百家之君长，仁义之祖宗也。”^[81]

葛洪不仅认为道本儒末，道高于儒，而且仙人高于圣人。他说：“俗所谓圣人者，皆治世之圣人，非得道之圣人。得道之圣人，则黄老是也。治世之圣人，则周孔是也。黄帝先治世而后登仙。”^[82]黄帝既是仙人，又能治世，足见其高于周孔也。

葛洪虽然认为道本儒末，道先儒后，但并不是把二者截然对立起来，而是认为二者互相补充、相辅相成，所以他主张儒道双修。他说：“所以贵儒者，以其移风易俗，不唯揖让与盘旋也。所以尊道者，以其不言而化行，匪独养生之一事也。若儒道果有先后，则仲尼未可专信，而老氏未可孤用。”^[83]葛洪主张道儒双修的目的是为其神仙道教理论服务的。所以凡与其神仙道教有利的思想，他便极力提倡，作为道徒的修炼的内容，若一旦与神仙道教理论有了牴牾，他便不遗余力地进行攻击和贬低。如他对道家老庄学说攻击说：“五千文虽出老子，然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事，有可承按者也。但暗诵此经，而不得要道，直为徒劳耳，又况不及者乎？至于文子、庄子、关令尹喜之徒，其属文笔，虽祖述黄老，宪章玄虚，但演其大旨，永无至言，或复齐死生，谓无异以存活为徭役，以殂歿为休息，其去神仙，已千亿万矣，岂足耽玩哉？其寓言譬喻，犹有可采，以供给碎用，充御卒乏，至使末世利口之奸佞，无行之弊子，得以老庄为窟藪。”^[84]葛洪在这里明确指出道家与道教不同之处，即道家“齐死生”，“以殂歿为休息”，“其去神仙，已千亿万矣”。其所以推崇道家，是因为“道家所至秘而重者，莫过乎长生之方也”^[85]。这与神仙道教的长生久视思想完全一致。由此可见，道教与道家既有思想继承关系，又有不同之处。

第三，玄道与守一。葛洪在《内篇》一开始，就提出一个“玄”的范畴，并认为他是宇宙的本体。世界上的万事万物都统一于“玄”。他说：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”^[86]“玄”究竟是什么呢？葛洪在《畅玄》篇中作了详尽的描述：“眇昧乎其深也，故称微焉。绵邈乎其远也，故称妙焉。其高则冠盖乎九霄，其旷则笼

罩乎八隅。光乎日月，迅乎电驰。或攸烁而景逝，或飘湮而星流，或滉漾于渊澄，或雾霏而云浮。因兆类而为有，托潜寂而为无。沦大幽而下沈，凌辰极而上游。金石不能比其刚，湛露不能等其柔。方而不矩，圆而不规。来焉莫见，往焉莫追。乾以之高，坤以之卑，云以之行，雨以之施。胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类，徊旋四七，匠成草昧，譬策灵机，吹嘘四气，幽括冲默，舒阐粲尉，抑浊扬清，斟酌河渭，增之不溢，挹之不匱，与之不荣，夺之不瘁。”^[87]由此可见，葛洪所描述的深、微、远、妙、至高极广，实际上是一个看不见，摸不着，神秘莫测的东西。这个“玄”和他在《道意》篇中所说的“道”其实是一个东西。他在描述道时说：“道者涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物尚为无焉。隶首不能计其多少，离朱不能察其仿佛。吴札、晋野竭聪，不能寻其音声乎窈冥之内，獬豸涉猪疾走，不能迹其兆朕乎宇宙之外。以言乎迹，则周流秋毫而有余焉；以言乎远，则弥纶太虚而不足焉。为声之声，为响之响，为形之形，为影之影，方者得之而静，员者得之而动，降者得之而俯，昇者得之以仰。强名为道，已失其真，况复乃千割百判，亿分万析，使其姓号至于无垠，去道辽辽，不亦远哉？”^[88]正因为玄和道极其相似，故其常玄道并称。在实际上，不论“玄”也好，“道”也好，都是很玄妙的，所以他们从内心里去想象，去构思。其方法就是“守一”，因为“道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。……守一当明，思一至饥，一与之粮；思一至渴，一与之浆。……春得一以发，夏得一以长，秋得一以收，冬得一以藏”。“人能知一，万事毕。知一者，无一之不知也。不知一者，无一之能知也。”^[89]所以“守一”即可得道，得道即可成仙。《地真》篇曰：“子欲长生守一当明。”^[90]“守一存真，乃能通神；少欲约食，一乃留息；自刃临颈，思一得生；”^[91]“人能守一，一亦守人。所以白刃无所措其锐，百害无所容其凶，居败能成，在危独安也。”^[92]“能守一者，行万里，入

军旅，涉大川，不须卜日择时。”^[93]

葛洪把守一分为“守玄一”和“守真一”两个方面。所谓“真一”就是可以守而勿失的具体存在，只要能守“真一”，即可消灾免祸，延年益寿。“守一存真，乃能通神，少欲约食，一乃留息，白刃临颈，思一得生；……守之不失，可以无穷；陆辟恶兽，水却蛟龙；不畏魍魎，挟毒之虫，鬼不敢近，刃不敢中。此真一之大略也。”^[94]“玄一”与“真一”差不多，只是多了分形术，而且守玄一比守真一容易。《地真》篇说：“玄一之道，亦要法也。无所不辟，与真一同功。……守玄一复易于守真一。……守玄一，并思其身，分为三人，三人已见，又转益之，可致数十人，皆如己身，隐之显之，皆自有口诀，此所谓分形之道”^[95]。

据上所述，不难看出葛洪的玄、道、一实际皆渊源于老子的《道德经》。葛洪所说的玄、道、一与老子所讲的道无甚区别，但不同的是葛洪这些范畴染上了宗教的色彩，使道家的哲学范畴变成了神仙道教的理论基础。

《抱朴子》外篇计五十卷。除《自叙》一卷外，余则四十九卷主要言人间得失，世事臧否。葛洪以历史为借鉴，提出了一整套治国安邦的方针大计。概括起来，主要有以下几个方面：

第一，推崇儒教。儒学自东汉末期衰落之后，魏晋时期又遇上“玄风”的冲击，几濒沦丧。因此葛洪首先提出复兴儒教。他说：“宗室公族及贵门富年，必当竞尚儒术，撙节艺文，释老庄之不急，精六经之正道也。”^[96]他认为，恢复儒教，最主要的就是恢复维护封建地主阶级统治秩序的那套伦理纲常，严格君臣上下的等级区别。因此他首先提出尊君的思想。他认为国君是一国的宗主，仅次于天地，国不可无君，“三月无君，皇皇也”。国君有错误，大臣只可善意地提出，不得任意废立。因为“君，天也，父也，君而可废，则天亦可改，父亦可易也”^[97]。“官贤任能，唯忠是与，事无专擅，请而后行，君有违谬，据理正谏，战战兢兢，不忘恭敬”^[98]。君尊臣卑是

天地自然之规律。他说：“盖闻冲昧既辟，降浊升清，穹隆仰煮，旁泊俯停，乾坤定位，上下以形，远取诸物，则天尊地卑，以著人伦之体，近取诸身，则元首股肱，以表君臣之序。降杀之轨，有自来矣。”^[99]其次，他竭力提倡封建礼教，以澄清丧乱之后的风颓教沮的混乱习俗。他说：“《诗》美睢鸠，贵其有别。在礼，男女无行媒不相见，不杂坐，不通问，不同衣物，不得亲授。姊妹出适而反，兄弟不共席而坐。外言不入，内言不出。妇人迎送不出门，行必拥蔽其面。道路男由左，女由右，此圣人重别杜渐之制也。”^[100]他还说：“盖人之有礼，犹鱼之有水矣，鱼之失水，虽暂假息，然枯靡可必待也。人之弃礼，虽犹颞然，而祸败之阶也。”^[101]再次，他主张大兴儒学。葛洪认为西汉儒学所以兴盛，主要原因是以“五经”选人，“经术苟明，其得青紫如俯拾地芥耳”^[102]。故天下学士无不尊孔读经。为了复兴儒教，葛洪极力主张以经术试策。他说：“夫丰草不秀瘠土，巨鱼不生小水。格言不吐庸人之口，高文不堕顽夫之笔。故披洪范而知箕子有经世之器，览九术而见范生怀治国之略，省夷吾之书，而明其有拨乱之干，视不害之文，而见其精霸王之道也。今孝廉必试经无脱谬，而秀才必对策，无失指则亦不得暗蔽也。……今且令天下诸当在贡举之流者，莫敢不勤学，但此一条，其为长益风教，亦不细矣。若使海内畏妄举之失，凡人息侥倖之求，背竞逐之末，归学问之本，儒道将大兴。”^[103]

葛洪推崇儒教的目的是为其神仙道教理论服务的。他主张道士不仅要外服内养，而且还应该有“高尚品德”。而这种品德的修养则要通过颂读五经去陶冶，这样就将道教与儒教巧妙地融为一体。

第二，举贤任能。举贤任能是《抱朴子·外篇》中论述最多的一个问题。葛洪在论述这个问题时不仅揭露和抨击了汉魏以来选举制度的弊端，而且提出了举贤任能的具体措施。葛洪认为，国君不可能独理万机，必须有臣属协助。臣属的优劣直接关系到国家的治乱兴衰，任非贤能，奸佞得志，国家就将衰败，选贤任能，知人

善任，国家就会长治久安。所以国君应当把举贤作为首要的任务。他说：“华霍所以能崇极天之峻者，由乎其下之厚也。唐虞所以能臻巍巍之功者，实赖股肱之良也。虽有孙阳之手，而无麒麟之足，则不得致千里矣。虽有稽古之才，而无宣力之估，则莫缘凝庶绩矣。人君虽明并日月，神鉴未兆，然万机不可以独统，……故圣君莫不根心招贤，以举才为首务。”^[104]又说：“舍轻艘而涉无涯者，不见其必济也。无良辅而羨隆平者，未闻其有成也。鸿鸾之凌虚者，六翮之力也。渊虬之天飞者，云雾之偕也。故招贤用才者，人主之要务也。”^[105]对于东汉以来贵族豪强地主垄断选举大权，结党营私的弊政，葛洪进行了无情的揭露和抨击。他说：“历览前载，逮乎近代，道微俗弊，莫剧汉末也。当涂端右阉官之徒，操弄神器，秉国之君，废正兴邪，残仁害义。蹲踏背憎，即聋从昧，同恶成群，汲引奸党，吞财多藏，不知纪极。……进官则非多财者不达也，狱讼则非厚货者不直也。官高势重，力足拔才。而不能发毫厘之片言，进益时之翹俊也。其所用也，不越于妻妾之戚属，其惠泽也，不出乎近习之庸琐。莫戒臧文窃位之讥，靡追解狐忘私之义。分禄以拟王林，致事以由方回，故列子比屋，而门无郑阳之恤。高概成群，而不遭暴生之荐。抑挫独立，推进附己。此樊姬所以掩口，冯唐所以永慨也。干时率皆素餐偷容。掩德弊贤，忌有功而危之，疾清白而排之，讳忠党而陷之，恶特立而摈之。柔媚者，受崇饰之祐。方技者，蒙汕弃之患，……丸转萍流者，谓之弘伟大量。苛碎峭峻，怀螫挟毒者，谓之公方正直，令色警慧，有貌无心者，谓之机神朗彻；利口小辩，希指巧言者，谓之标领清妍，猝突萍鹭，骄矜轻锐者，谓之巍峨瑰杰，嗜酒好色，闾茸无疑者，谓之率任不矫。求取不廉，好夸无足者，谓之淹旷远节。……夙兴夜寐，退食自公，忧劳损益，毕力为政者，谓之小器俗吏。于是明哲色斯而幽遁，高俊括囊而佯愚。疏贱者奋飞以择木，縶制者曲从而朝隐，知者不肯吐其秘算，勇者不为致其果毅，忠睿离退，奸凶得志。”^[106]又曰：“灵献之世阉官用事，群奸

秉权，危害忠良，台阁失选用于上，州郡轻贡举于下，夫选用失于上，则牧守非其人也。贡举轻于下，则秀孝不得贤矣。故时人语曰：举秀才，不知书；察孝廉，父别居；寒素清白浊如泥，高第良将怯如鸡。又云古人欲达勤诵经，今世图官免治生，盖疾之甚也。于时悬爵而卖之，犹列肆也，争津者买之，犹市人也。有直者，无分而径进；空拳者，望途而收迹；其货多者，其官贵；其财少者，其职卑。故东园积卖官之钱，崔烈有铜臭之嗤，上为下效，君行臣甚。”^[107]葛洪揭露汉末丑恶的目的，是借汉讽晋，以让司马氏集团“匡失弼违，醒迷补过”^[108]。其实，晋代的用人又何尝不是如此。熊远在上晋元帝的奏疏中曾尖锐指出：晋统治者“选官用人，不料实德，惟在白望。不求才干，惟事请托，当官者以治事为俗吏，奉法为苛刻，尽礼为谄谀，从容为高妙，放荡为达士，骄蹇为简雅。……又举贤不出世族，用法不及权贵，是以才不济务，奸无所惩。若此道不改，求以救乱，难矣。”^[109]陈颙在给王导的信中也指出：“中华所以倾弊，四海所以土崩者，正以取才失所，先白望而后实事，浮竞驱驰，互相贡荐，言重者先显，言轻者后叙，遂相波扇，乃至凌迟。……今宜改张，明赏信罚，……然后大业可举，中兴可冀耳。”^[110]这些都说明晋代在选官用人上存在着严重的问题。

针对这些问题，葛洪提出了举贤任能，知人善任的积极主张。他认为要做到任人唯贤，首先要审举，即善于发现真正有才能的人。如何发现识别贤才呢？葛洪认为首先是要统一选才的标准，他说：“夫铨衡不平，则轻重错谬，斗斛不正，则少多混乱，绳墨不陈，则曲直不分，准格倾侧，则滓杂实繁。”^[111]对此葛洪具体地提出了三个方面的原则：（一）不以自己的好恶为识别人才的标准。他认为个人的好恶带有很大的片面性，而且每日每时都在不断地变化。他说：“夫爱憎好恶，古今不均，时移俗易，物同价异。”^[112]因此他提出“同乎己者，未必可用，异乎我者，未必可忽也。”^[113]（二）不以相貌美丑取人。他认为人的相貌与才能之间没有必然

联系，相貌的美丑不能反映出一个人才能的大小。所以他说：“夫貌望丰伟者不必贤，而形器尠粹者不必愚。……或外候同而用意异，或气性殊而所务合。非若天地有常候，山川有定止也。”^[114]

(三) 不求全责备。葛洪认为人各有长短，不可能完美无缺，因此选人不可求全责备。他说：“骃骝(即骏马，笔者注)能奋兰筋以绝景，而不能履冰以乘深。猛虎能似雷霆以博噬，而不能踊云雾以凌虚，鸿鹄不能振翅于笼罩之中，轻鷁不能电击于几筵之下，物既然矣。人亦如之。故能调和阴阳者，未必能兼百行修简书也。能敷五迈九者，未必能全小洁经曲碎也。惠子，上相之标也，而不能役舟楫以凌阳侯。汉高神武之杰也，而不能治产业，端检括。淮阴，良将之元也，而不能修农商，免饥寒。周勃，社稷之颀也，而不能答钱谷，责狱辞。若以所短弃所长，则逸佚拔萃之才不用矣。责具体而论细礼，则匠世济民之勋不著矣。”^[115]

其次，为了防止少数人利用选举结党营私、培植亲信以及行贿受贿等恶劣行为的发生，葛洪提出制定明确的赏罚制度，依法从事。他说：“知人则哲，上圣所难，今使牧守皆能审良才于未用，保性履之始终，诚未易也。但共遣其私情，竭其聪明，不为利欲动，不为属托屈，所欲举者，必澄思以察之，博访以详之，修其名而考其行，校同异以备虚饰，令亲族称其孝友，邦闾归其信义，尝小仕者，有忠清之效，治事之干，则寸锦足以知巧，刺鼠足以观勇也。又秀孝皆宜如旧试经答策，防其罪对之奸，当令必绝。其不中者勿署吏，加罚禁锢。其所举书不中者，刺史太守免官。不中左迁，中者多，不中者少，后转不得过故。若受赇，而举所不当，发觉有验者，除名禁锢终身，不以赦令原所举，与举者同罪。今试用此法，治一二岁之间，秀孝必多不行者，亦足以知天下贡举不精之久矣。过此则必多修德而勤学者矣。又诸居职，其犯公坐者，依法律从事。其以贪浊脏污为罪不足至死者刑。竟及遇赦，皆宜禁锢终身。轻者二十年。如此，不廉之吏，必将化为夷齐矣。若乃临官受取，金钱山

积，发觉则自恤得了，免退则旬日复用者，曾史亦将变为盗跖矣。如此，则虽贡士皆中，不辞于官长之不良，或曰能言不必能行，今试经对策虽过，岂必有政事之才乎。”^[116]葛洪的这些主张虽然是从维护晋代统治阶级利益出发的，在门阀世族把持政权的年代，也是不可能实现的。但是他所提出的建议和思想却带有许多合理的因素，在今天仍有一定的借鉴作用。

第三，薄古厚今。葛洪认为社会历史是进化的，向前发展的，因此他反对贵古贱今的思想。在《诘鲍》篇中，葛洪对鲍敬言的无君贵古的观点进行了严厉的批判。

鲍敬言的基本思想是“以为古者无君，胜于今世”。即“昔胜今”。他说：“曩古之世，无君无臣，穿井而饮，耕田而食，日出而作，日入而息，汎然不系，恢尔自得，不竞不营，无荣无辱，山无蹊径，泽无舟梁，川谷不通，则不相并兼，士众不聚，则不相攻伐。……势利不萌，祸乱不作，干戈不用，城池不设，万物玄同，疫疠不流，民获考终，纯白在胸，机心不生，含哺而熙，鼓腹而游，其言不华，其行不饰，安得聚敛以夺民财，安得严刑以为坑阱。”^[117]鲍敬言从反对封建君臣等级制度出发，提出取消君主，人人平等的思想。就其反对君主专制的意义上说，有一定的积极因素，但他从取消君主的思想出发，主张人类社会回复到“无君无臣”，“无荣无辱”，士众不聚，不相攻伐，“日出而作，日入而息”的原始社会，这就滑入了反动的复古主义的泥坑。所以葛洪反驳说：“夫远古质朴，盖其未变，民尚童蒙，机心不动，譬夫婴孩，智慧未萌，非为知而不为，欲而忍之也。若人与人争草莱之利，家与家讼巢窟之地，上无治枉之官，下有重类之党，则私斗过于公战，木石锐于干戈。交尸布野，流血绛路，久而无君，噍类尽矣。”^[118]

其次，鲍敬言将地主的残酷剥削、横征暴敛以及社会上的奢靡之风等统统归于君主的设立。他说：“君臣既立，而变化遂滋，夫獭多则鱼扰，鹰众则鸟乱，有司设则百姓困，奉上厚则下民贫，壅崇宝

货，饰玩台榭，食则方丈，衣则龙章，内聚旷女，外众嫫男，采难得之宝，贵奇怪之物，造无益之器，恣不已之欲，非鬼非神，财力安出哉，夫谷帛积则民有饥寒之俭，百官备则坐靡供奉之费，宿卫有徒食之众，百姓养游手之人，民乏衣食，自给已剧，况加赋敛，重以苦役，下不堪命，且冻且饥，冒法斯滥。于是乎在王者忧劳于上，台鼎颺颺于下，临深履薄，惧祸之及，恐智勇之不用，故厚爵重禄以诱之；恐奸衅之不虞，故严城深池以备之。而不知禄厚则民匿而臣骑，城严则役重而攻巧，故散鹿台之金，发巨桥之粟，莫不欢然，况乎本不聚金，而不敛民粟乎。……劳之不休，夺之无已，田芜仓虚，杼柚之空，食不充口，衣不周身，欲令勿乱，其可得乎？所以救祸而祸弥深，峻禁而禁不止也，关梁所以禁非，而猾吏因之以为非焉，衡量所以检伪，而邪人因之以为伪焉，大臣所以扶危，而奸臣恐主之不危，兵革所以静难，而寇者盗之以为难，此皆有君之所致也。”^[119]鲍敬言揭露了阶级社会里统治阶级对人民的种种压迫和剥削，认为人民造反是官府逼出来的，这无疑是正确的，但他由此而认为一切灾难都是由于君主设立所造成的，并主张回到原始社会去，那就由正确走向了错误。因此葛洪批判他说：“若夫太极混沌，两仪无质，则未若玄黄剖刺，七耀垂象，阴阳陶冶，万物群分也。由兹以言，亦知鸟聚兽散，巢栖穴宰，毛血是茹，结草斯服，入无六亲之尊卑，出无阶级之等威，未若庇体广厦，梗梁嘉旨，黼黻绮紈，御冬当暑，明辟莅物，良宰匡世，设官分职，宇宙穆如也。贵贱有章，则慕赏畏罚；势齐力均，则争夺靡惮。是以有圣人作，受命自天，或结置以畋鱼，或瞻辰而钻燧，或尝卉以选粒，或构宇以仰蔽，备物致用，去害兴利，百姓欣戴，奉而尊之，君臣之道，于是乎生，安有诈愚凌弱之理。”^[120]在葛洪看来，人类由原始社会进入阶级社会，是人类社会发展的必然规律，这一规律是不以人的意志为转移的。这种进化的社会观是正确的，进步的。葛洪认为阶级社会和原始社会相比较，无论是在文化发展水平方面，还是在人民生活水平方面，阶级社会都比原始

社会高。他说：“古者，生无栋宇，死无殡葬，川无舟楫之器，陆无车马之用，吞啖毒烈，以致殒毙。疾无医术，枉死无限。后世圣人，改而垂之，民到于今，赖其厚惠，机巧之利，未易败矣。今使子居则反巢穴之陋，死则捐之中野，限水则泳之游之，山行则徒步负戴，弃鼎铉而为生臊之食，废针石而任自然之病，裸以为饰，不用衣裳，逢女为偶，不假行媒，吾子亦将曰不可也，况于无君乎。”^[121]人类从原始社会进化到阶级社会是由社会内部发展规律即生产力与生产关系的矛盾发展决定的。它是不以人们的意志为转移的。在阶级社会中，尽管存在着剥削和压迫，但比起原始社会仍是一个进步。恩格斯在评价奴隶制在人类社会历史发展史上的进步作用时说：“只有奴隶制才使农业和工业之间的更大规模的分工成为可能，从而为古代文化的繁荣，即为希腊文化创造了条件。没有奴隶制，就没有希腊国家，就没有希腊的艺术和科学；没有奴隶制，就没有罗马帝国。没有希腊文化和罗马帝国所奠定的基础，也就没有现代化的欧洲。我们永远不应该忘记，我们的全部经济、政治和智慧的发展，是以奴隶制既为人所公认，同样又为人所必需这种状况为前提的。在这个意义上，我们有理由说：没有古代的奴隶制，就没有现代的社会主义。”^[122]从这个意义上来看，葛洪的社会历史进化论观点在当时来说，还是很可贵的。

纵观《抱朴子》一书的全部内容，我们可以看出葛洪的神仙道教思想有三个显著特点：第一，是鲜明的阶级性。葛洪的神仙道教完全是为世族地主阶级服务的。他虽然宣扬人可成仙，但并不是人人都可成仙。他认为人能否成仙是由先天决定的，是命里注定的。“命属生星，则其人必好仙道。好仙道者，求之亦必得也。命属死星，则其人亦不信仙道。不信仙道，则亦不自修其事也。”^[123]又说：“按仙经以为诸得仙者，皆其受命偶值神仙之气，自然所稟。故胞胎之中，已含信道之性，及其有识，则心好其事，必遭明师而得其法，不然，则不信不求，求亦不得也。”^[124]“服神丹令人寿无穷已，

与天地相毕，乘云驾龙，上下太清。黄帝以传玄子，戒之曰：此道至重，必以授贤，苟非其人，虽积玉如山，勿以此道告之也。……无神仙之骨，亦不可得见此道也。”^[125]葛洪这里所说的“死星”就是指广大劳动人民，他们没有“神仙之骨”，是不可能成仙的。而只有那些世族权贵，才可以得道成仙。由此可见，葛洪的神仙道教的阶级性是何等的鲜明。另外他坚决反对农民道教。葛洪的神仙道教与农民道教是格格不入的。他认为农民道教的经典是“不得金丹大法，”^[126]“广浮巧之言，崇玄虚之旨，未有究论长生之阶经。”^[127]他攻击农民起义的领袖说：“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，诳眩黎庶，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，不纯自伏其辜，或至残灭良人，或欺诱百姓，以规财利，钱帛山积，富逾王公，纵肆奢淫，侈服玉食，妓妾盈室，管弦成列，刺客死士，为其致用，威倾邦君，势凌有司，亡命逋逃，因为窟藪。”^[128]他辱骂农民道教是“妖逆”、“邪道”，把“道徒”称为“杂散道士”，骂他们是“盗贼”，主张进行镇压。他说：“淫祀妖邪，礼律所禁，然而凡夫，终不可悟，惟宜王者更峻其法制，犯无轻重，致之大辟。购募巫祝不肯止者，形之无赦，肆之市路，不过少时，必当绝息。”^[129]葛洪否定农民道教不仅反映了官方道教与民间道教的对立，而且在一定程度上反映了封建贵族与农民的对立。第二，是道本儒末，儒道双修。葛洪神仙道教一面主张玄静守一，服食炼丹；另一面又推崇儒教，主张以儒家的伦理纲常约束自己。这种道儒双修的理论完全迎合了封建统治者的需要，为官方道教的形成和发展奠定了基础。第三，在修炼方法上，更加注重外丹（见前述）由于葛洪注重冶炼外丹，所以他在实践中发现了许多科学的东西，为我国化学和医学的发展作出了巨大贡献。

总的来说，葛洪的神仙道教是适合封建统治阶级需要的官方道教，他与原始的农民道教是完全对立的。它是原始道教分化的

产物。葛洪神仙道教的创立为东晋世族道教的兴起和发展提供了理论根据。

第四节 世族道教的确立与民间道教的衰败

所谓世族道教,即是指传播于世族地主中间,为世族地主所信赖的道教。世族道教是原始道教即五斗米道分化的产物,萌发于西晋初年。东晋时期,随着世族经济的进一步发展和政治势力的增强,世族道教逐渐形成,至东晋末年最后确立。世族道教与民间道教是截然对立的,被民间道教视为“异己”。所以,在晋末农民起义中,起义军不仅将矛头指向东晋政府的反动统治,而且对世族道教展开了激烈的反改造斗争。孙恩起义失败后,民间道教逐渐被改造为适应封建地主阶级统治需要的世族官方道教。

一、世族道教的兴起

世族道教自西晋初年萌发后,不断地在统治阶级上层得到传播,葛洪神仙道教的创立大大促进了世族道教的兴起和其统治地位的确立。世族道教所以在东晋时期能够兴起和传播不仅有思想理论基础,而且有着深刻的政治经济原因。从政治上说,东晋政权是一个充满矛盾和斗争的政权。在东晋政权内部,不仅有皇帝与臣僚的矛盾、侨姓世族与吴姓世族的矛盾,而且还有侨姓世族之间和吴姓世族之间以及世族与庶族之间的矛盾。所以在东晋百余年间,内乱外患,战事不息。国内先后爆发了周玘之乱、王敦之乱、苏峻之乱和桓氏专擅的事件。东晋初年,司马睿在位,先是依靠侨姓王氏世族,故时有“王与司马共天下”之说。侨姓世族执掌大权引起了土著吴姓世族的强烈不满。《晋书·周处传》云:时中州“亡官失守之士避乱来者,多居显位,驾御吴人,吴人颇怨”。三定江南,立有奇功的周玘首先起事,他私下网罗王恢、戴渊等人,拟定谋杀

诸执政者的方案，但后因事泄未遂，周玘忧愤而死。后周玘子周鯨又潜结吴兴郡功曹徐馥等起兵，讨王导、刁协，由于其叔父周札反对，亦未能成功。周玘父子虽两次起兵失败，但吴姓世族和侨姓世族的矛盾并没解决。王敦之乱发生于永昌元年（公元322年），王敦是王导的从兄。先是王导治朝于内，王敦带兵于外，兄弟二人共掌东晋大权。元帝司马睿畏王氏权势过重，于是便联合刘隗、刁协，内疏王导，外备王敦。大兴四年（公元321年），晋元帝以戴渊为征西将军，都督司、兖、豫、并、冀、雍六州诸军事司州刺史，镇合肥；以刘隗为镇北将军都督青、徐、幽、平四州诸军事青州刺史，镇淮阴；皆假节领兵，名为讨胡，实备王敦。王敦对此十分恼火，于是首先在武昌起兵，以诛刘隗为名，直捣京都建邺，不久攻占石头城，杀死戴渊、周顗，刘隗逃归石勒。元帝忧愤而死。后王敦病死，乱事方告结束。王敦之乱平息不久，庶族地主出身的苏峻又发动叛乱。苏峻在平定王敦之乱中曾立过大功，对侨姓世族庾亮等执掌政权极为不满，于是在成帝咸和二年（公元327年），联合祖约以讨伐庾亮为名，率兵攻进京城。尚书令卞壺、丹阳尹羊曼皆战死。庾亮逃入温峤军中。峻取建康后，又攻略宣城、义兴、晋陵等地，“所过无不残灭”。后温峤、陶侃、庾亮共同举兵攻击苏峻，峻战死，祖约逃奔石勒，苏峻之乱遂被平息。继苏峻之乱后，接着又是桓玄擅政，与司马道子父子之间展开了厮杀。东晋统治阶级内部的互相残杀给社会带来了沉重的灾难。史载当时“三吴大饥，户口减半，会稽减什三四，临海、永嘉殆尽。富室皆衣罗纨，怀金玉闭门相守饿死”^[180]。社会的长期动乱和人民生活的苦难为道教的传播提供了适宜的政治气候。

从经济上说，东晋时期，土地兼并更加剧烈。北方南徙的大批豪族地主，凭着他们的“翼戴之功”和特权，大量占领土地，其方法不外乎是：皇帝封赐的官地，暴力强占荒地山泽，买卖兼并私田等。王导仅钟山一处就有土地八十余顷，谢安在吴兴、会稽、琅邪

等地都有田产。谢混一门两封，田业十余处，僮仆千人。刁氏“素殷富，奴客纵横，固吝山泽，为京口之蠹”^[131]。土著吴姓世族对已占据的膏腴之地仍不满足，史载曰：“江左造创，豪族并兼，或客寓流离，名籍不立。”^[132]世族豪富在他们占领的土地上建起一座座庄园、别墅，过着花天酒地的奢侈生活。《晋书·范宁传》载曰：“今并兼之土，亦多不赡，非力不足以厚身，非禄不足以富家，是得之有由，而用之无节，蒲酒永日，驰鹜卒年，一宴之饌费过十金，丽服之美，不可赏算。盛狗马之饰，营郑卫之音。”谢安的女婿王国宝，官至尚书左仆射，“贪纵聚敛，不知纪极，后房妓妾以百数，天下珍玩，充满其室”^[133]。积金如山的财富为世族地主崇奉道教提供了物质保证。葛洪曾说过：“合此金液九丹，既当用钱，又宜入名山，绝人事，故能为之者少。”^[134]可见，要修炼成仙，一是要有钱，二是要有闲。这两个条件对世族地主来说都充分具备，所以他们除了追求生活上的享乐腐化之外，同时也寻求精神上的满足，而葛洪神仙道教理论和修炼方法恰恰为他们指出了长生久视的门径，这样道教和佛教一样受到了世族地主的青睐。

世族道教的兴起主要表现在以下四个方面：

第一，皇帝崇奉道教。东晋崇奉道教的皇帝有哀帝司马丕、简文帝司马昱、孝武帝司马曜等。史载哀帝“雅好黄老，断谷，饵长生药，服食过多，遂中毒，不识万机”^[135]。简文帝司马昱，“履尚清虚，志道无倦”，“以冲虚简贵，历宰三世”。“道化宣流，人望攸归，为日已久”^[136]。孝武帝则以“先帝淳风玄化，遗咏在民”^[137]。他在位期间，对信奉五斗米道的世族官僚郗愔、殷仲堪等，“甚相亲爱”，“受腹心之任”。

第二，世族世家信奉道教。东晋时期奉崇五斗米道的世家有：琅邪王氏、高平郗氏、陈郡殷氏等。《晋书·王羲之传》云：王羲之“雅好服食养性，不乐在京师，初度浙江，便有终焉之志”，“又与道士许迈共修服食，采药石不远千里”。其子凝之亦工草隶。仕历江

州刺史、左将军、会稽内史。“王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃”。《晋书·郗鉴传》云：“愔（郗愔）字方回……与姊夫王羲之、高士许恂并有迈世之风，俱栖心绝谷，修黄老之术”。《晋书·何充传》云：“于时郗愔及弟昙奉天师道，而充与弟准崇信释氏。谢万讥之云：‘二郗谄于道，二何佞于佛。’”《晋书·殷仲堪传》云：“殷仲堪，陈郡人也……父师，骠骑谘议参军、晋陵太守、沙阳男……父病积年，仲堪衣不解带，躬学医术，究其精妙。”“少奉天师道，又精心事神，不吝财贿，而怠行仁义”。“仲堪娶琅邪王临之女”^[138]。

第三，世族道士的出现。东晋的世族道士有丹阳葛洪、许迈。《晋书·葛洪传》云：“葛洪，字稚川，丹阳句容人也。……尤好神仙导养之法。从祖玄，吴时学道得仙，号曰葛仙公。以其炼丹秘术授弟子郑隐。洪就隐学，悉得其法焉。后师事南海太守上党鲍玄。玄见洪深重之，以女妻洪。”《晋书·许迈传》载：许迈，字叔玄，一名映，丹阳句容人。“家世士族，而迈少恬静，不慕仕进。……时南海太守鲍靓隐迹潜遁，人莫之知。迈乃往候之，探其至要。”又《晋书·王羲之传》云：羲之“与道士许迈共修服食，采药石不远千里，遍游东中诸郡”^[139]。道士鲍靓，字太玄，东海人。“学兼内外，明天文河洛书，尝见仙人阴君，受道诀，百余岁卒”^[140]。

第四，上清派的出现。陶弘景《真诰叙录》云：“伏寻上清真经出世之源，始于晋哀帝兴宁二年太岁甲子，紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降，授弟子琅邪王司徒公府舍人杨某（按即杨羲），使作隶书写出，以传护军长史句容许某（按指许谧）并第三息（儿子）上计掾某某（按指许翊）。二许又更起写，修行得道。”^[141]这里提及的魏夫人即西晋司徒魏舒之女魏华存，曾任天师道祭酒。杨羲本是吴人，自幼奉道，曾从魏夫人长子刘瑾受《灵宝五符》。二许为句容世族，东晋天师道世家之一。许谧即道士许迈之弟。由于他们传授上清经，故被称为上清派。由上可见，世族道教在东晋不仅已经兴起，而且形成了道派。世族道教的兴起和发展固然扩大了道教的

传播,但它毕竟是世族地主阶级推崇的道教,与原始的五斗米道有很大的区别。其显著的特点有三:一是他们崇奉的是葛洪的神仙道教,重于服食修炼,目的是为了长生不死。二是带有浓厚的宗法观念。世族道教的崇奉者往往祖辈相传,世代相继,而且奉道世家互为婚姻。如琅邪王氏世奉五斗米道,高平郗氏、陈郡殷氏世奉天师道,郗愔之姐嫁与王羲之,殷仲堪娶王临之女等。三是理论完善,组织严密。世族道教以葛洪的神仙理论为指南,师徒相传,形成了有严密组织的独立教派,如晋哀帝时形成的上清派即是。

可见世族道教是以葛洪神仙道教理论为宗旨,对原始五斗米道进行改造的产物。世族道教的兴起和发展对民间道教来说,是一个极大的冲击。对于世族道教的冲击和改造,民间道教与之展开了激烈的反改造斗争。

二、民间道教的复兴与反改造斗争

复兴东晋五斗米道的第一人是钱塘杜子恭,亦云杜昞。关于杜昞的身世,史无确载。《云笈七签》卷一一一引《洞仙传》云:杜昞“早孤,事后母至孝有闻,乡郡三礼命仕,不就。叹曰:‘方当人鬼淆乱,非正一之气无以正之。’于是师余杭陈文子,受治为正一弟子,救治有效,百姓咸附焉。”^[142]《三洞珠囊》卷一引《道学传》说,杜昞“为人善治病,人间善恶,皆能预睹。上虞龙稚,钱唐斯神,并为巫覡,嫉昞道王,常相诱毁。人以告昞,昞曰:‘非毁正法,寻招冥考。’俄而稚妻暴卒,神抱隐疾,并思过归诚。昞为解谢,应时皆愈。神晚更病,昞语曰:‘汝藏鬼物,故气祟耳。’神叩首谢曰:‘实藏好衣一箱。’登取于治烧之,豁然都差”^[143]。以上两段论述告诉我们:(一)杜昞出身于一个民间普通家庭。(二)杜昞曾从师余杭陈文子,受治为正一弟子。(三)杜昞曾在民间为人治病,传播五斗米道,并得到人民的拥护。“百姓咸附焉”。杜昞后假托张鲁授命,以当世五斗米道最高领袖自居,重新组织五斗米道教团组织。《云笈

七签》引《洞仙传》说：“后夜中有神人降云：‘我张镇南也，汝应传吾道法，故来相授诸秘要方、阳平治。’”每入静烧香，能见百姓三世祸福，说之了然，章书符水应手即验，远近道俗归化如云，十年之内操米户数万。”^[144]按阳平治是五斗米道最高的治，该治的职务是道内最高的宗教职务。又杜眎十年之内能“操米户数万”，说明当时已建立了教团组织。后，杜眎死，教团实权由其徒孙泰执掌，孙泰继续宣传道教，并深得乡民的敬仰。《晋书·孙恩传》说：当时老百姓对他“敬之如神，皆竭财产，进子女，以祈福庆”。民间教团组织形成之后，他们对世族地主阶级及其所崇奉的世族道教展开了激烈的斗争。史载孙泰“见天下兵起，以为晋祚将终，乃扇动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之”^[145]。孙泰领导的五斗米道徒众起义引起了世族地主的仇恨，会稽内史谢轺首先向司马道子告发，道子得知后将孙泰处死。孙泰死后，其兄子孙恩重整旗鼓，聚合逃亡海上的道徒“因其骚动，自海攻上虞，杀县令，因袭会稽，害内史王凝之”^[146]。孙恩起兵后，得到吴兴、吴郡、义兴、临海、永嘉、东阳、新安等八郡的响应。他们“杀长吏以应之，旬日之中，众数十万”^[147]。孙恩“自号征东将军，号其党曰‘长生人’，宣语令诛杀异己，有不同者戮及婴孩，由是死者十七八。畿内诸县处处蜂起，朝廷震惧，内外戒严”^[148]。对于孙恩领导的这支由五斗米道徒组成的农民起义队伍，东晋政府进行了残酷的镇压。公元402年，孙恩在攻打临海郡时兵败失利，赴海自沉。后孙恩的妹夫卢循率领余众继续坚持斗争。直至公元411年，兵败身死。

孙恩、卢循领导的这次起义是继黄巾起义后，人民群众利用道教组织的又一次起义。这次起义不仅把民间道教发展到了最高点，“旬日之中，众数十万”，而且对世族官方道教开展了激烈的斗争。起义军明确提出“诛杀异己”的口号，并杀死了世族道教的信徒王凝之。因此，这次起义既是一次人民群众反对东晋封建地主阶级统治的阶级斗争，也是一次人民群众与统治者争夺神权的斗争。

孙恩、卢循起义的失败标志着民间道教的瓦解，从此，世族官方道教的地位开始正式确定。

注释：

- [1] 陈寿：《三国志》卷一《魏武帝纪》注。
- [2] 曹植：《辩道论》见《全三国文》卷十八。
- [3] 陈寿：《三国志》卷二十九《管辂传》。
- [4] 李昉：《太平御览》卷五百一十八。
- [5][37] 房玄龄：《晋书》卷四十八《阎纘传》。
- [6][7] 陈寿：《三国志·魏书·曹爽传》注引。
- [8] 陈寿：《三国志》卷十八《庞德传》。
- [9] 陈寿：《三国志》卷二十三《杜袭传》。
- [10][11] 寇谦之：《正一法文天师教科诫经》，见天津古籍出版社、上海书店、文物出版社 1988 年版《道藏》（下称《道藏》），第十八册，第 237—238 页。
- [12] 陈寿：《三国志》卷二《魏文帝纪》。
- [13][14] 陈寿：《三国志·魏书·司马朗传》注引《司马彪序》。
- [15] 《论语·颜渊》。
- [16] 陈寿：《三国志》卷二十八《诸葛诞传》注引。
- [17] 陈寿：《三国志·魏书·曹爽传》注引。
- [18] 房玄龄：《晋书》卷九十五《鲍靓传》。
- [19] 房玄龄：《晋书》卷五十九《八王列传》论。
- [20] 葛洪：《抱朴子·内篇·杂应》见王明：《抱朴子内篇校释》（以下简称《校释》），中华书局 1985 年版，第 267 页。
- [21][22] 陶弘景：《真诰·稽神枢》，见《道藏》第二十册，第 574 页。
- [23] 干宝：《搜神记》卷五，见商务印书馆 1957 年版，第 35 页。
- [24] 葛洪：《抱朴子·内篇·道意》，见《校释》第 174 页。
- [25][26][27] 房玄龄：《晋书》卷二十六《食货志》。
- [28] 房玄龄：《晋书》卷四十三《王戎传》。
- [29] 房玄龄：《晋书》卷四十五《刘毅传》。

- [30] 房玄龄:《晋书》卷三十一《胡贵嫔传》。
- [31] 房玄龄:《晋书》卷三十三《石苞传》。
- [32] 李昉:《太平御览》卷九十七《赵王伦》。
- [33] 房玄龄:《晋书》,卷四《惠帝纪》。
- [34] 陶弘景:《真诰·稽神枢》,见《道藏》第二十册,第563页。
- [35] 袁宏:《后汉记》卷二十二。
- [36] 房玄龄:《晋书》卷九十五《淳于智传》。
- [38] 陈寿:《三国志》卷九《夏侯玄传》注引。
- [39] 房玄龄:《晋书》卷九十五《步熊传》。
- [40] 房玄龄:《晋书》卷三十《贾皇后传》。
- [41] 司马光《资治通鉴》卷八十三《晋纪》元康九年下。
- [42][43][44][45][46] 嵇康:《养生论》,转引自《中国哲学史教学资料汇编》,中华书局1964年版,第105—106页。
- [47] 常璩:《华阳国志》卷八《大同志》。
- [48] 《十六国春秋·蜀录》,见《丛书集成》三八二〇册,第50页。
- [49] 关于葛洪的年龄,史有三说。详见《校释》第382页。
- [50] 王明:《抱朴子内篇校释》附录一,见《校释》第370页。
- [51] 房玄龄:《晋书》卷七十二《葛洪传》。
- [52] 王明:《抱朴子内篇校释》附录一,见《校释》第376页。
- [53] 葛洪:《抱朴子内篇·序》,见《校释》第367—368页。
- [54] 葛洪:《抱朴子·内篇·论仙》,见《校释》第12—14页。
- [55] 葛洪:《抱朴子·内篇·对俗》,见《校释》第47页。
- [56] 葛洪:《抱朴子·内篇·地真》,见《校释》第323页。
- [57][91][94] 葛洪:《抱朴子·内篇·地真》,见《校释》第324页。
- [58][82] 葛洪:《抱朴子·内篇·辨问》,见《校释》第224页。
- [59][60] 葛洪:《抱朴子·内篇·金丹》,见《校释》第70—72页。
- [61][63][64] 葛洪:《抱朴子·内篇·释滞》,见《校释》第149页。
- [62][67] 葛洪:《抱朴子·内篇·至理》,见《校释》第114页。
- [65][66][68][69] 葛洪:《抱朴子·内篇·释滞》,见《校释》第150页。
- [70][71] 葛洪:《抱朴子·内篇·至理》,见《校释》第111页。

- [72][74] 葛洪:《抱朴子·内篇·对俗》,见《校释》第53页。
- [73][75] 葛洪:《抱朴子·内篇·微旨》,见《校释》第126—128页。
- [76][77][78][80] 葛洪:《抱朴子·内篇·明本》,见《校释》第184—185页。
- [79] 葛洪:《抱朴子·内篇·明本》,见《校释》第186页。
- [81] 葛洪:《抱朴子·内篇·明本》,见《校释》第188页。
- [83] 葛洪:《抱朴子·内篇·塞难》,见《校释》第138页。
- [84] 葛洪:《抱朴子·内篇·释滞》,见《校释》第151页。
- [85] 葛洪:《抱朴子·内篇·勤求》,见《校释》第252页。
- [86][87] 葛洪:《抱朴子·内篇·畅玄》,见《校释》第1页。
- [88] 葛洪:《抱朴子·内篇·道意》,见《校释》第170页。
- [89][90] 葛洪:《抱朴子·内篇·地真》,见《校释》第323页。
- [92][93][95] 葛洪:《抱朴子·内篇·地真》,见《校释》第325页。
- [96] 葛洪:《抱朴子·外篇·崇教》,见《诸子集成》,中华书局1954年版(下同)。
- [97][98] 葛洪:《抱朴子·外篇·良规》。
- [99] 葛洪:《抱朴子·外篇·诘鲍》。
- [100] 葛洪:《抱朴子·外篇·疾谬》。
- [101] 葛洪:《抱朴子·外篇·讥惑》。
- [102] 班固:《汉书》卷七十五《夏侯胜传》。
- [103][104][107][111][116] 葛洪:《抱朴子·外篇·审举》。
- [105] 葛洪:《抱朴子·外篇·贵贤》。
- [106] 葛洪:《抱朴子·外篇·汉过》。
- [108] 葛洪:《抱朴子·外篇·应嘲》。
- [109] 司马光:《资治通鉴》卷九十《晋纪》。
- [110] 房玄龄:《晋书》卷七十一《陈颙传》。
- [112] 葛洪:《抱朴子·外篇·擢才》。
- [113][114] 葛洪:《抱朴子·外篇·清鉴》。
- [115] 葛洪:《抱朴子·外篇·备阙》。
- [117][118][119][120][121] 葛洪:《抱朴子·外篇·诘鲍》。
- [122] 恩格斯:《反杜林论》,见《马克思恩格斯选集》,人民出版社

1966年版,第三卷,第291页。

- [123] 葛洪:《抱朴子·内篇·塞难》,见《校释》第136页。
- [124] 葛洪:《抱朴子·内篇·辨问》,见《校释》第226页。
- [125] 葛洪:《抱朴子·内篇·金丹》,见《校释》第79页。
- [126][127] 葛洪:《抱朴子·内篇·勤求》,见《校释》第259—260页。
- [128][129] 葛洪:《抱朴子·内篇·道意》,见《校释》第173页。
- [130] 司马光:《资治通鉴》卷一百一十二《晋纪》。
- [131] 房玄龄:《晋书》卷六十九《刁协传》。
- [132] 刘义庆:《世说新语》卷二《政事》注引《续晋阳春秋》,见《诸子集成》,中华书局1954年版。
- [133] 房玄龄:《晋书》卷七十五《王湛传》。
- [134] 葛洪:《抱朴子·内篇·金丹》,见《校释》第84页。
- [135] 房玄龄:《晋书》卷八《哀帝纪》。
- [136] 房玄龄:《晋书》卷九《简文帝纪》。
- [137] 房玄龄:《晋书》卷九《孝武帝纪》。
- [138] 刘义庆:《世说新语》卷二《文学》注引《殷氏谱》。
- [139] 房玄龄:《晋书》卷八十《王羲之传》。
- [140] 房玄龄:《晋书》卷九十五《鲍靓传》。
- [141] 陶弘景:《真诰·叙录》,见《道藏》第二十册,第603页。
- [142][144] 张君房:《云笈七签》卷一百一十一,见《道藏》第二十二册,第757页。
- [143] 王悬河:《三洞珠囊》卷一引《道学传》,见《道藏》第二十五册,第301页。
- [145][146][147][148] 房玄龄:《晋书》卷一百《孙恩传》。

第四章 南北朝时期道教的改革与完善

东晋世族地主阶级的头面人物崇奉道教决不仅仅是为了寄托他们的精神空虚,而其更重要的目的是为了从内部控制道教,把道教改造成为他们需要的精神统治工具。孙恩起义失败后,民间道教组织虽然瓦解了,但五斗米道的教义、教仪等许多思想在民间仍有一定的影响,为了清除和整顿这些思想,南北朝时期,先后发生了由封建统治阶级中的道教徒发动的道教改革,其中最著名的为北朝的寇谦之和南朝的陆修静,陶弘景则集二者之大成,把儒、释、道融为一体,从而使道教日臻成熟和完善。

第一节 寇谦之对北朝道教的改革

东晋中叶,在中国的北方,鲜卑拓跋氏统一了中原,在民族融合日益深入发展的新形势下,拓跋氏政府为了巩固自己的统治,不仅重用一批汉族世族地主分子,而且开始有意识地吸收华夏文化的正统,道教因此也应运而兴。在北魏统治阶级的支持下,寇谦之对北朝道教进行了改革,这次改革,不仅使道教更加适应统治阶级的需要,而且使道教本身亦更加完善。

一、寇谦之的生平与著作

寇谦之(公元365—448年),字辅真。祖籍上谷昌平(今属北京市),后徙居冯翊万年(今陕西临潼北)。寇谦之出身于世族地主

家庭，自云寇恂十三世孙、其兄寇赞为南雍州刺史。寇氏世奉五斗米道，寇谦之 18 岁即倾心慕道，修张鲁之术，服食饵药，但历年无效。后拜师成公兴，入华山、嵩山修炼。《魏书·释老志》载说：“未几，（兴）谓谦之曰：‘先生有意学道，岂能与兴隐遁？’谦之欣然从之。兴乃令谦之洁斋三日，共入华山。令谦之居一石室，自出采药，还与谦之食药，不复饥。乃将谦之入嵩山。有三重石室，令谦之住第二重。”寇谦之守志嵩岳，精专不懈，修道七年，声名渐著。北魏明元帝神瑞二年（公元 415 年），寇谦之称太上老君临嵩岳授其天师之位，赐以《云中音诵新科之诫》二十卷，传与服气导引口诀之法，令其“清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术”^[1]。“专以礼度为首，而加以服食闭炼”^[2]。《魏书·释老志》载之曰：“神瑞二年十月乙卯，忽遇大神，乘云驾龙，导从百灵，仙人玉女，左右侍卫，集止山顶，称太上老君。谓谦之曰：‘往辛亥年，嵩岳镇灵集仙宫主，表天曹，称自天师张陵去世以来，地上旷诚，修善之人，无所师授。嵩岳道士上谷寇谦之，立身直理，行合自然，才任轨范，首处师位，吾故来观汝，授汝天师之位，赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷。号曰《并进》。言：‘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。大道清虚，岂有斯事。专以礼度为首，而加以服食闭炼。’使王九疑人长客之等十二人，授谦之服气导引口诀之法。遂得辟谷，气盛体轻，颜色殊丽。弟子十余人，皆得其术。”这便是寇谦之改革北朝道教的开端。泰常八年（公元 423 年），寇谦之再次假托牧土上师李谱文来临嵩岳，命其统广汉平土方万里，授其《录图真经》六十卷，以及劾召鬼神之法，令其辅佐北方泰平真君，统领“人鬼之政”。太武帝始光元年（公元 424 年），寇谦之离山至魏都平城（今山西大同），献道书于太武帝，得到左光禄大夫崔浩的赏识，“崔浩独异其言，因师事之，受其法术”^[3]。其后，崔浩又上疏太武帝，赞明其书“辞旨深妙，自古无比”^[4]，太武帝欣然接受。于是崇

奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行。翌年，太武帝又于平城东南立天师道场，集道士 120 人“齐肃祈请，六时礼拜”。太延六年（公元 440 年），寇谦之声称太上老君复降，授太武帝“太平真君”之号，帝信之，遂改元太平真君，并于第三年亲至道场受箓，封寇谦之为国师。此后，北天师道乃大盛，终北魏之世，崇信不衰。太平真君九年（公元 448 年），寇谦之病卒。寇谦之自早年就倾慕道教，后入嵩岳修炼，致力于北朝道教的改革，为建立和完善新天师道作出了重大贡献。

关于寇谦之的著作，汤用彤先生生前曾著文专门进行过详尽的考证（见 1961 年《历史研究》第五期，《寇谦之著作与思想》）。据汤先生的考证，寇谦之的著作主要有《老君音诵诫经》、《太上老君戒经》、《太上老君经律》、《太上经戒》、《三洞法服科戒文》、《正一法文天师教诫科经》、《女青鬼律》等七种，这些著作现均收入《道藏》洞神部，戒律类。

二、寇谦之对北朝道教的改革

北朝道教的改革是在北魏初年社会阶级矛盾和民族矛盾异常尖锐的情况下进行的。公元 386 年，拓跋珪在北方称王，建立了北魏政权。其后，他东破库莫奚，西破高车，灭匈奴别部刘卫辰，大败慕容垂，攻取晋阳、真定、信都，占领后燕都城中山，尽取黄河以北大片土地，隔河与东晋对峙。天兴元年（公元 398 年），拓跋珪迁都平城，进称魏帝。不久，拓跋珪去世，其子拓跋嗣继位。嗣在位七年而崩，嗣子世祖太武帝拓跋焘立。拓跋焘继位后，北败柔然，西败夏王赫连昌，攻取长安、统万等城。太延二年（公元 436 年），攻占龙城，灭北燕，五年攻取凉州，灭北凉、西凉，统一中国北方。在长期的兼并战争过程中，拓跋部贵族大量屠杀人民，掠人为奴，抢劫财物，破坏生产，实行残酷的民族压迫。他们在占领区内建立了许多直接统治人民的军镇，在保留州郡机构的地方，州郡长官亦都由

鲜卑武将担任，在汉族豪强地主势力特别强大的地方，他们就假手豪强地主进行统治，为了镇压人民的反抗，他们大开杀戒，成千上万地屠戮人民。在残酷武装镇压的同时，拓跋氏统治者还对广大人民实行残酷的经济剥削，当时的赋调特别苛重，平均定额是每户帛二匹、絮二斤、丝一斤、粟二十石。除定额之外，还有临时征发，临时征发有时多达五十石。在征收租调时，名义上实行的是“九品混通”，即按户等高低通融摊派，实际上是“纵富督贫，避强侵弱”，把大地主应负担的租调转嫁给贫苦农民，至于徭役的征发，更是层出不穷，无休无止。

拓跋氏野蛮的军事征服和黑暗统治激起了各族人民的强烈反抗，寇谦之在《老君音诵诫经》中描述当时人民反抗斗争的情况时说：“天下纵横，反逆者众，称名李弘，岁岁有之……愚民信之，诬诈万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱土地。”^[6]又说：“愚人诬诈无端，人人欲作不臣，聚集逋逃罪逆之人，及以奴仆皂隶之间，诈称李弘。”^[6]面对各族人民的反抗和斗争，北魏统治者终日惶恐不安，为了稳定社会秩序，巩固自己的统治，他们不得不采取一系列缓和阶级矛盾和民族矛盾的措施。政治上，他们搜罗重用汉族世族地主，实行汉化政策；经济上，徙民于中原，计口授田，发展农业生产；在思想上，他们则利用宗教这个精神鸦片来麻醉人民。据史载，早在西晋时，道教就已传入拓跋部。《魏书·释老志》云：“初文帝入宾于晋，从者务勿尘，姿神奇伟，登仙于伊阙之山寺。识者咸云魏祚之将大。”后来的魏太祖道武帝拓跋珪和魏太宗明元帝拓跋嗣，都崇信道教。史载“太祖好老子之言，诵咏不倦。天兴中，仪曹郎董谧因献《服食经》数十篇。于是置仙人博士，立仙坊，煮炼百药，封西山以供其薪蒸。令死罪者试服之，非其本心，多死无验。太祖犹将修焉”^[7]。最后，父子二人都因服食长生药中毒而亡。魏世祖太武帝拓跋焘继位后，并没有吸取其先人的教训，仍然崇奉道教。寇谦之的道教改革就是在他和汉族大地主崔浩的支持下进行的。北魏

统治者所以历代崇信道教，一方面是为了长生不死，永久地统治人民；另一方面也是为了欺骗麻醉广大劳动人民。

寇谦之改革北朝道教的目的主要有两个：第一是“清整道教，除去三张伪法”，变五斗米道为官方道教，使其更好地为统治阶级服务。所谓“三张伪法”，就是指五斗米道首领张陵、张衡、张鲁在五斗米道中推行的一些法规。具体地说，就是指租米、钱税，及男女合气之术。张陵在初创五斗米道时，曾规定入道者须交米五斗方可成为道徒，这本来是道徒入道时表示的一种虔诚和信义，根本不是什么剥削。至于张鲁时是否仍只交五斗米，这个问题史载不甚一致。《华阳国志·汉中志》载：“其供道限出五斗米。”^[8]李膺《蜀记》载曰：“其受道者，输米肉、布绢、器物、纸笔、荐席、五采，后生邪浊，增立米民。”^[9]《魏志》载说：张陵时“从受道者出米五斗”^[10]，而张鲁时“受道者，用金帛之物”。从张鲁置米肉于义舍以止行人来看，似有收取他物之举。然而，这并不奇怪。因为张鲁政权虽然是政教合一的，但它毕竟是一个政权组织，它和其他政权一样，必须要有物质基础作后盾，否则，这个政权就不可能维持。况且其中有一部分用之于行路道徒的食用。至于男女合气之术，实际上就是“房中术”。起初，五斗米道对男女界限并无严格规定，女子同样可以入道布教，且允许夫妻同居，与世人无异。但道教强调“慎房事”，即“房中术”，但这种房中术并不象佛教徒所攻击那样，“三五七九男女交接之道，四目两方正对，行道在于丹田，有行者度厄延年，教夫易妇，唯色为初，父兄并前，不知羞耻，……”^[11]很显然，三张之法并非诈伪。寇谦之清整道教提出“除去三张伪法”，实际上是反对农民道教的法规。东汉末年以来，农民起义多以道教作为组织群众参加斗争的形式，如汉末的黄巾起义，晋末的孙恩、卢循起义等，因此，统治阶级对民间道教十分仇恨，他们攻击道教“事合氓庶，故比屋归宗，是以张角李弘毒流汉季；卢悚（循）孙恩，乱盈晋末。……爵非通侯，而轻立民户；瑞无虎竹，而滥求租税”^[12]。寇谦之把

张角、李弘领导的农民起义则说成是“违道叛德”、“惑乱愚民”、“攻错经法”。所以他在改革道教时提出“除去三张伪法”、“专以礼度为首”，其目的就是要以儒家的君君、臣臣、父父、子子的封建礼法改造五斗米道，把原始的民间道教变为适合统治阶级需要的官方道教。为此他曾明确宣布：道教徒“不得叛逆君王，谋害国家”^[13]。

寇谦之改革北朝道教的第二个目的是充实和完善道教的教义、教仪和教规，建立一个政教合一的新道教。三张时代，五斗米道以老子为教祖，以《道德经》五千文为经典，在天师之下设二十四治，以治官祭酒分道治民，组织上比较严密，但这仅限于巴蜀之地。建安二十年，张鲁投降曹操，不久就去世了。五斗米道失去了总的首领，组织纪律开始涣散。自东晋时，这一情况日趋严重。《正一法文天师教诫科经》记载说：“诸职男女官，昔所拜署，今在无几。自从太和五年以来，诸职各各自置。”^[14]，“或一治重官，或职治空缺”^[15]，“诸主者祭酒人人称教，各作一治，不复按旧道法”^[16]。《老君音诵诫经》亦说：“从陵升度以来，……后人道官诸祭酒，愚暗相传，自署治策符契，攻错经法，浊乱清真。”^[17]鉴于这种混乱的局面，寇谦之提出在全国建立政教合一的统一组织，他曾上疏世祖说：“今陛下以真君御世，建静轮天官之法，开古以来，未之有也。应登受符书，以彰圣德。”^[18]世祖接受了他的建议，亲至道坛，受符策。自后诸帝，每即位亦皆如此，这样，教权和政权便统一了起来。此外，寇谦之还将儒家的礼法和佛教的“因果报应”、“涅槃轮回”等引入道教，充实和完善了道教的教义、教仪和教规，使道教成为儒、佛、道三位一体的新道教。

寇谦之道教改革的内容主要有以下三个方面：

第一，对道教组织的改革。寇谦之对道教组织的改革着重有三点：（一）以厨会制代替租米制。早期五斗米道的信徒入道时都必须纳米五斗，张鲁时，除交五斗米外，另加其他物品。后来，由于组织纪律松懈，至东晋时竟出现了有些道官祭酒借收租米钱税为

名，向道民敲榨勒索的现象，他们“取人金银财帛，而治民户，恐动威迫，教人跪愿，匹帛、牛犊、奴婢、衣裳，或有岁输全绢一匹，功薄输丝一两，众杂病说，不可称数”^[19]。“赃钱逋说，贪秽入己”^[20]。对于这种恶劣行为，寇谦之制定了新法，新法规定：“从今以后，无有分传说愿输送，仿署治箓，无有财帛，民户杂愿，岁常保口厨具，产生男女，百灾疾病，光怪众说厨愿，尽皆断之。……若有道官浊心不除，不从正教，听民更从新科正法清教之师。”^[21]“道官授署职治符箓，随家丰俭，意欲设会，任意。人数三人以上，复能重设。诸肴和会可通，若不能者，无苦也。”^[22]这种以厨会制取代租米制的新科，限制了道官祭酒向道民索取金银财帛的不法行为，对减轻道民的沉重负担有一定的积极作用。（二）废除道官祭酒世袭制。封建宗法是附生在门阀地主阶级背上的一个赘瘤，随着门阀世族势力的发展，封建宗法亦恶性膨胀，这种严重的社会现象对道教亦产生了深刻的影响，其表现之一则是道官祭酒的世袭制，父亡子继，兄亡弟绍。《玄都律文》载说：“道士女官道民笮生，百姓所奉属师者，父亡子继，兄亡弟绍，非嫡不得继；或儿息小弱，当大人摄治，儿长则立治依旧。若无人承领，则寻根本上属，不得他人属，违律罚算一纪。”^[23]针对这种弊病，寇谦之在改革中提出了“唯贤是授”的方针。他说：“诸道官祭酒，可简贤授明，未复按前父死子系，使道教不显。”^[24]对那些确有才能的子孙，寇谦之采取区别对待的办法，允许他们承继父职，但必须接受道民的监督，不称职的，道民可以随时撤换。他说：“祭酒之官，迁功之后，子孙清彻聪明，闲练鬼事，可就明师受署治箓符诫，承继父后，若子孙用行颠倒，与俗不别，不顺科约者，诸官平处，表奏天曹，听民更受。”^[25]寇谦之在整顿道教组织中，推行“唯贤是授”的方针，显然是进步的，是顺应历史发展潮流的。（三）整顿健全组织。针对道教组织的混乱，寇谦之假托太上老君授其天师之位，令其清整道教的名义，对道教队伍进行了清理，对于原来信奉五斗米道的徒众，只要他们奉顺新科诫律，仍

然可成为新道的成员。奉法有功者,照样可以得到奖励,^[26]相反,不闲教化者,则将予以清除。《老君音诵诫经》云:“今运数应出,汝好宜教诫科律法人治民,祭酒按而行之,奉顺诫约之后,吾当敕下九州四海之内,土地真官之神,腾籍户,言其有祭酒道民奉法有功,然后于中方有当简择种民,录名文昌宫中。若道官祭酒不闲教化,导及养生之术,有疑事不了,汝当与决之分明。”^[26]对于新求入道的人,则要进行一定时间的考察,然后决定接纳其入道否。“其投道之民,当观望情形,与约诫相应者,三年体修。慎法教,精进善行,心无有退志,无倾邪,乃可授箴诫,纳为弟子”^[27]。由此可见,寇谦之整顿后天师道已不是原来意义上的天师道,而是按其新法建立起来的新道教了。

第二,对道教教义的改革。早期五斗米道以老子为教祖,以五千文为经典,因此其教义主要是附会道家的“清静无为”少志寡欲、诚信不欺等等。寇谦之在道教改革中则将儒家的礼法、佛教的“因果报应”、“法缘轮转”等引入道教。因此,寇谦之的新道教实际上是以道为主,兼容儒、释思想的新产物。

自葛洪以来,封建统治阶级的思想家就企图系统地以儒家礼法改革道教的内容,寇谦之在实践中进行了发展。他使封建统治阶级的礼法宗教化,成为宗教信条。他曾直言不讳地对崔浩说:“吾行道隐居,不营世务,忽受神中之诀,当兼修儒教,辅助泰平真君,继千载之绝统。”^[28]因此,在他改革道教教义时,大量吸收了儒家的思想,总括起来,大致可分为四个方面:(一)尊君。寇谦之认为,国君既是一国之主,也当是道教的总首领,因此道民“于君不可不忠”。他在新法中规定,道民“不得叛逆君王,谋害国家”。(二)提倡封建伦理道德。君礼臣忠、男孝女贞等封建伦理道德是历代封建统治阶级用来禁锢广大劳动人民的精神锁链,寇谦之为了使改革后的道教更好地为统治阶级服务,也极力宣扬儒家的这一思想。他明确提出:“臣忠子孝、夫信妇贞、兄敬弟顺,内无二心,使可为善

得种民矣。”^[29]在《女青鬼律》中，他规定“不得轻慢老人，骂詈亲戚，夫妻咒诅，自相煞害，毒心造凶，不孝五逆”^[30]。（三）维护封建等级制度。寇谦之认为贫贱富贵乃是命里注定的，因此他要求教徒“勿以贫贱强求富贵”，“勿怨贫苦，贪富乐尊贵”^[31]。而应该“朝暮清静，断绝贪心，弃利去欲，改更恶肠”^[32]。（四）宣扬积德行善。积德行善是儒家的一贯主张，《易经》中曾言：“积善之家，必有余庆”。寇谦之则把儒家的这一思想引入道教，极力宣扬“天道无亲，唯与善人”，要教徒努力修善。他说：“修善功成，可得遇真，延年益寿。”^[33]

寇谦之在改革中不仅吸收儒家的思想，而且还吸收了佛教的“六尘六识”、“生死轮回”、“因果报应”等思想。本来，道教和佛教是根本不同的，刘勰在《灭惑论》中曾指出：“夫佛法练神，道教练形。形器必终，碍于一垣之里；神识无穷，再抚六合之外。”^[34]道安《二教论》云：“佛法以有生为空幻，故忘身以消物；道法以吾我为真实，故服饵以养生。”^[35]在魏晋南北朝时，在生死形神问题上，佛道不同是人们所公认的。其区别表现在：（一）在形神问题上，佛教提倡“灵魂不死”；而道教提倡“肉体飞升”。故佛家养神，道家练形。（二）在生死问题上，佛教主张涅槃寂静，故求永灭，超脱轮回；道教主张无死入圣，故主永生，亦可超脱尘世。（三）佛教养神入于涅槃境界，当依顿悟；道教养形，入于仙境，当靠积功。（四）佛教养神，靠内心；道教养形，靠外物。对于佛道的矛盾，寇谦之站在道教的立场上，采取调和的态度，从而使其新道教理论能够自圆其说。首先，在形神关系上，他把道家的“无”与佛家的“空”混同在一起，提出身神并一的思想，主张人们在修练时“制念以定志，静身以安神。”^[36]他认为只要思虑兼忘，冥想内视，就会感到身神并一。他在《太上老君经律》中说：“夫道无也，弥纶无穷，子欲寻之，近在我身，乃复有也。因有以入，无积念以得妙，万物芸芸，譬如幻耳，皆当归空。人身亦然，身死神逝，喻之如屋，屋坏则人不立，身败则神不居，

当制念以定志，静身以安神，宝气以存精，思虑兼忘，冥想内视，则身神并一。身神并一，近为真身也。”^[37]这样寇谦之就把道家的形与佛家的神通过意念玄想给统一起来了。其次，他把佛教“因果报应”、“三世轮回”的理论引入道教，用以恫吓道民，让道徒们谨守戒律，静思忍情，俯首贴耳地任凭统治者摆布。他说：“太极真人曰：‘宿世礼奉经师，口诵身行，布施厄困，愿乐三宝，君亲忠孝，远篡山水，栖熊贤儒，虚心有道，烧香散华，护度一切，修道补过，信顺宿命，静思忍情。其行也，上可升仙度世，下可轮转富贵，生为人尊，容貌伟秀，才智清远，为人之道，莫不具足’。^[38]“生不受戒，唯恶是行，恶业增长，则沦三涂，备加五恶，无有休限，其有五恶者，则入地狱，备五苦之极，无有休息及年限也。”^[39]“若有罪重之者，转生虫畜，偿罪难毕”^[40]。寇谦之将“因果报应”“三世轮回”说引入道教，既给今生今世受苦受难的道民以希望，又对那些不安分守戒的道徒以警告，真可谓一箭双雕。第三，寇谦之将佛教内心养神的修炼方法引入道教，要道徒注重道德和斋功的修炼，积德以成仙。他说：“天道无亲，惟与善人，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。”^[41]他还说：“长生至道，仙圣相传口诀授要，不载于文籍。自非斋功念定通神，何能招致乘风驾龙，仙官临顾，接而升腾，服食草药、石药，服而得力之者。此则仙人奏表上闻，遣仙人玉童玉女来下临。……不降仙人，何能登太清之阶乎？而案药服之，正可得除病寿终，攘却毒气，瘟疫所不能中伤，毕一世之年，可兼谷养性，建功斋请解过除罪。诸欲修学长生之人，好共寻诸颂诫，建功香火，斋练功成，感彻之后，长生可克。”^[42]在这里，寇谦之提出了练性为主，练形为辅的修炼原则，他认为斋功可以通神，使仙人下降接引，然后飞升成仙。服食、炼养的传统修炼方法只能起次要的作用，这样就比较圆满地解决了服食丧生的疑问，为道教的外丹理论解了围。

第三，对教仪教规的改革。寇谦之在发展道教教义的同时，在

教仪教规方面也进行了整顿和补充。早期五斗米道不论在教仪方面,还是教规方面都十分简单。在教仪方面不过就是叩头思过,烧香念咒,饮符水,作三官手书等。在教规方面无非就是“诚信不欺”等。而经过寇谦之的整顿补充,新天师道不论教仪还是教规方面都比原始五斗米道完善得多。在教仪方面,他制定了厨会、求愿、求福、除病、设会等诸方面的仪式规定。而且每项规定都十分具体。为了说明问题,现将求愿仪式的规定录述如下:“老君曰:‘道官篆生男女民烧香求愿法:入靖东向,悬三上香讫,八拜。便脱巾帽,九叩头,三搏颊,满三讫。启言男官甲乙,今日时烧香,愿言上启,便以手捻香著炉中,口并言:愿甲乙以年七以来,过罪得除,长生延年。复上香,愿言:某乙三宗五祖,七世父母,前亡后死,免离苦难,得在安乐之处。后上香,言愿门内大小口数端等,无他利害。……一愿一上香,若为他人愿,通亦无苦,十上、二十上、三十上,随愿。斋日六时烧香。寅午戌亥子丑是六时。非斋日,朝暮辰巳之日,天清明夜半,北向悔过,向天地叩头百下,三十六搏颊,三过三百下以为常则,先缘福深者通神在近。先缘福浅者,八年得仙。’”^[43]为了方便广大道民,寇谦之提倡道民在家修行。他说:“地上生民,末劫垂及,其中行教甚难。但令男女立坛宇,朝夕礼拜,若家有严君,功及上世。其中能修身练药,学长生之术,即为真君种民。”^[44]

在教规方面,寇谦之借鉴佛教的戒律,提出了《道德尊经想尔诫》、《道德尊经诫》、《老君说百八十诫》、《太上经诫》、《太霄琅书十善十恶》、《思微立志经诫》、《妙林经诫》、《老君二十七诫》等,这些戒律都是道徒应该遵守的教规。是“持身之本,持法之根”^[45]。奉持戒律者,则为道德之人;不能持戒者,虽寿万年,犹与老树朽石一般。为了胁迫道徒奉守戒律,寇谦之还提出“因果报应”、“天堂地狱”等理论。他说:“奉敬教诫,精专勤身,先苦后报,其福应也。”^[46]还说:“奉持戒行,见世安乐,无有忧恼。”^[47]生不受戒“则沦三涂,备加五恶,无有休限,其有五恶者,则入地狱,备五苦之极。”^[48]就

戒律本身而言,不仅涉及道徒的修行,而且涉及道徒们的日常生活,包括衣食住行各个方面。比如《老君说百八十戒》第十条规定“不得食大蒜及五辛”。第四十九戒规定“不得以足蹋六畜”。第六十六条规定“不得立小便”。第九十条规定:“不得择人饮食为好恶。”第一百七十九条规定:“行无居家可投,便止宿树林岩石间”等等。^[49]寇谦之借太上老君的名义,为道徒制定了许许多多的戒律,用来约束教徒的思想和言行,以防止他们恶心邪欲的产生,这样就使新道教真正变成了统治广大道民的工具。

从上所述,我们不难看出,寇谦之的道教改革具有三个明显的特点:(一)阶级性。由于寇谦之的道教改革是从世族地主阶级立场出发的,因此他在对道教组织、教义、教仪和教规的改革中始终贯穿着一个思想,即变五斗米道为官方道教,使其更好地为统治阶级服务。他反对农民革命的措施,除去三张之法,以儒家的礼法和佛教的因果报应、清规戒律充实完善原始道教的教义、教仪和教规,都是为了这一目的。他所建立的新天师道已完全失去了原始五斗米道的人民性和斗争性,反而变成了统治阶级的思想统治工具。(二)在修练方法上重德性的修养。葛洪的道教理论是重服食炼养,飞升羽化,这对一般教徒来说只能是墙上画饼,因为他们既没有钱,也无“闲”,而且实践证明,服食丹药非但不能飞升,相反堕入阴曹。寇谦之在改革时则宣扬以养性为主,服食为次的思想。他说:“自非斋功念定通神,何能招致乘风驾龙,仙官临顾,接而升腾……而案药服之,正可得除病寿终,攘却毒气,瘟疫所不能中伤,毕一世之年。”“诸欲修学长生之人,好共寻诸颂诫,建功香火,斋炼功成,感彻之后,长生可克”。这种重斋功养性的修炼方法既填补了佛道之修炼方法上存在的界沟,又解决了原道教在修炼中出现的问题,同时儒家思想的宗教化,对维护地主阶级的统治更加有利。(三)对儒、佛理论的吸收。寇谦之在整顿和充实道教教义、教仪和教规中,吸收了儒家的礼法、佛家的因果报应、生死轮回等理论,使

道教在内容和形式上更加完善。

寇谦之把五斗米道改变为适应北魏统治者需要的御用官方道教，实际上是对原始民间道教的否定。他所制定的新的教义、教仪、教规都是为统治阶级服务的。但从另一方面看来，在当时长期动乱的年代，北魏拓跋氏经过艰苦征战，统一了北方，这对安定人民生活，发展社会生产是有好处的。寇谦之适应当时的历史条件，把五斗米道改造成为适合统治阶级需要的新道教，并确立了国君在道教中的最高地位，这对巩固北魏政权是有积极作用的，从道教史发展的观点来看，改革后的道教更加完善，特别是他将儒、佛的理论引入道教，这为后世道教的发展开辟了新的道路。

寇谦之建立的新天师道（亦称北天师道）对北朝道教的发展产生了深刻的影响。从上来说，自魏太武帝起，后来北魏的每个皇帝即位时，都亲自到坛场，参加道士所举行的受箓仪式，这一制度一直延续到后周。《隋书·经籍志》载：“后周承魏，崇奉道法，每帝受箓，如魏之旧。”这说明从魏到周每个皇帝都是道教的崇奉者。从下来说，道徒陡然大增，出现了一批著名的道士，如韦文秀、祁纤、绛略、吴劭、闻喜、阎平仙、鲁祈、罗崇之、王道翼等。关于他们的事迹，《魏书·释老志》中有简要记载。现摘述如下：

韦文秀，京兆人。“隐于嵩高，征诣京师。世祖曾问方士金丹事，多曰可成。文秀对曰：‘神道幽昧，变化难测，可以暗遇，难以豫期，臣昔者受教于先师，曾闻其事，未之为也。’世祖以文秀关右豪族，风操温雅，言对有方，遣与尚书崔暕诣王屋山合丹，竟不能就。”

祁纤，河东人。“好相人，世祖贤之，拜纤上大夫。”

绛略、闻喜、吴劭，“道引养气，积年百余岁，神气不衰。”

阎平仙，恒农人。“博览百家之言，然不能达其意，辞占应对，义旨可听。世祖欲授之官，终辞不受”。

鲁祈，扶风人。“避地寒山，教授弟子数百人，好方术，少嗜欲。”

罗崇之，河东人。“常饵松脂，不食五谷，自称受道于中条山，世

祖令崇还乡里，立坛祈请。崇云：‘条山有穴，与昆仑、蓬莱相属。入穴中得见仙人，与之往来。’诏令河东郡给所须。崇入穴，行百余步，遂穷。后召至，有司以崇诬罔不道，奏治之。世祖曰：‘崇修道之人，岂至欺妄，以诈于世，或传闻不审，而至于此。古之君子，进人以礼，退人以礼。今治之，是伤朕待贤之意。’遂赦之”。

王道翼，东莱人。“少有绝俗之志，隐韩信山四十余年，断粟食蕒，通达经章，书符篆。常隐居深山，不交世务，年六十余。显祖（献文帝拓跋弘）闻而召焉。青州刺史韩颓遣使就山征之，翼乃赴都。显祖以其仍守本操，遂令僧曹给衣食，以终其身”。

此外，寇谦之的改革使道教成为国教，这对佛教来说不能不是一个冲击，特别是魏武帝灭佛，使佛教受到了沉重的打击（详见第五章）。

第二节 陆修静对南朝道教的改革

继寇谦之改革北天师道之后，陆修静对南朝道教亦进行了改革，陆修静的改革着重于三个方面。（一）整顿组织；（二）健全教仪；（三）整理典籍。这次改革对南朝道教的完善和发展起了极大的促进作用。

一、南朝刘宋时期的道教

刘裕在镇压孙恩、卢循起义之后，篡晋建宋，登上皇帝的宝座，是为武帝。刘裕出身于破落的官僚家庭，自幼家境沉沦，年轻时曾“躬耕于丹徒”，“樵渔山泽”，^[50]深知农民之艰辛。因此在他称帝后，便对晋代的政治、经济政策进行了一系列改革。政治上，加强中央集权，限制门阀世族，对于门阀世族，虽给与高官厚禄，但不授其实权。而对于出身庶族的功臣，则委以重任。出镇荆、扬、江三州的将领均系刘氏宗室。经济上，抑制兼并，禁止世族豪强占山固泽，

隐匿户口，对民则宽役简务，劝励农桑。东晋末年，“山湖川泽，皆为豪强所夺，小民薪采渔钓，皆责税值”^[51]。义熙八年（公元412年）十一月，武帝下书曰：“凡租役调役，悉宜以见户为正。州郡县屯田池塞，诸非军国所资，利入守宰者，今一切除之。州郡县吏，皆依尚书定制实户置，台调癸卯梓材，庚子皮毛，可悉停省，别量所出。”^[52]武帝在位期间，“以俭抑身，左右无幸谒之私，闺房无文绮之饰”^[53]。继武帝之后，文帝继续进行了一些改革。一则派使者巡行州郡，考察守宰的优劣；二则常于延贤堂听讼，以求刑狱平允；三则修复学舍，召集生徒，兴复儒学；四则下诏求贤，令官吏各举所知；五则劝课农桑，令民耕蚕树艺，各尽其力。六则减免赋税，解民之急。南宋初年的改革稳定了社会秩序，促进了生产力的发展。文帝元嘉年间，曾一度出现了国泰民安，经济繁荣的昌盛局面。史载：宋初“三十年间，氓庶蕃息，奉上供徭，止于岁赋，晨出暮归，自事而已。守宰之职，以六期为断，虽没世不徙，未及曩时，而民有所系，吏无苟得。家给人足，即事虽难，转死沟渠，于时可免。凡百户之乡，有市之邑，歌谣舞蹈，触处成群，盖宋世之极盛也”。^[54]然好景不长，元嘉末年，北魏南下，宋魏之间爆发了战争。元嘉二十七年（公元450年），宋文帝派宁朔将军王玄谟、沈庆之率军攻讨北魏，结果大败而归。自此之后，宋魏之间“兵连不息”。长期的战争消耗了宋的国力。“宋氏之盛自此衰矣”。在外患连年的同时，刘宋皇室内部分又爆发了争夺权利的斗争。元嘉三十年（公元453年），文帝刘义隆企图废太子刘邵，结果事泄为刘邵所杀，邵即位称帝不久，文帝第三子刘骏即由江州起兵讨伐刘邵，邵败被杀。刘骏即位，嗣为孝武帝。刘骏为了确保自己的统治，先后派兵翦灭了南郡王刘义宣，竟陵王刘诞、海陵王刘休茂等。孝武帝死后，刘子业继位，即前废帝。前废帝以其叔祖太宰江夏王刘义恭权力太大，将其杀害。此后，文帝第十一子刘彧又起兵杀前废帝，自己即位称帝，嗣为明帝。明帝在位期间先后杀子业、子勋及孝武子16人。刘宋皇

室内部的互相残杀,不仅大大地削弱了国家的实力,而且给人们心灵带来了巨大的创伤,他们对现实世界感到恐惧和绝望,企图在另外什么地方找到精神寄托和思想安慰。他们仰望茫茫苍天,企图从那里找到救星,找到幸福,找到摆脱现实苦难的乐土,因此,南宋末年,从上至下无不倾心于道教。在皇室:文帝太子刘邵敬事女巫严道育,他杀父篡位后,又迎蒋侯神像入宫,并封之为钟山郡王。孝武帝让巫为其召唤死去的宠妃。前废帝“于华林园竹林堂射鬼”^[55]。明帝末年“好鬼神,多忌讳”^[56],遣使召庐山道士陆修静至京师,为其立崇虚馆。庐江公刘祎在江州得一汉女,说是能知吉凶,行厌咒,他便“大设供养,朝夕拜服,衣装严整,敬事如神”^[57]。在臣下:新安太守羊欣“素好黄老,常手自书章,有病不服药,饮符水而已”^[58]。中书侍郎王徽“信摄养有征”^[59]。武康令刘亮“服食修道,欲至长生,迎武当山道士孙道胤,令合仙药”^[60]。在民间:虽教团组织已不复存在,但信道之民仍不乏其人。《宋书·周郎传》载:“凡鬼道惑众,妖巫破俗,触木而言怪者不可数,寓采而称神者非可算。其原来是乱男女,合饮食因之而以祈祝,从之而以报请,……又针药之术,世寡复修,诊脉之伎,人鲜能达。民因是益征于鬼。”

然而,宋末道教的复兴完全是处于一种无组织、无纪律的自发状态。原来的科教形同虚设。陆修静在《道门科略》中记载说:“今人奉道,多不赴会。或以道远为辞,或以此门不往,舍背本师,越诣他治。唯高尚酒食,更相衙诱。明科正教,废不复宣,法典旧章,于是沦坠。元纲既弛,则万目乱溃,不听科宪,唯信臆是亲。道民不识逆顺,但肴饌是闻。上下俱失,无复依承。相與意断暗斫,动则乖丧。以真为伪,以伪为真。以是为非,以非为是。千端万绪,何事不僻。颠倒杂乱,永不自觉。”^[61]又说:“今人奉道,或初化一人,至子孙不改,三会之日,又不投状,既无本末,本师不能得知,为依先上年。或死骨烂,藉犹载存。或生皓首,未被纪录。或纳妻不上,或出嫁不除。乃有百岁童男,期颐处女。如此存亡混谬,有无不实。

至于疾病之日，不归本师，而告请他官，他官不寻所由，便为作章。疾痛之身，箒籍先无，令章忽有。非守宅所部，三师不领，三天阙籍，司命无名。徒碎首于地，文案纷纷，既不如法，道所不济。如此之理，可不思乎。”^[62]据上所论，我们可以看出，宋末道教无论在组织方面，还是在规仪方面都十分混乱。造成这种混乱的原因主要有二：一是道教本身一直没有得到充分的发展，教规、教仪不健全。张鲁投降曹操后，五斗米道长期处于无组织状态，东晋杜子恭复兴五斗米道，重建道教组织，但不久就死去了，后孙恩领导徒众起义被东晋政府镇压下去，道教组织再次遭到破坏。刘宋初年，武帝、文帝不崇道教，文帝曾下诏禁止道教传播。诏曰：“淫祠惑民费财，前典所绝，可并下在所，除诸房庙。”^[63]二是晋代以来，佛教大为兴盛，抑制了道教的发展（详见第五章）。道教的这种混乱状态，既不适应道教发展的需要，更无力与佛教抗争，也起不到维护地主阶级统治的作用。因此，太初三年（公元467年），陆修静应明帝招引，从庐山来到京城，“大敞法门，深宏典奥”，开始了对南朝天师道的改革。

二、陆修静对南朝道教的改革

关于陆修静的生平事迹，《宋书》和《南史》均无记载。据陈国符先生《道藏源流考·道学传辑佚篇》所载：陆修静，字元德，吴兴东迁人。生于东晋安帝义熙二年，（公元406年）卒于宋后废帝元徽五年（公元477年），终年72岁。他出身在一个世族地主家庭，其先陆凯为吴丞相，父陆琳，九征不起，谥为高道处士。陆修静少笃好文籍，旁究象纬，通辟谷之术。他早涉婚宦，但婚后不久，便遗弃妻子，入云梦山修道。为了搜求道书，采求仙踪，他南至衡、熊湘、及九嶷、罗浮，西至巫峡、峨眉，遍游名山，名扬四方。元嘉末至京城卖药，为宋文帝所钦重。召入宫内，讲诵经法。他孜孜劝诱，昼夜不倦。太后王氏深为敬佩，拜其为师，降母后之尊，执门徒之礼。

后太子刘邵杀父自立，陆修静离京入庐山隐居。及宋明帝刘骏即位，思弘道教，深慕陆修静的名义，遂遣使招引。陆修静奉召至建康后，居崇虚馆，此间他除广搜道经之外，便潜心道教的改革。

陆修静对南朝道教的改革主要有三个方面：

第一，整顿组织。原始的五斗米道以道徒交纳五斗米为信，凡交五斗米者即可编籍入户。《三国志·张鲁传》注引《典略》云：“使病者家出米五斗以为常。”即是指此而言。魏晋以降，由于社会动乱和统治阶级的压抑，五斗米道受到了极大的冲击和破坏，“法典旧章，于是沦坠”。至刘宋时，奉道者多不奉会，不离命信，祭酒职任迁署，违犯科律，“是事颠倒，无事不反”。针对宋末道教组织的散乱状况，陆修静提出了对道教组织进行整顿的具体办法。这些办法是：（一）立治置职，编著户籍。他说：“天师立治置职，犹阳官郡县城府治理民物，奉道者皆编户著籍，各有所属，令以正月七日、七月七日、十月五日、一年三会，民各投集本治，师当改治录籍，落死上生，隐实口数，正定名簿，三宣五令。令民知法，其日天官地神咸会师治，对校文书，师民皆清静肃然，不得饮酒食肉，喧哗言笑。会竟，民还家，当以闻科禁威仪，教敕大小，务共奉行。”^[84]又说：“道科宅录，此是民之副籍，男女口数，悉应注上，守宅之官以之为正，人口动止，皆当营卫。三时迁言，事有常典。若口数增减，皆应改籍。若生男满月斋，纸一百，笔一双，设上厨十人。生女满月斋，扫帚粪箕各一枚，席一领，设中厨五人。娶妇设上厨十人，籍主皆斋宅录诣本治更相承录，以注正命籍，三会之日，三官万神更相检当，若增口不上，天曹无名，减口不除，则命簿不实。”^[85]他还说：“奉道之科，师以命籍为本，道民以信为主，师为列上三天，请守宅之官，依籍口保护，禳灾却祸，……奉道之家，不斋命信，动积年岁。如此三天，削落名籍。守宅之官还天曹，道气不复覆盖，鬼贼所伤害，致丧疾夭横。”^[86]以上所引，概括起来主要有三点：（1）建立道徒口籍登记制度，一年三次集会，改治录籍，落死上生，正定名簿。（2）改五

斗米道原义舍义米制度为厨会制度。(3)设立守宅官,定期检查命籍。这些措施的制定使南朝天师道在组织上得到了整顿。陆修静组织整顿的第二个办法是授箬署职,奖进忠良。“符”是道士书写的一种笔画屈曲、似字非字的图形。“箬”是记天曹官属佐吏之名,又有诸符错杂其间的秘文。道教声称,符箬是天神的文字,道徒常利用符箬为人治病,镇邪、驱鬼、召神,是民间道士使用的一种法术。太平道和五斗米道建立时,曾使用过这种符箬术。史载张陵“学道鹤鸣山中,造作符书”。《要修科仪戒律钞》卷一引《大真科》云:“太上老君以汉安元年五月一日,于鹤鸣山授张道陵正一盟威之经九百三十卷,符图七十卷。”^[67]其后,道徒入道,均须举行授箬仪式,即将箬授于入道者,随身佩戴,并据其入道年限和道行深浅更换不同等级。箬级的高低标志着道士权力的大小。因此,箬实际上成了职位和权力的象征。南北朝时期,授箬制度在天师道内部十分盛行。北朝寇谦之在改革北朝道教时,曾让魏太武帝亲备法驾,受箬。陆修静在改革南朝道教中承继并完善了这一制度。他把授箬和箬级的更换与道徒的功德联系起来,有功方可升迁。他在《道门科略》中规定:“民有三勤为一功,三功为一德。民有三德,则与凡异,听得署箬。受箬之后,须有功更迁,从十将军箬阶至百五十。若箬吏中有忠良质朴,小心畏慎,好道翹勤,温故知新,堪任宣化,可署散道士。若散气中有清修者,可迁别治任职。若别治中复有精笃者,可迁署游治任职。若游治中复有严能者,可署下治任职。若下治中复有功称者,可迁署配治任职。若配治中复有合法者,本治道士皆当保举,表天师子孙,迁除三八之品。先署下八之职,若有伏勤于道,劝化有功,进中八之职。若救治天下万姓,扶危济弱,能度三命,进上八职。能明炼道气,救济一切,消灭鬼气,使万姓归伏,便拜阳平、鹿堂、鹤鸣三气治职。当精察施加功德,采求职署,勿以人负官,勿以官负人,若学不由师,成非根生,不承本名为无根之草,德受治无此才,或都无师籍,或有师籍,或虽有师籍而无德于时,受箬

之日，越诣他官，既不归本，又不缘阶，妄相置署，不择其人佩箬，惟多受治，惟大争先，竞胜更相高上，遂乃身受下治，署人上品。或自荷白板而加板于人，纵横颠倒，乱杂互起，以积衅之身佩虚伪之治箬，身无戒律，不顺教令，越科破禁，轻道贱法，姿贪欲之性，而耽酒嗜食，背盟威清约之正教，向邪僻妖巫之倒法，把持刀笔，游走村里，遇逋违之民，婴考被灾，……如此之徒，吏兵不为，使道气所不降，考逮日更急病者转就增虚睡，脆卒无效验，客主共迷不悟，其非乃生谤毁，怨道咎神，或至焚箬，毁精化庐，凡事鬼神，种祸有殃，咎至灭门。”^[68]陆修静将箬级分为更令、一将军、十将军、七十五将军、百五十将军等五等，并规定：凡受更令五年，得进一将军。四年十将军。三年，七十五将军。二年，百五十将军。一年若志行庸愚，无长进者，悉又倍年。三倍无功，不知建德，直置而已，都不合迁。而聪明才智秀异，功德超群，可不计年限。若“越科破禁，轻道贱法”，则“焚箬”，“咎至灭门”^[69]。很显然，这种授箬署职制度完全是封建地主等级制度在道教内部的投影和折射，这一规定不仅健全了天师道的组织制度，而且使封建等级制度宗教化，这对维护封建地主阶级的统治无疑是十分有益的。

第二，健全斋醮科仪。斋醮即是指道教的祭祷仪式。其法为设坛摆供、焚香、化符、念咒、上章、诵经、赞颂，并配以灯烛、禹步和音乐等仪注和程式，以祭告神灵，祈求消灾赐福。原始五斗米道的斋醮仪式十分简单，仅有“指教斋”、“涂炭斋”等仪式。其后由于道教组织的散乱，斋醮科仪也不被道徒所重视。“奉道之家，多无静室，或标栏一地为治坛，未曾修除，草莽刺天。或虽云屋宇，无有门户。六畜游处，粪秽没膝。或名为静室，而藏家什物，唐突出入，鼠犬栖止。”^[70]鉴于这种状况，陆修静对斋醮科仪进行了改革，建立和完善了斋戒、授度、灯烛等方面的仪式。著斋法仪式百余卷。陆修静作为灵宝派的集大成者，其最突出的贡献就是建立和完善了南朝天师道的科醮仪式。

道教的科仪十分繁杂，其中最主要的是斋戒。陆修静对斋戒十分重视。他说：“道以斋戒为立德之根本，寻真之门户，学道术神仙之人，祈福希庆祚之家，万不由之。”^[71]又说：“夫斋直是求道之本，莫不由斯成矣。由此功德巍巍，无能比者，上可升仙得道，中可安国守家、延年益寿、保于福祿、得无为之道；下除宿愆、赦见世过、救厄拔难、消灭灾祸、能脱死人忧苦，度一切物，莫不有宜矣。”^[72]在陆修静看来，斋戒是道徒的天职，道士不斋戒，就不可称为道士。他说：“夫受道之人，内执戒律，外持威仪，依科避禁，遵承教会。故经云‘道士不受《老君百八十戒》，其身无德，则非道士。’”^[73]

斋与戒在意义上是不同的，斋是指在幽室中闭门静思。《太上经》曰：“思神篆气，习法登阶名之为斋。”^[74]戒是指规戒、戒律，即是道教徒用来约束自己的纪律。在《洞玄灵宝五感文》中，陆修静列举了九等斋，计十二法。它们是：（一）洞真上清斋两法：一曰绝群离偶；二曰孤影夷额。（二）洞玄灵宝斋九法：一曰金篆斋；二曰黄篆斋；三曰明真斋；四曰三元斋；五曰八节斋；六曰自然斋；七曰洞神三皇斋；八曰太一斋；九曰指教斋。（三）涂炭斋。洞真上清斋主要强调眠神静气、遗形忘体，被列为上等；洞玄灵宝斋以有为为宗，列为中等；涂炭斋以苦节为功，列为下等。可见陆修静十分重视斋戒与身心修炼的结合。他曾说：“夫万物以人为贵，人以生为宝。生之所赖，唯神与气。神气之在人身，为四体之命，人不可须臾无气，不可俯仰失神，失神则五脏崩坏，失气则颠蹶而亡。气之与神，常相随而行；神之与气，常相宗为强。神去则气亡，气绝则身丧，一切皆知畏死而乐生，不知生活之功在于神气，而数凶其心，而犯其气，屡淫其神，而调其命，不爱其静，存守其真，故致于枉残也，人何可不惜精守气，以要久延之视。和爱育物，为枝叶之福，圣人以百姓奔竞，五欲不能自定，故立斋法。因事息事，禁戒以闲内寇，威仪以防外贼，礼诵役身，口乘动以反静也。思神役心念，御有以归虚也，能静能虚，则与道合。”^[75]他提出：“斋当拱默幽室，制伏性

情，闭口神关，使外累不入，守持十戒，令俗想不起，建勇猛心。修十道行。坚植志意，不可移拔。注玄味真，念念皆静。如此可谓之斋。”^[76]在这里，陆修静将斋戒与修炼融而为一，既祖述了三张斋戒之法，又弘衍了二葛修道成仙的理论。

关于如何行斋，陆修静提出了十点要求。（一）香汤沐浴，以精神气，使五体清洁，九孔鲜明，衣服悉净，内外芳馨，延降高真，视接虚灵故也。（二）废弃世务，断俗因缘。屏隔内外，萧然无为，形心闲静，注念未精。（三）中食绝味，挫割嗜欲，使盈虚得节，脏腑调和，神气清爽，食养元泉。（四）谨身正服，斋整严肃，舍离骄傲，无有怠替，礼拜叩搏，每事尽节。（五）闭口息语，不得忘言，调声正气，诵咏经文，开悟人鬼，会感仙圣。（六）涤除心恶，不得邪想，调伏六根，荡灭三毒，存神思真，通洞幽微。（七）烧香奏烟，鸣鼓召神，上闻三清，普宣十方。（八）忏悔罪咎，请乞求愿，心丹至诚，谦苦恳恻。（九）发大慈悲，愍念一切，灾厄恼难，咸愿度脱，生死休泰，无复忧苦。（十）进止俯仰，每尽闲雅，更相开导，言止于道，不得离法，觉有跌误，便即逾失，稽桑忏悔。^[77]

陆修静不仅提出了许多斋法，而且规定了戒律。他在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中提出十条戒律。第一戒，心不恶妒，无生阴贼，检口慎过，想念在法。第二戒，守仁不杀，愍济群生，慈爱广救，润及一切。第三戒，守贞让义，不淫不盗，常行善念，损己济物。第四戒，不色不欲，心无放荡，贞洁守慎，行无点污。第五戒，口无恶言，言不华绮，内外中直，不犯口过。第六戒，断酒节行，调和气性，神不损伤，不犯众恶。第七戒，不嫉人胜己，争竞功名，每事逊让，退身度人。第八戒，不得评论经教，訾毁圣文，躬心承法，恒如对神。第九戒，不得斗乱口舌，评详四辈，天人咎恨，伤损神气。第十戒，举动施为，平等一心，人和神穆，行常使然。不难看出，“十戒”实际上是陆修静对儒家封建伦理道德的吸收和应用。通过“十戒”可以加强道徒在德性方面的修养。把斋醮科仪和身心道德的修

养紧密结合在一起,是灵宝派不同于旧天师道的重要标志之一。

除上之外,陆修静还规定了授度的仪范和灯烛戒罚条例。他在《太上洞玄灵宝授度仪》中对筑坛、登坛、告盟、起誓、颂经、祝愿、授度等仪式都作了具体而明确的规定。在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中还制定了违犯祝戒的处罚条例。陆修静的这些规定使南天师道的教仪更加完善。

第三,整理编著道经。道教开创之初,经典甚少。《汉书·艺文志》著录方技 36 家, 868 卷。其中作为道教前身的神仙家仅 10 家, 205 卷。魏晋以后,随着道教的畅行,道教的典籍骤然而增。仅见于《抱朴子·遐览》篇者就有约 570 卷,加上该书其他篇中与《神仙传》等著作中称引的约计 1200 卷。在这些经籍中,符箓约占五六百卷,其余大多是服饵、行气、房中、变化等神仙之术。然而由于社会动乱,加之道士保密,这些典籍在当时尚未得到广泛传播。陆修静不辞辛劳,遍游名山,寻访各地著名道士,搜集到了大量的道教经典。据《三洞经书目》所云:“道家经书、并方药、符图等总一千二百二十八卷,其中一千零九十卷已行于世,一百三十八卷犹在天宫。”^[78]陆修静对觅来的道书进行了系统的整理,泰始七年(公元 471 年),最终完成了《三洞经书目》一书。此书是我国关于道教经典的第一部目录专著。所谓“三洞”,即是指《洞真上清经》、《洞玄灵宝经》、《洞神三皇经》。“洞”者,通达也。谓此诸经可洞达真正、玄妙、神灵之境界。《三洞经书目》确立了上清、灵宝、三皇天文这三类经书在道经中的正统核心地位。此后历代相沿,未曾改变。后来于三洞之外,又立有四辅。所谓“四辅”,即指《太玄经》、《太平经》、《太清经》、《正一经》四类,四辅是对三洞的阐述和补充。四辅之分最早见于《正一法文经图科戒品》(按此书约出于刘宋时)。南宋金允中《上清灵宝大法总序》说:“宋简寂先生陆君修静分三洞之源,立四辅之目,述科立制,渐见端绪。”^[79]由此可见四辅之说与陆修静的关系。

陆修静不仅对世行的道教经籍进行了系统的分类整理，而且在整理的同时，还编纂了很多道经。据陈国符先生考证，陆静修曾撰有《道德经杂说》一卷、《灵宝经目序》一卷、《服御王茅道引元精经》一卷、《升元步虚章》一卷、《灵宝步虚词》一卷、《步虚洞章》一卷、《必然论》一卷、《荣隐论》一卷、《遂通论》一卷、《归根论》一卷、《明法论》一卷、《自然因缘论》一卷、《五符论》一卷、《三门论》一卷、《陆先生答问道义》一卷、《陆先生黄顺之问答》一卷、《太上洞玄灵宝众简文》一卷、《洞玄灵宝五感文》一卷、《陆先生道门科略》一卷、《太上洞玄灵宝授度仪》一卷、《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯烛愿仪》一卷，以及《灵宝道士自修盟真斋立成仪》、《金篆斋仪》、《玉篆斋仪》、《九幽斋仪》、《解考斋仪》、《涂炭斋仪》、《三元斋仪》等著作^[80]。释道宣说他“广制斋仪”以改造五斗米道，此话是确有根据的。可惜的是他的这些著作今已大多失传。

通过以上三个方面的论述，我们不难看出，陆修静对南朝道教的改革，实际上是对原始五斗米道进行的一次改造。它的最突出的特点是将道教封建化，官方化。首先，他把道教徒编户著籍、分阶授箓，这对封建地主阶级从组织上控制道教无疑是十分有利的。其次，他把斋醮科仪与修身养性融为一体，寓儒家伦理道德思想于斋醮之中，使道教科仪伦理化，这样就把遵守道教的教规与服从封建地主阶级的统治统一了起来。比如他在《洞玄灵宝说光烛戒罚灯祝愿仪》中说：“夫道，三合成德，自不满三，诸事不成。三者，谓道、德、仁也。仁，一也；行动德，二也；德足成道，三也。三事合，乃得道也。若人但作功德而不晓得，亦不得道。若但晓得而无功德，亦不得道，若但有道德而无仁，则至理翳没，归于无有。譬如种谷，投种土中，无有水润，何能生乎？有君有臣而无民，何宰牧乎？有天有地而无人，何成养乎？故《五千文》曰‘三生万物’。”陆修静这一“道、德、仁，三合成德”的思想实质上就是要道教徒俯首贴耳地听从统治者摆布。使天师道成为维护封建地主阶级统治的工具。

当然我们也应该看到，陆修静在对南朝道教的改革中吸收继承了原始民间道教中许多能够吸引群众的思想 and 醮仪，如厨会、斋戒等。革除了原始道教中庸俗粗陋的东西，如涂炭斋在九等斋被列为最下等，这样使得新天师道在教仪方面更加完善，在修持方法上更加简便，这对道教的发展来说显然是有积极意义的。特别应当指出的是他对道教典籍的系统整理，编著了我国第一部道经目录——《三洞经书目录》，为后来《道藏》的编纂奠定了基础。

第三节 陶弘景与南北朝道教的完善

陶弘景是南北朝道教改革的集大成者，他不仅吸收了葛洪、寇谦之、陆修静在教义、教仪方面改革的成果，融儒、佛、道为一体，而且继承和发展了东晋以来的炼丹理论，编写了道教的神仙谱系和仙真传道历史，使早期道教在形式和内容上更加完善，更加成熟，从而为隋唐道教的兴盛奠下了基础。

一、陶弘景的出身与经历

陶弘景，字通明，丹阳秣陵（今江苏南京市）人。生于刘宋孝建三年（公元456年），卒于梁大同六年（公元536年），终年81岁。陶弘景出身于世族地主家庭，一生经历宋、齐、梁三个朝代。据宋张君房所集《云笈七签》引陶翊《华阳隐居先生本起录》载：弘景高祖毗，有理识，器干高奇，以文被黜，不肯游宦，州郡辟命，并不就。曾祖兴公，多才艺，不肯营产殖，举郡功曹，察孝廉，除广晋县令。父祖隆，有气力，便鞍马，善骑射，好学读书，善解药性。随宋孝武帝征伐有功，封晋安侯。当时颜峻恃宠，就求宅以益佛寺，弗与，因辞官。见僧削爵，徙广州。父名贞宝，官至江下孝昌相，亦娴骑射，善草隶书，家贫以写经为业，一纸值价四十。深解药术，博涉子史，好文章；曾经銜使魏庭，通邻国之好，甚得雅称。父祖的熏陶，使陶弘景幼儿

时期就开始诵读《论语》、《五经》。青年时期曾一度于仕宦中出人头地。18岁时,他开始担任下级官吏,“未弱冠,齐高帝作相,引为诸王侍读”^[81]。齐武帝拜为左殿中将军。后“求县宰不遂”,使其深感失望,于是于永明十年(公元492年),上表辞禄,隐遁山林,开始修道的生涯。

陶弘景幼年就钦仰道教。他10岁时得葛洪《神仙传》,曾爱不释手,昼夜研寻。有养生之志。15岁时作《寻山志》,倾慕隐逸修道。他隐入茅山之后,一方面从孙游岳受符图经法,“遍历名山,寻访仙药”^[82]。另方面仍不忘政治,积极为封建统治者出谋划策。在萧衍准备篡夺齐政权尚存犹豫时,他“上观天象,知时运之变;俯察人心,悯涂炭之苦。乃亟陈图谶,贻书赞奖”^[83]。当萧衍兵至新林时,又遣弟子戴猛之假道奉表,表示支持。当萧衍平建康,论议禅代时,他又“援行图谶,数处皆成‘梁’字,令弟子进之”^[84]。后萧衍依陶弘景建议,定国号为梁。衍即位后,对陶弘景甚为亲近。“恩礼愈笃,书问不绝,冠盖相望”^[85]。“国家每有吉凶征讨大事,无不前以咨询,月中常有数信,时人谓之山中宰相”^[86]。后梁武帝虽舍道事佛,但对陶弘景仍是恩礼如旧,陶炼丹苦无药物,武帝专派人送去黄金、朱砂、霜毒、雄黄等物。丹成,帝服之有验,“益敬重之,每得其书,烧香虔受”^[87]。直至陶弘景死去,梁代统治者一直对陶恩宠不衰。《三洞珠囊》说:“梁高祖太子从而受道,梁简文、邵陵诸王、谢览、沈约、阮忻、虞权、并服膺师事之。”^[88]陶弘景这个原来在仕宦途中郁郁不得志的无名闲曹,后竟成为朝野尊重、举世闻名的“山中宰相”,其因何在呢?这里面固然有其学识渊博而受人敬仰的因素,但更主要的还是他归隐之后,不忘政治,积极为封建统治阶级服务,并集南北天师道改革的成果,把道教彻底变为适应统治阶级需要的官方道教。

陶弘景从36岁栖隐至81岁离世,计从事修道45年,在此45年当中,他不仅为梁武帝安邦定国出谋献计,而且编著许多道教经

典,为南北朝道教的发展与完善作出了卓越的贡献。陶弘景的道教著作主要有《真诰》、《登真隐诀》、《真灵位业图》、《养性延命录》等,现俱载于《道藏》中。

二、陶弘景对南北朝道教的贡献

陶弘景是一个博学多才的道教学者。史称他“读书万余卷,一事不知以为深耻”^[89]。他幼年时就对道教感兴趣,10岁读《神仙传》,昼夜不舍。15岁作《寻山志》,倾慕隐逸修道。36岁弃官遁入茅山,从孙游岳受符图经法。陶弘景隐处之后,他不仅潜心著述,总结和吸收葛洪、寇谦之、陆修静道教改革的成果,补充和完善南北朝道教的教义、教仪,而且亲自燃炉炼丹,在实践中丰富和发展神仙道教的炼丹理论。总括陶弘景45年的修道成就,其对南北朝道教的贡献主要有以下四个方面:

第一,制定道教神仙谱系。长生久视、飞升化羽是道教的最高信仰,为了吸引信徒,影响群众,道教学者编造了许许多多的神仙传记。起初,道教开创时,太平道与五斗米道均只崇拜老子,视老子为至上神,以《老子》五千文为经典。但由于老子生平史载不一,故各种传说便油然而生。《老子内传》云:“太上老君,姓李名耳,字伯阳,一名重耳,楚国苦县曲仁里人也。其母见日精下落如流星,飞入口中,因有娠,怀之七十二岁,于陈国涡水李树下,剖左腋而生。指李树曰:此为我姓,生而白首,故号老子。耳有三漏,又号老聃。顶有日光,身滋白血,面疑金色,舌络锦文,形长一丈二尺,齿有四十八。受元君神图宝章变化之方,及还丹伏火水汞液金之术,为七十二篇。在周为守藏史,武王时为柱下史,能为天神所济众仙所以,所出度世之法,有九丹、八石、金醴、金液、治心养性,绝谷变化,役使鬼神之法。”^[90]葛洪说:“老子无世无出,数易姓名,出于黄帝时,号广成子;周文王时号变邑子,为守藏史;武王时,号育成子,为柱下史。康王时,号郭淑子。汉初为黄石公。”^[91]老子地位既崇,

故有老子一气化三清（玉清、太清、上清）之说。然东晋以后，葛洪又提出了盘古真人、元始天王、太元圣母等至上神，老子的地位骤然下降。葛洪在《枕中书》中说：“《真记》曰：玄都玉京七宝山，周迴九万里，在大罗之上，城上七宝宫，宫内七宝台，有上中下，三官如一。宫城一面二百四十门，方生八行宝林，绿叶朱实，五色芝英，上有万千种芝，沼中莲花，经度十丈。上官是盘古真人、元始天王、太元圣母所治；中官太上真人、金阙老君所治；下官九天真皇、三天真王所治。”^[92]葛洪无中生有地捏造出如此之多的道教之神，不仅否定了老子的教祖地位，而且使道教更加神化。原来老子作为道教教祖，尽管其生平事迹史载不一，但总有其人其事；而葛洪创造的盘古真人、元始天王、太元圣母之类的神，则是天地开辟之前就已“存在”的无迹可寻的神仙。他们开天辟地，创造人类万事万物，因此不论在时间上还是在功绩上都远远超过老子，这样就使道教产生的时间上溯到了盘古开天辟地之时。此外对老子教祖地位的否定，也意味着对民间五斗米道的否定，东晋以后的天师道实际上已不是原来意义上的五斗米道，而是世族化的神仙道教了。

葛洪在《枕中书》中列举的神仙很多，概括起来可分为四类：（一）历代皇帝。如夏启、汉高祖、光武帝、孙权等。（二）著名道士，如张道陵、左元放、许穆、许映、鲍靓、郑思远、魏华存、孙登等。（三）历代大思想家。如周公旦、孔丘、庄周、墨翟、王弼等。（四）贤士名流。如孤竹、伯夷、叔齐、屈原等。这众多神仙在葛洪书中漫无统序，互不联属，不能构成一个有秩序的神仙世界，因而削弱了它的诱惑力。陶弘景为了弥补这一缺陷，充分发挥神仙道教为封建地主阶级服务的作用，将这些神仙按照神阶的高低编造了一个完整的系统，名之曰《真灵位业图》。《真灵位业图》把天神、地祇、人鬼及诸仙真列为七个等级，同一等级以中位为至尊，其次为中位之左诸神，再次为中位之右诸神。整个系统以第一等级的中位元始天尊为最高神。《真灵位业图》的具体排法是：第一中位为上清虚皇道

君，应号元始天尊。左位为五灵七明混生高上道君、东明高上虚皇道君、西华高上虚皇道君、北玄高上虚皇道君等计二十九君。右位为紫虚高上元皇道君、洞虚三元太明上皇道君等十九君。第二级中位为上清高圣太上玉晨玄皇大道君。左位为左圣紫晨太微天帝道君、赤松子等三十君。右位为右圣金阙帝晨后圣玄元道君等八君，并三十余名女子。其中包括南岳夫人魏华存等。第三中位为太极金阙帝君姓李。左位为尹喜、葛玄、孔丘、颜回、轩辕、黄帝、颛顼、帝喾、帝舜、夏禹、周穆王、帝尧、巢父、许由等五十余君。右位为庄周、秦佚、接舆、老聃等三十余君。第四中位为太清太上老君及上皇太上元上太道君，左位为张陵、鬼谷先生、张子房、赤松子、东方朔、墨翟等六十余君。右位为许福、葛洪等一百余君。第五中位为九官尚书。左位为左相、郭四朝、王遥甫、辛彦云等十九君，右位为召公奭、展上公、郭少金、黄景华、张叔隐等十九君。第六中位为右禁朗定禄真君中茅君。左位为三官保命小茅君、三官大理都李丰、南海太守鲍靓等，散位中有左元放、许迈、葛玄、郑思远、戴孟等。右位为有理中监刘翊、典柄执法郎淳于斟，理禁张玄宾等。第七中位为酆都北阳大帝。左位为秦始皇、魏武帝、周公、汉高祖、吴季札、周武王、齐桓公、晋文公、光武帝、谢幼舆、庾元规、杜予、李广、何晏、殷浩、刘备等，右位为王敖、陶侃、蔡谟、马融、戴渊、郗鉴等。^[98]从整个《真灵位业图》排列次序来看，尽管凌乱颠倒，且一人多位，重复出现，但它反映了陶弘景道教思想的真谛。首先，最突出的是神仙等级观念。陶弘景认为：人世既有君臣士庶之分，神间也应有尊卑高低之别。所以他在《真灵位业图·序》中说：“夫仰镜玄精，睹景耀之巨细；俯眄平区，见岩海之崇深；搜访人纲，究朝班之品序；研综天经，测真灵之阶业。今正当比类经正，讎校仪服，埒其高卑，区其宫域。”由此可见，陶弘景的《真灵位业图》实际上是两晋南北朝门阀世族等级制度在神仙世界的缩影。东晋以降，南朝世族势力盛极转衰。军政大权旁落到庶族地主的手中。为了挽救自

已衰败，南朝世族采取了一系列办法来维护自己的特权地位。比如大兴谱学、严禁士庶通婚等等。陶弘景在道教徒中推行神阶制度显然是符合世族地主阶级利益的。其次，是尊崇儒家圣人。陶弘景在《真灵位业图》中将孔丘、颜回排列在第三级左位，先于黄帝、尧、舜、禹等，其位阶如此之高，充分说明了他对儒家圣人的崇拜。第三，对佛教的吸收。道教本来是讲长生不死的，在道教的教义中是不讲三世轮回、天堂地狱说的。陶弘景将北阴大帝，即地狱之神安排在第七中位，说明他对佛教的吸收。第四，贬老。老子本是道教的教祖，是五斗米道和太平道崇拜的至上神，陶弘景将其安排在第四中位，在元始天尊之下，这反映他推崇神仙道教，贬低民间道教的思想。马克思说：“宗教本身是没有内容的，它的根源不是在天上，而是在人间。”^[94]陶弘景把南北朝时期的门阀等级制度搬入神仙世界，其目的就是要创造一个为封建门阀世族地主阶级服务的官方道教。

第二，编造仙真传经的故事。把道经托之神授，这是道教的一贯做法。但是在齐梁之前，仅有神人授书的说法，尚无叙述神人授经故事的专著。南齐顾欢为了扩大上清经的宣传效果，根据杨羲、许谧等人得神人真迹的传说，编写了《真迹》一书，标榜上清经乃为仙真手迹。陶弘景在隐迹茅山期间，根据《真迹》的部分内容和自己寻访的记录重新编造了上清派仙真历代传授的历史故事，名曰《真诰》。何谓真诰？陶弘景在《真诰·叙》中解释说：真诰者，真人口授之诰也。^[95]这就是说，《真诰》一书所记录的内容都是真人的口诰。《真诰》全书共七篇，即《运象篇》、《甄命篇》、《协昌期》、《稽神枢》、《阐幽微》、《握真辅》、《翼真检》。后人析为十卷，《正统道藏》析为二十卷。《真诰》一书的内容非常丰富，是研究道教史的重要资料之一。首先，陶弘景在编造仙真授经故事时，提到了许多上清经书。如《大洞真经》、《黄庭内景经》、《九真中经》、《八素真经》、《大丹隐书》、《灵书紫文》、《大智慧经》等，连同其他经书和传记，共约

150 余种。这些记述,对我们考证上清经和研究上清派历史,都有一定的参考价值。其次,提及许多关于道教修炼的方术,如存神、行气、胎息、辟谷、食药、针灸、按摩等,这些对研究早期道教的方术很有帮助。第三,旁及了汉魏以来许多道士、道徒和其他历史人物的事迹。特别是明确地叙述了上清派传授的历史。(详见第三章第四节)为研究上清派的历史提供了可靠资料。

陶弘景在寇谦之、陆修静改造、补充道教的基础上,不仅为道教编制神仙谱系,而且编造了仙真授经的历史故事,这样就使道教的改造和建设更加完善。

第三,丰富和发展三教合一的理论。寇谦之和陆修静在进行道教改革时,大量吸收了儒、佛的思想和理论,融儒、佛入道,使改革后的道教成为儒、佛、道融而为一的宗教。刘宋以后,三教合一的思潮逐渐流行。许多文人学士都是三者并修。《南齐书·张融传》载:张融临终前曾嘱咐他的家人说:“建白旌无旒,不设祭,令人捉麈尾登屋复魂。曰:‘吾生平所善,自当凌云一笑。’三千买棺,无制新衾,左手执《孝经》、《老子》,右手执《小品法华经》。……”。在张融看来,道和佛归根到底是一致的,所以愿死后用儒家的《孝经》、道家的《老子》、佛家的《法华经》殉葬。又如马枢6岁就诵读《孝经》、《论语》、《老子》,及长,博极经史,“尤善佛经及《周易》、《老子》义”^[96]。南梁武帝虽三次舍身佛寺,但他对儒、道并不禁绝。他在《述三教诗》中真实叙说了他信奉儒、释、道的经过。诗云:“少时学周孔,弱冠穷六经;孝义连方册,仁恕满丹青,践言贵去伐,为善在好生。中复观道书,有名与无名;妙术镂金版,真言隐上清;密行贵阴德,显证表长龄。晚年开释卷,犹月映众星;苦集始觉知,因果方昭明;示教惟平等,至理归无生。”^[97]“少时学周孔,弱冠穷六经”说的是学儒阶段,“中复观道书,有名与无名”说的是学道阶段,“晚年开释卷,至理归无生”。说的是学佛阶段。这说明梁武帝也是儒、道、佛兼修。只是到后来才舍儒、道事佛,笃信佛法。陶弘景作为

道教改革的集大成者，对儒、释、道采取的是“崇教唯善，法无偏执，”的态度。他在他所著的道书中，一方面将儒家的封建等级思想和礼制引入道教教理之中，同时将佛教轮回转世之说引入道教，他在《真诰》一书中大量吸收了佛教的教理，他在《甄命授》中说：“人为道亦苦，不为道亦苦，惟人自生至老，自老至病，护身至死，其苦无量。”显而易见，这完全是佛教生老病死苦的思想。所以宋人朱熹曾说：“《甄命篇》却是窃佛家《四十二章经》为之。”^[98]在《真灵位业图》中，把儒家的代表孔丘、颜回排在第三级左位说明他对儒家的推崇。

陶弘景不仅在著述中大量吸收佛家的思想和理论，而且在实践中身体力行。他在茅山修行时，设有佛、道二堂，佛堂有像，道堂无像。每逢众僧，莫不礼拜。《梁书·陶弘景传》云：他“曾梦佛受其菩提记，名为胜力菩萨。乃诣郢县阿育王塔自誓，受大戒。”《南史》本传说：弘景既歿，遗令“因所著旧衣，上加生絨裙及臂衣鞬冠巾法服，左肘录铃，右肘药铃，佩符络左腋下。绕腰穿环结于前，钗符于髻上，通以大袈裟复衾蒙首足。明器有车马，道人道士，并在门中，道人左，道士右”^[99]。

儒佛道三教合一弥补了道教在理论上的贫乏，使道教的教义更加充实完善。这样就使道教更加具有吸引力和凝聚力。然而在另一方面，陶弘景将儒家的伦理道德、佛家的因果报应、六道轮回的思想引入道教，也使道教更具有欺骗性，更适合统治阶级的要求。

第四，充实和完善道教修炼理论。道教的最高信仰是修炼成仙。因此，历来道教学者都非常重视道教修炼理论的完善。早在东晋时，葛洪就创立了神仙道教的修炼理论体系。寇谦之改革北朝道教时，也提出“专以礼度为首，而加以服气闭炼”。陆修静把斋戒与修炼融为一体，提出“以禁戒闲内寇、威仪防外贼”，“拱默幽室，制伏性情，闭固神关，使外累不入”。陶弘景集前人之大成，提出

了一整套道教修炼理论和方法。他的《养性延命录》和《登真隐诀》则是关于道教修炼理论的专著。陶弘景认为，道教修炼应从两方面入手，一是养神、二是炼形。他说：“人所贵者，盖贵为生。生者，神之本。形者，神之具。神大用则竭，形大劳则毙。若能游心虚静，息虑无为，服元气于子后，时导引于闲室，摄养无亏，兼饵良药，则百年耆寿，是常分也。如恣意以耽声色，役智而图富贵，得丧恒切于怀，躁挠未能自遣，不拘礼度，饮食无节，如斯之流，宁免夭伤之患也！”^[100]养神主要包括守静、守一、服气、行气等内容；炼形包括服食、导引、辟谷、房中等。针对这许多不同的内容，陶弘景分别提出了具体的指导方法：

（一）守静。所谓守静，即是游心虚静、息虑无为，使神不外游。陶弘景认为，修道不应为秽欲所惑，众邪所诬，而应该清心寡欲，精进不疑。他说：“能洞寂者，则视之不见，听之不闻，死生之根易解，久长之年易寻，寻之可得，解之可久。”^[101]他认为人的七情六欲即喜怒哀乐都是伤神之物，必须加以控制。因此他提出：少思、少念、少欲、少事、少语、少笑、少愁、少乐、少喜、少怒、少好、少恶。因为多思则神怠，多念则态散，多欲则损智，多事则形疲，多语则气争，多笑则多藏，多愁则心慑，多乐则意溢，多喜则忘错昏乱，多怒则百脉不定，多好则专迷不治，多恶则焦煎无欢。因此他主张眼不要看不正之色，耳不要听丑秽之言，鼻不要闻膻腥之气，口不要尝毒辣之味，心不要谋欺诈之事。而应当和心、少念、静虑、去乱神犯性之事。

（二）守一。守一是道教内丹修炼的主要方法之一。早在东晋时，葛洪就曾提出过守一的修炼理论。陶弘景吸收了葛洪的这一理论，并有所发展。他详尽地论述了“守一”的具体做法。他说：“至于丹田宫中，常有帝君，守寸常有大神。不复问，须守乃见在官耳。修之者神仙，不修者以寿死矣。雄雌一神，男女并可兼修之。”^[102]又说：“守寸为始，守一之法，以立春之日，夜半之时，正坐

东向，(经后云：立夏南向，立秋西向，立冬北向。诀曰：此是守三元真一之法，俱用四立之夜。)亥时后便可就行事，各向月建，四立则四，非正方也。五斗分至，乃四仲耳。各平坐闭气，临目握固两膝上，乃先存守寸如法。)两眉间上，其里有黄阙、紫户、绛台、青房，共构立守寸之中、左、右耳。守寸左面有绛台，右面有黄阙，其九宫真人出入皆从黄阙、绛台中间为道，故以道之左右置台阙者，以司非常之气，伺迎真人往来也(九宫皆各有前户后户以相通，洞上四宫从天庭前出，仍下守寸台阙里面，出于外，唯泥丸宫有下门，以通喉中与中下两宫相联也)。紫户大神名平静字法王，青房大神名正心字切方，形并如婴孩(如婴孩始生之状，玉色而坐，常相向也)，各服衣如其房户之色，手执流金铃，无质无赤光，暮卧及存思之时，先存二大神，仿佛在见，仍三呼在名字，……如此乃通气。”^[103] 陶弘景把人体脉络、穴位与道教修炼结合在一起，不仅丰富和发展了道教的修炼理论，而且丰富和发展了我国的医学。

(三) 服气。亦称吐纳、食气。即吸收天地间之生气。陶弘景认为“道者，气也，保气则得道，得道则长存；神者，精也，保精则神明，神明则长生；精者，血脉之川流，守骨之灵神也，精去则骨枯，骨枯则死矣，是以为道务宝其精”^[104]。所以他提出食气之术。即当生气时(笔者按，夜半至日中为生气，日中至夜半为死气)，正偃卧瞑目，握固，闭气不息，于心中数至二百乃口吐气出之。日增息，如此，身神具，五脏安，能闭气至二百五十息，华盖明，(华盖，眉也。)则耳目聪明，举身无病邪。”^[105]关于行气的方法，陶弘景所言与葛洪大致相同，故在此不再赘述。

(四) 玄白之术，亦名胎精中景玄白内法。它是守一结合服气同时进行修炼的一种内养方法。陶弘景《登真隐诀》引杜广平所受介琰玄白术时说，玄白之术可“使人长生不死，辟却百害”^[106]。其具体修炼方法是：“常旦旦坐卧任意，存泥丸中有黑气存，心中有白气存，脐中有黄气存，三气俱生如云以复身，因变成火，火又烧身，

身自通洞彻，内外如一，旦行至日中乃止，于是服气一百二十都，毕。”^[107]其注意事项：一是禁食六畜之肉，五辛之味；二是别寝静思，尤忌房室。玄白术是道教修炼术中较高层次的修炼方法，一般人往往很难达到。

以上四种都是有关养神方面的理论和方法。陶弘景不仅注重养神，还十分注意炼形。他在《养性延命录》中指出：“人生而命有长短者，非自然也，皆由将身不谨，饮食过差，淫泆无度，忤逆阴阳，魂神不守，精竭命衰，百病萌生，故不终其寿。”^[108]因此，他提出了许多炼形的方法。归纳起来，主要有以下五点：

（一）节制生活。即“饮食有节，起居有度”，劳逸适当。他认为，“百病横天，多由饮食；饮食之患，过于声色。”因为“声色可绝之逾年，饮食不可废之一日”^[109]。因此，注意饮食卫生十分重要。要做到饮食卫生，首要的一条是饮食有节，不暴食暴饮，即使是最喜欢吃的食物也要适可而止。其次还要提倡多用素食和淡食。“去肥浓，节咸酸”。食毕，“当行步踟躇”，即饭后散步。不吃生冷的食物等等。

起居有度，即起居要有规律。他引前人的话说：“重衣厚褥，体不堪苦，以致风寒之疾；厚味腍腊，醉饱厌饫，以致聚结之病；美色妖丽，嫖娼盈房，以致虚损之祸；淫声哀音，怡心悦耳，以致荒耽之惑；驰骋游观，弋猎原野，以致发狂之疾。……”^[110]总之一句话，姣妻美妾，声色犬马，只会戕贼身，减寿缩年。因此他提出要做适当的运动，包括做一些力所能及的劳动。不要久行久坐，久卧久听，而要有劳有逸，劳逸适当。

（二）服食。服食即指服食丹药和草木药。服食是道教外养炼形的基本方法之一。早在秦汉时期，神仙方士就很注重炼丹食药。王充《论衡·道虚篇》云：“闻为道者，服金玉之精，食紫芝之英。”葛洪《抱朴子》专有《仙药》篇论述服食问题。陶弘景继承并发展了前人的服食理论和炼丹方法。他说：“摄养无亏，兼饵良药，则

百年耆寿，是常分也。”^[111]“子欲长生，当服山精，子欲轻翔，当服山薑”。^[112]他还说：“食谷者，智慧聪明；食石者，肥泽不老；食芝者，延年不死；食元气者，地不能埋，天不能杀。是故食药者与天地相毙。日月并列。”^[113]在他所著的《本草集注》一书中列举了七八百种中药草和丹药，丰富了我国的医学知识的宝库。

（三）辟谷。辟谷就是在一段时间内不食五谷和肉类。以断谷气，灭除三尸。道教认为，人体内有三虫（又名三尸）。即居脑宫的上虫，居明堂宫的中虫，居肠胃的下虫。三虫是产生欲望的根源，是毒害人体的邪恶，它们在人体内靠谷气而生长。所以辟谷即可断绝谷气，清除三尸。陶弘景在《真诰》中提出“子不断谷，则大洞未可得闻”^[114]。他还指出：辟谷应该循序渐进，不应急于求成。他说：“饮食不可卒断，但当渐减之耳，十日令减一升，则半年便断矣。”^[115]

（四）导引。导引是我国古代相传的一种以行气、按摩、漱口、肢体运动相配合的一种健身术。陶弘景在《养性延命录》中援引了《道引经》上的导引方法，他说：“清旦未起，啄齿二十七，闭目握固，漱漏三咽，气寻闭而不息，自极，乃徐徐出气，满三止；便起，狼踞鸱顾，左右自摇曳不息，自极复三，便起下床，握固不息，顿踵三，还上一手，下一手，亦不息，自极，又叉手项上，左右自了戾不息，复三叉伸两足及叉手前却，自极复三，皆当朝暮为之。能数尤善。平旦以两掌相摩，令热熨眼，三过，次又以指按目四，皆令人目明。”有名的五禽戏亦是导引术的一种方式。陶弘景也把它收进了《养性延命录》书中。

（五）房中术。“房中”亦称“男女合气”，或“黄赤之道”，指讲求房中节欲，“还精补脑”的修炼方法。道教认为，男女交合是阴阳合和之常。阴阳不交，“则坐致壅阂之病”，无益人寿，但纵情恣欲，必损人寿命，乃至速死，故行房事一是要注意交合方法，二是要注意房中节欲，三要实行房中禁忌，如醉饱、劳累、喜怒、忧惧以及大

寒、大暑、大风、大雨之时，皆不宜行房事。房中是外养炼形的重要方法之一。葛洪在《抱朴子》中曾说：不行房中，“虽服百药，犹不能长生也”。寇谦之在改革北朝道教时，曾把“房中”列为“三张伪法”加以清除，而陶弘景从炼形的需要出发，极力提倡房中术。他说：“法则阴阳，和于术数（按：即房中交接之法），饮食有节，起居有度，不忌动作，故能形与神俱尽，终其天命，寿过百岁。”^[116]

从以上四个方面的论述我们可以看出，陶弘景作为官方道教的集大成者，他不仅继承和发扬了葛洪、寇谦之、陆修静的道教理论和思想，而且纠正了葛洪重外丹轻内丹的修炼理论和寇谦之重儒轻佛的思想，提出三教合一的理论体系，同时还编造了神仙谱系和仙真授经的历史故事，这样就使南北朝道教在教神、教理、教仪、教规、修炼诸方面更加臻于完善。由此可见，陶弘景对南北朝道教建设的贡献是空前巨大的。但另一方面，我们也应该看到，他作为“山中宰相”，其完善的道教必然是为封建地主阶级利益服务的官方道教。

三、南北朝道教的完善与茅山宗的建立

南北朝道教经寇谦之、陆修静和陶弘景的改造和发展之后，至南朝后期已基本成熟。在教神方面，陶弘景继承葛洪的思想，确立了元始天王、太上大道君、太微天帝君、后圣金阙帝君、太上老君等为最高神。在教理上，道教吸收了儒家和佛教的许多思想，使道、儒、佛融为一体，从而使道教在理论上更加完备。在教义方面，为了达到长生久视的目的，建立了形神双修的修炼理论。陶弘景不仅总结吸收了前人内丹修炼的方法，而且提出了许多炼形的外丹理论，守一、行气、内视、辟谷、服食、导引等修炼术都已十分完备。教仪方面，陆修静提出了斋戒、灯烛、授度等等方面的科仪规定，细致而又明确，此外还制定了戒律，特别是寇谦之将佛教的戒律内容引入道教，使道教的教规更加健全。在道教日益完善的基础上，陶

弘景在南朝后期创立了官方道教的教团组织——茅山宗。

茅山宗是以茅山为祖庭而逐渐发展起来的一个道教宗派。茅山原为句曲山。相传西汉时，大茅君盈得道来此。后诱二弟成仙，乘白鹤各据一峰，号三茅君，后人遂改句曲山曰茅山。汉代以前，道教尚未形成，故句曲山虽有神仙传说，但仅是传说而已。魏晋以降，道教不断发展，茅山道士日益崭露头角，《茅山志》云：“方外之士慕道闻风而来者，亦莫可胜数”。^[117]晋修武县令刘幼彦之妻魏华存诡称其从青童道君等“神仙”处，得“仙经”研读得道，后被尊为茅山宗的鼻祖。晋哀帝兴宁三年（公元365年），魏华存将上清经（即仙经）授于弟子杨羲，后杨羲传于许谧、许翔，许翔子许黄民避兵乱，携上清经至剡，部分经篆为马朗、马罕所得。后许黄民又将上清经传于钱唐杜道鞠。这些传授上清经的道士后形成为上清派。陶弘景修道茅山时，上清派更加兴盛，他一方面搜集上清经篆，编纂宣扬上清派历史和思想的《真诰》及《登真隐诀》等二百余卷，另一方面大力招度道徒，组织教团组织。陶弘景的所作所为深得梁武帝青睐，被誉为“力扶宗教”的“百代之名师”。由于梁武帝的支持和陶弘景的努力，上清派在理论和组织上逐渐成熟，至南朝后期，终于形成了一个新的道教宗派——茅山宗。茅山宗尊三茅君为祖师，以上清、灵宝经为经典，奉元始天王、太上老君等为最高神，主张思神、诵经、修功德，兼修辟谷、服食、导引和斋醮。茅山宗的诞生标志着南北朝道教的成熟和完善。

注释：

[1][2][3][4][7] 魏收：《魏书》卷一百一十四《释老志》。

[5][6] 寇谦之：《老君音诵诫经》，见《道藏》，天津古籍出版社、上海书店、文物出版社1988年版，（下称《道藏》）第十八册，第211页。

[8.] 常璩：《华阳国志·汉中志》。

【9】李膺：《蜀记》转 万绳楠：《太平道与五斗米道》，见《历史教学》1962年第5期。

【10】陈寿：《三国志》卷八《张鲁传》。

【11】梁僧佑：《广弘明集》卷九《笑道论》。

【12】梁僧佑：《弘明集》卷八《灭惑论》。

【13】寇谦之：《太上经戒》，见《道藏》第十八册，第222页。

【14】[15][16] 寇谦之：《正一法文天师教诫科经》，见《道藏》第十八册，第237—238页。

【17】寇谦之：《老君音诵诫经》，见《道藏》第十八册，第210—211页。

【18】魏收：《魏书》卷一百一十四《释老志》。

【19】寇谦之：《老君音诵诫经》，见《道藏》第十八册，第211页。

【20】寇谦之：《老君音诵诫经》，见《道藏》第十八册，第216页。

【21】[22] 寇谦之：《老君音诵诫经》，见《道藏》第十八册，第212页。

【23】《玄都律文》，见《道藏》第三册，第459页。

【24】寇谦之：《老君音诵诫经》，见《道藏》第十八册，第211页。

【25】寇谦之：《老君音诵诫经》，见《道藏》第十八册，第212页。

【26】寇谦之：《老君音诵诫经》，见《道藏》第十八册，第211页。

【27】寇谦之：《老君音诵诫经》，见《道藏》第十八册，第217页。

【28】魏收：《魏书》卷三十五《崔浩传》。

【29】寇谦之：《正一法文天师教诫科经》，见《道藏》第十八册，第237页。

【30】寇谦之：《女青鬼律》，见《道藏》第十八册，第244页。

【31】寇谦之：《太上老君经律》，见《道藏》第十八册，第218页。

【32】寇谦之：《正一法文天师教诫科经》，见《道藏》第十八册，第237页。

【33】寇谦之：《老君音诵诫经》，见《道藏》第十八册，第212页。

【34】梁僧佑：《弘明集》卷八《灭惑论》。

【35】梁僧佑：《广弘明集》卷八《二教论》。

【36】[38] 寇谦之：《太上经戒》，见《道藏》第十八册，第223页。

【37】寇谦之：《太上经戒》，见《道藏》第十八册，第222页。

【39】寇谦之：《太上老君戒经》，见《道藏》第十八册，第206页。

- [40] 寇谦之:《老君音诵诫经》,见《道藏》第十八册,第216页。
- [41] 寇谦之:《正一法文天师教诫科经》,见《道藏》第十八册,第225页。
- [42] 寇谦之:《老君音诵诫经》,见《道藏》第十八册,第215页。
- [43] 寇谦之:《老君音诵诫经》,见《道藏》第十八册,第214页。
- [44] 魏收:《魏书》卷一百一十四《释老志》。
- [45] 寇谦之:《太上老君戒经》,见《道藏》第十八册,第203页。
- [46] 寇谦之:《正一法文天师教诫科经》,见《道藏》第十八册,第234页。
- [47] 寇谦之:《太上老君戒经》,见《道藏》第十八册,第207页。
- [48] 寇谦之:《太上老君戒经》,见《道藏》第十八册,第206页。
- [49] 寇谦之:《太上老君经律》,见《道藏》第十八册,第219—221页。
- [50] 李延寿:《南史》卷一《宋本纪》,中华书局1975年版(下同)。
- [51][52] 沈约:《宋书》卷二《武帝纪》,中华书局1974年版(下同)。
- [53][54] 沈约:《宋书》卷九十二《良吏传》。
- [55] 沈约:《宋书》卷七《前废帝纪》。
- [56] 沈约:《宋书》卷八《明帝纪》。
- [57] 沈约:《宋书》卷七十九《庐江王刘祎传》。
- [58] 沈约:《宋书》卷六十二《羊欣传》。
- [59] 沈约:《宋书》卷六十二《王微传》。
- [60] 沈约:《宋书》卷四十五《刘亮传》。
- [61][62][64][65][66][70] 陆修静:《道门科略》,见《道藏》第二十四册,第780页。
- [63] 沈约:《宋书》卷三《武帝纪》。
- [67] 《要修科仪戒律》引《太真科》,见《道藏》第六册,第922页。
- [68][69] 陆修静:《道门科略》,见《道藏》第二十四册,第781—782页。
- [71] 陆修静:《洞玄灵宝五感文》,见《道藏》第三十册,第619页。
- [72] 陆修静:《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》,见《道藏》第九册,第824页。
- [73] 陆修静:《道门科略》,见《道藏》第二十四册,第781页。

[74] 李昉:《太平御览》卷六六七。

[75] 陆修静:《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》,见《道藏》第九册,第822页。

[76][77] 陆修静:《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》,见《道藏》第九册,第821页。

[78] 陆修静:《三洞经书目录》,见《法苑珠林》卷六十九。

[79] 金允中:《上清灵宝大法总序》,见《道藏》第三十册,第345页。

[80] 卿希泰:《中国道教思想史纲》,四川人民出版社1980年版,第一卷,第293页。

[81][82][84][85][86][87][89] 李延寿:《南史》卷七十六《陶弘景传》。

[83] 贾嵩:《华阳陶隐居内传》,见《道藏》第五册,第504页。

[88] 李昉:《太平御览》卷六百七十九引《三洞珠囊》。

[90] 《老子内传》,转引自付勤家:《中国道教史》,上海书店1984年版(下同),第99页。

[91] 王圻:《续文献通考》,转引自付勤家:《中国道教史》第100页。

[92] 葛洪:《枕中书》,转引自付勤家:《中国道教史》第100页。

[93] 陶弘景:《真灵位业图》,见《道藏》第三册,第272—282页。

[94] 马克思:《马克思致阿·卢格》,见《马克思恩格斯全集》,人民出版社1956年版,第二十七卷,第436页。

[95] 陶弘景:《真诰》,见《道藏》第二十册,第601页。

[96] 李延寿:《南史》卷七十六《马枢传》。

[97] 梁僧佑:《广弘明集》卷三十上(据《四明丛刊》本,它本文字略有出入)。

[98] 《四库全书总目提要》卷一百四十六。

[99] 李延寿:《南史》卷七十六《陶弘景传》。

[100] 陶弘景:《养性延命录》,见《道藏》第十八册,第474页。

[101] 陶弘景:《真诰》,见《道藏》第二十册,第525页。

[102] 陶弘景:《登真隐诀》,见《道藏》第六册,第607页。

[103] 陶弘景:《登真隐诀》,见《道藏》第六册,第608页。

[104][105] 陶弘景:《养性延命录》,见《道藏》第十八册,第481页。

- [106][107] 陶弘景：《登真隐诀》，见《道藏》第六册，第 616 页。
- [108] 陶弘景：《养性延命录》，见《道藏》第十八册，第 476 页。
- [109] 陶弘景：《养性延命录》，见《道藏》第十八册，第 477 页。
- [110] 陶弘景：《养性延命录》，见《道藏》第十八册，第 478 页。
- [111] 陶弘景：《养性延命录》，见《道藏》第十八册，第 474 页。
- [112] 陶弘景：《真诰》，见《道藏》第二十册，第 522 页。
- [113] 陶弘景：《养性延命录》，见《道藏》第十八册，第 475 页。
- [114][115] 陶弘景：《真诰》，见《道藏》第二十册，第 520 页。
- [116] 陶弘景：《养性延命录》，见《道藏》第十八册，第 477 页。
- [117] 《茅山志》卷二十六《茅山元符万宁宫记》，见《道藏》第五册，第 667 页。

第五章 汉魏两晋南北朝时期

道教与儒佛的关系

汉魏两晋南北朝时期的道教与儒、佛的关系极其错综复杂，三者之间既互相吸收和利用，又充满矛盾和斗争，而且不同时期显现出不同的特点。如果以道教发展为主线来划分的话，大致可分为三个阶段：（一）汉魏时期。在这一时期，道教刚刚诞生，非常稚嫩。它不仅无力与传统的儒家思想抗衡，相反还要从儒家传统思想中汲取营养。然其与佛教相比，它毕竟是扎根于中国这块土地上的幼苗，有着天然的优越条件。佛教这个“外来户”移入中国后，人地两生，不得不依附于中国的传统儒家思想和道教，以便使自己在 中国这块土地上立足。（二）两晋时期。在这一时期，道教由于统治阶级的抑制和魏晋玄风的冲击，发展缓慢，而佛教则乘机与玄学结为至交，融为一体。佛教玄学化不仅促进了玄学的兴盛发展，而且在玄学化的过程中，发展壮大自身的力量，并得到了门阀世族地主阶级的信赖。西晋后期，佛教开始摆脱对道教的依附，并公开与儒、道分庭抗礼。（三）南北朝时期。在这一时期，道教经过改革，在教义、教仪、教规等方面吸收了儒、佛的思想和内容，使自己逐步趋于完善，更加符合统治阶级的要求。与此同时，传统的儒家纲常名教亦越来越被统治阶级所重视。在这方面，北朝较南朝更为突出。佛教自晋代以来，一直兴而不衰，至南北朝时期，全国各地，寺庙林立，僧尼成群。寺院经济的膨胀发展使僧侣地主和世俗地主之间

的矛盾不断激化,因此,北朝先后发生了两次灭佛事件。在南朝儒、道与佛教的斗争亦十分激烈,先后出现了三次高潮。下面就让我们分阶段对道、儒、佛三者之间的关系作一考察。

第一节 汉魏时期道、儒、佛之间的

互相吸收和利用

汉魏时期是道、儒、佛关系史上的第一个时期。在这一时期中,道教刚刚脱胎坠地,乳臭未干;佛教刚刚跨进中国的门槛,人地两生,立足未稳;传统的儒家思想虽然在中国这块土地上已根深蒂固,但由于受到了汉末农民大起义的冲击,亦是千疮百孔,需要休养。因此,在这一时期中,道、儒、佛三者之间的关系主要表现为互相吸收和利用。特别是佛教,在其进入中国后,为了站稳脚跟,不得不依附道教,大量吸收儒道的思想和神仙方术,以便使中国人更容易接受。

一、佛教对道教的吸收和利用

佛教是两汉之际从印度传入中国的外来宗教。它原先赖以产生和传播的古印度奴隶制社会与已进入封建社会的中国历史条件不同,它的思想内容和宗教仪式也与中国传统文化和宗教信仰有很大差别。这就决定了佛教要在中国生根立足,不得不作一定的改造,以适应中国的思想文化条件和社会需要。马克思说:“理论在一个国家的实现程度,决定于理论满足这个国家的需要的程度。”^[1]当时中国传统的思想文化和宗教信仰主要是儒学和神仙方术以及后来的道教。因此,佛教进入中国后,一方面迁就迎合儒学,另一方面则依附于神仙方术和道教。二者相较,后者表现更为突出。其表现主要有以下几点:

(一)对道家思想的吸收。初期的佛教学者在翻译和编著佛教

经典时，常把佛教的名称、信仰依附于道家 and 道术。如佛教的早期译经《佛说四十二章经》称佛教为“释道”，或“道法”，学佛则曰“为道”、“行道”、“奉道”，学有所成则曰“得道”、“见道”。三国关牟子《理感论》中称自己所修的佛教为“佛道”。并解释说：“道之言导也，导人至于无为。牵之无前，引之无后，举之无上，抑之无下，视之无形，听之无声，四表为大，蜿蜒其外，毫厘为细，间关其内，故谓之道。”^[2]显而易见，牟子这里所说的“道”即是老子《道德经》中所论述的道，又说：“佛者，谥号也。犹名三皇神，五帝圣也。佛乃道德之元祖，神明之宗绪，佛之言觉也。恍惚变化，分身散体，或存或亡，能小能大，能圆能方，能老能少，能隐能彰，蹈火不烧，履刃不伤，在污不染，在祸无殃，欲行则飞，坐则扬光，故号为佛也。”^[3]很显然，这段关于“佛”的解释完全是抄袭《庄子·大宗师》中关于真人仙迹的一段描述。同样，《佛说四十二章经》中的许多论述也都是道家著作《淮南子》的翻版。在这里为了说明问题，我们不妨略举几例：

《淮南子·俶真训》曰：“鉴明者，尘垢弗能埋；神清者，嗜欲弗能乱。”^[4]

《佛说四十二章经》曰：“譬如磨镜，垢去明存。”^[5]

《淮南子·精神训》曰：“嗜欲者，使人之气越，而好憎者，使人心劳。弗疾去，则志气日耗。”

《佛说四十二章经》曰：“使人愚蔽者，爱与欲也。”

《淮南子·精神训》曰：“是故视珍宝珠玉犹石砾也，视至尊穷宠犹行客也，视毛嫱、西施犹魃丑也。”

《佛说四十二章经》曰：“佛言：吾视诸侯之位，如过隙尘，视金玉之宝，如瓦砾，视纨素之服如敝帛。”

以上数例足见《佛说四十二章经》在翻译时大量吸收了道家的思想内容。

此外一些名僧在著述佛教经典时，还将道家的元气本体论思想引入佛教。如三国名僧支谦在《佛开解梵志阿阇经》中说：“天地

人物，一仰四气，一地、二水、三火、四风。人之身中，强者为地，和淖为水，温热为火，气息为风。生借用此，死则归本。”^[6] 三国康僧会《六度集经》卷八《察微王经》曰：“深睹人原，始自本无生，元气强者为地，软者为水，暖者为火，动者为风。四者和焉，神识生焉。”^[7] “识与元气，微妙难睹，形无系发，孰能获把？然其释故禀新，终始无穷矣”^[8]。“魂灵与元气相合，终而复始，轮转无际，信有生死殃福所趣”^[9]。《阴持入经注》解“五阴种”曰：“师云：五阴种，身也。……灭此生彼，犹谷种朽于下，栽受身生于上。又犹元气，春生夏长，秋萎冬枯。百谷草木，丧于土上。元气潜隐，禀身于下。春气之节，至卦之和，元气偕躬于下，禀身于上。有识之灵，乃草木之栽，与元气相含，升降废兴，终而复始，轮转三界，无有穷极，故曰种也。”^[10] 在这里佛僧将道家的“元气”神化，并与人的肉体、灵魂联系在一起，其目的是证明佛教的灵魂不死、五道轮转教理的正确。以便于中国人接受。

（二）佛教经典对道教道术的吸收。汉魏时期的佛僧在译经著述过程中，不仅吸收道家的思想，而且将道教的方术引入佛教的经典。其中最典型的是《安般守意经》。《安般守意经》是汉魏时期十分风行的小乘佛教的著名经典。所谓“安般”，意译即为出入息，就是呼吸。“安般守意”就是用数息的方法，令浮躁不安和思虑过多的心情逐渐平定下来，进入“禅定”的意境。这种修习方法与道教从神仙家那里承袭来的吐纳行气术很相似。这也许是《安般守意经》风行的重要原因。后佛僧安世高在给此经译名时则完全采取了道家的名词。他说：“安为清，般为静，守为无，意为名，是清静无为也。”^[11] 也有的佛僧把这种修习方法译为“守一”，如吴维祇难等译的《法句经》云：“守一以正身，心乐居树间。”“昼夜守一，必入定意。”^[12] 不仅如此，安世高还把这种禅法与道教的修仙术相牵合，强调修习这种禅法，不仅可以获得各种神通如“制天地”、“能飞行”等，而且还可以达到“断生死”，“住寿命”，即长生不死的目的。他

说：“断生死，得神足，谓意有所念为生，无所念为死。得神足者能飞行，故言生死当断也。”^[13]又说：“得神足可久在世间，不死有药。”^[14]康僧会在该书序言中进一步发挥说：“得安般行者，厥心即明，举眼所观，无幽不睹，……无遐不见，无声不闻，恍惚仿佛，存亡自由，大弥八极，细贯毛厘，制天地，住寿命，猛神德，坏天兵，动三千，移诸刹，八不思议，非梵所测。”^[15]支谦在《法律三昧经》中称此种禅法为“外道五通禅”。他在解释“外道禅”时说：“外诸小道五通禅者，学贵无为，不解至要，避世安己，持想守一。……存神道气，养性求升，恶消福盛，思致五通，寿命长久，名曰仙人。行极于此，不知泥洹，其后福尽，生死不绝，是为外道五通禅定。”^[16]在这段解释中，支谦把道教的“守一”、“存神”、“养性”、“求升”、“仙人”等等名词术语统统用来解释佛教的禅法。特别是他把“泥洹”与“仙人”牵合在一起，使佛教和道教攀上了亲。给佛教涂上了一层神仙道教色彩。

（三）许多外国僧人学习神仙方术。外国僧人来中国后，不仅努力学习中国的语言文学，而且学习中国的神仙方术。其中很多人成为精通神仙方术的行家。如汉桓帝时到达洛阳的安息僧人安世高，就精通望气、风角、卜筮之术。佛教典籍称他“博学多识，贯综神模，七正盈缩，风气吉凶，山崩地动，针脉诸术，睹色知病，鸟兽鸣啼，无音不照”^[17]。汉末三国名僧康僧会（先世居天竺）也精通多种方术，“明解三藏，博览六经，天文图讖，多所综涉”^[18]。

由于初期佛教这样多方面地依附道家和道教，使佛教染上了浓厚的道教色彩，故在汉魏时期，包括帝王贵族在内的多数中国人，往往都是佛道不辨，都视佛教为神仙方术的一种。如东汉明帝时的楚王刘英和其后的桓帝，都把佛教和黄老道（道教前身）一体对待，一并奉祀。

二、佛教对儒家思想的吸收和融合

佛教中国化的另一个重要方面是吸收和融合儒家的思想。本来佛教的理论基石是“无生”，儒家的理论核心是忠孝，两者是很难调和的。但是儒家的伦理纲常是中国封建制度的主要精神支柱。是历代封建统治者统治人民的重要思想工具。如果佛教不使自己的思想与之协调，就很难得到封建统治者的支持。道安曾说：“不依国主，则法事难立。”^[19]因此，佛教在依附道家 and 道术的同时，不得不努力迎合迁就儒学。

佛教对儒家思想的吸收和融合主要体现在两个方面：一是为佛儒之间的差异辩解，调和佛儒之间的矛盾。一是直接吸收儒家的思想和理论，援儒入佛。牟子《理惑论》是调解佛儒差异的重要著作之一。当时社会上有人从儒家的立场出发对佛教提出了许多责难。如说沙门削发有违“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”之义；沙门不娶妻，有违“不孝有三，无后为大”之训；沙门披赤布，见人无跪拜之礼，有违搢绅之饰和圣人礼仪之制等等。一句话，违背了儒家以忠、孝为核心的伦理道德。对于这些责难，牟子引用儒家经典中的论述来加以调和。比如他在回答问者所提须大拿之事说：“须大拿睹世之无常，财货非己宝，故恣意布施，以成大道。父国受其祚，怨家不得入，至于成佛，父母兄弟皆得度世。是不为孝，是不为仁，孰为仁孝哉！”^[20]这段话的意思是说，佛教徒好布施积德，可得到善报，父母兄弟日后皆可成佛，度世，这不正是最大的仁孝吗？调和佛儒的另一著名人物是康僧会。他常说：“儒典之格言，即佛教之明训。”^[21]在《六度集经》中，他给孟子的仁政以佛教的解释、补充。使之变为佛教的“仁道”。他说：“则天行仁，无残民命；无苟贪，困黎庶；尊老若亲，爱民若子；慎修佛戒，守道以死。”^[22]“诸佛以仁为三界上宝，吾宁殒躯命，不去仁道也。”^[23]经过康僧会的解释，孟子的“仁政”天国变成了佛教的“仁道”佛国。儒佛融合到一起了。不

仅如此，他还把约束僧众言行的戒律推广于他所倾心的仁道佛国之中，以作为整个社会的道德准则；^[24]不仅在原有戒律中加进更多的儒学内容，如把“损己济众”，“富者济贫”加入“不盗”中，把“思及群生”或“爱活众生”加入“不杀”中；甚至把“尽孝”与“不酒”相配，宣扬“布施一切圣贤，又不如孝事其亲”^[24]，“至孝之子，实为上贤”^[25]等，从而使佛儒有机地融合在一起，使佛儒之间的矛盾得到圆满的解决。

在吸收融合儒家思想过程中，也有许多僧侣直接将儒家思想引入佛教的教规和教理之中，援儒入佛。如康僧铠译《无量寿经》所举佛教“五恶”中的第二恶中有“佞陷不忠，巧言谀媚”，“主上不明，……妄损忠良”，“臣欺其君，子欺其父，兄弟夫妇，中外知识，更相欺诳”。第四恶中有“不孝二亲，轻慢师长，朋友失信，难得诚实”。第五恶中有“无义无礼”，“不仁不顺。”^[26]等等儒家的言论。这实际上是直接将儒家的“三纲五常”引入佛教的五戒。另在支谦所译的《大阿弥陀经》中亦充满着儒家的伦理纲常思想。经云：“君率化为善，教令臣下，父教其子，兄教其弟，夫教其妇，家室内外，亲戚朋友，转相教语，作善为道，奉经戒持，各自端守，上下相检。无尊无卑，无男无女，斋戒清静，莫不欢喜，和顺义理，欢乐慈孝，自相约检。”^[27]又说：“郡国县邑丘聚市里，莫不丰熟，天下太平。日月远照，倍益明好，风雨时节，人民安宁。强不凌弱，各得其所，无恶岁疾疫，无病瘦者。兵革不起，国无盗贼，无有冤枉，无有拘闭者。君臣人民莫不喜踊，忠慈至诚，各自端守，皆自守国，雍和孝顺，莫不欢喜。……推让义谦逊，前后以礼敬事，如父如子，如兄如弟，莫不仁贤，和顺礼节，都无违净，快善无极。”^[28]显然，支谦这里所描述的佛国极乐世界不过是个带有佛教色彩的儒家乌托邦而已。

佛教对道教的依附和对儒家思想的吸收和融合，是汉魏时期道儒佛三者关系中的最明显特点，因此表现单向性的特征。究其原因有二：一是佛教刚刚进入中国，人地两生，中国人对它还不熟悉。

二是佛教的教理和教规与中国传统的儒家思想不相符合，很难为中国人民所接受。至于道儒之间虽也有吸收和融合，比如《太平经》中将儒家的“君、父、夫”三纲变为“君、父、师”三纲，宣扬父慈、母爱、子孝、妻顺、兄良、弟恭等封建伦理道德。《老子想尔注》中将道家的“道”与儒家的忠孝仁义融为一体，提出实现了“道”，也就实现了忠孝仁义。反之，道不行，社会上就会出现不忠不孝，不仁不义。如《老子》十八章“六亲不和，有孝慈”条注曰：“道用时，家家慈孝，皆同相类，慈孝不别。今道不用，人不慈孝，六亲不和”。十九章“绝仁弃义，民复孝慈”条注曰：“治国法道，听任天下仁义之人，勿得强赏也。……人为仁义，自当至诚。”^[29] 但应当指出，道儒之间的吸收和融合远不如佛对道教的依赖和对儒家思想的吸收那样深入、广泛。

第二节 晋代佛教的玄学化及其 与儒、道之间的斗争

起于曹魏正始年间的玄学之风到了晋代越刮越猛，关于本末、有无、名教与自然的讨论迭兴不衰，玄学的兴盛为佛教般若学的传播提供了良好的环境，六家七宗先后出现，其中本异、即色、心无派受到了门阀世族地主阶级和名士的青睐。以道安为首的“本无派”与王弼、何晏、嵇康、阮籍等“贵无派”攀上姻亲，致使佛教走上了玄学化的道路。佛教与玄学的融合为手执麈尾的世族地主阶级清谈派增加了新的话题，一大批名士成了佛教崇奉者。在门阀世族地主阶级的支持下，佛教逐渐兴盛起来，一座座寺塔拔地而起，一批批僧尼出家修行，许多名僧不仅与名士结为至交，而且得到皇帝的赏识。佛教力量的壮大使其摆脱了对道教的依赖，并开始公开与道儒争衡，故先后发生了老子化胡说之争，沙门不敬王者之争和因果报应之争。

一、魏晋玄学的发展与佛教玄学化

魏晋玄学是起源于曹魏正始年间，盛行于晋代的一种以老庄思想为骨架的特定的哲学思潮。“玄学”这个词来自《老子》第一章“玄之又玄，众妙之门”这句话。意思是探讨世界深远本体的学问。玄学家们发挥了老子的思想，认为世界万物的总根源是一个超出万物之上的本体——无，亦曰“道”、“玄”，它的作用是“无为而无不为。”人们应该效法它，实行清虚、无为。

玄学所以在魏晋时期能够盛行不衰，其原因是多方面的。首先从政治上看，长期的社会动乱，统治阶级内部的残杀使士大夫阶层的一些人对残酷的社会现实产生一种恐惧心理，因而坠入玄虚的境地。曹魏晚期，曹氏集团与司马氏集团之间展开了激烈的争权斗争，曹爽、夏侯玄、何晏等一批热衷于政治的名士相继在斗争中被杀。这对当时的士大夫的心理来说，不能不是一个沉重的打击，因而使一些名士产生了恐惧、苦闷的心情。《阮籍传》说：“魏晋之际，天下多故，名士少有全者，籍由是不与世事，遂酣饮为常。”^[30]西晋统一不久，司马氏政权内部又发生了历时16年的“八王之乱”，政局的动荡使人们对政府失去了信心，一批大官僚大地主为了苟全禄位，也手执麈尾，以谈玄为事，从而促进了玄学的流行。从经济上看，豪门世族经济的发展为玄学的盛行提供了坚实的物质基础。晋政权是代表门阀世族利益的政权，政府所推行的一系列政治、经济政策都是有利于世族经济发展的。如占田制、荫客制等等。世族门阀地主利用自己优越的政治地位和经济势力，大量兼并土地和掠夺劳动力，成为家累千金、奴僮成群的富豪。雄厚的物质基础为他们优游玄谈、祖尚玄虚提供了条件。从思想方面来说，曹魏时期，汉儒所信奉的、主宰一切的意志之天，经过王充等唯物主义思想家清算，特别是黄巾起义的物质批判之后，已彻底破产了，因此，需要一个新的统治思想的诞生，由于以老庄无为思想为核心的玄

学适应了世族地主阶级的心理需要,故应运而生。另外,玄学在其发展的过程中,以老庄释儒,使道儒合流,适应地主阶级维护统治的需要,所以玄学得以畅行。

魏晋玄学的主要内容是讨论本末、有无、名教与自然等问题。从其发展的过程来看,大致可以分为四个时期。即以王弼、何晏为代表的正始时期;以嵇康、阮籍、向秀为代表的竹林时期,以裴頠、郭象为代表的元康时期和以道安、张湛为代表的东晋时期。

在本末、有无问题上,王弼、何晏首先提出了贵无的主张。王弼说:“道者,无之称也,无不通也,无不由也,况之曰道。寂然无体,不可为象。”^[31]这就是说,道就是无,一切事物都要通过它,而它自己则不具有任何质的规定性。何晏关于“无”的论述则更加明确。他说:“有之为有,恃无以生,事而为事,由无以成。”^[32]这就是说万事万物归根结底都生于无,无是宇宙万物的本源。所以王弼说:“天下之物,皆以有为生,有之所始,以无为本,将欲全有,必返于无也。”^[33]在本末问题上,王弼提出崇本息末的主张,他认为《老子》一书的主旨就是崇本息末。他说:“《老子》之书,其几乎可一言以蔽之,噫!崇本息末而已矣。观其所由,寻其所归,言不远宗,事不失主。”^[34]这就是说,只有崇本息末,把“本”放在主要地位,排除“末”对“本”的干扰、影响,才能“言不远宗,事不失主。”即不失去原则(宗),脱离主宰。

针对王弼、何晏“以无为本”,“崇本息末”的主张,裴頠发表了“崇有论”。他提出“夫至无者,无以能生,故始生者自生也。”^[35]这就是说“无”不能生万有,事物最初的开始(始生)是它们自己生出来的。他又说:“生以有为已分,则虚无是有之所谓遗者也。”^[36]意思是说,万物自生是必然的结果,“无”只是“有”的一种表现形式,而不能认为“无”比“有”更根本。继裴頠之后,向秀和郭象又提出“玄冥”、“独化”的思想。他们认为,万物皆“自生”,“自尔”、“独化”。郭象在《庄子注》中说:“生物者无物,而物自生耳。”^[37]又说:“然则凡得之

者，外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也”^{〔88〕}。这就是说，任何事物的产生，它外面不依靠任何规律（道），它自己也不由自己决定，万物毫无原因地独自生存着、变化着（独化）。显然这是一种神秘主义的“无因论”。世族阶级知识分子如此热中于“有无”、“本末”的讨论，其实质是迷惑广大劳动人民，要他们无欲、无为，俯首贴耳地听从地主阶级的统治，另一方面为自己的放荡、淫欲打掩护。

在名教与自然的关系问题上，王弼、何晏从自然无为的思想出发提出“名教出于自然”的主张。王弼说：“万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也。”^{〔89〕}何晏也曾引用夏侯玄的话说：“天地以自然运，圣人以自然用。”“自然者，道也。”^{〔40〕}后于王、何的嵇康则主张“越名教而任自然”。他在《释私论》中说：“夫气静神虚者，心不存乎矜尚，体亮心达者，情不系乎所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然，情不系于所欲，故能审贵贱而通物情。”^{〔41〕}嵇康在社会观上提出“越名教而任自然”的目的是以此来讽刺和抨击司马氏集团标榜的“以孝治天下”，而实质上是不忠不义的篡权罪恶。阮籍在名教与自然的关系问题上，则采取调和的态度。他一方面提出“万物生于自然”，“自然无外”的唯物主义自然观，另一方面在社会观上又竭力调和名教与自然的矛盾，他既认为君臣名教是压迫和束缚人民的枷锁：“君立而虐兴，臣设而贼生，坐制礼法，束缚下民。”^{〔42〕}又主张“守尊卑之制，序阴阳之适，别刚柔之节”^{〔43〕}。继阮籍之后，向秀、郭象则进一步提出名教即自然的主张。向秀认为神人和圣人无甚差别，他说：“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中。”^{〔44〕}其意是说圣人虽然过着世俗的生活，但其精神上是十分清高的。郭象把一批利欲熏心热中于腐化享乐生活的贵族描绘成肃然物外，一尘不染的神仙，其目的不过就是为了掩饰门阀世族地主阶级知识分子的卑鄙齷齪而已。

魏晋玄学的风行对晋代学术思想产生了深刻的影响。干宝在其所著的《晋纪》中说：“学者以庄老为宗，而绌六经，谈者以虚薄为

辨，而贱名检。”^[45] 佛教作为外来的宗教，在当时也受到了极大冲击，汉代流行的小乘教逐渐为大乘的般若学所代替。大乘般若学突出特点是讲“空”、讲“泥洹”，与玄学讨论的“有无”、“本末”极为接近，所以在玄学盛行之际，佛僧在译经时便竭力附会老庄玄学。将佛教的“性空”比附老庄的“虚无”，将“泥洹”、“寂灭”比附老庄的“无为。”后来这种格义方法又逐渐发展为得意忘言的玄学思辩的方法，一批名僧大量援引“三玄”的思想来解释佛教教义，致使佛教玄学化。同时名僧和名士结为至交。西晋佛僧支孝龙与阮瞻、庾凯等结为至交，世呼之为“八达”。东晋名僧支道林与谢安、王羲之、许珣等寓居会稽，“出则渔弋山水，入则言咏属文”^[46]。他们在一起谈佛论玄，海阔天空，真可谓情投意合。当时许多名僧对老庄玄学十分精通。史载竺法护“博览六经，涉猎百家之言”。于法兰、支遁自称能“综体玄旨”，支孝龙则“抱一以逍遥，唯寂以致诚”。竺道潜“优游讲学三十余载，或畅方等，或解老庄”，慧远则“博综六经，尤善老庄”。由于佛僧从不同的角度运用玄学解释佛教经典，故晋代般若学出现了“六家七宗”。六家即本无、即色、识含、幻化、心无、缘会，其中本无又分为“本无”和“本无异”二宗，故云六家七宗。下面仅以本无、即色、心无三宗为例，对佛教玄学化情况作一介绍。

（一）本无宗。本无宗的代表人为释道安。释道安，本姓卫氏，常山扶柳人，儒学世家，婴世乱。早失复荫，幼为外兄孔氏所养，年十二出家，拜佛图澄为师。本无派主张“无在元化之先，空为众形之始”^[47]即是说在万物之先存在一个“无”，“无”是万物之本，故名本无。道安对佛教所作的解释和王弼、何晏的“贵无论”十分接近，他把佛教最高精神本体“法身”等同于“道”，他说：“等道有三义焉，法身也，如也，真际也。”^[48]又说：“真际无所著也，泊然不动，湛尔玄齐，无为也，无不为也。万法有为，而此法渊默，故曰无所有者，是法之真也。”^[49]道安认为佛教的道法是无为而无不为。他在《道地经序》中说：“其为像也，含弘静泊，绵绵若存，寂寥无言，辩之者

几矣。恍惚无行，求矣莽乎其难测，圣人……乃为布不言之教，陈无辙之轨。”^[50]他认为“冥造之前，廓然而已，至于元气陶化，则群像禀形，形虽资化，权化之本，则出于自然，自然自尔，岂有造之者哉，由此而言，无在元化之先，空为众形之始。故谓本无，非谓虚豁之中能生万有也，夫人所滞，滞在未有，宅心本无，则斯累豁也，夫崇本可息末，盖此之谓也。”^[51]无在元化之先，空为众形之始，宣扬“以无为本”，教人崇本息末，这些正是王弼贵无论的翻版。

（二）即色宗。即色宗的代表人物为支道林。即色派认为，物质世界不能自己形成，形成物质世界并不是物质的，而是空无。支道林在《妙观章》中说：“夫色之性也，不自有色，色不自有，虽色而空，故曰：色即为空，色复异空。”^[52]又说：“夫色之性，色不自色，不自色，虽色而空。”^[53]这里所谓“色不自色”就是说物质现象是没有自性的，“不自有色”是说物质背后没有自体，或者说没有本体。这里的自色即是自体，既然事物没有自体，因此物质现象虽千差万别，但都是不真实的，亦即所谓“虽色而空”。佛教的“空”即是玄学家所讲的“无”，即色派将物质世界解释为“空”、“无”，显然是受魏晋玄学的影响所致，同时也是佛教玄学化的又一重要表现。

（三）心无宗。心无宗的代表人物是竺法温、支愍度。慧达《肇疏论》说：“竺法温《心无论》云‘夫有，有形者也；无，无象者也。有象不可言无，无形不可言有，而经称色无者，但内止其心，不空外色。但内停其心，令不想外色，即色想废矣。’”^[54]又刘孝标注支愍度《立无义》云：“旧义者曰：种智有是，而能同照。然则万累斯尽，谓之空无；常住不变，谓之妙有。而无义者曰：种智之体，豁如太虚。虚而能知，无而能应，居宗至极，其惟无乎。”^[55]这两人意见的共同点是：外物有形，不可以言无；心神无形，不可以言有。不同的地方是支愍度是在心“虚而能知，无而能应”的意义上说“心无”，竺法温是在“无心于外物”的意义上说“心无”。其实，外物有像，固然不是无，“心”作为思维的器官，它的作用为肉眼所不能看见，但也并不是

“无”，显而易见，心无派是站在“崇有论”的立场上来解释佛教教义的。它和裴颀的“崇有论”的思想是息息相通的。

佛教与玄学的融合不仅促进了玄学的发展，而且壮大了自身的力量。晋代佛教特别是东晋时期得到了巨大发展。其表现为：第一，译经人数和卷数猛增。据唐昇《开元释教录》所载：晋代译经人数达 28 人，较曹魏时期增加 3 倍。评经卷数计 1058 卷，较曹魏时增加 60 倍。第二，佛寺大量增加。据《洛阳迦蓝记》所载：仅洛阳一地晋时就有佛寺 43 所，今可考者西晋时已达十余所，它们是白马寺、东牛寺、菩萨寺、石塔寺、愍怀太子浮图、满水寺、盘鹑山寺、大市寺、宫城西寺、法始王寺、竹林寺。第三，名士慕仰佛僧，与名僧结为知交。（见前述）。第四，皇帝崇奉佛教。高逸《沙门传》谓：东晋元、明二帝皆“游心虚玄，托情道味”^[56]。明帝手画如来之容，口咏三乘之旨。第五，佛教摆脱道教的束缚，并公开与道、儒展开激烈争论。西晋时期的“老子化胡说”之争，不仅标志着佛、道的决裂，而且标志着佛教力量的强大。

二、晋代佛教与儒、道之间的斗争

魏晋清谈玄学风行，儒、道二家受到冷遇。佛教追随玄学，士唱僧和，二者打得十分火热，佛教在玄学化的过程中得到了迅速发展，致使道、儒、佛三方力量发生了巨大变化，这种变化不仅使佛教摆脱了对道教的依附，而且激起了道、儒与佛教之间的斗争。在晋代这种斗争表现主要有西晋末年的“老子化胡说”之争，东晋后期的“沙门不敬王者”之争，和“因果报应”之争。

“老子化胡说”之争发生在西晋惠帝年间。早在东汉时，史籍就载有“老子化胡”的说法。东汉桓帝延熹九年（公元 116 年）襄楷上书中有云：“或言老子入夷狄为浮屠。”^[57]其后《三国志·魏志》裴松之注引鱼豢《魏略·西域传》亦云：“《浮屠经》所载与中国《老子经》相出入，盖以为老子西出关，过西域，之天竺教胡。”起初，在

佛教刚传入中国时,佛教徒为了传教的需要,对此并无反感。因此,在西晋之前,关于老子化胡的说法从未在佛、道之间引起过争论。相反成为二教同源共同发展的动力。但至西晋后,随着佛教力量的增强,佛、道之间在这一问题上便产生了争执,佛教徒感到老子化胡说对自己不利,便开始否认这一传说,而道教的信奉者则极力加以肯定。这样至西晋惠帝时便发生了帛远(佛教的信奉者)和王浮(道教信奉者)之间的关于“老子化胡说”的争辩。史载:帛远常与王浮争邪正,浮屡屈,嗔而作《老子化胡经》,诬谤佛法。(帛)远注《首楞严经》、其弟子清祚注《放光般若》和《置宗论》,以驳(王)浮之谬说。^[58]帛远是当时著名的佛僧,太宰河间王颙镇关中,对他十分敬重。“待以师友之敬,每至闲晨,辄讲谈道德。”^[59]

“老子化胡说”之争反映出道、佛两派力量对比的变化,它表明佛教在中国已站稳了脚跟,不再甘心忍受那种处于附庸地位的屈辱,而要昂首挺胸,作为一支成熟的宗教派别立足中国。相反,道教作为土著宗教的优势日渐消失。因此,这次争辩虽然发生在帛远和王浮个人之间,但它在实际上反映了佛、道两派力量的变化和斗争。

“沙门不敬王者”之争发生在东晋成帝时期。起初,佛教根据自己的教义要求僧尼出家修行,不拜君亲,不准婚娶,这些与中国传统的儒家思想是格格不入的,因此曾遭到儒家学者的非难。但由于当时佛教势力尚弱,故儒、佛之间未曾引起明显的冲突。随着佛教势力的强大,出家的佛徒愈来愈众,这样儒、佛之间的矛盾便日益尖锐,至东晋成帝时,终于爆发了“沙门不敬王者”的斗争。成帝咸康五年(公元339年)七月,丞相王导薨,庾冰、何充辅政。次年,庾冰代成帝作诏:令沙门跪拜王者。诏曰:“因父子之教,建君臣之序,制法度,崇礼秩。”是百代所不废的大事,佛教不应“矫形骸,违常务,易礼典,弃名教”,^[60]而应向君主行跪拜之礼。诏书发布后,激起何充的激烈反对。何充素佞佛,遂联合左右仆射等集体上书

諫之曰：佛教“五戒之禁，实助王化，贱昭昭之名行，贵冥冥之潜操，行德在于忘身，抱一心之清妙，且兴之汉世，迄于今日，虽法有隆衰，而弊无妖妄，神道经久，未有其比也，诟有损也，祝必有益。……今一令其拜，遂坏其法，令修善之俗，废于圣世，习俗生常，必有愁惧。”^[61]对于何充等的上书，庾冰拒而不纳，并再次代成帝下诏说：分别尊卑是体国之大经，不宜“以殊俗参治，怪诞杂化”^[62]。何充等再作辩解说：“不令致拜，于法无亏。”^[63]经过反复辩争，庾冰之议方寝。沙门竟不致敬。后至隆安年间（公元397—401年），桓玄重申庾冰之议，并与八座书曰：“夫佛之为化，虽诞以茫浩，推于视听之外，然以敬为本。”^[64]“沙门之所以生生资存，亦日用于理命，岂有受其德而遗其礼，沾其惠而废其敬哉！既理所不容，亦情所不安。”^[65]针对桓玄书中所陈，吏部尚书王谧、沙门慧远相继答书，陈述不敬的道理。王谧说：“佛法之兴，出自天竺，宗本幽遐，难以言辩，既涉乎教，故可略而言耳。……至于君御之理，莫不必同，今沙门虽意深于敬，不以形屈为礼迹，充率土而趣超方内者矣，是以外国之君，莫不降礼。良以道在则贵。不以人为轻重也。”^[66]慧远说：“佛经所明，凡有两科，一者处俗，二者出家修道。……凡在出家，皆隐居以求其志，变俗以达其道，变俗服章不得与世典同礼，隐居则宜高尚其迹，夫然故能拯溺族于沈流，拔幽根于重劫，远通三乘之津，广开人天之路，是故内乖灭属之重，而不违其孝，外阙奉主之恭而不失其敬。”^[67]从上所述，我们可以看出，沙门要不要跪拜王者，实质上不过是一个如何维护君主权威，以有利于门阀世族地主阶级统治的问题。在这个问题上，儒佛之间其实并无矛盾。只不过儒家名士要求僧侣跪拜王者注重的是形式，而僧侣主张不拜君王注重的是内容而已。所以争论的结果，双方得到了谅解。桓玄篡权后，即下诏允许沙门不拜王者。诏曰：“佛法宏诞，所不能了，推其笃至之情，故宁与其敬耳。今事既在己，苟所不了，且当宁从其略，诸人勿复使礼也。”^[68]至此，东晋两次沙门不敬王者之争结束。

第三,是因果报应之争。因果报应是佛教的基本教义之一。佛教认为“人死精神不灭,随复受形,生时所行善恶,皆有报应。故所贵行善修道,以炼精神而不已,以至无为,而得为佛也。……然归于玄微深远,难得而测,故王公大人,观生死报应之际,莫不矍然自失”^[69]。佛教因果报应论主要要人们生世行善,死后成佛,这是与道教主生、修行长生不死是背道而驰的。与儒家的善恶报应思想亦有不同。因此,引起了人们的疑惑。释道恒《释驳论》载人们指责佛教说:“行恶必有累劫之殃,修善便有无穷之庆,论罪则有幽冥之伺,语福则有神明之祐。”^[70]“听其言,则洋洋而盈耳,……考现事以求征,并未见其验,真所谓击影捕风,莫知端绪”^[71]。桓玄指出:“先圣有言,未知生,焉知死,而令一生之中,困苦形神,方求冥冥黄泉下福,皆是管见。”^[72]戴逵从儒家的立场出发,利用道家的“性命自然论”批判佛教的因果报应说:“夫人资二仪之性以生,禀五常之气以育,性有修短之期,故有彭殤之殊;气有精粗之异,亦有贤愚之别,此自然之定理,不可移者也。”^[73]所以他认为人有贤愚之分,寿命有长短之别,并不是什么积行所致,而是由自然禀性决定的。在他看来“善者自善,非先有其生,而后行善以致于善也;恶者自恶,非本分无恶,长而行恶以得于恶也。故知穷达、善恶、愚知、寿夭,无非分命。”^[74]戴逵以“自然性命说”反对佛教的因果报应思想,虽然也不科学,但它反映了儒、道与佛教的矛盾。

儒、道与佛的三次争论说明晋代三者之间的矛盾已开始暴露和激化。但是由于两晋时期是儒、道、佛发展壮大的时期,各自忙于自己的事务,因此三者之间虽有矛盾斗争,但并不十分激烈。他们在斗争的同时,互相之间也有吸收和利用的一面,特别是道教对儒、佛的吸收则更加显著。

三、道教对儒、佛的吸收和利用

两晋是玄学兴盛的时代,玄学的兴起和发展不仅是对传统儒

学的反动,而且极大地冲击了道教的发展。在玄学之风猛刮的时候,道教为了自身的生存和发展,亦由民间转向世族上层,并大量吸收了传统儒家的思想内容以适应封建统治阶级的需要。东晋著名道教学者葛洪的著作《抱朴子》一书则集中体现了道教与儒家思想的融合。

《抱朴子》全书分内外两篇。《内篇》言道教之事,其《外篇》则言人间得失,世事臧否,属儒家。葛洪在《内篇》中极力强调儒道一致。他认为道是本,儒是末,两者密不可分。他说:“道者,儒之本,儒者,道之末也。”^[76]他又说:“仲尼,儒者之圣也。老子,得道之圣也,儒教近而易见,故宗之者众焉;道意远而难识,故达之者寡焉。道者,万殊之源也。儒者,大淳之流也。……所以贵儒者,以其移风易俗,不唯揖让与盘旋也。所以尊道者,以其不言而化行,匪特养生之一事也。”^[76]因此,他认为二者各有所长,既不可专信儒学,也不可孤用老氏。而应使二者相辅而行。

葛洪在强调道本儒末的同时,对儒教亦十分重视。他认为要坚固礼教之大防,非崇儒不可。他在《崇教》中说:“今圣明在上,稽古济物,坚堤防以杜决溢,明褒贬以彰劝沮。想宗室公族,及贵门富年,必当竞尚儒术,栉节艺文,释老庄之急不急,精六经之正道也。”^[77]在这里,道教学者葛洪把儒家六经看成是正道,而把老庄看成为不急之务,这充分体现了他对儒学重视的程度。正因为如此,所以他把实行不实行儒家的伦理道德作为能否成仙的根本条件。他说:“欲求仙者,要当以忠孝和顺仁信为本,若德行不修,而但务方术,皆不得长生也。”^[78]同时他还把儒家的伦理道德作为评判道教善恶行为的标准和规定道教戒律的尺度。如他在《微旨》中说:“览诸道戒,无不云欲求长生者,必须积善立功。”^[79]“夫不忠不孝,罪之大恶。”^[80]行此恶事,就会被司命“夺纪”而早死,根本无希望长生成仙。

北方天师道在传播的过程中,也大量吸收了儒家的思想和伦

理道德观念。如在前秦至北魏时期出现的《正一法文天师教诫科经》云：“事师不可不敬，事亲不可不孝，事君不可不忠，……仁义不可不行。”^[81]又说：“为人若不能与法戒相应，身心又无功德，欲求天福难矣。”^[82]若“其能壮事守善，能如要言，臣忠、子孝、夫信、妇贞、兄敬、弟顺，内无二心，便可为善，得种民矣。”^[83]道教对儒家封建伦理纲常的吸收和利用，使道教更加适合统治阶级的需要，因而促进了道教的发展。

晋代道教学者不仅注意吸收儒家的思想，而且注意向佛教学习，吸收和利用佛教的教理。东晋道教学者十分注重理论建设。继葛洪之后，杨羲、许谧、葛巢甫等相继编纂了《上清经》和《灵宝经》，在这些经书中，不仅吸收了儒家的思想，而且引入了佛教的理论。其中最多的是因果报应，五世轮回和天堂地狱说。如葛巢甫在《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》中说：“善恶皆有对。是以世人为恶，……而不即被考者，由受先世宿福。福尽罪至，生或为阳官所治，死入地狱，复诸荼毒，楚痛难言也。若善人今不效者，是其宿世罪恶未尽，尽便福至。……恶恶相缘，善善相因，……身没名灭，轮转死道。”^[84]这是在道教原有的“承负”说基础上糅进佛教轮回天堂地狱理论的产物。其解释为善不即得善报，为恶不即得恶报，是承受了先人的恶或善所致，这是道教的理论。其解释宿世善恶已了，现世为恶必入地狱，轮转死道，是因果报应所致。这是佛教的理论。在这里，佛、道理论融合在一起了。

从上述我们可以看出，晋代道、儒、佛之间，既有斗争，又有融合，二者兼有。而且这种融合与斗争带有两个显著的特点。一是道、儒、佛之间的融合从汉魏时期的佛对道的单向依附转为道对佛教理论的吸收。二是佛教摆脱了儒、道的束缚，发展成为一支成熟的宗教立足中国。这种新的变化说明道、儒、佛三者力量在晋代发生了深刻的变化。至南北朝时，道教通过改革之后，在组织、教义、教仪、教规诸方面进一步完善，成为与佛教相匹敌的宗教势力。

因此三者之间的斗争更加激烈。

第三节 南北朝时期道、儒、佛之间的斗争与融合

南北朝时期,道教经过改革之后,成为适合统治阶级需要的官方道教。在封建地主阶级的扶植下,道教得到了迅速的发展。佛教继东晋之后,仍盛行不衰。随着道教与佛教力量的不断增强,二者之间的矛盾也越来越尖锐。在南朝,佛道之间先后发生了三次大争论;在争论中,双方互相攻诋,各不相让。在北朝,则发生了两次武力灭佛的事件。因此,南北朝时期的道、儒、佛三者之间的关系基本上是以斗争为主线展开的。

一、南朝儒、道与佛教之间的斗争

南朝的儒、道与佛的斗争主要表现为思想理论上的争论。这种争论先后出现了三次高潮。一是宋文帝时的因果报应之争;二是宋末齐初的《夷夏论》之争;三是齐、梁之间的《神灭论》之争。

(一) 因果报应之争。宋文帝刘义隆颇重儒学,但也崇佛教。他的宰辅如王弘、彭城王义康、范泰、何留之等皆信佛法,谢灵运、颜延之更是有名的佛教居士。因此在元嘉之世,佛教得到很大发展。时丹阳尹萧摩之上奏说:“佛化被于中国,已历四代。形象塔寺,所在千数。进可以系心,退足以招劝。”^[85]佛教的发展给社会和国家带来了严重影响。“自倾以来情敬浮末,不以精诚为至,更以奢竞为重,旧宇颓弛,曾莫之修,而各务造新,以相夸尚,甲第显宅,于此殆尽,材竹铜彩,靡损无极”^[86]。因而引起社会各界对佛教的不满。反佛斗争日益高涨。一些杂糅道家思想的儒家学士此时变成了反佛斗争的主力。数学家兼天文学家何承天首先提出抗议,他在元嘉九年出任衡阳太守时,作《报应问》,对佛教教义中的因果报应说进行斥责。他说:“西方说报应,其枝末虽明,而即本常

昧。其言奢而寡要，其譬迂而无征。乖背五经，故见弃于先圣；诱接近情，故得信于季俗。”^[87]他认为一种道理要取信于人，必须经得起事实的验证，于事无征的东西是不可信的，佛教说杀生得恶报，为善得福应，但是鹅吃青草，不吃有生的动物，结果却难免于庖人的宰杀；而飞燕翻翔求食，唯飞虫是甘，却得到人们的喜爱，让它安居于梁间。何报应之有？不仅鹅燕如此，“群生万有，往往如之，是知杀生者无恶报，为福者无善应”。^[88]何承天的《报应问》有力地批驳了佛教的因果报应说。使佛僧难以解答。其后，宋武帝子南郡王刘义宣在《与张新安论孔释书》中对佛教因果报应之说亦提出怀疑，他认为佛教的罪福因果之说，为文武周孔等先圣典籍所不载，不足凭信。元嘉十年（公元433年），释慧琳著《白黑论》。他一方面调和三家的矛盾，称“六度（佛教的六种修行方法）与五教（儒家的五常）并行，信顺（指道）与慈悲（指佛）齐立”^[89]；一方面又讥贬佛教，指责佛教以天堂地狱劝诱人们追求来生的福利，是以贪欲教化百姓。他说：“且要天堂以就善，曷若服义而蹈道！惧地狱以勒身，孰与从理以端心，礼拜以求免罪，不由祇肃之意，施一以徼百倍，弗乘无吝之情。美泥垣之乐，生耽逸之虑，赞法身之妙，肇好奇之心，近欲未弭，远利又兴，虽言菩萨无欲，群生固已有欲矣。”^[90]所以他认为侈谈天堂地狱，来生受报是无益的。《白黑论》既出，立即引起佛僧们的攻击。谓其身爲僧徒，不能忌经护师，反而贬黜佛教，欲加摈斥。围绕《白黑论》，何承天与宗炳展开了激烈的争论。宗炳作《明佛论》，公开打出了佛教神不灭的主张，他说：“天地有灵，精神不灭，……神不可灭，所灭者身也。”^[91]他认为神非形而生，也不与形俱灭。这正如四渎五岳之神灵，不因山崩水竭，而与之俱亡一样。他说：“若资形以造，随形以灭，则以形为本，何妙以言乎！”^[92]针对宗炳宣扬的神不灭论，何承天作《达性论》予以驳斥。他说：“生必有死，形旻神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉？”^[93]我们知道，神不灭论是佛学的理论基石，因果报应、三世轮回、天堂

地狱等都是建立在这块基石之上的。所以佛教信徒竭力为它辩护。针对何承天的《达性论》，颜延之又作《释达性论》予以反驳。僧含作《神不灭论》以抗之。这次以《白黑论》发端的因果报应之争，虽然没有充分展开，但它初步涉及到了佛教的根本——神不灭问题。这较晋代末年的因果报应之争深入了一大步。是齐、梁时代的神灭之争的前奏。

（二）夷夏之争。魏晋以来，佛玄合流，华夷之界不严。晋宋以降，道教经过改革，势力大增，教团组织、教仪、教规、经典整理造作均已初具规模。在此同时，佛教的发展亦方兴未艾。宋代君主自文帝之后，大都崇佛，建寺造象代所不绝。南齐代宋后，竟陵王肖子良再倡佛教。史载：“子良敬信尤笃，数于邸国营斋戒，大集群臣众僧，至于赋食行水，或恭亲其事，世颇以为失宰相体。”^[94]在他的倡导下，佛教进入又一兴盛时期。随着道、佛二教势力的增强，二者之间的矛盾日趋激化，它们互相攻诋，导致了南朝道、儒与佛的第二次斗争高潮。

这次斗争发端于顾欢的《夷夏论》。顾欢，字景宜，吴兴盐官人，好黄老，通解阴阳书。起初，顾欢以道、佛二家互相诽谤，乃作《夷夏论》。《夷夏论》虽会同二教，而意党道。他指责佛出于“夷”俗，与中夏的礼教迥然有异。他说：“端委搢绅，诸华之容；剪发旷衣，群夷之服。擎跽磬折，候甸之恭；狐蹲狗踞，荒流之肃。棺槨槨葬，中夏之制；火焚水沉，西戎之俗。全形守礼，继善之教；毁貌易性，绝恶之学。”^[95]又说：“今以中夏之性，效西戎之法，既不全同，又不全异。下弃妻孥，上废宗祀。嗜欲之物，皆以礼伸；孝敬之典，独以法屈。悖礼犯顺，曾莫之觉，弱丧忘归，孰识其旧。”^[96]所以他反对丢弃华夏的礼俗教化去效西戎的夷法。他说：“理之可贵者，道也；事之可贱者，俗也。舍华效夷，义将安取？若以道耶？道固符合矣。若以俗邪？俗则大乖矣。”^[97]在论及二教同异时，他认为道优于佛，中国只能传播道教，不可传播佛教。他说：“寻圣道虽

同，而法有左右。……佛号正真，道称正一。一归无死，真会无生。在名则反，在实则合。但无生之教賒，无死之化切。切法可以进谦弱，賒法可以退夸强。佛教文而博，道教质而精。精非粗人所信，博非精人所能。佛言华而引，道言实而抑。抑则明者独进，引则昧者竞前。佛经繁而显，道经简而幽，幽则妙门难见，显则正路易遵。”^{〔98〕}

《夷夏论》党道抑佛的言论引起了佛僧和佛教信徒的强烈反对。宋司徒袁粲托为道人通公著论首先进行辩驳。他认为华夏与西戎的礼仪并无太大差别。他说：“又夷俗长跽，法与华异，翹左跋右，全是蹲踞，故周公禁之于前，仲尼戒之于后，又佛起于戎，岂非戎俗恶邪，道出于华，岂非华风本善邪。”^{〔99〕}他指出，华夷礼义不同，主要是因为佛道二教不同，无所谓优劣。他说：“孔、老治世为本，释氏出世为宗，发軔既殊，其归亦异。”^{〔100〕}此后，顾欢又著论回驳袁粲。再次强调夷夏之别。他说：“道教执本以领末，佛教救末以存本。”^{〔101〕}接着佛教方面反对《夷夏论》的文章便铺天盖地而来。其中著名的有明僧绍的《正二教论》、谢镇之的《折夷夏论》、朱昭之的《难夷夏论》、朱广之的《谕夷夏论》、释慧通的《驳夷夏论》、释僧愍的《戎华论》等。这些文章的内容虽不尽相同，但主旨都是贬斥道教，推崇佛教。

在“夷夏论之争”中，另有一道士假托张融作《三破论》贬毁佛教，文中指出：“佛教‘入国破国、入家破家、入身破身。’”^{〔102〕}不宜在中国传播。同时还沿用西晋《老子化胡经》之说，诋毁佛教说：“胡人无仁，刚强无礼，不异禽兽，不信虚无，老子入关，故作形象以化之。又云：胡人粗犷，欲断其恶种，故令男不娶妻，女不嫁夫。一国伏法，自然灭尽”^{〔103〕}等等。这些充满侮辱性的言语非但无益于辩论，结果更加加深了道、佛之间的对立。针对《三破论》，刘勰作《灭惑论》，释僧顺作《释三破论》、释玄光作《辩惑论》以驳之，文中亦充满诋毁辱骂之辞语，致使双方斗争更加激烈。

在道、佛二教斗争空前激烈的时候,也曾有一些人出面调和。南齐道士孟景翼作《正一论》说:“《宝积》云:‘佛以一音广说法。’《老子》云:‘圣人抱一以为天下式。’‘一’之为妙,空玄绝于有境,神化贍于无穷,为万物而无为,处一数而无数,莫之能名,强号为一。在佛曰‘实相’,在道曰‘玄牝’。道之大象,即佛之法身。”“老、释未始于尝分,迷者分之而未合。”^[104]与此同时,司徒从事中郎张融也作《门论》调和释、道。他说:“吾门世恭佛,舅氏奉道。道也与佛,逗极无二。寂然不动,致本则同。感而遂通,达迹成异。”^[105]他曾作了一个形象的比喻来说明道佛本非二教。他说:“若有鸿飞天道,积远难亮,越人以为鳧,楚人以为乙。人自楚越耳,鸿常一鸿乎?”^[106]他认为道佛之间的差别和矛盾,完全是由于人们的偏见造成的。而在实质上二教是一致的。

“夷夏之争”决非仅是中外文化礼俗的争论,其真正实质是道佛之间争夺政治地位的大拼搏。

(三)“神灭论”之争。神不灭论是佛教的理论基石,宋元嘉儒佛因果报应之争时曾触及这个问题。但当时没有充分展开。至齐梁佛教泛滥蔓延的时候,这个问题又再次被提了出来。而且引起了激烈的争论。这次争论围绕的中心问题有三个:①因果报应;②神不灭;③三世轮回。齐梁二代,佛教极盛,《南史·郭祖琛传》载:“都下佛寺,五百余所,穷极宏丽,僧尼十余万,资产丰沃。所在郡县,不可胜言,道人又有白徒,尼则皆畜养女,皆不贯人籍,天下户口,几亡其半。而僧尼多非法养女皆服罗纨。其蠹俗伤法,抑由于此。”^[107]面对佛教泛滥流行,唯物主义思想家范缜挺身而出,对佛教的神不灭论进行尖锐的批判。

范缜反对神不灭论的斗争前后有两次。一次在南齐竟陵王萧子良当国之时;一次在梁武帝萧衍当政之世。萧子良当国时,盛招宾客,大会众僧文士于西邸。时范缜亦是西邸文士之一。他在萧子良和众僧面前,“盛称无佛”,公开反对因果报应之说。萧子良质

问他：“君不信因果，何得富贵贫贱？”范缜回答说：“人生如树花同发，随风而堕。自有拂帘幌坠于茵席之上，自有关篱墙落于粪溷之中。坠茵席者，殿下是也；落粪溷者，下官是也。贵贱虽复殊途，因果竟在何处。”^[108]此后，范缜倡言神灭论，以反对佛教神不灭，佛教信徒王琰借人们的先祖死后，子孙犹祭其神灵的习俗来为神不灭论辩护。他讽刺范缜说：“呜呼范子，曾不知其先祖神灵所在。”范缜毫不示弱，针锋相对地予以反击，他说：“呜呼王子！知其先祖神灵所在，而不能杀身以从之。”^[109]后萧子良又用中书郎的官职引诱他屈服，他慨然拒绝笑曰：“使范缜卖论取官，已至令仆矣，何但中书郎邪。”^[110]梁天监六年（公元507年），范缜发表了他的杰出的著作《神灭论》，对佛教神不灭论进行了有力的批判。当时梁武帝佞佛，宣布佛教为国教，竭力宣扬神不灭论，攻击神灭论是“违经背亲，言语可息”。针对武帝的神不灭论，范缜首先提出了形神相即的论点。他说：“神即形也，形即神也。”^[111]这样就和神不灭论的神形相异的主张划清了界限。接着他又提出“形质神用”的观点，他说：“形者，神之质；神者，形之用。”^[112]这就是说形是主体、基础，神是作用、派生。故神的生灭就必须以形的存谢为转移，为了表达这一真理，范缜举了一个恰当的比喻。他说：“神之于质，犹利之于刀，形之于用犹刀之于利。利之名非刀也，刀之名非利也。然而舍利无刀，舍刀无利，未闻刀没而利存，岂容形亡而神存？”^[113]范缜“形质神用”的思想，明确指出了精神对形体的依赖关系，从理论上杜绝了灵魂不灭论的后路，这种犀利而严密的论证，不仅给佛教的神不灭论以沉重的打击，而且在理论方法上克服了过去思想家如桓谭、王充等所持的薪火之喻的缺陷，使中国的唯物主义思想前进了一大步。

范缜的《神灭论》一发表，在朝野立即引起强烈的震动。“王公相贵”先后有46人发表75篇文章对《神灭论》进行围攻，这些文章除谩骂和侮辱之外，无一能动摇范缜神形相即，形质神用的基本观

点。对于这种政治围攻,范缜始终不屈,就连善于诡辩的曹思文也不得不承认“思文情思愚浅,无一折其锋锐”。

《神灭论》之争是一次公开揭露佛教的欺骗和剥削的实质,反对门阀世族统治的政治大论战,范缜不畏强权豪贵勇敢地 和 神不灭论者展开了针锋相对的斗争,实不愧是一位勇敢的 战斗的 唯物主义思想家。

纵观南朝儒、道与佛的斗争,我们可以发现,三次斗争都是依佛教的某些教义展开的,斗争的主力一方面是佛教,一方面是儒、道。斗争的特点多以说理为主。双方之间的斗争不仅反映了儒、道与佛的矛盾,而且反映了双方力量的势均力敌。

二、北朝儒、道与佛教之间的斗争

元魏拓跋氏先建国于玄朔,风俗淳一,不涉佛教。后与中国交通,始知佛法。道武帝攻略黄河北岸,所过僧寺,见沙门道士均加敬礼,并禁军旅侵犯僧寺。天兴元年(公元398年)始建寺塔于都城。与此同时,道武帝亦好黄老。明元帝继位后,“遵太祖之业,亦好黄老,又崇佛法。”^[114]直至魏太武帝时,佛道依然并行。《魏书·释老志》载:“世祖太武皇帝,开广边荒,德泽遐及。沙门道士善行纯诚,惠始之伦,无远不至,风义相感,往往如林。”又曰:“凉州自张轨后,世信佛教,敦煌地接西域,道俗交得其旧式,村坞相属,多有塔寺。太延中,凉州平,徙其国人于京邑,沙门佛事皆俱东。象教弥增矣。寻以沙门众多,诏罢年五十已下者。”^[115]据此可知北魏佛教之盛。在佛教兴盛发展的同时,寇谦之对北朝道教进行了改革,“除去三张伪法”,“专以礼度为首,而加之以服食闭炼”。使道教更加适合北魏统治者的需要。因而取得了魏太武帝的信赖。“及得寇谦之道,帝以清静无为,有仙化之证,遂信行其术”^[116]。与此同时,汉族世族大地主崔浩为了实现他的政治目的,打击鲜卑贵族,亦竭力推崇道教,诋毁佛教。“浩奉谦之道,尤不信佛,与帝言,数加诋毁,常谓虚

诞，为世费害，帝以其辩博，颇信之。”^[117]泰平真君三年，寇谦之又上奏太武帝受符箓，以彰圣德，太武帝从之，于是亲至道坛，受符箓、备法驾、旗帜皆青。从此道教成为北魏的国教。

道教既宠，佛教便遭贬斥。太平真君五年正月（公元444年），武帝下诏全国，诏令王公以下至庶人以私养沙门、师巫于家者皆谴诣官曹，过二月十五日不出，“师巫、沙门身死，主人门诛。”^[118]泰平真君六年（公元445年）冬，盖吴在关中起兵，太武帝西征长安，在长安沙门种麦寺内发现大批兵器，帝以为寺僧与盖吴通谋，故命有司诛全寺沙门，阅其财产。崔浩当时从行，便借此机会进劝太武帝尽诛长安沙门，焚毁佛像，并要太武帝诏令全国“依长安行事”。太武帝因下诏曰：“彼沙门者，假西戎虚诞，妄生妖孽，非所以一齐政化，布淳德于天下也。自王公以下，有私养沙门者，皆送官曹，不得隐匿，限今年二月十五日，过期不出，沙门身死。容止者门诛。”^[119]同年五月，太武帝再次下诏全国毁灭佛教。诏曰：“昔后汉荒君，信惑邪伪，妄假睡梦，事胡妖鬼，以乱天常，自古九州之中无此也。……自今以后，敢有事胡神及造形象泥人、铜人者，门诛。虽言胡神，问今胡人，共云无有。皆是前世汉人无赖子弟刘元真、吕伯强之徒，接乞胡之诞言，用老庄之虚假，附而益之，皆非真实。至使王法废而不行，盖大奸之魁也。有非常之人，然后能行非常之事。非朕孰能去此历代之伪物！有司宣告征镇诸军、刺史，诸有佛图形象及胡经，尽皆击破焚烧，沙门无少长悉坑之。”^[120]佛教作为一种在社会上久已流行的社会意识，太武帝企图用武力一举消灭之，这显然是不现实的。当时恭宗崇佛，曾多次上表陈明刑杀沙门的利弊，太武帝不从。他便缓宣诏书，使远近皆豫闻知，故沙门多在诏令下达前亡匿。金银宝象及诸经论亦大多秘藏，唯塔庙在魏境者遭损。此后不久，文成帝即位，佛教又重新兴盛起来。“往时所毁图寺，仍还修矣。佛象经论，皆复得显。”^[121]至北魏末年，天下寺庙已达3万余，僧尼200余万。杨衒之《洛阳伽蓝记》描述当时的

盛况说：“逮皇魏受图，先宅嵩洛。笃信弥繁，法教愈盛。王侯贵臣，弃象马如脱屣，庶士豪家，捨资财著遗迹。于是招提栉比，宝塔骈罗，争写天上之姿，竞模山中之影。金刹与灵台比高，广殿共阿房等壮。岂直木衣锦绣，土被朱紫而已哉。”^[122]佛寺林立耗损国家大量资财，僧尼成群使国家财政收入锐减，另“僧尼浩旷，清浊混流，不遵禁典。”^[123]致使北魏统治者不得不采取措施限制佛教的膨胀。熙平二年，（公元517年），灵太后下令详定规律说：“自今奴婢，悉不听出家。诸王及亲贵，亦不得辄启请，有犯者，以违旨论。”^[124]又曰：“自今有一人私度，皆以违旨论。邻长为首，里党各相降一等。县满十五人，郡满三十人，州镇三十人，免官，僚吏节级连坐，私度之身，配当州下役。”^[125]

元魏佛法的冒滥，引起了儒学名士的强烈反对。其中最著名者为张普惠和杨衔之。张普惠素以儒学见称，精于《三礼》，兼善《春秋》、百家之说，多所该览。魏明帝立，不亲视朝，过崇佛法，郊庙之事，多委有司，营造寺象，略无休息。为此他上疏谏曰：“殖不思之冥业，损巨费于生民。减禄削力，近供无事之僧。崇饰云殿，远邀未然之报。爽昧之臣，稽首于外；玄寂之众，遨遊于内。愆礼忤时，人灵未穆，愚谓从朝夕之因，求祇劫之果。未若先万国之所心，以事其亲，使天下和平，灾害不生者也。”^[126]杨衔之见北魏末年寺宇壮丽，损费金碧，王公相竞，侵渔百姓，乃撰《洛阳伽蓝记》，以讥讽佛兴的弊端。后又上书述“释教虚诞，有为徒费，无执弋以卫国，有饥寒于色，养逃役之流，仆隶之类，避苦就乐，非修道者。又佛言有为虚妄，皆是妄想。道人深知佛理，故违虚其罪。故又广引财事，乞贷贪积无厌。”^[127]他要求皇帝对佛教进行整顿，“乞立严敕”，令佛教无滥。

北魏末年，道佛之间也发生了冲突。正光元年（公元520年）明帝加元服，请道、佛两宗上殿论议，时清观道士姜斌与昙无最对论。姜斌引《老子开天经》言佛为老子侍仆。昙无最则引《周书异

记》、《汉法本内传》等谓佛生于老子之前。二者争持不下。后帝令尚书令元叉宣敕道士姜斌论无宗旨，宜令下席。争论不欢而散。后帝又令魏收等核准《开天经》，企图加罪于姜斌。其实县无最所引《周书异记》又何尝不伪呢？只不过由于明帝崇佛，不去追究罢了。但由于道教已成为国教，这在前世已定，故明帝要想毁灭道教也是办不到的。

至北齐之世，佛、道二教更加兴盛。史载当时“缁衣之众，参半于平时，黄服之徒，数过于正户。”^[128]佛道的泛滥给国家的财政带来了巨大困难，“国给为此不充，王用因兹取乏”。^[129]针对当时佛道弥盛，刘昼、章仇子陁等先后上疏要求禁抑僧尼。刘昼说：“尼与优婆夷实是僧之妻妾，损胎杀子，其状难言，今僧尼二百许万，并俗女向有四百余万，六月一损胎，如是则年族二百万户矣。验此佛是疫胎之鬼也。全非圣人之言，道士非老庄之本，籍佛邪说，为其配坐而已。”^[130]章仇子陁上疏曰：“自魏晋以来，胡妖乱华，背君叛父，不妻不夫。而奸荡奢侈，控御威福。坐受加敬，轻欺士俗。妃主昼入僧房，子弟夜宿尼室，臣不惶不恐，不避鼎镬，辄沐浴與櫬。”^[131]北齐文宣帝亦曾试图沙汰佛道徒众。但由于“积竞由来，行之已久，顿于中路，沙汰实难。”^[132]故未敢轻举。

北周与北齐情况大致相同。周武帝即位后，励精图治，尊崇儒术，排斥佛道，特别是对佛教进行了武力镇压。天和二年（公元567年），卫元嵩上疏请省寺减僧，其言略谓“国治不在浮图。唐虞无佛图而国安，齐梁有寺舍而祚失。大周启运，远慕唐虞之化，宜遗齐梁之末法”。^[133]他建议武帝造延平大寺，“容贮四海万姓，不偏立曲见迦蓝，偏安二乘五部”。^[134]这实际上就是要对佛教进行整顿，使其置于周王的统治下，以儒术改造佛教。上疏中说：夫延平寺者，“无间道俗，罔择冤亲，以城隍为寺塔，即周主是如来，用郭邑作僧坊。和夫妻为圣众，推令德作三纲。尊耆老为上座，选仁智充职事，求勇略作法师。行十善以伏未宁。”^[135]由于卫元嵩的上疏上

追古代圣王之事，深合武帝之心，故其言得以见用。自天和至建德年间（公元567—574年），武帝曾七次令争辩三教先后。武帝本欲定儒教为先，佛教为后，道教最上，以道教出于无名之前，超于天地之表故也。但论议者意见不一，故未决定。天和五年（公元570年）二月，甄鸾上《笑道论》，道安法师上《二教论》驳斥道教。道、佛优劣遂搁置勿论。建德二年（公元573年）十二月，武帝再集群臣沙门道士辩释三教先后，结果以儒教为先，道教为次，佛教为后。此时武帝排斥佛教的态度已渐明显，于是僧便纷纷著书上谏，其中诋毁道教的言论甚多。建德三年（公元574年）五月，帝诏僧道大集京师，议论毁法之事。道士张宾与僧人智炫展开了激烈的争辩。智炫言道教不净，把武帝惹怒。次日武帝乃下敕断佛、道二教。“经象悉毁，罢沙门道士，并令还民。”“三宝福财，散给臣下，寺观塔庙，赐给王公”。“道教病民费财，不减佛教，虽附会于老庄玄理，而全用之于迷信方术，故并毁之”。^[136]建德六年（公元577年），周灭齐，令毁齐境之教。自建德三年至建德六年，悉毁前代关山西东数百年来官私所造一切佛塔，经典焚烧殆尽。“八州寺庙，出四十千，尽赐王公，充为宅第。三方释子，减三百万，皆复军民，还归编户”^[137]。僧徒或以身殉法，或遁迹山林，或流离颠沛，困苦莫可名状。

北朝“二武灭佛”不仅是儒、道、佛之间矛盾斗争的表现，而且是僧侣地主与世俗地主阶级矛盾发展的必然结果。纵观南北朝时期的儒、道与佛的斗争，我们可以发现，不论南朝还是北朝，斗争都较晋代激烈，不同的是南朝注重理义的争辩，北朝则诉诸于武力镇压。

三、南北朝时期道、儒、佛之间的吸收与融合

南北朝时期，道、儒、佛三教在互相斗争的同时，也不断地互相吸收和利用。佛、道二教为了更加适合统治阶级的需要，大量吸收

儒家的伦理道德观念。佛、道之间为了使自身更加完善，也互相吸收对方的长处，以补自己之短。

首先从佛教方面来说，它的不嫁娶，不拜君和三世轮回的理论与儒家的忠孝思想是矛盾的。不娶妻则无后，儒家视之为大不孝；不拜君则不合君臣之义，儒家视之为大不敬；三世轮回所谓的众生躯体灭了，其灵魂将轮回转生，今生的父母，来生可能转生为子女，今生的子女，来生可能转生为父母等等。这和儒家的三纲是相悖的。如果不对这些作适当的修改，就很难调和与儒家的矛盾，也很难取得封建君主的支持。为此，佛教不得不在忠孝问题上对儒家作出让步。梁代笃信佛教的文学家刘勰主张“弘孝于梵业”，他认为“夫孝理至极，道俗同贯，虽内外迹殊，而神用一揆”^[138]。另一佛教信徒肖琛则提出，佛理应服从儒家的忠孝仁义，他认为即使那些违背佛教戒律应受业报的人，只要他“事君以忠，奉亲唯孝，与朋友信”，就不可“以一眚掩德，蔑而弃之”^[139]。而应原其犯律小过，纪其尊本之大功。正是从这些出发，一些宣扬“报四恩”实际宣扬儒家忠孝思想的佛教《报恩经》便在南北朝应运而生。撰于宋梁之际的《大方便佛报恩经》即是其中的典型。该经虽取材于天竺成经如《涅槃经》、《贤愚经》等的有关经品，但它是经过汉僧按中国儒家模式截取、增删、纂集而成的。所以它在实际上是儒学化了佛经，佛教化的《孝经》。此类佛教经典的出现，既是佛儒融合的结晶，也标志着佛教中国化进入了一个新的历程。在沙门拜君亲问题上，佛教徒也作了让步。北魏太祖拓跋珪时，沙门法果曾向皇帝行跪拜礼。他常说：“太祖明睿好道，即是当今如来，沙门宜应尽礼。”^[140]故常致敬。

在此同时，佛教对道教的“长生成仙”思想亦有吸收。被尊为佛教天台宗第三祖的南陈僧人慧思所作的《誓愿文》即是一例。该书说：“今故入山，忏悔修禅，学五通仙，求无上道，愿先成就五通神仙，然后乃学第六神通，受持释迦十二部经及十方佛所有法藏。”^[141]

显然这是把修道教神仙作为修禅成佛的步骤和阶梯。而且修仙的方法也是道教主张的芝草、内丹、外丹等东西。他说：“我今入山修习苦行。……为护法故求长寿命，不愿升天及余趣，愿诸贤圣佐助我，得好芝草及神丹，疗治众病除饥渴，……借外丹力修内丹，欲安众生先自安。”^[142]本来佛教主“无生”，“涅槃”，以有生为空幻，道教主长生，以吾我为真实，这是两种不同的思想体系，现在慧思把二者捏合在一起，表明二教的融合和佛教对道教的吸收。

如果说佛教对儒道的吸收比过去更加深入的话，那么道教对儒佛的吸收则更加广泛。南北朝时期，道教为了和佛教分庭抗礼，进一步吸收了儒家的思想。最突出的表现就是把儒家的忠孝仁义等伦理观念引入戒律。此时期上清派和灵宝派所造的大量戒律经书，形式上仿照佛教，实际内容大多采自儒家。如“十戒”中有“不得违戾父母师长”。“不得叛逆君王”等条文。《正一法文天师教戒科经》云：“事亲不可不孝，事君不可不忠”。“仁义不可不行”。《灵宝智慧罪根上品大戒经》说：“与人君言则惠于国，与人父言则慈于子，与人师言则爱于众，与人兄言则悌于行，与人臣言则忠于君，与人子言则孝于亲，与人友言则信于交，与人妇言则贞于夫，与人夫言则和于室，……与奴婢言则慎于事。”^[143]几乎把儒家封建伦理道德全吸收进去了。又如《三元品戒功德轻重经》则把不忠君主、私畜刀杖兵器、合聚群众、评论国事作为罪恶加以禁止。书中说：“事父母不孝，事师主不义，事君不忠，……天必殃之。”^[144]“手杀君父，谋反师主……死入汤镬煮。”^[145]可见道教经过对儒家思想吸收之后，已完全变为维护封建地主阶级统治的工具。

另外道教作为宗教形态，开始在教义、教仪、科戒诸方面都比较原始，为了弥补这些缺陷，道教在与佛教斗争的过程中，大量吸收了佛教的内容。其中主要有因果报应、六道轮回和天堂地狱等理论。

起初在道教的经典中，也有善恶报应的思想。如“承负说”。所

谓“承负”就是说一个人的善恶行为可以给自身或子孙后代带来祸福。但这在实践常常被证明为“无验”，因而受到诋毁，而佛教的因果报应说则讲三世轮回。前世的善恶可以影响今世，今世的富贵、贫贱乃是前世善恶所积，而今生的善恶又种下了来世富贵、贫贱的原因。即所谓“恶恶相缘，善善相因，……罪福之报，如日月之垂光，大海之朝宗，……轮转之时，若车之轮矣。”^[146]“或在来生，或在现世”^[147]。道教在吸收佛教的因果报应说之后，就使它的教义更加完善，克服了“承负”现世报应无验的缺漏。因而也就更具有欺骗性。所谓“五道轮回”，就是说人在死后，其灵魂将根据生前行为的善恶在“五道”中轮回。只有达到“涅槃”境界，才能免此轮回之苦。道教学者在造经时吸收了佛教的这一教理。如《灵宝智慧本愿大戒上品经》云：“生时不修善治身，忍割可欲，死方殡葬其骸骨，不知魂魄已更五毒，幽囚地狱，苦恼三涂，轮转五道也。……设使还人中当为下贱矣。或六根不具，或形质陋丑，其人也，……皆奉先世罪对，而从六畜中来，始还人道故也。若于今世忍苦甘贫，悔往修来，趣求奉法，以自解脱者，亦现世渐报，来生将受大福。当生富贵侯王之家，相好具足，容貌端伟。”^[148]有些道经甚至编造说道士成仙也必须经过轮回。如《升玄内教经》说：“泥丸灭度，得免地官，魂神澄正，得升天堂。或补仙品，或生圣王，更相轮转，储积德行，行满福立，云輿乃迎。受度积功，非唯一生，志意不倦，克成仙王。”^[149]道教的最高理想是长生不死，肉体成仙，现竟改为轮回成仙，可见受佛教影响之深。此外佛教的天堂地狱说在道教经典中亦不乏记载。《四极明科经》云：“酆都山在北方癸地，山上有八狱，……山中央又有八狱，凡犯玄科死魂，各付所属狱，身为力士铁杖所考，万劫为一掠，三掠乃得还补三涂之责”^[150]。《智慧本愿大戒上品经》说：凡对“君亲不忠，耽酒好色，杀伐贪残，骄奢自恣”者，“将长处地狱，履于五毒，刀山剑树，汤火炎燎，……其苦无量，不可其言也。”^[151]受佛教天界说的影响，道教编造了“三十六天”

之说，三清尊神，即元始天尊、灵宝天尊、道德天尊，则居于三十六天中的最高境界，被称为“三清天”、“三清境”。

道教对儒家思想和佛教教义、教仪等的吸收和融合，使道教更加完善，特别是经过南朝著名道教学者陶弘景的发展，至南朝后期，道教在组织、教义、教仪等方面都已健全和完备，这就为隋唐道教的兴盛奠下了坚实的基础。

注释：

- [1] 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》，人民出版社1972年版，第一卷，第10页。
- [2][3] 《弘明集》卷一牟融：《理惑论》，《四部备要》缩印本（下同）。
- [4] 《淮南子·俶真训》，《诸子集成》，中华书局1954年版（下同）。
- [5] 《佛说四十二章经》，后汉释迦叶摩腾译，清同治九年金陵刻经处刊本（下同）。
- [6] 《大正藏》卷一，《佛开解梵志阿阇经》。
- [7][8][9] 《大正藏》卷三《六度集经》。
- [10] 《大正藏》卷三十三《阴持入经注》。
- [11] 《大正藏》卷十五《佛说大安般守意经》。
- [12] 维祇难等译：《法句经》。
- [13][14] 《大正藏》卷十五《佛说大安般守意经》。
- [15] 《大正藏》卷五十五《安般守意经·序》。
- [16] 《大正藏》卷十五《法华三昧经》。
- [17] 《安般守意经·序》，载《出三藏记集》卷六。
- [18] 《高僧传》卷一，《康僧会传》。
- [19] 《高僧传》卷五《释道安传》。
- [20] 《弘明集》卷一，牟融：《理惑论》。
- [21] 《高僧传》卷一《康僧会传》。
- [22][23] 《大正藏》卷三《六度集经·戒度无极章》。
- [24][25] 《大正藏》卷三《六度集经·忍辱度无极章》。

- [26] 康僧铠:《无量寿经》。
- [27][28] 《大正藏》卷十二《阿弥陀三耶三佛萨佛檀过度人道经》。
- [29] 饶宗颐:《老子想尔注》校笺第24—25页。
- [30] 房玄龄:《晋书·阮籍传》,中华书局标点本,1974年版(下同)。
- [31] 王弼:《论语释疑》,见《王弼集校释》,中华书局1980年版(下同),第624页。
- [32] 何晏:《道论》,见《诸子集成》,《列子·天瑞篇》张湛注引。
- [33] 王弼:《老子四十章注》,见《王弼集校释》第110页。
- [34] 王弼:《老子指略》,见《王弼集校释》第198页。
- [35][36] 房玄龄:《晋书·裴頠传》。
- [37] 郭象:《庄子注·在宥》,转引自任继愈《中国哲学史简编》,人民出版社1984年版,第203页。
- [38] 郭象:《庄子注·大宗师》,引同[41]。
- [39] 王弼:《老子二十九章注》,见《王弼集校释》第77页。
- [40] 何晏:《无名论》,见《诸子集成》,《列子·仲尼篇》张湛注引。
- [41] 房玄龄:《晋书·嵇康传》。
- [42] 阮籍:《大人先生传》,转引自《中国哲学史教学资料汇编》,中华书局1964年版(下同),第150页。
- [43] 阮籍:《大人先生传》,转引自《中国哲学史教学资料汇编》第157页。
- [44] 见任继愈:《中国哲学史》,人民出版社1979年版,第二册,第225页。
- [45] 干宝:《晋纪》。
- [46] 房玄龄:《晋书·谢安传》。
- [47] 《大正藏》卷四十二吉藏:《中观论疏》。
- [48][49] 《出三藏记集》卷七《合放光光赞随略解》。
- [50] 《出三藏记集》卷十《道地经序》。
- [51] 《名僧传》抄引《昙济传》。
- [52] 刘义庆:《世说新语·文学篇》注,《诸子集成》1954年版(下同),第56页。
- [53] 《大正藏》卷四十五,元康:《肇论疏》。

- [54] 《大正藏》卷四十五，慧达：《肇论疏》。
- [55] 刘义庆：《世说新语》卷六《假谲篇》注，第227页。
- [56] 刘义庆：《世说新语·方正篇》引高逸《沙门传》第86页。
- [57] 班固：《后汉书·襄楷传》。
- [58] 《出三藏记集》卷十五《法祖法师传》。
- [59] 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局1955年版，上册，第168页。
- [60] 《弘明集》卷十二《代晋成帝沙门不应尽敬诏》。
- [61] 《弘明集》卷十二《沙门不应尽敬表》。
- [62] 《弘明集》卷十二《重代晋成帝沙门不应尽敬诏》。
- [63] 《弘明集》卷十二《重奏沙门不应尽敬表》。
- [64][65] 《弘明集》卷十二《与八座论沙门敬事书》。
- [66] 《弘明集》卷十二王谧：《答桓太尉》。
- [67] 《弘明集》卷十二释慧远：《答桓太尉》。
- [68] 《弘明集》卷十二桓玄：《许沙门不致敬诏》。
- [69] 袁宏：《后汉纪》卷十《孝明皇帝纪》，见《四部丛刊》。
- [70][71] 《弘明集》卷六释道恒：《释驳论》。
- [72] 《弘明集》卷十一桓玄：《与远法师书》。
- [73] 《广弘明集》卷二十戴逵：《释疑论》。
- [74] 《广弘明集》卷二十戴逵：《答周居士难释疑论》。
- [75] 葛洪：《抱朴子·内篇·明本》，见王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版（下同），第184页。
- [76] 葛洪：《抱朴子·内篇·塞难》第138页。
- [77] 葛洪：《抱朴子·外篇·崇教》，见《诸子集成》，中华书局1954年版（下同），第114页。
- [78] 葛洪：《抱朴子·内篇·对俗》第53页。
- [79] 葛洪：《抱朴子·内篇·微旨》第126页。
- [80] 葛洪：《抱朴子·内篇·道意》第171页。
- [81][82] 寇谦之：《正一法文天师教戒科经》，见《道藏》第十八册，第232页。
- [83] 寇谦之：《正一法文天师教戒科经》，见《道藏》第十八册，第237

页。

[84] 葛巢甫:《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》,《道藏》第九册,第872页。

[85][86] 沈约:《宋书》卷九十七《天竺传》。

[87][88] 《广弘明集》卷二十何承天:《报应问》。

[89][90] 沈约:《宋书》卷九十七《天竺传》。

[91][92] 《弘明集》卷二宗炳:《明佛论》。

[93] 《弘明集》卷四何承天:《达性论》。

[94] 萧子显:《南齐书》卷四十《竟陵王萧子良传》。

[95][96][97][98][99][100][101] 萧子显:《南齐书》卷五十四《顾欢传》。

[102][103][104] 《弘明集》卷八刘勰:《灭惑论》。

[105][106] 《弘明集》卷六张融:《门论》。

[107] 李延寿:《南史》卷七十《郭祖琛传》。

[108][109][110][111][112][113] 李延寿:《南史》卷七十五《范缜传》。

[114][115][116][117][119][120][121][123][124][125][140] 魏收:《魏书》卷一百一十四《释老志》。

[118] 魏收:《魏书》卷四《世祖太武帝纪》。

[122] 杨衒之:《洛阳伽蓝记·序》,见《四部丛刊三编·史部》。

[126] 魏收:《魏书》卷七十八《张普惠传》。

[127] 《广弘明集》卷七《叙列代王臣滞惑解》。

[128][129][132] 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》下册,第538页。

[130] 《广弘明集》卷六《滞惑解下》。

[131][133][134][135] 《广弘明集》卷七《滞惑解下》。

[136][137] 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》下册,第542—544页。

[138] 《弘明集》卷八《灭惑论》。

[139] 《弘明集》卷九《难神灭论》。

[141][142] 《大正藏》卷四十六《南岳恩大禅师五誓愿文》。

- [143] 《灵宝智慧罪根上品大戒经》，见《道藏》第六册，第887页。
- [144] 《玄都律文·虚无善恶律》，见《道藏》第三册，第459页。
- [145] 《道典论》，见《道藏》第二十四册，第850页。
- [146][147] 《太上洞玄灵宝本行宿愿经》，见《道藏》第二十四册，第666—668页。
- [148][151] 《洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》，见《道藏》第六册，第159—160页。
- [149] 《太上灵宝升玄内教经》，见《道藏》第二十四册，第707页。
- [150] 《太真玉帝四极明科经》，见《道藏》第三册，第416页。

第六章 早期道教与中国古代文化

从东汉末年太平道与五斗米道的诞生,至南北朝时期道教的完善,这一阶段常常被称为中国道教发展史上的早期阶段,亦称早期道教。在这一期间,中国道教由原始的民间道教逐渐发展成为比较完善的官方道教。开始,原始的民间道教是作为农民起义的组织形式出现的,因此遭到了东汉统治者和曹魏政权的镇压和抑制。西晋后期,门阀世族地主阶级改变了策略,对民间道教实行了利用和改造的方针,从而形成了官方道教。南北朝时期的道教改革,使官方道教在教义、教仪、教规、经典等方面更加完善。早期道教的产生和发展对汉魏两晋南北朝时期的政治、经济、文化、思想以及农民起义产生了极大的影响,这些影响有积极的,亦有消极的,我们必须具体加以分析。由于早期道教对政治、经济以及农民起义的影响本文在第三、第四章已作详论,因此,本章着重谈一谈早期道教对中国古代文化发展的影响。

第一节 早期道教哲学对先秦道家思想的继承与发展

哲学是关于世界观的学问。道教哲学即是关于道士和道教信奉者对自然、社会以及人类认识和观点的学问。早期道教哲学思想主要表现在道教早期经典以及道教信徒的实践活动之中。道教作为宗教,一方面继承了先秦道家唯心主义本体论观念,另一方面也

发展了先秦道家的许多思想,丰富了我国古代道家哲学的唯物主义成份和朴素辩证法思想。它与玄学、佛教一起构成了魏晋南北朝时期哲学的三大支柱。对我国古代哲学产生了巨大影响。

一、早期道教哲学中的“道”

早期道教之“道”渊源于先秦道家。道教信徒从宗教立场出发,以老、庄的道论为本,旁摄儒、佛诸家之学,在其所编写的道经中,对“道”进行了阐演和发挥。他们一方面把“道”绝对化,认为“道”是不能以任何语言和意识区别的神秘的怪物。同时又从其所处时代的哲学思维水平和各自的思想倾向出发,把绝对不可说的道实体化,具体化。因而,早期道教的“道”论既有独具的特色,又有该时代社会思潮的一般特点,其所讨论的中心课题与思维方法往往与同时代的儒、佛诸家之学具有一致性。从哲学意义上分析,早期道教经典中对“道”的诠释大略有如下几种:

1. 认为“道”为万物之本,不可名状。道家鼻祖老子在《道德经》中说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”^[1]又说:“道可道,非常道。”^[2]其义是说“道”为万物之本,“道”是无形无状的,不可能用语言来描述。道教学者在论述道时,也常常继承老子的这些思想,如五斗米道的创始者张陵在《老子想尔注》中说:“道者天下万事之本。”^[3]《太上灵宝中和经》云:“大道至尊,高而无上,周圆无外,包含天地,制御众神,有生万物,蜎飞蠢动,食气之类,由道所生。”^[4]南朝著名道士陶弘景在《真诰·甄命授》篇云:“道者,混然。是生元气,元气成,然后有太极。”^[5]道教学者不仅继承老子“以道为本”的思想,而且认为道是不可言状的东西,《老子河上公注》云:“无名者谓道,道无形,故不可名状。”^[6]《太上老君常清静经》中云:“大道无形,生育天地。大道无情,运行日月。大道无名,长养万物。”^[7]

2. 释道为气。早期讲内丹修炼的道书常常把“道”解释为气、元气、真一之气。他们认为人体和宇宙一样是由气组成的,气存形

存,气亡神离。如南北朝所出的《太上养生胎息气法》说:“夫道为万气之主,道者,气也。”^[8]《太上妙始经》则从元气本体论出发,谓“道以清微玄元之气为本”。此气散而为天地,合而为元气。^[9]《太上老君太素经》则更加明确地将“道”解释为物质的最初形态。它说:“太素皓皓,命之曰道。”^[10]这里的太素即是太始演生出来的最初物质形态。

3. 释“道”为神。在早期道教学者中,有的从宗教有神论立场出发,将“道”解释为“神”。如《老子想尔注》谓“道”为一,“一散形为气,聚形为太上老君。”^[11]南北朝时期所出的道书则将道释为元始天尊。如《太真科》说:元始天尊“居上境为万天之元,居中境为万化之根,居下境为万帝之尊。无名可宗,强名曰道。”^[12]《灵宝度人经》、《九天自然生神章经》则将道教的三洞尊神说成是道的派生物。书中称由道生一气,一气分为玄、元、始三气,递生天宝(元始天尊)、灵宝(太上道君)、神宝(太上老君)三代天尊,分别居于玉清、上清、太清之境,为三洞尊神。

4. 释“道”为“元神”、“真心”、“真性”、“本心”。有的早期道教学者受佛教的影响,从唯心论的立场出发,将“道”释为“心”。如《九天自然生神章经》云:道“在人之身,则为神明,所谓心也。所以教人修道则修心也,教人修心则修道也。”^[13]北宋以降的道教学者在禅宗的影响下,则将“道”释为“真心”、“真性”、“本心”。如北宋内丹大家张伯端《悟真篇序》曰:“心者道之体也,道者心之用也。”^[14]邵若愚《道德真经直解》云:“夫大道者,人之真心也,……夫真心本来虚静,元无生灭。”^[15]

5. 释“道”为理。从训诂学的角度出发,“道”即理、通、导、道路之义。南朝道士陆修静在《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中云:“道者至理之目,……道犹道路也。”^[16]至理,即最高的理则,为道字的本义道路的引申。

由以上早期道教学者对“道”的不同诠释,我们可以看出,道教

之“道”与道家之“道”既有联系，又有区别。联系表现在道教学者从道家的立场出发，将道释为万物之本，无名无形，完全继承了道家对“道”的解释。区别则表现在道教之“道”带有浓厚的神秘主义色彩，把“道”与道教至上神视为一体，即把“道”释为“太上老君”和元始天尊等。至于将“道”释为气，则是对先秦道家思想的发展，明显带有朴素唯物主义的成份。

二、贵今重身的唯生观

宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情。是人们在今生今世谋取不到幸福而对来世产生的幻想幸福，是一种消极的悲观的人生哲学。因此一般说来，世界上绝大多数宗教都表现出重神轻人，重灵魂轻肉体，重来世否定今世的特点。而道教则不然，道教教义中最主要的一条是长生久视。即贵今重身。在这一思想指导下，道教信奉者汲取了先秦“重人事，轻鬼神”的进步思想，提出了贵今养生的主张。东汉早期道教最重要的经典《太平经》指出：“人最善者，莫若常欲乐生。”^[17]陶弘景《养性延命录》云：“夫禀气含灵，唯人为贵，人所贵者，盖贵为生。”^[18]葛洪则认为“我命在我不在天。”^[19]即是说人通过修炼完全可以长生久视，人的生命的寿夭不在于天的恩赐，而在于个人的修炼。为了达到长生久视的目的，道教信奉者进行了长期的修炼的实践活动，总结出了许许多多养身健体的保健知识。其中包括外养和内修两个方面。相对来说，道教的贵今重身的唯生观较佛教和基督教等含有更多积极的方面。因为道教贵今重身的唯生观是建立在形质神用的理论基础上的。在道教徒看来，人的形体中有了神，就可以长生不死，而要使神永远保存在形体之中，那首先就要有一个坚固不损的形体，这样神才能有一个永远留存的地方，所以道教徒提出要贵身。而身是由气组成的，“气存则身存，气竭则身死”，所以要“结精”，“炼气”。即“炼精化气，炼气化神，炼神化虚”。这一气功修炼理论不仅本身含有科学的

唯物主义的因素,而且也是对统治阶级宣扬的“生死由命,富贵在天”的唯心主义宿命论的反动。这一理论为唯物主义思想家反对有神论提供了有力的武器。

三、天人合一的炼养观

在我国历史上宣扬天人合一的思想家是不乏其人的。其中最著名的是西汉的董仲舒。董仲舒认为天是有意志的,它是产生人和万物的本源。他曾说:“为生不能为人,为人者天也,人之为人本于天。”^[20]“以类合之,天人一也。”^[21]又说:“天地之符,阴阳之副,常设于身,身犹天也。”^[22]因此,他提出人当法天行事。他说:“为人主者,予夺生杀,各当其义,若四时;列官置吏,必以其能,若五行;好仁恶戾,任德远刑,若阴阳;此之谓能配天。”^[23]显而易见,这完全是唯心主义的神学目的论。而道教的天人合一的修炼思想则与此有本质的区别。在道教徒看,天是自然之天,自然界的大天地和人体这个小天地是一致的,是相通的。人们在修炼时必须依照自然之天的变化行事,即“观天之行,执天之行”。东汉魏伯阳所著的《周易参同契》即是将天道的变化和人体的养生、外丹的炼制和内丹的炼养容纳在一个模式之中。集中反映了道教的天人合一的炼养观。首先,它认为自然界是人赖以生存的环境,人不仅从自然界中摄取食料和水,更重要的是气。气是构成人体生命的最基本最细微的物质。自然界的气,随着日月运行有着阴阳的变化,这种变化对人体的生理状态、阴阳平衡产生一定的影响,如果人们能够充分利用自然条件,随着日月消长,昼夜更迭,季节转换,按照生理需要,对自然界的气在吐故纳新上顺天应时地作适当的调节,汲取其精华,则能收到健身却病,延年益寿的效益。因此,他以八卦为基础,采取纳甲法定炼功方位,用纳支法定炼功时间,顺天应时地开展炼功活动。其次,它将天地看作大宇宙,人体比作小宇宙。在《参同契》的作者看来,既然天地大宇宙间的阴阳交接等变化可以产生

万物,那么人体小宇宙内的阴阳二气的交合也可以产生丹药。因此,他提出了“阴升阳降”,“以火烹水,以水灭火”^[24]的炼丹理论。这里的“水”指的是五藏中的肾,为阴;“火”即心,为阳。所谓“以火烹水,以水灭火”,就是通过个人意念的作用,使阴上阳下,交合生丹。实践证明,这完全是符合医学道理的。中医学家认为人体的水火升降与自然界的阴阳升降一样,是相互制约的。水性寒,火性热,在生理上要求心火下降温养肾水,勿使肾水过寒;肾水上升以制约心火,勿使心火过盛,灼伤脏腑。这种水火相互为用的过程,称做“心肾相交”,即“水火既济”。采取气功的手段可以促进心肾相交,使人体生理上的阴阳趋于平衡的正常状态,长乐无忧,延年益寿。由此可见,在道教的天人合一炼养观中,包含着许多朴素的唯物主义成份和辩证法思想。它与董仲舒的“天人感应”的神学目的论有着本质的不同。这表现在:(一)道教认为自然界和人体都是由气组成的,天人所以相统一是因为二者都是由“气”构成的。这种“气”一元论思想,显然带有朴素唯物论的色彩。(二)道教认为世界上的一切事物包括人在内都是发展变化的,而且互相之间有着紧密的联系和影响。《参同契》中以纳甲法定炼功方位,以纳支法定炼功时间,实际上是自然界和人体互相联系和影响应用。这种炼功的方法是否符合科学道理,我们暂置勿论,但就这种发展变化和相互影响的观点而言,应该说是符合辩证法思想的。(三)《参同契》在内丹炼养理论中提出“以火烹水,以水灭火”,“阴上阳下,交合生丹”,这里的水和火,上和下,阴和阳,都是互相对立的矛盾,这些矛盾的双方通过交合(斗争)产生新的物质——丹药。(即达到新的统一)。可见,在道教的内丹理论中包含着对立统一的辩证法思想。这较老子的朴素辩证法思想又前进了一步。

综上所述,道教作为宗教来说,它的哲学思想体系无疑是属于神学唯心主义的。但它与其他宗教相比,又具有其许多个性,在这些个性中,则较多地包含着朴素唯物论和辩证法思想,这些思想对

我国古代哲学的发展起了一定的推动作用。

第二节 早期道教与我国古代自然科学的发展

道教的宗旨是长生不死,为了达到这一目的,道教信徒一方面注意修炼,一方面注意调养。道教徒在修炼和调养的过程中,使用了大量的药物。这些药物有的是通过冶炼而成,有的是采自民间或山林。道教学者根据自己日积月累的实践经验,将这些药物的来源、质地、性能、效用分门别类地加以整理,编纂成一部部的著作。由于在这些著作中保存了丰富的医学、化学、天文学、地理学等方面的知识和资料,因此,促进了我国古代自然科学的发展。本节仅以葛洪和陶弘景为例,谈谈早期道教对中国古代自然科学发展作出的贡献。

一、葛洪对古代化学和医学的贡献

葛洪既是一个虔诚的道教信徒,又是一个仙道理论的集大成者,同时还是一位著名的自然科学家。对葛洪来说,论道、炼丹、行医是他一生中不可分割的大业。他的道教理论与他的炼丹术在思想体系上是密切相联的。葛洪一生勤于学习,勇于实践。他既博览群书,虚心求教于人,又不停留在前人的水平上,而是在实践中大胆创新,因此他在化学和医学两个领域中都取得显著的成果,为我国古代化学和医学的发展作出突出的贡献。

(一) 葛洪对我国古代化学科学的贡献。葛洪是丹鼎派道教的杰出代表人物,他的著作《抱朴子·内篇》集中地纪录了他自己以及前人炼丹的实践。该书中的《金丹篇》着重研究了一般无机物的化学变化;《黄白篇》着重研究了人造“黄金”和“白银”的各种方法。这些研究开创了我国近代实验化学的先河,为我国无机化学的发展奠定了理论基础。其主要贡献有下列几个方面:

1. 认识了化学反应的可逆性。葛洪在总结魏伯阳对硫化汞研究的基础上深刻地指出：“丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂。”^[25]这就是说，将天然的硫化汞加热，可以分解出汞，将汞和硫化汞可以生成硫化汞。用化学方程式表示即为： $\text{HgS} + \text{O}_2 = \text{Hg} + \text{SO}_2$
 $\text{Hg} + \text{S} = \text{HgS}$ 。此外，他还指出了铅的可逆性。他说：“铅性白也，而赤之以为丹；丹性赤也，而白之而为铅。”^[26]这就是说白色的铅可以变成红色的四氧化三铅，而红色的四氧化三铅也可以变为白色的铅。用化学方程式表示即为： $3\text{Pb} + 2\text{O}_2 \rightleftharpoons \text{Pb}_3\text{O}_4$ 。

2. 揭示了在一些物质间发生的取代反应。《黄白篇》云：“以曾青涂铁，铁赤色如铜。”^[27]这就是将蓝铜矿或孔雀石等碱式碳酸铜物质与金属铁发生作用，铁可将其中的铜离子置换出来，生成亚铁离子和金属铜。或云“曾青”即硫酸铜，铁与硫酸铜溶液发生化学反应，铁取代硫酸铜里的铜，在其表面生成一层红色的铜。用化学方程式表示即为： $\text{Fe} + \text{CuSO}_4 = \text{FeSO}_4 + \text{Cu}$ 。

3. 发现了升华现象。《金丹篇》云：“取雌黄雄黄烧下其中铜，铸以为器，复之三岁淳苦酒上，百日此器皆生赤乳，长数分，或有五色琅玕。”^[28]这就是砷的硫化物，即三硫化二砷和四硫化三砷加热都有升华现象。

4. 总结出了一套化学实验的经验。葛洪在制取仙丹和黄金的过程中，很重视配料之间的比例，讲究操作顺序，注意反应的温度和时间，总结出了一套关于做化学实验的经验和方法。如他说：“第一之丹名曰丹华。当先作玄黄，用雄黄水、礬石水、戎盐、卤盐、礬石、牡蛎、赤石脂、滑石、胡粉各数十斤，以为六一泥，火之三十六日成，服之七日仙。又以玄膏丸此丹，置猛火上，须臾成黄金。又以二百四十铢合水银百斤火之，亦成黄金。”^[29]又说：“作大铁筒成，中一尺二寸，高一尺二寸。作小铁筒成，中六寸，莹磨之。赤石脂一斤，消石一斤，云母一斤，代赭一斤，流黄半斤，空青四两，凝水石一斤，皆合捣细筛，以醴和，涂之小筒中，厚二分。汞一斤，丹砂半斤，良

非半斤。取良非法用铅十斤内铁釜中，居炉上露灼之，铅销，内汞三两，早出者以铁匙抄取之，名曰良非也。搅令相得，以汞不见为候，置小筒中，云母复其上，铁盖镇之。取大筒居炉上，销铅注大筒中，没小筒中，去上半寸，取销铅为候，猛火炊之，三日三夜成名曰紫粉。取铅十斤于铁器中销之，二十日上下，更内铜器中，须铅销，内紫粉七方寸匕，搅之，即成黄金也。”^[30] 以上记载从现代化学的观点来看虽不是十分科学的，但它迈出了人类从定性研究向定量研究发展的第一步，为我国古代化学事业的发展指出了方向。

（二）葛洪在医学方面的贡献

我国著名的道士多为医生。葛洪即是其中最著名的医生之一。他将自己一生行医的临床经验总结编纂成《肘后备急方》一书。该书所载处方大都用的是普通草药，采之易得，用之灵验，且携带方便，故后人称道其具有“廉”、“便”、“验”的特点。特别是书中关于许多传染病的征状、诊断和治疗方法的记载，不仅在我国医药史上所未见，而且在世界医药史上也是绝无仅有的。该书在记载天花病的症状和流行经过时说：“比岁有病时行，仍发疮头面及身，须臾周匝，状如火疮，皆载白浆，随决随生，不即治，剧者多死。治得差后，疤痕紫黑，弥岁方灭。……世人云永徽四年，此疮从西东流，遍于海中。煮葵菜以蒜姜啖之即止。初患急食之少饭下菜亦得。以建武中于南阳击虏所得。仍呼为虏疮。”^[31] 葛洪在这里对天花病的症状、危害、传入途径等都作了科学的描述，这是人类医药史上第一次关于天花病的记载。关于恙虫病（《肘后备急方》中称“沙虱毒”。笔者注），葛洪记载说：“山水间多有沙虱，甚细，略不可见。人入水浴及以水澡浴，此虫在水中著人身，及阴雨天行草中亦著人，便钻入皮里。”^[32] “初得之，皮上正赤，如小豆黍米粟粒，以手摩赤上，痛如刺，三日之后，令百节强疼痛，寒热赤上发疮，此虫渐至入骨……已深者针挑取虫子，正如疥虫。”^[33] 葛洪这些描述与现代恙虫病的症状极为相似。现代恙虫病首先是由派姆（Palm）在

1878年于日本描述的,较之葛洪晚1500年。此外,《肘后备急方》还对伤寒、霍乱、疟疾、结核病、麻风病、狂犬病等传染性疾病作了记载,这在中外医药史上都是首屈一指的。

葛洪除了对传染病有过开创性的研究工作外,对其他许多疾病也作了认真细致而又富于创造性的工作。在前人基础上创造,在前人基础上提高,这是葛洪在医学研究方面的一个突出特点。由于这方面的内容较多,涉及面较广,这里仅举几个富有典型的事例,以见一斑。第一,在药物的剂型方面,葛洪在临床实践中非常注意总结以什么形式给患者服用效果最佳。例如:以青蒿治疗疟疾病来说,葛洪发现将青蒿切碎,取其汁水服用甚佳,于是他在《肘后备急方》中写道“绞汁尽服之”^[34]。根据这一记载,北京中医研究院的同志进一步大胆探索,从青蒿中提取了青蒿素,为防治疟疾走出了一条新路子。第二,葛洪对水银在临床治疗上的应用,较《神农本草经》更为丰富、具体,而且有所发展。他不仅在好几种皮肤病的治疗上应用了水银软膏,而且还创造性地掌握了消水银的方法。葛洪指出:“妇人颊上疮差后,每年又发;……胡粉一两、水银一两半,捣筛,……先以片许猪脂于瓷器内,熟研水银令全消尽,更加猪脂并巩石,胡粉、……大验。”^[35]在这里葛洪将化学知识应用于医学,开创了我国医学化学的先例。第三,将热熨等物理疗法应用于临床,以配合内服药物的治疗。葛洪《肘后备急方》中除灸术外,热熨法也随处可见。如卷一第三篇《救客忤》云:“以三重衣著腹上,铜器著衣上,少许茅于器中烧之,茅尽益之,取愈乃止。”^[36]卷五第三十六篇治毒肿《急痛》云:“柳白皮酒煮,令热,熨上,痛止”。又疗乳痛云:“削柳根皮熟捣,火温,帛书贮熨之,冷更易,大良。”^[37]现代中医临床证明,热熨确实可以配合内服药物治疗,增强药物的疗效,而且为病者所乐于接受。这种治疗方法至今仍被中外医学家应用于临床。

从上所述我们可以看出,葛洪不论是在化学方面,还是在医学

方面,都曾作出过巨大的贡献。他不仅是我国近代实验化学的先驱,而且是我国医学化学的开创者。

二、陶弘景对我国古代科学的贡献

陶弘景是个博学多才的道教学者。他在天文学、地理学、化学、经学、兵学、药理学、病理学等方面都有辉煌的成就。特别是在药理学方面贡献更为突出。

《本草集注》和《肘后方》是陶弘景在药理学方面所取得巨大成就的代表作。早在我国汉代就有关于药理学知识的记载。《神农本草》则是其中最著名的著作之一。但是后经汉献帝和晋怀帝两个时期的离乱散佚,仅余下四卷。魏晋之后,经过吴普、李当之等人的增减,辗转传抄,脱缺舛误的现象极为严重。本草的种类极为混乱,或作 595 种,或作 441 种,或作 319 种;上中下三品混杂,冷热性能颠倒,甚至草石不分,虫兽无别,药不对症。针对《本草经》当时存在的这种严重缺点和错误,陶弘景参考了许多有关的图籍,重新加以整理和研究,他精粗皆取,无复遗落,分别科条,区畛物类,并注诏时用药,土地所出,撰成《本草集注》一书。《本草集注》共收本草 365 种,另增加名医附品 365 种,合计 730 种,加上叙录,合为七卷。《本草集注》不仅内容丰富,而且记述很有条理,眉目清晰,是我国药理学史上具有科学价值的名著。隋唐以后的本草学专家们都接受了这一份珍贵遗产。《肘后方》是陶弘景在葛洪《肘后备急方》基础上充实补阙而成的另一医学名著。其突出成就在于它对病因分析、症状描述、治疗方法等方面都有新的见解和补充,同时对各种疾病进行了科学分类。他提出:“按病虽千种,大约只有三条而已。一则脏腑经络因邪生疾;二则四肢九窍内外交媾;三则假为他物横来伤害。”^[38]陶弘景这种主张对我国古代按生理系统分为脏腑、经络、气血、津液的分类方法是一个重大突破。

在天文历算方面,陶弘景曾制作过浑天仪,高三尺许。据说无

论二十宿数、七曜(即太阳、月亮、金星、木星、水星、火星、土星)、行道昏明、中星见伏早晚,以机转动,都与天相合。并著有《天仪说要》一卷、《天文星经》五卷、《象历》一卷、《七曜新旧术》二卷。此外,他还对 50 家书历进行检校,编纂了从“三皇”起到“汲冢竹书”止的《帝代年历》,为后人著书修历提供了方便。

在地理学方面,陶弘景将自然地理和经济地理融为一体同时进行考察,既知山川地理,又明方图产物。其著有《古今州郡记》三卷。在中外交通方面,他也很有研究,他曾说古代中外交通,周代末年以前本来不广,到周代末年才能及远。到了汉代,还发生有时通、有时不通的现象。这一结论大致是符合历史事实的。并作有《西域图》一张。

从上所论,我们可以看出,不论是葛洪还是陶弘景都曾对我国古代自然科学的发展作出过积极而重大的贡献。因此,我们在评价他们的历史功过时,必须注意坚持实事求是的历史唯物主义态度,不要因为他们宣扬道教神仙理论,忠实地为封建地主阶级统治服务而否定他们在自然科学方面所取得的成就。

第三节 早期道教与我国古代文学艺术

文学、艺术和社会意识的其他形式一样,都是现实生活的反映。毛泽东同志曾说过:“作为观念形态的文艺作品,都是一定的社会生活在人类头脑中的反映的产物。……人民生活中本来存在着文学艺术原料的矿藏,这是自然形态的东西,是粗糙的东西,但也是最生动、最丰富、最基本的东西;在这点上说,它们使一切文学艺术相形见绌,它们是一切文学艺术的取之不尽、用之不竭的唯一的源泉。这是唯一的源泉,因为只能有这样的源泉,此外不能有第二个源泉。”^[39]随着道教的传播和发展,不仅道教信徒日益增多,而且道教的教仪、教规也日臻完备,道教徒们为了羽化成仙,一方

面隐遁山林，废寝忘食地炼制丹药；另一方面闭坐静室，守一存思，或根据教规定时做道场，颂经祈福。道教徒的特殊生活为当代艺术家的创作提供了新的丰富的素材，因此，在汉魏两晋南北朝时期出现了一批反映道教徒生活和教仪的文学艺术作品。这种道教文学和艺术的产生为我国古代文学艺术增添了新的光彩。

一、道教文学的产生及其影响

道教与文学作为两种不同的社会意识形态，二者是截然不同的。道教探讨的是玄远之理，好似处于“云雾”之中；而文学则是一种艺术形式，是事物存在的状态、运动状态、变化状态所“流”出的美在人脑中的一种反映。但二者之间也不无联系。这种联系表现在两者之间的相互渗透和相互影响方面。首先，道教在它酝酿、形成和发展的过程中，不仅吸收了文学作品中有利于建立自身体系的思想内容，而且要借助文学形式来宣传教义，扩大影响。同样道理，当道教一经产生，道教徒的生活、礼仪、宫观等又成为文学描写的素材。比如在道教的巫教中，有许多神祇观念，因而产生了反映这种观念的神话文学。另一方面，道教形成之后，由于社会影响的日益扩大，许多文人名士对道教产生了仰慕之感，甚至有的索性加入道教组织，成为文人道士。如果说道教与文学的相互渗透和影响促使了道教文学的产生，那么，文人道士的出现则使道教文学得到了进一步发展。自东汉末年道教兴起之后，中国历史上一贯贯穿着道教的活动。修真悟性、羽化登仙作为道教主导思想反映在文学领域，对中国古代文学的发展产生了重大的影响。这些影响的主要表现有以下几个方面：

（一）道教文学的产生为中国古代文学宝库增添了新的财富。道教文学是中国古代文学的重要组成部分。早期道教的许多经籍，不仅包含着道教徒所崇奉的教义和修炼方术，而且本身也是优美的文学作品。例如《周易参同契》的表现形式即是对汉代赋体的利

用和改造。文中各章以五言、四语为句，排列整齐，言简意深，如第五章写道：“内以养己，安静虚无。原本隐明，内照形躯。闭塞其兑，筑固灵株。三光陆沉，温养子株。视之不见，近而易求。黄中渐通理，润泽达肌肤。初正则终修，干立未可持。一者以掩蔽，世人莫知之。”^[40]另如道教内丹修炼的名著《黄庭内景经》亦是以诗体形式表现的，读起来琅琅上口，易于记忆。陶弘景在《真诰》中关于茅山的描述，层次清楚，生动细致，情景交融，引人入胜，读过的人都会感到它确实是一篇极好的散文。

（二）道教文学创作丰富了中国古代文学的体裁。魏晋时期，随着道教的广泛传播，使许多文人名士产生了对道教的仰慕之感，他们创作了许多“游仙诗”，盛赞游仙的乐景，抒发自己渴慕游仙的情怀。陆机的《前缓声歌》即是描述群仙女和古代乐师会聚昆仑山下，共赏音乐的怡人情景。诗曰：“遊仙聚灵族，高会层城阿。长风万里举，庆云茂嵯峨。伏妃兴洛浦，王韩起太华。北征瑤台女，南要湘川娥。肃肃霄驾动，翩翩翠盖罗。羽旗棲琼鸾，玉衡吐鸣和。太客挥高弦，洪崖发清歌。献酬既已周，轻举乘紫霞。总轡扶桑枝，濯足汤谷波。清辉溢天门，垂庆惠皇家。”^[41]此外，还有鲍照的《升天行》、郭璞的《游仙诗》等。这些遊仙诗是魏晋南北朝时期独具风格的诗体。另外，陆修静等人根据道教徒做道场时的步虚音乐节奏填写的“步虚词”也是古代文学史上前所未见的体裁。

（三）早期道教经典中的神话传说和道教徒的修道活动为古代文学创作提供了素材。在早期道教的经籍中，有许多关于神仙人物的记载，这些神仙人物的传说和典故常常为古代文学家创作时所引用，如唐代诗圣杜甫在他的《秋兴》一诗中曾这样写道：“西望瑤池降王母，东来紫气满函关。”^[42]在这两句诗中，前句引用的即是《汉武帝内传》中所载的有关西王母的传说，后句则是引用刘向《列仙传》中关于老子西出函谷关，尹喜见紫气东来请老子著文传道的典故。此外道教徒的修炼活动亦往往成为古代文学家创作的

源泉。如唐张籍《送吴练师归王屋》诗云：“却至瑶台上头宿，应闻空里步虚声。”^[43]这里的“步虚声”即是源自道教徒修道时的一个场面。类似的例子尚有许多，在此就不一一赘举了。

总而言之，道教文学的产生对中国古代文学的发展是有重大影响的，它不仅丰富了古代文学的体裁，而且为古代文学家的创作提供了源泉。

二、魏晋南北朝时期的道教艺术

魏晋南北朝时期的道教艺术在我国艺术史上占居着举足轻重的地位，当时不论在书法方面，还是绘画方面都取得了引人注目的成就。名闻中外的二王书法（即王羲之与王献之父子二人）和独具一格的山水画都出现在这一时期。这一时期在艺术上所以会取得如此显著的成果，这是与道教的传播和发展分不开的。在当时，书法是道教传播的重要途径，所以奉道世家往往都善书法。如王氏、崔氏、卢氏、郝氏等都是世代信奉五斗米道的世家，因此他们在书法上也都很造诣。《魏书·崔玄伯传》载：“玄伯尤善草隶，……玄伯祖悦与范阳卢谌并以博艺著名。”^[44]崔玄伯即崔浩之父。《魏书·崔浩传》云：崔浩，玄伯之长子，既工书，“人多托写《急就章》。从少至老，初无惮劳，所书盖以百数。……浩书体势及其先人，而巧妙不如也，世宝其迹，多裁割缀连，以为楷模。”^[45]又《南齐书·王僧虔传》载王僧虔在评论书法优劣时说：“郗信章草亚于右军，郗嘉宾草亚于二王。”^[46]为什么奉道之家祖辈善习书法呢？这里面主要有两个原因：一是为了传播道教，因为书法流利工整有利于道书的抄写。二是写字时精力集中，可以使人去欲忘忧，致志于修炼。在绘画方面，山水画的出现亦与道教传播密切相关。据日本学者村上嘉实的考证，中国的山水画最早出现在公元4世纪，即东晋南朝之际。其素材多取自道教修炼的场景，其反映的题材，或是隐士于山中孤屋端坐读书，或漫步石桥，观赏溪流。其中最能说明问题的是

顾恺之的《画云台山记》。《画云台山记》是以葛洪《神仙传》中有关张道陵的记载为题材的，它记述了张道陵用跳绝涧取桃子考验其弟子诚心的第七个法术的情景。画面上庆云缭绕，丹崖斜面，双碣石耸立，左右如阙，紫石亭立，拟作天阙。这种形象被认为是当时的灵山。《画云台山记》是道教对绘画艺术影响的有力证据。

此外，道教音乐此时也已产生。《抱朴子·内篇·道意》中说：“撞金伐革，讴歌踊跃”^[47]，说明早期道教音乐不仅有钟鼓合奏，而且有歌曲颂唱。北魏明元帝神瑞二年，寇谦之所得的《云中音诵》，即“步虚声”，就是道教音乐的书面记载。

第四节 早期道教的内丹理论与气功

气功是一门对人体生命实行自我调节、自我控制、祛病健身、延年益寿的生命科学。在气功长期发展和演进的过程中，中国本民族的传统宗教——道教曾起过极为重要的作用和影响。在汉魏两晋南北朝时期，气功是专门作为道教内丹家的修炼术存在和发展的，在此期间形成的道教气功为我国气功科学的发展奠定了基本理论和基本功法。

据载，早在春秋战国时期，我国就曾出现了以彭祖、赤松子为代表的行气派。他们通过吐纳、导引等功法的修炼祛病健身，延年益寿。《庄子·刻意篇》云：“吹嘘呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”这里所说的导引就是“导气令和，引体令柔”的中国古代的健身术。随着历史的发展，行气派的健身术演变为道教的内丹术和气功。

在道教形成的过程中，东汉魏伯阳将《周易》、黄老、炉火三家学说融为一体，编著了我国第一部系统介绍内丹炼养理论的专书《周易参同契》。《周易参同契》将人身比喻成为一个小宇宙，将天地、日月、时辰等自然现象与人体统一起来，形成一个和谐的天

人世界。运用纳甲法将阴阳和五行结合起来，把人体比作一座炉鼎，以身中精气为药物，以神为运炼的火候，使精气神凝聚为一，结成内丹。譬如书中说：“二气虽悬远，化感而相通，何况近存身，切在于心胸，阴阳配日月，水火为效征。耳目己之宝，固塞勿发扬，真人（指元气）潜深渊，浮游守规中（深渊、规中都指丹田。）旋曲以际览，开阖（指呼吸）皆合同，为己之轴辖，动静不竭穷。离（譬喻目）气内营卫（指血脉），坎（譬喻耳）乃不用聪，兑（譬喻口）合不用谈，希言顺以鸿。三者既关键（闭），缓体处空房（指静室）；委志归虚无，无念以为常；证难以推移，心专不纵横；寢寐神相抱，觉悟候存亡。颜容寝以润，骨节益坚强；排却众阴邪，然后立正阳。修之不辍休，庶气云雨行；淫淫若春泽，液液象解冰；从头流达足，究竟复上升；往来洞无极，怫怫被器中。”^[48]这实际上讲的就是内丹炼养理论和方法。这些理论和方法后被道教所吸收，并发展成为道教的内丹术和气功。

道教最早的经典《太平经》在《周易参同契》内丹理论的基础上首先提出了精、气、神的学说。它说：“夫人本生混沌之气，气生精，精生神，神生明。本于阴阳之气，气转为精，精转为神，神转为明，欲寿者，当守气而合神，精不去其形，念此三合以为一，久即彬彬自见，身中形渐轻，精益明，光益精，心中大安，欣然若喜，……修其内，反应于外。内以致寿，外以致理。非用筋力，自然而致太平矣。”^[49]《太平经》的作者认为爱气、尊神、重精是内功修炼的三大要点。人欲长生久视，就必须爱气、尊神、重精。他说：“神者乘气而行，精者居其中也，三者相助为治。故人欲寿者，乃当爱气、尊神、重精也。”^[50]《太平经》不仅提出了炼养的理论，而且记述了内炼的许多功法，如“守一”、“内照”、“存神”、“守静”、“食气”、“辟谷”、“胎息”、“还精”等等。

在道教最早的另一部经典《老子想尔注》中，五斗米道的创始人张陵根据自己的亲身体会，提出了三条进入长生境界的主要途

径。这三条主要途径是：1. 结精。他在“绵绵若存”句注说：“阴阳之道，以若结精为生。年以知命，当名自止，年少之时，虽有，当闲省之。绵绵者，微也，从其微少，若少年则长存矣。”^[51]这即是说，只要节欲固精，人便可长生不老。2. 炼气。张陵认为炼气是得道成仙的重要手段。他在“天地之间，其犹橐仑”句注说：“道气在间，清微不见，含血之类，莫不钦养。”^[52]又说：“清气不见，像如虚也，然呼吸不屈竭也，动之愈益出。”^[53]他提出炼气的方法有四：①“弱其恶气，气归髓满”。即清心寡欲，气沉丹田。②“为柔致气，法儿小时”。即呼吸、行气要深、长、匀，绵绵若存，如胎儿在母腹中。③“真思致道，学知清静”。即诚心立志，勤学苦练，明晓清静，即可内视返听，外察秋毫，明了人身与宇宙惟妙惟肖的千变万化。④“师设晨暮，清静为大要”。即在早上大地清新，阳气上升之时，或晚上万籁俱寂，阴气退符之时做功。3. 成神。除了炼功养气以外，“成神”亦十分重要。张陵在注中说：“道教人结精成神，……心神不一，失其所守，为揣悦不可长宝。”^[54]所谓“成神”，就是要收敛性情，摄心养神，闭心绝念，志欲无身，从而达到长生久视的目的，即所谓“和精成神，神成仙寿”。张陵所提出的三条成仙途径和后世内丹修炼的法门基本上是相同的，因此说他的“结精”、“炼气”、“成神”的说教实际上是开启了道教练养的门户。

魏晋以降，道教内丹炼养理论得到了更大的发展。出现了许多专门论述道教丹法的著作，形成了一套完整的道教气功理论体系，并开始将气功应用于临床医病的实践。

葛洪在《抱朴子·内篇》中，首先系统地总结了秦汉以来的炼养方术，从理论的高度肯定了气对宇宙万物以及人体的重要作用。他认为气是构成世界上万事万物的本源，人也不例外。他说：“夫人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也。”^[55]因此，他提出除服食之外，还要内养，即宝精行气。他说：“善行气者，内以养身，外以却恶。”“行气或可以治百病，或可以入瘟疫，或可

以禁蛇虎，或可以止疮血，或可以居水中，或可以辟饥渴，或可以延年命。……”^[56]至于如何行气，葛洪在文章中也作了详细的论述（详见第三章第二节）。

继《抱朴子》之后的另一部论述道教气功理论的专著是《黄庭经》。《黄庭经》是东晋时期流传的最主要的道教内炼著作。该书有《外景》、《内景》两篇。在《外景》中，作者不仅指出了守黄庭的重要意义，而且提出了修炼的具体方法。所谓“黄庭”是指人身脐内气处，位于关元之上，幽闭（脐）、命门之间，其中包含了人的元精、元气、元神，实为人身根本之所系。所以三宝长在黄庭，犹室中有主，病邪自去。其具体修炼方法有：1. 调息。即呼吸太和之气，使归黄庭，以住命根。所谓“仙人道士非有神，积精累气以成真”^[57]。2. 咽津。当调息静坐已久，口中必有凉津液发生，此由炼气而生，吞服大有补益。“玉池清水上生肥，灵根坚固老不衰”^[58]。3. 存神。即将神光凝聚于一点，不使散漏。4. 致虚。即心依于息，息依于心，浑然而定，寂然而照。所谓“正室之中神所居，洗心自治无敢污，历观五藏视节度，六府修持洁如素。虚无自然道之故”^[59]。5. 慎房事。即固精炼气，还精补脑。“长生要慎房中急，弃捐淫俗专守精”^[60]。

《内景》则将人体分为上、中、下三部，每部各有八景神，谓之“八景二十四真”。总以三丹田及黄庭为枢纽，谓存思诸神，则能通灵达神，洞观自然；炼养丹田，则能积精累气，乘云飞仙。其修炼方法与《外景》所述基本相同。

《黄庭经》是道教上清派的重要经籍，曾被世人誉为“寿世长生之妙典”，推崇备致。东晋之后，研诵之风仍久盛不衰。至南朝萧梁时期，茅山道士陶弘景集前人之大成，编撰了《真诰》、《登真隐诀》、《养性延命录》、《太清诸丹集要》等二十余种内炼专著。将道教内丹理论发展成为完整的道教气功体系，并将气功理论应用于临床治病。《养性延命录》中的《服气疗病篇》说：“凡行气欲除百病，

随所在作念之。头痛念头，足痛念足，和气往攻之，从时至时，便自消矣。时气中冷，可闭气以取汗，汗出周身则解矣。”^[61] 这种气功疗法，是运用意念的作用调动人体自身内元气，以恢复健康状态。针对不同的病症，陶弘景还运用辩证施治的方法，创立了一套以六气治病的方法。其原则是行气当鼻纳口吐，纳气有一，吐气有六。即吹、呼、唏、呵、嘘、咽。利用这六气可以治疗不同的疾病。所谓“委曲治病，吹以去热，呼以去风，唏以去烦，呵以下气，嘘以散滞，咽以解极”^[62]。运用于治疗五脏的疾病时则为：“心脏病者，体有冷热，呼吹二字出之；肺脏病者，胸背胀满，嘘气出之；脾脏病者，体上遊风习习，身痒疼闷，唏气出之；肝脏病者，眼疼愁忧不乐，呵气出之”^[63]。

陶弘景发明的“六气疗病法”（后人称之为“六字诀”），经临床实践的证明，的确是行之有效的，后来的丹家对此都很重视，并在实践中不断地充实和发展，至今仍被运用于临床治病。

早期道教的内丹理论和气功体系的形成对我国道教气功和古代气功科学的发展产生了重大的影响。首先，它明确提出了内丹与气功修炼的指导思想，即重人贵生的养生思想，天人合一的炼养思想以及清静无为的思想。这些思想不仅为后来道教内丹修炼所想采纳，而且为我国古代气功的修炼指出了方向。其次，它奠定了气功修炼的基本理论。如《周易参同契》中提出的“阳阴五行理论”，《太平经》、《想尔注》以及《抱朴子》中提出的精气神学说，《黄庭经》、《养性延命录》中的脏腑经络学说等，这些后来都成为道教气功和我国古代气功的基本理论。所谓“炼精化气，炼气化神，炼神化虚”的周天功法实际上就是这些理论的综合运用和发展。第三，确立了道教内丹和气功修炼的基本功法。道教内丹和气功修炼的方法很多，如导引、胎息、吐纳服气、内视、存想、守一等等，这些功法在早期道教内丹修炼中都已基本奠定，特别是在《黄庭经》、《养性延命录》、《登真隐诀》等内炼专著中，对这些功法的论述更加详尽。如

《养性延命录》在记述导引功法时,《道引经》云:“清旦未起,先啄齿二七,闭目握固,漱满唾三咽,气寻闭而不息,自极,极乃徐徐出气,满三止,便起。狼踞鸱顾,左右自摇拽不息,自极,复三起便起床。握固不息,顿踵三。还,上一手下一手亦不息,自极三,又叉手颈上,左右自了捺不息,复三。又伸两足及叉手前却,自极,复三。皆为朝暮为之。”^[64]由此可见,气功的基本功法在早期道教的内丹修炼中就已确立。

综上所述,我们可以看出,早期道教的内丹理论和气功在我国道教气功和气功科学的发展中实际上是起了奠基石的作用。它不仅提出了气功修炼的基本理论和指导思想,而且奠定了气功修炼的基本功法。

第五节 早期道教与中国民俗

道教最早产生于民间,它在东汉末年曾是农民起义领袖用来宣传和发动农民起义的工具。因此道教从它诞生的那天起就与广大人民群众有着密切的联系。随着道教的发展和传播,道教的信仰、道教的礼仪以及道教徒的所作所为等等都给我国人民的风俗习惯带来了巨大影响。

首先,在信仰方面,由于道教产生的思想基础渊源于原始宗教和我国古代的天神、地祇、人鬼的神仙系统,因此道教在信仰上表现了“天人并尊”的特点。道教的信奉者不仅信仰玉皇大帝,三清尊神等一类的天神和城隍、土地、山川一类的地神,而且还崇拜圣哲贤士的幽灵。如关圣帝君、岳王神等。道教对如此众多之神的崇拜对我国民间神权的形成产生了巨大的影响,致使很多人只相信巫神,不相信科学,祠神之风久传不衰。据史载早在南北朝时期,郢州一带的人民就有祠城隍神的活动。《南史·邵陵王纶传》云:“大宝元年(公元550年),纶至郢州,……祭城隍神,将烹牛,有赤

蛇绕牛口出。”又《北齐书·慕容俨传》云：“天保六年（公元555年），……俨镇郢城，……梁大都督任约率水陆军奄至城下……又于上流鸚鵡洲上，造获荻，竟数里，以塞船路。人信阻绝，城守孤悬，众情危惧；……城中先有神祠一所，俗号城隍神，公私每有祈祷，于是顺士卒之心，……乃相率祈祷，冀获冥祐，须臾，冲风飘起，警涛涌激，漂断获荻，约复以铁锁连治，防御弥切。俨还共祈请，风浪夜惊，复以断绝，如此者再三，城人大喜，以为神助”。城隍，原是指护城的墙垣和沟池。《说文》曰：“墉，城垣也，城以盛民也。隍，城池也。有水曰地，无水曰隍”。可见城隍神即是保护城市和市民安全的神，道教奉之为地祇。宋、元以后的城隍庙多为道士住持，这说明城隍神与早期道教有着密切的联系。由于巫鬼道教的影响，祠神之风在民间不断蔓延，至今仍到处泛滥。例如天久不雨，人们便敲锣打鼓到龙王庙去祈请雨神；逢年过节，即请门神、求财神；家里有了病人，不去请医生，而是求巫婆给驱邪；夜间出行，带上护身符或桃枝以避鬼魅；婚丧嫁娶、盖房造墓总是要请阴阳先生或风水先生给选择一个吉日良辰和风水宝地。尽管解放后党和政府一再号召人民群众解放思想，破除迷信，但这些恶风陋习仍然禁而不绝。这些现象的存在固然与社会生产力的发展和人民群众的文化素质相关，但与宗教特别是道教的影响分不开的。

其次，在伦理道德观念方面，道教的影响也十分明显。如上所论，道教不仅注重炼身，而且注重养性。即积德行善。《太平经》指出：“故今天上积奇方仙衣，乃无亿数也，但人无大功，不可而得之耳。”^[65]这意思就是说，不积功德，就不能成仙。另《抱朴子·对俗》引《玉铃经》云：“立功为上，除过次之，…欲求仙者，要当以忠孝、和顺、仁信为本，若德性不修，而但务方术，皆不得长生也。”又说：“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千三百善。”早期道教的这些劝善积德的思想对我国人民的道德观念产生了重大影响。宋代道教中出现的劝善书，如《感应篇》、《功过格》、《阴鹭文》等，其思想渊源除

了佛教的因果报应和儒家的善恶报应思想外，更主要的还是早期道教的积德劝善思想。如《感应篇》中说：“其过大小有数百事，欲求长生者，先须避之。是道则进，非道则退，不覆邪径，不欺暗室，积德累功，慈心于物，忠孝友悌，正己化人。”“所谓善人，人皆敬之，天道佑之，福禄随之，众邪远之，神灵卫之，所作必成，神仙可冀。欲求天仙者，当立一千三百善；欲求地仙者，当立三百善。”^[66]这些论述与《抱朴子·对俗篇》所言是完全一致的，没有什么两样。这说明宋代的劝善书与早期道教的积德劝善思想是一脉相承的。由于道教宣扬的这种“教以行善立功，以致神仙之旨”的伦理观念对封建地主阶级的统治十分有利，所以得到历代封建统治者的推崇，并在全国上下极力宣扬，清代有的儒者甚至把劝善书与圣贤的书摆在一起，以之为教科书教育子孙。致使“感应、阴鹭之文，惜字放生之局，遍于州县，充于街衢”^[67]。至今在我国人民群众中还流传着一句俗语，叫做“人行好事，莫问前程”。可见早期道教的劝善积德的思想对我国人民的伦理道德观念的影响是十分深刻的。

此外，早期道教的许多礼仪在我国民间的影响也是很大的。如烧香、叩头、求神念符等等。另外道教的许多节日也为人民群众所接受。如端午节供符箓，重阳节供葡萄酒、登高，腊月二十三日送灶神等。

总括以上所述，我们可以看出，早期道教对我国古代文化的影响是巨大的，多方面的。这些影响既有积极的方面，也有消极的方面。对此我们必须一分为二地加以分析，汲取其精华，剔除其糟粕。绝不可采取形而上学的方法，简单地肯定一切或否定一切。

结 语

汉魏两晋南北朝是道教产生、发展和完善的时期。在这一时

期,道教由脱胎坠地到比较成熟,由原始民间道教到完备的官方道教,由尊老到以道为主、兼融儒佛的综合多神教,其间发生了巨大的变化。纵观这一时期道教所经历的全过程,我们可以清楚地看到四个问题:(一)道教和世界其他宗教一样,它是苦难人民走投无路寄托幸福幻想的产物。太平道首领张角所以能够在东汉末年借助道教发动起一场轰轰烈烈的大规模农民起义,主要是因为当时人民处于饥寒交迫的困境之中,豪强地主阶级残酷的经济剥削和政治压迫使得广大劳动人民实在无法生活下去了,而太平道宣扬的“太平”、“平均”思想给他们带来了新的希望,所以人民都十分崇奉它,纷纷参加起义军的队伍。“十余年间,徒众数十万。连结郡国,……八州之人,莫不毕应”。(二)在阶级社会中,统治阶级不仅对广大人民进行经济上的剥削和政治上的压迫,而且利用宗教对人民实行精神统治。起初,道教盛行于民间,成为广大劳动人民反对封建地主阶级斗争的武器,但是在起义失败后,统治阶级立即对农民道教组织进行整顿和改造,使其成为适合自己统治需要的精神工具。东晋末年爆发的孙恩、卢循起义不仅是一次劳动人民反对世族地主阶级统治的政治斗争,而且是一场惊心动魄的争夺神权的斗争。(三)道教所以能在南北朝时期得到完善,是与统治阶级提倡崇奉道教分不开的。首先是葛洪的神仙道教为官方道教的发展奠定了理论基础,接着陆修静、寇谦之分别对南北朝道教进行了全面整顿和改革,他们把儒、佛的思想大量引入道教,使道教在组织上更加健全,教义、教规、教仪更加完善,后陶弘景又集二人之大成,使道教得到进一步发展。致使早期道教在隋统一前已基本成熟和完善。统治阶级所以如此热衷于道教的改革,是因为道教既可以借以寄托他们在动乱年代中在精神上产生的空虚,又可以利用改造后的道教维护自己的统治,所以最高统治者对道教改革也十分关注和支持。(四)道教作为一种宗教,它是神秘主义的货色,是非科学的,是人民的鸦片。但是与其他宗教相比,它又具有许多

自己的特点,其中最主要的是追求长生久视,羽化成仙。为了达到这一目的,道教十分注重修炼,在修炼过程中,许多著名道士总结出了很多健身、养生的科学知识。这些科学知识不仅丰富和发展了我国古代的化学、医学、养生学等科技事业,而且至今仍具有很重要的价值。因此,道教实际上是一个科学与迷信交错,精华与糟粕共存的矛盾体。对此,我们必须有分析地批判,剔除其神学迷信的糟粕,吸收其科学有益的精华。

注释:

- [1] 《老子道德经》四十二章。
- [2] 《老子道德经》一章。
- [3] 饶宗颐:《〈老子想尔注〉校笺》,香港1956年影印本(下同)第18页。
- [4] 《太上灵宝中和经》,见天津古籍出版社、上海书店、文物出版社1988年版《道藏》(下称《道藏》),第二十四册,第696页。
- [5] 陶弘景:《真诰·甄命授》,见《道藏》第二十册,第516页。
- [6] 《老子河上公注》。
- [7] 《太上老君常清静经》,见《道藏》第十七册,第143页。
- [8] 《太上养生胎息气法》,见《道藏》第十八册,第401页。
- [9] 《太上妙始经》,见《道藏》第十一册,第431页。
- [10] 《太上老君太素经》,见《道藏》第三十四册,第462页。
- [11] 饶宗颐:《〈老子想尔注〉校笺》第13页。
- [12] 《太真科》,转引自《哲学研究》1988年第一期,第59—60页。
- [13] 《洞玄灵宝九天生神章经》,见《道藏》第五册,第846页。
- [14] 张伯端:《悟真篇·序》,转引自《哲学研究》1988年第一期,第60页。
- [15] 邵若愚:《道德真经直解》,见《道藏》第十二册,第239页。
- [16] 陆修静:《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》,见《道藏》第九册,第822页。

- [17] 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第80页。
- [18] 陶弘景:《养性延命录》,见《道藏》第十八册第474页。
- [19] 葛洪:《抱朴子·内篇·黄白》,见王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局1985年增订本(下同),第287页。
- [20] 董仲舒:《春秋繁露·为人者天》,中华书局1975年大字本(下同)。
- [21] 董仲舒:《春秋繁露·阴阳义》。
- [22] 董仲舒:《春秋繁露·人付天数》。
- [23] 董仲舒:《春秋繁露·天地阴阳》。
- [24] 魏伯阳:《周易参同契》,见《道藏》第二十册,第123页。
- [25] 葛洪:《抱朴子·内篇·金丹》,第72页。
- [26] 葛洪:《抱朴子·内篇·黄白》,第284页。
- [27] 葛洪:《抱朴子·内篇·黄白》,第287页。
- [28] 葛洪:《抱朴子·内篇·金丹》,第79页。
- [29] 葛洪:《抱朴子·内篇·金丹》,第74页。
- [30] 葛洪:《抱朴子·内篇·黄白》,第290—291页。
- [31] 葛洪:《肘后备急方》卷二,见《道藏辑要》续集(下同)。
- [32][33] 葛洪:《肘后备急方》卷七。
- [34] 葛洪:《肘后备急方》卷三。
- [35] 葛洪:《肘后备急方》卷六。
- [36] 葛洪:《肘后备急方》卷一。
- [37] 葛洪:《肘后备急方》卷五。
- [38] 陶弘景:《补阙肘后百一方·序》。
- [39] 毛泽东:《在延安文艺座谈会上的讲话》,见《毛泽东选集》,人民出版社1966年版,第三卷,第817页。
- [40] 魏伯阳:《周易参同契》,见《道藏》第二十册,第137—138页。
- [41] 陆机:《前缓声歌》,转引自郑振铎:《中国文学研究》,上海书店1981年版。
- [42] 杜甫:《秋兴》,见《全唐诗》,上海古籍出版社1986年版(下同),第567页。
- [43] 张籍:《送吴练师归王屋》,见《全唐诗》上第961页。

- [44] 魏收:《魏书》卷二十四《崔玄伯传》。
- [45] 魏收:《魏书》卷三十五《崔浩传》。
- [46] 萧子显:《南齐书》卷三十三《王僧虔传》。
- [47] 葛洪:《抱朴子·内篇·道意》第171页。
- [48] 魏伯阳:《周易参同契》,见《道藏》第二十册,第85—86页。
- [49] 王明:《太平经合校》,第739页。
- [50] 王明:《太平经合校》第728页。
- [51][52][53] 饶宗颐:《老子想尔注》校笺》第9页。
- [54] 饶宗颐:《老子想尔注》校笺》第12页。
- [55] 葛洪:《抱朴子·内篇·至理》第114页。
- [56] 葛洪:《抱朴子·内篇·释滞》第149页。
- [57] 《太上黄庭外景玉经》,见《道藏》第五册,第914页。
- [58][59][60] 《太上黄庭外景玉经》,见《道藏》第五册,第913页。
- [61][62][63] 陶弘景:《养性延命录》,见《道藏》第十八册,第481—482页。
- [64] 陶弘景:《养性延命录》,见《道藏》第十八册,第487页。
- [65] 王明:《太平经合校》第139页。
- [66] 《太上感应篇》,见《道藏》第二十七册,第1—141页。
- [67] 江苏同乡会主编《江苏》,1903年第9—10期合刊本。

后 记

拙著《汉魏两晋南北朝道教史研究》就要付梓问世了，抚今追昔，感慨万千，心潮迭荡，久不能平，遂提笔于灯下赘述此记。

我是一个出身农民家庭的中年学者。祖上三代，皆目不识丁，故父母立志供我读书。中学时代，正值三年自然灾害时期，母亲为了让我能取得一张中学的文凭，竟携带弟弟背井离乡。后实出无奈，我不得不辍学，跻身行伍。完全出乎意料，入伍仅三月，我就被选入南京军区外训班学习英语，军营生活不仅使我学到了知识，更重要的是培养了我的吃苦耐劳的精神和坚韧不拔的毅力，为以后的奋力拼搏提供了力量的源泉。退伍还乡后，我被县教育局聘为中学代课教师。时学校离家约200里地，汽车不通，要步行40余里到火车站，而且还要背上几十斤的贴补干粮，但我从未感到过苦。每年寒暑二假，为了减少家庭的透支，我和社员一样参加劳动，耘苗除草，挖河筑堰，样样都干。1977年高考制度改革，我重新报考大学，为江苏师范学院（即今苏州大学）政教系所录取，攻读四年马列经典。当时我已年过而立，记忆力远不如年轻同窗，但我从不示弱。1982年本科毕业，凭着坚实的外语和古汉语的基础，考取了徐州师范学院历史系硕士研究生。师从臧云浦教授攻读秦汉史专业。臧师博学多识，治学严谨，为人正直，严于律己。从学三年，耳薰目染，受益匪浅。1984年研究生毕业，母校领导、老师都有意让我留校执教，但为了解决妻小的农转非，不得不挥泪惜别，赴连云港职业大学就职，该校属应用型工科学校，虽设有政文专

业,但历史课甚少。故有闲赴吉林大学参加金景芳教授举办的《周易》研讨班学习。从金先生研读《周易》一年。1986年被上海华东师大吴泽教授招收为博士研究生。吴师是国内外著名的马克思主义史学家,通贯古今中外历史,尤重理论分析,在吴师的教诲和指导下,我完成了博士论文,并顺利通过答辩,获得历史学博士学位。1989年赴河南大学工作,二年后晋升为副教授。

从战士到博士,从农民到教授,二十余年来,坎坎坷坷,几经曲折,其间有多少人为我付出了艰辛。领导、业师、父母、爱妻,同窗,……特别是父亲,几十年来为了支撑全家人的生活,不顾年迈体弱,终年奔忙于田间地头,饮苦茹辛,默不作声。就在我博士毕业的第二年,他老人家便悄然离世了,为我留下了终身的遗憾和悔恨。现在,我只能以银箔金纸来祭奠他老人家了。

此外朱绍侯先生、简修炜先生、安作璋先生、王云度先生在我研究生学习期间,都曾给我热情的帮助和指导。在本书出版的过程中,徐州师范学院的领导曾给予极大关注和支持,出版社的段文勇、刘小敏同志不畏酷暑,细心审校,付出了艰辛劳动。在此一并表示衷心的感谢和敬意。

古人云“锲而不舍,金石可镂”。我决心将拙著的出版作为自己治学道路上的新起点,继续发扬吃苦耐劳精神,锲而不舍,刻苦钻研,力争在尽短的时间内写出一部贯通古今的《中国道教通史》,以报答精心培育我的诸位导师,告慰尽毕生精力供我读书的亡父之灵。

汤其领

1994年3月5日于徐州师范学院东院寓所