



學海一牛鳴

錢仲照
署

道家道教与中国古代政治

■ 道家道教政治伦理阐幽

吕锡琛

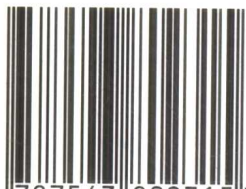
著



湖南人民出版社



ISBN 7-5438-0231-7



9 787543 802315 >

D · 51 定价:30.00 元

J0012664



學海一牛鳴
錢仲照
牙圖

道家道教与中国古代政治

■ 道家道教政治伦理阐幽

吕锡琛 著
湖南人民出版社

2B501/4



90012664

图书在版编目(CIP)数据

道家、道教与中国古代政治 / 吕锡琛著. —2 版. 长沙: 湖南人民出版社, 2002. 6

(学海一牛鸣)

ISBN 7-5438-0231-7

I. 道... II. 吕... III. ①道家-影响-政治-研究-中国-古代②道教-影响-政治-研究-中国-古代 IV. ①D092.2
②D691

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 012183 号

责任编辑: 李建国

装帧设计: 陈 新

道家、道教与中国古代政治

吕锡琛 著

*

湖南人民出版社出版、发行

(长沙市展览馆路 66 号 邮编: 410005)

湖南省新华书店经销 湖南省新华印刷二厂印刷

2002 年 6 月第 2 版第 1 次印刷

开本: 850×1168 1/32 印张: 17.75

字数: 404,000

ISBN7-5438-0231-7

D·51 定价: 30.00 元

编者的话

《学海一牛鸣》是一套学术著作丛书,专收研究中国传统文化
的著述。

改革开放以来,对中国传统文化的研究空前活跃,并越来越
深入。研究中国传统文化,是为了继承和发扬中华民族的优秀
文化传统,古为今用,更快更好地把我国建设成为富强、民主、文
明的现代化国家。这套丛书旨在为最新研究成果提供一个学术
园地,促进中国传统文化研究的深入与繁荣。我们将遵循“百花
齐放,百家争鸣”的方针,本着社会效益第一的原则,积数年的努
力,出好这套丛书。

“一牛鸣”除字面一般意义以外,又为“一牛吼地”^{*}之简称,
指牛鸣所及的距离。这套丛书兼取二者之义,凡一部高水平的学
术著作问世,即犹如牛之一鸣,其声宏亮,必然飞震林樾,闻于远
处。学海茫茫,添一新作,又说明著述者已向前跨越一新的里程。

蒙著名学者钱仲联先生为丛书题签,谨此致谢。

湖南人民出版社

^{*} 一牛吼地,梵语长度单位“拘卢舍”的意译。《大唐西域记》卷第二《印度总述·
数量》:“拘卢舍者,谓大牛鸣声所极闻。”

序

1985年11月，在我的故乡湖南湘潭召开了首次全国老子学术思想讨论会。这次会议在学术史上的重要贡献之一，是突出地提出并讨论了老子和道家思想在中国传统文化中的地位问题。针对海内外颇为流行的“儒家主干说”和80年代重新泛起的“复兴儒学”的主张，部分学者根据历史事实，在会上大讲“儒道互补”，并明确提出了“儒、道两家思想共同构成了多源汇流的中华民族文化传统之主干”的论点^①。在会上、会下和会后，这一论点得到了众多中国文化研究学者的认同。近年来，关于中国传统文化主干问题的讨论又有了新的发展，以陈鼓应先生为代表的若干学者，进而提出“道家主干说”^②，已在国内学术界引起热烈讨论。在讨论中，这种观点亦被批评为“多少有些偏狭”^③。“儒家主干说”、“道家主干说”和“儒道同为主干说”，到底哪一说更符合中国思想史的实际呢？这对于正确认识中国传统文化的

① 参见《求索》1986年第1期。

② 《哲学研究》1990年第1期。

③ 《哲学研究》1990年第4期。

性质和特点，明确批判继承的任务，改造“国民性”，建设有中国特色的社会主义新文化，绝不是一个可有可无的问题，很有必要就此展开深入讨论，以推动中国文化的研究。

在湘潭会上，我读到了不少好文章，包括湘籍青年女学者吕锡琛写的《老子思想与贞观之治》一文。该文以唐初贞观君臣之言行等大量思想素材，具体而清晰地说明了老子“清静无为”的思想，在某些特定的历史条件下，能够对中国封建王朝政治产生重要的影响，取得与民休息、发展生产、繁荣经济、国泰民安的积极社会效果。汉初有“文景之治”，唐初有“贞观之治”，宋初、明初君主自觉推行道家的治平之术也在不同程度上取得了类似的社会效果。那次会议上的许多论文，还从政治、经济、科学技术、文学艺术、哲学思维方式、人生智慧等各个方面，具体论述了老子和道家思想对中国历史发展所做出的贡献及其某些消极的影响，这种多面展开的具体、专门的研究，对于正确认识道家思想在中国传统文化中的地位是很有益的。

我读了吕文之后，当时还谈过另一点感想，就是它启示我们：思想史研究应注意和社会政治史、经济史、科技史、文化史的研究相结合。列宁曾经说过：“从逻辑的一般概念和范畴的发展与运用的观点出发的思想史，这才是需要的东西！”^①这说明注意对思想的内在结构和逻辑演进，对概念、范畴之辩证发展和运用的研究是十分必要的。但是，我们也不能忘记：“观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。”^②思想、观念的源泉只能到客观物质世界和社会存在中去寻找。社会存在决定社会意识；社会意识一经产生，又会对社会

^① 《列宁全集》第38卷，第188页。

^② 《马克思恩格斯全集》第23卷，第24页。

存在发生反作用，促进或者阻碍社会的发展。从思想对社会存在的反映和反作用这两个角度，我们都应特别注思想史和社会史之间的联系，通过社会政治史、经济史、科技史、文化史等等的研究，去说明一种思想、学说在特定历史条件下何以必然产生，它所反映的社会物质生活内容是什么，它在后世产生过何种影响和作用。这些都是就思想谈思想、对它进行纯逻辑的研究所不能解决的问题。思想史研究者应该扩大自己的视野，更多地学习和积累社会物质生活史和政治史等方面的知识，加强对这些方面的研究，这对更好地贯彻历史唯物主义原则，科学地说明各种思想史现象是有重要意义的。

湘潭会后，吕锡琛同志循着思想史和社会历史研究相结合的路子，就道家、道教、神仙方术和中国封建王朝政治的关系问题，进行了系统的资料搜集整理和研究工作，经过几载辛劳，终于写成一本近 30 万字的专著。这一课题前人还没有做过，研究起来有相当的难度，本书作者表现出了勇敢的探索精神，不仅敢探新路，而且多有不同于前贤的见解发表。本书所说的道家，沿袭传统习惯包括道教在内，而道教和从古代巫术演化而来的神仙方术又有着密切的渊源关系。本书作者指出，曾经被当做儒家学说之一部分的天人感应论、灾祥说和谶纬迷信，事实上与这派学说更加接近，谶纬乃是从方士的思想、信仰、方术过渡到道教经书的一个重要中间环节。产生于中国本土的儒家、道家和神仙巫术，在后来的历史发展过程中有着错综复杂的互相渗透和融合关系，作者认为董仲舒的新儒学实质上即是一种“以巫史、方士的天人感应、阴阳五行思想为核心和骨架，以儒家君臣父子、仁政德化观念和黄老‘道法自然’、‘君道无为’宗旨为血肉”的“三合一”的思想体系。这些见解对于认识儒、道思想的历史地位和

作用无疑都是有重要意义的，至少是提出了很值得重视的一家之言。由于本书论述的对象包括道家、道教和神仙方士的活动，道家中既包括老子、庄子的学说，也包括黄老新道家的理论，因此在考察其对封建王朝政治的影响时，作者十分注意具体问题具体分析，全面论述其正、反两个方面的效应和作用，一切结论都以充足、翔实的历史资料为依据，力图防止主观性和片面性。作为一个青年学者，我认为其在学术研究起步时所表现出来的学风是良好的。

本书是中国道教文化研究的一项颇具特色的最新成果，它的出版是值得庆贺的。关于道家思想在中国传统文化中的地位，它对中国历史发展所产生的积极和消极作用，对中华民族心理和性格形成的深刻影响，是一个值得进一步深入研究的课题，我期待着在这方面有更多优秀的专门研究论著问世。

方克立

1991年8月20日

前 言

在人类文化史上，有一部作品先后被四位最高统治者从政治治理的角度进行注释，这就是产生于我国先秦时期的道家学派代表作——《老子》。（除此之外，《老子》还是迄今世界上除《圣经》之外被翻译的语种和出版版本最多的作品。）自唐代以来，先后有唐玄宗、宋徽宗、明太祖、清世祖对其进行研究注疏，虽然他们对《老子》的理解深浅不同，践履和运用的程度有别，但是，在不同时期有如此多的最高统治者对同一部作品予以如此关注，这在古今中外可谓是绝无仅有的。更值得注意的是，《老子》政治伦理智慧与中国历史上最为辉煌的汉唐盛世的出现密切相关。这一文化现象充分说明了《老子》学说在政治治理方面的重要地位，也反映出以《老子》为代表的道家学派与中国古代政治的密切联系。

《老子》受到如此重视绝不是偶然的。在中国传统文化的思想宝库中，以老子为代表的道家学派以其恢宏深邃、旷达宽容和充满思辨智慧的独特风采而著称于世。道教则是以道家思想为其

理论基础，博采古代原始宗教和神仙方术、儒墨阴阳诸家为一炉的中国本土宗教，它既包括神奇荒诞的鬼神信仰和神学方术，又包含了先人对于自然、社会和人类生命奥秘进行艰苦探索的结晶。道家、道教对中国的哲学、文学、书画、医学、化学、天文、地理、社会习俗乃至民族性格，都曾产生过重大影响，在中国古代的政治舞台上，更留下了它的巨大投影。

道家和道教本是两个不同的概念。关于这一点，前辈学者王明、任继愈、王沐等先生早有论述。但是，由于《道德经》中包含了个人修炼以及某些神秘体验的内容，故在道教的创立过程中，被奉为基本经典。这样一来，原本不是宗教的道家，就被染上了宗教的神秘色彩，而作为思想家的老子，也就被奉为道教的始祖和尊神。大约从六朝时期起，道家和道教被统称为道家。宋元仍沿袭这一名称，而以“本”和“末”来区分二者^①，这本身又反映出二者难解难分的历史状况。鲁迅先生说：“中国根柢全在道教……以此读史，有多种问题可以迎刃而解。”^② 鲁迅先生的这番论断，究竟是在肯定意义还是在否定意义上对道教做出的评价，学术界虽然有着不同的看法^③，但我以为，此语至少道出了道教在中国历史上的重要地位。

然而，由于种种原因，道家、道教的这种重要作用，或者被有意无意地忽略、掩盖、歪曲，或者被夸大和神化。因此，当人们注目于这些问题时，总是感到扑朔迷离、真伪难辨。神化道

① 宋代苏轼说：“黄帝、老子，道之本也；方上之言，末也。”（《文献通考·经籍考》五十二）元代柳贯说：“道家者流，以清静为宗，衿襮褻醺其末也。”（《古今图书集成·神异典》卷二一七）

② 《致许寿裳》，《鲁迅书信集》上。

③ 卿希秦：《重温鲁迅先生“中国根柢全在道教”的科学论断》；刘仲宇：《“中国根柢全在道教”是肯定道教吗？》。载《弘道》第十一期，香港道教学院2001年版。

家、道教在中国古代政治中的作用，无疑是荒谬的。特别是在科学发达的今天，这种观点显然已不攻自破。而忽略道家道教的理论和实践活动在历史上的影响则是非常令人遗憾的。因为这不仅影响我们客观、全面地考察思想文化与社会政治互联、互动的历史格局及其发展概貌，更阻碍我们继承和弘扬道家、道教在治国安民问题上的诸多宏论高见，阻碍我们发掘道家道教政治伦理思想这一弥足珍贵的思想文化资源。

政治伦理学是适应现代民主政治的发展和多元化社会需要而兴起的学科。在中国古代，虽然未形成系统的政治伦理学理论体系，但儒道诸家却积累了异常丰富的政治伦理思想。对于儒家的政治伦理思想特别是德治理论，先贤多有探究；而关于道家道教的政治伦理及其对中国古代政治的影响，则鲜有系统而全面的研究。

在一些人的心目中，儒者是中国政治舞台上的主角，而道流人物则远离政治，他们的人生态度是出世的，他们只知独善其身，不关心国家的命运，缺乏应有的社会责任感；道家主张愚民政策、阴谋权术，宣扬无所作为、消极退让的懦夫懒汉哲学，对中国历史仅起着消极的影响；而道教则纯粹是统治者麻醉、愚弄人民的迷信，道士也多半是栾大、林灵素一类的骗子。这些看法虽不能说全无道理，但却是相当片面的。事实上，道家以其独特的方式深切地关注着政治，充满着忧国忧民的情怀。道家学派的代表作《老子》全文的81章中，就有60余章直接谈论治国安民用兵之道，包含了深刻的政治伦理主张。他们虽然重视个人修炼，但却认为养生与治国同理，修身之道可以推而广之，用于齐家、治国，圣人的个人修炼与帝王之功业是统一的，故《庄子》认为“帝王之事业，圣人之余事也”。

虽然在道家的庄子、列子一派人物中，有着疏离政治、意欲作逍遥游、御风行的出世退隐倾向，但他们也只是道家中的一派，道家学派中更主要的成分是以老子为代表的一派以及后来的黄老新道家。即使是庄子，也不是绝对的退隐，完全不问政治。只要我们读一读庄子及其后学撰著的《庄子》一书，就不难发现其中所蕴含的政治伦理智慧，确如陈鼓应先生在《老庄新论》中所言，庄子是“古代最具有自由性与民主性的哲学家”^①。而且他们的隐居行为本身就是对于黑暗政治的抗议，其中不少人是社会批判意识的承担者^②。当社会的政治气候出现由暗而明的历史转机时，道家道教中的退隐者往往也就因时而动，辅佐进步政治势力，复出从政，一展其济世安民之志。有的道士则强调，应当先“匡济帝王，解除祸患，使国宁民安，然后乃得隐靖修学”^③。至于道家学派中以老子为代表的一派以及后来的黄老学派，则更是深切地关注政治，他们根据察古观今的历史经验和对于现实政治的深刻反思，提出了丰富的政治伦理智慧，为统治者构设出较为合理、公正的政治行政管理之术，体现出人类理性对于政治制度和政治行政治理方法之合理性、正当性的道德反思及批判。老子的一些思想虽然也曾被一些庸主昏君作为怠惰纵恣的借口，但从其主流来看，这套理论在古代政治治理中更多的时候是发挥治国安民的积极作用。关于这方面，明太祖朱元璋在《三教论》中的论述颇有说服力。他曾就世人“误陷老子已有年”的历史性误解进行澄清时说：“孰不知老子之道非金丹黄冠之术，乃有国有

① 陈鼓应：《老庄新论》，上海古籍出版社 1997 年版，第 3 页。

② 见萧蓬父《道家·隐者·思想异端》，载《众妙之门》，湖南教育出版社 1991 年版。

③ 《无上秘要》卷四二，《道藏要籍选刊》第十册，第 143 页。

家者，日用常行有不可阙者也。古今以老子为虚无，实为谬哉！其老子之道，密三皇五帝之仁，法天正己，动以时而举合宜，又非升霞禅定之机，实与仲尼之志齐。言简而意深，时人不识，故弗用。”^①朱元璋极力否定老子思想与道教修炼的联系，虽然不免武断，但其力证老子思想决非“虚无”，在治理国家和修养道德方面具有重要意义，特别是具有“密三皇五帝之仁，法天正己”的政治伦理意义，这些认识是颇为公允的。

道教学者则通过注疏《老》、《庄》等道家著作而继承发展了道家政治伦理，同时也整合了儒家的政治伦理；另一方面，道教又继承了原始宗教、神仙信仰和古代礼乐文化的神学思想和祈神仪式及各种方术，以神道设教的方式阐发着其政治伦理内蕴。前一方面反映了人类理性在政治行政领域的深刻思考和对于政治主体个人美德的要求，它的历史意义和现代价值都是值得重视的。后一个方面则既是人类非理性的产物，又是人类意识到自己作为有限存在物并试图超越这种有限而努力提升自我或向异己力量寻求救助、追求无限绝对的一种方式。它们既可能对政治制度、政治行为、统治者个人品德等方面的缺陷发挥某种纠偏补弊或牵制约束的功能，又可能将这种缺陷恶性扩张从而导致弊上加弊。

因此，道教的方术、神学既可被封建统治者利用，成为他们愚弄和奴役人民的工具，又在某种程度上约束着统治者自身，使这些人间至尊的君主不至于毫无顾忌地滥施暴政。君主溺信方术，常常导致朝政腐败，权奸当道，身败国亡，而方术神学一旦为某些进步政治势力所利用，则又能在推翻腐朽王朝或战胜腐朽政治势力的斗争中发挥鼓舞人心、号召群众的作用。而在道教的

^① 《明太祖集》卷十，黄山书社1991年版。

门下，既有隐遁修炼之士、装神弄鬼之徒和虚妄妖邪之术，也有经世济民之才、治国安邦之策和救死扶伤、健身强体之道。不少道教籍在宣扬宗教神学的同时，也针砭了封建社会的种种弊端，提出了一些治世安民的主张，发挥着积极的社会作用。

道家道教的政治行政理论和政治伦理思想虽然是在中国封建社会的土壤中结出的果实，但它已超越了时空的限制，走向了世界，在现代的政治、经济生活中勃发出它的生命力。例如，1987年，美国总统里根就在国情咨文中引用了《老子》中“治大国若烹小鲜”的名言，《老子》英译本一度成为美国的畅销书；美国、日本等一些国家的企业也将上面这句话和无为而治等思想作为重要的管理原则。美国的管理学家约翰·海德在《领导之道——新时代的领导战略》一书中，就引用了不少《老子》的话；艾博契特所著《二十二种新管理工具·序言》中，就引用《老子》“善用人为之下，是谓不争之德，是谓用人之力”。他说：“讲这句话至今已有2000年的历史，它代表见识不凡的管理者的管理术，长久以来人们都在努力，但仍未有人趋近这种‘道’的境界。从某种意义来看，管理的历史，也就是试图实践这项基本观念的历史。”20世纪80年代美国出版的《未来的行政首脑》一书中，引述《老子》“功事遂，百姓皆谓我自然”一句，将其奉为成功的行政首脑的主臬^①。可见，《老子》思想对于现代政治行政管理和企业管理皆是富有启示意义的。

学术界曾有学者提出“文化力”的概念，认为每一种民族的文化体系，都有着自身独到的文化力，“文化力对社会生活乃至

^① 见葛荣晋主编《道家思想与现代文明》，中国人民大学出版社1991年版，第121页。

对整个世界发挥着巨大的影响”^①。这一看法是颇有见地的。我们认为，“文化力”的核心是“道德力”，它通过主体的道德实践活动而产生，进而作用于社会。在对道家道教政治伦理与中国政治的互动关系的考察过程中，笔者实实在在地感受到了伦理道德的力量，从而将思维焦点集中于探讨“道德力”对古代政治和社会发展的作用问题。道德具有正面道德和负面道德，因此，这种道德力亦具有“正面道德力”和“负面道德力”，在《史鉴篇》中，我们将会看到正反两方面的典型例证。当封建统治者践履道家道教的政治伦理道德精华时，呈现出的是一种正面道德力，其对中国古代政治行政活动产生着积极的影响，对中国古代社会发展发挥着正面的效应；而当统治者溺信道术迷信、背弃道家道教的政治伦理道德精华时，则形成一种负面的道德力，从而导致政治腐败，误国误身的危害。总结来自正反两个方面的历史经验和教训，不仅可以为今天的行政管理、企业管理提供宝贵的启示和借鉴，更有助于我们深刻认识党中央“以德治国”方略的重要性和必要性，从而更自觉地弘扬中国传统的政治伦理智慧，破除封建迷信，高扬科学精神。

显然，这是一个重要而又颇具难度的课题。要对其进行系统的研究，远不是几本小书可以说清楚的，以作者浅陋之学识及绵薄之力量，要完成好这一工作是颇不容易的。但是，道家道教政治伦理思想的深邃智慧及其对中国政治的重要影响以及人们对它的种种误解，又激起我探索、写作的热情和勇气，使我敢于在底气不足的情况下来说咬这枚硬果。

本书首次出版是在1991年，虽然时隔整整10年，那种底气

① 樊浩：《中国伦理精神的现代建构》，江苏人民出版社1997年版，第252页

不足的感觉至今依然无法挥去。不过，经历了这段不算短暂的人生历程，我对这一课题的思考有了更多的心得。适逢此次增订再版的机会，对本书在内容上作了较大的增补和修改，吸收了本人近年来的一些科研心得，由原来从思想史与历史研究相结合的视角进一步拓展和深入，从思想与社会的互动，宗教与社会的互动，特别是从伦理道德与政治行为的互动这一角度，来审视道家道教政治伦理的理论价值、历史意义及现代启示。因此，本书增补了《理论篇》，着重从理论上剖析道家道教的政治伦理思想，阐释其精华，亦剔除其糟粕；原书的正文部分则依照新的研究视角进行了诸多修改，并命名为《史鉴篇》，着重考察历代统治者践履道家道教政治伦理主张的成功案例，亦反思暴君佞臣弃道悖德、纵欲殃民、溺于神仙方术而导致政乱国亡的历史教训。

我的探索是粗略和不成熟的。在此，恳切地期待着同仁的批评与指正。

目 录

序·····	方克立(1)
前言·····	(1)

理论篇

第一章 道家政治伦理思想的发展概况及其理论基础·····	(3)
一 道家政治伦理思想的发展概况·····	(5)
二 道家政治伦理思想的理论基础·····	(10)
三 道家生德相养的道德内化机制·····	(21)
第二章 对于仁义礼法的道德批判·····	(28)
一 老庄对仁义礼法的道德批判·····	(29)
二 黄老道家对仁义礼法的道德批判·····	(31)
三 魏晋玄学家对仁义礼法的道德批判·····	(34)

第三章 道家政治治理的理想目标及其实现途径 ·····	(42)
一 政治治理的理想目标·····	(42)
二 实现理想目标的途径·····	(50)
第四章 政治主体的伦理道德要求 ·····	(60)
一 守朴去智·····	(60)
二 以慈为怀·····	(64)
三 崇俭寡欲·····	(67)
四 谦下不争·····	(73)
第五章 道教的发展概况及神学方术的主要内容 ·····	(79)
一 道教神学方术的渊源·····	(79)
二 道教的发展概况·····	(84)
三 道教神学方术的主要内容·····	(90)
第六章 道教的政治伦理思想 ·····	(93)
一 道教学者对《老子》政治伦理思想的阐发·····	(96)
二 道教学者对《庄子》政治伦理思想的阐发·····	(105)
三 道教的政治伦理主张·····	(110)
第七章 道教的道德培育机制 ·····	(123)
一 “为天陈法”道德权威的树立·····	(125)
二 “天道赏善罚恶”的外在制约机制·····	(127)
三 修德以致寿成仙的内在驱动机制·····	(134)
第八章 道教对中国古代政治的影响 ·····	(140)

一 统治者利用神权增添政治合法性和道德正当性的光辉	
.....	(142)
二 神权对皇权产生一定的道德规约作用.....	(145)
三 进步政治势力利用神学、方术与腐朽的当权者作斗争	
.....	(150)
 第九章 道教影响中国古代政治诸原因探析.....	(153)
一 道教神学理论具有深厚的社会基础.....	(154)
二 道教的长生理想适应了人们的欲求.....	(156)
三 对于无限绝对的向往和感悟促使人们依赖神灵.....	(157)
四 道教的方术异能为其涉政开辟道路.....	(158)
五 统治者之间的权力斗争促使其求助于道士.....	(159)
六 统治者需借助神灵补偿内心深处的自卑、失落心理	
.....	(159)
七 宗教氛围助长崇道之风蔓延.....	(160)
八 “以神道设教”的传统推进道教渗入上层政治.....	(161)

史鉴篇

第十章 新道家的厄运与秦王朝的衰微.....	(168)
一 吕不韦与黄老新道家.....	(168)
二 仲父的道德规劝.....	(171)
三 《吕氏春秋》反对封建专制的政治伦理主张.....	(175)
四 吕氏其人其书的厄运与秦王朝的衰微.....	(180)
 第十一章 方士的活动与秦帝国的崩溃.....	(185)

一	五德终始说与秦始皇严刑峻法国策的确立·····	(186)
二	秦始皇的求仙活动·····	(191)
三	秦始皇对仙的渴求而导致对人的杀戮·····	(193)
四	方士与亡秦风暴的掀起·····	(195)
第十二章 黄老政治伦理对汉初政治的影响·····		(199)
一	崇尚黄老的社会诸原因·····	(199)
二	黄老政治伦理思想的积极作用·····	(203)
三	黄老政治的消极影响·····	(208)
第十三章 汉武帝与儒学的神学化·····		(211)
一	汉武帝尊儒的社会历史背景·····	(212)
二	汉武帝策问贤良的主要目的及中心议题·····	(215)
三	儒学难以回答汉武帝的问题·····	(217)
四	言符命、灾祥是巫和方士的本行·····	(220)
五	董仲舒从巫术、方术中搬救兵·····	(222)
六	董仲舒新儒学的“三合一”特质·····	(225)
第十四章 汉武帝对神仙方术的迷信及其对政治的影响 ·····		····· (229)
一	汉武帝的求仙活动·····	(230)
二	由仙药和方士引起的淮南冤狱·····	(235)
三	溺信鬼神方术而引发的家国惨祸及其转机·····	(246)
第十五章 谶纬在汉代政治生活中的泛滥及其思想归属 ·····		····· (256)

一	谶纬在汉代政治舞台上的地位·····	(257)
二	谶纬当归属于原始道教·····	(262)
三	谶纬依附儒经的原因·····	(272)
第十六章	道教与李唐王朝的崛起·····	(282)
一	道教方术与诛暴代隋风暴的兴起·····	(284)
二	道士与李渊集团的建功立业·····	(289)
三	道士们积极助唐的原因·····	(292)
四	道士与唐初统治者配合默契·····	(296)
第十七章	贞观君臣对道家政治伦理的践履及其成效·····	(300)
一	慎动兵革·····	(303)
二	轻徭简政·····	(306)
三	抑情损欲·····	(308)
四	谦退去智·····	(311)
五	贞观君臣遵循道家政治伦理主张的原因·····	(316)
第十八章	唐玄宗的崇道与唐王朝的盛衰·····	(320)
一	唐玄宗崇道的社会历史原因·····	(321)
二	道家政治伦理与开元、天宝盛世·····	(328)
三	消极崇道与唐王朝的衰微·····	(338)
第十九章	道家道教政治伦理与宋初政治·····	(350)
一	方术、神学与宋太祖的登基和暴亡·····	(351)
二	宋初统治者对道教的扶持与控制·····	(355)
三	宋初君臣对道家政治伦理的运用·····	(358)

第二十章 宋真宗的崇道闹剧 ·····	(368)
一 宋真宗对道教神学的利用和尊崇·····	(368)
二 宋真宗君臣崇道平议·····	(377)
三 宋真宗对道家政治伦理的遵奉·····	(384)
第二十一章 宋徽宗溺道的社会恶果 ·····	(389)
一 宋徽宗对道教神学的溺信与利用·····	(389)
二 溺信道教方术的恶果·····	(399)
第二十二章 道教政治伦理对成吉思汗的影响 ·····	(411)
一 一代天骄对“丘神仙”的诏请·····	(412)
二 丘处机万里应诏的目的·····	(418)
三 丘处机向成吉思汗的道德规劝·····	(420)
四 丘处机西行论道的历史意义·····	(423)
第二十三章 道教在蒙元政治舞台上的浮沉 ·····	(429)
一 道教各派的兴盛·····	(429)
二 蒙元统治者对道教的打击·····	(437)
三 抑道崇佛的政治原因·····	(443)
第二十四章 道教方术与朱明王朝的开国定基 ·····	(450)
一 朱元璋对道教神学的利用·····	(450)
二 道士为朱元璋效力·····	(452)
三 刘基及其方术的辅佐之功·····	(454)
四 朱元璋对道士的尊宠与控制·····	(463)

五 朱元璋对道教神学的认识·····	(466)
第二十五章 朱元璋对道家政治伦理的研究与践履·····	(471)
一 “宽则得众”·····	(473)
二 “敦崇俭朴”·····	(478)
三 “同心一德”·····	(483)
四 与民休息·····	(489)
第二十六章 迷恋道教方术而国危身亡的明世宗·····	(494)
一 明世宗对道教的崇尚·····	(494)
二 邪道佞臣假道以乱政·····	(502)
三 忠臣直士斥神而罹祸·····	(511)
尾声·····	(517)
结语·····	(521)
主要参考文献·····	(528)
后记·····	(533)
再版后记·····	(535)
再版编后记·····	(538)

理 论 篇

第一章

道家政治伦理思想的发展概况及其理论基础

道家学派源出于史官，他们“历记成败、存亡、祸福、古今之道”^①，阅尽人间沧桑和世态炎凉，具有博古通今的文化素养。在以老子为代表的道家著作中，充满着对于自然、社会和人生的深刻思考，在这种深刻思考的基础上，道家对当时的礼法制度和治理方式进行了道德反思，并提出了一系列政治治理的主张。因此，道家学说被号为“君人南面之术”^②；老子被称为“为圣者作师”^③、“王者之上师”^④；《道德经》被视为“所以明皇道帝德”^⑤之书。

按照政治伦理学的理论框架，政治伦理包括制度伦理与政治主体的伦理道德，一方面，它回答的是关于法律、制度和设制的仁慈性问题，对国家法律、制度和政治治理方法诸方面的道德正当性和社会伦理合理性进行剖析；另一方面，它研究政治人之间

① 《汉书·艺文志》，虚受堂刊本。

② 《汉书·艺文志》。

③ 边韶：《老子铭》，《全后汉文》卷六二。

④ 明太祖：《御注道德真经·自序》。

⑤ [元]杜道坚：《道德玄经原旨》。

的伦理关系及其所应具备的道德素质等。这两个方面是相互补充的，个体道德从内部协调人们的行为，而制度伦理则从外部进行制约和协调。

中国古代虽未形成系统的政治伦理学理论体系，但却积累了异常丰富的政治伦理思想，无论在制度伦理还是在政治主体的伦理道德方面，皆做出了诸多论述。从制度伦理的角度来看，道家可谓是人类历史上最早对法律、制度和政治治理方式的正当性和合理性进行道德反思的先觉者，《老子》抨击封建政治制度的核心——礼法，将其视为“忠信之薄而乱之首”，反对实行严刑酷法，苛捐重税，告诫统治者“法令滋章，盗贼多有”，“民之所以难治者，以其食税之多，是以难治”。这些反思和批判，揭露了封建政治制度和治理方式的弊端，促进了一些明智的统治者对于政治治理方式和法律制度进行调整，使之朝着更合于道德、顺于人性的方向发展。例如，汉初的去肉刑、宽刑法，唐初的轻刑简政等局面的出现都与这些思想有密切联系，反映出它们在社会实际政治生活中的积极作用。

从个体道德的角度来看，道家重视对于政治主体道德素质的要求，而这种要求首先强调的是对于封建统治者特别是对最高统治者——封建君主的道德约束。例如，道家所提出的“无为”、俭啬等道德原则和道德规范主要就是针对封建君主而发；其次才是对统治集团的其他成员和一般社会成员的道德要求。在实际的政治生活中，道家所提倡的政治伦理道德要求也为某些封建统治集团成员所采纳，并对社会发展产生了各种效应。

一 道家政治伦理思想的发展概况

春秋战国时期是道家思想正式形成和发展的重要时期，在前代深厚的文化土壤中，产生了《老子》这一恢宏深邃的伟大作品，标志着道家学派的正式形成。老子姓李名聃，又名老聃，楚国苦县人，生活于春秋末期，做过周朝的守藏史（即执掌典籍之官），具有博古通今的文化素养，他对以往的社会治理方法和历史经验教训进行了深刻反思，又继承了中国古代巫史文化特别是继承发展《易经》、《尚书》等古代典籍之思想，并吸收各地文化传统，在对于自然、社会进行观察思考和对于人体自身反观内照的基础上，他提出了“道”这一最高哲学范畴，建立了包括宇宙论、本体论、认识论、朴素辩证法、政治哲学、人生哲学在内的一套哲学理论。他以哲学家的睿智鉴古观今，针对当时社会政治生活中的诸多现实问题提出了自己的看法，留下了《老子》这一深蕴政治伦理智慧的不朽作品。

《老子》的思想分别向南方和北方传播，与各地原有的文化传统相结合，形成了不同风格的道家流派。庄子较多地继承了老子思想的本质特征，故后人将老子庄子合称。老、庄思想成为先秦时期道家学派的主脉。

在礼崩乐坏、群雄逐鹿的战国时期，如何在残酷的兼并战争中自存自强、安民治国，进而扩张势力，称霸争雄，这成为当时政治生活中人们所关注的焦点。围绕这一时代的课题，诸子百家各抒己见，他们就政治治理的方法手段、政治制度、君民关系、德治或法治等诸多问题著书立说，形成了百家争鸣的学术盛况，积累了丰富的政治伦理思想资源。齐国稷下学宫是当时学术争鸣

的中心，在此，老子思想发展成为一种新的学派，即初步形成于齐国稷下学宫的黄老学派。稷下学者慎到、田骈、接子、环渊等人都是研习黄老学派的重要人物，齐国成为研究、传播黄老学派的中心。在学派林立、学者如云的稷下学宫中，黄老学派何以能独占鳌头，风靡一时呢？

愚意以为，原因主要有二：首先，这种学说假托黄帝之名，适应了齐国统治者的需要。据前辈学者考证，当时，齐国的当权者为了表示田氏代齐的正义性和田氏的正宗地位，因而抬出黄帝，将自己说成是黄帝的嫡传^①；其次，田氏政权与老子有着某种特殊联系。据《史记索隐》考证，老子的故地苦县原属陈国，田氏的祖先陈公子完正是由陈国迁到齐国的，因此，田氏集团及其追随者选择了来自祖宗故地的老子学说，当是很自然的事。

然而，完全照搬老子的思想，却又不能适应战国时期的纷争局面和统治者需要，也不能与其他学派相抗衡。于是，稷下学者继承改造老子学说，形成了一套自己的思想体系——黄老学说。由于身处当时学术文化中心，故《管子》等稷下黄老学者之书得到了广泛的传播，该书的思想直接影响了后来的黄老道家《吕氏春秋》以及庄子学派。例如，《心术》中所提出的大道贵因，君不代臣职，圣人无私覆、无私载的观点，《白心》中提出的“不为一入枉其法”等思想就成为《吕氏春秋》中君道贵因、贵公去私等政治伦理原则的直接理论渊源。一般认为，黄老学派的著作包括《管子》中的《白心》、《内业》、《心术》上、《心术》下四篇，以及《慎子》、《文子》、《吕氏春秋》、《新语》、《淮南子》和马王堆出土的四种帛书《经法》、《十六经》、《称》、《道原》等

① 见谷方《黄老之学新探》，载《管子学刊》1989年第4期。

书。

黄老学派尽管吸取了儒、法、墨等各家之长，但仍然以《老》为宗，继承了道家的基本原则，故依然属于道家，而不能称之为杂家或法家、儒家。不过，黄老道家对以老子为代表的早期道家作了较大的改造，故熊德基等先生称之为“新道家”，本人基本赞成这一提法。

黄老道家在崇尚法家、专制任刑的秦王朝命运不济，其代表人物吕不韦因与秦王嬴政在政治治理模式上的根本分歧而发生尖锐的政治冲突，身家败亡；他主持编写的《吕氏春秋》亦随之被打入冷宫。然而，秦王朝迅速覆灭的历史教训向人们发出振聋发聩的警示：缺乏道德正义与伦理合理性的政治治理模式是没有生命力的！仅仅依靠严刑酷法是绝不可能实现社会的长治久安的。

在亡秦废墟上建立起来的汉帝国不得不高度重视总结前代的历史教训，加之汉初特定的社会历史条件和上层统治者所固有的崇尚道家的楚文化传统，促使他们在政治、经济各个领域实践着黄老道家的政治主张：“惠帝垂拱，高后女主称制，政不出房户，天下晏然。”^①“文帝本修黄老之言……其治尚清静无为。”^②于是，道家思想退去了隐士的色调而成为一时的显学，演化为汉初政治舞台上的主旋律，响彻在社会生活的各个角落。

随着封建统治者加强中央集权的政治需要以及汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”的文化政策的推行，黄老之学从官方哲学的地位退下，向社会的中下层发展。儒学则成为官方哲学，精通儒经成为众多士人趋之若鹜的终南捷径。而儒家经学愈演愈繁，日益流于烦琐荒诞，日益为人们所厌恶。加之，统治者所奉行的名教

^① 《史记·吕后本纪》。

^② 应劭：《风俗通义·正失》。

政治助长了欺世盗名、名实不符的颓风，因此，自然朴素、“审察名理”的黄老道学日益成为一些思想家批判现实的理论武器，王充、郭林宗、蔡邕、杨厚等人皆为研习和传播黄老之学的代表，汉魏之际兴起的、以循名责实为主要内容的名理学正是直接继承黄老之学形名思想的产物。同时，东汉末年黄巾大起义失败后，豪强混战，统治阶级之间的争权夺利，造成了社会的动乱、恐怖和黑暗，人们期望从道家思想中寻找精神避难所。这一切，为道家重登历史舞台提供了社会环境和理论基础，于是，以道家思想为主干，以道解儒，综合儒道的新的理论体系——魏晋玄学应运而生。

这一时期，封建统治者争夺政治权力的斗争日趋激烈，曹魏代汉，司马氏代魏，都是通过宫廷政变而得以实现的，仁义礼教、三纲五常等封建名教在这些政治争夺中被无情地毁灭。但与此同时，他们又以名教禁锢天下，以名教铲除异己。这种极度的道德虚伪现象促使王弼、嵇康、郭象等玄学家对老庄政治伦理进行了深化。他们沿着老庄斥礼返朴的思想路径，揭示封建名教的局限性及其对人性自然的束缚；澄清“名教”与“自然”乃是“迹”与“所以迹”的关系，试图弥合现实生活中“名教”与“自然”的分裂与尖锐对立，达到礼义忠信与自然本性的统一，追求社会角色与个体本真的协调，重建合于时代要求和自然人性的道德礼法。玄学家试图通过调和名教和自然的矛盾以弥补封建统治者以名教压抑人性的缺陷，使社会重新步入有序。但大多数玄学家狂放不羁的行为与封建礼教之间的巨大反差决定了他们难以在实践中调和名教与自然的矛盾，因而无法被更多的社会成员所认同。其玄远的理论更是与中国学术传统那种重实用的价值取向不相符合，故晋代以后，玄学式微。

玄学衰微以后，道家思想仍为不少士人所喜好和研习，但其主脉乃是在道教阵营内发展，不少道教学者通过阐释《老》、《庄》来发展道教宗教理论及其政治伦理思想，道家与道教在理论上呈现出相互依托、相互涵摄的密切联系。由于统治者的推崇，道家思想在隋唐时期得到充分的普及和发展，成为治国、修身的指导思想。在道教徒的自觉努力下，道家思想既成为道教宗教理论的基石，又渗入到道教徒的修炼实践活动中，他们根据修炼的体会和需要，从修炼的层次上不断充实、发展着道家理论，从而促使道家思想摆脱了“清谈”的窠臼，在深度和厚度方面不断扩充。另一方面，魏晋玄学家的有无之辩、言意之辩等理论探讨，佛学的传播以及佛道之间的论争，又促使道教学者对其理论进行深化和完善，他们不再满足于以玄学作为理论基础，而着手建构新的理论和思维方式，在扬弃玄学和佛学中道理论的基础上，思辨性更强的重玄学成为隋唐时期道家道教的主要理论形态。

道教学者成玄英、杜光庭等人运用重玄学“有无双遣”等思维方式和理论精华，力图融合儒道，调和有为与无为、出世与入世的矛盾，以道家的自然无为之道包容、统括儒家的仁义礼智信等道德规范，将道家的政治伦理理论进一步推向成熟。

宋金元之际，频繁的战乱和民族压迫以及由此而带来的经济衰败、贫困疾病等现实苦难，为道家、道教的发展和普及提供了深厚的社会基础。人们不仅从道家、道教思想中寻求精神支柱和生活的避难所；更企求在天灾频仍、疾病流行、生活物质匮乏的恶劣环境下，通过道教修炼以去病强身、保命永年。加之，自唐代后期以来，人们日益认识到外丹术的危害，故重视心性道德修炼的内丹术逐渐兴起并成为道教修炼的主流，以全真道为代表的

道教各派都在不同程度上表现出向老庄道家的靠拢和复归，在更高的层次上丰富和发展了道家美德伦理，道家道教产生了更为密切的互动、互涵。这一时期，儒佛道三家亦在理论和修炼等各个层面进一步交融互摄，心性道德修养为禅宗、理学、道家及道教各派所共同关注，发展为一股时代思潮，构成这一时期道家、道教思想发展的重要特征。

唐宋明时期，由于唐太宗李世民、唐玄宗李隆基、宋太祖赵匡胤、明太祖朱元璋等开国或拨乱之君对老子及道家道教的推崇，道家政治伦理和养生理论得到普及和发展，成为与儒家相互补充的治国、修身理论。《老》、《庄》等道家作品不仅吸引着苏辙、王雱、吴澄、焦竑等儒家学者研习注疏，而且还有诸如唐玄宗、宋徽宗、明太祖等最高统治者通过注疏的方式研究和发 展道家政治伦理思想，从而为道家政治伦理与社会政治实践的结合提供了值得重视的经验。关于这方面的情况，我们将在《史鉴篇》的相关章节进行论述。

二 道家政治伦理思想的理论基础

道家将宇宙间的万事万物皆视为以“道”作为最初本源和内在支配者的有机统一整体，因而从天地人的制约关系和统一性来考察问题，形成了道统万物、身国同治这一思维方式。

《老子》指出，“道”是天地万物的根源：“有物混成，先天地生，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道。强名之曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。”^① 在这里，

^① 《老子》第二十五章。

“道”是一个“混成”的整体，它广大无边而周流不息；周流不息而伸展遥远；伸展遥远而返回本源。这种变化流逝而最终又返归本源就是“道”的运动形式。书中还对以“道”为本体的世界生成模式作了以下描述：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”^①这里的“一”指阴阳未分以前，宇宙混沌一体；“二”指宇宙剖分为阴阳；“三”即阴阳运动产生新的和谐统一体；所谓“三生万物”，即通过阴阳运动生成新的统一体后生化出世界万物，宇宙间的一切事物，都是以“道”为其最初本源的有机统一整体。“道”以及由它所派生的阴阳这一对矛盾普遍地存在于天地万物之中，是支配一切事物运动发展的内在动力和规律。“道”既然是人类及自然万物的本源和内在的支配力量，故他们之间在本质上就有着内在的同一性，无论是养生、处世、齐家与治国皆要遵循“大道”，方能达到理想的目标，正所谓：“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于邦，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。”^②自然法则和社会法则是相通的，养生和处世、治国的原则是一致的，也就是陈鼓应先生所说的，老子期望“人的行为能取法于道的自然性与自发性”^③。

《管子》的作者对《老子》的“道”作了进一步的丰富，书中的“道”既具有形上学的特征，又是实用性非常强的方法和原则：“凡道无根无茎，无叶无荣。万物以生，万物以成，命之曰道。”^④“道在天地之间，其大无外，其小无内。”^⑤道既是万物的

① 《老子》第四十二章。

② 《老子》第五十四章。

③ 陈鼓应：《老子注释及评价·序》，中华书局1999年版。

④ 《管子·内业》。

⑤ 《管子·心术》上。

本源，存在于天地万物之中，又贯穿于人伦日用之中，是人们立身处事的行动指南：“道满天下，普在民所，民不能知也。”“道者，一人用之不闻有余，天下行之不闻不足。此谓道矣。小取焉则小得福，大取焉则大得福，尽行之而天下服。”道是取之不尽，用之不竭的源泉，是通用于个体和天下的根本原则，人们遵循和服从于道的程度将直接导致相应程度的祸福成败。特别是对于统治者来说，如果不遵循道这一根本原则行事，行动违道，则将为众人所反背而遭害：“殊无取焉则民反，其身不免于贼。”^①

两汉之际，一位托名为“河上公”的遁隐之士借鉴了儒家的注经方式，以《章句》为体裁，对《老子》思想进行发挥，是为《老子河上公章句》。书中沿着治身治国同理的思路，阐述了如何以“道”进行养生、安民等问题。作者继承了老庄关于“道”的特性的看法，认为“万物皆从道所生”^②，道统领着天地万物和人事，是“通行天地，无所不入”、“无定所”、“无常名”的存在^③，天人皆统一于道，“天道与人道同，天人相通”。^④“圣人治国与治身同也。”^⑤故守道是治身治国的总原则。

由于“道”是“万物以生，万物以成”的最高本体和支配力量，天人同源同构，天地是大宇宙，人身是小宇宙，人对自身反观内照即可体悟大道和天地自然的运动变化之规律，故可以由身推之于家、推之于国；另一方面，作为个体的人身与作为整体的人类社会皆为天地自然这一巨系统中处于不同层次的子系统，道支配着这一巨系统中的各个子系统，是治身、治家、治国的总原

① 《管子·白心》。

② 《老子河上公章句》第二十五章注。

③ 见《老子河上公章句》第二十五章、二十一章、十五章。

④ 《老子河上公章句》第四十七章注。

⑤ 《老子河上公章句》第二十六章注。

则，而天地自然的运动变化因循和体现着道的特性和规律，故无论是养护身体还是治理社会又都可以从天地自然中得到启示，“人法地，地法天，天法道，道法自然”，效法自然、顺应自然成为道家政治伦理思想的重要理论基础。

因此，笔者认为，马克斯·韦伯在《儒教与道教》一书中的下述观点是值得商榷的，他认为，将君主的“正确的生活”视为“宇宙秩序的关键所在”乃是儒教徒和道教徒不言而喻的信条。^①韦伯这一观点是出于对中国古代天人感应论的理解，但这种理解却是不够准确的。与此相类似的观点在黑格尔的《哲学史讲演录》中亦有表述，他认为，中国人的国家宗教的特点是：“皇帝居最高的地位，为自然的主宰，举凡一切与自然力量有关联的事物，都是从他出发。”^②实际上，在儒家和道教所信奉的天人感应论中，都只是认为君主的行为将导致某种自然现象的发生，并不意味着君主是决定宇宙秩序的关键，灾异或祥瑞的出现乃是上天对君主的行为作出的赏或罚，宇宙的秩序是上天所安排的。而从以上道家的论述可以看出，在道家以及后来受其影响的道教学者看来，他们决不认为君主的生活等主观因素乃是“宇宙秩序的关键所在”。也就是说，君主个人的生活非但不能决定“宇宙秩序”，相反，只有符合“道”这一宇宙秩序和根本规律，或由它而推演出来的生活样式和行为规范才是一种“正确的生活”。老庄关于效法天地自然的思想以及《吕氏春秋》对君主所提出的“审顺其天而以行欲”等伦理要求都明白不过地表达了这一原则。

道家所说的自然，既指天地自然，亦指“道”这一自然而然的本然状态、宇宙秩序和无形无象却又生发万物、支配万物的最

^① 《儒教与道教》，江苏人民出版社1997年版，第230页。

^② 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆1981年版，第125页。

高本体和根本规律。效法自然，顺应自然就是要顺应“道”这一自然而然的本然状态、宇宙秩序和支配万物的根本规律，效法体现了这一根本规律的天地自然。

在谈及这一问题时，笔者认为，有必要澄清来自于黑格尔的一种成见。黑格尔曾在其著名的《哲学史讲演录》和《历史哲学》中认为，古代中国人缺乏反观式的自我意识，古代中国的国家、社会制度、道德、法制、科学和宗教等都还没有脱离天然的状态，没有“主观性”的因素，没有意志自由。认为凡属精神的东西，都离他们很远^①。由此，他武断地下结论说，中国哲学“不属于哲学史”，“哲学应自希腊开始”^②。他进而认为，在古代中国，主体事实上还被埋在自然及客体之中，这种把人视为自然的一部分的想法运用到人的世界之中时，所表现的就是人间的各种秩序，例如道德秩序、政治秩序等也是自然的一部分，构成道德秩序的道德律也是自然世界的一部分。在这种情况下，道德律对人而言变成一种外在的规范，而不是经由自己的自由所创造出来的东西。由于它是自外而来的规范，因此，它成为对人的自由的一种限制。^③ 黑格尔上述的看法虽然不能说全无道理和启示，但至少是对于中国哲学缺乏了解而做出的相当武断的论断。只要稍微涉猎道家的作品，从庄子“乘天地之正而御六气之辩、以游无穷”^④，“与造物者为人，而游乎天地之一气”^⑤，“不为物役”，“不为轩冕而肆志”等语句中就不难感受到那种追求意志自

① 黑格尔：《历史哲学》，三联书店1956年版，第148、164页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆1981年版，第95、99页。

③ 见黑格尔《历史哲学》第165至181页；石元康：《从理性到历史——黑格尔论中国》，《从中国文化到现代性》，三联书店2000年版。

④ 《逍遥游》。

⑤ 《大宗师》。

由、充满着精神超越的思想财富。而虚己无待、天人合一的境界亦有着西方那种主客二元、物我对立的思维模式所难以替代的独特价值，有助于人们深入世界和人生的本质而达致其本真生存状态^①。

不过，作者在此希望辩明的是黑格尔由认为中国人“没有意志自由”而得出的另一看法，即认为中国道德不能体现主体的自由，中国人将道德律视为自然世界的一部分，不是经由自己的自由所创造出来的东西，是自外而来规范，成为对人的自由的一种限制。这一观点亦是不理解道家“效法自然”、“推天道以明人事”等致思理路所导致的误解。实际上，道家由这一致思方式而获得的道德启示决非对于自然世界的盲目模仿，而是一种经由主体人的自由创造的产物。老庄等道德先觉者通过对自然现象的观察，概括或体悟出自然界中百川归海、水性就下、“善利万物而不争”等规律性结论，进而将其与人类社会的道德生活相联系，从中感悟出二者的相似之处。由此出发，将自己的政治理想与这种自然规律相结合，将其运用于社会政治生活，则创造出了道家的政治治理原则和政治伦理道德规范。

在道家这里，“自然”，已不是那种无意志、无目的的客观自然界，而是已被赋予了特定的道德意蕴和政治道德理想，也即如林安梧先生所说的：“以此人格性道德连结为核心，去涵盖天地万物，整个世界亦因之而成为一价值意味的世界。”^②

① 关于这一问题，海德格尔超越黑格尔哲学而对天人关系进行了深入探讨后得出的结论倒是颇为中肯的。他认为，人的生存本质上就是“在世界之中”，人生“在世”规定了此在必须拥有一个世界才可展开他的生存，此在不是站在世界之外俯瞰而使世界成为认识的对象。（见海德格尔：《存在与时间》，三联书店1987年版，第431页。）因此，“哲学应自希腊开始”的论断显然是不值一驳的。

② 林安梧：《中国宗教与意义治疗》，台北：文海基金会1996年版，第212页。

例如，老子以“不争”、“不自生”等美德来概括自然界那种无意志、无目的的本质属性：“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生”，“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来。”^①因此，圣人应该效法天地这种“不自生”、“不争”的特性，才能长存而不败，“身先”、“身存”^②；《老子》又通过雨露普降等自然现象来表达经济上的平均要求：“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均”^③，“天之道，损有余而补不足”^④；用百川归海、水性就下的特性来启发统治者培养谦下不骄、兼收并蓄的政治美德：“江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。”因此，统治者治理天下，应该是“以言下之”，“以身后之”，“有余以奉天下”^⑤，应该是效法天地自然而治之：“天德而已矣。”^⑥从天地自然的发展规律中概括出政治美德和政治行政原则，并启示统治者将其运用于政治治理的实践之中。

从天地人的统一性来论述人事，也是儒家以及先秦诸家学派的共同点，道家“效法自然”与儒家“天人合德”的致思理路虽然皆是中国人特有的天人合一思维模式的产物，但二者在具体内容上却有着相当大的差别。

在儒家这里，是以天命、天理论证封建礼制法度及三纲五常的合理性、永恒性，由“天人合德”而最终确立封建伦理和法律的道德本体，将天作为忠孝礼制的神圣来源，进而以礼入法，引礼为法，将封建伦理纲常和礼法制度等人间规范归结为一种理所

① 《老子》第七十三章。

② 《老子》第七章。

③ 《老子》第三十二章。

④ 《老子》第七十七章。

⑤ 《老子》第六十七、七十七章。

⑥ 《庄子·天地》。

当然的自然法则。《礼记·乐记》说：“礼与天地同节”，“天地尊卑，君臣定矣”。但这种法则实际上是一种人为制定的、代表着封建统治者狭隘利益的不平等法则、不合理的法则，它以血缘关系或性别作为决定社会角色和尊卑等级的根据，是扼杀人才和进取精神的腐朽政治制度。同时，封建道德礼法主要不是针对君主的道德约束，而只要求臣民承担片面政治责任和道德义务，正如梁启超所说，是一种无权利与之相对应的单方面的义务。虽然孔孟未尝不要求父慈子孝、君礼臣忠的对等义务，但在后来现实的政治生活中，忠孝礼义却被封建统治者及其代言人发展为“三纲”等片面的政治伦理原则和法律规定。而且，儒家的仁政等政治治理模式隐约流露出统治者对民众的恩宠，而不是国家政治权力的正当运用和政治行政自身的道德要求，其操作程序是自上而下的权威施加，或是由下向上的权力崇拜。^①

而道家的无为政治却强调一种自然而然的、本该如此的必然性，这就是《老子》所说的：“太上，不知有之”，“功成事遂，百姓皆谓‘我自然’”。^② 特别可贵的是，道家由道生万物，天人同源，通天下一气等基本观点，逻辑地引出了人人平等的政治思想。《老子》要求统治者“无弃人，无弃物”，庄子则更是强调“万物一体”，“齐万物”，“至仁无亲”，表现出与儒家亲亲尊尊原则的明显区别。道家虽然也承认人的“尊卑先后之序”，但却认为这是建立在自然基础之上的，其内在根据是众生各自不同的自然本性，而不是世袭或靠强制手段而获取的：“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。”^③ 这种将人的自然禀赋差异固定化

① 万俊人：《德治的政治伦理视角》，《学术研究》2001年第4期。

② 《老子》第十七章。

③ 郭象：《庄子·养生主注》

的看法虽然有其偏颇之处，但它以自然本性为尊卑等级的内在根据，要求根据人的自然禀赋差异这一客观事实来确定社会身份和尊卑等级，其合理性无疑超过以血缘关系决定贵贱等级的礼法制度。而且，道家所提出的自然无为、俭啬寡欲、谦退处下、不自见、不自是等道德原则和道德规范则首先是针对君主而做出的道德要求，《老子》第五十七章中“我无为而民自化，我好静而民自正……我无欲而民自朴”的呼吁，正是要求君主进行自我道德约束的经典概括。

在道家学者这里，对于“治身”似乎予以了更多的关注。这往往容易使人产生一些偏见，认为道家只是独善其身或只关心个体保命全身而不愿承担社会责任。而实际上，在道家看来，治身之道与治国之道有着很大的相通性，治国之道应建立在对治身之道的体认之上。《老子河上公章句》的作者发展了老庄关于这一方面的思想，认为世俗的政治治理方式——“经术政教之道”只是“可道”之道，而不是“常道”。只有“自然长生之道”才是“含光藏晖”、不可言说的最高之“常道”。“常道”才最具有道德正义性和伦理合理性，将此推之于政治领域则国治民安。而治身之道惟有圣人才可学，世俗之人是不能学的：“圣人学人所不能学，人学智诈，圣人学自然；人学治世，圣人学治身，守道真也。”^①

在此，作者将“治世”作为常人所学，而将“治身”视为圣人所学，而圣人所学又是“人所不能学”的。正因为只有通过学“治身”才能学到“常道”，故作者才更看重对“治身之道”的探求。不过，圣人学治身不仅仅只是用于个人的延年益寿，而是推

^① 《老子河上公章句》第六十四章注。

而广之，将治身所掌握的“常道”用于政治领域。这种身国同治的理论体现出一种颇有特色的思维理路。这一思维理路内涵丰富，至少包含着三个层面的内容。

首先，这是一种沟通同类与异类的比喻，体现出中国传统思维方式的特征。例如，《管子·心术》中就以人身器官的功能与国家政治行政职能相类比，以表达各司其职的政治行政原则：“心之在体，君之位也；九窍之有职官之分也。心处其道，九窍循理。”心不能代替耳目来担任视听之事，“心而无与于视听之事，则官得守其分矣”。而如果心追求感官之欲，好比君主越其位而代司臣下之职，将导致心和耳目皆不能很好地发挥各自的功能，进而影响身心健康：“夫心有欲者，物过而目不见，声至而耳不闻也。”故曰：“上离其道，下失其事。”《吕氏春秋》还用医学养生的理论说明上下互通声气的必要性：“精气郁”则身病，“国郁”则政危，“国郁处久则百恶并起，而万灾丛至矣”^①。

以上比喻借助于具体的物象以表达抽象的养生和政治治理主张，有助于行为主体对这一理论的理解与接受，但由于上述比喻并不是就养生或政治治理问题进行专门论述，故具有意会性、模糊性等局限。

第二，体现为某种哲学方法论。“用道治国、治身”，就是要求行为主体遵循“道”的特性和规律，运用“道法自然”、“无为而无不为”、“反者道之动”、“去甚、去奢、去泰”等哲学智慧养护身体和治理国家，“修之于身”，“修之于家”，“修之于乡”，“修之于邦”，“修之于天下”。^②此所谓“用道治国则国富民昌，

^① 《吕氏春秋·达郁》。

^② 《老子》第二十五、三十七、四十、二十九、五十四章。

治身则寿命延长”是也。^①这种以哲学智慧指导治身与治国等领域的思想，具有很大的合理性。

第三，表现为某种道德要求。在道家看来，养生和治国虽然分别属于两个不同的领域，却仍然有一些相通、相同或相类的道德要求，由“道”可以推演出一些道德规范以贯彻于养生和政治行政活动中。例如，“道常无名，朴。侯王若能守之，万物将自宾”；“治人事天，莫若嗇”^②；“欲不正，以治身则夭，以治国则亡”^③；“治国烦则下乱，治身烦则精散”^④；“常能知智者贼，不智者福，是治身治国之法式也”^⑤。可见，守朴弃诈、俭嗇寡欲、虚己去骄等道德要求亦是养生与治国皆需要遵循的，而和谐有序同样是养生与治国所追求的价值目标。尽管在进行“治身”和“治国”的具体实践活动时，这些道德要求会呈现出不同的内涵，但大体的要求是一致的。关于这方面的内容，我们将在《史鉴篇》中的《新道家的厄运与秦王朝的衰微》等章中详论。

因此，道家身国同治的思想一方面是一种比喻，但又不仅仅只是一种比喻，而且还蕴含着以哲学智慧治身治国，以道德智慧修身治国的实质性内容。道家努力将治身和治国这两个分别属于不同领域的事务统而论之，固然与中国古代那种注重整体综合的思维模式有关，有其模糊笼统的缺陷，但又具有不可忽略的重要意义。

身国同治的理论模式不仅将个人的生命活动与国家的政治事务联结在一起，强化了中国士人关注政治、参政议政、经世致用

① 《老子河上公章句》第三十五章注。

② 《老子》第三十二、五十九章。

③ 《吕氏春秋·为欲》。

④ 《老子河上公章句》第六十章注。

⑤ 《老子河上公章句》第六十五章注。

的学术传统，而且进一步推演出了道家生德相养的道德培育理论，形成了促进世人接受其伦理道德要求、实现道德内化的驱动力。

三 道家生德相养的道德内化机制

道家由天人同源、身国同治的基本思路，又引出了生德相养的理论。无为、柔弱、真朴是“道”的特性，遵循自然无为、柔弱不争、守朴去诈的道德，不仅有利于治国安民的政治活动，而且对于个人的身心健康有所裨益，修德、养生和治国是高度统一的，又是相互促进的。

《庄子·天地》篇中明确地将抱朴守真、自然无为这些道德要求与保持身心健康联系起来。他指出，抱朴守真是有益于身心的“卫生之经”，胸怀坦荡，顺应自然，“与物委蛇而同其波”，在进行人际交往时，“不以人物利害相撓，不相与为怪，不相与为谋，不相与为事”，遵道而行，顺应客观规律，持守真诚坦荡的崇高德行，恬淡安和的生活态度，这又将大大有益于养生延寿，且无祸患病灾的困扰。而好用机巧智诈，骄奢淫逸、争斗无已，这将大大地伤害健康。

黄老道家进而从个体的生命价值出发，阐明遵循节欲、崇俭之德的必要性。《吕氏春秋》一书认为，出于养生的需要，必须对声色滋味的欲望进行节制：“耳目鼻口不得擅行，必有所制之，此贵生之术也。”^①这就将少私寡欲、崇俭抑奢这些道德要求与人们希图长寿健康这一基本需要密切结合起来，将做人之道与养

^① 《吕氏春秋·贵生》。

生之道密切结合起来，而不仅单纯以克己利人等外在的社会要求来抑制君主对于“名位”、“厚味”的追逐。在此基础上，作者又进而从养生与治国相统一的角度论述生德相养的道理。节欲既有利于生命的健康，更是凝聚人心、励精图治、建功立业的重要基础：“审顺其天而以行欲，则民无不令矣，功无不立矣”；相反，“欲不正，以治身则夭，以治国则亡”^①。

《淮南子》进一步阐明了养德与养生的内在联系，认为持守廉俭节欲、静漠恬淡等道德要求既有助于政治和经济的正常发展，“圣人节五行则治不荒”，“廉俭守节则地生之财”^②；同时又是最好的养生之道和道德修养之法。《淮南子·俶真训》说：“静漠恬淡，所以养性也；和愉虚无，所以养德也。外不滑内，则性得其宜。性不动和，则德安其位。养生以经世，抱德以终年，可谓能体道矣。若然者，血脉无郁滞，五藏无蔚气，祸福弗能挠滑，非誉弗能尘垢，故能致其极。”作者认为，养生和养德是相辅相成的：静漠恬淡则不为外物所累而得自然本性之宜；顺性随和则能守德不失。通晓“养生”、“抱德”之道，也就能通达体道之途；能体道者，则体健气和，祸福毁誉不能动，就能进入人生的最高境界；而能通达于虚静恬淡的性命之情（即养生之道），也就能够践行仁义等政治伦理规范：“诚达于性命之情，而仁义固附矣。”因为处于恬愉虚静的状态之中，就能从容自得，不受权势、声色、暴力等各种外界因素的干扰，行当行之行，为当为之事，居仁行义，成为“宇宙之内莫能夭遏”而又德行高尚、顶天立地的“真人”：“势力不能诱也，辩者不能说也，声色不能淫也，美者不能滥也，智者不能动也，勇者不能恐也。”此真人之道

^① 《吕氏春秋·为欲》。

^② 《淮南子·主术训》。

也。若然者，陶冶万物，与造化者为人，天地之间，宇宙之内莫能夭遏。”^①

以上认识正确地揭示了人的道德状况与健康水平之间的密切关系。人的精神心理状态和人体的内分泌系统存在着内在的相互制约关系，内分泌则直接制约肉体的健康状况，如果能够做到抱朴守真，心地无私，利他为善，淡泊名利，则导致内心喜悦、自我肯定与满足，心理上呈平和状态，正气昂扬，心态健康。相反，经常做坏事的人无论是发病率或是死亡率都远远高于品德高尚者。这是因为，前者既要算计别人，又要防备别人暗算或报复，大脑时刻处于紧张状态，心中总是充满了惊慌、恐惧、愤怒、沮丧等不良情绪，致使身体各系统功能失调，免疫力下降，疾病丛生。巴西有位医生曾对犯有各种贪污受贿罪的 580 名官员与同样数目的廉洁官员进行比较，发现前者患病致死者占 60%，后者仅占 16%。因为有腐败行为者做贼心虚，经常处于惶恐不安之中，而过度的担心害怕，强烈而持久的烦恼，反复刺激大脑皮层，可导致交感神经功能紊乱，使心率加快，血压升高，在精神和身体上会受到自体攻击，致使各种疾病的产生，甚至死亡。美国一位学者的研究也证实了道德与身心健康的密切关系。

道家这种生德相养、寓养生于育德、以养生促育德的方法与人的心理发展需要紧密结合，为道德培育奠定了心理基础，有其深刻的合理性。因为道德约束是内在的、软性的，需要长期培养，特别是在封建专制的政治模式中，君主的权力缺乏法律约束机制，在封建专制制度下，君主这一政治主体具有至高无上的地位，缺乏强有力的制度约束，除了超人间的天神的惩罚和他自身

^① 《淮南子·假真训》。

内部的疾病或死亡的威胁之外，君主是无所畏惧的。故对他们的道德劝诫能在多大程度上发挥作用，往往受制于当时的历史条件和君主的主观因素。在这种情境下，道家生德相养、身国同治这一思想就凸现出特殊的积极意义：其将养生延命这一人的基本欲求与以德治国安民统一了起来，强调养生必须俭啬养神守德，纵欲无道则必然损身伤神；而明了此理则有助于君主自觉持守俭约，防止劳民伤财。这就将保全生命、延年益寿这一君主个人的需要与养民、安民、保国这一政治目标统一了起来，从而激发起统治者的内在道德需要，促使道家所倡导的道德要求依托于君主们对于生命的珍惜和热爱、对于疾病和死亡的恐惧而得以践履，为统治者持守政治道德要求提供坚实的心理基础。

同样，对于一般社会成员来说，道家从养生延寿、身心健康这一人的普遍需求出发，为道德寻找内在支撑的方法也是非常高明的，按照马斯洛人的需要层次理论，追求生命的安全是人的较低层次的需要，而追求人际的和谐，追求精神上的满足，渴望按自己的本性来发展、完善自我，实现自我的价值，这分别属于“归属需要”、“自尊需要”、“自我实现需要”等中、高层次需要。

一般来说，需要层次越高，出现就越慢，道家将养生与养德统一起来，强调养生必须养德，无德必然害身，这就将保全生命这一低级需要与“归属需要”、“自尊需要”、“自我实现需要”这些中、高级需要紧密地结合起来，从而将人们希望提高生命质量这一普遍的心理需求转化为对道德律令的自觉遵守，更为有效地激发起人们的道德需要，促使人们打开心灵，主动地将道家所倡导的道德纳入自己的道德品质结构之中。

道家还认识到，心理状态与道德水平的相互联系，心理调节

与道德培育是相互促进的。老子说：“祸莫大于不知足。”^①这里的“不知足”指对财富、权势、感官享乐等欲望贪得无厌的追求，受这种贪欲支配的人，处于一种心理失衡的状态，不能及时地进行调节，不仅会导致道德上和行为上的失足，更会心为物役，为追求无止境的物质享受而陷入无尽的烦恼，在金钱和物质的诱惑或冲击下，引起诸多心理问题。所以道家告诉人们，真正的幸福或快乐不在于物质的充裕或地位的荣华，而在于生命质量的提高，在于精神上的自由和精神境界的升华。因此，在外物面前要保持一种适可而止的“知足”心理，才能保持平和安详的心态：“知足之足，常足矣。”因此，道家主张通过致虚守静、恬淡寡欲等心理调节方法保持心态的平和。

《淮南子》就保持良好的心理状态对于道德培育的重要作用作了更深刻的认识。作者在《淮南子·泰族训》中，提出了“神化为贵”的政治治理主张。所谓“神化”，是指君主保持纯朴之本性，怀仁诚之心，践崇高之德，从精神上教化和感化民众：“执中含和，不下庙堂而衍四海，变习易俗，民化而迁善，若性诸己，能以神化也。”

作者认为，“神化”这一精神感化的教化方式远远高于禁民为非、赏贤罚暴这些治国之策：“太上神化，其次使不得为非，其次赏贤而罚暴。”“圣人块然保真，抱德推诚，天下从之如响之应声、景之像形，其所修者本也。刑罚不足以移风，杀戮不足以禁奸，唯神化为贵。”^②如何达到“神化”的政治治理境界呢？作者将“神明定”作为重要途径。

作者指出：“神明定于天下而心反其初，心反其初而民性善，

^① 《老子》第四十六章。

^② 《淮南子·主术训》。

民性善而天地阴阳从而包之，则财用足而人澹矣，贪鄙忿争不得生焉。由此观之，则仁义不用矣。道德定于天下而民纯朴，则目不营于色，耳不淫于声……由此观之，礼乐不用也。”^① 作者在这里提出的“神明定”这一概念是与“神化”直接相联系的，“神明定”是实现“神化”的心理基础，“神化”是“神明定”的必然结果。“神明”指人的精神或心灵，“神明定”是一种精神清明，心灵澄澈纯朴的状态，神明定于天下，就能令民众复归于真朴之道，进而引导民众向善弃恶，与天地阴阳相和合，纯朴自然，恬淡寡欲，达到返朴归真、忿争不生的理想道德境界。因此，《淮南子》十分重视统治者保持良好的心理状态对于德化天下的政治活动的重要意义：“是故凡将举事，必先平意清神。神清意平，物乃可正。”^②

以上论述揭示了心理调节与道德培育之间相辅相成的密切联系，认识到清明平和的心理状态对纯朴、恬淡、不争等道德境界的支撑作用，力图通过心理调节以培育个人美德，这些看法是值得重视的，特别是强调心理安和有助于君主持守政治美德的看法也是很有见地的。如果我们对历史人物的心理性格进行一些分析，就可以发现，一些暴戾无道、奢侈淫逸、专权多疑、极度狂妄的统治者，很可能是有心理问题或心理障碍甚至精神疾病的人，秦始皇、希特勒等人物就是这方面的典型。我们这样说，绝不是要为暴君民贼或战争狂人开脱罪行，更不是要人们忽略道德培育，而是强调道德培育和心理调节之间相辅相成的密切联系。现代心理学家的研究表明，一些心理问题、人格障碍与道德扭曲有密切关系；而骄奢淫逸、狂妄自大等不仅是道德扭曲，同时也

① 《淮南子·本经训》。

② 《淮南子·齐俗训》。

是心理疾病；同样，个体的道德水平与心理调适能力是紧密相连的，只有具备了清静寡欲、真朴无诈、与人为善的美德，才能更好地调适心理，保持虚静恬愉、心平气和的良好心理状态。因此，道家重视调心与育德的内在联系和相互促进作用，就能为政治主体认同和接受道家政治伦理道德要求提供坚实的内在支撑。

总之，天人同源，道统万物的天人合一思维方式，为道家提供了一种普遍联系的理论框架，在道家这里，自然与人类有着密切的沟通和联系，治身与治国有着密切的联系，养生、调心和养德有着密切的联系。因此，在道家政治伦理思想体系中，顺应自然、和谐有度、俭嗇寡欲、抱朴去诈、以慈为怀、虚己处下等道德要求不仅是调心养生之道和为人处世之道，更是治国安民所必须信守的政治伦理要求，它们不仅有助于政治主体的延年益寿、协调人我、提升道德、平和心理、升华精神境界，更有着维护政治清明，促进社会稳定的功效。在这种思维方式指导下所提出的身国同治、生德相养、心德互促的伦理道德内化方式，有助于人们将对于自我生命健康的养护与对于国家社会政治秩序的维护联系起来，将提高生命质量这一基本心理渴求转化为对道德的内在需求，将对于养生之道的服从升华为对政治伦理规范的遵守，加速政治伦理道德规范的内化过程。

第二章

对于仁义礼法的道德批判

对政治制度及治理方法的正义性和合理性进行道德反思和评判是政治伦理的重要内容。

美国现代著名伦理学家罗尔斯在《正义论》中强调，正义是社会制度的首要价值，某种法律和制度，不管它们如何有效率和有条理，只要它们不正义，就必须加以改造或废除^①。在该书中，他重点探讨了理想的社会正义原则，并认为理想的正义要为如何对待现实的不正义提供指导。千百年来，中外众多的思想家、政治家围绕这一问题曾进行深入的探讨，其中最为深刻的，当推马克思对资本主义政治制度的批判，马克思对现实资本主义社会不正义制度的批判，导致了西方政治家对现行资本主义制度的改革和调节，缓解了资本主义社会的政治危机和经济危机，极大地促进了现代西方的社会改革和社会发展。

这一社会现实充分说明，人类对于现实政治制度合理性与正义性的道德反思和伦理批判，乃是促进政治制度和政治治理方法

① 罗尔斯：《正义论》，中国社会科学出版社1999年版，第17页。

不断完善、进而巩固政权，安定民心，推动社会进步的重要动力。在人类历史上，很早就开始围绕这方面的问题进行深刻思考的，是以老庄为代表的道家学派。

一 老庄对仁义礼法的道德批判

《老子》认为，“道”的特性是“朴”，第三十二章说：“道常无名，朴。虽小，而天下莫能臣也。”而道是万物和人类的本源，故朴亦是人的本性。朴即未经雕琢的本然状态，也即事物自身所固有的本质和规定性。返朴归真既是道家政治伦理思想的立论基础，又是其政治治理所追求的理想目标，它构成了道家政治伦理的基本理论框架。

从人性本朴的理论出发，道家围绕仁义礼法等政治制度、伦理规范与纯朴人性的矛盾进行了深刻的反思：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”^①“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”^②在这里，老子揭示了封建道德和礼法制度产生的历史过程：随着文明的产生和发展，大道遭到废弃，人的纯朴本性遭到破坏，社会发生混乱，产生邪恶，才需制定仁义忠孝礼制来制约人们的行为。因此，老子认为，它们不是理想的道德和法律规范，而是大道衰败的结果，它们违背人的自然本性：“屈折礼乐，响俞仁义，以慰天下之心者，此失其常然也。”^③以仁义礼法等固定的行为规范和政治制度来约束自身千

① 《老子》第十八章。

② 《老子》第三十八章。

③ 《庄子·骈拇》。

差万别又处于不同情境的不同个体，将其作为一外在强制手段来达到束缚民众的目的，这就使人们失去了正常的状态，扼杀了人的自然本性。正因为如此，崇尚仁义礼法等外在规范就难免流于形式，或者造成“捐仁义者寡，而利仁义者众”^①的道德虚伪现象，甚至往往还被封建统治者利用为欺世盗名、窃国篡权的工具，故庄子曾深刻揭露说：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯。诸侯之门而仁义存焉。”^②故老庄主张，人类应该效法“道”的真朴之性，复归真诚淳朴这一理想状态，而不应以仁义礼法等外在的规范强制人的行为。

出于这一认识，《老子》提出了独特的主张：“绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”^③孝慈等道德应该是真朴之本性的自然流露，只有去除仁义这些强制的、人为的规范才能恢复自然本性。只有否定那种为获仁义之名而“做”出来的“善行”，才能恢复真正的“孝慈”。

老庄上述话语完全否定仁义礼法制度的积极作用，这当然是偏颇的，因为社会管理和国家的治理必须以一定的秩序为前提，而进入文明社会以来，这种秩序的建立须依赖一定的制度和法规的实施。礼法制度是中国古代社会政治治理的基本制度和法规，是维持社会秩序的必要手段，因此，孔子才会对于礼崩乐坏的社会现实而痛心疾首。孔子同时又将仁义作为实现克己复礼政治目标的必备的内在支持，强调仁礼结合、内外互补，将仁义礼法作为理想的道德规范和伦理制度，这在当时显然是富有进步意义的。但老庄对仁义礼法的指责主要是针对封建统治者将其利用为

① 《庄子·徐无鬼》。

② 《庄子·胠篋》。

③ 《老子》第十九章。

欺世盗名、窃国篡权的工具这一社会现实而发，而主要并非针对孔子等被排斥在政治权力之外的儒家学者。

而且，在中国封建社会只有刑法，法律不是约束最高统治者的，而只是对臣下特别是对广大民众实行惩罚的手段，故这种法令越多，对民众的盘剥和摧残益多，所引起的逆反心理和反抗行为益多，逃避惩罚的巧诈之举也益多，故老庄“天下多忌讳而民弥贫”、“法令滋章盗贼多有”、“窃钩者诛，窃国者为诸侯”的判断是切中时弊的。

更为有意义的是，老庄的批判凸现着一种对政治制度和道德规范从更高处着眼的俯瞰和前瞻性思考，他们深刻地洞察到仁义礼法在社会实际运作中所产生的道德虚伪等一系列弊端，觉察到文明发展与自然本性之间的矛盾，批判封建道德礼法对于人性自然的束缚，强调尊重个体所固有的本质规定性，力图使人们从封建等级制度压抑下解脱出来。尽管他们未能找到根本解脱的途径，但却启示后人对现实的政治制度、法律和道德进行反思、批判，推动着社会的制度、法律和道德向着更为合理的方向发展和进步。

二 黄老道家对仁义礼法的道德批判

老子主张纯任自然，否定仁义礼法制度的积极作用，这对于矫治刑繁法苛的社会弊端当然有重要的警示作用。但是，在实际政治生活中，这又可能产生忽略制度建设的弊端。关于这方面的缺陷，在黄老道家《管子》这里有了一定的修正。《管子》的作者在一定程度上注意到了无为而治的政治局面与制度建设的必要联系。《管子·白心》中说：“名正法备则圣人无事”，名正法备即

是强调明确政府官员的职责并制定完备的法制，这是君主实现无为政治的重要前提，“是以圣人之治也，静身以待之，物至而名自治之”。在社会政治行政实施过程中，循名责实则有章可循，下无隐情。作者还进一步将道家 and 法家融合起来，认为道是法的终极根据，法是根据道的原则而制定的：“事督乎法，法出乎权，权出乎道。”^① 主张在社会生活中以法察事，而法又是根据某种原则（权）而制定出来的，而权最终是由“道”这一最高法则所产生的。这就明显带有以道为宗，摄取并融会名家、法家思想的色彩。

黄老道家还具有调和儒道的倾向，他们虽承认《老子》“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，后义而后礼”的思想，但不再一味地否认仁义，提倡绝仁弃义，而是承认仁义礼法有其产生的历史必然性和现实合理性。

因此，他们不是主张取消法令，而是主张道法结合，既肯定法具有衡量得失，明辨曲直的重要作用，又强调“道生法”^②，主张使法令符合自然无为的原则，即所谓“顺于天”^③；他们也不是不要仁政德治，而是刑德并用，文武并用，认为“文武并行，则天下从矣”^④，“天德皇皇，非刑不行；繆繆（穆穆）天刑，非德必顷（倾）”，主张“刑德相养”，“先德后刑”^⑤等等。

《淮南子·缪称》也认识到，道、德、仁、义、礼都是与一定历史时期相适应的意识形态，各有其产生的社会历史背景：“道灭而德用，德衰而仁义生。故上世体道而不德；中世守德而弗坏

① 《管子·心术》上。

② 《经法》。

③ 《十六经》。

④ 《经法》。

⑤ 《十六经》。

也；末世绳绳乎唯恐失仁义。”为了解决“人众财寡，事力劳而养不足”等社会问题以及由此而产生的“忿争”，为了消除男女无别、“怀机械巧故之心而性失”、性命不和等混乱和无序现象，需要制定礼法等相应的行为规范以调节矛盾。《淮南子》一书还将“法籍礼义”作为限制君主专制，进而返于无为之治的必要手段。《主术训》中说：“法籍礼义者，所以禁君使无擅断也。人莫得自恣则道胜，道胜而理达矣，故反于无为。”

但是，作者却反对将仁义礼乐奉为永恒不变的政治治理工具或制度，认为它们只是“末世之用”^①，各自只有某个方面的“救败”功能，而“非通治之至”：“夫仁者所以救争也，义者所以救失也，礼者所以救淫也，乐者所以救忧也。”^②如果不能认识到仁义礼乐的这种局限性，一味压抑人的本性，强制人们实施这种外在的行为规范，则必然失去其“救败”的初衷，反而加剧人际矛盾。而在封建专制集权制度日益加强的现实社会中，作者也深切感受到，原本是为了协调君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友等人际关系而设立的礼义规范，在实际的政治生活中已经失去了这种协调功能而走向了它们的反面：“今世之为礼者，恭敬而怯；为义者，布施而德。君臣以相非，骨肉以生怨，则失礼义之本也。”^③力图提醒统治者认识这些社会现实中业已形成的不可忽视的弊端，对现实政治生活中的礼法制度进行反思和调整。

两汉时期，道家学者借鉴了儒生注经的方式，通过注解老庄等道家作品，继承和发展着道家的政治伦理思想。两汉之际，《老子河上公章句》的作者继承了老子对于仁义礼法的批判态度，

① 《淮南子·齐俗训》。

② 《淮南子·本经训》。

③ 《淮南子·齐俗训》。

认为不需儒家的仁义礼等伦理规范，实行礼治是本末倒置，其导致了社会风俗的浇薄：“礼废本治末，忠信日以衰薄。”^①在作者看来，礼只是一种外在的行为规范，因而是“末”，以繁文缛礼作为行为规范，易于令人只注重外在的形式，而流于道德虚伪。惟有修持大道，才能从根本上保证人们自觉地履行各自的角色道德，承担起应尽的社会责任：“修道于家，父慈子孝，兄友弟顺，夫信妻正，其德如是，乃有馀庆及于来世子孙也”，“修道于乡，尊敬长老，爱养幼少。”“修道于国，则君信臣忠，仁义自生，礼乐自兴，政平无私。”“人主修道于天下，不言而化，不教而治。”^②持守大道的社会，自然而然就可以达到天下太平，廉洁自持，风俗端正，实现社会的有序运行，故不需要刻意倡导仁义孝慈：“天下太平，不知仁，人尽无欲，不知廉；各洁己，不知贞。故大道之世孝慈灭，仁义没。”^③

汉代以来，通过董仲舒改造了的儒学在汉武帝的支持下取得了独尊的地位，封建礼制和专制制度也日益强化，由此而产生的弊端更进一步显露，因此，道家对儒家仁义礼法的道德批判也随之而日渐深入。

三 魏晋玄学家对仁义礼法的道德批判

在魏晋时期，对仁义礼法之正义性与合理性的批判，通过玄学家的“自然与名教之辩”在更深远的视域内展开。所谓“名教”，就是将符合封建统治利益的仁义礼教、三纲五常等道德规

① 《老子河上公章句》第三十八章注。

② 《老子河上公章句》第五十四章注。

③ 《老子河上公章句》第十八章注。

范和礼法制度立为名分，以之进行教化。所谓“自然”，在继承道家主旨的玄学家这里主要有以下几层含义：第一，天然、本然的质朴状态；第二，无形无象的本体；第三，世界的和谐秩序。王弼、郭象、嵇康等玄学家虽然皆试图调和自然与名教的矛盾，他们的观点也各有特点，但他们皆反对将封建道德礼法与自然这一世界本体及世界和谐秩序完全等同起来，而认为自然为本，名教为末，自然高于名教，反对将固守封建名教视为顺应自然本性的合理行为。

王弼认为“自然本于名教”，作为封建政治伦理的“名教”，是“道”或“自然”在社会领域自然而然的体现，“夫载之以大道，镇之以无名，则物无所尚，志无所营。各任其贞事，用其诚，则仁德厚焉，行义正焉，礼敬清焉”^①。“道”或“自然”是仁义礼的本体，如果不明此理，舍本求末，“弃其所载，舍其所生，用其成形，役其聪明，仁则（尚）焉，义（则）竞焉，礼（则）争焉”。仁义礼这些原本为调节人际关系而设立的道德规范就会走向其反面，导致假仁假义，以仁义礼之名，行争名逐利之实；只有出于大道，出于自然，无所求，无所营的道德行为，才是名副其实的仁义礼；“仁德之厚”、“行义之正”、“礼敬之清”这些真正符合名教的行为只能出于自然，而不是“用仁”、“用义”、“用礼”所能够做到的。因为“仁义，母之所生，非可以为母。形器，匠之所成，非可以为匠也”。仁义是“道”或“无”即自然在人伦关系上的体现，是“子”而不是“母”，以“子”为“母”，为求仁义而行仁义，就不可避免地要出现道德虚伪。

作者针对社会现实生活中的道德虚伪之风强调说，圣智仁义

① 王弼：《老子注》第三十八章注。

只是“末”，而见素抱朴才是“本”，如果不持守这一根本，一味崇尚圣智仁义，必将导致“望誉冀利”的虚伪风气：“望誉冀利以勤其行，名弥美而诚愈外，利弥重而心愈竞。父子兄弟，怀情失直，孝不任诚，慈不任实，盖显名行之所招也。”^①

面对名教衰落、本末倒置的社会现实，王弼认为只有“崇本抑末”，才能求得社会的“仁德厚”、“行义正”、“礼敬清”，这些话深刻地抨击了当时政治领域内舍本求末、名实不符、假仁义而求私利等社会弊病，亦反映出王弼试图调和儒道的倾向，这是他与后来的阮籍、嵇康相区别之处。

阮籍、嵇康生活在魏晋交替的政治动荡时代，他们不满司马氏的篡位阴谋，以老庄之学作为安身立命的精神支柱，讲求黄老养生之学，痛恨封建礼法的虚伪，崇尚自然放达，成为社会批判思潮的承担者。

嵇康、阮籍对仁义道德和封建等级制度进行了激烈的批判：“造立仁义，以婴其心；制其名分，以检其外……六经以抑引为主，人性以从欲为欢；抑引则违其愿，从欲则得自然。……固知仁义务于理伪，非养真之要术。”仁义等伦理规范是争夺的产物，是为了调和纷争而设立的行为规范，是压抑人的自然本性的，故他们追求：“越名教而任自然。”^②至于统治者设立制定区别贵贱等级的礼法，更是被阮籍斥为天下之大害：“汝君子之礼法，诚天下残贼乱危死亡之术耳！”^③

由以上思想进而促使他们对于君臣这一封建社会中的核心政治制度和设置进行了激烈的抨击：“盖无君而庶物定，无臣而万

① 王弼：《老子指略》。

② 嵇康：《难张辽叔自然好学论》，《全三国文》，中华书局1987年版。

③ 阮籍：《大人先生传》，《全三国文》，中华书局1987年版。

事理……君立而虐兴，臣设而贼生，坐制礼法，束缚下民，欺愚逛拙，藏智自神……假廉而成贪，内险而外仁……”^①

这些主张反映出一种无政府主义思想萌芽。在人类历史上，无政府主义是一种具有普遍性的思潮，其否定一切国家政权，反对一切权威，鼓吹个人的绝对自由，它正式形成于19世纪上半叶的欧洲。德国的施蒂尔，法国的普鲁东，俄国的巴枯宁、克鲁泡特金皆为其主要代表。克鲁泡特金等人追求没有政府约束，人人平等自由的政治理想，他主张：“人类的趋势是在减少政府的干涉以至于零，实在就是要消灭那不公平、压制、独占三者的化身——国家。”^② 无政府主义思想中所包含的重视个人价值、追求自由平等的精神固然是可贵的。但是，无政府主义的危害也是显而易见的，在无产阶级夺取政权以前，它对工人运动和革命斗争起着破坏作用；在无产阶级革命胜利以后，则会削弱社会主义法制和无产阶级国家政权，其反动性和空想性是显而易见的，故在当时就遭到列宁的严厉批判。

相比之下，道家上述无君无臣的主张倒是具有更大的积极意义。因为这是在中国封建社会这一特定的历史条件下提出来的，其批判锋芒乃是对准束缚人性的封建专制统治，深刻地揭露了封建君臣对民众的压迫，批判了封建政治制度的非正义性，认识到封建礼法制度对人的发展和完善的束缚，企望通过去除君臣等封建压迫者而实现“庶物定”、“万事理”，这代表了自给自足的自然经济条件下一部分小生产者的愿望，虽然有着理论上的缺陷，但其进步意义却是不可抹杀的。

主张废除君臣的呼声在封建社会中屡有共鸣和回应，不仅与

^① 阮籍：《大人先生传》。

^② 克鲁泡特金：《面包与自由》，巴金译，商务印书馆，1982年版，第63页。

晋代《抱朴子》中所记载的鲍敬言反对君主统治的无政府主张相互呼应，且余音不绝，一直波及到唐代《无能子》和明清之际黄宗羲的《明夷待访录》中，显示出道家反封建专制的政治伦理思想在中国思想史上的深远影响。

以上反对封建礼法制度和封建君臣的主张虽然有其社会意义，但是，与一切无政府主义思想一样，它具有明显的空想性。因为社会的政治制度是无法脱离当时特定的经济基础的，当时的经济发展水平决定了“无君而庶物定”毕竟只是一种美好的政治理想。那么，如何才能合乎人性地进行社会政治治理，如何协调社会政治规范与人的自然本性之间的矛盾？魏晋时期的玄学家在道家的基础上做出了进一步的探索。玄学家郭象扬弃了嵇康、阮籍的“无君而庶物定”、“越名教而任自然”等政治主张，通过注释《庄子》，围绕自然与名教的关系问题，进行了更为合理而深入的思考。

他发挥了《庄子·天运》中以仁义、六经为“迹”，以自然、真性为“履”（“所以迹”）的观点，认为，尧、舜、汤、武由于各人所处的时代与环境等诸多条件的不同，而需要制定或履行与时相应的道德名教，这才形成了他们各自相异的外在表现和声名，他们的“矜愁之貌、仁义之迹”都不过是朴实之本性因顺时势而表现出来的外在形迹。所以，道德名教乃是自然本性在特定历史时期的体现，它们是自然之迹，而不是永恒不变的本体。

认为仁义礼法是永恒的普遍人性，这是论证封建政治伦理之合理性、正义性的重要论据，针对这一论点，郭象指出，仁义名教并非人类永恒不变的普遍本性：“人性有变，古今不同也。故游寄而过去则冥，若滞而系于一方则见。见则伪生，伪生而责多

矣。”^① 将仁义这一“有变”、“古今不同”的人性“滞而系于一方”，必然产生道德虚伪等弊端。仁义既非千古不变的普遍规范，也非人人均具的本性，而是随着时代的变迁和主体的不同而改变的，因此，从统治者的私利和私意出发，将仁义道德作为“正天下”的普遍道德规范，是缺乏伦理正义性的。他说：“至正者不以己正天下，使天下各得其正而已”，“以一正万，则万不正矣。”^② 以具有特殊性的仁义道德作为社会的普遍道德规范，强迫众人恪守之，只能适得其反，导致道德虚伪。

郭象反对恪守礼义的另一理由是，具体的礼法制度皆有其时空的局限性，不区分具体的时空条件而固守礼法，必然生弊。他指出：“夫礼义，当其时而用之，则西施也；时过而不弃，则丑人也。”^③ 顺应时势而制定和运用礼义制度则宜而美，执滞固守则令人生厌，“时移事异，礼亦宜变”，才能“不劳而有功”^④，只有因顺时代变化和自然人性的道德礼法才是合理的，有实效的。他批评俗儒拘于名教礼法这些“先王之陈迹”而损害大道：“儒者乃有用之为奸，则迹不足恃也。”效法和固守古圣之陈迹是不足安天下、守天下的：“法圣人者，法其迹耳。夫迹者，已去之物，非应变之具也，奚足尚而执之哉！执成迹以御乎无方，无方至而迹滞矣，所以守国而为人守之也。”^⑤ 执守圣人之陈迹而不知变通，必然难以适应变化的时势，遂使国家为他人所有。

更为严重的是，郭象认为，固守具体的仁义礼法制度可能被暴君利用为害民的工具，致使统治者的权力绝对化，成为“据君

① 郭象：《庄子·天运注》。

② 《庄子·天运注》。

③ 《庄子·天运注》。

④ 《庄子·天运注》。

⑤ 《庄子·外物注》。

人之威”以戮杀民众的独夫民贼。他发挥《庄子》中圣法为大盗之具的观点，揭露窃国大盗利用圣法残害民众的事实：“暴乱之君，亦得据君人之威以戮贤人而莫之敢亢者，皆圣法之由也。向无圣法，则桀纣焉得守斯位而放其毒，使天下侧目哉！”^①

在封建专制的政治制度之下，礼法制度的最大不合理性就在于，建立在血缘关系基础上的君主世袭和等级身份制度以及与之相应的权力与义务关系的分离和扭曲。依凭礼法所规定的父死子继和君尊臣卑等“圣法”，暴君、庸君甚至白痴皆可以理所当然地占据全社会的政治资源，“据人君之威”，片面地要求臣民对其绝对服从，恪守效忠尽责的义务，甚至残害贤者能人。故郭象认定“圣法”乃是桀纣等暴君得以“守斯位而放其毒”的根源，可谓相当深刻地揭示了封建礼法制度的要害之所在。

道家以自然为武器展开对仁义礼之伦理合理性的批判，具有积极的理论意义和现实意义，因为“自然”是一极具包容性的抽象概念，它既是本然的质朴状态，又是无形无象的本体和世界的和谐秩序，在这一旗帜下，可以表达“无弃人”，“无弃物”（老子）的兼容并蓄政治主张，可以倾吐“百家众技各有所长”（庄子）的思想文化多元理想，可以高呼“使天下各得其正”，“以一正万，则万不正”（郭象）的反专制心声，也为后人因顺时代、因顺人性不断地改革既有的政治法律制度提供了思想资源和形上理论依据。

道家上述兼容并蓄和文化多元的思想主张亦是富有前瞻性的。罗尔斯就曾将这种文化宽容作为现代民主社会条件下社会政治正义秩序的重要内容，他在继《正义论》之后的《政治自由主

^① 《庄子·胠篋注》。

义》一书中，就在原有的正义两原则之上进一步提出了“多元宽容”的新原则。他认为，在现代民主社会中，会有多种合理完备的理论和学说，不可能也不应该用任何强制的方式来统合多元化的思想学说和价值观念，惟一的办法是在公共理性的基础上求得“重叠共识”的共识面，而对于不能重叠的各种特殊观点则采取宽容态度，只要它们不是非理性或反理性的学说。^①当然，这种多元宽容是与公共理性和现代社会的民主法治紧密联系的，与道家的文化多元理想有实质性的区别，尽管如此，产生于中国古代道家的这一政治伦理智慧仍然可以作为现代社会政治民主建设中值得珍视的文化资源。

^① 参见万俊人《比照与透析》，广东人民出版社1998年版，第145、182页。

第三章

道家政治治理的理想 目标及其实现途径

既然仁义礼法不具备充足的道德正当性，那么，什么才是理想的政治制度和社会治理方案呢？政治治理的理想目标是怎样的呢？

对此，道家虽未作系统的论述，但从庄子的“至德之世”和后来道家的有关论述中，我们可以寻求解答问题的线索。

一 政治治理的理想目标

《庄子·天地》中说：“至德之世，不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿，端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动相使不以为赐。是故行而无迹，事而无传。”《马蹄》中说：“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并。恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。”在这一理想社会中，人人品德高尚，贤能之人各当其位，因而不需要尚贤使能。统治者虽然身居高位，但如树林之梢，未见其尊。人民如野外之兽那样自由

自在。人们品德端正却无“义”的观念，相亲相爱却无“仁”的观念，诚实无欺却无“忠”的观念，言行当理却无“信”的观念，互相帮助而无“赐”的观念。人们的一切活动均出于自然本性，而不靠人为的教化。君民淳朴，上下和平，且与自然万物和谐共处，相安无事。在这个世界里，没有君子和小人的概念和区别。人人守质朴，无智诈，无欲望，不失自然之本性。这里虽然有着反对启发民众的道德自觉的意向，但作者的深意乃在于反对借仁义之名而谋取私利，追求人与人之间坦诚相待，互助互爱。

汉代新道家所设计的理想治理模式则以道家为宗旨，又从儒家各派中吸取了营养，呈现出与早期道家相同而又相异的气派：“君子之为治也，块然若无事，寂然若无声，官府若无吏，亭落若无民，闾里不讼于巷，老幼不愁于庭……乡无夜召之征，犬不夜吠，鸡不夜鸣……丁男耕耘于野，在朝者忠于君，在家者孝于亲。于是赏善罚恶而润色之，兴辟雍庠序而教诲之……长幼异节，上下有差，强弱相扶，大小相怀，尊卑相承，不言而信，不怒而威，岂待坚甲利兵、深牢刻令、朝夕切切而后行哉！”^①

上述社会理想治理设计，可以概括为以下几方面：

第一，理想的制度和政治治理方式是纯任自然的，“官府若无吏”，民众有着充分的自足、自立和自由，几乎没有统治者对民众的强制与干扰。这与现代美国伦理学家诺齐克“最弱意义上的国家”的主张有某种程度的接近。

第二，并非笼统地排斥仁义忠信等伦理规范，而是强调道德之实重于道德之名。在至德之世，人民虽然不知仁、义、忠、信等伦理道德规范之名，但却具有端正、相爱、诚实、守信、相助

^① 王利器：《新语校注·至德》。

等伦理道德之实；新道家更是将儒家所倡导的忠君孝亲、上下尊卑的社会秩序的实现归之于推行无为之治的结果。

第三，理想的治理应该是保持民众素朴的自然本性，人们在社会生活中拥有较大的自由度，“上如标枝，民如野鹿”，“块然若无事”。

第四，理想的道德教化手段不是尚贤使能，而是让民众保持无知无欲的素朴纯真状态，“同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴”。

这一政治理想被后来的道家思想家所继承和发展，形成了“任性当分”的社会治理理想目标。

玄学家郭象否定了笼罩着汉代社会的神学目的论，认为人类乃至社会政治制度和伦理道德等万事万物都不是至高无上的、有意志的神灵之天所主宰下的产物。而是在“道”这一最高本体支配下产生的。由于“道”内在于每一具体的事物之中，故万物皆不待外物而独化于玄之又玄、浑然无别的绝对的至无。任何事物的产生、存在和变化，都是无原因、无目的、无条件，自然而然地生发出来的：“万物独化于玄冥”^①，“万物皆造于自尔”^②，“无待”于任何力量的主宰。由此出发，他认为从事物的内部寻求力量，才能够“任而不助，则本末内外，畅然俱得，泯然无迹”。

上述观点虽然忽略了外在条件对于事物发展的作用，有其片面之处，但是，注重从内部寻求事物发生、发展的原因，突出主体自身的力量，这在封建社会中又是一种极有意义的思想。按照封建专制理论的逻辑，君主是民众的救星，民众必须依赖于君主；而处在封建自然经济下的绝大多数小农也盼望一个高高在上

^① 《庄子·齐物论注》。

^② 《庄子·达生注》。

的君主给他们施以阳光雨露。然而，郭象却由道家自然、自由的理想出发，否定了对于封建专制君主的依赖性，强调“明王皆就足物性，故人人皆云我自尔，而莫知恃赖于明王”^①；肯定了万物的主体性，主张“使万物各反所宗于体中，而不待乎外”，认为圣王之所以可贵，并不在于其有能力治天下，而在于他能够因顺民众之本性，任物之自为：“故所贵圣王者，非贵其能治也，贵其无为而任物之自为也。”^② 故理想的社会政治治理方法就是：“因其自生，任其自成，万物各得自为。”^③

众所周知，封建礼法政治制度就是通过等级森严的外在强制，迫使广大民众不得自生，不准自成，不能自为。对于中国古代政治中缺乏主体自由这一状况，黑格尔的分析则是深刻而中肯的。他在《历史哲学》中指出，中国人在家庭中缺乏独立人格，“在国家之内，他们一样缺少独立人格”，在政治生活中，“中国人没有任何自由”。^④ 而郭象要求“自生”、“自成”、“自为”的政治伦理主张，正蕴含着对于现实的封建专制制度束缚民众、扼杀人性等弊病的道德批判和道德反思，更是对于个体缺乏独立人格的不合理社会制度的反抗，它表达了一种渴望实现个体价值和人的本质，在政治生活中确立主体自由的强烈愿望！这在政治领域缺乏个人权利和主体自由的中国封建社会实乃是空谷足音！而他所提出的“使万物各反所宗于体中，而不待乎外”的主张，亦有助于人们缓解封建专制制度对人性自然的压迫和摧残。

人既是独立自足、各有其性的个体，但同时又处在各种社会

① 《庄子·应帝王注》。

② 《庄子·在宥注》。

③ 《庄子·天下注》。

④ 黑格尔：《历史哲学》第165页。

关系网络之中。如何解决作为社会伦理法度的仁义礼法与本然人性的矛盾，如何协调社会角色和自足个体的矛盾，以实现社会的和谐与稳定，这是道家政治伦理所关切的问题。对此，道家虽然未提出有关具体制度，但却设计了运思的原则和方向——将是否适合本然之性、是否顺应人性的发展作为评判政治制度、法律和政治治理方法之合理性的标准。

汉代的《淮南子》就曾强调，因顺人之自然本性的政治制度和治理方式才是合理的：“清静而不动，一度而不摇；因循而任下，责成而不劳……名各自名，类各自类；事犹自然，莫出于己。”^① 因为不同的个体具有不同的性格、品质和处事特点，“轻者欲发，重者欲止”，应该根据各自的特点，扬长避短。因此，贤明的君主使用人才应该像木工因材制木，大的材料用来做船上的柱梁，小的材料用来做船桨或楔子，长的用来做屋顶上的椽子，短的用来做支承屋顶的斗拱，“大小修短各得其所宜，规矩方圆各有所施……无可弃者”^②。作者针对社会现实中的问题指出，那些不被朝廷所提拔，得不到人们的赞誉的官员，往往并非其人的能力和才智不行，而很可能是“其所以官之者非其职也”^③。由于其所担任的官职不利于他们发挥和施展自己的特长，因而政绩平平。因此，作者认为要让各级官吏卓有政绩，首先必须给他们施展才能的客观环境，将其安排在合适的位置上，才能让各类人才各尽所能。

在这方面，玄学家郭象提出的主张具有代表意义。他既克服了崇有派以抽象名教的合理性论证现实名教合理性的保守，又超

① 《淮南子·主术训》。

② 《淮南子·主术训》。

③ 《淮南子·主术训》。

越了贵无派以现实名教的不合理性而全盘否定名教之价值的偏激，而试图建立既不脱离社会现实条件而又顺应时代变化且合乎人性自然的道德礼法。他提出：“若夫任自然而居当，则贤愚袭情而贵贱履位，君臣上下，莫匪尔极，而天下无患矣。”^①不少学者同时也包括笔者本人曾经认为，郭象这番话实际上是肯定了社会既定的贵贱贤愚状况，遵循现有的社会等级秩序。而通过进一步的研究，笔者体会到，郭象此语不是对“实然”的肯定，而是对“应然”的追求，他正是认识到现实政治治理中未能“任自然而居当”，因而难以达到“天下无患”，故告诫统治者，如果能够让民众“任自然而居当”，就能实现“贤愚袭情而贵贱履位”，“天下无患”的和谐政治局面。

因此，郭象认为，圣王之所以可贵，“贵其无为而任物之自为也”^②。故高明的管理者就在于因顺民性而用之：“性之所能，不得不为也；性所不能，不得强为；故圣人唯莫之制，则同焉皆得而不知所以得也。”^③“物各自任，则罪责除也”^④，“就其殊而任之则万物莫不当也”^⑤。

出于这一立场，郭象告诫专制君主：“夫欲为人之国者，不因众之自为而以己为之者，此为徒求三王主物之利而不见己为之患也。然则三王之所以利，岂为之哉？因天下之自为而任耳。”^⑥三王因任自然，用众技众能，“因众之自为”，因而能够利天下。如果不明了这一所以利天下的根本原因，而徒求三王主物之利，

① 《庄子·在宥注》。

② 《庄子·在宥注》。

③ 《庄子·外物注》。

④ 《庄子·天道注》。

⑤ 《庄子·秋水注》。

⑥ 《庄子·在宥注》。

以一己之偏强作妄为，则必生大患。

这些思想，一方面，为反对封建专制制度的异端思想家提供了思想资源，另一方面，则又促使郭象努力寻求更为符合人性的理想政治制度，从而提出了与柏拉图相类似的各任其性，各司其职，各尽所能的社会公正理想。他认为，能否因顺人的本性而设制任官，这是保证国家各个部门和谐运行的关键：“因其性而任之则治，反其性而凌之则乱。”“若夫任自然而居当，则贤愚袭情而贵贱履位，君臣上下，莫匪尔极，而天下无患矣。”^①作为行政管理者应当努力创造一个“物任其性，事称其能，各当其分”的环境，而作为被管理者则应当安守其位，不作非分之想，即不能“志过其分”。因为对于个体来说，人生的意义在于追求符合和遂顺主体之真性的生活：“夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉！”^②“凡得真性，用其自为者，虽复皂隶，犹不顾毁誉而自安其业……”^③在他看来，世俗的尊卑贵贱并不足介怀，只要遂其“真性”，即使处于社会下层，亦可“自安其业”，而不须顾及世俗的毁誉评说。

诚然，郭象这一主张有其不足之处，因为人并非固定的、一成不变的，而是具有不断发展，不断超越自我的特性，“人的生活并不遵循一个预先建立的过程，而大自然似乎只做完一半就上路了。大自然把另一半交给人自己去完成”^④。郭象过分地强调了人之本性的稳定性，而忽略了其可塑性。同时，他这种任性

① 《庄子·在宥注》。

② 《庄子·逍遥游注》。

③ 《庄子·齐物论注》。

④ [德] 米夏尔·兰德曼：《哲学人类学》，上海译文出版社1988年版，第7页。

自足的主张与遵循封建等级名分的说教皆体现出对等级秩序的追求。但我们只要往深一步思考，就会感受到其中独特的理论意义。

一方面，这是对魏晋时期篡位之风的反思，强调不能“志过其分”；另一方面，“事称其能，各当其分”的主张是力图消解人的自然性与社会性的矛盾，缓解封建制度对于人的个性的压抑，这与遵循封建等级名分的说教在实质上还是有所区别的。封建等级秩序是强加给个人的一种外在的异己力量，对于千差万别的个人来说，对这种固定秩序的服从是一种对自我的压抑和主体精神的丧失；而以“物任其性、事称其能”为前提的“各当其分”则是以自我的自然本性和能力为根据，在自适、自用、自足的主体精神主宰下，成为自我的过程。它力图缓解外在异己文化的压抑，追求顺应本性地做适合自己的事情。

这种“任性当分”的主张让人联想起柏拉图关于公正的设定，在《理想国》中，柏拉图对于公正的阐释就是：“每个人必须在国家里执行一种最适合他的天性的职务”，各人只做各自角色的工作而不要去干涉别人的事务，各司其职，各得其所，城邦国家才能安定而有效地运作。“使所有的琴弦和谐一致”，“合奏一支交响曲”，在国家治理中正义或公正就占了优势，从而也才能构建出一个正义的国家。^① 郭象虽然未明确提出公正这一政治伦理原则，但他“任性当分”思想的内涵与柏拉图的设想却是相当一致的。

^① 柏拉图：《理想国》，商务印书馆1986年版，第154页。

二 实现理想目标的途径

如何才能实现“任性当分”的理想政治治理局面呢？在对于封建仁义礼法制度的伦理道德批判和对封建政治治理的方式进行道德反思的基础上，道家提出了自然无为的政治治理原则。

众所周知，在“使人不成其为人”的封建专制制度下，作为统治对象的广大民众是不被尊重的，抹杀和忽略人的不同个性，以封建等级制度对民众进行强制性统治，是封建政治治理方式的重要特征。道家对于这一蔑视人的主体价值，蔑视人性自然的封建专制统治模式做出了深刻的反思，自然无为的政治治理原则正是针对这一缺乏伦理正义的政治治理方式而提出的。

由天人同源同构的基本认识出发，在对于自然现象和社会现象的观察中，特别是在自身修炼的实际体验中，老子认识到“自然无为”是“道”的本质特征，这成为老子政治伦理思想的基本原则。作者提醒统治者时刻牢记：“爱民治国，能无为乎？”^①他还认为，如果能够做到“处无为之事，行不言之教”^②，则可在政治行政生活中收到显著的效果：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”^③“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化。”^④

“无为”是与“有为”相对立的统治方法。所谓“有为”，即是强作妄为，苛征暴敛，严刑酷法，过多地干涉和强制老百姓。

① 《老子》第十章。
② 《老子》第二章。
③ 《老子》第五十七章。
④ 《老子》第三十七章。

有为政治的结果是压而不服，天下多事：“民之难治，以其上之有为，是以难治”^①；“天下多忌讳，而民弥贫；法令滋章，而盗贼多有”^②。所谓“无为”，并非无所作为，而是一个蕴含着深刻智慧、具有极大包容性和广阔思维空间的范畴，故其不断地为后世道家学者所充实和发展。

在老子这里，无为主要表现为以下多层含义：第一，遵循政治治理的规律而为，“以辅万物之自然而不敢为”^③。第二，让民众自为。“天下神器，不可为也，不可执也。为者败之，执者失之，是以圣人无为，故无败；无执，故无失。”^④ 第三，顺应民众之意愿而为，不把自己的主观意志强加于社会生活，“圣人常无心，以百姓之心为心”^⑤。第四，无偏私偏爱而为。“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”^⑥ 第五，不恃己功而为，“太上，不知有之”，“功成事遂，百姓皆谓我自然”。第六，不为一己而为。“天地所以能长久者，以其不自生，故能长生”；“生而不有，为而不恃，长而不宰”^⑦。

以上几个方面内容的核心在于：淡化专制君主自以为是的主观意志，顺应客观规律，少干扰民众的生活，反映民众的意愿，尊重民众的利益。在以自然经济为主并实行封建专制政治制度的中国封建社会，这一治理模式对于保证民众的正常生产活动，缓冲封建专制制度所产生的诸多弊病是有其积极意义的。

正因为如此，“无为”就构成了极为有生命力的内在动力机

① 《老子》第七十五章。
② 《老子》第五十七章。
③ 《老子》第六十四章。
④ 《老子》第二十九章。
⑤ 《老子》第四十九章。
⑥ 《老子》第五章。
⑦ 《老子》第十章。

制：“为无为则无不治。”^①如，天地自然很好地体现了无为的特性，它生长万物，却不据为己有；作育万物，却不夸耀其能；长养万物，却不主宰它们，故能“不争而善胜，不召而自来”^②，“夫唯不争，故天下莫能与之争”^③。

老子无为而治的治理原则，与西方在自由竞争时代一度普遍崇尚的“管事最少，政府最好”的主张有一定的契合之处，在这一主张指导下，西方政府实行自由放任的政策，基本上不对国民经济进行干预，学术界将其比喻为“守夜警察”，用来指称这种“保守型”的政府职能模式。而西方资本主义世界在20世纪二三十年代发生了经济大萧条，也暴露了自由放任的保守型政府职能模式的弊病，从而促使人们认识到政府干预经济和社会事务的必要性，导致了西方各国政府对原有政策的全面调整。但我们却不能因此而全盘否定上述保守型的政府职能模式的历史作用，实际上，它是与西方市场经济的不同发展阶段联系在一起的。

无为而治的主张亦有其缺陷，而且它较为模糊，容易为人们所曲解，故在实际的实施过程中，也曾产生过一些弊端，如汉代文帝景帝时，由于在政治和经济上过于放任自流，就导致了诸侯王势力的膨胀，最终酿成社会的政治动荡局面。

但是，老子的无为主张比上述西方自由放任的政策有着更为丰富的内涵，因此，它虽然与一定的社会发展阶段相联系，却又有着超越时代的价值，具有更深厚的启示意义。从管理学的角度来说，无为而治是一种尊重被管理者的人性和心理需求的弹性管理，其注重顺应民心，根据人的特性而进行管理，因此是一种合

① 《老子》第三章。
② 《老子》第七十三章。
③ 《老子》第二十二章。

乎道德正义的政治治理方式，它与现代管理学的一些原则也是不谋而合的。根据马斯洛关于人的需要的理论，人不仅有生理需要、安全需要等低层需要，而且有归宿需要、自尊需要和自我实现的需要。因此，在实施管理的过程中，管理者不应事必躬亲，也不能一味依靠行政强制手段，对下属实行管卡压，必须考虑到被管理者的自尊需要、自我实现需要等高层次需要，实行弹性管理或自主管理，给予被管理者一定的自主权和活动空间，以调动他们的积极性，发挥其主观能动性和创造精神，才能更好地促进管理目标的实现。

《庄子》一书系统地阐发了《老子》的无为管理原则，并将其具体落实为管理者的政治道德素质与赢得人心的政治行政管理艺术，其包括以下几方面：

第一，君主不自为，不自虑：“古之王天下者，知虽落天地，不自虑也；辩虽随万物，不自说也；能虽穷海内，不自为也。”^①古代的帝王虽然无所不知，智能过人，能言善辩，才能超群，但却不自恃聪明，不多言说，而是委之臣下，自然无为。

第二，君主不自恃功德，不自言其是：“至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”^②圣人效法天地万物那种“不言”、“不议”的无为特性，不自恃，不自为，从而能够“均调天下，与人和”，“天下莫能与之争美”。^③

第三，君主反躬自责，以身教化民：“古之至人，先存诸己而后存诸人。”^④古代的有道之君，先在自己身上确立起“道”

① 《庄子·天道》。

② 《庄子·知北游》。

③ 《庄子·天道》。

④ 《庄子·人间世》。

的原则，然后再去培养别人。

第四，因其自然本性而用之。《庄子》指出，万物各有其性，“鱼处水而生，人处水而死。彼必相与异，其好恶故异也。故先圣不一其能，不同其事”^①。不能将具有不同特性和能力、才干的人们等量齐观，同而用之。

庄子这些思想指明了政治行政管理中的基本道德要求。社会的政治治理是一个复杂的社会工程，需要国家各个行政机构及其官员们的同心协力的合作。在这一复杂的系统面前，作为最高统治者的君主，其个人的智慧和能力必然是有限的，自恃其能，独断专行，是无法实现社会政治的清明局面的。只有善于运用各种人才，“均调天下”，反省自责，才能凝聚人心，完成好组织、指挥、协调的管理职能，调动起众臣的聪明才智和积极性，实现天下大治。

《黄帝四经》一方面继承了《老子》无为思想中顺应规律的思想，强调“顺天者昌，逆天者亡。毋逆天道，则不失所守”^②。“人强胜天，惧（避）勿当。”^③“慎案其众，以隋（随）天地之从。不擅作事，以寺（待）逆节所穷。”^④另一方面则将《老子》无偏私、不自生等思想发展为立公去私的统治原则。《经法·道法》中说：“天地无私，四时不息。”公正无私是天地自然的本性，人应该效法这一特性，公正无私，才能够统治天下：“天下大（太）平，正以明德，参之于天地，而兼复（覆）载而无私也，故王天下。”^⑤而只有持守大道的人才能够做到公正，因此，

① 《庄子·至乐》。
② 《十六经·姓争》。
③ 《经法·国次》。
④ 《十六经·顺道》。
⑤ 《经法·大（六）分》。

作者说：“故唯执道者能虚静公正。”^① 他将去私立公作为统治人民的永恒法则：“使民有恒度，去私而立公。”^② “唯公无私，见知不惑，乃知奋起。”^③ 私，即统治者的一己之私，为其私利所惑，常常会鼠目寸光，不能以国家的整体利益来考虑问题；而滥用手中的政治权力以获取统治者的私利，必然损害大多数人的利益，而且会造成极其恶劣的示范效应，导致全社会行为失范。统治者去私而立公，才不会为眼前的利益所蒙蔽，所迷惑，才能奋起建功立业。惟其如此，方能执法如山，令行天下，民众心悦诚服：“诛禁当罪而不私其利，故令行天下而莫敢不听。”^④ “精公无私而赏罚作，所以治也……号令合于民心，则民听令；兼爱无私，则民亲上。”^⑤

《吕氏春秋》在老子自然无为思想的基础上，又继承和发展了《管子·心术》中“贵因”的原则，提出了君道“贵因”的主张。“因”即因循、顺应自然之意。但在本书中，“因”不再是一般的行为原则，而是君主所应持守的“君术”。书中说：“因者，君术也；为者，臣道也。”“有道之君，因而不为。”^⑥ 对于君主来说，如果不遵循“因”这一统治原则，就将扰乱天下：“为则扰矣，因则静矣。因冬为寒，因夏为暑，君奚事哉！故曰：君道无知无为，而贤于有知有为，则得之矣。”^⑦ 对于最高统治者君主来说，“因”的伦理价值在于抑制专制王权和个人私欲的无限膨胀，这无疑能够有效地避免君主个人独裁的诸多弊病，促进君

① 《经法·名理》。

② 《经法·道法》。

③ 《经法·名理》。

④ 《经法·大（六）分》。

⑤ 《经法·君正》。

⑥ 《吕氏春秋·知度》。

⑦ 《吕氏春秋·任数》。

臣之间的和谐与合作。关于这方面，我们将在《新道家的厄运与秦王朝的衰微》一章中详论。

《吕氏春秋》这种反对封建专制的倾向，到了汉代淮南王刘安那里有了进一步的深化。针对汉武帝时期日益强化的封建专制统治，刘安在组织门人宾客所撰著的《淮南子》一书中，进一步发挥了《吕氏春秋》关于君主无为的主张，《主术训》说：“人主之术，处无为之事，而行不言之教，清静而不动，一度而不摇，因循而任下，责成而不劳。是故心知规而师傅谕导，口能言而行人称辞，足能行而相者先导，耳能听而执正进谏。是故虑无失策，谋无过事，言为文章，行为仪表于天下。进退应时，动静循理，不为丑美好憎，不为赏罚喜怒，名各自名，类各自类，事犹自然，莫出于己。”

在这里，“无为”主要是指“进退应时，动静循理”，因任自然，而不是无所作为。作者明确指出，无为绝非“漠然不动”，“寂然无声”，“凝滞不动”。其认识到，如果“听其自流，待其自生，则鲧、禹之功不立”。作者进一步阐释“无为”的含义说：“若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立功。”^①可见，在《淮南子》中，“无为”的含义主要有二，一是因循自然，“不先物为”，即不脱离客观条件而强为之^②。与之相对立，“有为”则是指“用己而背自然”的行为。二是循理，不以私志或私欲干扰“公道”、“正术”，隐含着反对封建专制的意蕴。

无为之治还表现为清静不烦，《老子河上公章句》说：“治天

① 《淮南子·修务训》、《淮南子·主术训》。

② 《淮南子·原道训》。

下常当以无事，不当劳烦也。”^① “上好无为则下无事，家给人足，万物自化也。”^② 君主无为清静则不会烦劳百姓，人民才能致力于生产，因而家给人足。同时，君主无为还体现为政简令宽，重身教而不行声教法令：“圣人言：我修道承天，无所改作而民自化。圣人言：我好安静，不言不教，民皆自忠正。”^③ “圣人以身率道，不言而化，万事修治，故能成其大。”^④ 不言不教而民自忠正，不言而化，关键是由于君主“以身率道”，自觉地按照大道的要求规范自己的伦理行为，为民众做出表率，故能令民众心悦诚服地服膺于这一道德标范，实现以道德来调整各种人际关系，达到稳定社会的目的。

在政治治理中，道家学者推崇“无心之心”、“无虑之虑”，西汉的严君平对其巨大作用进行了论述。他说：“道德无形而王万天者，无心之心存也；天地无为而万物顺之者，无虑之虑运也。由此观之，无心之心，心之主也；不用之用，用之母也”。^⑤ 所谓“无心之心”，指的是“道德”这一世界本原和规律对于万事万物的支配功能；所谓“无虑之虑”，指的是天地自然那种无目的、无意识却又内蕴着和谐、秩序和化成万物的功能。作者将其奉为“心之主”、“用之母”，反映出作者对于客观规律以及天地自然生生不息的造化功能的服从和崇尚。

作者要求统治者遵循大道，效法天地，为民众造福：“是以圣人，建无身之身，怀无心之心……上含道德之化，下包万民之心。……俱得其性，皆有其神。四海之内，无有号令，皆变其

① 《老子河上公章句》第四十八章注。

② 《老子河上公章句》第二十九章注。

③ 《老子河上公章句》第五十七章注。

④ 《老子河上公章句》第三十四章注。

⑤ 《老子指归·圣人无常心篇》，中华书局1997年出版。

心。善者至于大善，日深以明；恶者性变，浸以平和；信者大信，至于无私；伪者情变，日以至诚；残贼反善，邪伪反真，善恶信否，皆归自然。”^①对于人间的统治者来说，存“无心之心”、运“无虑之虑”的政治伦理价值在于，它与专制君主那种惟我独尊、专断独裁、主观妄为、偏听偏信的作风迥然相异。道家认为，只要统治者服从于事物内在的规律，体察顺应民心民性，“下包万民之心”，“俱得其性”，就能因性而治，化育民心，“残贼反善，邪伪反真”^②，由此，“任性当分”的理想政治治理局面也就可以期待了。

当然，道家所设计的政治治理的理想蓝图在封建社会中能否实现，这无疑是要大大地打上问号的。但无论如何，无为而治的政治治理原则，是对以往政治经验和历史教训的总结，是对封建统治者实行苛政、暴政的抗议。

有学者曾经指出，在中国传统的政治理论中，从未出现过“政治权力应该是有限的”的想法，认为人们应该拥有一个政治无权侵犯的私人的领域的思想对中国人也完全是陌生的；中国传统的政治理论中，始终没有防止君主滥用权力的办法，没有发展出一套理论或机制来限制君权。^③应该说，这一论断在很大程度上是中肯的，但又是不够全面的。如果我们仔细分析道家上述无为而治的政治伦理原则，就可以发现其中包含着限制君主滥用权力、反对政治过分干扰民众日常生活的理论；而在实际政治生活中，道家无为而治的原则也在某种程度上启示一些明智之君慎用权力、并制约着政治权力对民众生活的过多干扰，从而有限度地

① 《老子指归·圣人无常心篇》。

② 《老子指归·圣人无常心篇》。

③ 石元康：《从中国文化到现代性》，三联书店2000年版，第323、348页

弥补了传统政治理论的这一重要缺陷。关于这方面的情况，读者将会从《史鉴篇》中的一些具体史实中得到证实。无为而治的政治治理原则适应了以自然经济为特点的中国封建社会的发展规律，因而，后世的一些明智之君运用这些原则，曾经在一定的程度上促进了社会的稳定和经济的发展。汉初、唐初、宋初、明初等朝代的统治者实行与民休息、无为而治的政策而走向复兴的历史事实，都充分证明了这一管理原则的积极社会效应。

第四章

政治主体的伦理道德要求

研究政治主体所应具备的道德素质，这是政治伦理学的另一重要内容，它从内部协调人的行为。为了保证政治行政管理活动的正常运转，维持政治行政管理活动的参与者之间，即君臣之间、君民之间、官民之间、各个行政部门之间合理、和谐的关系，道家提出了一系列伦理道德要求，而且，这些道德要求主要针对统治者而发，以下择其要者述之：

一 守朴去智

守朴去智是老子所提出的道德素质要求的核心内容，《老子》倡导“绝圣去智”，“见素抱朴”^①，“复归于朴”^②，“镇之以无名之朴”^③，“大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华”^④。守

① 《老子》第十九章。

② 《老子》第二十八章。

③ 《老子》第三十七章。

④ 《老子》第三十八章。

朴去智这一道德要求首先是针对执政者而言的，老子虽然主张“常使民无知无欲，使夫智者不敢为也”，以往不少学者据此认为老子提倡愚民政策，但如果我们全面地审视老子的相关思想，就不难发现，《老子》更主张愚君。他的守愚去智思想首先是针对君主而言的，所谓“以智治国，国之贼；不以智治国，国之德”；所谓“我愚人之心也哉！俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷”。这些话语，明白不过地说明了这一点。但这里所说的“智”，乃是智诈之“智”；而这里所说的“愚”，乃是“质朴”之意，实为大智若愚之“愚”，也即提倡在政治行政事务中持守质朴之德，反对统治者以权谋智诈作为政治治理手段。因为老子认识到，“其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺”^①。

统治者以何种政治治理手段御众，将直接影响社会的风俗和民众的道德，在政治治理中贯彻宽厚淳朴的精神，民众必能品德淳厚；而严苛逞智，则只会令民众机巧狡诈以应之。

到了汉代，一位托名为河上公的隐士将老子抱朴守愚主张作了更为明白的诠释。在《老子河上公章句》中，作者强调：“古之善以道治身及治国者，不以教民，明知巧诈也。将以道德教民，使质朴不诈伪。”认为多智之民必为伪诈，多智之君必远道德，妄作祸福。因此，君主不仅要以愚朴教民，更要自守愚朴，如此方能“民守正直，不为邪饰，上下相亲，君臣同力”^②。主张以质朴之德作为普遍的道德规范，以之调节君臣上下以及执政者与民众的关系。

《淮南子》更是明白地指出，守愚去智绝对不仅是约束民众的道德要求，更主要的是统治者所应信守的基本原则。书中强调

① 《老子》第五十八章。

② 《老子河上公章句》第六十五章注。

守愚去智的重要性：第一，玩弄智诈将妨碍体认大道和保全德性：“道有智则惑，德有心则险”；第二，守愚去智才能获得圣人的帮助：“处愚称德则圣人为之谋”^①。在这里，“处愚”实际上是与真朴坦诚、虚己谦下相通的美德，君民皆以纯朴精诚之心相处，则心心相印，息息相通，不需要推行仁义，亦不必以赏罚手段来控制民众，就能达到风俗淳美、天下安定。这就对老子“非以明之，将以愚之”的原则作了更为明确的阐发，那种认为道家主张愚民政策的观点，实在是以偏概全。第三，守朴去智之德将收到显著的政治治理效果：“神明定于天下而心反其初，心反其初而民性善，民性善而天地阴阳从而包之，则财用足而人澹矣，贪鄙忿争不得生焉。”^②“神明定”是一种心灵澄澈纯朴的状态，政治主体能达到这一道德心理状态，则天下民众复归于真朴之道，进而向善弃恶，如此，则自然能够“仁义不用”，“礼乐不用”。

作者归纳出三种不同的治民之策并比较其高下优劣：“太上神化，其次使不得为非，其次赏贤而罚暴。”所谓“神化”，是指君主保持纯朴之本性，怀仁诚之心，践崇高之德，从精神上教化和感化民众，以治平天下的治国方略。何以“神化”为“太上”之策呢？作者回答说：“圣人块然保真，抱德推诚，天下从之如响之应声、景之像形，其所修者本也。刑罚不足以移风，杀戮不足以禁奸，唯神化为贵。”^③“使不得为非”和“赏贤罚暴”凭借的是外在的强制手段，而“神化”则是通过统治者自身“块然保真，抱德推诚”的道德行为而产生的政治凝聚力和感召力。

① 《淮南子·主术训》。

② 《淮南子·本经训》。

③ 《淮南子·主术训》。

量，故能从根本上感化民众，从内部协调人们的行为，达到“神化”这一最理想的（“太上”）政治治理目标。

由此，作者提出了以守朴推诚为核心的德治方案：“推其诚心，施之天下而已矣”，“故圣人养心莫善于诚，至诚而能动化矣。”^① 这里体现了一个非常重要的思想，即德治首先必须是执政者谨守道德规范。在对民众实施道德教育过程中，君主谨守诚朴之德，“反求诸己”、动之以情才能取得良好的教育效果：“故舜不降席而天下治，桀不下陛而天下乱，盖情甚乎叫呼也。无诸己，求诸人，古今未之闻也。”德治是在这样的条件下实现的：之所以“同令而民化”，是由于“诚在令外也”；之所以使民众“迁而化”，是由于“情以先之也”；国家的德治，是建立在治国者对自身进行德治的基础之上的，“神化”的功效来自于以诚动人的精神力量：“施而仁，言而信，怒而威，是以精诚感之者也。”^②

道家强调，统治者自身加强道德修养，以自身崇高的道德行为和人格风范才能感化和引领民众，而反对仅仅片面地要求下属和民众履行道德规范，反对作为最高统治者的君主搞道德形式主义，这无疑有助于民众从内心接受和认同“无为”、“好静”、“无欲”等政治伦理道德要求，创建一个上行下效的良好社会伦理环境，促进政府官员美德和普通民众美德的陶铸。因此，统治者必须抓住自身的道德实践这一根本，修德养性，以身作则，以诚动人，才能使民众服膺于教育主体所倡导的道德要求，感而化之，化而从之，大治天下。中国历史上“文景之治”和“贞观之治”所展现出的社会成员个人美德和良好的社会道德风尚都充分证明

^① 《淮南子·泰族训》。

^② 《淮南子·缪称训》。

了君主自身守朴去诈、修德养性的显著成效。关于这方面，我们将会 在《史鉴篇》中获得更为深刻的感受。

除了守朴去智这一基本政治道德素质之外，《老子》还提出了“三宝”，以之作为必须持守的政治伦理道德要求：“一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”^① 以下分而述之。

二 以慈为怀

“慈”在以上三条政治伦理要求中居于首要地位。“慈”体现了一种尊重人、关心人、爱护人的人道主义精神，故政治伦理学不仅要回答关于法律、制度和设制的仁慈性问题，同时也将仁慈作为政治主体的个人美德。《老子》认识到“慈”对于政治行政长官的重要意义，第六十七章说：“慈，故能勇。”君主具有慈爱之心，士卒才能勇敢抵御敌人，保卫国家，巩固政权。老子认为，“慈”与道家所抨击的“仁”是两个不同的概念。仁是以血缘关系为基础的，《中庸》就明确地指出：“仁者人也，亲亲为大。”孔子虽然强调“仁者爱人”，但这种爱同样是有亲疏之别的，它“自爱亲始”，按照“亲亲”、“尊尊”的次序而推演开来，故孝悌是仁的根本：“孝悌也者，其为仁之本欤！”^②

而道家的慈则是不分亲疏的普遍之爱，《老子》第五章说：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”就是表达了这样一种无偏私、无彼此的普遍之爱。

庄子更是提出了“至仁无亲”这一包含着博大之慈爱的命题。他认为，“至仁”是“孝德”所远远无法相比的，因为孝只

^① 《老子》第六十七章。

^② 《论语·学而》。

是局限于血缘关系以内的道德规范，而“至仁”则是“使天下兼忘我”，“利泽施于万世，天下莫知”^①的广阔胸怀。在这里，“我”是指的君主，此话的意思是说，作为政治治理的最高长官，要使天下之人皆淡忘掉我这个君主，自足自适，日用而不知，虽然有利益恩泽施于万世之后，但却无人知道恩泽之所自，这就是“使天下兼忘我”的至仁境界。这里所追求的“至仁”，是一种发乎自然，出自内心，泛利天下而不图回报的崇高境界，是告诫统治者应该自然无为，让人民各得其所，自得自足，其道德意义和社会意义显然是“孝”道所不能相比的。

汉代的《老子河上公章句》更是大大地发展了《老子》法自然的思想，明确提出“圣人爱养万民，不以仁恩，法天地之行自然”^②，强调“不责望其报”^③。这是何等博大的胸怀！这些思想反映出道家学者对于人类社会的理想政治治理方式的深刻思考，折射出下层民众对封建专制制度的反抗。

作者反对一味任以刑罚，特别是反对“不先以道德化人而先以刑罚”^④。“以道德化人”是顺应民性，以情化人，以行感人，而先以刑罚治民必然是违逆民情，以势压人，以力制民，如此，则必生两大弊病：一是“失人情”，二是“失天心”：“任刑者，失人情，必有余怨及于良人。一人吁嗟则失天心，安可以和怨为善也！”^⑤而人情和人心是天下和谐的要素，不得不重之。而且，爱育长养万物是天地自然的特性，“天生万物爱育之，令长，天

① 《庄子·天运》。

② 《老子河上公章句》第五章。

③ 《老子河上公章句》第四十九章。

④ 《老子河上公章句》第七十四章注。

⑤ 《老子河上公章句》第七十九章注。

无所伤害也”^①。因此，君主应该法天地自然之道，“人君当宽刑罚”^②。

道家学者之所以倡导“爱养万民，不以仁恩，法天地之行自然”，是因为他们认识到，天地自然那种无目的、无意识的属性背后，正蕴含着某种内在的和谐、秩序和化成万物的功能，爱育长养万物是天地自然的特性，在道家看来，宽刑任德绝不是统治者对百姓的恩惠，这是特别可贵的思想。

如前所述，在封建专制制度下，重德轻刑的德治模式似乎总有一种在上者对在下者的恩宠施惠之意，而不是政治行政自身内在的道德要求。而道家则力图将这种宽刑爱民视为政治行政活动中“法天地之行自然”的理所当然的政治行为，因此，高明的统治者虽然爱养万民，但却不自以为“仁恩”，而是将其视为社会行政管理者所应承担的社会责任，是义务道德，而不是期望道德，丝毫不应期望民众对实施德治的君主感恩戴德：“圣人爱念百姓如婴孩赤子，长养之而不责望其报。”^③

对于统治者来说，慈还体现为军事上慎动兵革的反战思想，《老子》告诫统治者，在准备使用武力的时候，一定要慎之又慎，而不能逞一己之私，纵一时之气，文中反复强调：“以道佐人主者，不以兵强天下。其事好还。”^④“夫兵者，不祥之器，物或恶之。故有道者不处。……兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上。胜而不美，而美之者，是乐杀人，夫乐杀人者，则不可得志于天下矣。”^⑤ 穷兵黩武、以兵强天下，必然造

① 《老子河上公章句》第八十一章注。

② 《老子河上公章句》第七十四章注。

③ 《老子河上公章句》第四十九章。

④ 《老子》第三十章。

⑤ 《老子》第三十一章。

成生产的破坏和无辜民众的牺牲，“师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年”^①。因此，统治者是否有对民众的慈爱之德，关系到万民生命之安危，社会经济之盛衰，同时也关系到自身统治的安危。

三 崇俭寡欲

俭啬是“三宝”的另一要素，“俭，故能广”^②，统治者持守俭德，才能富国强兵，民众地广。《老子》将俭奉为治国和养生的根本法则：“治人事天莫若啬。夫为啬，是以早服。早服谓之重积德；重积德则无不克，无不克则莫知其极；莫知其极，可以有国；有国之母，可以长久。是谓深根固柢，长生久视之道。”^③治人即统治百姓，事天即奉养天赋之身心。而所谓“啬”，则是指俭约不奢，爱惜财物，节制过分的物质享受欲望。在老子看来，俭约不奢既是为政之德亦是全生之道，持守俭啬之德，就能在灾祸来临之前及早服从于道，而及早服从于道就是厚积德。如此，则能战无不胜，就能掌握国家政权。懂得了这一道理，以之治国则可长治久安，用于治身则可生命长存。需要指出的是，道家所主张的“寡欲”，不是不加区别地减省一切欲望，人的欲望是多种多样的，其中有着高下善恶的区别。培根就曾充分肯定人的“促进和完善其本质的欲望”以及“把它扩展到他物之上的欲望”，认为这是一种“积极的善”。道家所要减省的不是这类欲望，相反，他们渴求体悟大道，正是一种“促进和完善其本质的

① 《老子》第三十章。

② 《老子》第六十七章。

③ 《老子》第五十九章。

欲望”。道家要减省的主要是过度的感官享乐欲望或财富名位等个人私欲。

道家认为，能否俭啬寡欲将直接影响着人的道德行为，影响到个人美德和社会公德。《老子》说：“难得之货，令人行妨。”^①追求稀世珍宝等奢侈之物将导致人们为追求物欲的满足而行为败伤，此风蔓延，竞相争奢斗富，必将败坏整个社会伦理道德风俗。

为了强调崇俭抑奢思想的重要性，老子使用了偏激的言语，他说：“五色令人色盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎，令人心发狂。”^②当然，这里完全否认感官享受，固然有失偏颇，但也不是没有道理。过分追求色彩的享受，视觉器官长期受到绚丽色彩的刺激，必致视力减退；整日追求美味佳肴，必定导致食欲减退；经常纵情于骑马游猎，当然将心神不宁。人的生理需要有限，而物质欲望无穷，对于一般臣民来说，不注意道德修养，听任物质欲望无限地膨胀，欲海难填，必然自招痛苦。而为了满足个人的贪欲，则又常常使得一些人利令智昏，不择手段，其结果必然是受到各种惩罚，给自己招来祸灾。对于最高统治者来说，骄奢淫逸必将大大地激化社会矛盾，导致丧身败国。因此，老子上述一系列警句又是极其深刻的。老子完全否认感官享受的偏颇，在庄子这里得到了修正。《庄子》继承并发展了老子上述主张，在《盗跖篇》中，作者一方面肯定了人们对于“声色滋味”等感官享受的追求乃“人之性也”，“孰能辞之！”保养身体离不开衣食等物质条件，“养形必先之以物”。故明智的统治者所采取的原则是：“动以百姓，不违其度。”即顺应百姓的欲

① 《老子》第十二章。

② 《老子》第十二章。

求，而又不背离和超越养性这一尺度和标准。另一方面，他又指出，过度的物质享受是会损害身体的：“物有余而形不养”^①，沉溺于音乐酒醴之中必将拂乱心性。因此，他告诫人们，对于饮食色欲之事要有所节制：“人之所取畏者，衽席之上，饮食之间，而不知为之戒者，过也。”^② 庄子还认识到外在的物欲将影响人的心理平衡，影响身心健康。《秋水》中指出，天下之人皆崇尚“富贵寿善”，皆喜好“身安厚味美服好色音声”，如果没有得到这些，“则大忧以惧，其为形也亦愚哉！夫富者，苦身疾作，多积财而不得尽用，其为形也亦外矣！”这种为外物而伤身的行为实在是本末倒置。从这一思想出发，庄子提出了“平为福，有余为害”的结论，倡导一种平和适度的物质生活。

道家俭啬寡欲的主张是基于对中国封建社会的实际状况的考察而提出来的。经济学原理告诉我们，生产和消费必须保持适当的比例，才能保证社会经济的正常发展。而在中国封建社会中，生产力水平是较低下的，社会财富也是有限的，统治者为了满足自己的奢欲，必定伤害或遏制大部分人的基本生存欲望的满足；统治者对财富的贪婪聚敛，必然造成大部分人的贫困和饥寒。对此，老子早有明确认识，《老子》第七十五章说：“民之饥者，以其上食税之多也，是以饥。”这里的“食税”泛指徭役和赋税等负担，徭役和赋税太多的原因主要来自于统治者的奢欲。而在生产品有限的情况下，赋税过重无疑将直接影响民众的基本生活；大兴土木或贪得无厌地追求奢侈品，是奢侈者的重要特征，大兴土木必然要征调劳力，必然加重人民的徭役负担，严重地妨碍劳动人民的正常生产和生存，“奉己害民，伤财斂怨”，引起民众的

① 《庄子·达生》。

② 《庄子·达生》。

不满和社会的动荡。

同时，在中国封建社会，等级森严，尊卑有序，法网严密，人们的衣食住行是不能随意选择的。无论是宅第器物，还是车马服饰，均有一套严格的规定，这些规定与政治地位的尊卑贵贱紧密相连，因而是不能逾越的。而生活上的奢侈腐败则必将骄恣忘形，必将在宅第器服等方面铺张炫耀，犯禁逾制，从而对既定的等级制度和社会政治秩序构成冲击和破坏，故封建统治者必然要对这种冲击和破坏进行救治并采取警示防范举措。自汉代以来，侯王子弟骄恣纵欲者多被灭身丧族、削邑夺地的诸多事实，正是这种救治和警示防范举措。而对于最高统治者来说，不顾国计民生而过分地聚集私财，必然导致天怨人怒，身国败覆，家财尽丧。

对此，老子有着深刻的认识，他警告世人：“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”^① 这里的“不知足”、“欲得”均指对财富、权势的贪得无厌，受这种贪欲支配的人，往往事与愿违，反招祸咎。故《老子》又明确地指出：“金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。”^② “甚爱必大费，多藏必厚亡。”^③ 这些思想是对商周以来节俭主张的重要发展。他运用矛盾对立面相互转化的辩证观点，深刻阐明了过分的物质欲望对于国家治理和个体自身安全的危害。能否持俭去奢不仅关乎个体而属于一种个人美德，更是一种直接关联着王朝盛衰兴亡的社会政治伦理规范。

值得指出的是，道家倡导崇俭抑奢，首先是针对封建统治者而提出的道德要求，在这一方面，道家的立场较儒家更为合理。

① 《老子》第四十六章。

② 《老子》第九章。

③ 《老子》第四十四章。

众所周知，孔子的俭奢观是以“礼”为标准的，衣食住行的俭奢与否是严格按照封建等级而规定的，处于尊位的封建统治者在生活上的种种豪华铺张之举往往是合乎封建礼制的，因此也就具有道德正义和伦理合理性。可见，由这一道德标准出发，崇俭抑奢这一道德要求主要是针对处于卑贱之位的普通民众和品级低微之官员而非约束君主和高官权贵的。但以老子为代表的道家不仅激烈地抨击封建礼制，反对以礼这一外在的规范束缚民众，而且将俭啬寡欲作为君主个人美德的核心道德要求；不仅向最高统治者提出了“治人事天莫若啬”的规劝，而且强调从最高统治者自身做起的积极社会意义：“我好静而民自正……我无欲而民自朴。”^①很明显，这里所说的“我”，指的是统治者，即强调统治者必须以身作则，寡欲崇俭抑奢，为天下民众做出典范，如此，百姓则自然崇尚纯朴，俭约不奢。

老子认识到道德范例对于民众的教育作用，将崇俭抑奢的道德要求落在封建君主自身，这是很有眼光、也是很有实际意义的。因为对于封建专制君主来说，至高无上的权力为他们恣情纵欲提供了足够的条件，在这种情况下，不注意以俭约寡欲的原则约束自己，奢侈挥霍，享乐无度，往往造成财富的生产与消耗之间不平衡的加剧，使整个社会出现物质的普遍匮乏，激化阶级矛盾，导致天怨人怒，丧身败国。在中国封建社会中，君主不仅是社会财富的主要占有者和支配者，而且是广大臣民心目中至高无上的偶像。而根据社会学理论，人们一般皆有崇尚与服从权威的心理倾向，而处在封建专制统治下的中国民众，更是有着对君主顶礼膜拜和盲目服从的心理，因此，最高统治者若能躬行节俭，

^① 《老子》第五十七章。

抑奢寡欲，一方面能够较为适度地使用社会财富，较为合理地支配生产社会财富的劳动者；另一方面，更能为天下的臣民树立良好的道德标范，发挥上行下效的价值导向作用。而最高统治者追求奢侈生活，又必然直接影响社会各阶层，在无形中起着一种价值导向的作用，从而引起奢靡之风的盛行，促使贪欲膨胀，巧取豪夺，争斗不已，败坏社会风气，扰乱社会秩序。

《黄帝四经》的作者继承了《老子》俭啬的思想，并将书中寡欲的主张发展为节欲、适欲。而且，在《老子》一书中，节俭、寡欲既是治国之理，又是养生之理。而《黄帝四经》的作者则侧重从巩固政权的高度来阐述这一问题，将其作为一条重要的政治伦理。文中指出：“知王（术）者，驱骋驰猎而不禽芒（荒），（饮）食喜乐而不面（湫）康……俱与天下用兵，费少而（有）功。……不知王述（术）者，驱骋驰猎则禽芒（荒），（饮）食喜乐则面（湫）康……俱与天下用兵，费多而无功。”^①懂得统治之术的人，能够将感官欲望控制在适度的范围之内，能够恰当地运用武力并取得较大的收效。相反，不知节欲，纵欲肆行，则是身危国乱的根源。其告诫统治者说：“心欲是行，身危有殃。”^②这是因为，一味追求感官欲望的满足，藏积珠宝，沉湎于声色玩乐，耗费财物，这是人们产生怨恨，进而导致祸乱的根源：“黄金珠玉藏（藏）积，怨之本也。女乐玩好燔材，乱之基也。守怨之本，养乱之基，虽有圣人，不能为谋。”作者还认识到，民力有限，节制物质欲望，才能够做到使民有度，实现社会财富的丰饶：“人之本在地，地之本在宜，宜之生在时，时之用在民，民之用在力，力之用在节。知地宜，须时而树，节民力以使，则财

① 《经法·大（六）分》。

② 《经法·国次》。

生。”^①《黄帝四经》所提出的节欲、适欲的主张，较之《老子》的寡欲主张更容易被一般人所接受，这一思想为后来道家学者所继承和完善。

四 谦下不争

老子主张“不争”，又将“不敢为天下先”奉为“三宝”的内容之一，这是老子基于物极必反的发展规律和对于自然社会进行深入观察而提出来的。这一思想虽然有时被庸人懦夫作为甘居落后的借口，但如果我们对这一思想作全面的理解，就可以体会到老子这一主张的政治伦理意义。作为政治美德，“不敢为天下先”主要体现为谦下不争。《老子》认识到，处于高位、尊位的统治者“自我”意识强，容易产生自我中心、自以为是、惟我独尊等不良心态，故对于强者、贵者来说，持守虚己谦下、处柔守弱之德更为重要。《老子》将谦下作为一条重要的管理原则，特别强调谦下之德对于统治者的意义，文中强调：“不敢为天下先，故能为器长。”^②“善用人者为之下”^③，“贵必以贱为本，高必以下为基”^④。“圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。”^⑤善于用人的统治者是礼贤下士，善于听取属下的意见，谦下不骄的。而独尊、独断则是非常有害的。他告诫人们“不自见，故明；不自是，故彰”^⑥。看事情不专靠自己的眼睛，所以

① 《经法·君正》。

② 《老子》第六十七章。

③ 《老子》第六十八章。

④ 《老子》第三十九章。

⑤ 《老子》第六十六章。

⑥ 《老子》第二十二章。

才能看得明白；不自以为是，所以才能明断是非。守虚戒盈，甘处柔弱，才能保持常德，立于不败之地；不固执己见，不自以为是，才能够明察事物。

作为稷下黄老学派代表作的《管子》进而将守虚去盈、功遂身退视为“天之道”，同时亦是保国、保家、保身的人之道，书中说：“持而满之，乃其殆也，名满于天下不若其已也。名进而身退，天之道也。满盛之国不可以仕任；满盛之家不可以嫁子；骄倨傲暴之人不可与交。”^① 谦退守虚是立身处世之道，又是治理国家所必须持守的政治伦理规范。

玄学家郭象通过注解《庄子》也提出了不执己见、兼收并蓄的政治伦理要求，他在《则阳注》中说：我所不知，物有知之者矣，故用物之知则无所不知，独任我知，知甚寡矣。他还指斥说：“已与天下，相因而成者也。今以一己而专制天下，则天下塞矣，己岂通哉！”^② “独任我知”，“以一己而专制天下”是封建独裁专制统治的特征，郭象指出其导致“天下塞”的弊端，实际上在一定程度上认识到了封建专制统治对于社会发展的阻碍，这对于惯于自以为是、独断专行的专制君主实在是一剂良药。

《淮南子》进而将柔弱不争作为取胜致强的基础。《诠言训》说：“能成霸业者，必得胜者也；能胜敌者，必强者也；能强者，必用人力者也；能用者，必得人心者也；能得人心者，必自得其也（自得道旨）；能自得者，必柔弱者也。”

西汉末期的隐士严君平在《老子指归》中对上述谦下不争思想作了很好的发挥，他说：“是以明王圣主不以役物，反以后民……以安万民，身劳而民佚，身后而民先，在上而民以生，在前

^① 《管子·白心》。

^② 《庄子·在宥注》。

而民以安。民以生，故戴之而不以为重；民以安，故后之而不以为患。……故圣人之王也，非先民也，民先之也。故能极弊通变，救衰匡乱以至太平。上配道德，下及神明。……夫何故哉？以去心意而后其身也。是故不争之德，因人之力，与道变化，与神穷极。唯弃知者，能顺其则。……是以圣人信道不信身，顺道不顺心。动不为己，先以为人；无以天下为，故天下争为之臣。”^①

严遵通过阐发老子“民不畏威故大威至”的思想，提出了“常体忧畏”的道德要求：“常体忧畏……太上畏道，其次畏天，其次畏地，其次畏人，其次畏身。……昌衰吉凶，皆由己出，不畏于微，必畏于章，患大祸深，以至灭亡。……世俗见近闻浅……肆情行态，无所畏忌……骄奢恣睢，自专损己……福德求之，不能得矣；患奔祸驰，无所逃矣；大威以至，乃始为善。当此之时，道德不能救，天地不能解。非天之罪也，乐高喜大，负威任势，忘忧失畏，不求于己也。故忧于己者不恐于人，畏于己者不制于彼；顺于小者不惧于大，诚于近者不悔于远。”^②

此段文字的中心乃是“忧畏”二字，“忧畏”不是鼓励人们多愁善感或怯懦畏惧，而是饱含着深刻的辩证智慧和丰富的人生阅历及历史经验的警世之言。人是有着太多局限性的动物，而客观事物的规律不可抗拒，有所警惧，有所约束，时时自省，不断改过迁善，才能防大患于未然，因此，“忧畏”乃是促使个体不断自觉地进行道德自省和自我完善的个人美德。特别是在高度集权的封建专制制度下，绝对的权力必然导致绝对的腐败，为所欲为，滥施淫威、骄奢恣睢是大多数专制君主的通病，故“忧畏”

^① 《老子指归·江海篇》。

^② 《老子指归·民不畏威篇》。

的道德要求首先针对“乐高喜大，负威任势”的最高统治者而发。其次，“忧畏”亦是普通人应当持守的处世之道、政治美德和养生之道。在日常生活中不知节制物欲和感官享乐，穷奢极欲，肆无忌惮，为所欲为，必然会破坏正常的社会政治秩序，损害身心健康。因为“养神”是不可忽略的“存身之旨”，而“失神之术，本于纵恣；丧神之数，在于自专”。“常体忧畏”在修身治国中的重要作用至今不是仍然值得人们好好反思吗？

严遵将老子谦退处下的道德要求归结为卑损之道而极力推崇之。他说：“卑损之为道也，大矣！百害不能伤，知力不能取。……夫溪谷为卑不为东西，故能达而不穷；江海处下不为广大，故能王而不休。是以明王圣主之欲尚民也，以自然之性，盛德之恩，容卑辞敬，比于庶人。视身如地，奉民若天。……不以役物，反以后民，民履之如地。”^①

由对于客观规律的遵从，对天地自然的敬畏——“畏道”、“畏天”、“畏地”，进而推演到对民众的尊重——“畏人”，“奉民若天”，无不体现出作者试图防止国家公共政治权力的滥用这样一种真知睿见；由劝诫君主自我约束，谨慎自省，进而提出谦下柔弱的“卑损之道”，更是作者对于拥有无上权力的封建专制君主所开出的一剂清神醒脑的药方。

更为难得的是，在严遵看来，君主谨守卑损之道，尊尚民众，应该如同江海那样，完全是一种自然而然，“非积德政、累仁爱、流神明、加恩惠以怀之，又非崇礼义、广辞让、饰知故、设巧能以悦之也，又非出奇行变、起权立势、奋武扬威、重生累、息百事以制之也，清静处下，虚以待之，无为无求而百川自

^① 《老子指归·江海篇》。

为来也”。这就明白地指出了，统治者谦下尚民，是政治治理行为中的一种应有之理，而不是出于“积德政、累仁爱”等“恩惠”之举，也不是出于“崇礼义、广辞让、饰知故、设巧能”以粉饰取悦之行。因此，自然而然地得到民众的衷心拥戴，正如百川归海一般，“钻崖溃山、驰骋丘阜以赴随江海无有还者”，仍是“形偶性合，事物自然也”，而不是“闻海之美，被其德化归慕之”，亦不需要外在的强制：“非拘禁束教、有界道、画东西而趋之也。”^①在这里，作者以海纳百川、百川归海这种自然现象来告诫统治者，尊尚民众、卑损谦下等美德是执政者理所当然应该具备的素质，如此，才可望实现政治治理者与被治理者之间“形偶性合”的理想状态。

道家的政治伦理思想是针对封建专制制度及其引起的一系列社会弊病而提出来的，有其深刻的合理性和前瞻意义及现代启示。在封建社会中的某些社会历史时期，这些思想曾在一定程度上被一些明智的封建统治者所奉行，取得了积极的社会效应。

但是，我们还必须指出，由于道家政治伦理的运行缺乏相应的制度的支撑和保证，而中国封建社会又缺乏真正意义的法制，故以上这些思想在大多数情况下仍然是一种美好的社会政治理想。虽然封建王朝的监察系统中也包括了监察君主的谏官谏诤制度，力图对封建君主的言行发挥某种制约和匡正的作用，但由于中国封建专制制度的君主独裁特性，因此，在实际的政治运作中，言官终究无法与至高无上的君权相抗衡。面对那些恣意妄为，践踏政治伦理道德的暴君昏君，他们的呼声是如此软弱，即使是有那么几个忠心耿耿的死谏者，往往也只能白白搭上几条性

^① 《老子指归·江海篇》。

命，留下一个名垂青史、以身殉职的美名而已。另一方面，由于缺乏可靠的制度保证，一些政治伦理规范即使在一定的条件下被某些明智之君所践履，也往往难以持之以恒地坚持下去，更不要谈他们亡故之后，其继位者对这些政治美德的认同与践履了。故“人存政举，人亡政息”成为中国封建社会政治生活中的一个通病。可见，政治伦理主张缺乏相应的制度作为保证，其发挥作用的空间又是要大大受到局限的。关于这方面的情况，我们将在《史鉴篇》中详论。

第五章

道教的发展概况及 神学方术的主要内容

作为中国本土宗教的道教，有着非常丰富庞杂的内涵。正如马端临在《文献通考》中所说：“按道家（作者按：古人多将作为哲学流派的道家和道教统称为道家，故马氏所说的道家包括这两个方面）之术，杂而多端，先儒论之备矣。盖清静一说也；炼养一说也；服食又一说也；符篆又一说也；经典科教又一说也。”因此，与道家政治伦理的理论形态相比，道教政治伦理呈现出杂而多端的形态。道教以《老子》理论为宗旨，继承了中国古代的原始宗教、鬼神信仰、巫史文化、礼乐文化的神学思想和祈神仪式及各种方伎技术数，又吸收儒、墨、医、阴阳、神仙诸家思想，本章拟就道教的渊源及其发展概况以及神学方术的主要内容作一概述。

一 道教神学方术的渊源

道教的神学思想和各种方术主要来源于殷商时期的鬼神崇拜和巫术、神仙信仰等观念。殷商时期，在原始宗教的基础上，初

步形成了以上帝为中心的天神系统；形成了以血缘关系为基础、与宗法制相结合的祖先崇拜观念；兴起了祭祀鬼神以祈福禳灾的各种仪式和巫术。殷人将上帝尊为至尊神，认为上帝主宰着宇宙间的万事万物，而上帝又是殷人的祖先。后来，上帝又与人间的统治者商王统一起来，商王成为上帝的代表。为了求得鬼神的护佑，殷人常进行祭祀鬼神的活动，遇有大事，就通过卜筮向上帝卜问吉凶或请求保护。遇有某种自然界的灾害或异常现象，殷人也将其视为对人事吉凶的一种预兆。主持祭祀、卜筮和解释预兆的专职人员是“巫”、“祝”、“宗”等神职人员，商王则是“巫”的首领。“巫”的职能主要是通过占卜以传达神意，预言吉凶，还担负着驱邪、降神、招魂、治病、求雨等职能；“祝”主要负责祭祀司仪，将人的愿望诉于鬼神；“宗”则主管祭祀祖先，配享天帝之事。

到了周代，鬼神信仰以及各种巫术有了进一步的发展，已形成了天神、地祇、人鬼三个系统。根据古代典籍《周礼》记载，天神系统包括上帝及日、月、星、风、雷、雨诸神，地祇系统包括社稷、山川、五岳、四渎之神，人鬼系统包括祖先特别是氏族的英雄人物。

随着时代的发展，巫的职能从帝王身上分离出来，成为专门的神职人员。与此同时，神职人员也有了进一步的分工。除了有太祝、太宗之外，还设立了专门负责天文占卜治历记史的卜、史等职以及司掌墓地兆域的冢人等等各种人员。

在周代以前，巫祝具有崇高的地位，他们主持祭祀礼仪，恪守前代遗制，协调社会各阶层的关系，又是君主的参谋和重臣。进入周代以后，随着礼制的确定，社会文明程度的提高，神权思

想渐次微末，巫与祝、史逐渐分家^①。巫者逐渐失去尊贵的地位而沦落于民间，战国时期兴起来的方士，有一部分即其遗绪。而随着贵族政治的衰落，祝、史也在继续分化，一部分人仍保持着政治上的地位，成为朝廷中的官员，一部分人则随同着其主人的破落而散于民间，后来也加入到方士的行列中。

从战国至汉代，是方士异常活跃的时期。适应当时的政治需要，他们将君权神授、天人感应等神学思想进一步理论化、系统化。由古代的预兆巫术发展而来的天人感应理论^②与古代的五行说等自然哲学结合起来，形成了五德始终说、灾祥说和谶纬迷信等神学理论。

五德终始理论是战国时期齐国的方士邹衍对古代自然哲学和神学思想加以整理归纳而提出来的。邹衍将五行同万事万物一一对应起来，将万事万物牵强地分为五个方面。他认为，五行之间有一种循环相克的关系，木克土，金克木，火克金，水克火，土克水。邹衍用这一原理来解释四季交替、王朝兴亡等自然界和人类社会的变化。如，认为每个王朝都具有五行中的一德，并用五行相胜说来阐明自古以来王朝的兴亡。后来，有人又提出五行相生说，即木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。五行相生说也被作为说明王朝兴亡交替的依据。

① 见梁钊铭《中国古代巫术——宗教的起源和发展》，中山大学出版社1989年版，第199页。

② 一些学者将天人感应论视为儒家理论，其实这一思想是由古代的预兆巫术发展而来。预兆属于占卜术的一种。占卜的方法可分为利用自然物和人为的方法两种，前者即称为预兆，后者可统称为占卜。预兆的特质，即对自然界的某些异常现象，应用象征原理以预占人事吉凶。在《山海经》、《左传》、《国语》等古代文献中，都记载了时人利用预兆以卜吉凶的事例（见梁钊铭《中国古代巫术——宗教的起源和发展》第二、五章）。到了汉代，董仲舒将天人感应的神学思想与儒家政治伦理结合起来而形成汉代儒学，但这并不等于这些神学思想原本属于儒学范畴（详见本书《汉武帝与儒学的神学化》一章）。

灾祥说是与五德终始论相联系的另一神学理论，其思想基础也是天人感应论。这一理论认为，君主统治的好坏或王朝兴亡，上天都会降下灾异或祥瑞。这一理论始自古代的预兆巫术，古代的巫史常用之劝诫君王^①。战国时期，邹衍将其进行了整理，西汉董仲舒对之加以进一步发展完善。

谶纬也是以天人感应为基础的宗教神学。谶是假托神意以言人事吉凶的预言或隐语，纬书是针对儒家经典而言，主要是假借神意篡改儒经，并对儒经中的一些古代史事进行神学解释，其内容多为阴阳灾异之说。因纬书中也有一些谶语，故后来将谶纬混为一谈，通称为谶纬。

以上的鬼神崇拜、灾祥说、五德终始论和谶纬神学，皆被道教吸收，成为其神学理论的思想渊源；而鬼神崇拜、自然崇拜观念下产生出来的众多神祇，再加上老子和历史上的英雄人物及所谓得道成仙者，则组成了道教繁杂的神仙谱系。

战国时期，专以追求神仙不死之药的方仙道在沿海地区流传。神仙信仰渊源久远，古人认为，服食不死之药或通过某些特殊方法的修炼便可白日升天、肉体长生、永远享受快乐的生活。在先秦古籍中有不少关于神仙、仙药的记载，如《山海经》中就有关于不死之民、不死之药的记载^②。神仙信仰在战国时期已经相当广泛，如屈原的《楚辞·远游》就提到了仙人赤松子、韩众的登仙传说，并表达了对神仙生活的热烈向往。《庄子·逍遥游》中更是具体描写了神人那“肌肤若冰雪，绰约若处子”，“吸风饮露”，“游乎四海之外”的风姿。战国至秦汉，世主们对海中的神山仙境及仙人和不死之药进行了狂热的追求。神仙信仰在统治者

^① 见《左传》庄公三十二年、昭公二十三年；《史记·龟策列传》等。

^② 见《山海经》的《海外南经》、《海内西经》等。

中的风行，为行服食、言神鬼的方士提供了活动的机会，他们到处兜售其神仙方术。为秦皇求仙药的徐市（福）、卢生、侯生，向汉武帝献祠灶、谷道和却老方的李少君，为汉武帝求仙候神的栾大、公孙卿等，都是方士中的著名者。这派方士被称为方仙道，方仙道后来成为道教的渊源之一。

汉武帝独尊儒术以来，黄老之学从政治舞台的前台退下而演为神秘化的黄老道。当时，神仙家为了抬高自身的地位，利用黄帝成仙的传说宣传神仙之说，后来，又将《老子》学说中气功修炼养生的理论神秘化，黄老之学与方仙道的神仙方术相结合，逐渐演化为带有浓厚宗教色彩的黄老道。到东汉时，黄老道已成为人们膜拜的对象。明帝时的楚王英即是祭祀黄老道的一位信徒，桓帝时在宫中建祠祭祀黄老君，多次派人去苦县祭祀老子。黄老道成为后来道教的重要渊源。

先秦至汉代，在楚地和巴蜀一带则有巫鬼道广为传播。据桓谭《新论》所载，春秋时期，“楚灵王信巫祝之道，躬舞坛前”。《汉书·地理志》等书亦称楚地“信巫鬼重淫祀”，汉代朝野上下继承了这一遗风。《史记·封禅书》记载，汉高祖刘邦就在长安立蚩尤之祠，并置祠祝官和女巫。巫官中有梁巫、晋巫、秦巫、荆巫、九天巫、河巫、南山巫等。楚地和巴蜀等少数民族地区的民众更是信奉巫鬼，大量巫觋活跃在民间，为人们进行降神、祛灾、祈福等活动。巫鬼道亦成为道教的渊源之一。

东汉末期，政治黑暗，外戚和宦官相继专权，豪强割据势力战争不已，农民被迫铤而走险，民不聊生，迫切需要从宗教中寻求心理安慰和精神寄托，为道教的产生提供了社会土壤。相继有张陵创立的五斗米道、张角创立的太平道应运而生。东汉顺帝时，沛国丰县人张陵前往四川鹤鸣山修道术，著道书，又为民治

病，传道布教，在与该地的巫鬼道相互斗争和相互融合过程中创立五斗米道。

东汉灵帝时，河北钜鹿人士张角自称大贤良师，尊奉黄老道，广收弟子，以符水咒语为民众治病，受到民众尊崇。他以方士于吉所传的《太平清领书》为思想纲领，派遣弟子赴各地多方活动，形成了达数十万信众的太平道。五斗米道和太平道是道教的早期形态。

二 道教的发展概况

张角利用太平道在中原地区组织群众，发动黄巾起义，推动了太平道在民间的传播。黄巾起义在统治者的联手镇压下归于失败。此后，太平道遭到禁绝，无法公开布道。

张鲁为首领的五斗米道（天师道）在蜀中建立了政教合一的政权，统治巴、汉地区长达 20 余年，直至建安二十年，张鲁才在曹操所领军队的进攻下降曹。大批道众也被迫北迁，发展到中原地区。

太平道和五斗米道虽然先后在政治上遭到巨大打击，但仍然在社会上有广泛的群众基础，这不仅因为他们的政治理想代表了广大被压迫民众的利益和愿望，更由于他们掌握着内可治身、外可治邪的治病除邪之法。早年在创教和传教活动中，他们就常常运用各种神学方术特别是运用传统医学医术作为弘扬道法、扩大影响的重要工具。如，《太平经》中就有不少医理医术的“灸刺诀”、“生物方诀”以及符咒治病的“神祝文诀”。五斗米道的张陵、张修、张鲁等人也用符水或医法为民众治病，据史料所载，张修为民众疗病，“愈者雇以米五斗，号为五斗米师”，“百姓翕

然奉事之以为师”。^① 东汉末年，战争连年，灾害频繁，疫病流行，如何保存生命成为社会各个阶层所普遍关心的问题。故张角、张陵、张修、张鲁等人以巫医之术宣道传教，不仅迎合了广大下层民众的心理需要，而且也为人道教渗入上层社会提供了契机。

因此，早期道教并未因为统治阶级的镇压而销声匿迹，在调整了发展方向，进行了战略转变之后，五斗米道（天师道）在魏晋时期传播到上层社会，适应着士人贵族希图长生活命的人生追求，天师道的称号为社会所认可；而士人的入道，也促使道教自身的改革和完善，逐步扩大影响，向全国发展。另一方面，统治者在镇压、限制道教的同时，也采取了利用、改造的政策。

道教在魏晋时期发展为以长生成仙为特色的神仙道教，魏晋神仙道教的奠基者是道教学者葛洪。葛洪继承了秦汉以来的黄老道和方仙道，又吸收融合儒家的伦理道德，撰著《抱朴子》一书，成为魏晋神仙道教的奠基之作。神仙道教以长生成仙为宗旨，坚信神仙可学，长生可致。神仙道教具备了道团、道规、道经、道仪等宗教形式，但在修行方式上较为自由。天师道在魏晋时期组织涣散，纲纪松弛，教规失效，道官生活腐化，祭酒“人人称教，各作一治”，互奉异法，处于自然发展的状态。东晋时期的神仙道教主要有以下几派：

金丹派：以左慈、葛玄、葛洪等人为代表，以炼制金液还丹为主。

经箓派：以信奉和传承某一类道经而命名，这是天师道向义理化演变的重要标志。当时有鲍靓传承的《三皇经》派系，葛

^① 见盖建民《道教“尚医”考析》，《中国哲学史》2001年第4期。

玄、葛洪传承的《灵宝经》派系和魏华存开其端，许谧、杨羲继其后的《上清经》派系。这三大经法系统，到南朝刘宋时，由陆修静汇合为一，梁朝陶弘景加以整理发挥，形成了道教的经策派，传承不绝。

占验派：由秦汉时期的方仙道的方技术数发展而来。北魏寇谦之改革道教以后，重视斋醮、科仪和养生之术，望云占气、卜卦算命等占验之术被视为旁门小术而被排斥到民间道教。占验一派遂在民间广为流传。

南北朝时期，北魏寇谦之改革五斗米道，是道教史上一次重要的转折。他“除去三张之伪法、租米钱税及男女合气之术”，而改为“专以礼拜求度为首，而加之服食闭练”，还制造了许多道书，增订戒律和斋醮仪范。剔除了反映下层人民利益和愿望的思想，禁绝利用天师道组织危害朝廷的行为，整顿道教组织。从此天师道由民间宗教变成了符合封建统治者需要的宗教，称为新天师道或北天师道，受到魏太武帝的尊奉，寇谦之被视为国师，道教与上层政治发生了密切的联系。北齐统治者起初支持道教，后又因道教兴盛而影响王朝的政治权威和国家赋税收入，故天保六年，齐主高洋下手打击道教，出现“齐境皆无道士”的局面。北周统治者采取了扶持道教，打击佛教的政策，先后组织了七次儒释道之间的辩论，未有结果，只得同时废除佛道，但实际却是废除佛教，紧接着又下令设立通道观，令僧人去该观研习《老子》、《庄子》，后又令僧尼还俗。

北周时，道教的楼观派兴起并迅速进入鼎盛期。楼观派以周代关令尹喜为祖师，相传陕西周至县楼观为尹喜之故宅，故楼观派以此地为活动中心，从北周兴起后历隋至唐，一直是北方有影响的道派，在李渊父子兴兵灭隋的过程中，楼观派道士歧晖曾率

领道众支援响应，直接为建立唐王朝立下了汗马功劳，受到李唐统治者的嘉奖，更扩大了此派的影响。南北朝时期，道教在南朝统治地区亦得到了很大的发展。刘宋陆修静适应形势需要，对道教天师道及上清、灵宝二派进行了改造和充实、提高、完善。他在宋明帝时，广集道经，加以整理考订，鉴定其中的经戒、符图、方药等一千二百二十八卷，编制《三洞经书目录》，为道教经典的编纂创立了体例和原则，奠定了后来《道藏》的初步基础。他在总结天师道原有各种斋仪的基础上，以葛巢甫所撰《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》为蓝本，以“意在王者遵奉”为目的，以“劝善戒恶”为宗旨，吸收佛教的修持仪式和儒家的封建礼法，为道教制作斋醮仪范，力图使斋仪具有整肃行为、安顿身心、安国宁家、消灾灭祸的功能：“上可升仙得道；中可安国宁家，延年益寿，保于福禄，得无为之道；下除宿愆，赦见世过，救厄拔难，消灾灭病，解脱死人忧苦，度一切物，莫不有宜也。”^①经他改造增订后的道教斋仪，扩展为包括天师道和上清、灵宝各派斋仪在内的“九斋十二法”，编著为道教斋戒仪范等书一百余卷。经陆修静改革后的天师道称为南天师道。

经过寇谦之和陆修静的改革和完善，道教的组织趋向严密，各种规章制度亦更为系统全面，道教逐渐走向成熟。

在这一基础上，南朝齐、梁时的陶弘景进一步发展充实道教神仙学说和修炼方法。他编撰《真灵位业图》，依照封建社会的官阶等级制度来构造道教的神仙谱系，不仅将天神、地祇、人鬼及诸仙真纳入道教的神仙队伍中，而且将历代有功业的帝王将相和文化名人亦编入道教的神仙行列，这一创举增强了道教对于广

^① 《说光烛戒罚灯愿仪》。

大民众的向心力，亦为提高中华民族的凝聚力和归宿感起到了积极的推动作用。通过编著《真诰》一书，对道教的传承历史进行了整理，并将佛教的轮回转生等理论引入道教，丰富了道教的理论。陶弘景还发展了道教的修炼理论和方法，并撰著了《太清诸丹集要》、《合丹药诸法节度》、《养性延命录》等修炼道书。

道教在李唐王朝被统治者所崇尚，进入历史上的兴盛时期。唐代为了抬高自己的地位，自认为老子的后裔，提倡道教，以显示奉天承命之意，老子被追尊为“太上玄元皇帝”。唐代君臣还尊奉老子的政治伦理思想，并将其运用于治国安民的政治实践中。《老子》、《庄子》等道家作品被列为科举考试的内容，唐玄宗甚至亲自注疏《老子》，制作道教音乐，遂开皇帝注《老》之先河。道教学者利用这一有利时机发展道教理论，不仅从道教的角度阐发老庄思想，而且撰著了《坐忘论》、《玄纲论》等一大批道书并编纂了第一部《道藏》——《开元道藏》。

道教各派在教理教义上和宗教仪规上呈现出相互渗透和融合的局面，原来各个道派明显的特征逐渐消失。这一时期，受到佛教理论的影响，道教学者在吸收佛教理论的基础上，继承《老子》中“玄之又玄”的思想，形成了富有思辨色彩的道教重玄学派，向义理化方向前进了一大步。

宋代统治者继承了唐代的崇道和佛道并用的政策，道教在宋代与佛教享有同样的地位与特权。而在宋真宗特别是宋徽宗时，更是掀起了崇道的高潮。宋徽宗对道教方术的溺信导致了身败国亡的惨祸。以方术见长的符箓派受到非议，盛极而衰。

宋辽金元时期，南北割据的局面造成了道教分别在南北发展，北方形成了偏重于清修的北派，巫风盛行的南方则仍然在民间流行偏重于符箓的南派。金大定年间，王重阳在河北创立全真

道，道教正式形成全真派和正一派。正一派为在家道士，可娶家室，虽有斋戒，但平时可以吃荤，正一派虽授徒传教，但天师名号为世袭。全真道士为出家道士，不饮酒茹荤，不娶家室，授徒传教。

全真道以“全真，全气，全神”为修炼的最高境界，追求长生成仙，但与前代道教肉身成仙的理论相比，却有着本质的区别。他们鄙弃肉体，认为有形的肉体是要腐坏的，只有人的心之性（也称为元神、真性、本来真性）才能永恒不灭，超出生死。故他们强调内丹心性修炼之术，希望通过对心性的修炼以达到成仙证真，在修炼方式上向老子清静修行的方向回归。全真道由于丘处机为成吉思汗讲论养生之道并主动配合蒙元统治者收拢人心、统一全国的政治方略而大获元朝皇室的宠信，成为道教各派中最为兴盛的一支。

金元统治下的北方除了全真道以外，还有真大道和太一道教派的兴起。

南宋所辖的南方，除正一道之外，还有从灵宝派分化而来的净明道，该派奉许逊为教主，以江西南昌西山为活动中心。强调以封建伦理纲常和内丹修炼为施行道法的基础，强调以忠孝为本，将孝道作为通真达灵、祈祷灵验的要诀。

金丹派南宗，是南宋另一派重要的道派，他们师法北宋张伯端的内丹丹法，倡导儒释道三教合一，与北方的全真道相似，后人根据这一特点，将这派称为南宗，以与北方的全真道相对应。自元朝统一之后，全真道受到统治者的扶持而兴盛，金丹派南宗遂与全真道合流。

有明一代，由于正一道道士与统治者有较密切的联系，故该道派有较大的发展。明世宗时，一些正一道道士更是以方术干

政，权倾朝野，严重地干扰了政治行政活动的正常运行。正一道上层道士生活日益腐败，也失去了民心。而全真道以其内丹修炼之术日益引起社会各阶层人士的兴趣。全真道东派开创者陆西星在习练传统内丹术的基础上，开创了自己的丹法，他将前人晦涩难懂的术语隐喻化为通俗易懂的语言，并去除了丹法修炼的神秘色彩，深入浅出地讲述深奥的内丹丹法，促使道教丹法普及化、通俗化，推动了道教在民间的传播。道教还与佛教等宗教相融合，形成了派别众多的民间秘密宗教。

清代是道教的衰落时期，满清贵族对于道教这一汉民族的宗教基本上采取的是一种防范和适度利用的态度。而全真道和正一道在清代相互融合，在丹法上会通儒佛，继续向着通俗化的方向发展，影响着士大夫的人生哲学和养生之道；还有一部分道士则进一步与民间鬼神信仰及巫仪方术和佛教等宗教结合，演化为人员成分庞杂，社会作用复杂的民间秘密宗教，一直绵延到民国。

三 道教神学方术的主要内容

在古代巫术的基础上，各种方术丰富发展起来。方术一词始见于《庄子·天下篇》，本指学术、治术。也许与方士这一名称有关，到了汉代，遂将方士所操之神术统称为方术。这一时期，人们对方士又称道士，故方术又被称为道术。方术的内容十分繁杂，与社会政治联系较密切的主要有以下一些：

1. 占星。受天人感应思想所影响，占星术将星空世界的运动视为人间现象的投影，以天象的变化来预测人事的吉凶，预兆国家的治乱。占星术分为日占、月占、五星占、四时占，还包括草木鸟兽占等。

2. 望气、风角。望气即占云，依据云气的色彩、形状及变化来预言人事；风角即占风，依据风的方向、强弱等占验人事。望气和风角虽是迷信，但其中包含着一些观察气候的经验。

3. 堪舆。即所谓看风水，晋代郭璞《葬经》称：“气乘风则散，界水则止。古人聚之使不散，故曰风水。”以推测天文、地理的五行气运之术来认识地理、地形，以择地、建宅、设陵。认为如此便能使家族兴旺富贵。在这些迷信理论中也含有某些合理的自然科学道理。

4. 卜筮。通过观察龟甲的裂纹或蓍草之数以询问神意，预测吉凶。用龟甲称卜，用蓍草称筮。

5. 占梦。根据梦中所见附会人事的吉凶。

6. 命、相。命即算命，根据人的生辰八字来预测人生；相又分为面相、手相、骨相等，根据人的面貌、五官、声音、风度、气质、身材及手的纹路等特点预测人的命运。

7. 金丹。又称外丹，烧炼丹砂铅汞等矿石或药物以为金丹，认为服此可以长生不死。实际上，这些物质多有毒性，服之往往中毒。

8. 内丹。与外丹相对而言，由吐纳、服气、胎息等呼吸功法发展而来，类似于今天的气功。指以己身为炉灶，以自身的精气为药物，以神为运用，在自己身中修炼，使精气神凝聚不散而结丹。

9. 服食。即服食丹药，包括上面所说的金石药和茯苓、人参、灵芝等草木药，后来又发展为以人体之排泄物（如童尿）炼药。

10. 祈禳。即祈祷神明以祈福禳灾的仪式，称为斋醮。凡祈晴祷雨、制止各种自然灾害、却病延年、拯救亡灵、求神赐福等

都有相应的斋醮仪式。

11. 符篆。巫师道士认为具有神力的文字能驱邪避灾，这种文字就是符。在书法的基础上结合有形文字、九叠文、合成文，以朱墨缭绕成文，不少符演变为各种奇形怪状的字和图，符篆被视为能通神灵，其种类繁多，各种符篆分别具有镇妖驱邪、转移凶吉、延年益寿、除灾招福的功能，如进山时有入山符，涉水时有制水符等等。

12. 咒术。巫师道士认为，具有神力的语言可以驱邪避灾，这就是咒。以咒语和象征性物件诅咒仇家、祈祷鬼神，以求压制胜，故又称厌胜。

13. 扶乩。又称扶鸾。将乩笔缚在丁字形的乩架上，用两人扶丁字架在下面的沙盘上写字，假借鬼神之意，画沙作字，预言人事祸福或决疑。

14 医术。巫医有着共同的渊源，道教徒除了以符咒治病之外，还对于医理、医术颇有造诣，张角、张鲁等人就以医术助道传教，吸引道众。陶弘景、孙思邈等人更是医术精熟，为道教渗入上层社会提供着契机。

在道教的形成过程中，将上述种种方术吸收整合进来，巫、祝、方士的各种职能也被道士所沿袭、发展。如，古代的祭祀礼仪及祝词、祷文，正是道教的斋醮祷神、上章等仪式的原型。占卜、占星、符篆、厌胜、降神、驱邪等方术，也为后来的道士所继承和传习。神仙信仰及《老子》中“道”和“德”等范畴，则成为道教最根本的信仰和追求的目标，道教徒根据各个宗派的理论，希图通过服食丹药和诸种仙方或各种人体修炼方法而证悟大道，得道成仙。

第六章

道教的政治伦理思想

道教虽然有着神秘不经的外衣，但如果我们以披沙拣金的合理态度审视这一历史遗产，就可以发现，在其特有的宗教形式下面，蕴含着深厚的道德文化内涵和科学成分。因此，我们不应将其仅仅视之为封建迷信而不屑一顾。关于道教神学理论和方术中的科学成分，著名的中国科技史研究专家英国李约瑟博士等学者撰著的《中国科技史》曾予以充分的肯定和系统研究，海内外不少现代科学家和科技史专家也有深入的论述。本章仅从伦理道德特别是政治伦理的视角论述其思想内涵。

在较长时期内，学术界对于道教伦理思想特别是政治伦理思想的研究是相当薄弱的，不少学者甚至认为道教没有系统的伦理思想。例如，马克斯·韦伯就在《儒教与道教》一书中认为，道教所提出的伦理要求“尚处于萌芽状态，故缺乏系统性”^①。对于这一看法，笔者是不敢苟同的。只要我们对道教经典稍作浏览，就不难发现这里蕴藏着丰富的伦理道德资源。

^① 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，洪天富译，江苏人民出版社1997年版，第230页。

道教的政治伦理思想呈现出兼收并蓄的格局。随着黄老思想的盛行，老子逐渐被神化。《后汉书·襄楷传》载，东汉桓帝时，“其宫中立黄老、浮屠之祠”，桓帝“好神仙事”，曾派人去陈国苦县祀老子。这说明，此时老子已由凡人而演化为神仙。在这种神化老子的进程中，老子与道教紧紧牵到了一起。无论是流行于民间的早期道教“太平道”、“五斗米道”，还是后来经过改造的官方道教，都无不尊奉老子，将《老子》作为诵习的主要经典。道教继承了道家尊道贵德的宗旨，而“道”、“德”落实到个体生命和道德实践层面以及社会生活层面，则体现为“自然”、“无为”、“真朴”、“不自生”、“生而不有，为而不恃”、“善利万物而不争”、“谦下”等美德和伦理道德要求，对此，道教作了全面的继承并有所发展。另一方面，道教为了更好地生存和发展，也必须适应社会的需要，沟通神圣与世俗的通道，以拓展自己的生存空间，寻找新的生长点。因此，道教对于已被封建统治者所尊奉而取得了意识形态领域中的正宗地位的儒学又采取了兼收并摄的态度，不再斥礼责仁弃义，而是从正面倡导忠孝仁义，又将维护封建等级制度的三纲亦奉为不可违逆的天地之理：“群愚共欺其三纲，名为反逆而无信也。其罪过彰彰，不可覆盖，皆上见于日月三光也。”^①又吸收礼乐文化和原始宗教中祭祖奉天祀神等仪规。故道教政治伦理思想既与道家有着明显的继承关系，又表现出与道家相异的特色。

道教尊奉老子和《道德经》，其原因主要有：第一，在史籍记载中，老子是一个颇具神秘色彩的人。孔子的犹龙之叹、老子二百余岁、出关隐去、莫知所终等传说，都留给人们一种神秘莫

^① 《太平经合校》，正明点校，中华书局1985年版，第427页。

测的形象，这就为神化老子提供了原始的文字依据。第二，《道德经》中关于养生修炼的理论与神仙方士所追求的目标相一致。《道德经》中对古代气功养生的理论和方法进行了总结和提高，在该书中，道、道的运行规律以及对道的认识方法，分别与气功理论中的气、气的运行规律及气功家把握气的方法基本相符。例如：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。”^①又如，书中认为，得道的方法是“致虚极，守静笃”^②，“塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”^③等等。这些闭目塞听、清静虚寂的要求，正与气功家入静内守等一些修炼方法相一致。第三，老子所宣扬的道，具有一种玄妙莫测而又无所不在、支配万物的特性，这也为道士的附会和神化提供了思想基础。第四，在佛教的影响日趋扩大的情况下，道教徒需要有自己的教主和理论以与外来的佛教相抗衡。

老子被奉为道教教主以后，道家的基本理论被奉为道教宗教理论的基石，渗入到道教徒的修炼实践活动中，他们根据修炼的体会和需要，从修炼的层次上不断充实、发展着道家理论，从而促使道家思想摆脱了“清谈”的窠臼，扩充了道家思想体系的深度和厚度。道教政治伦理经过汉代严遵开其端，晋代葛洪，唐代成玄英、李荣继其后，到五代时期的杜光庭、唐峭，元代的刘玉，明代的张三丰等道教各派学者更有了较深入的发展。

由于《老子》、《庄子》成为道教的主要经典，故教徒们通过注释《老》、《庄》诸经来阐发自己的思想，发展道教理论。他们

① 《老子》第二十一章。

② 《老子》第十六章。

③ 《老子》第五十六章。

有的借助于书中的“道”、“玄”、“一”等概念或范畴，宣扬宗教神学思想；有的发挥其中的养生之道或气功之理；更有不少人从政治行政管理的角度注释《老》、《庄》，阐发政治伦理思想及其治国之术。

一 道教学者对《老子》政治伦理思想的阐发

道教学者对《老子》政治伦理思想的发挥，最有代表性的当推唐末五道士杜光庭的《道德真经广圣义》。该书以推演唐玄宗《道德真经注疏》之文义的形式，采摭众书，旁征博引，发挥老子处身治世的原则，叙述自己的政治伦理思想，当代学者称其“是对历代道教学者研究《道德经》的基本总结”^①。因此，围绕此书进行一些分析，对于我们了解道士对道家政治伦理思想的阐述和发展，是具有典型意义的。

杜氏十分推崇《道德经》的作用，认为“经国理身之妙，莫不尽此也”^②。“修之者于国则无为无事，自致太平；于身则抱一守中，自登道果。”^③

为了便于人们掌握《道德经》的宗旨，他将全书概括出三十八条内容，其中有很大一部分是针对君王诸侯而发的，如：教以无为理国，教以修道于天下，教以道理国，教化人以无事无欲，教诸侯政无苛暴，教诸侯不穷兵黩武，等等，呈现出强烈的政治色彩。该书不仅从理论上阐发老子的治国之术，而且引征大量史

① 卿希泰：《中国道教思想史纲》第2卷，四川人民出版社1986年版，第669页。

② 杜光庭：《道德真经广圣义》卷一，《叙经大意解疏序引》，《道藏要籍选刊》第2册，上海古籍出版社1989年版。

③ 《道德真经广圣义》卷五，《释疏题明道德义》。

实来论证其正确性，甚有说服力。概括该书的一系列政治主张，大致有以下几个方面的内容：

1. 遵道无为乃立国聚人之本。

与所有的道家学者一样，杜氏亦推崇“无为”，赋予“无为”崇高的地位：“夫无为之至妙，包于道德，纡于仁义，合于礼乐，制于信智，囊括万行，牢笼二仪，至广无涯，至细无间，凝寂玄寥，与道混合，是无为之至也。”^①在杜氏这里，无为是一种极为高妙的政治伦理智慧，它不仅与儒家的仁义礼智乐相合，而且“囊括万物……至广无涯，至细无间”，是与“道”的特性相契合的。杜氏认为，遵循道和德的原则，采取无为而治的政治治理方式乃是立国安民的根本大计：“以道以德为有国之基，无事无为乃聚人之本”，而有事有为则“不足安民，但有叛离”。什么是事有为呢？这就是严刑酷法、令峻刑烦，如此，则人心离散、众叛亲离。他以秦汉史事为例说：“秦皇法严而人叛，以一统致亡；汉武令峻而刑烦，故三边起怨。”^②因此，理国之道，“莫大于无事无为”^③。

由于在《老子》中，“无为”的含义较为抽象，容易产生歧义，故“无为”常可成为懦夫懒汉无所作为的遁词。为了避免人们对于“无为”之含义的误解，杜氏吸收了《淮南子·修务训》中对“无为”的诠释，进一步详细阐释说：“无为者，非谓引而不来，推而不去，迫而不应，感而不动，坚滞而不流，卷握而不散也；谓其私志不入公道，嗜欲不枉正术，循理而举事，因资而立功，事成而身不伐，功立而名不有，若夫水用船……泥用橇，

① 《道德真经广圣义》卷三十四。

② 《道德真经广圣义》卷三十六。

③ 《道德真经广圣义》卷四十。

山用樛，夏渎冬陂，因高而田，因下而池，故非吾所谓为也，乃无为矣。圣人之无为也，因循任下，责成不劳……进退应时，动静循理；美丑不好憎，赏罚不喜怒；名各自命，类各自用，事由自然，莫出于己；顺天之时，随地之性，因人之心。”^① 在这里，他一扫无为的消极含义，无为不是无所作为，而是因循自然，顺应人心，功成不居，不以个人的私志、嗜欲而影响公道和正术，特别是不凭个人的主观意志来判断或处理政事。这些话语，对于天下独尊、大权在握的君主来说，是有劝诫意义的。

为了敦促统治者奉行他所倡导的政治伦理，杜氏强调“道德”对于巩固政权的重要作用，他指出，君主“虽承平御极，握纪临人，若乖道德，岂能长久？”不遵循“道德”这一天地万物的根本规律，政权必定会得而复失，走上败亡之途。

在杜氏这里，无为乃是与“道”的特性相契相合的最高智慧，故欲持守无为就必须“致道”，即体悟大道，而体悟大道则须通过虚心守静的道德修养功夫。故杜氏认为道德修养对于最高统治者是不可或缺的，他强调说：“所以先虚其心，次守其静，虚静致道，乃复于常，而能公正无私，人所归往，应天合道，行道化人，道化大行，天下欣戴。”“人君抱守淳一，洗心内照，爱人理国，动法天时，雌静平和，收视返听，体道生物，顺德养人，生物而不有其功，为政而不恃其力，视听四达，功成不居。此理身理国兼爱之道，顺天之德也。”^②

在封建专制制度下，帝王的个人意志就是真理，就是法律，这种专制独裁的政治体制使得政治主体在处理军国大事时具有相当大的偶然性，庸主暴君常常造成朝政黑暗、政局动荡，甚至导

① 《道德真经广圣义》卷八。

② 《道德真经广圣义》卷十一。

致王朝的覆灭。杜氏正是看到了这一政治弊病，上述一系列主张正是针对专制独裁统治而下的一剂药方，他强调，君主应该“先虚其心，次守其静”，“洗心内照”，去除自我中心、自以为是痼疾，努力进行道德修养，而当道德修养达到了“虚静致道”的高度，就能使国家的政治行政活动合于道德正义，这种政治治理“不恃其力”，即不是依靠政治强权来维持，而是顺应时势，顺应民心民性而治，统治者持守公正无私、功成不居的政治美德，爱民养民，兼听广纳，因而能够代表民众的利益，受到民众的拥护，“人所归往”，“天下欣戴”。

杜光庭较全面地清理、总结、吸收了前人的注《老》成果，又在更为深刻和广阔的程度吸收了儒家和佛家的思想，将其与道家、道教理论进行贯通融合，通过注疏《道德经》等道家经典的形式，阐发、建构了他的重玄学理论体系。在进一步升华了“有无双遣”思想的基础上，将遣之又遣的双遣之法灵活地运用于宗教修炼、立身处世、治国安民等活动之中，将儒家的建功立业与道家、道教不为功名所累的价值观念结合起来，追求自然朴实的“真智”、“真礼”、“真忠”、“真仁”、“真义”、“真信”，力图调和出世与入世、有为与无为的矛盾，进而超越有为与无为、“无所局滞”，达到政治治理活动中的自由。

杜氏在阐明和发展了自然无为这一政治治理方式的内涵的基础上，对之作重要改造。他不再像老子那样否定仁义礼乐，相反，他认为儒家这些道德规范与老子的自然无为之道并不矛盾，而是互相吻合的：“至仁合天地之德，至义合天地之宜，至乐合天地之和，至礼合天地之节，至智合天地之辨，至信合天地之

时。”^①“夫无为之至妙，包于道德，统于仁义，合于礼乐，制于信智。”^②无为这一概念糅合了儒家的仁义礼智信，被赋予了更为丰富的内涵。

可贵的是，在论述遵道治国的政治治理原则时，杜光庭虽然不可能脱离宗教神学的窠臼，但并不着力于渲染鬼神的威力。而是强调以道治国模式所体现的政治伦理意义。例如，他通过阐释推广“以道莅天下其鬼不神”等话语告诫君主，只要能够遵循以道治国的原则，那么，就将不再受制于鬼神。他说：“为君以道，天下悦随，鬼神无以见其灵，吉凶无以施其变，虽神鬼之灵怪，岂能干于有道乎？”“道德之主，正直无私，天神不能伤人，人鬼不能害物，幽灵潜匿，妖怪不兴。……鬼神不能害于有道也。”无论是天神、地祇、人鬼，“苟逢道德之君，必无侵伤之害矣”^③。在行道之君的面前，一向被称为法力无边的神灵也无能为力了。看来，在杜氏的心目中，道比神灵具有更为崇高的地位。而且，在多数道经中，往往鼓吹行善以求获神灵的恩赐，杜氏却并未劝导人们去追求这种恩赐，而只是强调行道则能使鬼神不伤、“鬼神无以见其灵”、“吉凶无以施其变”，只是强调遵道自律、无为而治才是立国聚民的根本，反映出杜氏更重视人的自身力量和道德的价值。

2. 对“慈”、“俭”、“后”三宝的阐述和发挥。

杜光庭通过对“道”的道德内涵的阐发，对君主的道德素质提出了具体的要求。他指出，“道”虽然“笼罗众法，兼包万行，化周天地，功洽无垠”，但老子以之用来教化世人的，主要有三

① 杜光庭：《道德真经玄德纂疏序》。

② 《道德真经广圣义》卷三十四。

③ 《道德真经广圣义》卷四十一。

大原则，即“慈”、“俭”、“不敢为天下先”。这“三宝”是“理国之本，立身之基”，是道的具体体现：“三宝者，道之用也。”^①因此，杜氏仍继承《老子》的政治伦理思想，将“三宝”作为三大主要的政治伦理要求，并对其进行了阐述和发挥。

第一条政治伦理要求是：“道存爱育，以慈为先。”杜氏认为，慈即慈爱万民。他将爱民重民作为理国的首要原则。他说：“理国之道，务先爱民，民为国本，不可弃也。”^②政治伦理的要义之一就是强调政治制度和治理方式的仁慈性，而具体落实到统治者身上，则体现为以“慈”为怀的政治美德，这一政治美德体现了政治治理中的人道主义。杜氏充分认识到慈爱在政治治理中的重要性。他告诫君主：“有道之君以乐乐人，无道之君以乐乐身；乐人则人从，乐身则人叛也。”^③政治治理的对象是人，要达到理想的政治治理目标，必须为民众带来幸福和欢乐，才能得民心，使民归从。“以乐乐人”，表现的是统治者对人的关爱，是为民谋幸福；而“以乐乐身”则是贪图个人的享乐，而将民众的疾苦快乐置诸脑后，二者的结果自然是截然相反的。杜氏还认识到，爱民首先在于养民，使民众生活丰足。他说：“理国之本，养人为先。”^④而要使民众生活丰足，就必须减轻经济负担，“赋重则人贫，赋轻则人足；人足则国泰，人贫则国危”。他还引历史事实论证说：“齐侯以重敛致亡，田氏以厚施威霸，皎然在目，居之鉴焉。”^⑤

杜氏将慈这一政治美德升华到“上合天道”的地位，他说：

① 《道德真经广圣义》卷四十五。
 ② 《道德真经广圣义》卷三十二。
 ③ 《道德真经广圣义》卷四十六。
 ④ 《道德真经广圣义》卷三十五。
 ⑤ 《道德真经广圣义》卷四十八。

“天道无亲，常与善人。善人谓行慈之人也。善以慈惠为本，慈以拯救为功，故行慈之人，物不能敌，以战则慈者胜，以守则慈者固，上合天道，旁感物心，物不能伤，是为天所救卫矣。”^①他还举例说：两兵相战，“若勇于杀获，不务哀伤”，则未必能取胜；“若以慈为先，战则胜矣”。其取胜的原因在于慈，“岂在于杀人乎？”同样，防守之时，城池沟壑之坚固并不是取胜的关键。而“以慈为先”，则“众心固矣”^②。可以看出，杜氏充分注意到了人的因素的重要性，强调行慈惠才能得人心，得人心才能克敌制胜。

在本书中，杜氏再三要求君主，要重视人民。他根据唐玄宗的疏注，阐发春秋时期宋国司马子鱼和随国季良“人为神主”的思想说：“人为邦本，本固则邦宁；人为神主，主安则神享。圣人以道为理，既不伤于人，鬼神感圣之功，亦不害于物，两者相悦，二德交归。”^③ 祈禳祭祀，这是历代君王十分重视的活动，他们往往乞灵于天地鬼神，以求去祸得福，永保江山。而身为道士的杜光庭却没有鼓吹求神祈祷，而是强调民心稳固，国家才能安宁；人民泰安，鬼神才享用祭品而赐福；君主只有做到慈爱百姓，不虐伤人民，才能感化鬼神，获得鬼神的护佑。

第二条政治伦理要求是，养人惜费，以俭为次。杜光庭将俭啬不奢视为国富民归的关键：“俭啬为政，国必丰财。上无甚贵之奢，下无箕敛之怨，以此理人则人顺，事天则天明，天下之人相率而归其德矣。”“节财则省费，省费则人丰，人丰则国安而力

① 《道德真经广圣义》卷四十五。

② 《道德真经广圣义》卷四十五。

③ 《道德真经广圣义》卷四十二。

足矣。”^① 俭嗇不仅被杜氏视为君主所应具有的个人美德，而且还被他奉为政治行政管理中的基本原则，强调“俭嗇为政”，这对于保证国家政局的安定是十分重要的。因为在生产力水平有限的封建社会，统治者无节制地追求奢侈生活，必将带来供求关系的严重失调，影响民众的基本生活，致使民众背上沉重的经济负担，从而激化阶级矛盾。

杜氏还运用道家治身治国一理的思想，来解释经文“自爱不自贵”这句话，以说明俭约的必要性。何为“自爱”，何为“自贵”呢？他归纳道：“葆和谷神，希言养气，绝嗜禁欲，抑非损恶，此自爱也。轻裘肥马，甘食美衣，华宇文阶，崇轩大厦，自贵也。”由此看来，自爱就是要俭约寡欲、抑非损恶。因此，自爱不仅是讲求养生之道，爱惜自身的自然生命和肉体生命，而且也重视养德之道，爱惜自己的精神生命和社会生命；而“自贵”则是在衣食住行方面务求奢侈排场的行为。因此，这两种行为的结果是完全不同的：“自爱则神安心泰；自贵则奉己害民，伤财敛怨。”^② 自爱既符合养生之道，更是治国之道，君主若能自爱其身，则必然俭约，“俭约则嗜好不行……无嗜好则人富。如此，内睦九族，下亲万民，远怀近悦，上下交爱。却千里之马，惜十家之财，非饮食，卑宫室，外无征伐，境无劳人，享祚久长，可以永托于天下。”^③

针对封建统治者靡费民财以求长生的通病，特别是唐代君主服食金丹而中毒身亡的教训，杜氏告诫说：“若厚于奉养，力求生，或饵金石，以毒其中，或因鼓怒而伤其气，但营难得之

① 《道德真经广圣义》卷四十一。

② 《道德真经广圣义》卷四十六。

③ 《道德真经广圣义》卷十三。

货，或求过分之能，本欲希生，反之于死。”他指出，真正的养生之道是顺乎自然之性，虚心窒欲：“但虚心则道臻，窒欲则心守泰定”，如此，“则不求其永，自延永矣”^①。

第三条政治伦理要求是：“先人后己，以让为终。”柔弱谦退是老子所持守的另一重要信条，为了增强其权威性，杜氏广征博引《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》等儒经，借以证明：“众教之中，皆以柔弱谦敬为本”^②，反映其三教合一的思想倾向。他还引用大量历史事实论证恃强而败，柔弱谦退而胜的道理，他说：“兵之恃强必致死败，苻坚寿春之役，李密洛口之师，王寻昆阳之兵，炀帝征辽之众，皆号百万，信为多焉。而非道恃强，败不旋踵，兵强故也。”^③“秦皇吞灭七国，一统天下，威制四方，杀伐无已”，而不久便土崩瓦解，身败国亡，其原因在于“违谦抑守柔之道”。而刘邦虽起于布衣，但“推贤用能”，“德制强楚，仁及生灵，智士为之谋，贤士为之辅”，最终成就帝业，传祚四百余年。杜氏总结说：“此柔德制强之验也，理身理国，足为鉴乎！”^④

何以柔能制强呢？老子并未对此做出具体回答。杜氏则以实际生活中的事例来说明其中的原因。他说：“握发礼贤，贤必致用；吮癰抚士，士必相驱。既感众心，必能尽力，善用之道，其在兹乎！”“礼而下士，士得竭其能；悦以使人，人得宣其力”，“谦和则人服”^⑤。杜氏在这里强调了非权力影响的巨大作用：统治者仅仅凭借着政治权力并不能赢得下属为其竭诚尽力，而具有

① 《道德真经广圣义》卷四十八。

② 《道德真经广圣义》卷三十三。

③ 《道德真经广圣义》卷二十五。

④ 《道德真经广圣义》卷三十三。

⑤ 《道德真经广圣义》卷四十五。

礼贤下士、谦退仁和的气度，才能使众人心悦诚服，真正调动起众人的积极性。这就是政治美德的力量，是行政管理者人格魅力的力量，而在这种谦和政治美德的背后，更蕴含着一种尊重管理对象的平等精神。

二 道教学者对《庄子》政治伦理思想的阐发

庄子历来被视为退隐派人物，但正如笔者在《前言》中所说，庄子绝非完全不问政治。他虽然不愿为官，而向往逍遥自适的生活，但他却以一个超拔出“身在此山中”的旁观者的卓识和睿智，冷静而深沉地思索着关于社会、人生的诸多问题。庄子及其后学在继承和发展《老子》思想的基础上，进一步丰富了道家的政治伦理思想。学术界一般认为，《庄子》一书是庄子及其后学的作品。

道教学者通过注疏《庄子》，对道家政治伦理思想在理论上做出了新的阐发。在这一方面，以唐代前期著名的道教学者成玄英的《庄子疏》较为有代表性。

在该书中，成玄英强调政治治理必须顺应人性，他围绕因性而治的问题进行论述说，万物的禀性和功用各异，故帝王应该充分认识各类事物和人物的特殊性，因顺本性而用之：“顺黔黎之心，因庶物之性，虽施于法教，不令离于性本。”“夫人禀性不同，所用各异……故性之能者，不得不由性；性之无者，不可强涉；各守其分，则物皆不丧。”^①“智有明暗，能有工拙，各禀素分，不可强为。故分之所遇，知则知之，不遇者不能智也；分之

^① 成玄英：《庄子·外物疏》。

所能，能则能之，性之不能，不可能也。”^① 成玄英在肯定人之禀性的特殊性的同时，又过分地强调了人的禀赋本性与才干能力的先天特征，而否定了后天努力对于能力才干形成的重要作用，这显然是片面的。但其重视因顺本性而使用人才的思想却值得发掘。

成氏认为，因性而治的主张体现在用人方面，是根据各人的才性能力而决定官职的高低：“夫官有高卑，能有优劣，能受职则物无私得，是故天下之官治也。”^② 可见，成氏将因才授职作为澄清吏治的重要前提。他还发挥老子无弃人、无弃物的思想说：“民虽居下，各有功能；物虽轻贱，咸负材用。物无弃材，人无弃用，庶咸亨也。”^③ 万物庶民虽然处于低贱的地位，但各有所用，统治者应该努力做到物尽其用，人尽其才，而不可偏废。

因此，在对待贤愚等不同人士时，其倡导一种宽容的态度：“主上圣明，化导得所，虽复贤愚各异，而咸用本情，终不舍己效人，矜夸炫物也。”^④ 世间有着贤愚的区别，但这是其自然本性决定的，故圣明的统治者善于因其本性而化之，而不去强求主体舍弃本性以迎合某种固定的框架。因此，其对于儒家“见贤思齐”的主张颇有异议。他说：“见贤思齐，舍己效物……此乃浅近，岂曰深知矣！”^⑤ 从伦理学的角度来看，儒家“见贤思齐”的主张强调道德主体对于道德典范的效法，有着引导人们向善弃恶的道德价值，自有其积极意义。但成玄英在承认“贤、愚”各

① 《庄子·知北游疏》。

② 《庄子·天地疏》。

③ 《庄子·在宥疏》。

④ 《庄子·天道疏》。

⑤ 《庄子·知北游疏》。

有其自然本性这一理论前提下，提出“化导得所”的教育手段，反对以齐一的模式教化民众，提醒人们不能舍弃或忽略人的特性而一味地停留于外在的模仿，“舍己效人”，更不应以贤德作为外衣，“矜夸炫物”。在中国封建社会，民众历来只是被统治者用固定的礼教和道德所“化”、所“导”的对象，作为施教主体的统治者是不考虑教育对象的特性而进行德教的，而在成玄英看来，作为施教对象的普通民众虽然“贤愚各异”，但却应该尊重他们的各自的特殊本性和情感，顺应他们的特点，力图作到“化导得所”，这些思想暗含着尊重个人权利与个性自由的可贵精华，在“使人不成其为人”的封建制度下，这些主张有着特殊的积极意义。

成玄英将天道无为比附人间君主的无为，由此得出君臣各守其职分的社会分工思想：“天道君而无为，人道臣而有事。尊卑有隔，劳逸不同，各守其分，则君臣咸无为也。必不能鉴理，即劳逸失宜，君臣乱矣。”^① 这里虽然有着君尊臣卑的封建等级成见，但他意在强调作为尊者的君主不能随心所欲、为所欲为，而要求尊者进行自我约束，遵从规律，尊重被管理者的自然人性。既反映出成氏对于道家思想的继承，又体现出其独特的思想意义。成玄英的无为论主要包括以下几方面：

第一，顺应规律、顺应民心。他告诫统治者说：“万物感禀自然，若措意治之必乖造化。”^② “夫帝王者，上符天道，下顺苍生，垂拱无为，因循任物，则天下治矣。而逆万国之欢心，乖二仪之和气，所作凶悖，则祸乱生也。”^③ 帝王虽然是人间的尊者，

① 《庄子·在宥疏》。

② 《庄子·在宥疏》。

③ 《庄子·天运疏》。

但必须遵循自然规律，顺应民众之心愿，否则将产生祸乱。治理国家必须去除偏执：“用一己偏执为国者，徒求三王主物之利，不知为丧身之大患也。”^① 三王所运用的管理原则之所以获得成功，自有其时代的特殊性和其他客观条件，如果不懂得时迁事异之理，死守古人的陈迹，则将自取祸患。

因此，其强调“任物自为”，反对干涉百姓：“所有施行之事、教令之言，咸任物自为，而不使物从己。如此，则宇内苍生自然从化。”^② “夫物各自治，则天下理矣；以己理物，则大乱矣。”^③ 我们看到，以前的道家著作虽然有过类似“任物自为”的思想倾向，如郭象提出过“因天下之自为而任”的思想^④，陶渊明描绘过自足自理，“怡然自乐”的理想国桃花源^⑤，鲍敬言向往“无君无臣”的理想社会^⑥，但他们均未明确提出过“自治”的要求。而成氏却在政治生活领域缺乏主体自由的中国封建社会，发出了“任物自为，则宇内苍生自然从化”，“物各自治则天下理”的呼声，这是对道家无为而治思想的重要发展。虽然这种“自为”、“自治”有某种无政府主义的思想倾向，与现代意义上的“自治”有着本质的区别，但这一主张却有着反对封建专制统治的意义，其重心乃在于告诫封建专制君主，不应“使物从己”，如若“以己理物，则大乱”。这就是说，不能以统治者一己之私意发号施令，如不体现民众的意志，不顺应民性，必然带来政治动乱，而不可能维持政治秩序的稳定。同时，这一主张亦反

① 《庄子·在宥疏》。
② 《庄子·天地疏》。
③ 《庄子·天地疏》。
④ 《庄子·在宥注》。
⑤ 见《桃花源记》。
⑥ 《抱朴子·诂鲍》。

映出道教学者对被管理者主体性的尊重，对广大民众自我发展权的肯定及其自我管理能力的信任，其在中国政治思想史上的积极意义是不容低估的。晚于成氏的一位道家学者《无能子》“任其自然”，“无所司牧”^①的政治主张，有可能受到了成氏这一思想的影响。

第二，反对帝王对于财物的垄断。正由于成玄英强调帝王应该遵循客观规律，应对于自身有所约束，故与之相应，其对于天下的财物亦不能任意地支配。他发挥《庄子》“不拘一世之利以为己私分”、“富而使人分之”等思想说：“光临宇宙，统御天下，四海珍宝，总系一人而行，不利货财，委之万国，岂容拘束入己，用为私分也。”^②“百姓丰饶，四海殷实，寄之群有而不以私焉，斯事无为也。”^③我们看到，在成玄英这里，无为的含义又有了新的扩充，这里所说的无为，乃是指君主对于天下财物的非垄断性，君主不能将货财据为己有，而是“委之万国”，“寄之群有而不以私焉”，这就是成氏所向往的无为之治，“斯事无为也”。从以上论述来看，在成氏这里，天下财货的所有权虽然依然属于君主，因此，君主将天下财货“委之万国”，“寄之群有”，乃是依凭着公平、无为的政治美德所采取的道德行为，而并非一种制度上“寄之群有”的规定，故有其局限性。但成氏针对专制君主而提出均财主张，力求“百姓丰饶，四海殷实”，这是对无为之治内涵的重要拓展。

① 《无能子·圣过》。

② 《庄子·天地疏》。

③ 《庄子·天地疏》。

三 道教的政治伦理主张

除了通过注疏《老》、《庄》以阐述自己的政治主张外，不少道教学者在他们所撰著的经书中，亦提出了政治伦理原则和伦理道德规范，简述如下：

1. 自然无为。

顺应自然，无为而治是老子最基本的政治伦理原则，诸道书对此作了继承和发展。道教早期经典《太平经》就强调顺应天地自然之道：“顺天地者，其治长久；顺四时者，其王日兴。”^① 将顺应天地视为基本的道德原则和善恶标准：“夫为善者，乃事合天心，不逆人意，名为善”，只有“与天同心、与地合意”的人才可称“圣贤”^②；只有“命系天地，当更象天地以道德治”的君主才可称“上德之君”。^③ 相反，所谓“恶”，就是违逆天道和人意：“夫恶者，事逆天心，常伤人意；好反天道，不顺四时，令神祇所憎，人所不欲见父母之大害，君子所得愁苦也，最天下绝凋凶败之名字也。”^④ 不过，书中所说的天地不完全同于老子所说的自然之天，而是兼有神灵之天的含义；书中所说的“道”不完全同于老子所说的“道法自然”之道，而是“与皇天同骨法血脉”、“疾恶好杀”之道^⑤，反映出作者对道家自然无为思想的宗教化改造。

顺应自然的原则体现在政治行政管理方面，则是因材而用、

① 王明：《太平经合校》，中华书局1979年版，第11页。

② 《太平经合校》第158—160页。

③ 《太平经合校》第425页。

④ 《太平经合校》第158页。

⑤ 《太平经合校》第166页。

因性而治的思想。《太平经》强调，万物各有其性，顺应其性的政治治理才是合理和有成效的：“帝王所以能安天下者，各因天下之心而安之，故得天下之心矣。”^①“天地之性，万物各自有宜，当任其所长”^②，“因其天性而任之”，才能“所治无失”，“得天下之欢心，其治日兴太平”^③，如不顾其自然之本性，“强作其所不及，而难其所不能”，又不加以引导，反而多加责难，“使其冤结”，则人民“愁苦困穷，即仰而呼皇天”，引起“灾变纷纷”，“不能致太平，咎正在此”^④。书中呼吁，这种违背民性的做法是“大害之根”，“危亡之路”^⑤。统治者对民众进行封建强制压迫不仅是极不合理，而且是极其危险的政治治理方式。这些话语正是对于扼杀人的自主性，桎梏人性自由的封建专制统治的激烈批判。

值得注意的是，道教学者对于道德与法律的关系有了更为全面的认识，而不再如老庄那样，一味排斥法令条文，将顺应自然、无为而治视为惟一合理的、合乎道德的政治伦理原则。

一方面，道教学者认识到“以文治国”即仅仅以法令条文压制压服民众的弊端，认为“至诚若少，大伪出焉”这一道德衰败现象的根源在于“以文治国”，专任刑法是“大伪出焉”的祸根。专以刑法惩罚威慑民众，不重视道德教化，民众虽不敢为恶，苟免刑罚，但却无所羞愧，为恶之心依在，其结果必然是民风虚伪浇薄。这与孔子“道之以政，齐之以刑，民免而无耻”^⑥的看法

① 《太平经合校》第 726 页。

② 《太平经合校》第 203 页。

③ 《太平经合校》第 206 页。

④ 《太平经合校》第 202—203 页。

⑤ 《太平经合校》第 204 页。

⑥ 《论语·为政》。

颇为相近，正因为如此，作者才以极大的热忱来宣传“道之以德”的化民之策。

另一方面，他们在这一问题上又有着比以往的道家学者更为深刻的思考，即认识到单纯使用某种治理方法皆存在着局限性，而德、仁、义、礼、文、法、武七种统治方略皆有各自的合理性及其伦理意义，书中提醒统治者，应该认真考虑上述“七事”治身治国各自有何利弊，其可行性如何，如果不可行的话，又有什么补救措施。作者认识到，这七种治理方式各有不同，各有所长，各有不足，必须相互补充，兼而行之：“亦不可无，亦不可纯行。古者神人治身，皆有本也，治民乃有大术也。使万物生，各得其所，能使六极八方远近欢喜，万物不失其所。乃当自然，能安八方四远……今未能养其本末，安能得治哉？今此上德、仁、义、礼、文、法、武七事各异治，俱善有不达，而各有可长，亦不可废，亦不可纯行。”^① 治民的终极目标是要达到“使万物生，各得其所，能使六极八方远近欢喜，万物不失其所，乃当自然”，由这一终极目标所决定，就不能局限于某种治理方法，而应兼取德、仁、义、礼、文、法、武七事之长，以之用于治身和治国，这就超越了前人重德轻刑、刑德并用、德治论或法治论等模式，而承认各有所长，既不可废，亦不可纯行，而应兼收并蓄，各取所长。按照道德类型划分的视角来看^②，作者所说的这“七事”乃是一种综合各种道德类型和法律等各种方法的政治治理设想：“德”属于道家的“内向心得伦理”，而“仁、义、礼”则属于儒家的“规范伦理与美德伦理的混合”，加上“文”、“法”、“武”三个方面，乃是试图整合各种方法的综合治理，这

^① 《太平经合校》第729页。

^② 参见万俊人《比照与透析》，广东人民出版社1998年版，第398页。

无疑拓展了中国的政治治理理论。

《三皇经》认为君臣邦国皆天道所立，因而治国“顺天者吉，不顺者凶”^①。但一些道书又对老子自然无为的思想作了进一步的发展，如《妙真经》就提出“与时争”，认为“圣人之道为而不争”，但又强调在自然面前应发挥人的主观能动性，“与时争者昌”^②。

2. 贵生乐生。

道教珍爱生命，众多的道教徒用他们的深邃智慧和不懈努力，在探索和实践着《道德经》提出的“深根固柢、长生久视之道”，弹奏出丰富多彩的生命乐章，故贵生乐生乃是道教政治伦理的重要内容，早期道教经典《太平经》就提出了贵生乐生的主张，认为万物之中，人的生命最为珍贵：“天地之性，万二千物，人命最重”，“要当重生，生为第一”^③。书中指出，人是“天地之神统”，滥杀人将会“断绝天地神统，有可伤败于天地之体，其受害甚深”^④。不好杀人，慎动刑罚，这样的君主将会感动神祇，天上的真神便会赐福于他，使之长寿。上古的圣贤不好为刑，因而寿长，“中古半用刑，故寿半，下古多用刑，故寿独少”^⑤。作者以贵生作为道德价值标准，对人的道德行为和政治行为按照道德价值的大小做出了排列：“人最善者，莫若常欲乐生……其次莫若善于仁施，与见人贫乏，为其愁心，比若自忧饥寒，乃可也。其次莫若善为设法，不欲乐害，但惧而置之，乃可也。其次人有过莫善于治，而不陷于罪，乃可也。其次人既陷罪

① 引自《无上秘要》卷六，《道藏要籍选刊》第10册。

② 引自《无上秘要》卷六，《道藏要籍选刊》第10册。

③ 《太平经合校》第34页。

④ 《太平经合校》第80页。

⑤ 《太平经合校》第206—207页。

也，心不欲深害之，乃可也。其次人有过触死，事不可奈何，能不使其家与比伍，乃可也。其次罪过及家比伍也，愿指有罪者，慎毋尽灭煞人种类，乃可也。”这是因为，人“乃天地之神统”，灭煞人的生命，乃是“断绝天地神统，有可伤败于天地之体”，将导致天对人类的报复：“灭煞人世类。”^①“乐生”也就是热爱生命，珍爱生命，将提高人的生命质量作为政治治理模式的最高价值目标。我们看到，由这一价值目标，引发了作者对封建株连制度的道德反思和批判，并表达出改革严苛残酷的封建刑法制度的意图。

出于贵生的目的，作者反对违背人性的禁欲主义，而肯定饮食男女的合理性：“饮食阴阳不可绝，绝之天下无人，不可治也。”与佛教、天主教等宗教不同，《太平经》强调饮食男女是维持人类生存和繁衍的必要条件，缺乏这些基本条件，则“天下无人”，但超过了维持生存这一需要的“奇伪之物”，则“反多以致伪奸，使治不平”。更为严重的是，人们追逐奢侈之物，将会危害人的宝贵生命：“天下贫困愁苦，灾变连起……自愁自害，不得竟其天年。”^②

《太平经》的这些思想为后世道教各派所继承和发展。《初真戒律》、《五戒文》、《八戒文》、《二十四门戒》等道教戒律都将悯济群生、贵生护生作为重要内容。

道教将贵生重生作为政治治理的基本伦理原则和个人美德，但却不赞成放弃道德原则或不顾国家民族的利益而苟且偷生。道经《智慧上品大戒》就明确地表示了这种道德选择：“宁守善而死，不为恶而生。”当保全个人的生命与国家民族利益相冲突时，

^① 《太平经合校》第80页。

^② 《太平经合校》第45—46页。

如何解决重生与舍生取义的关系呢？明代高道张三丰对此进行了详尽的论述。首先，他阐释了重生的价值观：“人之所欲，莫甚于生，欲得其生，须重其生。欲重其生，切莫轻生。”平日珍爱、护养生命，当国家民族需要个人赴难时，舍生取义，杀身成仁决非轻生，而是在更高的层次上实现着生命的价值，更体现出生命的永恒：“杀身成仁，见危授命，非轻生也，平日保其生，至此用其生，乃不同夫虚生，乃虽死而犹生。忠臣义士，烈女贞媛，惟重生者能之也。”^①从重视精神生命的层次上，将重生与舍生取义统一起来。

3. 忠孝仁义。

忠孝仁义是道教从儒家伦理思想中吸收的重要的道德要素。为了维护统治，安定社会，孝德被封建统治者抬到了无以复加的至高地位，移孝为忠，忠孝合一是中国封建社会伦理文化的主旋律。为了适应这一社会要求和时代思潮，道教亦将忠孝之德提到了相当重要的位置。《太平经》中说：“天下之事，孝为上第一。”同时，作者要求人们将孝这一家庭伦理拓展到政治领域，发展成为对君主和王朝的忠：“不但自孝于家，并及内外。为吏皆孝于君，益其忠诚，常在高职，孝于朝廷。”^②《灵宝天尊说洪恩灵济真君妙经》教导信众：“忠孝仁义，永为身宝。”将忠孝奉为立身根本，认为能够做到忠信慈惠，孝敬和顺，“则与道同”。《葛仙翁太极冲玄至道心传》告诫：“仙学道之士，忠孝为本，利济为先。”《净明四·明鉴经·立本章》指出：“上士学道，忠孝以立本也，本立而道日生矣。”净明道不仅将忠孝视为学道之本，甚至还将忠孝道德作为得道成仙的要途，《净明大道说》：“要不在参

^① 《张三丰全集》卷五，《养生篇》，浙江古籍出版社1999年版。

^② 《太平经》第593页。

禅问道、入山炼形，贵在乎忠孝立本，方寸净明，四美俱备，神渐通灵，不用修炼，自然道成。”

明代高道张三丰也努力使道教徒适应社会和统治者需要，强调“忠孝两全，仁义博施”是修道的首要前提^①。他将《孝经》视为“经中之大经”，将孝道视为诸德之首：“惟孝始能友，移孝可作忠，惟孝型于妻，以孝信乎朋，一孝包五伦，须知孝可风。”他还对孝行作了“至孝”、“中孝”和口头与表面上的孝等不同品级的划分：“至孝孝在心，爱慕见天真；中孝孝在身，奉养宜殷勤。口中虽讲孝，能道要能行。面上徒妆孝，欺人并欺亲。”^②他更进一步调和儒道，将修道与儒家的正心诚意与忠孝仁义统一起来。他在《大道论》下篇中阐述说：“直言之，修道以修身为大，然修身必先正心诚意，意诚心正，则物欲皆除，然后讲立基之本，气为使焉，神为主焉，学者下手之初，必须知一阳初动之候……忠孝两全，仁义博施，暗行方便，默积阴功，但以死生为念，不以名利关心，日则少虑无思，夜则清心寡欲，以此神全气壮，髓满精盈。”这就将忠孝仁义这些社会伦理要求与个人修道延命的价值目标紧密地结合起来，从而增强了人们践履这些道德要求的自觉性。

4. 中和均平。

《老子》崇尚和谐有度，强调“知和曰常，知常曰明”^③，告诫统治者“去甚，去奢，去泰”^④。出于这一道德目标，作者针对社会生活中贫富分化严重的不合理状况，抨击“损不足以奉有

① 《张三丰全集》卷一，《大道论》。

② 《张三丰全集》卷五，《孝行篇》。

③ 《老子》第五十五章。

④ 《老子》第二十九章。

余”的“人之道”，将“损有余而补不足”的“天之道”作为理想的政治治理原则^①，希望统治者效法天道，抑强扶弱，在社会分配方面行使平均之道，促使社会治理更为公正。

道教继承了《老子》上述思想。如，《太平经》就追求政治治理上实现阴阳互补，和谐相生。书中说：“天下凡事，皆一阴一阳，乃能相生，乃能相养。”阴阳双方的对立统一是万事万物的普遍规律，独阳不生，孤阴不养，二者相互结合，才能相生相养，发挥其各自的功能。作者认为，阴阳相生相养，而又相互转化，《守三实法》说：“夫阳极者能生阴，阴极者能生阳，此两者相传，比若寒尽反热，热尽反寒，自然之术也。”书中的《乐怒吉凶诀》更为清楚地阐明了物极必反的必然规律：“阴之与阳，乃更相反，阳兴则阴衰，阴兴则阳衰。”阴阳双方发展到极限，便会朝着相反的方面转化，应该防止走极端。保持中和，防止偏阴或偏阳才是理想的政治治理模式。故“中和”是构成太平之世的重要因素之一：“纯行阳，则地不肯尽成；纯行阴，则天不肯尽生。当合三统，阴阳相得，乃和在中也。古者圣人治致太平，皆求天地中和之心，一气不通，百事乖错。”^②“阴阳者，要在中和，中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。”^③均衡和谐、阴阳和顺的“中和”局面，才能使万物得以滋生，物产丰足，人民和乐，实现太平之治。

《太平经》认为，阴阳相谐相通、持中守和的社会政治伦理追求还体现为君、臣、民的相通与合作。作者强调，君、臣、民“三气不善相通，太平安得成哉？”因此，君、臣、民之间存在着

① 《老子》第七十七章。

② 《太平经合校》第18页。

③ 《太平经合校》第20页。

相辅相成的关系：“君为父，象天；臣为母，象地；民为子，象和。天之命法，凡扰扰之属，悉当三合相通，并力同心，乃共治成一事，共成一家，共成一体也，乃天使相须而行，不可无一也。一事有冤结，不得其处，便三毁三凶矣。故君者须臣，臣须民，民须臣，臣须君，乃后成一事，不足一，使三不成也。故君而无民臣，无以名为君；有臣民而无君，亦不成臣民；臣民无君，亦乱，不能自治理，亦不能成善臣民也；此三相须而立，相得乃成，故君臣民当应天法，三合相通，并力同心，共为一家也，比若夫妇共为一家也，不可以相无，是天要道也。”^① 在这里，君尊臣卑的封建伦理道德观念被淡化了，反复强调的乃是君臣民“三合相通，并力同心，共成一事”，缺一不可的协作关系。

由上述“三合相通”的思想进而引出了政治上平等和经济上平均的要求，该书中的太平理想即是无贵贱之分的平等社会。《三合相通诀》说：“太者，大也，乃言其积大行如天，凡事大也，无复大于天也；平者，乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也。”这里的“平均”，既指经济上的平均，又包括政治上的平等。作者强调，政治上均等无争的实现是“为人君”的前提，故书中说：“天地施化得均，尊卑大小如一，乃无争讼者，故可为人君父母也。”^② 同样，在经济上也不允许少数人聚敛独占，作者直言不讳地宣称：“财物乃天地中和所有，以共养人也”，帝王府库中的财物是大家“委输”的，“本非独给一人也”，穷人也应当从中取用，那些将天地间的财物据为己有的人，是“天地之间大不仁人”^③。主张“人人自有筋力，可以自衣食”，富裕之人应

① 《太平经合校》第150页。

② 《太平经合校》第683页。

③ 《太平经合校》第242、247页。

该周济穷困之人，而那些“积财亿万”，却“不肯救急周穷”之人，“罪不除也，或身即坐，或流后生”^①。

这些话语，激烈地抨击了封建统治者掠夺强占财物的行径，将政治上的平等与经济上的平均作为能否成为“人君父母”的前提，也就是说，能否效法天地自然“施化得均，尊卑大小如一”，乃是政权合理性和合法性的主要标准。而如果不能实施对贫困之人的救济，则将受到上天的严厉惩罚，“或身即坐，或流后生”。这与上述老子那种温和的语调相比，的确是大大地前进了。

对于以上思想，诸道经中多有继承和发展。如，《西升经》说：“盖天道减盈满，补虚空，毁强盛，益衰弱。”道教学者还将动乱争斗的原因归之于统治者聚敛民财而导致的财富不均。五代时的道士谭峭说，由于当权者“好聚敛，蓄粟帛，具甲兵以御盗贼”，致使人民无法生存，从而盗贼蜂起，“以夺其国”^②。因此，逼民为盗贼，召来叛乱的，正是统治者自己^③。在老子那里，曾将民为盗和民心乱的原因归之于“贵难得之货”和“可见欲”。显然，这是以非本质的偶然的原因代替本质的必然的原因，因为难得之货与盗贼之间并无内在的必然联系。而谭峭认识到盗贼和叛乱的产生正是由于封建统治者的聚敛剥削，这就从事物的根本上找到了原因，这是对老子观点的修正和发展。由这一认识出发，谭氏提出了均食的思想，他指出，均食是使社会走向太平的良方，“能均其食者，天下可以治”^④。达到均食，百姓才能遵守道德礼义，实现社会的和谐有序，开创“太平之业”^⑤。

① 《太平经合校》第247页、第242页。

② 谭峭：《化书·弓矢》，《道藏要籍选刊》第五册。

③ 《化书·太和》。

④ 《化书·奢俭》。

⑤ 《化书·太平》。

以上思想，既表达出社会上层的改良派融会儒道，力求君臣民相通相谐的“中和”政治理想，又反映了下层民众要求扼制贫富分化、实现政治上平等和经济上平均的社会正义愿望。故《太平经》既能为改革和重新整合官方道德提供素材，又成为后来激励和号召人民揭竿而起的旗帜，书中的不少道德主张积淀为广大下层民众的政治伦理规范和美好追求。

5. 俭啬柔弱。

诸道经皆继承了《老子》俭啬寡欲的思想，将崇俭去奢视为重要的政治美德。谭峭更是将这一政治美德作为达到政治治理理想状态的必由之路：“俭于环卫可以无叛乱，俭于职官可以无奸佞……俭于心可以出生入死。”“俭者，均食之道也。”^① 总之，俭是治理社会、协调万事的“万化之柄”^②。谭氏认识到，君主作为政治行政活动中举足轻重的人物，因此，俭啬这一政治美德首先是针对君主个人的道德要求，君主践履这一道德规范才能为社会各个阶层的成员树立标范，他以上行下效的道理劝诫统治者以身作则：“君喜声色，民亦喜之；君好珠玉，民亦好之。”^③ “我服布素则民自暖，我食葵藿则民自饱。”^④ “君俭则臣知足，士俭则民知足，民俭则天下知足”，君主为臣民树立了俭朴的道德范例就能带动全社会廉俭之风的推行，达到无贪财，无奸蠹，无欺罔，无矫佞，实现“刑政自宁，甲兵自停，游荡自耕”的和谐有序状态^⑤。

谭峭还充分注意到，在政治生活中管理者与被管理者存在着

① 《化书·太平》。

② 《化书·化柄》。

③ 《化书·君民》。

④ 《化书·无为》。

⑤ 《化书·三皇》。

某种互动关系，故他告诫君主，作为最高统治者必须持守俭啬之德，与民众同甘共苦，“与众处之”，“与众临之”，“与众啗之”，如此，民众也会替国君分忧解难，效忠于国君，促进君臣之间、君民之间同心同德的理想政治局面的形成：“我病则众病，我痛则众痛，怨何由起，叛何由始？”^① 君主高高在上，不问民众疾苦，则民众必然不能积极为君主分忧出力，而君主“与众共之”，则将自己与民众紧密地联在了一起，其效应当然也就是“我病则众病，我痛则众痛”了。达到了这样的境界，则众志成城，怨叛不起，实现政治上的稳定局面。

诸道书还将老子柔弱谦退的思想作为治国的重要信条。葛洪指出，君主能否谦恭待下是安危之征验：“劳谦虚己，则附之者众；骄慢倨傲，则去之者多。附之者众，则安；去之者多，则危之验也。”^② 因此，他主张君主应该“虚己以尽下情”^③，认为礼贤下士、招贤用才是“人主之要务”^④，将谦下与尊贤招贤联系起来，突破了老子“不尚贤”的主张，具有更大的实际意义。

《妙真经》则从另一角度发挥柔弱不争的宗旨。书中将不争理解为慎动兵革，它说：“圣人之道为而不争……与人争者凶。是以有甲兵无所陈之，以其不争。”该书又将柔弱理解为谨慎深思，它指出：“柔于不敢者，柔弱损退，恐惧慎言，深思远虑，临事计患务长，宽和博施，为政如此，亦得善之半。”^⑤

从以上挂一漏万的论述中，我们不难看出，道教学者受道统万物、身国同治思维模式的影响，继承发展了由老子开其端、黄老道

① 《化书·螻蚁》。

② 《抱朴子外篇·刺骄》，《道藏要籍选刊》第五册。

③ 《抱朴子·君道》。

④ 《抱朴子·贵贤》。

⑤ 引自《无上秘要》卷六。

家继其后的研习君人南面之术的传统，对于治国安民理论有着深入的探讨。因此，被视为方外之士的道教学者并非只是独善其身，不问国事，其中不少人乃是身在山林，心忧天下，胸怀经世济民社会责任感道义之士，还有的人原本就是满腹经纶而又屡试不中的落第儒生。他们具有博古通今的文化素养和治国安民的政治素质，又勤于著书立说，从而推动着道教政治伦理思想的丰富和发展。故道教中蕴含着比佛教、景教乃至后来传入的基督教更为丰富的政治伦理思想，道教经典中的政治伦理思想可说是俯拾皆是。这又在更广的范围内促进着道教徒政治素养的提高，从思想上为道流人物的参政、议政、辅政提供了理论基础，蓄备了人才，一旦机会来临，他们便能辅佐王政，一展济世安民的政治理想。

综上所述，韦伯关于道教伦理尚处于“萌芽状态，缺乏系统性”的观点显然是对于中国本土的道教缺乏深入了解所致。特别是他认为道教“将来世命运与一套伦理联系起来的想法，始终是无结果”^①的看法，则更是显示出他对道教伦理思想和中国民众的心理性格知之甚少。我们当然没有理由苛求一位外国学者，因为即使是中国学者对于道家和道教伦理也有太多的偏见。但澄清事实，纠正偏见，却是学术研究所不可缺少的。实际上，道教神学相当成功地将鬼神信仰、承负报应、来世命运与伦理道德联系起来，并在实际生活中产生了作用。在下面一章中，我们将就这一方面的问题进行讨论。

① 《儒教与道教》，洪天富译，江苏人民出版社1997年版，第230页。

第七章

道教的道德培育机制

如何才能使道教所倡导的伦理道德智慧得以实现，成为一种道德主体内在的需要，化为人们自觉的道德行为和内在道德品质？

要解决这一问题，很重要的一点就是要缓解康德所指出的现实生活中道德与幸福的二律背反现象。康德无法在现实生活中解决这一问题，而只得将这一矛盾提到精神领域中去解决，因此，他在《实践理性批判》中指出，道德与幸福的必然结合，不可能是现实的经验的综合，惟一可能就是先验的综合，必须借助于宗教的力量，故他又将灵魂不朽和上帝存在作为实现至善境界的必要前提。因此，“假设神的存在，在道德上乃是必要的”。现代宗教哲学家鲍恩也曾指出，人们总处在追求美德与追求幸福生活两种不同价值系列的冲突之中，而克服这种冲突的惟一方式，只能是诉诸于宗教伦理。^①

这些认识，虽然不无偏颇之处，但却揭示了道德对于宗教的

^① 见万俊人《宗教与道德之间：关于“信念伦理”的对话》，《东西方宗教伦理及其他》，中央编译出版社1997年版。

内在需要，对于我们分析道教政治伦理的实现机制是有帮助的。不同的是，上述所论的宗教乃是将幸福寄托于彼岸世界的基督教，而道教则是追求现世的幸福与身心的安康和生命的久驻，因而它与世俗社会的伦理道德有着更为密切的联系。

而且，道教还在本源意义上与道德有着特殊的亲缘关系。从其原始意义上说，道教这一名称并非指宗教，而是指“以道为教化”之意。所谓“以道为教化”，即是以“道”这一万物运行的本原性规律在社会生活中所彰显之应然作为教化内容。具体体现为道教所倡导的伦理道德要求。宗教意义上的道教之名是在南北朝时期佛道论争的过程中逐渐形成的。故有学者将道教视为一个推行教化的文化系统，认为它是中国古代礼乐文明之整体的有机组成部分，在其“神道设教”的背后，蕴含着一种人文精神，这种人文精神体现为，将人性人情与社会的“人文化成”看做一个因果互动的整体，顾念人性人情的要求而探索“人文化成”之路。^①究竟应如何认识道教与古代礼乐文明的关系，愚意认为尚须作进一步研究，但上述意见将道教视为一个推行教化的文化系统，并强调“神道设教”的背后蕴含着一种人文精神，这一观点是富有见地和启发意义的。

本人进一步认为，道教“以神道设教”的意义是十分深远的，其不同于儒家德教传统主要将民众作为施教对象。道教一方面以“神道设教”的方式教化广大民众弃恶从善，更为重要的是，通过这种“神道设教”，道德上的先觉者，即那些具有博古通今文化素养和深谙道家政治伦理理论的高道，借助神灵方术和道德赏罚等理论来教化并规约封建统治集团的成员，努力高扬仁

① 卢国龙：《道教哲学·引言》，华夏出版社1998年版。

慈和公正的原则，按照他们心目中社会政治运行的“应然”来规范政治行政活动，以图实现政治治理的有序与和谐。因此，我们认为，“神道设教”的“人文化成”意义，主要体现为鲜明的道德价值，蕴含着深刻的政治伦理教化内涵。不少道经设计了高居于人类社会之上的明察秋毫、严密无隙的道德监督和道德赏罚体系，在这方面，早期道教经典《太平经》是颇有代表性的作品，道德教化乃是该书贯穿始终的主线。该书的作者痛感当时宦官专权，政治黑暗，贫富分化严重，风俗浇薄，而官方道德又已失去教化民众、维系人心的社会调控作用，故以代天化民为己任，强调“天命帝王治国之法，以有道德为大富”，继承发扬古代“以神道设教”的传统，吸收天人感应这一时代思潮，营造了一个道德监督和道德赏罚体系，大量的论述均围绕劝善戒恶这一主题而展开。

一 “为天陈法”道德权威的树立

为了强化道德教育的穿透力，《太平经》的作者树立了“为天陈法”的道德权威。这里所说的“法”，并非人间的法律条文，而是将人间的行为规范向上天投射，成为上天神灵之法，实际上是作者假借上天神灵而提出的道德主张，是自诩为上天之代表而确立自身的道德权威地位。作者从以下几个方面陈述了道德的重要性：

第一，实施道德教化乃是顺天时、奉神意之举。天地神灵为何要对人类实施道德赏罚？作者回答说，因为天地人是一个彼此相忧相利、相依为命的大系统，道德促使天地人相连接、共命运：“道德连之使同命”，丧失道德将导致人类自取灭亡，而且带

来“天地亦乱毁”的悲剧，故天地必然对于人类的道德状况予以特殊的关注和干预^①。

作者认为，历史呈现着善恶成败循环变化的周期，目前正值人类历史由衰转盛之时，必须顺应这一转变，依天时、奉神意进行道德教化，书中说：“吾上敬受天书……承顺天心开辟之，大开上古太平之路，令使人乐为善者，不复知为恶之术。”^②

第二，“积善者”方能生存和进化。作者告诫说，不接受道德教化者将被“沉没”，凶恶无德者将遭“荡尽”，惟有“积善者”才能免除灾难，获得长生，“长为种民”。所谓种民，即是“圣贤长生之类”^③，而且包含有传宗接代者的含义。这实际上提出了一种道德优选论——积善者才能获得在品德和身体素质等方面的优势，实现人类的进化。比起进化论“优胜劣汰”的原则，这种道德上的优胜劣汰论当然缺乏严格的科学依据，但对于启发民众的道德意识却不无实际意义。

第三，恶人“命不在天地”、“与禽兽同命”。作者这种“为天陈法”的道德权威地位，还体现在他们掌握着世人的“录籍相命”这一人之所以为人的资格。作者指出：“人无贵无贱，皆天所生，但录籍相命不存耳。”^④故书中主要不是以社会地位或出身门第高下作为区分贵贱的根据。然而，人又是有着等级差别的，这种等级差别的划分以道德作为基础——无德之人无录籍相命；又以是否顺“天道”为标准——“天道为法”，“以是分别人优劣”。人禽之别在于是否合乎、顺应天道，是否有德。无道德

① 《太平经合校》第374页。

② 《太平经合校》第160页。

③ 《太平经合校》第2页。

④ 《太平经合校》第576页。

之人，“亦好相触冒，胜者为右。其气与禽兽同，故同命也”^①。他们缺乏人类所特有的谦让友爱，其习性同于弱肉强食的禽兽，因此其命不在天地，而与禽兽同命。故作者告诫人们爱惜自己的道德生命，因为爱惜道德生命也就是爱惜自然生命：“爱之慎之念之，慎勿加所不当为而枉人。”^②

道教学者试图通过自命为上天之代表而“为天陈法”，为自身确立起道德权威地位，以教化民众，并建构了以众多神灵为主体的道德监督和道德赏罚体系，从外部推动着人们对伦理规范的践履和内化。

二 “天道赏善罚恶”的外在制约机制

道教将“道”这一无所不在、支配并维护世界秩序的控制力发展为一种具有道德约束力量的、有意志的人格神。如，道教早期经典《老子想尔注》一书中说：“道设生以赏善，设死以威恶。”在这里，“道”成为了具有赏善罚恶功能的人格神，他掌握人间的生死大权，并实施赏善罚恶，还将鬼神信仰与儒家的封建伦理纲常、道家的处世之道、佛教的因果报应说结合起来，认为人的行为决定祸福穷达等人生命运，以德福一致观教化、引导和约束广大民众，希望以此威慑人们向善弃恶。

为了加强道德的约束作用，作者建构了一套道德监控体系。道德监督的主体是处于人身内外的各种神祇：人身之外高高在上的道德监督者是天上的诸神：“天上诸神共记好杀伤之人，畋射渔猎之子，不顺天道而不为善，常好杀伤者，天甚咎之，地甚恶

^① 《太平经合校》第424页。

^② 《太平经合校》第424页。

之，群神甚非之。”人体内部则是处于各个器官内的身神，人行善恶自有身神知之：“为善亦神自知之，恶亦神自知之。”人身中有无数的神灵，随时在向天上的司命之君报告人的善恶行止，“生死罪福，莫不先由身神”，从而迫使人们时时处处不忘谨慎守道，去恶从善。若犯有罪过，亦将向神相通报，给以自我反省的机会。这就将道德自律与道德反省寓于宗教神学之中，形成无形无象却无所不在的道德监控机制，从而加速着道德控制由外向内的进程。身神、天神联成了纵横交织、包罗无遗的道德监督体系，为上天实施道德赏罚提供依据，这就形成了一个位于世俗的法律惩罚体系之上的道德法庭。这一道德法庭实施着惩恶赏善的功能：“天道无亲，唯善是与”，“天报有功，不与无德。吉凶之会，相去万里”^①，“神无私亲，善人为效”^②。

《太平经》的作者特别强调对贪赃枉法的官吏实行道德惩罚：“欲得大官，以起名誉，因而盗采财利，以公趣私，背上利下，是即乱败正治，天地之害国家之贼也。民之虎狼，父母之恶子也。天地憎之，鬼神恶之，故其罪泄见者，时时见诛于帝王，以称天心，以解民之大害也。”^③

道教的众多经书皆将人的生命之延促、命运之祸福，和道德主体的行为直接相联系，以死亡相威胁，迫使人们务必弃恶从善。福报观念大量地存在于道经中，形成了道教的功过格等道德清算体系。如《十戒功过格》说：“一戒杀，二戒贪，三戒淫，四戒恶口，五戒两舌，六戒绮语，七戒妄语，八戒贪，九戒嗔，十戒痴。”“凡人有过，大则夺纪，小则夺算，其过大小有数百

① 《太平经合校》第537页。

② 《太平经合校》第18页。

③ 《太平经合校》第442页。

事。欲求长生者，先须避之。是道则进，非道则退。不履邪径，不欺暗室。积功累德，慈心于物，忠孝友悌，正己化人。……敬老怀幼，昆虫草木，犹不可伤。济人之急，救人之危，不彰不短，不衒己长。施恩不求报，与人不追悔。”^①

道教认为，由于天神是实施道德赏罚的主体，故能在一定程度上避免世俗社会赏罚运行中阻碍赏罚公正的某些因素，无论处于社会最上层的帝王还是处于下层的民众，行道德则上天以瑞象应之以示奖赏：“帝王行道德兴盛，日大明，少道德少明；皇后行道德，月大光明，少道德少光明；众贤行道德，星历大耀，少道德少耀。四根俱行道德，天下安宁，瑞应出，大光远。”^②如果能够“常守要道与要德，虽遭际会，不死亡也。夫天命帝王治国之法，以有道德为大富，无道德为大贫困。名为无道无德者，恐不能安天地而失之也”^③。

从北宋末年开，适应强化封建皇权的政治需要，以《太上感应篇》为代表的道教劝善书将儒家伦理道德、佛教因果报应说、道教的承负说和司功过之神以及长生成仙的理论加以整合，更直接地将善恶行为与祸福报应紧密结合起来。《太上感应篇》说：“祸福无门，惟人自召；善恶之报，如影随形”，“所谓善人，人皆敬之，天道佑之，福禄随之，众邪远之，神灵卫之，所作必成，神仙可冀。”《阴骘文》告诫人们：“欲广福田，须凭心地，行时时方便，作种种之阴功。”“诸善奉行，诸恶莫作。”对于广大民众来说，这种祸福报应具有较强的警束作用，它从宗教信仰这一更深层的意识领域中推动人们对于道教政治伦理规范的认同

① 《藏外道书》第十二册，第213页。

② 《太平经合校》第303页。

③ 《太平经合校》第374页。

和内化。

因此，本人不能同意韦伯上述认为道教将来世命运与伦理要求联系起来的想法“始终无结果”的论断。实际上，道教关于祸福报应的理论不仅在中国古代影响深远，融入中国人的民族性格之中，甚至在现代中国人这里仍然保留着它的烙印。王庭在为朱律久所注《太上感应篇》所作序言中曾指出祸福报应的道德警示作用时说：“令村童野叟狰狞贪昧之夫，闻之心怖而却走，诵之口讷而舌咋。”应该说，这些话语并非毫无根据。

从表面上看，这些福报观念是在鬼神这一神秘力量支配下的产物，但实际上，却是道门内的道德先觉者通过鬼神这一至高权威，向人们展示行为与结果之间的深刻因果联系，它是现实的人际交往对等互动规律的曲折反映。

道教建立起来的以天神为主体的道德赏罚系统，虽然在事实上是一种虚幻的赏罚机制，但其体现了道教学者试图纠正和避免世俗社会赏罚极端不公正之弊病的努力，体现了对美好道德理想的追求。在当时缺乏制度公正、政治黑暗、邪恶势力当道的现实下，社会赏罚系统已经产生了混乱和颠倒，这对于政治主体的价值取向和道德选择无疑产生着负面影响。同时，任何社会赏罚都不可避免地存在着鞭长莫及的疏漏，道教学者深感社会生活中道德与幸福的严重相背离的现实状况，试图依赖神灵的威慑作用，虚拟一个无处不在的身神和天神的道德监督和道德赏罚体系以弥补上述缺陷，可谓是用心良苦。其对于缓解追求美德与追求幸福生活的二律背反现象，促进个人美德的培育与社会道德风尚的纯净，组织、号召民众反抗黑暗的封建政治统治，还是有一定积极意义的。

道教还对中国传统的道德惩罚理论——承负说提出了修正。

所谓承负说即指前人的行为所产生的后果由后人来承担：“承者为前，负者为后。承者，乃谓先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日积久，相聚为多，今后生人反无辜蒙其过谪，连传被其灾，故前为承，后为负也。负者，流灾亦不由一人之治，比连不平，前后更相负，故名之为负。负者，乃先人负于后生者也；病更相承负也，言灾害未当能善绝也。”^①这种道德惩罚不仅限于作恶者自身，而且具有后人承前人之过、“前后更相负”、“先人负于后生”的多重含义，在重视血缘关系的中国封建家族制度下，这种道德惩罚论的力量似乎更强于一般的善恶报应论。《太平经》的作者认识到，承负说有其缺陷之处，因为前人的过恶要无辜的后人来承负，这显然是不公正的：“承负之责最剧，故使人死，善恶不复分别也。大咎在此。”因此，这反而会乱天道，“故吾书应天教，今欲一断绝承负责也”^②。上天甚忧“承负之灾四流”，使天师“陈列天书”，传道济人，只要信道，则“承负之厄小大悉且除也”^③。为了避免作恶者殃及无辜，作者强调个人对自己的行为负责，吉凶祸福是道德主体的具体行为在现世的报应。

道教所设计的道德赏罚系统的重心是有恶必罚，而不是有善必报，这是有其社会意义的。因为“赏”虽然能刺激出善行，但却难以培养出真正的善德；由“赏”而激励出来的善行，会随着“赏”的消失而消失。因此，如果一味强调行善必报，则不可避免地造成普遍的冀利望誉、患得患失的庸俗人格，塑造出一味为眼前功利而行善的“买卖型人格”。故作者又反复强调应该端正

① 《太平经合校》第70页。

② 《太平经合校》第370页。

③ 《太平经合校》第64页。

行善的道德动机，如果行善乃是为了日后图回报，那么，这种善行的道德意义是会大大折扣的：

“今日食人，而后日住食人，不名为食人，名为寄粮。今日饮人，而后日往饮之，不名为饮人，名为寄浆。今日代人负重，而后日往寄重焉，不名代人持重，乃名寄装。今日授人力，而后日报之，不名为助人，名为交功。”^①

这种建立在利益交换基础上的行为，不是一种道德行为，故不能得到上天的奖赏，“如此者皆无天报也”。相反，“人不佑吾，吾独阴佑之，天报此人。言我为恶，我独为善，天报此人。人不加功于我，我独乐加功焉，天报此人。人不食饮我，我独乐食饮之，天报此人。人尽习教为虚伪行，以相欺殆，我独教人为善，至诚信，天报此人。人尽言天地无知，我独阴畏承事之，天报此人。人尽阴欲欺其君上，我独阴佑之，不敢欺，天报此人。父母不爱我，我独爱佑之，天报此人”^②。作为道德主体的个人，在他人“不佑吾”、“不加功于我”、“不食饮我”的情境下，却依然能履行“佑人”、“加功于人”、“至诚信”等道德义务，而不以获得某种权利和奖赏为前提条件或行为目标，这乃是出自于一种高度自觉的道德责任，是发源于内在良知的要求，是一种真正体现着“人类精神的自律”的道德行为。但是，作为社会或群体，却应该对这种不求回报的善行进行奖赏，惟其如此，才能让上述道德精神和道德行为更具有感召力量和示范意义，促进其他社会成员向善弃恶。故作者强调，这种道德高尚之人终究会得到上天的赏赐。可见，道教虽然重视道德赏罚，但却更注重激发个体不图回报的奉献精神。

^① 《太平经合校》第464页。

^② 《太平经合校》第465页。

道教反对为求福报而行善的价值取向在全真道盘山派掌门王志谨这里体现得更为清楚。曾有一匠人向王氏问及义务修盖大殿将有何果报时，他断然予以否定，认为此举“不如清净人默坐一时辰”。因为在他看来，行善而不求回报才是真正有意义的善举，为图果报而行善的动机本身只是一种买卖行为，故一开始便失去了其道德价值，因此，不会得到上天的福报。而且，为行善而行善，其所做的功德乃属有为之事，而不图回报的善行则是无为之事，二者具有不同的性质：“有为之福有坏，无为之福无坏。”前者是有局限的，后者则是无限的，因为情义无价，道德永恒。

道教上述主张并非鼓吹完全不计功利的道义论，而是在一定程度上认识到了道德培育不可过分依赖于赏罚这一外在因素，力图消除道德生活中存在的急功近利、等价交换的浮躁心态，缓解民众中因为恶者得福、善者遭祸等社会现实而导致的心理不平衡。这一价值导向具有积极的社会意义，如果只图报答而行善将使人类失去仁爱、同情这些最宝贵的道德，将会导致人类行为乃至人类自身的商品化，只会使人类的良知萎缩，陷入鼠目寸光、斤斤计较、锱铢必争的狭隘之中，从长远来看，这是不利于人类的个体发展和整体完善的。故道教一方面宣扬“善恶之报，如影相随”的道德赏罚论，另一方面又强调超越道德赏罚，行善不图报，为而不恃，宠辱不惊，这显然更加有助于人们实现“人类精神的自律”，将道德化为一种真正的内在需要和自然而然的举动，从而缓解民众“求福报”等急功近利的浮躁心理，从更高更远的视角来选择自己的行为，以更为豁达的态度立身处世。

三 修德以致寿成仙的内在驱动机制

除了通过神灵进行外在的道德监控和道德赏罚之外，道教更针对人们延年益寿、得道成仙的心理，论述积善修德的意义，以图激发人们对于道德的内在需求。

道教发展了道家生德相养的理论，进一步发掘了道德行为对于提高生命质量的重要价值，认为修身养德是健康长寿的前提，揭示了道德与养生之间的独特的必然联系。一些道经直接将高尚的道德和利他的道德行为奉为去病强身的药方。如《云笈七签》卷四十所载的《崇百药》一文就说：“体弱性柔是一药，行宽心和是一药……除去欲心是一药，推分引义是一药，不取非分是一药，虽憎犹爱是一药，救祸济难是一药，教化愚蔽是一药，谏正邪乱是一药，开导迷误是一药，扶接老弱是一药，以力助人是一药，与穷恤寡是一药……语言谦逊是一药，不争是非是一药，受辱不怨是一药，推善隐恶是一药，推多取少是一药，见贤自省是一药，不自彰显是一药，不自伐善是一药，不掩人功是一药，劳苦不恨是一药，安贫不怨是一药，不自尊大是一药，好成为功是一药，不评论人是一药，好言善语是一药，施不望报是一药，心静意定是一药，不念旧恶是一药，忿怒自制是一药……尊奉老者是一药，内修孝悌是一药，蔽恶扬善是一药，清廉守分是一药，助人执忠是一药……恬淡宽舒是一药……立功不倦是一药，尊天敬地是一药，恬淡无欲是一药，仁顺谦让是一药，好生恶杀是一药，不多聚财是一药，不犯禁忌是一药，廉洁忠信是一药，不多贪财是一药，不烧山木是一药……喜人有德是一药，代老负担是一药，除情去爱是一药，慈心悯念是一药……”总之，一切善行

以及符合道教伦理道德要求的行为皆有益于身心健康，故称之为“百药”。而疾病之起，亦与平日言行上的过失密不可分。故该文中又指出：“人有疾病，绵有过恶，阴掩不见，故应以疾病。因缘饮食风寒温气而起……”

这些看法，将善行作为一种治疾疗病的药方，从某种意义上看，正是类似于现代人本主义心理学关于心理治疗的某些理论和方法，并正确地揭示了人的道德状况、心理状况与健康、疾病之间的密切关系。

道教还认为，行善积德不仅有利于生命质量的提高与生命的延续，更为重要的是，它与得道成仙的人生最高追求密切相关，道教将修德作为得道成仙的重要前提。他们强调，在复杂的社会生活中求得心态的安和，肉体的健全，精神的高洁，这是体道、得道的前提条件。从追逐名利、地位、金钱，患得患失等人生的各种困扰中超越出来，保持宠辱不惊的道德操守和健全心理，才能实现对于大道的体认。

早在唐代以前，一些道教学者就将道德修养与服丹药、诵道经作为得道成仙的必由之路，“太极真人”要求信道之士，首先做到忍人所不能忍，割人所不能割，行人所不能行，居人所不能居，衣人所不能衣，食人所不能食，守人所不能守，学人所不能学，其次“乃镇以灵药，秽浊消灭，三宫调畅，五脏安闲，静诵洞经，兼以丹液，如是者岂有不得升仙之道乎？”《十戒功过格》说：“欲求天仙者，当立一千三百善，欲求地仙者，当立三百善。”可见，欲求成仙，实现生命无限延续就必须修德，要去除各种世俗名利情欲，回归到自然、纯真的人类本性，凭借自己的力量，通过各种艰苦的道德修养与身心修炼，进入与“道”合而为一的状态，成为“无所待”的真人，实现生命的逆转和无限延

续，从而得道成仙。

至宋元时期，全真道更是将道德修养与得道成仙紧密联系起来。例如，以丘处机、尹志平为首的龙门派就吸收了儒家的伦理思想，从修心与积功相结合的角度来论述心性修炼，提出了内外双修的宗旨。丘处机强调：“大抵外修德行，内固精神，内外功深，则仙阶可进，洞天可游矣。”^① 丘处机将这种内外双修的方法表述为内外日用。他说：“舍己从人，克己复礼，乃外日用；饶人忍辱，绝尽思虑，物物心体，乃内日用。”“先人后己，以己方人，乃外日用；清静做修行，乃内日用。”这里所说的“内日用”，指的是宽容仁厚、无私恬淡、宠辱不惊等道德心理调控能力以及建立在这一基础上的致虚守静、存神固气的修炼功夫；而所谓“外日用”，则指积德修善、“先人后己”，“舍己从人，克己复礼”等道德实践活动。

至于高举“净明忠孝”旗帜的净明道则更是以宋代理学的道德修养理论来改革净明教法，其教团首领刘玉就强调：“欲修仙道，先修人道”，只有先把自己的心地整理好了，然后才能“心明性达”^②，“今吾法子，若不自躬行践履上做起，只讲寻常修炼精气之术，是谓不明理而学道，却行而求前，纵有小成，亦不能升入清虚之境……若以公忠正直仁孝廉明修学者，则可与道合真，上超种民之天，无不成就者矣”^③。这几乎就是儒家学者在进行道德教化了。

明代高道张三丰则直接将恪守忠孝信诚等道德规范作为成仙的阶梯。他指出：“只要素行阴德，仁慈悲悯，忠孝信诚，全于

① 《真仙直指语录·寄西州道友书》。

② 《道藏》第24册，第636、646页。

③ 《道藏》第24册，第637—638页。

人道，仙道自然不远也。”^①因此，修道之人必然以修身养德为先，他在《大道论》下篇中又阐述说：“直言之，修道以修身为大，然修身必先正心诚意，意诚心正，则物欲皆除，然后讲立基之本，气为使焉，神为主焉，学者下手之初，必须知一阳初动之候……忠孝两全，仁义博施，暗行方便，默积阴功，但以死生为念，不以名利关心，日则少虑无思，夜则清心寡欲，以此神全气壮，髓满精盈。”

可见，道教各派均重视个体精神境界的提升和道德品质的完善，追求超越于世俗物质欲求的崇高价值目标，坚持不懈地进行心性道德修养，如此，才可能达到体内各系统的平衡，身心安和，从而才能实现得道成仙的理想。

此外，道教还赋予了斋醮科仪丰富的教化众生的政治伦理内蕴，主张用“道”的力量，佐国度人，救物立功，感化天下一切众生，使之转恶向善，共臻道德之风，悟解做人之道。如五代道士杜光庭的《太上黄箓斋仪》中就可以充分反映出这一道德意义。黄箓斋通过“发愿”的仪节，祈愿天下太平，臣忠子孝，君仁父慈，四海通同，国安民丰；同时，又包含使斋主认过忏悔、解冤释愁、超度转生的内容，认为只要斋主束身修行自检，有归善向道之心，道法即允许开度。认为对人心灵的拯救，可使海外环中同臻道化，使天下太平，六合清静，达到道教理想的政治治理局面。^②故道教徒从道德约束的角度来论述斋醮科仪的起源及其功能：“圣人以百姓奔竞五欲，不能自定，故立斋法，因事息事，禁戒以闭内寇，威仪以防外贼，礼诵以役身口，乘动以反

^① 《大道论》上篇，《张三丰全集》卷一。

^② 参见张泽洪《道教斋醮符咒仪式》，巴蜀书社1999年版，第262页。

静，思神以役心念，御有以归虚无，能静能虚，则与道合。”^①

在道教发展过程中，一些素质低下的道士惟声利是趋，弃本逐末，遂失去了符箓斋醮的致敬竭诚、检束身心之本意，故身为符箓派大师的正一道天师张宇初对符箓斋醮、科范仪典做出了检讨和反省，他在《道门十规》中说：“自秦汉以来，方士竞出，若文成、五利之以金石草木徒杀身取祸，遂世称方术矣。外而施之，则有祷祈祠祝之事，自寇、杜、葛、陆之徒，其说方盛。由后之师匠增损夸诞，奔竞声利，而世曰异端矣。然二者太上之初所未彰显。后之不究其本、不探其源者，流而忘返，眩异失同，则去太上之本、虚无清静无为不言之妙日远矣。”^② 张宇初的这番话语，也从另一个角度点明了符箓斋醮的道德意义和政治伦理内蕴。

以上材料充分说明，在道教的发展过程中，始终贯穿着道德的精神，体现着道教与道德的联盟，这种联盟一方面表现为道德的宗教化。从道教的早期经典《太平经》到宋明时期流行的大量劝善书，乃至其不断发展的道教宗教仪式和神学方术，皆凸现着这样一个极其明晰的价值导向：只有行善积德，坚持不懈地进行心性道德修养，才能去祸保福、延年益寿，进而实现得道成仙的理想。道教经书的作者试图通过神灵这种超人间的权威身份，向人们传达着政治治理运行的客观规律与政治伦理原则和道德规范，试图通过这种超人间的力量对政治主体特别是对人间至高无上的君主产生道德规劝和警示作用，试图通过鬼神这一至高权威实施道德监控，促使人们在对于神灵的虔诚膜拜中，逐步将外在的道德要求内化为自身的品德，实现由“他律”向“自律”的转

^① 《说光烛戒罚灯愿仪》。

^② 张宇初：《道藏》第33册，《道门十规》第三。

化，获得“人类精神的自律”。另一方面，道教与道德的联盟还表现为宗教的道德化。道教学者既吸收了道家对于仁义礼等政治伦理的批判，又在不断地通过理论上的改造而融合儒道，努力化解封建伦理道德与自然人性的冲突，将儒家政治伦理充实进道教的神学理论之中，从而推动着道教神学的道德化、世俗化，强化了道教的世俗参与功能，发挥着更为明显的教化人心、安定社会的作用。

第八章

道教对中国古代政治的影响

研究宗教与社会发展之关系，是一个值得深究的课题。关于宗教与政治的联系，前人曾经有过不少深刻的论述。马克思在《黑格尔法哲学批判导言》中指出：“宗教是人民的鸦片”，它为颠倒的世界提供“道德上的核准”，感情上的“安慰”和理论上的“辩护”，以神的名义论证剥削制度的合理和神圣性。与此同时，马克思也指出，宗教是对“现实的苦难的抗议，宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情”。“宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。”^①恩格斯也指出：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量形式。”^②

以上论述可以归纳为几点，第一，宗教以神的名义维护统治阶级的利益，论证政治统治和剥削制度的合理和神圣性；第二，宗教为深受压迫的苦难民众提供了反抗压迫的精神力量和情感安

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第1—2页。

^② 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第354页。

慰，反映了他们向往合理公正社会制度的美好愿望和要求；第三，宗教反映了人们对某种超人间的客观支配力量的崇拜。

继马克思、恩格斯之后，德国学者马克斯·韦伯的研究具有突破意义。他受马克思有关研究的启发，注意到宗教对社会的作用。但他感到马克思看到的主要是宗教所起的否定性或消极性社会作用，而他则试图从另一个方向切入——探索宗教对社会所起的肯定性和积极性作用。他认为，宗教及其观念体系和伦理思想能在许多关键之处影响社会变化的进程，并在一定程度上推动社会历史的发展。他的《新教伦理与资本主义精神》就是探索宗教对社会发挥积极性作用的力作。

以上研究虽然主要是围绕国外的基督教等宗教而展开，但也为我们分析中国本土宗教道教与政治的关系提供了启示。其启示我们，宗教对于社会所起的作用是复杂的，这种作用是积极的还是消极的，应该根据具体的历史事实进行实事求是的分析之后才能得出可靠的结论。

在中国古代社会，宗教的教职制度和社会的政治制度是分离开的，未能像世界上一些信奉基督教、伊斯兰教、佛教的国家或民族那样，出现过政教合一的政治体制，但是，作为本土宗教的道教却以各种方式直接或间接地影响和制约着中国古代政治。^①从历代王朝兴衰过程来看，道教神学思想及方术影响王朝政治的方式是多样的，其产生的社会作用也是复杂的，如果我们对其作出具体的分析，就可以看到。

^① 道教是全面地继承了中国古代原始宗教文化的本土宗教，故许地山先生所撰《道教史》将道教前史作为该书的上编。据此，本书论述道教与古代政治的关系亦包括道教前史，即古代的鬼神信仰、方术巫术、五德终始理论和灾异论等。

一 统治者利用神权增添政治合法性和道德正当性的光辉

为了实现对社会的有效治理和控制，必须确立统治者的权威，政治学理论告诉我们，权威的大小强弱取决于权威施加对象对其合法性的认同。政治学家阿尔蒙德曾就现代社会中权威对公民守法的促进作用时说：“当公民和精英人物都相信权威的合法性时，要使人们遵守法规就容易得多。”^①这虽然是就现代社会政治生活中的现象而发，但其所揭示的政权合法性对于确立政治权威的重要作用却是具有普遍意义的。在中国封建社会，封建统治者认识到论证政权的合法性对于维护其统治是至关重要的。为了达到这一目的，他们利用天地鬼神崇拜以及由此产生的一系列神学思想来论证自己身份的神圣性、政权的政治合法性和道德正当性，维护自己的统治和利益。道教在形成过程中，充分注意并适应了这一政治需要，这是道教影响中国古代政治的方式之一。

早在殷商时代，统治者就创造了一个居住在天上的最高神——上帝，而商王则是上帝的代表，他自己就是巫的首领。据卜辞所载，商王常卜问气候、祭祀或征伐等大事，他掌握着沟通神人、表达神意的特权^②，希图借助于神的威力，以制服被统治者。周代统治者为了论证其伐商和代商的政治合理性和道德正当性，将伐商之举附会于神的意旨：“天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命，越厥邦厥民。”^③将代商而王说成是上天的意志：“皇天

① 杨松：《政党权威与当代中国政治发展》，《学术界》2001年第4期。

② 见陈梦家《商代的神话与巫术》，《燕京学报》1936年第20期。

③ 《周书·康诰》。

既付中国民，越厥疆土，于先王肆”^①，“皇天上帝，改厥元子，兹大国殷之命。”^②以这套理论来慑服殷商的遗民。

战国时期，为了夺权和争霸的需要，各国统治者更为普遍地利用神权为自己的政权服务，齐国方士邹衍的五德终始理论便应运而生，他将阴阳五行说的原理用来说明社会的变化，以之论证王朝的兴衰更替，使君权神授说更富于理论色彩，为诸侯称霸或改朝换代制造了理论依据，因而深得各国君主的青睐，显于一时。不久，秦相吕不韦手下的方士对祥瑞说和五德终始论进行了总结和发展，不但以“类同相召，气同则合”的思想为“帝王将兴，天必见祥于下民”的观点找到了理论根据，而且还依次叙述了从禹、汤、文王至秦等各王朝五德转移的情形。从秦始皇开始，五德终始理论就在实际政治中产生作用，在他即位之后，即“推终始五德之传，以为……方今水德之始”^③。并据此而制定了刻削寡恩的政治治理原则。此后，历代皇帝都将自己说成是承五德转移之运而王，号称“奉天承运皇帝”，为皇权和政治治理模式涂上神圣的灵光。

同样，与五德终始论相联系的符瑞、谶纬迷信也在王权的争夺和转换过程中，起着各种特殊的作用。历代统治者都无不利用祥瑞或谶语为其登台制造神学依据，在他们登台前后，总是流传着各种各样拥护其上台的谶语或祥瑞出现、神灵显灵的传说，以表示上天授命之意。为其统治寻求合理性与道德正当性的神学根据。

正由于符瑞、图谶和以占星术为主要内容的纬书具有所谓传

① 《周书·梓材》。

② 《周书·召诰》。

③ 《史记·秦始皇本纪》，金陵书局本。

达神意、预告政权转换趋势的功能，因此历代统治者对它们表现出高度的重视和警觉：利用谶纬践祚的光武帝奉谶纬为国宪和行动指南；而大多数的统治者则在上台以后对他们曾经利用过的谶纬之学大兴禁剿，特别是北魏孝文帝和隋炀帝更是对其采取了大规模的毁灭性打击措施；不许私习天文、星占的禁令一直延续到明朝末年；妄说灾祥、妖言惑众也一直被冠以大逆不道的罪名。总之，封建统治者想方设法将神权控制在皇权的股掌之中。

为了获得统治者的认可和支持，道教徒也自觉地将神权纳入皇权的权威之下。早期道教经典《太平经》就指出：“帝王，天之子也；皇后，地之子也。是天地第一神气也。”^① 强调移孝为忠，忠孝合一，将孝德提到了相当重要的位置。书中说：“天下之事，孝为上第一。”同时，作者适应着统治者的需要，要求人们将孝这一家庭伦理拓展到政治领域，成为对君主和王朝的忠：“不但自孝于家，并及内外。为吏皆孝于君，益其忠诚，常在高职，孝于朝廷。”^② 晋代道士葛洪将君主与上天等同起来，他说：“夫君，天也，父也。君而可废，则天亦可改，父亦可易也。”^③ 到北魏时，天师道上层人物寇谦之迎合统治者的需要，强烈抨击张角造反是“违道叛德”。他对民间道教进行了重要改革，吸收了儒家的伦理道德，提出“兼修儒教，辅助太平真君”^④ 的主张。寇氏的这一行动，使他一跃而成为国师，魏太武帝亲受符箓，自称太平真君，国号亦改为太平真君，道教首次获得国教的地位。而李唐统治者所宣扬的在霍山、羊角山发生的霍山神和老

① 《太平经合校》第 21 页。

② 《太平经合校》第 593 页。

③ 《抱朴子外篇·良规》。

④ 《魏书·崔浩传》。

君显灵扶助李唐之事，则更是道士将神权服务于皇权、皇权利用神权的典型活剧。宋真宗还与道士串通一气，煞有介事地编造所谓“天书降临”、“赵氏始祖下凡”等事件，徽宗甚至自称“教主道君皇帝”，集皇权教权为一身，以图借助于道教神仙的灵威，挽救政治上、军事上的严重危机。

上述种种行动，使封建统治者和道教神学更紧密地联系在一起，促使着道教政治伦理为稳定和调节社会政治秩序、巩固皇权发挥特殊的功效。

二 神权对皇权产生一定的道德规约作用

神虽然是人特别是统治者出于现实政治的需要而创造出来的，但是，当神被确立后，这种虚幻的形象往往又反过来成为一种主宰力量，在一定程度上约束和控制着他们。因此，在君主专制的中国封建社会中，一方面，神权受制于皇权；另一方面，由于人们对天地鬼神的崇尚、迷信，再加上为巩固政权和维护统治集团的长远利益的需要，故神权对于皇权往往又起着某种约束和道德规劝的作用，力图在社会现实中增强政权的合理性、合法性，这是道教影响王朝政治的另一方式。^①

在周朝取代殷朝后，为了说明以周代殷的道德正当性，周朝统治者在鼓吹君权神授的同时，又提出了“以德配天”的神学理论。“天命”的观念有了新的含义，它与人的行为和道德结合起来。帝王的统治如果违反了德，就要受到天的惩罚，“天命”

^① 牟宗三先生曾在《政道与治道》中指出，对于政权的合法化、合法性问题，中国的各种理论都没有涉及。本人不同意这一论断。因为仅仅在道教神学中，就有相当多的内容乃是围绕这一问题进行讨论的。

就会转移。《尚书·周书·泰誓上》说：“商罪贯盈，天命诛之，予弗顺天，厥罪惟钧。”这些话语，为周王伐商纣，提供了充分的理由。他们认为，君主行为的善恶，将得到上天不同的反应：君主敬肃，将随之以及时的雨；君主有条理，将随之以及时的阳光；君主的明智，将随之以及时的热；君主能谋虑，将随之以及时的寒；君主的圣明，将随之以及时的风；君主的猖狂，将随之以连续的雨；君主的越礼，将随之以连续的阳光；君主的逸乐，将随之以连续的酷热；君主的急躁，将随之以连续的严寒；君主的愚昧，将随之以连续的风。^①初步提出了灾异谴告论。

春秋时期，占卜家进一步发展了上述思想。公元前530年，宋国一位精于卜筮星占的博士就以灾异说谏宋元王。他说，桀纣之时，“赋敛无度，杀戮无方……与天帝争强，逆乱四时，先百鬼尝”，因而遭到了上天的报复：“天数枯旱，国多妖祥……民不安其处，鬼神不享……日月并蚀……列星奔乱，皆绝纪纲。以是观之，安得久长？”^②将这些自然现象视为天谴和王朝败亡的征兆。

如果我们拂去掩盖在灾异谴告论表层的虚妄尘埃，就可以发现，这一在今天看来荒诞不经的理论实质上蕴含着深刻的政治伦理内蕴。它以超人间的权威身份，对人间至高无上的君主发挥着道德规劝、道德警示乃至道德赏罚作用。

进入战国时期以后，灾异说进一步流传，但在这群雄争胜的年代，争于气力比争于道德更加具有实际效果，因此，在纷争中取胜的是急功近利、不重道德却拥有实力的秦王嬴政。但是，“攻守之术异也”，在夺取天下以后，重功不重德的原则却无法巩

^① 见《尚书·洪范》。

^② 《史记》卷一百一十八，《龟策列传》。

固江山，秦人功利主义的文化传统以及与此相联系的毫无伦理色彩的鬼神观念^①，致使秦朝统治者毫无顾忌，为所欲为，从而迅速走向灭亡。

这一事实充分说明，毫无伦理色彩的鬼神观念在政治生活中不仅毫无价值，而且还对政治治理产生着负面的效应。这类只求功利而无道德价值的方术虽然也有部分内容后来被道教所吸收，但这只是其中次而又次的内容。对这方面的内容，理所当然的属于应该抛弃的糟粕，这是因为，缺少道德价值的鬼神观念只能是荒诞的迷信，诚如黑格尔所指出的：“从宗教中取走了道德的动因，则宗教就成了迷信。”^②

亡秦之鉴和楚人的文化传统，促使汉代统治者对于灾祥说等天人感应神学思想格外重视。这不仅体现在陆贾的《新语》、贾谊的《新书》、刘安的《淮南子》以及朝臣的奏议中，也不仅体现在汉武帝的多次策问和董仲舒的对策和著述中，更表现在君主们因天灾或日食、星变而下诏罪己，求贤纳谏和撤换处置丞相等一系列具体行动上。

自汉以后，灾异说等天人感应思想一直深刻地影响着历代王朝政治。从大量的历史文献中，我们可以看到，当日食、月食或自然灾害、怪异现象发生时，随之而来的便是：君主罪己诏令的颁发和对于王朝政治的种种反省和变更，以及求贤纳谏、蠲免赈

① 秦人认为，神、鬼、福、灾与人的道德无关，故其求福消灾也毫无伦理色彩，而具有极明显的功利主义特点。这从秦人求福消灾的《日书》中可以反映出来。例如，湖北云梦睡虎地秦简的《日书》（“简732”）载：“阳日，百事顺成，邦郡得年，小夫四成，以蔡（祭）上下群神，乡（飧）之乃盈志。”认为只要选择好日子祭神便可得福，与祭祀者本人的行为道德无关。《日书》中也找不到德、仁、义这类表示伦理的字句，而多见吉凶、福祸、贫富、利害等与伦理无关的字眼（参见林剑鸣《从秦人的价值观看秦文化的特点》，《历史研究》1987年第3期）。

② 《黑格尔早期神学著作》，商务印书馆1988年版，第438页。

济等措施的制定或实施。总之，在这种时刻，统治者往往表现出一种发自内心的惶恐和少有的谨慎。这些事实都说明了神学思想在实际的政治生活中所发挥的道德约束功能。

神权对于皇权的制约，还体现在方士、道士的活动和一些道书中。

西汉成帝时，方士甘忠可据阴阳灾异，论统治吉凶，假天帝、真人的旗号，提出汉家当“更受命”的主张，要求君主“尊天地、重阴阳、敬四时、严月令，顺之以善政”^①，反映了方士企图通过神权影响、制约皇权，以挽救政治危机的愿望。这次假神权干预朝政的行动虽以失败而告终，但这一方式却仍被后来的方士和道士所沿用。

他们在一些道书中，常借助神灵的威慑力量以告诫统治者，并虚构了承负报应、神赐祸福等神学理论，试图借助于这些超人间的权威，促使当权者接受轻刑慎杀济贫等政治伦理主张。

这些事实充分反映了宗教既是“人民的鸦片”，又是对“现实的苦难的抗议”，是“被压迫生灵的叹息”^②。

至于道士通过谶纬和各种方术假借神意来影响制约君主，君主也受制于这些因素的事例则更是不胜枚举。例如：在《尚书》、《左传》、《国语》等古代文献以及马王堆出土的帛书《五星占》和《开元占经》所辑的古代星占书中，都可以找到有关这方面的内容。秦始皇因“亡秦者胡也”的谶语而导致了修长城、逐匈奴的重大军事行动，因“明年祖龙死”的谶语和“游徙吉”的卜词而长途游徙，最终丧命于旅途之中；汉武帝因迷信厌胜之术而对朝廷重臣乃至亲生骨肉大加杀戮；东汉光武帝以谶纬决定军国大

^① 《汉书》卷七五，《李寻传》。

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第2页。

事；梁武帝肖衍根据道士陶弘景所引的谶文而立国号为“梁”；唐睿宗提早禅位于唐玄宗，其中一个重要的原因是听信于道上的星占；宋徽宗决定禅位于钦宗，在很大程度上是为了顺应道士求神占卦之结果；甚至隋炀帝修运河、宋徽宗君臣大兴花石纲等行动，也与道士之附会不无关系；明世宗则利用某些方术所显示的神意而黜、赦大臣。此外，方士和道士还以各种仙方仙药来迷惑君主，致使他们如痴如狂地坠入神仙之梦中。

上述事实足以说明，巫师、方士、道士在服从、迎合皇权的同时，又以其神学理论和各种法术影响或制约着君王。以往我们对于这些影响多持否定态度。其实，神权对于皇权的影响和制约，既有消极的一面，也还有积极的一面。

从消极的一面看，作为大权在握的君主，如果惑于神的意旨，受制于一些寓意含糊或偶然性极大的谶语，听从某句谶语或道士之言而兴师动众，必然会使自己的行动或国家的政策措施带上极大的盲目性，脱离现实的政治需要和经济基础，加剧人治政治所带来的弊病；同时，帝王对于神灵的顶礼膜拜，无疑要分散其本应用于治国方面的精力，特别是在国家民族处于危难之际，一味依赖于神灵，则必然影响人们主观力量的发挥，从而贻误军机，招来亡国之祸；君主迷信神鬼方术，往往又使一些奸臣佞道获宠而行奸，中伤功臣直士，挑拨君臣关系，误国乱政；至于那些热衷于求仙服丹以望长生的君主们，更是反倒折身损寿，中毒而亡，甚至于演出骨肉相残的悲剧。

从积极的一面看，天谴论、灾异说等天人感应理论强调天意与民意的一致性，这就在一定的历史条件下和一定的程度上制约着君主的肆意妄为。从某种意义上说，这些理论是利用各种自然灾害，以一种特殊的方式谏告君主，它们的实际作用常常高于一

般人的强谏直言。因为在封建君主专制的情况下，除了上天神灵，还有谁的言语更能够打动那些至高至贵的君主呢？

特别是对于那些在政治上较清醒的君主来说，灾异说常常促使他们对自己的政治治理进行自我反省和检束。如，贞观八年，唐太宗君臣就因为彗星的出现而专门就政治治理方面进行道德反省，唐太宗因为“上天见变”，“惕焉震惧”，魏征则强调“但能修德，灾变自销，陛下因有天变，遂能戒惧，反复思量，深自责”。^①这种对于灾异出现而产生的戒惧心理和道德反省无疑对保持政治上的清明起着积极的作用。

诚然，神权对于皇权的制约作用，我们也不可估计过高。例如，宋徽宗时，儒生因玉清宫遭火灾而上谏，收到了一定效果^②；而董仲舒因辽东高庙、长陵高园遭火灾而上谏则险些掉了脑袋，还有汉代甘忠可假天帝、真人干预朝政而被捕。这些事例都充分说明，神权对皇权的制约程度是因人因时而异的，其作用也是有限的。

三 进步政治势力利用神学、 方术与腐朽的当权者作斗争

除了皇权利用神权、神权制约并影响着皇权这两类形式之外，神学、方术还以另外一种形式影响着王朝政治，那就是进步政治势力往往利用它们与腐朽的当权者作斗争。

在封建社会中，人们为君权神授、忠君等传统观念所束缚，当朝政腐败、政治黑暗、官逼民反、民不得不铤而走险之时，人

^① 《贞观政要》第三十九，《灾祥》。

^② 见〔宋〕李元纲《厚德录》，《说郛》卷九四。

们常常只是为求生路而聚众起事，却不敢轻易提出取代腐朽王朝的口号。这时，只有利用神灵的神威，以谶语、符命、方术编织出顺天行道的堂皇旗帜，才足以冲破君君臣臣的封建伦理罗网，号召、组织群众，战胜腐朽的统治者。从陈胜、吴广、项梁的起兵，到李渊父子的发难等等，都曾借助过这一手段。

除了起到号召群众的作用之外，符命灾祥和方术对于进步政治集团首领的精神鼓舞作用也是不容忽视的。当腐朽的政治集团掌握着政权时，代表着进步势力的一方往往处于被动、压抑的地位。在这种力量对比悬殊、进步势力处境艰难的情况下，方术、符命常常可以促使他们做出果断起事的抉择，或是从心理上得到精神安慰并增添战胜强大对手的自信心。方术、符命的这种作用，颇似社会功能学派、人类学家马林诺夫斯基关于巫术的文化功能的论述。他认为，巫术给原始人一种坚定的信念，使人坚信自己有成功的力量，使人进行最重要的事务而有自信心，使人在困难的情况下能保持心理上的平衡与完整。^①

我们看到，陈胜、吴广起义前曾经占卜，朱元璋投奔起义队伍前曾占卜，李隆基则在方士为之卜筮和言符命之后，越发坚定和加快了解决韦氏集团的决心和步骤。这些记载有的或许只是成功者事后的附会，但大多数还是可信的。

借助于神灵削弱了人的主体精神，表现出对异己力量的屈从，故我国不少学者对此是持消极评价的。然而，我们不得不承认，人类毕竟是有限的存在物，既需要有荀子“制天命而用之”^②的主观能动精神，又幻想获得神灵帮助，以克服在自然力

① 见马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》，中国民间文学出版社1986年版，第75—78页。

② 《荀子·天论》。

或未认识、不理解的社会发展规律面前的软弱无力，特别是对于身处被压迫地位的广大下层民众来说，更企望在内心世界受挫和现实生活中遭到失意或不幸时，从神灵那里获得社会补偿和精神满足。更为重要的是，在超越世俗社会的宗教世界中，代表下层民众利益的思想家们往往可以借助神灵批判现实政治制度的不合理，构想和寄托自己的政治理想，组织和发动群众，或者是从理论的层面与腐朽的政治势力或没落的当权者作斗争。

在中国封建社会，道教的神学思想和方术对于王朝政治的影响是多方面的，其作用也是复杂的，决不能只将其简单地概括为统治者利用神权维护皇权，或者是统治者利用宗教欺骗和愚弄人民，只有将其置于具体的历史环境中进行审视，才能做出客观和科学的评价。

第九章

道教影响中国古代政治 诸原因探析

宗教何以在人类历史上能够成立，并对人类产生影响？关于这些问题，文化人类学家基辛曾在《当代文化人类学》中的《宗教——仪式、神话与宇宙观》一章中做出过回答：第一，“宗教能回答现存的问题，即世界是怎么发生的，人类和自然物种及自然力如何发生关系，人类为什么会死，为什么会有成有败等等”；第二，“宗教具有证明与支持的作用，宗教设定宇宙中的控制力，从而维持一个民族的道德与社会秩序”；第三，“宗教强化了人们应付人生问题的能力。这些问题即死亡、疾病、饥荒、洪水、失败等等”。

以上论述虽然并不完全适宜用来分析道教这一中国的本土宗教，但对于我们分析这一问题还是有所启发的。

我们认为，道教不仅基本具备了基辛所提到的宗教的一般功能，而且还具有自身独特的作用，适应着中国社会特定的历史环境和中国人的心理需要和性格特征，因此，它才能够在中国古代政治舞台上扮演着重要的角色。下面我们试作一些分析。

一 道教神学理论具有深厚的社会基础

鬼神是自然界和人类异己力量的代表，当人们对于自然现象和社会现象无法解释或无法把握时，很容易把它归结为某种超现实力量的存在，从而产生对天地自然和人身崇拜；同时，在无力与自然、社会的压迫相抗衡时，为了求得精神上的安慰和依托，人们便想象、创造出鬼神并崇拜鬼神，以期获得他们生存所必需的东西。特别是在阶级社会中，当社会动乱、政治黑暗、阶级压迫加剧时，现实社会的苦难往往促使人们将目光转向神灵，期望神灵拯救人类，因此，神学迷信往往在这种时候大肆泛滥。正如马克思在《论犹太人问题》一文中指出的，宗教对于人的精神压迫（“宗教桎梏”）根源于社会对于人的物质压迫（“世俗桎梏”）。

中国封建社会处于君主专制政治制度和封建等级制度及三纲五常的压迫和控制之下，广大臣民所受的精神压迫是可想而知的；而且，在封建专制制度下，君主具有至高无上的政治权力，这就决定了他们是政治治乱的枢机和决定力量，故社会各个阶层的人士都将希望寄托于明君圣主，而极度的专权只能带来极度的腐败，封建世袭制度更是无法保证君主的政治素质。于是，盼望明君圣主的热切希望往往付之东流，在中国历史上，人们遇到更多的常常是暴君庸主，这就促使民众将希望的目光投向神灵。同时，中国封建社会不乏战争频仍、朝政腐败的黑暗时期，加之，科学水平和人们的认识能力有限以及小农经济对自然征服能力的低下，更加深了普通民众对神灵的依赖。在这样的社会背景下，鬼神崇拜观念和灾祥说、谶纬迷信十分流行，道教神学理论拥有

深厚的社会基础，道士有着广阔的活动场所，这是其影响王朝政治的社会土壤。

在这种笃信神灵灾异谶纬的社会氛围中，封建统治者充分认识到：政权既要以暴力、惩罚等强制手段加以保证，也要有影响人们的思想观念和信仰的思想武器予以维持。而这种从思想上控制民众的最好的思想武器，就是宗教神学理论。因此，他们将神权作为皇权的依托，要保住皇权，必须拥有神权。于是，他们与道教上层人物保持着密切的关系，使神权和皇权融为一体，利用神权来保护和巩固皇权。这样，道士自然要在王朝政治中扮演不可缺少的角色了。

一旦出现神权背离皇权的现象，统治者便要运用国家机器以暴力手段改变这一状况，二者重新统一起来。历代统治者杀方士、道士，禁星占、谶纬，禁淫祀奇术，其目的盖出于此。所谓“执左道，乱朝政，倾覆国家，诬罔主上，不道”^①；“幻惑众心，远使诸将不复相顾君臣之礼”^②；“假托玄象，妄说妖怪，志图祸乱”^③。以上汉哀帝、孙策、隋文帝的这些话语，一针见血地道破了统治者畏惧方士、道士的真实原因。另一方面，招举隐者，封赏道士或设置专门机构网罗天下有道术者，这也是历代统治者所念念不忘的举动。这些措施，意在抚慰、拉拢和控制方士、道士，以消除来自这方面的危险因素，但这样一来，也为方士、道士的议政或干预朝政造就了机会。

① 《汉书》卷七五，《李寻传》。

② [宋]裴松之：《三国志注·孙策传》引《江表传》。

③ 《隋书》卷四五，《房陵王勇传》。

二 道教的长生理想适应了人们的欲求

不少宗教教义认为人生充满了痛苦，无可留恋。如佛教认为人生有生苦、老苦、病苦等八种苦难，因而把对幸福的向往寄托于彼岸世界。道教却大不相同，他们认为，成为神仙，永久地活在这个世界上是极快乐之事，死亡才是痛苦的，因而主张乐生、贵生。如道经《太平经》就提出“生为第一”，《元始无量度人经》就强调“仙道贵生”。他们的人生理想有三个层次：第一是幸福安康；第二是延年益寿；第三是得道成仙。因此，他们努力寻求使人长寿的方法，鼓励人们与死亡作斗争，力图活得更久，活得更好，充分地发挥人体的各种潜能，提高人的素质。其各种养生术，如服食、内丹、服饵、辟谷、存思、导引等，都是为了达到这一目的而创立的。

道教的这些理想和追求正是中国的民族心理的反映。中国人虽然信神，但并不执着于脱离现实的某种宗教信仰。自古以来，人们的理想追求就是功利主义的和现实的。《尚书·洪范》中，就将长寿、富足、康宁作为“五福”的首要内容，而将早夭、疾病视为穷极恶事之首。一般的百姓企望“五福”，最高统治者更是对此孜孜以求。道教既有一套追求去灾免祸、康宁长寿的方术和仪式，又有所谓使人致富的炼金术，正好可以满足这些欲求。特别是炼制服食金丹、仙药就能长生成仙的说法，更是强烈地吸引着那些渴望成仙而又不愿刻苦清修的王侯权贵。为了祈福长寿成仙，他们对于方士和道士常常是言听计从。在这种情况下，道士、方士干政也是比较容易和十分自然的。

三 对于无限绝对的向往 和感悟促使人们依赖神灵

人作为一种有限的动物，在其心灵深处，往往有一种对于无限绝对的依赖和向往。德国近代新教神学家施莱尔马赫在论及宗教的起源时就曾指出，宗教源自人们“绝对依赖的感情”，而这种感情乃产生于人们仰望天际、审视广袤宇宙时那种对无限绝对的直觉和感悟，其中充满了惊奇和敬畏，即一种“对无限的感觉和鉴赏”。奥托则认为宗教源自人世对超自然之神圣存在的一种直觉体验和领悟，是人“对神既敬畏又向往的感情交织”^①。宗教学的奠基人缪勒更是认为，宗教崇拜的对象是一“无限者”，而人正是具有一种“领悟无限的主观本能或才能”^②。

同时，客观外界又总是存在着各种不确定因素，因此，在君主专制的中国封建社会中，君主虽然具有“普天之下莫非王土”的权威，皇亲国戚、达官权贵虽然拥有荣华富贵，甚至权倾朝野，但是，他们仍然摆脱不了客观外界各种未知因素的掣肘，摆脱不了人生无常、生命短暂之苦恼，而处于封建等级制度重压下广大民众更是受制于外界各种力量而毫无自主可言，故人们无法抑止对于某种客观支配力量的崇尚和对于广袤无限之宇宙的敬畏。这种对无限绝对和超自然之神圣存在的敬畏以及“领悟无限的主观本能或才能”，使得社会各阶层人士普遍产生了对天地鬼神这一超自然之神圣存在的依赖乃至迷信。

① 参见卓新平《宗教理解》第一编，《宗教是什么》，中国社会科学文献出版社2000年版。

② 缪勒：《宗教的起源与发展》第一章。

四 道教的方术异能为其涉政开辟道路

道教的方术众多，其中有些固然是并无价值的迷信，但也有不少是古人观察自然、社会和人生，与自然作斗争的经验总结，因而是确具有某些功效；也有一些方术利用了物理、化学原理而显现出奇异的功能，甚至有些奇术用现有的科学理论尚不能作出圆满解释，故它们对于科学知识贫乏的古人当然是颇具迷惑力的。而在以农业为主的中国封建社会，风调雨顺、五谷丰登乃是保证社会稳定、国富民安的重要前提，故统治者对于那些具有祈福禳祸、呼风唤雨之道术的道士极易产生依赖之心。而且，从心理学的角度说，占卜等方术和世界上其他的巫术一样，能给处在困难、犹疑中的人们提供他们所认可的某种权威性咨询与助力，为他们带来心理上的安慰、满足与平衡，获得所期待的提示或信心和安全感，所谓“卜以决疑”正是对这种作用的总结。道教的斋醮法会功能繁多，有祈晴、祈雨、消灾、安宅、报恩、还愿、生日、本命、修造、修堰等，几乎涉及社会生活和人生遭遇的各种问题，体现出细致入微的人文关怀，在科学不发达的古代社会，它们成为解决人生问题的重要手段，确如著名的宗教人类学家弗雷泽在《金枝》中所说，宗教乃是“对被认能够指导和控制自然与人生进程的超人力量的迎合”。

由于方术所具有的这种特殊作用，也就使人们对操持此术的方士和道士增添了神秘感、依赖感和崇拜感，如，刘宋时道士杜子恭就由于“通灵有异术”，而使得豪门贵族对之顶礼膜拜：“东

士豪家及京邑贵望并事之为弟子，执再三之敬。”^①这当然也使他们与社会各层人士建立了特殊的关系，从而有机会在军国大事上具备发言权。

五 统治者之间的权力斗争促使其求助于道士

在高度集权的君主专制制度下，君主虽然至高无上，妃嫔成群，文武满朝，一呼百应。然而，处在这种高度集权的政治环境中的君主，在精神上往往却是真正的孤家寡人。他们高高独立于万人之上，又要时常提防来自各方的篡权阴谋，因此，他们极易陷于空虚、孤独、猜忌多疑的感情泥潭中。在这种情况下，他们常常很自然地希图从神灵那里寻求精神寄托，获取启示和力量。

同时，在宫廷内部或重臣贵戚之间，也无时不存在着激烈残酷的权力斗争，后宫妃嫔之间也不断地争宠斗气。这一切，都促使着王侯贵戚妃嫔们乞灵于超人间的力量，以保存发展自己和制服对方。这些因素，使方士和道士的干政有了可乘之机。

六 统治者需借助神灵补偿内心深处的自卑、失落心理

我们看到，在中国的君主中，那些出身较低微或非正常继位者以及非长子继位者当权时，或者是统治者遭到某种麻烦或挫折时，更是特别用心地将自己涂抹上神灵之光，或是更为虔诚地敬

^① 《宋书》卷一百。

礼鬼神，宠信方士和道士。在这种情况下，各种祥瑞和神奇的传说往往层出不穷，汉高祖刘邦、隋文帝杨坚、唐太宗李世民、宋太祖赵匡胤、宋真宗赵恒、明太祖朱元璋、明世宗朱厚熜等等，莫不如此。

对于上述现象，可以从马克思以及奥地利精神分析家阿德勒的补偿需要论等有关论述中得到解释。马克思曾经指出，为了补偿精神上的失落感或是物质力量的不足，人们往往求助于宗教幻象^①。现代心理学家阿德勒在分析宗教起源时，更从心理学的角度进行过探讨。他认为，由于人们具有某种自卑感，为了弥补这种心理上的不足，于是就转而寻求神灵。^② 上述提到的几名帝王正是如此：刘邦、朱元璋等人虽是开国之君，但他们出身低微；李世民、赵匡胤虽然政变成功，但多少有着臣篡主权之嫌；赵恒虽然是名正言顺的继承者，但又因与辽国订立澶渊之盟而丢了大宋国的面子；朱厚熜的皇位来自其皇兄，且体弱多病，步入中年之后又险些被人勒死。这样，在他们的心灵深处，都或多或少地存在着自卑感或失落感等心理缺陷。因此，他们更需要借助神灵之光，借助于道教和方术增强信心特别是为其政治活动的正义性和合理性贴金添彩。这样一来，王朝政治就与道教发生着更为紧密的联系。

七 宗教氛围助长崇道之风蔓延

历代崇道的君主莫不对修筑道教宫观倾注着巨大的热情，即使是并不真正相信神仙的君主，出于政治需要，也要建上不少宫

^① 见《马克思恩格斯选集》第1卷，第1~2页。

^② 见弗洛伊德《宗教心理学》，知识出版社1989年版，第139页。

观。在道教宫观中，供奉着形形色色的道教神仙，进行着各种各样的斋醮仪式。据宋人李攸的《宋朝事实》卷七所载：宋太宗时修建的上清太平宫中，就供奉着玉皇、三十二天帝、大游、小游、五福、四太乙、紫微帝君并二十八宿，还有六丁神、岁星、辰星、九曜、东斗、三官、玄武等神。宫内按时节举行醮仪。醮仪分为九等，最高一等的国坛供有三千六百个星位，最下一等是祛灾坛，有八十一个星位。每次举行醮仪，则要“精洁辞草，鲜异花果，扣鼓集神，恳祷而告，去地九尺，焚香以奏”。又据灯全真《上清灵宝大法 古序》中说：“广立瑶坛，悬诸幡盖，散花烧香，燃灯照夜，行道礼忏，昼夜六时，勤勤不息，克获灵应，福德普臻。”

这种宗教氛围和神仙世界虽然是人类自己设造起来的，但它们又反过来对人类产生影响：置身于那金碧辉煌的殿堂中，仰望那一尊尊栩栩如生、威严肃穆、狰狞恐怖的神像和宫观四周那奇诡变幻、神仙汇聚、五彩斑斓的道教壁画，加上那香烟缭绕、烛光闪烁、钟磬齐鸣、祝祷声声的宗教氛围，更加使人产生对道教神仙的畏惧、崇尚、依赖和向往的心理。而那些崇信道教的君主，恰恰又是宫观中的常客，他们反复地受着这种宗教气氛的熏陶和感染，当然也就更加虔诚地匍匐于道教神仙的脚下，掀起一阵又一阵的崇道狂潮。

八 “以神道设教”的传统 推进道教渗入上层政治

神道设教最初是统治者所使用的思想教育方法，它出自于中国古代的《周易》一书，《周易·观卦》的彖辞说：“观天之神道，

而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。”这里所说的“天之神道”，本来是指自然界运行的规律，而没有宗教神学意义，“神”并不是宗教观念上的神，而是说天不言语而四时运行无有差忒，非常神妙。后面这句话的意思地说，君主体会了天之神道，理解了天不言语而四时运行、万物生长、无有差忒的奥妙，乃施行自己的德教，以此教化天下而天下诚服。^①可见，“神道设教”本来只是具有自然主义倾向的教育手段。但出于从思想上控制人民的需要，这一思想逐渐走向神秘化，“神道”具有了自然之道与神灵之道两重含义。历史上一些无神论者如荀况等儒生，虽然反对“天命论”，也不相信巫祝之事，但并不主张废除敬天、祭祀、祈雨、卜筮等活动，而是主张“事死如事生，事亡如事存”，这同孔子的“祭神如神在”是一个意思。

道教形成以后，继承并发展了古代“以神道设教”的传统，通过这一方式向社会成员传达特定的道德要求，进行道德教化。早期道教经书《太平经》就强调，如果能够“常守要道与要德，虽遭际会，不死亡也。夫天命帝王治国之法，以有道德为大富，无道德为大贫困。名为无道无德者，恐不能安天地而失之也”^②。目睹社会生活中道德与幸福严重相背离的现实状况，作者建立起了以天神为主体的道德赏罚系统，试图依赖神灵的威慑作用，虚拟一个无处不在的道德监督和道德赏罚体系以弥补上述缺陷。同时，道教为了适应社会的需要，将儒家的政治伦理思想融入其道德教化系统中。这一方面说明了道教的道德赏罚理论不可能完全超越世俗社会的赏罚体系，又体现出道教对道家传统的修正以及对儒家伦理纲常的认可与吸收，体现出与儒家互渗互补的格局。

^① 见金景芳、吕绍纲《周易全解》，吉林大学出版社1989年版，第168页。

^② 《太平经合校》第374页。

而敬天、祭祀、祈雨等道教仪式与古代礼乐文化有某种相承之处，在这方面，儒家和道教似乎有着同源异流的关系；同时，一些儒生甚至私下学习道教神学理论和方术。因此，儒家和道教其实在一定程度上呈现出互渗互补的态势，不少儒者出身的官员，虽然内心未必笃信天帝鬼神，但又不能不毕恭毕敬地履行各种祭祀仪式，目的就在于运用“以神道设教”慑服人心，以此作为教化民众的手段。不少儒者对鬼神之事这种既不笃信又不否认的暧昧态度，有利于道教神学和方术的流行，特别是国家各级政府的官员绝大多数又是来自儒者，这一切就为道教渗入上层政治铺平了道路。

史 鑑 篇

一种理论能在何种程度上为人们所注意、所接受，既取决于这一理论本身对于客观规律的认识和揭示，取决于这种理论满足社会需要的程度，又取决于具体的社会历史条件和理论接受主体自身的素质和眼光；而一种正确地反映了某种客观真理的理论一旦被人们所接受而运用于社会实践之中，又会对于社会发展产生积极的作用。道家道教政治伦理正是博采众家之长而又基于对以往政治治理经验的总结，并正确地揭示了治国安民的某些客观规律的理论，故他在诸子百家中，被中国历史上一些明智之君所选择，成为中国封建社会与儒家相互补充的政治治理理论和政治伦理主张，对社会历史的发展产生着深刻影响。

注重进行思想与社会互动关系的研究，日益引起学术界的重视。庞朴先生认为，注意社会的思想（观念）化和思想的社会（物质）化的形态、过程、问题等等的研究，“是一片广阔的未曾垦殖的园地，有着无数深邃的等待解决的课题！”^① 本书对道家道教政治伦理思想与中国古代政治互动关系的研讨，正是在这片亟待垦殖的园地之一角尝试着进行拓荒工作。在《史鉴篇》中，我们将从诸多历史事实中看到，道家道教特别是其中的政治伦理思想是如何对中国古代政治产生深刻的影响，并在社会历史发展过程中呈现出什么样的景观。

^① 《思想与社会互动关系研究笔谈》，《天津社会科学》2001年第4期。

第十章

新道家的厄运与秦王朝的衰微

在秦帝国统一全国的前夕，宫廷内发生了一场激烈的政治冲突，即秦王嬴政与相国吕不韦的斗争。长期以来，这一事件被桃色迷雾所笼罩，致使人们较少从政治因素上去考虑问题。即使考虑，也多半局限于他们的个人恩怨和权力斗争。而拨去迷雾，放开视野，我们就可以看到，这场冲突固然包含权力斗争，但从本质上来分析，乃是以吕不韦为代表的新道家与嬴政为代表的法家这两种政治治理模式、两种政治势力的较量与冲突。这场冲突以吕不韦的败亡和嬴政的胜利而告结束。随之而来的是，新道家被打入冷宫，法家的君主专制思想被片面地加以发挥，成为秦朝统治者所奉行的政治纲领。这一局面，极大地影响了秦王朝的命运。

一 吕不韦与黄老新道家

吕不韦原是河南阳翟的一位富商，他曾出谋划策并倾以巨资，帮助在赵国充当人质的子楚（秦国王储安国君之子，秦王嬴

政之父)获得王储嫡嗣的地位,因此,当子楚立为秦国国君之后,立即兑现了当初“分秦国与君共之”^①的诺言,任吕氏为丞相,封为文信侯,食河南洛阳十万户。13岁的嬴政即位后,又尊其为仲父(仲父,犹如叔父)。从此,吕氏统摄朝政,权倾朝野。

不少人认为,吕氏资助子楚的一系列活动是“一宗政治投机买卖”^②。由于他以商人的眼光认识到身为人质的子楚“奇货可居”^③，“立定国之主”将赢利“无数”^④，因而才不惜血本，鼎力相助。

然而，不论吕氏援助子楚的目的如何，与他为秦国所做出的贡献相比，他所得到的这一切是当之无愧的。历史证明，吕不韦不仅是一位商人，更是一位具有雄才大略的政治家，他对秦国的发展和统一大业做出了重要贡献。在军事上，他积极进行“欲以并天下”^⑤的活动：东周君与诸侯谋秦，秦相吕不韦诛之，尽灭其国，迁东周君于阳人，周亡；此后，他策划进攻赵、魏、韩等国，还派兵击退了赵、楚、魏、燕、韩五国联军的进攻，粉碎了战国时期的最后一次“合纵”行动。在政治上，他做了一件重要的事件，即组织其手下的门人宾客编纂了《吕氏春秋》一书，为秦帝国设计了未来的政治蓝图，提出了一套长治久安的治国方略。

《吕氏春秋》一书，班固将其列为杂家，当代亦有不少学者持此种看法。笔者认为，这一看法不甚确切。《吕氏春秋》与

① 《史记》卷八五，《吕不韦列传》，上海古籍出版社1986年出版。

② 见何汉《秦史述评》，黄山书社1986年版。

③ 《史记》卷八五，《吕不韦传》。

④ 《战国策·秦策》。

⑤ 《史记》卷六，《秦始皇本纪》。

《黄帝四经》及后来的《淮南子》等书当同属黄老学派，其虽然博采众家，但并不是如一些人所说的那样，是“东抄西抄”，或者是“杂七杂八”的大拼盘，而是以早期道家的基本原则为主旨，兼容并蓄，融会吸收各家之长而形成的新学派。它继承了以老子为代表的早期道家的基本原则，但又对其做了新的改造，故有的学者将其称为“新道家”。笔者认为，这一看法是有道理的。

吕不韦是《吕氏春秋》一书的组织编纂者，故此书虽为其手下的门人宾客所作，但乃反映和代表着吕不韦的学术倾向和政治治理主张。笔者以为，仅仅将吕不韦看做一位商人是不够的，他同时又是一位颇有政治远见的政治家。由他出面来组织编纂《吕氏春秋》这部黄老之学的大作，这绝不是偶然的。

笔者推断，吕不韦与黄老新道家早就有着某些联系。

吕不韦虽然是河南阳翟人，但作为一个大商人，他走南闯北，见多识广，赵国是他的主要活动地区。齐、赵之地正是黄老之学盛行的区域，如，汉初善黄老之学的田叔即为赵人。以治黄老之学而被延为曹参之国师的盖公亦受学于赵人，他的黄老之学来自早已由赵人齐的乐毅之后人乐臣公^①。因此，在吕不韦入秦任相之前，很可能即已在他经常居住的赵国接受过黄老思想的某些影响，在他担任秦国丞相之后，组织门客编纂黄老之学的著作，则应当是顺理成章之事。

当然，吕不韦组织大量人力物力著书决不仅出于对黄老之学的特殊偏好，而是出于政治上的考虑。当时，统一天下已成必然之势，在统一之后，采取何种治国方略以治天下，这成为摆在统治者面前的重要而现实的问题。

^① 一作乐巨公，见《史记》卷八十，《乐毅列传》。

对于这一问题，在秦国统治集团内部存在着巨大的分歧：以秦王嬴政为首的政治势力崇尚的是法家的君主专制理论；而吕不韦为首的政治势力崇尚的则是新道家的顺应自然、与民生息的主张。吕不韦之所以选择黄老新道家，一方面固然是出于与秦王分享权力的要求和目的，而另一方面，则是出于对秦帝国长远利益的考虑。

为了秦帝国的长治久安以及他自身的利益，身为仲父和丞相的吕不韦，希望以他的独特身份，规劝在政治上日趋骄横专断、在生活上日趋奢侈淫逸的秦王嬴政，这是吕不韦组织编纂此书的一个重要目的。这一点，在《吕氏春秋·序意》中说得十分清楚：“良人请问十二纪。文信侯曰：尝得学黄帝之所以诲颡顼矣，爰有大圜在上，大矩在下，汝能法之，为民父母。”十二纪，即《孟春纪》、《仲春纪》等十二纪，它们是《吕氏春秋》的主体内容，吕氏这段话，说明了吕氏编书的动机，是要效法黄帝教诲颡顼，在书中提出一系列政治伦理规范以教训秦王嬴政，使之遵循此训，做一个“为民父母”、“以德得民心”的“有道之主”。

二 仲父的道德规劝

《吕氏春秋》一书是怎样规劝君主的呢？作为新道家的代表作，它既吸收了儒、墨等各家学派的营养，又遵循道家道法自然、无为而治的主旨，构成了自己的政治主张，并且将其与养生理论结合起来论述。

养生与治国一理，是道家政治思想的一个显著特色。《老子》第五十四章说：“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余……修之于邦，其德乃丰；修之于天下，其德乃溥。”认为道是

通用于修身、修家、修国、修天下的法宝。《庄子》说：“帝王之功，圣人之余事也。”《吕氏春秋》发挥了这一思想，认为治身、治家、治国、治天下，四者“异位同本”^①，“夫治身与治国，一理之术也”^②。这个“一理之术”是什么呢？那就是法乎天地，顺乎自然。书中说：“古之治身与天下者，必法天地”^③，要求统治者顺应和遵循自然、社会和人体本身的内在规律，在这一前提下“制万物”^④。

《吕氏春秋》是这样以养生与治国相统一的道理规劝君主的^⑤：

（一）君主纵欲则身夭国亡

该书指出：“圣人必先适欲”^⑥，“审顺其天而以行欲，则民无不令矣，功无不立矣”，而“欲不正，以治身则夭，以治国则亡”^⑦。君主必须审慎地顺应自然的规律，将自己的欲望节制在适度的范围内，才能有效地治理国家，建立功业。书中没有以空洞的道德说教来劝说君主，而是根据人类希图长生活命的本能要求，从养生的角度来倡导节欲和勤俭。它指出：“肥肉厚酒”是“烂肠之食”，“靡曼皓齿、郑卫之音”是“伐性之斧”^⑧，居高台大室将引起人的“阴阳不适之患”^⑨，昂贵的毛皮服装过于厚暖，

① 《吕氏春秋·执一》。

② 《吕氏春秋·审分览》。

③ 《吕氏春秋·情欲》。

④ 《吕氏春秋·本生》。

⑤ 关于《吕氏春秋》中治身治国一理的思想，请详见拙文《略论〈吕氏春秋〉治身治国一理的思想》，载《湘潭大学学报》1990年第2期。

⑥ 《吕氏春秋·重己》。

⑦ 《吕氏春秋·为欲》。

⑧ 《吕氏春秋·本生》。

⑨ 《吕氏春秋·重己》。

会使人脉理闭塞而气不畅通。可见，纵欲将直接损害生命，奢侈生活将不利于长生。节欲崇俭并非出于道德上的考虑，而是养生保命的需要，能够节欲崇俭便能长生。而君主能做到节欲崇俭，则也必定不会聚敛民财、劳民不止，因此就能使天下长治久安。这便是上面所说的“适欲”则“民无不令”，“功无不立”的道理。

（二）君主擅权用智则伤身危国

书中告诫君主，思虑过度将“自伤”，用智过度将“自亡”，强行其能将“自殃”^①，这都是与养生之道相悖的。如果好弄权势，好用智谋，“胸中欺诈”，疏远端直之人，亲近邪佞之人，则“百病怒起，乱难时至，以此君人，为身大忧”^②。该书要求君主不要事必躬亲，自恃才智，越俎代庖，过多地干扰社会生活。它认为，善于统治天下的明君，“非一自行之也，知百官之要也。知百官之要，故事省而国治也”^③。“善为君者，矜服性命之情，而百官已治矣，黔首已亲矣。”^④明君自己不逞智显能，事必躬亲，而是善于发挥文武百官各自的职能，谨慎地顺应性命之情，遵循养生之道，则政平民亲，化育天下，“养其神、修其德而化矣，岂必劳形愁弊耳目哉！”^⑤

（三）“精气郁”则身病，“国郁”则政危

《吕氏春秋》还用医学养生的理论说明政治行政活动中上下

① 《吕氏春秋·君守》。

② 《吕氏春秋·情欲》。

③ 《吕氏春秋·知度》。

④ 《吕氏春秋·勿躬》。

⑤ 《吕氏春秋·勿躬》。

互通声气的必要性。书中说，保持健康的身体，必须使血脉流通，心志平和，精气流行，“若此，则病无所居而恶无由生”。它分析疾病产生或不愈的原因说：“病之留、恶之生也，精气郁也。”^①“郁”即阻塞不通。这就是说，疾病缠身是由于精气郁滞不通。该书将这一理论推之于治国，指出：“国亦有郁。”国家的言路阻塞，上意不能下达，下情无法上通，此则为“国之郁”。“国郁处久则百恶并起，而万灾丛至矣。”^②它还继承《国语·周语》的思想，提出必须让社会各阶层的人士都有说话的机会，君主应广泛地听取臣民们的各种意见，国家才不至于生“郁”而败亡^③。

为了使秦王接受规劝，《吕氏春秋》从人追求生命的健康长寿这一最低的需要入手对君主进行道德规劝，将其节欲崇俭、清静无为、上下相通等主张构筑在养生理论的基础上，以一种贵生养生的平实态度来评价圣贤的节俭、清静等德行，使之从可望而难及的道德巅峰走下，似乎淡化了这些道德典范的崇高与神圣，但这样却促使君主对节欲抑奢等道德要求产生更多的理解与认同，从而有助于以上美德的培育，这是颇为高明的。因为，为封建君主专制制度和剥削阶级的本性所决定，纵欲、专权、拒谏是君主们的痼疾，要他们清静无为、节欲爱民、广开言路，是十分困难的。而将治国与养生之道融为一体，养德与保身之术合为一气，性命攸关，则君主可能会因此而有所顾忌，三思而后行了。

令人遗憾的是，秦王嬴政虽然畏惧死亡，梦想长生不死，但他却幻想通过寻求仙药的途径来达到这一目的，而不愿放弃享乐

① 《吕氏春秋·勿躬》。

② 《吕氏春秋·勿躬》。

③ 《吕氏春秋·勿躬》。

机会去“节欲”、顺“性命之情”，更不能安守清静，放权于臣。他没有遵从仲父苦口婆心的劝诲，而走上了另一条虚幻荒诞、劳而无功的求仙之路，由此而酿成了另一场影响国家命运的灾难。关于这一问题将在下章论述。

三 《吕氏春秋》反对 封建专制的政治伦理主张

秦王嬴政 13 岁即位后，国内主要是两股势力在分掌秦国大权：一派是以嫪毐为首的太后派，“秦始皇帝即位，尚幼，委政太后”^①。一派是以吕不韦为首的大臣派，“王年少，初即位，委国事大臣”^②。嫪毐虽然依仗太后而权势显赫，但这伙人只不过是醉心享乐的腐朽政治势力，真正富有政治谋略而又确实对秦国的发展做出了贡献的，则是以吕不韦为首的政治集团。

随着嬴政年龄的增长，这两大政治集团与王权的矛盾也与日俱增。为了保住自己手中的权力，也为了秦帝国的长远利益，吕不韦集团在《吕氏春秋》一书中提出了一套制约君主的政治主张，这些主张综合诸家思想，并继承、发展了道家“道法自然”、“无为而治”的理论，其锋芒所向，直指封建专制君主，这是吕氏组织门客编撰此书的又一深意之所在。概而言之，其内容主要有以下几点：

（一）贵公去私

封建专制制度的特点是家天下，将国家政权这一公共政治权

^① 《汉书》卷二十七，《五行志》。

^② 《史记》卷六，《秦始皇本纪》。

力据为一家一姓的私有财产，天下是一家之天下，是一人之天下，这是极大的不合理、不道德的政治制度。对于这一制度的道德批判，实际上在庄子就已开始，《庄子》的《胠篋》就形象地揭露了这些“窃国大盗”的丑恶嘴脸。沿着这一思路，《吕氏春秋》就这一问题进行了相当中肯的道德批判。

该书的《去私》篇开宗明义地指出：“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也。”公而无私是天地自然的本性，它虽然养育了人类，但“生而弗子”；虽然生成了万物，但“成而弗有”。“万物皆被其泽得其利而莫知其所由始，此三皇五帝之德也。”^①三皇五帝正是效法了天地自然公而无私之大德。故书中提出了贵公去私的政治伦理主张，作者毫不含糊地宣布：“昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣，平得于公。尝试观于上志（即古代记载），有得天下者众矣，其得之以公，其失之必以偏。凡主之立也，生于公。……天下非一人之天下也，天下之天下也。”^②

这里实际上通过评价历史而否定了凭借血缘关系获取国家政权的君主世袭制，同时也隐含了对秦王嬴政君位之合法性的怀疑和否定，这对嬴姓王朝的政治权威不能不说是极大的冲击和威胁。单凭这点，就足以构成吕不韦与秦王嬴政在政治上的尖锐对立了。公就是要求君主不徇私，“万民之主，不阿一人”，“无偏无党”，“无偏无颇”。该书告诫君主不要“贪戾”，不要追求“私利”。^③书中还大胆地批评将天下据为己之私产的君主世袭制说：“今世之人主，皆欲世勿失矣，而与其子孙。立官不能使之方，

① 《吕氏春秋·贵公》。

② 《吕氏春秋·贵公》。

③ 《吕氏春秋·贵公》。

以私欲乱之也。”^① 因为怀有这种期冀世代据有天下的私欲，而致使人君宁可将君位传与不肖之子孙却不愿传与贤能者，最终反倒致乱而失国。书中称赞尧舜实行的禅让制：尧舜“皆以贤者为后，不肖（肖，古“肯”字）与其子孙，犹若立官必使之方”^②。这种“以贤者为后”的制度，才是“至公”：“尧有子十人，不与其子而授舜；舜有子九人，不与其子而授禹，至公也。”^③ 针对封建家天下的不合理政治制度，作者将贵公去私作为君主定国立基的基础，实际上提出了将公正作为评价政权合理性的准绳这一政治要求，喊出了“天下非一人之天下也，天下之天下”的惊世骇俗的呼声，这真是极为伟大而大胆的分权宣言。

（二）君道“贵因”

因，即因循、顺乎自然之意。《吕氏春秋》主张君主因循自然，不强自为。它说：“作者忧，因者平。惟彼君道得命之情，故任天下而不强，此之谓全人。”^④ 又说：“因者，君术也；为者，臣道也。为则扰矣，因则静矣。因冬为寒，因夏为暑，君奚事哉！故曰：君道无知无为，而贤于有知有为，则得之矣。”^⑤ “有道之主，因而不为。”^⑥ 这就是要求君主不争强逞能、包揽一切。书中认为，只有“人主之惑者”，才会“以其智强智，以其能强能，以其为强为”，这样就使自己“处人臣之职”，“处人臣之职，而欲无壅塞，虽舜不能为”。因此，书中反复强调说：“君

① 《吕氏春秋·圜道》。
 ② 《吕氏春秋·圜道》。
 ③ 《吕氏春秋·去私》。
 ④ 《吕氏春秋·君守》。
 ⑤ 《吕氏春秋·任数》。
 ⑥ 《吕氏春秋·知度》。

也者，处虚素服而无智，故能使众智也；智反无能，故能使众能也；能执无为，故能使众为也。无智、无能、无为，此君之所执也。”^① 君主清静无为、不强自为，才能使群臣各自发挥能力和智慧，正所谓“大圣无事而千官尽能”^②。

“因”的另一层含义是因民心。《贵因》篇指出：“三代所宝莫如因，因则无敌。”接着，书中举例说明“因”的含义：“禹通三江五湖……因水之力也；舜一徙成邑，再徙成国，而尧授之禅位，因人之心也；汤武以千乘制夏商，因民之欲也。”《顺民》篇指出：“先王先顺民心，故功名成。夫以德得民心立大功名者，上世多有之矣；失民心而立功名者，未之曾有也。”“故凡举事必先审民心，然后可举。”因人心，因民欲，“以德得民心”皆是强调统治者必须遵循顺应民众意愿、代表民众利益的政治伦理原则，提高自身的道德素质，才能得到民众的拥护，实现对社会治理，建功立业。这些思想是对先秦民本思想，特别是《老子》“圣人无心，以百姓之心为心”政治伦理思想的重要发挥。

（三）罚过诛暴

从贵公顺民的思想出发，《吕氏春秋》一书进而提出了约束专制君主的主张，该书指出，君主担负着“执民之命”的重任，因此，“不得以快志为故”^③，为所欲为，君主应该注重对自己的约束。书中引历史教训说明这一论点：“昔上世之亡主以罪为在人，故日杀戮而不止，以至于亡而不悟。三代之兴主以罪为在

① 《吕氏春秋·分职》。

② 《吕氏春秋·君守》。

③ 《吕氏春秋·行论》。

己，故日功而不衰，以至于王。”^① 委罪于人则亡，引罪于己则王，故君主必须律己自责。

该书又提出了臣下的政治美德，即应以国事为重，敢于犯颜直谏，“君虽尊，以白为黑，臣不能听”^②。书中并且大胆地指出，天子有过，臣下应该执法不阿，“行罚不辟天子”^③。在《直谏》篇中，还援引葆申答荆文王一事论证行罚不避天子的必要性。书中说，荆王纵情声色犬马而不理国政，葆申认为“王之罪当笞”，并拒绝荆王“请变更而无笞”的要求。他说：“臣承先王之令，不敢废也。王不受笞，是废先王之令也。臣宁抵罪于王，毋抵罪于先王。”坚持处罚了荆王，促使荆王改过。此后，荆国日益强大，兼并 39 个诸侯国。书中赞叹说：“令荆国广大至于此者，葆申之力也，极言之功也。”在这些话语的字里行间中，分明闪动着吕不韦这位仲父的身影，透露出这位辅国重臣的权威和责任感。

《吕氏春秋》不仅认为天子有过必罚之，甚至认为应该用武力诛杀暴君。他说：“子之在上无道，倨傲荒怠，贪戾虐众，恣睢自用也，辟远圣制，警丑先王，排訾旧典，上不顺天，下不惠民，征敛无期，求索无厌，罪杀不辜，庆赏不当。若此者天之所诛也，人之所仇也，不当为君！今兵之来也，将以诛不当为君者也，以除民之仇而顺天之道也。”^④ 这段话，一方面固然是在为秦国的武力兼并政策造舆论，但更主要的则是对于专制君主的抨击。

① 《吕氏春秋·论人》。

② 《吕氏春秋·应同》。

③ 《吕氏春秋·简选》。

④ 《吕氏春秋·怀宠》。

《吕氏春秋》对于封建专制君主制度的批评是空前激烈的。在此之前，虽有周公提出过“唯命不于常”^①的思想（即认为上天之命并非固定。谁能做到敬德保民，上天就会授以大命，反之则将被天所废弃），《慎子》也提出过“立天子以为天下，非立天下以为天子”的主张，师旷、孟子、荀子等人也都肯定过臣民诛杀、推翻暴君的合理性^②，然而，像《吕氏春秋》这样说得如此痛快、明朗，并将其纳入“顺天之道”的大旗之下，则还是前所未有的。这位兼丞相、仲父于一身的吕不韦，已经从渐趋成年的嬴政身上觉察出专制君主的某些恶习，上面这一系列话语，既是他对嬴政的道德训诫和警告，也反映了吕氏集团与秦王嬴政在思想上、政治上的尖锐对立。

四 吕氏其人其书的厄运与秦王朝的衰微

《吕氏春秋》写成之后，吕不韦曾将其“布咸阳市门，悬千金其上，延诸侯游士宾客，有能增损一字者，予千金”^③，此举轰动一时。

此举的目的何在？有人认为，此乃吕氏为了炫耀其书之高明；有人认为，此乃吕氏为显示其门下郁郁多士的气派；也有人认为，此举的确出于虚心求教之意。^④

笔者则认为，此举还有着更为重要的目的。据清人孙星衍考证，此书成于秦灭东周后的第八年，即秦王嬴政即位后的第六年

① 《尚书·康诰》。

② 见《左传·襄公十四年》、《孟子·梁惠王下》、《荀子·富国》等篇。

③ 《史记》卷八五，《吕不韦列传》。

④ 见日本学者泷川资言《史记考证》。

(公元前 241 年)。此年嬴政 19 岁，正是少年气盛之时，他日益对自己头上这位太上皇吕不韦感到不满。因此，这时也正是吕不韦与秦王嬴政的矛盾日趋激化的时期。在这种时刻，单纯为了炫耀此书文字或内容的高超，或是显示强秦多才以与信陵、春申等四公子争高下，这都成为无关紧要的事情。此时的重要问题是与秦王的矛盾问题。因此，与吕不韦组织编纂此书的目的相一致，上述行动正是吕、嬴政治斗争的一个重要组成部分。采取易一字予千金的手段，正是为了将书中反对君主专制、虚君分权等政治主张传播于天下，为吕氏主持朝政并继续分享权力制造舆论。因为人们尽管慑于吕不韦的权势而不敢真对该书增损修改，但一字千金这一昂贵代价必然引起人们强烈的好奇心，激发起人们细读全文、深揣文义的强烈兴趣，从而使其思想主张不胫而走，深入人心。

遗憾的是，对于《吕氏春秋》中一系列劝诫和警告，秦王嬴政不但没有接受，反而引起对吕氏更大的政治仇恨。他借嫪毐叛乱事件而剪除了吕不韦这一异己力量。据史籍记载，吕不韦是引荐嫪毐之人，故因此而被免相，进而被逼自杀。而据马非百先生考证，“嫪毐与太后本有同乡关系……何待吕不韦之推荐”^①。笔者同意马先生这一意见。而且，嫪毐被诛并夷三族之后，为吕不韦游说者甚众，以至于事隔一年零一个月才将吕氏免去官职。如果吕氏果为引荐嫪毐之人，则罪责重大，决不可能有如此众多的人敢于挺身而出为之说情，也决不至于拖延一年多时间才作处理。

可见，吕不韦的厄运，实因为与秦王的尖锐政治分歧所带来

^① 马非百：《秦集史·人物传》九之二。

的，而将吕氏牵进嫪毐事件（“事连丞相吕不韦”），只是秦王利用这场谁也无法弄清的桃色事件，扫除掉吕不韦这一专权的障碍罢了。

秦王虽然铲除了自己头上的太上皇，但吕氏集团仍有相当大的势力，要真正彻底地扫除异己力量，还不是太容易的事情。如吕氏被免相后，仍然出现了“诸侯宾客使者相望于道，请文信侯”的场面，以至于秦王政“恐其为变”^①，而大加防范，终于迫使吕不韦饮鸩自尽。特别是《吕氏春秋》一书影响甚大，司马迁在《报任安书》中说：“不韦迁蜀，世传《吕览》”，意为吕不韦被罢官并被迫迁蜀后，《吕氏春秋》还被世人广为流传，可见其影响之大。

因此，如何在理论上肃清以吕氏为代表的新道家政治思想的影响，如何才能防止大臣专权，巩固自己已经夺到的实权，这是嬴政所亟待解决的一个大问题。正在这段时间内，秦王看到了流入秦国的韩非著作《孤愤》、《五蠹》等篇。文中告诫君主：“今大臣执柄独断而上弗知收，是人主之不明也。”“万乘之患，大臣太重；千乘之患，左右太信，此人主之所公患也。”^②“是故乱国之俗，其学者则称先王之道……而饰辨说，以疑当世之法而贰人主之心。”他主张：“明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师。”^③吕不韦手操权柄，《吕氏春秋》动辄称道先王以讽今主，这正是秦王深恶难容之处。而韩非的这些话语，鼓吹君主个人专制独裁，通揽一切大权，钳制言论、思想、文化，正中秦王之下怀，无怪乎他发出慨叹：“寡人得见此人与之游，

① 《史记》卷八五，《吕不韦列传》。

② 《韩非子·孤愤》。

③ 《韩非子·五蠹》。

死不恨矣。”^①进而，他想方设法将韩非留在秦国。后来韩非虽遭李斯的陷害而被迫自杀，并未替秦王效力，但他所鼓吹的君主专制思想却被秦始皇作为独操权柄的理论武器。嬴政正需要利用这套集权理论与《吕氏春秋》虚君分权的主张相抗衡。

作为与专制王权分庭抗礼的吕不韦集团失败了，代表着新道家政治主张的《吕氏春秋》自然也被打入冷宫。对于秦王嬴政来说，这场胜利消除了大权旁落的隐患，这似乎是嬴氏王朝的福音，然而，从长远来看，以吕氏为首的政治集团被赶出政治舞台，却给秦朝历史带来了极大的不幸。因为吕氏集团虽然同属于封建统治集团，但他们继承发展了道家政治伦理精华，又具有广采博纳诸家之长的学养，故能着眼于王朝的长远利益，提出节欲崇俭、清静无为、纳谏用贤、反对专制独裁等政治伦理主张，是统治者中较为明智的一派。这派政治势力的存在，还能在一定程度上约束专制君主，使之不得肆意妄为。而吕氏败亡后，嬴政则失却了巩固政权所必需的制约力，他把韩非的专权理论片面地加以发挥，肆无忌惮地滥施专制君主的淫威，“意得欲从，以为自古莫及己。……丞相诸大臣皆受成事、倚办于上。……天下畏罪恃禄，莫敢尽忠。上不闻过而日骄，下慑伏谄欺以取容”^②。他独揽大权，钳制舆论，把天下臣民都变为了他手中的驯服工具。

历史的辩证法是那样的无情，尽管嬴政是如此的嗜权如命，千方百计地维护它，企图传之“千万世”，以至“无穷”，但他那至高至贵的皇位仅勉强传到二世，就被人民起义的汹涌浪潮所吞没；尽管嬴政是那样畏惧吕不韦的政治影响，想方设法置之于死地，但《吕氏春秋》中的思维方式和政治伦理主张却在汉代《淮

① 《史记》卷六三，《老子韩非列传》。

② 《史记》卷六，《秦始皇本纪》。

南子》一书中再现且深刻地影响着汉人的思想，特别是书中君道无为、顺应民心、简约适欲、求贤纳谏等政治伦理规范，却在经历了“伐无道，诛暴秦”的战火洗礼之后，于西汉初年在一定程度上得以实施并取得较好的社会效果。这不禁使我们做出这样的设想：如果《吕氏春秋》中的政治主张得到秦王嬴政的青睐，而被当做统一之后秦王朝的施政方略的话，那么，展现在我们面前的，或许将会是一幅完全不同的历史画卷吧。

第十一章

方士的活动与秦帝国的崩溃

由于政治主张的尖锐对立和现实利益的严重冲突，《吕氏春秋》提出的贵公去私、虚君分权等政治主张被秦王打入了冷宫，而鼓吹君主独裁专制、严刑峻法的法家思想则适应了他的政治需要而受到尊奉。同样，该书中关于禁奢侈欲、顺性命之情等养生治国一理的政治伦理思想也被秦王置诸脑后。他梦想长生而又不愿放弃享乐，而鼓吹服仙药便可长生的方士则正好迎合了他的这种心理。于是，在统一天下之后，为了巩固统治和求得仙药，秦始皇对于方士言听计从——他利用方士的“秦为水德说”为严刑峻法的基本国策制造舆论和提供理论基础；他耗资巨万以求仙药，又听信方士的谶言卦词而兴师动众，劳民伤财；当方士求仙不成而亡去并诽谤秦皇时，这位人间暴君又滥杀无辜，大施淫威。这一切，从各个方面加速了他自己和秦帝国的灭亡。

一 五德终始说与秦始皇 严刑峻法国策的确立

严刑峻法是秦王朝走向灭亡的一个重要原因。秦始皇为何会这样做？对此，人们常常归咎于他的个人性格、秦国重法寡恩的传统以及韩非的法家理论等等因素。的确，“不务德而务法”^①是韩非学说的重要特点，“言谈必轨于法”^②是其重要的政治主张。但韩非并非一味地主张滥施刑罚，而是主张刑赏并用：“刑过不避大臣，赏善不遗匹夫。”^③而秦始皇及其后继者却是苛刻寡恩，专施暴政，在实际的政治治理过程中，又将韩非“不务德而务法”的非道德主义发挥到极致。笔者认为，导致秦王朝急刑酷法的重要理论基础，是“秦为水德”之说。

秦始皇统一天下以后，除了定帝号之外，他所做的第二件大事就是“推终始五德之传”，即推算土、木、金、火、水五行之德的运行之次，以确定与之相应的政策和制度。推算的结果是：“以为周得火德，秦代周，德从所不胜，方今水德之始。”根据五行理论，水德属北方，尚黑，终数六。于是，秦王朝制定了一系列与之相适应的制度：“衣服旄旌节旗皆上黑。数以六为纪，符法冠皆六寸，而舆六尺，六尺为步，乘六马。”五行理论还认为，水主阴，阴刑杀。因而秦始皇“刚毅戾深，事皆决于法，刻削毋仁恩和义，然后合五德之数。于是急法，久者不赦”^④。这就是

① 《韩非子·显学》。

② 《韩非子·五蠹》。

③ 《韩非子·二柄》。

④ 《史记》卷六，《秦始皇本纪》。

秦王朝急法刻削的理论根据。

那么，五德之说来自谁家呢？《汉书·郊祀志》说：“齐人邹子之徒，论著终始五德之运，始皇采用。”可见，五德之说来自战国的阴阳家邹衍。邹衍的这些思想又来自何方？有的学者认为这一学说“意实同于儒家之通三统”^①；有的更将邹衍划为儒家^②；有的则认为阴阳家出于方士^③。对前面两位先生的意见，笔者不敢苟同，笔者认为，后一种看法甚为确切。因此可以说，作为阴阳家的邹衍的五德之说来自方士。

方士的前身即上古时代的巫、史，他们担负着观察星象的任务，在长期的星象观测中，他们掌握了自然界阴阳五行变化的某些规律，认识到“天则有日月，地则有阴阳；天有五星，地有五行”，是较早提出“五行相杂”、“五行相胜”和阴阳范畴的人。如西周晚年太史史伯说：“故先王以土与金、木、水、火杂，以成百物。”^④春秋末期，晋国的太史墨常以筮占与星占推究人事，曾提出预言：“火胜金，故弗克”^⑤，“水胜火，伐姜则可”^⑥，开“五行相胜”说之先河。周幽王时，太史伯阳父就以阴阳思想来解释地震并将其与周亡联系起来^⑦。至春秋战国时期，巫师、方士在此动荡之时而大肆活动，阴阳学说和五行学说随之而广泛流传。

对阴阳五行学说做出了重要发展的是齐人邹衍。他是一位兼通儒学和阴阳方术之人。刘向《别录》曰：“燕有谷（山谷），地

① 见吕思勉《秦汉史》第二十章第二节。

② 见顾颉刚《古史辨》第五册。

③ 见冯友兰《中国哲学简史》第三章。

④ 《国语·郑语》。

⑤ 《左传·昭公三十一年》。

⑥ 《左传·哀公九年》。

⑦ 见《国语·周语》上。

美而寒，不生五谷，邹子居之，吹律而温气至，五谷生。”《后汉书·刘瑜传》称其“仰天而哭，五月天为之下霜”。《汉书·刘向传》载：“邹衍有《重道延命方》。”这些传说，表明他是方士一类的人物。因此陈瞿安认为阴阳家和神仙方士的关系甚密，二者“因缘不浅”，“尤难区别”^①。《史记·孟子荀卿列传》说：“邹衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言。……因载其机祥度制，推而远之。”《盐铁论》的《原儒》、《论邹》等篇说得更清楚：“邹子以儒术干世主不用，即易以变化终始之论，卒以显名。”“邹子疾晚世之儒墨……于是推大圣终始之运，以喻王公列士。”可见，邹衍先是以儒家学说游说而没有被“世主”所接受，他本人也得不到当权者的重用。于是，他改变策略，对方士那套以阴阳五行推断人事的思想加以整理，以阴阳说为纲纪，将“五行相胜”这一公式用于社会的政治生活，以“阴阳消息”、“五德转移”来解释王朝更替的原因和趋势，为君主统治的合法性和道德正当性提供理论根据，因此而获得了君主们的青睐。正因其实现了学术上的改弦易辙，才使他避免了“仲尼菜色陈、蔡，孟轲困于齐、梁”那样的困境，而受到了空前的礼遇：“适梁，惠王郊迎执宾主之礼；适赵，平原君侧行檄席（檄，拂也。谓侧而行，以衣拂席为敬，不敢正坐当宾主之礼）；如燕，昭王……亲往师之。”^②较之孔、孟等人的遭遇，真可谓天壤之别。如若邹子仅仅是儒者的话，则其处境绝对不会比他的先贤孔、孟诸人强多少，他之所以能够显赫一时，是由于“以阴

^① 引自澠川資言《史记考证》。

^② 《史记》卷七四，《孟子荀卿列传》。

阳主运显于诸侯”^①。他是作为一位阴阳方士的理论家而著称于世的。

后人进一步发展了上述五行相胜的思想,《吕氏春秋·应同》说:“凡帝王者之将兴也,天必先见祥乎下民。黄帝之时,天先见大螾大蜃。黄帝曰:‘土气胜。’土气胜,故其色尚黄,其事则土。及禹之时,天先见草木,秋冬不杀。禹曰:‘木气胜。’木气胜,故其色尚青,其事则木。及汤之时,天先见金刃生于水。汤曰:‘金气胜。’金气胜,故其色尚白,其事则金。及文王之时,天先见火赤鸟衔丹书,集于周社。文王曰:‘火气胜。’火气胜,故其色尚赤,其事则火。”^② 这里认为,帝王之兴及与此相应的五德之转换均来自上天之意,而五德则是依据上天所降下的祥瑞来确定的。

五德终始说的理论基础是天人感应论。在纷争不已、王位数易的战国时期,它较之儒者的仁义道德说教更具有实用价值和威慑作用。这就是邹衍谈儒术而“不用”,推“五德终始”而“显名”的原因。

秦始皇统一天下后,即“推终始五德之传”,正是继承了战国时期崇信五德终始说的传统。而秦为水德的确立,则是基于这一史实:秦文公昔日打猎时曾获得所谓黑龙。对此,阴阳方士以五德终始理论进行解释说:“黄帝得土德,黄龙地螾见;夏得木德,青龙止于郊,草木畅茂;殷得金德,银自山溢;周得火德,

^① 《史记》卷二八,《封禅书》。

^② 有些学者认为,《吕氏春秋》中的这段话与《史记》中“五德转移,符应若兹”和《七略》中“终始五德,从所不胜,土德后木德继之”的话完全相同,“故虽录入《吕氏春秋》,仍可信其为邹衍的学说”(见顾颉刚《古史辨》第五册,《五德终始下的政治和历史》)。刘向《七略》中也说:“《吕览》所述,邹子佚文也。”

有赤乌之符，今秦变周，水德之时。昔秦文公出猎，获黑龙，此其水德之瑞。”^①秦始皇帝因自谓为水德。

秦为水德的确立，一方面致使秦始皇更加自觉和坚决地推行急法刻削的方针；另一方面，也为秦始皇滥施刑罚、鱼肉百姓提供了借口和理论依据。因此，秦王朝的统治者肆无忌惮地“毁先王之法，灭礼谊之官，专任刑罚”^②，“繁刑严诛，吏治深刻……蒙罪者众，刑僇相望于道，而天下苦之。自群卿以下至于众庶，人怀自危之心”^③。几个方士因为求仙药不成并说了秦始皇几句坏话而遭来 400 多人被坑杀的惨祸。赵高专以刑狱教公子胡亥，“所习者，非斩剗人则夷人之三族也”^④。胡亥即位后，更加变本加厉：“今日即位，明日射人……视杀人若艾草菅。”^⑤为了保住他杀兄而夺来的王位，他用赵高严法刻刑之谋：“令有罪者相坐，诛至收族，灭大臣而远骨肉……尽除去先帝之故臣。”这就进而将严刑酷法施于皇亲贵族：“群臣诸公子有罪，辄下（赵）高令鞠治之，杀大臣蒙毅等。公子十二人僇死咸阳市，十公主砧死于杜，财物入于县官，相连坐者不可胜数。”^⑥弄得群臣人人自危，欲叛者众。对人民更是刑罚妄加，以至于“赭衣塞路，圜圜成市，天下怨愁，溃而叛之”^⑦。

① 《史记》卷二八，《封禅书》。

② 《汉书》卷二三，《刑法志》。

③ 贾谊：《新书·过秦论》。

④ 《新书·保傅》。

⑤ 《新书·保傅》。

⑥ 《史记》卷八七，《李斯列传》。

⑦ 《汉书》卷二三，《刑法志》。

二 秦始皇的求仙活动

由于政治主张方面的分歧和现实利害的冲突，秦始皇没有遵从《吕氏春秋》中的政治伦理主张，他不能放权分权以行无为之治，不愿放弃享乐而去抑情节欲，也没有耐心“通性命之情”。这就决定了他不可能通过道家的养生之道来实现益寿延年的愿望。但希图长生活命，永保富贵，这又是他梦寐以求的目标。为了达到目的，他将希望寄托于前来游说的方士，走上了求神仙、寻仙药的虚幻之路。

战国时期，燕齐一带的方士十分活跃，神仙说流行。《史记·封禅书》中就记载了齐威王、齐宣王、燕昭王使人人海求仙人、仙药之事。虽然“终莫能至”，但“世主莫不甘心”。

秦始皇统一天下后，方士们更是争相以此来讨好这位天下至尊之主，“方士言之，不可胜数”^①。又据《史记集解》一书中引《太原真人茅盈内记》云：太原人茅濛（字初成）于秦始皇三十一年飞升成仙。在此之前，其故邑流传这样的歌谣：“神仙得者茅初成，驾龙上升入泰清，时下玄州戏赤城，继世而往在我盈，帝若学之腊嘉平。”秦始皇闻此歌谣而问其故。邑中父老对之曰：此仙人之歌谣，劝帝求长生之术。于是，始皇欣然，乃有寻仙之志，并因此而改腊月为“嘉平”，以应歌谣之词。这也说明，秦始皇的求仙与神仙方士之游说密切相关。

在劝说秦始皇求仙的方士之中，最为著名的是齐人徐市等人。《史记》的《封禅书》和《秦始皇本纪》记载了徐市等人为

^① 《史记》卷二八，《封禅书》。

秦始皇求仙的一些事迹：“（秦始皇）二十八年……齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之。请得斋戒，与童男女求之。”这些言语，正迎合了秦始皇的夙愿：他期望长生不死，以永享这志得意满的人生，永保这至高无上的权位。于是，他不惜耗费巨资和人力，“遣徐市发童男女数千人，入海求仙人”。徐市入海求神药，数岁不得，皆以船遇大风不得靠近神山这类谎言敷衍秦始皇，其耗资甚多，但至秦始皇三十七年，仍然一无所获。为了免遭谴责和惩罚，他只得又以新的花招哄骗秦始皇说：“蓬莱药可得，然常为大蛟鱼所苦，故不得至。”要求带上“善射者……以连弩射之”。秦始皇所遣的求仙方士还有卢生等人，“（秦始皇）三十二年，始皇之碣石，使燕人卢生求羡门高誓”等传说中的古仙人，又派遣“韩终、侯公、石生求仙人不死之药”。

秦始皇不仅耗费巨资使人求仙药，在日常生活中也表现出对神仙的仰慕：他常穿上望仙鞋和丛云短褐，“以对隐士求神仙”^①。他曾向卢生说：“吾慕真人，自谓‘真人’，不称‘朕’。”^②

但是，秦始皇为之所做的一切，统统遭到了失败，失败的原因何在？据卢生说，一是因秦始皇治天下“未能恬淡”，二是因其所居之地为“人臣知之”。而事实上，所谓藏有仙人仙药的三神山，极可能是海市蜃楼。它是光线经过不同密度的空气层而发生显著折射时，把远处景物显示在空中或地面的奇异幻景，哪里会有什么仙人及不死之药？故秦始皇一而再、再而三地派人寻找神山和仙人仙药，当然是徒劳的。

方士虽然未求到神仙和仙药，却带回了代表“神意”的图

① 〔后唐〕马缟：《中华古今注》。

② 《史记》卷六，《秦始皇本纪》。

讖。据《秦始皇本纪》载，卢生入海求药曾带回一图讖，并将其献给秦始皇，其上有这样一句讖语：“亡秦者胡也。”汉人郑玄解说道：“胡，胡亥，秦二世名也。秦皇见图书，不知此为人名，反备北胡。”这种解释究竟是事后的附会还是阴阳方士从当时的政治形势中觉察了某种端倪后所做出的预言，今人已难知晓。不过，这句讖语颇使秦始皇畏惧，他将讖语中的“胡”理解为“胡人”，即北方的匈奴，立即派将军蒙恬发兵 30 万北击胡人。此后，“北逐戎狄，修筑长城”，将七国旧有之长城修缮连接，“起临洮，至辽东，延袤万余里。于是，据阴山，委蛇而北，暴师于外十余年”^①。

司马迁在《史记》中责怪蒙恬不谏止秦始皇，反而迎合上意大兴土木、大动干戈，“轻百姓之力”，将修长城、伐匈奴这些行动归咎于蒙恬，未免太冤枉了这位名将。以秦始皇的专断自是及其对神仙方士的狂热迷信，臣下的直言强谏又有什么作用呢？不过是上言者自找苦吃罢了。

大修长城、北击匈奴这些活动，给广大人民带来了沉重的负担和无穷的痛苦，进一步加深了人们对秦王朝统治者的不满情绪。

三 秦始皇对仙的渴求而导致对人的杀戮

秦始皇惑于方士之言而劳作百姓，致使民力大伤。而为了实现他的神仙梦，他还任意杀戮，残暴至极。

由于求仙不成，方士卢生又对秦始皇说：“臣等求芝奇药仙

^① 《史记》卷八八、《蒙恬列传》。

者，常弗遇，类物有害之者。方中，人主时为微行，以辟恶鬼，恶鬼辟，真人至。人主所居而人臣知之，则害于神。……愿上所居宫，毋令人知，然后不死之药殆可得也。”秦始皇听信这番话，令人将咸阳附近几百里内的270座宫观，“以复道甬道相连，帷帐钟鼓美人充之，各案署不移徙”，并严令臣下对其居处保密：“行所幸，有言其处者罪死”。一次，秦始皇行幸于梁山宫，从山上望见丞相之车骑甚众，很不高兴。事后，随行的一位侍从将此事告于丞相，丞相于是减少车骑。秦始皇因此而大怒，为了惩罚泄语者，竟将当时在场者全部诛杀。“自是后，莫知行之所在。”^①

秦始皇的专权暴虐，使他日趋失却民心。作为生活在秦宫之中而善于审几察变的方士，更是深刻地觉察到秦始皇的恶习。秦宫中的方士卢生和侯生在一起商量说：“秦始皇为人，天性刚戾自用。起诸侯，并天下，意得欲从，以为自古莫及己。专任狱吏，狱吏得亲幸。博士虽七十人，特备员弗用。丞相诸大臣皆受成事，倚辨于上。上乐以刑杀为威，天下畏罪持禄，莫敢尽忠。上不闻过而日骄，下慑伏谄欺以取容。秦法不得兼方，不验辄死。然侯星气者至三百人，皆良士，畏忌讳，谀不敢端言其过。天下之事无小大皆决于上，上至以衡石量书，日夜有呈，不中呈不得休息。”^②他们认为，这样一个贪于权势的人，不可为其求仙药。于是，两人逃之夭夭。

这一行动以及求仙药的失败，引起秦始皇勃然大怒，由此而导致了一场大惨案，即所谓“坑儒”事件。对于此事，历来有一错觉，即认为被坑之人是儒生，此举是秦始皇继焚书之后又一次

^① 《史记》卷六，《秦始皇本纪》。

^② 《史记》卷六，《秦始皇本纪》。

对儒学的大围剿。其实，只要我们加以细审，就不难发现，事情并非如此。此事的起因是由于卢生、侯生数落秦始皇的“刚戾自用”、“专任狱吏”、“乐以刑杀为威”、“贪于权势”等，并因此而逃亡，不为其求仙药；加之，秦始皇不满韩众、徐市等人费资巨万而“终不得药”；更不能容忍咸阳诸生“或为妖言以乱黔首”。以上数人是方士，散布妖言以乱黔首，这也是方士之行为，鼓吹尚德、行仁义的纯儒是不屑为之的。因此，被坑杀者应当主要是方士。之所以产生坑儒的错觉，盖惑于公子扶苏之谏。扶苏曾力阻秦始皇坑杀诸生，他上谏曰：“天下初定，远方黔首未集。诸生皆诵法孔子，今上皆重法绳之，臣恐天下不安，唯上察之。”^①其实，扶苏的这番话，并非对即将被坑诸生的身份和言行概括定性，而只是想方设法在为大祸临头的诸生说情解脱。既是作解脱之语，则当然只能言及为秦始皇所能接受的行为。而“诵法孔子”，正是不会危及政局，为秦始皇所容之事，故扶苏以之来掩护诸生。关于此问题，元明之际陶宗仪在《辍耕录》中曾加以澄清，秦史专家马非百先生在《秦始皇本纪》中也有考证，他们都认为被坑杀的是方士，也可能牵累了一些儒生，但儒生不是主要成分，秦始皇也并不排斥儒学。

四 方士与亡秦风暴的掀起

方士不为秦始皇求仙药而亡去，秦始皇却不因此而反省自己，反而执迷不悟，迁怒于众人，从而引出了一场惨无人道的大坑杀。这一行动，无疑更加剧了方士对秦始皇的怨恨和不满，他

^① 《史记》卷六，《秦始皇本纪》。

们以自己特有的方式，反抗和报复秦始皇，促使秦王朝更快地走向坟墓。

就在坑杀事件之后不久，陨石落于东郡，有人将一谶语刻于石上：“始皇帝死而地分。”秦始皇遣御史查问，然终无结果，只得将附近的居民诛杀，燔销其石而了事。这件事情极有可能是方士所做出的一个报复行动。而素恶言死的秦始皇也第一次闻及了身亡地分的凶言，这使他十分不快，忙命令博士作仙真人诗，并传令乐工为之谱曲歌唱。大约是希望弦歌仙真以驱赶凶言所带来的忧惧和不祥吧。

一波未平，一波又起。就在这年的秋天，又发生了一件奇事，因此而引起的后果，直接损害了这位梦想长生的君主自身的性命。三十六年秋，秦始皇的使者在华阴县附近的平舒遇到一位持璧之人对他说：“今年祖龙死”，并留置其璧离去。使者将此事报告秦始皇，“始皇默默良久，曰：‘山鬼固不过知一岁事也。’退言曰：‘祖龙者，人之先也。’”^① 听到谶语之后，秦始皇感到了不祥的预兆。上面数语正活脱刻画出秦始皇闻语之后，“颓堕委靡，无复豪迈气象”^② 之情形。为了逃避劫难，他期望从神灵那里获得帮助，“于是，始皇卜之，卦得‘游徙吉’。”据此，秦始皇出游天下，“至云梦（在湖北安陆县南）……渡海渚（安徽桐城县），过丹阳（江苏江宁县），至钱塘（杭州），临浙江……上会稽，望于南海……还过吴，从江乘（句容县北六十里）渡，并海上，北至琅邪”。秦始皇此次巡行与往日大不相同，既不是

① 《史记考证》云：“顾炎武曰：‘山鬼固不过知一岁事也。’其时秋，岁将尽矣，今年不验则不验矣。山鬼岂知来年之事哉！退言曰：‘祖龙者，人之先也。’谓祖乃亡者之辞，无与我也。皆恶言死之意。”

② 《史记考证·秦始皇本纪》。

为了耀德扬威于天下，又无心作游观之乐，而是企图通过游徙而逢凶化吉，躲过“祖龙死”的灾祸。在他的心中，始终蒙着一层死亡威胁的阴影，当年那种雄踞天下、豪情勃发的气概已经所剩无几。这种心态，使他萌生出一些可怕的幻象。他做梦“与海神战，如人状”，于是，他询问占梦博士。占梦博士回答说：水神不可见，大鱼蛟龙即是海神。认为须除去此等恶神，善神才可求得。秦始皇乃令入海求仙药之人带上捕捉巨鱼的渔具，又在自己乘坐的船上安好连弩，以等候大鱼的出现而射杀之。候之多日不见，至芝罘时，终于“见巨鱼，射杀一鱼”。虽除掉了心目中的敌人，但连续几天等候巨鱼这种临战的紧张心情折损了秦始皇的身体，加之过山渡水、风雨颠簸的旅途劳累，终于使他一病不起，在对于谶语“祖龙死”的恐惧之中，在卦词“游徙吉”的期望之中，在“祷祠备谨”的虔诚祈祷之中，这位曾经叱咤风云、不可一世的霸主终于一命呜呼。

在推翻秦王朝的斗争中，阴阳方士和谶语还起着特殊的作用。陈胜、吴广欲举大计，揭竿反秦时，首先想到的是占卜：“乃行卜。卜者知其指意，曰：‘足下事皆成有功，然足下卜之鬼乎？’陈胜、吴广喜念鬼，曰：‘此教我先威众耳。’”他们听从了方士的计谋，假托鬼神以号召群众，将写有“陈胜王”的丹书置于人所捕得的鱼腹中，兵卒买鱼烹食而得腹中之丹书，甚奇之。陈胜又令吴广去营地附近的神祠中，至夜举火，并作狐鸣曰：“大楚兴，陈胜王”^①，为起兵反秦造舆论。

陈胜败亡之后，项梁立楚怀王之孙心为楚王，成为反秦的一支主力。项梁的起兵乃其谋士范增的策动，而其中关键性的话是

^① 见《史记》卷四八，《陈涉世家》。

范增以楚南公“楚虽三户，亡秦必楚”的谶语劝说项梁，从而促使项梁“从民所望”起兵反秦。对于这句预言中的“三户”，后人有不同的理解。裴骃《史记集解》引臣瓚曰：“楚人怨秦，虽三户犹足以亡秦也。”司马贞《索隐》曰：“韦昭以为：三户，楚三大姓，昭、屈、景也。”继而又否定了臣瓚与韦昭上述两说，而认为三户“是地名不疑”，指的是丹水县北三户亭；张守节《史记正义》引服虔云：“三户，漳水津也。”将上述看法归纳起来，主要有两种：一种概指三户为楚人，一种将三户视为地名。本人以为，结合全句来看，前种说法较为确切，即亡秦者一定是楚人。这位作此谶语的楚南公是一位善识几变的方士。《正义》引虞喜《志林》云：“南公者道士，识废兴之数，知亡秦者必于楚。”《索隐》徐广云：南公乃“楚人善言阴阳者”。这位南公所作的预言，是有依据的：秦楚之间有多年的宿怨，早在秦昭王时，楚王熊槐就“为秦所欺而客死于秦”，楚人“怨莫大焉”^①；在抵御秦的兼并时，楚人也是六国中最为勇敢的，甚至于楚王负刍被俘后，楚国将领仍坚持抗秦。后来的历史事实也证明，楚人是亡秦的主力，巨鹿之战，楚兵“无不一以当十”，奋勇作战，而诸侯兵则“作壁上观”^②，就是一个突出的例子。正是以楚人为主体的楚汉两大政治集团，给予了处在风雨飘摇中的秦帝国以致命攻击，而在秦帝国废墟上建立起来的汉政权，也正是以楚人为主体的政权。可见，这位楚南公，确实是一位善言阴阳废兴之数的人。范增以他的这句预言，鼓动了项梁起兵反秦。这说明，在亡秦的过程中，方士和谶语的作用是不可低估的。

① 《史记》卷四十，《楚世家》。

② 《史记》卷七，《项羽本纪》。

第十二章

黄老政治伦理对汉初政治的影响

前文提到，黄老道家《吕氏春秋》的政治伦理主张被秦始皇打入了冷宫。西汉初年，黄老道家却又重见天日，兴盛于宫廷上下。这一政治文化格局骤然转变的原因何在？以清静无为为主旨的黄老政治伦理思想对于社会发展又起到了什么作用？这是下文所要讨论的主要问题。

一 崇尚黄老的社会诸原因

秦始皇严刑酷法、残暴寡恩、赋敛无度，终于导致天怨人怒、上下离心，从而迅速走向败亡。汉帝国的大厦是在秦王朝的废墟上建立起来的。汉初统治者为了免蹈覆辙，不得不认真地总结历史教训，探讨秦亡汉兴的原因。从陆贾的《新语》到贾谊的《新书》，都从往日的历史教训中一致认识到：“事逾烦而天下逾乱，法逾滋而奸逾炽，兵马益设而敌人逾多。”^① 秦亡之原因在

^① 陆贾：《新语·无为》。

于“繁刑严诛，吏治深刻，赏罚不当，赋敛无度，天下多事……百姓困穷”。因此他们总结道：“牧民之道，务在安之而已矣。”^①“夫道莫大于无为”^②，只有以毋动、无为、清静化民的政策才能得民心，定大局。

黄老政治的推行，更是出于当时形势之所迫。当时，西汉统治者所面临的是经济凋敝、人民穷困、土地荒芜的局面：“民失作业而大饥馑。凡米石五千，人相食，死者过半。”甚至于“自天子不能具醇骊，而将相或乘牛车”^③。在这样的情况下，不但百姓盼望休养生息，也自然迫使统治者推行清静无为之道。司马迁说得很贴切：“孝惠皇帝、高后之时，黎民得离战国之苦，君臣俱欲休息乎无为。”^④这就清楚地说明，久经战乱之后，休养无为乃是朝野上下的共同愿望，统治者只有实行较为宽简的政策，才能为恢复生产、发展经济而提供有利的环境。

崇尚黄老还出于政治斗争的需要。吕后当权时，诸吕专横跋扈，朝臣敢怒不敢言。右丞相王陵因为面折吕后欲立诸吕为王的主张，就被斥而不用，郁郁而终。处于这种政治环境下，左丞相审食其不治丞相职事，“百官皆因决事”；右丞相的继任者陈平更是“非治事，日饮醇酒，戏妇女”，吕后闻之“私独喜”。吕后立诸吕为王之后，“陈平伪听之”^⑤。可见，在当时特定的政局中，无为不治，又成为大臣保存自己和“欲擒姑纵”、“欲取姑予”的策略。

吕后去世后，陈平、周勃合谋诛除了诸吕。在商议立君大事

① 贾谊：《新书·过秦论》。

② 陆贾：《新语·无为》。

③ 《汉书》卷二四，《食货志》。

④ 《史记》卷九，《吕后本纪》。

⑤ 《史记》卷五六，《陈丞相世家》。

时，又是柔弱之道独占上风：大臣们认为，少帝及梁王、淮阳王、常山王皆非真孝惠帝之子，而是吕后以他人之子养于后宫，强令惠帝立以为后，目的是“以强吕氏”，如立其为君，“及长用事，吾属无类矣。不如视诸王最贤者立之”。有人提出，齐王为刘邦之嫡长孙，当立之为帝。但群臣一致反对此议，认为“吕氏以外家恶而几危宗庙，乱功臣。今齐王母家驺钩，驺钩，恶人也，即立齐王，则复为吕氏”。又有人提出立刘邦之少子淮南王长，但群臣认为其年少，特别是其母家恶戾，故又被否决。最后，一致同意立代王恒为帝，理由是：“代王方今高帝见子，最长，仁孝宽厚。太后家薄氏谨良。且立长故顺，以仁孝闻于天下，便。”^① 这里的理由虽摆了好几条，但关键的一条是：“太后家薄氏谨良。”代王之母亲薄姬不得宠，因而母家势弱，不可能重演诸吕专权的旧戏。于是，强悍的齐王等人皆因强、恶而没能登上君主的宝座，而惟有势力最弱、母家又弱的代王，却正因其柔弱才得到大臣的拥戴而得天下，这是柔弱胜刚强的一个例证。故王船山指出，这是“老氏之术”的胜利。“以天下之至柔，驰骋天下之至刚”，“夫唯不争，故天下莫能与之争”。他又将文帝之治天下，归之于一个“忍”字^②。因文帝母子本无势力，以柔弱起家，且当时诸侯王势力强大，周勃等重臣又恃拥立之功，在这种情势下，只能持守忍让、谦下、无为处静的政治伦理规范，才能调和矛盾，稳定政局。

还有一个不可忽略的原因是，西汉政权的最高领导人主要是楚人。刘邦为沛县人，此外，丞相萧何、曹参、王陵及将军樊哙、周勃，太仆夏侯婴、谋臣陆贾皆为沛人。沛县早在战国时就

① 皆见《史记》卷九，《吕后本纪》。

② 见王夫之《宋论·太祖》。

并入楚国，故刘邦的言行之中颇有楚地之风，他的诏令中就留有楚国方言^①。又如，叔孙通初次见刘邦时服儒服，引得“汉王憎之”，后来叔孙通迎合刘邦，脱去儒服，而从楚俗“短衣楚制”^②，刘邦才消除对他的反感。而楚国则是道家的发源地，老子、庄子皆楚人，道家学说在楚地有深厚的基础。湖南长沙马王堆汉墓的陪葬品中有帛书《黄帝四经》和《老子》的合抄本，湖北荆门又出土了竹简《老子》，就充分反映了黄老之学在楚地的流传情况。因此，以楚人为主体的汉初统治者对黄老之学的崇尚，也与其文化传统有着密切关系。

此外，黄老之学简约易从，司马谈《论六家要旨》认为它“其实易行，其辞难知”。当此百废待兴，万事草创之时，这恐怕也是获得汉初统治者青睐的一个因素。如曹参担任齐相，当时“天下初定”，他召集当地长老诸生，“问所以安集百姓”之道，齐国故儒来了上百名之多，而“言人人殊”，使人不得要领，莫知所从。曹参“未知所定”，只得请来“善治黄老言”的胶西盖公。盖公的主张是：“治道贵清静，而民自定。”并自此作详细的论述，很快获得了曹参的重用。曹参以此术治齐，“相齐九年，齐国安集，大称贤相”。黄老之术在齐国的初见成效，为其在全国的推行打下了重要的基础，提供了必要的经验。后来，曹参继萧何为汉廷之相国时，仍然“一遵萧何约束”，日夜饮酒而不治事^③，将曾在齐国颇见成效的无为之术推行于全国。

加之，汉初统治集团中多布衣卿相，这批人朴实无文，易于接受清静无为、抱朴守真的道家之说。

① 见《史记集解·高祖本纪》。

② 王先谦：《汉书补注·叔孙通传》。

③ 以上皆见《史记》卷五四，《曹相国世家》。

由于上述诸种社会历史原因，曾被秦始皇打入冷宫的新道家学说重又登上了政治舞台。我们从历史文献中，到处可见朝野上下崇尚黄老的事实。司马迁称：“惠帝垂拱，高后女主称制，政不出房户，天下晏然。”^①应劭《风俗通义·正失》说：“文帝本修黄老之言……其治尚清静无为。”又如，惠帝见曹参不治事，因而产生误会并有责怪之言时，曹参解释说：“高帝与萧何定天下，法令既明，今陛下垂拱，参等守职，遵而勿失，不亦可乎！”三言两语，使得惠帝听后点头称善，君臣间的误会即刻烟消云散。可见，清静无为乃当时君臣上下所共同遵守的宗旨。又如，喜好黄老的窦太后（景帝之母）特意召来辕固生问《老子》书，辕固生对《老子》表示了轻蔑的态度而不屑谈论，惹得窦太后大发脾气，罚他入圈与凶猛的野猪搏斗。魏其侯、武安侯、赵绾、王臧等人因为隆推儒术，贬道家言，窦太后因此而对其日生反感，“乃罢逐赵绾、王臧等……魏其、武安由此以侯家居”^②。在窦太后的影响下，“帝（景帝）及太子（武帝）、诸窦不得不读《黄帝》、《老子》，遵其术”^③。在马王堆三号汉墓中，《黄帝四经》与《老子》都被作为殉葬品，则又足见一般的贵族对黄老之学的崇尚。

二 黄老政治伦理思想的积极作用

黄老之学以老子思想为基础，又吸收先秦各家学派的营养，对老子的无为思想作了积极的发挥。它强调在顺应自然的前提

① 《史记》卷九，《吕后本纪》。

② 《史记》卷一百七，《魏其武安侯列传》。

③ 《史记》卷四九，《外戚世家》。

下，发挥人的主观能动性，从而达到“无为而无不为”的目的。在治国主张上，黄老学派继承发扬了《老子》中“清静、无为”、崇俭禁奢、“以百姓之心为心”、反对苛刑酷法等政治伦理思想，主张“省苛事，节赋敛，毋夺民时”，强调“节民力以使，则财生；赋敛有度，则民富”。财生民富，人民才会有廉耻之心，做到“号令成俗而刑伐（罚）不犯”，而“号令成俗而刑伐（罚）不犯，则守固战胜之道也”^①。这套政治伦理主张为汉初统治者用于政治实践，并取得了积极的社会效果。

（一）除烦去苛

据《史记·高祖本纪》所载，早在刘邦攻入咸阳之时，就曾对秦朝政治制度和政治治理方式的弊病予以了深刻的道德反省。为了凝聚人心，他召集“诸县父老豪杰”，向他们表达改革秦朝酷法的决心：“父老苦秦苛法久矣！诽谤者族，偶语者弃市。……与父老约法三章：杀人者死，伤人及盗，抵罪。余悉除去秦法。”刘邦高度重视改革秦朝弊政，除烦去苛，制定顺应民心、民性的政治法律制度，将黄老道家去苛轻刑等政治伦理主张付诸政治实践。

惠帝、吕后统治时期，继承了高祖约法省禁的政策，以无为化天下，颁布了一系列废除严刑酷法的政令。惠帝四年（公元前191年）废除挟书律。高后元年（公元前187年），除三族罪、妖言令。汉文帝继位后，进一步宽刑简政。在他就位的第一年，即批评秦的相坐律说：“法者治之正也，所以禁暴而率善人也。今犯法已论，而使毋罪之父母、妻子、同产坐之，及为收孥，朕

^① 《经法·君正》。

甚不取。”继而不顾臣下的反对而废除了“收孥诸相坐律令”。文帝二年（公元前178年），下令废诽谤、妖言之罪。文帝七年，令列侯、太夫人、夫人、诸侯、王子及吏二千石，无得擅征捕。文帝十三年（公元前167年），“除肉刑”。又“除宫刑”，“出美人”^①。景帝元年（公元前156年），下令“减笞刑”。又规定，断案判刑时，如有疑狱，则可交付有司重新审议量刑，然后再送廷尉。景帝中元六年（公元前144年），再减笞刑。这些政令的施行，使人们在较大程度上脱离了严刑酷法之苦。史称惠帝、高后时，“刑罚用稀”^②。文帝时，“断狱数百，几致刑措”^③，“平狱缓刑，天下莫不说（悦）喜”^④，从而缓和了社会矛盾，使“吏安其官，民乐其业”^⑤，“人人自爱而重犯法，先行谊而黜媿辱焉”^⑥。这就为社会经济的恢复和发展，提供了必要的条件。

（二）轻徭薄赋

早在刘邦初定天下之时，就根据经济凋残的现状，制定了“轻田赋”的政策：“什五而税一，量吏禄，度官用，以赋于民。”^⑦文帝即位后的第二年，即提出了“务省徭费以便民”^⑧，并减天下田租之半。此后，“减外徭”，“除戍卒令”^⑨。文帝十三年，又接受晁错减租税的建议，下诏减去当年租税之半。第二年，“遂除民田之租税”，过了11年，至景帝元年，才又恢复三

① 皆见《史记》卷十，《孝文本纪》。

② 见《汉书》卷五，《景帝本纪》；《汉书》卷二十三《刑法志》。

③ 《汉书》卷四，《文帝本纪》。

④ 《汉书》卷五，《贾山传》。

⑤ 《汉书》卷二十三，《刑法志》。

⑥ 《汉书》卷二十四，《食货志》。

⑦ 《汉书》卷二十四，《食货志》。

⑧ 《汉书》卷四，《文帝本纪》。

⑨ 《西汉会要》卷五六、四七。

十税一的政策。景帝后元二年，“省徭赋”^①。

为了避免人民负担过重，汉初统治者在匈奴关系的问题上，态度也较谨慎。如惠帝时，匈奴在对汉的书信中侮辱吕后。太后怒而召诸将议之。上将军樊哙主张发兵，“以十万众，横行匈奴中”，以报仇雪耻。诸将皆附和这一意见以曲从太后之意。中郎将季布却以“秦以事胡，陈胜等起”的教训警诫众人，并斥责樊哙“欲动摇天下”，“可斩也”。太后虽然不悦，但权衡大局，只好忍气罢朝，“遂不复议击匈奴事”^②。文帝为了结束“匈奴并暴边境，多杀吏民”的状况，自谓“夙兴夜寐……为之怛惕不安，未尝一日忘于心”，多次遣使者与单于谈判，采取和亲政策与之“结兄弟之义，以全天下元元之民”，尽量避免以兵戎相见。即使在匈奴背约而入境的情况下，也只是“令边备守，不发兵深入”，以免“烦苦百姓”^③。

（三）敦朴节俭

为了减少烦民，汉初统治者较注意践行崇俭敦朴的美德，汉文帝在这方面做得较为突出。据《史记·孝文本纪》记载，文帝“即位二十三年，宫室苑囿、狗马服御无所增益，有不便，辄弛以利民。……所幸慎夫人，令衣不得曳地，帟帐不得文绣，以示敦朴，为天下先。”在筑治己之陵墓时，他嘱咐，“皆以瓦器，不得以金银铜锡为饰”，因山为陵，不治坟，“欲为省，毋烦民”。他曾打算修建露台，召来工匠计算需费百金（据《史记·平准书》，一金值万钱，百金值一千贯钱），相当于十户中等人家之

① 《西汉会要》卷五六。

② 《汉书》卷三七，《季布传》。

③ 《史记》卷十，《孝文本纪》。

产。于是，他便取消了这一计划。此事被作为崇俭的范例而为后人所称道。

(四) 宽律弛禁

随着政治上不干涉政策的实施，经济政策也有所松弛。惠帝、高后时，“复弛商贾之律”。文帝五年（公元前175年），“除盗铸钱令，使民放铸”^①，即允许私人铸钱币。文帝十二年（公元前168年），罢关卡税，并允许商人自由往来，而不须持官方发给的符信。文帝后元六年（公元前158年），弛山泽之禁，即允许私人入山采矿，下泽捕鱼，煮海水为盐。

黄老之术的推行，收到了一些积极的社会效果。惠帝、高后时已初见成效：“民务稼穡，衣食滋殖。”^② 自此时至武帝初年这六七十年时间内，“国家亡事，非遇水旱则民人给家足，都鄙廩庾尽满而府库余财，京师之钱累百巨万，贯朽而不可较。太仓之粟，陈陈相因，充溢露积于外，腐败不可食。众庶街巷有马，仟佰之间成群”^③；地方上的致富者也大大增加：“若至力农畜工虞商贾，为权力以成富，大者倾郡，中者倾县，下者倾乡里者，不可胜数”^④，可谓大见成效了。

当然，史籍中描写的这些盛况，有不少是史家的夸张，书中所记载的统治者的美言嘉行，更是多有溢美之词。关于这一点，西汉人就已经指出过。如，汉成帝曾以世传文帝俭约之事询问刘向，刘向回答说：“文帝虽节俭，未央前殿至奢，雕文五彩画，

① 《西汉会要》卷五三。

② 《汉书》卷三，《高后本纪》。

③ 《汉书》卷二四，《食货志》。

④ 《史记》卷一二九，《货殖列传》。

华榱壁珰，轩楹皆饰以黄金……年岁不登，百姓饥乏，谷粟常至石五百，不升一钱。”^①又如，除肉刑一事，也只是以笞刑代替肉刑，当劓者笞三百，当斩左右趾者笞五百，故因笞致死的罪犯不乏其人。但与秦相比，已是有了相当多的政治宽松与合理性。汉初统治者能够顺应民心，审时度势，以黄老思想为宗旨，践履黄老政治伦理主张，一定程度地减轻了人民的负担，促进了生产的发展和经济的繁荣，这对于社会的发展是有积极作用的。

三 黄老政治的消极影响

黄老之术对于医治久遭战乱创伤的社会，有着其特殊的功效，但在社会实践的操作中，它的不干涉主义也给社会带来了一些弊病。

（一）促使诸侯王势力膨胀

汉初，为了拱卫王室，刘邦大封同姓王，各王跨州兼郡，连城数十，其势力足与中央相抗衡，反成为对中央朝廷的一股离心力量。而因循、放任的黄老政治，更促使其毫无顾忌地发展其势力。最为突出的是吴王刘濞，他利用封国内丰富的自然资源，“招致天下亡命者，益铸钱”。又煮海水为盐，以至于“富埒天子”^②。吴王太子与皇太子博弈（犹今下围棋），发生争吵。皇太子怒，以围棋盘掷击吴太子，吴太子被击而亡。吴王因此生怒，称疾不朝，反心益滋。文帝对此采取了姑息的态度，不但不责怪其诈疾不朝的行为，反而赐予吴王几杖，允许其年老不朝。吴王

^① 应劭《风俗通义》。

^② 《史记》卷三十，《平准书》。

于是在国内收揽民心，积蓄力量，最后终于起乱。因此，贾谊在《新书》中深刻地指出：“夫秦日夜苦心劳力以除六国之祸，今陛下力制天下，颐指如意，高拱以成六国之祸，难以言智。”这些话语中肯地批评了黄老政治所带来的弊端。

（二）助长富商豪强横行

黄老政治的推行以及经济政策的放宽，虽然带来了经济繁荣的局面，但也为暴发户的成长和横行提供了机会。《史记》的作者司马迁就认识到了其正反两面的作用。他指出，由于一系列宽松政策的推行，“于是网疏而民富，役财骄溢；或致兼并豪党之徒以武断于乡曲；宗室有土，公卿大夫以下争于奢侈，室庐舆服僭于上，无限度”。但司马迁认为，这种状况的出现是必然的：“物盛而衰，固其变也。”^①而实际上，这却是政府过于放纵的结果。因为任何事物都必须适度，既不可束缚太甚，又不能完全没有约束，这在经济领域内尤为重要。哪些政策该放宽，又该如何放宽，都必须有周密的考虑，不加限制地放宽，势必造成危害。如，在货币问题上完全放开，允许私人铸钱的政策就带来了严重的后果：“不轨逐利之民，蓄积余赢，以稽市物，痛腾跃，米至石万钱，马至四百金。”^②私人大批铸钱，货币的轻重、纯杂不均，且没有相应的物质基础作后盾，结果导致物价飞涨，钱法大乱，特别是使得诸侯豪强乘机崛起，吴王以铸钱而“富埒天子”，大夫邓通“以铸钱财过王者，吴、邓氏钱布天下”^③。豪强富商凭借着雄厚的经济势力，下欺百姓，上抗公室，《史记·平准书》

① 《史记》卷三十，《平准书》。

② 王先谦：《汉书补注》卷二十四，《食货志》。

③ 《史记》卷三十，《平准书》。

言：“县官大空”，“冶铸煮盐，财或累万金，而不佐国家之急。”他们已日益发展成为与各级政府相对立的势力。

可见，黄老政治的无为，放任，促使了诸侯豪强等地方割据势力的膨胀，他们利用其政治特权和经济实力争夺社会财富，“乘富贵之资力以与民争利于下……众其奴婢，多其牛羊，广其田宅，博其产业，畜其积委，务此而亡已，以迫蹙（蹙，蹂、踏也）民”，致使百姓“日削月朘，浸以大穷”。社会财富迅速向两极分化，“富者奢侈羨溢，穷者穷急愁苦”^①，“奸富者益以富，朴贫者益以贫”^②，给社会带来了新的不稳定因素。因而，黄老之术逐渐不能适应统治者的政治需要，儒家思想逐渐抬头。而出于巩固皇位的需要，汉景帝又采用儒生袁盎的建议，将儒家《公羊春秋》的理论用于实际政治斗争中，到了景帝之子武帝时，遂正式开始改变方略。

① 《汉书》卷五六，《董仲舒传》。

② 王夫之：《读通鉴论》卷二。

第十三章

汉武帝与儒学的神学化

汉初统治者尊奉以无为清静为宗旨的黄老之术，从而促进了政局的稳定和经济的繁荣。但黄老政治的无为放任，也造成了新的社会弊病，黄老思想无法适应形势发展的需要。从汉武帝开始，一种新的思想取代黄老之术而成为统治思想，这就是所谓“罢黜百家，独尊儒术”。董仲舒是实现上述思想方针大转折的关键人物之一，他本人也被誉为“淳儒”。下文所要讨论的问题是：汉武帝为何在参加对策的 100 多位儒生之中选择了董仲舒？仅仅因为他是儒学大师吗？笔者认为，董仲舒之所以能够获得汉武帝的赏识而登上政治舞台，虽然与其公羊春秋学大师的身份有关，但更重要的原因是，他适应了时代思潮和统治者的需要，从方士的阵营中搬来了救兵，建立起了一个糅合方士的天人感应、阴阳五行思想和儒家政治伦理思想以及道家“道法自然”宗旨的理论体系。这一理论体系成为汉代意识形态领域内的统治思想。

一 汉武帝尊儒的社会历史背景

（一）儒家的《公羊春秋》理论保全了汉武帝的皇位

汉武帝对儒学的崇尚，特别是对《春秋》的偏好，其根源可以追溯到他的童年时代。

景帝即位后的第四年，庶子刘荣被立为太子，三年后又被废。按照汉家传统，“立嗣必子”，即帝位继承人必须是儿子而不能是同姓王或宗室，立“诸侯及宗室，非高帝之志也”^①。然而，景帝之母窦太后宠爱次子梁孝王刘武，意欲以孝王为后嗣，即以“兄弟相及”之制取代“父子相继”之制。

梁孝王是吴楚七国之乱被平定后势力最大的诸侯王，他的封国不但疆域大，而且“居天下膏腴地”，所拥有的“四十余城皆多大县”，又被赐以天子旌旗，“出从千乘万骑……拟于天子”，他大肆“招延四方豪杰”，“多作兵器弩弓矛数十万，而府库金钱且百巨万”，“珠玉宝器多于京师”，又自恃在平定七国之乱中有功，在窦太后的宠爱包庇下，更是骄恣横行^②。如景帝果真依母亲窦太后之愿，立弟弟梁孝王为后嗣的话，对于自己的皇权将是一个严重的威胁。

因此，景帝虽在表面上应允了母亲，私下又“访诸大臣”以商量对策。精通儒家经术的袁盎等人认为：“殷道亲亲者立弟，周道尊尊者立子”，而如今“汉家法周，周道不得立弟，当立子”。并且还列举《公羊春秋·隐公三年》所载宋宣公立弟不立子

^① 《汉书》卷四，《文帝本纪》。

^② 见《史记》卷五八，《梁孝王世家》。

造成宋国大乱的历史教训，称道《公羊春秋》所宣扬的立子制度，竭力主张“立嫡以长不以贤，立子以贵不以长”，“子以母贵，母以子贵”。^① 这番理论将儒家《公羊春秋》的理论运用于实际的政治斗争中，致使窦太后立梁孝王的企图遭到了破产，而袁盎等大臣因之遭到梁孝王的怨恨而被暗杀^②，可见当时斗争之激烈。

几个月后，景帝实现了袁盎等儒生据《公羊春秋》所提出的“当立子”，“子以母贵”的主张，立胶东王刘彻之母为皇后，继而立刘彻为太子。在这场争夺继嗣权的斗争中，刘彻父子均得惠于儒家《公羊春秋》的理论：它既帮助景帝消除了皇权的威胁，又保证了汉武帝刘彻的继嗣权。因此，汉武帝崇尚儒学，喜好《春秋》，这是有其深刻历史原因的。

（二）现实政治斗争的需要

汉武帝 16 岁即位，而祖母窦氏依然把持着实权，武帝尊其为太皇太后。窦氏经历文帝、景帝、武帝三世，有着崇尚黄老的传统，这时更利用黄老思想包庇诸侯分裂势力，与王权相抗衡。而这时的武帝也急欲有所作为，收回实权，他需要以新的思想体系取代窦氏等尊崇的黄老之术。

那么，选择什么学说作为统治思想呢？早在汉兴不久，统治者就从巩固政权的目的出发，针对亡秦之鉴，多次讨论过上述问题。以陆贾的《新语》开其端，初步总结了秦施暴政的历史教训，继承和发展了道家“无为而治”的政治伦理主张。其后，又有贾谊等人进一步从理论上总结了封建统治的经验教训。他们都

^① 见褚少孙《补史记》。

^② 见《史记》卷五八，《梁孝王世家》。

认识到，申韩法家思想不能巩固统治，进而兴起了批判法家思想的社会思潮，因此，汉武帝不可能再公开地将法家推上政治舞台。黄老新道家是汉初统治者所崇尚的思想，无为政治虽然对于稳定人心、恢复经济有积极作用，但又造成了诸侯王势力的强大，富商豪强的横行，以及贫富两极分化的加剧，显然也不能继续适应新的政治需要。

为了进一步强化封建等级秩序，加强中央集权，与祖母窦氏崇尚的黄老之术相抗衡，汉武帝自然又选择了“列君臣父子之礼，序夫妇长幼之制”的儒家学说，起用儒家学者赵绾、王臧等人为公卿重臣。于是，围绕着政权问题，朝中展开了一场“儒老相绌”的斗争。武帝的母舅田蚡和窦氏的庶侄窦婴俱好儒术，他们除了推荐儒者赵绾为御史大夫、王臧为郎中令、迎儒者鲁申公之外，又“欲设明堂，令列侯就国，除关，以礼为服制，以兴太平。举適诸窦宗室毋节行者，除其属籍”^①。实际上，这是以儒家的“礼”来制约诸窦和列侯宗室，并打击其中“毋节行”的僭礼者，是强化中央王权的措施之一。但这一时期“儒老相绌”的斗争基本上还蒙着学术之争的面纱。从表现上看来，由于窦婴、田蚡、赵绾、王臧等人“务隆推儒术，贬道家言”，因此崇尚黄老的窦氏“滋不悦”窦婴等人^②。

这场斗争在武帝即位的第二年，即建元二年骤然尖锐起来，其原因是御史大夫赵绾“请无奏事东宫”。东宫即窦氏所居之乐宫。“请无奏事东宫”，即要求诸事无须经窦氏批准。据《史记正义》引应劭云：“王臧儒者，欲立明堂，辟雍。太后素好黄老术，非薄五经，因故绝奏事太后。”即认为明堂、辟雍是汉儒所

① 《史记》卷·〇七，《魏其武安列传》。

② 《史记》卷·〇七，《魏其武安列传》。

热衷的古礼设施，好黄老的窦氏对其不感兴趣。故儒者希望避开窦氏这一障碍。其实，这里更实质性的意图是欲夺窦氏之权。这一事件清楚地说明：在学术之争的面纱底下，正在进行着激烈的政治斗争。

赵绾这种实质性的摊牌，使得“窦太后大怒，乃罢逐赵绾、王臧等，而免丞相（窦婴）、太尉（田蚡）”。王臧、赵绾因此而“下狱自杀”^①。儒者因之颇受了些挫折。直至四年后窦氏去世，儒学才在统治者的扶植下兴盛起来。田蚡起用为丞相后，“绌黄老刑名百家之言，延文学儒者数百人”。此后，儒家学者开始步入政坛：“公孙弘以《春秋》，白衣为天子三公，封以平津侯。天下之学士，靡然向风矣。”武帝又接受公孙弘置博士弟子、从文学儒者中选拔政府官员的建议，因而，“自此以来，则公卿大夫士吏，臧减多文学之士矣”^②。汉武帝企图通过延进儒生，起用一批新的政治力量，以开创新的政治局面，并希望通过尊儒，使鼓吹上下有序的儒家政治伦理思想进一步普及，从而加强人们对王权的向心力，以打击诸侯王势力和元老派，加强中央集权。

二 汉武帝策问贤良的主要目的及中心议题

汉武帝虽然凭借政治力量“罢黜百家，独尊儒术”，企图实现思想文化上的专制。但在实际生活中，仍然存在“师异道，人异论，百家殊方，指意不同”，“上亡以持一统，法制数变，下不知所守”的局面^③。可见，单纯靠原始意义上的儒家理论还不足

① 《汉书》卷六，《武帝本纪》。

② 《史记》卷一二一，《儒林列传》。

③ 见《汉书》卷五六，《董仲舒传》。

以统一思想，慑服人心。因此，树立起一个具有权威性的思想体系，以统一思想，巩固封建王权，这成为了汉武帝亟待解决的问题。同时，面对日趋激化的社会矛盾，汉武帝急切希望获得能使国家长治久安的治国良策。

还有一个悬而未决的现实理论问题是，关于汉家继统天下的合法性问题。早在汉景帝时，以治《诗》起家的儒者辕固生与黄老学者黄生曾在宫廷内就“受命”与“放弑”的问题进行过一场激烈的争论。崇尚黄老的黄生非议汤、武“非受命，乃弑也”。宪章汤武的辕固生急起而辩护说：“不然，夫桀、纣虐乱，天下之心皆归汤、武，汤、武与天下之心而诛桀、纣。桀、纣之民不为之使而归汤、武，汤、武不得已而立，非受命为何？”黄生反驳说：冠虽敝旧，但仍然必须戴在头上；鞋虽新，但仍然必须踩在脚下，这是由“上下之分”决定的。因此，“今桀、纣虽失道，然君上也；汤、武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡过，以尊天子，反因过而诛之，代立践南面，非弑而何也？”这番理由颇具逻辑性，辕固生显然在理论上招架不住，无言以对了，只得从政治上压服黄生。他说：“必若所云，是高帝代秦，即天子之位，非邪？”将学术上的儒老相黜问题与敏感的现实政治问题扯到了一起。景帝立即意识到，这一争论的深入对汉统治者不利，急忙出面阻止说：“食肉不食马肝，不为不知味，言学者无言汤、武受命，不为愚。”这一非同小可的论争才不了了之。“是后，学者莫敢明受命放弑者。”^①

虽然“学者莫敢明”受命、继统这类敏感的政治问题，但由于巩固统治的需要，又必须论证和回答这类问题。

^① 以上皆见《史记》卷一百一十一，《儒林列传》。

在即位之后，汉武帝曾多次下诏举贤良文学上书对策，提出了“符命”、“天人之道”、“灾异之由”以及怎样才能使政平民和等问题。元朔五年（前124年）^①，他又一次策问贤良文学，全面地提出了他所关心的这些问题：“欲闻大道之要，至论之极”，即要了解具有纲领性的、能贯穿一切事物的高明之论。接下来，武帝具体地提出了问题：“三代受命，其符安在？灾异之变，何缘而起？性命之情或夭或寿，或仁或鄙，习闻其号，未烛厥理。伊欲风流而令行，刑轻而奸改，百姓和乐，政事宣昭，何修何饰？”^②

上述一系列问题的中心议题是问天命之符、灾异之由及治平之策。天命之符，即符合天意的信号、标志，也即天神下达旨令的凭证，它是古人论证统治者合法地位和道德正当性的重要凭据。汉武帝希望通过册问，寻求一种高超的治术，修明政事，统一人心，以符合天意，避免灾异，祥瑞咸集，“膏露降，百谷登……三光全，寒暑平，受天之祐，享鬼神之灵”^③。

三 儒学难以回答汉武帝的问题

汉武帝上述一系列的问题，主要属于天人之际一类的问题。要回答它们，仅以儒家学说是不够用的。因为古代儒家从事的敬天祭祖主要还是一种祖先崇拜，而稀言神鬼方术；春秋以来人文思潮兴起，以孔子为代表的儒学，则更是侧重于人际关系问题的

① 关于董仲舒对策的时间，说法颇多，此从苏诚鉴先生之说。见苏诚鉴《董仲舒对策在元朔五年议》，《中国史研究》1984年第3期。

② 《汉书》卷五六，《董仲舒传》。

③ 《汉书》卷五六，《董仲舒传》。

探讨，而罕言天道或天人之际的问题。他的学生子贡就说得很清楚：“夫子之文章可得而闻也，夫子之言性与天道不可得而闻也。”^① 因为孔子认为性命玄远，天道幽深，故对此类问题很少谈及。在《论语》中只有一处地方谈及符瑞，即《子罕》中说：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫。”古人认为，圣人受命则凤鸟至而河图出。孔子此语的意思是说，今天无凤鸟、河图等符瑞，可见当时无圣人。因而他为之伤感慨叹：“吾已矣夫。”不少学者据此认为，这是孔子在宣扬“受命论”。愚意则以为，这只是反映了古代“受命论”对孔子的影响而并非他在阐明自己的思想，更不是他所谈论或研究关注的主题。同样，孔子思想中虽然尚有商周以来天命观的残迹，但他已不把天看做直接对人间发号施令的人格神，他说：“天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”^② 他虽然“畏天命”，但他说的大命，其实是一种客观必然性，正如郭沫若所说，是“自然之数或自然之必然性”^③。他在《论语·宪问》中的一句话最能反映这一点。他说：“道之将行也与？命也；道之将废也与？命也。”显然，在他这里，“命”只是一种人力无法抗拒的必然规律，它决定着“道”的“行”或“废”。在这种意义上，“天命”才是可畏的。正因为如此，孔子强调应该努力去认识“命”，认为“不知命无以为君子”^④。他自己则是“五十而知天命”^⑤。也正因为如此，他极力主张“尽人事”，尽人事而后“待命于天”。孔子言天还有另外一种情况，那就是在无可奈何或悲痛的情况下所发出的一种叹息或自我安慰。

① 《论语·公冶长》。

② 《论语·阳货》。

③ 郭沫若：《青铜时代》第45页。

④ 《论语·尧曰》。

⑤ 《论语·为政》。

如颜渊死后，他痛呼“天丧予”就是一个突出的例子。总之，在孔子这里，“天”主要指的是自然之天，而神灵之天的观念还是很淡薄的。因此，在《春秋》中虽有不少关于灾异的记载，但它们只是一种简单的记实，而并未赋予其神学意义。

孔子明确表示：“不语怪力乱神”^①，他虽然主张恭敬祭神^②，但那只是反映了儒家的血亲观念，因为他所要恭敬祭祀的鬼神只是自己的祖考，“非其鬼而祭之，谄也”^③。这里所说的“鬼”，指的是祖先^④。这句话的意思是说，如若非己之祖考而进行祭祀，这是谄媚以求福，不足为道。楚昭王不搞祈禳祭祀以去病消灾这套名堂，孔子称赞其“知大道”^⑤。

孔子的后继者荀子进一步发展了儒家的人本主义思想，直截了当地主张“明于天人之分”，“不求知天”^⑥。孟子则提出“知天”要从“尽心”即道德修养入手。他说：“尽其心者，知其性也；知其性则知天地。”^⑦他这里的“天”，显然不是外在于人的自然之天，而是心性功夫所达到的境界。

正统儒者既然回避天道鬼神和天人之际这类问题，那么，要回答汉武帝的问题，就只好另辟蹊径了。

① 《论语·述而》。

② 见《论语·八佾》。

③ 《论语·为政》。

④ 见《论语》邢昺疏。

⑤ 见《左传》哀公六年。

⑥ 《荀子·天论》。

⑦ 《孟子·尽心》上。

四 言符命、灾祥是巫和方士的本行

天命神权论盛行于殷商时代。当时，人们认为天帝决定人间的一切，天帝决定着生命夭寿、风雨变化、年成好坏、行为吉凶，天帝赋予了君主的统治权力。到周公旦时，他改造了殷人的天命观，提出“以德配天”说，认为天不会随意赐福降祸。君主明德慎罚，敬德保民，天帝就会降善赐福。在那个时代，行使着沟通天神与人间联系这一神圣职责的是巫、祝、史一类的官。他们代表鬼神发号施令，指导着国家政治和君主的行为，掌握着预卜军政大事之成败的大权。司马迁在《史记》的《日者列传》、《龟策列传》中记载了这一古老的传统：“自古受命而王，王者之兴何尝不以卜筮决于天命哉！其于周尤甚，及秦可见。”“自古圣王将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善！唐虞以上，不可记已。自三代之兴，各据祯祥。涂山之兆从，而夏启世；飞燕之卜顺，故殷兴；百谷之筮吉，故周王。”以卜筮结果来作为受命的依据，以祯祥灾异来预卜王朝的兴衰，这正是巫、祝、史的重要使命。

在商朝和周朝的前期，对于巫祝奉若神明，每个贵族都有世袭的巫祝史官，以备遇有大事时顾问。据学者考证，周公本人即是巫祝，他能为周王跳神治病，又有占卜的特权^①。

随着贵族政治的衰落和人文主义思想的兴起，巫祝逐渐失去了尊贵的地位，他们有的失去了世袭的职业而流落到民间，有的在朝廷继续为君主效力。但不管其在朝还是在野，星占卜筮等方

^① 见郝铁川《周公本为巫祝考》，《人文杂志》1987年第5期。

术以及与之相联系的祲祥灾异、天命等思想却仍然在他们中间世代相传。

如,《左传》记载,太史伯阳父和方士裒弘据地震预言王朝兴亡^①。《史记·龟策列传》也记载了宋元王二年(即宋元公二年,公元前530年)一位精于卜筮星占的博士对宋元王大谈天人感应的一番话。他说,桀纣之时,“赋敛无度,杀戮无方”,这一系列的倒行逆施,遭到了上天的报复:“天数枯旱,国多妖祥。螟虫岁生,五谷不成。民不安其处,鬼神不享。飘风日起,正昼晦冥。日月并蚀,灭息无光,列星奔乱,皆绝纪纲。以是观之,安得久长?”可见,灾祥说等天人感应思想来自占卜占星之士。

战国时期,政治风云的变幻起伏和人事的变化无常,使得上述天人感应思想进一步流行起来。而罕言天道的儒学显然无法满足人们在这方面的需要。据《盐铁论·论邹篇》所载,齐人邹衍较早认识到儒学的这种局限:“邹子疾晚世之儒,不知天地之宏,昭旷之道,将一曲而欲道九折,守一隅而欲知万方,犹无准平而欲知高下,无规矩而欲知方圆也。于是推大圣终始之运,以喻王公列士。”他的“五德转移……符应若兹”的理论,以及《吕氏春秋·应同》中“帝王将兴必见祥下民”等说法,就是吸收了方士的灾祥说等天人感应思想的结果。随着楚汉政治集团在军事上和政治上的胜利,楚人“信巫鬼重淫祀”的习俗与灾祥说等神学思想相互结合,更是在社会上形成了浓厚的神学氛围。汉初,陆贾指出:“治道失于下,则天文度于上,恶政流于民,则虫灾生于地。”^②汉文帝因为日食而急忙下诏自责说:“人主不德,布政

^① 见《左传·昭公二十三年》。

^② 《新语·明诫》。

不均，则天示之灾，以戒不治。”^①《淮南子·道基篇》认为，上天对于君主“改之以灾变，告之以祲祥”。书中还具体指出了君主失道将引起的一系列灾变：“人主之情，上通于天。故诛暴则多飘风，枉法令则虫螟……”^②汉武帝在策问中多次提出天命之符、灾变、祲祥等问题，更说明了统治者对这类问题的关切和重视。

五 董仲舒从巫术、方术中搬救兵

既然言符命、祲祥并非儒生的本行，那么，董仲舒又如何能在对策中压倒群儒而博得武帝的赏识呢？

先让我们来看看，董仲舒是如何回答武帝所提出的问题的。在其对策的开章第一句，他就说：“陛下……求天命与情性，皆非愚臣之所能及也。”表明自己对于天命与情性的问题并不在行，这固然是自谦，却也是一句实话。不过，如果照这分实话发挥下去，恐怕也不会有历史舞台上的董仲舒了。虽然儒者罕言天人之际的问题，但董仲舒却颇有妙法。他将话题很快转到汉武帝“受命之符”、“灾变之因”等问题上。他将《春秋》所载之史实与灾异之变的问题扯到了一起，将“谴告说”的发明权假托于孔子。他说：“臣谨案《春秋》之中视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之，不知自省，又出怪异以警惧之，尚不知变而伤败乃至。”^③其实，在《春秋》一书中，只是对自然灾异如实记载而已，并非有灾谴

① 《史记》卷十，《孝文本纪》。

② 《淮南子·天文训》。

③ 《汉书》卷五六，《董仲舒传》。

之意。董氏上述作法完全是为了迎合汉武帝的需要。

董氏在回答受命之符的问题时说：“天之所大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。天下之人同心归之若归父母，故天瑞应诚而至。《书》曰：‘白鱼入于王舟，有火复于王屋流为乌’，此盖受命之符也。”接着，他指出，上天之所以降下这些符瑞，是因为周文王、武王“积善累德之效也”。他又解释灾异之变的起因说：“及至后世，淫佚衰微，废德教而任刑罚；刑罚不中则生邪气，邪气积于下，怨恶畜于上；上下不和则阴阳缪戾而妖孽生矣。此灾异所缘而起也。”

接着，他强调了一番德教的重要性，又一次抬出《春秋》，称道其“深探其本，而反自贵者始”，着眼于君主自身的教化。

然后，董氏吹捧汉武帝已经具有出现符瑞的条件：“今陛下……居得致之位，操可致之势，又有能致之资（资，材质也），行高而恩厚，知明而意美，爱民而好士，可谓谊主。”（谊主，指知礼义之君主）紧接着，他提出了武帝最为关心的问题：“然而天地未应而美祥莫至者，何也？”对此，董氏总结了一番原因：秦代废德用刑，汉继秦后，“其遗毒余烈至今未灭”、“习俗薄恶，人民嚣顽”，故“法出而奸生，令下而诈起”。因此，“汉得天下以来，常欲善治而不可善治者，失之于当更化而不更化也”。在这一基础上，董氏建议：“不如退而更化，更化则可善治，善治则灾害日去，福祿日来。”并要求武帝修饬仁、谊、礼、知、信五常之道，认为这才可望“受天之祐而享鬼神之灵”。

董氏这番话语，巧妙地适应了天人感应这一时代思潮，从方士那里借来了武器，将儒家的德化主张与上天的意志糅合在一起，不但回答了符命、灾异出现的原因，又圆满地解释了之所以未见符瑞的原因——并非武帝的地位、材质、德行不称，而是秦

朝废德用刑的余毒未尽，当更化而不更化。这就与汉武帝急欲改弦易辙，有所作为的意图不谋而合。而且，董仲舒在对策中还提出了“限田”等具体的更化建议，这一建议有利于减轻人民的负担，缓和当时已经屡现的社会矛盾。加之，这一主张又是通过对天变灾异的附会渲染而推出的，既起到了逢迎取宠的作用，又可取得曲线谏诤规劝君主的效果，因而更加引起汉武帝的重视。

更使汉武帝适意的是，董氏在对策里，还解决了当年黄生与辕固生“受命”与“放弑”的那场争论中悬而未决的问题。董氏以为，修善积德，天下归之，则天降符命，肯定了汤、武伐桀、纣的合理性，从而也论证了汉家继统天下的合理性。加之，董仲舒是位治《公羊春秋》而起家的儒生，他打的是武帝早已倾心的《公羊春秋》的大旗。因此，他的对策从多方面适应了武帝的政治需要，无怪乎武帝一见对策则大为赏识，接连三次策问，以使董仲舒更充分地发表意见。由于汉武帝的鼓励和诱导，董氏较全面地提出了自己的思想主张。在第三道对策的结尾处，他再次举起《公羊春秋》的大旗，提出尊崇王权，以儒家学说统一思想的建议，他说：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊。……臣愚以为，诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。”这就为汉武帝加强中央集权、制止诸侯王自专、强化思想控制提供了理论根据和具体措施，适应了汉武帝的政治需要，因此，武帝即予以采纳并实施。从此，以董氏为代表的今文经学思想成为汉代的统治思想（虽然后来董仲舒本人因妄谈灾异而被贬甚至险些掉了脑袋，但他的思想学说却为汉代统治者所推崇）。

六 董仲舒新儒学的“三合一”特质

董氏在汉代政治舞台上的崛起，董氏独尊儒术建议的被采纳，五经博士的设立，这是否说明汉代统治思想仅是儒家学说呢？笔者认为，汉武帝所尊奉的儒术，其实是以董仲舒为代表的儒家、黄老、方士三合一的思想，而董仲舒本人也是这样一个三合一的人物。

作为“公羊春秋家”大师的董仲舒，当然也宣扬儒家君臣上下、仁政德化等政治伦理主张，但与前代儒者不同的是，他不再不着边际地空谈仁、德，而是为这套理论找到了一个至高无上、法力无边的硬后台——将其与方士、道家的神灵之天、自然之天结合起来，从而建造了一套以巫史、方士的天人感应、阴阳五行思想为核心和骨架，以儒家君臣父子、仁政德化观念和黄老道法自然、君道无为宗旨为血肉的思想体系。这种三合一的思想特点，几乎贯穿于董氏的全部著作中。

他通过主观类比的方法，将反映自然规律的阴阳五行观念与人类的社会关系进行比附，以阴阳五行来论证“三纲”、“五常”等伦理观念的永恒合理性。他说：“天有阴阳，人亦有阴阳。”^①“君臣、父子、夫妇之义皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。”^②他进而推断“阳贵而阴贱，天之制也”^③。“忠臣之义，孝子之行，取之土”^④，“事君，若土

① 《春秋繁露·同类相动》。

② 《春秋繁露·基义》。

③ 《春秋繁露·天辨在人》。

④ 《春秋繁露·五行对》。

之敬天也”，“五行者，乃孝子忠臣之行也”^①。他以此来论证封建伦常等级关系是不可移易和天经地义的。

董仲舒又将五行与阴阳相配，以此来说明阴阳消长的动力和事物发展的次序。认为由于金木水火土五行的相生、相胜，使得阴阳消长，四时转换，四政（庆赏刑罚）迭用，通过五行相生、相胜的依次循环，社会将得到净化和完善：五行相生的结果，是人们崇尚仁义礼智信，灭邪恶；五行相胜的结果，是反对奢侈和朋比为奸。这实际是通过五行循环和阴阳消长理论来阐发政治伦理主张，以整顿吏治，使上下同心，君臣相谐。

为了加强君主的地位，董氏进一步阐发了来自巫祝、方士的“受命说”、“天人感应论”。他指出，天通过阴阳五行的变化产生并指导万物和人类，君主则是受命于天的天之子，是上天在人间的代表，他秉承天意而统治天下，“王者承天意而从事”^②。一方面，他是至高无上的权威，人们须拜倒在他的脚下；另一方面，君主又必须服从天意，积善修德。君行仁义，则天降符瑞以资鼓励，如出现灾异，则是由于君主有过失，上天对君主发出的警告和谴责：“灾者，天之谴也。”^③当灾害降临时，君主应据灾异的性质予以补救。如果一意孤行，不加悔改，那么，天将予以更大的惩罚，甚至夺去他的君位^④。

董氏认为，天人之间所以能相互感应，是因为天人是同类的，人体“内有五脏，副五行数也；外有四肢，副四时数也”，“乍视乍瞑，副昼夜也……”^⑤这种人副天数的思想也正与当时

① 《春秋繁露·五行之义》。

② 《春秋繁露·尧舜不擅移，汤武不专杀》。

③ 《春秋繁露·必仁且知》。

④ 见《春秋繁露》的《五行救变》、《尧舜不擅移，汤武不专杀》等篇。

⑤ 《春秋繁露·人副天数》。

医家方士的观点相一致^①。他还称赞道士^②的养生原则说：“古之道士有言曰：‘将欲无陵，固守一德。’此言神无离形，则气多内充而忍饥寒也。”^③这些都说明董氏思想深受方士的影响。

董仲舒除了从理论上继承了巫史方士的思想之外，还有一套为时人信服的阴阳方术。据《汉书·董仲舒传》记载：他有求雨、止雨之术，“求雨闭诸阳纵诸阴，其止雨反是。行之一国，未尝不得所欲中。”在《春秋繁露》中，还有专讲此术的篇章。这简直与巫师方士难分彼此了。

此外，道家思想在董氏思想体系中亦为一重要部分。“道法自然”，“无为而治”等道家政治伦理思想主张对董仲舒有较大的影响。他说：“人主者法天之行……乃不自劳于事，所以为尊者也；泛爱群生，不以喜怒赏罚，所以为仁也。故为人主者，以无为为道，以不私为宝，立无为之位，而乘备具之官……心不自虑而群臣效当，故莫见其为之而功成矣。此人主所以法天之行也。”^④他强调君主无为的重要性说：“为人君者，居无为之位，行不言之教，寂而无声，静而无形，执一无端，为国源泉。”^⑤他要求君主“敬小慎微，志如死灰，形如委衣，安精养神，寂寞无为，休形无见影，掩声无出响，虚心下士”^⑥。

董仲舒还继承了《吕氏春秋》中“适欲”的观点，认为圣人统治人民时，应该“使之有欲不得过节，使之淳朴不得无欲。无

① 见《内经》的《阴阳离合论》、《阴阳别论》等篇。

② 在汉代人眼里，道士和方士实际上是同义语，如《汉书·王莽传》中就将好天文谶记的方士西门惠君称作道士。

③ 《春秋繁露·循天之道》。

④ 《春秋繁露·离合根》。

⑤ 《春秋繁露·保权位》。

⑥ 《春秋繁露·立元神》。

欲有欲各得以足，而君道得矣”^①。

由此可见，董仲舒的新儒学实质上是熔方士之天人感应、阴阳五行思想和儒家之君臣父子仁政德化观念以及道家之“道法自然”、“无为而治”政治伦理主张于一炉的综合体。难怪以恢复儒家正统为己任的韩愈曾哀叹，儒学“火于秦、黄老于汉”，自视为儒家的正统继承者，而将董仲舒排斥于儒家“道统”之外。

通过以上分析，我们看到，为当时社会政治斗争形势所决定，汉武帝需要以儒家的政治伦理思想加强专制王权，稳定封建秩序。但为楚人崇黄老、信鬼神的文化传统以及天人感应论泛滥的时代思潮所制约，他又不可能重新照搬先秦以孔子为代表的儒学。董仲舒将儒学、黄老、方士思想糅合的做法，便成功地适应了统治者的政治需要，因此，汉武帝将董仲舒三合一的思想学说奉为了统治思想。

汉武帝上述三合一思想方针的确立，继承了上古“以神道设教”的传统，开创了中国封建社会儒家、道家及阴阳方士的神学思想结合互补的思想格局。一方面，它给君主加上神灵之光环，使人民拜倒在君权、神权的脚下；另一方面，它也在一定程度上约束了封建统治者的肆意妄为，它从根本上巩固着封建统治，反映了封建统治者在政治上的成熟，且对后世也产生了十分深远的影响。

^① 《春秋繁露·保权位》。

第十四章

汉武帝对神仙方术的 迷信及其对政治的影响

汉王朝是以楚人为主要成分而建立起来的政权，而楚地具有深厚悠远的鬼神信仰，桓谭《新论》：“楚灵王信巫祝之道，躬舞坛前。”王逸《楚辞章句》：“楚国南郢之民，沅、湘之间，其俗信鬼而好祠。”《汉书·地理志》等书亦称楚地“信巫鬼重淫祀”。在此种文化习俗熏陶下，楚汉王朝统治者的心灵深处有着浓厚的鬼神信仰。

据《史记·封禅书》记载，汉高祖刘邦初起时，曾“祷丰枌榆社”，“祠蚩尤”。在他即位的第二年，刘邦就命令，将秦人上帝祠中所祀的白、青、黄、赤四帝增为白、青、黄、赤、黑五帝，并下诏说：“吾甚重祠而敬祭，今上帝之祭及山川诸神当祠者，各以其时礼祠之如故。”汉代统治者不但继承了秦代的祠神制度，而且大有发展。待天下已定后，刘邦诏御史，令其故乡丰地的地方官，“谨治枌榆社”，又在长安立蚩尤之祠，并置祠祝官和女巫。巫官中有梁巫、晋巫、秦巫、荆巫、九天巫、河巫、南山巫等。他们分掌祭祀不同的神灵。其后，他又诏令各郡国、县立灵星祠以祀后稷。汉文帝即位的第十三年令增加诸神祠之祭品

和设施，并扩大诸祠的坛场。此后，又因长安东北方出现了所谓“神气”，遂作渭阳五帝庙“祠上帝以合符应”。不过，此事后来被人揭发乃是场骗局，文帝渐对鬼神之事失去兴趣。虽然如此，整个社会对鬼神的崇信却依然如故。

在这种鬼神迷信风行的气氛中即位的汉武帝刘彻，“尤敬鬼神之祀”^①，其程度大大地超过了他的前辈。武帝对鬼神的狂热信仰，深深地影响到他毁誉并参的一生。

一 汉武帝的求仙活动

汉武帝求仙候神之心的迫切虔诚，为之所耗费的代价之巨大，令地下的秦始皇也望尘莫及。关于武帝的祭神求仙活动，司马迁以其亲身见闻，在《史记》的《封禅书》、《武帝本纪》中作了详细的记载。

在他即位后不久，一位名叫李少君的方士，以其“祠灶谷道却老方”博得了武帝的崇信。他对武帝说：“祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金成，以为饮食器，则益寿。益寿，而海中蓬莱仙者可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。臣尝游海上见安期生，食臣枣大如瓜。”在他的蛊惑下，武帝亲祠灶神，又遣方士入海求安期生之类的神仙及仙药，并从事丹沙炼黄金等活动。然而，李少君不但没有为武帝求来神仙和仙药，自己反倒因病而一命呜呼。

可笑的是，刘彻还以为李少君乃成仙而去，又派方士继续寻找蓬莱安期生。于是，“海上燕齐怪迂之方士多相效，更言神事

^① 《汉书》卷五，《郊祀志》。

矣”。

在这些“言神事”的方士中，首先有献上“太一方”的亳人缪忌。他告诉武帝，太一是天神中最贵者，汉初所祭祀的五位天帝只是太一之佐，人间帝王秉承太一之意统治天下，故须通过神秘的祭祀以接受太一的旨意。“太一方”为君主和天神之间搭起了一道桥梁，为汉武帝的统治涂上了灵光。于是，汉武帝立即听从其言，令太祝立太一祠于长安东南郊，后又立五帝坛环居其下，祠黄帝于其旁，三年一次，亲郊太一，以为定制。

其后，齐人李少翁以所谓致鬼神之术使武帝见到所思之亡妃的身影，被封为文成将军。武帝据李少翁之言，修筑甘泉宫，中为台室，画天地太一诸神，并置祭具以候天神，但过了一年多，神终不至。这位文成将军“其方益衰”，又被武帝识破了骗术，终于被诛。其后，武帝又筑了台高20丈，用香柏为殿，香闻十里的柏梁台，以及高20丈，60围的仙人承露铜盘，然而仍不见神仙降临。

这时，有一件事益发加深了武帝对神仙的迷信。就在李少翁死后的第二年，武帝在鼎湖生了一场重病，巫医无所不至，但总不见效。有人进言说：“上郡有巫，病而鬼下之。”武帝召置祠之甘泉宫，及病发作时，此人问此神君。据载，这位神君回答：“天子毋忧病，病少愈，强与我会甘泉。”也许是精神疗法在起作用吧，听了这番话，武帝的病居然大有起色。他立即亲去甘泉祀神，而后，病竟痊愈。这件事使得武帝完全折服于神灵。为了感激神灵，他下令大赦天下，并专门“置寿宫、北宫，张羽旗设供具，以礼神君”^①，更加虔诚地祭祀神灵。

^① 《史记》卷十二，《孝武本纪》。

皇帝崇神，臣下亦争相迎合。有人建议以天瑞命名年号，有人据武帝之意提议增设后土祠，又有人为武帝送来自诩有神仙方术的栾大。

栾大本是胶东王宫中的方士，胶东王后因丈夫故去而又与新立之胶东王不和，故欲以栾大取媚于武帝。这位栾大是一个爱说大话、工于谄言的人。他哄骗武帝说：我曾往来于海中，见到安期生等仙人。但仙人认为我地位低贱，故不相信我。又认为胶东王只是诸侯，不足以仙方。陛下如必欲得到仙药和炼金术并成为仙人，必须使您的使者有尊贵的地位，以客礼待之，并使他们各佩其印信，让他们配得上和仙人交往，才能得到仙方。这番话，虽使武帝大为动心，但他已多次上当，担心栾大又是少翁一类的骗子。于是，他让栾大当场显显神通。栾大略施小技，“斗棋，棋自相触击”。其实，这不过是方士的一种小术，据《史记索隐》引顾氏案：“《万毕术》云，‘取鸡血与针磨搏之，以和磁石，用涂棋头曝干之，置局上，即相拒不止也。’”这一小术果然轻易地蒙过了求仙心切的汉武帝。在短短的几个月内，他封栾大为五利将军、天士将军、地士将军、大通将军、乐通侯，赐列侯甲第及封地二千户、僮千人、车马器物无数。又将卫长公主嫁给他，赐黄金万斤。还专刻“天道将军”的玉印给他，并表示不把他视为臣下。栾大一时身价百倍，贵甲天下。这样一来，“海上燕齐之间，莫不扼腕而自言有禁方，能神仙矣”。但骗术终有败露的时候，栾大自称入海求师而又不肯入海，只是上了泰山祀神，回到宫中却“妄言见其师”，被武帝派去暗中监视的人所揭穿。栾大的本领施尽而无一应验，终于被武帝所杀。

不过，武帝仍不甘心，据《史记·孝武本纪》所载，就在栾大被杀后的几个月，“公孙卿候神河南，见仙人迹缑氏城上。有

物若雉，往来城上。天子亲幸缙氏城视迹”。“于是郡国各除道，缮治宫观名山神祠所以望幸矣。”第二年春，武帝东巡海上时，“齐人之上疏言神怪奇方者以万数，然无验者。乃益发船，令言海中神仙者数千人求蓬莱神人”。公孙卿又上言说：“夜见一人，长数丈，就之则不见，见其迹甚大，类禽兽云。”群臣中有人言见一老父牵狗，言欲见武帝。武帝“大以为仙人也。留宿海上，与方士传车及间使求仙人以千数”。

不久，公孙卿上言在东莱山见到了神人。武帝闻言既往，然而，停留了数日并未见仙人，只是“见大人迹”。武帝“复遣方士，求神怪，采芝药，以千数”。无疑，这些举动又是一场空。于是，他又听信公孙卿“仙人好楼居”等话语，大兴土木，作蜚廉、桂观、益延寿观，派公孙卿持节设具而候神人。又作高30丈的通天台，并扩大宫室，增修各种台观。柏梁台被烧后，又在甘泉作建章宫，千门万户，高台耸立，辇道相属，其中神明台高50丈，上有九宫，常置九天道士百人，并修筑了20余丈高的泰液池，池中设有蓬莱、方丈、瀛洲、壶梁，像海中神山龟鱼之属。画栋雕梁，琼楼玉宇，极尽靡丽之至。

围绕神仙之梦所进行的另一项重要活动是封禅。武帝的封禅不同于秦始皇。秦始皇封禅的目的主要是认为自己功成治定，需告功于天，故其封禅刻石之文皆一派歌功颂德之词：“登兹泰山，周览东极……本原事业，祇颂功德。……远近毕理，咸承圣志。……施于后嗣，化报无穷。”^①而汉武帝封禅虽然也有歌功颂德、“告功于天”的意思，但主要是听信了方士公孙卿封禅以通神成仙的神话后，才决定举行封禅大典的。

^① 《史记》卷六，《秦始皇本纪》。

公孙卿利用当时所谓得宝鼎一事，假托已死之申公向武帝上言说：“宝鼎出，而与神通封禅。”鼓吹古代有七十二王封禅，惟黄帝得上泰山封。“汉主亦当上封禅，上封禅则能仙登天矣。”并向武帝渲染说，黄帝常游于华山、泰山等名山，与神仙相会。他又逢迎武帝好征伐之意而编造说：“黄帝且战且学仙……百余岁，然后得与神通。”为了逃脱谎言露馅后所带来的杀身之祸，这位公孙卿将成仙的时间推迟到百余岁之后，可见其骗术比栾大等人高出一筹。他又活灵活现地描述了黄帝成仙后骑龙升天的情景，使得武帝羡慕不已，他叹息道：“嗟呼！吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱屣耳！”^①武帝不但亲至泰山举行盛大的封禅典礼，“建汉家封禅，五年一修封”，而且行经其他名山名祠时，“行过则祠”，其足迹“遍于五岳四渎”，其他各种祭祀也按时不误，其求神之心可谓至敬至诚。然而，这些努力自然是一无所获，司马迁曾委婉地指出了神仙之事的虚妄：“方士之候祠神人，入海求蓬莱，终无有验，而公孙卿之候神者，犹以大人迹为解，无其效。……方士言祠神者弥众，然其效可睹矣。”^②

武帝的求仙活动，闹得天下鼎沸，“疲耗中土，人无聊生”^③。大量消耗着国家的财政积蓄，大大加重了人民的经济负担，从而激化了阶级矛盾。唐人司马贞、宋人司马光都将他的这些行为与秦始皇相等同。其实，在这方面，汉武帝大大超过了秦始皇。

① 以上皆见《汉书》卷五，《郊祀志》；《史记》卷十二，《孝武本纪》。

② 《史记》卷十二，《孝武本纪》。

③ 司马贞：《史记索隐·孝武本纪述赞》。

二 由仙药和方士引起的淮南冤狱

汉武帝对神仙方士的崇尚，不但给广大人民带来了灾难，而且还引发和加剧了他与汉王室成员之间的矛盾。笔者认为，所谓淮南王谋反事件，即与此有着密切的联系。

（一）淮南王刘安谋反事件质疑

淮南王刘安是刘邦之孙。据载，文帝时，其父刘长自恃与文帝“最亲，骄蹇，数不奉法……出入称警蹕，称制，自为法令，拟于天子”，因而被指控为“不奉法度，不听天子诏”，“阴聚徒党及谋反者，欲以有为……有大死罪”。^①文帝赦其死罪，将其迁往蜀郡严道，途中绝食而死。后来，刘安嗣为淮南王。他“好读书鼓琴，不喜弋猎狗马驰骋”，并且甚得民心，又“招致宾客方术之士数千人”^②，组织门人宾客编撰了《淮南子》一书。此书是对《吕氏春秋》一书的全面继承和发展，它以道家思想为主旨，对汉代以前的古代文化作了总汇集和总综合，意在总结治乱兴衰的历史经验，探寻自然和社会的发展规律，为封建统治者的长治久安提供参考。可见，刘安是一个颇具政治头脑、又有较高文化修养的人。《史记》、《汉书》皆记载他因谋划叛乱而畏罪自尽之事，并对其谋反经过作了详细的叙述。

近年来，有些学者对淮南王谋反一事提出了质疑，认为这是一桩冤案，《史记》等书的记载只是根据反复无常之人伍被的供词所写，极不可靠，认为以刘安的一贯表现和他在《淮南子》…

^① 《史记》卷一一八，《淮南衡山王列传》。

^② 《汉书》卷四四，《淮南衡山济北王传》。

书中的卓越见识看，刘安不会那样愚蠢肤浅^①。

笔者认为，这一看法是有道理的。刘安深谙道家以柔克刚、不敢为天下先、顺乎自然等处世之道，当吴楚七国那样大规模地联合反叛时，他也没有参与叛乱。据史籍记载，其未参与叛乱的原因是，当吴国使者至淮南时，刘安欲响应，淮南相先表示愿领兵参战，刘安于是将兵权托付于他，但淮南相领兵后又变卦，守城不出，不听王命而为汉室，因而掣肘了刘安发兵参加叛乱。然而笔者认为，既然淮南相的兵权是淮南王所授予，那么，既可予之，则亦可收之，这时刘安如果一定要发兵响应吴王，自可夺回其兵权。但刘安没有这样做，说明他是个顺乎自然而行事的人，不愿意勉强为之。在那种天下汹汹的形势下，当时正年轻气盛的刘安尚未坚决反叛，而此时汉家的大局已定，诸侯王的势力通过削藩、推恩等措施的实施已经日渐疲弱，中央王权日趋巩固，刘安的兵力“不能什分吴楚之一，天下安宁又万倍于秦时”^②，在这样的形势下，年已50多岁的刘安怎么可能还逆潮流而动，以鸡蛋去碰石头呢？

（三）史籍中关于刘安谋反事件的记载破绽甚多

史籍记载，刘安的谋反活动始于武安侯的一席话语。建元二年，刘安入朝，武安侯田蚡对他说：“方今上无太子，大王亲高皇帝孙，行仁义，天下莫不闻，即宫车一日晏驾，非大王当谁立者？”于是，“刘安大喜，阴结宾客，拊循百姓，为畔逆事”^③。这一说法甚不合情理。史载文帝八年（公元前172年）刘安8岁，至建

^① 见牟钟鉴《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉研究》第159页。

^② 《汉书》卷四五，《伍被传》。

^③ 《史记》卷一八，《淮南衡山王列传》。

元二年(前139年),他41岁,而武帝16岁即位(班固《汉孝武故事》云武帝14岁即位),建元二年才18岁,刘安比武帝年长23岁。因此,吕思勉先生曾就上述说法驳正说:“王与田蚡以上无储嗣,宫车晏驾起异意,有是理乎?”^① 笔者认为,吕先生上面的反驳是有道理的。

在史书的记载中,还可发现多处不合逻辑的破绽。如,《史记》记载,元朔五年,刘安手下的雷被向朝廷告发刘安阻止其奋击匈奴,刘安因而被削地。此后,他“为反谋益甚,诸使道从长安来,为妄妖言,言上无男,汉不治,即喜。即言汉廷治,有男,王怒,以为妄言,非也”。然而,早在元朔元年,皇子据已经出生,刘安不可能在皇子出生5年后还不知此事,以至于多次打听武帝有无儿子。

又如,《汉书·淮南衡山济北王传》记载,伍被常举吴楚七国之乱以谏止刘安谋反,刘安则引陈胜、吴广之事反驳,伍被又言:“形势不同,必败亡”,坚决反对谋叛,但后来伍被却又与刘安策划谋反,“为言发兵权变”,而刘安听到伍被的谋划后,“锐欲发”。从这一记载看,伍被之谋划甚合刘安之意,因而促使他坚决而急切地准备发兵。书中还指明,伍被之谋载于《伍被传》。但是,查诸《伍被传》则不然。《伍被传》记载,伍被的计谋是:伪造官方文书,令徙民于朔方之郡,又伪造刑狱部门的诏狱书,令逮捕诸侯太子及幸臣,以造成“民怨、诸侯惧”,然后派辩士煽动宣传,挑动人们反叛。但是在这里,刘安的态度却与本传大不相同,他说:“此可也,虽然,吾以不至若此,专发而已。”并不十分赞成用伍被之诈谋。

《汉书》的两传之事实有出入,《史记》与《汉书》更是互相矛盾。如《史记·淮南衡山王列传》载,刘安与伍被策划起兵时,刘安提出,

^① 吕思勉:《秦汉史》第四章。

如果诸侯不响应的话,怎么办?伍被回答:“南收衡山,以击庐江,有寻阳之船,守下雒之城,结九江之浦,绝豫章之口,强弩临江而守,以禁南郡之下,东收江都、会稽,南通劲越,屈强江淮间,犹可得延岁月之寿。”刘安对此连忙称“善”,并认为“无以易此”。由此看来,伍被是谋反的积极策划者。而《汉书·伍被传》却大不相同:伍被在说完上述这段话后,又来了一个大转折。他说:“可以延岁月之寿耳,未见其福也。”刘安也没有对伍被之言称善,而是问伍被:左吴等人都以为此事有八九成的把握,“公独以为无福何?”并且以陈胜、吴广起兵时天下响应的例子反驳伍被。伍被于是大谈秦汉之形势的不同,刘安之力量又远不如吴、楚等国,且天下安宁,“下之应上,如景(影)向也”,故起兵必败。俨然又是谋叛的反对者。同一件事,竟有多处互相抵牾,其可靠性不是值得划个大问号吗?

当然,从武帝这方面来说,则不管刘安有无反心,他都是要想法削弱其力量的。因为刘安本人才识过人,又广招宾客,善收民心,颇有声望,这对于武帝未尝不是一个隐患。特别是刘安组织门人宾客所编撰的《淮南子》一书,针对日益强化的封建专制统治,发挥了黄老道家的政治伦理思想,主张君主“处无为之事,而行不言之教”,持守“处静以修身,俭约以率下”等政治美德,自然更是引起穷奢极欲、繁刑重赋的汉武帝的不快。但是,尽管如此,如果没有特殊的原因,武帝不会对其采取大规模的镇压行动。那么,是什么原因激发了他与刘安的矛盾,从而促使他以武力来解决刘安等人的问题呢?

笔者认为,此中之原因与其对神仙的崇信及方士的活动有关。

(三)神仙信仰与方士的活动乃淮南之狱的导火线

据《汉书·淮南衡山济北王传》载,刘安与武帝一样,也是位颇

好神仙方术之人,不但“招致宾客方术数千人,作为《内书》二十一篇”。而且专门著有“言神仙黄白之术”的《淮南中篇》二十余万言。按辈分来说,刘安是武帝之叔父。他们叔侄俩的关系曾经颇为融洽,这一点在《淮南王传》中有所反映。该传称:“武帝方好艺文,以安属为诸父,辩博善为文辞,甚尊重之,每为报书及赐,常召司马相如等视草乃遣。初,刘安入朝,献所作《内篇》,新出,上爱秘之。使为《离骚传》(‘传’当从《武帝本纪》作‘赋’),旦受诏,日食时上,又献颂德及长安都国颂。每宴见,谈说得失及方技赋颂,昏莫然后罢。”从这段记载可以看出,武帝因为刘安的学识和文学修养而对其甚为尊重,刘安也常以自己的文才为武帝效劳,他们经常在一起谈话讨论,而谈话的主题之一便是神仙方技之事。班固《汉孝武故事》亦云:“淮南王安招方术之士,习为神仙,上闻而喜仙事。”然而,有一点值得我们注意的是,刘安虽与武帝谈论神仙方术,武帝虽对刘安习仙之事深感兴趣,但刘安并未将其所著的神仙方术之专著《中篇》献给武帝,而只是献上了《内书》,即后人所见的《淮南子》。《中篇》和《内书》皆刘安组织手下宾客方士所撰。对于众人合作,且又洋洋 20 多万言的《中篇》,汉武帝决不可能不知道;而以他对于神仙方术的狂热追求和迷信,他也不可能不向刘安询问和索求。然而,从历史文献来看,刘安生前始终未将此书献给汉武帝。这件事很可能使武帝对刘安产生了不满和疑忌。

从这里,笔者又联想起《汉武帝外传》中的一段记载,据托名东方朔所述的《汉武帝外传》说:淮南王刘安广招方士,热衷于修道,百姓传说他能使仙人与之同游,并能变化无常,隐形飞形,有服气不食之道。武帝对此十分感兴趣,“欲受其道”,而淮南王不肯传,推辞说“无其事”,武帝因之大怒而欲诛之。淮南王闻讯于是逃去,不知所之。百姓又盛传刘安已成神仙,并有人称见到了刘安。武

帝“恐动人情，乃令斩王家人首以安百姓，名为淮南王。收其方书，亦颇得黄白之术。然非其要法，试之多不验。帝既感淮南王之道，乃征四方有术之士，自燕齐而出者数千人矣”。这里说刘安已成仙当然是无稽之谈，东汉人应劭就曾对此进行辩驳道：刘安“亲伏白刃，与众弃之，安在其能神仙乎？安所养士或颇漏亡。耻其如此，因饰诈说。后人吠声，遂传行耳！”^①上面所引的《汉武帝外传》一书，即可能由刘安所养方士的门徒所杜撰，其中很多内容未足信之。

然而，其中有几点内容却可以从其他史籍中找到佐证。第一，汉武帝欲学仙，刘安不肯传。这一点从刘安未献出《淮南中篇》这一神仙方术专著之事可以证明。第二，刘安死后，武帝收其方书。据《汉书·刘向传》载，刘向曾向宣帝献上淮南王的《枕中鸿宝苑秘书》^②和邹衍的《重道延命方》。并称此书的来源为：刘向之父刘德“治淮南狱得其书，更生（刘向之本名）幼而读诵，以为奇，献之”。《汉武帝外传》中说武帝收刘安之方书，而《汉书》又称刘安之方书为治狱之官员所获，且为其家人所得见。这两种说法孰是？其实，后种说法已为前代学者所否定。王先谦《汉书补注·刘德传》中引齐召南云：“武帝治淮南狱时，（刘）德尚未为吏也。”更不用说治淮南之狱了。该书考证说，刘德治狱，实乃于汉昭帝时曾治刘泽之狱。《刘向传》中称刘德治淮南狱而得《枕中鸿宝苑秘书》一事当系附会。笔者也认为，这类方书为武帝所好，岂有办案之官员所能得到之理？这些书当为治淮南之狱时被查抄至京城，时隔半个多世纪后，为笃好方术的皇族成员刘向得之于皇家。第三，世人盛传淮

① 应劭：《风俗通义·淮南王神仙》。

② 卿希泰先生认为，《枕中鸿宝苑秘书》即《淮南中篇》，见《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1988年出版，第57页。

南成仙，武帝感于此事而益欲求仙。关于刘安成仙一事，王充的《论衡》，应劭的《风俗通义》都有专文进行辩驳，这说明此事在当时的影响之大并迷惑了不少的人。而武帝相信这类妄说也是有先例的，如对于病死的方士李少君，武帝“以为化去不死也”，并派方士学少君之方，求蓬莱安期生。既然如此，那么，世人传说自刎而死的刘安乃仙去，武帝当然也是会相信的。并且，在这段时期内，武帝的求仙活动甚勤，这是否正说明了武帝感于此事而益欲求仙呢？由以上三点可看出，《汉武帝外传》中大多数内容虽为方士所杜撰，但也不能说其中之事全不可信。

根据以上的推断，笔者认为，刘安的确不愿也没有向武帝传授仙方——仙方本来就不能轻易授予人的，从《枕中鸿宝苑秘书》的书名就可以看出，此书是藏于枕中不漏泄的秘方。更何况，刘安于汉廷还有父仇，他只是迫于形势而未动作，又怎么会肯随便将仙方轻授予武帝呢？而武帝对于神仙又是那样的迷恋和向往，不惜为之付出巨大代价。当他以万乘之尊屈下向刘安问仙方时，刘安却没有满足他梦寐以求的愿望，这当然也会引起武帝对刘安的不满和疑忌。

在刘安与武帝嫌隙已生的情况下，刘安手下的方士又制造出种种流言蜚语，以激起刘安反叛。建元六年八月，彗星现于空中，方士对刘安说，当年吴王之兵起时，“彗星出，长数尺，然尚流血千里，今彗星长竟天，天下兵当大起。”史称刘安于是愈益加紧准备作战之兵械，收揽人心，谋反滋甚^①。

笔者虽无法考证刘安准备兵械等记载的真伪，但恰好也在此时发生的另一件事却足以证明刘安是不愿天下兴兵的。就在彗星

^① 见《史记》卷一一八，《淮南衡山王列传》。

竞天的同一个月，闽越王攻南越王，南越王守汉朝天子之约，不敢擅自兴兵，使人上书告武帝，武帝遂为之遣兵击闽越。为此，刘安特向武帝上书谏伐闽越，力陈越为“方外之地”，“不足以烦中国”。他就此事而指出一系列具体困难：“地深昧而多水险，中国之人不知其执阻而入其地，虽百不当其一。……以地图察其山川要塞，相去不过寸数，而间独数百千里……视之若易，行之甚难。”又竭力说明保持天下安宁的重要性和兴兵动众的危害性：“天下赖宗庙之灵，方内大宁，戴白之老不见兵革，民得夫妇相守，父子相保，陛下之德也。……今以兵入其地，此必震恐……逃入山林险阻，背而去之，则复相群聚；留而守之，历岁经年，则士卒疲倦，食粮乏绝……民苦兵事……盗贼必起……兵者凶事，一方有急，四面皆耸。臣恐变故之生，奸邪之作，由此始也。”^①接着刘安建议武帝派使节前去解决纷争。从这一谏书可以看出，刘安为了阻止武帝用兵，颇费了一番苦心，足见其对于用兵之事的態度是十分慎重的，对汉室江山的稳固是非常关心的。如果他准备谋反的话，怎能不希望干戈不息，盗贼并起，而趁机获渔翁之利呢？

因此，笔者认为，所谓淮南王谋反一案，乃由于武帝索仙方不得而产生怨恨。进而，刘安手下的方士又散布各种不利于汉室的流言，加上与淮南太子刘迁有仇隙的雷被、怨恨刘安之父刘长“杀其大父”的孙审卿、反复无常的伍被等人的告诬诬搆（所谓“王日夜与伍被、左吴等，案舆地图，部署兵所从入”，很可能就是刘安《谏伐闽越书》中，“以地图察其山川要塞”这一类的行动），进一步加剧了武帝的疑忌，而促使他以兵戎相见了。

^① 《汉书》卷六四，《严助传》。

(四)淮南王谋反之罪证——“书节印图”考

我们看到,直到淮南王之狱结案,也不曾获得刘安谋反的确凿证据。惟一的所谓罪证是,胶西王刘端说:“见其书节印图及他逆无道,事验明白,甚大逆无道。”而这里的“书节印图”等证据语甚含糊,且又与前面的叙述不相符合。前面说,伍被为刘安出谋伪造官方文书,以乱人心,刘安认为不至若此为诈,紧接着却又命人“作皇帝玺、丞相、御史、大将军、军吏、中二千石、都官、令丞印及旁近郡太守、都尉印、汉使节法冠”,这里只有印和法冠,而没有胶西王所见的谋反证据“书、节、图”。而且,史书中关于刘安伪造官印的记述也漏洞甚多,其先说刘安认为不必听从伍被伪造官府文书之计谋,但继而又令人造印玺,“欲如伍被计”^①,前后矛盾,此其一。第二,据《汉书·伍被传》所载,伍被谋划,伪造丞相、御史书和左右都司空、上林中都官的诏狱书,那么,刘安“欲如伍被计”,则当伪造丞相和左右都司空、上林中都官等印章,但《史记·淮南衡山王列传》载,刘安伪造之印章中却没有左右都司空、上林中都官这两枚重要的印章。第三,《史记·淮南衡山王列传》载,刘安令人伪造从皇帝到丞相、御史、大将军、都官、令丞之印,甚至连旁近郡太守、都尉之印也都予以伪造,其用意何在?是为了伪造从天子到各级政府的文书吗?显然没有必要;而如果是出于伪造诏狱书的需要,则为何不造左右都司空、上林中都官等刑狱官之印,反而舍重就轻,伪造郡太守、都尉之印呢?是为了作乱时用以哄骗各地发兵吗?也与当时的惯例不相符合。因为西汉命令各地发兵的凭证通常是虎符或玉玺,如《史记·绛侯周勃世家》载,有人告周勃欲反,将其下狱,

^① 《史记》一一八,《淮南衡山王列传》。

汉文帝为之解脱说：“绛侯绾皇帝玺(绾，引结其组，即手贯玉玺)，将兵于北军，不以此时反，今居一小县，顾欲反耶？”又如，《汉书·高五王传》称：“齐王欲发兵诛诸吕，魏勃曰：‘王欲发兵，非有汉虎符验也。’”《吴王濞传》载：“七国败，弓高侯告胶西王卬曰：‘未有诏虎符，擅发兵，王其自图之。’”《严助传》载：“武帝曰：‘吾新即位，不欲出虎符发兵郡国。’”因此，如欲在作乱时哄骗各地发兵，需要伪造的则应当是虎符和玉玺，而不必伪造“丞相、御史、大将军、军吏、中二千石、都官、令丞印及旁近郡太守、都尉印”这一大串官印。更令人不解的是，胶西王所列的谋反证据中，却只有“书节印图”，而偏偏没有虎符^①和玉玺(天子之印应称为“玉玺”，岂可随便称“印”？)。

笔者推测，胶西王所见之“书节印图”，很可能是刘安手下方士用来唤神降鬼之物。在古代，印是官府发令治事的凭证，节是使臣执以示信之物，而巫覡方士则将现实社会中这些具有实际权威的物件搬到了他们虚构的鬼神世界中。他们用桃符(桃印)驱鬼，《后汉书·礼仪志》曰：“以桃印长六寸，方三寸……以施门户。”《淮南子·诠言》许慎注说：“鬼畏桃，今人以桃梗径寸许，长七八寸，中分之，书祈福禳灾之辞。”桃符正与官府用以出入门关的符节形状相似，符节也以竹木制成，上画文字。道士又用“神印”招神降鬼或避灾禳祸。神印的名目繁多，除了依人间的封建等级制而创造的大小神仙均有印之外，还有所谓具有护身镇邪功能的神印。在葛洪《抱朴子·内篇》中，就记载了这类神印的威力：“古之人入山者，皆佩黄神越章之印，其广四寸，其字一百二十，以泥封着所住之四方各百步，则虎狼不敢近其内也。行见新虎迹，以印顺印之，虎即去；以印

^① 贾捐之在上汉元帝的奏书中称：“淮南王盗写虎符……是皆征伐不休之故也。”(《汉书·贾捐之传》)此为贾氏信手举例，与历史事实不合，不足为据。

逆印之，虎即还；带此印以行山林，亦不畏虎狼也。不但只避虎狼，若有山川社庙血食恶神能作福祸者，以印封泥，断其道路，则不复能神矣。”此外，方士还好使用符图以消灾镇鬼，这是一种文字和图画的神秘构形，在后来的《太平经》中就汇集了几百个符图。上述种种物件，是否就是胶西王所含糊其辞的谋反证据“书节印图”呢？

如果上述推断能够成立，则更加说明了淮南王谋反是一桩冤案，而冤案的起因，乃与神仙方士有着密切的关联。

除了淮南王之狱以外，衡山王刘赐的谋反也与方士有关。据《汉书·淮南衡山济北王传》载，刘赐手下之人“卫庆有方术，欲上书事天子”，以己之方术博取皇帝之欢心，因而引起“王怒，故劾（卫）庆死罪，强榜服之。衡山内史以为非是，却其狱，王使人上书告内史”。当朝廷欲治内史罪时，内史将事实本末详告朝廷。武帝遂进一步削其行政权，加紧对其控制，“为置吏二百石以上”。衡山王以此生怨恚，与手下之人谋，“求能为兵法候星气者……密谋反事”。

当武帝与群臣列侯议淮南王之罪时，臣下指斥刘安“妄作妖言”，武帝在镇压淮南、衡山二王后，下诏指斥二王“怵于邪说，而造篡弑”^①。都说明了淮南、衡山之狱与方士有着密切的联系。

^① 《汉书》卷六，《武帝本纪》。

三 溺信鬼神方术而引发的家国惨祸及其转机

汉武帝除了祭神求仙药以图去病消灾、益寿延年之外，还十分迷信祝诅厌胜这类方术。

祝诅厌胜之术由来已久，《史记·封禅书》中就记载，周灵王时的方士苒弘设射狸首，希望以此惩罚不来朝周的诸侯。该书又云：“秦祝官有秘祝，即有灾祥，辄祝祠移过于下。”

入汉以后，这套名堂更为盛行。《汉书·文帝本纪》载，二年（前178年）文帝曾下诏：“民或祝诅上，以相约结，而后相谩，吏以为大逆……自今以来，有犯此者，勿听治。”在王公贵族中，亦多行此术。如，太初元年（前104年），汉武帝派兵伐大宛等国，丁夫人和洛阳虞初等以方术诅匈奴、大宛。武帝也利用这类方术对付敌对者。元鼎元年（前116年）征伐南越时，他就令太史手执画有日月、北斗、登龙的所谓灵旗，将其指向所伐之国。

自然，这些法术无损于南越、大宛的一根毫毛。可悲的是，一些人利用武帝对上述方术的迷信，离间其君臣、父子、夫妻的关系，从而招致了一场延及家、国的大惨祸——巫蛊之祸。

（一）巫蛊之祸及其政治背景

巫蛊之术也属于祝诅厌胜一类的方术，一般是埋木偶于土中，祝诅祭祀以加害于仇家。武帝时，巫蛊之术流行于宫廷内外。《资治通鉴》载：征和三年“是时……女巫往来宫中，教美人度厄，每屋辄埋木人祭祀之”。巫蛊之事易于制造罪证，受诬告者又难以洗刷。因而它常被人利用作为各种斗争的手段，以此指控仇家咒诅

皇上，置对方于死地。故不少贵戚王侯后妃因此而被诛^①。

巫蛊之祸正是起于这样的社会氛围中。征和元年(公元前92年)夏，武帝所居之建章宫内闯入一名带剑之人。于是，武帝令人在长安城大肆搜捕。京师大侠朱安世是朝廷下诏首当逮捕的要犯。丞相公孙贺为了替自己擅动军款而下狱的儿子赎罪，自请逮捕朱安世，并捕获了朱安世。朱氏为了报复公孙贺，于狱中上书告公孙贺父子，声称他们曾指使人在去甘泉宫的驰道下埋偶人，并祝诅皇上。于是，贵为丞相的公孙贺转眼间成了阶下囚，不但与其子皆死于狱中，且祸及整个家族。甚至连武帝之女阳石公主、诸邑公主皆连坐被诛。巫蛊之祸由此而起。

当时，后宫妃嫔信巫蛊之术者甚多，常在屋里埋偶人以消灾移祸。由于她们之间的妒忌和仇怨，因而，互相告讦揭发对方祝诅皇上，武帝怒而斩杀后宫及有关的大臣，死者数百人。这类事件的发生，其实完全是他轻信谗言和毫无道理的猜疑所致，然武帝此时年事已高，且身体多病，疑心一起，则益发滋盛。他经常疑神疑鬼，甚至梦见数以千计的木头人持杖欲打他，受惊而病。臣下江充遂利用武帝这种心理状态以行其奸。据《汉书·江充传》所载，江充本名齐，是赵王手下人，后因得罪于赵太子丹，遂逃入长安向朝廷上书，告赵太子丹结交郡国豪猾，攻剽为奸，得到汉武帝的赏识。不久，江充被任为皇帝的“特派员”——直指绣衣使者，“督三辅盗贼，禁察逾侈”。江充多次举劾贵戚王公的奢僭之举。一次，他因卫太子家使乘车马行驰道(据苗昌言《三辅黄图》载，当时的法律规定，只有天子车马才能行驰道)而没收其车马。卫太子使人上门求情，但江充仍将此事上告武帝。为此，武帝赞扬说：“人臣当如是矣。”江

^① 见《汉书》的《外戚传》、《王子侯表》等

充因此而“大见信用，威震京师”。江充知道，一旦这位年事已高的皇帝去世，卫太子即位，自己将不免赤族之祸。遂进言说，皇上的疾病乃因巫蛊作祟，武帝便令江充为使者的治巫蛊。于是，江充带领胡巫到处挖偶人。

江充为何不用汉地的巫和方士而用胡巫？不少学者将此事与匈奴的一些习俗联系起来：如《史记·酷吏列传》言匈奴“为偶人像郅都，令骑驰射”；《汉书·西域传》载“匈奴使巫埋牛羊所出诸道及水上以诅（汉）军”。据此，他们怀疑巫蛊之术与胡人之巫有关^①。

其实，此类厌胜、咒诅等等方术，曾经是出现于人类文化低级阶段的一种普遍现象，而其各自的具体方法则大同小异。创立精神分析学的奥地利科学家弗洛伊德在论述原始宗教时，就曾提到过这种巫术。他说：“通常，最普通用来伤害敌人的一种魔法即是以简单的材料塑成敌人模像……其后，对塑像的任何破坏都将连带地发生在敌人身上……类似的魔法不仅可用于私人仇恨的报复，同时，也可施用于帮助神明来对抗魔鬼。”^② 英国民俗学家弗雷泽在民俗巨著《金枝》中也指出：“在各种不同的时代，许多人都企图通过破坏或毁掉敌人的偶像来伤害或消灭他的敌人。……只要从大量事实列举少数例证，即可说明这种习俗在全世界流传之广和持续年代之久。”“这可能是‘同类相生’这个原则的最常用的应用了。”^③

同样，在中国古代文献中，也可见到这类巫术，除了前面所说的蒯弘为周灵王设射狸首外，在《史记·苏秦列传》中也记载，秦国

① 见吕思勉《秦汉史》第五章。

② 弗洛伊德：《图腾与禁忌》，中国民间文艺出版社1986年版，第101页。

③ [英]弗雷泽：《金枝——巫术与宗教之研究》，中国民间文艺出版社1987年版，第21页。

曾以此为借口，煽动齐人攻宋国。秦王对齐人说：“宋王无道，为木人以像寡人，射其面。”可见，江充用胡巫查巫蛊的原因并不在于巫蛊之术与胡巫有关，而是另有深意。

愚意以为，江充之所以利用胡巫查巫蛊之事，其主要原因是，企图利用胡巫与华巫在方法与观念上的差异及语言不通等因素，以便于他毫无根据地诬告捏造、信口雌黄，以加害于人。

事实证明，江充等人正是这样干的。他们不但在京师内到处挖掘偶人，还大肆搜捕那些在夜晚进行祠祷、祝诅的人们和有视鬼等术的巫师方士，还制造一些假证据。如，预先埋设木偶于其居室，又以他物染污其处，假托为鬼魅之迹，乃使胡巫从而掘之，然后根据这些假证据“收捕验治、烧铁钳灼，强服之。民转相诬以巫蛊，吏辄劾以大逆亡道，坐而死者前后数万人。……莫敢讼其冤者”^①。闹得整个京城人心惶惶。

造成上述紧张气氛后，汉武帝更是“疑左右皆为蛊道祝诅”。江充于是进而将祸殃引到宫中武帝的亲生骨肉以及亲近。他对武帝说，皇宫中有蛊气，若不除去，皇上的病总难痊愈。武帝又信其语，使之入宫，至殿上推倒御座，掘地求蛊，又指派御使章赣、黄门苏文等官员协助江充。江充先掘宫中其他妃嫔之居室，次及皇后和卫太子之宫，遂在卫太子宫中掘得六枚布满钢针的偶人。

对于这些无法辩白和推卸的大逆不道之罪证，卫太子当然十分惊恐畏惧，遂与其师傅石德商议对策。石德深知此事之严重，惧身为师傅并诛，于是对太子说：前丞相父子、两公主及卫氏皆坐此。今巫与使者掘地得证验，其究竟为巫所埋置或是原来就有，皆无法辩白，故建议太子矫节收捕江充等人，“穷治其奸诈”^②。当时武帝

① 《汉书》卷四五，《江充传》。

② 《汉书》卷六三，《戾太子传》。

在甘泉宫养病，太子欲往甘泉说明此事，而江充“持太子甚急”。在此走投无路的情况下，卫太子被迫从石德之计，于征和二年（公元前 91 年）七月壬午，派人诈为使者诏捕江充等人，其后亲自斩杀了江充，以火炙胡巫。长安扰乱，言太子反。武帝闻讯欲派使者召太子，而使者却不敢入太子宫，他向武帝谎称太子反心已定，故武帝大怒而发兵捕斩反者。太子领兵与丞相刘屈氂所领的军队激战五日，死者数万人。皇太子败走湖县并自杀，太子的三个儿子一个女儿都在这次事件中遇害，卫皇后也被迫自杀，太子手下之人全被诛杀。

征和三年（公元前 90 年），丞相刘屈氂及贰师将军李广利也被人指控祝诅主上并祈祷欲立昌邑王为帝。这一大逆不道之罪名使得刘丞相被载厨车示众，腰斩于东市，其妻被梟首华阳街。李广利正率兵攻打匈奴，其家属被收捕，李氏闻讯即投降于匈奴，所率七万大军全部覆没。

巫蛊之祸使武帝的家庭和汉王朝蒙受了重大的损失。从他的家庭来说，他失去了皇后、太子、两个亲生女儿和三个皇孙、一个皇孙女；从国家来说，先后有丞相公孙贺、刘屈氂、贰师将军李广利和众多的官员、宫人、宾客等人被诛，坐巫蛊之事而死者“前后数万人”，太子与官兵在长安的几天激战中，死伤的士兵、市民亦达数万人，还丧失了攻打匈奴的七万大军。巫蛊之祸使得人人自危，给社会造成了动荡和不安。

巫蛊之祸的导火线来自于汉武帝对巫术鬼神的迷信，但如果将这场祸及 10 余万人和众多皇亲国戚的灾难仅仅理解为一场荒唐而愚昧的闹剧则是不够的。实际上，巫蛊之狱是奸臣利用汉武帝对巫术鬼神的迷信而进行的一场政治斗争。田余庆先生指出：“江充充当了深酷用法的臣僚的代表……凭借党羽的优势，用非常

手段摧毁了以太子为代表的‘守文’政治势力,这也许就是巫蛊之狱的实质。”^①

据《资治通鉴》记载,卫太子“性仁恕温谨”,“敦重好静”,而武帝“用法严”,多用深刻之吏,太子宽厚,多所平反,虽得百姓心,而用法大臣皆不悦。群臣宽厚长者皆附太子,而深酷用法者皆毁之。邪臣多党羽,故太子“誉少毁多”。江充正是一个“深酷用法者”,在他任直指绣衣使者时,多次举劾并处罚贵戚近臣的奢僭行为,就连太子的求情也不买账,故被人视为与杨可、张汤、杜周一类的兴利用法之臣^②。显然,他与太子的矛盾并不限于个人恩怨,而是由于政治治理原则上的分歧而导致的政治利益的冲突和不同政治派别的斗争。

不过,田先生在文中认为,江充的行动乃“秉承武帝意旨”,甚至“公孙贺之狱和卫太子之狱都是针对卫氏而发的。其目的是为了更换后宫和更换继嗣”。这一说法则似嫌论据不足。实际上,公孙贺一案乃是咎由自取,他为了替挪用军款的儿子赎罪而逮捕了朝廷通缉的朱安世,而朱安世诬告公孙贺父子埋偶人祝诅皇上,则完全是对于上述行动的报复。而受此案所牵连被诛杀的贺丞相之妻(即卫皇后之姊)和诸邑、阳石公主(即卫皇后之女)、长平侯卫伉(即卫皇后之侄)等人,虽然皆属卫氏家族的成员,但他们被人诬告当各有其自身的原因(如仗卫青和卫皇后之势力而骄横不法,故仇家甚多等)和复杂的派系之争所致。因此,公孙贺一案不应当视为武帝的蓄谋。

同样,酿成卫太子这一悲剧也显然不是出于武帝的初衷。在事情发生之前,武帝对于卫太子虽然“嫌其才能少”,“不类己”,与

① 田余庆:《论轮台诏》,《历史研究》,1984年第2期。

② 见《盐铁论·国疾》。

他有着不同的统治政策和思想性格,但并未打算更换继嗣。正因为如此,在卫太子于湖县自杀身死后,他一直未选到合适的继承人,直到他临死前一天,才宣布将8岁的幼子弗陵立为太子。而当所谓太子谋反的消息传来时,武帝仍表现出了一位父亲对儿子的理解。他说:“太子必惧,又忿(江)充等,故有此变。”遂派使者召回太子。直到这位使者谎称“太子反已成,欲斩臣”时,武帝才大怒。下令捕斩反者。可见,武帝虽然“忍而好杀”,并曾因为巫蛊之事对自己的亲生女儿举起了屠刀,但还不至于有意利用此事谋杀太子,以更换继嗣。他若欲重新立嗣,则大可通过正常途径解决(如他的父亲景帝就废掉了太子刘荣而重新立他刘彻为继嗣),有什么必要付出如此惨重的代价呢?

因此,在巫蛊之祸中,武帝虽然有着不可推卸的责任,但他的错误的造成,主要是由于缺乏宽容诚朴、兼听纳谏的政治美德,专权偏信,猜忌多疑,笃信鬼神,因而听信谗言,为奸邪所误。

(二)高寝郎托梦上言与汉武帝的悔悟

江充等人虽利用方术迷信达到了自己政治上的险恶目的,但他们的好梦不长。汉武帝看到,巫蛊之祸造成了骨肉相残、损兵折将、人心离散的惨痛后果,而自己多年穷奢极欲、繁刑重赋、巡游无度又带来了“百姓疲敝、起为盗贼”的严重局面,这一系列挫折促使他渐生悔悟之心。然而,作为一个毕生致力于政治集权和思想控制的至高无上的君主,要他坦白地承认自己以往错误、轻易地改变多年的政治方略是相当难的。如何找一个下台的梯阶,找一个改弦易辙的理由呢?此时,一个祖先神灵托梦的事件,带来了历史的转机,帮助他坚定了改弦易辙的决心。

征和三年(公元前90年)九月,负责守卫高祖陵庙的高寝郎田

千秋上书,竭力讼太子之冤,并称他的这番话乃做梦时“一白头翁教臣言”。因为田千秋为高寝郎,又托言于白头老翁所教,于是,令这位笃信神灵的武帝“大感寤”。他召来田氏,并对他说:“父子之间,人所难言也,公独明其不然。此高庙神灵使公教我,公当遂为吾辅佐。”^① 这位田氏因之被拜为大鸿胪,旋又代刘屈氂为丞相,后又被封为富民侯。班固对此事评价说:“千秋无他才能术学,又无伐阅功劳,特以一言寤意,旬月取宰相封侯,世未尝有也。”

究竟是否真有高祖神灵托梦一事,还是田千秋假托神灵而向武帝上谏,抑或根本就是武帝出于改弦更张的需要而使用的政治手段,我们今天已难考辨。但是,田千秋这“一言”而促使汉武帝的“寤意”,对于汉廷来说却是极为重要的。从此以后,武帝悔悟以往的错误并努力付诸行动:族灭江充家属,将其爪牙苏文焚于横桥上,惩办在事变中站在卫太子反面的官员以及在湖县围捕太子之人。又作思子宫,建归来望思之台于湖县,对卫太子冤案进行昭雪。而由于卫太子冤案的政治背景是酷法派对宽仁派的斗争,因此,对于太子的平反昭雪以及对其对立面势力的惩罚,也就意味着武帝开始摈弃酷法派,从而带来了宽仁派的重新崛起。

同样,宽仁谨厚的田千秋,由于被武帝视为“高庙神灵使公教我”,因而被擢为武帝之辅佐,这对于武帝末年的悔过有着不可低估的作用。田氏视事后,曾力图缓和因卫太子狱连年诛罚、群下恐惧的气氛,为了抚慰众庶,他劝武帝“施恩惠,缓刑罚”^②。由于他的努力和武帝思子之情、悔痛之意等因素的综合效应,武帝逐渐向卫太子宽仁政策靠拢并开始对自己以往的所作所为进行反思。征和四年(公元前89年)三月,他对群臣说:“朕即位以来,所为狂悖,

① 《汉书》卷六六,《车千秋传》。

② 《汉书》卷六六,《车千秋传》。

使天下愁苦,不可追悔。自今事有伤害百姓,靡费天下者,悉罢之。”汉武帝的这段自责,其政治伦理意义是相当大的。第一,其表明汉武帝作为最高执政者对以往错误行政行为承担责任;第二,其对于自己“所为狂悖”而给广大民众带来的灾难表示了悔痛;第三,其表示了日后在行政事务中罢除“伤害百姓、靡费天下”之事的决心。作为万人之上的帝王,汉武帝所表现出来的道德勇气是值得敬佩的。紧随着汉武帝的道德反省,田千秋趁热打铁,提出自己的谏言:“方士言神仙者甚众,而无显功,臣请皆罢斥遣之。”武帝立即接受了这一意见。他说:“大鸿胪言是也。”于是悉罢诸方士候神人者。此后,武帝还经常对臣下追悔说:“向时愚惑,为方士所欺。天下岂有仙人?尽妖妄耳!节食服药,差可少病而已。”^①3个月后,汉武帝又下著名的“轮台诏”,正式提出“当今务在禁苛暴,止擅赋,力本农”^②。罢轮台屯田,罢西筑亭障,由是不复出兵,开始了向“守文”政策的转折,实现了卫太子曾多次谏止征伐四夷的遗愿。

武帝死后,田千秋协助秉政者霍光,坚持武帝末年的休养生息政策,轻徭薄赋,节支减刑,“国家少事,百姓稍益充实”^③,使社会经济逐渐恢复发展起来。

司马光评价汉武帝时说:“孝武穷奢极欲,繁刑重敛,内侈宫室,外事四夷,信惑神怪,巡游无度,使百姓疲惫,起为盗贼。其所以异于秦始皇者无几矣。”而之所以“有亡秦之失而免亡秦之祸”,其中的一个重要原因是“晚而改过,顾托得人”。武帝能够晚而悔过,顾托得人,其中的契机是,被武帝认为“高庙神灵使公教我”的田千秋的上言。从此,武帝开始摒弃酷法之臣,起用宽仁之臣,向

① 以上皆见《资治通鉴》卷二二,征和四年。

② 《汉书》卷九六,《西域传》。

③ 《汉书》卷六六,《车千秋传》。

休养生息政策转折,并在临终前将“辅少主”的重任托于霍光、田千秋等守文之臣^①,遂使汉室转危为安,走向中兴。

由于迷信神仙方术,汉武帝付出了巨大而惨重的代价。汉武帝为何会受惑于方士的种种欺人之谈?为何会对自己的骨肉亲属大加杀戮?除了受当时社会风俗的影响以及受知识水平的限制等客观原因之外,更为深层的原因是,汉武帝将这些活动视为长久地占有皇权的手段:礼神求仙,究查巫蛊,无非是希图个人生命的无限延续以便永据皇位和江山。而这个目的显然背离了道德正义而丧失其合理性和人文意蕴。围绕这一目的所进行的一系列活动导致他“穷奢极欲,繁刑重敛,内侈宫室”,因而加剧着各类矛盾的激化和统治的危机,险些踏上秦亡的覆辙。而当他为一系列政治、经济和社会危机所困扰时,能够及时接受臣下意见,重新以秦亡的教训警示自己,晚而改过,对自己的行为做出深刻道德反思,并力图以“禁苛暴,止擅赋”等政治伦理要求约束自己,顺应时势和民心,向休养生息政策转折,促使政治制度朝着合理、合道德的方向做出了调整,从而使汉王朝免遭败亡而走向中兴。在这里,我们不仅感受到历史的辩证法所展示的那不可抗拒的规律,更看到道德力量在政治行政活动中不可低估的巨大作用。

^① 见《资治通鉴》卷三十二。

第十五章

谶纬在汉代政治生活中的泛滥及其思想归属

随着以董仲舒为代表的今文经学的崛起和经学取士制度的确立，经学之士逐渐在政治上取得重要地位，自宣、元时期至东汉末年，经学之士一直是政府文官的重要来源。但这些经学之士中的不少人实际上是董仲舒式的人物，他们将阴阳灾异等天人感应思想进一步与儒家的伦理纲常结合起来，以之作为政论和政策的依据，这成为西汉中后期意识形态领域内的主流。这种思潮对后世产生了极大的影响。

盛行于西汉末和东汉时期的谶纬神学，就是上述这种思潮进一步发展的产物。一些学者将谶纬划归到儒学的行列中，列为儒教的重要内容。笔者认为，此说实乃似是而非。谶纬究竟应归属于哪家学派？它又如何会同儒家经典攀上某种亲缘的？它在汉代政治生活中起着什么样的重要作用？这是下文将要探讨的内容。

一 谶纬在汉代政治舞台上的地位

谶纬是以天人感应为理论基础的宗教神学。谶是假托神旨以言人事吉凶祸福的预言或隐语。如《史记·赵世家》所载秦缪公（一作秦穆公）言天帝告其“晋国将大乱，五世不安”，就是较早见于史籍的谶语。秦始皇时“亡秦者胡也”，更是典型的谶语。谶的主要内容是符命，故又称其为“符命之书”，因其有文字又有图画，故又称其为“图书”、“图谶”。纬书相对儒家经书而言。经的本义是织物上的纵线，纬是横线。纬书依附于经书，正如织物上的纬线与经线相配一样。汉代儒学有“五经”、“七经”之说，纬书也有“五纬”、“七纬”之称。纬书的主要内容是阴阳灾异之说，又假借神意，篡改儒经，并对其中所载的一些古代史事进行神学解释。因纬书中也有谶语，故后世将谶纬混为一谈，通称为谶纬。谶纬在汉代政治生活中，留下了巨大的投影。

灾祥说等天人感应思想的流行是谶纬泛滥的社会氛围和思想基础。汉代统治者一方面需要利用这一思想慑服和笼络人心。例如，他们经常因所谓嘉瑞出现而改年号，武帝时的元狩、元鼎、昭帝时的元凤，宣帝时的神爵、五凤、甘露、黄龙等年号，就是这种情况下的产物。另一方面，汉代统治者自身确实也对灾祥说笃信不疑，有很多史实可以说明这一点。例如，他们十分重视灾异之变，在帝王的纪传中，到处可见因灾异而下罪己诏或召问术士的记录。因此，清人赵翼在《廿二史札记》卷二中，列举汉帝因“水旱不时”、“灾异仍见”而自责的诏词，并总结说：“汉诏多惧词”，认为汉帝大多小心谨畏，“两汉之衰，但有庸主，而无暴君”。此种看法甚确。不过，他将这一原因归之于“家风使

然”。但愚意以为，这不能不在很大程度上归之于“天谴说”的道德警示作用和道德约束威力。

灾异论还影响着朝臣的任免并被用做统治集团内部政治斗争的工具。如元帝时，大臣萧望之、周堪、刘向等人因反对外戚宦官而遭到他们的迫害，被免官、下狱。但由于出现了地震和客星见昴、卷舌间等所谓灾异，因而使元帝感悟，下诏赐萧望之爵关内侯，征周堪、刘向，欲以为谏大夫。而后来外戚宦官又利用夏寒、日青无光等所谓灾异来攻击周堪等人^①。在汉代史籍中，公卿大臣因灾异出现而被免官的也不鲜见，成帝时的薛宣、元帝时的于定国等人都是因此而丢掉了丞相的官位。更有甚者，还有为之而送命的。如淳引《汉仪注》说：天文大变，天下大过，则使侍中以上尊酒及牛赐丞相，策告殃咎，丞相即日自杀。成帝时，丞相翟方进就是因为出现荧惑守心的天象而被迫自杀的牺牲品。虽然这也许是君主借以除掉三公的手段，但也能反映时人对灾异的态度。

在这种朝野上下大言灾祥符命的社会氛围中，谶纬开始兴起。加之，哀、平之世，社会黑暗，朝政腐败，外戚专权，阶级矛盾和统治者内部的矛盾十分激烈，人民“有七亡而无一得”，“有七死而无一生”^②，“百官群职旷废，奸轨放纵，盗贼并起，或攻官寺，杀长吏”^③。这种充满严重政治危机的社会局势和人们笃信灾异的社会氛围，构成了谶纬蜂起的温床。汉哀帝时，待诏夏贺良献上方士甘忠可制造的谶纬：“言赤精之子谶：汉家历

^① 见《汉书》卷三六，《刘向传》。

^② 《汉书》卷七二，《鲍宣传》。

^③ 《汉书》卷八一，《孔光传》。

运中衰，当再受命，宜改元易号。”^① 哀帝接受了夏氏根据谶纬而提出的改元建议，于建平二年（公元前5年）改元易号。甘忠可、夏贺良所造的谶书也被收藏于政府的藏书之所——兰台^②。从此，谶纬涌现于汉代的政治舞台。

汉代统治集团中的各派政治势力纷纷利用谶纬为各自的利益服务。例如，《春秋运斗枢》说：“后族擅权，月生足芒。主势夺于后族，群妃之党横潜，则月盈”，反映了刘氏集团对外戚专权的不满和斗争。而《洛书圣诰符》中“岁星入北斗，天下大乱，改政易王，国有大丧”等谶语，则又反映出反对派势力对君位的覬覦。

利用谶纬神学，王莽开始了他的篡汉行动。他令人炮制“告安汉公莽为皇帝”、“摄皇帝当为真”等谶语，并“班符命四十二篇于天下”，“大归言（王）莽当代汉有天下”。利用这些为其制造篡汉的舆论和根据。据称，这段时间内连续出现了十二道符命。假借这些所谓神之意旨，王莽一步步地实现着篡权的计划：由安国公变为摄皇帝，最后终于登上了皇帝的宝座^③。

反对派势力同样也利用谶纬反对王莽称帝。如郅恽就曾根据谶纬和天象劝说王莽归政就臣位。而王莽虽然大怒，将其“收系诏狱，劾以大逆”，然而，“以（郅）恽据经谶，难即害之”，最后不得不将其赦免。^④ 还有，魏成大尹李焉与卜者王况谋划反王氏之策时，王况为李焉作谶书曰：“文帝发忿居地下，趣军北告

① 《汉书》卷十一，《哀帝本纪》。

② 见《汉书》卷九九，《王莽传》。《后汉书·张衡传》称：刘向父子在领校秘书时，未将谶纬列入所校书目内。但这并不等于刘向父子未见到谶纬，只不过因为谶纬始出，数量不多，不必专列一项，附于别项也不妥，故未将其列入所校书目类。

③ 见《汉书》卷九九，《王莽传》。

④ 见《后汉书》卷二九，《郅恽传》。

匈奴，南告越人。江中刘信，执敌报怨，复续古先……荆楚当兴，李氏为辅。”^①此后，又有宛人李通以图谶劝刘秀说：“刘氏复起，李氏为辅”，因而推动了刘秀起兵。

为了替刘秀即位造舆论，各种神化刘氏政权的谶语相继出现。例如，《河图合古篇》说：“帝刘之秀，九名之世，帝行德封刻政。”《河图握矩记》说：“帝刘季，日角戴胜斗，胸龟背，龙眼，长七尺八寸，明圣而宽仁，好生主轸。”《春秋演孔图》说：“卯金刀，名为刘，赤帝后，次代周。”《河图赤伏符》说：“刘秀发兵捕不道，四夷云集龙斗野，四七之际火为主。”刘秀即位时的告天祝文中也引谶语“刘秀发兵捕不道，卯金修德为天子”^②，这些谶语都被刘氏政权引为受命于天的神学根据。

刘秀对于谶纬十分迷信，经常据谶纬以决定军国大事或高级官员的人选。如《河图赤伏符》中有一句“王梁主卫作玄武”，他就将王梁超升为大司空；谶文中有“孙咸征狄”一句，他就因此而任孙咸为“平狄将军行大司马”；《河图会昌符》中有“赤刘之九，会命岱宗”之语，他就决定立即去泰山封禅。中元元年（公元56年），刘秀正式“宣布图谶于天下”，谶纬成为国宪。刘秀钻研谶纬之学可谓勤奋非常，以至于夜晚读谶而风寒感冒。据《东观汉记》载：“光武避正殿，读谶坐庑下，浅露，中风苦咳。”

在皇帝的亲自倡导下，谶纬学因之而泛滥成灾，“五经之义，皆以谶决，于是五经为外学，七纬为内学”，人人“崇尚谶纬”，“不引谶纬，人不尊经”^③。《后汉书·儒林传》所载之《易》家，《尚书》家，齐、韩《诗》家，大多善言灾异图谶。而《左氏春

① 《后汉书》卷六二，《王况》。

② 《后汉书》卷一，《光武本纪》。

③ [清]皮锡瑞：《经学历史》。

秋》、《谷梁春秋》在光武帝时虽立为学官，但因为“二家先师不晓图讖，故令中道而废”。贾逵迎合光武帝之好，将《左氏春秋》附会图讖，才改变了《左传》家的地位。他上书光武帝说：“五经家皆无以证图讖明刘氏为尧后者，而《左氏》独有明文。五经皆言颡项代黄帝，而尧不得为火德。《左氏》以为少昊代黄帝，即图讖所言帝宣也。如令尧不得为火，则汉不得为赤，其所发明，补益实多。”^① 贾逵对《左氏春秋》的这番附会、篡改，直接为刘氏政权涂上了灵光，甚得光武帝之欢心，他不但因此而得到了大量的赏赐，更使《左氏春秋》得以立为学官。故清人唐晏指出：“《左氏》之立学官，刘歆倡之而不能成，韩歆争之而不可得，乃以贾逵一言而定，而究其所以定，则图讖之力也。”^②

与此相反，那些非议讖纬的人，却常遭迫害和冷遇。如，桓谭上书指责“小才伎数之人”“制造讖纬，以欺惑贪邪，诳误人主”，力主远斥之，引得光武帝十分不悦。后来，光武帝打算据讖纬决定建筑灵台的位置，并询问桓谭的意见。桓谭回答说：“臣不读讖”，又极言讖之非经。惹得这位笃信讖纬的皇帝大怒，桓谭因此而险些丢了性命，“叩头流血，良久乃解”^③。此后，他被贬出京城，病死道中。深受桓谭思想影响的杰出思想家王充，激烈地反对讖纬迷信，以自然科学知识批驳符瑞、谴告说，也被废退家中，贫病而死。

又如，光武帝指派“博通经记”的尹敏校删图讖，以去掉其中吹捧王莽的内容。尹敏向光武帝进言：“讖书非圣人所作，其中多近鄙别字，颇类世俗之辞，恐疑误后生。”刘秀不纳其意见。

① 《后汉书》卷三六，《贾逵传》。

② 唐晏：《两汉三国学案》卷九。

③ 《后汉书》卷二八，《桓谭传》。

这位尹先生倒也有几分幽默，为了说明讖纬并非圣人所作和上天所降，他在校订图讖时，利用其阙文之处，补上“君无口，为汉辅”一句。“君无口”即尹字，意为尹敏将成为汉室的辅弼之臣。光武帝见此而感到奇怪，召问尹敏，尹氏回答说：“臣见前人增损图书，敢不自量，窃幸万一。”^①尹敏的本意是以此为例，说明讖纬不过是如此这般被造出来的，而并非神意和圣人之作。刘秀对此深以为非，虽没加罪于尹敏，但尹氏却因此而沉滞，不得升迁。因为刘秀知道这种对待讖纬不恭不敬的态度，将不利于神化刘氏政权，以愚弄百姓，巩固统治。

二 讖纬当归属于原始道教

由于讖纬依附儒经，其中一些地方又对儒经所载之史实进行神学解释，因此不少学者将纬书划归到儒学的范畴内。

对此，笔者有不同看法。众所周知，儒学的基本内容是谈论人伦道德等问题，因而被归之为“人学”。如果将纬书划归到儒学的范畴内，那是与纬书的基本内容及其性质不相符合的。纬书的基本内容是什么呢？归纳起来，大致有以下几方面：（一）阴阳灾异说及占星术等天人感应的思想；（二）鬼神信仰；（三）念咒去灾之术；（四）人符天数的思想及某些医学思想；（五）封建道德及其对儒经史实的神学解释。在上述几项内容中，阴阳灾异、占星术所占据的比重最大，因而，一些学者将讖纬称之为“占星术的变形”^②。而占星术则正是方士所擅长的数术，他们常将大量的精力用于研习阴阳推步之学（即天文星占）、数往知来

^① 《后汉书》卷七九，《儒林传》。

^② 见马晓宏《天·神·人》，国际文化出版公司1988年版，第180页。

之术。可以说，上面所罗列的谶纬之学的绝大部分内容，我们既能在方士的思想或活动中找到来龙，也可以在后来的道教中寻得去脉^①。

（一）纬书中真正与儒经相关的内容不多

据现存的纬书来看，其与儒经有联系的内容很少。有的纬书只是冠一个与儒经相涉的外称，而在其书中干脆不提该儒经的内容，有的即使提及，也很少对其本意再作发挥。如《春秋说题辞》只是大致谈了一下各经的主旨：“《尚书》者，三帝之迹，三王之义，所以推其期运，明授命之际。”“《易》者，气之节，含五精，宣律历，《上经》象天，《下经》计历，《文言》立符。”“六经所以明君父之尊。”^②

除《易纬》、《礼纬》之外^③，大多数纬书少有对儒经的正面解释，而多半是对儒经的来源或其中的史实作些神奇怪异的篡改或发挥。如《孝经援神契》说：孔子作《春秋》、《孝经》之后使七十二弟子向北辰而磬折，使曾子抱《河》、《洛》，事北向。孔子斋戒，衣绌单衣，向星而拜。告备于天曰：“‘《孝经》四卷，《春秋》、《河》、《洛》凡八十一卷，谨以备’。天乃洪郁起白雾摩地，赤虹自上下，化为黄玉，长三尺，上有刻文，孔子跪而读之，曰：‘宝文出，刘季握，卯金刀，在轸北，字禾子，服天

① 关于阴阳灾异论与方士的渊源关系，详见本书《方士的活动与秦帝国的崩溃》一文，此不赘述。

② 见〔清〕孙穀《古微书》卷十一。

③ 因为《易经》本为卜筮之书，且其卦爻只是一种抽象的符号，便于为各家所利用。如东汉方士魏伯阳所作的《周易参同契》即是借用《周易》的爻象符号以言炼丹之事。《礼经》则是古代礼仪风俗，本身即含巫、史所宣扬的天人感应思想。

下。’”^①《春秋演孔图》说，孔子死时，“天下血书鲁端门……子夏明日视之，血书飞为赤鸟，化而为书，署曰《演孔图》。”这套荒诞无匹的神话，是正统儒者不屑为之的。

也有一些纬书中含有宣扬封建道德的内容。如《春秋运斗枢》说：“远《雅》、《颂》，著倡优，则玉衡不明。”《孝经纬》云：“天子行孝，四夷和平。”“元气混沌，孝在其中。天子孝，天龙负图，地龟出书，妖孽消灭”，“庶人孝则泽林茂……怪草秀，水出神鱼。”^② 这些言辞还算和儒经相关，但其分量在纬书中微乎其微。而且，我们不要忘了，方士同样也是讲求忠孝仁义的。

请看《史记·日者列传》中贾谊等人访问卜筮者司马季主的记载，即可说明这一点。贾谊到司马季主的卜肆中看到，他们不但“辩天地之道、日月之运、阴阳吉凶之本”，而且还“差次仁义之际”。司马季主并向贾谊等强调，卜者是重视仁义道德的：“今夫卜者，必法天地，象四时，顺于仁义，分策定卦”，他们能使臣下忠诚地事上，使子女孝敬双亲，使父母慈爱子女，“此有德者也”。还有那位卜筮于成都的严君平，同样也是“依蓍龟为言利害，与人子言依于孝，与人弟言依于顺，与人臣言依于忠，各因执导之以善”^③。可见，并非只有儒生才重视封建道德。

（二）纬书中的占星术与道教的密切联系

占星术是纬书最主要的内容，翻开现存的各类纬书，满眼都充斥着形形色色的占星术。

① 《古微书》卷二九。

② 《古微书》卷二七。

③ 《汉书》卷七十二，《王吉、贡禹等传》。

古代占星术可分为日占、月占、五星占、四时占，还包括草木鸟兽占^①，又以二十八宿分主地上的州国，其变化可预言地上相应的州国之事。此外还有风角、望气等术，即依据风的方向、强弱、状态或云的色彩、形状和变化来预言吉凶。

占星术是方士们传习的主要方术，中国古代天文史上三家著名的星占派别——巫咸、石氏、甘氏，全都与巫和方士有密切联系。至西汉时，善于天文星占的也大都是方士，如，方士唐都就是当时著名的占星家。《史记·历书》称：“招致方士唐都，分其天部”；该书《天官书》称：“星则唐都也。”

纬书全面地继承了方士巫师的占星术，而道教后来又大量地吸收了这方面的内容。我们将古代文献中关于方士占星的记载与纬书和道教经典进行一些比较，就能清楚地说明这一问题。

以地占为例：《左传·昭公二十三年》载，八月丁酉，南宫大地震，方士苾弘预言“东王必大克”。《国语·周语》载：“周幽王二年，西周三川皆震，伯阳父曰：‘周将亡矣。’”纬书《春秋潜潭巴》曰：“地动摇，臣下谋上。”道教经典《抱朴子》曰：“军中地动必大战，或有谋反。”以上诸说一脉相承。

再以星占为例，巫咸曰：“流星入阁道，王者有忧，左右有谋。”纬书《文曜钩》曰：“流星入王良，天下有急，关津不通，有兵起。”^② 巫咸曰：“彗星见于北斗，天下更改。”石氏曰：“彗星出北斗……天下大乱，国易政，有兵起。”纬书《演孔图》曰：“彗星守北斗，天帝谋易主。”^③

又以日占为例，甘氏曰：“无道之国，日月过之薄蚀。”纬书

① 见《开元占经》、《天文要录》等星占书。

② 《开元占经·流星占三》。

③ 《开元占经·彗星占下》。

《春秋运斗枢》曰：“人主自恣不循古，逆天暴物祸起则日蚀。”^①道教经典《太平经》同样将日月“薄蚀”的原因归之于君主失道，“帝王多行道德，日月为之不蚀”^②。“无道之国，其治污浊，多奸邪自蔽隐，故其三光不明矣。”^③

在中国古代，星占与历法是紧密联系在一起的，天文历法起源于占星术，天文历家向来是与占卜者同类的人物：“文史星历，近乎卜祝之间。”^④《史记·日者列传》中所提到的占卜派就有历家、天人家等。纬书中关于天地之初情形的描述，显然也与源自占星家的历家的看法相似。《尚书考灵曜》说，天地开辟之时，“日月五纬俱起牵牛，初仰观天形如车盖，日月若悬璧，五星若编珠……”^⑤而这种情形，正与古代历家制定历法时所要求的起算点相合。

古代历家制历注重历元，即一定要以甲子那天恰好是夜半朔旦冬至，并要求出现日月合璧、五星联珠的天象，以此作为起算的开始。纬书视上述罕见天象为天地开辟时的情景，源于占星家的历家则以之作为制定历法的起算点，这是有着相同的思想渊源的。

不过，应该加以说明的是，谶纬虽然吸收了天文、星占、卦候、风角等方术，但它主要是借各种方术和神学以言政事或迎合时君，其随意性很大。故东汉天文占星家张衡极言天文星占风角卦候与谶纬不同，认为前者“数有征效”，而后者“皆欺世罔俗”

① 《开元占经·日占五》。

② 《太平经合校》第366页。

③ 《太平经合校》第366页。

④ 《史记》卷一三〇，《太史公自序》。

⑤ 《古微书》卷一。

之说。^① 张衡对星占术等方术的评价虽未必恰当，但可以看出，二者还是有区别的。

（三）纬书中的神仙鬼神信仰 与道教的密切联系

神仙信仰是方士的基本信仰，得道成仙是其最高的追求目标。纬书总结了方士的神仙信仰，书中这些思想又为道教所继承和发展。

纬书中不但有汉初方士宣扬的黄帝成仙之说，还有向神仙学仙之事，《春秋合诚图》说：“黄帝请问太乙长生之道，太乙曰：‘斋戒六丁，道乃可成。’”^② 而且，其他几位古帝也都以神仙为师。“黄帝师力牧……帝嚳师赤松子，帝尧师务成子。”^③ 纬书中还载有服食成仙之事：“太华之山上有明星，玉女持玉浆，得上服之即成仙道。”“少室之山巅亦有白玉膏，得服之即得仙道。”^④ 还有五城十二楼等仙人居处等^⑤。

纬书中的神仙众多，既有天上的星宿之神，也有地下的五岳四海之神，还有五谷、器物、人身各部位之神。这些形形色色的鬼神有不少是来自于巫师方士。

例如，“太一”（北斗星）是纬书中尊贵的天神之名。《春秋合诚图》说：“紫宫大帝室，太一之精也。”《春秋元命苞》说：“太一之星高居深藏，故名北极。”《春秋文耀钩》曰：“中宫大

① 见《全后汉文》卷五十四，张衡《清禁绝图谶疏》。

② 《古微书》卷八。

③ 《古微书》卷二五，《论语纬》。

④ 《古微书》卷二三，《诗含神雾》；《古微书》卷三十四，《河图玉版》。

⑤ 《古微书》卷三二，《河图纬》。

帝，其精北极星。”^①而这位尊贵的“太一”，原是楚国的巫觋们所尊奉的万神之神，屈原在《九歌·东皇太一》中，就着力刻画了这位备受尊崇之天神的万方仪态。到了西汉刘邦时，方士们又在它的下面增设了白、青、黄、赤、黑五帝，方士缪忌向汉武帝上表：“天神贵太一，太一佐曰五帝。”^②武帝还接受其建议，在长安修筑了宏伟的太一坛，周围又筑五帝坛从祀，在甘泉宫中央的台室上“画天地太一诸神而置祭具以致天神”^③。

又如，人身各部位之神的说法，源于方术中的内观、守静、存思之术。持此方术者认为，人身各部位皆有姓字服色，它们与体外之神是相类相通的。这些神存于人身，则形体安康；反之，则形体败坏，走向死亡。

上述观念，都为道教所吸收。“太一”成了道教鬼神谱系中的成员^④。道教经典《度人经》称：“太一总监万天，近居一身。”^⑤而人身各部位有神的观念也在道教经典中得到完善和扩充，约成于东晋时期的《黄庭内景经》细述了各部位之神的名字及存思之术：“发神苍华字太元，脑神经根字泥丸，眼神明上字英玄……六腑五脏神体精，皆在心内运天经，昼夜存之自长生。”成书于东汉的《太平经》介绍的修道方法之一是“思念五脏之神”^⑥。唐代《三洞珠囊》所存的《太平经》佚文中也专门谈到了存思还神之术的重要性，认为疾病的产生是由于各部位之神离开了身体。因此，斋戒存思，即可百病消亡，等等。

① 《古微书》卷八、卷九。

② 《史记》卷十二，《孝武本纪》。

③ 《史记》卷二十八，《封禅书》。

④ 见《老子中经》、《真灵位业图》等。

⑤ 《度人经》卷六，《道藏要籍选刊》第四册。

⑥ 《太平经合校》卷六九。

在《河图纪命符》、《易内戒》等纬书中，还有“司过神”监神人之行为、据其所犯过失之轻重而缩短其寿命的记载。《太平经》继承了这一思想，宣扬有“司命神”在人身旁，“司人是非”，人如有过失，“辄减人年命”^①。

与鬼神信仰相联系，纬书中有念咒语或口颂神名以除灾解厄的法术，如《鱼龙河图》中就说，夜卧三呼身体发肤之神名，“恶鬼自却”。这套方法源自古代的巫术，在云梦秦简《日书》、马王堆帛书《五十二病方》和《内经》、《淮南万毕术》等方书中，都有关于以咒语去病除灾的记载。这套方法又发展为道教的祝咒术，《道藏》中这些内容比比皆是，它是道士的拿手好戏。

儒家既无上述鬼神信仰和念咒之术的传统，此后又未继承这套理论^②。儒家的鬼神是指祖先，儒家祭鬼神，只是祭祖之义，非其祖考而祭之，孔子斥之为谄媚求福^③。以儒家正宗自居的王船山，也再三强调祭祖、祭天仅只是出于报本返始之义^④。

（四）纬书中的医学理论与道术的密切联系

传统医学与道家、道教联系紧密。据饶宗颐先生考证，长沙马王堆汉墓出土的《五十二病方》、《却谷食气（经）》、《养生方》、《导引图》以及云梦秦简《日书》等“事实上几乎包括《汉书·艺文志》中的数术、方伎略，这些写本相当后后来《道藏》内

① 《太平经》卷一一四。

② 国外一些学者认为：“儒学本身就具有一种术数的或者咒术的性质。”（见日本学者坂出祥伸教授《〈方术传〉的立传及其性质》，载《日本学者论中国哲学史》，中华书局，1986年。）国内学者亦有此种看法。但愚以为，这种具有术数或咒术性质的“儒学”，并非儒学的“本性”，而是它与方术相结合的新产品。对渗入儒学的方术，不少儒者是力加排斥的。

③ 见《论语·为政》。

④ 见王夫之《礼记章句》卷十一。

涵中的最重要的部分”，楚人崇奉“黄神”（黄帝），使用“禹步祝咒之术用以治病”。他还认为，《五十二病方》中的“黄神”，“实在出于楚国的巫医。许多名目可以看出当时民间流行的医术，正和鬼道有许多雷同之处，加以马王堆出土各种房中术养生方等等方技之流行，正是后来道教徒的课题。这时虽无道教之名，而有道教之实”。故他论断：“道教的形成，与楚国巫医存在着非常密切的关系。”^①不少学者认为，成书于汉代的《黄帝内经》深受先秦道家思想的影响。^②笔者不仅同意这一意见，而且进一步认为，作为中国传统医学最重要的经典《黄帝内经》应该视为道家的一个流派——医道家，而以后的道教更是将医术与方术融为一体，不少道教徒本身就是精于医术的专家，如晋代的陶弘景、唐代的孙思邈皆为这方面的杰出代表。纬书中不少医学理论来自道家和方术，如，《易通卦验》中以各节气至时晷影的长短来占验来年的疾病灾厄：“冬至晷长一丈三尺，当至不至，则旱，多温病，未当至而至则多病暴逆心痛……”清人孙穀认为，这种“以晷影候（占验）病厄”的思想，“通于《内经》五运六气”的理论^③。

又如，纬书认为地理环境与人的气质有关^④。《内经》同样认为地理环境影响着人的体质、气质和健康^⑤。

纬书中人副天数的思想也与《内经》相承。《内经》认为，

① 饶宗颐：《道教与楚俗关系新证》，《中国宗教思想史新页》，北京大学出版社2000年版，第55—56页。

② 见刁宗广：《黄帝内经与先秦的道家思想》，《中国哲学史》2001年第1期。

③ 五运六气是中医学中一重要理论。五运，指木、火、土、金、水五行的运行；六气指风、热、湿、火、燥、寒。古代医学据天干以定运，据地支以定气，结合五行生克理论和六气的流转，预测每年的气候变化，并推算所患的疾病。

④ 见《诗纬含神雾》等，《古微书》卷二三。

⑤ 见《黄帝内经·素问·异法方宜》。

人产生于自然界，天人有着统一的本源和属性，人体构造与自然界的构造有着同一性：“天有日月，人有两目；地有九州，人有九窍……天有四时，人有四肢。”^①《孝经纬》同样认为：“人头圆象天，足方象地，五脏象五行，四脚法四时……目法日月。”^②显然，这也是继承了方士的医学思想而来的。

此外，道教经典和道士的著作中还直接引用了谶纬之学。如，晋代道士葛洪的《抱朴子·内篇》以及东汉末传世的道教经典《太上灵宝五符》等书中，都引用了谶纬之书。纬书的不少图像，从内容到形式也都为道书所继承。

与谶纬之书有着最为密切的联系的道书是《太平经》。关于这一问题，前辈学者早已谈及。如汤用彤先生在《往日杂稿》中曾指出：“《太平经》中阴阳五行说极多……颇疑其中学说多合于谶纬。”金春峰先生在《汉代思想史》一书中，则具体考证了《太平经》中阴阳五行思想与纬书和《白虎通》等书的承继关系。汤一介先生更是明确指出，《包元太平经》与早期道教的经典《太平经》在内容上“有相当密切之关系”^③。《包元太平经》是西汉末年方士甘忠可所造的谶纬之书^④，一些学者还认为，此书是汉代最早出现的谶书^⑤。东汉时，《包元太平经》由方士们逐渐增编，经干吉、宫崇之手编撰成一百七十卷的《太平经》。《太平经》在方士中流传，至东汉顺帝时，张陵和张角以该书和《道德经》为基本教义，分别创立起五斗米道和太平道这两个早期道

① 见《黄帝内经·灵枢·邪客》。

② 《古微书》卷二七。

③ 见汤一介《中国传统文化中的儒释道》，中国和平出版社1988年版，第144页。

④ 该书由夏贺良献入宫中，为汉哀帝所接受。《汉书·王莽传》说：“甘忠可、夏贺良谶书藏兰台。”

⑤ 见黄开国《论汉代谶纬神学》，《中国哲学史研究》1984年第1期。

教组织。这一事例更是反映出谶纬与早期道教的密切联系。

通过上述考证和比较，我们可以看到，纬书之名虽然与儒经相辅而立，但其内容与正统儒经实在相隔甚远，故在当时就引起了一些所谓“通儒硕生”的激烈抨击。他们“忿其奸妄不经，奏议慷慨，以为宜藏摈”^①，主张“屏群小之曲说，述五经之正义”^②。清代大学者纪昀也曾考证说：“纬与经原不相比附……渐杂以术数之言，又盖以妖妄之词，遂与谶合而为一。”^③又说：“纬与经名虽相辅，实各自为书”，并称赞宋以后诸儒解经时削除这些内容“实说经家谨严之旨”^④。

谶纬的绝大多数内容既与儒经没有实质性的联系，又被当时和后世的正统儒者所排斥，它们不当属于儒家阵营，而应划归于阴阳方士一派，当属原始道教的范畴，其很多观念、法术又为后来的道教所继承和发展。因此，谶纬是从方士的思想、信仰、方术过渡到道教经书的一个中间环节。

三 谶纬依附儒经的原因

谶纬既然不属儒家思想体系，为何却要同儒家经典硬扯到一起，依附于儒经呢？这是由二者自身的内容、特点及社会政治背景所决定的。

（一）封建统治者推崇儒学

先秦儒家都主张仁义礼智，强调君臣父子之序，以此作为维

① 《后汉书》卷八二，《方术传》。

② 《后汉书》卷二八，《桓谭传》。

③ 《四库全书提要·易类六》。

④ 《四库全书提要·古微书》。

系人际关系、巩固封建统治秩序的黏合剂。其强调道德修养，主张通过道德教化、道德修养来实现政治抱负，所谓“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”^①。所以，范曄在《后汉书·儒林传》中概括其宗旨与作用说：“所谈者仁义，所传者圣法也。故人识君臣父子之纲，家知违邪归正之路。”这套思想虽然在争乱之时被人君目为“无益于人之国”^②，但在治平之时却又是诸家学派所不能匹敌的。故清人王先谦在《汉书补注》中说：“王应麟曰：湛水李氏云，儒者之术教化仁义而已也。使儒者在人主左右，得以仁义教化天下之治则；所谓道家者不过为岩野居士；名、法家者不过为贱有司；阴阳者食于太史局；而纵横、杂、墨之流，或驰一传，或效一官；农家者流，耕王田，奉国赋，以乐天下之事。彼得与儒者相抗而为流哉！”因此，在天下稍定之后，一般来说，儒家是统治者所能够接受并加以提倡的。秦始皇虽然崇尚法家，并推行“以吏为师”的文化专制政策，焚毁百家之书，但对于“诵习孔子之书”的儒生还是能够容忍的，否则在卢生、侯生事件时，扶苏不会以此作为说情的理由来谏止坑杀诸生。刘邦鞍马未定时大骂竖儒，叫喊“乃公居马上而得之，安事《诗》、《书》？”^③甚至溲溺儒冠。但他刚消灭项羽，就在鲁地祀孔。而随着政局的稳定，他更从儒生所定的礼仪制度中尝到甜头，并渐渐懂得“儒者难于进取，可与守成”^④的道理。转而对儒生以礼相待，并起用叔孙通及其弟子。不过，此时干戈未息，“未皇（遑）庠序之事”^⑤，还来不及推行儒学以教化百姓。此

① 《礼记·大学》。

② 《荀子·儒效》。

③ 《史记》卷九七，《郢生陆贾列传》。

④ 《汉书》卷四三，《叔孙通传》。

⑤ 《汉书》卷八八，《儒林传》。

后，由于社会现实环境所制约，西汉统治者在政治上一直推行清静无为的黄老之术。到汉武帝时，由于景、武帝父子曾在争夺继嗣权的斗争中得惠于公羊春秋学，更出于削弱诸侯王势力，加强中央集权的现实需要，于是，统治了几十年之久的黄老思想退出政治舞台，而融合儒学、黄老之学和方士的天人感应、阴阳五行思想为一体的董仲舒的新儒学则应运而生，占据了汉代意识形态领域内的统治地位。

不过，在现实政治生活中，新儒学中的阴阳灾异等思想固然是巩固封建王权所必需的，但在文化教育、道德教化这些领域内，更派得着用场的则是传统儒学的文化教育和道德教育这两大功能。此时的统治者虽已经坐定了江山，但又需要继续加强王权。他们认识到，除了要向全国臣民灌输忠孝礼义等传统儒家的伦理道德之外，同时，还必须有一批具有较高文化素养的人员担任政府各级机构的职务。因为，文化素养不高的官员，必然不可能透彻地理解各类诏书律令，更不可能准确地执行各类诏令。因此，公孙弘在建议起用儒生为官的奏章中指出：“诏书律令下者，明天人分际，通古今之谊，文章尔雅，训辞深厚，小吏浅闻，弗能究宣，亡以明布谕下。”^① 如此，是不可能很好地胜任各级政府的日常工作的。

这样一来，以此为业的儒生便获得了大显身手的机会。自寒士公孙弘“以治《春秋》为丞相封侯，天下学士靡然向风矣”。接着，汉武帝根据公孙弘和董仲舒的建议，以经取士，置博士弟子，从他们中间选拔政府的各级官员。“自是以来，公卿大夫士吏彬彬多文学之士矣。”^② 儿宽以其经学修养和文才而被提拔至

^① 《汉书》卷五八，《公孙弘传》。

^② 《汉书》卷八八，《儒林传》。

御史大夫；夏侯始昌为太傅，夏侯胜为太子太傅；昭帝时，长史丙吉推荐儒生肖望之、王仲翁等数人，除了萧望之因曾得罪秉政大臣霍光而未起用之外，其余数人皆补大将军史，不到三年官至光禄大夫；霍光死后，宣帝虽不甚好儒，但以儒者而闻名的萧望之仍受到其器重，萧氏官至御史大夫；宣帝还起用儒生黄霸为太子太傅、御史大夫、丞相。这种情形至元帝时更为突出，班固指出：“自孝武兴学，公孙弘以儒相，其后蔡义、韦贤、（韦）玄成、匡衡、张禹、翟方进、孔光、平当、马宫及当子晏，咸以儒宗居宰相位。服儒衣冠，传先王语……”^①直到东汉末，儒生在各级政府机构中一直占据着重要的地位。立为儒学博士弟子的数额也一增再增，“昭帝时举贤良之学，增博士弟子员满百人；宣帝末，倍增之；元帝好儒……设员千人；成帝末，增弟子三千人”^②。

由于儒生地位大大提高，天下士人为求显达，也就纷纷讲习儒经，正如班固在《汉书·儒林传》中所指出的：汉代儒学“传业浸盛，支叶蕃滋，一《经》说至百余万言，大师众至千余人，盖禄利之路然也”。

（二）儒生需借助灾异说和讖纬以获宠或进行政治斗争

儒经虽然能帮助人们步入仕途，进而平步青云，但由于先秦儒学的重点是探讨人际关系和社会问题，而对天道鬼神等问题采取回避的态度，故不足以解决时人所关注的这类问题。于是，以董仲舒为代表的今文经学家顺应时代思潮和君主旨意，将天人感应思想引入《春秋》等儒经，从而满足了汉武帝的政治需要，赢

^① 《汉书》卷八一，《匡衡、张禹传》。

^② 《汉书》卷八八，《儒林传》。

得了君主的赞许。董仲舒死后，夏侯始昌又以通五经且明于阴阳灾异之术而受到武帝的重用，他预言栢梁台将遭灾。据载，后来恰如其言。其族子夏侯胜虽是儒者，但同样据《尚书·洪范五行传》说灾异，他以天久阴不雨预言臣下有谋上者，因而使正在预谋废昌邑王的霍光、张安世大惊失色，这一巧合使他们益重经术之士。

在统治者的提倡和时代潮流的影响下，“经”和“术”相结合，以儒经言阴阳灾异之风遂泛滥于朝野上下：孟喜、京房的《易》学来自隐士^①，他们以阴阳灾异说《易》；翼奉以阴阳灾异说《诗》；李寻以阴阳灾异说《尚书》；大臣的奏章引儒经和阴阳灾异思想作为依托，“每有灾异，辄傅经术，言得失”^②。刘向更是从前代学者的《洪范五行传》以及《尚书·洪范》中的箕子为武王陈述五行阴阳休咎之应的记载里得到启发^③，集合上古至秦汉的符瑞灾异之说，推之人事祸福，著其占验，撰成《洪范五行传论》，以此作为同专权外戚进行政治斗争的工具；一些进步的思想家同样是通过言灾异来宣传自己的思想主张，抨击种种黑暗的社会现象，如鲍宣、谷永等；最高统治者也常常因为灾异的出现而召集经术之士对策^④。“经”与“术”相结合的思想，已深深渗透到汉代政治思想领域的各个方面。

谶纬依附于儒经，正是阴阳方术与儒经相结合这一趋势进一步发展的结果。范曄曾在《后汉书·方术传》中探讨儒学与谶纬

① 见《汉书》卷八八，《儒林传》。

② 《汉书》卷七一，《平当传》。

③ 一些学者认为，《洪范五行传》一书始于刘向，但据《汉书·夏侯始昌传》载，夏侯胜少时，曾随夏侯始昌学《洪范五行传》，说灾异。可见武帝时已有此书，并非始于刘向。

④ 见《汉书》、《后汉书》的《儒林传》等。

相依附的原因说：“汉自武帝颇好方术，天下怀协道艺之士，莫不负策抵掌、顺风而屈焉，后王莽矫用符命，及光武尤言谶言，士之赴趣时宜者，皆骋驰穿凿，争谈之也。……郑兴、贾逵以附同称显，桓谭、尹敏以乖忤论败，自是习为内学（时人以图谶之书为内学，儒家经典为外学），尚奇文、贵异数，不乏于时矣。”这就清楚地说明了统治者的喜好，乃是谶纬与儒经相为表里的重要原因。不过，这里主要说的是儒生对于阴阳方术、谶纬的依附，而实际上，方士同样需要借助儒经，依附儒学。因此，接下来笔者将论述这一问题。

（三）方士为求生存和发展需将谶纬依附于儒经

谶纬之学是在战国动乱之时兴起的思想意识。在政局动荡之际，方士利用它可以达到多种目的：既可以向人们预告政权转移之趋势，又可以用顺从天意的名义向君主进行规谏并提出自己的政治主张，还可以指陈时弊或为改朝换代制造舆论。因此，对于统治者来说，它们既可作为维持统治的工具，又可能成为不利于其统治的威胁。而且，谶纬学的中心内容是灾异论和占星术，由于方士各自师传不一，故这些理论既无统一标准，又无较严密的理论根据，有着较大的随意性。当自然界出现异常现象或人们获得怪异之物时，不同的政治势力可根据各自的利益做出不同的甚至截然相反的政治伦理诠释——有的人视为祥瑞，有的人又视为灾异；有的可利用来论证现实政治治理的道德正当性和政权的合理性，有的则引为说明现实政治治理道德非正当性和政权非法性。即使对于公认的祥瑞，有的人可解释为奖励当权者的祥瑞，有的人又可解释为预示反对派势力取而代之的祥瑞。而对于同一种灾异，也可将其与不同的政治集团联系起来。当新天子利用

灾祥讖纬上台后，反对派又可以利用灾祥讖纬将他赶下台。

出于自己的政治需要，统治者有时需要利用方士和讖纬，故对方士施以恩宠；有时又打击他们，对于言灾异符命者施以严厉的处罚，特别是对那些有奇术特技因而在群众中颇有影响和号召力的方士，统治者更是表示出畏惧和厌恶而加以镇压。因此，与那些靠儒经起家而官运亨通的士人形成鲜明的对比，方士的处境远不如儒生的仕途坦荡宽阔。

方士的社会地位亦不如儒生。两汉时期，以方术为主要职业者不得为正官。例如，方士夏贺良善言灾异并曾学过与早期道教经典《太平经》有继承关系的《包元太平经》，他虽常常被朝廷召问，但只能做待诏黄门，而不能为品官。对此，《汉书补注》引东汉人应劭之语：“诸以材技征召，未有正官，故曰待诏。”^①又如，虽然就学于儒师，但不守师法、独好灾异之说的李寻也只做待诏黄门^②。《汉书·王莽传》也记载：“是时有用方技待诏黄门者……”在高官的行列中，更是罕见纯为方士者。汉武帝时，虽有栾大、李少君等一步登天的神仙方士，但他们很快又以方术不验而从顶峰上跌落下来且被打入十八层地狱。在《后汉书·方术传》所记载的方士中，只有方士郭宪获得光禄勋的高位。李郃虽官至司徒、司空，樊英被授以光禄大夫之职，但他们都是兼通五经之人。谢夷吾是通过举孝廉才当上了寿张令，进而迁升为钜鹿太守的。在见于史籍的方士中，大多数人只担任中、下级官员，如任文公为司空掾，许杨为都水掾，杨由为郡文学掾……而方士中更多的人则是远离官场、游于方外的无名之氏。

方士不仅在仕途上远远赶不上儒生，而且，由于他们假鬼神

① 见王先谦《汉书补注·哀帝纪》。

② 见《汉书》卷七五，《李寻传》。

而宣传自己的思想，故具有很大的号召力；同时，他们的神通法术也常受到广大群众的崇拜，故极易对封建统治者构成某种威胁。因此，官府对他们又是存有戒心的，他们往往可能成为官府镇压的对象。两汉书《方士传》中这种例子甚多，如方士甘忠可假天帝之名，提出汉家当“更受命”，结果被控以“假鬼神罔上欺众”而下狱，病死于狱中^①。书中还记载，赵炳能令枯树发芽，能呼风而渡，“百姓神服，从者如归”。章安县令“恶其惑众，收杀之”。刘根隐居于嵩山之中，不少人“自远而至，就（刘）根学道”。太守“以（刘）根为妖妄，乃收执诣郡”。左慈是曹操所招揽的著名方士。据载，他能立刻弄来远在吴地的松江鲈鱼和蜀地的生姜，一时甚为曹操所爱，但不久，曹操便对这位有奇术的方士产生疑忌而“欲杀之”了。另据《后汉书·张楷传》载，张楷有为五里雾之术，官府怀疑他以其术通贼，而将他逮捕并进行审讯。这些事例足以说明，方士的处境是极不安全的，其地位是极不稳定的。

在人们的观念中，对方术之士也是鄙薄的。贾谊与中大夫宋忠虽知卜医之中必有圣人，在听完卜者司马季主的谈话之后甚为叹服，但他们却询问司马季主，“今何居之卑，何行之汙？”流露出对方士的鄙视。司马季主虽驳斥了他们，但也不得不承认：“夫卜筮者，世俗之所贱简也。”^② 东汉郎顗之父郎宗为吴县令时，猝发暴风，郎宗占以为京师有大火，后果如其言，因而征为博士。而郎宗却耻以占事就征，在文书未到之前，便连夜将印绶

^① 见《汉书》卷七五，《李寻传》。

^② 《史记》卷一二七，《日者列传》。

置县衙而遁去。^①名医华佗也“耻以医见业”^②。

因此，为了自身的发展和安_全，方士不得不将自己的思想附会于儒书。在王充的《论衡》中，我们可以看到方士借儒书之名而宣扬其神仙方术的诸种例证。王充为了驳斥方士依托儒书所宣扬的种种奇谈怪论，引用了一些儒书上的记载。《论衡·道虚篇》说：“儒书言：黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。……有龙垂胡髯下迎黄帝……百姓仰望黄帝既上天，乃抱其弓与龙胡髯吁号。……儒书言：淮南王学道……举家升天，畜产皆仙。……儒书言：卢敖游乎北海，经乎太阴，入乎玄关，至于蒙谷之上……去群离党，穷观于六合之外。……儒书言：齐王……以鼎生烹文挚……夫文挚，道人也，入水不濡，入火不焦，故在鼎三日三夜，颜色不变。”显然，这些所谓儒书，不过是纬书一类的作品，与正统的儒书根本风马牛不相及。之所以将这些神仙方术之说附会于儒书，乃是方士为其罩上的一层华贵而安全的保护膜。故刘师培指出：“方士家言，实与儒书异轨。及武皇践位，表章《六经》，方士之流，欲售其术，乃援饰遗经之语，别立谶纬之名，淆杂今文，号称齐学。”^③

总之，由统治者的政治需要和汉代的社会氛围等客观条件所决定，由儒学、谶纬各自的性质和作用所决定，带来了儒学的鼎盛和谶纬的流行，它们彼此依附，相为表里，儒生方士化，方士儒生化，正是儒学和谶纬彼此依附的必然表现。但是，尽管如此，它们却各有其不同的思想渊源和发展轨迹，我们仍有必要理清其学术归属，而不宜将属于阴阳方士之学的谶纬归入儒学的范

① 见《后汉书》卷三十，《郎顗传》。

② 《后汉书》卷八二，《方术传》。

③ 刘师培：《谶纬论》，转引自胡孚琛《魏晋神仙道教·前言》。

畴，或将二者混为一谈。这样，才能够使我们更明确地认识到方士及原始道教在两汉及中国古代政治舞台上所具有的重要地位。

第十六章

道教与李唐王朝的崛起

在谰纬泛滥的氛围中，早期道教在东汉时初步形成。从魏晋至隋，其经历了曲折的变化和发展。早期道教组织太平道、五斗米道的宗教领袖在汉末日趋激化的社会矛盾中，借天帝、天师、天道之名，宣传《太平经》、《道德经》的均平、行善、宽刑、反贪暴等政治伦理思想，以宗教为外衣，组织、号召群众，掀起了黄巾起义和五斗米道起义的风暴，摧毁了腐朽的东汉王朝。不久，黄巾起义被曹操等人镇压下去，太平道趋于销声匿迹。五斗米道的领袖张鲁则投降了曹操，大批信徒被迫迁往北方。早期道教分化为下层民间道教和上层神仙道教。

一些门阀贵族接受了天师道（即五斗米道）。如，门阀贵族郗愔，王羲之、王献之父子和杜子恭等都是江南天师道信徒。为了维护门阀士族的利益，适应统治者的需要，一些贵族出身的道教信徒对早期道教进行了改造。晋代葛洪继承神仙家的传统，著《抱朴子》一书，提倡通过金丹、行气等方术以修炼成仙，对道教神学从哲学的高度进行整理和提高，并将道教理论与儒家伦理道德紧密结合，贬低张角等早期道教领袖，将道教纳入了封建统

治者所允许的范围。北魏寇谦之改革天师道，摒弃了五斗米的米钱税制和房中术，以清虚为本旨，吸收儒家礼教，强调通过养生修炼以长生不死，又吸收佛教的礼仪教义，制定道教乐章诵戒、符箓科仪，整理道教典籍，受到北魏统治者的敬重。魏太武帝亲至法坛受箓，自称太平真君，成为第一位道教皇帝，其国号亦改为太平真君，道教成为国教。南朝刘宋的道士陆修静继承五斗米道的一些教义，发展葛洪的理论，整理道书，综合两晋上层道教各派，为道教教理和科仪的统一奠定了基础。梁朝的陶弘景继承老庄哲学和葛洪的神仙理论，吸收儒家等级制度并参照佛教诸神，编制了道教庞大的神仙谱系，进一步促进了道教理论的统一和成熟。他辅佐梁武帝萧衍取代了南齐政权，他虽不愿出山为官，但朝中大事总要听取他的意见，被时人称为“山中宰相”。隋朝虽然短暂，但也表现出了对上层道教的尊崇，隋文帝的开皇年号取自道经，隋炀帝将擅长辟谷之术的道士徐则等人留在宫中，并向茅山派道士王远知请教神仙之事且亲执弟子之礼。

魏晋南北朝至隋，迎合、代表统治者利益的上层道教得以勃兴，而民间道教的社会活动则受到了困阻与控制。^① 尽管如此，五斗米道等民间道教还是在下层人民中间传播。利用道教的组织和教义，下层人民多次举行起义，如东晋有道士孙恩、卢循领导的反晋起义，从两晋到隋，多次发生以道教领袖李弘为名义的农民起义。

一般说来，民间道教流传于广大下层人民中间，在人民起义中发挥着号召和组织群众的作用。上层道教与帝王、官僚、士大夫保持着密切的联系，在王朝政治中起着维护封建统治的作用。

^① 见卿希泰《中国道教史》，第三、四章，四川人民出版社1989年版

但是，上述结论只是大致就民间道教和上层道教的主要倾向而言，而历史发展的实际过程却要复杂得多^①。在民间道教中同样混杂着大量封建等级观念和忠孝伦理道德，从汉代的太平道到清代的八卦教，莫不如此；而在民间道教组织发动的改朝换代的“起义”中，也有上层道士为之出谋划策，推波助澜。

在李渊父子兴兵灭隋、李唐代隋的过程中，上层道士就表现得非常积极，他们和民间道教都同样在反隋斗争中发挥着重要的作用：或者制造神话，鼓动人心；或者假借符命，推波助澜；或者直接投身于反隋义军的行列，为之谋划出力。在李渊父子建国立基的过程中，道士曾立下特绩殊功。

一 道教方术与诛暴代隋风暴的兴起

魏晋南北朝以来，讖纬、符命之说多次遭到统治者的禁止，但仍然还有较大的影响。如，南朝萧衍所建王朝的国号——梁，即由道士陶弘景援引图讖而来。在隋文帝起兵灭周的过程中，北周道士焦子顺、张宾曾向他密告受命之符，故隋朝统治者在登上帝位以后，礼遇道士，亲幸道场，又“雅好符瑞”^②。而正因为其得力于符命讖纬，故对之采取了严格的控制。开皇十三年（593年）隋文帝下令“私家不得隐藏纬候图讖”^③。隋炀帝即位之后，即“召天下道术之人，置坊以居之”，并以善于占相等方

① 国外一些学者在评价民间道教与上层道教（即正统道教）的历史作用时，似乎过于绝对化。如美国西文教授认为：“正统道教远不是革命的，汉代以后在具有神秘色彩的起义及其他起义中没有起过任何积极作用，从不认为起义是‘合适’的。”（董进泉译：苏·托尔切诺夫《道教和中国文化：相互关系问题》，《中国文化研究集刊》第一辑，复旦大学出版社。）

② 《隋书》卷二，《高祖本纪》。

③ 《隋书》卷二，《高祖本纪》。

术的心腹之人乙弗弘礼统摄之。而当“海内渐乱”时，他又派专人监视弘礼，令其“不得与人交言”^①，防止他利用方术进行颠覆隋王朝的活动。

尽管隋朝统治者对方士、道士以及谶纬等予以严格控制，但隋朝末年，隋炀帝恶贯满盈，民不堪命，海内骚然，当此动乱之际，善于审微察几的方士、道士纷纷出动，他们向反隋政治集团密告符命，各种代隋而立的图谶、传说也纷至沓来。这一切，都推动着反隋阵营的扩大。

长期以来，人们被忠君、君权神授等思想所束缚，即使是迫于生计聚众而起，也不敢轻言自立。但此时因有各种代隋而立的图谶、传说流行，它向人们表明，天已弃隋，天命将改。因此，代隋而立就拥有了顺天行道等堂而皇之的理由，也就具有了十分充足的道德正当性与伦理合理性。据很不完全的资料来看，在隋末，以诛暴代隋为目标的政治势力中，就有以下几支与谶语、星占和道士的活动有关。

隋末以来，李氏将取代杨氏的谶语广为流传，这类谶语推动了翟让听从李密之言而立志代隋。

据《通鉴纪事本末》载，大业十二年，翟让在瓦岗寨聚众安营，王当仁、王伯当、周文举等人也各拥众起事，但他们都只是据地为王，劫富济贫，以求活路，而并无代隋而立的远图。自李密来到此地后，“往来诸帅间，说以取天下之策”。起初，诸帅对他的主张并不相信，“久之，稍以为然。相谓曰：‘……今人人皆云杨氏将灭，李氏将兴。吾闻王者不死，斯人再三获济，岂非其人乎？’”他们因此而敬重李密，听从其言。李密又劝诸帅中势力

^① 《旧唐书》卷一九一，《方伎传》，中华书局标点本。

最强的翟让效法项羽、刘邦，“席卷二京，诛灭暴虐”。翟让却还不敢有此意，他推辞说：“吾侪群盗，旦夕偷生草间，君之言者，非吾所及也。”此时，虽已有多股豪杰因李密的姓氏合于李氏代杨的谶语而归附之，但曾任东郡法曹的翟让深知灭隋自立非同小可，故仍然对此犹豫未决。于是，李密利用善于阴阳占候的军师贾雄，“使之托术数以说（翟）让”。贾雄遂以其术数之理论对翟让说明李密与翟让联袂的必要性，并为之预测起兵之事：“吉不可言”，终于促使翟让做出起兵反隋的决定。起兵后，翟让推李密为主，在李密即位的这天，还特地设坛场祈祷，后来还有泰山道士徐洪客献书于李密，为之出谋说：“沿流东指，直向江都，执取独夫，号令天下。”

还有原为隋王朝鹰扬府司马的李轨，在与同郡曹珍、梁硕等人商议举兵时，曹珍说：“常闻图谶云：‘李氏当王’，今（李）轨在谋中，岂非天命也。”故众人因此而推李轨为主，树起了“河西大凉王”的大旗^①。

即使在一些原本为隋廷忠实爪牙的人们中，也不乏信从符谶而起反心者。如江都通守王世充曾经是隋廷镇压起义军的干将，隋炀帝死后，他又拥立越王杨侗为帝，并击败了瓦岗军，被杨侗任为相国，封郑国公、郑王，加九锡。但不久他便废杨侗自立，而促使他这样做的动力之一即道士的鼓动。在武德二年，王世充被杨侗封官授爵后，有道士桓法嗣来见，自言能解图谶，献上《孔子闭房记》，其上画一人持一竿以驱羊。桓氏解释说：“隋，杨姓也。干一者，王字也。王居羊后，明相国代隋为帝也。”他又取《庄子》中的《人间世》、《德充符》献上，并解释说：“上

^① 见《旧唐书》卷五五，《李轨传》。

篇言‘世’，下篇言‘充’，此即相国名矣，明当德被人间，而应符命为天子也。”王世充听后大悦说：“此天命也。”将其拜为谏议大夫，旋即废杨侗而即皇帝位^①。

李渊的起兵更是得力于道士和谶语。

道士王远知曾受隋炀帝的礼遇，原为隋王朝效力，曾上谏力阻炀帝东巡扬州，炀帝不从。王氏渐见隋室危势，遂暗助李渊。《旧唐书·王远知传》载：“高祖之龙潜也，远知尝密传符命。”还有隋朝上层道士张宾、焦子顺、董子华等，“当高祖龙潜时，并私谓高祖曰：‘公当为天子，善自爱。’”^②

王远知等道士以符命从正面鼓励着李渊代隋自立，而李氏将代杨氏而王的谶语以及隋炀帝对此采取的行动，也从多方面推动着李渊不得不起兵反隋。

由于李氏将兴的谶语流行，故隋炀帝对李姓之人倍加防范，以至于滥杀无辜。如大业九年（613年），隋炀帝征辽东时，有方士安伽陀，自言通晓图谶，他对炀帝说：“当有李氏应为天子”，劝其杀掉所有姓李者。当时，李浑（字金才）为右骁卫大将军，又得以继承其父李穆之位而被袭封为申国公，既贵且富，又喜直言。与李氏有隙的宇文述便利用安伽陀之言诬构李金才图谋不轨，炀帝遂诛李金才及其宗族 32 人^③。李金才为隋王朝的一员良将，数立军功，却因为姓李，正应谶语，因而无端遭来灭门之祸。这一事实成为促使李渊起兵的一个因素。

在李渊为河东讨捕使时，善于占候及相术的夏侯端就曾对他说：“今玉床摇动，帝座不安，参墟得岁，必有真人起于其分，

^① 见《旧唐书》卷五四，《王世充传》。

^② 《隋书》卷七八，《艺术传》。

^③ 见《隋书》卷三七，《李穆传》。

非公其谁乎？（“玉床”、“帝座”、“参”等概指星座，“岁”指岁星即木星。）主上猜忌，尤忌诸李，金才既死，公不思变通，必为之次矣。”^①夏氏力劝李渊起兵成帝业，而不要步李金才的后尘。对这番话，李渊“心然之”。在李渊留守晋阳后，李世民也以此事动员父亲。他说：“世人皆传李氏当应图谶，故李金才无罪，一朝族灭。大人设能灭贼，则功高不赏，身益危矣。”指明只有“兴义兵”才可救杀身之祸，才是万全之策。^②

鹰扬府司马许世绪也对高祖说：“天道辅德，人事与能，蹈机不发，必貽后悔。今隋政不纲，天下鼎沸，公姓当图策，名应歌谣，握五郡之兵，当四战之地。……未若首建义旗，为天下唱，此帝王业也。”许世绪还根据谶语和形势点明李渊的处境说：“举事则帝业可成，端居则亡不旋踵，唯公图之。”^③

上述话语对李渊的触动是非常大的。归纳起来看，谶语、星占等方术从多方面推动了李渊的倒戈：一方面，当时虽然已是义军蜂起，先后有梁师都起于朔方，刘武周起于马邑，李密、翟让起于河南，李轨起于武威……但起兵之事毕竟是被视为大逆不道、罪当灭族的行动，而李氏代杨氏而立的谶语和所谓真人将兴的星象，就为李渊图谋起事奠定了心理基础和最为冠冕堂皇的理由。这样一来，推翻当朝皇帝这一被传统忠君道德视为大逆不道、十恶不赦的事情，就转化为了具有顺天行道之道德正当性的义举，从而为他创造成功的起码条件——树立必胜的信心，进而推动他暗蓄实力，等待时机，从物质上、精神上、组织上作好起兵准备。另一方面，李氏代隋的谶语致使炀帝对李氏倍加猜忌，

① 《资治通鉴》卷一八三，义宁元年。

② 见《资治通鉴》卷一八三，义宁元年。

③ 《旧唐书》卷五七，《刘文静传》；《通鉴纪事本末》卷二六。

使李渊陷于成为李金才第二的危险境地，将他逼上梁山，不得不背水一战。

二 道士与李渊集团的建功立业

当李渊集团举起了反隋大旗后，李氏当立等谶语又为他们赢得了广大起义群众的依附和社会上层集团的广泛支持。

特别是当李渊父子占取长安后，归附者更众。越王政权中的一些官员也策谋降唐，步兵总管刘孝元、崔孝仁等劝说王世充的亲信马军总管孤独武都说：“图谶之文，应归李氏，人皆知之。唐起晋阳，奄有关内，兵不留行，英雄景附。且坦怀待物，举善责功，不念旧恶，据胜势以争天下，谁能敌之！吾属托身非所，所待夷灭。”^①刘孝元上面这番对李渊集团所下的评语是否恰当，自当别论，但这些话语很快就打动了孤独武都。他们共同商定，夜开城门以纳唐军。不幸的是，他们的计划泄露，故皆为王世充所杀。

其他反隋队伍中的成员也纷纷因符谶而归唐。如原依于李密的崔义玄劝说据守柏崖的黄君汉说：“今群盗蜂起，九州幅裂，神器所归，必在有德。唐公据有秦京，名应符策，此真主也。足下孤城独立，宜遵寇恂、窦融之策，及时归诚，以取封侯也。”^②黄君汉遂率部下与崔义玄归附李渊。

以上事例说明，在李渊起兵以后，道士们制造的谶语给予了李渊父子以很大的帮助，除此以外，还有不少的道士直接以各种形式支持着李渊集团。如，终南山道士李淳风称老君降于终南

① 《资治通鉴》卷一八七，武德二年。

② 《旧唐书》卷七七，《崔义玄传》。

山，告他“唐公当受天命”，李淳风因之归唐为李渊出力^①。又如，李渊起兵时，他的三女儿（即后来的平阳公主）在鄠县散家资以招兵募马，起兵以应父亲。她曾屯兵于宜寿宫，楼观道士岐晖“逆知真主将出，尽以观中资粮给其军”。李渊至蒲津关，岐晖高兴地说：“此真君来也，必平定四方矣。”于是改名为“平定”以应之，并派道士 80 余人去接应李渊。李渊嘉其忠节并表彰说：道士岐平定铲迹求真，销名离俗，恬淡荣利，无闷幽闲，而能微损衣资，以供戎服，抽割菽粟，以贍军粮，忠节可嘉，……宜受紫金光禄大夫，已下并节级授银青光禄大夫，以酬其义。”还向他许愿说：“师且受，俟得京师，别有进止。”^②

在李渊率部向长安的进军途中，甚至还曾得到过所谓“霍山神”的帮助。当他们从太原南下行至霍邑附近时，隋遣虎牙郎将宋老生率领 2 万精兵驻守于霍邑，又令右武侯大将军屈突通领数万人屯于河东以拒阻李渊。顽敌当前，加之阴雨积旬，路滑难行，不得行进，且馈运不给，军中粮乏，又传来突厥与刘武周将乘虚袭击太原的消息，军心动摇，一部分将领主张撤回太原，更图后举。李渊在此困难的情况下，不得已同意下令回师。李世民极力反对班师太原，他力陈宋老生、刘武周和突厥等几方势力的弱点后，遂指出：“本兴大义，以救苍生，当须先入咸阳，号令天下。遇小敌即班师，将恐从义之徒一朝解体，还守太原一城之地，此为贼耳，何以自全？”李渊不听，促令引发。李世民深夜哭于帐外，李渊召问之。李世民再次谏曰：“今兵以义动，进战则必克，退还则必散。众散于前，敌剩于后，死亡须臾而至，是

① 见《混元圣纪》卷八，《正统道藏》洞神部，诸策类。

② 《混元圣纪》卷八。

以悲耳!”^①的确,后撤则军心涣散,隋军极可能乘机出城追击,腹背受敌,后果不堪设想。且还师太原,则可能与刘武周发生冲突,而即使守住了太原,仍不足以成气候。经李世民的强谏,李渊这才悟到撤军的严重后果,决定撤消命令,追回已出发的部队。

然而,粮草缺乏、劲敌阻道、进退两难的局面确实令人难以坚持。就在这生死成败的关键时刻,突然有一位白衣老父来到军门,自称霍山神使者,要求拜谒唐公,他预言:“八月雨止,路出霍邑东南。”并表示“吾当济师”。李渊大喜说:“此神不欺赵无恤,岂负我哉!”^②果然,八月雨停,李渊按其所指示的方向进军,斩宋老生,攻取霍邑^③。在《混元圣纪》卷八和五代道士杜光庭《历代崇道记》中也记载了神仙来见李渊这件事。不过,那位白衣老父不是霍山神使者,而是霍山神。书中称,霍山神奉太上老君之命谒见唐公,除了预告止雨日期和指示进军方向之外,还鼓励李渊说:“汝当来,必得天下。”

上面这一富于戏剧性的场面,究竟是居于霍山附近的道士所为,还是军中道士与李世民的共同策划,或是出自李世民手下幕僚的导演,人们已难知晓。但总而言之,在李渊的部队极度困难的关键时刻,是借助道教神仙的精神威力才得以渡过难关的。诸

① 见《旧唐书》卷二,《太宗本纪》。

② 《混元圣纪》卷八作“赵元恤”,误。赵无恤,即春秋时赵国国君赵襄子(赵简子之子)。据《史记·赵世家》载:赵襄子四年,知伯率韩、魏攻赵,“赵襄子惧,乃奔保晋阳。原过从后,至于王泽,见三人,自带以上可见,自带以下不可见,与原过竹二节,莫通,曰:‘为我以是遣赵毋恤。’原过既至,以告襄子。襄子斋三日,亲自剖竹,有朱书曰:‘赵毋恤,余霍泰山山阳侯天使也。三月丙戌,余将使女反灭知氏,女亦立我百邑……’”至三月丙戌,韩、魏与赵合谋,果然灭掉了知氏。赵简子“遂祠三神于百邑,使原过主霍泰山祠祀”。

③ 以上均出自《旧唐书》卷一,《高祖本纪》。

如此类的事例在当时并不少见。如，笃好方术的王世充在镇压李密义军时，就曾假托鬼神，言梦见周公。乃立祠于洛水，遣巫师假称周公命令急讨李密，当有大功，违命则兵皆疫死。这一招颇迷惑了众人，他们纷纷前来请战，从而打败了李密^①。

还有所谓八月雨止的预言，乍看也颇有几分神奇，然而，细细想来却并非怪事。因为道士擅长望云占气，这些方术中积累了一些预测气象的经验，因此，按其所预言的日期止雨也是不奇怪的。而如期止雨不但给胜利进军提供了客观环境，还使人们更加强了对霍山神的崇拜，获得了山神相助的巨大精神力量，因而万众一心，挫败顽敌，攻下霍邑，为胜利进军奠定了基础。这是道教在建唐过程中的一个重要功劳。

当李渊废杨侑而自立后，原曾在隋廷内道场为炀帝设醮上章的道士薛颐，也来到秦王府内对李世民说：“德星守秦分，王当有天下，愿王自爱。”^② 他也投身于李渊麾下。

三 道士们积极助唐的原因

李渊集团为何能获得如此广泛的支援和响应，特别是为何会有如此众多的道士帮助他们，而最终李渊集团果真代隋而立呢？难道李氏代隋的谶语真有某种神秘的预见性吗？

其实，稍加分析便可发现，上述所谓代表天意的谶语，不过是对人意和客观局势的概括和反映。由于隋炀帝的荒淫无道、猜忌残忍，这就决定了隋王朝的灭亡已成必然之势。谶语向人们预告“杨氏当灭”，这无疑是根据现实状况所做出的判断，它展示

^① 见《旧唐书》卷五四，《王世充传》。

^② 《旧唐书》卷九一，《方伎传》。

了历史发展的必然性，鼓动着人们顺应历史潮流而奋起讨隋。

同样，谶语中所谓李氏代隋等预言也与当时的政治势力消长有关。北周隋唐之际，门阀世族多已衰微，但仍有势力尚存。北周统治者重张关中南族，混合胡汉，形成以八柱国为柱石的关陇军事贵族集团。隋文帝杨坚平陈之后，江东士族多入关，附于关陇集团，如萧、褚、虞诸家。杨氏以关陇中层而跃居帝位，士族集团多有不服，而炀帝又多行不道，故取而代之的谶语不断出现。大业中已有“萧萧亦复起”之谣，透露出萧氏所代表的江东集团的政治意向；关于李氏代杨的传言和图谶最多，而北周八柱国中李姓居三，李渊、李密皆为八柱国之后裔。可见，谶语在某种程度上反映了当时政治势力的状况，反映了某些政治集团的政治意向，而并非所谓神意。

但是，在当时人们的心目中，谶语具有传达神意的神秘性能，很多人对之崇信不疑。于是，李氏代隋的谶语就为李姓起兵反隋开辟着道路，它推动了李密、李轨、李渊等数位李氏的举兵，并且吸引着众人对李氏的归附。

然而，在数位起兵的李氏中，惟有李渊的归附者最多，相助者最广，最终成就了帝王之业，然这绝不是偶然的。

在这几人中间，李密虽然颇有文韬武略，“心断机谋，身临敌阵，据巩、洛之口，号百万之师”，但猜忌狭隘。他谋杀翟让，遂使左右将佐自疑自危，且骄矜自许，不恤士众，不赏有功，对士兵又不能做到一视同仁，“厚抚初附之兵”^①，引起将士的不满，无以收服人心，不能成大事。在被王世充所击败后，不得已降唐。

^① 《旧唐书》卷五三，《李密传》。

李轨虽然“有机辩……振穷济乏，人亦称之”，起兵后，自号河西大凉王，置官属，据有河西五郡之地，但毕竟才识智谋远不如李渊。他不辨忠奸，轻杀故旧，又信谗言，大饥之时不肯开仓济众，故“士庶怨愤，多欲叛之”^①。手下之人又心怀二心，互相排斥，后来被李渊所遣之使者轻易地收执。

只有李渊具备多方面的优势：第一，他出身于关陇贵族集团，其祖父为后魏八柱国之一。周隋之际，关陇贵族内部新旧势力摩擦十分激烈，杨坚的祖父是后魏的宁远将军，在关陇集团中只算中层。而杨坚父子却迅速崛起，继而称帝自立，故元氏、李氏、宇文氏都不服。因而上柱国元谐在谒见隋文帝时，私下对知己同僚说：“我是主人，殿上者贼也。”^②反映出对杨氏代周的不满。故李渊起兵反隋是符合关陇贵族的意愿的。加之，李渊本人先后担任过谯、岐等州的州刺史，任过荥阳、楼烦二郡的主守，还任过中央卫尉少卿、河东讨捕使、右骁卫将军诸职，起兵前又身为军事重镇太原的留守，有着较为广泛的社会关系和一定的军事实力。故起兵后迅速得到了贵族和官僚地主的支持。李渊即位后曾追忆当时的情景说：“五陵豪杰、三辅冠盖、公卿将相之余绪，侠少良家之子弟，从吾投刺。”^③第二，李渊集团善于收揽人心。起兵前，李渊就“素树恩德，结纳豪杰”^④。在起兵过程中，李世民、李建成与士兵“同甘苦，遇敌则以身先之。近道菜果，非买不食，军士有窃之者，辄求其主赏之，亦不诘窃者，军士及民皆感悦……秋毫无犯，各慰抚使复业，远近闻之大悦”。

① 《旧唐书》卷五五，《李轨传》。

② 《隋书》卷四十，《元谐传》。

③ 《全唐文》卷一，《授三秦豪杰等官敕》。

④ 《旧唐书》，卷一，《高祖本纪》。

李渊又“开仓赈贫民，应募者日益多”。对于前来归降的各路兵将，“一一以书慰劳授官，使各居其所”，攻克长安之后，“与民约法十二条，悉除隋苛政”^①。李渊父子还能较好地处理与属下的关系，卑身下士，用贤与能，对于战败者也能宽以待之，从而获得了众人的支持。第三，李渊集团颇注意策略。当群雄蜂起、天下大乱时，李渊却韬光隐迹，静以待时。起兵后，又避开中原地区农民军的锋芒，对李密卑辞推奖以麻痹之，以便利用瓦岗军牵制东都隋军，自己则乘机扩展力量，进军关中。在进攻关中之时，虽意在代隋，但发布檄文时，却不明说，而是宣布立代王杨侑为帝，遥尊炀帝为太上皇。攻下长安后，正式迎代王即皇位，李渊本人只任大丞相。这一策略既取消了已经众叛亲离的炀帝的合法地位，又掌握了军国实权，更可避免背上篡逆弑主的罪名，便于招降纳叛，稳定战果，与其他势力相抗衡。第四，李渊集团较有政治远见，起兵后直接攻占了长安。他们认识到，占据了都城长安，便在政治上拥有了号令天下的特殊地位，这就远胜于刘武周、李轨等称霸一方的割据势力。而且，关中一带有黄河、函谷关等天险作屏障，进可攻，退可守，便于争取主动。

正因为李渊集团在起兵过程中逐渐显示出了上述这些优势，人们也逐渐认识到李渊集团代隋而立的可能性最大。随着李渊集团在政治上和军事上的胜利，在人们心目中，谶语所说的代隋而立的李氏，也就日趋明显地指向了李渊，因此，李渊集团就获得了更多的支持者。

特别是那些素来擅长于观成败兴衰的道士们，更是纷纷脱离他们原来所依附的政治势力，或改变观望中立的态度，投身于李

^① 见《资治通鉴》卷一八六，武德元年。

渊的麾下，为之制造符命，并献计出力。

四 道士与唐初统治者配合默契

道士向李渊集团靠拢，一方面是希望实现其济世救民的政治理想，另一方面，是希望借助于新的统治者发展自己的势力，而李渊集团更需要利用他们制造种种神话来粉饰装扮自己。于是这二者之间配合默契，彼此之间越来越紧密地捆到了一起。

唐王朝建立以后，道士更加全力为李唐王朝服务，他们利用老子与唐朝皇帝同姓李这一巧合之事，编演了又一出神话剧。《唐会要》卷十五载：武德三年^①，五月，晋州人吉善行路经山西浮山县的羊角山时，遇见一位仪容甚伟、乘坐白马的老人。老人请他转告唐天子：“吾汝祖也，今年平贼后，子孙享国千岁。”《混元圣纪》卷八记载得更详细：绛州州民吉善行避乱居于临汾县大通堡，众人令他往羊角山探贼兵的情况，途中遇一须发皓白、素衣乌冠、执红拂、乘白马的老人。老人请他转告天子：“李某今得圣治，社稷延长，宜于长安城东置安化宫而设道像，则天下太平。”不久，善行又被召到此地，老人要他即入奏天子。善行对老人说，见天子乃非细事，到京城后，将以什么为凭证？老人告诉他，到京即有献石龟者，可以为凭信，善行将此事报告晋州刺史贺孝义，贺孝义遂领善行见秦王李世民，向他报告神人出现之事。秦王即派左亲卫帅都督杜昂与善行同往神人出现处设祭。这时老人又现，并对他们说：“我不饮不食安用祭焉？”杜昂将神人复现之情报告秦王，秦王大悦，令杜昂与善行入京城上奏

^① 《历代崇道记》、《混元圣纪》皆为武德元年。

高祖，刚到北京，果有郇州侍中张达来献石龟，龟上有文曰：“天下安，子孙兴，千万岁，千万叶。”高祖大悦，赏赐善行并授他为朝散大夫。后来，神人又现，问善行：“天子喜欢否？”善行回答：“大喜，但不知圣者姓名。”神人对他说：“我是无上神仙，姓李，字伯阳，号曰老君，即帝祖也。”

显然，这是道士所扮演的一场活剧。但这一事件给予李唐统治者莫大的启示：一方面，它可以为李唐政权再镀上一层君权神授的灵光；另一方面，正好攀上老子这个周朝柱下史、道教教主的光荣的祖先——这在当时重门第的社会中十分重要。因此，这一事实立刻得到了李唐统治者的承认（也许李渊父子就是此事的策划者）。此后，老子与唐室的亲缘关系就成了不可动摇的事实，老子、道教受到唐王朝特殊的尊重和保护，他们之间的关系也变得极为密切了。

为了渲染所谓老君现于羊角山一事，唐初统治者在羊角山修建老君庙，将羊角山所在的浮山县改为神山县，羊角山改为龙角山。又授曾预言高祖受命的道士王远知朝散大夫，赐镂金冠和紫衣。武德七年，高祖亲临终南山参拜老子庙。武德八年，他又亲临国学，正式下诏宣布三教先后：道先，儒次，释再次。

李世民即位后，更加崇奉道教，因为道士早就为之效力。除了前面所提到的向李世民预告他“当有天下”的薛颐之外，还有王远知、傅奕等人。武德四年，李世民曾与房玄龄微服谒见道士王远知，王氏对李世民说：“方作太平天子，愿自惜也。”^①武德九年，善方术的傅奕曾向高祖密奏：“太白见秦分，秦王当有天下。”^②后来，在李世民与长兄皇太子李建成争夺皇位继嗣权的

① 《旧唐书》卷一九二，《隐逸传》。

② 《旧唐书》卷七九，《傅奕传》。

斗争中，以王远知为首的道士站在李世民一边，以法琳为首的僧徒站在李建成一边。所以当李世民胜利之后，当然要对道士加以酬谢了。他加赠王远知为银青光禄大夫，在王远知所住的茅山敕建太受观，又遣使前往抚慰，并赐书致意，称赞其“道迈前烈，声高自古”^①。贞观十一年又修建亳州老君庙等。

不过，唐初统治者对于道教和神仙还只是一种政治上的利用，他们本人并未惑于这类事情之中。李世民即位后，曾下诏禁止滥奏祥瑞，他说：“安危在乎人事，吉凶系于政术。若时主肆虐，嘉贶未能成其美；如治道休明，咎征不能致其恶。以此而言，未为可请。”令除麟凤龟龙等大瑞外，一般的祥瑞不必表奏，还特别严申：“不得苟陈虚饰，徒事浮词。”^②贞观初年，白鹊筑巢于殿庭之槐树，其巢合欢如腰鼓，左右称贺，认为是祥瑞出现。李世民却说：“吾常笑隋文帝好言祥瑞。瑞在得贤，白鹊子何益于事？”即命人掇之，送于野^③。

李世民不为所谓祥瑞而冲昏头脑，但对于灾异的出现，却不掉以轻心，而是召集群臣，及时地联系政治治理方面的问题进行道德反省。贞观八年，天见彗星，他问臣下：“是何妖也？”虞世南对之曰：“愿陛下勿以功高古人而自矜伐，勿以太平渐久而自骄怠，慎终如始，彗星虽见，未足为忧。”李世民却敛容而自省说，自己因为“年二十四而平天下，未三十而居大位，自谓三代以降，拨乱之主，莫臻于此。……吾颇有自矜之意，以轻天下之士，此吾之罪也。上天见变，良为是乎？秦始皇平六国，隋炀帝富四海，既骄且逸，一朝而败，吾亦何得自骄也。言念于此，不

① 《全唐文》卷十，《赐王远知玺书》。

② 《全唐文》卷四，《禁奏祥瑞诏》。

③ 见《旧唐书》卷三七，《五行志》。

觉惕焉震惧”^①。李世民还多次因水旱蝗灾而思己之过，并下令群僚上书言过^②。

对于前代帝王所醉心的封禅等仪典，李世民也还算能够保持冷静。贞观六年，平定突厥，年谷屡登，群臣上言请封泰山。唐太宗却对此并不感兴趣，他说：“议者以封禅为大典。如朕本心，但使天下太平，家给人足，虽阙封禅之礼，亦可比德尧舜；若百姓不足，夷狄内侵，纵修封禅之仪，亦何异于桀纣？昔秦始皇自谓德洽天心，自称皇帝，登封岱宗，奢侈自矜。汉文帝竟不登封，而自躬俭约，刑措不用。今皆称始皇为暴虐之主，汉文为有德之君。以此而言，无假封禅。”魏征也指出：“升中之礼，须备千乘万骑，供账之费，动役数州。户口萧条，何以能给？”认为不可因封禅而劳民。太宗深嘉魏征之言。5年之后，即贞观十一年，群臣复劝封禅，李世民才令臣下议封禅之事。贞观十五年，下诏封禅。但行至洛阳宫时，天上出现彗星，乃止^③。虽然李世民在群臣的多次请求下仍然准备封禅，但其对此事的态度还是较为谨慎的。

特别可贵的是，早期的唐太宗对于神仙之事保持着清醒的态度，他曾对待臣说：“神仙事本虚妄，空有其名。秦始皇非分爱好，遂为方士所诈……汉武帝为求仙，乃将女嫁道术人，事既无验，便行诛僇。此据二事，神仙不烦妄求也。”^④

唐初统治者上述对于祥瑞、灾异、神仙之事的态度，充分体现出作为一代英主的明智、自信和必要的谨慎，这一切，对于保持清明的政局，恢复和发展社会生产，都是十分重要的。

① 《旧唐书》卷七二，《虞世南传》。

② 见《旧唐书》卷三七，《五行志》。

③ 见《旧唐书》卷二三，《礼仪志》。

④ 《旧唐书》卷二，《太宗本纪》。

第十七章

贞观君臣对道家政治伦理的践履及其成效

唐朝初年，出于政治上的种种需要，李唐统治者利用道家创始人老子与之同姓李这一巧合，将老子李耳奉为了始祖，《老子》一书的思想也被整个统治集团所崇尚，成为他们制定国策的理论依据。

诚然，李世民也曾宣称其“唯好尧、舜、周、孔之道”^①，一些学者据此而否认《老子》等道家思想在唐初政治中的重要地位。然而，只要我们细揣这段话的整体文意，就能体会到它的特定含义。李世民这段话是这样说的：“梁武帝君臣惟谈苦空，侯景之乱，百官不能乘马。元帝为周师所围，犹讲《老子》，百官戎服以听。此深足为戒。朕所好者，唯尧、舜、周、孔之道，以为如鸟有翼，如鱼有水，失之则死，不可暂无耳。”在这里，李世民虽然对讲求“尧、舜、周、孔之道”的儒家学说表现出高度的重视，但此语乃是针对梁武帝、梁元帝空谈佛、老，不务实事，因而国败身亡的历史教训而发，其深意在于称道和强调儒学

^① 见《资治通鉴》卷一九二，贞观二年。

的人世态度和求治务实精神，并不能以它来否定老子思想在唐初政治中的重要作用。

综观唐初意识形态领域，我们可以看到，儒、道两家是相互补充的：“儒为教化之本”^①，在道德教化方面发挥作用；而在政治领域内，作为“南面之术”的道家学说，同样也以其政治伦理主张而为唐初统治者所推崇。他们从务实致用的角度来运用《老子》思想，改造了其中的消极因素，一扫魏晋玄学的清谈之风，从而取得了积极的社会效益。

清静无为是《老子》政治伦理思想的基本原则。书中反复强调，顺应自然，清静无为，则天下自可太平安定。相反，人民之难治，这正是因为统治者不遵循自然无为的规律，妄动妄为，扰民致祸：“民之难治者，以其上之有为也，是以难治。”^②

唐初统治者深刻认识到上述思想的重要性，并从积极的方面发展了这些思想。李世民说：“君无为则人乐。”^③ 魏征说：“无为而治，德之上也。”^④ 监察御史高季辅要求李世民“敦朴素，革浇浮……杜其利欲之心，载以清静之化”^⑤。就是宫中的妃嫔，也大谈“为政之本，贵在无为”^⑥。李世民还以隋亡的历史教训，论证清静无为的必要性。他回顾历史说：“往昔初平京师，宫中美女珍玩，无院不满。炀帝意犹不足，征求无已。兼东西征讨，穷兵黩武，百姓不堪，遂致亡灭。”为了免蹈隋亡的覆辙，他“夙夜孜孜，惟欲清静，使天下无事”。他将治国比作栽树，“本

① 《旧唐书》卷八一，《刘祥道传》。

② 《老子》第七十五章。

③ 《唐》吴兢：《贞观政要·务农》，上海古籍出版社1978年版。

④ 《唐》吴兢：《贞观政要·君道》。

⑤ 《旧唐书》卷七十八，《高季辅传》。

⑥ 《贞观政要·安边》。

根不摇，则枝叶茂荣；君能清静，百姓何得不安乐乎？”^① 魏征也将动静视为隋乱唐治的主要原因，他在比较了隋唐两代的实力后说：“隋氏以富强而丧败，动之也；我以贫穷而安宁，静之也。静之则安，动之则乱。”他进而向唐太宗指出：“臣愿当今之动静，必思隋氏以为殷鉴，则存亡治乱，可得而知。”^②

贞观君臣侧重从自我的道德约束来践履《老子》的政治伦理主张，也就是说，他们从积极的方面运用了《老子》的思想。我们看到，魏征奉唐太宗之命而编纂的《群书治要》收录的《老子》读本本是《河上公章句》。而该书对老子思想有诸多积极的发展。例如，对《老子》“小国寡民”社会理想所作的积极阐释就是一个突出的例证。在《老子》一书中，“小国寡民”这段话语常被目为“复古倒退”的典型而多遭指责。自古以来，对此见仁见智，歧义甚多，而《河上公章句》的作者则从无为之治的角度来理解这段话，可谓高人一筹。请看，“小国寡民”一句被释为：“圣人虽治大国犹以为小，俭约不奢泰，民虽众犹若寡乏，不敢劳也”；“使民重死”一句被释为：“君能为人兴利除害，各得其所，则民重死而贪生也”；“不远徙”一句被释为：“政令不烦，则民安其业，故不远迁离其常处也”；“虽有舟舆无所乘之”一句被释为：“清静无为，不好出入”；“甘其食，美其衣，安其居”被释为：“甘其蔬食，不渔食百姓也；美其恶衣，不贵五色；安其茅茨，不好文饰之屋”。在这里，“小国寡民”的理想不是作者复古倒退的幻境，而是一幅在无为之治管理模式中人民安居乐业的理想社会蓝图，又是一段劝诫君主俭约自律的道德箴言，是一个医治君主骄奢淫逸之痼疾的药方。魏征在诸多注《老》作品中

^① 《贞观政要·政体》。

^② 《贞观政要·刑法》。

选择了《河上公章句》收入《群书治要》，说明他对该书观点的认可 and 赞同。而《群书治要》一书，又是唐太宗为了学习前人治国之道而特嘱魏征编纂的，书成之后，他认真研读，并称赞此书：“博而且要，见所未见，闻所未闻，使朕致治稽古，临事不惑。其为劳也，不亦大哉！”^①由此可以推断，该书对李世民是有影响的。

贞观君臣对于《老子》思想的运用，主要体现在以下几个方面：

一 慎动兵革

慎动兵革是《老子》政治伦理思想的重要内容之一，书中认识到战争给社会经济所造成的破坏：“师之所处，荆棘生焉，大军之后，必有凶年。”故要求统治者“不以兵强于天下”^②，只能“不得已而用之”^③。

这些原则在唐初政治中得到充分体现，偃武修文的方略就是在此原则指导下提出来的。李世民登基伊始，不少人上书建议：“宣震耀威武，征讨四夷。”惟有魏征劝李世民说：“偃武修文，中国即安，四夷自服。”李世民对魏征的意见十分赞赏，他指出：“戡乱以武，守成以文，文武之用，各随其时”^④，从而确定了以静为基调的建国方略。这一方略的确立，不仅有利于由天下大乱到天下大治的实现，而且为经济文化的繁荣与发展铺平了道路。

① 《全唐文》卷九，《答魏征上〈群书治要〉手诏》。

② 《老子》第三十章。

③ 《老子》第三十一章。

④ 《资治通鉴》卷一九二，贞观二年。

对于小国和少数民族，唐太宗主要采取怀之以德的方针，尽量不动刀兵。贞观四年，附属国林邑对唐朝的“表疏不顺”，有人上书建议发兵征讨，唐太宗没有采纳。他还引用《老子》之言阐发自己的看法说：“兵者凶器，不得已而用之。自古以来，穷兵极武，未有不亡者也。”^① 据此，他没动一兵一卒。林邑是西南的一小国，即便是对唐“不顺”，也无关大局，唐太宗对此采取宽容的态度是明智的。又如，贞观初，岭南诸州官吏上奏说，岭表的蛮族首领冯盎等人反叛唐朝。朝中不少人主张用兵镇压。唐太宗却接受了魏征的建议，遣使前往抚慰，使“岭表悉定”。事后，李世民感慨地说，由于听从了魏征“怀之以德”的谏言，“遂得岭表无事，不劳而定，胜于十万之师”^②。

李世民采取怀之以德的策略，并非废除武力，一概反对战争，既反对“好战”，又不能“忘战”。他认为：“夫兵甲者，国家凶器也。土地虽广，好战则民凋；中国虽安，忘战则民殆。凋非保全之术，殆非拟寇之方，不可以全除，不可以常用。”^③ 穷兵黩武将使人民困苦不堪，放弃武装则将丧失防御力量。可见，要根据具体情况用兵，这是很重要的。在对待突厥的问题上，李世民正是这样做的。

唐初，突厥多次进犯。李世民刚即位，他们又大举进攻中原，一直打到长安附近的渭水河北岸。唐军严阵以待，突厥被迫讲和，与唐朝订盟而还。其实，在其求和之时，唐军本可以对其发动突袭取胜，但李世民考虑到“吾即位日浅，国家未安，百姓未实，且当静以抚之。一与虏战，所损甚多；虏结怨既深，惧而

① 《贞观政要·征伐》。

② 《贞观政要·征伐》。

③ 《贞观政要·征伐》。

筹备，则吾未可以得志矣”，而暂时“卷甲韬戈”，麻痹敌人，使之“不复设备，然后养威伺衅，一举可灭也”。接着，李世民引用《老子》“将欲取之，必姑与之”的话来说明自己的策略^①。果然，3年之后，唐朝国力稍强时，李世民便抓住战机，令将士一举击溃突厥，消除了边患。

好大喜功是中国大多数帝王的通病，争取异国的依附，“以求远服之名”，这是他们所热衷的事情。但李世民在这类问题上却比较谨慎，以避免劳百姓而取虚名。贞观五年，远处葱岭外的康国请求依附于唐，但李世民考虑到罹遭战乱的百姓尚未恢复元气，而康国内附后，如有急难，唐朝必须前往营救，“师行万里，岂不疲劳！劳百姓以取虚名，朕不为也”。他没有接受康国的要求，从而减去了一件“无益于用而糜弊百姓”的事情^②。

偃武方略的实施，收效甚著。据称，不到20年时间，“天下大宁，绝域君长，皆来朝贡，九夷重译，相望于道”^③。唐太宗曾得意地说：“昔人谓御戎无上策，朕今治安中国，而四夷自服，岂非上策乎？”^④贞观时期，国内稳定，边疆安宁，中外交流频繁。在中国古代历史中，李世民的确是一位能够较好地处理民族关系的杰出人物，而这些成效的取得，与他运用老子慎动兵革等政治伦理思想是分不开的。

① 见《通鉴纪事本末》卷二八，《太宗平突厥》。

② 见《资治通鉴》卷一九三，贞观五年。

③ 《贞观政要·诚信》。

④ 《资治通鉴》卷一九三，贞观三年。

二 轻徭简政

在政治治理中，如何更加符合广大民众的利益，更为顺应人性，这是评价政治法律制度的道德正当性与伦理合理性很重要的一个指标。在这方面，《老子》的思考是富有意义的。《老子》说：“法令滋章，而盗贼多有”^①，“民之饥者，以其上食税之多也，是以饥”^②。而统治者不顾及民众的疾苦，任意增加赋役，法令繁苛，这是导致天下不安宁和民不聊生的重要原因。唐初统治者在考虑如何维持社会稳定，以防止民众为盗时，就充分吸取了老子这方面的思想资源。贞观初年，唐太宗与臣下讨论止盗一事，有人主张“重法以禁之”。李世民当即否定了这种主张，他指出民为盗的原因说：“民之所以为盗者，由赋繁役重，官吏贪求，饥寒切身，故不暇顾廉耻耳！”因而，他提出的止盗措施是：“去奢省费，轻徭薄赋，选用廉吏，使民衣食有余，则自不为盗，安用重法邪！”^③ 李世民止盗，首先从对统治者自身的道德约束开始，这是十分明智的。赋役繁重，人民饥寒交迫，绳以重法，或许能暂时止盗，却无法解决根本问题，只有切实地减轻人民的负担，才能消除民为盗的根本原因。

从这一基本立场出发，唐初统治者在制定国家的法律制度和经济政策时，就注意将减轻民众的经济负担作为首先考虑的因素。在贞观前期，统治者较注意减轻人民的经济负担。贞观年间人民负担的减轻，主要表现在轻徭方面。因久经战乱，国库空

① 《老子》第五十七章。

② 《老子》第七十五章。

③ 《资治通鉴》卷一九二，武德九年。

虚，做到薄赋是有困难的。唐太宗明白这一点，他把轻徭作为与民休养的主要手段。他说：“自朕有天下以来，存心抚养，无有所科差，人人皆得营生，守其资财，即朕所赐。向使朕科唤不已，虽数资赏赐，亦不如不得。”^①

李世民不但自己不滥征役，还运用法律手段来约束官吏滥征徭役。在《唐律》中，就专门有对“非法兴造”的处罚，其规定：诸非法兴造及杂徭役，驱使十庸以上者，以坐赃罪论处。

轻徭的实现，一方面使人民能够将时间较多地用于生产，发展经济，并使自身获得较多的生活必需品；同时，由于劳役的减少，百姓生活安定，便可以减少一些额外的花费，保持相对稳定的生活水平。

鉴于隋朝令繁刑重的恶果，唐朝统治者还采取了轻刑简政的做法。早在唐高祖李渊起兵后，便“布宽大之令”，“尽削大业所用烦峻之法”^②。唐太宗刚即位，就下诏说：“有隋御宇，政刻刑烦，自今以后，宜革前弊”^③，进一步实施轻刑方针。唐初统治者不但适度地轻刑，并能注意及时纠正执法过程中量刑过重的偏向。贞观十一年，李世民发觉“近时刑网稍密”，便责问主管刑法的大理寺卿刘德威。刘指出，这里的原因“在主上，不在群臣。人主好宽则宽，好急则急……今失入无辜，失出更获大罪”。即官吏量刑时，如失之过严则无事；而失之过宽，则自身将获罪受罚。因此，官吏为了免遭量刑过宽所带来的罪名和处罚，以保全自身，于是“竞就深文”，争相对犯人绳以重法。他告诉李世民，纠正这一偏向的办法在于，对断罪过宽或过严的官吏“一断

① 《贞观政要·政体》。

② 《旧唐书》卷五十，《刑法志》。

③ 〔唐〕刘肃：《大唐新语》卷十。

以律”，统统加以处罚，“则此风立变矣”。李世民接受并听从了他的建议，果真“由是断狱平允”^①，在一定程度上实现了轻刑。

简政主要包括两方面的内容，一是不轻易变制，二是精简法律条文。唐太宗深得《老子》“治大国若烹小鲜”之精义，并将之运用于政治行政实践之中。他对臣下说：“法令不可数变，数变则烦，官长不能尽记，又前后差违，吏得以为奸。自今变法，皆宜详慎而行之。”^②“国家法令，惟须简约，不可一罪做数种条。格式既多，官人不能尽记，更生奸诈，若欲出罪即引轻条，若欲入罪即引重条。数变法者，实不益道理，宜令审细，勿使互文。”^③的确，法令繁苛多变，必然为奸吏鱼肉百姓、贪赃枉法提供便利，更使人民动辄得咎，无所适从，天下自然难得太平。

唐初统治者关于轻刑简政的原则，在李世民主持制定的《唐律》中得到贯彻。简约、宽容是这部国家法律的重要特点，其“削繁去蠹，变重为轻者，不可胜纪”。仅死刑条目，就比古代的死刑减去了一半，和隋代《开皇律》相比，减死刑九十二条，减流刑为徒刑的七十一条，并废除了断指等酷刑^④。这些措施，对于安定民心，稳定社会秩序是有效的。

三 抑情损欲

少私寡欲、俭约去奢是道家所倡导的政治美德之一，在他们看来，这一美德对于统治者来说尤为重要。因为要使天下安宁，

① 《资治通鉴》卷一九四，贞观十一年。

② 《资治通鉴》卷一九四，贞观九年。

③ 《贞观政要·敕令》。

④ 见《旧唐书》卷五十，《刑法志》。

首先须使人民自身丰足，没有过重的经济负担。而要减轻人民的经济负担，轻徭薄赋，其关键又在于统治者自身抑情损欲，去奢省费。李世民看到了这一点，并将其与国家之安危联系起来。他曾对臣下说：“夫欲盛则费广，费广则赋重。赋重则民愁，民愁则国危，国危则君丧矣。”正因如此，他常以此为戒：“朕常以此思之，故不敢纵欲也。”^①他还说：“君多欲，则民苦，朕所以抑情损欲，克己自励耳。”^②

李世民将这些认识付诸实际行动。贞观二年秋，臣下认为宫中卑湿，建议李世民修造一阁以居之。李世民患有气病，不宜居低下潮湿之处，但他考虑到修建楼阁“靡费良多”，并追思汉文帝当年将起露台而惜十家之产一事，认为“朕德不逮于汉帝，而所费过之，岂谓为民父母之道也”^③，故没有接受修阁的建议。

他不但运用《老子》关于俭奢寡欲的政治伦理来约束自己，而且还以此来教育和要求臣下和王公贵戚。贞观元年，李世民计划营造一座宫殿，材料皆备，但“远想秦皇之事，遂不复作也”。联系这件事，他引用《老子》的话教育臣下说：“古人云……‘不见可欲，使民心不乱。’固知见可欲，其心必乱矣。至于雕镂器物，珠玉服玩，若恣其骄奢，则危亡之期可立待也。”接着，他下令：“自王公以下，第宅车服、婚嫁丧葬，准品秩不合服用者，宜一切禁断。”^④

老子和李世民都将“不见可欲”作为止乱的方案，这一认识显然是片面的。因为民心乱的根本原因并不是“见可欲”，而是

① 《资治通鉴》卷一九二，武德九年。

② 《贞观政要·务农》。

③ 《旧唐书》卷二，《太宗本纪》上。

④ 《贞观政要·俭约》。

统治者本身的纵欲，是因为他们的穷奢极欲加重了劳动人民的负担，导致民不聊生、大乱四起的局面。不过，唐太宗由此而将禁奢的范围推及到了封建统治集团的成员以及他自己的身上，这一行动却是积极的。

李世民还以“多藏而速祸”的道理诲人节俭，倡导薄葬。他下诏说：前代帝王中实行厚葬的人“莫不因多藏而速祸，由有利而招辱”。他告诫人们：“由此观之，奢侈者可以为戒，节俭者可以为师矣。”^① 不仅教育别人，他自己也能身体力行。为了防止子孙操办后事时，“习于流俗，犹循常礼”，“劳扰百姓”，他特意预为终制，明示子孙：“务从俭约，于九嶷之山，足容棺而已。”^② 他死后，其寝宫内的遗物仅“梳箱一，柞木梳一，黑角篦一，草根刷子一”，以“传示子孙，永存节俭”^③。

由于唐太宗较能节欲崇俭，因而上行下效，“由是二十年间，风俗简朴，衣无锦绣……”^④ 这些记载虽有夸张之处，但基本上是可信的。

这里需要指出的是，在生产力低下、生活用品有限的封建社会，知止知足的思想对保持社会安定起着很大的作用。一方面，它使劳动群众安于贫困，逆来顺受，这对民众的生活和社会的前进无疑是一种阻力，是消极的。但另一方面，对统治者而言，这一思想又有着积极的一面。因为封建统治者那无边的欲壑，将吞没巨额的人力、物力，将耗费众多能工巧匠的聪明才智，给人民带来贫困、饥饿、灾难和死亡，严重阻碍社会生产力的发展。君

① 《贞观政要·俭约》。

② 《旧唐书》卷二，《太宗本纪》下。

③ [宋]洪迈：《容斋续笔》卷十四。

④ 《贞观政要·俭约》。

主如果能够知止知足，抑情损欲，这对社会的发展又将起到有益的作用。

四 谦退去智

《老子》告诫人们：“果而勿骄，果而勿矜，果而勿伐。”^①“不自见，故明；不自是，故彰；不自矜，故长。”^②“不敢为天下先”^③，“不以智治国”^④。这些原则运用在政治治理上，就是要求君主不自专自是，不越俎代庖，而是注重发挥众人之力，广泛听取众人之言，谦退不争，放权分权，以诚信待下。

关于这一方面，贞观君臣议论颇多。李世民即位之初，曾召见臣下张玄素，“访以政道”。张氏指出，隋室丧乱的重要原因是“其君自专”，因而“其法日乱”。他分析说，君主“自专庶务，日断十事而五条不中”，如此，日积月累则乖谬益多，“不亡何待”。他指出：“如其广任贤良，高居深视，百司奉职，谁敢犯之！”^⑤魏征多次提醒李世民：“人君虽圣哲，犹当虚己以受人，故智者献其谋，勇者竭其力。炀帝恃其竣才，骄矜自用，故口诵尧舜之言，而身为桀纣之行，曾不自知，以至覆亡也。”“人君兼听广纳，则贵臣不得壅蔽，而下情得以上通也。”^⑥他还指出，君主如能注重自身的道德修养，“知足”、“知止”、“谦冲”、“慎始”，使众人各尽其才，就可达到“不言而化”的境界。因此，

① 《老子》第三十章。

② 《老子》第二十二章。

③ 《老子》第六十七章。

④ 《老子》第六十五章。

⑤ 《旧唐书》卷七五，《张玄素传》。

⑥ 《资治通鉴》卷一九二，贞观二年。

他劝唐太宗，“何必劳神苦思，代下司职，役聪明之耳目，亏无为之道哉！”^① 侍臣张行成也曾上谏，以“汝惟不矜，天下莫与汝争能”等思想劝诫李世民不要自矜，与臣下争功^②。

李世民不但接受了魏征等人的意见，并且批评隋文帝独揽大权、劳神苦形的弊病，将其作为隋朝灭亡的一条重要教训。他说：“文帝不明而喜察。不明则照有不通，喜察则多疑于物，事皆自决，不任群臣。天下至广，一日万机，虽复劳神苦形，岂能一一中理！群臣既知主意，唯取决受成，虽有愆违，莫敢谏争，此所以二世而亡也。朕则不然，择天下贤才寘（寘，置也）之百官，使思天下之事，关由宰相，审熟便安，然后奏闻。”^③ 李世民这种调动臣下之积极性，使之各司其职的做法是很高明的。因为君主以一人之身心，理天下之万机，当然不能“一一中理”，而且，君主每事自决，不任群臣，非但不能妥善地处理政事，而且还将培养臣下唯唯诺诺、取决受成的恶习。君臣如此，何能不亡！

隋文帝、隋炀帝的悲剧，使唐太宗认识到求谏纳谏政治美德与王朝生死存亡的内在联系，他将这一道理反复阐明，以督促臣下直言上谏。他说：“自今诏敕行有未便者，皆应执奏，毋得阿从，不尽己意。”^④ “若君自贤，臣不匡正，欲不危亡，不可得也。君失其国，臣亦不能独全其家。”^⑤ 在他的积极倡导下，遂开一代诤谏之风。贞观年间的直谏者，除了被太宗誉为明镜的魏征之外，见于史书的，还有薛收、孙伏伽、温彦博、虞世南、马

① 《贞观政要·君道》。

② 见《旧唐书》卷七八，《张行成传》。

③ 《资治通鉴》卷一九二，贞观四年。

④ 《资治通鉴》卷一九二，贞观四年。

⑤ 《贞观政要·君臣鉴戒》。

周等 10 多人^①，甚至有的上谏者将唐太宗与隋炀帝和桀、纣相比时，唐太宗也能采纳其言^②。尽管在唐太宗身上有时（特别是后期）也有拒谏的情形发生，但总的说来，他在求谏纳谏方面是做得很突出的。

李世民还指出，要达到无为而治，使官员各当其任是很重要的：“使得各当所任，则无为而治矣。”^③

如何才能使官员“各当所任”呢？择选人才固然是条件之一，然而更紧要的是，君主要敢于放手让官员“各当所任”。像隋文帝父子那样喜察多疑只能是“事皆自决，不任群臣”。这就要求君主以诚信驭下，不搞伪诈，此即老子“绝圣去智”^④，“不以智治国”^⑤的宗旨。

《老子》一书中，虽然存在愚民的言词，它企图使百姓俯首帖耳地甘当顺民，忍受剥削。但不可否认，这些言辞更包括了教民归淳返朴的意图。更值得注意的是，《老子》不但要求民愚，而且要求君愚。当然，君愚，这不是愚蠢的“愚”，而是大智若愚，这种“愚”与隋文帝“好为小数，不达大体”^⑥的行为是相反的。

如前所述，魏征在其为唐太宗所编的《群书治要》中选用的《老子》注本是《河上公章句》本，故该书的政治伦理思想对唐太宗君臣是有影响的，或者说，河上公对老子思想的阐释是为他们所赞同的。在该书中，河上公是这样理解老子的“以智治国，

① 见〔清〕赵翼《廿二史札记》卷十九。

② 见《贞观政要·纳谏》。

③ 《贞观政要·择官》。

④ 《老子》第十九章。

⑤ 《老子》第六十五章。

⑥ 《隋书》卷三，《高祖本纪》。

国之贼；不以智治国，国之福”的：“使智慧之人治国，必远道德，妄作威福，为国之贼。不使智慧之人知国之政事，则民守正直，上下相亲，故为国之福也。”^①可见，河上公眼中的“智慧之人”只是一帮不守道德，依据权位，骑在人民头上作威作福的民贼，这种“以智治国”只会给民众带来灾难，自然是政治行政中所应摒除的。

在魏征所推崇的《老子河上公章句》中，作者又是这样理解《老子》中的“智”和“愚”的：“智”和“伪诈”等意思相近，而“愚”则是“质朴”的同义词。如，书中解释对民“将以愚之”一句说：“将以道德教民，使质朴不伪诈也。”^②

唐太宗接受了上述去智守朴的政治伦理主张。他不滥施权术，不猜忌苛察。一次，有人向唐太宗献上识别佞臣的方法：“与群臣言，或阳怒以试之。彼直理不屈者，直臣也；畏威顺旨者，佞臣也。”唐太宗拒绝这样做，他说：“君自为诈，何以责臣下之直乎！朕方以至诚治天下，见前世帝王好以权谄小数接其臣下者，常窃耻之。卿策虽善，朕不取也。”^③君主猜忌苛察，必然使君臣之间隔阂重重，是非横生，无端地损耗统治力量。李世民对此认识是很清楚的，他说：“倘君臣相疑……实为国之大害也。”^④在实际政治生活中，他确实较能以诚信待下。例如，他大胆地选拔和委任原来曾是仇敌的建成、元吉的旧属，魏征、王珪、韦挺等人的被重用就是突出的例子。对原来参与谋害自己的东宫旧党，李世民竟“复引居左右近侍，心术豁然，不有疑

① 《群书治要》卷三十四。

② 《群书治要》卷三十四。

③ 《资治通鉴》卷一九二，贞观元年。

④ 《贞观政要·政体》。

阻”^①。由于采取诚信待人的态度，因而争取了人心，稳定了局势，消除了隐患，为贞观时期政治上的安定局面奠定了基础。

不争，也是无为政治的一个内容。不争，首先要有谦下的作风，李世民对此是十分重视的。他提醒自己应“常怀畏惧”，“自守谦恭”。他认识到：“凡为天子，若惟自尊崇，不守谦恭者，在身倘有不是之事，谁肯犯颜谏奏？”^②

不争之德更要求君主不居功自傲，这反映了君主和臣僚共理天下的政治美德。

李世民在这方面是做得比较好的。贞观六年，他宴请三品以上的官员，对他们说：“朕与公辈，共理天下，今中夏义安，四方静肃，并由公等咸尽忠诚，共康庶政之所致耳。”^③贞观四年，魏征提出的“偃武修文”方略已大见成效，唐太宗没有将这一切归功于自己，而特别指出，这是魏征的功劳，“其功岂独在朕乎！”^④

由于李世民具有这种广阔的胸怀，故能较好地协调他与统治集团成员之间的关系，更有利于调动臣下的积极性，这种做法是高明的。

对照《老子》的一系列政治伦理主张，我们可以发现，李世民的政治作风与之是一脉相通的，贞观君臣较好地践履了道家的诸多政治伦理要求，并收到了积极的社会效果。

① 《贞观政要·政体》。

② 《贞观政要·谦让》。

③ 魏征：《魏郑公谏录》卷三。

④ 《资治通鉴》卷一九三，贞观四年。

五 贞观君臣遵循道家政治 伦理主张的原因

贞观君臣运用和遵循《老子》中的政治伦理主张，在一定程度上缓和了阶级矛盾，这对于贞观之治的出现，是起了较大推动作用的。

那么，是什么社会历史原因促使唐初统治者以《老子》政治伦理主张来约束自身呢？其原因是多方面的。

首先，隋末农民战争教育了唐初统治者，这是最主要的。自611年王薄在山东长白山首举义旗后，不久，反隋烈火燃及全国，“所致摧殄，无抗拒者”，隋王朝的殿堂在农民革命烈火中崩溃。所有这一切，都为唐初统治者所耳闻目睹。“不畏死”的民众所爆发出的巨大威力使他们大为震惧，也使他们获得“以杀不能治乱”、“天下不可以力胜”的认识，不能不采取相对缓和的政策，以调和阶级矛盾和本阶级内部的矛盾。特别是魏征这个人物，曾直接参加过瓦岗军和窦建德的军队，对农民的疾苦和要求有较深的了解，更加认识到以清静无为思想治国的必要性。

第二，鉴于隋王朝灭亡的教训。唐初统治者看到，“甲兵疆锐……风行万里，威动殊俗”的隋王朝由于“驱天下以从欲”，“徭役无时，干戈不戢”，遂落得个“率土分崩”的可悲下场，故不得不改弦易辙。^①

第三，出于当时经济衰败的现实。由于多年的国内战争，人口流散，生产破坏，社会经济凋敝。为了保证国家的赋税来源，

^① 见《贞观政要·君道》。

巩固在亡隋的废墟上建立起来的政权，必须采取与民生息的方针。

第四，晋阳起兵的胜利，显示了《老子》镇静慎守，“不为天下先”等策略思想的特殊作用。晋阳起兵主要的策划者是李渊，而年仅20岁、勇猛气盛的李世民只是对起兵起了推波助澜的作用。这一点，王夫之看得很清楚，他说：“人谓唐之有天下也，秦王之勇略志大而功成，不知高祖慎重之心，持之固，养之深……非秦王之所可及也。”“高祖犹慎之又慎，迟回而不迫起，故秦王之阴结豪杰，高祖不知也；非不知也，王勇于有为，而高祖坚忍自持，姑且听之而以静镇之也。”^①王夫之的评论是很有见地的。

早在隋大业九年（613年），杨玄感起兵反隋前后，李渊就已生叛隋之心，曾与宇文士及“夜中密论时事”。但他没有轻举妄动，反而“纵酒纳赂以自晦”，并向炀帝献鹰犬，以麻痹猜忌成性的炀帝^②，自己则暗中窥测，静候时机，积极进行各方面的准备。直到大业十二年，起义风暴席卷中原，隋亡已成定局时，李渊父子才于大业十三年五月杀掉监视他们的副留守，正式起兵反隋。继而挥师南下，插入长安，“用人之力”建立起李唐王朝。

晋阳起兵的成功，是《老子》静、慎、后等策略的胜利。这一重大胜利，在年轻的李世民的脑海中留下了深刻的烙印，这对他登基后的治国政策，无疑是有影响的。

第五，在镇压刘黑闥起义过程中，剿杀和安抚两种策略的不同结局，对李世民更是直接的教训。刘黑闥曾是窦建德的部下，起义失败后他返回故里。由于地方官吏对起义群众横加迫害，他

^① 《读通鉴论》卷二十。

^② 见《新唐书》卷一，《高祖本纪》。

被迫于公元 621 年在漳南（今山东武城县东北）聚众起义。前往镇压的李世民采用水淹、屠杀等高压手段没能使他们屈服。不久，刘氏重又起兵，尽复故地。唐廷改派李建成前去镇压。与李世民的强攻政策不同，李建成采纳了魏征的意见，实行安抚政策，仅杀害了刘黑闥等人，释放了其他绝大部分俘虏，刘军不战而溃，遂平定了河北，解决了李世民用武力没能解决的问题。这一以柔克刚的事例对李世民也是有所刺激的。

出于上述原因，故唐初统治者在神化尊崇老子的同时，又遵循和运用着老子的治国之术和政治伦理主张。但是，清静无为等思想，对剥削者来说是一种对自身的全面约束，阶级本性决定了他们是不可能自觉地约束自己的，他们的清静无为是被迫的。当迫使他们受约束的客观条件一旦改变，当他们感到手中积蓄了一定的财力、人力时，那压抑的私欲就开始膨胀，他们就开始反其道而行之了。

唐太宗早期和晚期的作为，就说明了这一规律。在晚年，他由早期的“无为无欲，清静之化”，变为“求骏马于万里，市珍奇于域外”；由“爱民犹子，每存简约，无所营为”，变为“纵欲以劳人”；由“捐金抵璧，返朴还淳”，变为“好尚奇异难得之货，无远不臻”；由“求贤若渴”，变为“由心好恶”；由“屈己从人”，变为“负圣智之明，心轻当代”。以上只是魏征上太宗的《十渐疏》中所指出的几个方面，某些言辞虽有过头之处，但基本上是有根据的。唐太宗见疏后，虽有所收敛，但已经远非贞观前期那种气派。可见，没有特定的历史条件，任何人的直言强谏也不能使他重返当年了。

随着李世民晚年在政治上的滑坡，他崇道的侧重点也逐渐转移。在早年，他更侧重于道家、道教的治国之道，而不信神仙长

生之术。但到了晚年，他一反常态，不但要国内的道士为其炼制长生之药，还将破天竺时得到的外国方士请到宫中，制长生药。甚至“发使四方求奇药异石，又发使诣婆罗门诸国采药”^①，后来竟发展到服丹药中毒而死。与这种倾向相一致，晚年的李世民还常常惑于星占图讖。例如，贞观二十二年，太白星昼见，太史占为“女主昌”，当时又有“唐三世后，女主武王当有天下”的讖语流行。李世民对此至为重视，常常因此而猜疑臣下。在一次宴会中，左卫卫将军李君羨无意中说出自己小名“五娘子”，李世民马上联想起上面的讖语，认为李君羨是武安人，被封为武连郡公，任卫将军，又在玄武门值班，“五”与“武”谐音，“娘”字又是女称，故将讖语中的“女主武王”与李君羨联系起来。不久，这位屡建战功的李将军竟遭诛杀，成为李世民迷信观念的牺牲品^②。还有刑部尚书张亮，也被人告以宣传图讖谋不轨，李世民明知张亮“反形未具”，却于盛怒之下将其斩杀。原本融洽无间的君臣关系出现了严重的裂痕。李世民由诚信待下，用人不疑，转变为偏执猜忌，这与他后期对于星占讖语的迷信是有密切联系的。

我们看到，当君主明智之时，他的崇道往往偏重于道家、道教的治国之术，而能持守清静无为、崇俭抑奢、守朴去诈等政治美德，而当君主政治上发生蜕变时，他的崇道则常常溺于道教的方术迷信。唐太宗如此，在唐玄宗身上，更是鲜明地再现了这种倾向。导致这种思想转变的内在原因是什么？这里有什么令人深思的教训和鉴戒？关于这些问题，值得我们进一步探索和研究。

^① 《旧唐书》卷一九七，《天竺传》。

^② 见《旧唐书》卷六十九，《李君羨传》；《资治通鉴》卷一九九，贞观二十二年。

第十八章

唐玄宗的崇道与唐王朝的盛衰

继李世民之后，唐代统治者继续奉行尊崇老子和道教的政策。唐高宗下诏在全国各地修建道观，又参拜老君庙，上太上玄元皇帝尊号，规定百官王公皆要学习《道德经》。高宗和睿宗都曾选送女儿当女道士，并信用道士叶法善等人。武则天出于政治需要一度贬道尊佛，但睿宗又改为“齐行并集”。到了唐玄宗李隆基统治时期，更是形成了崇道的高潮。

崇道是唐玄宗李隆基人生乐章中的主旋律：老子的柔弱忍让之道，保护他和父亲李旦在险恶的政治风浪中立足安身；道教的卜筮、星占之术和符命、祥瑞之说，促使他潜怀大计，冒险发兵诛杀韦氏，进而获得帝位；道家的治国之术，帮助他革故鼎新，开创了开元、天宝盛世；而当他在政治上逐渐衰退后，无为思想又成为他惰于政事、恣情游乐的托词；对于神仙方术的迷信，又加速了他在政治上的腐败，这些因素，成为了安史之乱的重要肇端；当他被迫禅位、独守冷宫之时，还是从道家、道教的理想和方术中找到了寄托和安慰。

在李隆基的政治生涯中，崇道的这一主旋律是如何具体呈

现、发展的？它又如何直接或间接地影响了社会的政治、经济诸方面？这是下文拟探讨的问题。

一 唐玄宗崇道的社会历史原因

唐玄宗的崇道，一方面是对唐初以来既定国策的继承，另一方面，是企图借助于象征李唐的道教以压抑武、韦时期所崇奉和利用的佛教。而更深层的原因是，当时的宫廷斗争状况、社会现实以及他个人的经历和政治背景，决定了他必然倾心于道家 and 道教。

（一）谨守柔道，安身避祸

李隆基生长于武、韦专权之世，正当所谓“王室屡有变故”的多事之秋，武则天为了巩固自己的权力和王位，采取了严厉的镇压手段，除掉了一大批宗室贵族、朝臣命官，甚至连自己的亲生儿子李贤、李显也不放过，他们分别被母亲废黜。李隆基的父亲李旦也是这位铁腕女皇的亲生儿子，他曾在母亲手下做过7年傀儡皇帝，他未能像前面几位兄长那样遭到厄运，靠的就是老子隐忍退让、柔弱不争的保全之术。甚至当母亲害死自己的两位妃子（其中一位即李隆基的生母）时，李旦“畏忤旨，不敢言，居太后前，容止自如”^①。在其他事情上更是“恭俭退让”，因而“竟免于祸”^②。武则天晚年，发生了倒周复唐的“五王政变”，唐中宗李显在宰相张柬之等5人拥戴下复位。然而，李显的复位并未给唐王朝带来真正的“中兴”，他形同傀儡，恣情享乐。皇

^① 《资治通鉴》卷二〇五，长寿二年。

^② 《旧唐书》卷七，《睿宗本纪》。

后韦氏专权，重用武三思，韦后之女安乐公主和武则天之女太平公主皆觊觎皇位，妄图成为武则天第二。太子李重俊谋诛武后，兵败被杀。不久，中宗自己亦为妻女所害，韦后立 13 岁的少帝李重茂，而她以皇太后的身份主持国政，大力扶持韦氏势力。

韦氏集团图谋篡夺皇权，作为李唐继嗣的李旦、李隆基父子当然是他们的眼中钉，因此，李旦父子始终处于一种险恶的政治环境中。在这种情况下，道家的处世哲学既是他们的安身避祸之道，又是他们寄托愤懑愁情的精神避难所，这就是李隆基“爱自弱龄，即尚玄默”^①的重要原因。

（二）符瑞、占术推动着李隆基发兵诛韦

中宗是一个昏庸无能的皇帝，他上台以后，滥封王爵和食邑，滥置官吏，又放任妻女纵奢挥霍，还大修寺观，加剧了武周政权的弊政，使政治上进一步趋于腐朽，经济上进一步陷入危机，“农功虚费，府库空竭”^②，日益引起人们的不满和厌弃。对中宗和韦氏的失望和不满，致使人们寄希望于新的政治势力。因此，各种祥瑞、传言不断出现。

景龙二年（公元 708 年），李隆基受命出京任潞州（今山西长治）别驾，别驾为州刺史的佐吏，但身为临淄王的李隆基任此职，则实际统领一州。在潞州任职期间，他广结豪杰，深得当地豪富的拥戴，传说他在潞州时，州境有“黄龙白日升天”等符瑞出现，“凡一十九事”^③。

还有一些奇特之事相继发生：李隆基回长安后，在他居住的

① 《唐大诏令集》卷三十，《明皇令肃宗即位诏》。

② 《通典》食货七，“大唐户口”门。

③ 《旧唐书》卷八，《玄宗本纪》上。

兴庆坊旁边的隆庆池不断浸溢，逐渐形成了一个顷余的池塘，京师盛传有“云龙”出于塘上。望气者对唐中宗说，塘上“常郁郁有帝王气，比日尤盛”。引得中宗特意来此，结采为楼船，大宴侍臣，“泛舟戏象以厌之”。并以“巨象踏之”，惟恐这里真的产生一位真龙天子与他争王位。李隆基所居地名隆庆里，“时人语讹以‘隆’为‘龙’”^①。这些传说，无非是对于自然现象或某种巧合的附会，但它们反映了当时的一种政治倾向，反映出人们不满时政而寄希望于李隆基的意愿。同时，这些传说，对于李隆基政治抱负的形成也是有促进作用的。

与上述政治愿望相一致，李隆基手下的术士也在推波助澜。在李隆基将离开潞州赴京之前，他使术士韩礼卜筮自己的命运。结果，有一根蓍草“孑然独立”，韩礼惊曰：“蓍立，奇瑞非常也，不可言。”^② 暗喻此去将有非常之举。韩礼是李隆基所信任的一位术士，对于当时皇宫内复杂激烈的政治斗争应该是清楚的，对于李隆基的政治抱负和处境也是了解的，很显然，他这是利用蓍草向李隆基表达那不可明言的政治意图。

中宗被韦后及安乐公主毒死后，韦后为了便于自己临朝称制，将中宗年幼的第四子李重茂立为太子，而不立相王李旦，并大肆培植韦氏势力。这样，李旦父子、太平公主和韦氏集团的矛盾进一步尖锐起来，一场决战势在必发。这时，善于占兆之术的道士冯道力、处士刘承祖曾“诣上布诚款”。韦后立少帝即位后，改元为“唐隆”，“皆符隆基名”，于是李隆基“益自负”^③，遂与太平公主及朝臣等人联合起来伐诛韦氏，将少帝赶下位，拥立父

① 《旧唐书》卷八，《玄宗本纪》上；《资治通鉴》卷二〇九，景云元年。

② 《旧唐书》卷八，《玄宗本纪》上。

③ 《旧唐书》卷八，《玄宗本纪》上。

亲李旦复帝位。这里虽未点明上述两位善于占兆之士向李隆基“布诫款”的具体内容，但从“皆符隆基名，上益自负”这段文字来看，他们显然是向李隆基密告符命。加上前面的各种祥瑞和蓍草子立现象以及唐隆年号与李隆基之名相合等各种巧合，这一切，都促使李隆基断然决策，敢于不启奏父亲，联合几方面的力量冒险发兵诛韦，拥立父亲睿宗复位。

（三）占术与李隆基的登基

睿宗复位以后，李隆基被立为太子，但他的太子地位并不十分巩固。姑母太平公主野心勃勃，企图成为武则天第二。睿宗又十分相信这位深有谋略的胞妹，“公主所欲，上无不听，自宰相以下，进退系其一言，其余荐士骤历清显者，不可胜数”。太平公主的势力日益炽盛，“趋附其门庭者如市”^①。李隆基的行动经常受到她的牵制，以下这件事足以证明他这位太子当得并不舒服。

根据唐武宗时的宰相李德裕的《次柳氏旧闻》卷一记载：“玄宗之在东宫，为太平公主所忌，朝夕伺察，纤微必闻于上，而宫闱左右亦潜持两端，以附太平公主之势。”李隆基之妃得幸怀孕，为了不使妃子因此而遭太平公主的迫害，他居然欲令其服药打胎，但却找不到一个可以打商量的人，只有张说以侍读身份得进太子宫中，李隆基遂与张说谋划此事。他日，又由张说为他带来打胎药三剂。身为太子，处境居然如此狼狈，可见其与太平公主之间斗争的尖锐。

睿宗的皇位也坐得并不轻松。他不是一位有远图明识的皇

^① 《资治通鉴》卷二〇九，景云元年。

帝，对于太平公主言听计从，纵其虐政害民。后来，又将姚崇、宋璟这两位支持太子、反对太平公主干政的贤能宰相贬斥出京，致使朝政益坏。加之部分较明智的官员，也不断地抨击太平公主误国，向睿宗指陈时弊，并建议让太子监国。睿宗为了摆脱困境，欲传位于太子，由于太平公主党羽的阻止，遂决定由太子处理政事，重大事务才向他奏闻。

李隆基权力的增大，更引起了太平公主的嫉恨，从而施展了更为激烈的争夺手段：将太子的支持者张说等人撤去相职，换上自己的亲信，致使朝中“宰相七人，五出其门，文武之臣，大半附之”^①。

李隆基虽然备受掣肘，但他也在进行密谋筹划。在这种情况下，道士往往是他的重要参谋。他曾在宫中与道士冯存澄射覆^②，得卦曰“合因”，又得卦曰“斩关”，又得卦曰“铸印乘轩”。冯氏立即告曰：“昔此卦三灵为最善，黄帝胜炎帝（一作“黄帝嗣炎帝”）而筮得之。所谓合因、斩关、铸印乘轩，始当果断，终得嗣天。”李隆基急掩其口，令止，而内心“默识之”^③。又有好星占、飞丹炼药的王琚向李隆基指出：“太平之党，必有移夺安危之计”，认为“天子之孝，异于匹夫，当以安宗庙社稷为重。为天下者，岂能顾忌小节”。这些话语都在奉劝李隆基采取果断措施，解决太平公主的问题。而李隆基的确也在做这种准备，他把王琚视为“恨相知晚”的好友，并以向王琚学飞丹炼药等技为名，将其留在身边，大加重用，以便进一步安排策划，

① 《资治通鉴》卷二一〇，开元元年。

② 射覆是古代类似于占卜的一种活动。史书所载射覆事多是有术数家的传说。三国时的方士管辂、晋朝方士郭璞都进行射覆之事（见《三国志·魏志·管辂传》；《太平御览》卷九四八；[晋]郭璞《洞林》等）。

③ [唐]钟辂：《续前定录》；又见河东先生《龙城录》；《说郛》卷一百

“常预秘计”^①。

太平公主一方也在紧张地预谋，并抓住一切机会加害于李隆基。就在这剑拔弩张、生死未卜的紧张时刻，一次自然界的罕见星象以及据此而做出的占词，大大增强了李隆基在政治上的优势，并决定了他一生的命运。

延和元年（712年）六月，天空出现了象征着灾异的彗星，太平公主立刻利用这次机会离间睿宗与李隆基的关系，她指使术士对睿宗说：“据玄象，帝座及前星有灾，皇太子合作天子，不合更居东宫矣。”^②太平公主的目的，本是希望通过这次罕见的星象，激起睿宗对太子的猜忌和妒恨。然而，这一占词却反而促使睿宗决定传位以避灾，将皇位让给李隆基。

我们看到，在君主身体状况尚健康的情况下，以和平方式让位于太子，这是唐代的一个突出现象，从高祖到睿宗，乃至玄宗本人和肃宗、顺宗等，都采取了这种方式。当然，在封建君主独裁制度和皇位终身制下，要帝王自动放弃那至高无上的皇权是不可能的，这种禅让无疑是被动甚至是迫不得已的。如，早在一年多以前的景云二年正月，睿宗就曾经惶恐不安地对臣下说：“术者言五日中当有急兵入宫，卿等为朕备之。”^③虽然当时张说立刻斥其为“谗人欲离间东宫”的流言，但这至少说明，睿宗对自己这位7岁就呵叱武氏外戚、26岁兴兵诛韦、此时又广交禁军豪杰的儿子是颇怀畏惧的。而且，事过不久，睿宗的确曾打算传位于李隆基，因太平之党的阻挠而未果。因此，他这次因彗星

① 以上皆见《资治通鉴》卷二一〇，景云二年；《旧唐书》卷一〇六，《王琬传》。

② 《旧唐书》卷八，《玄宗本纪》上。

③ 《资治通鉴》卷二一〇，景云二年。

现而传位以避灾，只是在无可奈何的情况下做出的顺水推舟之策。尽管是被迫的，但在唐代君主那里，毕竟还是较普遍地实现了和平禅位于太子的方式。这就比那种非要等到生命垂危或者一命归天之后才传位的惯例，比那些为了争夺皇权而骨肉相残、兵戎相见乃至殃及黎民的悲剧，无疑要优越得多。

唐代不少君主为何能够于健在之时就退离君位？这其中的原因，恐怕也与崇道之风不无关系。因为，从道家、道教那种淡泊无为、出世神游的理想中，比较容易找到精神寄托，这就使帝王易于排遣失却政权的那种惆怅心绪，较快地获得心理平衡。上述几个皇帝，在禅位的诏令中，都表示了将寄情于道的心绪：唐高祖在《禅位太子诏》中说，传位后，他将“游心恬淡，安神玄默，无为拱揖”^①；唐睿宗在退位制书中说，他将“神与化游，思与道合，无为无事，岂不美欤？”^②玄宗的《令肃宗即位诏》也声称，克复上京以后，“朕将凝神静虑，偃息大庭，纵姑射之人，绍鼎湖之事”^③。

唐代皇帝在暮年的及时退位，这对于唐朝的振兴，有着不可低估的意义。年轻有为、朝气蓬勃的太子即位后，带来了新的局面和气象：李世民即位，带来了贞观之治的盛况，这是人所共知的。安禄山叛乱，唐祚危殆时，太子李亨即位于灵武，虽不能与贞观、开元盛世相媲美，但也有其特殊的意义。这不仅因其朝气蓬勃，远胜于暮气沉沉的老父李隆基。而且，他恰恰在人心思唐的形势下，起了应人心、定大局的作用。而此时才智平庸的李旦让位于胸怀大志、雄心勃勃的李隆基，更使屡经骚乱的唐王朝得

① 《全唐文》卷三《禅位太子诏》。

② 《唐大诏令集》卷三十。

③ 《唐大诏令集》卷三十。

以安定，并出现了新的生机和希望。他依靠中小地主官僚集团的支持，抢在太平公主谋乱的前一天发兵，铲除了太平公主集团的势力，从而结束了长达8年的政治动乱，为实现国家的安定繁荣铺平了道路。

二 道家政治伦理与开元、天宝盛世

道家的柔弱之术、道教的神学方术曾为李隆基的安身保命和登上皇位发挥了重要作用。在他成为政治舞台上的中心人物之后，道家的治国之术和道教的神学、方术又帮助他演出了辉煌绚丽的一幕。

（一）假托梦兆，起用姚、宋

李隆基上台以后，面临的是衰败不堪的烂摊子：屡经宫廷政变，社会动荡不安，吏治败坏，诸王横行，“风教颓替，日甚一日，府库空虚，人力凋敝，造作不息，官员日增”^①，“赋役繁重，百姓凋敝”，“天下户口，亡逃过半”^②。为了大刀阔斧地扫除弊政，开创新局面，玄宗决定重新起用早在武后统治时就卓有政绩的姚崇、宋璟。但用此二人又是颇敏感的事情，因为当年太平公主常向睿宗进谗言，企图动摇李隆基的太子地位，宋璟当即挺身为太子作辩说：“东宫有大功于天下，真宗庙社稷之主，安得有异议。”^③他又与姚崇同奏睿宗，请令太平公主迁出京城去东都洛阳。太平公主得知此事后大怒，太子畏惧这位刁蛮势盛的

① 《旧唐书》卷九八，《魏知古传》。

② 见《资治通鉴》则天后期到睿宗时期。

③ 《旧唐书》卷九六，《宋璟传》。

姑母，怕将事情闹大了对自己不利，只得忍让退却，向父亲上疏，以“离间姑兄”之罪名，请加罪于姚、宋。睿宗为了平息太平公主的怒气，当即将其二人分别贬为申、楚二州刺史。这时，太平公主集团虽除，但武、韦等敌对势力尤有人在。而且，当初要求加罪于姚、宋的是李隆基自己，革去姚、宋宰相职务、将其贬出京城的又是太上皇睿宗。此时，即位伊始，便召回和重用自己的亲信，会不会引起非议呢？又会不会触动下令贬斥姚、宋的父亲呢？这都是李隆基不得不考虑的问题。

如何才能既达到目的又避免引起麻烦呢？李隆基想到了祖先使用过的假托神灵道术的手法，他声称自己“梦二龙衔符自红雾中来，上大隶‘姚崇、宋璟’四字，挂之两大树上，蜿蜒而去”。他召来二哥申王，解此梦兆之意。申王当然深知皇上之意，乃附会其意说：“两木相也，二人今为天遣龙致于树，即姚崇、宋璟当为辅相明矣。”^①通过兄弟俩这假托梦兆的一唱一和，召回姚、宋二人来京担任宰相，就变成了堂而皇之的“天意”，这既可抵挡反对派势力的攻击，又便于向父亲敷衍交待。姚崇、宋璟在开元元年和开元四年相继为相。他们二人上台以后，辅佐唐玄宗，大力进行整顿、改革，“诤谏以猛，施张用宽”^②，为开元之治的出现做出了重大贡献。

（二）对道家政治伦理的崇尚

唐玄宗虽然利用道教神学方术为其政治目的服务，但在他统治的前期，崇道的主要内容乃是崇尚老子清静无为的治国之术，因为当时政局初定，人民亟待安定，经济亟待恢复，这与唐初时

① 《续前定录》；又见《龙城录》。

② 《旧唐书》卷九六，《宋璟传》。

的形势颇为相似。因此，只有效法前辈李世民，革除前朝之弊，奉行清静无为的国策，才是使国家恢复元气的惟一途径。特别是此时屡经政变，人心动荡，武、韦亲信尤在，呈现出比唐初更为复杂的政治局面，只有遵循谦退不矜、去智守朴的道家政治伦理，才能缓和、调节各类矛盾。

在李隆基所下的制书、诏令中，多次表达了崇尚老子的基本倾向：“粤自君临，载弘道教，崇清静之化，畅玄元之风。”^①“师三代之淳朴，常以道德为念……师我烈祖玄元之道，保其清静之宗。”^②“道德者百家之首，清静者万化之源……无为者太和之门，恭承垂裕之业……故详延博达，讲讽精微，求所以理国理身，思至乎上行下效。”^③

李隆基对于道家思想有着深入的研究，他不同于唐太宗李世民，只是读读由臣下编纂阐释的“普及本”，而是亲自研究道家原著并进行注疏和概括总结。

听政之暇，他常读《道德经》等道家著作，并多次在宫中召群臣讲授《道德经》，又命令臣下“各须详读”《道德经》。他认为“有位者”如不钻研和遵循《道德经》，则不能致治，他说：“我玄元皇帝著《道德经》五千文，明乎真宗，致乎妙用，而有位者未之讲习，不务清静，欲令所为之政，何从而至于太和也。”^④

他撰写了《道德经注》、《道德经疏》、《道德经疏外传》等10多万字的著述，开皇帝注释《道德经》之先河。其后，宋徽

① 《唐大诏令集》卷六七，《天宝元年南郊制》。

② 《唐大诏令集》卷三十，《明皇令肃宗即位诏》。

③ 《全唐文》卷三一，《为玄元皇帝设像诏》。

④ 《唐大诏令集》卷八六，《岁初处分德音》。

宗赵佶、明太祖朱元璋继之。为了便于掌握老子的主要思想主张，他总结归纳《道德经》的大旨说：此书“其要在乎理身理国，理国则绝矜尚华薄，以无为不言为教。故经曰：‘道常无为而无不为，侯王若能守，万物将自化。’又曰：‘我无为而人自化，我无事而人自富，我好静而人自正，我无欲而人自朴。’理身则少思寡欲，以虚心实腹为务，故《经》曰：‘常无欲以观其妙。’又曰：‘不贵难得之货，不见可欲。’又曰：‘塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷’，而皆守之以柔弱雌静，故《经》曰：‘柔胜刚，弱胜强。’又曰：‘知其雄，守其雌。’此其大旨也”^①。他还认为，该书中也有“穷理尽性，闭缘息想……坐忘遗照，损之又损，玄之又玄”等“不可得而言传者”。^② 不过，他没有将重点放在这些玄而又玄、不可言传的神秘理论上，而是从上述“大旨”中寻求阐发治国之道。考诸玄宗前期的政治实践，确实是遵循了这些宗旨的。

（三）玄宗对道家政治伦理的践履

1. 宽简安民，务农重谷。

玄宗阐释老子“无为而治”的政治主张时说：“爱民者，使之不暴卒，役之不伤性；理国者，务农而重谷，事简而不烦。则人安其生，不言而化也。此无为也。”^③ 从这一认识出发，李隆基比较注意宽简安民，发展农业生产，而不重敛百姓，不过度劳役百姓。他曾派出御史去各地检查科差，命令地方官吏“不得妄

① 《唐玄宗道德真经疏·释题》，《正统道藏》洞神部，玉诀类。

② 《唐玄宗道德真经疏·释题》，《正统道藏》洞神部，玉诀类。

③ 《唐玄宗道德真经疏》卷一。

有科唤，致妨农业”^①。他强调说：“三农在候，聚众兴役，妨时害功，特宜禁止。”^②

由于这一时期的经济状况毕竟稍强于久经战乱后的贞观前期，因此，李隆基不仅将轻徭作为与民生息的主要手段，而且还尽可能地实施薄赋的政策。他多次根据各地的具体情况减免或缓征租税和劳役，又规定交纳租庸时“每乡量放十丁”，后又“放三十丁”。^③遇到丰收之年，谷物价贱时，他考虑到这样“必恐伤农”，将挫伤农民务农的积极性，于是下令地方官吏“各于时价上量加三钱”^④，收购农民的粮食。

李隆基不但自己努力做到与民生息，“载其清静，息其劳费”，还要求地方官吏同样如此。他告诫说：“如闻輶轂之下，政令犹烦，或广修器物……或差敛人户，以充庖费，岂副朕薄赋轻徭、息人减费之意！”他对妄加课税的洛阳令韦绍等官员予以贬出。他警告地方官吏说：“自今以后，府县宜洗心惩革，不得更然，其或不悛，仍有劳扰……所犯之人，当有处分。”还准许老百姓去有关部门揭发这类事件^⑤。针对地方官吏“重征百姓”，“肆行逼迫”的行为，他专门下敕令禁止重征租庸^⑥。

唐玄宗反对以烦苛的政令扰民，他说：“令苛则人扰，网密则刑烦，百姓不安，四方离散，欲求摄化，不亦难乎？”^⑦“政烦网密，下人无所措其手足，避讳无暇，动失生业，日就困穷。”^⑧

① 《全唐文》卷二七，《令御史检查科差诏》。

② 《唐明皇诏下庆唐观》，《道藏要籍选刊》第七册，第520页。

③ 《全唐文》卷二五，《安养百姓及诸改革制》。

④ 《全唐文》卷三五，《加钱杂常平仓米敕》。

⑤ 见《全唐文》卷三五，《戒州县扰民敕》。

⑥ 见《全唐文》卷三四，《禁重征租庸敕》。

⑦ 《唐玄宗道德真经疏》卷六。

⑧ 《唐玄宗道德真经疏》卷八。

即位之初，玄宗就罢免酷吏，并令其终身不得为官。针对州县地方官吏办案时不按法律、“率情严酷”、“轻绝人命”的现象，他下令州县“慎恤刑罚”，并宣布“如或有违，当寘（寘，置也。）严法”。^①他还多次大赦天下，赦免了除犯十恶死罪以外的犯人^②，后来又考虑到服徒刑的犯人“载罹寒暑”，遂将他们发配至军队中效力^③。

2. 去智守朴，谦退不矜。

李隆基对于老子的无为思想还作了更为明晰的发挥。他指出，君主无为不在于外表的行动，而在于内心世界的抱朴守真：“饰智诈者，虽拱默非无为者；任真素者，则终日指撝而未始不晏然矣。”^④老子的无为思想曾被申韩法家发展为驾驭臣下的一种权术，他们虽然也主张君主虚静无为，但着重是讲君主要深藏不露，深不可测，主张“君无见其所欲”，否则的话，将会使臣下“窥觐其君心”，因而“自将雕琢”，以迎合君主；认为君主不应与臣下推诚相见：“人君之患在于信人，信人则受制于人。”这种无为，实际上充满着权术和智诈。因此，这种无为之术的施行结果是：“明君无为于上，群臣竦惧乎下。”^⑤显然，以这种阴谋权术控制臣下只能使其惧而从之，而不能感而服之，只能让他们心存疑虑，复以智诈之术逢迎君主，上下相欺，竞相用诈，欲求政治清明、君臣协力、国治民安，其可得乎？李隆基清醒地认识到这一点，他明确指出，真正的无为是“任真素”，而包含着智诈和权术的拱默无为，并不是真正的无为。这就将老子的本义与

① 《全唐文》卷二六，《禁州县严酷诏》。

② 见《唐大诏令集》卷七四，《籍田赦诏书》。

③ 见《唐大诏令集》卷八二，《宽徒刑配诸军效力赦》。

④ 《唐玄宗御制道德真经疏》卷一。

⑤ 以上皆见《韩非子·主道·备内》。

申韩之术划清了界限。他还进一步更明确地从政治伦理的角度发挥了无为之术，他指出：“理天下者，当绝浮伪、任用纯德，百姓化之，各安其分。各安其分则不扰，岂非无为之事乎！”^①相反，人君“若多用权谋，不能反实，下必应之以谲诈，故云滋益昏乱也”^②。

李隆基反对以智诈权谋御下，主张践履摒绝浮伪、抱朴守淳的政治美德，这正是保持君臣之间、骨肉之间融洽关系的前提。在他登基之后，虽然对王公贵戚和功臣采取了控制手段，惩治了他们的不法行为，但他与臣下的关系特别是与几位亲王兄弟的关系是处理得较好的。他经常与诸亲王“奏乐纵饮、击毬斗鸡”，十分亲密，“虽有谗邪交构其间”，但玄宗也不猜忌，依然“友爱如初”。^③他曾对左右之人说：“我兄弟友爱天生，必无异意，只是趋竞之辈强相托附耳。我终不以纤芥之故责及兄弟也。”^④当薛王业的妃弟韦宾犯下“私议休咎”之罪而被杀后，薛王与王妃十分紧张，惟恐李隆基对他们也加以怀疑和治罪。但李隆基不但没有对他们猜忌，还特意召见，下阶迎接，并握其手说：“吾若有心猜阻兄弟者，天地神明，所共咎罪。”^⑤接着，又与他们一同饮宴，使薛王等人消除了疑虑。

谦退不矜是老子所倡导的另一条政治美德，李隆基对此是非常推崇的。他指出：“人君务谦聚人，可谓固邦之本”^⑥，“谦为德柄，尊用弥光”，“圣人谦退，不与物争，故天下莫能与之

① 《唐玄宗道德真经疏》卷一。

② 《唐玄宗道德真经疏》卷八。

③ 《册府元龟》卷四七，《帝王部·友爱》。

④ 《册府元龟》卷四七，《帝王部·友爱》。

⑤ 《旧唐书》卷九五，《睿宗诸子》。

⑥ 《唐玄宗道德真经疏》卷五。

争”^①。人能做到“不自见其美，常委顺于物，其全德日益明白也”；能做到“不自申说，以为己是，是必无尤，故其直自彰著也”；能做到“不自伐取，常为谦让，则人不与竞其功”；能做到“守弊薄，不自矜炫，则人必推敬，善行益长”。如果“自是”、“自见”、“自矜”、“自专”，“则失于殷鉴”，“直为怨府，人所不堪，众毁日闻”。^②

在日常的政治生活中，李隆基是较能注意遵循谦退不矜的宗旨的。如，在开元十三年举行封禅仪式以告功于天时，玄宗没有将天下初治的功绩归于自己，而是推功于众。他说：“今封祀初建，云物休祐，皆是卿等辅弼之力，君臣相保，勉副天心，长如今日，不敢矜怠。”又声称自己即位以来，“未尝不乾乾终日，思与公卿大夫上下协心，聿求至理，以弘我烈圣”^③。

虚心纳谏，这是君主在政治上谦退不矜的重要内容。在李隆基的前期，这方面是做得较好的。刚刚继位，他就下敕求直谏。当时，为了庆贺他的继位，都城内燃灯百，赐天下大酺，奏乐歌舞，连续月余。左拾遗严挺之上谏说：“今乃损万人之力，营百戏之资，非所以光圣德美风化也。”^④李隆基立即接受了这一意见，并厚赏这位上直言的谏官。开元初，李隆基行幸东都，当到达永宁的崤谷时，因驰道隘，车骑停拥，李隆基十分生气，并下令罢免与此有关的两官员。宋璟上谏说：“陛下富有春秋，方事巡狩，一以垫隘，又罪二臣，窃恐将来人受艰弊。”^⑤玄宗立即采纳了宋璟的谏，取消了原来的命令。他还专门下敕，命

① 《唐玄宗道真经疏》卷四。
 ② 《唐玄宗道真经疏》卷三。
 ③ 《唐玄宗卷二二，《礼仪志三》。
 ④ 《旧唐书》卷二一〇，开元元年。
 ⑤ 《资治通鉴》卷九六，《宋璟传》。

令百官对于不恰当的制敕或人事任免及时上言。他说：“制敕有不便于时及除授有不称于职”时，百官应当及时上奏，“具陈得失”，并准许五品以上的官员进殿“廷争”。^①

李隆基上述推诚去诈、谦退不矜的作风和行为，使他取得了诸王的支持，稳定了人心，促进了政治上安定和清明局面的出现。

3. 禁奢侈欲，崇俭尚朴。

从武则天后期以来，封建统治集团日趋腐朽，他们纵欲挥霍，竞相追求奢靡，极大地危害着社会。

李隆基深刻地觉察到了纵欲崇奢所带来的弊病。他指出：“雕文刻镂伤农事，锦绣纂组害女红。粟帛之本或亏，饥寒之患斯及。”^②“递相仿效，既捐财于无穷，仍作巧以相矜，败俗伤农，莫斯为甚。”^③追求奢靡，不但严重地影响社会风气和农业生产，给人民带来“饥寒之患”，而且将招致乱亡之祸。李隆基阐发老子的观点说，君主“若登高台，泛深池，撞钟舞女以为荣观（荣观，荣耀壮观的景象），则人力凋尽，乱亡斯作”，“以身充欲，沦胥以败”。因此，从巩固政权的根本利益考虑，李隆基的前期对禁奢侈崇俭的问题，是十分重视的。他说：君主“虽有荣观，当须燕尔安处，超然远离而不顾也”^④。他还强调，君主必须自己率先崇俭尚朴，然后才可能使天下之人淳朴节俭。他说：“人君诚能内守冲和，外无营欲，则天下感化，自淳朴也。”相反，如果“人君不尚纯朴而好浮华，则百姓效上而为奢泰，驰竞

① 《唐大诏令集》卷一〇五，《听百僚进状及廷争敕》。

② 《全唐文》卷三五，《禁断奢侈敕》。

③ 《唐大诏令集》卷七三，《亲祀东郊德音》。

④ 《唐玄宗道德真经疏》卷三。

淫饰，日以繁多也”^①。

尤为可贵的是，李隆基将禁奢付诸实际行动。早在开元二年七月，他就发布了《焚珠玉锦绣敕》，并且表示首先从自身做起。他说：“朕若躬服珠玉，自玩锦绣，而欲公卿节俭，黎庶敦朴，是使扬汤止沸，涉海无濡，不可得也。是知文质之风，自上而始，朕欲捐金抵玉，正本澄源，所有服御金银器物，令付有司，令铸为铤，仍别贮掌，以供军国。珠玉之货，无益于时，并即焚于殿前，用绝争竞。”^②如此坚决而果断的禁奢措施，在封建帝王这里还是屈指可数的。

在日常生活中，李隆基也是比较注意节俭的。他在《示节俭敕》中说，自己要效法以节俭著称的汉文帝：“尝念百金之费，每惜十家之产，是以所服之服，俱非绮罗，所冠之冠，亦非珠翠。”^③

为了抑止封建统治集团中的奢侈之习，李隆基多次告诫各级官吏，车服器物第宅不准逾侈，要求他们“各务朴素，弘此国风”^④。李隆基曾以法律手段保证禁奢措施的实行。他下令说：“如闻三公以下，爰及百姓等，罕闻节俭，尚纵骄奢，器玩犹尚珍华，车服未捐珠翠……宜令所司申明格令禁断。”^⑤他还下令禁用珠玉锦绣，并命令罢废两京织锦房，禁天下之人采取珠玉，并宣布，今后如有从事刻镂器玩、造作锦绣绫罗者，将受杖一百^⑥。

① 《唐玄宗道德真经疏》卷八。

② 《唐大诏令集》卷一〇八。

③ 《全唐文》卷三五。

④ 《唐大诏令集》卷一〇九，《禁车服第宅逾侈敕》。

⑤ 《全唐文》卷三五，《禁断奢侈敕》。

⑥ 《全唐文》卷二六，《禁用珠玉锦绣诏》。

他针对丧葬方面“共行奢靡，递相仿效，浸成风俗”的状况，以历史的教训和老子的思想说明厚葬的弊病。他说：“始皇无度，水银作江海，因多藏以速祸，由有利以招辱。”^①他下令禁止厚葬，“坟墓茔域，务遵简俭。凡诸送终之具，并不得以金银为饰”。并宣布：“如有违者，先决杖一百，州县长官，不能举察，并贬授远官。”^②

李隆基为了抑制封建统治集团中日趋严重的奢靡之风，采取了焚烧珠玉，罢废刻镂和丝织工艺等严厉措施，这虽然有些矫枉过正之举，或许还有几分做作。但总的来看，上述一系列措施的施行，多少还是抑制了奢靡之风，从而保证了农业生产的恢复和发展。

李隆基对于道家治国之道和政治伦理主张的崇尚和实施，使他巩固了政权，稳定了政局，扫除了武、韦时期的一些弊政，刷新了吏治，在一定程度上减轻了人民的负担，调整了生产关系，从而带来了继贞观之治以后的又一个太平盛世——开元之治。开元、天宝之际，天下大治，海内晏然，州县殷富，财物山积，堪称中国封建社会的鼎盛时期。

三 消极崇道与唐王朝的衰微

道教是一个非常庞杂的体系，在这里，既蕴含着治平之策、政治伦理、养生之道、科学之理，又充斥着各种荒诞的迷信。道家的自然无为等主张也提得比较抽象，人们可以从与民休息、抱朴守真等积极方面去理解发挥；又可以曲解为心机深藏的驭臣、

^① 《唐大诏令集》卷八十，《减厚葬诏》。

^② 《唐大诏令集》，《减厚葬诏》。

君人之权术；而虚玄、放纵、无所作为等消极言行也可以从这里找到托词。因此，从表面看来，李隆基的崇道贯穿于他的整个人生，而实际上，在不同的政治经济背景下，其崇道的这一主旋律是起伏变化的，呈现出大相径庭的性质和色彩。

李隆基的崇道，大致可分为三段。第一阶段是他即位以前。这一阶段主要是利用道家道教的柔弱之道和神学道术来保护自己，并积蓄和发展自己的力量。第二阶段是他即位之后。这一阶段主要是遵循道家、道教中的政治伦理和治国安民之术，以革除弊政、恢复经济、安定人心。第三阶段自开元末期直至晚年。这一阶段主要是崇尚道教的炼丹服食、礼神求仙等各种道术和迷信，以求个人的延年益寿和纵欲享乐；尊尚玄虚，神化老子，为自己的政权加上神圣的灵光。

在唐玄宗的前期，虽然不乏“亲结坛场”^①以求雨和祭祀斋醮等举动，也有过“亲访理道及神仙方药之事”^②，还结交了一些道士，多次对其进行封赏，在其死后，还为之亲制碑文，或遗书吊唁^③，自己甚至亲受法箓，成为道士皇帝。但这一时期内，他的主要精力还用于治国安民，无暇流连于仙法道术，在某种程度上还表现出对神仙奇术的怀疑和反感，“闻变化不测而疑之”^④，认为“仙者凭虚之论，朕所不取”^⑤。当时，盛称道士叶法善有“飞步火房”、“剖腹涤肠，勿药自复”、“呵叱群鬼、奔走众神”等“千转万变”的道术^⑥，因而受到睿宗的宠遇，于先天

① 《全唐文》卷三十，《答裴光庭等贺雨诏》。

② 《旧唐书》卷一九一，《方伎传》。

③ 《旧唐书》卷一九一，《方伎传》；《旧唐书》卷一九二，《隐逸传》。

④ 《旧唐书》卷一九一，《方伎传》。

⑤ 《资治通鉴》卷二一二，开元六年。

⑥ 见《全唐文》卷四一，《叶尊师碑铭》。

二年拜鸿胪卿，封越国公，但玄宗与他谈论的内容却多为治国之道。玄宗曾多次垂问，叶氏则以道家、道教的政治主张上言，他曾踌躇满志地赋诗道：“适向人间世，时复济苍生，度人初行满，辅国亦功成。”^①在他死后，玄宗忆悼说：“朕当听政之暇，屡询至道，公以理国之法，数奏昌言。谋参隐讽，事宜弘益。”^②

在唐玄宗的前期，他也没有将崇道的重点放在个人的寿夭祸福方面。开元十三年举行封禅典礼时，玄宗问臣下，前代帝王为何不让人们知道玉牒之文的内容，臣下回答说：玉牒是君主上告神明之文，前代帝王的玉牒文中，因为皆是祈求自身长寿成仙的内容，“其事微密，是故莫知之”。李隆基当即表示：“朕今此行，皆为苍生祈福，更无秘请。”遂将玉牒出示百僚，使群臣都知道他祈求“苍生受福”的心愿。^③

对于那些热衷于修斋行道之事的官吏，他于推奖之后，也谆谆劝诫说：“然道之为政，本贵无为，宜用乃心，化彼黎庶。”^④提醒他们不能沉溺于道事之中，而要将主要的精力放在化育百姓这方面。

然而，在开元、天宝盛世那种歌舞升平、仓廩丰实的繁华景象中，志得意满的李隆基渐趋骄奢。加之封建统治集团内腐朽势力的诱惑怂恿和商品经济的腐蚀作用，促使他由励精图治转向了个人享乐。与此相应，李隆基崇道的内容发生了极大的变化，他的注意力不再集中于道家道教的治平之策，不再愿意以节欲崇俭清静等道德信条来约束自己，而将大部分精力放在一系列道术迷

① 引自《图书集成·神异典》卷二六五。

② 《旧唐书》卷一九一，《方伎传》。

③ 见《旧唐书》卷二三，《礼仪志》三。

④ 《全唐文》卷三二，《敕冀州刺史原复边仙观修斋诏》。

信活动上。他又纵情于声色犬马的奢侈生活中，道家的自然无为主张被他曲解，成为他怠惰无为、纵情享乐的托词。

（一）崇信道术符瑞，神化老子

据《资治通鉴》所载，李隆基信神仙始于开元二十二年。在这一年中，道士张果入宫，表演了一番堕齿复生的神仙术之后，玄宗“由是颇信神仙”^①。特别是在开元二十九年，他梦见老子并遣使掘得所谓老子下凡留下的灵符之后，更大大加深了对道教的宗教信仰。从这个时期后，各种崇道活动频繁进行。

1. 提高道教的地位。

开元二十五年，李隆基下令“道士女冠宜隶宗正寺”^②，认道士为宗室。天宝二年又规定，以宰相领两京玄元宫及道观。开元二十九年，设崇玄学，置生徒，令习老子、庄子、列子、文子，每年准明经例考试，考试合格者，与贡举及第者同等待遇，从而在科举制中首次开创了道举。天宝元年二月，规定将庄子号为南华真人，文子号为通玄真人，列子号为冲虚真人，庚桑子号为洞虚真人，以上4人所著之书号为真经。“崇玄学置博士助教各一员，学生一百人。”^③

2. 神化老子。

玄宗还多次拜谒玄元皇帝，并一再为老子加尊号。天宝二年正月，追尊其为大圣祖玄元皇帝。三月，亲祀玄元庙，以册尊号。并追尊玄元皇帝的父母为“先天太上皇”和“先天太后”，并在谯郡本乡为其置庙。天宝八年闰六月，玄宗谒太清宫，册

① 《资治通鉴》卷二一四，开元二十二年。

② [宋]王溥：《唐会要》卷九四，《僧尼所隶》。

③ 《旧唐书》卷九，《玄宗本纪》下。

“圣祖玄元皇帝”尊号为“圣祖大道玄元皇帝”。天宝十三年二月，玄宗亲自朝献太清宫，上玄元皇帝尊号为“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”^①。此外，还多次令各地建置玄元皇帝庙。开元二十九年正月，诏两京及诸州各置玄元皇帝庙一所。天宝元年，将其逐步升级：两京玄元庙改为太上玄元皇帝宫，天宝二年改西京玄元宫为太清宫，东京玄元宫为太微宫，天下诸郡的玄元庙改为紫极宫，谯郡紫极观改为太清宫。

玄宗与臣下还多次编造玄元皇帝降灵的各种神话。开元二十九年五月，玄宗声称自己梦见了玄元皇帝，“告我以无疆之休，德音在听，表我以非常之庆，灵贶有期”。他命人将老子的“真容”复制后，分送诸州道的开元观，并令所在道士女冠“皆具威仪法事迎候”，连续7天7夜专门为之“设斋行礼”。^②天宝元年正月，陈王府参军田同秀上言说，玄元皇帝降于丹凤门之通衢，告赐灵符，在尹喜之故宅。玄宗遣使前往掘得，田氏也因此封官为朝散大夫。此后，这类骗术更加层出不穷，有的骗局虽然败露，而玄宗也不加罪。

为了进一步表示对老君的尊崇，玄宗命人在玄元皇帝庙中，置立了玄元皇帝的石刻像。这位人间君主还破天荒地将自己的石刻像侍立于玄元皇帝之右，又于像东设立白石，刻上右宰相李林甫和左宰相陈希烈之像，李林甫倒台后，又改为杨国忠像。天宝四年又特意下敕：今后凡太清宫举行祭祀玄元皇帝仪式的告献辞及新奏乐章，“朕当别自修撰”^③。

在玄宗的带动下，到处是老子显灵，符瑞出现：时而是道士

① 《旧唐书》卷九，《玄宗本纪》下。

② 《册府元龟》卷五三，《帝王部·尚黄老》。

③ 《唐会要》卷五十，《尊崇道教》补注。

李浑言老子降现，并在金星洞降下玉版石记圣皇福寿之符；时而又道士王玄翼上言混元降现，在宝仙洞降下妙宝真符；时而又学士李琪言混元召见，告他说：“国祚延昌……”^①从而掀起了崇道的高潮。

3. 热衷于道教活动。

在这股崇道的高潮中，一些专习祀神祭鬼、搞神仙修炼服食的道士大肆活动，甚得宠遇。玄宗多次“诏郡国征奇异之士”^②，道术之士张果、罗公远、姜抚、苏嘉庆、王屿等都受到玄宗的宠幸和各种封赏。李隆基本人也沉溺于这类道术活动之中。他命道士孙太冲在嵩山为之设醮炼丹，又向道士学隐形之术，还诏道士制《玄真道曲》、《大罗天曲》等道教乐曲，并亲自制作《降真召仙曲》等，甚至在宫中亲自教道士步虚声韵。史书记述他的求仙崇道活动时说：“尚长生轻举之术……每中夜夙兴，焚香顶礼。天下名山，令道士、中官合炼醮祭，相继于路。投龙奠玉，造精舍，采药餌，真诀仙踪，滋于岁月。”^③

李隆基为了神化自己，还给自己的求仙活动蒙上神秘的光环。天宝四载，玄宗宣称，在他登坛祈神时，有神仙显灵，他煞有介事地说：“朕亲撰黄素文，置坛所案上，竭诚陈请，须臾腾空飞上空中，忽闻有言报朕休征……朕近于嵩山所炼药成，其时亦置于坛侧，及夜，左右方欲收药，又空中闻语：‘诸灵官虽已赴大同殿，其药且未须收，此自监守。’言声甚厉，其左右祇承及道士等闻者莫不惊悚。以达曙之后，乃收其药。朕为苍生祈

① 《犹龙传》卷六，《正统道藏》洞神部，诸录类；《册府元龟》卷五四，《帝王部·尚黄老》二。

② 《宋》王说：《唐语林》卷五。

③ 《旧唐书》卷二四，《礼仪志》四。

福，有此殊应，与卿等同庆。”^①主上示意，臣下自然积极响应。第二天，中书门下即上奏，要求将此事“编绪简策，宣示中外”。玄宗则立即手诏答曰：“所请者依。”^②这一事例，既说明李隆基对于道教神学的利用，又反映出他对神仙道术迷恋之深。

（二）怠情无为，纵情声色

我们还看到，随着李隆基政治上的蜕变和生活上的腐化，他对于道家自然无为等思想的理解也有了质的改变，他不再留意其中的治国安民之术和政治伦理内蕴，而从中找到了怠情无为的托词。

天宝五年五月，他宣布，许百官旬节休假，百官不需入朝，外官不需衙集。他在诏书中说：“方贵无为之风，以弘多暇之政，朕钦崇至道，思致和平，令环宇克宁，朝廷无事，将欲叶于淳古，岂惟臻于小康！当与群僚畅兹娱乐，顷旬游宴……千载一时，上下同欢。”^③准许官员们旬节休假，这本是无可非议的。但从诏令中的这些话中，我们可以看到，老子“无为”、“无事”的政治主张，已被曲解改换成了“畅兹娱乐”、“游宴”等词语。

在李隆基这里，“无为”已经成为不理朝政的代名词。他曾于天宝三载对高力士说：“天下无事，朕欲高居无为，悉以政事委林甫，如何？”高力士认为如此不妥，回答说：“天下大柄不可假人”，引得玄宗十分不快，高力士只得自责引咎。时隔10年，李隆基又向高力士表示不愿理政，他说：“朝事付之宰相，边事

① 《册府元龟》卷五四，《帝王部·尚黄老》二。

② 《册府元龟》卷五四，《帝王部·尚黄老》二。

③ 《唐大诏令集》卷一〇，《许百官旬节休假不见朝诏》。

付之诸将，夫复何忧？”高力士忧心忡忡地指出：“边将拥兵太盛，陛下何以制之？臣恐一旦祸发，不可复救，何得谓无忧？”^①对于高力士的劝诫，李隆基并非无动于衷，但他已没有魄力解除危机，正如胡三省所言：“祸机将发，只付之无可奈何，侥幸其身之不及见而已。”^②

李隆基虽然表示要认真考虑高力士的劝诫，但他没有任何实际行动。他不问国事，“深居禁中，专以声色自娱”^③，日日与杨贵妃厮守在一起，饮宴游乐。白居易的《长恨歌》说：“春宵苦短日高起，从此君王不早期。承欢侍宴无闲暇，春从春游夜专夜。”这正是对玄宗晚年奢侈生活的真实写照。

（三）消极崇道与安史之乱的爆发

李隆基对于道术的迷信给国事朝政造成了极大的危害。诚然，企图修道术以求延年健身，这本是无须深责的愿望，而且道教方术中的确也有些养生保健之道。李隆基身体状况一直较好，且寿高 70 多岁，很可能是得益于一些养生的道术，故对此不宜一概否定。但是，作为大任在身的一国之君，如过分地热衷于道术则必然荒于政事。特别是封建专制制度下的至尊之主，迷恋于神仙道术，则很容易使奸臣邪道有机可乘，更何况李隆基此时早已被盛世的升平景象冲昏了头脑，被道士的幻术迷住了眼睛。臭名昭著的奸相李林甫的受宠得势就与神仙道术有较大的联系。李氏本人即是一个喜好道术之人，“淫祀夜祷于神祇，厌胜家崇于

① 见《资治通鉴》卷二一五，天宝三载；卷二一七，天宝十三载。

② 《胡三省资治通鉴音注》。

③ 《资治通鉴》卷二一六，天宝十一载。

蛊道”^①。为了讨好玄宗，他请求改自己的住宅为道观，“以祝圣寿”^②。他常以道术仙药迎合引诱玄宗。道士孙太冲为玄宗炼成“九转还丹”，李林甫专为此事作《嵩阳观纪圣德感应颂》，洋洋千余言，极尽渲染神化之词，故人们认为是他以仙药诱惑君主，“引君于邪”，并将玄宗晚年的崇道归咎于李林甫：“自开元二十二年以林甫同三品，由是爵张果，置玄学，得妙宝真符，闻空中仙语，史不绝书……明皇晚政之惑，其胥为林甫所蛊决矣。”^③这些看法是有一定道理的。李林甫为了达到把持朝政的政治目的，既需要以道术固宠，更希望君主沉溺于神仙道术而不问国事，李隆基的崇道与其煽风点火是分不开的。左宰相陈希烈同样以道术作为获宠的手段，他“以讲《老》、《庄》得进，专用神仙符瑞取媚于上”^④。每当有老君显灵之类的符瑞出现，李、陈二人常常争相拜贺，竭力称颂逢迎^⑤。左右宰相皆以仙道迷惑迎合君主，这对玄宗当然更具有直接的诱惑和腐蚀作用。

李隆基专事享乐，溺于道术，不问国事，这就致使奸相李林甫得以把持朝政，他“杜绝言路，掩蔽聪明，以成其奸；妒贤嫉能，排抑胜己，以保其位；屡起大狱，诛逐贵臣，以张其势……凡在相位十九年，养成天下之乱”^⑥。李林甫败亡后，取而代之的杨国忠，更加腐朽跋扈，排斥异己。李林甫和杨国忠的这些倒行逆施，致使政事益坏，统治集团的内部矛盾日趋尖锐，其社会基础日趋狭窄，人心离散，一些有才干的士大夫流向边镇谋职。

① 《唐大诏令集》卷一二六，《李林甫除削官秩诏》。

② 《资治通鉴》卷一一六，天宝九载。

③ 陈垣：《道家金石略·嵩阳观纪圣德感应颂》，注引《虚舟题跋》。

④ 《资治通鉴》卷二一五，天宝五载。

⑤ 见《册府元龟》卷五三，《帝王部·尚黄老一》。

⑥ 《资治通鉴》卷二一六，天宝十一年。

如，怀才不遇的高尚、严庄就成为了安禄山的谋士，他们对于安禄山的叛唐起着重要的推动作用。

晚年的李隆基沉溺于声色，不愿为国事操劳，这又促使他更加乞灵于神灵，迷信神灵。甚至当太子李亨上谏劝他不要过分地恩宠安禄山时，他居然回答说：“此胡骨状怪异，欲以此厌胜之耳”^①，“渠有异相，故襁之耳”^②。当时，内轻外重，边将权盛的局面已经形成，步入晚年且日趋腐化的李隆基，已经没有魄力和能力从根本上解决这一问题，除了施加厚恩笼络边将以弭乱之外，惟一的途径就只有求助于神灵道术了。因此，所谓欲以安禄山为“厌胜”，一方面的含义是，想通过笼络手段让安禄山在外抵御奚和契丹，在内借以威慑群臣^③。另一方面，恐怕也确实怀有以相貌丑陋怪异的安禄山为厌胜以避免灾襁祸的意图。李隆基的这些言语，清楚地反映出他在政治上的日趋没落和虚弱，他不再有当年那种除弊更新的胆略和气魄，而希图以道教方术来换取眼前的苟安和平静了。

唐王朝的腐败局面，使安禄山等割据势力有机可乘，野心愈炽，而杨国忠的乱政又更加激化了安禄山与朝廷的矛盾。在这君主高枕无为、恣情享乐、炼丹服食、祈祷斋戒的气氛中，安禄山等割据势力加紧策划、磨刀霍霍。天宝十四年，这场酝酿已久的叛乱终于爆发了。在逃入西蜀之后，玄宗依然不悟，仍建置兴唐观、福唐观，祈求玄元皇帝兴唐、福唐，赐福于唐王朝，护佑唐王朝再度振兴。然而，这时的唐王朝已是矛盾丛生，积重难返，子虚乌有的老子神灵又如何有此回天之力？故清人汪绎在他的

① 袁英光、王界云：《唐明皇传》，天津人民出版社1987年版，第295页。

② 《杨妃外传》。

③ 见袁英光、王界云《唐明皇传》，第295页。

《老聃》一诗中说：“仙李蟠根天上栽，玄元皇帝庙崔嵬，神仙不作儿孙计，一任张巡恸哭来。”^①这辛辣地讽刺了玄宗祈神崇道之举的虚妄。

（四）依托道术，以度残生

至德二载（757年），两京光复，李隆基回到了长安。可是，他的爱妃杨玉环却永远地留在了马嵬坡的黄土岗中，睹物思情，悲不自胜。在寂寞和伤感中，李隆基还是借助道术以解忧。

从唐代史官乐史的《杨太真外传》、唐人陈鸿的《长恨传》和白居易《长恨歌》末段那美丽而凄楚的神话描写中，我们得知，李隆基曾遣道士为他寻觅杨贵妃的魂魄，而道士自称在东海的仙山上找到了杨贵妃之魂，并带来了她当年与李隆基的定情之物。所谓招魂之术当然是乌有之事，这不过是道士为李隆基所行的精神疗法罢了。

风烛残年中的唐玄宗进行得最多的是炼丹之事。李隆基回长安后，先是住在与市民街坊相邻的兴庆宫，但肃宗李亨担心父亲居此易与外界交往，于己之统治不利。于是，由李亨所亲信的宦官李辅国出面，将李隆基强迁入西内甘露殿，并遣走旧宫人，又将其亲信之人高力士、王承恩等流放外地，只留下几十名老弱士兵侍奉这位太上皇。在寂寞冷宫中，李隆基只得靠“煮炼石英”消磨时光。李亨又特送来炼丹药的灶具^②，其用意十分明显，无非是示意父亲休问国事，以炼丹修道消度残生。

而李隆基被儿子逼入西内之后，与外界切断了联系，等于被软禁起来。他“日以不悻”，又是煮炼石英以炼丹药，又是炼辟

^① 《清诗别裁录》卷十八。

^② 见《全唐文》卷三八，《赐皇帝进烧丹灶诏》。

谷服气之道术^①，企图以道教方术排遣心中之惆怅和寂寞。在他生命的最后一年多时间内，道术成为他惟一的精神寄托和生活内容。

^① 见《资治通鉴》卷二二一，上元元年七月；《杨太真外传》。

第十九章

道家道教政治伦理与宋初政治

自唐中叶以来，儒、释、道三教合流渐成趋势。在这种形势下，宋初统治者采取了儒、释、道并用的态度：宋太祖即位之初，他就下令停止后周世宗废止寺院的诏令，经常行幸于相国寺，在各地兴建寺院，增加僧侣人数，显示出对佛教的扶持。他又令“增葺祠宇，塑绘先圣先师之像”并且亲自为孔子、颜回撰写赞文，令臣下分撰孟子等儒家圣贤的赞文，还多次临幸孔庙拜祭^①，表现出对儒学的尊崇。与此同时，宋太祖又祭祠老子，经常行幸道教宫观。尽管三教并用，但宋初统治者在对待儒、释、道的态度上还是有所偏重。由于宋太祖的皇位并非得之于赵姓祖先，而是夺之于幼主柴氏，为了粉饰自己为夺位而策划的黄袍加身之举，他更需要借助于道教神学来为自己服务；同时，久经战乱之后，道家、道教的治国之术也是一剂拯救残局的有效药方。这些社会背景，决定了道家、道教政治伦理与宋初政治的密切关系。

^① 见《续资治通鉴》卷二，建隆三年，世界书局本。

一 方术、神学与宋太祖的登基和暴亡

（一）宋太祖对于方术、神学的利用

早在赵匡胤策动陈桥兵变以前，善于星占之术的方士王处讷与赵匡胤手下善天文占候之术的苗训就曾为之制造舆论，他们散布说：“庚申岁初，太阳缠亢（缠，居也。指日月星辰运转的度次。亢，二十八宿中的亢宿），在亢，于德刚，其兽乃龙，恐与太阳并驾。若果然，则圣人利见之期也。”^①

预先推知庚申年岁初太阳在二十八宿中所处的视觉位置，这对于熟知日月星辰运行规律的星占术士来说，并非一件难事^②。王处讷等术士利用太阳缠亢这一自然天象，以论证圣人将出，这是带有明显政治目的的。接着，我们又看到，恰好也在庚申年岁初，赵匡胤矫称契丹进犯而领兵北上，继而被部下拥戴而登上皇位。显然，这两件事情是有着密切联系的。

在庚申岁初，又出现了一种奇特的天象，“日上复有一日，久相摩荡”。这本来不过是一种自然的天气现象。其产生的原因，

^① 《宋朝事实类苑》卷四五。

^② 宋代著名科学家沈括曾在《梦溪笔谈》卷七中谈到，有位精通历法的李道士，看出了当时通用的历法在计算月食上的误差，便故意说自己可以用禳祭之法避免月食。结果果如其言，从而使王安石大为吃惊，以为当真是他的法力在发挥作用。可见，当时的道士的确具有一定的推测天体运行规律的能力。

是由于阳光透过空气中冰晶体经折射后所引起的^①。

赵匡胤手下之方士又利用了这一奇异现象：此时正跟从赵氏北征的善星占术的苗训指着这一天象对赵匡胤的亲信说，赵匡胤代周为天子，“此天命也”，而紧接着，赵匡胤就“为六师推戴”^②，登上了天子的宝座。当陈桥兵变成功后，这位苗训立即高升，由原来的殿前散员、右第一直散指挥使擢为翰林天文、银青光禄大夫、检校工部尚书。可见，赵匡胤对苗训在这一事件中所起的作用是颇为感念的。

登上帝位以后，赵匡胤更是经常以“天命”、祥瑞来装点自己。一次，他的部下谏其喜好微行察访之举，认为这样容易遭人暗算。但他回答说：“帝王之兴，自有天命。周世宗见诸将方面大耳者皆杀之，我终日侍侧，不能害也。”既而微行愈数，有谏止者，则语之曰：“有天命者任自为之，不汝禁也。”^③俨然以天命在己而自居。他还将登位之前人们所议论的见紫云、黑龙之事与自己联系起来，借以压服早年与自己有隙的遵海并威慑众人^④。

为了更好地利用道教为自己服务，赵匡胤又祭祀老子，经常行幸于北岳庙、太清观等道教宫观，仅建隆三年这一年内就曾4次去太清宫祈祷^⑤。还在华山建西岳庙，在京城造建隆观，并多

① 在大气的高层，有着大量的冰晶体，其形状多为六角形柱体。当太阳升到地平线上不很高的地方，如果这时空中有正六角形柱体的冰晶垂直地悬浮在空中，阳光从一个侧面射入，在另一个侧面射出，由于两个侧面是正六角柱体，它俩的顶角成60度，射出来的光线恰好与太阳在同一个平面上，于是就会在太阳的左右两侧，各形成一个较亮的光点，从而映出一个、两个或数个太阳。

② 以上曾见《宋史》卷一，《太祖本纪》；《宋史》卷四六一，《方技上》，中华书局标点本。

③ 《宋史》卷三，《太祖本纪》。

④ 见《宋史纪事本末》卷二。

⑤ 见《宋史》卷一，《太祖本纪》。

次召见著名道士。每当水旱之时，则必招道士刘若拙来宫中祷神以去灾。据说，这位刘道士的道法颇精，宋太祖对其甚为尊重。

（二）宋太祖的“暴崩”与道士之言

宋太祖赵匡胤一方面利用道教神学和方术来为自己的政权服务，另一方面也为道教的神学方术所惑。赵匡胤的突然死亡，就与他对于道教方术的迷信有着重要联系。

赵匡胤于一夕之间暴亡，故后人怀疑是宋太宗赵匡义从中做了手脚，“烛影斧声”之谜成为困扰史学界的千古疑案。近来，有学者论证了记载“烛谜”经过的《湘山野录》作者“毫无暗示太祖死得不明不白”，否定了赵匡义进行谋杀的可能性^①，并从医学的角度对这桩悬案做出了新的推断。作者从宋代诸王多短命暴亡的史实入手，运用遗传医学理论，推断出导致宋代诸王短命暴亡的原因是其遗传性家族病——精神病中的躁狂症。作者认为，赵匡胤也患有躁狂症，从历史文献看，赵匡胤即位后的几年中，情绪或亢奋，或抑郁，趋向于两个极端，有患轻度躁狂忧郁症的迹象，“死前一夕鼻息如雷，侍寝者亦觉其鼻息有异，这都是脑出血的典型症”。作者最后总结说：“赵匡胤的死因是遗传性家族病，即是由于躁狂忧郁症愈后，又患了脑动脉破裂（脑溢血）症。”^②

上述推断是令人信服的。但是，究竟是什么原因促使赵匡胤突发脑溢血而死亡呢？愚意推测，促使赵匡胤突然发病的原因与

① 对于“烛影斧声”之说，元人黄潜、明人宋濂、刘俨等皆曾力辩其诬，见《续资治通鉴考异》。

② 《南开大学学报》1989年第6期，刘洪涛《从赵宋宗室的家族病释“烛影斧声”之谜》。

道士的预言有关。

据《湘山野录》、《云谷杂记》等宋人著作和元代道士赵道一的《历世真仙体道通鉴》所载，赵匡胤、赵匡义微时，常与名叫混沌的道士开怀畅饮，该道士曾醉言“金猴虎头四，真龙得其位”，这正与赵匡胤禅位的日期——庚申正月初四相符合^①。赵匡胤做了皇帝后，曾经“下诏草泽遍访之”，希望再次见到这位具有预知来事之术的异人。10多年后的开宝九年，这位道士突然来到了赵匡胤面前，赵匡胤十分高兴地将他请入宫中，与之“抵掌浩饮”，并对混沌道士问起了自己悬念已久的心事。他说：“我久欲见汝决一事，无他，我寿还得几年住？”混沌道士回答说：“但今年十月廿日夜晴，则可延一纪，不尔，则当速措置。”赵匡胤“切记其语”，至所言之期，亲御太清湖以望气。起初，是星斗明灿的晴朗夜空，赵匡胤正十分喜悦。但没过多久，便“阴霾四起，天地陡变，雪雹骤降”。赵匡胤急忙下阁，将晋王赵匡义延入寝室，屏去左右，与之酌酒对饮，然后解带就寝，鼻息如雷霆，将五鼓时驾崩。事情的结局，果如混沌道士所言。

对于上面这段史料，人们通常只取其后半段，即赵匡胤召见赵匡义以后的记载，而避而不提混沌道人之预言这一貌似离奇之事。但我们如果将赵匡胤的躁狂症与道士之言联系起来分析，这一事件，却并不奇怪。从这里，我们可以推测此事与赵匡胤突然发病一事的因果联系。

宋初统治者颇信道教方术，宋太祖如此（这从他经常召道士刘若拙入宫进行斋醮以及向道士问年寿，至期又登阁望气，见天晴而喜等行动可以反映出来），太宗、真宗更是如此（如《湘山

^① 此事系当初统治者所编造附会。

野录》卷中称：“太宗善望气”，曾预言未来之事。真宗曾根据星占者及《甘石星经》之言而通宵达旦地在禁台上观星象）。根据混沌道士之预言，十月廿日夜晴则寿延，否则，便当考虑后事。因此，当道士所预言的日期先晴后雪时，赵匡胤的情绪也就从吉兆所带来的喜悦而急转为由凶兆所带来的忧惧和惶恐，这种由喜急转为忧的情绪变化，对于曾患有躁狂症的人来说，不能不是一个巨大的精神刺激。根据医学临床经验，躁狂症患者往往又比正常人更加易于激动，过喜过忧对于他们的身体健康都是危险甚大的。这些因素，很可能就是致使赵匡胤脑溢血的原因。

二 宋初统治者对道教的扶持与控制

（一）黑杀将军下凡与道教的兴盛

道士为了获得统治者的重视和保护，也效法唐代道士的伎俩，编造所谓“黑杀将军”（后又封为“翊圣将军”、“翊圣保德真君”）下凡的神话。据《宋朝事实》、《杨文公谈苑》等书所载，国初，有神降于陕西盩厔县张守真家，自言其为天之尊神，号“黑杀将军”，玉帝命其下凡“护卫宋朝”，并暗示张守真奉道教。张氏遂从其意度为道士，自称当他斋戒祈请则该神必降，“所言祸福皆验”。当时为晋王的赵匡义对于道士的这一编造附会，表现出了特殊的兴趣，特遣近侍斋戒焚香祭告该神：他欲增修宫观，祈赐道观之名。据称，该神降言说，宋朝第二主修上清太平宫的年月已定，但“今犹未可”。赵匡义闻言而终止了增修计划。当“太祖不豫”之时，赵匡义将张氏召入京师，馆于建隆观，令其下神。于是该神又降言说：“天上宫阙已成，玉铉开，晋王有

仁心。”显然，这些话语意在暗示太祖将升天，而有仁心的赵匡义将即位。太祖闻此于己不祥之语甚为生气，斥其妖妄，并欲加诛，然未曾执行便“晏驾”。

赵匡义继位后，请张守真在宫中设醮降神，该神又降言说：他于建隆元年下凡后，一直保卫宋主，此后，人们若行忠孝则加福，若行悖逆则诛身，君主如公平地施赏罚，爱民治国，则基业永长新。太宗闻言大喜，为了酬谢这位曾为自己的继位而立功的神君，也为了粉饰自己的政权，他下令在终南山下筑宫，造其塑像，封此神为“翊圣将军”，并以神君曾预言过的上清太平宫命名。每年的三元日及诞节、皇帝本命日即派中使致醮，凡有旱涝灾害及军国大事也要祈神祷福去灾。同样，编造这出神话的主角张守真也因此而获得了紫衣和崇玄大师的荣誉。此后，道教的地位也逐渐上升，受到统治者的青睐。

宋太宗建造了大量宫、观，除了尊奉“翊圣将军”之外，还特别尊奉道教的太一神。太平兴国六年，有方士上言说，太一式有“五福”、“天一”、“地一”等十神，皆为“天之贵神”。其中“五福太一”所临之处，无兵疫，民受其福。如今“五福太一”正当吴、越之分，因而请于苏州建太一宫祀之。后因苏州地远，不便祷祀，于是又在京城的苏村建太一宫。其规模甚大，历时8年才竣工。总共分1100区，共10殿，四边走廊上画“三皇五帝、九曜七元、天地水三官、南斗三台、二十八宿、天曹四司、十精太一、五岳储副、佐命、十二山神、八卦六丁、五行四渎、本命等神，及四直灵官、三十六神将像五百二十四躯”，几乎将道教庞杂的神仙谱系都搬了上来^①。他又在京师建上清宫，在舒

^① 见〔宋〕叶梦得《石林燕语》和〔宋〕龚明之《中吴纪闻》。

州建灵仙观，祭司命真君，将祖父宣祖的旧宅改为洞真宫，设女冠 31 名，将张守真在终南山的住宅改为北帝宫。他还多次召请道士，如，擅长服气和服饵之法的华山道士丁少微、京师建隆观道士王怀隐、吴山真圣宫道士张契真、著名的高道陈抟等人，都是他再三延请的上宾。

（二）宋初统治者对术士的控制

北宋统治者对方士、道士虽然颇为重视，但他们也深知这类人物对政权的潜在危害。因此，他们对其又采取了严密控制的措施。开宝五年（972 年），太祖下令禁止道士、僧侣私习天文、地理。在古代，天文的重要内容就是星占术，地理的重要内容是风水说。这些方术曾经为赵匡胤的登位制造舆论，而今他取得了政权，当然畏惧人们再以此术重演历史。

宋太祖对于图讖所采取的措施，就突出地表现出他对于方术的控制与防范。

五代时期，流行唐代方士李淳风所作的《推背图》，该图讖中有一讖语云：“闭口张弓左右边，子子孙孙万万年。”吴越王钱鏐将“弘”字用作诸子之名，以期应此讖语。赵匡胤之父名“弘殷”，恰与上述讖语相合，这当然被宋初统治者利用，作为赵宋兴起的受命之符。

为了防止反对派重新利用讖语，赵匡胤即位之初就下诏禁讖书。当时，《推背图》在民间多有藏本，故犯禁者甚众，诛不胜诛。于是，赵匡胤采取了以假乱真的办法：除了神化自己的“闭口张弓”之讖以外，他令人将《推背图》中的内容和秩序打乱，并将其发行至民间，使它们与原来的藏本一并流行，让人真假莫

辨。这样,《推背图》等图讖便渐为人们所弃^①。

开宝五年十月,赵匡胤又对道士采取了另一个重要行动,他命令管理京师道流的左街道录刘若拙对京师的道士进行考试,“不修饰者皆斥之”^②,以整肃和控制道士。特别是在政治动荡时,宋初统治者更加强了对道士的防范。

开宝九年十月,太祖死,太宗即位。太宗即位后,马上下令:诸州大索“知天文术数者,传送禁中,敢藏匿者,弃市;募告者,赏钱三十万”^③。一年后,他又下诏,民间不得私习天文、相术、六壬、遁甲、三命及阴阳书。若有私蓄者,限一月内悉送官府,违者悉斩。募告者赏钱十万,“州县吏匿不以闻者,亦重治其罪”^④。接着又对各地送来的“天文术士”进行考试,合格者“隶司天台,无取者黥配海岛”^⑤。

通过考试将品学不良的人驱出道士队伍,这固然包含整肃道教、提高道士素质的目的。但将“无取者黥配海岛”,这其中的用意恐怕更是出于对天文术士的防范,因为将其拘于海岛,与世隔绝,才能有效地防止他们在民间进行危及统治的活动。

三 宋初君臣对道家政治伦理的运用

(一) 道士与君主谈治国养生伦理

宋初统治者对道士的养生术十分感兴趣,常向道士请教此

① 以上皆见《宋人轶事汇编》卷一;岳珂《桧史》卷一。

② 《宋朝事实》卷七。

③ 《续资治通鉴长编》卷十七。

④ 《宋大诏令集》卷一九八。

⑤ 《宋史》卷四,《太宗本纪》。

术。但由于其所召见的道士政治素质较高，他们往往避开个人修炼之术而大谈治国之道，或者将治国养生统一起来述说，表现出他们济世务实的志向。

开宝二年，赵匡胤召见龙兴观道士苏澄隐，向这位年过八旬而依然身轻体健的老人请问养生法。苏氏回答说：“臣养生，不过精思炼气耳。帝王养生则异于是。老子曰：‘我无为而民自化，我无欲而民自正。’无为无欲，凝神太和。昔黄帝、唐尧，享国永年，用此道也。”^① 这位苏澄隐强调自己的养生方法“不过精思炼气”，而只字不提金丹服食之术，说明他是一位素养较高的内丹派道士。（从南北朝至隋唐时期，以服食金丹求长生的外丹术在统治者中间盛行，唐代的不少君主皆热衷于炼丹服丹，唐太宗、唐武宗、唐宣宗等即服食金丹中毒而死。故从宋代开始，人们渐认识到外丹术的谬误，以炼精养气为主要修炼方式的内丹术兴起。内丹术即今天所说的气功，它的确包含着不少去病健身的科学方法，内丹术逐渐取代外丹术，这是中国炼丹史上的一大进步。）面对皇帝的垂问，这位精于内丹术的苏澄隐的回答是颇巧妙的。首先，他现身说法，肯定了“精思炼气”的养生功效，言下之意已包含了对于外丹术的否定，以防君主倾心于炼丹服食，重蹈唐代君王中毒而亡的覆辙。但紧接着，他又委婉地指出，帝王不应涉足于炼气养生这些方法，帝王的养生不同于他这样的方外之士。不应将精力放在个人修炼上，而应效法黄帝、唐尧，尊奉无为无欲的治国之道，这才能够“享国永年”，将关于个人长生延命的话题引向对于国家长治久安之策的思考。宋太祖对于苏氏的这番话十分赞赏，赐其紫衣、银器、丝帛，以示褒奖。赵

^① 《续资治通鉴》卷六，开宝二年。

匡胤又曾召见道士王昭素，向他请教治世养生之术。王昭素答曰：“治世莫若爱民，养生莫若寡欲。此外无他。”赵匡胤将此语书于屏风间，以作为座右铭^①。

在宋初留意于治国之术的道士中，最为著名的是华山道士陈抟。陈抟早年熟读经史百家之言，唐末五代社会的动荡、黑暗，促使他离开仕途而求仙学道，隐居于华山、武当山等地。陈抟素有大志，认为自己“非仙即帝”^②，宋太祖即位后，他明智地看到自己成帝无望，便正式进入道门，走上了“成仙”的道路。

宋初统治者对于陈抟这样精通天文术数等多种方术的高道既敬重又防范，太祖、太宗都曾遣使召请，特别是宋太宗，曾在一年之内，3次派使者诏宣陈抟。陈抟赴京后，太宗向他“恳求济世安民之术”，他提笔写下了“远近轻重”四个字，并解释说：“远者，远招贤士；近者，近去佞臣；轻者，轻赋万民；重者，重赏三军。”^③宋太宗闻后非常高兴。宋太宗还曾问陈抟说：“若昔尧舜之为天下，今可至否？”陈抟回答说：“土阶三尺，茅茨不剪，其迹似不可及，然能以清静为治，即今之尧舜也。”^④

宰相宋琪曾将陈抟召至中书省，表示要学他的“玄默修养之道”。陈抟婉言谢绝说：“抟山野之人，于时无用，亦不知神仙黄白之事，吐纳养生之理，非有方术可传。”他指出，追求个人成仙，无补于世：“假令白日冲天，亦何益于世？”接着，他向宋琪强调，君臣肩负治国之任，应该专心于治国安民之道。他说：“今圣上龙颜秀异，有天人之表，博达古今，深究治乱，真有道

① 见《续资治通鉴》卷五，开宝三年；宋·释文莹：《玉壶清话》卷三。

② 〔元〕张栻：《太华希夷志》。

③ 〔元〕张栻：《太华希夷志》。

④ 《历世真仙体道通鉴》卷四七。

仁圣之主也。正君臣协力同德，兴化致治之秋，勤行修炼，无出于此。”^① 宋琪对此语深表称道并上告宋太宗，宋太宗因此而更加敬重陈抟。下诏赐号“希夷先生”，又赐紫衣并增葺其所居住的华山云台观。

陈抟不但以其治国之术劝诫帝王，而且还曾以他的某些方术影响着王朝政治。据《东轩笔录》记载，宋太宗在考虑立王储时，虽然意在寿王，但仍希望“遍知诸子”。于是，他令陈抟依次去各王宫中，以相诸王。陈抟回奏说：“寿王真他日天下主也，臣始至寿邸，见二人坐于门，问其姓氏，则曰张旻、杨崇勋，皆王左右之使令。臣观二人，他日皆至将相，即其主可知。”太宗大喜，建储之意遂定。其实，陈抟已经揣测到太宗之意向所在，令他去诸王宫中看相，只是利用相术为寿王树立威信，以压服诸王。因此，他巧妙地利用相面术预言寿王手下之人将至将相，借以烘托寿王，明天命所在。

（二）宋初统治者对道家政治伦理的践履

1. 静以抚众。

唐末五代是中国历史上的大动乱时期，政权迭变，争斗不止，人民饱受战乱之苦，兵灾严重地骚扰着人们的正常生活。故宋人记载说：“自唐末五代，每至传禅，部下分扰剽劫，莫能禁止，谓之靖市，虽王公不免剧劫。”^② 因此，厌恶动乱，盼望安定，这是当时人们的共同愿望。与社会下层有着广泛接触的赵匡胤深切地了解这一民情，充分认识到静以抚民的迫切性和必要性，并且在政治实践中努力贯彻镇静安民的原则。

^① 《宋史》卷四五七，《隐逸传》。

^② 《宋人轶事汇编》卷一。

在发动陈桥兵变时，赵匡胤当即就向部下发布命令：不准惊犯周朝的太后和幼主，不得侵袭周朝的大臣，不得侵掠朝廷府库和士庶之家。并强调“用令有重赏，违即孥戮汝”^①。

对于地方割据政权，赵匡胤也采取了安抚为主的手段。当吴越王钱俶来朝时，文武百官都劝赵匡胤将钱氏扣留并迫使他献出辖地。但赵匡胤却认识到：当时正在征伐江南，如果四面树敌则不利于统一局面的实现，故放归钱俶。钱氏因而感惧宋太祖，后来终于归降宋朝，较轻易地解决了江南的统一问题。这种以安抚、镇静为基调的策略，对于社会的安定和政权的巩固是卓有成效的。因此，司马光充分肯定这一策略的功效，他在《涑水纪闻》一书中称赞，宋太祖一反唐末五代滥杀劫掠之风气，“入城之日，市不改肆，灵长之祚，良以此乎！”

为了保证安静政策的实施，赵匡胤还采取了一系列的措施，例如，他曾密刻石碑于太庙寝殿之夹室，碑上刻着他的誓词：“柴氏子孙，有罪不得加刑，纵犯谋逆，止于狱内赐尽，不得市曹刑戮，亦不得连坐支属；不得杀士大夫及上书言事人。”并强调说：“子孙有渝此誓者，天必殛之。”^② 他曾慨叹后世“法网之密”，制定“折杖法”，“以递减流、徒、杖、笞之刑”。^③ 在犯大辟罪的犯人中，除情节较严重者以外，不少人被免去死罪。从开宝二年至开宝八年这6年时间内，“诏所贷死者凡四千一百八人”^④。

赵匡胤继位之后，更加自觉地运用道家的治国之旨，继续执

① 《宋史》卷一，《太祖本纪》。

② 《宋人轶事汇编》卷一。

③ 《宋史纪事本末》卷七。

④ 《续资治通鉴》卷八，开宝八年。

行以静治国的方针。他曾论《道德经》说：“朕每读至‘兵者，不祥之器，圣人不得已而用之’，未尝不三复以为规戒。王者虽以武功克受，终须用文德致治。”他称道老子《道德经》中的治身治国之术说：“伯阳五千言，读之甚有所益，治身治国之道并在其内。”^①

在谈论和处理国事的时候，宋太宗君臣也常常运用《老子》的主张，如，淳化三年（922年），宰相吕蒙正就引用老子之言以论时政。他说：“老子称‘治大国若烹小鲜’，夫鱼扰之则乱。近日内外皆来上封，求更制度者甚众，望陛下渐行清静之化。”^②

赵匡义特别推崇老子宽容治民的思想主张，他曾就其这方面的言论发表感想说：“《老子》云：‘善者，吾亦善之；不善者，吾亦善之。’^③此言善恶无不包容，治身治国者，其术如是。若每事不能容纳，则何以治天下哉！”^④的确，赵匡义在处理政事时，是较能遵循这一原则的。例如，有一次，赵匡义闻知“汴水犇运卒有私贸市者”就认为对此可以采取宽容的态度，不必过于严究。他对待臣说：“幸门如鼠穴，何可塞之？但去其尤者可矣。篙工楫师，苟有少贩鬻，但无妨公，不必究问，冀官物之入，无至损折可矣。”吕蒙正十分赞同这一处理意见，他还立即引用道家思想论证说：“水至清则无鱼，人至察则无徒，小人情伪，在君子岂不知之？若以大度兼容，则万事兼济。曹参不扰狱市者，以其兼受善恶，穷之则奸慝无所容，故慎勿扰也。”吕蒙正还特

① 《宋朝事实类苑》卷二。

② 《宋朝事实类苑》。

③ 此句原为：“不善者，吾则不善之。”此据《老子》原文及《宋朝事实类苑》卷二改。

④ 见〔宋〕李攸：《宋朝事实》卷三。

别指出，宋太宗这种宽容大度的主张“正合黄老之道”^①。

2. 慈俭谦退。

慈俭谦退是道家所倡导的三条重要原则。这几个方面是紧密相连，互相促进的：慈爱百姓才能做到惜财、节俭；而谦让纳言，又能及时地停止奢靡劳民之举，以遵循慈俭的信条。

宋初统治者明智地认识到奢侈乃灭亡之道。宋太祖在平定蜀国时，曾获得蜀王孟昶的七宝装溺器，他马上令人将其杵碎。他说：“汝以何器贮食？似此，不亡何待？”^② 宋太宗也曾就历史教训告诫自己说：“朕观五代以来，帝王始则勤俭，终仍忘其艰难，覆亡之速，皆自始也。在人上者，当以为戒。”^③

因此，宋初统治者较能持俭。史籍记载：“太祖躬履俭约，多所减损，常服澣濯之衣，乘舆服用，皆尚质素，寝殿设青布缘苇簾，宫中闹幕，无文采之饰。”^④ 太祖服用俭素，退朝常衣绝裤麻屨，寝殿门悬青布缘簾，殿中设青布幔。”^⑤ 他平常所服之衣，也“澣濯再三”^⑥。有一次，皇女永庆公主与皇后一同对他说：“官家作天子日久，岂不能用黄金装肩舆，乘以出入？”赵匡胤笑曰：“我以四海之富，宫殿悉饰金钿，力亦可办，但念我为百姓守财耳，岂可妄用？古称以一人治天下，不以天下奉一人，苟以自奉养为意，百姓何仰哉？”他拒绝了妻子和女儿的要求^⑦。

永庆公主是位喜好奢华的人，她曾缝制了一件以翠羽为装饰的绣花衣服，并穿着这件衣服进入宫中。宋太祖劝她，今后不要

① [宋]李攸：《宋朝事实》卷三。

② [宋]黄鉴：《杨文公谈苑》。

③ 《续资治通鉴》卷十二，雍熙元年。

④ [宋]石承进：《三朝圣政录》。

⑤ 《杨文公谈苑》。

⑥ 《宋史》卷三，《太祖本纪》。

⑦ 见《续资治通鉴》卷七，开宝五年。

再穿这件衣服，并不许她以翠羽为饰。公主不以为然，笑着说：“此所用翠羽几何？”宋太祖却颇为严肃地对她说：“不然。主家服此，宫闱戚里皆相效，京城翠羽价高，小民逐利，辗转贩易，伤身寢广。汝生长富贵，当念惜福，岂可造此恶业之端？”^①公主听后，惭愧地向父亲谢罪。

继太祖而立的太宗赵匡义在慈俭谦退方面也是较突出的。史称其“以慈俭为宝，服黻濯之衣，毁奇巧之器，却女乐之献，悟畋游之非……不罪狂悖以劝谏士，哀矜惻怛，勤以自励……”^②考诸赵匡义的一生，这些评价基本上是比较恰当的。

宋太宗将唐太宗李世民作为自己效法的榜样。一次，他问臣下说：“朕何如唐太宗？”参加政事李昉当即吟诵白居易的《七德舞》词：“怨女三千放出宫，死囚四百来归狱。”赵匡义闻后遽起，连声说道：“朕不及，朕不及，卿言警朕矣。”^③

对于那些敢于直谏之士，赵匡义甚为推重。寇准好直言，赵匡义称赞说：“朕得寇准犹文皇得魏征也。”^④当臣下因直谏受到打击时，他常予以支持和保护。如，衮王手下的姚坦好直言，衮王有过失，姚氏便进言规正，因而衮王及其属下皆不悦姚氏。衮王左右之人指使其称疾不朝，以促使赵匡义将姚氏逐出衮王宫。赵匡义闻此情形后，立即惩办了排挤姚坦的奸人，而将姚坦召至宫中加以慰抚，并为其撑腰壮胆说：“毋患谗言，朕必不听。”^⑤

当听到批评奢靡之举的谏言时，即使不是针对自己的，赵匡义也能予以充分重视。衮王曾修筑假山，所费甚广，其属下姚坦

① 见《续资治通鉴》卷七，开宝五年。

② 《宋史》卷五，《太宗本纪》。

③ 《宋史纪事本末》卷十七。

④ 《宋史纪事本末》卷十七。

⑤ 《三朝圣政录》；《宋史》卷二七七，《姚坦传》。

力陈修筑假山时人民的愁苦之情，并指斥说：“此假山皆民租税所为，非血山而何？”这番话语虽不是针对赵匡义而言的，但当时他也正在营造假山，听到姚坦对袞王的批评后，他也“亟命毁之”，停止了这项劳民伤财的工程。^①

赵匡义在生活上较为俭朴，即使是参加较大的宴会，也常身着较旧的服装。长春之宴，枢密使王显等侍侧，见自己的君主“衣敝裤，数视之”。赵匡义笑着对他说：“朕未尝御新衣，盖念机杼之劳苦，欲示敦朴为天下先也。”^②

赵匡义精于书法，在音乐、弈棋方面也造诣甚深，但他认识到不能因为这些个人爱好而有妨国事，特别是肩负治国安民之重任的君主，更是应该克制个人的嗜好和欲念，将精力和兴趣放在裨于治道的方面来。他对臣下说：“人君当淡然无欲，勿使嗜好形见于外，则奸佞无自入。朕无他好，但喜读书，多见古今成败，善者从之，不善者改之，如斯而已。”^③

宋太宗虽然利用道教，修了不少宫观，但并未过分地沉溺于礼神祈祷等活动，往往只是“常服一诣，焚香而已”^④。宋太宗虽然与道士来往较多，也曾接受道士丁少微献上的金丹、巨胜、南芝、元芝等益寿延年的药饵，但并未醉心于道教中的服食炼丹之术以求个人长寿。而是主张遵循道教和道家恬淡俭素的养生之道，注意节制饮食、适度运动、起居有规律，通过个人的主观努力，以保持身体健康。太平兴国九年，太宗与宰相谈论养生之道说：“朕每日所为自有常节，晨间视事，既罢，便即观书，深夜

① 《三朝圣政录》；《宋史》卷二七七，《姚坦传》。

② 《续资治通鉴》卷十二，太平兴国八年。

③ 《续资治通鉴》卷十四，端拱五年。

④ 《宋朝事实类苑》卷二。

就寝，五鼓而起，盛暑尽日，亦未尝寝，乃至饮食亦不过度，行之已久，甚觉得力。凡人食饱无不昏浊，悦四肢无所运用便就枕，血脉凝滞，诸病自生，欲求清爽，其可得乎？《老子》曰：‘我命在我，不在于天’^①，全系人之调适，卿等亦当留意，无自轻于摄养也。”^② 中国历史上的一些皇帝，往往不愿或不能通过恬淡节欲以养生健体。他们纵奢极欲，而把延年益寿的希望寄托于金丹、服饵或仙方、仙药，这就很容易为奸臣邪道所利用，从而误国害政，劳民伤财。因此，宋太宗强调通过主观努力，恬淡节欲，以保持身体健康，这是十分难得的。

赵匡义不但自己力行俭素谦退之道，而且还以此训诫子孙。他说：“朕即位以来，十三年矣。朕持俭素，外绝游观之乐，内却声色之娱，真实之言，固无虚饰。汝等生于富贵，长自深宫，民庶艰难，人之善恶，必是未晓，略说其本，岂尽余怀。夫帝子亲王先须克己厉情，听言纳海，每著一衣，则悯蚕妇，每餐一食，则念耕夫。至于听断之间，勿先恣其喜怒。……汝等勿鄙人短，勿恃己长，乃可永久富贵，以保终吉。”^③ 这些话语，既是对后代的谆谆劝诫，更是赵匡义对自己 10 多年政治生涯的自我总结。

由于宋初统治者遵循清静抚众和慈俭谦退的道家之旨，从而较迅速地安定了政局，赢得了民心，巩固了政权，为社会经济的发展打下了良好的基础。

① “我命在我，不在于天”一句，原出于魏晋时的道经《西升经》，其原文为：“我命在我，不属天地。”《西升经》卷五。

② 《宋朝事实》卷三。

③ 《宋朝事实类苑》卷二。

第二十章

宋真宗的崇道闹剧

宋真宗赵恒继承了父辈对于道家、道教的基本政策，既遵循其治国之术，又利用道教神学。而为当时特定的社会政治环境所决定，宋真宗对于道教神学的利用和尊崇又大大超过了他的前辈。

一 宋真宗对道教神学的利用和尊崇

（一）天书事件始末

宋真宗对于道教神学的利用是以天书事件揭开序幕的。景德五年（1008年）正月，宋真宗对群臣说：去年十一月庚寅深夜，神人曾降于我的寝宫，神人告我说：“来月三日宜于正殿建黄箓道场一月，当降天书《大中祥符》三篇，勿泄天机。”我遵照神意，蔬食斋戒，于朝元殿建道场，以等待神赐天书。刚才皇城司上奏，有黄帛曳于左承天门南鸱吻上。我派中使查看，黄帛长二丈许，包着类似书卷的物件，缠以青缕，封处隐隐有字，这大概

就是神人所说的天书。丞相王旦贺曰：“陛下以至诚事天地，仁孝奉祖宗，恭己爱人，夙夜求治，以致殊邻修睦，犷俗请吏，干戈偃戢，年谷屡丰，皆陛下兢兢业业、日谨一日所致也。臣等尝谓天道不远，必有昭报。今者，神告先期，灵文果降，实彰上穹佑德之应。”大臣们皆再拜称万岁，簇拥着宋真宗去接受“天书”。真宗即步至承天门，焚香望拜，毕恭毕敬地将天书置于舆上，然后将其奉入道场内启封。封处有文曰：“赵受命，兴于宋，付于恒。”^①既去帛启缄，命臣下读之。其书黄字三幅，其词类似《尚书·洪范》和老子《道德经》，首先称赞真宗能以至孝至道绍世，接着告谕真宗应清静简俭，最后预言赵王室世祚延永。读讫，藏以金匮。王旦等称贺于殿之北庑。为了表示对神的感激，真宗特地命令王旦宿斋中书省，晚诣道场祭拜，而待王旦至道场时，真宗早已先至。

为庆贺天书降下，统治者进行了一系列的活动：丙寅，群臣入贺，于崇政殿赐宴，真宗与辅臣皆蔬食；遣吏部尚书张齐贤等将天书下降一事奏告天地、宗庙、社稷及京城祠庙；又邀文武官员及辽使陪席，面对三清行天书下降大礼；大赦天下，文武官并加恩；沿用天书名称，改年号为大中祥符；改左承天门为左承天祥符门；诏东京赐酺五日。^②

所谓天书，当然是骗人的把戏。通常所说的天书，往往是指一般人难以辨认和读懂的文字。故人们常将难懂或难认的文字喻为“天书”。道教典籍中称天书是凡人不可辨认的。如《云笈七签》卷七，《说三元八会六书之法》“天书条”载：“《诸天内音

① 宋真宗名恒，由此可洞见天书造者之用心。

② 以上皆见《续资治通鉴》卷二七、《续资治通鉴长编》卷六八、《宋会要·瑞异》一之三〇等。

经》云：“忽有天书，字方一丈自然见空，其上文彩灿烂，八角垂芒，精光乱眼，不可得见。……其字宛奥，非凡书之体。”盖贵其妙象而隐其至真也。”《云笈七签》一书系辑自《大宋天宫宝藏》，该书编成于真宗天禧三年（1019年），而资料的收集整理工作则开始于大中祥符五年（1012年），《诸天内音经》当在这之前已成书。可见，在天书事件发生前后，道教徒们还认为“天书”“非凡书之体”。而真宗所得到的“天书”，其体皆可辨认，而且言词类似于《尚书·洪范》和《道德经》。这说明，伪造此天书的目的远非出于宗教目的。因为，往常的天书所要哄骗的只是崇道的善男信女，字体宛奥难辨，会激起他们更大的崇道热情和敬畏之心；而这次所要哄骗的对象却是满朝文武官员和全国人民乃至于是异域之人，如若其内容难辨难懂，则不能明白无误地神化赵宋王朝和宋真宗赵恒。

从前面的记载中，我们还能发现，宋真宗是这场神话闹剧的中心人物。皇帝亲自出台，这在以往的历史中是前所未有的。那么，是什么原因促使贵为人君的赵恒亲自参与编演这出闹剧呢？他为何要如此迫切地神化自己呢？

要回答这一问题，须回顾一下当时的历史背景。此时，正值宋辽澶渊之盟订立不久。澶渊之盟的订立，使宋辽之间化干戈为玉帛，双方守约和好。但这一局面的形成，宋王朝是付出了较大代价的。在澶渊之役中，宋是胜方，辽是败方，但作为胜者的宋朝却要向败者辽朝纳币，虽然寇准令使臣尽量压低了数额，但每年二十万匹绢、十万两银的岁币，仍然是一个不小的数字。特别是以宋朝这一泱泱大国而与区区辽朝达成城下之盟，时人毕竟觉得不是那么光彩。如景德三年（1006年）六月，京东转运使张知白就曾上疏：“今西北二隅虽罢征战之役，然以比诸古者屈膝

称臣，款塞内附，则亦事异而礼殊也。”^①可见时人对此是颇有微词的。

加之，大臣王钦若妒忌因澶渊之功而深得真宗信用的寇准，想方设法诋毁寇准，竭力抹杀他的功绩。因此，他向真宗进言说：“澶渊之役，陛下不以为耻，而谓（寇）准有社稷功，何也？”真宗愕然问曰：“何故？”王回答说：“城下之盟，《春秋》耻之。澶渊之举，以万乘之贵而为城下之盟，何耻如之！”真宗闻此言后，深以澶渊之盟为辱，常快快不乐。王钦若猜到真宗已厌于用兵，便故意激他说：“陛下以兵取幽、蓟，乃可涤此耻。”真宗不愿用兵，自然没有接受他这一建议。他乘机提出：“陛下苟不用兵，则当为大功业，庶可以镇服四海，夸示戎狄也。”真宗问他什么是大功业，他回答说：“封禅是矣。”^②

封禅是古代帝王炫耀其受命于天的一种礼仪，以期愚弄人民，巩固统治，它表示太平盛世已经到来，向来被称为“古今盛典，皇王能事”^③。因此，王钦若希图借助封禅以转移人们的视线，掩盖澶渊之盟这不大光彩的一页。然而，封禅又不是随便就能举行的。《史记·太史公自序》说：“受命而王，封禅之符罕用。”《管子·封禅》认为要有十五种不召而至的祥瑞才能进行封禅大典。据《宋史·礼志》所载，宋太宗时，曾有泰山父老千余人诣阙请封禅，太宗“谦让未遑”。第二年，又有宰臣宋琪率文武百官及僧、道、耆寿三次上表请封禅。后因乾元、文明二殿遭灾而取消了封禅的计划。真宗景德四年，殿中侍御史赵湘也曾上

① 《续资治通鉴》卷二六。

② 《续资治通鉴》卷二七，景德四年。

③ 《史记索隐·述赞》。

书请封禅。真宗也推辞曰：“朕之不德，安敢轻议。”^①

王钦若当然懂得不可轻易封禅的道理，他向真宗说：“自古封禅，当得天瑞希世绝伦之事，乃可尔。”而当时并无所谓天瑞，又如何封禅呢？王钦若毕竟深谙愚民之术，他进而出谋划策说：“天瑞安可必得？前代盖有以人力为之者，惟人主深信而崇奉之，以明示天下，则与天瑞无异也。陛下谓《河图》、《洛书》果有耶？圣人以神道设教耳。”明白地提示真宗制造所谓天瑞。真宗沉思良久后接受了王钦若的主意，而担心宰相王旦不同意。王钦若于是又向王旦做工作。但是，真宗对于这一大事依然有所犹豫，他来到禁中藏书之所，询问直学士杜镐说：“古所谓河出《图》，洛出《书》，果何事耶？”这位杜老先生倒是位迂夫子，他并不测真宗之意，顺口答应说：“此圣人以神道设教尔。”^②恰好契合了王钦若的说法，促使宋真宗做出了伪造“天书”的决定，因而不久便拉开了这幕由宋真宗君臣自编自演的闹剧。他希图假借上天的灵威，挽回在“澶渊之盟”中所丢失的面子，转移民众的注意力，稳定人心，巩固其统治，在周边少数民族政权面前重新树起大宋帝国的形象，“欲假是以动敌人之听闻……潜消其窥觐之志”^③。

（二）封禅大典

宋真宗君臣伪造天书降临的目的是为封禅作舆论准备。因此当正月降天书后，又围绕封禅而进行了一系列准备活动。据《续资治通鉴》卷二七、《宋史·真宗纪》等记载，当时先后有袁州父

① 《续资治通鉴》卷二七，景德四年。

② 《续资治通鉴》卷二七，景德四年。

③ 《宋史》卷八，《真宗本纪》。

老吕良等 1000 余人、衮州并诸路进士等 800 余人、王旦率文武百官及蛮夷、僧道、耆寿等 24000 余人诣阙请封禅。特别是由王旦领头的这次请愿，不但参加者众多，且态度虔诚坚决，“凡五上表请封禅”。宋统治者虽然需要借助封禅以洗刷耻辱，炫耀功德，但他们却又故作姿态。真宗一面宣劳、赏赐请愿者，一面又说：“封禅历代罕行，难询所请”，“此大事，不可轻议”，推让再三。到同年四月，“天书”又降于大内功德阁，真宗这才觉得时机已成熟，于是下诏将于十月去泰山封禅。

封禅计划定下之后，君臣上下更是紧锣密鼓地作各种准备：详细制定封禅礼仪，撰写玉牒、玉册文，建制封禅所用的器具及各种设施等。而最要紧的，是不断制造出各种新的祥瑞，进一步为封禅作舆论准备。五月，王钦若言泰山醴泉出，锡山苍龙见。接着，真宗又导演了第三次天书降临事件。五月丙子这天，他密告王钦若，梦见了前次告他将降天书的那位神人，言来月上旬复当赐天书于泰山。君主授意，王氏自然心领神会。数天之后，王氏便上奏，于泰山“醴泉亭北见黄素书曳林木之上”。此次天书的内容又是“国祚延永，寿历遐岁”等神化赵宋王朝和真宗的词句。

此时已是三降“天书”，醴泉、苍龙等祥瑞出现的奏书也纷纷献来，封禅的条件已经具备。于是，宋真宗开始了第二幕闹剧——封禅。

十月辛卯，封禅队伍以天书为先导，浩浩荡荡地由京师出发了。历时 17 天，到达泰山脚下。辛亥这天，正式进行封禅大典：“享昊天上帝于圜台，以太祖、太宗配；命群官享五方帝诸神于封祀坛。仪卫使奉天书于上帝之左，帝衮冕奠献……摄中书侍郎周起浚玉册玉牒文。帝饮福，摄中书令王旦跪称曰：‘天赐皇帝

太一神册，周而复始，永绥兆人。’三献毕，封金玉匱。……帝登台阅视讫，还御幄。”至此，封祀仪式算是完成了。然后，宰臣率领随从官员称贺，此时“山下传呼万岁，震动山谷”，形成了这场闹剧的最高潮。

（三）赵氏始祖下凡

宋真宗君臣既然演出了天书下降、封禅等闹剧，假戏已经真做，那么就必须继续演下去。真宗封禅回宫以后，群臣争相献上赞颂，争相奏传符瑞，在这一派歌功颂德的声浪中，他又决定于第二年春天祀后土于汾阴。

为了使自己身上已经加上的灵光更加诱人，宋真宗又效法唐朝统治者，编造了“天尊”降临延恩殿的神话。在《宋史·礼志七》和《续资治通鉴》卷三十中，都详细记载了此事。大中祥符五年（1012年）十月，真宗对臣下说，他梦见神人传玉帛之命曰：“先令汝祖赵某授汝天书，令再见，汝如唐朝恭奉玄元皇帝。”翌日，他复梦神人传天尊旨意说：“吾坐西，斜设六位以候。”真宗即于延恩殿建道场。据载，天尊当晚降临：“先闻异香，少顷，黄光自东南至……俄见灵仙仪卫天尊至。帝再拜于阶下。……天尊与六人皆就坐。……天尊命设榻召帝坐，饮碧玉汤，甘白如乳。”天尊自称为人皇九人中之一人，是赵之始祖，再降乃轩辕皇帝。后唐时下降，总治下方，主赵氏之族。并告真宗说：“皇帝善为抚育苍生，无怠前志。”即离座乘云而去。及曙，真宗召辅臣进殿，向他们指示天尊降临之所，并布告天下。

显然，这又是一次真宗与道士合演的神话剧。据《宋史纪事本末》卷二二记载，早在东封以前，汀州方士王捷就称自己“于南康遇道人，姓赵氏，授以丹术及小钗神剑，盖司命真君也，是

为圣祖”，效法唐代道士，为赵氏王朝找到了一位道教神人为祖先。宦者刘承珪将此事上报，王捷得以赐名“中正”，并被封为龙图阁的官员。东封后，这位赵氏圣祖正式被封为“司命天尊”，王中正也被授为左武卫将军，且恩遇甚厚。这次的所谓赵氏始祖下凡，无疑与王中正这位赵氏圣祖的伪造者有关。

为了加强圣祖下凡事件的宣传效果，宋真宗特为此而大赦天下，并且煞有介事地奉这位赵氏始祖为“圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝”，造出“玄朗”一名加在他的身上。从此，赵宋王朝便有了一位道教神人赵玄朗为始祖，再也不用眼红有“太上玄元皇帝”做始祖的李唐君主了。

（四）宋真宗的其他崇道活动

天书下降、圣祖下凡等事件之后，宋真宗更进一步加深了对于道教的尊崇。他先后制定了一些节日以纪念这些事件：大中祥符元年十一月，诏以正月初三即第一次天书下降之日为“天庆节”，后来又先后将第二次、第三次天书下降之日——四月初一和六月初六定为“天祚节”和“天貺节”，规定在这些节庆日休假，诸州府建道场设醮，断屠宰，宴乐、燃灯庆祝。为纪念“圣祖”下凡之事，又将七月初一即圣祖下降日定为“先天节”，将圣祖降临延恩殿之日——十月二十四日定为“降圣节”，举国庆祝。

此外，真宗又大兴土木，修建道宫、道观。大中祥符元年（1008年）在京师建玉清昭应宫以奉天书。大中祥符五年，赵氏始祖下凡事件之后，为了供奉圣祖，真宗命令诸州建天庆观，又令在京城建景灵宫，改兖州曲阜县为仙源县，建景灵宫、太极宫于寿丘。为了纪念天书降下之事，大中祥符七年，于京城左承天

门天书下降处建元符观。

在这一时期所营建的宫、观中，用力最多、历时最长、最为奢丽的，要数玉清昭应宫了。关于这些，不少史书皆有记载。据洪迈《容斋三笔》记载，该工程“凡役工日至三、四万。所用有秦、陇、岐、同之松，岚、石、汾阴之柏，潭、衡、道、永、鼎、吉之栝、楠、楮……衡州之碧石，莱州之白石……吴、越之奇石……桂州之丹砂，河南之赭土……秦、阶之雌黄……郢州之蚌粉，兖、泽之墨，归、歙之漆，莱芜、兴国之铁。其木石皆遣所在官部兵民入山谷伐取”。《续资治通鉴》卷三一载，在该宫的营建过程中，“小不中程，虽金碧已具，必毁而更造，有司不敢计其费”。初时估计需15年建成，但修宫使丁谓督促工匠们“以夜继昼”，加班苦干。不论寒暑，每天皆有军民数万人参加修建，故7年便完成了这一浩大工程。《宋东京考》卷十三引《谈圃》一书云，玉清宫“绘画无不用黄金，四方古名画，皆取置壁龛庑下。以其余材建五岳观，世犹谓之‘木天’，则玉清之宏状可知”。《宋稗类钞》卷二《奢汰》云：“其宏大瑰丽，不可名似。远而望之，但见碧瓦凌空，耸耀京国。每曦光上浮，翠彩照射，则不可正视。其中诸天殿外，二十八宿亦各一殿。榑、楠、杞、梓，搜穷山谷。璇题金榜，不能殚纪。朱碧藻绣，工色巧绝。薨棋栾楹，全以金饰。人见惊悦褻魄，迷其方向。所费巨亿万，虽用金之数，亦不能会计。天下珍树怪石，内府奇宝异物，充牣襍积，穷极侈大。……议者以为玉清之盛，开辟以来未之有也。阿房、建章，固虚语尔。”以上数语，足可见营建玉清昭应宫所耗人力物力之巨大、惊人。

为了使道教更好地为政治服务，真宗还特意设置玉清昭应宫、景灵宫、会灵观使等官职，以宰相充任，上述宫观的副使以

及集禧观、东、西太一宫提举等职则以两省两制丞郎及防御诸司使副充任，以这些朝廷重臣掌奉斋醮之事。

宋真宗多次参拜玉皇大帝和老子，将老子加号“太上老君混元上德皇帝”，并行幸各地的道宫、道观召见著名道士。除此之外，他还亲自为王钦若所撰的《翊圣保德真君传》、《圣祖先天纪》等书作序，令人编辑《道藏》，让自己的女儿入道，甚至因为自己久无后嗣而特命方士设醮、拜章，祈求天神赐子。

二 宋真宗君臣崇道平议

对于宋真宗的一系列崇道活动，人们历来指责颇多。在当时，精于儒学的龙图阁待制孙奭，就对真宗的崇道行为进行过激烈的抨击。当天书初降时，真宗曾为此事而召问孙氏，孙氏当即引用《论语》上的话予以驳斥，他说：“所闻‘天何言哉’，岂有书也。”他又针对四方数奏祥瑞，皇帝将祀汾阴等事多次上疏说：“方今野雕山鹿，并形奏简；秋旱冬雪，率皆称贺。……腹非窃笑，有识尽然，上玷圣明，不为细也。”^①他极力反对真宗于封禅后又准备西祀汾阴，并提出了十条理由。他说：“夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神。今国家土木之功累年未息，水旱洊沴，饥馑居多，乃欲劳民事神，神其享之乎？……陛下必欲为此者，不过效汉武帝、唐明皇，巡幸所至，刻石颂功，以崇虚名，夸示后世尔。”他又以唐明皇宠奸邪、崇道教而导致身播国危，兵交阙下的教训警告真宗。他指责奸臣误主，“撰造祥瑞，假托鬼神，才毕东封，便议西幸，轻劳车驾，虐害饥民，

^① 《续资治通鉴》卷三十三。

冀其无事往还，便谓成大勋绩。是陛下以祖宗艰难之业，为奸邪侥幸之资，臣所以长叹而痛哭也！”又以陈胜、黄巢之事以戒之^①。枢密直学士张咏也曾谏止真宗大造道教宫观。他上言说：“近年虚国帑藏，竭民膏血，以奉无用之土木。”并要求斩杀怂恿君主崇道的王钦若、丁谓等人，“以谢天下”^②。朝臣崔立也在一片争奏祥瑞，献赞颂的阿谀声中警告真宗说：“水发徐、兖，旱连江、淮……是天所以戒骄矜也。而中外多上云雾、草木之瑞，此何足为治道言哉！”^③

宋真宗君臣利用道教神学欺骗人民，为此而耗资巨万，劳民动众，又大造宫观，祈神求福，导致崇道之风大涨，“一国君臣如病狂然”^④，给后人留下了深刻的教训和笑柄。不过，对于这一切，我们也不宜一概而论，而应做一些具体的分析。

（一）封禅等活动的客观历史作用

在今天看来，宋真宗所进行的封禅等崇道活动是可笑的，也是应予斥责的。但除此之外，我们也应从历史的角度，考察一下这段时期内的宋辽关系，以观封禅等活动在当时的客观作用。

自宋初收复燕云的军事行动被挫败以后，辽朝统治者连年领兵南下。《辽史》中关于辽朝兵制的记载，几乎全是辽朝南伐的例行部署，书中甚至还做出辽兵攻入宋京城后的具体部署。这表明，其矛头所向主要是针对北宋时期的中原地区^⑤。宋朝方面则一直处于被动挨打的位置，对辽战事的多次失败，充分暴露了北

① 见《宋史》卷四三二，《儒林传·孙奭传》。

② 见《宋史》卷二九二，《张咏传》；司马光《涑水纪闻》卷七。

③ 《宋史纪事本末》卷二二。

④ 《宋史纪事本末》卷二二。

⑤ 见舒焚《辽史稿》，湖北人民出版社1984年版，第403～404页。

宋王朝的严重弱点。惟在澶渊之役中，宋军获胜，创北宋百余年中难得的奇功。在这种情况下，本应考虑寇准所提出的对辽策略：“不欲赂以货财，且欲邀其称臣及献幽、蓟之地。”^①但真宗却贪图眼前的安宁，没有接受寇准的主张，派人多次使辽和谈。在和谈时，契丹贵族欲求后晋割予辽国而后又为周世宗夺回的关南之地。真宗虽未应允这一无理要求。但身为战胜国，却同意予其岁币。这当然只能暂时满足契丹贵族的胃口，而不能从根本上消除其觊觎之志和用武之心。

这是因为，这一时期的辽朝统治者还是锐气十足的新兴的封建主阶级。辽圣宗耶律隆绪幼年即位，母后肖太后称制，肖太后有机谋、善领兵。耶律隆绪成年后，更是文武双全、武功赫赫、雄心勃勃、颇有作为^②。澶渊之盟以后，宋辽关系虽然缓和，但辽君并无偃武之意。从横的方面来看，辽国不久就伐回鹘，降其大王伊鲁勒；又多次攻打高丽，并且“焚开京宫室、府库而还，自是用兵连岁始罢”^③。从纵的方面来看，真宗去世不久，仁宗即位的第二年，“契丹大阅，声言猎幽州，朝廷患之”。契丹这次的用意乃试探新主之虚实，可见其南图之意并未消止。到仁宗庆历二年（1042年）三月，“契丹来求关南之地……慨然有南侵之意。……五月聚兵幽、蓟，声言南下”^④。宋仁宗只得又增加岁币的数额才算了事。

而自封禅直至宋真宗去世的15年时间内，辽对宋基本守约，未动兵卒，而且，其他少数民族邻国也未对宋朝动干戈。推其原

① 《宋史纪事本末》卷二一。

② 见《辽史》卷十七，《圣宗本纪》。

③ 以上均见《宋史纪事本末》卷二一。

④ 《宋史纪事本末》卷二一。

因，似与封禅等假借神威之举动不无关系。

契丹族是一个笃信宗教的民族，不但崇尚自汉地传入的佛教、道教^①，更崇信本民族的原始宗教，有着崇拜祖先和天、地、日、月、山等自然神的习俗。史籍记载，耶律阿保机天赞三年（924年）八月，辽君“至乌孤山，以鹅祭天。……次古单于国，登阿里典压得斯山，以麋鹿祭”；九月，“拜日于蹕林”。^②耶律贤乾亨二年（980年）闰三月，“有鹄飞止御帐，获以祭天”；十月，“命巫者祠天地及兵神”。^③耶律隆绪统和元年（983年）、四年、六年等多次“以青年白马祭天地”。统和四年四月，“以近侍粘米里所进自落鹄祭天地”；十一月，“获自落驯狐，以为吉征，祭天地”。^④

正因为契丹民族有着崇信神灵的观念，所以，宋真宗君臣玩弄装神弄鬼的名堂并举行祭天祀地大典时，必然会对契丹贵族有所触动。据《宋朝事实类苑》卷七十七引《乘轺录》说：“国家且议封禅，有谍者至涿州，言皇帝将亲征，往幽、蓟以复故地，然后东封泰岳。虏大骇，遽以肖宁为统军，列栅于幽州城南，以虞我师之至。既而闻车驾临岱，遂止。……朝廷推誓大信，边郡彻警，虏闻之，大惭……自是迎待国信，弥勤至矣。……观其畏威怀德；必能久守欢约矣。”从这段记载中可以看出，封禅之举对辽国是具有一定的威慑作用的。一方面假以天命之威，另一方面予以信义恩德，这恐怕是辽国守约的原因之一吧。

因此，尽管真宗君臣“不思修本以制敌”，希图假借神威以

① 见舒焚《辽史稿》第五章，第六节。

② 《辽史》卷二，《太祖本纪》下。

③ 《辽史》卷九，《景宗本纪》下。

④ 《辽史》卷十七，《圣宗本纪》。

消除契丹贵族的窥觊之志，“计亦未矣”^①。但是我们也应看到，这一时期宋辽之间能维持和平局面，一方面固然依靠中原人民的劳动成果绢帛银两所换来，另一方面恐怕也与天书、封禅等威慑作用不无关系。

(二) 对崇道官员的具体分析

对那些参与真宗的崇道活动甚至在其中扮演了重要角色的官员，也不应不加区别，一概而论。在这一幕接一幕的闹剧中，宰相王钦若是出谋划策并推波助澜之人，王氏是颇虔诚的道教信徒，他常言曾在四川遇异人，告他将位至宰相。待他富贵后，“遂好神仙之事，常用道家科仪建坛场以礼神”。王钦若自认为“深达道教，多所建明”，曾“领校道书，凡增六百余卷”。^②王氏与道士往来密切，官府曾逮捕一个私蓄禁书、召神驱鬼的道士譙文易，此人就常出入于王氏家中，并得王氏所赠之诗。王氏善于委曲迁就，逢迎帝意，是一个巧佞之小人。他策划制造天书事件，是因为妒忌寇准深得皇帝之信用，而欲自己获宠所施展的伎俩。与王钦若一唱一和的人是权三司使丁谓。“真宗封泰山，祀汾阴，而天下争言符瑞，皆钦若与丁谓倡之。”时人将他俩与林特等人号为五鬼^③。丁谓同样是位崇道者，女道士刘德妙常出入丁家，在他家中专门设有神坛，他常“夜譙于园中”^④。史称他“生平最尚机祥，每晨占鸣鹊，夜看灯蕊，虽出门归邸，亦必窃听人语，用卜吉兆”^⑤。他附和王钦若妄言祥瑞，王钦若曾“献

① 《宋史纪事本末》卷二二。

② 见《宋史》卷二八三，《王钦若传》。

③ 见《宋史》卷二八三，《王钦若传》。

④ 《宋史》卷二八三，《丁谓传》。

⑤ 《宋人轶事汇编》卷五“丁谓”条。

芝草八千一百三十本”，丁谓更大大超过王氏，“献芝草三万七千余本”^①。丁氏最好鼓吹的祥瑞是仙鹤，因此被世人讥为“鹤相”。他任玉清昭应宫使，“每遇醮祭，即奏有仙鹤舞于殿庑之间。记真宗东封事，亦言宿奉高宫之夕，有仙鹤飞于宫上，及展事，而群鹤迎绕前后，弥望不知其数。至于天书每降，必奏有仙鹤前导”。一次，寇准坐山亭，有乌鸦数十飞鸣而过，寇氏讥讽说：“使丁谓见之，当日为玄鹤矣。”^②一语道破了丁谓的骗术。

对于王钦若、丁谓这类希图以道教神学达到个人目的的奸臣，自然应该予以否定。但是，对于天书封禅等活动中的另一位重要人物王旦，却未可深责。尽管在王钦若与真宗策划天书事件时，他一反平时敢于直言强谏的作风，“龟勉从之”^③。此后又率领众人5次上表请封禅。而自祥符元年以来，朝廷每有大礼，王旦皆奉天书以行于前，并任天书仪仗使、玉清昭应宫使等职。不过，与王钦若、丁谓二人大不相同，王旦是一位胸襟坦荡、不徇私情、敢于直言的正人君子。故真宗称其“在朕左右多年，朕察之无毫发私”，他家里宾客满座，但“无敢以私请”。^④他对封禅等活动的附和、参与，是迫不得已的。作为宰相，他一方面感受到了众人对于政府的对辽政策所表现出来的不满和谴责；另一方面，他也深知单靠纳币难以消弭契丹贵族南侵的野心；且又了解宋真宗厌倦于兵事，靠武力镇服契丹更不可能。在这种情况下，王旦参与宋真宗借神灵之威以解除困境的行为是可以理解的。

对于修建玉清昭应宫以供奉天书，王旦则是极力劝阻过的。

① [宋]张端义：《贵耳集》，《说郛》卷八。

② 《宋人轶事汇编》卷五，“丁谓”条；[宋]魏泰：《东轩笔录》。

③ 《宋史纪事本末》卷二二。

④ 《宋史》卷二八二，《王旦传》。

例如，在一次修建该宫的工匠发生坠亡事故后，他上谏说：“陛下崇奉上灵，为民祈福，今反伤民损财，岂合天意？乞谕有司省工惜费。”^①但王旦谓早已为真宗准备了拒谏之词。他曾对真宗说：“陛下富有天下，建一宫以奉上帝，且所以祈皇嗣也。群臣有阻陛下者，愿以此谕之。”当王旦谏止修建玉清昭应宫时，真宗便以王旦之言回答王旦，因而“王旦不敢复言”^②。可见王旦对于真宗的崇道活动并非一味地附和。而且，即使是附和，也是有所不得已的。时人曾指责王旦迎合真宗的种种崇道活动，王旦对自己的行为辩护说：“自古帝王或驰骋田猎，或淫荒声色，今主上崇真奉道，为亿兆祈福，不犹愈于田猎声色之惑欤！”^③这虽是解脱之词，却也并非毫无道理。而且，在天书下降封禅等一浪高过一浪的崇道大潮中，王旦虽奉天书行于队伍的前面，但却“常悒悒不乐”^④。临终之时，他对于没有谏止天书之事也表示了自责，并要求子孙将自己削发披缁，按僧人之打扮装殓，这说明其生前的崇道并非出于初衷。《宋史纪事本末·天书封禅》中说，对于真宗的崇道，“王旦欲谏，则业已同之；欲去，则上遇之厚”。正实地刻画了王旦这种进退两难的处境。因此，王旦的崇道乃是迫于当时的种种客观原因^⑤，这是我们在评价此事时应该注意到的。

① {宋} 朱熹：《五朝名臣言行录》卷二。

② {清} 周城：《宋东京考》卷十三。

③ {宋} 田况：《儒林公议》引自《说郭》卷二十。

④ 《宋史纪事本末》卷二二。

⑤ 另一位素来敢于直谏的大臣寇准也曾不得已而献过天书，这也说明王旦附和天书乃迫于形势。

三 宋真宗对道家政治伦理的遵奉

对于真宗的崇道，也不可一概斥之。他除了如前所述，利用道教愚弄人民，为自己摆脱困境之外，也吸收了道家、道教的政治伦理主张并施于治国安民的政治活动中。

他多次亲召道士并赠诗赏物，封号授爵，礼遇甚厚，但总的看来，在召问道士时，他所关心的不是神仙方药这类有关个人长生延命之事，而主要是垂问治国之道。真宗在景德二年（1005年）下诏，召河阳济源奉仙观道士贺兰栖真来京，其诏称：“朕……法清静以临民，思得有道之人，访以无为之理。”^①一日，真宗问贺兰栖真曰：“人言先生能点化黄金，信乎？”栖真对曰：“陛下……可谓真天子矣，臣愿以尧舜之道点化天下。顾方上伪术，不足为陛下道。”真宗“大奇其言，益加敬礼”^②。这里的“尧舜之道”，当指“尧舜垂衣裳而天下治”的无为之道^③。真宗问及点金之术，贺兰栖真回避此事，只愿谈论无为而治的经世之道，而真宗不但不加怪罪，反而“益加敬礼”。可见其对道教治国之术的重视。

与这种态度相一致，在宋真宗即位的前期，他对于祥瑞一类的事情也是比较清醒的。如景德三年五月，司天奏告周伯星出现，群臣为此而上表称贺，知杂御史王济却上言说：“瑞星实符圣德，然唐太宗以家给人足年丰为上瑞，臣愿陛下日谨一日，居安虑危，则为瑞大矣。”京东转运史张知白也为此事上疏说：“陛

① 《宋史》卷四六二，《方伎传》下。

② 《道家金石略·真宗赐贺兰栖真诗碑》。

③ 见本书《道家、方士与宋初政治》一文的第二节。

下诚能戒谨抑畏，日新其德，则瑞星不出，臣亦称贺，苟异于是，则瑞星虽出，臣亦不敢同众人之贺也。”真宗赞许并接受了这两位大臣的意见。又如，就在这一个月的壬寅，司天预告将发生日食，但遮蔽太阳的阴影很快便消退，宋真宗也没有因此而美化自己，而是说：“此非朕德所致，但喜分野之民不被其灾耳。”^①这说明，这时的宋真宗并不热衷于以祥瑞等神学迷信装点自己。

当澶渊之盟订立之后，宋真宗虽然举行了一系列崇道活动，但这些主要是出于政治上的需要，而不是为了个人的求仙延寿。在大中祥符七年，赵恒曾在诣太清宫朝谒老子的册文中表示：“肃遵道秘，非敢溺方术，求神仙，盖以宗希夷，化区宇，缅迨于淳古”^②。这些话在一定程度上是兑现了的。

又据《历世真仙体道通鉴》卷四八载，东封之后，真宗曾特召道士张无梦，“问以长久之策”。无梦仅大讲《周易》的《谦卦》，真宗问其原因，他回答说：“方大有之时，宜守之以谦。”真宗“喜其说”，拜他为著作左郎，他固辞不受，于是真宗令其住在建隆观的翊圣院，又召他讲《還元篇》。他阐述治身治国一理之道说：“国犹身也，心无为则气和，气和则万宝结矣；心有为则气乱，气乱则英华散矣，此還元之大旨也。”略说数十篇而退。真宗赐以金帛、名号，张氏皆辞不受。真宗又作歌一阙相赠。张无梦是一位“有黄白之术”的人，但真宗与他见面却首先垂问关于政治治理方面的重要问题——“问以长久之策”，于此亦可见真宗对于道教治国之术的关注。

因此，宋哲宗绍圣四年（1097年），张闾在为《真宗赐贺兰

① 以上皆见《续资治通鉴》卷二六，景德三年。

② 《混元圣记》卷九。

栖真诗碑》作记时称道说，真宗与那些“躬好道家之术而鲜得其真”，为长生成仙而“亲屈帝尊以礼怪迂之士”的“世主”不同，他所倾心的乃是道家之精华。因而“祥符、景德之间，天子垂拱无为，海内蒙福，登封告成，号称至治，其功德远矣”^①。这里当然不无过誉之词，但与秦皇、汉武、唐宗等孜孜以求神仙方药、以期望个人长生不死的诸帝相比，真宗确实有过人之处。

在宋真宗早期的国策中，颇能反映出对道家谦下纳谏，宽刑简政、无为而治等政治伦理的尊奉。刚即位，他就下诏求言，并对近臣说：“朕乐闻朝廷阙失，以警朕心。然臣僚章奏，多是自陈政绩，过行鞭扑，以取干办之名。”接着，他以道家的无为宽简理论，批评这些刻薄虐民而邀取自身功名的官吏，他说：“国家政事自有大体，使其不严而理，不肃而成，斯为善矣。岂可惨虐刻薄，邀为己功，使之临民，徒伤和气，此辈真酷吏也。”^②他强调，在政治治理中应该保持政策的相对稳定性，法令不可数变，要求臣下对此予以约束控制，他说：“令命屡改，甚失治体，卿等制之。”^③

真宗深刻地认识到，“民之饥，以其上食税之多，是以饥；民之难治，以其上之有为，是以难治”；“令滋章，盗贼多有”^④；因而实施了一些宽简养民的措施。实施了一些宽简养民的措施。例如，即位之初，他就宣布免除各路农民所欠的 1000 多万赋税，释放囚犯 3000 多人，并派出使者去各地执行这些命令，以求实效。咸平四年（1001 年），裁减冗官 19.5 万多人。大中祥符二

① 《道家金石略·真宗赐贺兰栖真诗碑》。

② 《宋朝事实》卷十六，《兵制》。

③ 《宋朝事实类苑》卷三。

④ 《老子》第七十五章、第五十七章。

年(1009年),他又宣布免去各地所欠赋税1200多万,大中祥符四年,又免去两浙、福建、荆湖、广南诸州的身丁钱45万多贯。

由于宋真宗能遵循道家的一些治国之理,故在他统治的这段时期内,阶级矛盾较为缓和,社会经济得以继续恢复和发展。因此,洪迈在《容斋三笔》中,虽然指责真宗为尊崇道教而大建宫观,逾于秦始皇、隋炀帝,但他接着又指出,真宗时期虽大修宫观,“役遍天下”,但并“无穷兵黷武、声色苑囿、严刑峻法之举,故民间乐从,无一违命。视秦、隋二代,万万不侔矣”。这种看法,是有一定道理的。

而且,就封禅一事来看,真宗也还是有其难得之处的。第一,他先向臣下了解封禅的经费情况,得到“大计固有余”的答复后,才决定封禅。第二,当他下诏为封禅而修建行宫时,同时还强调不得侵占民田,并警告部下,在封禅途中,扈驾步骑如有蹂践庄稼者,御史纠之。第三,为了减少劳民,他特意下诏“惟祀事丰洁,余从简约”,遂使经办仪仗的官员决定改用较简易的小驾仪仗;■下欲拆修沿途州县过于狭隘的城门、桥道,以便在前往封禅时让高二丈三尺、阔一丈二尺的供奉天书的金玉辂通过,真宗闻知后,也能及时制止,认为“若此,则劳人矣,可于城外过”^①。这与企望封禅以炫耀个人功德或飞升成仙的秦皇、汉武相比,也自然不可同日而语。

当然,封禅之后,歌功颂德之声一浪高过一浪,真宗也日益被他自己导演的闹剧闹昏了头脑,早将先前还注意遵守的“简约”、“不劳民”等原则置诸脑后,一系列劳民伤财的活动有增无

^① 《续资治通鉴》卷二七。

已。大臣张咏曾将这些归咎于丁谓、王钦若“启上侈心之为”^①，而实际上，真宗本人也是难辞其咎的。

为了洗刷澶渊之耻并威慑辽国，缓和在政治、经济、外交等方面的危机，以宋真宗为首的统治者进行了一系列的崇道活动。然而，由于他们崇道的重心一再偏离正道，不厌其烦地演出一出又一出的制造祥瑞和神灵等荒唐闹剧之上，而未能持之以恒地将主要精力用于钻研道家、道教的治国安邦之术，并将其中的政治伦理智慧贯彻到政治行政实践活动之中。因而他们的崇道活动只能暂时欺蒙天下、缓和矛盾，不仅难以真正地挽救各种社会危机，反而对后世产生了恶劣的影响。在庆历新政和王安石变法相继失败后，在日趋严重的社会危机面前，腐朽昏庸的宋徽宗沿袭了宋真宗的故伎，更加溺于道教神学方术，演出了更为荒诞的崇道闹剧，导致了金朝贵族的长驱直入，加速了北宋王朝的灭亡。

^① 《宋史》二九三，《张咏传》。

第二十一章

宋徽宗溺道的社会恶果

如果说，宋真宗的崇道尚有某些积极意义的话，那么，昏庸之主宋徽宗的崇道所产生的社会效应则主要是消极的和破坏性的。

宋徽宗是一个狂热的道教崇拜者，在他这里，对于道教神学的溺信与其在政治上的昏庸腐朽是互为因果的：政治上昏庸则一味宠信邪道佞臣，从而促使他皈依和利用道教神学；而尊奉和沉溺于道教的神学迷信，则又加剧了各类社会矛盾的发展，加速了宋王朝的腐朽没落，削弱了国家的防御力量。这一切，终于导致了靖康年间的亡国擄身之耻。

一 宋徽宗对道教神学的溺信与利用

（一）尊宠道士，倡导收集、编写和普及道经

在宋徽宗即位之前，方士郭天信曾向他预言将来的政治命运

说：“当履天位。”因而在赵佶登上皇位后，对郭氏“颇眷宠之”^①。这是导致他尊崇道教的最初原因之一。

宋徽宗即位以后，多次在全国诏求隐逸之士和有道术的异人。著名道士徐守信（神翁）、刘混康、王老志、王仔昔、张虚白、林灵素、王文卿等人，就是从各地搜访、推荐或是徽宗特遣专使迎至京师的。

道士受到宋徽宗特殊的礼遇。如，刘混康被多次召至宫中，被赐以印、剑及徽宗亲笔绘制的太上老君、元始天尊等神像。徽宗还为其扩建宫观，赐予田产及大量财物，并赐号“葆真观妙先生”，几年后又加号“葆真观妙冲和先生”，其卒后又赐大中大夫。张虚白被赐号“通元冲妙先生”，“恩赉无虚日”。林灵素被赐号“通真达灵先生”，授“冲和殿侍宸”、“金门羽客”等职。当时，道士皆有俸钱，“每一斋施，动获数十万；每一观，给田亦不下数百千顷。贫下之人，多买青布幅巾以赴，日得一饭餐及衬施钱三百”^②。

徽宗还依政府官吏的品秩，为道士设立道官、道职。重和元年，“置道官二十六等，道职八等”。道官、道职，一般限于道门中使用，但有的道士也被授以真官。如重和元年，徽宗就下诏说：“视中大夫林灵素、视见奉大夫张虚白，并特授本品真官。”^③

宋徽宗不但自己对道士大加恩宠，而且下令各地的官吏必须尊崇道士，宣和元年（1119年）三月，他下诏：“天下知宫观道

① 《续资治通鉴》卷九一，政和元年。

② 以上皆见《续资治通鉴》卷九三，重和元年。

③ 《续资治通鉴》卷九三，重和元年。

士与监司、郡县官以客礼相见。”^①

为了整肃和培养道士队伍，在全国范围内促进人们学习、研究道教经典，宋徽宗特令各地选派道士赴京，于左右街道录院讲习科道声赞规仪。他还命令各地州县依照儒学的形式设立道学，以《黄帝内经》、《道德经》为大经，《庄子》、《列子》为小经，兼通儒书。每年依儒学的考试方式进行考试，按考试成绩分别授予元士、高士、大士、上士、良士、方士、居士、隐士、逸士、志士等名号。这些名号分别有相应的官品，元士为正五品，高士为从五品，大士为正六品，上士为从六品，方士为正七品，居士为正八品，隐士为正九品等等。此外，学道之士可通过考试为贡生，到京师入辟雍学习，参加三年一次的大比，进而参加殿试，由此而获道官、道职。^②

宋徽宗热衷于道教经典的收集、编写。他曾多次下诏在全国范围内访求道教仙经逸书，政和年间编成了《政和万寿道藏》，并全部付刊（这是中国第一次全部付刊的《道藏》）。在政和、宣和年间，道士假托神仙之名编造了不少道经，如《神霄雷书》、《高上神霄玉清秘篆》、《高上神霄宗师受经式》等书均成于此时。徽宗还亲自注解道经，他曾撰《御注道德经》、《御注冲虚至德真经》，又作《圣注经》、《神霄至清万寿宫记》，亲自书写《度人经》、《大洞经》、《清静经》等。

为了推动道教的普及，宋徽宗带头去宫观听道士讲解道经。他多次诣上清宝箓宫，命林灵素讲道经，并令士庶入殿听讲，徽宗亦设幄其侧。又令吏民诣宫受神霄秘篆^③。“每月初七日，亲

① 《续资治通鉴》卷九三，宣和元年。

② 见〔宋〕吴曾《能改斋漫录》卷十三；《续资治通鉴》卷九三，重和元年。

③ 见《续资治通鉴》卷九二，政和七年。

王内贵文武百官皆集听讲三洞道经，或御驾亲临亦于座下。”^①

（二）大修道教宫观，封神祀神

宋徽宗尊奉道教，以大量的人力物力扩建道教宫观。政和三年（1113年），在他的诞生之地福宁殿东建立玉清和阳宫（后改为玉清神霄宫）。为了迎奉天神降临，他建造迎真馆。为安置道士倡言设制的九鼎，又特建九成宫等。政和五年，宫禁多怪，徽宗令林灵素治之，林氏将一长九尺的铁简埋在地下以镇怪。为了进一步驱邪，他听从林灵素之言，建上清宝篆宫。据史籍记载，该宫“极土木之盛，灿金碧之辉，危殿杰阁，瑶室脩廊，为诸宫之冠”。“宫中山包平地，环以佳木清流。列诸馆舍台阁，多以美材为盈栋……上下立亭宇，不可胜计。”^②

徽宗不但在京城大修道教宫观，还多次令全国各地营建宫观。崇宁、大观年间，他下诏在茅山扩建元符万宁宫，在龙虎山建上清观，增建灵宝观、云锦观，在陈桥建显烈观，将澶渊的太祖邸舍改为潜德观。政和六年四月，令天下洞天福地，修建宫观，塑造圣像。政和七年，他又根据林灵素所编造的徽宗本是天上的神霄玉清王、号长生大帝君等谎言，“诏天下天宁观改为神霄玉清万寿宫，无观者以寺充”^③。表面上只要求各地改天宁观或寺院为神霄宫，而实际上是大规模扩建或重新营造，以供奉徽宗神像。其规模宏伟，殿内皆赐威仪，有宝盖、珠幢、金钺、玉斧、如意等4架24件。各地为建神霄宫而拨出产千亩甚至万亩，对此项工程不卖力的官吏常遭到处罚。如《宋史·徽宗纪》中就

① 《历世真仙体道通鉴》卷五三。

② 〔清〕周城：《宋东京考》卷十三。

③ 〔清〕周城：《宋东京考》卷十三。

记载：“知登州宗泽坐建神霄宫不度，除名编管。”“知建州陈并等改建神霄宫不度及科决道士，诏并勒停。”因为神霄宫内供奉的神霄玉清王正是徽宗自己，所以，他当然不能容忍那些对此不竭诚卖力的官吏。

大建道教宫观是为了祀神供神以及神化自己。因此，宋徽宗十分热衷于封神、祀神活动。即位以后，他多次朝献景灵宫，有时还以道士百人执威仪作前导。自政和三年十一月所谓天神降临事件之后，宋徽宗的祀神活动更加频繁。政和五年四月，“诣景灵观”。政和六年四月，“会道士于上清宝箓宫”。九月，“诣玉清和阳宫”，上玉皇大帝尊号为“太上升天执符御历含真体道昊天玉皇上帝”。十一月，“朝献景灵宫”。政和七年二月癸亥，“会道士二千余人于上清宝箓宫”，诏林灵素“谕以帝君降临事”。10多天以后，又“幸上清宝箓宫”。五月，“如玉清和阳宫”，封后土为“承天效法厚德光大后土皇地祇”。宣和元年六月，“诏封庄周为微妙元通真君，列御寇为致虚观妙真君”。十一月，“朝献景灵宫”。宣和四年，“朝献景灵宫……”^①徽宗还将道教神仙队伍中的三茅兄弟、张道陵、陆修静、陶弘景、翊圣、真武等封为真人、真君，并且对龙神、山岳、江河、城隍等神进行封赐。

此外，宋徽宗又增设了道教节日，以二月十五太上老君生辰为真元节，八月九日青华帝君生辰为元成节，还有天应节、天符节等等，以示对道教神灵的尊崇。

（三）利用道教神学稳定人心

政和年间以来，朝政日益腐败，奸臣当道，朋党相互倾轧，

^① 《宋史》卷十九至卷二十二，《徽宗本纪》。

封建统治者争尚奢靡，加紧了对人民的经济剥削，农民起义时有发生，金人的威胁也日甚一日。这种危机四伏、内外交困的局面，迫使昏庸的宋徽宗加紧利用道教神学来神化自己，这种倾向，在他的《道德经》注解中可以反映出来。

在政和年间，赵佶曾亲自对《道德经》进行系统的注解。但是，与唐玄宗的注疏相比，他的诠释却显得较空洞抽象，从其中的一些解释中，我们可以窥见宋徽宗崇道的侧重点。例如，对于《道德经》中“行不言之教”一句的解释，一般认为是“行不言的教化”，“用不言来行教”，“引申为不立声教法令的意思”。^①唐玄宗的理解稍有不同，他是这样解释这句话的：“言出于己，皆因天下之心，则终身言未尝言，岂非不言之教耶！”^②意为君主应该顺应民心。以上这些理解虽然不尽相同，但都是具有积极意义的。宋徽宗对此理解却大不相同，他解释说：“‘行不言之教’，《易》所谓‘以神道设教而天下服’也。”^③《易传》中的“神道设教”，原意是指以自然之道教化天下。但后世的统治者却将其赋予了神学意义。如，王钦若在怵愚真宗导演天书事件时，就是从宗教神学意义上来解释“神道设教”一语的；此后，杜镐回答真宗的提问，认为河出图、洛出书只是圣人以神道设教，同样是这样理解“神道设教”一语的。在这里，宋徽宗显然也和真宗君臣一样，是从神学的角度来理解“神道”一词的。他认为，老子的所谓“行不言之教”，就是提倡以宗教神学服众。这不能不说是老子思想的一种曲解。当然，在宋徽宗诠释《老子》的

① 见张松如《老子校读》、江希张《〈道德经〉白话解说》、余培林《生命的大智慧——老子》等。

② 《唐玄宗御制道德真经疏》卷一，《正统道藏》洞神部，玉诀类。

③ 《宋徽宗御解道德真经》卷一，《正统道藏》洞神部，玉诀类。

著作中，未尝没有正确地理解、发挥老子思想的话语，但遗憾的是，他没有很好地将这些认识付诸实践。他崇道的侧重点，不在于崇其治国之术，而在于以宗教神学神化自己，欺骗群众，以此安定人心。在这种思想指导下，徽宗君臣多次玩弄了“以神道设教”的名堂。

政和三年（1113年），宋徽宗君臣效法前代帝王所玩弄过的把戏，也编演了“天神下凡”的活剧。该年十一月，徽宗自称，曾梦见老君召见他，并告他说：“汝已宿命，当兴吾教。”不久，徽宗南郊祭天，走出南熏门时，他忽然对臣下说：“玉津园东若有楼台重复，是何处也？”随行官员蔡京之子蔡攸马上呼应，他回答说：“见云间楼殿台阁，隐隐数重，既而审视，皆去地数十丈。”过了一会，徽宗又问：“见人物否？”蔡攸又立即答道：“有道流童子持幡节盖，相继而出云间，衣服眉目，历历可识。”^①

这番景象究竟是徽宗君臣的凭空捏造，还是自然界中的海市蜃楼现象，现已无从考证。不过，时人一般认为，此事乃道士王老志所玩弄的把戏。就在此事发生的前一天，王老志还提醒宋徽宗，是否梦见被太上老君召见一事，并说召见时自己也在场。紧接着，第二天清晨便有所谓天神降临之事。由此看来，时人的判断还是有根据的。

宋徽宗利用这次事件大做文章，他立即“以天神降，诏告在位，作《天真降临示见记》”^②，建立迎真馆，以迎天神。不久，道士王老志又被加号“观妙明真洞微先生”，道教从此更加兴盛起来，以道教神学欺骗压服臣民的伎俩也不断出台。

政和七年，宋徽宗认为“兴道教将十年”，而“未有一压服

^① 《续资治通鉴》卷九二，政和三年。

^② 《续资治通鉴》卷九二，政和三年。

臣下者”，于是，他与另一道士林灵素策划了又一场骗局。林氏宣称，有所谓清华帝君夜降于宣和殿，并降下了帝诰、天书、云篆。徽宗遂聚集了道士 2000 余人，在上清宝篆宫，让林灵素向众人宣传他编造的神话，希图以此“压服臣下”，稳定人心^①。

（四）集君权、神权、教权于一身

在宋徽宗的崇道活动中，道士林灵素起着特别重要的作用。此人善揣君主之意，甚得徽宗的欢心。因此，徽宗对他“视如旧识”。在他的蛊惑下，宋徽宗对于道教神学的利用和尊崇达到了前所未有的高潮。

在此以前，为徽宗所尊崇的道士王老志、王仔昔等，皆以各种神怪方术或鼓吹天神下凡而获宠。但这位林道士却胜人一筹，倒不是他有什么高超之法术，据史书记载，此人“实无术，徒敢为大言”^②，顶多也只有雷法、祈雨等方术^③。他的获宠，在于他对君权的神化：他不是让徽宗来膜拜道教神仙，而是将徽宗本人也拉入了神仙的行列；他也不单靠显示法术而获取徽宗对他的尊崇，而是“以事归之于帝，而曰己独佐之，每自号小吏佐治”，将现实社会中的君臣上下等级关系搬到了宗教世界。这一招，使他的地位空前巩固，“故上下莫有攻其非者”。他宣称：天有九霄，神霄宫最高，而徽宗就是神霄府的神霄玉清王，是上帝的长子，现下降于人间，暂由其弟清华帝君摄领神霄府。自己是神霄府的仙卿，蔡京、王黼、蔡攸等人，也是神霄府的仙伯、仙吏，皆下凡佐辅徽宗。连徽宗所喜爱的刘贵妃也是下凡的“九华玉真

① 见《续资治通鉴》卷九二，政和七年。

② 见《续资治通鉴》卷九二，政和七年。

③ 见《宋神宗类钞》卷七，《道教》。

安妃”^①。这番鬼话，将徽宗本人说成是上帝的长子，具有崇高的地位，其臣下包括王妃皆为辅佐他的神仙，他们下凡来共治天下，这就更直接地神化了徽宗君臣。从此，徽宗便拥有了神仙和君主这两重身份，他的塑像就以神霄玉清王的名义，堂而皇之地安奉进全国各地的神霄玉清万寿宫内，成为全国臣民顶礼膜拜的尊神。

虽然拥有了神仙和君主这两重身份，但徽宗还不满足，他还要在沟通神人的道教世界里占据统治地位。政和七年四月，他大言不惭地示意道篆院说：“朕乃昊天上帝元子，为大霄帝君，睹中华被金狄之教，焚指炼臂，舍身以求正觉，朕甚闵焉。遂哀恳上帝，愿为人主，令天下归于正道。帝允所请，令弟青华帝君权朕大霄之府。朕夙昔惊惧，尚虑我教所订未周，卿等可上表章，册朕为教主道君皇帝。”君主授意，臣下岂有不从之理，于是，“群臣及道篆院上表册之”^②。从此，徽宗又成为道教教主，拥有兼天神、人君、教主于一身的神圣的身份。

（五）贬佛以从道

与崇道措施相配合的，是对于佛教的贬斥和强行令其从属于道教。佛教是从外国传入的宗教，其不拜君父等主张有悖于中华传统的伦理道德。虽然自唐宋以来，一些僧人和崇佛者努力使之适应中国国情，鼓吹三教同源、三教合一，但毕竟不能从根本上改变其基本宗旨以及它源自外国这一事实。因此，在中国历史上，不少统治者都实行过排佛的政策。至宋徽宗时，由于外患不断加剧，因而贬佛具有了更为重要的现实意义。

^① 见《续资治通鉴》卷九二，政和七年。

^② 《续资治通鉴》卷九二，政和七年。

徽宗认为，佛教是外来的夷狄之教，且宣扬恶生乐死，不合人情；而道教贵生恶死，合于人情，故重道教而轻佛教。大观元年（1107年），他下令道士序位在僧之上，女冠序位在尼之上。

为了抬高道教，贬低佛教，宋徽宗禁止佛寺中儒释道圣像并列、且以“释氏居中，老君居左，孔子居右”的做法，命令“迎老君及道教功德并归道观，迁宣圣赴随处学舍，以正名分，以别教像”^①。后来，又严禁佛教供奉道教神位。

贬佛尊道的意识在政和后期以来日益发展，佛教被指为“金狄”。政和七年四月，徽宗下诏说：“朕每澄神默受，命正讹俗。甚闵中华被金狄之教盛行而至真之道未正。”宣和三年十一月诏曰：“金狄胡风，阴邪之气，源流派分，使信者以寂灭为乐，岂非阴气袭而阳魄散邪！”道士林灵素更是尽力贬佛，他在给徽宗的表奏中说：“蠹金狄之成群，干丹霄之正法”；“金狄炽而华风变”；“期销金狄之魔”。^②这种对于佛教的极度仇视心理，一方面固然出于宗教间的互相排斥，但更多的是出于对其他少数民族的防范，这恐怕与当时民族矛盾的尖锐以及统治者自身的虚弱无能有关。

与上述仇视与防范佛教的态度相一致，宋徽宗对佛教实行了分化限制进而废止的政策。政和七年七月，他下令：“僧徒如有归心道门，愿改作披戴为道士者，许赴辅正亭陈诉，立赐度牒紫衣。”^③重和元年，颁行林灵素所上的《释经诋诬道教议》一卷，实际上等于收缴了佛教徒攻击道教的武器；又下诏“禁士庶妇女辄入僧寺”。宣和元年正月，下诏命令“佛改号大觉金仙，余为

① 《混元圣纪》卷九。

② 皆见〔宋〕叶寘《坦斋笔衡》，《说郛》卷十八。

③ 《续资治通鉴》卷九二，政和七年。

仙人、大士之号，僧为德士，易服饰，称姓氏。寺为宫，院为观，即住持之人为知宫观事。所有僧录司可改作德士司，左右街道录院，可改作道德院，德士司隶属道德院。……天下州府僧正司，可并为德士司”。不久，又改“尼为女德”。同年五月，又诏“德士许入道学，依道士法”^①。这些措施极大地分化了佛教，并将佛教从属于道教之下，从而使道教获得了至高的地位。从京城到各州县的佛教寺院多为道士所占，其财产也被道观所据有。后来，由于僧侣的反抗，加之佛教拥有较广的群众基础，至宣和二年，宋徽宗又恢复寺院额，复德士为僧人。但佛教经过这次打击，已经难于在短期内恢复元气而与道教相抗衡了。

二 溺信道教的恶果

（一）蔡京父子利用道教获宠

蔡京是臭名昭著的大奸臣，其长子蔡攸的罪过“亦不减乃父”^②。北宋末年朝政的腐败与蔡京父子乱政有着重要的联系。在祸国殃民的王黼、童贯、梁师成、朱勔等“六贼”当中，蔡京被指为“六贼之首”^③。蔡京“蠹国害民……汲引群小，充满要途，禁锢忠良，悉为朋党……欺君罔上，挟数任情”，闹得朝廷“怨气充塞，人心携离，上下解体”。时人上言称其罪大恶极，“书传所记，老奸巨恶，未有如（蔡）京比者”^④。蔡京曾三次短

^① 皆见《续资治通鉴》卷九三，重和元年、宣和元年。

^② 《宋史》卷四七二，《奸臣传》。

^③ 《宋史》卷四七二，《奸臣传》。

^④ 《续资治通鉴》卷九六，靖康元年。

暂罢相，但不久都复职。他们父子被徽宗重用和宠信，靠的是投机逢迎、阿谀谄媚这套看家本领，而施展这些伎俩时，道教神学方术是他们所利用的重要工具。

赵佶即位之初，蔡京并未被重用，而被贬到外地去做官。他在杭州居住期间，极力巴结前来三吴访求书画奇巧之物的大宦官童贯。蔡京擅长书画，童贯将其所画的屏障扇带等物进献入宫，并在皇帝面前为之美言，得到赵佶的赏识。除了童贯这条路径之外，道士徐知常也是其进身的重要人物。蔡京通过太学博士范致虚与左阶道录徐知常拉上了关系。徐氏经常以画符求神等方术出入于元符皇后之所，利用这些便利条件，他为蔡京在宫中上下活动，致使“宫妾宦官合词誉之”，蔡京遂被启用，知定州^①。不久被任为尚书右丞，又排除曾布，当上了宰相。

蔡京父子是道教神学的迷信者，蔡京与善天文星占之术的孟翊以及善于看风水的张怀素有交往。侍御史毛注揭露说：“孟翊以天文惑众，尝献蔡京诗，言涉不顺，（蔡）京辄喜而受之，因以献《易》书而赐官。张怀素以地理惑众，（蔡）京熟与之游从，京妻葬地卜日，怀素主之。”^②御史张克公上奏指责蔡京：“托名灌民田而决水，以符‘兴化’之谶……受孟翊之诬言，而与之官爵；赵真欲辅之以妖术……”^③蔡攸更是喜言天书云篆之符，甚至热衷于各种神变之事，以此与道士林灵素之流争宠。此外，蔡京的弟弟蔡卞与方士张怀素交往甚多，他常吹嘘张氏有“道术通神，尝识孔子、汉高祖，至称为大士”。蔡京的族子蔡卞常“著

^① 见《续资治通鉴》卷八七，建中靖国元年。

^② 《续资治通鉴》卷九十，大观三年。

^③ 《续资治通鉴》卷九十，大观四年。

道士服……持道家吐纳之说以为论思”^①。可见，蔡京父子乃至其家族都与道教有着密切联系。

在北宋后期日趋高涨的崇道狂潮中，蔡京父子是推波助澜之人。这是因为，他们不但自己崇信道教，而且得力于道教。蔡京的贬而复起，曾得力于道士徐知常，而一旦得志，他当然要扶信道教以作为报答了。更重要的是，他们需要借助道教来迎合和讨好徽宗，以巩固自己的政治地位。例如，假托神仙，倡言造九鼎的方士魏汉律，就是蔡京及其门客刘曷引进入宫的；还有，徽宗所宠信的道士王老志、王仔昔也是由蔡京推荐给徽宗的。他们先后来京，皆寓居于蔡京之宅第，可见其关系非同一般。此外，前面所谈到的所谓天神现于云间之事，则与蔡攸有直接关系，他就是当时曲意附会并极力渲染此事的人。他添油加醋地捏造说，天神下降之处，“有道流童子出入于云间”。因此，人们将徽宗的霸道归咎于蔡攸。《宋史》的编撰者指责说：“帝留意道家学说，（蔡）攸独倡为异闻，谓有珠星璧月、跨凤乘龙、天书云篆之符，与方士林灵素之徒争证神变事。于是神霄玉清之祠遍天下，咎端自（蔡）攸兴矣。”^②蔡京父子极力怂恿徽宗大兴土木，挥霍民财。蔡攸对宋徽宗说：“人主当以四海为家，太平为娱，岁月能几何？岂可徒自劳苦？”徽宗对此言“深纳之”^③。蔡京更是仗恃着宋朝长期积蓄起来的经济实力，“倡为丰、亨、豫、大之说，视官爵财物如粪土”。他对徽宗说：“‘今泉币所积赢五千万，和足以广乐，富足以备礼。’于是铸九鼎，建明堂，修方泽，立道观，作大晟乐，制定命宝。”又指使童贯建宫修桥，修建艮岳，

① 《宋史》卷四七二，《奸臣传》。

② 《宋史》卷四七二，《奸臣传》。

③ 《续资治通鉴》卷九三，宣和元年。

致使天下之民，愁困不聊生^①。

(二) 因方士之言而引起的诸项劳民之役

在上述蔡京父子怂恿徽宗所兴的劳民之举中，不少内容就与道教有关。除了建道观这些直接适应于崇道需要而进行的活动以外，还有铸九鼎、建艮岳等工程也与道士、神仙有密切联系。

崇宁三年（1104年），精通乐律及阴阳术数的方士魏汉津向宋徽宗献乐议，倡言铸造九鼎，并吹嘘自己曾师事唐仙人李良，这套乐律理论，乃仙人李良所授。时人认为，魏氏的这套理论颇为迂怪，而“蔡京独神之”。还有人认为，这套理论是魏氏从范缜那里剽窃而来，由蔡京加以神化，假托为仙人李良所授的^②。

由于魏汉津的这套理论与仙人拉到了一起，因此，徽宗对他铸九鼎的建议言听计从。九鼎铸成之后，又下诏在中太一宫的南边建九殿以奉安九鼎。历时四年，九鼎方才落成，每个鼎的四周，各以矮墙围护，铺上与该鼎相应的方色之土，在不同的时日，分别配以不同的祭祀礼仪。“中央曰帝鼎，其色黄，祭以土王日，为大祠，币用黄，乐用宫架。北方曰宝鼎，其色黑，祭以冬至，币用皂。东北曰牡鼎，其色青，祭以立春，币用皂。东方曰苍鼎，其色碧，祭用春分，币用青。东南曰冈鼎，其色绿，祭以立夏，币用绯。南方曰彤鼎，其色紫，祭以夏至，币用绯。西南方曰阜鼎，其色黑，祭以立秋，币用白。西方曰晶鼎，其色赤，祭以秋分，币用白。西北曰魁鼎，其色白，祭以立冬，币用皂。八鼎皆为中祠。”^③ 徽宗亲自为帝鼎作铭文，命蔡京制作其

① 见《宋史》卷四七二，《奸臣传》。

② 见《宋史》卷四六二，《方技传·魏汉津》。

③ 《续资治通鉴》卷八九，崇宁四年。

他八鼎之铭文，并任命他为定鼎礼仪使。这位倡言铸造九鼎、后又为徽宗制作大晟乐的方士魏汉津受到徽宗的恩宠和尊崇，被加号虚和冲显宝应先生，死后又被赐号嘉晟侯。后来，因为道士王仔昔认为“九鼎神器，不可藏于外”，于是徽宗又令人将九鼎从九成宫中移置出来，安置于皇宫内。^①

至政和七年，徽宗又依方士之言，铸神霄九鼎，安放于上清宝箓宫神霄殿。此外，还在原来铸造九鼎的地方建宝成宫，“总屋七十区。中置殿曰‘神灵’，以祀黄帝。东庑殿曰‘成功’，以祀夏后氏。西庑殿曰‘持盈’，以祀唐李良及魏汉津。诏每岁八月二十五日举祀事”^②。

从上述记载中，我们不难看出，宋徽宗对于方士所倡言的铸九鼎等活动是何等的郑重其事。之所以如此，是因为魏汉津造鼎作乐等建议正适应了他粉饰太平、神化政权的需要。

铸鼎建宫固然是劳民伤财之举，但与花石纲之役相比，则又是小巫见大巫了。

花石纲是北宋末年扰民甚烈的一大弊政，而肇其端者，乃为一方士之言^③。

在宋徽宗登极之初，皇嗣未广。有一方士对他说：“京城东北隅，地协堪輿，但形势稍下，稍稍增高之，则皇嗣繁衍矣。”宋徽宗于是令人培土堆山，增加其高度，“已而果有多男之应”^④。徽宗甚喜，认为这是道教方术的灵验，“由是崇信道教，土木之工兴矣”^⑤。侈心既起，遂不可收。至政和年间，赵佶进

① 见蔡絛《铁围山丛谈》卷五。

② [清]周城：《宋东京考》卷十三。

③ 据《宋东京考》一书所载，出此言者乃为道士刘混康。

④ [宋]张洎：《云谷杂记》。

⑤ 《宋东京考》卷十七。

一步在此基础上，修筑寿山艮岳，令宦者梁师成主营其役。为建这些皇家苑囿，特于苏州设应奉局、苏杭造作局。蔡京为了讨皇帝之欢心，与苏州大商人朱勔父子相勾结，千方百计地搜取浙中珍异花木竹石，“所费动以亿巨万计”，为了运送这些花木竹石，“舟楫相继，日夜不绝”。^①花石纲船不够，就截取运粮纲船和商船。运河无法容纳这么多的船只，只得取道于海，“每遇风涛，则人船皆没，枉死无算”^②。一些贪官污吏更是以此作为搜刮民财的借口，花石纲极大地骚扰着人民的正常生活。故方腊在号召人民起义时就说：“近岁花石之扰，尤所弗堪”^③，花石纲成为方腊起义的导火线。

以上史实说明，赵佶溺信道教方术，导致了侈靡之风的蔓延。关于这一点，蔡京之季子蔡絛的一段话颇能说明问题。蔡京垮台以后，蔡絛被贬斥流放到白州（今广西博白），在白州期间，他撰著了《铁围山丛谈》一书。在该书中，蔡絛回顾说：“天子方向道家流事，尊礼方士，都邑宫观因寝崇侈。于是人人争穷土木，饰台榭，为游观，露台曲槛，华僭宫掖，入者迷人。”^④蔡絛虽然曾协同父亲“窃弄威柄”，“媒孽密谋，斥逐朝士”^⑤，《铁围山丛谈》一书中，也不乏歪曲史实、粉饰太平之词，但他的这段反省，却颇为中肯地道出了赵佶溺道与宋末朝政腐朽、奢靡成风等弊病的因果关系。

诚然，在宋徽宗身边的方士也并非全是一些惑主误国、阿谀逢迎的邪道，道教神学对时政也并非毫无裨益。但在封建专制制

① 《宋东京考》卷十七。

② [宋]方勺：《青溪寇轨》附《容斋逸史》。

③ [宋]方勺：《青溪寇轨》附《容斋逸史》。

④ 蔡絛：《铁围山丛谈》卷五。

⑤ 《宋史》卷四七二，《奸臣传·蔡京》

度下，能否将政治生活中的积极因素进行合理与有效的整合，能否从天谴、灾异等道教神学理论中获取道德警示和道德反省的动力，这在很大程度上取决于君主个人的政治素质和个人美德，而赵佶是一个只贪图个人享乐和长生、嗣子的昏君，故道教神学方术中一些对时政可能发挥积极作用的因素其时效都甚为短暂。

例如，崇宁五年（1106年）正月，赵佶曾因彗星出现而“诏求直言阙政，毁元祐党人碑”^①，“震恐责己，深察（蔡）京之奸罔”，并罢免了蔡京的宰相职务。但仅仅过了两个月，彗星隐去，赵佶就立即下诏：“星变已消，罢求直言”，刚刚打开的言路又被他自己阻塞了。不久，蔡京也被再度起用为相^②。又如，大观三年，方士孟詵就曾经向徽宗献上自己所画的卦象，“谓宋将中微，宜更年号，改官名，变庶事以厌之”。如果赵佶此时闻言而警悟，及早修饬政事的话，其结局也许不会那么凄凉。可惜的是，当听到这些警诫之语后，他十分不乐，竟然下诏将孟詵流放到远方^③。又如，曾经因预言赵佶“当有天下”而获高官的方士郭天信，因为不满意蔡京的乱国害政，“每托天文以撼之，且云：‘日中有黑子。’”这些话语虽然也曾引起赵佶的警惧，并一度废黜了蔡京，但蔡京之党却指控郭天信与好直谏的张商英“漏泄禁中语言”，赵佶遂将张商英与郭天信先后罢免和贬斥^④。再如，卒后被赐正议大夫之誉的王老志，就是以善言休咎之术而被徽宗召见并重用的。他曾为赵佶预言说：“陛下他日与中宫皆有难”，并向赵佶献上自己的“乾坤鉴法”以厌攘灾难，但他又告

① 《宋史》卷二十，《徽宗本纪》。

② 见《宋史》卷二十，《徽宗本纪》。

③ 见《宋史》卷二十，《徽宗本纪》。

④ 见《宋史》卷四六二，《方技传·郭天信》。

赵佶说，除此之外，“尤当修德，始可回天意”^①。赵佶对于他的乾坤鉴法甚为重视，当即命人如法炮制了所谓乾坤鉴置于寝殿，以求去难消灾，却对他“尤当修德”的劝诫置若罔闻。

（三）溺信道教神学方术加速着靖康之祸的到来

如上所述，在封建专制制度下，君主个人的政治素质决定了他对人力资源的价值取向和选择，物以类聚，人以群分，在昏君庸主赵佶的周围，除王老志等极少数道士外，绝大多数乃是一帮专言神怪异术、政治素质低下的邪道。

从赵佶所尊崇的道士来看，其崇道的重点乃在于他们的神学方术。据《续资治通鉴》、《宋史·方技传》、《历世真仙体道通鉴》等历史文献的记载，在他宠信的道士中，王老志、徐神翁、魏汉律能预言吉凶，善言休咎；刘混康、徐知常善以符水治病，行大洞法；刘知常善炼金术；张继先善以符咒治病除妖；林灵素、王文卿则有啸命风雷之法；张虚白通太乙六壬术。宋徽宗与他们交往，主要是要他们为自己预卜吉凶，向其求取治病去灾的符咒或长生之术。如，他向张继先询问修丹之术，命其书铁符以除盐池之妖；命令刘混康进献灵方仙饵及广嗣之法；要徐神翁为己预卜吉凶休咎。以上提到的这些道士，要么不问政事，要么专以各种神谈怪说或奇方异术惑众取宠，很少有人谈论道家治国安民之术，以之来劝诫君主。例如，官至太虚大夫、冲和殿侍宸之职，获“金门羽客”称号的道士张虚白，在君主面前“终日论道，无一言及时事，或问之，曰：‘朝廷事有宰相在，非臣等所知也。’”^②又如，另一位权势显赫、甚至敢与诸王争道的林灵素就

① 《历世真仙体道通鉴》卷五二；岳珂《桧史》卷十二。

② 《历世真仙体道通鉴》卷五一。

是一个“徒敢为大言”^①、以编造神怪之说为能事的邪道。他在蔡京父子和童贯、朱勔等奸臣以及林灵素等邪道的怂恿下，日益沉溺于花天酒地的奢侈生活中，既无心于治国之事，又不愿践履道家道教的政治伦理要求，及时革故鼎新，因而也就无法挽王朝之衰危，而只能寄希望于“以神道设教而天下服”，死抱住道教神仙方术，这种缺乏道德伦理内蕴的伎俩使他“俾欲革末世之流俗，还隆古之纯风”^②的幻想灰飞烟灭，他的这个美梦很快就在金人南下的铁蹄声中破灭了，“溺信虚无”^③将他推上了加速败亡的道路。

当金人大举南下，攻占了北边诸郡，并包围了太原府、中山府等地时，宋徽宗这才慌忙下诏，罢浙江诸路花石纲以及延福宫、蕃衍北宅等修建工程，下令归还西城所掠夺的土地，罢内外制造局，罢道官，罢大晟府、学乐所、行幸局、艮岳等。同时，赵佶向全国臣民下诏罪己，令中外直言极谏^④，企图通过这一系列的措施挽救危机。然而，在此大祸临头之时才禁奢、罪己、求言，岂不是太晚了吗？

在金兵南下的威胁面前，赵佶一方面准备逃跑，他任太子赵桓为开封牧，以“监国”之名义抵挡金兵。另一方面，他还梦想靠道教方术为自己解除危机。在金兵南下前，道士王文卿对此作过预言，他上表说：“乞求仁智之帅，预防西北妖气。”并要求徽宗同意放他归山养老。对于王文卿的这番话，如果从寻求起用贤能之才这方面来理解，倒还有几分积极意义。但引起赵佶注意

① 《续资治通鉴》卷九二，政和七年。

② 宋徽宗撰：《神霄玉清宫记》，《道家金石略》。

③ 《宋史》卷二二，《徽宗本纪》四。

④ 见《宋史》卷二二，《徽宗本纪》四。

的，却不在这方面，而是王氏预言祸福的道术。他没有积极起用贤才，组织抵抗，而是执迷不悟，进一步乞灵于道士的法术。他批答王氏的表奏说：“金贼猖獗，王师败绩，果合卿言。”接着，他苦苦挽留王氏说：“王府仙卿，岂宜言归。”并且令王氏以道术解除灾难：“为朕齎香二十合往中外降之，保安宗社。”^①他还派人将方士刘知常所炼的所谓“神霄宝轮”送到各地的神霄宫，企图以此镇四方兵灾。

出于对徽宗及其宠臣的失望，抵抗派代表吴敏、李纲，建议赵佶传位于太子，以更新政局，更有效地组织抵抗。宋徽宗也有心将烂摊子推给太子来收拾，而最后促使徽宗同意这一建议并正式作出禅位决定的，仍然还是道士和方术。

据《历世真仙体道通鉴》等书记载，当时赵佶曾派人向天上神灵奏上表章，乞求神灵降下旨意，并且命令王文卿“审奏天意”，王氏遂入道宫祈神降旨。“才及一时，中使叠至。”从这寥寥数语中，便能使人感到徽宗那种急切盼望和等待神灵旨意的心情。待王氏上章完毕，徽宗便急忙将他召入殿中，向他询问说：“所上朱章，报应如何？”王氏称上天的回答是“革则无悔”，并将此话的具体解释“密奏”徽宗，徽宗“深然之”。在他决定发布禅位诏书的前一天夜晚，他又至玉虚殿“百拜密请”，向神灵祈祷上表，并按照道教的仪礼将表文焚于神前。后来，岳珂辗转见到了这一表章的底稿，并将其收入他所著的《桯史》中，我们不妨摘抄片段，以见徽宗崇尚道教神灵的虔诚。其辞曰：“奉行玉清神霄保仙、元一六、阳三五、璇玑七九、飞元大法师、都天教主臣某，诚惶诚恐，顿首顿首，再拜上言，高上玉清神霄、九

^① 《历世真仙体道通鉴》卷五三。

阳总真、自然金阙。臣曩者君临四海，子育万民，缘德菲薄，治状无取，干戈并兴，弗获安靖。以宗庙社稷生民赤子为念，已传大宝于今嗣圣。庶几上应天心，下镇兵革，所冀迺归远顺，宇宙得宁，而基业有无疆之休，中外享升平之乐。如是贼兵偃戢，普率康宁之后，臣即寸心守道，乐处闲寂，愿天昭鉴，臣弗敢妄。”^①

到了第二天，即宣和七年十二月廿三日，徽宗传位太子赵桓，接着，便带着亲信匆忙南逃。

钦宗的继位与徽宗、蔡京、童贯等人的南逃，一度给抗战军民带来了更新政局的机会。蔡京、王黼、朱勔先后被贬黜或处决，抗战派曾一度控制政局，钦宗在李纲、吴敏的推动下，也组织了抵抗。但是，南逃到镇江的太上皇赵佶在手下奸臣的怂恿下，并不甘心于放弃皇位，父子俩及其政治集团之间，明争暗斗。故内禅之后，又产生了新的矛盾，从而削弱了抵抗力量。

更为严重的是，徽宗带头刮起的溺道之风已深深地影响到整个朝野上下。就在金人兵临城下的危急关头，开封军民殊死作战以保卫开封，而兵部尚书孙傅竟然迷信方术，相信方士郭京“能六甲法，可以生擒金二帅”。朝廷居然也深信这个骗子的鬼话，“命以官，赐金帛数万，使自募兵”。刘孝竭等人亦效法郭京，“或称北斗神兵，或称天阙大将”^②。郭京“尽令守御人下城，大启宣化门攻金兵，兵大败”，而这个骗子郭京却在这种关键时刻“托言城下作法，引余兵遁去”^③。金人乘机登城，加速了京师的陷落。不久，徽宗、钦宗二帝及皇帝国戚、文武官员以及金银财

① [宋] 岳珂：《桧史》卷八。

② 《续资治通鉴》卷九六，靖康元年；《宋史》卷二三，《钦宗本纪》。

③ 《续资治通鉴》卷九六，靖康元年。

宝皆被金人掳去，靖康之耻被永远留在了史册之中。这就是教主道君皇帝宋徽宗君臣崇尚道教神学方术的悲惨结局。

鉴于北宋溺道而亡的严重教训，南宋的崇道活动有所收敛。但南宋统治者对道教方术仍然深信不疑。宋高宗赵构诏请第三十二代天师张守真为之镇妖，又向其咨问道法。宋孝宗赵昚命其在宫中设醮，又赐以象简宝剑和《清静经》、《阴符经》。张守真死后，被赐以“正应先生”，后又复赠“崇虚光妙正应真君”。宋理宗赵昀多次召问第三十五代天师张可大，并令他镇妖、设醮，还赐田若干顷，免其租税^①。对道教上层人物的这些优待政策，一直延续到南宋末年，且又为取代南宋的元朝统治者所沿袭。

^① 见《汉天师世家》卷三。

第二十二章

道教政治伦理对成吉思汗的影响

北宋灭亡之后，金朝统治着中原的广大地区，赵宋王朝偏安于江南，双方时战时和。就在宋金对峙之时，蒙古帝国崛起于漠北草原。以成吉思汗为首的蒙古贵族集团，在强化、完善政权机构之后，以锐不可当的气势东征西伐，建立起了地跨亚欧大陆的蒙古大帝国。

在这一历史时期，作为汉民族宗教的道教，其命运如何呢？在蒙古贵族统治者这里，道教是否还和以前一样受到推崇呢？在王朝的政治舞台上，它是否仍然扮演着重要的角色呢？

对于上述问题，回答是肯定的。以成吉思汗为首的蒙古贵族集团，他们信奉的虽然主要是萨蛮教和喇嘛教，但对于汉民族的宗教——道教，却仍然表现出了高度的重视。他们利用道教作为武力征服的辅助手段，以之收服民心，缓和民族矛盾，稳定阵脚，巩固统治。而以全真道领袖丘处机为代表的道流人物，也从自身利益和需要以及济世度人的宗教信条出发，以道教的政治伦理及治身治国理论和神学方术规诫蒙古统治者，向他们论道献策，为他们收服民心。

一 一代天骄对“丘神仙”的诏请

在道教各派中，与蒙古汗廷联系最为密切的是全真道，对于当时政局影响最大的，也主要是这一集团。

全真道与蒙古汗廷的接触，始于成吉思汗统治时期。公元1219年，远在中亚地区进行西征的成吉思汗派遣侍臣刘温（字仲禄）不远万里来到中原，敦请道教全真教派首领丘处机前往中亚。

从表面上看来，成吉思汗召请丘处机，乃是为了向这位丘神仙学习长生之术。刘温曾向成吉思汗吹嘘，丘处机已有300余岁，有保养长生之秘术。他极力向大汗推荐这位全真教的领袖人物。于是，成吉思汗特遣刘氏召请丘处机。

然而，如果我们将此事放在当时的社会背景下进行考察，则可以看到，令这位一代天骄深感兴趣的，并不单纯是丘处机的长生之道，而是他精于道家那套治国安民之术以及他作为全真道领袖的名望和威信。成吉思汗素来善于利用各种宗教为他的统治服务，曾告诫他的后裔“切勿偏重任何宗教”^①，他自己亦“不信宗教，不崇奉教义，所以他没有偏见，不舍一种而取另一种，也不尊此而抑彼；不如说，他尊敬的是各教中有学识的、虔诚的人，认识到这样做是通往真主宫廷的途径”^②。他这次召请丘处机就是希图利用这位有影响的全真道领袖，以达到自己的政治目的。

全真道是金统治时期兴起于北方的道教流派，其创始人是王

① 冯承钧译：《多桑蒙古史》，第158页。

② 波斯：志费尼《世界征服者史》，内蒙古人民出版社1980年版，第29页。

喆。北宋灭亡后，北方的大片土地沦入金人之手，民族矛盾与阶级矛盾交织在一起，社会动荡，民不聊生。这种社会环境，促使人们寻求精神避难所。全真道正是这种特定环境下的产物。正如陈垣先生所指出的：“其创教在靖康之后，河北之士正欲避金，不数十年又遭贞祐之变，燕都亡覆，河北之士又欲避元，全真遂为遗老之逋逃藪。”^①

作为宋朝遗民，全真道的创始者王喆目睹宋末符箓、烧炼等道术对朝政的危害。因此，他从宗教理论和修行方法、组织机构等方面对北宋的道教进行改革，摒弃了符箓、烧炼诸术，主张道、释、儒三教合一，融合、吸收儒、释二家人道，强调清心寡欲的内修真功和积德行善的外修真行相结合，并且，又将“救一切众”与“忠君王”^②紧密结合起来。这样，全真道就既为封建统治者所认可，又吸引着包括落泊士人在内的众多民众。其所到之处“人如云集”，“闻其风者咸敬”。^③

王喆的门徒继承了他的宗旨，他们周济众人，大获民心。《全真第二代丹阳抱一无为真人马宗师道行碑》载，王喆的继承人马钰“有不赀之产而乐周急，故得轻财好施名。……虽寓形于环海，以济众为己任”^④。继马钰而掌教的谭处端“不择贵贱贤鄙，不异山林城市，俱以道化”^⑤。陈垣《南宋初河北新道教考》一书引《普照真人范公墓志》载：“公为人开朗尚义，汲汲于济物，轻财如粪土，乐从士大夫游。汴梁既下，衣冠北渡者多往依焉。尤邃于玄学，神怪幻惑之术，略不挂口，其尝受戒箓称门弟

① 陈垣：《南宋初河北新道教考》卷一，《全真篇》上。

② 《重阳真人金关玉锁诀》。

③ 《重阳全真集·序》。

④ 《甘水仙源录》卷一，《道藏要籍选刊》第六册。

⑤ 《长真子谭真人仙迹碑铭》，《甘水仙源录》卷一。

子者，不可胜计。四方之士多乞为歌诗……得片言只字，皆藏之什袭，以为秘宝。所至之地，则侯骑络绎，幢盖塞路，马首不得前，自郡守县令而下，莫不奔走致敬，北面师事，其为时所重如此。”该书又引《真常真人李志常道行碑》云：“时河南新附，士大夫之流寓于燕者，往往窜名道籍”，投奔到全真道的门下。

上述史料说明，全真道在北方是颇受人们尊崇的。

丘处机是全真道创始人王喆的高足，师傅王喆以及师兄马钰等人去世后，丘处机成为了全真道的领袖人物。自1191年以来，他主要在山东的登州、莱州等地的道观中进行宗教活动。这时，广大人民常处于天灾人祸的不幸之中，他们往往是全真教徒们行善的对象，故广大人民自然将全真道视为救星，而作为该道团统领者的丘处机，其名望之高也就可想而知了。金宣宗贞祐二年（1214年），山东杨安儿、耿格起义。政府官员请他出面止乱，当他前去劝谕时，“所至皆投戈拜命，三州遂定”^①。这一事例颇能说明丘处机在群众中的威望。正因为如此，宋金统治者对这位全真道领袖也颇为敬重。1219年夏历四月，金廷派提控边鄙使前往丘处机住处，请他出山，丘氏婉言拒绝。这年八月，南宋方面也派京东安抚兼总管统制彭义斌来请丘处机，又被他谢绝了。此后，各地常有人来请他，莱州地方的官吏因他不愿出山，而受到了不少压力，感到十分为难^②。这也从另一个角度反映了丘处机在当时的声望。

成吉思汗正是看中了丘处机作为道教领袖的声望和地位，当然也垂青于他那套养生延命之术及抚众安民的道家学说。当时，蒙古军队已经攻下金的中都，由于金军的顽强抵抗，成吉思汗意

^① 《长春真人本行碑》，《道家金石略》。

^② 见《长春真人西游记》。

识到不可能在短期内征服金国，于是他委命木华黎负责管理新占领区的政治和军事，自己则率师西征，占领了西辽旧属的大片领土，并开始攻入中亚大国花剌子模。但是，单纯依靠武力占据众多的国家和地区，显然是不稳定的。成吉思汗深深地懂得，要有效地统治被征服的广大地区的众多民族，单靠武力镇压是不行的，还必须辅之以其他手段。他在诏请丘处机的敕书中说：“来从去背，实力率之故然，久逸暂劳，既心服而后已。”^①而作为宗教的道教以及道家学说的安抚之术就是征服人心的重要武器。

成吉思汗延请丘处机还有着更为深远的意图。当时，他虽然领兵西征，但并未忘记，在黄河以南，还苟延残喘着蒙古人的世仇金国。消灭金国是成吉思汗的宿愿。从金国的兵力部署和地理形势看，假道于宋进攻金国是最为便利的捷径，而宋金是多年的仇敌，故成吉思汗策划联宋灭金。大约在1214年，蒙古就想利用宋金矛盾消灭金国，曾派使臣到南宋通好。1221年，南宋方面也派使臣前往西域会见成吉思汗^②。直到成吉思汗临终前，仍然对此念念不忘。他在自己的遗言中指出：“金精兵在潼关，南据连山，北限大河，难以遽破。若假道于宋，宋金世仇，必能许我，则下兵唐、邓，直捣大梁。金急，必征兵潼关。然以数万之众，千里赴援，人马疲弊，虽至弗能战，破之必矣。”^③可见其对联宋灭金计划极大关注。

不过，成吉思汗的意图还不仅在此，他还希图在灭金之后，进而取代南宋政权，统治广大的汉人地区。

全真道是在汉人中影响颇大的宗教。道家学说颇重抚众安民

① 《重阳宫圣旨碑》，《道家金石略》。

② 见韩儒林主编《元朝史》上册，第171～173页。

③ 《元史》卷一，《太祖本纪》。

之术，因此，无论从收服民心、稳固阵脚的需要考虑，还是为日后的联宋灭金进而统治全中国作准备，召请丘处机这位道教领袖都是十分必要的。

成吉思汗的上述意图，可以从他召请丘处机的手诏中清楚地反映出来。诏书是这样写的：

“天厌中原骄华太极之性，朕居北野嗜欲莫生之情，反朴还淳，去奢从俭，每一衣一食，与牛豎马圉共弊同飧。视民如赤子，养士若弟兄，谋素和，恩素畜，练万众以身人之先，临百阵无念我之后，七载之中成大业，六合之内为一统。非朕之行有德，盖金之政无恒，是以受之天祐，获承至尊。南连蛮宋，北接回纥，东夏西夷，悉称臣佐。念我单于国千载百世已来，未之有也。然而任大守重，治平犹惧有阙，且夫剗舟剗楫，将欲济江河也，聘贤选佐，将已安天下也。朕践祚已来，勤心庶政，而三九之位，未见其人。访闻丘师先生，体真履规，博物恰闻，探赜穷理，道充德著。怀古君子之肃风，抱真上人之雅操。久栖岩谷，藏声隐形。阐祖师之遗化，坐致有道之士，云集仙径，莫可称数。自干戈而后，伏知先生犹隐山东旧境，朕心仰怀无已。岂不闻渭水同车，茅庐三顾之事，奈何山川弦阔，有失躬迎之礼。朕但避位侧身，斋戒沐浴，选差近侍官刘仲禄备轻骑素车，不远数千里，谨邀先生暂屈仙步，不以沙漠游远为念，或以忧民当世之务，或以恤朕保身之术，朕亲侍仙座，钦惟先生将咳唾之余，但授一言，斯可矣。”^①

^① 《重阳宫圣旨碑》，《道家金石略》。

在诏书的前半段，他首先指责统治中原地区的金统治者腐朽奢华，已为上天所厌弃。接着，极力表白自己素来遵循反朴还淳、去奢从俭、谦退爱民等政治美德，因而得到上天的护佑，建立殊功伟业。这样，就从理论上否定了金政权继续存在的合理性，并显示了蒙古人取而代之的道德正当性和政治合法性，而且，还从感情上拉近了与丘处机以及广大汉人之间的距离，从而为联宋伐金进而统治广大汉族地区作了舆论上的准备。

在诏书的后半段，成吉思汗则充分地表示了求贤辅治的意图，明白地提出要向丘处机求取治国安民和保身之术。

正因为成吉思汗有着上述这些高远的战略计划，因此，虽然处于戎马倥偬之中，他仍对于召请丘处机之事表现出了特殊的关注和重视。

他命前往中原敦请丘处机的刘温，挂上虎头金牌，上面写着：“如朕亲行，便宜行事”，使他沿途享有方便行事的各种特权，顺利地完成任务。为了保证丘处机及其随行人员的安全，他不但要沿途官员对他们多加照应，而且“抽兵以卫之”，防止发生不测。此外，成吉思汗又多次传旨，向丘处机嘘寒问暖。癸未年（1223年）十一月十五日，宣差都元帥贾昌传奉成吉思汗的圣旨云：“丘神仙，你春月行程别来，至夏日路上炎热艰难。来，沿路好底铺马得骑。来么，路里饮食广多不少，来么，你到宣德州等处官员好觑你。……你身起心里好么？我这里常思念着神仙你，我不曾忘了你，你休忘了我者。”^①短短几句话，流露出成吉思汗对丘处机的关切和崇敬以及希望很快见到他的迫切心情。

① 王国维校本：《长春真人西游记·附录》

二 丘处机万里应诏的目的

丘处机对于成吉思汗的诏请，也表现出了与往常大不相同的态度。以往，他曾多次拒绝了金和南宋的诏请，而这次却不惧艰辛，接受了远在中亚的成吉思汗的诏请。愚意以为，丘处机之所以如此，是出于以下几方面的考虑：

第一，他希望此行能够劝诫以成吉思汗为首的蒙古贵族集团，使他们不至于杀戮太过。当时，蒙古军队以残暴见称，他们屠杀人民，毁灭城镇，《蒙鞑备录·军政》就记载了这一状况：“凡攻大城，先击小都，掠其人民，以供驱使。乃下令曰：每一骑兵，必欲掠十人。人足备，则每名需草或柴薪，或土石若干，昼夜迫逐，缓者杀之。迫逐填塞，壕堑立平。或供鹅洞炮尘等用，不惜数万人。以此攻城壁，无不破者。城破，不问老、幼、妍、丑、贫、富、逆、顺皆诛之，略不少恕。”丘处机对于兵祸给人民所带来的灾难是深有感触的，因此，他力图通过对成吉思汗的劝诫，减轻人民所受的兵祸之苦。他在赴召北上途中寄友人的诗中，就充分表现出了这种抱负。诗中说：“十年兵火万民愁，千万中无一二留。去年幸逢慈诏下，今春须合冒寒游。不辞岭北三千里，仍念山东二百州。穷急漏诛残喘在，早教身命得消忧。”^①当到达中亚的阿姆河附近时，丘处机与成吉思汗第三子窝阔台的医官郑景贤相遇，他在给郑医官的诗中，再次表明自己赴诏西行的目的：“我之帝所临河上，欲罢干戈致太平。”^②

第二，希望通过此行影响蒙古上层统治集团接受中原地区原

① 《长春真人西游记》。

② 《长春真人西游记》。

有的统治方式，稳定这一广大地区的社会秩序。处于较低社会发展阶段的蒙古民族进入中原后，破坏着这一地区的社会经济和人民的生活秩序，而金朝和南宋的统治已是日薄西山，再也没有力量稳定局势。因此，中原地区的不少汉族地主阶级成员只得寄望于锐气正旺的蒙古帝国的统治者。丘处机的应诏，在很大程度上代表了这种意向。

第三，希望通过此行为全真教的进一步发展奠定基础。丘处机以及全真道的其他一些成员都认识到，要发展自己的势力，必须借助于统治者的扶助。当时，金朝统治者对全真道的态度摇摆不定，他们时而召见全真道领袖，对之垂询或赏赐，时而又以蛊惑民众为由，取缔全真道^①，因而令人感到难以依托。而成吉思汗在延请丘处机的诏书中却表现出极度的谦恭和坦诚。更为重要的是，丘处机及其门徒看到，金和南宋政权已是末日将至，而成吉思汗及其后继者则很有可能成为一统天下的霸主。只有借助于以他为首的蒙古贵族统治集团，才可望扩大全真道的影响，促进全真道的发展。因此，在答宣抚使王巨川的诗中，丘处机将自己的西行论道与老子化胡联系起来，诗中说：“良朋出塞同归燕，破帽经霜更续貂，一自玄元西去后，到今似无北庭招。”^②虽然谦称自己的西行是“续貂”，却也足以说明他此行的动机。正是出于这些原因，丘处机才不顾自己已经72岁的高龄，毅然应诏，不远万里，历尽艰辛，来到成吉思汗的帐前。

^① 见《金史》的《世宗本纪》、《章宗本纪》

^② 《长春真人西游记》。

三 丘处机向成吉思汗的道德规劝

丘处机与成吉思汗正式论道共有三次，成吉思汗令人将论道内容用蒙、汉两种文字记录，并命“勿泄于外”。后来，侍臣奉敕将其整理，编成《玄风庆会录》，这就使我们得以了解到，丘处机是以什么样的语言和思想打动这位蒙古大汗的。

（一）长生之道在于节欲

在初次见到成吉思汗时，成吉思汗向丘处机询问长生之药。丘处机坦率地回答他说，并无长生之药，而只有养生防病的卫生之道。在正式论道时，丘处机围绕这一问题进行了详细的论述。他以传统的精气理论来阐述他的养生之道。他说：“人以饮食为本，其清者为精气……气全则生，气亡则死，气盛则壮，气衰则老。”他指出，如果恣情于声、色、味、情，则散气伤身：“眼见乎色，耳听乎声，口嗜乎味，性逐乎情，则散其气。……人以气为主，逐物动念则元气散。……愚迷之徒，以酒为浆，以妄为常，恣其情，逐其欢，耗其精，损其神，是致阳衰而阴盛，则沉于地为鬼，如水之流下也。”而知晓修炼长生之术的学道之士则与之相反，他们“去声色，以清静为娱；屏滋味，以恬淡为美……去奢屏欲，固精守神，唯炼乎阳，是致阴消而阳全，则升乎天而为仙，如火之炎上也”。

（二）帝王修行应“外修阴德，内固精神”

为了打动和迎合成吉思汗，丘处机以君权神授的理论美化成吉思汗，将其打扮成“皇天眷命”派来管理人间的“天人”，即

天上之仙官。他说：“陛下本天人耳，皇天眷命，假手我家，除残去暴，为元元父母，恭行天罚……克艰克难，功成限毕，即升天复位。”

因此，作为天人下凡，恭行天罚的皇帝更需要珍重自己的身体，清静节欲：“在世之间，切宜减声色，省嗜欲，得圣体康宁，睿弄遐远耳。”但是，帝王妃嫔成群，因而比常人更加难以节欲。于是，丘处机反复警告成吉思汗：“贪欲好色则丧精好气，乃成衰惫，陛下宜加珍蓄。”

然而，丘氏又认为，仅仅做到节欲，这还只是平常之人的修炼内容，皇帝的修炼之道则又与此不同。丘处机指出：“陛下修行之法无他，当外修阴德，内固精神耳。恤民保众，使天下怀安则为外行，省欲保神为乎内行。”这就是说，“省欲保神”只是做到了修行的“内行”，还必须“外修阴德”，具体说来，就是要做到“恤民保众，使天下怀安”。这就由养生健体的个人修炼之道拓展为恤民保众治平天下的政治伦理要求，并分别将这些内容归纳为互相联系和影响的“内行”与“外行”，从而为成吉思汗接受这些道德规劝奠定了坚实的基础。

为了使自己的劝诫具有更大的权威性，丘处机又将《太平经》等道经中宣扬过的承负说和佛教轮回说加以改造，以之告诫成吉思汗谨守“济世安民、累功积德”的政治伦理要求：“行善进道则升天为之仙；作恶背道，则入地为之鬼。……帝王悉天人谪降人间，若行善修福，则升天之时位逾前职，不行善修福则反是。天人有功微行薄者，再令下世修福济民，方得高位。昔轩辕氏天命降世，一世为民，再世为臣，三世为君，济世安民，累功积德，数尽升天而位尊于昔。”

(三) 建议选贤任能治理中原

丘处机运用道家治身治国同理论，将个人养命长生的话题引向了济世安民之术，向成吉思汗提出了“恤民保众，使天下怀安”的要求。这乃是他这次万里赴诏的主要目的。围绕着济世安民的目的，丘处机还献上了具体的治平之策。他首先向成吉思汗指出，中原地区具有丰富的物产、高度发达的物质文明和完备的治国之术：“普天之下，所有国土不啻亿兆，奇珍异宝比比出之，皆不如中原天垂经教，治国治身之术为之大备。山东、河北，天下美地，多出良禾、美蔬、鱼、盐、丝、蚕，以给四方之用，自古得之者为大国。所以，历代有国家者，唯争此地耳。”因此，治理好中原地区是十分重要和必要的。然而，此地区目前却是“兵火相继，流散未集”，急需派遣精明能干的官员前去治理。他还建议免除其三年赋税，以便使国家和军队“足丝、帛之用”，使老百姓“获苏息之安”，这是“安民祈福”的一个重要方面。关于上述安抚山东、河北等地的建议，丘处机在论道过程中曾反复提起。在此，他又强调，如果派遣廉洁、干练的官员前去按上述筹划行事，则“必当天心”；如果让那些无才无德的人去统治中原，则“不徒无益，反为害也”。接着，丘处机建议成吉思汗仿效金朝，在不熟悉中原的情况时，先立傀儡皇帝统治中原，然后再取而代之。

(四) 推崇全真道和道教诸经

在论道中，丘处机极力神化、推崇自己所统领的全真道教派。他告诉成吉思汗，与自己一起学道的道兄刘处玄、谭处端、马钰等人皆“功满道成，今已升华”，惟有自己“辛苦之限未

终”，但只要自己“积善行道，胡患不能为仙乎？”

接着，他向成吉思汗鼓吹，道教经典乃上天所降：“上天屡降经教，劝人为善……东汉时，于吉受《太平经》一百五十卷，皆修真治国之方，中国道人诵之行之，可获福成道。”他又说，太上老君多次赐道经给张道陵、寇谦之等道教徒，这些道经“皆治心修道，祈福禳灾，扫除魑魅，拯疾疫之术”。而上天降经的目的，是要“使古今帝王臣民皆令行善”。丘处机企图通过这些话语影响成吉思汗，以获得蒙古贵族统治者对道教的扶植和崇尚。

四 丘处机西行论道的历史意义

丘处机万里赴诏、西行论道之举有着较大的历史意义。

（一）减少了成吉思汗的屠杀行为

丘处机的上述一系列主张适应了成吉思汗巩固政权，进而统一全中国的长远计划，并且，还为之涂抹上了几缕上天神灵的光芒。因此，成吉思汗对丘处机的这番话语十分重视，认为这是“天锡仙翁，以寤朕志”，从而“命左右书之，且以训诸子焉”。^①他对丘处机说：“淳淳道海，敬闻命矣。斯皆难行之事，然则敢不遵依仙命、勤而行之？”当然，其遵依的程度如何，尚无详细的记载。不过，从历史文献来看，丘处机对于成吉思汗的劝诫在某种程度上是发生了一些实际作用的。据《长春真人西游记》记

^① 《元史》卷二百二，《释老传》。

载：岁癸未（1223年），成吉思汗猎于东山，因马踏而失驭，摔于马下。丘处机谏曰：“天道好生，今圣寿已高，宜少出猎。坠马，天戒也。”成吉思汗马上接受他的谏言说：“朕已深省，神仙劝我良是。我蒙古人骑射，少所习，未能遽已。虽然，神仙之教在衷焉。”还对臣下表示：“但神仙劝我语，以后都依也。”此后，他在较长一段时间内没有打猎。

特别值得指出的是，在丘处机会见成吉思汗以后，其军事政策有了一些变化。在此以前，成吉思汗奉行的完全是武力征服和屠杀政策。1219年，他开始了进攻中亚大国花剌子模的战争，使中亚地区陷入了血海。据史书记载，在这段时间内，成吉思汗直接插手的屠杀行动有：1220年2月攻下不花刺城，3万多抵抗者全部被杀。3月，投降的康里将卒3万多人全部被杀。1220年夏，蒙军攻入花剌子模的首都玉龙杰赤城，除了将居民中的年轻妇女和儿童掳为奴婢外，其余人尽被屠杀。杀掠之后，又决阿母河堤，放水灌城，藏在城中的人全被淹死；1220年秋，成吉思汗统大军攻下阿母河北岸要塞忒耳迷，毁其城堡，尽屠其民。1221年初，率军进攻塔里寒，7个月后攻克此地，守军和人民被屠杀殆尽。而在1222年年底即丘处机与成吉思汗论道之后，情况似乎有了一些变化。1223年成吉思汗起程东归，“这段期间，蒙古人似乎没有在钦察草原进行大征战”^①。在1226年秋开始进攻西夏的战争中，成吉思汗还因为出现了五星聚于西南这一天象而下令不杀掠。到第二年六月，他又再次向臣下提起这件事说：“朕自去冬五星聚时，已尝许不杀掠，遽忘下诏耶。今可布告中外，令彼行人，亦知朕意。”^②这样做的目的，无非是要利用星

① 见韩儒林主编《元朝史》上册，第156页。

② 《元史》卷一，《太祖本纪》。

占术证明自己顺乎天道，并力图通过丘处机曾主张的止杀这一怀柔之术来获取民心。

以上事实说明，丘处机向成吉思汗论道以后，成吉思汗的军事政策曾有了明显的转变。应该说，恰好在 1222 年底出现政策转变，这并不是时间上的某种巧合。我认为，之所以产生这种转折，除了军事形势、气候和地理条件等方面的因素之外，我们也不应排除丘处机对成吉思汗的影响。当然，关于丘处机对成吉思汗的劝诫所发生的作用，我们也不应估计太高。例如，1225 年成吉思汗从西域返回蒙古后，第二年就大举攻西夏，在这一战争中，进行过抵抗的肃州、中兴等城居民遭到残酷屠杀，肃州城民幸免者仅一百零六户^①。这说明，成吉思汗对丘处机止杀等道德劝诫的遵循程度又是有限的。

（二）推动了中国的统一事业

丘处机西行论道，从而直接观察和了解到成吉思汗及其整个政治集团的状况，更进一步地认识到了蒙古政权取代濒临灭亡的宋、金统治者，统一全中国的必然性。因此，在回到中原以后，丘处机便将这些认识化为一些具体的行动。当时，护送丘处机东归的宣差阿里鲜要去山东招谕各支抗蒙武装，使之停止抵抗，归顺成吉思汗。他要求丘处机予以帮助，并对他说，如果皇帝派大军前往，必然杀害许多生灵，求大宗师以慈悲为怀，派人同去。丘处机看到这些零星的武装力量不足以与蒙古军队相抗衡，于是派弟子尹志平与阿里鲜同往，并手书两封信函，以招谕抵抗者，为蒙古军队的统一事业效力。

^① 见《元史》卷一二二，《昔里铃传》。

丘处机去世以后，其弟子继续奉行与蒙古统治者合作的宗旨，他们宣扬“北方气运将回”^①，鼓吹“今皇朝应运，奄有诸夏，朔南漠北，东海西凉，异轨殊途，咸归一统……多方顺化，四海归仁，亦臣子之至愿也”^②，要人们顺乎天命，停止抵抗，做新皇朝的顺民。这一切，从舆论上支持着蒙古统治者统一全中国的事业。

对于上述行动，如果我们不抱民族成见，而从历史发展的必然趋势看问题的话，则不能不承认，这些协助蒙古政权统一中国的行为是顺乎历史发展潮流的。

（三）解救了部分沦为“驱口”的群众

丘处机与成吉思汗论道，甚获这位蒙古大汗的欢心，从而拥有了显赫的地位和某些特权。当丘处机载誉东归之时，中原广大地区正处于蒙古军队的铁骑之下，灾难深重。战争又使广大人民沦为近乎奴隶的“驱口”，严重地破坏着这一地区社会生产力的发展。史籍记载说：“时国兵蹂践中原，河南、北犹甚，民罹浮戮，无所逃命。”^③在这种情况下，丘处机利用他的特殊地位拯救人民：“处机还燕，使其徒持牒招求于战伐之余，由是为人奴者得复为良与滨死而得更生者，毋虑二三万人，中州人至今称道之。”^④甚至有人认为，当时投归教门以求避难者甚众，以至于河朔之人十分之二都成为了全真教徒^⑤。这些记载，也许不无夸张之处，但有些学者对丘处机这方面的功绩估计太低，则是不公

① 姚燧：《玉阳体玄广度真人王宗师道行碑并序》，《甘水仙源录》卷二。

② 姬志真：《京兆普渡碑》，《云山集》卷八。

③ 《元史》卷二百二，《释老传》。

④ 《元史》卷二百二，《释老传》。

⑤ 见元好问《怀州清真观记》，《遗山集》卷三五。

平的。行善积德是全真道教徒修炼外行的重要内容，更何况，丘处机素以悲天悯人、济世救民自诩，他曾赋诗抒怀说：“天苍苍兮临下土，胡为不救万灵苦？万灵日夜相凌迟，饮气吞生死无语。仰天大叫天不应，一物细琐徒劳形。”^①目睹生灵涂炭，丘处机派出他的门徒持牒四处奔走，招徕百姓，使沦为奴隶的人民恢复人身自由。虽然这些活动的动力来自宗教信仰，其最终目的也是为了发展壮大全真教的阵地，但我们也应该承认，在当时的历史条件下，丘处机及其门徒的这些努力，在客观上救助了部分濒于绝境的人们。

（四）间接地促进了“汉法”的采用

丘处机与蒙古统治集团的接触，这对于后来“汉法”的采用也有某些促进作用。笔者认为，关于这一问题，似乎有必要进一步深入探讨。早在丘氏与成吉思汗论道时，就曾陈述以农业为主的中原文明的优越性，强调农副业生产产品足以供应军国之用。要求成吉思汗重视对这一地区的治理，尊重汉地的风俗人情，保留原有的统治方式。当时，一直在成吉思汗身边听讲并且担任记录任务的是契丹人耶律楚材。他曾与丘处机“联句和诗，焚香煮茗，春游邃圃，夜话寒斋……”^②可见其关系之融洽。因此，耶律楚材深受丘处机上述建议的影响，在此后的一段时期内，身为佛教徒的耶律楚材采取了联合全真教徒的态度。^③而在后来蒙古

① 丘处机：《磻溪集·愍物诗》。

② 见耶律楚材《西游录》。

③ 诚然，由于全真道势力的膨胀以及政治形势的变化，在丘处机死后，耶律楚材的态度转变为批驳、反对全真道，并在其《西游录》中列举丘处机十谬，口诛笔伐。但他原来对于召请丘处机西行论道一事是积极支持的，对丘处机及其全真道集团也是称道的。

统治者之间发生“汉法”与“旧俗”之争时，耶律楚材又是坚持推行“汉法”的重要人物。

所谓“汉法”，不仅指中原地区传统的封建剥削方式，更主要的是，它包括一整套较先进的生产方式和与之相适应的全部上层建筑，它与保守落后的蒙古“旧俗”是对立的。从蒙古建国之初到元朝建立以后，统治者之间一直存在着“汉法”与“旧俗”之争。成吉思汗之子窝阔台执政时，蒙古贵族别迭等人认为：“汉人无补于国，可悉空其人以为牧地。”主张以落后的蒙古“旧俗”来统治汉地，取代汉地先进的生产方式。耶律楚材坚决反对这种倒退的做法，他驳斥“汉人无补于国”的谬论。有意思的是，他所持的理由，与丘处机论道时所谈的内容十分相似。他说：“陛下将南伐，军需有所资。诚均定中原地税、商税、盐、酒、铁冶、山泽之利，岁可得银五十万两、帛八万匹，足以供给，何谓无补哉？”^①他又将征收来的中原物产让窝阔台过目，促使这位大汗体会了行“汉法”的好处。耶律楚材前后任事近30年，官至中书令。在职期间，他参照汉法，定策立仪制、建议军民分治、建立赋税制度、废屠城旧制，奠定了元朝封建国家的立国规模。元朝建立后，以忽必烈为首的当权者为了巩固统治，不得不任用汉人，采用汉法。而这一政策的确立，与耶律楚材在前代所做出的努力是分不开的。耶律楚材之所以能够这样做，除了他较早地接受了汉文化的熏陶等主观条件之外，丘处机对他的影响也是不容忽视的。

^① 《元史》卷一四六，《耶律楚材传》。

第二十三章

道教在蒙元政治舞台上的浮沉

在蒙古贵族统治时期，作为汉民族宗教的道教经历了大起大落的命运：道教首领被奉为蒙古汗廷的座上贵宾，被赐以各种封号和金冠锦服，道士进行宗教活动的主要场所——道教宫观遍布全国，道教发展到了一个鼎盛阶段。然而，好景不长，在忽必烈统治时期，一些道士被迫削发为僧或遭到诛杀、剿削和流窜的厄运，大量道教典籍也遭到了被焚之祸。

本章拟结合当时的社会政治背景，对道教各派在蒙元政治舞台上的兴衰沉浮作一考察。

一 道教各派的兴盛

丘处机的万里赴诏，是道教服务于蒙古汗廷的重要起点。此后，随着蒙元统治者统治地域的扩大以及南北统一的实现，更多的道教流派投向了他们的怀抱。当时流行于南北各地的道教宗派除了全真教以外，还有真大道、太一道、天师道（后又名正一道）、净明道（后合于正一道）等。全真道、太一道、真大道兴

起于北方，天师道、净明道兴盛于南方。这些教派大多主张以柔弱为本，持忍勿争。如，全真道的修持方法强调“识心见性，除情去欲，忍耻含垢，苦己利人”^①；真大道的教义要人们“勿萌戕害凶嗔之心”，“忠于君，孝于亲”，“虚心而弱志”^②；太一教则提倡说：“做仙佛不难，只依一弱字便是。”^③这套主张颇适应统治者的需要。除此之外，上述各派又有各自的特长，他们以这些特长为蒙元统治者效力，因而相继获得了统治者的扶持而兴盛起来。

（一）全真道

在道教各派中，最为兴盛的当然要数最先为蒙古汗廷效劳的全真道了。全真道是金元时期兴起于北方的一大教派，它继承唐末五代钟离权、吕洞宾的内丹学，进一步融摄儒佛道的思想，强调以清静寡欲为修道之本，倡导性命双修、炼心养性，在丰富和发展老庄修炼理论的基础上，形成了较成熟的内丹心性之学。全真道的心性之学，既包括宗教信仰和系统的身心修炼方法，又包括了宇宙观、本体论、人生观，更蕴含着丰富的伦理道德思想。在政局动荡、战争频仍、生民涂炭的金元之际，空谈心性的宋代理学日益失去其道德控制作用，而全真道吸取儒佛思想精华，集修道、养德、强身三者于一体，对民众有着独特的吸引力。全真道的内丹心性修炼理论和实践虽然是围绕得道成仙的宗教目的而展开的，但随着全真道内丹学的成熟与发展，全真道得道成仙的内涵却较前代道教修炼理论有了实质性的变化，体现出追求自我

① 徐琰：《郝宗师道行碑》，《甘水仙源录》卷二。

② 宋濂：《书刘真人事》，《宋学士文集》卷五五。

③ 王恽：《肖道熙行状》，《秋澗集》卷四七。

精神世界的提升、追求品德完善和身心健康价值取向。与之相应，其心性修炼理论也就具有了更为深厚的道德蕴涵。丘处机师徒西行归来以后，继续奉行与蒙古统治者合作的宗旨。作为以清修为特征的全真道，其政治作用主要在于为蒙元统治者招抚人心，培养顺民，稳定封建秩序。关于这一点，元好问在他的《怀州清真观记》中说得十分清楚。他指出，当时的社会风气是“幸乱乐祸，勇斗而嗜杀”。对此，封建伦常礼义乃至刑罚都无能为力：“父不能诏其子，兄不能克其弟，礼义无以制其本，刑罚无以惩其末。”而全真道对于改变这一状况发挥着独特的作用，使那些“凶暴鸷悍，甚愚无闻知之徒，皆与俱化。衔锋茹毒，迟回顾盼，若有物掣之而不得逞。……乃能救之荡然大坏不收之后，杀心炽然如大火，聚力为扑灭之”^①。

以丘处机为首的全真道这些独特的社会功能，适应了蒙元统治者的政治需要。因此，他们受到了统治者的特殊恩宠和保护。早在丘处机西行论道之时，成吉思汗就全部免除了全真道徒的赋税，并命令严厉惩罚那些敲诈、陷害道徒的人。他许诺丘处机说：“朕所有地，其欲居者居之。”每当中原有使者来到行宫，他总要问候丘处机是否安好。使者回中原，他也总要传旨问安。1224年他向丘处机传旨说：“自神仙去，朕未尝一日忘神仙，神仙无忘朕。朕所有之地，爱愿处即住。门人恒为朕诵经祝寿则佳。”1227年，成吉思汗赐予丘处机金虎牌，并且赋予他管理全国道教的权力：“道家事一仰神仙处置。”^②

丘处机去世之后，其弟子尹志平、李志常等人先后主掌全真教。他们继承丘处机，进一步得到蒙古统治者的支持和推崇。

① 元好问：《遗山集》卷三五。

② 《长春真人西游记》。

1232年，窝阔台南征返回，尹志平“领众郊迎，谒见于行宫”，窝阔台“赐坐宣慰，淳复良久”。翌日，皇后“赐三洞四辅道经一藏”^①。李志常拜见太宗窝阔台时，向他献上《道德经》以及儒家经典《易经》、《诗经》、《书经》、《孝经》等，深得太宗之欢心。此后，他屡被征召，并被朝廷委任以“教蒙古贵官之子”的重任。元宪宗蒙哥即位后，对李志常更为器重，特诏他至京城祭祀五岳四渎，宪宗“亲緘信香，冥心注想，默祷于祀所者久之。金盒锦旛皆手授……乃赐内府白金五千两以充其费。陛辞之日，赐公金符及倚付玺书，令掌教如故”^②。

李志常的弟子也受到蒙古统治者的器重。如，他选派弟子樊志应充任道录，“供奉阙廷……蒙中宫赐金冠、锦服，俾降御香于燕都师真纪堂，殊光显也”^③。

为了促进全真道的发展，蒙古统治集团还大力支持修建道教宫观。全真道的祖庭——陕西周至重阳万寿宫、山西永乐纯阳万寿宫、汴梁朝元宫、北京白云观等相继修建。各地的宫观也得到修复：“骊山之白鹿、终南之太一、樊川之白云、凤栖原之长生、蓝田之金山，皆折其旧而新之，其余宫观修废补弊，不可殚纪。”^④此外，全真道徒还兼并了大量的佛教寺院，进一步扩大了地盘。

元世祖忽必烈登基后，国家逐渐走向统一，为了适应新的政治形势，他进一步利用道教为其服务。除了增修道教官观之外，他多次对全真道祖师及门徒进行加封和赐号：中统年间，赐尹志

① 李志全：《清河演道玄德真人仙迹之碑》，《道家金石略》。

② 王鹗：《玄门掌教大宗师真常真人道行碑》，《道家金石略》。

③ 王恽：《真常观记》，《秋涧集》卷四十。

④ 李庭：《玄门弘教白云真人慕公本行碑》，《道家金石略》。

平为“清和妙道广化真人”，赐李志常为“真常上德宣教真人”，赐张志敬为“光先体道诚明真人”。到了至元六年（1269年），他又对全真道的五祖七真进行加封，分别赠予他们帝君、真君、真人等名号，并在该诏书中表达自己的崇道之心说：“太道开明，可致无为之化；至真在宥，迄成不宰之功。朕以祖宗获承基构，若稽昭代，雅慕玄风。……虽前代累承于褒赐，在朕心犹嫌于追崇，乃命儒臣进加徽号。”^①同时，他还经常征召道士，“每事屡有咨访”^②。

由于统治者的扶持，全真道势力空前鼎盛，道徒们曾自豪地宣称说，丘处机应诏后，“自是玄风大振，道日重明。营建者棋布星罗，参谒者云骈雾集。教门宏阐，古所未闻”^③。孟攀鳞也感叹地说道：“呜呼！历观前代列辟重道尊教，未有如今日之极，教徒繁衍，道门增广，未有如斯之盛，兴作之日四方奔走，而愿赴役者从之如云。”^④

（二）太一道

太一道创于金熙宗天眷年间（1138年—1140年），创始人为卫州（今河南汲县一带）肖抱珍。与全真道和真大道不同，此道注重符篆法术。其教授“太一三元法篆”之术，故名“太一道”。其主张以老子之学修身，以巫祝之术御世，他们主要以法术为蒙元统治者服务。

元宪宗蒙哥统治时期，太一道的第五代度师是肖居寿（本姓

① 《大元崇道诏书》，《道家金石略》。

② 陈楚望：《清虚大师抱朴子道行录》，《道家金石略》。

③ 姬志真：《长春真人成道碑》，《云山集》。

④ 《十方重阳万寿宫记》。

李，后从祖师之姓改姓肖）。比起红火鼎盛的全真道来，太一道不免有些黯然失色。为了改变这种状况，肖居寿抓住了一次机会。1259年，蒙哥南巡来到河南卫州附近，肖居寿马上向其发出邀请。蒙哥自然也乐意利用太一道为其统治服务，于是，他应邀来到太一道的发祥地万寿宫，“周历殿庑，询慰者久之”。肖居寿“殷对诚款，允协睿意”。通过这次会见，太一道开始受到统治者的扶持，“眷顾光宠，于焉伊始”。此后，太一道更为卖力地为蒙元统治者设醮祭祀。中统元年（1260年）春正月，忽必烈命令肖居寿在万寿宫“设黄箓静醮，冥荐江淮战歿一切非命者，迎奏际，阴风凄凜，若有趋赴惨泣之状”。同年九月，忽必烈诏肖氏赴京，“亲谕修祈拔金箓醮筵。翌日，特赐号太一演化贞常真人”。中统二年冬，又“命禳斗于厚载门，亲诣祝香，仍赉锦纹绫帔”。至元年间，皇太子所居的东宫肇造之初，特诏请肖居寿“按太一符法禳镇方所。十一年，特旨于奉先坊创太一广福万寿宫，中建斋坛，继太保刘秉忠禋六丁神将”^①。每当有所谓灾异出现，肖氏即为统治者去灾镇妖。《济渎投龙简记》中记载了他的这些活动：他奉皇帝之命“致祭于神，以龙简投龙池，盖以□孽竖之肆凶，即加殄戮。睹太阴之再蚀……预致祈禳，冀膺眷祐故也”^②。由于他忠心为元廷尽力，统治者认为他“积年祭祷，精诚多获灵应”，因而予以重赏，“前后赐与如玉尊像、宝妆剑、安车龙杖、金银器皿等物不可殫记”。^③肖居寿不但为元廷祭祀祈醮，而且也参预国政，他曾向元世祖建议说：“皇太子春秋鼎盛，宜参预国政。”元世祖高兴地采纳了他的意见，“其后诏太子

① {元}王恽：《太一五祖演化贞常真人行状》，《秋涧集》卷四七。

② 《道家金石略》。

③ 《太一五祖演化贞常真人行状》，《秋涧集》卷四七。

参决朝政，庶事皆先启后闻者，盖居寿为之先也”^①。至元十七年，肖居寿去世，忽必烈为之“嗟悼久之，储皇赙楮币三十定，仍谕中书省给威仪祖送。其年十月，遣使护丧归葬卫州汲县四门村祖茔之次”^②，充分显示出忽必烈对太一道宗师的器重。

（三）天师道

天师道始自汉代张道陵，与太一道相似，该道以方术符篆著称。忽必烈统一江南时，曾遣使拜访第三十五代天师张可大。在南方诸道派中，元朝统治者最为推崇的是天师道。此中的原因，我们可以从元世祖与天师道领袖的谈话中略窥一二。至元十三年（1276年），元世祖召见第三十六代天师张宗演，并对张氏谈起自己与第三十五代天师张可大的交往。他说：“昔岁己未，朕次鄂渚，尝令王一清往访卿父，卿父使报朕曰：‘后二十年天下当混一。’神仙之言验于今矣。”由此看来，在忽必烈统一江南时，天师道领袖曾以预测来事之术，从舆论上给予他支持和帮助。因此，在统一局面实现之后，元廷对天师道当然要大加报答了。在会见并赐宴之后，元世祖赐予这位新继位的天师玉芙蓉冠，组金无缝服和银印，并命令他“主领江南道教”^③。

这次随同张宗演入朝的还有弟子张留孙，元世祖与之交谈后，认为此人甚合自己的意旨，于是干脆将他“留侍阙下”。这位张留孙屡以止雨、占梦等方术而获得皇帝等人的欢心。元世祖对其十分赏识，命张留孙为天师，因其“固辞不敢当”，只得赐号“上卿”。又“命尚方铸宝剑以赐，建崇真宫于两京，俾留孙

① 《元史》卷二百二，《释老传》。

② 《太一五祖演化贞常真人行状》，《秋涧集》卷四七。

③ 《元史》卷二百二，《释老传》。

居之，专掌祠事”^①。不久，授张氏为玄教宗师，赐银印。张留孙的父亲也被任命为信州路治中，进而升为江东道同知宣慰司事。张留孙还以方术以及道家的政治伦理理论影响着元王朝的军国大事。他担任待诏尚方之职，常向元世祖“论黄老治道贵清静、圣人在宥天下之旨”，而元世祖当此“天下大定”之时，也希望“与民休息”，故张氏之语“深契主衷”。元世祖在决定完泽为丞相的过程中，还曾命令张氏筮之，结果“得《同人》之《豫》”。张氏进奏说：“‘《同人》，柔得位而应乎乾’，君臣之合也；‘《豫》，利建侯’，命相之事也。何吉如之，愿陛下勿疑。”促使元世祖下决心任完泽为相。完泽任相期间颇得民心，“天下果以为得贤相”^②。

由于张留孙辅助元廷治理天下功劳颇多，因此，他获得了元廷的殊恩。到元成宗时，“加号玄教大宗师，同知集贤院道教事，且追封其三代皆魏国公，官阶品俱第一。武宗立，召见，赐坐，升大真人，知集贤院，位大学士上，寻又加特进。……及仁宗即位，犹恒诵其言，且谕近臣曰：‘累朝旧德，仅余张上卿耳。’进开府仪同三司，加号‘辅成赞化保运玄教大宗师’，刻玉为‘玄教大师’印以赐”。在他去世后，追赠“道祖神德真君”。张氏之徒吴全节同样受到元廷的厚遇，被授予“玄教嗣师”之号，“赐银印，视二品”，“赐七宝金冠、织金文之服”，“赠其祖昭文馆大学士，封其父司徒、饶国公，母饶国太夫人”。张留孙死后，吴全节继张氏之位，“制授特进、上卿、玄教大宗师、崇文弘道玄德真人，总摄江淮荆襄等处道教，知集贤院道教事，玉印一、银

① 《元史》卷二百二，《释老传》。

② 《元史》卷二百二，《释老传》。

印二并授之”^①。

此外，对于真大道、净明道等教派，朝廷也施以恩宠：宪宗授真大道第五代传人酈希成“太玄真人”之号，并“出冠服以赐，仍给紫衣三十袭，赐其从者”。元世祖先后赐其传人铜章、银印，又授“演教大宗师”、“凝神冲妙玄应真人”之号^②。净明道的发轫地玉隆万寿宫也受到元政府的重点保护，该宫的主持者“率被受玺书”^③。

二 蒙元统治者对道教的打击

蒙元诸帝扶植道教仅仅是利用道教安抚人心，利用其神学方术祈福免灾，巩固其统治，而决不允许道教徒违背这一原则。因此，当他们感到道教的鼎盛将不利于自己的统治时，道教的厄运也就开始了。

（一）灾难的起因

与道教相比，汉地佛教似乎显得门庭冷落。因为他们此时既没有一位像丘处机那样享有盛誉的领袖，佛教徒们的活动也不如道教得力，加之，“出家人率多避役苟食者，若削发则难于归俗，故为僧者少，入道者多”^④。佛教势力明显不如道教。故禅宗的万松长老曾叹息道：“自国朝革命以来，沙门久废，讲习看读殊少。”^⑤

① 以上皆见《元史》卷二百二，《释老传》。

② 以上皆见《元史》卷二百二，《释老传》。

③ 《玉隆万寿宫兴修记》，《柳待制文集》卷十四。

④ 耶律楚材：《西游录》。

⑤ 释念常：《佛祖历代通载》卷二一。

为了改变这种局面，汉地佛教加强了与蒙古统治者的联系。汉地佛教中势力最大的是禅宗，禅宗曹洞宗高僧万松长老的弟子就多次与蒙古汗廷接触，且甚受宠遇，曾于1248年被请到和林，住在兴国禅寺。蒙哥即位时，又召他去漠北行宫。禅宗临济宗僧侣海云的地位更为显赫，他历事成吉思汗、窝阔台、贵由、蒙哥四朝。1242年忽必烈王曾请他去漠北问法事。当忽必烈问及“三教何教为尊”等问题时，海云回答：“诸圣之中，吾佛最胜；诸法之中，佛法最真；居人之中，唯僧无诈。故三教中佛教居其上，古来之式也。”于是，“太后遵祖皇圣旨，僧居上首，仙人不得在僧之前”。^①贵由、蒙哥皇帝执政时，都曾下旨令海云统领天下佛教之事，并赐其金柱杖、金缕袈裟等物。尽管如此，从声势和影响来看，汉地佛教仍然无法与土生土长的道教相匹敌。

道教的贵盛，引起了汉地佛教势力的不满，更加令佛教徒们难以容忍的是，由于道教势力的膨胀，在兵荒之后，佛门的房产与土地被道门占有，一些原属佛门的寺院被改为道观。道教徒又将释迦牟尼像塑于老子像之次，还利用刊刻《道藏》的机会，大量刊行贬抑佛教的《老子化胡经》等道经，并配上据此而绘制的八十一幅图画，描绘老子代代转世、教化世人的形象，其目的当然是“意在轻蔑释门而重其教”^②。这就大大地刺激了佛教徒，引起了他们向道教的进攻。

（二）统治者对道教的打击

佛教徒为了自身的发展，决心与道教一决雌雄。佛教的喇嘛教和汉地禅宗联合起来，前往蒙哥皇帝面前告御状，他们指责全

① 释念常：《佛祖历代通载》卷二一。

② 《圣旨焚毁诸路伪道藏经之碑》，《佛祖历代通载》卷二一。

真教徒“毁西京天城夫子庙为文城观；毁灭释迦佛像、白玉观音舍利宝塔，谋占梵刹四百八十二所；传袭王浮伪语《老子八十一化图》，惑乱臣佐”^①。蒙哥皇帝于是宣谕道教各派与佛教的喇嘛教及禅宗的代表人物登殿，辩对《老子化胡经》一书的真伪。

《老子化胡经》相传为晋道士王浮所著。东汉时期已有“老子入夷狄为浮屠”等传说，此书夸大增益这类传说，谓老子西游化胡成佛，以佛为道教弟子。书中充满着毁谤佛教的词句，是道教徒论证“道先佛后”、“道优佛劣”的主要论据。自西晋以来，围绕这一论题，佛道之间曾经多次交锋，唐高宗时，虽曾下令搜禁《老子化胡经》，但未认真执行。一直到唐代武则天、韦后专权时，抑道崇佛，佛教徒依仗着当权者武后、韦后的支持，多次提出焚毁《老子化胡经》的请求，受制于韦后的唐中宗在神龙元年令佛道双方进行了一番辩论，确认《化胡经》为伪经，遂下令焚毁此经^②。

但是，《化胡经》在这次遭焚毁后，并未绝迹。因此，至金元之际，仍然流传老子化胡之说，甚至于连成吉思汗也曾引用老子化胡的典故召请丘处机西行论道^③（这一事实可能成为后来全真道大量刊行《老子化胡经》的借口和依据），而随着道教势力的急剧膨胀，《老子化胡经》这类崇道抑佛的作品又重新得以刊刻发行。

《老子化胡经》本是道教与佛教争胜而杜撰出来的作品，统治者规定以此为论争的主题，其结局自然可想而知。更何况道教方面的对手是政治上占据优势的喇嘛教与汉地佛教禅宗的联合

① [元]张伯淳：《至元辨伪录·序》。

② 见《佛祖统纪》第五四。

③ 见《重阳宫圣旨碑》，《道家金石略》。

体。

喇嘛教上层分子与蒙古贵族集团成员早有交往。1246年，镇守西凉的窝阔台次子阔端曾召请乌思藏喇嘛教萨迦派首领萨班。萨班与阔端商议，致信乌思藏僧俗首领，劝其归附蒙古。1253年，忽必烈奉命专征大理时，途中需要经过藏族地区，为了顺利通过此地区，他派人去凉州召请萨班。此时萨班已死，其侄八思巴继任教主，忽必烈邀请八思巴到军中会见。八思巴约在1253年冬到达忽必烈的军营。他向忽必烈介绍藏族的历史、宗族等情况。忽必烈对八思巴十分赏识，“与语大悦，日见亲礼”^①，并从八思巴那里接受萨迦派的密法灌顶，与八思巴结成了施主与上师的关系。1254年，八思巴追随忽必烈到汉地，此后，他一直留在军营中，为忽必烈举行各种祈福禳灾的仪式，成为忽必烈的心腹。

此次佛道辩论，即由掌管汉地事务的忽必烈主持，八思巴作为忽必烈的心腹，自然也是佛教方面出场的主角之一。而他的参战，更加强了佛教方面的论争力量和政治优势。

论争一开始，便带有明显的倾向性。首先，由僧人提问，他问道士说：“汝书为诃化胡成佛，且佛是何义？”道士回答：“佛者觉也。觉天觉地、觉阴觉阳、觉仁觉义之谓也。”僧人立即反驳道士的回答，忽必烈也在一旁帮腔。忽必烈对近侍说：“吾亦先知仁义是孔子之语，谓佛为‘觉仁觉义’，其说非也。”接着，道士又持《史记》等书以作为立论的依据，并指出，这是“前代帝王之书”。忽必烈又不以为然地说：“汝今特论教法，何用攀援前代帝王？”^②显而易见，当论争刚刚开始，忽必烈就已经在偏

^① 《元史》卷二百二，《释老传》。

^② 《圣旨焚毁诸路伪道藏经之碑》。

袒僧人、压制道士了。接着，八思巴抓住道士的自相矛盾之处，从理论上将其驳倒。他问：“汝《史记》有化胡之说否？”道士答曰：“无。”他又问：“《道德经》中有化胡事否？”道士又回答说：“无。”八思巴紧追不放，指出：“《史记》中既无，《道德经》又不载，其为伪妄明矣。”道者辞屈。尚书姚枢宣布：“道者负矣。”^①

道士败下阵来后，蒙哥命令如约行罚，将樊志应等 17 名道士削发为僧，焚《化胡经》等 45 部道经，命归还道流所占据的 237 所寺院。消息传来，处在贵盛之中的全真道士犹如晴天霹雳，他们无法接受这一屈辱的事实，对上述诏令采取了拖延和抗拒的态度。张伯淳《至元辨伪录·序》声称：由乙卯（1255 年）至辛酉（1261 年）这几年之中，“其徒窜匿未悛，邪说滔行，屏处犹妄惊渎圣情”。可见，道士并未因这次失败而收敛自己。他们不断与僧人发生冲突。结果遭来了更大的灾难。据官方的资料说，道教提点甘志泉所据的吉祥院是指定须归还的寺院之一，但他们据而弗归。于是僧人于至元十七年（1280 年）四月“复为征理”，与长春宫道徒发生剧烈冲突。佛教方面称他们“聚徒持挺，殴击僧众，自焚廩舍，诬广渊遣僧人纵火”^②。此事闹到中书省，结果道教方面的甘志泉、王志真“就诛，剜剔、流窜凡十人”^③。

同时，佛教方面继续攻击道教方面尚有“诋毁释教”的伪经流传，元世祖忽必烈于是再次召集僧人和道教各派掌门人去长春宫对诸道经“考证真伪”。这次出场的道流人物有：正一道天师

① 《圣旨焚毁诸路伪道藏经之碑》。

② 《圣旨焚毁诸路伪道藏经之碑》。

③ 《圣旨焚毁诸路伪道藏经之碑》。

张宗演，全真道掌教祁志诚，大道教掌教李德和、杜福春等。通过一番清查翻检，佛教方面获得了更多攻击道教的武器。他们攻击诸道经除《道德经》为老子所著之外，其余皆为张道陵、寇谦之、吴筠、杜光庭等“撰造演说，凿空架虚，罔有根据。诋毁佛教，以妄自尊崇”^①。并攻击道教诸术蛊惑人心，危及封建统治。他们向皇帝建议：将《道德经》以外的诸道经焚毁灭绝。

这次由元世祖出面组织的所谓“考证真伪”行动，实际是对道教典籍进行的一次全面大清查，旨在清除不利其统治的作品，打击道教的势力。故僧人关于焚毁道经的请求，可谓正中统治者之下怀。不过，忽必烈没有贸然行动，而是为焚毁道经找了一个最好的理由。他说：“道家经文传讹踵谬非一日矣，若遽焚之，其徒未必心服。彼言水火不能焚溺，可姑以是端试之，俟其不验，焚之未晚也。”于是命张宗演、祁志诚、李德和等各推一人佩符入火，自试其术。这几位道士自然不敢以身试法，只好承认：“此皆诞妄之说，臣等入火必为灰烬，但乞焚去《道藏》。”元世祖遂于至元十八年十二月诏谕天下，焚毁除《道德经》以外的道经和《八十一化图》，并且宣布：“今后道家者流，其一遵老子之法。如嗜佛者削发为僧，不愿为僧者，听其为民。”^②他还警告人们说：“以后如有隐匿道家一切说谎捏合、毁谤释教、偷窃佛语、窥图财利、诱说妻女此诬惑百姓符咒文字及道家大小经文，若所在官司不添气力拘刷，与隐藏之人一体要罪过者。”^③

为了进一步肃清《化胡经》中一系列贬胡之说，忽必烈特意命令大云峰长老祥迈（张伯淳《至元辨伪录·序》中作迈吉祥）

① 《圣旨焚毁诸路伪道藏经之碑》。

② 《圣旨焚毁诸路伪道藏经之碑》。

③ 《佛祖历代通载》卷二。

撰述《至元辨伪录》一书。该书引录《化胡经》中神化老子、贬低佛教和胡王的内容，并对其逐一进行驳斥，以便从理论上战胜道教。

三 抑道崇佛的政治原因

以上事实表明，蒙元统治者对于佛道之争给予了充分的重视，而且，在争端初起时，就持袒护佛教、压抑道教的立场。统治者的这种态度，是由当时的社会政治背景所决定的。

早在六朝时期和唐代中期，佛道双方围绕《化胡经》多次进行过论争。那时，虽然也曾涉及政治问题，但主要属宗教论争，因而道教徒以往在论争中的败北，只是导致了对于这一伪作的焚毁。而在蒙元时期，当权者乃是身为北方少数民族的蒙古贵族，在传统的观念中，他们自然属于“胡人”的范围。正由于如此，这场原本属于宗教之间的争论，便具有了更为复杂和深刻的政治背景。

尽管当年成吉思汗敦请丘处机西行论道时，曾引老子化胡和达摩传教之事以喻之。但是当时他的目的主要是劝说丘氏西行并安抚人心，为将来联宋抗金特别是统治汉地奠定思想基础，而且，成吉思汗也并不了解《化胡经》的具体内容。因此，在他看来，老子西去化胡与达摩东来传教，都是值得称道的业绩。

然而，到了蒙哥特别是忽必烈统治时期，政治形势则有了显著的变化。这一时期，蒙古贵族在汉地的统治已经逐渐稳定，在统治者这里，全真道等教派往日那种安抚人心、稳定封建秩序的特殊作用已不再十分重要。而另一方面，由于统治者的扶持而导致的全真教势力的急剧膨胀，则日益成为他们所疑忌的心病。因

为全真道等教派毕竟是汉人的民族宗教，尽管他们曾经为蒙元统治者入主中原尽心竭力，但是在内心深处，他们仍然隐藏着汉民族文化的优越感和对胡人的轻视。这种心理可以从他们大量刊刻《老子化胡经》和《八十一化图》等行动中依稀地反映出来。加之，道教历来有着强烈的干预政治的传统，特别是道教徒们那些占星、卜筮、符箓、咒术等形形色色的方术，既可以为当权者君临天下提供依据，又可以为反对派的颠覆活动出力或制造舆论。因此，已经逐步稳定了封建统治秩序的元朝统治者们觉察到道教中潜藏着危险因素，他们认识到，必须防范和打击急剧膨胀起来的道教势力。

佛教方面及时利用了这种政治形势，他们站在统治者的立场上，与统治者联成一气，共同就一些最为敏感问题攻击批驳道教，从这些攻击之中，我们不难找到统治者疑忌和压制打击道教的原因。

第一，攻击道教徒违背君臣上下有别的封建伦理道德。

《至元辨伪录》称：《化胡经》宣扬老子随代转世为帝王之师，在伏羲时，说“元阳经”，教伏羲叙人伦，画八卦；在祝融时，说“按摩通精经”，教以钻木取火，陶冶为器；在神农时，说“太一元精经”，教以播种五谷，采和诸药；在黄帝时，教以抱神守静之道；在帝舜时，说《道德经》八千二百卷；在周文王时，说“赤精经”，教以仁孝之道。总之，上古之君皆受教于老子，然后造作群物。

上述说法纯属道士的杜撰，要论证其伪，当然易如反掌，故《辨伪录》广征史书，轻易地驳倒了这些伪说。但是，《辨伪录》并未只限于辨伪，而是攻击道教此说有悖于君臣上下的封建伦理道德。书中指责说：“柱下本是人臣，位不踰于上阶，名未厕于

台辅，何乃擢君圣地为帝王师？诤谏不经，骇人耳目。……言老子随代为帝王师，何出言之狂悖哉！……本是人臣，返为上古帝王之师，履冠戴屨，何颠狂之甚乎！”

在与道教的论争过程中，僧人还罗列道教有碍于封建统治秩序的诸种方术，以便从政治上击败对手。他们指责道教说：“所载符咒，妄谓佩之令人商贾倍利，子嗣蕃息，伉俪谐和，如鸳鸯之有偶，将以媒淫乱而规财贿，至有教人佩符在臂则男为君相，女为后妃，入水不溺，入火不焚，刀剑不能伤害之语，其伪妄驳杂如此，留之徒以诳惑愚俗，自《道德经》外宜悉焚去。”^①这些言词在忽必烈焚毁道经的诏令中，几乎全被原封不动地照搬过去。

第二，宣称道教徒诋毁已成为国教的佛教，罪有应得。

从现存的有关这次佛道斗争的材料来看，统治者完全站到了佛教徒一边，他们大力抬高佛祖，辩驳老子化胡等传说，斥责道士们诋毁佛教：“复矜诞其浮词，侮慢大觉，訕毁至圣，而弗憚三塗之沦溺乎！”^②他们还振振有词地将崇道毁佛作为道士的一大罪名，这一罪名成为他们镇压道士的理由和借口：“追惟祸乱之源，奸宄之本，率皆假符箓以神其教，托伪经以警其俗，横肆巧诬，倡为诡状，诋毁圣教，寇攘内典，固已悖老氏不争不盗之禁矣，及陷刑辟，皆是孽自内作。”^③

元朝统治者对道士诋毁佛教的行为如此仇恨，这是有其原因的。

前面已经谈到，喇嘛教的上层人物与蒙古统治者早有联系。

① 《圣旨焚毁诸路伪道藏经之碑》。

② 张伯淳：《至元辨伪录·序》。

③ 《圣旨焚毁诸路伪道藏经之碑》。

喇嘛教是佛教传入西藏后与西藏原有的宗教相互影响、融合而成的教派。由于它是少数民族的宗教，因此，它更容易为同样是少数民族的蒙古贵族们所接受。1253年忽必烈征大理返回后，就将喇嘛教萨迦派的新任教主八思巴留在身边，他自己以及后妃、王子皆受戒灌顶，皈依喇嘛教。蒙哥也曾明确表达过尊佛贬道的立场：“我国家依着佛力光阐洪基，佛之主旨敢不随奉！而先生每（即道士们）见俺皇帝人家归依佛法，起憎嫉心，横欲遮当佛之道子。”在忽必烈即位以后，更是将八思巴尊为帝师。在臣僚们奉敕撰写的《至元辨伪录·序》和《焚毁诸路伪道藏经之碑》等文中都极力崇佛：“惟圣朝继天立极，论道经邦，以佛心子育万方”，“惟圣天子识超四帝，道慕三乘，恭无象之真空，传法王之心印”。显然，这时佛教中的喇嘛教已经驾临于一切宗教之上，具有了国教的地位。

既然如此，诋毁佛教自然是非同小可，统治者和佛教徒不得不竭力辩之。他们强调崇佛抑道的重要意义说：“所以尊崇之礼，皈向之诚，矫百伪以从真，黜群邪而归正，有不容不严者焉！况乎笔墨劝谏，妖术误世，恣为欺诳，鼓荡群愚，若不大为改革，则邪说肆行，枉道惑众，其如天下后世何！”^①统治者只有将神化道教的诸说清除，才能树立起作为国教的佛教的绝对权威，进而确立自己在意识形态领域中的统治地位。

第三，道教徒将老子凌驾于胡王之上。

道士们刊行《化胡经》等行为，之所以为统治者如此不容，还由于其有悖于统治者压制汉人的既定政策。

老子化胡的故事，历来被道教徒作为民族斗争和宗教斗争的

^① 《圣旨焚毁诸路伪道藏经之碑》。

武器，现存的明代辽宁闾山刊本《太上老君八十一化图说》即明显地反映出这一状况。这套连环画充分运用了绘画艺术的各种表现手段，描绘了老子的“真身”从“自然而生”，经历亿万劫难，成为开天辟地的“天地之父母”，又教伏羲画八卦、造书契，教祝融钻木取火、陶冶为器，教神农播百谷、治疾病、创造礼乐刑法，又画老子为帝师，给颡顼、尧舜、夏后、殷汤授经文。特别是第二十五化至四十五化，画老子成仙以后，到于闐、天竺等国游说，“命烦陀王乘月精、骑白象托荫天竺国摩耶夫人为净饭王之子”（即释迦牟尼）。第四十六化至八十一化则描绘老子自西汉至北宋显圣的故事。在这里，汉民族的老子被极力渲染为主宰世界的救世主，他的功德、智慧、法力是古今中外盖世无双的。

《化胡经》则叙述了老子以法术斗败胡王的故事：如书中的“第三十化”说：“胡王见太上徒众甚多，疑见鬼魅，遂积薪焚之。火起冲天，老君放身光明，火中为王说《金光明经》。胡王益怒，纳之大镬煮之三日。老君镬汤之中莲华涌出，坐莲花上说《涅槃经》。”接着，书中又称老君令弟子为佛，教化胡王。“第三十四化”称：“老君告胡王曰：‘使我弟子为佛，汝当师之’。即使尹喜变身为佛，与胡人为师，令作桑门，授以浮屠之法，说《四十二章经》。”又称：“老君将欲再整释教，以周庄王九年乃于梵天命须陀王，老君弟子乘月精托阴天竺摩耶夫人胎，至十年四月八日，右胁降生，后入雪山修行六年道成，类佛陀众号末牟尼。至匡王四年解化。太上命升贾奕天为善惠仙人。”

《至元辨伪录》针对这些说法，极力抬高佛祖，驳斥老子之弟子成佛化胡之说。文中说：“我佛……行满而成道，现身百亿国土，说法四十九年，播声教于人天，推外道于双树，化缘事毕，却返无为，应物适时，如是示现，何待老子始化尹喜变身掩

他神功，矜为己胜？佛生周昭之代，老降定王之朝，世隔一十七帝，年经三百余祀，化已满于天下，教已满于龙宫，家仰仁慈之风，国遵释氏之范，岂假李耳重整须陀再现？援前著后，谄诌庸愚……狡佞不经，欺贤调圣。……老子自是凡人，身为臣子，何能别生神圣，更使尹喜作佛？昧自心灵，瞎他眼目，悖礼慢圣……”简直是在骂街了。

老子化胡之说引起僧人如此激烈的攻击，除了宗教间的争端之外，更为重要的原因是，这一说法触犯了元朝统治者的禁忌。

老子化胡的图画和经文，不但宣扬了道先于佛，而且还流露出汉人高于胡人、汉文化优于胡人文化的情感。而元朝统治者自身即是属于胡人的范畴。元朝建立后，他们为了维护蒙古贵族的特权，削弱各族人民的反抗力量，控制汉人的行动，将全国居民分为四等：第一等是蒙古人，第二等是色目人（包括我国西北地区各少数民族及中亚、东欧来华之人），第三等是汉人（指原来金统治下的汉族和女真、契丹、渤海、高丽等族及宋金对峙中四川地区的汉族），第四等是南人（指南宋灭亡后南方的汉族及其他民族）。这四个等级在法律地位、政治待遇和经济负担等方面都有不同的规定。而上述贬佛尊道、特别是贬低胡人并将老子凌驾于胡王之上的论调，则与统治者这一民族歧视和民族压迫政策相对立，这当然为统治者所不容，故而要对道经大加剿灭了。

在统治者的打击下，道教方面颇伤了些元气。据称，从至元二十二年至二十四年这3年内，“恢复佛寺三十余所……道士胡提点等舍邪归正，罢道为僧者奚啻七八百人”^①。此后，道教正式屈居于佛教之下。

^① 张伯淳：《至元辨伪录·序》。

元朝统治者在排除了道教中不利于其统治的诸因素之后，并未放弃对于道教的拉拢和利用，他们以佛为主，三教并用。继忽必烈焚毁道经、镇压道士之后，元武宗又对全真教的五祖七真进行加封；天师道宗师张留孙也受到成宗、武宗和仁宗的多次封赏。道教诸派的上层人物则更为谨慎地继续效忠于元朝王室。

第二十四章

道教方术与朱明王朝的开国定基

取代元王朝而统治全中国的是朱明王朝。朱明王朝的开国者朱元璋在投奔起义队伍前，曾经做过几年和尚，虽然他的出家完全是为了混口饭吃，谈不上有什么佛教信仰，但他毕竟还是入了佛门的人。那么，从佛门中走出来的朱元璋对于道教的态度又是怎样的呢？

耐人寻味的是，做了皇帝的朱元璋虽然也推崇佛教，但却并未过多地渲染佛祖的威力，而是努力将自己笼罩在道教的灵光中。在朱明王朝的建立前后，朱元璋利用道教神学为自己装点上奉天承运的光辉，又利用道士和道教方术为自己出谋效力。

一 朱元璋对道教神学的利用

朱元璋出身寒微，他从一个放牛娃、穷和尚而跃上了皇帝宝座。为了表明自己代天而立的合理性，朱元璋及其文人谋士编造了种种神奇的说法。而在这些神奇之说中，就大量地利用了道士和道教神学方术作为素材。

据《龙兴慈记》所载：朱元璋的祖父曾卧于泗州的杨家墩下，有二道士从此处经过，指其卧处说：“若葬此，出天子。”祖父死后，朱元璋的父亲遵命将其葬于此地。时隔半年，“陈后（朱元璋之母）孕太祖，皆言此墩有天子气”^①。

《明实录》载，在朱元璋出生之前，则有道士为其母送来奇药^②，朱母吞药后，第二天即生下朱元璋。其出生之时，“红光满室……自后数夜有光。邻里遥见，惊以为火，皆奔救，至则无有，人咸异之”^③。而在朱元璋幼时，又有道士向朱父预言说：“八十三当大贵。”及朱元璋即位后，为父亲加尊号，“推其年数，适符其言岁”^④。

朱元璋投奔起义队伍，据说也是顺应神的启示。当时，他的父母兄长皆亡，皇觉寺中也混不下去，天下大乱，生死难测，走投无路的朱元璋“卜之神，去留皆不吉。乃曰：‘得毋当举大事乎？’卜之吉”^⑤。朱元璋于是投奔了郭子兴所领导的起义队伍。

朱元璋还自称，在即位之前，他曾梦见了紫衣道士授予自己真人服和剑：“途逢数紫衣道士者，以绛衣来授。予揭里视之，但见五采……道士曰：‘此有文理真人服。’予服之，忽然冠履俱备。旁有一道士授我一剑，靶上皆如牙齿之状。”^⑥

下面这段资料说得更神：吴元年，方士贝国器与铁冠道人一道出游，宿于客店。这时，刚称帝的朱元璋正微服出访，也宿于小店之榻。因无枕，故以斗为枕而寝。夜晚，贝国器出外视天，

① 《纪录汇编》卷十三。

② 《国榷》卷一、《明史》卷一、《明史纪事本末》卷二等处皆记为神仙于朱母梦中送药，服药后即崩。

③ 《明实录》卷一。

④ 《明实录》卷一。

⑤ 《明史》卷一，《太祖本纪》，中华书局标点本。

⑥ 《明太祖文集》卷十四，《纪梦》。

曰：“帝星临斗。”朱元璋闻言后，“遽昂首听之”。结果，天象亦随之变更。铁冠道人忙纠正说：帝星距北斗星“尚离尺余也”。故朱元璋为之“大惊”。第二天朱元璋召二人至，“问贝国器以国号，对曰：‘当是大明。’问铁冠以年号，对曰：‘当是洪武。’皆心所默定者，益异焉。俄而隐形去，不复见。”^①

以上种种记载，固然多为虚妄附会之词。而编造这些记载的目的则十分明白：无非是要向人们表示，出身于放牛娃的朱元璋登上帝位乃出于上天的旨意，他是名副其实的真命天子。上天不但早已为他在天上安排了帝座，而且在他即位之前又遣道士送来真人之服和剑，就连大明、洪武的国号和年号也是上天早已定好的，其合理性、正义性和神圣性自然是不言而喻。

二 道士为朱元璋效力

上述所谓道士指言风水，送奇药，授真人之服和剑等记载，毕竟神话色彩太浓，稍加思考，便令人感觉到这是后来编造出来的故事。

而在朱元璋打天下的过程中，道士曾经为之出谋效力，则当是事实。这是因为，朱元璋善收人心，礼贤下士，赏罚分明。他所率领的队伍纪律严明，爱护百姓，因此，很快得以发展壮大。对于这一状况，生活于民间的道流人物自然有所了解。于是，他们中的一些人纷纷来到朱元璋的门下。

据《续文献通考》所载，朱元璋称帝之前，临川铁冠道人张中曾经“以术谒太祖”，并对他说：“待公神采焕发时即受命，应

^① 《古今图书集成·神异典》卷二五六，《神仙部》三三。

在千日以内。”朱元璋将其留在军中以充顾问。

关于这位铁冠道人辅佐朱元璋的记述颇多，明人郑晓的《今言》中称，朱元璋曾召他来问国事，道人立刻口诵数十句以告。平定南昌后，朱元璋曾问他：“生民自此苏息否？”道人回答说：“天下自此大定。”^①

在《明外史·张中传》和《明史·方伎·张中传》中也记载了张氏辅佐朱元璋打江山的事迹。如，至正二十三年（1363年），陈友谅率部围南昌三月，朱元璋领兵前去解围，船队出发前，他召问铁冠道人，道人预言说：“五十日当大胜，亥子之日获其渠帅。”当船队行至孤山时，无风，船不能行。据说，这位张道人立即以“洞元法祭之，风大作，遂达鄱阳”。陈氏闻朱元璋至，放弃南昌而与朱元璋大战于鄱阳湖。与陈友谅交战之时，朱元璋令铁冠道人“望气以决休咎”。战斗中，友谅中流矢死，而军中皆未知觉。道人望气知之，密奏曰：“友谅死矣，然其下未知，犹为之力战。请为文以祭，使死囚持往哭之，则彼众气夺，而吾事济矣。”朱元璋听从其计，陈氏之兵众果然大败。而“自启行至受降，适五十日”，正好应验了张中的预言。朱元璋在定鼎金陵之后，“凡诸营建，必令道人相其地，大见信用”^②。

另外一位有功之方士是周颠仙。朱元璋在即位后，曾专为他撰写《周颠仙人碑记》^③。文中说：攻取南昌城后，周颠仙在南昌东华门道左，参拜路过此处的朱元璋。朱元璋归建业城后不久，周颠仙也随之来到建业，谒见朱元璋，并告他说，自己此行乃为告太平而来。此后，朱元璋“朝出则逢之，所告如前，或左

① [明]郑晓：《今言》卷四，第三一九条。

② [明]陆粲：《庚巳编》卷七，《铁冠道人》。

③ 《明史·方伎传》载，朱元璋为周氏作《周颠仙传》。

或右，或前或后，务以此言为先”，不厌其烦地向朱元璋“告太平”。

当朱元璋将去九江征讨陈友谅之前，特召问周颠仙说：“此行可乎？”周颠仙回答：“可。”朱元璋又问：“彼已称帝，今与彼战，岂不难乎？”这位颠仙故做颠态，仰视房之上方，久之，稳首正容，以手拂之，对朱元璋说，天上并无陈友谅的帝座。接着，周氏遂随军从行，并挥动他平日所持之拐杖走在朱元璋的马前，“若壮士舞戈之势，此露必胜之兆”。当部队至安庆时，无风，舟师难行，朱元璋遣人问颠仙，颠仙回答：“只管行，只管有风，无胆不行便无风。”据称，舟行不到二三里，微风渐起，不到十里，大风猛作，扬帆长驱遂达小孤^①。

对于周颠仙的这些神术，自然要打个问号。不过，他曾为朱元璋立功献策则还是可信的。在明朝建立之后，万寿禅寺住持僧惠究奏旨：“太祖混区宇，以周颠仙有翼卫功，特为建寺立碑。”^②而已经做了皇帝的朱元璋居然亲自为这个无名小辈撰写碑记，虽然他写周氏的“神”乃是为了神化他自己，但也可以反映这位颠仙的确有着匡济之功。

三 刘基及其方术的辅佐之功

刘基是朱元璋的重要谋臣，他所上的时务十八策成为朱元璋夺取天下的总体战略计划；以他为主谋的龙湾、江州、鄱阳三大战役为朱元璋的崛起和发展奠定了基础；此后的北伐、南征、西

① 见《古今图书集成·神异典》卷二五六，《神仙部》三三；《明史》卷二九九，
《方伎传》。

② 《明实录》卷二八九。

讨也以刘基的密谋居多。朱元璋以张良比刘基，称他为“吾子房也”。在辅佐朱元璋的过程中，刘基也曾运用了道教方术。

关于这一方面的情况，清代的官方史书曾极力抹杀，在他们的笔下，刘基是一个单纯以儒学辅君的人物。《明史·刘基传》说：“（刘）基以儒者有用之学，辅翊治平，而好事者多以纘纬术数妄为附会，其语近诞，非深知（刘）基者……”《四库全书》的作者说：“凡纘纬术数之说，一切附会于（刘）基，神怪谬妄，无所不至，方技家递相荧惑，百无一真。”^①

清代学者剔除附会在刘基身上的“神怪谬妄”之说，这无疑是值得肯定的。但是，全然否定道教对刘基的重要影响，认为他仅仅是以儒学“辅翊治平”，则未免与历史事实不相符合。

事实上，刘基的知识结构非常丰富多样，他不仅“博通经史”，“数以孔子之言”劝导朱元璋^②，而且对道家思想和道教方术颇为精通，与道流人物也交往甚多。关于这些，不但时人的文集、笔记中多有记载，而且可以从他自己的文集——这部被《四库全书》的作者认为“实出（刘）基手”的《诚意伯文集》中找到大量证据。

例如，文集集中的《郁离子》，是较全面地反映刘基的政治主张的一部作品，该书中不少思想即来自道家。书中提出了因材施教的用人思想^③；总结了与民休息，不竭其力的养民之道^④；概括了导而疏之，顺其自然的治民之术^⑤；还作出了“重己轻人”

① 《四库全书·诚意伯文集提要》。

② 见《明史》卷一二八，《刘基传》。

③ 见《郁离子·鲁般》。

④ 见《郁离子·灵邱丈人》。

⑤ 见《郁离子·石激水》。

则将“树天下之怨”的告诫^①，足见其深受道家思想的影响。刘基自己也曾明白地宣称：“尝爱老氏清静。”^②

又如，在《诚意伯文集》中，不但有为台州栖霞观道士作的《蟾室诗》、《夜听张道士弹琴歌》、《送道士张玄中归桐柏观诗序》以及《少微山眉岩神仙宅记》等反映其与道士交往的作品，也有《步虚词》、《游仙诗》等描写、咏诵道教神仙意境的诗词多首，还有通篇充满炼丹术语，记述炼丹过程的《飞龙引》等诗篇。^③最能直接反映出刘基对道教神仙仰慕之情的作品是《送龙门子入仙华山辞》，他在这首辞的序中说：“龙门先生既辞辟命将去入仙华山为道士，而达官有邀止之者，予弱冠婴疾，习懒不能事，尝爱老氏清静，亦欲作道士未遂。闻先生之言则大喜，因歌以速其行。先生行，吾亦从此往矣。他日道成为列仙，无相忘也。”^④

另据明人陆粲《庚巳编》记载，刘基曾就学于道士。该书卷十“诚意伯条”说，刘基的末孙曾告诉作者的同乡——青田知县顾樵：“诚意未遇时……乃多游深山崇刹，以访异人。久之，入一山寺，见老道士凭几读书，知其隐者，拜之请教。道士不顾，公力恳之。道士举所读书以授曰：‘读此旬日能背诵，则可；不能，姑去。’书厚二寸，公一夕记其半，道士惊叹曰：‘子天才也。’遂得其学^⑤。后佐高皇帝，尝对御言及道士。上令驿召至阙，年且八十，而容色甚少。命与诚意伯及张铁冠择建宫之地，初各不相闻，既而皆为图以进，尺寸若一。”

这些都足以说明刘基与道教的因缘不浅。

① 见《郁离子·麋虎》。

② 《送龙门子入仙华山辞序》，《诚意伯文集》卷二十。

③ 见《覆瓿集》一、二。

④ 《覆瓿集》一，《诚意伯文集》卷一。

⑤ 明代著名学者焦竑《玉堂丛语》卷八亦载此事。

当然，对于古人的一些记载，我们也不能不加分析地盲目相信。

出于神化朱明王朝的需要，统治者对刘基这一人物也进行了神化。例如，不少作品将刘基加入朱元璋的队伍说成是其占星望气后所做出的选择：朱元璋在《诚意伯诰》中说，攻下括苍后，刘基“挺身来谒，于金陵归，谓人曰：天星数验，真可附也，愿委身事之，于是乡里顺化”^①。时人黄伯生所撰的《故诚意伯刘公行状》载，刘基早年与友人同游西湖时，见有异云起于西北，刘基预言说：“此天子气也，应在金陵，十年后有王者起其下，我当辅之。”当朱元璋攻下括苍时，刘基又指乾象而言天命，“决计趋金陵”。而恰在此时，总制官孙炎奉命遣使来聘刘基，刘基遂来到朱元璋帐前^②。而实际情况却是：当朱元璋攻下括苍时，即以重币聘请刘基和宋濂这些当地名士。起初，刘基并不愿意出山，朱元璋手下之人再三邀请，刘基方才应聘。《青田县志·辨误》曾对此事进行考证。文中说，当孙炎等奉命礼聘刘基时，“（刘）基不肯出，炎使再往，（刘）基遗以宝剑。炎作诗赠（刘）基，言剑当献天子，斩不顺命者，非人臣所宜用，封还之。且贻书数千言，（刘）基始就见。会太祖来聘，遂送诣建康。然公之初意，非欲辅明祖也决矣！”谈迁在《国榷》中也引许重熙的考辨说：“孙炎总制处州，龙泉叶子奇三上书荐（刘）基。（孙）炎奏闻，始聘。（刘）基力辞，谢（孙）炎宝剑。却之，作《宝剑歌》，劝其出，（刘）基乃就。”^③可见，所谓见天子气而投奔朱元璋，纯属于神化朱明政权而杜撰出来的神话。

① 《朔运录·诚意伯诰》，《诚意伯文集》卷二十。

② 《朔运录·诚意伯诰》，《诚意伯文集》卷二十。

③ 见〔明〕谈迁：《国榷》卷一，至正二十年。

刘基来到朱元璋麾下之后，朱元璋对其礼遇甚厚，专门为他 and 宋濂等人建起了礼贤馆，供他们居住，“宠礼甚至”。刘基在确实了解到朱元璋的才干、气度等具体情况之后，这才向朱元璋“陈天命所在”，全力辅佐这位有希望成大事的红巾军元帅^①。

神化刘基的记载固不可信，但刘基曾以神学和方术辅佐朱元璋，则是不可否认的。正是上述向朱元璋“陈天命所在”的这一席话，使得朱元璋“大感悟，乃定征伐之计”^②。

此后，刘基一直跟随朱元璋，为之出谋划策，在这些活动中，刘基经常运用着道教方术。

关于刘基曾以方术辅佐朱元璋一事，最有力的证据当属朱元璋给刘基的手书了。当时，刘基因丧母而归乡，朱元璋仍致信于他，请他选择吉时，以行军国大事。手书是这样写的：“先生自江西别后，屡有不祥，皆应先生前教之言。……盖以先生一二年间，以天道发愚，所向无敌。今不敢违教，然择在七月二十一日甲子未得吉时，是以再差人星夜诣前，望先生以生民为念，德教为心，早赐来临，是所愿也。如或未可即来，可将年月吉日时辰方向门户择定密封发来。”^③

从这封信来看，刘基有着一一种预测未来的方术，而朱元璋对此十分崇信，以至于在戎马倥偬中还派人星夜专程赶来请教刘基。

在与陈友谅所进行的鄱阳大战中，刘基的预见能力更是帮了朱元璋的大忙。

陈友谅的军队势力强大，号称 60 万大军，其中舟师 20 万。

① 见《明史》卷一二八，《刘基传》。

② 《朔运录·故诚意伯刘公行状》，《诚意伯文集》卷二十。

③ 《朔运录·御名书》，《诚意伯文集》卷二十。

其船队多为数丈高的大舰，首尾以铁索相连。虽然其声势吓人，但有着致命的弱点，即转动不便，最忌火攻。刘基抓住这一弱点，运用他的天文气象知识，预测到东北风将起，乃以七只小船载芦苇并置火药于其中，募勇士冲入敌阵，乘风纵火，将陈友谅的舟师烧得焦头烂额，陈友谅的弟弟友仁、友贵皆战死，陈军死者大半，且损失战舰数百，陈友谅沮丧不已，元气大伤。

又据明人陆粲的《庚巳编》所载：“鄱阳之战，两军接战方酣。太祖据胡床坐舟端，指挥将士。诚意伯刘公侍侧，忽变色发谩言，引手挤上入舟。上方鄂然，俄一飞炮至，击胡床为寸断，上赖以免。战胜之前一日，上极疲，欲引退，公密奏曰：‘姑少须之，明日午时，吾气旺矣。’已而果以翼午克捷”^①。对于刘基的这些能力，时人目之为望气等方术的神妙法力。而事实上，这应该归功于刘基的气象知识和观察、判断能力以及统筹全局、把握战机的能力。刘基这些能力的形成，虽然与他精通方术有关，但这并非方术真有着什么神力，而是其中所包含的一些科学成分的功劳。关于这一点，我们将在下文进行分析。

朱元璋即位后，对刘基之方术的辅佐之功十分感念，曾屡加褒扬。如，他在《御宝诏书》中称道刘基：“从朕于群雄未定之秋，居则每匡治道，动则仰观乾象，察列宿之经纬，验日月之何光，发踪指示，三军往无不克。”在《弘文馆学士诰》中赞扬刘基说：“昼夜仰观乾象，慎候风云，使三军避凶趋吉，数有贞利。”在《诚意伯诰》中说：“（刘）基累从征伐，睹列曜垂象，每言有准，多效劳力。”^②

当上皇帝后，朱元璋仍然常向刘基垂问天象，其目的当然是

① 陆粲：《庚巳编》卷七，《刘公望气》。

② 皆见《朔运录》，《诚意伯文集》卷二十。

希望继续利用道教神学为自己的政治统治增添道德正当性的光辉。刘基亦将神学与道家的政治伦理主张相附会，以此推进朱明王朝的政治治理向着顺应民心以及更为符合道德的方向运行。例如，他曾利用天象的变化和星占术提出自己轻刑简政的政治伦理主张。在洪武四年（1371年）八月，朱元璋因“天鸣震动”，“日中黑子又见”，特致书向居于山中的刘基请教说：“更不知灾祸自何年月日至，卿山中或有深知历数者、知休咎者，与之共论封来。”^① 刘基逐条予以答复，其大意以为：“霜雪之后，必有阳春，今国威已立，宜少济以宽大。”^②

刘基利用灾异之变而建议宽刑的事例甚多，例如，吴元年（1367年）出现“荧惑守心”的天象，“群臣皆震惧”。刘基密奏朱元璋说：“宜罪己以回天意。”第二天，朱元璋上朝，即以刘基之言谕群臣，“众心始安”。不久，发生了大旱，刘基“请决滞狱”，朱元璋于是命刘基处理一些冤假错案。刘基遂为不少人平反，“雨随注”，“帝大喜”。接着，刘基奏请“立法定制，以止滥杀”，朱元璋从之。又有一天，朱元璋因自己做了一个梦而“欲刑人”，刘基向他释此梦之兆说：“此得土得众之象，宜停刑以待。”结果，3日之后，“海宁降，太祖喜，悉以囚付（刘）基纵之”^③。

人间刑政的宽严与天象、气候或做梦本无必然联系，刘基据此而提出一些宽刑简政的政治主张，这虽然在政治上有积极意义，但毕竟没有科学道理。而且，尽管他善察气象，但气象变化

① 《靖运录·皇帝手书》。

② 《明史》卷一百二十八，《刘基传》。

③ 以上皆见《靖运录·故诚意伯刘公行状》，《诚意伯文集》卷二十；《明史》卷一百二十八，《刘基传》。

有时难以掌握，因此，他的话有时应验，而有时又不应验。当他的话语应验时，皇帝自然高兴，而不应验时，则又引起皇帝的震怒，罪或不测。例如，有一年朱元璋因天旱而求言，刘基上奏说：“士卒物故者，其妻悉处别营，凡数万人，阴气郁结；工匠死，骸骸暴露；吴将吏降者皆编军户，足干和气。”建议妥善处理上述问题。朱元璋采纳了他的意见，但“旬月仍不雨”。朱元璋于是“大怒”^①，刘基也只得借妻丧之由而告归乡里。

尽管如此，与平日刘基的能力与功劳相比，这毕竟只是小小的失误，故朱元璋不久又召刘基赴京，赐赉甚厚。此后他还追赠刘基的祖父和父亲为永嘉郡公，并多次要为刘基晋爵，又授刘基为开国翊运守正文臣、资善大夫、上护军，封诚意伯。

刘基死后，后人更是对其作了种种神化，使他充满了神秘色彩。不加分析地相信这些神秘传说，固然不可取，但否认刘基及其方术的实际作用，也是与历史事实不相符合的。

那么，刘基为何能够运用各种方术，为明王朝立下诸多功劳呢？对于这个问题，只要我们客观地进行一些分析，是不难找到答案的。

刘基的知识面极宽，史书称其“博通经史，于书无不窥，尤精象纬之学”^②。他自己则称“尝爱老氏清静”之学^③，又从道士那里和一些方书上学得了道教的占星、占卜、望云、占气等方术。这种独特的知识结构，对于他运筹帷幄大有帮助。因为：象纬之学、占星、占卜、望云、占气等方术虽然大部分内容荒诞不经，但其中也包含了一些诸如天文、气象、物候、医学、数学、

① 《明史》卷一二八，《刘基传》。

② 《明史》卷一二八，《刘基传》。

③ 《覆瓿集·送龙门子入仙华山辞》，《诚意伯文集》卷一。

地理等多方面的知识和经验；老子思想中既有一些高明的思维方法（如朴素辩证法思想），又有用兵之道和政治主张；而博通儒家经典和历史知识，则能使他更为深刻地观察社会和人生。加之，刘基本人好学深思，又在人体修炼方面颇有根底，这对于提高人的智力也是有帮助的。这一切，使刘基善于融会贯通各类知识，从而使他获得敏锐的观察力、判断力和预见性。故在判断敌情、确定战略决策和作战方案时，能够高瞻远瞩，把握全局，料事如神，成为朱明王朝的开国功臣。

在朱元璋的谋士集团中，与道教有关的还不止刘基一个人。即使是被公认为儒士的宋濂，在其文集中，也可找到他与道教的诸多联系。

宋濂曾为真大道教创始人刘德仁立传，作《书刘真人事》。还曾为张道士作《述玄》一文，其文“因本黄老氏余论”，以阐述天地之间的“玄玄之道”，颇得道家之旨^①。他还曾作《调息解》，文中虽表示君子之志应“译及黔黎”，使“武功戢而文教施”，其“所调”不仅“限于一己之私”，但从中仍可看出，他对调息之术颇为在行^②。他还曾作《太乙玄征记》，极详尽地叙述自己夜梦神仙太乙真人传教之事^③。

以上事实充分说明，道教及方术在元末明初有着广泛的社会影响，它们在明朝的建国立基过程中发挥着重要的作用。

① 见《文宪集》卷二八，《杂著·述玄》。

② 见《文宪集》卷二八，《调息解》。

③ 见《文宪集》卷二八，《太乙玄微记》。

四 朱元璋对道士的尊宠与控制

道教自元代中后期起，便逐渐归为以符箓为主的正一道和以内丹修炼为主的全真道。进入明代，由于道教及其方术有着深厚的社会基础，明统治者偏爱斋醮法术，故正一道颇为受宠。更由于正一道道士和方术在夺取政权之斗争中的特殊作用，因此，朱元璋上台以前，对其首领极为尊重，相比之下，正一道与朱氏政权的关系更为密切，故明王朝对道教采取了扬正一而抑全真的态度。正一天师不仅掌管天下道教，而且还主持国家的祈祀大典，享有种种特权。正一道在政治上取得了前所未有的地位。

早在至正二十一年（1361年），朱元璋还在称吴王时，就曾令江西等处行中书省“访求天师，多有招聘礼请入山，依前住持道教”。其后，又致书天师道的第四十二代天师张正常，表其尊崇之情。信中说：“吾闻汉祖天师，道德在躬，动得鬼神之助，一嘘一吸间，天道为之晦冥，雷霆诸神，莫不受命。以此辅国济民，除其妖孽，援其水旱，故灵名历四十余代而愈著也。……愿师澄心定性，以凝道功，使前灵之迹易显，则龙虎之山益崇，而人益仰望也。”至正二十五年，朱元璋召见张正常，并致书说：“予自草莱，因天下变，为众所尊，不敢不竭心之诚，以安民庶。每闻天师，今为我见，快哉！一睹觐面，天师瞳枢电转，法貌昂然，虽不职事于朝廷，同我一时，岂不千载一遇也。”在称帝之前，朱元璋又致书敦请张正常为之祷告上苍，书中说：“予近自正月，为国家之事，心所欠者，欲奏闻上帝，奈无人捧词至于天庭，故差人诣天师门下，望天师以彼祖宗之灵，必当诚心差精通

道妙之师，捧词达天，以申祈祷之情，即师之虔意也。”^①

又是“招聘礼请”天师，又是吹捧天师的神威法力，又是表达对天师的倾慕，又是求天师为之祈祷上帝，可谓尊崇至极。对此，张正常也马上予以报答，他随即遣人向朱元璋陈上“天运有归”之符，既而又“上劝进笺”，为朱元璋的即位提供神学理论依据^②。

朱元璋即位之后，为了报答道教的辅佐之功，也为着强化专制王权，巩固封建秩序，对道教采取了尊崇与控制相结合的政策。一方面，他继续利用和尊崇道教，以之为自己的政权服务；另一方面，他对道教集团进行了整顿，以将其牢牢地控制在中央专制王权之下。

洪武元年，张正常来京入贺朱元璋的即位。在即位之前，朱元璋对这位道教首领一向尊称“天师”，而在当上天子之后，便不能容忍“天师”的存在了。他反诘说：“天有师乎？”遂将原来元王朝所赐的“天师”之称号免去，改授张正常为“正一嗣教真人”^③，天师道因之也改称正一道。

为了防范道教危及封建统治，朱元璋先后建立和健全了道教的组织机构和管理制度。起初立玄教院以管理道教，洪武十五年（1382年）在京师和地方分别设立道教的管理机构。京师设道录司，为管理道教的最高机构。府设道纪司，州设道正司，县设道会司，分掌各地道教事。

明政府对道观、道士的数额加以限制，对要求出家为道士或女冠者进行考试，精通道教经典者始发给度牒，并对僧、道出家

① 转引自李养正《道教概说》第七章。

② 见《汉天师世家》卷三，《道藏要籍选刊》第六册。

③ 见《明史》卷二九九，《方伎传》。

的年龄进行规定^①。以控制佛、道势力膨胀，保障政府的赋税和徭役来源，恢复和发展经济。

此外，对道士的日常生活乃至生活用具都加以约束。据《明会典》载，洪武三年，朱元璋下令，天下寺观庵院除了殿宇栋梁门窗神座案棹许用红色之外，僧道所居的房舍皆不许起斗拱彩画梁栋，不许用红色什物床榻椅子。

又据《明实录》、《明史》等书载，朱元璋还禁止僧道饮酒食肉，规定僧道不得有妻妾，禁止僧道杂处于外，与民相混，禁止三四人以上止于深山中修禅学道^②，以防止僧道与民间秘密宗教结合，危及统治。

在限制与控制的同时，朱元璋又对有影响的道士恩宠有加。

洪武元年（1368年），张正常入京朝贺朱元璋登基，朱元璋赐宴于便殿，蠲免道户及大上清宫各色徭役。虽去掉了张氏的“天师”之号，朱元璋又授其“正一嗣教真人”称号，赐白金和银印，秩视二品，又设赞教、掌书作为其僚佐。洪武二年（1369年）二月，朱元璋又召其入京，一月之内“承顾问者四，锡宴者二”；洪武三年张氏复被召见，被赐予“掌天下道教银印”；洪武五年，特召入觐，复加赐“永掌天下道教事之诰”以宠之^③。

对于其他有影响的道士，朱元璋也予以任用和尊宠。洪武五年（1372年）三月，朱元璋令中书省征有道之士邓仲修等6人入京，邓氏被任以专祀祠之事，留居朝天宫。他因多次为统治者祷雨祷雪应验而受到朱元璋的“宠异”，“每召见与语，尝赐以诗

① 见《明会要》卷三九。

② 见《明实录》卷二〇九、八六、二三一；《明史》卷七六，《职官志》。

③ 见《汉天师世家》卷三。

及《御注道德经》”^①。

洪武七年（1374年），朱元璋认为道教的灵宝斋科失于文繁，命朝天官道士宋宗真等人加以选择修改，宋宗真应诏前来。与其同来的还有道士傅同虚、邓仲修等人。朱元璋亲自向他们讲明“芟摭之要，复赐之坐，设筵以宴享之，酒半酣，命赋‘严冬如春暖’诗，（傅）同虚与（邓）仲修次第成，跽奏上前，龙颜大悦。且亲御翰墨，成长句一首，内史读示至再，既而留中不下，遂令各沉醉而退”^②。

洪武二十六年（1393年），召赣县道士刘渊然入京，“试以道术，灵应赫然。建西山道院于朝天宫以居之，尝出入禁中，与论道要”。“宠赉殊厚，洪武初封真人，赐二品银章，领天下道教。”^③

此外，朱元璋还先后延请九宫山道士黄菊山，武当山道士张三丰、丘元清，罗浮山明福观道士徐子明，华山道士孙碧云等人，除张三丰未能觅得之外，其余几人皆先后应聘前往，为明王朝效力，并得到统治者的恩宠。^④

五 朱元璋对道教神学的认识

对道教集团进行控制也罢，对道流人物尊宠也罢，其目的都是为了利用道教以巩固大明政权。

而在朱元璋的心底里，似乎很少有过对于鬼神的虔诚信仰，

① 宋濂：《邓炼师神谷碑》，《宋学士文集》卷二十。

② 《傅同虚感遇诗序》《宋学士文集》卷六一。

③ 《古今图书集成·神异典》卷二八七，《方士部·列传》五。

④ 见《古今图书集成·神异典》卷二五六、二八七。

在大多数情况下，他对鬼神抱着一种若即若离的态度。他说：“可谓无神而不信乎？可谓佞神而祈福乎？二者皆不可，惟敬之以礼而已。”^①他认为，既不能溺信鬼神，一味崇尚佛道，又不能完全不信，绝弃佛道，因为这两种做法都不利于封建统治。他说：“若崇尚者崇而有之，则世人皆虚无，非时王之治；若绝弃之而杳然，则世无鬼神，人无畏天，王纲力用焉？”朱元璋的策略是既崇佛道而又不溺于佛道。他认为，只有这样，才能利用佛道以助“王纲”：“其佛仙之幽灵，暗助王纲，益世无穷。”^②

基于上述认识，朱元璋批评历史上因溺信道教神学而败坏朝政的帝王们：“秦皇遣方士而求神仙；汉武帝因李少君等而冀长生；魏道武因寇谦之行‘天宫静轮之法’；唐玄宗与叶法善同游月宫；宋徽宗任林灵素度道士数万。此数帝之心未必不善，然善则善矣，何愚之至甚！其僧道能则能矣，何招祸之如是！”以上所举数位崇道之君，皆是溺信道教神仙方术为个人长生享乐，而放弃了作为一国之君治平天下的政治责任，忽略了道教中所蕴含的政治伦理劝诫，从而也导致了政治治理中的极大失误，给后人留下了笑柄和教训。朱元璋对他们的批评是十分中肯的。由这些历史教训，他认为，作为担负着治国安民重任的君主，应该有所应进行的“修炼”，这就是勤政图治等政治美德方面的修炼。根据以上历史教训，朱元璋提出了自己的“修炼”标准，他说：“君之修甚有大焉！所以修者，宵衣旰食，修明刑政，四海咸安，彝伦攸叙，无有素者，调和四时，使昆虫草木各遂其生。此之谓修，岂不弥纶天地，生生世世，三千大千界中，安得不永为人皇

① 《谕神乐观教》，《明太祖文集》卷八。

② 《三教论》，《明太祖文集》卷十。

者欤!”^① 朱元璋还认识到，世上根本没有长生不死的神仙。秦皇、汉武那样好尚神仙，终究仍一无所得。在他看来，使人民能安居乐业的君主就是神仙。他说：“以朕观之，人君能清心寡欲，使民安田里，足衣食，熙熙皞皞而不自知，即神仙也。功业垂于简册，声名留于后世，此即长生不死也。”^②

当他听说公侯中有好神仙者，便劝谕说：“神仙之术，以长生为说，又缪为不死之药以欺人，故前代帝王及大臣多好之，然卒无验，且有服药以丧其身者。……人能惩忿窒欲，养以中和，自可延年；有善足称，名垂不朽，虽死犹生。何必枯坐服药，以求不死？况万无此理，当痛绝之。”^③

为了防止自己受惑于仙方道书，朱元璋对于道士献上的道书仙方采取了断然却之的态度。并对侍臣说：“彼所言者，非存神固气之道，即炼丹烧炼之说，朕焉用此？朕所用者，圣贤之道，将跻天下生民于寿域，岂独一己之长生久视哉？苟一受其献，迂诞怪妄之士必争来矣，故斥之，毋为所惑。”^④ 朱元璋强调，君主所注重的，应该是能够“跻天下生民于寿域”的“圣贤之道”，而不是个人的“长生久视”之道。这些认识对于治国安民都是有积极意义的。

对于灾祥之事，朱元璋也有着较清醒的看法。洪武二年（1369年），淮安、镇江、台州等地献来一茎多穗的所谓“瑞麦”，群臣由于这些祥瑞而纷纷入贺。朱元璋却说：“朕为生民主，惟思修德致和，使三光平，寒暑时，为国家之瑞，不以物为

① 《游新庵记》，《明太祖文集》卷十四

② [明]余继登：《典故纪闻》卷二

③ [明]余继登：《典故纪闻》卷二

④ 《明会要》卷三九，《职官》十一

瑞也。汉武帝获一角兽，产九茎芝，好功生事，卒使海内空虚。其后神爵、甘露之侈，至山崩地震，而汉德于是乎衰。由此观之，嘉祥无征而灾异有验，可不戒哉！”^①当然，所谓“嘉祥无征而灾异有验”的认识也未必正确，但正由于有了这种认识，才能使朱元璋在为政之时保持较为谨慎的态度，而不至于轻易地被阿谀吹捧之词所迷惑。

洪武八年（1375年），有所谓甘露降下，他虽召来群臣采食，又命臣下歌咏其事，但是并未被称祥颂德之声所陶醉。他说：“有元将末而河水清，至正年间而甘露降。静思祲祥妖孽，可不令人日夜忧惶！所以忧惶者，正谓鬼神之机，人莫可测。若以必妖而必祲，其祸福两忘者有之；若以祲而非我之兆，或福渐臻；若以妖之为害必逼其身，肯日新其己，其祸消矣。故前代忠臣硕士，若有妖魅之作，必致君宵衣旰食以回天意；若见祲祥之见，急奏恐兆他人，非天恩于己也，特以警省，务在四海咸安，诚为良法也。”当时，群臣纷纷“以诗文来献符祲，称祥者比比皆然”。但朱元璋却反而“闻祥而忧，睹祲而患”，之所以如此，是由于“近日以来，鸡鸣半夜，乖逆之气不数日见于晨申，况土木之工并作，不得已而为之，此皆上帝之所恶，惟恐不答，心惊昼夜，如履薄冰，岂敢以甘露之降祲祥以为必然者也”^②。

对于实有其事的所谓祥瑞出现，朱元璋能保持清醒，而对于伪造祥瑞者则予以严惩。例如，至正二十七年（1367年）有一自称太白神的老人告省局工匠曰：“吴王即位三年，当平一天下。”对此，当时身为吴王的朱元璋“闻而诞之，今后勿以

① 《明史纪事本末》卷十四，《开国规模》。

② 《明太祖文集》卷十，《甘露论》。

③ 谈迁：《国榷》卷二，至正二十七年。

闻”^③。又如，洪武七年（1374年），陕州有人来献所谓天书，就被朱元璋斩首^①。洪武十七年（1384年），泗州盱眙又有人来献天书，也被朱元璋斩首^②。

由于朱元璋确认“灾异有验”，因此，如有所谓灾异出现，朱元璋很少掉以轻心。例如，洪武十年十月，天上出现了荧惑犯舆鬼的星象。根据星占术理论，这预示着“贵人当狱死，不尔则火灾”。为此，朱元璋立即告诫臣下说：“朕尝切思，上帝好生，故爱德人而象之，使省不觉之过，改故为之愆。特敕中书使诸大臣皆知，务以德禳灾。就中亦为兵事，正在西番，教河州严备御，恐无知肆侮。”^③

朱元璋还曾批评热衷于议祥瑞的官员说：“卿等所议，但及祥瑞而不及灾异。不知灾异乃上天示戒，所系尤重。”他命令臣下说：“今后四方或有灾异，无论大小，皆令所司即时飞奏。”^④

对于灾异的高度重视，使拥有至高无上之皇权的朱元璋能在一定程度上进行一些反省，而且还能够促使政府及时地采取救灾措施，这对于人民的生活和王朝的政治都是有益的。

我们看到，在朱明王朝开国定基的岁月中，道士以及道教神学、方术曾立下过特殊的功劳。而明太祖朱元璋尽管利用、尊崇道教，但他对于道教神学却基本上抱着一种明智的态度，他所重视的是灾谴论中所蕴含的道德劝诫意义，强调“灾异乃上天示戒，所系尤重”，而对于臣下“但及祥瑞而不及灾异”的阿谀逢迎之举表示出难得的清醒态度。这种清醒态度，正是保持政治上的清明所不可缺少的。

① 见《明史纪事本末》卷十四，《开国规模》。

② 见《明史》卷三，《太祖本纪》三。

③ 《明太祖文集》卷六，《谕中书天象敕》。

④ 《明史纪事本末》卷十四，《开国规模》。

第二十五章

朱元璋对道家政治 伦理的研究与践履

由于朱元璋对道教神学保持着较为清醒的认识，因而他虽然利用道教以神化自己的政权，虽然感念道士和方术的匡济之功，但是并未沉溺于道教神学和方术之中。他对于道教的尊宠，似乎带有几分逢场作戏的意味。

而对于道家的治平之术，朱元璋倒是认真地进行了钻研^①。他反对从道教修炼的角度来理解《道德经》，认为它“非金丹之术”，而是“万物之至根，王者之上师，臣民之极宝”。为了使自己和子孙后代更好地掌握《道德经》的精粹，在他即位后不久，就开始对该书进行注解，至洪武七年十二月甲辰完成。对于这项工作，朱元璋花费了大量的精力，他自称：“悉朕之丹衷，尽其智虑，意利后人。”^② 这番努力，使他对《老子》中的政治伦理思想有了实质性的把握。故他在《三教论》中就深叹，世人“误

① 朱元璋对于儒家思想也十分重视，他称：“孔子之言，万世之师也。”（明·余继登《典故纪闻》卷一。）又以儒家经典作为开科取士的考试内容，令天下士人终身习之。但这并不影响他对于道家思想的尊崇。

② 皆见《大明太祖高皇帝御注道德真经序》。

陷老子已有年矣”，并针对视老子为虚无、为金丹黄冠之术的看法进行了澄清，力证其治国安民及立身处世等方面的伦理意义，他说：“孰不知老子之道非金丹黄冠之术，乃有国有家者，日用常行有不可阙者也。古今以老子为虚无，实为谬哉！其老子之道，密三皇五帝之仁，法天正己，动以时而举合宜，又升霞禅定之机，实与仲尼之志齐。言简而意深，时人不识，故弗用。”^①

朱元璋见到《道德经》，是在他刚刚即位不久之时。那时，他为了“知前代哲王之道”，曾经“问道诸人”，“试览群书”。在这一过程中，《道德经》中深刻而中肯的政治思想引起了他的兴趣和重视，他立刻对该书进行了认真的钻研，并运用其中的一些思想原则指导政治实践，取得了较好的社会效果。

朱元璋虽然在即位之后才见到《道德经》并运用其宗旨，但是，在他打天下的过程中，由当时主观和客观条件所决定以及受一些土人的影响，朱元璋也曾不自觉地遵循着老子的思想原则。可以说，老子的一些思想原则贯穿于他打天下和坐天下的过程中。朱元璋在夺取全国胜利之后，曾总结自己成功的经验说：“（张）士诚恃富，（陈）友谅恃强，朕独无所恃。惟不嗜杀人，布信义，行节俭，与卿等同心共济。”^② 以上几条，除了布信义之外，其他三条皆与老子思想不谋而合。在登上帝位并读到老子的《道德经》之后，朱元璋更加自觉地遵循《老子》的政治伦理思想，以下分四个方面进行论述。

^① 《明太祖集》卷十，黄山书社1991年版。

^② 《明史》卷三，《太祖本纪》三。

一 “宽则得众”

元朝末年是一个群雄并起，征战不已的时期。以刘福通为首的北方红巾军攻占了河南、安徽一带，以彭莹玉、徐寿辉为首的南方红巾军攻占了湖广、江西的一些地区。此外，土豪方国珍占有浙东，盐贩张士诚占据苏、杭。不久，陈友谅杀掉徐寿辉，成为湖广、江西的割据势力。还有一些地主武装也各自安营扎寨，占据一方。当时，大多数军队只图子女玉帛，不惜荼毒生灵。朱元璋当时势单力薄，在冯国用、李善长等上人的劝导下，朱元璋认识到，不乱杀人、纪律严明才能收服人心，壮大自己的力量，平定天下。他遵循这些原则，迅速发展了自己的地盘和势力。

至正十八年（1358年），朱元璋召问儒士唐仲实，向他请教，汉高帝、光武帝、唐太宗、宋太祖、元世祖等君主平定天下，“其道何由？”唐氏回答说，以上数君之所以能够定天下于一统，是由于他们不嗜杀人^①。此后，朱元璋便将这条原则牢牢记在心中。

至正十九年（1359年），朱元璋攻下婺州，他告谕众将士说：“克城以武，戡乱以仁。吾比入集庆，秋毫无犯，故一举而定。今新克婺州，正宜抚绥，使民乐于乡附，则彼未下诸路，亦必闻风而归。吾每闻诸将下一城，得一郡，不妄杀人，辄喜不自胜。盖为将者能以不杀为武，岂惟国家之利，即子孙实受其福。”^②

洪武元年（1368年）七月，朱元璋遣师北伐，他告谕统兵

^① 见《明通鉴》卷一，至正十八年。

^② 《明通鉴》卷二，至正十九年。

北伐的将领徐达说：“中原之民，久为群雄所苦，流离相望，故命将北征，拯民水火。……前代革命之际，肆行屠戮，违天虐民，联实不忍。诸将克城，毋肆焚掠妄杀人。”他还强调说：“不恭命者罚无赦。”不久，他又向部下重申：“新克州郡毋妄杀。”^①

与不嗜杀人原则紧密相连的措施是慎刑轻典，惟有如此，才能够在攻城掠地的战斗结束之后，继续信守不嗜杀人的原则，稳定人心。

关于这点，朱元璋早就有所认识。至正十六年（1356年）七月，朱元璋被诸将奉为吴国公，总理江南行中书省。在拥有了管理一方的权力之后，他便开始实行一些轻刑的措施。据《明通鉴》所载，至正十七年十二月，朱元璋因为“干戈未宁，人心初附”之故，下令释放囚犯。至正十八年三月，他又命“提刑按察司金事分巡郡县，录囚，凡笞罪者释之，杖者减半，重囚杖七十，其有赃者免征，武将征讨之有过者宥之”。左右之人上言说：“去年释罪囚，今年又从末减，用法不宜太宽。”朱元璋回答说：“自丧乱以来，民初离创残以归于我，正宜抚绥之。况其间有一时误犯者，宁可尽法乎！大抵治狱，以宽厚为本，而轻新国则宜用轻典。执而不变，非时措之道也。”^②“治狱以宽厚为本”，代表了朱元璋对刑律制度的基本立场，这与老子“法令滋章，盗贼多有”的思想是不谋而合的。

在即位不久，朱元璋见到了《道德经》，对于书中“民不畏死，奈何以死惧之？”等句感触甚深。他将这一思想与当时的政治实际生活结合起来。他说：“当是时，天下初定，民顽吏弊，虽朝有十人而弃市，暮有百人而仍为之。如此者，岂不应《经》

^① 《明史》卷二，《太祖本纪》二。

^② 以上皆见《明通鉴》卷一，至正十七、十八年。

之所云?”根据老子的这一告诫,朱元璋及时地改变了政策,“乃罢极刑而囚”^①。此后,他更是自觉以老子宽政轻刑等政治伦理主张作为国家法制建设的重要参考,以之作为衡量政治、法律制度的伦理合理性的重要标准。

朱元璋曾与臣下讨论刑法,有人认为:“法重则人不轻犯,吏察则下无遁情”,主张立重法,任苛察之吏。朱元璋立即驳斥这种观点说:“不然,法重则刑滥,吏察则政苛,钳制下民,而犯者必重,检索下情,而巧伪必滋。夫累石之冈,势非不峻,然草木不茂;金铁之溪,水非不清,然鱼鳖不生。古人立法制刑,以防恶护善,故唐虞画衣冠异章服以为戮,而民不犯;秦有凿颠抽肋之刑、惨夷之诛,而囹圄成市,天下怨叛。所谓法正则民恧,罪当则民从,今施重刑而又委之察吏,则民无所措手足矣。朕闻帝王平刑缓狱而天下服从,未闻用商韩之法可以致尧舜之治也。”^②他曾对管理司法的按察司僉事周演说:“凡事当存大体,苟察察以为明,苛刻以为能,下必有不堪之患,非吾所望于风宪也。”^③朱元璋的这些思想,正是对老子“法令滋章,盗贼多有”,“其政察察,其民缺缺”等思想的运用和发挥。

在上述思想的指导下,朱元璋特别强调慎刑。他说:“用刑不当,则无辜受害,故刑不可不慎也。夫置人于捶楚之下,何求不得?古人用刑,本求生人,非求杀人,故钦恤为用刑之本。”^④

在强调慎刑的同时,朱元璋还提出了轻刑的具体建议。他谕中书省臣说:“法有连坐之条,吾以为鞫狱当平恕,非大逆不道,

① 《大明太祖高皇帝御注道德真经·序》。

② [明]余继登:《典故纪闻》卷三。

③ [明]余继登:《典故纪闻》卷一。

④ 《明史纪事本末》卷十四,《开国规模》。

则罪止其身。先王罪不及孥，罚勿及嗣，忠厚之至也。自今民有犯者，毋连坐。”^①

当时，参政杨宪对于宽刑一事表示了不同的意见，认为“元政姑息，民轻犯法，非重治之，则犯者益重”。朱元璋当即反驳说：“民之为恶，如衣之积垢，加以浣濯，则可以复洁。污染之民，以善导之，则可以复新。夫威以刑戮而使不敢犯，其术浅矣。且求生于重典，是犹索鱼于釜，故凡从轻典，虽不求其生，自无死之道。”^②

除了杨宪之外，大臣中还有一些人也认为刑法过宽是元政不纲的原因，谓“元之天下以宽得之亦以宽失之”。朱元璋也立即驳回了“以宽失之”这种错误看法。他说：“以宽得之，则闻之矣，以宽失之，则未之闻也。夫步急则蹶，弦急则绝，民急则乱，居上之道，正当用宽。但云宽则得众，不云宽之失也。”他进而指出元朝之所以败亡的原因说：“元季君臣耽于逸乐，循至沦亡，其失在于纵驰，实非宽也。大抵圣王之道，宽而有制，不以废弃为宽；简而有节，不以慢易为简。施之适中，则无弊矣。”^③ 朱元璋将纵驰与宽仁区别开来，强调“宽而有制”，“简而有节”的政治治理之道，这些认识是非常明智的。

立国不久，朱元璋令臣下省定律令，他向负责此项工作的李善长、杨宪、刘基等人强调立法宜宽简的原则。他说：“立法贵在简当，使人易晓。若条诸繁多，或一事而两端，可轻可重，使贪吏得藉手为奸，则所以禁残暴者，适以贼良善，非良法也。夫网密则水无大鱼，法密则国无全民。卿等宜尽心参究……”当律

① 《明太祖实录》卷二五。

② 《明太祖实录》卷二五。

③ 《典故纪闻》卷二。

令编成后，朱元璋亲自阅视，并加以“去烦减重”，才“命颁行之”^①。

不过，从当时执法的实际情况来看，不嗜杀人和轻刑往往只是在言谈和诏令中强调得多，而在实际生活中则往往施行重典。洪武二十一年（1388年），庶吉士解缙就曾上谏批评朱元璋言行不一，未能践履老子的告诫，用刑太繁，他说：“……陛下尝教臣云：‘世不绝贤。’又尝教臣云：‘民不畏死，奈何以死惧之？’陛下好善而善不显，恶恶而恶日滋。……良由诚信有间而用刑太繁也。……入人之罪，或谓无私；出人之罪，必疑受贿……营救甚难而多得祸。祸不止于一身，刑必延乎亲友……天下皆谓陛下任喜怒为生杀……”^②《明史·刑法志》也以具体数据说明了明初刑罚颇重的状况。书中记载：“凡《三诰》所列凌迟、枭示、种诛者，无虑千百，弃市以下数万，其《三编》稍宽容，然所记进士监生罪名，自一犯至四犯者犹三百六十四人，幸不死还职，率戴罪治事。”之所以如此，一方面是迫于当时的形势，所谓“朱元璋纵驰之后，刑用重典”，“用重典以惩一时，而酌中制以垂后世，故猛烈之治，宽仁之诏，相辅而行……”^③

另一方面，朱元璋施用重典乃是为了全力维护他那至高无上的专制皇权，为此，可以抛掉任何承诺而不顾一切。经他亲自审定的明律对于谋叛、谋大逆等量罪，皆重于唐律。不但共谋者不论首从一律凌迟处死，其祖父、父、子、兄弟和同居之人，不分异姓，伯、叔、侄不限同籍，也一律处斩；为了消除皇权旁落的隐患，他先后于1380年和1393年以谋不轨和谋反罪诛杀胡惟

① 《典故纪闻》卷二。

② 谈迁：《国榷》卷九，洪武二十一年。

③ 《明史》卷九三，《刑法志》。

庸、李善长、兰玉等开国元勋，受株连者达4万余人；为了树立君主的绝对权威，他实行廷杖制度，侄儿朱文正、工部尚书薛祥皆死于杖下，永嘉侯朱亮祖父子则被鞭死，致使臣下皆提心吊胆，惶惶不可终日。这些怵目惊心的事实说明，当大权在握以后，朱元璋的宽刑、不嗜杀人等承诺，是要大大地打折扣的。

这些事实也告诉我们，在封建专制制度日趋加强的政治环境中，道家的政治伦理主张的践行是相当成问题的。以上事实也使我们深刻地体会到，缺乏相应的法制秩序和相应的制度约束，仅仅依靠统治集团成员个人的道德自觉以及对道家政治伦理理论的理解和认同，这些政治伦理要求是难以持久地或真正地由政府官员所遵循而产生道德制约力的。这是道家政治伦理思想在实际操作中难以逾越的障碍。

二 “敦崇俭朴”

躬行节俭是朱元璋一生所奉行的信条。早在至正二十一年（1361年），方国珍遣使来谢，且献上饰金玉马鞍，朱元璋命却之，并谕下说：“今有事四方，所需者人材，所用者粟帛，其他宝玩，非所好也。”至正二十四年（1364年），江西行省献上陈友谅的镂金床，朱元璋观后对待臣说：“此与孟昶七宝溺器何以异！一床工巧若此，其他可知。陈氏父子穷奢极靡，焉得不亡！”命令臣下将此床毁掉^①。

至正二十六年（1366年），政府在南京营建宫室，负责此项工程的人将宫室的图样拿给朱元璋过目，他见到其中雕琢绮丽

^① 见《明通鉴》卷三，至正二十四年。

者，即命去之，并对中书省臣曰：“千古之上，茅茨而圣，雕峻而亡。吾节俭是宝，民力其勿惮乎！”在朱元璋即位之后，所建的宫殿“皆朴素，不为饰”。他还命人将古人可资鉴戒之事及《大学衍义》书于壁间，并对人说：“前代宫室，多施绘画，予用此备朝夕观览，岂不愈于丹青乎！”当臣下建议以瑞州所出产的文石来装饰地面时，朱元璋批评说：“敦崇俭朴，犹恐习于奢华，尔不能以节俭之道事予，乃导予奢丽耶！”^①

对于劝诫自己俭朴的官员，朱元璋则予以奖励。有一次，他在视事时，因天热，需换下汗湿之衣。参军宋思颜见到朱元璋所换之衣皆是洗过的旧衣服，便上言说：“主公躬行节俭，真可示法子孙。臣恐今日如此，而后或不然，愿始终如此。”朱元璋闻言非常高兴，他夸奖宋思颜说：“此言甚善。他人能言，或惟及于目前，而不能及于久远；或能及于已然，而不能及于将然。今思颜见我可行于前，而虑我不能行于后，信能尽忠于我也。”并特意赐币以示褒奖^②。

朱元璋特别强调君主率先节俭的重要性说：“居上能俭，可以导俗；居上而侈，必至厉民。独不见茅茨卑宫，尧、禹以崇圣德；阿宫、西苑，秦、隋以失人心？”^③他曾作《资世通训》一书，首章为《君道》，凡十八事，“俭”、“素”二事被列为首要之事^④。

可贵的是，朱元璋强调君主节俭，同时又主张让民众有一些享受物质生活的快乐。这一思想可以从他对《道德经》的有关阐

① 《明史纪事本末》卷十四，《开国规模》。

② 见〔明〕余继登《典故纪闻》卷一。

③ 《明实录》卷一〇六。

④ 见谈迁《国榷》卷六，洪武八年。

释中体现出来。该书第十二章说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨，是以圣人为腹不为目。故云去彼取此。”朱元璋阐释说：“此专戒好贪欲、绝游玩、美声色、贵货财者。此文非深，即是外作禽荒，内作色荒，酗酒嗜音，峻宇雕墙是也。‘腹’，喻民也。‘所以实其腹’者，五色、五音、五味、田猎、货财皆欲使民有乐之，君不取而君有之，即舍彼而取此。‘后其身而身先，外其身而身存’之道是也。”^①在这里，朱元璋没有一概否定物质的享受，而主张这一切“皆欲使民有乐之”，君主虽拥有它们却不取用享受，这样才能够“身先”、“身存”，统治人民，巩固皇位。

由于有了这些认识，故朱元璋对于皇宫内的财物有比较正确的认识。有一天，他来到皇宫的府库，看到其中的珍异财宝堆积，便十分感慨地对臣下说：“此皆民力所供，蓄积为天下之用，吾何敢私？苟奢侈浪费，取一己之娱，殫耳目之乐，是以天下之积为一己之奉也。今天下已平，国家无事，封赏之外，正宜俭约，以省浮费。”^②在封建帝王的皇宫之中，财物山积，珍宝无数，这是历代朝廷的惯例，明王朝立国后当然也不例外。不过，朱元璋能够以节俭为宗旨，反对奢侈浪费，反对将此作为个人的娱乐享受，确实是不容易的。

对于宫内之人，凡有不节俭惜物的，朱元璋也予以严厉的批评。有一次退朝时，他看到两个内使穿着新布靴在雨中行走，立刻责斥说：“靴虽微，皆出民力，民之为此，非旦夕可成。汝何不爱惜，乃暴殄如此！”^③并命左右之人杖责此二人。洪武三十

① 《大明太祖高皇帝御注道德真经》卷上。

② 《典故纪闻》卷二。

③ 《典故纪闻》卷二。

年，朱元璋来到奉天殿，看到这里散骑舍人所穿之服极其鲜丽，便询问其制作的价格，当听说这件衣服需要五百贯时，朱元璋严厉地批评说：“五百贯，农夫数口之家一岁之资也，而尔费之一衣。骄奢若此，岂不暴殄！”他立即命令切戒这一奢举^①。

朱元璋将崇俭抑奢奉为重要的政治美德，并多次从国家兴亡的高度来认识其重要性。他说：“丧乱之源，由于骄逸。大抵居高位者易骄，处逸乐者易侈，骄则善言不入而过不闻，侈则善道不立而行不顾，如此者未有不亡。”^②“勤俭为治身之本，奢侈为丧家之源……自今宜量入为出，裁省妄费，宁使有余，勿令不足。”^③他以元代君主的实例来说明俭朴则成大业，骄淫奢侈而败亡的规律，并以此来教育自己的子孙后代。他说：“元世祖在位，躬行俭朴，遂成一统之业。至庚申帝骄淫奢侈，饫粱肉于犬豕，致怨怒于神人，逸豫未终，败亡随至。此近代之事，可为明鉴，朕常以此训诸子，使之所警戒，则可以长保国家矣。”^④

朱元璋还认识到，骄淫奢侈不仅会激起天怨人怒，而且还将劳民力，废民财，破坏农业生产，致使国家财政困难而危亡。在《道德经》注释中，朱元璋通过阐释“治大国若烹小鲜”来说明这一道理。他说：“善治天下者，务不奢侈以废民财而劳其力焉！若奢侈者，必宫室台榭诸等徭役并兴擅动，生民农业废而乏用国危。”^⑤

在上述一系列认识指导下，朱元璋较能注意节制侈心，以防骄淫奢侈，他回顾自己的生活说：“朕常念昔居淮右，频旱饥谨，

① 见《明史纪事本末》卷十四，《开国规模》。

② 《明太祖实录》卷二五。

③ 《典故纪闻》卷三。

④ 《明太祖实录》卷一〇六。

⑤ 《大明太祖高皇帝御注道德真经》卷下。

限于衣食，鲜能如意。今富有四海，何求不遂，何欲不得？然检制其心，惟恐骄盈不必度量再三，不获已而后为之，为之未尝过度。”^①“吾平日无优伶赞近之狎，无酣歌夜欲之娱，正宫无自纵之权，妃嫔无宠幸之昵。”^②考之史籍，上述这些话语还是比较符合实际的。

据史籍所载，朱元璋的个人生活的确较为俭朴。即位之初，负责朱元璋的车舆服御等物的官员上奏说，这类物品应饰以黄金，朱元璋却特意命令以铜为之。有关官员认为所需黄金不多，费用少而不足惜，朱元璋却告诫他们说：“朕富有四海，岂吝于此？然所谓俭约者，非身先之，何以率下，且奢侈之厚，未有不由小至大者也。”^③又如，礼部尚书陶凯等人根据古礼，请朱元璋在用膳时伴有音乐。朱元璋拒绝了这一要求，他说：“古之帝王，功德隆盛，治洽生民，上下之间洽然太和，虽日一举乐，不为过也。今天下虽定，人民未苏，北征将士尚在暴露之中，此朕宵旰忧勤之暇，岂可忘将士之劳，而自为佚乐哉？”^④

虽然贵为天子，但朱元璋的服装、卧处及饮食都并不算太奢华。《典故纪闻》载：“太祖视事东阁，天热甚，汗湿衣，左右更衣以进，皆经醇濯者。”^⑤《东谷赘言》载：“乾清宫御床，若无金龙在上，与中人之家卧榻无异。宫中每日断膳，止用蔬菜。凡若此类，皆以俭德示天下。”^⑥直至临死之前，朱元璋还留下遗言：“丧祭仪物，毋用金玉，孝陵山川因其故，毋改作。”^⑦嘱咐

① 《明太祖实录》卷一一六。

② 《典故纪闻》卷四。

③ 《明史纪事本末》卷十四，《开国规模》。

④ 《典故纪闻》卷二。

⑤ 《典故纪闻》卷一。

⑥ [明]敖英：《东谷赘言》卷下。

⑦ 《明史》卷三，《太祖本纪》三。

后人从简安排葬事，不要过于浪费人力修筑陵墓，以免劳民。朱元璋至死仍敦行节俭，这在封建帝王中是较为突出的。不过，他的妃嫔之多，儿女之多，在封建帝王中也是名列前茅的，这又有悖于道家抑情节欲的主张了。

三 “同心一德”

朱元璋关于君臣“同心一德”、“同心共济”的宗旨也是对《老子》政治伦理思想的尊奉和发挥。《老子》反复告诫统治者：“贵以贱为本，高以下为基。”“自见者不明，自是者不彰……自矜者不长。”“不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。”^① 将这些话语归纳起来，无非就是要统治者谦下不骄，与臣下同心共济。

在朱元璋打江山与坐江山的前期，他基本是信守上述原则的。早在至正二十四年（1364年），他曾与臣下讨论刘邦从布衣而成为万乘之主的原因，认为刘邦不但能知人善任，而且“承以柔逊，济以宽仁”，故能战胜“自矜功伐”的项羽^②。

朱元璋深刻认识到，君臣同心共济的重要性，他曾谓侍臣说：“天下无难治，惟君臣同心一德，则庶事理而兆民安矣。唐虞三代之时，君臣同德，故能致雍熙太和之治。……朕今简用贤能，以任天下之政，思与卿等求如古之君臣，同心一德，协于政治，以康济斯民，卿等勉之！”^③

要做到君臣同心共济，首先必须互相信任，不用伪诈，不加

^① 《老子》第三九、二四、二二章。

^② 见《明通鉴》卷三，至正二十四年。

^③ 《典故纪闻》卷四。

猜忌，也就是《老子》所主张的“不以智治国”^①。朱元璋充分意识到这一点，他指出，君臣之间互相猜忌是无法达到“至治”的：“君臣之间，两相猜忌，上下乖隔，情意不孚。君言善而臣违之，臣论是而君拂之，如此欲臻至治，胡可得也？”^②

早在朱元璋攻打集庆时，他就以诚信不疑的态度收服了几万降众之心。在集庆之战中，元将陈兆先战败，率所部 36000 人投降朱元璋。这些降兵不知将被如何处置，非常疑惧不安。朱元璋察觉此情后，就从中挑选了 500 个骁勇健壮者，让他们环绕在自己身边睡觉，而自己平时的卫士一个也不留，然后“解甲酣寝达旦”，以表示对他们的信任。这种以诚相待的态度，使众降兵大为感动，因此而安心为朱元璋效命^③，从而瓦解了敌人，壮大了自己。

在当上了皇帝之后，朱元璋仍然在较长一段时间内与臣下保持着这种互相信任的关系。他曾指出：“君之于臣，好而信之，谗言虽至而不入；恶而疑之，毁谤不召而自来。苟能以大公至正之心以待人，则自无独信偏疑之私。”^④章溢任浙东按察佥事时，按察使孔克仁等因事下狱，“辞连及（章）溢”，章溢因之“忧惧不知所为”，朱元璋特派刘基谕章溢说：“予素知章溢守法令，毋疑也。”^⑤不久将章氏升为浙东按察副使，继而将他由副职升为正职。

与用人信而不疑的主张相一致，朱元璋还认为，在用人时不必过于苛求：“良工琢玉，不弃小疵，朝廷用人，必赦小过。故

① 《道德经》第六十五章。

② 《典故纪闻》卷四。

③ 见《明史》卷一，《太祖本纪》一。

④ 《典故纪闻》卷五。

⑤ 《国初礼贤录》。

改过迁善，圣人与之，弃短录长，人君务焉。苟因一事之失而弃一人，则天下无全人矣。”他命令：“凡士人因小过罢黜及迁谪远方者，如其才德果优，并听举用。”^①当时，一些有才干但犯有小过失的官员被免去官职，朱元璋针对此情下诏说：“近内外官员有微罪罢免者，其中多明经老成，练达政务，一旦废黜，不得展尽其才能，朕甚惜之。”^②令将这些人迎回京城任职。

君臣之间同心共济，还要求君主不自逞能，且具有广求人才、广集众能的襟怀。朱元璋在这方面也是做得比较好的。即位之初，他就下诏求贤辅治：“天下之治，天下之贤共理之。”^③洪武六年（1373年），他又令吏部访求贤才。他说：“鸿鹄之能远举者，为其有羽翼也；蛟龙之能腾跃者，为其有鳞鬣也；人君之能致治者，为其有贤才而辅之也。今山林之士，岂无德行文艺之足称者？宜令有司采举，备礼遣送京师，朕将任用之，以图至治。”^④洪武十三年，朱元璋又命群臣推荐人才，他说：“天下贤才未尝乏也……为人上者，能量才授职，则无施不可。盖士之进退，系乎国之治否，吾以一人之智，岂足以尽理天下？必赖天下之贤，然后足以有为。尔等宜体此意。”^⑤除了上述几次大规模搜求人才之外，在洪武三年、八年、十四年、十五年、十六年、十九年、二十二年都曾下诏访求隐逸人士以及明经老成之士。在他统治期间，大批人才被选送到国家的各级政府机构中。

朱元璋不但广求人才，而且注意“审察其宜”，善于使用人才。他认识到：“人之才有长短，亦犹工师之艺有能否。善攻木

① 《典故纪闻》卷五。

② 《典故纪闻》卷四。

③ 《明史》卷一，《太祖本纪》。

④ 《典故纪闻》卷三；《洪武圣政记·绝佞位第五》。

⑤ 《典故纪闻》卷四。

者，不能攻石；善斫轮者，不能为舟。若任人之际，量能授官，则无不可用之才矣。”“任人之道，因材而授职，譬如良工之于木，大小曲直，各当其用，则无弃材。夫人亦然，有大器者或乏小能，或有小能不足当大事，用之者在审察其宜耳。”^①在朱元璋手下，众人的才能大都得以发挥：徐达娴于韬略，即派他领兵于外；常遇春勇猛善战，便以他为先锋；刘基善于运筹，则以他为军师。

要做到与臣下同心共济，君主还必须具有谦让不骄的品德。对此，朱元璋也是有所认识的。他在阐发《老子》中“为而不恃，功成而不居”等话语时说：“圣人利济万物，不自矜也。长养万物而不专自用也。功成而不自居，乃成而不自主也。”“天下措安，君不自逞其能，是谓不恃。生齿之繁，君不专长，百职以理之，是谓长而不宰。”^②

在政治实践中，谦让不矜的作风主要体现为兼听纳谏。关于这一方面，朱元璋在前期是做得比较好的，他强调必须广取众人之见，而不要自作聪明：

“人主以明为治，而不自用其明，当取众人以为明，众人之见，必广于一人。故用天下之贤才以为治，使天下之情幽隐毕达，则明无不照，而治道成矣。苟自作聪明，而不取众长，欲治道之成，不可得也。”^③

朱元璋将从谏与拒谏提到安危兴亡的高度来认识。他说：“朕观往古任智自用之君，饰非拒谏多取灭亡。成汤改过不吝，故为三代盛主，唐太宗屈己从谏，亦能致贞观之治，此皆后世罕

① 《典故纪闻》卷五。

② 《大明太祖高皇帝御注道德真经》卷上。

③ 《典故纪闻》卷四。

及也。人君苟能虚己以受言，人臣能尽忠以进谏，则何事业不可成哉？”^①“朕观汤以从谏弗拂而兴，纣以饰非拒谏而亡。兴亡之道，在从谏与拂谏耳。”他进而分析君主自贤则危、从谏则兴的原因说：“大抵自贤者必自用，自用则上不畏天命，下不恤人言，不亡何待？从谏者则乐善，乐善则正人日亲，俭人日远，号令政事，必底于善，故未有不兴者。”^②他接着指出，君主对于上言之臣应该持言者无罪的态度：“言而是也，有褒嘉之美；言而非也，无谴责之患。故人思尽职竭其忠诚，无有隐讳。如此，则嘉言日闻，君德日新，令闻长世，允为贤明。若昏庸之主，吝一己之非，拒天下之善，全躯保禄之臣，缄默而不言，或畏威而莫谏，塞其聪明，昧于治理，必至沦亡而后已。由此观之，能受谏与不能受谏之异也。”^③

他向侍臣反复强调直言上谏的重要性说：“人君深居高位，恐阻隔聪明，过而不闻其过，阙而不知其阙，故必有献替之臣，忠谋之士，日处左右以拾遗补阙。”^④“清明之朝，耳目外通，昏暗之世，聪明内蔽。外通则下无壅遏，内蔽则上如聋瞽，国家治否，实关乎此。”^⑤“治国之道，必先通言路。夫言，犹水也，欲其长流。水塞则众流障遏，言塞则上下壅蔽。”因此，他要求臣下直言无隐：“君臣之间，各任其责，不宜有所隐避。若隐避不言，相为容默，既非事君之道，于己亦不利。自今宜各尽乃心，直言勿隐。”^⑥他对担任撰写起居注的腾毅、杨训文说，元

① 《明太祖实录》卷一〇六。

② 《典故纪闻》卷三。

③ 《典故纪闻》卷三。

④ 《典故纪闻》卷三。

⑤ 《典故纪闻》卷三。

⑥ 《明通鉴》卷三，至正二十四年。

朝大臣的门人不敢直谏，“唯务谄谀以求苟合”，结果一旦主子败亡，自己也获罪。以此告诫腾、杨二人“宜尽心所事，勿为阿容”，并向他们指出，起居官之职责，并不仅仅记录君主之言行，其最主要的任务在于“输忠纳海，致主于无过之地，而后为尽职”。^①

朱元璋深知，自己高居于庙堂之上，要真正做到了解下情是很困难的。他曾向中书省臣谈起自己的这种担心。他说：“朕常患下情不能上达，得失无由以知，故广言路以求直言。其有言者，朕皆虚心以纳之，尚虞微贱之人，敢言而不得言，疎远之士，欲言而恐不信。如此则所知有限，所闻不广。”为了给臣民上言提供方便，朱元璋采取了以下措施：“令天下臣民，凡言事者，实封直达朕前。”^②这就是说，臣民的意见和建议可以直接送到朱元璋的手中。这一措施是否得以实施，究竟实施了多久，虽然尚值得考证，但作为一个封建帝王，能有如此之襟怀，的确是值得称道的。

然而，在另一方面，出于巩固专制皇权的需要，朱元璋在政局稳定之后，不但藏弓烹狗、大杀功臣，而且连与丞相共治天下的局面也不能容忍，他废除了自秦汉以来行之一千余年的丞相制度，独揽大权。这说明，在高度专制的君主制度下，所谓与群臣同心共济只是一种战术性的、策略性的、为时不可能久远的措施。

① 《明通鉴》卷三，至正二十五年。

② 《典故纪闻》卷三。

四 与民休息

与民休息是老子无为政治的重要内容，朱元璋出身寒微，长期生活在社会的最下层，对于封建统治者劳民、扰民的民间疾苦极为了解。因此，在他即位之后，除了继续遵循慎刑、节俭、任贤纳谏等宗旨之外，还十分注意与民休息。

洪武元年（1368年），各地府州县官来朝，朱元璋告谕众官员应使百姓安养休息，决不可做侵夺百姓的贪官。他说：“天下初定，百姓财力俱困，譬犹初飞之鸟，不可拔其羽；新植之木，不可摇其根；要在安养生息之而已。惟廉者能约己而利人。贪者必损人而厚己。有才敏者或泥于私，善柔者或昧于欲，此皆不廉致之也。尔等当深戒之！”^①

当徐达攻下山东后，朱元璋告谕前往山东任职的官员说：“百姓安否在守令，守令之贤以才德，有才则可以应变集事，有道则足以善治。……今新附之民，望治犹负疾者之望良医。医之术有攻治、有保养，攻治者伐外邪，保养者扶元气。今民出丧乱，是外邪去矣，所望生养休息耳，即扶元气之谓也。有守令之寄者，当体予意，以抚字为心，毋重困之。”^②

对于那些聚敛民财的官吏，朱元璋则予以治罪。洪武七年（1374年），彰德府税课司对人民横征滥敛，乃至民间的瓜果柿枣畜牧饮食之物都要征税。朱元璋闻知此情后十分生气，他说：“古谓聚敛之臣甚于盗臣，正此等官吏也。”下令将其执而治

^① 《明史纪事本末》卷十四，《开国规模》。

^② 《典故纪闻》卷一。

罪^①。他将聚敛之臣视为“奸臣”、“民害”，他对户部官员说：“曩者奸臣聚敛，深为民害，税及天下纤悉之物，朕甚耻焉。”^②他对于贪官的惩治尤为严厉，凡贪赃数额达60两银以上者，即予以剥皮并枭首示众。1385年，户部侍郎郭桓等人勾结浙西等地官吏侵吞税粮之事发，朱元璋为此逮杀数百人，下狱者达几万人。这样做，一方面固然是保护王朝的经济利益，但同时也是为了制止聚敛之臣过分伤民。

朱元璋认识到，农业赋税是国家财政的主要来源。但赋税过重，则必将使人民不堪生存。欲使民众休养生息，就必须宽赋，同时，还需制定相应的赋税制度，规定适当的纳税数额。他曾就这一问题对刘基等人说：“国家爱养生民，正犹保抱赤子，惟恐伤之。苟无常制，惟掊敛以腹其脂膏，虽有慈父，不能收爱子之心。今日之计，当定赋以节用，则民力可以不困，崇本而祛末，则国计可以恒纾。”^③当时，正处于多年战乱之后，元朝土田户籍的文书大多已佚散，为了给征收田赋提供依据，朱元璋派周铸等164人去浙西核实田亩。为此，他告谕中书省说：“兵革之余，郡县版籍多亡，今欲经理以清其源，无使过制以病吾民。夫善政在于养民，养民在于宽赋。其遣周铸等往诸府县核实田亩，以定赋税，此外无令有所妄扰。”^④

朱元璋多次与臣下围绕如何宽以治民的问题进行讨论。他曾向刘基请教“生息之道”，刘基说：“生民之道，在于宽仁。”朱元璋认为刘基概言宽仁，不够具体。他进而阐发说：“以朕观之，

① 《典故纪闻》卷三。

② 《典故纪闻》卷四。

③ 《典故纪闻》卷一。

④ 《明史纪事本末》卷十四，《开国规模》。

宽民必当阜民之财，息民之力。不节用则民财竭，不省役则民力困……”^①

出于宽赋以养民的目的，朱元璋多次减免各地的田租。史籍上这类记载特别多：洪武元年，免吴江、广德、太平等灾区的田租；二年，免中原、江南地区的田租，振陕西之饥荒；四年，因旱灾免山西等地田租，振陕西灾，免江西、浙江秋粮，免太平、镇江、淮、扬等地田租；六年，免北平、河间、河南等被灾地区的田租；七年，免真定等42府州县被灾地区的田租，振苏州饥民30万户，减苏、松、嘉、湖地区极重田租之半，免陕西、山西、山东、河南等受灾地区田租；八年，免应天、太平等被灾地区的田租；十年，振太平、宁国、宜兴、绍兴、金华诸县以及湖广等地的水灾；十二年，免北平田租；十三年，免天下田租；十四年，免应天、太平、镇江等地的田租；十五年，免畿内、浙江、江西、河南、山东税粮；十六年，免畿内各府田租；十七年，免畿内今年田租之半；十八年，蠲河南、山东、北平田租；二十三年，振河南、北平、山东水灾并免灾区田租；二十四年，免北平、河间被灾地区田租；二十八年，诏二十七年以后新垦之田毋征税；二十九年免应天、太平五府田租。^②

除了强调宽赋，朱元璋还注意减轻徭役。开国初，他与中书省官员讨论役法时说：“民力有限，徭役无穷，当思节其力，毋重困之。民力劳困，岂能独安？自今凡有兴作，不得已者，暂借其力，至于不急之务，浮汎之役，宜罢之。”^③

在封建社会中，朝廷向各地征派贡物，各地向君主进贡特

① 《明史纪事本末》卷十四，《开国规模》。

② 见《明史·太祖本纪》。

③ 《典故纪闻》卷二。

产，这是习以为常之事，也是严重困扰民众之事。为了避免劳民，朱元璋对于各地向朝廷的进贡之物也能予以一些控制。洪武二年（1369年），蕲州进献竹簟，朱元璋下令却之。并为此而告谕中书省臣说：“古者方物之贡，惟服食器用，无玩好之饰。今蕲州进竹簟，未有命而来献，天下闻风争进奇巧，则劳民伤财，自此始矣。其勿受。仍令四方，非朝廷所需，毋得妄献。”^①洪武六年，他又因潞州进贡人参一事而对臣下说：“朕闻人参得之甚艰，岂不劳民？今后不必进。”还制止进贡金华香米、太原葡萄酒等物品，以免劳困百姓^②。

除了自己注意不伤民力、轻徭简役之外，朱元璋还曾教育太子和诸王惜民力，一日退朝时，朱元璋指着宫中的空隙之地对他们说：“此非不可起亭台馆榭，为游观之所，诚不忍重伤民力耳。昔商纣琼宫瑶室，天下怨之。汉文帝欲作露台，惜百金之费，当时国富民安。尔等常存儆戒。”^③

在注意与民休息的基础上，朱元璋又推行奖励垦荒，移民屯田等措施，这几个方面的互相配合，大大刺激了广大农民的劳动积极性。洪武时期，农业生产迅速恢复发展，洪武元年（1368年）至十三年（1380年），全国新垦田面积共达180.3万多顷^④。到洪武末年，全国耕地总面积已突破400万顷，比元朝末年增加了一倍以上。与此相应，封建政府的田赋收入也大大增加，洪武二十六年（1393年），全国征入的米、麦、豆、谷达3270多万石，比元代每年征入的田赋额增加了近两倍。除此之外，全国各

① 《典故纪闻》卷二。

② 见《典故纪闻》卷三。

③ 《明史纪事本末》卷十四，《开国规模》。

④ 因《明实录》未载洪武五年和十一年新垦田的面积，故此数字不包括这两年的垦田面积。

地的仓储也甚为丰裕，“米粟自输京师数百万石外，府县仓廩蓄积甚丰”^①。这些都充分显示着明初农业生产的恢复与繁荣。

朱元璋的政治实践再次证明，统治者践履道家的政治伦理要求对于安定人民的生活，减轻人民的负担，调整统治集团内部的矛盾，促进社会经济的恢复和发展，都是具有积极意义的。

^① 《明史》卷七八，《食货志·赋役》。

第二十六章

迷恋道教方术而国危身亡的明世宗

明世宗朱厚熜是明代最为突出的一位醉心于道教神学方术的皇帝。如果说，他的祖先朱元璋的崇道乃是出于政治上的需要，其中主要的成分是对道教利用的话，那么，朱厚熜却是希图长生活命，希图神仙赐福，陷入愚昧的宗教迷狂。因此，这个道教皇帝自然也就常被道教神学所左右，最后成为它的牺牲品。

一 明世宗对道教的崇尚

明世宗朱厚熜的皇位来自他的堂兄明武宗朱厚照，朱厚照因一次翻船事故而落水染疾，几个月后便一命归天，死时年仅31岁。因武宗无后嗣，故由兴献王朱祐杭之长子朱厚熜继承皇位。也许是有感于明武宗的短命和无后，加之自己又身体羸弱，故朱厚熜对于长生广嗣倾注了极大的注意力，他的崇道，即以此为主旋律而展开。

刚即位不久，朱厚熜就听信太监崔文的怂恿，在乾清宫等处建醮，日夜不绝，又命内监在宫内学习道教经术。

嘉靖三年（1524年），世宗将江西龙虎山上清宫道士邵元节召来京城，让他居于显灵宫，专门从事祷祀活动。当雨雪愆期，邵氏就要设醮祈祷。下雨、下雪是自然现象，即使不祈祷也总归是要落下来的，加之，方术中的望气占风之术中毕竟包含着一些气象经验，故邵氏的祷雨祷雪，倒也碰中过几次。因此，朱厚熜对其宠信日增。在这些祷祀活动中，让朱厚熜最为感念的，乃是这位邵元节的祈嗣之功。

朱厚熜虽然幸运地坐上了皇帝的宝座，但即位后近10年里居然还不曾有儿子，这使他忧心忡忡。他多次命令邵元节建醮，祈祷上天赐子。祈嗣醮专门设于钦安殿内，以礼部尚书夏言充当醮坛监礼使，让侍郎湛若水、顾鼎臣充当迎嗣导引官，并命令文武大臣递日进香，自己则亲自在祈嗣醮的初、终两日上香行礼。几年以后，皇子叠出世，朱厚熜自然是大喜特喜。他把这一功劳归于邵元节的祀神之效，不但将邵氏加授礼部尚书，赐一品服俸和白金、宝冠、法服等，而且将邵氏的孙、徒也加官进秩。

生儿育女这本是十分自然的事情，但明世宗却认定这是崇道的结果，故对方术愈加迷信。当时，道士邵元节因已年老，遂将与自己素有交情的陶仲文推荐给世宗。当时皇宫中有所谓黑眚见，陶氏“以符水喂剑，绝宫中妖”。不久，庄敬太子患痘，陶氏为之祈祷后，恰好太子病愈，故朱厚熜因此而对陶氏的法术“深宠异”^①。

嘉靖十八年（1539年），陶氏随从世宗南巡，“有旋风绕驾不散”，陶氏预言将有火灾发生。世宗遣陶氏禳祸，陶氏称，火灾终将发生，他的法术只能保护世宗一人的安全。据说，当夜行

^① 《明史》卷三〇七，《佞倖传》。

官果然起火，宫中死者无算，而朱厚熜被部下救出。这更使他对陶氏信服得五体投地，特授其为“神霄保国宣教高士”，不久又加封为“神霄保国弘烈宣教振法通真忠孝秉一真人”，恩宠日隆。

为了让道流人物能够安心留在自己身边，为自己祈福消灾，朱厚熜对他们赐予了特殊的恩宠。他不但为其在京师大修道教宫观，又为其营建宅第。时人王世贞记载说：“嘉靖中既为真人尚书邵元节、陶仲文治显灵宫，于内开法局，而宫外复起大第。……乃至通妙梁散人，方士段瘸子亦有之。”^①邵元节不但在京师有真人府，还有校尉 40 人供洒扫，且赐庄田 30 顷，蠲其租。另在其原籍贵溪建仙源宫，供其还山时居住^②。

世宗给予道士的其他物质赏赐更为惊人。例如，他除了给陶仲文每年 1200 石（后又增 100 石）的高俸之外，还先后赐给陶氏“银十余万两，大红金采绣织蟒龙、斗牛、云鹤、麒麟、飞鱼、孔雀段罗纱绢无虑数百袭，狮蛮玉带、白玉带五围、金带一围，玉印二、金嵌宝冠、浑金冠、纍丝冠、如意七宝簪、金嵌宝石、金银水盂、金盘、银盘各十余副”^③。

在政治上，世宗也予以道流人物很高的待遇。封邵元节为“清微妙济守静修真凝玄衍范志默秉诚致一真人”，任他为礼部尚书兼管朝天、显灵、灵济三宫，总领道教事，“赐蟒衣玉带、谥文康荣靖”；封陶仲文为“神霄保国弘烈宣教振法通真忠孝秉一真人”，特授少保、礼部尚书，后又加少傅，封恭诚伯，“授特进光禄大夫柱国兼支大学士俸”。^④《明史》作者称其“位极人臣”。

① [明]王世贞：《弇山堂别集》卷十一，《文臣赐第》。

② 见《明史》卷三〇七，《佞倖传》。

③ 王世贞：《弇山堂别集》卷十四，《真人之赏》。

④ 《明史》卷三〇七，《佞倖传》。

其实，岂止位极人臣，陶氏的政治待遇之高，整个朝野上下都是无与伦比的。因此，士大夫王士贞不无感慨地说：“方外杂流无至公孤者，而陶仲文至少师、少傅、少保，封恭诚伯，歿后谥‘文康惠肃’。文臣至三公、三少，相兼得四字谥，皆旷代绝典，而生时恩礼隆重，权势熏灼，亦近世所无。”^①

不但恩及道士本人，对于他们的家属乃至子嗣，朱厚熜也予以特殊照顾。例如，朱厚熜因陶仲文之言，在陶氏的原籍黄州府黄冈县增修雷坛。雷坛落成之后，陶氏之徒以及其妻、子婿前往奉安神像、供器，并祭扫祖塋。为此，世宗特下圣旨：“著兵部便行沿途经过军卫及水陆驛递等衙门，一体往还，卫护应付，不许迟误，违了的不饶。”^②又如，正一道第四十八代天师张彦颖在嘉靖十七年得子，而按规定，正一道首领与各地官员应当在这年去京城朝觐^③。世宗为了让张彦颖能照顾好儿子，特地派使者前往江西龙虎山，传达免其朝觐的敕谕。敕谕说：“朕念卿晚年方得一子，矧在襁褓，或难远离，特遣行人黄如桂往谕，今次特暂免卿一来，俾卿得专守视，见朕保重尔嗣之意。”免其朝觐，传奉一旨即已足矣，而世宗不但为此专下敕谕，派出使者往谕，且对道教领袖称卿并恤其子孙，真可谓关怀备至。难怪当时的士人发牢骚说：“即勋戚宰辅所不能及也。”^④

朱厚熜在行宫失火，自己侥幸脱险之后，更加增添了对于死

① 《弁山堂别集》卷十七，《湖广一时之奇》。

② [明]李诩：《戒庵老人漫笔》卷七，《陶仲文传》。

③ 明制规定，各地大小衙门官员，三年一朝觐，正一道等派首领亦包括在内，以示重其教。

④ 《弁山堂别集》卷十三，《行人敕免真人朝》。

亡的恐惧，他打算让太子监国，自己静摄修养一两年^①，待恢复元气后再亲政。这一想法遭到臣下们的强烈反对，因而暂时未能实施。但3年后的一次变故，终于促使朱厚熜撤下文武百官和国家政事而去修养道术。

嘉靖二十一年（1542年）冬十月，宫女杨金英等人趁世宗熟睡时将绳索套在他的脖子上，企图勒死这个昏君。因误将绳套拴成死结，故世宗得以活命。这次事件，使世宗更深地扎入了道教的怀抱中。他认为自己大难不死，乃是上天的护佑，他对臣下说：“朕非赖天地鸿恩，遏除宫变，焉有今兹！朕晨起至醮朝天宫七日。”^②与此同时，方皇后亲自为世宗在东岳庙作大醮三昼夜。其后，九卿堂上官许讚等各捐金，“延道众于显灵宫，作醮事三昼夜，以祝圣寿”，陶仲文更是“时举清醮，以为祈永天命”。^③

世宗的身体素来羸弱，为了延寿保命，他向陶仲文求取长寿之方，问陶氏说：“何术祈祷取验？”陶氏劝世宗“玄修保元神，立于清静宁一，则法无不验”。于是，他退居迎和宫，“辄事秘祷，以祈天永命”^④。他穿上修道的服装，宫内的后妃宫嫔皆羽衣黄冠，“诵法符咒，无间昼夜寒暑。禁中建大高玄殿、无上等阁，极其绮靡，供奉神祇。外则显灵、灵济等宫，皆为祠祷之所”^⑤。

自此之后，世宗一直居住在皇家花园西苑，“日求长生，郊

① 世宗欲令太子监国之事的时间，《明史纪事本末》为嘉靖十八年九月，即紧接八月的火灾事件发生之后；而《明史·佞倖传》作嘉靖十九年八月，此从《明史纪事本末》之说。

② 《明史纪事本末》卷五二，《世宗崇道教》。

③ [明]张翰：《松窗梦语》卷五，《灾异纪》。

④ [明]李诩：《戒庵老人漫笔》卷七，《陶仲文传》。

⑤ 《松窗梦语》卷五，《灾异纪》。

庙不亲……君臣不相接”，惟独方士陶仲文等人“得时见，见辄赐坐，称之为师而不名”^①。还有一些行烧炼符咒之术的方士自然也是世宗的常客。不过，他们有的因为过于胆大妄为，干涉朝政，有的因为骗术露馅，因而旋被治罪，他们像走马灯似的相继败亡，恩宠日隆且久而不替的还是这位陶真人。臣下中也有几个被世宗特许而得以进入西内的，但那都是善于撰写青词，为世宗的祈祷活动服务的佞臣。

朱厚熜不仅将个人长生延命的希望寄托于神灵和方术，而且在国家民族的安全问题上也乞灵于道教神仙。嘉靖二十九年（1550年），俺答乘着明朝内部的腐败和边备废弛，大举进犯，从大同一直打到北京城郊，大肆烧杀抢掠，明军被打得一败涂地。但朱厚熜并不从中吸取教训，加强边防，整顿朝政，而是一味地借助于道教神灵来求取边境的安宁。

他听从陶仲文之言，设立符镇卤法坛，曰：“禳卤魄，勿窥我边圉。”随后，明朝与俺答互通马市，以怀柔手段换取俺答内附，故世宗准备撤掉镇卤法坛。恰在此时，边防报告“卤有异谋”。朱厚熜居然认为这是因其欲撤镇卤法坛所致，谕群臣说：“玄威所致，亦不可忘”，遂更加“敬事之”。不久，边吏俘获叛人哈舟儿等人，礼部官员立即迎合上意说：“二逆就擒，实赖玄咒所致，宜告谢雷霆洪应坛。”^②朱厚熜立刻听从其言，告谢神灵。

嘉靖三十九年（1560年），浙江总督胡宗宪诱杀通倭的海寇汪直，朱厚熜竟也将此归功于“玄佑”之效，命告玄极殿，感谢

^① 《明史》卷三〇七，《佞倖传》。

^② 见《明史纪事本末》卷五二，《世宗崇道教》。

道教神灵的护佑。^①

在虔诚的祷祀和小心的修炼中度过了 10 多年后，世宗逐渐感到自己的崇道单纯停留在这些方面似乎还不够意思。于是，在陶仲文的参与下，他效法宋徽宗，给自己取了个道号为“灵霄上清统雷元阳妙一飞玄真君”，后加号“九天弘教普济生灵掌阴阳功过大道思仁紫极仙翁一阳真人元虚玄应开化伏魔忠孝帝君”，再号“太上大罗天仙紫极长生圣智昭灵统元证应玉虚总掌五雷大真人玄都境万寿帝君”。^②从这一串串冗长的名号中，我们可以看出，世宗迷恋道教已到了何等地步！他不但希图“长生”、“万寿”，做“仙翁”、“天仙”、“真人”、“飞玄真君”，而且企望自己具有“掌阴阳功过”、“伏魔”、“总掌五雷”的法力。不仅如此，他还给自己的父母也分别加上道号，并且为曾从宫女的绳索下将自己救活的方皇后加上道号。这与当年的“教主道君皇帝”宋徽宗比起来，真可谓“道高一尺，魔高一丈”了。

册封道号标志着世宗的崇道活动进入高潮。但这个高潮并未持续多久就暂时低落了下来。其原因是，陶仲文在嘉靖三十九年一命呜呼。陶氏之死，使得世宗十分痛心。失却了这位最为宠信的仙师之后，世宗的崇道活动似乎因为缺少了军师而稍稍冷了一阵。

尽管如此，世宗的崇道之心却丝毫不改，此时他已进入晚年，因而更为迫切地寻求仙方，“冀得天眷以祈长生”。此时，逢迎世宗崇道的严嵩已罢官，陶仲文、蓝道行等方士则或死或遁，这使世宗渐生知音难觅之慨。恰在这时，丰城县方士熊显进《法书》66 册。世宗下令将此书留在宫中阅览，并赐熊显冠带银币，

^① 见《明史纪事本末》卷五二，《世宗崇道教》。

^② 《明史纪事本末》卷五二，《世宗崇道教》。

以示褒奖^①。熊显的出现给世宗一个启示：宫中既无高道，何不从各地访求高道、仙方呢？于是，世宗命令御史姜儼、王大任分行天下，访求方士及符箓秘书。二人此去收获颇多。两年后，他们为世宗带回了数以千册的仙方秘法，并推荐了方士唐秩、刘文彬等数人。姜、王二人因而被升为侍讲学士。方士唐秩等人被留在京城，赐第令其居住^②。

然而，即使是访遍天下，却始终未能再遇上像陶仲文等那样善于以道术逢迎上意的人。因此，世宗常常郁郁不乐。一天，他向首辅徐阶表示，欲传位太子，退居西内，专祈长生。徐阶极言不可。世宗竟然说：“卿等不欲，必皆奉君命，同辅玄修乃可。”^③公然要挟辅政大臣辅助他修玄尊道，其迷恋道教居然到了蛮不讲理的程度。

宫中的宦官为了让朱厚熜这位崇道皇帝开心一番，于是在宫中安排“天赐仙桃”、“天赐仙药”等闹剧。嘉靖四十三年（1564年），世宗夜坐庭中，在御幄后面得到一桃，左右皆言从空中降下。对此，世宗居然也深信不疑，认为是上天所赐，下诏修迎恩醮五日。第二天，又获一桃。当晚，白兔生二子，世宗益喜，谢玄告庙。未过多久，白鹿亦生二子，臣下上表庆贺，世宗以上天三次赐予“奇祥”，认为“天眷非常”，“手诏褒答”^④。后来，手下之人又在世宗的御座上放下药丸，世宗又视之为天赐仙药，特又为此而告庙。侍臣还报告世宗说，有芝生于睿宗原庙前殿之东柱，世宗大悦，告庙受贺，特意为此而兴建玉芝宫。

① 关于熊显进《法书》的时间，《明史纪事本末》为嘉靖四十四年，即世宗下令访求方士之后。此从《明通鉴》所载。

② 见《明通鉴》卷六二，嘉靖四十一年。

③ 见《明史纪事本末》卷五四，《严嵩用事》；《明史》卷三〇八，《奸臣传》。

④ 《明通鉴》卷六三，嘉靖四十三年。

对于玉芝之类的植物，朱厚熹表现出了极大的兴趣，这不仅因为它的出现是一种祥瑞，更妙的是，它还有更重要的功效。一日，朱厚熹“于秘殿扶乩，言‘服芝可延年’”。于是，他派人四处采芝。四方献来的灵芝皆堆积于苑中，宫中宦官常将其窃出后卖掉，然后再买来献给世宗以邀赏。方士王金厚结宦官，得芝万本，聚为一芝山，号“万岁芝山”，以之献给朱厚熹，使之大喜了一场，忙遣官员告太庙，并将王金任命为太医院御医。^①

然而，王金这位御医的见用，不仅没有为朱厚熹的长寿延年带来任何好处，反而导致了他的服丹中毒而身亡。

当时，朱厚熹虽从各地搜来了不少方士，但他们大多手法拙劣，被皇帝识出破绽，故没有几人能得到殊宠。而这位方士王金为了打动世宗，除了与陶仲文之子陶世恩合伙伪造五色灵龟和灵芝等祥瑞之外，又与陶世恩、陶倣、刘文彬等人伪造《诸品仙方》、《养老新书》，将其与自己炼制的金石药一同献上。世宗一直深信有所谓长生之丹药，他立刻服下了这些仙药。而实际上，所谓仙药，大多是些铅和水银之类的物质，药性燥烈，且有毒性。故世宗服药以后，不但没能达到延年长生的效果，反而感到燥热不适，从此身体每况愈下，久病不痊，一年多之后终于命归黄泉。^②

二 邪道佞臣假道以乱政

朱厚熹因为服仙药而陪上了性命，这当然是他自作自受，咎由自取，是他个人的事情。而不幸的是，作为万民之主的皇帝，

^① 见《明史》卷三〇七，《佞倖传》。

^② 见《明史》卷三〇七，《佞倖传》。

受惑于道教神学方术，还给国家的政局和民众的生活带来了严重的危害。

由于朱厚熜沉溺于道教神学方术，因而对道流人物予以了极度的尊宠。他深信，这些人物具有沟通神人的法力。因此，对于他们的话语，朱厚熜常常是言听计从，故邪道乘机得以干政，而大臣们的前程、性命则常常在他们的股掌之中。

嘉靖二十年（1541年），方士陶仲文倡言在其家乡湖北黄冈修建雷坛，以为皇帝祈寿。于是，朱厚熜相继派遣黄州的地方官郭显文和工部郎何成等人负责监督此项工程。此役“督趋甚急，公私骚然”，劳民甚深。监察御史杨爵因上言指责世宗远修雷坛、信用方士、日事斋醮等行为，认为如此“足以失人心而致危乱”，竟被下锦衣卫治罪。^①其后，工部员外郎刘魁、给事中周怡皆因上言指责世宗修筑雷坛、溺于祷祀、任用佞邪等，也被下狱，历时5年不释。

在这5年之中，他们受尽磨难，“屡濒于死”，主事周天佐、御史浦铤等人企图营救，也先后被“箠死狱中”，群臣“自是无敢救者”。然而，世宗虽大可对凡间的臣民一展淫威，但对所谓神的旨意却不敢违抗。于是，这三人的命运居然因方术而发生了转机。

世宗迷信乩术，“于禁中筑乩仙台，间用其言决威福”^②。嘉靖二十四年（1545年）八月，有神降乩言谓杨爵、周怡、刘魁三人冤。世宗“感其言”，立刻释放杨、周、刘三人。时过不久，尚书熊浹劾乩仙诬妄。世宗一向极为护短，释放杨爵等人本出于迫不得已，见到熊浹的奏疏后恼羞成怒，居然又说：“我固知释

① 见《明通鉴》卷五七，嘉靖二十年；《明史》卷二〇九，《杨爵传》。

② 《明史》卷一九七，《熊浹传》。

爵，诸妄言归过者纷至矣。”于是复令东厂追执，将此三人复系之诏狱^①。然而，3年以后，大高玄殿遭大灾，明世宗祷于露台以求上天消灾。他隐约感到火光中似有人呼喊杨爵等三人为忠臣。这位崇道皇帝大约以为这次火灾是上天对他的谴责，而火中之呼声乃是神的诏示，便又立刻传诏赶快释放杨爵等三人^②。

由于世宗听信邪道之言，故他们常利用这种便利以徇私情，往往成为了奸佞的保护伞。大奸臣严嵩窃权弄奸，打击贤良，贪污受贿，作恶多端。他虽屡用恶毒的手段排斥异己，但仍有冒死弹劾严氏父子的朝臣。为了巩固自己的地位，严嵩父子一方面以崇道固宠，一方面则极力巴结有权势的方士，利用他们挡住各方面的攻击。

刑部郎中徐学诗曾冒死上言，揭露严氏父子的种种恶行。明世宗览疏后，曾为徐氏的忠诚所动。但严嵩与邪道陶仲文交厚，在这种关键时刻，陶仲文便为之出力了。他对世宗说：“（严）嵩孤立尽忠，（徐）学诗特为所私修隙耳。”世宗竟然听信陶氏之言，认为徐学诗乃泄私愤，转而发怒，将徐学诗下诏狱，削籍为民^③。

此后，还有锦衣卫经历沈炼、兵部员外郎杨继盛等人也先后上疏弹劾严嵩，列举严嵩纳将帅之贿、揽吏部之权、阴制谏官、冒滥军功、引用奸臣、贻误军机等十大罪行。但世宗对他们的忠言一概不纳，反而加罪于沈、杨，二人被严嵩陷害而处死。总之，凡是胆敢与严嵩作对的，总要遭殃，轻则贬黜，重则杀头。

严嵩拉拢利用某些道士做自己的保护神，但另有些道士却又

① 见《明通鉴》卷五八，嘉靖二十四年。

② 见《明史》卷二〇九，《杨爵、周怡、刘魁传》。

③ 见《明通鉴》卷五九，嘉靖二十九年；《明史》第二一〇，《徐学诗传》。

因为种种利害关系而与严嵩不和，故道士对严嵩的命运又起着另外一种作用：即加速着严嵩的下台。严嵩在嘉靖四十一年（1562年）被罢黜，而这一决定的做出，就与道士有关。长期以来，担任阁臣的严嵩年老智昏，常由儿子严世蕃入直代为票拟理政。而此时，严嵩之妻去世，故儿子严世蕃由于居丧而不能入直代父亲票拟，而严嵩自行票拟却不合世宗之意，因此逐渐失去世宗的欢心。恰在这时，善扶鸾之术的道士蓝道行正被世宗宠信，而蓝氏与严嵩有隙，他便利用扶鸾的机会，假借神意，具言严氏父子之罪行。他还对世宗说，上天之所以不处置这两个奸人，是因为上天特意留待皇帝自己将其正法。

对于道士所传达的上天之意旨，世宗自然不敢违抗。恰好这时，御史邹应龙也上疏弹劾严嵩父子，这样，世宗才决定将严嵩罢官，将严世蕃谪戍雷州。可以想见，若没有道士之言，这位惑于道术的世宗是不会如此迅速地处置严嵩父子的。

明世宗迷恋崇信道教的神仙方术，但却未能崇尚蕴含于道教中的安邦定国、祈福于民的人文精神和道德情怀，故他的崇道只能聚集一帮营私逐利之徒，不少奸佞之臣纷纷投其所好，迎合上意，因而得以进身逞志。大奸臣严嵩正是一个这样的典型。

严嵩原只是翰林院里的一般官员，并无特殊的才干，只是依靠着献媚逢迎的手段得以青云直上，弄权柄政达20年之久，而尊奉道教则是他逢迎媚上的重要内容。

明世宗最初对严嵩产生好感，是由于严嵩屡奉祥瑞。嘉靖七年（1528年），当时担任礼部右侍郎的严嵩奉命祭告显陵。归来后他向世宗大吹，在祭告活动中上天赐下了多种祥瑞。他说：“臣恭上宝册及奉安神床，皆应时雨霁。又石产枣阳，群鹤集绕；碑入汉江，河流骤涨。请命辅臣撰文刻石，以纪天眷。”世宗闻

后大悦，不但接受了严嵩撰文刻石的建议，而且将其升迁为吏部左侍郎、南京礼部尚书。

5年后，严嵩因贺万寿节来到了京师。在举行仪式时，世宗上皇天上帝尊号，又上明太祖尊谥圣号以配，他又上奏称有庆云出现，请世宗接受群臣朝贺，且撰《庆云赋》、《大礼告成颂》等上奏，极力渲染所谓庆云出现这一祥瑞，更是博得了世宗的欢心。不久，世宗将他调来京师，任命他为太子太保，且“从幸承天，赏赐与辅臣埒”^①。就这样，严嵩日趋为世宗所看重。在嘉靖二十一年（1542年），他以礼部尚书兼武英殿大学士的身份入阁参与政务。

入阁之后，严嵩更是曲意逢迎。当时，世宗热衷于求仙祷祀。按照道教的科仪，在祷祀祭天时，需要焚化上告天神的青词。这是一种赋体文，要以华美的文笔表达祈祷者求仙的诚意和对上天的祈求。世宗经常要求阁臣代撰青词，谁能写出令其称意的青词，谁就受到皇帝的青睐和重用。顾鼎臣、严讷、袁炜、李春芳等人，都先后以善撰青词而获宠入阁。因此，时人有“青词宰相”之称。严嵩颇有文才，他为了讨好皇帝，更是精心揣摩撰写青词之技巧，故他所撰写的青词甚称世宗之意。

明世宗不但日事斋醮，而且在服饰上也要表现自己求道的诚意。他喜爱道士常用的香叶冠，不但自己戴上此冠，而且赐给阁臣每人一顶，要他们入宫时也戴上。首辅夏言认为这不是正式的朝服，不愿戴此入宫。世宗对夏言的忤旨十分生气。严嵩却不但谨遵上意，在世宗召见时戴上香叶冠，而且还别出心裁地在香叶冠上罩上一层轻纱，以表示虔诚和珍惜。这当然又使明世宗大

^① 以上皆见《明史》卷三〇八，《奸臣传》。

悦，“留（严）嵩慰谕甚至”。严嵩乘机在皇帝面前哭诉夏言的种种不是。明世宗怒而下敕逐斥夏言^①。

夏言早于严嵩五年入阁，他以上疏议郊礼而投合了明世宗之意，因而迅速被提拔入阁。此人能言善辩，刚愎自用，严嵩入阁后多次受过夏言的压制，又觊觎夏言的地位，故多方倾害夏言。夏言轻视受皇帝宠信的方士，故严嵩特意去陶仲文的府第，煽动陶氏在皇帝面前攻击夏言，以图自己取而代之。不过这件事很快被夏言获知，立刻组织言官对严嵩发动了猛烈的攻击，因而严嵩这次行动没有得逞。而这一次夏言却万万没有料到，阴险的严嵩利用了自己所不屑一顾的香叶冠而实现了夙愿。

不过，夏言的确是一个有能力的人，因此3年之后，他又被世宗起用。不但尽复原职，而且还加少师之职；不但地位在严嵩之上，而且世宗对他的信用也超过了严嵩。然而，两年以后，夏言却再度被罢官，而严嵩再度获宠。此后，他独操权柄达10多年之久。严嵩得以斗败夏言重新获宠，除了使用拉拢挑拨等卑劣手段以外，仍然是用奉道的故伎。

世宗终日斋醮，故对青词的需求量有增无减。这一任务仍交给阁臣。夏言原本也因善撰青词得幸，但他毕竟是个以国事为重的官员，对于撰写青词之事已生厌倦，每当世宗令写青词，他总是让幕客代笔或以原来所写的旧章敷衍。故世宗对其所进之青词极不满意，常常怒而掷之于地。而严嵩则花了大量精力研究撰写青词，故他写的青词日益为世宗所称心。特别是当他得知夜晚皇上常遣人来暗察夏言和他的举止时，更是故意在每天晚上阅改青词的草稿，以显示他对崇道皇帝的忠心以及对其崇道活动的附

^① 见《明史纪事本末》卷五四，《严嵩用事》。

和。而夏言白天处理政事，忙了一整天，夜晚也就倒头酣睡。这样一来，明世宗对夏言日趋不满，而对严嵩愈加宠信。后来，严嵩利用澄城山崩裂、京师大风等自然现象妄言灾异，攻击夏言建议恢复河套的主张，指责他“擅权自用”，终于将他永远排挤出内阁，后来竟然将他陷害致死。

将夏言弄倒之后，严嵩更加肆无忌惮。而世宗此时则深居西苑，一心修炼，根本不去朝中视事。朝臣根本无法见到这位道教皇帝，只有严嵩和几个撰写青词的朝官得以入西苑。利用这一独承顾问的地位，严嵩更是排斥同僚，独揽权纲，为所欲为。

后来，严嵩虽在方士和大臣等几方面力量的攻击下被罢官，但是，严氏在被黜归乡之后甚至还继续以道教讨好明世宗。他利用万寿节之机，请南昌铁柱观道士蓝田玉为世宗建醮。据说，这位蓝道士能书符召鹤，而当时世宗正遣使访求秘法方书。于是，严氏立刻向蓝田玉索取其符箓，并且将自己所写的祈鹤文一并献上，遂获世宗的“优诏褒答”。严嵩乘机提出，将其伏法戍边的儿子严世蕃迁回内地。虽然未获批准，却也足见严嵩利用道教以逞志的手段^①。

除了严嵩以奉道而弄奸之外，不少佞臣也因各自的目的而利用道教神学来逢迎、讨好明世宗。

例如，继承交城王爵位的表柙曾献上一只白鹿，自称获之于藐姑射山的仙洞之旁，表柙献上被视为祥瑞的白鹿，就有着其不可告人的目的。表柙原非交城王之子，因贿赂严嵩而得以冒袭爵位。为了免遭查革，表柙乃献祥瑞以图获宠保爵。这一招果然奏效，世宗见到白鹿特别是闻知此鹿得之于著名的仙山藐姑射山的

^① 见《明史》卷三〇八，《奸臣传》。

仙洞旁之后，非常高兴，认为是天赐祥瑞，特奏谢于元极宝殿，告于太庙，廷臣纷纷表贺，世宗赐予表衲白金百两，大红金采衮龙服三袭。^①

从这之后，更多的官员纷纷效尤，一时间各地官员争献祥瑞者不可胜计。有献白鹿的，有献白雁的，有献嘉禾的，有献灵芝的，还有假造五色灵龟的。在这些中间，获益最多的要数浙江总督胡宗宪了。

胡宗宪是一个颇有将才但又善于玩弄权术、喜欢攀附权贵的佞人。当他任浙江巡按时，严嵩的死党兵部侍郎赵文华也奉朝廷之命前往浙江祭海神并督察军务。赵氏仗恃有严嵩做后台，骄恣跋扈。总督张经和巡抚李天宠都不愿攀附赵氏，惟独胡宗宪极力讨好赵氏。赵氏遂以自己朝廷命官的身份，多次在世宗面前为胡宗宪评功摆好并陷害张经、李天宠。后又弹劾新任总督杨宜，推荐胡氏。故胡氏一再升迁，相继任右佥都御史、兵部右侍郎、浙江总督。

嘉靖三十七年（1558年）春，倭寇在浙江沿海一带大肆活动，世宗下旨严责总督胡宗宪。胡氏懼获罪，上疏陈述自己平倭的战功，并称“贼可指日灭”。而有司论其欺诞，世宗大怒，深责胡氏，命令克期平定倭寇。胡氏素依赵文华在朝中为其撑腰，而此时赵文华已失宠且死，胡氏失却了内援，见寇患未平，思自媚于上。他明白，对于崇道皇帝来说，见到祥瑞之物自然是最为高兴的，故他特别留意此事。不久，他在舟山捕获了一只白鹿，白鹿素来被视为祥瑞之物，胡氏赶忙将其献上。世宗得之，果然大悦，行告庙礼，厚赏胡氏银币。3个月后，胡氏再获白鹿于齐

^① 见《明史纪事本末》卷五二，《世宗崇道教》。

云山，献上朝廷。世宗对此更为高兴，认为一岁之中上天两次降下祥瑞，是上天对他的特殊恩宠。故又是遣使告谢元极宝殿及太庙，又是接受廷臣的表贺，又是表彰胡宗宪的“忠敬”，特将他加俸一级。^①胡氏在献上白鹿的同时，还献上了一份精心撰作的表文，极尽阿谀之词：“皇上凝神沕穆，抱性清真；德迈羲皇之上，龄齐天地之长；乃致仙鹿遥呈……”据时人称，此文“表语精工，一时称最”，深得世宗之欢心。“由是臣下各进表文，赞颂功德，不可胜计矣。”^②

通过这些手段，世宗对胡宗宪果然日加宠信。其平剿倭寇稍有小胜，则“论功受赉无虚日，即败衄，不与其罪”。嘉靖三十八年（1559年），倭寇大掠温、台地区及滨海诸县，言官奉诏勘察沿海后，上言揭露胡宗宪谎报军功，贿赂权门，侵渔边饷，征输繁急，拥劲兵以自卫，罪将领以文奸，“为奸邪巨蠹欺君误国之尤者”，极力主张重罚胡氏：“宜置之重辟，以彰天讨之公，用洩人心之愤者也。”^③然而，世宗见疏后却根本不予追查，反而认为是胡宗宪“累献祥瑞”而遭人嫉恨，听信胡氏的自辩之词，“更慰谕之”^④。

此后，胡氏更加想方设法获取各种祥瑞以固宠。两年后，胡宗宪又献上灵芝五本，白龟二只，世宗高兴地将其取名为“玉龟仙芝”。礼部请谢玄告庙，世宗立即批准，接着又赏赉胡氏银币并加等，并赐金鹤衣一袭。

直到嘉靖四十一年（1562年），言官再次弹劾胡氏欺奸贪淫

① 见《明通鉴》卷六一，嘉靖三十七年。

② 张瀚：《松窗梦语》卷五，《祥瑞纪》。

③ 《明通鉴》卷六二，嘉靖三十八年。

④ 《明史》卷二〇五，《胡宗宪传》。

以及与严嵩勾结等十大罪状，世宗这才不得已将其罢官。而被罢官后，胡氏在万寿节时又献上秘术十四条，世宗大悦，因而准备再次起用胡氏。后因查出胡氏与获罪被诛的罗龙文、严世蕃相勾结的信件，世宗这才打消复用胡氏的念头而将其下狱^①。

三 忠臣直士斥神而罹祸

既然奸臣假道以谋私逞志，那么，与此同时，则必然是敢于斥神的忠臣直士的罹祸。

朱厚熜即位不久，两畿、山东、河南、湖广、江西及嘉兴、大同、成都皆发生了严重的旱情，赤地千里，殍殍载道。朱厚熜对此却不大关心，反而听信太监崔文之言，将注意力花在斋醮祀神等事情上。给事中张嵩、张翀、安磐皆上言指责崔文以左道惑君，修斋醮，奏青词。要求“斥其人，毁其书”。闰四月，大学士杨廷和又上慎始修德十二事，疏中力言建醮祀神之妄诞无益。他指出：“祈祷之事，帝王弗尚。……今乃无故修设斋醮，日费不貲，至屈万乘之尊，亲莅坛场……夫斋醮之事，乃异端诳惑，借以为衣食计者。佛家三宝、道家三清，名虽不同，同一虚诞。”他以历史教训劝导明世宗说：“昔梁武帝、宋徽宗，崇信尊奉，无所不至，一则饿死台城，一则累为金虏，求福未得，反以召祸。”要求皇帝“斥远左右奸人及远方僧道，罢停斋醮及一切冒滥恩赏”^②。

对于上述诸臣的直言，朱厚熜并未入耳，只是轻描淡写地回

^① 见《明史》卷二〇五，《胡宗宪传》。

^② 《明通鉴》卷五十，嘉靖二年。

答：“览卿等所言，具见忠爱，朕已知之。”^① 显见其敷衍之情。针对朱厚熜的这种态度，言官张原复又上言指责道：“陛下漫然应之曰‘已知道了’，词虽婉而意实乖，言若亲而旨则离，略不见有改悟之意。”^②

这时，严重的自然灾害使广大民众陷于饥饿之中，而乾清、地坤诸宫及西天、西番、汉经诸厂及五花宫两暖阁、东次阁等处仍连日设斋醮，花费惊人。故继杨廷和等人上言后不久，给事中郑一鹏又上言请停斋醮。他指出：“一斋醮蔬食之费，为钱万有八千。陛下忍敛民怨，而不忍伤佞倖之心。况今天灾频降，京师道殣相望，边境戍卒，日夜荷戈，不得饱食，而为僧道靡费至此，此臣所未解。”朱厚熜此时溺道还不算太深，政治上还不算太昏庸，加之，天灾频至所造成的严重情况也的确令人忧虑，郑一鹏所言皆是实情，故他终于为其所动，下诏说：“天时饥馑，斋祀暂且停止。”^③

据现有的资料看，这是朱厚熜在崇道祀神问题上仅有的一次纳谏，但也只是暂时停止斋祀。没有过多久，祷祀斋醮又依然如故。

因此，言官张原在其奏疏中批评朱厚熜虽然称“斋醮俱已停止”，然而，“迄今斋醮之设自若也，抑又日益而月盛焉”，“诏旨徒事弥文”，“托之空言”。^④ 要求朱厚熜不要自食其言，以空话应付上谏者。

不过，这时的朱厚熜虽然对上述要求停止斋醮的谏言未予采

① 《明通鉴》卷五十，嘉靖二年。

② 张原：《玉坡奏议》卷三，《祛异端疏》。

③ 《明史纪事本末》卷五二，《世宗崇道教》。

④ 《玉坡奏议》卷三，《祛异端疏》。

纳，但还算能够容忍这些直言。同时，这一时期他也曾经因灾异而修省纳言。

当然，因灾异而修省纳言往往流于形式，令朱厚熜真正感兴趣的是祥瑞之事。各地官员投其所好，纷纷进上甘露、瑞麦、嘉禾、盐花等等所谓祥瑞，以图邀功。对此，兵部主事赵时春上言说，这种滥奏祥瑞之风气若不严加禁遏，则“上下相蒙，甚非国家之福”。但朱厚熜见疏后，反而责备赵时春不应当妄责各级官员，并且逼他献上“说言善策”。赵时春遵旨再次上言，他指出，如今的当务之急在于“崇治本”、“信号令”、“广延访”、“厉廉耻”、“惜人才”、“固边圉”、“正治教”等，请“绝醮祭祷祀之术”，将那些假引符篆、依托经讖、幻化黄白、飞升遐景，以干冒宠禄者统统谴斥。世宗见疏后更加生怒，将其下狱治罪，黜职为民^①。

不久后，给事中高金请求贬黜真人邵元节，认为对其“酬之金帛足矣，岂可既赠其师而赐之祭葬，复荣其身而使之衣紫腰玉乎？”由于触犯了世宗所宠信的“真人”，世宗勃然大怒，令锦衣衙将高金逮问，并且又极力安抚邵元节安心修养本教^②。

尽管触犯君主宠信的方士要引起龙颜震怒，但方士过蒙君宠，朝臣反居其下，这种事实毕竟难以为士大夫们所接受，故高金下狱之后，又有人就这一问题发言。

嘉靖十一年（1532年）十月，担任史书编修的杨名因彗星见而上书，言世宗用舍不当，苛责臣下，偏爱道士。他还具体指出：“真人邵元节猥以末术，过蒙采听。尝令设醮内府，且命左右大臣奔走供事，遂致不肖之徒有昏夜乞哀出其门者，书之史

① 见《明通鉴》卷五五，嘉靖九年。

② 见《明通鉴》卷五五，嘉靖九年。

册，后世其将谓何？”明世宗见疏后震怒，下诏将其下狱拷讯，致使杨名“数濒于死”。后谪其戍边，臣下屡荐入官，而世宗始终不肯复召^①。

在朱厚熜这里，修炼长生往往比管理国事更为重要。嘉靖十八年（1539年），他向辅臣表示，打算让太子监国，而自己则专心静摄修炼二年，然后再亲政。此言一出，举朝惊愕而不敢言，惟有太仆卿杨最上言极力反对。他指出：“神仙乃山栖澡炼者所为，岂有高居黄屋紫闼，衮衣玉食，而能白日翀举者？”^②因此，对于帝王来说，成仙之事既不易得，又不可学，希望皇上“端拱穆清，恭默思道，不尔声色，保复元阳”。认为如果能够如此，则“不期仙而自仙，不期寿而自寿”。他斥责服食外丹的弊端和虚妄说：“黄白之术，金丹之药，皆足以伤元气，不可信也。”^③世宗览疏后大发脾气，将其逮系镇抚司拷讯，致使杨最死于狱中。不久，御史杨爵又上言抨击明世宗重用方士的邪佞之术，听从方士筑雷坛的主张，劳民伤财，且逮系迫害直谏的杨最等人，将使忠臣杜口，谄谀交进，损害国体治道。结果又是毫无用处，世宗大发一通脾气之后，杨爵也被投入了暗无天日的诏狱。后来又有郎中刘魁、给事中周怡等大臣皆因指责朱厚熜的祷祀求神活动而被下狱。

上述几位大臣尽忠直谏的悲惨下场，致使朝臣们个个心惊胆战，再也无人敢于上言指斥崇道等举动。“中外争献符瑞、焚修、斋醮之事，无敢指及之者。”^④

① 见《明史》卷二〇七，《杨名传》。

② 《明史》卷二〇七，《杨最传》。

③ 《明史纪事本末》卷五二，《世宗崇道教》。

④ 《明史纪事本末》卷五二，《世宗崇道教》。

此后的20多年里，朱厚熜干脆移入西内，将更多的精力用于斋醮修炼，不见群臣，严嵩等奸臣得以独操权柄，致使朝纲日紊，危机四伏，边患屡起。

鉴于这种严重的社会危机，户部主事海瑞挺身而出，向朱厚熜上了一道措词尖锐的奏疏。奏疏首先指出了世宗的缺失及其给大明帝国造成的危害：“陛下谬谓遐举可得，一意修真，竭民脂膏，滥兴土木。二十余年不视朝，法纪弛矣。数年推广捐纳事例，名器滥矣。……以猜嫌诽谤戮辱臣下……吏贪官横，民不聊生，水旱无时，盗贼滋炽。”进而，海瑞着重分析了朱厚熜的主要错误在于崇尚道教。他说：“陛下之误多矣，其大端在于斋醮。”接着，海瑞揭露道教神学的虚妄说：“斋醮所以求长生也；自古圣贤垂训，修身立命，曰顺受其正矣，未闻有所谓长生之说。陛下受术于陶仲文，以师称之，仲文则既死矣。彼不长生，而陛下何独求之？至于仙桃、天药，怪妄尤甚。昔宋真宗得天书于乾祐山，孙奭曰：‘天何言哉，岂有书也！’桃必采而后得，药必制而后成，今无故获此二物，是有足而行耶？曰天赐者，有手执而付之耶？此左右奸人造为妄诞以欺陛下，而陛下误信之以为实然，过矣。”^①

海瑞这份奏疏，言词恳切，既切中时弊，又指明了君主的过失，还将朱厚熜以往所深信不疑的仙桃、仙药等骗局揭露无遗。这番话语，使这位一向喜闻阿谀之词的朱厚熜气恼到了极点，他将奏疏掷地，吼叫着快将海瑞抓来。旁边的宦官告诉他，此人早已将生死置之度外，并已将棺材准备好，且与家人诀别。世宗闻言后，反倒不好立即惩处海瑞。朱厚熜虽然没有立即逮捕海瑞，

^① 《明通鉴》卷六三，嘉靖四十五年。

但后来仍然无法容忍这些直言，还是令人将海瑞逮捕，判以死罪。直到朱厚熜去世，海瑞才被释放，算是侥幸捡回了一条命。

作为人间至高无上的君主，朱厚熜虽能肆展淫威，贬黜惩罚乃至处死任何一个敢于惊破他那神仙美梦的直士。然而，神仙梦终究还是一场梦，任何强权也无法将它变为现实。没过几年，朱厚熜这个神仙迷终于在神仙梦里中毒身亡。

考察明世宗的一生，在他即位之初，也未尝不曾立志有所作为。而且，当时的政治局势也相对稳定。从农民起义的情况来看，明代有两次农民起义高潮：一次是正统至正德年间，这一期间，有叶宗留、邓茂七所领导的“矿盗”起义和农民起义，有刘通、李原领导的荆襄流民起义，有杨虎、刘六等领导的霸州农民起义，还有广西的瑶族农民起义等。另一次高潮是明末李自成领导的农民起义。故世宗就位的嘉靖年间正处于农民起义的低潮时期。明代的藩王起兵也有两次高潮：第一次是建文帝削藩至燕王朱棣起兵靖难，第二次是正德年间宁王朱宸濠的叛乱。世宗也正当这两次高潮之后。同时，此时边疆诸少数民族的力量也互相牵制，尚未构成对明廷太大的威胁。

因此，嘉靖年间是明朝兴亡的关键时刻，改革振兴是一种可能；继续滑坡，酝酿祸患是另一种可能。明世宗的所作所为主要是朝后一种可能发展。他自以为天命在躬，万福攸归，因而拜倒在道教神灵的脚下。他的崇道，不但加重了人民的经济负担，而且致使邪道得以挟术而干政，奸佞乘机而逞志专权，而忠臣直士则大受挫伤，王朝政治日趋腐败，处于一种极不安定的危机之中，“百余年富庶治平之业，因以渐替”^①，明王朝步入了江河日下的归途。

^① 《明史》卷十八，《世宗本纪》。

尾 声

崇道昏君明世宗成了道教迷信的牺牲品，大明帝国也被他的崇道活动折腾得大伤元气。因此，尽管新继位的明穆宗在前朝大臣的支持下纠正了父亲的不少崇道之举。但是，几十年后，明光宗朱常洛又因病中服食臣下所上的“仙方”——一种红色药丸而身亡，造成了明末纷争不已的“三案”之一的“红丸案”^①。明神宗朱翊钧在中年以后日益消极，沉潜于佛道经籍，他30多年不上朝，成为万事不理的懒皇帝。而他所持的理由就是“静摄”和“无为”，他以道家的“无为”来对付所遇到的一切麻烦^②。当他所倚重的大臣张居正生病时，“百官并斋醮为祈祷，南都、奏、晋、楚、豫诸大吏，亡不建醮”^③。据有些学者考证，明神宗也有过类似丹砂中毒的症状^④。

① 红丸为鸿胪寺丞李可灼所进。此红丸究竟为什么药，人们的看法各异。有的认为是一种房中药，有的认为是一种普通的补药，有人认为是道士服食的丹药，其颜色为红色，说明含有大量的丹砂，且进药者自称其为“仙方”，也可以证明这点。笔者同意最后一种看法。

② 见《神宗实录》。

③ 《明史》卷二二三，《张居正传》。

④ 见温功义《三案始末》，重庆出版社1984年版，第118页。

进入清代以后，满清贵族对于汉民族文化采取了吸收和为我所用的政策，对道家的政治伦理思想予以了一定程度的关注。如，顺治帝曾效法明太祖朱元璋，作《道德经注》二卷，纪昀在该书提要中说：“儒书如培补荣卫之药，其性中和，可以常饵；老子如清解烦热之剂，其性偏胜，当其对证，亦复有功。与他子书偏驳悠谬者异，故论述者不绝焉。”并称道顺治皇帝所注之《道德经》：“皆即寻常日用，亲切阐明，使读者销争竞而还淳朴，为独超于诸解之上。”^①称其“独超于诸解之上”，虽然不无阿谀之意，但上述话语基本上可以反映出清代统治者对于道家政治伦理思想有保留地吸收这样一种立场。

但总的来说，对于道教这一汉民族的本土宗教，满清贵族是既拉拢利用又心怀疑惧的。清初，顺治皇帝从安定人心的角度考虑，对道教采取了保护的政策，“清静之教，亦所不废”，将道教与儒、佛二教同视为具有“为善去恶，反邪归正”之功效的宗教：“儒、释、道三教并垂，皆使人为善去恶，反邪归正，遵王法而免祸患。”^②顺治十二年（1655），诏五十三代天师张洪任入觐，并敕免龙虎山上清宫及本户各种徭役。康熙二十年（1681），授张继宗正一嗣教大真人。四十二年（1703），又授其为光禄大夫品级，并追赠第五十二代大师张应京、第五十三代大师张洪任为光禄大夫。五十二年（1713），赐帑修葺龙虎山大上清宫。雍正五年（1727），授五十五代大师张锡麟光禄大夫品位，又召白云观道士贾士芳为其治病，召正一道士娄近垣驱邪，敕封为真人，并赐银修缮龙虎山大上清宫，以及置买香火田。

在清朝皇帝中，雍正帝是最为崇信道教的一位，《道藏辑要》

^① 纪昀：《四库全书总目·子部·道家类》。

^② 《大清世祖章皇帝实录》。

载，他认为儒、释、道各有其用，所谓“以佛治心，以道治身，以儒治世……圣人同其性则广为道德，人能同诚其心，同斋戒其力，同推于人，则可以福吾亲，可以资吾君之安天下”。又据《龙虎山志》所载，他不仅认识到儒释道各自的特点和功用，而且认为道教的人体修炼之术与儒学存心养气的道德修养相通，他说：“儒教本乎圣人为生民立命。乃治世之大经大法。而释氏之明心见性，道家之炼气凝神，亦于吾儒存心养气之旨不悖。且其教皆主于劝人为善，戒人为恶，亦有补于治化。道家所用经符章，能祈晴祷雨，治病驱邪，其济人利物之功验，人所共知其来久矣。”

然而，清朝多数统治者对道教采取的乃是表面上尊宠，而实际上压抑、排斥的政策。康熙皇帝在尊宠道教领袖的同时，对道教基本上持否定的态度，他说：“神仙之杳渺，气历劫而难聚，纵日兮飞升，于世道乎奚补？概秦汉之往事，求方药而何愚，用清静而获效。宁化美于皇初。养身寿人，儒者有道，保合太和，何取黄老？”到乾隆帝弘历（1736—1795年在位）即位后，就开始对道教一再加以贬抑，将藏传佛教定为国教，而道教各派均处于受压制状态。正一道、全真道虽仍与清廷保持一定的联系，定期入京朝觐，但他们的地位日趋低微。顺治皇帝赐予天师一品印，而乾隆皇帝则将其降至五品，继而不许天师晋谒皇帝，仅由礼部引见。乾隆四年敕令，永行禁止正一真人传度道士，违者治罪。至道光皇帝时甚至禁止天师入宫，取消正一真人之号。

当然，清廷仍然要利用“奉天承运”等神学思想，仍然要搞封祀江河山岳之神的名堂，特别是一些拥有各种奇能异术的方士，更是仍然受到最高统治者的器重。如善于风角的方士刘禄，就曾被清圣祖玄烨“召直蒙养斋，欲授以官”。刘氏屡辞，后从

玄烨北征，会粮饷乏济，玄烨令其“卜之”。据说，他准确地预卜了粮饷抵达的日期。在热河，他又及时地告知玄烨“速徙高阜以避水厄”，从而使玄烨得以避免遭山洪暴发的没顶之灾^①。玄烨又令五十四代大师张继宗为其进香五岳，设醮祈雨治河。又据《清史稿》所载，嘉庆年间，福康安领兵征讨乾州的苗人，为苗人所围并切断水源，随军前往的方士戴尚文“设坛凿池，以法禳之”，法事完毕后，令人掘地，“清泉溢出”。^②

至于那曾经使得不少汉人皇帝神魂颠倒的长生之术，也仍然吸引着满清贵族。据《清帝外传》记载，雍正皇帝即服食丹药中毒而死。《清朝野史大观》则记载，道士高峒元“以神仙之术惑慈禧，时入宫数日不出”。不过，在上层政治领域内，方士和道士不再充任重要角色，他们被迫从上层政治舞台上退了下来。

有清一代，在民族斗争和阶级斗争中令人瞩目的是由道教衍化而成的各种民间秘密宗教。尽管清王朝一开始就对民间宗教保持了高度的警惕，顺治十三年（1656），就敕谕礼部严禁无为、白莲、闻香等民间秘密宗教活动。康熙时也明确规定，巫师、道士跳神驱鬼逐邪以惑民心者处死，其延请跳神逐邪者亦治罪。尽管如此，清代的民间秘密宗教如八卦教、清水教、黄天教、弘阳教等等依然“构成了难以数计的地下秘密宗教王国，形成了一种对清政权的异己力量”^③。他们组织起千军万马，掀起反抗清朝封建暴政的巨浪狂潮，勾画出悲壮动人的历史画卷，但也不时泛起愚昧、迷信的浊流，引起我们沉重的叹息和深深的思考。不过，这一重大课题需要另立专题，留待日后进行了。

① 见《清史稿》卷五〇二，《艺术传·刘禄》。

② 见《清史稿》卷五〇二，《艺术传·戴尚文》。

③ 马西沙：《清代八卦教》，中国人民大学出版社1989年版，第1页。

结 语

道家道教的政治伦理思想和治国之术，是对于古代统治经验和历史教训的深刻总结，又吸取了儒家、墨家、法家、阴阳家等各家的政治伦理和政治治理智慧，力图协调和缓解以封建等级关系为基础的社会角色与个体本真之性的内在矛盾与紧张，包含着如何合乎正义地进行政治行政管理、如何实现社会的和谐与稳定的深刻智慧，其理论价值和现代启示是值得我们认真开掘的。

道家、道教影响王朝政治的历史虽然离我们远去，但回顾历史却令人获得教益。一方面，它提醒我们深入考察思想与社会、宗教与社会的互动关系，另一方面，它让我们真实地感受到道德的巨大力量。

在考察思想、道德与社会政治之互动关系的过程中，我们注意到有学者提出了“道德与思想意图的谬误”，即否定“认为道德与思想意图可以直接有效地导致政治秩序的建立的观念”，而沿袭西方自由主义的观点，认为法治是政治秩序的基础。^① 我们

^① 见林毓生《中国传统的创造性转化》，三联书店1996年版，第124～125页。

认为，上述看法强调法治对于政治秩序的重要作用无疑是正确的，但否认道德与思想对政治治理发生作用的观点却是片面的。

从我们的考察来看，道德、思想、宗教与社会的互动关系是复杂的：

虽然受中国封建社会政治体制的制约，道家道教的政治伦理思想并未能很好地与实际的政治制度安排进行有效的配置，远远未能从制度的层面充分彰显其价值，其中对于封建政治制度和政治治理方式的道德批判在很大程度上亦未能顺利转化为推动封建社会实行政治改革的动力，其对于封建社会发展所发挥的作用是有限的。尽管如此，我们却没有理由忽略道家道教政治伦理对制度建设的重要价值，因为缺乏道德批判和政治伦理的理论建设，要推动政治制度的改革，使之具有更多的伦理合理性和道德正义性几乎是不可能的。我们看到，在封建专制制度下，道家反对严刑酷法，苛捐重税、压抑民性，倡导在政治治理中遵循“自然无为”、“任性当分”、“以百姓心为心”、“各得其所宜”、“无弃人”，“无弃物”、“因众之自为”、“行不言之教”、“百家众技皆有所长”等道德原则和道德规范，主张政治主体持守俭啬寡欲、真朴去诈、谦退处下、以慈为怀、不自见、不自是等政治美德，这是极具伦理价值和社会意义的。而在政治生活实践中，一些明智的统治者确也在一定程度上运用了道家政治伦理智慧，以改革前代的苛政和不合理的政治制度，医治久经战乱的社会创伤，恢复衰败残破的社会经济，缓和各类社会矛盾，稳定社会秩序，取得了独到的功效。它不但有助于行为主体在群雄并起的局面中建功立业，而且能在成就帝业之后，为拨乱反正、补偏救弊提供思想启示，发挥凝聚人心、稳定政局、发展经济等积极作用（当然，这些政治治理成效的取得，还有着其他诸多因素在发生作用，故显

然不能单纯归结为道家道教政治伦理的功劳。本书只是侧重于这方面的考察，决无否定或忽略其他因素之意)。不过，由于道家道教的政治伦理道德要求对封建统治者是一种约束和限制，它们与封建君主专制制度的基本原则存在着较大的冲突，因而，封建统治者又不可能长期自觉地遵循这些伦理要求。一旦迫使他们约束限制自己的历史条件消失时，他们往往会背道而驰，而这样一来，则又重演朝政腐败、上下离心、大厦将倾的悲剧。

另一方面，由于老子的“无为”等思想比较抽象，有的还近似“模糊”，故可能被人们误解或各取所需，从而使人流于平庸和无所作为。而且，掌握不当又容易流于放任自流，从而导致经济秩序的混乱以及地方势力的膨胀，造成新的社会矛盾。

同样，对于道教神学和各种方术的历史作用也要作具体分析，在具有不同政治道德素质的人物身上、在不同的社会背景下，它们所发挥的作用是迥然相异的。

一方面，它们往往被封建统治者用来奴役人民，愚弄人民，维护封建统治秩序。统治者沉溺于神学方术，常常会加剧政治上的昏庸、腐朽和混乱，导致生活上的奢侈，激化各类社会矛盾，甚至引起各种各样的家国惨祸。

但是，由敬神畏天的宗教情怀，又可推演出一种对于客观规律的敬畏感和对于民心民意的重视，故道教的政治伦理和神学方术又能在一定程度上制约或劝诫那些至高无上的君主，在一定程度上矫治专制君主肆意妄为的弊端（当然，这种制约是非常有限的，特别是对于昏君庸主来说更是如此。宋徽宗那种极为功利的态度对待灾变就是一个典型的例证，他因彗星出现而“诏求直言”，“震恐责己”，而又因彗星隐去而下诏“星变已消，罢求直言”），或是从心理上、舆论上鼓舞和支持着进步政治势力的崛

起。

一般说来，当君主在政治上比较清醒明智之时，或是对于前朝的弊病认识得较深刻之时，往往能够遵循顺应自然、抑奢崇俭、宽容谦下、去诈守朴等政治伦理要求，从积极的方面发挥道家道教的政治治理原则。而在这种时候，他们是生气勃勃、充满自信的，即使出于政治目的而需要借助神灵之威，但也仅仅是一种利用，而并不完全依赖神灵这一异己力量，故他们的崇道活动也往往是有节制的，而崇道的重心也主要在于“以神道设教”的道德教化和自我道德约束，以德化人，以德聚人，君臣同心，革故鼎新，开创盛世。

从汉初、唐初、宋初、明初一些明智的统治者践履道家道教政治伦理精华而带来政治清明局面的事实，我们可以深切地感受到，伦理道德不是空洞的说教，它一旦被政治治理主体所践履，就能够推动政治行政治理和决策向着合理和正当的方面发展，较好地调节政治人之间的关系，它会形成一种正面的道德力，对于社会的安定、民众的生活、经济的发展产生实实在在的推动作用。

相反，当君主在政治上出现蜕变或是君主昏庸腐朽之时，他们往往将道家的安民、抑奢、谦下等政治伦理要求置诸脑后，而高拱无为、静摄修养就成了他们荒于政事、怠惰无为的借口。在这种情况下，他们或多或少地丧失了治国安邦的责任感和除弊革新的魄力及自信心，而更多的是对于个人的权力和生命的高度关注。他们往往将苟且偷安和延年益寿的希望寄托于神灵和方术，企图通过祈神求仙来达到个人生命的无限延续和对皇权的永久占有。这时，道教中所蕴含的道德内蕴和人文精神被昏君庸主所抛弃，以神道设教就沦为愚昧的迷信，帝王也就成为匍匐于神鬼之

灵光中的傀儡，使自己最终成为仙药、方术的受害者或王朝的掘墓人，这里所体现的则是负面道德力的消极作用。

在这里，我们并非宣扬道德决定论。因为我们首先强调，道家道教的政治伦理思想不是学者们凭空想象出来的，而是对于社会实际生活进行深入考察和思考的结果，是社会存在的反映，并受制于社会的政治、经济诸多因素。而它之所以能够对于社会发挥积极作用，也正是由于它客观正确地概括了社会历史发展和政治治理的某些客观规律。因此，我们的立场与那种将道德视为历史发展的惟一决定因素的道德决定论是迥然不同的。

而且，由以上正反两方面的例证进一步往深处思考，又能让我们更深刻地认识到道德本身所具有的局限性：尽管道家努力阐明生德相养、身国同治的理论，以图促进统治者由珍爱生命而激发道德需要，加强道德修养，践履道家的政治伦理要求，趋近政治治理的理想目标；尽管道教力图通过福报理论和神学方术等手段以增强人们践履道德要求的内在和外在驱动力，但这些因素发挥作用的空間仍然是有限的。因为中国封建社会既缺乏真正的法治秩序，又未能从制度的层面来保证道家道教政治伦理主张的实施。道家道教对政治制度的道德批判和政治理想的建构最终只能在这一背景下展开。

因此，道家道教所提出的道德要求能否对政治主体产生影响和制约，能产生多大的影响和制约，只能取决于统治集团中具体个人自身的道德感悟能力及其对于这些理论的认同程度。而事实上，没有相应的制度作保障，道家道教的政治伦理主张是难以在较大的范围内被政治主体所普遍地遵循而发生制约作用的。《史鉴篇》中那些暴君、昏君、佞臣、邪道的所作所为就证明了这一点。于是，中国封建社会政治秩序的稳定与维持就不能不受制于

统治者个人的政治道德素质，而这当然是极不可靠的，这不能不说是中国传统政治理论设计中的一大缺陷。

尽管存在着各种局限性，道家道教政治伦理智慧在今天仍然不失为一种宝贵的思想资源。在现代社会，“尽管法治已成为现代社会政治的重要治理之道，但却反而对德治资源的需求愈来愈强烈和急迫。这意味着，社会政治伦理已经成为现代社会政治治理的一种稀缺资源，成为现代性政治和现代性道德过度硬化的一种价值解毒剂。”^①

特别值得一提的是，在关于传统及其现代化的讨论中，由中国传统文化能否开出自由、民主等现代价值，一直是人们所关注的热门话题。对此，当代新儒家的代表人物牟宗三先生主张通过“良知的自我坎陷”以开出知性主体，开出民主和科学。这一主张反映出中国知识分子力图对传统做进一步创新的不懈追求，对后人是有启发意义的。然而，这一主张的现实可能性却值得商榷。这不仅涉及到方法论上的问题，而且更因为儒学在这方面的资源较为有限。

而我们将目光由儒家扩展到道家，却可以看到令人振奋的景象。通过对道家政治伦理思想的剖析，我们完全可以肯定地说，道家典籍中蕴含着丰富的与自由、民主等现代价值相通的思想资源。例如，道家强调统治者应该顺应和尊重民意，而不能逞一己之私：“凡举事必先审民心，然后可举”；“得天下者，其得之以公，其失之必以偏”。又如，道家反对政治过分干扰民众的日常生活，主张民众应该拥有一个自由发展的空间：“我无为而民自化”，“生而不有，为而不恃，长而不宰”；“上如标枝，民如野

^① 万俊人：《德治的政治伦理视角》，《学术研究》2001年第4期。

鹿”；“所贵圣王者，非贵其能治也，贵其无为而任物之自为也”；“因其自生，任其自成，万物各得自为”。再如，道家还要求限制君主滥用权力，反对君主专制：“天下非一人之天下，天下之天下”；“昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣，平得于公”；“私志不得入公道，嗜欲不得枉正术”；“以一正万，则万不正矣”。这是多么值得珍视的思想文化资源！对其进行现代诠释和转换、运用，必将丰富现代政治民主理论，促进今天的政治改革和社会进步。

关于道家、道教政治伦理及管理智慧的现代价值，实在还有很多的文章可做，限于篇幅，只好另列专题进行研究和论述了。

主要参考文献

- 《二十二子》，上海古籍出版社 1987 年出版。
- 《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局 1987 年出版。
- 《史记会注考证附校补》，上海古籍出版社 1985 年版。
- 《史记》，中华书局 1979 年版。
- 《汉书》，中华书局 1980 年版；虚受堂刊本。
- 《后汉书》，中华书局 1981 年版。
- 《三国志》，中华书局 1985 年版。
- 《晋书》，中华书局 1987 年版。
- 《隋书》，中华书局 1987 年版。
- 《旧唐书》，中华书局 1985 年版。
- 《明史》，中华书局 1988 年版。
- 《宋史》，中华书局 1988 年版。
- 《辽史》，中华书局 1985 年版。
- 《元史》，中华书局 1988 年版。
- 《资治通鉴》，中华书局 1982 年版。
- 《通鉴纪事本末》，中华书局 1986 年版。

- 《续资治通鉴》，中华书局 1985 年版。
- 《宋史纪事本末》，中华书局 1986 年版。
- 《明史纪事本末》，中华书局 1987 年版。
- 《吕氏春秋校释》，中华书局 1989 年版。
- 《淮南鸿烈集解》，中华书局 1989 年版。
- 王明点校：《太平经合校》，中华书局 1985 年版。
- 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局 1984 年版。
- 陈鼓应：《庄子今注今译》，台湾商务印书馆版。
- 陈鼓应：《老庄新论》，上海古籍出版社 1997 年版。
- 余培林：《生命的大智慧》，河北人民出版社 1988 年版。
- 曹础基：《庄子浅注》，中华书局 1988 年版。
- 王明：《无能子校注》，中华书局 1981 年版。
- 陈垣：《道家金石略》，文物出版社 1988 年版。
- 《道藏要籍选刊》，第一册至第十册，上海古籍出版社 1989 年版。
- [汉] 严遵：《老子指归》，中华书局 1997 年版。
- [唐] 吴兢：《贞观政要》，中华书局 1982 年版。
- [元] 许名奎：《劝忍百箴》，中国华侨出版公司 1992 年版。
- [元] 邓牧：《伯牙琴》，中华书局 1981 年版。
- [宋] 苏轼：《东坡志林》，中华书局 1981 年版。
- [明] 朱元璋：《明太祖集》，黄山书社 1991 年版。
- [明] 余继登：《典故纪闻》，中华书局 1981 年版。
- [明] 顾炎武：《日知录》，上海古籍出版社 1985 年版。
- [五代] 谭峭：《化书》，中华书局 1996 年版。
- [明] 黄宗羲：《明夷待访录》，中华书局 1984 年版。
- [清] 潘永因编：《宋稗类钞》，书目文献出版社 1985 年版。

[民国]徐珂编：《清稗类钞》，中华书局 1984 年版。

《马克思恩格斯选集》第 1 至 4 卷，人民出版社 1972 年版。

王利器点校：《新语校注》，中华书局 1986 年版。

吕振羽：《中国政治思想史》，人民出版社 1981 年版。

冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社 1985 年版。

萧萐父、李锦全主编：《中国哲学史》，人民出版社 1983 年版。

卿希泰：《中国道教思想史纲》第一、二卷，四川人民出版社 1988 年版。

卿希泰、唐大潮：《道教史》，中国社会科学出版社 1994 年版。

罗国杰主编：《伦理学》，人民出版社 1989 年版。

周辅成主编：《西方伦理学名著选辑》，商务印书馆 1987 年版。

曾钊新：《德性的心灵奥秘——道德心理学引论》，辽宁人民出版社 1992 年版。

唐凯麟：《伦理学》，高等教育出版社 2001 年版。

万俊人：《比照与透析》，广东人民出版社 1998 年版。

王伟：《行政伦理概述》，人民出版社 2001 年版。

胡孚琛：《魏晋神仙道教》，人民出版社 1991 年版。

胡孚琛主编：《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社 1995 年版。

朱越利：《道教答问》，华文出版社 1989 年版。

胡孚琛、吕锡琛：《道学通论》，社会科学文献出版社 2000 年版。

吕锡琛：《道家与民族性格》，湖南大学出版社 1996 年版。

- 世谨：《宗教心理学》，知识出版社 1989 年版。
- 衷尔钜：《陈元斌集》，辽宁人民出版社 1993 年版。
- 牟钟鉴、胡孚琛等主编：《道教通论》，齐鲁书社 1991 年版。
- 黄钊等主编：《道家思想史纲》，湖南师范大学出版社 1991 年版。
- 卢国龙：《道教哲学》，华夏出版社 1998 年版。
- 余明光：《黄帝四经与黄老思想》，黑龙江人民出版社 1989 年版。
- 刘泽华：《中国传统政治思想反思》，三联书店 1987 年版。
- 毛寿龙：《政治社会学》，中国社会科学出版社 2001 年出版。
- 朱贻庭：《中国传统伦理思想史》，华东师范大学出版社 1989 年版。
- 李刚：《汉代道教哲学》，巴蜀书社 1995 年出版。
- 姜生：《宗教与人类自我控制》，巴蜀书社 1996 年版。
- 张泽洪：《道教斋醮符咒仪式》，巴蜀书社 1999 年版。
- 卓新平：《宗教理解》，社会科学文献出版社 2000 年版。
- 高兆明：《制度公正论》，上海文艺出版社 2001 年版。
- 焦国成：《中国伦理学通论》，山西教育出版社 1997 年版。
- 李建华：《中国官德》，四川人民出版社 2000 年版。
- 刘伏海：《西方伦理思想主要学派概论》，湖南师范大学出版社 1992 年版。
- 葛兆光：《道教与中国文化》，上海人民出版社 1996 年版。
- 张志刚等主编：《东西方宗教伦理及其他》，中央编译出版社 1997 年版。
- 曾繁正等编译：《人事行政管理学》，红旗出版社 1998 年版。
- 石元康：《从中国文化到现代性》，三联书店 2000 年版。

林毓生：《中国传统的创造性转化》，三联书店 1996 年版。

黑格尔：《历史哲学》，三联书店 1956 年版。

黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆 1981 年版。

[英] 弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社 1987 年版。

[德] 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，洪天富译，江苏人民出版社 1997 年版。

[德] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，四川人民出版社 1986 年版。

[英] 本尼迪克特：《文化模式》，华夏出版社 1987 年版。

[奥] 阿德勒：《自卑与超越》，作家出版社 1986 年版。

[美] 罗尔斯：《正义论》，中国社会出版社 1999 年版。

[苏] 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，商务印书馆 1986 年版。

后 记

我于1982年分配到湘潭师院工作后，即参加了由周士一先生主持的《周易参同契集注》的点校工作，接触和了解了一些道家、道教典籍。在周先生的启发下，我对以往那些忽略和全盘否定道家、方士的历史作用的流行观点产生了怀疑，并对这份交织着科学与谬误、精华与糟粕的文化遗产产生了研究的兴趣。

1985年，我参加了在湘潭召开的“全国老子学术思想讨论会”，向大会提交了《老子思想与贞观之治》的论文。该文受到四川省政协主席、四川大学名誉教授杨超先生和南开大学教授方克立先生以及中国社会科学院研究员谷方先生等专家的褒扬。这一切，对于一个刚刚步入中国传统文化研究殿堂的年轻人来说，实在是一种莫大的鼓励。在这次会议上，方克立等先生还明确提出了“儒道共构传统文化主干”的观点，也使我深受启发。

前辈学者的启发和鼓励，促使我进一步将研究视野拓展到道家、方士与王朝政治的联系这一更大的课题上。在进行了一段时间的资料搜集工作后，我于1989年开始撰写本书，至1991年上半年完稿。

在本书的写作和出版过程中，得到了学术界诸多前辈、长者和各方面领导及同志们的帮助：原中国社会科学出版社编审傅白芦先生仔细审阅了全书的初稿和部分修改稿，我的老师陶懋炳教授曾在医院的病床上为我审阅书稿，他们对本书提出了详细而中肯的修改意见，付出了大量的心血，令我铭记不忘。

中国社会科学院谷方先生审阅了部分初稿，提出了很好的意见和建议。清华大学文化研究所何兆武教授，湖南省社会科学院邓潭洲研究员、王兴国研究员，湘潭大学彭燕郊教授、余明光教授等对我所进行的这一课题先后给予了热情的鼓励。湘潭师范学院文化史研究所所长万里副教授从多方面给予了帮助。

本书还得到湖南省教委高教处和湘潭师院领导及科研处的同志们的支持。方克立先生出席国际学术会议归国后，不顾旅途劳累，拨冗为本书作序，使拙作见重。湖南人民出版社李建国同志对本书初稿提出了宝贵的意见，为本书的出版付出了艰苦的劳动。出版社的领导和各有关部门的同志为本书的出版、发行给予了有力的帮助。

没有上述同志们的热情相助，本书的问世是不可能的。在此，谨向他们致以深切和诚挚的谢意。

吕锡琛

1991年9月

再版后记

记得有位艺术家说过，电影是遗憾的艺术。其实，何止是电影，即使是经过冥思苦索的学术论著，当它变成铅字之后，字里行间也仍然会有诸多遗憾。11年以前写就的《道家方士与王朝政治》正是留下了不少的遗憾。

感谢本书的责任编辑李建国先生，他在几个月以前告知本人，拟将拙作再版并收入“学海一牛鸣”丛书。于是，我就有了一个稍稍弥补遗憾的机会。

我很珍惜这次机会，因为我感到，道家道教与社会政治的互动关系这一课题有着广阔的研究空间和继续深入研究的价值；我更感到，在面临市场竞争的巨大压力、出版学术著作十分艰难的情况下，湖南人民出版社再度推出11年前出版的学术著作所蕴含的分量。无论从哪方面说，都值得我认真负责地对待本书的修订工作。

这次增订，在篇幅和研究角度上作了较大的调整。众所周知，不同的学科有着各自的视角和话语系统，存在着各自的片面

性和优长之处。对于同一个课题，从不同的角度或多个角度切入，会有不同的乃至更为全面的视景和心得。在11年以前，本人的探索主要从历史学的角度来审视，考察道家道教在上层政治领域中所扮演的角色及其对封建王朝历史发展的作用，而从理论方面对道家道教思想进行分析则显得相对薄弱。之所以如此，除了受本人的学识和功力所限之外，学科视野的限制亦是不能排除的原因。

所幸的是，十年之中，笔者的专业方向和学术视野有所拓展。因此，当我重新面对这一课题的时候，就试图站在一个更为广阔的视角，综合政治史、思想史与伦理学等学科的知识来考察道家道教政治伦理与社会政治的互动关系。因而，本书一方面侧重于从伦理学的角度探析道家道教政治伦理理论；另一方面又运用历史学的研究方法，对历代史实进行具体的案例分析，考察道家道教政治伦理理论在社会政治生活中的具体运用，从而以事实说明道家道教政治伦理思想的实际效应。

当然，历史发展过程是复杂的，影响王朝政治生活的决不限于道家道教，统治者往往是内法外儒或内道外儒或道儒兼用，儒、法各家政治伦理思想对政治实践的作用也是不能低估的，只不过本书的侧重点在于研究道家道教的影响罢了。

我要特别感谢帮助我实现学术道路拓展的曾钊新教授，同时，他的创新精神和严谨学风亦让我受益良多。本书第一版问世后，曾得到傅白庐、王兴国、黄钊、刘启良等前辈和学友的鼓励和指教；在增订本《理论篇》的撰写过程中，又曾就有关问题请教方克立、万俊人、焦国成诸位教授；在香港出席“道教教义与现代社会”国际学术讨论会时，曾在大会发言中发表了本书的一些观点，与会的诸位同行围绕本次发言而进行的提问和讨论亦促

使本人更深入地思考有关问题；责任编辑李建国编审为本书的再版付出了艰苦的劳动。在此，谨向以上各位深切地道一声：谢谢！

吕锡琛

2002 年元旦于岳麓山下中南大学寓所

再版编后记

吕锡琛教授著的《道家道教与中国古代政治》一书就要付印了。作为责任编辑，我感慨良多，觉得有必要说几句话。

吕锡琛教授的这部新著属于增订重版，初版时书名叫《道家、方士与王朝政治》，字数也只有 25 万字左右。这次增订重版，内容增加到 40 余万字，书名也相应作了修改。

本书初版时，我写了一个“编后记”。“编后记”的文字是这样的：

中华民族是一个伟大的民族，有着五千多年的文明发展史，创造了光辉灿烂的古代文明、近代文明和现代文明。古代文明、近代文明和现代文明是一个前后相继的历史过程，后者以前者为基础，是在前者的基础上发展起来的。我们不应当割断中华民族的历史，而应当重视对古代文明和近代文明的研究，以进一步促进和发展现代文明。同时，发掘、继承和光大我中华民族的优秀

传统文化，以促进当代的社会主义现代化建设事业，也是当代社会科学研究工作者责无旁贷的。

本书作者吕锡琛同志长期以来重视中华民族优秀传统文化的批判继承工作。她在从事中华民族文化史研究工作时，将视角深入道家、道教、神仙方术与封建王朝政治统治的关系这个领域，循着思想史与社会历史相结合的途径，探讨道家、道教、神仙方术对封建王朝政治的影响，试图通过剖析封建皇帝利用道教统治人民所演出的一幕幕啼笑皆非的崇道闹剧，展现道家、道教及方士、道士的有关治国安民的积极因素，揭示其迷信误国的危害性，使人们了解和认识道教及其与中国封建社会上层政治的关系，从而更全面地把握中国古代史的概貌，认识中国古代社会千奇百怪的历史现象，批判地继承中国传统文化，弘扬其精华，摒弃其糟粕。

吕锡琛同志是一位年轻的女学者。我们本着扶持青年学者和贯彻“双百”方针的原则，编辑出版本书。至于本书所涉猎的问题和作者在这些问题上所阐发的观点是否允妥，请学术界前辈和广大读者评说。

从这个“编后记”的文字来看，我只是客观地简略地介绍本书的内容，而将评价本书的任务交给了学术界前辈和广大读者。为什么会如此？主要是限于我的学识水平，对于这方面的内容，我还是第一次读，更谈不上有什么想法。隔行如隔山，学术领域并不例外。当时我并不想写这个“编后记”，在编辑本书的过程中，我除了文字的编辑加工外，就是从政治上审查本书的基本观点和思想内容，现在通行的说法是政治上把关，在坚持四项基本

原则的前提下贯彻“百花齐放、百家争鸣”的方针，促进学术繁荣和发展，批判继承祖国的优秀传统文化，而从未想到过要写一个什么“编后记”。

写这个“编后记”是有原因的。在本书审稿过程中，曾就本书能否出版产生过意见分歧。我作为责任编辑，在参考同类书而编辑本书的时候，觉得本书有出版价值。本书系统而深入地探讨了道家、道教、方士与中国封建王朝上层政治的密切联系。“绪论”部分从宏观的角度切入，概述了道家政治理论和方士、道士神学思想和方术的主要内容及其对社会政治的影响，并从各种角度分析了其影响王朝政治的社会历史原因。然后，按朝代分17个专题进行具体论述，展示了道家方士在不同历史背景和不同人物身上所起的迥然相异的社会作用。最后作者对崇道这一发生在封建帝王身上的普遍倾向及其社会效应作了规律性的总结，以期为人提供历史经验、教训和启示。

通读全部书稿后，我觉得本书有不可忽视的理论意义和现实意义。道家（含方士）文化是中国传统文化的重要组成部分，其影响深深地渗入传统文化的各个层面。道家的治国之术，从一个方面总结了我国古代的历史教训和统治经验，它包含着不少高超的领导艺术和合理的社会管理原则，也向领导者提出了一些具体的道德要求和深刻的告诫，如自然无为、与民休息、轻徭薄赋、简政安民、抑奢崇俭、谦下不争、去诈守朴等；另一方面，君主沉溺于神仙方术，则往往会加剧政治上的昏庸和混乱，导致生活上的奢侈和腐化，从而激化各种社会矛盾，引起各种各样的家国惨祸。可见，在帝王将相的政治生涯中留下了道家方士的层层投影。然而，由于种种原因，学术界在较长时期内存在着重儒轻道的倾向，道家、方士的历史地位被有意无意地掩盖、歪曲或神

化。这一局面使人们难以正确地认识和辨别传统文化的精华和糟粕，从而导致鄙薄传统文化的错误倾向。本书作者在前人的基础上，深入分析大量历史资料，客观评价道家、方士对封建王朝政治的多方面影响，这对于我们借鉴和吸收优秀传统文化，抵制享乐主义，加强廉政建设，破除封建迷信，提高领导艺术和管理水平，既有理论意义，又有现实意义。

通读全部书稿后，我还觉得本书不仅开创了新的研究方向，而且研究方法上也有创新。本书作者紧紧抓住中国传统文化注重现实政治这一特点，将学术研究落实到社会政治与社会发展这一层面，将产生于一定社会历史土壤的学术、宗教再回复到社会生活中，从而开创了中国传统思想与社会发展这一新的研究方向和道家研究的新领域，具有填补空白和拓荒性的价值。本书还打破学科界限，将历史研究与思想史研究紧密结合起来，并注意运用心理学、民俗学、气象学、医学等多学科的知识分析问题，从新的角度对一些历史疑案及学术误见，如吕不韦的功罪及其与秦始皇斗争的实质、淮南王冤狱起因、谶纬的思想归属、宋太祖暴死之谜等提出了自己的看法，且颇有说服力。可见，研究方法的创新是理论创新的重要条件。

基于这样的认识，我觉得应该出版本书，因此在审稿意见卡上有这样的结语：本书是我国第一部系统研究道家、方士与封建王朝政治关系的第一部学术专著，建议出版。可是有人不赞成我的结语，岂止是不赞成，完全是持否定的态度。感谢时任我社总编辑的李沛诚先生，他从百忙之中抽出时间通读全部书稿，对书稿给予了中肯的评价，不仅支持出版本书，还考虑年轻学者的学术观点难免有不妥的特点，令我写一个“编后记”，以表明编辑意图。这便是“编后记”的由来。

本书出版后，获得了好评。北京大学教授张岱年先生来信称：“书写得很好，资料丰富，分析深细，文笔明畅，是一本有价值的著作。”武汉大学教授唐明邦先生来信称：“这一课题新颖别致，发前人之所未发，填补中国政治思想史上一空白，为道家思想研究开拓一新领域。广征博引，分析透彻，足见功力深厚，才思敏捷，富有开拓精神。”中国社会科学院历史研究所研究员施丁先生来信称：“这是一个很大的题目，问题很复杂，而作者驾驭得井井有条，写来从容不迫，分析入情入理。”香港中文大学王煜先生在台湾《中央文哲通讯》第二卷第三期上发表书评，称本书为“擅长心理分析的好书”，“对淮南王刘安谋反事件的置疑很精彩，说服力强”，“全文文笔锋利，资料翔实，善用历代笔记”。启良先生在《社科信息》1993年第4期上发表书评，称“以往的道家研究者大多从事的是对个别人物和派别的研究，从这层意义上说，吕著又可谓是一大突破”，“在整体把握基础上，吕著对中国古代史上的许多重要人物和历史现象给予了创见性解释，并开创了方士研究的先河。”史艺先生在《湘潭大学学报》1993年第4期上发表书评，称本书“为许多问题的解答提供了大量的实证材料和值得重视的研究方法，并在许多方面作出了拓荒性的工作”，“如果吕著的学术观点得到学术界的普遍重视，那么一部中国历史的许多内容都得重写。这是吕著极富学术价值的地方。”学术界对本书给予了较高的评价，本书作者吕锡琛教授循着自己的研究方向和研究思路继续前进，现在已成为此领域内的知名学者。

10年后增订再版此书，也足见本书的生命力。这本增订再版的《道家道教与中国古代政治》一书，不仅增加了较多的内容，而且对原来的内容也作了较大的修改。作者从原来历史研究

与思想史研究相结合的角度进一步拓展和深入，从思想与社会的互动、宗教与社会的互动，特别是从伦理道德与政治行为的互动这一角度，来审视道家道教政治伦理的理论价值、历史意义及现代启示，且吸收了作者近 10 年来的科研成果。无疑，本书比初版时更加成熟，更具学术性，更具生命力。

我作为责任编辑，当然为自己所编辑的图书在 10 年后能再版而感到欣慰，由此也产生了为 10 年前写了一个读者不明不白的“编后记”而写几句话的想法。现在，我们正按照江泽民总书记“三个代表”的重要思想，建设先进文化，即有中国特色的社会主义文化。有中国特色的社会主义文化是民族的，科学的，大众的，面向现代化、面向世界、面向未来的文化，是与时俱进的文化。可见，先进文化，它首先必须是民族的，只有民族的，才是世界的。中华民族创造了光辉灿烂的古代文化，有着优秀的文化传统。作为出版工作者，我们期待着更多的人关注祖国传统文化的研究，将祖国的优秀传统文化发扬光大。我想这也是我们再版本书的重要意义之一，或者说是我社出版《学海·牛鸣丛书》的目的所在。

李建国

2001 年 1 月于长沙市望月村