

道教與科學

金正耀 · 著



道教與科學

金正耀 · 著

曉園出版社

道教與科學/金正耀著.--第一版.--臺北市:曉園,1991
[民81]

面:14×20.5公分

參考書目:面

ISBN 957-12-0278-9(平裝)

1. 道教

230

80000658

道教與科學

著 者 金 正 耀

發行人 黃 旭 政

發行所 曉園出版社有限公司

臺北市青田街7巷5號

電話:3949931 傳真:3417931

郵撥帳號 1075734-4

門市部 臺北市新生南路三段96號之3

電話:3627375 傳真:3637012

版 次 1994年9月 初版第一刷

定 價 新

ISBN 957

序

任繼愈

儒、釋、道三教是中華民族傳統文化的三大思想體系，也是中華民族千餘年來賴以維持統一、安定的主要思想支柱，號稱“三教”。

儒教是維護封建宗法制度的主力軍，成為歷代統治者重視的思想體系，自不待言。佛教傳入中土後，立刻與中國的封建宗法制度相結合，形成中國式的佛教，影響也很廣泛。道教產生在中國本土，宣傳救世福音，大可以治國，小可以治身，^①它反映了中國封建制度下小農經濟的宗教觀，有廣泛的社會基礎。

佛教比道教先得到政府上層貴族的支持，先佔領信仰陣地。因道教開始時曾與農民起義有牽連，農民起義被打敗，道教一度遭到政府的限制，^②它的發展不如佛教順利。道教為爭生存、求發展，不斷吸取佛教傳教的成功經驗，注意拉攏上層，取得統治階層的支持，南北朝以後，也逐漸成為官方宗教。南方東晉葛洪以後，劉宋時有陸修靜，蕭梁時期有陶弘景，北方有北魏時期的寇謙之。他

① 道教早期經典《太平經》即宣傳治身治國相一致的理論。

② 東方有黃巾，西方有巴蜀，漢中有張陵、張魯。

們建立道教組織，整理道教典籍，^①取得帝王貴族的信任，爭取群眾信奉，造成與儒、佛分庭抗禮的鼎足形勢。南北朝後期，朝野上下都承認，中國有“三教”的存在。

晉道安是佛教的重要領袖，他總結出一條傳教經驗：“不依國主則法事難立。”^②這條經驗同樣適用其它宗教。沒有政府的支持，宗教難得立足，更說不上發展。道教在南北朝時期十分重視爭取上層貴族的支持。道教的基本說教為治國、養生。治國只能間接發揮輔助作用（直接發揮作用的有儒教），而養生正是道教的專長，這一點比佛教更有吸引力。

道教養生在於祛病延年。上層貴族不但要養生，還要長生，因為他們生活優裕，奢侈，企求永遠延續下去。秦始皇、漢武帝都是英明的皇帝，卻甘心多次上當受騙，以圖僥幸於萬一，一心想當神仙。南北朝以後，科學水平超過秦漢時期，祛病延年的藥物也較前豐富。道士們通過他們的宗教實踐，的確也給當時科學、醫學提供不少有益的經驗。

應當指出，即使真理，走過了頭也會陷於荒謬。長壽是用保健、防疫、祛病等科學措施換來的。長壽總有一個限度，如果企望把長壽變成永遠不死，勢必把科學引向荒謬。正如節約能源，使之有效利用，是科學；如果企圖不用能源憑空產生能量，就是反科學的妄想。

近半個世紀以來，道教研究引起了國內外學術界的重視，這是可喜的現象。道教研究的重要性，不待多說；研究的途徑和目

① 道教典籍有的編寫，有的從佛教移植。

② 《高僧傳》卷五。

的卻不盡相同。有的希圖探索中國古代的科技史，有的要考察中國古代的宗教歷史，也有的重點研究道教的文化、藝術、音樂，等等。

道教不只有獨特的理論，還有獨特的宗教實踐——如煉丹、服氣……等。有的知識可從文獻取得，有的知識須從實際操作入手。國內外有不少道教研究者做出了很有價值的貢獻，特別在道教的思想、歷史方面成績較多。但對道教的實際操作方面的研究還不多。也有對道教實際操作方面有貢獻（如中國化學史方面不少有成就的專家），但對道教的理論注意不夠。也有人對道教有某種偏執的愛好，也會造成一種偏見，不易做出客觀的評價。這類困難，是從事其它宗教研究所不曾遇到的（當然，研究其它宗教又有另外的困難）。

金正耀先生早年曾從事中國科技史的研究，他運用同位素質譜技術研究商代青銅礦料來源，得到了國際同行的重視。取得碩士學位後，又從事道教理論、歷史的研究，取得博士學位。當前通曉道教煉丹操作又通曉道教理論的中青年學者中，象金正耀先生這樣在自然科學和歷史社會科學兩方面受過嚴格基礎訓練的還不多見。

金正耀先生研究道教並不迷信，他力圖用歷史唯物主義的觀點和方法來觀察它、剖析它。一個人的頭腦裏宗教和科學兩種思想體系有時並存，在特定情況下，矛盾對立的體系完全可以和平共處。一種龐大複雜的思想體系（如道教）也有類似的情況。尚未暴露矛盾的體系往往被忽略，被認為本來和諧、統一，而得不到深入剖析。

金正耀先生的博士論文論述了道教的起源、發展，並能從道

教的歷史發展中揭示其與科學的關係，如實地區別宗教與科學的界限，在當前一些道教研究專著中，這是比較深刻的一部。說它比較深刻，並不是完美無缺，有的見解還不够成熟。因為它提出了新的東西，盡管不够成熟，也值得提倡、肯定。所以，我很高興向讀書界推薦它。

自序

道教是中國歷史上重要的文化現象。但對道教的理解，在研究者中間卻存在着很大的差異。時人有說這是因為道教研究相對而言起步較晚的緣故。然而我們知道，西方學術史上宗教學的研究要算是開展較早的了，可是關於宗教的定義，現在仍然衆說紛紜，據統計，竟達一百幾十種之多。可見，研究起步早晚固然有影響，概念所要規定的對象自身的復雜程度則是更重要的決定因素。盡管關於道教的定義還沒有達到完全一致的認識，這些互見歧異的定義中仍然存在基本相同之點，即它們都將道教看作是中國最具代表性的民族宗教。

早些年曾有人說，中國沒有科學。進一步的問題，如“何以中國無科學”之類，曾爭論過一個時期。時至今日，已經很少有人這樣提問題了。時下不少論著關心的問題改換為：為什麼近代科學沒有在中國產生？這個問題包含一個得到普遍承認的前提性認識，即中國歷史上的科學技術並不落後。

本書也採取上述關於歷史上的道教和科學的基本認識，並進而探討二者之間的關係。

初期的道教研究者，特別是西方漢學家，一般很少涉及這方面的問題。1968年9月初，在意大利的貝拉焦召開了第一屆國際道教研究會議。提交給大會的論文多注重道教禮儀及信仰傳統的研究。時隔十一年，在瑞士蘇黎世舉行的第三屆會議上，“道教與科學”則成為會議的中心議題。反映了道教研究者的興趣的某些

變化。

西方漢學家對這一問題的重視，主要受一批從事中國科學技術史研究的學者，如李約瑟（Joseph Needham）、席文（N·Sivin）等人的研究影響。近年來，國內學者以自己的獨特優勢深入研究，在道教與各門具體科學的專題探討上取得了很多重要成果。

本書試圖從道教的歷史發展把握其與科學的關係。因為，歷史是關係的歷史，關係是歷史的關係。在不同的歷史發展階段，匯入道教，或者說道教選擇吸收的古代文化成分，包括傳統科技文明在內，情形並不相同。其根本原因在於道教自身因其神學教義的演化對教外的東西有不同的選擇吸收。只有從具體的道教歷史發展的考察出發，了解它與科學之間相互糾結的關係及其歷史變化，纔是宗教史研究立場所要求的。我想，這一基本思考也應該適用於考察道教與其它中國文化內容之關係的場合。

我傾向於認為，早期道教主要是一種“救世”的宗教，其神學教義的核心是救治危世而致太平。魏晉之際則開始蛻變為以追求成仙不死為最高目標的“度世”的宗教，而以後的發展則基本沒有越出這個軌道。所以，本書在寫法上着眼於道教在發生這場變革性轉折的歷史過程中，“為什麼”和“怎樣”同科學發生關聯。同時，也兼及道教吸收的傳統科學技術內容在以後各個時代的發展變化。本書沒有採用在討論有關問題時習見的“道教與醫學”、“道教與化學”、“道教與……”之類的專題論述方式。從本書採取的研究立場和主旨來說，這是易於理解的。

前人有言：“說止於無險。”我沒有能够做到。本書在諸如道教對中國科技文明的發展的作用究竟有多大等根本性問題上，看法可能與時論不合。甚至對一些具有廣泛影響的專家意見也有辯難。我深知自己才疏學淺，但更願意用這種方式表達曾受惠於他們的卓越研究而產生的敬意。

本書的基礎是我的博士論文，是在導師任繼愈先生的悉心指導下完成的。在寫作研究中，我盡了自己的努力，但離先生的期望還很遠。我只有今後繼續努力。

張岱年先生、王明先生、石峻先生、席澤宗先生對本書寫作和出版的關心，是我由衷感激的。對我來說，沒有比這些前輩學者的獎掖更為可貴的了。中國社會科學院世界宗教研究所的很多師友也曾給予關心和幫助，有的還提出了建議和意見。因時間倉促，凡未及採納的，以及書中一定存在的其它錯誤和問題，也希望得到諒解和批評指正。

本書是在鄭文林、吳元梁和李樹琦諸先生的直接關心和督促下完稿和出版的。窪德忠先生為我從日本復印參考書，Michelle Macfarlane 小姐幫助復印並惠寄寶貴的文獻資料，張寶明和閻征先生也曾提供資料上的方便，我衷心感謝他們。

最後，我希望向於我有生養之恩的家鄉故土致意。我永遠不會忘記在那片貧瘠的土地上辛勤勞作的鄉親父老，和那些為了他們的後代默默燃燒自己生命的老師們。

金正耀

一九八九年十一月

目 錄

序.....	1
自序.....	1
導論 中國古代文化中的宗教與科學.....	1

上篇 救世的宗教與科學

第一章 道教的起源	17
第二章 東漢道教的特徵	34
第三章 救世的宗教學說與醫學	53

下篇 度世的宗教與科學

第四章 理性的復歸與道教的歷史轉折	77
第五章 葛洪與道教神學基本教義的確立	94
第六章 上清派與《黃庭經》	120
第七章 內丹術與科學.....	139
第八章 外丹術與科學.....	161
結語 道教與中國古代科技文明.....	227
參考書目舉要.....	239
英文目錄.....	240

導 論

中國古代文化中的 宗教與科學

我們下面想要進行的全部討論，是從探討古代文化中宗教與科學二者之間關係的起源開始的。這裏，首先試對伏羲、女媧神話的文化內涵進行分析，以闡明我們對這一問題的見解。

如果人們了解一下漢代藝術，那大量以伏羲、女媧神話為題材的畫像石、畫像磚以及帛畫作品，一定會在腦際留下深刻的印象。漢代對伏羲、女媧的崇信十分普遍。河南南陽、四川成都、重慶、崇慶、郫縣等地的漢墓中經常發現有關墓石和墓磚雕刻畫像。早在西漢初年建造的魯靈光殿中，便有這一母題的壁畫。後漢王延壽游魯，觀畫有感，作《魯靈光殿賦》一篇。其中說：“伏羲鱗身，女媧蛇軀。鴻臚樸略，厥狀睢盱。”在現今發現的磚石和帛畫作品中，伏羲人首蛇身，冠戴男飾，手舉象徵太陽的圓輪，其中有不死的神鳥；女媧也是人首蛇身，雙髻雲鬢，耳垂玉璫，手舉象徵月亮的圓輪，其中有蟾蜍、桂樹。他們腰身以下的蛇軀部分相互纏繞在一起。

在這充滿浪漫想象的畫面中，十分引人注目的，是伏羲常一手執規，與另手之日輪相配；女媧則常一手執矩，與另手之月輪

相配。

現今出土的這些漢代伏羲、女媧畫像作品，雖然分布地域很廣，年代也不盡一致，各幅畫像的構圖內容也有差異，但共同之處則是它們幾乎都有這兩項：人首蛇身和規矩。^①

古代文獻典籍中關於伏羲、女媧的事迹傳說很多。伏羲，在《淮南子·天文訓》中被說成是位春之神，兼主管東方的天帝。緯書中說他曾“立四正”，即一、“定氣”；二、“日月出沒”；三、“陰陽交爭”；四、“天地德正”。（見《黃書逸書考》三十八冊引《易乾坤鑿度》，女媧，《山海經·大荒西經》載：“有神十人，名曰女媧之腸，化爲神）處栗廣之野，橫道而處。”郭璞注云：“女媧，古神女而帝者，人面蛇身，一日中七十變。其腹化爲此神。”傳說中她還是搏土造人之神：“俗說天地開辟，未有人民，女媧搏黃土作人，劇務，力不暇供，乃引絙於泥中，舉以爲人。”（《太平御覽》卷七八引《風俗通》）女媧“煉石補天”的神話在歷史上更是廣爲流傳：

往古之時，四極廢，九州裂。天下兼復，地不周載，火燼炎而不滅，水浩洋而不息，猛獸食顓民，鸞鳥攫老弱。於是女媧煉五色石以補蒼天，斷鰲足以立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水。（《淮南子·覽冥訓》）

著名愛國詩人屈原觀楚先王廟堂，見伏羲、女媧像，而有“登立爲帝，孰道尚之？女媧有體，孰制匠之”之間。（見《楚辭·天問》）這類神話傳說充分體現了伏羲、女媧的神格。

伏羲、女媧又是偉大的文化創造英雄。他們觀象制器，做出

① 有時出現某種變形物。如山東武梁祠那幅有“伏羲倉精，初造王業，畫卦結繩，以理海內”銘文的畫像，其中規是用人化了的繩替代的。李約瑟亦曾留意及此。見《中國科學技術史》第1卷，第7章。劍橋，1954年版。

了中國文化中的很多發明。這在戰國和漢代以後的文獻典籍中記載頗多。

漁獵 伏羲“作結繩而爲網罟，以佃以漁。”（《易傳·系辭下》）“師蜘蛛而結網。”（《抱樸子·對俗》）“教民以獵。”（《尸子·君治》）

畜牧 “伏戲服牛乘馬。”（《太平環宇記》卷四十二引《帝王世紀》）

婚姻制度 “伏羲制嫁娶，以儷皮爲禮。”（《路史·後紀》注引《古史考》）“女媧禱祠神，祈而爲女媒，因置婚姻。”（《路史·後紀》注引《風俗通義》）

火食 “包羲氏取犧牲供庖厨，以炮以烙。”（《帝王世紀》）文字符號。伏羲“始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情”。（《易傳·系辭下》）

音樂 “伏戲氏作瑟，造《駕辯》之曲。”（《楚辭·大招》王逸注）“女媧作笙簧。”（《世本·作篇》）“女媧氏命娥陵氏制都良管，以一天下之音；命聖氏爲斑管，合日月星辰，命日充樂。”（《世本·帝系篇》）

天文、地理 “古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天；俯則觀法於地。”（《易傳·系辭下》）

醫藥 “伏羲嘗味百藥而制針灸，明百病之理。”（《太平御覽》卷七二一引《帝王世紀》）

數學 “伏羲作九九之數。”（《管子》）

在這類典籍記載中，更多地體現了伏羲、女媧的人格。

神話是一種十分復雜的文化現象。特別是原始神話，它既是人類早期反映認識活動結果的一種形式，同時也表現了人類在童年時期艱難歷程中經歷的一切。雖然這種表現經常是象徵性的和比喻性的。原始神話並非由單一的文化因素所組成。

伏羲、女媧這兩位在古代神話、宗教和傳說的古史中具有顯赫地位的大神，被賦以人首蛇身的形象，正是早期圖騰崇拜的文化遺存。作為一種藝術符碼，人首蛇身表徵的是伏羲、女媧神話中的原始宗教文化因素。

這一神話還涵蘊着在約定俗成意義上可以稱之為原始科學的文化因素。從漁獵工具的發明，到醫藥、數學，談的都是現實的、世俗的各個領域或方面的事物。其中，婚姻屬於社會制度，是關於人本身的再生產方式的人際規範；火食屬於飲食方式，對改善人的營養攝取，促進大腦發育有重要意義；音樂屬於藝術範疇，是人的精神活動產物。而漁獵、動物的馴養、文字符號、天文、醫藥等等，有的是某一分科科學的基礎，有的則直接屬於早期的科學活動。在體現了伏羲、女媧人格成分的這些文化創造業績中，凝聚着人關於生活於其中的世界的各種事物的客觀性、實用性的知識。它們正是科學賴以發生和發展的基礎。漢代藝術家在其作品中讓伏羲、女媧手執規、矩，出於怎樣的創作構思？究竟意指伏羲、女媧“測定天下方圓，判斷是非曲直”^①，還是意指他們規天矩地，以“立四正”？規和矩是傳統木工工具。“沒有規矩無以成方圓”，這句日常生活用語道出了人們對其熟悉的程度。無論規矩在畫作者的藝術思維中有着怎樣的象徵意義，在視覺效果上，它們總給這充滿神秘氛圍的畫作平添了一種世俗生活的氣息。我們毋寧說，作為一種藝術符碼，規矩表徵的就是伏羲、女媧神話中的原始科學文化因素。

兩種藝術符碼表徵從伏羲、女媧神話中可以析取的宗教與科學兩種文化因素，分別體現了他們的神格和人格。我們可以用如

^① 劉志遠等：《四川漢代畫象磚與漢代社會》，第139頁，文物出版社，1983年版。

下兩個具有對比性質的系列來標識所得到的分析結果：

人首蛇身——圖騰崇拜——原始宗教——神格；
規 矩——世俗文化——原始科學——人格。

二

文化中宗教與科學之間關係的發生，是一個十分重要的問題。對其進行探討是理論完整性的必然要求，但實際探討時則會發生理論上的困難。因為，我們首先必須弄清宗教和科學二者各自的起源。而這兩個起源問題中的任何一個，可以說都與我們想要進行的探討在難度上不相上下。是宗教為人類文化的源頭，還是科學發生在宗教之先？由於這些討論總是要追溯到有史以前，因此詳情無法確知。史前時期對於人類和人類文化的全部歷史來說其重大意義不言自明，但這一時期卻是整個歷史學畫面中綫條和輪廓最為粗放和模糊的部分，只有這一時期的“編年史”是以千年、萬年甚至百萬年為計量跨度的。大量存在的空白和缺環，直至今天仍然依靠想象和推論來填補。火、石器、弓箭等的發明，動物的馴化，語言的出現和書寫的應用，對死者屍體的安葬處理，這一切無疑是這個時代最為重大的事件。遺憾的是，除非我們滿足於各種原始神話提供的答案，否則永遠也不能確切地回答象喬治·薩頓（George Sarton, 1884—1956）提出的這些問題：是誰第一個想到點燃了火？是誰最早發明了石器？是誰馴化了動物使它從此成為我們生活的一部分？語言怎樣發展起來？很久以後，書寫又怎樣發展？^①關於宗教的起源，我們也可以提出同樣多的無法確切回答的問題來。另一方面，資料的匱乏卻為學者的想像力提供

① 參閱喬治·薩頓：《科學的生命》，商務印書館，1987年版。

了最大限度的自由。想象力縱橫馳騁的結果便成為各種常能自圓其說卻又彼此牴牾的見解和學說。資料匱乏和衆說紛紛是討論這些問題必然遇到的雙重困難。我們試從最流行的見解入手，看看是否能够達到一個稍為合理的結論。

通常認為，宗教是人類最早的思維產物，科學的出現則要晚得多。照恩斯特·卡西爾（1874—1945）的看法，科學可以被看成是人類文化最高最獨特的成就，是全部人類活動的頂點和極致，是人類歷史的最後篇章，是人的智力發展中的最後一步，是一種只有在特殊條件下纔可能得到發展的非常晚而又非常精致的成果。^① 羅素（1872—1970）的態度則顯得謹慎得多。他在《宗教與科學》一書中開宗明義地肯定宗教“遠在我們對人類思想史稍稍有點了解時就已經是很重要的了”，而科學最早是出現在希臘人和阿拉伯人中間的。他使用了“時隱時現”一詞來描述科學的早期存在狀態。斯賓塞則斷言：“世界上沒有一種自然科學會不具有一個先於它而存在的宗教。”^②

但是，研究自然科學和技術史的專家們意見完全不同。他們提出，可以把科學的“起源”和“起點”這兩個概念加以區分，從而可以把人類早期階段所集聚的知識規定為“前科學”。這些知識是“具有認識作用的信息”，後來成為科學的“物質的”實際材料。科學的“起點”指的是“作為一種從理論邏輯上系統論證知識並以此為基礎的精神生產”的出現。這種意義上的科學的確是在古希臘時期開始形成的。因此，原始人那裏雖然有知識，但沒有科學。知識是任何一種自覺活動（包括非科學活動）的屬性，而並

① 參閱恩斯特·卡西爾：《人論》第11章，上海譯文出版社，1985年版。

② 參閱斯賓塞：《西方的沒落》第10章“阿波羅與浮士德的自然知識”。原文為德文。英譯本為C. F. 阿特金森譯，阿爾弗雷德·A·諾帕公司，1962年版。

非科學所特有的屬性。科學的最重要特徵是，它是以生產新知識為目的的特殊活動。但他們也把原始崇拜、原始巫術信仰從宗教的版圖劃分出去。雖然沒有明確提出宗教也有一個劃分“起源”和“起點”的問題，但顯然他們是把原始崇拜和原始巫術信仰劃歸為“前宗教”了。所以，最後的結論是：“沒有任何根據可以認為宗教是比科學更為古老的社會意識形式。”^①

文化人類學家根據對大量原始部落民族的初始文化的研究結果，提出了他們的見解。馬林諾夫斯基（1884—1942）認為，無論怎樣原始的民族，都有宗教與巫術，科學態度與科學。在他對這一觀點的表述中，充分體現了文化人類學力圖成為一門經典意義的科學而擁有的實證精神。他說，一切原始社會，“凡經可靠而勝任的觀察者所研究過的，都很顯然地具有兩種領域：一種是神聖的領域或巫術與宗教的領域，一種是世俗的領域或科學的領域。”^②

任何把人類文化進程描述為一系列純粹形態的文化創造物——巫術、宗教、科學等等——的嬗演更替的歷史的企圖，都注定是要失敗的。文化，從根本上說是人的本質的外化、對象化。雖然原始社會時期的人的能力十分低下，人的相互關係也十分狹隘，但人的本質仍然存在着潛在的豐富性。人在自然界的力量的面前經常處於軟弱無力狀態。燼炎不滅之火，浩洋不息之水，猛獸、驚鳥，這些既是神話的內容，也是原始人的現實經歷。對自然界力量的恐懼感是產生自然崇拜的心理根源之一，原始宗教表現了人的這種軟弱無力。另一方面，人征服自然的努力也從未放棄過。伏

① 參看 B. 伊利英：《科學的起點問題》，譯載《國外社會科學》1985 年第 8 期。

② 參閱馬林諾夫斯基：《巫術·科學·宗教與神話》第 1 章。中國民間文藝出版社，1986 年版。

羲、女媧神話中，他們作為文化英雄的種種業績，體現的就是這一努力。這些業績是人對自然與人自身的相互作用的進程以及人與人關係發展的肯定，代表着文明的真實進步。

原始文化中確實存在兩種異質的文化因素。至於把它們叫做“前宗教”、“前科學”，還是叫做“原始宗教”、“原始科學”，那是無關緊要的。

關於文化中宗教與科學關係的起源的探討，在文化發生學意義上與關於整個人類文化的起源的探討實際上是等價互換的。這裏涵蘊着一個重要的基本看法，即，在人類文化起步之始，宗教與科學的因素就已與之俱生了。我們探究宗教的起源，總是要追尋到人的意識的最初發生。以致常常把宗教意識的產生看成人類從與自然界混然一體的狀態分離出來的標志。無論諸如“萬物有靈”的一類原始宗教觀念是從人的經驗中產生的，還是如某些顯然錯誤的意見所認為的那樣，人心靈中的宗教觀念本來就隱藏着，只是憑藉經驗之力把它們顯露出來而已，經驗在這裏總歸是一個能夠說明問題的概念。我們探究科學的起源，總是要追溯到這裏。一部化學發展史，開篇常常就是火的利用，它一直追溯到舊石器時代初期。醫學的起源一直追溯到較高等動物的醫療和救護本能。正是在從猿到人的進化過程中，動物的這種本能逐漸上昇為有意識的醫學活動。數學的起源也被認為與猿人階段的直接的數的知覺有關。雖然從現代未開化民族的智力情況來看，人類的遠祖在進化的蒙昧時期所具有的這種知覺比鳥類並不高強多少，但這種有限的數的知覺與後來獲得的計數技巧相結合，便贏得了用數來表達我們的宇宙的驚人成就。^①

人類文化的誕生也就是人的誕生。當我們說宗教與科學的因

① 參閱一·丹齊克：《數，科學的語言》第1章，商務印書館，1985年版。

素即包含於人類文化的萌芽之中時，實際上等於說，宗教意識和科學意識萌芽是伴隨着人自身的出現而產生的。懂得制造生產工具，即使是有意識地加工一塊石頭，那也成為人已從動物中分化出來的物質標志。從考古發掘材料完全可以得到證明。但“宗教意識的萌芽是伴隨着人自身的出現而產生的”這一命題，卻既不易用考古發掘材料來證明，也不易用它來否定。當一塊北京人精心制作的礫石質的工具擺在我們面前，它的尖劈的角度，它是用於剝制獸皮的刮削器，還是弄碎獸骨的砍砸器，都是能夠測算和推知的。但它不會開口說話，告訴人們它的主人在制作它時的心理情景和思維過程，它就這樣保持沉默，讓時光的流逝將其附帶的很多重要信息磨蝕殆盡。它的主人怎樣看待勞動工具和勞動對象之間的聯係？他怎樣理解各種自然現象和生命現象，諸如月亮的陰晴圓缺，夜空的星換斗移，同類自身的生老病死？毫無疑問，人的意識一旦出現，對客觀世界和生命本身的各種現象以及各種現象之間的聯係必然要提出問題和解釋。這就是最初的思維活動，其中一部分逐漸發展形成我們今天稱之為宗教的信仰和理論，也有一部分歷時幾萬年的進化過程而迎來科學的黎明。因此，與其說宗教和科學的因素在人類文化起源初期即已同時存在，不如說在這一階段對它們進行區分是毫無意義的——就思想意識而言尤其如此。

在文化的萌芽階段，人尚未從與自然界渾然一體的狀態擺脫出來，他雖然感受到自然界諸事物的異己性，但並未認識其異質性。他與世界的精神關係具有渾沌的性質，由此決定了原始意識的共同特徵。

在稍後的文化發展中，各種文化形式的分化開始出現。但在人的精神世界內宗教與科學仍處於這種混融狀態。伏羲、女媧形象中神格和人格兩種成分的並存和交混，折射出了原始文化中

的複雜的、矛盾的經驗。人首蛇身的伏羲、女媧是幻想力的產物。在抽象的神祇和精靈概念產生之前，那些與人的生存方式直接相關的動、植物以及自然界現象本身常常被原始人直接賦予超自然的特性。而半人半蛇這種人獸組合形象的神的出現，大概是這條從具象到抽象的思維進程的中間環節。這裏，神的面孔已經是人自己的面孔，隱映着人的自我意識的朦朧之光。“搏土造人”的神話，固然顛倒了人與神在創造關係中主體和對象的位置，但反映了人對自身來源的探究。“煉石補天”一類神話，把戰勝自然的神奇偉力繫之於神，固然反映了人的軟弱，但它同原始文化中的巫術活動一樣，也經常體現了人的力量之所在。“神話素樸地反映了人類戰勝自然的現實，也夾雜着不切實際的幻想。”^① 這種反映經常具有一種顛倒和虛幻的性質，它與所包含的原始宗教文化成分有着緊密的關係。但即使是在這類原始宗教文化成分中，也仍然包裹着一些人與現實相聯係的方式的某種真實內核。

規矩這一藝術符碼表徵的是包括漁獵、畜牧技術和婚姻制度等等一系列文明進步的文化因素。在這些現實的、世俗的或者說具有科學基礎性質的方面，沉積着人對世界的正面認識和實際經驗。它們是人的真實創造。然而，人在這裏卻虛妄地認識着自我，把這些進步歸結為神的力量和創造。在這本是反映人的力量之所在，卻反映了人的軟弱。

各種文化形式出現分化，是文化進步之必然。從而各種文化形式之間的關係才真正萌芽了。就宗教與科學而言，一方面，在它們各自內部都滲透着對方的內容，原始宗教中包含有人類在生活和生產中所積累的某些合理的經驗和思維的萌芽，原始科學中

^① 任繼愈：《中國哲學史論》“古代神話傳說中唯物主義思想的萌芽”。上海人民出版社，1981年版。

則包含有人類對外部世界和自我的虛妄認識的神秘因素。另一方面，它們之間也開始出現彼此分離的運動趨向。出現朦朧的外部邊界和相互糾結的各種關係。列寧在《黑格爾〈哲學史講演錄〉一書摘要》中曾經指出：“注意，科學思維的萌芽同宗教、神話之類的幻想的一種聯係。而今天呢？同樣，還是有那種聯係，只是科學和神話間的比例卻不同了。”^① 隨着文化的發展，這一比例不斷變化，總的歷史趨向是，科學——伏羲、女媧畫像中的規矩所表徵的——逐漸成長壯大，最後終於佔據了人類生活和思想的中心畫面。

手執規矩而人首蛇身的漢代伏羲、女媧畫像以其綫條和色彩藝術地表達了原型神話的全部文化內涵。這一表達是高度濃縮性的，對原型神話的文化意象的捕捉是高度準確的，漢代藝術家們那種透明的藝術知覺不能不令人為之贊嘆。規矩和人首蛇身同時呈現在畫面上，從這裏你可以捕捉到人類文化萌芽階段以及稍後的原始文化時期，宗教與科學混融不分的文化意象。不僅如此，如果想到在人類文化的全部歷史中，科學與宗教間的比例變化歷程，不過是畫面中的蛇身逐漸恢復為人身，人逐漸尋找到自我的歷程，那靜止的畫面立刻給人以動態的感受，一連串意象的流動便使這些古代的藝術杰作中搏動着的貫穿於人類全部文化創造活動之中的歷史精神呼之欲出。

三

亞·泰納謝寫道：“與原始文化的這種含混不清的性質相比較，區分出明確的、藝術的、道德的和宗教的價值，是在人的努

① 參見《哲學筆記》，載《列寧全集》中文版第33卷，人民出版社版，第275頁。

力下的一個顯著進步。這種努力旨在掌握世界和樹立他自己。這種努力的結果和積累的經驗，導致各種文化形式的確立。但是，其中宗教的和世俗的精神仍互相交織在一起。”^①各種文化形式的確立，揭開了它們之間關係的嶄新一頁。

對於任意兩種文化形式來說——無論宗教與科學，藝術與道德，政治制度與神話還是它們之間的任意組合，邏輯上它們都可能存在如下三種關係：1. 二者具有“親和”關係；2. 二者具有對立或抗爭關係；3. 二者彼此分立，互不關涉。就宗教與科學的關係而言，人們的認識十分不同。而所有這些紛然雜陳的觀點，基本上可以歸納為如下四種：1. 認為宗教和科學在根本上是協調一致的，二者具有融洽、和諧的關係；2. 認為二者之間存在根本性質的矛盾，宗教是比科學“更高的真理”，在二者不免發生沖突的任何一個領域里都高於科學；3. 同樣認為二者之間的矛盾不可調和，但將科學置於宗教之上，認為只有科學才是唯一通向真理的必由之路；4. 認為宗教與科學在性質上截然不同，後者以理性為基礎，而前者則以信仰為基礎，二者毫不相干，因此不致發生根本的沖突。這四種觀點中的任何一種都擁有可以開列出長長一串名單的哲學家、歷史學家和其它方面的著作家。^②

將上述四種觀點同宗教與科學之間邏輯上可能存在三種關係加以對照，很明顯，它們之間存在着一種十分確定的對應。因此，我們現在可以問這樣一個問題：宗教與科學之間的邏輯上可能存在的幾種關係是否可以從它們的關係史上得到充分的說明？換一個提問的方式，亦即，關於二者關係的所有這些論點是否都能够

① 亞·泰納謝：《文化與宗教》，第9頁。中國社會科學出版社，1984年版。

② 參閱 J·米爾頓·英格：《科學的宗教研究》第4章中的有關論述。柯里爾·麥克米蘭出版社，倫敦，1970年版。

用豐富的歷史經驗觀察來證實？

在相當長一個時期，關於這一問題的討論基本上是以基督教歷史為背景的。^①我們希望強調，不了解世界各民族文明中宗教與科學的關係，就不可能獲得完整的人類文化經驗，對“宗教與科學”二者關係的本質必然不易達到全面而真切的了解。

因此，在古老的中國文化中，作為教團組織的宗教與科學的關係如何，對於豐富我們的認識無疑相當重要。

教團組織的宗教在中國歷史上出現和產生影響，是從漢代開始的，主要有佛教和道教。道教是土生土長的，正式產生於東漢晚期。佛教是這一時期從印度開始傳入的，逐漸與中國本土的思想信仰相互吸收融合，形成具有中國特點的宗教。

東漢末年佛教初傳入中國，伴隨而來的有印度醫藥。最早系統地翻譯介紹小乘佛教經籍、思想的安世高，即曾翻譯印度醫藥學書籍。據《隋書·經籍志》記載，傳入中國的印度醫藥學書籍計有《龍樹菩薩藥方》等共十餘種。書中所用藥物多為印度所產。它們豐富了中醫藥學。但總的說來，中國醫學發展到兩漢時代，已經奠定了自己的基本體系結構。在以後的發展中，隨佛教傳入的印度醫藥學並未對其產生重大影響。佛教教義以現實世界為虛幻不實，追求涅槃成佛。但歷史上一些佛教徒以個人身份進行了科學活動，也有十分出色的。如唐代高僧一行，曾主持制定《大衍歷》，測定子午綫，對中國天文學發展做出了卓越貢獻。如何恰當地估價佛教對中國古代科技文明的影響，可以進一步研究。

我們認為，考察中國古代文化中宗教與科學的關係，首先應該考察最具有代表意義的道教與科學的關係。英國學者李約瑟

^① 如 J. W. 德拉坡（《宗教與科學的衝突史》，紐約，1896 年）和羅素（《宗教與科學》，牛津大學，1935 年）等人的著作。

(Joseph Needham, 1900—)在其預計出版七大卷二十餘冊的煌煌巨著《中國科學技術史文明》中說：“道教十分獨特而又有趣地糅合了哲學與宗教，以及原始的科學與魔術。要了解中國的科學與技術，這是極為重要的。”^①

有理由相信，通過對道教在其歷史發展過程中與古代科技文明之間逐步形成的復雜關係的全面研究，我們不僅對中國古代科學技術的了解會深刻得多，對道教的了解也會深刻得多。

^① 見該書第2卷第10章“道家與道教”。劍橋，1956年版。

上 篇

救世的宗教與科學

第一章

道教的起源

一

在道教的形成史研究中，長期以來存在着一種單純思想文化進化觀點的影響。具體說來即是把道教的產生看成是某一種古代思想信仰的演變結果。常見的看法可舉出如下幾種：

1. 道教源於道家說。這是至今仍有很大影響的看法。中國歷史上無論道教內外，都曾有過老子創立道教之說。早期的道教組織五斗米道曾以《老子》五千文為傳教經典，並奉老子為教主。後來道教為了同佛教的釋迦牟尼抗衡，更是大肆神化老子，制造了很多老子創教的傳說。教外的人如《魏書·釋老志》的作者也說：“道家之原，出於老子”。這裏的“道家”指的就是道教。近代學者自然能夠認識老子創立道教這一說法的虛妄，並也已注意到作為學術派別的道家與作為宗教的道教的不同。如許地山說：“古初的道家是講道理，後來的道教是講迷信。而道士們每採他家之說以爲己有，故在教義上常覺得它們是駁雜不純。”^①但由於道教理論的很多內容來源於先秦老莊，特別是《老子》一書對道教的影

① 許地山：《道教史》上，商務印書館，1934年版。

響尤大，以致把道家和道教混為一談，主張道教是由道家發展演變而來的，不乏其人。國外一些研究者有的則干脆把老莊學說看作是“哲學的道教”，以之與“宗教的道教”相提並論，並有一種看法認為，“宗教的道教”和“哲學的道教”二者本質上是統一的，它們是道教世界觀在層次上有聯系的兩種表現。^①也有人認為不應把道教的歷史前推到先秦老莊，但有時仍擺脫不掉傳統說法的影響。如吉岡義豐的著作《永生的願望：道教》一書，雖然直接從後漢時期道教的宗教運動談起，但他認為，《道德經》是中國人“宗教願望的結晶”。豐克和華格納合著的《標準參考百科全書》中“道教”一條，即以《老子》為中國哲學一家體系的代表和創始者，同時又認為是現代還存在的中國宗教的一種形態。英語中“Taoism”一詞兼有宗教性的道教與思想性的道家雙重意義。歐美學者中對道教和道家不加區分的尤多。

2. 道教是由神仙家發展而來之說，這是影響僅次於前者的一種說法。道教學說雖然駁雜不純，但其核心宗旨是追求得道成仙、長生不死。吉岡義豐著作的標題即反映了這種基本理解。早在春秋戰國時期，神仙信仰已經流行。《史記·封禪書》記載，“宋毋忌、正伯僑，形解銷化，依於鬼神之事。”形解銷化，按《集解》引服虔注，即為屍解之義，是後來道教得仙的一種方式。所以，認為道教是由神仙家發展而來，也是常見看法。如有的論著把漢代道教的發生、發展描述為先是神仙方術“衍變”成為道教，後來符籙派逐漸代替丹鼎派處於主要地位的過程。^②

3. 道教是由古代原始宗教巫術演變而來之說。持這種看法的，

① （蘇）托爾切諾夫：《道教和中國文化：相互關係問題》，載《中國文化》第1輯，復旦大學出版社，第479頁。

② 見卿希泰：《中國道教思想史綱》，第64頁，四川人民出版社，1980年版。

中外學者中都有。如伊秩敏彥曾將道教中的符籙巫術內容與薩滿教進行比較，考察了諸如有關神靈附體，交通神靈的觀念，還涉及到道教的哲學概念——關於變化的普遍性，夢景和現實，主觀和客觀關係的概念，認為薩滿教世界觀和道教世界觀有密切關係。最後她提出了道教的薩滿教根源說。^①

4. 道教源於墨家說。道教神仙方術書籍中托名墨子的很多。經王明先生搜檢，約略有《墨子丹法》、《墨子五行記》、《墨子枕內五行紀要》、《太上墨子枕中記》、《墨子隱形法》、《靈奇墨子術經》等等。墨子講天志、明鬼，^② 墨家團體常被認為是具有宗教性的嚴密組織。章炳麟則以道士劉根能見鬼，張魯以鬼道教民，認為黃巾道士、張魯之法其術近古之巫師，乃本之墨翟。^③ 侯外廬則以墨家任俠，《弘明集》卷八《辯惑論序》所謂“俠道作亂，四逆”指的即是由墨俠變化發展而來的民間道教。^④

此外還有道教起源於陰陽家之說等等。

其它一些說法多為以上幾種說法的組合變通。如傅勤家認為：“道教實源於道家，及古代以來方士神仙之說。”^⑤ 直到最近，還有人認為，黃老道家、陰陽五行和神仙思想均可被包容於齊學之中，所以，“中國道教是由齊學演變而來”。

以上所陳各種看法，很多並未將較為發達、完備的道教與其認為所自由來的古代信仰、思想或粗糙形態的原始宗教巫術簡單等同起來。但這種關於所謂起源關係的探討中所習見的表述：“道

① 貝托爾切諾夫在《道教的起源及其歷史分期問題》中的評論，載《宗教學研究》1987年第3期。

② 見郭沫若：《奴隸制時代》第138頁，人民出版社，1977年版。

③ 章炳麟：《檢論》卷三，附錄《道士黃巾緣起說》。

④ 侯外廬：《中國思想通史》第3卷第70頁，人民出版社，1957年版。

⑤ 傅勤家：《中國道教史》第14頁，商務印書館，1937年版。

教源於”、“道教來源於”某某事物，“道教是由某某事物發展而來”等，雖然包含了歷史演化的意思，但仍反映了一種認識上的偏差。

宗教以重視傳統，思想保守為特點，但同時它又是那些最富於變化的歷史事物之一。中國道教在其不同的歷史發展時期具有不同的思想內容特點。漢代道教具有十分濃厚的政治色彩，《太平經》以致太平為其宗教神學說教的核心內容；太平道和五斗米道都曾發動起義，直接要推翻劉氏王朝的封建統治。魏晉南北朝時期道教的神仙長生理論經葛洪的闡揚，達到了系統化、理論化的高度，從而道教的核心宗旨得以最後確立。另外，寇謙之在崇信道教的魏太武帝和宰相崔浩的支持下，完成了對民間道教的改造。其為代表的北天師道“專以禮度為首，而加之以服食閉練”。南天師道的首領廬山道士陸修靜融匯道教各派經典說教，採納吸收佛教學說，而以齋戒儀範為其特色。陶弘景則構造道教神仙譜系和傳授歷史，引儒、釋入道，倡三教合流。這一時期，道教的基本教義宗旨、教規儀範、神仙系統都基本定型化，對後世道教的發展影響巨大。唐代帝王以老子為宗祖，道教從而興盛發達，規模空前。宋代道教派系繁衍，多受理學影響。金元之際，全真、正一兩大道派形成。前者以融匯佛教思想為特色，認為“識心見性”即為全真，主張儒釋道三教合一；後者統一符籙各派，以祈禳齋醮為主要活動內容。明清之時，道教漸趨衰落。從東漢道教正式創立起，它已有大約一千八百餘年的歷史。

對於歷史如此悠久的中國民族宗教的起源，前述各種看法之所以不能令人滿意，首先在於，它們彼此雖然各不相同，但共同特徵卻都是把道教某一部分思想理論內容的歷史淵源聯係夸大為整個事物的起源根據。世界上無論何種民族宗教，它的形成總要建立在已有的文化材料基礎上。恩格斯說：“宗教一旦形成，總要

包含某些傳統的材料。因為在一切意識形態領域內傳統都是一種巨大的保守力量。”^① 道教殿堂的構築也是如此。如果從這座建築物的具體材料尋找其根源，結果便是有多少種傳統材料，就會有多少種起源之說。道教在漫長的歷史發展中，幾乎包羅了中國古代各種思想信仰，其內容十分龐雜。對它來說，之所以在起源問題上眾說紛紜，原因正在於此。這些彼此相異的看法即使全部加合起來，也不能使人對道教的緣起有一個清晰的了解。所以它們總體上雖能言之成理，但未能得出令人信服的結論。

其次，這類看法的產生，是把歷時性的道教當作一個共時性的整體，從中爬梳出甲乙丙丁各項內容，而與古代有關內容加以比較，最後推出結論來的。這是一種靜止的分析。它忽略了道教自身的發展過程和規律。特別是這種分析比較往往停留在表面現象上，脫離了東漢道教起源過程本身的考察。這勢必影響其結論的科學性。

再次，也是最為重要的一點，這類看法經常掩蓋了道教起源的社會政治、經濟和文化等客觀條件。道教在東漢晚期正式出現在歷史舞臺上，首先應當在這一時代社會生活中去探求其興起的客觀依據。先秦時期或更古老的思想信仰為何經過漫長的年代恰逢此時能夠成爲一種新興宗教的思想理論內容，也只有通過這一探求纔能說明。

二

一種宗教文化的構成通常總具備宗旨教義、教規教儀和組織

^① 恩格斯：《致康拉德·施米特》，《馬克思恩格斯全集》中文版，第37卷，第489頁。

團體等幾大要素。這些要素在同一文化體中處於相互緊密關聯的不同邏輯層次水平。簡略地說，宗教教義是宗教文化的核心部分，組織團體則是其物質外殼。如果考慮它與整個社會—文化的相互作用，那麼，進一步可以將其所處的背景系統看成是包裹其外的環境圈。所謂宗教文化的歷史運動，也就是這一簡略模型中各個層次內容要素的不斷相互作用的過程。宗教信仰者組成的組織團體處於聯結外部環境圈與自身系統的中介地位，在二者的相互作用過程中，發揮着傳遞功能。社會—文化環境圈對一個已經啟動運行的宗教子文化系統的影響，正是通過它來實現的。這一影響的指向由外向內，最後如果到達核心部分，使原來的教旨教義發生改變，這時便會出現通常所說的宗教改革。同時，宗教也主要通過其組織團體的活動，對整個社會—文化發生影響。這一影響的指向則由內向外。在這裏，宗教文化的各種要素所處的邏輯層次次序與它的實際歷史運動過程基本上一致。但是，對於一種宗教文化的實際發生過程來說，這種邏輯的和歷史的一致性，嚴格說來並不存在。然而，我們雖然不能根據各種要素的邏輯次序判斷它們的發生順序，可一般說來，某種新宗教的興起，一定會有相應的宗教思想意識為其先導。

道教的發生過程正是如此。反映初期道教思想意識的經典《太平經》，據考早在公元二世紀初即已成書。^①《後漢書·襄楷傳》記載，順帝（公元126—144年在位）時，干吉的弟子宮崇曾詣闕獻《太平清領書》，這部書就是道教所傳的《太平經》，共有一百七十卷。順帝以復約四十餘年，即靈帝熹平年間，張角領導的太平道，以及巴蜀地區的五斗米道已開始形成較大的民間道教

① 見王明：《論〈太平經〉的成書時代和作者》，載《世界宗教研究》1982年第1期。

組織。又十餘年後，至靈帝中平元年，春二月，張角發動著名的黃巾起義，七月，漢中張修領導五斗米道起義響應。（見《後漢書·靈帝紀》）這場起義鬥爭因統治者的嚴厲鎮壓而失敗。太平道再也不曾找到東山再起的機會。五斗米道的命運則與之不同。據歷史資料記載，張魯襲殺張修後，奪取了五斗米道的領導權，在巴漢一帶建立政教合一的地方割據前鋒達三十年之久，直到曹操進兵漢中纔投降。

一般以東漢晚期為道教產生的正式歷史開端，其標志即是出現了《太平經》一類道教經典，出現了太平道、五斗米道等道教組織，它們具有一定的教規教儀，也有其崇拜之神。

東漢晚期嚴重的社會政治、經濟危機和疾疫流行、地震天災連年不斷的深重現實苦難，使“漢世已衰”成為當時普遍性社會感覺，而祈求太平則是當時社會各個階層的願望。道教意識正是由社會客觀環境刺激產生的社會感覺和社會願望上昇形成的。《太平經·解承負訣》中說：“今天地陰陽，內獨盡失其所，故病害萬物。帝王其治不和，水旱無常，盜賊數起，反更急其刑罰，或增之重益紛紛，連結不解，民皆上呼天，縣官治乖亂，失節無常，萬物失傷，上感動蒼天，三光勃亂多變，列星亂行，故興至道可以救之者也。”（第23頁）^①“去亂世，致太平”的宗教意識充溢於全書。

這一新興宗教意識的核心即是“太平將至”的神秘信念。

《太平經》中，反復宣揚神秘的太平氣已至。這種太平氣又叫做上皇氣、上平氣、平所、太和平氣、良平氣：

今太平氣垂到，邪氣當思息除去也。（第295頁）

① 本書凡引王明先生編《太平經合校》（中華書局，1960年版）均僅於括號內注明頁數，不另加注。

今太平氣盛至，天當興陽氣。（第 228 頁）

見天師言，承知天太平之平氣真真已到矣。（第 134 頁）

今天太和平氣方至，王治且太平。（第 37 頁）

今太平氣臨到，欲使謹善者日益興，惡者日衰卻也。（第 39 頁）

所以使子問是者，天上皇太平氣且至，治當太平。（第 125 頁）

《太平經》的大部分内容是以天師與六方真人純師徒問答的形式敘述的。六方真人純說：“今天師書辭，常有上皇太平氣且至，……”（第 146 頁）“書中比比道天上皇氣且下。”（第 234 頁）翻檢全書，確乎如此。所謂太平氣，《太平經》“和三氣興帝王法”說，元氣有三名：太陽、太陰、中和。三氣合併為太和。“太和即出太平之氣”。（第 19—20 頁）漢代道家氣論在這裏被改造了。在書中另一處，天師解釋太平氣時，又糅進了公平無私的社會理想：“太者，大也，乃言其積大行如天，凡事大也，無復大於天者也。平者，乃言其治太平均，凡事悉理，無復奸私也；平者，比若地居下，主執平也，地之執平也。……氣者，乃言天氣悅喜下生，地氣順喜上養；氣之法行於天下地上，陰陽相得，交而為和，與中和氣三合，共養凡物，三氣相愛相通，無復有害者。太者，大也；平者，正也；氣者，主養以通和也；得此以治，太平而和，且大正也，故言太平氣至也。”（第 148 頁）

神秘的太平之氣已到，如果有德之君順應天心，法天行事，天下就可以立致太平。無論是社會危機還是自然災變或疫疾邪氣等現實苦難都將得到解除。“太平到矣，上平氣來矣，頌聲作矣，萬物長安矣，百姓無言矣，邪文悉自去矣，天病除矣，地病亡矣，帝王游矣，陰陽悅矣，邪氣藏矣，盜賊斷絕矣，中國盛興矣，稱上三皇矣，夷狄卻矣，萬物茂盛矣，天下幸甚矣，皆稱萬歲矣。”

(第 192 頁)

已故湯用彤先生曾指出,《太平經》“屢言太平氣將至,大德之君將出,神人因以下降。故其所陳多治國之道”。^①由於東漢道教思想意識直接是從社會危機和現實苦難中產生的,所以它決定了早期道教運動的鮮明政治色彩和救世特徵。

不僅《太平經》以宗教式的狂熱反復申說“太平將至”這一信念,太平道的口號“蒼天已死,黃天當立,歲在甲子,天下大吉”也涵蘊着這一信念。

“任何意識形態一經產生,就同現有的觀念材料相結合而發展起來,並對這些材料作進一步的加工:不然,它就不是意識形態了,就是說,它就不是把思想當做獨立地發展的、僅僅服從自身規律的獨立本質來處理了。”^②魏晉以後,道教追求長生不死、羽化成仙的基本宗旨得以確立,其宗教思想意識可以歸結為對修道成仙的篤誠信仰。圍繞這一中心意識,現有的各種思想文化材料,用馬端臨的話說即是“清淨一說”、“煉養一說”、“服食一說”、“符籙一說”、“經典科教一說”等等(見馬端臨:《文獻通考·經籍考》五二),被統率組織起來構築成為獨具特色的宗教思想文化。

東漢晚期興起的以“太平將至”的神秘信念為核心的道教思想意識,對哪些現有的觀念材料進行了組織加工呢?大致有如下數端:

1. 儒家經世治國學說。《太平經》表面上貶斥儒家“經書則浮淺,賢儒日誦之,故不可與之也”(第 230 頁),指斥漢代儒學“章句衆多故異言。令使天地之道,乃大亂不理,故生承負之災也”(第 420 頁)。但它實際宣揚的很多內容都是漢代儒學的東西。

① 參閱《湯用彤學術論文集》第 59 頁,中華書局,1983 年版。

② 《馬克思恩格斯選集》第 4 卷第 250 頁,人民出版社版。

如董仲舒講“天人感應”，以闡發其社會政治思想。《太平經》也說：“故人爲善於地上，天上亦應之爲善；人爲惡於地上，天上亦應之爲惡，乃其氣上通也。故常上下相應，不失銖分也。”（第 664 頁）《太平經》強調“興衰由人”，認爲上天的太平氣已至，人必須承天心意，不能亂天的正平之氣：“使平氣到，德君治，恐以是亂其正氣，故以此示真人也。以付上德君，以示諸賢及凡人，使吏民自思治，當有益於上，慎毋亂之也。”（第 145 頁）只要人行事法天之神意，與天相應，便能立致太平。《太平經》也講陽尊陰卑，宣揚君爲陽，臣爲陰，君王尊嚴神聖不可侵犯，並且宣揚三綱，說“子不孝，弟子不順，臣不忠，罪皆不與於赦”（第 406 頁），強調孝、順、忠等儒家倫理道德說教。書中還廣泛涉及社會財產分配、人口、同四周少數民族的外交，任用賢能，先道德後刑罰等一系列國家政治、經濟、外交方面的問題，在這些問題上，它吸收了漢代流行的儒家思想的不少內容。

2. 秦漢道家學說。《太平經》吸收秦漢道家關於氣的學說，並加以宗教神學改造，以解釋宇宙起源，萬物的生成，社會運行的興衰治亂，人性的善惡等等。如說：“元氣恍惚自然，共凝成一，名爲天地；分而生陰而成地，名爲二也；因爲上天下地陰陽相合施生人，名爲三也。三統共生，長養凡物名爲財。”（第 305 頁）它所講的元氣、自然和太和之氣都具有意志屬性，由於它們“併力同心”，“和合相通”，才得以“共生天地”、“共生凡物”（第 124 頁）。《太平經》認爲，宇宙間林林總總諸般事物，都可以分解爲三個要素，而與元氣的三名：太陽、太陰、中和相對應。構成社會的君、臣、民三要素如果同心相合，即能達到太平之治：“治有三名：君、臣、民。欲太平也，此三者常當腹心，不失銖分，使同一憂，合成一家，立致太平。”（第 19 頁）它所吸收的這些道家思想材料，也是圍繞“致太平”的宗教意識組織起來的。

3. 兩漢讖緯神學。《太平經》中有大量圖讖符命、陰陽災異的內容。兩漢讖緯神學的這些東西，是董仲舒最先開始提倡的。至西漢末年而盛行，東漢以來則達到頂峰。讖緯神學“假經設誼，依托象類”（《漢書·眭兩夏侯京翼李傳·贊》），既力圖論證君權天授的神聖性，又希冀對實際社會生活中至高無上的君主權力意志加以約束。《太平經》承接讖緯神學的陰陽五行思想，大加發揮，構成全書宗教神學思想的一大特色。《後漢書·襄楷傳》說它“專以奉天地，順五行爲本”。學術界也早有人指出，《太平經》“推尊圖讖，所言頗合於緯書”。^①《太平經》宣揚災異譴告之說，稱自然界現象是上天神意的一面鏡子：“日月爲其大明，列星守度，不亂錯行，是天喜之證也。”（第322頁）“天下之災異怪變萬類，皆天地陰陽之變革談語也。”（第321頁）而天的欣喜怨怒又是由人間社會的治亂興衰引起的。統治者應該重視兒歌一類讖語，以及直接傳達上天旨意的《太平經》一類的神書：“夫古今百姓行兒歌詩者，天變動，使其有言；神書時出者，天傳其談，以付至德（之君），救世失也。”（第174頁）它的真正着眼點也同讖緯神學一樣，在於干預政治，輔助帝王“去亂世，致太平”。

4. 原始宗教巫術和方術。《後漢書·襄楷傳》稱《太平經》其書“以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語”。書中確有大量祠祀、祈禳、齋戒、禁咒、丹書吞字、符籙等原始宗教巫術內容。屬於符籙一類的“復文”，書中即有“興上除害復文”、“令尊者無憂復文”、“德行吉昌復文”、“神祐復文”等等名目。從這些名目即可看出，符籙巫術也是出於其“救世”的宗教目的而吸收的。《太平經》中還有陰陽推步、數占、內視存思、辟谷食氣，懸像還神一類方術。書中還構造了一個神仙系統的世界，宣揚孝子和善臣應爲雙親和

① 參閱《湯用彤學術論文集》第59頁，中華書局，1983年版。

國君求不死之藥和長生之術。但它強調人能否成仙，是命中早已注定的。有仙命的人非常少。屍解成仙的人“百萬之人方出一人”，白日昇天者則“百萬之人未有一人得者”（第 596 頁）。漢代對神仙方術的崇信極為普遍。《太平經》對此持保留態度，說明它對現有方術信仰的吸收選擇，也是在其“去亂世、致太平”的宗教意識支配下進行的。

5. 部分自然科學，特別是醫學、養生的內容。《太平經》認為疾疫流行、災變異生都是因為天地怨怒、病苦的緣故：“天地病之，故使人亦病之，人無病，即天無病也；人半病之，即天半病之，人悉大小有病，即天悉病之矣。”（第 355 頁）它為人間的現實苦難尋找了一個宗教天國的根源。一方面，它吸收了傳統符籙巫術治病的手段，同時也採取了醫學、養生這些現實的世俗的文化成果來應付疾疫病苦這些現實苦難。書中有《草木方訣》、《生物方訣》、《灸刺訣》等。但即使是醫學內容，它也加以宗教神秘化。如《草木方訣》中，說草木有德有道有官位等等。

現有的各種思想信仰材料經過新興的宗教意識的組織、加工，便構成了漢代道教的全部思想理論內容。

如果一種宗教意識及其思想理論還沒有社會行為化，那麼它還只是停留在神學範疇。而社會行為化是需要一定條件的。雖則如此，卻並不需要更多的條件。換句話說，這一過程賴以發生的條件就包括在其思想意識本身賴以產生的那些社會條件之中。宗教思想意識的社會行為化，纔使宗教真正成其為宗教，使其成為呈現複雜樣態的社會現象。一旦這一過程得以完成，一種新宗教的歷史也就正式啓開帷幕了。

新興的道教思想意識和王符、荀悅等人的社會批判意識，同是來源於當時普遍性的社會感覺和社會願望。在社會存在這棵樹上結出了顏色迥異的兩種果實。因此，指出這種宗教意識是由社會危機感和祈求太平的願望上昇形成的，雖然確定了這一果實的根本發生依據，但還不够。還應該了解，這棵樹上為什麼會結出這種顏色的果實。這一問題包含兩個層次的內容。第一，為什麼會形成一種宗教意識。這是相對於同時形成的理性認識而言的。第二，這種宗教意識為什麼是以“太平將至”的信念為中心的。這是相對於可能形成的其它內涵的宗教意識而言的。

社會危機和現實苦難在王符、荀悅等人的頭腦中孕育出了社會批判意識，他們自覺不自覺地運用“國身治同”的思維方式，提出了其治國方策。王符說，治國必須真賢，猶如治病必須用真藥。如果國君拒真賢而不用，“更任俗吏，雖滅亡可也。”（《潜夫論·思賢》）“真賢論”可以說是其理性主義的治國理論的核心。顯然，它的提出，是“國身治同”思維方式的邏輯推論，是由治病用不得假藥這一醫學常識推導而來的。這顯然與秦漢醫學的長足進步有關。醫學的發展提高了人同身體疾病鬥爭的能力，它取得的客觀效果使其影響越出了醫學本身範圍，而進入政治思維之中。社會客觀環境的刺激所產生的社會感覺和社會願望之所以能上昇成為這種理性認識，原因正在於此。

而它們又能上昇形成為一種宗教意識，原因又是什麼呢？我們認為，原因在於西漢以來世俗文化的宗教化傾向。在文化史中，世俗文化和宗教文化這兩種成分一直是彼消我長的。春秋戰國時期理性精神崛起，諸子百家多是用世俗的精神、非宗教的精神思

考和認識人與社會生活以及自然界。文化的世俗化傾向成爲這一時代的主調。當然，宗教的與世俗的兩種文化因素的對立並沒有完全消解。在墨子及其學派的思想中，這種對立尤其明顯。但歷史進入漢代以後，爲了適應漢大一統中央集權統治的需要，統治者支持和推行董仲舒陰陽五行化了的儒家經學的思想統治，以神秘主義化的天人感應學說爲中心內容的神學經學取得獨處一尊的地位。以宗法倫理等世俗生活中的人際關係爲基本對象的儒家學說逐漸被宗教化，孔子也被神化。漢哀、成之世，讖緯大興。讖這種“詭爲隱語，預決吉凶”的宗教預言，歷史上一直與政治鬥爭緊密相聯。緯是用宗教神學解釋儒家經義並僞托於孔子的書。它晚起於讖，完全是漢代宗教化的文化產物。讖緯合流於西漢晚期，而盛行於東漢。其興起的原因也與西漢晚期的社會危機有關。

讖緯思想對道教的影響巨大。《太平經》中很多關於陰陽四時、災異譴告之說，都是來自讖緯。太平道“蒼天已死，黃天當立”的口號，也與流行的讖緯思想有關，這種提法是標榜着取代火德的漢王朝而興起黃德的王朝的意思。^① 道教直接吸取讖緯的思想內容還有符籙之類的東西。所以，說讖緯也是道教的思想淵源之一，無疑是正確的。但我們認爲，它對道教形成的影響，意義還不止於此。

漢代文化的宗教化發展實際上是一波三折。漢初以董仲舒爲代表的官方正統的神學經學，主要是適應建立和鞏固封建統治秩序的需要而產生的。當這種正統的神學經學不能消除自身附着其上的經濟基礎和其它上層建築出現的危機時，讖緯便開始興起。讖緯在思想實質上雖與正統神學經學一脈相承，但它在形式上依傍

① 參見安居香山《道教的形成和讖緯思想》，載《世界宗教研究》，1987年第3期。

經義，內容上則撇開經典隨意編造神的意旨，表現了更多的靈活性和更加濃厚的宗教色彩，讖緯與正統神學經學盡管有所不同，但總的說來都屬於儒學的宗教化，東漢統治者最初靠讖緯起家，於是積極提倡符命圖讖，使其上昇成為正宗神學，以加強對其統治權力的神化。當社會危機在東漢晚期再次爆發時，可能的應付方式，一是在冷靜的理性批判基礎上提出救治方案，一是以更加宗教化的形式開出救治藥方。所以，從文化生成的意義上說，讖緯和正統神學經學對道教的形成具有刺激和示範作用。如果我們要從文化的歷史發展內在邏輯去把握道教的產生，認識漢代文化發展脈絡顯然比到先秦思想中去尋找其發生根據，更能切近其歷史真相。

宗教信仰總是以神為中心的。對神的頂禮膜拜，反映了人自身的軟弱。自然宗教以對自然力量的神化為特徵，表現了人在其面前的無能為力；人為宗教則以對社會力量的神化為主要特徵，表現了人在這些力量之下不能駕馭自身命運的軟弱無力。“在宗教文化中，認識受到了阻礙並且以假亂真，而人的相對的軟弱無力變成了全面的、絕對的軟弱無力；受歷史條件決定的人在物質和精神力量上的局限性成為天然的不可逾越的鴻溝，只有在想象中，在荒誕無稽的臆造中纔能跨越它。”^①但中國道教在形成之初即表現了不同於世界其它民族宗教的特點。《太平經》強調“興衰由人”，天雖自有四時之氣，地自有五行之位，“其王、相、休、囚、廢自有時”，而“（夫）天地之為法，萬物興衰反隨人故”。這樣，人的力量就得到了最大限度的估價，它可以有最大限度的運用，“是故天下人所興用者，王自生氣，不必當須四時五行氣也。”（第232頁）人可以調天下萬神使之和親，“不復妄行害人”。可以呼召諸

① 亞·泰納謝：《文化與宗教》第23頁，中國社會科學出版社，1984年版。

神，“比若今人呼客耳”（第15頁）。太平道為實現其“天下大吉”的太平理想，積極進行武裝鬥爭，在東漢道教思想中，存在着人的軟弱和神的力量的奇異混合，存在着對神的膜拜和對人自身的恃靠的奇異混合。這一特徵在道教從“救世”目標轉向成仙修道的“度世”目標後依然存在。仙可學致，“我命在我不在天”，都是其具體體現。

初期道教思想中“太平將至”這一中心信念也與讖緯思想有關。這種神秘信念來自對歷史運行機制的陰陽五行化解釋。它就是構成漢代緯書思想基礎的五德終始之說。按照這種理論，現實政治愈加腐敗，愈表明其將衰亡，而取而代之的新興王權必將帶來一個治世。《太平經》中多處說大德之君將出，太平氣將至；太平道口號中說，黃天代蒼天而立後，天下必將大吉，盡管它們反映了不同社會階層對太平的理解，但都說明了這一信念的思想產生土壤。另外，據饒宗頤先生考證，《太平經》和《老子想爾注》中“太平”之義，與托名黃帝的《泰階六符經》有淵源關係。^①

最主要的，道教以一種積極有為的姿態出現，與其擔負的應付社會危機和現實苦難的使命有關。漢代文化的宗教化發展盡管有此一波三折，但無論正統神學經學，還是讖緯，抑或道教，它們都與現實社會的政治鬥爭緊密相關。無論何種宗教，一旦與赤裸裸的政治利害衝突相連，它都不會強調其向神和命運無條件投降的一面。而在人為宗教最初產生的階段，由於它常常是階級壓迫的產物，故開始總是表現出一種堅韌的鬥爭精神。

概括地說，東漢道教的興起，本質上是一種社會運動，而非由先秦至後漢一種單純的思想文化進程。應付社會危機和現實苦

^① 見饒宗頤：《老子想爾注校箋》第98頁，選堂叢書之二。以下凡引該書，僅于文中注明頁碼。

難，是其得以產生的根本動因。同時，兩漢儒學的宗教化發展對道教文化的發育成型既具有一種示範作用，也是其恰逢此時應運而生的催生劑。

第二章

東漢道教的特徵

在東漢末葉這一特定歷史時期，道教在其宗教外在現象和神學內涵兩方面都存在着若干有別於世界性宗教以及道教自身其它歷史階段的特徵。

一

由於種種歷史原因，創立時期的道教運動現象十分復雜。其特徵具體說有如下幾個方面。

1. 東漢道教經典沒有統一的教義

“道家之教，妙在精思得一，而無死入聖。”（劉勰《滅惑論》及僧順《釋三破論》引齊道士著《三破論》，見《弘明集》卷八）“道教之教”即道教。葛洪在《抱樸子·自叙》中說：“其《內篇》言神仙方藥、鬼怪變化、養生延年、禳邪卻禍之事，屬道家。”魏晉南北朝時期“道教”和“道家”二詞常常混用。道教以羽化登仙，長生不死為最高目的，這是它不同於世界上其它宗教信仰之處。但這一基本教義在漢代道教創立時期，還處在形成的初步階段。它沒有成為漢代道教經典所宣揚的宗教學說的核心。《太平經》“乃憐帝王在位，用心愁苦，不得天意，為其每具開說，可以

致上皇太平之路”(第 33 頁)之作，是一種“救世”的宗教學說。它反復闡揚的不是得道成仙，而是如何“去亂世，致太平”。《周易參同契》借用漢代易學理論，解釋黃老內養和爐鼎煉丹方術，是一部關於神仙長生方術的專門著作，它試圖為神仙方術建立一個理論基礎，但僅僅停留在這一層次上，其中並沒有系統的宗教神學說教。另外，它直到唐以後纔漸受重視，至宋被奉為“萬古丹經王”。在唐以前道教基本教義的理論建樹過程中，它的實際歷史影響不能估計過高。《老子想爾注》是五斗米道的著作。其性質與《太平經》相接近。在具體的神仙方術和傳統信仰的吸收方面，這幾部經典也很不相同。《太平經》重視符籙、禁咒、祈禳、齋戒，還有召神驅鬼、筮占預測等“巫覡雜語”。對於神仙服食信仰，則以為不死仙藥當向上天求告，人間只有延年的奇方殊術。但它不講煉制金丹。現存《太平經鈔》甲部有金丹內容。但《經鈔》甲部今已斷為晚出偽作，所以不能作為依據。《太平經》中還有內視存思等方術，以及大量漢代流行的天人感應，符瑞災異、陰陽五行、讖緯之說。《周易參同契》專講屬黃老內養的精氣運行和屬爐鼎外丹的鉛汞煉制方術。書中反對的很多道術都是《太平經》提倡的。如辟谷服食、內視存思、胎息、祭祠祝禱等等。《老子想爾注》首開道教經典神化老子之風，說太上老君是氣化之神，“一散形為氣，聚形為太上老君，常治昆侖，或言虛無，或言自然，或言無名，皆同一耳。”它宣揚“欲求仙壽天福，要在信道”，主經“寶精”、“食氣”，修煉成仙，但反對“祭餼禱祠”、“內養煉形、胎息存思、思念五臟神等。(第 13 頁、第 34 頁等)

2. 東漢道教組織上的分散現象

東漢道教組織有太平道、五斗米道，以及可以歸類於道教的一些規模較小的其它民間宗教組織。太平道的創立者是張角，活

動地區在山東、河北一帶。《後漢書·皇甫嵩傳》記載，張角最初自稱“大賢良師”，“奉事黃老道，畜養弟子，跪拜首過，符水咒說以療病，病者頗愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使於四方，以善道教化天下，轉相誑惑。十餘年間，衆徒數十萬，連結郡國，自青、徐、幽、冀、荆、揚、兗、豫八州之人，莫不畢應。遂置三十六方。”方，是一種編制。根據同書記載，大方有一萬餘人，小方也有六七千人，各立渠帥領導。由此可見其規模之大。

據《三國志·張魯傳》注引《典略》，張魯襲殺張修，控制了五斗米道的領導權後，“因其民信行修業，遂增飾之”，即對五斗米道的宗教活動做了很多發展，以適應他建立政教合一的地方割據的政治需要。《道門科略》載：“天師立治置職，猶陽官郡縣城府治理民物。奉道者皆編戶著籍、各有所屬。令以正月七日、七月七日、十月五日，一年三會。民各投集本治。師當改治錄籍、落死上生、隱實口數，正定名簿，三宣五令，令民知法。其日天官地神咸會師治，對校文書。師民當清靜肅然，不得飲酒食肉、喧嘩而笑。會竟，民還家，當以聞科禁，教敕大小，務共奉行。”張魯之時，五斗米道以治為宗教活動場所，也以治為行政編制。“猶陽官郡縣城府治理民物”，即是說五斗米道的立治置職完全仿效政府行政管理。張魯的這套辦法收到了一定效果，漢中一帶，於是“不置長吏，皆以祭酒為治，民夷便樂之。”（《三國志·張魯傳》）這一時期的五斗米道在組織上是十分嚴整的。張魯藉此得以雄據漢中長達三十年之久，直到後來投降曹操。

據《典略》記載，太平道和五斗米道二者的宗教活動方式很相似：“太平道者，師持九節杖為符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之，得病或日淺而愈者，則云此人信道；其或不愈，則為不信道。修法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過。又使人為奸令祭酒，祭酒主以《老子》五千文，使都習，號為奸令，為鬼

吏，主爲病者請禱。請禱之法，書病人姓名，說服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，謂之三官手書。使病者家出米五斗以爲常，故號曰五斗米師。實無益於治病，但爲淫妄，然小人昏愚，竟共事之，”（《三國志·張魯傳》注引）這種相似，主要是由當時社會條件和地震天災、疾疫流行的自然災害決定的。這些道教勢力和組織並不是同一教主所創建，彼此也沒有統屬關係。

3. 經典與組織的分離現象

《太平經》既不是五斗米道，也不是太平道的宗教經典。《太平經》中常有“天師道”一詞。但其中的“天師道”與張魯的天師道（五斗米道）不是一回事。《太平經》全書多以師徒問答形式行文。六方真人純每每自稱“愚暗生”、“大暗愚”、“日益愚闇瞠不聞生”等，尊稱其師爲“天師”。“天師道”一詞指其師宣說之道，是由這種師徒授受傳道的形式而來的。《太平經》中也有“太平道”一詞：“太平道，其文約，其國富，天之命，身之寶。”（第697頁）作者聲稱；“吾之文療天地之病，解帝王之愁苦。”（第659頁）“太平道”一詞指去亂世，致太平之道，是就其宣揚的宗教學說的實質性內容而言的。《太平經》中的很多思想有與農民利益一致的一面，如主張“夫人各自衣食其力”，主張救窮周急，說那些積財億萬的富翁不這樣做，“使人饑寒而死，罪不除也。”（第242頁）太平道的創立者張角“頗有其書”（見《後漢書·襄楷傳》），是書中某些教義理論可能對太平道產生過影響，其中大量祈福消災的符籙巫覡之術，也能在處於困苦之中的社會底層找到生長土壤。但史書沒有張角利用《太平經》進行傳道活動的記載。事實上，太平道的性質與《太平經》的說教宣傳很少有共同之處，尤其在一些基本原則上是絕然不同的。從思想內容看，漢代道教神

學著作特別是《太平經》，是正統的神學經學失去維繫社會的作用後出現的。該書企圖用道教神學的理論來替代舊的官方說教，本質上是與當時的社會批判思潮同時興起的一種宗教神學異端。太平道在思想上更是與正統神學經學直接對立的。《後漢書·皇甫嵩記》記載，張角利用宗教傳道活動發動農民起義時，“訛言蒼天已死，黃天當立，歲在甲子，天下大吉。”另據《後漢書·靈帝紀》，“張角自稱黃天”，亦即他領導的太平道把起義鬥爭的矛頭直指劉姓封建王朝，把異端神學思想物化為對現實社會的武裝批判，使得它還具有政治異端的性質。它與旨在維護封建統治，輔助帝王致太平的《太平經》不可同日而語。有一種意見，認為張角“頗有其書”，而《後漢書·皇甫嵩傳》稱張角曾奉事黃老道，所以太平道即是黃老道，《太平經》即是黃老道的宗教經典。這種說法沒有充分根據。黃老之學由漢初的“治國之術”演變為東漢的治身養生之學，後來漸成為一種黃老崇拜，流行於東漢末期。但它尚未形成一種特定宗教。黃老道只是這種信仰崇拜的泛指。說《太平經》不是黃老道的宗教經典，有如下三條根據。第一，《太平經》中沒有“黃老道”的名稱。第二，漢桓帝祭拜黃老，“事黃老道”（見《後漢書·王渙傳》）。但就是這位桓帝在襄楷獻《太平經》時，卻沒有採用。襄楷反而被加上“假借星宿，僞托神靈，造合私意，誣上罔事”的罪名，險罹殺身之禍。（見《後漢書·襄楷傳》）第三，張角兄弟領導的民間道教於靈帝中平元年發動“黃巾起義”，“旬日之間，天下響應，京師震動”。（《後漢書·皇甫嵩傳》）漢靈帝對嚴重威脅其統治的農民起義採取了鎮壓的手段。他“發天下精兵，博選將師”“（同上）任用豪強皇甫嵩、朱儁，動員全國力量對付太平道。這次起義最後雖然失敗，但他們前後堅持了 20 餘年，消耗了漢廷的元氣，加速了漢的滅亡。而《後漢書·襄楷傳》載，宮崇、襄楷三次上獻《太平經》，先是“順帝不

行”，接着桓帝也未採用。而“靈帝即位，以楷書爲然”。雖然說靈帝未必能够預料後來不久發生的黃巾起義，但封建統治者素來對民間宗教組織心存戒懼，如果太平道就是黃老道，《太平經》就是其宗教經典，則靈帝也將《太平經》這部造反的宗教組織的經典看作是可供考慮利用的，便很難解釋了。

《周易參同契》在東漢末年沒有與任何道教組織發生關係。神仙方士雖然有師授傳承，但還不能說是嚴格意義上的宗教組織。他們講求飛丹合藥，精氣交媾，以斬神仙，適合上層統治者的精神需要。漢末處於水深火熱苦難之中的農民能接受符水咒說、首過請禱以治病消災這一套，當不會希望成仙不死。《周易參同契》這類神仙方士的著作與當時的民間道教組織存在很大距離，有其深刻原因。

唯一一部說得上與實際道教組織密切相關的著作是《老子想爾注》。這部書的作者“不詳何人，一云張魯；或云劉表”（唐陸德明《經典釋文·序錄》），也有說是張道陵所作。（見唐玄宗《道德真經疏·外傳》、杜光庭《道德真經廣義》）據《三國志·張魯傳》注引《典略》之文，張修時期，五斗米道即以《老子》五千文爲傳習經典。《老子想爾注》可能是集五斗米道祭酒們對《老子》的講解而成書的。從書中一些反對媚君以博取富貴功名，揚天抑君的思想內容^①來看，它可能成書於張魯實行政教合一，建立地方割據政權的時期。《老子想爾注》因爲是借注解《老子》來發揮宗教思想的，受隨文敷陳的限制、顯得缺乏系統性和完整性。五斗米道的很多宗教活動內容如三會日和命信制度等，都沒有詳細記載。

^① 《老子想爾注》中有“不可無功劫君取祿以榮身”（第10頁）、“臣子不畏君父也，乃畏天神”（第24頁）等語。

東漢道教的這些外在特徵，在以後時代道教的發展中，仍有不同程度的存在，但不象東漢這樣突出。中國道教的創立的確與世界其它較大的宗教不同。佛教有一個創教者釋迦牟尼，伊斯蘭教有穆罕默德，有《古蘭經》。道教興起初期既非由某一位教主所創立，也無統一的經典教義。這些都反映了道教創教過程的複雜性。

二

濃厚的宗教政治色彩，是東漢道教神學的主要特徵。這一時期的道教組織運動也都具有鮮明的政治目的。

東漢重要道教經典基本上以宗教神學政治論為主要内容。首先，《太平經》的造作目的即是以人君為宣傳施教對象的。它假托神人降世，要輔助帝王立致太平，消弭災異，解釋“天下諸承負之大病”。

所謂“承負”，“承者為前，負前為後。承者，乃謂先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日積久，相聚為多，今（按，當作令）後生人反無辜蒙其過謫，連傳被其災。……負者，乃先人負於後生者也。”（第70頁）“承負”之說的要害是報及子孫，與中國封建宗法制有關。中國商周以來一直存在祖先崇拜，相信子孫可得祖先的庇蔭，亦可受祖先的禍害。《太平經》的“承負”說即是由這種祖先崇拜發展起來，它可分為兩個層次：個人行為的善惡承負和社會運行的治亂承負。

《太平經·解承負訣》寫道：

凡人之行，或有力行善，反常得惡，或有力行惡，反得善，……力行善反得惡者，是承負先人之過，流災前後積來害此人也。其行惡反得善者，是先人深有積畜大功，來流及

此人也。能行大功萬萬倍之，先人雖有餘殃，不能及此人也。

（第 22 頁）

這說是的個人行為的善惡承負。傳統善惡報應思想是對個人命運的一種解釋，其內涵是對人的行為與其結果之間的聯系的猜測。最早的善惡報應思想十分簡單粗糙。《周易·文言》載：“積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃。”善行與慶、不善與殃之間存在着必然性的因果聯係。“夫有陰德者，必有陽報；有隱行者，必有昭名。樹黍者不獲稷，樹怨者無報德。”（《文子》）善惡必報有如錘擊響隨，鳥飛影移一樣昭然無欺。這種信念的背後隱藏着對超自然的神秘力量的信仰崇拜。“天網恢恢，疏而不漏”，“天監四方，求民之莫”就是這個意思。擔任施報主宰的是至高無上的天，它監察人的言行得失，不會有絲毫差錯。但在實際生活中，善有惡報，惡有福受的現象卻比比皆是，對此怎樣解釋呢？

《太平經》強調君臣民三者同心共致太平，強調個人行為的社會意義，所以，它提出“力行有反得惡者，是承負先人之過，”解釋了人行善反得惡報的原因。人行不善，“或身即坐，或流後生，”（第 241 頁）解釋了行惡不報殃的原因。《太平經》還說，人即使承負先人之過，但只要努力行善，“能行大功萬萬倍之”，就不會受先人餘殃之害了。顯然，《太平經》關於個人行為善惡的承負說比傳統的善惡報應說法更精緻、更全面。《太平經·三合相通訣》中說：

中古以來，多失治之綱紀，遂相承負，後生者遂得其流災尤劇，實由君臣民失計。……災變怪異，委積而不除。天地所欲言，人君不得知之，大咎在此，不三併力，聰明絕，邪氣結不理。上為皇天大仇，下為地大咎，為帝王大憂，災紛紛不解，為民大害，為凡物大疾病。（第 151 頁）

下古復承負中古小失，增劇大失之，……陰強陽弱，厭生人，

臣下欺上，子欺父，王治爲其不平，而民不覺悟，故邪日甚劇，不復拘制也。（第 52 頁）

這是說的社會運行的治亂承負。《太平經》提出的這一說法是很獨特的。衰亂之世的造成，有兩個原因。一是中古以來政綱之失的餘殃；二是當世“君臣民失計”，不能併力同心，斷滅承負而致太平，而使衰亂愈演愈劇。

從本質上說，關於個人行爲善惡的承負說，已經可以達到勸人學道向善，警示人的惡行，以加重個人行爲的社會意義的目的。但《太平經》進一步明確地將承負說與當世的衰亂緊緊聯係起來。從範圍來說，社會承負說是個人承負說的擴大延伸；實質上，前者只是後者在當世衰亂這一具體問題上的解釋應用。這樣，個人行爲的善惡標準不再是抽象空洞的了，行爲目的也變得十分具體統一。可見，《太平經》的承負說是緊密圍繞其去亂世、致太平的基本思想展開的。

《太平經》的作者希望挽救瀕臨崩潰的封建統治。但它提出的很多具體政治改良主張如先道德後刑罰，以免激化矛盾；帝王應知人善任，遠奸佞近賢良；爲政當以民爲本，注意溝通民衆之意；反對橫征暴斂、搜刮無度；提倡周窮救急，散財濟貧；勞者食其力，不勞而獲有罪等等，雖然都是以宗教說教形式提出的，但其中既有爲統治階級出謀畫策的內容，也有批判社會現實的言論，同時也在很多問題上反映了農民的一定願望和實際利益要求。

《老子想爾注》在基本思想上是繼承《太平經》的。其中很多關於治國太平的說教同《太平經》十分相似：

人君欲愛民令壽考，治國令太平，當精心鑿道意，教民皆令知道真；無令知僞道邪知也。（第 14 頁）

宣揚的也是學道行善而致太平。《想爾注》排斥那些“僞道邪知”、“詐聖邪知”，說它們“致令後學者不復信道”，“到於窮年，會不

能忠孝至誠感天，民治身不能仙壽，佐君不能致太平”，所以都須絕棄。（第 25 頁）聖人應該輔佐治國之君，治理人民。在《老子》“樸散爲器，聖人用爲官長”句下，《想爾注》發揮了一套聖人之所以有官長臨民資格的議論：

爲器，以離道矣，不當令樸散也。聖人能不散之，故官長治人，能致太平。（第 39 頁）

如果“治國之君務修道德，忠臣輔佐務在行道，道普德溢，太平至矣”。（第 40 頁）忠臣良輔的重要性也是被再三強調的。《太平經》說：“夫治不調，非獨天地人君之過也，咎在百姓人人自有過”，（第 53 頁）意在加強社會每個人的責任感，使全社會肩負起挽頹匡危的使命。《想爾注》也要求各個階層共同努力行道：

道之爲化，自高而降，指謂王者，故貴一人，制無二君，是以帝王常當行道，然後乃及吏民，非獨道士可行，王者棄捐也。上聖之君，師道至行，以教化天下，如治太平符瑞，皆感人功所積，致之者，道君也。（第 47 頁）

這裏，人君行道的重要性被置於首要地位。

《想爾注》以致太平求長生爲目標。但與《太平經》相比較，其中宣揚修道成仙的成分更濃厚一些。張魯割據漢中以後，採取了很多政治和經濟措施，使這一地區形成一個相對安定的局面。在這種條件下，作爲集五斗米道祭酒的講解《道德經》之大成的道教經典，其中追求修道成仙的宗教學說成分增大，是很自然的。另外，這一傾向也可以說明何以五斗米道後來能夠轉化爲官方道教，而在社會上層傳播。

漢代道教組織的產生和發展，是漢代道教運動最重要的內容。從根本上說，漢末統治階級對農民的殘酷壓榨導致階級矛盾激化，是其產生原因。民間道教運動實際上是一種政治運動。在東漢末年發生的農民起義中，起義領袖自稱“皇帝”、“天子”，直接要推

翻劉氏天下，起而代之。但漢末所有的民間道教組織，無一不和武裝起義發生聯係，沒有哪一股道教勢力僅限於單純的宗教活動。張角的太平道，張修的五斗米道是這樣，另如九江馬勉自稱“黃帝”（見《後漢書·順冲質帝紀》）長平陳景自號“黃帝子”，南頓管伯自稱“真人”，勃海蓋登等人自稱“太上皇帝”，都試圖舉兵，武裝起義。（見《後漢書·桓帝紀》）即使是張魯襲殺張修，主持五斗米道，沒有直接造反，但他實行地方割據，與中央政權分庭抗禮而“朝廷不能討”，也帶有濃厚的政治色彩。

三

道教創立之功，即開始吸收傳統的神仙信仰和神仙方術。

中國古代神仙思想起源很早。《山海經》中既記述了“不死之山”（《海內經》）、“不死樹”（《海內西經》）和“不死草”（《海內經》），也記述了“不死之國”（《大荒南經》）、“不死民”（《海外南經》）。南方荆楚地區素來崇尚祈禳祠祀，巫鬼之風很盛。戰國時期也盛行神仙之說。著名愛國詩人屈原曾在《楚辭》中描繪過想像中的神仙出游的盛大場面。《莊子》也描述過所嚮往的“神人”、“真人”、“至人”的自由生活。燕齊濱海地區則有一批專事談論神仙、訪仙求藥的神仙方士。公元前四世紀後半葉前後，齊威王、齊宣王和燕昭王先後派方士到海上尋找蓬萊、方丈、瀛洲三座傳說中的神山，希望找到不死之藥。秦始皇也先後派徐市、盧生、韓終等人訪求仙藥。漢武帝崇信方士李少君、謬忌、少翁、樂大、公孫卿等人，希望通過祠祀、化丹砂為黃金等方術見到神仙，求到不死之藥。（見《史記·封禪書》）武帝同時的淮南王劉安曾“招致賓客之士數千人，作內書二十一篇，外書甚衆，又中篇八卷，言神仙黃白之術，亦二十餘萬言。”（《漢書·淮南王傳》）到了東

漢，神仙思想仍十分流行。王充在《論衡·道虛篇》中批判的求仙道術，有恬淡無欲、養精愛氣、辟谷食氣、導引屈伸、服食藥物等等。幾乎包括了後來道教吸收的全部神仙方術內容。

《太平經》重視個體的生命價值，認為生必有死，人死不得復生，故應重視死亡問題：

凡天下人死亡，非小事也，壹死，終古不得復見天地日月也，脉骨成涂土。死命，重事也。人居天地之間，人人得壹生，不得重生也。……故凡人壹死，不復得生也，故當大備之。（第 298 頁）

要解脫生死是一切宗教學說的共同目標。《太平經》神化漢代道家的養生學說，宣揚守一、辟谷、食氣等神仙方術。並認為念符可以使“精神自來，莫不相應，百病自除”，從而達到“長生久視”的目的。（第 716 頁）它還宣揚“丹書吞字”（第 512）、祝讖召神、責己悔過、“叩頭自搏而啼鳴”（第 550 頁）等符籙祝禱巫術。它不講煉制外丹服餌成仙，但認為神仙手中有不死之藥，“天上積仙不死之藥多少，比若太倉之積粟也。”（第 138 頁）它把求仙不死之藥同封建倫理結合起來，認為孝子和善臣應當為雙親和國君求到不死之藥和長生之術。（第 134—135 頁）

《太平經》虛構了一個神仙世界。這個世界中的神仙是有等級尊卑的。其等級階梯從天上一直延伸下垂到人間：“一為神人，二為真人，三為仙人，四為道人，五為聖人，六為賢人。”（第 289 頁）神仙世界的最高統治者是天君。天君“尊無上”（第 715 頁），各種神仙都隸屬於天君，並且各有職事：“大神為上主領群神”，（第 710 頁）“神人主天，真人主地，仙人主風雨，道人主教化吉凶。”人間聖人、賢人則相輔主治百姓。（第 289 頁）《太平經》發展了古代的神仙思想，構造出這個虛無飄渺的神仙天國，但它實際上不過是地上的封建王國在天上投影罷了。

《太平經》雖然在神仙、凡俗兩個世界之間搭下一座階梯，說學道的人如果忠君、敬師事親，遵守封建倫理道德規範，便可以“賢而不止，乃得次聖；聖而不止，乃得深知真道；守道而不止，乃得仙不死；仙而不止，乃得成真；真而不止，乃得成神。”（第78頁）但它強調人能否成仙不死，是命中已注定了的。賢、聖、道、仙、真、神，“六人生各自有命”。這種仙命天定的思想顯然是儒家“死生有命，富貴在天”的宿命論思想的推衍。《太平經》明白地說：“故人生各有命也，命貴不能為賤，命賤不能為貴也。”（第289頁）既然人生各有命，則可知神仙非學所致，非行所臻了：

當白日昇天之人，求生有籍，著文北極天君內簿，有數通。早有心志之人，何因緣得著錄有姓名乎？強學之人學之，得天腹心者可竟天年。（第546頁）

沒有仙命的人命籍不入仙簿，即使早有心志，勤持學仙，最終也不過能享盡自然之壽罷了。並且，有仙命能度世的人是非常少的：

度世者，萬未有一人；大壽者，千未有一人；小壽者，百未有一人。（第438頁）

至於屍解成仙的人，據說“百萬之人乃出一人耳”；白日昇天的人則“百萬之人未有一人得者也。”（第596頁）

命定論在漢代十分流行。甚至連王充這樣的思想家也深受其影響。他主張天道自然無為，同時又相信人事命定、國運命定。人的現實問題如生死壽夭、吉凶禍福、富貴貧賤等全都是由命決定的。國家的興盛衰亡也是命中注定，與政事得失無關。^①宿命論是人在現實面前感到無能為力，感到一種盲目的力量在擺布自己時產生的。把一切歸諸命定，就會放棄同現實的鬥爭。成仙有命說

^① 《論衡》中說：“世之治亂在時不在政；國之安危在數不在教。”（《治期篇》）“國之存亡在期之長短，不在政之得失。”（《異虛篇》）

和仙命難得說出現在道教經典的《太平經》中，並不奇怪。第一，自戰國以來，齊宣燕昭、秦皇漢武這些帝王人君崇信神仙方士，沉迷於求仙，結果都沒有成功。對這些事實，成仙有命和仙命難得說可以作為一種解釋。第二，《太平經》最關心的是現實社會目標，其說教在於把人們學道向善的目的統一在致太平上。它講長生，但並不真正關心成仙不死的問題。

成書可能稍晚於《太平經》的《周易參同契》，是一部專論煉丹方術的書籍，作者魏伯陽。他運用漢代易學理論，試圖闡釋內養方術和燒煉外丹。書中說：“太易情性，各為其度；黃老用究，較而可御；爐火之事，真有所據。三道由一，俱出徑路。”這是作者以周易、黃老（內養）、爐火（外丹）三者契合一貫，寫作本書的思想出發點。

“天人感應”說經董仲舒大力宣揚後，即發展成為一種兩漢時期普遍的思維模式。漢代易學也無例外地受到這種思維模式的影響。東漢時期，以卦氣說為核心思想的易緯已取得易學的統治地位。這種卦氣說運用《周易》的框架結構與四時、八方、十二月、二十四節、七十二候、三百六十日一一相配，構成一個時空交織的宇宙圖式，用以占驗人事。魏伯陽借用這種宇宙圖式並加以改變，以乾坤比擬人體、爐鼎，以坎離比擬人體內的精氣和爐鼎燒煉的原料鉛汞。並用納甲說的陰陽變化、封氣運行附會內養精氣和爐鼎鉛汞燒煉的過程與火候掌握。乾坤者，天地也。《莊子·大宗師》說：“今一以天地為大爐，以造化為大冶。”漢代流行的天人感應論講“人副天數”、“天人合類”，人體的生理結構同天的構造一模一樣。天地是大宇宙，人體是小宇宙。所以天地、人體、爐鼎屬於同類事象。《周易參同契》說：“天地設位而易行乎其中矣。天地者，乾坤也；設位者，列陰陽配合之位也；易謂坎離，坎離者，乾坤二用。”坎離作為乾坤的“二用”，周流往復運動於天地

之間，猶如精氣運行於人體之內，鉛汞變化於爐鼎之中。《參同契》進一步借用納甲、封氣之說，按日候氣，分卦徵事，分別論述一日、一月及一年四季之內內養精氣和爐鼎煉丹的進退操持和火候掌握過程。魏伯陽對自己的理論體系自詡很高，稱自己“歌叙大易，三聖遺言，察其所趣，一統共倫。務在順理，宣耀精神。”內養精氣和爐鼎煉丹功夫十分繁復深奧，但只要領會書中借用的易理，就能一一推知掌握。所以他又說自己這本書“字約易思，事省不煩”。

從《參同契》的內容和它對後世道教發展影響來看，有三點值得注意：

首先，它首次嘗試將修煉神仙的方術理論化。內養方術早在先秦時期已經產生，以求仙為目的的煉丹服食在兩漢開始出現。到了東漢魏伯陽的時代，神仙方術名目繁多，但它們都仍然停留在具體操作的“術”的層次上。魏伯陽借用漢代流行的易學理論，試圖建立包括內養和外丹在內的神仙方術的理論根據，具有一定意義。

其次，《參同契》主張內養精氣和鉛汞煉丹，對其它方術則多持批評態度。如它說：

是非歷藏法，內視有所思，履行步斗宿，六甲次日辰，陰道厭九一，濁亂弄玄胞，食氣鳴腸胃，吐正吸新邪，晝夜不能寐，腸鳴未嘗休，身體以疲倦，恍惚狀若痴，百脉鼎沸馳，不得清澄居，周回立壇宇，朝暮敬祭祠，鬼神見形象，夢寐感慨之，心歡意喜悅，自謂必延期，遽以天命死，腐露其形骸。舉措輒有違，悖逆失樞機。諸術甚衆多，千條有萬餘。前卻違黃老，……

批評包括胎息存思、履步斗罡、房中、食氣、符籙祠祀等在內的衆多方術“違卻黃老”，不但達不到長生目的，反而短命夭死。書

中還批評外丹燒煉中他認為不正確的方法：

據按依文說，妄以意爲之，端緒無因緣，度量失操持。搗治羌石膽，雲母及礬磁，硫黃燒豫章，泥汞相煉飛，鼓鑄五石銅，以之爲輔樞，雜性不同種，安肯合體居。千舉必萬敗，欲黠反成痴。

《參同契》主張“雄雌設陳，挺除武都，八石棄捐”，意即只用鉛汞爲原料燒煉還丹，對於武都雄黃以及其它礦物原料，認爲都不可用。

但魏伯陽不反對服食可以延年益壽的草木藥和黃金：“巨勝尚延年，還丹可入口。金性不敗朽，故爲萬物寶。術士服食之，壽命得長久。”由此看來，認爲黃金性質穩定不變，服食後能使人永遠保持生命活力，在魏伯陽時代已經是很流行的觀念，而且服食巨勝（胡麻）一類藥物的醫學效果已經過實踐證實，所以他不反對。

學術界對《參同契》的具體內容，向有主外丹說與主內丹說之爭。其實，《參同契》正面闡述的內容既有內丹，也有外丹，它批評的也既有內丹，又有外丹。專主任何一說都能找到很多根據，又都有很多困難。《參同契》設置了一個理論框架，凡是這個框架安放不進的，無論是外丹還是內丹內容，他一概排斥。這很容易使研究者感到迷惑而產生歧見。

再次，漢代的丹經和方術實踐中還沒有出現“內丹”這個名稱。《古今圖書集成》神異典神仙部引《羅浮山志》：“蘇元朗……隋開皇中來居羅浮……乃著《旨道篇》示之，自此道徒始知內丹矣。”但天臺宗第二代祖師慧思著《誓願文》有“籍外丹力修內丹，欲安衆生先自安”之語，顯然是受道教影響。據此，“內丹”一詞至遲已在南北朝時期開始使用。葛洪《抱樸子內篇·微旨》敘述守身煉形之術有“中丹”之語，或可視爲“內丹”名稱的先聲。隋

唐以後，道教內丹術大量借用外丹術語詞匯，以致兩種丹經術語十分相似，極易混淆。但內丹術的內容實際上是由內養方術發展形成的，魏伯陽以人體、爐鼎、天地相比擬，精氣、鉛汞、坎離相比附，實際上已開內丹引抄外丹術語之先河。尤其是書中某些描寫，如“內以養己，安靜虛無，……三光陸沉，溫養子珠”，已含精氣交合成“丹”的意蘊。所以隋唐以後內丹丹經很多都稱引《參同契》，宋代稱它為“萬古丹經王”，不是沒有原因的。

由於《參同契》這本書“奧雅難通”，文字閃爍其詞，導致了種種誤解。葛洪以前，很多人都以為該書是講陰陽術數的。（見《神仙傳·魏伯陽》，《雲笈七籤》卷一百九）《舊唐書·經籍志》也把它編入五行家中。這些原因使它在相當長時期沒有受到重視。特別是在魏晉南北朝時期，幾乎看不到它對道教發展的影響。

《老子想爾注》由於同實際宗教組織關係緊密，其神仙思想中有特別值得注意的內容。除了宣揚清靜自養、食氣、寶精勿費等傳統修道方法外，它在理論上有新的發展。

其一，反對仙有骨錄之說，主張仙可學致。對神仙之事，不少人是持懷疑態度的。堅決否定者如王充，認為“夫人，物也，雖貴為王侯，性不異於物。物無不死，人安能仙？”還有一些人則認為，即使有神仙，也屬於異類：

或問神仙之術。曰：“誕哉，未之也已矣。聖人弗學，非惡生也。終始，運也；短長，數也。運數非人力之為也。”曰：“亦有仙人乎？”曰：“僬僥桂莽，產乎異俗，就有仙人，亦殊類矣。”（荀悅：《申鑒·俗嫌》）

連《太平經》這樣的道教經典，也說成仙有命，不可學致。《想爾注》反對這些說法，它說：

今人無狀，……不勸民真道可得仙壽，修善自勤。反言仙自有骨錄，非行所臻，云無生道，道書欺人。此乃罪盈三

千，爲大惡人。（第 25 頁）

這裏以否定陳述表達的神仙可以學致的思想，表現了道教基本宗旨朝向成仙不死的重大發展。仙無骨錄，篤行可臻，爲廣大信徒打開了天國大門，從而使道教具有更廣泛的吸引力。這也是後來五斗米道蛻化爲天師道能够在社會各個階層廣爲傳播的原因之一。

其二，把遵守道誠與得道成仙聯繫起來。《想爾注》宣揚：“奉道誠，積善成功，積精成神，神成仙壽。”（第 17 頁）道教求仙之術，有清靜、煉養、服食、符籙、經典科教五說。以經典科教爲仙道之術，嚴格說來，是陸修靜增修科儀，立成儀軌，靈寶之教大行於世後確立的。屬於《靈寶經》系統的《元始無量度人經》，宣揚人們齊心修齋，六時行香，誦念道經，可以降福消災，成仙不死。這些求仙之術中，清靜一說可溯源至老子，煉養一說出於養生家，服食來自神仙方士，符籙可歸於古代巫教。只有經典科教之說，是道教本身的東西。它反映了道教作爲一種完備的宗教文化的成熟程度。《想爾注》的“道誠”內容本身不過是諸如忠孝誠信，行善積德之類的封建宗法倫理，但它以道誠的形式重新予以規定，就加重了自身的權威性。這是後來經典科教之說得以產生的中間環節。

《想爾注》的這些說教預示了道教神學理論的進一步發展。

中國道教在東漢時期正式出現，非由某一教主所獨力創建。故既無統一之經典、統一之組織，經典與組織亦無緊密之關係。但這一新興的宗教運動卻具有共同的實質性特徵。它雖然爲芸芸衆生初步構造了一個超人間的神仙世界，其宗教神學說教的最高目標卻仍在現實世界之中。它爲應付東漢晚期嚴重的社會危機和深重的現實苦難而產生，在宗教的旗幟下肩負起去亂世、致太平的歷史使命。其全部特徵正是從其賴以產生的諸種社會歷史條件之

中取得自身規定的。

第三章

救世的宗教學說與醫學

漢代道教經典《太平經》的救世學說與科學——主要是醫學——發生了關係。這些關係體現在三個方面：一是宇宙整體和諧觀方面，二是治國理論方面，三是治身理論方面。關係的發生，有其深刻的歷史、文化和認識論上的原因。

一

《太平經》去亂世，致太平的救世學說是以陰陽五行學說為基礎的。這部經典行文平鋪直叙，樸質無華，很少引經據典。湯用彤先生曾指出，《太平經》中僅有《易經》、《老子》、《莊子》等少數書中語句，也很少運用典故，全書除老子事迹外未言及他人。這一情形對研究其學說的淵源，帶來了一定困難。所以，湯先生雖然注意到書中陰陽五行諸說極多，但也感到“頗難一時檢查其出處”。^①

《太平經》中陰陽五行學說的某些內容，如陽尊陰卑論，陽善陰惡論，容易看出主要是來自董仲舒；陰陽五行災異譴告等說法主要來自兩漢流行的讖緯神學。但其富有特色的陰陽中和論，卻

① 參見《讀〈太平經〉書所見》，《湯用彤學術論文集》，中華書局，1983年版。

值得特別注意。其“三名同心”的宗教神學治國論即是建築在這一理論基礎上的。饒宗頤先生說：“‘中和’乃《太平經》要義。”^①王明先生認為，“陰陽和順，國富民安”的思想在《太平經》中佔有重要地位。^②《中國哲學發展史》（秦漢卷）有關章節則認為，《太平經》的陰陽中和論把陰陽之間的統一看得重於陰陽之間的對立，特別重視陰陽之間的相須相合，在這一點上它超越了漢代經學的一般理論。^③這些論述指出了進一步探討其思想淵源的重要性。

中國古代文獻中論述這個問題的，最早見於《國語·鄭語》所載史伯論和同之異。史伯認為，“和實生物，同則不繼”，強調屬性不同的事物和諧相合產生新的事物。孔子從當時的“和同之辨”中引伸出一番做人的道理，他講“君子和而不同，小人同而不和”，立意完全不同於史伯。荀子使用中和概念較多，主要用它解釋樂。《樂論篇》有：“中和之紀也。”《王制篇》有：“中和者，聽之繩也。”都屬於樂論範圍。《中庸》是把中和分開講的。中被提揚到本體的高度，和則為事物共出之途徑：“中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。”這裏提出致中和，把它看成是使天地萬物各得其所，各得生生化化的普遍性行為原則。儒家中庸之說，指的是適中、不偏執，合乎正中之道。^④它追求的是道德世界中剛性與柔性的因素的和諧完美。《易傳》提出：“乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞。”（《乾卦·彖傳》）大和即是最高的和諧，在《易傳》中它特別指

① 饒宗頤：《老子想爾注校箋》第67頁，選堂叢書之二。

② 王明：《道家 and 道教思想研究》第110頁，中國社會科學出版社，1984年版。

③ 參見該書第663頁，人民出版社，1985年版。

④ 龐樸認為，執兩用中，用中為常道，中和可常行，是儒家“中庸”的全部含義。見《儒家辯證法研究》第83頁，中華書局，1984年版。

剛柔相應、得位得中的協調狀態。《老子》、《莊子》也講“和”、“天和”。古代各家學說中的這些思想在《內經》中得到進一步發展，並達到嶄新的系統化、整體化理論思維高度。

《內經》提出和於陰陽的思想，首先是就天、地、人整體統一性而言的。由於自然科學發展水平的限制，古人常將肉眼可見的恒星天同大地一起作為宇宙的空間廣延。人居於天地之間，貴為萬物靈長，天、地、人的整體統一也就是宇宙萬物的整體統一。思維的發展使得人對自然界的認識越來越深，人的心智既了解到人是自然界的組成部分，與宇宙萬物有着共同的屬性，又猜測自身之中即包含着各種自然規律和結構。《內經》認為天地是不生不滅之自然，人是宇宙萬物的一個有機部分：“天地者，萬物之上下也。”（《素問·陰陽應象大論》）“天覆地載，萬物悉備，莫貴於人。人以天地之氣生。四時之法成。”（《素問·寶命全形》）因此，人和天地有着統一的本原和屬性：“故清陽為天，濁陰為地。”（《素問·陰陽應象大論》）“陰陽者，萬物之能始也。”（同上）這樣，人和天地即屬同一物質性的整體世界；這個物質世界必定有其適用的共同法則，這個總的法則就是陰陽的相互作用：“陰陽者，天地之道也，萬物之綱紀，變化之父母，生殺之本始。”（《素問·陰陽應象大論》）

這一總的法則可以用於宇宙萬物的秩序化。自然界的天地、日月、水火、氣味，兩兩分屬陰陽，而且“人生有形，不離陰陽”，（《素問·寶命全形》）個體水平上可以用接近數量化的定性方法予以分類：“蓋有太陰之人，少陰之人，太陽之人，少陽之人，陰陽和平之人。凡五人者，其態不同，其筋骨氣血各不等。”（《靈樞·通天》）

既然人和天地有相同的本原和屬性，適用相同的法則，《內經》進一步提出了“人與天地相參”的命題。《靈樞·歲露》說：

“人與天地相參也，與日月相應也。”又說：“天地之間，六合之內，不離於五，人亦應之。”（《靈樞·通天》）“余聞天爲陽，地爲陰；日爲陽，月爲陰。大小月三百六十日成一歲，人亦應之。”天地人相參這一命題採取取象比類的方法，將人體生理結構與自然界事物聯係比照。《素問·血氣形志》說，“人之常數”就是“天之常數”。具體如“五藏應四時”，（《素問·金匱真言》）“歲有三百六十五日，人有三百六十節”，“地有十二經水，人有十二經脉”，（《靈樞·邪客》）“人皮應天，人肉應地”，（《素問·陰陽離合論》）“天圓地方，人頭圓足方以應之”，（《靈樞·邪客》）它還把人的兩目、九竅、喜怒、音聲、四肢、五藏、六府、寒熱、十指與天地的日月、九州、風雨、雷電、四時、五音、六律、冬夏、十日相對應，（見《靈樞·邪客》）很多都顯得十分牽強。董仲舒則把“人副天數”，推衍爲天地構成總法則。

人體系統的陰陽運行與自然界陰陽運行規律相應，從而由外部世界的運動類推認知自身的生理運動。“故陽氣者，一日而主外，平旦人氣生，日中而陽氣隆，日西而陽氣已虛，氣門乃閉。”（《素問·生氣通天》）這是講的一日之內人體陽氣的運行變化。它相應於晝夜陰陽的自然變化過程。“正月二月，天氣始方，地氣始發，人氣在肺。三月四月，天氣正方，地氣定發，人氣在脾。五月六月，天氣盛，地氣高，人氣在頭……”（《素問·診要經終論》）這是說的相應於一年四季的時序推移，人體系統內氣的運行變化。

《內經》強調自然界規律的客觀性，認爲人必須尊重這些規律。“春生、夏長、秋收、冬藏，是氣之常也。”（《靈樞·順氣一日分爲四時》）“人能應四時者，天地爲之父母。知萬物者，謂之天子。”（《素問·寶命全形》）《內經》的這些思想都是以宇宙整體和諧觀爲其核心的。

《太平經》完全吸收了《內經》的宇宙整體和諧思想，同時它也受到漢代流行學說的影響，並對其進行了改造。它認為宇宙萬物有相同本原：

元氣怳惚自然，共凝成一，名為天也；分而生陰而成地，名為二也；因為上天下地，陰陽相合施生人，名為三也；三統共生，長養凡物名為財。（第 305 頁）

元氣與自然，太和之氣相通，併力同心，時怳惚未有形也，三氣凝，共生天地。天地與中和相通，併力同心，共生凡物。（第 148 頁）

天地人本同一元氣，分為三體，各自有祖始。（第 236 頁）《太平經》的元氣宇宙生成論與漢代道家有聯係，但它將元氣置於道之先。元氣是宇宙萬物的生長材料本原；道只是事物發生、發展的運動法則。它為宇宙萬物建立了一個統一的物質性本原，在這一根本點上與《內經》是一致的。但它所說的元氣化生宇宙的過程，帶有濃厚的情感、意志色彩，表現了明顯的宗教神秘主義傾向。

《太平經》中的“元氣”概念有多種意義。

它是充溢於宇宙空間的本原之氣。“元氣乃包裹天地八方，莫不受其氣而生。”（第 78 頁）

它是陰陽中和三氣共名，有時也指太陽之氣。“元所有三名：太陽、太陰、中和。”（第 19 頁）前引第 148 頁文中以元氣、自然、太和三者並列，三氣相通，凝而共生天地。則元氣又相當於太陽之氣，自然相當於太陰之氣。又如：“元氣，陽也，主生；自然而化，陰也，主養凡物。”（第 220 頁）“元氣、自然樂則合，共生天地。”（第 647 頁）

漢代人講元氣，有的把它作為物質性原始材料的概念使用。何休說：“元者，氣也。無形以起，有形以分，造成天地，天地之始

也。”（《公羊傳》隱公元年注）漢代易家言：“元氣未分，渾沌爲一。”（《論衡·談天》引）元氣是天地剖判之前的混沌物質。以元解氣，以元氣爲混沌之氣，表明這一時代流行的元氣論與古代氣（陰陽）論有着思想的淵源關係。漢代也有把元氣作爲宇宙本原的概念來使用的。“元猶原也，其義以隨天地終始也。”（董仲舒：《春秋繁露·重政》）元又定義爲萬物之本。王充說：“元氣純和，古今不異。”（《論衡·齊世》）元氣存在於整個宇宙過程，因此可以說它是隨天地始終的；但它又是古今不異的根本元氣，所以也可以說它是無終無始的。《太平經》既接受了漢代流行的元氣論影響，又把它同《內經》的陰陽氣論結合起來。它在說明人的由來時，提出：

夫人本生混沌之氣，氣生精，精生神，神生明。（《太平經聖君秘旨》所輯《太平經》佚文）

混沌之氣，指的就是“元氣未分”的狀態，亦即元氣。但它緊接着解釋道：

本於陰陽之氣，氣轉爲精，精轉爲神，神轉爲明。（同上）

也就是說，元氣就是陰陽之氣。

《太平經》也認爲宇宙萬物有適用的相同法則。“道無奇辭，一陰一陽爲其用也。”（第8頁）作爲共同法則的陰陽之道，貫穿無極，稱爲“大道”：

天雖上行無極，亦自有陰陽，兩兩爲合。……地亦自下行無（原作何）極，亦自有陰陽，兩兩爲合。如是一陰一陽，上下無窮，傍行無竟。大道以是爲性，天法以是爲常，皆以一陰一陽爲喉衿，今此乃太靈自然之術也。（第653頁）

《太平經》將這一法則應用於類分宇宙萬物。無論是自然界現象的月星晝夜、春夏秋冬，還是人類社會的男女、君臣，以及動

物世界的雌雄，甚至連天干、地支、諸九、諸六等人類認識活動內容都可以陰陽分類。（見第 220—221 頁）

作為一種普遍性法則，《太平經》還運用它廣泛解釋事物的運動發展和屬性功能。人的生死存亡，社會的治亂興衰，為政的刑賞，道德領域的善惡屬性，甚至空間位置也是遵循陰陽法則的。

它也講人的生理結構與天地相應：

人生皆含懷天氣具乃出，頭圓，天也；足方，地也；四支，四時也；五藏，五行也，耳目口鼻，七政三光也；此不可勝紀，獨聖人知之耳。（第 36 頁）

這裏的一些提法與《內經》完全相同。

三百六十脉者，應一歲三百六十日，日一脉持事，應四時五行而動，出外周旋身上，總於頭頂，內繫於藏。衰盛應四時而動移，有疾則不應，度數往來失常，或結或傷，或順或逆，故當治之。（第 179 頁）

晉王叔和《脉經》卷四承襲了《太平經》的這一說法：“人有三百六十脉，法三百六十日。”

天人一體，天人相應是《內經》的重要思想。其中包含有不少關於人體病理、生理的天才猜測成分，但很多內容今天看來顯然是強行比附，沒有科學根據的。這是科學尚未成熟的表現。《太平經》大講“天人一體，可不慎哉”（第 16 頁），天人相應致太平，其中有董仲舒天人感應的神學目的論的影響，也與是經的造作者諳熟《內經》理論而受其影響有關。

二

東漢晚期，由於深刻的社會的、政治的、經濟的危機，加速了作為兩漢統治思想的神學經學的沒落。於是，長期以來潛流地

下時伏時現的黃老道家思想便抬頭了，作為神學經學的直接對立物的社會批判思潮和作為新的宗教神學異端的道教思潮也都應運而生。漢代儒家經學已不能提供安邦治國的有效理論，為解決現實社會危機，這些思想家不得不去尋找新的出路，他們當中有的重新搬出了漢初黃老道家“無為而治”的政治思想，有的乞靈於宗教神學，還有的則寄希望於賢能治國。這是一個社會政治、經濟和文化總解體的時期。存在決定了思維運動的普遍性特徵。在這些思想家開出的治國救世藥方中，都運用了“國身治同”的思維方式。

所謂“國身治同”，即是以治國和治身為同類事功，人體疾病的治療和國家衰亂的治理二者可以比類取象，且遵循相同原則。

王符（大約生於東漢和、安之際，卒於桓、靈之際）說：

上醫醫國，其次下醫醫疾。夫人治國，固治身之象。疾者，身之病；亂者，國之病也。身之病待醫而愈；國之亂待賢而治。（《潜夫論·思賢》）

“治身”一詞在古代思想中含有二層意義。一指個人的道德自律，與“修身”相通；一指人體的養生保健。所以“治身”也有“養身”意義。王符這裏所說的“治身”側重異治療方面。

治國者為上醫，醫疾者為下醫，是影響久遠的一種價值觀念。後代人說“不為良相，則為良醫”，把它作為人生的追求選擇。當政治昏暗，進不能求仕做善治國的良相，便退而求其次，去做解除百姓病苦的良醫。追根溯源，這一觀念起源很早。《國語·晉語》記載，醫和說過這樣的話：“上醫醫國，其次疾人。”彭鐸先生以為此處“人”字衍，“醫”字蒙上省。^①其實這裏“疾”字用如動詞，全文並無文字衍省。《太平經》中有“欲得疾太平者，取

① 見《潜夫論箋》第78頁，注（一），中華書局，1979年版。

決於悉出真文而絕去邪僞文也”之語。（《要訣十九條》）“疾太平”和“疾人”用法相同。“疾人”，即相當於王符所說的“治身”。《呂氏春秋》也說：“夫治身與治國，一理之術也。”（《審分覽》）明確認為二者遵循的是同一原則。但先秦關於國身治同的論述還只是零星散見的，在西漢董仲舒《春秋繁露·通國身》和一些讖緯書籍、今文經學著作中也時有論述。到了東漢時期，國身治同則成為一種十分普遍的政治思維。

王符是社會批判思潮的代表性人物。他認為真賢是救治亂世的真藥。拒賢之君有如拒方藥而求巫覡的病人，最終必遭滅國、亡身之禍。其政治主張可稱之為“賢能治國論”。

《老子河上公章句》^①強調治國當法道，以無為為原則。清靜自定，無為而治，完全是西漢初年黃老道家君人南面之術的一套：“治國煩則下亂，治身煩則精散。”（第六十章）“法道無為，治身則有益精神，治國則有益萬民。”（第四十三章）

《太平經》“多論陰陽否泰災眚之事，有天道、地道、人道。云治國者用之，可以長生。此其旨也”。（葛洪《神仙傳》卷十）這裏所說的“長生”有兩層意思。一為“治國太平”，長生指國家社稷的穩定長久；一為“治身長壽”，長生指個體生命的延年益壽。所以，是經中也貫串着國身治同的思想。

在《王者無憂法》中它說：“夫帝王，天下心也；群臣，股肱也；百姓，手足也。心愁，則股肱妄為，手足行運不休止，百姓流蕩。”君、臣、民與人體之首、股肱、手足相對應，是傳統的說法。這裏以帝王比人體之心，直接是受秦漢醫學理論的影響。《內經》認為，心位居人體胸中，是肺、肝、膽、膈中、脾胃、大腸、小腸、腎、三焦、膀胱加上本身共十二官之主宰，是情志思維活

① 《老子河上公章句》的成書年代，學術界意見有分歧。本書採東漢成書說。

動的中樞，主血脉循環，爲人體生命活動的中心。《素問·靈蘭秘典論》說：“心者，君主之官也，神明出焉。……故主明則下安，以此養生則壽，殁世不殆；以爲天下則大昌。主不明，則十二官危，使道閉塞而不通，形乃大傷，以此養生則殃；以爲天下者，其宗大危。”“君主”義即“帝王”，“神明”則指精神意識思維活動以及這些活動表現出的聰明智慧。心統一協調五臟六腑，保持正常的生理活動功能，人就能健康長壽。如果心功能失常即“主不明”，則要影響到其它臟腑功能，發生病變，使人神志失常，嚴重者則危及生命。“心者，五臟六腑之大主也，精神之所舍也，其臟堅固，邪弗能容也；容之則心傷，心傷則神去，神去則死矣。”（《靈樞·邪客》）《太平經》的作者對《內經》醫學理論十分熟悉，它的有關論述完全繼承了《內經》的思想，特別重視心的地位。又如它說“心則五臟之王，神之本根，一身之至也。”（第 687 頁）“心者，最藏之神尊者也。心者，神聖純陽，火也行也。火者，動而上行，與天同光。”（第 426 頁）

《內經》在論述心的重要地位時，將它比作居於至關重要的地位、統領天下國家的君主，並認爲以心爲養生重點的原則，也適用於治國。《太平經》論述社會生活中帝王之重要，則借《內經》的醫學理論來論證。心愁傷，導致神志失常，四肢行爲失控。“若帝王愁苦，即天下不安”，所以，賢者修道向善，即是要努力解除帝王愁苦：“大順之路，使王者無憂無事致太平。”（第 726 頁）作者自稱：“吾之文療天地之病，解帝王之愁苦。”（第 659 頁）可見，《太平經》與《內經》在“國身治同”思想上是一致的。但《內經》是由身及國，以治國論治身，不失醫學本色。《太平經》則由國及身，以治身論治國，是地道的宗教神學性質的醫國理論。這是二者的差異所在。

《太平經》根據國身治同思想提出的“去亂世、致太平”的治

國方案，既不同於王符、荀悅等人的“賢能政治”的真賢論，也不同於《河上公注》的完全承襲漢初黃老思想。它移借秦漢醫學理論的治則思想，並加以宗教化改造和發展，提出一套頗有特色的宗教神學政治說教。

《內經》認為，健康的人其身體系統呈現一種平衡、和諧的狀態。這樣的人稱為“平人”，“平人不病”。（《素問·平人氣象論》）《內經》用陰陽五行學說類分宇宙間一切事物，而“人生有形，不離陰陽”，（《素問·寶命全形》）即人體系統是由陰陽構成的。平人就是“陰陽勻平”之人。人體之所以發生疾病，是因為陰陽失和，偏離了其動態平衡狀態。疾病的治療就是要使人體系統回復到這種平衡狀態。其本質即是一個陰陽調整過程：“平人者，不病也。常以不病，調病人。醫不病，故為病人平息以調之為法。”（《素問·平人氣象論》）《內經》的治療理論原則可以概括為“調整陰陽，以平為期”八個字。

《太平經》設想人類社會最初是無比完美和諧的。它說，上古社會“無為而治”，社會運行“得道意，得天心意”。中古以後漸漸滋生事端，下古則“大多端而生邪偽”，偏離初始的完美和諧狀態愈來愈遠。（第46頁）現實社會是一個“陰陽戰鬥、五行失序”的亂世。它說：“太陰、太陽、中和三氣共為理，……一氣不通，百事乖錯。”（《名為神訣書》）“一氣絕不達，太和不至，太平不出。”（《和三氣興帝王法》）“今三氣不善相通，太平安得成哉？”（同上）

怎樣纔能使病人膏肓的社會機體回復到和諧狀態呢？《太平經》認為，只要“今（按，當作令）陰陽各得其所，天下諸承負之大病莫不悉愈者也。”（第82頁）它具體開出一劑君、臣、民“三名同心”致太平的宗教神學藥方。首先，它構造了一個三名對應體系：“元氣有三名：太陽、太陰、中和；形體有三名：天、地、

人；天有三名：日、月、星，北極爲中也；地有三名，爲山、川、平土；人有三名：父、母、子；治有三名：君、臣、民。”（第 19 頁）然後它從元氣三名併力同心共生天地，天地與中和相通併力同心共生凡物……進一步闡述了“君、臣、民相通，併力同心，共成一國”的治國之方。（《三合相通訣》）它宣稱：“此三者常當腹心，不失銖分，使同一憂，合成一家，立致太平。”（第 19 頁）

治國與治身遵循的共同原則在這部道教經典中稱爲“道”：“上士用之以平國，中士用之以延年，下士用之以治家。”（第 728 頁）三名同心的治國論即是治國之道的具體表述。在這裏，治身的內涵已經擴展爲延年益壽。在另一處它說：“上士學道，輔佐帝王，當好生積功乃久長。中士學道，欲度其家。下士學道，才脫其軀。”（第 724 頁）追求長生不死、肉體成仙，是道教在歷史發展過程中逐漸形成的基本宗旨。但在漢代道教運動興起之初，它卻有着積極的“救世”精神，其宗教學說視個體修道成仙解脫生死爲末流，以輔佐帝王救治天下爲高尚，具有濃厚的政治色彩。

國身治同政治思想的本質是維護現有的封建秩序和綱常名教，爲統治階級的根本利益服務。雖然它對社會的黑暗面和官僚統治集團的腐敗現象有一定程度的揭露，但總的說來，它不是革命的，而是保守的。它正視現存社會系統運行偏離平衡狀態愈來愈遠的現實，但並不主張徹底打破這種平衡，建立具有新的質的規定性的社會系統。它試圖救治這一瀕臨崩潰的社會，使其回復到平衡狀態而得以繼續存在。

然而，社會雖然是人的社會，個體的人的集合，但它畢竟不是個體的人的簡單放大。社會的治亂興衰與人的生老病死，兩種系統的運行有本質的差異。人體疾病的治療和社會、國家的治理也是完全不同的兩個領域。就象現代科學主義思潮常常把自然科學的一些理論和方法簡單照搬應用於歷史社會的研究，忽視歷史

社會有其獨特的運動規律和特性一樣，國身治同思想也把人體疾病的治療與社會的治理混為一談，模糊了人體與社會機體的差異，存在着方法論性質的缺陷。

王符、荀悅這些社會批判思想家提出賢能治國的“真賢論”，本身並不是什麼新的思想創造。這一思想是儒家的傳統思想，在一般封建社會的歷史條件下，有其一定合理性。但在東漢晚期，這一思想卻具有很大局限。其一，賢能的任用需要通過君主的權力意志纔能實現，依賴於君主個人的政治素質。而東漢晚期的幾代帝王多為不諳政事的兒童，少有政治上明達干練者。其二，東漢腐朽的官僚統治集團已與人民形成嚴重對立的社會矛盾狀態，真賢論強調對立矛盾中一方的條件因素，而忽視另一方的地位和作用，在這一點上，它的認識不及《太平經》的君、臣、民“三名同心論”。

《河上公注》重新搬出黃老道家無為而治的政治主張，則可以說是根本不合時宜。東漢晚期的社會客觀條件完全不同於西漢初年。漢代開國之初，社會各階層在戰亂之餘的驚惶甫定中都希望得到休養生息。新的王權統治的建立正成為這種希望能夠產生和實現的客觀條件之一。但在東漢晚期的衰亂之世，雖然致太平也是社會各個階層的普遍願望，但現實王權統治的腐朽則既是造成這種衰亂的原因，同時也與這一希望的實現相對立。“漢命已衰”已成為普遍的社會感覺。在這種客觀條件下，想要實現無為而治，祇能是空想。

《太平經》強調陰陽只有相互依存，“和合同心”，事物纔能存在、發展，政治上主張緩和階級矛盾，宣揚君、臣、民“併力同心，共成一國”，而致太平。它看到了人民在社會歷史中的作用，在其宗教說教中給予了一定地位，這是它的高明之處。但這種空洞的說教在政治實踐中卻注定是行不通的。東漢晚期的階級矛盾

已經十分尖銳突出，處於一觸即發之勢。矛盾對立的各個階級沒有接受這種調和論調的現實條件，對它反應都很冷淡。最初，宮崇獻《太平經》給順帝，“而順帝不行”。（《後漢書·襄楷傳》，下同）其後，襄楷再獻於桓帝，反而被加上“假借星宿，僞托神靈，造合私意，誣上罔事”的罪名，險罹殺身之禍。到了靈帝，纔“以楷書爲然”，但認真實行了沒有，也不得而知。另一方面，《襄楷傳》中雖然記載黃巾大起義的組織者張角“頗有其書”，但張角利用宗教傳道活動發動農民起義，“訛言蒼天已死，黃天當立”，他自稱“黃天”，把起義鬥爭的矛頭直接指向劉姓封建王朝。漢末農民階級的武裝起義鬥爭此起彼伏，他們也沒有接受《太平經》的階級調和說教。所以，《太平經》的政治主張只是一種不切實際的幻想。

秦漢醫學的水平已達到前所未有的高度。這一時期“神醫”輩出，他們的治身之術精湛無比，常有“起死回生”之譽。但東漢晚期這些思想家開出的治國藥方，卻並沒有能夠挽救漢帝國的墜落。國身治同的普遍性政治思維不過是映照著這輪西山殘陽的一泓余暉罷了。

三

初期的道教思想用天人一體、天人相應的思維模式看待一切事物，包括人體疾病現象。天地病，則使人病；人無病，即天無病。人間疾疫是上天病症的鏡子。這種對應關係甚至被數量化了：“人半病之，即天半病之；人悉大小有病，即天悉病之。”（355頁）它以順應天心，療天地之大病爲己命，因此要重視人的疾病的治療。這樣一種宗教神學必然要與醫學直接發生關聯。

《太平經》從宗教神學的立場出發，對當時“民多饑窮，又有

水旱疾疫之困”（《後漢書·孝桓帝紀》）的原因作了如上總體性質的解釋。它還具體說到：

多頭疾者，天氣不悅也。多足疾者，地氣不悅也。多五內疾者，是五行氣戰也。多病四肢者，四時氣不和也。多病聾盲者，三光失度也。多病寒熱者，陰陽氣忿爭也。多病憤亂者，萬物失所也。多病鬼物者，天地神靈怒也。多病溫而死者，太陽氣殺也。多病寒死者，太陰氣害也。多病卒死者，刑氣太急也。多病氣脹或少氣者，八節乖錯也。今天地陰陽，內獨盡失其所，故病害萬物。（第 23 頁）

關於這些病因的認識中，既有緒承《內經》學說，未超出中國傳統醫學的內容，也有不少宗教神秘主義的說法。這些神秘說法如“天氣不悅”、“地氣不悅”、“三光失度”、“天地神靈怒”，等等，有的是由天人一體思想演繹出來，有的則是赤裸裸的宗教說教。

它應用醫學關於臟腑的知識討論疾病。

五臟有病，其去有期，慎飲食，無爲風寒所犯，……（第 570 頁）

可無久苦自愁，令憂滿腹。復有憂氣結不解……計念之，日夜羸劣，飲食復少，不能消盡谷。五臟不安，脾爲不磨。（第 617 頁）

它還將秦漢醫學的臟腑學說神秘化，用來解釋疾病原因：

真人問曰：“凡人何故數有病乎？”

神人答曰：“故肝神去，出游不時還，目無明也；心神去不在，其唇青白也；肺神去不在，其鼻不通也；腎神去不在，其耳聾也；脾神去不在，令人口不知甘也；頭神去不在，令人陶冥也；腹神去不在，令人腹中央甚不調，無所能化也；四肢神去，令人不能自移也。夫神精，其性常居空閑之處，不居污濁之處也。欲思還神，皆當齋戒，懸象香室中，百病消

亡；不齋不戒，精神不肯還反人也。皆上天共訴人也。所以人病積多，死者不絕。”（第 27—28 頁）

這裏關於五臟、頭、腹、四肢有神之說，可能是以對人身關竅、組織結構的功能的觀察得出的不正確的認識和猜測為基礎的。但懸象靜思，以還反人體內的“精神”，使之不上天訴人（之過），便能消除百病，等等說法，則完全是毫無根據的臆說了。

行為有過失，也能使人患疾病：

故天常為其上，司人是非，使神往來……司其不當所為，輒以事白，過無大小，上聞於天。是自人過，何所怨天書。書有戒而不用其行，得病乃惶，豈可免焉？（第 619—620 頁）

漢代道教治療疾病的手段，既採用“符水咒說”、“首過服罪”等巫術，也在具體行醫過程中利用了當時的醫學知識。

《太平經》宣揚神咒能使神為人祛除災疾：“天上有常神聖要語，時下授人以言，用使神吏應氣而往來也。人民得之，謂為神祝也，（祝也）祝百中百，祝十中十。祝是天上神本文傳經辭也。其祝有可使神為除疾，……用之所向無不愈者也。”（第 181 頁）張角也曾借“符水咒說以療病”，以傳播太平道。丹書吞字也屬於這類巫術：“欲除疾病而大開道者，取決於丹書吞字也。”（第 512 頁）

這些以鬼神為核心的巫術信仰，在宗教神學理論上與鬼神致病之類的病因之說是一致的。但疾苦病痛本身又是一個十分現實、利害攸關的問題。它的解決不能不依靠醫學。

《太平經》中記載的關於治病的具體方法，主要有診斷、藥物治療和針灸。

關於疾病的診斷，它主張：

直置一病人前，名為脉本文，比若書經道本文也。令眾賢圍而議其病，或有長於上，或有長於下，三百六十脉，各

有可睹，取其行事，常所長而治訣者以記之，十十中者是也，不中者皆非也，集衆行事，愈者以爲經書，則所治無不解決者矣。（第 180 頁）

這裏沒有多少宗教氣味，很似會診。

關於藥物治療，它在《草木方訣》中說：

草木有德有道而有官位者，乃能驅使也，名之爲草木方，此謂神草木也。治事立愈者，天上神草木也，下居地而生也。立延年者，天上仙草木也，下居地而生地。……此草木有精神，能相驅使，有官位之草木也，十十相應愈者，帝王草也；十九相應者，大臣草也；十八相應者，人民草也；過此而下者，不可用也，誤人之草也。是乃救死生之術，不可不詳審。（第 172—173 頁）

在《生物方訣》中說

生物行精，謂飛步禽獸跂行之屬，能立治病。禽者，天上神藥在其身中，天使其圓方而行。十十治愈者，天神方在其身中；十九治愈者，地精方在其身中；十八治愈者，人精中和神藥在其身中。此三者，爲三地中和陰陽行方，名爲治疾使者……（第 173 頁）

還有針灸治療：

灸刺者，所以調安三百六十脉，通陰陽之氣而除害者也。（第 179 頁）

認爲灸刺治病機制是調安血脉而“通陰陽之氣”，這是按當時醫學理論在進行思考，沒有鬼神的位置。

廣義的醫學應包括養生內容。《太平經》對此也十分重視。它吸收了《莊子》“坐忘”、“心齋”等修養方法和古代神仙家辟谷食氣的方術。還認爲：“養生之道，安身養氣，不欲喜怒也。人無憂，故自壽也。”包含了情緒、心理和生理相互作用的認識，符合《內

經》的思想。

魏啓鵬從醫學史的角度探討了《太平經》與東漢醫學的關係，認為，它記載的醫學知識和實踐經驗，在東漢醫學史上應佔有一席之地。《太平經》折射般地反映和記錄了東漢時期下層社會人民對疾疫的鬥爭歷史。^① 這些意見是可以同意的。

即使是宗教，在涉及到救傷生病苦的問題時，也認為“不可不詳審”。關於具體的醫療實踐特別是診斷治療，《太平經》的論述雖然仍未擺脫宗教神秘主義的影響，但這種影響比起它關於病因的解釋則明顯小得多。而古代的養生方術，由於極易與神仙思想相接近，具有神秘色彩，所以被道教吸收後也很容易進一步宗教化。

四

東漢晚期救世的道教學說與醫學發生聯係，有其深刻的原因。

中國古代醫學的發生、發展過程十分漫長。醫學是與人的生命現象緊密聯係着的，可以說是各門具體科學中起源最早的。人從動物進化而來，而很多動物都具備保存個體、繁殖種族的本能。救護和吃藥治療並非只存在於人的活動之中。本能在特殊條件下能够迫使身體達到克服損傷和恢復健康的要求。但在從猿到人的進化過程中，動物的這種本能怎樣完成向人的有意識的醫學活動的過渡，對於如此具有重大意義的環節，可惜直到今天仍不甚了了。在這個問題上，假說紛紜，令人眩暈，正是我們對之還缺乏確切了解的最好證明。醫學在相當長一個時期是與巫術糾纏在一起的。直到商代，人體生病時一面使用針灸、藥物等治療手段，同

① 見魏啓鵬：《〈太平經〉與東漢醫學》，載《世界宗教研究》1981年第1期。

時也祭祀鬼神，以求禳除邪祟。但春秋時期前後，醫學與巫術逐漸分流。《周禮·天官》中，巫、醫各自的職司範圍分界已經十分清楚。戰國以後，醫學迅速發展起來。《黃帝內經》這部中國醫學史上劃時代的著作的問世，奠定了我國古代醫學的基本理論框架。關於這部書的確切成書年代，學術界還存在分歧意見，很多人認為出自戰國。劉長林近著《〈內經〉的哲學和中醫學的方法》，認為其中一部分篇章寫作於戰國末年，但其編纂成書，大概在西漢中期甚或晚期。^①在長期醫學實踐中，古人對人體生理活動、病理現象和病因機制，以及臨床診斷和治療的客觀認識逐步豐富起來。《內經》對這些進行了系統性的總結和闡述。後來，中國醫學在醫學理論的很多方面和各種具體醫療技術上，都不斷有創新和發展，但整體上它們沒有超越《內經》的體系。它不愧為中國古代醫學理論的主要經典。漢代不僅有象《內經》這樣對臨床實踐能夠有效地進行指導的理論著作的問世，還出現了很多專門的醫藥學著作。長沙馬王堆三號漢墓出土的帛書中，就有《足臂十一脉灸經》、《陰陽十一脉灸經》、《五十二病方》和《導引圖》等關於經脉、醫方和體育醫療的專門著作。《五十二病方》記有病名一百餘種，醫方約三百個，藥名二百四十餘個，表明這時對很多疾病都取得了一定認識和治療手段。但其中仍夾雜有巫蠱之術的雜質。成書於漢代的《神農本草經》，總結戰國、秦、漢以來的藥物知識，共收載藥物三百六十餘種，記載主治疾病種類達一百七十餘種，包括內科、外科以及眼、喉、耳、齒等方面的疾病。書中關於藥物配伍原則、藥物性能與劑性的關係，都有一定深度的理論闡述。方劑學和藥物學取得的這些發展，對後世醫學有重大影響。藥物治療是古代醫學的主要臨床治療手段。藥物學和方劑學的進步，提

① 見該書第一章“《內經》的形成年代”，科學出版社，1982年版。

高了當時同各種疾病作斗争的能力。醫學在秦漢時代的進步，使自身建立起了一定的威信。

在宇宙整體和諧觀方面，東漢道教理論與秦漢醫學有不少共同之處，吸收了《內經》的很多思想。這可以從兩個方面進行理解。第一，醫學是以人體為對象的一門科學，總是要使病人恢復健康。秦漢醫學理論將人體系統內部的平衡、和諧看成是健康的標志，因此它突出強調中和，把追求中和狀態看作其理論和實踐的最高目的。並且，秦漢醫學將人所在的宇宙看成是一個有機整體，宇宙大系統與人體小系統不但有相同的本源，而且在構造、功能等諸方面均有對應關係，並遵循相同的運行規則。因此它強調天人一體，即二者的統一性。道教的救世學說是以社會、國家為對象的。東漢上層道教的救世理論企求社會維持平穩運行，維護現存的社會制度和封建王權，所以，秦漢醫學的強調中和，能夠滿足其理論上的需要。並且，東漢道教以天為其神鬼世界的最高神，宣揚人應順應天心而行道。天自身也“行道不懈”，於是天神和人就統一於行道上了。天神和道的相異性是這一宗教神學的理論體系也能夠包容漢代道家的元氣說和種種天道學說的原因。它從宗教神學的立場上強調天人一體，將社會運行的衰亂看成是天（神）病苦的表現，天使太平氣到，人當與天相應，行道致太平。所以，秦漢醫學的天人一體、天人相應思想與其若合符節。第二，強調天人之間的聯係是秦漢時代的普遍思潮。無論哲學、宗教還是科學思想，都要受到它的影響。東漢道教理論的很多有關思想內容，從實質上說，更多是來自董仲舒天人感應的神學目的論以及讖緯神學；有些內容如人副天數，在醫學、神學經學中也都存在。

對於如何去亂世，致太平，《太平經》除了所宣揚的三名同心說以外，在具體的治理上，它遵循的是國身治同的思維模式。國

身治同在董仲舒那裏也有。作為一種救世的宗教學說，在這方面它與醫學的關係並不僅僅在於二者都具有國身治同思想的現象本身。這裏還有人類認識發展方面的原因。

我們知道，現代科學主義思潮的形成，也是現代自然科學所取得的巨大成就帶來的產品之一。這些成就迅速改變了人類生存的物質條件；它長期以來形成的精神氣質，它的基本理論和方法也隨之將影響擴大到人類認識活動的各個領域。全面評價科學主義，不是本文的任務。筆者只想指出，認識活動在向一個認識尚不充分、實踐尚存在盲目性的領域跨進時，它的另一只腳經常是站在一個已取得成功的領域內的。在國身治同理論原則的指導下，東漢晚期的思想家把以人體為對象的醫學理論和實踐經驗或直接搬用或加以神學改造後應用於社會這個對象，正是因為醫學在秦漢時代已經獲得與疾病鬥爭的一定有效手段，已建立起了一定威信。東漢晚期疾疫不斷爆發，為了求得生存，巫術治病也在社會下層流行。但對巫的認識這時還是很清醒的。王符說，病人如果信巫不信醫，“因棄後藥而弗敢飲，而便求巫覡者，雖死可也。”（《潜夫論·思賢》）明確認為治病只能靠醫學，醫學能够使病人戰勝疾病恢復健康，而巫覡只會誤人性命。醫學不斷把巫術從自己的領域內驅逐出去，從而獲得漸趨獨立的自我意識。它所獲得的進步，因其對日常生活所具有的重大實際意義和作用，而對醫學領域以外的人們發生了影響。以致連道教神學也自覺不自覺地受到這種影響。

人體疾病的治療，屬於東漢道教的治身之術內容。這一部分它直接吸收利用的醫學知識更多一些。宗教家行醫治病，目的是為了傳播道教。所以，在卷帙浩繁的《太平經》中，關於人體疾病治療的醫學知識份量很小。它關於治身之術的說教，更多充斥的是符水咒說，復文辟邪，丹書吞字，懸象還神一類巫覡方術內

容。而且，即使是很少一部分較有價值的醫學知識內容，往往也被宗教神學湮沒了。

東漢晚期道教救世學說與醫學的關係，從宇宙論到治國方策再到治身之術，其緊密程度明顯是依次增強的。

秦漢醫學對早期道教的救世學說的影響，主要直接或間接地表現在其宇宙論和治國方案上。早期道教神學對醫學的宗教神秘化改造主要集中在具體的醫學知識部分，如病因解釋方面，藥物和方劑、針灸治療等方面均有程度不同的宗教神秘化現象。它對某些具體醫學理論問題的見解，如“積清成精，故膽爲六腑之精也”，（《雲笈七籤》卷十一，《上清黃庭內景經》膽部注引《太平經》文）“脾主意，純陰”等說法，在中國醫學史上雖留下了痕迹，但總的說來，它們並不是多見的。而且，這些有價值的醫學思想片斷，只能看成是《太平經》的造作者對醫學有一定造詣，科學與宗教的思維方式並存於其頭腦中的結果，而不能說是宗教意識形態對科學的貢獻。

下 篇

度世的宗教與科學

第四章

理性的復歸與道教的歷史轉折

一

生與死是最重要的生命現象。對於人來說，由於二者實際存在的緊張關係不斷產生痛苦：悲哀和焦慮，所以宗教對之要作出回答，哲學不能回避，科學也一直在加以探討。生死問題是一直困擾着人類心智的那些最古老的問題之一。

魏晉時期關於生和死的思想，充滿了復歸的理性精神。

有“建安之杰”（鐘嶸語）之稱的曹植，寫有一篇《髑髏說》，其中寫道：

（曹子）顧見骷髏塊然獨居，於是伏軾而問之曰：“子將結纓首劍殉國君乎？將被堅執銳斃三軍乎？將嬰茲固命疾隕傾乎？將壽終數極歸幽冥乎？”叩遺骸而嘆息，哀白骨之無靈，慕嚴周之適楚，儻託夢以通情。於是倅若有來，恍若有存，影見容隱，厲聲而言曰：“子何國之君之乎？既往與駕閑其枯朽，不惜咳唾之音，而慰以若言，子則辯於辭矣，然未達幽冥之情、死生之設也。夫死之爲言歸也。歸也者，歸於道也。道也者，身以無形爲主，故能與化推移，陰陽不能更，四時不

能虧，是故洞於纖微之域，通於恍惚之庭，望之不見其象，聽之不聞其聲，挹之不充，注之不盈，吹之不凋，噓之不榮，激之不流，凝之不停，寥落冥漠，與道相拘，偃然長寢，樂莫是踰。”……

髑髏是人的頭骨，確切地說，是死人頭骨。它本身不是死亡，而是死亡的結果。死亡是生命的終結，是生命的否定，是不存在。但要形象地表現這一不存在，還只能用存在。於是髑髏成了死亡的象徵，死亡的藝術表現。一方面，任何一副髑髏都是某個人曾經來到過這個現實世界的確證。有生命的他曾有他的器度、才情、稟賦、風姿，他的言談聲笑，他的悲歡離合等種種人生活劇，但生命的時間之流在某一刻突然阻斷，於是這一切都從這個世界上消失了。希羅多德在其著作《歷史》中曾經記述，偉大的波斯王澤克西斯（Xerxes）看着自己統率的浩浩蕩蕩的大軍向希臘進攻，竟突生感慨，潸然淚下，對他的叔父說：“當我想到人生的短暫，想到再過一百年後，這支浩蕩的大軍中沒有一個人還能活在世間，便感到一陣突然的悲哀。”^①無論他們演出過多麼威武雄壯的人生活劇，但還是從這個世界消失了。澤克西斯的悲哀便是這種消失的悲哀。另一方面，這些消失了的生命最終去處是什麼呢？髑髏似乎總是隱藏着這一奧秘，引發人關於死後歸宿的最為陰鬱的想象和恐怖感。

無論是澤克西斯式的悲哀，還是關於死後歸宿的陰鬱想象和恐怖感，在曹植《髑髏說》中都是找不到的。在這裏，死亡的歡樂得到最大限度的高揚。人死歸於道，道又是那樣玄妙無比。所以人死則可以“與道相拘，偃然長寢，樂莫是踰”！生存的勞苦與

^① 朱光潛《悲劇心理學》首章曾引這段文字說明人世的痛苦和災難一般只會引起哀怨。見該書第1頁，人民文學出版社，1985年版。

之形成鮮明對比。生存是太素^①氏不仁的結果，形勞生苦，故“變而之死”，謂之反真歸本，謂之幸甚！^②

髑髏作為象徵超自然的死亡的形象，很少出現在中國古代造型藝術中。而它作為文學手段的創造，也不是常見的。由於它總是引生關於生死主題的思考，所以其出現便具有獨特意義。魏晉時期理性精神的復歸，首先在於恢復天的自然無為性質，在思想領域內清掃曾瀰漫兩漢的天人感應思潮。天人感應思潮在東漢末年雖然已經破產，但它作為一種思想堆積物仍淤塞着思維的河道。而這一復歸運動的邏輯終結在於人的主題的突出。這一時期，人性覺醒的號角更加高亢、嘹亮，其基音便是對人的生死問題的普遍關注。

這個時代的主旋律是對生命無常，人生短暫的感嘆、哀傷。正如時下一位學者所說，對生死存亡的重視，“在當時社會心理和意識形態上具有重要的位置，是他們的世界觀人生觀的一個核心部分。這個核心便是在懷疑論哲學思潮下對人生的執着。表面看來似乎是如此頹廢、悲觀、消極的感嘆中，深藏着的恰恰是它反面，是對人生、生命、命運、生活的強烈的欲求和留戀。而它們正是在對……從經術到宿命、從鬼神迷信到道德節操的懷疑和否定基礎上產生出來的。”^③

對人生的執着、對生的留戀，是因為生和死已處於前所未有的對立和緊張狀態。或者說，這種真實存在的對立和緊張在這時期被更加真切地認識和感受到了。其結果，便是傳統宗教觀念和

① 太素，《老君太上虛無自然本起經》載：“道者謂太初也。”見《雲笈七籤》卷十。

② 文中有“太素氏不仁，勞我以形，苦我以生，今也幸變而之死，是反吾真也”之語。

③ 李澤厚：《美的歷程·魏晉風度》，中國社會科學出版社，1984年版。

莊子哲學中生和死的連續性的被破壞：

人含氣而生，精盡而死。死，猶漸（謂盡）也，滅也。譬如火焉，薪盡而火滅，則無光矣。故滅火之餘，無遺炎矣；人死之後，無遺魂矣。（楊泉：《物理論》）

夫死者骨肉歸乎土，神而有靈，豈肯守夫敗壞而在草莽哉！（楊泉：《清辭》）

客曰：“天道貴生……今莊周乃齊禍福而一死生，以天地爲一物，以萬類爲一指。無乃激惑以失貞，而自以爲誠是也？”（阮籍：《達莊論》）

死生亦大矣，豈不痛哉。固知一死生爲虛誕，齊彭殤爲妄作，後之視今亦猶今之視昔，悲夫！（王羲之：《蘭亭序》）

夫死生是失得之大者，故樂莫甚焉，哀莫深焉。（陸機：《大暮賦序》）

中國古代傳統的鬼神信仰認爲人死爲鬼：“衆生必死，死必歸土，此之謂鬼。”（《禮記·祭義》）《說文》：“人所歸爲鬼。”人活在現實世界中，死後便歸到鬼的世界。由生到死，不過是從一個世界歸到另一個世界的轉換。古代盛行的殉葬之風，其深層信念便是認爲死後生活是生前生活的繼續。另外，人和鬼兩個世界還能以某種方式相交通。人在現世懷有冤情枉屈，死後爲鬼可以報復活着的人。鬼還能够感恩知報。《左傳》、《國語》中這類記述很多。如公子彭生被齊襄公殺害後化大豕驚嚇襄公（《左傳》莊公八年），周宣王無辜殺死杜伯，3年後杜伯爲鬼以朱矢射殺宣王而索命。（《國語·周語》）魏顆不遵父親殺其愛妾以殉葬的遺囑而嫁之他人，女父（已死）結草還報幫助魏顆捉獲敵將。（《左傳》宣公十五年）《墨子·明鬼篇》中也有很多類似記述。在古代的宗教思想中，現實的生活和死後的生活是不間斷的，生和死不存在尖銳的對立和斷裂，而是具有一種連續性質。

先秦理性精神的崛起，是以净化天的宗教神學色彩為特徵的。但人的主題也隨之突出。從而生死問題也得到理性精神的審視。孔子講“未知生，焉知死”，已有幾分懷疑，幾分冷靜。莊子論述生死最詳。張岱年先生曾指出：“莊子由其自然論的觀點立論，認死為變化之自然，與生雖不同，但皆是變化之一段落，而不必貴賤悅憎於其間。”^①莊子認為，生死不過是氣的聚散，“其有夜旦之常，天也。”（《大宗師》）即是以死生皆為自然之變化，故生無可悅，死無可憂。他所採取的是另一種“視死如歸”的態度。《大宗師》中，孟子反、子琴張為子桑戶死相和而歌：“嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！”莊子寫列子見百歲骷髏，感慨系之，說：“唯予與汝知而未嘗死，未嘗生也。若果養乎？予果歡乎？”（《至樂》）於是死生之別可以消融，死未嘗死，“死也生之始”，（《知北游》）生未嘗生，“生也死之徒”。（同上）“孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知生死存亡之一體者？”（《大宗師》）知道了這層道理，便參透了死生的奧秘，可以平靜地直面死亡。“以死生為一條”。（《德充符》）在莊子的思想中，生和死同處於終始無已的自然變化的鏈條上，它們也具有一種連續性質。

古代宗教思想曾給人以溫情的安慰，使人走向冷冰冰的死亡而不知畏懼；莊子一死生，齊壽夭，以哲人的睿智，教人面對死亡而心懷寧靜，實際上也只是理性的一種自我欺騙而已。現在，生和死的連續性已被破壞。宗教的安慰和理性的欺騙便同時破滅和被識穿。人死如薪盡火滅，所謂死後生活純屬無稽之談。靈魂不死之說既不可信，人死為鬼當屬虛誕。阮修論無鬼神，說：“今見鬼者云着生時衣服。若人死有鬼，衣服有鬼邪？”（《晉書》卷四十九本傳）他不過是在重複王充否定鬼神的論證，“論者服焉”，

① 張岱年：《中國哲學大綱》第482頁，中國社會科學出版社，1982年版。

(同上)即那些認為有鬼神的人竟然能够信服。阮修的無鬼神論產生的影響，其實可以說是王充的思想在對魏晉社會思潮產生作用的一個證據。^①王羲之斥莊子“一死生為虛誕，齊彭殤為妄作”，葛洪則說：“俗人見莊周有大夢之喻，因復競共張齊死生之論。蓋詭道強達，陽作違抑之言，皆仲尼所為破律應煞者也。今察諸有此談者，被疾病則遽針灸，冒危險則甚畏死。然末俗通弊，不崇真信，背典誥而治子書，若不吐反理之巧辨者，則謂之樸野，非老莊之學。故無骨殖而取偶俗之徒，遂流漂於不然之說，而不能自返也。老子以長生久視為業，而莊周貴於拽尾涂中，不為被網之龜，被綉之牛，餓而求粟於河侯，以此知其不能齊死生也。”（《抱樸子·勤求》）莊子在《至樂》中借空髑髏之言闡述人生有道德倫理束縛、亡國斧鉞禍殃、家庭養育責任、凍餒饑寒威脅種種煩擾，人死則“無君於上，無臣於下；亦無四時之事，從然以天地為春秋，號南面王樂，不能過也”。他大講生勞死樂，“以生為附贅縣疣，以死為決疣潰癰”，但並不真正主張捨生求死。他只是想求得一種達觀的態度來對待生死，而保持心理上的平衡。這種平衡原來可以由古代宗教的那種“視死如歸”信念來支撐，理性的崛起既將這一支撐摧毀，於是就發明了齊一生死，以死為“反其真”的又一種“視死如歸”。魏晉時期對莊子齊一生死思想的批評，無疑說明它已開始失去其思想魅力，無法維繫人心了，無論這些批評是否切中了莊子學說的要害。

① 不少學者曾指出王充和魏晉思想的關係。李申在其博士論文《中國古代哲學和自然科學》（中國社會科學出版社出版）中專章予以了論述，認為“王充的思想，產生在漢代，但它的影響，它的發生作用，都是在魏晉南北朝。”這是很見地的。

宗教和理性兩種“視死如歸”的信念全部歸於破滅，這是理性精神復歸的必然結果。但它也把人推到生死之間的斷裂所形成的懸崖峭壁上。朝生的最後邊緣邁進半步，腳下便是深不可測的死亡深淵。人失去了最後的歸宿。與這種失落聯袂而至的便是人生的茫然，人生的迷惑。但這一切雖然是執著尋找之後的迷失，迷失而後也必將是更為執著的尋找。

生和死的嚴重對立和斷裂是客觀存在的事實。在人生、長、老、死的生命歷程中，產生質的變化的是死亡，一個生命的實體變成了一具慢慢腐爛的屍體。因此，它給人的刺激也最深。爲了把人從它所造成的困境解脫出來，宗教和哲學都提出了自己的方案。莊子提出“一死生、齊壽夭”的解脫方法，蘇格拉底則說，真正的哲學家在臨終時應當是快樂的。西塞羅（Cicero）說：“學習哲學僅僅是爲了準備自己的死亡。”這句話被蒙田（Montaigne）用作他一篇長文的開場白，這篇長文的主旨則是爲了說明“哲學思索就是學習死亡”。

但這樣的哲學理性未免過於冷峻。在實際生活中，或許人們會選擇更為直截了當的解脫：活着還不如死去。澤克西斯的悲哀得到他叔父的回答便是這樣的：“然而人生中還有比這更可悲的事情。人生固然短暫，但無論在這大軍之中或在別的地方，都找不出一個人真正幸福得從來不會感到，而且是不止一次地感到，活着還不如死去。災難會降臨到我們頭上，疾病會時時困擾我們，使短暫的生命似乎也漫長難捱了。”

在魏晉時人的思想中，有時也有類似的思想。《列子》一書學術界認爲是晉人所作。其書內容多半涉及生死問題。其中《楊

朱》篇載：“孟孫陽問楊子曰：‘有人於此，貴生愛身以蘄不死可乎？’曰：‘理無不死。’‘以蘄久生可乎？’曰：‘理無久生。生非貴之所能存，身非愛之所能厚，且久生奚爲？五情好惡，古猶今也。四體安危，古猶今也。世事苦樂，古猶今也。變易治亂，古猶今也。既聞之矣，既見之矣，既更之矣，百年猶厭其多，況久生之苦也乎？’”

但厭世又厭生的思想在魏晉思想中其實是很少的。《楊朱》所說的人生之苦，並不完全是疾病、災難引起的：“百年之壽大齊，得百年者千無一焉。設有一者，孩抱以逮昏老幾居其半矣；夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣；痛疾哀苦亡失憂懼，又幾居其半矣。量十數年之中，追然而自得，亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾，則人之生也奚爲哉？奚樂哉？爲美厚爾，爲聲色爾，而美厚復不可常厭足，聲色復不可常玩聞，乃復爲刑賞之所禁勸，名法之所進退，遑遑爾競一時之虛譽，規死後之餘榮，偶爾順耳目之觀聽，惜身意之是非，徒失當年之至樂，不能自肆於一時，重囚繫梏，何以異哉？”

人生之苦更多來自人的慾求受到限制，美厚聲色不能完全滿足，因有刑賞名法這些社會道德倫理人際關係規範的種種桎梏，不能盡情享受人生。所以，這裏表面上的厭生實際深藏的是對人生慾望的追求和肯定，是強烈的戀生。

表面的厭生與深層的戀生實際上是生死斷裂、生死嚴重對立所造成的緊張情緒體現。爲了從中解脫出來，《列子》提出了一條解脫途徑：

故生不知死，死不知生，來不知去，去不知來，壞與不壞，吾何容心哉！

《列子注》云：

生之不知死，猶死之不知生。故當其成也，莫知其毀；及

其毀也，亦何知其成？如去來之見驗，成敗之明征，而我皆叩之，情無彼此，何處容其心乎？

死是虛無的。這也許是比較正確的對待死亡的態度。它接近於伊壁鳩魯的思想。伊壁鳩魯曾經說，死亡對我們活着的人來說是毫無意義的。因為善與惡只存在於我們的感知之中，而死亡把感知剝奪了。弄明白死是虛無的，就是死後生活歡樂的源泉。對於真正理解在死亡的另一頭是一片虛無的人來說，他就會在生活中無所畏懼。在表述這些看法的一封信中，他還寫道：

死亡對於我們來說，什麼也不是。為什麼呢？只要我們存在，死亡就一定不存在。死亡真正出現（存在）時，我們已經不存在了。

現代心理學力圖將觸覺伸進死亡這片領域，它通過那些瀕臨死亡而又活過來的人的體驗，來研究人類的死亡經驗。顯然，它得到的只是一些瀕死體驗的一類感受材料，並不是嚴格意義上的死亡經驗。事實上，心理學家從來不曾，也永遠不可能獲得直接的死亡經驗。從這種意義上說，“生不知死”，對個體生命經驗而言是成立的。但以死為虛無從而持生死不容於心的態度，與其說是由生死斷裂、互不相知的前提推出的邏輯結論，不如將其看成一種心理要求的擬設更為正確。因為對死亡的恐懼可以大量來自間接的死亡經驗：

伏羲以來，三十餘萬歲，賢愚好丑，成敗是非，無不消滅，但遲速之間耳。（《列子·楊朱》）

萬物所異者生也，所同者死也。生則有賢愚貴賤，是所異也。死則有臭腐消滅，是所同也。雖然，賢愚貴賤，非所能也。臭腐消滅，亦非所能也。故生非所生，死非所死，賢非所賢，愚非所愚，貴非所貴，賤非所賤，然而萬物齊生、齊死、齊賢、齊愚、齊貴、齊賤，十年亦死，百年亦死，仁聖

亦死，凶愚亦死。生則堯舜，死則腐骨。生則桀紂，死則腐骨，腐骨一矣，孰知其異？且趣當生，奚遑死後！（同上）

所以，就人類整體的經驗而言，死亡仍是一種直接的經驗，“生不知死”對人類整體來說是不成立的。基礎既如此脆弱，生死不容於心這種心理上的自欺便立即被破壞。上引列子文中對死亡無名的恐懼和憎厭，正是明證。

視死亡為虛無的態度未能求得生死的真正解脫。除了對死亡的恐懼和憎厭外，剩下的便是對人壽苦短、生命無常的長吁短嘆。^① 象“人生忽如寄，壽無金石固”，“人生非金石，豈能長壽考”，“人生寄一世，奄忽若飄塵”，“人生天地間，忽如遠行客”，^② “對酒當歌，人生幾何，譬如朝露，去日苦多”，（曹操《短歌行》）“人生處一世，去若朝露晞，……自顧非金石，咄喑令人悲”，（曹植：《贈白馬王彪詩》）“人生若塵露，天道邈悠悠”，（阮籍：《咏懷詩》）這類詩句在從漢末到魏晉南北朝的文人詩作中俯拾即是。進一步則有對生命可貴，當珍重愛惜的淺斟低唱。如《古詩十九首》中的“晝短苦夜長，何不秉燭游”，《列子·楊朱》中的“且趣當生，奚遑死後”，《天瑞》中的“天生萬物，惟人為貴，而吾得為人，是一樂也”，這類詩句話語在這一時期的各種作品中也是不勝摭採的。

復歸的理性精神揭穿了古代傳統宗教安慰的虛假，懷疑莊子哲學理性的自欺，它使生死以真實的斷裂狀態呈現，並試圖找到一條新的超越和解脫的途徑——實質上只是心理的自欺——但没有成功。盡管如此，它卻是人類認識史上對生死認識不斷深化的

① 參閱王瑤：《中古文學史論集·文人與藥》，上海古籍出版社，1982年版；李澤厚：《美的歷程·魏晉風度》，中國社會科學出版社，1984年版。

② 以上為《古詩十九首》中的詩句。

一種標誌——包括那些生命無常生命可貴的長吁短嘆和淺斟低唱。理性既然失敗，非理性的宗教便乘虛而入。魏晉時期，佛教“精神不滅”、“生死輪回”的說教開始廣為流行，這種教義在一定程度上可以適應人的解脫生死的恐懼的心理需要。對生的強烈慾求，便為道教的進一步發展注入了動力。

三

魏晉時人慨嘆人生短暫，生命無常，最常用的有兩個比喻，一是朝露，一是金石。前者喻生命轉瞬即逝，往焉難追；後者的比喻多以否定的形式出現，抒發人壽難如金石之固的悲哀，表現了一種希望和冀求。

服食風氣便是以這種人生慾求的強烈沖動為基礎形成的。

在當時人的信念中，金石是堅固的，人若同金石一樣，就能長壽。對金石穩定性質的崇拜，使人們總幻想把它們的性質轉移到人體之中。魏伯陽《周易參同契》說：“金性不敗朽，故為萬物寶。”主張服食黃金。魏晉之人則風行服食“五石散”。^①

“五石散”又名“寒石散”。因為服散的人除了要飲熱酒外，只能吃冷的其它食物。它的主要成分是五種礦物藥，古代叫石藥。魯迅在《魏晉風度及文章與藥及酒之關係》一文中說，“五石”指的是白石英、紫石英、石鐘乳、赤石脂和石硫黃。他大概依據的是唐孫思邈在《千金翼方》及《千金要方》中的有關記載。但實際

① 關於魏晉服散的研究，可參閱《余嘉錫論學雜著·寒食散考》；王瑤：《中古文學史論集·文人與藥》；王奎克：《“五石散”新考》（載趙匡華主編：《中國古代化學史研究》）指出，五石散方中有礬石，它是毒性之來源。考證博洽，其說可信。

上魏晉時人的五石散方係由東漢名醫張仲景的兩個方子“侯氏黑散”和“紫石寒食散”合併加減而成。“五石”指的是礬石、紫石英、白石英、赤石脂和石鍾乳。

“礬石”在古書中常常與“礬石”相混淆。它們實際上是兩種性質極不相同的礦物藥。前者就是今天的砷黃鐵礦(FeAsS)，又叫毒砂，是一種含砷的有毒礦物；後者一般指明礬 $[\text{KAl}_3(\text{OH})_6(\text{SO}_4)_2]$ ，是一種無毒礦物。五石散中的另四種石藥都沒有明顯毒性，其對人體的毒害作用主要來自這種含砷礦物。

據文獻記載，一個人初期服用少量五石散，能加強消化機能 and 改進血象和營養情況，即出現“人進食多”和“氣下顏色和悅”的現象，但同時也伴有“頭、面、身瘙癢”，“策策惡風”和“厭厭欲寐”的中毒現象的出現。長期服用，則會嚴重中毒，直至死亡。漢代的“侯氏黑散”和“紫石寒食散”原是用來治療“五勞七傷”的虛弱症的。魏尚書何晏最先服用由這兩個方子改變而來的五石散。何晏是何進子孫，曾隨母為曹操收養，極得寵愛。少時即富貴奢華耽情聲色。同時代的管輅說他“魂不守宅，血不華色，精爽烟浮，容若槁木，謂之鬼幽”。可見他傷於酒色，體質極差。他服用五石散，最初目的大概是為了治病。

何晏屬曹氏集團，不久司馬氏起而代曹，他也被殺頭了。而服用五石散卻在當時的貴族士大夫階層風行起來，以致中毒而死的人不計其數。隋巢元方《諸病源候總論》記載了晉代名醫皇甫謐關於長期服散中毒的自述。服散之後感到“心痛如錐刺”、“手足偏痛，諸節欲解”；身上“發癰瘡堅結”，渾身發熱，“因以冷水澆淹手巾，著所苦處，溫復易之”，或以“冷水洗，冷石熨”，常常“日用水百餘石”。藥毒發作嚴重的，“有氣絕不知人者，槪口不得開，病者不自知，當須傍人救之”。這位名醫還記載了許多中毒者的慘狀，如有的“舌縮入喉”，有的“癰疽陷背”，有的“脊

肉爛潰”，有的因服散其親屬“中表六喪”，皇甫謐自己則“隆冬裸袒食冰，當暑煩煩，加以咳逆，或苦溫瘡，或類傷寒，浮氣浮腫，四肢酸重，……救命呼噏。父兄見出，妻息長訣。”他服散七年，終至斃命。

五石散藥物很貴，非富貴人家是吃不起的，而且吃藥後禁忌又多，藥力發作即“散動”、“發散”時，服散者痛苦不堪；長期服用，必定斃命。盡管如此服散之風卻仍然愈扇愈熾。《世說新語》、《太平廣記》等記述了很多當時人服散的故事。魏晉一代名流如何晏、王弼、夏侯玄、嵇康等都是服散的倡導者。以致服散在很多人眼中成爲一種時髦。它可以成爲不奉皇帝詔命的借口，而不致獲罪；（《晉書·皇甫謐傳》）可以成爲“居喪無禮”不拘禮教的由頭；（見《抱樸子·譏惑》）它還可以成爲避禍逃命的法門。《晉書·賀循傳》記載當時陳敏作亂，“詐稱詔書，以循爲丹楊內史”，盧循就服寒食散，披散頭髮，袒露身子，弄得陳敏只好作罷。當時也小有名氣的王戎，在爲齊王冏謀劃時，因出了不合時宜的主意，險遭殺身之禍。幸虧他假裝服散藥發，掉入廁所，得以全命（《晉書·王戎傳》）。到了後來，服散之風演而成爲貧富標誌之一，“看吃藥與否以分闊氣與否”。以致鬧出有人無錢吃這種藥，偏要冒充服散者的事來。

最早的醫學書籍認爲某些藥物能够使人長壽不死。《神農本草經》把五石散中的白石英、紫石英、石鐘乳、赤石脂列爲上品之藥。《抱樸子·仙藥》可能引的是《神農本草經》的話：“上藥令人身安命延，昇爲天神，遨遊上下，使役萬靈，體生毛羽，行厨立至。”即使是後代本草著作，說到石英、石脂、鐘乳一類藥物，也以爲它們“益精益氣，補不足，令人有子，久服輕身延年。”（見《證類本草》卷三）所以，在這股服散風氣中，爲求治病者有之，爲求廁身“富貴體”之列，追趕時尚者也有之，但若無一種

更深的信念作為支持，這二者必不能使此風經久不衰。這種信念，大概就是流行一時的“延年、長生、成仙”的思想。因為服散之苦，與其說是“治”病，不如說是“致”病；而且五石散主要用作治療“房室之傷”的強壯劑，何晏傷於酒色，服後“首獲神效”，原因即在於此。假如這種強壯劑使人罹受如此之苦，即使是縱情聲色的貴族士大夫恐怕也要卻之猶恐不速的了。在這些服散者中，也有一些佛教中人，（見《高僧傳·晉廬山釋慧遠傳》）他們不應有“房室之傷”，但佛教自從傳入中國，即與中國本土信仰相互融合，很多佛教徒同時也信仰教外思想。《續高僧傳·釋法護傳》即說“護善外書，好道術。”這位法護和尚也是服散的。他雖然時代稍後，仍能說明魏晉時佛教徒服散的原因。一些道教徒也服散。楊羲，道教上清派著名人物。《真誥》卷二十記他曾“修劍解之道，作告終之術”，《真誥》卷十七還載有他與人的一封信：“羲頓首，奉反告承服散三旦，宣通心中，此是得力，深慰馳情，願善將和，無復感動……”說明當時服散風氣的普遍。

隋巢元方《諸病源候總論》卷六引皇甫謐語云：“寒食藥者，世莫知焉，或言華佗，或曰仲景（張機）。……及寒食之療者，御之至難，將之甚苦。近世尚書何晏，耽好聲色，始服此藥，心加開朗，體力轉強。京師翕然，傳以相授，歷歲之困，皆不終朝而愈。衆人喜於近利者，不睹後患，晏死之後，服者彌繁，於時不輟。”其實，造成“京師翕然，傳以相授”的現象，並不完全在於五石散的療效，它在更大程度上說明了當時人們戀生懼死的心態。曹操不信鬼神，但有神仙思想；“好養性法，亦解方藥。”（晉張華《博物志》）曾將天下方士招聚於京城。“世有方士，吾王（曹操）悉所招致，甘陵有甘始，江有左慈，陽城有郗儉。始能行氣導引，慈曉房中之術，儉善辟谷，悉號數百歲。本所以集之於魏國者，誠恐斯人之徒挾奸宄以欺衆，行妖隱以惑衆，故聚而禁之也。”（曹

植：《辯道論》）這些方士來到京城，也經常造成“京師翕然”的影響。曹丕《典論》載：

初，（郗）儉之所至，茯苓價暴貴數倍。

後（甘）始來，衆人無不鵠視狼顧，呼吸吐納。

左慈到，又競受其補導之術。

曹丕最後嘆道：“人之逐聲，乃至於是也。”但他未曾深思，人之所以逐聲如此，難道是無緣無故的嗎？

魏晉一代名士如阮籍，在其《咏懷詩》中反復咏嘆“自然有成理，生死道無常”、“人生若塵露，天道竟悠悠”，並說：“願登太華山，上與松子游”。“獨有延年術，可以慰吾心。”但又懷疑神仙無法實現：“採藥無旋返，神仙志不符”。“人言願延年，延年欲焉之。”曹植在《飛龍篇》中幻想遇仙於泰山：“授我仙藥，神皇所造。教我服食，還精補腦。壽同金石，永此難老。”嵇康曾從道士孫登游，採藥於名山。《魏氏春秋》載：“初，康採藥於中山北，見隱者孫登，康欲與之言，登默然不對。踰年，將去。康曰：先生竟無言乎？登乃曰：子才多識寡，難乎免於今之世也。”（《文選》卷二十三嵇康《幽憤詩》注引）《魏志》卷二十一《王粲傳》注引嵇喜爲康傳也載：“（康）家世儒學，……長而好老莊之業，恬靜無欲，性好服食，常採御上藥。”晉代名士王羲之舉家奉五斗米道，他曾從道士許邁游，採藥石不遠千里，雅好服食養性。（見《晉書》本傳）《太平廣記》卷五十八《魏夫人傳》載晉代道教人物魏華存幼而好道，“志慕神仙，味真耽玄，欲求冲舉，常服胡麻散，茯苓丸。……”可見這種普遍的服食風氣與神仙、養生思想信仰有密切關係，或者說，服食風氣的盛行正是神仙、養生的思想信仰在社會上特別是士族階層中十分普遍的表現。

四

以往我們多注意道教在魏晉時期傳播於社會上層，對當時的人生觀、人生態度和社會風氣發生種種影響。其實道教與魏晉思想文化的影響是相互的。從某種意義上說，道教在這一時期取得的新的歷史發展，主要取決於當時的社會—文化環境。

漢末五斗米道的經典《老子想爾注》中已開始強調神仙長生，宣揚不死成仙。曹操平漢中，張魯於建安二十年（公元215年）歸順曹操。曹操一面“攬漢中民數萬戶以實長安及三輔”，（《三國志·張既傳》）將五斗米道民置於自己控制的地區範圍，同時也優待張魯家族，賜爵封侯，並聘張魯之女為燕王曹宇之妻。從而五斗米道不但在北方各地的社會下層發展起來，同時也在社會上層傳播，很多高門士族也都信奉道教。^①天師道（五斗米道）出現分化是必然的。它的廣泛傳播無疑對當時的思想文化要產生影響。

但魏晉時期所出現的思想文化變遷，雖然有思想文化發展本身的原因，歸根結底，它不過是社會變遷的反映。魏晉玄學是這一時期新興的世界觀和人生觀的理論概括。佛教的傳播，即是在時人予以玄學的理解而後發生的。道教的發展，亦不能視之與玄學無關。實則有玄學清談之風，而有人生意義之探究，生死問題之關心。進而有逍遙，養生，縱慾諸論之發生。其實踐形態表現為服食、飲酒、隱居、游仙等種種怪僻生活行徑。此種社會風氣促使道教徒與神仙家進一步合流，於是產生了葛洪這樣的道教人物，產生了宣揚成仙不死的道教神仙理論體系。從而道教基本教

① 參閱陳寅恪：《天師道與濱海地域之關係》，《歷史語言研究所集刊》1933年第3卷第4期。

義完成了從“致太平”、“救世”到“求長生”、“度世”的歷史轉折。

第五章

葛洪與道教神學基本 教義的確立

一

葛洪，字稚川，自號抱樸子。丹陽句容（在今江蘇省）人。生於晉武帝太康四年（公元 283 年）。卒年爲東晉哀帝興寧元年（公元 363 年）。^①他出身於官宦世家，13 歲時其父死於邵陵太守任上。家道從此中落。16 歲時開始讀《孝經》、《論語》、《詩經》、《易》等儒家經典及“諸史百家之言”，近萬卷。但“不成純儒，不中爲傳授之師”。葛洪“少有定志，決不出身”，原因大概是看到當時政治黑暗，仕途艱險。於是又向鄭隱學道。但又因“年尚少壯，意思不專，俗情未盡，不能大有所得”。（《抱樸子·遐覽》）他從 15、6 歲時開始從事詩賦雜文的著作，20 餘歲時，“乃計作細碎小文，妨棄功日，未若立一家之言，乃草創子書”，想要“令後世知其爲文儒而已”。（《抱樸子·自叙》）大約此時他即開始《抱樸子》的寫作。至晉元帝建武年間（公元 317 年）他 35 歲時完成。《抱樸

① 一說葛洪享年 61 歲。今暫採王明 81 歲之說。見《抱樸子內篇校釋·序言》，中華書局，1985 年版。

子》分《內篇》和《外篇》兩部，《內篇》二十卷，宣揚神仙方藥、鬼怪變化、養生延年、攘邪卻禍的仙道學說。《外篇》五十卷，論述人間得失，世事臧否的經國治世的儒術。此外還完成《神仙傳》十卷，《隱逸傳》十卷，以及“碑頌詩賦”、“軍書檄移章表箋記”共一百三十卷，又抄五經七史百家之言，編纂“兵事方會短雜奇要”三百一十卷。

葛洪年輕時即相信仙道學說，師從鄭隱學道，晉惠帝泰安年間，張昌起義。他應召參加鎮壓張昌的別帥石冰的起義軍，立下戰功，得遷伏波將軍。但他於事平之後投戈釋甲，北上洛陽，打算“廣尋異書”，研修仙道。恰在此時，司馬氏統治集團內部矛盾爆發，釀成所謂“八王之亂”，北上交通阻斷。而陳敏又反於江東，中原至江南的交通也不通。葛洪進退維谷，流徙漂泊於徐、豫、荆、襄、江、廣數州之間。後不得已答允廣州刺史嵇君道之請，擔任參軍之職，以避亂南方。不料嵇君道後來遇害，於是留居廣州。自此，葛洪對榮位勢利更加心灰意冷，而潛心於著述，並堅定了“委桑梓，適嵩岳，以尋方平、梁公之軌”學仙修道的“本志”。晉室南渡，為安撫江南士族，追功叙賞。葛洪因十餘年前伐石冰有功，受封為關中侯。也在這一年他編纂完成《抱樸子》。後聽說交趾出產丹砂，求為勾漏縣令。到達廣州時，刺史鄧岳挽留，於是入羅浮山煉丹，終其一生。^①

《抱樸子·金丹》篇中^② 葛洪自述其師授傳承說：

昔左元放於天柱山中精思，而神人授之金丹仙經。會漢末亂，不遑合作，而避地來渡江東，志欲投名山以修斯道。余從祖仙公，又從元放受之。凡受《太清丹經》三卷及《九鼎

^① 葛洪生平事迹見《抱樸子外篇·自叙》和《晉書·葛洪傳》。

^② 以下凡引《抱樸子》，僅注篇名。

丹經》一卷、《金液丹經》一卷。余師鄭君者，則余從祖仙公之弟子也，又於從祖受之，而家貧無用買藥。余親事之，灑掃積久，乃於馬迹山中立壇盟受之，並諸口訣之不書者。江東先無此書，書出於左元放，元放以授余從祖，從祖以授鄭君，鄭君以授余。

根據上面記述，葛洪所屬丹鼎道派的師承傳授關係是：

左慈→葛玄→鄭隱→葛洪。

左慈，字元放，廬江（在今安徽省）人，是漢末著名方士。（《後漢書·方術列傳》）曹操曾將天下方士“聚而禁之”，左慈也在其中。葛洪《神仙傳》說他“明五經，兼通星氣”，後“乃學道，尤明六甲，能役鬼神，坐致行厨”，“能變化萬端，不可勝紀”。另外，他也懂房中補導之術，曹丕《典論》和曹植《辯道論》都曾提到。

左慈弟子葛玄，字孝先，為葛洪三代從祖。吳初，左慈到江東吳地後，葛玄師從左慈，受前述丹經共五卷。《神仙傳》說他經常餌術，能用符，行諸奇術，並懂醫術。

鄭隱的道術，《內篇》記載較詳，說他“不徒明五經，知仙道而已。兼綜九宮三奇，推步天文，河洛讖記，莫不精研。”（《遐覽》）

葛洪仙道學說的形成，主要與上述傳授系統的道派有關。

《晉書·葛洪傳》記載，葛洪曾“師事南海太守上黨鮑玄”。“玄亦內學，逆占將來，見洪深重之，以女妻洪”。《晉書》本傳說鮑玄“學兼內外，明天文河洛書”，並曾見到陰長生，受其道訣。《雲笈七籤》卷一〇六《鮑靚（玄）真人傳》稱其曾“師左元放，受中部法及三皇、五岳劾召之要，行之神驗，能役使鬼神，封山制魔。”另據《神仙傳》，陰長生又曾得到馬鳴生所授《太清神丹經》（十篇），內容是講金丹之術的。《雲笈七籤》卷八十五和卷一

○六記載，太興元年（公元 318 年），“靚暫住江東，於蔣山北道見一人年可十六七許，好顏色，俱行數里，其人徐徐動足，靚奔馬不及，已漸而遠，因問曰：相觀行步，必有道者。其人曰：吾仙人陰長生也，太上使到赤城，君有心，故得見我爾。靚即下馬，拜問寒溫。”向他學習屍解成仙之法。《太平御覽》卷六六三引《道學傳》與《歷世真仙體道通鑒》卷二十一《鮑靚傳》，也有類似記載。^①

葛洪《抱樸子·內篇》反復闡揚的仙道學說，並沒有受到所謂“馬鳴生—陰長生—鮑靚—”道派的影響。《論仙》篇中說，李少君是屍解仙去的，壺公、費長房、道士李意期和兩弟子都屍解成仙，不一定就是葛洪從鮑靚受傳過屍解仙法的證明。葛洪所引《仙經》即有“下士先死後蛻，謂之屍解仙”之說。他正是據此認為李少君是屍解仙去的。另外，葛洪在其師鄭隱處見到的道經中即有《屍解經》一類的經典。（《遐覽》）所以，葛洪所了解的屍解成仙方術更有可能也是師事鄭隱受傳的。鮑靚所習道術內容，雖無金丹，但葛洪以墨守師傳著稱，且為鮑的女婿，既能師事鮑靚，而且“洪傳玄業，兼綜練醫術”，（《晉書·葛洪傳》）不會在《抱樸子》中不置一詞。這裏只有一種解釋，即葛洪師事鮑靚是在《抱樸子》已經編纂完成或已近完成之後。葛洪在《外篇·自叙》中說：“晚學風角、望氣、三元、遁甲、六壬、太一之法，精知其旨，又不精研。”他崇重還丹金液，晚年往羅浮山煉丹，都證明其仙道思想一直沒有受到鮑靚影響。

丹鼎道派把燒煉金丹弄得非常神秘，他們選擇門徒和傳授丹經都十分鄭重其事。葛洪說：

① 不少論著據此認為鮑靚曾受陰長生屍解之法。但道教典籍中這類仙話傳說，實不可視為信史。

是以道家之所至秘而重者，莫過乎長生之方也。故血盟乃傳。傳非其人，戒在天罰。（《勤求》）

葛洪師事鄭隱時，同時向鄭隱學道的人有五十餘人，只有葛洪因為“厖羸，不堪他勞，然無以自效，常親掃除，拂拭床幾，磨墨執燭，及與鄭君繕寫故書”，最後得到信任，“見受金丹之經及《三皇內文》、《枕中五行記》，其餘人乃有不得一觀此書之首題者。”（《遐覽》）

向門徒傳授丹經時，要舉行秘密儀式。葛洪接受鄭隱所授《太清丹經》、《九鼎丹經》、《金液丹經》時，即曾在馬迹山中立壇盟誓。（見《金丹》）符書之類的《三皇內文》、《五岳真形圖》，“受之四十年一傳，傳之敵血而盟，委質為約。”（《遐覽》）

這些傳授的丹經丹方，其中有很多隱語，所以傳授時還要同時傳授口訣。否則，得到了丹方也無法燒煉。

丹鼎道派因丹經內容的神秘化和這套神秘主義的傳道授經方式，限制了它的傳播。葛洪說他流離顛沛於徐豫荆襄江廣數州之間，接觸數百名道士，對神丹金液、《三皇內文》他們“了無一人知之者”。（《金丹》）說明丹鼎道派當時的確還沒有在南方廣泛傳播。

二

葛洪宣揚神仙是存在的，凡人可以通過學仙修道成為神仙而長生不死。學仙修道有很多方法，最重要的是服食還丹金液。《抱樸子·內篇》一書集中反映了這些思想。

魏晉時期服食長生之風在士大夫階層中很盛。但很多人只是相信通過服用藥物或養生方術能達到延長壽命的目的，而對不死成仙多持懷疑態度，有人則根本否定世界上有神仙，特別是凡人

修煉而成的仙人。如向秀就反對嵇康神仙可信的說法，認為神仙不存在，因為誰也沒見過。（見《嵇康集·向子期難養生論》）

懷疑否定仙人存在的無仙論思想，早在求仙思想的萌芽時期就存在。這一對認識矛盾是有神論與無神論矛盾鬥爭的衍生物。無仙論最重要的論據是“仙人無驗”，無人見過。漢魏兩晉時人則又增加了一條：儒家經典沒有記載，聖賢不談神仙話題。葛洪強調人的感官能力、感覺經驗有限，不能以此去判斷神仙的有無：

雖有至明，而有形者不可畢見焉。雖稟極聰，而有聲音不可盡聞焉。雖有大章、豎亥之足，而所常履者，未若所不履之多。雖有禹、益、齊諧之智，而所嘗識者未若所不識之衆也……夫目之所曾見，當何足言哉？天地之間，無外之大，其中殊奇，豈遽有限！詣老戴天，而無知其上，終身履地，而莫識其下。形骸已所自有之也，而莫知其修短之能至焉。況乎神仙之遠理，道德之幽玄，仗其短淺之耳目，以斷微妙之有無，豈不悲哉？

……故不見鬼神，不見仙人，不可謂世間無仙人也。

（《論仙》）

至於周、孔一類聖人為何不談神仙，儒家經典為何沒有記載，葛洪說是“人所好惡，各各不同”，“誠合其意，雖小必焉；不合其神，雖大不學也。”還強調“日月有所不照，聖人有所不知”（《辨問》），他枚舉儒家經典沒有記載的，周、孔聖人沒有說到的很多事例來說明不能以聖人的言行作為有無仙人的判斷根據。

神仙不僅存在，而且還有等級之分。葛洪認為仙藥分為上、中、下三品，分別服食它們結果不同：“朱砂為金，服之昇仙者上士也；茹芝導引，咽氣長生者中士也；餐食草木，千歲以還者下士也。”（《黃白》）。天地間仙人分為天仙、地仙和屍解仙：“上士舉形昇虛，謂之天仙。中士游於名山，謂之地仙。下士先死後蛻，謂之

屍解仙”（《論仙》）。

那么仙人存在的根據又是什么呢？葛洪主要認為前人的記載是可信的，如劉向《列仙傳》上記載了70餘位仙人，“誠無其事，妄造何如乎？”（《論仙》）“若謂世無仙人乎，然前哲所記，近將千人，皆有姓字，及有施為本末，非虛言也。”（《對俗》）

僅僅證明神仙存在還不够，因為很多人即使相信有神仙，但卻以為神仙是不能學的。如嵇康《養生論》就認為，神仙雖有，但他們都是“特受異氣，稟之自然，非積學所能致也。”（見梁蕭統：《文選》卷五十三）葛洪不同意這種“仙人有種論”。他說：

夫陶冶造化，莫靈於人，故達其淺者，則能役用萬物；得其深者，則能長生久視。知上藥之延命，故服其藥以求仙。知龜鶴之遐壽，故效其道引以增年。且夫松柏枝葉，與衆木則別；龜鶴體貌，與衆蟲則殊。至於彭、老猶是人耳，非異類而壽獨長者，由於得道，非自然也。（《對俗》）

並說自己認定神仙可以學致，並非聰明過人，而是象“鶴知夜半、燕知戊巳”那樣，對此“偶有所偏解”。也因為學仙修道“有以校驗”，所以“知長生之可得，仙人之無種耳”。（《至理》）

仙人主要靠藥物和術數養身延命，使內疾不生，外患不入，從而達到肉體不朽、長生不死。凡人只要掌握了這些仙道法術，就能成仙。（見《論仙》）葛洪吸收了魏晉養生家的“形神互恃”思想，既認為“形須神而立”，又認為“形者，神之宅也”，“形勞而神散，氣竭則命終”。（《至理》）前者強調精神對肉體的統率作用，後者強調精神又依附於肉體，靠肉體體現本身的存在。神仙道教講求不死長生，肉體飛昇，所以對“形神”兩者都同樣看重。葛洪將“形須神而立”和“形者，神之宅也”，看似對立的兩個命題統一在其仙道思想中，提出“形神相衛”的思想。人的致病在於風寒暑濕從外部誘發，而“人之無道，體已素病”則是其根本原

因。所以，只要能够“令正氣不衰，形神相衛，莫能傷也”。（《極言》）人要是能够“內養形神”，外祛邪祟，即可長生成仙。這“內養”和“外祛”的達到，靠藥物和術數。葛洪的“形神相衛”思想在凡人與仙人之間搭起了一座理論階梯。

由於堅信神仙可以學得，葛洪十分強調個人後天學仙修道的主觀努力，即立志、明師、勤求。“夫求長生、修至道，訣在於志。”（《論仙》）“志誠堅果，無所不濟，疑則無功”。（《微旨》）但如不遇明師指點，未能深得仙道法術之至要精髓，也將事無所成，“無由免死”。（《勤求》）最後便是堅持不懈。學道猶如播谷，有一個積累過程，不能“朝爲而夕欲其成”，“坐修而立望其效”。（《極言》）

宣揚神仙存在、神仙可學，必須反對“神仙有種論”，這樣纔能招徠信徒。但很多人求仙不得，又怎么解釋？漢魏兩晉流行死生富貴在於天命的宿命論，也滲透於當時的很多道經之中。從這種宿命論極易導出“仙人有種論”，它與葛洪的仙道思想難以協調。但葛洪爲了解釋周、孔一類聖賢何以不信仙道，以及有人何以信仙求仙而不得，卻提出一種所謂“受命所值”的說法：

《玉鈴經·主命原》曰：人之吉凶，制在結胎受氣之日，皆上得列宿之精。其值聖宿則聖……值壽宿則壽，值仙宿則仙。（《辨問》）

按《仙經》以爲諸得仙者，皆其受命偶值神仙之氣，自然所稟。故胞胎之中，已含信道之性，及其有識，則心好其事，必遭明師而得其法，不然，則不信不求，求亦不得也。

（《辨問》）這種“受命所值”說，是命定論與神秘的胎氣說的結合。葛洪的仙道學說中這些具有宿命論色彩的思想有一些特點。第一，他堅持道家天道無爲、任物自然的思想，認爲天地雖包含萬物，但萬物非天地之所爲。人生或儒或仙、或文或武，各

有所值，“非彼昊蒼所能匠成”。好比用礦石冶煉鑄造，用泥土埴埴燒陶，同一爐原料的銅器或鐵器，卻有的鋒利，有的粗鈍，同一窑的陶器有的圓正，有的歪斜，就是在其定型過程中各所遭值不同的結果，而與爐窑無干。（見《塞難》）這就否定了“天”的作用。葛洪思想中的“天”是自然的天，不是神。第二，葛洪接受了部分道經的“仙命”觀念，但他提出，看一個人受氣結胎時是否稟值仙宿，其判據是他後天是否信奉仙道。“命屬生星，則其人必好仙道。好仙道者，求之亦必得也。命屬死星，則其人亦不信仙道。不信仙道。則亦不自修其事也。”（《塞難》）第三，能否廣求明師而得其指點，也是有無仙命的判據。懂得仙道的精髓的明師固然很少，但只要求之者篤信廣求，一定能遇到，“有仙命者，要自當與之相值也。”（《勤求》）這些說法雖未完全擺脫宿命論，但實際效果上強調了後天學道實踐的重要性。

在論述秦皇漢武這些人君求仙不得的原因時，葛洪說他們主要在於不能悉行修煉仙道的禁忌要求，徒有好仙之名，而無修道之實，不知仙道的至要精髓，又未得到金丹大藥。他們和少君、樂大“彼二君二臣，自可求而不得，或始勤而卒怠，或不遭乎明師”。（《論仙》）他批判那些“竊道士之號者”誑騙世人，“以誤於有志者之不少，可嘆可悲也。”（《勤求》）有志求仙者被欺騙，即未遇明師，按說應是“仙命不值”，何言“誤”之有？何來浩嘆恨怒之有？顯然，葛洪在這裏完全拋開了仙命論，回到了徹底的仙人無種論。

實際上，葛洪為宣揚其仙道學說，既反對道家齊一生死，也反對儒家聖人死生在天、壽夭有命的思想：

聖人或可同去留，任自然，有身而不私，有生而不營，存亡任天，長短委命，故不學仙，亦何怪也。（《釋滯》）
可見，葛洪有時採納道經中的仙命說，有時是為了解釋聖人之不

學仙，有時爲了應付求仙不得帶來的責難，有時則利用來抨擊毀謗仙道的人，說他們“命不應仙”。他引《龜甲文》的話說：“‘我命在我不在天，還丹成金億萬年。’古人豈欺我哉！”（《黃白》）反映了他在這一問題上的深層信念。

三

《抱樸子·內篇》中的仙道方術，按葛洪所說大致可分爲“內修形神，使延命愈疾”和“外攘邪惡，使禍害不干”兩個方面。

內修形神之術很多，但還丹金液最重要：

余考覽養性之書，鳩集久視之方，曾所披涉篇卷，以千計矣，莫不皆以還丹金液爲大要者焉。然則此二事，蓋仙道之極也。服此而不仙，則古來無仙。（《金丹》）

爲什麼還丹金液是“仙道之極”？因爲“丹之爲物，燒之愈久，變化愈妙；黃金入火百煉不消，埋之畢天不朽，服此二物，煉人身體，故能令人不老不死”。（同上）好比用銅青（ Cu_2SO_4 ）水溶液塗抹在腳上，常在水中腳不會腐爛，就是銅的性質傳遞給了肌肉。若是服食金丹，則沾洽榮衛，更勝過銅青的外部塗抹。（見《金丹》）

丹的本意指丹砂，後來在神仙方士那裏漸有了人工燒煉的“還丹”之義。“凡草木燒之即燼，而丹砂燒之成水銀，積變又還成丹砂，其去草木亦遠矣，故能令人長生。”（《金丹》）此即《抱樸子·內篇》中的“還丹”意義所指。葛洪還引《玉經》的說法：“服金者壽如金，服玉者壽如玉。”（《仙藥》）宣揚服食金丹藥物可以成仙。

“假外物以自堅固”，是葛洪金丹服食思想中的基礎觀念。這一觀念源於古代醫學實踐。古代中醫理論認爲人服藥治病，就是人攝取藥物的性質。但道教金丹術士顯然没能區分物質的物理、化

學性質與人體的生理、生命的本質，把它們簡單等同起來，將日常生活經驗認識作了機械的推理延伸。

自然界存在天然金銀，由於漢魏以來金丹術士一直將“金可作”與“世可度”緊密聯係在一起，由賤金屬的鉛、汞或礦物丹砂制作金銀（實際得到的並不是金銀）便一直是丹鼎道派方術的重要內容。這種煉金術又改“黃白術”。黃指金，白指銀。《抱樸子·內篇》中《黃白》篇專論如何制作金銀。其中，葛洪論述為什麼要制作金銀時說，天然金銀是好的，但道士都窮，所以只好制作了。又因為制作的金銀，集中了各種藥物的精華，所以比天然的還要好。

漢魏以來社會上人對作金多有批判。特別是用與黃金根本不同的物品作金，涉及到是物是否皆有種，變化是否有極限等認識論問題。應劭不相信王陽作金，認為“夫物之變化，固之有極”，（《風俗通義》卷二）向秀也與其看法相同。（見《嵇康集·答向子期難養生倫》）葛洪認為：

變化者，乃天地之自然，何嫌金銀之不可以異物作乎？
（《黃白》）

他列舉合五種灰以作水精椀，化鉛作黃丹及胡粉，驢馬相交而生驢及駮驢，雉化為蜃，雀化為蛤，（見《論仙》、《黃白》等篇）等事例，證明物類可變。並且，他還得出變化沒有極限的認識：

夫變化之術，何所不為！蓋人身本見，而有隱之之法；鬼神本隱，而有見之之方。能為之者，往往多焉。水火在天，而取之以諸燧。鉛性白也，而赤之以為丹。丹性赤也，而白之而為鉛。雲雨霜雪，皆天地之氣也，而以藥作之，與真無異也。至於飛走之屬，蠕動之類，稟形造化，既有定矣。及其倏忽而易舊體，改更而為異物者，千端萬品，不可勝論。人之為物，貴性最靈，而男女易形，為鶴為石，為虎為猿，為

沙爲龍，又不少焉。至於高山爲淵，深谷爲陵，此亦大物之變化。（《黃白》）

儘管葛洪論證物類可變、變化無極所列舉的事例有的確屬於客觀事實，但他完全忽略了變化的條件，把變化絕對化。這種絕對化的變化觀是葛洪相信飛砂煉汞可作黃金的觀念基礎。

魏伯陽《周易參同契》強調內養精氣和鉛汞煉丹，排斥其它神仙方術。葛洪與之不同。他首重還丹金液，煉丹原料不限於鉛汞，其丹方中使用常達幾十種藥物。尤其是他對各種神仙方術採取兼收並蓄的態度。他一方面指出：“不得金丹，但服草木之藥及修小術者，可以延年遲死耳，不得仙也。”（《極言》）另一方面也指出，世間懂金丹大道的明師很少，“寧可虛待不必之大事，而不修交益之小術乎？”他打了很多比方說明兼修衆多方術的重要：

若未得其至要之大者，則其小者不可不廣知也。蓋籍衆術之共成長生也。大而論之，猶世主之治國焉，文武禮律，無一不可也。小而論之，猶工匠之爲車焉，輻輳軸轄，莫或應虧也。所爲術者，內修形神，使延年愈疾；外攘邪惡，使禍害不干。比之琴瑟，不可以子絃求五音也；方之甲冑，不可以一札待鋒刃也。何者？五音合用不可闕，而鋒刃所集不可少也。凡養生者，欲令多聞而體要，博見而善擇，偏修一事，不足必賴也。（《微旨》）

對衆術校其精粗，擇善施行，十分重要。不能“事盡諳誦，以妨日月而勞意思耳。若金丹一成，則此輩一切不用也”。（《遐覽》）歸根結底，金液還丹纔是至要大道。

內修形神的方術很多，其功效在於攝取和節損。葛洪認爲，“長生之要，在於還年之道。上士知之，可以延年除病；其次不以自伐者也。”（《極言》）具體說即是服食還丹金液和寶精行氣：

欲求神仙，唯當得其至要，至要者在於寶精行氣，服一

大藥便足。（《釋滯》）

九丹金液，最是仙主；……寶精愛氣，最其急也。（《微旨》）

行氣方法很多，“其大要者胎息而已。”行氣要在“生氣之時”，即從半夜以至日中的六個時辰。一天中的其它時間是“死氣之時”。在死氣之時行氣無益。練習行氣要循序漸進，開始時以鼻吸氣，以口微吐，做到吸多吐少，還要吸吐無聲達到自己的耳朵聽不見，鴻毛放在鼻口之上而不動，要盡量延長吸氣後到開始吐氣的時間。初學的人心中暗數到一百二十，再微微吐出，逐漸練習到能數一千或更長。最後達到“能不以鼻口噓收，如在胞胎之中”，就算掌握了胎息之法。練習行氣有一些禁忌，如不要飽食，不要吃“生菜肥鮮之物”，否則令人“氣強難閉”。另外要禁忌怒，以免令人氣亂而易咳嗽。（見《釋滯》）

行氣的功效既可以內以養力，“治百病”、“辟饑渴”、“延年命”，又可以外以卻惡，“入瘟疫”、“禁蛇虎”。還有其它種種神奇作用。（同上）行氣也可以加快服丹藥的效果。“服藥雖為長生之本，若能兼行氣者，其益甚速，若不能得藥，但行氣而盡其理者，亦得數百歲。”（《至理》）

寶精一類的房中術，《漢書·藝文志》載有“房中八家”，《抱樸子·內篇》記載葛洪之時已有“十餘家”，“近有百餘事焉”。“或以補救傷損，或以攻治衆病，或以採陰益陽，或以增年延壽，其大要在於還精補腦之一事耳。”房中術有關性生活。葛洪認為，男女性生活既不能一概斥絕，那樣將“坐致壅閼之病”，“故幽閉怨曠，多病而不壽也”；也不能放縱情欲，“任情肆意，又損年命”。只有適度的性生活，“得其節宣之和，可以不損。”這些見解符合現代科學認識。關於房中術，大多師徒口口相傳，“本不書也”，但又十分重要，不懂得它的人，“雖服名藥，而復不知此要，

亦不得長生也。”（《釋滯》）另外，行氣也“宜知房中之術，所以爾者，不知陰陽之術，屢爲勞損，則行氣難得力也”。（《至理》）但單行房中術，不過“高可以治小疾，次可以免虛耗而已”，並不能“致神仙而卻禍致福”。（《微旨》）房中術之事，世俗以爲言不雅馴，事行不經，尤爲儒教所不容，最易招致詆毀。事實上它也的確容易爲奸邪之徒所利用流爲淫猥。葛洪對此頗有批評。（見《微旨》等篇）

其它方術如屬體育鍛煉性質的屈伸導引，休絕五谷的辟谷，以及“不寒之道”、“不熱之道”、“堅齒之道”、“聰耳之道”、“明目之道”等均有論述。但不爲葛洪所重。

葛洪養神思想多繼承老莊道家，與魏晉養生家的思想相同。《老子》講“守雌抱一”；《莊子》講“守一”、“坐忘”；魏晉養生家講“外物以累心不存，神氣以醇白獨著，曠然無憂慮，寂然無思慮，又守之以一，養之以和，和理日濟，同乎大順。”（嵇康：《養生論》）葛洪強調學仙“欲得恬愉澹泊，滌除嗜欲，內視反聽，尸居無心”，“欲靜寂無爲，忘其形骸。”（《論仙》）有些說法則直接來自老莊，如“滌除玄覽，守雌抱一，專氣致柔”（《至理》）等等。但魏晉養生家講“守一”，未越出莊子“守一”養神之範界，屬養生方術之一。《莊子·在宥》：“我守其一，以處其和，故我修身千二百歲矣，吾形未常衰。”嵇康也講“守之以一，處之以和”，並相信人要是“導養得理，以盡性命，上獲千餘歲，下可數百年，可有之耳。”葛洪講的“守一”，已經被宗教神秘化。屬“外攘邪惡，使禍害不干”的宗教修煉道術。

《抱樸子·內篇》所述“外攘”道術主要有思神守一，符籙祈禳，厭劾禁法，登涉乘蹻，隱淪變化，推步卜占等。

思神守一是一種神秘宗教體驗和通神之術。魏晉丹鼎道派所說“守一”的“一”，已經具象化。葛洪的一位先師說：

一在北極大淵之中，前有明堂，後有絳宮，巍巍華蓋，金樓穹窿，左罡右魁，激波揚空……城闕交錯，帷帳琳琅，龍虎列衛，神人在傍。（《地真》）

葛洪所見的《仙經》有的更明確地說，“一有姓字服色，男長九分，女長六分，或在臍下二寸四分下丹田中；或以心下絳宮金闕中丹田也；或在人兩眉間，卻行一寸爲明堂，二寸爲洞房，三寸爲上丹田也。”（同上）這裏，“一”已完全被人格化。

“一”的作用很大。“天得一以清，地得一以寧，人得一以生，神得一以靈”。（《地真》）這些說法直接來自《老子》第三十九章，僅增加“人得一以生”一句。道教追求成仙不死，在人與“一”的關係上大做文章。如上所述，人身中的“一”，有姓字服色，但爲“道家所重，世世歃血口傳其姓名耳。”“一”即相當於體內之神。人要是思見這個“一”，即使“白刃臨頸”也能生還。“思一至饑，一與之糧，思一至渴，一與之漿”。但葛洪說，思一之法太繁復：

吾聞之師云，道術諸經，所思存念作，可以卻惡防身者，乃有數千法，……思見身中諸神，而內視令見之法，不可勝計，……率多煩難，足以大勞人意。（同上）

但若“人能知一，萬事畢”。什麼叫“知一”呢？知一就是知守一之道，懂得守一即可丟棄上述煩難勞人的各種思一之法：

若知守一之道，則一切除棄此輩，故曰：“能知一則萬事畢也”。（同上）

守一分爲守真一和守玄一。修煉者只有做到“少慾約食”、“不施不與”、“不遲不疾”、“能暇能豫”，一才“安其所”、“安其室”，“乃不去”。守真一就是守一存真，使人神相通。人能守一，便可無所不辟，包括毒蟲猛獸，魍魎鬼魅以及兵刃之害。

“夫長生仙方則唯有金丹，守形卻惡，則獨有真一。”而守玄一“亦要法也。無所不辟，與真一同功。”（《地真》）但守玄一比

守真一容易：

真一有姓字長短服色，此玄一但自見之。初求之於日中，所謂“知白守黑，欲死不得”者也。然先當百日潔齋，乃不候求得之耳，亦不過三四日得之，得之守之，則不復去矣。
(同上)

可見，真一屬存於體內之神，而玄一必須求之於外。

葛洪的守一較《太平經》有發展。其所謂守形卻惡，乃是守一的結果。即“人能守一，一亦守人”。他的守玄一則源出於《太平經》的“守一明”。《太平經》說：

守一明之法：明有日出之光，日中之明。(第 16 頁)

明有正青，青而清明者，少陽之明也。

正白如清水，此少陰之明也。

明有正黑，清若闕水者，太陰之光。(第 739—740 頁)

葛洪守玄一法雖不及《太平經》詳細，仍可看出其關係。守玄一同守真一樣，有口訣。守玄一還可以分形，此即分身術，一人可以分身出現數十個本身形象。這種分形之道又叫鏡道。分形術可以神通，自見其身中的三魂七魄，還可接見天靈地祇，使役山川之神，(見《地真》)

道教符籙、祈禳、厭劾諸術，源出中國古代鬼神信仰和巫術祠祀。鄭隱曾授《三皇內文》、《枕中五行記》給葛洪。《遐覽》篇中列《三皇內文》於其穹符籙之書之首。它和《五岳真形圖》據說是最重要的符書。《三皇內文》可以禁辟惡鬼、疫氣、虎狼山精、五毒百邪等。《五岳真形圖》是一種作為符籙使用的平面山岳示意圖，後來漸漸流變為純粹符籙，而失最早地形圖的意味。它的功能與《三皇內文》相似。祈禳是一種祭禱鬼神以消弭災禍的方術。葛洪本來反對祝祭祈禱，認為是道術的“流淫之末”，在《道意》篇中，有十分嚴厲的批判。葛洪相信鬼神存在，但認為人的禍福

壽夭主要決定於人本身，不能以巧言賂求行賄討好鬼神。人遇災禍發生，是由於他“不能守真……於是有傾越之災，有不振之禍”。他宣揚以方術禁劾鬼神，辟避百邪，與其強調個人學仙修道的後天主觀努力思想是一致的。但葛洪有時也不能堅持這一思想。如他說煉制金丹、黃白時一定要醮祭，金成後要獻一定數量的金給山川神祇後纔能享用等。（見《黃白》）

掌握隱淪變化之術可以坐在立亡，移形易貌，依物變化。（《雜應》）《墨子五行記》（即《枕中五行記》、《墨子枕中五行記》）載“其法用藥用符，乃能令人飛行上下，隱淪無方，含笑即爲婦人，蹙面即爲老翁，踞地即爲小兒，執杖即成林木，種物即生瓜果可食，畫地爲河，撮壤成山，坐致行厨，興雲起火，無所不作也”。類似的道書還有《玉女隱微》等。（《遐覽》）

《雜應》、《登涉》諸篇載有“登涉乘躋之道”，可以令人登峻涉險，遠行如飛；“辟五兵之道”，可以使人避免各種兵刃的傷害；此外還有“涉江渡海辟蛟龍之道”、“隱居山澤辟蛇蛟之道”、“辟毒惡之道”、“辟山川廟堂百鬼之法”等。

葛洪之師鄭隱除明五經、知仙道之外，還懂九宮三棋、推步天文、河洛讖記等算卜筮占之術。但葛洪認爲，占星、風角、望氣、布籌算、推三棋、步九宮、檢八卦之類，都是“下術常使，疲勞而難恃”。用《三皇內文》能够召見司命司危五岳之君，阡陌亭長六丁之靈，“對問以諸事，則吉凶昭然，若存諸掌，無遠近幽深，咸可先知也”。（《雜應》）

《抱樸子·內篇》叙內修形神的長生成仙之術，首重金丹，其次寶精行氣；叙外攘邪惡之術則最重守一分形，其次是《三皇內文》等符籙之術。他說：

及欲金丹成而昇天，……及於合作之日，當復齋潔清淨，斷絕人事，有諸不易。而當復加之以思神守一，卻惡衛身，常

如人君之治國、戎將之待敵，乃可爲得長生之功也。（《地真》）國家社稷的長治久安主要依靠人君的內部治理，但又須以戎將待敵、防止外部入侵相輔。這段話將內修與外攘二者的主輔關係說得十分清楚。

四

葛洪仙道學說存在一些矛盾。這些矛盾主要表現在神秘主義的宇宙本體論與實踐理性思維的方法論的不協調；既主張道本儒末、道先儒後，追求神仙不死超脫塵世，又不能忘懷治世經國、維護君臣禮義的人間俗務等方面。

《內篇》第一篇《暢玄》着重闡述“玄”的意義。玄是“自然之始祖，萬殊之大宗”。它“眇昧乎其深也，故稱微焉。綿邈乎其遠也，故稱妙焉，其高則冠蓋乎九霄，其曠則籠罩乎八隅。光乎日月，迅乎電馳，或倏燦而景逝，或飄澤而星流，或滉漾於淵澄，或霧霏而雲浮。”這個無所不在的神秘本體“因此類而爲有”，通過萬事萬物表現自己的存在；但又“托潛寂而爲無”，無形無聲使自己隱而不見。它“胞胎元一，範鑄兩儀，吐納大始，鼓冶億類，回旋四七，匠成草昧，轡策靈機，吹噓四氣，幽〔函〕括冲默，舒闡粲尉，抑濁揚清，斟酌河渭。”整個世界都是由它化生而出的，它還支配着這個世界的自然運行。

葛洪將“玄”提揚到宇宙本體的高度，實出於《老子》“無名天地之始，有名萬物之母”，“此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門”。（第一章）“谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。”（第六章）《老子》中的“玄”用來描述道的神秘性質，而將“玄”加以改造，作爲宇宙的起始和萬物的根本，從漢代揚雄著《太玄》就開始了。葛洪關於“玄”的思想同揚雄十分

相似。

《道意》篇中還描述了“道”。這個“道”涵乾括坤，“其本無名。論其無，則影響猶爲有焉；論其有，則萬物尚爲無焉。……以言乎邇，則周流秋毫而有餘焉；以言乎遠，則彌綸太虛而不足焉。爲聲之聲，爲響之響，爲形之形，爲影之影，方者得之而靜，員者得之而動，降者得之而俯，昇者得之而仰。”《明本》篇中還說，“道也者，所以陶冶百氏，範鑄二儀，胞胎萬類，醞釀彝倫者也。”這與對玄的描述幾乎完全相同。但道和玄有區別。“夫玄也者，天道也，地道也，人道也，兼三道而天名之。”（《太玄·玄圖》）在揚雄那里，玄是道的共名。葛洪則說：“凡言道者，上自二儀，下逮萬物，莫不由之。”（《明本》）也有類似意味。

神仙道教關心的是人成仙不死，所以要討論“人道”。東漢以來，黃老道家已演變爲神仙養生。所以葛洪認爲黃老高於儒墨，“黃老執其本，儒墨治其末”。也就是說，神仙長生，纔是“人道”之本，是應修學的要務。這或是“仙道”之名的理論來源。玄與人道（仙道）的關係既然如此，故葛洪又稱自己的仙道爲“玄道”，“其唯玄道，可與爲永”，亦即只有掌握玄道纔能達到永恒。

但葛洪沒有從這裏繼續生發推演下去，以建立起完整的理論體系。他接着就把玄道降到一種“術”的層次水平上：

夫玄道者，得之乎內，守之者外，用之者神，忘之者器。

此思玄道之要言也。（《暢玄》）

在《地真》篇中他更明確地說：

玄一之道，亦要法也，無所不避，與真一同功。吾《內篇》第一名之爲“暢玄”者，正以此也。

從其對修玄一之道的敘述可知玄一之道即是體思玄道的具體化。體思玄道又稱爲“思玄執一”、“守一存真”，它們是一回事。在葛洪的仙道學說中，玄一之道即守玄一，不過是用來外攘邪惡的一

種道術。“然思玄執一，含景環身，可以避邪惡，度不祥，而不能延壽命、消體疾也。”（《道意》）

成仙不死要靠還丹金液，這是《內篇》反復申說的思想。葛洪對還丹金液的大量論述是建立在“假外物以自堅固”這一觀念基礎上的。這一觀念與中國古代醫學養生的實踐理性思維存在着很深的淵源關係。這未能與葛洪的本體論有機地結合。

除玄和道之外，葛洪對“一”作了很多論述。一，有時是人體內之神（守真一），有時它可求自日中（地玄一）。有時它簡直就是玄或道的同義語。如“一能成陰生陽，推步寒暑。春得一以發，夏得一以長，秋得一以收，冬得一以藏。其大不可以六合階，其小不可以毫芒比也。”（《地真》）“道起於一，其貴無偶，各居一處，以象天地人，故曰三一也”。（同上）玄、一、道三者是相通的。道教理論對“一”的神秘化，也可溯源到《老子》。上面所引葛洪對“一”的論述，更接近“玄”的本體地位。葛洪通過“真一之道”、“玄一之道”，將其本體論與修道的具體道術聯接起來，使其仙道學說具有哲學理論色彩。但如上所述，葛洪雖然提出“玄”這個超自然的神秘主義的宇宙本體，卻未能使其成為其全部仙道學說的最高概括。他的仙道學說實際由兩個部分組成。一是以還丹金液為核心的“仙術”，再一是以思神守一為中心的“道術”。前者的理論基礎是“假外物以自堅固”和“形神互恃”觀念；玄僅構成其學說的後半的理論基礎。

葛洪的思維方式是造成這種不協調的根本原因。他認識事物既常引據師言和經書，也常從“小驗”出發而推斷“大效”。前一個特點使他獲致“神仙家之漢學”的評斷^①，是虔誠的宗教家的思

^① 方維甸《校刊抱樸子內篇序》：“然則葛氏之書，墨守師傳，不矜妙悟。譬之儒者說經，其神仙家之漢學乎！”

維方式。後一個特點帶有經驗主義色彩，使其求仙煉丹的具體實踐具有幾分理性氣質。二者又是他篤信仙道宣揚仙道的信念來源：“然余所以不能已於斯事，知其不入世人之聽，而猶論著之者，誠見其效驗，又所承授之師非妄言者。”（《黃白》）

儒道關係是神仙道教理論必然要涉及的問題。葛洪認為道本儒末，道先儒後。“道者，儒之本也；儒者，道之末也。”（《道意》）他論儒墨名法各家之短，論道家之長，道之所以高於儒時，完全承襲司馬談《論六家要旨》的見解和語言。認為“道家包儒墨之善，總名法之要，與時遷移，應物變化，指約而易明，事少而功多，務在全大宗之樸，守真正之源者也。”因為他極力為司馬遷“先黃老而後六經”辯護，說班固對司馬遷的批評是“不究道意”，“未可據也”。

他將儒道對待世事俗務、榮辱陞遷、名利福祿的不同態度進行比較。“夫道者，其為也，善自修以成務；其居也，善取人所不爭；其治也，善絕禍於未起；其施也，善濟物而不德；其動也，善觀民以用心；其靜也，善居慎而無悶。此所以為百家之君長，仁義之祖宗也。”後世重視儒墨，是因為人道淪喪的結果：“疾疫起而巫醫貴矣，道德喪而儒墨重矣。由此觀之，儒道之先後，可得定矣。”

時人攻訐“為道之士，不營禮教，不顧大倫”，對此，葛洪將周孔與成仙的黃老進行比較。黃帝能治此致太平，老子也兼綜禮教，他們比堯舜周孔都高明。連孔子自己都不敢訾毀，“而末世庸民，不得其門，修儒墨而毀道家，何異子孫而罵置祖考哉！是不識其所自來，亦已甚矣。”（《明本》，上同）

葛洪雖以道為原本，儒為末流，但心目中的理想人格是黃帝、老子這些既成仙得道又兼綜禮教，治國致太平的“道者之聖”。他虔誠學仙修道，是道可以“內以治身，外以為國”。故他並不能真

正做到超脫於一切世俗事務之上，真正做到“外物不累於心”。其著《外篇》即專言人間得失，世事臧否。大概他自己也意識到這種矛盾，於是說：

道者，萬殊之源也；儒者，大淳之流也。……何獨重仲尼而輕老氏乎？是玩華藻於本末，而不識所生之有本也。何異乎貴明珠而賤淵潭，愛和璧而惡荆山？……若儒道果有先後，則仲尼未可專信，而老氏未可孤用。（《明本》）

這段話代表了他在儒道關係問題上的根本觀點。儒道雖有先後，但又相互補充，不能專信一家。葛洪從道本儒末的思想出發，對儒家多有批評，如《明本》篇中說儒家汲汲於名利，愛勢力，祭祀求福等等，這些都是他反對的。另外，儒家五經不載仙道之事，周孔不談神仙不死，葛洪直接說是因為“聖人有所不知”，“聖人有所不能”。另一方面，他雖認為道先儒後，但又反對“以老莊為窟藪”，因為“道書之出於黃老者，蓋少許耳”，而且（老子）一書講得不具體，“泛論較略”，其中“了不肯首尾全舉其事，有可承接者也”，不能使人真正掌握學仙修道的途徑。所以，光是諳誦此經是不能成仙得道的。至於莊子、文子、關尹喜之徒，“其屬文筆雖祖述黃老，憲章玄虛，但演其大旨，永無至言。或復齊死生，謂無異以存活為徭役，以殂歿為休息，其去神仙已千億里矣，豈足耽玩哉？”（《釋滯》）葛洪既試圖以其仙道思想為基礎調和儒道，從而對儒道各有所批評。當時流行的各種民間道教，更是遭到他的激烈抨擊。他站在維護封建統治的立場，將以符籙治病為傳播手段的民間道教稱為“妖道”、“邪道”；對利用道教組織農民起義的張角、柳根、王歆、李申等人，更是十分仇視，說他們“進不以延年益壽為務，退不以消災治病為然，遂以招集奸黨，稱合逆亂”，主張對其嚴加鎮壓，“犯無輕重，致之大辟”。認為民間道教被農民起義所利用，“皆由官不創糾，以臻斯患”，慨嘆自己“雖

見其理，不在其位，末如之何”。（《道意》）葛洪一再聲明自己宣揚的仙道不違背儒家孝道和烝嘗之禮，也不妨害封建統治，“欲求仙者，要當以忠教和順仁信爲本，若德行不修而但務方術，皆不得長生也。”（《對俗》）所以學仙必須積善。另外，“求長生者，正惜今日之所欲耳”，“若委棄妻子，獨處山澤，邈然斷絕人理，塊然與木石爲鄰，不足多也。”（同上）這種仙道不悖於世理人情，適合上層統治者的口味。這些論述說明，葛洪的仙道學說雖最後追求目標是超脫塵世神仙不死，但實際上有維護封建統治的作用，浸透了封建士大夫階層的思想意識。這正是葛洪在儒道關係問題上表現出思想不協調的原因所在。

五

魏晉時期，道教在社會各個階層得到更廣泛的傳播。在統治階級內部，很多高門世族都成爲道教信徒，有的甚至代代相傳成爲所謂天師道世家。^①這些士族地主進入道教，勢必要給道教的進一步發展帶來影響。而在下層人民中間，道教更是獲得廣泛的群眾基礎。他們在宗教旗幟下集合起來，不斷起義反抗統治者。東晉時期，民間道教制造了一個讖言，說世將大亂，太上老君將化身李弘降生人間爲聖王，使天下太平。它迎合了勞動人民的願望，導致各地紛紛爆發自稱李弘者領導的農民起義。^②這引起在統治

① 參見陳寅恪：《天師道與濱海地域的關係》，《歷史語言研究所集刊》1933年第3卷第4期。

② 參閱湯用彤：《康復札記四則·“妖賊”李弘》，《湯用彤學術論文集》，中華書局，1983年版。

唐長孺：《史籍與道經中所見的李弘》，載《魏晉南北朝史論拾遺》，中華書局，1983年版。

階級內中傳播的上層道教信徒的仇視。

在上層道教信徒眼中，這些民間道教流派都是“妖道”，盡該誅絕。據《道意》篇載，民間這些“妖道”竟達百餘種之多。

晉代道教空前廣泛地發展滋長，使統治階級意識到，這已成為不可忽視的社會力量。除了對這些“妖言惑衆”、鼓動造反的民間道教予以堅決鎮壓之外，上層道教的某些人物也從維護封建統治的目的出發，開始從道教內部進行清整改造。道教面臨一個新的歷史發展階段。

作為上層道教丹鼎道派的代表人物，葛洪站出來了，這不是偶然的。《抱樸子·內篇》的問世，從某種意義上說，是他站在上層道教的立場對早期道教所做的歷史總結。他的以還丹金液為核心，注重個人修煉成仙的仙道學說，既從理論上端正不死成仙可以學致，又集各種仙道方術之大成，提出學仙求道的具體途徑，是對丹鼎道派仙道學說的闡揚；同時也表現了貶斥民間道教，欲牢籠道教的下一步發展的意向。他之“所以委曲論之者”，即是因為看到民間道教日見滋長，妨害封建社會秩序，感到必須爭奪這塊地盤，他要人們相信，象李氏道一類“妖道”的道法極其淺薄，“不足遵承而守之，冀得度世，故欲令人覺此而悟其滯迷耳。”（《道意》）

丹鼎道派仙道理論的集中提出，特別是葛洪對神仙可成的論證，充實了道教理論；他對學仙修道可以不廢世事俗務，特別是對儒道可以調和、互相補充的論述，使道教更易於為統治階級所容納，從而為道教的官方化打下了基礎。葛洪將“玄”、“玄道”引入其仙道學說，嫁接魏晉談玄的時代思潮與道教，雖然不很成功，但可作士人由道家而入道教的攀援之枝。對各種仙道方術的詳細論列，有助於道教的進一步成熟化。通過葛洪，道教的基本教義完成了從“致太平”到“求長生”，亦即從“救世”到“度世”的

過渡。道教追求肉體飛昇，不死成仙的基本特徵得以完全形成。

從葛洪個人來說，他博學多才，於醫學、天文、軍事兵法方面均有著述。其著《抱樸子·內篇》，保存了早期道教的很多史料，《遐覽》一篇所錄道經書名，實際上是道教史上最早的教典經籍目錄。葛洪對後世道教流派的影響是很大的。他死後不久，其地位即上昇到可以與三張（張陵、張衡、張魯）相提並論。陸修靜曾得“祖述三張，弘衍二葛（指葛玄、葛洪）”之褒揚。（《大藏經》卷五十二史傳部四，《集古今佛道論衡》卷甲）南齊明僧紹撰《正二教論》並稱“張葛之徒”。（《弘明集》卷八）後世道教很多經書都托名抱樸子，以抬高身價，足見葛洪在道教史上地位之重要。

作為上層道教流派之一的丹鼎道派，發展到了葛洪，已經十分成熟、具備了祭獻、禮儀、修行、倫理條規等一般宗教要素。但由於本身的致命弱點，注定不能取代其它道派。這弱點就是它只注重個人煉丹修行，而且其修行途徑、方式難以在群眾中普及，不易發揮作為一種官方宗教的社會職能。所以，盡管葛洪大力宣揚其仙道學說，試圖吸引更多信徒，以取代種種政治色彩濃厚的民間道教而主導道教的進一步發展方向，但這實際上是不可能辦到的。道教的清整改造以致朝完全官方化發展，要等待寇謙之等人的出現。對歷史的總結經常發生在新的歷史發展階段來臨之際。丹鼎道派仙道學說的成熟化，也正是這種歷史意義的總結：它是早期道教終結的標識。

第六章

上清派與《黃庭經》

從道教發展中來看，葛洪的確是一個關鍵性的人物。自他以後，“從東晉至南北朝，社會上道派的傳播、道派的孳乳，教義科儀的充實和制訂，大體上，都是在神仙道教的範圍內進行。無論靈寶經派，上清經派，天師道派等，都是在神仙道教的軌道上運行。”^①王明先生的這段話概括地指出了這一歷史時期道教發展的基本脈絡。

天師道自從張魯降操，隨之遷入北方，原來的組織系統被打散。在曹魏政權既籠絡又防範的兩手政策下，加上張魯降操後不久即死去（見《真誥》卷四陶弘景注），長期處於自發的傳播狀態，結果出現了祭酒人各稱教，互奉異法的局面：“從建安、黃初元年以來，諸主者祭酒人人稱教，各作一治，不復按舊道法。”（《正一法文天師教戒科經·陽平治》）“而今六天故氣漸漸雜錯，師胤微弱，百姓雜治，祭酒互奉異法。”（《三天內解經》）天師道在西晉末、東晉初傳入江南。隨着全國性的傳播，人各稱教、互奉異

^① 王明：《〈中國道教史〉序》，載《世界宗教研究》1987年第3期。

法，首先導致名目繁多的民間道派的產生。

這些民間道派有的是天師道徒利用天師道尊崇和神化老子的宗教思想傳統，利用當時流傳的得道者能够轉世的信仰創立的。如葛洪《抱樸子內篇·道意》提到的李家道即屬此類：“吳大帝時，蜀中有李阿者，穴居不食，傳世見之，號爲八百歲公。人往往問事，……未曾一失也。後一旦忽去，不知所在。後有一人姓李名寬，到吳而蜀語，能祝水治病頗愈，於是遠近翕然，謂寬爲李阿，因共呼之爲李八百，而實非也。……寬弟子轉相教授，布滿江表，動有千計。”《晉書·周札傳》記載：“時有道士李脱者，妖術惑衆，自言八百歲，故號李八百，自中州至建鄴，以鬼道療病，又署人官位，時人多信事之。”《老君音誦戒經》記載晋代以來的道民起義自稱爲老子轉世的李弘的，“歲歲有之”。還有的竟利用天師道張天師家族“師胤微弱”，自立爲天師。如西晋咸寧三年四川陳瑞“自稱天師，徒衆以千百數”。（《華陽國志·大同志》）

有的干脆假托前世有名道士，另立門戶。“如白和者，傳言已八千七百歲，時出俗間，忽然自去，不知其在。其洛中有道士，已博涉衆事，治煉術數者，以諸疑難咨問和，和皆尋聲爲論釋，皆無疑礙，故爲遠識。人但不知其年壽，信能近千年不啻耳。後忽去，不知所在。”（《抱樸子·祛惑》）人稱之爲帛家道。又如“時有道士琅琊干吉，先寓居東方，往來吳會，立精舍，燒香，讀道書，制作符水以治病，吳會人多事之。策嘗於郡城門樓上集會諸賓客，吉乃盛服，杖小函，漆畫之，名爲仙人鐔，趨度門下，諸將賓客三分之二下樓迎拜之，掌賓者禁呵不能止。”（《三國志·孫策傳》注引《江表傳》）孫策殺干吉後，據《洞仙傳》記載，“世中猶有事干君道者。”（《雲笈七籤》卷一一一引）帛家道、干君道即是江南一帶道士假托東漢與《太平經》傳承有關的帛和、干

吉之名而傳播的民間道派。^①

在當時國家四分五裂，戰亂不斷的狀況下，民間道派常常與農民起義結合在一起。如江南孫恩、盧循領導的道派，都參與了當時的農民起義。據葛洪說，所有這些民間道派竟達百餘種之多。（見《抱樸子·道意》）

綜而觀之，魏晉道教在民間的活動有如下幾個特點：1. “鬼道療病”、“祝水治病”、“制作符水以治病”的民間道教傳統被繼承下來了。2. 發動道民起義，宣揚“真君出世”，（見《太上洞淵神咒經》）救世救苦的救世精神依然存在。3. 神仙長生的思想較東漢道教濃厚。表現在不少道首爲了傳道都動輒自稱爲度世的長生仙人，或是轉世的得道仙人。孫恩世奉五斗米道，後發動起義，襲據會稽。“號其黨曰長生人”，其徒衆甚多，“婦女有嬰累不能去者，囊籠盛嬰兒投於水，而告之曰，賀汝先登仙堂，我尋後就汝。”他起義失敗投海自沉，“妖黨及妓妾謂之水仙，投水死者百數。”（並見《晉書·孫恩傳》）可見其影響力之大。4. 很多道派在社會上層也有影響。如孫策所殺之干吉，又如李寬，在江南傳道，“自公卿以下，莫不雲集其門。”（《抱樸子·道意》）前兩個特點是原有宗教傳統和精神的繼承和保存；後兩個特點相互關聯，是魏晉時代神仙風氣的浸染。

其次，天師道在社會上層傳播，大量門閥士族人物加入了道教。他們帶進來封建統治階級的思想意識，要求道教既不危害封建社會秩序，又能滿足他們解脫生死的精神需求。葛洪雖然使道

^① 葛洪《抱樸子·內篇》說帛和曾授干吉《太平經》，《雲笈七籤》卷三九《老君說一百八十戒序》說干吉授帛和《太平經》。《後漢書·襄楷傳》記宮崇曾詣闕上其師干吉於曲陽泉水上所得的神書。以是觀之，葛洪之說較爲可信。干吉，後世道書多形誤爲于吉。

教追求肉體成仙、長生不死的神仙理論系統化，但他提倡的金丹方術，卻並不適於在群眾中普及，存在很大的局限性。因此，道教的進一步充實完善，成為必然趨勢。這就是以上層道教人物為中堅的上清經派和靈寶經派的形成。

靈寶經派所奉《靈寶經》分古《靈寶經》與今《靈寶經》。前者是東漢出世的《靈寶五符真文》。葛洪《抱樸子內篇·辨問》記載它由《正機》、《平衡》、《飛龜授帙》三篇組成。劉師培《讀道藏記》指出，此《太上靈寶五符序》三卷，序文與北周甄鸞《笑道論》及《御覽》所引《五符經》文合：“是此書即古《五符經》，惟上卷首段為序。今以三卷均序文，乃標題之訛也。”“觀此書《五帝官將號章》詳析五方帝名及方色。《太清五始法章》，以五藏五常配五行，並及孤虛王相之法，是均漢人遺說，即出自漢季，亦未可知。”^①釋道安《二教論》和陸修靜《靈寶經目序》都有張陵始出《靈寶》之說，但難以視為確證。今《靈寶經》指葛洪從孫葛巢甫等人造作的《靈寶無量度人上品妙經》。陶弘景《真誥叙錄》（《真誥》卷十九）記載：“復有王靈期者，才思綺拔，志規敷道，見葛巢甫造構《靈寶》，風教大行，深所忿嫉。”又據《雲笈七籤》卷三《靈寶略紀》，葛巢甫曾受其先輩葛洪傳下的《靈寶》古經。可見其“造構《靈寶》”是依托古《靈寶經》敷衍、增飾而成。這是歷史上道教徒造作經典的一般規律。

今《靈寶經》在社會上流傳後得以“風教大行”，與其宣揚的道教神學義理有關。《靈寶無量度人上品妙經》（簡稱《度人經》）宣揚通過修齋、行香、誦念道經符籙劾召鬼神可以降福消災，並度世成仙，宣揚“仙道貴生，無量度人”，於是贏得大批信徒，在社會上造成很大影響。當時茅山上每年“三月十八日，公私雲集，

① 劉師培：《讀道藏記》，《道藏精華錄》第二冊。

車有數百乘，人將四五千，道俗男女，狀如都市之衆。看人唯共登山作靈寶唱贊，事訖便散……”（《真誥》卷十一注）這段記載很能說明靈寶經派宗教活動的特點

與靈寶經派注重符籙科教、齋醮誦經的群眾性道教活動方式不同，上清經派有自己的特點。

二

上清經派的創始，應追溯到魏華存。《真誥叙錄》載：

伏尋《上清真經》出世之源，始於晉哀帝興寧二年太歲甲子，紫虛元君上真司命南岳魏夫人下降，授弟子琅琊王司徒公府舍人楊某，使作隸字寫出，以傳護軍長史句容許某並其第三息上計掾某某。二許又更起寫，修行得道。凡三君手書，今見在世者，經傳大小十餘篇多（許）掾寫，真授四十餘卷，多楊書。（卷十九）

魏夫人即魏華存。任城人，晉司徒劇陽文康公魏舒之女。她“幼而好道，靜默恭謹。讀《老》、《莊》、三傳，五經百氏，無不該覽。志慕神仙，味真耽玄，欲求冲舉。常服胡麻散、茯苓丸，吐納氣液”。（《太平廣記》卷五八《魏夫人傳》）24歲那年，嫁太保掾南陽劉文，生二子，長子劉璞，次子劉瑕。於晉成帝咸和九年（公元334年）卒，享年83歲。（見同書）

《真誥》所說的“楊某”，指楊羲，是書卷二十載：

楊君，名羲，成帝咸和五年（公元330年）庚寅歲九月生。本似是吳人，來居句容。真降時猶有母及弟。君爲人潔白美容，善言笑，工書畫。少好學，讀書該涉經史。性淵懿沈厚，幼有通靈之鑒。與先生、長史（按指許邁、許謐）年並懸殊，而早結神明之交。長史薦之相王，用爲公府舍人。

《真誥》卷二十記載，許氏居丹陽句容縣，世奉五斗米道。許謐之兄許邁，“清虛懷道，遐棲世外，故自改名遠游，與王右軍父子周旋。”許謐自己則“少知名，儒雅清素，博學有才章。簡文皇帝久垂俗表之顧，與時賢多所儔結。”出任過郡主簿功曹史、太學博士、余姚縣令、尚書郎、郡中正、護軍長史、給事中、散騎常侍等官職。這樣一位官僚地主階級人物卻熱衷於道教：“雖外混俗務，而內修真學，密授教記，遵行上道。”其子許翊，“幼有珪璋標挺，長史器異之。郡舉上計掾、主簿，並不赴。清秀瑩潔，糠粃塵務。居雷平山下，修業精勤。恒願早游洞室，不欲久停人世。”許謐、許翊，世稱“二許”。

按，魏華存逝世時，楊羲年僅四歲，他們之間當無直接傳授關係。《真誥》所言魏夫人降授楊羲道經云云，實際上是楊羲造作道經的依托之詞。道士們造作道經，多詭言上真降授，以抬高其地位。但楊羲之造作《上清經》依托於魏夫人，也是事出有因。魏華存曾得《黃庭經》以傳世，^①《上清經》派則以其為義理演繹之張本，一如靈寶經派之重《靈寶五符經》。

據《真誥》所記，《上清經》主要是楊羲撰作，後由二許增飾而成。他們造作的《上清經》的具體經目，卷數，現已難以考定。陸修靜《三洞經書目錄》說：“上清經一百八十六卷，一百二十七卷已行。”（甄鸞《笑道論》引）

晉末道士王靈期見靈寶經派“風教大行，深所忿嫉。于是詣許丞（即許黃民）求受上經。丞不相允。王凍露霜雪，幾至性命。

^① 《太平廣記》卷五十八《魏夫人傳》說，景林真人“又授夫人《黃庭內景經》，令晝夜存念，讀之萬遍後，乃能洞觀鬼神，安適六府，調和三魂，五臟生華，色反嬰孩，乃不死之道也。……又述《黃庭內景注》，……令璞（魏夫人長子）傳法於司徒琅邪王舍人楊羲，護軍長史許穆（許謐）、穆子玉斧（許翊）……。”

許感其誠到，遂復授之。王得經欣躍……乃竊如損益，盛其藻麗。依王魏諸傳題目，張開造制，以備其錄。並增重晚信，崇貴其道。凡五十餘篇。趨競之徒，聞其豐博，互來宗稟。”（《真誥叙錄》）這是《上清經》的又一次造作傳播高潮。

上清經的傳授，又見《雲笈七籤》卷五所載李渤《真系》，大略說來，楊羲得“衆真降授”之《上清經》後，傳授許翊，翊傳其子許黃民，許黃民傳馬朗，宋明帝時，吳興陸修靜得楊、許真人《上清經》法，總括三洞（上清、靈寶、三皇諸經），撰《三洞經書目錄》，成爲一代道教大師。

上清經派重視存思見神，以存神、服氣爲主要修道方法，輔以誦經、修功德，但貶斥房中術之類的“黃赤之道”。其性質與葛洪丹鼎道派相同的一點，即是注重個人的宗教修煉，而不重群眾性宗教活動。《上清經》的代表性經典是《上清大洞真經》。《雲笈七籤》卷四“上清源統經目注序”中說，楊羲“生有殊分，通靈接真，乃晉簡文皇帝之師也。楊君師事南岳魏夫人，受《上清大洞真經》三十一卷。”楊羲師事魏華之說不可信，已如前述，但三十一卷的《上清大洞真經》可能始出於楊羲之手。《大洞真經》大部分尚存於今《道藏》中，但多誤入“正一部”。其基本內容，明白雲霄《道藏目錄祥注》概括爲：

大洞秘旨，其中多是身中百神之名字，所生所居宮，分山林樓臺池館，一一明白大概，以生門死戶，守雌抱雄爲主，混合百種常存，各居其所，各理其務。存養自己神氣，吟咏寶章，則天真下降，與兆身中神氣混融，乃至長生不死之道也。

在思想內容上與《黃庭經》基本一致。它講“存養自己神氣”、“吟咏寶章”，宣揚服氣、咽津、念咒、佩符等不死成仙之道，可以看成是依《黃庭經》而造說的產物。

由上可見，《黃庭經》歷受上清派的推崇，爲《上清經》系之祖始，對《上清經》系的產生，上清經派的形成具有重大影響。那麼它又是怎樣一部經典呢？

三

今《道藏》所收《黃庭經》，分內外兩篇，全名《太上黃庭內景玉經》和《太上黃庭外景玉經》。另有《太上黃庭中景玉經》一篇，一般認爲時代晚出，不列屬《黃庭經》。內外兩篇義理相近，行文風格不同，關於其成書年代孰先孰後歷來頗有爭議。王明先生撰有《〈黃庭經〉考》一文，窮搜博覽，考據精審，證《內景經》早出，《外景經》稍晚，可視爲這一問題之定論。

《黃庭經》之名，最早見諸葛洪《抱樸子·內篇》。其中《遐覽》篇記葛洪於其師鄭隱處所見道書，即有《黃庭經》。《祛惑》篇載，五原蔡誕“好道而不得佳師要事，廢棄家業，但晝夜誦咏《黃庭》……。”《真誥》卷十九《翼真檢》第一記載：“王興先爲孔（默）寫，輒復私繕一通，後將還東修學，始濟浙江，便遇風淪漂，唯有《黃庭》一篇得存。”《真誥》還載：“山世遠受孟先生法，暮卧，先讀《黃庭內景》一過乃眠，使人魂魄自制煉。”（卷九《協昌期》第一）至於《外景經》一篇，晉代也已流傳。著名書法家王羲之曾楷書《黃庭外景玉經》，爲世所重，流傳至今。綜上所述，道教經典說《黃庭經》最初由魏夫人所傳，即在此之前或已出世，是可信的。以此稍後的葛洪才能親見並著錄。可見，內外二篇至遲於魏至西晉時期即已先後成書。

《黃庭經》全書用七言韻文形式寫成，是一部宗教思想和醫學養生知識相雜糅的道教內養派修道著作。它以古道書中人身臟腑有主神之說爲義理基礎，結合秦漢醫學的臟腑學說，闡述道教神

仙養生的神學理論和修道方法。

《黃庭經》的義理大致可分兩端：一是存思通神，再一是服氣積精之說。

存思通神最重要的是存思人身諸神。人體內有神的思想，在《太平經》中已有較詳細的論說。大略說來，即是謂人五臟有神，為四時五行之氣入體內所化；頭、腹、四肢亦有神。人身諸神精“其性常居空閑之處，不居污濁之處也”（第27頁），它們能將此人善惡行為告諸上天或他人。若“神叛人去”，人即遭病。所以該書有懸象還神之法，說：“欲思還神，皆當齋戒，懸象香室中，百病消亡；不齋不戒，精神不肯還反人也。皆上天共訴上也。所以人病積多，死者不絕。”（第27—28頁）《黃庭經》的存思通神以求長生成仙的思想即是由此發展而來，但究其根源，卻在於古代醫學和養生理論。

《黃庭經》將體內神擴充為“三部、八景、二十四真”的龐大系統。書中將人體分為上中下三部，每部有八景神，共有二十四真（神）。但只在《內景經》的《至道章》和《心神章》中具體記述了一十三真的名字服色。這一十三真包括面部七神（發、腦、眼、鼻、耳、舌、齒）和胸腹部六神（心、肺、肝、腎、脾、膽）：“發神蒼華字太元，腦神精根字泥丸，眼神明上字英玄，鼻神玉壘字靈堅，耳神空閑字幽田，舌神通命字正倫，齒神崑崙字羅千。”以上為《至道章》第七所載面部七神，其名號均取意於該組織器官的形狀和功能。五臟六腑之神為：“心神丹元字守靈，肺神皓華字虛成，肝神龍烟字含明，腎神玄冥字育嬰，脾神常在字魂停，膽神龍耀字威明。”（《心神章》第八其名號也是根據對這些腑的生理功能的認識而相應撰造的。

魏伯陽《周易參同契》已有“是非歷藏法，內視有所思”一類批評內視存思的說法，《太平經》說得較為詳細一些。但在漢代，

還沒有出現八景二十四真的說法，到了魏晉它纔流行起來。《抱樸子·地真》說：“道術諸經，所思存念作，……乃有數千法。如含影藏形，及守形無生，九變、十二化、二十四生等，思見身中諸神，而內視令見之法，不可勝計，亦各有效也。”《遐覽》篇中與《黃庭經》同時著錄的即有《二十四生經》。今《道藏》亦字號收《洞玄靈寶二十四生圖經》一卷，所說即為三部八景二十四真內容。《真誥》亦載，“三八景二十四神，以次念之，亦可一時頓存三八，亦可平旦存上景，日中存中景，夜半存下景，在人意為之也。……按《苞元玉籙白簡青經》云，不存二十四神，不知三八景名字者，不得為太平民，亦不得為後聖之臣。”（卷九，《協昌期》第一）古道書認為，如果人身組織、器官諸神叛人而去，出游在外未返體內，這些組織、器官就要喪失生理功能，產生疾病。《黃庭經》發揮了這些思想，宣揚人若存思諸神，則能通靈致神，消除疾患，長生成仙。《內景經》同《太平經》一樣，稱人身諸神為“神精”、“精神”、“精”、“神”、“真”等。如：“宅中有真常衣丹，審能見之無疾患”，（《天中章》第六）“晝夜七日思未眠，子能行此可長存”，（《紫清章》第二十九），“能存玄真萬事畢，一身精神不可失”，（《五行章》第二十五）“可用存思登虛空，殊途一會歸要終”，（《脾長章》第十五）“二十四真出自自然，高拱無為魂魄安”。（《治生章》第二十三）八景二十四神的名號，各道經說法不一。^①《黃庭經》中一神常有多種稱號。另外，它雖然以三部八景二十四真之說為重要義理內容，但並不拘泥於此。它認為人身多神，各種組織器官，關竅筋脉都有司主之神。如腦部即為百神密集之所：“泥丸百節皆有神”。（《至道章》第七）人身上下神之所居如樓閣

① 參閱王明：《〈黃庭經〉考》，《道家 and 道教思想研究》第339—343頁，中國社會科學出版社，1984年版。

重叠，數不勝數：“重中樓閣十二環，自高自下皆真人，……千千百百自相連，一一十十似重山。”（《若得章》第十九）人在存思體內諸神時要按它所說的科法節度進行：“存思百念視節度。”（《常念章》第二十二）梁丘子注云：“存念身中百神，呼吸上下一如科法。”

人身諸神以二十四真爲要。二十四真則分三部各有宗主。上部八景宗主腦神精根，中部八景宗主心神丹元以及脾神常在，下部八景宗主臍神桃孩。^①於是《黃庭經》又有三黃庭、三丹田之說。黃庭、丹田之說，後漢已有。它們並見於邊韶《老子銘》：“（由是）世之好道者……存想丹田，太一紫房，道成身化，蟬蛻渡世。”“出入丹廬，上下黃庭，背棄流俗，含景匿形，苞元神化，呼吸至精，世不能原，印其永生。”（《全後漢文》卷六十二）“黃庭”之義，《雲笈七籤》卷十一《上清黃庭內景經》梁丘子“釋題”，大意謂“黃者，中央之色也；庭者，四方之中也”，“黃庭”即指人體上中下三部之中的一定空間。黃庭內景和外景，指內視存思於一定空間所見人身諸神五臟六腑和外部日月星辰雲霞景象。人體三部之中，內丹修煉術稱爲三丹田，故三黃庭與三丹田不過是相同意指的不同名稱而已。黃庭有神司主，故又稱之爲“宮”。黃庭三宮，三丹田，在經文中有時也叫“三房”、“三田”，方圓一寸，其司主之神合稱“三神”。《內景經》說：“若得三宮存玄丹，太一流珠安昆侖”，（《若得章》第十九）“三田之中精氣微，嬌女窈窕翳霄暉”，（《黃庭章》第四）“常念三房相通達，洞得視見無內外”，（《常念章》第二十二）“三神還精老方壯，魂魄內守不爭競”，（《上睹章》第十六）“三神之樂由隱居，倏歟游遨無遺憂”，

① 名號見《脾長章》第十五：“桃孩合延生華芒。”梁丘子注云：“桃孩，陰陽神名，亦曰伯桃。《仙經》曰：命門臍宮中有大君，名桃孩，字合延，衣朱衣巾紫芙蓉冠。”

（《隱影章》第二十四）上黃庭宮和上丹田，又名叫泥丸，在腦中部，兩眉間入三寸處。中黃庭宮和中丹田，又名絳宮，在心臟，但《內景經》同時也以脾為中宮。下黃庭宮和下丹田，在臍下三寸處，又名關元、氣海、精門。^①《內景經》說：“一面之神宗泥丸，泥丸九真皆有房，方圓一寸處此中，同服紫衣飛羅裳，但思一部壽無窮，非各別住俱腦中，列位次坐向外方。”（《至道章》第七）此論人頭面部諸神皆宗主腦神，受其支配，腦神九真服色相同，同居腦部黃庭宮中，並列次而坐。存思腦神九真，即可長生不死。“心部之宮蓮含華，下有童子丹元家。”“丹錦飛裳披玉羅，金鈴朱帶坐婆娑。”“臨絕呼之亦登蘇，久久行之飛太霞”。（《心部章》第十）此論心神丹元居功華心宮。存思心神，可以救人於危絕，堅持不懈則能够飛昇成仙。“脾部之宮屬戊己，中有明章黃裳裏。”“坐在金臺城九重，方圓一寸命門中。”“光華所生以表明，黃錦玉衣帶虎章，注念三老子輕翔，長生高仙遠死殃。”（《脾部章》第十三）此論脾神常在居戊己脾宮注念存思脾神能够遠避死災禍殃，成仙不死。“橫津三寸靈所居，隱芝翳鬱自相扶”。（《中也章》第五）“或精或胎別執方，桃孩合延生華芒。……可用存思登虛空。”（《脾長章》第十五）此論臍神桃孩居於胞上橫津臍宮，守護此男子藏精、女子藏胎之命門。存思下黃庭、下丹田之臍神，能够使陰陽二氣久盛不衰，蹈舉凌雲。《黃庭經》把存思黃庭三宮（三丹田）之神擺在首要位置。

存思黃庭內景除人身諸神外，還有臟腑之形。《外景經》說：“歷觀五藏視節度，六府修治潔如素。”是說內視臟腑也同存思人身諸神一樣要依它所說的科法節度進行。《黃庭經》也講存思外部

① 另一說以上黃庭、上丹田同在腦；中黃庭、中丹田同在心；下黃庭宮在脾，下丹田則為關元。

事物，如存思日月星辰：“上睹三元如連珠，落落明景照九隅”。（《上睹章》第十六）梁丘子注云：“三元謂三光之元，日、月、星也。”此即所謂黃庭外景。存思黃庭外景有時一服氣積精有關聯（詳下）。存思外景在《黃庭經》中不佔主要。

服氣積精是內丹修煉術的重要內容。《黃庭經》多處論述服氣。服氣一是要調整呼吸：“肺部之宮似華蓋，下有童子坐玉闕，七元之子主調氣，外應中岳鼻齊位。”“喘息呼吸體不快，急存白元和六氣。”（《肺部章》第九）二是指服食外氣。外氣是陰陽太和之氣，或日氣月精。戰國秦漢時期人們相信“食谷者智慧而夭，食氣者神有而壽”，馬王堆西漢墓出土帛書中即有《卻谷食氣》一篇。卻谷又稱辟谷。《太平經》說：“不食有形而食氣，是且與充氣合。”（第90頁）《黃庭經》繼承和發展了這些關於食氣的思想。認為，食五味百谷會使人體本有的先天元氣喪失，從而不能返老還童：“百谷之實土地精，五味外美邪魔腥，臭亂神明胎氣零，那從反老得還嬰。三魂忽忽魄糜傾，何不食氣太和精，故能不死入黃寧。”（《百谷章》第三十）《外景經》說：“人盡食谷與五味，獨食太和陰陽氣，故能不死天相溉。”是說人得天地自然的真元之氣相補，生命之樹就能長青。此外，日氣月精、四時靈氣也當服食：“出日入月呼吸存，四氣所含列宿分。”（《上有章》第二）這裏，服氣亦兼存思日月列宿。服氣的第三點，是必須經一定通道到達人體一定部位。《上有章》緊接着說：“灌溉五華植靈根，七液洞流冲臚間，回紫抱黃入丹田，幽室內明照陽門。”《外景經》說，“呼吸虛間入丹田”，“象龜引氣至靈根”，都是指元氣周流，上下相通，最後達到丹田。長久修煉，可以達到胎息而仙。道教所謂胎息，是服氣的最高境界。《內景經》第三十六章《沐浴章》“散發無欲以長存”下注云：

又胎息法，仰臥散發，令枕高二寸五分，屈兩手大母指，

握固閉目，申兩臂，去身五寸，乃漱滿口中津液，咽之滿三，徐徐以鼻內氣，氣入五六息而吐之。

如果達到不用鼻口呼吸，如同母腹胎兒，即是修煉成功。

積精包括兩個方面：結精積存和寶精勿費。前者是通過服氣漱口實現的，後者依靠閉關守室，握固不泄。《內景經》論述服氣結精法：“呼吸元氣以求仙，仙公公子已可前，朱鳥吐縮白石源，結精育胞化生身。”“三氣右回九道明，正一含花乃克盈。……延我白首反孩嬰。”（《呼吸章》第二十）服食元氣以結精與漱口分不開。嗽咽是服氣的過程之一。《養性延命錄·服氣療病》載：“《元陽經》曰，常以鼻納氣，含而漱滿，舌料唇齒咽之。一日一夜得千咽甚佳。”此處“漱滿”之說正是胎息法中的“漱滿口中津液”。《雲笈七籤》卷五十六至卷六十二所載《諸家氣法》，其中《神仙絕谷食氣經》和《幻真先生服內元氣訣》均以漱口為服氣的步驟之一。《黃庭經》認為服氣漱口能使氣液周流，灌溉五臟六腑，潤養三田。它稱口為玉池，用靈液、清水、醴泉、胎津、金醴、玉英種種美好名稱來形容口中津液。如：“口為玉池太和宮，漱口靈液災不干，體生光華氣香蘭，卻滅百邪玉煉顏，審能修之登廣寒。”（《口為章》第三）“玉池清水上生肥，靈根堅固老不衰。”“玉池水灌靈根，審能修之可長存。”“津液醴泉通六腑，隨鼻上下開兩耳。窺視天地存童子，調和精華治發齒，顏色光澤不復白”。（上同見《外景經》）“閉口屈舌食胎津，使我遂煉獲飛仙。”（《玄元章》第二十七）“含漱金醴吞玉英，遂至不死三蟲亡。”（《脾長章》第十五）漱口之津液到達腎臟，就化為精：“太上隱環八素瓊，溉益入液腎受精。”（《隱藏章》第三十五）注云：“謂絳宮重樓十二環，即喉嚨也。中有八素之瓊液也。”“咽液流下入腎宮，化為玉精也。”腎為生精、藏精之所。《黃庭經》對它非常重視。《外景經》說：“五臟之上腎為精。”腎神主延壽和潤養六腑，存思腎神

使人成仙：“兩腎之神主延壽”，（《經歷章》第三十二）“腎部之宮玄闕園，中有童子冥上玄，主諸六府九液源，外應兩耳百液津”，“百病千災急當存，兩部水王對生門，使人長生昇九天。”（《腎部章》第十二）

所謂寶精勿費，即是不使腎生之精泄漏。因而，服氣漱咽以生精時，必須握固不泄。握固，乃“固守中外，上下俱閉，神周形骸，調暢四溢，修守關元”，（《養性延命錄·服氣療病篇》）模仿嬰兒在母腹之拳，有辟卻百邪之效。《外景經》說：“玄膺氣管受精府，急固子精以自持。”玄膺是喉中央，服食之元下行起動必由之處。此句是說服氣結精須與守精不泄、留胎止精同時進行。《內景經》說：“呼吸元氣以求仙，……結精育胞化生身，留胎止精可長生。”（《呼吸章》第二十）另外，寶精勿費要求戒慎男女房事。放縱淫欲、房中妄泄是修煉之大忌，死殃之所由：“長生至慎房中急，何為死作令神泣。”（《瓊室章》第二十一）“急守精室勿妄泄，閉而寶之可長活。”（《常念章》第二十二）《外景經》強調節制性生活，是長壽之道：“長生要妙房中急，棄捐淫欲專守精。”

服氣結精的目的是滋養形軀。道教神仙長生理論強調形神互守不離，葛洪以水與堤喻神與形的關係。《黃庭經》稱形軀為“神根”。神之於身，猶國之有君，君之有人。人以君為命，君以人為本，它們是相互資藉的關係。

《內景經》說：“結珠固精養神根，玉篋金籙常完堅。”（《玄元章》第二十七）結珠指漱咽時每口下咽津液先後相次，如同結珠，加上同時固精不泄，便能使形軀完堅。古代神仙家有“還精補腦”之說。腦即泥丸，是黃庭三宮之一。《黃庭經》認為，可以還精全部三宮，化育三神：“方寸之中念深藏，不方不圓閉窟窗。三神還精老方壯。”（《上睹章》第十六）至此，它關於精、氣、神三者關係的論述，已可領略大概。

《黃庭經》講服氣以積精，積精以育神根，以還精黃庭三神，是緒承《太平經》關於精、氣、神的思想而來。《太平經》認為人本生於混沌之氣，“氣生精、精生神、神生明。”若要修煉長生，則須“本於陰陽之氣，氣轉為精，精轉為神，神轉為明。”（第739頁）《黃庭經》揚棄了“神轉為明”在修煉上語焉難詳的一環，而承“氣轉為精、精轉為神”的思想並有所發揮。從形式上看，這一思想與後代道教內丹的煉精化氣、煉氣化神不同：前者為“氣一精一神”，以精居中，聯結兩端氣、神；後者為“精一氣一神”，以氣居中，聯結兩端精、神。“氣生精”之氣，是陰陽太和之外氣。“精化氣”之氣，是人體內部之生命元氣。

《太平經》講“精轉為神”，無中間環節。《黃庭經》有所發展，講精育神根、還精三神，還提出：“仙人道士非有神，積精累氣以為真。”（《仙人章》第二十八）此處之氣意蘊當為生命內氣。但類似提法在經文中絕少，且僅見一處也意義含混。這是因為《黃庭經》並非完整、精緻的內丹理論，它最重視的是存思人身諸神，“存思所以安神，神通則形保”。（《三洞珠囊》卷五引《裴君內傳》）

服氣、積精、存思通神以修煉長生，總的要求是修道者應恬淡無欲，以能排除外界事物之累，從而控制意念，進入虛無靜寂的境界。這是道家傳統思想。《莊子》講“守一”，要求“無視無聽，抱神以靜”，“必靜必清”，“目無所見，耳無所聞，心不知所”。（《在宥》）《黃庭經》說：“高拱無為魂魄安，清靜神見與我言”，“高研恬淡道之園”，（《治生章》第二十三）“恬淡閉視內自明，物物不干泰而平”，（《瓊室章》第二十一）“內守堅固真之真，虛中恬淡自致神”，（《紫清章》第二十九）《外景經》說：“扶養性命守虛無，恬淡自樂何思慮。”“恬淡無欲養華莖，服食玄氣可遂生。”但《黃庭經》講守一，已與《莊子》旨趣大異。它所說的

“一”，已經神化。《內景經》說：“玄元上一魂魄煉，一之爲物亘卒見。”（《玄元章》第二十七）《外景經》說：“子能守一萬事畢，子自有之持無失。”葛洪《抱樸子·地真》承接《黃庭經》說得更明白：“一”有姓字服色，就是黃庭三宮、三丹田之神。道家養生之道的守一，至此已演變成爲道教的存思通神。

《黃庭經》主要宣揚存思人身諸神之術，其修煉之法雜有符圖祝咒，如存漱五牙，役使六丁之神之說（見《常念章》第二十二），金巾真人負甲持符之說，火兵符圖之說（並見《仙人章》二十八）等等。可見修煉黃庭，尚須借助六甲六丁之符圖。它的服氣、積精、通神之說與純粹的煉養人體內部精、氣、神的內丹學說存在很大差異，但它已開始尋找精和神之間的中間轉化環節，在道教內丹修煉思想發展歷史上佔有相當重要的地位。並且，它開啓了一個影響久遠的上清派經典系列，從而這一道派也得以形成，其意義不能低估。此外，由於它兼綜宗教學說和養生之道，也受到道教以外之人，尤其是歷代士人的珍視，在中國文化史上產生了一定影響。

四

魏晉時期道教神仙不死的基本教義得以確立，道教和神仙方術、道士和神仙家完全合流。主張金液還丹的丹鼎派，主張存思通神的上清經派，主張符籙科教勸善度人的靈寶經派的出現，標志着道教進入了新的歷史轉折。特別是上清經和靈寶經的問世，推動南北朝時期寇謙之、陶弘景、陸修靜最後完成道教的改革和充實。

從整個道教歷史來看，它在魏晉以後的歷史時期雖然也在不斷發展變化，但基本上仍以追求神仙不死爲最高目標。到了唐代，

宣揚這種追求的道教達到了它的最高峰。可以說，道教發展到魏晉，已奠定其作為一種獨具特色的宗教文化的基本構架，以後的歷史變動基本上未超越這一構架範圍。

從道教神仙理論和方術來看，無論是葛洪代表的丹鼎派，還是上清經派，抑或靈寶經派，它們雖然各有側重，但都大量吸收、融匯各種古道書的思想和修煉方術，“合諸法為一道”，是魏晉道教發展的主要潮流。古代神仙家往往也是在不同的側重上形成不同的方法流派。如神仙養生，重“氣”者強調呼吸吐納之術，於是有所謂王喬、赤松子導引行氣派；重“精”者宣揚“保精守持，樂而有節，和平壽考”（《漢書·藝文志》）演而成為房中採戰、黃赤交接之道；重“神”者主張“我養其神，以處其和”、“抱神以靜”，漸演為“存想丹田太一紫房，道成身化，蟬蛻渡世”（邊韶《老子銘》）的內視存思之術。到後來，各種流派之間就生出門戶之見，而偏執一端。魏伯陽《周易參同契》以漢代流行的天人合一思潮為理論基礎，提出了“大易”、“黃老”、“爐火”這樣一個“三道由一”的神仙養生學說。書中結合漢代已經陰陽五行化了的易學卦爻理論和黃老養生思想，建立了天地、人體、爐鼎同一的模式，將天道周流變化、人體內丹煉養和鉛汞外丹煉制納入同一理論構架中，論述內養、外丹合修以求神仙長生之旨趣。但對那些在這個理論構架和模式中安放不下的神仙養生方術，無論是內視歷藏、食氣吐納等本屬內養的內容，還是八石搗冶、雜性異種等本屬外丹的內容，他都一概排斥。葛洪對神仙方士們的這種偏執一端，排斥異己的風氣曾有批評。說這些神仙方士“各仗其所長，知玄素之術者，則曰唯房中之術可以度世矣；明吐納之道者，則曰唯行氣可以延年矣；知屈伸之法者，則曰唯導引可以難老矣；知草木之方者，則曰唯藥餌可以無窮矣。”（《抱樸子·微旨》）。神仙方術融入道教，成為道教修煉方術的內容，撇開符籙之類不說，

最主要的就是內丹和外丹，魏晉時期如此，以後的歷史階段也是如此。魏晉時期，葛洪推崇金液還丹，以其爲“仙道之極”，但他同時也主張廣知衆術，由易及難，階淺涉深，舉凡行氣、房中、符籙、禁咒、祭祀、思神守一，種種內修形神和外攘邪惡之術，他都廣收博採。上清經派和靈寶經派雖然力圖簡化修行方法或迎合群衆精神需要以廣招徠，對外丹存有輕貶之意，但並未完全排斥。《三洞珠囊》卷五引《裴君內傳》說：“服藥所以保形，形康則神安；存思所以安神，神通則形保。二理乃成相資，而有優劣之品。”這種態度與葛洪看待金丹以外的方術的態度相同——有優劣之分，而無不相容之理。上清經派推崇存思通神，同時也講服氣積精以煉形，並兼雜符圖禁咒，也是“合諸法於一道的”。魏晉時期道教修煉方術內容基本上囊括了後世道教的全部修煉法門。

魏晉神仙道教所具有的歷史代表性及其神仙方術內容特點，既揭開了它與科學之間關係的嶄新一頁，同時也使這新的一頁在二者關係史上具有典型意義和足夠的代表性。

第七章

內丹術與科學

從一定意義上說，人類解脫生死的努力是意識到悲劇的人生後對它的反抗。這種反抗經常是無效無望的，但反抗本身並不是荒謬的。古希臘神話中，奧林波斯山的衆神處罰西西弗斯不停地把一塊巨石推上山頂，而石頭由於自身的重量又滾下山去。諸神覺得，讓他進行這種無效無望的勞動是最嚴厲的懲罰。西西弗斯是幸福和歡樂的嗎？加繆（Albert Camus，1913—）的回答十分肯定：西西弗斯在與這種無效無望的勞動的鬥爭中，領悟到了人生充實與幸福的起源——意識到人生的荒謬，卻又永不停息對荒謬的反抗。^①

從古代宗教觀念到莊子哲學，再到魏晉復歸的理性，最後重又回到宗教——道教，一次又一次解脫生死的努力，就好象是在進行西西弗斯式的把巨石推上山頂，滾下來，再推上去，再滾下來，這種無效無望的勞動。只是我們僅僅關注巨石每次被推上去和滾下來是否沿着原來的徑迹，是否留下新的輾痕。

① 加繆：《西西弗斯的神話·論荒謬》，三聯書店，1987年版。

早在東漢道教建立以前，古代哲學、醫學和養生學便形成了以形神合一為特徵的生命觀。《黃帝內經》總結先秦時期醫學實踐中所取得的對人體生命活動的認識，發揮荀子“形具而神生”（《荀子·天論》）的觀點，從醫學生理學的角度提出，人的精神產生於形體，二者有機地結合而形成一個不可分割的統一整體，即人的生命本身。《靈樞·天年篇》載，黃帝向岐伯請教關於“人之始生，何氣築為基，何立而為楯。何失而死，何得而生”的問題。岐伯的回答是：

以母為基，以父為楯。失神者死；得神者生也。

于是黃帝又問：

何者為神？

岐伯解釋道：

血氣已和，榮衛已通，五臟已成，神氣舍心，魂魄畢具，乃成為人。

人的五臟、形體已成，神氣（這是意指人的生命力）才具有其舍，即有產生的依據，魂魄（這裡意指精神）於是也隨之產生。形神合一，“乃成為人”。

人的生命的維持，要按照一定的養生道理，如果能做到“形與神俱”，就可以長壽：

上古之人，其知道者，法於陰陽，和於術數，食飲有節，起居有常，不妄作勞，故能形與神俱，而盡終其天年，度百歲乃去。《素問·上古天真論》

形神合一的生命觀貫穿於生命的形成、生命的維持這些最重要的生命問題之中。

道教度世成仙學說和方術實踐的基礎觀念，從葛洪的金丹理論和上清派的存思通神說教來看，可以歸結為煉養形神、形神互守、互守不離而至永生成仙。它宣揚通過肉體成仙，從而超脫煩擾紛爭的現實世界，進入虛幻飄渺的神仙世界。陶弘景《答朝士訪仙佛兩法體相書》有段總結性的話：

凡質象所結，不過形神。形神合時，則是人是物；形神若離，則是靈是鬼。……亦離亦合，仙道所依。今問以何能致此？仙是鑄煉之事極、感變之理通也。當埏埴以為器之時，是土而異於土，雖燥未燒，遭濕猶壞。燒而未熟，不久尚毀。火力既足，表裏堅固，河山可盡，此形無滅。假令為仙者，以藥煉其形，以精靈瑩其神，以和氣濯其質，以善德解其纏，衆法共通，無礙不滯。欲合則乘雲駕龍，欲離則屍解化質。

所謂學仙修道諸法，由此看來除了善德解纏一頂屬修功德外，其余即是關於形、神、氣的修煉內容。道教所說修煉得道成仙的三等仙人中第一等仙人是形神合一、舉形昇虛的，亦即“欲合則乘雲駕龍”者。第二等仙人是栖集昆侖游於名山的地仙，他們也應當是形神不離的。只有第三等的屍解仙，有說是“以形化者，屍解之類，神與形離，二者不俱”（《養性延命錄》引《玄示》）的，亦即“欲離則屍解化質”者。但早期道教的說法很不一致。按葛洪所說，屍解是先死後蛻，似以人死為蟬蛻，原屍可以變形後與神相會而仙。《太平經》說：“死而復生，屍解者耳。”（第298頁）《洞真藏景錄形神經》說得更為詳細：

屍解之法，有死而更生者；有頭斷已死乃從傍出者；有死畢未殮而失骸者；有人形猶存而無復骨者；有衣在形去者；

有發既脫而失形者。^①

從這段文字看，屍解也是形神不離的。

形神不離是維持生命的必要條件，成仙不死必須形神不離，一直是道教神仙養生的根本思想。葛洪講“形神互衛”。《老君西昇經》說：“神生於形，形成於神。形不得神，不能自生；神不得形，不能自成。形神合同，更相生更相成。”（《雲笈七籤》卷三十五）陶弘景《養性延命錄·教誡》篇引太史公司馬談之語曰：“夫神者生之本、形者生之具也。神大用則竭，形大勞則損。……故人所以生者，神也；神之所託者，形也。神形離別則死。死者不可復生，離者不可復返。”^② 在後來的道經文獻中，類似說法很常見。道教的神仙長生之術一直是在修煉形和神兩方面下功夫的。

《弘明集》卷十三載有劉宋時顏延之所作《庭誥》二章和王該所作《日蝕》，論佛道之不同。前者說：

爲道者，蓋流出於仙法，故以鍊形爲止；崇佛者，本在於神教，故以治心爲先。鍊形之家，必就深曠，反飛靈，糝丹石，粒芝精，所以還年卻老，延華駐彩，欲使體合繡霞，軌遍天海，此其所長。……治心之術，必辭親偶，閉身性，師淨覺，信緣命，所以反壹無生，克成聖業，智邈大明，志狹恒劫，此其所貴。

後者說：

如來大聖，三達洞照，哀我困蒙，曉了要道。善權灑落，或粗或妙，如溟海之運流，若天日之重耀。……愚黠並誘，龍鬼俱化，乃塗叢歸，一由般若，譬彼濟海，非船莫過。……

① 見《無上秘要》卷八十七“屍解品”，亦見《真誥·運象篇第四》。後者未具引文篇名，文字稍有出入。

② 原出《史記·太史公自序》。文字稍有出入。

逮乎列仙之流，鍊形之匹，熊經鳥伸，呼吸太一。夕餐榆陰與素月，朝挹陽霞與朱日，赤斧長生於服丹，涓子翻飛於餌術，安期久視於松豪，豐人輕舉於柏實。……存形者不足以論神，狎俗者未可與言道。

劉宋時人大概一般都認為道教修仙依靠鍊形積功，即陶弘景所說“仙是鑄鍊之事極”，“假令為仙者，以藥鍊其形”。但以為道教獨重鍊形的說法是有偏頗的。道教神仙修煉之術同樣重視神的修煉。只是道教所吸收的莊子“守一”、“心齋”的一套，在心上所下的功夫不象佛教那樣在於追求由智慧的解脫罷了。

後世有些道書也有追求得道而不以肉體、精神合一共同飛昇為目的的。如《洞玄諸天內音經》說：“故得道者無復有形也。及我無身，我有何患。我所以有患者，為我有身。有身則百惡生，無身則入自然。”（《無上秘要》卷五引）此處主張解脫形體、破斥肉身，追求返歸虛無（自然）的境界，明顯摻有佛教思想，是佛道合流的產物。

歷史上的道教修煉方術由於在形與神兩方面側重不同，而形成不同流派。它們與古代科技文明發生關涉的領域、範圍也因之而異。

上清派重視存思通神，認為“存思所以安神，神通則形保”，屬於主神道派。這一道派宣揚：“得道悉在方寸之里耳，不必形勞神損也。”（《周氏冥通記》卷二）學道之人只要堅持存思通神，輔之以服氣積精，使身中諸神護身守形，就可以長生不死，飛昇上清。

先秦道家養生學說的“守一”、“服氣”等等，均可視為此派學說之祖始。東漢魏伯陽《周易參同契》熔易學陰陽五行之說、黃老道家內煉理論及丹鼎爐火之功於一爐，為後世道教修煉方術所遵奉的第一部具系統性理論的著作。魏晉南北朝時期，內煉方術

和外丹爐鼎之術分頭發展。既出現了側重還丹金液的丹鼎派著作如《抱樸子·內篇》，也出現了《黃庭經》這類專主內煉的著作。但外丹似較內丹爲盛。其時受道教影響的佛教人物雖有說“籍外丹力修內丹”（慧思語）者，也是從佛教立場上說的，並非道教的實際情況。

隋代道士蘇元朗隱居修道於羅浮山時，“弟子從游者聞朱真人服芝得仙，競論靈芝春青夏赤，秋白冬黑，惟黃芝獨產於崧，高遠不可得。玄朗笑曰：‘靈芝在汝八景中，盍向黃房求諸？’諺云：天地之先無根。靈劃一意制度，產成至寶，此之謂也。”乃著《旨道篇》示之。自此道徒始知內丹矣。”（《古今圖書集成》神異典神仙部引《羅浮山志》）八景，即《黃庭經》八景二十四真之說。此記可證後世道教將《黃庭經》視爲內丹重要經典實有其根據。蘇元朗之前已有《古龍虎經》、《周易參同契》、《金碧潛通秘訣》等或專講內丹，或涉及內丹的著作，蘇無朗以爲這三部書“文繁主隱，乃纂爲《龍虎金液還丹通玄論》，歸神丹於心煉。其言曰：‘天地久大，聖人象之。精華在乎日月，進退運乎水火，是故性命雙修，內外一道。龍虎寶鼎即身心也。身爲爐鼎，心爲神室，津爲華池。五金之中，惟用天鉛。陰中有陽，是爲姤女，即身中離也。鉛結金體乃能生汞之白，汞受金氣然後審砂之言，中央戊己是爲黃婆，即心中意也。火之居木，水之處金，皆本心神。脾土猶黃芽也，修治內外，兩弦均平，惟存乎真土之動靜而已。真土者藥物之主，斗柄者火候之樞，白虎者鉛中之精華，青龍者砂中之元氣。鵲橋河車，百刻上運，華池神水，四時逆流。有物之時，無爲爲本，自形中之神入神中之性，此謂歸根復命，猶金歸性初而稱還丹民，’（同上）蘇元朗曾撰《太清石壁記》、《寶藏論》等外丹著作，是一位卓有成就的外丹家。從《羅浮山志》所記看來，他也從事內丹修煉。其內丹理論大量借用外丹學說及術語，直接

緒承《周易參同契》，可說是開啓唐宋內丹學說這種風氣之先。自他重建內丹理論，其門徒“始知內丹”。可見，這一時期內丹的逐漸興起與蘇元朗師徒一派有莫大關係。但《羅浮山志》所載似亦摻入唐以後內丹學說的材料，未必盡可憑信。

唐代外丹大盛，內丹地位不顯。唐代著作《上洞心丹經訣》說：“故修道之士有內丹者可以延年，得外丹者可以昇天。”（《正統道藏》之字號）內、外丹之高下言之極明。宋吳悞說：“內丹之說，不過心腎交會，精氣般運，存神閉息，吐故納新，或專房中之術，或採日月精華，或服餌草木，或辟谷休妻。”（如字號《指歸集》序）內丹幾乎包括了外丹以外的全部修煉法門，這種情形大約於隋唐已開始出現。《誦幽訣》說：“氣能存生，內丹也。”（收蘭字號，唐代丹經）用一個“氣”繫之於內丹，在當時應該說是很高明的概括。因為它的確涵蓋了吳悞所說內丹的絕大部分內容。

房中術本來肇自先秦，魏晉時亦稱之為陰丹。它講究握固不泄、還精補腦。《洞真太上說智慧消魔經》說：“陰丹內御、房中之術，黃道赤氣、交接之益，七九朝精、吐納之要，六一回丹、雌雄之法。”陶弘景《真誥》卷二載：“黃赤之道、混氣之法，是張陵受教施化為種子之一術耳。”（《運象篇》第二）《陰丹慎守訣》說：“道者，氣也。氣者，身之主。主者，精也。精者，命之根。故愛根重氣然後知幾乎生矣。”（《雲笈七籤》卷七十三）所以，房中術理論上的最後依據仍在於氣。

由於外丹術的失敗，唐末五代內丹術開始流行。對後世影響巨大的“鍾呂金丹派”就形成於這一時期。鍾離權和呂洞賓被宋元內丹各派奉為始祖。以鍾呂為號的內丹學派在內丹理論上有一套較為完整和系統的闡述，為後來各派學說孳乳之淵藪。他們主張漸次修煉的三乘丹法。三乘也叫三成。“其要蓋十有八焉，小成之道七，中成之道六，大成之道五。”（《肘後三成篇》）前二乘丹

法有較詳細的煉功闡述。上乘（大成）丹法則雖屬其宗教理想的最高境界，但所論泛泛，且多虛妄之言。

宋初著名道士陳搏，有多種內丹著作傳世。其說主張性命雙修，大致分煉養過程為四個階段，即築基、煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛。內丹派南宗的創始人張伯端繼承陳搏學說，並主張先命後性，認為“命之不存，性將焉將？”而以王重陽為代表的北宗則主張先性後命，三分命功，七分性學。南宗後來裂而為二，一主坎離藥物在修煉者一身之內，只須一己獨修即可成仙，世稱清修派。一主男女合修才能“陰陽兩齊，化生不已”（翁葆光語），世稱雙修派。雙修派實難劃清與房中術的界限。

宋元明清時期，內丹流派枝生繁出，有所謂北、南、東、西、中、三豐、青城、伍柳派等等。有的僅為傳授系統之異，並無義理實質之不同。

二

上清派的內修學說在內丹思想發展史上具有重要的地位。《黃庭經》突出“神”的作用，反復闡揚思神守神的義理學說，並輔之以積精累氣，其中醫學養生之說與仙道方術相雜糅，是汗牛充棟的道教煉養著作中頗有特色的一部經典。它始終圍繞一個神字做文章，實有所承襲而來。中國先秦及秦漢時期的道家養生和醫學思想中，大都十分強調神的作用，並有一套完整的理論作為根據。

古代道家哲學都講氣是整個宇宙的構成材料，是最基本的物質。《莊子》講：“通天下一氣耳。”（《知北游》）並說，萬物的具形生成由氣而來：“……而本無形。非從無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間變而有氣，氣變而有形。”（《至樂》）再則氣是有精粗之

分的，其化天壤有別。“精氣之集也，必有人也。集於羽鳥，與爲飛揚；集於走獸，與爲流行；集於珠玉，與爲精朗；集於樹木，與爲茂長；集於聖人，與爲夔明。”“精氣之來也，因輕而揚之，因走而行之，因美而良之，因長而養之，因智而明之。”（《盡數》）氣之精者總是賦予事物以特異的靈妙稟性。《管子·內業》說：“精也者，氣之精者也。”“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以爲人。”天地合生人的依據何在？從漢代的《淮南子》可以得到解答：“元氣有涯垠，清陽者薄糜而爲天，重濁者凝滯而爲地。”（《天文訓》）漢代人講元氣，有強調其爲原始物質之氣的一層意義在。其清陽者即爲精氣，故天出其精而爲神。其重濁者，氣之精也，故地出其形即出其粗。也就是說，粗成其形，精成其神，形神合而人生。

精勝於粗，天高於地，由此出發，自然而然達到了對神的重視。

《莊子》講“抱神以靜”、“神將守形，形乃長生”，《老子》講“致虛極，守靜篤”，《黃帝內經》提出：“恬淡虛無，真氣從之，精神內守，病安從來。”（《素問·上古天真論》）《管子》說：“虛其慾，神將入舍；掃除不潔，神乃留處。”（《心術》）“有神自有思，一往一來，莫之能思，失之必亂，得之必治，敬除其舍，精將自來。”（《內業》）

早在 30 多年前，任繼愈先生即曾指出，古代道家養生學派認爲人類生命的源泉是天地間自然存在的最細微、最精致的流動變化的“精”、“氣”構成的，並將其視爲產生智慧和認識作用的最後的根源。^①從對神的重視，很快發展出思神守神之說來。所謂“虛其慾”、“掃除不潔”、“敬除其舍”云云，都意指淨化思慮，滌

① 見任繼愈：《中國哲學史論》第 438—439 頁，上海人民出版社，1981 年版。

除情慾，至清至靜的修養功夫，但已帶有某種神秘色彩。

除了通過淨思內修之外，古代養生理論還主張服天之精氣，以頤養體內之神。這是因為“自古通天者生之本，本於陰陽。天地之間，六合之內，其氣九州、九竅、五臟、十二節皆通乎天氣。”（《素問·生氣通天論》）養生家如果“提挈天地，把握陰陽，呼吸精氣，獨立守精，肌肉若一”，就能“壽敝天地，無有終時。”（《素問·上古天真論》）人之神既由天清陽之精氣所出，後天勞損虧空，若能繼續索補於天，自然可以養神安神了。這一養生思想也可溯源至先秦。如屈原《楚辭·遠遊》：“餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞。保神明之清澄兮，精氣入而粗穢除。”

上清派《黃庭經》主張的存思通神、服氣積精二說，即淵源於古代道家養生和醫學理論。同時從中也可說明，為何道教的存思通神之術總與服氣相結合。

此外，《黃庭經》的義理學說還大量吸收了秦漢魏晉醫學發展的具體成果，它的某些思想對於醫學來說也具有一定價值。

《黃庭經》三部八景二十四真之說，以五臟神敘述最詳。如論心神“調血理命身不枯”（《心部章》第十）“心為國主五臟王，意中動靜氣得行”（《外景經》），都來自《內經》的“心主身之血脈”（《素問·痿論》），“諸血者，皆屬於心”（《素問·五臟生成論》），“心者，君主之官也，神明出焉”（《素問·靈蘭秘典論》）。論肝神“主諸關鏡聰明始”，“和制魂魄津液平”（《肝部章》第十一），來自《內經》的“肝者，將軍之官，謀慮出焉”（《素問·靈蘭秘典論》），“肝藏魂”（《靈樞·九針論》）等等。它關於五臟神所主生理功能的說法，基本上出於《內經》的臟腑理論。

三丹田之說是《黃庭經》最早提出的。它對腦神泥丸及其所主生理功能的描述，雖然很不明確，也還沒有認識到其在人體神經系統中的中樞支配地位，以及人腦的複雜結構，但它模模糊糊

感覺到人的大腦是重要的關鍵部位，腦部泥丸有“百節九房”，其神爲面部諸神之宗主，較之《內納》已有所進步。《黃庭經》關於下丹田的論述是值得特別重視的。下丹田是中國氣功學說的重要部位，所謂“意守丹田”、“氣沉丹田”，都是指下丹田。它在人體臍下小腸部位，是氣功鍛煉運氣和存氣的始點和歸宿。三丹田之說在氣功學說史上有重大意義。

《內景經》說：“上有魂靈下關元，左爲少陽右太陰，後有密戶前生門，出日入月呼吸存”（《上有章》第二）；《外景經》說：“上有黃庭下關元，後有幽關前命門，呼吸盧間入丹田。”人體上下、左右、前後，以重要器官，部位爲樞紐，形成立體交叉網絡，人身氣血津液順其周流運行。這是對秦漢醫學關於人身的整體思維和學說的充實。

《黃庭經》總結了養生實踐中獲得的經驗和認識，不少內容在醫學發展史上具有其重要性。如它提出“器官相關”之說，認爲，心、肝、肺、腎、脾分別應口舌、眼目、鼻腔、兩耳、尺宅等等，既是《內經》學說的繼承，又有所發展，提出了醫學科學至今仍在探討的很多問題，包含了不少天才猜測的成分。

但是，醫學及養生內容在道教中往往被緊緊包裹於宗教神學之中，難以按科學的邏輯發展。相反，道教神學總是按自己的邏輯將它予以重構、改造，如果借用煉丹術術語來說即是“點化”——但不是點石成金，而是點金成石。藥物治病，是醫學。養生可保健、長壽，也不是宗教。但轉誦一套藥名，便能生“消魔”驅邪的大威力，這就不是醫學了。咏讀雜有養生內容的經典，便能卻老延年，也只能是宗教思想的產物。

在兩晉六朝出世的道經中，有一批冠以“消魔”之名的經典。如《太上消魔經》、《消魔上靈經》、《靈寶消魔安志經》、《上清消魔經》等等。陶弘景《真誥》、《登真隱訣》，還有《三洞珠囊》、

《無上秘要》和其它道經，以及一些佛教著作如《法苑珠林》、《破邪論》等，都曾提到它們。在《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷五所引《上清大洞真經目》中，著錄有《太上洞玄靈寶安志本願大戒上品消魔經》一卷和《上清神虎上符消魔智慧（經）》一卷。前者可能即是《靈寶消魔安志經》，內容是講學道戒律的。（見《雲笈七籤》卷三十八所錄“太上洞玄靈寶消魔真安志經智慧本願大戒”）後者內容，據《雲笈七籤》卷八“釋神虎上符消魔智慧經”，謂：“神者，靈也。靈變無窮、陰陽不測，名之曰神也。虎者威也。威震九遐之域，神光煥乎上清。……消魔者。滅鬼也。……誦經五千遍則神智開朗，聖慧明發，命八景以高登，聘神虎以飛昇。此大威變之道，故以消魔爲名。”消魔一詞的意義，由此可明。

值得注意的是，這批消魔經中有與藥物相關的。今《正統道藏》內字號所收五卷本《洞真太上說智慧消魔真經》，其卷一“真藥玄英高靈品”完整保存了《無上秘要》所引，注出六朝古本《洞真太上智慧經》及顧歡所撰《道迹經》的“地仙藥品”、“天仙藥品”等內容。可證《洞真太上智慧經》即是《洞真太上說智慧消魔真經》之略稱。此經在六朝道經中也常略作《消魔經》。可能是諸種消魔經中較早產生者之一。東晉初干寶《搜神記》卷一“杜蘭得傳”，謂其降真的語語中，有“消魔即可愈疾”之語。杜蘭香“以藥爲消魔”，說明其時道教中已慣用此說法。

《無上秘要》所引“地仙藥品”爲：

松柏陰脂，山姜伏精，菖蒲門冬，巨勝黃精，菊華枸杞，崖蜜茯苓，桃皮澤瀉，萎蕤黃連，椒麻地黃，赤板朱英，靈飛水桂……

這些都是現實中的藥物，它們本身沒有絲毫神秘色彩。都是植物類藥。

其次又有：

三十六芝，飛爐煉烟，陽水月華，五公之腴，填生五臟，
煉貌易軀，瑰葩雲屑，金粉玉米……

“五公之腴”以下三句，所指是服煉五石可屍解成仙，卷八十七“屍解品”後半部分敘述頗詳。這裏已涉及金石藥物，還有各種煉丹產物。

在“上清藥品”和“太清藥品”中，列述了很多現實世界中沒有的靈藥，如“四劫一實”的“寶洞〔崆峒〕靈瓜”等。

這些由藥名組成的道經，據說祇要誦讀它們，“將可以逐邪起疾，驅精除害，散六天之鬼氣，制萬妖之侵者。”並說：“玉清、上清、太極藥名猶足以卻百鬼，況服食其物乎！”（見前述《消魔經》“真藥玄英高靈品”）陶弘景也說過：“仙真並呼藥為消摩（魔），故稱消摩（魔）經也。誦之亦能消疾也。”（《真誥》卷八）今存上清古經《上清太極隱注玉經寶訣》也曾征引《消魔經》之說法，謂道士法師持齋，“轉五千文及消魔智慧、玉清金真洞經，中品威神，營衛病人。”李豐楙認為，類此呪誦性質的經，為上清經原結合中國呪誦與佛教神呪類持誦法門，因而形成的依經轉誦、生大威力的信仰。依巫術性思考原則，巫術性、宗教性的語言文字，諸如呪語、符文，均能依交感作用，傳達一神秘的超自然力。“藥名”尤其採用隱名成為密語，並以整齊的四句或間雜六句的排列，有韻腳聲音效果，確可在曼聲轉誦之中造成一種回蕩心神的魔力。^① 其說大致不差。

應該強調的是，能產生這種“魔力”並不僅僅在於韻文的轉誦效果。除了形式的效果外，其內容本身所產生的效果也不容忽視。一般的籤語、符文對信仰者產生的心理效果是基於其虔誠的

① 李豐楙：《六朝隋唐仙道類小說研究》第39—40頁，臺灣學生書局，1986年版。

信仰之上的。但象《消魔經》這種用藥名組成的經文，卻同時利用了實際生活中的經驗，是建立在人們對藥物可以療病祛疾的認識之上的。

《黃庭內景經》開首也說，只要咏育此經，便有種種神奇效用：

是曰玉書可精研，
咏之萬過昇三天。
千災以消百病痊，
不憚虎狼之凶殘，
亦以卻老年永延。

認為咏誦藥名之經文，便能消疾驅邪，消魔滅鬼，無疑是醫藥功效的宗教幻化。而咏誦兼雜醫學養生內容的經典，就有痊病延年作用的思想，當然也是以夸大和神化醫學養生為基礎的。

《真誥》卷十九叙上清經出世經過，言及孔默之子熙先、休先，才學敏瞻，竊覽其父收藏之《大洞真經》，見說“誦之萬遍則能得仙，大致譏誚，殊謂不然。以為仙道……有空積聲咏以致羽服（登仙）！兼有諸道人助毀其法，或謂不宜蓄此，因一時焚蕩，無復子遺。”這說明道教中人也有對此種信仰持懷疑態度的。

三

內丹術以精、氣、神為要素，謂之“三寶”。三寶之中，神為主要。神，在傳統醫學中有生命意志主宰的一層涵義，並與心相聯係。張伯端《悟真篇》後序說：“欲體夫至道，莫若明乎本心。夫心者道之體也，道者心之用也。”心、道為體用關係，將修道歸結為明心見性，只是在心上下功夫，在理論上與當時的儒學和佛學同趨一途。但其中也有道教內養之學說自身發展的影響。《青華秘文》論述心、神關係，也以心為神之所舍，故能主宰統攝一切：

“蓋心者君之位也，以無爲臨之，則其所以動者元神之性耳；以有爲臨之，則其所以動者慾念之性耳。”心既爲君，神亦爲主，精、氣自然居於從屬地位：“心者衆妙之理而宰萬物也，性在乎是，命在乎是。”內丹性命之說，以精、氣屬命，以神屬性。性命同在於一個心字，全部煉養之功也就歸結爲心靈作業了。但其中仍有物質因素的殘留。白玉蟾《谷神不死論》說：“神者一身之元氣也。”他還說：“神是主，精、氣是客。萬神一神也，萬氣一氣也。以一而生萬，攝萬而歸一，皆生我之神也。”

在全真道所謂先性後命的義理學說中，將明心見性作爲修煉的第一步功夫，然後再修煉氣固精的命功。這種性主命從、重性輕命的學說，容易導致以心性超脫爲理論終極目標，而與執求智慧解脫的禪宗相近。“凡人輪回生死不停，只爲有心。得山云：‘心生則種種法法，心滅則種種法滅。’若一念不生，則脫生死。”（友字號《水雲集》卷上）譚處端還說：“如何名見自性？十二時中，念念清靜，不被一切虛幻舊愛境界朦昧真源，常處如虛空，逍遙自在。”（同上）其修煉結果即是要達到無心、無念，無一切物累，此即明心的最高境界，其時即可見性。《晉真人語錄》說：“只要無心、無念，不着一切物，澄澄湛湛，內外無事，乃是見性。”明心即是無心，見性即是真性不亂，修煉至此，即是入於真道：“是這真性不亂，萬緣不挂，不去不來，此是長生不死也。”（《重陽真人授丹陽二十四訣》）

金丹派的南宗主張先命後性，其丹法大略以命功爲入手功夫，循煉精、煉氣、煉神的階次漸進，所謂煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛，歸根返本，與道同化，即是此派宗奉的修煉法則。南宗丹法看似與北宗先性後命大相徑庭，實際上其在修命過程中仍首

重煉神修性。^①以神煉精，以神馭氣，始終不離神的運用：“精、氣、神三者孰爲重？曰：神爲重。金丹之道始終以神而用精氣者也。”（《青華秘文》卷下）其最終歸結也在一個神字。所謂採取先天元精、元氣，以元神攝馭，沿任督二脉運行，於三丹田中往復鍛煉，使精、氣、神三者混一而爲純陽之神，“此神乃是天地精，純陽不死爲真人。”（陳楠《紫庭經》詩句）即金丹結就，修仙功成。

內丹諸派學說龐雜，丹法術語各不統一，但無不以神爲重。其修煉經驗雖然衆說不一，但對內丹結就時的描述則近一致。無論先性後命的北宗，還是先命後性的南宗，以及衍生各派，大都謂其丹功成時即達到一靈覺慧境。即北宗所謂“澄澄湛湛”、“寂無所寂”，南宗所謂“歸於究竟空寂之本源”。它與神宗“定慧一體”的境界相近。元尹志平說：“物欲淨盡，一性空虛，此禪家謂之空寂，吾教謂之清靜，此猶未也，至寂無所寂之地，則近矣。雖然至此，若無真實功行，不能造化，無造化則不得入於真道。須入真道，方見性中之天，是爲玄之又玄。至此，則言辭舉動，凡所出者，無非玄妙。”（弁字號《清和真人北游語錄》卷三）禪宗修證之說與道教內丹之學，從理論上說，一爲純粹之心靈作業，真性一元，空靈精妙；一爲心物二重作業；心源之清必賴氣海之靜，神氣兼論，自多一層物質因素之滯礙。故時人已有高下之論。尹志平所說，謂內丹修煉逾越禪境，有張揚道教之意。但說“寂無所寂”之境已超越禪宗“空寂”之境已屬牽強，而“玄之又玄”的玄妙境界更是語焉不詳。南宗或有稱“到這裡一個字也用不着”者，表面上仿禪宗之“不立文字”，實則避而不論。或如張伯端，只好借用詩偈傳達此“心與俱化，法與俱忘”的妙境風光，而復入禪宗窠臼。概而言之，無論內丹家怎樣故神其說，其以煉神爲主的

① 參閱陳兵：《金丹派南宗淺探》，載《世界宗教研究》，1985年第4期。

丹法所能達到的最高境界仍近於“靈臺湛寂，不染一塵”，離不開虛寂二字。

象佛教禪宗、道教內丹這類功法，在現代心理學中是用一個意義寬泛的術語“沉思”（meditation）來進行討論的。西方心理學曾經幾乎全面忽視沉思，通常把它說成是自我催眠的一種形式而不予考慮。但這一術語現在一個通行的解釋即為能夠引起各種異常意識狀態（altered state of consciousness，縮寫 ASC）的一套技巧，而這些異常意識狀態中有一些導致了高峰經驗那種心醉神迷的特徵。克雷奇等幾位心理學家在他們的著作中曾注意到有關宗教方面的沉思。根據另一位心理學家和一位精神病學家對沉思所作的廣泛研究，他們作了如下論述：

有關沉思的宗教書籍提出了各種各樣的沉思技巧。然而這些技巧有許多共同點：堅持在沉思過程中一個人心須舒適地正坐，而且頭、頸、脊在一條直綫上。但是每種技巧的細節以及對這些細節的說明則差別很大。一個人可能受指示按各種節拍進行呼吸（見於瑜伽氣功，梵語稱為 pranayama）；或沉思那種據說能夠感動精神的特殊聲音（梵語 mantras）；或沉思簡單的視覺對象（梵語 yantras）；或沉思那種象徵着精神或現實的性質的非常復雜的視覺模式（梵語 mandalas）。^①

道教內丹術中很少看到以類似 mantras 即某種神秘的特殊聲音為煉功對象的丹法。但很多服氣功夫雖然與瑜伽氣功在具體功法上不同，但本質上多有相近之處。瑜伽一詞是梵文 yoga 的聲譯。本義為輓，引申為駕馭、調制之義，漢語意譯為“相應”。瑜伽本來指古印度各宗教中關於調控身心的修煉功夫，亦指佛教的禪定修行。至於上清派的存思守神之術，其中則既有以臟腑之形和日月

① 克雷奇等：《心理學綱要》下冊等 476 頁，文化教育出版社，1981 年版。

星辰等簡單的視覺對象為沉思內容的，也有以象徵着精神的體內諸神為沉思內容的。後來的內丹術吸收了呼吸吐納、服氣導引等很多內養之術。其以神攝馭精氣進行鍛煉的功法，是否可以用“沉思那種象徵着精神或現實的性質的非常復雜的視覺模式”來描述，可能會有不同的看法。將它歸結為屬调控身心以與某種東西契合一致或相應的瑜伽一類的宗教修煉術，也可能會引起異議。但是，內丹術所謂丹田鼎爐、坎離藥物、烹煉火候（即意念控制）、大小周天（運氣循環的路徑和範圍）之說，實具某種復雜的視覺模式的性質，而金丹結就的最高境界亦是歸返虛空、與道契合。

道教內丹的修煉功夫，在心理學中可能屬於“集中的沉思”一類技巧。所謂集中的沉思，是指通過長時間把注意力集中於單一事物，來訓練沉思者形成一個總焦點或心理的單一針對點。在一般的正常意識狀態中，這種集中被認為幾乎是不可能的，因為我們的思維和情感總是自發地不斷從一個事物轉移到另一個事物。心理學研究證明，這種集中的沉思的進行並非易事。“一個人如果想能完全集中注意某一事物，那怕只有幾分種，他往往需要若干年的每日練習。”

克雷奇等人著作中還論述了集中的沉思獲得成功時的效果：^①

當集中的沉思得到成功時，它就會引起一種異常的意識狀態。實踐者用如下詞語來描寫它：明淨、空虛或靜寂。外部世界的一切知覺不是通過強迫驅逐而是通過集中注意所希望的事物，而暫時從意識中排除出去。同樣地，所有內部心理活動停止了，但是無任何特別內容的純意識和明淨感仍然存在。這種狀態可能只延續幾秒鐘或幾分鐘，但它看來好象

① 克雷奇等：《心理學綱要》下冊等 477 頁，文化教育出版社，1981 年版。

是無始無終的。

這樣一種異常的意識狀態一旦出現，其本身就可能是極寶貴的。但這種狀態的後效被認為甚至是更可貴的。直接的後效使我們感受到人和世界的極為新鮮和大大加強的知覺，即人們直接感知事物的感受。禪宗法師 Suzuki Roshi 用下述說法描寫這種後效：“完人把他的心當做鏡子，它無所得也無所拒，它有所受但無所留。”……

無論是中國禪宗詩偈中表現的“性地風光”還是內丹修煉者所描述的妙境感受，這類宗教經驗與上述現代心理學關於異常意識狀態的描述，應該說是很相近的。當然，使用這一術語，並沒有任何貶義。異常意識狀態下知覺者常能獲得某種令人心醉神迷的高峰經驗和神秘經驗。心理學家認為，在這類經驗中，一種事物的重複知覺導致對該事物的覺知越來越豐富，而不是乏味和厭煩，象正常意識狀態中對重複刺激的通常反應一樣。為一種知覺對象所全盤吸引，有時達到把知覺者和被知覺的事物融為一體的感覺。如果被知覺的事物具有宗教意義，如“道”之類，結果可能形成宗教經驗。通常，知覺者感到他的經驗是自我證實的；他不需要外來的肯定。另外，經驗者也往往強調，這種經驗的許多方面簡直是一般語言所無法表達的。

當然，現代心理學關於異常意識狀態的這些觀點還沒有被一致接受。在心理學界，部分人對異常意識狀態的真正存在表示懷疑。至於異常意識狀態下知覺者有否可能獲得某種超常的感知能力，更受到懷疑。很多心理學家承認，關於這一問題還需要更多的研究。

信仰者以及帶有強烈肯定傾向的研究者，對心理學這門科學的心態是複雜的。有時他們願意借心理學的成果來論證宗教法術是“合理的”。有人認為，道教符籙派用符咒為人治病，所運用

方法的原理，即與精神療法相近。讓病人飲服的符水能產生相當於現代醫學中的“安慰劑效應”。所謂安慰劑，大多是去離子水、葡萄糖液一類無關痛癢的藥物。但如果病人相信它們是針對己身疾病之有效藥物，有時確能治愈疾病。有人指出，30—40%的手術後疼痛、惡心、咳嗽、抑鬱者用安慰劑有效。而頭痛、焦慮等神經、心理疾病，使用安慰劑有效率更高。醫學研究發現，安慰劑本身雖然沒有針對某種疾病的直接療效，但它通過病人的心理因素引起了身體內部的某些生理變化，通過這種心理——生理的相互作用，而能在人體的免疫系統發揮作用，從而達到療病的目的。醫學上運用安慰劑，一般是在某些特效藥出現副作用時，可以交叉使用安慰劑，以減輕副作用。某些疾病無特殊療法時，也可應用安慰劑。它本質上是一種心理的或者說精神的療法。所以，關鍵之一就是不能讓病人知道他接受的是安慰劑治療。為了保證這一點，臨床應用上除了採用“單盲法”（即不讓病人知道是安慰劑）外，有時還採用“雙盲法”——即不讓具體給藥的醫護人員知道是安慰劑，此外還有二盲法等等。專家們認為，安慰劑尤其適用於神經質、意志薄弱、心理缺陷及易受暗示的病人。

關於符水咒說以療病一類信仰醫療，有時確能獲得效果，也的確可以“用精神狀態來加以說明”。但細加考察可以發現，符籙治病與安慰劑療法存在根本性的差異。符籙法術的施用者和病人都具有共同的信仰對象，即某種神秘的超自然力量。道士及巫師之流在施治過程中，從來不曾將痊癒的期望建立在心理學的基礎上。而安慰劑療法的應用者，完全知道自己在做什麼，了解這一療法的科學依據和意義。在這裏，醫生和病人雖然對所用安慰劑的真實性的了解根本不同，但他們的信念都建立在人的自身力量的基礎之上。這就是符籙法術與醫學科學根本不同之處。

用心理學理論論證符籙法術中有“合乎科學的成分”，完全是

對科學的嘲弄。運用現代科學理論去解釋事物及現象，如果符合客觀實際，那麼，可以說這種解釋是合理的、科學的。但解釋不能與解釋對象混同來，說這對象也是合理的、科學的。

心理學理論在部分內丹術倡導者那里並非總是受歡迎的。不少人寧願選擇一門經典意義上的科學，比如物理學，似乎這樣感覺上更踏實一些。

道教內丹術同氣功的關係，向來衆說紛紜，沒有一致的意見。“氣功”這一名稱幾乎很少不知道，但它究竟是什麼，卻不那么容易弄清楚。進行氣功鍛煉，的確能健身。氣功應用於一些疑難病症的治療，也確能獲得一定療效。但氣功治病和健身的本質是什麼？究竟是基於一種心理——生理相互作用，還是真的存在一種未知物質的“外氣”？關於這些問題，近年來曾引起一場範圍很廣的討論。遺憾的是仍然未能達到一致的看法。與這些問題相聯系的還有所謂“特異功能”的問題。在一個時期內，新聞媒介曾廣泛宣揚遙視、意念折彎金屬、心靈致動（精神直接作用於某個物體使之發生運動）甚至心靈武器（利用特異功能反擊導彈）等一系列特異功能之說。《中國科學報》1989年2月28日報道了美國國家科學院“人類行為能力增強委員會”的考察研究。這個調查特異功能的委員會由13位教授組成，他們都是美國最出色的心理學家、神經學家、行為科學家和運動生理專家。經過兩年的考察研究，這個委員會提出一份研究報告，認為，所謂特異功能現象在科學上找不到任何佐證，實屬自欺欺人之說。據報道，許多“特異現象”支持者認為，科學方法不是驗證特異現象存在的唯一的或最合適的方法。不幸的是，那些用來顯示特異現象存在的替代方法正象心理學家早已發現的那樣，是為人們增強自我欺騙和易受暗示影響的傾向創造條件。

我們可以對這些科學家的結論保留自己的看法，但他們的研

究的科學性，應該是無可懷疑的。我們也可以相信反對者的意見，也許科學方法真的不是進行這種驗證的唯一的或最合適的方法。

沒有必要強迫每個人在這些問題面前表態，因為這些問題並非短時期內可以澄清。真正令人感興趣的是，為什麼這類現象總要同“科學”發生瓜葛？超常感知能力也好，特異功能也好，畢竟不如氣功治病，它的療效是實實在在的，容易驗證的。盡管如此，不少人也仍願意使用“氣功科學”這一名稱，不能不說存有幾分攀附心理。而另一部分人則謹慎地使用“氣功的科學化”這一提法。但對於宗教色彩濃厚的道教內丹術，現代氣功學界卻是毀譽相參的。

如果對內丹術採取支持態度的話，上述情形肯定不能令人滿意。事實上的確有人鮮明地提出，道教內丹術即是中國古代最重的氣功派別，它甚至有遠較其它氣功功法完整和深入的理論方法體系，很可能以其本身的優勢成為“東方科學革命的突破口”。還有人從道教內丹術分精、氣、神為先天、後天的學說出發，認為一般氣功僅是以後天有形的精、氣、神為鍛煉對象，是初級的功法。內丹術以先天的精、氣、神為修煉對象，丹經中的“炁”指的即是先天之氣所以內丹術是比氣功高一個層次的“炁功”。氣功是科學，“炁功”當然是更高級的科學了。持這種主張的論著，往往大量採用“能量流”、“生命場”等具有現代科學色彩的術語來綴飾行文。

客觀地說，道教內丹術著作中有時的確雜有一些符合醫學養生的認識成分。它也吸收了不少原來流傳於道教之外的各種氣功功法，這些具體內容應該具體分析，加以適當肯定。但就整個內丹術的思想體系而言，與其稱之為“科學”，不如說是科學研究的對象更為合適。

從我們的研究立場來看，道教內丹術與古代醫學養生理論雖

然有很深的淵源關係，但內丹術從醫學養生吸取的內容比其所貢獻的為多。內丹術歷史上的一些學說，如陳搏的“無極圖”所包含的宇宙演生思想，對宋明理學的發展產生過很大影響，豐富了古代的宇宙生成學說。但總的說來，對於中國古代科技文明的發展而言，外丹術值得研究的內容顯然較內丹術為多。

第八章

外丹術與科學

以葛洪爲代表的丹鼎道派，重視金液還丹，以之爲學仙修道第一要緊之術。在當時人們眼中，屬於“服藥所以保形，形康而神安”的主形道派。這一道派緒承兩漢煉丹術的學說，經葛洪系統闡揚仙道學說，重建道教神學，力倡金丹服食，便奠定了自己的歷史地位。

南北朝時期，道教金丹黃白術不斷發展，並得到上層統治者的支持。北魏道武帝拓跋珪（公元 386—409 在位）曾置仙人博士官，專事燒煉金丹大藥。《魏書·釋老志》載：“天興中，儀曹郎董謐因獻服食仙經數十篇，于是置仙人博士，立仙坊，煮煉百藥，封西山以供其薪蒸，令死罪者試服之，非其本心，多死無驗。”北魏一朝還有世祖太武帝拓跋燾、高祖孝文帝元宏等人篤信服食成仙之說。著名齊梁道士陶弘景，曾爲梁武帝蕭衍煉丹。《南史·隱逸下》載：“弘景既得神符秘訣，以爲神丹可成，而苦無藥物。帝給黃金、朱砂、曾青、雄黃等。後合飛丹，色如霜雪，服之體輕。及帝服飛丹有驗，益敬重之。”陶弘景撰有《合丹藥諸法式節度》、《集金丹黃白方》、《太清諸丹集要》、《煉化雜術》等煉丹著作。

到了隋末唐初，道教外丹術已臻興盛。隋末道士蘇元朗是一位內丹家，但也是外丹家。其著作《寶藏論》記載，當時術士們懂得煉造藥金、藥銀近三十種。^①唐初道士元陽子為神符白雪派一代宗師，影響很大。^②盛唐時期的外丹術已發展到了極盛階段。整個說來，有唐一代確為道教外丹術之“黃金時期”。其著名煉丹術士之衆，保存下來的外丹經訣之豐，煉丹術具體內容之富，產生的社會影響之大，可說歷代無出其右者。

唐末五代，外丹術已開始衰落，但仍有信奉之人。馨字號《諸家神品丹法》卷六收“日華子點庚法”，《鉛汞甲庚至寶集成》卷三收“日華子口訣”16條，據陳國符《道藏源流續考》考證，日華子一生經五代以及宋初，其外丹著述頗豐。五代時梁太祖服道士龐九經燒煉的金丹，“眉發立墮，頭背生癰”。（蜀何光近《鑒誠錄》卷一）南唐烈祖也因服餌金石藥物而患疽致死。（宋釋文瑩《玉壺清話》卷九《李先主傳》）

宋代有一批相當重要的丹經如《丹房須知》（吳悞著，似字號）、《諸家神品丹法》（佚名）等出世。宋代文人如蘇軾、蘇轍，都曾煉過丹。沈括《夢溪筆談》也記錄過時人煉丹之事。

元代統治者不提倡外丹。當時著名道教人物如陳致虛、俞琰等人，雖然都屬於內丹派，但對外丹很熟悉，他們的著作中大量採用外丹術語闡揚內丹學說。

明代道教外丹術曾出現短暫的“回光返照”，刊行過象《庚辛玉冊》、《造化鉗鎚》、《乾坤秘韞》、《黃白鏡》等煉丹著作。明朝諸帝中服食丹藥的不少。明世宗朱厚熜（公元1521—1566在位）

① 原書已佚。此見《重修政和證類本草》卷四金銀條下所引。

② 參閱金正耀：《〈金碧五相類參同契〉宋代別本之發現》，載《世界宗教研究》1990年第2期。

即因丹毒而罹病。

清代仍有人煉外丹，同治年間還有《金火大成》一類著作刊布於世。

在道教外丹術一千餘年的歷史發展中，無論是其服丹成仙和飛丹合藥的根本信仰及基本理論，還是具體的實踐操作，包括方法、器具設備、原料藥物及煉丹產物、對丹藥中毒的認識等等，都廣泛涉及中國古代自然哲學和科學思想，涉及礦物學、冶金學、化學、醫學和藥物學等諸多等科領域。

二

在中國道教煉丹術信仰中，有幾種物質佔有十分重要的地位。它們是丹砂、汞、黃金、鉛等。

丹砂古代又稱丹，煉丹術這一名稱就是由此而來。丹砂又名朱砂、辰砂。它是一種紅色固態礦物，其成分是硫和汞。在現代礦物學中，常在“汞礦”名目下討論丹砂。據研究，我國古代認識的丹砂形態有兩種。^①一種呈結晶狀，晶形屬三方晶系，常呈菱面體或板狀。中國古代文獻中常描述這種丹砂單晶如“樗蒲子”、“紫石英”、“石榴子”、“斧劈”、“鏡面”等等。另一種雖常呈塊狀，但不現完全解理，還有的則呈粒狀、粉末狀等等，質量較差。優質丹砂晶體具平行菱面的完全解理，鮮紅者顯金剛光澤，暗色者近似金屬光澤，透明至不透明。條痕鮮紅色。

汞又叫水銀。是一種白色液態物質。天然生成的“自然汞”，是由丹砂礦逐漸氧化而成，因其比重大，且有流動性，故能流集

^① 參閱夏湘蓉等：《中國古代礦業開發史》第307—310頁，地質出版社，1980年版。

在丹砂晶簇或塊體的空隙處。此即古人所說“出丹砂腹中”。古代稱自然汞為生水銀。至於熟水銀則指用丹砂長煉而得的水銀。陶弘景《名醫別錄》認為，“燒粗末朱砂所得”之熟水銀，“色小〔稍〕白濁，不及生者甚”。

歷代道教煉丹術信仰者對丹砂大都推崇備至。葛洪說它“燒之愈久，變化愈妙”，服之能“煉人身體，故能令人不老不死。”（《抱樸子·金丹》）唐代著名道士陳少微認為：“丹砂者，太陽之至精，金火之正體也。通於八石，應二十四氣。”“故丹砂是金火之精而結成形，含玄元澄正之真氣也。此是還丹之基本，大藥之根原。”丹砂者“外包八石，內含金精”，是“萬靈之主，造化之根，神明之本。”（清字號《大洞煉真寶經修伏靈砂妙訣》）

這種信仰的形成可一直追溯到煉丹術的肇始階段。

最早見諸歷史文獻記載的煉丹活動，發生在漢初。據司馬遷《史記·封禪書》，方士李少君曾向漢武帝建議一條由服丹而和長壽，由長壽而見到仙人求到仙藥的“不死之道”：

祠竈則致物，致物而丹沙可化為黃金，黃金成以為飲食器則益壽，蓋壽而海中蓬萊仙者乃可見……

漢武帝聽信了他的話：

於是天子始親祠竈，遣方士入海求蓬萊安期生之屬，而事化丹沙諸藥齊〔劑〕為黃金矣。

早在春秋戰國時期，隨着理性精神的崛起，人進一步認識了自我生命的價值，對現世生活給予新的肯定。而醫學的長足進步直接刺激了人們延長生命甚至永遠不死願望的增長。於是興起了各種益壽延年之道以及“不死之道”。《老子》中已講到“深根固蒂，長生久視之道”。（五十九章）《莊子·在宥》記黃帝問長生之道於廣成子：“聞吾子達於至道，敢問治身奈何而可以長久？”廣成子教之以必靜必清、抱神固精的“守一”之道。據說廣成子以

此道修身達一千二百歲而形不見衰。《韓非子》載：“客有教燕王爲不死之道者，王使人學之，所使學者未及學而客死，王大怒，誅之。”《韓非子·外儲說左上》）據說神仙即是掌握了不死之道而達到不死的。

在各種“不死之道”中，有一條與“藥”相聯系的“不死之道”。《山海經》中描寫了“不死民”，也描寫了神仙服藥不死。如《西山經》載，崑崙山有“丹水出焉，西流注入稷澤，其中多白玉，是有玉膏，其原沸沸湯湯，黃帝是食是飧。”先秦直至漢初，人們想象中的仙人所服食的藥物，還都是一些人間沒有的東西，雖然它們都有着現實的影子。如黃帝所食的“玉膏”，上述李少君對漢武帝所說的仙人安期生“食巨棗，大如瓜。”醫學是人在同疾病鬥爭中發展起來的。在成仙不死觀念發生之前，人們早已認識了丹砂、黃金、汞、鉛以及很多種動、植物。對這些熟悉的物質，人們開始時並沒有寄予超出醫學之外的希冀。《山海經》中多處記載丹砂和黃金，從沒有提到它們可以服食而成仙。

所以，在服藥求不死的觀念萌芽之初，人們只是把行動目標建立在向神仙求藥上，相信如果有機緣與神仙交往，一定能得到他們手中的不死之藥。這種信仰在《山海經》中也有反映。《海內西經》載：“開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窶麻之屍，皆操不死之藥以距之。”巫彭、巫咸的名字屢見於卜辭，當係上古著名之巫，他們職司交通神人，自然有獲得不死仙藥之可能。戰國時期，燕齊濱海地區盛傳渤海之中有蓬萊、方丈、瀛洲三神山，“諸仙人及不死之藥皆在焉。”齊威王、宣王和燕昭王都先後派人入海，希望找到“仙藥”。（《史記·封禪書》）尋找仙藥的結果可想而知。但《戰國策·楚策》和《韓非子·說林》也曾記載，有人向荆王獻過不死之藥。秦始皇統一天下後，先派徐市“入海求仙人”，後又派盧生訪求古仙人羨門、高誓，派韓終、

侯公、石生“求仙人不死之藥”。臨死之年，始皇還親登會稽並海上，“冀遇海中三神山之奇藥”。（《史記·封禪書》、《史記·秦始皇本紀》）

由於訪求仙藥的不斷的失敗，逼迫人們重新思索這條旨在逾越仙凡天塹的途徑。根據《史記》的記載，至少在李少君和漢武帝的時代，訪仙求藥者的目光已轉向周圍世界之中丹砂一類的“凡藥”，認為在現實世界中至少能找到益壽延年的奇方殊藥。

李少君向漢武帝建議的正是這種益壽之方。

李少君的益壽之方，是一個以丹砂爲主的多藥劑複雜配方。它通過一定燒煉步驟，將原料藥物化爲外觀類似黃金的產物，再用它制飲食器物，人通過飲食接觸就能汲取丹砂等藥物的精華而增壽。然後，“蓬萊仙者乃可見”。

在此之前，應該有一個發展過程，也就是說，應該有一些更原始、更質樸、更簡單的益壽之方存在過。《史記·秦始皇本紀》載，秦始皇聞悉方士們因求仙藥不得畏罪潛逃後，乃大怒曰：

“吾前收天下書，不中用者盡去之，悉召文學方術士甚衆，欲以興太平，方士欲練〔煉〕以求奇藥。今聞韓衆去不報，徐市等費以巨萬計，終不得藥，徒奸利相告日聞……”以處“方士欲練〔煉〕”云云，從上下文意看，當不是燒煉不死之藥，而是益壽之方一類。惜語焉不詳，未可確考其具體內容。

晉葛洪《抱樸子·內篇》中收錄有漢以來流傳丹方如《黃帝九鼎神丹經》的九丹法等數十種丹方丹法。其中不少丹法屬於益壽之方，而非不死之藥：

陳生丹法：用白蜜和丹，內銅器中封之，沈之井中，一期，服之經年，不饑。盡一斤，壽百歲。

石先生丹法：取烏鵲之未生毛羽者，以真丹和牛肉以吞之，至長，其毛羽皆赤，乃煞之，陰干百日，并毛羽服一刀

主，百日得壽五百歲。

第一種丹法沒有絲毫神秘氣息，與丹砂相配的是優質蜜，關於功效也只是說長服不饑、壽百歲而已，質樸無華，毫無夸誕。後一丹法用丹砂和牛肉飼一種雛鳥，等它長到毛羽赤色時再宰殺，吃它的毛羽和肉，能益壽五百歲。

這些丹法是否一定是秦漢之際的東西？似乎並無必要這樣提出問題並要求回答。我們只須知道，它們的確是與李少君益壽之方處在同一邏輯層次上。事實上，在煉丹術活動初期，存在過一個益壽之方與尋求仙藥相結合的時期，是無可懷疑的。這種觀念甚至一直流傳到東漢以後。前面曾談到，《太平經》的作者在這一問題上所持的立場，就是認為人間只有延年益壽的奇方殊藥，要不死成仙必須求諸上天。

有人認為，李少君丹法講的不是服丹，而是服食黃金，似亦欠妥。“化丹沙、諸藥劑為黃金”中的“黃金”，並非真正的黃金。其實，這一丹法的內在邏輯與“石先生丹法”十分相似。前者講的不是服金（真黃金），後者講的也不是吃鳥，它們都是講服丹，汲取丹的精華。在今天看來，這些攝取方式難以理解，但在古代則不然。《五十二病方》中有一治療毒箭創傷的方子，是：“煮鐵，飲之。”它同喝白開水沒有兩樣，不過一定得使用鐵的器物罷了。古人認為這樣就能汲取鐵的藥質。

長壽是醫學，不死是非科學。但從科學到非科學，有時只有一小步的距離。在人的思維世界中，它太容易被跨越。很快，不死成仙的願望便驅策最初只能益壽的丹砂一類“凡藥”陞格成為不死仙藥了：

劉元丹法：以丹砂內玄水液中，百日紫色，握之不污手，又和以雲母水，內管中漆之……久服長生也。（《金丹》，下同）

李公丹法：……服之十年，與天地相畢；

樂子長丹法：……服如小豆，三年仙矣；

李文丹法：……服之一合，一年仙矣。

……

不死成仙的速度愈來愈快。實現了從“求”到“煉”的完全轉化，入海訪仙的時代就暫告結束了，接踵而來的是安爐置鼎、飛丹合藥的時代。煉丹術也就揭開了它的整個歷史序幕。

武帝時，淮南王劉安“招致賓客方術之士數千人，作為《內書》二十篇，《外書》甚衆，又有《中篇》八卷，言神仙黃白之術，亦二十餘萬言。”（《漢書·淮南王傳》）宣帝時，劉向獻《枕中鴻寶苑秘書》，此書乃得自淮南王，“書言神仙使鬼物為金之術及鄒衍重道延命方，世人莫見。”（同上）陳國符說：“鑄偽黃金之目的，即上段言劉安之收言神仙黃白之事，蓋仍如李少君所云，‘黃金成以為飲食器則益壽。’”^①這就是“為金之術”與“重道延命方”二者之間的關係。另一名方士樂大也曾對武帝說：“……臣之師曰：‘黃金可成，而河決可塞，不死之藥可得，仙人可致也。’”（《史記·封禪書》）^②他搞的也是李少君那一套。

後世道士關於為何煉丹砂能在仙有種種立說，但在漢代，當丹砂從凡藥陞格為仙藥之初，其服食思想中有當時哲學思潮的影響。《太清石壁記》所收淮南王時代“五石丹方”，是一個以丹砂為主的配方。其中說：

五石者是五星之精。丹砂，太陽熒惑之精；磁石，太陰辰星之精；曾青，少陽歲星之精；雄黃，后土鎮星之精；礬石，少陰

① 見陳國符：《道藏源流考》第374頁，中華書局，1963年版。

② 此處司馬遷所述稍誤。既然不死之藥可得，何勞仙人之？顯然應該先有仙人之致，而後有不之藥可得。

太白之精，右以此五星之精，其藥能令人長生不死。

它與遠古流傳的星辰崇拜有關。《莊子》一書中已有關於傳說得道，以相武丁。“奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星”的說法。（《大宗師》）但這一丹方也打上了易學陰陽五行之說和漢代天人感應思潮的烙印。類似丹方還有《九轉流珠神仙九經》所載的“淮南神仙方”，用地黃等“凡七物，上應北辰七星，日月、五行具在其中矣。”“故服之合以六律，上應七星。”據考為漢代出世的《太清金液神氣經》記載了一個丹方，叫“太玄清虛上皇太真玄丹”，有藥“凡二十八物，象二十八宿星之靈符也。”這些丹方用藥，以藥味上應天上星宿，認為是其精氣所結，故人服之可以成仙。

不過，這也同丹砂這種紅色礦物質本身具有的幾種屬性有關。也許我們能從它的屬性以及它被認識和利用的歷史，解釋為什麼是丹砂而非它礦物在煉丹術信仰中佔有特別重要的地位。

從地下掘材料和歷史文獻記載看，從遠古時代起，丹砂可能即已同某種不朽或永恒觀念發生聯係。石器時代有幾種赤色礦物曾受到特別注意。比如，山頂洞人的遺址中發現有赤鐵礦粉，在其人骨化石胸部發現有赤鐵礦塊，還有涂着赤鐵礦粉末而成磚紅色的石灰岩礫石。^①據人類學家研究，這些赤色礦物的使用證明了原始人靈魂不死觀念的存在。而對丹砂的認識和利用也早在石器時代即已開始。我國甘肅地區出土的石器時代墓葬中即發現有丹砂。^②與這種紅色礦物相聯係的某種信仰一直流傳到後代。西漢時代的墓葬，如長沙馬王堆和江陵鳳凰山西漢墓棺液中都發現有固體丹砂。另外，在河南偃師二里頭早商時期的宮殿遺址中，所發

① 見賈蘭坡：《山頂洞人》，龍門聯合書局，1951年版。

② 見安特生：《甘肅考古記》，北京農商部地質調查所，1925年

現的玉器和銅器都裹在丹砂裏面，有幾個坑底也保存着大量丹砂。商代祭祀活動曾用丹砂書寫甲骨。^①

丹砂所含的水銀，歷史上也常用作墓葬品。唐魏王泰《括地志》載：“齊桓公墓在臨淄縣南二十一里牛山上，亦名鼎足山，一名牛首崗，一所二墳。晉永嘉人發之，初得版，次得水銀池。”另據《吳越春秋》，春秋時吳王“闔廬死，葬於國西北，名虎丘，……冢池四周，水深丈餘，槨三重，傾水銀爲池，池廣六十步。”（唐歐陽詢《藝文類聚》卷八虎丘山條引）秦始皇即位之初，即營治墓所於酈山，“以水銀爲百川江河大海，機相灌輸，上具天文，下具地理。”（《史記·秦始皇本紀》）直到宋代，皇帝例賜水銀爲大臣墓葬仍爲一種禮制。（見《宋史·禮志·詔葬》）葛洪曾說：“金汞在九竅，則死人爲之不朽”（《本草綱目》水銀條引《抱樸子》佚文）實際上，關於黃金的這種觀念是晚起的。

所以，丹砂成爲古代珍視的物品。《禹貢》曾載荊州貢丹（即丹砂），《汲冢周書》載有“方人以孔鳥，卜人以丹砂，夷用閭採……”進貢於周成王。晉太康二年於魏襄王（公元前318—295年）墓中出土的《穆天子傳》載，有獻酒於天子者，“天子賜之黃金之嬰、貝帶、朱丹（丹砂）七十裹。”

丹砂的另一種性質屬於醫學方面。據現代研究，它是一種低毒物質，雖然食入丹砂後產生慢性中毒的可能性也存在，但只要合理使用，仍不失爲一味安全可靠的藥物。漢代《神農本草經》列其爲上品藥之首，謂其能治“身體五臟百病，養精神、安魂魄、益氣明目，殺精魅邪惡鬼，久服通神明不老。”其實這是煉丹術信仰

① 中國科學院考古研究所二里頭工作隊：《河南偃師二里頭遺址三、八區發掘簡報》；《偃師二里頭遺址新發現的銅器和玉器》，載《考古》1975年第5期；1976年第4期。

興起之後，受其影響產生的說法。漢以前，丹砂以及水銀都是外用藥物。長沙馬王堆西漢墓中發現的帛書《五十二病方》，據研究，其抄寫年代在秦漢之際，實際可能產生於戰國時代，是現今發現的中國最古醫方。^①書中記載的礦物藥有丹砂、水銀、消石等二十一種，多用於治療疥瘡、創傷等外科疾病。所以，丹砂可用作滋補的內服藥，可能是煉丹術士首先發現的。雖然丹砂的這一重要藥效是後來發現的，未必是方士們最先使用丹砂的直接原因，但這一發現卻能給予服丹成仙者以新的支持，而保持丹砂在煉丹術信仰中的地位。

丹砂的第三種屬性與古代冶金術以及地質礦物學相聯係。

首先是丹砂與水銀也就是汞的關係。丹砂由硫和汞組成。加熱分解丹砂，可以得到汞。《神農本草經》最早記載它“能化為汞”。見諸文字的記載，往往落後於該項技術的實際發明年代，在古代尤其如此。因為自然汞產量小，採集困難，大量的汞只能分餾丹砂得到。根據趙匡華在《我國古代“抽砂煉汞”的演進及其化學成就》一文中提出的看法，我國至遲在秦代已普遍從丹砂昇煉水銀。這是較為審慎的。其實，先秦時期的帝王墓葬已大量使用水銀，而戰國時期鑲金技術已經出現。所謂鑲金，即是把汞和金的液態合金，古代叫“金汞齊”，塗布於其它金屬器物表面，然後加熱烘烤，表面合金層中的汞被蒸發，得到的就是鍍金器物。這一技術也需要大量水銀。所以，用丹砂煉汞的技術很可能在戰國時代已經發明。

由紅色固態物的丹砂可以得到白色液態的水銀，在今天是科學常識。但在古人那里，卻是不可思議的。直到魏晉時期，葛洪還說：“世人少所識，多所怪，或不知水銀出於丹砂，告之終不肯

① 參閱《五十二病方》，文物出版社，1979年版。

信。云丹砂本赤物，從何得成此白物。又云丹砂是石耳，今燒諸石皆成灰，而丹砂何獨得爾。”（《抱樸子·金丹》）唐代丹經《龍虎元旨》稱引魏伯陽之語：“保命安神，須餌丹砂。……丹砂入火，化為水銀，能重能輕，能神能靈，能黑能白，能暗能明，五行之性也。”這一事實的確賦予丹砂以極濃厚的神秘色彩，也足以激發服藥求仙者的豐富想像力。

其次是丹砂與黃金的關係。早在戰國時期，就已觀察到：“上有丹沙者，下有黃金。”（《管子·地數》）根據現代地質礦物學研究，這條記載完全符合丹砂和金共生的砂礦床情形。我國先秦時期主要從河床中淘取丹砂。《山海經》記載十處丹砂產地，六處產於水中。在川湘黔汞礦的礦化地區內，河床或兩岸的沖積砂礫層中，重砂里面含丹砂和自然金很豐富。地質工作者曾報告，在湘西川北的“砂金區域砂礫中，亦常含細粒朱砂。”^①由於丹砂的比重為 8.0—8.2，而自然金的比重達 15.6—19.3，前者小，後者大，所以，這類砂礦床的確是上有丹砂，下有黃金的。另外，在黃金的原生礦脈中，雖然不存在丹砂和金的共生關係，但由於它們一般賦存於時代不同的地層中，且丹砂賦存的地層在一些特定區域也的確在上面，所以，從地層關係來說，《管子》的記載不能說是錯誤的。

丹砂和黃金的自然位置關係，引發人們進一步猜測這種關係的性質。在西漢初，這種關係已被思維加工成爲一種相生關係：

正土之氣也，御乎埃天，埃天五百歲生硃，硃五百歲生黃埃，黃埃五百歲生黃頤，黃頤五百歲生黃金……

偏土之氣，御乎青天，青天八百歲生青曾，青曾八百歲生青頤，青頤八百歲生青金……

^① 劉國昌：《中國汞礦生成及分類》，載《地質論評》第 12 期第 5 期，1947 年。

牡土之氣，御乎赤天，赤天七百歲生赤丹，赤丹七百歲生赤頤，赤頤七百歲生赤金……

弱土之氣，御乎白天，白天九百歲生白晷，白晷九百歲生白頤，白頤九百歲生白金……

牝土之氣，御乎玄天，玄天六百歲生玄砥，玄砥六百歲生玄頤，玄頤六百歲生玄金……。（《淮南子·墜形訓》）

文中，頤即汞，青曾即曾青，青金指鉛，赤丹即丹砂，赤金指紅銅，玄金指鐵。至於存有疑義的“頤”和“玄砥”，據考證分別指雄黃礦和慈石。^①這是五方配五色、五石、五金之說。引人注意的是，無論哪一個演生系列，都要經過汞這一環節。它似乎說明，五行學說在對礦物學的經驗材料予以加工時，並沒有捨棄某種最基本的經驗事實。汞出於丹砂，漢以前已經認識到了。五汞生五金，只是丹砂生金的伸伸。“五石丹”中的五石在這裏被尊崇為五金之祖，只是丹砂生金的發揮。染上濃厚哲學思辨色彩的“五石丹方”，也只是李少君“化丹砂、諸藥齊為黃金”的益壽之方的發展。

葛洪《抱樸子·內篇》中有一段說：

《仙經》云：丹精生金。此是以丹作金之說也。故山中有丹砂，其下多有金。（《黃白》）

後世一位煉丹家將鉛和銀也納入丹砂生金的演生系列之中：

土宿真君曰：丹砂受青陽之氣始生礦石，二百年成丹砂，而青女孕又二百年而成鉛，又二百年成銀，又二百年復得太和之氣化而為金。（《本草綱目》卷九引）

這裏仍有煉丹術義理學說發展的背景，容後討論。

丹砂的精華能生成黃金這種“入火，百煉不消；埋之，畢天

^① 趙匡華等：《漢代瘍科“五毒方”的源流與實驗研究》，載《自然科學史研究》第1卷第3期（1985年）。

不朽”之物，人如能汲取這種神奇物質，不也可以達到生命之恒、肉體不朽嗎？早在商代以前，中國就發明了冶銅技術，懂得從孔雀石這些礦石中提煉銅。春秋戰國時代發明了從鐵礦石煉鐵的技術。這些經驗事實給人們從丹砂中提取精華以足夠的觀念上的支持。提取丹精的方法開始時一定有很多，如用丹砂飼鳥之類。但當術士們按照冶銅、煉鐵的啓示，決定在爐中實現它時，煉丹術也就產生了。

現代醫藥學中常用動物作藥理實驗。試制一種新藥。也要先在動物身上試驗療效。古代服丹求仙者也有他們的鑒別丹藥是否成功的方法，就是“試以作金，金成者藥成也，金不成者藥不成”。如果得到的是真正的藥物精華，那它一定能作成金，當然也就能令服食者成仙度世：“金若成，世可度；金不成，命難固。”（《黃帝九鼎神丹經》）作金不成的藥，達不到使人成仙不死的效果，勉強服食是無濟於事的。在試丹法的背後，隱伏的仍是“丹精生金”的觀念。

但服食丹砂等藥劑化作之“金”，不也是可以汲取諸藥的精華嗎？李少君的益壽之方還只是停留在“煮鐵，飲之”一類服藥方法的思維水平上，很快術士們便發明了多種直接餌食化作之金的方法。《黃帝九鼎神丹經》中說：

凡欲長生，而不得神丹金液，徒自苦耳。（卷一）
神丹，就是煉成的丹藥；金液，則是用此丹藥化作之金後經溶解處理的產物。與這部丹經同時於兩漢之際出世的《太清金液神丹經》^①中說：

金液丹華是天經，……六一合和相須成。黃金鮮光入華池，名曰金液生羽衣。

① 見陳國符：《道藏源流續考》等 289—297 頁，明文書局，1983 年版。

其中還詳細記載了作“金液”的具體方法：

以一銖神丹投水銀一斤，合火即成黃金，……以綉囊裹之，先淨潔。作苦酒（醋，即華池）令醲。不醲不可用也。既成，清澄令得一斛，……金在醋中過三七日，皆軟如餌，屈伸隨人，其精液皆入醋中成神氣也。（卷上頁十七）

宣帝時，桓寬作《鹽鐵論》，其中說到燕齊方士對秦始皇“言仙人食金飲珠”（卷六《散不足》第二十九），此記載實際上很不可靠。司馬遷著《史記》，有“聞疑傳疑”之譽（司馬貞語），其述始皇訪仙求藥事頗詳，從未提及神仙服金之類，晚於他數十年的桓寬何由得知？如果說桓寬的話僅反映了漢代人的想像，則較可信。事實上，西漢時期方士餌食之金，都是有“神丹”點化而成的金黃色產物。西漢末年，桓譚《新論》曾記史子心為太后煉丹作金以為延年藥之事。太后本來對作金無興趣，“聞金成可以作延年藥，又甘心焉。”（《抱樸子·黃白》引）亦可為證。

金屬一類沉墜之物不可吞服，是十分容易得到的認識。所以，古醫方中用鐵，也只是水煮而飲，李少君以藥金制器飲食為用，其法類似。但當各種作“金液”的方法出現後，直接餌服真金也就開始了。自然界中的黃金既然是由丹砂演生而成，當然也可以提取其中能化成“神氣”的“精液”，服之使人延命成仙。

服食黃金的最早記載見於《孝經援神契》。因為《白虎通》中已提到這一緯書篇名，所以它當屬西漢末期或東漢初的東西。^①其中載：

仙藥之上者丹砂，次則黃金，……。

而此緯書也已明載：

^① 參閱安居香山、中村璋八：《重修緯書集成》卷五首載：“關於《孝經緯》、《論語緯》”，明德出版社，1973年版。

石潤苞玉，丹精生金。

可見，服食黃金確與丹、金觀念相關聯，故黃金從躋身仙藥的開始，就排列在丹砂之後。

先民們認識黃金可能很早。在河北藁城縣商代中期遺址 14 號墓中，有金箔出土，^①說明當時已了解黃金柔軟、延展性好的特性，並能進行簡單錘打加工。但黃金沒有特別重要的實際用途，遠古多作為器物文飾之用。《爾雅·釋器》：“黃金謂之塗，其美者謂之璆。”古代以玉為寶。石器時代已廣泛採取玉石制作裝飾品和禮器，它的地位高於其它物品。所以，盡管黃金具有種種難得的品性，如有光亮的金黃色和強金屬光澤，比重大，延展性佳等等，仍被看作不過是玉一類的寶物罷了。直至西漢，黃金仍在玉之下。《毛傳·瞻彼洛矣》：“天子玉琕而珧琕，諸侯塗而璆琕。”天子用玉、珧飾劍柄和劍鞘，諸侯只能用黃金。

戰國時期，人們想象神仙的所食之靈藥有“玉膏”之類，沒有黃金。煉丹術最早選擇丹砂，沒有選擇黃金。原因就在於，黃金既無玉之至貴至重，亦無丹砂之至靈至妙。

“服金者壽如金，服玉者壽如玉，”金在玉前，大概只是煉丹術發展到東漢，開始出現服金纔有的說法。

“五石丹”這一早期丹方後來成為多種道教著名丹方的基礎。如葛洪書中所說的“九米丹”。《黃帝九鼎神丹經》中第六鼎“煉丹”，即是由五石再加礬石、雌黃和石膽而成。武帝元鼎四年，方士公孫卿利用汾陰出土大鼎之機，上獻鼎書，杜撰了“黃帝得寶鼎宛朐”和“黃帝採首山銅，鑄鼎於荆山下，鼎既成”，黃帝得道騎龍上天等故事。這部丹經的命名，或許與之有關。該經名冠“九鼎”，實際上各鼎神丹之間並無明確的邏輯關係，間或還有重

^① 參閱河北省博物館等：《藁城臺西商代遺址》，文物出版社，1977 年版。

復，帶有湊足九鼎的意味，反映了煉丹術初期丹方丹法材料尚欠豐富的特點。它不談服食黃金。東漢魏伯陽談到這部古傳丹經時，口吻十分恭敬：

惟昔聖賢，懷元抱真，服煉九鼎，化迹隱淪。

在《周易參同契》中，他“還提及”先白而後黃兮，赤色通表裏，名曰第一鼎兮，食如大黍米。”所論即為九鼎神丹中第一鼎丹之內容。

漢代《神農本草經》中收錄的藥物，不少帶有煉丹術色彩。如《淮南子·墜形訓》所神化的包括丹砂在內的五石，它們也是西漢流傳的“五石丹”的主要材料，在這部本草著作中全部被說成具有所謂“殺精魅邪惡鬼”、“久服輕身不老”、“神仙不死”的功效。但其中不載黃金。晉葛洪收黃金為仙藥之一，陶弘景《名醫別錄》始著錄它能“填精神、堅骨髓，通利五臟邪氣，服之神仙”。

從歷史文獻記載和煉丹術典籍以及本草著作中所反映的事實看，服食黃金確實發生在服丹之後。

有唐一代，服食黃金之說一度備受推崇。如《張真人金石靈砂論》即列“黃金篇”為全書之首，對黃金極盡贊頌、神化之能事：“黃金者，太陽之正氣，日之魂，象三魂也。”“黃金者，日之精也，為君，服之通神。”（《正統道藏》清字號）作者“蒙山張隱居”，“自開元間二十餘年專心金鼎”（《朱砂篇》），系活動於盛唐時期的一位煉丹術士。他還反對服食丹砂及其飛煉產物：“光明砂、紫砂（二種優質丹砂）昔賢服之者甚衆，而求度世長生者未之有也。”“竊見世人以此二砂服餌，以為七返靈丹，服之無不夭橫者也。”（同上）

道教煉丹術中的“丹”，後來不僅指丹砂，也指外觀紅色的所有燒煉產物，包括氧化汞、鉛丹等。將汞加熱燒煉，能得到紅色氧化汞，煉丹術士稱之為“丹”、“丹砂”。葛洪所說“丹砂燒之成

水銀，積變又成丹砂”，即指燒煉丹砂，最後仍可得到“丹砂”——其實是氧化汞。《神農本草經》說：“水銀……熔化還復爲丹。”所指也是這一反應。

鉛在中國煉丹術中佔有重要地位，也與“丹”有關。戰國時期的《計倪子》一書已經記載：“黑鉛之錯〔醋〕化爲黃丹，丹再化之成水粉。”說的是鉛先氧化成爲鉛丹，再與醋作用可得鉛粉。《淮南子·人間訓》說：“鉛之與丹，異類殊色，而可以爲丹者，得其數也。”鉛丹，又稱黃丹，常溫時呈黃橙色或紅色，受熱時爲紫色，化學名稱叫四氧化三鉛。

由於鉛和汞者可以變化爲“丹”，它們在道教煉丹術學說中漸漸占據主要地位。《周易參同契》主張只以鉛汞爲至寶大藥，隋唐以降，此說大盛。以致古代亦稱煉丹術爲鉛汞術。唐金竹坡《大丹鉛汞論》開首即說：

夫大丹之術，出於鉛汞；而鉛汞之藥乃大丹之基。

依托陰長生的《周易參同契注》序文中說：

此之二寶，天地之至靈，七十二石之尊，莫過於鉛汞也。

感於二十四氣，通於二十四名，變化爲丹，服者長生。

還有的丹經則明確宣布：

一切萬物之內，唯有鉛汞可造還丹，餘皆非法。（《金丹秘要參同錄》，《諸家神品丹法》卷二）

另外有煉丹術士認爲，之所以不能用雄黃、雌黃等雜藥，主要是這些石藥有毒：

即知大丹之妙，唯鉛汞二物爲至藥也，非用四黃八石。若大丹有石藥之氣入二物中，即有大毒。（《丹論決旨心鑒》）

鉛是一種十分普通的金屬。與自然金、自然汞以及自然銅的賦存情形不同，自然鉛是很罕見的。古代使用的鉛，必定都是熔煉產物。鉛本身柔軟而具延展性，表面容易失去光澤。有很多證

據表明，人類的冶金技術史是從冶煉鉛，而不是從冶煉銅開始的。^①認為銅是人類學會冶煉的第一種金屬這種觀點，是與人類金屬文化史上曾存在一個“紅銅時期”的流行觀念相聯系的。然而，這種流行觀念未必與歷史實際相符。^②倫敦大學考古研究所的 R·泰利柯特（Ronald Tylecote）教授曾用實驗證明，在溫度低於 800℃ 的燃燒木炭或干柴的火中，可以從方鉛礦中熔煉出鉛來。人們一度設想熔煉金屬是在金屬礦露頭燃燒篝火時偶然發現的。按照這一設想，最早發現的必定是煉鉛，因為鉛的熔點為 327℃，篝火達到的溫度完全可從發亮的、有着金屬外貌的方鉛礦中熔煉出鉛來。而熔煉孔雀石、藍銅礦和黃銅礦這三種普通銅礦物所要求的溫度約為 1200℃。

在中國歷史上的青銅時代，鉛主要用於銅鉛合金或銅錫鉛三元合金，此外，它也常用於制作冥器，即墓葬品。

用鉛制的器物盛放醋時，其中的醋酸可與鉛作用，生成鹼性碳酸鉛即鉛粉。《墨子》中記載“禹作粉”，雖然未必盡可憑信，但戰國時期已普遍使用鉛粉則屬事實。除了前述《計倪子》中的記載外，《墨子》的記載至少也可說明這一問題。鉛粉是一種白色物質，主要用作顏料和化妝品。

鉛氧化後與醋酸作用，可生成鉛霜（醋酸鉛），它也是白色，與鉛粉不同的是，它能溶於水，主要用作醫藥。鉛霜的發明可能較晚。

鉛有二種氧化物。其一為密陀僧（PbO），古代用油漆工藝用配料，也是一種外科用藥。自然界中有較為罕見的天然次生礦物

① W·克里斯科：《冶金術的起源》，載《金屬雜誌》（澳），1980年7月。

② 金正耀：《中國金屬文化史上的“紅銅時期”問題》，載《中國社會科學院研究生院學報》1987年第1期。

密陀僧，爲正方系結晶，呈黃至桔紅色，常見有板狀或鱗片狀鉛黃的蝕變邊緣，有時也呈殼狀，和方鉛礦等含鉛礦物伴生。但據夏湘蓉等人研究，我國古代是否開採過天然密陀僧，尚屬疑問。人工制造密陀僧，一般從煉銀的爐渣中提取。唐代丹經《張真人金石靈砂論》曾提到鉛可作黃丹、胡粉和密陀僧。

道教煉丹術士最初重視的是鉛丹。它是另一種氧化物。它和鉛粉是上述鉛的四種化合物中發明較早的。葛洪曾提到黃丹和胡粉（即鉛粉）是化鉛所作。因爲煉丹術的影響，《神農本草經》將鉛丹視爲能“煉化還成九光，久服通神明”之物。朱晟先生認爲，在煉制鉛丹的過程中，由於溫度和氧化程度的不同，會呈現不同程度的黃色和紅色。^①由於鉛的化學活潑性質，在道教煉丹術學說中，它被賦予種種神秘色彩。

唐代是煉丹術的鼎盛時代，主張用鉛和汞煉神丹大藥的人很多。這派丹道術士長於玄學思辨，創說頗富。其說雖枝蔓繁蕪，但皆不離二儀、三才、四象、五行之說。二儀，即是乾天坤地。如：“乾，天也；坤，地也；是鼎器也。設位，是陰陽配合也。易者，是日月，是藥。藥在鼎中，居乾坤之內。坎爲月，是鉛；離爲日，是汞。上日下月，配而爲易字，喻於日月在其鼎中，故曰：易行其中。乾爲天上鼎蓋，坤爲地下鼎蓋。鼎唇作雄雌，‘相合陰陽’是雌雄配合也。設位者，是爐上列諸方位、星辰度數，運乾坤，定陰陽也。”（容字號《周易參同契無名氏注》卷上頁十）這是緒承魏伯陽乾坤鼎器以及鉛汞配坎離二用之說。所謂三才，傳統哲學中本指天地人。煉丹術義理學說中有說：“水火藥三者，應天地人三才也。”（《鉛汞甲庚至寶集成》卷三頁五）亦有說三才乃鉛中之氣、骨和肉者：

① 朱晟：《我國古代關於鉛的化學知識》，載《化學通報》1978年第3期。

假如用鉛，鉛是陰中有陽，陽是鉛中有銀，兼銷成水，采黃華，黃華是鉛之氣，銀是鉛中之精，三物爲命，合其一體。……鉛黃華爲氣，鉛精銀爲骨，鉛質是肉。三才全用，不失純元之體。（似字號《陰真君金石五相類》）

也是依鉛立說。所謂四象，或稱四維、四獸、四神等等。《道樞·參同契上篇》注云：“四象者，青龍也，白虎也，朱雀也，玄武也。在易爲四象，在人爲四支，在天爲四時，在地爲四極，在藥爲四神。”宋代煉丹術著作《修煉大丹要旨》說，丹道術士們“分辨陰陽，和合四象，乃日白金、朱砂、墨鉛、水銀。”白金古代指銀。唐代即以此四藥爲四神。《大丹鉛汞論》說：

鉛屬陰，墨色而爲玄武，其卦爲坎，位屬北方壬癸之水。水能生金，水中有金，其色白而爲白虎，其卦爲兌，西方庚辛金也。汞〔砂〕屬陽，色青而爲青龍，其卦爲震，位稟東方甲乙之木。木能生火，故砂中有汞，其色赤而爲朱雀，其卦爲離，南方丙丁火也。以是論之，則坎爲水、爲月、爲鉛；離爲火、爲日、爲汞，當無一毫之差可也。

這裏，“汞屬陽”一句中之“汞”字，細按上下文意，當爲“砂”字之誤。所謂“水能生金，水中有金”，本與河沙中淘金的事實有關，但這裏的“金”，指的是白銀。煉丹術士認爲鉛能生銀，如同汞生於朱砂一樣：“抱太一之氣爲八石之首者，朱砂也。砂中有汞，汞乃砂之子也。抱太一之氣爲五金之首者，鉛也。鉛中有銀，銀乃鉛之子也。”（同上）鉛、銀、汞、砂分別與北方玄武、西方白虎、南方朱雀、東方青龍四象對應，即所謂四象齊全。同時，它們分別屬五行中之水、金、火、木。現在只缺中央土一屬。於是有的煉丹術士又拉來雄黃這味藥物：“雄黃者，是中宮而長在戊己之內，”。戊己屬土：“四象生於戊己，戊己者爲尊，四象得戊己而成。若無戊己，四象不成，五行無主。戊是土，己是糞。……土

爲萬物主。萬物得土而生，土生萬物。萬物因土而死，歸土也。”這樣，四象齊全，五行氣足，還丹可成：“鉛汞與雄黃相合燒成大藥，返見乾坤……謂之還丹大藥。”（似字號《金碧五相類參同契陰長生注》卷上）

關於鉛銀砂汞的四象取位，也有丹經認爲，朱砂居南方丙丁之火位，爲朱鳥，屬陽。砂中有汞，是陽中有陰。故汞居東方甲乙木位，爲青龍，屬陰。鉛居北方壬癸之水位，爲玄武，屬陰；鉛中有銀，是陰中有陽，故銀居西方庚辛金位，爲白虎，屬陽。《大丹記》說：

汞從砂中出，離南方母胎，歸東方甲乙木，震卦，爲龍也。

銀從鉛中出，離北方母胎，歸西方庚辛金，兌卦，謂之白虎也。還有的則以朱砂居南，爲朱鳥。汞居西，爲白虎。鉛居東，爲青龍。（《張真人金石錄砂論·真汞篇》）

因爲認爲鉛生銀，類似於丹砂生汞，故發生了所謂真鉛、真汞的爭論。有人以銀爲鉛之精華，故爲真鉛。“黑鉛，北方水，內含銀也。銀是鉛中之精。”《大丹記》說，汞於砂中受氣，銀於鉛中受氣，二氣各得天地之元氣，也主張銀爲真鉛。《諸家神品丹法》卷二載孟要甫之語：“鉛者銀也，謂銀從鉛中得，故以聖銀爲真鉛，感月之精氣而生，是太陰之水精……真鉛決定用銀，更無疑誤。”也有取鉛與山澤銀燒煉，取二者的氧化物的混合物爲真鉛的。還有的煉丹術士則主張：“真鉛者，含其元氣，從礦石燒出未經煇抽煉者爲之真鉛也。”（《大洞煉真寶經九還金丹妙訣·成丹歸真章》）關於真汞，爭論亦多。一般主張以丹砂中燒煉出之水銀爲真汞者較多。金陵子《龍虎還丹訣》說：“真汞者，則上品丹砂中抽得汞，轉更含內水、內火之氣，然後名爲真汞。”孟要甫說：“汞者，水銀，從朱砂所得。有形而無質，吸銀氣而凝體，故號曰

真汞。感日之精氣而生，是太陽之真火也。……真汞者必用水銀，更無他說。”《真龍真虎口訣》謂：“真龍者是丹砂中水銀也，因太陽日晶降泄真氣入地而生也，名曰汞。真虎者是黑鉛中白銀也，因太陰月華降泄真氣入地而生，號曰鉛。”（同見《諸家神品丹法》卷二、卷一）

關於丹砂和汞的這種已被陰陽五行化的學說，所依據的是丹砂與汞的自然關係。自然界中可以觀察到，天然汞“常出丹砂腹中”。冶煉作坊中可以認識到，燒煉丹砂能得到汞。那麼，關於鉛和銀，道教煉丹術的義理學說究竟是對怎樣的經驗材料進行了思辨加工呢？

《管子·地數篇》載：“上有鉛者，其下有銀。”這條記載中的“鉛”，指的當是方鉛礦，因為自然界極少單質金屬鉛。方鉛礦，古代又叫生鉛。五代之際獨孤滔所著《丹房鏡源》中說，草節鉛（即方鉛礦）出嘉州，生鉛未鍛者也。打破，脆；燒之，氣如硫磺。（《本草綱目》卷八引）張子高先生認為：

草節鉛即嘉州生鉛，未熔為熟者。“打破，脆；燒之，氣如硫磺”，這分明是指方鉛礦。它的組成是 PbS ，所以說它燒之如硫磺。這是方鉛礦的最早記錄，而且是極關重要的正確記錄，命名為生鉛，表達了熟鉛（金屬鉛）可以從它冶煉而得，一也；由打破而知其性脆，表達了它的性質又與熟鉛迥然不同，二也；燒如硫磺，表達了它在與空氣接觸灼燒時會發出二氧化硫的氣味，三也。這三項都是對方鉛礦性質的極為正確的描述，如果不經親身實踐或實際觀察，是難以得到的。^①

方鉛礦常與輝銀礦等共生。後者具有金屬光澤但呈黑鉛灰色、塊

① 張子高：《中國化學史稿》第118頁。科學出版社，1964年版。

狀和皮殼狀和輝銀礦表面常蝕變為黑色土狀的硫化物。分子式為 Ag_2S ，含銀 87.1%。隋蘇元朗《寶藏論》載：“銜銀鉛，銀坑中之鉛也。”所指即是和輝銀礦等共生的方鉛礦。方鉛礦還有一個亞種叫“含銀方鉛礦”。古代叫它“銀母”。明宋應星《天工開物》卷下載：“凡產鉛同穴，繁於銅錫。其質有三種：一出銀礦中，包孕白銀，初煉和銀成團，再煉脫銀沉底，曰銀礦鉛。此鉛雲南為盛。……”雲南《楚雄縣志》記鉛“出永盛廠，取礦砂煎成。鉛多銀少，鉛乃銀之母，銀乃鉛之精也。”指的亦是含銀方鉛礦。

根據現代礦物學的研究，實際上所有方鉛礦都或多或少地含銀。方鉛礦顆粒中經常混雜有輝銀礦和黝銅礦等含銀礦物。其含銀量變動範圍從十萬分之幾到百分之一以上。^①

因此，《管子》所載“其下有銀”的“銀”，可能是自然銀，也有可能是輝銀礦一類含銀礦石。

無論如何，“上有鉛者，其下有銀”的記載同“上有丹沙者，下有黃金”一樣，都是先秦時期通過找礦採礦實踐所得出來的經驗總結，是來自礦業開發的古代科學認識。

古代從鉛銀礦石煉銀，採用的是現在仍然通用的“吹灰法”。北宋蘇頌《圖經本草》對這一方法敘述十分詳細：

密陀僧，今嶺南、閩中銀鉛冶處亦有之，是銀鉛脚。其初採礦時，銀銅相雜，先以鉛同煎煉，銀隨鉛出。又採出木葉燒灰，開地作爐，填灰其中，謂之灰池。置銀鉛於灰上，更加火大鍛，鉛滲灰下，銀住灰上。罷火，候冷，出銀，其灰池感鉛銀氣，置之積久，成此物。

唐代道教煉丹術著作經常引用據說是《金碧經》中的“丹訣”：

煉銀於鉛，神物自生。灰池炎燂，鉛沉銀浮，潔白見寶，

① 夏湘蓉：《中國古代礦業開發史》第 277—286 頁，地質出版社，1980 年版。

可造黃金芽。（松字號《丹論訣旨心鑒》頁六引）
所描寫的就是吹灰法煉銀。

鉛和銀的關係完全不同於丹砂和汞的關係。在地質礦藏中，鉛礦石和銀礦石經常是一種共生關係。特別是原生的輝銀礦，經常與方鉛礦共生。方鉛礦的成因都是原生的，主要賦存於礦床的原生帶中，一般為組成鉛銀礦體的主要礦物成分。盡管古代稱之為“生鉛”的方鉛礦在鉛銀（或銀鉛）礦床上部的氧化帶中也可見到，而且確有次生的自然銀賦存於氧化帶中，它們也絕非一種相生關係。從鉛中是煉不出銀的，不同於從丹砂中可煉出汞。但古人籠統地將鉛銀礦石（如方鉛礦）和金屬鉛，都稱之為鉛，於是就得出銀出於鉛的錯誤認識，這是很容易理解的。

道教煉丹術以這些經驗事實為基礎構造自己的理論體系時，更是將這兩類本質不同的現象完全等同起來。南方丹砂生東方汞，北方鉛生西方金（銀），它們再與中央之土的雄黃（或者其它說法）結合，於是四象齊全、五行圓滿，一定能煉出神丹大藥。煉丹術的這一套的確具有一種理論上的自治性。但由於理論框架本身的致命弱點，至多只能使丹道術士們獲得一種思辨上的滿足和陶醉而已。

理論雖然經常憑藉經驗事實而建立，但它具有自己的運動慣性，使它與經驗事實相分離，並往往不惜“改造”經驗事實來滿足自己。上引《金碧經》中之丹訣，已說到由鉛煉銀，可作“黃金芽”。唐代盛行的“自然還丹”之說則進一步將丹砂、汞、鉛和銀納入同一變化系列。

所謂自然還丹，即“天生還丹”，按煉丹術士的說法，它是上界仙人纔能食用的：

有上仙自然之還丹，生太陽背陰向陽之山。丹砂皆生南方，不生北方之地。自然還丹是流汞抱金公而孕也。有丹砂

處皆有鉛和銀。四千三百二十年丹成。（《丹論訣旨心鑒》）自然還丹是“天符照耀”而形成的。“天符者，信也。能發泄萬物化生而成形，運動返本而成精。”（斯字號《還丹肘後訣》卷上）這種陽氣潛運結化之精可化為丹砂。這一過程需要一千零八十年。《通幽訣》敘述十分周詳：

精化為砂，色稟南方丙丁火，外陽而內陰，主男，日之陽魂。日月之華氣照耀天地，太陽、太陰、沖和之氣交騰受氣一千八十年，結精氣丹砂。

第二個過程是精氣丹砂變為朱砂。也需要相同年數：

天符照耀又一千八十年，成丹砂，名朱砂也。陽中陰，號曰太陽朱雀石，主水，元和之氣未足。

緊接着是朱砂化育為“天然還丹”的過程：

天符運動照耀丹砂，養育又一千八十年，天火化為太陽造化，陽氣受足。陰氣衰，陽氣盛，滿流溢回而自生，色稟北方壬癸水，外陰而內陽，主女，月之陰魄，非人間之凡物。故之赤水中自生者流為陽汞。名曰天鉛之精，黃芽之祖，是日月之華氣化為天然還丹。

最後，

天符又照耀一千八十年，合四千三百二十年，元氣足……成天鉛自然還丹。^①

下界修道之人臨爐煉丹，即是以人間之火，仿天火之造化，在丹爐中濃縮地再現這全部過程而得到服之可以成仙不死的仙丹：“金丹是日月運動自然成丹。因燧人改火，後聖用之，同於天火造化。”“後聖用火喻爻象，月計三百六十時，年計氣候四千三百二十時，合四千三百二十年。喻合天符、自然還丹。”（同上）

① 《通幽訣》原文多有不通處，今據《還丹肘後訣》同出文補正。

天符照耀自然還丹成熟，需“四千三百二十年”。這個神秘數字的來源並不神秘。按照“太易丹道”的理論，大丹須四象齊全、五行氣足，依《周易參同契》之說，需運火一年，方纔成熟。一年十二月，一月分六節，一節五日，一日十二時，共四千三百二十時。“四千三百二十年”的數字，正來自這裏。所謂“后聖用火喻爻象”，以一年四千三百二十時“合四千三百二十年”云云，剛好把兩個數字的實際產生次序顛倒了。另外，自然還丹的成熟過程分為“精氣丹砂——朱砂——天然還丹——天鉛自然還丹”四個階段，其實也完全屬於向壁虛構之產物。它蓋亦與“太易丹道”理論中的四象四時之說有關。

自然還丹之說和與之相伴生的用火值符之說，為唐代丹道術士宗奉之圭臬。^①從根本上說，這一學說只不過是易學陰陽五行學說應用於煉丹術的衍生物。所謂“丹砂皆生南方”、“自然還丹是流汞抱金公（即鉛）而孕”、“有丹砂處皆有鉛和銀”以及關於丹砂演生過程的設想，主要是由“太易丹道理論”推衍出來的。思維按照既定軌道運行的結果，完全撇開了經驗事實，表現出對它們的蔑視。

宋吳悞《指歸集》構造了一個汞→丹砂→銀→金的演化系列。說“水銀感陰陽之氣，八百歲而成砂（即丹砂），三千歲而成銀，八萬歲而成金。”“愈久愈堅，千變萬化，聖人運水火，法陰陽之氣而畢其功，所謂奪得造化機者也。由砂以至銀，由銀以至金，金液還丹取而服餌，長生之理，端在乎此。”更是表現出極大的主觀隨意性。

何丙鬱曾研究過宋元道士著作《造化指南》，認為可以同意李

① 參閱金正耀：《唐代道教外丹》，載《歷史研究》1990年第2期。

約瑟關於《上宿本草》和此書是同一部書的意見。^①該書中除說到鉛乃五金之祖外，這位上宿真君也構造了一個丹砂→鉛→銀→金的演化系列。（見第 167 頁引文）

至此，“丹精生金”和“鉛精生銀”二者終於合而為一。

丹砂（包括汞）和鉛本身化學變化的豐富性，加上採礦冶礦實踐中積累的關於丹砂和金、鉛和銀關係的經驗認識，使它們成為中國煉丹術主要關心的物質。煉丹術的所有重要理論，幾乎都是圍繞它們展開的。

三

早在 1933 年，曹元宇根據《道藏》中的資料，撰成《中國古代金丹家的設備及方法》一文，發表於《科學》雜誌。1979 年，陳國符在瑞士蘇黎世“道教與科學”國際討論會上發表《中國外丹黃白法詞誼考錄》一文，對道教煉丹術的方法、設備、藥物等多有詳細考釋，是一篇具有重要學術價值的論文。李約瑟和何丙鬱早年曾專文研究過中國古代煉丹設備和器具的演變，後構成其巨著《中國的科學與文明》第 5 卷第 4 分冊（劍橋大學，1980 年版）的重要一節。其中的論述十分詳盡和系統。但個別地方可能存在誤訂。如關於昇華和蒸餾的器具，劉廣定曾於第 4 屆中國科學史國際討論會（澳大利亞，悉尼，1986 年 8 月）上發表《中國古代煉制金丹器具的一些問題》，提出了一些商榷性意見。本節根據這些學者的研究，討論道教煉丹術實踐的具體內容，包括煉丹過程中用到的方法、器具設備等等。

^① 何丙鬱：《〈造化指南〉的研究》，載《中國科技史探索》，上海古籍出版社，1986 年版。

關於煉丹產物，也是科學史工作者十分關心的內容。煉丹產物與所用原料藥物有關。它不僅涉及化學史，也涉及醫學史。當代研究者採用文獻考證和現代科學技術實驗手段相結合的研究方法，在這一方面也取得了很多重要成果。

道教煉丹術所用的方法主要是火法反應。初期使用過水法即溶解方法，後來也一直作為輔助方法。《道藏》中有《三十六水法》一篇，李約瑟等推斷成書於六世紀，編者可能是陶弘景。^①但葛洪著作中已載有“作丹砂水法”、“治作雄黃水法”、“礬石水”等等，二者文字頗為接近。並且，其《遐覽》篇中即載有《三十六水經》之名。今本《三十六水法》收四十二種水五十九方，可能由此增衍而成。故此書成書當在葛洪時代（3—4世紀）之前。^②

火法反應包括蒸餾、昇華、化合（研磨）和各種伏火法等等。煉丹術士採用蒸餾之法，最常用於由朱砂（ HgS ）制取水銀，即所謂“抽砂煉汞”。宋吳悞《丹房須知》載有其用具“飛汞爐”的尺寸和圖。此爐底盤為木座，叫“床”徑四尺，木足高一尺以上。床上置竈，大小依釜尺寸。釜容二斗，去火八寸。釜蓋之上置一“盤”，用來盛水，以冷卻汞蒸汽。原文有注：“鼎（釜）上蓋密泥，勿令泄氣。仍於蓋上通一氣管，令引水入蓋上盆內，庶汞不走失也。”其過程為釜中朱砂因加熱而分解出汞蒸汽，它經由貫通釜蓋之導管上昇，被盆內冷水冷卻，變成液態汞而流入子罐。

在昇華和化合一類反應中，常常用到研磨一法。研磨一般是為了使藥物細碎，以易於發生化學反應。另外也可以用這個方法

① 曹天欽、何丙鬱、李約瑟：《中國中世紀早期關於水溶液的煉丹原著》，載 *Ambix*, 1959, 7, 122-158。王奎文曾譯成中文，載《科學史集》總第5期（1963年）。

② 陳國符、孟乃昌認為原屬漢代古籍。參閱陳著《道藏源流續考》；孟文《漢唐消石名實考辨》，載《自然科學史研究》第2卷第2期（1983年）。

使藥物直接化合。如用水銀和鉛制汞膏，便需研磨。大凡用金屬同汞反應生成汞齊，均須先將金屬制成粉或細碎顆料，然後與汞研磨則易於化合。如果用水銀和硫黃合成朱砂，則需研磨和昇華二法配合使用。首先用適量水銀和硫黃研磨制成“青砂頭”（也有用控制加熱的方法“炒制”的），然後用昇華方法，使黑色的硫化汞（青砂頭）昇華發生晶形改變變成赤色的硫化汞。明李時珍《本草綱目》“辰砂”條下曾引宋代煉丹家的說法：“靈砂用水銀一兩，硫黃六銖，研細，炒作青砂頭，後入水火既濟爐抽之，如束針狀者成就也。”這裏先研磨後炒，可以使其完全化合。另外，此配方中硫是過量的，故研磨後再炒，可以使多餘的硫變成二氧化硫氣體而驅除掉。

各種伏煉火法是煉丹術士經常用到的方法。這些方法中有養火、頂火、煨、炮、煇、煅等等，名目繁多。唐代丹經《太上衛靈神化九轉丹砂法》第一轉“化丹砂成水銀”法載，藥入反應器後，“卻以一小瓶子蓋之，後用六一泥固濟……然後下火，初先文火養之一日一夜訖。後漸漸加武火燒之，經兩日夜，候藥爐通赤了，便止火。”文火，指溫火，相對於武火（烈火、猛火）而言。故用文火燒煉稱為養火。道教丹經中有時也把文武火交替，只要保持燃燒加熱都稱之為養火。頂火，則指用炭自火鼎之頂上燒煅。《庚道集》卷二所載“抽汞法”，“用二十斤炭火從（藥鼎）頂上燒煅，次添十斤或二十斤，從早至晚，斟酌火候，勿令過與不及。”如果在鼎之頂部養火，則叫“貼頂養”。煨，也是一種控溫加熱方法。《龍虎還丹訣》卷下“煨出砂子紅銀暈法”用暖鹽漿水於鉢內以柳木槌研淘洗需要去暈的藥物。還有用糯米漿煮淘，或以陳年壁土為漿，或用濃米醋煮淘等等，都稱之為煨。炮，也是中醫藥材加工的常用方法，煉丹術中常常使用。煇法，《龍虎還丹訣》卷下“赤烏砂子方”載，“以藥頭汁煮砂子，四伏時，數數攪，切

勿令著底。火須武，每至一伏時，須略淘去稠惡舊汁，更添新汁煮。煮日數滿後，燂令干，稱知兩數。”是即用火熬干稱之爲燂。煅，用武火稱爲煅，一般用在需迅速將藥物熔融成汁的場合。道士煉丹使用的很多金石藥物原料，在燒煉過程的高溫下容易變化散失，如硫化汞容易昇華，且又容易分解，硫黃易於與空氣中的氧作用變成二氧化硫氣體，汞易於變成汞蒸汽飛逸等。如果用其它藥物與之反應，使其變化爲在高溫下不易散失的物質，這種處理叫做伏火、制伏等。可見，伏火通常需要通過各種控制火候（即用炮、煅養等火法）的辦法達到一定藥物處理效果。

在各種火法反應中經常需要密閉的反應空間，因此要用到各種密封方法，煉丹術士稱之爲“固濟”。最常用的是“六一泥法”。《抱樸子·內篇》中的配方用戎鹽、鹵鹽、礬石、牡蛎、赤石脂、滑石、胡粉共七種藥料，“六一”爲七，據說此即“六一泥”之名的由來。將這七種藥料研細混合爲泥，塗於容器對接處，既可起到密封的作用，有時參與反應。但很多煉丹著作中記載的“六一泥法”，不是這七種藥料，有的則少於七種。《太清丹經要訣》（一說係唐著名丹家孫思邈所著）說：“凡作六一泥者，只爲固濟，欲使牢固。今只二種藥爲泥，又加一二種亦損者，保煩多種。”（《雲笈七籤》卷七十一）說的是很正確的。

道士的煉丹用到的方法很多，有的方法今天已難以完全明了。其原因，一是煉丹書籍多用隱語，記載不明，或者文獻闕如；一是有些方法本身便是宗教神秘主義的東西，往往十分詭譎怪誕而不可解。

道士煉丹，先要作屋，它相當於現在的實驗室。在人迹罕到的深山煉丹，需要作屋；在人烟稠密的地方煉丹，更需要能屏絕囂擾的丹室。《黃帝九鼎神丹經訣》卷一說，煉制神丹，應當到深山大澤若窮里曠野無人之處。“若於人中作之，必於高墻厚壁，令

中外不見亦可也。”

作屋時很有講究。同書卷七載，需要施帶符印，“清心潔齋，除去地上舊土三尺，更納好土，築之令平。又更起基，高三尺半，勿於故丘墟之間也。屋長三丈，廣一丈六尺。潔修護以好草覆之。泥壁內外，皆令堅密。正東正南開門二戶，戶廣四尺，”務須嚴密，幕閉其戶，無漏室光。以其竈安屋心中央，並於下埋符，堅築令實，方可使用。

丹室築好後還要築壇。壇，或稱丹臺，丹爐、藥竈即是安放在它的上面的。壇的構造也有法度。唐陳少微《大洞煉真寶經九還金丹妙訣》載：“壘土爲壇，壇高八寸，廣二尺四寸。”有的丹經記載的築壇法，分三屈，最下層高一尺二寸，闊五尺五寸；中層高一尺，闊四尺五寸，上層高八寸，闊三尺五寸。（見《感氣十六轉金丹》）據說壇造三層，爲的是以應天地人三才。

壇上置爐、竈。爐是容納鼎的器具，竈是容納釜的器具。一般僅用其一，有時爐即是竈，竈即指爐。《丹房須知》上說：“鼎若無爐，如人之無宅舍城郭也，何以安居？”煉丹家對爐、竈是很重視的。道教煉丹之爐，有很多名目。有一種叫“偃月爐”或稱“太乙神爐”的，其構造法度是：爐面周圍約一尺二寸，明心橫有一尺，立唇環匝二寸，唇厚二寸。前陳省微之書所載造爐之法，謂爐高二尺四寸，爲三臺，下上通氣。上臺高九寸，爲天，開九竅，象九星。中臺高一尺，爲人，開十二門，象十二辰，門皆須具扇。下臺高五寸，爲地，開八達，象八風。其爐內須徑一尺二寸。然後置鼎於爐中，可懸二寸，下以土臺子承接，其臺子亦高二寸，大小令與鼎相當。這裏所說的丹爐總高二尺四寸，也分三層，象天地人三才。

還有內盛水、火二鼎的丹爐，因二鼎位置不同而有不同的名稱。水鼎在上、火鼎在下的，叫“既濟爐”；水在下，火在上的，

叫“未濟爐”。“既濟”和“未濟”都是《周易》六十四卦中的卦名，其卦體分別爲上坎（水）下離（火）和上離下坎。此即二爐名稱之來歷。

鼎、釜置於爐竈之上，是反應容器或冷凝裝置。火鼎是煉丹設備中較重要的部分，一般即指藥鼎，藥料置放其中，其外以火加熱。水鼎中盛水，其外圍大約是灰土之類。二鼎有管相通。水鼎另有一管貫通，以供給冷水和引出蒸汽。

鼎有多種、如金鼎、銀鼎、銅鼎、鐵鼎、土鼎等。土鼎即是陶鼎或瓷鼎。造鼎之法，也十分講究。以鐵鼎爲例，據《大還丹契秘圖》載，鐵鼎有十病，一、忌秋夏鐵不精好，鑄不及時；二、不懸胎鑄；三、肚大；四、腳短曲；五、口大自小；六、上下厚薄不勻；沙竅漏氣；八、不潤滑；九、不依尺寸；十、鐵皴（?）。^①凡有些類病之鐵鼎，皆不宜用。

釜以鐵釜居多。有時它也 and 鼎配合使用。另外，有匱、神室、混沌、合子或盒子、鑊、罐、燧、瓶、土甌、筩、坩堝等器物名稱，也是鼎、釜一類反應容器。這些器物名稱術語有時在意義所指上是相互重復的。如神室和混沌，常常都指密封的上下釜或上釜下鼎，或帶蓋的合子密封後形成的中空。煉丹術士們有時也用雞蛋殼和其它鳥卵殼作反應器。方法是在其上輕開一小孔，傾出蛋黃和蛋清，再經塗墨加工，即爲神室。《抱樸子·金丹》所載“康風子丹法”，即以鵠（天鵝）卵殼作反應器。

此外，煉丹常用設備還有進行液態反應用的“華池”，保溫用的“灰池”。以及搗、篩、濾、錯、研磨等藥料加工用具等等。煉丹術的方法和設備、工具，很多都爲醫學所吸收。

① 《雲笈七籤》卷七十二。此丹經屬內丹著作。鐵鼎十病雖爲內丹借喻之詞，亦當屬外丹實踐經驗之總結。

道教煉丹術士所用藥物中，最重要也是最主要的，前曾述及，是丹砂、汞、鉛這幾種。早期以煉餌丹砂爲主，兼及其它石藥。《黃帝九鼎神丹經》已開始將鉛引入煉丹術，反映了西漢用藥的基本情形。

《周易參同契》主張只用鉛汞爲原料，以象坎離變化，煉制大丹。同時代的很多煉丹術士採用雄黃、曾青、空青、石膽、砒霜、硃砂、白鹽、白礬、牙硝等石藥爲原料煉丹。葛洪曾得到《太清丹經》三卷、《九鼎丹經》一卷和《金液丹經》一卷。這幾種丹經所載各種丹法用藥，從葛洪《抱樸子·內篇》中節錄的內容來看，大概以各種礦物石藥爲主，兼有部分動、植物類藥。如《金丹》篇載“立成丹”，用雄黃、雌黃和銅煉成砒銅合金，鑄以爲器，“覆之三歲淳苦酒上，百日，此器皆生赤乳，長數分，或有五色琅玕，取理而服之，亦令人長生。又可以和菟絲，菟絲是初生之根，其形似菟，掘取剗其血，以和此丹，服之立變化，任意所作也。又和以朱草，一服之，能乘虛而行雲。朱草狀似小棗，栽長三四尺，枝葉皆赤，莖如珊瑚，喜生名山岩石之下，刻之汁流如血，以玉及八石、金銀投其中，立便可丸如泥，久則成水，以金投之，名爲金漿，以玉投之，名爲玉醴，服之皆長生。”這裏說到的菟絲、朱草，都是植物類藥。

在從魏晉南北朝至隋末唐初一個相當長的歷史時期，道教煉丹術都保持着古代煉丹術的傳統，即在其丹方中主要採用礦物藥。《抱樸子·內篇》雖然提到地黃、枸杞、天冬、麥冬等植物藥的服食，但僅僅作爲單味藥的直接服餌。對金石礦物藥的崇拜，在這一時期的煉丹術思想中佔據着絕對統治地位。隨着時代的發展，對金石礦物藥的毒性漸漸有所認識，情形就有所改變了。

唐代道教外丹所用藥物原料範圍更加廣泛。據《真元妙道要

略》^①記載，當時的煉丹術士有用朱砂、汞、鉛、銀取“抽臺水銀”號為天生芽服而死者；有用硫黃炒水銀為靈砂服而頭破背破者；有以密陀僧、鉛黃花號黃芽者，有炒黑鉛為“水鉛”服成勞疾者；有燒桑木淋煎取灰霜號為秋石者；有燒金鑠草及糞灰取霜號為鉛汞者；有用胞衣號“河車”、“紫芳”者；有以九煉硝石於葫蘆內以水精玉環採月水、日火號為大藥者；有燒砂錫錢取鉛珠號為丹中真鉛者；有以銀鷄子養朱砂及汞，伏火礬為“張果老龍虎丹者”；有以鹽、硃砂啖十六歲童兒、童女，取大小便澆淋取霜為鉛汞者；有用四黃八石合燒為大藥者；有以豬牙、皂莢十一月採之燒煉取灰霜號“莢天生牙”者；有以葫蘆盛硝石並白石英號紫石英為“一物含五彩”之道者；有煎霜雪並百草上露號“神水華池”修煉者；有燒煉姜石、雲母、硫黃及土為至藥者；有認鐵銍、銅綠為自然之藥者，有以桑椹子並蠶沙、赭石子號為大小聖石、自然丹砂者；有燒熏松烟號為一子真黑鉛者；有燒絲紬取灰淋煎為大藥者；有燒煉硝石並二江水及青鹽三年，擬為至藥者；有以水火鼎燒赤白二樟柳根號玄牝者；有以曾青、空青結水銀燒伏火號真金者；有以硫黃、雄黃合硝石並蜜燒之焰起燒手、面及燼屋舍者；有以“水火漏爐櫃”燒水銀、青砂子九遍號九轉七返靈砂者；有以黃丹、胡粉、礬硝燒為至藥者；有合燒雄黃、雌黃號為“知雄守雌”之道者；有以煉黑鉛一斤取銀一銖號“知白守黑、神明自來”為真鉛銀者；有以盆於十一月合地土取陰氣認為真水者；有燒火糞灰以臘水淋汁煎霜號大藥者；有以黑鉛一斤投水銀一兩號為“真一神符白雪者。如此等等，難以盡述。

^① 此丹經成書於唐。現本文末有後人添附之“又烟蘿子口”一段。收《正統道藏》如字號。參閱孟乃昌：《中國煉丹術原著評介》，載《世界宗教研究》1984年第4期。

道教煉丹術書籍多使用隱名暗語。對此，葛洪曾說：“凡方書所名藥物，又或與常藥物同而實非者，如河上姁女，非婦人也；陵陽子明，非男子也；禹餘糧，非米也；堯漿，非水也。而俗人見方用龍膽、虎掌、鷄頭、鴨蹠、馬蹄、犬血、鼠尾、牛膝，皆謂之血氣之物也；見用缺盆、覆盆、釜鈎、大戟，鬼箭、天鈎，則謂之鐵瓦之器也；見用胡王使者、倚姑新婦、野丈人、守田公、載文浴、徐長卿，則謂人之姓名也。近易之草，或有不知，玄秘之方，孰能悉解？”（《抱樸子·黃白》）這種情形對丹經的流傳和正確理解有不利的一面。葛洪說，漢劉向作金不成，就是因為沒有得到明師口授秘訣而弄懂丹經丹方。

唐代梅彪寫了一本書，叫《石藥爾雅》，其中收集煉丹術士常用藥物名色有一百五十種以上，各種藥物的隱名均注於該藥通名之下。如“汞”之下注明其隱名、別名竟有二十一種之多。這部著作對研究道教煉丹術十分重要，但它收錄的藥物名色還不能說是很完全。這部丹經雖然以《石藥爾雅》為題，但所論並不限於石藥。其中既有象“白項蚯蚓汁”、“白狗膽”、“白僵蠶”、“牛膽”、“羊脂”、“鯉魚眼睛”等一類動植物類藥料，也有象“桑汁”、“葱涕”、“桑木”、“白茅”、“五茄皮”、“天門冬”等一類植物類藥料。

唐以後，大概由於金丹中毒的原因，煉丹術丹方所用藥料成分中，礦物藥更趨於減少，而動、植物來源的藥料成分則明顯趨於增加。唐末五代著作《金液還丹百問訣》說：“切見世上之人多求草藥，將結水銀。指嶺南不是遠途，言塞北只同戶外。遍求蓂卉，散采芳枝，赤芹、萵苣之徒盈諸兜籠；章柳、瓦松之類盡滿篋箱。或搗末油煎，水煮多時。或用地膽杵自然之汁。採田公草，則洗了除根。人葇與馬葇相兼，龍膽共兔絲共使。未成砂子，早望黃金。如此之流，如麻似蟻。”由此可見，當時煉丹術使用草木

藥已十分普遍。

在藥物方面，煉丹術帶給醫學的影響是雙重性質的。在追求長生不死強烈願望的推動下，人們在廣泛的範圍內進行煉餌實踐，它擴大了醫學的視野，發現了新的藥物以及藥物的新藥性等等，豐富了醫藥學的內容。但同時也將煉丹術信仰摻了進來，使得後世不少醫家不得不為清算其種種謬說而努力。

同時，醫學的發展也施予煉丹術以自己的影響。如煉丹術中的藥物配合相類學說，即源出醫學，也是以陰陽五行學說為理論基礎的。《周易參同契》首先明確提出，“以類輔自然，物成易陶冶。”“類同者相從，事乖不成寶。是以燕雀不生鳳，狐兔不乳馬。”“雜性不同種，安肯合體居。”但它主張“挺除武都，八石棄捐”，只有鉛汞二物才可以比類坎離二用，這就把這一思想推向了極端。唐代煉丹術士強調“洞達陰陽，窮通爻象”，力圖運用陰陽學說指導煉丹涉及的藥物反應。《太古土兌經》說：“金銀銅鐵錫謂之五金，雌雄硫砒名曰四黃，朱汞鵬硃硝鹽礬膽命云八石。或陽藥陰伏，或陰藥陽制，明達氣候如人呼吸，皆有節度。”（卷上）《張真人金石靈砂論》也論述了這個問題：“一陰一陽曰道。聖人法陰陽，奪造化，故陽藥有七：金二石五。黃金、白銀、雄雌砒黃、曾青、石硫黃皆屬陽藥也。陰藥有七：金三石四。水銀、黑鉛、硝石、礬硝皆屬陰藥也。陰陽之藥各稟其性，而服之所以有度世之期、不死之理者也。”（《成金篇》）將它上昇到凡人何以服藥可以成仙的理論高度。從藥物的陰陽性質，結合實驗反應，進一步概括出，只有相類的物質之間纔能發生聯係和作用，此即藥物配合的相類學說：“夫鉛與雄（黃）同舍，化（石）受於金之類雌（黃），雄類硃砂，雄不得硃砂相和而其色不行。夫鉛者金之主，雄者石之主，故鉛能變金石。夫欲變金石，不得雄，鉛終不妙也。夫雌亦能變伏五金八石，類於密水貝母。夫硫黃伏得本色不移，亦能變伏染

金石類，入磁石作汁。汞類石亭脂，砒類石腦，立凝不飛，硃醯醇酒，鉛類桑柴之灰，錫類密陀僧，曾青類於代赭。”這裏涉及包括雄黃、化石（硝石）等多種藥物的相互作用和反應。由實踐經驗概括出理論，目的是爲了指導實踐：“夫論相類者，陰陽和合即變化順宜也。”（《太古土兌經·明相類》）

魏晉南北朝至隋唐時期，丹方中用藥有時達數十種。如《太清石壁記》錄載的“造大還丹方”，共用空青、光明砂等二十七種藥物爲原料。“黃帝九鼎丹方”用了十七種。這些丹方的方劑配伍，受到中醫藥方劑學的影響，也運用“君臣佐使”理論。《神農本草經》說：“藥有君臣佐使，以相宣攝。合和宜用一君、二臣、五佐，又可一君、三臣、九佐。”一些煉丹術士則說：“夫大還丹用鉛爲主，用水銀爲君，硫黃爲臣，雄黃爲將，雌（黃）爲佐，曾青爲使。故君臣配合，主將拘伏，使佐宣通。雖用借爲傍助，久久爲伏火灰矣。”（似字號《參同契五相類秘要》）完全是照搬使用。

應該指出的是，在道教諸丹道流派中，只有以葛洪、陶弘景、孫思邈等人爲代表的流派注重博採衆長，其丹方往往用藥頗多，其煉制產物自然也豐富得多。而以魏伯陽爲鼻祖的鉛汞派則斥其它流派爲“雜門丹法”，只以鉛汞二味爲原料煉丹，爲其所限，產物也就很簡單。唐代晚起的硫汞一派也大致相同。葛洪《抱樸子·金丹》中著錄丹法五十餘種，《黃白》篇錄有化作金銀之法五種。陶弘景的煉丹術著作大多散佚，從保存於後世本草學著作如唐《新修本草》、宋唐慎微《證類本草》等書中的片斷以及於敦煌石窟中發現的陶氏《本草經集注》唐抄本殘卷^①內容來看，陶的這些著作中積累、保存的煉丹術藥物和產物的資料是十分豐富的。孫

^① 今藏日本京都龍谷大學圖書館，殘卷只有“序錄”部分。羅振玉《古石庵叢書》有影印本。

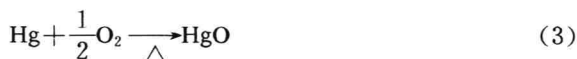
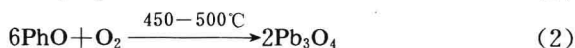
思邈《太清丹經要訣》中錄有“神仙大丹異名三十四種”、“神仙出世大丹異名十三種”和“非世所用諸丹等名有二十種”。唐梅彪《石藥爾雅》載有“諸有法可營造丹名”和“諸大仙丹有名無法者”共百餘種。這些金丹的名稱，有的是根據燒煉操作過程及出現的反應現象命名的，如九轉丹、伏丹、丹華、大還丹、小還丹、九成丹、九變丹等；有的名稱來自煉丹術士幻想的神奇功效，如太乙招魂丹、更生丹、金生歸命丹、靈化丹、奔雲丹、控鶴丹、度厄丹等；有的以師門傳授或依託神仙命名，如羨門子丹、赤松子丹、安期先生丹、裴君辟祭丹、東方朔銀丹、馬仙人白日昇天丹等；有的名稱由產物顏色形狀而來，如凝霜積雪丹、白雪丹、紅絳垂壁丹、流石鮮翠丹、金輝吐曜丹、五色丹等；還有的則根據所用藥味配方命名：如紫砂丹、雄黃紫油丹、冷紫粉丹、硫黃液丹、石腦丹、赤石脂丹等等。煉丹術士“點化”的“金銀”名目也很多。據隋代道士青霞子蘇元朗所撰《寶藏論》記載，當時能够煉制的藥金、藥銀的具體名目，“凡金二十件”：雄黃金、雌黃金、曾青金、硫黃金、土中金、生鐵金、熟鐵金、生銅金、鑰石金、砂子金、土碌砂子金、金母砂子金、白錫金、黑鉛金、朱砂金、還丹金、水中金、瓜子金、青麩金、草砂金等。“夫銀有一十七件”：真水銀銀、白錫銀、曾青銀、土碌銀、丹陽銀、生鐵銀、生銅銀、硫黃銀、砒霜銀、雄黃銀、雌黃銀、鑰石銀、至藥銀、山澤銀、草砂銀、母砂銀、黑鉛銀等。其中，除了還丹金以下“五件是真金，餘外並皆是假”，至藥銀以下“五件是真外，餘則假”。這裏，水中金、反子金、青麩金、草砂金四種確屬幾種礦金；山澤銀、草砂銀、母砂銀、黑鉛銀確屬幾種礦銀。但“還丹金”和“至藥銀”被認作真金銀，則明顯出自道教煉丹術信仰。

從現代科學觀點看，燒煉長生不老丹是根本不可能實現的，“點鐵成金”也不可能。但煉丹術士的實踐雖然是在一種虛妄的觀

念指導下進行的，但他們積累的關於物質變化的具體知識，卻不容忽視。中外學者，如李約瑟、席文、何丙鬱、趙匡華、孟乃昌、敦正誼等，都曾傾注心血予以研究，揭開了很多謎團。由於年代久遠，加上原始文獻記載不清，給這一研究帶來了很多困難，有時難免出現錯誤。如葛洪曾記“黃帝九鼎神丹”第一鼎“丹華”方：

當先作玄黃，用雄黃水，礬石水。戎鹽、鹵鹽、牡蠣、赤石脂、滑石、胡粉各數十斤，以爲六一泥。火之三十六日成，服之七日仙，又以玄膏丸此丹，置猛火上，須臾成黃金。又以二百四十銖合水銀百斤火之，亦成黃金。金成者藥成也。金不成，更封藥而火之，日數如前，無不成也。

其中作玄黃所用原料是鉛和汞。《黃帝九鼎神丹經訣》卷一載：“玄黃法：取水銀十斤，鉛二十斤，納鐵器中，猛其下火。鉛與水銀吐其精華，華紫色或如黃金色，以鐵匙接取，名曰‘玄黃’，一名‘黃精’，一名‘黃芽’，一名‘黃輕’。”據此，玄黃即是鉛、汞氧化物的混合物：



汞在大氣壓下的沸點爲 357°C ，在沸點溫度以上時，氧化汞 (HgO) 即分解爲汞與氧氣。由於文中並無控制溫度措施，故反應主要按 (2) 式進行，所得產物中，主要成分是四氧化三鉛，而氧化汞成分應該是少量的。

雄黃 (As_2S_2) 是砷的硫化物。關於雄黃水的制作，《黃白》篇載有其法：“治雄黃內生竹筍中，一斤輒加消石二兩，覆薦上下，封以漆骨丸，內醇大醋中，埋之深三尺，二十日即化爲水也。作曾青水方，及礬石水同法，但各異薦中耳。”

礬石的情形較為複雜。我國古代利用的礬石種類，名目很多。其所指可以是：1. 明礬 ($\text{KAl}(\text{SO}_4)_2 \cdot 12\text{H}_2\text{O}$)；2. 綠礬 ($\text{FeSO}_4 \cdot 7\text{H}_2\text{O}$)；3. 黃礬 ($\text{KFe}_3(\text{SO}_4)_2(\text{OH})_6$)。4. 膽礬 ($\text{CuSO}_4 \cdot 5\text{H}_2\text{O}$)。古代稱膽礬為石膽，單有名目，故六一泥方中所用礬石為前三種中之一種。其中黃礬常含有膽礬成分。^①作礬石水法同作雄黃水法。

戎鹽的主要成分是 NaCl 。

鹵鹽的主要成分也是 NaCl ，可能含部分硫酸鈉及硫酸鎂。

礬石即今之砒黃鐵礦，化學組成為 FeAsS ，又叫毒砂。

牡蠣是一種貝類。其殼經煅燒，主要成分是碳酸鈣 (CaCO_3)。

滑石，唐代指一種多水高嶺土，主要成分是 $\text{Al}_2\text{O}_3 \cdot 2\text{SiO}_2 \cdot 4\text{H}_2\text{O}$ ，晉代指 $3\text{MgO} \cdot 2\text{SiO}_2 \cdot 2\text{H}_2\text{O}$ 即矽酸鎂。

胡粉，即鉛粉，化學組成是 $\text{Pb}(\text{OH})_2 \cdot \text{PbCO}_3$ ，係用鉛與醋反應制成。

赤石脂的主要成分是 Fe_2O_3 ，近代常用作染料。

“丹華”方所說的點化“黃金”，究竟是什麼物質，現有一種成說，認為它是真金，其點化過程可能是混汞提金煉制含金礦石的過程。^②

近重真澄博士認為，丹方中的赤石脂是一種含金礦石，即風化成赤色的硅石質的金礦露頭。

李約瑟《中國科學技術史》也注意到這一論點。^③ 福井康順等

① 參閱趙匡華：《中國古代化學中的礬》，載《自然科學史研究》第4卷第2期（1985年）。

② 近重真澄：《東洋煉金術》第63頁，東京，內田老鶴圃，1929年版。

③ 參見該書第五卷第三分冊第84頁和90頁表111。劍橋，1976年版。

主編《道教》也沿用近重氏之說。^④

我們認為，赤石脂不是含金礦物。日本正倉院保存的唐代藥物中，有赤石脂，經分析，主要成分是二氧化硅、三氧化二鋁和三氧化二鐵。^⑤近重氏的立論，主要依據是赤石脂在晉代很昂貴。《世說新語·汰侈》載石崇同王愷斗富，石崇用胡椒抹牆，後者則用赤石脂。說明在當時赤石脂比胡椒貴。今天的赤石脂很便宜，普通的染料商店即可購到。然而，晉代赤石脂昂貴雖屬事實，但未必能夠說明赤石脂與貴重的“黃金”有什麼瓜葛，因為另有原因。魏晉時人風行服食“五石散”，其中即有赤石脂。曹丕《典論》記述當時受方士服食長生方術影響時說：“初，儉（指卻儉）之所至，茯苓價暴貴數倍，……人之逐聲，乃至於是也。”赤石脂的昂貴同茯苓價暴貴原因類似，都是受當時服食之風影響所導致。

看來“泥汞提金”之說難以成立。那麼，此方中的“黃金”究竟為何物呢？

它很可能是砷銅合金。按《黃帝九鼎神丹經訣》較為詳細的記載，此方先用丹砂一味飛煉，所得產物應為氧化汞。但其中用玄黃和六一泥等制藥釜，方法是將這些藥料拌和後，塗抹赤土釜（大約可容一斗），“令內外各厚三分。”此藥釜在昇煉時是參予反應的。由於六一泥中有雄黃、礬石等含砷礦物，它們便成為砷的物質來源。銅則可能來自“礬石水”所用含石膽（硫酸銅）黃礬石。《黃帝九鼎神丹經訣》卷一所載六一泥配方，與葛洪所記雖然稍異，但也有礬石和礬石。砷銅合金有砷黃銅與砷白銅兩種，區

④ 參見該書第一卷“什麼是道教”，第318—320頁。日本平河出版社，1983年版。

⑤ 益富壽之助：《正倉院藥物を中心とした古代石薬の研究》第137頁，日本古物趣味の會，1957年版。

別在於砷的含量不同。含砷在 10% 以下者是金黃色；煉丹術士常將它認作化作之金。含砷在 10% 以上者，顏色轉白，外觀與銀相似，常被充作點化之銀。很多點化金銀配方中用到雄黃或雌黃等含砷礦藥，得到的都是含砷的合金。此說希望得到今後模擬實驗的驗證。

縱觀一千餘年來道教煉丹術中積累的主要化學知識和取得的重要化學成就，大致可歸納如下：

1. 丹砂和汞的有關化學反應知識。

“丹砂燒之成水銀，積變又還成丹砂。”（《金丹》）所指即為如下化學反應：



(1) 式即由丹砂煉汞的反應。它在 285℃ 時開始發生。如果在非密閉容器中進行，會有顯著的蒸發損失。且溫度不能過高，因汞的沸點僅為 357℃。所得之汞繼續與氧氣反應，可生成紅色氧化汞，如 (2) 式所示。《神農本草經》所說水銀“熔化還復為丹”也是這一反應。中國煉丹術初期的“還丹”，主要是氧化汞，丹經中也稱之為“丹砂”。

汞能同多種金屬化合形成汞齊合金。煉丹術士利用這一特性，制成金屬粉末。如稍晚於魏伯陽的著名術士狐剛子曾撰《出金礦圖錄》（大部收錄於《黃帝九鼎神丹經訣》卷九），其中有作金銀粉法。方法原理是：先使黃金或銀成液態汞齊，再與鹽共研，使黃金或銀分散，附於鹽末表面，然後加熱蒸去水銀，進而用水溶去鹽末，於是得到極細的金粉或銀粉。趙匡華教授評論道：“這個制金、銀粉法堪稱絕妙，即使是今日的化學家也不能不對狐剛子

的聰明才智感到敬佩。”^①

用硫和汞化合成丹砂的方法，早在唐代已經達到定量反應的水平。《太清石壁記》“太一小還丹方”記載，合成丹砂用“水銀一斤，石硫黃五兩”；初唐孫思邈《太清丹經要訣》“造小還丹法”已改用“水銀一斤，石硫黃四兩”。另兩部唐代丹經《九轉靈砂大丹》和《九轉青金靈砂丹》亦用水銀一斤、硫黃四兩。到了盛唐時期，陳少微《大洞煉真寶經九還金丹妙訣》則用“汞一斤，石硫黃三兩”，《丹論訣旨心鑒·明辨章第二》亦謂：“石硫黃三兩，能制水銀一斤。”唐制一斤與五兩、一斤與四兩、一斤與三兩之比例分別為 100 : 31.3；100 : 25.0；100 : 18.8。汞的原子量為 200.59，硫的原子量為 32.06，硫化汞（丹砂）中汞硫比例的理論值為 100 : 16.0。可見，盛唐時期陳少微一派丹道術士合成丹砂所用汞硫比例與之相當接近。並且，由於在合成過程中，硫易於生成二氧化硫氣體逸出，所以，汞硫比例中，硫適當過量也是合理的。

汞還有兩種氯化物：氯化高汞和氯化亞汞。前者俗稱昇汞，後者俗稱甘汞。這兩種化合物都是白色結晶。但前者易溶於水，有劇毒。後者難溶於水，無毒。它們均可入藥。氯化汞的合成被認為是我國煉丹術及醫藥化學對無機合成化學的一項重要貢獻。經過幾代化學家的研究，現已明了，我國丹藥家在東漢時已經合成了甘汞，最早名為“霜雪”；在隋代則制得了昇汞，最早名為“艮雪”或“朱砂霜”。而且，煉丹家在從東漢到宋代的長期實踐中，逐步摸索到利用皂礬（或黃礬）、膽礬等促進昇汞的生成的方法，即不自覺地在昇煉氯化高汞的工藝中利用氧化銅和三氧化二鐵為

^① 趙匡華主編：《中國古代化學史研究》第 198 頁，北京大學出版社，1985 年版。

催化劑，這甚至對改進目前的昇汞制備法仍有很大參考價值。^①

2. 鉛的有關化學反應知識。

“鉛乃五金之祖，……故金公變化最多。一變而化胡粉，再變而成黃丹，三變而成密陀僧，四變而為白霜。”（《本草綱目》引土宿真君語）上節已多涉及有關內容，於此不贅。

值是一提的是，道教煉丹術盛稱之“玄黃”，主要成分應是鉛丹，即四氧化三鉛。

3. 砷化合物的有關化學反應知識。

自然界以游離狀態存在的砷很少，含砷的礦物則很多，如雄黃、雌黃、礬石、砒石等。在這些砷化合物的使用中，煉丹術士發明了單質砷的制備，是一項了不起的成就。

唐孫思邈《太清丹經要訣》中收有“造赤雪流朱丹法”：

雄黃一斤，搗，輕紗篩訖，以苦酒拌和之，令浥浥。日干，干更拌，如此十遍，止與白鹽末拌和，以鹽覆藉，固濟。一日一夜後以微火炙六一泥，令極干。漸加火，勿須猛，更一日一夜，即加猛火，令其下釜旦暮常須與火同色，不得暫時令火微弱。如此燒三日三夜，止。寒之一復時，開取上釜藥精，更微研之。下釜余滓亦搗，以藥精相和。飯拌，令浥浥。依前布置，文武火一如前法燒之。藥成，煥然暉赫，並作垂珠色絲之狀，又似結網張羅之勢。光彩鮮明，耀人目睛。見之者不覺心神驚駭。

美國學者席文（N. Sivin）於 1962 年研究過這段記載，認為其內

^① 趙國華主編：《中國古代化學史研究》第 154—169 頁，北京大學出版社，1985 年版。

容實際上是還原雄黃 (As_2S_2) 為單質砷。^① 他的模擬實驗證明，在加飯拌和之前的階段，即可得到單質砷。趙匡華提出了不同看法，認為原方中使用的是塗過六一泥的鐵釜，這樣，雄黃實際上是在泥釜中昇煉，並不與金屬鐵直接接觸，因而即使加溫到紅熱，也不會發生鐵從雄黃中置換出砷來的反應。但他同時提出，孫思邈之所以用塗泥鐵釜，是因為他可能經過試煉，發現鐵釜參與反應而毀壞。^② 如據此說則仍可解信，由此丹法確曾得到過單質砷。1980年，王奎克、朱晟等研究了葛洪《抱樸子·仙藥》中一段介紹煉制、餌服雄黃的文字，並經鄭同等人實驗，確證葛洪所記可以分離出單質砷。^③

一般化學史籍記載，最早從化合物中分離出單質砷的是十三世紀初德國羅馬教修道會學者、煉金術士大阿爾伯特 (Albertus Magus)。中國煉丹家從四世紀至七世紀曾用多種方法分離出砷，應該給予充分肯定。

砷的多種化合物常用來制備砷銅合金等，也是道教煉丹術重要內容之一。

4. 各種礦藥的溶解反應知識。

《抱樸子·對俗》有“三十六石立化為水，消玉為粉，潰金為漿”的記載，說明煉丹術中所重視的溶解反應基本上是以金、玉及丹砂等石藥為對象的。“金液”與還丹同等重要，初期的“金液”大概都是溶解各種藥金制成的。真金極為難溶。有人推測黃

① 席文：《中國煉丹術的初步研究》（英文版）第180—183頁，1968年。

② 趙匡華等：《關於我國古代取得單質砷的進一步確證和實驗研究》，載《自然科學史研究》第3卷第2期，1984年。

③ 王奎克等：《砷的歷史在中國》，鄭同等：《單質砷制煉史的實驗研究》，均同上。第1卷第2期（1982年）。

金可溶於植物藥新鮮復盆子果實中所含的氰化物之中。但根據實驗研究，溶解量極微。^① 通過現代化學方法當然可以檢測出來，但在古人的認識中，能否視作溶解則難以斷定。故我們認為，絕大多數所謂“金液”，均是以溶解藥金為目的的。唐《張真人金石靈砂論》謂：

若修金液，先煉黃白。黃白得成，乃達金石之理；黃白若不得，何修金液乎？石金（按，即真金）性堅而熱，有毒，作液而難成；忽有成者，如面糊，亦不堪服食，銷人骨髓。藥金若成，乃作金液，黃赤如水，服之冲天。

由於黃金的難溶，配方中常常使用硝石及其它鹽類，而導致“如面糊”的結果。在現代溶解劑出現之前，人們試圖溶解黃金的結果大概只能如此。

煉丹術也十分重視丹砂的溶解。中外化學史家對“丹砂水”的研究持續有年，比較深入。^② 證明《三十六水法》中記載用石膽、硝石和醋酸，確有可能溶解丹砂。

5. 礦物學和冶金知識。

中國古代關於礦物的認識，很多出於煉丹術士的記載。煉丹的主要藥料丹砂、鉛及四黃八石等，記載尤詳。如陶弘景《名醫別錄》曾記述雲母砂、馬齒砂、豆砂、末砂等不同品質的丹砂的性狀和產地，陳少微《大洞煉真寶經修伏靈砂妙訣》中關於多種礦產丹砂性狀的描述，是深入產區、產地的人纔寫得出來的。

① 孟乃昌等：《中國煉丹術“金液”丹的模擬實驗研究》，載《自然科學史研究》第4卷第1期（1985年）。

② 參閱孟乃昌等：《中國煉丹術朱砂水法模擬實驗研究》，載《自然科學史研究》，第5卷第3期（1986年）。

服食黃金起於東漢以後。漢魏之際的煉丹家狐剛子撰有《出金礦圖錄》一卷，專述金銀礦的冶煉。其書雖早散佚，但基本內容由《黃帝九鼎神丹經訣》卷九錄存。書中論述了金銀的地質分布規律，已經將金區分為沙金和山金（脉金）兩類，說明當時已開採脉金礦，是中國金礦開發史上的重要記載。書中還論及識別外觀與金礦相似的礦物，指出：“其‘金礦’若在水中，或在山上浮露出形，非東西南北陰陽質處而生，大小皆有棱角，青黃色者盡是鐵性之礦，其似金，不堪鼓用。”這種偽金礦可能是煉丹術士所說的金牙石之類，是某種硫化的銅鐵礦石，也有可能是黃鐵礦之類。

狐剛子在書中還記載了幾種金銀礦石的冶煉方法及詳細的工藝過程。其中的“作煉錫灰坯爐法”，趙匡華認為就是衆所周知的“吹灰法”冶煉貴金屬的原始形式。科學史界一直關心這一方法的最初發明年代，狐剛子的著作填補了這個空白。^①

煉丹家“點化”的各種人造金銀，都是類似金銀的合金或化合物。歷代丹經中講黃白術的頗多，內容十分豐富。隋代蘇元朗的《寶藏論》所記的各種藥金、藥銀名目，李約瑟在《中國科學技術史》一書中曾列表予以解釋。^② 在十五種藥金和十二種藥銀中，含砷的合金佔很大比例。

砷銅合金可能早在漢代即開始燒煉。傳為東方朔所作的《神異經》載：“丹陽銅似金，可鍛以為錯，涂之器。故《淮南子》曰，餌丹陽之偽金，即此也。”（《西荒經》）西漢“三茅君”曾點化丹陽銅以救饑人，亦是廣為流傳的。（《席上腐談》）由於煉制含砷

① 趙匡華主編：《中國古代化學史研究》第184—197頁。北京大學出版社，1985年版。

② 見該書第5卷，第2分冊，劍橋，1974年版。

合金主要使用雄黃、雌黃、砒石等，其中尤以使用雄黃為多，早期的丹陽銅可能也是用雄黃化銅而成。所以，雄黃成為煉丹術士很重視的石藥。在易學陰陽五行學說的煉丹理論興起之後，其中也有它的一席之地。

水法煉銅是冶金史上的一項重大發明。《神農本草經》已載“石膽……能化鐵為銅。”但語焉不詳。一般認為，成熟的水法煉銅工藝應用於生產，起於宋代。這個方法又叫膽銅法，是把鐵放在膽礬的溶液中，使膽礬中的銅離子被鐵取代，而成為單質銅沉澱下來。據郭正誼研究，唐代以來已有小規模水法煉銅生產，其中有煉丹家的貢獻。^①

中國煉丹術中有關礦物、冶金的內容十分豐富，值得專門總結。

6. 火藥的發明。

火藥與造紙、印刷術、指南針被譽為中國古代四大發明。它後經阿拉伯國家傳入歐洲，對人類文明的發展產生過重大作用。一般認為，火藥的發明與煉丹術很有關係。

傳統火藥最主要的成分是作為氧化劑的硝石。其次是硫和木炭成分。煉丹術中常用硝石與三黃（硫、雄、雌黃）等為煉丹原料，易發生劇烈燃燒或爆炸現象。從而導致火藥的發明。《周易參同契》中已提到，若藥物原料“名類不同，分劑參差，失其紀綱”，則會出現“飛龜舞蛇，愈見乖張”一類激烈燃燒事故。葛洪曾記煉餌雄黃之方，其中用硝石、玄胴腸（豬大腸）、松脂與雄黃合煉。（《抱樸子·仙藥》）玄胴腸和松脂加熱炭化後即相當於木炭成分，雄黃含硫，這一配方與黑火藥配方幾乎完全相當。在煉

① 郭正誼：《水法煉銅史料新探》，載《化學通報》1983年第6期。

制過程中，藥料成分比例和加熱操作等反應條件的掌握稍有不當，即可發生燃燒或爆炸。

唐宋兩代的丹經中，與火藥配方有關的資料頗多。如《真元妙道要略》記載：“有以硫黃、雄黃合硝石併蜜燒之，焰起，燒手面及燼屋舍者。”“硝石……生者不可合三黃等燒，立見禍事。”蜜也相當於木炭成分的作用，它同硝石、硫黃和雄黃一起，即為爆炸混合物。後一條也說明了硝酸鹽同硫化物一起加熱所發生的劇烈燃燒和爆炸的性質。這是關於火藥的明確資料，曾得到李約瑟等人的高度評價：“在任何一個文明國家中，最早提到火藥的，是一部題為《真元妙道要略》的道教煉丹著作。”^①

7. 秋石的制備

據魏伯陽所記，“淮南煉秋石，王陽嘉黃牙”二句，東漢以前已有秋石出現。但漢代的秋石究竟是什麼物質，卻無從得知，唐代秋石有的是無機化合物。如《丹論訣旨心鑒》說：“秋是西方之位，石是兌長之名……淮南王號‘秋石’，王陽得之名‘黃牙’，太古真人名‘還丹’。”是書將秋石、黃牙、還丹視為一物。宋沈括曾記其父沈周及自己守宣城時曾得廣南道士所傳之秋石方。其法之一如下：

小便不計多少，大約兩桶為一擔。先以清水掇好皂角濃汁，以布絞去滓。每小便一擔桶。入皂角汁一盞。用竹篋急攪拌，令轉千百遭乃止。直候小便澄清，白濁者皆澱底，乃徐徐撇去清者不用，只取濁脚，併作一擔桶。又用竹篋子攪百余匝（遍），更候澄清，又撇去清者不用。十數擔不過取得

^① 李約瑟等著：《關於中國文化領域內火藥與火藥史的新看法》，載《科學史譯叢》1982年第2輯第2—4頁。

濃脚一二斗。其小便，須是先以布濾過，勿令有滓。取得濃汁，入淨鍋中煎干，刮下搗碎，再入鍋，以清湯煮化。乃於笊箕內丁淋下清汁，再入鍋熬干，又清湯煮化，再依前法丁淋。如熬干色未潔白，更準前丁淋，直候色如霜雪即止。乃入固濟砂合內，歇口火煨成汁，傾出。如藥未成窩，更煨一兩度，^① 候瑩白五色即止，細研入砂合內，固濟，頂火四兩，養七晝夜，久養火尤善。

此法包括沉澱法分離和提取法分離等步驟，最後得到之白色結晶物，很可能含有性激素。

李約瑟及其合作者魯桂珍博士曾發表一系列有關研究論文，肯定這是制備相對純淨形式的甾體性激素制劑。日本學者宮下三郎也表同意。^② 孟乃昌在《秋石試議》一文中，系統地研究了各種制備秋石的方法，認為其中確有荷爾蒙制劑。近年來雖也有人對此提出異議，但似乎沒有完全推翻原來影響巨大的結論。

從秋石成分和制備的演變來看，是否可以這樣認為：作為荷爾蒙制劑的秋石，是在唐代道教煉丹術走向衰微之後纔出現的。當然，這並不意味着宋以前的秋石完全屬於無機合成物。

道教煉丹術涉及的化學知識和成就並不限於以上幾個方面。此外，如合成硫酸鈉、硝酸鉀和硫酸鎂，煉制“彩色金”（二硫化錫，又稱摩舍金），以及用焰色法鑒定藥金等等，都具有豐富的化學意義，值得肯定。

① 煨，本作煨，依孟乃昌說校改。見《秋石試議》，載《自然科學史研究》第1卷第4期（1982年）。

② 魯桂珍、李約瑟：《中世紀類固醇激素的尿制劑》，*Medical History*，1964年。宮下三郎：《漢藥秋石之藥史學研究》，豐中（中文版），1969年。轉引自宮下三郎：《紅鉛——明代的長生不老藥》，載《中國科技史探索》，上海古籍出版社，1986年版。

四

從丹爐中最後得到的產物可能包含砷、汞、鉛、銅、錫、鎳、鋅以及銻等幾乎所有種類的毒性金屬化合物。為什麼這些危險的丹藥混合物對如此多的人能產生吸引力，並誘使他們服食？多少世紀過去了，丹藥中毒事例不斷發生，但熱衷此道的人仍然不絕如縷。李約瑟在其鴻篇巨制之作中，專門寫了一節來討論這些問題。他的回答就是此節的標題——“最初的興奮”：

當然，唯一的解釋乃是，許多礦物藥，特別可能是含砷者，可給予一種短暫的安寧感。隨之就不能戒除了。砷中毒的隱伏性是人所周知的，最初的精神振作效果只不過是誘餌，誘使信仰者逐步陷入不可解脫的危險。^①

他特別強調了含砷礦物質作為媚藥使用，初期的確能產生一定效果，雖然現在知道，它其實即是中毒的初步反應。據說小量的汞也可促進新陳代謝，獲得與服餌小量的砷相同的效果。

砷化合物在歷史上的確曾廣泛用作滋補劑，認為它有壯陽作用。根據現代的看法，砷化合物在初期都會產生一種溫和的血管舒張，但這只是對微血管產生嚴重中毒作用的初期徵兆。不久即惡化至慢性中毒，而有局部滲出、水腫、食欲不振、惡心、多發生神經炎、肌肉萎縮以及皮膚、頭髮和指甲的各種病理現象。

李約瑟的有關論述是富有啓發性的。但是，即使是砷化合物，它是否也具有同現代毒品如大麻之類一樣的成癮性？否則不能解釋某些服丹者竟長年服餌，至死不悔。另外，丹藥大多是混合物，其成分也不限於砷和汞。很多丹藥可能根本不會產生“最初的興

① 李約瑟：《中國科學技術史》第5卷第2分冊，劍橋，1974年版。

奮”，但也能流傳。因此，其中還有原因需要探討。

魏晉南北朝時期燒煉、服食金丹的很多，中毒之事自不可免。《宋書》卷四十五劉懷慎傳載，益州刺史劉亮“在梁州，忽服食修道，欲致長生。迎五當山道士孫道胤，令合仙藥。至益州，泰豫元年（472）藥始成，而未出火毒。孫不聽亮服，亮苦欲服，平旦開城門取井華水服，至食鼓後，心動如刺，中間便絕。後人逢見，乘白馬，將數十人，出關西行，共語分明，此乃道家所謂屍解者也。”道士孫道胤已知丹藥有毒，而劉亮不聽勸止，執意要服，終致殞命。象這類因服丹中毒致死而被解釋為“屍解”成仙的，還有很多。《真誥》卷四載：“南人告云，得道去世，或顯或隱。託體遺迹，道之隱也。或有再酣瓊精而叩棺，一服刀圭而屍爛。鹿皮公吞玉華而流蟲出戶，仇季子咽金液而臭聞百里。黃帝火九鼎於荆山，尚有橋領〔山〕之墓，季主服雲散以潛昇，猶頭足異處。墨秋咽虹丹以投水，寧生服石腦而赴火。務光剪韭以入清冷之淵，栢成納氣而腸胃三腐。諸如此比，不可勝記。”《無上秘要》卷八十七“屍解品”列舉“飛琅玕（仙丹名）之華而方營丘墓者”有高丘子、衍門子、洪崖先生。並說高丘子屍解入六景山，“後服金液之水、又受飛琅玕之華於中山，方復託死，乃入玄洲受書為中岳真人。”而先師王西城及趙伯玄、劉子先等人則“漱龍胎而死訣，飲瓊精而叩棺”。臧延甫、張子房、墨翟子等人“服金丹而告終”。司馬季主（即《真誥》所說季主^①）、寧仲君、燕昭王、王子晉等“抱九轉而屍臭，吞刀圭而蟲流”。甚至帝舜也是因服北戎之酋所獻用白琅之霜煉成的十轉紫華而死葬於蒼梧之野的。

宗教構造的神靈世界往往即是其信仰者所嚮往的境界。從這

① 司馬季主，楚人。《史記·日者列傳》褚先生曰：“夫司馬季主者，楚賢大夫，游學長安，通易經，術黃帝、老子。”

一時期道教造神運動的內涵來看，還不僅僅如此。一些上古傳說中的帝王和先秦、兩漢人物均被拉入服餌丹藥託死屍解之列，是道教對因服餌丹藥中毒致死所作的一種解釋，是對這條進入神仙世界的最重要途徑的肯定。《無上秘要》是南北朝時期產生的大型經典。其中“屍解品”部分所列仙人，大都是以服食丹藥託死屍解為特徵的。可見，這種肯定同葛洪對金丹成仙學說的宣揚不同，它是在其實踐中遇到失敗和挫折時出現的。

作為一種圓滿的宗教解釋，應該要求回答為什麼要託死屍解的問題。《真誥·運象篇第四》說：“自古及今，死生有津，顯然異會。藏往滅智，與世同之者，皆得道之行也。若夫瓊丹一御，九華三飛，雲液晨酣，流（硫）黃徘徊，仰咽金漿，咀嚼玉蕊者，立便控景登空，玄昇太微也。自世事乖玄，斯業未就，便當暫履太陰，潛生冥鄉，外身棄質，養胎虛宅，陶氣絕籙，受精玄漠，故改容於三陰之館，童顏於九煉之戶。然後知神仙為奇，死而不亡，去來之事，理之深也。”（安字號《真誥》卷四）《無上秘要》解釋說：“此諸君並已龍奏靈河，鳳彭雲池，而猶屍解託死者，正欲斷以死生之情，示民有始終之限耳。”（卷八十七“屍解品”）神仙大藥本可以使服食者立即超凡昇天，但他們一則需要託死以“斷子孫之近戀（斷死生之情）”，並“崇明世教（示始終之了限）”，二則因世事乖玄，欲長觀世化，竟其功業，故屍解託變。此即所謂“隱回三光，白日陸沉”。

謂託死屍解者可以改容易顏，勝於生時，這也是道教的一種說法。《洞真太極帝君填生五藏（臟）上經》載，服食“五石雲腴”後，五石入喉，徑實填五藏，五藏常生華，一藏中輒有一石以守藏孔。藏孔之上皆生五色光華。其人暫死而赴太陰，即使屍體肉爛血散，但五藏自生，白骨如玉。無論三十年、二十年，以後想要出現於人間，可以隨意復生。“生時即更收血育肉，生津結

液，復質反胎，成形濯質，乃勝於昔未死之容也。”（同上）

道士燒煉的金丹種類很多。有的有劇毒，服後很快死亡，如劉亮所服者。有的則要經過一段漫長難捱的時間，一個月、二個月，甚至幾年，纔慢慢致死。同一種丹藥，因劑量不同，致死時間也有長有短。如丹砂，常用作諸種大丹材料。也有燒煉和服食“七返丹砂”者。宋沈括《夢溪筆談》記載：“予中表兄李善勝曾與數年輩煉朱砂爲丹，經歲餘，因沐浴再入鼎，誤遺下一塊。其徒丸服之，遂發憎冒，一夕而斃。”明李時珍《本草綱目》卷九丹砂條下引葉石林《避暑錄話》，謂林彥振、謝任伯皆服伏火丹砂，“俱病腦疽死”。丹砂加熱燒煉後，即變爲氧化汞，與水銀燒煉後的結果相同。上述數例，其實都是氧化汞中毒。道經記載有人直接燒煉水銀：“昔有二人契爲兄弟，（人）各將水銀一斤入陽城山中燒。燒三年，水銀伏火如紅玻璃色，光彩可愛，呼爲大丹，各服二兩，行履之間，須人扶持，不逾百日而死。”（珠字號《還丹金液歌》序）

對於服丹未死之前的種種中毒症狀，道教金丹學說解釋爲“丹動”，是丹的神力驅祛體內諸惡、三尸^①及各種病痛宿疾的證驗。《真元妙道要略》載：

凡初服丹之時，心意鈍悶，夢寐不祥者，此是三惡被靈砂所侵，故惑亂人心。如此旬日即止。

或夢嘔吐鼠糞及亂發茅聚淤泥，身手之上有大瘡，內有蜘蛛、蜥蜴走出；又夢陰莖朽落並大便惡物者，此是三屍出去之兆。

又經百日之後，時時聞腰背間如日炙，及手掌內真珠影，

① 三尸，道教信仰之一。或稱“三尸神”、“三尸鬼”、“三尸蟲”。又叫三彭。謂人身中有此三尸，能記人過失，至庚申日，乘人睡熟，而上無諱告於上帝。

及身內象嬰兒嫩肌，或補拂觸着易破損，後相次自堅，又肉色赤，是丹砂行血除宿患之狀。

如體有小瘡子，不痛不癢，亦漸自退落如麩片干落，後即肌膚瑩，又漸目明，夜黑之處，在目中有黃花光一條，長三尺，已來出現，筋許大。身上凡有缺損癍痕，漸漸平滿不見。又多涕，鼻中清水及多噴涕，目中淚出，勿怪，此是邪所出之候。

四肢輕緊，又時時聞兩腿膝通如日炙而熱。又大便有黃膿黑血，一兩（按，有脫字）自止，是趁五臟內宿患。喜怒漸減，力作不倦，更有諸般，不及一一備述。

此上應候，皆師傳口訣，餘候皆然。恐同道君子，有服此丹，不得審細應候，宜記此訣。

《還丹衆仙論》中“服食金丹應驗候”一篇，也列有諸病宿疾去身之候及“三尺欲退候”、“三尸鬼去身候”、“換骨、皮膚候”、“變顏貌、藥生齒候”等。

對服食丹藥出現中毒症狀甚至死亡所作的這類解釋，染上了濃厚的道教信仰色彩。但值得注意的是，其中很多內容，如對各種中毒症狀的描述，大都來自服丹實踐者的親身體驗，是很客觀、準確的。因此，我們固然可以將有關丹藥中毒的這類宗教化解釋看成是道教煉丹術士欺人之妄談，但它又何嘗不是道教信仰者之自欺！

在各種神仙傳記、道教仙話故事中，有不少反映這類道教信仰的作品。《洞真太極帝君填生五藏上經》的撰造者借用南岳真人赤松子之口氣，編了一個趙成子服五石雲腴而“屍解”的故事。說趙成子受此《填生五藏上經》，乃按而爲之。後因欲入太陰求改貌化形，“當是時，自故死亡於幽州上谷玄丘山中石室之下，即爲死屍白骨也。”過了五、六年，有一山行之人見此屍在石室中肉朽骨

在，又見其“腹中五藏自生，又香而不爛如故，以液血纏裹，五色之華瑩然於內，紫胞結絡交纏於外，彼人乃嘆曰：‘昔聞五藏可養以至不朽者，今見其人矣！此子將有道而不終乎？’因手披死屍五藏之內，藏中各見有一白石子在焉。彼人又曰：‘使汝五藏不朽者，必此五石也。子已失道，可以相與。’因採取而仰吞石，石皆以入喉也。”後此人離去，經十餘年，趙成子之屍當生。當生之時，彼人先服石子即日皆飛從口出，如飛蟬之狀，逕還死屍之藏。因此成子改形而起。彼人即見石飛，特入此山尋視死屍所在。既到石室之前，方見成子“散發偃據，洞嘯靈谷，面有玉光，發色流澤”，於是惶恐震悚，匍伏於地。遂爲五老仙公所懲，臉面盡生惡瘡，又噤而失言，並禍及滿門。

《神仙傳》記述；魏伯陽携三弟子入山作神丹。丹成，伯陽欲驗試弟子求仙之心志，故以丹飼白犬，而犬死。自己亦服丹死。三弟子中有兩人懼而未服，謂：“作丹求長生耳，今服丹即死，當用此何爲？若不服此，自可得數十年在世間活也。”僅一弟子堅信不疑，隨之服丹，後果成仙云云。

前者意存懲戒，“直欲觀靈驗於八方，示真威以流赫”（同篇中語），使世人對這些服丹而死者不敢輒加輕議慢侮。後者謂神仙常以丹毒試凡人心志，果若心誠志堅，不當懷疑金丹之神效。這類仙話傳記作品的出世，實與道教金丹服食信仰之流行有相互張揚之功用。

服食丹藥中毒反應以致斃命的痛苦和慘烈畢竟是活生生的現實。無論怎樣巧舌如簧的宗教飾說，仍未能消除人們理性的懷疑。這種懷疑，即使是在道教內部，也早就存在。陶弘景在梁武帝要他合煉丹藥時，曾說：“吾寧欲學李少君耶？”以爲煉丹難以成功，李少君曾以此獲罪於漢武帝，不可不引以爲戒。他還夢見有人相告：“不須試，試亦不得。”“世中豈復有白日昇天人！”在下意識

活動中表現出的這種懷疑態度，最終使其決定放棄合丹試驗，“於是乃不試”。（翔字號《華陽陶隱居內傳》卷中）五當山道士孫道胤在為刺史劉亮燒煉丹藥時，也對丹毒有所認識，以為丹藥未出火毒，不可服用。

在道教外部，對金丹成仙之說也有懷疑。北魏道武帝置仙人博士，立仙坊，但當丹藥煉成後，卻自己不服，而“令死罪者試服之”，“多死無驗”。北齊文宣帝高洋曾令一個名叫張遠游的煉丹術士煉九轉金丹。據《北史·藝術上》記載：

有張遠游者，文宣時，令與諸術士合九轉金丹。及成，帝置之玉匣云：“我貪人間作樂，不能飛上天，待臨死時取服。”一個叫別人先服試試，一個干脆置於一旁，等將死時再服，對丹藥的毒害顯然都心存戒懼。

想要長生不死而服食金丹，卻因服丹而致夭死。事實迫使一些道教煉丹術士不得不去正面認識有關問題。首先是各種原料藥物的毒性。《黃帝九鼎神丹經訣》卷三引狐剛子語：“五金盡火毒，若不調煉其毒，作粉，假令變化得成神丹大藥，其毒未盡去者，久事服餌，不違戒禁，即返殺人。”金銀一貫是五金中之上品，煉丹術士提倡服食的。但與葛洪對其大力推崇的態度不同，後來的煉丹術士已經認識到黃金未可輕服：

然金之為物，雖然土寶，優劣之品損益不同。一者金帶毒，生成必傷人也；二者礦金之本性剛毒，亦損人也；三者丹金神化妙力致延年，但上品諸石多含毒氣，成物必致傷人。……有金而不知去毒，而不解成金縱其有成，成亦無用。（《黃帝九鼎神丹經訣》卷六）

丹服金銀，金銀多毒，必須煉毒盡，乃可服之。（同上，卷九）

陶弘景也曾說過：

生金辟惡而有毒，不煉，服之殺人。（《本草綱目》卷八引）

唐代道經《大洞煉真寶經九還金丹妙訣》等著作則多以陰陽五行之說辨論金銀之毒：

夫五石之金各皆稟五神之陰精，合於山澤異氣，結而爲魄。……金則所稟於中宮陰己之魄，性本至剛，服之傷腸損肌；銀性戾，服之傷肝。

凡見之士本求長生，不服五金之性，擅意將其礦石之金轉轉修煉，……縱令煉化爲丹，服之亦乃傷於五臟。知其本性則至理殊乖，欲服求仙，與道彌遠。

煉丹術士所說“生金”，指礦金。藥金則以“丹金”爲上。魏晉以後，在道教內部，認爲金有毒，即使是煉化而得的藥金、也因原料藥物有毒而不堪服用的大有人在。

水銀和鉛甚至丹砂，也被認爲有毒：“水銀有毒，鉛配太陰，終不獨行，行必有偶，若無制伏，二毒難消。”至於丹砂，雖然備受推崇，但也漸受懷疑：

若丹砂之爲物也，是稱奇石，最爲上藥。細理紅潤，其質貞固堅秘，積轉逾久，變化逾妙，能飛爲粉，能精爲雪，能爲真汞，能爲還丹，能拒火，能化水。消之可以不耗，埋之可以不壞。靈異奇秘，我難以稱。然而得要則全生，失法則傷壽。人見《本草》：“丹砂無毒”，謂不傷人，不知水銀出於丹砂，而有大毒。故《本草》云：水銀是丹砂之魂，因丹而出。末既有毒，本豈無毒？（《黃帝九鼎神丹經訣》卷十三）

水銀和鉛的確是有毒物質。人體即使吸收少量的鉛，它也會積聚在體內而不易排出。這種積聚可以導致慢性中毒，表現爲性格改變，神經錯亂，癱瘓等。直接大量服用，更無異於服毒自殺。汞中毒症狀更爲嚴重。它首先出現在知覺上，表現爲手脚發麻壞死，

口腔麻痺。更可怕的是中樞神經系統很快受到損害，從而出現一系列伴生症狀如肌肉抽搐、痙攣，出現平衡障礙等等。另外，所謂“三黃（硫黃、雄黃、雌黃）”，在燒煉中也容易生成硫和砷的氧化物等有毒物質。特別是砷的氧化物，屬劇毒物質。但丹砂一般說來卻是一味安全可靠的中藥。雖然根據現代研究，它仍歸屬於“低毒物質”一類，並且，食用丹砂後產生慢性中毒的可能性也是存在的。《周禮·天官·冢宰》載：“瘍醫掌腫瘍、潰瘍、金瘍、折瘍之祝藥劑殺之劑。凡療瘍，以五毒攻之。”東漢鄭玄注曰：“五毒，五藥有毒者。今醫方有五毒之藥，作之，合黃堊，置石膽、丹砂、雄黃、礬石、慈石其中，燒之三天三夜，其烟上著，鷄羽掃取以注瘡，惡肉敗骨盡出。”丹砂被視為“五毒”之一，是先秦時期的認識，並流傳到漢。但在《神農本草經》中，它被認為是無毒的。歷代本草學著作，有說有毒者，有說無毒者。李時珍說：“丹砂，《別錄》云無毒，岐伯、甄權言有毒。似相矛盾。按何孟春《余冬錄》云，丹砂性寒而無毒，入火則熱而有毒，能殺人、物，性逐火而變。此說是也。”（《本草綱目》卷九）他這樣來解釋歷代本草學著作記載中的矛盾現象，與這些本草學家的本意是否符合，不得而知。但丹砂經火燒煉後，即變為汞的氧化物，其具備明顯毒性，則是正確無誤的。宋代沈括也已達到同一認識：“朱砂至涼藥，初生嬰兒可服，因火力所變，遂能殺人。”（《夢溪筆談》卷二十四）

然而，唐代煉丹術士認為丹砂有毒，卻是出於一種思辨性質的邏輯推理。因“水銀出於丹砂，而有大毒”，從而推論：“末既有毒，本豈無毒？”顯而易見，這一推論是十分含混不清的，它沒有區分丹砂生、熟（經火燒煉過）兩種不同情形。對煉丹術常用藥物原料所產生的普遍懷疑，來自這一追求不死成仙的道教方術的實踐。《黃帝九鼎神丹經訣》卷三載：“臣按五金、三汞、九鉛、

八石皆有毒。”成書於唐的這部丹經的作者，大概是役使於朝廷的“供奉山人”之流。在服餌煉丹之風十分熾盛的唐代，仍有一部分煉丹術士保持着冷靜頭腦。

事實上，認識到金石藥物的毒性，並進而探索去毒辦法，早在魏晉前後就開始了。

流傳南北朝至隋唐的一些關於去毒的著述中，有一部分出自狐剛子之手，如“狐子萬金訣”、“五金粉圖訣”、“伏玄珠訣”等等。這位煉丹家對五金八石的毒性保持了正常的判斷能力，並且相信，如果伏煉得當，即可除去藥物之毒。“是故具訣圖錄煉煞並作粉法，以示將來。”在《黃帝九鼎神丹經訣》一書卷十九中，保存有若干流傳下來的“上聖殺丹毒法”的具體內容。其中有“殺丹陽毒銅法”、“殺鎗石毒法”、“殺鐵鐮精毒法”等。“殺丹陽銅毒法”如下：

用鹽膠百遍炮銅令淨訖。鑄此銅精爲屑。用硝石水一斗煮令盡，又用青礬石水一斗煮令盡，又用戎鹽水一斗煮令盡，又用真酥一斗、胡椒末（疑此處有脫字）更煮之令盡，又用赤黍米一石，布裹屑和胡椒末調均，甘蔗水汁合蒸之三日夜，出取其毒皆盡。如此用藥，得殺十斤丹陽銅然以銅，入粉及變化用。

“殺鎗石毒法”與之相同。而“殺鐵鐮精毒之法”也與之相似：

亦依上卷鹽膠淨訖，必加百遍，惡氣方淨。鑄此鐵精十斤，都並爲屑，用左味煮之三日夜，又用雌黃水三斗煮之令盡，復用戎鹽，必作戎鹽水也。水煮之一日夜。又用磁石水：鐵鐮一斤，著淨鐮中，布令平均。上加末鹽，堅抑之。鐮下猛火一日，冷卻。鹽取鐮精。又用磁石水煮一日夜，其毒皆盡矣。以此無毒鐵精方可入粉及變化等用。

同書卷十一載有“狐剛子伏水銀法”（即“伏玄珠訣”）：

水銀二斤（水銀，玄珠——原注，下同），以金屬、銀屑、藥醋煮之（雲黃白左味也）三十日三十夜，好伺候，勿使汁盡，即凝白如雪。若欲爲丹，各依三十六石水煮煉所用。其毒未盡，去毒，入釜立爲丹。若不凝，更煮，以凝白如雪爲限。

用今天的科學眼光看，這些方法並不能達到去毒的目的。它們之操作繁復，費時費力，使人想見這些煉丹術士爲了成仙不死，進行了多少試驗探索，付出了多少心血和勞動。在這裏，沒有任何純粹思辨性質的、想像力的東西。它們完全屬於注重實驗驗證的、經驗主義的一套。

與此適成對照的是唐代出世的一些去毒法。如關於伏煉水銀的去毒之法，《黃帝九鼎神丹經訣》卷十載，“要用陽月、陽日、陽時。假得余法失此，是即毒亦不盡；但問三陽，雖失小法，其毒亦盡。”關於鉛汞的去毒法，也須依此而行：“鉛汞者陰陽精也。若不得此三陽時、日、月，陰氣之精不可制也。……用三陽之氣味以制鉛汞，萬無不盡。俗不解此耳，和合服即煞人，不可不慎。直用醋煮之，去道愈遠矣。此並陰陽相制之義也。”唐代道教外丹理論十分繁榮，但大多均以陰陽五行之說爲骨架，具有濃厚的思辨色彩，屬純粹思惟之產物。由其丹藥之去毒法，亦可見其一斑。

唐代以後，丹藥去毒之法復回至注重實驗驗證的風格。南宋吳悞《丹房須知》載服食丹藥之法，先將煉成之丹藥入“丙黃蠟毯子內，閉入東流水浸三七日，出火毒。入竹筒內，面貯於甑中，蒸一伏時，去水毒訖……。”北宋楊在所集《還丹衆仙論》“出丹火毒訣”云：

入丹藥在薄磁瓶中，黃蠟固口了。上更用油丹絹裹卻，牢繫定，下冷泉中二七日取出，坐瓶入重湯中煮一日，出卻冷氣後取出。殺研如面，用糟汁爲丸，棗肉亦得。丸綠豆大小，

每服一丸，井華水下，半月後加至二丸……。

又出火毒法：五加皮、地榆、余甘子（已上各一斤），硝石、甘草（各四兩），右件藥共搗，羅爲末，和丹以水同煮，旋旋添水，煮七日七夜，取出，入寒泉中一月，即入牛乳中煮一日，後又入瓶，以重湯煮一七日，取出候干，細研極細，以棗肉丸之。

餘外還有三種出火毒之法。傳統醫學中的很多解毒藥都用上了。

雖經種種繁難的所謂祛除火毒之操作，但這類含有汞、砷或其它有毒物質的化合物，仍對人體具有強烈的毒害作用。煉丹術信仰者一方面將服食丹藥後產生的種種中毒症狀予以了宗教解釋，一方面又以現實的態度對待人體的痛苦。隋唐以降，在煉丹術士中流傳着一“守仙五子丸方”，方中開具的藥味是：余甘子、覆盆子、兔絲子、五味子、車前子等共五味。據說這“五味守仙之草藥”能够“制一切丹砂及解諸石毒，永不發動，又益靈丹之功，大行於榮衛也。”唐代著名道士張果曾進此方於明皇。據《懸解錄》的記載，這一解毒藥方與道教外丹的神符白雪派有關係。這個道派認爲，服丹成仙的“真正之門有三焉：一曰神符上仙上丹，二曰白雪中仙上丹，三曰九轉下仙上丹。其三般丹同出一門而異名。”神符、白雪、九轉三大丹雖有神效，但如煉制不當則“四象”不全，不可服。“如有人誤服者，忽覺發動不安，但急吃伏龍肝汁並甘草湯、生綠豆汁乃立定，少見命終。何也？緣此三藥並無雜類相撓，只空火毒，乃不至死。”這裏沒有用到守仙五子丸。但它的功效被認爲遠勝於甘草湯一般解毒湯劑，且對服此三丹有旁助之功。“守仙五子丸此法仙家所秘，然令擇有道之士授之，以護其性命。”是經中將神符白雪九轉三大丹法與守仙五子丸法之並傳，依托於神仙九霄君，謂其始傳漢代劉泓，劉泓於山中刻石書記，後有道士見之錄出，遂傳於世云云。

《還丹衆仙論》“服食金丹應驗候”雖稱種種中毒症狀或爲三尸鬼被驅出體外之證驗，或爲換骨易顏“身變仙材”之表徵，同時又開出一劑解丹藥毒的“馭丹散”，方中用到麥門冬、天門冬、干地黄，甘草、人參、茯苓、紫苑、地榆、大楮、海藻、山梔子等十一味中藥。

道教煉丹術士對待金丹大藥之毒的態度，對於說明道教中宗教神秘主義與科學觀念相互糾結共存的現象，具有典型意義。

唐代是道教外丹術發展史上的“黃金時期”。上至皇帝、下至文人騷客，服丹中毒致死者之多，爲歷代罕見。初唐之太宗，本以服藥求仙之事爲虛妄，但晚年漸滋祈求長生之心，爲服餌長生曾“發使天下，採諸奇藥異石”。貞觀二十二年，命天竺方士耶羅邇婆娑造延年之藥，次年因服胡僧所造之長生藥。罹暴疾而斃命。（見《舊唐書·太宗記》、《黃士廉傳》、《天竺傳》）高宗寵信道士葉法善，曾召百餘名方士“化黃金治丹”。（《新唐書·方技傳》）盛唐玄宗一朝，煉丹服食之風盛行於社會上層。玄宗退位深居後，仍念念不忘煉丹，曾撰《賜皇帝進燒丹電誥》。（見《全唐文》卷三十八）中唐時期，憲、穆、敬宗均受丹藥之毒害。憲宗服術士柳泌所合之金丹，後丹毒發作，“日加燥渴”，“數暴怒責左右”以致神宦官弑殺。穆宗始誅僧大通和柳泌，後也惑於道士之說，開始服餌金石。敬宗寵信道士趙歸真，熱衷於服餌藥石。晚唐以武、宣二宗爲最，均因丹毒致死。^①

唐韓愈撰《故太學博士李君墓志銘》，記所親見服藥而死之大臣就有七人。白居易亦曾以詩傷悼服餌喪生的崔群、元稹等文友。（見《白香山詩集》卷三“思舊”詩）

隨着服丹中毒事例的不斷發生，對丹毒問題終於逐漸恢復較

① 唐代諸帝之餌服丹藥，清人趙翼《廿二史札記》專有紀綜。

爲清醒的判斷能力。唐代不少道經已經開始對金丹成仙表示懷疑和批判。它們有的屬於外丹流派之間的紛爭，有的屬於整個外丹術與逐漸興起的內丹術之間的論辯。如《懸解錄》承認：“金丹並諸石藥各有本性，懷大毒在其中。道士服之，從義軒已來，萬不存一，未有不死者。”但同時它又力倡神符、白雪、九轉三大丹爲金丹正宗。雖然這種一派之說總是在否定他人的同時肯定自己，但將各派的批評合起來看，可知道教煉丹術提倡的種種服餌仙術，對於其追求的最終目標來說，無一不是失敗的。燒煉服食者“萬不存一，未有不死者”，確屬鐵的事實。

道教外部對之也有批判。盛唐時期杰出的醫藥家陳藏器曾指出一直用作煉丹術主要藥料的水銀的嚴重危害：“水銀入耳，能食人脾至盡；入肉令百節攣縮，倒絕陰陽。人患瘡疥，多以水銀塗之。性滑重，直入肉，宜謹之。頭瘡切不可用，恐入經絡，必緩筋骨，百藥不治也。”（《本草綱目》卷九引）韓愈於前引文中批評道教煉丹術信仰者“不信常道，而務鬼怪，臨死乃悔。後之好者又曰：‘彼死者皆不得其道也。我則不然。’始病，曰：‘藥動故病，病去藥行，乃不死矣。’乃且死又悔。嗚呼，可哀也已！可哀也已！”^①一些服丹者中毒而死，卻未能使另外的人清醒。他們以爲，有人因丹毒而死，是其没有得到丹道真諦所致。等到自己服丹出現中毒症狀，又迷信“服金丹應驗候”一類妄說，認爲是藥動驅病，待到體內諸病宿疾及三尸之類被驅除，丹藥一畢其功，必能成仙。乃至臨死方纔醒悟，謂人曰：“我爲藥誤”，（韓文所記工部尚書李遜語）然悔之已晚。此怎不令人扼腕嘆息有再？韓愈曾與幾位誤於丹藥者過從甚密，對他們在服丹致死過程中的心態刻畫很是客觀真實，從中也道出了煉丹術信仰經久不衰，代有傳人

^① 并見《韓昌黎文集校注》卷七，上海古典文學出版社，1957年版。

的部分原因。

與道教內部對煉丹術的批評相比較，來自外部的批評往往更為清醒和徹底。

結 語

道教與中國古代科技文明

1969年，以研究中國的科學和技術聞名於世的李約瑟出版了一部論文集，題名《大滴定》(The Grand Titration)，副標題是“東西方的科學與社會”(Science and Society in East and West)。在書的序言中，李約瑟解釋了書題的含義。“滴定”一詞在英文中為“titration”，係從法文的“titre”衍生而來。這個法文詞則是從前用來指測定合金中黃金純度的方法。1864年以後，“titration”被用來表示一種化學上的分析方法，即“容量分析”。它是用已知濃度的標準溶液與待測溶液作用，從而測定出待測溶液的濃度。在研究中國及其它文明的發明和發現的歷史時，首先需要確定其年代。例如，中國的第一座河閘是在公元984年出現的，亞述人的第一條灌渠開辟於公元前690年，……象這樣，將各個大文明互相“滴定”，就可以發現並決定何種發明應該歸功於何種文明，同時還需要分析構成各個大文明中種種社會的或理智的因素，以了解為何有的文明在中古時代遥遥領先，而有的卻在後來迎頭趕上，並產生了現代科學。

李約瑟曾是一位杰出的生物化學家。當他將後來的大半生獻

給科技史研究事業時，便把熟悉的化學滴定分析的原意加以引申，引入了科技史研究。他關於科技史研究的“滴定”分析，從本質上看，是一種比較科技史研究，其目的是要從各種科技成就的歷史事實的確定，進而弄清科技文化在歷史上各個文明之間交流和傳播的具體情形，從而給予各民族文明在歷史上的科技成就以應有的評價。正如一位研究者所指出的：“李約瑟便是站在全人類的科技活動之立場，以‘滴定法’來研究科技之史實的。”^① 李約瑟的這種滴定研究視野廣闊，容攝整個人類在最有價值方向上的活動，的確可以稱之為“大滴定”。

實際上，滴定分析或者說比較，是整個科技史研究大廈的基石。因為，在我們確定歷史上的科技成就時，都是站在已有的科學技術的知識基礎上進行理解的。特別是關於古代的科學觀念，我們大多只能依靠文獻中一鱗半爪的記載或歷史遺存的工藝實物，運用現有知識加以揣摸。這實際上也是一個“今天”同“歷史”的滴定過程，是一個重加理解的過程。通過這種分析，研究者可以確定某件事物在科學技術史上的意義和價值，判斷它屬於原始科學範疇，還是屬於傳統科學範疇。

雖然有時研究者很難確定他面前的古代資料哪些與現代科學的概念相符合，哪些不相符合，似乎現代科學的概念完全無助於我們的理解。但是，在絕大多數情形下，研究者依靠這種廣義的比較能夠確定自己的對象。並且，當他運用現代科學概念試圖以一定方式去理解而沒有達到目的，根本不能說是失敗，因為它已經在某種程度上說明了問題。

科技史研究中的上述思維方式有一定的合理性和有效性。很難設想除此之外還有什麼其它的基本方法。但是，我們為這種現

^① 範庭育：“《大滴定》譯跋”，載《大滴定》中譯本，帕米爾書店，1984年版。

今在科技史研究史普遍運用的思維方式辯護時，還須有所保留。應該指出，這種思維方式有它的有效運用範圍。一旦我們的結論越出了它的界限，就難以保證自身的科學性。

李約瑟對中國道教的研究熱情是衆所周知的。在《中國科學技術史》一書中，除了多處散見的論述外，他還專門用了四個分卷，即第五卷的第二、三、四、五分卷來討論道教煉丹術（包括內丹術）。^① 其搜集資料的詳盡，征引文獻的該博，堪稱是首屈一指的。他認為：“道教是宗教的、政治的，但至少同樣是魔法的、科學的、民主的、政治上革命的。”關於道教和科學的關係，他有一段廣為人知的論述。“道教能將理論付諸實踐，所以，東亞的化學、礦物學、植物學、動物學和藥物學，都發端於道教。”^②

H·韋爾奇（Holmes Welch）於1957年發表《道之分歧》（*The Parting of the Way*）。這是一部以普通讀者為對象的、關於老子哲學的入門讀物。其中兼而述及道教的歷史發展概況。書中說：“道教徒很大程度上進行了實驗科學的實踐。雖然其前提處於一種邏輯和實驗的宗教靈光之下，難得改變，但他們至少進行了實驗。他們最終為染料、合金、磁器、醫藥、羅盤和火藥的發展做出了貢獻。如果中國的一流頭腦沒有被正統的儒家觀念充塞的話，各種科學的發展成就將會更高。”

席文絕對不同意上述看法。他在《論引起概念混亂的“道家”一詞——特別涉及傳統中國科學與宗教的關係》一文中，對李約瑟、韋爾奇等人的觀點予以了批評。他認為，將天師道的神秘宗教儀式或老子的哲學觀念同傳統中國科學方法的形成直接聯係起來，是令人難以理解的。在中國歷史上，並非只有道教研究

① 分別由劍橋大學出版於1974、1976年、1980和1984年。

② 見該書第2卷第10章“道家與道教”。劍橋大學，1956年版。

傳統科學。席文用了一個淺顯但很生動的譬喻來表達其觀點：“We do not, after all, assume that rice was Taoist because Taoists ate it（我們不能因為道士吃米，就說米是道教的）。”他強調說，之所以在道教與科學的關係問題上出現如此普遍的概念混亂，原因在於道教研究這一學科還太年輕，關於道教概念的內涵和外延這種一般性質的問題還沒有解決。^①

席文的批評主要是從他對道教的基本理解展開的。在同文中，他主張把中國本土的宗教信仰和實踐，包括煉丹術、巫術、占卜等同道教區分開來。並將道教這一概念所說明的現象限於“哲學的道教（Philosophical Taoism）”和“宗教的道教（Religious Taoism）”。席文對二者的界說是，前者所指為《道德經》及編纂者認為與之有關的其它經典著作。他認為，要真正理解道教傳統，必須考慮《道德經》、《莊子》等在道教實踐活動中作為宗教經典的功用，但那些並非出於宗教目的，或只是為了道德自我完善，或只是為了錄求某種靈感的研習者，必須同此區分開來；後者所指為有組織的“正統道教（Orthodox Taoism）”，包括沒有參加任何教團組織，但在道教學說的傳承中有其位置的人。

所以，席文實際上抽減了道教這一概念的內涵。他強調煉丹術和吐納、導引等氣功內煉術雖然主要被道士採用，但他們是整個中國的實踐，並非專屬於道教。

席文的批評的確已經接觸到有關問題帶有根本性質的一些方面，是值得重視的。但也引生了新的有待澄清的疑問。不錯，在米是否是“道教的”這類問題上，答案確實顯而易見。但在把握

^① 席文（N. Sivin）：《論引起概念混亂的“道家”一詞——特別涉及傳統中國科學與宗教的關係》，載《宗教史雜誌》（History of Religions）第17卷第319頁、第315—316頁，1978年。

那些同道教有着復雜歷史關係的事物時，就不那麼簡單了。研究者怎樣界定“道教的”這一限定詞，將直接影響他對該事物的理解。同時，對那些被道教吸收，後來成為道教文化有機組成部分的内容採取簡單的“抽減術”，也容易引起爭議。

我們認為，席文所批評的觀點在立論根據上最為薄弱之處，是它越出了前述的滴定思維的有效範圍。要確定道教對中國傳統科技文明的發展究竟具有多大作用，還需要另一種滴定，即必須將道教的有關内容與同時代的科學技術文明加以比較。如將漢代道教的救世學說及其吸收的醫學成分與秦漢醫學的聯係加以考察和比較等等。前述的滴定是用今天的知識滴定古代的事物，是異時性的。這裏所說的，則是一種同時性的比較。異時性的滴定只能告訴我們古代事物中有多少“科學的”成分和價值，同時性的比較則可以幫助確定該事物對相關聯事物的價值。

二

然而，從宗教學的研究立場來說，不僅需要關心道教怎樣同科學關聯，還需要關心它為什麼同科學關聯的問題。道教對於中國古代科技文明發展所具有的文化價值，僅屬前者的一個方面。

有人說，道教是世界上唯一不反對科學的宗教神秘主義。但不反對並不等於真正關心。其中也須分辨它究竟不反對哪些具體科學内容及它沒有關心哪些科學内容。僅在一般意義上爭論道教是反對科學還是不反對科學，對我們理解二者關係並不會有太大的幫助。在“具體”和“特殊”層次上的這些研究，可能均可歸諸“怎樣”的問題，但其根子却在“為什麼”那裏。所以，這二者也不能截然分開，它們之間存在着必然聯係。

道教之所以與科學發生關聯，毫無疑問，是因為其獨特教義

的緣故。追求長生，也一直是科學的目標之一。但科學不追求不死成仙。從長生到不死也許只有一步之遙，卻是無法跨越的一步。無論理性怎樣執著，在這裏它都得駐足。於是人只好用虛幻的、想像中的跨越來滿足自己，於是理性的執著就沉溺於宗教情感的痴迷之中了。

雖然初期道教的宗教目標並不在於不死度世，但在其救治危世以致太平的宗教義理學說中，仍然可以看到科學的影響。在其救治社會的宗教政治思想及神學宇宙論之中包含了醫學思維的成分，在其救治個人的病痛疾苦的方術方法上，更是直接吸收了醫學成果。

秦漢時期是中國古代科學技術文明體系形成的重要時期。秦滅六國，結束了長期以來諸侯割據的局面，在中國歷史上建立了第一個大一統的中央集權的封建專制主義國家。秦王朝採取了很多措施以鞏固全國的統一和加強中央集權的統治，如“書同文，車同軌”等等。它們同時對生產的發展和科學技術的交流也產生了積極的作用。

但秦的歷史太短，二世而亡。傳統科學技術文明發展獲得較為優良的外部條件，還在漢代。一般都承認，西漢中期以前的一段歷史時期，陰陽五行學說逐漸發展成為中國傳統文化的骨骼，舉凡宇宙論、政治思想、人倫道德、科技文明以及宗教無不處於它的影響之下。你可以說它是中國古代的自然哲學，也可以說它是政治哲學、倫理哲學等等。恩格斯在《路德維殺·費爾巴哈和德國古典哲學的終結》中談到十九世紀自然科學三大發現（細胞、能的轉化和達爾文進化論）時說：“由於這三大發現和自然科學的其他巨大進步，我們現在不僅能夠指出自然界中各個領域內的過程之間的關係，而且總的說來也能指出各個領域之間的關係了。這樣，我們就能夠依靠經驗自然科學本身所提供的事實，以近乎系

統的形式描繪出一幅自然界聯系的清晰圖畫。描繪這樣一幅總的圖畫，在以前是所謂自然哲學的任務。而自然哲學只能這樣來描繪：用理想的、幻想的聯系來代替尚未知道的現實的聯系，用臆想來補充缺少的事實，用純粹的想象來填補現實的空白。它在這樣做的時候提出了一些天才的思想，預測到一些後來的發現，但是也說出了十分荒唐的見解，這在當時是不可能不這樣的。”陰陽五行學說試圖將自然界和人類社會統一起來，不僅建立了自然界各領域之間的聯系，還建立了人類社會的組成聯系；不僅試圖說明各領域內過程之間的聯系，還試圖說明自然界和人類社會之間總的聯系。它想實現的目標如此宏偉，它的經驗科學基礎卻薄弱得十分可憐。從科學史的角度看，陰陽五行學說對中國古代科學發展究竟有哪些積極作用和哪些消極影響，學者自可繼續爭論，但它對秦漢時期科學技術體系的形成起了重要作用，是可以肯定的。並且，正如我們後面還要談到的，它也是道教之所以能與科學建立關聯的影響因素之一。

作為中國傳統科學骨架的農、醫、天、算四大學科，在秦漢時期均已形成自己獨特的體系。農業上的輪作制、一般作物栽培的基本原理和精耕細作提高單位面積產量的技術措施，此時期已經得到確立；醫學方面，《黃帝內經》在基礎理論上已取得權威性地位，《神農本草經》奠定了後世本草學的基礎，《傷寒雜病論》確立了理、法、方、藥具備的辨證論治的醫療原則，使中醫藥學體系的内容大大充實；天文歷法已具備後世歷法的主要内容，包括氣、朔、閏、五星、交食、晷漏等等，在宇宙理論和天象觀測的儀器和天象記錄方面也都形成了自己的傳統；隨着生產實踐的發展，數學體系也開始形成，《九章算術》以算籌為計算工具即是其

獨特風格的標志。^①此外還有地理學的出現及多種生產技術的進步等等。在秦漢時期形成的學科體系框架基本上決定了整個中國傳統科學技術文明的特徵。

道教出現在古代科學體系的形成之後。最初它主要與醫學有關聯，與農學、天文、數學等沒有多少聯係。這是由初期的教義所決定的。

當道教完成了其歷史性轉折，朝向度世成仙方向發展以後，其宗教實踐涉及的古代科學領域便有所變化。但關係最密切的仍然是醫學和養生，以及古代化學、冶金學等等。歷史上有的煉丹術士十分強調修煉者的文化修養：

明知有還丹之道，悟之者鮮矣！蓋謂此法體大道之虛無，與三才而應遠，奪天地造化之功，盜四時生成之務，所以修丹之士須要上知天文，下明地理，洞達陰陽，窮通爻象……（馨字號《諸家神品丹法》卷二）

但總的說來，象天文、地理等學科，道教所關心的多是其中摻有巫術性質的成分，而真正有科學價值的内容反倒不被關心。雖然中國古代天文學一直沒有同占星術徹底劃清界限，地理學同風水在思想信仰上也難以分開，但占星和風水在道教中更受重視，這二門學科的發展主流基本上存在於道教之外。

以度世成仙為最高宗教目標的道教，與一些學科關聯較密切，與另外的學科或無甚聯係，或僅選擇吸收和發展其部分内容，也都與其教義學說相關。

可見，道教同古代科學聯係的廣度和深度，也同樣是受其教義思想制約的。

① 參閱杜石然等：《中國科學技術史稿》第4章“古代科學技術體系的形成”。科學出版社，1982年版。

歷史上的道教教義雖然有過從救世到度世的發展變化，值得注意的是，構成其核心的仍然是陰陽五行的一套東西。初期治國致太平的理論武器是它，後來修道求成仙的信念支柱還是它。陰陽五行滲透於古代文化的各個方面，包括宗教與科學。這也是道教能同某些科學內容發生關聯的重要因素之一。

在道教教義的歷史發展過程中，道教同科學聯系的廣度和深度也隨之變化。所以，道教與科學的關係不但不是一成不變的，其變化的最終依據也十分清楚。

三

道教文化對古代科學技術的發展有某種程度的正面效應。我們可以將其分為兩個層次來加以考慮。

道教修煉方術中積累的醫學、藥物學、養生保健、化學、冶金和礦物知識等等，還有由它們導致的重大發明，如火藥，這些都應該予以充分肯定，也值得今後進一步發掘。它們都直接豐富了人們對古代科技文明的認識。

還有部分內容只能作為今天的科學對象來認識把握。如內丹術的很多內容，本身並非生理學或心理學，而是生理學和心理學的探討對象。道教風水思想等內容，其中有一定的自然生態思想成分，也可以用今天的科學眼光去予以考察。

另外，歷史上《道藏》的編修，客觀上保存了很多道教以外具有科技史料價值的著作，也不容忽視。

科學對道教的發展和道教教義的歷史演變間或有過影響。嚴格說來，這種影響遠非直接和具有決定性質的，影響經常借助中間環節纔得以產生。如化學、冶金學、歷史上很早就發展出按成分比例配搭原料煉制不同用途的青銅器物，冶鐵技術隨後也臻成

熟。它對道教的影響是通過煉丹術發生的，而且是在道教將金丹服食一類神仙方術加以吸收、融匯以後纔發生的。

道教吸收和利用科學來為自己的宗教目的服務，經常要對科學進行改造。道教典籍中保存的涉及醫學、養生學、化學、冶金等學科內容的資料中，充斥着大量的宗教神學說教，使它們淹沒在喋喋不休的宗教囈語之中。有人說，從東漢魏伯陽到明朝，有一千幾百年，金丹家所用的藥品種類和使用方法，總顯得局限性很大，用的藥品都是汞、鉛、硫等少數幾樣東西，方法也少，主要還是昇華。一千多年來，操作重複的極多，浪費許多人力物力，這是金丹術謹守秘密、不事交流的結果。我們認為，這是十分中肯的。不過，需要補充的是，它也是由宗教的根本性質所決定的。科學的基本特徵之一，就是能够保持批判精神，因而能够不斷揚棄過時的認識和理論向前邁進。但對於宗教來說，卻不可能有這種精神。道教徒解釋金丹不成、仙不可得，多從沒有仙命、鬼神不加保佑、心地不誠等宗教立場去考慮。宗教總以墨守成規、謹奉傳統為特點。道士們千百年來總是翻來復去搞大致相同的一套東西，完全可以理解。

唐宋以後，外丹術主要被用來煉制醫用外科藥物。特別是明清時期，大量涉及外科的醫書如《醫宗說約》、《外科大成》、《瘍醫大全》等等，都收集各種丹藥以供治療。著名的有紅升丹、白降丹兩大系列。前者為氧化汞類藥，所屬有乾坤一氣丹、混元丹、七星丹等等；後者為氯化汞類藥，所屬有大乘丹、一點雪、陽春白雪丹等等。

在中國古代科學技術發展處於高峰時期的宋元時代，道士們大都忙於精、氣、神的內丹轉煉，往心上下功夫去了。心法也好，氣法也好，至少與農、天、算三大領域是沒有多大關係的。當然也有道教信仰者關心過某些科學問題，同歷史上的其它時期一樣，

這種關心與道教信仰往往並不存在本質上的必然聯係。

道教產生於中國古代科學體系已然形成之後，在魏晉隋唐幾代，發生聯係的也非農、醫、天算等全部科學領域，在古代科學的發展高峰階段，道教反而縮小了它的聯係範圍。所以，從根本上說，認為道教促進了古代科技文明的發達這種觀點，是有欠妥當的。

本世紀上半葉，由於科學的影響，不少佛教信仰者曾紛紛著文論述佛教與科學的關係，他們當然是多迎合潮流，將佛法和科學做一番比附，論證色即是空就是物理學上的物質轉化為能量，空即是色就是能量轉化為物質諸如此類的問題，直至今天，這類著作也還有人寫，不過其中科學的內容已經更新為太空物理、超導研究、生物基因之類。其目的當然在於藉此弘大佛法、張揚宗教。從宗教信仰者的立場出發，自是能够理解。雖然現代很多宗教思想家認為宗教與科學各有其關心領域，完全沒有攀附的必要。從學術研究者的立場出發，這種做法更是毫不可取。

道教與中國古代文化的關係，很多方面都有待深入研究。即使是一些我們以為已經清楚的東西，也未必再無研究必要。象道教與老莊學說的關係，也有不少值得重新探討的內容。歷史上有道士說：

予每讀《老子》五千言、《黃庭內外景》，皆說無為之理，唯明其性而患有形也。形者，性之宅舍。苟苦無形，性着何處？切謂無能生有，有能生形，既有此因，何不固之？然行無為之道，死後卻生，爭似還丹之術，生前不死！蓋還丹者有為之真法也。（馨字號《諸家神品丹法》卷二）

這位道士是思想水平不能說有多高，但他的認識有一定代表性，研究道家思想與道教信仰二者關係時不應不予注意。這只是信手拈來的一例，也許並不恰當。我們只是希望說明，客觀評價道教對

於古代科技文明發展的文化價值，並非否認它作為中國傳統文化一大組成部分的重要性。對於了解中國文化和中國歷史來說，道教研究的重要性甚至超過佛教。我們的道教研究並非為了論證道教怎樣怎樣科學，除此之外，畢竟還有其它更值得去做的工作。

參考書目舉要

- 許地山：《道教史》，上海商務印書館，1934 年版。
- 傅勤家：《中國道教史》，上海商務印書館，1937 年版。
- 袁翰青：《中國化學史論文集》，三聯書店，1956 年版。
- 陳垣：《南宋初河北新道教考》，科學出版社，1958 年版。
- 張子高：《中國化學史稿（古代之部）》，科學出版社，1963 年版。
- 孫克寬：《宋元道教之發展》卷上，臺灣東海大學，1965 年版。
- 卿希泰：《中國道教思想史》（第 1 卷），四川人民出版社，1980 年版。
- 張覺人：《中國煉丹術與丹藥》，四川人民出版社，1981 年版。
- 王明：《道家與道教思想研究》，中國社會科學出版社，1984 年版。
- 陳國符：《道藏源流考》，中華書局，1963 年版。

《道藏源流續考》，明文書局，1983 年版。

- 趙匡華：《中國古代化學史研究》，北京大學出版社，1985 年版。

- 近重真澄：《東洋煉金術》，東京內田老鶴園，1929 年。
- 福井康順：《道教の基礎的研究》，書籍文物通流會，1958 年。
- 藪內清：《中國中世科學技術史の研究》，角川書店，1963 年。
- 古岡義：《永生への願望——道教》，“世界の宗教”九卷，京都，1970 年。
- 佐中壯：《戰國宋初間の信仰と技術の關係》，皇學館大學出版部，1975 年。
- 竈德忠：《道教史》，山川出版社，1977。
- 福井康順等：《道教》，平河出版社，1983 年。
- 福永光司：《道教思想史研究》，岩波書店，1987 年版。
- Joseph Needham, “Science and Civilisation in China”, Vol. 1—5, Cambridge University Press, 1954—1984.
- Nathan Sivin, “Chinese Alchemy, Preliminary Studies”, Harvard University Press, 1968.
- 《中國的鍊金術と醫術》，中山茂，中山輝代訳，思索社，1985 年。

TAOISM AND SCIENCE

By Jin Zhengyao

CONTENTS

PREFACE	Ren Jiyu	1
PREFACE		1
INTRODUCTION: Religion and Science in Ancient Chinese Culture		1
PART I Salvational Religion and Science		
Chapter 1 The Origins of Taoism		17
Chapter 2 The Features of Taoism in the Late Han		33
Chapter 3 The Theory of Salvation in the Late Han		
Taoism and Medicine		51
PART II An Immortal Religion and Science		
Chapter 4 The Returning of Rationalism and the Historical Turning Point of Taoism in the Wei and Jin Dynasties		75
Chapter 5 Ko Hung's Thought: The Establishment of Immortal Teachings of Taoism		91
Chapter 6 The Shang-ch' ing Sect and the Huang-t' ing Ching		113
Chapter 7 The Internal Elixir and Science		133
Chapter 8 The External Elxir and Science		155
CONCLUSION: Taoism and Ancient Science and Technology in the Chinese Civilisation		217



道 教 與 科 學

[General Information]

书名=道教与科学

作者=金正耀著

页数=240

SS号=13021238

DX号=

出版日期=1994.09

出版社=晓园出版社有限公司