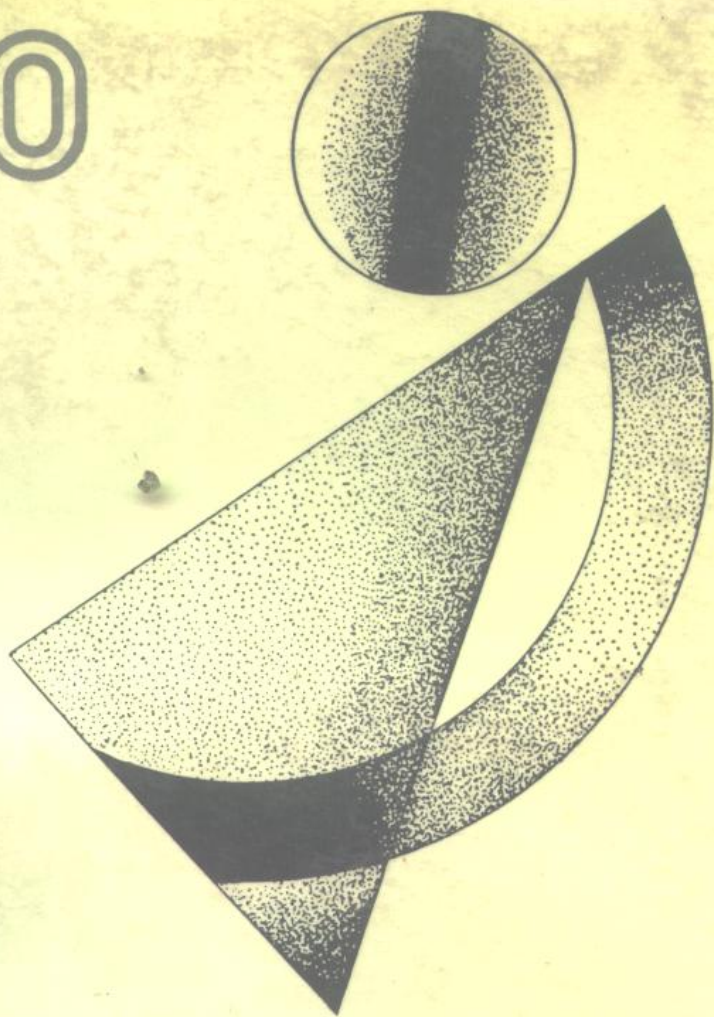


110



• 刘仲宇 著

中国道教文化透视
人文丛书

110

人文丛书

中国道教文化透视

李养正著

责任编辑：曹坚平

封面设计：陶雪华

中国道教文化透视

刘仲宇 著

学林出版社出版

定西路710弄37号

新华书店上海发行所发行

上海市印刷六厂印刷

开本787×960 1/32 印张13.125 插页4 字数236,000

1990年3月第1版 1990年3月第1次印刷 印数1—3,000册

ISBN 7-80510-351-8/G·74 定价(软精装)4.95元

前言

对人文现象的关注，对人文因素的关注，已经成为现时代的一个主要倾向。无论学术界抑或读书界，皆是如此。本世纪初以来西方对文化研究的极大兴趣，中国学术界在80年代掀起的文化研究热潮，其实都表明了这种倾向。

文化是人文现象和人文因素的集中体现。20世纪以来，人类正以超越自然空间的手段建构着无与伦比的文化系统(包括物质文化和精神文化)；同时又从纷繁复杂的人文现象、人文因素中重新发现着自己；既认识到人类创造的伟力，又反省着自身的局限性和弱点。

有人把这种热衷文化研究，关注人文现象、人文因素的倾向，看作是继欧洲文艺复兴以来的人的“第二次发现”。如果说，人的“第一次发现”带着雄赳赳的气概，宣告了人的至高无上的地位，挣脱了神灵的枷锁，那么，这“第二次发现”则摆脱了宣言式的呼唤，而更趋向于客观的考察，趋向于对自身的清醒、冷静的全面审视。从这样的背景上看，研究人文现象和人文因素，无疑是认识人与自然，人与社会、人与历史等关系的一个途径，是理解人的

生存方式、欲望及价值观念变迁的一个途径。通过这样的深入研究，才有可能真正地认识人。

正是出于对人自身的兴趣，对人与各种存在相互关系的兴趣，我们组编了这套丛书。在丛书蜂拥、新论迭出的今天，我们无意也不可能做到系统化，只能向读者奉献出或许会引起兴趣的课题，如果其中的一些会起到启发的作用，或是成为引起讨论的缘由，那将是对我们的莫大鼓舞。

“人文丛书”编委会

1987年7月

目 录

序·····	胡道静	1
引言·····		5
第一章 道教——中国古代文化的产儿·····		10
第一节 从何说起·····		10
第二节 由巫术到方术再到道术·····		16
第三节 理论基础的奠定—— 黄老学说的神学化·····		31
第四节 深厚的土壤—— 燕、齐、楚、蜀地域文化的汇合·····		43
第二章 道教发展与中国古代文化的演变·····		58
第一节 与中国封建文化共荣衰·····		58
第二节 三教之一·····		74
第三节 对官方统治思想的浸润·····		96
第三章 道教的特点和文化背景·····		115
第一节 神仙系统与中国人的神道观·····		115
第二节 道德戒律与世俗伦理·····		133
第三节 宗教哲学和中国传统思维方式·····		146
第四章 道教对中国政治文化的参与·····		165

第一节 统治者的政治需要和道教·····	165
附: 道教与军事理论·····	179
第二节 农民的政治理想和道教·····	188
附: “左道”辨·····	197
第五章 道教——中国科技史中的独特篇章···	205
第一节 与科学相伴杂的道术—— 外丹黄白术和内丹术·····	206
第二节 实验化学的先驱·····	218
第三节 对中国医学的贡献·····	233
第四节 道教科学思想的历史地位·····	245
第六章 道教在中国文学艺术中的投影·····	265
第一节 小说、戏剧中的仙踪·····	265
第二节 诗歌中的道情·····	280
第三节 音乐、绘画中的道教形象·····	290
第四节 道教与中国人的审美趣味·····	306
第七章 道教对中国民俗的深刻影响·····	317
第一节 道教神仙与民间祭祀·····	317
第二节 道法与民间巫风·····	333
第三节 岁时风俗中的道教印记·····	346
第八章 道教在中国文化史上的地位·····	364
第一节 道教文献的历史价值·····	365
第二节 道教的传统和中国传统文化···	375
第三节 道教研究与中国文化史研究·····	390
附录 本书主要征引与参考书目简表·····	399
后记·····	410

序

在漫长的封建社会里，祖国的传统文化是一儒二教——儒学、佛教和道教——所影响、所左右、既斗争又融合的一个混同体，并且它们的影响，上渗透到政治组织，下注泻进底层社会。不了解一儒二教，也就无法了解中国的传统文化，无法了解中国群众的生活和习惯。现代的中国文化和人民生活，是传统的一个继续。不言而喻，不回顾传统文化是怎么一回事，也就无法理清我们今天在新世纪中建设物质与精神文明的奋斗中随时碰到的困难问题。

理解与清理的要求所遭遇到的困难是：道教是怎么一回事，道教与中国文化的关系是怎样的，很难找到答案，也缺乏专题阐明的著作。似乎是，在今天的社会中，道教的影响已经很远、很远，和我们的实际生活已没有什么联系。再则，道教似乎蒙上一层神秘色彩，人们也更不愿意去接触它。

问题的关键其实不在于此，而在于儒学和佛教至今还有许多人在研究它、理解它，相形之下，道

教是受到落寞冷遇的。

既然道教和儒学、佛教是中国传统文化的三大支柱,那么不了解道教和道教与中国文化的关系,怎么能全面理解中国传统文化呢?刘仲宇同志把他积年研究写成的《中国道教文化透视》一稿给我阅看时,我相当激动。因为这是今天一本十分需要的书,而仲宇同志又能把这个课题研究得相当深刻,写得相当完美,一定能为祖国文化的进程作出贡献。

研探这个课题,也是相当艰难的。基本上要具备这样两个条件:一是对于马克思主义的唯物辩证法和历史唯物主义有深刻的钻研,能够纯熟地运用正确的观点来分析事物;再则是对于研究对象——这里是道教,有非常透辟和全面的理解。可是这两者间的矛盾是相当大的,特别象对待道教这个被分析的对象。兼而有之的才干是不容易碰到的。碰在一起时乃是我们学术文化界的一个幸运的遭遇。

道教的形成在东汉年代。可是道教的渊源是春秋时的道家思想和战国秦汉之际的方士活动。道家思想是从我国远古祖宗的社会思潮递嬗而来,方士活动也是承继古老的术数行为的发展。道家、方士、道教都是称道黄帝的,实际上“黄帝”即是中国远古鼻祖的一个代号。因此,道教思想和活动,是祖国最古老的思想文化的继续。我常说,历来也只有联称“黄老”的,而没有把“黄孔”来作为联称。所以,不好好理解道教和道教与中国文化的关系,那么观察祖国文化是没有到达尽头的。中国传统文化的约

古宗列在哪里？我想仲宇同志这本书是能够给大家一个帮助的。

胡道静

一九八六年十月八日写于海隅文库

引 言

道教，这个在中国土生土长的宗教，近年来引起了国际学术界的浓厚兴趣。英国、美国、瑞士、加拿大、澳大利亚等国都有专门人员研究道教，有的设立了研究机构。至于东邻日本，从事此项研究的人数就更多了。专门讨论道教的世界性会议已召开了四次。这种情形是惹人注目的。诚然，道教在中国文化史中的地位是那么重要，研究中国，尤其是中国的传统文化，对道教的研究是不可或缺的。

道教从它产生之日起，迄今已有两千多年。它在中国社会中的地位虽时起时落，却始终承传不绝。在漫长的封建社会中，儒道释鼎立，号称三教，而真正的宗教，只有佛道两家。道教可谓中国文化的亲生儿，尽管时时不得宠，甚至极其衰落，但道教参与了中国文化的建设和发展。不能相信，撇开道教的思想、理论和影响去研究中国，去研究中国的政治、哲学、科技史，会有全面、完满的成果。倘若不懂“道情”、不知“游仙”、不识“八仙”为何人而硬去修撰中国文学史，那必定是残缺不全、无法揭

示中国文学发展真面貌的东西。至于中国古代科技史，道教徒的贡献至少比儒家学者要大得多，四大发明中至少有一项——火药的发明与道教有直接的关系，它最初是炼丹术的副产品。除此之外，研究中国古代建筑，道教宫观是必到之处，研究中国绘画、音乐，道教文献也在必读之列，道教仪式也必得亲临观赏。要而言之，道教早已深入中国古代文化的各个角落，在中国的乡风民俗、精神生活上都打上了自己的印记。

近年来，随着宗教政策的落实，各处的道教宫观又逐步修整一新，道教徒的宗教活动也开展起来。这说明道教至今仍然是相当一部分人精神生活的内容，也仍然是中国文化的元素。

因此，在中国文化中，道教既是一个分支，一个部类，同时又渗透到中国文化的其他部门。说到中国人民的民族精神——无论是缺点还是优点，多少有道教的浸润。

离开了道教固然难以认识中国文化，而离开了中国文化这一个大背景，又何尝能识道教的庐山真面目？道教既是宗教，那么与基督教等等，有共同的以虚幻的形式反映社会生活的特点，但略一比较，又会发现从宇宙论，基本教旨到信条戒律，道教又有明显的中国气派。尤其是对所谓偶像崇拜的态度，道教更是与基督教截然相反。道教与外来的佛教在中国共处了两千年，其间有争斗，也有融合，但在追求的目标和途径上却始终不能合一。佛讲慧业，道

讲方术，佛求涅槃，道求永生，各有特色。道教异于其他宗教的特点，只能放在它所产生的文化环境中、并透过中国传统文化这一环境方能作出合理的解释。

总之，无论是从道教与道教史的研究着眼，还是从中国文化史的研究着眼，都要求从道教与中国文化的关系这个视角作一立体的透视，追踪道教在中国文化中形成、演变的轨迹，分析道教所携带的中国文化的基因，考察道教在中国社会和中国文化中辐射的范围、程度及后果。

然而，这样一个重大的学术课题，研究人员却甚少，迄今为止尚缺乏全面、系统研究道教与中国文化的专著问世。这不能不使人引以为憾。

关于文化的概念目前还是含义纷歧。广义地运用这一概念，可以概括人类所创造的全部的物质与精神文明；狭义地运用，则仅指一定社会的文学艺术部门，乃至某一个人的学历知识水平。所以，在讨论道教与中国文化时，应首先对“文化”加以界定。限于本书的内容，笔者将文化只限定于一定历史阶段中人们的精神活动及其产品，人类文化则指迄今为止的全部精神活动及其产品的总和。历史上的文化，仅其中一小部分以物化的形态保留了下来，大量的则已退出了舞台。也许只有最精粹与最稳固的部分才沉淀在一定民族或地域的人们的传统中，在现代文化生活中依然呈现出自己的生命活力。文化在历史变迁中，内含许多复杂的系统，举凡哲学、宗

教、道德、政治思想、文学艺术、科学等领域，都是文化中的较高层次。表现在日常生活中的人们的观念活动，诸如乡风民俗等等，则比上述的各种文化部门更为直接地影响和支配着人们的生活方式，然而，多数无可非议地处在较低的、基础的文化层次上。贯穿于文化的全部层次的、较为稳固的，是特定的文化心理，它积累在某种文化的传统中，制约并规定着这种文化的特定的素质。文化是一个总体概念，必须将上述的各层次、各成分的总和作为一个整体加以研究。当然也可以将其中的某一成分抽出进行研究，但如果从文化史着眼，那么应当将它们各各视作整个文化系统的有机组成部分。必须指出，所有的文化都是以人为核心的，是由一定历史条件下活动着的人创造、享受、改进的。人是文化的主体。所有的文化现象自然都以人和人的活动为中心，离开了人，便没有文化的发展。从这个观点来看，中国文化是有自己特定素质的一个系统，有几千年的发展史，具有鲜明而稳固的民族文化心理，有着异常丰富的部类、成分和形式，而且随着中国、中华民族的历史活动而不断变迁，不断丰富。

因此，对道教作一文化透视，讨论它与中国文化的关系，毫无疑问要涉及广泛的领域。但是，从根本上说，道教是中国文化系统的一个子系统，产生于中国文化发展的一定历史阶段，并形成相对独立的一个分支，积极地影响着整个中国文化系统的发展，在中国民族文化心理中掺进自己的影响。道

教与中国文化的其他分支，如佛教、儒学，既相互斗争，又相互吸收和相互利用；与中国文化各个部门，如哲学、文学、科学等，也是既相互影响、相互渗透，又相互依存。本书意在考察这一错综复杂的关系，是一大胆的尝试——虽然是粗略的，却是认真的。

第一章

道教——中国古代文化的产儿

道教作为中国文化的一个分支，并不是凭空而生，而是经过了一个相当长的酝酿过程。作为相对独立的文化体系，首先要指出，它是中国古代文化的产儿。

第一节 从何说起

研究道教与中国文化的关系，从何说起呢？自然要从道教的起源开始探讨。然而读一读道教的典籍和各种有关的专著，会发现前者往往神话与史实杂糅，后者则众说纷纭，莫衷一是。

在二十四史中，正式为道教立传的是《魏书》，辟有《释老志》。在此之前，《三国志》等虽对道教初期的代表人物张角，张鲁等分别列传或附传，但尚未将道教作为一个整体看待。对于道教的起源，《释老志》云：

道家之原，出于老子。其自言也，先天地

生，以资万类。上处玉京，为神王之宗，下在紫微，为飞仙之主。千变万化，有德不德，随感应物，厥迹无常。授轩辕于峨嵋，教帝嚳于牧德，大禹闻长生之诀，尹喜受道德之旨。至于丹书紫字，昇玄飞步之经，玉石金光，妙有灵洞之说，如此之文，不可胜记。其为教也，咸蠲去邪累，澡雪心神，积行树功，累德增善，乃至白日昇天，长生世上，所以秦皇、汉武，甘心不息。灵帝置华盖于濯龙，设坛场而为礼。及张陵受道于鹄鸣，因传天官章本千有二百，弟子相授，其事大行。斋祠跪拜，各成法道，有三元九府、百二十官，一切诸神，咸所统摄。又称劫数，颇类佛经。其延康、龙汉、赤明、开皇之属，皆其名也。及其劫终，称天地俱坏。其书多有禁秘，非其徒也，不得辄观。至于化金销玉、行符敕水，奇方妙术，万等千条，上云羽化飞天，次称消灾灭祸。故为异者往往而尊事之。”

这里提出了两个问题。

首先，道教起源于什么时间？《魏书》的观点是“出于老子”。不过它所征引道教徒的“自言”所描绘的老子是神通广大的“神王之宗”，“飞仙之主”，“授轩辕于峨嵋”。这个老子出现于这个世界上，至迟也在黄帝之先。这当然不可信。在道教的著作中，还有将道教的起源时间一直推到天地开辟之先的。葛

洪《枕中书》就将之推到“二仪未分，溟滓鸿濛，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄”时的“元始天王”——“盘古真人”。时间越说越远，过程越说越玄，除了说明道教徒的宗教幻想日益加深以外，没有提供任何科学内容。

现在，道教“出于老子”的说法已遭到质疑。学术界普遍认为，道教起源的时间比老子时代要晚得多。但晚到什么时候？看法又不一致。较有影响的一种看法是道教形成于东汉末。东汉末出现了张角的太平道，张陵、张衡、张鲁的五斗米道，道教成为社会上不可忽视的力量，甚至掀起了空前的社会风暴。不过将之定为道教起源的年代，恐怕也不尽信实。

五斗米道，即后来的天师道，经过北魏寇谦之的改革，变成了统治者尊奉的官方道教，北宋时在皇帝的支持下，成了道教的“正统”。如果，因为官封的“正统”即把它的出现看成为道教初起的标志，这种见解也不妥当。其实，道教初起时无所谓正统。它的形成，与佛教、伊斯兰教颇有不同。佛教、伊斯兰教是由一人创立的，并有具体的年月可考。两教内部后来出现了许多歧异的甚至对立的教派，那是它们的创始人死后的事。道教却是由方术和民间鬼神信仰与一定的社会思潮相结合而逐步演变形成的。其间尽管有过不只一次的人为整理和加工，但整理加工者固非一人，整理加工而成的产品也色彩各异。因此，它一开始是多种教派并存的混合体。

《三国志·张鲁传》裴注引《典略》曰：“熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张修。骆曜教民缅甸法，角为太平道，修为五斗米道。”这里提到的就有三派，而这三派都是被统治者视为“妖贼”的民间宗教。当时，一部分“不慕权荣”的知识分子还有专事修炼的一派，魏伯阳就可作为代表。他的《周易参同契》中提到“古文题《龙虑》”、“《火记》六百篇”，可见其传承有绪。魏伯阳是东汉桓、灵时人，活动的年代与三张相差不远，而其教派当然出现得更早一些。不仅如此，远在此前，已有统治者中某些人所信奉的黄老道。《后汉书·楚王英传》载明帝对英的答诏：“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，何嫌何疑，当有悔吝？”这与“浮屠”并举的“黄老”，显然也是神化了的崇拜偶像。桓帝时襄楷上书提到：“闻官中立黄老浮屠之祠。”^①可见官中祠黄老是在襄楷向桓帝推荐《太平清领书》以前。这完全是宗教信仰，目的是祈求神佑，黄老道的出现，是在东汉初。可见，其时道教已经出现，只是不象东汉末有那么重大的社会影响罢了。即以民间道派而言，也不能说五斗米道、太平道为最早。《后汉书·马援传》：“卷人维记，妖言称神，有弟子数百人，坐伏诛。后其弟子李广等，宣言‘祀神化不死’，以诳惑百姓。十七年（汉光武帝建武十七年，公元四十一年），共聚会徒党，

① 《后汉书·襄楷传》。

攻杀皖城，杀皖侯刘闵，自称‘南岳大师’。”这里说的显然是一个遭到镇压的民间道派。

所以，我以为道教的源起和形成是在东汉的整代中。各种教派的出现有先有后；但都不能依某一派的出现作为起点的确定时间，道教，只能笼统地说形成于东汉初、成熟于东汉末。因而讨论道教的起源，在时间上可以从东汉开始，并且由此上溯寻找它的渊源。

其次，是关于道教的渊源。神仙家自己的虚构不用讨论了，上引《魏书》以为“道家之原，出于老子”。道教既称道家，出于老子似乎没有疑问。但道家虽是道教徒自称，而从学派说，两者却并非一回事。《汉书·艺文志》中道家是道家，神仙家则归于方伎，二者不相混称。不过道教与道家混称，东汉以后的各个封建时代几成通例。《四库全书》即将道家与道教的著作编为一类，归入《子部·道家类》。其《提要》云：“后世神怪之迹，多附于道家。道家亦自矜其异，如《神仙传》、《道教灵验记》是也。要其本始，则主子清静自持，而济以坚忍之力，以柔制刚，以退为进。故申子、韩子流为刑名之学，而《阴符经》可通于兵。其后长生之说与神仙家合为一，而服饵导引入之。房中一家，近于神仙者亦入之；《鸿宝》有书，烧炼入之；张鲁立教，符篆入之。北魏寇谦之等又以斋醮章呪入之。世所传述，大抵多后附之文，非其本旨。彼教自不能别，今亦无事于区分。”《四库全书》编者对道教颇为轻视。所以说对道教、

道家等等“无事于区分”。但他们对道家思想演变为道教的过程是有所描述的。根据他们的看法，道教的源仍是主于清净自持的道家思想。“神怪之道”是后来附益上去的，这一观点有代表性。近代以来，对于道教与道家的区分倒是清楚了，不过不少学者仍然认为道教渊源于老子，或者黄老。

近现代学者中，对这一看法各持异论。章太炎先生《检论》卷三附录的《黄巾道士缘起说》中，认为道教初起是渊于墨子：“神仙之说，汉末或托老子，与其初旨背驰。今之黄巾道士，起于张陵、张鲁之伦。其奸令祭酒，虽主习《老子》五千言，本非虚无贵胜之道，而亦不事神仙，但为禳解劾治而已。斯乃古之巫师，其术近出墨翟，既非老庄，并非神仙之术也。”这一说法，当代研究道教的专家中也有表示赞同的。此外，还有人认为道教是“神仙家与阴阳家的私生子”，即源于方士与阴阳家理论的结合，等等。

上引诸说大抵都能言之成理，然而仔细推敲，都有一些漏洞。而且这许多各相歧异的观点并存在那里，明摆着问题远没有解决。

窃以为，目光不要仅仅盯在道教与某一学派、某一方术的联系上，而应当将道教放在更为广阔、更为久远的文化背景上来考察。须知，东汉时道教的信仰既有在民间的，亦有在官家以至宫廷的，它的势力一时倾动朝野。这里当然有社会经济的和阶级的根源，但是没有一定的文化背景，能够同时引起

那么多人的信奉吗？个别学派的号召力有那么大吗？尤其是三张与张角兄弟的符篆派，信徒主要是知识水平甚低的农民群众，他们接受道教信仰的文化心理背景究竟是什么？如此种种，都是值得探讨的。要解决这些问题，就必须考察东汉的社会文化背景，并进一步追溯东汉文化的形成。

第二节 由巫术到方术再到道术

道教正式形成，在东汉时期。张角的太平道，张陵、张衡、张鲁的五斗米道，可以说是最有影响、信徒最多的道教派别。除此之外，散处民间的零星道士或道派，恐怕还不少。如魏伯阳代表的内外丹兼修一派，就是专事隐居修炼的道派。

各个派别，面貌不尽相同，但都有一个共同的成份——术。术，在《太平经》称为道法，又称道术，它建筑在这样的思想基础上：对神仙的崇拜或向往，企图借用一定的方法手段与鬼神交通以至役使鬼神，或者进一步使自己成为神仙。对神仙的信仰和与此相关的一系列道术，是道教的主要特色，这一特色的形成则可追溯到遥远的上古文化中的一个重要方面——巫术。

与世界各古老民族一样，中国原始社会就有了巫术。巫术在古人文化生活中极其重要。如图腾崇拜和鬼神祭祀都曾是氏族生活的重大内容，甚至占据着中心位置。万物有灵的观念浸透着古人的头脑。

进入阶级社会后，巫术仍然有不少被保留下来，只不过日益被统治者利用而变了质罢了。“禹致孝于鬼神”、“成汤祷雨”等故事都表明了这一点。殷卜、周筮，也都是巫术，目的是通过龟兆和卦象，向鬼神询问吉凶祸福。有一部分巫术被作为“礼”的内容，保留在《周礼》、《礼记》等著作中，从而在封建社会里被长期尊奉。《周礼》记载有司巫、男巫、女巫等专职，归属于春官，另外还有卜、祝、占梦等专职人员，也都是巫职。《春官》说到的“男巫掌望祀、望衍、旁招以茅。女巫掌岁时以祓除霁浴”，就是民间流传久远的“楔”。《礼记·月令》：“（季春之月）九门磔攘，以毕春气。”郑玄注：“磔牲以攘于四方之神，所以毕止其灾也。”这显然也是一种巫术，汉代是颇为重视的。应劭《风俗通义》又说：“谨按黄帝书：上古之时，有神荼与郁垒昆弟二人，性能执鬼。度朔山上有桃树，二人于树下简阅百鬼，无道理妄为人祸害，神荼与郁垒缚以苇索执以食虎。于是县官常以腊除夕饰桃人，垂苇茭、画虎于门，皆追效于前事，冀以御凶也。”这也是影响很大的一种巫术。所以巫术从上古原始社会里发源，到了阶级社会，仍然流传不衰，无论统治者还是一般民众都离不开它。它是与一般人的日常生活紧密结合着的，可以说用特定的巫术仪式表现着人们的信仰，人们的精神寄托，是人们的生活方式的一个组成部分。

正因为它的地位那么重要，所以不仅有世守其职的巫师，而且出现记录巫术的专书。《山海经》

就是最有名的一部。这部书谈到了许多名山大川，记录了它们的道里远近，地形物产。但最主要的是，记录这些山川的神的数目、特征、以及祭祀的特定方式，所以它是巫师们的职守的一个汇集，若按上今天的名字，是可以称为《巫师手册》的。《山海经》中也直接记载了许多有名的巫师。如：“大荒之中，……有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”^①、巫师的神通广大，“升降”云者，就是能上天下地，勾通人神世界；“百药爰在”，则是指他们同时掌握着疗病的职责。从《山海经》说，巫的活动，是以一整套鬼神迷信作为基础的。它是一种原始的宗教。

到了战国，从巫术中又冒出了一种方仙术，专以成仙为目的。

神仙之说，起于何时？很难确指。大约是从上古神话中逐步演变过来的。《庄子》书中提到真人、神人这些名目，不过庄子本人倒不一定相信它。在他那儿，似乎真人、神人都只是他心目中超脱一切矛盾的理想人格的形象化，对此，我们可暂不予讨论。不过，从《庄子》我们可以肯定神仙的观念已在那时的社会上出现了。随着神仙之说在社会上的蔓延，出现了一批专门宣传、推销据说能导向神仙世界的秘方的术士，当时称为方士。

据《韩非子·说林上》：“有献不死之药于荆王者，

① 《山海经·大荒西经》。

谒者操之以入，中射之士问曰：‘可食乎？’曰：‘可。’因夺而食之，王大怒，使人杀中射之士，中射之士使人说王曰：‘臣问谒者，曰可食，臣故食之，是臣无罪，而罪在谒者也。且客献不死之药，臣食之而王杀臣，是死药也，是客欺王也，夫杀无罪之臣，而明人之欺王也，不如释臣。’王乃不杀。”

这个“荆王”，据《战国策·楚策》应是楚顷襄王（公元前298年到公元前263年）。可见，这种自以为持长生不死之药的方士，在战国时确有其人。宋玉《高唐赋》说：“有方之士，羡门高溪、上成郁林、公乐聚谷。”这也是战国时已有方士的证明。不过当时的方士所说的“不死药”，或者说来自仙山琼阁，或者说来自汪洋神岛，虽然这药是用他们自己也弄不明白的成分合成的。而公开宣传合药炼丹则是以后的事。

战国末年，方士和巫师采取邹衍的五行阴阳学与神术、仙术相结合，有术又有学说，形成神仙家。司马迁说：“自齐威、宣之时，邹子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高最后，皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。邹衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”①方仙道与邹衍的“阴阳主运”思想挂上了钩，看来是无疑的。

① 《史记·封禅书》。

但是究竟联系如何，却不大清楚。一种可能，阴阳学术中本来夹杂了许多迷信成份，容易为方士们所利用。不过，似乎还不至于具体的某些结论，根本的还在于邹衍的方法。司马迁记他的学说要义为“乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言。其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其机祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中国名山大川，通各禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。”①他的方法，第一是讲“阴阳消息，”作“怪迂之变”，对神仙家的人能羽化登仙的想头无疑是一个有力的支持。第二，他用以构想五德终始以及大九洲的逻辑方法，主要是“推”，即推测、推衍，依据一点人们熟悉的事和熟知的知识，类比推衍开去，弄出“闳大不经”的惊人结论。这种富于想象，凭借经验去构想人们没有到过、没有见过的事物的方法，对于方士们构思神仙世界，一定具有很大的启示作用。从后来道教徒的理论来看，类比推衍，也是证明成仙可能的重要方法。同时值得注意的是，邹衍是齐人，对浩渺海波深处的若隐若现的岛屿，以及随着海上交通发展而带来的海外奇谈，一定有所了解，并且受到极大的启发。他的大九洲说中这方

① 《史记·孟子荀卿列传》。

面的痕迹就很清楚。方士们的三神仙的传说，后来人写的《十洲洞冥记》与他的大九洲说也很有些瓜葛。

司马迁斥责的“怪迂阿谀苟合之徒”，从战国迄于秦，市场都大得很。“自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者。其传在渤海中，去人不远，患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙。未至，望之如云，及到，三神山反居水下，临之，风辄引去，终莫能至云。世主莫不甘心焉。及至秦始皇并天下，至海上，则方士言之不可胜数。”①

所谓三神仙的传说，最初可能是由海市蜃楼引起的。它的出现，可能很早，至少在战国初期，或许还是邹衍大九洲说的来源之一。方士们的“独创”不在于宣传三神山，而在于自诩有踏上神山的能力。只要运用他们的方术，通往神仙世界就有了捷径。这样人与神仙之间就似乎有了一条通途。从齐威、宣直至秦始皇都想走通这条路。以秦始皇为例，据《史记·秦始皇本纪》记载，秦始皇二十八年（公元前二一六年），齐人方士徐市（又叫徐福）等上书，声言“海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之。”于是，秦始皇就派遣徐市带领童男、女数千人入海求神仙及不死之药，没有成功，以后，又不断派遣

①《史记·封禅书》。

方士入海求之。秦始皇还亲自数次到海上，“求仙人羡门之属”，“冀渴海中三神山之奇药。不得，还至沙丘崩。”虽然三神山连看都没看到，方士们的活动却得到了有力的鼓励。

汉武帝是又一个热衷于求仙的皇帝，他“尤敬鬼神之祀”，神仙方士更是受到重用。经过西汉前期的与民休息，以及武帝自己的大力经营，武帝时的财力、物力、兵力、声威都达到了极盛时期。有了这个条件，武帝重用方士，以及由此的糜费也达到空前的程度，然而，这对神仙方术的发展却起了更大的促进作用。汉武帝时出现的有名方士有以李少翁，奕大为代表的一大批。葛洪说：“汉武招求方士，宠待过厚。”以奕大的得宠为例，“拜大为五利将军。居月余，得四印，佩天士将军、地士将军、大通将军印，……以二千户封……为乐通侯。赐列侯甲第，僮千人。乘举斥车马帷幄器物以充其家。又以卫长公主妻之，赍金万斤，更命其邑曰当利公主，天子亲如五利之弟。使者存问供给，相属于道。自大主将相以下，皆置酒其家，献遗之。于是天子又刻玉印曰‘天道将军’，使衣羽衣，夜立白茅上，五利将军亦衣羽衣，夜立白茅上受印，以示不臣也。而佩‘天道’者，且为天子道天神也。于是五利常夜祠其家，欲以下神。神未至而百鬼集矣，然颇能使之。其后装治行，东入海，求其师云。大见数月，佩六印，贵震天下，而海上燕齐之间，莫不搢挽而自言有禁方，能神仙矣。”①这样，就使得神仙方士的这套东西更

加弥漫开来。某些达官贵人，也学着皇帝的样儿，养方士，讲仙术。淮南王刘安就是其中著名的一个。

不过，这种方术虽然有神仙信仰的特征，本质上仍然是一种巫术，或者说，是从巫术发展而来的。比如齐人少翁就很能说明问题：

“齐人少翁以鬼神方见上。上有所幸王夫人（《汉书》作李夫人），夫人卒，少翁以方盖夜致王夫人及灶鬼之貌云，天子自帷中望见焉。……文成言曰：‘上即欲与神通，宫室被服非象神，神物不至。’乃作画之汽车，及各以胜曰驾车辟恶鬼。又作甘泉宫，中为台室，画天、地、太一诸鬼神，而置祭具以致天神。居岁余，其方益衰，神不至。乃为帛书以饭牛，详不知，言曰：‘此牛腹中有奇’。杀视得书，书言甚怪。天子识其手书，问其人，果是伪书，于是诛文成将军，隐之。”^②这种召神劾鬼的方术，以幻术和祭天神为主，显然是一种巫术。但它又是以成神仙为最终目的，有明确的信仰，与一般散漫自发的巫术有区别，而表现出从巫术向人为宗教过渡的形态。

西汉此类方士的玩意儿一定很多。《汉书·艺文志》记录有“神仙十家，二百五卷”，归入“方伎”的大类中。同一大类又有“房中八家，百八十卷”。房中又称“阴道”，是讲男女合气采补的方术。“术数”一类中，也有不少方术。所以西汉时方术已经成批

① 《史记·封禅书》。

② 《同上》。

地出现。至于东汉，当更多，《后汉书》就特列《方术列传》。

方士的术既多，不过大致可分两大类。一是讲修炼服食的，一是侧重劾神疫鬼的，它们分别流为道教的两大派——丹鼎派和符篆派。

丹鼎派的服食，直接导源于求长生不老的仙药。秦代以前，只有到名山大海去求药的。及至奕大说炼黄金作鼎器可致长生，以后这炉火之事才逐步兴盛起来。随着它的兴盛，出现了记录它的著作。淮南王招致宾客作书多种，“又有中篇八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言”。①大约是当时具总结性的著作，今已不传。它的内容主要是黄白术即“作金”。《参同契》中提到“淮南炼秋石”，那么又兼炼药。《汉书·艺文志》收神仙十家，从篇名上看其中《黄帝杂子十九家方》、《泰一杂子十五家方》等，似即炼丹著作，《泰一杂子黄冶》则为炼金术著作。炉火之书东汉就更多了。这炼不死之药的方即指炼“服食”之用的还丹，葛洪称为金丹，宋以后称为外丹。过去认为，《周易参同契》是流传下来的最古老的炼丹术著作。但据陈国符先生考证，《黄帝九鼎神丹经诀》卷一即《黄帝九鼎神丹经》，是西汉著作，又《太清金液神气经》卷上韵文部分，也系西汉出世，肯定在《参同契》之前②。这几部丹书虽已归入别的书中，但

① 《汉书·淮南王传》。

② 参看《〈道藏经〉，中外丹黄自法经诀出世朝代考》，载《中国科技史探索》，一九八三年。

大致还可略见原貌。“现有最古”的地位恐怕不能轻授给《参同契》。不过说它是唐、宋以来最有影响的丹经，倒不过分。然而唐、宋以来的大多数学者，却将它当成专讲内丹的著作，与《参同契》内外丹兼修的初旨已有不同。

不过，《周易参同契》有一项重要的理论贡献，即在阐述外丹的同时又提出了以自身为炉鼎，精气为丹药的内丹术。而且将之当作探讨的重点。这种内丹术与古代的气功有关。《庄子》中已经有不少气功静功的记载。他说的“坐忘”，有人认为就是气功静功。他又说：圣人“呼吸以踵”就不是一般的呼吸之气，而是内功的内气，炼功造诣深，能对之控制运用自如。《应帝王》篇就记载了一个叫做壶子的惊人功夫。郑国的神巫季咸，能知人死生、存亡、祸福，寿夭。列子引他去相壶子。壶子先“示之以地文”，让季咸看到“杜德机”，季咸认为他面如湿灰，必死无疑，但第二次季咸来相他，却断言壶子“全然有生矣”。原来，壶子“示之以天壤，名实不入，而机发于踵，是殆见吾善者机也”。及至季咸再次去相他，壶子示之以“太冲莫胜（朕）”，季咸见到的是“衡气机”，结果不得不说“吾无得而相焉”，最后一次，季咸见了壶子“立未定，自失而走”，原因是壶子“示以未始出吾宗。吾与之虚而委蛇。不知其谁何，因以为弟靡，因以为波流，故逃也。”庄子引这则故事，自有他自己的寄托在，这里不作讨论。值得重视的是，壶子的这种令神巫莫测其深浅的境界，是要以深

厚的功夫为根底的。这套功夫，就是后世称为静坐功的气功静功。所谓机发于踵云云，正是来之气功的实践与理论。据考，战国前期的《行气玉佩铭》记有：“行气深则蓄，蓄则伸，伸则下，下则定，定则固，固则萌，萌则长，长则退，退则天。天几春在上，地几春在下，顺则生，逆则死。”壶子说的机，应即此处所谓天几、地几，都指气功而言。壶子说到衡气机时说“觐桓之审为渊，止水之审为渊，流水之审为渊。渊有九名，此处三焉。”意为气沉三渊，结果使人“无得而相”。《参同契》描述元精、元气，说“真人至妙，若有若无，仿佛大渊乍沉乍浮”，与衡气机的说法真可谓一脉相通。壶子说的地文、天壤、太冲莫胜，未尝出吾宗，实际上正包含着气功的不同造诣，这同《参同契》的“乾刚坤柔，配合相包”，“四者混沌，径入虚无”描述炼功的不同境界十分相似。因此，我推测，《参同契》的这一套内炼功夫，与《庄子》中所记载的坐忘功夫有直接联系，只是庄子引以论证其相对主义、虚无主义的思想，而基于气功的深厚根底的真相反被掩盖了。

这种以内炼为主的方术，在东汉已托于老子，同时具体方法上引进了“存想丹田，太一紫房”，“道成身化”等，似乎将庄子书中所述的功夫进一步系统化了。

东汉方术又有“守一”法，《太平经》记载：“守一精明之时，若火始生时，急守之勿失。始正赤，终正白，久之正青，洞明绝远复远，还以治一，内无

不明也。”①据《抱朴子·地真篇》，守一是与三丹田相联系的，所守的称真一。魏伯阳“抱一无舍，可以长存”云云，或者在守一法中受到启示。至少魏伯阳的内丹术与守一术是并存的、相近的方术。

符篆派，以太平经与五斗米道为例，从方士演变而来的痕迹十分明显，我们在前面引过齐人少翁的鬼神方——其实不过是一种幻术，——即是一例。

劾神役鬼之术，在东汉又有发展。《后汉书·方术传》载费长房遇神仙壶公，壶公“又为作一符，曰：‘以此主地上鬼神。’长房乘杖，须臾来归，自谓去家适经旬日，而已十余年矣。即以杖投陂，顾视则龙也。家人谓其久死，不信之。长房曰：‘往日所葬，但竹杖耳。’乃发冢剖棺，杖犹存焉。遂能医疗众病，鞭笞百鬼，及驱使社公。或在它坐，独自恚怒，人问其故，曰：‘吾责鬼魅之犯法者耳。’或一日之间，人见其在千里之外者数处焉。后失其符，为众鬼所杀。”

费长房的传记，较典型地表现了劾神役鬼的方术的情形。费长房不是仙人，但从神仙那儿得符就可役使鬼神，可以识别鬼魅妖怪，这与三张和黄巾领袖的那套法术基本上一致。而且据葛洪《神仙传》说“今世所有《召军符》、《召鬼神治病玉府符》，凡二十余卷，皆出自（壶）公，故总名壶公符。”可见此类符从西汉一直统治到晋代以后。道教的符是从西汉

① 《太平经今校》卷十八至三十四。

方士的符直接演变过来的，有的还是原封不动地继承下来的。张角用符水治病，在西汉的方士中也有此术可寻。据《封禅书》言，汉武帝一次病甚，“巫医无所不致，不愈。”于是“游水发根言上郡有巫病而鬼神下之。上召置祠之甘泉。”这种借助鬼神的名义诊病的巫师看来原本是在民间活动的。张角的道术不能不说与此类方术有很深的联系。

以上从修炼服食和符篆两大派各自的传承来看，它们从方术演变而来的轨迹是明显的。

方士修炼的方术，还有另外一些，在汉代以及对后代产生重大影响的，就有辟谷食气、吐纳导引、历藏内视以及房中术等许多种。后来的道教几乎吸收了其中的绝大多数。吐纳导引是人们熟悉的气功术，华佗的五禽戏就是杰出的代表。辟谷食气，汉初的张良就实践过，它的渊源，肯定还在先秦。上述两种方术汉初都有专书。长沙马王堆汉墓出土的帛书中即有导引图，又有辟谷方，可见由来已久。历藏内视在东汉时影响也很大，这由《参同契》把它列为批判的首要对象可以窥见。东汉荀悦在他的著作中提到“若夫导引蓄气，历藏内视，过则失中，可以治疫，皆非养性之至术也。”^①荀悦是在讨论积气关元时说及历藏内视的，似乎历藏法是内视五脏的气功术，荀悦虽对它不甚满意（按：从“过则失中”的评语来看，似乎炼功易出偏差，更能证明它是一种气

① 《申鉴·俗嫌》。

功术)，但肯定它有医疗功能。《太平经》中记录了“以乐却实法”：“夫人神乃生内，返游于外，游不以时，还为身害，即能追之以还，自治不败也。追之如何，使空室内傍无人，画象随其藏色，与四时气相应，悬之窗光之中而思之。上有藏象，下有十乡，卧即念以近悬象，思之不止，五藏神能报二十四时气，五行神且来救助之，万疾皆愈。”^① 这是否就是历藏法？或者历藏法经过神仙家改造后的形态？很值得探讨。如果是这样，那么历藏法与后来道教中的“存想”就有直接关系。这点我们希望能有机会进一步考证。

在汉代方术中地位很重要，对道教的形成也有一定影响的一种，是房中术。房中术又称阴道。早在西汉，就有多种论述它的专著，《汉书·艺文志》著录“房中八家、百八十六卷”，以其托于容成子，故或称容成术，托于彭祖，又称彭祖之术。《隋书·经籍志》又辑有《素女秘道经》、《素女方》，也是讲房中术的。房中术是男女合气的方术。而且《艺文志》将它与神仙、医经、经方并列，其社会影响当是广泛的。两汉人似乎对此尚不讳言。不过总的来说中国封建社会中对两性关系的伦理规范越来越严格，对于性生活是忌违公开讨论的，一般文人学士对房中的讨论几乎没有留下什么文字，于是房中术便十分神秘，后人一般都将它视为邪术。但在两汉时期

① 《太平经·以乐却灾法》。

却是将它当成一种修炼的方术。有不少人相信由此可致成仙。《列仙传》说：“容成公者，自称黄帝之师，见周穆王，能善补导之事，取精于玄牝。其要谷神不死，守生养清炁者，发白复黑，齿堕更生，事与老子同。亦云老子师。”道教在形成过程中，有些派别曾吸收此术。寇谦之在改革天师道时，斥责“三张伪法”，其中就有“男女合气”一项。不仅三张的五斗米道，就是后来形成的丹鼎派，有些人也重视房中术，左慈就会这一套。直到唐代孙思邈著《备急千金要方》，在《养性》中还专列有《房中补益》一章。对房中术如何评价，这里不作讨论，只是想指出它对道教的形成起过重要的影响。

总之，符箓派，丹鼎派，都起于方术是无疑的，只是二者的传承有所不同罢了。当然，说这两派，是就它们的主要倾向而说的。符箓派并不完全排斥服食修炼，《太平经》中就载有不少修炼之术，“守一法”“历藏法”都是东汉有影响的内炼方术，但都被《太平经》收录。丹鼎派的魏伯阳取舍很严格，对炼内外丹之外的方术都有所斥责，但后来左慈既是炼丹术的传人，又以幻术著名，直至葛洪，也将“服符”等作为炼丹的辅助手段。

三张、魏伯阳的学说和《太平经》都直接从方术演变而来，但在《太平经》中却特别称为“道术”、“道法”，《三国志》也称张陵“得道”而不说他得“术”，魏伯阳也称自己为服膺黄老的“好道之伦”，原因在哪里？要解决这个问题，又须考察它与黄老之学的结合。

第三节 理论基础的奠定——

黄老学说的神学化

方士的术，被道教所吸收，成为道术，成为它的主干，也可说是它的特征。但是仅仅限于此，还形成不了道教。形成道教还需要一定的宗教哲学作其理论基础。道教的理论基础是黄老学说神学化的结果。

黄老学说，在战国时就有很大影响，《老子》一书，大约是春秋时的老聃所著，战国后又有所增益的。老子学说属于南方文化系统，但在流传过程中，在南北各诸侯国中产生了深刻的影响。后来老学被进一步发展，出现了依托黄帝的一些著作。马王堆汉墓出土的《十六经》、《经法》、《称》，《道原》就是这样的著作，尤其是《十六经》，几乎全以黄帝，高阳及他们的辅臣力牧、果童等人行事或对话的形式写成。但它的思想倾向还是继承《老子》的。世称黄老，其实老学在黄学之先，不过黄帝是传说中的中华远祖，自然威望与资格都比老子高，所以黄帝坐了学派中的第一把交椅。

黄老学说，在汉初最走运。秦末，天下大乱，刘邦最终争得了天下。他手下的谋臣勇将不少是具有黄老色彩的人物。张良、陈平、曹参是其中最出名的几个。黄老学派观察事物的辩证方法，所记录的

古代存亡得失、成败祸福的经验，给了他们锐利的眼光，发而为阴谋奇计，足以克敌制胜。更重要的是，汉初在战乱之后，社会急需休养生息。秦始皇、秦二世时扰民过多，弄得社会动荡，终至灭亡。汉统治者总结这种教训，面对社会现实，希望社会安定。于是《老子》清静无为的社会思想得到了青睐。曹参这个著名的黄老派人物当上宰相，就是黄老走红运的第一个信号。在汉武帝独尊儒术之前，黄老作为汉的官方统治思想，指导汉的政治、学术达几十年之久。

汉武帝采纳董仲舒的建议罢黜百家，独尊儒术，黄老在名义上退出了政治舞台，而在实际的政治生活和思想领域中仍有相当大的影响。汉末的王充、仲长统、王符等与官方思想不合流的思想家的著作，都散发出浓郁的黄老气息。

不管怎么说，黄老学说是一种社会政治思潮。尽管老子说道，说玄，但都是哲学的范畴，没有什么神仙家的含义。再说，老子在世时，秦汉神仙家们的祖父恐怕都没出世，神仙之说尚未编造出来。黄老一派特别是老学一系，确有许多养生炼功的思想。有人认为老子的“抟气致柔”是说气功修炼的，老学提倡的恬淡寡欲，都是养生要诀。不过老氏讲养生，讲长生久视，都不过是为了益寿延年，无关乎修炼成仙。

黄老被当成神仙，有一个过程。黄老与神仙之说挂上钩，有人说是在东汉。不过，似乎在先秦就

有人将它们联系起来了，传说屈原所作的《远游》就有这种倾向。《远游》是“托配仙人，与俱游戏，周历天地，无所不到”的。^①不过细审它的内容，黄老的精气说，及自然无为的思想，已成了它的理论基础。你看“食六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞。保神明之清澄兮，精气入而粗秽除。顺凯风以从游兮，至南巢而壹息。见王子而宿之兮，审壹气之和德。曰：‘道可受兮，而不可传；其小无内兮，其大无垠；毋滑而魂兮，彼将自然；壹气孔神兮，于中夜存；虚以待之兮，无为之先；庶类以成兮，此德之门。’”这种精气说在《管子》的《内业》、《心术上、下》等篇中可以找到，是属于黄老学派的东西，至于“壹气孔神”云云，显然是来自《老子》“抟气致柔”。所以黄老学派与方士早已结缘。清代赵翼曾指出，黄老学派中的有些人，同时也就是神仙方士。安期生就是其中的一个。安期生这个人，是李少君、栾大等方士一致推崇的仙人。《史记》在叙述老子学派师承关系的时候说：“乐臣（巨）公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣（巨）公，乐臣（巨）公教盖公，盖公教于齐高密、胶西，为曹相国师。”照《史记》的叙述，安期生又是黄老学派所推崇的人物之一。这都是黄老与神仙合流的例子。

① 王逸：《楚辞注》。

汉初的张良，是一个黄老色彩鲜明的政治家，但曾“学辟谷，愿从赤松子游。”赤松子是著名的神仙，是传说中的人物，“辟谷”却是汉初实有的方术。长沙马王堆汉墓出土的文物中就有汉初的辟谷方。大约黄老标榜恬淡虚无、不慕权荣，易与神仙出世思想合拍。西汉又出现了黄帝鼎湖仙去之说，淮南王以道家学者，兼事黄白烧炼，更有将道家与神仙家合流的企图，只是在理论上还未能融合。及至东汉，老子完全被方士当作神仙看待，方士们将长生久视之术，祠祀辟谷，炉火服食，都托到老子名下。楚王英祠黄老，开了黄老道这一派。及至桓帝，多次派人祀老子，并亲自“祀黄老于濯龙宫”，①“于是百姓稍有奉者，后遂转盛”。②到了这时，黄帝老子完全神化了。边韶《老子铭》说得十分明确：老子“或有浴神不死，是谓玄牡之言，由是世之好道者，触类而长之。以老子离合于混沌之气，与三光为终始，观天作讖……降什(斗)星，随日九变，与时消息，规矩三光，四灵在旁，存想丹田，太一紫房，道成身化，蝉蜕渡世……”。

这时的老子不是成了各种方士的祖师爷了吗？这些话与前引《魏书·释老志》的话几乎全无二致。老子道教教主的地位就这样被确定下来了。

与老子本人被神化的过程相联系，黄老的学说

① 《后汉书·桓帝记》。

② 《册府元龟·帝王部·尚黄老》。

也一步一步与方术结合起来，正是它们的结合，才有了道教。

说到道教的“道”究竟从何而来？学术界看法不一。有一种说法，“道”是“神道设教”之道。这种道即神道的说法，仍有不妥。道教的形成理论上是以《老子》作为旗帜的。

黄老转变为道教，楚王英的黄老道已开了头。不过，黄老道似乎没有什么理论著作传世。从理论上讲，关键性的著作还是《太平经》和《周易参同契》，也许还可放上《老子想尔注》。①《太平经》，《周易参同契》，都将黄老学说作为自己的理论基础，是十分明显的。总的说来，这两部书在宇宙观上都与黄老的宇宙观有关，在社会思想上，清静无为，崇尚自然的倾向也很明显，而黄老学派关于精、气、神的学说的地位也很重要。两本书吸收老学的侧重不同，下边分开叙述。

《周易参同契》的丹术有一套完整的体系，作为整个理论基础的，是宇宙结构和演化的理论，这一理论主要来自黄老的哲学。

《参同契》开卷第一句就是“乾坤者易之门户，众卦之父母，坎离匡廓，运轂正轴，牡牝四卦，以为橐籥。”

上述篇首的一段话，表述了《参同契》的宇宙结

① 《老子想尔注》传说为张道陵著，那么问世的年代与《太平经》等大致相同，一说为系师张鲁所著，则略晚一些。

构模式，这一模式，后来先天学将之概括为“乾坤定上下之位，坎离列左右之门，”显然，它表述的是上天下地，日月往来的空间结构，至于时间，是以日月的运行来计量的。但是，在其中篇，它又推出了一个宇宙模式：“乾刚坤柔，配合相包，阳禀阴受，雄雌相须，偕以造化，精气乃舒。坎离冠首，光耀垂敷”，“四者混沌，径入虚无。”

不少注家将后者当作是前者的重复。其实二者大有不同。简单地说上篇之首说的是宇宙（也是人身）的结构模式，中篇之首却是说的宇宙的演化次第，诚然这儿的次第是倒转的，因为炼丹是逆宇宙演化次序而上的。从宇宙演化的过程来看是虚无——混沌——乾坤辟、坎离行。那么后者是包含着前者的。这一思想，显然来自黄老学派。

老子认为：“天下万物生于有，有生于无。”无也就是道。因此，依照老子“道生一，一生二，二生三，三生万物”的说法，世界是从无产生的，万物归根也就是“复归于无极”。马王堆汉墓帛书《道原》以“恒无之初，迺同太虚，虚同为一，恒一而止”描叙天地未辟时的状态，则是对老子思想的发展。《参同契》宇宙演化从虚无出发的思想正源于此。不过依照《参同契》的思想，乾坤与虚无之间，还隔着一个混沌。诚然，老子说道生一，似乎一在道之后，但实际并非如此。他说的一，是说道所形成的状态，一是对道的形容，与道不应有时间上先后之分，这在《道原》中可以得到说明。所谓虚迺为一，就是说

恒无的道形成“一”，一是混沌无区别。所以虚无与一（混沌）实在是一而二，二而一。如果仅仅继承黄老的思想，“四者混沌，径入虚无”的“径入”二字，便无着落，从丹术说，依后世道士的理解，大周天运转的结果是合乾坤，乾坤既合，是为混沌，如果混沌即虚无，最后一步炼神入虚的功夫便用不到了。所以《参同契》的宇宙模式又不完全承传于黄老，他同时也接受了易纬的术语及与黄老相合的思想成份。

《易纬乾凿度》提出：“夫有形生于无形，则乾坤安从而生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也，太初者，气之始也，太始者，形之始也，太素者，质之始也。气形质具而未相离谓之混沌，混沌者言万物相浑沌而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。”孔颖达据以说明自己“有从无出，理则包无”的论点，①由此看来，《乾凿度》的这段话，是对老子“有生于无”思想的发挥。那么，《参同契》的虚无——混沌——乾坤辟坎离行的宇宙模式，与《乾凿度》的思想相一致，最终的渊源仍是老子。

《参同契》的丹术理论正是以这一宇宙论作为基础的。在道家哲学中，恒无的道即常无，是永恒的，而具体事物总是有限的。从神仙家的立场去运用这一思想，势必得出经过修炼，超脱有形的肉体的局

① 《周易正义·卷首》。

限，同乎大道，便永生不死。“法象莫大于天地兮，玄沟数万里，”乾坤既辟，阴阳相离；人身既生，精、气、神各自分处，只有使他们合为混沌，然后进一步才能归根返元，同于虚无。为此，就首先要寻到道在人体中的体现，作为修炼入乎之处。即彭晓说的“首采混沌真一之气”。《参同契》认为“人所禀躯，体本一无，元精流布，因气托初，阴阳为度，魂魄所居，类如鸡子，黑白相扶，纵广一寸，以为始初”，它“先天地生，巍巍尊高，旁有垣阕，状似蓬壶，环匝关闭，四通踟蹰。”里面“神气满室”，“守之者昌，失之者亡，动静休息，常与人俱。”参照后来内丹家的理论，可以认为这里指的是人的下丹田。所谓“神气满堂”、“混而相扶”，神、气就是道，不过此道已是虚无在人体中的体现，所以也可称为德。《参同契》不用德的概念，而称为“真人”，认为“真人至妙，若有若无，仿佛大渊，乍沉乍浮。”不管如何，它是“先天地生”的，所以后世丹家称为先天之精、气，先天之神。这是全部内丹术的基础。所谓炼丹就是炼这精、神、气。炼的最高境界是虚无，“委志归虚无”也就是后代所说的炼神还虚。这样，从宇宙演化的过程来看是从无入有，从炼功的次序来说是自有返无。

至于《太平经》，内容相当驳杂。但它的道论，老学的色彩也很鲜明。它经常提起“真道”，又常说“道法”，“道术”，可见它尽管驳杂，其内容却仍然综合在“道”的名义下。

“真道”指什么？他要介绍人“受道”，而道的一个重要的特征是“夫虚无绝洞之道，常能使人好生而恶杀。闭口无泄乃可万万岁也。”①“虚无绝洞之道”显出黄老，《道原》可以为证。不过，这道已经有了意志，颇具人格的意味。又说：“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。”②那么仍是至高至上，生天生地的本原。所谓“元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生。”“天地人本同一元气，分为三体，各自有祖始。”又说：“元气恍惚自然，共凝成一，名为天地，分而生阴而成地，名为二也，因为上天下地，阴阳相会施生人，名为三也。”天地人三才都是从元气自然而然化生而成。不但这样，就是“诸谷草木端行歧息蠕动，皆含元气，飞鸟步兽水中生亦然。”这种以元气论解释天地万物形式的思想，可以说是对老子“道生一，一生二，二生三，三生万物”的思想的发挥，也是《道原》飞行蠕动、戴根之徒，皆同得道而生的观点的翻版。

除了对道的性质的这种解释外，《太平经》还吸收了黄老学派物极必反，反末还本的思想。“行岁本兴而未恶者，阴阳之极也。人后生者恶且薄，世之极也。万物本兴末无收者，物之极也。后生语多空欺无核实者，言之极也。文书多稿委积而无真者，文

1 《太平经·致善除邪令人受道戒文》。

2 《太平经·安乐王者法》。

之极也。是皆失本就末，失实就华。故使天地生万物，皆多本无末，实其咎在失本流就末，失真就伪，失厚就薄，因以为常。故习俗不知复相恶，独与天法相违积久。后生者日轻事，更作欺伪，积习成神，不能复相禁，反言晓事，故致更相承负，成天咎地殃，四面横行，不可禁防。”所以它提出：“以去故当绝之以真道，反其末极还就本，反其华还就实，反其伪还就真，夫末穷者宜反本，行极者当还归，天之道也。”这种极而反的思想，在《老子》、《十六经》中都有，是道家重要的辩证法思想。

精、气、神的关系问题，在道教中有极重要的地位。后来道教讲长生，特别重视精、气、神的修炼，汉末的道士们理论虽然还不系统，但基本的原理是奠定了，对此，汉末道教的各派几乎都吸收了黄老的观点。前引《参同契》不再重复，即是《太平经》也采取同一立场。《太平御览》卷六百六十七引《太平经》：真人云“人之精神，常居空闲之处，不居汙浊之间也，欲思还精，皆当斋戒香室中，百病自除，不斋戒，则精神不肯返入也。”这显然是《心术》“心为道舍”的神学化。这种观点，在《老子想尔注》中也有表现：“精结为神，欲令人不死，当结精自守。”所以强调“道教使人结精成神”。

当然，道教的起源一开始就不是统一的，而是多源的，表现在吸收前人的学术观点上。在《太平经》中，墨子，阴阳，谶纬各学派的影响，都有，甚至于佛教的劫数说也吸收了进来。但所有这些，

都还是服从于“大道”、“真道”。就是用“道”将它们串起来，成为“道法”、“道术”的组成部份。章太炎先生提出道教与墨子有关，是令人颇获启发的。不过将道教全挂在墨子的名下，却甚为不妥。道教信鬼神与墨子有相通之处，但对鬼神信仰是民间由来已久的，不必到几成绝学的墨子中去找根源。而且将刘根的招鬼巫术或幻术讲成“墨子明鬼之术”尤其不妥。《墨子·明鬼》是用百姓“身闻目见”古书记载等等，证明鬼的实有，以使人畏惧鬼的赏善罚恶能力，不敢干坏事，本身并不是召鬼劾鬼的方术。张陵“学道于蜀鹤鸣山，造作道书，自称太清玄元以惑百姓。”^①张陵不用别的称号，独称“太清玄元”这样一个有浓重黄老气息的称号，正是表示自己的教不是别的，而是以“道”为标榜的道教。《参同契》“歌叙大《易》，”《易纬》也是它的主要思想渊源，《太平经》中也吸取了汉代《易》学思想，《八卦还精念文》就相当系统。《易》学入道教，在后来的《易学》史上是极重大的事件，也有深刻的影响。但在道教成立初期，《易》学不是一个必要条件。符篆派中，五斗米道就没有发现它与《易》有什么瓜葛。丹鼎派中葛洪就不讲《易》学象数。葛洪的学说可以上溯到左慈，而左慈是汉末三国时的一名道士，可见，葛洪的思想是承自汉末的学说。那么，不讲《易》，亦不失为道教的派别。所以总的来说，道教的理论基础，是

① 《华阳国志·汉中志》。

神学化了的黄老学说。对道的信仰，是道教的基本信仰。

黄老的神学化，与汉代的另一股社会思潮——谶纬神学也不无关系，在某种程度上还是受到了后者的诱导。试想在那种迷信灾异之说盛行的时代，学说那么质朴的孔子都被打扮成通天教主了，方士将汉代的另一股社会思潮——黄老之学的领袖拉到神仙队伍中来，奉为教主简直是顺理成章，谁也不会将之看成惊世骇俗之举。

同时，道教对谶纬神学，在方式上是利用的，但对他所依附的儒家经典却或多或少是对抗的。因为东汉的官方统治思想是神学化的儒学，这套思想到了东汉末期，已经不灵了。桓帝、灵帝乞求黄帝、老子保佑，就有寻求新的精神统治武器的意味。更重要的，东汉的许多道教派别在民间，在政治上思想上便不能不与官方统治思想相对立。所以，初期的道教中不少派别一面大讲阴阳灾异，一面又将它与黄老思想结合起来。

总而言之，道教在学术思想上，主要张着的是黄帝老子的旗帜，奉为教主的是老子。其他的社会思潮，学术思想也吸收，但或者作为老子旗帜下的一种成份，或者作为一种学术氛围，其地位决不能与《老子》相比。

第四节 深厚的土壤——燕、齐、 楚、蜀地域文化的汇合

道教的兴起，从文化史的角度看，除上述之外，恐怕还有更深的文化背景，有更深厚的文化土壤。要研究这个课题，首先要探寻道教初起时的地域分布情况，以及这些地域的文化特点。

首先提出这一课题的是陈寅恪先生。他在《天师道与滨海地域之关系》的《引言》中说：“若通计先后三百余年之史实，自后汉顺帝之时，迄于北魏太武刘宋文帝之世，凡天师道与政治社会有关者，如汉末黄巾米贼之起源，西晋赵王伦之废立，东晋孙恩之作乱，北魏太武之崇道，刘宋二凶之弑逆，以及东西晋、南北朝人士所以奉道之故等，悉用滨海地域一贯之观念以为解释者，则尚未之见。故不自量，钩索综合成此短篇。或能补前人之所未逮，而为读国史者别进一新解欤？”^①

陈先生的“新解”是考察了天师道的地域分布中的一部份——“青徐滨海”，对道教与此地的本土文化的关系则提及而未深究。我们将眼光再放开一些，便会发现道教最初的发源地和分布区域，是燕、齐、

^① 《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年8月第一版，第1页。

楚(包括徐、吴、越)及蜀地。

先看太平道。太平道的领袖张角原系钜鹿人,但他的道派依附的《太平清领书》(即今《太平经》)最初出现于延熹年间。《后汉书·襄楷传》指出,襄楷获得《太平清领书》的地方是在“曲阳”。陈寅恪引章怀太子注,认为此曲阳为东海之曲阳,即今江苏省东海县西南。另一种说法,传《太平清领书》给襄楷的于吉,有师名帛和,《仙苑编珠》卷中引葛洪《神仙传》:“帛和,字仲理,辽东人。”不管如何,这部书是出现在燕、齐与楚地近海地域的。

不仅如此,张角的黄巾起义虽然八州同起,但其大本营,仍是青、徐一带。黄巾起义一度被镇压下去,但数年后,青徐黄巾复起,青州声势尤其浩大,有三十余万人。他们主要活动于北海,渤海二郡之间。受挫于公孙赞后,又转入兖州任城、东平之地,在那里,队伍扩展达百万人之多。这是太平道在东汉末分布的情形。

再说五斗米道。陈寅恪先生认为“张道陵顺帝时始居蜀,本为沛国丰(今江苏省丰县)人,其生与宫崇同时……丰沛又距东海不远,其道术渊源来自东,而不自西,亦可想见。”张道陵的道术源自东,或有可能。但他的“得道”,传说在蜀地的鹄(或作鹤)鸣山,他的政教合一的统治也在汉中,他的儿媳(张鲁母)则在成都刘焉军中活动。对五斗米道,应着重考察它与蜀地的关系。

除上述两派外,在黄巾失败后,“时有道士琅邪

于吉，吴会人多事之。策尝于郡城门楼上集会诸将宾客，吉趋度门下。诸将宾客三分之二下楼迎拜之，掌宾者禁呵不能止。”^①可见，吴越一带，道教势力也不可小视。

同时，值得注意的是，丹鼎派的活动区域也在青、徐，以至越地。如魏伯阳本人是会稽上虞人，他最初授青州徐从事，足见他曾在青州活动，后又授“同乡淳于叔通。”^②据葛洪《神仙传》，魏伯阳炼丹的地方，就在他的家乡。直至葛洪、许迈，丹鼎派的活动区域主要在青州——丹阳——余杭一线。说得更远一点，东汉初首先祠黄老的刘英，正封为楚王。

将上述这些地区连缀起来，就可发现，道教初起时，主要是在燕、齐、徐、楚、蜀、吴、越，即自辽东沿海而南，历山东、江苏至浙江北部，在今江苏省北部与中部折而西行，西南向达于四川。这种分布，有没有文化背景上的原因？是十分值得探讨的。

完全可以认为，这些地域的文化传统、文化素质，为道教的形成与扎根，提供了丰厚的土壤。

先从民俗来看，这些地方巫风素来兴盛，民众鬼神观念浓烈。除前引燕齐方士外，徐、楚、吴、越与蜀亦多方士、方术。

① 《三国志·吴书·孙破虏讨逆传》注引《江表传》。此处所提及的于吉与太平清领书者不是一人。

② 据《真诰》，淳于叔通的道术系徐从事所授。但叔通确系魏伯阳同乡。

楚文化中巫风占有很大比重。“楚人信巫，重淫祀”^①。即以《楚辞》为例，《九歌》明显是娱神歌词。从王逸开始，历代注家都赞成这样一种说法：“昔楚南邻之邑，沅湘之间，其俗信鬼而好祀，其祀必使巫覡作乐歌舞以娱神。”^②《九歌》则是屈原在此基础上改变的新词。至于《招魂》、《大招》里有什么寄托且不管它，从它的形式来看简直是活灵活现的巫师作法的记录。这种重巫敬神的传统，至少可以推到楚的祖先重黎。

重黎在中国古代文化变迁中，曾扮演过重要角色。《国语·楚语》关于楚昭王向观射父询问重黎的神道情况的记载中，有一个朦胧的历史过程：初，“民神不杂”，“少皞时”，“民神杂糅”，于是，颛顼采取了“绝地天通”的措施。

“绝地天通”一事，在我国古代宗教史上是一件大事。它表现了在原始氏族公社制度转化为奴隶制度时，原始的民间宗教也变了质。统治者开始有意识地将神权收到自己手上。重黎^③就成了这新的神权的执掌者。楚的民族有与神交通的久远的传统。当原始巫术开始变质，神权被统治者揽入手中时，正是重黎控制了这一神权。因此，族人和后人得以较多保留巫风就很自然了。事实上，即使屈原那样富

① 《汉书·地理志》。

② 王逸：《楚辞注》。

③ 《史记·楚世家》：“楚之先祖，出自帝颛顼高阳。高阳者，黄帝之孙、昌意之子也。高阳生称，称生卷章，卷章生重黎。”

有理性的、头脑清醒的人物，对历史上的大巫也是异常的尊敬的。他不是高唱“愿依彭咸之遗则”吗？《吕氏春秋·勿躬》：“巫彭作医，巫咸作筮。”彭、咸都是了不起的大巫。楚在战国后期势力膨胀，今淮南、徐州至连云港一线之南，都被楚吞并。而且古代常徐楚连称，春秋时的徐国与楚在文化上有很深的亲缘关系，所以举楚而可概徐。这种文化传统在一定的条件下能够孕育出新的鬼神崇拜，是不难想见的。延及汉代，楚文化仍有相当独特的色彩。巫风特炽的色彩仍保持着，而且直接影响道教。《史记·封禅书》说：亳人谬忌奏祠太一方，曰：“天神贵者太一……古者天子以春秋祭太一东南郊。”这个太一源自楚国，《九歌》第一首就是《东皇太一》。太一，在方士以至道教中，是一个显赫的神仙。《周易参同契》说，修炼功成，“太乙乃召”。这是楚的巫风影响道教的一例。《西京杂记》卷三：“戚夫人侍儿贾佩兰，后出为扶风人段儒妻。……”在宫内时，“尝以弦管歌舞相欢娱，竞为妖服，以趣良时。十月十五日，共入灵女庙，以豚黍乐神。吹笛击筑，歌《上灵》之曲，既而相与连臂踏地为节，歌《赤凤凰来》。至七月七日，临百子池，作于阗乐。乐毕，以五色缕相羈，谓为相连爱。八月四日，出雕房北户，竹下围棋，胜者终年有福，负者终年疾病，取丝缕，就北辰星求长命乃免。九月九日，佩茱萸，食蓬饵，饮菊华酒，令人长寿，菊华舒时，并采茎叶，杂黍米酿之，至来年九月九日始熟，就饮焉，故谓之菊华

酒。正月上辰，出池边盥濯，食蓬饵，以拔妖邪。三月上巳，张乐于流水，如此终岁焉”。戚夫人，楚人，与吕后争宠失败后，刘邦为之“楚歌”，她的生活习性显然沿自娘家楚地。上述活动，都有些巫术的气息，而且几乎一年四季此类活动不停。可见汉时楚地巫风不减，仍然渗透在人们的日常生活中。尤其是，围棋负者为去掉晦气，“就北辰星求长命乃免”。据卿希泰先生说：三张的“五斗米道的命名，或许与崇拜五方星斗有关。《道藏·洞神部》伤字号有《太上玄灵北斗本命延生真经》，《太上玄灵北斗本命长生妙经》，《太上南斗六司延寿度人妙经》，《太上说东斗主算护命妙经》，《太上说西斗记名护身妙经》，《太上说中斗大魁保命妙经》。其内容彼此相关，可合称为《五斗经》。”^①在五方星斗中，北斗特别受重视。看“北斗本命延生”、“北斗本命长生”的经名，与戚夫人在宫中弄的那一套竟密合无间。只是戚夫人所行的是楚地民俗，没有系统的理论，而道教则加上神学的论证将之系统化、理论化。

吴、越后皆入楚，文化上受楚的影响是必然的。“本吴粤（越）与楚接比，数相并兼，故民俗略同。”^②而实际上，越地的巫风原来就决不减于楚，或者更胜于楚。因为越的开化，比楚更晚一些，从而保持

① 卿希泰《中国道教思想史纲》第一卷，四川人民出版社，1980年版，第137页。

② 班固《汉书·地理志》下。

原始的巫风更浓厚一些。直至先秦，越人仍断发纹身。据闻一多的看法，这是越人认蛟龙为祖先，断发纹身以象蛟龙，免遭祖宗误伤。那么这表现着先民的图腾崇拜，也是一种原始的巫术。^①到了汉代，越巫的名声不小。《史记·封禅书》：“是时既灭西越，越人勇之乃言：‘越人俗鬼，而其祠皆见鬼，数有效。昔东瓯王敬鬼，寿百六十岁。后世怠慢，故衰耗。’乃令越巫立越祝祠。”应劭《风俗通义》卷九也说：“武帝时，迷于鬼神，尤信越巫。”据《后汉书·方术传》载，会稽一带很有几位出名的方士，如东阳赵炳“能为越方”。所以，越地的巫术，同样为道教的形成提供了营养。

至于蜀地，文化精神也与楚相近。《后汉书·西南夷传》说西南少数民族人民“俗好巫鬼禁忌”。这应当就是三张的“鬼道”“巴、汉夷民便之”的基础了。关于这一点，《晋书·李特传》说得更明确：“汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，资人敬信巫觋，多往奉之。”鬼道的号召力在于符合那儿民众原有的信仰和表现了那儿的文化素质。甚至可以推断，张陵创教很可能首先受到蜀地各族尤其是少数民族巫风、神话和蜀地“巫鬼禁忌”民俗的诱发的，否则，他为什么单单跑到鹤鸣山才“得道”呢？

蜀地丰盛的神话，为道教编造神灵提供了丰富的营养。《华阳国志》说：蜀郡郡治“西南两江有七

① 参看《神话与诗》，《闻一多全集》第一卷。

桥……长老传言，李冰造七桥，上应七星。”可见前面提到的对北斗的崇拜，在蜀地早已盛行。既然这种思想楚蜀共有，那么，说五斗米道崇拜北斗起于楚或起于蜀，当不违背事实。又据《华阳国志·汉中志》云：“各有作道——九君抁土作人处。”今人刘琳校注曰：“《道藏》洞神部伤字号《洞神八帝妙精经》（南朝以前的道书）‘九皇图’一节载，天、地、人三皇又各分初、中、后，谓之‘九皇君’，当即此处所谓‘九君’也。”^①其实，九皇、九君的说法在《太平经》中已经有了。不过，《太平经》认为“九君”更在“九皇”之前。《九君太上亲诀》说：“九皇之上则九君。九君者，则太上之亲也。”看来，《太平经》的说法更接近蜀地的神话。不管怎样，九君、九皇都与蜀地神话有关是无疑的。而且还在张陵“得道”以前，蜀地已有传说中神仙和神仙遗迹。蜀郡州治“城北十里有升仙桥”^②，相传是张伯子得道骑虎上升的地方；汉中褒中县有唐公房祠，相传立于东汉末，纪念西汉末汉中成固人唐公房学道成仙，鸡犬同升。神话和神仙事迹都不可据为实有，但它却可以为某种宗教的形成提供胚料。在两汉的思想氛围中，它们事实上也为道教提供了构造的材料。

道教与当地巫风的关系，晋时已经有人注意到了。《华阳国志·大同志》载，咸宁三年，刺史王濬

① 《华阳国志校注》，巴蜀书社1984年版，第144页。

② 《华阳国志·蜀志》。

杀了“以鬼道惑民”、自称“天师”的陈瑞，之后，“益州民有奉瑞道者，见官二千石长吏巴郡太守犍为唐定等，皆免官或除名。蜀中山川神祠皆种松柏，濬以为非也，皆废坏烧除，取其松柏为舟船，惟不毁禹王祠及汉武帝祠。又禁民作巫祀。于是蜀无淫祀之俗，教化大行，有木连理、嘉禾、黄龙、甘露之祥。”为除鬼道，连带着禁止民间作巫祀，就是因为看到“鬼道”是从“巫术”中滋长起来的。禁绝了巫风，统治者的教化才会行得通。

总而言之，燕、齐、楚、蜀以至吴越，在民风民俗上都有相类似的特征。《史记·封禅书》记录的方士基本上来自燕、齐，《后汉书·方术传》中的方士除燕齐的外，以汝南、蜀、汉中、广汉、阆中、会稽、丹阳诸郡为多，这些地区以外则寥寥数人而已。因此，道教的产生，实在与这些地域的民间文化有着血肉的联系。

如果说，上面只考察了这些地域文化的较低的层次，那么，再考察一下这些地域的文化较高的层次——学术思想，马上可以发现，这些地区的黄老思想都很盛行。

老、庄的思想原属南方系统，与三晋、秦、鲁大异其趣，前人言之已详。战国前期最早推崇黄帝的是齐威王，所谓“高祖黄帝，近继桓文”，即明确地表明思想与行事的准则是遵依黄帝的。黄帝当然没留下什么著作，黄学是从老学衍变而来的，至少在世界观上是如此。马王堆汉墓出土的《十六经》提

到黄帝与高阳的传说，这与自称“帝高阳之苗裔”的楚人有什么关系，还待再考。但《十六经》与《经法》等是黄老派著作，其中不少内容与《管子》中《四时》、《五行》、《心术》、《内业》、《白心》等相近，有的完全相同，至少在气质上都是一致的。《管子》一书出于齐地。那么，老子的学说在齐地得到响应并发展是无疑的。有人可能会说，申不害、韩非之流的刑名之学，不也是传承老学的余绪吗？这当然是历史上已有的说法。然而，仔细推敲一下就会发现，老学流为刑名在文化上其实是变了质的。老子崇自然，好玄思，刑名则纯系人为术数，质朴务实。而在黄学中，老学的宇宙观有较好的发展，后人黄老并称，决不是偶然的。总而言之，齐、楚在世界观上相一致处实在多得惊人。至于燕地，老学的传承也十分清楚。司马迁记老子的传承次序中，乐臣公、乐暇公都与燕国大将乐毅同宗。

有趣的是，越国虽在文化上是后起之处，但却受到老学的感染。《国语·越语下》载范蠡的宏论警策，不少竟能在《经法》与《十六经》中找到。

至于蜀地，也有明显的老学传统。汉代的严君平是有名的老学专家，蒙文通先生说：“辞赋、黄老和卜筮、历数这才是巴蜀古文化的特点。”又说：“词赋和黄老天文灾异之学，在两汉时巴蜀颇以此见称，……从思想系统上，环境关系上，只能说接近于楚。”^①可见，蜀地与楚一样，黄老的传统是它的文化特色之一。直到南北朝时期还是“巴俗事道，尤

重老子之术。”^②这种传统还保持着，而且大约还因道教的发展而进一步巩固和发展了。

这些地域在文化上那么一致，原因何在？

郭沫若先生在《屈原研究》中有一段精辟的话：

“中国文化的滥觞，事实上是起于殷代。殷朝的人集居在黄河流域的中部，最早把这一带地域开化了出来。周人代殷而起，殷人大部分被奴隶化了之后，但还有一部分和他的同盟被压迫向东南移动，移到了淮河流域和长江流域，便是宋、徐、楚诸国。这些人‘筚路蓝缕，以处草莽，跋涉山林’，算又把这东南夷的旧居开拓了出来，把殷人所创生的文化移植到了南方。所以在周代数百年间，尽管南北敌对，各自发展，而在文化上依然是同母的兄弟。因为无论南北，都是殷人把它开化出来的。但是殷人的气质和周人的颇有不同。殷人是比较爱好艺术的民族。殷墟所发掘出的古物，无论是铜器、石器、骨器、白陶，乃至甲骨上所刻的文字，都富有艺术的风味。又因时代关系，殷人最崇信鬼神，故其文化色彩充分地带着超现实的气韵。周人则是比较现实的民族。他们是‘敬鬼神而远之’的。

① 《巴西文化的特征》，见《中国科学技术史论文集》下册，四川科学技术出版社，1984年版第361页。

② 《北史》卷六十六、《宗佺传》。

他们继承了殷人的文化，但加上了自己的现实主义的特征，在几百年的陶冶中，于是在黄河流域又形成了一种比较质实的生活习惯。南方的开化既较迟，而又是殷人的直系的文化传统，故尔南方的生活习惯较为原始，然亦较富于艺术味。这便是南方的思想与诗和北方的思想与诗，在风格和内容上，何以颇为悬异的缘故了。我曾作过这样的比譬：殷人颇象雅典人，周人则颇象斯巴达人。我觉得这个比譬是相当恰当的。中国文化既导源于殷，在周代虽有南北之分，而自秦国兼并六国以后，天下一统，秦人是更质实的民族，于是北方的现实主义的文化便统一了全中国，殷楚人的那种生活情趣便渐渐被融化了。”^①

由此生发开去，燕地虽为召公之国，但其先却是商地。据说，箕子在殷亡后去了朝鲜。此说虽不十分可靠，但退回辽东则是可能的。所以，在燕的东鄙，商文化的影响是不能低估的，而这一带又正好濒海，二者结合，神仙方术的滋生就不难理解了。至于齐国，地近鲁，齐鲁学术文化有相同之处。但鲁学纯由周而来，“周礼尽在鲁”。齐学就较驳杂。这里的原因至少有两个。太公至齐，因俗为治，较多地保留了原有的文化；田氏篡齐，以“高祖黄帝”为

^① 《屈原研究》。

标榜，文化学术不能不与鲁有所区别。故尔它的文化不少方面是与楚相通的。

上述地区的文化传统都有那么一些瓜葛，所以相互间极易呼应。神仙的思想在《庄子》里已有记述。后来，燕、齐方士辈出，羽化登仙的思想首先得到响应的，又是楚地。屈原的《远游》可作为代表。《远游》讲的仙术，又是与元气论结合着的，而元气论是齐地学者改造老子学说的结果。由此可见，楚、蜀与燕、齐之间的文化交流，而这种交流到了汉代更是空前地频繁起来。

还有一个重要原因，即汉高祖刘邦是楚人，所以，楚文化在汉代靠了皇帝的威权被推向全国，尤其是一些民间的祭祀方法与风俗，在政府典令中也有表现。仅五帝祭祀一例即可窥见全貌。

正是燕、齐、楚、蜀的文化汇合，为道教的生产提供了丰厚的土壤。当然，这种综合可以走两条截然不同的路。一条是理性主义的道路，一条是神秘主义的道路。鬼神巫覡与先秦儒家的实践理性难以相容，但可以沿着老庄的思辨道路前进。不过，在东汉那种诋诬神学的乌烟瘴气中，这条路是难以走通的。另一条道路则不仅不断受到官方神学思想的诱导，而且又容易得到文化水准不高的一般民众的拥护。同时，也在一定程度上适合一部分隐遁的知识分子的口味。所以，它终究比第一条路畅通得多，而它的结果，就是建造起道教的殿堂。

从以上的考察，可以知道，道教在中国古代文

化中的根是深极了。其渊源可上溯到中国原始文化中的巫术。从文化的层次看，它涉及民俗、粗陋的宗教方术以至哲学思想，贯穿着汉代文化从民俗到哲学的各个层次。同时，它的形成又受到汉武帝以后，尤其是东汉以降的官方文化的主流——神学化的儒学的学术氛围的诱导和鼓励。因此，说道教是中国古代文化的一个产儿，毫不牵强。

当然，道教的形成不是这些文化因素自我结合的结果。推动它们结合起来的力量，还有其社会性的因素。

秦皇汉武与方士仙术都结下了不解之缘。东汉皇室信奉黄老道，有其自身信仰的原因，但更重要的是他们所面临的深刻的社会矛盾。他们欲摆脱而不能、欲控制而不得的无可奈何的情绪，在信奉黄老道中反映出来。尤其是桓灵时期，皇帝对各派政治力量早已失控；社会下层反抗的呼声又那么可怕地回响；儒学已明显失效。这些，无形中逼迫着统治者沉湎于宗教的神秘主义之中，乞求着能够挽救他们的奇迹出现。

道教形成的土壤，最主要的是在民间。尤其是在社会骚动不已，民不聊生的情势下，农民的生存都受到威胁。他们的要求已不可能在官方的儒学中找到，黄老和方术的结合满足了农民的这一愿望，使他们找到了一个虚幻的权威。借助神灵、天师之口，就可大胆宣布农民的愿望和企求。然而，农民历来是分散的。一盘散沙要团在一起，须有粘结剂。道

教就应运而生，并在适合的土壤上发展。当着越来越多的农民成为“鬼卒”、“徒众”的时候，农民的政治联结也就形成了，足以威胁统治者生存的巨大风暴的刮起，就只是时间问题了。汉代社会的另一极——农民，自然而然地走到了道教的旗帜下。东汉社会的两个极端——统治者与被统治者都不约而同地走到了道教的祭坛前，真可谓不是冤家不聚头。

总而言之，正是社会种种文化因素的分离与聚合，继承和变异，旧形式中装进新内容，旧内容又抓住了新形式，逐渐地孕育出一个新的产儿——道教。

第二章

道教发展与中国古代文化的演变

道教既是从中国古代文化中离析出来的重要一支，那么它与中国文化的整体是息息相关的，它的发展也离不开它的母体，同时它也反过来丰富和影响着整个中国文化的发展。

第一节 与中国封建文化共荣衰

道教从东汉形成之后，至少有这样几个重要的历史阶段：东汉是初创阶段，从魏晋至南北朝是完成阶段，隋唐至宋元则是理论发展的鼎盛阶段，明清则是理论的总结整理阶段。这种发展显然与中国封建文化的发展趋势大抵相合。这毫不奇怪，道教既然是中国古代文化的一个分支，那么它的发展与整个文化背景当然是吻合的，至少是大致同步的。

东汉道教最大的几个派别在民间。虽然这几个派别都遭到了镇压，但命运却各不一样。张角一系大致是覆灭了。三张的五斗米道在政治上受到曹操的镇压和钳制，但其宗教信仰却保留了，而且扩大

了影响。到了晋代，道教在社会上进一步扩大影响。一些著名的道士在上层士族中拥有不少信徒。“钱唐人杜子恭通灵有道术，东土豪家及京邑贵望并事为弟子，执在三之敬”，只是一个例子。它的原因，陈寅恪先生曾以滨海地域的影响加以探讨，如果再深一步发掘，就可以看到它与东汉以来的文化变迁是相适应的，也是与当时的政治状况相一致的。

自从汉武帝独尊儒术以来，儒家思想是公开的官方统治思想。到了东汉，儒学已经完全神学化，而在形式上又采取着经学的外壳。经学十分烦琐，大批知识分子在无边无际的文字海洋中游荡、摸索，皓首穷经，而多数人至死不识所云。经学紧紧束缚着人们的头脑，压抑着整个学术、文化的发展。起而批判神秘而烦琐经学的不乏其人。王充即是最具代表性的一个，他的《论衡》是公认的批判神学目的论的无神论的文献。但是对经学扫荡得最彻底的还是农民革命的风暴，即以道教为组织形式的农民革命。黄巾起义推倒了东汉皇朝的统治，同时也结束了烦琐的东汉经学。这样，中国社会的思想和学术领域就突然出现了一大片空白。于是，道教信仰迅速地填补进去，它的影响很快蔓延了开来。这是问题的一方面。另一方面，王充的无神论借助的思想武器，是道家的元气自然无为的理论；而张角打的旗号是黄老道，①

① 张角的道派，《典略》说是太平道，《后汉书·皇甫嵩传》说是黄老道。这是因为太平道原以黄老为理论基础，而且可能张角确曾打过黄老道的旗号，以求迷惑统治者。

张陵的主要经典是“《老子》五千文”。王充并不信道教，专写《道虚》篇以揭其妄。但是他的整个思想却主要来自道家。东汉末的无神论者与宗教家不约而同地走到了黄老的旗帜下，是令人惊奇的。这说明，在中国古代足以与儒家思想抗衡的，只有道家思想。道家思想与儒家思想既对立又互补。儒道互补是整个中国古代思想和文化的重要特征。道教抓住黄老，正从一个侧面紧跟了也表现了东汉末文化发展的趋势。这应当是道教在魏晋时扎下根并扩大其影响的重要文化背景。

正因为如此，道教与魏晋时的主导思想——玄学就有着密切的共生现象。于是，当时的知识分子中谈玄与信道并存，各自在老庄的旗帜下进军。

道教理论的进一步完善，是在南北朝时期。北有寇谦之改革天师道，南有陆修静总括三洞，接着又有陶宏景的《真诰》与《真灵位业图》问世。这样，道教的仪规、组织和理论都完备起来了。

寇谦之改革天师道在中国道教史上是一次重大事件。天师道最早只在民间流传，晋以后，在上层士族以至少数帝王后妃中有了信徒，但民间道教的势力仍然不可忽视。寇谦之的改革，主要是经过一番整顿，使道教完全官方化。寇谦之（365～448），字辅真，上谷昌平（今属北京市）人。他“少修张鲁之术，服食饵药，历年无效。”^①以后一度入嵩山修道。

① 《魏书·释老志》。

是时正值北魏世祖太武帝拓拔焘统治时期。从魏太祖道武帝开始崇信道教，至太武帝已经三代。寇谦之为适应拓拔氏统治的需要，开始了改革天师道的活动，据《释老志》说，寇谦之于神瑞二年十月乙卯遇大神太上老君，授予《云中音诵科之诫》二十卷。并要求谦之曰：“汝宣吾新科，清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术。大道清虚，岂有斯事。专以礼度为首，而加之以服食闭练。‘使王九疑人长客之等十二人，授谦之服气导引口诀之法。遂得辟谷，气盛体轻，颜色殊丽，弟子十余人，皆得其术。”这次改革似乎仅以批评三张的民间道教为主，自己的建树不多。于是又有老子玄孙牧土上师李谱文于泰常八年十月戊戌来嵩岳，将“嵩岳所统广汉平土方万里，以授谦之。作诰曰：‘……今赐汝迁入内宫，太真太宝九州真师、治鬼师、治民师、继天师四录。修勤不懈，依劳复迁，赐汝《天中三真太文录》，劾召百神，以授弟子。《文录》有五等，一曰阴阳太官，二曰正府真官，三曰正房真官，四曰宿官散官，五曰并进录主。坛位、礼拜，衣冠仪式各有差品。凡六十余卷，号曰《录图真经》，付汝奉持，辅佐北方泰平真君，出天官静轮之法，能兴造克就，则起真仙矣。又地上生民，末劫垂及，其中行教甚难。但令男女立坛宇，朝夕礼拜，若家有严君，功及上世，其中能修身练药，学长生之术，即为真君种民。药别授方，销练金丹、云英、八石、玉浆之法，皆有诀要。上师李君手笔有数篇，其余，皆正真书曹赵道

覆所书。古文鸟迹，录隶杂体，辞义约辩，婉而成章。大自与世礼相准，择贤推德，信者为先，勤者次之。”^①据此，寇谦之的改革，其一是斥除了天师道中原有的一些方术，如“陵身所授黄赤房中之术，授人夫妻，淫风大行，损辱道教”。^②其次损去一些“租米钱税”之类的经济政策。最后，也最重要的是否认三张后代有世袭的特权。“诚曰：道尊德贵，惟贤是授，若子胤不肖，岂有继承先业，有祭酒之官子之不肖，用行颠倒逆节，纵横错乱道法，何有承系之理乎。”^③同时，他自己称“牡土命谦之为子，与群仙结为徒友。”才成了正统的道教地上教主。这是将民间道教改革为官方道教的关键一步。这一步完成，道教就直接地反映统治者的要求了。此后，历朝统治者往往有意识地利用道教，而不少道教上层人物，也自觉地迎合最高统治者的需要，以争取帝王的支持。

改革后的天师道，“大自与世礼相准”，偏重于斋醮科仪，主张立坛宇，讲究仪式，对道教仪式的完备、定型起了很大作用。然而，起更大作用的是南方天师道，特别是陆修静和陶宏景两个代表人物。

陆修静（406～477），出身士族，是吴丞相陆凯之后，是刘宋时期著名道士，曾得到宋文帝、明帝的赏识。他的最大功绩是对道教经书的整理和对斋醮

① 《魏书》卷一百一十四。

② 《老君音诵戒经》，《道藏》第562册。

③ 《同上》。

科仪的制定。陆修静曾广集道经加以辑汇、校刊，分为“三洞”。“三洞”经书将流传各异的经书综合在一起，对道教理论的发展作用是不可估量的。“三洞”之名，现在道藏仍然沿用。

陆修静有著作多种，陈国符先生《道藏源流考》辑录他的著作有：《道德经杂说》一卷，《灵宝经目序》一卷，《服御五芽道引元精经》一卷，《昇元步虚章》一卷，《灵宝步虚词》一卷，《步虚洞章》一卷，《必然论》一卷，《荣隐论》一卷，《遂通论》一卷，《归根论》一卷，《明法论》一卷，《自然因缘论》一卷，《五符论》一卷，《三门论》一卷，《陆先生答门道义》一卷，《陆先生黄顺之问答》一卷，《太上洞玄灵宝众简文》一卷，《洞玄灵宝五感文》一卷，《陆先生道门科略》一卷，《太上洞玄灵宝授度仪》一卷，《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯烛愿仪》一卷，《灵宝道士自修盟真斋立成仪》，《金箓斋仪》，《玉箓斋仪》，《九幽斋仪》，《解考斋仪》，《涂炭斋仪》，《三元斋仪》。多数是斋戒之类。^①系统纂成斋戒科仪，是陆修静对道教的最大贡献。

陆修静的再传弟子陶弘景，也是道教史上的著名人物，他对道教理论、医药、炼丹都有一定造诣，在道教中很有影响。他的一项重大“功迹”是分出神仙的等级、品位，构想出一个等级森严而又宏大细密的神仙谱系。在这个神仙世界中，“三清九宫，并

① 参看陈国符《道藏源流考》第43页著录陆修静著作。

有僚属”^①其具体的展现,就在《真灵位业图》中。陶弘景的另一个重要“功迹”,是将丹鼎、符箓派的思想结合起来。他所属的上清派,以存想为主,兼行符箓,他又是当时著名的炼丹家,在从事炼丹活动的同时,写有《合丹法式》等书,对炼丹理论的发展起过一定作用。

道教在南北朝时期取得那么重要的进展,并不仅仅由于帝王的支持。首先是取决于道教有利用的价值;因为,仅有帝王的利用是无法“钦定”出道教理论的。皇帝的崇奉是在道教理论创出之后。道教在南北朝获得进展,还因为得到当时文化发展的推动。

南北朝三百余年间,宗教气氛一直弥漫着整个社会,道教与佛教一起得到较大的发展。在一个分裂的时代,最容易滋生宗教情绪。传统的儒学已不能控制思想界,学术领域一度出现了较为自由的局面。儒家经学、老庄玄学、佛学、道教都能在社会上共存,这又是道教与佛教能与儒教鼎足而立,合称三教的重要条件。

道教发展的又一个重大条件,是借鉴佛教和尽力吸取儒学伦理观和等级观。佛教始入中国,尚依附于道教,称佛道。南北朝时,佛、道常起争端,甚者相互毁伤。但二教之间相互斗争之外,又相互吸

^① 《中国道教思想史纲》。第一卷,四川人民出版社,1980年版,第297页。

取。就宗教理论、仪规、戒律等方面的完备来说，佛教超过道教，因为佛教创教比道教早得多，而且佛教形成于宗教气氛极其浓厚的古印度，可资其它宗教吸取、借鉴的东西较多。佛教传到中国，不久就对中国的民间宗教产生影响。两晋南北朝时期，佛教迅速蔓延开来，道教则从其吸取养料。如五斗米道亦有“劫数”的理论，即是明显的例证。对此，历代佛教徒多有不满，加以揭发。如葛洪孙葛巢甫的《灵宝度人经》虽居《道藏》之首^①，但此经夹杂着不少佛经内容，有些字句还夹有梵音。《度人经》对此也不甚讳言：“道言此诸天中大梵隐语，无量之音，旧文字皆广长一丈，天真皇人背书其文以为正言”。《度人经》在道教史上地位很重要：它以演说元始天尊开劫度人起首，主要内容是讲科仪、斋法、符术、教戒等等。陆修静制订科仪，主要就是依据此经。这是南天师道的情形。至于寇谦之改革后的天师道，与世礼相准，也可以看到佛教的影响。陈寅恪曾在《崔浩与寇谦之》一文中详考寇谦之与佛教的关系，指出“六朝格义之风盛行，中国儒家之礼，与天竺佛教之律，连类似相，视为当然。”寇谦之曾经模袭当时输入的佛教律藏。这一意见是有道理的。所以从道教的科仪戒律上看，无论南北天师道，都受到佛教的影响。应当指出，道教吸取佛教，是在佛教势

① 关于灵宝经出于谁手，学术界说法不同，此取陈国符《道藏源流考》的观点。

力膨胀的形势下，一半是出于被迫，一半是受了启示。这只要看寇谦之革去的“男女合气之术”即可明瞭，此术从来就是佛教攻击道教的口实。除此之外，在道教的基本理论方面，受佛教影响的还有不少。陶弘景的《真诰》中有不少类似佛教的戒条，如地狱转生等内容，所以朱熹说《真诰》的“《道授篇》却是窃《四十二章经》之意为之”，“至如地狱托生妄诞之说，皆是窃他佛教中至鄙至陋者为之。”^① 陶弘景临终时的遗令更生动地说明了他深受佛教影响、企图佛道兼修的情形。其“遗令”说：“既没不须沐浴，不须施床，止两重席于地，因所著旧衣，上加生絨裙及臂衣靺冠巾法服。左肘录铃，右肘药铃，佩符络左腋下。绕腰穿环结于前，钗符于髻上。通以大袈裟覆衾蒙首足。明器有车马。道人道士并在门中，道人左，道士右。百日内夜常然灯，旦常香火。”^② 道教的丧仪与佛教的装束混合在一起，表现在信仰上、理论上都深受佛教影响。至于道教吸取儒家的东西，只要看寇谦之与崔浩的联盟、陶弘景《真灵位业图》中的神仙等级，就可了然。总之，道教在南北朝时期的重大发展，一方面与中国儒家思想有关，一方面又与外来的佛教有关。

南北朝的文化交汇为隋唐文化的大发展奠定了基础。隋唐文化一方面明显地继承着六朝，一方面

① 《朱子语类》卷一百二十六。

② 《南史》卷七十六。

又超越了六朝。唐代是中国封建社会鼎盛的黄金时代，封建文化空前的灿烂光辉。到了宋代，在继续高涨的生产力的推动下，经济繁荣，文化发展，在不少领域——科学和文艺出现了新的流派，而作为统治的思想，正开始向更精致更完备的阶段过渡。在这样的背景下，道教的理论发展也达到了峰巅。这种势头一直延续到元代前期的全真教。

这一时期，道教的炼丹术发展到很高阶段，内外丹术从实践到理论都有一系列的进展。外丹术从汉代历经魏晋南北朝，到唐代最为盛行。这与统治者妄求长生有关，不过也与唐代经济的强盛有关。由于外丹术的发达，唐代有关外丹术的著作成批出现。梅彪《石药尔雅》的问世，就是一个极好的标志。这部道教金石药辞典正是为适应炼丹术的兴盛而撰写的。但外丹术在社会上影响一大，它的弊端也就充分暴露了出来，被金丹毒死的人多了，一心向往长生不死的统治者对金丹也就不敢轻易尝试了。所以入宋之后，外丹术衰落，但宋代前期，黄白术却仍有相当的市场。不过，在丹术的发展史上，最主要的是内丹术的兴起。内丹术渊源于魏伯阳的《参同契》，而《参同契》的丹术还有更古老的渊源。它兴起于隋唐，完成于两宋。宋代张伯端的《悟真篇》竟可与号称丹经之祖的《周易参同契》并列为内丹最主要经典。它的出现，对宋以后道教的发展影响极为深远。现《道藏》中有内丹书籍一百多种，除少数几种外，基本上都是唐、宋及元前期的著作。元后期及明人

著作也有一些，但已很少创见了。

道教的斋醮科仪在此时期也有重要发展。例如五代杜光庭对道教的忏仪整理和收辑下了许多功夫。《道门科范大全》等一系列的著作问世，使得道教斋醮科仪更加定形化、系统化，也逐步世俗化。

这一时期，又是道教学者辈出的时期。如唐代孙思邈、成玄英、司马承贞、吴筠，五代、北宋的杜光庭、陈抟、张伯端以至南宋的白玉蟾，金代王嘉，金元之际的邱处机等等，人材辈出。孙思邈对中国医药的贡献，陈抟在《易》学史上的地位，都是在中国古代文化中影响深远的；司马承贞、吴筠在道教理论上的建树，张紫阳、王重阳、白玉蟾、邱长春等一大批人对内丹术的阐发研讨，对道教本身的发展都起过重大的作用；成玄英、杜光庭的《老子》、《庄子》注疏也为历来的老庄研究者所重视。

这段时间道教不仅在理论、科仪、丹术等方面都有重大发展，自唐迄元，道派的创立也较频繁。就宋金元而言，金丹派有道教南宗和全真道等新创的道派。符箓派阁皂山、茅山、龙虎山是三个大宗，北宋时出现的神霄、清微、净明等则是新派，其中神霄等派的雷法，也产生过久远的影响。至于金代至元代先后出现过的真大、太乙、混元诸派，虽然历时不长，但在当时的道教界，却占有相当重要的地位。

上述种种，都反映了道教兴旺发达的局面。

这种局面的形成，有其重要的文化背景。

唐宋两代的君主，都曾到道教中去攀祖宗，唐代道士女冠甚至一度隶宗正寺，认做皇帝的本家。宋徽宗自称教主，道教的兴盛都有最充足的条件。不过，唐宋道教的全面发展，还有深厚的文化背景。

唐代是封建文化的灿烂时期。唐诗的兴盛和禅宗南宗的出现可以看作两个显著的例子。前者是文学发展的大事，后者是宗教和学术发展的大事。佛教在中国的传播和扩张，其实是一个逐步中国化的过程。而真正达到中国化的佛教宗派，有天台宗、华严宗、禅宗，它们都是隋唐时出现的。禅宗南宗在唐前期成熟，是佛教中国化完成的里程碑。唐代文化政策较为宽松，在唐武宗以前，基本上没有发生过因所谓异端邪说而兴的文字狱。原来的儒、佛、道得到尊重不用说了，就是新来的景教、袄教、摩尼教、伊斯兰教都受到不同程度的宽待，天竺、伊朗的音乐，朝鲜、缅甸的乐舞，一概为我所用。封建全盛时期在文化上也有兼容并包的博大景象。在这样的环境下，道教有人另辟蹊径、开创新说，是自然而然的事了。

及宋，中国封建社会虽然开始向后期转变，但生产力在继续高涨。文化发展的势头仍然很猛。文学、科技等等都有所创新。同时，随着社会行程的转变，在文化上，尤其在学术思想上开始了必要的调整。最显著的，就是唐代兴起的三教合一思潮在宋代得到了普遍的响应。正是这种状况，使道教呈现出新气象。其时，道教注意吸收儒、佛思想成果，

尤其是大量地吸收禅宗思想。这种吸收，与六朝时对佛教的模仿不同，侧重于理论上的融合。司马承祯的《坐忘论》已经明显地有了这种倾向，张伯端，王嘉就在融汇三教上更显得得心应手。如果说唐文化有博大气象，那么宋学术更有精微的特点。儒学发展到理学就是最好的例证。所以宋以后的道教理论不象唐那么各抒创见，但却方向明确，研讨不断深入。以内丹学说为例，发展的线索最为清晰。

唐宋以来的道教的兴盛，一直保持到元代初期。

不过，元代初期虽然全真教极受皇帝赏识，但总的来说，元代佛教势力大大超出道教。在佛道斗争中，道教徒连续败北，元宪宗时还下令焚毁道经，元世祖至元十七年又校对道、释，道士再败，结果在至元十八年竟焚毁《道藏》，只有《道德经》因张留孙的请求才免焚。这次事件，表明道教在元统治者的心目中地位已降至最低点。道士在佛道争论中，一再败北，也说明全真教掌门人早已不及其祖师的学问渊博、德高望重了，道教已自呈颓势。道经焚毁后，道教理论的传授、研究遇到了极大的困难。所以，从元代开始，道教走下坡路了。到了明代，虽然全真，正一仍号称两大道派，但全真在社会上的影响早已衰微，正一以江西龙虎山为首，势力也大不如前。从道教理论上说，无论全真还是正一，都没有什么创新。明代正统年间辑成《道藏》，万历年间又有《续道藏》，是明代道教留下的重要遗产。不过，《道教》所辑，绝大多数是前代道教经典。以后

刊《道藏辑要》《再续道藏》，以及《道教精华录百种》，收辑明清时代的道教著作不算少，但已远不能与《道藏》相比。明代中期，一部分上层道教徒取得皇帝的信任，曾经红极一时，但朝臣对他们极为不满，海瑞等人都曾冒死上谏，痛斥道士的邪佞。清代修《明史》，将嘉靖年间那批蛊惑人主的道士邵元节、陶仲文辈列入《佞倖传》，表明了清代人对他们的评论。事实上，这批道士都是不学无术的骗子。所以明代部分君主的崇道教与唐宋两代的结果不同。唐宋两代的崇道，尽管也出现了一批走终南捷径的佞倖之徒，但总的来说，是大大促进了道教理论的发展，道教内部的派别也有所更新。明代则不然。明代出现的一些道教著作，着重总结前人的成果。如伍守阳的《仙佛合宗语录》等，就是重要的内丹著作，朱元育，刘一明，董德宁诸人，在道教理论的总结阐发上也有不少贡献，但很少自己的创见。值得注意的是，明清时代道教在社会上较有影响的是正一派，但理论总结的著作却主要是全真派所撰。

道教素以超出世表、不落权荣为标榜，然而作为衰落时期的道教恰恰出现了汲汲于名利、权势的情形。如张道陵四十三世孙张宇初，“建文时，坐不法，夺印诰。成祖即位，复之。宇初尝受道法于长春真人刘渊然，后与渊然不协，相诋讦。”^①更有甚者，是张元吉与张彦颢。“宪宗立，元吉复乞加封，

① 《明史》卷二百九十九。

改太元君为太夫人，以吏部言不许，乃止。初，元吉已赐号冲虚守素昭祖崇法安恬乐静玄同大真人，母慈惠静淑太元君，至是加元吉号体元悟法渊默静虚阐道弘法妙应大真人，母慈和端惠贞淑太真君。然元吉素凶顽，至僭用乘舆器服，擅易制书。夺良家子女，逼取人财物。家置狱，前后杀四十余人，有一家三人者。事闻，宪宗怒，械元吉至京，会百官廷讯，论死。于是刑部尚书陆瑜等请停袭，去真人号。不许。命仍旧制，择其族人授之，有妄称天师，印行符篆者，罪不贷。时成化五年四月也。元吉坐系二年，竟以夤缘免死，杖百，发肃州军，寻释为庶人。”^①如此等等，都是衰颓中的道教必定出现的现象，而它的出现又加速了道教的衰颓。

到了清代，则更不景气。首先是皇帝对道教兴趣极淡。梁绍壬曾记清高宗御制诗：“御史有以沙汰僧道为请者，朕谓沙汰何难，即尽去之，不过一纸之颁，天下有不奉行者乎？但今之僧道，实不比昔日之横恣，有赖于儒氏辞而闢之，盖彼教已式微矣。且藉以养流民——分田授井之制，既不可行，将此数千百万无衣无食游手好闲之人，置之何处？故为诗以见意云：‘颓波日下岂能迴，二氏于今亦可哀。何必闢邪犹泥古，留资画景与诗材’。”^②道教的衰颓已成不可逆转之势，皇帝觉得既无利用的大价值，也

① 《明史》卷二百九十九。

② 《两般秋雨盦随笔》。

无阙除的必要，不如让它留着作为装点风景的遗迹。其次，在一般士大夫以及民众的心目中，道者的威望也大大降低了。《明史·方伎传》说：“张氏自正常以来，无他神异，专持符篆、祈雨驱鬼，间有小验。顾代相传袭，阅世既久，卒莫废去。”这也是明、清时一般士人的看法。在一般文人那里，对道教的信仰早已远不如昔。“龙虎山在贵溪西南八十里，高峰插云，两崖对峙，若龙虎然。汉张良八世孙张道陵修炼之所，道书二十二福地也。道陵道成，去蜀子青城山杀鬼上升，今山中亦有飞升台。其所遗经篆符章与剑印以授子孙，代号天师，阅世之后，多有灵验。说者谓其印剑之神，非子孙道术也。”^①就是说在一般人看来，龙虎山道教只不过仗着剑印的余威。清代恽敬就不客气了，直斥“真人府所以惑人者印也”^②。不过据他说真人府印中有三颗都作“阳平治都功印”，倒还是张鲁据汉中时的旧号，与《广志译》倒是可以相互引证的。

道教为什么在元以后衰落下来，原因虽然复杂，但与整个封建文化走向衰落有关。值得注意的是，不仅是道教，就是佛教和儒学也都衰落了。经过宋代的文化调整产生了理学，明清理学对思想界的统治达到最严密的地步。理学的统治不仅一般地压抑着其他学术的发展，而且本身也凝固化了。明代八股

① 《广志译》卷四。

② 《大云山房文稿·初集》卷一。

取士，学人非程朱不敢道。明中叶有王阳明一派崛起，但既不代表理学正统，嗣后不久即走向末路。清前期，虽然有皇帝钦命编著的《性理大全》之类的书出现，但都是汇综前人著作，本身没有什么创造。佛教的情形更糟，明清两代几乎没有值得称道的有创造思想和著作出现。不过，最糟的还是道教。

第二节 三教之一

道教的荣衰是与中国东汉以降的古代文化变迁同步的。但道教在中国文化发展中并不是消极地吸取养料以扩大自己，而是一支独立的文化力量，这支力量有自己的特点，也有自己独特的承传，及其保证这种特点与承传的教派组织。因此，才能与儒佛鼎立，合称三教。

三教鼎立大致是从东汉历南北朝而逐步确立的。这不是一朝一夕的事，也不是某一封建帝王钦点的结果，尽管封建帝王对三教的利用是促进三教发展的重要因素。

东汉以前，中国社会中无所谓三教^①。佛教初入中国没有多大的影响。它当时被视为佛道，仅是方术的一种，被混在初期的道教中。道教起于东汉，

① 汉班固《白虎通义》卷三有“三教”的名目，指的是夏“忠”、殷“敬”、周“文”三种不同风格的政治教化，与我们这里讨论的对象不同。

东汉末年才成为一股社会政治和文化势力。然而不久它的主要教派遭到镇压。据生活于东汉末的牟子博说，自己“虽读神仙不死之书，抑而不信，以为虚诞。是时灵帝崩后，天下扰乱，独交州差安。北方异人，咸来在焉。多为神仙辟谷长生之术，时人多有学者。牟子常以五经难之，道家术士，莫敢对焉。”他信佛，“世俗之徒多非之者，以为背五经而向异道”。可见，东汉末信道教的远比佛教徒多，信佛教的还受到“世俗之徒”的非议。但是，道教、佛教与儒学的关系，已经引起讨论了。不过，《理惑论》中谈到的佛、老、儒三家，与后来说的儒、道、释是两码事，尽管牟子说自己，“锐志于佛道，兼研《老子》五千文。含玄妙为酒浆，玩《五经》为蓍簪”，而书中宣扬佛教的文字，往往引《老子》及儒家经典。道教是被排斥在老子的学派之外的。牟子认为：“老子绝圣弃智，修身保真，万物不平其志，天下不易其乐，天子不得臣，诸侯不得友，故可贵也”，神仙不死的方术与老子根本无关。他也将道教的神仙之说与佛道比较，“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，涓涔之与江海；比其文，犹虎鞞之与羊皮，斑紵之与锦绣也。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，无为之所不赏，焉得同哉。”其实，佛教在东汉时，社会影响并不大，象牟子这样力求与道教划清界限的佛教徒恐怕也不多。

到了东晋,情况才起了变化。清钱大昕提出“释道俱盛于东晋”^①是正确的。东晋已经出现了不少天师道的世家,而且其中不少是官僚贵胄。《晋书·何充传》:“于时郗愔及弟,具奉天师道,而充与弟准崇信释氏。谢万讥之云:‘二郗谄于道,二何佞于佛’。”道与佛对举,说明当时道教与佛教已经泾渭分明,而又都在统治者中寻得不少信徒。同时,在民间又爆发过孙恩、卢循领导的农民起义。道教在社会上的势力已不可忽视。及《魏书》首次列入《释老志》,道教与佛教是分清了,道教与道家却又混淆了。这种情形表现了南北朝时期一般人对道教的想法。以后中国文献中常称二氏和佛老,老指道教,道家的著作反而归并在其中了。这样,佛道与儒并列成了三种基本的教化手段^②。在南北朝时的人看来,“百法纷凑,无越三教”。^③三教优劣、先后等问题,经常引起争论和研讨,有时闹到皇帝亲自出来表态。《北史·周高祖记》载:“十二月癸巳,集群官及沙门、道士等,常升高座,辨释三教先后。以儒教为先,道教次之,佛教为后。”就是显例。总之,南北朝时儒、道、释三教并列的格局已经形成。道教三教之一的地位,大致上一一直保持到古代文化的结尾时期。

① 《十驾斋养新录》卷十八。

② 三教又称“三圣人之教”,系指三种不同的教化手段,与我们今天所说的宗教含义有别。

③ 《华阳陶隐居集·茅山长沙馆碑》。

三教的问题，是中国封建统治者必须处理好的文化问题，也是重大的政治问题。尤其隋唐以后，问题更为突出。历朝统治者出于自己的需要，或重儒、或佞佛、或谄道，但对三教总是调停的多，也就是对三教综合利用的多。扶植一派而企图灭掉另一派的，总是少数，即使少数皇帝这样做了也不能完全达到目的，三教鼎立的局面依然故我。

三教问题，也是封建知识分子无可回避的问题。封建社会的大多数知识分子一般总以儒家思想为本，但如前引谢万所讥“谄于道，佞于佛”的不知凡几。也有不愿与佛、道纠缠的知识分子，但往往无法与它们绝缘。如南朝著名诗人陶渊明曾说过：“吾不能为五斗米折腰，拳拳事乡里小人邪！”^① 历来是安贫乐道、不屑于些须俸禄而周旋官场的佳话。但据考证，这句话的原意是不肯对“五斗米道下腰鞠躬”，原因是，当时他的上司正是五斗米道的虔诚信徒王凝之。与此同时，庐山东林寺僧人慧远又邀请他加入莲社，也遭到渊明拒绝。他的《形、影、神》诗可以说是反对宗教迷信的宣言，诗大约是为了直接驳斥慧远的《形尽神不灭论》而作，但序中说：“贵、贱、贤、愚，莫不营营以惜生，斯甚惑焉。”^② 显然五斗米道的“惜生”也在批判之列。不过，象陶渊明这样的文人在封建社会是很少的，况且他所处的还

① 《晋书·陶潜传》

② 《陶渊明集》卷三。

只是三教鼎立的初期。隋唐以后，儒、道、释基本囊括了封建社会的全部文化，渗透到文化的各门类和社会生活的各个侧面。高唱三教归一的不用说了，就是专主一教的也不得不对其他的一教或二教有所评论，有时还有所汲取。排斥道教与佛教的甚至还不得不与黄冠佛子往还。韩愈排斥佛老那么坚决，但与僧道的应酬文字还是难免有一些。其中如《赠译经僧》：“万里休言道路赊，有谁教汝度流沙。只今中国方多事，不用无端更乱华。”简直在赶这位外国僧人回老家。然而也有态度和善友好的时候。《广宣上人频见过》说：“三百六旬长扰扰，石冲风雨即尘埃。久惭朝士无裨补，空愧高僧数往来。”广宣上人的到来，似乎为这位尊孔卫道的元勋减轻些烦恼。至于他被贬时与高僧大颠往还，更被后人常常提起。宋代李觏褒扬儒学而抑低佛老，但他的文集中却有《重修麻姑殿记》、《真君殿记》、《太平兴国禅院什方住持记》之类的文章。说他应酬之作也罢，说他违心之论也罢，总是无法摆脱与二氏的因缘。因为文化是以人为中心的。三教不是抽象的思想，而是各由一定的人信奉着、携带着和实行着。而人是复杂的，学术思想不同，不妨碍交朋友；所奉学术相同，也保不定反脸相向。人的社会关系又是多种多样的，三教中人就遍布在这种社会关系中，完全避开，只有脱离这种社会关系才可能。

儒、道、佛三教支配思想界久而不衰，新的异端思想要表现自己，除非标新立异。五代时的邓牧

被称“三教外人”。清代郑板桥有诗曰：“英雄何必读书史，直搥血性为文章；不仙不佛不贤圣，笔墨之外有主张”。^①不过他们虽然有三教思想容纳不了的“主张”，却毕竟不能整个儿抛却三教的影响。即以板桥而论，何尝没有点仙风道骨？又何尝不带一点禅家气息？他的《道情》在道教散曲的发展史上还颇有地位。

三教鼎立的情形，当然也深入到市井小民的精神生活里，所以在宋元之后逐步发展起来的话本、笔记以至长篇小说里，往往可看到三教思想和故事的投影。即如神魔小说《三宝太监西洋记》开卷就说：“唯万物林林总总，亿千万劫，便又分个儒家、释家、道家、医家、风水家、龟卜家、丹青家、风鉴家、琴家、棋家，号曰‘九流’。这个九流中间，又有三个大管家：第一是儒家、第二是释家，第三是道家”。又说“道教大行于东土，和儒释共为三教”。这是代表所谓“市井细民”的一般看法。事实上，一般民众对“天地君亲师”果然恭敬礼拜，而对佛道三教的菩萨神仙也一样烧香叩头，大家如此，做起来并不觉得有什么不自然。唐宋以后，一般的读书人也这样做。总之，三教鼎立是中国封建社会文化的基本格局。

从三教之一的角度来观察道教，道教是具有本身特定的内容和形式，有着绵延不绝的传统文化

^① 《郑板桥集·偶然作》。

系统。它在封建文化中发挥着自己独特的作用。

道教与其他宗教诸如佛教、景教、袄教等，自然不乏共同之处，但更多的是不同之处。道教是信仰神仙的。这种神仙信仰与佛教的涅槃大不相同。佛教的跳出轮迴，纯以精神上的极度沉静、在精神上消除一切差别为根本途径。它以否定客观现实世界为其修道宗旨。但道教的神仙信仰是以长生不老、白日升天甚至拔宅飞升为号召的。这种基本教义，在两千余年的发展过程中，有各种表现形态，但对于封建社会中上至“真命天子”、下至役夫走卒都会有程度不等的吸引力。尤其是王公显贵中的某些人物，妄想将世间的荣华富贵搬到天上，传之永久，对道教的丹药自然有特别嗜好。这是帝王将相常常支持道教的心理因素之一。

至于一般封建士大夫，不少抱着达则兼济天下、穷则独善其身的思想。在汲汲于问世的同时，也给自己留一条退路。道教的神仙出世、服食修炼等等，为之提供了这样一条归隐的途径。而且，官场奔竞、争权夺利，难免失意，失意时又未免后悔为功名利禄所累，肠内燥热所以需要有一帖清凉剂，常常服用，荡涤心火。道教正是这样一服妙药。赵孟頫对此有切身体会，所以精辟地说道：“人之生也，自非圣贤，莫不有所役，或役于名，或役于利，大有所求则大役，小有所求则小役，总总如也。割去世累，优游恬淡以求自适，虽未为无所求，其视汲汲于名若利；匍匐颠仆于污秽之途，规毛发衣食以姬

煦妻子，相去岂不远哉^①”，这是某些士大夫能对道教产生好感的原因。生活道路的坎坷使知识分子需要在心理上求得平衡，入世、用世的思想需要用出世退隐的思想加以补充；对于过分扩张的名利权势欲，需要用道教禁欲主义的圣水稍加洗涤，浸熄心火；十分现实，十分卑下的生活追求，需要用高蹈出世，绝利无名的无可企及的美德涂上清高的色彩。至于少数在朝代兴革之际，不愿与新朝合作的遗民，某些对恶浊社会不满的人士，隐于道教，以示自己无心用世；一般则出于无奈，或者只做为掩护，那又是另一回事了。

道教对社会文化的另一个明显的作用，是劾神役鬼、捉妖禳解及符水治病之类的方术。在民间有广泛的影响。《夷坚志》载：“绍兴初，湖州卞山之西，有沈崇真道人者，得真武灵应圣像，因结庵于彼奉事之，仍持符水治祟疗病，效验殊异，而民俗皆呼为真人。后增建一堂，买度牒为道士，其徒从之者数十辈。忽有红光四道，起于堂后，近视则无所睹。沈旬曰，试于光处掘地，获有青石，长三丈，阔尺许，上刻天关地轴相交，两日光彩浮动。遂砌一龛。自是士女敬信，益倍者时，共为移远乡废‘无峰观’额以标其宇。沈守约丞相当国，奏赐额曰‘佑圣宫’。崇真既没，今厥孙住持云。”这个沈崇真原来不是道士，因为能用符水治病，所以被人们呼

① 《赵孟頫集·南泾道院记》。

为真人，说明对道教真人有治病的法术一般民众早已深信不疑。道教的神也往往在民间的信仰中占据重要地位，从而对民间的信仰习俗起着一定的指导作用。

道教在封建社会里之所以能持久地存在，还在于它相当完善地勾勒了封建神权的体系。毛泽东在《湖南农民运动考察报告》中指出：“中国的男子，普通要受三种有系统的权力的支配，即：（1）由一国、一省、一县以至一乡的国家系统（政权），（2）由宗祠，支祠以至家长的家族系统（族权），（3）由阎罗天子、城隍庙王以至土地菩萨的阴间系统以及由玉皇上帝以至各种神位的神仙系统——总称之为鬼神系统（神权）。至于女子除受上述三种权力的支配以外，还受男子的支配（夫权），这四种权力——政权、族权、神权、夫权，代表了全部封建宗法的思想制度，是束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳索。”四大绳索中的神权虽然是虚幻的，却是封建的经济、政治在宗教中的反映，决不仅仅是几个人捏造出来的。在具体表现和构筑神权时，佛教与道教都出过大力。道教因为是土生土长的，与中国的礼俗结合更为紧密，所以在编造神权体系的过程中，“贡献”也就更大。玉皇、城隍、土地，都是道教中不同品位的神，阎罗王原是佛教的东西，后来被道教吸收过来。

道教能够持久地存在，首先在于它有上述种种儒、释所难以代替的功能，当然同时还得力于它的

教派组织与传承方式。宗教教义和世界观是一种社会意识形态，有特殊的载体。“皮之不存，毛将焉附”，离开了一定的载体，它的存在是不可思议的。道教在初创时，楚王英“斋戒三日，与神为誓”，传承方式大约还不是很严的。五斗米道、太平道的徒众甚多，授法大约也不会太严格。但五斗米道的传授法在魏晋以后开始严格起来。如东晋的天师道往往形成世家，并且每一代的授受都清晰可查。丹鼎派的传法就更严格了。这是因为道士人人都以为自己得到千古不传的秘方，非得让人与自己发誓赌咒，结成生死不渝的徒属关系，才传授经篆丹诀。葛洪说：“道家之所至秘而重者，莫过于长生之方也。故血盟乃传，传非其人，戒在天罚。”^①他自己为求得郑隐的丹经，“亲事之，洒扫积久，乃于马迹山中立坛盟受之，并诸口诀之不书者。”^②后世的传授道录更有一套严格的仪式。

南北朝时，道教经过寇谦之的改革，陆修静的完善，仪规诫律更加完备。南、北天师道形成各自道派，每派都有自己绵长的传法世系。至于符篆派的江西龙虎山一派即张天师一系依血统关系世世相传，又是在中国宗法社会中特有的现象。道教的传法世系尽管形成很早，但开始时没有禅宗似的五祖六祖一类的称谓。宋以后道教才吸取了禅宗的方式，

① 《抱朴子内篇·勤求》。

② 《同上·金丹》

构建自己的各代祖师法系。宋、金时道教南北宗各有自己的传授法系。南宗以张伯端、石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾为五祖，全真道即北宗以王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘操、王重阳为五祖。其实全真的创始人是王重阳(嘉)，前面的世系是追述的。南宗源于张伯端，上面的世系也是后来才加入的。但王重阳以后，七真的世系确实清晰可数。张紫阳之后，南宗的世系也清晰可考。(俞琰在《席上腐谈》中提出一个看法：“张紫阳《金丹四百字》、石杏林《还源篇》，其文辞格调与(白)玉蟾所作无异，盖玉蟾托张石之名为耳。陈泥丸《翠虚篇》亦是玉蟾所作。”不仅南宗的传法世系有问题，那些挂在各人名下的著作也都是白玉蟾伪造的。但俞琰只从文章格调上立论，没有其他直接更有力的证据，恐怕难以成立，有臆测之嫌。)全真道在五祖以后，北七真都有自己的法系。以邱长春的龙门派为例，从元一直传到当代。到“理”字辈的道长已是二十二代。这样一种传法世系是道教作为贯穿封建社会的三教之一的组织保证。

正因为如此，道教才能够与儒、佛鼎足而立，它的社会作用远远超出宫观之外，对整个封建文化或多或少、或明或暗地起着一定程度的支配作用。

封建社会的三教都是维护封建制度的上层建筑，都反映着同一个经济基础。不过三教之间既有思想上的差异，又有争夺政治社会地位的斗争。因此，它们之间的关系又是错综复杂的。以三教并立

的格局确立起，便出现“道士与道人战儒墨，道人（僧）与道士辨是非”^①。所谓儒墨，其实只有儒。南北朝时墨家早已成为绝学，儒墨之墨是虚衬，儒才是实指。总的来说，儒学是社会、政治学说，不是宗教，道教与佛教才是宗教。但儒与道都是中国土生土长的，而佛是外来的，所以，儒道与佛之间又存在着夷夏文化之争。一般说来，道教与儒家关系毕竟比与佛教的关系要好些。而且，道教徒中不少人儒道兼修。葛洪就很有代表性。他的主要著作《抱朴子》，“其内篇言神仙方药、鬼怪变化，养生延年、攘邪却祸之事，属道家。其外篇言人间得失，世事臧否，属儒家”。^②道、佛都有出世的一面，不过道教一般并不象佛教那样毁弃伦常，同时，道教的社会影响也不及佛教那么大，所以即使是排斥庄老的儒家学者，也以佛教为主要对手。道教在社会上的主要敌手，宋代以前还是佛教。

佛教初入中国，是依附于道教的，一般将之视为道术的一种，称为佛道。东汉又有老子化胡说。襄楷上疏中就提到“或言老子入夷狄为浮屠”，以后西晋道士王浮还造有《老子化胡经》，就是摭拾一些此类的传说，以证明道教先于和优于佛教。开始时，这种情形是有利于佛教在中国流行和扎根的。但东晋以后，佛教在中国社会已扎下根，南北朝时尤其趁

① 张融《门律》，引自《南史》卷七十五《顾欢传》。

② 《抱朴子外篇·自叙》。

随着社会混乱、民族斗争尖锐的条件而迅速膨胀，随之也就对道教的化胡说不堪容忍，佛教双方明争暗斗，逐步走向公开。

在历史上，佛道二教的斗争有时闹到非常尖锐的地步，甚至借助政治权力相互毁弃。扶道灭佛的大事件就有北魏太武帝的灭佛、唐武帝的会昌灭佛；崇佛抑道的事件，有北齐的灭道、元代的焚毁《道藏》等等。

不久，以统治者来说，多数还是同时利用儒、道、佛三教的。调停三教的方针还是占据了主导地位。这里有两个显著的例子。一个是梁武帝。“武帝弱年好事，先受道法，及即位，独自上章。朝士受道者众。三吴及海边之际，信之愈甚。”^①陶宏景曾因支持他的登极而受到礼遇。天监三年（公元504年），梁武帝下诏舍道归佛。自称“弟子经迟迷荒，耽事老子，历叶相承，染此邪法。”^②并宣布佛教为国教。他曾四次舍身佛寺，大臣们化了大量钱财将他赎回来。但是，他仍与陶弘景书敕相望。天监十二年招弘景来都，但弘景以疾辞。十三年为陶营建朱阳馆。同时，又令衡山道士邓郁之合丹，“未尝决绝道法”^③。梁武帝同时又提倡儒学，认为“二汉登贤，莫非经术，服膺雅道，名成行立。魏晋浮荡，儒教衰歇。风节

① 《隋书·经籍志》卷三十五。

② 《舍道归佛文》载《广弘明集》。

③ 陈国符：《道藏源流考·梁武帝奉道》。

罔树，折此之由”^①。归佛而不灭道，同时崇儒，是梁武帝的重大文化政策。另一个更为典型的例子是唐太宗李世民。李唐皇室早已认老子为自己的始祖，所以李世民诏令道士位在僧尼之前。但李世民在下诏之后，又跑到宏福寺作解释，以争取僧徒的理解和支持。据释道宣《集古今佛道论衡》载：

“帝谓僧曰：‘比以老君是朕先宗，尊祖、重亲，有生之本，故令在前。师等大应恨恨！’

“寺主道懿奉对：‘陛下尊重祖宗，使天下成式，诏旨行下，咸大欢喜，岂敢恨恨！’

“帝曰：……自有国以来，何处别造道观？凡有功德，并归寺家。国内战场之始，无不一心归命于佛，今天下大定，唯置佛寺。朕敬有处，所以尽命归依。师等宜悉朕怀！彼道士者，止是师习先宗，故应在前。今李家据国，李老在前；若释家治化，则释门居上。……是弟子意耳，不述不知’。”^②

对于在自己面前公开诋毁道教和老子的法琳，唐太宗虽然加以惩处，但也未处极刑。原因就是他在崇道的同时还要利用佛教。至于他对儒学的提倡，也是十分重视的。他才登位，就设弘文馆以纳儒士，“贞观二年，诏停周公为先圣，始立孔子庙堂于国学，稽式旧典，以仲尼为先圣，颜子为先师，两边俎豆干戚之容，始备于兹矣。是岁大收天下儒士，赐

① 《梁书·武帝本纪》。

② 道宣：《集古今佛道论衡》卷丙；《大正藏》卷五二。

帛给传，令诣京师，擢以不次，布在廊庙者甚众。学生通一大经已上，咸得置吏。国学增筑学舍四百余间，国子、太学、四门、广文亦增置生员，其书、算各置博士、学生，以备众艺。太宗又数幸国学，令祭酒、司业、博士讲论，毕，各赐以束帛。四方儒生负书而至者，盖以千数。俄而吐蕃，及高昌、高丽、新罗等诸夷酋长，亦遣子弟请入于学。于是国学之内，鼓篋升讲筵者，几至万人，儒学之兴，古昔未有也”。^①孔颖达的《五经正义》就是在政府的支持下撰成的。

梁武帝是佞佛的，唐太宗是崇道的。但他们都知道同时利用三教。以后的朝代多数沿袭同时利用三教的政策。其间虽有唐武宗的灭佛和元的焚毁道经两件大事，但基本上没有逆转统治者调停三教的根本政策。

统治者为什么大部分采取调停三教的政策呢？这自然不能用帝王的好恶来解释，而要从中国的社会特点中找缘由。中国封建社会有特别浓厚的宗法制度的特点。建筑在宗法制度上的政治统治自然必须适应这样一种特点。中国的统治者曾各各试用过各种思想作为政治的指导。秦的法家、汉的黄老之道，都在入选之列。不过在汉武帝独尊儒术之后，人们发现最有效的指导思想还是儒家的思想。因为儒家思想素来自觉地以论证和维护封建的宗法等级制

① 唐·吴兢《贞观政要》卷七。

度为己任。它尽管质朴无华，却比其他任何一种思想都更符合封建社会的现实结构，比任何学术都更有力地领导着中国文化，代表着中国文化的主流。但是一个社会的控制机制是多方面的。统治者为了维持现存制度，必须多方面地寻求和把握控制民众、控制民众与社会的既成关系的手段。其中当然包括文化手段。从文化上说，不同层次，不同地位的人会有不同的需要，对统治者来说，就形成了不同的控制手段。儒学固然是一种主要的手段，但由于它的质朴性，也由于它要求的文化知识的准备较高，在某种情况下，就需要既富有眩惑性又具有广泛的群众性的宗教思想来补充。这就是所谓“神道设教”。“神道设教”作为一种文化上的统治手段素来为历代统治者及其代言人所重视。就连荀况这样著名的唯物主义者也不例外。与古代儒家所提倡的质朴的神道设教不同，道教与佛教是更精致、更系统，对人们思想更有钳制力的人为宗教。我们在前面提到的道教的那些作用，就是儒学所没有的。

南宋理学家陈淳曾论及佛老，有一段话很值得注意：

“老氏说无，要从无而生有，他只是要清净方外之物，以独善其身，厌世俗胶胶扰扰等事，欲在山林间炼形养气，将真气养成一个婴儿，脱出肉身去，如蛇蛻之法。又欲乘云驾鹤，飞腾乎九天之上，然亦只是炼个气轻，故能乘云耳。老氏之说犹未甚惑人。佛氏之说，虽深山穷谷

之中，妇人女子皆为之惑，有沦肌浹髓牢不可解者。原其为害有两段：一般是说死生罪福，以欺罔愚民；一般是高谈性命道德，以眩惑士类。死生罪福之说，只是化得世上一种不读书、不明理、无见识等人。性命道德之说又较玄妙，虽高明之士皆为所误。”^①

陈淳站在辟佛老的理学的立场上我们可置勿论，他说到佛老二氏对社会各个文化层次上的控制作用，却是值得注意的。化得“世上一种不读书、不明理、无见识的人”，即他们那样轻视的社会下层民众，却是儒学难以胜任的。因为“玄妙”而化得“高明之士”，又是儒家所难以抵抗的。所以，儒、道、释三教，是封建社会中三股文化力量，它们后面却联系着一定阶层、一定社会地位、一定文化层次的人。道与佛虽然开始有所谓的“夷夏之别”，展开着明争暗斗，由于统治者的需要不同，二教先后位次也常常移换。但它们在使人就范于现存制度则一，能够控制相当广泛的群众的信仰、思想倾向则一。调停三教，无异于自觉地、多角度地运用文化力量实行社会控制。调停三教也就是调停三教后面的人、控制三教后面的人。这是调停三教的政策在封建社会里占主导地位的根本原因。

在统治阶级调停三教的文化政策之下，儒、道、释三教都得到了发展，而且逐步融合起来。唐以后，

① 《北溪字义》卷下。

就出现了三教合一思潮。白居易《三教论衡》所记就很典型。这是一篇在内道场“对御三教谈论”的实录摘要。据他记述三方参加的有秘书监、赐紫金鱼袋白居易，安国寺、赐紫、引驾沙门义林，太清宫、赐紫、道士杨弘元。说是“戎夏义安，朝野无事；特降明诏，式会嘉辰。开达四聪，阐扬三教”。^①唐帝召集三教人士讨论的用心非常清楚。至于三教讨论的内容，只限于一些基本常识，没有什么深义。试看对道士提的问题：“《黄庭经》中有养气存神，长生久视之道。尝闻此语，未究其由。其义如何？请陈大略。”又问：“法师所答，养气存神，长生久视之大略，则闻命矣。敢问黄者何义？‘庭’者何物？‘气’养何气？‘神’存何神？谁为此经？谁得此道？将明事验，幸为指陈。”^②之所以提出这类浅显的问题来讨论，目的是使对方不觉难堪，最后大家皆大欢喜，以示三教平等，都可为皇上的政治教化效劳。

到了北宋，三教合一的思潮几乎迷漫整个学术界。三教中都有人倡导此说，但也都想以自己的学说为主以融合三教。

就儒林中人而言，北宋神宗时，学术上有王安石的新学，二苏的蜀学和二程的洛学。王安石承认自己看佛老之书，学术上采取的却不多。晚年才与禅僧过从密切，还舍宅为寺。苏轼兄弟是公开提倡三教

① 《白居易集》卷第六十八。

② 《同上》。

合一的。他们不仅和禅宗和尚往来密切，对道教养生学说采撷甚多。而且在学术思想上融汇三教。苏东坡注《易》，就颇有佛老气息，他解“一阴一阳之谓道”时说：“圣人知道之难言也，故借阴阳以言之曰：一阴一阳之谓道。一阴一阳者，阴阳未交而物未生之谓也，喻道之似，莫密于此者矣。阴阳一交而生物，其始为水，水者无有之际也，始离于无而入于有矣。老子识之，故其言曰，‘上善若水’，又曰‘水几于道’。圣人之德，虽可以名，而不阂于一物，若水之无常形，此善之上者，几于道矣，而非道也，若夫水之未生，阴阳之未交廓然无一物，而不可谓之无有，此真道之似也。”^①这里既引有老子的观点，也有禅宗认为佛性无法形容、不著文字言说的影子。苏辙著《老子解》，更进一步将三教学说糅合在一起。他在书后引东坡对此书的评论说：“使战国有此书，则无商鞅，使汉初有此书，则孔子老子为一，使晋宋间有此书，则佛老不二。”将三教合一的特点揭示得十分明白。洛学以及整个理学，都以继承孔孟道统排斥佛老为旗帜，但是理学的各家创始人一般都有“出入佛老”多年的历史，思想上深受二氏影响，并不是什么秘密。以后这种三教合一的思想愈益泛滥。士大夫中鼓吹既多，皇帝也往往首肯。《南村辍耕录》记：“李术鲁翀子翬公在翰林时，进讲罢，上问曰：‘三教何者为贵？’对曰：‘释如黄金，道如白璧，儒如五谷’。上

① 《苏氏易传》卷四。

曰：‘若然，则儒贱耶？’对曰：‘黄金，白璧，无亦何妨，五谷于世其可一日阙哉！’上大说。”总之三教合一的思潮几乎迷漫了整个后期封建社会，而作为官方统治思想的理学本身就是三教合一的产物。

道教中也有人提倡三教合一，尤其是内丹术的几位大家张伯端、王嘉，倡导尤力。张紫阳《悟真篇序》说：“老、释以性命学开方便门，教人修种以逃生死。释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直趋彼岸；如有习漏未尽，则尚徇于有生。老氏以炼养为真，若得其要枢，则立跻圣位；如其未咱本性，则犹滞于幻形。其次，《周易》有穷理尽性至命之辞，《论语》有毋意、必、固、我之说，此仲尼极臻于性命之奥也。”王嘉创全真道，立会必以三教命名，如“三教七宝会”、“三教金莲会”、“三教平等会”都是。他劝人读的经既有道教的《道德清静经》，又有儒家的《孝经》，还有佛教的《般若心经》。他的全真教“其逊让似儒，其勤苦似墨，其慈受似佛，至于块守质朴，澹无营为，则又类夫修混沌者。”^①所以清人方维甸说内丹术“其说旁涉禅宗，兼附《易》理，袭微重妙，且欲并儒释为一之。”^②，越到后来，道教吸收佛儒的内容就越多。元代著名道士杜道坚既“曳杖玄门，问道靖室”，又“纳交名释，载参辟历之禅。”^③

① 《甘水仙源录·陕州灵虚观记》。

② 方维甸《校刊抱朴子内篇序》。

③ 赵孟頫《隆道冲真崇政真人杜公碑》。

道教的神仙与佛教祖师的界限已不那么严格。道教的天妃，在说她的经书前题有：“浦陀胜景、兴化湄州、灵应威德、非常孝感、神道广大、救厄而平波息浪、扶危而起死迴生，大慈大悲救苦救难、敕封护国庇民明著妙灵昭应弘仁普济天妃。”显然与普陀观音相混杂。泰山红门宫原祀碧霞元君，但东院正殿为弥勒佛殿。万历《续道藏》收有《太上中道妙法莲华经》、《孔雀明王经》，经名显系受佛经启示。民间刊本《金刚经》有的题“纯阳祖师(吕岩)注”，是佛道二家互通的经典(主要是道教窃佛教)，是道士读儒书，更为寻常。陈亮《重建紫霄观记》说此观“殿之西偏，则有明窗净几以自启处，道经儒书更阅不休，而文墨琴棋皆所不废”^①。道士的日常文化生活与儒生也说不上多大区别。对于道教的某些典籍，注解者也提出儒道兼修的新看法。如《周易参同契》原是公认的丹书。但自朱熹注此书后，明清时期的某些人遂以理学家的思想贯穿进去。清董德宁《周易参同契正义·凡例》第一条就是：“《参同契》者，原为儒道兼行之书也，儒者用之，可以治国御政；道家行之，可以养性修身。”“道书”儒书，界线已不那么分明。

总而言之，道教作为三教之一，有其独特的传承和独特的作用。但在三教的斗争与融汇中，逐步演变着，到后来与佛、儒已是你中有我，我中有你，

① 《陈亮集》卷之十六。

难解难分了。

这里应指出，道教在三教中总的来说是屈从于儒、佛的。儒家思想不用说了，就是与佛教相比，道教的影响也稍逊一筹。总的来说，南北朝之后佛教的社会影响比道教更大。即使是唐宋道教地位极高的时期，恐怕在社会上道教的威望仍小于佛教。李觏曾说过：“三代之英既往，礼教不竞，人欲大胜。欲莫甚乎生，恶莫甚乎死。而道家流诵秘书，称不死法以啖之。故秦汉之际，神仙之学入于王公，而方士甚尊宠。然或云延年，或云轻举，皆人耳目间事，久而未验，众则非之矣。佛之徒后出，而言愈幽远。其称天官之乐，地狱之苦，鬼神之为，非人可见，虽明者犹或疑焉。是故浮屠之居，货贿竭天下，官室僭王者，而黄冠师穷智役辩，终弗能及。自非当世好事慕方外之游者，孰克回面于真灵之境哉”？^①到了明代，嘉靖、万历等皇帝支持道教，道教一度有所抬头。但万历年间查慎行也说：“自古帝王崇重佛教则道教被斥，兴起道教则释典被汰，其势不并立如此。林灵素欲尽废佛教，至改佛为金仙，僧为徒士，寺院为宫观。嘉靖中，陶仲文、邵真人，以祈祷用事，亦请拆毁寺院，沙汰僧尼，焚佛骨于大通桥下，皆其证也。两家道术原不相下，其徒宗而守之，入主出奴，至于为敌，皆非其本也。要之，道家兴废不常，入人亦不甚深，终不能与佛教

① 《李觏集·重修麻姑殿记》。

角尔”^①李、查的记述，比较符合佛道二教的历史事实，分析也有一定道理。作为宗教，道教的长生之术确实容易拆穿，这也是它后来衰落的原由之一。

第三节 对官方统治思想的浸润

如上所述儒、道、释三教鼎立，是南北朝以降中国文化的基本格局。其实儒家是以孔子（后又加上孟子）为旗帜的一种社会政治和人生哲学思潮。它在各个不同历史时期有不同的面貌，但在总体上说，它在中国封建社会里是占着主导地位的，即使在认道教教祖为祖宗的唐代，指导实际的政治和社会生活的，也仍是儒家思想。到了宋代，儒学发展到一个新阶段——理学（或称道学）。南宋以后，理学被奉为官方的正统思想，支配中国后期封建社会的政治、文化达七百余年之久。相对儒家来说，佛道二教一般处于辅助地位。然而，在统治者调停三教和社会上三教合一思潮的影响下，佛、道思想不断地渗透到儒学当中去，被浸润得最厉害的，恰正是高举反佛、道旗帜的理学。

道教浸润理学，最明显的莫过于周敦颐的《太极图说》和邵雍的先天学。这两人的学说，都是源于北宋初著名道教学者陈抟。朱震曾叙述陈抟所授的学说：“陈抟以《先天图》传种放，种放传穆修，穆

^① 《谷山笔麈》卷之十七。

修传李之才，之才传邵雍；放以《河图》《洛书》传李溉，李溉传许坚，许坚传范谔昌，谔昌传刘牧；修以《太极图》传周敦颐，敦颐传程颢程颐，是时张载讲学于程邵之间。故雍著《皇极经世书》，牧陈天地五十有五之数，敦颐作《通书》，程颐述《易传》，载造《太和》、《参两》等篇。”^①根据这一说法，北宋《易》学所有大派别几乎都出陈抟，未免过于夸张，尤其程颢、程颐曾明确拒绝过邵雍的象数学，也从不提曾短期求教过的周敦颐的《太极图易说》，硬将他们拉进这个谱系，显然不恰当。张载虽然与邵雍、二程有来往，但他是二程的表叔，年长了十余岁，形成自己思想体系远早于二程，在洛阳设臯比讲《易》也在二程之前。他与邵雍、二程的《易》学并不一致。但是除此以外，朱震的叙述还是正确的。

陈抟其人，《宋史》有传，宋人著作中提到的也不少，但是多数近于神话，看来这人在宋代就被神化了。其可考者大约有这样几点：后唐长兴年间曾中过进士，后隐武当山^②。又隐华山。对宋赵氏政权抱支持态度，曾经宋太宗召见，赐号希夷先生；对皇帝有所规谏，死时犹手书朝廷^③。传说陈抟曾学过锁鼻术，特别善睡，其实是擅场气功静功中的睡功。陈抟的著作有《易龙图》已佚，《经义考》收有书

① 引自《增补宋元学案·汉上学案》。

② 《邵氏闻见录》。

③ 《宋朝事实类苑》。

目及序言。序或疑伪托。《道藏》中尚有在陈抟的《阴真君还丹歌注》，是讲内丹的著作。陈抟以传图书之学名世，学术上承魏伯阳用《周易》解释炼丹术的端绪，应是道教内丹的重要理论家。陈抟的事迹学说有待进一步勾沉。

根据朱震和宋代其他一些记载，我们知道陈抟传出的主要有《河图》、《洛书》，数传后到了刘牧手上；《先天图》，数传后到了邵雍手上；《太极图》数传后到了周敦颐手上，这几幅图，在两宋的《易》学界都引起过热烈的讨论，刘牧、邵雍，都是当时卓有成就的《易》学名家，（周敦颐的《易》学则到南宋才被推崇）。李觏说过：“世有治《易》根于刘牧者，其说日不同”^①可见引起的讨论十分热烈。晁公武也说“（《易数钩隐图》）皇朝刘牧长民撰，仁宗时言数者皆宗之”。^②刘牧传出来的《易》图很多，最引起争论的是所谓《河图》《洛书》。这二图究竟是不是这样？二图的名称是不是应该互易？《河图》《洛书》与八卦的关系如何？等等，在学者中长期争论不休，可见它们在《易》学史上的重要地位了。至于邵雍在《易》学史上地位更为突出，当时人评论他能“得《易》之原”，在他死后不久就有人冒他的名义说《易》，他儿子邵伯温专门做了一部书《易学辨惑论》加以辩驳。他传的先天学可以说是宋代象数学的最重要创造。总而

① 《删定易图序论》。

② 转引自《经义考》卷十六。

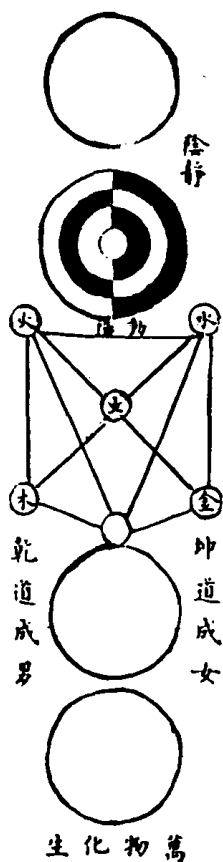
言之，陈抟在宋代易学象数学派中，确可算得是一代宗师了。至于说到在思想史上的重要影响，在传陈抟学说的人中，最重要的还要数周敦颐 and 邵雍。这两人正是将道教哲学引入宋理学的关键人物。

周敦颐是理学的开山祖，《太极图说》和《通书》即《易通》是他主要的两部著作。《太极图说》则更具有纲领性。

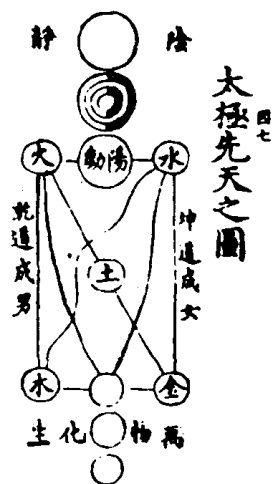
《太极图说》是以解释《太极图》(见附图一)的形式阐发自己的哲学观点的，全文并不长，只有二百多字：

“自无极而为太极，①太极动而生阳；动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静互为其抵。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣，圣人定之以中正仁义，而主静

① 《太极图说》首句通常作“无极而太极”，系朱熹所考定，依当时国史周敦颐传的原文应为“自无极而为太极”。此事原委见《朱子大全》卷七十一《记濂溪传》。依原文，能明显看出《太极图注》源于道教的情形，也与“太极本无极”的说法相符，改成“无极而太极”，无极被解释成对太极的形容，不再是最高的宇宙本体，《太极图说》与道教的渊源关系遂被模糊了。



附图一：太极图



附图二：太极先天之图

(采自朱震《易卦图》上卷)

(自注云：无欲故静)，立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道

曰仁与义。又曰，原始反终，故知死生之说。大哉易也，斯其至矣”。

这一段文字，集中阐述了周敦颐的宇宙观，和人生哲学，而人生哲学又是从宇宙观来的。从篇首至“万物生生而变化无穷焉”这段专论宇宙观的文字，恰正是具体解释《太极图》的。

在他生前，《太极图说》的地位并不显豁。到了南宋，可能首先由于张栻的推崇，朱熹也对它重视起来。后朱熹经过多年研究，写了《太极图说解》，不仅全盘肯定了《太极图说》，而且将之采作自己的宇宙观的基本构架。由于他在理学中的集大成者的地位，《太极图》和《太极图说》自然成了理学中不可移易的组成部分。然而，在宋代，就已有有人揭露《太极图》与道教的关系。陆九渊在与朱熹争论中指出：“希夷之学，老氏之学也。无极二字，出于《老子·知其雄章》……《老子》首章言：无名天地之始，有名万物之母，而卒同之，此老氏宗旨也。‘无极而太极’即是此旨”。①象山此论，只溯及太极图及周敦颐思想的远祖，没有指明其近亲。其实《太极图》原是方士修炼次第的图解，其次序本从下起。据明代黄宗炎说：“周子《太极图》创自河上公，乃方士修炼之术也”，②本名《无极图》，“其图自下而上，以明逆到成丹之法”，③周敦颐将《无极图》颠倒次序，改成

① 《象山先生文集·答朱元晦》。

② 转引自《宋元学案》卷十二。

③ 转引自《宋元学案》卷十二。

《太极图》。清朱彝尊又说：“元公（周敦颐）之学，文公（朱熹）谓其妙具于太极一图，于是学者推演其说，云此阐千圣不传之秘。然陈图南《无极图》曾刊石华山，业先元公而抉其秘矣”。清代^①毛奇龄将朱震上于朝廷的《太极图》的原本（附图一）^②，和道藏《上方大洞真元妙经图》中的《太极先天之图》作对比，认为周的《太极图》即取之《太极先天之图》。（附图三）毛奇龄又说“《参同契》诸图，自朱子注后，则学者多删之，徐氏注本已亡，他本庞杂不足据，惟彭本有《水火匡郭图》、《三五至精图》、《斗建子午图》、《将指天罡图》、《昏见图》、《晨见图》、《九宫八卦图》、《八卦纳甲图》、《含元播精三五归一图》，然或并至精、归一图，或并斗建、将指图，故或九或七，今藏书家与道家多有之，以其书本丹灶家抽坎填离之术，故隋唐《志》以其书入道家类。相传汉桓帝时，淳于叔通受其学，始以行世，故张平叙《悟真诗》云‘叔通受学魏伯阳，留为万古丹经王’也。”^③但我们查彭晓的《周易参同契分章通真义》和后面附的《明镜图说》，并没有毛氏所说的这些图。若说毛氏勇于作古，也不可能依托这样易找的注本。或者他所据的系附有上述各图的民间传本，与现存《道藏》本有所

① 《经义考》卷七十一。

② 朱震上于朝廷的《太极图》，系《太极图》最初的传本，《宋元学案》就采用之图则系由朱熹“考定”之图，与原图有所出入。朱震所上《太极图》载于《朱氏易卦图》上卷。

③ 毛奇龄：《西河合集·太极图说遗议》。

不同。此事还应暂时存疑。以上各说虽然歧异，但都指出了周的《太极图》出于道教。至于黄说《无极图》创自河上公，“魏伯阳得之以著《参同契》”则有不妥。实际上《无极图》原是《参同契》的图解。总之，经历代学者的考证，于是《太极图》渊源在于道教便确凿无疑。

我们要补充说明的是，周敦颐的“颠倒其序”恰恰是理顺了道教金丹派的宇宙理论。原来，道教丹鼎派的整个理论，都根源于这样一种观念，道即虚无是世界万物的本原，由道派生的一切都不是恒久的，只有返回到道，才能跳出三界外，不在五行中，摆脱肉体和时空的局限。表现在内丹理论中，就叫做归根返元。原来《参同契》的基本前提是将人看成一个小宇宙。俞琰《周易参同契发挥》：“修丹者，法天象地则身中自有一壺天也。”朱熹也说：“乾坤，以字内言之，则乾天在上，坤地在下，而阴阳变化，万物终始，皆在其间；以人身言之，则乾阳在上，坤阴在下，而一身之阴阳万物，变化终始，皆在其间”。^①因此，体内精气运行的节律，也就是宇宙演化的节律，这就是先天学将《先天图》看成宇宙演化的先天模式，以先天学解释历法的由来。至于炼神还虚，复归无极，终于脱胎，前提则为人身之气与天地之气相通，人由道（无极）化成，修炼之后，见素抱朴，乃成仙真。由此逆则成丹，顺则由无极以化

① 《周易参同契考异》。

生万物：故《太极图》自下而上则为修炼次第，自上而下，则为宇宙生化模式。周濂溪的《太极图说》与《参同契》原来的思想，并不根本矛盾，只是着眼点不同而已。这一点，早已有人指出。依道教的宇宙演化理论“顺则生人生物，逆则成佛成仙。周子作《太极图》深得其旨矣。”^①因此，可以说周敦颐由上而下的《太极图说》正理顺了道教的宇宙观，只是在解说中掺进了儒家的一些术语，揉进了儒家的伦理说教罢了。

传陈抟先天学而卓然成家的是邵雍。《宋史》本传说他“事北海李之才，受《河图》、《洛书》、伏羲八卦、六十四卦图象。探颐索隐，妙悟神契，玩心高明，以观天地之运化，阴阳之消长，远而古今世变，微而飞走草木之性情，深造曲畅，庶几所谓不惑，而非依倣象类，亿测屢中者。遂演宓戏先天之旨，著书十余万言，行于世。”因为他的学说出于陈抟，当时颇有人非议。陈莹中《答杨中立游定夫书》说：“世学求《易》于文字，至语《皇极》，（按：即邵雍主要著作《皇极经世》），则或以为考数之书。康节诗云：‘自从三度绝韦编，不读书来十二年。俯仰之间无所愧，任人谤道是神仙。’同时者目其人为神仙，后来者名其书为考数，皆康节之所不憾也。”^②即是说邵雍对自己学说的出处并不讳言。先天学开《易》学

① 王玠《太上老君说常清静妙经纂图解注》。

② 转引自《邵氏闻见后录》卷第五。

史上的重要一派。自朱熹加以肯定之后，风靡宋、明、清的《易》学界，也搅动了当时的《易》学界。肯定赞成的果然占了大多数，怀疑反对的也不乏其人。就在朱熹肯定先天学的同时，持公开批评态度的学者就不少。甚至他的门徒袁机仲，开始也持反对意见。明末清初以降，学者用了考据的方法，多方搜检线索，以证明先天学出于道教，而不合《易》经的原意。不过，学者们的争论主要在于先天学合不合《易》的原意，而对于先天学的直接出处，大家都肯定它源自陈抟。问题是陈抟以上渊源如何？笃信先天学者如朱熹，是认为陈抟得了伏牺孔子的嫡传的。“此非熹之说，乃康节之说，非康节之说，乃希夷之说，非希夷之说，乃孔子之说。但当日诸儒既失其传，而方外之流，阴相付受，以为丹灶之术，至于希夷，康节乃反之于易，而后其说始得复明于世。然与见今周易次第行列多不同者，故闻者创见多不能晓而不之信，只据目今见行《周易》，缘文生义，穿凿破碎，有不胜其杜撰者。”^①但清初学者对此竭力驳斥。黄宗炎就认为：“图南本黄冠师，此图不过仙家养生之所寓，故牵节候以配合，毫无义理，再三传而尧夫受之，指为性天窟宅，千古不发之精蕴尽在此图，《本义》崇而奉焉，证是牺皇心传，置夫大《易》之首。以言乎数则不逮京房焦贛之可徵，以言乎理则远逊辅嗣正叔之可

① 《朱子大全》五九八。

据”①黄宗炎对先天图的渊源于道教修炼，说法是对的，但说它“毫无义理”却未免偏激。先天学有它自己的“义理”，所以能成一家言。他的侄子黄百家说得稍为公允一点：“先天卦图传自方壶，谓创自伏皇，此即云笈七签中云某经创自玉皇等，符传自九天玄女，因道家术士假托以高其说之常也。先生得之而不改其名，亦无足异，顾但可自成一说，听其或存或没于天地之间。乃朱子过于笃信，谓程演周经，邵传栖画，掇入《本义》中，竟压置于文象、周爻、孔翼之首，则未免奉螟蛉为高曾矣。”②

我们感兴趣的是，先天学究竟与仙家丹诀有什么关系？朱熹《周易本义》前附有九张《易》图。他有诗说：“传得希夷八卦图，归来不复梦荣途”，可见九图皆出陈抟。九图中最重要的就是先天图。先天图说是“一图”，其实是一套图，其中包括《伏牺八卦次序图》、《伏牺八卦方位图》、《伏牺六十四卦次序图》和《伏牺六十四卦方位图》。《方位图》又可析为圆图和方图。

对这些图与丹术究竟关系如何？学者分析的不多，宋末元初的俞玉吾著《易外别传》，算是对之作较为系统的分析，别人在各种丹术的注本中还有一些零星的探讨。看来探讨还是粗浅的。

俞琰说：“《易外别传》者，《先天图》环中之

① 引自《经义考》卷十六。

② 《宋元学案》卷十。

秘，汉魏伯阳《参同契》之学也，”^①他强调自己著书的目的就是解释《先天图》的“环中之秘，”那么很自然着重讲的是先天《方位图》。以圆图为例，俞琰以为：“《参同契》云：‘终坤始复，如循连环’。邵康节诗云：‘自从会得环中意，闲气胸中一点无’。又云：‘乾遇巽时观月窟，地逢雷处看天根，天根月窟闲来往，三十六宫都是春。’愚谓月窟在上，天根在下，往来乎月窟天根之间者，心也。何谓三十六宫？乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八是也。三十六宫都是春，谓和气周流于一身也，如此则三十六宫不在纸上，而在吾身中矣。”照这样说来，先天圆图首先是模拟人身这个小宇宙的“终坤始复，如循连环，”是说炼丹时精气的周流从复卦标志的一阳始动开始，至坤卦标志阳尽阴盛结束，但结束时并不是阳气真的消灭，而是过渡到下一个循环，再以复卦开始。精气的循环不断，也就标志着全身的和气周流。达到“三十六宫都是春”的境界。

接着又说：“邵康节《皇极经世书》云：‘先天图者，环中也。’

愚谓人之一身即先天图也。心居人身之中，犹太极在先天图之中，朱紫阳谓中间空处是也。图自复而始，至坤而终，终始相连如环，故谓之环。环中者，六十四卦环于其外而太极居其中也。在《易》为太极，在人为心，人之心为太极，则可以语道矣。”

^① 《易外别传叙》。

依俞玉吾的解释，先天圖图中间空缺部分代表太极。太极则是宇宙的本体，本来无形无象可言，用圆内空白代表不过是一种意会。对这一本体，邵雍曾说过“身生天地后，心在天地前，天地自我出，其余何足言”。^①这个心与主观唯心主义的“灵明”不同，是指能超脱肉体独立存在的精神本体。这里有十分明显的道教哲学痕迹。因为人身是小宇宙，宇宙本体和人的精神（心）就可以合而为一。然而不是如佛教那样以“心”吞并宇宙本体，而是用心去体察宇宙本体，必要的时候超越肉体，“与道合真”。

又云：“冬至之后为呼，夏至之后为吸，此天地一岁之呼吸也。朱紫阳曰：‘天地间只是一气，自今年冬至到明年冬至，只是一个呼吸。呼是阳，吸是阴’。愚谓冬至后自复而乾属阳，故以为呼；夏至姤自后而坤属阴，故以为吸。呼乃气之出，故属冬至之后；吸乃气之入，故属夏至之后。大则为天地一岁之呼吸，小则为人身一息之呼吸。《参同契》云：‘龙呼于虎，虎吸龙精’。又云：‘呼吸相含育，佇思为夫妇’。盖以呼吸为龙虎，为夫妇，千经万论，譬喻纷纷，不过呼吸两字而已矣。”这是解释先天图的变化方向为什么是从夏至乾又自姤终坤。因为这里分属整个运行周期的两个阶段，前者为上升的“阳”后者为下降的“阴”，一呼一吸，循环不已而又阶段分明。内丹中有所谓进火退符，即是指此。

① 邵雍《去壤集》卷十九。

又云：“‘一动一静，天地之至妙者欤！一动一静之间，天、地人之至妙至妙者欤’！（按：此句出邵雍《皇极经世》卷一。）朱紫阳曰：‘图之左属阳，右属阴。’愚谓图左自复至乾，阳之动也；图右自姤至坤，阴之静也。一动一静之间，乃坤末复初，阴阳之交，在一岁为冬至，在一月为晦朔之间，在一日则亥末子初是也。孟康曰：‘子之西，亥之东，其中间也’。愚谓吾身之乾坤内交，静极机发，而与天地之机相应，是诚天、地、人之至妙者也。”这儿进一步解释了阴阳是靠什么发动的？原来即是靠太极的动静。邵雍《皇极经世》中的话正是要说明：一动一静而生一阴一阳；但最微妙的还是“一动一静之间”，即动静未发的太极。由此我们看到，它与《太极图说》的‘太极动而生阳，静而生阴，一动一静互为其抵，分阴分阳而两仪立焉’恰正相同，目的就是要说明阴阳的发动。在丹术中，精气的流行是靠意识控制的，意识（心、神）发动才有精气的流动。因而此处是从本体论的高度解释了精气的流行。

根据这样的分析，我们知道《先天圆图》是对人身这个小天地的形象的摹拟，目的要说明炼内丹时真气的升降，亦即对丹的运行进行标识，以内丹术语来说，就是表示火候进退。俞琰说此学出于《参同契》，只说对了一半。《参同契》将《易》学引进丹术，是一个首创。但《参同契》是内外丹兼修的，隋唐以后内丹术独盛。内丹术家从《参同契》出发，运用《易》象数学解释内丹运行，又有许多体会，《先

天方位图》就是他们的一个发展。至于方图，则是将圆图截为八段，重迭而成。邵雍将之置于圆图之中，大约是表示“天包地”的意思。

仅仅方位图虽能表示火候进退，但还不足以说明一条最根本的原理，以《易》论丹的根据何在，或者说，方位图是怎样形成的？追根溯源，于是有《次序图》的出现。从上图对照，次序图用一分为二的办法，表现了由虚无的太极逐次生成八卦乃至六十四卦。将所得的卦以乾南坤北的原则围成圆圈，可得其圆图，截成八段，相迭而成则得方图。所以，在逻辑上是先有《次序图》后有《方位图》，理解《方位图》必须推本到《次序图》。至于在认识的历史上孰先出现，则并不重要。从丹术理论说，《次序图》讲的是宇宙演化过程，是为全部丹术的依据，《方位图》所标识的是宇宙结构模式，解释的是内丹运动变化的时空场所。从炼丹的总过程来说则是经周天运转后由后天入先天，由先天归无极。

以上分别考释了《太极图》、先天学在道教丹术中的渊源。这两个学说，都涉及《易》学。但我们知道，《易》在儒家经典中历来是当作囊括天地阴阳之理的哲学著作的，《易》学的主张与哲学的主张是一致的。尤其在宋理学中，几乎主要的创始人都主要借助《易》学构筑自己的思想体系。而且，当它们汇入儒学时，已经抽去了丹术的外壳，而只是当作一种哲学学说加以利用。不仅《太极图说》，而且先天学也是作为世界观的一部分。朱熹《感兴》诗中提到

“悟彼立象意，契此入德门”，“立象意”即伏牺先天之学的原理。既作“入德门”看待，那么无疑是理学世界观中的重要的、基础的内容了。如果我们从综合这两图的朱熹思想着眼来分析，那么《太极图说》先天学的地位主要在于：

首先“《太极图》《先天图》及周、邵的解释，启示了朱熹，使之对被认作世界的精神本体的理本身的特点，作了较二程更为明确的、系统的阐述。世称“程朱”，朱熹的思想主要继承二程，特别是程颐。但是世界观上，程颐虽然肯定有理便有气，但强调的是“体用一源，显微无间”^①反对离开理的体现——事事物物去谈理。其目的大抵怕人舍弃儒家的人伦物理，沦于空寂。朱熹则吸取了周、邵的学说，对理本身的洁净空阔、至高无上、先于物质（气）的特点，多所阐述，从而最后完成了客观唯心主义的理学体系。“先天图者，伏羲所画之《易》也……初无文字，只有一图，以寓其象数，而天地万物之理，阴阳终始之变具焉。”这就是肯定寓在象数中的理，是派生宇宙又支配着宇宙变化的，存在于天地未辟之前，不灭于人消物尽之后。这一理，本即是“无极”，也就是至高至极，而又无方所、无形状、无声无臭、洁净空阔。但它又寓于它所派生的一切事物里面成为它们各自的本“性”^②。此即所谓“理一分殊”、“一事一物各有一太极”^③。而太极本身不过是一

① 《程氏易传·序》。

② 见《太极图说解》。

③ 《答张钦夫》。

个“极善至好的表德”^①，因此太极又是所谓的“实理”。综合起来，太极‘不落有无’^②显然朱熹的目的是要将道教中（至于佛教因素，不在本书论述范围）较为精致的唯心主义与儒家的三纲五常之类统一起来，其所论列，在逻辑的细密、理论的精致上比程颐又进了一步。至于朱熹自然哲学中强调天地演化，将宇宙演化看成生灭循环的无限链条，在方法论上强调“一分为二，节节如此，以至于无穷”，都明显来自先天学。

道教思想对理学的影响还有它的禁欲主义和修养方法。周敦颐《通书》提出一个去欲以至于无的主张：“孟子曰养心莫善于寡欲。予谓养心不止于寡欲而存耳。盖寡欲焉以至于无，无则诚立明通。诚立，贤也；明通，圣也。”孟子的说法，是原来儒家的主张；而无欲则带有宗教禁欲主义，是源于道教的。这对后来存天理去人欲的说教有重大影响。

作为修养方法，宋儒往往提倡半天读书、半天静坐，这样静坐以息杂虑、消除嗜欲的方法显然来自佛、老二氏，如果以理学开山周敦颐的师承考虑，似乎更多地来自道教，与无欲相关。周敦颐在修养原则上主静，认为学到圣人境界有个要领，即“一为要。一者，无欲也。无欲则静。虚动直静，虚则明，明则通，动则公，公则溥。明通公溥，庶矣

① 《朱子语类》卷一。

② 《朱子语类》卷八。

乎!”^①这个思想来自道教十分明显。《太上老君说常清静妙经》：“夫人神好清而情扰之，人心好静而欲牵之。常能违其欲而心自静，自然六欲不生，三毒消灭。所以不能者，为心未澄，欲未遣也。”“欲既不生，即是真静。”“如此真静，渐成真道，既成真道，名为得道。”这里提出的是一套简捷的宗教修养方法。周敦颐将它采入儒学，使得儒家的修养道路与道教更加一致。理学是提倡“圣人气象”的，那是企图树立一种理想人格的风度准则。黄庭坚说：“周茂叔胸中洒落如光风霁月，”据说“延平先生（朱熹老师李侗）每诵此言以为善形容有道者气象，”朱熹、吕祖谦编《近思录》将黄庭坚这段话辑入述“圣贤气象”的第十四卷，可见推许之极。这种光风霁月的胸怀正与道教禁欲主义相关联，而且可以说就是它的产物。

总而言之，从哲学到伦理学说、人格标准以至修养方法，理学受到道教影响颇深。理学以反对佛、道继承孔孟道统为旗帜，但其中却有那么深刻的佛道二教的影响，在中国文化史上是一件大事。之所以如此，决不是偶然的。

我们知道，儒学对于中国封建社会的维护作用是任何其他思想和学派所不能代替的。最根本的是，经过千余年的调整、演变，儒学尽管有过不同的面貌，但却始终与封建社会的政治、伦理的实践紧密

^① 《通书·学圣》。

结合，自觉地以论证，维护、实践封建的基本社会关系为己任。这是发展到宋代，儒学终于能融合佛、道，形成官方的统治思想的前提。但是，儒学由于过分强调实践理性，在哲学思维方面一向是质朴稚拙的，而佛道二教则充分发挥了思维的想象玄思。因此，儒学有必要壮大充实自己，就少不了对二氏哲学的汲取了。所以说到道教在中国社会、政治、文化中的影响，既要估计到作为一种宗教的作用，同时又要充分估计到它的部分学说跻身于儒学殿堂后的作用。

第三章

道教的特点和文化背景

道教既是从中国文化发生，又与中国文化一起发展的，那么它里面植有中国文化的基因是毫无疑问的。我们可以说，透过道教，倒可以相当清楚地看到中国传统文化的若干特征。当然，道教是一种宗教，它表现中国文化的素质，是通过神学的折光的；同时它在封建社会里长期处于辅助地位，主要本身是中国文化的一条支流，表现中国文化的素质较多偏于一个侧面。我们这里着重讨论道教的特点是怎样在中国文化的大背景中形成的，也就是它怎样表现中国文化的一些基本素质的。

第一节 神仙系统与中国人的神道观

道教最基本的信仰是神仙。得道是与成仙联系在一起的，离开神仙就没有道教。神仙自然是超尘脱俗的，然而浏览一下它的神仙世界，就会发现，他们对神仙的构想实在是很现实的，带有鲜明的中国特色。这当然不仅指神仙的华容华服，而是从根本

上说，神仙是在中国文化的土壤上分泌出来的，相当程度上表现了中国人的神道观。

道教形成以前，方士们传说的三神山中有不少神仙，但名姓大多不清楚。现在我们知道的有安期生、赤松子，王乔、西王母、东王公、太乙等少数几个。他们中谁统帅谁？没有说。大致上方士们各有自己所祀的神，正如方士们各怀一技不相统属一样，神仙世界的品位秩序也没有建立起来。随着道教的建立，神仙世界开始系统化，秩序化。在《太平经》里已有这种企图。最高的神为“太上”，太上下面“九君”，“九君”以下是“九皇”。以后，道教的神仙进一步向系统化方向发展。

作为神仙系统的首脑，道教推出了自己的教主。开始时，这位教主似非老子莫属。《魏书·释老志》对道教教主为老子是肯定的，它的说法与东汉边韶《老子铭》的说法一致，也与张道陵自称“太清玄元”相符。值得注意的是《魏书》的说法主要是顺着寇谦之的意思说的，而寇是北天师道的开创者，尽管他对三张的天师道有所改革，但以老子为教主这点是不变的，而且他的改革也完全假托着老君的名义。但是，作为丹鼎派的重要传人的葛洪，对老子在道教中的地位并不看得那么高于一切。他甚至批评“五千文虽出老子，然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事，有可承按者也。但暗诵此经，而不得要道，直为徒劳耳，又况不及者乎？至于文子庄子、关令尹喜之徒，其属文笔，虽祖述黄老，宪章玄虚，但

渲其大旨，永无至言。或复齐死生，谓无异以存活为徭役，以殂歿为休息，其去神仙，已千亿里矣，岂足耽玩哉？”①这与他注重于金丹的烧炼有关。他写的《枕中书》，又推出了一个盘古真人——元始天王：

“真书曰：昔二仪未分，溟滓鸿濛，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄。已有盘古真人，天地之精，自号元始天王，游乎其中。溟滓经四劫，天形如巨盖，上无所系，下无所依。天地之外，辽属无端，玄玄太空，无响无声，元气浩浩，如水之形。下无山岳，上无列星。积气坚刚，大柔服维，天地浮中，展转无方，若无此气，天地不生。天者如龙旋回云中。复经四劫，二仪始分，相去三万六千里。崖石出血成水，水生元虫，元虫生滨牵，滨牵生刚须，刚须生龙。元始天王在天中心之上，名曰玉京山、山中宫殿并金石饰之，常仰吸天炁，俯饮地泉。复经二劫，忽生太元玉女，在石涧积血之中，出而能言，人形俱足，天姿绝妙，常游厚地之间，仰吸元炁，号曰太元圣母。元始君下游见之，乃与通气结精，招还上官。……元始君经一劫，乃一施太元母，生天皇十三头，活三万六千岁，书为扶桑大帝东王公，号曰元阳父。又生九光元女，号曰太真西王母，是西汉夫人。天皇受号十三头，后生地皇，地皇十一头，地皇生人皇九头，各治三万六千岁。……次得八帝，大庭氏、庖羲、神农、祝融，

① 《抱朴子内篇·释滞》。

五龙氏等是其苗裔也，今治五岳。是故道隆上代，弊极三王。三王，夏禹、殷汤、周武也。”

葛洪的这一说法，将道教始祖与开天辟地的神话结合在一起，也就是将神仙始祖与作为世界本原的道紧密结合起来，并将中华民族的历史全部纳入神仙世界的轨道。以后道教中将教主的话直接称为“道言”应与此有关，《灵宝度人经》中说元始天王，“化生诸天，开明三星，是为天根，上无复祖，唯道为身。”就是一例。后来道教进一步构想出居于三清天的三位最高尊神，——玉清境元始天尊，上清境灵宝天尊（又称太上道君），太清境道德天尊（亦称太上老君）。这也是后来道教被简称三清的由来。三清是道教崇祀的最重要的神。（见图版1—3）。

教主的定型，犹如整个神仙世界有了一个总纽，道教神仙系统的建立更有条件了。这在《枕中书》中已初具规模，到陶弘景《真灵位业图》，神仙谱系更为完整而等级更为森严。

《真灵位业图》将神仙分列成七个阶层。每个阶层中都有中位，又有左位、右位各若干尊神。七个中位的尊神是：

第一、上清虚皇道君，应号元始天尊。

第二、上清高圣太上玉晨玄皇大道君，（为万道之主）。

第三、太极金阙帝君，姓李，（壬辰下教太平主）。

第四、太清太上老君，（为太清道主，下临万

民)及上皇太上无上太道君。

第五、九宫尚书，(姓张名奉，字公先，河内人。先为河北司命禁保侯，今为太极仙侯，兼领北职，位在太极矣)。

第六、右禁郎定录真君中茅君，(治华阳洞天)。

第七、酆都北阴大帝，(炎帝大庭氏，讳庆甲，天下鬼神之宗，治罗酆山，三千年而一替)。

这样一种神仙体系，完全是按照地上的封建等级制构思出来的，陶弘景另有一部书《登真隐诀》将这个意思说得很清楚，“三清九宫，并有僚属，例左胜于右。其高总称曰道君，次真人、真公、真卿。其中有御史、玉郎诸小号，官位甚多也。女真则称元君夫人，其名仙夫人之秩，比仙公也，夫人亦随仙之大小。男女皆取所治处以为著号，并有左右。凡称太上者，皆一官之所尊。又有太清右仙公，蓬莱左仙公，太极仙侯、真伯、仙监、仙郎、仙宾。”①

陶弘景的这种做法，一方面受到佛教的影响，道教讲的三十三天等等，原是来之佛教的东西。但更主要的是直接取之中国封建社会的等级制度。所谓“虽同号真人，真品乃有数，俱目仙人，仙亦有等级。若不精委条领，略识宗源者，犹如野夫出朝廷，见朱衣必令史；句骊入中国，呼一切为参军，岂见士庶之贵贱，辨爵号异同乎？”②可见他的《真灵位

① 《太平御览道部》引《登真隐诀》。

② 《真灵位业图序》。

业图》是直接用现实的等级制度和观念加以比附而形成的。仙官的品秩有时就直接用世俗品级去比附。如“北帝侍人八人位比侍中”，“中厩直事四人如世尚书。”中国的封建等级制历来根深蒂固，可以说深入中国社会骨髓，南北朝时期又是特别森严的时期。道教恰恰在这个时期定型化，它的神仙系统具有鲜明的封建等级观念的烙印，是不难理解的。

隋的建立，结束了南北朝时期的分裂局面，唐代前期社会安定繁荣，但玄宗时期发生了安史叛乱，以后出现了几十年的藩镇割据的局面，中央集权的封建制度遭到极大的破坏。一般的中小地主希望恢复和健全中央集权制，强调地方听命于中央，中央也希望加强对地方的控制。宋代总结唐代的教训，大大加强了中央集权。打这以后，封建等级观念有了新的变化，与中央集权并严格按地域分设政权实施统治的政治结构紧密相联，道教的神仙系统也出现了相应的变化，这就是由玉皇大帝到城隍土地的神仙系统的完善。

玉皇、玉帝原为道教尊神，《真灵位业图》、《云笈七签》都曾提及，但在发展中汇合了昊天上帝的形象。在民间的信仰中又汇进了汉人信仰的东王公的若干特征，据说他位在天上，“真乃仙官，巨亿万计，各有所职，皆禀其命，而朝奉翼卫，”与西王母共掌真仙阶品功行。^①不过玉皇大走鸿运，是在宋

① 《太平广记》卷一《木公》，云出《仙传拾遗》。

代。宋真宗以玉皇的名义宣布自己的始祖是道教教主赵玄朗，玉皇大帝受到的礼遇自然很高。玉皇的祭祀普遍了，社会上一般将他看成天上的皇帝，元始、老子等神仙也须听命于他。其实，道教中最高 的神仙是三清，玉皇、西王母也必须“上奏元始，中开玉晨，以禀命于老君。”①

城隍是道教神仙中的府、县级官员，是模拟阳间地方官的形象构想出来的。

城隍在道教中为“剪恶除凶，护国保邦”之神，但其起源，恐怕还在民间，宋代赵与时曾加以考察，说：“州县城隍庙，莫详事始。前辈谓既有社矣，不应复有城隍。故唐李阳冰谓：‘城隍神祀典无之，惟吴越有尔’。然成都城隍祠，大和中李德裕所建。李白作《韦鄂州碑》谓：‘大水灭郭，抗辞正色，言于城隍，其应如响’。杜牧为黄州刺史，有《祭城隍神祈雨文》二首。它如韩文公之于潮，黼信陵之于舒，皆有祭文。而许远亦有‘智井鸛翔，危堞神护’之语，则不独吴越为然。芜湖城隍祠建于吴赤乌二年。北齐慕容俨、梁武陵王祀城隍神，皆书于史，则又不独唐而已。开成中，睦州刺史吕述以为合于《礼》之八蜡祭坊与水庸者。”②到明代对城隍更为重视。“洪武元年，诏封天下城隍神，在应天府者以帝，在开封、临濬、太平府和滁二州者以王，在凡府州县者以公、以侯、以伯。”后来又改称某处城隍。洪武

① 《太平广记》卷一《木公》，云出《仙传拾遗》。又依上引《枕中书》，东王公（玉皇）、西王母为元始与太元圣母的嫡子女。

② 赵与时《宾退录》卷八。

四年，“特敕郡邑里社各设，无祀鬼神坛。以城隍神主祭，监察善恶。未几，复降仪注：新官赴任必先谒神与誓，期在阴阳表里以安下民。盖凡祀祭之文，仪礼之详，悉出上意。于是城隍神之重于天下蔑以加矣”。^①城隍的“神通”也越来越大，“其神天地储精，山川钟秀，威灵显赫，圣道高明”，“有求必应，如影随形”，“代天理物”“护国保邦”，“普救生民”^②谁还敢不对之顶礼膜拜？土地在《道门定制》中也占有一席之地，但其先是古代的社神。土地神在民间是处处都有的，最容易见到它的神庙。

从玉皇到城隍土地，再加上阴间的阎王等等，构成了更周详的神仙等级系统，与中国中央集权，而又以行政区划为基础委官治理的体制，更加一致了。

总而言之，道教的神仙系统尽管是幻想虚构的，但却有着十分现实的基础。神仙的等级，实在是封建等级观念的体现。道士做法事时，对着神灵称“臣”，要报出自己在教门中的头衔，对高级的神要叩拜上章，对低级的神如土地、功曹则符咒拘役，都是这种等级制的表现。构成这种等级森严的神仙世界，是道教的一个重要特点。

除了上述情形之外，道教的神，还有特殊的一种，即人身中之神。这种“神”的观念起于何时，很难断定。《太平经》中已有很多这样的神，比它更早的《太清金液神丹经》提到“乘云豁豁常如梦，雌雄

① 明·何孟春《余冬序录摘抄内外篇》卷三。

② 《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》。

之黄养三宫。泥丸真人自溢充，绛府赤子驾玄龙，丹田君侯常丰隆，三神并悦身不穷。”可证是西汉时就有的。据《太平经》等书考查一下，隐约可见这种身中的神原是将人的精神(神)人格化(或曰仙格化)的结果，我们在讨论精气神时再来引述。现在先介绍一下这人身中之神的系统。

人身中的神的系统，在《黄庭经》《老子中经》等道经中叙述最为周密详细。试以《黄庭经》为例。《黄庭外景经》明说此经“解说身形及诸神”，以后魏华存《上清黄庭内景经》作了进一步补充和解释。在《黄庭经》的系统中，人身的每一部位都有神。如脑部：“泥丸百节皆有神，发神苍华字太元，脑神经根字泥丸，眼睛明上字英玄，鼻神玉垄字灵坚。耳神空闲字幽田，舌神通命字正伦。齿神𪔐锋字罗千。一面之神宗泥丸。泥丸九真皆有房，方圆一寸处此中，同服紫衣飞罗裳。但思一部寿无穷。非各别住俱脑中。”再看五脏六腑的主神：“心神丹元字寸灵，肺神皓华字虚成，肝神龙烟字含明。翳郁导烟主浊清。肾神玄冥字育婴，脾神常在字魂停，胆神龙曜字威明。六腑五脏神体精，皆在心内运天经。昼夜存之自长生。”每一部的神都各有专司，主持着人身中全部生理活动：如“心部之宫莲含华，下有童子丹元家。主适寒热荣卫和，丹锦飞裳披玉罗，金铃朱带坐婆娑，调血理命身不枯。外应口舌吐五华，临绝呼之亦登苏，久久行之飞太霞。”又“肝部之中翠重里下有青童神公子。主诸关镜聪明始，青锦披裳佩玉铃，和制魂

魄浑液平。外应眼目日月清，百病所钟存元英。同用七日自充盈，垂绝念神死复生。摄魂还魄永无倾。”“肾部之官玄阙圆，中有童子冥上玄，主清六府九液源，外应两耳百液津，苍锦云衣午龙幡，上致明震日月烟。百病千灾急当存，两部水玉对生门，使人长生昇九天。”脾部、胆部也都差不多。而且每一部主神属下还有神，脏腑的不同部位驻着不同的神。如此浩浩荡荡的真神队伍真说得上是“散化五形变万神”①了。

这人身中的神，与前面所说的以三清为首的神仙世界又是共通的，存想这些神，道成德就，就可使自己升入神仙世界。道士在做斋醮科仪时又须请出自己身中的神(出官)派往各处执行使命(遣官)《道门科范大全集》载各科仪高功发炉后都有奏请“无上三天玄元始三炁太上道君、太上老君，召出臣等身中三五功曹、左右官使者、左右捧香驿骑吏、侍香金童、传言散花玉女、五帝直符直日香官各三十六人出，出者严装显服，冠带垂纓。”道教又认为人身中有三尸神，每逢庚申日上天庭奏告人干的坏事，人就会被罚减寿算，所以要“守庚申”。凡此种种，都说明身中之神与整个神仙系统是统一的，是神仙系统的一部分。

我们看道教的神仙系统，第一个印象是神的数量极多。所以道士做法事时启请的神灵极多。以《道

① 《上清黄庭内景经》。

门定制》卷二载《申三府状》为例，其迎请的神就有：诸天上帝、日月星辰、上元天官、黄箓应感天府、中元地官、下元水官、山洞灵岳溪河江海水府威灵、九垒九幽地司众圣、历代人王帝主、得道神仙、祀典神祇、虚空主宰。”如再加上值日功曹、六丁六甲、本命星君，真是浩浩荡荡，威武雄壮。道教的神仙加起来有多少，没有统计过，也无从统计，因为各派所讲并不一致。身中的神，《黄庭经》说有“万神”，段成式《酉阳杂俎·玉格》则说“五脏、九宫、十二室、四支、五体、三焦、九窍、百八十机关，三百六十骨节，三万六千神随其所而居之。”至于整个宇宙中的神，数目更是无穷无尽。这么多的神。每个道教徒，可以全奉，也可仅奉其中的一位或数位。事实上，历代的民间祭祀和帝王褒封，传说中的新近得道神仙，不断加入道教的神仙系统，这个系统具有不断扩大的趋势。

由此可以看到，道教一直奉行着多神崇拜。崇拜多神，可以说是中国民众中一般的情形。如果我们考查一下旧时代民间祠祀的情形，便会觉得有神庙林立、神灵众多的特点。这种特点如果溯流追源，可以一直追到原始社会的多神崇拜。这种多神崇拜的存在，使得大多数中国人迷信鬼神却不专主一神，因而也就没有专注的深沉的宗教感情。也就是说，大多数中国人对民间的或人为宗教的神都很尊重，逢庙烧香、见菩萨磕头，但基本上以祈求眼前福利为主，成为教徒的却是少数。古代巫术发展到道教，成

为人为宗教，神仙是有系统有品位的，但是却始终没有摆脱多神崇拜的特点。这里或多或少地表现着一般中国人的神道观的特点。如果我们查一下那么众多的神的出处，那么它所表现的中国人的神道观的特点就更为明显。

从前面的介绍看，道教中的一部分神是自然界的各种神灵，山岳河海之神乃至列星列宿、六丁六甲等等，都可以列入这一类。这一类神有不少是后来追加的，但以它们最初的来源看，直接发轫于氏族时代的万物有灵论。

原始社会中，人们普遍奉行着自然崇拜，对天地间的种种事物都赋予神性。进入阶级社会后，统治者对这种万物崇拜进行过几次整顿，但这种崇祀多神的现象却始终未能改变。天神地祇的队伍始终是十分庞大的，其中不少著为祭典。《白虎通义·五祀》到《曲礼》曰：“天子祭天地、四时、山川、五祀，岁遍。诸侯方祀山川、五祀，岁遍。卿大夫祭五祀。”五祀是门、户、井、灶、中霤，可见十分普遍。这部分神，道教亦收罗进来，有的不过变了名称，有的神祇本来没有名字的，则以古人名字实之。清代经学家惠栋说道教的《太上感应篇》“其三台、北斗、司命、灶神之属，证诸经传，无不契合”^①，以汉学家的精确眼光而下这样的断语，可见道教中的一部分神系与儒家所共有，最初的来源都是氏族时代和

① 《太上感应篇注序》。

继之的奴隶时代流传下来的。不过总的来说，从氏族社会解体之后，夏商是崇敬鬼神的，保留古代的巫术文化更多一些。周人也信天命，但认为“天命靡常”^①“天难忱斯”^②，专信天命是不行的。所以他们提出“敬德”、“保民”的思想以作天命的补充。主张“王其德之用，祈天永命”^③认为“皇天无亲，惟德是辅”。^④所以周人开始沿着伦理和实践理性的道路走，到了孔子成就了儒家的学说。但儒家虽以理性主义为主流，也还并不彻底否定鬼神。作为“神道设教”的一部分，原始时代流传下来的不少自然界的神灵保留下来著在他们的礼书中。而道教则继承了古代的巫术文化传统，并将之发展为人为宗教。道教将这类神灵作了一番整顿，纳入自己的系统。如唐代玄宗问司马承祯：“五岳何神主之？”回答说：“岳者山之巨，能出云雨，潜储神仙，国之望者为之。然山林之神也，亦有仙官主之。”于是玄宗下诏“五岳于山顶列罢仙官庙。”^⑤这样岳渎山川之神一概纳入了道教神仙系统。道教徒并将他们排定品秩，使之在三清为主脑的殿堂中各占定自己的位次。

道教神仙的另一个重要来源，是历史上的帝王、名贤、功臣及传说中的道德高尚之士。试以《真灵

① 《大雅·文王》。

② 《大雅·大明》。

③ 《周书·召诰》。

④ 《周书·蔡仲之命》。

⑤ 见《太平广记》卷第二十一。

位业图》为例。

在第三级，中位是“太极金阙帝君姓李”，

左位有：

太极上真公孔丘；明晨侍郎三天司真颜回；

玄圃真人轩辕黄帝；玄帝颛顼；

王子帝嚳（黄帝曾孙受灵宝五符）；

帝舜（服九转神丹入于九疑山而得道矣）；

夏禹（受钟山真人灵宝九迹法治水有功）；

周穆王（至昆仑见西王母）；

帝尧；

风后；

蒲衣、丰车子、支离、被衣、王伋、

耜缺、巢父、许由、卞随、华封、北人；

子州善卷、马皇、安公、大项名託。

右位有：

司马季主、受西灵子都剑解之道；

西岳卿副司命季翼仲甫左右放师；

弄玉；

长桑公子，庄子师；

韦编郎庄周；秦佚、接舆、伯昏；

老聃。

再如第七级中位是：

酆都北阴大帝（炎帝大庭氏讳庆甲，天下鬼神之宗，治罗酆山，三千年而一替）。

左位有：

北帝上相秦始皇；北帝太傅魏武帝；

西明公领北帝师周文王，比少傅；
宾友晋宣帝； 中护军周顗；
东明公领斗君师夏启； 宾友孙策；
南明公召奭； 宾友汉高祖；
北明公吴季札； 宾友荀彧；
北帝侍晨八人位比侍中；
徐庶、庞德、爰榆、李广、王嘉、解结、何晏、
殷浩，
河北侯二人：
刘备， 韩遂。

上面所引的神，有的是历史上的帝王名臣，有的是历史上的圣贤，有的只是传说中的人物。将他们取作神仙，有的看来是很滑稽的。比如孔夫子，生前是反对谈怪力乱神的，死后却让他占了一个高高的仙位。在另一部书《老子中经》中，却又安排他做了人身中的丹田之神，真是跟他开了个大玩笑。再如不少人原是《庄子》中虚拟的人物，但也稳坐在神仙宫殿之中。不过中国人中本来有帝王受命于天的观念，既受天命、称天子，非神而何？只是儒家称帝、称天，后来着重向伦理和等级名分的方向发展，道教则沿着宗教的立场加以利用。依着古代中国人的观念，有谁生前造惠于民，死后血食也是天经地义，即所谓“凡有功德于民者则祀之”。所以功臣、贤人的亡灵该受人间香火，几乎是无可非议的。明了这一点，道教那么起劲地收罗历史名人入神仙谱系，就不是不可理解了。

除上述之外，道教中有的神取之佛经。同是宗教，窃取一点，自然没有什么奇怪。更多的神是得道的教徒补充进去的。《真灵位业图》提到的葛玄、张道陵等都是。后来补充进去的八仙、王灵官等等也都是传说得道成仙的。这也没有特别之处。值得讨论的是，道教认为最初、最高的神仙，都是与气联系着的，由气所化的。这恐怕是中国特有的情形。

前面征引葛洪《枕中书》，可以看到盘古真人是二仪未分前的“天地之精”所化。更早一点，《老子想尔注》中已有道聚则为太上老君散则为元气的说法。在《洞玄灵宝自然九天生神章经》^①中介绍三清神，概用“炁”解释。试看天宝君：

“天宝君者，则大洞之尊神。天宝丈人则天宝君之祖炁也。丈人是混同太无元高上王虚之炁。九万九千九百九十亿万炁（劫？）后至龙汉元年化生天宝君出书（世？），时号高上大有玉清宫。”

另外又有“灵宝君者，则洞玄之尊神；”

“神宝君者，则洞神之尊神”。

所以，总的说来，“此三号虽年殊号异，本同二也。分为玄元始三炁而治三宝，皆三炁之尊神，号生三炁三号，合生九炁。九炁出乎太空之先，隐乎空洞之中，无光无象，无形无名，无色无绪，无音无声，导运御世，开闢玄通，三色混沌，乍有乍亡，

① 《道藏·洞玄部·本文类》。

运推数极，三炁开光，炁清高澄，积阳成天，炁结凝滓，积滞成地。九炁列正，日月星宿，阴阳五行，人民众物并受生，成天地万化。自非三元所育，九炁所导，莫能生也。”神为炁之精，或者说神即是炁。人身之神同样也源于炁。“人者万物之至灵，与天地俱生于虚无之始。元炁结而成形，形既将立，则十天神降在人身中化为神矣。”^①“元炁生神，神炁降人，人成神矣”^②整个神仙世界最后都在气（炁）中统一起来。在道教中，从宇宙本原的角度说，气与道是相通的概念，有时道又置于气之先，所以道教的神仙最终都在道中获得本质。神仙信仰与道的信仰是一致的。

这样一种特殊的观点的出现，与中国古代的哲学思想和鬼神观念是相通的。

本来，中国古代的元气论是一种唯物主义学说。不过，元气与道、元气与神的关系有时又是含混的。有的学派将元气与道等同，有的将道置于元气之先；有的将元气等同于“神”，有的用元气说明神。而神的概念，开始可能只指人的聪明思虑。但既可离开人体而“流于天地之间”，自然可“谓之鬼神”。^③以后在《周易·系辞传》形成一个说法，“精气为物，游魂为变，故知鬼神之情状。”对这个命题，不同的学

① 《太上老君元道真经·元道中篇》。

② 《洞神八帝妙精经·三皇三一经》。

③ 《管子·内业》。

派可以从不同的角度加以利用，道教则是从宗教的立场利用了此种思想。它的神仙既用元气解释，所以它在修炼方法上有炼气一说。对神的本质理解，佛教唯心主义比道教彻底得多。可以说，道教受着中国古代元气论宇宙观的影响和中国神道观的制约，对神仙的宗教唯心主义解释在理论上并不是很彻底的。道教以炁说神，又以神说炁。天宝君即元始天尊还有所谓祖炁——天宝丈人，祖炁即是神。这种情形与佛教有所不同，与基督教也不一样。佛教的佛国，是一个长乐清净的精神世界。基督教中，有上帝创造世界的神话，那位上帝是至高无上的，也是不受任何物质性干扰的。道教的神却始终受着可以解释成物质的气的纠缠。它采取着道家传统的由道或元气演化出天地万物的学说，但让元气在二仪未分的时候就给它化出一位至上神，又用这至上神等同于元气或道，但始终没有将神仙对物质世界的依赖性洗刷得干净。这种情形，也影响到它用以沟通人神联系的斋醮科仪，以及企图由之跻身于神仙世界的修炼方术。特别是他的修炼方术，始终用着炼形、炼气这些办法，而与佛教的企求涅槃进入常乐永净的佛国不同，也与基督教重在灵魂的拯救不同。因此我们可以说，元气论与神学的结合，或者说道家学说的神学化，是道教的神学世界观的一个重要特色。它的形成，在于中国古代文化背景与印度西方都很不相同。

第二节 道德戒律与世俗伦理

道教在立教过程中，形成了自己的道德规范。这种规范既是与宗教信仰联系着的，对宗教徒就有相当强烈的约束力，而且其中相当一部分，就包括在戒律条文中，成为教徒必须遵守的铁则。所以，道教的宗教道德，作为整个教义的一部分，是值得重视的。如果我们将它们放到整个中国文化背景中去看，那么，道教的道德规范与中国一般的伦理观念有合有不合，但基本上还是一致的。

道教的道德规范首先体现在它的戒律中，道教的戒律随各教派尚有各异的地方，也有随斋醮仪式的不同随宜处置规定一些戒律。后者是临时规定可置不论，前者只涉及个别教派的情形也不来深究。这里只取较为通常的一些戒律略作分析。

且看《太上经戒》述元始天尊所述十戒：

第一戒者：不得违戾父母、师长，反逆不孝。

第二戒者：不得杀生屠宰，割截物命。

第三戒者：不得叛逆君王，谋害家国。

第四戒者：不得淫乱骨肉姑姨姐妹及他妇女。

第五戒者：不得毁谤道法，轻泄经文。

第六戒者：不得污漫净坛，单衣裸露。

第七戒者：不得欺凌孤贫，夺人财物。

第八戒者：不得裸露三光，厌弃老病。

第九戒者：不得耽酒任性，两舌恶口。

第十戒者：不得凶豪自任，自作威利。

右此十戒当终生奉持。^①

这十戒在道教中较为基本，也是十分典型的。除了第二、五、六戒外，其余各戒几乎都是中国人长期恪守的伦理规范。尤其是第一戒与第三戒规范的是忠、孝两种道德。这使道教戒律与佛教有很大歧异。

我们知道，佛教是讲出家的，而且依照它的说法，人生是各种因缘凑合的结果，对于父母就没有一定要行孝道的义务。佛教徒在西域，原是极受尊重的，不仅一般民众就是王公贵胄也得对之尊教礼拜。这在神权支配政权、教权大于王权或者并行于王权的地方是很平常的事。进入中国以后，这两点往往受到指责。围绕“沙门不拜王者”的问题还展开过大辩论。不过，最后佛教也只得入乡随俗，用各种办法加以调和缓解与中国固有的伦理观念的矛盾。而道教作为中国本土的宗教，极为自然地要求遵守宗法社会的最一般也最重要的道德规范——孝和忠。而且这在佛道斗争中，也是道教的重要武器。儒家经常攻击佛教而对道教相对要宽容一些，其中一个原因就是道教对忠孝等封建道德始终表示着拥护的态度。

中国社会有着特别浓厚的宗法制度的传统，孝道必然居于突出的地位。早期儒家就有“孝悌也者，

① 《太上经戒》，《道藏·洞神部·戒律类》。

其为仁之本欤”的著名论断。西汉社会上流传着一部《孝经》，宣扬“夫孝，德之本也，教之所由生也。”“夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身”。百行孝为先，是最基本的伦理观念。将“不得违戾父母、师长，反逆不孝”作为戒律的第一条，正表现了这样一种社会文化背景。其实早在汉代的《太平经》就承认“天下之事，孝为上第一”，同时又专造《不孝不可以久生诫》批判不孝的种种恶行。

道教关于孝的观念，当然不仅表现在它的戒律上，更多地还表现在它的斋醮科仪和道教徒的行事上。

道教的斋醮科仪，有一部分是为了尽这孝的义务的。报孝的科仪在《道藏》中著录的就有不少。即以《玄门报孝追荐仪》说就很典型。高功宣词中有这样的话：

“臣闻人本乎祖，孝始于亲，自礼经而言，除七庙二祧余不在烝尝之列，以道书而论则亿曾万祖犹应在荐拔之科。盖有先亡未受度而不得仙，亦有前世不祀祖而犹为罪。是故《女青禁典》中有拔赎之文、《灵宝本章》首列追度之品，凡道士修真，此为先务”。

从孝的内涵来看，儒家讲亲亲，所以七庙之外的远祖可不必重视，道教是相信有九幽地府的，自己列宗列祖的亡灵都在超拔之列。这样看起来，道

教似乎比儒家孝得还厉害。不过事实上，现实生活中，当然还是儒家的规范更严格、更实际一些。作为道教徒，要访仙问道，云游四海，或入名山大川，从儒家“父母在，不远游”的观点看来，终觉于孝道有亏，而有些道派如全真道，规定必须出家的。不过，一般来说，道士即使“辞母去俗”，但远游之后，“遐想慈亲，亟返白云之舍”，①孝的义务还是要尽力遵守的。

在宗法性的社会里，忠是孝的扩大。“孝子善事君，弟弟善事长”，②孝悌的道德是忠君顺上的基础。忠是人对国家、民族尽义务，具有强烈的政治、民族色彩。它与孝一起，是封建社会的基本道德规范。上述道戒中的第三条，正是强调着这一点。

道戒与中国社会伦理相适应的方面当然还有一些。但仅此已可说明，道教与中国人的伦理观念，从最根本之点上来说，本来就是完全一致的。这一点与佛教不同。佛教后来在忠孝问题上做出让步，是适应中国国情的结果，是它的宗教道德对中国伦理观的让步。

道教的戒中还有重要的一方面，即知足退让，柔弱守雌的内容。《太上老君经戒》有《道德真经想尔戒》：

“行无为、行柔弱、行守雌勿先动。此上最三行。
行无名、行清静、行诸善。此中最三行。”

① 《隆道冲真崇正真人杜公碑》，《赵孟頫集》卷九。

② 《大戴礼记·曾子立孝》。

行无欲，行知足，行推让。此下最三行。”

同样内容的诚也见于《云笈七签》卷三十九，只有个别内容不同，如“行无欲”，云笈中为“忠孝”，是较重要的不同。

这种柔弱守雌的思想显然来自老子，它是道士求隐退无名的重要思想基础。因为它已著为戒律，有的道派对之执行也是很严格的。宋代徐问真常与公卿来往，受到欧阳修的款待。“忽一日求去甚力，公留之，不可，曰：‘我有罪，我与公卿游，我不复留’。公使人送之，果有铁冠丈夫长八尺许，立道周候之”。^① 这就是违犯了无名无欲的道诫而被惩戒的，其实他倒是帮人治病做了好事的。因此柔弱守雌的思想对道教徒有相当的约束力。柔弱守雌不汲汲于名利，也是许多道士赢得社会尊敬的重要基础。同时，它又是不少知识分子平衡自己的权势利禄欲的清凉剂，对中国人的伦理观影响也是显然的。柳宗元《送娄图南秀才游淮南将入道序》记娄图南不愿参与科举的竞争，而愿隐居访道。娄图南揭露说：“今夫取科者，交贵势，倚亲戚，合则插羽翮，生风涛，沛焉而有余。吾无有也。不则饜饮食，驰坚良，以欢于朋徒，相贸为资，相易为名，有不诺者，以气排之。吾无有也。不则多筋力，善造请，朝夕屈折于恒人之前，走高门，邀大车，矫笑而伪言，卑陋而媮媮，偷一旦之容以售其伎”。对于官场的道德

① 《东坡志林·异事上》。

败坏很是激愤，所以他“自度不能堪其劳，故舍之而游”，求仙访道去了。柳宗元从儒家之道对他委婉批评劝阻，但无法挽回。所以道教无为清静、无欲、无名的伦理思想，对于不愿奔竞于官场的知识分子，有支持其洁身自好的一面，也有消极退隐不利于社会的一面。但即使退隐在封建社会里也“有以佐世”，甚至被人认为“与孔子同道”。①陈亮也认为道教徒采取柔弱守雌的人生态度，隐居于洞天福地，有其合理的一面：“道家有所谓洞天福地者，其说不知所从起，往往所在而有。然余观世人之奔驰于耳目口腹之欲，而颠倒于是非得丧、利害荣辱之涂，大之为天下，浅至于锱铢，率若蚁斗于穴中，生死而不觉，宜其必有超世而绝去者，当于何所居之？则洞天福地亦理之所宜有。大较清邃窈深，与人异趣，非可骤至而卒究，故君子常置而弗论。”②

如果说道教“戒勿求名誉、不贪高荣”③还多少有点荡涤求名求利的燥火的意义，那么“戒勿与人争曲直，得失避之”，则只剩了不问是非曲直一味退让的态度，起着完全消极的影响。表现的是中国旧社会的知识分子懦弱退让，逃避矛盾以至逃避社会的一面。它的无名无欲的禁欲主义思想，后来被理学所吸收，成为“存天理、灭人欲”的教条的思想渊

① 柳宗元《送元十八山人南游序》。

② 《陈亮集·重建紫霄宫记》。

③ 《老君二十七戒》，《云笈七签》卷三十八。

源之一，在中国后期封建社会中造成极坏的影响。

不过，这柔弱守雌的道德信念真要坚持实践也是很不容易的。李白不是高唱“和光混世贵无名”吗？其实真的做到没有？恐怕没有。但他不肯“摧眉折腰事权贵”，道教出世思想对他的精神上的支持已经不少。有的道士，借无欲、无名为标榜，假隐遁以猎取高名，与老君经戒相隔真是十万八千里。唐代卢藏用早年曾隐居终南山，后来名气响了，居朝做了大官。司马承祯将还天台山，卢藏用指着终南山对他说：“此中大有佳处，何必天台？”司马承祯讽刺地说：“以仆所观，乃仕宦之捷径耳！”一句话将某些人以隐退作进身之阶走终南捷径的良苦用心揭露无遗。司马承祯本人虽然名气很大，皇帝、大臣尊奉他的很多。但他在皇帝面前不作佞言，专门宣传“无为”思想，在荣华富贵面前仍坚持恬退还山，潜心于道教理论，也可算得一个道德高尚之士了。大约这样的道士，在中下层中一定不少，在上层中却是不多。即以全真七子之一的邱长春说。他得势之时专印符，从容手下人改孔夫子庙为宫观，又改佛寺为宫观，引起了湛然居士耶律楚材的批评：“夫林泉之士不与物竞，人且不容，况自专印符，抑有司之权，夺有司之民，岂能见容于世乎。”^①后来佛教徒得势对道教压迫得更厉害，“不与物竞”，大家都没有做到。

① 《西游录》。

道教伦理规范中，有一部分体现了当时的社会公德。如“卹死度生，救疾治病，施惠穷困”，以至“边道立井，植种果林”，^① 提倡修桥补路，都是社会上公认的“善行”。现在看来，不少还是于社会于民众有利的。它又反对奸淫、偷盗、两舌恶口（搬弄是非）、妄言（说谎）这些社会公认的恶行，对于风俗的淳朴多少也有些作用。有的还禁止“烧野山林”，有的反对“言人阴事”，在私有制的社会里，都是难备的美德。这些扬善去恶的规范更明显地来自世俗伦理。也有一些与道教徒的集体生活有关，如搬弄是非显然对于任何集体都具有腐蚀瓦解的作用，这种不道德的行为不根绝，集体生活是不会太平的。

当然，道教戒律表现的道路规范毕竟是它的宗教道德。从内容到维系的方法都有鲜明的神学特征。

从内容上看，戒律中有些是与佛教共有的，有的则是道教独有的或形式上是独有的。比如戒之不饮酒、戒之不食肉（只有部分道派尊行）大致是与佛教共同的。“奉侍师主”，“营建静舍”，“修斋念道”等等，则系本派宗教修养的要求。这类戒律还有很多，这里不来一一枚举。它们一般说来属于宗教道德的范围，但一成道规就成了道派内部的组织纪律，不仅靠教徒的道德信念，而且要用一定的强制手段来执行了。对这方面，我们不想深涉。

从维系上述道德的手段上看，宗教色彩也十分

① 《太霄琅书十善十恶》《云笈七签》卷三十八。

鲜明。那种对违反戒律的惩罚性措施不说，即从它唤起信徒的道德警戒的思想方式，也是浸透着神学精神的。一般说来，道德的维护是通过人们的道德信念，道德责任感、自觉地承担道德义务来实现的。为了保证不违反道德规范，人心中至少要有最起码的警戒防线。构筑这条防线的心理因素在世俗与宗教相比，很不一样。以中国的儒家说，主要是诉诸理性的自觉。从孔夫子起，提倡仁、德，都建筑在理性的基础上。“吾日三省吾心”，是自觉地不断反省自己道德的得失，《大学》的明明德、至至善是提倡深刻地领悟据说出于自己本性的伦理规范，《中庸》提倡“慎独”，给自己设定“十手所指”、“十目所视”的环境，则是要求最经常地设立警戒。很明显，这一切的基础都是理性的自觉。道教道德当然也必须有一定的信念、一定的警戒。但是，造成这一切的，主要是对神仙的信仰与敬畏。道教的最高理想是跻身于神仙队伍，这就成为教徒履行宗教道德规范的诱导。戒后一般都有“上备者神仙”，持若干戒“备者寿”，至少也能“增年不横夭”之类的话头，也有持戒不懈就能“死补天官，升仙自在”的许诺。宗教理想成了宗教道德的最有力的诱发剂。道教设想的神仙，又是无时不在、无处不在的，能够照察人间善恶。这又形成一个检查宗教道德履行情形的神秘的监察系统。《道门定制》引“太上言”、“天地有司过司善之神，录人善恶以延促寿命，又有三台北斗君，分身散景，常居人头上，记人功过，又有三尸

神在人身，每到庚申日辄诣天曹言人过恶。月晦之日灶君亦然。是日，三官、五帝、太一、司命、北斗司察鬼、太一八神使者，下诣青灵洞阴北酆三官，考校世人生死罪福功过。”^①

因此，道教的道德根本上是从属于它的宗教信仰、靠它的宗教信仰来维系的。在这点上，它不象儒家的诉诸理性的自觉，而表现了宗教的迷狂。这种迷狂可以是顽固坚定的，但总的来说很难象儒家思想那样使人深入骨髓。事实上，道士的“守庚申”就多少表示了它的监察系统的失效。三尸神原有监察检举的职能，守庚申的目的是阻止他们上天告发。试想，如果真的能够实现的话，不是就意味着逃避了监察？不是就意味着心里的道德警戒线在某些时候、某些场合可以撤除吗？

道教的伦理观念当然也是发展的。这一方面是戒律的增多变详，另一方面随着三教合一思潮的影响，对于儒、释两教的道德观也兼收并蓄，或者同时肯定儒释的道德观也是美德。这种变化适应着整个中国文化的变化，但同时也就能更强烈地反作用于整个中国的伦理思想。这里最明显地莫过于《太上感应篇》、《功过格》与《阴骘文》了。

《道藏》625册有《老君说一百八戒》，傅勤家先生认为它与《太上感应篇》差不多。确实，这是显而易见的。不过，前者为道士的戒律，后者的影响则远

① 《道门定制》卷十，《道藏》第975册。

超过官观之外，在社会上产生相当的反响。《太上感应篇》宋代才出现，但它“流布独广，至于家有其书，乐善者复刷印以分贻朋好。”^①朱珪也说：“忆余少时，先大夫每日课诵是书，即以教诸子，每获注本，必令讲贯。其恂恂规矩，不敢放佚者，可是篇有得力焉。”^②可见社会影响十分广泛而深刻。清代为《太上感应篇》作注的有惠栋和俞樾。两位都是著名经学大师，出来做注对此书的传播无疑起着推动作用。道教中又有《功过格》，如《十戒功过格》，最早可能是作为道士修养的工具出现的，但流入社会后也引起相当反响。清周亮工《书影》第一卷载其父作《观宅四十去样相》，做为治家格言。其中说到“肯为人说眼前报应，肯听人说报应诸事（眼前事报应明显易见。不必说活阎王、过阴人诸事，反增人不信心）。即不能奉行《感应篇》、《功过格》，每日能体认所行善恶。（肯看《感应篇》，肯略略体认《功过格》，不必数黄豆黑豆，其人已有几分好处）”。

同样有意识地向社会宣传的，是道教的《阴鹭文》。这类文章篇幅不大，文字通俗，基本上是一些处世格言。这里摘引《文昌帝君阴鹭文》，略作分析。

阴鹭文以劝人“修善修福”为目的，提倡“凭心地行时时之方便，作种种之阴功”。至于它的所谓“善”，具有鲜明的时代与阶级的烙印。

① 伍崇曜《太上感应篇注跋》。

② 《（惠栋）太上感应篇注序》。

这种善的基础，是儒、道、释三家合一的思想，也就是说，是以维护封建政治、经济、伦理制度的意识形态作为根本标准的。它提倡“广行三教”，认为“奉真朝斗、拜佛念经”与实践儒家宣扬的封建伦理，同等重要。伦理观广泛取则于儒、道、释三家，范围是极广泛的。但是举出的善行中名列前茅的是“正直代天行化，慈祥为国救民。忠主孝亲，敬兄信友”。这些都是封建伦理规范的最基本内容，

在阴鹭文之类劝善书中，一个重要的特点是提倡社会救济和公益事业。它们提倡“矜孤恤寡，敬老怜贫”，济人急难。要求人们“措衣食周道路之饥寒，施棺槨免尸骸之暴露”，并且“点夜灯以照人行，造河船以济人渡”，“修数百年崎岖之路，造千万人来往之桥”，乃至舍药材、施茶水“剪碍道之荆榛，除当涂之互石。”虽然这些是治标不治本的办法，希望富人提携穷人，更只是一种善良的幻想。但是在天灾人祸兵荒马乱的年代，能够有人出来做这些事，多少还能局部地暂时地减轻一些人民的痛苦。至于修桥补路之类的公益活动则是任何时代都需要的。旧时代，这类公益事业有的是由政府出面的，有的是由宗族组织出面的。也有一些是个人捐资的。有的富人发财之后拿出很少部分以修桥梁、造凉亭以做“功德”，博个好名声，用心不足取，但总比为富不仁、一毛不拔好一点。有些寻常百姓，或出于世俗的或出于宗教的动机，发愿造桥修路以利众，有的更白手起家，数十年努力不懈，取得一些成功，后

人受利，饮水思源，是要对之油然而生敬意的。

劝善文中道德格言十分广泛，有不少涉及到各行各业的职业道德。对商人有不短秤的要求，对农夫有不杀耕牛的劝告，对学子则有敬惜字纸的戒条。最后一条是特别有趣的。中国旧时代对于经书有极高的崇敬，对于字纸也十分珍惜。大一点的私塾外边都有化纸炉，收集有字废纸焚之，决不允许将写过字的纸张当手纸、染污秽。据说不敬惜字纸是损阴德的。《聊斋》中写过一个和尚，是不敬惜字纸而罚作瞎子的鬼，品评别人文章全靠用鼻子闻。将中国民众生产、商业，学习活动中的基本道德收辑起来，是一个有意义的工作。儒家尽管以伦理思想见长，但却不可能与民众的日常生活、生产活动结合得那么紧。倒是作为宗教宣传品的“劝善文”中才对这部分道德规范有那么广泛的反映。

在劝善文中，有一些规范是专为保护自然环境而设的，如不烧山林、禁毒鱼虾、反对张网捕鸟等等。当然，它的出发点是佛、道二教的不杀生的诫条，所以有“举步常看虫蚁”之类的可笑教条。但应看到，这与道教历来重视自然、热爱自然有关。他们希望去掉机心，与自然中万千生物相亲相近，借此以修心息虑。能呼野鸟掌中取食历来是修真有得的佳话，李白就曾以做到这一点证明自己去尽机心。劝善文中表现的保护自然的思想，应当给予历史的肯定。当然，它用“阴鹭”作为诱导，依靠迷信的力量予以提倡，是不足取法的。

从本节的叙述，我们看到无论是道教戒律中体现的宗教道德，还是劝善文中宣传的道德格言，都是与中国社会传统的伦理观念为基础的，与中国人民在实际生活中发生的道德观念有着许多联系，从而在社会上发生着广泛的影响，作为中国土生土长的宗教，它的宗教道德也打上中国占统治地位的伦理观的烙印，是完全合乎自然的。它们当然有浓厚的神学气息，有宗教禁欲主义的特点，但正因为此，才能构成宗教道德而与世俗道德有所区别。

第三节 宗教哲学和中国传统思维方式

道教作为宗教，有自己的宗教哲学，因其系土生土长，它的哲学就有明显的中国气派。

汤用彤先生在《读〈道藏〉札记》中提出，陶弘景《答朝士访仙佛两法体相书》是“从宗教理论上阐明佛道两教之不同，陶弘景此作似甚为重要。”^①由此论两教的不同，是抓住了要害的。

陶弘景文曰：

“……凡质象所结，不过形神。形神合时，则是人是物，形神若离，则是灵是鬼。其非离非合，佛法所摄，亦离亦合，仙道所依。今问以何能而致此？仙是铸炼之事极，感变之理通也。当挺埴以为器之时，是土而异于土，虽燥

^① 《汤用彤学术论文集》，中华书局，1983年版，第412页。

未烧，遭湿犹坏，烧而未熟，不久尚毁。火力既足，表里坚固，河山可尽，此形无灭。假令为仙者，以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气濯其质，以善德解其缠。众法共通，无碍无滞，欲合则乘云驾龙，欲离则尸解化质；不离不合则或存或亡，于是各随所业，修道讲学，渐阶无穷，教功令满，亦毕竟寂灭矣。”①

陶弘景揭示的佛道哲学的根本区别，首先在于对形神关系的不同理解与不同追求。他从形神关系着手，解释了道教神仙信仰的“依据”。对形神问题的独特见解确是整个道教宗教理论的基石。

《太上老君说常清静妙经》后附引左元仙人曰：“学道之士持诵此经者，即得十天善人拥护其人，然后玉符保神，金液炼形（按：即服食金丹），形神俱妙，与道合真。”“金液炼形”即陶弘景所谓“以药石炼其形”，“玉符保神”与“精灵莹其神”追求的目标是一致的。内丹术盛行后，“保神”主要不靠“玉符”了，“金液炼形”也放弃了，但也认为“九年行满，形神自然俱妙，性命双圆，与道合真，变化不测矣。”②可见期望“形神俱妙，与道合真”是道教的根本主张。

梁刘勰为驳齐道士《三破论》也曾简要地分析过佛道二家异同，其入手处，也是形神问题：“夫佛法练神，道教练形。刑器必终，碍于一垣之里，神识

① 《华阳陶隐居集》。

② 翁葆光《悟真篇注序》。

无穷，再抚六合之外。明者资于无穷，教以胜慧；暗者恋其必终，诳以仙术，极于饵药。慧业始于观禅，禅炼真识，故精妙而泥洹可冀。药驻伪器，胡精思而翻腾无期。若乃弃妙宝藏，遗智养身，据理寻之，其伪可知。”^①刘勰认为“佛法练神，道教练形”，不是一个正确的概括。道教主张形神俱练，以达到“与道合真”的目的。刘勰指出，由于佛道二家对形神关系的不同理解，导致了解脱方法的不同。道教强调形神兼修，而佛教专讲慧业，“慧业始于观禅”，而道教也讲精思，但精思的目的是为了使诸神归位。这样，也表现出道教的神与佛教从慧业角度讲的神识的不同。所以佛教一直向思辨方向发展，直至禅宗的提倡下意识的顿悟，所寻求的是精神的解脱。它留下了一大批精深的思辨著作。道教则为寻求形神俱妙、与道合真的解脱道路，一直在修炼方术上摸索，留下的是一大批有关自然科学的著作——虽然这是在宗教夹缝中的科学。同样是宗教，都在中国这块土地上滋长，结果却不相同。

在中国哲学史上，形神问题是一个重要的哲学问题。对它讨论得最热烈的是南北朝的齐梁时代。佛教主张神不灭，范缜的《神灭论》一出，佛教徒即群起而攻之，道教徒却没有直接卷入，因为道教主张“形神亦离亦合”，神可以离开形体，但上乘的办法还是守神得一为飞仙；如果形体尽而神犹生，名为尸解，总

^① 刘勰《灭惑论》，载《弘明集》卷八。

是下乘，是无可奈何的办法。所以它既不同于佛教的形尽神不灭，也不同于范缜主张的形尽神灭。

形神问题的深入讨论，又引出了精、气、神的哲学问题。

依照道家的理论，人体由一气所化，世界也是由一气所化，气又可分为一般的气与精微的气（精气）。所以深入探讨形神关系势必提出精、气、神的关系问题。道教早期的经典《太平经》、《老子想尔注》都提到了这些问题。

《太平经·四行本末诀》说：“今是委气神人，乃与元气合形并力，与四时五行共生。凡事人神者，皆受之于天气，天气者受之于元气。神者乘气而行，故人有气则有神，有神则有气，神去则气绝，气亡则神去。故无神亦死，无气亦死”。这段话从其渊源来说，明显与《内业》、《论六家要旨》有关。但它说的神已与《内业》等书不同，具有人格或仙格的意味。元气是世界的本原，但它又是由“无形委气神人”治理的，但委气神人的神通，却在与元气“合形并力”。因此从世界来说，神人与元气是相合而不是相离的。就人的生命来说，又是神与气的统一，神、气绝一方，另一方也就不存在。所以要想长生就必须炼达神、气。“真人积气，聚神明、故道终常独行。”①《令人寿治平法》说得更明确：“三气共一，为神祇也。一为精，一为神，一为气。此三者共一位也，本天

① 《太平经合校》第309页。

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。故神者乘气而行，精者居其中也。三者相助为治。故人欲寿者，乃当爱气、尊神、重精也。”^①又“夫人本生混沌之气，气生精，精生神，神生明。本于阴阳之气，气转为精，精转为神，神转为明。欲寿者当守气而合神，精不去其形，念此三合以为一，久即彬彬自见，身中形渐轻，精益明，光益精，心中大安，欣然若喜，太平气应矣。脩其内，反应于外。内以致寿，外以致理。非用筋力，自然而致太平矣”。^②《老子想尔注》、《黄庭经》、河上公《老子注》也十分重视精气神的学说。如河上公《老子章句》十分重视“育养精神，爱气希言”^③，认为人“能以气为根，以精为蒂”，即所谓深根固蒂之道。根本的一条是“人能保身中之道，使精气不劳，五神不苦，则可以长久”。^④精、气、神不仅是人身独有的，根本说来还是天地人物共通的，“天道与人道同，天人相通，精气相贯”。^⑤它们本是道的产物，“一者，道德所生，太和之精气也。”^⑥看来，他的基本观点与《太平经》是相通的，只是理论上要深刻、有系统一些。

① 《太平经合校》第728页。

② 《太平经合校》第739页。

③ 《虚用第五》。

④ 《守道》第五十九。

⑤ 《鉴远》第四十七。

⑥ 《能为》第十。

《太平经》、《老子想尔注》都是符箓派的经典，河上公《老子注》是从神仙养生的立场解释老子的，《黄庭经》是上清派的经典，这一派以存想为主，但大要也归入符箓派。它们那么一致地讨论精、气、神的问题，正透出一个消息：精、气、神的理论，是道教各派的共同理论基础，尽管各派的具体观点未免歧异。

我们从《太平经》中已经看到在道教中，精、气、神的学说，具有浓厚的神学气息。天地间既有人格化的神灵，人的神也是可以离开人间的肉体来去无碍的，这种神，已经不是一般的思维知觉意义上的神，而是宗教的神灵。所以，它说“夫人神乃生内，返游于外，游不以时，还为身害，即能迫之以还，自治不败也。”^①这种倾向，在《黄庭经》中达到极致。

这显然是先秦唯物主义学说神学化的结果。本来，先秦哲学中有一派唯物主义的元气论，以《管子》的《内业》《心术》等为代表，他们用气解释道，认为“凡物之精，比则为生”，精是万物的材料，但“精也者，气之精者也”。这种精、气又称做神，精、气、神在那儿是指同一个道，不过有精粗之别而已。精、气、神存在的空间，就是“虚”。“虚”为道舍，“一者其号也，虚其舍也”^②。在人的身上，精微的神居于心中，心虚才能神来。“虚其欲，神将入舍，扫除不洁，神乃来处”。这种学说，本意是用气解释神，其

① 《太平经合校》第14页。

② 帛书《道原》。

缺点在于将精神与物质性的气等同起来，将“神”看成是可以离开肉体的精微的气。如果这样发展下去，必将导致二元论，而“神”的人格化的结果就形成道教中的体内诸神了。同时，道教中的精、气、神理论又将中医对生命基础的探讨引向宗教。中医素来重视精、气、神，但他们是从生命活动的基础的角度加以讨论的。“营卫者，精气也”^①，而神是精气运动所形成的，“生来谓之精，两精相博谓之神”。^②它依赖于后天的滋养，所以说：“故神者，水谷之精气也”。^③但中医中的精、气、神理论受到汉代唯物主义理论的局限，有时将神看成可以离开精、气，有时又等同于精气，有时则对精、神、气统一后的效果作了夸大的评价。如“提契天地，把握阴阳，呼吸精气，独立守神，肌肉若一，故能寿敝天地”。^④这种说法，与道教的看法已很接近。后来道教继续沿着这个方向，将修炼精、气、神以求长生的理论进一步发展，成为宗教哲学的重要因素。

随唐以降，内丹说兴起，精、气、神的学说得到进一步发展，不过他们说的神已不象《黄庭经》中那样直接具备人格的形象。精、气、神都是炼丹的“药料”，通过修炼，以期达到结下圣胞最后成为神

① 《灵枢·荣卫生会篇》。

② 《灵枢·本神》。

③ 《灵枢·平人绝谷》。

④ 《素问·上古天真论》。

仙的目的。^①各派内丹家体会不同，功法也不一致，但精、气、神的学说却是共同的理论基础。《高上玉皇心印经》论述道：

“上药三品，神与炁精。恍恍惚惚，杳杳冥冥，存无守有，倾刻而成，迴风混合，百日功灵”。

“人各有精，精合其神，神合其炁，炁合其真，不得其真，皆是强名。神能入石，神能飞形，入水不溺，入火不焚。神依形生，精依炁盈，不凋不残，松柏青青，三品一礼，妙不可听，其聚则有，其散则零。”

精、气、神的关系在哲学上是精神与物质关系的一种特殊表现。依道教说，精、气、神是人体内所固有的。但恍惚而不易把握。其实三者原本是统一的。精合神、神合气、而气则与“真”即道联系在一起。（有的道教著作将神与气的位置对调，似乎更能体现炼内丹的实际过程。）精、气作为人体的生命物质基础固然是十分重要的，但神作为生命的主脑，在内丹中起着主导、支配的作用。而且，据说神的力量是极其伟大的——入石、飞形、不怕水火。不过，无论有多么不测的神通，它都必须与精、气同炼。因为它毕竟不能不依着形，因为只有与精气相聚才能得丹成道。所以，从东汉一直到唐宋元明清，道教

① 张伯端：《金丹四百字序》。

对于精、气、神的理论越说越精致，越玄乎，但追求形神俱妙的基本特征却一直保持着。

宋以后，内丹理论有很大发展，精、气、神合而成丹的思想仍是基础。他们将“以精化为气，以气化为神，以神化为虚”，作为内丹修炼的基本过程，同时又特别强调精、气、神都是先天的，“与天地同其根，与万物同其体”。^①被尊为“丹经之祖”的《周易参同契》说：“内以养己，安静虚无，原本隐明，内照形躯。闭塞其兑，筑固灵株，三光陆沉，温养子珠。”内丹诸家即以精、气、神的学说为注：“先天一气自虚无中来，是安静虚无之至也。原本者，从自己生身处求之，则知真精真炁为我身之本。隐明者，世人多为聪明所役，耗其神炁。大修行人黜聪明，屏智慧，内照形，外忘我，塞兑而筑固灵株，收视而温养子珠。筑固灵株者，炼己而凝神也。温养子珠者，积精而累炁也。炼己功纯，方可以炼还丹”。^②“闭塞其兑，筑固灵株者，惜气养神，惟精惟一也。三光陆沉，温养子珠者，精、气、神三宝精华，皆收敛内，获持丹元，须臾不离也。”^③他们将先天精、气，先天元神与宇宙本体——道联结起来，最终的目的是“委志归虚无”，“期必至于形神俱妙、与道合真而已”。^④形神也好，精、气、神也好，

① 陈致虚《周易参同契解》。

② 同上。

③ 清·刘一明《参同契直指》。

④ 同上。

都归结到“道”，道是道教哲学最高的范畴。

道教奉《老子》为经典，对《老子》的道论特别地重视。历代道家学者往往借注《老》以阐释自己的道论，但各色观点并不一致。这里对道的范畴略加分析。

首先，道是世界本体，它派生着天地万物，但“大道无形，生育天地，大道无情，运行日月，大道无名，长养万物。吾不知其名，强名曰道。”^①“太初混沌，天地始分，万物含灵，强名曰道，恍惚为形。”^②这些说法与《老子》差不多。大约是为了道徒诵之上口，说得并不玄乎。而道士以个人名义写的论述，则经浅论深，佛道二教都有这种情形。葛洪《抱朴子·畅玄》就说得更深奥一些：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。眇昧乎其深也，故称微焉。绵邈乎其远也，故称妙焉。”这么一个玄妙莫测的实体，就是派生天地万物的总根源。有的人将之与玄学挂钩。其实，玄学之玄意为深远玄妙，抱朴子之玄的实体范畴——道体，有性质上的不同。王明先生指出，“玄”原自扬雄太玄，为宇宙本体，是十分精当的。玄也就是道，道教中或称玄一。道教理论家大抵肯定道为虚无、混沌、自然、玄一。将道视为天地开辟以前就存在的，是超时空的宇宙本原。从它与万物的关系看，又是万物的本体，是超现象的存在。既是超时空、超现象的存在，它本身就是

① 《太上老君说常清静妙经》。

② 《太上化度世仙经》。

虚、无，恍恍惚惚，难以捉摸，但又至微至妙，无处不在。

其次，这个道又是灵变不测，有意志、能赏善伐恶的人格神。《枕中书》所说的元始天尊、三清，都可明显看到这一点。即以道在人身中的体现而言，也是这样。李道纯有个概括“虚无自然真常之道，本无可道；可道之道非真常之道。元始祖炁化生诸天，随时应变之道也。”^①最高本体道与道教的最高神本质上是同一的。这是道教道论取自老庄又不同于老庄之处。

再次，在道支配下的宇宙是一个演化着的宇宙。葛洪认为，道“胎胞元一，范铸两仪，吐纳大始”，是开天辟地甚至孕育元气的。道本身还是没有分化的浑沌的统一体。“道者混然，是生元气。元气成然后有太极。太极则天地之父母，道之奥矣”。^②从道到天地、万物，本身是一个演化的过程。及至唐宋时代，道教学者对这个宇宙演化的过程有更加精致的描述。尤其是陈抟所传的《太极图》、《先天图》，阐发更为详尽。在他们看来，宇宙的演化由道推动着，是一个不断分化的过程，即由无极生阴阳，阴阳分五行，阴阳五行化生人与万物。这一过程如果用先天学的述语，就叫做“一分为二”。亦即“天地媾精，阴阳布化，万物以生。承其宿业，分灵道一，

① 危大有《道德真经集义》第一章注引“李氏曰”。

② 陶弘景：《真诰·甄命授》。

父母和合，人受其生”。^①但是，道化生天地人物并不是离开了它们，而是仍然居于它们之中，并成为它们的本质。天地万物由于落了形质，就是有限的，而道是无限的。“道无生死而形有生死，所以言生死者，属形不属道”，^②所以也可以说，“众生虽生道不生，众生虽灭道不灭；众生生时道始生，众生灭时道亦灭。”^③那么，人有没有办法超脱这种形体的局限呢？道教认为是有的，即：其四，人可以把握道，与道融合无间，从而得到永恒的存在。

作为得道的首要条件就是屏除嗜欲，使心境清静。“人能常清静其心，则道自来居。道自来居，则神明存身，神明存身，则生不忘（亡）也。”“道以心得，心以道明，明则道降。”^④这里用的是《老子》涤除玄鉴的直观、领悟的方法，对这方面的讨论，主要属于认识论的内容。同时，为使人合道，还得从事一定的修炼。对这种修炼，内视存想、吐纳食气、内外丹术，方法不同，甚至互相攻击，但追求着“与道合真”则是共同的。就理论上的精微而言，当然内丹家的理论要出众一些。

依他们的理论，道与人之间，隔着广垠的宇宙，而人体即是一个小宇宙。只要将这个宇宙演化的法则运用起来，逆着宇宙的演化过程修炼，就可把握

①② 《太上老君内观经》。

③ 唐·王玄览·《玄珠录》卷上。

④ 《太上老君内观经》。

这无限的道。这样，由道的学说自然导致完整的宇宙理论。而如前所述，他们描绘的是一个演化着的宇宙。

道教哲学中，特别强调“化”的观点。本来，羽化而登仙，人与仙之间就凭借“化”来沟通。道教的道术中很大一部分，都是为了有目的地将这“化”的过程和规律控制起来。这种变化的观点经过长期发展，五代时的谭峭作了总结，撰写成《化书》。《化书》一开始即提出“道化”的思想：“道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也。道之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通也。是以古圣人穷通塞之端，得造化之源，忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚。虚实相通，是谓大同。故藏之为元精，用之为万灵，含之为太一，放之为太清。是以坎离消长于一身，风云发泄于七窍。真气熏蒸，而时无寒暑。纯阳流注，而民无死生。是谓神化之道者也。”^①

这里显然是从本体论的角度论述道的：“道之用”是从万物与人活动变化的功能上着眼。理解了“化”的原则就是把握了“造化之源”。从“坎离消长于一身”等来看，无疑与内丹家的理论有关。源于道术而指导、论证道术，正是道教变化观的特点。

道教这种变化的观点，一个重要的思想来源是《庄子》。

^① 谭峭《化书·道化》。

但道教与庄子的委形任化思想不同。它讲化有因任的一面，但还是要遵循宇宙演化的过程，倒推上去，回复到永恒的、作为万物根源的道，从而使自己永生长存。所以谭峭在讲了一大通“化化不间，由环之无穷，夫万物非欲生，不得生，万物非欲死，不得不死”的道理后，仍然说“达此理者，虚而乳之，神可以不化，形可以不生”。①“化”的目的仍是永生不死。张伯端说得更明白：“大丹妙用法乾坤，乾坤运兮五行分，五行顺兮常道有生有死，五行逆兮丹体常灵常存。”②逆宇宙演化次第而“化”，最终达于“与道合真”，正是道教变化观的一个根本内容，内外丹家都有九还七返，颠倒五行这些话头，正是在修炼的实践中体会到一系列质变的现象，然后加以概括的结果。用变化的观点指导修炼方术，又从客观世界的化学变化和人的生理变化中概括出变化的原理，是道教变化观的一个重要特点。

道教强调化，更强调适应自然的“化”，并将“化”的规律应用起来。这就是所谓夺天地之化，窃造化之机。这在炼丹家的著作中表现得尤其突出。《周易参同契》一开头就说：“乾坤者，易之门户，众卦之父母，坎离匡郭，运轂正轴。牝牡四卦，以为橐籥，覆冒阴阳之道，犹工御者，准绳墨，执衔辔，正规矩，随轨辙，处中以制外，数在律历纪”。彭晓

① 《化书·死生》。

② 《悟真篇》下《读〈周易参同契〉》。

曾作解释：“魏公谓修金液还丹与造化同途，因托易象而论之，莫不首采天地真一混沌之气而为根基，继取乾坤精粹潜运之踪而为法象，循坎离否泰之数而立刑德，盗阴阳变化之机而成冬夏。阴生午后，阳发子初，动则起于阳九，静则循于阴六，乃修丹之大旨也。故以乾坤为鼎器，以坎离为匡郭，以水火为夫妻，以阴阳为龙虎，以五行为纬而含真精，以三才为经而聚纯粹。寒来暑往，运行于三百八十四爻，兔起写沈，升降于三百八十四爻，此皆始于乾坤二卦之体而成变化者也。”^①俞琰也说：“夫人之一身，法天象地，与天地同一阴阳也。人知此身与天地同一阴阳，则可与论还丹之道矣。坎、月也；离，日也。日月行于黄道，昼夜往来，循环无穷，如匡郭之周遭也。毂，犹身也；轴，犹心也。欲毂之运，必正其轴。修还丹者，运吾身中之日月，以与天地造化同途，不正其心可乎？”^②他们都强调“于造化同途”，也就是说，在他们的变化观中包含着运用、模拟、把握宇宙演变的总规律的思想。这种思想又成为道教徒寻求各种炼丹配方、操作方法以及火候的动力，成为内丹思想的理论基础。

道教把握运用宇宙变化的总法则的思想有各种表述，较为集中的是《阴符经》。《阴符经》曰：“观天之道，执天之行，尽矣，故天有五贼，见之者昌，五

① 彭晓《周易参同契分章通真义》。

② 俞琰《周易参同契发挥》。

贼在心，施行于天。宇宙在乎手，万物生乎身”。所谓五贼，指贼命、贼物、贼功、贼神、贼时，其实是利用自然的变化法则。“自然之道静，故天地万物生，”“圣人知自然之道不可违，因而制之”，多少接触到了利用规律的意思。

道教这种把握利用宇宙法则的思想，使它在模拟、猜测和运用这些法则改造自然物(炼丹、炼金)和改造自身(内丹等)方面长期摸索，因而获得不少有价值的东西。而且，在人生态度上倾向自然，与儒家的偏重伦理恰恰相映成趣。但是，它运用这一切的目的却都是虚幻的、无法达到的，它所理解的客观法则也有不少臆想的成分，所以整个过程就有不少神秘的色彩。

由此可见，道教修炼的基本的主张是“形神俱妙，与道合真”，这是它的宗教哲学的中心思想。道是其世界观的最高范畴。对于道的把握，在认识上应用虚心静虑以领悟的方法，但却是着重于通过一定方术的修炼使自己融合于道。修道者与道之间隔着广阔的宇宙。作为道支配下的宇宙一系列变化的产物——人，必须经过一系列的逆变化，才能回复到道。从这个意义上说，修炼要旨在于运用这“化”的法则以使自己归根返元。这是道教哲学的基本结构。历代道教学者，对这些原理的理解，阐释各有不同，但这种基本的结构还是共同把握着的。

如前所述，道教形神兼修的思想与佛教很不相同，这种不同导致它们在中国宗教史上发生许多歧

异的观点，而且在某种意义上走着不同的路，因而留下的影响也很不相同。这样一种差别的造成原由，窃以为是中印两国的文化素质不同所造成的。

佛教源自印度，以整个社会和人生为桎梏，认为寻找常乐永净的精神世界才是解脱自己的唯一途径。这与印度文化企图在精神上超脱外部世界、以人生的无价值为前提的特点相一致。古代中国人的价值观与印度人完全不同，以现实的社会生活为可爱，尤其将现实社会关系看得很神圣。由此出发，将社会关系看得神圣不可侵犯，以自觉地实践社会伦理规范为最高义务的思想便流而为儒家；对现实生活加以肯定，进而企求它的永存和完满的思想便流而为以长生不死为目的的道教。道教与儒家尽管可以说是中国古代文化中的两极，但从最初的价值判断来说，却是一致的。以后，道教中的有些人离弃妻子、忽略令名，其实不是完全认为人生毫无价值，而是认为现实生活价值还不够，华颜易老，富贵易过，需要在一个永恒的神仙世界中打破这种时空的局限。所以炼形与炼神具有同等的意义，而且最理想的还是肉体成圣，白日飞升。总而言之，由于中印古代对现实生活的价值判断不同，从而形成观察问题的前提亦即思维取向不同。佛道二教在形神问题上产生明显的歧异，在中国文化中留下的遗产也各不相同。

道教哲学的一个显著的特点，就是朴素的辩证法。它继承了老庄和阴阳五行学说的传统，十分重

视变化。而在这变化中到处是质的转化，到处是矛盾的推动。可以说，构成道教哲学的一切范畴都是流动变化的范畴。道、神、精、气等等，无一不是往返流动、不驻故常的。“化”乃是道教思维的基点，也是道教哲学结构得以成立的杠杆。而且，道教的辩证法在中国辩证法史中的地位也相当独特。朴素辩证法的丰富是中国古代哲学的一大特色。无论哪一哲学派别，不运用一点辩证法的很少。不过，不同学派、不同学者在辩证法的领域里的建树是不同的。儒家的侧重在社会伦理领域形成自己相当深刻的辩证法。道教的辩证法是道家哲学引入宗教领域的结果，但它仍然带有道家到处揭露矛盾又企图泯灭矛盾的特点。有时它过于强调“化”，而忽略变对自然和人身中的各种矛盾强调的是和谐统一。诚然，它承认由道化生宇宙是个一分为二的过程，不过它要求的仍是返回混沌的一，以超脱一切矛盾乃至时空的局限。所谓攒簇五行、所谓取坎填离，都强调合，直到“与道合真”。此中的另一个特色是“归根返元”，即变化的方向是不断回复到道这一本体。因而，严格地说，在道教中只有变化而没有发展，只有回到出发点的循环而没有前进。这些，是道教辩证法的特点，而它的缺点也由此一目了然了。不过，这种情形恐怕还是中国传统的思维方式中固有的，不仅是道教一家。中国哲学中辩证思维的丰富早已为世瞩目。不过中国的朴素辩证法以阴阳五行思想为基干，很少纯粹思辨的形式。因此，中国的传统

的朴素辩证法尽管相当深刻，却极少发展出分门别类的、精确分析的科学思维。道教的重合不重分，重归根返元而缺少开拓进取，和儒家的用朴素辩证法论证封建伦理的天然合理，恰恰都是明显的中国传统思维方式的印记。

第四章

道教对中国政治文化的参与

道教初起时最有影响的派别是在民间。民间道教作为农民起义的工具达三四百年之久。从这个角度说早期道教亦即农民的政治文化也不过分。南北朝以后，道教官方化，从而成为封建政治中的一个辅助内容，对封建统治的巩固、朝代的更替都发挥过重要的作用。这些，都使道教在中国的政治文化中占有一席的地位。以外，道教还有意识地制造种种政治、军事理论、社会上也流传着某些重要的政治家，军事家的神话。

第一节 统治者的政治需要和道教

秦皇汉武寻求不死之药，主要是出于贪生的欲望，尚看不出神仙术与统治术之间的关系，虽然，在客观上糜费大量金钱助长乌烟瘴气是一项弊政。方士们的进奉仙方，主要也在邀恩宠取富贵，基本上不直接对政治发表什么意见。秦始皇时，方士侯生与卢生私下商量，表示不满于秦始皇的专制统治，认

为不值得替他求方药，于是逃走了，这或许算得一次“政治行动”。秦始皇对之的反应是定下了坑儒的计划，坑杀方士儒生四百六十余人。

东汉的情况有所不同，统治者迷溺黄老道，无非是乞灵于神仙的法力保佑自己统治的稳固。桓灵时的祀老子、祀浮图，正是处于社会矛盾大爆发的前夜，他们的目的何在就毋庸细探了。王公贵族中也有将道教作为统治阶级内部争权夺利的工具的。王充《论衡》说：“道士刘春荧惑楚王英，使食不清。”其实楚王英本有篡位的逆谋。招募方士不过是阴谋的一部分。据《后汉书》本传，楚王英广交方士，作金龟玉鹤，刻文字为符端，又造作图书，有逆谋。擅置官职，竟至置诸侯王公将军二千石。被发觉后，明帝还念着血亲情分没有杀他，只是废置丹阳泾县。第二年楚王英在丹阳自杀，一场利用宗教图谋不轨的闹剧才算彻底收场。

这时的道教徒也力求干预政治。当《太平清领书》初出时，襄楷即上书说：“前者宫崇所献神书，专以奉天地顺五行为本，亦有兴国广嗣之术，其它易晓，参同经典。顺帝不行，国胤不兴。”^①“广嗣”大约是房中术，顺帝没有生下太子，是国家政治中的一个重大问题。所以“广嗣”仍是“兴国”的一部分。襄楷的上奏皇帝没有重视，但道教干预政治的意图已经灼然可见。

① 《后汉书·襄楷传》。

东汉统治者虽有意利用黄老道，但黄老道的旗帜却被起义农民先扛走了。张角奉黄老道发动黄巾大起义，打断了统治者利用道教的行程。汉末三国的统治者对道教大抵是采取镇压、或防范控制的政策。东吴孙策杀于吉就是一个典型的例子。孙策杀于吉，是怕他“远使诸将不复相顾君臣之礼”，^① 诸将请他利用一下，他认为“此甚无益”。不过，孙策虽然杀了于吉，对一般的道教徒倒似乎没有为难。孙权时对道教更为宽容。大将吕蒙病重时，孙权即请道士为吕蒙向北斗乞求延命。曹操的办法除了镇压外，还有笼络防范的一手。曹操镇压黄巾之后，即进行招降。至于对付散处民间的方士，“吾王悉收招致。甘陵有甘始，庐江有左慈，阳城有郗俭。始能行气寻引，慈晓房中之术，俭善辟谷，悉号三百岁。本所以集之于魏国者，诚恐斯人之徒，挟奸宄以欺众，行妖隐以惑民，故聚而禁之也。岂复欲观神仙于瀛洲，求安期于海岛，释金辂而履云舆，弃六驥而羨飞龙哉？”^② 曹氏招致方士的用心跃然纸上。方士中颇有不愿做笼中之鸟的。华佗借口回家，结果被曹操杀了，左慈后来大约是用了一套幻术，脱身溜走了。

自晋始，因统治者中有不少人信道，故官方道教与民间道教开始分道扬镳。寇谦之改革天师道，官

① 《三国志·吴书·孙策传》裴注引《江表传》。

② 曹植《辨道论》。

方道教正式形成，统治者开始自觉利用道教，上层道士也更自觉为封建统治服务。道教成为封建统治者手上的工具，主要的任务，是作为神道设教的一部分。

支持寇谦之改革天师道的北魏太武帝拓跋焘，是一个善于并一心一意利用道教的皇帝。拓跋氏原是东胡人，他所统治的中原地区向来是汉人聚居的地区，而且曾是汉人的政治经济中心。拓跋氏原已宣称自己是黄帝后代，与汉人共祖。太武帝利用儒学（崔浩为代表），支持道教，而毁禁佛教，目的在于表示自己在文化上也属汉而不属胡，有资格做中原皇帝。以后高齐依靠六镇流民立国，特别强调鲜卑族的优越地位，所以扶植佛教而压抑道教，甚至消灭道教。后周依靠关西汉族立国，又采取了扶道灭佛的政策，在三教先后上排定儒、道、佛的顺序。574年，周武帝废佛道二教，但不久又悄悄地恢复道教。所以北朝的佛、道斗争具有民族文化斗争的意义，其实是争夺中原统治权的政治斗争。北魏、北周利用道教为各自政治服务的目的很清楚，只不过办法较简单而已。

利用道教最充分、办法也较巧妙的，还是唐、宋、金、元（初）的统治者。明清两代，道教已衰，但统治者必要时还是加以利用。

封建统治者利用道教，在野时一般是利用道教徒的符命，图讖。这是西汉后期即起的把戏，只是后来的道士用得更为得心应手罢了。据说，陶弘景

“齐末为歌曰：‘水丑术’为‘梁’字。及梁武兵至新林，遣弟子戴猛之假道奉表。及闻议禅代，弘景援引图讖，数处皆成‘梁’字，令弟子进之。武帝既早与之游，及即位后，恩礼愈笃，书问不绝，冠盖相望。”^①

隋代对道士优礼有加，原因首先在于道士曾为隋的统治者上台造符命。“大象元年(579年)，‘时高祖作辅，方行禅代之事，欲以符命耀于天下。道士张宾，揣知上意，白云玄相，洞晓星历，因盛言有代谢之征，又称上仪表非人臣相。由是大被知遇，恒在幕府。及受禅之初，擢宾为华州刺史’。”^②正因如此，隋文帝杨坚对道教异常尊重。他的开国年号也命名为“开皇”，即是采自道教经典中所谓天地开劫的年号之一。又下令重修楼观宫宇，度道士一百二十人，并亲幸道场，表明他对道教的崇拜。

唐太宗李世民上台后对道士王远知极为器重，也是因，“武德中，太宗平王世充，与房玄龄微服以谒之，远知迎谓曰：‘此中有圣人，得非秦王乎？’太宗因以实告，远知曰：‘方作太平天子，愿自惜也’。”^③李世民还未登基，而且太子已立，王远知却称之为“圣人”、为“太平天子”，无异于告符命。在唐太宗李世民与其长兄太子李建成争夺帝位继承权的斗争中，佛教徒以法琳为首，拥护李建成，道教徒以王

① 《南史》卷七十六。

② 《隋书》卷十七《律历志》。

③ 《旧唐书》卷一百九十二《王远知传》。

远知为首，拥护李世民，结果，李世民很快取得了胜利。所以，李世民即位以后，要给王远知加官封爵，王远知却一心要回茅山旧观。李世民就下诏书，重修茅山道观，“并度道士二十七人”。诏书中还对王远知大加赞许。^①

统治者主要是利用道教神化自己的统治。最突出的是唐宋统治者与道教攀祖宗。

唐皇族为李姓。但是据说他们的“李”不是汉姓，而属突厥族，所以，必须在汉族中找到始祖，故冒认李耳为祖。“武德三年五月，晋州人吉善行于（浮山县）羊角山见一老叟，乘白马朱鬣，仪容甚伟，曰：‘谓吾唐天子，吾汝祖也，今年平贼后，子孙享国千岁。’高祖异之，乃立庙于其地。”^②所以唐代道教的钦定的地位高于佛教。唐太宗为了使“尊祖之风，贍诸万叶，”贞观十一年（公元六三七年）下诏规定道士、女冠在僧、尼之上。释法琳不知趣，竟当着唐太宗的面说，李唐的远祖是“代北李”，即“拓拔达闾”，而不是李耳的“陇西李”，自以为抓住了充分的理由，不想恰恰触犯了唐太宗的大忌而差一点丢掉脑袋。

与唐的攀祖方式相似，宋代也在道教中找到了一位始祖。唐姓李，攀上李耳还有点影似之迹；宋姓赵，要攀祖，先要造一个赵姓的教主。这事由宋真宗在大中祥符年间完成，造出一个叫赵玄朗的教

① 见《旧唐书》卷一百九十二《王远知传》。

② 《唐会要》卷五十《尊重道教》。

主。

真宗先是导演了一场“天书”下降的闹剧，但还不过瘾，因为即使借用了天书，道教教主却毕竟不姓赵。于是，真宗对辅臣说：“朕梦先降神入梦传玉皇之命云：‘先令汝祖赵某授汝天书，令再见汝，如唐朝恭奉玄元皇帝。’翌日，复梦神入传天尊言：‘吾坐西，斜设六位以候’。是日，即于延恩殿道场，五鼓一筹，先闻异香，顷之，黄光满殿，蔽灯烛，睹灵仙仪卫天尊至，朕再拜殿下。俄黄雾起。须臾雾散，由西陞升，见侍从在东陞。天尊就坐，有六人揖天尊而后坐。朕欲拜六人，天尊止令揖，命朕前，曰：‘吾人皇九人中一人也，是赵之始祖，再降，乃轩辕皇帝，凡世所知少典之子，非也。毋感电梦天人，生于寿丘。后唐时，奉玉帝命，七月一日下降，总治下方，主赵氏之族，今已百年。皇帝善为抚育苍生，无怠前志。’即离坐，乘云而去”。于是深知真宗制造这篇梦语用意的王旦等“皆再拜称贺。”“即召旦等至延恩殿，历观降临之所，并布告天下，命参知政事丁谓、翰林学士李宗谔、龙图阁待制陈彭年与礼官修崇奉仪注。闰十月，制九天司命保生天尊号曰圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝，圣祖母号曰元天大圣后，遣官就南郊设昊天及四位告之”^①这样，道教的教主姓了赵，赵姓的地上统治也抹上了灵光。又因认祖的事是假托玉皇之命的，于是亦“上玉皇

^① 《宋史》卷一百四。

大帝圣号，曰太上开天执符御历含真体道玉皇大天帝。”^①到了徽宗朝，崇道到了极点。当时有个道士林灵素，温州人，先学佛修行，因吃不起苦才去做道士。但他只会用妖幻的术数骗人，而且手段也极不高明，如祷雨等，仅偶尔有“小验”。但在政和末徽宗访方士于左道录徐知常，以灵素对。“既见，大言曰：‘天有九霄，而神霄为最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之长子，主南方，号长生大帝君，陛下是也，既下降于世，其弟号青华帝君者，主东方，摄领之。己乃府仙卿曰褚慧，亦下降佐帝君之治’。又谓蔡京为左元仙伯，王黼为文华吏，盛章、王革为园苑宝华吏，郑居中、童贯及诸臣阉皆为之名。贵妃刘氏方有宠，曰九华玉真安妃。帝心独喜其事。赐号通真达灵先生、赏赉无算。”^②道士的谀佞之词，博得皇帝的赏赐，原因不是别的，就在于他（们）这种编造的神话能神化帝王，也安慰着帝王。特别是象徽宗这种处于矛盾尖锐，危机四伏的历史时期的皇帝，就更需要这一套了。以后宋高宗赵构建立偏安一隅的南宋，也造了不少神话来神化自己，并造一些道教宫观神庙，以作为“见证”。

唐宋皇室的崇奉道教只是比较突出而已。其他迷信道教、道术的帝王还着实不少。如熊伯龙《无何集》说：“韩二水曰：明太祖时，陕州人献‘天书’，斩

① 《宋史》卷一百四。

② 《宋史·方技下》卷四百六十二。

之。夫献‘天书’者既知妄而斩之，乃诏求仙人张邈邈不得，召其徒邱元清拜太常卿。何明于此，暗于彼耶”？¹其实，熊伯龙、韩二水只知道从信仰和理智上推断事理，不知帝王的崇奉道教，主要还是出于政治需要，明太祖、成祖寻找张三丰，成祖的营造武当山，实质上都是为了神化自己。

还有一个主要原因，就是迷信道士的禳解有护国安邦，却灾疗病的奇效。禳解是道教符篆派的看家本领。道教的斋醮中，不少是专为军国大事设试举“皆有科仪”的十品斋法为例：

太乙斋（十神太一主之。）

帝王修奉展礼配天；

九天斋（九天生神主之。）

匡护家国保制劫运；

金篆斋（上元天官主之。）

保佑帝王安人镇国；

玉篆斋（中元地官主之。）

保佑六官，辅于妃后，上以为帝王之斋，或大臣藩镇为国祈禳，亦许修奉；

黄篆斋（下元水官主之，事关上元中元二官。）

普资家国，徧济存亡，开度七祖，投拔三涂；

盟真斋

宗庙迁拔及臣下拔亡皆可兼奉；

洞渊斋（以北帝为主）

1 《无何集·道教类》。

祛除疫疠，扫荡邪气；

九幽斋

然灯破暗，解救亡魂；

五炼斋（道士修行之人灭度修设）

灭度迁神，安灵拔罪；

正一斋（传度经箓，授法付道）

传神传箓，崇正除邪。

这十品中，除末二品系道教徒自己专用，九幽斋和洞渊斋是一般性的超度、驱疫，其余则全为帝王大臣所专用。从祭天到迁庙，从护国安民到辅宁后妃，各有斋仪，十分周到。道教官方化后迎合统治者政治需要由此可见一斑。一般民众信仰它，不过迷信而已；帝王们的利用，却必然有其政治含义。中国历史上素有五行灾变发生，皇帝必须采取相应的措施以应天变的做法。这里有天人感应的传统迷信思想在作祟，更主要的还是以此转移视线，笼络人心，防止在灾变之时有人铤而走险。道教的斋醮祈禳往往成为政治的必要补充。

乃至清初，顺治帝授予龙虎山道士一品印的同时，又加以限制，“兹特命尔袭职，掌理道箓，统率族属，务使异端方术，不得惑乱愚民。今朝纲整肃，百度惟贞，尔其申饬教规，遵行正道。其附山本教族属贤愚不同，悉听纠察，此外不得干预。”^①乾隆以后，张天师的品级降为五品，地位大大低落了。但

① 傅勤家《中国道教史》，上海书店，1984年版，第88页。

清王朝和地方政府仍用道教祈禳。”时外藩有妖为害，闻于朝，命驱除之，遣法员高惟泰、杨幼芬出塞劾治立应，诸部落咸感其神，因之崇信道法不衰”。^①道光十一年，“复患水，沿溺数百里，将军奕湘驰羽请救命，（天师）胞弟持印剑往治，为设醮数日，令法员乘小艇，冲涛而济，投以铁符，天返风，艇复故所，潮平堤立。”^②这些话都出于天师府自己的记载，是不是真的这样神验，也无暇细考，想来不会有多少人相信。但由此可见，祈祷禳解，总是道教为统治者做的重要事项。

总而言之，在漫长的封建历程中，道教既是封建统治者神化自己的手段，又是在天灾人祸前摆脱责任、收束民心的工具。这些都是道教的“教化”功能，道教与中国封建社会政治紧密结合，为维护封建统治立下了汗马功劳，因而它能绵绵不绝、世受尊宠。

当然，封建统治者乞灵于道教往往会适得其反，不是解决而是加剧了社会矛盾。

一是浪费。如《燕翼诒谋录》载：“万寿观本玉清昭应宫也，宫为火所焚，惟长生崇寿殿存，殿有三像：圣祖、真宗各用金五千余两；昊天玉皇上帝用银五千余两，仁宗天圣七年，诏玉清昭应宫更不复修”。仁宗是较节俭的皇帝，对这种化费万金的事自

① 傅勤家《中国道教史》，上海书店，1984年版，第89页。

② 张元旭《补天师世家》，转引自傅勤家《中国道教史》第六章。

然要下令停止。徽宗朝，本来对人民的搜括就很厉害，而“神霄宫事起，土木之工尤盛。群道士无赖、官吏无敢少忤其意。日给币帛、硃砂、纸笔、沉香、乳香之类，不可数计，随欲随给。又久之，而北取燕蓟，调发非常，动以军期为言。盗贼大起，驯至丧乱。”^①宋徽宗崇道惊人的糜费，连蔡脩也不得不承认：“天子方向道家流事，尊礼方士，都邑宫观，因寢增崇侈。于是人人争穷土木、饰台榭、为游观，露台曲槛，华僭官掖，入者迷人”。^②《宋史·徽宗本纪赞》说他“溺信虚无，崇饰游观，困竭民力；君臣逸豫，相为诞漫，怠弃国政，日行无稽，”是招致国破身辱的重要原因。历代帝王为了制造灵丹妙药，所费钱财也十分惊人。总之，崇道的大量费用最终都要劳动人民负担，剥削加重的结果往往引起新的社会危机。

二是沉溺于中，久之政事举措失宜；有的君主服食丹药，或毒死，或躁急乖戾，对政治都造成极坏影响。服食金丹最盛行的是唐五代的许多君主。特别是唐后期的几个皇帝，他们的中毒对政治产生的影响更大。唐武宗“重方士，颇服食修摄，亲受法箓。至是药躁，喜怒无常，疾既笃，旬日不能言。宰相李德裕等请见，不许。中外莫知安否，人情危惧。”^③

帝王们提倡道教，本意是作为封建教化的一部

① 《老学庵笔记》卷二。

② 《铁围山丛谈》卷第五。

③ 《旧唐书》卷十八《武宗本纪》。

分，对政治有所补益。但结果却常常弄得社会风气大坏，各种伤风败俗的事层出不穷。这是不是道教本身使然呢？考察一下道教史，历代都确有道德高尚之士。有的潜心修炼，不与世事，虽然生活态度未免消极，但当政治腐败恶浊的时候，他们能洁身自好，反对走终南捷径，已难能可贵。有的致力于道教典籍文献的整理研究，对中国文化史多少有所贡献。至于多数道教徒能够安于下层的清贫生活，保持和维护自己的宗教信仰，也还是无可非议的。而积极为帝王们奔走的却大抵不是这些人，而多数是“阿谀苟合之徒”。其中有些人根本不是虔诚的道教徒，而是骗子。这些人一旦博得皇帝的欢心，便趁机干出种种坏事。如宋徽宗任用的林灵素，原是熬不住寺院清修生活的二流子。至于明嘉靖年间的方士，有的是受过符篆的道士，有的根本不是道士而是伪造道书行骗邀恩的无耻之徒。《明史》中将他们列入《佞倖传》是恰如其分的。还有一些奸臣利用皇帝迷信道教而乘机邀恩固宠。宋代的蔡京，明代的严嵩都很典型。这两人都与迎合皇帝的崇信道教有关。蔡京本人是道教徒，林灵素胡诌说蔡京为“左元仙伯”，道士王仔昔得宠时就住在蔡京家中。严嵩善写青词，“醺祀青词，非嵩无当帝意者”，^①“以虔奉焚修蒙异眷者二十年。”^②这两位权奸当道，都是著名的贿

① 《明史·奸臣》卷三百八。

② 《同上，佞倖》。

赂公行的年代。总而言之，围绕着皇帝打转转的道流方士以及有关的官僚，基本上是一些逢迎拍马，邀恩求利的无耻之徒。他们除了败坏政治和社会风气外，干不出一件好事。道教中传有房中术，宋以后又有所谓男女采战之术，亦被目为房中术（这种方术佛教密宗也有）。一些道士为迎合帝王的荒淫生活，奉进房中术。元代宫廷的房中术主要来自密宗。明代以后情形不明，但仍留有元代留下的“欢喜佛”，据说太子成婚时还得拜它。然而社会上也肯定有人向帝王兜售房中术的，《明史·佞倖》说：“兵科给事中张善吉谪官，因秘术干中官高英，得召见。”明代中官也有养妇女玩弄的，这秘术会不会与此有关，不可臆测。但“大学士万安亦献房中术以固宠”则是确乎不差。除献给帝王外，一定还有献给官僚富商大地主的。只是此类秽事一般秘而不宣罢了。汤显祖《邯郸记》中，卢生八十岁时，“近因皇帝老儿，没缘没故送下几个教坊中人，歌舞吹弹，则道他老人家饮酒作乐而已。谁想听了个官儿，他希求进用，献了个采战之术，”结果送了卢生一条老命。戏中的事当然不是信史，但我敢说汤显祖绝非向壁虚构，而是将明代官场中的一幕幕丑剧集中披露于此。其实不仅是明代，唐朝已有因提倡道教而汨乱社会风气的情形。龚自珍说：“唐之道家，最近刘向所录房中家，唐世武曌、杨玉环皆为女道士，而玉真公主奉张真人为尊师。（按：玉真师史崇玄，非师张真人。）一代妃主，凡为女道士，可考于传记者四十余人，其

无考者，杂见于诗人讽刺之作；鱼玄机、李冶辈应之于下，韩愈所谓‘云窗雾阁事窈窕’，李商隐又有‘绛节飘摇空国来’一首，尤为妖冶，皆有唐一代道家支流之不可问者也。”^①考之唐人诗文史传，龚自珍的说法确有一定根据。

附：道教与军事理论

在中国的小说中，常常提到某些军事家、政治家与道教有关，特别是一些在军事上有重大建树的军事行动，往往被说成天赐，用兵如神被说成真的神。其实，军事家的克敌制胜大抵与道教挂不上钩，因为迷信道教而招致战争失败的却大有人在。

从东汉末开始，历代都有利用神将鬼兵的人，但没有一个是因此获得成功的。以晋代赵王伦为例：“伦、秀并惑巫鬼，听妖邪之说。秀使牙门赵奉诈为宣帝神语，命伦早入西宫。又言宣帝于北芒为赵王佐助，于是别立宣帝庙于芒山，谓逆谋可成。”“使杨珍昼夜诣宣帝别庙祈请，辄言宣帝谢陛下（指赵王伦），某日当破贼。拜道士胡沃为太平将军，以招福祐。秀家日为淫祀，作厌胜之文，使巫祝选择战日。又令近亲于嵩山著羽衣，诈称仙人王乔，作神仙书，述伦祚长久以惑众。”赵王伦一时嚣张，终至彻底失败。

^① 《龚自珍全集》第四辑《上清真人碑书后》。

赵王伦是主动进攻而招致失败的。也有人以道术拒敌，同样没落得好下场。《晋书·王羲之传》：“凝之，亦工草隶。仕历江州刺史左将军会稽内史。王氏世事张氏五斗米道，凝之弥笃，孙恩之攻会稽，僚佐请为之备，凝之不从。方入靖室请祷，出语诸将曰：‘吾已请大道许鬼兵相助，贼自破矣’。既不设备，遂为孙恩所害。”王凝之对抗孙恩的起义军而被杀，本不值一提，但“请大道许鬼兵相助”的荒唐迷信却实在可怜可悲。可惜的是，迷信而误事并未成为教训而绝迹。到了北宋末，闹了一场更大的悲剧。靖康元年闰十一月，金兵包围了宋京城汴梁。诸将浴血奋战，宋钦宗却在宫中“徒跣祈晴”，希望天老爷帮忙气温升高一点以利士兵作战，这还不太离奇。不久，又信用妖人郭京用神仙方术御兵。“丙辰，妖人郭京用六甲法，尽令守御人下城，大启宣化门出攻金人，兵大败。京托言下城作法，引余兵遁去。金兵登城，众皆披靡。”^①守城的将领死的死，逃的逃，只剩两个昏君和一批来不及溜走的官僚留在城里。皇帝自然当了俘虏，北宋灭亡了。造成“靖康耻”的原因中，有一条就是宋徽宗崇道而道士的佞言和法术就与靖康耻永远捆在一起了。

至元代，依然有人相信这套鬼把戏而招致失败的。如：“谢景暘居松江北郭，结坛于家，行召鬼法。至正十一年，官兵下海剿捕方国珍。传云，贼中有

^① 《宋史·钦宗本记》。

人能呼召风雨，必得破其法者乃可擒讨。千户也先等遂以谢荐。总兵官给传致请。省割有云，参裁军事，必访异人，既达天时，当为世用。时知府王克敏廉介端严，有声于时，不得已亲造其庐，起赴军前。其术一无所验，自后全军败衄。”^①陶宗仪对此感慨说：“吁！宰臣统大兵数十万，剿除草窃，如拉朽耳，而乃延一方士，则其机略安生哉。”历史证明迷信是无助于战争的。

不过请神兵、懂神机一类神话，往往附会在著名的军事家、政治家身上。张良得到黄石公的《素书》就是一个著名的故事。当时道教尚未成立，但神仙的传说已经有了。苏东坡写《留侯论》，则认为张良从《素书》中只不过学到了一个“忍”字，后发制人，从而辅助刘邦得了天下。虽然东坡解释楚汉相争的历史不确切，但他也看出张良的成功与神仙无关。不过这类编织的神话在社会上很有市场。明初的著名政治家刘基（伯温）也被这样神化。“刘青田读书青田山中，忽见石崖豁开，公亟趋之，闻有呵之者，曰：‘此中毒恶，不可入也。’公入不顾。其中别有天日，见石室方丈，周迴皆刻云龙神鬼之文，后壁正中一方，白如莹玉，刻二神人相向手捧金字牌，云：‘卯金刀，持石敲。’公喜，引巨石撞裂之，得石函，中藏书四卷，怀出，壁合如故。归读之，不能通其辞。乃多游深山古刹，访求异人，至一山室中，

① 《南村辍耕录》卷二十八。

见老道士冯几读书，公知其非凡人也，再拜恳请，道士举手中书，厚二寸许，授公，约旬日能背记乃可受教，不然无益也。公一夕记其半，道士叹曰：‘大才也。’遂令公出壁中书，道士览之，笑曰：‘此书本十二卷，以应十二月，分上中下，以应三才。此四卷，特其粗者，应人事耳。’乃闭门讲论，凡七昼夜，遂穷其旨。公拜请益，道士笑曰：‘凡天人授受，因材而笃。昔子房、孔明并得其六，予得其八，今子得其四，亦足以澄清浊世矣。’嗟乎，自古异人经世，皆有所授，独子房授《素书》于黄石，其事大著，余多秘不闻，夫岂偶然之故哉。或云，道士乃九江黄楚望，高帝雅闻道士名，令驿召之阙，年且八十，而容色甚少。命与诚意及张铁冠择建宫之地，初各不相闻，既而皆为图以进，尺寸若一。上欲留，不可，遂放还山，不知所终。”^①焦竑记的是社会上流传的神话故事，他自己并不真的相信，所以后面又附了一个道士黄楚望的事迹。其实刘伯温不仅没有得着所谓的仙书，他自己对道教的神仙之说也是将信将疑的。他不否认有神仙，但认为“神仙，人之变怪者也”，而且也是要死的。将神仙之事按在他身上是无稽之谈。

至于小说中的神仙授阵图、临阵斗法之类更是荒唐不经。作为小说，姑妄听之未尝不可，真信者非变成傻瓜不可。清末有人祈请黎山老姥下凡驱赶

^① 焦竑《玉堂丛语》卷八。

洋鬼子，其结果当然不言自明。

当然，对军事家的这种神化虽然查无实据，倒也不是事出无因。缘由之首，就是出于军事行动的高度机密性。张良、刘伯温这些人克敌奇计当时不可能外泄，事后也秘而不宣。外人不知，就真的认为他们有什么仙术。其次，不少军事家在未遇知己时往往隐居不出，即所谓藏龙卧虎，胜利后又有人奉着“功成身退天之道”的道家哲学，及时引退了。张良、刘伯温都是这样。社会上把这些人的行藏与道教的世出思想联系起来，以为他们一定在道教中有什么渊源。其三，有些政治家、军事家曾经托身于道教，故意自神自说。如唐代的李泌，原是一个著名的神童，有极高的政治军事才干。但在安史之乱后，目睹朝廷的举措失宜、猜忌功臣大将，遂坚持为道士。后来出任宰相，道士的形象却在一般人的心目中形成。在刘伯温还有一个原因，就是他精通天文，杂以术数。现在《道藏》中收有《灵棋本章真经》一种，是讲述占卜的（灵棋占），题明刘基解，这种迷信与科学夹杂的情形在封建社会本来是不足为奇的。其实，精通天文历法就是克敌制胜的条件之一，六壬占卜之类不过是文饰，真的迷信非倒大楣不可。但计策既经实现，别人却以为他真的得了神机妙算的法术。

不过，在道教中有些典籍也确实与军事有关。象《孙子》之类先秦的子书，原与道教无干，后来才收进道藏，可以置之不论。道教徒自己，也还写过一

些有关军事的著作。

道藏中有黄石公《素书》一卷，张商英有注。这本伪托的《素书》不知是否出于道教徒之手。不过黄石公是著名的神仙，既是依托于他的著作，当与政治、军事的方略有关。《素书》提出“贤人君子，明于盛衰之道，通乎成败之数，审乎治乱之势，达乎去就之理，故潜居抱道，以待其时”。似乎说的是政治、军事的原则，但又笔锋一转说：“若时至而行，则能极人臣之位，得机而动，则能成绝代之功，如其不遇，没身而已。是以其道足高，而名重于后代。”^①这又限于待机猎取功名富贵了。在这一点上有点象《鬼谷子》。鬼谷子先生的后人也将他看做神仙。《鬼谷子》陶弘景有注，肯定也是依托，但却因了陶在道教中的地位，此书连注得以收入《道藏·太玄部》。但《素书》却不及《鬼谷子》的公开崇拜狡诈，在第一章就开宗明义推出“捭阖”之术，将之当作“道之大化，说之变也”，更及不上《鬼谷子》的诡辩之术百出，诤述酣畅淋漓。总之，《素书》虽有一些有关政治、军事方略的内容，但大抵没什么深意。

与军事科学比较有关的著作，当推《阴符经》和《老子》。《四库全书提要》早就说“《阴符经》可通于兵”。其实这是一本关于政治、军事的哲学著作，惟其是哲学著作，那么它的应用就有一定的普适性，政

① 《素书·原始章第一》。

治、军事乃至内外丹术，都可附会上去。道教中不少人将其当作修炼的经典看，所以道藏中收辑的注本有一大批。有人说《老子》是一部兵书，未必全面。但《老子》中确实概括过古代军事经验，它的朴素辩证法也是与政治军事相通的。道教认老子为教主，他的《道德真经》在道教典籍中具有极高地位。《道藏》中《老子》的注本基本上都依道教信仰立说。但有一部《道德经论兵要议述》四卷，唐王真撰，可看作兵家言。

在道教徒的著作中，论述军事较有价值的著作，是李筌的《太白阴经》，全称是《神机制敌太白阴经》。李筌本人不是道士，但与道教有极深的渊源。李筌在《进太白阴经表》有附言曰：“夫太白阴经者，有唐少室书生李筌常游名山，探奇术于嵩山虎口岩石壁中，得黄帝《阴符经》，遇骊山老姥指明秘要，洞究深微，撰为兵书，名曰《太白阴经》。上宣天机，以为将家之轨则。”这一说法大约是从《集仙传》、《神仙感遇传》而来，虽然神奇不足信，但李筌与道门的关系由于曲折地反映出来。说《太白阴经》与《阴符经》有关，也是事实。

《太白阴经》可谓系统的军事理论著作。杜佑《通典·兵类》所收两家，一是李靖的《兵法》，另一即《太白阴经》。《太白阴经》继承了先秦以来优秀军事理论的唯物主义传统，强调从实际出发，正确估量形势，重视利用客观规律，认为“天圆地方，本乎阴阳”，但“阴阳不能胜败、吉凶、善

恶”。①“地利者兵之助，犹天时不可恃也。”②人情有勇怯，但“勇怯在谋”。用兵打仗要考虑的是君主的道德、国家的富强、贤人是否在位、将帅智谋如何以及术数等等。显然李筌是将决定战争的因素放在国力强弱以及政治、权谋等人的努力上。这是对《孙子兵法》“故经之以五事，校之以计，而索其情”的继承。又说：“古之善用兵者，必重天下之权而研诸侯之虑，重权不审，不知轻重强弱之称，揣情不审，不知隐匿变化之动静。重莫难于周知，揣莫难于悉举，事莫难于必成，此三者圣人能任之。故兵有百战百胜之术，非善之善者也，不如不战而屈人之兵，善之善者也。夫太上用计谋，其次用人事，其下用战伐。”③其中不乏《孙子兵法》的精神，是有价值的思想。

他又十分重视时机的把握：“天贵持盈，不失阴阳四时之纲纪；地贵定倾，不失生长均平之土宜，人贵节事，调和阴阳，布告时令，事来应之，物来知之，天下尽其忠信，从其政令。故曰天道无灾，不可先来，地道无殃，不可先倡，人事无失，不可先伐。”④这是范蠡机谋的重述。马王堆汉墓帛书《十六经》主要是讲兵的，其中也有强调把握时机以推动矛盾向有利于自己的方向转化的思想，有的话也

① 《天无阴阳》。

② 《地无险阻》。

③ 《术有阴谋》。

④ 《庙胜》。

与《国语·越语》所载范蠡的话相同，可见这些确是古代兵家的一个重要的策略思想。李筌抓住了它，是抓住了精髓的。当然李筌的思想不仅是先秦兵家思想的继承，他还总结了当代的某些经验。而且作为一部兵家的通书，他叙述的范围也远比一般军事思想要广，其中不少属于军队纪律、仪制和技术方面的内容。

李筌这部书还有引人注目的一面，即相当浓重的神学迷信色彩。这恰恰体现了道教的影响。卷七开始，有祭文一组，记禡牙（祭旂）、禡马（祭牧马神）、祭蚩尤（战神）祭风伯雨师及昆沙门天王（佛教的天王之一），这些祭文已是迷信，但作为军事行动的礼制之一，尚无特别之处。后面《杂占》、《遁甲》、《杂式》三卷，则几乎全是迷信术数的内容。风角、遁甲之类在道教以前就在社会上流行，《史记》中就有一些望气、占候的军事活动家。遁甲出自纬书，《遁甲开山图》就是有名的一本。但自道教形成后，这些术数逐步并入道教。所以这些都可视为受道教的影响。遁甲之类的迷信成分对军事行动自然毫无意义，但经过小说家的渲染，奇门遁甲或作为“妖术”的基本功，或作为神仙的看家法。刘伯温之所以被人当作神仙看，是因为据说他精于此道。

总而言之，严格说来，道教对中国的军事理论没有什么积极的影响，而对神化军事家和军事行动却是提供了大量的素材。

第二节 农民的政治理想和道教

在封建社会，统治阶级利用道教，农民也利用道教，首先是起义的农民。这在东汉末至东晋尤其突出，农民起义声势浩大，有时如疾风暴雨震撼了整个社会，黄巾起义、孙恩卢循起义都是这样；并且，绵延不绝，刚被镇压下去，很快又东山再起，真有野火烧不尽、春风吹又生的生命力。此外，还有与黄巾同时的有三张的五斗米道运动；之后有蜀地的流民起义，采用五斗米道政教合一的方法；东晋的李弘、刘举等的“妖人”起义。这些农民起义特点的形成与起义农民的道教信仰明显有关系。

道教第一次引起社会震荡，是张角为首的太平道发动的黄巾起义，此前有过小起义，但影响都不大。黄巾起义的爆发确实是利用道教组织起来的。起义农民在作战甚至被镇压以后，仍然保持着自己的宗教信仰。因此，将道教仅仅看成是蒙在起义农民身上的灰尘恐怕欠妥。《后汉书·皇甫嵩传》说：“初，巨鹿张角，自称大贤良师，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。”可见老百姓信奉太平道的道术的很多。“角因遣弟子八人，使于四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、衮、豫八州之人，莫不毕应。”①太平

① 《后汉书·皇甫嵩传》。

道竟然在农民群众中有那么大的吸引力，那么一旦被组织起来，就会形成巨大的力量。

关于孙恩卢循领导的农民起义，《晋书·孙恩传》载：“孙恩字灵秀，琅邪人，孙秀之族也。世奉五斗米道。恩叔父泰，字敬远，师事钱塘杜子恭。而子恭有秘术。……子恭死，泰传其术。然浮狡有小才，诳诱百姓，愚者敬之如神，皆竭财产，进子女，以祈福庆。……泰见天下兵起，以为晋祚将终，乃煽动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之。”可见，孙恩的起义也是以道教为内聚力的。以后“会稽内史谢辅发其谋，道子诛之。恩逃于海。众闻泰死，惑之，皆谓蝉蜕登仙，故就海中资给。恩聚合亡命得百余人，志欲复仇。及元显纵暴吴会，百姓不安，恩因其骚动，自海攻上虞，杀县令，因袭会稽，害内史王凝之，有众数万。于是会稽谢铎、吴郡陆瓌，吴兴宣赧、义兴许允之，临海周胄、永嘉张永及东阳、新安等凡八郡，一时俱起，杀长吏以应之，旬日之中，众数十万。……于是恩据会稽，自号征东将军，号其党曰‘长生人’，宣语令诛杀异己，有不同者戮及婴孩，由是死者十七八。畿内诸县处处蜂起，朝廷震惧，内外戒严。……”这里可以看出，孙恩到处有人响应，是与他作为宗教领袖在民众中的威望分不开的。这在起义遭受挫折和失败时表现得更为突出。“及桓玄用事（公元402年），恩复寇临海，临海太守辛景讨破之。恩穷蹙，乃赴海自沉，妖党及妓妾谓之水仙，投水从死者百数。”①余众数千人复

推孙恩的妹夫卢循为主，继续战斗。可见道教不仅在农民起义的准备、组织过程中发挥作用，而且还成为起义军的精神支柱。孙恩遇难，许多人跟着自杀。对此，我们可以说这是起义农民宁死不屈的精神表现。然而，这种壮烈行为的思想基础是什么？显然与道教徒深信孙恩“仙去”，“为水仙”有关。五斗米道原来就有天、地、水三官的信仰。处于滨海地域的道教徒特别崇信水官、水仙也是自然而然的。跟着跳海的人既自以为是追寻水仙而去，那么用这一办法尸解（而且道教认为在尸解中还是全尸为上）而摆脱这恶浊的社会倒不失为一条捷径。黄巾首领张梁遇害时，战士被杀的有三万，而“赴河死者五万许人”。②这也很值得深思。

在前期道教中，五斗米道与黄巾的太平道，是一条战线上的运动。《三国志·张鲁传》叙述了张鲁政教合一：“鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号‘师君’。其来学道者，初皆名‘鬼卒’。受本道已信，号‘祭酒’。各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传，又置义米肉，县于义舍，行道者量腹取足；若过多，鬼道辄病之。犯法者，三原，然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷

① 《晋书·孙恩传》，并参看卿希泰《中国道教思想史纲》第三章第三节。

② 《后汉书·皇甫嵩传》。

便乐之。雄据巴、汉垂三十年。汉末，力不能征，遂就宠鲁为镇民中郎将，领汉宁太守，通贡献而已。”^①

张鲁的割据政权皆以祭酒为“治”，五斗米道的管理机构即称治。寇谦之《老君音诵诫经》：“老君曰：从系天师昇仙以来，旷官寘职，道荒人浊，后人诸官，愚闇相传，自署治策符契，气候倒错，不可承准。吾本授二十四治，上应二十八宿，下应二十四气，授精进祭酒，化领民户。”可见署治设祭酒等，是张陵创道时就有的。道徒是按地域编制的。“治”所作为政治权力机构，又是教徒奉行宗教活动的场所，这正是利用宗教组织搞政治活动。

根据东汉到东晋几次农民起义的分析归纳起来，道教在农民起义中大致有如下一些作用：在起义准备阶段，是联络、组织的纽带；在发动时，是鼓动群众的纲领性口号，多少表达了农民希望改朝换代的愿望；在战争中又是农民的军事组织形式，而且道教信仰与政治坚定性是互为表里，或者相互强化的；在短暂的割据时期，它又是农民政权的政教合一的形式。

本来，虔诚的教徒对于维护自己的信仰，是可以表现出异乎寻常的坚韧顽强，甚至视死如归的精神的。殉道、殉教的记载在宗教史上不是希罕的现象。道教在农民群众中的传播，得到了农民的拥护，一旦和农民的政治要求结合起来，就会成为农

^① 《三国志·张鲁传》。

民政治斗争的工具，在社会矛盾尖锐的条件下，农民起义会直接从这儿发起，这时宗教信仰，政治理想紧密地结合在一起，迅速变为巨大的物质力量。这种力量往往是持续、顽强不可遏止的，对统治秩序具有极大破坏性。从东汉张角始，不是一再地显示了这一点吗？由此，我们也可以理解，寇谦之为什么要下那么大的力量改革天师道，将民间道教改造为官方道教。因为道教在民间对统治者的威胁实在太大了。

随着道教被改造成官方道教，统治者大规模地支持扶植道教，使道教与农民的政治联系渐趋淡薄。但是，直到北宋，它与农民的政治联系仍没有割断，不过，是与其他宗教结合起来而变换了形式。如宋代的“吃菜事魔”。

宋代的“吃菜事魔”与摩尼教流入民间有关。摩尼教是由波斯传来的，旧译“明教”、“明尊教”、“末尼教”、“牟尼教”，是伊朗古代宗教之一。三世纪由摩尼创立。武则天延载元年（694）有波斯摩尼教高僧佛多诞来长安，始在汉族地区传播。唐武宗会昌五年（845）灭佛时，摩尼教也遭严重打击，转而在民间秘密传播，从而深入中国社会下层，与民间宗教相混合，曾经多次被农民当作发动起义的工具。五代末的母乙起义，北宋的方腊起义，元末的农民起义都与它关系密切。摩尼教之所以会影响到中国社会下层，是与它的教义二宗三际论有关的。“二宗”即光明与黑暗；“三际”即初际、中际和后际，也即

过去，现在和未来。该教认为，在原初没有天地之际，光明与黑暗、善与恶是相对的二元，各拥有自己的王国。在中际即世界创造之后，黑暗侵略光明王国，并与光明相混同。光明王国的主宰——大明神或大明尊为摆脱世界的黑暗，率领其使者或侍从净气(净风)，妙风、明力(妙明)、妙水，妙火与黑暗王国的主管——凶神及其僚属烟雾、熄热、恶风、黑暗、湿气进行长期斗争。在斗争中大明神通过其使者善母创造了原人——人类始祖的型式，但原人在参加和黑暗的斗争中也被凶神所败，被投入地狱深渊。大明神为拯救其使者和原人，最后派出先知摩尼。在摩尼及其宗教的教化之下，于世界终末的后际终将战胜黑暗，光明与黑暗又恢复各自的王国，彼此分离。这对于生活于封建社会底层的农民来说，无异是给予了一线求得光明的希望。当着天下大乱时，便会有大明王出世的流言出现，并由此将农民鼓动起来。不过摩尼教在中国民间的流传，是与道教、佛教等结合在一起的。五代至宋代依托道教比较明显。因为会昌灭佛时，外来宗教一概遭禁，依附道教则较为安全。据陆游《老学庵笔记》：“有习左道者谓之明教。亦有明教经，甚多刻版摹印，妄取道藏中校定官名衔赘其后。”即是它依附道教的表现。方腊起义就是运用明教发动的。方勺《青溪寇轨》说：“后汉张角，张燕辈，托天师道陵为远祖，立祭酒治病，使人出米五斗而病遂愈，谓之五斗米道。至其滋盛，则剽刮州县，无所不为。其流至今，吃菜

事魔夜聚晓散者是也。凡魔拜必北向，以张角实起于北方，观其拜，足以知其所宗。”^①又附说：“其初授法，设誓甚重，然以张角为祖，虽死于汤镬，终不敢言‘角’字。传言何执中守官台州，州获事魔人，勘鞫久不能得。或言何处州龙泉人，其乡邑多有事者，必能察其虚实，乃委之穷究。何以杂物百数问，能识其名，则非是，而置一羊角其间，余皆名之，至角则不言，遂决其狱”。^②

从方腊起义被镇压之后，明教还在民间传播。从南宋迄元末，明教都是统治者头痛的问题，南宋对之历行禁止。“吃菜事魔法禁甚严，有犯者家人虽不知情，亦流远方，财产半给告人，余皆没官。而近时事者益众，始自福建流至温州，遂及二浙。”^③可见是禁而不绝，相反压迫得越厉害，明教的壮大越迅速，连仇视明教的封建文人也说对它“禁令太严”，官逼民反。以明教为工具发动的农民起义络绎不绝。但是值得注意的，是明教越到后来，与道教的联系愈少。据说它开始时“尤憎恶释氏”，但南宋以后却与佛教净土宗的弥勒佛信仰结合起来，元末农民起义就是这样。原因何在？因为经过唐宋几代统治者的崇奉道教，元前期的支持道教，道教已完全成了统治者的工具，在革命农民中已经没有号召

① 方勺《泊宅篇》。

② 同上。

③ 方勺《清溪寇轨》，又见庄绰《鸡肋编》卷上。

力。明清以后，道教在中国民间宗教中虽然还有一定影响，（如混元教）但更大的影响来自净土宗，造反的派别基本上与道教脱离了关系。

农民起义利用道教，主要是由东汉迄南北朝的民间道教，“吃菜事魔”有联系的也主要是张角的太平道。这些事实都促使人们进一步探讨，前期民间道教与农民的政治要求究竟是什么关系？是不是道教的初期经典中有一些曲折反映农民的政治理想的内容？经过前人的长期探讨，我们可以明确地说，在前期道教经书《太平经》中确实有一些反映农民要求的思想。

这种思想首先表现在《太平经》中认为财富应属于社会公有。从而反对剥削，兼并。

在《太平经》作者看来，财物是天地所产，应为公共所有，“物者，中和之有，使可推行，浮而往来，职当主周穷救急也。”^①因此，富人囤积居奇，穷人贫无立锥之地是极不合理的。“或积财亿万，不肯救穷周急，使人饥寒而死，罪不除也。或身即坐，或流后生。所以然者，乃此中和之财物也，天地所以行仁也，以相推通周足，令人不穷。今反聚而断绝之，使不得徧也，与天地和气为仇。”^②最可恶的乘人之危加倍盘剥了。“或有遇得善富地，并得天地中和之财，积之迺亿亿万种，珍物金银亿万，反封藏

① 王明：《太平经合校》，中华书局，1960年版，第246页。

② 同上，第242页。

逃匿于幽室，令皆腐涂。见人穷困往求，骂詈不予；即予不即许，必求取增倍也；而或但一增，或四五迺止。赐予富人，绝去贫子，令使其饥寒而死，不以道理，反就笑之。与天为怨，与地为咎，与人为大仇，百神憎之。”“不肯力以周穷救急，令使万家之绝，春无以种，秋无以收，其冤结悉仰呼天。天为之感，地为之动，不助君子周穷救急，为天地之间大不仁人。”^①

我们知道，东汉时由于土地的兼并剧烈，贫富的分化十分悬殊。不仅农民，而且一般下层地主的知识分子也看不过去，呼吁加以抑止。仲长统《昌言》就提出了这个问题。《太平经》对剥削、兼并的批判，有着强烈的时代气息。它能够通过张角等人的活动，将成百万的农民鼓动起来，诉诸武器的批判，就毫不奇怪了。不仅如此，这一批判在封建社会里还具有普遍意义。封建社会的全部基础正是地主对农民的剥削，而地主贪得无厌的阶级本性，总使得这种剥削不断加深，土地的兼并不断加快，闹到农民再也生活不下去，只有发动起义一条路。《太平经》对兼并、剥削的批判易于得到农民的信从，一定程度上对农民的武装斗争起着舆论准备的作用。

《太平经》反对过度剥削和兼并，还提出一个乌托邦式的社会蓝图。在这个社会里，人们也有所追求，即所谓“贪”：“时见宠荣，复贪得长游，复贪得

① 王明《太平经合校》第246—247页。

神仙，复贪得不死位，复贪使众神，是善人之贪也。”在这个理想社会里，人人做好事，大家相互扶持，相互帮助。“行仰善，与天地四时五行合信，诸神相爱，有知相教，有奇文异策相与见，空缺相荐相保。有小有异言相谏正，有珍奇相遗。共进于天神，欲见敬求戒思过，恐有不称天之大神也。常日夜进心念笃，见善从心，思闻善言。忠直之志，完躯之人，爱其命年，常恐一朝有异，小不善之意。闻人有过，助其自悔。主其有知，善所谏，用其人言，并见其荣。善教戒人求生索活之道。”^①从这个社会蓝图，我们可以部分地看到太平道、五斗米道某些政策和设施的指导思想。导人向善、允许思过改错、路上置义舍等等，不正是由此而来么？这种用神学论证和维系的乌托邦在历史上是注定要失败的，但这并不妨碍人们去追求它，在一个短暂的时间里部分地付诸实施。而事实是，从东汉到南北朝的农民曾经用大无畏的英雄精神，甚至用自己的热血和生命，去追求它，保卫它，后来的农民也对之存在着模糊的憧憬。早期道教能为农民所利用，恰正是因为它多少反映了农民的政治理想，尽管这种理想是简单的，充满着神秘色彩的。

附：“左道”辨

说到道教与农民战争的关系，很自然要涉及所

^① 《太平经合校》第538—539页。

谓左道或旁门左道的问题，有必要在此加以考辨。

“左道”首先是一个政治概念，最早出现在《礼记》的《王制》中。《王制》是汉文帝组织儒生酌定的。那么左道究竟是于史有据的，还是他们自己的创造，就不得而知了。《王制》的原文是，“析言破律，乱名改作、执左道以乱政，杀。”析言破律，乱名改作，都是变更封建法律和名分制度的罪，左道与之并列，可见同属政治罪。为什么称左道呢？孔颖达说：“卢云：左道谓邪道。地道尊古，右为贵，故《汉书》云右贤左愚，右贵左贱，故正道为右，不正道为左”。^①左道是要杀头的罪名，所以后来统治者往往以此作为镇压农民的异端思想的口实。它并不限于宗教，但在实际运用中几乎都与宗教有关；它也不限于道教，但也确有不少关系到道教。

中国历史上的农民起义，不少是以宗教作为准备、发动的手段的。南北朝以前，主要利用道教，后来又有人利用摩尼教（后来流变为明教），白莲教等等。这些教都曾被称为左道，又称为妖术。这些称呼都是对农民的仇视。汉末的民间道教开始被称为“妖贼”，后来封建文人提及它们时也常称“左道”。总之，史书上提到农民起义，称为“左道”的往往而有。远的不说，从五代开始，以至宋的方腊、钟相等，一直到清代的白莲教起义，都曾被称作“左道”，或左道旁门。左道与“妖”挂上了钩，所以也

① 《礼记正义》卷十三。

称妖术。值得注意的是，统治者对“左道”十分害怕。《默记》卷中载李教事就十分典型：“李教者，都官郎中县之子。自少不调，学左道变形匿影飞空妖术。既成而精，同党皆师而信服焉。县之母以夏月昼寝于堂，而堂堦前井中，忽雷电霹历大震，续有黄龙自井飞出。县母惊起，开目见之，怖投牀下径死。家人徐视之，乃教所变，龙即教也。县见母死，吼怒杖之垂尽，逐出。教益与恶少薄游不检。一日，书娼馆曰：‘吕洞宾、李教同游。’县知其尚存也，遣人四出捕之，寻获矣，教皇窘自缢死。久之，王则叛于贝州。其徒皆左道用事，闻教妖术最高，声言教为谋主用事。朝廷亦知教妖术最高，果为则用，不可测也。闻之大骇，捕县及教妻儿兄弟下狱，冀必得教。虽县言教逐出即自缢死，终不信也。又于娼馆得教所题‘教与吕洞宾同游，’又诏天下捕李教及吕洞宾二人。会贝州平，本无李教者，始信其真死矣。乃独令捕吕洞宾，甚久，乃知其寓托，无其人，乃已。虽知其贝州无李教，所部监司、太守如张昱之、张存十数人前皆重贬，县责昭州别驾，教妻子皆诛死。”这个李教不过会点幻术，但在王则起义的背景下，统治者却对之惊恐失措。因为他们深知“左道”与农民起义结合，极易掀起革命风暴。

因为左道傍门相当一部分与所谓妖术联在一起，旧小说中对于“盗贼”多有能“左道”“有旁门邪术”之类的描写。这些人往往有“妖法”，须得道行高深的神仙道长或佛祖高僧去收服。上面提到的王则，在

《三遂平妖传》中就是由许多“妖人”辅助的，后来被道法高深的人一一收服或诛杀。旧小说中写的盗贼，有不少是农民起义的队伍。将他们写得妖妄不经，显然含有地主阶级的偏见。但是也应当看到，历史上的农民起义不少确是利用宗教组织的，这是时代的局限，不得不然。农民的宗教中，内容很驳杂，撒豆成兵，剪纸为马当然事实上不可能，但农民却可以信为可能。认为服了符水之后可以刀枪不入的迷信，尽管在特定条件下可以驱使起义农民去冲锋陷阵，但毕竟是落后迷信的东西，我们没有必要曲为迴护。

左道又是不同的宗教派别相互攻讦的口实。特别是佛教徒对道教的攻击，常常搬出这个政治字眼。《华阳国志·大同志》载：“咸宁三年春，刺史濬诛犍为民陈瑞。瑞初以鬼道惑民”云云，但在释明概的笔下成了“道士陈瑞以左道惑众，自号天师，徒附数千，积有岁月，为益州刺史王濬诛灭。”^①。将“左道”的罪名栽在道士身上，显然具有希望统治者出面禁绝道教的目的。这样的例子还可举出一些。如成吉思汗曾召全真教的邱长春往雪山，尊称为“神仙”。当时负责接待的有耶律楚材。但耶律楚材是佛教徒，号湛然居士，所以对邱长春的道派颇含敌视之意。他撰《西游录》大段攻击邱长春，与邱长春门徒李志常的《长春真人西游记》弘扬道教的宗旨

① 《广弘明集》卷十二。

正截然相反。耶律楚材在《西游录》里也说此书“颇涉三圣人教正邪之辨。”其中谈到佛道二教有关的，“西域九十六种，此方毗卢、糠、瓢、白莲、香会之徒，释氏之邪也。全真、大道、混元、太一、三张左道之术，老氏之邪也。至于黄白金丹导引服饵之属，是皆方技之异端，亦非伯阳之正道。”这里称做“左道”的，三张是历史上流传下来的天师道，全真、太一、大道、混元是金代新创的道派，这样一来都成了“左道”，可谓一网打尽；道教的道术，则更不上台面，列入方伎也只能称异端。对这种宗教斗争中的相互攻击，我们当然要具体分析。

在道教内部，各派之间时而也会起争论以至谩骂。魏伯阳《周易参同契》就曾宣布自己的方术“此非邪伪道”，邪伪道也即是左道，唐以后又称旁门或傍门。左、傍都是邪而不正的意思。所以傍门左道与通常说的歪门邪道，在辞义上是互通的。不过傍门左道在道教内部不同派别、不同时期所指不同。驳斥旁门，最为具体的是《钟吕传道集》。其中斥责“傍门小法”，几乎包括内丹术以外的一切道术：

“钟曰：以傍门小法，易为见功而俗流多得互相传授，至死不悟，道成风俗而败坏大道。有斋戒者，有休粮者，有持气者，有漱咽者，有离妻者，有断味者，有禅定者，有不语者，有存想者，有采阴者，有服气者，有持净者，有息心者，有绝累者，有开顶者，有缩龟者，有

绝迹者，有诵读者，有烧炼者，有定息者，有导引者，有吐纳者，有采补者，有布施者，有供养者，有救济者，有入山者，有识性者，有不动者，有授持者——傍门小法不可备陈。至如采日月之华，夺天地之气，心思意想，望结丹砂，屈体劳形，欲求超脱。多入少出，攻病可也，忍为真胎息。绝食忘言，养性可也，指作太一含真气。金枪不倒，黄河倒流，养命之下法；刑如槁木，心若死灰，集神之少术。……”

《钟吕传道集》据传是钟离权授道给吕岩的实录，旧题唐施肩吾集，可能是伪托。但此书在内丹家中颇有影响，内丹家对道术取舍极严，除本门丹法外，一概斥绝，称为旁门小道。书中所斥的禅定、息心、显然指佛教中的某些修持方法。其它或者是佛道二家共有的，而主要是道教中原有的修炼术。烧炼服食，是外丹黄白术；存想是《黄庭经》一派（上清派）的功法，导引、吐纳渊源更深，但都遭了排斥。采阴、采补，都是房中术及其流变，“金枪不倒，黄河倒流”即是所谓采战之术，道教中有一派专持此以修炼，宋以后厕杂在内丹中的“双修”就是其中之一，传入社会后成为帝王官僚淫秽生活的辅助；佛教密宗中也有人善于这一套，元代曾传入宫廷。所以对此术的讥刺还有一定的积极意义。但总的来说，《钟吕传道集》是以内丹为标准评论正邪的，所以旁门小道可以泛指除内丹外的一切道术，连导引吐纳

等合理的内容也一棍子打死，显然不妥当。

封建时代，皇帝迷信道教的结果，往往招来一大批贪图富贵的妖妄骗子，有的大臣直言进谏，也曾对这些骗子的骗术称为“左道”。唐代宗时任用道士李国桢大搞祠祀，大兴土木，内外骚动，昭应县令梁镇上表切谏，列举这些做法的弊端，并说：“臣伏察此弊，颇知其由。盖以道士李国桢等动众则得人，兴工则获利，祭祀则受胙，主执则弄权。是以鼓动禁中，荧惑天听，逾越险阻，负荷粢盛，以日系年，无时而息。曾不谓神功力，空止竭人膏血，以使人神胥怨，灾孽并生。罔上害人，左道乱政，原情定罪，非杀而何！”^①以后编《旧唐书》时，对那些蛊惑人主的道士黎干，王玙辈都直斥为“左道”，评论是较为贴切的。事实上，真正用妖邪的方术骗取富贵，祸国殃民的，正是那些为帝王所信用的道教败类。该予以正法的恰恰是这些人。在他们炙手可热的时候，一些朝臣和地方官敢于直斥为左道，是要冒生命危险的，所以应当说是难能可贵的。当然，将妖邪左道兴起的责任全推到那些道士身上，恐怕也有偏颇。其实那些玩意儿不少是帝王自己提倡起来的，本身是封建社会政治黑暗文教扫地的一种表现。熊伯龙《无何集》引谷子云《祭祀方术奏》，言“黄冶变化，化色五仓之术，皆奸人惑众，挟左道，怀诈伪，以欺罔世主，”系从无神论立场批评宗

① 《旧唐书》卷一百三十《王玙传》附《道士李国桢传》。

教神学，是值得肯定的。不过对信黄冶变化之类的道教徒则要作具体分析。那些“欺罔世主”猎取富贵的佞人，自然斥为左、妖、旁、邪都无不可。至于那些真诚地信仰着这一切，安分守己地修炼的道教徒，可以指出他们的信仰是无法达到的，却没有必要用左道这样的政治帽子去扣他们。

第五章

道教——中国科技史中的独特篇章

科 技是文化的重要内容。提到中国古代文化，我们往往以古代科技对世界文明的贡献而自豪。论及中国文化史的重要分支——科技史，那么 we 不要忘记，其中的不少贡献是道教徒作出的。道教是中国科技史研究的重要对象。

一般人认为宗教是迷信，道教既是宗教之一，就与“科学”二字沾不上边。然而，宗教和迷信不能简单地划等号。作为一种文化现象，在一定的历史时期和一定的条件下，宗教可以兼容科学。原始宗教无疑出现最早也最简陋，神灵之说最为粗劣，但人们在宗教活动中扩展了自己的认识领域。《山海经》是一部巫书，内中科技史内容就极为丰富。由于道教特殊的信仰与追求包含着相当重要的科技内容，不少道教徒在科技领域中跋涉，科学在宗教的夹缝中生长。道教所涉及的科学领域有化学、生物学、医学、物理学、地质学、矿物学、天文学，以至宇宙学，在个别领域，如原始化学领域，甚至占着主要地位。可以说，道教史中的一部分内容，主

要是它的内外丹术，构成了中国科技史上的独特篇章。这种情形在世界宗教史上是比较突出的。

第一节 与科学相伴杂的道术—— 外丹黄白术和内丹术

神仙之说一开始就和寻求“不死之药”联系在一起。《史记·封禅书》提到齐威宣王时就曾派人去寻过三神山求不死方。直到汉武帝前，方士们主要的还是寻药，并没有说到炼药。^①武帝时少君言：“祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，而海中蓬莱仙者乃可见。”^②武帝于是开始试行。这是炼金炼丹术正式见诸记载。不过还有这样一种可能，方士们早已开始自己合药，但秘而不宣罢了。马王堆汉墓出土帛画，描绘墓主人升天，前有一人跪进一物，或以为进的是仙丹。在对女尸解剖中发现她生前已有一定程度的铅和汞中毒。尸体下葬既在文帝时，那么我们大可推断，贵族的服食仙丹武帝前已有了，服的丹很可能以铅汞为主合成的。又武帝时的淮南王刘安既炼金又炼丹，

① 道教中的“不死之药”包括的种类很多。某些动物（如千年白蝙蝠）、植物（如灵芝）、矿物（如朱砂、云母）都被认为有使人长生不老的神效。不过最具特色、与科学最有直接关系的是人工合成“丹药”。内丹术兴起后，又将人体固有的精气神视为药物。

② 《史记·封禅书》。

而且留下了一本著作《淮南枕中书》。因此可以说炼金与炼丹是一对孪生兄弟,后来道教都将之吸收去,形成了道教的黄白(炼金)、大丹或金丹(炼丹)术。唐宋之后,内丹术兴起,专事合成丹药的金丹术称为外丹术。以从事此类方术为主道教派别,称为丹鼎派。当然,不少属于符篆派的道士也从事此术,而且,南北朝之后两派也渐合流了。道教的形成使炼丹、炼金术大大扩大了影响,而且有了传承的保证。

现存的炼丹著作,最早问世的许多人推魏伯阳的《周易参同契》。这大约是受了唐代以后道士论述的影响。刘知古始在唐玄宗前推崇《参同契》。宋真宗时,高先说《周易参同契》为“万古丹中王”。他们都是内丹家,因此特别推崇内外丹皆修而又极富于理论色彩的《周易参同契》。事实上,《周易参同契》并不是现存最古的炼丹著作。它成书于东汉末年。《道藏》有《太清金液神丹经》三卷,据陈国符先生考定,当“在西汉末东汉初问世”。^①比《参同契》早一个多世纪。

从西汉一直到明清,从事炼丹和炼金的不乏其人,也陆续有炼丹术著作出现。不过,黄白外丹之术的流传主要在汉迄宋这段时间,而以唐代为黄金时期。宋以后,黄白外丹渐趋衰落。

^① 《道藏经中外丹黄白法经诀出世朝代考》,载《中国科技史探索》,上海古籍出版社,1983年。

如果说两汉仅是黄白外丹的发轫期，方士在炼丹实验的同时，撰写或录下一些炼丹的著作。东汉末黄巾起义被镇压后，天下大乱，丹经肯定有不少散失。但据葛洪说：“昔左元放于天柱山中精思，而神人授之金丹仙经，会汉末乱，不遑合作，而避地来渡江东，志欲投名山以修斯道。余从祖仙公，又从元放受之。凡受《太清丹经》三卷及《九鼎丹经》一卷《金液丹经》一卷。余师郑君者，则余从祖仙公之弟子也，又于从祖受之，而家贫无用买药。余亲事之，洒扫积久，乃于马迹山中立坛盟受之，并诸口诀之不书者。江东先无此书，书出于左元放，元放以授余从祖，从祖以授郑君，郑君以授余，故他道士了无知者也。”①除此以外，“或有得方外说，不得其真经。或得杂碎丹方，便谓作法尽于此也。”②这说明丹经流散在道士中间的仍有不少，只是葛洪自以为惟有自己得着的是真传罢了。一般说来，炼丹术须有相当雄厚的财力作后盾才行。葛洪就说过自己得到真经后“已二十余年矣，资于担石，无以为之，但有长叹耳。有积金盈柜，聚钱如山者，复不知有此不死之法。即令闻之，亦万无一信，如何？”③所以黄白外丹术真正的黄金时期是在唐代。唐代尊崇道教，从皇帝到官僚豪富迷信金丹的很多，有了

① 《抱朴子内篇·金丹》。

② 同上。

③ 同上。

雄厚的财力支持，才能有炼丹和炼金术的兴盛。

唐代炼丹术的兴盛，从《石药尔雅》的问世就可见一斑。这是注释金石药名的专著。道教金丹黄白术本来流派不一，加上各自保密，故意把配方和药名弄得稀奇古怪，使外人看了莫名其妙。唐代丹书收辑既多，便须对药名作出统一的解释。《石药尔雅》应运而生，作为炼丹术的药名手册。其中又辑有许多炼丹书，虽然收辑不全；但唐代丹术的盛行，配方和理论总结的丰富，仍然约略可见。

然而，黄白外丹术走向全盛时，它的欺骗性和危害性也便日显其形。道士炼的黄金，并不是真金，这种“金”流传越多，危害越大。至于“金丹”，主要成分是铅、汞、硫等，有的配方中还含有砷。这些成分都对人体有毒。服下金丹的后果肯定是不堪设想的。轻者慢性中毒，积累致死，有的则急性中毒，立地暴尸。这种情形以往的炼丹家是遇到过的，但出于对丹术的迷信，当第一个方士中毒而死时，后来者往往仅仅归于配方不确，反而促使他去寻求“真”的秘方；有的更将之美化为尸解，为神仙的游戏三昧。《周易参同契》说：“若以野葛一寸，入口辄僵。”是斥责别人的丹方不对头要弄死人。他自己强调“挺除武都（按：武都出产雌雄黄，此即代指雌雄黄）八石弃捐”，专用铅汞二物。但葛洪《神仙传·魏伯阳》说他先用毒丹试弟子，死了又活过来，再服下真丹而仙去。看来魏伯阳也是因铅汞中毒死了的。葛洪说他们仙去，如果仅仅着意为魏伯阳掩饰，事情还

好一点，可悲的是葛洪和接踵而至的许多炼丹家都是真诚地相信这种神话，至死不悟。魏晋名士爱服寒食散，此物也是炼丹术的产物，服食而中毒者也不少。

到了唐代，炼丹术既在统治阶级中流行，中毒的人必然更多；而服食金丹者多为帝王将相，中毒之后的社会影响也就空前的了。据赵翼《廿二史札记》卷十九《唐诸帝多饵丹药》载，唐代皇帝因服食金丹致死的有七人，其中竟包括太宗李世民。五代时，南唐李璟也服食金丹出了岔子。最惨的是五代时的梁太祖，服下金丹后“眉发立堕，头背生痛”。①

北宋时仍有不少人从事外丹黄白术。宋初，陶穀说：“近世事仙道者，多不务寡欲，多搜黄白术，贪婪无厌，宜谓之饕餮仙”。②对道教界大事黄白术提出批评，是很中肯的。至于外丹术，烧炼的人虽然不少，敢服的人却实在不多。因为有了以前的惨痛的经验，社会上逐步对外丹术失去了信赖，一些要求长生的人，也不敢轻易吞服外丹。宋代第一位佞道的皇帝是真宗，但竟已不敢尝试金丹。宋徽宗号称“教主道君皇帝”，佞道程度达到北宋的高峰，但他也不敢轻服外丹。蔡絛《铁围山丛谈》卷一载：“太上皇受命，灼为天人，盖多有祥兆，由是善道家者流。晚建上清宝篆宫，延接方士，一日帘前有刘栋

① 何光远《鉴戒录》。

② 《清异录》。

者，上其所遇韩真人丹，以献天子。其状如蜡，以手指揭取而服之，翌日则又生，无穷也。上曰：‘汝师赐汝长年丹，而朕夺之，非朕志也。’当帘前还之。此与秦皇汉武异矣，可谓盛德也哉。”其实，“盛德”是谀词，真实的原因还是不敢服用。当然个别人的服食外丹还是有的，但士大夫往往引以为戒，方勺《泊宅篇》说：“侍其傅服水银，久之，发痒爬搔，成赤疹，水银随指爪出，细如粟颗。建炎中帅杭，已昏不任事。既罢，疾革，未属纊，诸姬皆散不禁，可为世戒。”总而言之，北宋以降，外丹术信用大减，开始衰落。重视修炼的道士几乎全趋向内丹术，外丹被斥为旁门邪道。

明代虽然仍有人继续炼丹术的实验，但已近尾声。至清代则确乎销声匿迹了。明代敢于尝试服食外丹的人尽管还有，只限于个别迷信极深的人物。明世宗等皇帝也曾从事服食道士的金石丹药。《余冬序录》也提到太监为服金丹遭骗的事，《红楼梦》里描写贾敬因服食丹药而死，大约即是取材于明代。至于炼金术，明清时也还有少数人在尝试着。明代留下过有关炼丹术的一些理论文字，还是可贵的。

总之，外丹术以靡费大量物资钱财及毒死许多信徒为代价，才被人们普遍认识并抛弃。但是，炼丹术却是近代实验化学的前身，是原始化学。炼丹（金）家在大量的实验中，逐步积累了对物质的化学性能的认识，成为近代化学的先导。

与外丹术衰落相对应的是内丹术的兴起。

内丹术渊源于古代气功的静功。唐宋时论内丹往往奉《周易参同契》为祖，但在《参同契》之前内炼的方术早就存在，只是到了魏伯阳，才用黄老哲学作指导、《易》象数学为方法，将炼（外）丹与内炼的方术统一起来，将内炼纳入丹术的轨道。不过当时没有内丹的名目，内丹一词是在隋代出现的。《道藏源流考》说：“至隋代，有青霞子苏玄朗。《罗浮山志》曰：‘隋开皇中，来居罗浮。’‘乃著《旨道篇》示之。自此道徒始知内丹矣。’盖自此始有内丹之称，而葛洪之金丹，乃称外丹，内丹书籍，行文隐秘，疑亦始自青霞子。”

内丹术，虽然源远流长，但在唐以前只能称涓涓细流，到了唐五代，提倡的人才多了起来。如刘知古、彭晓、吕岩。在道教中成为独立派别，则在宋代。

宋代对内丹术有重要影响的理论家是张伯端。张伯端一名用成，字平叔，后人称张紫阳。卒于宋神宗元丰五年（1082），据说享年九十九岁，那么应生于公元984年，一说只享九十六岁，则应生于公元987年。他本人并不是道士。据说在宋神宗熙宁二年（1069），在成都遇异人授以丹诀，以后撰《悟真篇》予以阐扬。《悟真篇》是继《周易参同契》以后最有影响的内丹著作。元代陈致虚曾说：“且无知者，妄造丹书，假借先圣为名，切不可信，要当以《参同契》《悟真篇》为主。”^①张伯端本人既非道士，大抵是

① 《金丹大要》。

采取口授秘诀的方式授徒，因而开始时社会影响并不大。南宋时出了个白玉蟾，这一派的丹术在社会上影响才大起来。张伯端被尊为南宋五祖之首，称紫阳真人，又因他本人思想三教归一的倾向浓厚，对禅学有很深造诣，《悟真篇》之后附有禅偈多首，被雍正皇帝称为“禅仙”。在为了一本禅言语录所做的《御制序》里说：“紫阳真人，作《悟真篇》，以明玄门秘要，复作颂偈等三十二篇，一一从性地演出西来最上一乘之妙旨。”“篇中言句，真证了彻，直指妙圆，即禅门古德中，如此自利利他、不可思议者，犹为希有。”虽然雍正未免武断，但说张伯端的丹术深受禅宗影响却是事实。

其时道教又有所谓的北宗，即全真道。它的创始人是金代的王嘉（1112～1170）。王嘉原名中孚，入道后改名嘉，字知明，号重阳子。传说于甘河镇（今陕西户县境内）遇仙人吕洞宾的化身，得到修炼秘诀，于是离弃妻子，云游终南山一带。后往山东昆嵛山（在今山东牟平县）收徒马珏、孙不二（马珏妻）。这一教派以“三教圆融”、“识心见性”及“独全其真”为宗旨，故称全真派，道徒称全真道士。在修炼的途径上，亦主内丹。这一派后来得到成吉思汗的支持，元初达到极盛。后来，南宗逐步并入全真道，但从丹术理论的精微和影响的深远来说，南宗却高于北宗，后来不少北宗的道士也精心研攻南宗的《悟真篇》。

以往有北宗先性，南宗先命的说法。清代知几

子《悟真篇集注》中说：“北宗盛于邱长春，其法先性而后命，南宗起自张平叔，其法先命而后性。”明代陆潜虚《玄肤论》中说：“性则神也，命则精与气也。”这里的不同在于炼功的入手处。其实南北宗丹术的界限并不十分严格。南宗的翁葆光说：“夫炼金丹大药，先明天地未判之前，混沌无名之始气，立为丹基。次辨真阴真阳，同类无情之物，各重八两，立为炉鼎。假此炉鼎之真气，施设法象，运动周星，诱此先天之始气，不越半个时辰，结成一粒，附在鼎中，大如黍米，此名金丹也。取金丹一粒吞归五内，擒伏一身之精气，犹猫捕鼠，如鸢搦鸟，不能飞走矣。然后运以阴阳之真气，谓之阴符阳火，养育精气，化成金液之质，忽尾闾有物，直冲夹脊双关，历历有声，逆上泥丸，触上腭，颞颥降入口中，形如雀卵，馨香甘味美，此名金液还丹也。徐徐咽下丹田，结为圣胎，十月胎圆火足，即脱胎沐浴，化为纯阳之躯，无饥渴寒暑之患，刀兵虎兕之不能伤，而为陆地神仙。方始投于静僻之地，兀兀面壁九年，以空其心，谓之抱一。九年行满，形神自然俱妙，性命圆通，与道合真，变化不测矣。此名九转金液大还丹也。”^①北宗的《丹阳真人语录》说：“要道之妙，不过养气。人但汨没利名，往往消耗其气。学道者无他务，在养气而已。夫心液下降，肾气上升，至于脾，元气氤氲，则丹聚矣。若肝与肺，往来之路

① 翁葆光《悟真篇注序》。

也。习静至久，当自知之。苟不养气，虽挟泰山，超北海，非道也。”^①又曰“夫大道无形，气之祖也，神之母也。神气是性命。性命是龙虎。龙虎是铅汞。铅汞是水火。水火是婴姤。婴姤是阴阳。真阴真阳即是神气。种种异名，皆不用着；只是神气二字。欲要养气全神，须常屏尽万缘，表里清静，绵绵固守不动。三年不漏下丹结，六年不漏中丹结，九年不漏大丹结。圆备此名九转大功，亦名三千功满。三田圆备谓之神丹，法身轻举，永为神仙。”

由此可见两派丹术都以炼养精气神为主，不同的只是具体的方法问题。本来炼功的方法途径因各人情况不同而有不同的体会，有一些差别并不奇怪。即使同一派别中人，对炼丹过程的体验也会有所不同。同一篇《悟真篇》，各家注解有歧异的道理就在这里。不过，对比南北宋丹术，南宋的理论更精微一些，北宋早期的丹法理论却未免粗糙一些。

内丹家往往将自己的渊源挂到《周易参同契》上。但唐宋以降的内丹家一般都反对外丹，与魏伯阳《周易参同契》内外丹兼修的主旨不同。刘知古就说过：“世之浅思者，或以铅黄合于水银，煅之为紫粉，或以朱砂、水银、雄黄雌黄、曾青、矾石、云母、空青合炼而制伏之；或以诸青、诸矾、诸绿、诸灰结水银以为红银，复化之以为粉屑；或以药煮硫黄而成玉粉；或以硫黄用染铜叶，炼为赤丹；或以砒霜

① 《丹阳真人直言》（收入金王嘉《立教十五论》）。

化铜，用铁宿锡，非吾之所为也。或曰金、银、铜、铁、锡者，五金也，雄、雌、砒、矾、胆、曾、空、矾者八石也。刘子曰：非吾之所谓者也。子午以成三，戊己以为王，此吾之八石之名也。”①传说记录钟离权授道吕岩的《钟吕传道集》已将外丹黄白视作旁门小术。《悟真篇》也说：“阳裹阴精质不刚（一作莫把孤阴为有阳）独修一物转羸羸。劳形按引皆非道，服气餐霞总是狂，举世漫求铅汞伏，何时得思虎龙降，劝君穷取生身处，返本还元是药王。”“不识真铅正祖宗，万般作用枉施功，休妻漫遣阴阳隔，绝粒徒教肠胃空。草木金银皆滓质，云霞日月属朦胧。更饶吐纳并存想，总与金丹事不同。”所以内丹术的兴起，对于廓清外丹术的社会影响有一定作用。内丹术所采用的术语中有许多是取自外丹术的，但含义却完全不同。

内丹的“药料”其实是人体固有的精、气、神。张伯端《金丹四百字》说：“炼精者，炼元精，非淫佚所感之精，炼气者，炼元气，非口鼻呼吸之气，炼神者，非心意会虑之神。故此神、气、精者与天地同其根，与万物同其体，得之则生，失之则死，以阳火炼之则化成阳气，以阴符养之则化成阴精。”精气神虽然用坎离、铅汞、龙虎这些名目称呼，但只是代称。炼丹的过程有所谓五气朝元、三花聚顶等，都是说的炼丹的不同境界。“七返九还金液大丹者，七

① 《日月玄枢篇》见曾慥《道枢》卷之二十六。

乃火数，九乃金数，以火炼金，返本还源，谓之金丹也。以身心分上下两弦，以神气别冬夏二至，以刑神契坎离二卦，以东魂之木、西魄之金，南神之火、北精之水、中意之土，是为攒簇五行；以含眼光、凝耳韵、调鼻息、缄舌气是为和合四象，以眼不视而魂在肝，耳不闻而精在肾，舌不声而神在心，鼻不香而魄在肺，四肢不动而意在脾，故名曰五气朝元；以精化为气，以气化为神，以神化为虚，故名曰三花聚顶。”①

当然，炼内丹的最后目的是成为神仙，与外丹术一样的虚幻。

内丹在科学史上的意义，是较多地探讨了生命的物质基础和气功锻炼中的心理、生理变化，对生命科学和气功学有较大的贡献。而且内丹比外丹简捷易行，理论思辨色彩又较浓，所以吸引了许多文人学者从事探讨。如朱熹写过《周易参同契考异》，清初理学大师李光地也有《参同契注》行世，杨慎、徐渭等文人也对之下了不少功夫。因此，内丹对开展气功术及道教哲学的学术研究，起了促进作用。

道教中的方术很多，夹杂有科学内容的方术还有不少。但最能表现道教特色的是金丹黄白术及内丹术，携带着较多科学成份的也是这两类方术。上面简单叙述了它们的发展演变的过程，为我们了解

① 《金丹四百字》。

道教中夹杂着的科学技术，作了必要的准备。下面我们着重探讨道教在科技上达到的成就，同时考察、掂量一下它在中国和世界科技史上的地位。

第二节 实验化学的先驱

中国的黄白外丹之术，从纪元前一、二世纪发端，延续达十七、八个世纪。在方士和道士们的长期实验中，积累了不少对于物质的化学性质的认识。

炼丹家所用的药材，主要是金石药，有时也采用草木之类。《黄帝九鼎神丹经》就有雌雄黄、六一泥，另有八石。道士们的配方不同，药材不一，每方用料种数不一定很多，但累计下来就很可观了。其中用得最多的是铅、汞、硫及它们的化合物，如朱砂、硫黄、雄黄等。只是道教徒将炼丹配方看得神乎其神，药物多用隐名，局外人看来真是莫名其妙。一种药物的隐名有多至几十种的。仅《九丹诀》载铅的隐名即有三十六种。所以唐代的梅彪专门著了一本《石药尔雅》，对炼丹的金石药品各相歧异的隐名作了解释。炼丹术士对金石药的隐名不少是故意说得扑朔迷离，但有一些也表现了他们对某些药的外形与性能的看法。如铅一名黄花，是因为它的氧化物“密陀僧”为黄色，名金公，则表现了他们的信念。如他们认为“铅(按：铅的异形)字金与公，‘铅’则金之公。”^①硫名阳候，是指它的阳刚之性。

^① 桓谭《新论·辩惑》。

炼丹家所用的药料，有单质，更多的是无机化合物。不过根据当时的水平，一般并不是纯净的物质。

他们用的金属类单质有金、银、铜、锡、铅、汞等，非金属类单质较重要的有硫(S)、碳(C)。至于化合物，氧化物有：

As_4O_6 砒霜、信石、“人言”、砒石。

PbO 密陀僧、“黄丹”、“九光丹”。

Pb_3O_4 ：红铅、“铅丹”、“紫粉”、“伏丹”。

HgO ：三仙丹。

SiO_2 ：白石英、水晶，“素玉女”“银华”“水精”，紫石英(有锰为杂质)，“浮余”。

MnO_2 ：无名异。

Fe_2O_3 ：(赤铁矿)“代赭石”、“铁朱”、“血师”、“赤石脂”。

Fe_3O_4 ：(磁铁矿)磁石、“元名拾碱”、“元水石”、“伏石母”、“元武石”、“帝流浆”。

CaO ：石灰、“垩灰”、“锻石”、“白虎”。

硫化物有：

HgS ：辰砂、丹砂、朱砂、银朱、“仙砂”、“灵砂”、“神砂”、“朱鸟”、“朱雀”、“朱帝”、“硃标”。

As_2S_2 ：雄黄、“朱雀筋”、“黄奴”、“无柔石”、“石黄”。

As_2S_3 ：雌黄、“黄龙血”、“帝女血炼者”。

FeAsS ：(砷黄铁矿)、毒砂、“矾石”、“青介石”、“鼠毒”、“固羊石”。

可溶性盐类:

NaCl : 戎盐、(岩盐)“石盐”、“寒盐”、“冰石”、“大盐”、“白盐”、“青盐”、“黑盐”。

NH_4Cl : 硃砂、“饶沙”、“硃砂”、“狄盐”、“北庭砂”、“白海精”。

$\text{CuSO}_4 \cdot 5\text{H}_2\text{O}$: 胆矾、“石胆”、“黑石”、“基石”、“矾石”。

$\text{FeSO}_4 \cdot 7\text{H}_2\text{O}$: 绿矾、皂矾。

$\text{CaSO}_4 \cdot 2\text{H}_2\text{O}$: 石膏、“白虎”、“白龙”、“制石”、“塞水石”、“塞羽涅”。

Hg_2Cl_2 : 甘汞、“轻粉”。

HgCl_2 : 升汞、“水银粉”、“粉霜”(有些炼丹者对 Hg_2Cl_2 和 HgCl_2 似乎未能区别)。

MgCl_2 : 疑“齿咸”及“太阳玄精”即指氧化镁。

NaNO_3 及 KNO_3 : 硝石、火硝、消石、“焰硝”。

$\text{Na}_2\text{SO}_4 \cdot 10\text{H}_2\text{O}$: 芒硝、粉消、“海末”。

$\text{K}_2\text{SO}_4 \cdot \text{Al}_2(\text{SO}_4)_3 \cdot 2\text{Ac}_2\text{O}_3 \cdot 6\text{H}_2\text{O}$: 明矾石、白矾石、“羽泽”。

$\text{Na}_2\text{B}_4\text{O}_7$: 硼砂、“蓬砂”、“盆砂”。

碳酸盐类(包括一些可溶的)有:

Na_2CO_3 : 石碱、“齿盐”、“齿鹼”。

K_2CO_3 : “灰霜”。

CaCO_3 : 白垩、方解石、“黄石”、石钟乳、“公乳”、“卢布”, 逆石。

$\text{Cu}(\text{OH})_2 \cdot 2\text{CuCO}_3$ (蓝铜矿): 石青、“曾青”^{*}、“朴青”、“青龙血”。

$\text{Cu}(\text{OH})_2 \cdot \text{CuCO}_3$ (孔雀石): 空青*、“青神羽”、“青要中女”。

$\text{Pb}(\text{OH})_2 \cdot 2\text{PbCO}_3$: 铅白、“铅霜”。

ZnCO_3 : “炉甘石”。

以上药名据袁翰青《中国化学史论文集》辑录。不过由于方士们有意神化，有的药名所指究竟是什么已不易搞清，有的丹书中的药名所指化学成分，现在尚有争论。如《参同契》中的“黄芽”，有的解作铅，有的解作硫，那么用它制得的丹药成份也就跟着成了疑问。上面引的药名也不是炼丹所用药料的全部，但主要的、常用的药料都在里面了。

上面的各种物质中，炼丹家用得最频繁的还是铅、汞、硫以及它们的化合物。碳作为加热的燃料，有一部分也参与了化学反应。另外，从化学史角度看，较为重要的有硝石(硝酸钾和硝酸钠)，因为它是一种氧化剂，又是火药的重要原料。

炼丹家在长期的摸索中逐步了解了许多物质的物理、化学性质。例如《周易参同契》说：“太阳流珠，常欲去人，卒得金华，转而相因。”太阳流珠指汞，常欲去人指它的易升华，尤其是在加热的条件下。“得火则飞、不见埃尘”。金华指铅，对于汞，“将欲制之，黄芽(铅)为根”。意思是利用铅能将汞“制”

* 曾青及空青等在有些书里也可能是指铜绿，或是杂于铜矿中的铜蓝(CuS)，还可能指群青或紺青。

住。现在我们知道，铅汞可以生成铅汞齐，但曾经被炼丹家当成“丹”的一种。以后，他们知道能与汞结合的金属还有不少。所以陶宏景说汞“甚能消化金银，使成泥，人以镀物是也。”^①陶宏景既有炼丹家的炼丹经验，也总结了古代工匠的技艺。《抱朴子神仙金钹经》也谈到过：“上黄金十二两，水银十二两，取金钹作屑投水银中令和合。恐钹屑难煅铁质，煅金成薄如绢，绞刀剪之，合如韭菜许，以投入水银中。此是世间以涂杖法。金得水银须臾皆化为泥，其金白，不复黄也。”可见是源自工匠的。但古代工匠的经验没有文字留传下来，炼丹家将它记录下来，还是可贵的。

一般说来，炼丹家着重不是分析所用药物的化学性质，也很少在提纯上下功夫，重点是放在使几种药料合成出丹来。炼丹家合成的金丹较常见的有铅汞齐、硫化汞。

铅汞齐的制造方法，《周易参同契》中就已载录，硫化汞的制备大约也不会很晚。陈少微的《九还金丹妙诀》就记下了一种配方，且说明了操作过程，每一节都具体可以复核，其中的化学变化现象也描述确当，可以看作一份化学实验报告。同书又有从丹砂抽汞的详细方法。可见唐代炼丹家对硫化汞的合成和从朱砂中提炼水银的方法已经驾轻就熟。陈少微大约是七、八世纪之间的人，可见那时中国的炼

① 明朝李时珍《本草纲目·水银》引陶宏景《本草经集注》。

丹术已达到很高的水平。这种高度的操作水平，不知经过多少代炼丹家的摸索实验才取得的。

硫化汞的制备，从理论上说，不过是如下的化学反应：



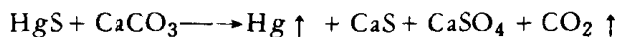
HgS在加热的条件下，易升华，所以反应器必须密闭（“固济”）。考虑到炼丹家用的药料不会很纯，所以实际上的化学反应肯定会更复杂一些。同时，上述反应是可逆的，如何使之向生成HgS的方向推移，是颇费周折的，其中的关键是火候的掌握。炼丹家实验的成败在火候，所以火候的掌握和传授是最隐秘的。

抽砂炼汞的情形也有类似的情形。如果所用丹砂较纯，则：



这里的要求与上述情形相反，要求反应向有利于生成Hg的方向推移，否则汞、硫再度化合，便达不到目的。

考虑到他们用的丹砂是取之自然界的，不纯的情形肯定比硫化汞的合成更甚（在合成时所用Hg与S可能已经初步提纯过），其中较普遍的是含有硅质石灰岩。这样整个反应过程就会是：



上面说的只是炼丹或从丹砂中制备水银的较为简单的方式。实际上炼丹家在炼丹过程中还添进别的药料，化学反应更为复杂。所以炼丹家对化学实

验的操作水平事实上比仅仅从理论推导的情形要更高一些。但是他们从来没有形成过近代化学中的元素概念，当然不可能对反应过程作全面的分析。

除了合成的丹药外还有单服一味金石药的，如水银、硫黄、云母、石钟乳等等。这些药，有些是有毒的，有些是难溶解于水的，所以服食前都得制备。如云母，系含水硅酸盐类，主要是含钾、钠的矾土硅酸盐。道教徒亦有单味服用的。孙思邈在《千金方》中有“饵云母水方”，讲了详细制备过程。“上白云母二十斤薄擘。以露水八斗作汤，分半洮洗云母。如此再过。又取二斗作汤，内芒消十斤。以云母木器中渍之，二十日出。绢袋盛，悬屋上，勿使见风日，令燥。以水渍鹿皮为囊，揉挺之从旦至中。乃以细绢下筛滓，复揉挺令得好粉五斗。余者弃之。取粉一斗内崖蜜二斤，搅令如粥，内生竹箛中薄削之，漆固口，埋北垣南岸下，入地六尺，覆土。春夏四十日，秋冬三十日，出之。当如泽为成。若洞洞不消者，更埋三十日出之。先取水一合内药一合，搅和尽服之，日三。水寒温尽自在。服十日，小便当变黄，此先疗劳气风疹也，二十日腹中寒癖消；三十日龋齿除，更新生；四十四不畏风寒；五十日诸病皆愈；颜色日少，长生神仙。”^①类似的“方”在炼丹著作中有很多，其实都是用化学和物理方法改变它们的形态、可溶性、挥发性和毒性。

① 唐·孙思邈：《备急千金要方》卷二十七。

炼丹家合成的金，是“药金”。药金究竟是什么？现在已不大清楚，看来情形不一，这里且介绍唐宋的一些记载，略加分析。

宋王辟之《澠水燕谈录》卷九载：“汀州王捷，少商江、淮间，咸平初，遇一人于南康逆旅，衣道士服，仪壮奇俊。后屡见之，授之黄金术，仍付以神剑，且戒之曰：‘非遇人君，不可妄泄。’常以药金、银献上，以助国费。卒，赠岭南节度使，世谓之‘烧金王先生’，建祠永宁院西。至今御府犹有中正所献金及铲钳残药。”他献的有药金也有药银。

关于他献的药金，沈括《梦溪笔谈》卷十九曾据锻工毕升的叙述作过记录，“其法为炉灶，使人隔墙鼓鞴，盖不欲人觐共启闭也。其金铁为之，初自治中出，色尚黑，凡百余两为一饼。每饼辐解，敲为八片，谓之鸦紫金者是也，今人尚有藏者。上令上坊铸为金龟、金牌各数百。龟以赐近臣，人一枚，时受赐者除戚里外在庭者十有七人。余悉埋至清昭应宫宝符阁及殿基之下，以为宝镇。牌赐天下州府军监各一，今谓之金宝牌者是也。洪州李简夫家有一龟，乃其伯祖虚己所得者，盖十七人之数也。其龟夜中往往出游，烂然有光，掩之则无所得，其家至今匿藏。”^①这里，造“金”的基本材料是铁，但“凿为八片”后仍然外观为金，则不会是镀金无疑。金龟会出游自然是神话，晚上看上去“烂然有光”，则

① 《老学庵笔记》卷九。

可能是事实。这是一种药金。陆游记载了另一种药金：“宣和末，又以方士刘知常所炼金轮颁之天下神霄宫，名曰神霄宝轮。知常言其法以汞炼之成金。”这种药金以汞为基本原料，与王捷用铁又不同。从历史上看以汞炼金似乎甚古老，汉武帝时已“事丹砂诸药剂为黄金”。《抱朴子内篇·黄白》曾引桓谭的记述，说汉黄门郎程伟“扇炭烧箒，箒中有水银”其妻“出囊中药，少少投之，食倾发之，已成银。”丹砂作“金”、水银作“银”得到的可能是汞齐，或形态似金的化合物，不可能是真金银。唐宋时所炼金因所用药料不同，种类不一，从《诸家神品丹法》卷三卷四引唐肃宗乾元年间纂《孙真人丹经》也可看出。《孙真人丹经五金八石》章，说五金（朱砂、雄黄、雌黄、硫黄、白上黄）、八石（曾青、空青、石胆、砒霜、硃砂、白盐、白矾、马牙硝）皆可成宝，即皆可成药金。后来肯定还有新的配方出来。但无论如何，这类金是伪金而非真金是肯定的。

炼丹家在制备这些丹药、药金、银的过程中，逐步积累经验，学会了许多化学实验和化工生产的操作方法，比如飞、升、抽、伏、制、点、养、煅、沐浴等等，都是他们的重要方法。“飞”是挥发升华。《周易参同契》说汞“遇火则飞”就是指它易挥发。《太清石壁记》说“其药尽飞入上釜”，就是升华到了上部。“伏”的含义较杂，将某物的某些物理、化学性能变去，如有毒变无毒，改变易燃性，都是。试举曾被长期当作最早火药配方的“伏硫黄法”为例：“硫

黄硝石各二两令研，右用销银锅或沙罐子入上件药在内。掘一地坑，放锅子在坑内与地平，四面都以土填实。将皂角子不蛀者三个烧令存性，以铃逐个入之，候出尽焰，即就口上着生熟炭三斤，簇煅之。候炭消三分之一，即去余火不用，冷取之，即伏火矣。”除操作方法外，还有“火候”（温度和加热时间）的掌握，反应器的制造和改进，也是炼丹家的重要收获。

炼丹家合成、制药的根本目的是服药。因此他们对金石药对人身的的作用也有一些探讨。魏伯阳想象“金砂入五内，雾散若风雨”，是迅速扩散到身体的各个部位，使形质象“金”一样“不败朽”。而《太清金液神丹经》说：“雄雌之黄养三宫，泥丸真人自溢充，绛府赤子驾玄龙，丹田君候常丰隆。三神并悦身不穷。”三宫即三丹田。据此，药物雄黄雌黄的功能在于使三丹田元气充溢，从而得以长生，对于药物作用的部位说得具体了一点。不过他们对药的作用基本上是猜测。以后服食的人多了，哪些药有毒、哪些药可服、哪些药可攻哪些病，就了解得多了。比如说，五石散，唐代人们已知有毒不可服。孙思邈《千金要方》卷二十四就专列了《解五石毒方》。同书卷一又提到“凡矾石，赤泥团之入火半日乃熟可用，仍不得过之。不炼生入药，使人破心肝。”矾石是炼丹常用的药，生服对人有极大的毒性，所以要制熟。事实上它熟后也不能轻服。炼丹家的取得这种经验，代价是很大的，可以说是用自己和他人的生命做实

验材料。但这种探索却是医药化学的前身。中医中化学药剂本来也有不少,朱砂、硫黄、雄黄等等,或内服或外用,对症施治,不少是有效的。而对这些药的鉴别和描述,医书往往引炼丹家的著作,可见术士们对中国医药化学的贡献是不可忽视的。另外还应当指出,炼丹方士有传统的炼秋石方。秋石是从人尿中提炼的结晶体,内含性激素。“淮南炼秋石”起源十分古老。孟乃昌引李时珍说:“古人惟取人中白、人尿治病,取其散血、滋阴、杀虫、解毒之功也。王公贵人恶其不洁。方士遂以人中白设法煅炼,治为秋石。”并认为,“这是一个很好的推测。”^① 这样看来,中国是最早制作并应用性激素的国家。

当然,炼丹术有它的不足。从东汉魏伯阳到明朝一千几百年中,金丹家所用的药品种类和使用方法,总显得局限性很大,用的药品都是汞、铅、硫等少数几样东西,方法也少,主要还是升华。千多年来,操作重复的极多,浪费许多人力物力,这是金丹术谨守秘密,不事交流的必然结果。中国炼丹术用的反应器主要用金属和陶瓷两类材料制成,尚不知采用玻璃,故妨碍观察,对密封反应器中的化学变化只能用五行变化之类去比附,而且很少用蒸馏法。虽然后期已有完好的蒸馏器(见宋朝吴悞的《丹房须知》,1163年),但中国金丹家总不喜欢应用,这使某些东西的精制和新物质的获得失去了许多机

^① 《秋石试议》,《自然科学史研究》第一卷第四期,1982年。

会。炼丹家也不知收集气体和度量气体的方法，以致始终茫然不晓气体物质。例如，硫酸铁等硫酸盐加热分解，可发生三氧化硫，此物溶解于水，就得硫酸。一有硫酸，就有发见硝酸、盐酸、醋酸等机会。可惜金丹家做了无数的硫酸盐加热分解，始终不知收集三氧化硫，也未得到硫酸。^①

尽管有上述缺点，炼丹家的贡献还是巨大的。因为炼丹术毕竟是近代实验化学的先驱，在世界化学史上占有极重要的地位。

在欧洲，炼金术是化学的前身。欧洲的炼金术传自阿拉伯，而阿拉伯的炼金术又源自中国。中国是炼丹、炼金术发展最早的国家。因此欧洲发展起来的近代实验化学的远祖，正是道教的外丹黄白术。这一点，现在国内外学术界已经取得一致的意见。还在三十年代，约翰生的《中国炼丹术考》中就叙述过中国炼丹术传入欧洲的过程：“中国炼丹术当第8世纪时，在回教徒的庇护下而传入西班牙……但因4~5世纪欧洲基督教势力日渐兴盛……对于现世的自然科学和物理科学并不发生若何兴趣，亚力山大城里各种哲学派和科学派，亦仅苟延残喘，不求进展，至415年以后，即此残余的学识亦不复存在。所幸者亚力山大城大部分的学术及文献都由波斯的叙利亚学者保存下来，得以不散。他们又建立许多天文、医药和炼丹的学派而继续研究，因此加以发扬

① 参看曹文宇《中国化学史话·金丹术》。

光大。又把关于炼丹的著作翻译成叙利亚文。这时叙利亚学者差不多都在海里发的保护之下，因此他们又把亚力山大城的许多文献，从叙利亚的译稿中再译成阿拉伯文……阿拉伯人对于医药，算学和自然学，特别精心研究，在这方面的学问，似乎不仅从古希腊学习而来，其得自印度和东方别国的亦复不少。还有一种说法（见同书），认为物质的改变的方术起源于中国道教的炼丹，到纪元一世纪，中国人和罗马人交易于亚力山大城，就把炼金术传授于欧洲人。在7~8世纪阿拉伯人征服了埃及和西班牙，又把炼金术传入西欧。总之，无论中国金丹术是直接传给罗马人，还是由阿拉伯间接地传给西班牙，来源是一个，即中国的金丹术。”^①道教徒为外丹黄白术付出了巨大的代价，对当时的社会没有直接的贡献。它们的贡献属于历史。不仅属于中国，而且属于世界的文明史。

如果说，道教中的黄白外丹术作为实验化学的前驱，在世界化学史上占有一席之地的话，那么，道士们在无意中发明了火药，更在中国和世界文化史上占有重要一页。

说到火药，人人皆知，是我国古代的四大发明之一。不过它的被发明，完全是炼丹术的副产品。

道士在炼丹过程中，常用硫磺、硝石等药料，炭是燃料，有时也作为添加的药料，而硫、硝、炭正

^① 转引曹文宇《中国化学史话》第267~268页。

是制造火药的三种基本成分。这几者混合时的化学性能，炼丹家是经过长期的摸索才了解到的。硝石（硝酸钾 KNO_3 ）是炼丹家常用来“消化诸石”的。它的燃烧性能很早就被发现，陶宏景就提到可利用它的易燃性及燃烧时的火焰色彩检验其真伪：“强烧之，紫青烟起，仍成灰，不停滞，如朴消，云是真硝石也”。^①至于硫，是炼丹术中合成硫化汞的原料，也有单独用硫黄制药的，宋代《苏沈良方》中制备硫黄为“金液丹”的配方。总之，在炼丹中，硝石与硫是常用的药物，硝石作为一种“能消诸石”的强氧化剂，与作为炼丹主药之一的硫混在一起的机会一定是很多的，开始发现其易燃和易爆性能或者出于偶然，是在祸事得出的，是原始火药的配方。

过去通常认为最早记载火药配方的是《道藏·众术类·诸神品丹法》，火药的发明者是孙思邈。但李约瑟指出此条资料与孙真人无关，系引文错误。郭正谊提出现存最早的火药配方，是唐元和三年（808年）清虚子所撰的《铅汞甲庚至宝集成》中记载的“伏火矾法”：“硫二两，硝二两，马兜铃三钱半。右为末拌匀，掘坑入药于罐内与地平。将热火一块弹子大，下放里面，烟渐起，以湿纸四五重盖，用方砖两片捺，以土冢之，候冷取出。”^②不过方士们的试验可能比这早得多。从这两条资料看，火药的发

① 《证类本草》引“陶隐居云”。

② 郭正谊 《火药发明史料的一点探讨》，《化学画报》1981年第6期。

明与丹术中的“伏火”有关。“伏火”是以烘煨的办法求得改变金石药的若干性质，如它们的易燃性、挥发性、毒性等等。究竟如何，当然还可以探讨。但火药是道士们的偶然发现，则是可以肯定的。

火药一经发现，不久就从方士的炉鼎走上社会，被运用于娱乐（花炮、流量）、军事等领域，这又使它的配方不断改进，产量自然也大增起来。蒙古人在对宋、金作战中学到了制造火药火器的方法，不断加以改进，大规模地用以中亚、西亚回教国家的战争，促进了火药的西传。欧洲人于十三世纪初期从阿拉伯文的书籍中获得了火药的知识。十四世纪前期，又从对回教国家的战争中学到了制造、使用火药、火器的方法。因为火药在欧洲最初是用火炮发射的，所以在西文中称为“炮粉”。十九世纪后期，欧洲人才从中国文献中了解到火药是中国最早发明的，以后经过阿拉伯人传入欧洲。

中国炼丹术从化学史上看是一个充满了神秘色彩的宝库。上面说的只是它的粗略情况，现在谁也说不上其中究竟有多少珍宝。当然丝毫不抹煞它们的历史价值。它在化学史以及一般文明史上所作的贡献是值得大书一笔的，道教徒们自觉地追求仙丹以失败告终，却不自觉地成了实验化学的先驱。文明史的发展有人们难以预料的客观进程，炼丹家们不可能将自己的活动放在中国的文明史上估量，更不可能梦见世界文明史。他们追求长生不死的努力，都如过眼云烟，消溶在历史的长河中，但他们的活动

造成的贡献，也许是永恒吧。

第三节 对中国医学的贡献

道教的炼丹家们在寻求不死之药时，积极收集各种疗疾单方，对医学的发展作出了贡献。东汉迄唐期间，尤为突出；而道教养生思想对中国卫生学的影响，更为深远。

道教从古代巫术演变而来。而古代医巫同源，医字从巫，表明是从巫术中分化出来的。《山海经》中记载了不少治病的动植物和矿物。著名科技史专家吕子方先生曾辑出一百二十余种，分为动、植、矿物三类。动物中有鸟、兽、鱼、龟和鳖；植物有草本和木本。书中对这些药物的形状及产地的描述都比较详细，可治的病有：痔、疔、肿、痈疽、黄疸、瘰、疣、刀伤、火伤等。还有兴奋剂、补品。除了治人的病，也能治疗马。还有毒药，包括毒鱼、毒鼠的药等等。相当完备。吕子方先生提出，这是我国最古老的《本草》，^①并且生动地表现了巫医同源的情形。汉代，医学已经相当发达，但当时的医术被看作方术的一种，医家自己也承认，名医张仲景说：“当今居世之士，曾不留神医药，精究方术，上以疗君亲之疾，下以救贫贱之厄，中以保身长全，以

① 吕子方：《中国科学技术史论文集》（下），四川科学技术出版社，1984年第一版，第80页。

养其生，而但竞逐荣势，企踵权豪，孜孜汲汲，惟名利是务，崇饰其末而忽弃其本，欲华其外而悴其内，皮之不厚，毛将焉附。”^①据说著名五石散（寒食散）单方即出自张仲景。以后，历代史书中一般都把名医列入方使传，所以道教一开始就和医学有着深密的渊源。这种关系还可以从道教初期经典《周易参同契》与中医巨著《黄帝内经》共通的宇宙观中看出来。

不过，道教从原始巫术发展成完备的宗教，而中医却在不断地清除巫术迷信的成份，朝着科学的方向前进。因此，道教对中国医学的影响是积极与消极参半。从消极的方面说，道教用符水治病，涂炭攘解，使此类迷信在社会上泛滥，从而阻碍医学的发展。

从积极的方面说，道教在寻求各种不死药的同时，也辑集了不少疗疾单方，同时发展了不少延年健身的方术。在祖国医学中，单方既是施治的方法依据，又是医学经验的总结，与中医理论是互为经纬的。因此收集单方是促进医学发展的重要工作。道教徒有的基于自身延寿的需要，有的出于济世救人的动机，做了不少收辑药方的工作，有的还作了理论分析。其中贡献最大的数华佗、葛洪、陶宏景和孙思邈。

华佗是东汉末年著名的方士和医学家。黄巾起

^① 《伤寒论序》。

义被镇压后，曹操为防止各地道士再掀风作浪，就将他们招拢在一起加以控制，其中就有华佗。《三国志·魏书方伎传》中说华佗“晓养性之术，时人以为年且百岁而貌有壮容。又精方药，其疗疾，合汤不过数种，心解分剂，不复称量，煮熟便饮，语其节度，舍去辄愈。若当灸，不过一两处，每处不过七八壮，病亦应除。若当针，亦不过一两处，下针言：‘当引某许，若至，语人’。病者言‘已到’，应便拔针，病亦行差。若病结积在内，针药所不能及，当须剖割者，便饮其麻沸散，须臾便如醉死无所知，因破取。病若在肠中，便断肠湔洗，缝腹膏摩，四五日差，不痛，人亦不自寤，一月之间，即平复矣。”《方伎传》记录了许多他治病的故事，看来他的医术确实出神入化。他用麻沸散做麻醉药动外科手术，具有首创性。华佗也有医书，因为被杀，散佚了。但是他的医药经验并未完全失传，陶宏景等人收集的药方中就有他的经验在。他是道教徒中有记载的第一个对医学有重大贡献的人物。后人将他当作神仙，立庙祭祀他，去华佗庙抽签的，主要就是求治病，做法虽荒唐，但可见民间对他的崇拜。

华佗之后，又一个对医学有重大贡献的道教徒是葛洪。《晋书》本传说他著《金匱药方》一百卷，《肘后要急方》四卷。葛洪反对信巫不信医，曾对道教符箓派批评道：“若乃精灵困于烦扰，荣卫消于役用，煎熬形气，刻削天和，劳逸过度，而碎首以请命，变起膏肓，而祭祷以求痊，当风卧湿，而谢罪于灵祇，

饮食失节，而委祸于鬼魅，蕞尔之体，自贻兹患，天地神明，曷能济焉？其烹牲罄群，何所补焉？夫福非足恭所请也，祸非禋祀所禳也。若命可以重祷延，疾可以丰祀除，则富姓可以必长生，而贵人可以无疾病也。”^① 他的主张是有病必须及时治疗，平时要注意养身防病。“凡夫不徒不知益之为益也，又不知损之为损也，夫损易知而速焉，益难知而迟焉，人尚不悟其易，安能识其难哉？夫损之者如灯火之消脂，莫之见也，而忽尽矣。益之者如苗禾之播殖，莫之觉也，而忽茂矣。故治身养性，务谨其细，不可以小益为不平而不修，不可以小损为无伤而不防。凡聚小所以就大，积一所以至亿也。若能爱之于微，成之于著，则几乎知道矣。”^② “是以善摄生者，卧起有四时之早晚，兴居有玉和之常制，调利筋骨，有偃仰之方，杜疾闲邪，有吞吐之术；流行荣卫，有补泻之法；节宜劳逸，有与夺之要。忍怒以全阴气，抑喜以养阳气。然后先将服草木以救亏缺，后服金丹以定无穷，长生之理尽于此矣。”^③ 尽管他最高的希望是“服金丹以定无穷”，但在论述养生要劳佚适度，有了不适要及早对症下药，平时要注意锻炼，却还是合理的。葛洪所辑的《备急方》曾被历代医家刻印，运用和发展。

① 《抱朴子内篇·道意》。

② 《抱朴子内篇·极言》卷十三。

③ 同上。

陶弘景作为道教学者、炼丹家，在道教史中地位很重要。他也精于医药。《神农本草》中药分三品，计三百六十五种，陶弘景增加汉魏以下名医所用三百六十五种，汇集成《名医别录》。此外，他的《本草集注》是唐《本草》的蓝本，以后虽散佚，但后世编本草的，无论是《类证本草》还是著名的《本草纲目》，都经常征引他的注解和论述。又撰有《药总诀》、《效益方》，增补葛洪的《肘后救猝方》，作《肘后百一方》。葛、陶的单方汇辑的常用方，有力地促进了中国药学的发展。

道教徒中对中国医学贡献最大的，得首推唐代的孙思邈，撰有《千金方》三十卷行世。《千金方》全称《备急千金要方》。孙思邈在《序》中说：“吾见诸方部秩浩博。忽遇仓卒，求检至难。比得方讫，疾已不救矣。呜呼！痛夭枉之幽厄，惜堕学之昏过，乃博采群经，删裁繁重。务在简易，以为《备急千金要方》一部，凡三十卷。虽不能穷尽病源，但使留意于斯者，亦思过半矣。以为人命至重，有贵千金。一方济之，德逾于此，故以为名也。”可见他的崇高医德。在书中，他将医德置于首位，第一卷中《大医习业》《大医精诚》两篇，就是通论医生必备的不求名利、一心赴救的精神，以及学问知识上的素养。此书对妇、儿两科特别重视，也表现出著者的真知卓识。全书收方五千余，还有针灸方一千余，而且全部以论带方，中肯允当。书中所详述的救急、食疗、养生、气功、按摩等内容，尤为他书所不及。这里

显然发挥了孙思邈作为道教理论家的优势。他将道教中的许多方术经过总结，著进医书，使不少养生疗疾成果由秘而显，打破私有观念，走出宗教家的洞天福地，为大众服务。

这部书历来受到医家的尊重和褒奖。吕元膺说：“孙思邈医如康成注书，详制度训诂，其自得之妙，专易以示人，味其膏腴，可以无饥矣。”宋代林亿、高保衡等在《新校备急千金要方序》中对此书作了极高的评价：“乃祖述农黄之旨，发明歧挚之学，经掇扁鹊之难，方采仓公之禁，仲景《黄素》，元化《绿秧》，葛仙翁之《必效》，胡居士之《经验》，张苗之《药对》，叔和之《脉法》，皇甫谧之《三部》，陶隐居之《百一》，自余郭玉范、汪僧坦、阮炳，——上极文字之初，下迄有隋之世，或经或方，无不采摭。集诸家之所秘要，去众说之所未至，成书一部。”“莫不全可验，四种兼包，厚德过于千金，遗法传于百代，使二圣二贤之美，不坠于地，而世之人得以阶近而至远，上识于三皇之奥者，孙真人善述之功也。”此书不仅对中国医学影响极大，而且东传日本、朝鲜为邻国医学发展作出重要贡献。历代翻刻、征引极多。1955年，人民卫生出版社曾影印日本江户医学影摹北宋刊本。

总之，道教徒对中国医药学的贡献是相当巨大的。除上述数人外，道教徒中精通医药的还有不少。养生、医药著作的数量十分可观。即以《道藏》而言，至少在250种以上。正因为如此，中国医学中的病

理论、药性论中有不少道教的影响，《神农本草经》已明显表现出服食方术的影响。如认为：“食谷者、智慧聪明，食石者肥泽不老（谓炼五石也），食芝者延年不死，食元气者地不能埋天不能杀。”^①以后，历代论药，尤其是论金石药，往往征引道教著作和经验。不了解这点，很难理解中国医学史。

当然，道教徒收辑的药方和医学理论，有的已经落后于时代，现今已不再使用，有的则完全出于道教的长生不死的幻想，如服食水银等。这是应当加以鉴别的。

道教的治病实践中，特别发挥了气功疗疾的方法。道士中不少是内炼的，或者在服外丹的同时行内炼，用气功术治病，是他们的特长。

苏轼曾说：“晋《方伎传》有幸灵者，吕猗母足得痿痺病十余年，灵疗之，去母数步坐，瞑目寂然。有顷，曰：‘扶起夫人坐。’猗曰：‘夫人得疾十年，岂可仓卒令起耶？’灵曰：‘且试扶起。’两人夹扶而立，少顷，去夹者，遂能行。学道养气者，至足之余，能以气与人。都下道士李若之能之，谓之‘布气’。吾中子迨少羸多疾，若之相对坐为布气，迨闻腹中如初日所照，温温也。盖若之曾遇得道异人于华岳下云。”^② 东坡这里记的是道士“布气”疗疾，它以精

① 陶弘景《养性延命录·教诫篇》所引，今本《神农本草》无，当是佚文。

② 《东坡志林》卷二。

湛内功为根底，发放外气为手段。《东坡志林》还记有徐问真道人为欧阳修治病一事：“公常有足疾，状少异，医莫能喻。问真教公汲引气血自踵至顶，公用其言，病辄已。”徐问真的治病既以指为针，在外气的发放上肯定颇有造诣。但又教人“汲引气血”，则是让人锻炼气功以自疗，方法简捷易行，确实惠人匪浅。此前的《玉壶清话》则载：“白鹿洞道士许筠，世传许旌阳之族，能持混胎丈人摄魔还精符按摩起居，以济人疾，含神内照，恬然无欲。”此人大约是用气功为人按摩治病。

清刘献廷也记过一则全真道士为人治病的故事：“有张道人来长沙，以玄门清静导引（按：指内丹术）治病，有效。图老问之曰：‘予每见人因坐功而致病者多矣。未见有坐功治病有效者也。今先生用之而效何也’。道人曰：‘世人执一死法而治诸病，如医以一方而疗众疾，非独不效，必致杀人。今我因病以用法，如医者诊病以处方，所以起沈疴如操左券也’。”^②此人不仅内功很好，对病理也很精通，善于分别症状施治，一定具有长期的行医经验。全真内丹术的授受是较严格的，他能够治病或者得到师长的指点，接受了前辈道长的经验。

在宋元明清的笔记中，此类记载屡见不鲜。气功疗病的医术现在仍然使用。现代气功师利用外气

① 《东坡志林》卷二。

② 《广阳杂记》卷三。

为人治病，还制造仪器模仿“发气”来治病。可见确实是经得起科学检验的。

不过，在道教中这类医术难免蒙上一层神秘的色彩，但拂去之后，却是宝贵的科学遗产。目前我们对它研究得还很不够，应当深入研究，将这份宝贵的财富发扬光大。

道教中健身延命的方术种类很多，除内外丹术外，还有内观、胎息、存思、守一、捭气、行气、导引、辟谷、房中术等等。撇开道士的虚幻的目的，及神秘的解释，其中不少还是有用的，而且事实上历代都有人尝试，也有不少目前还在运用。北朝颜之推是不信道教的，但认为：“若其爱养神明，调护气息，慎节起卧，均适寒暄，禁忌食饮，将饵药物，遂其所禀，不为夭折者，吾无间然。诸药饵法，不废世务也。庾肩吾常服槐实，年七十余，目看细字，须发犹黑。邛中朝士，有单服杏仁、枸杞、黄精、术、车前得益者甚多，不能一一说尔。吾尝患齿，摇动欲落，饮食热冷，皆苦疼痛。见《抱朴子》牢齿之法，早期叩齿三百下为良，行之数日，即便平愈，今恒持之。此辈小术，无损于事，亦可修也。凡欲饵药，陶隐居太清方中总录甚备，但须精审，不可轻脱。”^①颜之推的说法是比较公允的，而且实践下来，证明某些方术确实行之有效。

苏东坡也对道教养生术很有研究。他在致张安道的信中说：“每夜以子时后，披衣起，面东或南，盘足

① 《颜氏家训》第十五。

坐。扣齿三十六通，握固（以两拇指掐第三指手纹，或以四指都握拇指，两手拄腰腹间），闲息（闭息最是道家要妙，先须闲目静虑，扫灭妄想，使心源湛然，诸念不起，自觉出入息调匀微细，即闭口并鼻，不令气出也）。内视五脏：肺白、肝青、脾黄、心赤、肾黑（当更求五脏图、烟罗子之类，常挂壁上，使心中熟识五脏六腑之形状），次想心为炎火，光明洞彻，入下丹田中（丹田在脐下）。待腹满气极，则徐出气（不得令耳闻声），候出入息匀调，即以舌搅唇齿内外，漱练津液（若有鼻涕亦须漱练，不嫌其醜，漱练良久，自然甘美，此是真气），未得咽下，复作前法，闭息内视，纳心丹田，调息漱津，皆依前法。如此者三，津液满口，即低头咽下，以气送下丹田中，须用意精猛，令津与气谷谷然有声，径入丹田。又依前法为之，凡九闭息、三咽津而上。然后以左手熟摩两脚心（此涌泉穴，上彻顶门，气诀之妙），及脐下腰脊间，皆令热彻（徐徐摩之，微汗出不妨，不可喘促），次以两手摩熨眼面耳项，皆令极热，乃案捏鼻梁左右五、七下，梳头百余梳，散发而卧，熟寝至天明。”^①

东坡的这套锻炼方法含有胎息、历脏内视、按摩、叩齿、握固等多种方法，是综合性的气功术，源于道教是无疑的。东坡将它推荐给张安道，是由于他自己有了实践的体会：“其效初不甚觉，但积累百

^① 《苏沈良方·拾遗》。

余曰，功用不可量，比之服药，其效百倍。”道教中的各种方术，只要运用适当，确实可以收到益寿强身的功效。

道教养生方术，名气最响的大约要算五禽戏了，华佗所创。五禽戏现在仍在社会上流传，不过已非华佗旧貌，而是依于陶弘景的《养性延命录》。顺便说说，陶弘景本人也是个对气功学有贡献的人物。《养性延命录·服气疗病》部分，不但讲述了闭气纳息法，还指出：“凡行气，以鼻纳气，以口吐气，微而引之，名曰长息。纳气有一，吐气有六。纳气一者，谓吸也，吐气六者，谓吹、呼、唏、呵、嘘、呬，皆出气也；凡人之息，一呼一吸，原有此数，欲为长息吐气之法时，寒可吹，温可呼；委曲治病，吹以去热，呼以去风，唏以去烦，呵以下气，嘘以散滞，呬以解极”。在陶弘景以前的呼吸锻炼都是以练吸为主的，而以练呼为主的吹、呼、唏、呵、嘘、呬法是陶氏所创，后人称为“六字诀”。经过不断充实，目前仍在临床应用中。

道教中最精微的气功术，当然还推内丹术，属静功。现在社会上仍然流传的大小周天功法就出于内丹术。不过内丹术的目的在成仙，方向既不对头，论述也很神秘。即使剥去神秘的成份，也不容易炼，非得炼功有成者口授手指不可。自己盲目地按图索骥，极易出偏差。所以对它以及道教徒的论述都必须认真鉴别和改造。

内丹术将“炼丹”过程全搬到身内，自然要重

视对炼功的原理、机制的探讨，这就促进了人体生理学、解剖学的发展。尤其是对经络学说的研讨，更有诱导作用。我们知道，内丹术的气是沿着所谓奇经八脉（任、督、阴维、阳维、阴跷、阳跷、冲、带）行走的。这八脉与十二经脉构成了人体的经络系统。八脉在《黄帝内经·灵枢》等书中已有记录分析，但不如十二经脉探讨得那么透彻。内丹家对此特别着意考察，也获得一些成果。托名张紫阳写的《八脉经》提出一个论点：“凡人有此八脉但属阴神，闭而不开，惟神仙以阳气冲开，故能得道。”这里其实是说炼内丹首先要使内气打通任、督二脉。宋元时期的俞琰也说过：“丹书云奇经八脉，惟任、督二脉为一身阴阳之海，五气贞元，此为机会。任脉起于中极之下，以上毛际，循腹里上关元至咽喉，属阴脉之海。督脉起于下极之腧，并于脊里上至风府，入脑上颠，循额至鼻，属阳脉之海。（鹿）运尾间寿五百岁为白鹿，盖通此督脉者也。龟之寿亦然。龟能闭息伏气，盖通此任脉者也。又能通此二脉，则贯尾间，通泥丸，百脉皆通。《黄庭经》云：皆在心内运天经，昼夜存之自长生。天经即黄道，乃日月往来之路；在人身为任、督二脉，乃呼吸往来之路。”^①以后李时珍据炼丹家的这些论点，著《奇经八脉考》。他在《序》中说：“八脉散在群书者，略而不悉。医不知此，罔探病机；仙不知此，难安炉鼎。时珍不敏，

① 《席上腐谈》卷上。

参考诸说，萃集于左，以备仙、医者筌蹄之用云。”李时珍此书不及《本草纲目》的篇制宏大，影响深远，但对经络学说的发展实在是重要的总结性著作之一，经络学说是祖国医学中的瑰宝。

第四节 道教科学思想的历史地位

道教中的科学内容是相当丰富的。因此，道教中也应有丰富的科学思想，这是获得科学成果的必要条件。不过，道教中的科学思想有其独特性，即幻想与经验、神秘主义和理性的混合物。

考察宋以前炼丹家的思想，给人印象最深的莫过于极端的幻想与经验论思想的结合了。无论哪一位炼丹家，根本目的都是白日飞升，即“御白鹤兮驾龙鳞，游太虚兮谒仙君，录天图兮号真人。”^①这是最明显的宗教幻想。然而，他们的推论又是极端经验论的。“巨胜（按：即胡麻，今称芝麻）尚延年，还丹可入口，金性不败朽，故为万物宝，术士服食之，寿命得长久。”^②从芝麻的滋补作用推断还丹可使人长生，完全是出于日常经验。葛洪也有类似的推论方法，他批评别人不信神仙，认为他们只不过不了解，或不相信眼前的经验事实而导致的。“外国作水精碗，实是合五种灰以作之。今交广多有得其

① 《周易参同契·鼎器歌》。

② 《周易参同契》上篇。

法铸作之者。今以此语俗人，俗人殊不肯信。乃云水精本自然之物，玉石之类。况于世间，幸有自然之金，俗人当何信其有可作之理哉？愚人乃不信黄丹及胡粉，是化铝所作。又不信骡及驱驢，是驴马所生，云物各自有种。况乎难知之事哉？夫所见少，则所怪多，世之常也。信哉此言，其事虽天之明，而人处覆甑之下，焉识至言哉？”^①他们不知道经验总是有限的，简单地以此例彼，并不能总是获得真理，有时会导致极端的谬误。

但是，这种经验论的思想又促使他们对经验事物加以仔细的观察，对某些经验范围中的事物进行不懈的、长期的实验。《抱朴子》曰：“若道术不可学得，则变易形貌，吞刀吐火，坐在立亡，兴云起雾，召致虫蚊，合聚鱼鼈，三十六石立化为水，消玉为枴，溃金为浆，入渊不沾，蹴刃不伤，幻化之事，九百有馀，按而行之，无不皆效，何为独不肯信仙之可得乎！仙道迟成，多所禁忌。自无超世之志，强力之才，不能守之。其或颇好心疑，中道而废，便谓仙道长生，果不可得耳。”^②他记述的那些“幻化之事”确实是存在的，三十六石化为水、消玉溃金也是可以做到的，事实上都是他们细心观察，反复实验所获得的经验。其错误在于由此断定仙道的可成，在逻辑推论的途中突然违背常规地跳跃了一下。所

① 《抱朴子内篇·论仙》。

② 《抱朴子内篇·对俗》。

以他们对炼丹实验的“超世之志，强力之才”，既是在科学中坚持不懈的动力，又是在宗教中迷不知返的表现。

宋代有一位老僧说了一则自己亲历的故事，生动地说明了炼丹家们在经验中摸索的情形：“我年二十无家为道人，同侣三人，共学丹灶，历年无成。因绍圣元年七月十五日相语曰：‘我辈所学，游访未远，今当各散行以十年为期，却以此月此日会于此地。道人无累，是日不至，即道死矣’。遂举酒为约，三人者散往川、陕、京、洛间，我即留二浙。转首之间，忽复至期。出丰乐桥，三人者次第俱集，相待欢甚，剧饮数日，各出所得方诀参较之。内一茆法差似简易，即试为之，而铜色不尽。一人曰：‘我于成都药市遇一至人，得去晕药，彼云奇甚，而我未试也。’因取同烹，而色益黄，意谓药少未至，增药再烹，及出坯中，则真金矣。更相惊喜，袖市肆中，云良金也。众复相与谋曰：‘常闻京师栾家金肆为天下第一，若往彼市之无疑，则真仙秘术也’。复被而行。至都，以十两就市，栾氏取其家金较之，则体柔而加紫焰，即得高直以归。”^①他们合成药金看似偶尔的机遇，似乎得来全不费功夫，其实，却是踏破铁鞋觅来配方，又在操作中逐次逼近，才获得成功——当然合成的并不是真金。但是乐极生悲，正当他们“酣饮而烹铜”时，“不虞铜汁溅发，火延于屋，风势暴烈，

① 《春渚纪闻》卷第十。

不可救扑。火写四至，三人者醉甚，而我独微醒，径破烟焰，从稠人中脱命而出。惧有捕者，素善泅，即投汴水顺流而下，度过国门下锁始敢登岸。方在水中，即悔过祈天，且誓为僧及不复再作。”^① 几位炼丹家就这样成了实验事故的牺牲品。事故的发生，又全归于天遣，以至悔过不干了。玄想与经验结合，科学实验与宗教迷信相混杂，实在是炼丹家思想的一个显著特点。

这种经验论思想的局限，恐怕不仅道教，而且是整个中国古代科学都在所不免。中国古代科学曾有辉煌的成就。但是，严格地说，这些成就基本上属于技术科学而不属于理论科学。长期以来，儒家对科学技术不屑一顾，而愿意亲自参加的知识分子更是凤毛麟角。道教与儒家虽然不同，但是理论科学却十分薄弱，只有玄想与经验的混杂。这样，道教外丹黄白术的探索只能成为实验化学的先驱，却始终不能提高到近代化学。

当外丹术逐步为内丹术所取代时，道教的科学思想方法由经验逐步转变为体验和领悟。这与禅宗较一致，但也有重大区别。王船山指出，内丹术与禅宗在思想方法上有“知在行先”的特点：“离行以为知，其卑者，则训诂之末流，无异于词章之玩物而加陋焉；其高者，瞑目据梧，消心而绝物，得者或得，而失者遂叛道以流于恍惚之中。异学之贼道

① 《春渚纪闻》卷第十。

也，正在于此。而不但异学为然也，浮屠之‘参悟’者此耳。抑不但浮屠为然也，黄冠之炼己沐浴、求透帘幕之光者亦此耳。皆先知后行，划然离行以为知者也，而为之辞曰‘知行合一’，吾滋惧矣！”^①船山这里指出内丹与禅宗有一致的地方，是正确的。不过，禅宗领悟的对象是所谓佛性，在心学中，则是心性；内丹的炼己沐浴之类，领悟的对象则是人身内精微的精气的流行。所以内丹的“知在行先”是不是应放到一般认识论的领域中去讨论，是不是“离行为知”，还值得商榷。因为它所面临的不是人类整个理论与实践，知与行的矛盾，而仅局限在气功锻炼的小范围中。在这个范围内，确有其特殊的地方。如果以人的意识作为主体，那么这里与之对立的客体不是别的，正是人体自身，而且与医家的分析别的个体不同，炼内丹者要把握的是自己的心理——生理变化。这决定了它必须采取内省的、领悟的、自我体验的方法。一方面，气功锻炼中以意领气，“炼己”的功夫不过是澄心静虑、使意识能够发挥最大的体察和支配作用的前提。另一方面，体内精气的流行又是无法直接观察的。气功的气是什么，现代科学还没有弄清，对古人来讲，更会感到十分玄乎，难以捉摸。《悟真篇》等炼丹书常用“恍惚”、“杳冥”来形容它，道理就在这里。为了克服感觉器官和通常的认识方法的局限，从《周易参同契》开始，就

① 王夫之《尚书引义》卷三。

设法构筑一个想象精气流行的模式，试图将（对视感觉器官说）无形的、不可见的微观运动诉诸形象。在进入炼丹过程时，这种拟想的（其实是采自宏观的天体运动）的模式，就成了内丹家把握、捕捉体内精气的流行的构架；也就是说，内丹家透过这种模拟的形象或图象去直观体内精微的动的存在、领悟这种运动的本质。如果局限在这一步，倒确实是“知在行先”，内丹术的全部理论就似乎是个先验的模式，其中确也有不少入将之当成先天的模式。然而他们的模式其实借之外在的天体运动的理论表现，对这模式内部的机制又是由一代代炼功家的经验、领会不断修正，也不断剖解的。撇开炼丹家的神秘的自我表白，仅仅局限在炼功过程中讨论，就不能说他们的直觉、领悟的方法全是不合理的。事实上，人的心理——生理活动本来就有着客观的、内在的机制。炼内丹以炼己为前提，以丹田气聚即得药为开端，“气”始终是由意识统领下，沿着一定的经络（“丹道”）走的。在此过程中，导致一系列的生理变化，比如，炼内丹者都说有香（嗅）、甘（味觉）、光（视）的发生。有人说，气功唤出了人身的潜能，如果是这样，那么唤醒这潜能的，首先是人的意识。炼丹家以为支配、指导内丹的合成的是中宫戊己土，而它也就是神或意识，恐怕不能说全是荒谬的，虽然它的理论形式是古老而神秘的。

总而言之，内丹家面对的是特别的运动系统，不能不强调直觉、领悟、内省的方法。这种方法并不

是排除物质运动而仅在精神中兜圈子，相反是用来把握物质运动的一种特殊形式——人体内部的“精气”的微妙运动过程。它在把握这种特殊运动形式曾经取得过不少成就，也作过不少理论的总结，尽管其中是神秘主义与现实主义、宗教与科学混杂的，但仍是十分宝贵的。从科学思维方法上说，能否剥出其中有价值的东西，是值得认真探索的。

相信人能变成仙、贱金属铅、铁、汞能变成贵金属，寻常金石药可变成金丹，都源于一个变化的观念。“夫变化之术，何所不为。盖人身本见，而有隐之之法。鬼神本隐，而有见之之方。能为之者往往多焉。水火在天，而取之以诸燧。铅性白也，而赤之以为丹。丹性赤也，而白之而为铅。云雨霜雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异也。至于飞走之属，蠕动之类，禀形造化，既有定矣。及其倏忽而易旧体，改更而为异物者，千端万品，不可胜论。人之为物，贵性最灵，而男女易形，为鹤为石，为虎为猿，为沙为鼃，又不少焉。至于高山为渊，深谷为陵，此亦大物之变化。变化者，乃天地之自然，何为嫌金银之不可以异物作乎？”^①这里说的变化，有些是实际发生的，有的则是出于误会，或出于魔术家的杰作。但是无论如何，变化的观点却是全部炼丹术以至整个道教思想的基础之一。在炼丹家看来，物质之间的变化，在自然界中就是存在的，比如

① 《抱朴子内篇·黄白》。

“铁受太阳之气，始生之初卤石产焉，一百年后成慈石，二百年孕而成铁，又二百年不经采炼而成铜，铜复化为白金，白金化为黄金，是铁与金银同一根源也。”^①又说：“丹砂受青阳之气，始生矿石。二百年成丹砂，而青女孕，又二百年而成铅，又二百年成银，又二百年复得太和之气，化而为金，故诸金皆不若丹砂金为上也。”^②而炼丹就是在炉鼎中模拟天地变化的环境，利用宇宙变化的法则，在人工的控制下，加速金石的变化，制造出所需要的“大丹”或黄金。“用人办的办法加速金属的生长，曾经是炼丹家的目标之一。”^③以后内丹家的理论与此大致上相仿。不过特别强调了逆着宇宙演化过程，经过炼精化气、炼气化神、炼神还虚等阶段的变化，最后与宇宙本体——道吻合无间。总之，变化的思想，是道教全部科学活动的思想基础。从变化的普遍法则中，他们相信成丹、成金与成仙的可能。而可以人为控制变化过程的自信，又促使他们在实践中不断地努力。

道教中的变化观念，当然不限于对炼丹术的指导，对整个世界的变化也肯定无疑，这就是宇宙演化思想和沧桑巨变的观点。它的宇宙演化思想，在第三章第三节已从哲学思想的角度作过阐述，这里

① 《土宿本草》，李时珍《本草纲目》卷八所引。

② 同上。

③ [英]李约瑟：《中国科学技术史》第十三章。

阐述一下沧桑巨变的思想。

沧桑巨变的思想，最初见于葛洪《神仙传》，其中说到仙人麻姑和王方平的对话：“麻姑自言：‘接待已来，已见东海三为桑田，向到蓬莱，水又浅于往昔会时略半也。岂将复为陵陆乎？’方平笑曰：‘圣人皆言海中行复扬尘也’。”这一思想显然可以溯源于《诗经》：“高岸为谷，深谷为陵。”但道教徒特别多地思考宇宙的演化、沧桑巨变，以便经过适当的途径，超脱这种变化，所以思考的时空范围久远得多。这种思想用在地质学上，说明海陆的变迁显然有一定的合理性。事实上，从唐代颜真卿开始，就不仅肯定了麻姑叙述的这种思想，而且将之与高山上发现螺蚌之类古生物化石联系起来。以后沈括、朱熹也都继承了这一思想。朱熹更将海陆变迁的思想与整个宇宙演化思想挂起钩来，以推测大地的演化过程和地面构造的成因。顺便说一下，天地开辟先生水火的想法一定是受了《太极图》的启发，因为《太极图》（朱熹自己考定的）自上而下第二图正是水火匡廓之象。要而言之，中国中世纪地质变迁、天地演化的思想多数可在道教中觅得思想渊源。

道教的变化观，又是以传统的阴阳五行思想为基础的。由此，又使它走向早熟的系统思想。阴阳五行思想可追溯到殷周之际，是中华民族的一个重要创造。在科学领域里运用阴阳五行思想最有成效的是中医学和内外丹术。阴阳概念是朴素的对立统一思想，而阴阳五行的相生相克则是一个负反馈系

统,中医用以解释生理和病理、药理,沿用至今。道教则用来解释内外丹合成的机制。不过,中医的应用是强调阴阳的动态平衡,道教的应用则重在阴阳五行的相互依存和转化。炼丹家常有“五行互配八卦相联”的话头,就是认为炼内外丹都必须运用五行、八卦的系统原理;又常爱说颠倒阴阳、颠倒五行的话头,就是要使五行、阴阳向着“成丹”的方向聚合和转化。以所谓阴阳颠倒为例。丹家以为阴阳互藏其宅,阴中有阳是为坎三,阳中有阴是为离三。“离中虚,坎中实。明取坎中实,点化离中虚,是名阴阳颠倒,还返之法,可成纯阳之功矣”。^①意思是,将坎中阳爻置换离中阴爻,而成乾三卦。坎、离原系乾坤六子中的“中男”、“中女”,由它们返乾坤即是由子女而返父母,由后天而返先天。所以叫颠倒阴阳。外丹家用之解释铅汞(也包括其他药)结合成丹;内丹家用以解释人体内的精、气、神结合成内丹。不仅如此。炼丹家还将阴阳五行与整个宇宙演化联系起来。尤其是内丹家,将这些搬入人体内,将人体也看成一个由宇宙演化法则指导的、与宇宙结构相似的复杂系统。所谓“法天象地身中自有一壶天”,所谓将精气“纳入黄道”即流行在奇经八脉中,等等,都是这个意思。以后内丹家将之绘成无极图,周敦颐又改为《太极图》,这种复杂系统

① 侯善渊:《太上老君说常清静经注》,《道藏·洞神部·玉诀类》。

的模式就更清楚了。这里包含着相当深刻的朴素辩证法，在中国古代的科学技术中长期起着方法论的作用，在今天也是值得重视的。

在炼内外丹的实践中，道士们又迫切需要一个度量系统变化的方法。他们依据的主要是《周易》的象数学。最早将《周易》象数引进丹术的，大约要推《周易参同契》，影响最大的也是它。不过，它的巨大发展却是在内丹盛行之后。

在内丹术中模写炼丹火候的一个著名系统是纳甲。

纳甲原是京房的创造，炼丹家用以标识炼丹的火候。《周易参同契》在阐释一月之火候时首先引进了这个系统。纳甲法以月亮在一月的方位变化，描述丹的运行，每月分六节。这里且将《参同契》有关的原文和朱熹《周易参同契考异》的解释摘引于下，以供分析：

“晦至朔旦，震来受符，当斯之时，天地媾其精，日月相掸持，雄阳播玄施，雌阴化黄包，混沌相交接，权舆树根基，经营养鄞鄂，凝神以成躯，众夫蹈以出，蠕动莫不由。于是仲尼赞洪濛，乾坤德洞虚，稽古称元皇，关雎建始初，冠婚气相纽，元年乃牙滋。圣人不虚生，上观显天符，天符有进退，诎信以应时。

（此书之法，以一月为六节，分属六卦：震一、兑二、乾三、巽四、艮五、坤六。每五日

为一节。故言朔旦则震始用事，而为日月阴阳交感之初，于是加修炼之功，如圣人之作六经，皆有所托始也。此实一篇之要言，而“雄阳播玄施，雌阴化黄包”又一节之要处，他皆以明此耳。）①

故易统天心，复卦建始萌，长子继文体，因母立兆基，消息应钟律，升降据斗枢。

（此又以一月为十二节，以复、临、泰、壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤为序，每二日半为一节。复即前六节震卦之内体也。长子、震也；文，乾也；母，坤也。下章云：“朔旦为复”。）

三日出为爽，震受庚西方，八日兑受丁，上弦平如绳，十五乾体就，盛满甲东方。

（三日，第一节之中，月生明之时也。盖始受一阳之光，而昏见于西方庚地也。八日，第二节之中，月上弦之时。盖受二阳之光，而昏见于南方丁地也。十五日，第三节之中，月既望之时，全受日光盛满，而昏见于东方之甲地也。）蟾蜍与兔魄，日月炁双明，蟾蜍眠卦节，兔者吐生光。

（此言望夕之月，全受日光，而借蟾为瞻，借兔为吐也。）七八道已訖，屈折低下降。十六转受统，巽辛见平明。艮直于丙南，下弦二十三。

① 括号中为朱熹的解释。下同。

坤乙三十日，东北丧其明。节尽相禅与，继体复生龙。壬癸配甲乙，乾坤括始终。

（七八，谓十五日也。十六日，谓第四节之始也，始生下一阴为巽而成魄，以平旦而没于西方辛地也。二十三日，第五节之中，复生中一阴为艮而下弦，以平旦而没于南方丙地也。三十日，第六节之终，全变三阳而光尽，体伏于东北，借易朋字作明字也。一月六节既尽而禅于后月，长子继文，复生震卦。壬配甲，癸配乙，皆属乾坤，括十日之始终。自晦至朔旦至此，一月之火候也。）

七八数十五，九六亦相应，四者合三十，阳气索灭藏。

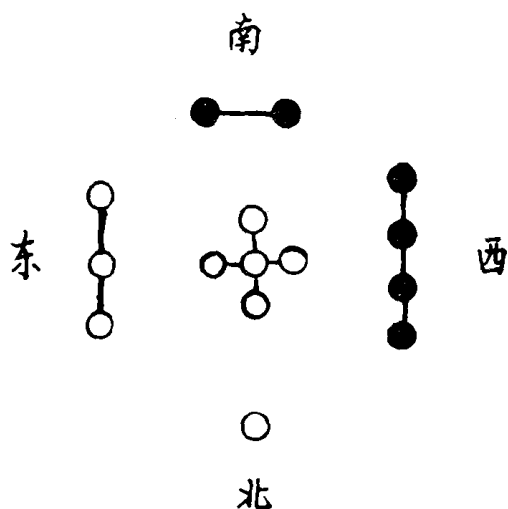
（索，尽也。）”

纳甲说相当典型地表现了炼丹术的数理方法的特点。纳甲的每一个卦都担任着双重的任务。第一是标识月亮所处方位以定某一时刻的炼丹火候，表现丹的运行趋势。震三在西方庚地，标志初三黄昏月亮所在的方位，由震三至乾三即是从月亮由初现向盛满的变化，由此表示炼丹家称为进火的阶段，以后曲折地下降，即表示另一个称为退符的阶段。第二，表现特定时刻日月的相互关系，而日月即离三坎三，是表示丹药的，正是它们的结合产生了“丹”。震三的意义在于一阳初动，表示月“始受一阳之光。”“壬癸配甲乙、乾坤括始终”，壬癸在十干中居于末，

它们各附于乾坤二卦，是不是余数的任意搭挂呢？当然不是，而是表示日月交会，所以称为“阳气索灭藏”。日月交会，阳气潜藏，为下个周期作好准备。由此我们看到，在纳甲系统中每个卦都是一个确定的量，可以用来标志特定时间、特定空间方位，但每一卦又是具有特定质的量，它们本质上是一些质与量统一的范畴。这样就使得这种数理模式与现代科学中的数学方法有重大的区别。近现代数学方法中所使用的数，是抽去了具体内容的有普遍意义的数，而炼丹家所使用的数却是一些具有特定内容的哲学范畴。试图用有限的几个数及它们的相互关系模拟宇宙演化的法则，从而移用到一切变化的场合，正是它们的神秘性所在。为说清这点，再举著名的《洛书》为例。

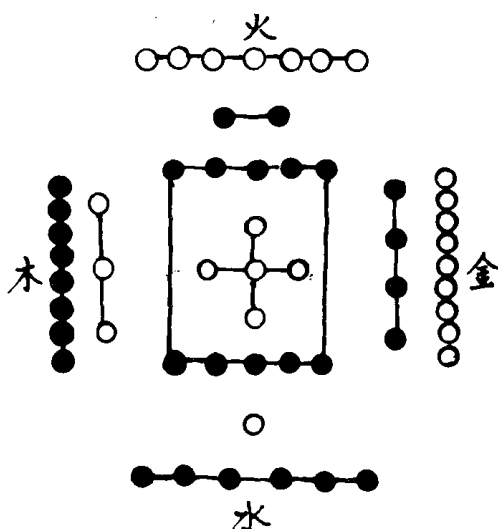
张伯端《悟真篇》根据《参同契》“三五为一”的思想，以五行攒簇论证内丹：“三五一都三个字，古今明者实然希，东三南二同成五，北一西方四共之，戊己自居生数五，三家相见结婴儿。婴儿是一含真气，十月胎圆入圣基。”根据这个意思炼丹家曾绘成一张图（见下页）：

这张图，即所谓的《洛书》的一种形式，五行八卦是笔者附上去的。这图南二八卦属离，五行为火，东三属震为木，木火同宫，二数相加为五；北一属坎为水，西四属兑为金，二数相加金水同宫亦为五；中宫一个五，表示戊己土，三五相加，即五行汇合为真一或真气，便是所谓圣胎。内丹的机制是不是真



的这样，我们且不去管它。这儿要讨论的是这几个数的性质。这几个数，都不是一般的数，而是所谓五行数。依据扬雄《太玄》的说法，一、二、三、四、五，即所谓天之生数五，居于北、南、西、东、中，用五行分配，即是水、火、木、金、土。所以这五个数是有特定质的数，可以称为数理哲学的范畴。同时，又有所谓天之成数六、七、八、九、十，如果将它们配入上面引进的图，则成了另一种《洛书》图形：这个图比前面的那个图内容要复杂一些，但它的数也仍然是特定质的数，而与一般数学意义上的数含义不同。

炼丹家的数理方法后来经过陈抟、邵雍等人的研究，将《易》学象数的成份单独抽象出来，即成



了所谓的先天学。陈、邵的工作在中国经学史和哲学史上是意义深远的，传到国外，引起一些大科学家如莱布尼茨等的注意，并由此引出了一桩科学史上的公案。

莱布尼茨是17~18世纪的科学家、哲学家，微积分的发明人之一，又是数学上二进位制的发明者。由于二进位制在电子计算机中的运用，他又当然地成了数理逻辑的先驱。

莱布尼茨从二十岁起就研究中国哲学，直到逝世，终身都爱好中国哲学。莱布尼茨对中国学术思想的了解是通过意大利传教士龙华民（1597年到中国，1654年死于中国）和法国传教士白晋（1687年到中国，1730年死于中国）等人。特别是在1697年~

1702年间,莱布尼茨与白晋保持了长期通信联系,这对莱布尼茨接受中国哲学有着直接的影响。据《十七、十八世纪来华西人对我国经籍之研究》一文引用巴黎国家图书馆17240号法文原件称:“康熙四十年(1701年)十一月四日,自晋致书莱布尼茨讨论中国哲学及中国礼俗,《易经》亦为书中之主要参考材料。”(参看《方豪文录》)根据记载,莱布尼茨对《尚书》、《周易》、《大学》、《中庸》和宋明理学家们的著作都有所涉猎,为中国哲学的内在联系和深刻的思想赞叹不已。他指出:“中国是一个大国,它在版图上不次于文明的欧洲,并且在人数上和国家的治理上远胜于文明的欧洲。在中国,在某种意义上,有一个极其令人赞佩的道德,再加上一个哲学学说,或者有一个自然神论,因其古老而受到尊敬。这种哲学学说或自然神论是从约三千年以来建立的,并富有权威。远在希腊人的哲学很久很久之前。”他还对那些蔑视中国哲学的欧洲学者大声呵斥说:“我们这些后来者,刚刚脱离野蛮状态就想谴责一种古老的学说,理由只是因为这种学说似乎首先和我们普通的经院哲学概念不相符合,这真是狂妄之极!”^①

特别值得提出的是莱布尼茨和白晋共同发现了中国《易经》卦爻的二进位制的排列问题。1698年白晋以阴爻(--)代表0,以阳爻(—)代表1,可以把六十四卦爻排成相对的数字。这个发现引起莱布尼

① 见《致德雷蒙先生的信:论中国哲学》。

茨的注意。1701年4月莱布尼茨将自己发现的二进制制列成表格送给了白晋，这时，白晋发现的《易经》卦爻的二进制制才被确认。该年11月，白晋送给莱布尼茨两个易图，一个是《伏牺六十四卦次序图》，另一个是《伏牺六十四卦方位图》，按照这样的卦爻排列，则坤卦(䷁)相当000000(十进制制0)；剥卦(䷖)相当000001(十进制制1)；比卦(䷇)相当000010(十进制制2)；观卦(䷓)相当000011(十进制制3)，依此类推，从坤(依先天图的顺序)至乾，正是二进制制表示的0——63。莱布尼茨直到逝世之前还在研究这个问题。莱布尼茨在1703年《皇家科学院科学论文集》中发表了题为《二进制制计算的阐述》的论文，并将二进制制扩展到加减乘除四个方面。

对于莱布尼茨与《易》的关系，后来学术界有种种说法。有的认为莱氏的二进制制是受到《易图》启发才发明的，有的则反对。有的认为卦爻根本无所谓二进制制，有的又对此提出质疑。这个问题成了科学史上的公案。我们认为，《易经》先天图卦爻的二进制制排列的科学性，无疑是有根据的。问题在于，莱布尼茨的二进制制与先天图中的二进制制究竟是什么关系。首先，莱布尼茨发明二进制制，是在他看到白晋给他的《易》图以前，所以他的二进制制显然不是受到易图的启发作出的，而是独立发明的。其次，《易》图原是作为数理哲学的模式出现的，而不是一个数学的模式，莱布尼茨却是从纯数

学的角度，纯以易图的形式着眼加以研究的，而其中的哲理内容已被抽掉了。仅从卦爻的形式看，二进位制在《周易》中是固有的，通过先天学的解释才逐步鲜明起来。但是直到清代，中国哲人一直是从哲学上而非数学上运用先天卦图的。因此，不是《易图》做了目前计算机里应用的二进位制的先导，而是二进位制的发明为《易图》的研究打开了新的局面。这是一个事实。从中恰恰可以看出东西方科学思想的一个重大差别。中国古代用的方法始终是模糊的、笼统的、缺乏严密的逻辑推导的，也不注重应用精密的数学方法。这是中国科学没有发展到近代实验科学的思想方法上的原因之一。莱布尼茨等西方科学家却相反，十分注重精密数学方法，注重严密的逻辑抽象和分析。所以同是研究《易图》，所得出的结果大不相同。

当然，这并不否定道教中原有的朴素的系统思想的价值。因为它包含着朴素的辩证逻辑，善于综合地把握事象，这在西方的传统科学思想中是比较缺乏的。现代科学早已走上新的综合阶段，东西方科学家都感到原来沿用的科学思想方法有不少局限，在寻求着新的方法。在这个时候，能否将道教中原有的朴素的辩证逻辑加以科学的改造，为形成新的科学的辩证逻辑方法增添一点材料？能否在新的历史条件下，在古代哲人的思维经验中获得启发？同时，道教在考察不可见的（或当时不可见的）微观运动过程时，运用宏观的、天体运行的模式来比附、

度量，用已知的科学成果来推导未知领域，显然承认宇宙演化、化学变化、人体生理变化都受着一个普遍规律的支配，因而各过程的机制都是相似的，在古代算不算得一个聪明的方法？还能不能给现代人以启发？内丹家强调体验和直觉，当代科学中能不能从中有所汲取？所有这些，都是值得探讨的。它们的结论，要由科学家们的努力和科学发展自身来提供。

第六章

道教在中国文学艺术中的投影

道教一经产生即很快向社会文化的各个方面渗透，在文学与艺术中无可避免地摄入了道教的内容。这里既有对道教思想、神话、人物、故事等等的直接的艺术表现，也有对受道教影响的世俗事件、乡风民俗的逼真摹写。道教本身在发展过程中也运用文学艺术的手段，以丰富自己、宣传自己。于是，东汉以降的中国文学史、戏剧史、建筑史、绘画史、音乐史、雕塑史等领域中，无不和道教结缘，共生共长。就道教艺术本身来说，就是一个饶有兴味的话题。

第一节 小说、戏剧中的仙踪

道教一开始就包容着大量的神话，以后又不断地增添进新的传说、仙迹和故事。对这些，闻一多先生称做“仙话”，这自然是不错的。既然神与仙不可截然斩开，那么称作神话也无不可。要而言之，道教中神话渺茫恍惚，数量既多，内容又具体而生动，

为中国文学，首先是小说的创作，提供了丰富的素材。儒家是极为质朴求实的，而道家与道教则富于幻想。小说创作，特别是浪漫主义作品的创作，当然会藉以得到助益。

东汉时已有不少神仙故事在流传，成文成书的不少，所以，王充在《论衡》中多有考辨，以证其虚。不过，道教在文学作品中得到大量的表现，是在晋和六朝时代。

六朝出了一大批志怪书，其实是短篇小说的集子，名为志怪，是因其多涉神仙鬼怪之类。志怪为什么在六朝泛滥，鲁迅分析道：“中国本信巫，秦汉以来，神仙之说盛行，汉末又大畅巫风，而鬼道愈炽，小乘佛教亦入中土，渐见流传。凡此皆张皇鬼神，称道灵异，故自晋迄唐，特多鬼神志怪之书。”^①志怪中有世报、现报之类的话头，受佛教影响是无疑的。但志怪的滥觞毕竟是道教在推波助澜。尤其是梁代以前问世的志怪书，道教的气息特别浓烈。

汉代已有记载神仙故事的专书出现，最有名的是刘向的《列仙传》，这是道教初起阶段的作品。不过这部书有人认为是葛洪伪托的。西晋葛洪撰有一部《神仙传》，确是道教徒宗教幻想的产物。有些神仙故事写得很曲折，将它们杂在《搜神记》中绝对没有不协调的感觉。道教徒最大的本事就是想象出这样一个神秘莫测瑰丽无比的神仙世界。《神仙传》可

① 《中国小说史略》第五篇。

以说是这个想象世界的实录，它是宗教著作，又是相当不错的志怪小说。这类想象的东西越来越丰富，志怪小说的成批出现也就有了可能。西汉和东汉都曾长期经营西域，西晋南北朝时与海外交通也有了新的发展。域外的传说，物品在社会上已有不少流传。道士们乐得摭拾起来，加以利用，而且道教徒为了壮大声势，也大量吸取佛教带进来的种种异域故事。所以，晋以后的神仙志怪内容已经很丰富，故事发生的地域也不局限于中国本土了。

较早问世的志怪书中，有晋王嘉（实际已入苻秦）的《拾遗记》。王嘉本人是个专事辟谷隐居的人物，是不是道士，史书无载，不可妄断。但他与道教关系必定是很深的。《拾遗记》首几卷几乎全说寻仙得道一类的故事，它的母本，是秦汉以降方士道士所述、所行、所传，也是十分明显的，其中有些故事，是富有想象力的。卷四载：“始皇好神仙之事。有宛渠之民，乘螺舟而至。舟形似螺，沉行海底。而水不浸入，一名沧波舟。”“始皇与之语，及天地初开之时，了如亲睹。曰：‘臣少时蹶虚郤行，日游万里。及其老朽也，坐见天地之外事。臣国在咸池日没之所九万里。以万岁为一日。俗多阴雾，遇其晴日，则天豁然云裂，耿若江汉，则有玄龙黑凤，翻翔而下。及夜燃石以继日光。此石出燃山，其土石皆自光澈，扣之则碎，状如粟，一粒辉映一堂。昔炎帝始变生食，用此火也。国人今献此石。或有投其石于溪涧中，则沸沫流于数十里，名其水为焦渊。

臣国去轩辕之邱十万里。少典之子，采首山之铜，铸为大鼎。臣先望其国，其金火气动，奔而往视之，三鼎已成。又见冀州有异气，应有圣人生。果有庆都生尧。又见赤云入于酆镐，走而往视。果有丹雀瑞昌之符。”听这位“宛渠之民”所述如亲眼目睹，作者编造神话的能力超过了历史上有过的方士。特别是潜行海底的螺舟，比《海底两万里》中的鹦鹉螺号潜水艇早问世十四、五个世纪，我们不能不佩服作者的想象能力。

志怪中有几部是专为证实和宣传道教而作的。《汉武帝内传》、《海内十洲记》、《洞冥记》就是较有代表性的几部。《汉武帝内传》写西王母降临武帝宫中的故事，里面说到传道诫律，显然是道教戒律逐步完善过程中的作品。《十洲记》题汉东方朔撰，无疑是伪托。《四库全书总目提要》以为：“盖六朝词人所依托。”所谓十洲，即祖洲、瀛洲、悬洲、炎洲、长洲、元（玄）洲、流洲、生洲、凤麟洲、聚窟洲。载东方朔详述这十洲地望，重点是仙人仙窟仙药，是秦汉以来三神山传说的衍变。不过随着道教的发展，仙山琼阁、不死仙方的内容愈益增多，洲岛的数目也随之增多了。以后《十洲记》收入《云笈七签》，辑进《道藏》。道教中说的“十洲岛”、“十洲”的名称都出自《十洲记》，这可说文学对道教的反馈了。《洞冥记》专记与汉武帝有关的神仙怪异故事，所以又称为《汉武帝洞冥记》。撰者题为东汉郭宪，后代多疑为假托，大抵仍是六朝文士所为。根据托名郭宪的

《序》称：“汉武帝明俊特异之主，东方朔因滑稽浮诞以匡谏，洞心于道教，使冥迹之奥昭然显著。”肯定系道教徒或信仰道教的人所撰写。又说：“武帝以欲穷神仙之事，故绝域遐方贡其珍异奇物及道术之人，故于汉世盛于群主也。”对汉武帝好神仙，讲究实际的史家如司马迁、班固是抱着批评态度的，而此书的评价却截然相反，道教徒的立场十分明显，企望利用此类神仙故事扩大道教的影响。

涉及道教内容的志怪作品中，《搜神记》《搜神后记》，都是佼佼者。六朝志怪中大半被道教占领着，六朝的道教文学在小说中占着主导地位。这样说并不过分。这些神仙故事，对后世文学影响极大，形成后代“文人词赋，引用尤多”^①的情状。更值得注意的是，六朝志怪的作者对所记内容是笃信的。《四库全书》的编者谈到《汉武帝内传》时说：“其文排偶华丽，与王嘉《拾遗记》、陶宏景《真诰》体格相同。”其实，相同之处不仅在文学形式，更重要的是内容上的一致。有些故事既见诸《真诰》，又见诸《搜神记》，孰先孰后，毋庸细考，因为它们是同出一个母体——道教的。后来，《搜神记》诸书不少收入《道藏》，倒是绪准了亲缘关系的。

六朝以降，有关神仙方术等道教内容的故事不断增添，丰富着中国古代小说的创作。宋太宗时，李昉等奉敕编《太平广记》，凡五百卷。其中《神仙》五

① 四库全书《汉武洞冥记提要》。

十五卷，《女仙》十五卷，《道术》五卷，《方士》五卷，共八十卷，全是关于道教的。在其他各卷中涉及道教的还有不少。道教题材在中国古代小说中的地位约略可见。宋以后，文人学士记述的关于神仙、高道的传说，创作的神仙故事还有不少，有的间杂在他们的笔记中，也有的辑成专书。即如宋代刘斧的《青琐高议》和洪迈的《夷坚志》等，有关道教的故事就不少。

至于道教本身对利用小说以加强宣传也日益注意。除前面提到的葛洪《神仙传》等书外，《道藏》中还收有神仙传记、高道传记多种。这些文字自然首先是研究道教人物传记道教历史演变资料，不过其中也有不少文笔生动、情节曲折有致可以作为小说读的，有些还在文学史上有一定的影响。如《续仙传》（南唐沈汾撰）、《历代真仙体道通鉴》五十三卷、《续编》五卷和《后集》六卷（元赵道一编）、《三洞群仙录》二十卷（宋陈葆光撰），等等，都收有成百上千的神仙故事，作为小说都颇有兴味。

上面述及的六朝志怪只是“粗陈梗概”。在唐传奇中，神仙志怪已不占主导地位。而且唐以后的小说与六朝志怪的作者将小说当实录不同，已着意于创作。所以唐以后小说中的神仙高道与他们的原形往往相去甚远。然而，道教对中国小说的影响还是十分显要。这种情形有两种，一是直接的道教题材，

① 四库全书《汉武洞冥记提要》。

一是以道教思想演说世俗的故事。后一种情形，在唐以后的中国小说中更为普遍。不少文学作品中，神仙道长往往是故事起因或收梢的关键人物。唐传奇中的《枕中记》就是这样的作品。小说写卢生在邯郸道旅舍中遇道士吕翁，自叹贫困，吕翁拿出一个枕头给他枕上，卢生即入梦中，娶了崔氏女，接着又考取进士，屡屡升官，最后位至宰相，历尽了人间的富贵荣华，但醒来后只是倏忽一梦，连蒸熟一顿黄粱饭的功夫还不到。这篇小说的原形，出于《搜神记》：“焦湖庙有一玉枕，枕有小坼。时单父县人杨林为贾客，至庙祈求，庙巫谓曰：‘君欲好婚否？’林曰：‘幸甚。’巫即遣林近枕边。因入坼中，遂见朱楼琼室。有赵太尉在其中，即嫁女欲林，生六子，皆为秘书郎。历数十年，并无思归之志。忽如梦觉，犹在枕傍，林怆然久之。”^①《枕中记》的内容是非常现实的，但又采取了神仙点化的梦幻形式，表现道教的出世思想相当浓烈。从情节来看，比《搜神记》的寥寥数语要曲折得多。至于内容，故事原形中的梦得荣华富贵，果然铺张了不少，收梢的惨怛也状写得更为入神，这是作者经历了唐代社会生活的反映。这个故事后来又被汤显祖写成剧本《邯郸梦》，吕翁被改成宋以来哄传市井的仙人吕洞宾。《邯郸梦》是汤显祖的“临川四梦”之一，在中国戏剧史上占有重要地位。汤显祖借助卢生的故事，又塑造了

① 今本无此条，此见《太平寰宇记》一百二十六引。

上自皇帝下至低层官吏的封建官僚的群像。《邯郸梦》的艺术形象，是对晚明统治阶级内部矛盾的典型概括；无论是内阁的明争暗斗，权相与宦官的勾结，首辅权势的炙手可热，以及从皇帝到朝中的当权派的奢侈淫靡，无不可以从嘉隆以来的封建专制主义统治中找到原型。汤显祖对晚明社会问题的观察和剖析是深刻的，但又找不到出路，真所谓“独叹枕中生于世法影中，沈酣呻吟以至于死，一哭而醒，真死何及”。^①他对“沈酣呻吟”于“矫情”之中的卢生是痛惜的。然而，怎样才能纠正这种“矫情”呢？他终于脱开社会斗争的实践，从佛道思想中去寻求答案。《邯郸梦》借助神仙的点化，把黑暗的现实生活都归于梦幻——“六十年光景，熟不的箸黄粱”。甚至卢生梦醒以后，还担心“待你熟黄粱又把俺那一枕游仙担误的广”。游仙是梦，人生也是梦，究竟孰真孰梦，似乎也闹不大清了。

从《邯郸梦》可以看出道教神仙故事为什么会在小说、戏剧中那么广泛地流传、演变。封建时代的不少知识分子，面对黑暗的现实却无力抗争，因而往往产生浮生如梦、无可解脱的消极情绪，这样，接受佛道宿命论思想就是自然而然的事了。《红楼梦》中的一僧一道和太虚幻境所起的作用也是这样。其次通过神仙形象的参与，便于将“真事隐去”，以减少忌讳，作者可以放笔酣畅地写去，或揭露时政的

① 《邯郸梦记·题词》。

黑暗，或捅破官场的内幕，或申张正义，或鞭挞邪恶，或歌颂爱情，或梦想荣华。《聊斋志异》中的《司文郎》将八股取士和科举的主持人骂得一钱不值，不过是借鬼讽人，借神驱鬼。柳毅传书故事则歌颂了真诚的爱情和正直的品德。柳毅还被尊为水仙，苏州城外和东山原有柳水神庙，由道士掌管。总之，神仙鬼怪的形象在中国小说戏剧中屡屡出现并不完全出于“戏不够，神仙凑”，也不仅仅是“姑妄听之”以消愁解闷，而是作为作品的一个思想因素和艺术手段出现的。在戏剧、小说中的神仙形象虽然最初的母本是从道教中来的，但经过艺术家的再塑造，已非复原形。如果用考据家的手法去考辨某一戏中的形象，再与原形作比较，看看是否走了样，就不免太冬烘了。

说到道教对中国小说的影响，还有一个侧面，即从道教的“会真”演变而为《游仙窟》之类的狭邪小说。本来狭邪与修道风马牛不相及，甚至是水火不相容。但两极相通，经过许多次的演变，两者却接通了源流。关于神仙的故事，在道教中本来就十分丰富。道教素称有通仙的本领。仙又称真，陶弘景《真诰》即是神仙的宣言。为获得这样的秘诀，首先要与神仙相会。一种办法是扶乩降神，《真诰》中所记基本上是这一类。一类是通过“存思”，在神游中与神仙相会，还有神仙主动下降，《真诰》中记得不少。道教中原有仙女下降的神话故事，杜兰香，萼绿华都是著名的下嫁凡人的仙女。这类故事在社会

上流传得多了,就出现了如陈寅恪先生所说的情形:“真字即与仙字同义,而‘会真’即遇仙或游仙之谓也。又六朝人已侈谈仙女杜兰香萼绿华之世缘,流传至于唐代,仙(女性)之一名,遂多用作妖冶妇人,或风流放诞之女道士之代称,亦竟有以之目倡伎者。”^①

南北朝时已有人用“存想”的办法招引女仙下凡以与之“缔结良缘”的。《搜神记》卷一载:“魏济北郡从事掾弦超字义起,以嘉平中夜独宿,梦有神女来从之。自称天上玉女,东郡人,姓成公字知琼。早失父母,天地哀其孤苦,遣令下嫁从夫。超当其梦也,精爽感悟,嘉其美异,非常人之容。觉寤钦想,若存若亡。如此三四夕,一旦显然来游。驾輶辎车,从八婢,服绫罗绮绣之衣,姿颜容体,状若飞仙。自言年七十,视之如十五六女。车上有壶榼,青白琉璃五具。饮啗奇异,饌具醴酒,与超共饮食。谓超曰:我天上玉女,见遣下嫁,故来从君,不谓君德,宿时感运,宜为夫妇。不能有益,亦不能为损。然往来常可得驾轻车,乘肥马;饮食常可得远味异饈;缯素常可得充用不乏。然我神人,不为君生子,亦无妒忌之性,不害君婚姻之义。遂为夫妇。”

既得这样一位绝色天人,又不妨碍婚姻,在伦常关系禁严的古代,这对风流男子确有极大的吸引力。弦超的故事如果不是假托降仙作狹邪游,那么

^① 《元白诗笺证稿》,上海古籍出版社版,第107页。

一定只是在幻想中与神女接纳。真正的会真是不可能的，于是进一步有人用现实生活中的女性代替想象中的天仙。而且唐代女冠成群，她们的风流韵事多见诸歌咏，韩愈《华山仙》诗：“东街西街讲佛经，撞钟吹螺闹宫庭。广张罪福资（一作姿）诱胁，听众狎恰（唐人语）排浮萍。黄衣道士亦讲说，座下寥落如明星。华山女儿家奉道，欲驱异教归仙灵。洗妆试面著冠帔，白咽红颊长眉青。遂来墜座演真诀，观门不许人开肩。不知谁人暗相报，訇然振动如雷霆。扫除众寺人迹绝，骈骖塞路连辚辚。观中人满坐观外，后至无地无由听。抽簪（一作钗）脱钿解环佩，堆金叠玉光青（一作晶）莹。天门贵人传诏召，六宫愿识师颜形。玉皇颔首许归去，乘龙驾鹤去青冥。豪家少年岂知道，来绕百匝脚不停。云窗雾阁事恍惚，重重翠幕深金屏。仙梯难攀俗缘重，浪凭青鸟通丁宁。”①可见，唐代道教中用漂亮的女道士招徕善男信女不是希奇的事。自然，年轻佳丽，要她们斩断情丝，泯没春心也未免残酷。至于惯于偷香窃玉的浪荡公子、情意缠绵的文人学士，乃至好色淫邪之徒于其中各有所猎取，又是另一回事了。但无论如何，如此这般地演变的结果，就出现了陈寅恪先生所说的那种情形。张文成《游仙窟》即很典型。张文成是武则天至唐玄宗朝的人。《游仙窟》写他奉使河陇时，“日晚途遥，马疲人乏。行至一所险峻非

① 《全唐诗》第十册卷三百四十一。

常：向上则有青壁万寻，直下则有碧潭千仞。古老相传云：‘此是神仙窟也；人踪罕及，鸟路才通，每有香果琼枝，天衣锡钵，自然浮出，不知从何而至。’余乃端仰一心，洁斋三日。缘细葛，诉轻舟，身体若飞，精灵似梦，须臾之间，忽至松柏岩，桃花涧：香风触地，光彩遍地。”其实是跑到一个妓馆里去当嫖客。整个小说浮艳轻薄，有些词句已达污秽。但张文成的作品在当时流传很广，“日本、新罗使至，必出金宝购之”（参看《游仙窟》鲁迅识语）。足见此类浮艳的小说的社会影响不可低估。以后有一些描写狹邪游的书，出现的女子非“天人”即“神仙”，无疑是《游仙窟》之类的余波，不过弄到后来，等而下之，只剩下淫秽的章节，连“游仙”这种掩饰都不用了。以“游仙”、“会真”为题描写男女情事的，也有一些好作品，元稹的《会真记》就是。《会真记》写张生与莺莺的恋爱故事，用了“会真”为篇名，但内容却无半点仙踪灵迹。“会真”这个题名只不过是对爱情故事的真实性的略加掩盖罢了，与《游仙窟》相比，艺术水平却要高得多。

宋代以后，我国小说日趋发达，明清两代成果尤其辉煌。明清有名的长篇小说中，极少有不涉及道教的。当然由于作者的立场不同，也因为小说的题材各异，道教人物的形象贤愚善恶各不相同。《水浒》一开首就推出一个陈抟老，以后又借洪太尉龙虎山祈请张天师而走了妖魔，从而导出一百零八将的故事。以后又有罗真人、公孙胜等道士形象，对

道教大抵是肯定的；里边也写到高廉的妖术，北国乔道清的傍门，但邪不胜正，最后被克服。后来《荡寇志》对梁山极尽诬蔑之能事，特别生造了陈希真一帮子会“五雷正法”的雷部正神去“收服”梁山“群寇”，长孙胜又被贬成不识进退、道法低劣的妖道了。《三国演义》中诸葛亮的形象，很大程度上也是按道教的理想加以神化的。《红楼梦》中有一个马道婆的丑陋形象，写了贾敬的服饮丹。这些都是对道教中的迷信所作的无情揭露。但另有一僧一道，却是真的神仙佛祖。太虚幻境中的惊幻仙子在全书故事的展开中也起着重要的作用。

有趣的是小说中也不断提出佛道孰优孰劣的问题，这是将现实中的佛道的争论表现在文学中了。这里面有作者个人对僧道的好恶，但也反映了社会上对佛道的看法。明清小说中，涉及佛道斗法之类的，多数还是佛优道劣。这恐怕与明代上层道士的邪佞有关。围着皇帝打转的那帮子无赖道士不须说了，龙虎山的嗣真人中也有几个违法乱纪的，遭到揭露后，在一般人们中间印象极坏。《三宝西洋记》写国师金碧峰（燃灯佛祖转世）和张天师斗法，总是天师输一筹，甚至黎山老姥与金碧峰斗法，也大败亏输。《西游记》中的堂堂道教教主太上老君都收不住一个猴子，很有点讥讽的味。在无底洞妖怪逼唐僧成亲的故事中，以炼丹术语作题，大约是暗斥道教中双修的一派窃取内外丹术的术语行采战之实。当然，三教平等、三教调和的思想还是占着主要地位，所以

道教神仙仍是不可少的。《西洋记》中张天师虽然在佛祖面前不济事，在共同对付“外番”的左道邪术时，与金碧峰倒是紧相配合，各有建树。

历来专写道教神仙的小说不少，长篇就有好几部，明代有《四游记》；《西游记》，写唐僧取经故事，以佛教内容为主（尽管孙悟空的形象中有很明显的道教印记），而其他三书，则都是有关道教的故事。《东游记》说八仙故事，《南游记》铺张五仙灵官大帝华光神话，《北游记》则描写真武大帝得道及种种灵迹。最有名的大约要算《封神演义》了。

《封神演义》在文学史上的地位，专家论之已详。我们感兴趣的是其中的道教神仙的形象。书中神仙有两类。一类是老子、元始天尊所掌的“阐教”，其中除申公豹这样个别的叛逆外，其余都是道德高深的道长，有的历尽劫数得成真仙，有的封神榜上有名，死后得成正神。而通天教主所掌的截教中，却是鱼龙混杂，泥沙俱下，以左道傍门取胜。甚至连教主也参不透玄门正道。

道教内部的派别斗争反映到了文学中，正与邪，正道与左道傍门的对立在《封神演义》的阐、截二教（按：此二教名是许仲琳的杜撰）的争战中得到了鲜明的表现。

《封神演义》中的神仙的另一个重要特点，是将佛教的一些人物拉到道教中来，接引道人、准提道人都是西方佛祖，将他们与元始、老子并列为道人；燃灯、慈航、普贤、文殊等都是佛教中的古佛和大

菩萨，却都被拉来作了元始的徒弟。神仙世界除了肉身成圣的仙人外，封神的三百六十多位，道教中的主要神道，乃至民间奉祀的紫姑神都各得其位，按部就班。神仙世界被构成一个完整的体系。

《封神演义》塑造了许多神仙形象，叙述的故事也多惊心动魄，不过那些形象过于怪异。说到道教神仙的形象，其实最有人情味的还是八仙。八仙的名称唐以前还没有，杜甫有《饮中八仙歌》，写的是贺知章、李白等八个酒友。后来编排出八仙，很可能是由此受到启发。不过，儒家和玄学家常有八俊、八元、八恺这些名头，儒、道又都重视八卦。八仙的凑成八这个数，大约也与此有关。最早的“八仙”是哪几个还不大清楚，只知道孟蜀时的八仙与现在的不同，是李阿、岑成、董仲舒、张道陵、严群、李八百、长寿仙、葛永瑰，都是蜀人或与蜀有关的仙道，故称蜀中八仙。现在以张果老、铁拐李、钟离权、吕洞宾、曹国舅、韩湘子、何仙姑，蓝采和为八仙，出自明代吴元泰的《八仙出处东游记》。八仙的故事千百年来活在戏剧舞台上和讲唱文学中；也活在民众口头上。之所以这样，大约八仙的成仙得道早则隋唐，晚则北宋，离尘不久，还没有脱尽人情味。同时，八仙在神仙的等级中似乎不低，法力也很惊人，却又是没有专司的散仙，常常漫游人间，混迹市廛。碰到做好事的，点化他一点仙术，或是送上一场富贵；受欺凌的，帮着打一个不平；作恶乡间的，让他倒一个大楣。他们若有若无，既亲切

又神秘，有时还闹点风流韵事，带点市井无赖的气息，如最著名的吕洞宾调戏白牡丹的故事。

其实，八仙的原形几乎全是有名的道士，或者是与他们的传说有关的人物，而这些艺术形象则是广大民众的共同创造。八仙的故事直到现在仍然活跃在戏剧舞台、绘画作品、以至现代化机器生产的工艺品中。

第二节 诗歌中的道情

早在《楚辞》中神仙就得到了表现。汉代，有司马相如《大人赋》。又有桓谭的《仙赋》，据说是少年时随武帝出祠甘泉时写的。道教形成之后，社会上出现了一类游仙诗。这类诗最早的作者是谁，已不可考，《昭明文选》收列刘劭和郭璞的几首。刘勰《文心雕龙·明诗》说：江左文人“溺乎玄风”，末流千篇一律，只在雕饰辞藻上下功夫，“所以景纯仙篇，挺拔而为俊矣”。道教影响魏晋六朝时的诗坛是无可怀疑的，而游仙诗则较具代表性。李善注：“凡游仙之篇，皆所以滓秽尘网，铄铄纓绂，飡霞倒景，餌玉玄都，而璞之制，文多自叙，虽志狭中区，而辞无俗累”，是这类诗的特点。不过六朝时人也有对郭璞的仙诗不满的。钟嵘《诗品》说郭的游仙诗“词多慷慨，乖远玄宗”，“乃是坎壈咏怀，非列仙之趣也”。后来沈德潜《古诗源》又驳斥钟说，认为“游仙诗本有托而言，坎壈咏怀，其本旨也”。彦和、李善、沈

德潜等人的意见是对的。游仙诗本有所托而发，内容的优劣往往因所托的事由不同而致。郭璞的《游仙》有慨慷依托才与脱离现实的玄言诗不同，虽然他诗的形式取用虚幻不实的神仙之说，但在艺术上与毫无形象的赤裸裸的谈玄不可同日而语。

后来道流所写的游仙诗也有不少。但所托者狭隘，能唤起人的感情共鸣的很少。吴筠的集子中就有二十四首之多。其中之一说：“启册观往载，摇怀考今情。终古已寂寂，举世何营营。悟彼众仙妙，超然含至精。凝神契冲玄，化服凌太清。心同宇宙广，体合云霞轻。翔风吹羽盖，庆霄拂霓旌。龙驾朝紫微，后天保令名，岂如寰中士，轩冕矜暂荣。”^①之三又说：“愍俗从迁谢，寻仙去沦没。三元有真人，与我生道骨。凌晨吸丹景，入夜饮黄月。百关弥调畅，方寸益清越。楼神合虚无，洞览周恍惚。不觉随玉皇，焚香诣金阙。”^②可见是专为宣传道教思想而作。不过，这类作品一落入有意的宣传，艺术性明显不强。真正在艺术上有成就的道教诗篇，还得到诗仙李白的集子中去找。

李白号称谪仙人，不仅是出自道教徒贺知章的赞誉，而且他也以此自许。后人称他诗仙，除去他飘逸的诗歌风格，很大程度上取决于道教信仰在他思想中的根深蒂固。不过，他尽管“五岳寻仙不辞远，一

① 《宗元先生文集》，《道藏·洞神部·玉诀类》。

② 同上。

生好入名山游”，而且一度隐居学道，“巢居数年，不迹城市”；“养奇禽千计，呼皆就掌取食，了无惊猜”，自称“养德忘机”^①，但其实是有意于用世的。就这点说，他与真正的道士不同。作为一个诗人，他继承前人诗歌成就而又发扬光大；作为一个道教徒，他从道教中采摭大量的神话，并从道教的宗教思维模式中获得激情。两者相辅相成，造就了他的诗才。

李白既自许是谪仙人，对于求仙访道是十分虔诚的，也是充满信心的。“时登大楼山，举首望仙真。羽驾灭去影，飏车绝回轮。尚恐丹液迟，志愿不及申。”^②愿望是那么的迫切：“紫书悦可传，铭骨誓相学。”^③态度是那么的坚决。他有时突然发现仙人在向他招手，“我来逢真人，长跪问宝诀，灿然启玉齿，授以炼药说。”忽然间，“竦身已电灭”，只落得“仰望不可及，苍然五情热”。^④但还是宣称“吾将营丹砂，永世与人别”。^⑤他认真地受道箓，认真地炼丹，也认真地内炼，而且都留下了诗篇以记其事，道其情。这样一种虔诚的、不懈的追求，使他对神仙世界有着特殊的感情，也有特殊的感想，所以，每当他提起笔来，往往浮想联翩，各种各样的神仙形象纷纷呈现出来。

表达遇仙情景最为全面的是《梦游天姥吟留别》：

① 《上安州裴长史书》。

② 《古风五十九首》其四。

③ 《赠嵩山焦炼师》。

④ 《古风五十九首》其五。

⑤ 同上。

“海客谈瀛洲，烟涛微茫信难求。越人语天姥，云霞明灭或可睹。天姥连天向天横，势拔五岳掩赤城。天台四万八千丈，对此欲倒东南倾。我欲因之梦吴越，一夜飞度镜湖月。湖月照我影，送我至剡溪。谢公宿处今尚在，渌水荡漾清猿啼。脚著谢公屐，身登青云梯。半壁见海日，空中闻天鸡，千岩万转路不定，迷花倚石忽已暝。熊咆龙吟殷岩泉，慄深林兮惊层巅。云青青兮欲雨，水澹澹兮生烟。列缺霹雳，丘峦崩摧。洞天石扉，訇然中开。青冥浩荡不见底，日月照耀金银台。霓为衣兮风为马，云之君兮纷纷而来下。虎鼓瑟兮鸾回车，仙之人兮列如麻。忽魂悸以魄动，恍惊起而长嗟。惟觉时之枕席，失向来之烟霞。世间行乐亦如此，古来万事东流水。别君去兮何时还？且放白鹿青崖间，须行即骑访名山。安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜。”①这首诗相当典型地表现了道教思想是如何影响李白诗歌创作的。首先，这些鲜明的神仙形象从何而来呢？李白说是做梦的结果，其实是存想的产物。道教中素来有一种以存想为主的方术，上清派尤为擅长。李白曾与上清派传人、著名道士司马承祯往来，司马承祯说他“有仙风道骨，可与神游八极之表。”②“存想”即是一种“神游”，在存想到达深度时，各种真形、仙人都会浮现出来。这当然不是真的有神仙来

① 《李太白全集》卷十五。

② 同上，《大鹏赋序》。

降，而是通过定向指导和强化，幻想的神仙形象遂深入意识深处，经过一段时间的训练之后，一入静，这些意识深处的想象就会浮呈出来，使人以为真的到了神仙世界了。其次，群仙的下降伴随电闪雷鸣和山崩地摧，神仙洞府打开后，在一派仙乐声中，仙真们纷纷下降。读到这样一幅绘声绘色的动画，我们自然佩服他的艺术想象，但只要参加一下道教斋醮科仪，看到充满神秘气氛的环境布置，听到缥缈悠扬的仙乐，尤其是看着法师们面对想象中的神灵的唱、念、跪、拜，对李白诗中这种神仙降临的场面就不会感到不可思议了。

李白的游仙，在很大程度上是他蔑视权贵，渴望自由的表现。世间的行乐都是短暂的。权贵们不学无术，却善于逢迎巴结皇帝，对着下属则是气焰熏天，不可一世。李白既无力改变现状，不如名山访道去。应当说，李白的思想是双重的。积极自然谈不上，但笑傲王侯，洗尽奴颜媚骨，总是可贵的。封建社会的不少知识分子，借了道教神仙思想的支持洁身自好，不做权奸贵人的帮凶。

李白诗中还有一些抒发修道时的宁静、淡泊、自然、真率的篇什。如《月下独酌》之一：

花间一壶酒，独酌无相亲。举杯邀明月，
对影成三人。月既不解饮，影徒随我身。
暂伴月将影，行乐须及春。我歌月徘徊，
我舞影零乱，醒时同交欢，醉后各分散。

永结无情游，相期邈云汉。^①

诗中的“我”孤独、冷清，但绝不凄凉。在这样的背景下对月起舞，也不觉其狂，只看到他的真率。这种清幽的意境是隐居求仙者所追求的。惟能远离市朝，绝去俗累，才能“永结无情游，相期邈云汉”。这一点，李白自己说得很清楚：“久卧青山云，遂为青山客。山深云更好，赏弄终日夕。月衔楼间峰，泉漱阶下石，素心自此得，真趣非外借”。^②所以，求仙问道真正诚恳的人，对自然都有特别深厚的感情，在与自然风光的朝夕相处中，澄心净虑，自觉与自然相融无间，于是，人便回到了人性的“自然”，领悟到了“素心”、“真趣”。李白诗中常常有优美的自然风景的描写，而且往往人与自然溶为一体，不能不说是道教的影响的表现。

谈李白，是因为他不仅是中国文坛的大诗人，而且是道教中人，道教对中国诗歌的影响在他身上体现得十分典型。当然，李白的性格是复杂的，道教信仰只是他思想的一个侧面，希望用世和任侠嗜酒，都包容在他的性格中。本文旨不在此，存而不论。

李白之外，诗歌创作受道教影响的还很多，大家有唐代的李贺、李商隐和宋代的苏轼等。宋代邵雍有《击壤集》，表现道教思想相当浓厚，所以后来

① 《李太白全集》卷二十三。

② 《旧夕山中忽然有怀》。

被收入《道藏》。但邵雍诗格不高，很少艺术价值。南宋朱熹在三十一岁前，也写了一些学道的诗，而且主张写诗应“发其萧散冲淡之气”，诗学观点也有道教印记。至于诗艺，却多平平。一般说来，宋以后，诗坛受禅宗影响，道教的印记渐渐淡薄，只剩了神话典故供诗人采拮和驱遣。但道教徒抒发仙心道情却别寻一种形式，渐渐倾向借用词曲，尤其是“道情”一体，更是道流的独创。

金元之后，散曲流行。散曲比词更加口语化，在社会各阶层尤其是社会下层拥有众多的听众，文人雅士也多喜欢写散曲。道教科仪中的音乐，原来与戏曲和民间歌调有很深的联系，散曲由此也很快引入道教。道流撰写散曲，兼有抒怀和宣传两重作用。如周履靖的《鹤月瑶笳》中套曲《云林宴景》即很典型。这种套曲抒发、状写道流修真时的情绪、感受、日常生活情景显然能曲尽其妙。

道流散曲最具自己特点的还是“道情”。道情一体的形成有个酝酿过程。以前诗作中题为道情的并不是专门的文体。明徐灵胎撰《洄溪道情》时，道情可谓成体，而较有影响的，则是郑板桥的《道情》十首。板桥自序宗旨：“无非唤醒痴聋，销除烦恼。每到山青水绿之处，聊以自遣自歌。若遇争名夺利之场，正好觉人觉世。”^①道情歌颂钓叟山樵的与世无争、因循自然的生活情趣，头陀、老道、书生、乞

① 《郑板桥集》第150页。

儿，不慕荣华，不争名利，也都一概肯定，只对富贵荣名取否定态度：“邈唐虞，远夏殷。卷宗周，入暴秦。争雄七国相兼并。文章两汉空陈迹，金粉南朝总废尘。李唐赵宋慌忙尽。最可叹龙盘虎踞，尽销磨燕子、春灯”，“吊龙逢，哭比干。羨庄周，拜老聃。未央宫里王孙惨。南来蕙苒徒兴谤，七尺珊瑚只自残。孔明枉作那英雄汉；早知道茅庐高卧，省多少六出祁山。”最后是“扯碎状元袍，脱却乌纱帽，俺唱这道情儿归山去了。”^①这种通俗的说唱，谈不到有多高的艺术性，但正因其非高雅之词，下里巴人才能众而和之，所以影响很大。以后在戏剧舞台上有不少神仙就是手拍渔鼓，口唱道情出台的。

道教中还有一类诗词，原来是作为记录方术丹诀之用的。这类诗歌本来不是什么艺术作品，而只是借用了诗歌的形式，但所述既多涉存想及内外丹术，那么其实可看作是长期流传的古代科学诗篇。如果说有什么值得惊奇的话，那只是它的利用的及时性。一种新的诗格出来，丹诀中很快会有反映。西汉出现的丹诀不少是用柏梁体，东汉魏伯阳则大量用四言和五言，而五言诗在汉代还不普遍。这类作品，唐宋之后成批出现。张伯端的《悟真篇》，律、绝、词、赋各体一应俱全，可说是文体集大成者。不少丹诀的诗、词、曲形式借了仙人的名义在流传，所以往往哄动一时。最出名的恐怕还是吕岩的《沁园

① 《郑板桥集》第150页。

春》:

七返还丹，在人先须炼己待时。正一阳初动，中宵漏永、温温铅鼎，光透帘帏。造化争驰，虎龙交合，进火功夫犹斗危。曲江上，看月华莹静，有个鸟飞。当时自饮刀圭。又谁信，无中养就儿。辨水源清浊，木金间隔，不因师指，此事难知。道要玄微，天机深远，下手速修犹太迟。蓬莱路，仗三千行满，独步云归。

这首词究竟是不是吕洞宾作的不必细考。宋刘斧《青琐高议》卷八说的“吕仙翁作《沁园春》”，只可作小说看。全唐诗中辑录的许多吕岩的这类作品，多数是不可靠的。但在宋代，这首词的影响却很大，不少内丹家为它注释，以后一部分注释又被收入《道藏》。这类诗、词、曲瘦词隐语、恍恍惚惚，牵入铅汞龙虎姤女婴儿之类形象，其实却是谈丹诀，说哲理，所以也有一部分文人学士喜欢模仿创作。王船山集中的《愚鼓词》都是阐释内丹要诀的。特别《后愚鼓乐》中《渔家傲》十六首的解释尤为周详。王船山虽是无神论者，但对儒、释、道都有极深的研究，学问十分渊博，所以这几首词如杂在《道藏》中不仅无愧色，且可谓得上乘丹诀。如《后愚鼓乐》:

弹剑中原歌虎踞，萧条万里寒光注。一夜

韶光花下雨。春可住。落花只在花开处。

乍遣夭桃开一度，天台流水无津路。梦里邯郸归计阻。清无数，峨眉雪浪长江去。婆子生儿七八个，人人解把家缘破。囊里明珠无别货，圆颗颗，终年不捨形山坐。云里婵娟光影堕，穿溪透谷推行磨。一缕轻烟鑽隙过，真婀娜，残膏不染香云浣。①

此词以“己”为雌土配黄婆，原是因为五行戊己为土，土居中宫，但以第六识(意识)释黄婆颇具卓识。船山对法相宗下过很多功夫，《相宗络索》一书就是这方面的专著。以第六识解释黄婆，揭示内丹中支配精气运动的即是人的意识，比笼而统之地说神要明确一些。词中许多形象也是耐人寻味的。由此可见，这类写作并不是容易的事，必须对丹术深刻理解，还要有自己的深厚知识根底。当然，还得有诗才。

道教中还有一些诗歌，专作宗教仪式之用。《步虚词》和其他一些唱词都是，有的也写得很优美。不过这类诗歌有的限于道教斋醮仪式，有的抒发个人学道的信心，有的感叹人生的无常，大抵没有多少社会意义。如果以社会意义去衡量，与道教宗教仪式有关的诗作中，恐怕值得推许的只有一首，即龚自珍《己亥杂诗》中的一首：

① 《王船山诗文集》中华书局1962年版，第636页。

九洲生气恃风雷，万马齐瘖亦可哀！
我劝天公重抖擞，不拘一格降人才。

这首诗有个自注：“过镇江，见赛玉皇及风神、雷神者，祷祠万数，道士乞撰《青词》”。可见系为撰青词而发，并且也是从迎神赛会中获得的灵感。作者大声呼唤风雷，呼唤人才，表达的是时代的要求，预示着一个动荡的社会时代的到来。然而，有趣的是作者原本对道教没有丝毫的好感。

第三节 音乐、绘画中的道教形象

道教斋醮科仪就象在特定的神秘气氛中进行的一系列戏剧化的表演：庄严的神像前是同样严肃的法师，手持灵奇的法物——剑、镜、符水等等，以及章奏，对着神象跪、拜、念、唱，在坛场中间行禹步、叩齿、捏诀等等形体动作。而整个过程都以音乐相伴奏。

如果是一个训练有素的法师看了这段描写，一定会笑出声来。因为所有的描写恰恰没有指出，或者说根本没有懂得整个仪式的含义。在道教徒看来，所有这些：音乐、神像（常人称为艺术的成分）都是宗教内容的一种外在形式，而他们面对着的是神仙的庄严而神秘的世界。所有这些环境布置和气氛渲染——音乐、雕塑（神像）、绘画、形体动作——

即我们通常称为艺术的东西，都不过是特定内容的道教科仪的表现手段。由此可知：道教在举行宗教仪式的过程中，充分运用了空间造型艺术和时间艺术，而它们又是作为特定的宗教艺术出现的。这些艺术当然不限于宗教仪式的过程中，但总是始终存在于和服务于道教信仰、宣传等环节中。不过它们在一定的发展阶段上，又往往脱离其宗教内容而作为独立的艺术题材出现，正象它们不断地从世俗的艺术中吸取营养一样。

道教的绘画雕塑起始很早。方士们很早就虚构了仙人羽士的形象，奕大在宫中作法时披着羽衣，就是对这种形象的模拟。当时有没有绘画表现不大清楚。《太平经》中已有《乘云驾龙图》、《东壁图》、《西壁图》等。《乘云驾龙图》中有天尊、仙官、仙童驾龙在云天遨游的形象。《东壁图》中有真人、神将、仙女和从戒弟子等形象。所绘大约都是修真得道的场面，所以称“上古神人戒弟子后学者为善图像”。《西壁图》有战斗、杀戮场面，系警戒世人的“恶图像”，显然是为宣传神仙赏善罚恶、弃恶从善而作，是道教的宣传画。在《以乐却灾法》中又提到：“画像随其藏色，”“悬之窗光中而思之。”画的像是五藏神象。古人以五行配五藏，五行又合五色，所谓“随其藏色”，即各绘上青、红、黄、白、黑的色彩。这是将想象中的真形诉诸图像，以便帮助修炼者“存想”，是修炼辅助图。以后的道画大致上也不外这两种用途，一是作为信仰崇拜对象的象征，一是作为宣传本门

神道的威仪和法力。

魏晋之后，可能受到佛教的启发，道教绘画，造象逐步发展起来。在以后的中国画坛上，“道释画”单独成一个门类，在宋以前的人物画中一直占着大半壁江山。从南北朝以降，擅长道释画的史不绝书。

东晋画师顾恺之就有道教题材的作品，而且对天师神像的塑造作过探讨，《画云台山记》云：“……画丹崖临涧上，当使赫巘隆崇，画险绝之势。天师座其上，合所坐石及廟。宜硿中桃傍生石间。画天师，瘦形而神气远，据硿指桃，迴面谓弟子。弟子中，有二人临下，到身大怖，流汗失色。作王良；穆然坐，答问，而赵升神爽精诣，俯眄桃树。又别作王、赵，趋一人，隐西壁倾岩，余见衣裾；一人全见室中，使轻妙冷然。凡画人，坐时可七分，衣服彩色殊鲜，微此正，盖山高而人远身。中段东面，丹砂绝壑及廟，当使崿岷高骊，孤松植其上。对天师所壁以成硿，硿可甚相近，相近者，欲令双壁之内，凄怆澄清，神明之居，必有与立焉。……①

顾恺之这段画论，有对布局、形态的说明，有对原理解释，是重要的绘画史资料。他主张画天师“瘦形而神气远”，而置身于幽深险绝的环境。画的故事原型出自《神仙传·张陵传》，不过指桃迴面向弟子，弟子大怖汗流，则是衬托天师的神态。这构思显然受到《庄子》中伯昏无人教列子射箭故事的

① 《历代名画记》卷五。

启发。①这更说明顾恺之对道教炼形养神有很深的理解，所以表现道徒与表现佛徒的慈悲有所区别。

经过历代画家的努力探讨，道画水平不断提高。至唐吴道子，更名重一时。吴道子擅长道释画、壁画，似乎佛教的题材为多。道教题材的有《明皇受录图》、《十指钟馗图》。其中钟馗像精妙一时，据宋郭若虚说：“昔吴道子画钟馗，衣蓝衫，鞢一足，眇一目，腰笏巾首而蓬发，以左手捉鬼，以右手抉其鬼目。笔迹遒劲，实绘事之绝格也。有得之以献蜀主者，蜀主甚爱重之，常挂卧内，一日召黄筌令观之，筌一见称其绝手。蜀主因谓筌曰：‘此钟馗若用拇指掐其目，则愈见有力，试为我改之’。筌遂请归私室，数日看之不足，乃别张绢素画一钟馗，以拇指掐其鬼目。翌日并吴本一时献上。蜀主问曰：‘向上令卿改，胡为别画？’筌曰：‘吴道子所画钟馗，一身之力，气色眼貌，俱在第二指，不在拇指，以故不敢辄改也。臣今所画，虽不适人，然一身之力，并在拇指，是敢别画耳。’蜀主嗟赏之，仍以绵罽器，旌其别识。”②吴道子画能得钟馗的精神固然很惊人，黄筌能领略其精髓所在，并且能融汇贯通于自己的

① 《庄子·田子方》：“于是无人遂登高山，履危石，临百仞之渊，背逡巡，足二分垂于外，揖御寇而进之。御寇伏地，汗流至踵。伯昏无人曰：‘夫至人者，上闚青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变。今汝怵然有恂目之志，尔于中也殆矣夫！’”是即恺之所本。

② 《图画见闻志》卷六。

创作中实在也不简单。吴道子又曾画道教教主老子。苏州玄妙观犹存刻石。此画线条流畅飘动，确有“吴带当风”的妙处。老子神态庄严中显出睿智，确是难得的精品。历代道教徒将刻石精心保护至今。

吴道子以后，五代又有“道士张素卿，简州人。少孤贫落魄，长依本郡三清观项挂。善画道门尊像，天帝星官，刑制奇古，实天授之性也。尝于青城山丈八观画五狱、四渎、十二溪女等，兼有老子过流沙并朝真图、八仙、九曜、十二真人等像传于世。”^①可惜这些作品都没有流传下来。

前面提到的道教题材的绘画精湛的作品，历代著录的很多。当然大部分已散失，不过留下的佳作还是不少。赵孟頫的老子和无名的、有名的作家的老子、八仙、寿星、天官赐福、麻姑献寿、钟馗等等，历史上流传的，今人创作的，不计其数。宋代画家武宗元的《朝元仙仗图》和山西永乐宫壁画也可谓佼佼者。

武宗元，字宗之，河南白波人，是一位早熟的宗教画家，师法吴道子。他的现存作品《朝元仙仗图》是一幅生动、优美的道教神话图，画的是南极天帝君和东华天帝君同去朝觐元始天尊的行列。用笔畅达，形象动人，极有神韵。可以明显看出画家在继承发扬吴道子一派画法达到的成就。现代大画家徐悲鸿叹为至宝的《八十七神仙卷》，似《朝元仙仗

① 《图画见闻志》卷二。

图》的摹本，到是继承《朝元仙仗图》的作品。

山西永乐宫原在山西芮城县永乐镇，解放后为水利建设的需要，迁至县北五里龙泉村附近。永乐宫原址是吕公祠（该地为吕岩故乡），元代重建，历时三十余年才完工。永乐宫殿中保留了许多元代壁画，系当时的民间画工所画。这些壁画，尤其是三清殿的《朝元图》（朝元始天尊），构图壮阔，人像多至286个，天神地祇造型，极为生动。用线挺劲，色彩丰富，在艺术技巧上达到了高度的成就。

三清殿是永乐宫的主殿。所绘《朝元图》，有八个主像，皆作冕旒帝王装，每一主像两旁配以各种神祇，有仙曹、玉女、香官、使者、力士、以至金星、木星、水星、火星、土星、五岳、四渎、天官、地官、水官等，分三至四层安排，气势磅礴。画家对人物神态的刻划严谨无华，一丝不苟，主要人物没有一个不具个性特征，每组神祇的群像也富有变化，具有强烈的艺术魅力。西壁“白玉龟台九灵太真金母元君”两旁的十太乙与雷部诸神，不仅区别出文武的不同身份，还生动地描摹出内心活动与表情。主像的庄严肃穆，玉女的温文秀雅，武士的须眉飞动，真人的翩翩仙姿，无不真切动人，而其他形象的表情，或慈颜、或怒目，或安逸、或奋发，各得其神。对浩大行列的技术处理，作者巧妙地使人物之间相互呼应，或用转身对话，或用侧耳倾听，或以左顾右盼，使之成为一个自然的整体。画笔简练，傅彩壮丽，富于装饰性。人物作重彩勾填，有些细

部作重点加工，采用堆金沥粉来突出衣袖、缨络和花钿，这是继承并发展了唐、宋壁画的传统方法，也为明、清画工所采用。^①

永乐宫纯阳殿壁画《钟离权度吕嵒》也极出色。画面上钟离权眼视吕嵒流露出期待的神情，想来是对吕谈了一通玄机后正想窥探吕的反应。吕则作沉思状，拱手而坐，左手大拇指露出袖外，似为下意识的动作，表现出思想活动已达极深的境界。画家抓住神仙“点化”中的一个镜头表现人物的内心世界，极为成功。

永乐宫的壁画不仅在道教艺术中，就是在整个中国古代艺术中都是弥足珍贵的作品。

明代中国木刻版画艺术很发达。道画也有刻版印行，以扩大影响的，道藏中收有多种道教仙真的画像。《金莲正宗仙源像传》是全真系统的神仙像传。《玄元十子图》系赵孟頫所绘传说中的老子弟子及庄子等十人。赵孟頫是著名大画家，人物画造诣尤高，所作《玄元十子图》原本未见，张与材《序》说它“笔墨高古”。从道藏中的刻本看，十子各具个性，只是刻本画面太小，很难传达原画的神韵。

前面提到的张奇卿是道流中能画且较有成就的一个。其实道士历代能画的很多。唐的司马承祯书画都有造诣，南宋白玉蟾、金王重阳都有画传世，元

① 参看上海人民美术出版社(1964年)《山西永乐宫》画册；王伯敏《中国绘画史》，上海人民美术出版社1982年版，第七章第五节。

代更多,《绘图宝鉴》卷五载:“‘宋汝志,钱唐人,宋景定年画院待诏,归附后为开元宫道士,写碧云,善画人物山水花鸟,师楼欢’。‘天师张与材,字国梁,号薇山,别号广微子,封留国公,居信州龙虎山。能大字,画竹与龙。’‘天师张嗣成,号太玄。能画龙,亦尝见其所画庐山图。’‘天师张嗣德,号太一,画墨竹禽鸟。’‘道士方方壶 居上清宫。画山水极潇洒,无尘俗气。’‘道士吴霞所 居龙虎山,善画龙。’‘六一道士张彦辅 多居京师,善画山水。’‘道士赵元靖、不知何许人,浪游闽浙间,以墨竹有名。所至淋漓墙壁,虽颇近繁重,亦有可观。’‘道士丁清溪、钱唐人。工画道释人物,师李嵩、王辉、马麟,尤善写貌。’‘道士王景升,杭人,居开元宫。善画道释人物,学王辉、李嵩。’‘道士徐太虚,不知何许人,善画山水。’‘道士卢益修 天台人。善画水仙,学赵子回。’‘道士萧月谭,淮人。善白描道释人物。’‘宗师溥光,字玄晖,号雪庵,俗姓李氏,大同人,特封昭文馆大学士,赐号玄悟大师。善真行草书,亦善画山水,学关仝,墨竹学文湖州,俱成趣。’”①在历代画家,道流释子很不少。明代僧莲儒曾纂有《画禅》,著录僧徒能画者六十四人,虽然遗漏尚多,已可见僧人画家的大略。道流能画的那么多,可惜没有专书将他们的艺术成就汇辑起来。其实,就绘画而言,道可敌释,而且在某些领域,对中国画的影

① 《绘图宝鉴》卷五。

响也比佛教深远得多，最突出的是山水画。

如果说道教内容为绘画提供了丰富的素材，从而促进了中国人物画的发展，那么道教的精神，更促进了中国山水画的发达。中国山水画从南北朝开始，逐步成为独立的画种。唐宋时期，山水画发展很快，出现了许多名家。元代，山水画不仅盛极一时，而且绘画水平也超越前代，对以后的中国山水画有巨大的影响。

说到元代山水画，就要说到元四家，说到元四家，就不能不提到两位全真道徒——黄公望和倪瓒。本来，元代的山水画家，有的参禅，有的学道，有的既学道又参禅。他们的创作中倾注了自己的生活情趣，使元代山水画出现了特有的风貌。就中黄公望为四家之首，而倪瓒则最为典型。他俩都是全真道徒，黄公望且有道教著作二种收入明《道藏》。他们的作品都具简远高古的特点，正是全真道徒消极出世的精神世界的写照。他们描绘大自然的风貌极传神，这又是道教徒历来热爱自然、尽量与自然合一的生活态度的结晶。他们传世的作品很多，向来被视为珍品。如黄公望的《富春山居图》（水墨），行家评为“清真秀拔，繁简得宜。”此图表现富春江一带初秋景色，峰峦坡石起伏变化，云树苍苍，疏密有致，确实是大痴的代表作品。倪瓒的画，爱作章法简练的三段式布局：近景是平坡，上有竹树，或有茅屋幽亭，中景是平静的水，远景是坡岸，其上有起伏的山峦。《紫芝山房图》、《六君子图》等，章

法都很接近。简练、宁静、超逸，是他的画作的特点，显然与他作为全真道徒的思想境界是相吻合的。可以说，黄公望、倪瓒的画虽然没有为神仙造象，却深刻地表现着道教的精神，论道画时，是不能不为之大书一笔的，因为他们对中国人审美情趣独具深远的影响，这在后面再加以专论。

道教题材的画和雕塑，原来是作为特殊的宗教艺术出现的。但后来不少画家纯从艺术的角度利用它，拈取道教仙真形象和有关故事，创造出一个个艺术形象。这些绘画虽然仍以道教为母题，而内容、精神却大相径庭。因为它们经过艺术家的再创造，就体现着艺术家自己的感情和寄托。吴道子所画钟馗，是捉鬼的健将，后人却有反其意而用之的。如《钟馗醉归图》中的钟馗，顶乌纱、打灯笼，“战战兢兢怕鬼迷”，显然是画家有感而发。所以这类艺术随着艺术家生活环境的不同，好尚不一，艺术表现力的高下品次，而呈现出千姿百态。画图中的天官赐福、麻姑献寿、寿星图、八仙庆寿等等，现在贴用不过是讨个吉庆的意思，已不完全是道教中的原意了。

道教音乐是一个十分迷人的领域，它在中国民族音乐史上占有重要的一席位置。但历来对它的专业研究却不多。

道教音乐是什么时候形成的尚不易回答。古代巫术中的鼓舞事神，即是运用了音乐与舞蹈等手段。道教从巫术发展而来，也承用了这种形式。这在《太平经》中还可约略考见。汉代道教初起时，如何运

用音乐,与民间音乐有何区别?现在已无法可考。南北朝时,道乐已形成明显的特点,“步虚声”的出现是为标志。“步虚声”据说是群仙游虚空时的仙乐。当然,只是道教徒用音乐的形式状写自己所想象的神仙活动而已。《郡斋读书志》说:此系“太极真人传左仙公。其章皆高仙上圣朝玄都玉京,飞巡虚空所讽咏,故曰步虚。”“步虚声”出现于晋代,而在道教斋仪中具体加以运用的,还在寇谦之、陆修静的时代。“步虚声”是典型的道乐曲是没有疑问的。从南北朝开始,斋醮科仪中步虚都是少不了的。当然,以后道乐吸收了中国宫廷和民间音乐而愈益丰富起来。宋《玉音法事》中就有上清乐、玉清乐、太清乐,还有白鹤词、散花词等,也有相关的曲子。明清时出现了“雕商刻羽”;近代,江南道士唱昆曲、奏粗细十番锣鼓。①大的斋醮仪式中有用曲牌二、三十个的。

总的来说,道教音乐是随着中国民族音乐的发展而演化的,与整个中国民乐一样,在历史上曾吸取、融汇了南亚、中亚的音乐艺术的成分。西域音乐很早就与中国本土音乐相结合,而且还导致隋代时中国古代音乐的一次大改革,使中国音乐吸取了印度音乐的乐理,由五音调发展到七音调。②现在我们称为民族乐器的琵琶、阮咸、箜篌、笛、铙钹

① 陈国符:《道乐考略稿》。

② 隋代的音乐改革直接导源于龟兹乐,但龟兹乐的七调乃是受印度的影响。

等等，最初都传自西域，系印度、伊朗等国的乐器。隋唐宫廷乐部中，天竺、康国（中亚）、安国（伊朗）都列有专部，天竺乐甚至一时间成为中国乐坛的主导。道教于时正处于全盛期，因此，其音乐也不可避免地大量吸收外乐以丰富自己。隋唐时法曲用器有铙钹、钟、磬、幢箫、琵琶等，尤其可以看出中国本土音乐与外来音乐融汇的印迹。唐玄宗“御制”的《羽衣霓裳曲》，就是由《婆罗门》改编的。《霓裳羽衣》在唐法曲中所居地位极高，艺术水平也非同凡响。白居易说在皇宫中观乐舞，“千歌百舞不可数，就中最爱霓裳舞”，而且，他还绘声绘色地加以描写。从白居易的描写，可以大致了解到表现仙真生活的乐舞的情状。仙真的化妆有“虹裳霞帔步摇冠，钿璫累累珮珊珊，”与中国原有的仙人羽衣结合在一起。它的情节中表现的是“上元点鬋招萼绿，王母挥袂别飞琼”的神话场景，舞蹈中“飘然转旋迴雪轻，嫣然纵送游龙惊；小垂手后柳无力，斜曳裾时云欲生”。这些都是西域舞蹈中习见的舞蹈语汇，当时为朝野所激赏。尤其是它的音乐节奏，由慢而快，当中“繁音急节十二遍，跳珠撼玉何铿锵”，最后，“翔鸾舞了却收翅，唳鹤曲终长引声”。这长引一声为习见的舞曲所没有，是区别于其他乐舞的特征。对异域乐舞的吸收，使道乐的宗教表现力、艺术感染力都大大增强了。

道教音乐的又一个特点，是与中国民间音乐关系紧密。曲子词、散曲都起于民间，道教音乐都比

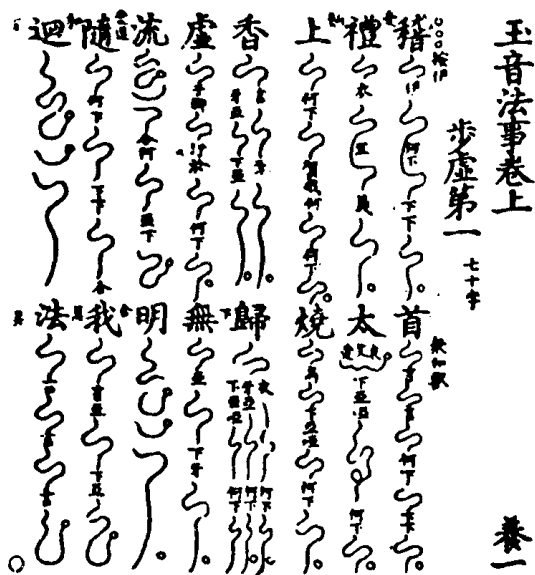
较快地吸收这些民间音乐的成分以丰富自己。现有道教音乐中即具有各种地方特色。江南丝竹、广东音乐，风格不同不用说，四川、湖北、山东等地的民间音乐也都具鲜明的地域特色。这些地方的斋醮科仪所用音乐也风格各异，而与该地的地方音乐相通。宗教具有群众性的特点，道教也不例外。这不仅说道教徒有相当大的队伍，而且道教本来就是流传在中国的老百姓中的，尤其它的醮教科仪与群众的延生送死、禳灾祛疾乃至岁时节日发生着紧密联系，所用音乐当然也以听众的兴趣、习惯为转移。从民间音乐吸取营养，是道乐不断丰富的重要途径。

在道教音乐史上，唐宋是两个重要的时期。唐宋两代道教隆盛，也是音乐发展的重要阶段，道乐自然得到相应的发展。唐宋都曾有皇帝亲自过问乃至创作道乐的情形。唐玄宗精通音乐，曾在天宝十年四月，“于内道场亲教诸道士步虚声韵”。^①玄宗还自制《霓裳羽衣曲》《紫微八卦舞》，其载歌载舞是用以献享老子的。又有《降真·召仙之曲》、《紫微送仙之曲》，约系祭祀老子的科仪中的配曲。宋真宗、徽宗也极重视道乐词、曲的创作和修订，宋代集成的道乐专书就收有真宗徽宗御制词多种。

作为一部重要的历史文献，《玉音法事》一书辑录了宋代道乐的曲谱，并记述了道乐的历史和基本常识，十分可贵。可惜，它的记谱方法很特别，不

① 《册府元龟》卷五十四。

是中国乐工习用的工尺谱，而是用曲折的线条来表示的。（见附图）陈国符先生曾引蒋星煜说：“绍兴高腔，无工尺谱；仅于字旁画一条变化甚多之线，以



示此字应该拖得短或长，向上或向下，转折或一直进行。”并认为“如将绍兴高腔谱与《玉音法事》曲谱比照，或能识别此乐谱也。”^①很可惜，现在还没有去做这项工作，以至《玉音法事》的乐谱仍是一个谜。但是陈先生将《玉音法事》的记谱法与民间记谱法联系起来，倒给我们很多启发。我们至少可以由此想见道教音乐与民间音乐血肉相连的情形。同

① 《道乐考略稿》。

时这种记谱法与工尺谱不同，在相当程度上靠乐工自己凭经验去领会和掌握。如在一个宫观中，凭着口授手指，代代相传，自然不致大走样。但是如果传到不同地域，道士乐工从不同的音乐文化背景出发，去领悟、把握，岂不产生很大的差异？这是不是形成同一道教科仪，其音乐却会有不同地域风格的原因之一？对此尚有待于进一步的探讨。

道教音乐有很强的艺术感染力，一般是配合斋醮仪式进行的。凝神聆听道乐，迎圣的庄严、神祇将临的雄壮、步虚的飘渺、仙真活动时的热烈，都在音乐中得到表现，使旁观、旁听者对法事的进程结构加深理解，甚至仿佛自己也成为角色！从它所选用的曲词来看，文学性也很强。即以宋真宗所撰散花词为例：

昆丘绝顶有龟台，台上奇花四序开。
不是群仙朝玉帝，何由得到世间来。

天上天花旦夕开，不同人世待春来。
天花每有天人折，将献层城日几回

仙官真侣往还频，互看蓬莱阆苑春。
每采芳苑朝上帝，愿均福地及生民^①

① 《玉音法事》卷下。

又《玉音法事》卷下《七言古散花》：

南斗珊珊北斗移，众星蓓灿月华辉。
元始传言齐授箬，道君开教尽归依。
小有洞中千秋草，玉宗山上万年桃；
九龙阙上集真圣，八仙台畔步虚谣；
三真玉女持花节，一双童子捧金炉；
月帔珠穿九彩绶，云衣香透六铢裾。

这些都很优美，虽然没有弄懂它们的曲谱，但演奏起来会有很强的艺术感染力也是可以想见的。所以它们的影响会达于宫观之外，有的还产生过很大的历史影响。比如前面提到的《霓裳羽衣曲》，影响就很绵长。宋欧阳修说：“王建《霓裳词》云：‘弟子部中留一色，听风听水作霓裳’，《霓裳羽衣曲》，今教坊尚能作其声，其舞则废而不传矣。人间又有《望瀛洲》、《献仙音》二曲，云此其遗声也”。^①而诗人姜白石曾在湖南长沙祝融祠里得到了商调《霓裳曲》的谱子十八阙，唱辞已经没有了，他填了中序一阙，流传下来。《武林旧事》也记载了小刘贵妃吹白玉笙，奏《霓裳中序》的事，可见曲子宋代还在流传。

总之，道教音乐是我国民乐中的重要一支。它象一个宝库，保留了不少古代音乐和地方音乐的材料。道教宫观在保留、传授道教音乐时，也就保留

① 《六一诗话》。

了传统民乐的许多精粹，道徒中的乐师对于中国音乐的发展是有功的。但由于历史的原因，特别是“文化大革命”的破坏，道乐已濒毁灭，再不抢救便会绝迹。近年来，音乐界对道乐给予了高度的重视，上海音乐学院率先成立道教斋醮仪式组，与道教界密切合作，拍成《中国道教斋醮》的录象片多卷，是用现代化音响设备抢救、研究道教音乐的成功尝试。音乐界目前对道乐及乐谱的整理研究正拟定计划，这是可喜的现象。我们希望通过有道乐的研究，进一步认识道教艺术的特点，也希望它有助于丰富我国的民族音乐。

第四节 道教与中国人的审美趣味

道教对中国文学艺术创作的影响时强时弱，时隐时显，但历时弥久，几达二千年。它既然指导着美的创造，当然也会对欣赏者的趣味产生明显的影响。

这种影响始于魏晋。魏晋名士多为玄学家，而其中相当一部分又是玄学家兼道教徒。道教徒可以不论，道外的玄学家接受道教神仙之说的竟也不少。刘勰说：“正始明道，诗杂仙心。”^①可见，其时“仙心”的影响已充分表现出来。

魏晋名士的一项重要活动是品藻人物，集中

^① 《文心雕龙·明诗》。这种“仙心”在许多人的作品中都有表现，阮籍《咏怀诗》中就有不少抒发神仙思想的。

体现了当时对人格美的标准和追求。这种品藻尽管可以在东汉的月旦品评中看到渊源，但品藻的标准和内涵却不一样。以往，在儒家思想的笼罩下，品评人物侧重道德，而魏晋名士却侧重风度、风采和神韵。这种风尚的形成，当然是摆脱汉代烦琐经学束缚的结果，而它的实质性意义则在于人的自觉与文的自觉。

在这方面，人们常常提起玄学的作用。确实，经过一二百年的经学统治，玄学的产生给思想界注入了新的生命。然而人们很少认为，更不用说探讨对儒学名教起着破坏作用的除了玄学家还有道教徒，亦或道教徒兼玄学家。如王羲之父子、许家的一大批道士许迈和许逊等等，都是典型。他们与玄学家在摆脱经学、名教的束缚方面是一致的，在力求对宇宙本体的把握方面也是一致的。只是各人的生活态度并不相同。他们在玄思中超脱，还在宗教中祈求长生。《兰亭序》中感叹道：“死生亦大矣，岂不痛哉！”与许多玄学家有共通的哀伤。但是对庄子“一死生为虚诞，齐彭殇为妄作”的人生态度极不赞成，这与多数玄学家的自然任化不同，是肯定对长生、对仙真的追求。

他们对人物品藻的标准来自道教，他们心目中的美的人格是仙真。王右军对杜弘治的赞叹是“面如凝脂，眼如点漆，此神仙中人。”^①别人对他的风

① 《世说新语·容止》。

度则以“飘如游云，矫若惊龙”作赞语。这样一种美是几百年来人们想象中的神仙的美。宋玉《高唐赋》、《神女赋》中的神女是如此，曹植《洛神赋》中的宓妃也是这样，只不过是人们将神仙搬到现实生活中来罢了。

另外，何晏服食玉石散追求“神明开朗”，独具风格。这与道教追求的、时人赞许的“神全”（参看前引顾恺之对“天师”的艺术表现。）有什么关系，有待探研。还有，阮籍、嵇康都与道士孙登交好，并师事之，阮籍《咏怀诗》中有不少慕仙的篇什，这与他们的风度韵致又有什么关系，也很值得探讨。

总而言之，道教在魏晋时期已经渗透到对人格美的标准中。

如果我们就文学艺术领域来谈美，那么从魏晋以来的美学史看，道教对中国人的审美趣味的影响，可以说是双重的。一方面它给文坛不断注入形象丰满、色彩缤纷的神仙形象和情趣，创造着浪漫的、壮阔的美，另一方面它又以岩栖幽居之士的情怀，抒发飘逸、淡雅、清冷的美。一般来说，二者是相互依存的，共同促进着中国文学艺术中的浪漫主义。但相比较而言，唐以前，前者的影响要突出一些，宋以后，后者的作用则明显些。

存想是一种宗教手段，它的结果是感知无数瑰丽的神仙形象，或超越时空活动着的神仙群象。宗教与艺术，追求的目标自然是不同的，但都需要凭藉幻想和形象，即我们所称的形象思维。不同的是，

艺术驾驭这种形象，宗教却用幻想的仙真神灵驾驭人。宗教能为艺术的发展提供素材，这是一个重要的缘由。我们试看一段散曲《二犯江儿水》：“星罗云布，俺只见、星罗云布、空中奏天鼓。见巫山神女、洞府麻姑、戴霞冠身珮玉，屈膝结跏趺、手拿如意珠，饥啗松腴。梦涉华胥。有时节、凭霄驾来帝所。游遍蓬壶。一会间、游遍蓬壶。浮江羽渡。猛可的、浮江羽渡。乐逍遥、向灵山参谒大巫。”①它是艺术的构思？还是道教的狂想？其实它就是道教所谓的“神游”，写“神游蓬岛”。它真正是“精骛八极，心游万仞”的产物，但是，艺术构思的基础却是修炼有素的教徒的神学世界观。这种情形反映到文学艺术的创造中，就是想象的奇特、情节的离奇、感情的浓烈，有时甚至是喷礴而出的。前面谈到的六朝志怪，具有情节离奇、想象丰富的特点。它的基础，就是大量的道教神仙故事和神仙思想。之所以强调神仙思想，是因为即使是极其现实的材料或域外奇闻，在志怪作者都被一概当作神仙事迹的证据。不过这种离奇、曲折的美的形象又是欢快，瑰丽的。在中国的神仙故事里，极少出现佛教地狱之类凄惨冷酷、竦人毛骨的景象。这显然是因为道教的神仙生活本来是世俗生活的延伸和理想化。他要克服的是生活中的缺陷和局限，而不象佛教那样根本上否定人生的价值。《太上飞行九神玉经》所许诺的就是这种理

① 《鹤月瑶笙》卷一。

想美满的生活：“凡行玉清之道，出则诸天侍轩，给玉童玉女各三千人。行上清之道，出则五宿侍卫，给玉童玉女各一千五百人。行太清之道，则五帝侍卫，给玉童玉女各八百人。”这种思想反映到文学艺术，就是神奇瑰丽与美满和谐的结合。

道教审美趣味仍然是在李白身上表现得最典型。

龚自珍说：“庄、屈实二，不可以并，并之以为心，自白始。儒、仙、侠实三，不可以合，合之以为气，又自白始也。其斯以为白之真原也已。”^①这一见解不无道理。但是，这样一种结合的枢纽是他的道教信仰和道教徒的生活，基础则是时代的熏陶。

李白笔下的神仙世界是瑰丽的、奔动的，各种各样的神仙人物和灵奇境界都可以随着他感情的奔流起伏而任意驱策。这是李白的仙气。而仙气的造成在于李白对道教的执着追随和认真领悟。除了这一面外，还有飘逸、真率的一面。这不又正是追求“真趣”直抒“素心”的结果么？“天子呼来不上船，自称臣是酒中仙”、“安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜”，这种目空一切的豪气，不是由于仙气的支持么？当着人们说李白豪放，李白真率，殊不知这一切的基础是仙气，一半是道教信仰和生活所造成的。

当然，李白的飘逸仍然夹带着矫健，蓬勃的气

^① 《最录李白集》、《龚自珍全集》，上海人民出版社，1975年版，254页。

势。这里有他个人性格上的原因，但主要还是时代使然。盛唐那种蓬勃向上的势头，由此而士大夫中洋溢着渴望建功立业的豪情壮志，布衣而取将相的热烈幻想，都是历史上不可再现的。时过境迁，这种矫健、蓬勃的精神逐步被历史的急流洗去。所以同样是深受道教的影响，同样继承着庄子和屈原的传统，宋以后的情形已与李白很大不同。只是中国审美趣味中“逸”的品格仍渐趋成熟、完美。

这种逸的品格，在苏东坡身上比李白更浓重。

东坡儒、道、释三教兼收并蓄，有时候简直难以分别源流。他在世时，人们已经哄传他已仙去；他死去后，更被称作坡仙。可见他有几分“仙气”。不过他的仙气与太白已有不同。“苏轼在美学上追求的是一种朴质无华、平淡自然的情趣韵味，一种退避社会，厌弃世间的人生理想和生活态度，反对矫揉造作和装饰雕琢，并把这一切提到某种透彻了悟的哲理高度”。^①苏轼是精读过道书的，又是喜欢谈禅的，公开宣扬儒道释三家合一是他的一大特点。可以说他接受了《庄子》和其他道书的影响，在美学趣味上将飘逸、超逸的一面与禅宗的了悟结合起来，才形成了李泽厚所说的情形。他的《赤壁赋》中凭风飞去、羽化登仙的意境，那种遣除一切差别的禅味不正是如此吗？

进一步将“逸”的审美趣味发展起来的，是元代

① 李泽厚《美的历程》第203页。

的山水画，而推动它的完成的画家中最主要的是两位全真道徒。

绘画中的所谓逸格，开始是宋人黄休复在《益州名画录》中提出来的，他将画分为四格：逸、神、妙、能：

“逸格：画之逸格，最难其俦，拙规矩于方圆，鄙精研于彩绘，笔简形具，得之自然，莫可楷模，出于意表，故目之曰逸格尔。

“神格：大凡画艺，应物象形，其天机迥高，思与神合，创意立体，妙合化权；非谓开厨已走，拔壁而飞，故目之曰神格尔。

“妙格：画之于人，各有本情，笔精墨妙，不知所然，若投刃于解牛，类运斤于斫鼻，自心付手，曲尽玄微，故目之曰妙格尔。

“能格：画有性周动植，学侔天功，乃至结岳融川，潜鳞翔羽，形象生动者，故目之曰能格尔。”

这里提出了品画的四条标准，而以逸格为最高的标准。这是黄休复对中国画审美标准的一个概括。它当然不是前无古人的独创，而是中国画审美意识的一个自然的结晶。中国山水画素有尊意重神的传统，画家们着重的不是将事物形体加以精致的重现，而在于对意境的开拓。到四品提出时，这种传统的内涵愈益阐释得清楚了，特别是将逸格置于第一的

地位，将尊意的原则进一步抬高起来。

逸的标准虽然始出于宋代，但“逸”的作品的大面积成熟，却是在元代山水画中，首先是元四家的作品中。

元四家都受到佛、道的浓厚影响。其中黄公望、倪瓒更是全真教徒。而恰恰黄公望作了四家的第一号人物，倪瓒则是四家中最具代表性的人物。“元四家中、倪瓒在士大夫的心目中地位最高，他的画到了明代，‘江南人家以有无为清浊’。清人在《一峰道人遗集序》中直言不讳，‘元代人才，虽不若赵宋之盛，而高士特著，高士之中，首推倪黄’。所以在明清画家们中，倪瓒的诗、文、书、画，都受到了极大的重视。”^①而表现逸格最鲜明、人们征引最多的也是倪瓒的这段话：“以中每爱余画竹，余之竹聊以写胸中逸气耳！岂复较其似与非，叶之繁与疏，枝之斜与直哉！或涂抹久之，他人视以为麻为芦，仆亦不能强辩为竹，真没奈览者何！但不知以中视为何物耳！”^②

这种情况，决非偶然。

原来逸品的特点是“得之自然，莫可楷模，出于意表”。它与神、妙二格不同的地方在于，妙格“曲尽玄微”，神格“思与神合”、“妙合化权”，但是玄

① 王伯敏《中国绘画史》，上海人民美术出版社1982年版，第398页。

② 《倪云林诗文集·附录·书画竹》。

微、化权都在人的主观精神之外，是人们追求、再现的对象；逸格的要义“得之自然”、“出于意表”，艺术家的精神境界不仅已经理解了造化、把握了自然，取得了审美的自由，而且根本就和“自然”“造化”溶合而一，所以，与师法造化相比，在把握美的自由境界上又深了一层。

这样一种高度的审美自由，在中世纪的特定环境中，只有佛、道二家的超尘出俗才易于做到。而在与自然的接近、对造化的追求、把握以至溶汇，开始时道教徒更为重视一些。

道徒——除去那些借道谋富贵者之外——的生活，正是名符其实的逸的生活。我们在前面谈李白时已接触到这一点。再以黄公望说，倪瓒等人早目之为“仙”。曾有人记载：“公望天资孤朗，博极群书，画轶关仝，为有元四大家之冠。尝于月夜棹孤舟，出西郭门，循山而行。山尽抵湖桥，以长绳系酒瓶于船尾，返舟行至齐女墓下，牵绳取瓶，绳断，抚掌大笑，声振山谷，人望之以为神仙云。”^①

任乎自然，发于自然，正是一派全真高道的形貌精神。所以《无声诗史》评他的画“潇洒绝伦，独立霞表，真仙画也”。倪瓒题黄公望画诗说：“白鸥飞如碧山明，思入云松第几层？能画大痴黄老子，与人无爱亦无憎。”

倪瓒“性好洁，行亦如之”。既曾学禅，又潜心

① 《海虞画苑略》。

学道。过着“寻真狎隐沦，息景绝风尘”的生活，自称“非与世相违，冥栖久忘返”。其实是在乱离的社会中，逃避世俗的一切矛盾，潜心在求仙访道中寻求“真趣”。他修道有得，“真灵浮空至，楼观与云连”，但已不是早期道教的存想万神，而是全真道的入静求丹，“弹琴明月下，飘飘舞胎仙”。^①这样一种超逸的生活态度，这样一种“与造化同途”的宗教修炼，为他对逸的境界的把握奠定了基础。姜绍闻说云林画“气韶萧远，识者谓云林胸次冰雪烟云，相为出没，笔端固自胜绝，良不虚也。”^②他的绘画，确实是这种超逸的情趣的流露、抒发。“寄兴只消毫楮，写怀不用丝桐”^③，“逸笔从横意到成，烧香弄翰了余生。”^④“春林远岫云林意，意态萧然物外情。”^⑤所谓写胸中“逸气”，即是写这种冷落、超脱、苍古的心情。

这种超逸的生活态度，诚然是十分消极的，在农民革命战争如火如荼的岁月中，逃避到禅门道观，高卧青山，闲望白云，逸的品格的地主阶级烙印也是显然的。但是问题还有另一面，他们那么专一、诚挚地追求着的，是审美的自由。在中国传统中，建功立业的事功不及道德高尚的可贵。但历来占统治地位的道德却又都是封建名教的约束。为了摆脱名

① 《倪云林诗文集·次韵张外史》。

② 明姜绍闻：《无声诗史》卷一。

③④ 《倪云林诗文集·题画》。

⑤ 黄公望《题倪瓒春林远岫》。

教的束缚，一部分人走到宗教，一部分人走向人性的自然。但最后都或多或少走向追求审美的自由。黄、倪诸人由宗教而最后驻留在艺术创造和审美的领域中，不仅是成功的尝试，也相当典型。

元四家的这种逸品的完成，对中国画坛的审美趣味影响是巨大而绵久的。他们完成的是中国式的审美趣味的对象化，又以其成功的艺术创作加深着、阐释着这种审美趣味。他们之后，中国山水画尊意的特点进一步发展并确定下来，画家在画中更强烈地表现、抒发自己的主观感受。“高人胜士寄兴写意者，慎不可以形似求之”，强调“画者当以意写之”，^①成为审美的潮流。明徐渭的大写意花鸟、清初扬州八怪的写意花鸟山水，都发展了这种“法心源”，强调趣、兴、意的倾向。当然，由于时代的变迁，画家入世与出世的生活态度的不同，他们强调的已不再是“逸”，而有点狂。但是“狂”与“逸”这样两种不同的风格却又有一脉贯通的一面，即都强调“真性”、“真率”，在艺术的创造中追求个性。不同的只是“意”的内涵。直到近现代，中国艺术创作依然追求形简意远、清雅馨淡，与西方色彩浓重、逼真形似大异其趣。^②这些都与元人的山水画的影响是分不开的。在中国的园林建筑中，强调自然，有的还体现野趣，与西方园林有规则的几何图形布局不同，不能不说与道家及道教的影响无关。

① 汤垕《画鉴》。

② 这里说的是西方的古典绘画。

第七章

道教对中国民俗的深刻影响

民俗的范围是极为广泛的。一般说来，道教主要与民间的信仰习俗相联系，并通过与信仰习俗的联系，影响到中国民间的岁时风俗，并且进而影响到娱乐风俗。一方面，道教不断地从民俗中汲取养料，如采纳民间的巫术、祭祀等法术，并纳入自己的系统，固定下来。另一方面，道教又对中国民间，尤其是农村的信仰习俗起着持续的、稳固的有时是十分有力的影响，在某种程度上指导着民间的信仰和习俗。

第一节 道教神仙与民间祭祀

在第三章中说到的道教神，作为超出尘世的神仙自然是虚幻的产物，但它的产生却有宏大的社会文化背景。其中一个文化因素是民间的祠祀。南北朝之后，道教日益官方化，但它与民间祠祀的联系并未割断。道教尊崇的神仙继续从民间崇拜的鬼神中得到补充。特别是“宋朝崇信道教，当时宫观寺

院，少有不赐名额，神鬼少有不封爵号者”^①。所以，原来就很庞杂的道教神仙系统，后来愈益芜秽。有些煊赫一时的道教尊神，查一下家谱却是起自民间；甚至民间有些淫祀的神怪，在道教的神仙体系中也占了一席之地。较为典型的有梓潼帝君、二郎神、天妃及关圣帝君等等。

梓潼帝君，原是蜀地民间崇拜的神张骘子。《华阳国志》载梓潼县“有善板祠，一曰骘子，民岁上雷杼十枚，岁尽不复见，云雷取去。”骘子应即是雷神。北宋时有人说张系“晋人，战死而庙存”^②。又有人说：“梓潼县张骘子神，乃五丁拔蛇之所也。或云雋州张生所养之蛇，因而祠，时人谓为张骘子。其神甚灵，伪蜀王建世子名元膺，聪明博达，骑射绝伦，牙齿常露，多以袖掩口，左右不敢仰视。蛇眼而黑色，凶恶鄙褻，通夜不寐，意以作逆伏诛。就诛之夕，梓潼庙祝亟为骘子所责，言我久在川，今始方归，何以致庙宇荒秽如是耶？由是蜀人乃知元膺为庙蛇之精矣”^③。清冯浩注李商隐《张骘子庙》诗曾引该条资料，并说：“《尔雅》：𧈧，𧈧。注曰：蝮属，大眼，最有毒，今淮南人呼骘子。”^④据此，梓潼神即蛇神，也可能是先民所祀的蛇神。只是后来加上

① 明·陆容，《菽园杂记》卷第十一。

② 《太平寰宇记》卷八四。

③ 宋·孔光宪《北梦琐言》佚文，见《太平广记》四百五十八。

④ 清·冯浩《玉溪生诗集笺注》卷三。

了名姓罢了。不过对此没有更多的旁证，只是一个推测。雷神也罢、蛇神也罢，是晋代以前的民间所祀，而它的走运则在唐以后。唐玄宗、僖宗奔蜀，传说都得到它的护佑。其实，很可能仅仅是这两位崇道的皇帝的自我神化，于是它被封为“济顺王”。所以，王铎等人作诗嘲讽曰：“盛唐圣主解青萍，欲振新封济顺名。夜雨龙抛三尺匣，青云凤入九重城。剑门喜气随雷动，玉垒韶光待贼平。唯报关东诸将相，柱天功业赖阴兵。”①萧遇和云：“青骨祀吴谁让德，紫华居越亦知名。未闻一剑传唐主，长拥千山护蜀城。斩马威稜应扫荡，截蛟锋刃俟昇平。酈侯为国亲萧鼓，堂上神筹更布兵。”②实在对皇帝政治腐败而又聊以神助自慰颇有微言。宋真宗时，据说在镇压益州民众起义中，也得到梓潼神的帮助，所以又封其“英显武烈王”的衔头，于是，它名正言顺地坐进了道教的洞天福地。有些道士就写些《清河内传》、《梓潼帝君化书》之类的东西以证其事，宣扬神迹，让它掌管“文昌府”。和人间禄籍，这样，它便成了道教中主宰功名禄位的神。到了元代，它又被封为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”，竟与古已有之的文昌星合而为一了。梓潼神自得到帝皇的赐封，正式列入道教的谱系，从地方的、民间的野神一变而为正统的神。南宋时，都城临安及各州郡皆有神祠。

① 清·钱大昕《十驾斋养新录》卷十九。

② 同上。

吴自牧《梦粱录》载：“梓潼帝君庙，在吴山承天观，此蜀中神，专掌注禄籍，四方士子求名赴选者悉祷之，封王爵曰惠文忠武孝德仁圣王，王之父母及妃、及弟、若子、若孙、若妇、若女，俱褒赐显爵美号，建嘉庆楼，奉香灯。”^①元代之后更是神祠遍立，文人士子求功名的，都希望得到梓潼神的青睐垂顾而虔诚尊奉。

另一个从民间进入道教的重要的神，是天妃，或称天后。直到二十世纪五十年代，汉民族集居地仍到处可见天后宫，福建、浙江一带尤其普遍。其宫大者有道士奉香火，小者也有二庙祝管理，是典型的道教祠庙。但它也确是源起于民间。《梦粱录》载：南宋都城“顺济圣妃庙，在艮山门外，又行祠在城南萧公桥及候潮门外瓶场河下市舶司侧。按庙记：‘妃姓林，莆田人氏，素著灵异，五祠莆之圣堆。宜和赐庙额，累加夫人美号，后封妃，加号曰灵惠协应嘉顺善庆圣妃。其妃之灵著，多于海洋之中，佑护船舶，其功甚大，民之疾苦，悉赖帡幪。’《陔余丛考》卷三十五，引张燮《东西洋考》，也说她化去后“尝衣朱衣，往来海上，里人虔祀之”，而后宣和癸卯给事中路允迪使高丽，“中流遇风，他舟皆溺，神独集路舟，得免，还奏，特赐庙号曰顺济。”可见原系福建莆田民众所祠，主要的“灵迹”是在海洋中保护船舶。从上述说法及其他一些材料，我们

① 南宋·吴自牧《梦粱录》卷十四。

知道天后原是五代时莆田人官居都巡检的林愿的第六个女儿，昇化后受到村民的崇祀，宣和五年被封为神，赐号“顺济”，以后就称顺济圣妃。闽南、台湾一带民间称妈祖，或马祖。据说，马祖是闽南人对未出嫁的姑娘的称呼，由这种称呼更可考见她源于民间的痕迹。元代至元十八年册为“护国天妃”。清康熙二十年加封“天后圣母”，列祀典。直到清咸丰同治年间还在增加封号，截止同治十一年，封号多至七十个字；可见其极受重视的程度。原因当在民间对其极为崇拜。

总之，天妃原是莆田一带渔民、船户的保护神。海上行船，风涛凶险，现代也难免的海难，在木船布篷的古代更难卜吉凶。由这种畏惧而生寻求神佑是自然而然的。宋以来关于天妃的传说，大都集中在保护渔船、漕船方面，凡迷航、遇狂风激浪、海盗等危急时刻，祷天妃皆应有验。郑和下西洋时，船上也祀天妃，《通番记》里说：“值有险阻，一称神号，感应如响，即有神灯烛于机樯。灵光一临，则变险为夷，舟师恬然，咸保无虞。”^①道教中将她的“灵迹”集中起来，加以渲染，形成《太上老君说天妃灵验经》。其开经偈说：“威容显现大海中，德广遍施天下仰，护国救民无壅滞，扶危救险在须臾。或游天界或人间，或遍波涛并地府，邪魔鬼魅总归依，魍魎妖精皆潜伏，变凶为吉如弹指，赐福消灾若殄

① 郑和《通番记》。

微”。①经中记天妃发了十三个誓愿，第一个就是“誓救舟船达于彼岸”。天后受了皇帝册封之后，其庙由海岸而河口、而全国普及。福建人聚居地区尤其奉事严谨。笔者的家乡浙江南部有不少福建移民，那里稍大一点的村镇，就建有天后宫。解放后都改为学校，笔者在两个乡的范围内走访过三个小学，原址都是天后宫。遂昌县北界，原是一个不足二百户的村子，但福建移民甚多，天后宫规模宏敞，抗日战争时几毁于日寇炮火，焚剩的宫殿后改为学校，五十年代时站在它的殿堂基址上还能想见其规模。至于大的集镇都市，天后宫往往为主要的庙宇。

天妃的崇拜，在台湾海峡两岸都很盛行。台湾的文化与大陆本来枝茎相联，民间文化与闽南的渊源特别深。据清代人说，“台湾往来，神迹尤著。土人呼神为妈祖，倘遇风浪呼妈祖，则袂披发而来，其效立应。若呼天妃，则神必冠帔而至，恐稽时刻”。②因此，对天妃的信仰在航海技术不发达的古代，在沟通台湾与大陆的交通往来中，曾经在精神上起过鼓励、推动的作用。而且，迄今她仍是台湾与大陆共同的文化中的一个因子。近代沿海有不少人漂洋过海到南洋以至大洋彼岸谋生，天妃的崇拜也就带到海外，在异国他乡立有天后宫。携带着故乡文化的种子，具有不忘祖国固有文化的意味，天后崇拜

① 《太上老君说天妃救苦灵验经》，《道藏》342册。

② 赵翼《陔余丛考》卷三十五。

已超出了纯迷信的范畴。从天妃身上可以清楚地看到道教的神与民间的神相互交织，相互渗透的密切而又持久的关联。

广泛吸取民间的神，是道教不断壮大声威的途径之一，也是控制神权、吸引民众信仰的一个重要手段。佛教在逐步中国化的过程中，也是这样。比如关羽，就被中国的僧徒立为伽蓝神。关羽在道教中有着特殊的地位和意义。明万历年间，关羽被封为“三界伏魔大帝神威远震天尊关圣帝君”。这封号是道士弄出来的。万历二十二年，道士张通元请皇帝对关羽进爵为帝。过了二十年，关羽就得了这个封号。不过，虽然佛道二教同时争这位民间传说和崇祀的“英雄”，但道教的力量更大一些。在民间祭祀中，还是道教所立的关公庙、关王庙（明以前）、关帝庙（明以后），享受的待遇要优厚得多。以至万历四十二年后，佛寺中关羽的伽蓝地位让给了尉迟恭，关帝不再替佛做奴仆了。道教的社会影响不及佛教，但在对中国民间神祀的指导方面则远远超过佛教。这也不奇怪。佛教作为外来的宗教，尽管已经中国化，但佛菩萨毕竟是远自西域的。五台、峨嵋、普陀、九华山成了四位菩萨的道场，但无法改变西天诸佛的形象。道教则完全是中国土生土长的，他的神仙系统与民间神及历史上有影响的人物发生紧密的联系是自然而然的了。即以关云长而言，仅仅是持刀的护法伽蓝未免太寒酸相。他在道教中的“关帝”身份大致上直接从历代皇帝的褒封而来，似乎更为“名

正言顺”。第一个给关羽神上封号的是道君皇帝宋徽宗。之后共有十五个皇帝为关羽加封授匾。当阳关陵庙中关羽的神道碑上刻着“忠义神武灵佑仁勇威显关圣大帝汉前将军汉寿亭侯”，关陵正门上书“威震华夏”四个大字，是清同治帝写的。有了历代帝王的褒封，关羽坐稳了“武圣人”、“圣帝”的位置。清代赵翼说：“今且南极岭表，北极塞垣，凡儿童妇女，未有不震其威灵者。香火之盛，将与天地同不朽”。①除了最后一句是夸大其辞，大抵是实录。

在对民间神祀的指导方面，更加突出的是道教的“基层”神道城隍、土地、灶君等。

城隍、土地原出民间祭祀，我们在第二章第一节中已经谈及，不再赘述。灶君最初是民间信奉的神。说到它的起始，恐怕要上溯到春秋以前。《淮南子·汜论训》说他即是炎帝，孔颖达《礼记·礼器》又说他是祝融。另外还有一些说法，如说他叫苏吉利，或叫他张单字子郭，又说他名隗。②这些歧异的称呼正是他起于民间的佐证。“天为百神之君，祸淫福善，灶乃一家之主，纠谬绝愆。”③所以看起来他似乎是神中名分极低者，而地位却极重要。

城隍逢城必建，是“府县级”的神道；土地名位

① 《陔余丛书》卷三十五。

② 《酉阳杂俎·诺皋记》

③ 《东厨司命灯仪》。

低些，说不清是乡级或村级；灶君则是深入家家户户的，位卑而势倾华夏。他们是与一般民众关系最密切的神，中国的老百姓不管信不信，都得对之恭恭敬敬，不敢得罪。道教神的各级机构渗入民众生活的每一寸土地，对老百姓的控制可谓疏而不漏，严严实实。又因为道教的神与封建教化联系紧密，所以一般地方官员对这些神的祀典都极为注重。唐、宋统治者本来就提倡道教，就不用说了。其他时代，也注重对城隍等神的祭祀。遇有水旱疾疫，地方官就去神庙祈祷。凡做过地方官或幕僚的文人学士的文集中，往往有“祭城隍文”之类的文章，有些写得相当出色，明末著名散文家归有光的文集中就很有几篇。杜牧任刺史时的《祭城隍神祈雨文》：“刺史性愚，治或不至，厉其身可也，绝其命可也！吉福殃恶，止当其身。胡为降旱，毒彼百姓？谨书诚恳，本之于天，神能格天，为我申闻。”^①杜牧的恳切言辞是真心、虚情，不必管他。但这样做的结果，易于取得民众的谅解和支持，至少可减轻一些伴随天灾而加剧的官民之间的矛盾，这是无疑的。

城隍、土地等神道的设置有时也为了纪念名人。因为是附会当地的名人，从而加强了在民众中的信仰。以城隍为例，南宋赵与时说：“神之姓名具者：镇江、庆元、宁国、太平、襄阳、兴元、复州、南安诸郡，华亭、芜湖两邑，皆谓纪信。隆兴、赣、袁、

① 《樊川文集》卷十四。

江、吉、建昌、临江、南康，皆为灌婴。……绍兴府为庞玉，实庞坚四世祖，事具《唐书·忠义传》，盖尝历越州总管。鄂州为焦明，《南史》焦度之文也。台州，屈坦，吴尚书仆射晃之子，今州治盖其故居。筠州，应智瑱，唐初州为靖州时刺史。南丰，游茂洪，开元间尝知县镇。溧水，白季康，唐县令也。”^①这里说的几乎全是当地历史上的名人。有的曾封于该地，有的则官于该地。宋以后当然会有所沿革，但这种以地方名人或有功之士实神位的情形反而更加明显。上海的城隍，据说是元末明初的秦裕伯。据秦裕伯的后裔秦温毅说：“上海县置自元至元中，至明嘉靖间始建城，而诰封城隍为显佑伯制辞，在洪武二年正月，碑刻可考，第未著神为何人，吾家淮海宗谱景容公（即秦裕伯）传曰：公卒于洪武六年，讣闻于朝，太祖震悼曰，生不为我臣，死当卫吾土，着即敕封为本邑城隍神，似神之位号，前特虚设至是始封公以实之者。”^②这位秦裕伯对于上海并无多少功绩。他原是扬州人，宋代诗人秦观的七世孙，祖父起始迁居上海，他自己做过元朝的官，元末世乱弃官家居。据清末文人毛祥麟说：“时张士诚据姑苏，遣人招之，拒不纳。吴元年，明太祖命中书檄下松江起之，公上书固辞。洪武初，省臣复檄起之，公又称疾不应。时明祖以疆圉初定，虑海邦不靖，乃

① 宋·赵与时《宾退录》卷八。

② 《上海研究资料》，上海书店1984年第一版，第505页。

以手书谕之曰：‘海滨之民好斗。裕伯智谋之士，适居此地，苟坚卧不起，恐有后悔’。公不得已，始起应召”。^① 朱元璋的千方百计罗致他，是为消弭反抗力量计。秦裕伯死了，给一个城隍的虚名，算是终于为他所用了。秦裕伯谈不上有什么丰功伟绩。但据毛祥麟评论“凡以释主疑，明民志，不惜一身之去就，为国人请命也，”对于消除朱元璋对上海一带人民的猜疑，还是起了一定作用，所以上海人仍将之当作一位功臣看待。南京的城隍据说是文天祥。表彰这位民族英雄比上海县的以秦裕伯为城隍有意思得多。不过南京是江苏首府，城隍的品位当然高于上海。

再说土地，清代“吏部、礼部、翰林院衙门土地祠，皆祀韩文公”。^② 显然因为韩愈是一个“文起八代之衰”的文坛领袖，死后影响历时弥久。浙江萧山的土地据说是西施，清梁绍壬说：“萧山土地祠为西施，阎白诗有诗纪之，见《潜邱劄记》。又毛西河《九怀词》载：‘宋淳熙中，敕封西施为土谷神，曰苧萝村土地先施娘娘’。”^③ 西施是诸暨县人，毛西河则要争她为萧山县人，称为萧山土地，大约算是一个旁证吧。不过西施由诸暨北上姑苏，大约是经过了萧山的，或者在此逗留过一段时间亦未可定，所以在萧山留下一些有关的遗迹，民众为了纪念这位

① 《墨余录》卷四《上邑城隍神记》。

② 清·王士禛《池北偶谈》卷二。

③ 清·梁绍壬《两般秋雨盦随笔》卷八。

为越国而献出一切的女性，将他称做萧山土地也是可能的。

神祀加上了纪念历史名人、忠臣义士的含义，那么在中国的文化传统上，多少还有些意思，而且这样一来也易于取得一般士大夫的支持。因为它不违背聪明正直之为神的古训、与儒家提倡的忠孝仁义的道德教化是一致的。

道教与民间信仰的联系还表现在接纳民间的不少邪神和凶神，最出名的是五通神了。宋洪迈说：“大江以南地多山，而俗祀鬼，其神怪甚诡异，多依岩石树木为丛祠，村村有之。二浙江东曰‘五通’，江西闽中曰‘木下三郎’，又曰‘木客’，一足者曰‘独脚五通’，名虽不同，其实则一。考之传记，所谓木石之怪夔罔两及山獠是也。”“变幻妖惑，大抵与北方狐魅相似。或能使人作富，故小人好迎致奉事，以祈无妄之福。若微忤其意，则又移夺而之他。”“尤喜淫，或为士大夫美男子，或随人心所喜慕而化形，或止见本形，至者如猴猱，如龙，如蝦蟆，体相不一，皆趫捷劲健，冷若冰铁”，但对五通“人绝畏惧，至不敢斥言，祀赛惟谨。”①《聊斋志异》有几篇就是专写五通的淫邪秽恶的。但是这样的淫邪的东西宋徽宗竟赐庙额为“灵顺”，封侯、升王，道教则据之尊为“五显灵官大帝。”这种做法，不仅是鼓励巫风，简直是表彰淫邪了。这是道教神仙系统芜秽不堪的

① 《夷坚志》。

一例。五通另有一说，是由明太祖封的。清代钮秀说：“旧传明祖既定天下，大封功臣，梦兵卒千万，罗拜殿前，曰：‘我辈从陛下四方征讨，虽没于行阵，夫岂无功，请加恩卹’。高皇曰：‘汝固多人，无从稽考姓氏，但五人为伍，处处血食足矣。’因命江南家立尺五小庙祀之，俗称‘五圣祠’。是后日渐蕃衍，甚至树头花前，鸡埘豕圈，小有萎殀，辄曰‘五圣为祸’。吾吴上方山，尤极淫侈，娶妇贷钱，殀诡百出。吴人惊信若狂，箫鼓画船，报赛者相属于道，巫覡牲牢，阒委杂陈。计一日之费，不下数百金，岁无虚日也。睢州汤公巡抚江南，深痛恶俗，康熙乙丑奏于朝而毁之，奉有谕旨，并檄各有如江南土木之俑，或畀炎火，或投浊流，五圣祠遂渐无孑遗。”①这件事王士禛也曾说起过，指出所禁毁的就是五通。但“渐无孑遗”却过分夸大了汤巡抚的政绩。事实上，后世“五显灵官庙”（一般都是小庙）不仅仍然存在，而且照样有人烧香。民间神祀本来有散漫自发的特点，不易根绝，而且道教神仙殿堂中已有的交椅，坐上去的是不会轻易下来的。

汉民族的信教，一般不执着于某一端，烧香拜佛只不过为了祈求当下福份。所以，只要是神庙，有福都求之。由此，芜杂的神庙都可留存，并且往往形成官府所谓的淫祀、淫祠。《两般秋雨盦随笔》“世俗诞妄条”所记就是这种现象：

① 清·钮秀《觚觔》卷一。

“吾杭清泰门外，有时迁庙，凡行窃者多祭之。济宁有宋江庙，为盗者尝私祈焉。汲县有纣王庙，凡龙阳胥祷于是。颍之卫灵公庙，闽之吴天保庙，亦然。涌金门外有张顺庙，赤山埠有武松庙，石屋岭有杨雄、石秀庙，闽楚多齐天大圣庙，黔中多杨老令婆庙，此皆淫妄之祀。又有谬误者，陈州城外厄台有庙，颜曰一字王佛，即孔子也。北方牛王庙，画百牛于壁，牛王居其中，则冉伯牛也。温州有土地，杜十姨无夫，五髻须相公无妇，于是合而为一，则杜拾遗伍子胥也。雍邱范郎庙，塑孟姜女，偶坐者乃蒙将军恬也。孤山林和靖祠，塑女像为偶，题曰‘梅影夫人之位’。或戏之曰：‘何不兼塑仙鹤郎君？’世俗诞妄，真是匪夷所思，又凡庙中司事之人，吾乡名之曰‘庙鬼’，所作所为，往往戏侮神圣，如关帝手中所执之扇，末署款云：‘云长二兄大人属书，愚弟诸葛亮。’真堪发噱。又某年吾郡作保沙会，各庙神像俱迎聚于西湖玛瑙寺前，于是诸神持帖互拜。最奇者大士名帖云：‘愚妹观世音欽衽拜’。尤堪捧腹也。”①

这种情况说明了民间的神祀是没有系统的。这类神祀一部分经过佛道二教的整顿、宣扬之后，进

① 《两般秋雨斋随笔》卷一。

入了它们的神仙，佛祖系统，主要是列入道教。这样，民间的地方神才得到官方的认可，载入宗教谱系，并很快跑向全国。另外，民间在祭祀中对佛道二教的神仍然赋予自己的感情、自己的习俗和心理。所以，道教在民间祭祀中有着某种支配作用。不少民间神一经提高到道教的神，就成为宗教信仰的组成部分。

上述情形外，道教特有的神在民间得到普遍的祠祀。八仙、财神和福禄寿三星都是家家户户尊崇的神道。清代刘献廷说：“予尝谓佛菩萨中之观音、神仙中之纯阳、鬼神中之关壮缪，皆神圣中之最有时运者，莫知其所以然而然矣。举天下之人，下逮妇人孺子，莫不归心向往，而香火为之占尽。其故甚隐而难见，未可与不解者道也。”^①除观音外，纯阳即八仙之一的吕岩，壮缪即关帝，都是道教中的神。

说到这里，有必要说说山东泰山的碧霞元君。

碧霞元君的出现是在宋代，据说是宋真宗上泰山时，在玉女池中发现浮起一座女神石像，于是封她为碧霞元君，关于她最初的来源，明代学者考证的很多，但没有形成统一的意见。然而这并不重要。她的出现是宋真宗崇道活动的产物。但她不仅比宋真宗享福，比宋真宗编造的赵玄朗也幸运得多。几百年来，她一直在泰山享受人间香火。她受钦封之后，

① 清·刘献廷《广阳杂记》卷四。

道教中专造了一部《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》，说她“神功莫测，浩德难量，惠溥天民”，“统摄岳府神兵，照察人间善恶，罪福报应，感应速彰”。这已是够威风够厉害的了。又说她能“保生益算，延嗣绵绵，消灾化难，度厄除愆，驱瘟摄毒，剪祟和冤”，在神通广大中又给善男信女一丝希望，所以企求解决逢灾染病、子息不蕃之类的实际问题而去烧香的大有人在。大约古代中国的妇女是受压迫最深的，所以，神道最容易受到女性的尊重和爱戴。观音菩萨独以女像进入家家户户就是一个例子。碧霞元君在山东人中称为泰山老奶奶。山东而外，安徽、北京等地也有立祠祭祀的，而且在敬奉她的人们中，知道她的法号“碧霞元君”的恐怕并不多。泰山下有岱庙，中有王母，顶有玉皇，独独居于玉皇下首的碧霞元君宫中香火最旺，明代铸的铜像被熏得黑黝黝的。（据说年年为她沐浴更换新衣），正是神灵的福相。上山烧香还愿的、祈求美满姻缘的、祷告消灾却病的、希望泰山老奶奶赐个胖儿子或胖孙子的诸色人等，在泰山十八盘上努力攀登，颇有不畏艰险的气概。山东一带的民间祭祀，泰山老奶奶占着绝对优势；民间传说中关于她的灵迹的神话也特别多。至于“老奶奶”的法力是不是那么大，那是另外一回事。重要的是她总是“许诺”善男信女们那么渴望实现又没有实现的事。要是她真有那么大的本事让人一切都美满，那还有谁去求她？

从民众对待碧霞元君的态度上，我们再次看到

民间对道教神仙的崇拜，仍然具有民俗的特点，而很少专注和虔诚的宗教（严格意义上的宗教）感情，也很难谈得上真正的道教信仰。只要神仙“灵”，自然香火旺，姓甚名谁和在神仙世界中有何等地位都不太重要。碧霞祠香火独旺于泰山，其他神庙多半不如她的地位崇高，一是因为据说十分“灵验”，一是因为她比其他神仙似乎更具人情味。踏进碧霞祠，四周都是“奶奶”，居中的为“泰山老奶奶”，这称呼就有几分亲切味儿，虽然对之肃然起敬，却没有森严感。拜“老奶奶”，似乎是祈求老一辈的指点与恩赐，所以来者目标都非常清晰，也非常现实，真想跻身于神仙队伍的是极少数。这是民间一部分具有迷信思想的人对待道教神仙的一般态度。从道教宫观中的香火，我们看到的是道教对民间信仰习俗的指导作用，很难将这种信仰和习俗提到严格意义上的道教信仰的高度。

第二节 道法与民间巫风

道教的一个重要内容，是道法，即各种各样的法术。《道藏》中收有《道法会元》一书，竟达268卷之巨，可见数量、种类十分惊人。

道教法术施行时的法物——法衣、剑、镜等等，有一定的仪式规定，有一定的环境条件。如祈雨时或在某些神庙，或在“龙潭”等灵迹附近，有时还须专门筑坛。斋醮仪式中，还有音乐的伴奏。法师作

法的主要手段，除了综合运用上述器具、条件外，主要项目有：章奏、符、咒语、捏诀等形体动作。所有这些，都与民间巫师的作法极为相似，其中不少就来自民间巫术。这里且举数例。

道士举行法事，都有上章的仪式，即将自己的需求写成章奏，上达神庭。这种章奏称青词。道士上章既有拜伏大礼，又伴有存想出神——在神谐天庭、仙山、地府时送达章奏。有时道士拜伏起来后还传达神仙世界的消息。如《齐东野语》载：“康侯文知舒州太湖县，遣一道士与弟觉民自舒来云：‘道士能奏章达上清，及诉问鬼神幽暗中事。’道士作醮书符，传道冥中语云：‘五十年前打杀谢、吴、刘不结案事’。康侯丙子生，死才二十七岁，五十年前，岂宿生邪？”由此可见，一般人对道士们的上章是深信不疑的，同时也可以看出，这种上章与民间神及巫婆的“走阴司”之类是同一类型的。当然，道教的法事更有系统性，而且与独特的宗教理论、信仰相联系。上章用文字，另有一种似文似图的，叫做符，它其实是文字的变形。比符更古老、更简捷的，是口头表达的咒，或禁咒，这大约也是起于民间的，《抱朴子》中就提到不少民间巫师的咒语。除这些之外，还有一定的形体动作。法师作法时形体动作是综合的，手有所谓“诀”，脚有所谓禹步，等等。它们多数取自民间巫术，在民间也受到神秘的崇拜。道教起于民间巫术，道教符篆派的符咒，道教斋醮科仪中的相当一部分都是巫术的系统化。惟其系统而具

有“经典”的根据，再加上历代统治者的支持，道教的道术比起一般的巫术来，在社会上的影响要大得多。它的民间作用之一，就是鼓励着、固定着巫风。

巫术的思想基础，是对超自然的神秘力量的崇拜。它的实质是企图通过某种手段和方式感应神灵，或者制服、支配各种自然和超自然的力量。道教的道术，虽然经过许多人为的加工而更加系统化了，但在试图与神仙相感通、役使鬼神去克服困难、支配那些外在于自己、围绕着自己的自然的和其他的异己力量方面，与巫术并无根本上的不同。

道教形成之后，历代都有请道士祈雨的记载。史书上载的著名道士，不少都有“祈雨有验”一项事迹。本来，祷雨在上古时候就是习以为常的事。道教成立以前祷雨是民间巫术的一部分，后来，成为道教和佛教的重要职责。一般说来，即使道教成立之后，民间的祷雨巫术还是照常进行的，史书累见记载。但道教徒的祷雨则有较为严格的斋醮仪式，与民间巫术的区别相当明显，道教徒力图用系统的道术去改造民间巫术也是清楚的。经过长期的“论证”和实验，道教的法术确实在祷雨之类的活动中取得支配地位。

祷雨当然有碰巧而成功的，也有毫无“灵验”的。清代有记载：“康熙四十二年，苏郡大旱。中丞宋公率属赴元妙观，延法师胡怀德果建坛祈雨。入观时，法师见抚，长揖不拜。抚大恚，笑曰：‘如此大法师，

定能祈得甘霖。’如不验以责胡也。胡情急，请用月孛法。是日半夜，星月皎洁，观者如堵。胡登坛，裸妇人，而仗剑指其私处，书符念咒。霎时，云行雨施，雷电交作。”①这个法师算是有造化，被一场大雨救了命，还被赐以“法有师承”的匾，但在实际上，恐怕还是求不到雨的多。只是，既然求到了雨，便作为一种神迹传布开来，文人学士认真地予以笔录。求不到呢？只算扯谈。不过也有一些求雨不验的被作为笑料记载下来：“丙子岁，松江抗旱，闻方士沈雷伯道术高妙，府官遣吏赍香币过嘉兴，迎请以来。骄傲之甚，以为雨可立至，结坛仙鹤观，行月孛法，下铁筒于湖泖潭井，曰取蛇燕焚之，了无应验。羞赧。宵遁。”②这与前引资料都是行月孛法，都不过是妖邪之法，但结果大相径庭。

祈祷一类事原本就是一种迷信。但封建时代的求雨是一件大事。中国是一个农业国，风调雨顺是收成的重要保证，久旱不雨，是对农业的极大威胁。所以，祈雨甚至成为从中央到地方各级政府的重要职责，著为“故例”。

与求雨类似的一项法术是所谓斩蛟。有名的斩蛟传说，是关于许真君的故事。许真君是晋时的一个著名道士，江南的许多地方都有他“斩蛟”的遗迹。王士禛《广志绎》载：

① 清·顾公燮《丹午笔记》。

② 陶宗仪·《南村辍耕录》卷二十七。

“铁柱宫乃旌阳许真君锁蛟处也。旌阳弃官归豫章，视其地为浮洲，蛟螭所出，乃以神术觅蛟精于太守宫中诛逐之，入此井中，铸铁为柱，下施八索，钩锁地脉，以屏水妖。誓曰：‘铁柱系红舟，万年永不休，后有兴谋者，终身不到头。’又曰：‘天下大乱，此处无忧，天下大旱，此处薄收。’其井水黑色，深莫测，与江水相消长。余以四月过之，泥淖涨与地平。真人又谓，赣江百怪丛居，虑为后害，复铸铁柱二十，在子城南亦以铁索縻之，永镇蛟蜃。”

但同书又指出：“江右所称蛟迹非一。”许多县都有所谓许真君斩蛟、镇蛟处。

除许旌阳外，也有传说别的著名道士斩蛟、锁孽龙之类的。如刘献廷《广阳杂记·卷一》载：“永历（明永历帝）之走安龙……行在所有古井，压以巨石，上书符篆。（孙）可望询之土人，云井有孽龙，昔张三丰锁之于此，不可开也。”

被斩的蛟究竟是什么？从斩蛟事迹多集中在江西这点看，倒提供了线索。据清代人说：“江西山水之区多产蛟，蛟出，山必裂，水必暴涌。蛟乘水而下，必有浮菹拥之，蛟昂首其上，近水居民闻蛟出，多往观之，或投香纸，或投红绡，若为之庆贺者然。云蛟状大率似龙，但蛟能害及人畜，龙则不然。龙能飞，且变化不测，蛟则不能也。”^①据此而言，可

能是大蛇之类动物，但更重要的是与洪水相联系，可能就是地下水的喷发。凡江南久雨，山上地下水达到饱和状态，表层的泥土往往如泥石流般地崩塌下来，较深层的地下水便从石头缝隙间里喷涌而出，水柱冲天，随之该处土石陷塌，有时形成深洞。这种情形，就是所谓“起蛟”。笔者在皖南山区亲眼见过几个“起蛟”后的遗址，除了陷下的土坑之外，没有发现什么神异的地方。古人对山洪暴发的成因不清楚，遂有蛟龙之说。

祈雨、斩蛟都是抗御自然灾害，围绕生产和生活展开的道术或者巫术，施行的范围相当广。冬天祈雪、久雨求晴，以及御风灾、退洪水等等。这些活动，有民间自发，也有官府出面的。

除上述抗御自然灾害的道术外，民间还盛行着以保护人自身为主的方术，有疗疾疫、延生、送死、超度亡灵等。

文化落后的古代，尤其是广大的农村，人们常为疾病的困扰所苦。道教中有些人能够开单方助人治病，是应当褒扬的。但作法驱鬼、符咒治病的做法，则无非是装神弄鬼的把戏，不可取法。

以符水治病，早在东汉张角就运用过，后世延袭不替，直至近代，张天师画符驱鬼、符咒治病仍有市场。与此相似的是祈祷延生，还有《北斗延生经》。三国时，吕蒙病危，孙权就请道士打醮向北斗

① 明·陆容《菽园书记》卷十五。

乞命。除了这种危急时刻外，一般人上了年纪就请道士打延生醮的也很普遍。

治病之外，又有所谓催生符。《阅微草堂笔记》曰：“正乙真人，能作催生符，人家多有之。”但作者纪晓岚对它极为怀疑，颇有微词。但他又认为：“然赵鹿泉前辈有一符，传自明代，曰高行真人精炼刚气之所画也。试之，其验如响。鹿泉外妄语者，是则吾无以测之矣。”道教的符箓迷信早已深入社会各阶层，个别脑子清醒的人要想廓清，是不可能的，怀疑者也只是将信将疑。

这类驱邪捉怪、祈祷解祟的方术，越是在人穷愁潦倒、走投无路时，越有市场。《红楼梦》第一百零二回描写请法师作法。先是在省亲正殿上设坛场，上供三清圣像，旁设二十八宿并马、赵、温、周四大将，下排三十六天将图像。香花灯烛设满一堂，钟鼓法器排两边，插着五方旗号。在“召将”的榜上大书“太乙混元上清三境灵宝符录演教大法师行文敕令本境诸神到坛听用”。“三位法师，一位手提宝剑拿着法水，一位捧着七星皂旗，一位举着桃木打妖鞭，立在坛前。只听法器一停，上头令牌三下，口中念念有词，那五方旗便团团散布。法师下坛。叫本家领着到各处楼阁殿亭房廊屋舍山崖水畔洒了法水，将剑指画了一回，回来连击牌令，将七星旗祭起，众道士将旗幡一聚，接着打怪鞭望空打了三下。”算是收尽了妖怪。“那些下人只知妖怪被擒，疑心去了，便大惊小怪，往后果然没人提起了。贾珍等病愈复原，都

道法师神力”。还是一个小子戳穿了西洋镜：“头里那些响动我也不知道，就是跟着大老爷进园这一日，明明是个大公鸡飞过去了，拴儿吓离了眼，说得活象。我们都替他圆了个慌，大老爷就认真起来。倒瞧了个很热闹的坛场。”这段描写绘声绘色，简直是一段录像。人们前后的心理变化，状写得恰如其分。

凡此种种，都寄托在两个相关的观念上：天灾疾疫都是由鬼神或妖怪作祟；道士有遣神将、拘鬼怪的能力。当然两者全部虚幻不实。

除了上述各事外，道教与民俗发生紧密关系的是趋生拔厄斋醮。这类斋醮当然以对地狱、阴间的信仰为前提。在佛教传入中国以前，中国原有幽都冥土的传说。汉代出现了泰山治鬼之说。魏晋人说“泰山一曰天孙，言为天地孙也，主召人魂魄”，^①似乎地府在泰山。道教后来又有“酆都”之说，“酆都大帝”赫然居于《真灵位业图》中，治鬼之所于是从东岳搬到北方。以后，道教中的阴间地府的构想又添入了佛教的阎罗王等，更加系统化了。这种阴曹地府的幻想，在民间有极大的影响，所以在丧葬中往往添入僧道诵经设醮，以求死者灵魂早日超度，不要陷在地狱中受苦。道教也自称能够与阴间相沟通，可以通过种种仪式请求救拔陷于地狱中的鬼魂。有些斋醮仪式就是专为此而制定的，如《九幽脱厄科仪》即是其中之一。

① 晋·张华《博物志》卷一。

道教与丧葬礼仪发生关系由来已久。从地下文物看，曾发现南朝墓券门口壁画上画有持炉、散花的飞仙。下部左右边各画一守门人，手持宝剑，头戴冠巾。大约是阳间的门神被请到了阴间。显然是受了道教的影响。在墓葬中也有模仿道教章奏符书以为魔胜的。至于打醮，民间相沿已久，宋代曾有禁令，但并不生效，据说，“开宝三年十月甲午，招开封府禁止士庶之家丧葬不得用僧道威仪前引。太平兴国六年，又禁丧葬不得用乐，庶人不得用方相魃头。今犯此禁者，所在皆是也。祖宗于移风易俗留意如此，惜乎州县间不能举行之也。”^①后世丧祭用道士或僧人几乎成了定制。中国的老百姓是崇拜多神的，求神颇有实用的意味，谈不上对那种宗教有特别虔诚的心愿。所以一般民众丧事是请僧还是请道，并无一定之规。也有僧道同请的。僧道也适应这种情形，治丧所诵经文也有不拘一家的。《广阳杂记》载：“楚中佛事，钹鼓之外，加以铜锣。哀雅梵音之中，忽闻此声，令人惊悸。问其所诵经卷，则《普门品》暨《三官经》也。呜呼！彼三官者，乃五斗米贼所设之教，顾有经焉，此地且与普门并驾而驰矣。”一般民众对僧道的区别并不顶真可见一斑。

除了直接由道士主持的禳灾却病的法事外，士大夫和一般民众去道教神庙中祈梦，求签，求子的，也很普遍。

^① 宋·王楙《燕翼诒谋录》。

祈梦起源很早。佛道二教普及以后，信从的人开始主动到佛寺道观以及一般民间祠庙主动祈求神示梦境。一般去祈梦的，对于梦境的“启示”是十分注意解释的。有的多方猜度，有的在事后凑一些现象以附和梦境，但一般是尽量按神示的要求去做的。如：“李知几少时，祈梦于梓潼神，是夕，梦至成都天宁观，有道士指织女机石曰：‘以是为名字，则及第矣！’李遂改名石，字知几。是举过省。”^①

当然，要祈梦一般都是遇有疑难甚至凶险的。据说祈祷来的梦境是极灵验的。这里且看两则记载：“东川王何撰未遇时，祈梦于京师吕祖庙，梦神导至一处，无门可出。神曰：‘吾为汝特辟一门。’门辟，突遇一青面神如世所画魁星者，觉而异之。后以癸巳岁恩科竟得大魁。”^②“严学思，高明县平步村人。弱冠补博士弟子，意气傲岸，谓掇科第如拾芥，而久困棘闱，年将四十，始举于乡。又复自负，谓南宫之捷，转瞬可俟，仍下第归。由此惘惘若失，卜筮之询，殆无虚晷。或言：‘我村洪圣庙，其神甚灵，盍往祈焉？’学思即携袱被夜宿殿庑，恍惚梦神告曰：‘汝欲成名，须俟麦而炫，乃同榜耳。’”^③后来据说是应验了。旧时文人学士的科举成败关系到一生荣辱。困顿场屋的时候，自己既无法决断，那么将命运交

① 宋·陆游《老学庵笔记》卷一。

② 清·龚炜·《巢林笔谈》。

③ 清·钮琇·《觚觔》卷八。

给神灵，企求神的庇护和指点，是很自然的。对禄位的迷恋和对神的迷信是紧裹在一起的。

宋何薳记的一则逸事也很典型。北宋儒林郎吴观成在代富阳县令时，适值方腊起义。“官军不能拒，吴有去官意，而素奉北方真武香火，即诚祷乞梦，以决去留。”^①他根据神示留任，但后来弄得“除名，编置邻郡”。但这个下场也算符了“富阳县令第一将”的神启。

翻一下宋、元、明、清的笔记小说和稗官野史，祈梦在在皆是，何况，记的都是士大夫的事，可见在民间的更多。祈梦向前发展，就塑造出专司托梦的“梦神”。

对梦的迷信及其解释由来已久，可以追溯到原始时代。古代典籍中有不少记载。周文王梦“非熊”而得姜尚辅助，赵简子梦上天预兆着赵国的兴起，是著名的梦例。《楚辞》、《山海经》中都提到后启梦见飞到天帝那儿，授得“九歌”而归的神话。可见，古人对梦是极为重视的，认为梦境是一种预兆，或者是某种启示，或者是显现某一趋势。也有人认为，在梦中，精神离开了肉体，便能够和神灵往来，或者到达神灵世界。所以古人多有请人圆梦的。圆梦是巫师的职责之一，楚辞《招魂》的巫阳就自称“掌梦”。这些都是后世祈梦的思想渊源。不过，圆梦可说是对梦境的消极应付，祈梦可是主动的探求了。但这

① 宋·何薳《春渚记闻》卷二。

种探求是以对梦的迷信为基础的，又以对道教或其他宗教的神的崇拜为前提。从祈梦的出现，我们可以看到道教对民间信仰习俗的指导、支配作用。到道教神庙中去祈梦的人大多数不是真正的道教徒，所以将祈梦视为民间习俗亦无不可，而将它看作简易巫术，恐怕也没有什么不妥当。

祈梦之外还有求签。求签也不限于道观，佛教的观音堂也是人们常去求签的地方。不过，去道观求签的人更多一些，吕祖祠、关帝庙、城隍庙、天后宫都是笃信神启的人常去的地方。

神签什么时候出现的已不容易查考，最迟当在唐末五代。五代时，“卢多逊相生曹南，方幼，其父携就云阳道观。小学时与群儿诵书，废坛上有古签一筒，竞为袖取为戏。时多逊尚未识字，得一签，归示其父，词曰：‘身出中书堂，须因天水白。登仙五十二，终为蓬海客。’父见颇喜，以为吉讖，留签于家。迨后作相，及其败也，始因遣堂吏赵白阴与秦王廷美连谋，事暴，遂南竄，年五十二，卒于朱崖。签中之语，一字不差。”^①签的出现，必定在五代之前，因为卢多逊抽的已是“废坛上古签”。求签原是民间信仰的一种形式，诉诸信仰的东西，是无法用理性去推断的。凡求神启的人，一般是遇到重大疑难无法解决，或者人们觉得凭自己的理性已经无法处理疑难险阻的时候。要是理性仍处于主宰的位置，

① 宋·释文莹《玉壶清话》卷三。

那么迷信也就没有市场了。南宋陆游的自述：“西山十二真君各有诗，多训戒语，后人取为签，以占吉凶，极验。射洪陆使君庙以杜子美诗为签，亦验。予在蜀，以淳熙戊戌春被召，临行，遣僧则华往求签。得遣兴诗曰：‘昔者庞德公，未曾入州府。襄阳耆旧间，处士节独苦。岂无济时策，终竟畏网罟。林茂鸟自归，水深鱼知聚。举与隐鹿门，刘表焉得取？’予读之惕然。顾迫贫从仕，又十有二年，负神之教多矣。”^①陆游面对当时现实，“王师北定中原”是遥遥无期了，个人的仕宦也不得意，所以求签以决去就。但他终于没有按照神示去退隐。象陆游这样有见识的人求签也在所难免，那么生活在社会下层的一般民众，更容易去祈求神的指点。

关于求签还有一些专著，《签易》就是其中的一种。古人记下了不少求签应验的逸闻，但很少对签本身进行研究。容肇祖先生为研究《周易》的卜筮，曾去各祠庙收得签书十八种，计有关帝庙、都城隍、土地、灶神、华佗、康公、上帝、三界圣帝、吕祖、医灵大帝、东岳大帝、天后、财帛星君、观音等签。^②从求签的神庙来看，道教系统的居于主导地位，这大约是由于不少民间信仰并入了道教。从内容看有隐喻、诗句、注解，预测吉凶祸福。

道教在民间的影响比道教徒的范围广泛得多。

① 宋·陆游《老学庵笔记》卷上。

② 《占卜的源流》，《古史辨》第三册。

即使汉族，真正信仰道教的仍然不多，但对道教神的恭而敬之，对相关的道术信之奉之的又相当普遍。原因在于，道教与民间的神祈和巫术紧密关联，而一般民众对道术、巫术，道士、方士，并不严格区分。道教神仙和法术成为民间信仰的简便途径。道教借助民俗得以普及、壮大，但道教的宗教水准却被降低了。

第三节 岁时风俗中的道教印记

民间年年有固定日期的各种民俗活动，我们称之为岁时风俗。岁时风俗主要包括时令节日、信仰节日。时令节日与自然条件的变化有关的，不过本质上仍然是人们的社会生活的产物，过节的本身是一种文化活动，节日被赋予一定的文化、观念的意义，有的还有相当深厚的文化背景。信仰节日的形成往往经过了上百年以至千年的岁月。围绕这些节日的活动，构成岁时风俗的重要内容。考察岁时风俗这一文化现象时，可以发现道教打下的印记。

道教影响岁时风俗的一个重要的形式，是对时令节日作出自己的解释，使之增添神仙的内容。

道教有“三官”，三官各有生辰，称为三元节。三元节分配在正月十五、七月十五、十月十五。这在梁以前还没有出现，宗懔的《荆楚岁时记》还称“正月一日是三元之日也”，而“七月十五，僧尼道俗，悉营盆供诸仙”，是佛道二教的共同节日。赵翼《陔余

· 丛考》卷三十五：“其以正月、七月、十月之望为三元日，则自元魏始”，那是梁末以后的事。唐代三元节正式定型。《唐六典》卷四载：“三元斋：正月十五日天官为上元，七月十五日地官为中元，十月十五日水官为下元，皆洁身自忏愆罪焉”。三元斋就是三元节。这三个节，上元与元宵节结合，所以热闹异常，元宵有了“天官赐福”的口彩，所以更增添狂欢气氛。^①一般民众于“忏愆罪”并不相干。七月十五日在传统中是著名的鬼节。有人以为它的受人重视是因为佛教的盂兰盆会。其实，佛教将盂兰盆会定在七月十五日恐怕也是入乡随俗。七月十五日在南方是早稻收割之后，即丰收之时，多少是一个庆典，将新米典请祖先尝新，向亡灵致自己孝敬之意。孟元老《东京梦华录》说：“中元前一日，即买练叶，享祀时铺衬桌面，又买麻谷窠儿，亦是系在桌子脚上，乃告祖先秋成之意。”《武林旧事》的记载也说明了这点：“七月十五日，道家谓之‘中元节’。各有斋醮等会，僧寺则于此日作盂兰盆斋，而人家亦以此日祀先。例用新米、新酱、冥衣、时果、綵段、面菜，而茹素者凡十八九，屠门为之罢市焉。”所以七月十五日的活动是与民间的“秋成”联系在一起的。佛道二教选择此时设立鬼节只不过将民间的时令节日涂上

① 宋·朱弁《曲洧旧闻钞》说上元张灯系“袭汉武帝祠太乙自昏至明故事”，似乎一开始就与方术有关。不过此说不一定可靠。元宵的活动开始可能与道教无关，上元的含义是后来加上去的。

了自己的色彩。但有了道教和佛教的渲染，七月十五日的鬼节气氛竟至深入民心了。十月十五日的下元节，因为没有前两个节日的那种民俗意义，民众对它的重视就差远了。

在时令节日上加入道教含义的，最明显的是年末岁首的那段时间。旧历过年即春节，是中国民间最盛大的节日，每年腊月至翌年正月，在近两个月的时间内，时令、喜庆、祭祀、娱乐、饮食等一应活动，集中地体现着中国民间风俗、文化的特点。在这个传统节日里，道教渗透得很厉害。从宋人的记载看，那些风俗大多沿袭到清末以至民国，有些沿袭至今。“二十四日交年，都人至夜请僧道看经，备酒果送神，烧合家替代钱纸，贴灶马于灶上，以酒糟涂抹灶门，谓之‘照虚耗’。……近岁节，市井皆印卖门神、钟馗、桃板、桃符、及财门纸驴、回头鹿马、天行贴子。卖乾茄瓠、马牙菜、胶牙饴之类，以备除夜之用。自入此月，即有贫者三数人为一伙，装妇人鬼，敲锣击鼓，巡门乞钱，俗呼为‘打夜胡’，亦驱祟之道也。”①

这里有几项民间奉行最普遍的风俗，第一是对灶神的崇拜。灶神在道教中是“最基层”的神了，而它的起源却远在道教形成之先，但说灶神每年腊月二十四日要上天庭报告这一家人的行事善恶，然后玉帝根据报告赐福予灾，这是道教的创造无疑。因

① 孟元老：《东京梦华录》。

为已经有系统化了的神仙谱系了。旧时家家户户都得给灶神安排一个小小的殿堂——一般在厨房中朝北或朝东处设立灶龕，龕中贴灶王爷的神像。这神像，有他孤身一人的，也有并排画着灶奶奶的，在灶王爷升天的前夕，要恭恭敬敬地祭送。祭品中有一样是不能少的，就是胶牙饧。据民间传说，请灶王爷吃胶牙饧，是为了将它的牙齿粘住，使得他在玉帝面前无法讲这一家人的坏话。宋人给他的宫殿抹酒糟以“醉司命”，大约也是同一用意。这真是和他老人家开了一个玩笑。不过如果他能被这种小聪明糊弄住还有什么神通可言，这点大家可没想到过。神是人造的，人总是将自己的感情、习惯赋予神，不知不觉中竟忘了它的“神性”。灶神于除夕从天庭返回，又得举行迎接仪式。这迎送灶神（即辞灶或接灶）的风俗，在中国无分南北都沿袭着，在中国农村至今可见。

第二个是所谓“打野胡”。这是由古代的“大傩”流变而来，是驱除邪鬼的一种巫术。不过，作为皇室官府的典礼，比较正规。南宋时，“禁中除夜呈大驱傩仪，并系皇城司诸班直，戴面具，著绣花画杂色衣装，手执金枪、银钺、画木刀剑、五色龙凤、五色旗帜，以教乐所伶工装将军、符使、判官、钟馗、六丁、六甲、神兵、五方鬼使、灶君、土地、门户神尉等神，自禁中动鼓吹，驱祟出东华门外转龙池湾，谓之‘埋祟’而散。”^①这显然是充分利用了道教

① 《梦梁录》。

(主要是符箓派)驱邪捉鬼的“特长”，所以道教中大多数归“天师”调动、役使的“神”都出动了。“打夜胡”是民间自发组织的，其实是“讨利市”，即借机弄几个钱罢了。此类活动也沿袭至近代，解放后才逐步止歇。

第三个是贴门神，桃符和钟馗。门神、桃符起源很早，至迟在东汉。《风俗通义》载：“谨按黄帝书：‘上古之时，有神荼与郁垒昆弟二人，性能执鬼。度朔山上有桃树，二人于树下简阅百鬼，无道理妄为人祸害，神荼与郁垒缚以苇索，执以食虎’。于是县官常以腊除夕饰桃人，垂苇茭，画虎于门，皆追效于前事，冀以御凶也。”王充《论衡·订鬼》也有类似的说法。道教形成之后，神荼、郁垒也进入神仙系统。唐以后，门神变成了秦叔宝、尉迟恭。传说唐太宗李世民患病，听到鬼魅呼号，大惧，秦琼与尉迟恭穿着戎装在门外守了一夜，结果平安无事。于是将这二员猛将的画像悬挂在宫门的左右，据说也很奏效。以后就变成民间的门神。至于钟馗与崇道极盛的唐玄宗有关。沈括《补笔谈》：“禁中旧有吴道子画钟馗，其卷首有唐人题曰：‘明皇开元，讲武骊山，还宫痼作，将逾月。忽一夕梦二鬼，一大一小，其小者，衣绛犊鼻，履一足，跣一足，窃太真紫香囊及上玉笛，逸殿而奔；其大者，戴帽，衣蓝裳，袒二臂，鞞双足，捉其小者，剜目而啖之。上问大鬼曰：‘尔何人？’奏云：‘臣钟馗氏，即武举不捷之士也，誓与陛下除天下之妖孽。’梦觉，痼苦顿瘳

而体益壮，乃诏画工吴道子告以梦曰：‘试为朕如梦图之。’道子奉旨，恍若有睹，立笔图讫以进。上大悦，批告天下，于岁暮图钟馗像，以祛邪鬼，熙宁五年，上令画工揭前板，印赐两府辅臣各一本。观此题记，似始于开元时。”也有人说钟馗是终葵之转，终葵切音为“椎”等等，而且南北朝时也已有以“钟馗”为名的。其实关系不大，他能够进入家家户户是因为他是捉鬼的健将。以后，挂钟馗像于端午，参与到端午的避邪风俗中去了。

除上面这些之外，新年伊始，要迎接财神。财神不是中国特有的神。但民间祭祀的赵公元帅，倒是中国的产物。据说他是玉皇亲封的“正一玄坛元帅”，原是张道陵炼丹时的守护神。他的神通很大，能驱雷役电、除瘟祛灾，不过他主要能使人买卖得利，招财进宝。这位黑脸虬髯、手执铁鞭的黑虎玄坛，骑在虎背上神气得很，不仅安坐神庙，而且高踞人家的厅堂，享受主人的独家香火。年初二接、祭财神是年节中少不了的一项，希望神仙保佑发财。

总而言之，围绕旧历的送岁迎新，民间风俗几乎都掺有道教的内容，有的在一定程度上还成了这些风俗的中心内容。

有些节日虽然没有明显的道教含义，但因受道教的神仙谱系和传说的影响，增加了一些美丽的传说。如七夕。七月七日有“乞巧”的风俗，《西京杂记》有记载，后来有了新的含义。《荆楚岁时记》说：

“七月七日世谓织女牵牛聚会之日，是夕陈瓜果于庭中，以乞巧。”这织女配牵牛的故事，亦见于道教的神仙故事中。陈元靓《岁时广记》卷二十六引《齐谐记》：“桂阳成武丁有仙道，常在人间。忽谓其弟曰：‘七月七日织女渡河，诸仙悉还宫。吾向已被召，不得暂停，与尔别矣。后三千年当复还。’弟问曰：‘织女何事渡河？兄何当还？’答曰：‘织女暂诣牵牛，一去后三千年当还。’明旦果失武丁所在。世人至今犹云：‘七月七日织女嫁牵牛。’所以在七夕，增加了搭仙楼、仙桥的内容。”

上述种种岁时风俗都是民间原有的，然后道教参与进去，所以能长传不替。有时道教徒为了突出自己的信仰，与传统岁时节日拧着干，结果以恢复传统节日告终。如北宋王楙曾说：“北俗，遇月三、七日不食酒肉，盖重道教之故，而七夕改用六日。太平兴国三年七月乙酉，诏曰：‘七夕佳辰，近代都用六日，宜以七日为七夕，颁行天下。’盖方其改用六日之时，始于朝廷，故厘正之，自朝廷始。”七夕用六，不免别扭，所以是长不了的。

除了对原有时令节日的影响之外，道教神仙生日的庆典活动，以及神道（对民间有影响的主要为城隍）出巡之类的仪式，在民间的宗教节日中占有重要地位。

道教中有些常年节日，只限于教徒本身的信仰，在社会上影响不大。还有些帝王为崇道而生造出来的节日，也很快消歇。如宋洪迈说：“大中祥符之

世，谀佞之臣，造为司命天尊下降及天书等事，于是降圣、天庆、天祺、天贶诸节并兴。始时京师官观每节斋醮七日，旋减为三日、一日，后不复讲。百官朝谒之礼亦罢。今中都未尝举行，亦无休假，独外郡必诣天庆观朝拜，遂休务，至有前后各一日。此为敬事司命过于上帝矣，其当寝明甚，惜无人能建白者。”后来连“无人建白”的感慨也用不着了，因为连这些痕迹后来也被历史的长河洗净。不过，也有一些沿袭不衰，而且影响远远超出宫观之外，变成群众共同参加的活动，被视作民间风俗的一部分。

道教中神仙众多，所以他们“生日”的数量十分可观，稍大的道观奉行的庆典有几十个之多。如道教教主与尊神的诞辰，老君（农历二十五日）、玉皇（元月初九）、东岳大帝（三月二十八日）、土地（二月初二）、灶君（八月初三日）、火神（六月二十三日）、雷神（六月二十四日）、财神（三月十五日）、二郎神、梓潼帝君（二月初三日），以及前面说过的三官生辰等等。还有传说中的得道仙翁或某些道派的祖师的诞辰，如吕洞宾（四月十四日）、邱长春诞辰。凡这些日子，道教宫观要举行一定的庆典，邻近有关各宫观神庙的群众也会一同参加迎神报赛的活动。受这些节日的影响，民间还会形成一定的避忌、禳解的习俗。

下面举数例。

元明之后民间信仰极盛的一个神仙是吕洞宾。民间信仰最普遍的神仙恐怕要算八仙，八仙中吕洞

宾的传说最多,清代有人说他是神仙中最走红运者。所以他的生日道教宫观与民间的庆祝活动都很隆重。即以吴地而论:“(四月)十四日为吕仙诞。俗称‘神仙生日’。”是日“官为致祭于福济观。观中修崇醮会,香客骈集。相传仙人化为褴褛乞丐,混迹观中而居,人之有奇疾者,至日烧香,往往获瘳,谓仙人怜其诚而救度也。谓之‘乩神仙’。”①乩,音轧。现在吴语中犹常用“轧闹猛”一词,意为凑热闹挤热闹。“乩神仙,”即是于神仙诞日去凑热闹。由此可见其庆典的盛况及与一般民众的关系。这是南方的情形。北方大抵相似。因为旧时北宋“京师神圣重纯阳,吕祖祠间好道场”,“香火最盛,祭祷殆无虚日。”②他的生日自然别有一番热闹了。

当然,就道教本身而论,老君诞辰和玉皇诞辰是更为隆重的庆典。这类庆典比起吕祖生辰之类的活动,延续的历史更为绵久。

老君诞辰,自唐以来就极受重视。南宋都城杭州“天庆观递年设老君诞会,燃万盏华灯,供圣修斋,为民祈福。士庶拈香瞻仰,往来无数。”③老君是道教教主,三清的地位原在玉皇之上。④不过,民

① 清·顾禄:《清嘉录》卷四。

② 《北平风俗类徵·祠祀及禁忌》。

③ 吴自牧:《梦粱录》卷一。

④ 道教最高的神是三清,其下为“四御”,即四位天帝。玉皇居四御之首,余三位为:中天紫微北极大帝、勾陈上官天皇大帝、土皇地祇。

间更重视玉皇。他的“诞辰”和“下巡”的日子，不仅道观有极盛大的斋醮科仪，民间也有祭祀活动。宋代逢此日有道观的斋醮，民众去玉皇殿烧香，且“建会”举行报赛酬神的活动，以后沿袭不替。据《昆新合志》载：“上月初九日为天诞（按：即玉皇诞辰），清真观道侣架阁于庭，设醮祀玉帝，俗名‘斋天’，观者如堵。”由此可见，道观中的这一天的热闹非凡，而且民间对玉皇诞辰的庆典有“斋天”的俗称，这一活动已成为民间风俗中的一部分，所以顾禄撰《清嘉录》记述吴地风俗将正月“斋天”专列一条。又因道教典籍有“十二月二十五日，玉皇、三清巡视诸天，定来年祸福”的说法，所以，每逢这天民间有持清斋设香案“接玉皇”的风俗。

除老君、玉皇外，在民间影响较大的神还有东岳太帝。他的“诞辰”庆典活动，在民间同样很受重视。因为在道教中他是执掌生死的尊神，十殿阎王还在他的管辖之下。就这一点说，其地位有似佛教中的地藏王。所以他的诞辰（三月二十八日）便非同一般，无分南北都有一番盛况。以北京而言，“三月二十八日，燕京祭岳庙。民间集众为香会，有为首者掌之，盛设鼓乐、旂幡，戴甲马，群迎神以往。”^①江南也同样如此。昆山一带于这一日“各乡赛会”，“男妇游观若狂。”至于苏州玄妙观的东岳殿，平时就“祈恩还愿，终岁络绎”，到了他生日这一天，更是

① 沈榜《宛署杂记》。

盛况空前。东岳庙还有一个特点，就是祠宇（所谓行宫）设置极为普遍，“虽村隅僻址，多有其祠宇。”^①参与这一项活动的乡村民众居多，所以有些地方对此日的进香有“草鞋香”的俗称。所以那种在他诞日赛会、张灯、乃至“百戏竞陈，游观若狂”的情形显然不限于一时一地，而是旧时广泛流行于民间的、千年不替的习俗。

道教影响中国岁时风俗的一项重要内容，是所奉神祇的“出巡”，其中尤以城隍“出巡”最为常见。据前面所述，城隍是唐宋以后逐步树立起权威的，它们是封建神权的“府县级”的代表，是阴间的“父母官”，因而与民众的生活有着比玉皇、老君等更为直接的“关系”。一般说来，遇他“出巡”的日子，都有隆重的礼仪。一般城隍神像坐花轿，由人抬着巡行街市，并有装扮的全副执事在前鸣锣开道，旂鼓前驱。烧香的、围观的总是填街塞巷，大多数地方还张灯彩、搭台阁、舞狮子并通宵演戏以娱神。有些地方还与该地的其他习俗结合起来。如广西蒙山有所谓“夺炮”的习俗，即抢夺落下的花炮以为吉祥。这是民间避忌讨吉习俗与道教神仙系统结合的一种方式。浙江龙游县于城隍出巡时有“会娘舅”的习俗。龙游灵山、桥下等地原有徐偃王庙，韩愈曾为灵山庙撰碑，可见由来十分久远。城隍神据说是明初战将康茂才，与徐偃王的时代相差几二千年。但民间却让

① 清·顾禄：《清嘉录》卷一。

他们攀亲，使城隍认徐偃王做娘舅，城隍出巡前先要去“会娘舅”。届时城隍坐六仪大轿，前有香亭、五猖鬼、白马开道，后有“十番锣鼓”及“台阁”（为酬神而扮演的整台戏剧人物）跟随，气派非凡。它能引来无数群众围观，是可以想象的。这是原有的民间神祀与道教神仙系统相结合形成的习俗。诸如此类，还可举出许多。它们都说明，对道教神仙的信仰习俗，在民间是与原有的种种风俗联系着的，原有的不系统的民间信仰避忌等习俗，往往附加到道教的祭祀系统中去，从而形成该地的岁时风俗的一部分。

综上所述，可见神仙生日的庆典及城隍出巡之类的活动，并不限于道教徒，而是具有广泛的群众性的，它往往对某些地域的人民生活发生影响。当然，它与前面讲及时的令节日还有不同。时令节日，一般具有全民性，地无分南北，在汉族人聚居的地区，是共同举行的，不同的只有具体做法。敷在它们身上的道教成分在相当长的时代里也是得到群众公认或默认的，虽然大家不一定了解其来龙去脉。神仙诞辰之类的活动则大抵以道教宫观神庙为中心，参加者主要限于周围群众，因此有较明显的地域性的特点。各地所奉的神仙、报赛的形式等等，差异很大。但它与因水旱疾疫而起的祷祀活动还有不同。从参加者来看，神仙生日之类活动除少数信徒外，多数人不过是“乩神仙”凑热闹而已，去烧香的，也无非是祷求平安。从时日的安排来看，神仙生日有每

年一度的固定的日期，与求雨之类活动的无固定日期不同，得视年成好坏而定，可说是一种“急来抱佛脚”的迷信活动。所以神仙生日、城隍出巡之类，是民间的常年性的活动，具有民间宗教节日的性质，仍可将之归入岁时风俗。

上述习俗，现在绝大多数成了历史的陈迹。城隍出巡之类的活动，民国时期就逐步销歇。其他一些活动，解放后也渐渐停止，即或举行，通常也限于道观的范围，不再有那么广泛的群众参加，而主要由信教的群众参与，很难将之看成整个地区的民间风俗的一部分。

时令节日，神道生辰之类，为的是一岁生活的平安，所以具有庆祝的意味，因而多少带有娱神实际是自娱的色彩。因此，这些节日的设置往往强烈地影响到民间的娱乐习俗。

旧时，中国的娱乐活动除了宫廷和有钱有势人家的蓄养倡优之类以外，在都市中有商业性的演出，在广大农村，往往是与时令节日的庆祝以及迎神赛会结合在一起的。旧时民间的演戏，就与报赛娱神有十分密切的联系。董含《蓴乡赘笔》载：“枫泾镇为江浙连界，商贾丛积。每上巳赛神最盛，筑高台，邀梨园数部，歌舞达旦。”这种情形当然不仅枫泾一地为然。事实上，到本世纪初，中国农村中的大戏仍是社戏。而且，有些民间戏曲的原身就是专为酬神之用的。比如清代兴起的的地方戏曲“乱弹”，就与报赛有关。《扬州画舫录》中说：“若郡城演唱，皆重昆

腔，谓之堂戏。本地乱弹祇行之祷祀，谓之台戏。迨五月昆腔散班，乱弹不散，谓之火班。”显然，至少在扬州乱弹原专为祷祀祭神之用，后来才固定下来成为当地经常的戏曲演出。民间的杂耍、武术表演之类，也有类似情况。比如北京的过会，《燕京岁时记》说：“过会者，乃京师游手扮作开路，中幡杠箱，官儿，五虎棍，跨花鼓钹，高跷秧歌，什不闲，耍坛子，耍狮子之类，如遇城隍出巡及各庙会等，随地演唱，观者如堵。”《春明采风志》也有类似的记载：“过会：京乡游手，排演各当，行香走会，耗财买脸，匪豪民不能为此。虽系游戏，中有武功甚深者，强于博弈，不必甚禁之，亦与民同乐也。自妙峰山始，凡各庙宇，请则至。有中幡、花钹、挎鼓、杠箱、狮子、杠子、花砖、花坛、开路、五虎棍、少林棍、双石头、高脚秧歌、什不闲之类。杂耍馆中亦请，谓之打中台。”可见，人们参加祷神活动观赏文艺演出与到专门演出场地的观赏，并无大的区别。

总之，不少民间娱乐活动是附着在酬神报赛上的。

按中国汉族地区的酬神报赛，大抵由三部分对象构成。一种是佛教的佛、菩萨，第二种是道教神仙，第三种是民间供奉信仰的神祇。民间信仰的神祇不少并入了道教系统，如关帝、天妃乃至五显（五通）都是。因此道教尊神在民间祭祀中种类与数量显然占着优势，尽管就道观本身来说，远不及佛寺的普遍。试举一个例子。安徽泾县东乡旧时的赛会

有：三月十六玄坛会、四月初八五显会、六月初六会、六月初八牛王会、十月二十迎春会。玄坛系道教尊神，五显、牛王都并入道教系统，《道藏》中各有专“经”或灯仪。六月初六不识何会，但似是宋代的天貺节的遗事。天貺节久废，然而偏僻地方的仍有世代相沿的，浙江丽水近代犹重视六月六日的天貺节，泾县或者相同。当然也可能系当地民间神祀的节日。至于迎春会置于十月，显然系以冬至日为一岁之首，是否源出道教方术，尚未确考。清代李光庭记述昆山一带酬神庙会说：“其酬神演戏之日：南草庵四月初八，西大寺二月十九，关帝庙五月十三，文昌庙二月初三，火神庙正月二十九，娘娘庙四月十八，药王庙则在九月。”^①这儿说的大多数也是道教的庙会。民间的酬神报赛活动中道教极占优势，因此道教对民间娱乐风俗的影响是十分强烈的。

事实上，前面所述的神仙诞辰之类的活动，都不仅是宗教活动，而且是民间的综合性的娱乐活动。演戏、灯会、杂耍、武术表演以及灯会等等，往往集中在一起。李光庭述昆山娘娘庙（按：应属道教系统）庙会的盛况说：“其自各庄来者，自作把戏。惟张家庄之耍铁叉，打吵子鼓，及车辕轴之转悠悠为最。本街则胯鼓、钟幡、耍坛子、五虎棍，后添台阁、背阁、踏高跷。外来赶庙者，偶有女筋斗、绳戏、马罐、刀山等戏。阖街塞巷，举国若狂。”这儿

^① 清·李光庭：《乡言解颐》卷二。

简直是民间艺术、娱乐的展览了。这种综合性的文艺、娱乐表演，目的是酬神，而实际上自然是做给人看的。对于广大群众来说，乐于参加酬神报赛的活动，除了有所祈求外，十分重要的因素就是这样娱乐的吸引。甚至有时会为了娱乐而对酬神活动推波助澜。

各种迎神赛会，本意是娱神，属于信仰风俗的范畴。但在举行过程中，娱乐的成分逐步突出，甚至脱离了酬神而独立。张岱《陶庵梦忆》记载就很典型：“壬申七月，村村祷雨，日日扮潮神海鬼，余里中扮水浒，且曰画水浒者，龙眠松雪近章候，总不如施耐庵，但如其面勿黛，如其髭勿鬣，如其兜勿纸，如其刀杖勿树，如其传勿杜撰，勿弋阳腔，则十得八九矣，于是分头四出寻黑矮汉，寻稍长大汉，寻头陀，寻胖大和尚，寻茁壮妇人，寻姣长妇人，寻青面，寻歪头，寻赤发，寻美发，寻黑大汉，寻赤脸长须，大索城中，无则之郭之村之山僻之邻府州县，用重价聘之，得三十六人，梁山泊好汉，个个呵活，臻臻至至，人马称妮而行。观者兜截遮拦，直欲看杀卫玠。”那么这样刻意用心究竟为什么呢？其实张岱自己也弄不清。所以别人问他求雨跟扮水浒人物有什么关系时，他“俯首思之，果诞而无谓。”“徐应之曰，有之，天罡尽以宿太尉殿焉，用大牌六，书‘奉旨招安’者二，书‘风调雨顺’者一，‘盗息民安’者一，更大书‘及时雨’者二，前导之。”总算临机应变，扯上了一点儿“联系”。实际求雨而扮水

许，功夫全放在演员的挑选，扮相的神似上，与祷雨一事全不相干。娱乐原是与祭祀祷雨结合在一起的，是为祭祷服务的，然而这样做的结果是脱离了原先的信仰与祈求的目的本身，变成纯粹的娱乐。

这种娱乐从宗教、信仰习俗中独立出来的情形，有时甚至连行政命令也改变不了。王祜说：“国朝故事，三元张灯，太祖乾德五年正月甲辰，诏曰：‘上元张灯、旧止三夜，今朝廷无事，区宇乂安，方当年谷之丰登，宜纵士民之行乐，其令开封府更放十七、十八两夜灯。’后中元、下元废止张灯，但山阳，中元、下元酒务张灯卖酒，岂北方遗俗犹有存者耶。”这样片面突出娱乐的结果，都逐步与对具体神祠的信仰脱了钩，在神庙不存在之后，仍然年年按时举行，它的本来面目反而掩盖过去了。笔者在浙江、安徽、江苏等地看过不少“庙会”，主要内容是贸易交流，有时也有一些把戏曲艺之类的民间娱乐，但打听原来的“庙”，都早已不存在或改作学校之类。这原因就在信仰习俗随着时代的前进，不少已被遗弃，但娱乐活动却是每一时代的人都需要的。神仙退出了舞台，原来为讨他们欢心的娱乐活动却仍占着舞台。当然，它的实质也在改变。

为了演戏娱神的需要，在许多宫观神庙往往搭有戏台。当着酬神的活动结束后，此类戏台便供经常性的演戏活动之用，那么有关的宫、观、神庙就成了一个民间娱乐的中心。清代有位杨恩寿是一位戏迷。他留下的《坦园日记》中就有不少观戏的记

录。所述在长沙、郴州、衡阳观戏的地点有寿佛殿、多佛寺等佛教寺庙，但绝大多数是道教宫观或归入道教系统的民间神庙，计有：三元宫、万寿宫、财神殿、城隍庙、紫云宫、娘娘庙、天后宫、祝融宫、关帝庙、三圣殿、南岳行宫、雷祖殿等等。这一记述有一定代表性。中国历史上是自给自足的小农经济长期占统治地位的国家。由于商品经济不发达，带商业性的演出单位和演出场所是十分缺乏的。宫观寺庙的戏台便是演戏的重要物质条件，对于民间戏剧和娱乐活动所起的作用是不可忽视的。就这些戏台上演出的戏剧的内容来说，为酬神演出的不少，但平时的演出则大抵投时人所好，与宫观寺庙并不相干。近代以来，都市剧场逐步建立，但在农村则仍以神殿寺庙宫观为最经常的演出场所。直至以后，不少庙宇神像荡然无存，僧道庙祝云散，但它们的屋宇场地仍然成为该地公众集会和戏剧、杂技等演出之场地。由此可以想见，在旧时代，道教宫观神庙在物质条件方面对民间娱乐风俗的影响了。

第八章

道教在中国文化史上的地位

以上几章，我们考察了道教与中国文化相关联的几个侧面。尽管是浮光掠影式的，挂一漏万在所难免，但已涉足于广泛的领域，在二千多年的中国文化中，政治、道德、科学、文学、艺术、宗教、哲学，以及乡风民俗，到处都有道教的印迹。道教在中国文化的母体中发育滋长，不断地从母体中吸收营养，同时也不断地对母体施发着自己的影响。如果说，中国文化的传统是悠久的、稳固的，那么这种悠久与稳固的形成有道教的一份作用；如果说中国文化的民族色彩十分浓重，那么此中有道教参予涂抹的辛勤。因此，道教史是中国文化发展史中一个重要组成部分，道教在中国文化的结构形成和历史发展中，占有重要的地位。对道教文献不能仅从保留几部古书的角度去评价；对它的传统，也不能孤立地给予分析和评价。并且，对道教的研究，不能限于宗教的范围。

第一节 道教文献的历史价值

为了说明道教在中国传统文化中的地位，有必要介绍《道藏》和其他道教典籍。

《汉书·艺文志》方伎传著录神仙家著作，反映道教酝酿期方士们的著作概况。那些著作，后来都失传了。但其中相当一部分内容被后来的道教所吸收。

真正的道经，东汉始出现。《太平经》、《周易参同契》等就是其中较有影响的几部。到了晋代，道经的数目已相当可观。葛洪说：“道书之出于黄老者，盖少许耳。率多后世之好事者，各以所知见滋长，遂令篇卷至于山积。”^①在《遐览篇》又著录当时所见道经计六百七十卷，又有诸符五百卷，总共有一千二百卷之多。这些书目，葛洪说是他的老师郑隐收录的。郑隐还没有全部占有这类书，凡“不具得”的，“皆疏其名”。看来，当时的道经散失在私人手上，辑录很不容易，葛洪所载只是其中的一部分。

葛洪以后，造道经者愈多，但大抵各道派相互保密，道经散而不聚。直到南朝宋时的陆修静才开始辑录各道派的经书。这是得到帝王支持的。

陆修静受到宋明帝的器重，他自己也用心收集，结果辑了灵宝经文（洞玄）、三皇文（洞神）和上清经

^① 《抱朴子内篇·释滞》。

(洞真)，在此基础上总括三洞，撰《三洞经书目录》。这是最早的道经书目。

道藏正式辑集，是在唐玄宗时。开元年间，玄宗诏令发使搜访道经，纂修成藏，名为《三洞琼纲》，共有三千七百四十四卷。天宝七年又诏令传写以广流布，称为《开元道藏》。道藏的名称显然受到佛藏的影响。

《开元道藏》成后不久即发生了安史之乱，道藏经书被焚毁的自然不少。不过在肃宗、代宗年代，经过收集补充，《道藏》最多时达到七千卷。唐穆宗长庆之后，经书又逐渐减少。唐末战乱，道藏经焚毁散佚十分严重。所以，宋太宗立国后，命徐铉等整理《道藏》经书，校定出三千七百三十七卷。道书的进一步整理结集，是在宋真宗年间。当时集成的《宝文统录》有四千三百五十九卷，比太宗年间增添六百余卷。最重要的一件事，是经过张君房与其他道士的努力，将道藏依照三洞、四辅的分类法排列，纠正了道藏经散乱无序的情形。将四千五百六十五卷以《千字文》为函目，从“天”字号起，终“官”字号，用了四百六十六字，也就是分六百六十六函。这就是有名的《大宋天官宝藏》。张君房又采撮道藏精要，编成《云笈七签》一百二十卷。《云笈七签》号称为小道藏，流传至今，是一部宝贵的文献。遗憾的是这部道藏没有留下，但它在道藏经体例的确定上，影响很大。

《道藏》的第一次刻版印行，是在宋徽宗年间。

徽宗崇宁中，下诏搜访道家遗书，《道藏》增至五千三百八十七卷。政和中，又再诏搜访道书，并专设经局，由道士校定后，送往福建闽县刻版印行，共五百四十函，五千四百八十一卷，称为《政和万寿道藏》。这是首次道藏全部雕版印刷。

因为运用了印刷术，与唐代《道藏》的抄本数量极少相比，《万寿道藏》在当时流布颇广。虽然经过靖康之乱，各处《道藏》毁于兵火，但孝宗淳熙二年，尚有福州闽县报恩光孝观将所藏《万寿道藏》一部送往京师，以后又陆续抄成数部，一部分保留至元代。

北宋亡后，金代曾重编并刊刻《道藏》，为《大金玄都宝藏》，刻成于金章宗明昌年间，共六千四百五十五卷。元初，道教得到皇室支持，道士宋德方奉旨搜罗道经，并于六皇后乃马真称制的第三年全藏刊竣，达七千八百多卷，这是元代的《玄都宝藏》。仅从卷数看，它是历代《道藏》经最大的一部。

元代《道藏》与前几个朝代一样，是靠着皇帝的支持。但是，元代初期虽然道教红极一时，到了元宪宗蒙哥和世祖忽必烈的年代，道教开始倒运，道藏经也遭到焚毁的大劫。

元代焚烧道藏的直接的原因是佛道二教辩论《化胡经》，其实是元朝宗教政策的改变所致。

《化胡经》原是晋王浮所造。它的主旨是将佛教说成道教的旁支。这自然不符合事实。佛道二教为此发生多次争论。结果，道教遭致了历来最惨的一次失败。关于那次辩论，失败的一方没有留下什么

记录，现在能据以考察事件始末的主要文献，一是祥迈的《至元辨伪录》，以及唐力、王盘等奉敕撰的《焚毁诸路伪道藏经碑》，都是胜利方的文件。根据这些记载，我们知道，最初是由全真道众据《老子化胡》之讖造出《老子八十一化图》与《化胡经》，并一起刻板传布。这触犯了佛教徒，向宪宗告御状。结果在宪宗面前展开了一场佛道争论。争论过程中，宪宗指斥道徒说错了。关于《化胡经》的真伪问题，道徒又辩不过帝师八思巴。于是以道教徒的失败告终。有十七名道士被勒命削发为僧，焚道经四十五部。元世祖忽必烈中统元年，僧徒又借口“长春宫道众谋害僧录广渊”，以及规定焚毁的道经“多隐匿未毁”，两次向世祖告发。于是世祖颁诏，除《道德经》外，其余《道藏》经文和印板尽行焚毁。

《道藏》经的焚毁，是道教由盛而衰的转折点。这一重大打击，使道教就此走下坡路。明代虽小有复兴，气势已远不能与元初以前相比。元政府焚毁道藏自然不仅是为《化胡经》真伪之类的学术问题，而是出于政治和宗教政策上的原因。元代蒙古族入主中华，统一中国以前需要拢络中国士人，这就必须利用中原文化。成吉思汗在戎马倥偬之中召邱处机同往雪山，一为长生，一为利用中原汉族文化。蒙古族在塞外，崇尚佛法，尤其信仰西僧，至八思巴被尊为国师。僧徒气焰熏天，甚至连后妃也吃过僧徒的苦头。蒙古人坐稳江山之后扶佛抑道，道教与佛教相争，难免要倒大楣。

上述唐、宋、金、元的《道藏》印本，现在全部散佚。此中，朝代更替是重要原因，但元的焚经显然是最主要的。以后明朝又刊过一次，但卷帙比元藏至少缺一千五百余卷。道教典籍的被焚是中国文化史上的大劫之一。

现存《道藏》的唯一传本，是明正统年间的《道藏》和万历《续道藏》。

明成祖朱棣即位不久，就命四十三代天师张宇初编修道藏。张宇初死后由四十四代天师张宇清继续主持，终于在明英宗正统十年刊成。这部《道藏》共收书一千四百二十六种，五千三百零五卷，也以《千字文》为函目，自“天”字至“英”字，共四百八十函。这就是《正统道藏》。万历年间，由五十代天师张国祥主持，又校刻《续道藏》。《续道藏》一为《正统道藏》的补遗，一为以后道书的结集，共收书五十种，合一百八十卷。1923—1926年，上海涵汾楼借用北京白云观的《正统道藏》和万历《续道藏》影印，每部共收道书一千四百七十六种，五千四百八十卷，分订成一千一百二十册。现在明刊道藏已成稀珍文物，一般在研究中加以利用的，就是涵汾楼的影印本。

在正、续道藏刊行后，清代又有人刊过《再续道藏》，即清闵一德《道藏续编》，多收清人著作，但只有第一集二十三种，篇制不大。明代以后卷帙较多的道教丛书，是《道藏辑要》和《道藏精华录》。

《道藏辑要》由道士彭定求编于清康熙年间，收

道书二百九十二种，五百三十一卷，其中一部分为《道藏》中原有的，另有一百十种、二百八十八卷是明《道藏》中没有的，为明清人所著。所以《道藏辑要》是明《道藏》的重要补充，是研究明清道教史的必备资料。

《道藏精华录》号称百种，宋一子所辑，其中有一部分是清人和清末民初人的著作。道教在清代相当衰落，鸦片战争以后更是每况愈下。《道藏精华录》收辑了这段时期的道书，显得尤其可贵。

上述以外，散在外面没有入藏的道教书还有不少。如陈恒先生说他所收辑的历代有关道教的碑文，达一千三百余种。可见尚十分丰富。明清时的道教学者有不少著作都没有入藏。如《周易参同契》注本有四十余种，目前道藏中只有十种，所缺基本上是明清人的撰述。再如清代刘一明的道书十二种，就是他个人的论著合刊，董德宁等人也都有个人著作的汇辑。他们的著作以对道经的阐释为主。尤其是对内丹著作的注释，有较高价值。近现代道教学者也陆续有著作问世。如著名道教学者陈撄宁先生（全真道传人，居士）有《黄庭经讲义》诸书，可考见内丹术在近代的流变。本世纪初，一些帝国主义分子在我国敦煌窃去大量文书典籍。敦煌的遗书中就有不少道教文献，如《老子想尔注》、《老子化胡经》。新中国成立以来，地下考古资料涉及道教的也有一些。例如马王堆汉墓的黄老帛书及导引图、辟谷方，就都宜辑入道藏。如果加入道教艺术，那就更多了。

所以，著名古籍整理专家胡道静先生数年前就提出三续道藏的建议^①。不过，要实行起来，却不是容易的事。

现存道藏是依照“三洞四辅”的原则归类编排。所谓三洞，即洞真、洞神、洞玄，对它的含义，《道教义枢·三洞义》和《云笈七签》都作过解释，而陈国符先生考证三洞经源流尤为翔实可信。《道教义枢》说：“洞神即云《洞神三皇》，《洞玄》即云《洞玄灵宝》，《洞真》则杂题诸名。”可见，三洞经原是对来源不同的道经的分类。《洞玄》是以《灵宝经》为基础的，《洞神》以《三皇文》为基础，而《洞真》据陈国符先生考证，即《上清经》。《云笈七签》引《道门大论》云：“三洞者，洞言通也。通玄达妙，其统有三，故云《三洞》。”这是从义理上说的。《三洞》的分类主要还在传授的渊源不同。《三洞》的每一洞又分为十二部：本文、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、方法、众术、记传、赞颂、章表。《三洞》之外，又有《四辅》。四辅即《太玄》（辅《洞真》）、《太平》（辅《洞玄》）、《太清》（辅《洞神》）、《正一》（通贯）。四辅不分部，卷帙比三洞少。三洞、四辅、十二部，是《道藏》的基本排列划分方式。从它的编排能够粗略看到道经最初的源流。但是在编排中，重复的、任意的安排，甚至割裂全书分列于各部的也有不少。有

^① 参看胡道静《三续道藏刍议》，载上海宗教学会编《宗教问题探索·1983年文集》。

的是出于技术性的，如考订不严。《道藏》当然首先是研究道教史的文献。不过上述的编排却很难反映出道教史的全貌。在道教史的研究中利用它，还得考订经书问世的时代，也得打通三洞四辅的界限才行。

作为研究道教历史与现状的文献，其中利用得最不充分的，似乎是《三洞》中的本文、灵图、神符、威仪和章表等，这似乎是很奇怪的。本文是各种经书，在无神论者看来，神学气息很浓，而托于道教始祖，年代也混杂不清，不易剖析。但这部分文献是道教的主要依据，不了解怎么能了解道教？灵图、神符等多涉迷信方术，威仪、章表等记录斋醮科仪，是道教神化自己的重要手段。道教的修炼是教内的事，斋醮仪式的一部分为修炼服务，一部分则为社会所设。民间在很大程度上通过斋醮科仪了解道教、支持道教。所以它们是道教作为一种社会实体存在的条件之一。以往对道教的研究由于侧重于宗教思想实质的分析，对它的术与仪的有关资料关注不够。这部分文献在《道藏》中占了很大卷帙，还有待于认真开发。

《道藏》和其他道书不仅是研究道教的必备资料，也是中国古代文化的文献宝库，举凡图书考订、校勘、辑佚，历代政治、思想史的资料收集与考辨，中国民俗史、文学艺术史研究的发展，都离不开道教文献。尤其是中国科技史的资料中，道教文献占着极为重要的地位。道教文献在中国文化史上是独特

的无可替代的一个宝库。

《道藏》的一个特点是庞杂。道教徒为了替自己的教派壮大声势，将不少诸子书也罗列进去，因此遭到当时僧人、儒士的嘲笑。不过，这样一来，却帮助保存了一些明代以前的诸子著作版本，可谓宝贵了。特别是道藏中辑录的《老子》《庄子》的注本很丰富，是重要的学术思想史资料。现存道藏洞神部有老子注本四十六种，其中不少是集注，所以保存下来的诸家老子注本十分可观，有些注本在学术思想史上据有重要地位。即如王安石《老子注》早已散佚。容肇祖先生辑《王安石老子注辑本》，所据底本，就是道藏中辑录的三部书：李霖《道德真经取善集》、彭耜《道德真经集注》和刘惟永《道德真经集义》（参看作者自序），这是从保存资料的角度说。再从《老子》流传系统的角度说，道教文献也有其独特的地位。道教宫观中曾有过将道德教刻石的，目前留存的刻石，初意是仿儒家的刻五经和佛教的刻经幢，为保存本教派的文献而作。朱谦之先生曾取唐景龙二年易州龙兴观道德经碑为底本，成《老子校释》。他在《序》中阐述用此为底本的理由，曾引严可均之说：“世间真旧本，必以景龙碑为最。”1973年长沙马王堆汉墓帛书出土本《老子》，对照景龙碑本，知道“真旧本”的评语不确。道德二经互易的情况不说，就是内中文句不同的也很多。即如道经首句，帛书甲种本为“道可道也，非恒道也，名可名也，非恒名也”，而景龙碑文句中无“也”字。后面甲种本“恒无欲也，以

观其眇，恒有欲也，以观其所噉”，景龙碑文作“常无欲观其妙，常有欲观其缴”，结果意义相差甚远。虽然如此，我们如果将景龙碑本放到《老子》流传的历史中去考察，仍然有它自己的价值，因为它毕竟是唐玄宗御注本之前的刻本，与汉代传本尽管不同，与六朝写本却较为接近，尤其表现了河上公北方传本的特点，在老子研究中仍占有一席之地。

同样，在老子研究中，一些道教学者的意见显然是值得珍视的。比如五代杜光庭撰《道德真经广圣义》五十卷，是从道教立场理解《老子》的重要注本。尤其是书中著录的历代“哲后明君，鸿儒硕学，诠疏笺注六十余家”，是极重要的《老》学史资料。杜光庭又对各派注老的主旨有所分析，已不单纯是记录书目，而从学术思想上加以剖判。他的论述不一定都正确，但五代以前解《老》的流派概貌基本上是勾勒出来了。杜光庭注主“重玄”，也是《老》学中的重要一派。

道教在中国科学技术史上的地位独特，道教文献中相当一部分是科学技术史研究中的重要资料。其中一些文献被译成外文，引起国际上的注意。英国学者李约瑟编撰的《中国科学技术史》中，许多材料采自道教文献，尤其是地质、化学、生物这几章，采纳最多。治中国古代化学史的学者离开了《道藏》，更是寸步难行。

《道藏》中这部分资料，相对来讲引起重视较早，但利用很不充分。以内外丹而言，《道藏》中有外丹

著作七十余种，内丹著作一百二、三十种。其中有些著作，到底是讲内丹还是外丹？还是内外丹都讲？现在还没有一致意见，即此一端已可见研究尚有待深入。目前，对内丹书的研究较薄弱。内丹涉及的是生命科学，而生命作为物质的精华，最为复杂。直到现在，人们对自己本身的了解还很不充分。近年掀起的气功热。中国气功史的资料主要保存在道藏中，相信随着气功学、生命科学的发展，对道藏问津的人会多起来。

《道藏》和道藏外的道教著作，涉及中国文化的面极广，它们的历史价值当然远远超出道教教理和仪规。道教文献不仅对开展中国文化各个侧面的学术研究有很大的意义，而且还可直接服务于社会主义建设。从这点说，道教文献的价值不仅属于历史，而且属于现在和将来。

第二节 道教的传统和中国传统文化

中国文化历史悠久，魏晋以后，形成儒道释合流的基本结构。

儒家的形成，可以上推到周初周公旦的敬德保民的思想 and 制礼作乐的传统。佛道两家讲法统，强调自己宗派的传承有绪。儒家讲道统。但这道统是理学家们拟定的。不过，强调伦理教化倒是有着悠久的传统。道教是东汉才形成的，虽采撷了先秦道家的宇宙观，继承的却是古代巫术文化的传统。儒与

道，是中国本土文化的两支。佛教在东汉自印度传入中国，是外来文化。不过它传入后，已不复印度文化的原貌。儒、道、释三家渊源有异，但都附着于中国封建社会的基础，所以必然会形成若干共同的气质，从而导致合流的趋势。然而，三教毕竟有各自的传统，因此在中国传统文化中留下了不同的印记。

道教原以神仙信仰为基础，与这种信仰相联系的道术分为两大类，一类是禳解祠祷，以求沟通人神世界并进而支配神仙世界中的某些神道。这种方术以后发展起来，成为系统的斋醮科仪和法术，在道教中占有重要位置，尤其为符箓派所擅长。一类是修炼养性，以求跻身于神仙队伍，内想存思，内外丹术都是其中的骨干部分。对鬼神的信仰，在中国有绵长的历史，道教则加固和发展了这种传统。道教的道术有的在历史上衰歇了，有的被局限于某些道教派别的狭小圈子里，唯独驱邪疫鬼、延生送死的有关科仪，广行于中国（主要是汉族）的城乡。不少道士以此为职业，一直到现在，还可能延续到遥远的将来。这点，与佛教有一致的地方，而与儒家的敬鬼神而远之的态度不同。

道教的一个重要的特点，就是他内部包含着大量自然科学，或者说原始科学。这一点与儒、佛都不同。儒家长于伦理，无可非议。毛病出在泥此而略彼，造成轻视科学、轻视劳动、轻视技艺的坏风气。佛教长于思辨，对自然科学的兴趣不大。独有

道教，特别是其中的丹鼎派和以后的内丹派别，终生在自然科学中摸索而不自知在搞科学，以为是行进在成仙的坦途上。他们在不自觉中对中国科技作出贡献，是遗留给中国文化的最有价值的东西。这在世界宗教史上，也是很特殊的。诚然，广义地说，科学与宗教在历史上曾是同源共体的。就是人为宗教产生之后，迷信与科学、宗教与求实也不可能一刀两段。但宗教教义与科学在根本上是对立的。佛教、基督教神职人员都曾有人研究科学，但是，在他们身上是宗教与科学并存，科学只是他们宗教职业之外的业余活动。佛教初进中国，西域僧徒有为人治病的，唐代高僧一行在数学、天文学的研究上有独到的贡献；天主教神父哥白尼研究天文学，创立著名的日心说，都是这样。道教却不同。道教的科学因素是直接与其信仰挂钩的，是作为实现它们的信仰的手段而进行的。道教的内外丹术是夹杂着科学因素的，是科学的一种特殊的载体。外丹术直接成了近代实验化学的先驱，而内丹术则促进了生理学、经络学的发展；道教学者的收辑医方，研究医学，至少有一半目的是出于修炼的需要。他们从事其他科学活动也源于此。比如陶宏景“尝造浑天仪，高三尺许，地居中央，天转而地不动，以机动之悉与天相会。云‘修道所须，非止史官是用’。”^①再如他们有一些矿物学知识，也是因为收辑和鉴别炼丹原料

① 《南史·陶宏景传》。

的需要。道教本来就有通过人为努力去延长生命以至永恒的信仰，相信“我命在我不在天”^①。这就是与自然作斗争吧？因此，自然科学不是外在于道教而是包含于、夹杂于道教之中的。

道教中夹杂的科学在目的上以成仙为指归，炼金术则以致富为目的。作为一种手段，外丹术则致力于控制物质的变化以帮助人体的改造，这样他们的科学活动就极少与中国的物质生产相联系。虽然在炼丹过程中发明了火药，在对疫病的研究中促进了医学的发展和一定程度的普及，从而多少保护了生产力，但是这只能算作副产品，有的还出于偶然。科学而脱离物质生产，是它在明清后一蹶不振的原因之一。

尽管道教的科学活动有这么严重的缺点，然而在中国古代文化中，意义仍然是巨大的。在中国的传统中，一向是轻视技术的，“正史”中著名的科学家往往附在地位不显的方伎传中，少数散在隐逸诸传中。科学活动不及封建政治、军事的“事功”，更不及所谓的德义受到重视。我们常为中世纪的“四大发明”而自豪，但“四大发明”的说法却是舶来品，是处于资本主义初期的欧洲人给了四大发明以极高的评价。

当然，道教的倾向自然与西方科学传统是有区别的。西方重视自然，是将自然界作为征服的对象，

② 抱朴子引《龟甲文》语。

而道教是使自己溶入自然，它刻意改造的重点不是自然外界，而是人体本身。炼丹，即各种化学药物的冶炼是改造人体的主要手段和途径。这样，在重视掌握自然规律、驱使自然物变化的同时，强调人与自然的协调、统一。内丹术盛行后，这种倾向更为明显。这是它有别于西方、而鲜明地表现东方思想的特点。

总之，道教中科学的产生受到传统文化氛围的影响，难免有很大的局限，但是却显得难能可贵。对于儒家的侧重探讨社会关系，道教这种从事科技活动、探索运用自然规律的活动，在学术上、生活态度上都是一种补充。

道教中神学与科学相混杂的情形，从根本上说是由它的人生观、价值观决定的。在人生观上，与儒家的侧重伦理不同，道教将自然生命的延续与永驻作为最高的价值标准。修道必远离市朝，入于名山，以仙鹤麋鹿为侣，与溪风山月为徒，仿佛溶入自然界。经过修炼，最后达到“与道合真”的永生境界。所以《魏书·释老志》将道教归结为“藻雪精神，摆去俗累”。司马承祯所谓“神仙亦人也。在于修我灵气，勿为世俗所沦污，遂我自然，勿为邪见所凝滞，则成功矣”，就是这个意思。它是从宗教神学的角度继承老庄一派的人生观、价值观而形成的。影响到社会上，出现了许多文人隐逸或标榜隐逸的人生态度。

道教强调自然，提倡发扬人性的自然，在一定

程度上就是崇尚个性。本来，老庄一派主张绝圣弃知、绝仁弃义，摒弃礼制，归到自然无为，具有高扬个性的倾向。道教继承这一点，要求摆脱礼教对个性的束缚，追求真趣、适性、自然。李白好道，追求高洁、逸适的个性：“我本楚狂人，高歌笑孔丘。五岳寻仙不辞远，一生好入名山游”；至于“安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜”，则要求解除对自己个性的束缚。这在其他信仰道教的文人身上，同样可以看到。一般说来，中国传统文化中总的倾向是重名教而轻自然、重理性而轻情感、重名分而轻个性的。特别是宋儒提出“存天理、灭人欲”之后，对人的个性、情感的压抑走向极端。所以道教的崇尚自然、提倡个性，便多少有摆脱名教束缚的含义。当然，在自然经济状况下，个性是不可能得到真正的高扬。血统的、宗法的、政治的、伦理的，各种各样物质与精神的关系编成了密密的罗网。道教的精神虽与之相悖，却无力去冲破。而且，在发扬个性方面，它还不及有些受禅宗影响的勇猛无畏的知识分子。但道教的崇尚自然、重视个性的倾向，在中国古代知识分子的精神生活中很有影响，而且影响到人们的审美情趣，促使文学艺术中“逸”的品极的成熟。

与这种神学与科学相混杂的情形相一致，道教在哲学上往往对带有精神性含义的道与具有物质含义的气、极端的神学玄想与对自然法则的把握，都有相当的重视。就道教本身来说，自然以唯心主义为宗旨。但不同的哲学派别却可于中吸取不

同的养料。以《太极图》为例，太极是什么？有的认为是“极善至好底表德”（朱熹），是“诚”（周敦颐），跑到了客观唯心主义的阵营。也有人认为是“元气浑沦，阴阳未分”；“一气之太初也”（杨万里）。道教哲学中，元气、阴阳、五行都是构成天地万物、推动事物演化的实实在在元素，与佛教以山河大地为虚幻、为主观不同。道教形成后，对老子的道作了神学的改造。以后，一方面道更加神秘玄虚，除了原有的无、虚、惚恍等规定外，又加上本体论意义上的玄、玄一等，最重要的是成为与最高神等价的观念，从而更加神秘而难以捉摸；另一方面，在指导种种方术的实验过程中，却又将道降到可以捉摸，可以把握乃至可以收集积聚的水平，于是就以阴阳五行释道，以虚无释道，以元气释道。在谈到对道的把握时，又与神仙信仰扯在了一起。总而言之，道教中对道的解释是既虚又实，既有精神本体的意思，有时又带点物质性的气的含义。这是它能被不同哲学派别利用的重要原因。由此，道教哲学就广泛地影响到中国众多的哲学派别，从而在中国人的思维方式中打下了印记。

在中国文化结构中，儒家历来占着基本的和主要的地位，它的传统代表着中国文化传统的主要方面。在儒家思想支配下，伦理、政治紧密结合，封建名分渗透到社会生活各个方面。它对中国社会的封建等级关系的维系，是别的思想所无法代替，也无法比拟的，儒家思想那么偏重于社会关系，那么

偏重于从理性上把握、在实践中实行社会等级名分，以至于忽略自然与技术。道教的倾向恰恰偏于自然，偏于对自然演化法则的把握和运用。这本来可以弥补儒家的不足，但是，实际上却无力改变儒家的伦理倾向，最多只能是儒家思想的一种陪衬。中国传统文化中，宗教狂热历来不占主要地位。虽然出现过宗教信仰狂热的统治者，但他们的实际政治手段，主要的仍然是儒家的那一套。在中国，宗教无力支配政治，相反，是由政治领导宗教。佛道二教都以方外出世自居，对现实社会的干涉支配远不及儒家思想的有力和持久。中国不存在真正的国教。即使个别帝王宣布了国教，也无法真正地支配现实政治生活。有的外国学者将道教称为中国的国教，是一种误解。在中国传统文化中道教只是一个旁支，而非主流；它代表中国式的宗教传统，虽然在中国的传统心理中打上了烙印，但永远没有统治的地位。

儒道二家学说传统不同，往往对待同一个问题，会作出倾向各异的回答。如《周易》，两家的理解就不同。

《四库全书总目》易类提要将儒家的《易》学称为正统，道教的《易》称为别传。其实《易》是《易》，《易》学是《易》学。宋以来，称道教中《易》为“易外别传”，是一种向伏牺攀正统的方式；后来，这一概念又成为将先天学赶出正统的口实。儒、道《易》学的倾向有所不同。

儒家的《易》学，汉代重视象数，王弼之后，儒家谈象数的就少了。孔颖达《周易正义》是唐代前期儒家经学的代表，其中以《老》解《易》的色彩很浓。以儒学说《易》的主要代表还是程颐。程颐注《易》全讲人事，而人事中主要是伦理和政治。他在《周易程氏传》自序中说：《易》“其为书也，广大悉备，将以顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情，而示开物成务之道也”。偏重于伦理名分。他绝不会采纳汉《易》的援天象运行和阴阳，说到底，在“显微无间、体用一源”的观点支配下，程颐从不探讨天地万物的演变问题，或者说，程颐对宇宙理论没有什么兴趣。他的观点是“夫卦者事也，爻者事之时也”。①对《易》中的许多矛盾思想，他都归结到“男女有尊卑之序，夫妇有唱随之礼”。在《易》注中，他将存天理、去人欲具体化为“上下各得其义”，“不出其位”。程颐的《易》学是儒家传统的一个代表，也是一个总结。重辞而轻象数，重人事而轻自然，是它的鲜明特征。

道教中《易》学倾向完全不同。从《周易参同契》、《太平经》开始，将《易》引进道教，与方术相结合，主要是与丹术结合。《易》的范畴和原理主要是作为炼丹的方法，前面提到的纳甲法，就是炼丹术运用《易》作为标志火候变化原理的一个范例。从纳甲看，道教用《易》重在象数。正因为象数给他们勾勒出

① 《伊川易传》卷一。

炼丹的时空模式。后来在《易》的运用中重新概括出《易》的原理，即先天学。先天学以象数为干，内容上与天文历法等自然科学以及各种自然现象紧密相联。道教强调自然，强调把握运用客观法则的思想很明显，至于把握得对不对，则是另一回事了。

宋明道学中有心学一派，受禅宗影响较深。他们的《易学》专论心性，与道教不同。如宋代王宗传的《童溪易传》、与杨简的《杨氏易传》。他们的《易》学中禅味甚浓，《童溪易传》第一卷“以佛氏为宗”的气息扑鼻，《杨氏易传》的作者杨简是陆九渊的高徒，对心学的贡献不小。心学深受禅宗影响，《杨氏易传》可为代表。心学是道学中的一支，在哲学上与程朱有主观唯心主义与客观唯心主义的争论。但在伦理思想上，与程朱没有根本的冲突。所以杨简的援禅入《易》是他们的援禅入儒的一部分。他们也忽略象数，科学领域是他们无意涉足的，与道教中的《易学》大异其趣。

道教的《易》与儒家的《易》倾向不同，原来流传各异，到宋代却逐步汇集起来。朱熹治《易》是宗法程颐的，但后来对程易就不满了。最初，他从“《易》为卜筮之书”的观点出发，认为《程传》说道理太多。以后与蔡元定研究先天学，在所撰《周易本义》前附了九张《易》图，即取之道教的《易》学。又让蔡元定写《易学启蒙》，专门论述先天象数学的奥义，作为入门之途，正是“悟彼立象意，契此入德门”的一次实践，也是将儒家的《易》学与道教的《易》学统一起

来的一种尝试。这说明，朱熹这样的理学家也发现仅限于《程氏易》的内容有相当大的局限性。然而，仔细推敲《周易本义》的内容，可以发现，与先天学并没有溶成一体。义理与象数，儒家重伦理的传统与道教重自然的传统，可以相互补充，却难以泯没无间。它们是对立的两极，两极的统一毕竟不是矛盾的消除。

同是治一部《易》，儒家与道教的理解、处理都不同，恰恰表现了它们的传统各异。

道教与佛教在神学理论和宗教哲学上都有重大的差异。佛教是逐步中国化了，天台、华严、禅宗即是具有中国气派的佛教宗派。不过它的核心——注重精神解脱的传统并没有中断。佛教吸取过道教的某些成份。如被追溯为天台宗第二台祖师的慧思（515～577）就在一定程度上接受了道教的方术思想，曾写有一篇《誓原文》：“我今入山修习苦行，忏悔破戒障道重罪。今身及先身是罪恶忏悔。为护法故，求长寿命。不愿生天及余趣，愿诸贤圣佐助我得好之草及神丹，疗治众病除饥渴。常得经行修诸禅，愿得深山寂静处，足神丹药修此愿。藉外丹力修内丹，欲安众生先自安。己身有缚，能解他缚，无有是处”。^①当然，他的学仙是学佛的阶梯，就象道教徒吸收佛教思想一样，佛教是在自己宗教信仰的立场上吸收道教思想的，局部地吸收，并将之置于

^① 《南岳思禅师立誓愿文》。

自己原有信仰和教义的支配之下。

佛教世界观的一个特点是认为物质世界都是虚幻不实的，是人心的产物，唯一真实的是真如佛性。但佛教在发展中受到中国本土文化的影响，其中最主要的是老庄的思想。佛教初入时，许多佛学的范畴翻译时只能运用一些原有的术语去对应。如“真如”用“本无”对。这样一来，对“真如”的理解就掺进了老学、玄学的成份。中国佛教哲学展开讨论时正值玄学盛行之时，所以高僧能谈玄的很多，甚至当时必须是能谈玄的才够得上高僧的资格。这样佛学必然会打上玄学的印记。佛教中的禅宗发展到后期认为“真如”无处不在，“青青翠竹尽是法身，郁郁黄花无非般若”，^①与庄子所谓“道无所不在”，以至蝼蚁，屎溺皆可喻道的思想很接近，具有泛神论的倾向。所以禅宗能够即境示人而不假思辨，依靠直观顿悟。但禅宗的世界观基础是主观唯心主义，“真如”即本心，与庄子论道还有不同。庄子论道，仍是接着《老子》的意思，道是在人心之外存在的。而道教则大抵是接着老、庄的道论的。如朱熹说的那样：“达摩未到中国之前，如远、肇法师之类，只谈庄老，后人亦以庄老助禅。”“达摩入来，遂被他一切扫荡，不立文字，直指人心。”^②“直指人心”确是佛教尤其是禅宗的专长。长期在精神领域中漫游而寻找

① 《景德传灯录》第28。

② 《朱子语类》卷一百二十六。

解脱，是佛教不同于道教的地方，也是比道教深刻的地方。佛教禅宗的这种特点，使它有时比儒学的影响还厉害。北宋张方平对王安石说：“儒门淡泊，收拾不住，皆归释氏。”^①程颐、朱熹也一再惊呼人心被释氏搞坏了。

佛教与道教传统不同，所长不一，所以在中国传统文化中留下的影响不同。道教以方术见长，对中国科技的影响是佛教所不可比拟；佛教禅宗以直观顿悟为方法影响中国哲学与美学，则非道教可比。尤其是禅宗的直造人心在中国思想史上留下很深的刻痕，而且在一定程度上造成了近代佛教的小复兴。

禅宗直造人心的影响，使理学中心学一派异军突起。

心学与禅学，分属儒家、佛教，有入世与出世的区别。但因为心学世界观受禅学影响，在与理学的争论中，程朱一派理学明清时被宣布为官方正统，而心学作为在野的学说，多少具有反对正统思想的意味。心学后来分成许多派。其中泰州学派在社会下层有不少信徒，其中个别人物如李贽，以心学和禅学为武器批判程朱理学，成为卓越的“异端”思想家。

李贽抨击道学，反对以孔子之论作为是非准则，要求另树一套是非标准，即他提出的“本心”或者“真心”，又称童心。由此出发，他甚至想一举推翻

^① 陈善《扞虱新语》。

孔孟六经的权威。当然，菲薄正统思想的结果，是难免遭到迫害，但李贽在中国思想史上的影响却是很大的。由此可以发现，三教的地位开始了新的变化。作为正统官方思想的儒学逐步成为批判的主要对象。佛教和道教都已衰落。但佛教禅宗的某些思想成分被在野的心学所吸收，心学中的个别人物运用禅宗思想抨击正统思想。在李贽活动的年代，《明史·佞倖传》中的那些道士正围着皇帝打转，预示了近代史上道教的进一步衰微，而佛教却有可能得到进步思想家的重视。

事实是，近代史尚未拉开帷幕，即出现了具有近代意义的思想家。如龚自珍。他提出：历史“众人自造，非圣人所造”，“众人之宰，非道、非极，自名曰我。”^①“我光造日月，我力造山川，我变造毛羽肖翅，我理造文学语言，我气造天地，我天地又造人。”^②以“我”为主宰为本原，可见受禅宗、心学影响之深。但是，以“我”为历史的创造者却是一个突出个性要求的命题。龚自珍青年时代就喜欢佛学，尤喜天台宗，魏源说他晚年“尤好西方之书”，即是佛书。他在大声疾呼天公重抖擞的同时喜好佛学，佛学对他的思想形成有一定影响是毫无疑问的。

半个世纪以后，又有康有为、谭嗣同、梁启超一批改良派思想家，接着又有革命派中的章太炎。他

① 《王癸之际胎观第一》。

② 同上。

们或者杂有佛学，或者公开主张利用佛学。章太炎在《民报》时期，专门撰文鼓吹建立“以自识为宗”的宗教。^①

但是，绝没有一位改良或革命的思想家主张或利用道教的，而且，龚自珍、章太炎在提到道教时，都表示不满甚至鄙视。这种情形，很值得深思。

当然，这并不意味着道教没有价值。道教在历史上对中国科技史的贡献是必须充分估计的。然而，如前所述，道教中的科学基本上是与物质生产脱离的，当成仙的目的被证明不可能由炼丹术达到时，他们的科学活动也就基本上销歇了。近代社会的动乱使内丹的修炼失去了必要的社会环境，内丹术因失去了广大的实验者而衰落，擅长此道的全真也逐步向正一靠拢，转向斋醮科仪了。道教留下的科技资料固然是宝贵的遗产，但中国社会的进程提出的最迫切问题是解决三座大山压迫下的社会问题，中国原来薄弱的自然科学得不到充分发展，科学史的研究也不得不搁在一边。直到本世纪三十年代，才有科学史工作者将目光投向《道藏》。但研究的却是国外学术界提出的问题。

随着社会状况的变迁，道教也在发生某些变革，或提出修改过的理论，或创出新的道派。但自明代以来，道教即出现了某种固着胶化的状态。它将如何调整自己，不是哪一个人的主观愿望可以决定的。

① 《太炎文录初编·建立宗教论》。

第三节 道教研究与中国文化史研究

近年来，中国掀起一股文化热。但在文化研究中，提起道教的很少。道教是中国文化史研究必不可少的一环。

道教研究经王明、陈国符、蒙文通、卿希泰等学者的努力，数十年来在道教史的领域中进行了许多开拓性的工作。王明先生的《太平经合校》、《抱朴子内篇校释》二书一向受到学人重视，他道教研究数十年撰就的文章，主要的都收在《道家与道教思想研究》一书中。陈国符先生考订《道藏》源流积时数十年，撰成巨著《道藏源流考》，迄今仍是这方面的权威著作，造惠学者不止一代。陈先生近年来发表有关的单篇论文，也极引人注目。卿希泰先生主持撰写的《中国道教思想史纲》第一卷问世，学人即翘盼后面各卷。这些是新中国成立后的著作。以前还有许地山、傅勤家诸先生所著的《中国道教史》，虽然篇制不大，在当时仍有一定影响。日本学者也有过一些道教史论著。此外，还有一些研究道教史的单篇论文，质量颇佳。

尽管有这些收获和成果，道教史研究迄今与道教在中国文化中曾经占有的地位极不相称。队伍小，起步迟，遇到困难也比较多。

其中的客观原因是经过十年的“文化大革命”，各处道教宫观被革，许多珍贵文物无可挽回地毁坏了。

其道教典籍的毁坏散佚，给道教研究带来很大困难。在某种意义上说，道教的不少文物，不少靠道徒世代相传的方术、仪式等等，只剩下进行抢救的最后机会。近年来，各处道教宫观逐步恢复，截止1986年上半年，著名宫观已经开放的有：武当山紫霄宫、崂山太清宫、武汉长春观、四川青城山常道观、广东三元宫、北京白云观、辽宁千山元量观、西安八仙庵、江西龙虎山天师府、广东罗浮山冲虚观等也将以新姿迎接香客和游人。1983年，政府发布了第一批道教全国宫观，共21座，对于道教建筑文物的保护有很大意义。随着宫观宗教活动恢复，全国道协和各地著名宫观都开始培训年轻的道士。不过，全国没有修复或者根本无法修复的道教官观，还有不少。一些经历十年浩劫的宫观即使幸存，也已满目疮痍。绝大多数道教宫观已有二十来年未曾招徒，现在的道士平均年龄都已很高，尤其是阶位较高的，往往已臻古稀乃至耄耋之年。道教中音乐、斋仪、修炼方术等主要靠师傅口授手指地传承，一旦老道长化去，此类技艺就会消失。

研究队伍也同样有青黄不接的严重情况。老一辈的学者大都年事已高。新手进入这一领域，三年五载不易出成果。

从文化史的角度看道教研究，有一些侧面必须适当强调。其中最重要的是将道教作为一种演变着的社会实体看待。活动着的宗教组织才是宗教的核心。否则，很难理解它广泛的社会影响，也无法说

明它何以历久不衰。道教在两千多年的历史中能够保留自己的典籍、文物、教义、传统，能够与广大群众保持联系，如果离开了、失去了自己的教派组织和宫观的阵地，是不可设想的。但道教在中国从来没有形成中世纪西方教会那样正统的、严密的组织。散处农村的道士有专职的，也有兼职的，没有法事时务农，有法事时聚而成班。这样一种组织形式使道教与农村民众保持着广泛联系，又反过来影响到道教本身的素质，尤其它的文化水平。所有这些都说明道教的教派组织有自己的特点。对它的特点，以往研究得很不够，因此对道教的发展史有些情形不容易理解。譬如，近代的正一道势力比全真道大一些。除了其他原因外，道教组织的这种松散以及寓教于农的情形恐怕是影响这种演变的重要原因。因为全真的戒律要严格一些，特别是规定要出家，与正一不同。全真的修炼中内丹一项，比较高深复杂，这些，在文化层次不高的农村较难推行，而信仰道教的群众，农村多于城市。全真的崛起，金元时代的一些知识分子起过重要作用。近代以来，知识界有更迫切的大事要做，与全真发生联系很少。道派组织和成员情形不同，导致正一，全真演变的不同情形。不研究道教组织的特点，许多情形无法得到解释。

与上述情形相关，就有一个将对道教的历史研究与现状研究结合起来的问题。本书着重于道教是中国传统文化旁支这个角度提出问题，基本上围绕

历史上的道教展开讨论。然而，现状是历史发展的结果，在现状中可以看到历史的痕迹，也可能提供解开历史之谜的线索。即如宋以来盛行于道教中的内丹术，书籍所载，历来十分神秘，而又众说纷纭，使人读之莫衷一是。现在还有没有练功持之以恒、造诣极深的老道长？如果有，能否结合他们的练功体会去理清历史上的一些悬案？内丹术整个成仙了道的目的姑置勿论，其中如三花聚顶、五气朝元这些概念究竟怎么解说？它们纯属道教徒宗教幻想的虚构，还是对练功过程中出现的某些生理反应的概括——也许是不怎么确切的、带有神秘色彩的概括？这些恐怕光靠书本不行，还得对现实生活中的道教的研究、调查结合起来。道教中有些道术，历来秘不外传。即如“诀”就是其中之一。“捏诀”是一系列的形体动作。从它的起源来看，本是感应巫术的一种，以为手上做出某些规范的神秘动作便能与神灵世界相沟通，以至支配制服某些自然力。在学术研究上，具体地学会这“捏诀”的“本事”，恐怕不一定有必要。但总不能不了解不调查而妄加臆断吧？道教明清时期有正一、全真两大派。及至本世纪，种种迹象说明全真和正一都在演变，有合流的倾向，但传承仍各不同。离开了对道教的现状研究，道教史研究难免会有缺憾。这是问题的一方面。另一方面。道教从产生到进入社会主义，必然有个调整自己与社会主义社会的关系的适应与协调的过程。道教有没有自觉地完成这一过程呢？它与台湾、港、澳的道教

比又有那些特点？这对宗教的学术研究和对正确理解、贯彻执行党的宗教政策，关系极大。

要将对道教的历史研究和现状研究结合起来，有一个重要的条件，即是学术界与道教界要有较为融洽的关系，并且尽量争取道教界的合作。

老一辈的学者，致力于道教文物的调查、辑录，成绩斐然。陈国符先生解放前为了解《道藏》的保存情形，跑了不少宫观，当时是费时费力费钱的事。陈先生乐此不倦，所以辑录的资料丰富翔实，结论令人信服。陈垣先生收集道教碑文达一千三百余种，煞为惊人。我们知道，《道藏》本来就是不全的，明清以后的道教史文献还有不少未入藏，有的还有待于寻找。民国之后，道教演变的趋向、道教徒留下的著作、文献更需要调查研究。一般说来，清代之后的道教史尤其需要建筑在大量调查的基础上——既包括文献的辑录调查，也包括道教宫观的实地调查。

历代学者调查辑录道教资料，限于技术条件，总是文字记录、图象临摹为主。今天有了新的录音、录象设备，引进研究工作，可以大大提高调查速度和质量。研究者人人都上青城山，登武当山，踏遍洞天福地，恐怕没有这个可能。如有这些地方的影视文献片问世，那么受惠者不仅一代人，也不仅中国人，而包括有志于此的各国学者。道画的临摹再高明，恐怕也难代替彩色摄影的逼真和迅速。道乐通常只有在举行斋醮仪式时方才演奏，这对研究工作造成很大局限，一旦录音录象，研究工作可以大大

加速，作为文献的保留，也比记谱和文字描述有利得多。自然，这里都是从学术研究的角度说的，并不是指宗教宣传。

总之，将道教作为社会实体看待，对它的研究就会逐步地丰满起来，结论可能会更符合道教发展的实际，作为文化史的一部分而得到理解。

随着中国文化史研究的发展，对道教的研究还可以不断开拓。其中值得重视的一点，就是中外文化交流史。

道教与佛教有过很密切的关系，这是中国和印度文化交流的一个侧面。但道教吸收外来宗教肯定不止佛教一种。摩尼教传入中国后也与道教发生过密切的关系。据陈垣先生考证，唐代道教曾依托摩尼教，在那部为道教惹祸的《化胡经》中，就曾添加过化“末摩尼”的故事，见于敦煌发现的《化胡经》残卷：“我乘自然光明道气，从真寂境飞入西那玉界，苏邻国中，降诞王室，出为太子，舍家入道，号末摩尼。转大法轮，说经诫律定慧等法，乃至三际及二宗门，教化天人，令知本际。上至明界，下及幽涂，所有众生，皆由此度。摩尼之后，年垂五九，金气将兴，我法当盛，西方圣象，衣彩自然，来入中洲，是效也。当此之时，黄白气合，三教混齐，同归于我”。这还只是依托。宋代《道藏》中曾有过摩尼教经典。张君房《云笈七签序》称，天官宝藏中包括有“朝廷续降到福建等州道书明使摩尼经等”。陆游也说，南宋时摩尼经依托《道藏》校定官名字。这些经，

已不见明道藏，或者元代被焚干净了。

此外，道教戒律中的“不食含血之物”一条，考之中国原有习惯，决无先例，很可能取自外来宗教。据推测，是伊斯兰教。不过，道教与它是什么时候发生瓜葛的？书阙有间，不易查核。推测起来，应当在唐和五代。五代时有个叫李珣的波斯人，黄休复《茅亭客话》曾说他“其先波斯国人，随僖宗入蜀，授率府率。兄珣，有诗名，预宾贡焉。珣举止温雅，颇有节行，以鬻香药为业。暮年以炉鼎之费，家无余财，惟道书药囊而已。”此条陈垣先生曾采入《回回教入中国考》，是直将李珣视作回回教徒。李珣是波斯以贩香药为业的商人，又是对炼丹术入迷的人物，钱财都投在这方面。这件事恐怕不能仅仅看他个人的爱好。他往来中国与阿拉伯之间，很可能将自己的好尚带往阿拉伯。李珣这类波斯、阿拉伯商人是中国炼丹术传往阿拉伯的重要桥梁。李珣曾著有《海药本草》，正是发挥了阿拉伯商人漂洋过海贩卖香药的专长，也汇编了波斯、阿拉伯乃至古代欧洲的一些药物知识。此书李时珍《本草纲目》曾经引用，只是李珣的时代弄成了唐肃宗、代宗时人，是搞错了。道教与伊斯兰教徒在炼丹术中的这段因缘是极有可能影响到更多的方面的，或者回教的戒律就此影响到道教也未可知。

仔细寻查的话，道教中还会杂有一些外来的成分。中国的文化传统是很强的，对外来文化有很强的同化力，同时也有很强的排斥力。道教与佛教斗

争，有张王牌，就是明夷夏之辩，但曾几何时，道教又托异域宗教以自大，又取外来成分为营养。各教派都有盛衰，各教派也都各有长处。客观上有相互依托、相互吸取的条件，在各教的接触中发生文化交流，是当然的事。素质品格特异的文化一旦置于同一时间和空间，不免发生撞击，结果是各在自身沾上了对方的气息。文化史上往往如此，不说是普遍规律也是常见的现象。

道教还有流传到国外的一面。近代史上，大批华人背井离乡漂泊世界各地谋生，有的也将道教信仰带往异域。不过这种道教信仰大致是只限于那些国度的华人社会。我们要讨论的是另一种情形，是道教在他国、他民族中的传播。而在这方面，还有不少待解的谜。

傅勤家先生在《中国道教史》中言及朝鲜、柬埔寨（真腊）和日本都曾有道教传播。他代表了当时学术界的一种看法。在这方面，似乎还有待于进一步开拓。即以日本来说，究竟有没有过道教的传播，还是一个饶有兴趣的话题。

自从黄遵宪在《日本杂事诗》及注中提到日本的天皇与中国道教有关，以后日本学术界也围绕这一问题有种种的讨论。

总而言之，道教研究本身还处于初步的阶段。如果将它放到整个中国文化史中去考察，待发之覆就更多。道教研究的开展，本身是中国文化史研究的一部分，它的开展，又会促进整个中国文化史的研究。

究。与整个世界的科学、文化动向联系起来，道教史的研究恐怕会具有全新的、目前还难以估价的意义。至于它能依多快的速度，取得多大的收获，就全取决于学术界的有志之士的努力了。

附录

本书主要征引与参考书目简表

《灵宝无量度人上品妙经》，《道藏·洞真部·本文类》

《高上玉皇心印经》，《道藏·洞真部·本文类》

《黄帝阴符经》，《道藏·洞真部·本文类》

宋·翁葆光：《悟真篇注释》，《道藏·洞真部·玉诀类》

元·赵孟頫：《玄元十子图》，《道藏·洞真部·灵图类》

晋·葛洪：《元始上真众仙记》（一名《枕中书》），《道藏·洞真部·谱箓类》

梁·陶弘景：《洞玄灵位业图》，《道藏·洞真部·谱箓类》

元·刘志玄：《金莲正宗仙源像传》，《道藏·洞真部·谱箓类》

《东厨司命灯仪》，《道藏·洞真部·威仪类》

唐·施肩吾：《钟吕传道集》，《道藏·洞真部·方法类》

宋·张伯端：《悟真篇》，《道藏·洞真部·方法类》

汉·刘 向：《列仙传》，《道藏·洞真部·记传类》
《玉音法事》，《道藏·洞玄部·赞颂类》

《太上老君说常清静妙经》，《道藏·洞神部·本文类》

《太上玄灵北斗本命延生真经》，《道藏·洞神部·本文类》

《太上老君内观经》，《道藏·洞神部·本文类》

《太上老君内丹经》，《道藏·洞神部·本文类》

《太上化道度世仙经》，《道藏·洞神部·本文类》

《太上老君说天妃救苦灵验经》，《道藏·洞神部·本文类》

明·危大有：《道德真经集义》，《道藏·洞神部·玉诀类》

宋·李 霖：《道德真经取善集》，《道藏·洞神部·玉诀类》

前蜀·杜光庭：《道德真经广圣义》，《道藏·洞神部·玉诀类》

唐·成玄英：《南华真经注疏》，《道藏·洞神部·玉诀类》

金·侯善渊：《太上老君说常静经注》，《道藏·洞神部·玉诀类》

元·王 玠：《太上老君说常清静妙经纂图解注》，
《道藏·洞神部·玉诀类》

《太上老君戒经》，《道藏·洞神部·戒律类》

《老君音诵戒经》，《道藏·洞神部·戒律类》

《太上经戒》，《道藏·洞神部·戒律类》

梁·陶弘景：《养性延命录》，《道藏·洞神部·方法类》

《太清金液神丹经》，《道藏·洞神部·众术类》

《太清石壁记》，《道藏·洞神部·众术类》

《黄帝九鼎神丹经诀》，《道藏·洞神部·众术类》

唐·陈少微：《大洞炼真宝经九还金丹妙诀》，《道藏·洞神部·众术类》

唐·梅彪：《石药尔雅》，《道藏·洞神部·众术类》

《抱朴子神仙金匱经》，《道藏·洞神部·众术类》

《铅汞甲庚至宝集成》，《道藏·洞神部·众术类》

元·李道谦：《甘水仙源录》，《道藏·洞神部·记传类》

宋·朱熹：《周易参同契注》，（即《周易参同契考异》）

后蜀·彭晓：《周易参同契分章通真义》，《道藏·太玄部》

宋·俞琰：《周易参同契发挥》，《道藏·太玄部》

宋·俞琰：《易外别传》，《道藏·太玄部》

梁·陶弘景：《真诰》，《道藏·太玄部》

梁·陶弘景：《华阳陶隐居集》，《道藏·太玄部》

宋·曾慥：《道枢》，《道藏·太玄部》

宋·邵雍：《皇极经世》，《道藏·太玄部》

宋·邵雍：《伊川击壤集》，《道藏·太玄部》

南唐·谭峭：《化书》，《道藏·太玄部》

唐·吴筠：《宗玄先生文集》，《道藏·太玄部》

元·陈致虚：《上阳子金丹大要》，《道藏·太玄部》

宋·张伯端：《金丹四百字》，《道藏·太玄部》

梁·孟安排：《道教义枢》，《道藏·太平部》

汉·黄石公：《黄石公素书》，《道藏·太清部》

宋·吕元素：《道门定制》，《道藏·正乙部》

前蜀·杜光庭：《道门科范大全集》，《道藏·正乙部》

明·张宇初：《道门十规》，《道藏·正乙部》

《重阳立教十五论》，《道藏·正乙部》

《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》，《续道藏》

《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》，《续道藏》

葛洪：《神仙传》，（《云笈七签》卷一百一）

魏华存：《上清黄庭内景经》，（《云笈七签》本）

元·陈致虚：《周易参同契解》

元·俞琰：《席上腐谈》

明·伍守阳：《仙佛合宗语录》，《道藏辑要》毕集。

明·陆潜虚：《玄肤论》

清·董德宁：《周易参同契正义》

清·刘一明：《参同契直指》，

清·惠栋：《太上感应篇注》

《文昌帝君阴骘文》

《史记》

《汉书》

《后汉书》

《三国志》

《晋书》

《魏书》
《隋书》
《北史》
《南史》
《梁书》
《旧唐书》
《新唐书》
《宋史》
《元史》
《明史》
《册府元龟·帝王部》
《四库全书总目》
《周礼》
《礼记》
《山海经》
《管子》
《国语》
马王堆汉墓帛书《老子》（甲种本）
马王堆汉墓帛书《十六经》
马王堆汉墓帛书《经法》
马王堆汉墓帛书《道原》
《庄子》
《易纬乾凿度》
王逸：《楚辞注》
《黄帝内经·素问》
《灵枢》

《弘明集》

《广弘明集》

释道宣：《集古今佛道论衡》

汉·应劭：《风俗通义》

汉·荀悦：《申鉴》

汉·王充：《论衡》

汉·班固：《白虎通义》

汉·桓谭：《新论》

晋·常璩：《华阳国志》

晋·王嘉：《拾遗记》

晋·干宝：《搜神记》

晋·葛洪：《西京杂记》

《海内十洲记》

《汉武洞冥记》

《昭明文选》

梁·刘勰：《文心雕龙》

钟嵘：《诗品》

南朝·宋·刘义庆：《世说新语》

南朝·陶潜：《陶渊明集》

北齐·颜之推：《颜氏家训》

梁·宗懔：《荆楚岁时记》

唐·孔颖达：《礼记正义》

《周易正义》

唐·孙思邈：《备急千金要方》

唐·吴兢：《贞观政要》

唐·段成式：《酉阳杂俎》

唐·柳宗元：《柳河东集》
唐·白居易：《白居易集》
唐·李白：《李太白全集》
唐·张文成：《游仙窟》
唐·张彦远：《历代名画记》
宋·方勺：《泊宅篇》、《清溪寇轨》
宋·李觏：《李觏集》
宋·释文莹：《玉壶清话》
宋·孙光宪：《北梦琐言》
宋·欧阳修：《六一诗话》
宋·王楙：《燕翼诒谋录》
宋·苏轼、沈括：《苏沈良方》
宋·苏轼：《东坡志林》
宋·苏轼：《苏氏易传》
宋·苏辙：《龙川略志》
宋·苏辙：《老子解》
宋·沈括：《梦溪笔谈》
宋·王辟之：《渑水燕谈录》
宋·周敦颐：《太极图说》、《通书》
宋·程颐：《周易程氏传》
宋·赵与时：《宾退录》
宋·蔡絛：《铁围山丛谈》
宋·陆九渊：《象山先生文集》
宋·洪迈：《夷坚志》
宋·洪迈：《容斋随笔》
宋·朱熹：《朱子大全》

宋·朱熹：《朱子语类》（米·黎靖德编）

宋·陈淳：《北溪字义》

宋·陆游：《老学庵笔记》

宋·邵溥：《邵氏闻见后录》

宋·何薳：《春渚记闻》

宋·杨万里：《诚斋易传》

宋·孟元老：《东京梦华录》

宋·吴自牧：《梦粱录》

宋·陈元靓：《岁时广记》

宋·陈亮：《陈亮集》

宋·郭若虚：《图画见闻志》

宋·黄休复：《益州名画录》

元·赵孟頫：《赵孟頫集》

元·耶律楚材：《西游录》

元·倪瓒：《倪云林诗文集》

元·夏文彦：《图绘宝鉴》

元·陶宗仪：《南村辍耕录》

明·王士性：《广志绎》

明·查慎行：《谷山笔麈》

明·何孟春：《余冬序录摘抄内外篇》

明·李贽：《焚书》、《续焚书》

明·汤显祖：《邯郸记》

明·焦竑：《玉堂丛语》

明·李时珍：《本草纲目》

明·李时珍：《奇经八脉考》

明·吴元泰：《八仙出处东游记》

明·周履靖：《鹤日瑶笈》
明·姜绍闻：《无声诗史》
明·陆容：《椒园杂记》
清·黄宗羲：《宋元学案》
清·王夫之：《王船山诗文集》
清·张岱：《陶庵梦忆》
清·颜元：《习斋纪余》
清·朱彝尊：《经义考》
清·毛奇龄：《西河合集》
清·郑燮：《郑板桥集》
清·周亮工：《书影》
清·熊伯龙：《无何集》
清·曹雪芹：《红楼梦》
清·梁章钜：《浪迹丛谈》
清·赵翼：《陔馀丛考》
清·王士禛：《池北偶谈》
清·钮琇：《觚賸》
清·刘献廷：《广阳杂记》
清·顾公燮：《丹午笔记》
清·纪昀：《阅微草堂笔记》
清·龚炜：《巢林笔谈》
清·龚自珍：《龚自珍全集》
清·李光庭：《乡言解颐》
清·梁绍壬：《两般秋雨盦随笔》
《四库全书总目》

陈国符：《道藏源流考》中华书局，1963年第1版。

王 明:《太平经合校》中华书局,1960年2月第1版。

王 明:《抱朴子内篇校释》中华书局,1980年1月第1版。

卿希泰:《中国道教思想史纲》(第一卷,第二卷)四川人民出版社第一卷(1980年9月第1版)第二卷(1985年9月第1版)。

傅勤家:《中国道教史》上海书店出版,1984年第1版。

《汤用彤学术论文集》中华书局,1983年5月第1版。

陈寅恪:《元白诗笺证稿》上海古籍出版社,1978年新1版。

陈寅恪:《金明馆丛稿初编》上海古籍出版社,1980年第1版。

鲁 迅:《中国小说史略》。(《鲁迅全集》),人民文学出版社,1981年北京第1版。

胡朴安:《中华全国风物志》

郭沫若:《历史人物》人民文学出版社,1979年9月北京第1版。

李约瑟:《中国科学技术史》(地学分册)科学出版社,1976年第1版。

曹元宇:《中国化学史话》江苏科学技术出版社,1979年第1版。

袁翰青:《中国化学史论文集》三联书店,1956年12月第1版。

吕子方:《中国科技史论文集》四川技术出版社,

1984年第1版。

《中国科技史探索》上海古籍出版社，1983年。

王伯敏：《中国绘画史》，上海人民美术出版社1982年出版。

张 庚、郭汉成：《中国戏曲通史》中国戏剧出版社，1981年第1版。

后 记

当决意写这部书的时候，我是充满着信心并有一股冲动的写作欲。但题目一落在稿纸上，却又感到笔是那么沉重。随着提纲的拟定，我愈益发现自己面临的广泛领域：哲学、宗教、道德、政治、科技、文学艺术、乡风民俗，简直是横无际涯。但是，我终于在这个领域中云游了一番回来了，并且居然还采得了一点材料，写成了这本书。

本书考察的对象，是道教与中国文化的关系。正如我在引言中所说的那样，这是一个迫切的课题，但迄今为止，仍是一块崭新的土地。本书的考察也是粗略的，一粗略，就容易毛糙，一毛糙就容易出差错。特别是本书有几个章节，完全是新的尝试，难免有疏漏，甚至谬误。这里要举出的是第一章的第三节，整个第三章，第五章（尤其是它的第四节），第六章的第四节，整个第七章和第八章的第二节，这些章节基本上是前人没有涉足，或前人虽有论断而我颇有不同之见。如果这些章节的观点能够引起批评和讨论，那么我将引以为获取了成功。

这本书正式写作时间并不长，但蕴酿的时间却不短。

我对于道教的兴趣是逐步高涨起来的。十多年前，在读黄老学派的著作时，就连带到黄老与道教的关系。以后涉足宋明理学史，又不可避免地遇到理学与道教的关系。理学开山祖周敦颐就是一位深受道教影响的人物，与他同时的邵康节，学术源自道教，更是众所周知。这两个人的学说，经过朱熹的综合，都成了理学体系中的重要环节。朱熹本人早年曾有一段时间涉足道教，后来受张栻的影响，开始重视周敦颐的《太极图说》，又与门徒蔡元定意气相投，展开了对先天学的研究，并进而治《周易参同契》、《阴符经》，各成《考异》行世……。这样，在研究这些理学家思想时，就不得不与道教打交道。一段时间之后，便形成了一个看法：要想理清宋明理学的线索，就得弄明白道教的基本情形。广而言之，中国的哲学史、思想史，离开了对道教的研究是理不出头绪的。这是我从总体上思考道教与中国文化关系的开始。

近年来，国内出现了一股文化热。中国文化的特点是什么？这是常常引起讨论的题目。在讨论中，大部分人以儒家思想立论，佛教和佛教的中国化也是常被作为中国文化特点的一个侧面谈起。道教呢？道家思想还有人提起，道教则几乎是被遗忘的角落。然而，论述中国文化而撇开道教，能说得清吗？诚然，儒家思想在中国传统文化中居于举足轻重的地

位，论述中国文化首先要注意它是自然而然的事。不过封建社会里儒、道、释号称三教，道教是三教之一，当然是中国文化的一个侧面，或一条支流。三教鼎立是中国魏晋以降的古代文化的基本格局，抽去道教，这个鼎岂不要倾倒？中国本土文化中，儒家敬鬼神而远之，表现了一种清醒的理性主义的态度，道教却以鬼神信仰为基础，反映的是中华民族文化传统中原始的、崇神敬鬼的一面；儒家强调实理实事、真知实行，处处显示着现实的精神，道教讲究神游八表，向往仙山琼阁、洞天福地，呈现出虚幻的、富于玄想的特色；儒家主张修身齐家治国平天下，以自觉承担维护封建的社会伦理为人格标准，道教则追求长生不老，以自然生命的无限延长为目标。二者相对立而相互补充，在传统文化中长期一体共存。抽去道教，中国传统文化精神的一个方面岂不无形泯没？再说，后来称为儒家正统的理学，其中采自道教的成分实在不少。即此可见，道教与中国文化的关系值得下大功夫去探讨，去清理。这是我不自量力下决心，选这么一个困难重重的题目的直接动力。

原拟把本书写得偏重理论些。后考虑到目前对道教及中国文化的研究的现状，我就没有在纯理论上长久驻足，而采取尽量详细地铺述道教与中国文化相关联的各个侧面，于中略事分析的方式。理论和结论是渗透在铺述中的。这样一种写法，使叙述的范围广，涉及的领域与门类多，能纵横上下，多视角地、立体地解剖道教与中国文化的关联。一本

书在将作者的结论与理论观点奉献给读者时，也应当将作者观察问题的视角与探索幽微的路途线索介绍给读者。在我们面临的这个刚刚开拓的研究领域中，后一方面显得尤为重要。目前的写法力图做到这一点，至于做得如何，只有请读者指点评说了。

应当指出，本书的着眼点是道教与中国文化的各个侧面的关系。因此，在资料的应用上尽量地多取道教以外的文人学士的记载评论，以便窥见道教在社会上的影响。对于道教典籍的摘用，基本上以能说明道教与中国文化的关系为限。有的道经，如关于天妃的、城隍土地的，在道教史的研究中不占主要地位，但在我们的书中却不能不征引；许多道教学者的煌煌大论，在道教思想史上占有重要地位，但在论述道教特点时，却采之甚少，而对一些卑之无甚高论的道经引征再三。原因只有一个，对于道教，我们必须从文化史的角度从总体上加以把握，而内中各家各派的观点就很难展开了。道教文献浩如烟海，我们所取不过其中一勺，不能全面反映道教史在所难免，而我的任务也不是写一部道教史。

本书在写作中得到许多前辈学者的指导，胡道静先生专为本书撰序；学林出版社《人文丛书》编委和编辑们为本书的写作出版提供了条件；上海道协的有关同志和上海音乐学院的张甫柏、王雪梅同志为本书提供了资料，这些对我都是有力的支持，书成之日，是应当特别向他们表示感谢的。

刘仲宇