

南开人文社科文库  
NANKAI RENWEN SHEKE WENKU

# 《太平经》政治思想研究

A RESEARCH ON THE POLITICAL THOUGHTS OF TAIPING JING

张鸿 著

南开大学出版社

A RESEARCH ON THE POLITICAL  
THOUGHTS OF TAIPING JING

责任编辑 王乃合  
装帧设计 晶彩工作室

ISBN 978-7-310-05039-0



9 787310 050390 >

定价：48.00



南开人文社科文库

# 《太平经》政治思想研究

张 鸿 著

南开大学出版社

天 津

## 图书在版编目(CIP)数据

《太平经》政治思想研究 / 张鸿著. —天津:南开  
大学出版社, 2016.1  
(南开人文社科文库)  
ISBN 978-7-310-05039-0

I. ①太… II. ①张… III. ①道藏②《太平经》—政  
治思想—研究 IV. ①B956.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 311976 号

## 版权所有 侵权必究

南开大学出版社出版发行

出版人:孙克强

地址:天津市南开区卫津路 94 号 邮政编码:300071

营销部电话:(022)23508339 23500755

营销部传真:(022)23508542 邮购部电话:(022)23502200

\*

北京楠海印刷厂印刷

全国各地新华书店经销

\*

2016 年 1 月第 1 版 2016 年 1 月第 1 次印刷

230×160 毫米 16 开本 25.25 印张 2 插页 361 千字

定价:48.00 元

如遇图书印装质量问题,请与本社营销部联系调换,电话:(022)23507125

# 目 录

导 论	1
第一章 神道设教：政治观念的信仰依据	39
第一节 天君威严与等级秩序	39
第二节 帝君体系与君主制度	46
第三节 天师策文与君主政治	56
第二章 天人一体：政治思维的哲学依据	68
第一节 最高范畴与政治思维	68
第二节 阴阳观念与政治观念	91
第三节 自然法则与政治法则	102
第三章 家国一体：政治思想的社会依据	117
第一节 家庭观念与政治观念	118
第二节 家庭道德规范与国家政治规范	132
第四章 社会权威符号“天地君父师”	149
第一节 天、君、父、师四大社会权威的互证与联署	149
第二节 天、君、父、师权威属性的内在一致性	157
第三节 尊长崇拜与王权的社会心理基础	168
第五章 专门标示最高统治者的政治文化符号	172
第一节 强调最高统治者唯一性、至上性的君权符号解读	173
第二节 强调最高统治者神圣性的君权符号解读	177
第三节 强调最高统治者道德属性的君权符号解读	181
第四节 强调最高统治者宗法属性的君权符号解读	188

第六章 形形色色的君臣之喻 .....	191
第一节 政治结构性君臣之喻 .....	192
第二节 政治功能性君臣之喻 .....	200
第三节 政治价值性君臣之喻 .....	210
第七章 政治体系 .....	218
第一节 君主制度的必然性、合理性与永恒性 .....	218
第二节 君、家、国一体的国家观念 .....	229
第三节 道教社团“助帝王化天下”的政治功能 .....	237
第八章 政治权力 .....	244
第一节 政治权力关系 .....	244
第二节 君主为国家政治之本 .....	250
第三节 君主的政治权力 .....	256
第四节 “道德”“天法”高于君主 .....	265
第九章 政治实施 .....	275
第一节 “以民为本”的重民政策原则 .....	275
第二节 任贤使能的御臣政策原则 .....	290
第三节 “谏正其上”的兼听政策原则 .....	300
第四节 “以道服人”的德刑政策原则 .....	310
第十章 “王治太平”的理想政治模式 .....	318
第一节 “太平”之义 .....	318
第二节 “太平气至”：太平理想的天道依据 .....	327
第三节 “和为人经”：太平理想的人性依据 .....	332
第四节 “上古三皇”：太平理想的历史依据 .....	341
第十一章 太平理想的政治功能 .....	352
第一节 太平理想的政治认同功能 .....	353
第二节 太平理想的利益表达功能 .....	359
第三节 太平理想的政治批判功能 .....	361
第四节 太平理想的政治调整功能 .....	367
第十二章 《太平经》政治思想的历史价值 .....	372
第一节 《太平经》的政治思想有其独特的历史价值 .....	372

第二节	《太平经》的政治思想是主流政治文化的一种表达方式 .....	374
第三节	《太平经》更为贴近下层民众的社会政治意识 .....	376
第四节	早期道教全面提升了“太平”的价值 .....	378
结 语	.....	384
参考文献	.....	387

# 导 论

---

本书以《太平经》的政治思想为主要研究对象，在系统剖析其基础框架、主要内容和理论结构的基础上，考察它与汉代统治思想的关系，以期为中国古代政治思想史研究做出推进性的贡献。

## 一、一部政治性极强的道教早期经典

《太平经》是早期道教的主要经典。关于道教的产生时间，学术界有不同的观点，如西汉说、东汉说和南北朝说等。相关的争论涉及史料的解读、标准的确定等一系列问题。限于史料的缺略和本书的目的，笔者不拟具体讨论这个问题。依据现存文献，可以判定的基本事实是：《太平经》是现知最早的被众多学者视为道教经典的著作，以张陵为首的“五斗米道”和以张角为首的“太平道”等是现知最早可以归属于道教的宗教组织，它们都是颇有影响的宗教团体。内容比较系统的教义经典的问世和结构比较完整的宗教组织的形成可以作为道教初创的重要标志，而这类历史现象的出现不晚于东汉末期。由于带有浓厚神学政治色彩的《太平经》的问世不会早于汉代统治思想的形成，所以《太平经》可以作为研究汉代统治思想对早期道教社会政治观念的影响的重要史料。

### (一)《太平经》的创制时间

由于文献记载的缺略,《太平经》创制时间与作者已经无法确考。古今学者们见仁见智,提出不同见解。各种意见都有一定的依据,而仅凭现存史料又都无法成为毋庸置疑的定论。可供考据的历史文献记载主要有以下六条:

第一条见于《汉书·李寻传》。在这篇传记中,班固有一段对往事的追述,其文曰:“初,成帝时,齐人甘忠可诈造《天官历》《包元太平经》十二卷,以言‘汉家逢天地之大终,当更受命于天,天帝使真人赤精子,下教我此道’。忠可以教重平夏贺良、容丘丁广世、东郡郭昌等,中垒校尉刘向奏忠可假鬼神罔上惑众,下狱治服,未断病死。贺良等坐挟学忠可书以不敬论,后贺良等复私以相教。”<sup>①</sup>后来,汉哀帝相信夏贺良“汉历中衰,当更受命”之说,改元易号,自称“陈圣刘太平皇帝”。不久,夏贺良等以“执左道,乱朝政”的罪名伏诛。

依据这条文献,一些学者认为,《太平经》是在《包元太平经》的基础上产生的。例如,有的学者认为:“《太平青领书》乃是甘忠可《包元太平经》的传本或残本经过信徒们的不断增补扩充,东汉顺帝时由于吉纂集而成的。”<sup>②</sup>有的学者认为,《太平经》“自西汉即有制作流行,而增广编定于东汉”<sup>③</sup>。许多学者不同意这类意见,而他们也认为《包元太平经》对原始道教的形成与发展起过一定的作用。例如,有的学者认为:“《太平经》起源于西汉末年的说法,虽亦不可信,但说明《太平经》或许与汉成帝时甘忠可的《包元太平经》有一定的关系。”<sup>④</sup>早期道教经典多以“太平”为名,如《太平清领书》《太平洞极经》等,而出自齐地方士之手的《包元太平经》是现知最早的写有“太平经”字眼的著作。其内容虽不可详考,而其中的一些思路多有与《太平经》类似之处。因此,存在《包元太平经》与《太平清领书》等早期道教

---

① 《汉书》卷七五《李寻传》。

② 李养正:《道教概说》,北京:中华书局1989年版,第20—22页。

③ 罗炽:《〈太平经〉注译》,重庆:西南师范大学出版社1996年版,前言第1页。

④ 卿希泰:《中国道教思想史纲(汉魏两晋南北朝时期)》(第一卷),成都:四川人民出版社1980年版,第69页。

经典有某种承继关系的可能性。

第二条见于《后汉书·襄楷传》。据该传记载：“襄楷字公矩，平原鬲阴人也。好学博古，善天文阴阳之术。”因有感于当时“宦官专朝，政刑暴滥，又比失皇子，灾异尤数”，襄楷于汉桓帝延熹九年（166年），“自家诣阙上疏”。其文有曰：“臣前上琅邪宫崇受干吉（一作于吉）神书，不合明听。”相隔十余日，他又上书曰：“前者宫崇所献神书，专以奉天地顺五行为本，亦有兴国广嗣之术。其文易晓，参同经典，而顺帝不行，故国胤不兴，孝冲、孝质频世短祚。”<sup>①</sup>襄楷因抨击宦官，词语激烈，罹牢狱之灾，罪名是“析言破律，违背经蓺，假借星宿，伪托神灵，造合私意，诬上罔事”。汉桓帝“以楷言虽激切，然皆天文恒象之数，故不诛，犹司寇论刑”。

这条文献是一条正史中直接记述历史的材料，它提供了进献“干吉神书”事件的人物、缘由、时间、地点、方式、目的、结果等一系列历史要素。由这条文献可知：汉桓帝时，一部传自干吉的神书被襄楷进献给朝廷。此前，干吉的门徒宫崇曾将这本书进献给汉顺帝。进献者声称这是一部“参同经典”的神书，属于“兴国广嗣之术”，可以为朝廷解决一系列政治问题。依据这条文献，可以断定《太平经》的产生不晚于东汉末年。有的学者甚至据此认定《太平经》中的问答体经文出自襄楷之手，写于桓帝延熹八年至九年。<sup>②</sup>可备一说。

第三条同样见于《后汉书·襄楷传》。这是《后汉书》作者范曄写的一段说明文字。其文曰：“初，顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师干吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素朱介青首朱目，号《太平清领书》。其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。后张角颇有其书焉。及灵帝即位，以楷书为然。”<sup>③</sup>《三国志》的裴松之注也有类似说法。裴松之注引晋人虞喜《志林》：“初

① 《后汉书》卷三〇下《襄楷传》。

② 熊德基：《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》，《历史研究》，1962年第4期。杨寄林译注的《〈太平经〉今注今译》（河北人民出版社2002年版）也认为“《太平经》成书的绝对年代当在延熹八年”。

③ 同①。



顺帝时，琅邪宫崇诣阙上师于吉所得神书于曲阳泉水上，白素朱界，号《太平青领道》，凡百余卷。”<sup>①</sup>

依据这条文献，可以大体断定：“干吉神书”就是卷帙浩繁的《太平清领书》，它至迟在东汉后期已经成形。许多学者认为《太平经》就是《太平清领书》，“清领书”即“青首朱目”之书，其作者就是干吉、宫崇。例如，一些学者认为：“最早出现的道教书，根据《后汉书·襄楷传》记载，是汉顺帝琅邪人宫崇到宫门献上的他的老师于吉所作的神书《太平清领书》，即《太平经》。此书也可能是宫崇自己所作，托名于吉。”<sup>②</sup>

第四条见于牟子的《理惑论》。这条历史材料的产生时间早于《后汉书》。其文曰：“问曰：王乔赤松，八仙之箴，神书百七十卷，长生之事，与佛岂同乎？”牟子的答辩是：

比其类犹五霸之与五帝，阳货之与仲尼；比其形犹丘垤之与华恒，涓渎之与江海；比其文犹虎鞞之与羊皮，斑纈之与锦绣也。道有九十六种，至于尊大莫尚佛道也。神仙之书听之则洋洋盈耳，求其效犹握风而捕影。是以大道之所不取，无为之所不贵，焉得同哉！

牟子是东汉灵帝时人。当时的一些人认为，有一部卷帙浩繁、流传久远的神书是专门讲究神仙长生之术的，它可以与佛教经典相媲美或相抗衡。牟子则不以为然。许多学者依据这条材料判定《太平经》成书于东汉末年。例如，有的学者认为，牟子“所言‘神书百七十卷’当即指的是《太平经》，并且已把它视为讲‘长生’的道教著作”<sup>③</sup>。如果根据史料对《太平经》成书过程做出综合性的考察，就不难看出这个判断是有根据的。

第五条见于葛洪《神仙传》。其文曰：“宫崇（一作宫嵩）者，琅邪人也。有文才，著书百余卷。师事仙人于吉。汉元帝时，崇随吉于

① 《三国志·吴志》卷一《孙策传》裴松之注。

② 中国人民大学哲学系中国哲学史教研室编写：《中国哲学通史（第二卷）》，北京：人民出版社1988年版，第207页。

③ 汤一介：《早期道教史》，北京：昆仑出版社2006年版，第21页。

曲言泉上遇天仙，授吉青缣朱字《太平经》十部。吉行之得道，以付崇。后上此书。书多论阴阳否泰灾眚之事，有天道，有地道，有人道，云治国者用之，可以长生，此其旨也。”<sup>①</sup>

按照葛洪的说法，《太平经》出于西汉元帝之时。宋朝贾善翔的《犹龙传》、谢守灏的《混元圣记》、元朝赵道一的《历世真仙体道通鉴》等亦言于吉受《太平经》于西汉时期。这类材料可信度不高，却可备一说。它们被一些学者作为《太平经》的制作可以追溯到西汉时期的依据之一。<sup>②</sup>这种可能性不能完全排除。

第六条同样见于葛洪的《神仙传》。唐朝的王松年在《仙苑编珠》卷中引《神仙传》，其文曰：“于吉，北海人也。患癰疮数年，百药不愈。见市中有卖药公，姓帛名和，因往告之。乃授以素书二卷。谓曰：‘此不但愈疾，当得长生。’吉受之，乃《太平经》也。行之疾愈。乃于上虞钓台乡高峰之上，演此经成一百七十卷。”<sup>③</sup>《太平经复文序》等也有类似的文字，只是“于吉”写为“干吉”。

葛洪等人将帛和视为《太平经》最早的作者，虽可信度不高，却可备一说。许多学者参用其他材料提供的信息，如《太平经·男女反形诀》的“天师前赐予愚生本文”等，推定《太平经》非一人之作，它有一个从“素书”、“本文”若干，到不断发挥，扩充卷帙，再到大体编定的过程。例如，有的学者认为：“我们是否大体可以得到这样一个结论：《太平经》原来只有很少的几卷，帛和传于吉，于吉传宫崇，襄楷又得自宫崇，不断扩充，成一百七十卷。”<sup>④</sup>这种看法是有一定的道理的。

第七条见于《后汉书·襄楷传》李贤注，其文曰：“神书，即今道家《太平经》也。其经以甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸

① 转引自《太平经合校·附录·太平经著录考》。这段文字又见于元朝赵道一所著《历世真仙体道通鉴·宫崇传》。

② 杨广伟：《“道教产生于东汉顺帝朝”质疑》，《上海大学学报（社科版）》1995年第1期，第88页。

③ 转引自《太平经合校·附录·太平经著录考》。

④ 汤一介：《早期道教史》，北京：昆仑出版社2006年版，第28页。

为部，每部一十七卷也。”<sup>①</sup>

李贤认为，宫崇、襄楷先后进献给朝廷的“干吉神书”就是流传到唐朝的《太平经》。《后汉书》李贤注及唐朝王悬河的《三洞珠囊》还引用了《太平经》的一些文字。据此可以大体推测：《太平经》与《太平清领书》有直接的渊源关系。至少在以李贤为代表的唐代学人看来，《太平经》就是《太平清领书》。

在《太平经钞丁部》有一段解释性的文字：“吾书中善者，使青为下而丹字，何乎？吾道乃丹青之信也，青者生仁而有心，赤者太阳，天之正色。”<sup>②</sup>这就是说，《太平经》取象征天的仁心和天之正色的青白两色加以装祔。《太平经钞壬部》也有关于《太平经》为什么“百七十卷”的说明，其文曰：

夫一者，乃数之始起。故天地未分之时，积气都为一。分为二，成夫妇。天下施于地，怀妊于玄冥，字为甲子；布根东北，丑为寅始；见于东，日出卯；毕生东南，辰以已垂枝于南，养于午；向老西南，未以申也；成于西方，日入酉；毕藏于西北，戌与亥。故数起于一，而止十二。干之本，五行之根也。故一以成十，百而备也。故天生物，春响百日欲毕终。故天斗建辰，破于戌。建者，立也，万物毕生于辰。破者，败也，万物毕死于戌。故数者，从天下地八方，十而备；阴阳建破，以七往来，还复其故。随天斗所指以明事，故斗有七星，以明阴阳之终始。故作《太平经》一百七十卷，象天地为数，应阴阳为法，顺四时五行以为行，不敢失铢分也。<sup>③</sup>

这些材料的思路与说法都为《太平经》就是《太平清领书》的判断提供了依据。

上述历史材料及其他有关汉魏时期道教组织的历史材料所提供的信息表明，围绕理论体系相当完整的《太平经》的形成，出现了相应

①《后汉书》卷三〇下《襄楷传》。

②《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《书用丹青诀、天子皇后政诀》。

③《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

的宗教组织、教规教仪、礼拜对象和传承历史。据此可以大体判定：作为一种完整意义上的影响广泛的宗教，道教已经产生。

这里要强调的是：许多有关《太平经》宗教哲学、生命哲理的研究成果以及本书的研究成果可以证明，无论从宗教信仰的论证体系看，还是从政治思想的系统性看，《太平经》都形成了相当系统的理论体系，并在很大程度上反映了时代精神。因此，不应低估《太平经》的思辨水平和理论成就。如果这个判断成立，那么《太平经》可以被视为道教的立教之作。这部书的问世及一系列相关历史现象的出现，标志着早期道教的产生。

对于传世的《太平经》与各种早期道书的关系，现代学者有不同看法。

一种意见认为《太平经》亦即《太平清领书》。许多学者认为，它们属于书名变迁，名异实同。汤用彤、傅勤家、王明、陈樱宁、熊德基、喻松青、卿希泰以及日本学者小柳司气太、大渊忍尔等均持此种看法。中国人民大学哲学系中国哲学史教研室编写的《中国哲学通史（第二卷）》亦持这种观点。有的学者指出：“《太平清领书》可能是《太平经》最早的定本，但不排除其在成书后又经编辑和修订。”<sup>①</sup>这种说法颇有道理，并获得大多数研究者的认同。

一种意见认为《太平经》亦即《太平洞极经》。例如，一些学者认为，《太平洞极经》一百四十三卷，可能是《太平经》的另一传本，宋时已佚。<sup>②</sup>

一种意见认为《太平清领书》与《太平洞极经》一书二名。陈樱宁、汤一介等均持这种观点。<sup>③</sup>例如，有的学者认为，《太平清领书》与《太平洞极经》仅是一书二名，因传本不同，而致卷数有异。<sup>④</sup>

一种意见认为《太平经》是早期道书的总集或若干道书的混编。

① 姜守诚：《〈太平经〉研究》——以生命为中心的综合考察，北京：社会科学文献出版社 2007 年版，第 23 页。

② 陈耀庭，刘仲宇：《道·仙·人——中国道教纵横》，上海：上海社会科学院出版社 1992 年版，第 290 页。

③ 参见汤一介：《早期道教史》，北京：昆仑出版社 2006 年版，第 26—34 页。

④ 卿希泰主编：《中国道教史》卷一，成都：四川人民出版社 1996 年版，第 92 页。

例如,有的学者认为,《太平经》是一部原始道教教义的总集,由原始道教中很多人的著作逐渐积累而成。<sup>①</sup>有的学者认为,《太平经》是一个简称,是于吉的《太平清领书》和张道陵的《太平洞极经》的混合物。<sup>②</sup>有的学者认为:“今本《太平经》极有可能增益了张陵等一类人的诠释之文。”<sup>③</sup>

汤用彤、王明、任继愈、汤一介、李养正、卿希泰等一批著名的道教研究者都认为《太平经》当为汉代旧书。他们依据《太平经》所使用的词汇概念、地理名称,所表达的社会风俗、政治理念等,判定现存《太平经》的残卷还保存着汉代的特征。<sup>④</sup>刘昭瑞还为《太平经》成书于东汉说,寻找出考古资料的依据。<sup>⑤</sup>

笔者认为,很可能《太平经》有更为久远的历史渊源。但是,出于学术严谨的考虑,在《太平经》成书时间等问题上,以采取慎重一点乃至保守一点的态度为好。依据比较可靠的现存文献和具有权威性的学者意见,本书将以下几点作为研究的基点:

其一,《太平经》可能以《太平清领书》为主要依据,糅合其他道教经典编定。<sup>⑥</sup>基于这个推定,即使《太平经》确实定名于晋朝,将它作为东汉道教思想材料来加以研究也不会有大的问题。

其二,卷帙浩繁的《太平清领书》的正式形成不晚于东汉后期。它或许不是一人一时之作,很可能由方士于吉(一作于吉)编纂而定。于吉门徒宫崇和道教信徒襄楷曾先后在汉顺帝时期和汉灵帝时期将其进献给朝廷。从传世的《太平经》中可以窥见其部分内容。<sup>⑦</sup>基于这个事实,使用《太平经》提供的素材考察东汉时期道教政治思想的主

① 冯友兰:《中国哲学史新编(第三册)》,北京:人民出版社1985年版,第318页。

② 陈樱宁:《〈太平经〉的前因后果》,收入《道教与养生》,北京:华文出版社1989年版。

③ 罗炽主编:《〈太平经〉注译》,重庆:西南师范大学出版社1996年版,前言第5页。

④ 刘国梁对汤用彤、王明等人的意见有系统的介绍。参见刘国梁:《道教精粹》,长春:吉林文史出版社1991年版。

⑤ 刘昭瑞:《〈太平经〉与考古发现的东汉镇墓文》,《世界宗教研究》1992年第4期。

⑥ 《中国历史大辞典》上卷“太平经”条是这种观点的集中代表,上海:上海辞书出版社2000年版,第398页。

⑦ 《中国历史大辞典》上卷“太平清领书”条是这种观点的集中代表,上海:上海辞书出版社2000年版,第411页。

要特征是可行的。

其三，在汉魏两晋，以《太平经》为代表的早期道教经典对社会各阶层的政治意识有广泛的影响，对当时的历史进程也有明显的影响。基于这个事实，《太平经》是研究早期民间道教的政治观念及其与当时的统治思想的关系的重要史料。

其四，汉代的社会政治条件，特别是汉代的皇帝制度、统治思想和主流政治文化，是《太平经》形成的主要政治背景和文化土壤。从时间顺序看，《太平经》政治思想体系的形成与传播不会早于汉代统治思想的形成与传播，可以将其视为深受汉代统治思想和主流文化影响的产物。为了稳妥起见，在研究《太平经》与统治思想的互动关系时，应当主要考察汉代统治思想对《太平经》政治思想的影响，而在研究《太平经》对汉代统治思想的影响时则应采取慎重的态度。这样一来，即使传世《太平经》中夹杂了魏晋以来的思想，也不会对研究结果有大的影响。

## （二）现存《太平经》文本

《太平经》原书共计一百七十卷，分甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十部，每部十七卷。明朝正统年间修的《道藏》收录的《太平经》，是现存唯一的本子，仅残存五十七卷。甲乙辛壬癸五部完全遗失。其余几部也各亡佚若干卷。唐人节录《太平经》的《太平经钞》十卷是现存卷帙较多的唯一别本。<sup>①</sup>其他古代文献也保存了一些出自《太平经》的材料。王明指出：“现存的经书里，固然不免有后人改写增窜，可是大体说来，它还保存着东汉中期晚期的著作的本来面目。”<sup>②</sup>

王明的《太平经合校》（中华书局1960年第1版）是最重要的《太平经》现代整理本。这本书依据《道藏》本《太平经》及《太平经钞》《太平经圣君秘旨》等保存的文献材料，参证敦煌本《太平经目录》，经考校、辑补，用校、补、附、存四种体例整理而成。《太平经合校》

① 在《太平经合校》前言中，王明依据南唐沈汾《续仙传》、宋邓牧《洞霄图志》卷五《闰丘元同先生》等考据，认为《太平经钞》的编纂人是唐朝末年的闰丘方远。他还认为现存《太平经钞》甲部可能是后人伪补的。

② 王明：《太平经合校》，北京：中华书局1960年版，前言第2页。

大体恢复了一百七十卷《太平经》的概貌。

此外,杨寄林释读的《中华道学典·〈太平经〉释读》<sup>①</sup>、罗炽主编的《〈太平经〉注译》<sup>②</sup>、杨寄林译注的《〈太平经〉今注今译》<sup>③</sup>、龙晦等译注的《〈太平经〉全译》<sup>④</sup>、俞明理著的《〈太平经〉正读》<sup>⑤</sup>等,也为研究者提供了便利。

本书在征引《太平经》时,主要以王明的《太平经合校》为文本依据,一些诀名、文字或标点参考了其他版本的相关著作。在文字解读上,本书也参考了各种译注本。

### (三)《太平经》政治性的主要体现

《太平经》是政治性很强的一部道教经典,因而是研究早期道教信徒社会政治观念的重要材料。这一点集中体现在以下几个方面:

从历史背景看,神仙信仰的宗教化、理论化、政治化是推动早期道教形成的重要原因。《老子》等道家典籍对道教思想有重大影响,而政治思想是这些著作的核心内容,一些重要的政治命题和政治概念为道教所沿用。道教的前身“方仙道”“黄老道”都与现实政治有不解之缘。太平道、五斗米道等早期道教组织大多具有浓厚的政治社团的色彩。李约瑟认为道教哲学包含着“政治集体主义因素”<sup>⑥</sup>,这个判断也适用于《太平经》。产生于特定历史条件下的《太平经》以实现“天下太平”作为招徕信众的政治口号,在其宗教思想体系中政治思想占据极其重要的地位。正如有的学者所指出的:“《太平经》确实主要关心怎样帮助帝王治国,达到天下太平。它讲长生,但并不真正关心成仙不死的问题。它的全部宗教说教,带有十分浓厚的神学政治色彩。”<sup>⑦</sup>

---

① 吴枫、宋一夫主编,杨寄林释读:《中华道学典·〈太平经〉释读》,海口:南海出版公司1994年版。

② 罗炽主编:《〈太平经〉注译》,重庆:西南师范大学出版社1996年版。

③ 杨寄林译注:《〈太平经〉今注今译》,石家庄:河北人民出版社2002年版。

④ 龙晦、徐湘灵、王春淑、廖勇:《〈太平经〉全译》,贵阳:贵州人民出版社1999年版。

⑤ 俞明理:《〈太平经〉正读》,成都:巴蜀书社2005年版。

⑥ [英]李约瑟著,汪受祺等译:《中国科学技术史》第二卷,上海:上海古籍出版社1990年版,第175页。

⑦ 金正耀:《中国的道教》,北京:商务印书馆1996年版,第11页。

从写作目的看,《太平经》的作者一而再,再而三地宣称这部书特为国家政治而作,是治国平天下的最佳方案。信奉者们也对《太平经》的政治意义大加宣扬,认为这部“参同经典”的神书“亦有兴国广嗣之术”,<sup>①</sup>并一再设法将其推荐给皇帝。无论其真实动机是借此参与国家政治,还是用以博得统治者的青睐,拟或以此赢得人们的信奉,都势必突出政治思想在《太平经》中的地位与作用,将“兴国”之类的政治问题与“广嗣”之类的生命问题紧密地结合在一起。

从篇章构思看,在《太平经》中有关社会政治问题的文字占据了相当大的篇幅。许多篇章以社会政治为主题,有的仅从篇名上就可以显示出来,如《和三气兴帝王法》《安乐王者法》《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》《王者赐下法》《阴阳尊卑诀》《王者无忧法》《救迷辅帝王法》等。如果仔细检索一下,就不难发现:绝大多数篇目或多或少言及社会政治问题,而丝毫不涉及社会政治问题的篇章屈指可数。本书引用的思想材料就涉及《太平经》的绝大多数篇目。由此可见,社会政治问题是《太平经》的主要关注点。

从思考理路看,《太平经》的作者几乎把所有重大的宗教问题都与社会政治问题联系起来,以致宗教思想与政治思想形成一体、相依、互证的逻辑关系,二者紧密地交织在一起,很难清晰地判分彼此。即使一些专门阐释生命现象和医学问题的篇章,也往往涉及政治问题或与政治文化发生关联。例如,《灸刺诀》是依据道教思维方式来专门阐释脉象与针灸的原理的篇章。该诀认为:“灸者,太阳之精,公正之明也,所以察奸除害也。针者,少阴之精也,太白之光,所以用义斩伐也。”这显然是在用社会政治价值与功能论说针灸的价值与功能。不仅如此,该诀还将经脉的协调、人寿的延长与“安国养身全形”联系在一起,进而论说“圣帝王居其处”<sup>②</sup>的规范与方略,于是生命与政治、医道与治道、养性与治国扭结在一起。又如,《长存符图》旨在传授长寿秘诀,以“独贵自然,形神相守”论说“长存之道”,没有涉及政治

① 《后汉书》卷三〇下《襄楷传》。

② 《太平经合校》卷五〇《灸刺诀》。



问题。但是，在论证文字中依然使用了“五官五王为道初”<sup>①</sup>的说法，用“官”“王”等政治文化符号作为人体感官和器官的名称。如果从《太平经》的整个思想体系考察，就不难发现“五官五王”的提法不仅仅是借用了某些符号而已。无论自然之道，还是脏器关系，都与政治之道和等级关系有密切的关联性。《长存符图》实际上是借用政治思维阐释宗教思想，又反过来为政治思维提供依据。又如，《以自防却不祥法》阐释春夏秋冬四时的养生之术，认为“顺用四时五行”，可以健体去病，“内可治身，外可治邪”。为了说明顺从“天地阴阳四时五行之道”的重要性，该诀将这种修身之道与政治道德相类比，即“天用之生，地用之藏，人用之兴，能顺时气，忠臣孝子之谓也”<sup>②</sup>。在《太平经》中这类事例不胜枚举。在一定意义上甚至可以说，政治问题是《太平经》宗教思想体系的出发点和归结点。

从宗教符号看，不仅许多标示天神、教宗、教士的宗教符号借用了世俗文化的政治文化符号，如“天君”“仙官”“天吏”“师君”等，而且许多宣扬道教教义的宗教符号也被注入了政治文化内涵。例如，《乘云驾龙图》<sup>③</sup>《东壁图》<sup>④</sup>和《西壁图》<sup>⑤</sup>等宣扬宗教思想的图画实际上属于具有一定艺术形式的宗教符号。这些图画及其诀文有浓厚的政治色彩。这一点将在第一章深入分析。又如，《兴上除害复文》《令尊者无忧复文》《德行吉昌复文》和《神祐复文》等总共记录了 2132 个道教自创的复文。这些复文是现存最早的道教符箓秘文。在构形上，它们均由两个以上的隶书汉字重叠累积而成，故称复文。由于复文的文字形迹依稀可辨，因而其文化意义可以在一定程度上释读。《解师策书诀》称这些符箓秘文为“天书累积之字”。它实际上是利用古代的文字崇拜，仿效帝王发兵或传令的符节，所制造的避邪象征物。道教教士声称这些符箓秘文有天神威灵之气，可以用于镇邪治病，召神劾鬼。

① 《太平经合校》卷八七《长存符图》。

② 《太平经合校》卷一五四至一七〇《以自防却不祥法》。

③ 《太平经合校》卷一六二《乘云驾龙图》。

④ 《太平经合校》卷一六三《东壁图》。

⑤ 《太平经合校》卷一六四《西壁图》。

由此可见，它们属于典型的、具有一定文字形态的宗教符号。这些宗教符号大多被注入政治意义。从四类复文的篇名和篇末所附篇旨看，其目的是向帝王宣授为政之道，试图让道教的宗教思想在治国修身中发挥主导与主宰作用。这四卷复文，以“兴上除害”开其端，令“尊者无忧”承其续，“德行吉昌”张其帜，“神祐”殿其后，充分显示出君臣民三合相通共成一家的思想。这些复文是《太平经》政治思想的重要载体。例如，《兴上除害复文》中的第五个复文<sup>①</sup>，由“北”“曰”和两个“月”字组成。北方为太阴，月为阴精，双月为偶，偶亦属阴，则北曰双月，似与后宫专政有关。这个复文的含义中包含着反对权臣、后妃专政的政治主张。《令尊者无忧复文》中的第357个复文<sup>②</sup>，由“议”和三个“子”字组成，子为臣民，三子隐指地方官吏、邑民和往来行人。议，则指集议。这个复文的含义中包含着广开言路的政治主张。这四篇复文被南朝道士视为《太平本文》，他们认为《太平经》就是依据这些复文推演而成的一部大道经。如果这种说法成立的话，这些复文就是《太平经》政治思想体系的宗教符号体系，凝集了其政治思想的精义。这类宣扬善恶报应，用于驱鬼避邪的宗教符号实际上可以视为一种道教的政治文化符号。

从具体内容看，《太平经》大讲德君之治、为国之道、太平理想，涉及中国古代政治思想所关注的所有重大问题，包括政治本原、政治体系、国家职能、国家权力、政治等级、政治管理、政治实施、政策原则、政治调节、政治变革、政治理想等，从而形成了比较系统的政治学说。

从理想境域看，《太平经》以“太平”命名经典，将“太平”奉为道的内核，将“太平”视为理想境域。如何实现“太平”是《太平经》思想体系的核心内容。《太平经》所说的太平境域包含个体的太平、社会的太平、国家的太平和宇宙的太平等不同层次的内容，而国家政治的太平是关注的焦点和论说的重点。在众多篇章中都可以看到这样的

① 《太平经合校》卷一〇四《兴上除害复文》。

② 《太平经合校》卷一〇五《令尊者无忧复文》。

论说方式：如果君主不道德、君臣不和谐，则会招致天地、人间、家庭和个体的不太平，而“王治太平”是实现全面太平的关键。在各种层次的理想境域中，君主有道、政治安定和天下太平是最高的追求。

从实际影响看，《太平经》不仅对社会各阶层的政治观念有深刻的影响，还与国家政权组织和重大政治事件有密切关联。五斗米道、太平道等早期道教组织均以“太平”号召民众。汉朝史料记载了一些可能有道教背景的人积极干预政治的历史现象。一些上书显然受到早期道教社会政治观念的影响。东汉末年，张角等人以《太平清领书》为经典，徒众达数十万，遍布青、徐、兖、豫、幽、冀、荆、扬八州。张角以“极大公平”相号召，以“苍天当死，黄天当立”为口号，发动黄巾起义，动摇了东汉的统治。《太平经》的政治主张对魏晋时期社会大众的政治观念和政治行为也有广泛的影响。

早期道教是发端于民间的宗教，道教教义的主要传播对象是广大的普通民众，“太平”理想等早期道教的社会政治观念对当时民众的影响相当显著，《太平经》又保存了较多的相关思想材料，这就决定了《太平经》是研究以普通民众为主体的早期道教信众的社会政治观念与统治思想关系的最好的素材。

在早期道教史研究，特别是早期道教思想史中，《太平经》的政治思想研究也具有举足轻重的学术价值。在一定意义上甚至可以说，如果不能客观、全面、准确地了解《太平经》政治思想的主要内容、基本思路和思维方式，就不可能恰当解读、深刻理解、正确判断其宗教思想体系的宗旨、精义、属性和历史价值，甚至导致对早期道教许多宗教问题的认识出现重大偏差。

## 二、道教政治思想研究亟待开拓

道教是与儒教、佛教鼎足而立的“三教”之一，在中国古代思想史、政治史、社会史、文化史上占据着重要的地位。任继愈认为，“道教典籍中可供发掘的东西很多，其重要性决不下于佛教，甚至更重

要”。<sup>①</sup>这个判断是正确的。从中国政治思想史研究的角度看，道教典籍提供了极其丰富的研究素材，其重要性远在佛教之上。

宗教是一种以意识形态为纽带的社会体系，而中国的道教又是政治性很强的宗教。“道教”不仅仅是一种宗教现象、文化现象，它还是一种重要的社会现象、政治现象。许多道教思想家对各种政治问题提出了系统的见解和具体的主张。因此，在道教经典和道教文献中包含着丰富的政治思想。这些思想既是文化传统和社会思潮的产物，又以宗教说教的形式向社会各阶层的信徒灌输特定的社会政治意识，从而有广泛的影响。道教政治思想及其与统治思想和民间社会意识的关系是一个很值得深入研究的学术课题。

但是，道教政治思想史研究非常薄弱。导致这种现象的主要原因是道教思想史研究本身就相当薄弱。正如有的学者所指出的：道教思想研究“应该说是最近几年才进入思想史研究者的视野，研究工作尚处于起步阶段”。近年来，尽管这方面“已取得了颇为丰硕的成果”，但是“从总体看来，道教思想史的研究，宏观的通史、通论的著作多了一些，微观的断代研究、专题研究少了一些”<sup>②</sup>。这个估价是在比较全面地综述道教思想史研究成果的基础上得出的，因此是有事实依据的。

总的说来，学术界还没有把道教的政治思想作为一个重要的研究对象看待。这一点可以从几个重要指标上考察：一是迄今为止尚没有系统研究道教政治思想的专著出版，无论是通史性的专著，还是专题性的专著都没有问世。二是专题研究道教政治思想的学术论文数量很少，除《太平经》《抱朴子》等个别道教著作有少量相关的专题论文外，很难翻检到其他专题研究道教政治思想的论文。三是现有道教政治思想研究成果主要依附在相关的宗教史、思想史、哲学史著作中，而道教政治思想都不是这些著作的研究重点和主要内容。四是在各种道教思想史或政治思想史的通史性专著中，道教政治思想也没有受到足够

① 任继愈：《中国道教史》，上海：上海人民出版社1990年版，序言第1—2页。

② 孔令宏：《道教思想史研究的现状与课题》，载于张岂之主编的《中国思想史论集第一辑：中国思想史研究回顾与展望》，南宁：广西师范大学出版社2000年版，第112页。

的重视。现有的道教思想史通史性或通论性著作都把宗教哲学、仙道思想作为中心论题，有的或多或少涉及政治思想，有的则基本没有涉及。现有的中国政治思想史通史性著作普遍对道教政治思想重视不够，有些仅涉及道教中的个别经典和个别学者的政治思想，有些仅有寥寥数语，有些甚至只字不提。

一般说来，中国大陆的学者在研究道教史的过程中，比较重视对社会因素、政治因素的分析，这就必然或多或少涉及道教的政治观念。许多思想史著作也把一些道教重要经典和著名学者的思想作为研究对象，有关研究或多或少涉及政治思想。这些成果为进一步的研究提供了有价值的思路。依据相关成果所依托的载体，分类介绍如下：

一些成果以中国政治思想通史著作作为载体。早年出版的中国政治思想史通史类著作对道教的政治思想普遍重视不够。有的根本未予论及，如吕振羽的《中国政治思想史》<sup>①</sup>、萧公权的《中国政治思想史》<sup>②</sup>，有的仅极其简略地涉及道教思想，如萨孟武的《中国政治思想史》<sup>③</sup>。近年来出版的通史性著作大多给予道教政治思想一席之地。其中，刘泽华先生主编的《中国政治思想史（三卷本）》<sup>④</sup>关于道教政治思想的内容最多，也有比较深入的分析。“早期道教和《太平经》的政治思想”是一章（共两节），魏晋南北朝的“道教的政治思想”是一节，隋唐时期“道教神化王权和宗法的政治思想”是一节，道教思想家谭峭的政治批判思想是一节。在各种政治思想通史著作中，这是对进一步研究道教政治思想最有参考价值的学术著作。

一些成果以宗教（道教）思想通史性著作作为载体。其中，卿希泰的《中国道教思想史纲》<sup>⑤</sup>评介汉魏至北宋的道教思想，涉及《太平经》的政治思想。在同类著作中，这是对进一步研究道教政治思想最有参考价值的学术专著。不太重视道教政治思想是这类著作的共有缺

① 吕振羽：《中国政治思想史》，北京：人民出版社 2008 年版。

② 萧公权：《中国政治思想史》，沈阳：辽宁教育出版社 1998 年版。

③ 萨孟武：《中国政治思想史》，台北：三民书局 1996 年版。

④ 刘泽华：《中国政治思想史（三卷本）》，杭州：浙江人民出版社 1996 年版。

⑤ 卿希泰：《中国道教思想史纲》，成都：四川人民出版社，第一卷汉魏两晋南北朝时期 1980 年版；第二卷隋唐五代北宋时期 1985 年版。

陷。例如，王治心的《中国宗教思想史大纲》<sup>①</sup>对道教思想的介绍就很简略，更没有论及政治思想。

一些成果以各种思想（哲学）通史著作为载体。中国大陆学者所编著的各种思想通史大多给予道教思想一席之地，且大多论及道教的政治思想。例如，侯外庐的《中国思想通史》<sup>②</sup>、冯友兰的《中国哲学史新编》<sup>③</sup>、任继愈主编的《中国哲学发展史》<sup>④</sup>、张岂之主编的《中国思想史》<sup>⑤</sup>、杨宪邦主编的《中国哲学通史》<sup>⑥</sup>等都论及道教经典《太平经》及葛洪等著名道教学者的思想，并涉及社会政治观念问题。其中对《太平经》讨论的比较多，分歧也较大。这些著作都有重要的参考价值。

一些成果以各种思想史断代史著作为载体。金春峰的《汉代思想史》<sup>⑦</sup>、祝瑞开的《两汉思想史》<sup>⑧</sup>、张国华的《中国秦汉思想史》<sup>⑨</sup>都专辟一章介绍了《太平经》的思想，并论及其社会政治思想。但是，有些断代思想史著作却对道教思想毫不涉及，如徐复观的《两汉思想史》。

在一些伦理思想史、社会思想史著作中也有涉及道教政治思想的内容，如朱一庭的《中国传统伦理思想史》<sup>⑩</sup>、王处辉的《中国社会思想史》<sup>⑪</sup>对《太平经》和葛洪思想的分析实际上涉及政治思想。由于研究对象所限，这些著作不可能在政治思想方面有深入的考察。

大多数成果以各种道教思想史专题研究为载体。道教与诸子百家关系是思想史研究的热点之一，论及有关内容的著作很多，其中对儒、

① 王治心：《中国宗教思想史大纲》，上海：三联书店上海分店 1988 年版。

② 侯外庐：《中国思想通史》，北京：人民出版社 1960 年版。

③ 冯友兰：《中国哲学史新编》北京：人民出版社 2007 年版。

④ 任继愈主编：《中国哲学发展史》北京：人民出版社 1994 年版。

⑤ 张岂之主编：《中国思想史》西安：西北大学出版社 1989 年版。

⑥ 杨宪邦主编：《中国哲学通史》北京：中国人民大学出版社 1987 年版。

⑦ 金春峰：《汉代思想史》，北京：中国社会科学出版社 1997 年版。

⑧ 祝瑞开：《两汉思想史》，上海：上海古籍出版社 1989 年版。

⑨ 张国华：《中国秦汉思想史》，北京：人民出版社 1994 年版。

⑩ 朱一庭：《中国传统伦理思想史》，上海：华东师范大学出版社 1989 年版。

⑪ 王处辉：《中国社会思想史（上册）》，天津：南开大学出版社 1989 年版。

释、道关系的研究往往涉及历代王朝的统治思想及其宗教政策和文化政策，属于政治思想研究范畴。汤一介的《中国传统文化中的儒释道》<sup>①</sup>是这方面的代表作之一。道教与其他学派思想的渊源或互动关系研究也会涉及政治思想问题。王明的《道家 and 道教思想研究》<sup>②</sup>一书，专题对从《墨子》到《太平经》的思想演变及《太平经》的社会政治思想做了比较深入的分析。李养正的《道教与诸子百家》<sup>③</sup>比较系统地研究了道教思想与原始宗教、道家诸子、墨家、法家、名家、纵横家、兵家、杂家、阴阳家、儒家、佛教等各家各派思想的关系，其中一些内容涉及政治思想。由于道教政治思想不是这些著作的主题或主要关注点，所以关于道教政治思想与其他学派政治思想关系的研究相当简略，有的甚至流于类比、罗列，缺乏深入的分析，其论点及结论也大多值得商榷。

道教与中国传统文化的关系受到研究者的重视，有关的专著和论文不少。有的或多或少涉及道教的社会政治观念，如葛兆光的《道教与中国文化》<sup>④</sup>对道教鬼神与儒家伦理联姻这一文化现象的分析涉及道教思想对中国古代社会文化的影响。但是，这些通论道教与中国文化的著作大多忽略了“道教与中国政治文化”这个极其重要的课题。这不能不说是道教思想文化研究中的一大缺失。

道教哲学是深受学者重视的研究领域，有关的专著、论文甚多。这些著作在讨论宇宙论、人性论、生命伦理、哲学范畴等哲学问题时，或多或少涉及其社会政治意义。如卢国龙的《道教哲学》<sup>⑤</sup>涉及“神道设教”问题。一些断代的道教哲学史可以给个案分析以较大篇幅，情况更好一些。如李刚的《汉代道教哲学》<sup>⑥</sup>设专章论述了《太平经》的哲学思想，其中有一节是“致太平的政治哲学”。这部分内容对于进一步的研究有一定的参考价值。

① 汤一介：《中国传统文化中的儒释道》，北京：中国和平出版社 1988 年版。

② 王明：《道家 and 道教思想研究》，北京：中国社会科学出版社 1984 年版。

③ 李养正：《道教与诸子百家》，北京：北京燕山出版社 1993 年版。

④ 葛兆光：《道教与中国文化》，上海：上海人民出版社 1987 年版。

⑤ 卢国龙：《道教哲学》，北京：华夏出版社 1997 年版。

⑥ 李刚：《汉代道教哲学》，成都：巴蜀书社 1995 年版。

在道教思想史专题研究中,如李大华的《道教思想》<sup>①</sup>、姜生的《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》<sup>②</sup>等所论及的社会伦理思想等内容,与政治思想有一定关系。可惜他们都没有特意从政治的视角考察这些问题。

许多道教史的著作涉及道教的政治思想。傅勤家的《中国道教史》<sup>③</sup>在考察《太平清领书》与《太平经》的关系时,引述了有关政治思想的材料。近年来,一批质量很好的道教史专著相继问世,主要代表作有汤一介的《魏晋南北朝时期的道教》<sup>④</sup>和《早期道教史》<sup>⑤</sup>,张继禹的《天师道史略》<sup>⑥</sup>,任继愈主编的《中国道教史》<sup>⑦</sup>,郭树森等编著的《天师道》<sup>⑧</sup>,卿希泰主编的《中国道教史》<sup>⑨</sup>,卿希泰、唐大潮合著的《道教史》<sup>⑩</sup>等。这些著作都重视对道教思想文化特征的研究,或多或少涉及道教的政治思想,为进一步的研究提供了思路、线索和材料。其中,任继愈主编的《中国道教史》深入分析道教戒对社会大众心态的影响,可以为政治思想研究提供借鉴。但是,这些著作都没有以政治思想为主题的章节。

研究道教思想的论文很多,而专题研究道教政治思想的却可谓屈指可数。20世纪50年代以来一批关于早期道教经典与农民起义及革命观念的论文具有一定的开创性。其中一些论文论及《太平经》的政治观念、社会理想对民众反抗现存秩序活动的影响。专题论文数量不多,所关照的范围又过窄,这是道教政治思想研究非常薄弱的主要表

① 李大华:《道教思想》,广州:广东人民出版社1996年版。

② 姜生:《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》,成都:四川大学出版社1995年版。

③ 傅勤家:《中国道教史》,北京:商务印书馆,1937年印行;上海:上海书店1984版。

④ 汤一介:《魏晋南北朝时期的道教》,西安:陕西师范大学出版社1988年版。

⑤ 汤一介:《早期道教史》,北京:昆仑出版社2006年版。

⑥ 张继禹:《天师道史略》,北京:华文出版社1990年版。

⑦ 任继愈主编:《中国道教史》,上海:上海人民出版社1990年版。

⑧ 郭树森、朱林、贺绍恩编著:《天师道》,上海:上海社会科学出版社1990年版。

⑨ 卿希泰:《中国道教史》,成都:四川人民出版社,第1卷,1988年版;第2卷,1992年版;第3卷,1993年版;第4卷,1995年版。1996年12月修订第2版。

⑩ 卿希泰、唐大潮:《道教史》,北京:中国社会科学出版社1994年版。



现之一。

在研究《太平经》的专著中，通常都会涉及其政治思想，特别是与“太平”理想有关的内容。例如，现代学者编辑的《太平经》的几种辑本、注本、译本以不同的方式论及政治思想。王平的《〈太平经〉研究》<sup>①</sup>专辟一章论说《太平经》的治国思想。姜守诚的《〈太平经〉研究——以生命为中心的综合考察》<sup>②</sup>是一部新近出版的力作，可是该书涉及政治思想的部分仅占微不足道的篇幅。在一些专题研究《太平经》的学位论文中，也或多或少涉及其政治思想。<sup>③</sup>但是，迄今尚没有系统研究《太平经》政治思想专著问世。政治思想是《太平经》思想体系的重要构成乃至核心内容。在研究《太平经》的时候，不将政治思想的考察与分析置于重要的地位，难免会导致缺失和误判。

应当指出的是：就基本内容和基本观点而言，有关道教政治思想的论点大多是对几部原创性成果的引用、扩充、发挥，具有学术原创性的成果并不多见。因此，相关的研究不全面，不系统，更谈不上深入，以致在道教政治思想研究领域有待开垦的处女地几乎到处可见。

### 三、围绕《太平经》政治属性展开的学术争论

在道教政治思想研究中，《太平经》最受学术界的关注。在可以列为政治思想研究对象的各种道教文献中，《太平经》也是目前唯一有较

---

① 王平：《〈太平经〉研究》，台北：文津出版社 1995 年版。

② 姜守诚：《〈太平经〉研究——以生命为中心的综合考察》，北京：社会科学文献出版社 2007 年版。

③ 史强：《对〈太平经〉“承负说”的儒道佛比较考察》，硕士学位论文，武汉大学 2004 年。郑宗言：《〈太平经〉中的承负思想》，硕士学位论文，安徽大学 2007 年。袁苏霞：《论〈太平经〉中的社会和谐思想》，硕士学位论文，华东师范大学 2007 年。张颖：《〈太平经〉价值观及其与农民起义的矛盾关系》，硕士学位论文，山东大学 2008 年。

多专题研究其政治思想的论文发表的道教经典<sup>①</sup>。许多道教史、思想史的著作也或多或少言及《太平经》的政治思想。一些著作或论文对《太平经》的政治思想做了提纲挈领的分析。这些成果主要涉及《太平经》的政治哲学、太平理想、治国之道、政治伦理等几方面的内容。其中,学术界讨论最多的是关于《太平经》的政治属性问题。人们对这个问题的看法有很大分歧,有的价值判断甚至截然相反。这个问题又大致可以分解为几个相关的问题,如《太平经》的编纂目的、阶级(等级)属性、政治倾向、流派归属、政治文化取向以及与农民起义的关系等。

学术界的争论之一,是《太平经》的编纂目的。《太平经》的编纂目的是界定其政治属性的重要依据之一。对此,学术界的看法大体可以归纳为四种意见。

第一种意见主张《太平经》是为反抗现存秩序而作,代表着下层民众的政治要求。例如,杨宽认为,《太平经》是“我国革命农民的第

---

① 除下文将要引用者外,主要还有钟肇鸿:《论〈太平经〉和太平道》,《文史哲》1981年第2期,第79-85页;刘序琦:《略论〈太平经〉思想的几个问题》,《江西师院学报》1983年第3期;李养正:《从〈太平经〉看太平道的社会政治思想》,《道协会刊》1984年第15期。赵克尧:《论〈太平经〉的性质》,《温州师专学报》1985年第2期;陈静:《〈太平经〉中的承负报应思想》,《宗教学研究》1986年第2期;朱永龄:《略论〈太平经〉哲学、政治思想》,《上饶师专学报(哲社版)》1987年第1期;冯达文:《〈太平经〉剖析——兼谈〈太平经〉与东汉末年农民起义的若干思想联系》,《中山大学学报》1988年第3期;刘序琦:《再论〈太平经〉思想的几个问题》,《江西师范大学学报(哲社版)》1989年第1期;庄春波、刘春明:《从〈太平经〉看东汉社会危机和早期道教的产生》,《烟台大学学报(哲社版)》1990年第3期;朱永龄:《〈太平经〉和太平道的思想及其对黄巾农民战争的影响》,《九江师专学报》1991年第3期;黄修明:《汉魏南北朝道教政治化略论》,《历史教学问题》1992年第4期。唐怡:《浅析〈太平经〉中的政治伦理思想》,《中国道教》1996年第4期;陈林:《正文正辞以兴太平——〈太平经〉文治太平思想浅议》,《宗教学研究》2000年第2期;姜生:《原始道教之兴起与两汉社会秩序》,《中国社会科学》2000年第6期;姜生:《东汉原始道教与政治考》,《社会科学研究》2000年第3期;李养正:《〈太平经〉的天道观及其治平思想——读〈太平经〉随笔》,《中国哲学史》2000年第1期;朱松美:《〈太平经〉安民策略论纲》,《济南大学学报》2000年第4期;陈焜:《试论〈太平经〉中之承负说》,《宗教学研究》2002年第4期;韩林:《道教政治观念的几个重要特点》,《西南民族学院学报(哲学社会科学版)》2002年第4期;王子今:《汉代早期道教对社会政治生活的参与和干预》,《理论学刊》2004年第1期;何立芳:《〈太平经〉和谐思想浅议》,《宗教学研究》2007年第4期;杜洪义:《〈太平经〉“周穷救急”的社会救济思想》,《中国道教》2008年第5期等。

一部理论著作”<sup>①</sup>。

第二种意见主张《太平经》是道教立教之作，它是上层道教学者为批判乱世、挽救危亡、缓和社会矛盾、维护现存秩序而开出的救世之方。例如，任继愈认为：“《太平经》的作者看到旧的官方说教已不起作用，企图用一种新的道教神学理论和方法，革除种种社会祸害，缓和社会矛盾和危机，使封建秩序得到稳定……因此该书也是当时社会批判思潮的一部分，与其他批判学说不同之处，在于它开出的医治社会弊病的药方是一付宗教麻醉剂。”<sup>②</sup>

第三种意见主张《太平经》的初衷是为统治者出谋划策。例如，罗炽认为“《太平经》并非为道教立教而作。它之成为道教经典，是因为它作为一种观念形态，积极地反映了当时的社会环境中的广大下层人民群众的希望与要求，蕴含了一种独具中国特色的宗教意识，因而理所当然地被当作一种理论先导而被早期道教的创教人所选择确认”。他列举《太平经》作者反复提到的著书主旨，指出：“这说明《太平经》的造作初衷，是为时君世主治理天下、安定社稷、排忧解难、贡献策略。”<sup>③</sup>

第四种意见主张《太平经》最初并非道教经典，其作者致力于将儒学神学化。例如，金春峰认为：“儒学变成政治宗教的企图，《太平经》的出现是一种尝试，是谶纬神学向前迈进的一步。”<sup>④</sup>

学术界的争论之二，是《太平经》的阶级或等级属性。《太平经》的阶级或等级属性是界定其政治属性的最重要依据。对于《太平经》的思想体系代表农民阶级还是统治阶级、代表下层社会还是上层社会，学术界的认识分歧很大。大致可以分为三种意见：

第一种意见主张《太平经》代表广大下层民众，主要是农民阶级的社会政治观念。一些学者认为《太平经》是农民阶级的政治纲领。

---

① 杨宽：《论〈太平经〉——我国农民革命的第一部理论著作》，《学术月刊》1959年第9期，第26页。

② 任继愈主编：《中国哲学发展史（秦汉）》，北京：人民出版社1985年版，第658页。

③ 罗炽：《〈太平经〉注译》，重庆：西南师范大学出版社1966年版，前言第2—3页。

④ 金春峰：《读〈太平经〉》，齐鲁学刊1982年第3期，第27页。

例如，冯友兰认为：“《太平经》同当时别的书根本不同。别的书，无论是经是纬，是古文或是今文，都是地主阶级的书。《太平经》则真正是农民的书，其中的语言也是真正农民的语言。”<sup>①</sup>李养正认为，《太平经》“蕴含有鲜明的人民性思想因素。正是这些反映了以农民为主体的社会基本成员的思想感情，也正是这些扣动了他们的心弦”<sup>②</sup>。祝瑞开认为：“东汉前期，……农民的痛苦还是很深的。他们迫切要求改变现状，改革社会和政治，以改善自己的处境。《太平经》通过神学的形式，朴素地反映了他们的要求和愿望。”<sup>③</sup>许多学者强调《太平经》是下层社会政治心声的代言人。例如，王明认为：“《太平经》是后汉时原始道教的经典，流行于民间，属民间道教的性质，它的理论思维基本上代表民间道教类型的特色。……《太平经》里有维护封建统治的言论，这在当时的思想界是相当普遍的现象，……这些言论与豪门世族的思想不一样。”<sup>④</sup>近年来的一些论著在谈到“反映了劳动人民愿望和要求”时往往加上“在一定程度上”这个限定词。<sup>⑤</sup>

第二种意见主张《太平经》的政治思想代表地主阶级中下层的利益和要求。例如，刘琳认为：“《太平经》的政治思想代表的是地主阶级中下层的利益和要求。它一方面极力维护封建制度和封建秩序，反对农民革命；另一方面又对宦官、外戚集团的腐朽统治表示不满，主张经济改良。这就是《太平经》在政治上的两面性。”<sup>⑥</sup>

第三种意见主张《太平经》是统治思想的一种表达形式。例如，杨宪邦指出：“虽然其中也有某些反映劳动人民反对富人剥削的思想，……但大量的还是维护封建统治者的言论。太平清领道一开始就是

① 冯友兰：《中国哲学史新编（第三册）》，北京：人民出版社1985年版，第328页。

② 李养正：《论〈太平经〉的人民性》，《中国哲学史研究》1985年第2期，第68页。

③ 祝瑞开：《两汉思想史》，上海：上海古籍出版社1989年版，第333页。

④ 王明：《〈太平经〉和〈抱朴子〉在文化史上的价值》，《文史知识》1987年第5期，第29页。

⑤ 张国华：《中国秦汉思想史》，北京：人民出版社1994年版，第69页。

⑥ 刘琳：《论〈太平经〉的政治倾向——兼与卿希泰同志商榷》，《社会科学研究》1981年第4期，第92、96页。

维护统治阶级利益的宗教。”<sup>①</sup>金春峰指出：《太平经》的一系列思想，“完全是为消蚀农民的反抗斗争，巩固腐朽的封建统治服务的……只有站在封建统治者的立场上，面对汉末强大起来的农民造反力量感到恐惧，才会提出这种思想。”<sup>②</sup>

学术界的争论之三，是《太平经》的政治倾向。政治倾向是判定政治属性的最直观的标志。对于《太平经》思想体系的现实品格，即对现存秩序主要是持批判、否定的态度，还是主要持论证、维护的态度，学术界有截然不同的看法。大体可以分为四种意见：

第一种意见主张《太平经》是汉代统治思想的对立物，是异端思想。有些学者认为《太平经》对现存秩序基本上持批判乃至否定的态度。例如，孙达人认为：“书中所宣扬的思想内容恰恰是汉代官方思想的对立物，是当时农民阶级要求的集中表现。”<sup>③</sup>有些学者在肯定《太平经》属于异端思想的同时，指出了其改良主义倾向。例如，王明认为：“《太平经》在这里依傍宗教，代表被压迫人民说了这些异端性质的话。”<sup>④</sup>金棹认为：“该书企图用道教神学的理论来替代旧的官方说教，本质上是与当时的社会批判思潮同时兴起的一种宗教神学异端。”<sup>⑤</sup>

第二种意见主张《太平经》属于一种社会批判思潮的产物，其立场与官方学说基本一致。例如，牟钟鉴等认为：“《太平经》是早期上层道士的作品，它对现实有种种批判，并提出了自己的解决办法，从本质上说它是具有道教性质的社会改良理论。……作者欲将此书献给‘有德之君’，故其基本立场是维护宗法等级现行制度，……与官方信

---

① 杨宪邦主编：《中国哲学通史（第二卷）》，北京：中国人民大学出版社1988年版，第207—208页。

② 金春峰：《汉代思想史》，北京：中国社会科学出版社1977年版，第572—573页。

③ 孙达人：《〈太平清领书〉和太平道》，《中国农民战争史论丛》（第二辑），郑州：河南人民出版社1990年版，第113、125页。

④ 王明：《从墨子到太平经的思想演变》，光明日报1961年12月1日。

⑤ 金棹：《论东汉道教的特征》，《中国哲学史研究》1989年第4期，第89—90页。

仰官方利益和学说根本一致。”<sup>①</sup>

第三种意见主张由于种种原因,《太平经》的政治倾向很复杂。李养正的看法很有代表性。他认为:“《太平经》的内容庞杂,特别是在社会政治思想方面多处自相抵牾。有的是竭力维护封建君主专制,一味献媚,颂扬君主,助帝王‘长乐无忧’;有的是从维护封建君主专制出发,对朝政有所指摘,有所规谏,助帝王‘化民’;有的是对朝廷怨愤不满,严厉谴责。因《太平经》非一人一时之作,三种不同的政治思想,乃是不同的造作者各自站在不同的阶级立场,引用神学理论,宣扬自己政治见解的结果。”<sup>②</sup>

第四种意见主张维护封建统治是《太平经》的根本立场。例如,刘琳认为:“维护封建等级制度和封建君权,宣扬封建伦理道德,反对农民起义,企图巩固日益衰朽的东汉王朝和日益不稳的封建统治秩序,这就是《太平经》的根本立场,这就是《太平经》的政治思想的核心,这也就是《太平经》宣扬的‘太平’的实质。”<sup>③</sup>田昌五认为:“从现在残存的《太平经》看,尽管其中夹杂着某些不利于封建统治阶级的词句。但其体系则是唯心论、有神论、等级论和阶级调和论,是一个为封建统治阶级进行说教的道教经典。”<sup>④</sup>

学术界的争论之四,是《太平经》的流派归属。准确地界定一种思想体系的流派归属有利于判定其思想特点和政治属性。有一种基本观点为大多数学者所共有,即道教的思想来源很复杂,而作为道教经典的《太平经》亦不例外。对其思想,特别是政治思想的来源或主要来源,学术界有不同认识。因此对于《太平经》的学派归属的认识也有明显的分歧,甚至有《太平经》的思想体系主要属于道学系统还是属于儒学系统之争。

① 牟钟鉴,胡孚琛,王葆玟:《道教通论——兼论道家学说》,济南:齐鲁书社1991年版,第382页。

② 李养正:《论〈太平经〉的人民性》,《中国哲学史研究》1985年第2期,第68页。

③ 刘琳:《论〈太平经〉的政治倾向——兼与卿希泰同志商榷》,《社会科学研究》1981年第4期,第92页。

④ 田昌五:《中国古代农民革命史(第一册)》,上海:上海人民出版社1997年版,第253页。

第一种意见强调《太平经》政治思想来源的驳杂，但以道学体系为主。例如，杜洪义认为：“从政治思想的角度看，该书除了具有道家的思想特点外，还融合了大量的儒家思想，把儒家思想道教化。”<sup>①</sup>

第二种意见特别强调《太平经》政治思想与《墨子》的渊源关系。王明的看法很有代表性。他说：“总的来说，墨子的社会思想从小生产者立场出发，主张劳动、互助、兼爱、交利。自从秦汉以后，沉寂了三百多年，到后汉中晚期，在当时社会生活条件下，这种思想正式披着宗教的外衣，复活起来。并且依照当时阶级斗争的曲折反映，在《太平经》书里变为反对剥削、攻击私有财产、主张自食其力和救穷周急的思想。”<sup>②</sup>李养正认为：“墨家学说的宗教思想、社会政治思想、伦理思想、以及方技咸为太平道所承袭，十分鲜明地反映在太平道所奉主要经典《太平经》中。”<sup>③</sup>章太炎、陈撷宁、卿希泰<sup>④</sup>、刘国梁<sup>⑤</sup>等也有类似的观点。

第三种意见主张《太平经》的政治思想是道、儒、法等综合的产物，与汉代经学在若干基本点上并无差别。例如，任继愈等指出：“早期道教经典《太平经》大讲阴阳灾异，在这一点上与经学家没有差别；同时它以维护封建宗法制度的姿态出现，把遵守礼教作为头等道戒。这说明早期上层道教不是作为儒教的反对派而出现的，应当说它是儒教的补充和后继者。”他们认为：“（《太平经》）与《淮南子》的主张大致相同，是道、儒、法的结合物。”<sup>⑥</sup>

第四种观点主张《太平经》属于神学化的儒家思想体系。例如，金春峰指出：“《太平经》的社会政治思想是以神学形式出现的儒家思

---

① 杜洪义：《〈太平经〉社会政治思想浅论》，《辽宁师范大学学报（社科版）》1989年第1期，第65页。

② 王明：《从墨子到〈太平经〉的思想演变》，原载光明日报1961年12月1日，收入《道家 and 道教思想研究》，北京：中国社会科学出版社1984年版，第107页。

③ 李养正：《道教与诸子百家》，北京：北京燕山出版社1993年版，第103页。

④ 参见卿希泰：《中国道教思想史纲（汉魏两晋南北朝时期）》（第一卷），成都：四川人民出版社1980年版，第129页。

⑤ 参见刘国梁：《道教精粹》，长春：吉林文史出版社1991年版，第6页。

⑥ 任继愈主编：《中国哲学发展史（秦汉）》，北京：人民出版社1985年版，第655、669页。

想。它宣传帝王尊严无上，神圣不可侵犯；宣传农民造反是大逆不道；宣传‘三纲’，要求绝对地维护君、父和师（天师、神职人员）的权威；宣传封建的伦理道德，以忠、孝为首要义务；宣传仁爱、仁政、‘兴帝王’、‘致太平’，为巩固封建统治服务。”<sup>①</sup>吴树明认为，《太平经》“道教其名，儒教其实”，“它不是汉代道家思想，而是伪冒‘道’名的汉儒神学唯心主义”。<sup>②</sup>

学术界的争论之五，是《太平经》“太平”理想的政治文化取向。“太平”理想是《太平经》政治思想的核心。对“太平”理想的政治文化取向的判定是认定其政治属性的关键。《太平经》的思想体系究竟属于无君论，还是属于有君论，属于民主主义，还是属于专制主义，对此学术界有截然相反的两种价值判断。

第一种意见认为，《太平经》主张无君论，属于民主主义思想体系。例如，冯友兰认为：“《太平经》表现出一种原始社会主义的思想。……《太平经》提出了对于‘太平’的要求。太平的主要思想就是均平。这是《太平经》的主要思想也是农民起义的主要要求。”<sup>③</sup>辛玉璞认为，《太平经》主张“人无贵贱，皆天所生”，反对贵贱等级，倡导平等观念；藐视汉代避讳，敢于向人间的绝对权威皇帝挑战；提出君民易位和无君思想；主张财产公有，消灭贫富对立等。“总之，《太平经》的民主思想的主要内容，可以归结为平等和公财，最高表现是无君论。”<sup>④</sup>

第二种意见主张《太平经》的“太平”理想与现存秩序格格不入，又不具有实现的可能性，是一种乌托邦思想。例如，卿希泰认为，《太平经》提出了“一个没有剥削，没有压迫，财产共有，人人劳动，权力均等，互助互爱的乌托邦。这个乌托邦……代表了广大农民群众的理想，是鼓舞着农民大起义的经济的和政治的纲领”。<sup>⑤</sup>

第三种意见主张“太平”理想属于一种依托于现存秩序模式又有

① 金春峰：《汉代思想史》，北京：中国社会科学出版社1997年版，第570页。

② 吴树明：《试论〈太平经〉》，《河北师范大学学报》（哲社版）1891年第3期，第9页。

③ 冯友兰：《中国哲学史新编（第三册）》，北京：人民出版社1985年版，第323、326页。

④ 辛玉璞：《关于〈太平经〉的民主思想》，《西北大学学报（哲社版）》1989年第2期，第63页。

⑤ 卿希泰：《试论〈太平经〉的乌托邦思想》，《社会科学研究》1980年第2期，第98页。



所调整的农民的社会理想，它一方面反映了农民对社会现实的仇恨，另一方面也反映了农民意识的局限。例如，张岂之等认为：“《太平经》的基本思想，是追求一个理想的太平世界，……表现出小生产者平均财产的初步要求。……《太平经》把‘太平’的希望寄托在皇权和神权上，这是其社会改良主义理论的集中表现。《太平经》从未抨击皇权，它反对‘犯上作乱’，……所以《太平经》渴求有一位农民代言人的真命天子，通过举贤使能，实现‘王治太平’。”<sup>①</sup>祝瑞开认为：“《太平经》提出了‘太平’理想，表达了农民要求经济上得到生养，政治上不受冤害，得到‘公平’对待的愿望。……《太平经》的太平理想是建立在新的神俗封建统治秩序及其和谐的基础之上的。这是《太平经》所反映的农民的社会、政治理想。”<sup>②</sup>牟钟鉴等认为：“太平理想是《太平经》宗教思想的核心。……大致上没有越出封建社会中风调雨顺、国泰民安的幻想，而且所有一切的实现，都是寄托在明君能行此‘三一’之道的基础上的。……但是，在《太平经》中也有一些反对过度的封建剥削、强调各人自食其力的思想……显然，这是一个充满了神学气息的空想的社会蓝图。”<sup>③</sup>

第四种意见主张《太平经》的理想社会只是理想化的王权体系。例如，任继愈指出：“《太平经》看到当时贫富悬殊，使社会矛盾加剧，便提倡散财济贫。”但“作者是在替财主们打算，并不是真正主张平均财产，只是要防止财富的过分垄断。……它的主张仍然属于剥削阶级慈善事业的范围，不同于农民起义的‘平均’思想。……作者所描绘的太平盛世，乃是封建社会的理想国。……这种‘太平’理想既不同于《礼运》的带有氏族公社色调的大同理想，也不同于农民的平均主义空想，它是地主阶级改良派的一种幻想”。<sup>④</sup>金春峰认为，《太平经》鼓吹的“均平”其实“不过是要求统治者清平廉正，依法办事。……

① 张岂之主编：《中国思想史》，西安：西北大学出版社 1989 年版，第 430—432 页。

② 祝瑞开：《两汉思想史》，上海：上海古籍出版社 1989 年版，第 341—350 页。

③ 牟钟鉴，胡孚琛，王葆玟：《道教通论——兼论道家学说》，济南：齐鲁书社 1991 年版，第 350 页。

④ 任继愈主编：《中国哲学发展史（秦汉）》，北京：人民出版社 1985 年版，第 669—671 页。

善恶的标准不外三纲六纪等封建法纪。这对于农民恰恰是一种欺骗和威胁。”他进一步指出：“一般地说，每一个皇朝末年，社会阶级矛盾激烈，统治阶级面临深刻的危机的时候，就会提出种种周急济穷、减免租税、节力爱人，甚至限田、均田的建议，以图缓和矛盾，巩固统治。……但这些都是站在封建统治的立场上发出的，不能认为是农民愿望要求的反映。《太平经》中的某些‘均财’、‘均化’、‘济穷’的空洞的呼吁，正是这种性质的言论。”<sup>①</sup>刘琳指出：“《太平经》作者理想的‘太平’世界，实质上不过是一个比较清明、和平、安定的封建王国的幻影罢了。”<sup>②</sup>

学术界的争论之六，是《太平经》与农民起义的关系问题。农民起义是对现存秩序的暴力抗争，其精神武器必然与现存秩序的法则有所抵牾。《太平经》与农民起义的关系是判定其政治属性的重要指标。对这个问题学术界的分歧也十分明显。

第一种意见认为《太平经》是农民起义的理论武器。例如，杨宽认为《太平经》是农民起义的经典。<sup>③</sup>黄修明认为：“《太平经》所具有的极强的现实政治意义，反映出道教创始之初便带有明显的世俗政治化倾向。……下层民众信道入教，与其说出于一种宗教信仰，还不如说出于一种迫切要求改变自身命运的强烈政治愿望或政治要求。而这种愿望和要求由单一、分散的存在形式被串联集中，汇为一体，必然形成一种群体性政治反抗。”<sup>④</sup>

第二种意见主张农民起义只是把《太平经》作为一种工具使用的，这只是一种表面现象，不能据此将它界定为农民起义的政治纲领。例如，杨宪邦等人认为：“农民大规模起义的根本原因是农民阶级普遍地要求推翻腐朽的统治者，信奉道教只是一种暂时的表面的现象。因之，东汉末年张角的太平道虽然起着发动黄巾起义的作用，但不能说它是

① 金春峰：《汉代思想史》，北京：中国社会科学出版社1997年版，第572页。

② 刘琳：《论〈太平经〉的政治倾向——兼与卿希泰同志商榷》，《社会科学研究》1981年第4期，第90页。

③ 杨宽：《论〈太平经〉——我国农民革命的第一部理论著作》，《学术月刊》1959年第9期。

④ 黄修明：《汉魏南北朝道教政治化略论》，《历史教学问题》1992年第4期，第17页。

反抗黑暗统治的宗教。”<sup>①</sup>

第三种意见认为《太平经》的阶级属性、基本内容和政治倾向与农民起义不相容。例如，戎笙、熊德基、任继愈等一批学者指出：“《太平经》是封建统治术，决不是农民起义的经典。”<sup>②</sup>在《中国道教史》中，任继愈作了进一步的申说。<sup>③</sup>刘序琦则通过具体的分析，否定了黄巾起义以《太平经》为经典的观点。他说：“以《太平经》为理论的这个教派，与太平道、五斗米道是分属于早期道教中不同系统的。前者属于封建统治者当中的上层道教，它有一套较为完整的宗教理论，极力维护封建纲纪，为帝王致‘太平之治’；后者则属于民间下层道教，它没有一整套宗教理论，而是反映生活在苦难中的人民对封建剥削制度的憎恨和建立‘黄天太平’社会的幻想。……我们认为，太平道和五斗米道一样，是奉《老子》五千言为经典的，而不是奉《太平经》为经典的。”<sup>④</sup>

第四种意见既不赞成将《太平经》抬高为“我国革命农民的第一部理论著作”，也不同意《太平经》与黄巾起义没有关系。牟钟鉴等认为：“《太平经》是太平道的经典，而张角‘为太平道’，史有明文，黄巾大起义与《太平经》的关系是无法割断的。至于《太平经》本身，其内容很复杂，确实并非整个代表农民要求的。……在社会思想方面，太平道的名称很可能是借用了《太平经》的‘太平’概念，以表达它所追求的理想社会，但在基础倾向上两者是绝然不同的。”<sup>⑤</sup>朱大昀等人认为，《太平经》“确在维护现存的统治”，但是“对张角的太平道来说，却有借鉴的作用。……太平道教和黄巾起义军毕竟还属于两个不

---

① 杨宪邦主编：《中国哲学通史（第二卷）》，北京：中国人民大学出版社1988年版，第208页。

② 任继愈主编：《中国哲学发展史（秦汉）》，北京：人民出版社1985年版，第667页。持此种观点的文章有戎笙《论〈太平经〉》，《历史研究》1959年第11期；熊德基：《〈太平经〉的作者和思想及其黄巾和天师道的关系》，《历史研究》1962年第4期；刘琳：《再谈〈太平经〉的政治倾向》，《社会科学研究》1982年第2期等。

③ 任继愈：《中国道教史》，上海：上海人民出版社1990年版，第21、34页。

④ 刘序琦：《关于〈太平经〉与黄巾的关系问题》，《江西师范大学学报》1991年第2期，第83页。

⑤ 牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟：《道教通论——兼论道家学说》，济南：齐鲁书社1991年版。

同的层次，不能完全混同。所以更不好说《太平经》是农民起义的“经典”了。<sup>①</sup>

上述争论表明，人们对同一部古代文献的政治属性、价值取向和社会功能竟然做出很不相同乃至截然相反的判断。而这些判断又都有一定的事实依据。有的提出了很好的思路，却又不能令人心悦诚服。有的很难令人赞同，却又不能说毫无道理。这种现象发人深思。

难道仅仅依据有主张“太平”“均平”的思想观念，就可以判定一本著作、一个思想家或一个思想体系是下层民众政治意愿的代言人吗？反之，难道仅仅依据有维护君主制度、等级制度及三纲五常的思想言论，就可以判定一本著作、一个思想家或一个思想体系是统治思想代言人吗？换言之，庶民大众，特别是造反的庶民就一定不讲纲常名教吗？统治思想及帝王将相就一定不讲“太平”“均平”及铲除暴君暴政吗？

难道只要有否定乱世、抨击暴政乃至改朝换代的观念，就可以认定是农民阶级的革命纲领吗？反之，难道只要有维护君权、憧憬圣王乃至取而代之的说教，就可以认定不是启发农民进行暴力抗争的导师吗？

或许现存《太平经》的确非一时一人之作，或许的确因此而导致《太平经》的政治倾向比较复杂，乃至多有相互抵牾之处。然而一些学者指出的“抵牾”究竟是不是“抵牾”需要进一步的研究。在前代、当时及后世许多出自一人一手的理论著作中，类似的“抵牾”不是很常见吗？难道能够仅仅依据这类“抵牾”就断定其思想不属于同一个思想体系吗？这类“抵牾”究竟是流露出思想家的自相矛盾，还是展示了其思想逻辑固有的内在结构与层次？

《太平经》的思想来源究竟是什么？仅就政治思想而言，其各种主要思想因素是从先秦以来各种流派的思想中分别提取，杂凑而来的，抑或主要继承了某一流派的思想，还是基本来自当时普遍流行的已经

---

<sup>①</sup> 朱大均主编：《中国农民战争史（秦汉卷）》，北京：人民出版社 1990 年版，第 267—269 页。

体系化、普遍化的思想学说乃至社会大众心态？

《太平经》的政治思想、社会思想与全社会的普遍政治意识究竟是什么关系？《太平经》与汉代的统治思想、主流文化究竟是什么关系？《太平经》与当时其他流派的思想体系究竟是什么关系？还可以进一步设问：汉代的统治思想与包括早期道教在内的各种社会思潮究竟是什么关系？上层社会的政治观念与下层社会的政治观念究竟是什么关系？

上述问题发人深省，而要解答这些问题就必须多维度地全面考察一种历史上的思想现象。

#### 四、《太平经》政治思想的研究思路

许多前辈学者对《太平经》的政治思想做出了一些具体的分析，并提出一些精辟深刻的论断和颇有价值的思路，然而要得出更符合历史事实的、更有说服力的结论，尚需对许多问题做进一步的深入研究。至少还要进行以下几个层次的考察：

第一个层次是《太平经》政治思想体系和政治思维方式研究。现有的研究成果涉及《太平经》政治思想的许多重要内容。但是，大多没有充分借鉴政治学的研究成果和方法，系统梳理，深入考察，不仅遗漏了一些重要的内容，更没有对《太平经》政治思想的基础框架、理论结构和思维方式进行全面、系统、深入地分析。在这个工作完成之前，任何价值性的判断都是不太可靠的。这就是说，在对《太平经》文本本身的研究方面还有许多工作要做。

第二个层次是《太平经》政治思想来源研究。《太平经》的思想来源是一个受到广泛重视的课题，前辈学者已有比较系统的论著发表。但是，对《太平经》政治思想来源的研究尚不能令人满意。与大多数讨论各种著作和思想家的思想来源的学术著作一样，人们往往根据文字的类同甚至只言片语就断定“这是从某家来的”……而实际情况可能并不那么简单。因此，这个问题仍有待深入研究。它必须放到思想文化史整体研究的框架中去解决。

第三个层次是《太平经》政治思想与汉代统治思想（主要是儒家经学）的比较研究。任继愈、金春峰等在这方面已经做了开拓性的研究，提出了很有价值的思路。但是，在这方面还要做更细致的比较，从而使有关结论更加可靠，进而深化对当时的社会普遍政治意识的认识。

在阅读各种介绍道教史的论著的过程中，笔者有一个感觉：道教政治思想主流的变化曲线与历代统治思想的变化曲线大体同步。在政治思想上这一特征尤为明显。例如，《太平经》等早期道教经典的政治思想与汉代经学的政治思想有千丝万缕的联系；魏晋唐宋的一批著名道教学者倡导援儒入道，三教合一，其政治思想与官方学说更为贴近；明清一批著名道士深受理学影响，力求与宋明理学家的思想有所契合等。有些道教著名学者的政治思想甚至可以看成是统治思想的一种宗教化的阐释版本。但是，似乎又不能仅仅依据这个现象就断言这些思想只属于社会上层。历代道教政治思想与统治思想比较研究很可能是一个相当有价值的研究课题。这个课题的开掘有助于认识历代统治思想与各种社会思潮的互动关系，而这方面的研究又恰恰是当前中国政治思想史研究的一个薄弱点，甚至可以说是空白点。

第四个层次是《太平经》与汉代其他各种流派的思想体系的比较研究。有比较，才能有鉴别。许多研究者已经注意到这个研究课题，而相关成果的不足之处是比较简单，比较粗糙。这里强调要进行体系化、结构化、层次化的比较，并在全面比较的基础上，揭示核心价值、基本结构、主要内容和思维方式等方面的异与同。异，属于个性；同，属于共性。统治思想及其他多数思想体系的共性可以视为当时普遍的社会政治意识。这个研究可以把《太平经》的思想放在当时社会普遍政治意识的平台上加以解剖，防止论断的简单化。

笔者认为，通过分析个性与归纳共性来揭示、描述、剖析普遍社会政治意识，并把一个社会或一个时代的普遍社会政治意识作为研究每一种具体思想现象的平台和参照系，这是有重大学术价值的研究课题和研究方式，也是进一步深化思想史研究所必需的，应当把这个研究作为政治思想史的基础性研究对待。从现有成果看，以往的政治思

想史研究在这方面是相当薄弱的。

第五个层次是《太平经》与汉代社会大众政治心态关系研究。任何一种形成体系的政治思想都会对其信仰者的政治心态有多方面的影响，由于信仰者理解的不同、具体社会地位的不同或所面对的政治情境不同，表现出来的具体的政治态度和政治行为也会有所不同。《太平经》亦不例外。许多历史材料表明，早期道教的信徒来自社会各个阶层，《太平经》等道教经典对各个阶层的政治心态都有影响。这些影响具有复杂性，在不同条件下会转化为不同的政治行为。可能很难简单地以“社会上层”或“社会下层”来界定其阶级、阶层属性。因此，与其硬把它与特定的阶级、阶层联系起来，不如从其广泛的影响中，从其信仰者所表现出来的复杂的政治态度、政治行为中，研究其思想的诸多层面及其复杂性。推而论之，有关各种思想文献与社会各阶层政治心态关系的研究是一个有待深入开掘的、很有价值的研究课题。这也是以往政治思想史研究比较薄弱之处。

第六个层次是《太平经》与汉代社会研究。卿希泰等学者在相关论著中曾引用马克思在《论犹太人问题》一文中写的一段话：“我们不是到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘密，而是到现实的犹太人里去寻找犹太教的秘密。”<sup>①</sup>这个思路对研究《太平经》等道教经典及其信徒的政治观念也是适用的。离开对当时的社会背景和社会人群的具体研究，离开对一种思想体系的具体社会内容和社会功能的准确把握，而仅仅依靠对思想文本本身的解析，仅仅依靠各种思想文本之间的比较，仅仅依靠从思想到思想的抽象析理和演绎，是永远也不可能正确解读任何一种历史上或现实中的思想体系的。必须把对《太平经》政治思想的考察放到一个更广阔、更具体的社会历史背景中去，从思想与社会互动的角度，深入理解这个思想现象。这个研究的难度很大，却又是不可或缺的。在这个研究完成之前，就不能说对于《太平经》政治思想的研究已经充分地完成了。

---

① [德]马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第一卷，北京：人民出版社1995年版，第446页。

刘泽华先生及其指导的学术团队在中国政治思想史研究领域长期耕耘,多方探索,颇有建树,形成特色。他们在政治哲学、政治理论、政治文化及政治思想与社会等方面,取得了一批高质量的学术成果。本书借鉴他们的思路、方法和成果,从阐释方式、文化符号、政论架构和政治理想等几个角度,比较系统地剖析《太平经》政治思想,考察它与汉代统治思想的关系,以期得出更为客观、全面、准确地认识,做出推进性的学术贡献。<sup>①</sup>

## 五、本书的篇章结构与主要内容

《太平经》政治思想研究涉及的问题很多,不是一篇博士学位论文所能全部解决的。本书主要从以下四个层面,比较系统地剖析《太平经》的政治思想体系及其与汉代统治思想的关系。

### (一)《太平经》的政治阐释方式

在本书的第一章、第二章、第三章构成第一个分析单元。在这个单元主要考察《太平经》的政治阐释方式与论证体系。

《太平经》是一部阐释宗教教义的著作。从本然状态看,《太平经》的所有文字都围绕宗教问题展开,每一篇章就事论事,往往兼及哲理、自然、社会、政治等问题,有关这些问题的思考通常交织在一起。从阐释方式看,在《太平经》中,宗教信仰与政治信仰、宗教哲学与政治哲学、自然法则与政治法则、社会规范与政治规范密切相关,它们之间存在着类推、类比、互依、互证的关系,由此而亦此亦彼,熔为一炉。从切入角度看,《太平经》有时用社会政治法则解释一些宗教、哲学、自然方面的道理,诸如天为君、地为臣或天为父、地为母等,于是社会政治思想被用作论证宗教、哲学、自然法则的依据;有时又

<sup>①</sup> 本书主要参考了刘泽华主编:《中国政治思想史(三卷本)》,杭州:浙江人民出版社1996年版。刘泽华:《中国政治思想史集》,北京:人民出版社2007年版。刘泽华、张分田等:《思想的门径——中国政治思想史研究方法论》,天津:天津古籍出版社2006年版。张荣明:《中国的国教——从上古到东汉》,北京:中国社会科学出版社2001年版。张分田:《中国帝王观念——社会普遍意识中的“尊君——罪君”文化范式》,北京:中国人民大学出版社2004年版。张分田、萧延忠:《中华文化通志·学术典·政治学志》,上海:上海人民出版社1998年版。



用宗教信仰、哲学道理、自然现象解释社会政治法则，诸如君为天、臣为地或父为天、母为地，于是教义、哲理、自然被用作社会政治法则的依据。简言之，从《太平经》思想体系的实际存在状态看，宗教信条、自然哲理、政治法则、社会规范浑然一体，原本并没有清晰的界限，很难将它们截然区分开来。

学科分化是一种现代学术现象。专门化分工的客观需要是导致这种现象的根本原因。分科之后的不同学科会形成特定的对象、视角、方法、范式，形成不同的研究领域。按照现代学科分工，宗教思想、哲学思想、社会思想、政治思想分属于不同的学科门类。政治思想史研究被限定在一个特定的领域。就学科分工而言，《太平经》的宗教思想、哲学思想、社会思想可以视为其政治思想的信仰的、哲理的和经验的论证体系。换言之，宗教思想、哲学思想、社会思想是政治思想的重要理据乃至理论基础。

但是，就研究对象的实际存在状态而言，那些与政治思想密切相关的宗教思想、哲学思想、社会思想，实际上也属于《太平经》政治思想的重要组成部分。甚至可以说，《太平经》的宗教思想、哲学思想、社会思想、政治思想是一个有机地结合在一起的整体，它们都属于政治思想的范畴。

借鉴中国哲学史、道教思想史和社会思想史研究的学术资源，考察阐释方式和论证体系是全面研究《太平经》政治思想的主要角度和重要内容。这一工作既可以使我们大致了解《太平经》政治思想的本来状态，又可以使我们深入分析《太平经》政治思想的主要理据。

### （二）《太平经》的政治文化符号

本书的第四章、第五章、第六章构成第二个分析单元。在这个单元主要分析《太平经》的政治文化符号与核心价值体系。

政治文化符号是政治观念的重要载体。在阐释政治思想的时候，《太平经》的作者使用了大量的大众化的政治文化符号，并给予道教式的解释。例如，在论证各种重要社会权威的共同特征时，最先将“天地君父师”连为一体，据以设定臣民对帝王、子女对父母、弟子对师傅的道德义务和判定“最上善之人”的标准。在阐释政治制度、政治

权力等问题时，使用了许多专门标示最高统治者的文化符号，并以此诠释君主角色及其权势的来源与属性。在阐释政治关系时，使用并阐释形形色色的标示政治结构、政治功能和政治价值的君臣之喻，以论证、界定、规范君主与臣民的基本关系。

借鉴政治学、文化学及中国传统政治文化研究的学术资源，侧重从政治文化符号的视角，考察《太平经》的社会政治观念及其核心价值体系，有助于了解其政治思想的主要来源和重要内容，进而准确评估其理想政治模式理论的本质属性和主要导向。

### （三）《太平经》的政治学说架构

本书的第七章、第八章、第九章构成第三个分析单元。在这个单元主要分析《太平经》的政治学说架构与主要政治导向。

乍然看来，《太平经》中论说政治思想的材料大多以零散、片断、无序的状态存在，甚至会使人产生《太平经》的政治思想不系统、不完备、不深刻的印象。然而，如果运用现代政治学的分析方法，对《太平经》中的各种相关思想材料，仔细梳理，条分缕析，归纳整理，适度解喻，就不难发现《太平经》的政治思想相当系统，大体完备，颇有哲理，比较全面地回答了与国家权力相关的一系列重大政治课题，诸如政治由何而来，为何而生？人类应该实行什么样的政治制度？国家最高权力由谁掌握及其合法性依据？政治统治与政治管理应当如何实施？最理想的政治模式是什么样的？这套学说以国家观念与君主权力为中心，涉及政治本原、政治体系、政治权力、政治等级、政治统治、政治管理、政治实施、政治调整、政治道德、政治理想等。在内容的系统性、结构的完整性和论证的哲理性方面，《太平经》的政治思想毫不逊色于《白虎通》等东汉官方学说代表作。在这个意义上，可以说《太平经》提出了系统的政治学说。

借鉴政治思想史研究的学术资源，采用政治学的方法与范畴，侧重从政治体系、政治权力、政治实施等若干层面，深入考察《太平经》所涉及的有关国家政权的重要论述，有助于更清晰、更深入地认识《太平经》政治学说的架构，特别是政治制度设计和权力主体设定等，进一步揭示其政治思想体系的基础框架和主要内容。

#### (四)《太平经》的理想政治模式理论

本书的第十章、第十一章、第十二章构成第四个分析单元。在这个单元主要分析《太平经》的理想政治模式理论及其政治功能和历史价值。

张扬“太平”理想是《太平经》政治思想体系最具特色的内容，也是其最具批判性和感召力之处。《太平经》的作者之所以用“太平”命名这部宗教经典，是因为他们心目中的理想境界可以概括为“太平”二字。从政治思想的角度看，“太平”是《太平经》的政治理想，“致太平”是《太平经》的政治企盼，奔向“万年太平”盛世是《太平经》鼓舞其信徒的精神支柱。

太平盛世究竟是一个什么样的社会呢？这要到《太平经》的政治思维逻辑中去寻找答案，从其整个思想体系把握“太平”观念的内涵、本质和基本取向。在研究其阐释方式、核心价值和政治学说的基础上，深入考察“太平”理想的基本思路及其内在逻辑和政治功能，不仅有助于全面认识早期道教理想政治模式理论的结构、特点、取向、功能，而且有助于全面认识其基本属性和历史价值。

《太平经》的政治思想与主流政治文化有密切的相关性和明显的相似性。仔细比较《太平经》与官方学说代表作的阐释方式、基础框架、基本思路和核心价值，考察《太平经》政治思想与官方学说的异与同，有助于认识“太平”理想赖以植根的文化土壤及其与统治思想的关系，并准确回答有关“太平”理想的思想渊源及时代局限性的问题。在本书中，这个视角的考察将贯彻各个章节的重要部分。

# 第一章

---

## 神道设教：政治观念的信仰依据

道教最基本的信仰是神仙，得道与成仙联系在一起。因此，神仙信仰必然成为道教政治思想的主要依据。从政治思想的角度看，《太平经》是一部相当系统的政治神学读本。政治神学是依据每一个相信由神主宰宇宙的宗教、学派或思想家对于神的理解，并以神的意志和启示为最高权威和终极依据的政治教义。其基本特征是把公共权力的产生及其基本法则的确立最终归因于神。《太平经》显然具有这一特征。

作为中国本土宗教——道教的早期经典，《太平经》认为神秘的元气化生天地万物，“委气”为天君、神人，由本体的元气和至尊的天君所确定的自然法则注定了人间必须实行以君权至上、尊卑等级、孝悌忠信为核心的社会政治法则。《太平经》按照人间社会政治模式设计了一个神仙王国，又反过来以天国秩序作为人间秩序的依据，以论证等级制度、君主制度和伦理纲常的神圣性与合理性，从而将宗教信仰与政治信仰交织在一起。

### 第一节 天君威严与等级秩序

神仙崇拜是道教信仰的核心内容，长生不老是道教信众的热切企

盼，羽化成仙是修习仙道的终极目的。神仙体系的结构、法则和价值取向在很大程度上体现了《太平经》及其信仰者的政治思想的基本特征。《太平经》所描绘的神仙体系几乎是现存社会政治秩序的摹写，即神有等差，仙分品级，君臣上下，贵贱分明。天国秩序与人间秩序同构，这就决定了它不可能是王权制度和等级制度的对立物。

什么是神？《太平经》认为，神有人的特点，而人也可以成为神。“上古第一神人、第二真人、第三仙人、第四道人，皆象天得真道意。”<sup>①</sup>喜爱真道的贤人可以成为圣人；接受真道的圣人可以成为仙人；通晓仙诀的仙人可以成为真人；精通真道的真人可以成为神人。“神者，上与天同形合理，故天称神，能使神也。神也者，皇天之吏也。神人者，皇天第一心也。”神人“与天同形合理”，是至上神天君的属吏和第一等的心腹。他们能够驱使其他神灵。<sup>②</sup>

《太平经》为信徒描绘了一套包括“天君”“委气神人”“神人”“真人”“仙人”“道人”“圣人”“贤人”的神仙谱系及其等级序列。这套神仙谱系是一个由众神构成的天上王国。天国秩序有以下几个重要特征：

## 一、天君至尊至上

天君至尊至上是《太平经》所描绘的神仙王国的主要秩序法则。《太平经》称至上神为“天君”。“天君者则委气，故名天君，尊无上；所敕所教，何有不从令者乎？”<sup>③</sup>天君积累元气而生，居于天国，为众神之主，是宇宙的最高主宰。天君至尊至贵，是一切法则的制定者和最高裁定者，万事万物都必须绝对服从他的旨意。

天君又称“太上之君”。《太平经》说：“惟太上之君有法度，开明洞照，可知无所不通，豫知未然之事。神灵未言，豫知所指，神见豫

①《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

②《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。

③《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《事关天上三万六千天戒决》。

知，不敢欺枉，了然何所。”<sup>①</sup>天君位于神仙体系的顶端，他无所不知，定制立法，其下有九君，九君之下有九皇，其余众神都服从他们。天君与众神是君臣关系，“大神比如国家忠臣，治辅公位，名为大神。大神有小私，天君闻之复退矣。故不敢懈怠。小神者安得自在”<sup>②</sup>。众神必须按照天君的口谕行事，不得有丝毫违背。

在天国神界，天君拥有绝对权威。《九君太上亲诀》称：“天君教出告大神，卿相中二千石文书，群僚在职之神，务尽其忠，务尽其行，上称天君之心。天君与诸师化之，当得升度者就而正，各使成神光景，随其尊卑所化之神，皆随有职位次第官属。”<sup>③</sup>天君密切监控众神的一举一动。他预知天上地下人间的一切事情，大小密事都不能隐瞒他。他还会指派诸神监视并记录每一个神的善行恶迹，所以众神不敢违背天君的旨意。他还派遣“心神”到人腹中，心神“与天遥相见，音声相闻”<sup>④</sup>，因此，天君也可以知道人间的一切善恶。

天君不仅管理天国，而且掌管人世。“天使奉职之人，案行民间，使飞虫施令，促佃者趣稼，布谷日日鸣之。”天君派遣众神巡视人间，施布恩惠，使人们各遂所愿；支使飞鸟昆虫等替天施令，督促农耕；安排凶神尾随世人，惩处“不孝恶逆之人”。<sup>⑤</sup>显而易见，万能的天君是至上的帝王的天国影像，天君的权势为帝王的权势提供了重要的宗教神学依据。

## 二、神仙有尊卑等级

严格的等级制度是《太平经》所描绘的神仙王国的主要秩序法则之一。“神有尊卑，上下相事”<sup>⑥</sup>，众神有大小之分，尊卑分明。“神

①《太平经合校》卷一一四《九君太上亲诀》。

②转引自《太平经合校·附录·太平经佚文》。这句话辑于《道要灵祇神鬼品经》。

③《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《委气大神圣上明堂文书诀》。

④《太平经合校》卷一一一《大圣上章诀》。

⑤《太平经合校》卷一一四《大寿诫》。

⑥《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《与神约束诀》。

录相次，道其尊卑”<sup>①</sup>，神仙名录依次谱列，显示尊卑之别。“惟古今之行，各有次第，不相逾越。”<sup>②</sup>众神各有职位，“官有尊卑，不可强诈称大位”<sup>③</sup>。众神必须严守政治等级，“勿轻上下”<sup>④</sup>。他们必须恪尽职守，尽忠竭力，以“称天君之心”<sup>⑤</sup>。《太平经》的《乘云驾龙图》<sup>⑥</sup>描绘了一幅度世成仙的画面，画中神人羽服，乘辇升天，俨然帝王出游，等级森严。由此可见，天界众神犹如人世间的君臣上下。

同一等级的神仙也有层次之别。例如，《戒六子诀》依据对仙道的理解和掌握的状况，将真人分为“玄真”“顺真”“初真”“太真”“少真”“幽真”六个层次。<sup>⑦</sup>神的官职有大小之分，神的地位有尊卑之别，神的法力也有相应的差别。例如，《神祝文诀》以神咒的效力展示众神的等级差别。据说，各种神咒本是“天上神语”，可用于召喚上界诸神为人类消灾除病。其中，能招致真神的是“天上神谶语”，具有百分之百的效力，这样的神咒“良师帝王所宜用也”。能招致中神的有百分之九十的效力，只可供大臣使用。能招致人神的有百分之八十的效力，只可供普通百姓使用。<sup>⑧</sup>真神、中神、人神的等级差别显而易见。

《太平经》认为等级法则具有普遍意义，并根据与气的不同关系将天君以下形形色色的“人”分为九等，即“无形委气之神人”“大神人”“真人”“仙人”“大道人”“圣人”“贤人”“凡民”“奴婢”。其中，圣人、贤人属于候补神仙，凡民、奴婢属于普通百姓。人分为九等的依据是：无形委气之神人“与元气相似”，大神人“与天相似”，真人“与地相似”，仙人“与四时相似”，大道人“与五行相似”，圣人“与阴阳相似”，贤人“与文相似”，凡民“与万物相似”，奴婢“与财货相似”。

①《太平经合校》卷一一四《九君太上亲诀》。

②《太平经合校》《太平经钞壬部》卷一三七至一五三。《〈太平经〉注译》标为《委气大神圣上明堂文书诀》。

③《太平经合校》卷一一四《不用书言命不全诀》。

④《太平经合校》卷一二《七十二色死尸诫》。

⑤《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《委气大神圣上明堂文书诀》。

⑥《太平经合校》本附于卷一〇二《经文部数所应诀》。

⑦《太平经合校》卷六八《戒六子诀》。

⑧《太平经合校》卷五〇《神祝文诀》。

九等人必须各司其职，“各从其类”，否则“失天意”，“为大害”，“故署置天之凡民皆当顺此”。<sup>①</sup>《太平经》还有一种说法：“今神人、真人、仙人、道人、圣人、贤人、民人、奴婢，皆何象乎？”神人象天、真人象地、仙人象四时、道人象五行、圣人象阴阳、贤人象山川、民人象万物、奴婢象草木。<sup>②</sup>

《太平经》认为等级之间的支配关系也具有普遍意义。“凡人不能相拘，故自制命。为不善，天将诛之。故小人得诛于中人，中人得诛于上人，上人得诛于大人。夫小失法，自致危亡。夫神灵大小之诛亦若此。而不能拘制，天当诛之必矣。”<sup>③</sup>等级低者受制于等级高者，等级高者可以责罚等级低者。这就为人间的等级制度提供了宗教神学的依据。

### 三、天庭犹如朝廷

《太平经》认为，与人君的朝廷一样，天君的天庭有完备的官僚体系和朝堂制度。《大功益年书出岁月戒》洋洋万言，描绘了一幅“天君”至上，“大神”辅佐，众神勤劳，主宰生死寿夭、人世富禄的景观。<sup>④</sup>在《太平经》中，对天庭的官僚体系也有详细的描述。其基本特征与帝王的朝廷大体相似，天君有公卿辅相，大官有僚吏下属。

“大神辅相，如国有公卿。”<sup>⑤</sup>天君之下最尊贵的神是“委气神人”，即修炼到与元气相似的尊神，又名“大神”“委气之公”。“委气神人”地位仅次于天君，犹如人世间的宰辅之臣、百官之长。他们是“上皇神人之尊者”，常伴天君左侧，“为上主领群神”。<sup>⑥</sup>大神还是沟通天君与欲成仙之人的中介。他们的主要职责是整理“明堂文之书”，掌领天

①《太平经合校》卷四二《九天消先王灾法》。

②《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。

③《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

④《太平经合校》卷一一〇《大功益年书出岁月戒》。

⑤《太平经合校》卷一一一《大圣上章诀》。

⑥《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《委气大神圣上明堂文书诀》。



庭各要职，传达天君教令，超度世人登仙等。

大神之下还有众多的神吏，他们“各有所部”。主要包括：掌管世人生籍的寿曹，对世人进行“师化”的使曹，负责世人升天授职的升曹，保管神仙簿录的昆仑墟，惩办世间恶人的太阴法曹、土府和天狱，掌管天庭财政的大司农和计曹，分布于六极八远的“传舍”即神灵驻所等。<sup>①</sup>

众神有尊卑，有职守，有纲纪。天上大小神吏“亦不可自在，迫有尊卑。各相为使，各有簿领，各有其职，宜有其心，持志不违，明其所为”<sup>②</sup>。他们必须遵从天意，服从长吏，勤于政务，忠于职守，随时待命，不能私自外出。众神既有专职处理天庭事物的，还有被派到人间的。天君常派遣二十四位真人秘密传授有心之人，他们都隶属于大神。

有群臣、有职守也就有考课、记过、升迁等一系列制度。《天神考过拘校三合诀》描绘了天庭的考课制度。天庭与人间一样实行考课制度，三年一中考，五年一大考，根据过恶轻重予以不同的处罚。<sup>③</sup>

天庭中还有类似于人间的朝廷政务和朝廷礼仪。《太平经》中详细描述天庭朝会的制度，群臣朝见天君的场面，天庭选士的标准、措施和程序，世人生前预先被注名神仙簿籍的法规和天庭众神勤于政务的工作状况等。其中，天庭朝会的制度、礼仪体现了天君及其辅臣大神的绝对权威。<sup>④</sup>相关的礼仪和制度显然是仿照汉代皇朝的制度而虚构的。由此可见，天国的秩序是模仿人间的秩序编造的，它又反过来成为论证人间秩序的宗教依据。

在《太平经》看来，天上、人间、地下有着同样的政治设置。天上的神仙界，地上的人间世，地下的鬼神府，都设有官署、府宅、驿

① 详见《太平经合校》卷四七、卷一一〇至一一四诸文。

② 《太平经合校》卷一一四《不用书言命不全诀》。

③ 《太平经合校》卷一一八《天神考过拘校三合诀》。

④ 参见《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《委气大神圣上明堂文书诀》《朝天诣见敕、群僚正仪敕、有善于人上其姓名敕、明堂务平、书上勿恐迷诀》。

馆、厅舍等设施。人间的朝廷则是天庭的附属或犹如天庭的派出机构。<sup>①</sup>《致善除邪令人受道戒文》说：“六人生各自有命，一为神人，二为真人，三为仙人，四为道人，五为圣人，六为贤人，此皆助天治也。神人主天，真人主地，仙人主风雨，道人主教化吉凶，圣人主治百姓，贤人辅助圣人，理万民禄也，给助六合之不足也。”<sup>②</sup>这就为人间的君主制度提供了宗教神学的依据。

### 四、天法神圣

《太平经》一再强调天道、天君、天法的神圣性，将其奉为宇宙间的根本大法。“天法神哉神哉！是故夫古者神人、真人、大圣所以能深制法度，为帝王作规矩者，皆见天文之要，乃独内明于阴阳之意，乃后随天地可为以治，与神明合其心，观视其可为也，故其治万不失一也。”<sup>③</sup>上至众神，下至百姓都必须服从天法，人间的帝王也不例外。在《太平经》看来，人间的君主制度是符合天法的。因此，这种思想既为人间的帝王设置了必须遵守的规范，又为帝王的权威套上了神圣的光环。

### 五、神灵有正邪

在《太平经》看来，“真事有真神，邪事有邪神”<sup>④</sup>。不仅人类有善恶之别，各种神灵也有正邪之别。天君及其掌管的天庭的主要功能是惩恶扬善。“阳者称神，故天为神。”<sup>⑤</sup>正神是“天之正吏”，而“奸气常以阴中往来”。那些专掌邪恶的神灵会扰乱天国秩序，“邪神多，

---

①《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《官舍衣食千诀》。

②《太平经合校》卷七一《致善除邪令人受道戒文》。

③《太平经合校》卷四四《案书明刑德法》。

④《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《图画多、夷狄却、名神文诀》。

⑤《太平经合校》卷九三《火气正神道诀》。

则正神不得其处，天神道内独大乱，俱失其居”。<sup>①</sup>因此，阴盛阳衰就会导致邪神作祟，君道衰微。《太平经》认为，“生时不孝不顺不忠大逆恶人魂神”是邪神的帮凶，他们“共乱天仪”，玷污天治。因此，为了收服邪神及其帮凶，天庭设立勘问制度，定期实行审查、奖惩，不仅恶人的神魄要受到勘问，而且天地之间的所有神灵也要接受同样的勘问。《太平经》用这种思想宣扬天君的神力，并告诫世人必须“为子当孝，为臣当忠，为弟子当顺”以避免死后受到惩处。<sup>②</sup>

《太平经》告诉信奉者：无论在天国仙界，还是在王国人界，等级制度都是神圣的、合理的，人类社会必须效法神仙王国实行君主制度、等级制度。显而易见，《太平经》将人世间的秩序法则移植到神仙界，又用神仙界的秩序法则论证人世间的秩序法则，进而将神仙界的法则与人世间的法则统一在一起，构成普遍适用的宇宙法则。神仙界的等级尊卑法则与人世间的等级贵贱法则是一种相互论证、互为因果的关系。信奉《太平经》说教的人势必认同君主制度、等级制度的一般法则。

## 第二节 帝君体系与君主制度

《太平经》以“三统转轮，有去有来，民必有主”<sup>③</sup>，论说帝君体系与君主体系的神圣性、永恒性及其产生和演化的原因。这类说法的主旨是论证道教信仰体系。从政治思想的角度看，这类思想既为神仙信仰、天地轮回、世道演化、王朝更替提供了解释，又为人类实行君主制度、等级制度的必然性、合理性提供了理论依据。

---

① 《太平经合校》卷九三《火气正神道诀》。

② 《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

③ 《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

## 一、“三统”的核心词义与具体用法

在《太平经》的思想体系中，“三统”是一个重要的哲学范畴。从现存文献看，在汉代，关于“三”与天地人的关系的几种见解占据主流文化的地位，并有广泛的影响。其一，天地、人类、万物皆由天派生而来，天地人三才为万物之本。董仲舒说：“何谓本？曰：天、地、人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。”<sup>①</sup>其二，“三”字的主要义项之一是天、地、人。《说文解字·三部》：“三，天、地、人之道也。从三数。凡三之属皆从。”天地为二仪，以人参之则为三。董仲舒以贯通天地人解读“王”字的构形，就是在这个意义上理解“三”的涵义。其三，“三统”（三正、三微）是天地人之道。《史记·夏本纪》：“威侮五行，怠弃三正。”裴驷集解引郑玄曰：“三正，天、地、人之正道。”《风俗通义·五伯》：“三统者，天地人之始，道之大纲也。”周以建子（天正）为天统、殷以建丑（地正）为地统、夏以建寅（人正）为人统的说法也成为人们的共识。其四，“三”这个数字具有特殊意义。《史记·律书》：“数始于一，终于十，成于三。”在文献中，许多具有“成”的意义的事物以“三”描述，如阴、阳、天之三合，日、月、星之三光（三精、三辰），上、中、下之三壤，天、地、人之三才（三仪、三灵），事奉天神、地祇、人鬼之三礼，祭祀天、地、宗庙之三牲，事天、与地、治人之三事，天德、地德、人德之三德，刚克、柔克、正直之三德（三英），天象、地形、人礼之三常，平地、山、泽之三农等。它们都与天地人三统有意义上的内在联系。

汉代人常常用天统、地统、人统论说三者相成的事物。例如，《汉书·律历志》有一大段以三统论音律的文字，其基本思路是：“三统者，天施，地化，人事之纪也。”据此，“究极中和，为万物元”的“黄钟为天统”，契合《周易·说卦》的“立天之道曰阴与阳”；“含阳之施”“刚柔有体”的“林钟为地统”，契合《周易·说卦》的“立地之

---

<sup>①</sup>《春秋繁露·立元神》。

道曰柔与刚”；“顺天地，通神明，类万物之情”的“太族为人统”，契合《周易·说卦》的“立人之道，曰仁与义”。由此可见：“‘在天成象，在地成形。’‘后以裁成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。’此三律之谓矣，是为三统。”<sup>①</sup>

受上述思想影响，《太平经》偏爱用“三”论说各种自然的、社会的和政治的现象，如“三统”“三气”“三光”“三人”等。在《太平经》中，“三统”有五种具体的指称对象，五种用法有内在的关联。简言之，“三统”即涵盖天、地、人的天之统，它决定着许多三者相成的重要事物的属性。

第一种用法指天统、地统、人统。天、地、人三统是由天分化出来的，故“天有三统，各有大无”<sup>②</sup>。天有主施生的天统、主养长的地统和主成就的人统，它们各自有元气。“天地人三统，相须而立，相形而成”，天统、地统、人统之间的关系犹如人的头颅、手足、腹身，“一统凶灭，三统反俱毁败”。<sup>③</sup>天统、地统、人统是的“三统”的核心词义。

第二种用法指太阳、太阴、中和。“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。”<sup>④</sup>由天生地，由天地生人，天、地、人为三、三才、三统。在《太平经》的思想体系中，天为阳，地为阴，人为中和，因而三统又可以指阴、阳、中和三气。“太阴、太阳、中和三气共为理，更相感动，人为枢机，故当深知之。……故纯行阳，则地不肯尽成；纯行阴，则天不肯尽生。当合三统，阴阳相得，乃和在中也。”<sup>⑤</sup>以太阴、太阳、中和为三统，显然是从以天、地、人为三统引申而来的。《太平经》常常用天地人、阴阳中和解释君臣民、父母子等可以称之为

① 《汉书》卷二一上《律历志》。

② 《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《上饶不宜有刑决》。

③ 《太平经合校》卷九二《万二千国始火始气诀》。

④ 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

⑤ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·名为神诀书》。

“三人”的等级关系。《和三气兴帝王法》便是典型一例。因此，三统也是论证政治思想和社会思想的重要理论工具。

第三种用法是指神、精、气（形）。“三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者，共一位也，本天地人之气。神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一道。”<sup>①</sup>神、精、气（形）本于天、地、人之气，与阳、阴、中和相匹配，它们也是三位一体的关系。“神者主生，精者主养，形者主成。此三者乃成一神器，三者法君臣民，故不可相无也。”神、精、气（形）分别与阳、阴、中和相匹配，它们“共生万物，此三统之历也”<sup>②</sup>。这种用法显然是从以天、地、人为三统引申而来的，并具有一定的政治内涵。

第四种用法是指道、德、仁。在《太平经》的思想体系中，道、德、仁分别与天、地、人或阳、阴、中和相匹配，所以三统又可以指道、德、仁。例如：“是好道德仁，此三人皆有三统之命。乐好道者，命属天；乐好德畜养者，命属地；乐好仁者命属人。此三人者，应阴阳中和之统。”<sup>③</sup>在这里，道、德、仁指分别与天地人相匹配的三种人性。又如：“道人属天，德人属地，仁人属中和。故三统不和，三贤理之，故太平气至，万物皆理矣。”<sup>④</sup>在这里，道、德、仁分别指与阳、阴、中和三气相匹配的三种可以共同协调三统的人。又如：“皇天自有常法，为人君上者，当象天而行，乃以道德仁为行三统。君上乐欲无事者，朝常念道，昼常念德，暮常念仁，既无一事矣。”<sup>⑤</sup>在这里，道、德、仁指君主效法天道的三类道德品质。《太平经》认为，只要君主体认道、德、仁以“行三统”，便可以实现无为而治。作为中国古代重要的哲学范畴、道德范畴和政治范畴，道、德、仁也有丰富的政治内涵。

第五种用法是指天道或天之统绪。“统”字有本原、统绪、总领、摄理、纲纪、和合之义。在《太平经》的思想体系中，天（天统）、地

①《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·令人寿治平法》。

②《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·还神邪自消法》。

③《太平经合校》卷一一九《道祐三人诀》。

④《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

⑤《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《治天为三时念道德诀》。

(地统)、人(人统)是从天(天统)中分化出来的;天(天统)、地(地统)、人(人统)分别体现阳(太阳)、阴(太阴)、中和三统;天地人三统、阴阳中和三统化生万事万物,纲纪万物伦序,赋予万物属性,诸如日月星、神精形、道德仁、父母子、君臣民等。“然天道有三,道应太阳、太阴、中和。优者行外,其次行中,其次行内,霸者无道。”<sup>①</sup>三统原于天、统于天,因而“三统”即天之统,故称“天有三统”。无论天地人之天、阴阳中和之阳,还是父母子之父、君臣民之君,凡是被置于天(天统)的都是相应的“三统”关系中的至上至尊者。人世间的尊卑等级关系一旦被说成是天之统、道之纲,就势必将君主制度、等级制度神圣化、绝对化。由此可见,“三统”也是论证“三纲”的重要理论依据。

《太平经》所说的天统是天地万物的本原,它缔造宇宙人间的秩序,确定天地万物的法则,规定各种事物的属性,制导社会政治的演化。《太平经》用三统解释各种自然现象、社会现象和政治现象,不仅据以确定父母子、君臣民的基本关系准则,还据以论说世道的变化、王朝的更替。天之统绪及天地人三统、阴阳中和三统为《太平经》的政治思想提供了重要的宗教哲学依据。

## 二、天之统绪与“三统转轮”

《太平经》所说的“三统转轮”语焉不详。许多学者将“三统转轮”解读为“三正三统”之“三统”<sup>②</sup>。这是有一定道理的。汉代人以“天统”论说王道的循环往复<sup>③</sup>,以“得天统”论说最高权力的获得<sup>④</sup>,以

① 《太平经合校》卷六六《三五优劣诀》。

② 例如,罗炽主编:《〈太平经〉注译》,重庆:西南师范大学出版社1996年版,第2页。

③ 例如,《史记》卷八《高祖本纪》:“三王之道若循环,终而复始。周秦之间,可谓文敝矣。秦政不改反酷刑法,岂不缪乎?故汉兴,承敝易变,使人不倦,得天统矣。”

④ 例如,《汉书》卷一下《高帝纪下》:“汉承尧运,德祚已盛,断蛇著符,旗帜上赤,协于火德,自然之应,得天统矣。”颜师古注引臣瓚曰:“汉承尧绪,为火德。秦承周后,以火代木,得天之统序,故曰得天统。”

“三正三统”论说王朝更替，以“天有三统”论说新王改制<sup>①</sup>。这类说法的产生早于《太平经》，且载于《史记》、《汉书》等影响广泛的史学名著，写入《春秋繁露》《白虎通》等统治思想代表作。因此，《太平经》所说的三统也应有这层含义。

“三正三统”说的文化渊源可以追溯到先秦。“三正”，指分别以夏、商、周为代表的每一年的起始点不同的历法，即夏正建寅（以寅月为正月），殷正建丑（以丑月为正月），周正建子（以子月为正月）；“三统”，指分别以夏、商、周为代表的王朝崇尚的颜色，即夏朝的黑统，商朝的白统，周朝的赤统。所谓“三正三统”，即建子、尚赤的“正赤统”，建丑、尚白的“正白统”，建寅、尚黑的“正黑统”。

在汉代，春秋公羊学用“三正三统”说论证王权“大一统”的政治秩序和政治法则。董仲舒还用这套理论证明王朝更替的必然性和新王改制必要性。他认为：“天成之，地养之，人成之”，三者不可或缺，共为一体，因而“天地人，万物之本也。”<sup>②</sup>在天统的支配下，人世间的“三正三统”循环交替，周而复始，这注定了王朝的更替。据说，每一种“正”承受一种“天统”，能够“统致其气，万物皆应而正”。“新王”必须改“正”以“明乎天统之义”，如此方可“统正，而其余皆正”。<sup>③</sup>在他看来，三正三统的轮转循序往复，以至于无穷，因而君主制度永世长存，而具体的王朝则有兴有亡，政治也有相应的“更化”。新兴的王朝为了“顺天志而明自显”，必须依据相应的“天统”确定正月的起点和崇尚的色彩。“新王必改制”，即“徙居处、更名号、改正朔、易服色”。然而“王者有改制之名，无易道之实”，君主政治和等级制度的一般法则不得有任何触动，“大纲、人伦、道理、政治、教化、习俗、文义尽如故”。<sup>④</sup>这就是说，君主制度及其一般法则颠扑不破，

---

① 例如，《白虎通·三正》：“王者受命必改朔何？明易姓，示不相袭也。明受之于天，不受之于人，所以变易民心，革其耳目，以助化也。故《大传》曰：‘王者始起，改正朔，易服色，殊徽号，异器械，别衣服’也。……正朔有三何本？天有三统，谓三微之月也。明王者当奉顺而成之，故受命各统一正也。敬始重本也。朔者，苏也，革也。言万物革更于是，故统焉。”

② 《春秋繁露·立元神》。

③ 《春秋繁露·三代改制质文》。

④ 《春秋繁露·楚庄王》。



所谓“天不变，道亦不变”。以董仲舒为代表的春秋公羊学的这类思想对汉代统治者的政治行为和社会大众的政治意识有深刻的影响。

《太平经》以“三统转轮，有去有来，民必有主”来论证君主制度的永恒性和王朝更替的必然性。这里所说的三统，很可能是汉代人常说的与王朝更替相关的“三正三统”。当时的人们普遍认为帝王承天统、得天统、继天统，因而王朝更替应实行新王改制。《太平经》显然受到了以天统（天、地、人）解释“三正三统”的说的影响。

《太平经》对君主制度永恒性的论证并没有局限在王之道的循环往复，它进一步从天地大轮回的角度论证了“民必有主”是永恒的政治法则。《太平经》认为：“昔之天地与今天地，有始有终，同无异矣。初善后恶，中间兴衰，一成一败。”一个天地开辟后，“初善后恶，中间兴衰，一成一败。阳九百六，六九乃周，周则大坏。”天厄地亏演化到一个周期，就会“天地混凿，人物糜溃”。只有积善的人才能得以幸免。他们经过“君师”的教化，“积炼成圣”，得以长生，“故号种民”。“种民，圣贤长生之类也”。这就是说即便遭遇天地之厄，历经劫难之后，在新开辟的新天地中，人类依然要实行“民必有主”的制度。不仅如此，唯有“君圣师明”，教化“种民”，才能使人类中的一部分跻身“圣贤长生之类”。这就从天地轮回、三统轮转和宗教信仰的角度，全面地论证了人类必须实行“君圣师明”的制度。<sup>①</sup>

在这段论述中，三统也可以理解成天、地、人三统，并以此论证即便三统毁败，天地轮回，也不会改变“民必有主”的政治法则。这就从更高的层面论证了君主制度的永恒性。换句话说，无论对这里的“三统”作何理解，都可以确认《太平经》的作者是君主制度坚定的拥护者。

上述思想材料出自《太平经钞甲部》。由于现存《太平经钞甲部》的文字的可靠性受到质疑，所以不能确凿无误地断定相关文字是否准确地表达了《太平经》的作者的观念。然而，这里所涉及的各种

---

<sup>①</sup>《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

政治观念，要么在《太平经》产生以前便已经形成并广为流传，要么在《太平经》的其他篇章中可以找到类似的或相关的思想。因此，可以大体断定：《太平经》的作者认同天地轮回、三统转轮、帝君教化、民必有主的说法。

如前所述，有关“天统”“三正三统”的思想经春秋公羊学的阐发和汉代统治者的宣扬，已经获得广泛的认同。关于“天地之大终”的思想见于西汉方士甘忠可所伪造的《包元太平经》。“假鬼神罔上惑众”的言行更是历史悠久，司空见惯。这类“天地大终”“三统轮转”的理论也被《太平经》的作者所接受。例如，《断金兵法》：“故天道比若循环，周者复反始，何有解已。”<sup>①</sup>《天乐得善人文付火君诀》：“无极之政，周者反始，无有穷已也。”<sup>②</sup>《三五优劣诀》认为，“天地阴阳道都周”，天地万物皆有生、长、死、灭过程，然后死而复生，“更以上始”，循环往复。“天地人本同一元气，分为三体，各有自祖始”。该诀还开列了一个从“天上皇”到“人下霸”的治乱循环过程。这种循环由三皇为“祖头”，经五帝“中行”，再到三王“平平”，至五霸衰落，“天道其统几绝”，进而“道且大乱，不能复相理，故更以上复起”，然后进入一个新的循环。据说，这样一种万物皆然的循环是“天地自然之性”。<sup>③</sup>天道循环、治乱循环、善恶循环是《太平经》宗教信仰和宗教说教的重要依据。在《太平经》中还多有民不能自治、无君无主则乱的说法。如果不拘泥具体的词语和表述方式，可以大体推定：现存《太平经钞甲部》所表述的政治观念可以在一定程度上反映早期道教政治信仰的基本特征。

### 三、以帝君为最高宗主的教化体系

《太平经钞甲部》详细描述了一个以太平金阙帝晨后圣帝君为最高宗主的宗教教化体系。在上清金阙，这位“太平道君”处于四天帝左

①《太平经合校》卷六五《断金兵法》。

②《太平经合校》卷一一七《天乐得善人文付火君诀》。

③《太平经合校》卷六六《三五优劣诀》。

右；在人世间，这位帝君位居最高教主。“夫太平之君道盛，其德乃次天也。”<sup>①</sup>“次”字既有次第、次序之义，又有比次、位列之义。次天，即天之副贰，乃至与天同位。

如果说《太平经》的天君体系阐释了天庭秩序及天君权威，那么《太平经》的帝君体系则着重论证了人类秩序及帝君权威。据说，在天地轮回、三统轮转中，必须由帝君教化种民，治理人类，方能解除劫运之厄，使人类的种子得以保存。这种帝君体系的构成要素有二：一是有一位至高无上的“种民”宗主，即历代帝君。二是有一个帝君支配下的朝廷。它涂着神秘的色彩，披着宗教的外衣，却更像人世间的君主制度。

据说，每一番天地开辟都降生一位作为“长生大主”的帝君。“前圣后圣，其道一焉”。帝君之间相互承继，故有“前圣”“后圣”之别。当前这位帝君姓李名曜景，号“太平真正太一妙气”，为“皇天上清金阙后圣九玄帝君”。他是道教尊神玉皇虚无的后裔和清高圣太上玉晨大道君（灵宝天尊）的继承人。<sup>②</sup>

据说，“皇天上清金阙后圣九玄帝君”生于阴阳相制相得之时，“育于北玄玉国、天冈灵境、人鸟阁蓬莱山中、李谷之间”。他的母亲是女神“上玄虚生之母”。母亲怀孕时，梦见玄云日月缠绕其身，六气闪烁摇动其神。出生之日的早晨，有三个太阳升于东方。诞生后有九龙吐神水。于是，根据这些瑞应而命名为李曜景。他三岁体认大道，凝识真谛，言语不凡，字字珠玑。五岁仰观日月，“守胎保神”。七岁“吞光服霞，咀嚼日根”。十四岁“精感太素”“受教三元”（混沌太无元、赤混太无元、冥通玄通元，为道教尊神元始天尊、灵宝天尊、道法天尊之所从出），学习洞真、洞玄、洞神三大教义，修炼九圣、九真、九仙之道。二十八岁，和光同尘，混同世俗。三十五岁，传经布道，功德远扬。四十二岁，接受符图为“后圣帝君”。他与以前“得道为帝君

① 《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《两生成一决》。

② 《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

者，同无异也”。因而与以前的帝君拥有同样的神性和权力。李曜景“上升上清之殿，中游太极之宫，下治十方之天，封掌亿万兆庶，监察诸天河海、地源山林，无不仰从，总领九重十叠，故号九玄也。”七十岁时，他厘定不死之术，撰写长生之方，“垂谟立典，施之种民”，遂成为种民的宗主。后圣帝君“位极道宗，恩流一切，幽显荷赖”。<sup>①</sup>

此一番开天辟地以来，“淳风稍远，皇平气隐，灾厉（疴）横流”。三皇五帝之后，世风日下，民心不正，相互欺凌，“尊卑长少，贵贱乱离”，致使“神鬼交伤，人物凋丧”，各种灾祸不胜枚举。其中“大恶有四：兵、病、水、火”。解除劫运之厄只能靠后圣李君。于是，他于壬辰之年受任出世，拯救万民，又叫做“大太平君”。他“举善者为种民，学者为仙官。设科立典，奖善杜恶，防遏罪根。”后圣李君“澄清大乱，功高德正，故号太平”。“天道无亲，唯善是与。善者修行太平，成太平也。”因此，一切想免受劫厄而“永为种民”的人都必须“与大太平君合德”。<sup>②</sup>

《太平经钞甲部》还绘声绘色地描绘了帝君宫阙的壮丽与威严：在上清境黄金铸就的城阙之中，居太空琼台洞真之殿，琼房玉室，金华仙楼。侍女真人达五万人之众。毒龙飞虎，闭门抱关。蛟龙千寻，卫于墙堦。飞龙奔雀，溟鹏异鸟，布于天庭。天威焕赫，风鼓玄旌。众仙奏乐，神妃歌唱，凤鸣鸟和，麟舞鸾蹈。帝君临朝，辅相拜谒，众仙听命。

据说，大太平君设官分职，他的身边有一师四辅。太师姓彭，“学道在李君前，位为太微左真”，治所在太微北塘宫灵上光台。四辅分别为：上相青童君，居住在方诸仙宫；上保南极元君，居住在太丹仙宫；上傳太素真君，居住在白山宫；上宰总真王君，居住在西城宫。帝君“入有保”“出有师”“望有傅”“顾有宰”。他们“左辅右弼，前疑后承”，“赞弘正化”，“决断是非”，故“总曰辅师”。一师四辅之下是公卿百官及其统领的人民。“其余公卿有司仙真圣品大夫官等三百六十一，从属

① 《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

② 同上。

三万六千人，部领三十六万，人民则十百千万亿倍也。”大太平君“垂谟立典”，“功行种民”。他制定登仙成真定位的妙法，统领一师四辅、公卿有司和已登仙位的真人传经布道，开劫度人，使圣贤步入长生行列。<sup>①</sup>

上述图景共同构成了一个君权至上、师臣辅弼、百官听命、百姓服从的政治体系。这种“圣君明辅”式的理想化的帝君体系与现实中的君主制度属于同一模式。《太平经钞甲部》对帝君体系的具体描述未必能展示《太平经》的原貌，其中一些提法、一些内容、一些思路可能出自后人手笔。但是，由圣帝教宗、辅师仙官和种民百姓构成的宗教体系及支配关系的基本特征大体符合《太平经》的设计。在《太平经》的许多篇章中不难找到类似的思想。具有这类宗教观念的人势必认同人世间的由君、臣、民构成的政治等级及其支配关系。

### 第三节 天师策文与君主政治

为了获得宗教信仰的统治权，为了博得帝王贵族的青睐，为了赢得庶民百姓的信奉，《太平经》的作者极力渲染这部道教经典的神圣性及其无可替代的政治功能和社会功能。于是，是否皈依道教、崇奉经典被说成是直接关系政治盛衰、社会治乱和道德美恶的重大问题。这种做法也势必为宗教信仰注入政治意义。

#### 一、“皇天洞极政事之文”

《太平经》的作者明确地将这部道家经典定性为“皇天洞极政事之文”<sup>②</sup>。《太平经》的崇信者也认为这部书“其文易晓，参同经典”，“亦

---

①《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

②《太平经合校》卷九一《拘校三古文法》。

有兴国广嗣之术”。<sup>①</sup>这表明，《太平经》的作者及其信徒认为，就根本属性而言，《太平经》是一部经典性的政治著作。

《太平经》的作者在渲染天君、帝君至上权威的同时，自命为天君、帝君的代言人。他们反反复复地声称《太平经》是在“天神吏”的守护下，在“三光之神吏”的照耀下撰写而成的。它合乎“天心地意”，“为皇天陈列道德，为帝王制作万万岁宝器”。《太平经》神奇的效力主要体现在政治上，“帝王得之天下服，神灵助其行治，人自为善，不日令而自均也”<sup>②</sup>。这就为《太平经》的政治思想披上了神圣的外衣。

《太平经》声称：代天传意的是天师。《师策文》又称《天策文》，记录了天师的隐语“九十字策”。其文曰：

吾字十一明为止，丙午丁巳为祖始。四口治事万物理，子巾用角治其右，潜龙勿用坎为纪。人得见之寿长久，居天地间活而已。治百万人仙可待，善治病者勿欺始。乐莫乐乎长安市，使人寿若西王母，比若四时周反始，九十字策传方士。<sup>③</sup>

《解师策书诀》以天师与真人问答的形式对“九十字策”作了逐字逐句的解说。这位天师自称“以天为师”“与天合意”“道成德就”，为“皇天神人师”。他是天紧急派遣的神人，奉命下界“为帝王万民具陈，解亿万世诸承负之谪”。他所传达的策书，以元气为本，得天地之心，“第一最善，故称上皇之道也”。这些策书之所以在火德兴盛的汉代问世，就是为了“往辅佐有德之君”，“利帝王，除凶害”，使天下重返三皇的无为而治。在“九十字策”中有一句“人得见之寿长久”。这位天师解释说：“人者，正谓帝王一人也，上德易觉知行道书之人也。”对于“使人寿若西王母”一句，天师的解释是：“使人者，使帝王有天德好行正文之人也。”在这位天师看来，帝王“能大顺行吾书，即天道也”，“其治善，乃无上也”。《太平经》这本书“可为有德上君治纲纪也”。<sup>④</sup>如果帝王能够深得《太平经》之意，便可以益寿延年，登仙成神，实

①《后汉书》卷三〇下《襄楷传》。

②《太平经合校》卷四六《道无价却夷狄法》。

③《太平经合校》卷三八《师策文》。

④《太平经合校》卷三九《解师策书诀》。

现太平之治。《真券诀》《验道真伪诀》等还反复强调了《太平经》的神圣性和灵验性，所谓“试而即应，事有成功”<sup>①</sup>。

《太平经》的作者一而再，再而三地声称这部书是天师之书，囊括天地之道。《件古文名书诀》的说法很有代表性：天师之书特地为帝王而作，代天地传语与贤明，为“道德书”“洞极之经”。这部“天经”汇集天地开辟以来所有天文、地文、人文、神文的精华，洞悉天地阴阳、道德善恶。如果帝王采用遵行，他的统治就“与天地神灵相似”，“其治最优大无上”，故《太平经》实为“大洞极天之政事”。<sup>②</sup>

《太平经》的作者一再自诩“吾乃为太平之君作经”。<sup>③</sup>他们阐释的是“奇道”“真道”，《太平经》则是“天书”“天之秘书”，这部“宝秘图书”价值无量，书中各诀神妙无比。例如，《丹明耀御邪诀》声称“丹明耀”是“天刻之文字”，可以“救非御邪”，百分之百的灵验。<sup>④</sup>《神人真人圣人贤人自占可行是与非法》声称这部“神道书”“精一不离，实守本根，与阴阳合，与神明同”。<sup>⑤</sup>因此，《太平经》非其他著作可比，其他的学说多为浮华之文，乱道之说，流毒甚广，危害甚大，必须“绝去邪伪文”<sup>⑥</sup>，才能实现太平。就连古今圣贤之书也只是“各长于一事”，“俱有不达，俱有所失”。如果仅用这些一家之法，“不能悉除天地之灾变”。惟有《太平经》“上下极毕备足”，超越一家之法，可以消除一切灾难，“乃复生圣人，无可复作，无可复益，无可复容言，无可复益于天地大德之君”<sup>⑦</sup>。

《太平经》的作者还一再坚称《太平经》是规范宇宙一切事物的根本大法。它“上为皇天陈道德，下为山川别度数，中为帝王设法度”<sup>⑧</sup>。

①《太平经合校》卷三九《真券诀》。

②《太平经合校》卷四〇一《件古文名书诀》。

③《太平经合校》卷九八《为道败成戒》。

④《太平经合校》卷三〇《丹明耀御邪诀》。

⑤《太平经合校》卷一五四至一七〇《神人真人圣人贤人自占可行是与非法》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

⑥《太平经合校》卷一〇八《要诀十九条》。

⑦《太平经合校》卷四〇一《件古文名书诀》。

⑧《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《上下失治法》。

因此，这部书具有普遍适用性，“吾之道法，乃出以规阳，入以规阴；出以规行，入以规神；出以规众书，入以规众图；出以消灾，入以正身；出以规朝廷之学，其内以规入室，凡事皆使有限”<sup>①</sup>。

《太平经》的作者之所以夸大《太平经》的神圣性，并极力表白助君主治国的意图，其目的之一是力图借助君主的力量，实现道教的独尊和传播。他们一再强调“圣主为治，谨用兹文；凡君在位，轻忽斯典”<sup>②</sup>。这种创作意图就决定了《太平经》政治观念和基本政治价值不可能与现存秩序格格不入。

《太平经》提出的“太皇天道教化”方案，可以归结为修身与治国这两条，一是通过道术修炼成仙成神，二是助国为治，“为帝王使”。前者属于生命宗教范畴，后者属于政治宗教范畴，实际上二者息息相关。从政治思想的角度看，《太平经》提出了相当系统的维护君主制度的政治主张。

## 二、“为德君帝王解承负之害”

《太平经》的作者一再宣称：《太平经》具有“为德君帝王解承负之害”<sup>③</sup>的政治功能，是否遵守《太平经》提出的各种规范，直接关系到个人的福祸、家庭的盛衰、社会的治乱、国家的兴亡。这表明，《太平经》的作者及其信徒认为，《太平经》具有极其重要的政治功能。

“承负”说是《太平经》一个独特的理论，因而“承负”是其宗教学说的一个重要范畴。《太平经》的作者明确宣布他们传经布道的主要目的是为人类解承负，为帝王求太平。这就使《太平经》的宗教学说具有了一种重要的政治功能。

“承负”之承，指后人承受先人的过失之责或功德之佑。“承负”之负，指先人有过失或功德而遗恶果或施恩泽于后人。所谓承负，即

---

① 《太平经合校》卷七〇《学者得失诀》。

② 《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

③ 《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。



每个人必须因其祖先的善恶行为而承受的福荫或背负的灾殃。《太平经》认为导致灾难性承负的根本原因是违背天地之道,“是故自古到今,举事不详悉,失天道意,故生承负也。是故使民至于无道而治,共乱天正道,人异政治,故人民万物多被冤也”<sup>①</sup>。人们如果不知道天庭禁戒,触犯了神灵,就会“皆被其殃”<sup>②</sup>。从《太平经》的一些说教看,个人的善恶也会有报于自身的承负,即“先时为恶,殃咎下及”<sup>③</sup>,如生前为恶,死后会因承负而变成灵魂不得安宁的“愁苦鬼”。在《太平经》的作者看来,万事皆有承负,皇天有“承负之仇”,后土有“承负之殃”,帝王有“承负之厄”,百姓有“承负之过”,万二千物有“承负之责”。<sup>④</sup>

善恶报应思想发端于先秦,《周易·坤卦·文言》:“积善之家必有余庆;积不善之家必有余殃。”在汉代世俗观念中,这类思想大行其道。例如,王充指出时人普遍迷信“阴阳不和,灾变发起,或属先世遗咎”<sup>⑤</sup>,“世人触犯刑法,不曰过所致,而曰家有负”<sup>⑥</sup>。《太平经》的作者用承负说发展了这种思想,使之成为其宗教学说的重要依据。

在现实生活中,有人努力行善反而得到了恶报,有人作恶多端反而得到善报。《太平经》用承负解释这类现象。《解承负诀》认为,善人遭恶报的原因是承受了先人的过失之殃,而恶人得善果的原因是承受了先人的功德之佑。如果祖先有极大的功德,即使有余殃,后人也不会被累及。人的生老病死、寿夭贫富都与此有关。这种承负波及甚远,严重者会导致灭绝无后。“承负者,天有三部,帝王三万岁相流,臣承负三千岁,民三百岁。皆承负相及,一伏一起,随人政衰盛不绝。”<sup>⑦</sup>这就是说帝王三万年相承负,臣子三千年相承负,庶民三百年相承负。承负之祸涉及身、家、国,以致万事万物,它直接影响政治

①《太平经合校》卷一〇八《灾病证书欲藏诀》。

②《太平经合校》卷一一二《衣履欲好诫》。

③《太平经合校》卷一一二《写书不用徒自苦诫》。

④《太平经合校》卷三七《五事解承负法》。

⑤《论衡·感类》。

⑥《论衡·辨崇》。

⑦《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·解承负诀》。

兴亡，人事盛衰。帝王若想天下太平，民众若想超凡成仙，就必须身体力行，修行得道。

《太平经》的承负说与佛教的因果报应论有类似之处。但是，承负说又有其独特之处，它强调这种承负是世代积累的结果，个人、家庭、宗族、皇室、国家都不能摆脱这种因果联系。任何一个人的善行或恶行都会恩泽或殃及国家、社会、家庭和子孙，乃至影响政治的盛衰和国家的安定。一个人的政治地位越高，他所造成的承负的影响就越深刻，越广泛，越长久。“天威一发，不可禁也。获罪于天，令人夭死。”<sup>①</sup>因此，《太平经》主张上至帝王，下至百姓，都应善而不能为恶，以免危害个人的后代乃至整个社会群体。其中，帝王、官僚尤应如此。《太平经》这一特点也表明，其宗教学说是与政治思想密切相关的。

承负说强调人为因素会给社会造成巨大灾难。《方药厌固相治诀》：“今先王小小失之，承负之后，各有得失，故治难平也。”<sup>②</sup>帝王的政治失误会殃及后代，导致后世奸伪当道，正气沦丧，病灾万端。基于这个思路，《太平经》的作者又强调帝王在解除承负中的重要作用，一再吁请帝王“案用《太平经》”。在他们看来，帝王“其用道德，仁善万里，百姓蒙其恩。父为慈，子为孝，家足人给，不为邪恶。帝王居内，失其道德，万里之外，民臣失其职，是皆相去远万万里，其由一也。习善言，不若习行于身也”。<sup>③</sup>

《太平经》的作者声称，这本书就是为了解除承负所作。“请问此书文，其凡大要，都为何等事生？为何职出哉？……天地开辟以来，帝王人民承负生，为此事出也。”<sup>④</sup>《太平经》宣扬天师传道可以解除五种承负，即“为皇天解承负之仇，为后土解承负之殃，为帝王解承负之厄，为百姓解承负之过，为万二千物解承负之责”。<sup>⑤</sup>因此，信奉《太平经》所记载的天师之道是解除承负的惟一途径。“知力行是之后，

①《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·解承负诀》。

②《太平经合校》卷九三《方药厌固相治诀》。

③《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·解承负诀》。

④《太平经合校》卷三七《试文书大信法》。

⑤《太平经合校》卷三七《五事解承负法》。

承负之厄日少，月消灭除愈……天下文书且悉尽正，人亦且尽正，皆入真道，……后生者日知其至意以为家也。学复过其先，日益就相厚相亲，爱重有道人，兵革奸猾悉无复为者也。故承负之厄会日消去，此自然之术也。”<sup>①</sup>

应当指出的是，《太平经》的作者一方面强调前世帝王的政治失误是造成承负的重要原因，另一方面又把现实社会各种灾难归咎于承负，认为天下“灾变万种兴起，不可胜纪”，是由于社会群体各种邪恶行为积久相传的结果，“帝王一人，虽有万人之德，独能如是何”？他们还一再指责“愚人无知，反以过时君”<sup>②</sup>。这就在很大程度上为当代帝王开脱了罪责。因此，从政治思想的角度看，承负说对于君主政治虽有强烈的批判色彩，却不具有否定君主制度的属性。

### 三、仙道修行以“孝忠诚信为大”

作为一种宗教，《太平经》的作者主要以免除劫厄，解脱苦难，长生不老，羽化成仙，招徕信徒。他们把宗教信仰与伦理纲常、修炼之道与治国之术紧密联系在一起，从而将对生命的关注与对政治的关注交织在一起，以人生论证政治，从政治推导人生。运用同一种宗教修行，既可以解决生命问题，又可以解决政治问题，这是《太平经》的重要思想特征之一。

人生的苦难是各种宗教得以产生并存在的重要原因，宣扬通过宗教修行可以解除人生的苦难是各种宗教学说的共同特征。《太平经》的作者一再渲染人生的种种苦难，宣扬只有信奉《太平经》，修炼真道，努力行善，才能解脱苦难。例如，《努力为善法》指出：人生面临一系列难题，诸如年幼依赖父母，夫妇相互依恋，生子需要扶养，年老无所适从。唯有得到名师指点而“思虑守道”者才有摆脱苦难的希望。他们之中“高才有天命者”可以成仙长生，其次者可以安享天年，再

---

①《太平经合校》卷四二《验道真伪诀》。

②《太平经合校》卷三七《五事解承负法》。

次者可以欢度晚年，其魂魄在地下也可以得到欢欣。在阴曹地府，凡新死之人都要受到拷问，“悉问其生时所作为”，并据此给予相应的处置。生前守善者为“乐游鬼”，触犯刑律而死者为“愁苦鬼”，作恶而死者为“恶鬼”。一旦见责于地下，贬为“愁苦鬼”“恶鬼”，则灵魂不得安宁。由此可见，“人生时不努力”，死后魂魄便会得“承负之谪”，即使仅仅为了避免幽冥报应，人也要努力行善，使自己的精神与大道相合。<sup>①</sup>

作为一种中国本土产生的宗教，长生不老与羽化成仙是道教宗教思想的一条主线，其人生哲学和宗教修行以生命的永恒为最高目的。《太平经》认为，天地万物之中人的生命最宝贵，“天地之性，万二千物，人命最重”<sup>②</sup>。万物皆有生有死，人当然也不例外，“夫物生者，皆有终尽，人生亦有死，天地之格法也”。生命对于人只有一次，人死不得复生，“今人居天地之间，从天地开辟以来，人人各一生，不得再生也”<sup>③</sup>。所以，“三万六千天地之间，寿最为善”<sup>④</sup>。长寿具有最高的价值。只要能够长寿，尘世的功名利禄都可以视如粪土，“天上度世之士，皆不贪尊贵也。但乐活而已者，亦无有奇道也”<sup>⑤</sup>。

《太平经》认为，“机衡所指，生死有期”<sup>⑥</sup>，人的生死寿夭皆由天君安排。司命奉天君之命掌管生死之籍、善恶之籍。天君左右还有主管众神向天庭禀告事宜的大神。他们秉公执法，让善人升天成仙，让恶人入地受罚。《天报信成神诀》《有功天君敕进诀》<sup>⑦</sup>等生动地描述了天神升度善人，惩罚恶人的情况。《太平经》反复告诫世人，天神会定期“除凶民，度善人。善人为种民，凶民为混黠”<sup>⑧</sup>。因此，人

① 《太平经合校》卷四〇《努力为善法》。

② 《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

③ 《太平经合校》卷九〇《冤流灾求奇方诀》。

④ 《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。

⑤ 《太平经合校》卷七一《致善除邪令人受道戒文》。

⑥ 《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《历术分别吉凶诀》。

⑦ 《太平经合校》卷一一四《天报信成神诀》、《有功天均敕进诀》。

⑧ 《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

们必须小心谨慎，努力行善，作恶不仅为自己招致祸殃，还要累及家人后裔，即“行善可尽年命，行恶失长就短，恶恶不止，祸及未生”<sup>①</sup>。据说，生命簿籍的最高一等就是“不死之籍”，列入此籍的人便进入了神仙长生的快活林。

与各种宗教一样，《太平经》一再强调善有善报，恶有恶报，“善者致善，恶者致恶”<sup>②</sup>，“善者自兴，恶者自病”<sup>③</sup>，“善者乃上行，恶者下降”<sup>④</sup>。为善之人，“善神所护，年尽乃止，无中夭人时，是善之证也”；作恶之人“天神捉之，使下入土，入土之后，何时复生出乎”<sup>⑤</sup>？天下的万物和人民不入于善则必陷于恶。“人行不善则恶，不善亦不恶为浮平行，一善一恶，为不纯无常之行，两不可据，吉凶无处也。”<sup>⑥</sup>世人的行为及其后果可以分为四大类，即大善之行则大吉，大恶之行则大凶，不善不恶的中和之行则不吉不凶，一善一恶的无常之行则吉凶莫测。任何人都会因某一种行为而得到相应的后果。“天无有过，人自求丧，详思其意，亦无妄行。”人的生死、寿夭、福祸、吉凶与自身德行善恶有关，因此，“积德累行道自成”。<sup>⑦</sup>

真道、真德、真仁、真善共同构成《太平经》的真法。《急学真法》说：“有上古大真道法，故常教其学道、学德、学寿、学善、学谨、学吉、学古、学平、学长生。”该诀号召人们学习“真道真德真仁”。道承天统，德承地统，仁承人统，真道、真德、真仁分别与皇天、后土、圣人“同骨法血脉”，而“有真道”与“无道”“有真德”与“无德”是大善与大恶的分水岭。“不仁之人”犹如禽兽。无道、无德、无仁是“大患之本，法所当诛”。区别善恶的标准是看一个人能否“与天同心”，“与地合意”，与帝王并力，对父母孝顺。“夫为善者，乃事合天心，不逆人意，名为善。善者，乃绝洞无上，与道同称；天之所爱，地之所

① 《太平经合校》卷一一一《有德人禄命诀》。

② 《太平经合校》卷一〇八《瑞议训诀》。

③ 《太平经合校》卷一〇〇《东壁图》。

④ 《太平经合校》卷一〇〇《西壁图》。

⑤ 《太平经合校》卷一一四《见诫不触恶诀》。

⑥ 《太平经合校》卷四二《四行本末诀》。

⑦ 《太平经合校》卷五二《胞胎阴阳规矩正行消恶图》。标点从《〈太平经〉今注今译》。

养，帝王所当急，仕人君所当与同心并力也。”该诀要求人们辨别真道与伪道，鼓吹习得真道的效力，即上士“可为国之良臣”，度世成仙；中士“可以为良善小臣”，安享天年；小人可以“父慈母爱，子孝兄长，弟顺，夫妇同计”，不仅可以“至死无怨”，其魂魄还可以安居地下。<sup>①</sup>

《太平经》的作者反复强调修道行善积德的兆应，认为行善积德，小至家庭人伦，大到社会、国家、天下治安都与之有关，更与四时五行之气、天地鬼神相通。“守道德积善，乃究洽天地鬼神精气，人民蚊行万物四时五行之气，常与往来，莫不知其善者矣。”<sup>②</sup>他们开列了一个通过学善修道而由贱民成为神仙的依次上行之路：“奴婢顺从君主，学善能贤，免为善人良民，良民善人学不止成贤人，贤人学不止成圣人，圣人学不止成道人，道人学不止成仙人，仙人学不止成真人，真人学不止成大神人，大神人学不止成委炁神人。”<sup>③</sup>他们还开列了一个由愚成神的修行之路：“夫人愚学而成贤，贤学不止成圣，圣学不止成道，道学不止成仙，仙学不止成真，真学不止成神，皆积学不止所致也。”<sup>④</sup>

《太平经》认为，人事有两大紧急要务，一为寿，二为孝，“其余欲知之亦可，不知之亦可”。恪守孝道又是实现长寿的必由之途。“寿者，乃与天地用优也。孝者，与天地同力也。故寿者长生，与天同精。孝者，下承顺其上，与地同声。此二事者，得天地之意，凶害自去。深思此意，太平之理也，长寿之要也。”<sup>⑤</sup>在寿与孝之间，《太平经》的作者更强调孝的重要性。《不孝不可久生诫》认为，“辄有纲纪，有益父母”是健康长寿之本，不孝之人“不得久生”<sup>⑥</sup>。

① 《太平经合校》卷四九《急学真法》。

② 《太平经合校》卷七二《阙题》。

③ 《太平经合校》卷五六至六四《阙题》，《正一法文太上外箴仪·下人四夷受要箴》引《太平经》云。

④ 《太平经合校》卷一五四至一七〇《贤不肖自知法》。

⑤ 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。

⑥ 《太平经合校》卷一一四《不孝不可久生诫》。

《太平经》认为，“天下善人，忠臣孝子”<sup>①</sup>，而忠孝是成仙之途。“天官重孝顺”<sup>②</sup>，天君根据人的道德表现决定人的生死寿夭，而忠孝是天君选士的标准，行忠孝是实现长生的重要途径。《不可不祠诀》称“人居世间，作孝善而得寿，子孙相续，复见尊官重禄”。<sup>③</sup>《有知人思慕与大神相》声称，天君总是命令众神灵，世上出现“忠孝诚信有功之人”，要及时把他的名字上报到天庭，登录在长生簿上<sup>④</sup>。《有心之人积行补真诀》称“常思尽忠信孝”的人为“太上有心之人”，天君会让他升入天庭，并授予官职<sup>⑤</sup>。忠孝之人最受神灵的敬仰，故“为天领职，荣宠日见”<sup>⑥</sup>。“上古得仙度世之人，何从起念之，见书皆言忠孝，敬事父母，兄弟和睦，无有表里，上下合同，知天禁。”<sup>⑦</sup>因此，欲想成仙之人务必尽忠竭孝。即使原本“不当见神仙之人”，也可以“皆以孝善，乃得仙耳，其寿何极”。<sup>⑧</sup>努力行忠孝，即便短命者也可“增算”。“天下之事，孝忠诚信为大。”<sup>⑨</sup>人们只要尽忠、奉孝、敬顺、竭诚、守信、行善，便可长生不死，度世成仙。这就是说，尽忠竭孝是成仙的必要条件，也是修炼仙道的一项重要内容。恪守服从君父的忠孝道德律令既是确定一个信徒能否成仙的必要条件，又是决定一位神仙在仙界地位的重要标准。

《太平经》的作者一再宣称：忠孝之人必须虔诚地信奉这部“洞极之经”。“夫孝者，莫大存形，乃先人统也，扬名后世，此之谓善人谨民。”<sup>⑩</sup>能够通过修炼而延年益寿、居官辅政、光宗耀祖、泽流子孙是最大的孝。最好的孝子、忠臣应当千方百计地寻求“奇方殊术”，为父

---

① 《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《象文行增算诀》。

② 《太平经合校》卷一一四《不可不祠诀》。标点从《〈太平经〉注译》。

③ 《太平经合校》卷一一四《不可不祠诀》。

④ 《太平经合校》卷一一一《有知人思慕与大神相见诀》。

⑤ 《太平经合校》卷一一一《有心之人积行补真诀》。

⑥ 《太平经合校》卷一一四《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《孝行神所敬诀》。

⑦ 《太平经合校》卷一一一《善仁人自贵年在寿曹诀》。

⑧ 《太平经合校》卷一一四《不承天书言病当解谪诀》。

⑨ 《太平经合校》卷一一〇《大功益年书出岁月戒》。

⑩ 《太平经合校》卷一五四至一七〇《盛身却灾法》。

母、帝王“增寿益算”。《太平经》大讲“上孝之术”，认为天上积聚的不死之药“比若太仓之积粟”，而天只将仙药、仙衣、仙方赋予有大功于天地的人。孝子、忠臣修行仙道不仅可以使自己成仙或增寿，而且可以使父母、帝王延年益寿。臣子多真道则君父多寿数。因此，臣民、子女、弟子不能“自保全身”，而应对君父师尽心竭力、无怨无悔。惟有为君主、父母、师傅获得“不死之术”“真寿仙方”。才算得“上善孝子”“上善之臣子民”。<sup>①</sup>由此可见，《太平经》所说的孝不仅是一个重要的道德范畴，而且是一个重要的政治范畴。

《太平经》的修行得道思想再次表明它的宗教思想、社会思想、政治思想是紧密地结合在一起的。这种思想首先是一种宗教思想，它最终落实到生命的层面，以求解决人们对生命的终极关怀。但是，它又包含着丰富的社会内容和政治内容。在《太平经》的作者看来，天君是伦理道德规范的制定者，他通过发布“格法”，颁布戒令，规范人们的行为。人们惟有遵守这些道德律令，才能安居乐业乃至长寿成仙。这就把人间维护宗法制度、等级制度和君主制度的道德规范转化为天君的意志、自然的法则和宗教的戒律，从而神化了伦理纲常、忠孝规范，使人们无条件地自我约束，自觉遵守。《太平经》所说的劝善止恶、积德行善的核心是要求人们守“纲纪”，尽“忠孝”。其忠实信徒必然是就范于现存社会政治秩序的忠臣、孝子、顺民。

王权至上的政治法则、贵贱分明的等级法则和绝对服从的道德法则中国古代王权体系最基本的三项社会政治法则。《太平经》的天君观念是王权至上观念的推演，《太平经》的神仙系统是世俗社会政治体系的翻版。它把君主至尊、等级原则、伦理纲常以神仙律令的形式确定下来，这就从神仙信仰的角度论证了世俗王权体系的绝对性和合理性。因此，无论编著《太平经》的道士，还是信奉《太平经》的信徒，都不可能成为现存社会政治秩序的叛逆。在全面评说《太平经》的政治属性的时候，必须充分注意到这一点。

---

<sup>①</sup>《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。



## 第二章

# 天人一体：政治思维的哲学依据

“天人一体，可不慎哉？”<sup>①</sup>天人一体既是《太平经》宗教哲学的基本宗旨，又是《太平经》政治思维的主要依据。在《太平经》中，宗教信仰与政治信仰、宗教哲学与政治哲学、自然法则与政治法则密切相关，它们之间存在着类推、类比、互依、互证的关系，共同构成《太平经》政治思想的哲理性的论证体系。与政治思想密切相关的宗教哲学实际上也属于政治思想的重要组成部分。

### 第一节 最高范畴与政治思维

“元气”“天”“道”“一”都是《太平经》最重要的哲学范畴。《太平经》常用这类范畴论述宇宙起源、万物创生等重大哲学问题。在宇宙的本根和万物的本原的意义上，这几个范畴是等价的，它们都可以作为最高范畴使用。然而，每一个范畴又有各自特定的意义和理论功能。这些范畴贯通天道与人道，被视为天、地、人的一般法则。有关的哲学思考体现了《太平经》的作者对于自然、社会和人类思维一般规律的认识，展示了他们对宇宙与社会、天道与人道的整体思考，并

---

<sup>①</sup>《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·守一明法》。

由此形成了一种模式化的思维方式。简言之，即天人合一。天人合一论是《太平经》哲学思想和政治思想的重要理论依据。这种模式化的思维方式既展示了《太平经》宗教学说主要内容和基本特点，又是其社会政治观念的重要理论依据。

### 一、元气、天、道：同为本体，各有功用

在《太平经》的宗教哲学体系中，元气、天、道不仅各自包含着丰富的内涵，而且彼此之间的关系相当复杂。对于这些范畴的地位及功用，《太平经》的作者在不同的场合有不同的说法。解读《太平经》哲学思想必须注意到这些差异。如果不详加辨析，就会导致误读。因此，在分析这些哲学范畴各自的内涵之前，有必要简要的考察一下它们之间的相互关系。

#### 1. 元气与天的关系

在《太平经》的宗教哲学体系中，元气与天的关系可以从以下几个层次考察：

其一，元气具有最高的神性。道家（道教）传人最为推崇“自然”。《太平经》的作者继承、发挥、改造这一思想，赋予自然以神性。在他们的宗教哲学体系中，“元气自然”有极高的理论地位。《九天消先王灾法》认为“凡事各以类相理”，并据此将神人与元气、大神与天、真人与地、仙人与四时、大道人与五行、圣人与阴阳等相匹配。在这个类推式的序列中，“无形委气”的神人与元气相似，其等级最高。<sup>①</sup>换言之，“元气自然”具有最高神性。《六罪十治诀》：“助帝王治，大凡有十法：一为元气治，二为自然治，三为道治，四为德治，五为仁治，六为义治，七为礼治，八为文治，九为法治，十为武治，十而终也。”<sup>②</sup>在《太平经》中，“元气治”被列为各种治道之首，是最理想的政治模式。

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷四二《九天消先王灾法》。

<sup>②</sup> 《太平经合校》卷六七《六罪十治诀》。

其二，元气生化包裹天地。《太平经》认为，天地人都是从元气中分化出来的，所以“元气乃包裹天地八方”<sup>①</sup>，“天亲受元气自然，从其教令，不敢小有违之意”<sup>②</sup>。在这个意义上，元气比天更根本。“元气自然”的地位在“天”之上，具有最高范畴的属性。

其三，元气与天同实异名。《太平经》认为：“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也。”<sup>③</sup>元气混沌自然，共凝成天，故称为一。这里所说的元气与天同实异名，元气即天，天即元气。“天地开辟贵本根，乃气之元也。”<sup>④</sup>在宇宙本体的意义上，元气与天是同义词。

在专门讨论元气的时候，《太平经》往往将元气置于最高范畴的地位。然而，在专门讨论天的地位和作用的时候，《太平经》又有天比元气高的说法。这就是说，在《太平经》中可以找到元气比天更根本、元气与天同体、天比元气更根本等三种说法。

## 2. 元气与道的关系

在《太平经》的宗教哲学体系中，元气与道的关系可以从以下几个层次考察：

其一，一般说来，化生万物的道是最高范畴。《太平经》认为元气为宇宙的本根，万物都是元气产生的。在这个意义上元气与道是等价的，无形的道实质就是元气的别名。

其二，元气必须行道、守道。《太平经》认为：“元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者也。”<sup>⑤</sup>道是万物的元首，天地万物都是道的衍生物，元气必须行道，才能产生万物，才能包裹天地。“道无所不能化，故元气守道，乃行其气，乃生天地，无柱而立，万物无动类而生，遂及其后世相传，言有类也。比若地上生草木，岂有类也。是元气守道而生如此矣。”<sup>⑥</sup>这就把道看成是一个比元气更根本的东

①《太平经合校》卷四〇《分解本末法》。

②《太平经合校》卷一一四《病归天有费诀》。

③《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

④《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·修一却邪法》。

⑤《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·守一明法》。

⑥《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐帝王法》。

西。在这个意义上元气本于道。

在专门讨论元气的时候,《太平经》往往将元气置于最高范畴的地位。然而,在专门讨论道的地位和作用的时候,《太平经》又有道比元气更根本的说法。这就是说,在《太平经》中,既可以找到元气与道同体的说法,也可以找到道支配元气的说法。

### 3. 天与道的关系

在《太平经》的宗教哲学体系中,天与道的关系可以从以下几个方面考察:

其一,道生天。作为道教经典,《太平经》赋予道至上性、宗主性、神圣性。《太平经》的作者继承了《老子》“道生一,一生二,二生三,三生万物”<sup>①</sup>的思想,强调道的本原性,将天地万物视为道的派生物。《天咎四人辱道诫》:“夫道之生天,天之有道也,乃以为凡事之师长。”<sup>②</sup>天由道而生,天遵循道,天的权威属性是道赋予的。在这个意义上,道比天更根本,天从属于道。

其二,天法道。《太平经》的作者发挥《老子》“人法地,地法天,天法道,道法自然”的思想<sup>③</sup>,提出“天畏道,道畏自然”。之所以“天畏道”,是因为道协调天地阴阳,万事万物都要持守天地之道,“道废不行,则天道乱毁。天道乱毁,则危亡无复法度”。天与地也要“行道不懈”,使阴阳二气相互传导,相互依托,相互转化,从而化生万物,生生不已。“道乃主生,道绝万物不生,万物不生则无世类,无可相传,万物不相生相传则败矣。何有天地乎?”道绝灭则一切绝灭,断绝了化生之道,天地也就失去了存在的依据和价值。<sup>④</sup>“道者,天之心,天之首。”道是天的核心和首脑,天地失道都会出现紊乱,即“天失道,云气乱,地失道,不能藏”。<sup>⑤</sup>因此,道比天更具有宗主性。在《天咎四人辱道诫》中有这样一个说法:“道者,乃皇天之师,天之重宝珍物

①《老子·四十二章》。

②《太平经合校》卷一一七《天咎四人辱道诫》。

③《老子·二十五章》。

④《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

⑤《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·王者无忧法》。

也。”因此“天乃无上，道复尚之。道乃天皇之师法也，乃高尚天”。<sup>①</sup>在这个意义上，道是《太平经》的最高范畴。

其三，天与道同实异名。《太平经》认为：“道者，天经也。天者好生，道亦好生，故为天经。”<sup>②</sup>在《太平经》中，这类说法很常见。例如：“道者，天也，阳也，主生；德者，地也，阴也，主养。”<sup>③</sup>又如：“夫道乃天也，清且明，不欲见污辱也。”天与道具有同样的属性和功能，在这个意义上，天即道，道即天，天与道是同义范畴，具有同样的至高无上的地位。因此，“天与道乃最居上”。<sup>④</sup>

其四，天为道之纲。《太平经》的作者认为：“天者，众道之精也。”<sup>⑤</sup>道必须借助天发挥作用。“吾道乃为理天地，安帝王，生天地所爱者，乃当爱真道与真德也。故天者，乃道之真，道之纲，道之信，道之所因缘而行也。”<sup>⑥</sup>天地具有道的属性，“故天地不语而长存，其治独神，神灵不语而长仙，皆以内明而外暗，故为万道之端”<sup>⑦</sup>。《太平经》尊奉天为至上神。在这个意义上，道是天的本质属性，天是道的集中体现。

上述思想材料表明：在《太平经》中，元气、天、道都被视为宇宙万物的本原。在这个意义上它们都属于最高范畴。然而，《太平经》在运用这三大范畴讨论具体问题时往往各有侧重。讲宇宙的构成和具体的生成过程时多用气，元气这个范畴侧重论证万物的本原与质料；讲神创生宇宙的作用时多用天，天侧重论证万物的关系与结构；讲抽象的法则时多用道，道侧重论证万物的法则与规律。

值得指出的是：《太平经》的各种哲学范畴都包含着丰富的社会内容和政治内容。由于受等级观念影响，《太平经》的作者常常用天、道、

①《太平经合校》卷一一七《天咎四人辱道诫》。

②《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《经学本末诀》。

③《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《阴阳施法、观物知道德决》。

④《太平经合校》卷一一七《天咎四人辱道诫》。

⑤《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。

⑥《太平经合校》卷九六《忍辱象天地至诚与神相应大戒》。

⑦《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·阙题》。

自然等范畴论证人世间的等级关系。例如，《太平经钞壬部》以“天畏道，道畏自然”的哲理来论说神与神之间、神与人之间和人与人之间的“拘制”关系，认为“小人得诛于中人，中人得诛于上人，上人得诛于大人。夫小失法，自致危亡。夫神灵大小之诛亦若此”<sup>①</sup>。这就把等级支配视为宇宙的普遍法则。在考察《太平经》各种哲学范畴的相互关系时，应充分注意到这一点。

### 二、元气：“夫气者，所以通天地万物之命也”

“气”“元气”是中国古代哲学体系中的一个重要范畴。《太平经》用元气这个范畴侧重论证万物的本原与质料。

在春秋以前，“气”这个哲学概念就已经产生。西周末年的伯阳父曾以“天地之气”的“过其序”来解释地震、川绝等自然现象和“民之乱”等政治现象，并据此推断西周将亡。《左传》《国语》多有用天气、地气论说各种自然现象和社会现象的事例。这里所说的“天地之气”已经具有自然、社会、人生等现象的统一基础的含义。战国时期，诸子百家纷纷提出各自的气论，使之成为一个普遍使用的哲学范畴。《管子》的“精气”、《孟子》的“浩然之气”、《庄子》的“养气”等都与“道”“义”相联系、相匹配，因而“气”“元气”之类的概念既具有物质性，又具有精神性，是物质与精神的混沌或统一。

汉代以来，以元气论宇宙的生成是广泛流行的思潮。思想家们普遍使用“气”“元气”来论证天地万物的化生、阴阳四时的变化、人与物的区别、社会道德的属性、刑赏诛罚的运用、国家政治的兴衰等。《淮南子·天文训》用“元气”解释宇宙的生成和人与物的差别。《春秋繁露·王道》认为“王正则元气和顺”。《白虎通·天地》用“元气”论“天地”“庶物”“五行”“情性”“神明”“道德”“文章”的递生。这些思想都对《太平经》的作者有重要的影响。在《太平经》中，“元气”这个范畴，大体具有以下几个层次的含义。

---

<sup>①</sup>《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

## 1. 元气是宇宙万物的根源

在《太平经》看来，万物皆禀元气而生，万物皆由元气构成，因而元气是宇宙万物的本原与质料。

《太平经》认为元气化生宇宙万物。“天地开辟贵本根，乃气之元也。”<sup>①</sup>“夫物始于元气”，“元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生。”<sup>②</sup>气之元即元气，元气是气的初始，天地的本根，万物受之而生。“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。三统共生，长养凡物。”<sup>③</sup>元气凝结为天，分化出地。天地生人，天地人三统共同生养万物。天地万物皆由元气生化并组成，元气充满了整个宇宙，“夫气者，所以通天地万物之命也”<sup>④</sup>。天上的无极三光、云气雷电，地上的蚊行草木、山川水泽，以及人类社会等等，都“自有自然元气阴阳”，“各从其俗”。<sup>⑤</sup>元气化生万物，充塞万物，规定万物，宇宙万物统一于气。

在《太平经》看来，作为宇宙万物的本原，元气不仅是构成万物的质料，而且将自身的属性赋予万物。宇宙万物各自不同，而它们都有阳施阴化的本能与定律，“自有自然元气阴阳”。<sup>⑥</sup>太阴、太阳、中和是元气的三种分化形态。由于元气是宇宙万物的本体，所以宇宙间的许多事物都有同样的分化形态，诸如天地人、日月星、父母子、君臣民等都是阳阴中和的关系。这样一来，元气也就成为一切法则和现象的本原，包括人类的社会法则和精神现象。在政治上，“元气治”是最高的政治境界。

## 2. 元气是人类精神现象的根源

《太平经》认为元气有意志、有思想、有感情。“气者，乃言天气

---

① 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·修一却邪法》。

② 《太平经合校》卷四〇《分解本末法》。

③ 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

④ 《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

⑤ 《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《随俗接文诀》。

⑥ 同⑤。

悦喜下生，地气顺喜上养；气之法行于天下地上，阴阳相得，交而为和，与中和气三合，共养凡物，三气相爱相通，无复有害者。”<sup>①</sup>元气喜悦才有天地的产生，阴阳的和合，风雨的调顺。“元气自然乐，则合共生天地，悦则阴阳和合，风雨调。风雨调，则共生万二千物。”若元气“不乐”，则“不能合身和德，而共生天地也”。<sup>②</sup>用自然之气的情绪变化来解释万物的生育丧亡，于是元气被赋予了情感意志。既然作为宇宙本体的元气内蕴精神因素，那么它的派生物也就必然具有同样的属性。

《太平经》认为“元气自然，共为天地之性也”<sup>③</sup>。不仅天地万物是由元气化生的，就连人的意识现象、精神现象也是由元气转化而成的。《太平经》常常用元气的属性讨论人的道德品质问题。例如，《四行本末诀》用“天地之性”论“大善”“大恶”以及人们“百行万端”<sup>④</sup>的善与恶。这就是说，具有天地之性的元气是善恶的本原。

### 3. 元气是各种社会政治法则的根源

《太平经》认为，“元气无形，以制有形，以舒元气”，元气注定了宇宙万物的基本法则。“自然者，乃万物之自然也”，无论天地、万物、众生，还是王者、百官、庶民都必须遵循元气所注定的法则。因此，《太平经》中的“气”被赋予社会属性乃至政治属性，成为论证各种社会法则和政治法则的重要理论工具。

《太平经》将气分为王气、相气、微气、老气、衰气、病气、囚气、死气、亡气。这九种气分别与人类社会的不同等级相对应：“王者，帝王之位也。相者，大臣之位。微气者，小吏之位也。王者之后老气者，王侯之位也。老气之后衰气者，宗室之位也。衰气之后病气者，宗室犯事失后之象也。病气之后囚气者，百姓万民之象也。囚气之后死气者，奴婢之象也。死气之后亡气者，死者丘冢也。”<sup>⑤</sup>宇宙间有王气、

① 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

② 《太平经合校》卷一一五至一一六《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《苦乐断刑罚诀》。

③ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·名为神诀书》。

④ 《太平经合校》卷四二《四行本末诀》。

⑤ 《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。



相气、微气等，人世间有帝王、将相、臣民等。君主制度、等级制度是元气“尊卑相次之法”<sup>①</sup>在人间的政治投影。

“天地之法”注定人分等差，那么具体到每个人的智愚、富贫、贵贱、寿夭也都是由气禀决定的。“受王相气多者为尊贵则寿，受休废囚气多者数病而早死，又贫极也。故凡人生者，在其所象何行之气，其命者系于六甲何历，以类占之，万不失一也。”<sup>②</sup>一个人出生时禀受哪一类的气，与何种干支相配，决定了人的禀赋。人的贫富、贵贱都是命中注定的，不能改变。“故人生各有命也，命贵不能为贱，命贱不能为贵也。子欲知其审实，若鱼虽乘水，而不因水气而蜚，龙亦乘水，因水气乃上青云为天使乎！贵贱实有命，愚者而妄语。”<sup>③</sup>这类说法论证了尊卑贵贱的等级秩序的必然性，它要求人们认同现实的社会秩序，相信自己的社会境遇和政治地位是命定的。

在《太平经》中，元气通过与道、天地、阴阳的相互关系，也会从不同角度成为社会政治思想的理论依据。其中最典型的事例就是从元气的“太平”属性中推导出宇宙的、国家的、社会的、个人的太平理想境遇，从而为以太平为特征的理想社会政治模式提供了宗教哲学依据。

#### 4. 元气是事物变化的根源和动因

与众多的思想家一样，《太平经》的作者认为，元气流动不息，具有变动性、扩展性。元气的这种属性是各种事物变化的根源和动因。人类社会的演化和政治状况变化的根本原因也在于此。“太平气至”则天下太平。<sup>④</sup>太平气的出没有周期性的循环变动，从而导致三统的轮转，人间的治乱。“皇平气隐，灾厉横流”，太平气隐没便会导致“神鬼交伤，人物凋丧，眚祸荐至”，乃至“天地混齏，人物糜溃”。<sup>⑤</sup>

①《太平经合校》卷一一五至一一六《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《音声舞曲吉凶》。

②《太平经合校》卷九六《忍辱象天地至诚与神相应大戒》。

③《太平经合校》卷七一《致善除邪令人受道戒文》。

④《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

⑤《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣行种民定法本起》。

### 5. 元气与天君、帝君、神人

与许多思想家不同的是,《太平经》的作者所说的元气不单纯是一个哲学概念,它与神有着密切的关系,乃至元气就是神。在他们看来,“太一妙气”即元气,而天君为“委气”,后圣帝君号“太平真正太一妙气”。《太平经》所说的其他神灵也与元气息息相关。《九天消先王灾法》:“无形委气之神人与元气相似,故理元气。”<sup>①</sup>《大圣上章诀》:“惟始大圣德之人,乃承元气自然精光相感动,乃为大圣。”<sup>②</sup>在这个意义上,尊神即元气,元气即尊神。从《太平经》的这个思路看,有时天道元气自然与天道元气神圣是可以并行不悖的。

用元气观为社会政治法则提供理论依据,这是中国古代哲学的一大特点。《太平经》便是典型事例之一。在这个意义上,有关元气的思想也属于政治思想范畴。

### 三、天:“天者,为神主神灵之长也”

“天”是中国哲学中最古老、最重要的范畴之一。中国古代所有重要的学术流派和著名思想家都提出了各自的天论,并使用这个范畴讨论有关自然、社会、人生的哲理。《太平经》亦不例外。

《说文解字·一部》:“天,颠也。至高无上。从一大。”天的本义指人的头顶,引申为苍苍者,又假借或转注为至上神,进而成为义理的代称。头顶为人体之至上,天穹为自然之至上,上帝为神明之至上,义理为原则之至上。天字的核心词义是至高无上、至尊无极、至大无形。从天的造字上看,天是人的模拟和引申。自这个字产生起,天与人就有一种内在的联系。

在西周,“天”可以用于指称上帝。上帝的意志又被称为“天命”。“天命靡常”“以德配天”等政治思想命题受到广泛的关注。这种“天”已经是一个最高范畴。春秋以降,开始使用天地、天道等范畴。在天

<sup>①</sup>《太平经合校》卷四二《九天消先王灾法》。

<sup>②</sup>《太平经合校》卷一一一《大圣上章诀》。

道、天地、天地之气、天地之数等用法中，既有天命、天意、天理的涵义，又有自然规律的意蕴。于是，“天”成为百家争鸣所关注的共同话题之一。诸子百家依据各自对天的理解，来解释各种自然现象和社会现象。天成为政治思想至关重要的理论依据。奉天为最高主宰始终是占主流地位的文化观念。

在汉代，对于天道的哲学思考有两大基本类型与思路。一类主张天道自然，另一类则将天视为至上神。从《淮南子》《道德旨归》到《太玄》《论衡》，道化、自然化的天道观不断有所推进。总的说来，以天为神的思想居于主流地位。董仲舒认为：“天者，百神之大君也。”<sup>①</sup>汉儒之天，神性充斥，其流弊竟至于谶纬盛行。以天为神的观念对世俗的信仰与崇拜有广泛而又深刻的影响。

但是，天道自然思想与天为大神思想并不一定是相互对立的，它们常常出现在同一个思想体系之中。以自然论神性，以神性论自然，是一种司空见惯的理论方法。即使在神秘色彩极浓的谶纬之学中，天的神秘性与自然性也是互渗、共存的。正如刘泽华先生所指出的：“神、自然、人混合性的一体化”是谶纬学说的重要特征之一。<sup>②</sup>《太平经》也属于这一类。《太平经》大量采用道家的话语，本身又是一种宗教学说，因而也是将两大基本思路交织在一起的典型代表。

在《太平经》中，“天”这个范畴的内涵比较复杂，不同的场合有不同的含义，这些含义又往往交织在一起，不易区分。大体可以分解为以下几个层次的含义：

### 1. 天是覆盖大地的苍穹

在《太平经》中，“天”往往特指天地之天。这种意义的“天”多用于或天与地对称，或天、地、人并称。《太平经》认为，天与地一上一下，是宇宙间两个最大的实体。“天长于高而清明，地长于下而重浊。”<sup>③</sup>人在天地之间，受天地的养育。“人生乃受天地正气，四时五

① 《春秋繁露·郊语》。

② 参见刘泽华主编：《中国政治思想史（秦汉魏晋南北朝卷）》第七章第二节汉代纬书中甚、自然、人一体化的政治观念，杭州：浙江人民出版社1996年版，第290—305页。

③ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·解承负诀》。

行，来合为人。”<sup>①</sup>在这类用法中，天的主要涵义是覆盖大地的苍穹，属于自然之天。

### 2. 天是至高无上的众神之长

《太平经》奉天为“太上之君”，其基本特征是与自然元气同体。《太平经》宣称“天地之尊位，为神灵所因任，上下洞极万物蚘行之属，莫不归心”。<sup>②</sup>因此，“百神自言为天吏为天使”<sup>③</sup>。天君、天吏、天使都被赋予一些人格化的特征，他们有意欲，有感觉，有情操，有行为，发布意旨，支配万物，赏善罚恶。与此相应，作为宗教哲学范畴的“天”也具有同样的属性。“天者，为神主神灵之长也。”<sup>④</sup>“天，最称神也，最名无上之君也。”<sup>⑤</sup>在这种用法中，天是自然界和人类社会的至上神灵。在《太平经》看来，“夫天无私祐，祐之有信。夫神无私亲，善人为效”<sup>⑥</sup>。天有最高的智慧，最大的能力，最广的仁爱，是真善美的化身和社会正义的维护者，它赏善罚恶，没有偏私。“天威一发，不可禁也。获罪于天，令人夭死。”<sup>⑦</sup>天的权威具有至上性。在这类用法中，天的主要涵义是至上天神，属于神灵之天、主宰之天。

### 3. 天是宇宙万物的本原

《太平经》认为天是宇宙万物的本原。《经文部数所应诀》：“天数之始也，是故天地未分之时，积气都合为一，分为二，成夫妇。”<sup>⑧</sup>这就是说，“天”一分为二，分化出天地阴阳，天地阴阳犹如夫妇进一步化育出宇宙万物。这种意义的“天”是天地未分之前的“天”，它与“一”“元气”“道”一样，可以用于表述宇宙的本原。

《太平经》认为，天是万能的造物主，它创造了自然界和人类社会。

---

① 《太平经合校》卷四〇《努力为善法》。

② 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不思诀》。

③ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·调神灵法》。

④ 《太平经合校》卷九二《万二千国始火始气诀》。

⑤ 《太平经合校》卷九八《为道败成戒》。

⑥ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·名为神诀书》。

⑦ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·解承负诀》。

⑧ 《太平经合校》卷一〇二《经文部数所应诀》。

“天乃无不覆，无不生，无大无小，皆受命生焉，故为天。”<sup>①</sup>天生化万物，为万物之父母。“天乃贵重传相生，故四时受天道教，传相生成，无有穷已也，以兴长凡物类。故天者名生称父，地者名养称母。因六甲十二子八卦之气以为纪，更相生转相使，故天道得常在不毁败，是常行施化之功。”<sup>②</sup>这就是说，上天非常重视万物的传宗接代，四季禀受天命，使万物永无止境地繁衍生殖。天的职责在于化生万物，地的职责在于畜养万物，天地共同“生养长是万二千物”<sup>③</sup>。天地永不停息地阳施阴化，万物不断化生成形，循环往复。在这类用法中，天的主要涵义是宇宙万物的本原，属于本体之天。

#### 4. 天是自然、社会、人生的一般法则

《太平经》认为，天是自然、社会、人生的一般法则。这种用法的“天”亦称“天道”“天法”。“天道乃无有穷已也，大用之亦适足，小用之亦适足，大用亦有余，小用亦有余。”<sup>④</sup>就自然而言，“万二千物悉皆受天地统而行”<sup>⑤</sup>。万事万物都受天的管理与支配，按照天的要求行事。就社会而言，“天道制法，……乃子事父母致孝也”<sup>⑥</sup>，父、母、子、夫、妇“并力同心，乃共治成一事，共成一家，共成一体也”，这是“天之命法”<sup>⑦</sup>。就人生而言，“天乃为人垂法”，人们应当“象天为行”。<sup>⑧</sup>就政治而言，天“为帝王立教令，可仪以治，万不失一也”。<sup>⑨</sup>在这类用法中，天的主要涵义是最高法则、普遍法则，属于义理之天。

在《太平经》中，天的意义很复杂，有时以天为苍苍天穹，有时以天为自然法则，有时以天为神灵。应当指出的是：在《太平经》中，

---

①《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《书用丹青诀、天子皇后政诀》。

②《太平经合校》卷一一七《天咎四人辱道诫》。

③《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

④《太平经合校》卷九三《国不可胜数诀》。

⑤《太平经合校》卷九三《方药厌固相治诀》。

⑥《太平经合校》卷三六《事死不得过生法》。

⑦《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

⑧《太平经合校》卷四九《急学真法》。

⑨《太平经合校》卷四四《案书明刑德法》。

与“地”对称的“天”也并非都指自然之天。例如，《急学真法》：“天乃为人垂法，天自名为大道，地自名为德。所以然者，夫天地，乃万物之父母，凡事君长，故常导之以善，不敢开昌导，教之以凶恶之路，而况人乎？”<sup>①</sup>由此可见，“天”最主要的用法是指神定的法则或自然的法则。“天上为法，目视则理阳，瞑则理阴；视则理有形，瞑则理无形；视则理人身，瞑则理精神。”<sup>②</sup>如果一切都符合天法，就会使各种阴阳关系都得到协调，出现一片太平气象。“天道”“天法”是不以人的意志为转移的。“天道有常运，不以故人也。故顺之则吉昌，逆之则危亡。”<sup>③</sup>在《太平经》看来，“天之授事，各有法律”<sup>④</sup>。天为人类立法，主宰人生，“富贵寿老，天在上为”<sup>⑤</sup>。人类社会的一切都由上天决定。因此，天是《太平经》政治思想的主要理论依据。

### 四、道：“夫道者，乃大化之根，大化之师长也”

在中国古代哲学范畴体系中，“道”是一个内涵极其丰富，使用最为普遍的范畴。正如许多学者所指出的，道范畴具有本体论与生成论统一、本体论与伦理学统一、本质论与现象论统一的特征。<sup>⑥</sup>作为道教的经典，《太平经》深受道家思想的影响。因而在其思想体系中，道是最高范畴。

《尔雅·释宫》：“一达谓之道路。”道的本义是有一定指向的道路。金文中的“道”字，从首从行，由“行”字中夹一“首”字构成，是人行于四达之衢的象形。首为一身之要，有初、始、大、本等意蕴。这些意蕴后来都被注入道字中。《说文解字·寸部》：“導（导），导引也。从寸，道声。”道路具有方向性和目的性，故“道”又为“导”

① 《太平经合校》卷四九《急学真法》。

② 《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《上士善言教人增算诀》。

③ 《太平经合校》卷五〇《天文记诀》。

④ 《太平经合校》卷五五《知盛衰还年寿法》。

⑤ 《太平经合校》卷一一〇《大功益年书出岁月戒》。

⑥ 参见张立文主编：《道》，北京：中国人民大学出版社1989年版。

的本字或省文。随着人类思维能力的发展，道被引申为道理、法则、规律等。

在《尚书》《诗经》中，“道”这个概念已经具有理论思维的色彩。在《春秋》、《国语》中，道的含义比较丰富，既有比较具体的君臣、父子、夫妇之道，又有比较抽象的天道、人道。在百家争鸣中，老子最先以道概括自己的全部学说，使之成为一个高度抽象的哲学范畴。《老子·四十二章》：“道生一，一生二，二生万物。”在老子看来，道法自然，是天地万物的本体，是自然、社会、人生的普遍规律。庄子认为道“自本自根”“生天生地”<sup>①</sup>“覆载万物”“行于万物”<sup>②</sup>，为“万物之所由”<sup>③</sup>。老庄的后学都将具有形上性、实存性、运动性的高度抽象的道奉为最高范畴。其他学派也纷纷效法，相继升华了自己的道论。《周易·系辞上》：“故形而上者谓之道，形而下者谓之器。”又说：“一阴一阳之谓道。”这就是说，道是抽象、一般、本体，器是具体、个别、功用。道是一切现象的根源和归依，阴与阳的交合运动促成天地万物的生灭变化。法家认为：“道者，万物之所然也，万理之所稽也。”<sup>④</sup>先秦诸子用道这个范畴论证自然、社会、人生的各种现象，并进而讨论政治问题，诸如道家的“无为而治”，儒家的“三才之道”，法家的“因道全法”等。他们一方面把道引向认识的各个领域，把各种具体事物的道理提示给人们，另一方面把道推向理论的巅峰，使之越来越具有抽象意义。道成为一个融哲学、伦理、政治于一体的概念。道的通用性、至上性使之成为本原、本体、本质、法则、必然、规律、价值、理想的集合体。秦汉以来，道成为思想家普遍使用的概念。《周易》的天地阴阳之道，《吕氏春秋》《黄老帛书》《淮南子》的“太一”“一”之道，《礼记》的中和之道、礼义之道，董仲舒的天人感应之道等，在思想界有广泛的影响。

深受道家思想影响的《太平经》也将道置于最高范畴的地位，所

---

① 《庄子·大宗师》。

② 《庄子·天地》。

③ 《庄子·渔父》。

④ 《韩非子·解老》。

谓“大道至重，不可以私任，行之者吉，不行者疑矣”。<sup>①</sup>《太平经》发挥“大道为本”的思想，把道当作超经验、超时空、先天地的本体，并将其作为论证宗教思想和社会政治思想的重要理论依据。在《太平经》中，道这个范畴大体具有以下几个层次的含义。

### 1. 道是宇宙本体与本原

《太平经》将本体论与生成论统一在一起，认为道是宇宙本体、万物根原和普遍法则，它决定并支配着自然界和人类社会。世界一切事物都生于道，依据道，遵循道。

《太平经》认为，“道者，乃天地所常行，万物所受命而生也。”<sup>②</sup>就生成论而言，道先于元气、天地而生，是宇宙万物的基始；就本体论而言，道是宇宙万物存在的普遍根据。“夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者也。”<sup>③</sup>道支配元气，并通过元气的变化而生化天地人及万物。“夫道者，乃大化之根，大化之师长也。故天下莫不象而生者也。”<sup>④</sup>在这个意义上，道比元气、天地更根本。

《太平经》认为：“道兴无为，虚无自然。”<sup>⑤</sup>道以虚无、自然、无为等为基本特征。“大道变化无常，乃万里相望；上下无穷，周流六方。”<sup>⑥</sup>道在空间上是无限的，它精深玄妙，无处不在，变化无常。“夫道乃洞，无上无下，无表无里，守其和气，名为神。”<sup>⑦</sup>道在时间上也是无限的，它永不消亡。“天道常在，不得丧亡，状如四时周反乡，终老反始，故长生也”<sup>⑧</sup>。道无穷无尽，循环不已，周而复始，“可传万世，无有去时也”。<sup>⑨</sup>因此，“天地之道，独不知穷极”<sup>⑩</sup>。

① 《太平经合校》卷五三《分别四治法》。

② 《太平经合校·附录·太平经佚文》。

③ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·守一明法》。

④ 《太平经合校》卷一一七《天咎四人辱道诫》。

⑤ 《太平经合校》卷一〇三《虚无为自然图道毕成诫》。

⑥ 《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·救迷辅帝王法》。

⑦ 《太平经合校》卷六八《戒六子诀》。

⑧ 《太平经合校》卷五二《胞胎阴阳规矩正行消恶图》。

⑨ 《太平经合校》卷一一八《禁烧山林诀》。

⑩ 《太平经合校》卷九八《包天裹地守气不绝诀》。



《太平经》的特点是：以“太平”论“道”，将“太平气”作为道的主要载体，用“太平”概括“道”的一般特征和核心价值，从而使抽象的“道”有了一种具象的表达方式。以“太平道”为最高范畴，这集中体现了早期道教之“道”的独特之处。

## 2. 道既具有自然性，又具有神性

“自然者，乃万物之自然也。”<sup>①</sup>《太平经》所谓的自然即自然而然，天地万物的本然状态或本然如此。《太平经》的作者声称他们阐释的道理“乃与天地同身同心同意同分同理同好同恶同道同路。……故号为天之洞极正道，乃与天地心相抱。故得上诀者可老寿，得其中诀者为国辅，得其下诀者可以常自安”。<sup>②</sup>作为一种宗教学说，《太平经》赋予道以神性，以“神道”为最高权威，这就将自然之道神化，使自然性与神圣性、真实性与虚幻性交织在一起。《太平经佚文》：“神者，道也。入则为神明，出则为文章，皆道之小成也。”<sup>③</sup>《知盛衰还年寿法》：“夫道乃深远不可测商矣，失之者败，得之者昌。欲自知盛衰，观道可著，神灵可兴也。”<sup>④</sup>《太平经》赋予道神性乃至将道用作神的代称。由此可见，道教之道与道家之道有明显的不同。

《太平经》又称道为“真道”，并对“真道”有系统地论述。《急学真法》说：“有上古大真道法，故常教其学道、学德、学寿、学善、学谨、学吉、学古、学平、学长生。”<sup>⑤</sup>所谓“真道”有四层含义：一是指一种生化万物、主宰万物的神奇力量。“力行真道者，乃天生神助其化，故天神善物备足也。……道者，乃天所案行也。天者最神，故真神出助其化也。”<sup>⑥</sup>二是指具有神性的可以消除邪恶的善道。《太平经》区分“真道”与“邪道”，处处颂扬“真道”的善与美。三是指一种与神道一致、与邪道相对、有效验的道术或治术。《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》：“无真道可守者，即是其下霸道之效也。”又说：“君子

①《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·守一明法》。

②《太平经合校》卷九一《拘校三古文法》。

③《太平经合校·附录·太平经佚文》。这句话辑于宋朝曾慥《道枢》卷三〇。

④《太平经合校》卷五五《知盛衰还年寿法》。

⑤《太平经合校》卷四九《急学真法》。标点从《〈太平经〉注译》。

⑥《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

且兴，天必子（予）其真文真道真德，善人与其俱共为治也。”<sup>①</sup>四是指长寿仙方，即所谓“真寿仙方”。《分解本末法》：“善善而不止，更贤；贤而不止，乃得次圣；圣而不止，乃得深知真道；守道而不止，乃得仙不死；仙而不止，乃得成真；真而不止，乃得成神；神而不止，乃得与天比其德；天比不止，乃得与元气比其德。”<sup>②</sup>

### 3. 道是宇宙的普遍法则

在《太平经》看来，道是天地变化的枢机，决定并支配着自然界和人类社会。作为本原、本体的道是涵盖各种具体法则、特殊法则的一般法则、普遍法则。道“为天地常经”，各种事物都有各自的道理，很难用文字表达的方式穷尽，然而“夫道乃大同小异，故能分别阴阳而无极”<sup>③</sup>。只要掌握了天地阴阳大道之纲要，也就掌握了自然、社会、人生的一般法则。

《太平经》认为，道为万物之师长，就连皇天也取法于道。“道者，乃皇天之所取法也。最善之称，冠无上，包无表，内无里，出无间，入无孔，天下凡事之师也。”<sup>④</sup>道寓于万物之中，万物有道才能够运行。自然守道，“万物皆得其所”；“天守道而行，即称神而无方”；“地守道而行，五方合中央，万物归焉”；阴阳守道“故能世相传”；四时五行守道“故能变化万物，使其有常也”；“三光行道不懈，故著于天而照八极”；君父若得道意则“无所不能制化”。简言之，“凡事无大无小，皆守道而行，故无凶”<sup>⑤</sup>。

### 4. 道规定人类社会的本质特征

在《太平经》看来，道与天有同样的属性，“天乃清且明，道乃清且白，天与道乃最居上，为人法”<sup>⑥</sup>。道规定人类社会的本质特征，确立人类社会的各种法则。君主制度、等级制度、伦理纲常都是由道所决定的。“夫万二千物，各自存精神，自有君长，当共一大道而行，

①《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

②《太平经合校》卷四〇《分解本末法》。

③《太平经合校》卷六八《戒六子诀》。

④《太平经合校》卷一一七《天咎四人辱道诫》。

⑤《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

⑥《太平经合校》卷一一七《天咎四人辱道诫》。

乃行通流。天道上下，往朝其君。”<sup>①</sup>道注定了万物皆有君长，人类必然实行君主制度。“三纲六纪所以能长吉者，以其守道也，不失其治故常吉。”<sup>②</sup>三纲六纪就是天道，任何人都不能违背。恪守三纲六纪才能“常吉”。《太平经》一再强调：道是人类社会的根本法则，人守道“可得长安也”<sup>③</sup>。又一再宣称：“夫人失道命即绝，审知道意命可活。”从君主到百姓都必须遵循道，维护伦理纲常，“大人失之不能平其治，中士失之乱其君，仁人失之无从为贤，小人失之灭其身”<sup>④</sup>。由此可见，道是《太平经》论说各种社会政治法则的主要的哲学依据。

## 五、一：“夫一者，乃道之根也，气之始也”

“一”是中国古代哲学一个具有特色的重要范畴。“一”，本义为一二之一，是一个数字概念，引申为原初之一。许多哲学家将“一”与混沌未分的“太一”、造分天地的“道”、分化阴阳的“元气”等范畴相联系。《说文解字·一部》：“一，惟出太始，道立于一，造分天地，化成万物。凡一之属皆从一。”在这个意义上，“一”即道的别名乃至道之本。《太平经》也常常在这个意义上使用“一”。

“一”很早就是重要的哲学范畴之一。先秦诸子常常以“一”“壹”讨论天道、道等哲学问题，他们提出“道生一”“道即一”“道无双”等哲学命题，使“一”成为重要的哲学范畴。在先秦诸子那里，一不仅是一个哲学范畴，而且还是一个政治范畴。老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”<sup>⑤</sup>又说：“侯王得一以为天下正。”<sup>⑥</sup>他据此论证了无为而治。韩非说：“道无双，故曰一。”<sup>⑦</sup>他据此论证中央

---

①《太平经合校》卷五〇六至六至四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《阴阳施法、观物知道德诀》。

②《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·阙题》。

③《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

④《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·阙题》。

⑤《老子·四十二章》。

⑥《老子·三十九章》。王弼注本为“天下贞”，此从河上公注。

⑦《韩非子·扬权》。

集权政体和法治政治。《吕氏春秋·大乐》：“万物所出，造于太一，化于阴阳。……道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之谓之太一。”该篇进而论证了“一也者制令，两也者从听”的君臣制度。在儒家经典中也多有“土无二王”、“国不堪贰”及“定于一”的提法。这就使关于“一”的哲学思维和政治思维系统化、哲理化。这些思路为后世思想家所继承。无论人们认为天即道、道即天，还是道生天、天法道，他们都把“一”视为天道、道、道德的本质属性。“一者壹统，天地万物所系终也”<sup>①</sup>。“一”是宇宙的本原和基本法则。这就注定了“一”也是社会的基本模式和法则。

在汉代，“一”或“太一”是思想家们普遍使用的重要范畴。《经法·道原》：“恒无之初，迥同大虚。虚同为一，恒一而止。”黄老学派认为，作为宇宙本体本原的道又可以称为“太虚”或“太一”。在宇宙鸿蒙状态下，没有明暗之分、形状之别，这时的道与太虚通同为一。《淮南子》的一些说法也很有代表性：“道者，一立而万物生矣”<sup>②</sup>，“道日规始于一，一而不生，故分而为阴阳”<sup>③</sup>，“一也者，万物之本也，无敌之道也”<sup>④</sup>。人们普遍认为“道”与“一”为同等概念。“一”或“道”一分为二，为阴阳，为天地，进而分化出万物。思想家们还用有关“一”的哲学论证各种社会政治法则。其中，以董仲舒为代表的汉儒，以天道一统为其哲学依据，论证“大一统”和“王道三纲”。这类思想的影响极其广泛。

受上述思想影响，《太平经》将“一”与“道”“气”“天”等范畴联系在一起，以证明“一”为宇宙之本原。在《太平经》中，“一”是道之根本，天之纲纪，元气之首，万物枢机。这个范畴大体具有以下几个层次的含义。

### 1. 一是道之本、道之纲

《太平经》的作者吸取《吕氏春秋》、《黄老帛书》和《淮南子》以

①《史记》卷二八《封禅书》。

②《淮南子·原道训》。

③《淮南子·天文训》。

④《淮南子·诠言训》。

太一或一论道的思想，将一视为道的本然、本根。《修一却邪法》：“夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也。”<sup>①</sup>作为天地本原的道其本然原初未分的状态可以称为一，没有比一更根本性的东西。一是万物的本体和主宰。因此，一集中体现了道的本质特征。“一者，道之纲。”<sup>②</sup>“夫一，乃至道之喉襟也。”<sup>③</sup>在这个意义上，一为本体之道，本体之道为一。

## 2. 一即元气所起

《太平经》的作者认为，一是宇宙混沌、元气纯正、天地未分时的状态。“一者，其元气纯纯之时也。”<sup>④</sup>“天地未分之时，积气都为一。”<sup>⑤</sup>当此之时，元气淳和为一，万物尚未成形。因此，一是元气的初始，万物的本原。简言之，“一者，元气所起也”<sup>⑥</sup>。

## 3. 一为天之别名

《太平经》的作者认为，“一为天”<sup>⑦</sup>。在万物本原的意义上，一是天的别名，二者是同义范畴。元气“共凝成一，名为天也”。<sup>⑧</sup>在化生天地的意义上，“一凝成天”<sup>⑨</sup>，“故一者，乃象天也。二者，乃象地也”<sup>⑩</sup>。在主宰万物的意义上，“一者，天之纲纪也，万物之本也。”<sup>⑪</sup>

## 4. 一为天之数，二为地之数

在《太平经》中，一与二是对偶范畴。一为奇数、阳数、天数；二为偶数、阴数、地数。元气“共凝成一，名为天也；分而生阴而成

① 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·修一却邪法》。

② 《太平经合校》卷五〇《诸乐古文是非诀》。

③ 《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。

④ 《太平经合校》卷九三《国不可胜数诀》。

⑤ 《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

⑥ 《太平经合校》卷三七《五事解承负法》。

⑦ 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

⑧ 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

⑨ 《太平经合校》卷九三《国不可胜数诀》。

⑩ 《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

⑪ 《太平经合校》卷三七《五事解承负法》。

地，名为二也”。<sup>①</sup>这就是说，地是从天分化出来的。因此，在各种数字中，一具有特殊的意义，“一者，数之始也”<sup>②</sup>“天数起于一”<sup>③</sup>。一不仅是阳数、天数的起点，而且是所有数的起点。天数为万物始基，这就论证了一的崇高地位。

《太平经》常常用一与二讨论阴与阳、天与地、君与臣、父与子、夫与妇等合一分二的事物。《分别贫富法》：“天法，阳数一，阴数二。故阳者奇，阴者偶。是故君少而臣多。阳者尊，阴者卑，故二阴当共事一阳，故天数一而地数二也。”<sup>④</sup>在一二关系中，凡是属于一的事物都处于尊者的地位，如阳、天、君、父、夫；凡是属于二的事物都处于卑者的地位，如阴、地、臣、子、妇。这就为论证人世间的纲常伦理提供了重要的哲学依据。

### 5. 一是神灵主宰、长生之道

在《太平经》中，一、太一又是神道的同义词。作为“长生大主”，道教尊神的后圣李君称号之一是“太平真正太一妙气”<sup>⑤</sup>。《五事解承负法》：“一者，生之道也。”<sup>⑥</sup>一是长生之道。《万二千国始火始气诀》：“一者，心也，意也，志也。念此一身中之神也。凡天下之事，尽是所成也。”<sup>⑦</sup>一是人身的神灵主宰，要想成为贤人、圣人、仙人必须守一，顺其心意，志念善良，坚守善业。“人知守一，名为无极之道”，“守一者，真真合为一也”<sup>⑧</sup>。由此可见，一也是精神现象的本原和主宰。一与元气、天、道、阴阳等范畴相关联，成为自然法则、社会法则和政治法则的重要依据。

---

①《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

②《太平经合校》卷三七《五事解承负法》。

③《太平经合校》卷九三《分解本末法》。

④《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

⑤《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

⑥《太平经合校》卷三七《五事解承负法》。

⑦《太平经合校》卷九二《万二千国始火始气诀》。

⑧《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《守一长存决》。

## 6. 以“一”为基本特征的人间统治秩序

在《太平经》的宗教哲学体系中，元气、天、道、一是最高范畴，天人合一是基本纲领，由最高范畴和基本纲领引申出一系列的哲学问题，如元气论、阴阳论、中和论、人性论、历史观等等。以阴阳中和观为例，《太平经》认为“天地之道，乃一阴一阳”。<sup>①</sup>元气分化为阴气阳气，天与地分别为阴与阳，阴阳中和三气彼此沟通，天地人共为万物之本。这样一来，在元气、天、道、一的制导下，形成了系统的阴阳理论和中和论。天道之本的“一”、天地阴阳之“二”和阴阳中和三气之“三”构成了完整的解释体系。这些哲学理论都为《太平经》的政治思维提供了重要的理论工具。

“一”为道之根、道之纲、道之本的宗教哲学对《太平经》的宇宙观和政治思想有深刻的影响。在《太平经》看来，“一”是具有普遍意义的秩序法则，各种权威都具有“一”的属性。由大道为一、天道为一、元气为一、天数为一的哲学思辨引申出来的社会的、政治的结论之一就是人间的统治秩序模式必须以“一”为基本特征。《太平经》对于君长、家长权威的至上性、唯一性多有论证，其主要理据之一就是天道为一。例如，《三合相通诀》以“一日而王”解释“皇”字的构型与寓意，认为“天者数一”，而天、日、王皆为君长，因此人世间的“皇”的重要特征之一就是“天下第一”。在该诀的作者看来，天地、阴阳为“二”，故天与地共生万物，男与女繁衍人类。天法“三气相爱相通”，故父、母、子三者共成一家，君、臣、民三者共成一国。<sup>②</sup>但是，最高权威只能有一个。在政治上，君长以第一、无上为基本特征。这就用天道的至上性、唯一性论证了君长的至上性、唯一性。

“人知守一，名为无极之道。”<sup>③</sup>《太平经》将修性、养身、长寿、成仙之术概括为“守一之法”，主张人们“守一明法”，以招致太平。《太平经圣君秘旨》有一段《太平经》佚文，其文曰：

---

① 《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《两生成一诀》。

② 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

③ 《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部·分别天道精身与德不诀》。

夫守一者，可以度世，可以消灾，可以事君，可以不死，可以理家，可以事神明，可以不穷困，可以理病，可以长生，可以久视。元气之首，万物枢机。天不守一失其清，地不守一失其宁，日不守一失其明，月不守一失其精，星不守一失其行，山不守一不免崩，水不守一尘土生，神不守一不生成，人不守一不活生。一之为本，万事皆行。<sup>①</sup>

“守一”亦即守道，大至天地神明，小至芸芸众生，都必须守一、守道。这就是说，“守一”是普遍适用的根本法则。

就政治而言，守一亦即恪守为君之道、事君之道、忠孝之道，遵守君主制度的一般法则。《六极六竟孝顺忠诀》一方面阐释“夫守一者，以类相从，古今守一，其文大同”的道理，指出具有普遍适用性的“守一”是得道成仙必由之路，一方面反复强调“守一”的社会政治功能，指出“守一”可以使贤者“少为孝子，长为良臣，助国致太平”，可以使民众“父慈、母爱、子孝、妻顺、兄良、弟恭，邻里悉思乐为善，无复阴贼好窃相灾害”，其极致可以达到“家家人人，自救自治，故可无刑罚而治也”<sup>②</sup>。《守一明法》《守一入室知神戒》等诀也反复阐释这类思想，强调“守一”的主要功效是可以使各种社会政治角色各安其分，即“得守一得道得神，必上能为帝王德君良臣”<sup>③</sup>。这种思想无疑为维护现实中的君主制度提供了宗教哲学的依据。

## 第二节 阴阳观念与政治观念

阴阳这两个对偶范畴既古老又重要。它们相反相成，是中国古代哲学的核心范畴之一。“阴阳相得，交而为和”的阴阳观的影响极其广

① 转引自《太平经合校·附录·太平经佚文》。

② 《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

③ 《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。



泛。顾颉刚曾把阴阳五行学说称为“中国人的思想律”<sup>①</sup>。范文澜曾以孙悟空跳不出如来佛的手掌，来比喻阴阳五行学说对中国人的影响。<sup>②</sup>在《太平经》中，阴阳论也占据着重要的理论地位。

## 一、“阴阳相得，交而为和”的阴阳观

阴，本义是背日，指阳光不及之处，后来引申为各种具有类似属性的事物；阳，本义是向阳，指阳光所及之处，后来引申为各种具有类似属性的事物。《说文解字·阜部》：“阴，闇也。水之南，山之北也。从阜，侌声。阳，高明也。从阜，易声。”人们从与阴阳相关的各种现象中抽象出阴阳的一般意象或意义，使之成为万物内在的一种本质属性，并用来解释一切既相互对立、相互排斥，又相互联系、相互转化的现象，这便产生了哲学上的阴阳范畴。

自古以来，华夏先民就善于运用阴阳哲理来观察自然、社会、人生现象。古老的《易经》是这种思维方式的渊源之一。《左传》《国语》记载了许多以阴阳论天道与人事的事例。这标志着阴阳已经上升为具有抽象意义的哲学范畴。到战国时期，阴阳的解释能力推及宇宙间一切事物，可以用来解释自然、社会、人生的一切对立统一的现象。专门讲究阴阳学说的阴阳家成为当时六个最重要的学派之一，儒、道、墨、法、杂、兵等各家各派的著名思想家也都曾按照各自的理解运用阴阳理论来论证其学说。从此以后，阴与阳成为中国古代思想家普遍使用的哲学范畴。

先秦思想家普遍重视阴阳合和的思想。道家在这方面多有理论贡献。老子说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”<sup>③</sup>庄子发挥老子的思

---

① 顾颉刚：《五德终始下的政治和历史》，见顾颉刚等编着的《古史辨》第5册，上海古籍出版社1982年版，第404页。

② 范文澜：《与顾颉刚论五行说的起源》，见顾颉刚等编着的《古史辨》第5册，上海古籍出版社1982年版，第641页。

③ 《老子·四十二章》。

想，阐释“阴阳之和”“阴阳调和”。<sup>①</sup>他认为万物的产生是由于“阴阳相照相盖相治”<sup>②</sup>，“两者交通成和而物生焉”<sup>③</sup>。这类思想在其他学派的著作中也很常见。《墨子·辞过》：“阴阳之和，莫不有也。”《荀子·天论》以“阴阳大化”论证了“万物各得其和以生”。《周易·系辞下》：“阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”《吕氏春秋·大乐》：“阴阳变化，一上一下，合而成章，浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。”应当指出的是：思想家们大多尊阳贱阴。最有代表性，影响也最广泛的是《周易·系辞上》的说法：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”

在汉代，占统治地位的阴阳观的基本特征是：在阳尊阴卑的前提下，强调阴阳合和的重要性。道家中的黄老一派一度受到最高统治者的青睐。许多深受道家影响的思想家以“制人者阳，治与人者阴”和“贵阳贱阴，达阳穷阴”论“阴阳之义”。<sup>④</sup>在他们看来，“天高泽下，圣人法之，尊卑有叙，天下定矣”。<sup>⑤</sup>与此同时，他们又强调“阴阳备，物化生乃变生”<sup>⑥</sup>，“阴阳合和而万物生”<sup>⑦</sup>。在这方面，儒家思想更为典型。《礼记·乐记》一方面依据“天尊地卑”，大讲“天地之序”，另一方面又依据“阴阳相摩”，大讲“天地之和”，进而主张在确立等级秩序的前提下，实现社会和谐，即“和，故百物皆化；序，故群物皆别”。董仲舒将阴阳定位为尊卑贵贱关系，大讲“阳尊阴卑”。<sup>⑧</sup>在“王道三纲”的框架内，他又大讲“物莫无合，而合各有阴阳”。在具体的社会政治关系中，“妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合”，“君臣、父子、夫妇之道，皆取诸阴阳之道”<sup>⑨</sup>。这种社会思潮性的政治

① 《庄子·天运》。

② 《庄子·则阳》。

③ 《庄子·田子方》。

④ 《黄老帛书·称》。

⑤ 《文子·上德》。

⑥ 《十六经·果童》。

⑦ 《淮南子·天文训》。

⑧ 《春秋繁露·阳尊阴卑》。

⑨ 《春秋繁露·基义》。

理论也被纳入《太平经》的宗教哲学体系之中，成为其阐释政治思想的重要理论依据。

## 二、《太平经》阴阳观的基本思路

《太平经》的阴阳观与占主导地位的阴阳观大体相似，又有自身的特点，即“以阴阳五行为家，而多巫覡杂语”<sup>①</sup>。在《太平经》中，阴阳对偶范畴大体具有以下几个层次的含义：

### 1. 阴阳是构成事物的质料或要素

《太平经》称阴阳为“二气”，它们由元气分化而来，“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。三统共生，长养凡物名为财”<sup>②</sup>。天地万物都是阴阳交感的产物，阴与阳构成宇宙万物的实体、本原。“万物悉受此二气以成形，合为情性；无此二气，不能生成也。”<sup>③</sup>万物皆受阴阳之气而成形，都具有阴阳的属性。“阴气阳气更相磨砺，乃能相生。”<sup>④</sup>阴阳互生互传，循环不已，化生万物，使天地不绝其统。

### 2. 阴阳是万物相生相养的根据

《太平经》认为，“天地之性，阳好阴，阴好阳”<sup>⑤</sup>，“阴阳相得，道乃可行”<sup>⑥</sup>。“有阳无阴”或“有阴无阳”都是“灭亡之路”，祸患无穷。万物相生相养的机制在于阴阳的互动，阳的功能是生，阴的功能是养。阴阳相互配合才能生养万物，因此“天下凡事，皆一阴一阳，乃能相生，乃能相养。一阳不施生，一阴并虚空，无可养也；一阴不受化，一阳无可施生统也”。<sup>⑦</sup>在生养万物的过程中，阳处于主导地位，

---

① 《后汉书》卷三〇下《襄楷传》。

② 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

③ 《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

④ 《太平经合校》卷一五四至一〇〇《还神邪自消法》。

⑤ 《太平经合校》卷九八《男女反形诀》。

⑥ 《太平经合校》卷一至一七《太平经钞乙部·以乐却灾法》。

⑦ 《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。

阴处于辅助地位，“阳生阴成，但阴随而养成阳实也”<sup>①</sup>。阴阳相合注定了天地万物也是两两相合的关系。“夫天地之生凡物也，两为一合。今是上天与是下地为合。凡阳之生，必于阴中，故乃取于此地上人也。”<sup>②</sup>阴阳匹配化生万物，二者缺一不可，在阴阳法则支配下的事物惟有遵循阴阳法则才能繁衍不绝。“故有阳无阴，不能独生，治亦绝灭；有阴无阳，亦不能独生，治亦绝灭；有阴有阳而无和，不能传其类，亦绝灭。”<sup>③</sup>

### 3. 阴阳法则注定事物皆两两成偶、相反相成

《太平经》认为，阴阳相互匹配是宇宙的普遍法则。“一阴一阳，上下无穷，傍行无竟。大道以是为性，天法以是为常，皆以一阴一阳为喉衿，今此乃太灵自然之术也，无极之政，周者反始，无有穷已也。”<sup>④</sup>天与地是阴与阳及其相互关系的典型代表。“天者极阳，地者极阴也。”<sup>⑤</sup>“天地之道，乃一阴一阳。”<sup>⑥</sup>与天与地一样，在自然与社会中普遍存在着相反相成的现象。在道的支配下，由阴阳分化出来的一切事物都两两成偶、相反相成。“自天有地，自日有月，自阳有阴，自春有秋，自夏有冬，自昼有夜，自左有右，自表有里，自白有黑，自明有冥，自刚有柔，自男有女，自前有后，自上有下，自君有臣，自甲有乙，自子有丑，自五有六，自木有草，自牝有牡，自雄有雌，自山有阜。此道之根柄也。阴阳之枢机，神灵之至意也。”<sup>⑦</sup>为了证明事物两两成偶、相反相成是普遍适用的法则。《太平经》指出：“夫大神不过天与地，大明不过日与月，尚皆两半共成一。”由此可见，“天地之道，乃一阴一阳，各出半力，合为一，乃后共成一”。<sup>⑧</sup>男女、夫

① 《太平经合校》卷九三《阳尊阴卑诀》。

② 《太平经合校》卷一一七《天乐得善人文付火君诀》。

③ 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

④ 《太平经合校》卷一一七《天乐得善人文付火君诀》。

⑤ 《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

⑥ 《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《两生成一诀》。

⑦ 《太平经合校》卷一五四至一〇〇《太平经钞癸部·和合阴阳法》。

⑧ 《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《两生成一诀》。

妇、父子、君臣都是一阴一阳、两两成偶的法则在人类社会的具体体现。在《太平经》看来，每种单一事物的内部也存在着两两成偶、相反相成的现象。例如，天“自有阴阳，两两为合”，地“亦自有阴阳，两两为合”。<sup>①</sup>简言之，“天下凡事，皆一阴一阳”<sup>②</sup>，“阴阳之道，从天上，尽地下，旁行无穷极”<sup>③</sup>。

#### 4. 阴阳互动是推动事物演变的原因

《太平经》认为“阴阳反形以致道”<sup>④</sup>，阴阳是万物运动变化的根源。阴阳互动，物极必反，“极上者当反下，极外者当反内；故阳极当反阴，极于下者当反上；故阴极反阳，极于末者当反本”<sup>⑤</sup>。阴阳相生，循环往复，“夫阳极者能生阴，阴极者能生阳，此两者相传，比若寒尽反热，热尽反寒，自然之术也。故能长相生也，世世不绝天地统也”<sup>⑥</sup>。四季的变化、寒暑的更替、日月的晦明、五行的生克、万物的繁衍等都是阴阳的矛盾、制衡、交接、互补、相生、相合的结果，“阳变于阴，阴变于阳，阴阳相得，道乃可行。”<sup>⑦</sup>

#### 5. 阴阳规定事物的属性

在《太平经》中，阴阳是重要的相互匹配的属性范畴，常常用于判定事物的性质。就功能属性而言，阳主生，阴主养。“道者，天也，阳也，主生；德者，地也，阴也，主养。”<sup>⑧</sup>依此类推，一切归入阳或阴的事物，都分别具有生或养的功能。“诸九，阳也，主生；诸六，阴也，主养。”<sup>⑨</sup>男与女、雄与雌、君与臣之间都属于相生相养的关系。就功能属性而言，阳主德，阴主刑。“阳为善，主赏赐。阴为恶，恶者

①《太平经合校》卷一一七《天乐得善人文付火君诀》。

②《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。

③《太平经合校》卷一一五至一一六《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《苦乐断刑罚诀》。

④《太平经合校》卷九八《男女反形诀》。

⑤《太平经合校》卷四二《四行本末诀》。

⑥《太平经合校》卷三六《守三实法》。

⑦《太平经合校》卷一至一七《太平经钞乙部·以乐却灾法》。

⑧《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《阴阳施法、观物知道德诀》。

⑨《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。

为刑罚。”<sup>①</sup>在《太平经》看来，地为阴，既好养又好杀，“天道常生无有丧，地道持两主死亡。”<sup>②</sup>就等级属性而言，在上者为阳，在下者为阴。“阳者为天、为男、为君、为父，为长、为师，阴者为地、为女、为臣、为子、为民、为母。”<sup>③</sup>就价值属性而言，阳尊贵，阴卑贱。“阳所以独名尊而贵者，守本常盈满而有实也；阴所以独名卑且贱者，以其虚空而无实也，固见恶见贱也。”<sup>④</sup>一切归入阳或阴的事物都有尊卑之别，诸如男尊女卑、父尊子卑、君尊臣卑等。就道德属性而言，阳善，阴恶。“阳者常正，阴者常邪；阳者常在，阴者常无；阳者常息，阴者常消；阳者常生，阴者常杀。”<sup>⑤</sup>属于阳的事物多与善、德、乐、仁、施、爱、明等相关，而属于阴的事物则往往与恶、刑、逆、夺、贪、暗等相关。“大善者，太阳纯行也；大恶者，得太阴煞行也……从阳者多得善，从阴者多得恶。”<sup>⑥</sup>极而言之，大善为纯阳，大恶为纯阴，“夫阳极善，阴极为恶；阳极生仙，阴极杀物；此为阴阳之极也”。<sup>⑦</sup>一切邪恶的事物和现象都属于阴类，“诸为奸猾阴贼恶邪，悉象阴气”。<sup>⑧</sup>《太平经》认为，阴阳的上述属性具有普遍意义，它们规定了自然、社会、政治、道德等各种事物与现象的功能、价值与本质。

### 6. 阴阳和合是事物的最佳状态

《太平经》认为，阴阳相合才能达到和谐统一的状态。“故纯行阳，则地不肯尽成；纯行阴，则天不肯尽生。当合三统，阴阳相得，乃和在中也。”<sup>⑨</sup>合阴阳则顺道，阴阳合则“与道合同”。这样既可以长治

---

①《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《闭奸不并并责平气象决》。

②《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《入室存思决》。

③《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

④《太平经合校》卷九三《阳尊阴卑决》。

⑤《太平经合校》卷一五四至一七〇《是神去留效道法》。

⑥《太平经合校》卷四二《四行本末决》。

⑦《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《不效言成功》。

⑧《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根决、使四时神吏注法、神吏尊卑决、占中不忠决》。

⑨《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·名为神诀书》。

久安，又可以延年益寿。“故顺天地者，其治长久。顺四时者，其王日兴。道无奇辞，一阴一阳，为其用也。得其治者昌，失其治者乱；得其治者神且明，失其治者道不可行。”<sup>①</sup>阴阳不和是造成混乱的重要原因，“夫阴与阳，本当更相利祐，共为和气，而反战斗，悉过在此不调”<sup>②</sup>。在阳尊阴卑，君主臣从的前提下，《太平经》尤为强调有阳无阴、有君无臣的危害。《禁烧山林诀》：“然三阳者应天阳、地阳、人阳。三尽阳也，无一阴；三尽君也，无一臣；三尽男也，无一女；名为灭亡之路，无后之道也。不敢复传类，不而复相生成，故凶也。是所谓有天而无地，有日而无月，有上而无下，有表而无里，天上名此为立败之纪，故恶之禁之也。”<sup>③</sup>惟有阴阳、天地、日月、上下、表里、男女、君臣等和谐共生、相辅相成，自然、社会、国家才能保持生机与发展。

有关阴阳的哲理是《太平经》各种政治主张的重要理据。《安乐王者法》：“故阳安即万物自生，阴安即万物自成。阴阳治道，教及其臣，化流其民，受命于天，受体于地，受教于师，乃闻天下要道，守根者王，守茎者相，守浮华者善则乱而无常。”<sup>④</sup>阴阳之道与阴阳治道成为这部道教经典的主要内容之一。

### 三、“三合相通”的中和思想

“和”“中和”都是中国古代哲学的重要范畴。《太平经》的一个显著特色是以中和阐释阴阳和合观念，提出“三合相通”的中和论，强调“阴阳相得，乃和在中”<sup>⑤</sup>，“阴阳和合同心为一家，传相生”<sup>⑥</sup>。在《太平经》中，中和是一个重要哲学范畴。中和之道贯穿于《太平经》全书。《太平经》的作者不仅用中和思想说明自然现象和社会现象，

①《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·合阴阳顺道法》。

②《太平经合校》卷九二《三光蚀诀》。

③《太平经合校》卷一一八《禁烧山林诀》。

④《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐帝王法》。

⑤《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·名为神诀书》。

⑥《太平经合校》卷一一五至一一六《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《苦乐断刑罚诀》。

而且用以论证重要的社会政治问题。《太平经》的“兴国广嗣”之术，概言之，“中和”二字。

《国语·周语下》：“声应相保曰和。”《尔雅·释诂下》：“谐、辑、协，和也。”《说文解字·口部》：“和，相摩也。从口，禾声。”摩即应。《周礼·春官·大司乐》：“以乐德教国子：中、和、祗、庸、孝、友”。郑玄注：“中，犹忠也。和，刚柔适也。”和的主要词义是应和、唱和、调和、和谐、和睦、和顺。

早在西周时期，史伯（伯阳父）提出“和实生物”<sup>①</sup>的命题。在他看来，“和”，指事物相杂、配合；“同”，指事物单一。事物单一则毫无价值。五行相杂生万物，五味相配调众口。事物相杂，协调配合，相互补充，才能生机勃勃。这是自然与社会的一般规律。史伯以和与同论君臣，指出了君臣相互配合的必要性。春秋时期，齐国大夫晏婴发挥和同论，提出“献可替否”说，对绝对服从式的君臣关系提出批评。<sup>②</sup>孔子及其后学赋予和与同更广泛的意义。《论语·子路》：“君子和而不同，小人同而不和。”《论语·学而》：“礼之用，和为贵。”中和思想是儒家论说社会政治的重要理论依据。

在反映汉代思想的文献中，以和、中、中和论社会与政治的材料很多。例如，《礼记·中庸》：“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”《春秋繁露·循天之道》：“成于和，生必和也；始于中，止必中也。中者，天地之所终始也；而和者，天地之所生成也。夫德莫大于和，而道莫正于中。中者，天地之美达理也，圣人之所保守也。《诗》云：‘不刚不柔，布政优优。’此非中和之谓欤？是故能以中和理天下者，其德大盛；能以中和养其身者，其寿极命。”《白虎通·号》：“黄帝始作制度，得其中和，万世常存。”《白虎通·礼乐》：“故乐者，天地之命，中和之纪，人情之所不能免焉也。”这类思想有广泛的影响。

何谓“中和”？《和三气兴帝王法》的说法是：“阴阳者，要在中

<sup>①</sup> 《国语·郑语》。

<sup>②</sup> 《左传·昭公二十年》。



和。中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。”<sup>①</sup>在这个意义上，阴阳的统一、平衡就是中和，中和是阴阳合德的最佳状态。只有得中和之气，自然、社会、政治才能实现和谐太平。

《太平经》对中和的解读又有自己的特点，主要体现在将中和与阴、阳并称“三气”。“元气有三名太阳、太阴、中和”<sup>②</sup>，太阳、太阴、中和是元气的三种分化形态。“阴阳相得，交而为和，与中和气三合，共养凡物，三气相爱相通，无复有害者。”<sup>③</sup>在《太平经》看来，三气皆源于天道，“天道有三，道应太阳太阴中和”<sup>④</sup>。“天地中和凡三气，内相与共为一家，反共治生，共养万物。”<sup>⑤</sup>简言之，“中和者，主调和万物者也”<sup>⑥</sup>。

在《太平经》中，“中和”这个词出现的频率极高。就自然而言，“元气自然乐，则合共生天地，悦则阴阳和合，风雨调。风雨调，则共生万二千物”<sup>⑦</sup>。就天地而言，“天地之行，尚须阴阳相得和合，然后太平，而致四时五行之吏也”<sup>⑧</sup>。就两性而言，“男女各出半力，同志和合，乃成一家”<sup>⑨</sup>。就家庭而言，“此三乃夫妇父子之象也。宜当相通辞语，并力共忧，则三气合并为太和也”<sup>⑩</sup>。就政治而言，中和是实现太平之治的必由之途，“古者圣人治致太平，皆求天地中和之心，一气不通，百事乖错”<sup>⑪</sup>。

《太平经》认为宇宙间每一层次的事物都由与阳阴中和相匹配的三种基本因素共同构成，它们相互依存，相互作用，功能互补，共为一

① 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

② 同①。

③ 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

④ 《太平经合校》卷六六《三五优劣诀》。

⑤ 《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

⑥ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

⑦ 《太平经合校》卷一一五至一一六《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《苦乐断刑罚诀》。

⑧ 《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

⑨ 《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《两生成一决》。

⑩ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

⑪ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·名为神诀书》。

体，彼此不可或缺。《以乐却灾法》说：“万物和生。故清者著天，浊者著地，中和著人。”<sup>①</sup>天、地、人是阳阴中和关系，轻清之气上凝为天，重浊之气下降成地，中和之气化生为人。《调神灵法》说：“百神自言为天吏为天使，群精为地吏为地使，百鬼为中和使。”神、精、鬼是阳阴中和关系，“此三者，阴阳中和之使也。助天地为理，共兴利帝王”<sup>②</sup>。依此类推，天空的日月星，地理的山川平土，家庭的父母子，政治的君臣民等也是阳阴中和关系。凡是构成阳阴中和关系的事物都相互依存、共为一体：“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人。天有三名，日、月、星，北极为中也。地有三名，为山、川、平土。人有三名，父、母、子。治有三名，君、臣、民。欲太平也，此三者常当腹心，不失铢分，使同一忧，合成一家，立致太平，延年不疑矣。”<sup>③</sup>

《太平经》反复强调“三合相通”的普遍性及其重要意义。《解承负诀》指出：“天地各长于一，故天长于高而清明，地长于下而重浊，中和长养万物也。犹不能兼，而况凡人乎？”<sup>④</sup>构成阳阴中和关系的三种事物之间各有所长，不能相兼，彼此不可或缺。《三合相通诀》指出：“有阳无阴，不能独生，治亦绝灭；有阴无阳，亦不能独生，治亦绝灭；有阴有阳而无和，不能传其类，亦绝灭。”因此，“天法皆使三和乃成”。“凡事皆当三合共事”，这是一切属于阳阴中和关系的事物均应遵守的普遍法则。诸如阳气、阴气、中和气共生天地，天、地、人共生万物，日、月、星共照天地，孟、仲、季共成一面，父、母、子共成一家，君、臣、民共成一国等。由此可见，“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”<sup>⑤</sup>。这种宇宙观、社会观和政治观为《太平经》描绘、论证

① 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·以乐却灾法》。

② 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·调神灵法》。

③ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

④ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·解承负诀》。

⑤ 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

“太平”理想的景观和实现途径提供了重要的哲理性依据。

《太平经》中和思想的许多内容受到统治思想的影响。《太平经》强调乐的社会功能和政治功能，认为乐具有潜移默化、调和阴阳的作用，可以促使自然界和人类社会呈现一种和谐的理想状态。这类思想显然来自儒家学说。然而，《太平经》一些相关的思想又有自己的特点。例如，《以乐却灾法》：“乐乃可和合阴阳，凡事默作也，使人得道本也。”在具体说明“以乐却灾”的功效时，使用了通俗易懂的说法，诸如“元气乐即生大昌”“王者乐则天下无病”“鬼神乐即利帝王”，主张以乐驱鬼神，退夷狄，来瑞应，实现国家的清静安定。<sup>①</sup>在为乐的功能提供哲理性依据时，《太平经》的说法也有自己的特点。例如，《音声舞曲吉凶》：“阳者，动而有音声，阴者无声。故刑多以阴害人。古者圣人，将从乐者，随天意，亦随地意。顺之者吉，逆之凶。故天三气，上气称乐，中气称和，下气称刑。故乐属阳，刑属阴，和属中央。故东南阳好生；西北阴好杀，和气随而往来，一藏一见，主辟害也。”<sup>②</sup>

“三合相通”的中和论是《太平经》宗教哲学的主要内容之一，也是其政治思想的重要内容。它从宇宙普遍法则的角度论证了君臣民、父母子等政治关系和社会关系的相须互补的属性，告诫君主决不可违背这种天地元气所规定的自然法则和政治法则，进而主张构建和谐社会，实现太平理想。

### 第三节 自然法则与政治法则

作为道教经典，《太平经》深受道家“道法自然”<sup>③</sup>思想的影响。“道畏自然者，天道不因自然，则不可成也。”<sup>④</sup>这里所说的“自然”具有最高法则的意蕴，而各种自然现象则是“自然”的产物及体现。

① 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·以乐却灾法》。

② 《太平经合校》卷一一五至一一六《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《音声舞曲吉凶》。

③ 《老子·二十五章》。

④ 《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

在《太平经》看来，“其头足皆具，上系下连，物类有自然”，一切事物都具有内在的自然法则，他们著书立说的目的就是揭示这种共同的法则，“因共安其意，各书其辞，善者集成一说”<sup>①</sup>。这就决定了《太平经》的作者所自我设定的“自然法则”，也是其思想体系的重要理论依据。

《太平经》认为：“凡事各以类相理。”<sup>②</sup>同类事物，“以类相应合，……其中事善善相应；贱贱相和，其多少高卑，万不失一也”<sup>③</sup>。于是类推、类比成为《太平经》最常见的论证方式。《太平经》不仅赋予各种自然现象以社会属性，还常常用这些自然现象论证政治主张。大凡五行、四时、四方、天干地支、数字、日月星辰、动植物等都可以成为政治思想的重要依据。比类相通，同类相感，也被《太平经》视为影响政治状况的主要因素。这样一来，自然法则与政治法则也就有了内在的统一性。

### 一、金、木、水、火、土五行

五行，即金、木、水、火、土。五行原本是五种自然现象、自然属性，后来成为中国哲学史上古老的哲学范畴之一。关于五行思想的起源问题，学术界聚讼不已，迄今尚无定论。但是，众多的历史材料表明，相关的思想因素很早就产生了。西周的著名思想家史伯（伯阳父）就已经开始运用阴阳学说、五行思想来判断政治兴衰，论说君臣互补。他根据金、木、水、火、土相杂“以成百物”，推定君主必须接受臣下的谏诤。<sup>④</sup>此后，许多思想家援引五行思想论说社会、政治、军事、天文历法乃至宗教、伦理、艺术等。《墨子》《管子》《黄老帛书》《荀子》《吕氏春秋》等都有相关的论述。其中，邹衍的“五德终始”说、《吕氏春秋》的“十二纪”等都是五行学说论政治的典型事例。

① 《太平经合校》卷五〇《去浮华诀》。

② 《太平经合校》卷四二《九天消先王灾法》。

③ 《太平经合校》卷五〇《移行试验类相应占诀》。

④ 参见《国语·郑语》《国语·周语上》。

五行学说成为一种重要的哲学思想。

秦汉时期，五行思想与阴阳思想相结合，汇聚成一股影响广泛的思想潮流。《黄老帛书》《淮南子》《春秋繁露》《黄帝内经》《白虎通》以及各种经学、易学、谶纬方面的著作都对五行学说有各自的阐发。思想家们普遍用五行学说解释自然、社会、人生中的各种现象，形成了一种框架化的思维模式。五行学说已经成为思想家们普遍使用的理论工具。

五行思想经过长期的演变，其外延逐渐扩展，许多事物都可以与五行相对应。大体说来，凡以五为一组的事物都可以配成五行。例如，五行为木、火、土、金、水，与此相匹配，五色为青、赤、黄、白、黑；五帝为太皞、炎帝、黄帝、少皞、颛顼；五方为东、南、中、西、北；五时为春、夏、长夏、秋、冬；五音为角、徵、宫、商、羽；五谷为麦、菽、稷、麻、黍；五虫为鳞、羽、倮、毛、介；五脏为脾、肾、心、肝、肺等。

许多思想家赋予五行以等级属性和道德属性。例如，董仲舒将五行相生说成是“父子”关系，将五行的位置说成是“父子之序”。在他看来，“五行者，乃孝子忠臣之行也”。<sup>①</sup>又如，《白虎通·五行》：“五行者，……言行者，欲言为天行气之义也。地之承天，犹妻之事夫，臣之事君也。”在谶纬之学中，这种思想更是司空见惯。这样一来，五行学说就成了论证人世间君主制度、等级制度和伦理道德的重要的理论工具。

《太平经》的作者深受五行学说的影响。他们认为五行是天地化生万物的助手。“天地者，主造出生凡事之两手也。四时者，主传养凡物之两手也。五行者，主传成凡物相付与之两手也。”<sup>②</sup>天地之职是创造万物，四时五行职在传接成就，滋养万物。五行是天地万物的属性之一。“今天乃自有四时之气，地自有五行之位，其王、相、休、囚、废自有时。”<sup>③</sup>四时五行运行有规律，“夫天垂象，四时五行周环，各一兴

①《春秋繁露·五行之义》。

②《太平经合校》卷一〇九《两手策字要记》。

③《太平经合校》卷六五《兴衰由人诀》。

一衰”。<sup>①</sup>“四时五行六合八方相随，而一兴一衰，无有解已也。”<sup>②</sup>四时五行，一兴一衰，周而复始，永不停息。

《太平经》也将五行与各种事物相匹配。例如，以“五行精神”论人“五藏神”的来源，称之为“五德之神”。<sup>③</sup>五德，即仁义礼智信。又如，以“春东、夏南、秋西、冬北、六月中央”<sup>④</sup>匹配五行。《太平经》以五行论人事，提出了一批政治主张。主要有以下几点：

### 1. 君为主、臣为辅、民为从的绝对性

《太平经》运用四时五行说论证君臣民的地位和关系，认为火为君、木为君之家、金为臣、水为民、土为民。<sup>⑤</sup>五行分别与君、臣、民相对应。《太平经》以火为君、金为臣、水为民论证君、臣、民的地位及其相互关系，由此得出君为主、臣为辅、民为从的政治等级论。

《太平经》的作者尤为强调火的地位。他们认为火是天之心，心为神之主。“夫火者，乃是天之心也，心主神，心正则神当明。”<sup>⑥</sup>正是由于这个缘故，火在五行中居于特殊地位。以人的五脏为例，在各种脏器中，属火的心居于主宰地位，“火者为心，心者主神，和者可化首，万事将兴，从心起”<sup>⑦</sup>。因此，“心者，最藏之神尊者也。心者，神圣纯阳，火之行也。火者，动而上行，与天同光。故日者，乃火之王，为天之王，无不照明。”<sup>⑧</sup>在《太平经》看来，火为君之象，可以主导五行变化。五行之中亦有君主，“火亦五行之君长也，亦是其阳也”<sup>⑨</sup>。火的功能与众不同，“故火能化四行自与五，故得称君象也。木性和而专，得火而散成灰。金性坚刚，得火而柔。土性大柔，得火

①《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

②《太平经合校》卷七二《斋戒思神救死诀》。

③同②。

④《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

⑤《太平经》中亦有土为臣的说法。例如，《安乐王者法》：“土者不即化，久久即化，故称后土。三者佐职，臣象也。”

⑥《太平经合校》卷九二《火气正神道诀》。

⑦《太平经合校》卷九二《万二千国始火始气诀》。

⑧《太平经合校》卷九六《忍辱象天地至诚与神相应大戒》。

⑨《太平经合校》卷一一八《禁烧山林诀》。

而坚成瓦。水性寒，得火而温。火自与五行同，又能变化无常，其性动而上行”<sup>①</sup>。火与五行相同，又能变化无常，它可以改变木、金、水、土四行的性质，必然居于主导地位，故火德有君之象。“火者君象，能变四时，荧惑为变最效，天法不失铢分。”<sup>②</sup>火的权威犹如君的权威。

《太平经》的作者以火喻君，以君喻火，他们认为火是“五行之君长”<sup>③</sup>而君主是与天同光、与日同辉的纯阳之火，理所当然是人世间的最高主宰。《太平经》的作者还用五行关系阐释臣民的政治地位，明确地将臣民置于从属地位。《天谶支干相配法》的说法是典型事例：“金随火屈折，在人可欲，为臣者常以义屈折，佐君可欲为也，故少阴称臣也。”就像金属经过火的煅烧，才能被用来制造各种器物一样。臣子必须俯首听命于君王，才能大有作为。“水行而不知息也。民者，职当主为国家王侯治生，故水者，当随生养木也。”<sup>④</sup>就像水滋养树木一样，庶民应该努力劳作，为国家与君主提供财源衣食。《太平经》不仅用五行思想规定了君主与臣民之间的主从关系，而且将主从关系的紊乱视为治乱之因。例如：“水，太阴也，民也，反使兴王，伤损阳精，为害深矣。”<sup>⑤</sup>这就从五行观念的角度系统论证了君臣民之间的基本政治关系，即君主是人世间的最高主宰，臣的政治功能是辅佐君主，民的责任义务是供养君主。

## 2. 汉为火德，其祚长久

《太平经》的作者深受汉为火德的思想的影响。早在《太平经》产生之前，火为君象、汉为火德的说法就获得人们的广泛认同。《汉书·高祖纪上》有这样的记载：汉高祖为“赤帝子”，因而刘向推定“汉承尧运”“协于火德”。在两汉之际，这种说法对人们的政治意识有广泛的影响。《白虎通·五行》：“火太阳精微，人君之象，象尊常藏，犹天子居九重之内，臣下卫之也。”这类思想也属于统治思想范畴。正如许多

① 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

② 《太平经合校》卷六五《断金兵法》。

③ 《太平经合校》卷一一八《禁烧山林诀》。

④ 《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

⑤ 《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《禁酒法》。

学者所指出的：对火德的颂扬是《太平经》属于汉代文献的证据之一。

《太平经》将天、日、火、赤相提并论，并将它们上升到“神”的地位。例如，《三者为一家阳火数五诀》说：“火之最上者，上为天，为日月之色者。火赤与天同色，天之色赤，火亦赤，赤者乃称神。”因此，“赤帝之长。……万事之始，从赤心起。”<sup>①</sup>张扬火、赤色、赤帝的神圣地位势必抬高火德的地位。这一点符合东汉占主流地位的政治文化的主要特征。

《太平经》的写作宗旨是为帝王解除承负之灾，求得“天下太平”。所以相信汉为火德的《太平经》的作者竭力证明火是君的正位，也是天的正位。他们认为，火是天之主宰，它炽烈翻腾，光明万丈，大公无私，至真至诚，故为“君之象”<sup>②</sup>，而汉家王朝正处于火德兴旺的时期，“今乃火气最盛，上皇气至，……天地开辟以来，未尝有也”<sup>③</sup>。因此，上天保佑朝廷，派遣天师传授《太平经》以解除灾害，使皇帝兴国广嗣。这既为《太平经》的神圣性提供了理论依据，又为汉朝皇权的合法性提供了理论依据。

### 3. 各种政治原则和政策主张的理论依据

《太平经》还用五行思想论证各种政治原则和政策主张。兹仅举数例。

《断金兵法》主张“人君当急绝兵”。其依据是：君主属火，而“兵者，金类也”，兵器与臣下同属金。君主“赐人臣以刀兵”，这是“王之名为金王（旺）”，“金王（旺）则厌木而衰火”<sup>④</sup>。因此，“帝王戒赐兵器与诸侯，是王（旺）金气也。金气王（旺）则木衰，木衰则火不明，火不明则兵起之象”<sup>⑤</sup>。

《禁烧山林诀》反复论说焚烧山林的危害。其主要依据是：“山者，太阳也，土地之纲，是其君也。布根之类，木是其长也，亦是君也，

① 《太平经合校》卷一一九《三者为一家阳火数五诀》。

② 《太平经合校》卷六九《天谏支干相配法》。

③ 《太平经合校》卷九二《火气正神道诀》。

④ 《太平经合校》卷六五《断金兵法》。

⑤ 同④。



是其阳也。火亦五行之君长也，亦是其阳也。三君三阳，相逢反相衰。是故天上令急禁烧山林丛木。”<sup>①</sup>

《禁酒法》反复论证禁酒的重要性，认为酒的泛滥会导致后宫干政、佞臣主政等一系列乱象。其依据是：“纵酒者，水之类也。市者水行，大聚人王处也，而纵酒于市，名为水酒大王（旺）。水王（旺）则火少气，火少气则化成灰，化成灰则变成土，便名为火，付气于土也。土得王（旺）起地，与金、水属西北。太阴属于民，臣反得王（旺）。后生謁臣，已气复得作，后宫犯事，复动而起，其灾致偷盗贼无解时。各在纵水，令伤阳德。”<sup>②</sup>

## 二、天干地支

天干地支（干支）是中国古代记录时间的工具。天干依次为甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸；地支依次为子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。自有文字记载以来，华夏先民就用干支纪日。殷墟甲骨卜辞是典型例证。后来逐渐发展为以干支记年、记月、记时、记日的一整套系统。十干与十二支分别依次搭配，构成从甲子至癸亥的一个循环，通称“六十甲子”。六十甲子循环往复，周而复始，以至无穷。人们又将天干地支与阴阳五行配合，将六十甲子与五音十二律配合，形成一套复杂的干支理论。

“干支”亦称“干枝”，原本很可能取意于以草木及其所为代表的万物生灭的过程。<sup>③</sup>《史记·律书》以“十母”与“十二子”论干支。在天干“十母”中，甲“言万物剖符甲而出”；乙“言万物生轧轧”；丙象万物炳然，“言阳道著明”；丁象草木苗壮，“言万物之丁壮”；戊象草木茂盛；己象草木崛起；庚象秋收，“言阴气戾万物”；辛“言万物之辛生”；壬象草木怀妊，“言阳气任养万物于下”；癸象草木闭藏，

① 《太平经合校》卷一一八《禁烧山林诀》。

② 《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

③ 魏张揖的《广雅·异祥》：“甲乙为干，干者日之神也；寅卯为枝，枝月之灵也。”宋朝人释昙莹所著《洛录子赋注》卷上：“干，犹木之干也，干强为阳；支，犹木之枝也，枝弱为阴。”

“言万物可揆度”。从甲乙至壬癸构成一个从草木破土初生，到万物成熟秀实，再到万物潜伏闭藏的演化历程。在地支“十二子”中，“子者，滋也；滋者，言万物滋于下也”；“丑者，纽也。言阳气在上未降，万物厄纽未敢出也”；“寅言万物始生蟄然也”；“卯之为言茂也，言万物茂也”；“辰者，言万物之娠也”；“巳者，言阳气之已尽也”；“午者，阴阳交，故曰午”；“未者，言万物皆成，有滋味也”；“申者，言阴用事，申贼万物”；“酉者，万物之老也”；“戌者，言万物尽灭”。从子丑到戌亥构成一个从种子萌发滋生，到草木繁茂成熟，再到植物衰老凋零的演化过程。由此可见，十干与十二支分别取意于万物的演化过程。<sup>①</sup>

与阴阳五行相匹配的天干地支是《太平经》政治思想的理论依据之一。例如，《天谶支干相配法》依据“天地相应和之法”<sup>②</sup>，以家庭关系和政治角色解读干支的属性与功能，使自然观念、家庭观念与政治观念融为一体，并将这一切归之于“天之格谶”。这里仅列举一些要点，以见一斑。

甲为天干之首，为首者皆有君之象。《天谶支干相配法》亦有此说：“甲，天也。王者之本位也，故甲为心星。心星，火也，为王者。故东方亦为王者之先也。”甲为阳木，己为阴土。依照五行生克，阳木克阴土犹如夫妇关系，“故己者，甲之后宫也”。丙为地而为阳干，五行属火，而《太平经》推崇火德，故亦将丙火视为君之象。《天谶支干相配法》：“天之格谶，丙为火之长，最其大明者也，君之位也。”丙为阳火，辛为阴金。依照五行生克，阳火克阴金犹如夫妇关系，故“辛者属丙，辛者，丙之后宫也”。这样一来，“己亦为皇后，辛亦为皇后”。《天谶支干相配法》的解释是：“己配甲，甲者，丙之父也，故己乃太皇后之宫也。辛者配丙，丙者，甲之子也，故辛者，小皇后之宫也。丙者，乃甲之適子，受命皇之君也。”<sup>③</sup>

天干为阳，地支为阴，天干地支，相互配合，譬诸男女，犹如夫

① 《史记》卷二五《律书》。

② 《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

③ 同②。

妇。《天谶支干相配法》：“天之为法，阴阳虽行，相过事者各自有家。天之为法同，不举家悉相随而止耳。甲者以寅为家，乙者以卯为家，丙者以午为家，丁者以巳为家，戊者以辰戌为家，己者畏丑未为家，庚者以申为家，辛者以酉为家，壬者以子为家，癸者以亥为家。”依据“天与地法，上下相应，天有子，地亦有子”，《天谶支干相配法》作了如下的阐释：“是故丑未者，寅之后宫也。申者属卯，侯王之壻也。亥者配辰，卯者配戌。辰戌者，太皇后之家妇也。酉者属午，小皇后也。子属巳，巳，帝王女弟之壻也。”<sup>①</sup>

在其他篇章对天干地支的解读中，也体现了《太平经》推崇火德的特征。《解师策书诀》：“丙午丁巳为祖始：丙午丁巳，火也，赤也；丙午者，纯阳也；丁巳者，纯阴也；阴阳主和，凡事言阴阳气，当复和合天下而兴之也。”<sup>②</sup>赤气指火行之气，又称太阳之气，是最旺盛的阳气。丙为天干，午为地支，丁为天干，巳为地支，两两相配，都代表火行。当时盛行汉为火德说，《太平经》的这类说法都与现实政治息息相关。

### 三、王、相、休、囚、死诸气

被视为自然现象的形形色色的“气”常常被《太平经》用作论说政治思想的依据。在《太平经》中，气的分类方式多种多样，不同的分类涉及的政治问题亦有所不同。依据属性，气可分为上气、中气、下气，或阳气、阴气、中和之气等。例如：“故夫天乃有三气，上气称乐，中气称和，下气称刑。故乐属于阳，刑属于阴，和属于中央。”这种分类通常与阴阳观念相匹配。依据德性，气可以分为帝气、王气、微气、衰气、囚气、亡气等。“帝气乐，三皇象之，如天也。王气乐，五帝法之，象地，好德养物，而时复刑也。微气者，三王象之，无常法。衰囚亡之气，五霸象之，其气乱。天地之有武，以诛恶而遵善，

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

<sup>②</sup> 《太平经合校》卷三九《解师策书诀》。

可深察之。”这种分类通常与气运观念相匹配。依据状态，气可以分为王气、相气、囚气、废气、绝气，或帝气、王气、相气、候气、微气等。例如：“天地为法，王相之气主太平也。囚废绝气主凶年。”<sup>①</sup>这种分类通常与五行观念相匹配。

后世在讨论气（五行之气）运行状态问题时，往往使用王、相、休、囚、死等五个字。在《太平经》中，这类用法尚不那么严整，却已经大体成形。王，即处于旺盛状态；相，即处于次旺状态；休（微），即处于退休状态；囚（衰、病），即处于衰落状态；死（废、绝），即处于死寂状态。《太平经》关于气的状态与政治的论述很多，这里仅举数例。

《太平经》用气的盛衰兴亡来解释宇宙万物的生成发展与衰亡的根源和机制，将五行之气的变化递次分为王、相、微、老、衰、病、囚、死、亡等九气。《天谶支干相配法》有一段论述，用人间的等级支配关系阐释九气的基本特征：

夫五行者，上头皆帝王，其次相，其次微气。王者，帝王之位也。相者，大臣之位。微气者，小吏之位也。王者之后老气者，王侯之位也。老气之后衰气者，宗室之位也。衰气之后病气者，宗室犯事失后之象也。病气之后囚气者，百姓万民之象也。囚气之后死气者，奴婢之象也。死气之后亡气者，死者丘冢也。故夫天垂象，四时五行周还，各一兴一衰，人民万物皆随象天之法，亦一兴一衰也。是故万民百姓，皆百王之后也，兴则为人君，衰则为民也。<sup>②</sup>

这种阐释方式将九气的基本特征与人类的等级关系相匹配，它既论证了贵贱等级秩序的一般特征，又揭示了等级名分具体配置的相对性。这种思想在论证等级制度一般法则的绝对性的同时，也论证了等级关系的流动性，特别是君臣易位的必然性。“兴则为人君，衰则为民”。在特定时期，这种思想可以为改朝换代提供依据。

① 《太平经合校》卷一一五至一一六《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《音声舞曲吉凶》。

② 《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

《太平经》的作者认为，“元气建位，帝王气为第一气，尊严不可妄当也。”对王气（帝王气）的属性和功能，他们大加渲染：

愿闻四时为尊贵，然王气乃为无气之长也，众气所系属，诸尊贵之君也。王气乃为天、为皇、为帝、为王、为太岁、为月建、为斗冈、为青龙、为大德、为盛兴、为帝王、为无上王、为生成主。是故王气所处，万物莫不归王之；王气所居，皆王而生；所背去悉死，由元气也。故王气处阳则阳王，居阴则阴王，居天则天王，居地则地王，所处者皆王，受命主理。<sup>①</sup>

这类说法所要论证的政治原则之一就是人世间以帝王最为尊贵。不仅如此，在《太平经》的作者看来，神灵的大根形同宰辅并“系于帝王”，次根“系于皇后”，“中根系于众圣”，而“细微小根系于庶民”。因此，帝王的道德对世道的影响最大。如果“四根俱行道德”则“天下安宁”。这种思想为君主制度和德政思想提供了重要的依据。

《音声舞曲吉凶》是反映早期道教音乐思想的重要篇章。该诀用王、相、休、囚、死等诸气的地位与功能，解释与乐舞相关的政治活动，主张乐舞应当“同合其气，与帝王用事”，使帝王之气居于支配地位，从而达到与天地“同喜同心，同指同方，同运同枢，同根同意”。诸气的属性、功能、善恶各不相同，“帝气者象天”，“王气者象地”，“相气微气者象人”，“衰气囚亡之气象万物”。帝王之气居于支配地位，“帝王之气，以其天数耳。帝王之气得胜，教令声响音得先发，是乃比若夫帝王得先发号令施令天下，则凡人万物悉随之而从，天下和平矣。有敢不从为反逆，则死矣”。王相之气宜动，“休囚死气皆欲安静，不欲见动摇”。王气、相气负责招致太平，囚气、废气、绝气负责招致凶灾。因此，乐舞可以感召诸气，但是只应顺次感动天地四时的帝、王、相、微之气，不可惊动“死破之气”“囚废之气”“衰休之气”，否则就会导致盗贼繁多，民众相残，疾病流行。总而言之，“因天为尊，因帝气为权，自然天述法，故致太平不难也”<sup>②</sup>。这类以具有特定内涵的

① 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

② 《太平经合校》卷一一五至一一六《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《音声舞曲吉凶》。

气运观念解释音乐现象及其功能的思想，与其说是用自然现象为现存秩序一般法则提供依据，不如说是用现存秩序的一般法则解释自然现象，其基本导向一目了然。它只能把人们引向对君主制度、等级制度一般法则的认同。

### 四、春、夏、秋、冬四时

四时，即春、夏、秋、冬四季。以四时论政治的现象源远流长。《月令》的四时之政最为典型。在汉代文献中，以四时论政治的事例不胜枚举，其影响也极其广泛。《太平经》深受这类思想影响。

《太平经》的作者认为：“人生乃受天地正气，四时五行，来合为人，此先人之统体也。”<sup>①</sup>因此，四时等自然现象也是他们论说政治的重要理据。这里仅举一例。《天谶支干相配法》认为，皇天兆象，天道循环，四时更替，一兴一衰，而万物、人民、国家也会遵循天道，“亦一兴一衰也”。因此，如同四时轮换，君臣亦无常位，“万民百姓，皆百王之后也，兴则为人君，衰则为民也”<sup>②</sup>。这类思想显然可以为王朝更替、君臣易位提供理论依据。

### 五、东、南、西、北四方

四方，即东、南、西、北。四方等自然现象也是《太平经》论说政治思想的理据之一。兹举数例。

《五神所持诀》认为，万物皆取法于天象，“此者，天之象也，物者各从其类”。东方主生，植物萌芽，破土而出，故东方之神以矛为杖节；南方主长，植物繁茂，垂枝若戟，故南方之神以戟为杖节；西方主杀，斧钺弓箭，杀伤之器，故西方之神以弓弩为杖节；北方主藏，战刀出鞘，万物躲避，故北方之神以刀为杖节。中央为五行之主，击

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷四〇《努力为善法》。

<sup>②</sup> 《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

鼓仗剑，号令臣民，故中央之神以鼓与剑为杖节。这些都是“天地自然实信之符节也”。《太平经》所描绘的这种自然秩序显然与现存政治秩序有密切的关联性。<sup>①</sup>

在《太平经》的作者看来，四方亦有尊卑，他们将四方与君臣民相匹配。《天谶支干相配法》认为：“天之格法，分为六部。东、南上属于天，……西方北方，下属于地。”东、南为阳，西、北为阴。“东方南方位尊，上属天，主治，为君长师父。西方北方位卑，属地，为臣，为后宫，为民。”东南为尊，而西北为卑；尊者属阳，卑者属阴；尊者为天，卑者为地。因此，四方之间的关系决定着人事的吉凶。“是故大部以东南为天，西北为地，地得顺从。令王得伏其天者为天地反，故凶。天得行其事，王者得伏其地为顺，各得其所，故吉。”维护尊卑、主从关系才能使天下太平。<sup>②</sup>

《断金兵法》认为：“天地以东方为少阳，君之始生也，故日出东方。以南方为太阳，太阳，君也，故离为日，日为君；南方，火也，火为君；南方为夏，夏最四时养长，怀妊盛兴处也，其为德最大，故为君也，以此为格法。”五行属火的南方为君之象，而东方少阳为储君之象，这是自然法则所决定的。<sup>③</sup>

皇、帝、王、霸是《太平经》用于评说政治优劣的重要尺度，而四方的属性也是论说这类问题的理据。“北方为皇之始，东方为帝之始，南方为王之始，西方为霸之始。”又：“天有三统，各有大无。初一者天皇，二者帝，三者王，四者霸。”<sup>④</sup>

## 六、天、地、人遵循统一的秩序法则

在《太平经》中，依据天人一体阐释宗教思想和政治思想的材料

---

①《太平经合校》卷七二《五神所持诀》。

②《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

③《太平经合校》卷六五《断金兵法》。

④《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《上饶不宜有刑决》。

不胜枚举。《三五优劣诀》的一个思路很有代表性：天地人是同出一源、分家异处的关系，它们虽各自处于不同的领域，却遵循着共同的变化规律和秩序法则。“夫天地人本同一元气，分为三体，各有自祖始。故三皇者，其祖头也；五帝者，其中兴之君也；三王者，其平平之君也；五霸者，是其末穷劣衰，兴刑危乱之气也。”三皇、五帝、三王、五霸之别不仅存在于人世间，而且存在于天地间，诸如“天有三皇若三光，地有三皇若高下平，人有三皇若君臣民也；天有五帝若五星，地有五帝若五岳，人有五帝若五行五藏也。”皇者“始萌于北”，帝者“始生于东”，王者“茂盛于南”，霸者“杀成于西”。因而天地万物皆有萌芽、茂盛、成实、肃杀的演化过程。“天地阴阳道都周”，这种生而复死、死而复生的循环乃“天地自然之性”。三皇、五帝、三王、五霸之别及每一类别中的优、中、下之分决定了等级角色的差别，如“天之三皇，其优者日，中者月，下者星；地之三皇，优者五岳，中者平土，下者田野；人之三皇，优者君，中者臣，下者民”。这种同类之中“优劣相悬”现象也是普遍法则使然。<sup>①</sup>

在《太平经》看来，每一类自然事物中都有君、臣、民的等级差别。例如，《草木方诀》：“草木有德有道而有官位者，乃能驱使也，名之为草木方，此谓神草木也。”草木可以用于祛病延年，而其功效大小取决于草木的道德与官位。有道德、官位者则有功效。道德、官位高者则功效大。“此草木有精神，能相驱使，有官位之草木也；十十相应愈者，帝王草也；十九相应者，大臣草也；十八相应者，人民草也；过此而下者，不可用也，误人之草也。”<sup>②</sup>又如，《生物方诀》用同样的思路解释禽兽类神药的功效，认为：“是者，天地人精鬼使之，得而十十百百而治愈者，帝王上皇神方也；十九治愈者，王侯之神方也；十八治愈者，大臣白衣至德处士之神方也；各有所为出，以此候之，万不失一也。”<sup>③</sup>

《太平经》认为，不仅每一类事物内部有尊卑之别，而且整个宇宙

① 《太平经合校》卷六六《三五优劣诀》。

② 《太平经合校》卷五〇《草木方诀》。

③ 《太平经合校》卷五〇《生物方诀》。



的天地万物皆有尊卑。这就注定了各色人等的尊卑之别犹如天地万物的尊卑之别。例如，神人象天、真人象地、仙人象四时、道人象五行、圣人象阴阳、贤人象山川、民人象万物、奴婢象草木。“凡民者象万物，万物者生处无高下，悉有民，故象万物。奴婢者衰世所生，象草木之弱服者，常居下流，因不伸也，奴婢常居下，故不伸也，故象草木。”<sup>①</sup>

《太平经》的作者不仅用自我设定的自然秩序法则论证了人类实行尊卑、君臣、主从制度的必然性，而且用自然界的盛衰兴亡论证了人类社会的盛衰兴亡。例如，《盛身却灾法》说：“一衰一盛，高下平也；盛而为君，衰即为民；盛即得道，衰即受刑。”<sup>②</sup>世间万事万物都有盛衰的转化，盛则为君，衰则为民；盛则得道，衰则受刑。“是故古者帝王将兴者，得应乐善也；将衰者，得应恶也。此者，自然之法也。”<sup>③</sup>

在《太平经》中，类比自然现象与政治现象是最常见的论证方法。除了上边列举的以外，还有很多事例，诸如以天地的形态论说太平理想、以日月星比喻君臣民关系、以人体五脏阐释各种角色的政治功能等。之所以会出现这种情况，是因为《太平经》的作者认为天、地、人遵循统一的政治法则，而类比自然与人生也有助于用通俗易懂的方式说服普通民众。

① 《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。

② 《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·盛身却灾法》。

③ 《太平经合校》卷一一五至一一六《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《音声舞曲吉凶》。

## 第三章

# 家国一体：政治思想的社会依据

家国一体既是《太平经》社会政治观念的基本宗旨，又是《太平经》政治思想的重要依据。在《太平经》中，社会思想与政治思想连为一体，密不可分。它们之间的类推、类比、互依、互证的关系显而易见。社会思想既是《太平经》政治思想的重要依据之一，又是《太平经》政治思想不可或缺的重要组成部分。

现代学者大多依据学科分类将人类社会的各种现象的一部分划归政治学之“政治”，将一部分划归社会学之“社会”。有时甚至将同一类现象的不同部分、不同侧面划归不同的学科。与此相应，学术界既有专门化的政治思想史研究，又有专门化的社会思想史研究。这种分工有其合理性，也有其局限性。实际上，在现实生活中，既找不到不涉及政治的社会思想，也找不到不涉及社会的政治思想。在通常情况下，二者往往交织在一起。在中国古代思想史上，这种现象尤为明显。为了便于表述，本书依然沿用“政治思想”与“社会思想”的提法，并着重揭示《太平经》是如何用社会现象来阐释、论证各种政治主张的。

## 第一节 家庭观念与政治观念

在中国古代思想史上，思想家们通常对社会问题和政治问题作一体化的思考，鲜有例外。诸如“天下一家”“家国一体”“君父一体”“忠孝一体”“三纲五常”以及“修身、齐家、治国、平天下”之类。如此一来，家庭观念势必与政治思维密不可分，乃至可以说社会思想是政治思想的一个重要组成部分。《太平经》就是典型的范例之一。

在道教经典中，《太平经》是政治性最强的一部。其作者著述布道的主要目的是为君主提供“皇天洞极政事之文”，使王者“致上皇太平之路”。他们以政治问题作为全部思想体系的出发点和归结点，几乎把所有重大的宗教问题、社会问题都与政治问题联系起来。其具体表现之一就是家庭观念与哲学思辨、政治思想紧密相关，将家庭与天地、国家比附，将父权与天君、王权互证，提出了系统的普遍适用的宇宙、国家、社会、家庭的秩序法则。在《太平经》中，家庭观念又是最重要的理论论证工具，无论宇宙间的太阳太阴中和、天地人，还是政治上的君臣民，都比照家庭中的父母子，并予以说明或规范。如此一来，家庭观念贯通了宇宙、国家、社会等各个层次，家庭法则也成为最一般的法则。

由于现代学科的分化，学者们大多把《太平经》的社会思想（家庭观念）、政治思想（王权观念）、哲学思想（天地观念）分割为不同学科领域的研究对象，对三者之间的有机联系缺乏足够的重视和深入的分析。这里以家庭观念为核心，对《太平经》的有关思路做初步的整理和分析，进而揭示三者之间的内在联系。

### 一、父家长至上的家庭规范

作为一部宗教经典，《太平经》把维护家庭秩序及相关的法则作为维护各种社会政治关系的基础，把“父慈、母爱、子孝、妻顺、兄良、

弟恭”<sup>①</sup>视为家庭最理想的状态。为了实现并维护这种家庭状态,《太平经》对男女、夫妇、亲子等各种社会关系做出明确的定位,提出严格的规范。其基本宗旨是父家长至上,其主要社会功能是维护男权、夫权、亲权、父权,其重要特点之一是强调男女为阴阳之本。由此可见,《太平经》的家庭观念具有浓厚的宗法性,在一些基本点上与当时的统治思想大体相似。

### 1. 男女：“男者，君也；女者，臣也”

《太平经》认为,男女性别关系是最具有基础性的社会关系。天与地,一阴一阳,化生万物,“夫男者,乃天之精神也。女者,乃地之精神也”<sup>②</sup>。天统阴阳,使人类一男一女,色相相悦,繁衍种群,“故能长相生也,世世不绝天地统也。如男女不相得,便绝无后世。天下无人,何有夫妇父子君臣师弟子乎?以何相生而相治哉”<sup>③</sup>?因此,“男女者,乃阴阳之本也”<sup>④</sup>。

《太平经》对鼓吹“少情欲不妄为”的道德说教不以为然,严厉斥责当时许多轻视女子的说教和做法。《太平经》认为一味提倡“贞男”“贞女”是“不顺天地之教”。男女色授魂与、匹配交合、生儿育女符合自然法则,而,人们都做“贞男”“贞女”就会导致“阴阳不交”,人类灭绝。“贞男乃不施,贞女乃不化”,这种说教“贪小虚伪之名”,“断天地之统”,“此天下之大害也”。<sup>⑤</sup>《太平经》痛斥当时盛行的重男轻女乃至溺杀女婴的做法,认为这种行为“不与天地法相应”,“深乱王者之治”,它是导致“王治不平”的重要原因。<sup>⑥</sup>

《太平经》强调男女在构成和延续人类社会中的相须互补作用,肯定男女情欲的合理性,主张保护女婴、关爱妻子、尊重母亲。这些思想在当时都有积极的社会意义。但是,这并不意味着《太平经》主张男女平等。与此相反,男尊女卑、男主女从等是《太平经》为男女两

① 《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

② 《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

③ 《太平经合校》卷三六《守三实法》。

④ 《太平经合校》卷三五《一男二女法》。

⑤ 同④。

⑥ 《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

性确定的最基本的社会法则。

《太平经》认为：“夫天名阴阳男女者，本元气之所始起，阴阳之门户也。”男性属阳，“故男所以受命者，盈满而有余”，“故阳得称尊而贵也”；女性属阴，“其所受命处，户空而虚，无盈余，又无实，故见卑且贱也”。<sup>①</sup>简言之，男女有天生命定的贵贱尊卑之别。“男者，天也；女者，地也”<sup>②</sup>；“男者，君也；女者，臣也”<sup>③</sup>，男女之别如同天地、君臣。阳尊阴卑、天尊地卑、君尊臣卑、男尊女卑，这是定位不易的自然法则。

既然如此又为何应当禁止溺杀女婴呢？《太平经》提出的重要论据之一是：“阳者尊，阴者卑，故二阴当共事一阳”，因此人类社会必须保持尊者少而卑者多的结构，诸如男少而女多，君少而臣多，以保证有足够数量的卑者为尊者服役，“给侍其不足”。<sup>④</sup>在《太平经》看来，帝王理应占有并支配更多的女性。“夫女，即土地之精神也。王者，天之精神也。主恐土地不得阳之精神，王气不合也。令使土地有不化生者，故州取其一女，以通其气也。”<sup>⑤</sup>帝王在每一州郡都选取一女，有利于土地生化，人类繁衍。

《太平经》重视女性在形成和维护家庭中的重要作用，强调“男子须得顺善女与为治，然且有善子”。但是，在《太平经》看来，男女两性关系属于君臣关系。“善女然后能生善子，善臣然后能生善民，民臣俱好善，然后能长安其上也。”这是“天命治国之道”<sup>⑥</sup>。《太平经》讲了许多重视女性的言论，而其基本思路是居于主宰地位的男性必须得到居于从属地位的女性的配合才能达到家庭的和睦，进而实现“太平”理想。显而易见，男女之间是支配与被支配的关系。

## 2. 夫妇：“女之就夫，比若男子之就官也”

维护男权势必维护夫权。男女之间的社会关系定位注定了夫妻之

① 《太平经合校》卷九三《阳尊阴卑诀》。

② 《太平经合校》卷三六《守三实法》。

③ 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

④ 《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

⑤ 《太平经合校》卷三五《一男二女法》。

⑥ 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

间的基本规范。《太平经》主张夫妻之间必须遵守“三纲六纪”，夫妇如同君臣，“妻子不得君父之敕，为逆家也”<sup>①</sup>。在夫妻关系中，妻子是从属者、依附者、辅助者，丈夫才是主宰者。“夫女者无宫，女之就夫，比若男子之就官也，当得衣食焉。女之就夫家，乃当相与并力同心治生，乃共传天地统，到死尚复骨肉同处，当相与并力，而因得衣食之。”<sup>②</sup>女子嫁人犹如男子出仕为臣，妻子从夫犹如臣下从君食禄。夫妇之间也是支配与被支配的关系。因此，妻子掌家政犹如权臣执国柄，“女子专家”与“臣秉君权”都是社会动乱的根源。<sup>③</sup>

#### 3. 亲子：“子承父教，当顺行之”

《太平经》认为，亲子关系也是基本的家庭关系。有男女则有夫妇，有夫妇则有亲子。每一个正常的家庭均由父、母、子构成。“子者，受命于父，恩养于母。”在子女面前，“父与母但以阴阳男女别耳，其好恶者同等也。为子乃敬事父而爱其母。”孝子必须听从父母的教诲，服从父母的意志，乃至仿效父母的行为。因此，子不能“逆父之意”“下欺上”。<sup>④</sup>

在《太平经》看来，亲子关系属于君臣关系，就像臣必须忠于君一样，子必须孝于亲。“夫子者，当承父之教令严敕，案而行之，其事乃得父心志意，可为良家矣”。“子当承象母之行若母，乃为孝子。”<sup>⑤</sup>孝的核心是顺从，即“子承父教，当顺行之”<sup>⑥</sup>。不孝是最大的罪恶。《太平经》一再谆谆告诫：“为子则欺其父母，为臣则欺其君，为下则欺其上，名为欺天，罪过不除也。”“夫为子乃不孝，为民臣乃不忠信，其罪过不可名字也。”<sup>⑦</sup>亲子之间也是支配与被支配的关系。

① 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

② 《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

③ 《太平经合校》卷三六《事死不得过生法》。

④ 《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

⑤ 《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《书用丹青诀、天子皇后政诀》。

⑥ 《太平经合校》卷五〇《去邪文飞明古诀》。

⑦ 《太平经合校》卷六七《六罪十治诀》。

#### 4. 父家长：“事母不得过父”

《太平经》维护男权、夫权、亲权，这就必然把父家长置于家庭内部至尊的地位。在由父、母、子构成的家庭中，父家长的地位和权力至高无上。就亲子关系而言，子必须从属于父母，“子弱于其父母，乃子事父母致孝也。如强不可动移者，为害甚深剧”。就子女侍奉双亲而言，儿女不可将父母同等对待，“事母不得过父”。就两性、夫妇关系而言，男子、丈夫必须居于主宰地位，“女子专家”则“兴阴过阳”，据说这种事为“天道所恶”，势必招致灾祸。父家长集男权、夫权、亲权于一身，有权支配其他家庭成员。<sup>①</sup>

《太平经》提倡“父慈、母爱、子孝，兄长弟顺，夫妇同计，不相贼伤，至死无怨”。<sup>②</sup>但是，认同男尊女卑、夫尊妇卑、亲尊子卑的家庭秩序法则势必维护家长专制。在一家之中，父亲至高无上，父权决定一切。

值得指出的是：《太平经》认为家庭问题不是家族和个人的私事，而是关系到天道、王道的大事。王道治则家理，家不理则乱王道。一切严重违背家庭伦理道德的行为都属于“大逆甚无道”，“故其乱帝王治最深”。<sup>③</sup>这个思路必然将社会思想与政治思想紧密地结合在一起。维护家庭秩序和父权尊严被视为维护国家秩序和王权尊严的根本。

## 二、家庭观念的宗教哲学依据及社会秩序的一般法则

宗教哲学是《太平经》论证一切社会问题、政治问题的最高依据。《太平经》用于论证各种社会政治法则的哲学概念主要有“道”“天地”“阴阳”“中和”等。这些哲学概念都包含着具体的社会政治内容，与人世间的君臣、父子、夫妇等是一种互证的关系。它们实际上是当时公认的社会秩序法则的抽象。

---

① 《太平经合校》卷三六《事死不得过生法》。

② 《太平经合校》卷四九《急学真法》。

③ 《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

#### 1. 大道为本与“三纲六纪”

道是《太平经》宗教哲学的最高范畴之一。《太平经》的作者发挥大道为本的思想，认为道生天、生地、生人，为万物之母，是宇宙的本原、法则和主宰。道支配自然界和人类社会，世间一切事物都必须依据道、遵循道。《太平经》的作者还赋予道以神性，以“神道”作为最高权威。他们认为道包含着自然和社会政治的一切原理、原则、规律和方法，进而以道论证“三纲六纪”，使之神圣化。

三纲，即君臣、父子、夫妇；六纪，即诸父、兄弟、族人、师长、朋友。“三纲六纪”以家庭关系为核心，贯通政治与社会，旨在以宗法性的纲常伦理，维护各种重要的政治关系、社会关系和家庭关系。“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”则是这套纲常伦理的宗旨和核心内容。《太平经》的作者认同当时的主流文化，认为“三纲”“五常”“六纪”皆根原于道，遵循道，是道的内核。“三纲六纪所以能长吉者，以其守道也，不失其治故常吉。”<sup>①</sup>道作为宇宙万物的本体和通则，注定了纲常伦理是逻辑的必然和神圣的法则。

#### 2. 天一地二与父权至上

《太平经》的作者以天地关系论证各种社会关系，以天地比附男女、夫妇，以天、地、人比附父、母、子，以至上的天君比附至尊的君父，以天赋君权神化人间的君主，为君主制度、等级制度和宗法制度提供了宗教哲学依据。他们以天地关系论证家庭关系，以天地法则规范家庭法则，其基本思路可以归纳为两点：

首先，“人命在天地”，因此“夫人象天地”。《太平经》认为，天地之间的关系是阴阳、男女、夫妇关系，“天地之位，如人男女之别，其善恶皆同”。天地与宇宙万物构成亲子关系，“天者，乃父也；地者，乃母也”。天地是宇宙万物的父母。“夫天地，乃人之真本，阴阳之父母也。”在由天地繁衍而生的宇宙万物中，人的地位最为特殊，“人乃天地之子，万物之长也”。天、地、人属于父、母、子的关系，共同构成宇宙大家庭的基干和主体。“夫天地中和三气，内共相与为一家，共

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·阙题》。



养万物。天者主生，称父；地者主养，称母；人者为治，称子。”<sup>①</sup>天为父，地为母，人为子，天地人共成一家，这个宇宙之家的法则规范着人类的社会法则，因此人类社会的家庭法则必须效法并遵循。

其次，天确立的政治、社会及相关的道德法则神圣不可侵犯。《太平经》的作者认为，“天为尊”“地者卑”“尊卑相次之法，其分自然也”。<sup>②</sup>天尊地卑是人类社会必然有尊卑贵贱的依据。在家庭中，男女、夫妇、父母分别与天地相对应，男与女、夫与妇、父与母类同于天与地的关系，他（她）们之间的尊卑贵贱是与生俱来，不可改变的。与此相应，忠信孝悌等道德规范符合天意。“夫天地至慈，唯不孝大逆，天地不赦，可不骇哉”，“天地最以不孝不顺为怨”。<sup>③</sup>不忠不孝必将受到天的惩罚。这就将伦理纲常说成是必须遵守的天条戒律。

### 3. 阳尊阴卑与父尊子卑

阴阳是《太平经》宗教哲学体系中一个重要的范畴。与当时流行的各种思想体系一样，《太平经》以阴阳解释社会政治问题，确立包括家庭法则在内的人类社会的各种法则。

在《太平经》看来，阴与阳的地位是不相等的，“阳者尊，阴者卑”<sup>④</sup>。具体到各种社会政治关系，“阳者为天、为男、为君、为父，为长、为师；阴者为地、为女、为臣、为子、为民、为母”<sup>⑤</sup>归类于阳的支配归类于阴的。“故天道制法也，阴职常当弱于阳。比若臣当弱于其君也，乃后臣事君顺之；子弱于其父母，乃子事父母致孝也。如强不可动移者，为害甚深剧。”<sup>⑥</sup>《太平经》以阴阳为纽带，把天道运转与社会政治联系在一起。阳尊阴卑、阳主阴从成为君臣、父子、夫妇、师徒规范的共同依据。这种主从关系是永恒不变的，阴阳易位必将导致社会政治混乱。因此，阴阳法则注定了父尊子卑。

《太平经》并没有止步于阴阳尊卑定位，而是特别强调阴阳相须互

①《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

②《太平经合校》卷一一五至一一六《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《音声舞曲吉凶》。

③《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

④《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

⑤《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

⑥《太平经合校》卷三六《事死不得过生法》。

补，认为“阳变于阴，阴变于阳，阴阳相得，道乃可行”<sup>①</sup>。在父尊子卑的前提下，《太平经》强调保持父子和谐的重要性。但是，这丝毫不意味着颠覆父子的尊卑关系。在家庭中，子女必须将父亲置于至尊的地位，依据“事阴不得过阳”法则，做到“事母不得过父”、事小不得过大，否则“事阴过阳，事下过上，此过之大者也”。在《太平经》看来，“事阴过阳，即致阴阳气逆而生灾。事小过大，即致政逆而祸大。……是以古之有道帝王，兴阳为至，降阴为事”<sup>②</sup>。子女必须时时刻刻维护父家长的至尊地位。

#### 4. 家庭和谐与“王治太平”

“中和”是《太平经》宗教哲学中的重要概念，可以说“中和之道”贯穿于《太平经》全书。《太平经》不仅用中和思想说明自然现象，而且用以论证社会政治问题。中和是自然界最完满的境界，也是人类社会最理想的状态。《太平经》所谓的“兴国广嗣”之术，概言之即是“中和”二字。

从具体社会政治内容看，所谓“中和”，实际上就是“家和万事兴”。《太平经》把宇宙、国家、地方和家庭看作是不同层次的家庭：“元气有三名太阳、太阴、中和。形体有三名：天、地、人。天有三名：日、月、星，北极为中也。地有三名：为山、川、平土。人有三名：父、母、子。治有三名：君、臣、民。”<sup>③</sup>太阴、太阳、中和三气共为一家，构成宇宙大家庭的基础，它们分别是父、母、子；天、地、人共为一家，构成万物大家庭的主体，它们分别是父、母、子；君、臣、民共为一家，构成国家这个大家庭的基干，它们分别是父、母、子；作为国家各级地方政权的州、县也共为一大家。家如国，国如家，“父为君，母为臣，子为民”。<sup>④</sup>与此相应，君为父，臣为母，民为子。一切有结构有秩序的体系都具有“家”的属性，而各种层次的家庭达到最佳状态称之为“中和”。这就势必把家庭法则奉为最具有普遍意义的法则，

① 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·以乐去灾法》。

② 《太平经合校》卷三六《事死不得过生法》。

③ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

④ 《太平经合校》卷九三《国不可胜数诀》。

把维护各种层次的家庭的“中和”状态作为政治之本。

怎样才能使阴阳和谐呢?《太平经》认为,关键是要使阴阳的地位得当,保持“阳者尊,阴者卑”<sup>①</sup>的状态。维护天尊地卑、男尊女卑、父尊子卑、君尊臣卑的定位法则是实现自然、社会、人生和谐的首要条件。在这个前提下,阴阳必须“同心并力”,“共成一家”。在《太平经》看来,“此皆本之元气自然天地授命,凡事悉皆三相通,乃道可成也”。<sup>②</sup>人们只有遵守纲常伦理,保持尊卑有序的社会,才能实现中和。这就为形形色色的“家”的秩序法则和角色规范提供了理论依据。

但是,在《太平经》中,与其说神道法则是家庭法则的依据,不如说这些神道法则在很大程度上是归纳、演绎人世间现存的宗法家庭法则而形成的。神道法则与家庭法则是一种相互比附、相互论证的关系,甚至可以说神道法则是哲理化的家庭法则。

在不同层次的父、母、子关系中,生养者的地位最高。道生天、生地、生人,为万物之宗祖,因此道至高无上。天地是万物本源或道化生万物的起点,天地对万物及人类有生育、养育之恩。天地是万物父母,它们与宇宙万物构成亲子关系,而天与地之间则是阴阳、男女、夫妇、君臣关系,所以天地是尊卑、上下、主从关系。这实际上等于说:家庭法则适用于宇宙秩序。

凡生我、养我者必须奉之为自己的主宰和恩人,这是中国古代文化论证各种社会权威的重要依据之一。在这方面,《太平经》也非常典型。在《太平经》中,宇宙、国家、郡县、家族是个大家庭,核心家庭则是小家庭。各种“家”的各种角色,依据生成关系形成尊卑上下。生成关系决定着秩序法则,生成者永远支配被生成者,于是亲子生成关系成为解释宇宙法则、国家法则、社会法则和家庭法则的主要依据。这样一来,家庭观念升华为重要的论证工具。天地、国家、家庭的基本法则实际上就是家庭法则。在一定意义上可以说,家庭观念是《太平经》哲学思维、政治思维和社会思维的基础和核心。

①《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

②《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

在《太平经》中，当时所公认的家庭法则又是最重要的论证工具，无论宇宙秩序法则，还是国家政治法则，实际上都是从家庭法则中推导出来的。在《太平经》看来，“人象天地”<sup>①</sup>。宇宙之家的法则规范着人类的社会法则。于是哲理化的家庭法则又倒推回来，成为君权至上、父权至上、夫权至上、男权至上的哲学依据。在这个意义上甚至可以说，家庭观念是《太平经》的宗教思想、哲学思想、政治思想、社会思想的核心。

## 三、家庭与国家的比附与互证

将家与国比附与互证是《太平经》政治思维的一大特色。《太平经》处处以治家之道论证治国之道，其基本思路可以概括为以下几点认识：

### 1. “家中所有象万物”

《太平经》认为，家如国，国如家，家国具有相同的结构和属性。不仅家庭犹如国家，“父为君，母为臣，子为民”，而且“家中所有象万物，亦成一家”。父、母、子的家庭结构及关系模式适用于包括国家政权在内的各种社会组织。因此，整个国家如同一个大家庭，各级行政机构也犹如不同规模的家庭，“一县万户亦合成一家”；“十县合成为一郡，亦合成一家”；“十郡合成一的州，亦合成一家”；“十州合共成一大国，亦合成一大家”；帝王统领下的各大州，乃至“外界远方不属于人国者”，“亦共为一大家”。帝王是天下大家的家长，各级官僚则是君主任命的各级政治家庭的家长。<sup>②</sup>

### 2. “天与人君独深厚，比若父子之恩”

《太平经》认为，天与君也属于父子关系。“天生人凡有三等：第一天生，第二地生，第三人种类。受命天者为人君，受命地者为人臣，受命人者为民。”<sup>③</sup>在人类中，帝王的禀赋特殊、地位独尊，“帝王，

① 《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

② 《太平经合校》卷九三《国不可胜数诀》。

③ 《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·救四海知优劣法》。

天所命生，以天为父，以地为母”<sup>①</sup>。君权天赋，“天与人君独深厚，比若父子之恩则相教”<sup>②</sup>。帝王为天子，受命于天，代天施治，君主的权威等同于天的权威。“人生以王者为君长，为命也。”<sup>③</sup>君主的资格由天命决定，而不由人类中的其他个体或群体决定。王权具有神圣性、至上性。这就以父子关系为中介，将天君权力与天子权力连为一体。

### 3. “君为父，臣为母，民为子”

《太平经》认为：“夫帝王者，天之子，人之长。”<sup>④</sup>帝王以天子之尊而为人类君长，于是他与广大臣民也结成父母与子女关系，“天法，为人父母，见其臣，是王者贤子也，故助王者治理天地也。民者，是王者居家不肖子也，为王者主修田野治生”<sup>⑤</sup>。在国家的政治结构中，臣是君主的贤子，民是君主的不肖子，他们必须为身居“父母”地位的帝王服务。犹如贤子协助父母治家，不肖子承担家庭杂务一样，臣（官僚）负责协助帝王治理天下国家，民（庶民）只能替帝王种地或从事其他生产。“天以帝王为子，恶下欺上”，臣民必须归附帝王，服从其教化，否则就是“大乱”天道。<sup>⑥</sup>

在论证帝王与臣民的主宰与被主宰关系时，《太平经》以亲子关系界定帝王与全体臣民的基本关系，而当论证君、臣、民彼此相须互补关系时，《太平经》又把他们定位为父、母、子关系。“故君为父，象天；臣为母，象地；民为子，象和。天之命法，凡扰扰之属，悉当三合相通，并力同心，乃共治成一事，共成一家，共成一体也，乃天使相须而行，不可无一也。……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

① 《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

② 《太平经合校》卷三七《试文书大信法》。

③ 《太平经合校》卷九三《方药厌固相治诀》。

④ 《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《书用丹青诀、天子皇后政诀》。

⑤ 《太平经合校》卷六五《王者赐下法》。

⑥ 《太平经合校》卷四九《急学真法》。

也。”<sup>①</sup>恰如有天、有地、有人才能构成一个完整的宇宙，有父、有母、有子才能构成一个完整的家庭一样，有君、有臣、有民才能构成一个完整的国家。君、臣、民相辅相成，不可或缺，而他们之间又不是平等的关系。天生、地养，父生、母养，君生、臣养，依据生成、抚养关系，君、臣、民之间的关系犹如天、地、人或父、母、子的关系。“上君子乃与天地相似，故天乃好生不伤也，故称君称父也。地以好养万物，故称良臣称母也。人者当用心仁而爱育似于天地，故称仁也。此三者善也，故得共治万物，为其师长也。”<sup>②</sup>

#### 4. “天治者，君乃父事其臣”

《太平经》重视帝王与主要辅弼大臣的关系，特别是与“一师四辅”的关系，主张君主事辅弼师臣如父。其中的一段论述系统阐释了这个道理：

辅者，父也，扶也。尊之如父，持之得行，总号为辅。分而别之，左辅右弼，前疑后承。承者，发言举事，拾遗充足，制断宣扬，即是宰也。疑者，向思未得，启发成明，即是傅也。弼者，必定犹豫，即是保也。扶君顺师，周币入道，即是相也。四五占候，俱详可否，赞弘正化，总曰辅师。闲居之时，前向有疑，问之傅。后顾虑遗，问之承。右有所昧，问之弼。左有未明，问之辅。咨询四辅，相保傅宰，成功在师，不可阙也。<sup>③</sup>

若论君臣定位，君为父，臣为子；若论治国施政，辅臣如父，故称之为辅，事之如父，礼敬如师。这就用父子关系全面论证了君臣关系。

《分别四治法》认为：“帝王之仕大臣皆当老，少子本非治世人也。”治道可分为天治、地治、人治、跛行万物治四等。其中天治是最理想的政治，“天治者，其臣老，君乃父事其臣，师事其臣也；夫臣乃卑，何故师父事之乎哉？但其位者卑下，道德者尊重，师父事之者，乃事其道德，当与其合策而平天下也”。而地治的特点是“友事其臣”；人

① 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

② 《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

③ 《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

治的特点是以臣为子；跛行万物治的特点是“视其臣子若狗，若草木”。天治之所以属于最优的政治模式，是因为“象天治者，天下之臣，尽国君之师父也，故父事之，人爱其子，何有危时？夫师、父皆能为其子解八方之患难，何有失时也”。君主事天下之臣如师如父，天下之臣势必像师傅、父亲关爱弟子、儿子一样关爱君主。这样一来君主便会安枕无忧。“父事之者，乃若子取教于严父也，乃若弟子受教于明师也”。<sup>①</sup>在《太平经》看来，理想的君臣关系是这样的：就支配关系而言，帝王是天下臣民的父亲、师傅，处于尊贵、主宰地位，而就共事关系而言，帝王又应当师事、父事天下之臣，尊道重德，屈尊就教。

### 5. 治家如治国，治国如治家

《太平经》认为，治国之道与治家之道相通，正如“男女相通，并力同心共生子。三人相通，并力同心，共治一家”，治国必须“君臣民相通，并力同心，共成一国。此皆本之元气自然天地授命。凡事悉皆三相通，乃道可成也”。<sup>②</sup>家和万事兴，国和天下平。帝王应当向父母调和家庭一样，使整个国家保持和谐。这就需要帝王具有博大的包容心。“万物皆半好半恶”，而天心广大，可以包容善物、恶物，然后能调和宇宙；“父母养子，善者爱之，恶者怜之，然后能和调家道”，“此二者，慈爱父母之法也”。<sup>③</sup>人君必须效法天地、父母，包容有善有恶的臣民，然后能调和整个国家。《太平经》认为，阴阳中和三气的调和是“兴帝王”的关键，帝王上能调和天地人，中能调和君臣民，下能调和父母子，才会实现天下太平。“太和即出太平之气。断绝此三气，一气绝不达，太和不至，太平不出。”<sup>④</sup>

既然帝王犹如天地，为人父母，那么他治理天下国家就必须仿效天地父母。“君者当以道德化万物，令各得其所也。不能变化万物，不能称君也。比若一夫一妇，共生一子，则称为人父母。亦一家之象，无可生子，何名为父母乎？故不能化生万物者，不得称为人父母

① 《太平经合校》卷五三《分别四治法》。

② 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

③ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·以乐去灾法》。

④ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

也。”<sup>①</sup>为人君父，必须养育、教化子女臣民，“为人君父，而使其臣子致怨，非慈父贤君也”<sup>②</sup>。《太平经》还从父母对子女的依赖关系推导君以民为本的道理。“今父母君臣，尚但共持其大纲纪耳。大要实仰衣食于子，人无子，绝无后世；君少民，乃衣食不足，令常用心愁苦。故治国之道，乃以民为本也。无民，君与臣无可治，无可理也。是故古者大圣贤共治事，但旦夕专以民为大急，忧其民也。若家人父母忧无子，无子以何自名为父母，无民以何自名为君也。”<sup>③</sup>

《太平经》的作者看到君臣与父子毕竟不同。“亲父子分身血气而生，肢体相属”，他们之间尚且难免“因争斗分别而去，反还相贼害”，“况聚天下异姓之士为君师父乎”？因此，帝王必须更加兢兢业业，“重大臣，爱处士，利人民，不害伤”，使君臣同心，犹如“贤父常思安其子”。然而治国如治家，父子不同心则“家道乱矣”，父子同心则家道治，如果君爱其臣，“臣亦忠信不欺君，故理若神”。<sup>④</sup>《太平经》的作者还认为，君主治国的关键是任人唯贤，建立理想的官僚体系。“今为人父母君，将署臣子之职，不以其所长，正交杀之，犹不能理其职事，但空乱其官职，愁苦其民耳。官职乱，民臣愁，则复仰呼天，自言冤，上动天，复增灾怪。”<sup>⑤</sup>

### 6. 君行道则万家兴

《太平经》的作者认为，帝王是实现“中和”“太平”的关键，即所谓“王治太平”。遵循这个思维逻辑，他们认为，不仅治家如治国，治国如治家，而且国家治是家道治的根本保证。“今帝王居百里之内，其用道德，仁善万里，百姓蒙其恩。父为慈，子为孝，家足人给，不为邪恶。帝王居内，失其道德，万里之外，民臣失其职，是皆相去远万万里，其由一也。习善言，不若习行于身也。”<sup>⑥</sup>君行道则国兴、家兴，君失道则国乱、家乱。天地大家庭、国家大家庭和人类小家庭的

①《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

②《太平经合校》卷三五《兴善止恶法》。

③《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

④《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《上下失治法》。

⑤《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

⑥《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·解承负诀》。



命运系于君主一身，君道行则万家兴。

《太平经》把君主政治分为皇道、帝道、王道、霸道等不同的品级，而为了说明它们的区别，竟然也以家庭角色的等级差别予以比况：“夫皇道者，比若家人有父也；帝道，比若家人有母也；王道，比若家人有子也；霸道者，比若家人有妇也。”<sup>①</sup>皇道、帝道、王道、霸道的等次差别犹如父、母、子、妇的等级差别。家庭观念在《太平经》政治思维中的论证作用由此可见一斑。

以上事实表明：《太平经》对王权体系作了全面的论证。它不仅通过摹写世俗王权体系，构建神仙天君体系，以直观的方式，向信众宣扬君主制度、等级制度、宗法制度的基本法则和价值标准，并通过阐述思辨性很强的宗教哲学予以论证，而且通过以家比国、以父比君的方式，通俗地向信众讲解王权体系的基本原理和规范。《太平经》在谈到政治问题的时候，处处将父权与王权比附。诸如以“天子”、“君父”解释王权的来源和构成；以父、母、子关系界定君、臣、民关系；以君为臣民之父母，论证民本思想；以父母子三人同心，共成一家，论说君臣民三人协力，共成一国；以王者事臣如父，规范君主与辅弼大臣的关系；以忠孝一体论述政治道德；以父、母、子、妇持家的差别，品分皇道、帝道、王道、霸道等。这就使各种家庭法则上升为政治法则。父权至上于是也就成为王权至上的依据。王权主宰国家，父权主宰家庭，君与父皆可以“称君称父”。这样一来，王权至上又反过来成为父权至上的根据。

## 第二节 家庭道德规范与国家政治规范

《太平经》反复阐释宇宙万物一家、普天之下一家、君臣民一家、父母子一家的道理，于是家庭的秩序法则也就上升为具有普遍意义的一般法则，它适用于宇宙、天下、国家和家庭。与此相应，家庭道德

---

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷六六《三五优劣诀》。

规范与国家政治规范也就具有了内在的一致性。因此，在《太平经》中，孝的规范具有普遍适用性。忠孝一体之孝是一个重要的政治概念。关于孝的论述大多具有政治思想的属性。

#### 一、忠孝一体观念的历史文化渊源

将“孝悌之道”列为重要的政治规范，将“以孝治天下”视为重要的政治方略，将维护“王道三纲”作为国宪法典的宗旨，这是汉代统治思想的显著特征之一。《太平经》的社会政治思想深受统治思想的影响。从基本思路和主要内容看，作为早期道教经典的《太平经》的忠孝一体观念与汉代官方学说的忠孝一体观念没有根本性的区别。

与宗法制度相匹配的“孝”“孝道”“忠孝之道”，是中国古代社会最原始、最稳定的文化要素之一。家国一体观念、君父一体观念和忠孝一体观念的文化渊源可以追溯到中国古代早期国家时期。在特定的历史条件下，宗法制度嬗变为政治制度，宗法观念转化为政治观念。孝之类的道德符号被强制性地嵌入政治内容。在这方面，西周的天下一家、家国一体、君父一体的政治模式及相应的忠孝一体的政治观念堪称典型。

在先秦，“祖述尧舜，宪章文武”的儒家学派最为重视孝道的政治意义。孔子、孟子等将“仁”作为一切美德的代称和最高政治原则，而在他们看来，孝是仁之本。《论语·学而》：“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”《孟子·离娄上》：“仁之实，事亲是也。”<sup>①</sup>亲亲、孝悌是仁政的起点。孟子甚至认为“尧舜之道，孝弟而已矣”。<sup>①</sup>孝是大道之本、百行之本，因而也是政治之本。尧舜圣王的立身、治国之道，一言以蔽之，即孝悌。这就使孝（孝悌）成为理想政治准则的最高概括。《论语·学而》：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。”儒家认为，忠孝的内在一致性，把从兄、敬长、忠君看成一个发展序列。正是基于这个思路，孔子认为

<sup>①</sup> 《孟子·告子下》。

“孝”就是政治。据《论语·为政》记载，有人问孔子：“子奚不为政？”孔子曰：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”在他看来，参政不必当官，宣扬孝道就是参政。《中庸》的作者也认为，孝是己、家、国、天下系列中的精神中枢，修身、齐家、治国、平天下的内在一致性在于一个“孝”字。明乎孝，“治国其如示诸掌乎”。因此，他们极其重视移孝作忠的道德教化在政治中的地位与作用，提出了系统的以孝治国思想。

战国以降，宣扬孝悌之道的孔子之学长期居于显学乃至官方学说的地位。其他学派也大多把孝置于重要的地位。“孝治”“孝理”也是获得广泛认同的重要治国原则和政治方术。政治化的伦理与伦理化的政治，使政治文化与道德文化浑然一体。因此，“孝”“孝道”“忠孝之道”在政治理论和政治实施中一直占据重要的地位。

在汉代，儒家学说成为官方学说，“王道三纲”“三纲六纪”写入《春秋繁露》《白虎通》等统治思想的代表作。统治者也实行“以孝治天下”，推出一系列相互配套的制度、法律和政策。因此，忠孝一体的政治观念和以孝治国的政治主张对政治理论和政治实施有重大影响。这势必影响到思想家的政治理论和社会大众的政治观念。

在汉代的儒家文献中，关于孝的理论涉及政治结构、政治关系、政治道德、政治实施乃至政治哲学等。以《孝经》为代表的儒家经典对孝的政治意义及“以孝治天下”有系统的论述，主要有八个重要思路：

一是关于孝是天经地义的论述，即《孝经·三才章》：“子曰：夫孝天之经也，地之义也，民之行也。”换言之，孝是天经地义的人之常行，是毋庸置疑、普遍适用的社会规范。在儒家文献中，这类论述很常见。例如，《大戴礼记·曾子大孝》：“夫孝者，天下之大经也。”

二是关于孝为至德要道的论述，即《孝经·开宗明义章》：“子曰：先王有至德要道，以顺天下，民用和睦，上下无怨。”《孝经·孝治章》：“子曰：昔者明王之以孝治天下也。”换言之，治国如治家，以孝治天下是圣王之道的真谛与妙诀，在各种治国之道中孝治的政治功效无与伦比。在儒家文献中，有关以孝治国的论述很常见。

三是关于孝为百行之宗的论述，即《孝经·圣治章》：“子曰：天地之性，人为贵。人之行莫大于孝。”换言之，孝涵盖各种道德规范的精义，是做人的必备条件。在儒家文献中，这类论述很常见。例如，《左传·文公二年》：“孝，礼之始也。”《大戴礼记·德将军文子》：“孝，德之始。”孝为道德之本、众善之始、淑行之冠乃至美德的通称，这种观念属于社会普遍意识的范畴。

四是关于孝是政教之本的论述，即《孝经·开宗明义章》：“子曰：夫孝，德之本也，教之所由生也。”换言之，宣扬孝道是最重要的治国之道，推行教化必须以灌输孝道为主要内容。在儒家文献中，这类论述很常见。例如，《礼记·祭义》：“众之本教曰孝”。

五是关于移孝作忠的论述，即《孝经·广扬名章》：“子曰：君子之事亲孝，故忠可移于君；事兄悌，故顺可移于长；居家理，故治可移于官。”换言之，在家事亲孝，则在国事君忠；居家行孝悌，则居官为循吏。孝是臣民政治社会化的起点。在汉代儒家文献中，这类论述很常见。

六是关于孝道适用于臣子事君父的论述，即《孝经·士章》：“资于事父以事君，而敬同。……故以孝事君则忠。”换言之，事君之忠与事父之孝遵循同一个逻辑，事君亦应行孝，忠孝本为一体。在儒家文献中，这类论述很常见。例如，《礼记·大学》：“孝者，所以事君也。”

七是关于孝道是个人立身之本的论述，即《孝经·开宗明义》：“夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。”换言之，一个人惟有事亲孝、事君忠，才能安身立命，光宗耀祖。在汉代儒家文献中，这类论述很常见。例如，《大戴礼记·曾子大孝》：“事君不忠，非孝也。”

八是关于不孝是最大罪名的论述，即《孝经·五刑章》：“子曰：五刑之属三千，而罪莫大于不孝。”换言之，要君者无上、非圣者无法、不孝者无亲，这是三种大逆不道之罪。必须以极刑惩治不孝之人，否则会招致天下大乱。在汉代有广泛影响的儒家文献中，这类论述很常见。例如，《尚书·康诰》：“元恶大憝，矧惟不孝不友。”

在汉代，上述论述，特别是《孝经》《礼记》等儒家经典中所记载的据说出自孔子的各种论述，获得广泛的认同。人们普遍认为，孝不

仅适用于父母，而且适用于君主。因此，孝既是道德规范，又是政治规范，还是法律规范。

正是在儒家政治理论的指导下，在大众政治观念的支撑下，汉代统治者将“以孝治天下”奉为国策。他们制定系统化的政策推行孝理、名教、礼治，以孝道教化治理臣民，将各种等级规范，立为名分，定为名目，号为名节，誉为功名，形成一套礼乐制度、法律制度。主要的政策包括尊崇儒家经典，张扬周孔之道，设官向民众灌输孝道，奖励孝悌力田，以举孝廉为重要仕途，用严刑峻法维护孝道等。汉朝的法律有浓厚的宗法色彩，对“不孝”的惩处极其严厉，所谓“五辟之属，莫大不孝”<sup>①</sup>，“甫刑三千，莫大不孝”<sup>②</sup>。这就强化了具有宗法属性的伦理道德在社会政治控制中的地位和作用。

在这个历史背景下，《太平经》的作者接受了儒家以孝治国理论的基本思路，认为是否躬行孝道关系到能否“统三才，继天地”<sup>③</sup>，并以阐释宗教思想的方式大加发挥，形成了带有道教特色的以孝治国理论。相较而言，《太平经》比儒家经典更为强调孝在社会生活和政治生活中的地位与作用，也更为强调“顺从”是孝道的主旨。这与《太平经》更为贴近广大普通民众的精神世界不无关系，也与宗教思想往往顺应社会大众的普遍意识有一定的关系。

## 二、《太平经》事亲之孝的主要内容

在《太平经》中，事亲之孝占据举足轻重的地位，不仅有众多篇章涉及事亲之孝，而且对事亲之孝做了系统的阐释。《太平经》的事亲之孝的基本思路和主要内容显然深受统治思想的影响，而一些具体的说法又颇有自身的特点。

---

①《汉书》卷六八《霍光金日碑传》。

②《后汉书》卷十四《宗室四王三侯列传·齐武王演传》。

③《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《闭藏出用文诀》。《〈太平经〉今注今译》认为与《占相乃不能求诀》大致相对应。

## 1. 事亲之孝是最大的善行

《荀子·王制》：“能以事亲谓之孝。”孝本是规范家庭内部亲子关系的家庭伦理。《说文解字·老部》：“孝，善事父母者。从老省，从子，子承老也。”在经典注疏中，“善事父母”是最常见的对孝的解读。例如，《诗经·小雅·六月》：“张仲孝友”毛亨传：“善父母为孝。”又如，《周礼·春官·大司乐》：“中、和祗、庸、孝、友。”郑玄注：“善父母曰孝。”孝的核心词义是善事父母。在通常情况下，“事亲之孝”特指子女、媳妇对父母、公婆的道德义务，即《管子·形势解》所说的“孝者，子妇之高行也”。

“孝德，尊祖爱亲，守其所以生者也。”<sup>①</sup>作为家庭伦理，事亲之孝也适用于祖父母等具有父母属性的家庭成员。“祖，父之父也。”<sup>②</sup>祖是父的别称，亦即辈份更高的父。“父之考为王父，父之妣为王母。王父之考为曾祖王父，王父之妣为曾祖王母。曾祖王父之考为高祖王父，曾祖王父之妣为高祖王母。”<sup>③</sup>祖也是属于“父母”范畴的文化符号。孝不仅适用于直系尊长中辈分更高的“父母”，还关系到宗族亲属，故“以念祖德为孝”<sup>④</sup>“五宗安之曰孝”<sup>⑤</sup>。

《太平经》的作者认为，孝是最大的善，而不孝是最严重的罪恶。他们一再指出：以孝顺为核心的道德法则是天君规定的，即“天地神灵深大疾苦，恶人不顺不孝”。侍奉父母之孝适用于侍奉天地，天地最为忌讳不孝之过，即“天地，人之父母也，子反共害其父母而贼伤病之，非小罪也。故天地最以不孝不顺为怨，不复赦之也”。<sup>⑥</sup>不孝于亲、不忠于君、不顺于长都是欺天之罪，即“为子则欺其父母，为臣则欺其君，为下则欺其上，名为欺天，罪过不除也”。<sup>⑦</sup>《天咎四人辱道诫》列出大逆不道的“四毁之行”，即不孝父母，不娶妻生子，食粪饮小便，

①《周礼·地官·师氏》：“三曰孝德”。郑玄注。

②《玉篇·示部》。

③《尔雅·释亲》。

④《尚书·太甲中》。

⑤ 张守节：《史记正义·谥法解》。亦见于《逸周书·谥法》。

⑥《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

⑦《太平经合校》卷六七《六罪十治诀》。

乞求施舍。其中不孝为四大“天咎”之首。<sup>①</sup>

《太平经》强调事亲之“孝”在规范亲子关系中的作用，将其视为子女对父母的道德义务，主张为人子女者要“事父母致孝也”<sup>②</sup>。作为家庭伦理，事亲之孝有一些具体的要求。主要有以下几点：

## 2. “善养”父母为孝

“孝悌者，以致养为本。”<sup>③</sup>以“养”论孝是中国古代思想家的共同点之一。养，即奉养双亲，又称“孝养”。《尚书·酒诰》：“纯其艺黍稷，奔走事厥考厥长。肇牵车牛，远服贾，用孝养厥父母。”孔子将“养”视为孝道的最低限度的要求。《礼记·檀弓下》：“啜菽饮水，尽其欢，斯之谓孝。”《孝经·庶人章》明确规定：庶民之孝是“用天之道，分地之利，谨身节用，以养父母”。以赡养父母为孝的孝道观源远流长。“慈惠爱亲曰孝”<sup>④</sup>这是华夏先民的共识。

《太平经》也以“善养”论孝道，主张孝子要“常思安乐其父”<sup>⑤</sup>，“居常善养，旦夕存其亲”<sup>⑥</sup>，尽心尽力地供养父母，使父母过上安定快乐的生活。子女得到“善物”“善食”必须进献给父母，使父母“衣或复好，面目生光”<sup>⑦</sup>。简言之，尽心尽力地赡养父母是孝的基本准则之一。

## 3. “敬事”父母为孝

以“敬”论孝是中国古代思想家的又一个共同点。敬，即尊敬父母，又称“孝敬”。儒家以敬为礼之本，因此儒家孝道尤为强调一个“敬”字。孔子认为，“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养，不敬何以别乎？”<sup>⑧</sup>仅能养，不能敬，则与豢养犬马无异，因而不敬则不孝。《孝经·圣治章》：“孝莫大于严父。”《礼记》对如何孝敬父母有系统地

①《太平经合校》卷一一七《天咎四人辱道诫》。

②《太平经合校》卷三六《事死不得过生法》。

③《潜夫论·务本》。

④张守节：《史记正义·谥法解》。

⑤《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《上下失治法》。

⑥《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

⑦《太平经合校》卷一一四《不孝不可久生诫》。

⑧《论语·为政》。

阐释与规范。敬的某些具体要求将亲子关系规定为支配与被支配关系。在儒家看来，以敬事父是孝道的精髓。

《太平经》的作者也以“敬”论孝道。他们认为，“上善孝子”知“生受命于父，见养食于母”，所以懂得“敬事其父而爱其母”。孝敬父母是子女最基本的道德义务。如果子女“不知重尊其父母”<sup>①</sup>，反而“共忽其父母”，甚至背叛其父母，则“天地甚疾之恶之，使其短命而早死也”<sup>②</sup>。不敬就是不孝，不孝是最大的罪恶。

#### 4. “顺从”父母为孝

“孝，顺也。”<sup>③</sup>以“顺”论孝是占统治地位的孝道观。顺，即服从父母，又称“孝顺”。孔子以“无违”<sup>④</sup>“色难”<sup>⑤</sup>论孝道，他认为不违父母之命为孝，承顺父母脸色为孝，赢得父母的欢心为孝。《礼记·祭统》：“孝者，畜也。顺于道，不逆于伦，是之谓畜。”《孝经》系统阐释以下顺上的道德规范的基本原则，孝父忠君、敬兄顺长的以顺移忠之道和以孝悌“教民礼顺”的治国方略。敬以从为本，孝以顺为先。故《谥法》：“从命不违曰孝。”<sup>⑥</sup>汉文帝亦有诏书曰：“孝悌，天下之大顺也。”<sup>⑦</sup>

《太平经》认为，孝的又一个重要内容是“承父母之教”，惟命是从。子女必须“顺从严父之教令”<sup>⑧</sup>，听从父母的教诲。他们强调对父母的服从，认为为人子女者如果不服从父母之命，“皆应大逆罪，不可复名也”<sup>⑨</sup>。《太平经》认为，子女必须对父母诚实无欺，欺瞒父母就是欺天，“为子则欺其父母，……名为欺天，罪过不除也”<sup>⑩</sup>。在《太

①《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

②《太平经合校》卷九六《忍辱象天地至诚与神相应大戒》。

③《玉篇·老部》。

④《论语·为政》：“孟懿子问孝。子曰：‘无违’。”

⑤《论语·为政》。

⑥《玄应音义》卷二五“仁孝”注引《谥法》。

⑦《汉书》卷四《文帝纪》。

⑧《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

⑨《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

⑩《太平经合校》卷六七《六罪十治诀》。



平经》看来，“孝者，下承顺其上”<sup>①</sup>。听从、服从、顺从是孝的一般准则。唯父家长的教令是从，这是孝道不可或缺的重要规范。

#### 5. 使父母长生不死为孝

《墨子·经上》：“孝，利亲也。”做各种有利于父母的事情为孝也是占统治地位的孝道观。《孝经》对与此相关的事亲之孝也多有阐释，诸如儿子应当光宗耀祖，以显父母等。《新书·道术》：“子爱利亲谓之孝。”《周礼·地官·大司徒》郑玄注：“善于父母为孝。”由此可见，汉朝人强调利亲为孝，孝者利亲。《太平经》的事亲之孝也包含这方面的内容，而其特点在于强调使父母长生不死为孝。

《太平经》认为，子女应当尽力使父母健康长寿，“父母有疾”孝子则“尽力竭精，有以救之”。“父母年老且尽”，孝子则竭尽全力为父母寻求“贤师异方”、不死之术，“令得丁强”，长生不死。<sup>②</sup>《太平经》一再强调：使父母长生不死是“上孝之术”，如果能够做到这一点就可以成为“上善第一孝子”<sup>③</sup>。在《太平经》看来，一个人如果想使父母长生不死，成为最高等级的孝子，就必须接受天师的教导，信奉道教的经典，恪守宗教的戒律。换言之，不笃信道教便无法成为“上善第一孝子”。

#### 6. 守道重德为孝

如果说“善养”“敬事”“顺从”等是获得广泛认同的行孝之道，其基本思路来自《孝经》等儒家经典，那么使父母长生不死的要求显然是《太平经》行孝之道的特色之一。由此也就引出了守道重德的行孝之道。

“秉德不回曰孝。”<sup>④</sup>将遵守道德作为孝道的重要内容也获得人们的广泛认同。孔孟以仁、德之本论孝道。《孝经》以“百行之宗”“至德要道”论孝道，并要求天子、诸侯、卿大夫、士、庶民遵守各自等

① 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。

② 《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《占相乃不能求诀》。

③ 《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

④ 张守节：《史记正义·谥法解》。

级的基本规范，就是这方面的典型例证。《太平经》也主张守道重德为孝。只是这里所说的“道”与“德”是指道教的“道”与“德”。

《太平经》认为，孝子必须做到“常守道不敢为父母致忧”<sup>①</sup>。做到这一点的主要途径是要认真学习作为天师之书的《太平经》，“守行之力之，旦夕惟思其意”，使“天地为之欢喜，帝王为之长游”。<sup>②</sup>在《太平经》看来，如果一个人遵守道教经典所规定的各种道德规范，不仅他个人可以得到天的保佑，得以富贵长生，光宗耀祖，还可以为父母带来福气，使之无忧无虑，健康长寿。

《太平经》宣扬孝养、孝敬、孝顺，其主旨是子女对父母的绝对隶属和绝对服从。由此可见，其基本思路与儒家之孝别无二致。如果说《太平经》之孝与《孝经》之孝有什么区别的话，那就是前者包含了一些道教所特有的内容，诸如皈依天君上圣，修习道教经典，恪守天师教导，寻求长生之术等。在这个意义上可以说，《太平经》的孝道观是占统治地位的孝道观的一种道教化的表达方式。

### 三、《太平经》对孝的普遍适用性的论证

在《太平经》看来，亲子关系不限于家庭关系，它在天人关系、君臣关系、君民关系、官民关系、师承关系中普遍存在。因此，孝适用于各种具有亲子属性的社会关系。《太平经》对孝的普遍适用性多方论证，主要有以下几个论点：

#### 1. 孝适用于各种“天地”“亲子”关系

《太平经》认为，天地与人类之间也属于亲子关系。“人亦天地之子也，子不慎力养天地所为，名为不孝之子也”，“天地乃是四时五行之父母也，四时五行不尽力供养天地所欲生，为不孝之子”。<sup>③</sup>孝是宇宙通则。天地为人之父母，君臣为民之父母，父母为子女之父母。人们必须对天地、君主、父母行孝。孝适用于一切具有“天地”、“亲子”

① 《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

② 《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

③ 同②。

属性的关系，这就把孝的适用范围扩充到整个宇宙和天地间的万物。

## 2. 孝是天地之道的体现

《太平经》认为，天地之道具有一般法则的属性，而孝是天地之道的体现。“乐为天之经，太阳之精。孝为地之经，太阴之精。……乐为天为上，孝为下象地。地者下，承顺其上，阴事其阳，子事其父，臣事其君。君上事天，地亦事天，天事其上，故与地同气，故乐与孝最顺天地也。”<sup>①</sup>孝体现“天地之心意”<sup>②</sup>，“天地最以不孝不顺为怨”<sup>③</sup>。《太平经》以天地之道论证孝道，使孝成为具有普遍意义的社会政治规范。不仅为子女者必须以孝事亲，为臣子者必须以孝事君，而且在各种类同于天地、分属于阴阳、形同于亲子的关系中，凡是处在“地”“阴”“子”位置者都必须对处在“天”“阳”“父”位置者行孝。“孝者，与天地同力也。”<sup>④</sup>善孝之人，“天所祐也”<sup>⑤</sup>。因此，孝是各种社会关系之本。

## 3. 孝是道德原则的最高概括

《太平经》的作者认为：“天下之事，孝为上第一。”<sup>⑥</sup>孝既是道德原则的最高概括，也是一切道德规范的起点。“夫天地至慈，唯不孝大逆，天地不赦，可不骇哉。”<sup>⑦</sup>孝是各种善行之首，“子亦当孝，承父母之教，……是善之善也”<sup>⑧</sup>。事亲之孝、事君之忠、事师之顺的共同之处在一个“顺”字，孝是顺的集中体现。“为子当孝，为臣当忠，为弟子当顺；孝忠顺不离其身。”<sup>⑨</sup>因此，孝是各种道德规范之本。

## 4. 孝是强制性的宗教律条

《太平经》宣扬忠孝之人生时能延年益寿，得“尊官重禄”<sup>⑩</sup>；死

①《太平经合校》卷一一五至一一六《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《苦乐断刑罚诀》。

②《太平经合校》卷一一一《善仁人自贵年在寿曹诀》。

③《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

④《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。

⑤《太平经合校》卷一一四《不孝不可久生诫》。

⑥《太平经合校》卷一一四《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《孝行神所敬诀》。

⑦《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

⑧《太平经合校》卷一一四《为父母不易诀》。

⑨《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

⑩《太平经合校》卷一一四《不可不祠诀》。

后亦可升天成仙，“为天领职，荣宠日见。天上名之为孝善神人，皆为神所敬。有求美之食先上，遗其孝行，如是无有双人。其寿无极”<sup>①</sup>。不孝之人的前景堪忧，下场不好，“少孝少忠，……何望活哉”<sup>②</sup>？在《太平经》看来，不忠不孝是最邪恶的行为，“子不孝，弟子不顺，臣不忠，罪皆不与于赦。令天甚疾之，地甚恶之，以为大事，以为大咎也。鬼神甚非之，故为最恶下行也”<sup>③</sup>。不忠不孝是最大的罪过，“夫为子乃不孝，为民臣乃不忠信，其罪过不可名字也”<sup>④</sup>。《太平经》用宗教律条对孝道予以保护，一再恐吓那些不孝之人：你们逆天地之心，必将遭到天道的惩罚，死后“无一人得上天者也。虽去，但悉见欺于邪神佞鬼耳。会皆住死于不毛之地，无人之野，以戮其形”<sup>⑤</sup>。因此，作为具有普遍意义的宗教戒律，孝是道教的宗教教义之本。

《太平经》以天地之道、为人之本论证孝的普遍适用性，用宗教信仰维护以孝为核心的伦理道德，以威吓、强制的手段要求人们身体力行，并一再强调人们惟有严守忠孝，安分守己，作现存秩序的顺民，才能安然度日，益寿延年，度世成仙。这种孝道必然具有重要的政治意义。

显而易见，《太平经》论证孝的普遍适用性的基本思路主要来自以《孝经》为代表的占统治地位的孝道观。其《太平经》特点主要表现为注入了道教的内涵，使用了道教的话语，强调孝可以使人健康长寿、度世成仙的功能，从而将有关孝的各种规范提升到最重要的宗教戒律的地位。

① 《太平经合校》卷一一四《某诀》。《太平经注释》标为《孝行神所敬诀》。

② 《太平经合校》卷一一二《贪财色灾及胞中诫》。

③ 《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

④ 《太平经合校》卷六七《六罪十治诀》。

⑤ 《太平经合校》卷一一七《天咎四人辱道诫》。

#### 四、臣子之孝与忠孝一体

《太平经》认为，君即是父，父即是君，“君为父，象天”。<sup>①</sup>家国一体、君父一体，故忠孝一体。君主是天下之父母，忠君与孝父有内在一致性。在下者必须对在上者尽忠行孝。这样一来，《太平经》所说的孝不仅是家庭道德规范，而且成为重要的国家政治规范。《太平经》忠孝一体思想的基本思路有以下三点：

##### 1. 孝子可以直接转化为忠臣

《太平经》认为，孝子可以直接转化为忠臣。“少为孝子，长为良臣，助国致太平，天下悉伏，莫不言善哉。”<sup>②</sup>不孝则不忠，不忠则不孝，“为子不孝，国少忠臣”。<sup>③</sup>事亲之孝仅是孝的初级阶段，孝亲是忠君的过渡和训练。孝是臣民政治社会化的起点，孝子“上有益帝王，下为民间昌率，能致和气”<sup>④</sup>。孝可以向忠延伸，忠是孝的放大。这与《孝经》说法何其相似。基于移孝作忠的思路，《太平经》的作者主张：“人生之时，为子当孝，为臣当忠，为弟子当顺；孝忠顺不离其身。”<sup>⑤</sup>

##### 2. 忠与孝的一般原则并无二致

《太平经》认为，忠与孝的一般原则和主要内容大体一致。“孝者，下承顺其上”<sup>⑥</sup>，“下承其上，名为顺道，无有谪过，……其道仁良，子为之孝，臣为其忠信”<sup>⑦</sup>。忠孝皆以诚信不欺、尽心所事、“敬顺其上”、使君父益寿延年为最高原则。在君臣关系中，君为天、为父，臣为地、为子；在父子关系中，父为天、为君，子为地、为臣。因此，《太平经》常常将事父之孝与事君之忠相提并论，事亲之孝的基本要求

① 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

② 《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

③ 《太平经合校》卷一一二《有过死谪作河梁诫》。

④ 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《善恶闻图诀》。

⑤ 《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

⑥ 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。

⑦ 《太平经合校》卷八九《八卦还精念文》。

与事君之孝的基本要求大体相似，都包括孝养、孝敬、孝顺以及为君父寻求长生之术等内容。孝为子道，忠为臣道，而忠孝并举，就是为臣之道。孝也是臣民事君的政治道德规范。

#### 3. 孝也是事君的规范

《太平经》认为，孝也是事君的规范，为臣子者不仅要在家孝顺父母，而且要在朝孝顺君主。他们主张臣子将“自孝于家”与“孝于朝廷”结合在一起，使孝贯通于全部社会政治生活之中，即“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”<sup>①</sup>。内则以孝事亲，外则以孝事君，为吏者必须以忠孝之道服务于朝廷。孝贯穿于家国，通行于君父，适用于政治。在《太平经》看来，即便上知天文，下知地理，才高八斗，学富五车，如果“不能事亲尊君，此知无益也”<sup>②</sup>。这种忠孝观念旨在造就一个下顺于上的社会政治秩序。

显而易见，《太平经》所说的孝，既可以归属于社会思想，又可以归属于政治思想。事君之孝属于政治道德规范的范畴。在这一点上，《太平经》与《孝经》也并无二致。

## 五、天子之孝与以孝治国

《太平经》把君主率天下以孝列为重要的治国原则和为君之道。要求君主率天下以孝，以孝道教化治理臣民，使全体臣民认同各种等级规范，做忠孝的顺民。主要思路有以下几点：

#### 1. 天子事天如父

《太平经》认为：“天与人君独深厚，比若父子之恩则相教。”<sup>③</sup>天是宇宙的最高主宰，天地是生化万物的亲体，天子为天之子。天是至上之君，人间的王无论生前死后都是上帝的臣子。因此，“君上事天，地亦事天”。<sup>④</sup>君主必须事天如父，对天行孝，不违天之训令。“夫帝

① 《太平经合校》卷一一四《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《孝行神所敬诀》。

② 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《自治得失诀》。

③ 《太平经合校》卷三七《试文书大信法》。

④ 《太平经合校》卷一一五至一一六《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《苦乐断刑罚诀》。

王者，天之子，人之长，其为行当象此。夫子者，当承父之教令严敕，案而行之，其事乃得父心志意，可为良家矣。”<sup>①</sup>

帝王事天如父规范体现了这样一种文化定位方式：一方面帝王是天意的代理人，为天下之君主，万民之父母；另一方面他又是天之臣、天之子，对天履行为臣、为子的义务，服从某种观念上的最高主宰。在这个意义上，帝王与其他人一样，一方面支配着自己的下属，另一方面受在上者的支配。这就在观念上使君主臣从、父慈子孝成为对一切社会人普遍适用的法则。

## 2. 天子之孝以德政为本

《太平经》认为：“天但好道，地但好德。”<sup>②</sup>天地为君主的父母，天子恪守孝道，就要不违天意，谨遵天地教诲。“天之为行，不夺人所欲为也；地之为行，亦不夺人所欲为也；明君之为行，亦乐象天地不夺人所为也。与天地相似，故能独长称天地，得其心也。”<sup>③</sup>因此，君主应当“象天地以道德治”<sup>④</sup>，“广哀不伤，如天之行最善”<sup>⑤</sup>。简言之，天子之孝当以德政为本。

## 3. 推行孝道是君道之要义

《太平经》认为，孝是古代圣王的立身之本，治国之道，以孝治国是理想的政治准则，他们强调“圣明所务，当推行而大得者，寿孝为急”<sup>⑥</sup>。《太平经》要求君主率天下以孝，积极推广孝道，使万民以孝善为师而受其教化。

《太平经》的作者将宣扬孝道置于重要地位。他们指出：“本善致善，本孝致孝，本不孝其末不孝，本恶其末恶”，君主的政治行为对推行孝道有至关重要的作用。“天生人民，少能善孝者”，必须树立典型，教化民众。他们主张君主大力表彰那些“孝悌力田之子”，具体措施是

---

① 《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《书用丹青诀、天子皇后政诀》。

② 《太平经合校》卷六七《六罪十治诀》。

③ 《太平经合校》卷九八《署置官得失诀》。

④ 《太平经合校》卷九六《忍辱象天地至诚与神相应大戒》。

⑤ 《太平经合校》卷四〇《乐生得天心法》。

⑥ 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。

“赐其彩帛酒肉，长吏致敬，明其孝行，使人见之”。这样就可以使“傍人见之，是有心者可进爱，有善意相爱，此皆天下恩分，使民顺从”<sup>①</sup>。

《太平经》的作者还强调官吏在以孝治国中的地位与作用。他们认为：“夫长吏者，乃民之司命也，忠臣孝子大顺之人所宜行也。”<sup>②</sup>各级官吏在推行孝道中肩负着重要的责任，君主应当把躬行孝道作为选择官吏的标准，各级官吏则应该成为恪守忠孝的道德楷模。

#### 4. 孝道行而天下治

在《太平经》看来，“孝以止逆乱却夷狄令下顺从易治”。<sup>③</sup>以孝治国可以在教化百姓、防止内乱、抵御外寇等方面收到很好的成效，使天下容易治理。因此，天子不仅要以孝事天、以孝事父、以孝事师，成为躬行孝道的典范，而且要大力推行以孝治天下。各级官吏不仅要“自孝于家”“孝于朝廷”的忠臣孝子，还要教化民众，推行孝道。以孝治国的主旨是以等级名分、道德规范教化社会成员，使臣民孝于亲，顺于长，忠于君，以维护君主制度、等级制度和宗法制度。在《太平经》看来，彰显孝义，推行孝道，可以使“郡县皆慈孝，五谷为丰熟，无中天之民。天为其调和风雨，使时节。……人民师化，皆食养有顺之心，天不逆意也。是善尤善，孝忠尤孝，遂成之”<sup>④</sup>。

由本章各节的分析可见：“君父”在《太平经》的哲学思维、政治思维和社会思维中有着举足轻重的地位和作用。其实这个思路不是《太平经》所独有的。对哲学、政治、社会、家庭问题作一体化的思考，这是一种具有普遍性的历史现象。它源于先秦，秦汉以来逐渐成为全社会的共识，属于统治思想范畴。《太平经》的特点是在论证中更加突出了“家”这个因素和“父”这个角色。这可能与《太平经》必须以更加通俗易懂的语言和逻辑向广大下层民众讲解教义有关。

这个现象提示我们：在研究中国传统思想的时候，如果完全撇开具体的社会内容讨论哲学思维，完全撇开家庭观念讨论政治思维，或

① 《太平经合校》卷一一四《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《孝行神所敬诀》。

② 《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《时形中神精决》。

③ 《太平经合校》卷一一四《为父母不易诀》。

④ 《太平经合校》卷一一四《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《孝行神所敬诀》。



者完全撇开政治思想讨论家庭观念，都是不可取的。在研究中国传统思想文化时，许多学者撇开天高地卑、阳尊阴卑的基本思维逻辑，撇开“三纲六纪”“王道乐土”等重要政治取向，撇开君臣、父子、夫妇等具体社会内容，任意演绎“天人合一”“阴阳和谐”“中和”等哲学命题和“太平”“以民为本”“天下为公”等政治命题，为其添加了许多原本不存在的政治价值和文化意义，这是有问题的。

## 第四章

# 社会权威符号“天地君父师”

以类比各种社会权威的方式，阐释政治思想，特别是君主的权威，这是《太平经》重要的论证方式之一。《太平经》的作者以“天地君父师”这个文化符号标示各种社会权威的神圣地位与共同属性，要求人们绝对服从天神、地祇、帝王、父亲、师长的权威。他们将以天为核心的宗教权威、以君为核心的政治权威、以父为核心的宗法权威和以师为核心的学术权威相提并论，集天地、君主、父亲、师长的权威属性于帝王一身，从而在政治上把帝王崇拜推向了一个新的高峰。但是，这类思想既不是《太平经》的作者首创的，也不是道教经典《太平经》所独有的。它有悠久的历史渊源，又与汉代主流文化相契合，还获得社会各阶层的普遍认同。《太平经》关于“天地君父师”的思想主要来自汉代的统治思想。

### 第一节 天、君、父、师四大社会权威的互证与联署

在中国古代社会，天地、君主、父亲、师长都被奉为绝对权威，其权威属性及相应的社会规范获得社会各阶层的广泛认同。这些绝对权威不仅各自形成标示其权威属性的文化符号，而且以“天地君父师”

连为一体的形式构成一种极其重要的文化符号。“天地君父师”后世通常写作“天地君亲师”或“天地国亲师”。在观念上亲权以父权为主，君主与国家一体，因此三种写法的内涵是大体相同的。

## 一、《太平经》明确将“天地君父师”连为一体

“天地君父师”崇拜发轫于先秦，成型于汉代，并一直传承下来。至迟到明清时期，在家中供奉“天地君亲（国）师”的牌位，早晚焚香叩谢，已经成为广泛存在的民俗文化。在“天地君亲师”这个文化符号的演化过程中，《太平经》扮演着极其重要的角色。

在现存文献中，“天地君父师”的提法首见于《太平经》。《太平经》集前人思想之大成，将“天地君父师”连为一体，以论证臣民对帝王、儿女对父母、弟子对师傅的道德义务和“最上善之人”的标准，主张人们必须全心全意地服从以天为核心的宗教权威、以君为核心的政治权威、以父为核心的宗法权威和以师为核心学术权威。从政治思想的角度看，“天地君父师”崇拜的基本导向是强化帝王崇拜。

《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》以真人与天师的问答的方式，提出这样一个思想：恭谨诚实、“不犯王法”的臣民不是最好的臣民，“居常善养”、并无大错的儿女不是最好的孝子，听从师教、“不失铢分”的弟子不是最好的弟子，他们充其量只能归入“中善之人”一类。至于那些自保其身的人，自以为不犯王法、没有过错，便“啼呼自言不负天，不负君父师”，却统统属于“下愚之人”。那些“第一之善臣民”“上善第一孝子者”“上善之弟子”的共同特征是对君主、父亲、师长恭敬服从，尽心竭力，无怨无悔。“夫上善之臣子民之属也，其为行也，常旦夕忧念其君王也。念欲安之心，正为其疾痛，常乐帝王垂拱而自治也，其民臣莫不象之而孝慈也。”在该诀看来，“天地君父师”具有类似的支配地位和权威属性。“人乃得生于父母，得成道德于师，得荣尊于君”，因此每个人都必须感念君父师的恩德，不能有丝毫违逆的言行。“夫为人臣子及弟子为人子，而不从君父师教令，皆应大逆罪，不

可复名也。”<sup>①</sup>

在《太平经》中，将天地权威、天君权威、天师权威、帝王权威、父母权威、师长权威互拟、互类、互证的事例不胜枚举。从政治思想的角度看，这种做法用社会权威论证了政治权威，进而将各种社会权威的基本属性赋予了帝王。

## 二、“天地君父师”崇拜的文化渊源

在传统农耕社会，各种社会关系的基本模式有明显的同质性，神祇、君王、家长、师傅的权威也有明显的相关性。当人们体察到这种同质性与相关性的时候，便常常用某一种或某一类社会权威来论证另一种社会权威。于是这些社会权威就形成相互依存、相互支撑、相互论证的关系，它们的权威也就被赋予某些共同的属性。正是由于这个原因，神祇、君王、家长、师傅可以互为喻体，天（帝、天子）、父（君父）、师（君师）也成为很常见的君权符号。于是天、君、父、师等各个层面的社会权威被紧密地粘连在一起。这就使各种重要的社会权威都具有了君的属性，而君主的权威也具备了天、父、师的属性。

在现存甲骨文中，有“天”“君”“师”，而无“地”“亲”。学者们对“天”的本义有不同的见解。君字的用例属于占卜者与记事者的姓名或职官名，有的学者释读为“尹”。“师”字则用为官职名。在现存周代金文中，有“天”“地”“君”“亲”“师”等字，其中“师”的用例属于职官名，“亲”的用例属于国名。有的学者据此判断：“在商朝以及西周，‘天地君亲师’还没有互相联属。”<sup>②</sup>从具体的文字表述的角度看，这个判断是有道理的，而从事实与观念的角度看，似乎又可以做出相反的判断，即早在华夏文明初期，神权、君权、父权、师权

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

<sup>②</sup> 王春瑜：《说“天地君亲师”》，《“土地庙”随笔》，光明日报出版社1988年7月版，第4页。王春瑜认为，“天地君亲师”紧密相连形成于战国时期。五者连为一体，而“君”字是核心。这个观点是颇有道理的。但是，笔者认为，“天地君亲师”紧密相连很有可能可以追溯到更为久远的年代。其中，君父师的紧密相连不会晚于春秋时期。

就具有内在的一致性或关联性，因而无法彻底排除它们可以相互联署的可能性。

崇拜各种绝对权威的文化现象很可能是与文明的曙光一同降临中华大地的。服从、敬畏、崇拜神祇、君王、家长、师傅的历史现象可以追溯到早期国家产生之时。在夏、商、西周，上帝的权威、帝王的权威、家长的权威、师长的权威具有内在的一致性。在《尚书》《诗经》中，最高统治者被称为天子、元后、宗子、辟王、君子、君师等，还有天作君作师、天子作天下父母的说法，这就使最高统治者在观念上集上帝权威、君主权威、家长权威、师长权威于一身。这表明，后世“天地君父师”崇拜的主要内容和基本逻辑在当时已经初步形成。

至迟到春秋时期，在理论上，神权、君权、父权、师权之间的类比、互证关系已经相当清晰。当时的人们普遍尊奉天、君、父、师为绝对权威。“天经地义”是论证一切法则的终极依据。<sup>①</sup>君、父、师则并为人世三尊，为臣、为子、为徒者必须事之如一，忠顺不贰。例如，栾共子不事二君，以死殉主。他对这种行为的解释是：“成闻之：‘民生于三，事之如一。’父生之，师教之，君食之。非父不生，非食不长，非教不知。生之族也，故一事之。唯其所在，则致死焉。报生以死，报赐以力，人之道也。”<sup>②</sup>人们对君、父、师必须无贰命、无贰心，甚至以死相报。君臣、父子、师徒之间权威与服从的绝对性由此可见一斑。这类观念已经归纳为“民生于三，事之如一”的成语，类似的言与行在《左传》《国语》《史记》等相关历史文献中也属常见。这表明在当时，天地君父师的类比、互证是一种获得广泛认同的文化观念，其中君、父、师的联署已经初露端倪。

在百家争鸣中，论证天地君亲师的权威及其相互关系成为许多思想家的理论课题，而先秦儒家的理论贡献最大。在现存文献中，最早从理论上将天、君、父、尊相提并论、连为一体的可能是传承殷周文化、颂扬西周王制、论证宗法秩序的孔子。据《礼记·坊记》记载，

① 例如，《左传·昭公二十五年》：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。”

② 《国语·晋语一》。

孔子有一段名言：“天无二日，土无二王，家无二主，尊无二上，示民有君臣之别也。”《孟子·万章上》也引述孔子之言：“天无二日，民无二王。”这个思想以论证君主独一与尊卑等级为核心，涉及一批天、王、父、尊等社会权威及其独尊无二的共同属性。依据这类思想，“君臣之别”并不局限在政治领域，天地之别、父子之别、尊卑之别犹如君臣之别。《荀子·礼论》对这类思想有总结性的阐发：“礼有三本。天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地恶生，无先祖恶出，无君师恶治。三者偏亡焉无安人。故礼上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。”文中还对天地、圣人、王者、祖宗、师长的权威和尊严大加论证与颂扬。这一类的理论势必将天地的权威、圣人的权威、君主的权威、家长的权威和师长的权威紧密地连接在一起。

秦汉以来，一方面有关天地、阴阳、五行、自然的思辨日益精密，另一方面有关三纲、五伦、六纪的规范更加严整。在以儒家学说为主要载体的统治思想的庞大体系中，天具有君、父、师的属性，君具有天、父、师的属性，师具有天、君、父的属性。尽管也有某些调整性因素介入其中，诸如臣子应当作“争子”“争臣”等，天地君父师权威的绝对性却是不容置疑的，所谓“要君者无上，非圣人者无法，非孝者无亲，此大乱之道也”<sup>①</sup>。

在反映汉代统治思想的文献中，引据、阐释、发挥这类思想的事例不胜枚举。《史记·礼书》将事天地、尊先祖、隆君师列为“礼之三本”。《大戴礼记·礼三本》等也有同样的说法。《春秋繁露·基义》以天地、阴阳阐释“君臣、父子、夫妇之义”，以论证“王道之三纲，可求于天”。《白虎通·封公侯》以“天道莫不成于三”，论证“人有三等（尊）：君、父、师”。<sup>②</sup>《白虎通》还明确将“君臣之义”赋予天人、男女、君臣、父子、夫妇、长幼、兄弟、师徒等各种关系。简言之，各种重要的社会权威都有君的属性，各种重要的社会关系都有君臣

① 《孝经·五刑章》。

② 《白虎通》的文渊阁四库全书本“等”作“尊”。

之义。

汉代统治者通过各种途径不断将上述思想向全社会传播。于是对人世三尊“君父师”的崇拜日益大众化、民俗化。在社会舆论中，“在三义敦，终始可称”<sup>①</sup>成为公认的道德评价尺度。正是在这个背景下，《太平经》明确提出必须对“天地君父师”顶礼膜拜，并将一切违背天地君父师意志的人视为“大逆不达理之人”<sup>②</sup>。天地君父师连为一体，既是相关思想观念理论化的结果，也是相关思想观念民俗化的体现。

### 三、“天地君父师”崇拜的理论化与民俗化

“天地君亲师”之所以联署一体、互依互证，是因为每一种权威都囊括了其他权威的主要属性，从而使天地君亲师的基本属性具有类同性。这种类同性既来自人们所面对的社会现实，又来自人们所认同的社会观念。

在“天地君父师”崇拜大众化的过程中，理论化与民俗化是相辅相成的两大文化动因。其中，理论化是推进民俗化的主要文化动因，而理论化的主要特征是在分别论证天、地、君、亲、师权威的来源、属性、特征及其理据和相关规范的同时，系统论证它们的内在一致性。简言之，即天地具备君、父、师的属性，君主具备天、父、师的属性，父母具备天、君、师的属性，师长具备天、君、父的属性。在儒家经典及其注疏中，在汉代著名思想家的论著中，在其他历史文献中，涉及这类话题的文字很常见。前面所列举的孔子、孟子、荀子、董仲舒及《白虎通》相关论述都是典型代表。《太平经》的许多相关思想显然与这些论述有渊源关系。在“天地君父师”崇拜大众化的过程中，《太平经》进一步推动了它的理论化和民俗化，而其主要贡献在于使广大信奉道教的普通民众对“天地君父师”的绝对权威属性深信不疑。

“天地君父师”显然可以分为两组。天地属于人为编造的宗教权威

① [晋]常璩：《华阳国志》卷十上《先贤士女摠赞论》。

② 《太平经》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

或“自然”权威，君、父、师则属于人类社会群体之中产生的权威。其中君、父、师并称“人世三尊”，事君、事父、事师又称“在三之义”。《太平经》的作者不仅极力渲染天、天君、天地的权威属性，而且对君、父、师权威的来源和属性也有详细的论证。他们认为，君、父、师权威的主要来源与功能有所不同，“故父母者，生之根也；君者，授荣尊之门也；师者，智之所出，不穷之业也。此三者，道德之门户也”。在传承天地的统续与实现天地的意旨方面，君、父、师又有共同的责任和相似的属性。“父母乃传天地阴阳祖统也；师者，乃晓知天地之意，解凡事之结；君者，当承天地，顺阴阳，常务得其意，以理道为事。故此三者，性命之门户也。”<sup>①</sup>《太平经》的作者认为，君有天、父、师的属性，父有天、君、师的属性，师，有天、君、父，并对其中缘由多有阐释。这类思想可以在一定程度上反映社会下层的思想观念。这表明，“天地君父师”崇拜在理论化与民俗化方面都取得重大进展，而《太平经》用阐释道教宗教信仰的方式推动了这一进展。

显而易见，各种社会权威的共同属性是导致天地君父师联署的社会动因，帝王崇拜是导致天地君父师联署的政治动因，各种社会权威的互证是导致天地君父师联署的文化动因。联署的根本原因在于它们可以彼此互证，而互证的最终结局导致它们集合为一体。无论在《春秋繁露》《白虎通》等体现统治思想主要特征的著作中，还是在《太平经》等反映大众心态某些特征的著作中，论证与规范君权都是其政治思想的主旨与核心内容。于是以帝王权威为核心，各种绝对权威互依互证，构成了一种理论化、民俗化的“天地君父师”崇拜。在特定历史条件下，这种崇拜与信仰在社会各阶层广泛传播。《太平经》之所以极力宣扬这类思想，是因为它不仅是思想家反复论证的，统治者大力倡导的，还是社会大众广泛认同的，属于一种社会普遍意识。

经过从相互类比、相提并论，到彼此互证、联署一体的演化过程，“天地君父师”成为一种大众化的文化符号。这种大众文化符号究竟最早出现于何时？由于文献的缺略，尚难确知，而《太平经》即便不是

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。



这个文化符号的首创者，也是现知最早的使用者。这种符号的内在逻辑和文化意义一方面通过理论化而成为官方学说的重要组成部分，一方面通过民俗化而成为广大民众的普遍信仰。于是对各种绝对权威顶礼膜拜的现象逐渐遍及社会各个阶层。

“天地君父师”后世通常写作“天地君亲师”或“天地君国师”。在民俗中，这类崇拜通常以牌位为重要的文化符号，诸如供奉皇天上帝的牌位、供奉天地神祇的牌位、供奉先圣先师的牌位、供奉祖宗的牌位和供奉“天地君亲师”的牌位。相关的文化符号和思想理念对社会各阶层的精神世界有深刻的影响。在政论文章中，“在三之义，曰君父师”<sup>①</sup>是重要的理论依据。在民俗文化中，人们普遍认为“天地君亲师，此五件世上都该感激，都该设牌位早晚分享叩谢。切不可懈怠，做个忘恩负义的人”。<sup>②</sup>在日常生活中，一些人“遇天地君亲师字，必敛容端楷，虽造次亦然”。<sup>③</sup>在通俗读物中，借“天地君亲师”宣扬忠孝之道的现象司空见惯，清朝石成金撰集的《传家宝》堪为典型代表。在家庭生活中，至迟至明清以来，民众普遍供奉“天地君亲师”，或用金漆雕木，或红纸书写，置于家中正屋的几案上，不时烧香，顶礼膜拜。这种现象为剖析统治思想与民间社会意识关系提供了重要的研究素材。

如果说各种儒家经典在“天地君父师”崇拜理论化方面贡献颇多的话，那么道家经典《太平经》在“天地君父师”崇拜民俗化方面发挥着重要的作用。两种版本的“天地君父师”崇拜在基本思路和主要功能上大体相同，并没有本质的差异。《太平经》的“天地君父师”崇拜及相关的政治思想表明：仅就核心政治价值而言，《太平经》与当时的统治思想并无重大的差异。

① [宋]魏了翁：《鹤山集》卷五七《湘乡萧定夫师友堂铭》。

② [清]石成金撰集：《传家宝》卷之一《俚语第二·敬上》，天津社会科学出版社1992年版，金青辉、阎明逊点校。

③ 《清惠集》卷八《山东按察司副使邵康山墓志铭》。

## 第二节 天、君、父、师权威属性的内在一致性

天、君、父、师是中国古代社会最重要的绝对权威。分而言之，它们分别代表不同体系、不同关系中的绝对权威。天是天人体系中的绝对权威，君是政治体系中的绝对权威，父是宗族体系中的绝对权威，师是学术体系中的绝对权威。总而言之，天、君、父、师集中代表各种绝对权威的基本属性。《太平经》对天、君、父、师的权威属性的内在一致性有系统的论证，其基本思路与当时的官方学说并无二致。

### 一、天的君、父、师属性

在华夏古代文化中，“天地”具有宗、主、君、祖的属性。分而言之，天为日、月、星辰之宗，地为山岳、江河之宗；总而言之，天地为万物之宗，而天地统一于天。除少数思想家视天、天地为纯粹的自然物质以外，人们普遍将它们视为最高主宰和人世间一切事物的终极依据。因此，天、天地既可以用于指称天神地祇等重要 的神明，又可以用为重要的哲学范畴。天地崇拜是一种宗教式的或信仰化的绝对权威崇拜。

《说文解字·一部》：“天，颠也。至高无上。从一大。”天的本意指人的头顶，引申为苍苍者，又假借或转注为至上神，进而成为义理的代称。头顶为人体之至上，天穹为自然之至上，上帝为神明之至上，义理为原则之至上。“至高谓之天”<sup>①</sup>，天字的核心词义是至高无上、至尊无极、至大无形。因此，天可以用为具有主宰性的社会权威的文化符号。

“地，天之合也。”<sup>②</sup>天与地相互匹配。苍苍在上者为天，茫茫在下者为地。《说文解字·土部》：“地，元气初分，轻、清、阳为天，重、

① 《荀子·儒效》。

② 《春秋繁露·天尊地卑》。

浊、阴为地。万物所陈列也。从土，也声。”地为土之别名，土为田之总称。天地合和、化生万物、载养万物的地被视为万物之祖。因此，地（土地之土、五行之土）有贵<sup>①</sup>、君<sup>②</sup>等义项。地祇、后土则为土神、社神之称。显而易见，与天相匹配的地也可以作为重要的社会权威符号。

作为宗教信仰，天神地祇位于诸神之上而天神独尊，所以天可为整个神灵体系的代表。作为哲学概念，天道涵盖天地之道、阴阳法则，所以天可为一切自然法则的代称，甚至可为自然、社会、人生一切法则的总称。无论做什么事情，人们都力图了解天的旨意，顺应天的法则，服从天的安排。天以终极依据的面目支配着信仰者的信念和行为。因此，天地崇拜的核心是天（天神、天道、天理）崇拜。

将“天”奉为主宰者的思想观念源远流长。至迟到西周，“天”就被赋予宗教中的至上神明或哲学上的最高范畴的属性。在《周书》中，“天命”之“天”是绝对主宰的同义词。在春秋战国时期，“天”是诸子百家共同关注的话题，也是他们普遍使用的理论概念。老子之“天”从属于道，却依然具有一定的主宰者的意蕴，如“天网恢恢，疏而不失”。<sup>③</sup>孔子主张“畏天命”<sup>④</sup>，墨子主张从“天志”<sup>⑤</sup>，他们都赋予“天”以主宰之义。孟子侧重从义理之天的角度论天命。在他看来，天主宰一切，天命非人力所能抗拒，“顺天者存，逆天者亡”。<sup>⑥</sup>荀子主张“制天命而用之”，而荀子之“天”仍是人类本性、礼乐制度的最终依据，故“人之命在天”。<sup>⑦</sup>韩非之“天”的神秘色彩最为淡薄，却又俨然为一切法则的终极依据。因此，韩非有时也说：“天有大命，人有

①《春秋繁露·五行对》：“土者，五行最贵者也。”

②《春秋繁露·五行相胜》：“土者，君之官也。”《春秋繁露·五行相胜》：“中央者土，君官也。”

③《老子·七十三章》。

④《论语·季氏》。

⑤《墨子·天志》。

⑥《孟子·离娄上》。

⑦《荀子·天论》。

大命。”<sup>①</sup>先秦诸种天论，有的纯属神学，有的纯然哲理，两极之间又有形形色色的中间类型。无论何种类型，“天”都是一种至关重要的理论依据。奉天为最高主宰始终是占统治地位的思想观念。

在两汉，神学化与自然化的两大类天论并存，而汉儒之说居于官方学说的地位，并对学者的理论和世俗的信仰有广泛而又深刻的影响。董仲舒说：“天者，百神之大君也。”<sup>②</sup>《白虎通·天地》：“天之为言镇也，居高理下，为人镇也。”这些说法可以体现统治思想的特征。汉儒之天，神性充斥，其流弊竟至于谶纬盛行。因此，人们普遍对“天”顶礼膜拜，赋予天神以“君”的属性。

早在《太平经》产生以前，以君、父、师的属性论证天的属性就是一种常见的思想现象。《尔雅·释诂》：“天，君也。”这类思想获得广泛的认同。《周易·说卦》：“乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。”《庄子·达生》：“天地者，万物之父母也。”《荀子·礼论》：“天地者，生之本也。”《春秋繁露·顺命》：“天者，万物之祖。”人们普遍认为天有父祖的属性。自《周易》阐发天地成象，教化人类，圣人则之，垂法后世，<sup>③</sup>这类的说法也获得广泛认同。“天垂文象，人行其事，谓之教。教，效也，言上为而下效也。”<sup>④</sup>这就是说，天地不仅是众神之君、万物之君、人类之君，也是万物、人类的父母，还是人类之师。天地垂象于人类，人类以天地为师。这是天地崇拜的重要理据之一。

在《太平经》中，“天”是神的称谓之一。天君的至上地位和天地的宗教哲学性质使《太平经》所说的“天地”最具信仰色彩，其绝对权威效应也最大。在对天（天地）权威的论证中，《太平经》一再强调天有君、父、师的属性，并以此渲染天（天地）的无上权威。其中，以下几类说法很有代表性：“天者，君也”<sup>⑤</sup>；“夫天地，乃万物之父

①《韩非子·扬权》。

②《春秋繁露·郊语》。

③《周易·系辞上》：“天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。”

④《太平御览》卷五九三《文部九·教》引《春秋元命苞》。

⑤《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

母，凡事君长”<sup>①</sup>；“道为化首，天为人师法”；“天与道乃最居上，为人法”<sup>②</sup>；“天守道而行，即称神而无方。上象人君父，无所不能制化，实得道意”<sup>③</sup>；“天之为法，若慈父母贤明君”<sup>④</sup>。在《太平经》看来，作为至上神明，天君是宇宙中的绝对主宰；作为道的化身，天是最高法则和一般规律的化身；作为自然法象，天地是一切人事的终极依据；作为人类祖宗父母，天地生养并教化人类。因此，天兼具君、父、师的属性。这些观念分别从宗教、哲学、自然、伦理等层面把人们引向天地崇拜。

天地崇拜的特殊地位不仅体现在至上天神权威的神圣性，还体现在各种重要的社会权威都具有天的属性。这类思想发端于先秦，汉代思想家多有系统论说。例如，董仲舒认为：“天子受命于天，诸侯受命于天子，子受命于父，臣妾受命于君，妻受命于夫。诸所受命者，其尊皆天也，虽谓受命于天亦可。”<sup>⑤</sup>这就是说，君为臣之天，父为子之天，夫为妻之天。在各种支配与被支配关系中，被支配者必须服从支配者，以支配者为“天”，这种现象都可以称之为“受命于天”。《太平经》深受这类思想的影响，并以宗教信仰的方式论证君、父、师与天地的相互关系及内在一致性，赋予君、父、师以天的属性，进而明确将“天地君父师”联署在一起。

在《太平经》看来，天为至上神明，天为最高法则，天地为阴阳化身，天地为自然的法象，天地为人类的祖宗父母，天地为人类的师长等，这些观念分别从宗教、哲学、自然、伦理、教化等层面把人们引向天地崇拜。其中任何一项都会使认同者向天地俯首称臣，顶礼膜拜，更何况在道教信众中这些观念是彼此交汇在一起的。这种文化现象为认识《太平经》的宗教思想及其核心政治价值，进而判定其基本属性提供了重要的事实依据。

---

① 《太平经合校》卷四九《急学真法》。

② 《太平经合校》卷一一七《天咎四人辱道诫》。

③ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

④ 《太平经合校》卷九〇《冤流灾求奇方诀》。

⑤ 《春秋繁露·顺命》。

## 二、君的天、父、师属性

“天地君父师”之君主要指作为一国政长的君主。君主是一种政治角色。在人世三尊中，君的权威最具兼备性。早在春秋以前，各种绝对权威的基本要素向最高统治者的汇聚已经完成。《尚书·泰誓》有“天佑下民，作之君，作之师”和“元后作民父母”等。在《尚书》《诗经》中，最高统治者被称为天子、元后、宗子、辟王、君子、君师等。这都使最高统治者在观念上集上帝权威、君主权威、家长权威、师长权威于一身。《左传》《尔雅》等先秦文献中有“君，天也”<sup>①</sup>或“天，君也”<sup>②</sup>之类的说法。王者、天子、君主等统治者亦可称为“天吏”<sup>③</sup>。《周易》将天、父、君列为同属于阳（乾）的权威、尊者。在儒家经典和以孔子、孟子、荀子为代表的儒家学说中，天、君、父、师的权威向君主汇聚的观念已经达到理论化的程度。

在汉代，《尚书》《诗经》《周易》等被奉为毋庸置疑的儒家经典，孔子等先儒被奉为神圣无比的学术权威。天子受命于天、天子为民父母、天子教化臣民的思想获得广泛认同。产生于先秦的各种相关的政治文化符号继续被人们沿用。论证这类思想的著作和言论也不胜枚举。在“王道三纲”或“三纲六纪”中，君主的权威得到“天”“父”“师”等其他社会权威的有力支撑，并称“人世三尊”的君、父、师形成类比关系。在官方学说代表作中，“君之于臣，天也”<sup>④</sup>的说法亦属常见。它们都成为《太平经》相关思想的重要来源。

《太平经》以宗教说教的形式，系统阐释“人君，天也”<sup>⑤</sup>，“君为父，象天”<sup>⑥</sup>。在《太平经》中，“君师”也是标示君主权威的文化符号之一。简言之，君禀赋天命，对臣有生之、养之、教之之恩，兼

① 例如，《左传·宣公四年》：“君，天也。天可逃乎！”

② 例如，《尔雅·释诂》：“天，君也。”

③ 例如，《尚书·胤征》：“天吏逸德，列于猛火。”《孟子·公孙丑下》：“为天吏则可以伐之。”

④ 《大戴礼记·虞载德》。

⑤ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

⑥ 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

具天、君、父、师的属性，这就是臣民必须为君肝脑涂地的缘由。《太平经》的这类思想显然深受统治思想的影响。

### 三、父的天、君、师属性

在五大绝对权威中，惟有父的权威建立在真实的血缘基础上，所以人们普遍视之为理所当然，因而为其提出的论据较少思辨色彩。也正是由于这个缘故，在文化观念上，父亲的权威最具绝对性，子女必须无条件服从。

“父”很早就是一种重要的社会权威符号。甲骨文中的“父”字为一只手持物的象形，或从又，或从丂，无论写为左右手，都表达同样的意义。对于这个字所象何形，所示何义，特别是这只手所持何物，古文字的研究者有不同看法。例如，罗振玉疑为父字象父手持炬之形。郭沫若等认为父字象父手持石斧之形，为斧之初文。张舜徽认为许慎的家长“举杖”以“率教”之说必有所本。一些学者则认为父字是手持拐杖，象长老之形。上述说法有一个共同点：无论人手持何物，这个文字符号都可以用于标示某种权威属性，它是一种名曰“父”的社会权威的文化符号。

“父者，尊之辞。”<sup>①</sup>在现实生活中，除父亲外，还有许多社会角色可以以“父”相称。如父辈亲属可以尊称为“伯父”“舅父”等，长老等尊长之人可以尊称为“父老”<sup>②</sup>，太师等宰辅之臣可以尊称为“父师”<sup>③</sup>，拥有政治权力的君主可以尊称为“君父”“民之父母”。在这类用法中，“父”都具有一定的社会权威属性，它标示了男性、父辈、尊长、官长、君长等在各种相对关系中的尊者之位。在等级社会，尊称必为美称，美称多由尊称转化而来。于是“父”成为男子之通号、

---

① 《尚书·酒诰》：“矧惟若畴圻父。”孔颖达疏：“父者，尊之辞。”

② 《公羊传·宣公十五年》：“什一者，天下之中正也。什一行而颂声作矣。”何休注：“耆老有高德者，名曰父老。”

③ 《汉书》卷二七上《五行志上》：“箕子在父师位而典之。”颜师古注：“父师，即太师，殷之三公也。箕子，纣之诸父而为太师，故曰父师。”

丈夫之美称。《公羊传·隐公元年》：“父，犹傅也，男子之美称也。”这种用法的父读曰“甫”。《说文解字·用部》：“甫，男子美称也，从用、父。父亦声。”父字由社会权威的尊称到一般的男子美称的演化过程，颇似“君”字由政治权威的尊称到一般的人物美称的演化过程。这类现象与“君子”由君主称谓演化为道德符号有相似之处。它们都是从特指权威的尊称演化为人际常用的敬语的典型事例。因此，作为“尊之辞”的“父”无疑属于社会权威符号的范畴。

“天地君父师”之“父”主要指作为一家之长的父亲。《说文解字·又部》：“父，矩也，家长率教者。从又，举杖。”父的核心词义是家长，家长通常是父亲。因此，父字主要用于指称父亲，亦可指称父辈，而“父兄”亦为家长的常用称谓。《白虎通·三纲六纪》：“父子者，何谓也？父者，矩也，以法度教子也。”在汉代，这种说法占据主流地位，属于统治思想范畴。由于生育子女、教化子女、主持家政的家长是父的核心词义，所以这个字又有天<sup>①</sup>、隆<sup>②</sup>、尊<sup>③</sup>、大<sup>④</sup>、本<sup>⑤</sup>、始<sup>⑥</sup>等义项。这些词义为父字注入了更多的至高无上的权威属性。这种文化现象是父权崇拜的产物。

父权崇拜是人类最早的社会权威崇拜。父权制确立之后，祖宗崇拜、男性生殖器崇拜等都是父权崇拜表现形式之一。文明之初，宗法制度兼备政治权力统治和血亲道德制约双重功能，因而奠定了中国古代基本的社会结构与文化结构。早在先秦，父就与君并驾齐驱，成为最重要、最常见的社会政治权威。《左传》等先秦文献中的“君父”之称就是这种观念的文化符号。各种儒家文献的政治思想以伦理政治化和政治伦理化为基本特征。儒家有关家无二主、君父一体、忠孝之道、礼有三本的阐释将父权崇拜理论化、政治化。秦汉以后，家国同构观念促使历代统治者不遗余力地维护父权对家族和家庭的统治。无论在

①《仪礼·丧礼》：“父者，子之天也。”

②《荀子·致士》：“父者，家之隆也。”

③《仪礼·丧服》：“父，至尊也。”

④《庄子·列御寇》：“正考父一命而偻，再命而僂，三命而俯。”成玄英疏：“父，大也。”

⑤《史记》卷八四《屈原贾生列传》：“父母者，人之本也。”

⑥《老子·四十二章》：“吾将以为教父。”河上公注：“父，始也。”



官方学说中，还是在国家法律中，父家长在家族内部的权威地位都得到充分的保护，这就进一步扩大了父权崇拜的影响力。在社会风俗和日常生活中，父权崇拜的深刻影响也到处可见。父权崇拜一直是中国古代主流文化的重要内容之一。

在汉代，儒学是官方学说，儒家经典有关父权的论述属于占统治地位的思想。许多相关论述常常被人们引用，诸如《周易·家人卦》：“家人有严君焉，父母之谓也。”《孝经·圣治章》：“父子之道，天性也，君臣之义也。父母生之，续莫大焉。君亲临之，厚莫重焉。”《仪礼·丧礼》：“父者，子之天也。”在政论中，人们常常以天地论证父母的权威，认为“父者犹天，母者犹地，子犹万物也”。<sup>①</sup>父母类天地、类君主、类师长。在汉代文献中，特别是经典注疏中，这类思想很常见。

在《太平经》中，多次出现父犹如天、母犹如地、子犹如万物的说法，“父象天，母象地，子象中和”<sup>②</sup>。父的地位尊高，并被赋予绝对权威的属性。《太平经》认为，父有天、君、师的属性。“父象天”，“父为君”<sup>③</sup>，父“主教化以时节”<sup>④</sup>。父与子女骨肉相连，生之、养之、教之，类天地、类君主、类师长，父是家庭中的绝对主宰。《太平经》还将君权与父权相比附，全面阐释了君权的来源、构成，提出了系统的政治主张。

#### 四、师的天、君、父属性

“天地君父师”之师特指教师（师长、师傅、师父）之师。师长权威与君主权威、父兄权威有悠久的历史渊源和内在的一致性。如前所述，早在春秋时期就有“民生于三，事之如一”的谚语，将生己之父、教己之师、食己之君并称为“生之族”<sup>⑤</sup>。师与君、父比肩而列，可

① 《汉书》卷六三《戾太子传》。

② 《太平经合校》卷九三《国不可胜数诀》。

③ 同②。

④ 《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

⑤ 《国语·晋语一》。

见其地位之尊崇。从此以后，“人生在三，君、父、师”一直是论说师长权威与弟子规范的重要论据。

据记载，孔子以“色难”论孝，将弟子对先生的行为规范与子弟对父兄的行为规范相提并论。<sup>①</sup>“弟子”之称就是一个旨在标示师长如父兄的文化符号。门人弟子还有一个称谓叫做“役”。亦称“服役”“徒役”等。《韩非子·五蠹》：“仲尼，天下圣人也……而为服役者七十人。”服役者即门人弟子。《庄子·庚桑楚》：“老聃之役有庚桑楚者，偏得老聃之道。”成玄英疏：“役，门人之称。古人事师，供其驱使，不殫艰危，故称役也。”《说文解字·殳部》：“役，戍边也。”役是各种服役者的统称。仆役、役徒等原本是奴隶之称。因此，役为贱称、贱事。门人弟子的一个常见称谓是“徒”，亦称“徒役”、“门徒”、“徒弟”等。徒、徒役等原本也是刑徒、罪役、奴仆、服役者的贱称。老师为先、为父、为长、为师，学生为弟、为子、为役、为徒，仅从这些称谓就不难看出师徒关系的君臣父子属性。

在汉代，师与君、父并称人世三尊。师徒关系兼有君臣、父子之义是师长权威的重要理据之一。《白虎通·辟雍》：“师弟子之道有三。《论语》‘朋友自远方来’，朋友之道也。又曰‘回也视予犹父也’，父子之道也。以君臣之义教之，君臣之道也。”师徒如父子、师徒如君臣，师有君与父的属性。在论证师长权威的时候，人们尤为强调“师长，君臣之纪也，以其皆成己也”。<sup>②</sup>人之安身立命离不开君、父、师，故君权、父权、师权呈三足鼎立之势。事师与事君、事父类同，因此人们普遍认为师父与弟子“有君臣、父子、朋友之道”。<sup>③</sup>

《太平经》关于师长权威的基本思路显然深受统治思想的影响，而具体说法又有道教的特征。《太平经》认为，在维系人类社会方面，君、父、师各有其地位与功能，而师是不可或缺的。“夫师，开蒙为道之端，君父及师，天下命门，能敬事此三人，道乃大陈。”<sup>④</sup>因此，师与君、

① 《论语·为政》。

② 《白虎通·三纲六纪》。

③ 《白虎通·丧服》。

④ 《太平经合校》卷九四至九五《阙题》。

父比肩而三，是人类社会最重要的社会权威之一。

在《太平经》看来，“夫师者，乃天地凡事教化之本也”<sup>①</sup>。在教化者的意义上，君、父、师的权威有相同的属性。父兄是子弟之师，君父是臣子之师，师父是弟子之师，正是一个“教”字使君、父、师连为一体。因此，师徒关系类同君臣、父子关系。“先生为师，尊之为君，称之为父。故师君父不可不明，臣不可不忠，弟子不可不顺。”<sup>②</sup>师就是一种君、父，为师者亦可尊称为君、父，因而弟子事师与事君、事父类同。

夸饰天师的权威是《太平经》的显著特点之一。《太平经》认为：“造之者天，明之者师，行之者帝王，此三事者相须而成。”<sup>③</sup>据说，天师“以天为师”，代天传意，为“皇天神人师”<sup>④</sup>。早期道教以“天师”为教长名号之一，《太平经》也号称是“天师之书”。因此，《太平经》极为重视对天师权威的论证，有时甚至将师称之为“师君父”。《太平经》的天师崇拜实际上是一种宗教化的绝对权威崇拜。

《太平经》热切期待君主做道德楷模，行教化于天下，为万民之仪表，以上行下效，再造太平。为此，君主必须尊师重道，“受命于天，受体于地，受教于师，乃闻天下要道”。<sup>⑤</sup>在这方面，古代圣王堪为典范。“古圣贤帝王将兴，皆得师道，入受其策智，以化其民人，师之贵之，乃言其能知天心意，象天为行也。”<sup>⑥</sup>《太平经》的作者们一而再、再而三地向君主推销天师之书，希望借助神仙信仰、长生之术博取统治者的信任，进而参与政治，平治天下。在这样的思想体系中，以天师为代表的师长权威的绝对性被提升到无以复加的地步。

①《太平经合校》卷一〇九《两手策字要记》。

②《太平经合校》卷一一二《不忘诚长得福诀》。

③《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《明师证文延帝命法》。

④《太平经合校》卷三九《解师策书诀》。

⑤《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

⑥《太平经合校》卷一一七《天咎四人辱道诫》。

## 五、“上善三行”的内在一致性

《太平经》的作者将“天地君父师”列为最重要的社会权威，一再指出：“君父及师，天下命门，能敬事此三人，道乃大陈。不事此三人，室闭无门，福德皆逃，祸乱为怜，详惟其事，无失书言。父母生之，师教其交，居亲仕之，可不慎焉。”<sup>①</sup>他们不仅认定君父师的权威具有内在的一致性，还明确指出事天、事君、事父、事师的一致性。

《太平经》称君父师为“三人”，称事君、事父、事师为“三事”，称侍奉君父师的行为为“三行”。在《太平经》中，论说“三事”“三行”的一致性的文字很多。例如，《六极六竟孝顺忠诀》以“子不孝”“弟子不顺”“臣不忠”为三行不善，认为“三行不顺善之子”必然招致“天地憎之，鬼神害之，人共恶之，死尚有余责于地下”。<sup>②</sup>《上善弟子为君父师得仙方诀》的说法最为典型。该诀将上善孝子、上善臣子、上善弟子相提并论，将事父、事君、事师并称“三事”。三事的共同法则是“有益于君父师”，“不负天，不负君父师”。从具体内容看，三事虽有一些差别，却都包含赡养、敬事、服从等，而惟有以“守道”“求奇方殊术”的方式，使父母、君主、师傅无忧无虑、健康长寿、长生不老，方可以称之为“上善之孝子”“上善之臣子”“上善之弟子”。简言之，判定“上善之人”的标准是“益于君父师”。由此可见，《太平经》所说的上善“三事”、上善“三行”在《太平经》的作者看来，一方面“夫君无贤臣，父无孝子，师无顺善弟子，其为愁不可胜言也”<sup>③</sup>，另一方面“子恶乱其父，臣恶乱其君，弟子恶乱其师，妻恶乱其夫，如此则更相贼伤大乱，无以见其善也”<sup>④</sup>。能否切实维护君、父、师的权威、尊严和利益，直接关系到社会安危和政治的治乱。因此，《太平经》的作者谆谆告诫信众必须做到“不负君父师”，否则“为

① 《太平经合校》卷九四至九五《阙题》。

② 《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

③ 《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

④ 《太平经合校》卷五三《分别四治法》。

人臣子及弟子为人子，而不从君父师教令，皆应大逆罪，不可复名也”<sup>①</sup>。

### 第三节 尊长崇拜与王权的社会心理基础

有的学者认为，《太平经》“构建起树立道教天师权威以及以君父师取代君父夫的‘三纲’新格制”。<sup>②</sup>这种观点不无道理，注意到了《太平经》的思想特点，而“取代”一词值却得推敲。

《太平经》宣扬天地人的和谐，渲染天地、天师的权威体现了早期道教教义及其宗教组织的某些特点。张角自称“皇天”以聚众举事。张角、张宝、张梁兄弟自称“天公将军”“地公将军”“人公将军”等。这种现象显然与天地崇拜有直接的关系。创立太平道的张角被尊为“大贤良师”<sup>③</sup>，五斗米道的张鲁自号“师君”<sup>④</sup>，天师道以天师为教派之名和教长之称。这些现象都表明早期道教重视对天地权威和天师权威论证是出于渲染教宗权威、维系宗教组织、传播宗教思想的特殊需要。正是由于这个原因，师的地位与功能受到格外的重视。

但是，《太平经》没有以“天地君父师”取代“三纲六纪”，而是将二者相互贯通，构建了以维护君父权力为核心的遍及社会各个层面的尊长崇拜。主要体现为以下三点：

#### 一、“三纲六纪”与“天地君父师”并行不悖

在《太平经》中，既有“三纲六纪”的提法，又有“天地君父师”的提法。“三纲”将君权、父权、夫权相提并论，以维护君臣、父子、夫妇三种最基本的社会关系为要旨，进而论证各种重要的社会关系的

① 《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

② 罗炽主编：《〈太平经〉注译》上册，重庆：西南师范大学出版社1996年版，第250页。

③ 《后汉书》卷一〇一《皇甫嵩传》。

④ 《三国志》卷八《魏志·张鲁传》。

基本规范；“天地君父师”将神权、君权、父权、夫权、师权相提并论，以维护几种最重要的社会权威为要旨，为维护“人世三尊”提供重要的理论依据。君权与父权既被纳入前者，又被列入后者，君父权威的特殊地位由此可见一斑。《太平经》的不同的篇章有不同的主题和侧重点。由于道教自身的特殊需要，《太平经》更为关注对“君父师”的论证，明确论及“天师”“师”的篇章较多。这并不意味着以“君父师”取代“君父夫”。在现实生活中，男权、夫权、父权往往集于同一个人身上。因此，在涉及两性关系、家庭关系时，《太平经》对男权、夫权、父权的支配性作了充分的论证，明确主张“事母不得过父”，并将“女子专家”与“臣秉君权”视为社会动乱的根源。<sup>①</sup>这正是夫为妻纲的基本思路。从《太平经》的思想体系看，“天地君父师”与“三纲六纪”是并行不悖的关系，神权、君权、男权、夫权、父权、师权具有内在的一致性，它们共同构成网络化的社会权威体系。

《太平经》的作者将天人关系、君臣关系、男女关系、夫妻关系、父子关系、师徒关系相互比附，用相互类推的方式论证神权、君权、男权、夫权、父权、师权的内在一致性。他们不仅将男女、夫妇与天地、君臣视为同一类关系模式，还用“天尊地卑”“阳尊阴卑”为这类思想提供哲理性依据。在一部《太平经》中，这类事例不胜枚举，其中一些重要的思路在以上章节多有论及，此不赘述。在《太平经》的作者们看来，天人、男女、夫妻、父子、师徒等每一种关系模式都具有尊卑之别和君臣属性。这表明，他们虽然不常使用“三纲”这个词，却极力维护君臣、父子、夫妇之间的支配与被支配关系。

## 二、尊长权威的“君”属性具有普遍意义

“天地君父师”的核心涵义是“君”，君的属性贯穿这五个字。《太平经》的作者不仅以“天地君父师”和“三纲六纪”系统论证了人类社会各种尊长权威的内在一致性，还将尊长权威由人世间推广到自然

---

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷三六《事死不得过生法》。

界，所谓“天下之事，各自有君”<sup>①</sup>，诸如山为土地之君长，木为植物之君长，……简言之，万物万类皆有尊长，尊长权威皆有君的属性。这就形成了涉及社会各个层面、各个领域的泛化的尊长崇拜，并在不同程度上将君的属性赋予形形色色的尊长。泛化的尊长崇拜集中体现在“君”的指称对象的广泛性和“君臣关系”的广泛性。在他们看来，“君臣关系”是一切具有隶属性、支配性的社会关系的本质特征。

社会权威崇拜实际上属于解释性的文化信仰。它旨在向其信众阐释这样的道理：为什么应当由尊长担当相应的社会共同体的主宰者？为什么社会共同体中的其他成员必须绝对服从尊长？各种尊长的权威具有怎样的属性？在尊长面前人们有什么道德义务？社会权威崇拜对于维护既定的社会秩序及与之相应的社会权威起着关键性的作用。如果说屈服于强权压力或着眼于利益权衡是“口服”，那么遵从于文化信仰或认同于习俗惯例则是“心服”。泛化的尊长崇拜是一种更具基础性、普遍性的社会意识，它为帝王崇拜提供了坚实的社会心理基础。

天地君亲师，分而言之，各有分野，各有统辖；总而言之，又互相比附，连为一体。这就织就了一张遍布天人体系、政治体系、宗法体系、学术体系的绝对权威支配之网。无论人们处在哪一个体系中，都将面对一个似曾相识的无上权威。这个权威大网又有梯级配置。人们在学尊师，在家尊亲，在国尊君，在天下尊天（天地）。天至高无上，然而毕竟是虚拟的。因此，这张绝对权威大网的真正支配者是君。君居于政治体系之上，又兼握天地君父师的权威。君才是名副其实的至上权威。

### 三、整合各种重要社会权威属性的帝王权威

社会权威是使人服从的力量和威望。权威通过一定的人、集团、组织对人们的信念和行动所产生的影响而调整或指导人类的社会活动。人类结为社会、组成团体、相互依赖、联合行动的首要条件是要

---

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷九四至九五《阙题》。

有一个能处理一切所属问题的起支配作用的意志，这就是权威。一定的权威和一定的服从都是人类社会所必须的。不仅如此，在人类社会发展的任何阶段，都会在一定范围内、一定条件下需要绝对权威和绝对服从，甚至需要众人绝对服从于某一个人的意志。权威意味着尊严与权力，又以人们的服从为前提来发挥其作用。围绕社会权威构成的社会关系以指令（指导、指挥、指使）与服从（信从、顺从、胁从）为基本特征。这类社会关系或多或少带有支配性。其中政治权威，特别是政权体系中的政治权威通常具有明显的“统治”属性。

从政治思想的角度看，《太平经》宣扬的“天地君父师”归根结底是为君权而设，它从权力的来源、构成和属性等诸多角度论证了帝王权威的绝对性。分而言之，天、地、君、父、师都是绝对权威的文化符号；合而言之，“天地君父师”是信仰化的绝对权威崇拜符号。这五个字集中体现了中国古代权威崇拜的主要特征。在“天地君父师”中，君主之君处在特殊位置。在观念上，君上承虚拟的天、地，下连实在的父、师。《太平经》将“天地君父师”视为重要的宗教象征物，这就将君的属性发散到天、地、父、师，又将天、地、父、师的属性收拢到君的身上。整合各种重要社会权威属性的帝王权威兼有“天地君父师”的属性，而神权、君权、父权、师权恰好构成最高统治者权力的四个主要来源和重要构成。因此，“天地君父师”的权威特征集合在帝王一身，论证天地、父母、师长权威的理据也可以用来论证帝王权威。于是“天地君父师”为帝王权威提供了全面论证与支撑。这就为维护帝王的地位与权力提供了丰富的文化资源。

文化信仰、习俗惯例、社会规范、法律制度、人格魅力、利益权衡、威权强制等都是形成与维护社会权威的重要因素。一位拥有政治权威的统治者是由多种因素共同造就。在通常情况下，中国古代君主权威合法性的来源与基础大多兼容上述各种因素。其中与社会秩序正当性直接相关的各种文化因素，特别是文化信仰发挥着至关重要的作用。基于文化信仰，广大臣民普遍认为现实中的君臣秩序具有正当性。因此，在通常情况下，只要君主符合公认的条件，广大臣民就会自觉地服从他的统治。



## 第五章

# 专门标示最高统治者的政治文化符号

---

在阐释涉及君主政体和帝王权威的各种问题时,《太平经》使用了许多专门标示最高统治者的文化符号。这些政治文化符号及其主要文化意义都不是《太平经》的作者所独创的,它们都来自源远流长的主流政治文化,有的甚至沿用了数千年。对各种专门用于标示最高统治者的政治文化符号,《太平经》的作者做出自己的诠释和解读。在基本思路上,这些诠释和解读往往沿袭传统的说法,因此与当时的统治思想必无二致。但是,《太平经》一些诠释和解读又有自己的特点,从而为许多标示最高统治者的政治文化符号注入了更丰富或更有道教特点的意义。从对这些政治文化符号的使用、诠释与解读中不难看出,《太平经》的作者不仅将一切政治权力都归属于帝王,而且用神权、父权、师权为帝王权力提供支撑,从而塑造了一个至上的、全能的、无所不在的社会政治权威。本章侧重考察《太平经》对各种标示最高统治者的文化符号的诠释与解读,揭示其君权观念的主要内容和基本特征。

## 第一节 强调最高统治者唯一性、至上性的君权符号解读

在中国古代，凡是主张实行君主制度的人都强调最高统治者的唯一性、至上性。《太平经》的作者亦然。在使用和解读各种君权符号的时候，《太平经》的作者从不同角度渲染最高统治者的唯一性、至上性，具体表现有以下几点：

### 一、囊括各种君权要素的文化符号体系

在《中国帝王观念》一书中，张分田教授指出：关于最高统治者的政治角色，中国古代政治文化有一系列相关的文化符号。其中各种君主称谓最具概括性、形象性。根据产生之初的主要文化意义，可以将形形色色的君主称谓大体分为宗法称谓、权势称谓、神化称谓、圣化称谓和礼仪称谓等五大类。其中“宗”“君父”等宗法称谓主要标示君主的宗法权力；“王”“辟”等权势称谓主要标示君主的政治权势；“天子”等神化称谓主要标示君主对神权的操持；“君师”“圣人”等圣化称谓主要标示君主的功德、睿智和教化权力。它们分别代表着中国古代王权的四个主要来源和组成部分。“皇帝”“陛下”等礼仪称谓则与各种尊君卑臣的礼仪制度息息相关。这些称谓绝大多数产生于先秦，定型于秦汉，一直沿用到近代。在长期的使用过程中，这些文化符号的文化内涵不断丰富，互相交融，并被社会大众广泛使用。它们所蕴涵的君权观念属于社会普遍意识范畴。<sup>①</sup>

在《太平经》中，可以明确无误地找到宗法称谓、权势称谓、神化称谓、圣化称谓和礼仪称谓等五类君主称谓。这表明：在若干基本点上，《太平经》的作者对最高统治者的政治角色的认知与当时流行的君权观念大体一致。他们采用社会大众通用的各种文化符号标示君主

---

<sup>①</sup> 参见张分田：《中国帝王观念——社会普遍意识中的“尊君——罪君”文化范式》，北京：中国人民大学出版社2004年版。

角色和君主权力，诸如标示君权天赋的“天子”“帝王”，标示至尊至贵的“皇”，标示君道同体的“圣人”“君子”，标示君父一体的“君父”，标示王权至上的“王”“君”“君长”，标示主宰地位的“主”“长”，标示君国一体的“县官”，标示君师一体的“君师”“师君”等。早在先秦这些君主称谓的文化意义就获得社会大众的普遍认同。在汉代文献中，这类文化符号也很常见。它们实际上是整个社会群体给“君主”下的定义。这些文化符号从君主权力的来源和构成的角度，描绘了最高统治者在整个社会政治结构中的独一无二的地位、至高无上的权力与举足轻重的作用。

《太平经》的作者不仅使用了这些政治文化符号，将其作为重要的政治概念使用，而且给予与汉代主流文化大体相同的阐释和解读。例如，关于“王”的解释，《白虎通》说：“王者，往也。天下所归往。”<sup>①</sup>《说文解字》说：“王，天下所归往也。”《太平经》的解释并无二致：“王者，人民万物归王之不伤，故称王。王者，往也。”<sup>②</sup>如果说《太平经》与官方学说之间有什么差异的话，那就是《太平经》的解释体系有其自身的宗教特点。例如，《太平经》认为“帝王，天之子也”，这在当时已是通行的解释。同时《太平经》又指出：帝王“是天地第一神气也”<sup>③</sup>，从而赋予其宗教色彩。又如，用“父”的角色与权威、“师”的角色与权威来诠释“君”的角色与权威，这也是当时通行的做法。但是，作为一种面向社会大众的宗教学说，《太平经》更为偏好这种通俗易懂的诠释方式。这也是《太平经》之所以将“天地君父师”联袂在一起的主要原因。君权至上是《太平经》最基本的政治价值之一。这表明，《太平经》的君权观念虽有自己的特点，而就基本性质、结构和取向而言，它与东汉占统治地位的君权观念属于同一类型。

① 《白虎通·号》。

② 《太平经合校》一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《常念相成黄帝议训决》。

③ 《太平经合校》一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

## 二、“皇天下第一，无复能上者”

在汉代，作为标示最高统治者的政治文化符号，“皇”字主要有三种用法：一是用为上古帝王的尊称，即“三皇五帝”之皇。二是用于“皇、帝、王、霸”的价值品分，即“皇道”之皇。三是用作最高统治者的正式尊号，即“皇帝”之皇。前两种用法的历史渊源可以追溯到先秦。无论哪一种用法，“皇”字都被赋予具有最高政治价值的意义。

在《太平经》中，不难找到以上述三种方式指称最高统治者的用例。《太平经》多有用“皇”“皇帝”指称上古帝王。例如，《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》着重阐释了“太古上皇帝第一之善臣民”的特征。<sup>①</sup>在《太平经》中没有直接用“皇帝”指称皇帝制度的最高统治者的用例，却多有以“皇后”指称最高统治者的配偶的用例。例如，《安乐王者法》：“帝王，天之子也。皇后，地之子也，是天地第一神气也。”<sup>②</sup>皇后是皇帝（帝王）的配偶，皇后之皇即皇帝之皇。这里所说的“帝王”显然是指帝制的“皇帝”。在阐释政治主张的时候，《太平经》还常常在“皇道”“帝道”“王道”“霸道”的意义上使用“皇”这个政治文化符号。关于这一点将在第十章详细考察。

在对“皇”字的解读中，《太平经》的一些说法尤为强调唯一性这个君权要素。上述皇帝与皇后是“天地第一神气”的说法就很能体现《太平经》的特点。“皇帝王霸”之皇也含有“最优”“第一”的意蕴。《太平经》还从“皇”字的构成法论证了君主的独一无二的至尊地位。

在《三合相通诀》中，记述了“天师”解读“皇”字的一番说教。其文曰：

一日而王，日上一者，天也；天者数一，天得日，昭然大明则王，故为字一与日王并合成皇字也。一为天，天亦君长也，日亦君长也，王亦君长也，三君长相得成字名为皇。皇者，乃言其

①《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

②《太平经合校》一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

神盛煌煌，故名为皇也；皇天下第一，无复能上者也。<sup>①</sup>

在《太平经》看来，从构形模式看，“皇”字由“一”“日”“王”三个文字构件自上而下排列而成，而皇天、太阳、王者都具有“君长”的属性。其创字意图在于标示人间的王者犹如皇天和太阳。天数为一，天无二日，民无二王，三种具有独一无二属性的君长合成皇字的字形。作为人间的君长，“皇”至尊至上、至明至圣。因此，这个字的本义设定是：称皇的最高统治者“神盛煌煌”，“天下第一”。《太平经》作者的解读未必符合“皇”字的本义，却可以展示其帝王观念重要特征。

《白虎通·号》：“皇，君也，美也，大也。天人之总，美大称也。时质，故总称之也。……号之为皇者，煌煌人莫违也。”《太平经》对“皇”的解读显然深受统治思想的影响，同时又有明显的新的创意，即更加强调“皇”字的“神”和“一”的意蕴。

### 三、君明主“得称皇帝王君师”

在解读“皇”之类的帝王名号时，《太平经》的作者尤为强调君主的道德因素，并侧重从为君之道的角度提出了比较系统的君主角色规范，如帝王必须恪守道义，必须顺从天心，必须聪明睿智，必须道德高尚，必须任用贤能，必须慈爱民众等。《常念相成黄帝议训诀》对一批最高统治者的称谓作了这样的诠释：功德可以称“皇”的君主神化通灵，光明有似皇天，“皇之言煌煌也”。功德可以称得上“帝”的君主聪明睿智，举措神妙，“帝者，为天地之间作智，使不陷于凶恶，故称帝也。”功德可以称得上“王”的君主，为神所向往，为民所乐归，“王者，人民万物归王之不伤，故称王”。功德可以称得上“君”的君主，可以发号施令，使人民安居乐业，“君者各安其部界，人归附之而无害，故称君。”在《太平经》的作者看来，各种君主称谓着重标示君主的功德，一切为君者都应实行皇道、帝道、王道。凡是符合这类角色规范的君主“得称皇帝王君师”。这类思想也赋予帝王政治上的唯一

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

性、至上性和主宰性，即“天与君父主生，此太阳之长也，生之祖也。天不欲生，物不得生，父不欲施，物亦不得生，君不欲生，物亦不得生，故天与君父主生”<sup>①</sup>。

## 第二节 强调最高统治者神圣性的君权符号解读

在中国古代，王权神授、君权天赋始终是占据主流地位的帝王观念。作为道教经典，《太平经》尤为强调最高统治者的神圣性和最高权力来源于神祇。从其基本思路看，《太平经》的皇权神授思想与占主流地位的帝王观念大同小异，只是在论证方式上有其自身的特点而已。

### 一、“帝王者，天之子”

“天子”，是中国古代最常用的神化君主的帝王尊称。将最高统治者视为“皇天上帝”的“元子”的帝王观念源远流长。《尚书·召诰》就有这种说法。自西周以来，最高统治者以“天子”为尊号。天子尊号所内蕴的政治文化意义是论证和认同最高统治者合法性及其权威的主要依据。天子观念也逐渐获得社会各阶层的普遍认同。在汉代，“天子”是人们论说最高统治者时经常使用的政治概念。占统治地位的儒家学说以“天子”这个概念为核心提出了系统化、哲理化的皇权神授理论。其中董仲舒的说法最有代表性：“天佑而子之，号称天子，故圣王生则称天子。”<sup>②</sup>天为百神大君，万物宗祖。宗法是天定的秩序法则。最高统治者是天子，他的权力是天赋予的，必须对天负责。这类说法的基本思路被社会各阶层所接受。

---

①《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《常念相成黄帝议训决》。

②《春秋繁露·三代改制》。

“夫帝王者，天之子，人之长。”<sup>①</sup>《太平经》的作者也从这个角度论说最高统治者权力的来源。他们认为，人类都是“天之子”<sup>②</sup>，而帝王是“天地第一神气”<sup>③</sup>。帝王为天的宠儿，是感天而生的神圣，他们的生命本身就具有神性与超人的性质。“天与人君独深厚，比若父子之恩则相教。”<sup>④</sup>作为“天之贵子”，帝王理应成为人类之长，而帝王也必须“子承父教，当顺行之，以除天地之忧，因得其祐，故常思力行之”<sup>⑤</sup>。帝王拥有最高权力，也肩负最高责任。他的权力来自天命，他也必须对天负责。君主只有顺从天命才能得到天的保佑。

## 二、“天子者，天之心”

以董仲舒为代表的汉代主流思想认为：“唯天子受命于天，天下受命于天子。”<sup>⑥</sup>天子受命于天代表天治理人间。因而，君命即天命，君主的权威等同于天的权威。在《汉书》《后汉书》中，君主“承顺天心”之类的说法很常见。《太平经》也侧重从帝王“承天心而治”的角度论证了最高统治者“受命于天”的权势特征。

《太平经》一再强调“夫帝王乃承天心而治”。<sup>⑦</sup>最高统治者“受命于天，受体于地”。<sup>⑧</sup>他的至尊地位、至上权力和神圣属性是天赋予的。作为天子，帝王“受命主理”，代天施治，因此君命即天命。“帝王尸（乃）上皇天之第一贵子也，皇后乃地之第一贵女也。夫至神圣贵人，职当居百重之内，而反忧天下万里之外，受天业为阴阳六合八

---

①《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《书用丹青诀、天子皇后政诀》。

②《太平经合校》卷四九《急学真法》。

③《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

④《太平经合校》卷三七《试文书大信法》。

⑤《太平经合校》卷五〇《去邪文明占诀》。

⑥《春秋繁露·为人者天》。

⑦《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

⑧《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

方持统首。”<sup>①</sup>帝王至神、至圣、至贵，上天赋予他基业，使之身居朝堂，心系天下，不仅治理人间，而且维系天统。天子秉承天命主宰人世，君的权威等同于天的权威。《太平经》甚至将天子径直视为“天之心”，并从“心者，主持正也”<sup>②</sup>的角度论说最高统治者的权威。与此同时，又从顺应天心的角度，提出君主规范。例如，《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》：“德君，天之子也，应天心，当以此治报天重功，而以安天下，兴其身，即子亦得吉，保子寿矣。”<sup>③</sup>

### 三、“王者与天相通”

在先秦文献中，就有圣人、王者参通天地的说法。例如，《中庸》中圣人“可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”。《荀子·王制》：“君子者，天地之参也，万物之摠也，民之父母也。”董仲舒进一步发挥这类思路，以“王道通三”解读“王”字，其文曰：“古之造文者，三画而连其中，谓之王。三画者，天地与人也，而连其中者，通其道也。取天地与人之中以为贯而参通之，非王者孰能当是？”<sup>④</sup>《太平经》的作者深受类似思想的影响。

《太平经》明确提出：“王者与天相通。”<sup>⑤</sup>作为天之宠儿，帝王是沟通天人的中枢。“君导天气而下通”<sup>⑥</sup>在天地之间，帝王有着特殊的作用与影响，赞天地化育是帝王的使命。天与君都具有“主生”的功能，“天不欲生，物不得生，……君不欲生，物亦不得生，故天与君父主生”。天地是化育万物之本，但是天地生养万物的功能只有经过沟通天人帝王的协助才能变为现实。只有经过帝王整治万物才能得

① 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注释》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

② 《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注释》标为《书用丹青诀、天子皇后政诀》。

③ 《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

④ 《春秋繁露·王道通三》。

⑤ 《太平经合校》一五四至一七〇《太平经钞癸部·王者无忧法》。

⑥ 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。



生、得养，才能各得其所，井然有序。因此，“万物不得时生者，君也”<sup>①</sup>。如果万物、人类的生存状况不理想，其责任也在于帝王。

#### 四、“王气乃尊于天”

将君比作天和将天比作君的思想也可以追溯到先秦。例如，《左传·宣公四年》：“君，天也。”《尔雅·释诂》：“天，君也。”在汉代文献中，阐释这类思想的文字也很多。例如，《大戴礼记·虞载德》：“君之于臣，天也。”天至高无上，与“天”一体的“君”也至高无上。这类思想获得广泛的认同。《太平经》中也有这样的论述。

《太平经》的作者不仅称帝王为天子，在一些篇章中干脆径直奉之为“天”，即“人君，天也”<sup>②</sup>。他们还用“王气乃尊于天”论证君主的至尊至贵。“王气乃为无气之长也，众气所系属，诸尊贵之君也。王气乃为天、为皇、为帝、为王、为太岁、为月建、为斗冈、为青龙、为大德、为盛兴、为帝王、为无上王、为生成主。”<sup>③</sup>帝王与王气相对应，理所应当拥有至高无上的权力，占有最尊贵的地位。《一男二女法》：“王者，天之精神也。”<sup>④</sup>王与天一体，是“天之精神”的集中体现。

《太平经》的君权观念以神化王权为宗旨和基调，以极富宗教色彩的论证方式，着重阐释并渲染君主角色的神圣性、天子权势的绝对性与帝王功能的万能性，从而使帝王成为广大臣民必须服从的绝对权威和顶礼膜拜的政治角色。同时，《太平经》又强调“夫天法，帝王治者常当以道与德，故东方为道，道者主生；南方为德，德者主养，故南方主养也”。<sup>⑤</sup>帝王必须遵守“天法”，以道德为治，生养天下众生。

①《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《常念相成黄帝议训诀》。

②《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

③《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

④《太平经合校》卷三五《一男二女法》。

⑤《太平经合校》卷六九《天谏支干相配法》。

### 第三节 强调最高统治者道德属性的君权符号解读

中国古代帝王观念有明显的圣贤主义倾向。其主要表现是：无论是论说最高权位的取得与丧失，还是论说最高权力的构成与行使，人们都强调“道”与“德”等道德因素的地位与作用，将圣贤居于大位、王者与大道同体、君主与师长合一视为最理想的政治状态。《太平经》的政治思想深受道家、儒家经典文献的影响，其帝王观念也具有浓厚的圣贤主义色彩。

#### 一、“人民万物归王”

在商周，“王”是最高统治者的尊号。在最高统治者有了“天子”“皇帝”等尊号之后，以“王”指称最高统治者的用法依然很常见。作为一个政治概念，“王天下”之“王”常常被思想家们使用。在甲骨文、金文中，“王”是斧钺的象形。作为君主的权杖，它主要标示君主生杀予夺的权威。“王”的道德化是君权观念的演进大趋势，因此“王”“王道”不断被注入道德的意义，“王”字的本义逐渐被人们遗忘。《吕氏春秋·下贤》：“王也者，天下之往也。”到汉代，这种训读占据了主流地位。《白虎通·号》：“仁义合者称王。……王，天下所归往也。”东汉许慎的《说文解字》也以“天下所归往”释“王”字。这表明当时的学者普遍认为这个义项是王字的本义。

《太平经》沿袭了“天下归往”的解读。例如，《明师证文延帝命法》：“王者，人民万物归王之不伤，故称王。王者，往也。”<sup>①</sup>《太平经》的作者主要从道德内涵的角度解读王、王道与王权。他们认为，王者至仁至善，以德服人，故“人生以王者为君长，为命也”<sup>②</sup>。他们还指出：万物各有君长，皆归属其君，人类亦然。“夫万二千物，

①《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《常念相成黄帝议训诀》。

②《太平经合校》卷九三《方药厌固相治诀》。

各自存精神，自有君长，当共一大道而行，乃得通流。天道上下，往朝其君，比若人共一大道，往朝王者也。”<sup>①</sup>基于这一认识，《太平经》的作者一方面强调王的道德属性，另一方面对王提出了很高的道德要求。他们认为：“王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异。”因此，王者必须“静思道德，行道安身，求长生自养”<sup>②</sup>。在他们看来，“王者乐则天下无病”，反之“鬼神乐即利帝王”。<sup>③</sup>《太平经》的作者强调王道在赢得民心中的作用。《案书明刑德法》指出：“王道将兴，取象于德；王道将衰，取象于刑。夫为帝王制法度，先明天意，内明阴阳之道，即太平至矣。”<sup>④</sup>

在《太平经》中，王既可以与天、道、德、仁、圣互训，又可以标识最高统治者。王成为权势、道德皆无与伦比的象征。尽管王的道德化对现实中的王者提出了系统且严格的规范，为帝王观念注入了批判性因素，却又在文化上、理论上肯定了王权与王制的必然性、合理性和绝对性。

## 二、“聚天下异姓之士为君师父”

在中国古代，立君师以教化天下是人们的共识。在先秦，儒、道、墨、法等政治思想流派都提出了各自的圣王论，君与师合一、王与圣一体是诸子百家共同的政治理想。儒家以“天降下民，作之君，作之师”<sup>⑤</sup>论说君主权威的来源与构成，他们主张“隆君师”<sup>⑥</sup>。道家认为“人主者，民之师也”。<sup>⑦</sup>法家主张以君为师、以吏为师。其中，儒家的天作君师说影响最为深远。到汉代，许多儒者发挥《诗》《书》《礼》

---

① 《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《阴阳施法、观物知道德诀》。

② 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·行道有优劣法》。

③ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·以乐却灾法》。

④ 《太平经合校》卷四四《案书明刑德法》。

⑤ 《孟子·梁惠王下》引《尚书·泰誓》。

⑥ 《荀子·礼论》。

⑦ 《文子·道德》。

《易》中的相关材料，热切期待圣王做道德楷模，行教化于天下，为万民之仪表，以上行下效，风吹草靡，再造盛世。在他们看来，“君师者，治之本也”<sup>①</sup>。在汉代文献中，多有用“君师”“师”指称统治者的现象。例如，《后汉书》卷五八《傅燮传》：“府君宁有意为吾属师乎？”李贤注：“师即君也。《尚书》曰：‘作之君，作之师也’。”这类用法对《太平经》的君权观念有深刻影响。

《太平经》也使用了“君师”“师君”“师长”“师”等标示权威的文化符号，并极力渲染“圣君明师”和“君圣师明”<sup>②</sup>的政治意义与宗教意义。以“师”的面目出现的帝王或教主不仅是政治权威，而且是文化主宰。在论说帝王权威的时候，《太平经》的作者认定“上君子乃与天地相似”，帝王不仅可以“称君称父”，而且与天地“得共治万物，为其师长”<sup>③</sup>。在他们看来，“聚天下异姓之士为君师父”<sup>④</sup>的帝王是天地君父师的集合体。他是天地神祇的代表，是国家政权的首脑，是整个社会的宗法家长，是天下臣民的师长。他至尊至贵，神圣不可侵犯，集一切权力于一身。

作为一部宗教典籍，《太平经》反复渲染宗教体系中的师君、天师在国家政治中的地位与作用，“无有师，道不而独自生也”<sup>⑤</sup>。《太平经》将天君奉为最高的教化者，将天师奉为天君主要辅佐者，将神人、真人等奉为天师的代言人，主张君主以天道为法，以道人为师，通过师明之而君行之，实现王治太平。《太平经》说：“造之者天，明之者师，行之者帝王，此三事者相须而成。天不出文，师无由得知；师不明文，帝王无从得知治。”<sup>⑥</sup>这种思想显然有将宗教体系凌驾于政治体系的意味。但是，在这样的教化体系中，君主的地位与作用至关

① 《大戴礼记·礼三本》。

② 《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

③ 《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

④ 《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《上下失治法》。

⑤ 《太平经合校》卷七一《真道九首得失文诀》。

⑥ 《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《明师证文延帝命法》。

重要，不可或缺。《守一入室知神戒》：“太皇天道教化，立可待也。德君行之，乃名为天之神子也，号曰上皇，与天地元气相似。故天下之神，尽可使也。”<sup>①</sup>各类师长的教化都必须通过君主这个中介实现，体认并实行天道教化的君主便为德君，而德君则与天同体。《太平经》的作者还一再申明天师、天吏教化信众的目的是实现王治太平，为政治服务是其宗教活动主要关注点。他们还主张建立以吏为师的政治体系。在这个政治体系中，君主居于主宰地位。由此可见，《太平经》依然是君权至上论者。

### 三、“圣人作县官”

在先秦的儒、道、墨、法等学派的代表作中，以“圣人”“圣王”指称君主的现象很常见。诸如“夫贵为天子，富有天下，名为圣王”。<sup>②</sup>自秦始皇自诩为“圣”以来，臣民也以“圣躬”<sup>③</sup>等指称当朝皇帝。在汉代儒家文献中，论说圣人与道同体的材料不胜枚举。例如，《大戴礼记·曾子天圆》称“倮虫之精者曰圣人”，圣人可以役使麟、凤、龟、龙等毛虫、羽虫、介虫、鳞虫之精，“故圣人为天地主，为山川主，为鬼神主，为宗庙主”。《白虎通·圣人》说：“圣人者何？圣者，通也，道也，声也。道无所不通，明无所不照，闻声知情，与天地合德，日月合明，四时合序，鬼神合吉凶。”把这种人格与符号归之于君主，就是圣化的帝王观念。与此相应，帝王与道同体的观念日益深入人心。君臣上下都认为理想政治的特征是：“贤圣在位，阴阳和，风雨时，日月光，星辰静，黎庶康宁，考终厥命。”<sup>④</sup>在《太平经》中也可以找到相似的思路和提法。

---

① 《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。

② 《荀子·王霸》。

③ 例如，《后汉书》卷七〇下《班固传下》：“俯仰乎乾，参象乎圣躬。”李贤注：“圣躬，谓天子也。”

④ 《汉书》卷九《元帝纪》。

“法由圣显，道寄人弘。”<sup>①</sup>无论在道教的宗教体系中，还是在世俗的政治体系中，《太平经》所说的圣人、君师都扮演着极其重要的角色。圣人主要有以下几个特征。首先，圣人集才智、品德于一身，不仅睿智聪明，才能逸群，而且道德完备，至善至仁。“圣人心最尊真善”，他们可以“苞道德”，行仁义，博施慈爱，养育万物。其次，圣人是天的代理人，是道的化身，“天运生圣人使其语”<sup>②</sup>。天生圣人使其代传天语，把天道引之于人间。第三，圣人与道同体。道是自然界和人类社会的普遍法则，人们都要按照道的要求行事。但是，在道的面前人与人是不平等的，圣人“独深知道”<sup>③</sup>，圣人掌握着自然和社会的各种必然性。“天地之性，非圣人不能独谈通天意也。”<sup>④</sup>《太平经》又称这样的人为“师君”或“君师”。第四圣人是理想的统治者。在《太平经》中，这样的论述很多。例如：“圣人深知天情，象之以相治。”圣人最懂得仿效天地治理天下的道理，“故圣人制法，皆象天之心意也”<sup>⑤</sup>。圣人之制最符合天之心。“古者圣贤，与天同心，与地合意，共长生养万二千物，常以道德仁意传之，万物可兴也。”<sup>⑥</sup>圣贤之治可以使万物繁盛。

《太平经》多以“圣人”指称帝王，如《不用大言无效诀》的“圣人作县官”<sup>⑦</sup>。县官即皇帝，它是秦汉时期常用的一种帝王称谓。在《太平经》的作者看来，王者为圣，圣者为王，帝王是与道同体的圣人。《安乐王者法》：“守根者王，守茎者相。”道犹如一棵大树，执守道根者为王，执守枝干者为相。因此，“君父，无所不能制化，实得道意”<sup>⑧</sup>。圣人王者的主要特征是：圣与王一体，君与道合一。《太平

①《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《经学本末诀》。

②《太平经合校》卷一九《三者为一家阳火数五诀》。

③《太平经合校》卷四六《道无价却夷狄法》。

④《太平经合校》卷五〇《去浮华诀》。

⑤《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

⑥《太平经合校》卷四九《急学真法》。

⑦《太平经合校》卷七二《不用大言无效诀》。

⑧《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

经》说“王者御天道”，又说圣人“御天道”。<sup>①</sup>因此，《太平经》的作者将帝王视为道在人间的体现，奉为广大臣民的导师，并把实现“道”的使命交给了君主。在他们看来，只有圣人才有资格做帝王，因此，帝王必须“尊道、用道、兴行道”<sup>②</sup>，而政治理想的实现途径是“圣人治致太平”<sup>③</sup>。这就为当代的帝王设置了一种理想的政治模式及相应的政治规范。

#### 四、“上君子乃与天地相似”

“君子，人君也。”<sup>④</sup>在《诗经》《周易》等儒家经典中，“君子”可以用于指称包括天子在内的各级君主。例如，《诗经·小雅·瞻彼洛矣》：“君子至止，福禄如茨。”朱熹《集传》：“君子，指天子也。”春秋以来，人们为“君子”一词注入越来越多的道德意义，有时甚至用来泛指一切道德高尚的人。在《论语》《墨子》《孟子》《荀子》等先秦文献中，“君子”既可以指称君主，又可以指称道德高尚的人。在用君子指称君主的时候，人们也往往强调君主的道德素质。

在《太平经》中，“君子”的用法与汉代通行的方式大体相同。有时圣人高于君子，如“圣人力思，君子力学”<sup>⑤</sup>；有时圣人君子并论，如“圣人君子威人以道与德”<sup>⑥</sup>；有时君子亦即圣人，如“上君子乃与天地相似”<sup>⑦</sup>。从指称对象看，有时特指政治权威，有时特指宗教权威，有时泛指一切道德高尚的人。

《太平经》常常用“君子”指称帝王及其他统治者。例如，《分别贫富法》说：“上君子乃与天地相似，故天乃好生不伤也，故称君称

①《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

②《太平经合校》卷六五《兴衰由人诀》。

③《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·名为神诀书》。

④《论语·泰伯》：“君子笃于亲，则民兴于仁。”邢昺疏：“君子，人君也。”

⑤《太平经合校》卷五五《力行博学诀》。

⑥《太平经合校》卷四四《案书明刑德法》。

⑦《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

父也。”<sup>①</sup>这里的上君子是指君主等统治者。《妒道不传处士助化诀》说：“故怀要道善德之人，乃名为帝王之处士，人之第一上善者也，能助君子化者也。”<sup>②</sup>这里的君子是指帝王。与“君子”对称的是“小人”。“君子失其政令，小人盗劫刺。”<sup>③</sup>这里的君子与小人分别指君主与民众。

《太平经》赋予君子与小人以道德意义，它们都是对人物进行价值判断的重要概念。《案书明刑德法》说：“圣人君子威人以道与德，不以筋力刑罚也。”而小人与刑同位，“故所居而无士众也”。因此，“物所归者，积帝王德，常见归，故称帝王也；刑未尝与物同处，无士众，故不得称君子”<sup>④</sup>。在这里，判定君子与小人的尺度是能否体道行德。同时，君子与小人又分别指称统治者与被统治者。这类用法实际上在君主与美德之间画上了等号。《道无价却夷狄法》说：“所以不付小人，而付帝王者，帝王其历，常与天地同心，乃能行此；小人不能行，故属君子，令付其人也。”<sup>⑤</sup>在《太平经》看来，人类社会理应实行圣人君子在上、小人庶民在下的政治制度，由与天地同心的帝王统辖治理道德上有欠缺的芸芸众生。

当《太平经》以君子与小人讨论政治问题的时候，大多侧重从道德的角度阐释，并着意于为统治者设定规范。例如：“君子胜服人者，但当以道与德，不可以寇害胜人冤人也。夫严畏智诈，但可以伏无状之人，不可以道德降服，而欲为无道者，当下此也。比若雷公以取无状之人，不可常行也。”<sup>⑥</sup>

①《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

②《太平经合校》卷九七《妒道不传处士助化诀》。

③《太平经合校》卷三六《守三实法》。

④《太平经合校》卷四四《案书明刑德法》。

⑤《太平经合校》卷四六《道无价却夷狄法》。

⑥《太平经合校》卷四七《服人以道不以威诀》。



## 第四节 强调最高统治者宗法属性的君权符号解读

中国古代帝王观念有强烈的宗法属性。在儒家经典及其他儒家文献中，这个特点非常明显。其主要表现是：在论说最高权力的来源、特征和行使的时候，将君主与臣民的关系界定为类同父母与子女的关系，强调君主为天下之父母，一方面要求君主必须像父母养育子女一样，关爱、教化广大臣民，另一方面要求广大臣民像侍奉父母一样，以忠孝事君。《太平经》尤为强调君权的这一属性。这表明其帝王观念主要来自主流政治文化。

### 一、“其命属父，其统在上”

强调最高统治者的宗法属性是中国古代政治文化的一大特色，其渊源可以追溯到早期王权家国一体的政治制度及相应的政治观念。《尚书·洪范》的“天子作民父母”，《诗经·大雅·公刘》的“君之宗之”都是这种观念的典型代表。在《春秋》等先秦文献中，“君父”是最常见的君主称谓之一。例如，《左传·僖公五年》：“君父之命不校。”以君主为父，故称君父；以臣民为子，故称臣子、子民。作为殷周文化的直接继承者，儒家学派对这种宗法性的君权观念有系统的阐释，其影响极其深远。在汉代，《孝经》等儒家经典所宣扬的君父一体、臣子一体、忠孝一体的观念深入人心。强调最高统治者的宗法属性的帝王观念占据主流地位，对广大民众的政治观念有极其深刻的影响。人们普遍认为，君主无论长幼，皆为臣民之父。在现实政治生活中，也多有“帝虽幼少，犹天下之父”<sup>①</sup>之类的说法。

在《太平经》中，“君父”既可以指称君主，又可以指称父亲，例如：“为人君父，而使其臣子致怨，非慈父贤君也。”<sup>②</sup>在《太平经》

---

①《后汉书》卷九三《李固传》。

②《太平经合校》卷三五《兴善止恶法》。

的政治理论体系中，以君为父的思想也占据显要的地位。这种现象的成因主要有二：一是《太平经》的作者深受居于统治地位的儒家帝王观念的影响，其君父观念与主流政治文化相契合。二是以君为父、以父为君的论证方式更加贴近普通民众的认知能力和政治常识，便于以通俗的方式向社会大众传播道教的信仰。

在《太平经》中多有以“君父”指称帝王及其他统治者的用例。这种用法大多旨在强调帝王及其他统治者的政治权力的宗法属性。在政治定位上，“君为父”<sup>①</sup>而臣为子，故与“君父”对称的是“臣子”，君主与臣民之间具有父子关系的属性。换句话说，“帝王，民臣之父母也”<sup>②</sup>，君主在国家中的地位如同父母在家庭中的地位。在权力关系上，君主支配臣民犹如父亲支配子女，“其命属父，其统在上”<sup>③</sup>。因此“君父”对“臣子”具有同样的权威。以“君父”为帝王的文化符号，其主要功能是将父权的重要属性注入君权，从“君臣如父子”的角度论证了君主与臣民的绝对隶属关系，并借助宗法关系和宗法观念肯定王权的唯一性和绝对性。

君父与臣子称谓的政治文化意义是：君父一体、臣子一体、忠孝一体。君父与臣子观念确立了两条基本政治原则：一是君父支配臣民，犹如父母支配子女，臣民对君主必须尽忠尽孝。“不忠不孝”是“不可复名”的大罪，“故为当死过也”。<sup>④</sup>二是君主要像父母一样养育、教化百姓，“君父常念生，不乐杀”。<sup>⑤</sup>由此而形成一系列相关的君主规范。

## 二、“天下之事，各自有君”

《太平经》不仅赋予家庭之“父”、学业之“师”等各种社会权威

① 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

② 《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

③ 《太平经合校》卷卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

④ 《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

⑤ 《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《常念相成黄帝议训诀》。

以“君”“长”的属性，而且断言这种属性具有普遍意义。在人世间有君主、长吏，在神仙界有“仙吏天官”，由此可见，“天下之事，各自有君”<sup>①</sup>。

在《太平经》看来，万物皆有君长是天道注定的。为了使宇宙间的各种事物保持有序、安定、和谐，天地使各种群体内部都有尊卑之别，并设置君长统辖其类。诸如“山者，太阳也，土地之纲，是其君也。布根之类，木是其长也，亦是君也，是其阳也。火亦五行之君长也，亦是其阳也”。<sup>②</sup>各类事物的君长具有共性，它们都属于阴阳关系中处于阳的地位的一方。在不同的类群中，其君长会有各自的鲜明特征。例如，各种地形的君长以高大宏伟为主要特征，故昆仑山为大地之君长。各种水体的君长以博大无边为主要特征，故江海为百川之君长。各种星象的君长以光焰无比为主要特征，故太阳为众星之君长。各种鳞虫的君长以灵性神异为主要特征，故神龙为鳞虫之长。“人以帝王为君长”<sup>③</sup>的根本原因亦在于此。帝王的等级地位犹如崇山峻岭，帝王的从属之众犹如汪洋大海，帝王的权势影响犹如明日当空，帝王的神异属性犹如飞龙在天。……于是形形色色的被视为“君长”的事物也都成为君主的文化符号。《太平经》的作者不仅将这类事物“得称君象”<sup>④</sup>，视之为君主的象征，而且常常用“人君象之”的阐释方式<sup>⑤</sup>，依据这类“君长”符号的文化意义来论说君权的来源、特征、属性等。

《太平经》通过使用、诠释和论证皇（皇帝）、天子、圣人、君父等一批标示帝王权势的政治文化符号，将各种重要的政治权力赋予帝王。从其基本内涵看，《太平经》的帝王观念属于主流政治文化的一种道教式的表达方式。

① 《太平经合校》卷九三《效言不效行致灾诀》。

② 《太平经合校》卷一一八《禁烧山林诀》。

③ 《太平经合校》卷九三《方药厌固相治诀》。

④ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

⑤ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·以乐却灾法》。

## 第六章

---

### 形形色色的君臣之喻

华夏先民注重从相对关系与人际互动的角度认识人与人之间的身份差别、功能差别和价值差别，由此而形成一批为等级制度中的相对关系定位的文字符号，如尊与卑、主与从、贵与贱等。它们分别属于结构定位、功能定位和价值定位。这些颇具抽象性的文字集中反映了君臣关系的一般属性，所以成为人们常用的文化符号和政治概念。

华夏先民还喜欢并擅长形象思维，注重观物取象，往往以比类、兴喻、象若、肖似等手法，引譬连类，比兴讽喻，托物寄情，解读哲理。将这种手法用于解读君臣关系，便产生了一批君臣之喻。这些君臣之喻以一批可以明示或隐喻尊卑、主从、贵贱的事物为喻体，有的着重界定身份差别，有的着重界定功能差别，有的着重界定价值差别。它们一旦获得广泛的认同就变成标示政治结构、政治功能和政治价值的文化符号。

抽象的概念化的文字符号与具象的形象化的喻体符号相互匹配，构成了一个约定俗成、意义完整的政治图式和符号体系。这一政治图式和符号体系为全社会所共同拥有，它们是一个社会核心政治价值的重要载体。因此，本章着重从君臣之喻的角度，考察《太平经》的政治思想与主流政治文化的关系。

## 第一节 政治结构性君臣之喻

在《太平经》的各种君臣之喻中，有一批喻体符号主要用于标示君主与臣民在政治等级上的位置关系，可以称之为政治结构性君臣之喻。主要有上下之喻、天地之喻、北极群星之喻等。尊卑、等第、序位是政治结构性君臣之喻选择喻体的主要依据。

### 一、上下之喻

“上下，君臣也。”<sup>①</sup>上为君之象，下为臣之象。于是上成为君主的喻体和称谓，下成为臣民的喻体和称谓。上下之喻很早就是一种常见的君臣之喻。先秦诸子皆以上下论君臣，用以界定等级式的政治结构。由于所使用的喻体是颇具抽象性的指事字，所以上下之喻的文化意义最具概括性，集中反映了君臣关系的一般属性。

“上”与“下”是两个意义相反的用指事图形表意的文字符号。按照六书的划分，它们都是指事字。《说文解字·上部》：“上，高也。此古文上，指事也。凡上之属皆从上。……下，底也。指事。”上与下皆为指事字，其中一横表示大地，一竖为指事符号。出地为上，入地为下；上即大地之上，下即大地之下；在上为高，在下为低；高者在上，低者在下。上与下是反义词。上的核心词义是高；下的核心词义是低。

上与下本是辨别高低的方位词。在“天有十日，人有十等”的等级结构中，相对而言，凡在等级居于上位者皆可以称为上。《论语·学而》：“其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣。”何晏集解：“上，谓凡在已上者也。”上可以泛称一切在相对的等级位置中处于较高地位的人，下可以泛称一切在相对的等级位置中处于较低地位的人。

就国家政治结构而言，上为君主，下为臣民。在汉代文献中，以上与下指称君主与臣民的例子俯拾即是。例如，蔡邕《独断》说：“上

---

<sup>①</sup>《周礼·训方氏》“与其上下之志”，郑玄注。

者，尊位所在也。”《论衡·须颂》说：“下者谁也？曰：臣子也。”在言及政治的上与下时大多指称君与臣或有君臣属性的政治角色。上与下是公认的君主与臣民的文化符号，也是常用的君主与臣民的政治称谓。《太平经》亦然。

《太平经》的作者认为，“生有先后，知有多少，行有尊卑，居有高下”<sup>①</sup>，他们一再告诫人们“勿轻上下”，不要蔑视尊卑等级秩序，否则就会“犯天禁”，“犯地刑”<sup>②</sup>。他们还对上下之义做出自己的诠释：

上为字者，一画也，中央复画一直，上行复抱一，一而上得三一，上行而不止，不复下行也，故名为上者，乃其字无复上也，反上为下。下者，一画也，亦中央复画直，下行复抱一，其行遂下，不得复上，故名为下也。<sup>③</sup>

在他们的心目中，道、天、君至高无上，“今天与道，乃与上之称也。故帝王象天为行也，称无上之君”<sup>④</sup>。因此，《太平经》也以上下论君臣，主张“君居上，臣在下”的政治法则“不可乱”。<sup>⑤</sup>这类思想显然来自主流政治文化。

上下之喻的主要功能是标示政治结构的特征，同时也界定了君主与臣民的政治功能。在等级制度下，整个社会呈现金字塔式的梯级排列，各种重要的社会组织也依据等级法则构成与维系。上下关系是等级制度的基本结构，尊卑有别、贵贱有等是等级制度的基本法则，而上下、尊卑、贵贱之别集中体现为主从之别。《论衡·四讳》：“尊长，主也；卑幼，助也。”如果说上下关系着重以静态的位置展示尊卑，那么主从关系则着重以动态的操控展示贵贱。因此，与等级地位的上与下相互匹配的是人际互动的主与从。《太平经》也以上下关系界定君主

① 《太平经合校》卷四〇《乐生得天心法》。

② 《太平经合校》卷一一二《七十二色死尸诫》。

③ 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

④ 《太平经合校》卷一一七《天咎四人辱道诫》。

⑤ 《太平经合校》卷四四《案书明刑德法》。

与臣民的主从关系。例如，即“君居上，臣在下，故不可乱也”<sup>①</sup>。在下者要受在上者的支使，因此臣民必须服从君主。

结构上的尊卑和功能上的主从也就注定了价值上的贵贱。在中国古代的词义体系中，大凡本末、前后、升降、仰俯、来去、出入、重轻、增减、丰杀、美恶、贵贱、借贷、取与等皆有上下之义。“本为上，末为下也。”<sup>②</sup>孔子以上智、下愚论人的心智差异，孟子以先知先觉与后知后觉论人的道德差别，上与下可以标示智与愚、贤与不肖。上下之间的价值差别迥然不同。因此，上有道<sup>③</sup>、贵<sup>④</sup>、贤<sup>⑤</sup>、首<sup>⑥</sup>、大<sup>⑦</sup>、先<sup>⑧</sup>、最<sup>⑨</sup>等义项。下则是一种贱称。“下，贱也。”<sup>⑩</sup>无论幼、少、庶、妾、臣、民，一切在下者都处于卑贱的地位。《太平经》也以上下论贵贱。

## 二、天地之喻

“君臣相与，高下之处也，如天之与地也。”<sup>⑪</sup>君主如天与臣民如地也是最常见政治结构性君臣之喻。在这种君臣之喻中，天是君主的喻体，地是臣民的喻体，以天地的高差标识二者的上下尊卑关系。

自先秦以来，人们普遍认为：“天，君也。”<sup>⑫</sup>天地有上下、尊卑、君臣之别，故天为君之象，地为臣之象。有两条经典依据常常被征引：

① 《太平经合校》卷四四《案书明刑德法》。

② 《论语·宪问》：“君子上达，小人下达。”何晏集解：“本为上，末为下也。”

③ 《周易·系辞下》：“君子上交不谄，下交不谀。”孔颖达疏：“上，谓道也；下，谓器也。”

④ 《大戴礼记·曾子制言上》：“犯其上，危其下。”王聘珍《大戴礼记解诂》：“上，谓贵者、老者。”

⑤ 《国语·晋语五》：“民不能戴其上久矣。”韦昭注：“上，贤也，才在人上也。”

⑥ 《吕氏春秋·义赏》：“雍季在上。”高诱注：“上，首也。”

⑦ 《淮南子·说山训》：“夫惟能下之，是以能上之。”高诱注：“上，大也。”

⑧ 《孙子兵法·军争》：“五十里而争利，则蹶上将军。”贾林注：“上犹先也。”

⑨ 《淮南子·汜论训》：“政教有经，而令行为上。”高诱注：“上，最也。”

⑩ 《广韵·马韵》。

⑪ 《管子·明法解》。

⑫ 《尔雅·释诂》。

第一条是《周易·系辞上》的“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣”。第二条是《礼记·乐记》的“天尊地卑，君臣定矣。卑高以陈，贵贱位矣”。这两条材料意旨雷同，文字略异。其区别在于前者出自哲理性很强的经典著作，使用了“乾”与“坤”这对比较抽象、内涵丰富的哲学范畴；后者出自实践性很强的经典著作，使用了“君”与“臣”这对比较具体、对象明确的政治概念。在道家经典中，也有类似的说法。《庄子·天道》：“夫尊卑先后，天地之行也，故圣人取象焉。天尊地卑，神明之位也。……夫天地至神，而有尊卑先后之序，而况人道乎！”

天地之喻为君臣之义提供了重要的哲理性依据。在汉代的文献训诂中，乾与君、坤与臣可以互训，天、乾、君或地、坤、臣可以用为同义词，天道、乾道、君道或地道、坤道、臣道也可以用为同义词。依据儒家、道家的经典文献及其权威性的阐释，古代社会人群普遍认为天与地是君与臣的法象，并常常将君主比作天，臣民比作地。天地之喻的基本内涵是一种社会普遍意识。因此，《太平经》也反复使用天地法象来阐释君臣之义。“天者，君也；地者，臣也。”<sup>①</sup>天与地是君臣关系，而君与臣犹如天与地。“自然守道而行，万物皆得其所矣。天守道而行，即称神而无方。上象人君父，无所不能制化，实得道意。”<sup>②</sup>天犹如君父，而君父犹如天。这一切都是自然之道所注定的。

以天地喻君臣取意于天地之间的高差，主要标识君主与臣民在政治结构中的地位差别。“上下，天地也。”<sup>③</sup>天之高与地之卑为上下之别的重要实例。“地者，下之极也。”<sup>④</sup>天地是上下的极致，而君臣高下相悬犹如天壤之别。天高为尊，亦称“天位”；地低为卑，亦称“地位”。“夫君臣者，天地之位也。”<sup>⑤</sup>君臣之位犹如天地之位。《太平经》

① 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

② 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

③ 《后汉书》卷一七《冯异传》：“横被四表，昭假上下。”李贤注：“上下，天地也。”

④ 《荀子·礼论》。

⑤ 《管子·任法》。



的作者也认为：“天门者，阳也，君也；地户者，阴也，民臣也。”<sup>①</sup>他们一再强调君臣之分，若天高地卑，而君臣之别是“天法”。天地悬隔，其位置是无法颠倒的，因此尊君卑臣、君贵臣贱是永恒的政治法则。

天地之喻不仅界定了君主与臣民在政治结构上的尊卑之别和在政治价值上的贵贱之别，而且阐释了君主与臣民在政治功能上的主从之别。早在先秦，诸子百家就普遍认为，君有君道，臣有臣道；君道法天，臣道法地；君臣之道，天壤之别。孔子有“君君、臣臣”之论。孟子有“欲为君尽君道，欲为臣尽臣道”<sup>②</sup>之论。《周易》为儒者提供了重要的思想资源。天道高明，地道博厚；天道无为，地道有为；天道乾健，地道坤顺；乾为君父，坤为臣子，这是儒家的公论。《韩非子·扬权》以道与物的差异论证“君臣不同道”。《庄子·在宥》以天道、人道论君臣之道，阐释“主者，天道也；臣者，人道也。”君臣道别，犹如天地，这是具有普遍意义的思路。汉代大儒都以天道、地道论证君道、臣道。例如，董仲舒说：“是故孝子之行，忠臣之义，皆法于地也。地事天也，犹下之事上也。”<sup>③</sup>

《太平经》的作者也沿用了这个思路。他们认为：“故天者名生，称父；地者名养，称母。”<sup>④</sup>天的功能是生，地的功能是养。天地犹如父母，而君臣犹如天地。“君欲仁好生，象天道也；臣欲柔而顺好养，法地道也，即善应出矣。”<sup>⑤</sup>君与臣的政治功能有重大的区别。“臣者为地通谭，地者常欲上行，与天合心。故万物生出地，即上向而不止，云气靡天而成雨。故忠臣忧常在上，汲汲不忘其君，此地使之明效也。”<sup>⑥</sup>君主关爱臣民，犹如天关爱地，这种现象符合天的本性；臣民依从君主，犹如地依从天，这种现象符合地的本性。他们还一再强调土地的“人臣”属性，将其视为居于“佐职”的“臣象”。<sup>⑦</sup>简言之，

① 《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

② 《孟子·离娄上》。

③ 《春秋繁露·阳尊阴卑》。

④ 《太平经合校》卷一一七《天咎四人辱道诫》。

⑤ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·阙题》。

⑥ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

⑦ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

依据“天之格讖”，凡“属天”者“位尊”“主治”，“为君长”；西方北方，凡“属地”者“位卑”，故“为臣”“为民”。<sup>①</sup>政治结构上的尊卑关系决定了政治功能上的主从关系。

《太平经》的特点是发挥前人的思路，阐释天、地、人皆由元气分化而来的“尊天、重地、贵人”<sup>②</sup>思想。进而以天、地、人比况君、臣、民，用天、地、人的功能差别论证君、臣、民三大政治等级在政治功能上的差别。《太平经》认为：“天主生，地主养，人主成。”<sup>③</sup>天、地、人，父、母、子，君、臣、民各自构成一个生、养、成的功能组合。“天者主生，称父；地者主养，称母；人者为治，称子。”<sup>④</sup>君、臣、民之间的关系犹如天、地、人之间的关系。“凡民万物不生者，天也；不养者，地也，长而不成者，人也。”“万物不得时生者，君也；生而不养者，臣也；长而不成者，民也。天与君父主生，此太阳之长也，生之祖也。”<sup>⑤</sup>因此，君主支配官僚，官僚支配庶民，这种政治关系犹如天、地、人之间的关系。“夫地为天使，人为地使，故天悦喜，则使今年地上万物大善。天不喜悦，地虽欲养也，使其物恶。地善，则居地上者人民好善，此其相使明效也。”<sup>⑥</sup>官僚服从君主的支使，庶民服从官僚的支使，才符合天地人之道。

### 三、山地之喻

山地之喻类似于天地之喻，它们都取象于高低上下之别。高崇者为山，低平者为地，二者可以分别作为君臣之象。山是君主的喻体，地是臣民的喻体。山地之喻以两种高差对比鲜明的事物为喻体，用生动形象的譬喻告诉人们：君主与臣民的上下尊卑之别，犹如山岭之高

①《太平经合校》卷六九《天讖支干相配法》。

②《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·利尊上延命法》。

③《太平经合校》卷九三《国不可胜数诀》。

④《太平经合校》卷四五《起上出书诀》。

⑤《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《常念相成黄帝议训决》。

⑥《太平经合校》卷四〇《分解本末法》。

与平地之卑。山地之喻旨在标示君主与臣民分属两个截然不同的政治等级。就主要文化功能而言，它也属于界定上下关系的政治结构性君臣之喻。

以山为君主喻体的现象源远流长。《尚书》以“四岳”指称方伯、诸侯，以崇山丘陵表示君之象。《战国策·秦策五》以“山陵”指称君主。屈原《离骚》以高丘喻君国，以女子喻贤臣，以“高丘之无女”喻君臣不合。<sup>①</sup>汉代以降，人们普遍将高山峻岭视为君之象。何休说：“山者，阳精，德泽所由生，君之象。”<sup>②</sup>许慎说：“山者，阳位，君之象也。”<sup>③</sup>山是大地之高者，地是大地之低者。山居于土上，故山有君之象，地有民之象。山与土是上下尊卑关系。此外，山泽之喻、山水之喻也都以山为君主喻体，取象高低之别，以标示君臣的尊卑之别。

《太平经》的作者也使用了山土之喻。他们认为，“地以昆仑墟为君长”<sup>④</sup>。在各种高低不等的地貌中，崇高的昆仑山有君长之象。他们以“山、川、平土”为地之三名，并将三者的关系与“君、臣、民”相比附，以论证在宇宙中与人世间具有普遍意义的一体分三、“合成一家”的等级结构关系。<sup>⑤</sup>“山、川、平土”之所以可以与“君、臣、民”相互譬喻，显然是由于不同的地形地貌与不同的政治角色都有明显的上下高低之别。

#### 四、北极群星之喻

还有一种与星辰有关的君臣之喻也属于源远流长的政治文化现象，即以北极为中心，将天上众星分为三大类，分别作为君、臣、民三大政治等级的喻体。

---

① [清]惠士奇：《惠氏易说》卷六：“丘者，君象也。故《离骚》以高丘喻君，曰：‘哀高丘之无女’，言有君而无臣也。”

② 《公羊传·成公五年》：“梁山崩。”传：“外异不书，此何以书？”何休注：“山者，阳精，德泽所由生，君之象。”

③ 《谷梁传·成公五年》：“梁山崩。”范宁《集解》引许慎曰：“山者，阳位，君之象也。”

④ 《太平经合校》卷九三《万药厌固相治诀》。

⑤ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

从殷墟甲骨所提供的历史素材看，在当时人们的观念中，天国的政治结构与人间政治结构完全相同。《洪范》和《诗经》中的思想材料则表明，至迟到周朝，这一类的君臣之喻已经深入人心。孔子说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。”<sup>①</sup>他主张人君有道，实行德政，一人高拱于上，犹如北辰安居而众星拥戴、恭顺。《史记·天官书》关于天庭的描写也用苍穹中的星象比喻或标示人世间的政治结构。天上群星亦有至尊、职官、庶民之分，故可以分别为君、臣、民之象。汉儒多有这一类的论述，“董仲舒、刘向以为常星二十八宿者，人君之象也；众星，万民之类也。列宿不见，象诸侯微也；众星陨坠，民失其所也”<sup>②</sup>。北极为天子之象，列宿为诸侯百官之象，小星为庶民之象。

《太平经》的作者也使用北极群星之喻，以论说君、臣、民在政治结构中的地位。他们认为，北极星是无为而治的帝王之象，“帝王比若中极星，默常居其处，而众星共往奏事也，大者居前，中者居中，小者居后”<sup>③</sup>；列宿是辅佐君主的官僚之象，“官者，乃天之列宿之官也，以封有德、赏有功也，不以妄予无功之人也”<sup>④</sup>；群星则是芸芸众生之象，“夫星者，乃人民凡物之精光”<sup>⑤</sup>。

北极群星之喻常常用来论证君主的独一性，《太平经》也可以找到这样的用法：“天道助弱。……夫弱者，道之用也；寡者，道之要也。故北极一星，而众星属，以寡而御众也，道要一而道属焉。是故国王极寡，而天下助而治，助寡之效也。”<sup>⑥</sup>君主一人之寡，犹如北极星面对繁星；君主以寡御众，犹如北极星统御众星；臣民佐助君主，犹如群星拱卫北极。

在论说政治运行的法则与状况时，《太平经》也常常援引星辰作为理据。例如，《守一明法》：“天行道，昼夜不懈，疾于风雨，尚恐失道

① 《论语·为政》。

② 《汉书》卷二七下之下《五行志下之下》。

③ 《太平经合校》卷一〇二《经文部数所应诀》。

④ 《太平经合校》卷九八《为道败成戒》。

⑤ 《太平经合校》卷一〇二《经文部数所应诀》。

⑥ 《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

意，况王者乎？三光行道不懈，故著于天而照八极，失道光灭矣。王者百官万物相应，众生同居，五星察其过失。王者复德，德星往守之。行武，武星往守之。行柔，柔星往守之。行强，强星往守之。行信，信星往守之。相去远，应之近。天人一体，可不慎哉？”<sup>①</sup>各种星象被视为考察政治的重要指标：“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。”<sup>②</sup>

在《太平经》中，各种政治结构性君臣之喻并没有停留在直观的、感性的阶段，而是做出哲理性的解释与论证。古代思想家喜欢以“自然之理”来论证结构模式、秩序法则和社会规范的必然性、合理性和绝对性。天地自然之喻是君主高贵论与臣民卑贱论的主要论据之一。

## 第二节 政治功能性君臣之喻

在各种君臣之喻中，有一批喻体符号主要用于标示君主与臣民之间在政治功能上的统治与被统治关系，可以称之为政治功能性君臣之喻。在各种喻体符号中，以着重标示君主与臣民的主从、佐使关系的喻体符号为最多。主要有主从之喻、父母子之喻、纲网之喻、首足之喻、心体之喻、日月星之喻等。作为政治文化符号，它们有的着重标示臣民的从属地位，有的着重标示臣民的工具属性，有的着重标示臣民是政治与教化的客体。简言之，君是主宰者，臣是从属者；君是指使者，臣是佐助者；君是政治主体，臣是政治客体。因此，它们可以称之为政治功能性君臣之喻。

---

①《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·守一明法》。

②《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。

## 一、主从之喻

主从之喻是重要的君臣之喻。在等级制度下，主可以代表一切人际互动中处于支配地位的人。在政治上，“君主”号令臣民。因此，自先秦以来，人们皆以主从论君臣，用以界定君臣的政治功能。“主”既是重要的君主喻体，又是常见的君主称谓。主从之喻的文化意义也颇具概括性，反映了君臣关系的本质属性。

“主”是一个指事字。《说文解字·丶部》：“主，𠂔中火主也。从口，象形从丶，丶亦声。”篆体“主”的字形由一个其形如豆的灯盏图形和一个指事的丶构成，故许慎以灯头火主释义。有的学者指出：甲骨文“主”的字形均为草木之上加一个指事符号，“取象于点燃着的火把”。火把是团聚人群的核心，引申为\*\*主人、君主，又进一步引申为\*\*主持、主要。<sup>①</sup>烛光、火把的火头其形虽小，却光耀照人，使人们仰望其明，不禁联想到主要、主首之义。无论“主”字取象于社火的火炬，还是厅堂的灯头，主首、主体、主要、主持、主导、主动、主宰等都是这个字最常见的词义。与“主”相对的是“从”。无论相听而\*\*从之“从”，还是相随从行之“從”<sup>②</sup>，都有顺其意、听其教、从其命的涵义，在听从、依从、随从、顺从的意义上，彼此可以假借。

《太平经》偏爱用“主”“从”来论说各种事物的相互关系与功能属性，主张“圣人主治百姓”<sup>③</sup>，并以“圣主”“帝主”等指称最高统治者。与此相应，《太平经》主张在下者“敬从其上”<sup>④</sup>，臣子“顺从”君父<sup>⑤</sup>，臣民从属于君主。这就是说，君主与臣民是主从关系。

以“主”与“从”标示、规范君主与臣民的关系，意在判定主要的与次要的、主动的与被动的、主导的与追随的、主宰的与被主宰的。

① 参见臧克和：《〈说文解字〉的文化说解》，湖北人民出版社1995年版，第98页。

② 《说文解字》卷八上《人部》：“从，相听也。从二人。凡从之属皆从从。”《说文解字》卷八上《辵部》：“從，隨行也。从辵、从，从亦声。”

③ 《太平经合校》卷七一《致善除邪令人受道戒文》。

④ 《太平经合校》卷一二《不忘诚长得福诀》。

⑤ 《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

主要的尊贵，次要的卑贱；主动的自专，被动的不自专；主导的指引，追随的顺从；主宰的号令，被主宰的从命。从者为顺，顺者为从。在本质上，主从关系是支配与被支配关系。为主者发号施令，从属者奉命从事。从属者不仅地位低下，身份卑微，而且必须不得自专，恭谨从事。主从关系最能体现尊卑与贵贱。上下关系主要通过主从关系实现，尊卑关系主要通过主从关系体现，贵贱关系主要通过主从关系展示。因此，在等级定位和人际互动中，主从关系具有实质性的意义。

## 二、父母子之喻

父母子之喻也是主要以主从关系定位等级关系、规范人际互动的典型事例。《尚书·泰誓》：“惟天地万物父母，惟人万物之灵。亶聪明，作元后。元后作民父母。”《尚书·洪范》：“天子作民父母，以为天下王。”以父母与子女比喻君主与臣民的政治观念源远流长，先秦诸子多有相关论述。在儒家文献中，依据宗法性的“君父”与“臣子”观念，论说君主与臣民之间监护与被监护、管理与被管理、统治与被统治关系的材料不胜枚举。比较贴近下层民众的《太平经》也偏爱使用这一类的君臣之喻。

《太平经》的特点是将阳、阴、中和，天、地、人，男（夫、父）、女（妇、母）、子、君、臣、民等视为具有内在一致性的功能组合，依据父母子“共成一家”，阐释君臣民“共成一国”的道理。与此同时，一方面依据家庭伦理论说君、臣、民的政治功能差别，即“君为父”“臣为母”“民为子”，另一方面依据政治法则论说父、母、子的社会功能，即“男者，君也；女者，臣也；子者，民也”<sup>①</sup>。这就将君臣、父子、夫妇视为同一类主从关系模式。汉代主流政治文化中“三纲”显然是《太平经》政治关系论的主要来源和重要依据。

---

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

### 三、纲目之喻

纲目之喻的文化内涵是：君如网之纲，臣如网之目。网之有纲，犹臣之有君。大网只能有一条总绳，国家只能有一个君主。下从上，小从大，网目必须服从网统，臣民必须服从君主。这种君臣之喻以网统为君的喻体，以网目为臣的喻体。大纲与细目的功能区别可以清晰地标示君臣在政治地位、政治功能和政治价值上的重大差别。

以纲纪、纲目比喻政治的现象源远流长。《尚书·盘庚上》的“若网在纲，有条而不紊。”《诗经·大雅·棫朴》：“勉勉我王，纲纪四方。”郑玄笺：“云我王，谓文王也。以网罟喻为政。张之为纲，理之为纪。”网之大绳为纲。提起网的总绳，便能张开众目，故提纲挈领，纲举目张。纲通常比喻事物起决定性、主导性作用的部分。纲领、纲要指事物的关键、总要。社会秩序，犹如大网，礼义法纪，至关重要，故亦称纲纪。大者为纲，小者为纪；统之为纲，散之为纪。最高统治者纲纪四方，因而“纲”成为常见的主宰者喻体之一。

纲目之喻不仅适用于君臣，也适用于天人、父子、夫妇，乃至一切犹如纲目、君臣的社会关系。以纲目为中介天人、君臣、父子、夫妇、师徒等也可以互为喻体，而使用最频繁、寓意最丰满的君臣之喻恰恰是天人之喻、父子之喻、师徒之喻、夫妇之喻等。这类君臣之喻都与各种公认的社会权威有关，又反过来为天、君、父、夫、师等注入了同样的纲常属性。这种内在的文化系连也使各种社会权威符号变为最重要、最常见的标示君主权势的文化符号。

纲目之喻产生于先秦，其基本思路获得诸子百家的广泛认同。汉儒的“三纲”之说是这类思想的总结。董仲舒以“可求于天”论证“王道三纲”。<sup>①</sup>在《礼纬·含文嘉》中，三纲条文形成。《白虎通》不仅提出“三纲”的严谨表达方式，而且对“三纲六纪”的君臣之义有系统的阐释。“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”的主旨是从号令者与从

<sup>①</sup> 《春秋繁露·基义》。



命者的角度设定各种社会角色的角色规范，以维护等级秩序。

《太平经》的作者以“天之纲纪”<sup>①</sup>为终极依据，将男（夫）与女（妇）、父与子、君与臣相提并论，用天地的尊卑、主从、贵贱关系论证君臣、父子、夫妇的尊卑、主从、贵贱关系，并称之为“纲纪”。他们主张父母、君臣等“共持其大纲纪”，维护君主施治、官僚辅政、民众纳粮的同舟共济的政治局面，进而指出“多失治之纲纪”<sup>②</sup>是导致天下不太平的根本原因。《太平经》有时以“君父师”论“三纲”，而这种说法与《白虎通》并无本质性的差异。

《太平经》的作者将遵守“三纲六纪”视为“守道”而“长吉”之行<sup>③</sup>，将“群愚共欺其三纲”视为“反逆而无信”“罪过彰彰”之举<sup>④</sup>。这类思想显然与主流政治文化相契合。

相对而言，比较粗俗的《太平经》比相当文雅的《白虎通》更为强调臣子对君父的“顺”与“从”，很少言及臣子的“谏”与“诤”。这或许反映了当时庶民百姓与官僚鸿儒之间在政治理念上的某些差异。

#### 四、首足之喻

首足之喻是最常见的主要标示政治功能差异的君臣之喻。首即头颅，这里用作君的喻体，亦称为元首；足即肢体，这里用作臣的喻体，亦称为股肱、手足等。人体运动由头脑操纵肢体。这种君臣之喻旨在借用人体不同部位的功能差异，阐释君主与臣民之间的功能差异和役使关系。在历代文献中，以元首与股肱论君主与臣民的现象很常见，以致“元首”成为一种君主称谓，而“股肱”也成为辅臣的文化符号。

以人体类比较政治的现象源远流长。《尚书·益稷》：“元首明哉！股肱良哉！”此篇记述舜、禹、皋陶诸人的谈话，今人对其真伪有异议，

① 《太平经合校》卷三七《五事解承负法》。

② 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

③ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·阙题》。

④ 《太平经合校》卷九六《忍辱象天地至诚与神相应大戒》。

不足以引为信史。然而，以“首德”喻君、以“股肱”喻臣的现象可以追溯到久远的年代。《师句簋铭》：“乃圣祖考克左右先王，作厥肱股。”据《国语·鲁语上》记载，周成王册封周公等人的诏令有“女股肱周室，以夹辅先王”。元首股肱之喻的影响很大，人们普遍以“股肱”为“君之卿佐”<sup>①</sup>的喻体，称国家重臣为“王之四体”<sup>②</sup>，主张君主广泛收纳“腹心、股肱、爪牙”<sup>③</sup>。

在历代政论，特别是朝堂议政中，这类君臣之喻常常被人们引用。《国语·楚语上》记载的一段论述很有代表性：“且夫制城邑若体性焉，有首领股肱，至于手拇毛脉，大能掉小，故变而不勤。地有高下，天有晦明，民有君臣，国有都鄙，古之制也。”这就从结构上和功能上对君、臣、民的政治关系作了比较全面的定位。显而易见，功能定位是这类君臣之喻的主旨。君如首领、臣如股肱、民如手拇毛脉的比喻侧重于阐释“大能掉小”的道理。

首足之喻旨在强调君臣一体，相须互补。正如《申鉴·政体》所说：“天下国家一体也。君为元首，臣为股肱，民为手足。《书》曰：‘元首明哉！股肱良哉！’元首、股肱、手足为一体。”但是，这类思想有两个基本前提，即在政治结构上，君、臣、民定位不易。在政治功能上，君主与臣民的主从关系不可颠倒。君主与臣民的关系犹如头脑高高在上，支配四肢运动；手足处于下位，为头脑取物、行走。《新书·五美》对由此而缔造的政治局面有一段生动形象地描绘：“海内之势，如身之使臂，臂之使指，莫不从制。”首足之喻生动形象地揭示了臣民在君主面前的工具属性。

首与足的地位与功能差异也是《太平经》的作者论说各种主从关系的重要依据。在他们看来，“道为首，德为腹，仁为足而行之”<sup>④</sup>，

①《左传·昭公九年》：“君之卿佐，是谓股肱。”

②《左传·襄公三十年》：“且司马、令尹之偏，而王之四体也。”

③《左传·成公十二年》：“略其武夫，以为己腹心、股肱、爪牙。”

④《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《官舍衣食千诀》。

这种功能组合具有普遍意义。他们认为，“阳处首，阴处足”<sup>①</sup>，其尊卑主从关系不言而喻，天道、人事皆取法于此。因此，夫妇子共为一家，君臣民共为一国，“此犹若人有头足腹，乃成一身，无可去者也；去之即不足，不成人也。是天地自然之数也”<sup>②</sup>。他们将“群贤上士出，共辅帝王，为其聪明股肱”<sup>③</sup>视为最理想的政治局面。这种思想将君主置于首要的地位，一方面强调臣民的辅佐功能，另一方面又强调君主的主导作用，即“王者御天道，以民臣为股肱；为御不良，则乱其道矣”<sup>④</sup>。这就从天道自然的角度论证了君主与臣民之间的主从关系。

首足之喻蕴含着深层次的哲理，即君臣民之义是自然法则，自然也遵循君臣民之义。在《太平经》中很容易找到这种论证方式。例如：“夫天地人三统，相须而立，相形而成，比若人有头足腹身，一统凶灭，三统反俱毁败。若人无头足腹，有一亡者，便三凶矣。”<sup>⑤</sup>无论天地人、夫妇子、君臣民、头腹身，凡是一体为三者都具有同一类功能组合。对于人体来说，头颅是决定性的器官；对于政治来说，元首是支配性的角色。首足之喻是以两个不可分割的意义界定君臣关系：一是君居支配地位，二是臣不可或缺。因此，每当论说君臣制度天然合理的时候，往往引用首足之喻。

## 五、心体之喻

与首足之喻一样，心体之喻也是以人体的器官作为君臣的喻体。其主要区别在于君的喻体换成了心脏。心脏是人体的中枢，肢体则是附属与配件。心把握道理，体遵循而行，彼此犹如君臣，故心与君可以互喻。《管子·心术上》：“心之在体，君之位也。九窍之有职，官之

① 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·录身正神法》。

② 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

③ 《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。

④ 《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

⑤ 《太平经合校》卷九二《万二千国始火始气诀》。

分也。心处其道，九窍循理。”与首足之喻相比较，心体之喻不以体位的高低差异表意，而以器官的官能差别设譬，因而其功能定位的意蕴更为凸显。

在汉代文献中，以心脏为主宰者的喻体是很常见的现象。例如，汉武帝说：“君者心也，民犹支（肢）体，支体伤则心慙怛。”<sup>①</sup>董仲舒说：“一国之君，其犹一体之心也。”<sup>②</sup>《淮南子·缪称训》引《文子》曰：“主者，国之心。心治则百节皆安，心扰则百节皆乱。”

汉儒尤为偏爱这类君臣之喻。《礼记·缁衣》说：“子曰：民以君为心，君以民为体。心庄则体舒，心肃则容敬。心好之，身必安之。君好之，民必欲之。心以体全，亦以体伤。君以民存，亦以民亡。”这条思想材料是论说君民关系经典依据之一，因而被广为引用。董仲舒说：“君者，民之心也；民者，君之体也。心之所好，体必安之；君之所好，民必从之。”<sup>③</sup>君主与臣民犹如心脏与肢体；心脏、肢体相须一体，君臣也相须一体；心脏主导身体，君主统领臣民。

《太平经》的作者深受这类君臣之喻的影响。他们将心与天相提并论，以“阳精”阐释心的属性，称“心神，乃天之神也”<sup>④</sup>。他们认为：“心者，最藏之神尊者也。心者，神圣纯阳，火之行也。火者，动而上行，与天同光。”<sup>⑤</sup>在人体的五脏中，心是居于统治地位的器官，它是神灵的本原，五脏的主宰，人体的关键，犹如人间的天子。“凡人腹中，各有天子，五气各有王者。天有五气，地有五位。其一气主行，为王者主执正。凡事居人腹中，自名为心。心则五脏之王，神之本根，一身之至也。”<sup>⑥</sup>心如天子，天子如心，其主宰地位毋庸置疑。《太平经》的说法多有自身的特点。例如，《阴念为善得善为恶戒》：“天地之

①《汉书》卷六《武帝纪》。

②《春秋繁露·天地之行》。

③《春秋繁露·为人者天》。

④《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《阳盛兵刃消诀》。

⑤《太平经合校》卷九六《忍辱象天地至诚与神相应大戒》。

⑥《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《人腹各有天子、文归赤汉诀》。

性，精气鬼神行治人学人教人。神者居人心阴，精者居人肾阴，鬼者居人肝阴。”<sup>①</sup>从政治思想的角度看，张扬心的神圣性也就肯定了王权的神圣性。

在论说心与体的关系时，《太平经》的作者也运用了一体为三的阐释方式。他们认为：“夫帝王，天下心也；群臣，股肱也；百姓，手足也。心愁则股肱妄为，手足行运不休止，百姓流荡。是其自然相使也，天亦如是也。天失道，云气乱，地失道，不能藏矣。”无论天地人，还是君臣民，都有定位不易的主从关系。“道者，天之心，天之首。心首已行，其肢体宁得不来从之哉？”<sup>②</sup>在各种一体为三的事物中，天、君、男、父、心、首等居于主导者的地位。

首足之喻、心体之喻是典型的政治功能性君臣之喻，它在论证君主是臣民的主宰的同时，着重强调臣民的工具属性。即使在政治运作中举足轻重的宰辅之臣，也不过是君主的股肱而已，其他臣民则犹如支撑头脑、护卫心脏的肢体。无论股肱、手足多么重要，毕竟要由头脑来指挥，心脏来调动，并为元首、心脏服务。

## 六、日月星之喻

《尚书·洪范》：“庶民惟星，星有好风，星有好雨。”星之在天，犹民之在地。这条思想材料表明，将日、月、星分别作为君之象、臣之象、民之象的思想观念源远流长。自先秦以来，日、月、星之喻是很常见的君、臣、民之喻，它用苍穹上的星象比喻或标示人世间的政治功能。人们常常依据日、月、星的大小、明暗和属性等，论说君、臣、民三大政治等级在功能上的差别。

《白虎通·三纲六纪》：“君臣法天，取象日月。”汉代思想家普遍认为，天上的群星是万物的精华，而日、月、星的属性有重大差异。日、月、星是公认的君、臣、民三大政治等级的喻体。张衡的说法也

---

①《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《阴念为善得善为恶戒》。

②《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·王者无忧法》。

很有代表性：“文曜丽乎天，其动者有七，日月五星是也。日者，阳精之宗。月者，阴精之宗。五星，五行之精。众星列布，体生于地，精成于列。列居错峙，各有攸属。在野象物，在朝象官，在人象神，其以神差有五列焉。”<sup>①</sup>人们将日、月、星的属性差异与君、臣、民的属性差异相比附。据说，“太阳精微，人君之象，象尊常藏，犹天子居九重之内，臣下卫之也”<sup>②</sup>；“日者太阳，以象人君”<sup>③</sup>。日月的属性则截然相反。“日者阳精，守实不亏，君之象也。月者阴精，盈毁有常，臣之表也。”<sup>④</sup>据说，月是“阴之宗”<sup>⑤</sup>“群阴之长”<sup>⑥</sup>“太阴之精”<sup>⑦</sup>“土地之精”<sup>⑧</sup>，因而被视为“大臣之体”<sup>⑨</sup>，“妃后大臣诸侯之象也”<sup>⑩</sup>。星的地位无法与日月相比拟，列入“七政”的五星亦不过是“五行之精”。群星散碎，布列苍穹，地位微贱，故为民象。

《太平经》的作者也使用日月星之喻论说君、臣、民的相互关系。他们认为：“日者生于少阳，盛于太阳；月者生于少阴，盛于太阴。日者，天之精也，阳之明也，故曰为君，位在南方；月者，地之精也，阴之明也，故月为臣，位在北方。”<sup>⑪</sup>日为君之象，月为臣之象，而星为民之象。“夫星者，乃人民凡物之精光。”<sup>⑫</sup>在论说选贤任能的重要性时，《太平经》援引这一类的君臣之喻：“帝王将任臣，必详其选举，当以天心，列宿合，乃敢任之。日者，君德也。月者，臣德也。若列宿不合，必不能致太平，奸邪生矣。”<sup>⑬</sup>这个思想显然旨在论说君臣的

①《晋书》卷一一《天文志上》。

②《白虎通·五行》。

③《后汉书》卷三〇下《郎顗传》。

④《后汉书》卷三七《丁鸿传》。

⑤《淮南子·天文训》：“月者，阴之宗也。”

⑥《白虎通·三军》：“月者，群阴之长也。”

⑦《说文解字》卷七上《月部》：“月，阙也，太阴之精，象形。凡月之属皆从月。”

⑧《公羊传·庄公元年》：“不与念母也”。何休注：“土地之精。”

⑨《后汉书》卷六三《李固传》。

⑩《汉书》卷七五《李寻传》。

⑪《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

⑫《太平经合校》卷一〇二《经文部数所应诀》。

⑬《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《选举近历文》。

功能差别，即君主设官分职，任贤使能，而臣下辅佐君主，与君合德。

《太平经》认为，正如日、月、星的属性与功能不同一样，君、臣、民的属性与功能也不同。“太阳，君也；太阴，民臣也。太阳，明也；太阴，暗昧也。”日为太阳之精，故“日出，星辄逃匿”；君如太阳普照，故“有严帝王，天下惊骇”。<sup>①</sup>君主在人间的政治作用形同太阳在天空中的作用，“万民扰扰，不若一帝王也。众星亿亿，不若一日之明也”<sup>②</sup>。《太平经》解读“皇”字，也援引了日为君之象的说法，以证明“皇”字由“一‘日’而‘王’”<sup>③</sup>构成。君、臣、民有贵贱、尊卑、主从之别，犹如日、月、星有阴阳、大小、明暗之别，这就注定了君、臣、民在政治结构上有尊卑之别，在政治功能上有主从之别，在政治价值上有贵贱之别。

### 第三节 政治价值性君臣之喻

在各种君臣之喻中，有一批喻体符号主要用于标示君主与臣民在价值上的贵贱之别。实际上，各种君臣之喻使用的喻体都被赋予价值意义，都含有贵贱之别的意义。本节再介绍一些主要标示政治价值差异的君臣之喻。它们都属于“类喻”，所使用的君与臣的喻体的价值差别不言而喻。诸如贵贱之喻、神鱼之喻、凤鸟之喻等。因此，可以称之为政治价值性君臣之喻。

#### 一、贵贱之喻

贵与贱是最常见的用于判定价值的概念。《说文解字·贝部》：“贵，物不贱也。”又：“贱，贾少也。”贵与贱相对而言，商品的价格较高者为贵，价格较低者为贱。将这种评判售价高低的商业用语借用于评价

①《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

②《太平经合校》卷九八《核文寿长诀》。

③《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

政治价值，它们也就成了一种喻体。政治价值高的为贵者，犹如价格较高的商品为贵；政治价值低的为贱者，犹如价格较低的商品为贱。富贵与贫贱也有内在的联系。依据等级观念，一切社会角色均有贵贱之别。在政治上，君主如贵重之物，而臣民如轻贱之物。在这个意义上，以贵贱论君臣是一种最常见的君臣之喻。

贵贱之喻是最典型的、最具一般意义的政治价值性君臣之喻。自孔子以“贵为天子，富有天下”<sup>①</sup>论说最高统治者，《墨子》《管子》《荀子》以及汉代文献中都有类似的说法。人们普遍以“贵不可言”<sup>②</sup>评价有资格成为最高统治者的人。“贵不可言”即贵至极致，无人匹敌，无法形容。在各种最为尊高贵重的事物中，天子以极贵为特色。君主高贵，臣民卑贱，这一直是主流政治文化的核心价值之一。《太平经》的作者不仅认同这一价值判断，而且做出系统的论证。

《太平经》的作者认为，人类都是天地之子，而人与人之间有贵贱之别。“人有贵贱，寿命有长短，各禀命六甲。”<sup>③</sup>人的贵贱是命中注定的，“故人生各有命也，命贵不能为贱，命贱不能为贵也”<sup>④</sup>。尽管道德修行和加官晋爵可以改变人的命运，而人之贵贱最终取决于天，“富贵寿老，天在上为”。<sup>⑤</sup>每个具体的个人命运是有变化的，而每一种社会角色的尊卑贵贱是定位不易的。一般说来，凡是与阳相匹配的角色“尊而贵”，与阴相匹配的角色“卑且贱”。<sup>⑥</sup>在人世间，圣人王者“象天地以治事”，贤人官僚“象山川”以佐君，庶民百姓“象万物”以耕耘，奴婢“象草木之弱服者”，只能“常居下流”。<sup>⑦</sup>

君何以贵？臣何以贱？中国古代思想家及《太平经》的作者提出的尺度主要有三：

一是等级序位，高者为贵，低者微贱。君主居于贵位，臣民居于

① 《礼记·中庸》。

② 《史记》卷八《高祖本纪》。

③ 《太平经合校》卷一一二《七十二色死尸诫》。

④ 《太平经合校》卷七一《致善除邪令人受道戒文》。

⑤ 《太平经合校》卷一一〇《大功益年书出岁月戒》。

⑥ 《太平经合校》卷九三《阳尊阴卑诀》。

⑦ 《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。



贱位。墨子一种说法很有代表性：依据等级序位，地位相对高者“贵且知者”，地位相对低者“贱且愚者”。因此，在“贵且知”的天面前，位于人间第一等级的天子也是“贱且愚者”。<sup>①</sup>在人间，至高无上的天子是“贵且知者”，而广大臣民是“贱且愚者”。天子的等级最高，穷富极贵。“故天子者，天下之穷贵也，天下之穷富也。”<sup>②</sup>在各种君臣之喻中，政治结构性君臣之喻的喻体大多有上下之别，因而是以尊卑论贵贱的典型例证。其中，天地之喻最有代表性。尊卑之别亦即贵贱之别。这一判定贵贱的标准具有普遍适用性。《太平经》也依据等级高低论君贵臣贱，并将天尊地卑、阳尊阴卑作为其主要理据。

二是依据主从关系，主宰者为贵，从属者为贱；主导者为贵，辅助者为贱；主动者为贵，被动者为贱。汉儒的“三纲”思想很有代表性。它明确规定君为臣纲、君尊臣卑、君主臣从。《周易》的“乾卦”“坤卦”及其权威性注疏也为此提供了经典依据。在各种君臣之喻中，政治功能性君臣之喻的喻体都有主从之别，因而都是以主从论贵贱的典型例证。从臣民喻体的从属性、工具性和客体性也很容易体味出君主与臣民的贵贱之别。其中，首足之喻最有代表性。这一判定贵贱的标准具有普遍适用性。《太平经》也依据主从佐使论君贵臣贱，将“受天业为阴阳六合八方持统首”的帝王说成是“至神圣贵人”。<sup>③</sup>

三是依据政治法则，无为者高贵，有为者低贱。无为与有为是为君臣定位的重要政治法则，它包含着深刻的哲理和丰富的内涵。《庄子·在宥》：“无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。”《周易·坤卦》文言曰：“阴虽有美，含之以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成而代有终也。”天道与地道、君道与臣道相反相成，它们既有尊卑上下之别，又有主从佐使之别，还构成复杂的互动关系。在互动过程中，君主与臣民必须各自遵守一系列的行为规范。简言之，即前者无为，而后者有为。许多君臣之喻旨在标示、阐释君主无为与

① 《墨子·天志中》。

② 《墨子·天志上》。

③ 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

臣民有为。其中，心体之喻最为典型。这一判定贵贱的标准具有普遍适用性。《太平经》也依据天道自然无为讨论君道的特征，将“垂拱无为”<sup>①</sup>、王者“无事”<sup>②</sup>视为理想的政治状态。

在贵贱的成因、法则和判定标准上，《太平经》的观点与主流政治文化大体一致，与主张“富贵在天”“阳尊阴卑”的儒家思想和官方学说别无二致。实际上，这类思想在《庄子》等道家经典和《淮南子》等深受道家影响的文献中也可以找到其渊源。显而易见，这类思想所体现的核心价值早已获得广泛的认同。

## 二、龙鱼之喻

有许多君臣之喻具有这样的特征：分别选择贵贱分明的事物为君臣喻体，其主要文化功能在于标示君主贵而臣民贱。比较常见的有龙鱼之喻、凤鸟之喻、麟兽之喻、龟介之喻等。

在传统文化中，龙、凤、麟、龟，号称“四灵”。它们的共同特征是品质精粹，性体神灵，价值珍贵。“毛虫之精者曰麟，羽虫之精者曰凤，介虫之精者曰龟，鳞虫之精者曰龙，倮虫之精者曰圣人。”<sup>③</sup>龙、凤、麟、龟、圣，分别为鳞、毛、羽、介、倮之长，因此在价值上可以类比。贵者为尊、为长，贱者为卑、为从。圣者为君，凡者为民。故四灵为君主之喻体，四灵所统领的动物为臣民之喻体。这些君臣之喻的君臣喻体都取象于贵贱。它们承载着这样的文化观念：同类事物内部有贵贱之分，万物之贵者为其同类的君长。万类皆有尊卑、主从、贵贱之别，人类亦然。人们从其喻体便可体味到君主与臣民在政治价值上的天壤之别。

龙鱼之喻的主要文化功能是判分君主与臣民的贵与贱。龙与鱼都属于有鳞的水生动物，被归入鳞虫类，故有“鱼龙同气”之说。在鳞虫中，以龙为贵，鱼为贱类；龙是阳物，鱼是阴物；龙为君象，鱼为

①《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《得道长存篇》。

②《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

③《大戴礼记·曾子天圆》。

臣象。因此，龙被选为天子君主的喻体，鱼被选择为臣妾庶民的喻体。

《太平经》使用了龙鱼之喻。《方药厌固相治诀》称“有鳞之属以龙为君长”<sup>①</sup>，即龙是鱼类等各种有鳞的动物的君长。《使能无争讼法》用“犹龙升于天，鱼游于渊”，论证天地万物“各有材能，又实各有所宜”<sup>②</sup>。《致善除邪令人受道戒文》以龙与鱼都是水中的动物，而龙可以“因水气乃上青云，为天使”，鱼却“不因水气而蜚”，论证“贵贱实有命”<sup>③</sup>。这就用龙与鱼为喻体论证了君长与臣民、贵者与贱者在天命、禀赋、灵性、能力、地位方面的差异。

以龙为君主象征的文化现象源远流长。早在文明之初，龙就是君权的符号。《周易·乾卦》的“飞龙在天”是龙为君之象的主要经典依据。注《易》者普遍认为，龙是纯阳之象，龙德与圣德、天位、大人、君道相匹配，因此龙是君主的象征。以鱼为臣民之象的文化现象可能与以龙为君主之象的文化现象一样古老。其经典依据之一出自《周易·剥卦》：“六五，贯鱼，以宫人宠，无不利。”关于“鱼孽”的记载很常见。人们常常依据鱼的动向判定政治形势，诸如“水浊则鱼喁，令苛见民乱”<sup>④</sup>“鱼阴类，民之象，逆流而上者，民将不从君令为逆行也”<sup>⑤</sup>。

### 三、凤鸟之喻、麟兽之喻、龟介之喻

凤鸟之喻、麟兽之喻、龟介之喻的文化意义与龙鱼之喻类似，只是选择了不同君臣喻体而已。

在华夏先民的心目中，凤（朋）、鸟、鵠（鹄）、燕（乙）、焉等皆为贵鸟。贵鸟可为君之象，如“鸟，君象”<sup>⑥</sup>。鸟之贵者为象形字，其余为形声字。甲骨文中的“凤”字有突出的头冠，飘洒的尾屏和醒

①《太平经合校》卷九三《方药厌固相治诀》。

②《太平经合校》卷五四《使能无争讼法》。

③《太平经合校》卷七一《致善除邪令人受道戒文》。

④《韩诗外传》卷一。

⑤《汉书》卷二七中之下《五行志中之下》。

⑥《太平御览》卷九二一《羽族部八·鹄》。

目的钱纹，是一个典型的象形字。以贵鸟凤凰为君的喻体，这种君臣之喻旨在标识贵贱之别。

凤凰，亦作风皇，又名鹏（朋）、凤鸟、鸕凤、鸞鸾、鸾凤等。据说，凤凰“非梧桐不栖，非竹实不食”<sup>①</sup>。古人以凤凰为神鸟、灵鸟<sup>②</sup>、俊鸟<sup>③</sup>、瑞应鸟<sup>④</sup>。《大戴礼记·曾子天圆》：“羽虫之精者曰凤。”《论衡·讲瑞》：“夫凤皇，鸟之圣者也。”《论衡·指瑞》：“凤凰、麒麟，仁瑞之禽也。”《太平御览》引《论语摘衰圣》曰：“凤有六象：一曰头象天，二曰目象日，三曰背象月，四曰翼象风，五曰足象地，六曰尾像纬。”<sup>⑤</sup>凤鸟之喻以鸟类中的圣者、俊杰、精灵、祥瑞为君的喻体，显然意在凸显君主的道德价值的高贵。

百鸟朝凤，从者无数，故凤凰之“凤”可与朋党之“朋”互训。《说文解字·鸟部》：“凤，神鸟也。……凤飞群鸟从以万数，故以为朋党字。”贵者尊，贱者卑；尊者主，贱者从。凤凰不是鸟类群体的普通一员，而是百鸟众禽的首领。“凤凰者，禽之长也。”<sup>⑥</sup>凤为百鸟所归，故为众禽之长，凡有羽翼的飞禽皆以凤凰为君。《太平经》的作者也认为，“飞有翼之属以凤凰为君长”<sup>⑦</sup>。他们使用凤鸟之喻，论说君臣结构的必然性、合理性以及君臣之间的尊卑、主从、贵贱关系。

作为君的喻体，麒麟也具有与凤凰类似的特征。《说文解字·鹿部》：“麒，仁兽也。身，牛尾，一角。从鹿，其声。麟，牝麒也。从鹿，吝声。”麒麟也是独角神兽、瑞兽。《论衡·讲瑞》：“麒麟，兽之圣者也。”因此，麒麟被视为“毛虫之长”。《太平经》的作者认为，“兽有毛者以麒麟为君长”<sup>⑧</sup>，他们也使用了麟兽之喻。

① [吴]陆玑：《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》卷下《凤皇于飞》。

② 《论语·子罕》：“凤鸟不至”。朱熹集注：“凤，灵鸟。”

③ 《楚辞·九章·涉江》：“鸾鸟凤皇日以远兮”。王逸注：“鸾、凤，俊鸟也。有圣德君则来，无德则去。”

④ 《尔雅·释鸟》：“鸕，凤。其雌皇。”郭璞注：“瑞应鸟。鸡头、蛇颈、燕颌、龟背、鱼尾、五彩色。高六尺许。”

⑤ 《太平御览》卷九一五《羽族部二·凤》。

⑥ 《白虎通·封禅》。

⑦ 《太平经合校》卷九三《方药厌固相治诀》。

⑧ 同⑦。

龟也是君的喻体。早在殷周，龟就被视为是灵智之物。司马迁说：“龟者是天下之宝也，先得此龟者为天子。”<sup>①</sup>郑玄称龟为“北方之灵”。<sup>②</sup>人们普遍认为龟为“介虫（甲虫）之长”。<sup>③</sup>《太平经》的作者亦称“有甲者以神龟为君长”<sup>④</sup>，并运用龟介之喻阐释君臣关系。

龙鱼之喻、凤鸟之喻、麟兽之喻、龟介之喻的特点是：在某一类事物中，选择公认为最为尊贵的事物为此类的君长，然后取象比类，将其用为君主的喻体。正是在贵为君长的意义上，龙、凤、龟、麒麟等动物都被视为君之象。这些动物都可以作为君主的喻体，而同一类的其他动物则被用作臣民的喻体。最高统治者可以称为天、日、龙、凤，可以比作上帝、太阳、泰山、大海，也是由于这个缘故。

《太平经》的作者不仅使用了这些君臣之喻，而且指出：他们罗列的“百川以江海为君长”等一批君臣之喻，仅仅是“举其纲，见其始”而已，“天下若此者积众多，不可胜记”。<sup>⑤</sup>这表明，他们几乎全盘继承了主流政治文化所有的君臣之喻。

在他们看来，万物禀赋不同，其贵贱价值和等级地位也不同。龙为鳞虫之长、凤为羽虫之长、麟为毛虫之长、龟为介虫之长、君为裸虫之长。这是由于其特殊的贵重禀赋所决定的。人类的禀赋各不相同，有贤愚，就有贵贱；有贵贱，就有上下；有上下，就有尊卑；有尊卑，就有主从。等级制度和君主制度是自然法则的产物。

#### 四、神精形之喻

神精形之喻可能是《太平经》的作者首创的君臣民之喻。他们依据一体为三的“三统之历”，将神、精、形与君、臣、民相类比，认为“神者主生，精者主养，形者主成。此三者乃成一神器，三者法君臣民，

① 《史记》卷一二八《龟策列传》。

② 《礼记·礼运》：“龟以为畜，故人情不失。”郑玄注：“龟北方之灵，信则至矣。”

③ 《太平御览》卷九一五《羽族部二·凤》。

④ 《太平经合校》卷九三《万药厌固相治诀》。

⑤ 同④。

故不可相无也”<sup>①</sup>。这种思维方式势必将君、臣、民的结构、功能、价值模式推广到整个宇宙，为这种政治图式注入“普遍性”“一般性”的意义。因此，形形色色的君臣之喻不仅展示了政治思维方式，而且展示了哲学思维方式。在中国古代，这种思维方式也具有普遍意义。《太平经》只是这种思维方式的具有一定特色的一种表达方式而已。

实际上，神精形之喻与神人之喻有一定的渊源关系。神尊而人卑，因而可以比喻君臣。早在甲骨卜辞及《尚书》《诗经》等中华元典产生的时代，人们就普遍相信神与人呈君臣关系。与此相应，事神之恭与事君之敬可以相提并论。在汉代统治思想代表作中，论说天人之间的君臣关系的思想材料不胜枚举。《太平经》也以道教的方式阐释了天（天君）与人类的君臣关系。他们也把“神”“王气”等用作君的喻体。

《太平经》以各种方式为具有君臣属性的关系定位。在宇宙体系中，天为君之象，地为臣之象；在阴阳法则中，阳为君之象，阴为臣之象；在元气体系中，“帝气”“王气”为君之象，“囚气”“死气”为臣之象；在道德体系中，道为君之象，德为臣之象；在男女关系中，男为君之象，女为臣之象；在夫妻关系中，夫为君之象，妻为臣之象。简言之，君臣关系具有普遍意义。

不仅如此，《太平经》又以各种方式设定君臣之喻。以水文体系为喻，君主如江海，臣民如百川；以地理体系为喻，君主如五岳，臣民如群山；以日月星辰为喻，君主如日、臣如月；以四方为喻，君主是东方、南方，臣民是北方、西方；以身体为喻，君主是首脑腹心、臣民是肱股手足；以禽鸟为喻，君主是凤凰，臣民是百鸟。……简言之，君尊臣卑、君主臣从、君贵臣贱具有普遍意义。

在中国古代，君主尊而臣民卑，君做主而臣民从，君主贵而臣民贱，这始终是主流政治文化最基本的政治关系定位，也是主流政治文化的核心政治价值。儒家学说是典型代表。在基本定位和核心价值上，《太平经》显然与以儒家学说为代表的的主流政治文化是一致的。

<sup>①</sup> 《太平经钞癸部》卷一五四至一七〇《还神邪自消法》。

## 第七章

# 政治体系

---

政治体系是社会政治活动的产物，国家政权与政治社团是政治体系的基本构成。政治是一种具有公共性的社会关系，政治的根本问题是国家政权问题，而以国家为中心的政治体系是政治关系的组织实体和制度体现，是社会政治组织和政治制度的有机构成。国家是最普遍、最重要、最典型的政治现象。因此，关于国家的论述是政治思想的核心部分。

在中国古代政治生活中，国家及其政治制度具有中心和首要地位，君主制度及君权是社会公共权力的组织和制度的具体体现。因此，政治论、国家论与君主论往往交织在一起。《太平经》的政治学说也具有这样的特征。由于早期道教具有明显的政治社团的属性，所以《太平经》的政治思想体系实际上也涉及对这种特殊的政治社团与国家政权的关系的认识。

### 第一节 君主制度的必然性、合理性与永恒性

有关国家政治起源的思考涉及政治本原、国家本质等重大理论问题。在中国古代，思想家们往往将国家政治和君主制度的起源混为一

谈，并通过解释君主制度起源来回答国家政治起源的问题。因此，在论说国家政治起源问题时，他们通常不使用“国家”等指称国家实体的概念，而使用“君主”等指称国家元首的概念。在讨论国家政治制度及其规则问题时，思想家们也常常用“君”与“臣”等概念来阐释。于是国家政治起源论亦即君主制度起源论，君臣关系法则亦即国家政治法则。《太平经》也具有同样的特点。

君主和君主制度是一种由来已久的政治现象。自有文献记载以来，人们就在谈论君主制度由何而来、因何而设的问题。在先秦，诸子百家从各自的哲学观、政治观出发，从天道、人情、历史等不同角度，提出各自的见解，形成系统的学说。诸如，在君主制度的终极依据方面，儒家阐发《尚书》的天作君师说，道家提出依据道义设立君主说，墨家主张上帝鬼神立君说，法家宣扬依据自然法则立君说。在君主制度产生的社会依据方面，墨家、法家、儒家等学派的一批著名思想家认为人类的纷争导致君主制度的产生。在设立君主制度必要性方面，思想家们普遍认为只有实行君主制度，才能建立社会秩序、维护公众利益、教化广大民众。在汉代，一批著名思想家和思想名著继承和发展先秦诸子的思想，使有关认识更具综合性和哲理性。这些思想和学说的对人们的政治观念和政治选择有极其深刻的影响。

《太平经》的作者是君论者，他们认为惟有实行君主制度才能解决社会矛盾，为人类带来繁荣与安定。《太平经》有关君主制度产生的原因及其必然性、合理性和永恒性的主要观点既与各种流行的思想和学说有密切的关系，又有其自身的特点。相关思想大体可以分为以下几个层次：

## 一、君主制度的终极依据

为什么人类社会必须实行君主制度？《太平经》的作者依据他们的宗教信仰，从宇宙观的角度探讨君主制度的终极依据，认定君主制度的本源和依据来自某种超然于人类的力量。他们将君主制度视为宇宙普遍法则在人类社会的体现，并从各个角度论证君主制度的必然性、



合理性，主要有以下几个思路：

### 1. “帝王，天所命生”

《太平经》认为，“帝王，天所命生”，即设立君主制度是“天”的意志。这个思路显然来自统治思想。早在夏商周时期，人们就普遍将上帝天神作为君主制度的主要依据和君权的主要来源。《尚书·泰誓上》：“天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方”。《左传·襄公十四年》有“天生民而立之君，使司牧之，勿使失性”。在先秦，孔孟讲“天命”，墨家讲“天志”，阴阳家讲“天道”，杂家兼而有之，他们都从天（上帝、天道）的角度寻求君主制度的依据。自汉武帝独尊儒术以来，儒家的“天作君师”成为官方学说。董仲舒将天奉为“百神之大君”，并将天道作为君主制度的终极依据。社会大众也普遍相信上帝鬼神设立君主制度的说法。天赋君权观念一直是统治思想和主流文化的重要构成之一。《太平经》将这类说法纳入自己的思想体系，并按照自己对天的理解论证了君主制度及其政治法则。

《太平经》的作者认为，君主制度及其治国原则是由天确定的，君主的地位和权力也是天赋予的。在他们看来，万物皆是天所生成，“夫凡洞无极之表里，目所见，耳所闻，蠕动之属，悉天所生也，天不生之，无此也”。天地为了统领“万二千物”设立了各类君长，“各使有尊卑君长，故天道悉能相治制也”<sup>①</sup>。因而天在生化万民的同时，为人类社会确立了君主制度。“帝王天所父命生。”<sup>②</sup>天对帝王宠之以权力，目的是通过这个代理人治理天下。帝王“受命主理”<sup>③</sup>，“承天心”而治理国家。天是政治与道德的立法者，君主权力和国家职能皆来自天之命。在《太平经》的作者看来，君主制度依据天命而设，君主权位依据天命而得。这就从天赋君权的角度论证了君主制度的必然性、合理性。

① 《太平经合校》卷九三《方药厌固相治诀》。

② 《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。王明认为，父字疑系下句错文。

③ 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

## 2. “自上有下，自君有臣”

《太平经》认为，设立君主制度体现“道之根柄”。这种思想深受以大道为本的思想家的影响。最早提出君主制度依据道义而设的思路的，是道家鼻祖老子。老子说：“道者，万物之奥，善人之宝，不善人之所保。……人之不善，何弃之有？故立天子，置三公。”<sup>①</sup>这就是说，道是宇宙本体、万物宗主和普遍法则，它决定并支配着自然界和人类社会。设立君主制度旨在教化“不善之人”，以维护道义。在法家、阴阳家的学说中也有类似的说法。秦汉以来，许多思想家认同“大道为本”，他们都属于君主制度因道而设论者。刘安主编的《淮南子》、扬雄的《太玄》等都是这方面的典型代表。深受道家影响的《太平经》的作者也将这类说法纳入自己的思想体系，并给予宗教化的解释。

在《太平经》看来，道是一切社会关系、政治制度和政治法则的本原和依据。既然道是宇宙本体、万物宗主和普遍法则，那么人类社会的一切制度、规范和准则必须以道为本原和依据，而这套制度的主要内容是“三纲六纪”。“三纲六纪”是道所规定的，而三纲中最重要的是“君为臣纲”，维护“三纲六纪”的基本原则是下绝对服从上。人类社会要长治久安就必须维护君主制度、等级制度和纲常伦理，“三纲六纪所以能长吉者，以其守道也，不失其治故常吉”<sup>②</sup>。在《太平经》中，道这个概念兼有宇宙本原、自然法则和天君神意等意蕴。因此，在《太平经》看来，“自上有下，自君有臣”，这是“道之根柄也。阴阳之枢机，神灵之至意也”<sup>③</sup>。这就从大道为本的角度为君主制度的必然性、合理性提供了宗教哲学依据。

## 3. “万物无长故乱”

《太平经》认为，“天下之事，各自有君”<sup>④</sup>，万物皆有君长，人类社会的君主制度符合自然法则。这类思想的基本思路也可谓源远流长。君主制度依据自然法则而设的思想产生于先秦。《左传·昭公二十

① 《老子·六十二章》。

② 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·阙题》。

③ 《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·和合阴阳法》。

④ 《太平经合校》卷九四至九五《阙题》。

五年》有“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之”。《国语·楚语上》有“地有高下，天有晦明，民有君臣，国有都鄙，古之制也”。这就是说，自然秩序与社会秩序之间存在着内在的统一性，人类实行君主制度符合“天经地义”。先秦诸子普遍用自然法则论证政治法则。道家用道法自然或道即自然阐释无为而治。《周易·系辞上》用“天尊地卑”，论证人间的尊卑贵贱。《周易·序卦》用从天地万物，到男女、夫妇、父子，再到君臣、上下的递次生成关系，来论证社会政治结构本于自然。《韩非子·扬权》用“天有大命，人有大命”，为中央集权的君主政体寻求依据。汉代以来，思想家们普遍认为君主制度符合自然法则。就连谶纬神学也有这类思路。《太平经》的作者亦然。他们不仅用自然法则阐释宗教信仰，还用自然法则阐释社会思想和政治思想。在《太平经》中，引据各种自然现象论证君主制度的事例不胜枚举。

《太平经》认为君主制度体现着自然与社会的普遍法则或规律。《方药厌固相治诀》的一段话最为典型。其文有曰：

天者以中极最高者为君长，地以昆仑墟为君长，日以王日为君长，月以大月为君长，星以中极一星为君长，众山以五岳为君长，五岳以中极下泰山为君长，百川以江海为君长，有甲者以神龟为君长，有鳞之属以龙为君长，飞有翼之属以凤凰为君长，兽有毛者以麒麟为君长，裸虫者以人为君长，人以帝王为君长。天下若此者积众多，不可胜记。<sup>①</sup>

天地、日月、星辰、山川、鸟兽、鱼虫等万事万物都有君长，人类则以帝王为君长。《太平经》的作者一再指出“万物无长故乱”<sup>②</sup>，如果没有君主必定造成人类社会的混乱。这是自然规律，也是社会法则，人类社会实行君主制度符合自然法则。

《太平经》认为，“天为尊”，“地者卑”，“尊卑相次之法，其分自然也”。<sup>③</sup>天地至大，尚有尊卑，可见尊卑贵贱有序是自然和社会的共

①《太平经合校》卷九三《方药厌固相治诀》。

②《太平经合校》卷六六《三五优劣诀》。

③《太平经合校》卷一一五至一一六《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《音声舞曲吉凶》。

同法则。天尊地卑是人类社会制度的法象，人类必须顺应自然法则建立君主制度。《太平经》认为，阳贵阴贱、阳主阴从是自然与社会的普遍法则，并把天、男、君、父、长与地、女、臣、子、民分别划归阳与阴两大系列。“阳者为天、为男、为君、为父，为长、为师，阴者为地、为女、为臣、为子、为民、为母。”<sup>①</sup>这就把君与臣的支配关系说成是自然生成、先天注定的，人类只能实行尊卑有序、贵贱分明的君主制度和等级制度。《太平经》依据自然法则立君说，把各种自然现象视为人类社会的法象，认为既然万物皆有君长，那么人类社会就必须实行“以帝王为君长”的政治制度。这就从自然法则的角度论证了君主制度的必然性、合理性。

#### 4. 天君设立君主制度

《太平经》的政治观念属于政治神学。《太平经》的作者偏爱使用元气、天、道、阴阳、五行等哲学范畴论证政治问题，但是作为一种宗教学说，他们更为强调君主制度是神的意志在人类社会的体现。《太平经》将元气、天、道、阴阳、五行神秘化，奉“天君”为至上神，并据以解释各种政治现象。天君神灵设立君主制度是这种学说的题中之义。

在《太平经》看来，最高神灵是“天君”，他是元气的积累、道的化身。天君“尊无上。所敕所教，何有不从令者乎”<sup>②</sup>？天地间的一切事物都是天君的派生物，都在天君的支配之下，人类的政治制度亦不例外。在天君、道义、自然的支配下，即使“三统转轮”“天地混淆”，都会有宗教体系的主宰者和世俗体系的主宰者存留下来，换句话说，“圣贤长生”一群中仍要有“君师”这种角色，而“民必有主”的政治秩序也不会改变。<sup>③</sup>由于在《太平经》的社会政治观念中，宗教体系与社会体系是同构的，因此君主制度依据神道而设是其在政治

①《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

②《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部·事关天上三万六千天戒诀》。

③《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

上的结论。

在《太平经》看来，国家政治是一种超自然、超社会力量的体现与外化。整个世界是一个在天君主宰下的严格的不可逾越的等级结构，一切事物都是按照社会等级从属关系一层统治一层地进行的。天君确立的统治秩序是神圣的，因而君主制度是不可怀疑、不可侵犯的。这样，国家政治成为一种超自然、超社会力量的外化，而君主制度和君主则是这种力量在人类社会的具体体现和代言人。

从上述论证看，《太平经》的作者将宗教教义被转化为宗教意识形态，并直接为君主制度提供系统的理论论证。他们力图使人们相信世界及其一般法则是由天神创造的，现实世界的统治秩序及相应的各种规范也是天神所规定的。在这个意义上，服从现实中的统治秩序就是对天神的信仰，而任何要废除现存秩序的企图与行动都是违背天神意志的。君主制度由此而获得了神圣性。这就为君主制度的必然性、合理性和永恒性提供了终极依据。

## 二、实行君主制度的必要性

《太平经》的作者没有将自己的阐释停留在宗教的或哲理的层面，他们还从社会内部矛盾和维护社会秩序需要等角度，论证人类实行君主制度的必要性，进而论证政治的本质、国家的职能等。在他们看来，君主制度是社会正义和秩序的化身。设立君主制度是解救人类、维护道义、建立秩序、教化民众、养育众生的需要。这就认识到政治的公共性、统治性和管理性等重要特征。

### 1. 设君以解救人类

《太平经钞甲部》阐述了这样一个观点：由于善与恶兴衰交替，宇宙存在着一种“一成一败”式的轮回。这种轮回以“阳九百六”为周期，届时不可避免地会出现“天地混浊，人物糜溃”的局面，只有某些积善者可以幸免于难。为了保存这些人类的种子，需要“君圣师明，教化不死”。如果没有君师的教化，就不会有长生的“种民”。“君师”的存在旨在解救人类。所谓的君师制度实质是一种君主制度。这就从

宗教信仰的角度，为实行君主制度的必要性提出了重要依据。

## 2. 设君以维护道义

自老子以来，君主制度为维护道义而设的观点逐渐获得广泛认同。其中，道家传人尤为强调这一点。《太平经》的作者认为，设立君主的目的“尊道、用道、兴行道”。<sup>①</sup>君主制度为道而设，尊道必尊君，尊君为行道，君主制度是合乎道义的。“王者御天道，以民臣为股肱。”惟有君主遵循天道，并求得心怀道、德、仁的贤明之士共同协调天统、地统、人统，才能使“太平气至，万物皆理”。<sup>②</sup>这就论证了设立君主制度的正义性。

## 3. 设君以建立秩序

中国古代思想家普遍认为无君则大乱，因而必须立君以构建秩序，维护正义，制止纷争，稳定社会。诸如，《墨子·尚同》主张设“政长”以统一天下之义。《商君书·开塞》认为自从有了君主制度，“立禁”以划定“土地、货财、男女之分”，“立官”以执行制度，又“立君”以一百官、一天下，才结束了由于“亲亲而爱私”而导致的社会混乱。《吕氏春秋·观世》：“乱莫大于无天子，无天子，则强者胜弱，众者暴寡，以兵相划，不得休息而佞进。”《荀子·性恶》认为，唯有圣人“化性起伪”，定礼仪，制法度，设君主，才能防止人类“犯分乱理，而归于暴”。在汉代，这类思想获得普遍的认同。《太平经》的作者亦然。

《三合相通诀》：“臣民无君，亦乱，不能自治理，亦不能成善臣民也。”<sup>③</sup>在《太平经》看来，臣民不能自治，有必要设立君主制度，由君主实施政治统治，维护社会秩序，使众民过上安定、富裕的生活，否则“凡民臣奴婢”将“无缘得生长自养理也”。<sup>④</sup>《太平经》一再强调众民不能自治，必须立君以治之。否则“道德不能及，无为无君长，万物无长故乱，而多病奸猾，盗贼不绝也”。<sup>⑤</sup>这就为治权在君找到了

①《太平经合校》卷六五《兴衰由人诀》。

②《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

③《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

④《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

⑤《太平经合校》卷六六《三五优劣诀》。

重要依据。

#### 4. 设君以教化民众

在先秦，许多思想家就认为设立君主制度旨在教化民众。诸如，《左传·襄公十四年》有这样的说法：“天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。”老子主张立君以教化“不善”。《荀子·性恶》主张“化性起伪”，立君以教化人类，“使天下皆出于治，合于善”。在汉代，许多思想家认为君主的职能之一是教化民众。董仲舒专门阐释了“天立王以成民性”的道理，他说：“天生民性，有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意以成民之性为任者也。”<sup>①</sup>《太平经》的作者也持这类主张。

《太平经》认为由于种种原因，人类社会中存在着不道德的行为，为了教化人群，惩恶扬善，必须设立君主制度及相关的各种规范。最高统治者是替天行道的政治角色。

《太平经》认为人的本性有优劣之分，道德水准有与生俱来的差别，“含五性多者象阳而仁，含六情多者象阴而贪”<sup>②</sup>。那些奸猾邪恶之人“阴贼好窃相灾害”<sup>③</sup>致使“天地混淆，人物糜溃”<sup>④</sup>。而且，民众愚昧，不可能自我觉悟，“愚者难正，自若乱人治”<sup>⑤</sup>。于是天立君以教化民性，“天地不与人语也，故时时生圣人，生圣师，使传其事”<sup>⑥</sup>。这就是说，君主制度为行天道而设，最高统治者以道教化民众，“君圣师明，教化不死。”<sup>⑦</sup>德君是“天之神子”，“为太皇天道教化”<sup>⑧</sup>，“令人父慈、母爱、子孝、妻顺、兄良、弟恭，邻里悉思乐为善，无复阴

① 《春秋繁露·深察名号》。

② 《太平经合校》卷九六《忍辱象天地至诚与神相应大戒》。

③ 《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

④ 《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

⑤ 《太平经合校》卷九二《洞极上平气无虫重复字诀》。

⑥ 《太平经合校》卷一一五至一一六《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《苦乐断刑罚诀》。

⑦ 《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

⑧ 《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。

贼好窃相灾害”<sup>①</sup>。

《太平经》极力渲染宗教体系中的“师君”和政治体系中“君师”的神圣性、至上性，要求一切信徒都必须绝对服从师君的说教，全体臣民必须绝对服从君师教化。这就从天命、人性、教化的角度证明实行君主制度的必要性、合理性。

### 5. 设君以养育众生

《太平经》的作者认为，养育天下民众是君主的主要职责之一。这种观点源远流长并获得广泛的共识。《尚书》的“天子作民父母”以及君主“畜民”“保民”等就是这类思想的源头。先秦的儒、道、墨、法等主要政治思想流派都有君主应当利民、爱民、养民的主张。在汉代文献中，这类言论可谓司空见惯。且不说儒家经典中多有这类思想，陆贾的《新语》、贾谊的《新书》、刘安主编的《淮南子》、董仲舒的《春秋繁露》等都曾论及这个问题。例如，董仲舒说：“天之生民，非为王也，而天立王以为民也。”<sup>②</sup>由此可见，以民为本思想既是统治思想，又获得广泛的认同。

《太平经》也从养育众生的角度论证君主制度产生的根由和主要功能。“君，阳也，主生”，君主应该“上法皇天，下法后地，中法经纬，星辰岳渎，育养万物”。<sup>③</sup>为了扶助君主，还要设立为君主服务的官僚制度。“臣，阴也，主养”<sup>④</sup>，“群臣贤者”要“共助帝王养长凡民万物”<sup>⑤</sup>。设立君主制度、官僚制度是为了生民、养民、治民。无君无以为治，有了君主和官僚，民众才得以安居乐业，生长繁衍。这就从政治的角度论证了君主制度必然性、合理性。

① 《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

② 《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》。

③ 《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

④ 《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。

⑤ 《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。



### 三、君主制度的普遍性与永恒性

在中国古代，除一些思想家认为君主制度是人类社会发展到一定阶段的产物外，大多数人认为君主制度是与人类同生乃至与天地俱来的。诸如，《尚书》的“天作君师”说认为，自从上帝创造了人类便同时创造了君主制度。阴阳家的“五德终始”说认为，五德循环往复而君主制度永恒存在。公羊学的“三正三统”说也属于这一类。董仲舒还以“天不变，道亦不变”进一步论证了君主制度的永恒性。在这个基础上，《太平经》的作者有进一步的发挥。

《太平经》认为君主制度不但是普遍的，而且是永恒的。“三统轮转，有去有来，民必有主。”<sup>①</sup>无论三统怎样交替循环，天地如何周而复始，君主制度都是永远存在的。因此，君主制度是绝对的、永恒的，其合理性也是不容怀疑的。人类社会只能实行君主制度，除此之外，别无选择。这表明，《太平经》的作者是君主制度的论证者、信奉者和维护者。

《太平经》有关思想的特点是将许多获得广泛认同的观点纳入其宗教学说体系，从宗教信仰和宗教哲学的角度予以诠释，强化了它们对道教信众的影响力。不仅如此，《太平经》还提出了“三统轮转，民必有主”“君圣师明，教化不死”等论据，从天地更替、人类延续和长生不死的角度论证了君主制度的永恒性和必要性。在《太平经》看来，即使“天地混黜，人物糜溃”，君主制度依然存在，唯其如此才能拯救人类。在对君主制度永恒性的论证方面比董仲舒的“天不变，道亦不变”更胜一筹。

有关君主制度的必然性、合理性和永恒性的理论是一切尊君思想的根源和主要依据。这类理论涉及帝王观念的核心内容和政治思想的理论基础，它又是进而解释政治现象和国家现象，特别是国家职能、

---

<sup>①</sup>《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

君主权力、政治关系和治国之道的重要依据。《太平经》正是在这个基础上，构建了一个比较完整的政治思想体系。

## 第二节 君、家、国一体的国家观念

在《太平经》中，没有对“国家”问题的系统论述，专门讨论“国家”的思想材料也为数不多，相关思想主要围绕君主（政治权威）、君位（国家元首）、君权（最高权力）、君道（政治统治和政治管理）等政治问题展开。从中不难看出：君、家、国一体的国家观念是《太平经》政治学说的核心与基础。在《太平经》的政治思想体系中，关于国家及其政治制度的思考具有中心和首要地位，其他政治思想实际上是这类思想的展开与延伸。因此，《太平经》的作者实际上提出了有关国家及其政治制度的系统的思想学说。

《太平经》的作者认为，天意神命和自然法则是政治统治的终极依据，人类必须实行“民必有主”的政治制度，国家应由一位“天所命生”的帝王来统治，君主掌握最高权力，他是国家政治之本。他们围绕君主制度与君权等政治思想的核心问题，从人类实行君主制度的必然性、君主的地位与权势和君主权力的合法性等不同角度，全面阐释了相关的政治主张。与中国古代绝大多数思想家一样，《太平经》的作者也是君为政本论者。他们的国家观念可以用君、家、国一体来加以概括。其主要论点可以归纳为以下几个层次的内容：

### 一、国家是社会各等级共同构成的集体

直观地看，国家是特定的社会生活共同体，它由一批利害攸关的人群按照一定的原则和规则集合而成，具有一定的法定规约、运行规则和活动方式。

在中国古代，从社会共同体的角度认识国家现象的思想源远流长。《国语·周语》引《夏书》：“众非元后，何戴？后非众，无与守邦。”

《尚书·太甲中》：“民非后，罔克胥匡以生。后非民，罔以辟四方。”无君主不能治众民，无民众不能卫国家，国家灭亡则君民皆受其害。这些话是否确属夏、商的思想材料还有待于确认，而一个国家的君主与民众相互依存、利益攸关的思想显然很早就产生了。在先秦的儒、道、墨、法的学派的政治学说中，这类思想获得广泛的共识。在汉代，儒家经典中“民惟邦本”之类的相关思想属于统治思想范畴。

这种国家观念也是《太平经》思考各种政治问题的出发点。《三合相通诀》说：“君臣民三人共成一国。”<sup>①</sup>这就是说，国家由包括君主、官僚、庶民三大政治等级在内的社会群体构成，它是君主、官僚、庶民按照一定原则和规则结成的利益共同体。

这种国家观念看到了国家的表面社会特征及其公共权力属性，认识到国家是政治性的社会管理机构，并强调国家的社会职能，要求国家政权维护社会的共同利益。但是，它不能清晰地将国家界定为“特殊的公共权力”，很容易导致混淆国家、社会、家庭等不同的社会群体的界限。前面所提到的《太平经》的家国一体观念就是这种国家观念的产物。《三合相通诀》：“男女相通，并力同心共生子。三人相通，并力同心，共治一家。君臣民相通，并力同心，共成一国。此皆本之元气自然天地授命。凡事悉皆三相通，乃道可成也。”<sup>②</sup>这样的国家观念从君、臣、民共同体的角度规范政治等级关系，要求君主像父亲管理家庭一样履行政治管理职能，注重调整各个政治等级之间的利益关系，维护公共利益和民生安定。这类思想虽然有一定的积极意义，却不可能揭示政治统治的本质，更不可能导出从根本上颠覆君主制度的思路。

不仅如此，从这种国家即社会（家庭）、社会（家庭）即国家的观念中，很容易引申出这样的治国理念，即主张国家把全社会组织进政治生活，使政治组织与社会生活同一化，由国家通过各种政治手段对社会进行全面控制。因此，《太平经》主张以政治手段干预社会生活，影响社会风俗，以实现君行道而万家兴。

① 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

② 同上。

## 二、君主、疆土、臣民是构成国家的基本要素

国家要素说是一种根据国家可见特征定义国家的政治理论，一般有三要素说或四要素说。国家三要素说是将人民、土地、主权视为构成国家的基本要素。国家四要素说则在三要素的基础上再加上一个政府，即“国家是由很多人民组成的社会；永久占一块一定的领土；不受外来的统治；有一个为人民在习惯上所服从的有组织的政府”<sup>①</sup>。

中国古代思想家很早就从人民、土地、政权（含主权者和政府首脑）等基本要素的角度认识国家现象。邦国之“国”是常见的国家称谓之一。在早期汉字体系中，“国”字可以写作“上或下王”，其中包含标示领地的“一”，标示人口的“口”，标示武力的“戈”，标示治者的“王”。在文献训诂中，“国”字有国家实体的封疆、都邑、君主、朝廷、人民等义项。在这个字的文化意蕴中，已经包含了国家的若干要素。孟子明确指出：“诸侯之宝三：土地、人民、政事。”<sup>②</sup>韩非指出：“无地无民，尧舜不能以王，三代不能以强。”<sup>③</sup>在中国古代的政治体系中，君主既是国家元首，又是政府首脑或政府权力的支配者。拥有国土封疆的主权，享有管治臣僚庶众的权力，掌握国家权力的中枢等，又是君之为君的主要条件。因此，这类观点符合两千多年后西方政治学家提出国家三要素说或四要素说。孟子、韩非的观点也获得广泛的认同。在汉代文献中，从上述要素来认识和论说国家与君权的思想材料也很常见。

《太平经》没有直接论及国家的基本要素问题，而其基本思路依然清晰可见。《三五优劣诀》的一段论述具有代表性，其文曰：

人之五帝，其优者，比若四分大国，有其三也；其中者，比若四分大臣，有其三也；其劣下者，比若四分民，有其三也。……人之三王，其优者，比若四分大国，有其二也；其中者，比若四

① [美]迦纳著、孙寒冰译：《政治科学与政府》，上海：商务印书馆1934年版，第50页。

② 《孟子·尽心下》。

③ 《韩非子·饰邪》。

分大臣，有其二也；其劣下者，比若四分民，有其二也。……人之五霸，其优者，比若四分大国，有一也；其中者，比若四分大臣，有一也；其下者，比若四分民，有一也。<sup>①</sup>

这段论述主要讨论天、地、人的共同法则及三皇、五帝、三王、五霸的优劣，而其采用的衡量标准则以掌握国土、大臣、庶民的多寡设譬。皇、帝、王、霸之别犹如支配全部的、四分之三的、二分之一的、四分之一的国土、大臣、庶民之别。等次优者拥有更多的土地、官僚、人民，劣者则恰恰相反。这样的国家观念与国家四要素说不谋而合。

《太平经》的作者将君主的权威、国土的安全和臣民的福祉置于重要的地位。他们以君主为“天下命门”<sup>②</sup>。这种思想显然来自对现实中的国家权力主要特征的认识。《天谶支干相配法》说：“治国之大要，以多民为富，少民为大贫困。”<sup>③</sup>人民是国家根本，人民的多寡决定国家的政治状况。这种思想显然来自对于国家基础的认识。《太平经》还反复强调“中国盛兴”与“夷狄却”<sup>④</sup>，天下太平的重要表征之一是“夷狄闻之，日自却去，中国日以广，不战斗伐而日强也”乃至“四夷八十一域，善人贤圣，闻中国有大德之君治如此，莫不乐来降服，皆贡其珍奇物来，前后成行”<sup>⑤</sup>。这种思想显然来自对国家疆域的认知。综合考察不难看出，《太平经》的作者对国家的外观表征有相当全面的认识。在他们看来，国家是人们按照一定原则和规则结成的共同体；君主是主权者和政权的代表；广大臣民是国家、君主之本；中央王朝的国土有一定的疆域，不能受夷狄的侵犯；国家民众必须听从朝廷的管理。因此，君主有臣民才能切实占据领土，行使权威，成为名副其实的发号施令者。没有可供支配的臣民，没有广大臣民的拥戴，君主就不能有效地控制疆土，掌握政权，号令天下。

①《太平经合校》卷六六《三五优劣诀》。

②《太平经合校》卷九四至九五《阙题》。

③《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

④《太平经合校》卷五一《校文邪正法》。

⑤《太平经合校》卷八八《作来善宅法》。

### 三、天下一家是国家结构形式的基本特征

国家结构形式，即中央权力机关与地方权力机关、整体与局部之间关系的构成方式。战国秦汉以来的国家结构形式属于现代政治学的单一制国家范畴。其基本特征是：由若干行政区域组成统一的主权国家，国家有统一的政权体系和基本法律，最高权力归中央权力机关掌握，中央权力统辖地方权力，地方权力与中央权力之间是服从与被服从的关系，国民具有统一的国籍等。

在西周时期，王权一统观念初步形成。《诗经·小雅·北山》的“溥天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣”是这种观念的典型代表。春秋战国以来，儒家倡导“礼乐征伐自天子出”<sup>①</sup>的国家体制，墨家设计天子“一同天下之义”<sup>②</sup>的政长体系，法家主张君主“作一”<sup>③</sup>的中央集权政体，道家认同“人卒虽众，其主君也”<sup>④</sup>的政治体制。由此可见，无论是主张实行郡县制度，还是主张恢复“五等之制”，儒、道、墨、法等主要政治思想流派所论证的理想的国家结构模式实质上都是典型的单一制国家。

在汉代，儒家关于国家结构形式的主张有广泛的影响。其中，《礼记·坊记》的“天无二日，土无二王，家无二主，尊无二上”，《礼记·礼运》的“以天下为一家”，《公羊传·隐公元年》的“大一统”等都将大一统的“天下一家”视为理想的国家结构。它们都是人们议论相关问题的经典依据。每当人们谈到理想政治模式时，常常会见到这样的说法：“圣帝在上，德流天下，诸侯宾服，威振四夷，连四海之外以为席，安于覆盂，天下平均，合为一家。”<sup>⑤</sup>这类思想逐渐成为人们的共识。

① 《论语·季氏》。

② 《墨子·上同》。

③ 《商君书·农战》。

④ 《庄子·天地》。

⑤ 《史记》卷一二六《滑稽列传》。

在国家结构形式的问题上,《太平经》更为强调政治结构的家庭属性和“天下一家”的理想模式。《国不可胜数诀》的一段论述很有代表性,其文曰:

一县万户亦合成一家,共一大忧。十县合成为一郡,亦合成一家,共一大忧。十郡合成一大州,亦合成一家,共一大忧。十州合共成一大国,亦合成一大家,亦共一大忧,而为一大界。其帝王有德,忧及十二州,大忧及十三州,亦共为一大家,亦共一大忧也。其外界远方不属于人国者,于人国有道德,其中善人来;于人国无道德,则不来;于人德劣,则来害人也。<sup>①</sup>

这就是说,整个国家如同一个大家庭,各级行政机构也犹如不同规模的家庭。县一级政权合万户为一家,郡一级政权合十县为一家,州一级政权合十郡为一家,大国亦合十州成一大家。帝王统辖之地包括各个大州,其影响力甚至可以波及“外界远方不属于人国者”。

从《太平经》关于君主制度的系统论证看,国家政权的组织结构呈现金字塔形,帝王是天下大家的家长,各级官僚则是君主任命的各级政治家庭的家长。帝王一统天下,国家最高权力属于帝王,天下民众都是帝王的臣民,国、州、郡、县等的各级行政机构都在帝王支配之下,受中央权力统辖的地方权力不具有独立性。

#### 四、国家政权组织形式是实行君主政体

国家政权组织形式即国家政体。按照政治学的分类标准,中国古代的国家政体属于君主政体范畴。秦汉帝制是典型的专制君主政体。其基本特征是:君主执掌国家最高权力,君位通常世袭,实行终身任职,君主的意志就是国家的意志。

任何国家的政治权力都可以从功能上分为立法权、行政权和司法权。“在三种权力中,行政权高于立法、司法两权,或者把立法权、司法权融于行政权之中,就形成专制、独裁的权力结构,其典型表现就

---

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷九三《国不可胜数诀》。

是君主专制。”<sup>①</sup>作为专制权力结构的一种历史形态，君主专制制度的核心理念和基本原则是“治权在君”。一般说来，凡是主张“治权在君”乃至“主权在君”的学说、思想和观念，都必然认同国家最高权力归属于君主一人的政治法则。按照这种政权组织原则构建政治制度，只能形成专制独裁的权力结构。

在《太平经》中，多有规范、调整最高权力的思想，却找不到有关分解、制衡最高权力的主张。《太平经》中有大量的论说治权在君的思想材料，其所使用的各种标示君权的政治文化符号及其意义的总合就是这方面的典型证据之一。《太平经》的作者通过对君主、君位、君权、君道的全面阐释，将立法、行政、司法等最高权力集于君主一身。这就使君主成为国家主权的象征，甚至可以将其视为国家主权实体。关于这一点将在下一章详细介绍。

## 五、国家机构的设置遵循集权原则

国家机构是统治者为了实现政治统治、完成国家职能而按照一定原则组建的各种机关的总合，它是政治权力的组织实体和规则制度的体现，由特定的职位和人员构成，并执行政治统治和政治管理的全部职能。一般说来，国家机构主要包括国家元首、立法机关、行政机关、司法机关等。国家政体和文化传统是决定国家机构设置原则的重要因素。国家机构设置原则确定了不同职能的国家机构的相互关系。

至迟自战国以来，随着中央集权君主政体的逐步形成，君主集权成为国家机构设置的基本原则。具体而言，即国家权力集于君主一身，一切国家事务和决策以君主的意志为转移，国家根据君主的旨意设立机构，国家机构全部对君主负责，主要官员由君主任免。与此相应，思想家们普遍认为设官分职是君主的特权。《周礼》“五官”序文都是这样一句话：“唯王建国，辨方正位，体国经野，设官分职，以为民极。”在汉代，这个思想属于统治思想范畴。

<sup>①</sup> 王惠岩：《当代政治学基本理论》，北京：高等教育出版社 2001 年版，第 28—29 页。



《太平经》提出的国家机构设置原则与现实中的帝制法则大体一致。其要点有四：

一是国家元首以个体元首形式设置，即由君主（帝王、天子）一个人独自担任国家元首，国家元首犹如一家之长，是天下大家庭之父，乃至“是天地第一神气”<sup>①</sup>，“皇天下第一，无复能上者”<sup>②</sup>。

二是国家机构设置奉行集权原则，即国家最高权力由国家元首一人独掌，生杀予夺、威福荣辱大权只能由君主掌握，必须使“臣当弱于其君”，严禁“臣秉君权”，紊乱朝纲。<sup>③</sup>

三是中央朝廷和地方政权向国家元首负责。国家元首（君）为主，各级官僚（臣）为辅，所有的官僚都必须“顺于君”<sup>④</sup>，服从“君父师教令”<sup>⑤</sup>，否则就触犯为国法、天条所不容重罪。

四是主要官员由国家元首任免，惟有君主可以“选举署人官职”<sup>⑥</sup>，官僚则以“以贫贱得富贵于君”<sup>⑦</sup>。国家元首对各级管理实行定期考核，对“其治无善放应”的官吏，则“当退使思过”<sup>⑧</sup>。

《太平经》对国家机构的设置原则其理论论证也与儒家经典大体相似。其思想特点是用天界的天君至尊、神有尊卑的天君体系，为人间理应实行以君主专制为特征的国家政权组织形式提供了宗教信仰的依据。

## 六、国家与君主是一而二、二而一的关系

在中国，君主与国家一体的政治理念源远流长。《公羊传》所宣扬的“君国一体”就是对这类观念的概括。在汉代，人们常常以体现这类观念的“国家”称谓天子。这表明，“君国一体”是当时居于主流地

①《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

②《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

③《太平经合校》卷三六《事死不得过生法》。

④《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

⑤《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

⑥《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。

⑦《太平经合校》卷九六《忍辱象天地至诚与神相应大戒》。

⑧《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

位的政治观念。

在《太平经》中，国家与国君是一而二、二而一的关系。在一些论述中，国家与国君（帝王、君主）并不能清晰地区分开来。例如，《道无价却夷狄法》：“故赐国家千金，不若与其一要言可以治者也；与国家万双璧玉，不若进二大贤也。夫要言大贤珍道，乃能使帝王安枕而治，大乐而致太平，除去灾变，安天下，此致大贤要言奇道，价直多少乎哉？”<sup>①</sup>在这里，“国家”既可以理解为政治概念，也可以视为君主称谓；臣民同一个贡献行为的对象既可以是国家，也可以是帝王；与此相应，国家之良臣亦是君主之良臣。

### 第三节 道教社团“助帝王化天下”的政治功能

政治社团是政治体系的基本构成之一，而宗教组织通常具有政治社团的属性。宗教是人类社会生活中的重要文化现象。如果说人们对神秘的自然现象的敬畏及认识上的局限性是宗教产生的自然根源，那么人们对严酷的现实社会处境的无奈及对理想社会的憧憬是宗教产生的社会根源。在阶级社会中，自然根源与社会根源紧密地交织在一起，不合理的社会制度所造成的现实生活中的苦难成为宗教观念形成与传播的主要动因。因此，宗教不可避免地获得了一定的政治性的因素。宗教教义通常会直接体现它对现实政治的态度，宗教信仰往往与追求一种理想化的社会政治模式结合在一起，宗教团体也会形成维护自身利益的组织结构并发挥某些政治功能。国家与宗教相互关联、相互影响、相互作用，甚至可以出现政教合一的主张或事实。这就使宗教成为一种重要的政治现象。

在中国古代，政治社团往往以宗教团体的形式存在，而宗教团体也往往有政治社团的属性。无论从宗教教义、宗教组织看，还是从政治信仰、政治诉求看，一些早期道教组织具有明显的宗教性政治社团

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷四六《道无价却夷狄法》。

的特征，甚至有一些类似于“宗教政党”的因素，如有一定的政治目标 and 政治纲领，有特定的组织原则、组织形式和组织纪律，有积极介入政治生活欲望与行为，乃至有组织政权实体的实际行动等。其中东汉末年的太平道以张角为首的起义政权和五斗米道以张鲁为首的地方割据政权都具有政教合一政权的基本特点，即政治首脑与宗教领袖同为一入，政权与教权由一人掌握；赋予宗教教义以法律属性，用作处理一切民间事物的准则；所管辖的民众大多受狂热和专一的宗教感情所支配。

《太平经》的作者不仅赋予这部早期道教经典以鲜明的政治意义，还反复论及并阐释道教与国家（君主）的关系及其政治功能。他们一再强调道教是与国家政权的基本方向一致的社会团体，其天师和教士可以成为最佳的佐君辅政者，其教团可以协助君主实施政治管理。这些阐释也是《太平经》政治思想的重要组成部分。

## 一、道教可以为国家提供最佳的政治意识形态

《太平经》的作者极力渲染道教可以为国家提供最佳的政治意识形态。他们认为，惟有《太平经》体现天的意旨、道的真谛，揭示万物的法则、治国的道理，可以用来解决各种政务，可以用来消除一切灾难。他们将这部道家经典定性为“皇天洞极政事之文”<sup>①</sup>“天刻之文字”，“与真神吏相应”<sup>②</sup>。在他们看来，《太平经》是规范宇宙一切事物的根本大法，这部著作“象天地为数，应阴阳为法，顺四时五行以为行，不敢失铢分也”<sup>③</sup>。《太平经》记载的天师之道“万世不可易也”<sup>④</sup>。《太平经》的崇信者也认为这部书“其文易晓，参同经典”。<sup>⑤</sup>这表明，在这批人的心目中，撰写《太平经》是道教对国家政权和最高统治者做出的最大贡献。

---

①《太平经合校》卷九一《拘校三古文法》。

②《太平经合校》卷五〇《丹明耀御邪诀》。

③《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

④《太平经合校》卷五〇《葬宅诀》。

⑤《后汉书》卷三〇下《襄楷传》。

尽管《太平经》很难取代儒家学说的官方学说的地位，而在《太平经》的作者和信徒心目中，唯有这部书才能为国家政权提供最佳的政治意识形态。因此，他们一再强调“圣主为治，谨用兹文；凡君在位，轻忽斯典”<sup>①</sup>。重视《太平经》的是“圣主”，轻视《太平经》的是“凡君”。

从实际的历史过程看，道教为帝制与王权服务的主要途径之一是利用道教神灵来扩大君权神授观念的影响。宗教本身就属于具有一定的政治属性的意识形态范畴。产生并主要流传于下层民众的宗教会有与国家政治意识形态不同的观念，却不可能脱离国家政治意识形态的制约与影响。作为早期道教教义的重要载体，《太平经》的政治思想体系显然是主要借用统治阶级的思想材料建构而成的。这部道教经典以宗教信仰的方式全面论证君权神授，帝王至上，并赋予君主制度、等级制度和宗法制度以合理性，其核心政治价值与统治思想没有重大区别。从现存史料看，这种现象并不是朝廷特意压制早期道教并迫使其宗教教义发生改变的结果，而是早期道教的创教者们在基本上自发、自主、自创的状态下形成的。《太平经》为统治者提供了从早期道教宗教教义中寻找自身的合法性的可能性，因此很容易变成统治阶级的工具。这也是大多数宗教学说的必然归宿。

## 二、道教的天师与真人可以辅佐帝王

《太平经》的作者认为，辅佐帝王是修习道教经义的主要目的之一。《通神度世厄法》将“学道”者分为三等，即“上士学道，辅佐帝王，当好生积功乃久长。中士学道，欲度其家。下士学道，才脱其躯”<sup>②</sup>。在上等的学道者其修道的目的是辅佐君王，治理天下。《令人寿治平法》亦称：“上士用之以平国，中士用之以延年，下士用之以治家。”<sup>③</sup>学道以治国平天下为上，个人的延年益寿是次要的目的。《救四海知优劣

① 《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

② 《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·通神度世厄法》。

③ 《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·令人寿治平法》。

法》的说法更明确：

故大人治道，以平天下，救四海，恩及夷狄，祸不得起，其善证日生，凶不得来。中士学道为国臣，助其治也，度其家，辟祸灾。其次治道，损其父母，反远游，德独小薄，才脱躯也，安能辅明王助国家哉？能平四海者，天助之；为人臣者，助为治，与地谋；才自脱者，道狭小，无可得治。此三人，皆度世老寿有大小不同邪？<sup>①</sup>

这就是说，如果修道的目的是治国平天下，也就更能达到长寿、成仙的目的。这样一来，辅佐君王就成了皈依道教、修行道术的最重要的目的。

《太平经》的作者明确地将道教的教宗和教士定位于王权的辅佐者，即“君臣者，治其乱，圣人师弟子主通天教，助帝王化天下”<sup>②</sup>。他们一再张扬道教的辅政功能，夸饰道士贡献神书的忠君之行和为国祈福的爱国之举。他们认为，天师和真人不仅根据天法“为帝王作规矩”，“为帝王制法度”，而且“以助帝王为法度”，警示、教化愚人。<sup>③</sup>因此，传授《太平经》的天师与真人也是帝王最佳的佐辅。据说，道教天师“以天为师”“与天合意”“道成德就”，为“皇天神人师”。他是天派遣的神人，奉命下界，传达策书，“往辅佐有德之君”<sup>④</sup>。天师、真人“今俱为师自为皇天陈列道德，为帝王制作万万岁宝器”<sup>⑤</sup>。他们不仅体悟真道，掌握仙术，而且有安邦济世的本领，可以“利帝王，除凶害”<sup>⑥</sup>，使天下重返三皇的无为而治。因此，道教是旨在实现“太平”理想的宗教团体，统治者应当尊崇道教经典，弘扬道教教义，并给予其宗教领袖以崇高的礼遇。

从实际的历史过程看，道教为帝制与王权服务的主要途径之二是利用道教的政治思想为帝王提供治国之策。早期道教中的一些人不仅

①《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·救四海知优劣法》。

②《太平经合校》卷三六《守三实法》。

③《太平经合校》卷四四《案书明刑德法》。

④《太平经合校》卷三九《解师策书诀》。

⑤《太平经合校》卷四六《道无价却夷狄法》。

⑥《太平经合校》卷三九《解师策书诀》。

一再向皇帝进献《太平经》，期待朝廷给予高度的重视，而且参与朝廷政治的愿望相当急切。这表明《太平经》的许多崇信者有强烈的以道教经典佐君辅政、安邦治国的政治信念。

### 三、道教可以发挥济世救民的作用

《太平经》的作者一再张扬道教可以救世济民的政治功能，其中最大的功效莫过于可以为天地、王者和世人“解承负”。信仰道教不仅可以“为大道德之君解其承负”<sup>①</sup>，消除国家、君主和人民的各种灾祸，而且“乃能上安无极之天，下能理顺无极之地，八方莫不悦乐来降服，扰扰之属者，莫不披其德化，得其所者也”<sup>②</sup>。道教的政治功能集中体现在可以“富国存民”<sup>③</sup>。具体而言，可以使“国家延命，人民老寿”<sup>④</sup>；可以使“富者足以存财，贫者足以度躯”<sup>⑤</sup>；可以使“夷狄却去万里，不为害”<sup>⑥</sup>。他们还一再宣扬道教天师在济世救民中的作用，声称“天命师，使出除凶，德覆民臣，光被四表，远迹相应，恩及草木”<sup>⑦</sup>。

从实际的历史过程看，道教为帝制与王权服务的主要途径之三是利用道教祈福禳灾法术来“佐国济民”。道教招徕信徒，介入政治，赢得统治者的青睐，主要靠这一类的思想和方术。

### 四、道教可以使帝王多子多孙、延年益寿

《太平经》的作者一再张扬道教的“长寿之道”<sup>⑧</sup>、神仙之术可以

①《太平经合校》卷四〇一《件古文名书记》。

②《太平经合校》卷四六《道无价却夷狄法》。

③《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《不食长生法》。

④《太平经合校》卷四六《道无价却夷狄法》。

⑤《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《不食长生法》。

⑥《太平经合校》卷四六《道无价却夷狄法》。

⑦《太平经合校》一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《恩及草木无他用邪法》。标点符号从《〈太平经〉注译》。

⑧《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·名为神诀书》。

“解除天地阴阳帝王人民万物之病”<sup>①</sup>，并尤为强调其可以使“人君帝王考寿”的功能。他们罗列的理由主要有二：一是道教以“此天法奉助有德帝王”，可以“使其无忧”<sup>②</sup>，阴阳和谐，天地欢悦，则帝王长寿。二是道教使臣民良善，而“臣多真道也，故其君多寿”<sup>③</sup>。他们一再声称：如果帝王能够深得《太平经》之意，便可以多子多孙，益寿延年，登仙成神，实现太平之治。《太平经》的信徒们也认定道教“亦有兴国广嗣之术”<sup>④</sup>。

从实际的历史过程看，道教为帝制与王权服务的主要途径之四是利用阴阳术数、养生之术、修仙之术为帝王个人求长生成仙。许多统治者因此而崇信道教。禳解之术、长生之术、房中之术等也是道教教士跻身朝堂、参与政治的媒介。

## 五、道教可以造就忠臣孝子

《太平经》的作者一再宣称：忠孝之人必须虔诚地信奉这部“洞极之经”，能够通过修炼而延年益寿、居官辅政、光宗耀祖、泽流子孙是最大的孝。最好的孝子、忠臣应当千方百计地寻求“奇方殊术”，为父母、帝王“增寿益算”。<sup>⑤</sup>欲想成仙之人务必尽忠竭孝。如果《太平经》大行于天下，不仅可以使人类社会“承负之厄日少”，而可以使“人亦且尽正，皆入真道，无复邪伪。”<sup>⑥</sup>“人善即其治安”<sup>⑦</sup>，一旦“人自为善”，便可以“不日令而自均也”<sup>⑧</sup>。

---

①《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《随俗接文诀》。

②《太平经合校》卷四六《道无价却夷狄法》。

③《太平经合校》《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

④《后汉书》卷三〇下《襄楷传》。《四库全书》文渊阁本“干吉”作“于吉”。

⑤《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

⑥《太平经合校》卷四二《验道真伪诀》。

⑦《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

⑧《太平经合校》卷四六《道无价却夷狄法》。

从实际的历史过程看，道教为帝制与王权服务的主要途径之五是利用宗教经戒，使信徒成为恪守伦理道德的忠臣孝子，在政治社会化方面发挥特殊的作用。神仙崇拜是道教信仰的核心，道教的天神、地祇、人鬼为统治者神道设教提供了重要的工具。道教的天道承负、因果报应、善恶福祸等宗教观念，是在教徒信仰中最普遍、最有渗透力的教义，由此而形成的社会意识，为统治者的神道设教提供了社会心理基础。因此，道教教义在臣民政治社会化方面的总体效应，是使之认同君权神授的政治说教，遵守王权政治秩序。

《太平经》“助帝王化天下”的思想表明，其基本取向是维护现实中的君主政治。宗教存在本身就暗示着现实政治的合法性危机，因而宗教结社有时也会成为底层民众进行政治反抗的手段。早期道教的天国理想与现实政治存在不可克服的疏离。其宗教教义也会成为人民反抗的宣传工具，其宗教组织也会成为革命的组织形式。黄巾起义以太平道形式组织与发动就是典型事例。但是，无论从所宣称的著书立说的目的看，还是从所强调的道教的政治功能看，《太平经》的作者并不具备强烈的号召道教信众反抗现存秩序的主观意图。

国家政权问题，实际上是阶级社会的公共权力问题。包括官方学说在内，任何一种政治思想体系都会构思一种理想政治模式，都会对政治权力进行合法性论证，都会对现实中的统治者提出系统的政治规范，有的还会涉及政治义务的合法性问题。因此，任何一种围绕公共权力形成的政治思想体系，都必然在提供合法性论证的同时，提示了合法性危机。这些思想都有可能成为政治调整、政治批判、政治变革的理论依据。就连官方学说也会与现实政治产生某些疏离之处。在改朝换代过程中，儒家经典常常为臣民的政治反抗提供文化资源便是典型例证。这种现象的产生并不意味着儒学属于异端思想。在评说《太平经》的政治属性的时候应当充分注意到这一点。



## 第八章

# 政治权力

---

政治的根本问题是政治权力问题。政治统治是政治权力的典型行为。政治权力关系体现为一种统治与被统治、管理与被管理的关系。因此，对政治权力与政治统治的思考通常是一种政治思想体系的主要内容。《太平经》的政治思想体系也具有这样的特征。《太平经》以君主权力为中心，对国家的政治权力结构、君主与臣民的政治权力关系、君主权力的来源与构成、君主在政治中的地位与作用以及君主的政治规范等提出系统的见解。

### 第一节 政治权力关系

政治关系是人类社会政治现象的本质属性，它是政治行为的社会前提。尽管利益关系是政治关系的基础和人们结成政治权力关系的动因，而政治关系通常主要表现为政治权力关系。在这个意义上可以说，政治的本质是权力。权力是一种支配关系。人类的全部政治活动都围绕权力的分配与授予而进行，基于一定权力关系的权力结构决定了政治体制的本质。因此，关于君、臣、民政治权力关系的认识是《太平经》政治思想体系的主要关注点和重要内容。

## 一、君主与臣民权力关系的基本特征

对君主与臣民权力关系的基本特征,《太平经》与《白虎通》等汉代官方学说代表作的认识大体相同。可以概括为以下四个层次的认识:

### 1. 君主尊而臣民卑的政治等级结构

政治结构的基本模式为何?以儒家为代表的主流政治文化的回答是:上下有序,尊卑有别,贵贱有等。在诸子百家中,儒家政论的特色在于“序君臣父子之礼,列夫妇长幼之别”<sup>①</sup>。国以君为至尊,家以父为至尊,妇以夫为至尊,这是儒家学说的基干。汉儒阐释经典中的相关思想,以“阳尊阴卑”“天尊地卑”论证“君尊臣卑”。董仲舒说:“天下之尊卑随阳而序位。……阳贵而阴贱,天之制也。”<sup>②</sup>扬雄说:“阴以知臣,阳以知辟,君臣之道,万世不易。”<sup>③</sup>《白虎通·天地》也认为君臣有“阴阳相对之义”。这就为帝制政治结构的必然性、合理性提供了理论依据。在其他学派的著作中,也有类似的主张。

《太平经》的作者也认为,君主与臣民之间的尊卑关系是自然生成、先天注定的。阳“独名尊而贵”,而阴“独名卑且贱”。<sup>④</sup>“阳尊阴卑”,因而属于阳的君主尊,属于阴的臣民贱。君臣之分,贵贱有恒,犹如天地、阴阳之别。他们认为,在礼仪制度上,“阳,君也;阴,臣也,事臣不得过君”<sup>⑤</sup>。他们还援引各种标示君尊臣卑的君臣之喻以阐释政治等级结构的基本特征。简言之,臣民只能永远处于卑贱地位。

### 2. 君做主而臣民从的政治主体设定

国家最高权力由谁来掌握?以儒家为代表的主流政治文化的回答是:国家必须由圣明的君主统治,天子是最高政治主体。自孔子以来,历代大儒都主张君为主,臣为辅,民为基,“礼乐征伐自天子出”。《周

①《史记》卷一三〇《太史公自序》。

②《春秋繁露·天辨在人》。

③《太玄经》卷四《从迎至昆第》,上海:上海古籍出版社1990年版。

④《太平经合校》卷九三《阳尊阴卑诀》。

⑤《太平经合校》卷三六《事死不得过生法》。

易》认为阳刚阴柔、乾健坤顺注定了君道刚严，臣道柔顺。“阴虽有美，含之以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也，地道无成而代有终也。”<sup>①</sup>在政治生活中，臣民不能充当具有完全主体性的可以自作主张的主动者。柔顺、被动、服从是臣民的本分。汉儒阐释、发挥这类思想，以“大一统”和“王道三纲”等命题全面论证了这个观点。董仲舒认为：“阴道无所独行。其始也不得专起，其终也不得分功，有所兼之义，是故臣兼功于君，子兼功于父，妻兼功于夫。”<sup>②</sup>《白虎通》则以阴阳理论论证“三纲六纪”，明确规定“君为臣纲”。在其他学派的文献中也多有类似的思路。

《太平经》的作者也认为，君主与臣民之间的主从关系是自然生成、先天注定的。他们也依据道与德、天与地、阴与阳的哲理，论说君主与臣民的功能差别，赞成“三纲”的主从关系之论。他们主张依据“阴职常当弱于阳”的天法，在权力配置上必须使“臣当弱于其君”，以确保“臣事君顺之”。为了防止“君道衰，臣道强盛”，君主应当以“兴阳为至，降阴为事”，避免导致“政逆而祸大”。<sup>③</sup>他们甚至认为“臣智过其君”有所“不宜”，如果臣的心术不正会导致“其智过于上，则还欺其上”。<sup>④</sup>他们还援引各种标示君主臣从的君臣之喻以阐释君臣权力关系的基本特征。简言之，臣民只能永远处于顺从君主的地位。

### 3. 君主与臣民相正的政治调节理论

臣民是否可以介入政治，调整君权？以儒家为代表的主流政治文化的回答是：臣民有谏诤君主的权利与义务。孔子主张“以道事君”<sup>⑤</sup>。孟子鼓吹“格君心之非”<sup>⑥</sup>。荀子倡导“从道不从君”<sup>⑦</sup>。《孝经》以“争子”“争臣”论忠孝。《礼记·礼运》亦称：“大臣法，小臣廉，官职相序，君臣相正，国之肥也。”《白虎通·谏诤》论证了臣下的“谏

① 《周易·坤卦》。

② 《春秋繁露·基义》。

③ 《太平经合校》卷三六《事死不得过生法》。

④ 《太平经合校》卷九七《事师如事父言当成法诀》。

⑤ 《论语·先进》。

⑥ 《孟子·离娄上》。

⑦ 《荀子·臣道》。

君之义”。在其他学派的文献中也多有类似的思路。

《太平经》的作者也认为，君臣相互校正是具有普遍意义的自然法则，因此臣民可以介入政治，调整君权。他们指出：君主受命于天，抚养、教育臣民，是臣民的父亲和主人。因此，在通常情况下，服从君主是臣民的政治义务，也是对臣民的普遍道德要求。但是，这种服从是有条件的，即君主的行为要符合道义。他们指出：“下亦革谏其上，上亦革谏其下”的属性源于“天地之性”。不仅君主有权管制臣民，惩恶扬善，而且臣子应当“谏正其上”，扶助君主。<sup>①</sup>以适当方式校正君主的失误也是臣民的政治义务。他们还一再指出：臣民的素质关系到君主政治状况，没有臣民的拥戴与协助，君主无法实施统治。如果臣民良善可以“共助帝王养长凡民万物”。<sup>②</sup>如果“臣谨良，忧其君”，可以“助君平天下”。<sup>③</sup>正是依据这类思想，《太平经》的作者提出了系统的规范君权的政治调节理论。他们还一再宣扬让道教教士介入国家政治的必要性及其重大意义。这也为臣民介入政治提供了理论依据和重要途径。

#### 4. 君主与臣民一体的政治和谐思想

如何调处各种政治关系？以儒家为代表的主流政治文化的回答是：天下一家，君臣一体，臣民为国家之本。应当在维护君、臣、民尊卑、主从关系的前提下，通过君主以道德之心推行仁义之政，实现君、臣、民的和谐，即“礼之用，和为贵。先王之道斯为美，小大由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也”<sup>④</sup>。《周易》及其注疏者也纷纷阐发天地和谐、阴阳相须、乾坤交感的哲理，以阴阳合德论证乾坤的合和、天地的合和、天人的合和、万物的合和，进而论证人与人之间的合和。董仲舒在“王道三纲”的框架内，大讲“物莫无合，而合各有阴阳”，以论说“妻者夫之合，子者父之合，臣者君

① 《太平经合校》卷四三《大小谏正法》。

② 《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

③ 《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

④ 《论语·学而》。

之合”。<sup>①</sup>在其他学派的文献中也多有类似的思路。

《太平经》的作者也认为，君臣民一体的关系是自然生成、先天注定的。他们把“为上则不欲利其下”，为下“不欲尊重其上”视为“凶门之门户”。<sup>②</sup>他们一再依据“阴阳和合同心为一家”<sup>③</sup>，“天地人三共同功”<sup>④</sup>，论说一体分三“合为一家，共成一治”<sup>⑤</sup>的普遍性，倡导“君与臣合心并力”以实现“太平之理”<sup>⑥</sup>。基于这一认识，他们还明确提出了“以民为本”<sup>⑦</sup>。他们还援引各种标示君臣之喻以阐释君臣一体的道理。简言之，君主离不开臣民的辅佐和供给，臣民也离不开君主的治理和养育。

以上四个层次的认识共同构成《太平经》的政治权力关系论的理论体系。这四个层次的内容彼此交织在一起。它们不可分割，同为一体，彼此之间是相辅相成、互补互证的关系。在解读其中任何一个命题的时候，必须充分注意到这个命题在整个理论体系中的地位、作用、价值和功能。正是依据上述思想，《太平经》一方面把最高权力赋予君主，视之为政治之本，另一方面提出了系统的君主规范，主张君主以臣民为本。

## 二、君、臣、民之间的权力关系

在皇帝制度中，君（皇帝）、臣（官僚、贵族）、民（良民、贱民）是三种最基本的政治角色和政治等级。君是主宰天下的最高统治者；臣由君主册封或任命，占有较高的社会等级和一定的政治职位，是政治权力的实际执行人；民处在社会政治体系的底层，他们向国家缴纳

---

①《春秋繁露·基义》。

②《太平经合校》卷九八《神司人守本阴祐诀》。

③《太平经合校》卷一一五至一一六《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《苦乐断刑罚诀》。

④《太平经合校》卷一一九《三者为一家阳火数五诀》。

⑤《太平经合校》卷八八《作来善宅法》。

⑥《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《两生成一决》。

⑦《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

贡赋，却不享有任何政治权力。君、臣、民又分别构成君与臣、君与民、官与民三种基本的政治关系。

在春秋时期，三大政治分层已初步形成。孔子以“礼乐征伐自天子出”“政不在大夫”“庶民不议”作为“天下有道”<sup>①</sup>的标准，明确规范了最高统治者、其他执政者、庶民的权力关系。在墨家、道家、法家的政论中也可以找到类似的思路。例如，《管子·任法》：“有生法，有守法，有法于法。夫生法者，君也；守法者，臣也；法于法者，民也。”在汉代，以《孝经》“五等之孝”为典型代表的儒家经典中关于君、臣、民权力关系的界定获得广泛的共识。

《太平经》也将君、臣、民区分为地位、功能和价值截然不同的三大政治等级，并用道教的方式予以论证。《救四海知优劣法》的一段论述颇具概括性：

天生人凡有三等：第一天生，第二地生，第三人种类。受命天者为人君，受命地者为人臣，受命人者为民。君者应天而行，臣者应地而行，顺承其上；为民者属臣，转相事。凡是三气共一治，然后能成功。故上之安者，其臣良也；臣职理者，其民顺常。民臣俱善，其君明，其治长。<sup>②</sup>

这就是说，君是全体臣民的主宰，臣是君命的执行者和民众的管理者，民众是君与臣的从属者。庶民从属于官僚，官僚从属于君主。君臣关系、君民关系和官民关系都具有统治与被统治、管理与被管理的属性。“顺承其上”是具有普遍意义的政治规范。这一切是由“道”“天法”规定的。君、臣、民的身份及相应的权益也是天生注定的。每一政治等级都应各守其职，各尽其分，否则就违背了“道”“天法”。

在《太平经》中，阐释上述思想的篇章还有很多，可谓谆谆不已。天地人之喻、日月星之喻、精神形之喻、首腹足之喻等一批君臣民之喻也旨在阐述这一类思想。由此可见，《太平经》有关君、臣、民权力关系的界定与主流政治文化大体相似，与现实中的政治制度相互匹配。

①《论语·季氏》。

②《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·救四海知优劣法》。

《太平经》从政治等级、政治结构、政治功能等诸多层面，界定君、臣、民的政治权力关系，将君主置于最高权力主体的地位。依据这样的思路，必然将君主视为国家政治之本，并主张将国家的一切权力集中在君主手中。

## 第二节 君主为国家政治之本

君主为政治之本是一切有君论者对君主在政治权力结构中的地位与作用的基本认识。相关的政治理论是中国古代关于国家政治制度和君主政治权力的各种思想与主张的基础。

早在先秦，君主为国家政治之本的观念便已获得广泛的认同。儒、道、墨、法等政治思想流派对此多有论述，提出一批影响广泛的重要论点，诸如《尚书·吕刑》的“一人有庆，兆民赖之”、《论语·颜渊》的“政者，正也。子帅以正，孰敢不正”、《商君书·君臣》的“道民之门，在上所先”、《庄子·天道》的“一心定而王天下”、《文子·上德》的“主者，国之心也”。

在汉代，君主为国家政治之本是社会各阶层的政治价值共识。无论在官方学说中，还是在思想家们的论著中，都有许多相关的思想材料。例如，董仲舒说：“君者，民之心也；民者，君之体也。心之所好，体必安之；君之所好，民必从之。”<sup>①</sup>《大戴礼记》认为，“天下之情与器无以异，在天子所置尔”，故“天子正而天下定矣”。<sup>②</sup>《太平经》的作者也属于君为政本论者。他们主要从以下几个层面论证了君主在权力结构中的核心地位和 在政治生活中的重大作用。

---

① 《春秋繁露·为人者天》。

② 参见《大戴礼记》的《礼察》《保傅》。

## 一、“天子者，天之心”

从君心的角度论证君主为国家政治之本，这个思路始于先秦诸子。儒、道、墨、法等政治思想流派纷纷从君主的“心术”的角度探求治乱之源。《太平经》进而提出君心为天心的思想，用天地崇拜强化了这一论证思路。

在《太平经》的宗教思想体系中，“心”是一个重要的概念。“心者，最藏之神尊者也。心者，神圣纯阳，火之行也。”<sup>①</sup>“凡事居人腹中，自名为心。心则五脏之王，神之本根，一身之至也。”<sup>②</sup>《太平经》的作者，宇宙间各种事物都有作为其主宰的心，其中“天心”是宇宙的最高主宰，而“道”是天心的集中体现。“道者，天之心，天之首。心首已行，其肢体宁得不来从之哉？”<sup>③</sup>他们特别强调“当顺用天地之心意”<sup>④</sup>，认为合天心则善，逆天心则恶，“与天心不同，故后必凶也”<sup>⑤</sup>。因此，帝王尤应得天心、知天意。“得神灵腹心，乃可为人君。”<sup>⑥</sup>“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。”<sup>⑦</sup>

《太平经》认为君主肩负天命，故可代表天心，“天子者，天之心也”<sup>⑧</sup>。君与臣、民是心与体的关系。心脏支配四体，君主支配国家与臣民，故国家的兴衰治乱取决于君主。“夫帝王，天下心也；群臣，股肱也；百姓，手足也。心愁则股肱妄为，手足行运不休止，百姓流

①《太平经合校》卷九六《忍辱象天地至诚与神相应大戒》。

②《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《人腹各有天子、文归赤汉诀》。

③《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·王者无忧法》。

④《太平经合校》卷一一五至一一六《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《音声舞曲吉凶》。

⑤《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《欺有善恶诀》。

⑥《太平经合校》卷一一二《七十二色死尸诫》。

⑦《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·利尊上延命法》。

⑧《太平经合校》五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《书用丹青诀、天子皇后政诀》。



荡。是其自然相使也，天亦如是也。天失道，云气乱，地失道，不能藏矣。”<sup>①</sup>“心意，天地枢机也，不可妄动也，使和气错乱，灾害日生矣。”<sup>②</sup>君心才是落实天意民欲的关键。天心、民心以君心为本，它们都要通过君心来落实。君心才是国家兴旺或衰败的根由。这种思想必然把君主置于国家政治生活的核心地位，将君主奉为最高政治主体。

## 二、“万民扰扰，不若一帝王也”

从无君则乱的角度论证君主为国家政治之本，这个思路也始于先秦诸子。儒、道、墨、法等政治思想流派都认为在关系治乱兴亡的各种因素中，最高统治者是决定性的因素。《墨子·尚同上》和《商君书·开塞》都描绘了人类社会无君之时的一片乱象，以论证设立君主的必要性。《孟子·滕文公上》认为“无君子，莫治野人”。《吕氏春秋·观世》认为“乱莫大于无天子”。《韩非子·难一》认为“国无君不可以为治”。在汉代，天下不可一日无君是大多数人的共识。《太平经》对此也有论说。

《太平经》认为，君主之所以为国家政治之本，是因为众民不能自治，无君则会造成社会的混乱，“臣民无君，亦乱，不能自治理”。<sup>③</sup>因此，君主在政治中扮演着最重要的角色，犹如群星闪烁敌不过太阳的光芒，“万民扰扰，不若一帝王也”。<sup>④</sup>

《太平经》的作者还用宗教思想论证君主的重要政治功能。他们认为，“上之好生，民命久长。俗教道上有仁王，圣主思道，化下流行，令民清廉，永无祸殃”<sup>⑤</sup>。他们甚至认为，君主不仅关系到人间的治乱，而且关系到万物的盛衰。“人君，天也，其恩施不下，至物无由生，

①《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·王者无忧法》。

②《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。

③《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

④《太平经合校》卷九八《核文寿长诀》。

⑤《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《得道长存篇》。

人不得延年。”<sup>①</sup>天下不可无君是君为政本论的核心论点和一般结论。这种思想必然把圣王在位视为构建理想政治模式和实现社会理想的关键。

### 三、“民之好道者，其主明也”

先秦诸子多从君主的善恶或好恶决定臣民的善恶或好恶的角度论说君主为国家政治之本。其中儒、墨两家最为强调为政在人、上行下效。《墨子·兼爱中》认为“君好之”，“以为政”是实现“兼爱”理想的关键。楚王好细腰，臣民多饿死就是明证。《孟子·离娄上》说：“君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正。一正君而国定矣。”《荀子·君道》说：“君者，仪也；民者，景也。仪正而景正。”在汉代经学中，这类的说法很常见。

《太平经》的作者在这方面也多有论说。他们认为，君主的教化决定着臣民的善恶。“下愚好德，上教令也。民之好道者，其主明也。”反之，“民不好道者，上之不明也”。为政在人，上行下效，有其君必有其民，世风民俗和臣民的道德品行，取决于君主教化和表率。因此，君主的道德素质关系重大，“人君好仁，下求长生。上之不仁，下多邪倾”<sup>②</sup>。统治者应当成为道德楷模，以表率于天下。“君乃法道，其臣德矣。民乃取法于臣，臣德则民仁矣。令下象上法，上法天也。转而相生，民安得不尽仁哉？”<sup>③</sup>官吏取法于君主，民众取法于官吏，君主有道则官吏有德，官僚有德则庶民仁义。君主的道德达到最高水准，天下臣民的道德水准就会普遍达到较高的水准。这种思想必然循着顺民、良吏、贤臣、明君的序列，最终把君主奉为国家政治之本，进而把君主修身和矫正君心视为实现政治理想的关键。

①《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

②《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《得道长存篇》。

③《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《道人为师天决》。

#### 四、“圣主思道，化下流行”

诸子百家都重视臣下在政治中的地位和作用，而又纷纷指出：不仅任臣之权操于君主，而且臣的贤愚及贤良之臣能否发挥作用，都取决于君主。《新语·术事》说：“上明而下清，君圣而臣忠。”这类说法在汉代文献中很常见，在《太平经》也可以找到。

在许多篇章中，《太平经》的作者强调臣民在政治中的地位和作用，要求君主以民为本、尊师重教、信任辅臣，同时又反复指出：君的贤愚、正邪可以决定臣的贤愚、正邪。“君贤则臣多忠”<sup>①</sup>，君“用心意善，即臣善；用意误，得臣亦误”<sup>②</sup>。君臣共治乱，而君的作用更关键，因此，“圣主思道，化下流行，令民清廉，永无祸殃”<sup>③</sup>。理想政治的实现归根结底取决于君主，而不取决于臣下。这种思想必然主张将最重要的政治权力集中在君主手中。

#### 五、“县官平则万民治”

诸子百家普遍认为正天下必先正其君。正如《墨子·天志下》所说：“无自下正上者，必自上正下。”历代儒家都尤为强调这一点。董仲舒就有一段名言：“为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方。”<sup>④</sup>《太平经》也从这个角度论证了君主为国家政治之本。

《太平经》的作者认为：“君仁者道兴，君柔者德生。中心少有邪意，远方为之乱。”<sup>⑤</sup>国家的动乱与君主的心性有直接的关系。即使君主内心有半点邪意，也会导致一些边远地方的动乱。君主贤明、仁德，

①《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

②《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。

③《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《得道长存篇》。

④《汉书》卷五六《董仲舒传》。

⑤《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·盛身却灾法》。

则国家昌盛；反之则有亡国的危险。因此，“有明君国得昌”<sup>①</sup>。“上有大仁道德之君，可以平天下之理而长安身。”<sup>②</sup>君主个人的素质决定政治的清浊、国家的兴衰、人民的安康。一言以蔽之，君主是政治兴衰治乱的决定性因素。

“天地调则万物安，县官平则万民治。”<sup>③</sup>这种思想无疑对君主提出了极高的要求。正是依据“有明君，国得昌”的思路，《太平经》的作者尤为重视政治权力的主观构成要素，他们不仅殷切地期待道德和能力素质优秀的圣王明君居于君位，还一再劝解君主“当承天地，顺阴阳，常务得其意，以理道为事”<sup>④</sup>。这种思想必然一方面把维护社会正义和构建理想社会的希望完全寄托在君主身上，另一方面把出现社会不公正现象的主要责任推诿给君主。

在君主制度下，一切大权集于最高统治者一身，他的意志与行为往往导致国家政治大起大落。因此，自孔子提出“为政在人”以来，这类思想深入人心，逐渐获得广泛的认同。古代的思想家一致认为君主决定国家治乱。《太平经》只是这类思想的道教版本之一。君主为国家政治之本的思想在很大程度上反映了当时的社会政治现实。然而这种思想夸大了君主在政治中的地位和作用，甚至把这种树立个人绝对权威的政治模式说成是天经地义的，这就必然限定了人们的政治视野和政治思维方式，他们的政治选择无法超越君主制度的藩篱。认同这种思想的臣民必然把解决社会政治问题的最终权力奉献给君主，而自觉地把自己列为政治生活中的从属者。

《太平经》政治思想的核心是君主论。君主论的基本思路是君为国家政治之本。君为政本论的关注点是君主权力和君主规范的设定。《太平经》的作者张扬君为国家政治之本的思想。因此，他们一方面把各种权威奉献给君主，期待由这位绝对权威来匡正天下；另一方面又为

① 《太平经合校》卷一一二《不忘诚长得福诀》。

② 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

③ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·名为神诀书》。

④ 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。

君主设置了极为严格的规范，提出了理想化的为君之道。然而不管这些为君之道多么严格，多么周密，其最终取向只能是主张实行将一切重大权力归属于最高统治者的政治制度。由此也就必然形成唯上是瞻、唯上是责的政治思维方式，即天下太平则其功尽在君主，而天下动乱则其罪也尽在君主。《太平经》也是这种政治思维方式道教版本之一。

### 第三节 君主的政治权力

在中国古代，作为国家元首的君主是最高统治者。君主是一种政治角色。政治权力是君权的核心。在先秦，儒、道、墨、法等政治思想流派对于君主政治权力的来源及其构成有系统的阐述。思想家们普遍认为，君主可以支配天下一切土地和人民，他拥有立法权、最高行政权和最高司法权。相关理论的影响极其深远。在汉代，无论一度深刻影响统治思想的黄老学派，还是独尊儒术以来的儒家学派，都主张中央集权，以君主为国家政治的最高主体，并将国家权力与君主权力混为一谈。这种君权观念的基本思路获得社会各级层的普遍认同。《太平经》也以道教的方式阐释了君权的来源、构成、特性和职能，其基本思路与统治思想大体相似。

#### 一、君主政治权力的来源

在中国古代，神佑王权、君权神授观念始终是占主流地位的政治文化。自西周以来，天赋君权论一直是影响最大的政治理论。在《尚书》《诗经》等经典著作中，在先秦儒家、墨家等主要政治思想流派的著作中，在以董仲舒为代表的汉代经学家的著作中，论说君权天赋的思想材料不胜枚举。天子受命于天的思想获得社会各阶层的普遍认同。《太平经》也从这个角度阐释国家权力与君主权力的来源，将天命视为君权的终极依据。

《太平经》认为，天是至高无上的神灵，天生化万物，支配自然、

社会与人生，它不仅确立“人以帝王为君长”<sup>①</sup>的社会政治制度，还“为人垂象作法，为帝王立教令”<sup>②</sup>，规定了人类社会的各种法则与规范，设置了君主必须遵循的基本原则。因此，君主制度的终极依据是天道和天法，君主治国的基本原则由天确定，君主的地位和权力也是天赋予的。“帝王，天所命生”<sup>③</sup>，最高统治者身为“天之神子”<sup>④</sup>，“受命主理”<sup>⑤</sup>，统治天下国家及广大臣民。“夫帝王乃承天心而治”<sup>⑥</sup>，天子是天的代理人。有天命者为天子，天子的权力是天赋予的，君主的权威等同于天的权威。这种神化君权的思想必然一方面将君主权力视同国家权力，并将各种国家权力集于君主一身，另一方面要求“上君为政如天”<sup>⑦</sup>，告诫君主必须“法天”以“保其天命”<sup>⑧</sup>。因此，《太平经》一再强调天可以察知君主的心性和政治的状况，并对君主予以奖惩。“帝王思仁善者，瑞应独为其出，图书独为其生”<sup>⑨</sup>，否则天会降下各种灾异。

## 二、君主权力的主要特性

自先秦以来，最高统治者就有“天子”“王”“君父”“君师”等尊号、别称。将神权、政权、父权、师权集于君主一身始终是占主流地位的政治文化。这就将许多社会权威的属性政治化，使之成为政治权力的构成要素。在儒家经典和汉代官方学说代表作中，从这个角度论说君主权力的属性的思想材料不胜枚举。《太平经》不仅使用了天子、

① 《太平经合校》卷九三《方药厌固相治诀》。

② 《太平经合校》卷四四《案书明刑德法》。

③ 《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

④ 《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。

⑤ 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

⑥ 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

⑦ 《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《道人为师天决》。

⑧ 《太平经合校》卷四二《四行本末诀》。

⑨ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·阙题》。

帝王、君父、君师等君主称谓，而且多有“人君，天也”<sup>①</sup>“君为父”<sup>②</sup>“圣人作县官”<sup>③</sup>之类的提法，还将“天地君父师”联袂为一体。这表明，《太平经》的作者也认为最高统治者的权力兼有神权、政权、父权、师权的属性。最高统治者是天地神祇的代表，是国家政权的首脑，是整个社会的家长，是天下臣民的师长。在人世间，君主的权力最具神圣性、至上性、兼容性。君主利用国家政权的力量控制社会，在权力关系中占有绝对优势。因此，君主在社会政治生活中居于统治地位。

君主权力的强制约束性集中体现为统治性和管理性。君主是“天下命门”<sup>④</sup>。他发号施令于天下，“则凡人万物悉随之而从，天下和平矣。有敢不从为反逆，则死矣”<sup>⑤</sup>。君主掌握最高权力，管理整个国家，统治全体臣民，拥有或理应拥有有效制约天下大众和维护社会秩序的能力。君主权力的普遍约束力，它施及国家所辖区域内的全体臣民。君主通过制定法律实施规范强制，以保持社会的有序状态，并可以对统治对象实施直接的暴力镇压。违反君命、国法者一律治罪，叛逆国家、君主者严惩不贷。这表明，《太平经》的作者从政治权力具有特殊的强制力的角度，主张君主有权直接掌握国家的强力机关，以国家和社会的名义合法地运用军事、法律等强制性的统治手段。

君主权力的强制约束性集中体现为统治性和管理性。君主是“天下命门”<sup>④</sup>。他发号施令于天下，“则凡人万物悉随之而从，天下和平矣。有敢不从为反逆，则死矣”<sup>⑤</sup>。君主掌握最高权力，管理整个国家，统治全体臣民，拥有或理应拥有有效制约天下大众和维护社会秩序的能力。君主权力的普遍约束力，它施及国家所辖区域内的全体臣民。君主通过制定法律实施规范强制，以保持社会的有序状态，并可以对统治对象实施直接的暴力镇压。违反君命、国法者一律治罪，叛逆国家、君主者严惩不贷。这表明，《太平经》的作者从政治权力具有特殊的强制力的角度，主张君主有权直接掌握国家的强力机关，以国家和社会的名义合法地运用军事、法律等强制性的统治手段。

君主权力的专属排他性集中体现为君主的唯一性、君主权位的独占性和最高权力的非分享性。最高统治者是“天地第一神气”<sup>⑥</sup>，其地位与权力“天下第一，无复能上者”<sup>⑦</sup>。只有保持君主权力的专属

①《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

②《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

③《太平经合校》卷七二《不用大言无效诀》。

④《太平经合校》卷九四至九五《阙题》。

⑤《太平经合校》卷一一五至一一六《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《音声舞曲吉凶》。

⑥《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

⑦《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

排他性，才能在力量对比关系中确保君主的权力超越其他社会政治力量，确保君主对臣民的支配地位。这表明，《太平经》的作者从政治权力的专属排他性的角度，主张将政治权力集中于君主一身。

君主权力的扩张延展性，集中体现为其作用范围并不局限在政治领域。《太平经》的作者一再强调最高统治者的作用关乎天地是否“喜悦”，阴阳是否“相得”，气运是否吉祥，百姓是否治平，万物是否安定。……简言之，帝王“治理天地”<sup>①</sup>，关系到“天地之统”的传承。因此，他们主张君主权可以干预社会生活的各个层面。

君主权力的主权性，集中体现为独立自主地处理国家事务。在阐释宇宙与人世各种相关事物皆遵循一体分三的秩序法则时，《太平经》的作者强调“分权、分体、分形、分神、分精、分气、分事、分业、分居”的普遍意义，然而他们又依据“天主生，地主养，人主成”<sup>②</sup>的功能分化法则，为君、臣、民之分定性。君是主宰者，臣是佐君者，而“凡民职在理草木五谷，奴婢职在理财货”<sup>③</sup>。这种思想不仅将最高权力归属于君主，而且使君主的意志具有了法制的外观。简言之，最高权力只能由君主独掌，国家要务只能由君主独断。

由于具有上述特性，君主的权力是最高政治权力，君主的意志是最高政治意志，君主的统治是最高政治行为，其他社会意志、要求和行为都必须服从君主的意志、要求和行为。因此，“忠信不欺君”<sup>④</sup>是普遍适用的臣民规范。

历代思想家对君主的权力有详细的论述。一切主张实行君主制度的思想家都认为国家最高权力应由君主掌握。《周礼》诸篇的序文说：“惟王建国，辨方正位，体国经野，设官分职，以为民极。”董仲舒的“大一统”思想也很有代表性。帝王拥有一切最高权力，最高权力必须集中而不可分割，君权至上是政治制度最基本的构建法则，这是绝大多数人的共识。《太平经》关于君主权力的思想亦不例外。

① 《太平经合校》卷六五《王者赐下法》。

② 《太平经合校》卷九三《国不可胜数诀》。标点从《〈太平经〉注译》。

③ 《太平经合校》卷四二《九天消先王灾法》。

④ 《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《上下失治法》。



### 三、君主政治权力的基本构成

按照不同功能，可以将政治权力大体分为立法权、行政权和司法权。在中国古代，立法权、最高行政权和最高司法权等一切政治权力由君主一人垄断，君主的政治权力亦即国家最高权力。因此，在各种政治思想体系中，没有最高权力可以分割的观念，更没有行政、立法、司法三分鼎立的思想。最高权力必须集中而不可分割成为绝大多数人的共识。与此相应，思想家们通常以号令权、赏罚权、主政权和对臣民的支配权来说明君主政治权力的基本构成，主张君主拥有一切最高权力，其他人不得染指国家的号令权、赏罚权和主政权。《太平经》的君权观念也具有这样的特点：

#### 1. “君者，号也”

《太平经》的作者认为，号令天下之权是君主独自享有的最重要的政治权力。“君者，号也。”<sup>①</sup>君主是享有发号施令特权的政治角色。君主发布政令法律于天下，万物与人类都必须听从君主的号令，遵守国家法律。“未尝敢犯王法”者是“上善臣子”。<sup>②</sup>违逆君命则不忠，不忠不孝的臣子不仅在人世间要受到法律的严惩，不能健康、长寿、富贵，而且死后要遭受各种苦难，“乃无一人得上天者也。虽去，但悉见欺于邪神佞鬼耳。会皆住死于不毛之地，无人之野，以戮其形”<sup>③</sup>。因此，发号施令的特权也是君主掌握最高政治权力的集中体现。君主独享号令天下大权的思想实际上将立法权归属于君主一人。

立法权即制定、修改或废止国家的法律、法规的权力。在社会公共权力中，立法权具有首要地位。在中国古代，立法权主要通过国家大政的决策权及相关的国家政令与法律的发布权来体现。一切法律、法规必须经君主钦定御批，君主的口谕、诏旨也具有法律属性。甚至

① 《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《常念相成黄帝议训决》。

② 《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

③ 《太平经合校》卷一一七《天咎四人辱道诫》。

君主的意志就是法律。因此，发号施令的权力属于立法权范畴。

自先秦以来，思想家们就普遍将立法权归属于最高统治者。相关论述不胜枚举。其中影响最广泛、最深远的是儒家经典和儒家宗师的一些说法。例如，《礼记·中庸》的“非天子，不议礼，不制度”和孔子的“礼乐征伐自天子出”。在汉代的思想著作和《汉书》等史籍中多有引据这类思想论证的事例。《说文解字·口部》：“君，尊也。从尹；发号，故从口。”在许慎看来，君字由权威符号“尹”和发言符号“口”组合而成，旨在以会意的方式强调尊而为“君”者的发号施令的特征。<sup>①</sup>《太平经》也以“号”论“君”。由此可见，“君”的主要特征是发布政令者，号令天下的大权只能归属于最高统治者，这是当时人们的共识。

《太平经》将立法权归属于君主的思想是完全与皇帝制度相匹配的。在皇帝制度中，皇帝之言称曰制、诏等，他的意志就是法律。国家法典严密保护皇帝的一切权益和尊严，而皇帝本人不受任何法律的限制。这就使法律成为皇帝的政治工具，并为皇帝垄断一切政治权力提供了重要手段和法律保证。一种将立法权归属于最高统治者的政治制度势必将行政权和最高司法权也归属于最高统治者。《太平经》不仅没有对这种制度的基本法则和基础框架提出质疑，反而予以系统论证，因而其政治制度设计属于君主专制范畴。在评说《太平经》政治思想的基本属性和历史价值的时候，必须充分注意到这一点。

## 2. “君者，授荣尊之门”

《太平经》认为，生杀予夺之权是君主政治权力的主要构成之一。君主是号令者、立法者，而君命不可违，国法不可犯。因此君主有权“赏善罚恶”<sup>②</sup>。犯君命者施以刑罚，顺君命者加以奖赏，赏罚大权必须操在君主之手。为人臣者不从君主教令，“皆应大逆罪，不可复名也”<sup>③</sup>。在《太平经》中，凡是论述实施“刑罚”的段落，无论是赞

① 参见张分田：《政治文化符号视角的“君”字核心词义解读》，《天津师范大学学报（社会科学版）》2008年第2期。

② 《太平经合校》卷三五《兴善止恶法》。

③ 《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

颂“垂拱而治，刑罚自绝”<sup>①</sup>的理想政治，还是批评“反更急其刑罚”<sup>②</sup>的衰败政治，其主语都是“天”“帝王”“君”等至上权威。君主不仅掌握刑罚之权，而且掌握赏赐之权。赏赐的形式多种多样，“大有功者署其位，小有功者赏赐之”<sup>③</sup>。君主“封人以禄食，赐之以衣服”<sup>④</sup>，臣下“以贫贱得富贵于君”<sup>⑤</sup>。因此，“君者，授荣尊之门也”<sup>⑥</sup>。君主独享赏罚威福大权的思想实际上将最高司法权归属于君主一人。

司法权，即实施法律、法规并以此为标准规范社会生活的权力。现代意义上的司法权是典型的惩罚权和强制性权力，其中基本上不包含奖励性和诱导性因素。但是，在中国古代，君主既是立法者，又是司法者，“不禀君命”者罚，“不辱君命”者赏，故“法”又称为“罚”“刑罚”“赏罚”。具有法律属性的君命、政令之中不仅充斥惩戒性话语，还往往包含奖励性和诱导性因素，有的甚至明文开列赏格。如果违逆君心、违背政令或触犯法典要受到惩罚，而如果获得君主青睐或执行君命、政令有功可以获得赏赐。刑罚又称“刑威”“作威”，赏赐又称“庆赏”“作福”。因此，赏罚威福的权力大体属于司法权的范畴。思想家们往往用议论德刑、赏罚、威福的形式讨论与司法权相关的问题。

自先秦以来，思想家们就普遍将最高司法权归属于最高统治者，认为唯有君主有权作威作福。相关论述不胜枚举。其中影响最广泛、最深远的是儒家经典和儒家宗师的一些说法。例如，《尚书·洪范》：“惟辟作福，惟辟作威，惟辟玉食。臣无有作福作威玉食。”《左传·昭公二十八年》：“赏庆刑威曰君。”在汉代的思想著作和《汉书》等史籍中多有引据儒家经典议论政务的事例。人们普遍认为，生杀予夺权既是与发号施令权相匹配的政治权力，又是确保发号施令权及其贯彻实施的重要手段。德与刑、赏与罚、福与威是君主的两个最重要的权力

① 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·阙题》。

② 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·解承负诀》。

③ 《太平经合校》卷七二《不用大言无效诀》。

④ 《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《力学得封不敢三事诀》。

⑤ 《太平经合校》卷九六《忍辱象天地至诚与神相应大戒》。

⑥ 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。

手段，这个大权不可旁落，否则“君命犯而主威夺”<sup>①</sup>。在制度上，司法与行政不分，君主是最高审判官。中央司法机关听命于君主，重大案件必须“上请”或“廷审”，由君主最终裁决。《太平经》的相关论述显然与皇帝制度相匹配，与统治思想相契合。

### 3. 臣民只能“助王者治”

《太平经》的作者认为，执掌朝政大权是君主政治权力的主要构成之一。他们宣称著书立说的目的是“有益于帝王政理”<sup>②</sup>，并明确地将道教天师和朝廷宰辅定位为君主辅佐者。上至神人、大神，下至凡民、奴婢也统统只能充当“助王者治”<sup>③</sup>的角色。在《太平经》中，凡是在论及政务决策权、官吏任免权和行政监察权的地方，其行为主体都是君主。在论及君主与辅臣、帝王与诸侯、中央与地方的权力关系时，最高统治者也都处于支配者的地位。他们一再强调“顺于君”<sup>④</sup>是一切为臣者的政治规范和宗教戒律。“臣秉君权”与“君道不行”<sup>⑤</sup>会导致混乱。“县官失政，民臣难治”<sup>⑥</sup>是最糟糕的政治状况。这表明，他们主张主持朝政的权力只能由君主一人掌握。君主独享主持朝政大权的思想实际上将最高行政权归属于君主。

行政权，即实施法令、管理社会行政事务的权力。就其功能而言，行政权是对于立法的执行权，包括对社会公共行政事务进行管理的政治管理功能和对行政机关内部事务进行管理的行政管理功能。在中国古代，君主发号令，立法度，行赏罚，设官分职，独揽威权。在秦汉皇帝制度中，皇帝掌握决策、用人、听言之权，各种国家机构都是君主的办事机构，宰相以下公卿百官都是君主的办事人员。因此，立法权、行政权和司法权结为一体。这样一来，皇帝实际上兼国家元首、政府首脑、最高立法者和最高司法官于一身。对于这种权力结构，汉代一批著名思想家多有论证，其中董仲舒的“大一统”论是典型代表。

① 《汉书》卷六七《梅福传》。

② 《太平经合校》卷一一五至一一六《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《音声舞曲吉凶》。

③ 《太平经合校》卷四二《九天消先王灾法》。

④ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

⑤ 《太平经合校》卷三六《事死不得过生法》。

⑥ 《太平经合校》一一五至一一六《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《音声舞曲吉凶》。

儒家经典也为这类理论提供了丰富的思想材料。人们普遍认为各种最高权力都应由君主掌握，否则就会造成政治混乱。《太平经》的相关思想显然是与皇帝制度相匹配的。

#### 4. 君主的主要职能

在《太平经》的作者的心目中，君主的职能亦即国家的职能。他们对君主的职能有纲领性的阐释，其内容涉及国家的基本职能和某些国家机构的专业职能。

国家的基本职能是指国家活动的基本方向和最重要方面。通常包含对内职能和对外职能两个方面。《太平经》的作者对这两种基本职能也有清晰的认识。他们认为，国家与君主的职能之一是保卫国家安全，防御外敌侵略，维护本国利益。他们主张君主运用道德和军事手段，以防范“夷狄猾夏”<sup>①</sup>，使“中国盛兴”<sup>②</sup>。在具体论述中，他们更为注重软实力的运用，主张君主以道德感召使“夷狄却去万里”，或是“夷狄却降”<sup>③</sup>，乃至“夷狄归心”<sup>④</sup>，以实现“中国日以广，不战斗伐而日强也”<sup>⑤</sup>。他们看到了对内职能与对外职能的密切关联，往往在同一论述中涉及这两方面的职能，认为君主恪守道德可以使百姓与夷狄归心，可以使天下太平。

在国家与君主的对内职能方面，《太平经》的作者多有论及。他们既强调君主的政治统治职能，又关注君主的社会管理职能。他们主张掌握统治权和公共事务管理权的君主切实履行治理国家的职能，维护统治秩序，满足社会对强制和规范的需求，通过创制、立法、行政，调整社会各阶层的关系，运用教化和刑罚等手段，使臣民向善，“人人各欲至诚信”，君、臣、民各守其分，“并力同心相通，故能相治”<sup>⑥</sup>。

① 《太平经合校》卷四九《急学真法》。

② 《太平经合校》卷五一《校文邪正法》。

③ 《太平经合校》卷四六《道无价却夷狄法》。

④ 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

⑤ 《太平经合校》卷八八《作来善宅法》。

⑥ 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

他们主张与天、阳相匹配的君主，履行“育养万物”<sup>①</sup>的职能，调整人与自然的关系，切实担负起养育芸芸众生的重任，使臣民过上富裕的生活，乃至“恩及夷狄”<sup>②</sup>。他们主张君主承担必要的公共管理职能，并能使用各种赏善罚恶的手段，干预社会生活，维护社会秩序，严禁“子恶乱其父，臣恶乱其君，弟子恶乱其师，妻恶乱其夫”，防止“更相贼伤大乱”。<sup>③</sup>在他们看来，“君者各安其部界，人归附之而无害，故称君”<sup>④</sup>。君主是土地人民的支配者，而他有责任安定国家，使民众归附，安居乐业。因此，君主的职能将政治统治和社会管理整合在一起。除了实现政治统治外，君主及其朝廷百官还肩负着维护社会正常运转的经常性任务，如调整利益关系，缓解社会矛盾，保障社会稳定，改善人民生活，解除民生疾苦等。

国家是统治机关，也是管理机关。君主所掌握的国家权力是一种特殊的公共权力。公众的利益和国民的福祉是国家与君主存在的理由。君主对社会的政治统治，要以执行社会公共管理的状况为前提。君主如果不能担当社会的正式代表，反映某些社会共同利益，就无法稳居于最高权位。因此，“个人统治必须同时是一个一般的统治”<sup>⑤</sup>。与许多中国古代思想家一样，《太平经》的作者也在一定程度上认识到这一点。正是基于这一认识，他们对君主提出了极其严格的政治规范，力图使君主的权力在正常的轨道上运行。

#### 第四节 “道德” “天法” 高于君主

中国古代思想家普遍渲染道义（天、天命、天法、天道、天理）

①《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·阙题》。

②《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·救四海知优劣法》。

③《太平经合校》卷五三《分别四治法》。

④《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《常念相成黄帝议训决》。

⑤[德]马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，北京：人民出版社1961年版，第367—368页。

的至上性。“民之有君，以治义也。”<sup>①</sup>立君以维护道义的思想源远流长。在先秦，君主必须遵循道义的思想逐渐获得广泛的认同。老子主张“尊道而贵德”<sup>②</sup>，孔子主张“以道事君”<sup>③</sup>，墨子主张君主“以天之志为法”<sup>④</sup>，孟子提倡“天下无道，以身殉道”<sup>⑤</sup>，荀子张扬“从道不从君”<sup>⑥</sup>，韩非呼吁君主“以道正己”<sup>⑦</sup>。在汉代，道义与权势的关系问题受到不同学派的思想家的普遍关注，在若干基本思路上人们有共同的认识。在《太平经》中，也可以找到一批相关的论点，其基本思路与主流文化大体相同，而其具体的表述有道教自身的特点。

《太平经》的作者系统阐释道义与君权、天法与君道、天命与君位的关系，主张君主必须尊道德，守天法，以道德治国。从政治学的角度看，这类思想不仅论证了规范最高权力的必要性和最高权力的主观构成要素，还解释了最高权位的获得、保有和更替的终极原因。

## 一、“夫天法，帝王治者常当以道与德”

《太平经》认为，一切人均应遵循道与德，君主也不能例外。“道者，乃皇天之所取法也。最善之称，冠无上，包无表，内无里，出无间，入无孔，天下凡事之师也。生之端首，万事之长，古今圣贤所得之长。”<sup>⑧</sup>道是宇宙本体，万物通则，贯通天地人，体现最高法则，象征真、善、美。因此，“君宜守道，臣宜守德”<sup>⑨</sup>。操持政治权力的君主与官僚必须恪守道与德。

推崇道的法力，渲染道的神性，必然在理论上将其置于至高无上

---

① 《国语·晋语一》。

② 《老子·五十一章》。

③ 《论语·先进》。

④ 《墨子·天志下》。

⑤ 《孟子·尽心上》。

⑥ 《荀子·臣道》。

⑦ 《韩非子·观行》。

⑧ 《太平经合校》卷一一七《天咎四人辱道诫》。

⑨ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·以乐却灾法》。

的地位。在《太平经》中，道是最高政治原则的代词，君是最高政治权势的化身。关于道义与权势关系问题，《太平经》认为道义高于权势，天法高于君主。“皇天自有常法，为人君上者，当象天而行，乃以道德仁为行三统。”<sup>①</sup>君主必须恪守道德、天法，接受道德与天法的规范和约束。对君主而言，道德、天法实际上是政治行为规范的总称，道、德、仁是天定的标准，几乎涉及到君主政治的方方面面。这就以天定法则的名义，为君主设置了政治规范和评价标准。

《太平经》的作者深受道家经典的影响，比较偏爱“道”与“德”，同时他们又常常使用“天法”这个比较通俗的概念。例如，《三合相通诀》认为，“天法皆使三和乃成”，这就决定了天、地、物共成宇宙，父、母、子共成家庭，君、臣、民共成国家，因此“君臣民当应天法”。<sup>②</sup>《分别贫富法》认为，“天法”注定“阳数一，阴数二”，“阳者尊，阴者卑”。因此，人世间“君少而臣多”，臣民供养君主是天定的法则。<sup>③</sup>《案书明刑德法》认为，“天法神哉神哉”，因此，神人、真人、大圣据以制定法度，“为帝王作规矩”。<sup>④</sup>《天谶支干相配法》认为，“道者主生”，“德者主养”。因此，“夫天法，帝王治者常当以道与德”，治理国家必须以生养民众为要务。<sup>⑤</sup>《太平经》的作者认为，“天法”规定了人间必然实行君主制度，包括君主在内的一切政治角色都必须遵守“天法”。

这里所谓的“天法”是指君主制度的一般法则及相关的各种政治规范。“道德”“天法”高于君主的主张实质上是要求最高统治者必须遵守君主制度的一般法则。这就为最高统治者设置了一套具有绝对权威性和普遍适用性的政治规范，即“天命治国之道”<sup>⑥</sup>。

①《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《治天为三时念道德诀》。

②《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

③《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

④《太平经合校》卷四四《案书明刑德法》。

⑤《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

⑥《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。



## 二、“道为有德君出”

《太平经》的作者认为，道要依靠权势而行。“夫道若风，默居其傍，用之则有，不用则亡。”<sup>①</sup>神圣的“道德”“天法”绝非悬于空中，高高在上，只可仰视膜拜，而不可平视亲近，它就寄寓在人间的秩序之中。“法由圣显，道寄人弘。”<sup>②</sup>可是，凡人无法体认道德，愚人不能信奉道德，惟有得道之人才能知道、守道、行道。道教的经典是“道德”“天法”的载体，道教的神人、真人、仙人、道人、圣人等可以体认、传授大道，而道的贯彻必须依托人世间的帝王。

《太平经》一再指出：“道不空出，时运然也。”<sup>③</sup>天道自有盛衰吉凶，人世的治乱固然取决于时运，而“兴衰由人”，人类的德行与作为却可以影响时运。“兴行道”的上古之人、“兴用德”的中古之人和“废至德”的下古之人便是典型事例。“故天法，凡人兴衰，乃万物兴衰，贵贱一由人。”<sup>④</sup>在政治上，惟有道德之君出世，道德才能大行于天下，“故道为有德君出，不敢作文，皆使还守实，求其根，保其元，乃天道可理，国自安”<sup>⑤</sup>。道之所以可以大行于道德之君在位之时，是由于“有德知天地心意，故尊道重德”<sup>⑥</sup>。道德之君信奉道教经典，尊崇道教天师，任用有德之臣，惟有“命系天地”的“上德之君”，才能“更象天地以道德治”。<sup>⑦</sup>因此，天道自然运行，而其是否能大行于世，取决于君主的素质。“夫天道无心，遭不肖则乱，得贤明则理。”<sup>⑧</sup>

既然君主在治理人间秩序中起着决定性的作用，道要依靠君主在

① 《太平经合校》卷五二《胞胎阴阳规矩正行消恶图》。

② 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《经学本末诀》。

③ 《太平经合校》卷五〇《天文记诀》。

④ 《太平经合校》卷六五《兴衰由人诀》。

⑤ 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

⑥ 《太平经合校》卷四六《道无价却夷狄法》。

⑦ 《太平经合校》卷九六《忍辱象天地至诚与神相应大戒》。

⑧ 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

现实社会政治中实现，而君主是行道主体，那么君与道相合是最理想的状态。在《太平经》的作者看来，上古时期曾经出现过这种状况。三皇不仅是躬行“垂拱”有道德之君，而且“三皇之臣多真道”<sup>①</sup>。当时之所以实现了天下太平，是因为掌握政治权力的君主与官僚都是有道德、合天心的圣贤。中古以来，这种状态不复存在，因此人世间乱象横生。“下愚为君，化不行也。”<sup>②</sup>于是《太平经》的作者一再企盼君王尊奉《太平经》，“静思道德，行道安身”<sup>③</sup>。

无论是将体认“道德”、恪守“天法”的圣贤视为最理想的统治者，还是呼吁在位的统治者体认“道德”、恪守“天法”，其基本导向都是强调政治权力应该归于有道者。这种思想实际上提出了政治权力的一个主观构成要素，即掌握最高权力的人应当具备极高的道德素质和能力素质，不仅能够全面理解社会政治的一般法则，而且能够正确地加以运用并贯彻实施。做到这一点的就是“道德之君”“太平之君”，否则就是的“乱君”“凶败之君”。是否符合“道德”与“天法”成为判定君主合格与不合格的主要价值尺度。

### 三、“以清靖国，安身入道”

《太平经》的作者认为，君道之要义在于修身，“端神靖身，乃治之本也”<sup>④</sup>。君主必须向道看齐，以道正己。“能养其性，即能养其民”<sup>⑤</sup>，君主的德性重返自然本心就可以使他人归附，君主有道就能转化出有道的政治。因此，他们对君主如何修身养性以得道论述甚详，一再强调君主要努力学习“真要道之文”<sup>⑥</sup>，“深思道意”<sup>⑦</sup>，“以清靖

①《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

②《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《得道长存篇》。

③《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·行道有优劣法》。

④《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·录身正神法》。

⑤《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·名为神诀书》。

⑥《太平经合校》卷三七《试文书大信法》。

⑦《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·录身正神法》。

国，安身入道”<sup>①</sup>。他们呼吁君主以自我修身为本，以播扬道德为起点，最终达到“太平”之治的目的。君主惟有“知自养之道”，才能“得治意，少承负之失也”。<sup>②</sup>

《太平经》认为，君主不仅以道修身，还要以道治国。《七事解迷法》认为惟有完全遵循帝王才是第一流的统治者，“治身安国致太平，乃当深得其诀，御此者道也。合以守一，分而无极，上帝（第一流的帝王）行之，乃深乎不可测，名为洞照之式”<sup>③</sup>。《太平经》提出尊道重德的治国主张，一再告诫君主必须以道为法，以道为宗，持身、为国、治天下，并大声疾呼：“道之为治，可不力行哉？”<sup>④</sup>关于如何以道治国，《太平经》的作者提出许多具体措施。除了行德治，施仁政，任贤能，重民生，纳谏诤等常见的治国之道外，他们尤为强调皈依道教信仰、尊崇道教教主和任用道教教士的重要性。在他们看来，道教经典是道的载体，尊奉经典就是宏道，君主惟有尊奉道教经典，才能“与天相应，而致太平”<sup>⑤</sup>。他们主张君主“以德化万物”<sup>⑥</sup>，对广大臣民“教导之以道与德，乃当使有知自重自惜自爱自治”<sup>⑦</sup>。如果人人都能行道德，那么社会就会自治自理了。

《太平经》的作者认为，“治莫大于象天”<sup>⑧</sup>，遵循天法被视为最根本的为君之道。他们常常以“为政当象天”<sup>⑨</sup>来表述以道治国。因此，他们一再强调，帝王要想安身立命、治致太平，就要“大顺天地，不失铢分”<sup>⑩</sup>。

“道”是各种社会政治法则与规范的高度概括。其内涵极其丰富，涵盖各种具体的法则和规范。“故道者，大同而小异，一事分为万一千

①《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·以乐却灾法》。

②《太平经合校》卷三七《试文书大信法》。

③《太平经合校》卷一五四至一七〇《七事解迷法》。

④《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·阙题》。

⑤《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

⑥《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

⑦《太平经合校》卷四九《急学真法》。

⑧《太平经合校》卷四〇《乐生得天心法》。

⑨《太平经合校》卷三五《兴善止恶法》。《太平经钞》作“令帝王当法象天”。

⑩《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

五百二十字，然后天道小耳，而王道小备。”<sup>①</sup>“天”“天法”也具有同样的属性，“天法者，或亿或万，时时不同，治各自异，术各不同也。”<sup>②</sup>将“道德”“天法”置于君主之上，要求君主修身治国必须遵循“道德”“天法”，实质上是要求君主恪守《太平经》所提出的各种政治法则和政治规范。这就为政治权力的行使提出了条件、范围和规则。

#### 四、“王者失道，天地为灾异”

《太平经》的作者认为，君与道相合则世道治，君与道相分则世道乱。他们指出：君与道的契合程度会导致相应的天意与人世反应。在天意方面，“王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异”<sup>③</sup>。在人事方面，君主有道，“善人与其俱共为治”，而“人君且衰，天不为生贤良辅”<sup>④</sup>。因此，君主能“尊道、用道、兴行道，时道王”<sup>⑤</sup>，反之则世道衰败。古代圣王与盛世是前者的典型，后世霸主与衰世是后者的典型。“夫道，亦有衰盛，比若此三皇五帝三王五霸矣。下古多见霸道，乞丐弃其亲，捐妻子，食粪饮小便，是道之衰，霸道起也。”<sup>⑥</sup>这就是说，君王有道既是天下有道的表现，又是实现天下有道的必由之路。

在汉代，以天人感应论有极其广泛的影响。《太平经》的作者也是天人感应论者。他们认为，天神能够感知人间的事态并赏善罚恶。“天但可顺不可逆也，因其可利而利之，令人兴矣；逆之者令人衰，失天心意亡矣。”<sup>⑦</sup>如果统治者恪守道德，天不但会降下瑞应，还会以各种方式保佑君主，安定社会。“人君为善于内，风雨及时于外，故瑞应反

①《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

②《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

③《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·行道有优劣法》。

④《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

⑤《太平经合校》卷六五《兴衰由人诀》。

⑥《太平经合校》卷一一七《天咎四人辱道诫》。

⑦《太平经合校》卷五〇《去邪文飞明古诀》。

从人胸中来。”<sup>①</sup>如果统治者无道无德，天就会降下日食月食、旱涝蝗灾、地震山崩等各种灾异，谴责、告诫君主。“治不合天心，不得天意，为无功于天上。已到终，其魂神独见责于地下，与恶气合处。”<sup>②</sup>君主违逆天道不仅会造成灾异降临，社会混乱，政治衰败，还会导致君主本人不能延年益寿，死后其灵魂还会受尽苦难。君主“逆天地之道”甚至会导致“天地战怒，万变并起，奸邪日兴，则致不安平，凶年气来”。<sup>③</sup>因此，“天道可顺，不可逆也。顺天者昌，逆天者亡”<sup>④</sup>。

《太平经》的作者以道的惩戒、天的谴告来警示最高统治者，试图利用道、天、天道、道德的权威约束君主的思想，要求君主的行为必须遵循道的规范和天的法则。这就为君主的自我调整和臣民的政治批评提供了文化依据。“大道至重，不可以私任，行之者吉，不行者疑矣。”<sup>⑤</sup>这种思想具有规范、调整政治权力运作的功能，其主旨是劝诫有失范行为的君主敬畏天命，正视天谴，及时调整政策，革新政治，以防止社会动乱乃至天命转换。这类思想获得包括皇帝在内的社会各阶层普遍认同，所以对当时国家政治权力的运行与君主政治行为的调整有明显的影响。

## 五、“无德之国并归有道德之国”

《太平经》的作者是天赋君权论者。他们认为君主制度是天道、天法造就的，最高统治者的权力是天赋予的。天子受命于天，而天命不是固定不变的，天子不可一味依恃天的保佑。“天道有常运，不以故人也。故顺之则吉昌，逆之则危亡。”<sup>⑥</sup>最高统治者惟有敬畏天命，才能永远保有统治权。古代圣王顺天道，“故不失政也，而保其天命”<sup>⑦</sup>。

①《太平经合校》卷一五四至一七〇《神人真人圣人贤人自占可行是与非法》。

②《太平经合校》卷四〇《努力为善法》。

③《太平经合校》卷一一五至一一六《某诀》。《〈太平经〉注释》标为《音声舞曲吉凶》。

④《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。

⑤《太平经合校》卷五三《分别四治法》。

⑥《太平经合校》卷五〇《天文记诀》。

⑦《太平经合校》卷四二《四行本末诀》。

道是君主须臾不可离的本根，得道者才能得天下，体道、行道的人才配做君主。“盛而为君，衰即为民”<sup>①</sup>，这是不可抗拒的自然法则。

《太平经》的作者认为，上天公正无私，从不偏袒任何君主，其选择民主，改换天命，主要依据道德。他们一再指出：“天之格法，凡物悉归道德。”<sup>②</sup>“天道无有亲，归仁贤也。”<sup>③</sup>“天道无亲，唯善是与。”<sup>④</sup>上天时时刻刻考察在位君主的政绩，以决定是否继续保佑他。一旦发现最高统治者无道无德，不可救药，就可能重新选择有道德者取而代之。“夫道乃深远不可测商矣，失之者败，得之者昌。”<sup>⑤</sup>道德不仅关系到君主去留，而且关系到国家的存亡。“无道德之国，天所衰会，不能行真道，故但归有德之国也。今无德之国并归有道德之国，亦自理矣。”<sup>⑥</sup>这就是说，任何一个国家政权始终面临着两种命运和前途：有道德则兴，无道德则丧。君主无道德就会下台，国家无道德就会被兼并。这就提出了掌握国家政权、占据君主权位最基本的条件：君主有道德且获得天的眷顾，得到天道的保佑。

作为道教信仰的阐释者、宣扬者、传播者，《太平经》的作者认为，君主的道德水准直接关系到人类若干世代的命运，其影响并不局限于一个君主的荣辱和一个王朝的兴亡。“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。先生稍稍共废绝道德，积久复久，乃至于更相承负，后生者被其冤毒灾剧，悉应无道而治。至于运会灭绝，不能自出，大咎在此。”<sup>⑦</sup>君主无道无德不仅会导致天地间的各种乱象，还会由于“更相承负”而导致后世的各种灾难。

在中国古代，道义高于君主的思想不仅获得广泛的认同，而且成

①《太平经合校》卷一五四至一七〇《盛身却灾法》。

②《太平经合校》卷六五《兴衰由人诀》。

③《太平经合校》卷一〇三《虚无为自然图道毕成诫》。

④《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

⑤《太平经合校》卷五五《知盛衰还年寿法》。

⑥《太平经合校》卷九三《国不可胜数诀》。

⑦《太平经合校》卷九二《万二千国始火始气诀》。

为政治理论的核心内容之一。《太平经》仅仅是将这种理论染上道教的色彩而已。这种思想与理论把道与君紧密地结合在一起，全面阐释了道义与权势的关系。就政治内涵而言，道是一种理想政治模式的理论抽象，它论证了理想的君主制度的一般法则与理想的最高统治者的一般特征，并设定了相应的理想政治准则。现实中的君主与政治并不符合理想。为了维护君主制度，实现有道理想，道义高于君主论者都主张君主修习道，体认道，遵守道，兴行道。这就使抽象的道凌驾于具体的君。道义高于君主的思想兼具论证与规范君主制度和君主权威的双重品格，尽管它归根结底是从更高层次上论证了君主制度，却又为政治权力获得与行使设置了条件与规范。因此，道对君主提出了很高的要求，对现实中的君主政治有一定的规范作用和指导作用。现实中的君主不可能完全符合道的要求。大多数君主与道的要求相差甚远。这就必然使人们以道作为政治批判的理论武器，去规谏、品评乃至抨击君主。《太平经》的作者依据“道德”“天法”既论证了君主制度的必然性、合理性，论证了君主权力的神圣性、合法性，又为君主权力的行使设置严格的规范，还对暴君暴政有深刻的揭露与批评，就是这方面的典型例证。

## 第九章

# 政治实施

规范性思维很发达是中国古代政治思想的显著特点之一。这一点又集中表现为关于为君之道（治国之道）的思考，既在内容上具有广泛性、系统性、实践性，又在理论上具有哲理性、思辨性、理想性，由此而形成一批政治调节理论。其中民本论、君臣一体论、谏议论、法制论等与政治实施密切相关，其主要功能是为君主政治的日常操作提供理论上的指导。因此，这些政治调节理论及相关的政策原则亦可称之为政治实施理论。

在《太平经》的政治思想体系中，有关政治实施的内容很丰富。本章着重介绍与治民、御臣、纳谏、刑罚的政策原则密切相关的内容。

### 第一节 “以民为本”的重民政策原则

民本思想是中国古代最重要的政治调解理论。在先秦，“以民为本”就是儒、道、墨、法等主要政治思想流派的共同主张。从此以后，民本思想一直是占主流地位的政治文化。它获得社会各阶层的广泛认同。在汉代的皇帝诏书、朝堂议政、经典注疏、思想论著和民众意识中，都可以找到民本思想的基本思路。由此可见，“以民为本”是全社会的



普遍政治意识。《太平经》不仅明确提出“以民为本”，而且做了相当系统地论证，涉及立君为民、民为国本和政在养民等三个层面的内容，在基本思路上，与汉代统治者的“以民为本”思想大体相似。

## 一、立君为民：“臣民无君，不能自治理”

“立君为民”是民本思想的基本思路 and 主要论据之一。在民本思想的各种思路中“立君为民”则侧重说明“为什么”。它从政治本体论的角度论证了民在政治生活中的地位，即国家、社稷、君主皆为民而设，政治的目的在于安定民生，得民养民是君主的天职，也是其保有君位的必要条件。民本思想的许多命题和思路就是由这个观念及其思维逻辑中推导出来的。一般说来，凡是认同立君为民的人都势必认同民本思想。

自《尚书·泰誓》等西周文献提出天为民而作君作师的说法以来，天立君为民的思想一直是占据统治地位的的重要组成部分。在这个意义上可以说，民本思想最初的理论形态是以上帝、皇天“立君为民”为核心而逐步展开的。儒家、墨家及其他学派的许多思想家大体继承了这个思路。《太平经》亦然。与《尚书》及其注疏者一样，《太平经》也从“天”那里为民本思想寻求终极依据。只不过《尚书》之“天”是至上神“皇天上帝”，而《太平经》之“天”是道教尊神“天君”。《太平经》认为神秘的“天”（天君、天道）是君主制度产生的终极原因；无所不在的“道”是君主制度确立的根本依据；君主制度体现着自然与社会的普遍法则或规律，为教化人性而立君、为养民而立君是君主制度存在的社会根源。人类实行君主制度是符合宇宙通则和普遍规律的，是维护社会秩序的需要，所以这种制度是必然的、合理的、永恒的。在这个前提下，《太平经》进一步阐明了立君为民的思想。

《太平经》认为，天生化万物，支配自然与社会。万物“悉天所生也”，天地为了统领万物“各使有尊卑君长，故天道悉能相治制也”<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷九三《方药灰固相治诀》。

因而天在生化万民的同时，为人类社会确立了君主制度。道支配着自然界和人类社会，而君主制度本于道、体现道，“自上有下，自君有臣”是“道之根柄也。阴阳之枢机，神灵之至意也”<sup>①</sup>。君主制度体现着自然与社会的普遍法则或规律。设立君主的目的是“尊道、用道、兴行道”<sup>②</sup>。在《太平经》看来，依据天命、道义、自然所确立的君主制度，归根结底是为广大民众而设的。

首先，君主代天治民。天选立君主，对帝王宠之以权力，目的是通过这个代理人治理天下。作为天子，帝王“受命主理”<sup>③</sup>，他必须秉承天命，维护道义，安定民生，治理国家。养育天下民众是君主的天职。

其次，设立君主的目的是治理、养育民众。臣民不能自治，设立君主的目的是生民、养民、治民。“臣民无君，亦乱，不能自治理，亦不能成善臣民也。”<sup>④</sup>只有设立君长才能维护社会秩序，使众民过上安定、富裕的生活，否则“凡民臣奴婢”将“无缘得生长自养理也”。<sup>⑤</sup>天地是化育万物之本，但只有经过君主的整治，民众才能得生、得养，才能各得其所，井然有序。因此，养育天下民众是君主和官僚的主要职责。“君，阳也，主生”，君应该“上法皇天，下法后地，中法经纬，星辰岳渎，育养万物”。<sup>⑥</sup>为了扶助君主，还要设立为君主服务的官僚。“臣，阴也，主养”<sup>⑦</sup>，“群臣贤者”要“共助帝王养长凡民万物”<sup>⑧</sup>。帝王犹如臣民之父母，他要像父母疼爱子女一样疼爱百姓。《王者赐下法》主张帝王既要重视贤良之臣，也要关爱饥寒之民，其文有曰：

今帝王见群臣，下及民人。天法，为人父母，见其臣，是王

①《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·和合阴阳法》。

②《太平经合校》卷六五《兴衰由人诀》。

③《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

④《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

⑤《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀七》。

⑥《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·阙题》。

⑦《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。

⑧《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

者贤子也，故助王者治理天地也。民者，是王者居家不肖子也，为王者主修田野治生。见之，会当有可以赐之者，不赐则恩爱不下加民臣，令赤子无所诵道，当奈何哉？……（帝王应当）见贤者赐以文，见饥者赐以食，见寒者赐以衣。<sup>①</sup>

民众虽然犹如不肖之子，而君主必须关爱民众，养育庶民，扶危济困。

第三，教化民众是君主的首要任务。《太平经》渲染“君师”在政治体系中的地位和作用，认为立君不仅是为了治民、养民，还在于使百姓得真道，做善民。作为民之父母，君主应教化民众，“常教其学道、学德、学寿、学善、学谨、学吉、学古、学平、学长生”<sup>②</sup>。在《太平经》看来，民众愚昧，不可能自我觉悟，“愚者难正，自若乱人治”<sup>③</sup>。天设立君主目的之一是让他“为太皇天道教化”<sup>④</sup>，“令人父慈、母爱、子孝、妻顺、兄良、弟恭，邻里悉思乐为善，无复阴贼好窃相灾害”<sup>⑤</sup>。

依据天赋君权的观念，《太平经》的作者一方面论证了人类实行君主制度的必然性、必要性和合理性，另一方面又明确指出这种制度是为了治理、养育、教化民众而设立的。这就在承认君主无上权威的前提下，为君权的获得与行使提出了条件，划定了范围，设定了规范，并从国家职能、君主天职的角度阐明了为什么国家与君主必须“以民为本”。

《太平经》以父母喻君主，以子女喻百姓，不只是要求君主履行养育民众的责任，更重要的是强调君父支配臣民，犹如父母支配子女，臣民对君主必须尽忠尽孝，报答君恩。民为帝王手足之喻，告诫君主以民为本。然而手足无论多么重要，毕竟要由腹心来指挥，为其服务，充当其工具。君为民主说同样是《太平经》民本思想的政治基础和理论前提。《太平经》总是把君（国）与民粘连在一起，论证民对君的制约，君对民的政策，以及君与民结为统一体的条件。“以民为本”的最

① 《太平经合校》卷六五《王者赐下法》。

② 《太平经合校》卷四九《急学真法》。

③ 《太平经合校》卷九二《洞极上平气无虫重复字诀》。

④ 《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。

⑤ 《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

终取向不是通过赋予民众政治权利而否定君权至上，而是通过规范君主对民的政治行为实现国泰、君尊、民安。

## 二、民为君本：“无民以何自名为君”

“民为国本”是民本思想的基本思路 and 主要论据之一。它是民本思想最显白、最直接的表述方式。有时也可以以“君以民为本”的形式表述。在民本思想体系中，“民为国本”不仅侧重说明“是什么”，而且基于各种经验教训和现实因素的思考，提出了一批旨在论证民本思想的重要理据。这个思路发端于对国家、君主、臣民之间相互依存、相互制约关系的朴素认识，完成于对国家与人民、君主与民众、官僚与庶民等各种政治关系的全面认识和理论论证。

早在先秦，许多思想家就依据现实政治中的经验教训多方论证民众为国家政治之本。《太平经》的作者也着重从这个角度论证了“以民为本”。这部道教经典比较全面地论证了国家、君主与民众的关系，并涉及君权的合法性和相对性的问题。《太平经》认为，民为国家的基础，治民是君主政治之本。其主要理据有以下几点：

### 1. 君民相须，无民则无君

《太平经》认为，无民则无君。君以民为基础，“无民以何自名为君也”，失去民众也就不成其为君，“君而无民臣，无以名为君”。民众是君主治理的对象，“无民，君与臣无可治，无可理也”<sup>①</sup>。如果无民，君主与官僚也就失去了存在的必要。百姓为君主之本、国家之根，君与民相须而立，互相依存，君民只有“并力同心，共为一家”<sup>②</sup>，才能“立致太平”<sup>③</sup>。

### 2. 国家、君主、官僚需要民众供养

《太平经》指出：国家的财政取自于民，民众是君主与官僚的衣食

① 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

② 同①。

③ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

供养者，“民者，职当主为国家王侯治生”<sup>①</sup>。“今父母君臣，尚但共持其大纲纪耳。大要实仰衣食于子，人无子，绝无后世；君少民，乃衣食不足，令常用心愁苦。”<sup>②</sup>统治者离开了人民，就无法生活，也就失去了存在的依据。百姓是财富之源，是君主赖以生存和发展的基础，因此，君主必须以民为本。

### 3. 民众犹如帝王的手足

《太平经》认为：“夫民臣，乃是帝王之使也，手足也，当主为君王达聪明，使上得安而无忧，共称天心，天喜说则君延年。”若没有民的帮助，则使帝王绝聪明，得愁苦，使国家“灾变纷纷，危而不安”。<sup>③</sup>君民一体，犹如手足。“人民兴则帝王寿，帝王寿则凡民乐”<sup>④</sup>，因此，帝王常怀仁爱之心，与百姓“共成一家，共成一体”<sup>⑤</sup>，像爱护自己手足一样爱护百姓，不做自损手足的蠢事，这样才能使国祚长久。中国古代思想家普遍认为，在下者为本，在上者为末。手足之喻将民众视为君主的不可或缺的辅助者。这也是民为君本的主要根据之一。

### 4. 国家的兴衰系于民

《太平经》认为，民之多寡决定国家的贫富、盛衰。“治国之大要，以多民为富，少民为大贫困。”<sup>⑥</sup>人民兴旺，凡民安乐，“则精物鬼邪伏矣。精邪伏则无夭病死之人，无夭伤人，则太平气至矣。万国不战斗，盗贼贪猾绝矣。天地六万神俱乐喜也，天地真仙人出。天地真仙人出，则正气悉见，而邪气悉藏”<sup>⑦</sup>。帝王以民为本，实行仁政，就能使天下太平，国家兴盛。由此可见，国之兴衰，君之寿夭取决于民众。君主要以民为本，行道德、施仁爱，努力生民、养民，为他们的生存创造必要的政治、经济、文化条件。

① 《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

② 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

③ 《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

④ 《太平经合校》卷一一五至一一六《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《苦乐断刑罚诀》。

⑤ 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

⑥ 《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

⑦ 《太平经合校》卷一一五至一一六《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《苦乐断刑罚诀》。

### 5. 民心所向决定君主去留

《太平经》认为，天命不是固定不变的，天子不可一味依恃天的保佑。“天道有常运，不以故人也。故顺之则吉昌，逆之则危亡。”<sup>①</sup>上天公正无私，从不偏袒任何君主，其选择民主，改换天命，主要依据是道与德。“天之格法，凡物悉归道德。”<sup>②</sup>“天道无有亲，归仁贤也。”<sup>③</sup>“天道无亲，唯善是与。”<sup>④</sup>上天时时刻刻考察王者的政绩，以决定是否继续保佑时君。民心向背会导致“天命”转移。上天一旦发现王者无德就可能重新选择有德者取而代之。“是故国有道与德，而君臣贤明，则民从也”，“国无道德，则民叛也。”<sup>⑤</sup>“无道德之国，天所衰会，不能行真道，故但归有德之国也。今无德之国并归有道德之国，亦自理矣。”<sup>⑥</sup>

作为被统治者，民既是国家政权赖以存在的基础，又是一支客观存在的制约王权的政治力量，能否安定民生关系到国家兴亡、政治盛衰。《太平经》从国家盛衰、君主存亡、君民相须、利民则利君等不同角度全面论证了民在国家政治中的重要地位与作用。这就为君权的获得、保有、行使提出了必要条件和基本规范，并为“以民为本”的治国之道提供了重要的依据。

## 三、政在养民：“治国之道，以民为本”

“政在养民”也是民本思想的主要思路之一。在民本思想体系中，“政在养民”主要说明“如何做”，旨在将“立君为民”“民为国本”落到实处。它是一系列施政原则和治民政策的基本宗旨，属于治国之道、为君之道的范畴。从诸子百家的思路，特别是孔孟大儒的思想看，民

①《太平经合校》卷五〇《天文记诀》。

②《太平经合校》卷六五《兴衰由人诀》。

③《太平经合校》卷一〇三《虚无为自然图道毕成诀》。

④《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

⑤《太平经合校》卷六九《天谏支干相配法》。

⑥《太平经合校》卷九三《国不可胜数诀》。

本思想指导下的治民政策原则，既包括养民、富民、惠民等重民政策，也包括使民、制民、愚民等御民之术。因此，“政在养民”可以概括各种治民政策的基本宗旨。

《太平经》认为，“利人民，不伤害”<sup>①</sup>是重要的治国之道，也是古代圣王的为君之道，“故治国之道，乃以民为本也……是故古者大圣贤共治事，但旦夕专以民为大急，忧其民也”<sup>②</sup>。君主必须以民为本，行“仁政之道”<sup>③</sup>，急民之所急，忧民之所忧。因此，他们主张君主顺应天道，无为而治，施行仁政，尚节俭，去奢靡，薄赋敛，轻刑罚。面对当时的政治状况和广大民众的心声，《太平经》的作者尤为强调以下几个重民政策原则：

### 1. “守三实”，务“三急”

针对统治者横征暴敛、民生困苦的政治状况，《太平经》的作者提出“守三实”，务“三急”的治民政策原则，呼吁统治者首先解决人民最急迫的饮食、男女、衣服等基本生活需要的问题。他们认为天下最急迫的事有三项：饮食、男女、衣服。帝王治理国家应当紧紧抓住这三件大事。

《守三实法》指出：维系人类的存续是政治之本。“所谓天道大急者，乃谓绝灭死亡也，急无过此也。”人类一旦灭绝，便会“中断天地之统”。凡是一旦缺失便会导致人类灭绝的事物都是最紧迫的。因此，“天下大急有二，小急有一”。大急之一是饮食。自从人类背离神道之后，便有了饥渴之念，必须仰仗饮食而生。天地怜哀人类，生出许多食物，使人类有吃有喝，“既饮既食”，得以繁衍。人类生存离不开食物，“不饮不食便死，是一大急也”。大急之二是男女。天地“一阴一阳”，人类“一男一女”。男女色相相好，然后可以繁衍人类。“男女不相得，便绝无后世。天下无人，何有夫妇父子君臣师弟子乎？以何相生而相治哉？”由此可见，“饮食与男女相须，二者大急”。天道有四

① 《太平经合校》卷五至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《上下失治法》。

② 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

③ 《太平经合校》卷五至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《书用丹青诀、天子皇后政诀》。

季轮回，寒热变化，如果不采取措施以御寒冷，人类也会死伤大半。因此，人类还需要穿衣。“夫人不衣，固不能饮食，合阴阳，不为其善。衣则生贤，无衣则生不肖也。”不饮不食，人类不能生存；男女不交合，人类不能繁衍；没有衣服，寒热会“半伤杀人”。饮食、男女、衣服是人生中最根本、最紧迫的，不解决饮食、男女、衣服的问题就会导致人类自身生存和发展的危机，故可以称之为“三急”。“此三者应天行。男者，天也；女者，地也；衣者，依也。天地父母所以依养人形身也。”“三急”与天地的运行规律是相应的，守此三者是天地的要求与规定，直接关系到“天统”是否可以周而复始，没有穷尽。国家政治必须优先解决饮食、男女、衣用的问题，“饮食阴阳不可绝，绝之天下无人，不可治也。守此三者，足以竟其天年，传其天统，终者复始，无有穷已。故古者圣人以此为治也”<sup>①</sup>。

《守三实法》还试图用历史的经验教训增强说服力。古代圣王以“受本不失三急”为务，“所以无为而治，得道意，得天心意”，实现天下太平。中古以降，帝王不守三急，多有扰民之举，“内失其真实，离其本根”，导致“邪奸出其中”，天下大乱。由此可见，“守三实平气来邪伪去奸猾绝”。<sup>②</sup>

《三急吉凶法》从生物界的一般法则的角度，阐释了“守三实”的重要性。首先，“跂行俱受天地阴阳统而生，亦同有二大急，一小急耳”。各种动物都需要饮食而维系自身生存，雌雄而“世世相生不绝”，“此二大急者也”。兽类有毛皮，鸟类有羽毛，鱼类有鳞甲，只有人类需要衣服，“故为小急”。其次，植物等“布根垂枝之属”表面上“不饮不食不衣”，实际上“亦有二大急一小急”。雨露“是其饮食”，昼夜“是其合阴阳”，枝叶“是其衣服”。一切生物“不守此三本，无故妄行，悉得死焉”，这种自然法则是不能违背的。“是故古者圣人守三实，治致太平，得天心而长吉，竟天年，质而已，非必当多端玄黄也。”《三急吉凶法》虽然旨在论说“万物守本，得三急而吉，失三急而有害”，

① 《太平经合校》卷三六《守三实法》。

② 同上。



却为君主无为而治，关注民生问题，提供了理论依据。<sup>①</sup>

在《太平经》的其他篇章中，也多有论说解决人民饮食与男女婚配的重要性的话语。例如，《阙题（禁酒法）》依据“饮食，人命也”<sup>②</sup>论证保证粮食安全意义及采取相关措施理据。

《太平经》的作者紧紧抓住物质资料与人口的生产和再生产这个根本问题，论说治国为君之道的根本。他们要求帝王必须解决直接关系到人类存亡绝续的民生问题，满足人民生存与繁衍的基本要求。

## 2. 抑绝浮华，崇尚节俭

针对统治者穷奢极欲、奢靡浪费的政治状况，《太平经》的作者提出抑绝浮华、防止奢靡、崇尚节俭的治民政策原则。他们呼吁统治者采取禁止大兴土木、烧山毁林和节葬等具体措施，要求君主身体力行，为臣民作表率。

《守三实法》指出：要满足衣食之需，实现人口增殖，达到天下太平，就必须反对浮华奢靡之风。世人竞相追求的金玉玩好，都是“奇伪之物”。这些东西只能“悦耳目之娱”，不是人们生存所必需的。人们“日就浮华”，造成“山川为空竭，元气断绝，地气衰弱，生养万物不成，天灾变改，生民消耗，奸伪复生”的“深深巨害”。穷奢极欲之风不仅危害饮食、男女、衣服等生存之本，而且导致各种社会问题和政治问题。“君子失其政令，小人盗劫刺，皆由此不急之物为召之也。天下贫困愁苦，灾变连起，下极欺其上，皆以此为大害。”因此，帝王必须抓住根本，保持质朴，实行无为而治，悉去“招凶祸物者”，以减少对民生的干扰。<sup>③</sup>

《起土出书诀》指出：大兴土木不仅“犯地之禁”，而且违天“教敕”，这种行为会导致天父地母怨怒，灾祸“万端并起”。“大起土有大凶恶，小起土有小凶恶”。因此，统治者应当节欲节俭，少修土木工程，禁绝“大屋丘陵冢，及穿凿山阜，采取金石，陶瓦竖柱，妄掘凿沟渎，

① 《太平经合校》卷三六《三急吉凶法》。

② 《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。

③ 《太平经合校》卷三六《守三实法》。

或闭塞壅阏”的现象。<sup>①</sup>

《写书不用徒自苦诚》批评人们因为追求享受、满足私欲而滥砍滥伐、破坏环境的行径。“烧山破石，延及草木，折华伤枝，实于市里，金刃加之，茎根具尽。”这种行为会引发天怒，“天命此人，不可久活”，还会“恶恶相及”，“延及后生”。《太平经》告诫人们，特别是统治者应该索取有度，不能暴殄天物，“自恣”妄为。<sup>②</sup>

针对在“事死如生”观念支配下，重丧、厚葬、淫祀之风盛行，《事死不得过生法》指出：依据天地阴阳法则，“事死不得过生”。各种厚葬之法“皆为逆政”。“人生，象天属天也；人死，象地属地也。天，父也。地，母也，事母不得过父。生人，阳也。死人，阴也。事阴不得过阳。”如果事阴过阳，“事小过大”，事死过生，会导致“政逆而祸大”，诸如“阴气胜阳，下欺上，鬼神邪物大兴，而昼行人道，疾疫不绝，而阳气不通。君道衰，臣道强盛”。古代有道的帝王皆以“兴阳为至，降阴为事”，治丧时“心至而已，不敢大兴之也”，所以当时的人们“多吉而无病也，皆得竟其天年”。后世帝王失法度、就浮华，为治丧、祭祀等事竭尽资财，造成“鬼神益盛，民多疾疫，鬼物为祟，不可止”严重后果，甚至“臣秉君权，女子专家，兵革暴起，奸邪成党，谄谀日兴，政令日废，君道不行”。由此可见，厚葬是“不敬其阳，反敬其阴，名为背上向下”的行为。统治者必须禁绝厚葬淫祀的风气，提倡节俭，崇尚薄葬。<sup>③</sup>

### 3. 博施仁爱，“周穷救急”

针对当时贫富悬殊、民不聊生的局面，《太平经》的作者提出“周穷救急”，取民有度的主张。他们把《太平经》宣扬的治民之道视为“太阳仁政之道，不欲伤害”。<sup>④</sup>在他们看来，天“好生不伤”<sup>⑤</sup>，君主应“象天道”，对百姓博施仁爱，行“仁政之道”，还要不时地救济饥寒交

① 《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

② 《太平经》卷一一二《写书不用徒自苦诚》。

③ 《太平经合校》卷三六《事死不得过生法》。

④ 《太平经合校》卷一一五至一一六《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《神书青下丹目诀》。

⑤ 《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

迫的人民，“见饥者赐以食，见寒者赐以衣。”<sup>①</sup>只要君主像父亲一样“常思安其子”，那么他的子民也会“心结念其帝王矣，至老不忘也；思自效尽力，不敢有二心也”<sup>②</sup>，“常思安乐其父”，“忠信不欺君”<sup>③</sup>。君主赏赐给饥寒交迫的百姓一点衣食，他们就会感恩戴德，一辈子忠心耿耿，不敢有反叛之心了。

《太平经》还要求富人救济百姓，“有财相通，施及往来”。<sup>④</sup>《太平经》反对少数人聚敛独占，直言不讳地宣称“财物乃天地中和所有，以共养人也”，甚至帝王府库中的财物都是大家“委输”的，“本非独给一人也”。《太平经》痛斥那些“为富不仁”的豪富是“仓中之鼠”，“为天地之间大不仁人”。《太平经》谴责贵族、豪富的贪残、吝啬，警告他们若不“周穷救急”，则天地动怒，必遭报应。“积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也，或身即坐，或流后生。所以然者，乃此中和之财物也，天地所以行仁也，以相推通周足，令人不穷。今反聚而断绝之，使不得遍也，与天地和气为仇，或身即坐，或流后生。”《太平经》的作者们要求豪族、富户取民有度，救济百姓。他们说：“夫人畜金银珍物，多才之家，或亿万种以上，畜积腐涂，如贤知以行施，予贫家乐，名仁而已，助地养形，助帝王存良谨之民。夫亿万之家，可周万户，予陈收新，毋疾利之心，德洽天地，闻于远方，尚可常得新物，而腐涂者除去也。……名闻国中，四海人道之者塞道。明王圣主闻之，见助养民大喜，因而诏取，位至鼎辅，因是得尊贵，世世无有解已，尚为大仁，天下少有。”富余之家，家财万贯，粮食亿万，与其任它腐烂，不如“周穷救急”，这样既得天地喜悦，又得天下赞誉，既得仁义之名，又得皇帝诏取，可望官居鼎辅。如若无限度的剥削，巧取豪夺，“使人饥寒而死”，百姓必然起来反抗，“家之空极，起为盗贼，则饥寒并至，不能自禁为奸，其中顿不肖子即饥寒而死。勇力则行害人，求非其有，夺非其物，又数伤害人，与天为怨，与地

①《太平经合校》卷六五《王者赐下法》。

②《太平经合校》卷六五《兴衰由人诀》。

③《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。

④《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。

为咎，与君子为仇，帝王得愁焉”<sup>①</sup>。

但是，《太平经》的作者既不反对君主与官僚的特权，也不反对私有制。在他们看来，富人之所以致富，除了因为他们命好，还是他们“辛勤劳动”的结果。“君子力而不息，因为委积财物之长，家遂富而无不有。”相反，穷人之所以穷，是由于他们“有力不肯力作，可以致富为仁，反自易懒惰”。<sup>②</sup>在这里，贫富不均的原因被说成是勤劳与懒惰。为饥寒所迫起而造反的百姓成了“强取人物”“其罪当死”的“盗贼”。由此可见，所谓博施仁爱，只是让统治者收敛一点，不要横征暴敛，过分地剥削民众，主张社会上贫富不要太悬殊，要维持百姓起码的生存条件，其目的是避免百姓犯上作乱，维护国家的长治久安。

#### 4. 选任良臣，调整官民关系

《太平经》的作者认为，任用良臣是以民为本的一项重要措施。官是君的助手，君主治民有赖于官。“夫长吏者，乃民之司命也，忠臣孝子大顺之人所宜行也。夫人之身，而不忠于上，不孝其亲，是负其身，戮其刑，亡其本也。”<sup>③</sup>真正接触黎民百姓的是各级官吏，君主的恤民之政必须依靠地方长官施于民间，地方长官必须选用忠臣贤良。官民矛盾的激化往往危及政治稳定。《太平经》的作者看到了治吏的重要性，主张君主注意调整官民关系。他们希望帝王在任用官吏的时候，选择道德、仁慈之人，与之共同治理国家，“常求慈仁，好长养万物与为治”。“是故上古圣帝王将任臣者，谨选其有道有德，不好杀害伤者。”<sup>④</sup>他们希望君主为民除害，“厌绝奸臣，妖不得作”<sup>⑤</sup>。《太平经》的作者痛斥那些“不尊重上，不利爱下”的贪官酷吏为“天地之害”“国家之贼”“民之虎狼”。<sup>⑥</sup>一再告诫君主若“不详择其臣”，则“万物悉伤

① 《太平经合校》卷六七《六罪十治诀》。

② 同①。

③ 《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《时形中神精决》。

④ 《太平经合校》卷五四《使能无争讼法》。

⑤ 《太平经合校》卷一〇八《要诀十九条》。

⑥ 《太平经合校》卷九八《为道败成戒》。

矣”<sup>①</sup>，“民多冤而乱生焉，去治渐远，去乱渐近，不可复制也”。<sup>②</sup>

爱育百姓是良臣的一项重要标准。在《太平经》看来，臣为地、为母，臣应当像大地一样滋养万物，像母亲一样爱育百姓，“臣欲柔而顺好养，法地道也”，“地以好养万物，故称良臣称母也”。<sup>③</sup>地方官既为百姓之父母官，就要视百姓如一家，爱黎庶若己出，“用心仁而爱育似于天地”。<sup>④</sup>他们公正无私，从不“以公趣私，背上利下”。<sup>⑤</sup>他们心怀慈爱，从不滥施刑罚。他们“周穷就急”，救济灾民。他们使民有度，从不实行扰民之政。总之，任臣不当则百姓多冤结，国家多祸乱。可见，臣的政治道德直接关系到百姓的生计、王朝的安危。君主对臣的仔细挑选，认真考核，是君主的爱民政策之一。

### 5. 重德轻罚，以教化为务

《太平经》的作者认为：“无鞭策而严，无兵杖而威，万事自治。”<sup>⑥</sup>他们力倡以德治国，反对严刑峻法，把尚道德、抑刑罚作为帝王的爱民之政，并多方论证了以德治国的重要性。

《太平经》认为，阴阳法则是君主重德轻罚的依据和法象。“阳为善，主赏赐。阴为恶，恶者为刑罚，主奸伪。赏者多，罚者少。奸猾者多，赏者小，奸门开。所以然者，罚者多刑，主杀伤，犯法者皆成奸罪人，故奸门开，奸猾多也。阳者主赏赐，施与多，则德王用事。阳与德者主养主生，此自然之法也。”<sup>⑦</sup>这就是说，阳为善，职在赏赐；阴为恶，恶者为刑罚，职在兴作奸邪虚伪。君主若严刑峻法、大开杀戒就会使奸邪之门敞开，反而使违法之人增多。《太平经》又说德与帝王同气而刑与小人同位，“阳者为道，阴者为刑。阳者为善，阳神助之；

①《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《常念相成黄帝议训诀》。

②《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·阙题》。

③同②。

④《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

⑤《太平经合校》卷九八《为道败成戒》。

⑥《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·分别形容邪自消清身行法》。

⑦《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《闭奸不并责平气象诀》。

阴者为恶，阴神助之”。君属阳，与道德相应，主生养、化育，所以应当取法阴阳“贵道德，下刑罚”。<sup>①</sup>

在《太平经》看来，天道也是君主重道德、轻刑罚的依据。“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。”<sup>②</sup>“天道疾恶好杀”，“恶人伤害”。故而，为人君者应当效法天地，“好施仁而恶夺”，心怀仁爱而不滥施淫威。<sup>③</sup>

《太平经》认为，重德轻刑是古代圣王的治国之道。“古者圣贤，乃贵用道与德，仁爱利胜人也，不贵以严畏刑罚，惊骇而胜服人也。”<sup>④</sup>所以当今君王也应该像古代圣贤一样以德服人，博施仁爱，不滥用刑罚，这样就能获得天心、人心，人民竞相归附。

《太平经》指出：帝王以刑治国会遭到国破身亡的惩罚。人心的向背决定国家的盛衰，君主滥用刑法必将众叛亲离，致使国家危亡，“故好用刑罚者，其国常乱危而毁也”<sup>⑤</sup>。在《太平经》看来，君主用道德教化，可以治心、治里，使人心悦诚服，“教导之以道与德，乃当时有知自重自惜自爱自治”<sup>⑥</sup>。而用刑治，只能治外、治表，使人表面服从，而内心不满，“以刑治者，外恭谨而内叛，故士众日少也”<sup>⑦</sup>。所以，《太平经》告诫统治者“刑者，不可以治”，“不能为帝王致太平也，故当断之也”<sup>⑧</sup>。

《太平经》的作者并不主张完全禁绝刑罚。他们认为：“夫刑德者，天地阴阳神治之明效也，为万物人民之法度。”<sup>⑨</sup>刑、德是天地阴阳治理万物的两手，也是帝王治理国家不可或缺的两种手段。生、养、杀

①《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·录身正神法》。

②《太平经合校》卷九二《万二千国始火始气诀四》。

③《太平经合校》卷四九《急学真法》。

④《太平经合校》卷四七《服人以道不以威诀》。

⑤《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

⑥《太平经合校》卷四九《急学真法》。

⑦《太平经合校》卷四四《案书明刑德法》。

⑧《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

⑨《太平经合校》卷四四《案书明刑德法》。

三者相须相成，共同化育万物这是天道之行、阴阳之法。君主应该依照天道制定法律，行使刑杀大权。人民必须严格遵守国家法令，当“愚吏人民”“自恣不以法度”，犯上作乱“乱其君治”时，君主要毫不留情的镇压。由此可见，《太平经》不是反对“王法”本身，而是反对滥施刑罚；不是不要刑治，而是要求统治者以德为主，以刑为辅，赏罚分明，公正无私。

从上述分析不难看出：《太平经》不仅明确提出“以民为本”，而且依据立君为民、民为国本、政在养民这三个基本思路，从政治本体、政治关系和施政原则三个层面全面论证了“以民为本”的终极依据、政治理据和操作原则。这些命题和思路相辅相成、相依相证，全面回答了“是什么”“为什么”“如何做”等各个层面的理论问题，构成完整的逻辑性很强的思想体系。

《太平经》的民本思想体系体现了广大下层民众的某些愿望，这是显而易见的。但是，这个思想体系将天赋君权、君权至上、三纲六纪与以民为本、以德治国、爱民利民相提并论，因而并不具有否定君主制度、等级制度的性质。如果与汉代统治思想仔细比较，就不难发现：《太平经》的民本思想与统治者的民本思想大同而小异。在若干基本思路上，二者必并无本质的差别。这表明，在汉代，民本思想获得社会各阶层的普遍认同。一般说来，它并不具有反专制的属性。

## 第二节 任贤使能的御臣政策原则

与民本论一样，君臣一体论也是中国古代最具有现实性和可操作性的政治调节理论。它着重从君臣关系的角度，阐述治国为君之道，并提出了一批相关的政策原则。官吏（臣）是政治权力的实际执行者。他们在政治生活中有特殊的地位和作用，形成特殊的阶层。在君主制度的统治结构中，官吏（臣）如网之纲，百姓（民）如网之目，治官比治民更重要。君与臣之间是协调、配合，还是冲突、对立，直接影响着王朝的盛衰存亡，关系到君主的地位和命运。因此，早在先秦，

君臣一体就是儒、道、墨、法等主要政治思想流派共同主张。先秦诸子把君臣一体论摆在政论的首要位置，并由此而推导出各自的政体理论、君臣规范和驭臣之术。在汉代的皇帝诏书、朝堂议政、经典注疏、思想论著和民众意识中，都可以找到君臣一体的基本思路。《太平经》亦然。由此可见，君臣一体是全社会的普遍政治意识。

## 一、君臣一家：“君须臣，乃能成治”

《太平经》的作者认为，君主与官吏是相辅相成的关系。他们从诸多角度阐释君臣关系的主要特征。主要有以下几个论点：

### 1. 君主与臣民“相须而行”

君臣民一体是《太平经》论说君臣关系的主要理据之一。《太平经》的作者认为，君臣相须相成的关系是由自然法则决定。《以乐却灾法》：“天须地乃有所生，地须天乃有所成。春夏须秋冬，昼须夜，君须臣，乃能成治。臣须君，乃能行其事。故甲须乙，子须丑，皆相成。”<sup>①</sup>阴阳法则决定君臣必须相互配合。“纯行阳，则地不肯尽成；纯行阴，则天不肯尽生。”<sup>②</sup>阴阳相得，天地才能化生养育万物。君属阳，臣属阴，君臣之间相互依存，若“尽君也，无一臣”乃是“灭亡之路，无后之道也”。<sup>③</sup>

《太平经》的特点是尤为强调君臣民一家，进而指出君不可能独自治理国家，他必须依靠臣下的辅助。“君为父，象天；臣为母，象地；民为子，象和。……乃天使相须而行，不可无一也。”君之所以为君是因为有臣民，臣民若要成善臣民必须有君。“君者须臣，臣须民，民须臣，臣须君”，君臣民相须相成，互相依存。<sup>④</sup>三者合心并力，共为一家。君臣民必须同心同德、齐心协力，亲如一家，才能“立致太平，

①《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·以乐却灾法》。

②《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·名为神诀书》。

③《太平经合校》卷一一八《禁烧山林诀》。

④《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。



延年不疑矣”。<sup>①</sup>

## 2. “当与众贤柔共平治天下”

《太平经》的作者反复强调君臣共治的道理，主张“帝王良辅，相与合策共理致太平。”<sup>②</sup>他们指出：君不可无贤臣，犹如父不可无孝子，师不可无好弟子。“人君职会，当与众贤柔共平治天下也。夫君无贤臣，父无孝子，师无顺善弟子，其为愁不可胜言也。”<sup>③</sup>君必须以臣为助手。“故王者御天道，以民臣为股肱；为御不良，则乱其道矣。古者圣人将御天道，索道德仁贤明共御之，乃居安也。”<sup>④</sup>君不可能独自治理国家，“君须臣，乃能成治。”君主只有得到臣的辅佐才能平治天下，才能“万物和生”。<sup>⑤</sup>

## 3. 君臣“命同，吉凶同”

《太平经》认为，君臣之间患难与共、休戚相关。一方面臣“以贫贱得富贵于君”<sup>⑥</sup>，臣的政治前途和经济生活受君主的支配和制约，君主是臣的名爵权位衣食财富之源。另一方面，君主失去臣民，也就失去了权位和保障。君臣之间同治乱，共命运，“故天之法，常使君臣民都同，命同，吉凶同；一职一事失正，即为大凶矣”<sup>⑦</sup>。君臣之间有着共同的利益，一荣俱荣，一损俱损，“善则俱乐，凶则俱苦，故同忧也”。<sup>⑧</sup>这个认识对君主有一定的规范、制约作用。

## 4. “天下之臣，尽国君之师父也”

《太平经》的作者也以师友论君臣，主张君应以有道德、有才能、有智慧的臣为师、为父、为友，以实现平治天下的目的。其理据主要有四：

其一，以臣为师友是天的要求。“天命治国之道，以贤明臣为

① 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

② 《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《上下失治法》。

③ 《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

④ 《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

⑤ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·以乐却灾法》。

⑥ 《太平经合校》卷九六《忍辱象天地至诚与神相应大戒》。

⑦ 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

⑧ 《太平经合校》卷五三《分别四治法》。

友。”<sup>①</sup>既然天命如此，君主就应该取法于天地，父事其臣、师事其臣、友事其臣，与其同心同德。“象天治者，天下之臣，尽国君之师父也，故父事之，……象地治者，天下之臣，皆国君之友也。”<sup>②</sup>

其二，以臣为师友是古代圣王的为君之道。“三皇五帝皆立师，疑者跪问之。故国常治，岁灾厄亦可愈也。”<sup>③</sup>

其三，有的臣子道德高于君主。“道德者尊重，师父事之者，乃事其道德，……臣虽位卑，其德而和，和平其君之治。”<sup>④</sup>道德可与权势匹敌，有道德的臣地位虽然贱下，却可以扶助君主。因此，贤臣可以为王者师父。君主应当以事师、事父之礼事有道德的臣下。

其四，师臣、友臣与否决定着帝王的功业、国家的命运。“三皇乃师事臣如父也”，所以能“垂拱而无忧”。三皇以后，君视臣若子，“若死籍”、若畜牲，致使天地大怒、“君治眩乱”。<sup>⑤</sup>所以，能否以臣为师友，反映着帝王的气魄，决定着君主的事功。君主必须师事、父事、友事其臣，才能“以平天下，以谢先祖……得天下之心”<sup>⑥</sup>。

《太平经》尤为强调道教天师具备帝王师的资格。《道人为师天诀》说：“天道乃生德，德乃生仁。今君乃以道人为师，取法于道。君乃法道，其臣德矣。民乃取法于臣，臣德则民仁矣。令下象上法，上法天也，转而相生，民安得不尽仁哉？”<sup>⑦</sup>在《太平经》中，这类说法不胜枚举。

《太平经》的作者从君臣一家、君不可独治、君臣利害攸关、君臣师友等角度，全面申说君臣一体的道理。他们一方面强调了君主在治理国家中的主导地位，另一方面又强调君对臣、民的依赖性，证明在治理养育的方面，君与臣负有共同的责任，臣是君不可或缺的助手。

①《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

②《太平经合校》卷五三《分别四治法》。

③《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·利尊上延命法》。

④《太平经合校》卷五三《分别四治法》。

⑤《太平经合校》卷九七《事师如事父言当成法诀》。

⑥《太平经合校》卷五三《分别四治法》。

⑦《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《道人为师天诀》。

这就在维护君主主宰地位和至上权力的前提下，肯定了君臣结成政治统一体的必然性和必要性，确认了君对臣的依赖和臣对君的制约，并为处理君臣关系的政策原则提供了理论依据。

## 二、处理君臣关系的政策原则

《太平经》提出了一系列处理君臣关系的政策原则。主要有以下几点：

### 1. “臣当弱于其君”

《太平经》的作者认为，在处理君臣关系的时候，必须使君永远居于主宰、主导地位，臣永远居于从属、辅助地位，否则就会导致政治失序，乃至君臣统一体的破裂。基于这一认识，他们提出一批相关的政策原则。

在权力配置上，必须保持君主强而臣下弱的权力关系法则，“臣当弱于其君也，乃后臣事君顺之”<sup>①</sup>。君主强势才能使臣民顺服，否则将导致政治混乱，“君盛则臣服，民易治；臣盛则君治侮乱。此天自然之法也。”<sup>②</sup>君主务必采取各种手段以“兴阳”“降阴”。例如，《烧下田草诀》把低洼地杂生的野草归为阴，力主焚烧，以“悦阴”“兴阳”。<sup>③</sup>

在权力行使上，必须维护君为主而臣为辅的权力运行法则。生杀予夺、威福荣辱大权只能由君主掌握。臣下不得染指君主权力，作威作福。如果“臣秉君权”则“政令日废，君道不行”<sup>④</sup>。

在为臣之道上，臣要“顺于君”<sup>⑤</sup>，不得违反君的命令。“承父之教令严敕，案而行之”<sup>⑥</sup>，而不得有违逆之心。若为人臣者，“不从君

①《太平经合校》卷三六《事死不得过生法》。

②《太平经合校》卷一一三《乐怒吉凶诀》。

③《太平经合校》卷一一八《烧下田草诀》。

④《太平经合校》卷三六《事死不得过生法》。

⑤《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

⑥《太平经合校》卷五六至六四《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《书用丹青诀、天子皇后政诀》。

父师教令，皆应大逆罪，不可复名也”<sup>①</sup>。臣下只有俯首听命于君王，效忠于君王才能大有作为。臣“以贫贱得富贵于君”，若“反逆而无信”则“短命而早死也”。<sup>②</sup>

在礼仪制度上，“阳，君道也；阴，臣道也。事臣不得过于君”。各种礼仪都必须遵循这个原则，否则就会导致政治秩序的紊乱，甚至导致“鬼神物大兴”“疾疫不绝”的灾祸。<sup>③</sup>

## 2. “帝王将任臣，必详其选举”

《太平经》的作者认为，选举人才是国之大事，关系到政治的兴败，因此“帝王将任臣，必详其选举”。<sup>④</sup>选人得当则“上得以理”，举人不当则“上无益帝王，国家令其理乱，帝王愁苦”。<sup>⑤</sup>选举是君主用人的前提和关键，若以“选举为小事也，不详察之”则“半得非其人，半乱天官，政半凶也”。所以，“选举署人官职，不可不审且详也”<sup>⑥</sup>。

《太平经》的作者还用道教特有的论证方式反复从正反两面说明选举人才的重要性。兹举三例。

《守一入室知神戒》阐释“守一之道”，反复论说以道教信仰养成“良辅善吏”的政治意义，主张“选举署人官职，不可不审且详也”，使“群贤上士出，共辅帝王，为其聪明股肱”。在其作者看来，是否选用得人是古今帝王之治的主要差别之一。“故古者帝王，其心明达，不敢妄与愚者共事也，故独得长吉也。……夫中古以来，人半愚，以为选举为小事也，不详察之，半得非其人，半乱天官，政半凶也。”因此，帝王必须重视道教经典，以此造就贤臣良民。“上德之君得吾文，天法象以仕臣，上至神人，下至小微贱，凡此九人。神、真、仙、道、圣、贤、凡民、奴、婢，此九人有真信忠诚，有善真道乐，来为德君辅者，悉问其能而仕之，慎无署非其职也，亦无逆去之也。”如此便可以“与

①《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

②《太平经合校》卷九六《忍辱象天地至诚与神相应大戒》。

③《太平经合校》卷三六《事死不得过生法》。

④《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《选举近历文》。

⑤《太平经合校》卷一〇九《四吉四凶诀》。

⑥《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。

天地厚，无复厄会”。<sup>①</sup>

《四吉四凶诀》强调保证贡士质量的重要性，认为“得其人有四吉，不得其人有四凶”。如果“贡士得其人”，可以让他协助帝王治理天下，使国家得到治理；可以使所举之人胜任职务，取得政绩；可以使他“恩及其师”，彰明其师傅的学说；可以使他举荐的人也忠诚可靠，得到重用。反之，“举士不得人，上无益帝王，国家令其理乱，帝王愁苦”，甚至导致天地不悦，盗匪猖獗，灾变不断；所举之人不能履行职责，不仅自己性命不保，还会连累父母妻子，乃至本姓家族，子孙后代；这种人还辱没先贤的学问，祸及其师；这种人举荐的人也会道德败坏，不能胜任。<sup>②</sup>

《署置官得失诀》强调官得其人的重要性：“不择选人而妄事署其职，则名为愁人而危其国也，则名为乱治政败也。”该诀还以道教的方式阐释官不得其人的严重危害性：“夫天且为恶，其岁且大凶者，常害人所为，故民无可收也，其岁凶饥寒也。是故地将为恶也，伤人所养，其根不固而有病也，其岁不成，多伤民困穷也。衰恶之君将凶，署置不以其人所任职，名为故乱天官，犯天禁，失天仪。”<sup>③</sup>

### 3. “帝王得贤明乃道兴”

《太平经》认为，任用贤人是重要的为君之道，选贤任能是古代圣王的为君之道，“古者帝王得贤明乃道兴，不敢以下愚不肖为近辅”<sup>④</sup>。因此，重贤、求贤、任贤、养贤是处理君臣关系的重要政策原则。

君主必须重视贤才。贤才是国家的无价之宝。“赐国家千金，不若与其一要言可以治者也；与国家万双璧玉，不若进二大贤也。夫要言大贤珍道，乃能使帝王安枕而治，大乐而致太平，除去灾变，安天下，此致大贤要言奇道，价直多少乎哉？”<sup>⑤</sup>在各种人才中，贤良之臣尤

① 《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。

② 《太平经合校》卷一〇九《四吉四凶诀》。

③ 《太平经合校》卷九八《署置官得失诀》。

④ 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

⑤ 《太平经合校》卷四六《道无价却夷狄法》。

为珍贵，“柱天群蚊行之言，不若国一贤良也”<sup>①</sup>。君主得贤才则国家治。“治国欲乐安之，不得大贤事之，何从得一旦而理乎？”<sup>②</sup>

君主必须广求贤才。《道无价却夷狄法》指出：“故古者圣贤帝王，未尝贫于财货也，乃常苦贫与士，愁大贤不至，人民不聚，皆欲外附，日以疏少，以是不称皇天心，而常愁苦。”导致政治衰败的重要原因之一是“不能致大贤圣人仙士使来辅治也”。<sup>③</sup>《万二千国始火始气诀》：“聚众人亿万，不若事一贤也。”<sup>④</sup>君主要礼贤下士。《阙题》：“古者圣人在位，常力求隐士贤柔，可以共理。”<sup>⑤</sup>君主要千方百计招揽人才。《大小谏正法》：“夫天高且明，本非一精之功德也。帝王治得天心，非一贤臣之功。”<sup>⑥</sup>贤才多多益善，君主必须极力网罗。

君主必须养育贤才。《天谶支干相配法》：“人君之法，常当求与仁者同家，有心者为治。其可与共为治者，常当行道而好生。小小幼弱，于其长臣贤成器者，君当养之，不宜伤也。”<sup>⑦</sup>《名为神诀书》：“但聚众贤，唯思长寿之道，乃安其上，为国宝器。能养其性，即能养其民。”<sup>⑧</sup>

君主必须任用贤才。“夫天道无心，遭不肖则乱，得贤明则理。”<sup>⑨</sup>任贤与否关系到政治的兴衰治乱。《诸乐古文是非诀》的一个说法很有特点：“凡事者，当得其人，若神；不得其人，若妄言；得其人，事无难易，皆可行矣；不得其人，事无大小，皆不可为也。……得其人则理，不得其人则乱矣。”<sup>⑩</sup>

①《太平经合校》卷九八《核文寿长诀》。

②《太平经合校》卷九〇《冤流灾求奇方诀》。

③《太平经合校》卷四六《道无价却夷狄法》。

④《太平经合校》卷九二《万二千国始火始气诀》。

⑤《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

⑥《太平经合校》卷四三《大小谏正法》。

⑦《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

⑧《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·名为神诀书》。

⑨《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

⑩《太平经合校》卷五〇《诸乐古文是非诀》。

#### 4. “当任其所长”

《太平经》认为，君主不但要求贤若渴，还要知人善任，为此提出了一系列用人原则。其中一条就是因其才能，任其所长。

君主必须深知各种人才都不是十全十美的，他们“各有短长，各有所不及，各有所失”。<sup>①</sup>君主应当根据心智与才能任用臣下。《使能无争讼法》有系统的阐释。“天地之性，万物各自有宜。当任其所长，所能为，所不能为者，而不可强也。”这就好比生活在水中的鱼不能“游于高山之上”，生长在土壤上的树木不能“生于江海之中”。人类也各有所长，必须“因其材能所及，无敢反强其所不能为也”。诸如“盲者不睹日，瘖者不能言”，如果“署非其职”，令盲者视，瘖者言，难免会导致“天下之大败”。因此，“大圣大贤将任人，必先试其所长，何所短，而后署其职事，因而任之。其人有过，因而责之，责问其所长，不过所短”。知人善任，官当其才，各尽所能，才能使臣下充分发挥各自的优势，犹如“龙升于天，鱼游于渊”。君主因此“得天下之欢心，其治日兴太平，无有刑，无穷物，无冤民。天地中和，尽得相通也。故能致寿上皇”。若“任非其能，作非其事”，臣下“不能理其职务也”，致使百姓含冤，国家败乱，“灾变连起，不可禁止”。《太平经》把因其才能、任其所长作为用人的一项重要原则，提醒统治者对人才不能求全责备，要用其所长、避其所短，使人尽其才、人尽其力。<sup>②</sup>

《守一入室知神戒》也指出：“来为德君辅者，悉问其能而仕之，慎无署非其职也，亦无逆去之也。名为逆人勉勉眷眷之心。天非人，但因据而任之，而各问其所能长，则无所不治矣。德君宜试之，日有善效者进之，慎无失也，无效者疾退之。此名为汙乱天官，使正气不得来，咎在此邪人也。”<sup>③</sup>

#### 5. “不仕无功之臣”

《太平经》主张君主任人唯德、唯才、唯能、唯功。

一是用人不避亲疏、不分贵贱。君主不能任人唯亲，《为道败成戒》

①《太平经合校》卷九一《拘校三古文法》。

②《太平经合校》卷五四《使能无争讼法》。

③《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。

指出：“官者，乃天之列宿之官也，以封有德、赏有功也，不以妄予无功之人也。”<sup>①</sup>因此，“上至神人，下至小微贱”，凡是“有真信忠诚，有善真道乐，来为德君辅者，悉问其能而仕之”，如此，“则无所不治矣”。<sup>②</sup>

二是“谨选其有道有德”。《使能无争讼法》指出：“夫子贤明者为父计，臣贤明者为君深计；子不贤，不肯为父深计；臣不贤明，不肯为君计。”该诀以道教的方式作了进一步的阐释：“是故上古帝王将任臣者，谨选其有道有德，不好杀害伤者，非为民计也，乃自为身深计也。故得天地心意，举措如与神俱，此之谓审举得其人，而得人力之君也。如此乃感神祇，乃后天上真神爱之，因而独寿也。好用刑乃与阴气并，阴者杀，故不得大寿；天之命，略可睹可知矣，天地人所疾恶同耳。”<sup>③</sup>

三是“不仕无功之臣”。《效言不效行致灾诀》指出：“天道无亲，归于人；地德无私，付于谨民。人交无有先后，但爱于有实信。是故古者帝王有宫宅以仕有德，不仕无功之臣。有德之人，天地所爱，可助帝王安玩物；无德之人，天地所怨，阴阳之贼。”<sup>④</sup>

## 6. 赏罚分明

《太平经》的作者还提出了对官吏的奖惩升降原则。他们认为君主要对官吏进行定期的考核，建立“天券”制度，发动群众上书言事，尽量反映官吏的善恶情况。凡是“行之得应其民”<sup>⑤</sup>，“日有善效”<sup>⑥</sup>的官吏则“迁之以时”<sup>⑦</sup>，给其加官晋爵；对那些“一旦贪名得官，其行无效”，“其治无善放应”的官吏，则“当退使思过”<sup>⑧</sup>。若该进的不进，该退的不退，就是“汙乱天官”，违犯“天戒”，则“得罪于天，

① 《太平经合校》卷九八《为道败成戒》。

② 《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。

③ 《太平经合校》卷五四《使能无争讼法》。

④ 《太平经合校》卷九三《效言不效行致灾诀》。

⑤ 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

⑥ 《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。

⑦ 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

⑧ 同⑦。



无所祷也”。<sup>①</sup>君主赏罚分明，就能使“天下莫不尽忠信，尽其能力者也”。<sup>②</sup>

### 第三节 “谏正其上”的兼听政策原则

在中国古代，兼听谏议论，既是最重的政治监控理论，又是最重要的政治调节理论。广开言路、朝堂议政、进谏纳谏等涉及政治决策、政治监控和君臣互动，与君主政治日常运作的关系最为密切。相关制度与思想的历史渊源可以追溯到古老的政治传统。据文献记载，早在传说中的尧舜禹时代就有这类政治设置和机制。在春秋战国，君主必须广开言路、兼听纳谏是儒、道、墨、法等主要政治思想流派的主张。伴随中央集权政体的产生，开始出现专司谏议的职官乃至机构。自秦始皇设置谏议大夫等，历代皇帝都设置专职谏官以司谏君之责。由行政体系、御史体系和言谏体系及相关的各种具体制度共同构成了比较完善的对立法、行政、司法活动的监督、监察机制。在汉代的皇帝诏书、朝堂议政、经典注疏、思想论著和民众意识中，都可以找到兼听谏议论的基本思路。《太平经》也对兼听谏议的重要意义、政治功能、操作技巧和制度建设有相当系统地论证与主张。

#### 一、“天地之性，下亦革谏其上”

《太平经》的作者认为，广开言路、倾听民意、虚心纳谏是重要的治国为君之道。他们一再强调君主纳谏的重要性和谏而不从的危险后果，并从天地法则、为君之道和为臣之道等诸多角度和层面为君主纳谏提供理论依据。

---

① 《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。

② 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

### 1. 谏是普遍适用的上下互动法则

《太平经》的一些篇章论证了这样一个重要的思想：“谏”是由天地之性所注定的具有普遍意义的上下互动法则。其中《大小谏正法》的阐述很有代表性，大致可以分为以下三个层次的思路和内容：

其一，君臣谏议的互动法则来源于天道。

《大小谏正法》指出：“天地之性，下亦革谏其上，上亦革谏其下，各有所长短，因以相补，然后天道凡万事，各得其所。”<sup>①</sup>宇宙间各种有上下关系的事物，诸如皇天与后土、三光与灯火、大圣与贤者、人类与万物等，都各有所长，各有所短，它们必须互相补充，互相规谏，这是天地固有的属性。例如，在养育万物方面，天不如地，“皇天虽神圣，有所短，不若地之所长，故万物受命于天，反养体于地”。又如，在洞幽照暗方面，日月星也有所不及，“三光虽神圣且明，不能照幽寝之内，火反照其中”。人类亦然，“大圣所短，不若贤者所长。人之所短，不若万物之所长”。因此，上下之间必须相互规谏革正，这是天道所注定的普遍法则。正是由于这个原因，在天地万物之间、天地与人类之间、万物与人类之间和人与人之间普遍存在上下相谏的现象，不仅“人有相谏正”，而且“天亦有相谏正”，神祇“亦有谏正”。因此，君主应效法天地，虚心纳谏，方能“不失道，得天心”。<sup>②</sup>

其二，“天地万物变革”都是对人君的谏言诫语。

《大小谏正法》将一系列自然现象和人事现象归入谏的范畴。诸如天之谏，小则变色，大则天崩；三光之谏，小则群星变色，大则日蚀、月蚀、行星异动；地之谏，小则动摇，大则山崩地裂；五行之谏，小则灾生，大则虎狼龙蛇等杀人；四时之谏，小则冷热不调，大则寒暑易位；六方精气之谏，小则动乱频仍，中则作物歉收，大则水旱无节；飞步鸟兽之谏，小则作祟于人，大则禽兽食人、蝗虫大兴；鬼神之谏，小则残伤吏民，大则瘟疫流行；六方之谏，小则狂风暴雨，大则飞沙走石，毁坏房屋，动震山陵；天地音声之谏，小则迅雷震耳，

① 《太平经合校》卷四三《大小谏正法》。

② 同上。

大则霹雳屡作；吏民之谏，小则神色改变，大则相互残伤等。天地六方八极大谏则出现河图洛书和祥瑞兆应之文，“以谏正君王，天下莫不响应”。天以各种方式谴告君主，“悉皆以谏正人君”，这是皇天对君主的厚爱，“天之所祐者，祐易教，祐至诚，祐谨顺，祐易晓，祐敕，天之于帝王最厚矣，故万般误变以致之”。对各种“革谏”现象，帝王“不可不太慎”。帝王应当仿效古代的圣贤“重灾变怪，因自以绳正”，否则“灾异日增，人民日衰耗，亡失其职”。<sup>①</sup>

其三，纳谏是为君之道的必备内容。

《大小谏正法》指出：君主应该提倡并鼓励臣子“谏正其上”。如果君主不采纳臣下的进谏，反而迫害这些忠臣，就会使臣民畏惧，贤儒蔽藏，忠信伏匿，不敢进言。这样一来，“君虽圣贤，无所得闻，因而聋盲，无可见奇异也”。君主拒谏的结局是“日以暗昧，君聋臣瘖，其祸不禁；臣昧君盲，奸邪横行；臣瘖君聋，天下不通，善与恶不分别，天灾合同，六极战乱，天下并凶”。<sup>②</sup>

在《太平经》中，以事物各有长短，相须互补，论证君臣互补的事例并非罕见。例如，《解承负诀》将天比人，以“天地各长于一”与“圣人尚各长于一大业”阐释“各异其德”的普遍性，指出：天地、圣人“犹不能兼，而况凡人乎”<sup>③</sup>？这类思想从天地之性、天人感应、谴告灾异等角度，论证了君臣互补、相互校正的必然性，从而为臣下进谏和君主纳谏提供了理论依据。

## 2. 纳谏是圣王之道

《太平经》的作者将纳谏作为为君之道的重要内容之一。他们认为：“古者贤圣之治，下及庶贱者，乐得异闻，以称天心地意，以安其身也。故其治独常安平，与天合同也。”<sup>④</sup>谏议是一种重要的君臣互动方式，进谏与纳谏是君臣相正的重要途径，其实质是以下正上、以卑正尊、以臣正君。进谏能否取得成效，取决于君主是否纳谏，而纳

① 《太平经合校》卷四三《大小谏正法》。

② 同①。

③ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·解承负诀》。

④ 《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

谏是圣王之道。因此，君主必须效仿古代圣王，躬行广开言路、虚己纳谏的为君之道。“君宜善开导其下，为作明令示敕，教使民各居其处而上书，悉道其所闻善恶”，以实现“君导天气而下通，臣导地气而上通，民导中和气而上通”。<sup>①</sup>

《来善集三道文书诀》通过解释“流星出天门”的三种星象，指出有三种情况不利于君主政治。第一种是君主施恩于下，民众不依附于上，因而民意被阻断，不为君主所知。君主的门户向民众敞开，而民众的门户没有向君主敞开，因而天以“流星出天门，入地户”警示君主。第二种是民众依附于上，希望君主判明是非，纠正冤案，却被地方官吏阻隔。官吏“共欺其上”，下情不能上达，使得君王不能下诏施恩于民。君主的圣明被愚昧的臣子蒙蔽，因而天以“流星出太阳，入太阴”警示君主。第三种是志士仁人欲为帝王尽忠效力，却遭到各级官吏的忌恨，捏造罪名陷害他们，导致言路闭塞，贤人不得任用。臣民畏惧灾祸，缄口不言，因而天以“列宿流入天狱”警示君主。该诀指出：民众畏惧权力，犹如群星畏惧太阳。严厉的帝王可以使天下畏惧，臣民缄口不言。如果，一州、一郡、一县、一亭有强横的长官也会导致这些地方的民众不敢议论是非曲直。亭长是“吏之最小者也”，尚且可以欺上瞒下，令人畏惧，何况位高权重者？帝王深居“百重之内”，即使聪明神圣，如果言路不通，受到蒙蔽，无法辨别臣民的忠奸，也会招致灾难，一旦国家断绝了聪明之路，就成为危亡之国。所以帝王应该广开言路，即使庶民奴婢也允许上书言事，对阻隔言路的官吏严惩不贷，“悉使民间言事，乃不失天心丝发之间，乃治可安也”<sup>②</sup>。

### 3. 进谏是为臣之道的必备内容

《太平经》的作者认为，进谏是为臣之道的必备内容，主张臣下要作忠信之臣，君主任用敢谏之臣。他们指出：匡谏君主的过失是为臣的道德义务。“臣知其君有失，将睹凶害而救之，使其更无凶害，

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

<sup>②</sup> 《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

是大功也。知而不救，名倡凶，其罪不除也。……知君理失其要意，灾害连起，而救助其理之，是其宜也；为晓事之臣，知而不救，其罪不除也。”<sup>①</sup>臣下理应进献谏言，补君之过，“以明帝王治，以通天气”<sup>②</sup>，这是下事上的准则之一。他们认为，臣子进谏是忠君报国之举，进谏行为符合忠孝规范。“为人下，知上有危，有失理，或失忘，而共救之案之，是为大功。知而不救，自解避而去，为不顺忠孝之人，罪皆及其后。”<sup>③</sup>君父有过失而臣子一味苟且恭顺，这种行为是“共断绝天地之谈，共欺其上，为人民臣不忠信”。<sup>④</sup>殚精竭虑、尽心所事、敢于进谏的便是贤臣。“夫子贤明者为父计，臣贤明者为君深计；子不贤，不肯为父深计；臣不贤明，不肯为君计。”敢谏之臣是国之栋梁，君主应当大力提拔他们。“三年上书而尽信诚者，求其人而任之。此人乃国家之良臣，聪明善耳目，因以视聆，不失四方候也。帝王得之，曰安而明，故当任之。”<sup>⑤</sup>

## 二、君主纳谏的政治功能和操作技巧

《太平经》的作者认为，广开言路、兼听博纳不仅仅是为了听取批评，下情上达，君主纳谏具有综合性的政治功能，是招纳臣民谋略、调整国家政治、支配百官臣属、掌握政治枢机的重要手段。他们对君主纳谏的政治功能及操作技巧有系统的归纳和阐释。主要有以下几点。

### 1. 闻过补阙，以达天意

《太平经》认为，“君乃一人”，居深宫之中，不可能遍知天意。“灾变异之见，常于旷野民间，庶贱反先知之也。”言路不通就会使“天

---

①《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《占相乃不能求诀》。

②《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

③《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《占相乃不能求诀》。

④《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

⑤《太平经合校》卷五四《使能无争讼法》。

地辞语断绝，不得上通达其帝王，为害甚深，令天悒悒，灾为之复增益”。<sup>①</sup>因此君主必须通过广开言路，虚心听取批评，及时修正错误，“不失皇天心，故能存其身，安其居，无忧患，无危亡，凶不得来”<sup>②</sup>。

## 2. 广纳“真言”，兼听则明

《太平经》的作者认为，君主是否广纳“真言”是国家治乱的关键。君主应该兼听博纳，不能偏听偏信，“勿得独有孤一人言也，皆令集议。一人言或妄伪佞欺，名为使上失实，不可听大过也”。君主应当借助臣民的耳目而遍知天下之事，在广泛咨询臣民，听取公议公论的基础上决断政务，这样才能“不失天心丝发之间，乃治可安也”。<sup>③</sup>《太平经》的作者还从尊师听教、以明至德的角度进一步阐释兼听则明的道理。他们认为，君主才智和见闻有限，不可能事事尽知，所以要下问，以臣民为鉴，达到君臣同心的目的。“帝王失之，臣子得之，臣子失之，庶民得之。以类相从，因以相补，共成一善辞矣。”<sup>④</sup>

## 3. 通达下情，防范“蔽塞”

《太平经》的作者认为，帝王高高在上，身居九重，惟有广开言路，才能体察民情，洞悉幽隐，防止奸臣蒙蔽君主，欺上瞒下。《作来善宅法》的一段论述很有代表性：“今帝王乃居百重之内，去其四境万万里，太远者多冤结，善恶不得上通达也；奇方殊文异策断绝，不得到其帝王前也；民臣冤结，不得自讼通也。为此积久，四方蔽塞，贤儒因而伏藏，久怀道德，悒悒而到死亡。帝王不得其奇策异辞，以安天下，大咎在四面八方远界闭不通。”<sup>⑤</sup>《不用大言无效诀》指出：如果地方官吏阻拦民众上书言事，不准上报各种灾异，那么一旦发生事变就无法补救。如果君主身边没有一批道德之士一旦遇到突如其来的疑难问题，君主就会因为愚暗闭塞，不能及时做出正确的决断。“于此之时，乃求索良工长者以自救，已穷矣。辞已不通，无可复得

① 《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

② 《太平经合校》卷四三《大小谏正法》。

③ 《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

④ 《太平经合校》卷九一《拘校三古文法》。

⑤ 《太平经合校》卷八八《作来善宅法》。

言之矣。”<sup>①</sup>

#### 4. 制驭臣民，监控政情

在《太平经》看来，兼听博纳是帝王制驭臣民、监控政情的重要手段。《来善集三道文书诀》认为君主广开言路，可以使“吏亦畏民，民亦畏吏，两相畏恐，所上皆得实，不失铢分之间，则令帝王安坐幽室无忧矣。民臣百姓大小，尽忠信得达其情实矣。天下莫不欢喜”。国家保持言路畅通，可以使“主者长吏，亦畏民泄其事，而生之六考问，长得其信也；民亦畏县官，得其短，亦复信也；县官长吏居民亦畏行于他方上书者，得其短，亦信也；行上书者，亦畏县长吏居民得其短也，亦信也；更相畏，非敢有妄语者也，亦非有可隐也”。<sup>②</sup>

#### 5. 辨别忠奸，培育良臣

《太平经》的作者认为，君主广开言路是去除奸佞的重要手段，又是避免产生奸谗的重要途径。臣下谏与不谏，进言实与不实，是忠与奸的重要分野。不敢上书直言者“不孝不忠不信大逆，法不当得与于赦”。<sup>③</sup>如果君主鼓励直言，从谏如流，朝廷忠臣必多，奸臣必少。如果“臣有忠善诚信而谏正其上也，君不听用，反欲害之”，就会导致“臣骇因结舌为瘖，六方闭不通。贤儒又畏事，因而蔽藏，忠信伏匿，真道不得见。君虽圣贤，无所得闻，因而聋盲，无可见奇异也。日以暗昧，君聋臣瘖，其祸不禁；臣昧君盲，奸邪横行；臣瘖君聋，天下不通。善与恶不分别，天灾合同，六极战乱，天下并凶，可不慎乎哉”？<sup>④</sup>如果君主拒谏，就会使“各为其部吏讳，不敢言；吏复各为其君讳，而不敢言，反共断绝天地谈”，进而导致“令闭塞不得通达帝王之前，使帝王无故断绝，无聪明，不得天地心意，其治危乱难安，得愁苦焉”。<sup>⑤</sup>《太平经》的作者一再使用君主拒谏的消极结果警示君主，希望君主不要压制批评，惩治谏臣。在他们看来，“夫为人君

① 《太平经合校》卷七二《不用大言无效诀》。

② 《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

③ 同②。

④ 《太平经合校》卷四三《大小谏正法》。

⑤ 《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

长，受人聪明，后使其人得害，名为中伤忠信，贤良股肱，后无肯复言者也。聪明闭绝，其政乱危者矣”<sup>①</sup>。

### 6. 纳谏邦兴，拒谏国亡

《太平经》的作者把纳谏与国家兴亡、政治盛衰、个人荣辱直接联系在一起，以兴亡论纳谏也最能动人心魄。他们指出：下情不能上达，帝王“无聪明闭塞”是导致国家败亡的重要原因之一。因此，“国断无聪明，乃为大危之国”<sup>②</sup>。《使能无争讼法》用道教的思路阐释这个道理，其文有曰：“故一言不通，则有冤结；二言不通，辄有杜塞；三言不通，转有隔绝；四言不通，和时不应，其生物无常；五言不通，行气道战；六言不通，六方恶生；七言不通而破败；八言不通而难处为数家；九言不通，更相贼伤；十言不通，更相变革。故当力通其言也。”<sup>③</sup>

## 三、保证言路畅通的政治设计

《太平经》的作者一再劝谏帝王发挥政治主导作用，以各种方式倡导、引导群臣和庶民献策进言，竭忠尽智。他们提出了一些保证言路畅通的政治设计。主要有以下三个层次的内容：

### 1. 君主“明令示敕”，鼓励臣民进言

《太平经》认为，君主的态度是保证言路通畅的关键。君主不仅应当“善开导其下，为作明令示敕，教使民各居其处而上书，悉道其所闻善恶”<sup>④</sup>，而且应当放下至尊的架子，和蔼谦恭，虚心受谏。君臣之间，地位悬隔，而臣民进言难免以卑干尊，触犯忌讳。因此，君主必须大度容人，赦免臣下的罪过，否则“四境之内，有严帝王，天下惊骇，虽去京师大远者，畏诏书不敢语也。……民臣悉结舌杜口为暗，虽见愁冤，睹恶不敢上通，故令帝王聪明绝也，而天变日多，是

①《太平经合校》卷三五《兴善止恶法》。

②《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

③《太平经合校》卷五四《使能无争讼法》。

④《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。



明证效也”。<sup>①</sup>

## 2. 重赏进言之人，培植敢谏之臣

《太平经》的作者认为，重赏进言之人，培植敢谏之臣，有利于言路的通畅。对于进言之人要给予相应的奖励，或予以嘉奖，或赐予财物，或加官晋爵，即“各以其道德能大小署其职也。……其老弱妇女有善言者，且敕主者赐之，其有大功而不可仕者，且复之也。四境之外，其有所贡进善奇异策，用之有大效者，且重赏赐之也”。<sup>②</sup>君主还应有意地培植、选拔和重用敢于进谏的忠良之臣。例如：“三年上书而尽信诚者，求其人而任之。此人乃国家之良臣，聪明善耳目，因以视聆，不失四方候也。帝王得之，曰安而明，故当任之。”<sup>③</sup>

## 3. 兴建“太平来善宅”，切实疏通言路

针对皇帝深居内宫，宦官把持朝政，民间疾苦不能上达；各级官府“强长吏”对庶民“威武迫胁”，甚至“以公报私”，造成人民“结舌杜口为暗”的境况，《太平经》的作者指出：吏治颓废，互相倾轧，贿赂风行，使天地辞语断绝，不得上通达其帝王，为害甚深。为了改善言路，《作来善宅法》提出建立“太平来善之宅”的建议，主张建立一个由国至州、郡、县、乡、亭、民间以至奴婢的信息网络，大力提倡各地官吏、百姓及来往行人上书言事，以切实保证言路的畅通。

具体措施之一是：君主重视臣民上书。《来善集三道文书诀》主张君主鼓励各地的官吏、庶民甚至奴婢时刻记录各种“变怪灾异疾病，大小多少，风雨非常，人民万物所病苦大小”，并定期集中讨论，然后上报给君主。这样“民间自力集上书，部诸长吏，亦且恐后民言事，且力遣吏问民间所睹，疾复上之，则变灾无有失也”。<sup>④</sup>《使能无争讼法》主张对广大臣民应诏提交的对策及官吏百姓的上书应当根据轻重缓急分别处理，不要拖延不办。其中连续三年上书而所言属实，诚心

①《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

②《太平经合校》卷八八《作来善宅法》。

③《太平经合校》卷五四《使能无争讼法》。

④《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

可靠者，君主应当选拔任用，“此人乃国家之良臣，聪明善耳目，因以视聆，不失四方候也。帝王得之，曰安而明，故当任之”<sup>①</sup>。

具体措施之二是：《经文部数所应诀》主张君主鼓励所有的百姓上言奏事，“谏及四远卑贱”，广大民众都能为治国出谋划策，并以此控制各种奸伪之事。从而使“故帝王乃居百重之内，得常自安，聪明达远方也”。<sup>②</sup>

具体措施之三是：国家在各地建立“太平来善宅”。国家幅员辽阔，有些地方距离京城上万里，如何将文书送到帝王手中呢？建立“太平来善宅”正是为了解决这个问题。具体做法是君主“敕州郡下及四境远方，县邑乡部”，“各作一善好宅于都市四达大道之上”。宅子“高三丈，其中广纵亦三丈”，四面开窗，与人面等高，房门要牢固，“勿令人得妄开入也”。人们把上书的文稿投于此宅中，写上名字。当“太平来善宅”中书文积聚很多时，守门人便打开宅门，“收其中书文”，与“长吏众贤”共同整理，“以类相从，除其恶者，去其复重”，“上付帝王”。帝王再召集众贤讨论，“取其中大善之事，有益于帝王正治者留之”，编辑成“洞极之经”，改革弊政，教化万民。这样就可以“毕得天地人及四夷之心，大乐日至，并合为一家，共成一治者也”。《太平经》出于宗教目的，主张兴建“太平来善之宅”，其主要功用是方便民间“竞上奇文殊方善策”。这种设置同时也具有疏通言路，体察民瘼的作用，可以帮助帝王了解民情、民意、民怨。<sup>③</sup>

《太平经》注重完善兼听机制、保持言路畅通的重要作用，教导统治者广开言路，倾听民意，虚己纳谏，从而为君主政治的日常运作和自我调节提供了有效的手段。相关的论述、阐释与主张有鲜明的早期道教的特征，而其基本思路显然来自占统治地位的政治思维。

① 《太平经合校》卷五四《使能无争讼法》。

② 《太平经合校》卷一〇二《经文部数所应诀》。

③ 《太平经合校》卷八八《作来善宅法》。

## 第四节 “以道服人”的德刑政策原则

德主刑辅、重德轻刑的思想源远流长。在《尚书·吕刑》中就有相关的论述。以孔子为代表的儒家学派大力提倡这类经典中的思想，其影响极其深远。到汉代，德主刑辅、重德轻刑的思想属于统治思想范畴。《太平经》基本上接受了这类思想，并以道教的方式予以论证。

《太平经》的作者力倡道德政治，反对严刑峻法，认为崇尚道德，抑刑罚，黜武力是帝王的爱民之政。他们倡导重德轻刑的主要原因有以下几个方面：

### 一、德与刑的基本关系

《太平经》认为，天地阴阳法则是德与刑两种统治手段及其基本关系的哲学依据。在他们看来，依据“天道”“天性”，德与刑的基本关系可以概括为两句话：一是道德与刑罚相辅相成，二是道德为重而刑罚为轻。

#### 1. “夫刑德者，天地阴阳神治之明效也”

《太平经》的作者认为，德与刑是相辅相成的治国手段，这是天道所注定的。《三者为一家阳火数五诀》：“天道常有格三气。其初一者好生，名为阳；二者好成，名为和；三者好杀，名为阴。……无阳不生，无和不成，无阴不杀。此三者相须为一家，共成万二千物。”<sup>①</sup>天道以生、养、杀缔造并维护宇宙秩序。生、养、杀三者相辅相成，共同化育万物，这是天道之行、阴阳之法。《案书明刑德法》：“夫刑德者，天地阴阳神治之明效也，为万物人民之法度。”<sup>②</sup>刑与德具有普遍适用性，它们既是天地阴阳治理万物的方式，也是帝王治理国家的手段。无论是天地神治，还是君主治民，德与刑都是不可或缺的。

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷一一九《三者为一家阳火数五诀》。

<sup>②</sup> 《太平经合校》卷四四《案书明刑德法》。

## 2. “天性上道德而下刑罚”

《太平经》认为，在德与刑两种统治手段中，应当多用德而少用刑，而阴阳法则是君主重德轻罚的依据。“阳为善，主赏赐。阴为恶，恶者为刑罚，主奸伪。赏者多，罚者少。奸猾者多，赏者小，奸门开。所以然者，罚者多刑，主杀伤，犯法者皆成奸罪人，故奸门开，奸猾多也。阳者主赏赐，施与多，则德王用事。阳与德者主养主生，此自然之法也。”<sup>①</sup>这就是说，阳为善，职在赏赐；阴为恶，恶者为刑罚，职在兴作奸邪虚伪。君主若严刑峻法、大开杀戒就会使奸邪之门敞开，反而使违法之人增多。“故王相之气，德所居也；囚废之气，刑所居也。”<sup>②</sup>这就是说，德与帝王同气，刑与小人同位。“故昼为阳为日为君为德；夜为阴为月为臣为奸。”<sup>③</sup>君属阳，与道德相应，主生养、化育，所以应当取法阴阳“贵道德，下刑罚”。<sup>④</sup>

《太平经》一再指出：“刑者，绝洞阴战，不和之气也，故常随阴节而起。刑者，得阴而剧，得春夏而服，得秋冬而兴。盗贼得夜而起，奸邪得幽冥间处而作，鬼物诸病得冥而发，怨咎得险狭而聚相杀也。此则不乐从刑之大征，可不慎乎？”<sup>⑤</sup>如果滥用刑罚，就会助长阴邪，招致各种祸患，乃至天怒人怨。

在《太平经》看来，天的本性好道德而厌恶刑杀，“天性上道德而下刑罚。故东方为道，南方为德。道者主生，故物悉生于东方。德者主养，故物悉养于南方”<sup>⑥</sup>。天为人垂象作法，命令帝王也像它一样好生而恶杀，“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”<sup>⑦</sup>。帝王若违逆天地

①《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《闭奸不并责平气象诀》。

②《太平经合校》卷一一五至一一六《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《音声舞曲吉凶》。

③《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《闭奸不并责平气象诀》。

④《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·录身正神法》。

⑤《太平经合校》卷一一五至一一六《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《苦乐断刑罚诀》。

⑥《太平经合校》卷六五《兴衰由人诀》。

⑦《太平经合校》卷九二《万二千国始火始气诀》。

之意，杀戮无度、草菅人命，无半点仁爱之心，则会受到天的惩罚，遭受“灭煞人世类”<sup>①</sup>之灾。故而，为人君者应当效法天地，“好施仁而恶夺”<sup>②</sup>，心怀仁爱而不滥施淫威。

### 3. “古者圣贤，乃贵用道与德”

帝王之治，何者最善哉？《太平经》的作者认为，效法天道，泛爱众生，重视人命，好生恶杀，“广哀不伤，如天之行最善”<sup>③</sup>。他们指出：为了得天心，守道义，合阴阳，古代圣王都奉行重德轻刑的治国之道。“古者圣贤，乃贵用道与德，仁爱利胜人也，不贵以严畏刑罚，惊骇而胜服人也。”<sup>④</sup>古之圣贤博施仁爱，不滥用刑罚，获得天心、人心，人民竞相归附于他。“故古者圣人、圣王、帝主，乃深见是天戒书，故畏之不敢妄为也；恐不得天心，不能安其身也。上皇天德之人，乃独深见道德之明效也，不厌固，不畏骇，而士众归之附之，故守道以自全，守德不敢失之也。”<sup>⑤</sup>后世帝王违背天心，以刑杀服人，不但不能竟其天年，还使得“民臣不忠，无益王治”，国家“多出战斗”、混乱不堪。<sup>⑥</sup>贵德的统治方略会使得国家兴盛，尚刑的统治方略会导致国家混乱。当今君王应该以正反两方面的经验教训为镜鉴，效仿古代圣贤，实行以德服人，断绝严刑酷法。

《太平经》认为，阳为德，阴为刑；德出则万物生，刑出则万物死；德随天上行，刑随地下行；德与帝王同气，刑与小人同气；德可治天下，刑不可治天下。帝王“以道服人”则可以“大得天心”，顺应民意，风调雨顺，瑞应并出，天下安宁；“以刑杀伤服人”则使阴阳不和，“盗贼多出，其治凶也。”<sup>⑦</sup>因而力倡帝王实行德主刑辅、重德轻刑的统治方略。

①《太平经合校》卷四〇《乐生得天心法》。

②《太平经合校》卷四九《急学真法》。

③《太平经合校》卷四〇《乐生得天心法》。

④《太平经合校》卷四七《服人以道不以威诀》。

⑤《太平经合校》卷四四《案书明刑德法》。

⑥《太平经合校》卷六五《兴衰由人诀》。

⑦《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

## 二、重德轻刑、兴善止恶的施政方略

基于对德与刑的基本关系的认识,《太平经》的作者主张“君者当以道德化万物”<sup>①</sup>,敦促帝王以道德教化为要务,以人命为重,慎法轻刑,并提出了许多具体的施政原则和政策措施。

### 1. “刑者,不可以治”

《太平经》主张德主刑辅,反对严刑峻法,一再指出君主不能单靠刑罚治国。其主要理据是:君主实行德治,可以治心、治本,使人心悦诚服,“教导之以道与德,乃当时有知自重自惜自爱自治”<sup>②</sup>。实行刑治,只能治外、治表,使人表面服从,“以刑治者,外恭谨而内叛,故士众日少也”。滥用刑罚就会丧失人心。“明刑不可轻妄用,伤一正气,天气乱;伤一顺气,地气逆;伤一儒,众儒亡;伤一贤,众贤藏。凡事皆有所动摇。”<sup>③</sup>人心的向背决定国家的盛衰。妄用酷刑则使人民叛逃,贤能隐匿。国家失去了根本就会面临灭亡的危险,“故好用刑罚者,其国常乱危而毁也”<sup>④</sup>。因此,“刑者,不可以治”<sup>⑤</sup>。帝王必须“慎无贪杀”,否则“当时自可,后被其患”。<sup>⑥</sup>

### 2. “军师兵,不祥之器也”

《太平经》不仅主张慎刑罚,而且主张慎征伐。在汉代人的政治观念中,兵为刑之大、刑之具,因而兵刑合一,对外以兵刑威远,对内以兵刑威民。<sup>⑦</sup>因此,《太平经》将兵与刑视为与阴阳法则中的阴相匹配的事物,一方面强调军队与兵器不可或缺,另一方面主张慎用军队、

①《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·安乐王者法》。

②《太平经合校》卷四九《急学真法》。

③《太平经合校》卷四四《案书明刑德法》。

④《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

⑤《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

⑥《太平经合校》卷一一二《七十二色死尸诫》。

⑦例如,《汉书·刑法志》先论兵,后论刑,称“黄帝以兵定天下,此刑之大者也”。在文献中,“大刑用甲兵”,“大者陈之原野,小者致之市朝”,“内行刀锯,外行甲兵”的说法很常见。这就把兵纳入了刑的范畴。

兵器。《不用大言无效诀》认为：“今军师兵，不祥之器也，君子本不当有也，下之恶之。故当置于鞘中，坚治藏之，必不贵有之也，不贵用之也。”<sup>①</sup>但是，军队与兵器可以用于防备外忧内患。如果等到兵临城下，才急急忙忙制造武器，整修军备，恐怕就只能束手就擒了。《斋戒思神救死诀》认为：“夫帝王安平，常备军师。兵者已备人，反为无义，成奸贼也。”<sup>②</sup>为了国家安全、社会平安，帝王应当拥有一定规模的常备军队。但是，军队之设、兵器之备是为了“以备非常”，只能用于抵御外寇入侵，镇压盗寇叛乱，不能使之成为人们相互厮杀的凶器。这就是说，应当有适度的军备，却不能穷兵黩武。

### 3. 严惩“乱其君治”者

《太平经》并不主张完全禁绝刑罚，而是主张君主依照天道制定法律，掌握刑杀大权，适度运用强制性的统治手段。对于“无状之人”只能动用“严畏智诈”等手段，“不可以道德降服”。这就像“雷公以取无状之人”，虽“不可常行”，却是不得已的。<sup>③</sup>人民必须严格遵守国家法令。如果“愚吏人民”违法乱纪，“自恣不以法度”，乃至犯上作乱，“乱其君治”，君主要毫不留情地施以刑罚，予以镇压。“但当赏善罚恶，令使其分明。”<sup>④</sup>由此可见，《太平经》不是摒弃“王法”本身，而是反对滥施刑罚；不是不要刑治，而是要求统治者以德为主，以刑为辅，赏罚分明，公正无私。

### 4. “兴善止恶”

《太平经》强调赏善罚恶的兴善止恶作用，并提出了许多具体措施。例如，《兴善止恶法》主张统治者以“赏善罚恶”的手段，促使“善者日兴，恶者日衰”，并设计了一种教化与惩治双管齐下的为政方法：首先，“为政当象天”君长不能实行暗昧之政，而应当将兴善止恶的标准和对策公之于众，使民众事先有所警戒，防患于未然。这就犹如“天将兴雨，必先有风云，使人知之”。其次，君长应当广纳真言，“受人

① 《太平经合校》卷七二《不用大言无效诀》。

② 《太平经合校》卷七二《斋戒思神救死诀》。

③ 《太平经合校》卷四七《服人以道不以威诀》。

④ 《太平经合校》卷三五《兴善止恶法》。

聪明”，否则“聪明闭绝，其政乱危者矣”。为此，应当运用“隔户而呼”的方式掌握下情。具体做法是：长官每到一个所辖的基层行政单位，召集全体居民，按照易纬八卦方位，命不同身份的人各就其位。离职家居的官员坐西朝东，旨在使其“以义相助”；明经之人坐南朝北，旨在使其“相助察恶”；孝悌之人坐东朝西，旨在使其日有所进；恭谨的农户处于东南角朝西北而坐，旨在使其勤劳不懈；行为不端的人处于西南角朝东北而坐，旨在防止其“恶欲相巧弄，刑罚罪起”。然后，长官坐北朝南，关上自己的房门，隔着窗户，“一一而呼此众人”，根据尊卑品行，分别教导训诫，询问事情，并记下当事人的名字。为了保护揭发人，长官并不立即赏善罚恶。所说属实则日后加以赏赐，所说不实则日后予以严惩。对于犯法的恶人，命吏一一追捕，决不宽贷。这样一来，就可以营造一种社会氛围，使人人进真言，敢于揭发罪恶，盗贼奸邪之人就容易被捕获。<sup>①</sup>

### 5. “服人以道不以威”

《太平经》明确指出：“胜人者不以严畏智诈”，因此“君子胜服人者，但当以道与德，不可以寇害胜人、冤人也”。<sup>②</sup>《太平经》呼吁帝王要注重道德教化的重要性，对臣民要广施恩泽，并提出了许多具体意见。例如，《乐生得天心法》开列行善施德的八项施政纲领，即乐生、乐成、善于仁施、善为设法、善于治、不欲深害、不株连九族、不灭杀宗族。其文有曰：

治莫大于象天也，……凡人之行，君王之治也。人最善者，莫若常欲乐生，汲汲若渴，乃后可也。其次莫若善于乐成，常悒悒欲成之，比若自忧身，乃可也。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

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷三五《兴善止恶法》。

<sup>②</sup> 《太平经合校》卷四七《服人以道不以威诀》。



过及家比伍也，愿指有罪者，慎毋尽灭煞人种类，乃可也。<sup>①</sup>

这就是说，帝王治理国家，要有哀矜之心。具体而言，有八项应当注意的事项：一是常想存活他人，心情急切，汲汲若渴；二是以人之忧为己忧，以成全他人之乐；三是善于以仁爱施与他人，见人贫困，为其忧愁而结于内心，犹如为自己的饥寒忧愁一样；四是善于制定法律，以宽大为怀，使法律只是起到威慑作用；五是人有过错，要善于教化，而不使其陷于囹圄之中；六是确实有罪的也不想轻罪重罚；七是人犯下死罪，不要株连其家属及邻里；八是罪过及于家属邻里，切莫灭其宗族。简而言之，帝王要以道德教化为本，施行仁政，乐生慎杀，即便万不得已使用刑罚，也要以宽大为怀，从轻处罚，不能轻罪重发，更不能罪及无辜。

#### 6. “教其无刑而自治者，即其上也”

《太平经》认为，无刑罚而民自治是最理想的统治方式和政治境界。《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》将统治方式分为若干等第，即“教其无刑而自治者，即其上也；其出教令，其惧之小畏之者，即其中也；教其小刑治之者，即其大中下也。多教功伪，以虚为实，失其法，浮华投书，治事暴用刑罚，多邪文，无真道可守者，即是其下霸道之效也”。<sup>②</sup>在《太平经》中，类似的说法很常见。

《太平经》“以道服人”的思想深受道家经典的影响。例如，《老子·三十一章》有“兵者不祥之器”之说。《太平经》亦称“军师兵，不祥之器也”。又如，《庄子·天道》开列了一个“大道之序”，即天、道德、仁义、分守、形名、因任、原省、是非、赏罚。只要以无为为宗，以道德为本，兼用仁、义、礼法、赏罚，就可以达到“治之至”，实现“太平”。《太平经》也认为“天治”和“以道服人”是达到至治、实现太平的途径，同时又肯定了仁义、礼法、刑罚的不可或缺。但是，在若干基本思路上，无论关于德与刑基本关系的认识，还是德主刑辅、重德轻刑的政策原则，乃至“令刑格而不用”<sup>③</sup>的圣治理想，《太平经》

① 《太平经合校》卷四〇《乐生得天心法》。

② 《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

③ 《太平经合校》卷四〇《乐生得天心法》。

的思路与话语都与汉代占统治地位的思想颇相类似。如果说二者有什么差别的话，主要体现为在论证方式和一些具体说法上，前者有早期道教的特点，明显受到道家经典的影响，而后者主要依据儒家经典，深受汉代经学的影响。

从本章各节的分析不难看出，《太平经》的政治调节与政治实施理论，特别是“以民为本”的重民政策原则、任贤使能的御臣政策原则、“谏正其上”的兼听政策原则和“以道服人”的德刑政策原则等，其基本思路主要来自汉代占统治地位的政治思想。在这个意义上可以说，《太平经》的政治调节与政治实施理论更像是统治思想的道教表达形式。

## 第十章

# “王治太平”的理想政治模式

---

《太平经》反复诉说“太平气将至”的神秘预言，其“太平”理想是一种宗教化的政治信仰。但是，这并不意味着其倡导者没有进行理性的思考和逻辑的论证。面对危机四伏的政治状况和不平不均的社会现实，《太平经》的作者提出改造社会的方向与目标，期盼公正合理的社会制度，形成一套囊括各种要素的理想政治模式理论，涉及太平盛世的社会结构、政治体制、秩序法则、政治主体、实现途径等。《太平经》的许多经文还依据太平理想对社会现实进行了激烈的政治批判，表达了对“太平”理想的强烈企盼。

### 第一节 “太平”之义

何谓“太平”？从《太平经》的文字诠释和具体用法看，“太平”是对一种理想法则及其所造就的理想境域的概括与描述。据说，太平之法本原于大道，寄寓于天地，适用于万物。凡是顺应、契合太平之法的事物都能达到理想境域，故皆可以称之为“太平”。因此，这是一个集政治理想的本原、法则、规范、价值为一体的概念。

## 一、天地常道是“太平”的核心词义

“太平”的首要之义是具有秩序法则意义的天地常道。《太平经钞癸部》的《阙题》保留了一段专门阐释“太平经”之义的文字，其文曰：

一曰神道书，二曰核事文，三曰去浮华记，都曰大顺之道。

太者，大也；大者，天也；天能覆育万物，其功最大。平者，地也，地平，然能养育万物。经者，常也；天以日月五星为经，地以岳渎山川为经。天地失常道，即万物悉受灾。帝王上法皇天，下法后地，中法经纬，星辰岳渎，育养万物，故曰大顺之道。<sup>①</sup>

这就是说，天生万物，其功最大；地养万物，其法至平。太取象于天，平取象于地。其大如天，其平如地，就是太平。太平为天地之常道，万物之常经，顺之则万物各得其所，失之则万物皆受其灾。效法天地，养育万物，可以称之为“大顺之道”。在这类用法中，道、天地、太平大体上是同义词。太平是对“天地之法”“大顺之道”及其造就的理想境域的一种形象的描述。

“天地有常法，不失铢分也。”<sup>②</sup>在《太平经》中，天地常道亦即“天地常法”<sup>③</sup>，又称为“天地法”“天地之法”<sup>④</sup>“天地之教”<sup>⑤</sup>“天地格法”<sup>⑥</sup>“天之格法”“天地之格讖”“天地之道”<sup>⑦</sup>等。实际上，“天地”的一些用法也含有至高无上性的根本法则的含义。《太平经》的作者一再告诫人们符合天地之心意就会获得福祉，违背天地之心意就会遭到报应。作为最高法则的代称，“天”具有最高范畴的意蕴，因此“天

①《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

②《太平经合校》卷五〇《天卷五十文记诀》。

③《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·令人寿治平法》。

④《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

⑤《太平经合校》卷三五《一男二女法》。

⑥《太平经合校》卷三六《三急吉凶法》。

⑦《太平经合校》卷六九《天讖支干相配法》。

地之法”可以简称为“天道”“天法”“天道法”<sup>①</sup>“天之格法”<sup>②</sup>。由此可见，作为“天地”的同义词之一，“太平”的核心词义是指一种具有至高无上性的根本法则。在这个意义上，太平即天法。

太平即天地常道、根本大法。因此，与天地合德、传天地之法的道教尊神“皇天上清金阙后圣九玄帝君”又称“太平真正太一妙气”“大太平君”。《太平经》的命名之义是“澄清大乱，功高德正，故号太平。若此法流行，即是太平之时”。<sup>③</sup>在其作者看来，这部经典是天地之法的载体和实现太平的方略，是可以“为王者开辟太平之阶路”的“太平之真经”<sup>④</sup>。掌握并传授太平之法的道教尊神就是“大太平君”，尊奉“太平之真经”的人间帝王就是“太平之君”，而“太平之时”就是太平之法缔造的一种极其美好的境域。在这类用法中，太平的主要词义依然是实现太平的法则，通向太平的途径。

太平的核心词义是天地常道。因此，天地也是政治的根本法则。“故顺天地者，其治长久。”<sup>⑤</sup>“但大顺天地，不失铢分，立致太平，瑞应并兴。”<sup>⑥</sup>在太平之法的意义上，“天地”一词是理想的政治法则的总称。最优秀的统治者“取法于道”“为政如天”，故可以称之为“太平之君”。太平之君的特征是体悟、契合、遵循、恪守天地法则，同时具备天地人的“真道”“真德”“真仁”，可以使“万物尽生”“万物尽养”“万物尽成”。“夫理真道者，但有生心；理真德者，但有养心；理仁者，但有施心。非此三统道德仁，非谓太平之君矣。”太平之君与太平盛世的基本特征是君主“法道”“法天”，而官僚效法君主而有“德”，庶民效法官僚而“尽仁”，因此君主与世道具备“三统道德仁”<sup>⑦</sup>。得

①《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

②《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

③《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

④《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

⑤《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·合阴阳顺道法》。

⑥《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

⑦《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《道人为师天决》。

太平之法者为太平之君。遵循太平之法才能步入太平境域。这类用法也着重强调太平的根本法则属性。

在各种可以表达最高范畴的概念中,《太平经》的作者比较偏爱更为具象的“天地”。于是他们反复引据“天地”来诠释“太平”。“天地”是一种根本法则的符号,因此其大如天、其平如地的“太平”首先是一种根本法则。从核心词义看,太平是天道、天法、天地等具有最高范畴意蕴的概念的同义词。

在根本法则、秩序法则的意义上,太平是“道”的一种别称。“太平道,其文约,其国富,天之命,身之宝。近出胸心,周流天下。此文行之,国可安,家可富。”<sup>①</sup>在《太平经》的作者看来,他们所信仰的太平道最为神圣,“其法乃更本元气,得天地心,第一最善,故称上皇之道也”。太平道本于元气,可以和阴阳,利帝王,兴天下,除凶害,“故行是道,当得反上皇也”<sup>②</sup>。从政治思想的角度看,可以使“天下太平”<sup>③</sup>的太平道是一种理想政治模式的秩序法则。

《太平经》以“太平”论“道”并明确地将“道”的一般特征和核心价值概括为“太平”,从而使抽象的“道”有了一种具象的表达方式。以“太平道”为信仰符号和秩序法则,这集中体现了早期道教之“道”的独特之处。

## 二、契合天地常道的“太平”境域

任何一种宗教教义都旨在诱导人们皈依一种信仰,因此都必然极力渲染这种信仰所能带来的美好前景,并刻意论证实现这一前景的可能性。《太平经》亦不例外。《太平经》的作者一再声称:最神圣的莫过于“上皇太平道”,最能展示“上皇太平道”的是“上皇太平气”,最理想的境域是“上皇太平”。因此,“太平”一词大多用于描述一种

①《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《太平炁(气)至大效诀》。

②《太平经合校》卷三九《解师策书诀》。

③《太平经合校》卷四六《道无价却夷狄法》。

契合天地常道而达到的理想境域。

《太平经》的作者认为,“太平气”是太平境域的根由与典型。“太平者,乃无一伤物,为太平气之为言也。凡事无一伤病者,悉得其处,故为平也。”<sup>①</sup>在这里,“太平气”既是天地之法的主要载体,又是契合天地之法的理想境域,即在太平气的制导下,达到了一物无伤、各得其所的“平”的状态。“平”得无以复加,故称“太平”。这层涵义的太平侧重强调一个“平”字。

《三合相通诀》对“上皇太平气”之义有详细的讲解,这里摘录关于“太平气”的一段文字:

太者,大也,乃言其积大行如天,凡事大也,无复大于天者也。平者,乃言其治太平均,凡事悉理,无复奸私也;平者,比若地居下,主执平也。地之执平也,比若人种善得善,种恶得恶,人与之善,用力多,其物子好善;人与之鲜,鲜其物恶也。气者,乃言天气悦喜下生,地气顺喜上养;气之法行于天下地上,阴阳相得,交而为和,与中和气三合,共养凡物,三气相爱相通,无复有害者。太者,大也;平者,正也;气者,主养以通和也;得此以治,太平而和,且大正也,故言太平气至也。<sup>②</sup>

从作者的相关诠释看,这段文字的中心显然是“平”字。在“上皇太平气”这五个字中,“上”与“皇”是修饰性的词汇。“上”字之义是“无复上也”。“皇”字之义是“皇天下第一,无复能上者也”。“太”字虽有丰富的内涵,“乃言其积大行如天”,却着重形容“均”“平”“正”“和”之大,即“凡事大也,无复大于天者也”。这就是说,上、皇、太都是大的同义词,旨在形容平均、平正、平和得无以复加。因此,太平可以仅用一个“平”字来表述,即:“平者,言治太平均,凡事悉治,无复不平,比若地居下执平。”<sup>③</sup>太平即无以复加的平,这是一种由于“天法”或“得天法”而呈现的极其平均、公正、和谐的境域。“太平气”是这种境域的典型,其特征是阳气(天气、太阳气)、

① 《太平经合校》卷九三《敬事神十五年太平诀》。

② 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。标点从《〈太平经〉注译》。

③ 同②。

阴气（地气、太阴气）、中和气三者合和，“相爱相通”，充分发挥各自的特定功能，呈现一种可以称之为太平的状态，从而使万物也随之步入太平境域。

太平是对事物有序和谐境域的摹写。凡是处于太平境地或达到太平境界的事物都可以称之为太平。就群体而言，太平是一切一体分三的事物的有序和谐的状况。宇宙中的阴、阳、中和三气有序和谐可称之为“太平气”。国家中的君、臣、民三大等级有序和谐可称之为“王治太平”。天、地、人的有序和谐是太平的最高境界。就个体而言，太平是内在精神有序和谐的境界，每个人都可通过修行而“成太平”<sup>①</sup>，其最佳境界是跻身于神仙之列，其次是成为圣贤之人。因此，“位极道宗”的尊神称“大太平君”。“道盛”而“其德乃次天”的君主称“太平之君”<sup>②</sup>。其他事物达到有序和谐的境域也可以称之为太平。例如，合乎天法的音乐是“太平乐”<sup>③</sup>。契合天地常道则太平，违背天地常道则不平。无论元气、宇宙、国家、家庭等群体，无论天神、神仙、君主、臣民等个体，乃至其他各种事物，凡是体“道意”、合“天法”、法“天地”而达到有序和谐境域的皆可以称之为太平。

### 三、等级秩序极其和谐的“天下太平”

《太平经》所说的“太平”是一个包含平、均、正、公、和等诸多义项的社会政治观念的观念丛。解读太平之平的内涵是客观、全面、准确地认识其太平理想的关键。

《太平经》以“地”的特征和属性论太平之“平”，即其平如地，“无复不平”，乃至“大平均”。这层意义的“平”是个描述性的概念，很容易使人们从平坦原野的形象联想到“平等”的现代意义。因此，

①《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

②《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《两生成一诀》。

③《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·以乐却灾法》。



稍有不慎就会误读《太平经》的一些提法。一些学者将《太平经》的政治思想定性为“无君论”“民主思想”，就与这类误读有直接的关系。

太平之平取象于“地”之平。但是，从《太平经》的思维逻辑看，“地”之平不是平土、平原、平野、平川、平甸之“平”。“地有三名：为山、川、平土。”<sup>①</sup>作为一个相对独立的体系，地上的各种地貌有定位不易的序位与功能的区隔，地理上的山、川、平土分别与政治上的君、臣、民相匹配。在大地体系中，平土相当于政治体系中的庶民，而“地以昆仑墟为君长”。就连进一步分化的山岳体系中，依然有定位不易的序位与功能的区隔，“众山以五岳为君长，五岳以中极下泰山为君长”<sup>②</sup>。这类区隔不仅是序位的、功能的，也是价值的。诸如“地之三皇，其优者若五岳，其中者若平土，其下劣者若下田也，其优劣相悬如此矣”。<sup>③</sup>依照《太平经》的说法，不仅人各有命，贵贱不易，就连道与德、天与地、阴与阳也有尊卑、主从、贵贱之别。因此，大如天地的“太平均”是以尊卑、主从、贵贱定位不易为前提的，是一种等级秩序的理想状态。《太平经》的作者一再强调各种政治角色的功能差别，惟有依照这种差别，各自发挥自己的功能，才能实现天下太平。例如：“帝王者象天，常欲生；后妃者象地，常欲养；大臣者象人，常欲思成。此三人并力，凡物从生到终，无有伤也。欲象平之道为法者必当如此矣。”<sup>④</sup>由此可见，《太平经》所说的“地之执平”并不具有政治平等的内涵。

从政治阐释方式看，《太平经》的作者一再认定：无论元气分三的阳、阴、中和，宇宙分三的天、地、人，还是国家分三的君、臣、民，家庭分三的父、母、子，都有定位不易的序位与功能的区隔，维系这种区隔则为平，打乱这种区隔则为不平。从政治文化符号体系看，《太平经》的作者一再强调：男女、夫妇、父子、师徒、君臣有定位不易的尊卑、主从、贵贱之别，君、臣、民的序位与功能差别是毋庸置疑

①《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

②《太平经合校》卷九三《方药厌固相治诀》。

③《太平经合校》卷六六《三五优劣诀》。

④《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

的。维系这种秩序模式则为平，破坏这种秩序模式则为不平，“阴强阳弱，厌生人，臣下欺上，子欺父，王治为其不平”<sup>①</sup>。从政治学说架构看，《太平经》的政治设计大体与帝制相匹配，太平盛世的政治模式显然属于帝制范畴。因此，太平之平与现代意义的社会平等、政治平等有重大差异。

太平之平多以“均”字表述，故太平又称“太平均”。这也很容易使人们联想到“平均主义”。但是，《太平经》所说的“平均”“调均”“均”主要指一视同仁的法则、方式或态度。《三合相通诀》一再以善有善报、恶有恶报论说“地之执平”和“太平均”便是典型例证。在《太平经》的作者看来，君主有调匀社会的责任，不承担起这种责任则属于“大过”。因此，他们主张君主效法天地，调均天下，“天地施化得均，尊卑大小皆如一，乃无争讼者，故可为人君父母也”<sup>②</sup>。这层意义的“平”是个规范性、操作性的观念。

“平者，正也。”在这个意义上，“太平”即“大正”<sup>③</sup>。《太平经》将形形色色的不公平视为造成天下不太平原因。“风雨者，乃是天地之忠臣也，受天命而共行气，与泽不调均，使天下不平。比若人之受命为帝王之臣，背上向下，用心意不调均，众臣共为不忠信，而共欺其上，使天下恟恟多变诤，国治为之危乱。”<sup>④</sup>最理想的政治状况是统治者信仰太平道，“帝王得之天下服，神灵助其行治，人自为善，不日令而自均也”<sup>⑤</sup>。这里所说的平、均、正大体相当于公平、公允、公正，是指一种以实行君主制度、等级制度为前提的社会公正。这种将太平视为公道通义的观念具有强烈的道德内涵，即以平为善，以不平为恶。在《太平经》中，运用这一价值判断的论述不胜枚举。这层意义的“平”是个价值性的概念。

在现存《太平经》中没有直接以“公”论“平”的文字，而《三

①《太平经合校》卷三六《事死不得过生法》。

②《太平经合校》卷一九《道祐三人诀》。

③《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

④《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

⑤《太平经合校》卷四六《道无价却夷狄法》。

合相通诀》以“凡事悉理，无复奸私”<sup>①</sup>诠释太平，这就将与“私”相对立的“公”（无私）列为“平”的主要义项之一。《太平经》的作者认为：“自然之道，何所不知，何所不化，动错自无所私。”<sup>②</sup>公而无私是天道的属性，“天之授万物，无有可私也”<sup>③</sup>。不仅“天无私祐”，而且“神无私亲”<sup>④</sup>，天与神对人类与万物一视同仁。在道义面前，人人平等，“大道至重，不可以私任，行之者吉，不行者疑矣”<sup>⑤</sup>。这类思想必然将公、无私置于核心价值的地位，并将公与私视为判定是与非、善与恶、正与邪的重要尺度。私是导致不平的重要原因之一，“以公趣私，背上利下，是即乱败正治，天地之害，国家之贼也”<sup>⑥</sup>。公与私也关系到家庭与个人的福祉。“凡人家力强者，多畜私财，后反多贫凶，何也？神人言，此乃或多智反欺不足者，或力强反欺弱者，或后生反欺老者，皆为逆。故天不久祐之。”<sup>⑦</sup>因此，实现太平必须根除奸私，太平境域也容不得奸私，“今太平气至，无奸私，故不而久养奸恶之人也。不如往者内乱之时，能包养恶人也”<sup>⑧</sup>。简言之，“无复奸私”是太平盛世的重要特征。

太平的又一个重要义项是“和”。“太平而和”<sup>⑨</sup>既是太平盛世成因，即“太和即出太平之气。断绝此三气，一气绝不达，太和不至，太平不出”。这又是太平盛世的景观，即“中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平”<sup>⑩</sup>。因此，“王治太平”又可称之为“王治和平”<sup>⑪</sup>。这层意义的“平”是个理想性的概念。

①《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

②《太平经合校》卷一一四《九君太上亲诀》。

③《太平经合校》卷五三《分别四治法》。

④《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·名为神诀书》。

⑤《太平经合校》卷五三《分别四治法》。

⑥《太平经合校》卷九八《为道败成戒》。

⑦《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《欺有善恶诀》。

⑧《太平经合校》卷一九《道祐三人诀》。

⑨《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

⑩《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

⑪《太平经合校》卷三五《一男二女法》。

关于《太平经》的中和论，前面已经论及。其显著特点是不仅将中和说成是元气的构成和属性，而且将人、人世、人间与中和相匹配。在天、地、人中，人与“主调和万物”<sup>①</sup>的中和相匹配。在天界、地下、人间，处于“天地之间”<sup>②</sup>的人间也与中和相匹配。这就是说，中和既是人类的属性，又是人类生活的空间。因此，太阴、太阳、中和“三气以悦喜，共为太和”<sup>③</sup>是缔造太平的必要条件，“太和即出太平之气。断绝此三气，一气绝不达，太和不至，太平不出”<sup>④</sup>。天地人、父母子、君臣民的有序和谐则是宇宙、社会、政治的理想境界。对此《和三气兴帝王法》《三合相通诀》等反复论说，可谓谆谆不已。

深入考察《太平经》的政治思想体系，全面解读太平之义，不难看出：《太平经》的理想政治模式是一种有道教特色的理想化的君主政治。其制度设计与现实中的帝制并没有本质的差异。其许多具体主张显然又有明确的针对性，即在这种制度下最常见的不平、不均、不正、不公、不和等弊端。《太平经》的构思不仅没有超越君主制度、等级制度和宗法制度，反而以宗教信仰的形式论证了这套制度的基本秩序法则的合理性。因此，理想化的太平境域依然是一个不平的社会。

## 第二节 “太平气至”：太平理想的天道依据

《太平经》的作者认为，太平是天道的属性，这就决定了太平理想的实现不仅是必然的，而且是可能的。只要皈依道教，顺从天地，敬事神明，就可以实现太平。这就从天道的角度，论证了实现“天下太平”的必然性和可能性。

①《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

②《太平经合校》卷一一七《天竺四人辱道诫》。

③《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·名为神诀书》。

④《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·和三气兴帝王法》。

## 一、“平气到，德君治”

关于天地常道与太平境域的必然联系，《太平经》提出的理据大体可以分为三个层次：

首先，太平是真道、元气、天地的本质属性。真道内蕴道、德、仁三统，元气分为太阳、太阴、中和三气，天地以太平为法则与表象。太平是天地万物的本原、法则和属性，这就注定实现太平是必然的、应然的和可能的。只要与天地之道相契合，就可以实现太平。神仙道人“皆象天得真道意”<sup>①</sup>，贤圣明者“深思道意，故能太平”<sup>②</sup>，上古盛世帝王“得道意，得天心意”<sup>③</sup>等，这些都是“致太平”的典型例证。

其次，天道周而复始，天地有始有终。天地也有失常道的时候，因此世道也有盛衰成败，甚至出现“天地混黜，人物糜溃”。但是，天地可以重新开辟，人类可以保留种民。在“三统轮转”过程中，总是会有至善的太平盛世出现的。

最后，“上皇太平气”可以助人相治。三气流转，极而必反，如果“就道”，可“得太平”，“与天相似”；如果“就德”，可得“中平”，“与地相似”；如果“就和”，可“得小乱”，“与人相似”；如果“就严畏智诈刑罚乃日乱，故与霸君相似，刑罚大起也”<sup>④</sup>。只要真道出现，太平气至，就会导致太平境域的出现。因此，“平气到，德君治”是实现太平理想的契机。

## 二、“敬事其神”则太平速至

《太平经》指出：如果“天上皇太平气且至，治当太平”，而“恐

①《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

②《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·录身正神法》。

③《太平经合校》卷三六《守三实法》。

④《太平经合校》卷四七《服人以道不以威诀》。

愚民人犯天地忌讳不止，共乱正气”，也会导致“太平气不得时和”。<sup>①</sup>因此，“古者圣人治致太平，皆求天地中和之心，一气不通，百事乖错”<sup>②</sup>。即使太平气将至，人们也不能坐待太平。太平不会平白无故地到来。想要实现太平，人们就必须努力使心思、行为契合天道，符合天地神明之心。《敬事神十五年太平诀》的思路具有典型性。

《敬事神十五年太平诀》假借天师之口预言：“第一上平气且至”，天下即将太平。如果帝王及其大小臣民都敬事天神，便可以在十五年内迅速实现太平。人们必须及时设法招致太平，“如不力行真道，安得空致太平乎”？

在回答依据什么预知太平时，其回答是：“凡象，乃先见于天神也。”因此，“欲知将平与未平，但观五帝神平与未平”。各个季节皆可能有“太平气”，即春季“青帝神气太平”，又称“青帝太平”；夏季“赤帝神气太平”，又称“赤帝太平”；六月“黄帝神气太平”，又称“黄帝太平”，秋季“白帝神气太平”，又称“白帝太平”；冬季“黑帝神气太平”，又称“黑帝太平”。“五帝更迭治，可皆致太平。”平与未平的主要特征是：

太平者，乃无一伤物，为太平气之为言也。凡事无一伤病者，悉得其处，故为平也。若有一物伤，辄为不平也；二物伤，辄为被刑也；三物伤，辄为群物伤也；四物伤，辄为四方伤也；五物伤，辄为五方伤，天下有大害也；六物伤，辄为恶究于六方也；七物伤，辄为其害气乃横行也；八物伤，辄使人贤不肖异计，不并力也；九物伤，辄为恶究竟阴阳，令物云乱席转也；十物伤，乃为大纲伤，天数终尽更数也。<sup>③</sup>

因此，通过“明观天五帝神气”的状况，可以预知真道是否将至，上皇气是否已出，而“五帝神气”的平或不平又与治道的平或不平息息相关。

该诀指出：一年之中“五帝太平”，便可以顺利实现万物的春生、

①《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

②《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·名为神诀书》。

③《太平经合校》卷九三《敬事神十五年太平诀》。

夏长、六月养、秋成、冬藏。如果连续十年“五帝太平”，则可以“万物悉各得其所，为数小终。物因而三合之，乃天地人备，故三十岁而太平也。”太平是可以招致的。古人只是“敬事四时五行”，因此须用三十年的时间方能“致太平”。如果同时“敬事其神”便可以时间减半，加速太平的到来。<sup>①</sup>

该诀进一步指出：“天神不平，人安得独称平乎哉？”因此，“失天意者，皆不能平其治也”。要想实现太平，人们必须“当敬其行，而事其神”，使交替占据主导地位的五帝神气都能招致太平。当今“上皇气出，真道至”，以此治国，十五年可致太平。因此，帝王及其大小臣民必须“案行真道，共却邪伪”，否则将错失良机。<sup>②</sup>

《太平经》反复强调“致太平”的重要性，告诫人们在太平气将至之时，不要做违背天地常道的事情，否则无法招致太平。《太平经》还一再指出：君主为天下政治之本，“王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异”<sup>③</sup>。因此，是否能够抓住时机，招致太平，关键在于帝王。“王者与天相通。夫子乐其父，臣乐其君，地乐于天，天乐于道。然可致太平气，天气且一治，太上皇平且一下，天地和合。帝王且行吾道，何咎之有？”<sup>④</sup>在帝王应当采取的各种措施中，《太平经》的作者尤为强调的有两点：一是帝王必须遵循天地常道，即“太平者以道行，三气悉善，合乎章也，怀道德不相伤也。故大人治道，以平天下，救四海，恩及夷狄，祸不得起，其善证日生，凶不得来”<sup>⑤</sup>。他们一再强调君主遵循道的重要性，“帝王行之，天下兴昌，垂拱无为，度世命长”<sup>⑥</sup>。二是帝王率领广大臣民尊奉道教的太平道。实际上，《太平经》尤为关注的是后一点。因为，招徕信众是其根本目的。

① 《太平经合校》卷九三《敬事神十五年太平诀》。

② 同①。

③ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·行道有优劣法》。

④ 《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·王者无忧法》。

⑤ 《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·救四海知优劣法》。

⑥ 《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《九事亲属兄弟诀》。

### 三、道教经典“万世无易，令人吉”

出于特定的宗教目的，《太平经》的作者从道教教义的神秘来源、《太平经》的神圣属性、神仙方术的奇特功效和道教社团的政治作用等角度，系统论证了惟有皈依道教才能招致太平的道理。几乎每个篇章都有相关的论述。简言之，《太平经》完全契合“太平道”，而弘扬“太平道”是实现太平理想不可或缺的，皈依道教是招致太平的必由之路。

为了增加可信度和感召力，《太平经》还反复强调皈依道教之后，即使不能迎来太平盛世，也会使群体和个体获得一定的福祉，解脱一些人生困苦。在《太平经》中这类宣教不胜枚举。《知盛衰还年寿法》的一段论述颇有典型性：

太平之气，皆已见焉；民慈爱谨良，皆以出焉；贤圣明者，皆已悦焉；殊方奇文，皆已付焉；勉行不懈，以自辅焉；明王圣主，皆已昌焉；夷狄却除，皆已去焉；万民幸甚，皆以无言，天寿已行，不复自冤，老以命去，少者遂全。书传万世无绝，子孙相传，日以相教，名为真文，万世无易，令人吉焉。道以毕就，便成自然，有禄自到，无敢辞焉。大人得之以平国，中士得之为良臣，小人得之以脱身。<sup>①</sup>

这就是说，《太平经》具有永恒的、普遍的价值。

《太平经》的作者还一再表示：太平道的传播必须仿效天道布施，自上而下，“布于民间”。这是因为“今天上极太平气立至，凡事当顺，故以上下也。不以上下，则为逆气，令治不平，但多由逆气，不顺故也”。<sup>②</sup>在《太平经》的作者看来，积极向君主进献“异闻珍宝希见之文”，才称得上“上忠臣”。<sup>③</sup>因此，在获得天道文书之后，人们必须“往付上有至德之君”<sup>④</sup>，使其能向众贤宣示传布，进而晓谕天下百姓，

① 《太平经合校》卷五五《知盛衰还年寿法》。

② 《太平经合校》卷六七《六罪十治诀》。

③ 《太平经合校》卷一〇八《忠孝上异闻诀》。

④ 《太平经合校》卷一〇二《神人自序出书图服色诀》。



使百姓竞相遵从。<sup>①</sup>《校文邪正法》还绘声绘色地描绘出一幅帝王尊奉道教经义，“令天下俱的诵读正文”而导致的盛世景观：

如此天气得矣，太平到矣，上平气来矣，颂声作矣，万物长安矣，百姓无言矣，邪文悉自去矣，天病除矣，地病亡矣，帝王游矣，阴阳悦矣，邪气藏矣，盗贼断绝矣，中国盛兴矣，称上三皇矣，夷狄却矣，万物茂盛矣，天下幸甚矣，皆称万岁矣。<sup>②</sup>

综上所述，《太平经》为太平理想提供的天道依据可以概括为：天道之中有太平，太平气到天下平。若要太平降人间，必须信仰太平道。“王治太平”既是一种宗教信仰，又是一种政治信仰。

### 第三节 “和为人经”：太平理想的人性依据

《太平经》的作者认为，人类的本原和人性的特征为实现太平理想提供了可能性。他们关于人类与人性的认识可以归纳为以下几点：

#### 一、“人亦天地之子”

《诗经·大雅·烝民》：“天生烝民，有物有则。”华夏先民很早就形成这样的观念：人类皆为天（上帝）的后裔，天（上帝、天道）为人类立规矩，并庇护人类。自春秋战国以来，天造人、爱民、设君、定制的说法始终占据主流位置。在汉代，《尚书》《诗经》等儒家经典中关于人类为天地后裔、天地为人类父母的说法有广泛而深远的影响。《太平经》也引据了一句“常言”，即“人无贵无贱，皆天所生”<sup>③</sup>。在当时，人类无论贵贱皆天所生的观点显然已经获得普遍的认同。

《太平经》的作者认为，“人亦天地之子”<sup>④</sup>，天是宇宙万物的本

①《太平经合校》卷一〇二《位次传文闭绝即病诀》。

②《太平经合校》卷五一《校文邪正法》。

③《太平经合校》卷一一二《有过死谪作河梁诫》。

④《太平经合校》卷九六《六极六竟孝顺忠诀》。

原，人类是天地的派生物。在他们看来，“夫天地，乃人之真本，阴阳之父母也”<sup>①</sup>。在形式上，人类的每个个体是父母的产儿，而实际上人类都是天地的产物，“人生乃受天地正气，四时五行，来合为人，此先人之统体也”<sup>②</sup>。在生化万物的过程中，天主生，地主养，故天“为万物之父”，地为“万物之母”<sup>③</sup>。天地为人类的父母，“人得生于天，长于地”<sup>④</sup>，因此人类必须父天母地，像侍奉父母一样对待天地，惟有如此，才能得到天地的庇佑。“人者，最物之尊者，天之所子也。天乃乐人严敬用其数，地乃乐人谨顺用其数，此犹比若孝子之顺用父母之教，父母安得不爱而好之乎？”<sup>⑤</sup>天地为人类立法，人类应当遵循“天地之法”<sup>⑥</sup>。“天法”“天地之法”规定了宇宙与人世的理想秩序，只要人类的道德和行为都符合天地之法，就可以实现太平理想。

《太平经》认为，天人一体，人副天数。“人生皆含怀天气具乃出，头圆，天也；足方，地也；四支，四时也；五脏，五行也；耳目口鼻，七政三光也。此不可胜纪，独圣人知之耳。”<sup>⑦</sup>这就是说，天地按照自己的样子生化人类。人类头圆像天，足方像地，四肢像四时，五脏像五行，七窍像日月星辰。人在胞胎之中就已经怀有元气，阴阳皆具。“天之生人，万事毕备，故十月而生，与物终始。故可度灾厄，致太平。”<sup>⑧</sup>天道生成万物，始于正月，止于十月，人象天数，亦十月而生。皇天使人降生下来，一切事情预先就都给人安排妥当了，因而人类能够从灾厄中超脱出来，实现太平。

《太平经》认为，无论贵贱、贫富、智愚，人类都是天地之子，这并不意味着人类天生平等，无尊卑贵贱之别。“天地之法”注定人分等差。“天生人凡有三等：第一天生，第二地生，第三人种类。受命天者

① 《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

② 《太平经合校》卷四〇《努力为善法》。

③ 《太平经合校》卷九六《忍辱象天地至诚与神相应大戒》。

④ 《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

⑤ 《太平经合校》卷一一五至一一六《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《音声舞曲吉凶》。

⑥ 《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

⑦ 同⑥。

⑧ 《太平经合校》卷一五四至一七〇《通神度世厄法》。

为人君，受命地者为人臣，受命人者为民。”<sup>①</sup>君、臣、民有天生的差别，其中“帝王乃最天之所贵子也”<sup>②</sup>。人生有命，富贵在天。人的贵贱取决于命，“命贵不能为贱，命贱不能为贵”<sup>③</sup>。在政治上，君、臣、民的等级、贵贱之别是命定的。人们必须安于命中注定的政治等级，遵守“天法”设定的角色规范，否则就会为自己招致灾祸，甚至破坏“天法”所规范的秩序。依据“天地之法”，“三合相通”是普遍规律，人类社会的等级结构是应当而且可以实现和谐的。只要父母子、君臣民等各种一体分三的事物都遵守各自的规范，发挥各自的功能，实现“三合共事”<sup>④</sup>，宇宙间与人世间便可以进入理想的太平状态。

人类乃天地派生物的思想从“天地之法”的角度，论证了实现太平理想的可能性，即人类不仅必须遵守“天地之法”，接受“天地之法”的规范，而且完全有可能做到这一点。一旦不同等级的社会政治角色的道德和行为都达到“天地之法”所要求的程度，就可以实现太平理想。

## 二、“人者，乃中和凡物之长”

人类在天地间有特殊的地位与功能的观念源远流长。《周易》以天、地、人诠释卦画，以人居天地之间，并通过天地人的关系判断吉凶。这表明华夏先民重视人在自然秩序中的特殊地位与作用。《老子·四十二章》有“道生一，一生二，二生三，三生万物”的说法。这就是说，天、地、人共生万物，人类在万物生成过程中具有举足轻重的作用。《老子·二十五章》还将道、天、地、王并称为“域中有四大”。在汉代，天、地、人同为万物之本的思想获得广泛认同。董仲舒说：“何谓本？曰：天地人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。”<sup>⑤</sup>这就是

① 《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部·救四海知优劣法》。

② 《太平经合校》卷九〇《冤流灾求奇方诀》。

③ 《太平经合校》卷七一《致善除邪令人受道戒文》。

④ 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

⑤ 《春秋繁露·立元神》。

说，人在维系宇宙秩序中也具有不可或缺的作用。董仲舒还以“王道通三”论“王”字。在他看来，王者、天子具有特殊功能，可以“立于生杀之位，与天共持变化之势。”<sup>①</sup>这种宇宙观必然把人置于万物之上，将人类视为天、地、人的中枢。

《太平经》也将人类视为天、地、人的中枢，并以道教的方式加以阐释。他们认为，天、地、人都是元气的产物，它们原本是一体分三大关系，“人本生时乃名神也，乃与天地分权、分体、分形、分神、分精、分气、分事、分业、分居。故为三处。一气为天，一气为地，一气为人，余气散备万物。是故尊天重地贵人也”<sup>②</sup>。人类与万物生于天地之间，长在阴阳之中，“天，太阳也。地，太阴也。人居中央，万物亦然”<sup>③</sup>。但是，人类与万物不同，“人乃天地之子，万物之长也”<sup>④</sup>。人之所以为“为万物之师长”，是由于在万物之中人类最有智慧，是万物之灵，“所能作最众多，象神而有形”，特别是具有语言文字能力，可以成为天地万物的代言人，“为其主言”<sup>⑤</sup>。天、地、人分别与阳、阴、中和相匹配，“人者，乃中和凡物之长也，而尊且贵，与天地相似”<sup>⑥</sup>。因此，在宇宙中，人与天地最相似、相通，人类居于特殊的地位，“夫人者，乃天地之神统也”<sup>⑦</sup>。《太平经》甚至认为：“人乃道之根柄，神之长。”<sup>⑧</sup>

《太平经》沿袭“天主生，地主养，人主成”的思路，并进一步指出：“天地人三相得乃成道德”，否则“一事失正，俱三邪”。<sup>⑨</sup>他们认为，天、地、人共同生成、养育万物。“夫天地中和凡三气，内相与共为一家，反共治生，共养万物。天者主生，称父；地者主养，称母；

①《春秋繁露·王道通三》。

②《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部》《利尊上延命法》。标点从《〈太平经〉注译》。

③《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

④《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

⑤《太平经合校》卷五四《使能无争讼法》。

⑥《太平经合校》卷九〇《冤流灾求奇方诀》。

⑦《太平经合校》卷四〇《乐生得天心法》。

⑧《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·录身正神法》。

⑨《太平经合校》卷九三《国不可胜数诀》。

人者主治理之，称子。”<sup>①</sup>无天则不得生，无地则不得养，无人则不得成。“故万物不生者，失在太阳；生而不养者，失在太阴；养而不成者，失在中和。”<sup>②</sup>在维系宇宙秩序中人与天地不可或缺，因此“天地与人，为万物之长也。”<sup>③</sup>

《太平经》的作者认为：“人者，顺承天地中和，以道治，主动道。”<sup>④</sup>人类虽然“卑于天地”，却“主为天地理万物”。作为“中和万物之长”，人为善“则万物理矣”，人为恶“则万物凶矣”。<sup>⑤</sup>人类肩负着天地赋予的特殊功能，“夫天地之为法，万物兴衰反随人”。人的善恶、好恶关系到万物的吉凶、贵贱、兴废，“天地之为法，万物兴衰反随人”<sup>⑥</sup>。他们指出：特殊地位与功能决定了人类是天地人的中枢，“太阴、太阳、中和三气共为理，更相感动，人为枢机，故当深知之”<sup>⑦</sup>。

《太平经》的作者认为，人类有能力招致太平。他们一再强调由于人具有特殊的禀赋，可以与太平气相互感应。《太平经圣君秘旨》中有一段《太平经》的佚文，其文曰：

夫人本生混沌之气，气生精，精生神，神生明。本于阴阳之气，气转为精，精转为神，神转为明。欲寿者当守气而合神，精不去其形，念此三合以为一，久即彬彬自见，身中形渐轻，精益明，光益神，心中大安，欣然若喜，太平气应矣。修其内，反应于外。内以致寿，外以致理，非用筋力，自然而致太平矣。<sup>⑧</sup>

这就是说，人可以凭借自身的修行招致太平。这种修身之术不仅可以使人实现个体的长寿，而且可以使人完成各种事功。在《太平经》的许多篇章中都有这样的思路，只要人们顺应天地之道，做到“守一明

①《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

②《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《分别天道、精身与德不诀》。

③《太平经合校》卷八八《作来善宅法》。

④《太平经合校》卷六七《六罪十治诀》。

⑤《太平经合校》卷一一五至一一六《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《音声舞曲吉凶》。

⑥《太平经合校》卷六五《兴衰由人诀》。

⑦《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·名为神诀书》。

⑧《太平经合校·附录·太平经佚文》。

法”，就可以实现个体的、家庭的、国家的或者宇宙的太平。

在依据这类思想谈论宗教问题和政治问题的时候，《太平经》的作者更强调圣人、圣王等人类中某些特殊个体的作用。他们认为：“天地之性，非圣人不能独谈通天意也。”<sup>①</sup>他们还多有帝王可与天地相比拟的说法，认为帝王代替天地治理人民和万物。由此而推导出的政治法则，可以概括为：人为贵，圣为尊，王为大，民为重。因此，在实现太平理想的过程中，帝王起着至关重要的作用。

人类乃为万物之长的思想从人的特殊作用的角度，论证了实现太平理想的可能性，即在既定的“天地之法”的范围内，人类可以决定自身及万物的存在状态。一旦人类正确地发挥枢机作用，使天地之间的万物和人类社会各种关系都达到“天地之法”所设定的和谐状态，就可以实现太平理想。

### 三、“夫天地之性，人为贵”

至迟自春秋以来，张扬人的价值便逐渐成为中国文化的主流。许多思想家认为，天地之间，万物之中，以人为贵。在政论中，他们纷纷以人性论为基础推演人际互动原则和为君治国之道。在汉代影响较大的文献中，论说人为贵的思想材料很常见。《孝经·圣治章》：“天地之性，人为贵。”据说这个思想系曾子闻于孔子。《春秋繁露》《白虎通》《论衡》都引述了这个思想。董仲舒的思想颇具影响力。他说：“天德施，地得化，人德义。天气上，地气下，人气在其间。……故莫精于气，莫富于地，莫神于天。天地之精所以生物者，莫贵于人。”人是天的发展的最高表现，故“惟人独能偶天地”。<sup>②</sup>这类说法大多与政治思想、社会思想、伦理思想息息相关，是思想家们论说政治问题和社会问题的重要哲学依据。在《淮南子·天文训》中，有“岐行喙息，莫贵于人”的说法。《精神训》也有类似说法。许多深受道家学术风格熏

①《太平经合校》卷五〇《去浮华诀》。

②《春秋繁露·人副天数》。

陶的思想家认为，能够返朴归真、与自然浑然一体的人是“真人”。

《太平经》也认为，“夫天地之性，人为贵”<sup>①</sup>，这是由于人性本于天地，就像子女与父母相似一样，“夫人象天地”<sup>②</sup>。元气、天地是人类精神现象的根源，人类禀赋天地的特征。因此，“人者，乃是天地之子，故当象其父母”<sup>③</sup>。天地有兴衰变化，人类也有兴衰变化。“人者，乃象天地，四时五行六合八方相随，而一兴一衰，无有解已也。”<sup>④</sup>当天地气运处于兴盛状态的时候，人类社会也会处于比较理想的状态。“人者，天之子也，当象天为行。”<sup>⑤</sup>如果违反天地之道，就会招致祸乱；符合天地之道，就会得到太平。人类是天地之性的载体，这就为太平理想的实现提供了可能性。

《太平经》的作者进一步从道教长生之术的理据的角度论证了这种可能性。他们认为：“夫天将生人，悉以真道付之物具。”<sup>⑥</sup>人类天生就包含着道的各种要素和全部信息。“天之使道生人也，且受一法一身，七纵横阴阳，半阴半阳，乃能相成。”人体自身具备道的各种法则，“故人乃道之根柄，神之长也”。人类是道的载体，“故端神靖身，乃治之本也，寿之征也”。一个人顺应自然之道，取法于道德，为善而不失法度，就会得到神的保佑；一个人违反道德，不涵养性情，就会失去神的保佑。由此可见，“君子得之以兴，小人行之以倾”。因此，凡是体道、守道之人都有可能达到太平的境界。那些贤圣之人便是典型例证，他们“深思道意，故能太平也”。<sup>⑦</sup>这种思想的推论是：只要人们都通过修行，使自己符合自然之道，人类社会就会进入理想的太平境界。

《太平经》的作者还从天经、地经、人经的角度阐释了“和为人经”的道理。他们认为：“天者好生道，故为天经；积德者地经，地者好养，故为地经；积和而好施者为人经，和气者相通往来，人有财相通，施

① 《太平经合校》卷九二《洞极上平气无虫重复字诀》。

② 《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

③ 《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

④ 《太平经合校》卷七二《斋戒思神救死诀》。

⑤ 《太平经合校》卷四九《急学真法》。

⑥ 《太平经合校》卷六八《戒六子诀》。

⑦ 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·录身正神法》。

及往来，故和为人经也。”<sup>①</sup>人类社会存在着利益关系，而“积和”“好施”是理想的人类秩序法则。人类可以通过利益的调整，实现各种社会关系的和谐，故“和为人经”。天、地、人各自有不同的德性、功能。天主生，与道相匹配；地主养，与德相匹配；人主成，与仁相匹配。天经、天治是最高境界，地经、地治次之，人经、人治次之。“天以道治，故其形清，三光白；地以德治，故忍辱；人以和治，故进退多便，其辞变易无常故也。”<sup>②</sup>人类以中和相治，需要调整利益、利害关系，政治复杂多变。但是，人类不仅可以调整利益关系实现和谐，而且可以仿效天地，推行道治、德治，以实现太平理想。上古时期的三皇圣人“以至道与德治人”<sup>③</sup>就是典型范例。

《太平经》的作者还一再指出：人类社会中的确存在能够仿效天地的个体。其中，“上君子乃与天地相似”，可以成为理想的君主。如果明君如天如父，“好生不伤”；良臣如地如母，“好养万物”；庶民百姓也道德高尚，“用心仁而爱育似于天地”，就可以“得共治万物”。<sup>④</sup>换言之，只要君、臣、民三者向善，宇宙与人类就可以达到理想状态。

天地之性人为贵的思想从人类本性的角度，论证了实现太平理想的可能性，即人类有一种天赋的素质，不仅可以通过调整利益关系来实现社会和谐，而且可以效仿天地而行，通过对道与德的体认和遵守，使自身与社会达到更为理想的境界。如果最高统治者以道与德治天下，天下之人与道、德、仁相契合，就可以使整个社会实现太平理想。

#### 四、“得道者令人仁”

在汉代的人性论中，将人性分为若干等次的思路影响较大。其中董仲舒将人性分为三品的说法最为典型。董仲舒认为，在人的天赋资质中，有性有情，有仁有贪，性主情从，善质为主。人类并非天生都

① 《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《经学本末诀》。

② 《太平经合校》卷四七卷《服人以道不以威诀》。

③ 《太平经合校》卷四七《服人以道不以威诀》。

④ 《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。



具有完美无缺的善。圣人自然符合善，无须教化；中民之性可善可恶，经过教化可以使之向善；斗筭之人则是天生的恶者，不可教化。“天生民性，有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意，以成民之性为任者也。”<sup>①</sup>这就从人性的角度论证了教化的可能性和必然性。

《太平经》的作者深受这类思路的影响，他们也将人性分为若干等次，并多用三分法，或圣、贤、愚，或上圣、中人、下愚，或大人、中人、小人等。其特点是往往将神人、真人等的神性与圣人、贤人、愚人等的人性相提并论，依据体认真道德程度，排列更多的等次。在他们看来，人性的主要区别在于认识能力与道德水准有明显差异。在体认真道方面，“圣人见一以知万，大贤见一以知千，愚者力示会独乱，不得道真也”<sup>②</sup>。因此，圣贤容易体悟真道而求得福寿。“中人之中，依期自至。中之上下，可上可下，上下进退，升降无定。为恶则促，为善则延。”愚人则愚昧无知，“愚者，迷不信道，学不坚固，进退失常，堕卑贱苦”<sup>③</sup>。中古以来，愚人多，圣贤少。当今之世，以愚人居多，不仅“天者不肯祐恶人，道者不肯附于愚蔽人”<sup>④</sup>，而且统治者也不得不时常动用刑法以管制他们。“愚人不深计，故生亦有谪于天，死亦有谪于地，可骇哉！”<sup>⑤</sup>这既是人世间不太平的原因，也是人世间不太平的结果。“得道者令人仁，失道者令人贫。”<sup>⑥</sup>提升人类的认识能力与道德水准既是提升个体的道德水准和生存状态的主要途径，也是实现群体的太平理想的必由之路。

《太平经》的作者认为，人类都可以通过教化而提升道德水准。他们一方面反复强调“俗人愚暗无知，难教是也”。<sup>⑦</sup>另一方面又一再强

①《春秋繁露·深察名号》。

②《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

③《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

④《太平经合校》卷八六《来善集三道文书诀》。

⑤《太平经合校》卷四〇《努力为善法》。

⑥《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·修一却邪法》。

⑦《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

调“下愚好德，上教令也”。<sup>①</sup>如果得到最高明的师长的教化，就可以“尽使愚人守道不为非”<sup>②</sup>。在他们看来，教化与修道可以使人的道德水准不断上升，逐步达到最高境界。《分解本末法》的一段论述很典型，其文有曰：

今善师学人也，乃使下愚贱之人成善人，善善而不止，更贤；贤而不止，乃得次圣；圣而不止，乃得深知真道；守道而不止，乃得仙不死；仙而不止，乃得成真；真而不止，乃得成神；神而不止，乃得与天比其德；天比不止，乃得与元气比其德。<sup>③</sup>

这就是说，人类可以通过教化、学习、修炼达到与天地比德，甚至与元气比德的程度。最典型的事例莫过于老子。他“虽居下贱，无累得道”，遂成为“得道之大圣，幽显所共师者”。<sup>④</sup>

修道成仁、得道成仙的思想从宗教信仰和道德修养的角度，论证了实现太平理想的可能性。《太平经》的作者一再强调：“夫人能深自养，乃能养人。夫人能深自爱，乃能爱人。”<sup>⑤</sup>个人的道德完善不仅可以为自己带来福祉，乃至成仙、成神，而且可以为群体带来福祉，乃至实现天下太平。“夫守一者，大人守之亦有余，中人守之亦有余，小人守之亦有余，三人俱守行之，其善乃洞洽于六方八远，其恩爱与天地同计也。”<sup>⑥</sup>所有的人都遵循道德，世界就会实现一种理想的状态。

#### 第四节 “上古三皇”：太平理想的历史依据

《太平经》的作者认为，太平理想不仅具有必然性、可能性，而且具有现实性。“上古三皇”之时曾经出现过太平盛世。在天地轮转、兴

①《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《得道长存篇》。

②《太平经合校》卷六七《六罪十治诀》。

③《太平经合校》卷四〇《分解本末法》。

④《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

⑤《太平经合校》卷三七《试文书大信法》。

⑥《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。

衰演化的过程中，也可以再造同样的盛世景观。这表明，以太平为特征的理想境界并非虚无缥缈的乌托邦，它是可以再现于人类社会的。

## 一、“初善后恶，中间兴衰”的循环史观

中国古代思想家都将历史观与政治观机密地结合在一起，并依据对历史的解读来论说政治。由于“圣王”是一种广泛使用的权威性理论依据，“先王”盛世是获得广泛认同的权威性的历史依据。因此，思想家们多有法圣王、法先王之说。先秦诸子多好引述先王，为自己的理论寻求历史依据。其中儒、道两家尤为偏爱这种政论方式，他们擅长用美化的、夸大的、虚构的“历史事实”为自己的政治主张提供依据。以老庄为代表的道家思想家和以孔孟为代表的思想家的历史观都属于退化史观范畴。老子憧憬“小国寡民”的理想，孔子向往理想化的宗周，孟子祖述“尧舜之世”，庄子阐释“至德之世”。他们的共同特点是将古代的某个时期说成是人类社会最理想的时代，认定人类社会处于逐步退化的演化过程之中，而当今之世则乱象横生，因此今不如昔。这类历史观有广泛的影响，“皇、帝、王、霸”的退化成为大多数人的“历史常识”。汉代思想家进一步发挥这类思想，于是上古圣王曾经缔造人类盛世的说法深入人心。

《太平经》的作者也使用了这种阐释方式。他们将人类历史分为“上古”“中古”“下古”三个大的段落，其中三皇在位的上古属于太平之世，中古有所退化，而下古则属于乱世。例如，《守三实法》：“上古所以无为而治，得道意，得天心意者，以其守本不失三急。中古小多事者，以其小多端也。下古大多忧者，以其大多端而生邪伪；更以相高上而相愁也，因生邪奸出其中也。”<sup>①</sup>在《太平经》中，使用这种方式阐释的段落不胜枚举。在一些篇章中，还有一种说法：从古至今，人类社会经历了皇、帝、王、霸的退化。无论帝王素质、臣民道德、经典文献、治道政术，均以三皇为上，五帝为中，三王“大中下”，五霸

---

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷三六《守三实法》。

“最下”。<sup>①</sup>《太平经》中最有道教色彩的思路还有一种说法，即“前古神人治之”因而“民不知上之有天子”，其后治者与治道依次退化，乃至霸者治国，“去治渐远，去乱渐近”。<sup>②</sup>在《太平经》的作者看来，“从太古以降，中古以来”，人君的道德水准下降，“皆不能太平，其治反乱”<sup>③</sup>，到下古世道一片混乱。因此，“眩乱于下古者，思反中古；中古乱者，思反上古；上古乱者，思反天地格法；天地格法疑者，思反自然之形；自然而惑者，思反上元灵气”<sup>④</sup>。在这个意义上，《太平经》的作者也属于历史退化论者。

时光不能倒流，历史只能前行。因此重返古代盛世是不可能的，而再造盛世是可以期待的。历史退行的思路与再造盛世的诉求一旦结合在一起，便很易演化为循环史观。《老子》《周易》中天道循环、物极必反、否极泰来的思想为这种转化提供了哲理性的依据。

《太平经》的作者正是循环史观的持有者。他们认为：“天道亦有衰盛，比若此三皇五帝三王五霸矣。”<sup>⑤</sup>天道循环不已，周而复始，“状如四时周反乡，终老反始，故长生也。”<sup>⑥</sup>阳极反阴，阴极反阳，故物极必反，诸如“极上者当反下”“极于下者当反上”“极外者当反内”“极于末者当反本”<sup>⑦</sup>。宇宙由阴、阳、中和三气构成，三气由元气分化而来，始为太阳气，继为太阴气，终为中和气，一旦“此三气下极也，下极当反上，就道，乃后得太平也，与天相似”<sup>⑧</sup>。因此各种事物的状态都处在周而复始的演化过程之中，存在着向“太平”“中平”“小乱”“日乱”的各种可能性。天地轮转、阴阳循环的哲理与天地盛衰、人间治乱的观念结合在一起，便形成“三统轮转”的说法。在《太平经》的作者看来，不仅人类社会有一治一乱的循环，而且天地也有

①《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

②《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·阙题》。

③《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

④《太平经合校》卷三六《三急吉凶法》。

⑤《太平经合校》卷一一七《天咎四人辱道诫》。

⑥《太平经合校》卷五二《胞胎阴阳规矩正行消恶图》。

⑦《太平经合校》卷四二《四行本末诀》。

⑧《太平经合校》卷四七《服人以道不以威诀》。

“初善后恶，中间兴衰，一成一败”的循环。因此，人类应当设法应对必然到来的天厄，力争成为“圣贤长生”的“种民”，以度过“天地混淆，人物糜溃”<sup>①</sup>的灾难，迎接伴随新天地的开辟而到来的盛世。

在阐释理想政治模式的历史依据的时候，一盛一衰、一治一乱的历史循环论比历史退化论更有说服力。依据天道循环的宇宙观和治乱更替的历史观，《太平经》的作者并非要人们留恋一去不返的过去，而是引导人们设法迎接光明的未来。他们声称：“古今人形虽异，而气同。”只是由于世人极其愚昧故时运凶险。现今“上皇气至”，道教天师担心“人行不改易，为恶行以乱正气，毁天宝”，因此下界传授道教经典，使人们“不犯天禁”。<sup>②</sup>他们力图告诉人们：皈依道教是惟一正确的选择。当今之世，太平之气亦露端倪，人们必须抓住这个宝贵的机会。一个人只要虔诚地遵守道教经戒，就有步入太平境界的可能性。退一步讲，即使不能得道成仙而跻身天国，即使不能成为种民而迎接新的天地，即使不能亲身经历太平盛世，道教的虔诚信徒也可以获得健康、长寿、福禄等。他们之所以假托三皇以勾勒太平景观，是为了使人们更加相信太平理想既可遇又可求。

正如《太平经》所指出的：怀古之情发端于对乱世的忧思，故“眩乱于下古者，思反中古；中古乱者，思反上古；上古乱者，思反天地格法；天地格法疑者，思反自然之形；自然而惑者，思反上元灵气”。<sup>③</sup>即使生活在上古盛世，也不是最高境界。度世成仙，步入神界，才是追求的极致。实际上，所谓的三皇之太平只是《太平经》为了招徕信众而描绘的一幅理想蓝图而已。

## 二、上古之时理想社会的景观与主要成因

在论说各种宗教问题、社会问题和政治问题的时候，《太平经》常

---

①《太平经合校》卷一至一七《太平经钞甲部·太平金阙帝晨后圣帝君师辅历纪岁次平气去来兆候贤圣功行种民定法本起》。

②《太平经合校》卷九二《万二千国始火始气诀》。

③《太平经合校》卷三六《三急吉凶法》。

常以上古之时的理想社会作为重要理据。这些理据将以平、均、正、公、和为特征的太平理想具体化。梳理这类思想材料可以拼装出一幅比较完整的太平景观，也可以比较系统地考察《太平经》关于太平成因的论述。

《太平经》关于上古之时理想社会的景观与主要成因的论述，大体可以分解为君主素质、经典文献、施政治道、道德境界、社会风俗等几大要素。

### 1. “三皇如天，常纯善良”

在《太平经》中，太平理想的制度设计是君主制度。君主素质极高既是太平盛世的景观，也是太平盛世的成因。因此，三皇盛世的重要特征之一是“天如三皇，三皇如天”，最高统治者“象天”“象真神”，是“常纯善良，无恶无害心”的“上善之人”。<sup>①</sup>

《太平经》称古代圣王为上皇、德君、太平之君、道德之君、上皇天德之人等，其主要特征是尊奉真道。“故为太皇天道教化，立可待也。德君行之，乃名为天之神子也，号曰上皇，与天地元气相似。故天下之神，尽可使也。”<sup>②</sup>与真道同体的德君在上，这是天下太平的必备要素。

《太平经》认为，以传授真道为主要内容的道德教化，必须自上而下，自内而外。自上而下，即天神传授给人类，君主传授给臣僚，臣僚传授给庶民。即使有些真人、凡人获得了天神、天师的传授，也必须将这些妙道奇文上呈君主，然后由君主向下传播，否则就是违逆天道，不能招致太平。自内而外，即先正己，再正人，“其要结近居内，比若万物，心在里，枝居外。夫内兴盛，则其外兴，内衰则其外衰。故古者皇道帝王圣人，欲正洞极六远八方，反先正内。以内正外，万万相应，亿亿不脱也；以外正内者，万失之也”<sup>③</sup>。因此，三皇之治的关键是君主不仅完全契合真道，而且“乃教化以道，其人民尽有道，

①《太平经合校》卷一一五至一一六《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《音声舞曲吉凶》。

②《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。

③《太平经合校》卷六八《戒六子诀》。

物亦然”<sup>①</sup>。君主、臣民以及万物“尽有道”是三皇之治的本质特征。

在《太平经》看来，上古圣王还有许多美德和善行。诸如“古者帝王好道而学，不听邪者，尽得万万岁”<sup>②</sup>“古者帝王，其心明达，不敢妄与愚者共事也，故独得长吉也”<sup>③</sup>“古者圣贤，与天同心，与地合意，共长生养万二千物，常以道德仁意传之，万物可兴也”<sup>④</sup>。由于圣王契合天意，道德完美，以道服人，“故得天下之欢心，其治日兴太平，无有刑，无穷物，无冤民，天地中和，尽得相通也。故能致寿上皇”<sup>⑤</sup>。正是由于有了太平之君，才使得天下一派太平景象，“是故德君以治，太平之气立来也”<sup>⑥</sup>。

## 2. “有上古大真道法”

太平理想的理论依据是太平真经。有大真道法既是太平盛世的景观，也是太平盛世的成因。因此，盛世的重要特征之一是“有上古大真道法，故常教其学道、学德、学寿、学善、学谨、学吉、学古、学平、学长生”。<sup>⑦</sup>“然后天上道正，王道备，邪恶悉去，帝王大乐乃无事，人自为谨得天意。”<sup>⑧</sup>这也是太平盛世的本质特征和必备要素。

《太平经》的作者认为，上古盛世之所以真道流行，是因为君主都尊师重道，皈依真道，重用道士。“是故古圣贤帝王将兴，皆得师道，入受其策智，以化其民人，师之贵之，乃言其能知天心意，象天为行也。天上亦尊贵善道人，言其可与和风气，顺四时，承五行，调风雨，助日月星宿为光明也，而使万物兴也。”<sup>⑨</sup>国家尊道德之经，聘道德之人，使得贤人“皆知自养之道，故得治意，少承负之失”。这与后世学者隐匿“真要道之文”，以“浮华传学”，“天下无自安全之术”<sup>⑩</sup>，不

①《太平经合校》卷一一五至一一六《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《苦乐断刑罚诀》。

②《太平经合校》卷七一《致善除邪令人受道戒文》。

③《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。

④《太平经合校》卷四九《急学真法》。

⑤《太平经合校》卷五四《使能无争讼法》。

⑥《太平经合校》卷九八《包天裹地守气不绝诀》。

⑦《太平经合校》卷四九《急学真法》。

⑧《太平经合校》卷一一八《天神考过拘校三合诀》。

⑨《太平经合校》卷一一七《天咎四人辱道诫》。

⑩《太平经合校》卷三七《试文书大信法》。

可同日而语。“是故都出第一之道，教天下人为善之法也。人善即其治安，君王乐游无忧。”<sup>①</sup>

不仅古代君主尊师重道，而且古代圣贤的思想、言行也“实乃与要文大道同”<sup>②</sup>。由于上古盛世没有“承负之厄”，所以得道者也比后世的高明。“上古得道，能平其治者，但工自养，守其本也”，后世得道者则往往达不到这种程度，“虽然，非下古人过也，由承负之厄会也”。<sup>③</sup>

君主圣明，臣民贤良，忠臣孝子遍布社会各个层次，政治达到最优境界，君主也深得助益。“是故上古三皇垂拱，无事无忧也，其臣谨良，忧其君，正常心痛，乃敢助君平天下也，尚复为其索得天上仙方，予以其君也，故其君得寿也。”<sup>④</sup>

### 3. “以道自然无为自治”

太平理想的施政原则是效法天道。治道自然无为既是太平盛世的景观，也是太平盛世的成因。因此，盛世的重要特征之一是君主无为而治。这也是太平盛世的必备要素。《太平经》所说的无为而治有丰富的内涵。大要有以下几点：

一曰以道治国。上古的“道德之君”实行以道治国，“不用严畏智诈治民”。这种不用巧诈、不动权谋、鄙薄刑罚的政治像天一样清明，“故以道治者，清白而生也”<sup>⑤</sup>。特别是在德刑关系上，“古者上君，以道德仁治服人也，不以文刑杀伤服人”，所以“大得天心，其治若神”。<sup>⑥</sup>

二曰取法于天。这涉及许多具体的施政原则。例如，上古圣王治国“取法于天”，重视协调男女、夫妇、君臣、官民等各种社会关系，奉行以贤臣为友，以善臣为助，教化民众的“天命治国之道”<sup>⑦</sup>。因

①《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

②《太平经合校》卷四三《大小谏正法》。

③《太平经合校》卷三七《五事解承负法》。

④《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

⑤《太平经合校》卷四七《服人以道不以威诀》。

⑥《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

⑦《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。



此，造就了君圣、臣贤、民善的政治局面。

三曰无为而治。“故古者大圣教人深思远虑，闭其九户，休其四肢，使其浑沌，比若环无端，如胞中之子而无职事也，乃能得其理。吾之道悉以是为大要，故还使务各守其根也。”<sup>①</sup>天道自然无为，故以道治国集中体现为无为而治。“夫道者，乃无极之经也。前古神人治之，以真人为臣，以治其民，故民不知上之有天子也，而以道自然无为自治。”<sup>②</sup>自然无为之治的最高境界是以神人为君，以真人为臣，统治者具有极高的素质，实行极高明的治道。民众安居乐业，却觉得统治者无功可言，无德可论，竟然不知道这是君主善于治国的结果，甚至不知道上有天子。实行无为而治的重要方略之一是不以智慧治国，防止因“下智过于上”而导致以下欺上。“故以猾智知国，国之大贼也。故古者圣人，常务授其真道，不授浮华伪相巧弄之法也。知其为害大深，故常闭其凶学，而务开其吉路，使民常自谨，不知为非。”<sup>③</sup>

四曰任用圣贤。“上古三皇垂拱，无事无忧”是由于君主有真道，而“其臣谨良，忧其君”，“乃敢助君平天下”。<sup>④</sup>任贤使能既是实施无为而治的重要措施，又是实现无为而治的重要途径。“是故上古帝王将任臣者，谨选其有道有德，不好杀害伤者，非为民计也，乃自为身深计也。故得天地心意，举措如与神俱，此之谓审举得其人，而得人力之君也。”<sup>⑤</sup>

五曰守本求实。“上古所以无为而治，得道意，得天心意者，以其守本不失三急。”<sup>⑥</sup>三皇之治简朴务实，不尚浮华，关注食物、衣服、婚配等与民生密切相关的事务。“是故古者圣人守三实，治致太平，得天心而长吉，竟天年，质而已，非必当多端玄黄也。”<sup>⑦</sup>

六曰物尽其用。“天地之性，万物各自有宜。当任其所长，所能为，

① 《太平经合校》卷六八《戒六子诀》。

② 《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·阙题》。

③ 《太平经合校》卷九七《事师如事父言当成法诀》。

④ 《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

⑤ 《太平经合校》卷五四《使能无争讼法》。

⑥ 《太平经合校》卷三六《守三实法》。

⑦ 《太平经合校》卷三六《三急吉凶法》。

所不能为者，而不可强也。……是以古者圣人明王之授事也，五土各取其所宜，乃其物得好且善，而各畅茂，国家为其得富，令宗庙重味而食，天下安平，无所疾苦，恶气休止，不行为害。”<sup>①</sup>

#### 4. “士众归之附之”

太平理想的政治结构是君臣有别。政治关系的和谐既是太平盛世的景观，也是太平盛世的成因。因此“故古者圣人圣王帝主乃深见是天戒书，故畏之不敢妄为也，恐不得天心，不能安其身也。上皇天德之人，乃独深见道德之明效也，不厌固，不畏骇，而士众归之附之，故守道以自全，守德不敢失之也”。<sup>②</sup>

太平盛世的君主求贤若渴。“故古者圣贤帝王，未尝贫于财货也，乃常苦贫于士，愁大贤不至，人民不聚，皆欲外附，日以疏少，以是不称皇天心，而常愁苦。若但欲乐富于奇伪之物，好善之，不能得天地之心，而安四海也；积金玉璧奇伪物，横纵千里，上至天，不能致大贤圣人仙士使来辅治也。”<sup>③</sup>

太平盛世的君主远离奸佞。“古者帝王得贤明乃道兴，不敢以下愚不肖为近辅，速以吾此文付上德之君行之。”“古者圣人在位，常力求隐士贤柔，可以共理。”<sup>④</sup>

太平盛世的君主关心人民疾苦。“天下州县乡里置封，仰万民各随材作书，直言疾苦利害可否，致书投于封中。长吏更撰上天子，令知民好恶贤不肖利害，可集议而理之，即太平之气至矣，而福国君万民，万二千物各得所矣。”<sup>⑤</sup>

太平盛世的臣子德才兼备。“真道德多则正气多，故人少病而多寿也；邪伪文多，则邪恶气多，故人多病而不得寿也，此天自然之法也。故古者三皇之臣多真道也，故其君多寿；五帝之臣少真道，故其君不

①《太平经合校》卷五四《使能无争讼法》。

②《太平经合校》卷四四《案书明刑德法》。

③《太平经合校》卷四六《道无价却夷狄法》。

④《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《图画正根诀、使四时神吏注法、神吏尊卑诀、占中不忠诀》。

⑤《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《三道集炁（气）出文、男女诵行诀》。

若三皇之寿也；三王之臣复少真道，不能若五帝也；五霸之臣最上功伪文祸，无有一真道，故多夭死，是明效也。”<sup>①</sup>

### 5. “上下不相欺”

社会风俗良善也是太平盛世的重要景观。没有社会风俗的根本改善，也就没有太平盛世。《太平经》的作者一再指出：“古者圣贤帝王，悉积聚善言善事，不内凶恶之事。”<sup>②</sup>由于真道广泛传播，帝王扬善惩恶，因此，“人善即其治安，君王乐游无忧”<sup>③</sup>。他们还描绘出一幅人们普遍具有公德良俗的上古盛世图景。

据说，盛世之人心怀赤诚，相亲相爱，没有奸邪之心，“是故上古之人诚信相得意，故上下不相欺”<sup>④</sup>。其中多有忠臣孝子，乃至“得仙度世之人”，他们“皆言忠孝，敬事父母，兄弟和睦，无有表里，上下合同，知天禁”。<sup>⑤</sup>

当时的社会风俗也契合真道。以丧葬、祭祀为例，“上古圣人治丧，心至而已，不敢大兴之也”。因此，“上古之人理丧，但心至而已，送终不过生时，人心纯朴，少疾病”<sup>⑥</sup>。民风淳朴，不尚浮华，丧葬俭朴，祭祀简易。因此，天人关系、人鬼关系、君臣关系、夫妻关系等都符合天地常道，疾疫不兴，兵革不起，政令畅通，不会给后世留下承负。

“真道德多则正气多，故人少病而多寿也。”<sup>⑦</sup>生活在太平盛世的人少灾少病，多福多寿。

在《太平经》中，太平盛世所呈现的基本景观是：圣王公道无私，官吏廉洁奉公，政治以道德服人，君、臣、民各司其职，各得其所。人人自食其力，都以劳动为获取生活资料的途径，不劳而获者受到惩罚。财富由全社会分享。国家财政困难，人们就捐献财产，人们生活

①《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

②《太平经合校》卷一一五至一一六《某诀》。《〈太平经〉注译》标为《音声舞曲吉凶》。

③《太平经合校》卷四五《起土出书诀》。

④《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。

⑤《太平经合校》卷一一一《善仁人自贵年在寿曹诀》。

⑥《太平经合校》卷三六《事死不得过生法》。

⑦《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

困难，亦可取之于库府。个人的私财允许不足者取用。人与人相爱互助，友好相处，不相侵争，不相欺诈，智者、强者、年轻者尽心照顾愚者、弱者、年老者。无需刑法，无有冤民，少有疾病，人多长寿等。

从《太平经》的思想体系及其对“万年太平”的描述看，所谓太平，既不是无君无臣式的政治上的完全平等，也不是财产公有式的经济绝对平均。这种理想只是在承认君臣等级、贫富差别的前提下，要求君主尊道，官不扰民，富者济贫，上下同心，相爱互助，以实现社会的和谐、安定。“太平”乃是“不平”。《太平经》所谓的大平均、大公正并不意味着没有贵贱、没有剥削、没有君主更不是一个人人平等、财产平均、无君无臣式的社会政治模式。即使如此，太平盛世与现存秩序中的不平和苦难毕竟有强烈的反差。太平理想在一定程度上反映了广大民众主张人人劳动，分享财富，安居乐业的愿望，给苦难深重的民众以极大的精神寄托。“太平”是普通民众为生存而斗争的一面旗帜。

## 第十一章

# 太平理想的政治功能

---

宗教是一种社会意识形态。自然是人类社会生活的必备环境；生命是人类社会生活的基本要素；家庭是人类社会生活的基础单位；政治是人类社会生活的最高形式。任何一种完整的社会意识形态都必须提出一套以生命延续和群体福祉为中心的，有关自然、生命、家庭和政治的思想体系，并将政治思想置于重要地位乃至核心地位。早期道教是一种具有宗教形式的完整的社会意识形态。因此，《太平经》也具有上述特征。

作为一种具有广泛影响的早期道教经典，《太平经》以天人合一为理论依据，以自然、生命、家庭和国家的和谐、和顺、和睦、和平为主要关注点，构建以太平为基本特征的人类社会的理想境域，并将对太平的追求作为宗教活动的根本目的。在这套有关自然的太平、生命的太平、家庭的太平和国家的太平的宗教思想体系中，政治思想占据极其重要的地位。因此，《太平经》的宣扬者和信奉者必然具有一种强烈的行为倾向，即干预社会生活，介入国家政治。

大量事实表明：早期道教的太平理想是一种影响广泛的政治文化。借助宗教的感召力，这一套关于太平盛世的理念、价值、态度、信仰、感情，直接影响着道教信众的政治理想、政治取向、政治要求、政治行为，形成了群体性政治心理结构。群体性政治心理结构包括一个社

会群体共同的政治理想、政治目标、政治认知、政治情感和政治态度等。其中，政治理想与政治目标往往有浓厚的理想色彩并与政治价值息息相关，是政治群体参与政治活动的内在动力。群体政治心理支配下的群体政治行为常常对实际政治过程产生重大影响。

本章侧重分析太平理想对当时社会大众政治心理、政治行为的影响及其在现实政治生活中所发挥的政治功能。这一分析可以为全面、客观地认识《太平经》的本质属性与历史价值提供重要的依据。

### 第一节 太平理想的政治认同功能

在通常情况下，太平理想的政治功能是铸就具有普遍意义的臣民心态及相应的取向、态度、信仰和情感。由此而形成的政治认同可以表现为政治制度认同、当代王朝认同、道教政权认同和政治角色认同等。

#### 一、制度认同是《太平经》最重要的政治功能

太平理想设定的理想政治模式与现实中的君主制度大体相似，不仅具有明确的君、臣、民三大政治等级结构，而且依据君做主、臣为辅、庶民从的法则来规范君、臣、民三大类政治角色，三大政治等级之间有明显的尊卑序位、主从功能和尊卑价值的差别。因此，《太平经》的信奉者必然认同君主制度，将这种制度及相关的政治规范视为必然的、合理的。在这种政治文化的支配下，道教信众的基本政治倾向是通常情况下的服从朝廷与非常情况下的思归有道，并恪守臣子的忠孝之道。他们甚至期盼通过遵守忠孝之道，成为“上善”之人，进而得道成仙。无论对现实政治做出何种反应，人们都不大可能产生颠覆君主制度的理念，做出摒弃君主制度的行为。至少对绝大多数道教信众来说是如此。由于《太平经》的这类思想体现了全社会的价值共识，有助于形成全社会大体一致的政治文化，因而可以为保持与君主

制度相匹配的整个社会政治体系的稳定提供大众化的政治心理基础。这就是说，促使道教信众认同君主制度是《太平经》最重要的政治功能。因此，《太平经》的其他政治功能都是在不同条件下制度认同的具体表现形式。

## 二、《太平经》的王朝认同功能

王朝认同是制度认同最常见的表现形式。《太平经》一些篇章还具有明显的认同当代王朝的导向。在《天谶支干相配法》《三者为一家阳火数五诀》《火气正神道诀》等篇章中，宣扬火、赤色、赤帝的神圣性、主宰性，并赞颂时下火德的兴旺，从而为汉朝皇权的合法性提供了理论依据。人们一旦接受这类思想就会强化对东汉王朝的认同。

## 三、《太平经》的政策认同功能

王朝认同还可以表现为政策认同。政策认同不仅是王朝认同的重要表现形式，而且往往会强化王朝认同。《太平经》的许多思路 and 主张与统治者的政策大体吻合。因此，信奉《太平经》的人也大多会认同乃至响应统治者的政策与号召。兹举两例。

生育政策认同。在汉代，社会中“生子不举”的现象普遍存在，特别是遗弃、残杀女婴之风呈蔓延趋势，对社会道德秩序已造成严重冲击。为了增殖人口，发展生产，纠正社会风气，汉代皇帝多次颁发诏令鼓励生育。中央政府还推行一系列辅助性政策和措施，诸如降低赋税、改革税制、颁布福利等等，对民众特别是穷人的生育行为给予奖励和资助。某些地方官甚至动用行政手段对遗弃、杀害婴儿的父母予以惩处，通过刑法杜绝杀子之风。《太平经》响应统治者的政策，提出禁杀女婴的主张。再有，东汉后期，汉皇室面临严重的继嗣危机。顺帝、灵帝之间出现“国统三绝”的情况。皇嗣问题一直是困扰皇室的头等大事，并且已经威胁到政局的稳定。针对这种情况，《太平经》

顺应统治者的需要，提出“广嗣”之术，试图帮助帝王摆脱绝嗣之窘境。“帝王按用之，乃至遨游而无事，上的仙度增年，得天意，子孙续嗣，无有绝也。”<sup>①</sup>

《太平经》反对厚葬淫祀，这与西汉晚期到东汉末叶最高统治集团屡发诏令，禁止厚葬是相呼应的。

#### 四、《太平经》的宗教政权认同功能

《太平经》等道家经典所导出的最为典型的政治认同是宗教政权认同。例如，东汉顺帝时期，张陵创立五斗米道。五斗米道是早期道教的重要教派之一。在汉魏之际，张陵之孙张鲁率众割据于汉中地区。出于对政治情势的判断，张鲁采取归顺汉朝中央政权的态度。中央政权承认张鲁的实力地位，加委他作镇民(南)中郎将、汉宁太守，他也向朝廷交一点贡品。这样一来，张鲁在形式上又成了东汉王朝的地方官，汉中政权形式上又成为东汉王朝的地方政权。张鲁以五斗米道教化民众，建立起政教合一的政权，统治汉中 20 余年。这也是中国历史上唯一一个保持了较长时间的稳定统治的道教政权。

张鲁政权的组织形式的基本特征是：首先，张鲁自称“师君”，集教权与政权于一身，是这个宗教政权的最高领导者。《太平经》常用“师君”或者“君师”称谓最高统治者或宗教教主。张鲁是典型的政教合一政权中的“君主”。张鲁政权建立从鬼卒、各级祭酒直到师君的尊卑有序、上下有别的教阶制度。史称“张鲁在汉中，以鬼道教民，自号师君。其来学道者，初皆名鬼卒。受本道已信，号为祭酒，各领部众。多者为治头大祭酒”。<sup>②</sup>祭酒既是教职，又是官职，负有执掌教化、推行政令、训练军队、指挥作战、管理生产、维持治安等职责。按照所领部众的多少又有祭酒与治头大祭酒之分。除上述两级祭酒外，还有各种不同职司的祭酒，如有“主以老子五千文使都习”“并

①《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《上士善言教人增年(算)诀》。

②《三国志》卷八《魏志·张鲁传》。



主为病者请祷”的“奸令祭酒”<sup>①</sup>，主管教育事宜；有“位次师君”的“都讲祭酒”<sup>②</sup>等等。各级祭酒是“师君”的辅佐，又是基层组织中集政、教、军、财权于一身的领导者。各级祭酒实际上是宗教政权中的各级“官僚”。鬼卒是普通的信众，他们是这个宗教政权的基本群众，必须接受师君、祭酒的教化和管理，负有生产建设和保卫政权的义务。鬼卒是宗教政权中的“庶民”。张鲁政权的基本模式与《太平经》设计的理想政治模式属于同一类型。从政治体制、政治关系和权力结构角度看，这种宗教化的政权与世俗的君主制度并没有重大区别。由此可见，认同宗教政权的道教信众通常不会反对君主制度的一般法则。

张鲁政权有鲜明的早期道教色彩。例如，祭酒通常由对五斗米道有忠诚信仰，有办事能力，在教徒中有较高威信的人担任。这就在一定程度上实践了早期道教经典中任贤使能的主张。在师君、祭酒和鬼卒之间虽有高低不同的教阶，而在政治等级关系中，统治与被统治的色彩相对淡薄，共同的道教信仰也使管理与被管理的关系相对和谐一些。这就在一定程度上实现了政治关系的和谐。这种类型的宗教政权或多或少地反映了普通民众的共同愿望，因而得到广大道教信众的拥护和服从。据说，张鲁政权获得民众拥戴，“民夷信向”<sup>③</sup>，“民夷便乐之”<sup>④</sup>。这个历史现象是广大道教信众认同道教宗教政权的典型事例。

张鲁政权施行了一系列促进生产、关注民生的政治经济举措，在一定程度上实践了《太平经》提出的关爱百姓、慎动刑罚、“周穷救急”、节约节俭等主张。当地百姓之所以认同乃至拥护张鲁政权，与这些政策赢得民心有直接的关系。

例如，张鲁政权曾经发布过“禁酒”“春夏禁杀”<sup>⑤</sup>“其市肆贾

① 《三国志》卷八《魏志·张鲁传》裴松之注引《典略》。

② 《资治通鉴》卷六六《汉纪五十八》建安十八年九月条，胡三省注。

③ 《后汉书》卷七五《刘焉传》。

④ 《三国志》卷八《魏志·张鲁传》。

⑤ 《三国志》卷八《魏志·张鲁传》裴注之注引《典略》。

平”<sup>①</sup>等法律和禁令。这些政策法规有利于倡导节约，避免奢靡，繁殖牲畜，保护生产，控制物价，公平买卖，符合广大民众的利益和要求。

又如，为了减轻刑罚，张鲁制定“犯法者，三原，而后乃行刑”<sup>②</sup>的法律制度。在五斗米道内部，对触犯法律的人先给予三次悔过自新的机会，如果还不改正，才量罪施刑。对于“有小过者，当治道百步则罪除”<sup>③</sup>，就是采用从事公益劳动的办法让犯有小过者通过劳动自觉洗刷错误。这与《太平经》倡导的“常欲乐生”“不欲乐害”和尽可能“不陷于罪”的司法精神是相吻合的。这种法律制度体现出以教育挽救为主，刑罚为辅的精神，是对两汉“治狱深刻，冤陷无辜”<sup>④</sup>那种严刑峻法的修正。

值得一提的是：张鲁政权还制定并实行“作义舍”“置义米肉”的政策与措施。据《三国志》记载：“及鲁在汉中因其人信行(张)修业，遂增饰之，教使作义舍，以米肉置其中，以止行人。”<sup>⑤</sup>据《后汉书》记载，张鲁政权的“各祭酒各起义舍于路，同之亭传，县置米肉，以给行旅，食者量腹取足，过多则鬼能病之”。<sup>⑥</sup>这是为了解决普遍存在的流民问题，保护生产力而采取的一项救济措施。东汉末年天灾不断，战乱频繁，人民流离失所，哀鸿遍野。《太平经》对此有生动的描述：在“失道”的“无德之国”，“耕种不时，田夫怨恨”，“人民恐俱，谷少滋息”。<sup>⑦</sup>于是人们背井离乡，“相随流客，未及贱谷之乡，饥饿道旁，头眩目冥，步行猖狂，不食有日，饿死不见葬，家无大小，皆被灾殃”<sup>⑧</sup>。天怜悯他们，“令至活乡”，那里有“明君”，流客们得以耕种于“休废之地，诸谷得下，生之成熟，民复得粮，更年先祖，

①《华阳国志》卷二《汉中志》。

②《三国志》卷八《魏志·张鲁传》。

③《三国志》卷八《魏志·张鲁传》裴松之注引《典略》。

④《汉书》卷七二《鲍宣传》。

⑤《三国志》卷八《魏志·张鲁传》裴松之注引《典略》。

⑥《后汉书》卷七五《刘焉传》。

⑦《太平经合校》卷一一二《不忘诚常得福诀》。

⑧《太平经合校》卷一一二《有过死谪作河梁诫》。

鬼神得安”。<sup>①</sup>张鲁政权要求诸祭酒即相当于县、乡、村的各个基层单位普遍设立“义舍”，免费供应“义米肉”，让“行路者量腹取足”，这在一定程度上体现了《太平经》所向往的“活乡”。“义舍”的建立反映了五斗米道在生活上互助互济的宗教组织的传统，对稳定社会秩序，扩大五斗米道的影响，安置流民，充实汉中人口起到了重要的作用。张鲁实行的一系列有利于民生的政策，使巴、汉地区的广大人民获得了一些实际的利益，在教内提倡互助、救济，保证了教民的基本生活与精神需求，从而获得了民众的支持和拥护。

尽管张鲁政权的一些统治理念和施政行为颇有早期道教的特色，其统治方略有贴近百姓的一面，而其一般政治法则与世俗政权并无本质性的差异。即使这一类的宗教政权在全国范围内占据统治地位，也不可能形成与汉魏帝制迥然不同的政治制度和统治模式。

## 五、《太平经》的政治角色认同功能

政治角色认同是政治认同之本。无论认同世俗政权，还是认同宗教政权，其政治文化根源在于政治角色认同。一个人一旦认同了臣民角色，也就认同了基于“三纲六纪”设定的忠孝规范。在通常情况下，他也会认同所属的政权及其统治者的权力，乃至成为这个政权及其统治者的忠臣良民。与儒家经典及《白虎通》等相比较，《太平经》不仅更为强调下对上的顺从，而且将是否恪守臣民角色规范与能否得道成仙联系在一起。因此，信奉《太平经》的普通民众会顺从一个政权及其统治者。

从实际历史过程，早期道教信众通常大多是某一个政权的顺民。因此，道教信众基于《太平经》而形成的政治认知和政治感情主要体现为王朝认同意识，即对一个王朝的拥戴、支持与顺从，并提供现代政治文化研究所说的“服从性支持”（或“顺从者支持”）、“政治资源

---

<sup>①</sup>《太平经合校》卷一一二《不忘诚常得福诀》。

的支持”乃至“要求”。<sup>①</sup>广大民众与朝廷的关系大多属于服从性支持，即提供物质支持，如完粮纳税，承担徭役等；服从法律、规章，如遵守王法，服从官长等；对政治权威及其象征表示敬畏，如敬畏皇帝，崇拜王权等。社会大众的角色认同有利于维护国家政权的正常运转，使一个王朝的统治保持相对稳定的状态。

从实际历史过程看，朝廷通常并不禁止人们信奉道教，还有一些统治阶级上层的人笃信道教。道教信众也大多没有反抗朝廷的行为。其根本原因就在于信奉道教经典的人都会认同君主制度，因而在通常情况下也会认同当代王朝的统治，甘当这个王朝的顺民。

## 第二节 太平理想的利益表达功能

太平理想体现了普通民众的社会期盼。因此，利益表达功能是太平理想的重要政治功能。

《太平经》明确主张将国家大权集于君主一身，于是君主成为公众利益的代表和利益综合的主体。依据“三和乃成”的“天法”，太平理想的制度与秩序的基本特征是：“君为父，象天；臣为母，象地；民为子，象和。……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。”<sup>②</sup>这是一种典型的“统治者兼庇护人——被统治者兼被庇护人”的模式。依照这种政治设计，只能由身为天地之子、臣民之父的君主充当全社会的利益综合者，并为广大臣民提供保护及各种公共性服务。这就是说，惟一有效的利益综合途径是依赖朝廷，企盼明君，仰仗清官，借重循吏。在政治生活中，民众只能被动地选择皇权与皇帝作为自己的庇护人。

无论在何种政治制度下，统治思想都要求统治者担当社会的正式代表，反映某些社会共同利益。统治者也常常自诩为民众的救星。深

---

① [美]加布里埃尔·A. 阿尔蒙德等：《比较政治学：体系、过程和政策》“1.2 输入与输出”，曹沛霖等译，上海译文出版社1987年版，第10—13页。

② 《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

受主流政治文化影响的《太平经》倡导“以民为本”思想，明确规定君主必须以切实的行动体现立君为民的设君之道和政在养民的为君之道，还提出比较系统的君主规范。相关的重民政策原则以治国之道、为君之道的形式间接地表达了广大民众的愿望和要求，因而在一定程度上发挥着调节君、臣、民利益关系的功能。

在君主制度下，民众的利益表达通常以王朝的言路机构为中介间接地上达君主。尽管允许臣民以某种形式进行有限的利益表达，诸如申诉疾苦、控诉冤狱等，而普通民众却很难通过合法渠道和专门机构表达自己的政治要求，更不容易将这些要求转换为权威性政策。因此，非程序性的聚众反抗往往是民众利益表达的最有效的途径。一旦民众大规模揭竿而起，王朝覆灭就指日可待了。太平理想的提出与对这种政治现象的深刻反思有直接的关系，因而可以曲折地表达广大民众的利益与要求。在通常情况下，统治者也会制定并贯彻一些有利于社会稳定和国计民生的政策。许多新兴王朝还成为农民起义政治遗嘱的执行人。无论官方学说的代表作《白虎通》，还是早期道教经典《太平经》，都用“太平”二字描述理想政治。这种现象表明太平理想是社会各阶层的某些共同利益的重要载体。

《太平经》一些主张体现了广大民众心声，以曲折的方式表达了民众的要求与期盼。其中最能体现广大民众利益表达的有以下三点。

在政治方面，《太平经》的作者企盼明君圣主，挽救社会危机，实现太平理想。他们希望君主“上法皇天，下法后地”<sup>①</sup>、尊师重道，做天下人的道德楷模。他们企盼君主公道无私，不偏不倚，“凡事悉理，无复奸私”<sup>②</sup>。他们要求君主胸怀仁爱之心，顺应天道以施行德政，轻徭薄赋，倡行节俭，不滥用民力，关注“饮食、男女”等民生问题。他们希望君主重德轻罚，赏罚公正，“长思太平，令刑格而不用”<sup>③</sup>，实现“平平无冤”<sup>④</sup>。他们渴望君主关心民间疾苦，广开言路，

①《太平经合校》卷一五四至一七〇《太平经钞癸部》。《〈太平经〉注译》标为《阙题》。

②《太平经合校》卷四八《三合相通诀》。

③《太平经合校》卷四〇《乐生得天心法》。

④《太平经合校》卷九八《包天裹地守气不绝诀》。

使民气上达,“知民好恶、贤不肖、利害”<sup>①</sup>。他们希望君主选贤任能,知人善任,改善吏治,革除贪暴,“以解民之大害”<sup>②</sup>。

在社会方面,《太平经》希望人与人之间关系和谐、互助互爱。一家之中,家庭成员之间相亲相爱,“父慈、母爱、子孝,兄长弟顺,夫妇同计,不相贼伤,至死无怨”<sup>③</sup>。一国之中,人人互相帮助,和睦相处。智者教授愚者、强者扶助弱者,青年人敬养老年人,男人关爱女人,即所谓“智多者当苞养愚者”,“力强者当养力弱者”,“后生者当养老者”<sup>④</sup>,男女无怨。全天下之中,华夏民族与少数民族团结一心,“夷狄得安其处”,各民族“并合为一家,共成一治”。<sup>⑤</sup>以强凌弱、仗势欺人者将受到惩罚。这表达了广大民众建立人人相安的和谐社会的强烈要求。

在经济方面,《太平经》希望人人自食其力,以劳动为获取生活资料的途径。人们都“各自衣食其力”,依靠自己的劳动而致富,不劳而获者将受到惩罚。《太平经》期望财富由全社会分享。国家财政困难,人们就捐献财产。人民生活困难,亦可取之于国库。《太平经》渴望富人能够救济穷人,“有财相通,施及往来”<sup>⑥</sup>。这些主张既是对现实社会中贫富悬殊现象的揭露,也是对统治者巧取豪夺的抨击,表达了劳苦大众争取基本生存权利的合理要求。

### 第三节 太平理想的政治批判功能

政治评价与政治批判是太平理想的重要政治功能。甚至可以说,

①《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《三道集炁(气)出文、男女通行诀》。

②《太平经合校》卷九八《为道败成戒》。

③《太平经合校》卷四九《急学真法》。

④《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《欺有善恶诀》。

⑤《太平经合校》卷八八《作来善宅法》。

⑥《太平经合校》卷七三至八五《阙题》。《〈太平经〉注译》标为《经学本末诀》。

太平理想既是政治评价与政治批判的产物，又是政治评价与政治批判的依据。它主要以政治理想、政治价值的形式存在并发挥其政治功能。

作为核心政治价值的重要载体，政治理想是政治心理的要素之一。政策倾向模式的核心是人们的政治理想，而政治理想通常作为政治价值成为人们评价政治制度、政治权威和政治活动所依据的标准和尺度。政治理想具有明显的规范性。对于政治制度、政治权威和政治活动，政治共同体总是以一定的理想化的政治规范为尺度进行衡量；作为政治共同体构成要素的个体，也总是依据理想化的价值标准来评价各种政治现象。

《太平经》依据太平理想设置了一系列的评价政治的尺度，其中既有自先秦以来就为诸子百家普遍使用的皇、帝、王、霸，又有早期道教创造的元气治、自然治等一些特殊说法。兹举有《太平经》自身特色的四例。

例如，《六罪十治诀》归纳了“元气治”“自然治”“道治”“德治”“仁治”“义治”“礼治”“文治”“法治”“武治”等十种治世之道，即“助帝王治，大凡有十法：一为元气治，二为自然治，三为道治，四为德治，五为仁治，六为义治，七为礼治，八为文治，九为法治，十为武治，十而终也”。<sup>①</sup>其中，“元气治”和“自然治”反映了治国要顺应天道自然这一道教特点，而与治国直接相关的则是从道德开始。

又如，《九事亲属兄弟诀》认为：“夫三皇五帝各有亲属兄弟；三王五霸各自有亲属兄弟。小小分别，各从其类，世兴则高，世衰则下。”该诀将治道划分为道、德、仁、义、文、武、辩、法律等等次递减的类别。其中，道是政治的最高境界，“帝王行之，天下兴昌，垂拱无为，度世命长”。其极致可以达到天下人人有道、社会自治自理的境域。德则退居其次，“帝王行之，其国富，吏民行之，无所不理”。法律最为恶劣，“以此为理天下，大乱不可止也”。因此，“理乱之本，太平之基，审此九事，可知也”<sup>②</sup>。

<sup>①</sup> 《太平经合校》卷六七《六罪十治诀》。

<sup>②</sup> 《太平经合校》卷一二〇至一三六《太平经钞辛部》。《〈太平经〉注译》标为《九事亲属兄弟诀》。

又如,《与天有人、王相日不怒决》将帝王之治分为五等,其文曰:

故古圣王之理者,一曰常生,二曰常养,三曰常施。为行如是,谨以承仰天道不理之名。四曰刑之而不理,五曰杀,是其极也。以此分别,第一之君纯生,第二之君纯养,第三之君纯施,第四之君纯刑,第五之君纯杀。生者延年国昌,养者增算,施者无过,刑者有病,杀者暴穷。<sup>①</sup>

这就是说,惟有“纯生”才是最理想的政治,如果以刑杀治国则是最糟糕的政治。

又如,《分别四治法》依据君臣关系将治法分为四类,即天治、地治、人治、跂行万物治。天治的特点是“君乃父事其臣,师事其臣也”;地治的特点是“友事其臣”;人治的特点是把人臣同子辈;跂行万物治的特点是“视其臣子若狗,若草木”。实行天治则太平,实行地治则中平,实行人治则小乱,实行跂行万物治则天下大乱。

有理想必然有评价。理想越高远,评价就越严厉,批判就越激烈。依据上述尺度,《太平经》将太古圣王之时视为太平盛世的典范,而太古以降,中古以来“人君弃道德”,直到每况愈下,“皆不能太平”。<sup>②</sup>这类说法在《太平经》中屡次出现,涉及许多具体的治道和政策。简言之,“故上古举事悉中,中古半中,下古纯不中,故危亡”<sup>③</sup>。这种思想实际上将批判的矛头对准了现实政治。

有评价必然有批判。一旦用太平理想衡量现实社会中的各种政治现象,就不难发现现实中的君主政治与理想政治模式有重大的反差。因而仅从道教宗教思想的学理的角度也会形成具有强烈的批判色彩的思想。《太平经》对于造成世道不太平的各种原因的分析与评说就属于典型的政治批判思想。

在《太平经》的作者看来,现实的中的世道与“太平”相去甚远,

①《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《与天有人、王相日不怒决》。

②《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

③《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。



政治方面存在的问题很多。在《太平经》中，政治批判的内容涉及许多方面，如君主无德、官僚滥权、赏罚不公、内宠乱政、信馋拒谏、徭役繁重、滥用权力、不劳而获等。

《太平经》认为君主无德是导致不太平的根本原因，因而对暴君暴政给与了强烈的批判。在《太平经》看来，下古以来，君主的道德水准和统治能力每况愈下。他们不信奉“真要道之文”，以浮华邪说教化百姓，天长日久，远离真道，致使“天下无自安全之术，更生忽事反斗禄，故生承负之灾”。<sup>①</sup>他们违逆天心，胡作非为，致使“治不平，皇气不得至，天道乖错”<sup>②</sup>。他们“治事暴用刑罚”<sup>③</sup>，草菅人命，以武力服人，“故盗贼多出，其治凶也”<sup>④</sup>。他们信馋拒谏，闭目塞听，导致“臣昧君盲”，“君聋臣暗”，“天下不通，善与恶不别，天灾合同，六极战乱，天下并凶”。<sup>⑤</sup>他们视臣子“若狗，若草木”，致使君臣猜忌，离心离德，不能“同志合策为交，同忧患”，“故使乱败矣”<sup>⑥</sup>。他们暴虐百姓，不施德政，全然不顾及人民死活，致使“天下贫困愁苦，灾变连起”。<sup>⑦</sup>他们生活奢侈，贪图享乐，毫无节制地追求“奇余奇伪之物”<sup>⑧</sup>，加重了政治动荡和社会危机。《太平经》对暴君暴政的批判可谓是全方位的。

东汉的官场极其腐败，因而《太平经》对官僚滥权的批判也是相当激烈的。在《太平经》看来，上梁不正下梁歪，有其君必有其臣，下古以降的臣僚尽是无能、贪婪、暴虐之辈。他们欺上瞒下，贪赃枉法，“不尊重上，不利爱下。其行与经道实空虚，未足以为帝王之良臣，反行守长者”<sup>⑨</sup>。他们媚以求官，欺世盗名，“旁人以财货自助，

---

① 《太平经合校》卷三七《试文书大信法》。

② 《太平经合校》卷三六《守三实法》。

③ 《太平经合校》卷四七《上善臣子弟子为君父师得仙方诀》。

④ 《太平经合校》卷三五《分别贫富法》。

⑤ 《太平经合校》卷四三《大小谏正法》。

⑥ 《太平经合校》第七九《分别四治法》。

⑦ 《太平经合校》卷三六《守三实法》。

⑧ 同⑦。

⑨ 《太平经合校》卷九八《为道败戒》。

欲得大官，以起名誉”。他们巧取豪夺，贪得无厌，“盗采财利，以公趣私，背上利下”。他们狼狈为奸，欺压百姓，致使“万物悉伤”<sup>①</sup>，“民多冤而乱生焉，去治渐远，去乱渐近，不可复制也”<sup>②</sup>。《太平经》痛斥这些贪官酷吏“乱败正治”，是“天地之害”“国家之贼”“民之虎狼”<sup>③</sup>。《太平经》对吏治腐败的批判可谓鞭辟入里。

《太平经》依据阳尊阴卑的宗教哲学，对东汉后期内宠干政、宦官专权、外戚擅权的政治现象进行了批判。《太平经》从“兴阴过阳”，阴盛阳衰导致天道混乱的角度揭露了“臣秉君权，女子专家，……奸邪成党，谄谀日兴”对政治造成的严重危害。在《太平经》看来，外戚宦官大多是些庸碌无能之辈，他们依仗王权，恃势孤宠，结果使“政令日废，君道不行”，严重破坏了中央集权的一体化权力结构，扰乱了君主政治的正常运行。《太平经》对外戚宦官飞扬跋扈，颐指气使，把持朝政，呼朋引类，为非作歹，鱼肉人民深恶痛绝，指责他们是国家的祸患，社会混乱的原因，甚至自然灾害的出现都与之相关，正所谓“天道所恶，致此灾咎，可不慎哉”<sup>④</sup>？

《太平经》将“公正无冤”视为理想社会的重要特征，因而对东汉末年赏罚不明、司法不公的社会现状进行了深入的批判。东汉末年，最高统治者昏庸无能，不明是非，听信谗言；宦官外戚相继专权，徇私枉法，残害忠良。党锢之祸累发，一些抨击时政的士大夫遭到当权宦官的残害，或锒铛入狱，或惨遭杀戮，造成冤狱遍地。各级官吏不能秉公执法，却官官相护，徇私舞弊，贪赃枉法，陷害无辜，百姓有冤无处诉，造成民怨沸腾。《太平经》对此进行了深刻的揭露和强烈的批判：“大远者多冤结，善恶不得上通达也；……民臣冤结，不得自讼通也。”<sup>⑤</sup>在《太平经》看来，“天地施化得均，尊卑大小皆如一，乃无争讼者，故可为人君父母。”下古以降的统治者听信谗言、偏听

①《太平经合校》卷一三七至一五三《太平经钞壬部》。《〈太平经〉注译》标为《常念相成黄帝议训诀》。

②《太平经合校》卷一八至三四《太平经钞乙部·阙题》。

③《太平经合校》卷九八《为道败成戒》。

④《太平经合校》卷三六《事死不得过生法》。

⑤《太平经合校》卷八八《作来善宅法》。

偏信、不辨是非、赏罚不公，残害忠良，祸害百姓，他们根本就不配做君主。

《太平经》还对东汉末年社会道德衰败和奢侈之风进行了抨击。《太平经》认为下古以来，人心不古、不讲诚信，“上古之人诚信相得意，故上下不相欺；中古人半不相得意，故半相欺；下古之人纯不相信，故上下纯以相欺为事”<sup>①</sup>。人们互相欺诈，这是造成社会不太平的主要原因之一。《太平经》针对当时骄奢淫逸、奢靡浪费的社会风气进行了深刻的批判。统治者穷奢极欲，无节制地大兴土木，为治丧、祭祀等事竭尽资财。上梁不正下梁歪，世人“日就浮华”，竞相追求金玉玩好，锦衣玉食，厚葬淫祀之风盛行，造成“山川为空竭，元气断绝，地气衰弱，生养万物不成，天灾变改，生民消耗，奸伪复生”。<sup>②</sup>

《太平经》对剥削严重、贫富悬殊的残酷现实进行了严厉的批判。《太平经》反对不劳而获，主张人人都应该参加劳动，自食其力。“天生人，幸使其人人自有筋力，可以自衣食者，而不肯力为之，反致饥寒，负其先人之体。”人人都可以通过劳动获取生活资料，而统治者和地方豪强却横征暴敛，巧取豪夺，弄得民不聊生，百姓流离失所。《太平经》把不劳而获视为六种不可赦免的罪行之一，一再警告剥削者“休力而不作之自轻，或所求索不和，皆为强取人物，与中和为仇，其罪当死明矣”。<sup>③</sup>

这类思想不仅从一个侧面反映了普通民众的具有批判性的心声，而且在一定条件下有可能引发普通民众群体性的批判思潮。中国古代社会的基本特征是：尊卑等级分明，贫富差别明显。耕者无田地、贱者无室庐、贫者无衣食是一种司空见惯的社会现象。一遇天灾人祸，就会出现哀鸿遍野的现象。面对各种不平、不公的现象，社会各阶层多有抨击暴政、批评现实的思想与言行。在社会矛盾激化、政治局势动荡的时期，这种现象尤为引人注目。其中烈度最强、影响范围最大的当属王朝更替之际广大民众的政治批判。《太平经》以太平概括天

① 《太平经合校》卷九六《守一入室知神戒》。

② 《太平经合校》卷三六《守三实法》。

③ 《太平经合校》卷六七《六罪十治诀》。

道的本质属性，以太平描绘未来的理想境域，这就为民众的政治批判提供了思想的武器和宗教的依据。因此，在特定政治情境下，依据太平理想的政治批判往往汇聚成一股影响广泛的思潮。东汉末年的广泛波及早期道教信众的政治批判思潮就是典型事例。

### 第四节 太平理想的政治调整功能

《太平经》的“以民为本”“天下太平”等思想都是中国古代重要的政治调节理论。这些政治调节理论的形成、发展、传播都与政治危机和改朝换代现象有密切的关系。甚至可以说，这类思想是反思、解释政治危机和改朝换代现象的产物。“以民为本”“天下太平”的思想从立君为民、天选民主、惟德是辅、无民无君等角度，全面地解读、规范君主与臣民的政治关系，系统地论证了国家与君主贯彻实施尚德、重民、平均政策的必要性。因此，可以在一定程度上发挥调整君主政治的文化功能。

“以民为本”“天下太平”等思想的调整君主政治的功能主要体现在朝堂议政中。每当涉及治民政策和民生状况的时候，总会有一些朝臣引据这类思想，主张实行必要的政策调整。在现存史料中找不到朝臣在朝堂议政中引据《太平经》的主张实行政策调整的直接证据。但是，这类获得许多民众信奉的思想显然会通过一些途径对朝政形成一定的压力，迫使朝廷做出某种程度的反应。一些信奉道教的官僚的政治行为也会或多或少受到这类思想的影响。在当时“以民为本”“天下太平”等思想已经逐渐获得全社会的共识，因此即使朝臣主要依据儒家经典中的同一类思想来议论相关的治民政策，也是民众的某些要求在一定程度上影响朝廷政策的结果。

在中国古代，最大的政治调整是改朝换代。在一个王朝发生政治危机的时刻，大规模的群众性的政治批判思潮大多将思想的批判与武器的批判交织在一起。于是王朝更替不可避免。王朝更替是一种重要的政治调节机制。它通过王权再造来更新政治，整个社会的面貌也会

或多或少发生变化。其中大规模的农民起义所导致的政治调整最为深刻。陈胜起而秦灭，绿林起而新亡，张角起而汉裂，这三次大的政治调整都与汉代政治息息相关。其中张角起义的思想武器显然是《太平经》。

从《太平经》的理论水平、表述方式和思想特色看，它极有可能出自一批信奉仙道、擅长方术并深刻意识到社会不公正的下层知识分子之手，其政治主张在一定程度上代表广大普通民众的愿望。将神仙之道、巫师方术和太平理想结合在一起的《太平经》对当时的普通民众有很大的吸引力。这就是最初的道教信徒主要来自社会下层的重要原因。无论出于宗教因素，还是出于政治因素，这一类的思想体系都很容易引发普通群众与世俗政权的对抗。当宗教因素和政治因素紧密结合在一起的时候，群体性的反抗朝廷的行动几乎无法避免。

实际上，与张角起义性质相似的事件早有先例。西汉末年，政治动荡，人心离析，许多人认为一场改朝换代即将来临。甘忠可伪造《天官历·包元太平经》，四处扬言：汉家气数已尽，必须再次受命于天。天帝为此派真人赤精子下界，教导我如何使汉朝再受命。汉成帝闻知，以“假鬼神罔上惑众”的罪名将其处死。到汉哀帝时，连皇帝本人也感到刘氏政权岌岌可危，于是派人把甘忠可的弟子夏贺良请来，演出了一场“再受命”的闹剧。“再受命”并没有使政治出现转机，却使“汉历中衰”的思想广为传播。王莽篡汉就是利用了人心思变的社会形势。甘忠可、夏贺良等极有可能是早期道教的前驱者，他们的思想言行反映了这类宗教思想的某种素质和功能，即有时它比正统的经学思想更能蛊惑人心，兴风作浪，为政治危机推波助澜。

东汉末年以来，政治危机愈演愈烈。于是利用方术、仙道组织民众反抗的现象此起彼伏，故史书多称之为“妖贼”。这既为早期道教营造了广泛的群众基础，也为大规模民众反抗作了思想准备和组织准备。在这些民众反抗中的一部分很可能与早期道教有关联。

太平理想是民众反抗朝廷的主要理据和思想动力。早期道教的天道循环、三统轮转、气运更替、君民转化思想也为民众反抗朝廷提供了依据与口实。因而一再宣称“太平气至”的《太平经》往往成为推

动改朝换代的精神力量。太平理想及相关的宗教思想不仅描绘了一幅与现实中的王朝政治有明显反差的盛世景观，而且赋予广大臣民在舆论上批评朝政和在行动上不与朝廷合作的权利，包括解除与暴君的君臣关系的权利。因此，一旦王朝走上末路，出现严重的政治危机，太平理想又会为推翻这个王朝提供理论依据，从而为改朝换代思潮推波助澜。

东汉后期，最高统治者昏庸无能，外戚宦官相继专权，各级官吏贪赃枉法，豪强大族兼并土地，广大人民生活在水深火热之中。在天灾人祸的逼迫下，人心思变，期望“太平”。《太平经》中的“天下太平”的思想成为激励和号召人民揭竿而起的旗帜。张角起义就是在这个历史背景下爆发的。

张角创立太平道，自称“大贤良师”，以治病的方式传教。《后汉书·襄楷传》在谈到《太平经》时说：“张角颇有其书。”《太平经》的“以民为本”“万年太平”等思想对太平道有重要影响。“太平道”一词，即来源于《太平经》。据《三国志·孙坚传》记载，张角自称“黄天泰平”，《太平经》中亦有“黄帝神气太平”“黄帝太平”<sup>①</sup>等说法。张角兄弟分别称“天公将军”“地公将军”“人公将军”。这显然受到《太平经》以天地人“三一为主”思想的影响。黄巾起义正式爆发前，太平道以“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”为起义口号，大造“黄”德将兴、太平将至的宗教舆论，这也与《太平经》中“五帝更迭治，可皆致太平”<sup>②</sup>，“木绝元气，土得王（黄天为土德）”<sup>③</sup>，“甲子为初始”<sup>④</sup>等思想有关。太平道一再宣扬汉朝气数已尽，代表土德的黄天应当代汉而立，甲子年将是决定天地人间万物最终命运的时刻，只要信仰太平道，听从张角的号令，天下人就能获得“黄天”的拯救，过上太平的生活。这种谶语形式的起义口号表达了汉末人民向往“太平”的政治愿望和改天换地的革命要求，从而使太平道得以

① 《太平经合校》卷九三《事敬神十五年太平诀》。

② 同①。

③ 《太平经合校》卷六九《天谶支干相配法》。

④ 《太平经合校》卷九三《国不可胜数诀》。

在民间长期、大规模地传播，在相当深刻的层面发动和掌握了民众力量。

暴动与起义表达了群体性、集团性乃至全国性的被剥夺、被压迫的愤怒情绪，其气势甚至可以用星火燎原来形容。民众反抗往往带有明确的政治目的，即打倒不公正的政权，改变不公正的政策。绝大多数人有共同的企盼，即建立符合王道的新时代。在这类武器的批判和激烈的调整中，是否符合并贯彻“以民为本”“天下太平”是其要件之一。甚至可以说，这类行动的根本诉求是：打倒违背民本理念的政权，重建符合民本理念的政权。广大民众以暴力形式表达利益诉求的行动具有强大的震撼力。因此，新兴王朝大多会自觉地大幅度调整政治，在一定程度上体现“以民为本”“天下太平”的理念。

在汉末魏晋的社会动荡中，《太平经》等早期道教经典不仅自身具有为改朝换代思潮推波助澜的思想因素，而且在现实政治生活中充分展示了这方面的政治功能。因此，这个时期的统治者大多对道教组织采取限制、压制或镇压的政策。

但是，否定暴君暴政并不意味着否定君主制度。打着“太平”旗号的“革命”不是以一种新的秩序取代旧的秩序。其结局只是一次国家政权的重组和公共秩序的调整，不可能导出真正的“以民为本”“天下太平”的政治。在太平理想制导下，君主永远是君主，臣民永远是臣民。帝王永远是“天地第一神气”，而讲究绝对服从的忠孝永远是衡量“上善臣子弟子”的唯一标准。因此，广大道教信众的政治选择只能在不同的君主之间有所取舍，这也只能导致新的政权认同。在汉魏之际，无论太平道的信众对张角起义政权组织的追随与服从，还是五斗米道的信众对张鲁宗教政权组织的追随与顺从，都是这种政治认同与角色认同的典型事例。如果张角或张鲁夺取了中央政权，所建立的王朝也只能是富有道教特色的帝制。由此可见，太平理想归根结底是维护帝制的精神力量。

综上所述，由于在若干基本思路上《太平经》的政治思想与儒家经典的政治思想大体相似，所以它们的政治功能也大体相似。它们既

有可能成为维护一个王朝的精神力量，也有可能成为打倒一个王朝的精神力量。如果说它们有什么区别的话，其区别主要在于神秘主义色彩浓烈且比较贴近下层民众的《太平经》更为容易引发下层民众的群体性的带有浓厚宗教色彩的政治批判思潮和政治反抗行为。



## 第十二章

# 《太平经》政治思想的历史价值

《太平经》在中国思想史上的历史价值主要可以从在道教思想发展史上的特殊地位和 in 政治思想发展史上的历史贡献来考察。

关于《太平经》在道教思想发展史上的作用，以往的研究涉及颇多，学者们也多有争论。例如，一些学者将道教立教之作的殊荣赋予《太平经》等早期道教经典，而一些学者则认为《太平经》只是为道教的产生做了思想准备。笔者更倾向于前一种意见，即《太平经》是现存第一部内容比较完整的早期道教经典，这一经典的产生是道教形成的重要标志之一，它应当被视为道教的立教之作。不能因为《太平经》思想体系存在许多缺陷及道教后来的许多变化而贬低其开创性的历史价值。仅此便足以奠定《太平经》在中国思想史上的重要地位。这里着重从政治思想发展史的角度，考察《太平经》的历史价值。

### 第一节 《太平经》的政治思想有其独特的历史价值

在中国古代社会，佛教、道教、回教、祆教等都是有较大影响的宗教，而惟有道教产生于华夏本土。因此，道教是中华民族的宗教，道教文化也最具有中华民族的文化特色。道教政治思想的民族特色更

为鲜明。从产生之时起，道教就具有显著的“忠孝之教”的特征。正是由于这个原因，研究道教经典的思想特点有助于加深我们对自己的民族文化、民族心理以及思维方式的特征的了解，并从一个侧面认识那些中华民族所特有的宗教文化现象，诸如“长生不死”“肉体成仙”“符篆丹鼎”之类与个体生命相关的宗教思想和“忠孝上善”“三纲六纪”“天地君父师”之类与社会政治相关的宗教思想等。

作为早期道教经典，《太平经》是中华文化发展到一定历史阶段的产物。在西汉，帝制已经确立，汉族已经形成，儒学已经成为官方学说，主流文化已经整合先秦各种学说的要旨与精华。到东汉末年，这种现象已经持续了二三百年的，主流文化的主体结构大体定型，并获得社会各阶层的广泛认同。因此，当时的主流文化具有与帝制相匹配，与汉族的心理需要相适应，以儒学为旗帜与基干，整合各种传统文化要素等一系列重要特征。在这个背景下产生的《太平经》也明显具有这样的特征。《太平经》的思想或许受到了佛教文化的些许影响，而其基本内容，特别是涉及政治与社会的内容，都可以在华夏族群的文化传统中找到渊源，可以在汉代主流文化中找到出处，甚至有许多内容直接来自当时的官方学说。在这个意义上可以说，《太平经》是汉族文化特色最鲜明、受外来文化影响最小的一部道教经典。

《太平经》是一部宗教著作，“长生不死”“肉体成仙”是其宗教思想的基本信条。这类基本信条的主要思想渊源是战国秦汉以来融合神仙家思想和道家思想的“方仙道”。从思想形式看，《太平经》有浓重的道家色彩，其宗教哲学和政治思想的一些概念、思路和内容，特别是对“自然”与“道”的张扬，对“无为而治”的渲染，以及对道、德、仁、义、文、武、辩、法律的次序排列等，也与老庄思想有明显的渊源关系。在这个意义上，《太平经》的政治思想大体可以归属于广义上的“道学”的体系。

但是，《太平经》之“道学”是不能简单与任何一种“道学”相类比的。实际上，不仅道家之道与道教之道分属不同的思想体系，就连道家各流派之间的差异有时也可以用“天壤之别”来形容。这种现象在道教内部也依然存在。用“道”这个概念判断思想流派的归属原本

就是不可靠的。因此，这里沿袭学术界的惯用语，用了“广义上的‘道学’的体系”的提法。

至迟自西汉初年以来，以黄老之学为代表的“道学”与以汉代经学为代表的“儒学”在治国经世方面已经形成了许多共同的思路、内容和话语，特别是在制度模式和君臣规范等涉及核心政治价值的问题上二者的差异并不大，无为与仁义等也是共享的概念。《太平经》政治思想的来源与构成极其复杂，不是用简单的话语可以描述和界定的，就连“儒道互补”之类的话语也未必是最恰当的阐释方式。在这个意义上，《太平经》单独构成一种前无古人的思想类型，因而在中国思想发展史上有其独特的地位。

## 第二节 《太平经》的政治思想是主流政治文化的一种表达方式

如果将《太平经》与《春秋繁露》《白虎通》等相比较，就不难发现：在一些基本思路上，《太平经》的政治思想并没有形成背离乃至超越主流政治文化的东西。从阐释方式的角度看，天人合一、阳尊阴卑、君权天赋等是它们共享的方法与思路。从文化符号的角度看，它们都使用同一种来自先秦的传统政治文化符号体系，因而对君、臣、民政治关系的基本特征及相应的政治规范持大致相同的观点。从政治学说的基本构架的角度看，它们的国家论、君主论的基本内容大体相似，相关的为君治国之道也没有根本性的差异，诸如它们都主张君主应当敬畏天谴、以德治国、崇尚节俭、任用贤能、广开言路、以民为本等。从理想政治模式的角度看，它们都将“太平”设定为最理想的政治境界，都讲究天地人三合一致太平，都主张在维护君主制度、等级制度和宗法制度的前提下推行“公平”“平均”的政治。在政治功能上，《太平经》与儒家经典及《春秋繁露》《白虎通》等并没有重大差异。在这个意义上，也不妨将《太平经》的政治思想说成具有特殊的思想形式

的“儒学”。这就是说,《太平经》的政治思想是主流政治文化的道教表述方式。

马克思主义经典作家早就指出:“统治阶级的思想在每一个时代都是占统治地位的思想。这就是说,一个阶级是社会上占统治地位的物质力量,同时也是社会上占统治地位的精神力量。”<sup>①</sup>统治阶级总是把自己的特殊利益说成是全社会的共同利益,把自己的价值观说成是惟一永恒合理的“普遍价值”,从而赋予统治阶级的思想以普遍性的形式。在通常情况下,这类“普遍价值”也会成为大多数社会成员的共同信条。因此,尽管参与思想文化创造的主体具有广泛性,社会大众的思想文化也会通过一些途径与统治思想发生互动关系,甚至产生某种疏离、背离的倾向与趋势,而非统治阶级的社会成员认同、遵守乃至维护统治思想基本信条的现象亦可谓司空见惯。在广大下层民众的文化意识不够自觉、不够鲜明的传统农业社会,这种现象尤为明显。《太平经》的政治思想与汉代儒家的政治思想的同质性、相似性为认识这类历史想象提供了一个具体的事例。

正是由于《太平经》政治思想的基础框架、基本思路和重要内容并不违背统治思想设定的各种基本法则,所以统治者通常对它并不采取严禁流传的政策。有的皇帝及统治阶级成员甚至认为《太平经》有一定的或崇高的价值。据《后汉书·襄楷传》记述,襄楷曾经向皇帝进献《太平经》,他还“自家诣阙上疏”,依据《太平经》的思想议论时政。汉桓帝及权贵认为这本书“妖妄不经,乃收藏之”。襄楷还因得罪权贵而罹牢狱之灾。但是,时过境迁,“及灵帝即位,以(襄)楷书为然”<sup>②</sup>。汉灵帝肯定了襄楷的说话的价值。据《太平经复文序》的作者说,三国时期吴国的君主孙权“益信奉道术,师葛仙公,介先生亦游其庭”。该文作者又称,陈宣帝曾经请道士周智响讲解《太平经》,“宣帝略知经旨而不能行”<sup>③</sup>。《云笈七签》卷六《四辅》亦有同样的

① [德]卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1972年版,第52页。

② 《后汉书》卷三〇下《襄楷传》。

③ 转引自《太平经合校·附录·太平经复文序》。

说法。从历史记载看，在汉魏两晋，不仅许多民众信奉道教，统治阶级中的一些成员也信奉道教，他们显然对《太平经》有更高的评价。如果《太平经》的社会政治观念与主流政治文化有本质性的差别，不大可能出现上述现象。

### 第三节 《太平经》更为贴近下层民众的社会政治意识

以《太平经》为代表的早期道教的政治思想与以儒家经典为代表的官方学说的确有许多不同之处。从政治思想的角度看，造成差异的主要原因是《太平经》更为贴近下层民众的社会政治意识。

主要表现之一是《太平经》思想体系的精致程度远不如儒学体系。例如，在论说君臣、父子、夫妇、师徒的主从关系及忠孝规范时，《太平经》虽然也论及“谏正其上”的普遍意义，却更注重一个“顺”字，强调在下者必须服从上者，以维护君父师的绝对权威。在政治思想上，《太平经》没有明确提出“以道事君”“从道不从君”的主张，对臣民谏诤君主的论述远不如儒家全面细致，相关的论述也主要议论天谴问题，强调臣民应将看到的各种天谴灾变和得到的各种神书及时上报给朝廷。由此可见，《太平经》不太关注依靠臣民进谏以制约皇权的问题。在社会思想上，《太平经》没有明确论及子谏父、妻谏夫等重要的人际互动规范。这与《孝经》《白虎通》等形成鲜明的反差。导致这种现象的原因可能是多方面的。诸如可能与普通民众对皇权的敬畏心理有一定的关系，也可能与下层民众在日常生活中尤为讲究维护家长、丈夫和师长的权威不无关系，甚至可能与道教宗教组织内部旨在维护教主权权威的秩序法则和道德规范有很大的关系。

主要表现之二是《太平经》思想的理性色彩比较淡薄。大讲天人感应的汉代儒学有一种强韧的向神学发展的趋势，谶纬迷信就是这一发展趋势的产物。因此，汉代儒学的理性色彩相对淡薄。但是，儒学始终主张在现实社会中实现“治国平天下”，因而其社会政治观念的理性成分较多。儒学内部也始终存在着理性色彩较强的学术流派和思想

家,诸如与今文经学有所不同的古文经学在学术领域的地位不断提升,以扬雄为代表的倡导天道自然的思想家相继涌现。《太平经》的社会政治观念不仅与宗教信仰和神仙方术结合在一起,而且其论证方式也比较简单,比较粗俗,以致许多理性成分被盲目的信仰和荒诞的迷信所掩盖,所消解。《太平经》主张通过宗教信仰的途径实现天下太平的思想也不具有合理性、现实性与可行性。这类荒唐的说教之所以可以赢得众多下层民众的信奉,应当与当时多数民众的知识水平、认知能力和心理特征不无关系。

主要表现之三是《太平经》的许多主张更能反映下层民众的切身利益。比较而言,在政治思想上,儒学更关注为君之道,尤为强调制度之礼和施政之仁,而《太平经》更关注与民众日常生活密切相关的政策,尤为强调施政之均平。于是儒学的旗帜是“仁政”,《太平经》的旗帜是“太平”,两者的侧重点显然有所不同。对于普通民众而言,“太平”理想及相关的政策目标也更为通俗易懂,更为切近实情。

正是由于上述原因,《太平经》很容易影响广大民众的政治意识,却很难取得官方学说的地位。因此,只要早期道教不能取得国家政权并建立政教合一的政治体制,思想驳杂、言语粗俗、内容荒诞、倾向下层的《太平经》就几乎不可能取代儒家经典的地位。不仅如此,它反而容易遭到统治者的蔑视、排斥或压制。这是道教信徒屡次向朝廷进献“神书”而始终“不合明听”的主要原因。一旦道教内部产生理论体系更严整、内容更符合统治者需要的经典著作,《太平经》的影响力也会逐渐弱化。

从实际历史过程看,《太平经》一度获得众多普通民众的信奉,信徒中也有一些属于统治阶级的范畴。但是,掌握国家政权的世俗统治者从来没有看重过这部早期道教经典。在汉代,道教信徒一再将《太平经》进献给朝廷,得到的回应却是崇信儒学的最高统治者的轻蔑与排斥。在东汉末年和魏晋时期,由于早期道教多有危害国家政权或地方政权的活动,许多统治者对道教采取限制乃至镇压的政策。东汉统治者严厉镇压聚众造反的太平道起义,曹魏政权对道士采取防范、控制的措施,东吴孙策以蛊惑人心的罪名处死颇得民心的干吉,西晋朝

廷对道教采取严格控制的政策，都是这方面的典型事例。晋武帝严禁收藏天文、图讖之书。后赵统治者以极刑惩处私自学习星气、讖纬之学的人。这类政策与禁令也会影响《太平经》的传播。在南北朝，道教经典往往由于各种原因受到限制、压制乃至禁毁。在当时，有关讖纬之学的禁令不绝于史册，这对《太平经》是相当不利的。前秦统治者为了“增崇儒教”，用极刑“禁《老》《庄》、图讖之学”<sup>①</sup>，这很容易影响到《太平经》的传播。北周统治者下令“禁佛、道二教，经、象悉毁，罢沙门、道士，并令还俗”。<sup>②</sup>这必然导致《太平经》被列入禁毁书目，与《灵宝经》《上清经》等各种道教经典一同遭遇劫难。在历代法典中，都有关于严惩妖书、妖术、妖言的律条，《太平经》的信徒很容易因此而遭到惩处。总之，历代统治者的态度是决定《太平经》命运的关键因素。

实际上，《太平经》的厄运主要来自道教内部。自魏晋南北朝以来，道教主流思想与统治思想更为贴近，也更适合士大夫的口味，在政治思想上尤为如此。《太平经》在主流道教中的地位日益衰落。在受到历代统治者崇信的道教经典中也很难找到《太平经》的身影。因此，道教兴盛之后，《太平经》反而在各种因素的共同作用下散失了多数篇章，只留下一些残篇断句。

### 第四节 早期道教全面提升了“太平”的价值

在中国古代社会，有关“平”的理想可谓源远流长。这种理想很早就形成了比较完整的意义体系，形成内涵丰富的有关社会政治的观念丛。

“平”字最常见的用法是描绘原野之平坦、大泽之平静以及其他有类似形态的事物。《尔雅·释地》：“下湿曰隰，大野曰平，广平曰原，

<sup>①</sup> 《晋书》卷一一三《苻坚载记上》。

<sup>②</sup> 《资治通鉴》卷一七一《陈纪五》宣帝太建六年五月丙子条。

高平曰陆。”“大野曰平”显然是用原野或原野上的大泽的形象特征来指称这一类的地形地貌。《周易·泰卦》：“无平不陂，无往不复。”平野之平与陂陀之陂（倾斜不平之地）是反义词。《周易·系辞下》：“危者使平，易者使倾。”平易之平与危险之危也是反义词。没有险阻的大野与坎坷不平的陂陀形成明显的反差，不仅给人以视觉强烈的冲击，而且很容易由此而联想到人世间的安宁和平与危机动乱、康庄坦途与崎岖世路、坦荡心胸与叵测人心的迥然不同。

在观念上，平与不平有判断上的关联，平常常被人们视为一种正常、理想的状态，而不平常常被人们视为一种不正常、不理想的状态。因此，早在《尚书》《诗经》等中华元典逐步形成的时代，“平”字就常常用于描述一种理想的状态。例如，《诗经·小雅·黍苗》用“原隰既平，泉流既清”的诗句描绘一种“土治曰平，水治曰清”<sup>①</sup>的情景。《诗经·商颂·那》用“既和且平，依我磬声”<sup>②</sup>的诗句描述乐器主次分明、乐音平正和谐的场面。《诗经·小雅·伐木》用“神之听之，终和且平”的诗句描绘心诚则灵、神明庇佑的结局。《诗经·小雅·常棣》用“丧乱既平，既安且宁”<sup>③</sup>的诗句描绘一种拨乱反正的状态。《诗经·小雅·采芣》用“平平左右，亦是率从”的诗句描绘一种上下相交、君臣和谐的社会状况。《诗经·大雅·江汉》则吟诵一种天下平服、国家安定、社会和谐的政治局面，即“四方既平，王国庶定，时靡有争，王心载宁”。在这类用法中，“平”是一个内蕴正面价值色彩的描述性的概念，有平治、平定、平息、平和、平安、平正等涵义。

现存最先明确地用“平”诠释“王道”的文献是《尚书·洪范》，其文曰：

无偏无陂，遵王之义。无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡。无党无偏，王道平平。无反无侧，

①《诗经·小雅·黍苗》：“原隰既平，泉流既清。”毛亨传：“土治曰平，水治曰清。”

②《诗经·商颂·那》：“鼗鼓渊渊，嘒嘒管声。既和且平，依我磬声。”毛亨传：“嘒嘒然和也。平，正平也。依，倚也。磬，声之清者也，以象万物之成。”郑玄笺：“磬，玉磬也。堂下诸县与诸管声皆和平，不相夺伦，又与玉磬之声相依，亦谓和平也。玉磬尊，故异言之。”

③《诗经·小雅·常棣》：“丧乱既平，既安且宁。”郑玄笺：“平犹正也。”



王道正直。会其有极，归其有极。曰皇极之敷言，是彝是训。于帝其训。凡厥庶民，极之敷言，是训是行，以近天子之光。曰天子作民父母，以为天下王。

这就是说，理想的政治是王者心胸坦荡无私，设定规范公道正直，政治实施公正允当，赏赐刑罚公平合理。惟有遵循这样的先王之道，才能使天下臣民的思想言行符合正义的标准。只有这样的君主才堪称民之父母。只有这样的政治才能使天下归心。这段论述已经构成一幅比较完整的理想的王道政治图景。

在春秋战国，儒家将《洪范》的这类思想奉为经典。《墨子》《吕氏春秋》等也引据《洪范》的这个思想以论说理想政治。先秦诸子的政论大多深受这类思想的影响。人们将治理社会、整治国家称为“平治天下”<sup>①</sup>，将安定的政治局面称为“当平世”<sup>②</sup>“天下平”<sup>③</sup>。据说，孔子曾以“天下太平”<sup>④</sup>描绘贵贱、长幼、男女、外内有别有序的礼乐政治的理想状态。这类用法的“平”显然是一个价值性的概念，即以平为善，以不平为恶。《荀子·性恶》：“凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也。是善恶之分也已。”平正允当则是善的，而偏私陂曲则是恶的。这就赋予“平”字以强烈的道德内涵。

在这个时期，“公”也成为重要的政治概念。人们常常将“平”与“公”连在一起，在“公平”的意义上议论政治。平、公平与维护“公道通义”的重要手段直接联系在一起。商鞅在秦国推行“法令至行，公平无私”<sup>⑤</sup>的政治。荀子将公与平同称并举，认为“故公平者职之衡也”<sup>⑥</sup>。“公平”一词逐渐成为论说理想政治的常用词汇。

在这个时期，“平”与“均”也联系在一起。鲁国的曹刿向国君提出的一条建议叫“平均其政事”<sup>⑦</sup>。《周易·乾卦》：“云行雨施，天下

① 《孟子·公孙丑下》。

② 《孟子·离娄下》。

③ 《孟子·离娄上》。

④ 《礼记·仲尼燕居》。

⑤ 《战国策·秦策一》。

⑥ 《荀子·王制》。

⑦ 《国语·鲁语》。

平也。”均平而不偏陂，天下普得其施，则天下太平。平均之平又称“平施”，即《周易·谦卦》象曰：“君子以裒多益寡，称物平施。”均平地施与就是平施。

先秦诸子敏锐地觉察到不平、不均和各种社会矛盾的根源，主张在政事、刑法、分工、田产、赋役等方面实行一定程度的均平，以调和社会矛盾，稳定政治秩序。老子将“损有余而补不足”视为“天之道”，主张圣人之制要“高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之”。<sup>①</sup>孔子认为“不患寡而患不均”，他主张“泛爱众”“均无贫”。<sup>②</sup>墨子主张“爱无等差”，倡导“兼相爱”“交相利”，有力者以力助人，有财者以财分人，使“饥者得食，寒者得衣，乱者得治”。<sup>③</sup>《礼记·乐记》记述子夏之言，以“修身及家，平均天下”论说礼乐之乐的政治功能，这类思想则包含了更为丰富的内容。于是均、平、平均天下成为理想政治的代词之一。

由于学派的分化，有关平的社会政治观念还出现类型化的趋势。比较而言，以老子、庄子为代表的一些思想家尤为偏爱以自然与无为等调整手段实现均平。庄子批驳儒家“维齐非齐”的观点，认为固守等级制度而求平均，“以不平平，其平也不平”。<sup>④</sup>他主张四海之内“共利”“共给”，财用、饮食天下共享<sup>⑤</sup>，以天人合一、回归自然的方式实现“天下平均”<sup>⑥</sup>。庄子还阐发“大道”为本的思想，力图循着“内圣外王”的途径，实现“太平”<sup>⑦</sup>之治。以孔子、墨子为代表的一些思想家更为强调礼乐、仁政、兼爱等调整手段，力图在维护等级制度的前提下，通过缩小贫富差别，关爱弱势族群，调和社会关系，以实现“平均天下”。以商鞅、韩非为代表一些思想家更强调法制与法律等

① 《老子·七十七章》。

② 《史记》卷四七《孔子世家》。

③ 《墨子·尚贤下》。

④ 《庄子·列御寇》。

⑤ 《庄子·天地》。

⑥ 《庄子·达生》。

⑦ 《庄子·天道》。

调整手段，通过立法公正和司法公平来实现“天下公平”<sup>①</sup>。不同类型的平均、公平思想为太平理想提供了丰富的文化资源。

这个时期还有一个重要的思想现象，即许多思想家将“平”与“气”“道”联系在一起。例如，《管子·侈靡》有“沮平气之阳”的说法，平气即平和之阳气。又如，《吕氏春秋·大乐》论乐的调和君臣上下的政治功能，指出“欢生于平，平生于道”。实际上，当时的许多思想家以“公”论“道”。这类思想也将公平之平视为道的本质特征之一。

在汉代，“太平”是人们普遍追求的政治理想。在当时的文献中，用“平”字评说政治的思想材料很常见。例如，《淮南子·诠言》：“平者，道之素也。”《淮南子·俶真训》：“故虚无者，道之舍；平易者，道之素。”这就将平视为道的本性。在儒家经典及其注疏中，“平均天下”“太平世”也是描绘理想政治的常用语。在《白虎通》中，“太平”一词出现 20 次，涉及象征太平的制礼作乐，富积之饶的太平，圣贤主政的致太平，天下太平而封建亲属，征伐不义而致太平，封禅而告太平，象征天下太平的符瑞，远近同化的道德太平等。太平是一种政治的理想状态。在《史记》《汉书》《后汉书》中，记述了许多讲究平、追求平的历史故事。“天下平均，合为一家”<sup>②</sup>已经成为全社会的普遍追求。

显而易见，早期道教并不是“太平”理想的创造者。但是，以《太平经》为代表的早期道教经典，体察社会大众对平、均、公、和的普遍追求，综合、融会、提炼、张扬传统文化各种关于“太平”的思想文化因素，最先从天道的本质属性、元气的主要特征、宇宙的最佳状态、生命的最高境界和政治的理想模式等诸多层面，系统阐释“太平”之义，从而全面提升了“太平”的价值。这正是《太平经》在思想发展史上最重要的历史贡献。

《太平经》政治思想的历史价值还有一个更重要的体现。与许多思

---

① 《韩非子·守道》。

② 《史记》卷一二六《滑稽列传》。

想家的论著不同的是,《太平经》太平理想没有滞留在书斋中,没有停留在思想上,而是以宗教的形式影响了一个时期的广大民众的政治意识,并推动人们以实际行动去追求理想社会。广大民众在“天下太平”的旗帜下,将自己的政治诉求转化为群体性的实际行动,不仅直接影响着历史进程,还促进了“均贫富,等贵贱”观念的形成。随着历史进程的发展,对这种理想的描绘越来越清晰,对这种理想的追求越来越强烈。尽管这种均平观念始终未能上升为深刻完整的平等观念,而其历史合理性及其内蕴的普适性的价值是毋庸置疑的。在均平观念的发展史上,《太平经》写下了重要的一页。它在这方面的历史作用也应当予以肯定。

## 结 语

---

本书借鉴相关学科及相关研究方向的方法与成果，从政治阐释方式与论证体系、政治文化符号与核心价值体系、政治学说架构与主要政治导向、理想政治模式理论及其政治功能和《太平经》的政治思想与主流政治文化的比较等诸多层面和视角，系统研究《太平经》的政治思想体系，由此而得出的基本结论是：《太平经》的政治思想体系实际上是当时主流政治文化的一种道教表达方式，在讨论与《太平经》的政治属性相关的问题的时候，必须充分注意到这一点。

关于《太平经》编纂目的，笔者认为，《太平经》的作者面对现实社会的各种问题，以宗教的方式提出救世之方和长寿之道，并试图以此招徕信众，聚合教派。这部大经就是为道教立教而作。尽管《太平经》的一些政治主张更为贴近下层民众，却未必可以据此断言其作者特意为反抗现存秩序而作。尽管《太平经》提出了比较系统的治国之道，极力维护君主制度，却未必可以据此断言其作者特意为统治者出谋划策。尽管《太平经》的政治思想大多来自儒家学说，却未必可以据此断言其作者致力于将儒学神学化。

关于《太平经》的阶级或等级属性，笔者认为，在《太平经》中很难找到代表特定阶级或阶层的政治主张，因而也很难简单地界定其阶级或等级属性。《太平经》的政治主张既可以反映统治阶级的意志，

也可以在一定程度上反映普通民众的要求。以儒家经典为主要载体的汉代官方学说也具有类似的特征。在汉代儒家思想体系中也不难找到许多反映普通民众要求的思想因素。因此，如果说《太平经》的社会政治观念比儒家经典更为贴近下层民众，也仅仅是在程度上相对而言。不能据此断言《太平经》是广大下层民众的政治纲领。

关于《太平经》的政治倾向，笔者认为，作为一种社会批判思潮的产物，《太平经》中多有规范性、批判性的思想，一些言辞相当激烈。但是，不能据此断言它是汉代统治思想的对立物，是名副其实的“异端”思想。《太平经》的政治立场与官方学说基本一致。只要看一看儒家文献中的批判性思想和激烈言辞，就不难明了这类话语并不意味着对帝制与王权持否定态度。一般说来，与儒家经典一样，维护君主制度、等级制度、宗法制度及与之相应的伦理纲常，是《太平经》的根本立场。

关于《太平经》的流派归属，笔者认为，从主要内容和核心价值看，汉代儒家经学是《太平经》政治思想的主要来源。从思想形式和某些思路看，《太平经》的政治思想深受道家学说的影响。从宗教信仰和阐释方式看，《太平经》的政治思想又有许多道教独特的因素和内容。如果沿用学术界惯用的评说方式，可以用“道、儒、法”杂糅、综合、结合物之类的话语描述。但是，这类学术话语颇值得推敲，很容易将问题简单化。如果秦汉以来若干重要的思想体系都可以用“道、儒、法”的杂糅、综合、结合物之类的话语描述，那么就应当进一步思考这样一个问题：在研究中国古代思想文化，特别是主流思想文化的时候，是否应当超越“儒”“道”“法”之类不严谨、不准确的学派概念？这个问题值得深入研究。在没有找到更合适的描述方式之前，笔者使用了“主流政治文化的道教表达方式”的提法。

关于《太平经》“太平”理想的政治文化取向，笔者认为，《太平经》的理想社会充其量不过是理想化的王权体系。在这个思想体系中，既包含着丰富的制约王权的思想，又明确主张王权至上，等级分明，贵贱有别。“太平”理想的政治设计主要依托于汉代的秩序模式，因而不可能归属于民主思想体系。

关于《太平经》与农民起义的关系问题，笔者认为，从《太平经》的政治属性看，它不可能是为特定阶级或阶层打造的政治纲领，而从历史过程看，《太平经》的确曾经为农民起义提供过精神武器。因此，既不能基于《太平经》的本质属性便断言它与农民起义毫不相容，又不能由于《太平经》与农民起义的关联性便断言它是农民阶级的政治纲领。在这一点上，《太平经》与儒家经典颇为相似。在历代农民起义中，《太平经》的作用与儒家经典的作用大同小异。儒家的道德论、民本论和革命论为民众反抗暴君暴政提供了丰富的思想资源。但是，儒家经典既不是农民阶级的政治纲领，又极有可能成为引发农民起义的重要思想因素。仅仅把《太平经》视为农民起义的一种工具的观点也不准确。一些宗教领袖完全有可能出于个人野心而利用《太平经》，将其作为鼓动群众的工具，而广大群众之所以响应召唤，其重要原因之一显然是笃信道教教义，崇拜宗教领袖。批判性的政治理念与灾难性的政治情势相结合便足以引发大规模的民众反抗行动，而盲目性的宗教信仰又足为盲动的情绪与行为推波助澜。当政治理念、宗教信仰和政治情势三种要素结合在一起的时候，聚积的行动能量最为强烈，因此民间宗教在农民起义中的作用引人注目。在中国古代，这类政治现象通常不能用某种教义是“农民起义纲领”来解释。

《太平经》政治思想的主要历史价值是大幅度提升了“太平”在主流政治文化和大众社会意识中的地位。早期道教针对现实社会的各种弊端，提出改造社会的方向与目标，期盼公正合理的社会制度，憧憬理想化的“太平”境界。这种追求不仅在中国古代具有普遍性和历史合理性，而且内蕴超越时代的政治价值。客观、全面、准确地认识中国古代社会各阶层普遍追求的“天下均平”“天下公平”“天下太平”，不仅可以深刻理解中国传统政治文化的核心价值体系，全面评估中国古代政治文明的历史意义，而且可以为现代中国的政治发展和社会建设提供传统文化资源。在这方面还有许多研究工作有待推进、开拓和深化。

## 参考文献

---

1. 《太平经合校》，王明合校，北京：中华书局 1960 年版。
2. 《〈太平经〉释读》，杨寄林释读，海口：南海出版公司 1994 年版。
3. 《〈太平经〉注译》，罗炽注译，重庆：西南师范大学出版社 1996 年版。
4. 《〈太平经〉全译》，龙晦、徐湘灵、王春淑等译，贵阳：贵州人民出版社 1999 年版。
5. 《〈太平经〉今注今译》，杨寄林译注，石家庄：河北人民出版社 2002 版。
6. 《〈太平经〉正读》，俞明理正读，成都：巴蜀书社 2005 年版。
7. 司马迁：《史记》，《二十四史》点校本，北京：中华书局 1959 年版。
8. 班固：《汉书》，《二十四史》点校本，北京：中华书局 1962 年版。
9. 范曄：《后汉书》，《二十四史》点校本，北京：中华书局 1965 年版。
10. 陈寿：《三国志》，《二十四史》点校本，北京：中华书局 1959 年版。



11. 房玄龄：《晋书》，《二十四史》点校本，北京：中华书局 1974 年版。

12. 《国语》，《国语集解》本，北京：中华书局 2002 年版。

13. 《周易》，《十三经注疏》本，北京：中华书局 1980 年版。

14. 《尚书》，《十三经注疏》本，北京：中华书局 1980 年版。

15. 《诗经》，《十三经注疏》本，北京：中华书局 1980 年版。

16. 《周礼》，《十三经注疏》本，北京：中华书局 1980 年版。

17. 《仪礼》，《十三经注疏》本，北京：中华书局 1980 年版。

18. 《礼记》，《十三经注疏》本，北京：中华书局 1980 年版。

19. 《左传》，《十三经注疏》本，北京：中华书局 1980 年版。

20. 《公羊传》，《十三经注疏》本，北京：中华书局 1980 年版。

21. 《谷梁传》，《十三经注疏》本，北京：中华书局 1980 年版。

22. 《孝经》，《十三经注疏》本，北京：中华书局 1980 年版。

23. 《尔雅》，《十三经注疏》本，北京：中华书局 1980 年版。

24. 《论语》，《诸子集成》本，上海：上海书店影印出版，世界书局 1936 年版。

25. 《孟子》，《诸子集成》本，上海：上海书店影印出版，世界书局 1936 年版。

26. 《老子》，《诸子集成》本，上海：上海书店影印出版，世界书局 1936 年版。

27. 《管子》，《诸子集成》本，上海：上海书店影印出版，世界书局 1936 年版。

28. 《墨子》，《诸子集成》本，上海：上海书店影印出版，世界书局 1936 年版。

29. 《商君书》，《诸子集成》本，上海：上海书店影印出版，世界书局 1936 年版。

30. 《孙子兵法》，《诸子集成》本，上海：上海书店影印出版，世界书局 1936 年版。

31. 《庄子》，《诸子集成》本，上海：上海书店影印出版，世界书局 1936 年版。

32. 《荀子》，《诸子集成》本，上海：上海书店影印出版，世界书局 1936 年版。
33. 《吕氏春秋》，《诸子集成》本，上海：上海书店影印出版，世界书局 1936 年版。
34. 《韩非子》，《诸子集成》本，上海：上海书店影印出版，世界书局 1936 年版。
35. 《文子》，《文子要论》本，上海：复旦大学出版社 1988 年版。
36. 韩婴：《韩诗外传》，《韩诗外传集释》本，北京：中华书局 1980 年版。
37. 戴德：《大戴礼记》，《大戴礼记解诂》本，北京：中华书局 1983 年版。
38. 《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局 1993 年版。
39. 《老子帛书校注》，高明校注，北京，北京：中华书局，1996 年版。
40. 陆贾：《新语》，《新语校注》本，北京：中华书局 1986 年版。
41. 贾谊：《新书》，《新书校注》本，北京：中华书局 2000 年版。
42. 刘安：《淮南子》，《诸子集成》本，上海：上海书店影印出版，世界书局 1936 年版。
43. 董仲舒：《春秋繁露》，《春秋繁露义证》本，北京：中华书局 1992 年版。
44. 刘向：《新序》，《新序详注》本，北京：中华书局 1997 年版。
45. 刘向：《说苑》，《四部备要》本，北京：中华书局 1989 年版。
46. 扬雄：《法言》，《法言义疏》本，北京：中华书局 1987 年版。
47. 扬雄：《太玄经》，上海：上海古籍出版社 1990 年版。
48. 扬雄：《扬子云集》，《杨雄集校注》本，上海：上海古籍出版社 1993 年版。
49. 严遵：《道德指归》，北京：商务印书馆 1939 年版。
50. 王充：《论衡》，上海：上海人民出版社 1974 年版。
51. 班固：《白虎通》，《白虎通疏证》本，北京：中华书局 1994 年版。

52. 王符:《潜夫论》,《诸子集成》本,上海:上海书店影印出版,世界书局 1936 年版。

53. 荀悦:《申鉴》,《诸子集成》本,上海:上海书店影印出版,世界书局 1936 年版。

54. 仲长统:《昌言》,《群书治要》本,南京:江苏古籍出版社 1988 年版。

55. 司马光:《资治通鉴》,北京:中华书局 1956 年版。

56. 陈耀庭,刘仲宇:《道·仙·人—中国道教纵横》,上海:上海社会科学院出版社 1992 年版。

57. 冯友兰:《中国哲学史新编》,北京:人民出版社 2007 年。

58. 傅勤家:《中国道教史》,北京:商务印书馆,1937 年印行;上海:上海书店 1984 年版。

59. 侯外庐:《中国思想通史》,北京:人民出版社 1960 年版。

60. 葛兆光:《道教与中国文化》,上海:上海人民出版社 1987 年版。

61. 郭树森、朱林、贺绍恩编著:《天师道》,上海:上海社会科学出版社 1990 年版。

62. 姜生:《汉魏两晋南北朝道教论理论稿》,成都:四川大学出版社 1995 年版。

63. 姜守诚:《〈太平经〉研究》——以生命为中心的综合考察》,北京:社会科学文献出版社 2007 年版。

64. 金春峰:《汉代思想史》,北京:中国社会科学出版社 1997 年版。

65. 金正耀:《中国的道教》,北京:商务印书馆 1996 年版。

66. 李大华:《道教思想》,广州:广东人民出版社 1996 年版。

67. 李刚:《汉代道教哲学》,成都:巴蜀书社 1995 年版。

68. 李养正:《道教概说》,北京:北京:中华书局 1989 年版。

69. 李养正:《道教与诸子百家》,北京:北京燕山出版社 1993 年版。

70. 刘泽华主编:《中国政治思想史(三卷本)》,杭州:浙江人民

出版社 1996 年版。

71. 刘泽华:《中国政治思想史集》,北京:人民出版社 2007 年版。
72. 刘泽华、张分田等:《思想的门径——中国政治思想史研究方法论》,天津:天津古籍出版社 2006 年版。
73. 刘国梁:《道教精粹》,长春:吉林文史出版社 1991 年版。
74. 吕振羽:《中国政治思想史》,北京:人民出版社 2008 年版。
75. 卢国龙:《道教哲学》,北京:华夏出版社 1997 年版。
76. 牟钟鉴,胡孚琛,王葆玟:《道教通论——兼论道家学说》,济南:齐鲁书社 1991 年版。
77. 汤一介:《早期道教史》,北京:昆仑出版社 2006 年版。
78. 汤一介:《中国传统文化中的儒释道》,北京:中国和平出版社 1988 年版。
79. 汤一介:《魏晋南北朝时期的道教》,陕西师范大学出版社 1988 年版。
80. 卿希泰:《中国道教思想史纲(汉魏两晋南北朝时期)》(第一卷),成都:四川人民出版社 1980 年版。
81. 卿希泰:《中国道教史》,成都:四川人民出版社,第 1 卷,1988;第 2 卷,1992;第 3 卷,1993;第 4 卷,1995。1996 年 12 月修订第 2 版。
82. 卿希泰、唐大潮:《道教史》,北京:中国社会科学出版社 1994 年版。
83. 任继愈主编:《中国道教史》,上海:上海人民出版社 1990 年版。
84. 任继愈主编:《中国哲学发展史》北京:人民出版社 1994 年版。
85. 萨孟武:《中国政治思想史》,台北:三民书局 1996 年版。
86. 田昌五:《中国古代农民革命史(第一册)》,上海:上海人民出版社 1997 年版。
87. 王处辉:《中国社会思想史(上册)》,天津:南开大学出版社 1989 年版。

88. 王惠言:《当代政治学基本理论》,北京:高等教育出版社 2001 年版。

89. 王明:《道家 and 道教思想研究》,北京:中国社会科学出版社 1984 年版

90. 王平:《〈太平经〉研究》,台北:文津出版社 1995 年版。

91. 王治心:《中国宗教思想史大纲》,上海三联书店 1988 版。

92. 杨宪邦主编:《中国哲学通史》北京:中国人民大学出版社 1987 年版。

93. 中国人民大学哲学系中国哲学史教研室编写:《中国哲学通史(第二卷)》,北京:人民大学出版社 1988 年版。

94. 张分田:《中国帝王观念——社会普遍意识中的“尊君——罪君”文化范式》,北京:中国人民大学出版社 2004 年版。

95. 张分田、萧延忠:《中华文化通志·学术典·政治学志》,上海:上海人民出版社 1998 年版。

96. 张国华:《中国秦汉思想史》,北京:人民出版社 1994 年版。

97. 张继禹:《天师道史略》,北京:华文出版社 1990 年版。

98. 张岂之主编:《中国思想史》,西安:西北大学出版社 1989 年版。

99. 张荣明:《中国的国教——从上古到东汉》,北京:中国社会科学出版社 2001 年版。

100. 祝瑞开:《两汉思想史》,上海:上海古籍出版社 1989 年版。

101. 朱一庭:《中国传统伦理思想史》,上海:华东师范大学出版社 1989 版。

102. 朱大昫主编:《中国农民战争史(秦汉卷)》,北京:人民出版社 1990 年版。

103. [德]卡尔·马克思,弗里德里希·恩格斯:《马克思恩格斯选集》,北京:人民出版社 1972 年版。

104. [英]李约瑟著,汪受祺等译:《中国科学技术史》第二卷,上海:上海古籍出版社 1990 年版。

105. [美]迦纳著,孙寒冰译:《政治科学与政府》,上海:商务印

书馆 1934 年版。

106. 陈昌文:《道教的政治情结》,《西南民族学院学报(哲学社会科学版)》2002 年第 3 期。

107. 陈焜:《试论〈太平经〉中之承负说》,《宗教学研究》2002 年第 04 期。

108. 陈静:《〈太平经〉中的承负报应思想》,《宗教学研究》1986 年第 2 期。

109. 陈林:《正文正辞以兴太平——〈太平经〉文治太平思想浅议》,《宗教学研究》2000 年第 2 期。

110. 陈卫星:《〈太平经〉作者考》,《中国文化研究》2007 年春之卷。

111. 陈瑛:《〈太平经〉中记载的农民的伦理思想》,收入陈瑛:《中国伦理思想史》,贵阳:贵州人民出版社 1985 年版。

112. 戴传江:《试论〈太平经〉“三一为宗”思维模式及其意义》,《中国道教》2003 年第 5 期。

113. 杜洪义:《〈太平经〉社会政治思想浅论》,《辽宁师范大学学报(社科版)》1989 年第 1 期。

114. 杜洪义:《〈太平经〉“种民”解》,《中国道教》2006 年第 4 期。

115. 杜洪义:《〈太平经〉道论解析》,《宗教学研究》2007 年第 2 期。

116. 杜洪义:《〈太平经〉“周穷救急”的社会救济思想》,《中国道教》2008 年第 5 期。

117. 冯达文:《〈太平经〉剖析——兼谈〈太平经〉与东汉末年农民起义的若干思想联系》,《中山大学学报》1988 年第 3 期。

118. 高新民:《〈太平经〉易学思想浅析》,《社科纵横》2003 年第 2 期。

119. 韩秉方:《关于道教创立过程的新探索》,《世界宗教研究》1999 年第 2 期。

120. 黄修明:《汉魏南北朝道教政治化略论》,《历史教学问题》

## 《太平经》政治思想研究

1992年第4期。

121. 韩林:《道教政治观念的几个重要特点》,《西南民族学院学报(哲学社会科学版)》2002年第4期。

122. 何立芳:《〈太平经〉和谐思想浅议》,《宗教学研究》2007年第4期。

123. 孔令宏:《道教思想史研究的现状与课题》,载于张岂之主编的《中国思想史论集第一辑:中国思想史研究回顾与展望》,南宁:广西师范大学出版社2000年版。

124. 姜生:《三论道教伦理对儒家纲常伦理的弥补功能》,《宗教学研究》1997年第1期。

125. 姜生:《从道教看三教伦理的互补》,《西南师范大学学报(哲学社会科学版)》1998年第2期。

126. 姜生:《原始道教之兴起与两汉社会秩序》,《中国社会科学》2000年第6期。

127. 姜生:《东汉原始道教与政治考》,《社会科学研究》2000年第3期。

128. 姜守诚:《试论〈太平经〉的“广嗣”之术——兼论秦汉时期子嗣观念之演变》,《中国哲学史》2007年第3期。

129. 金春峰:《读〈太平经〉》,齐鲁学刊,1982年第3期。

130. 金棹:《论东汉道教的特征》,《中国哲学史研究》1989年第4期。

131. 李养正:《〈太平经〉与早期道教》,《中国道教》1982年第1期。

132. 李养正:《从〈太平经〉看早期道教的信仰与特点》,《中国道教》1982年第2期。

133. 李养正:《〈太平经〉与阴阳五行说、道家及谶纬之关系》,《中国道教》1984年第15期。

134. 李养正:《论〈太平经〉的人民性》,《中国哲学史研究》1985年第2期。

135. 李养正:《〈太平经〉的天道观及其治平思想——读〈太平经〉

随笔》，《中国哲学史》2000年第1期。

136. 李养正：《试论〈太平经〉的产生与演变》，《中国道教》1983年第2期。

137. 李养正：《从〈太平经〉看太平道的社会政治思想》，《道协会刊》1984年第15期。又载于李养正原著、张继愚编订《道教经史论稿》，北京：华夏出版社1995年版。

138. 李昭昊、何应敏：《〈太平经〉简议——东汉的道士对宇宙解构范式的重建》，《中国道教》2005年第3期。

139. 连锁标、詹石窗：《〈太平经〉易学思想考》，《福建师范大学学报(哲学社会科学版)》1994年第2期。

140. 刘琳：《论〈太平经〉的政治倾向——兼与卿希泰同志商榷》，《社会科学研究》1981年第4期。

141. 刘琳：《再谈太平经的政治倾向》，《社会科学研究》1982年第2期。

142. 刘序琦：《略论〈太平经〉思想的几个问题》，《江西师院学报》1983年第3期。

143. 刘序琦：《关于〈太平经〉与黄巾的关系问题》，《江西师范大学学报》1991年第2期。

144. 刘序琦：《再论〈太平经〉思想的几个问题》，《江西师范大学学报(哲社版)》1989年第1期。

145. 刘昭瑞：《〈太平经〉与考古发现的东汉镇墓文》，《世界宗教研究》1992年第4期。

146. 梁宗华：《〈太平经〉的道家理论形态及其神学化》，《东岳论丛》2001年第4期。

147. 吕有云：《从黄老传统看道教的政治情结》，《求索》2003年第6期。

148. 龙晦：《论〈太平经〉中的儒家思想》，《中华文化论坛》1996年第2期。

149. 毛丽娅：《〈太平经〉的和谐观》，《中国道教》2006年第4期。

150. 潘显一：《论〈太平经〉的伦理美学思想》，《宗教学研究》



## 《太平经》政治思想研究

1998年第3期。

151. 卿希泰:《〈太平经〉的知人善任思想浅析》,《思想战线》1979年第2期。

152. 卿希泰:《试论〈太平经〉的乌托邦思想》,《社会科学研究》1980年第2期。

153. 卿希泰:《道教文化在中华传统文化中的地位及其现代价值》,《社会科学研究》2001年第2期。

154. 卿希泰:《〈太平经〉的哲学思想》,《四川大学学报(社会科学版)》1980年第1期。

155. 卿希泰《〈太平经〉中反映农民愿望的思想不能抹杀——答刘琳同志》,《社会科学研究》1981年第5期。

156. 戎笙:《论〈太平经〉》,《历史研究》1959年第11期。

157. 史强:《对〈太平经〉“承负说”的儒道佛比较考察》,硕士学位论文,武汉大学2004年。

158. 宋晶:《〈太平经〉中的诚信观》,《中国道教》2003年第3期。

159. 孙达人:《〈太平清领书〉和太平道》,《中国农民战争史论丛》(第二辑),郑州:河南人民出版社1990年版。

160. 孙亦平:《论〈太平经〉的妇女观及其对道教发展的影响》,《世界宗教研究》1998年第2期。

161. 唐怡:《浅析〈太平经〉中的政治伦理思想》,《中国道教》1996年第4期。

162. 田桂民:《早期中国神仙信仰的形成与演化》,《南开学报(哲学社会科学版)》2003年第6期。

163. 王丽英:《论道教产生的主要原因》,《广州大学学报(社会科学版)》2003年第3期。

164. 王明:《从墨子到太平经的思想演变》,原载光明日报1961年12月1日,收入《道家 and 道教思想研究》,北京:中国社会科学出版社1984年版。

165. 王子今:《汉代早期道教对社会政治生活的参与和干预》,《理论学刊》2004年第1期。

166. 魏荣:《浅析〈太平经〉中的“治国”思想》,《宗教学研究》2005年第4期。
167. 吴树明:《试论〈太平经〉》,《河北师范大学学报(哲社版)》1891年第3期。
168. 辛玉璞:《关于〈太平经〉的民主思想》,《西北大学学报(哲社版)》1989年第2期。
169. 熊德基:《〈太平经〉的作者和思想及其黄巾和天师道的关系》,《历史研究》1962年第4期。
170. 徐小跃:《老庄思想是道教的理论基础》,《南京大学学报(哲学.人文科学.社会科学版)》1997年第4期。
171. 杨广伟:《“道教产生于东汉顺帝朝”质疑》,《上海大学学报(社会科学版)》1995年第1期。
172. 杨宽:《论〈太平经〉——我国农民革命的第一部理论著作》,《学术月刊》1959年第9期。
173. 杨寄林,《〈太平经〉:旨在“经世”的道教开山巨著》,《中国图书评论》2003年10期。
174. 杨玉辉:《〈太平经〉对人的认识》,《社会科学研究》2000年第2期。
175. 于斌、邹涛:《从教众的产生过程看太平道和五斗米道的宗教命运》,《内蒙古农业大学学报(社会科学版)》2008年第4期。
176. 袁苏霞:《论〈太平经〉中的社会和谐思想》,硕士学位论文,华东师范大学2007年。
177. 曾维加:《〈太平经〉中的家族伦理观及其在道教组织中的表现》,《西南民族大学学报(人文社科版)》2005年第11期。
178. 张颖:《〈太平经〉价值观及其与农民起义的矛盾关系》,硕士学位论文,济南:山东大学2008年。
179. 张继禹:《忠孝与神仙》,《中国道教》2003年第1期。
180. 张荣明:《秩序宗教与生命宗教——对汉晋儒教、道教产生和基本功能的考察》,《南开学报(哲学社会科学版)》2003年第6期。
181. 张运华:《〈太平经〉与道家思想》,《中州学刊》1996年第

1 期。

182. 赵克尧:《论〈太平经〉的性质》,《温州师专学报》1985 年第 2 期。

183. 赵建永:《汤用彤对〈太平经〉与早期道教关系的研究》,《哲学研究》2004 年第 8 期。

184. 郑宗言:《〈太平经〉中的承负思想》,硕士学位论文,安徽大学 2007 年。

185. 钟肇鸥:《论〈太平经〉和太平道》,《文史哲》1981 年第 2 期。

186. 中国书局哲学组:《史学界讨论〈太平经〉的性质及其与太平道和黄巾起义的关系》,《人民日报》1960 年 12 月 15 日。

187. 周勇:《道教的政治理论渊源》,《宗教学研究》2001 年第 4 期。

188. 周勇:《道教理论的政治色彩及其政治观念》,《西南民族学院学报(哲学社会科学版)》2001 年第 4 期。

189. 朱松美:《〈太平经〉安民策略论纲》,《济南大学学报》2000 年第 4 期。

190. 朱永龄:《略论〈太平经〉哲学、政治思想》,《上饶师专学报(哲社版)》1987 年第 1 期。

191. 朱永龄:《〈太平经〉和太平道的思想及其对黄巾农民战争的影响》,《九江师专学报》1991 年第 3 期。

192. 朱越利:《〈太平经〉的兴国广嗣术与合阴阳法》,《西南民族大学学报(人文社科版)》2006 年第 9 期。

193. 庄春波、刘春明:《从〈太平经〉看东汉社会危机和早期道教的产生》,《烟台大学学报(哲社版)》1990 年第 3 期。