

和谐万物

道家道教生态文化论

李远国 陈云◎著

四川出版集团 巴蜀书社

衣养万物
道家道教生态文化论

ISBN 978-7-80752-461-8



9 787807 524618 >

定价：28.00元

道 家 万 物

道家道教生态文化论

四川出版集团

巴蜀书社

图书在版编目 (CIP) 数据

衣养万物：道家道教生态文化论/李远国，陈云著.

成都：巴蜀书社，2009.9

ISBN 978-7-80752-461-8

I. 衣… II. ①李…②陈… III. ①道家—文化生态学—研究②道教—文化生态学—研究 IV. B223.05 B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 161921 号

衣养万物：道家道教生态文化论

李远国 陈云 著

责任编辑 谢正强

出版 四川出版集团巴蜀书社

成都市槐树街 2 号 邮编 610031

总编室电话：(028) 86259397

网 址 www.bsbook.com.cn

发 行 巴蜀书社

发行科电话：(028) 86259422 86259423

经 销 新华书店

印 刷 四川机投印务有限公司

版 次 2009 年 11 月第 1 版

印 次 2009 年 11 月第 1 次印刷

成品尺寸 210mm×148mm

印 张 11.75

字 数 300 千

书 号 ISBN 978-7-80752-461-8

定 价 28.00 元

本书若有印装质量问题，请与工厂调换



前 言

带着难以名状的浮躁与烦恼，逃离钢筋与水泥构建的城市丛林，在绿茵茂林的原野丛林，在云鹤出没的白云深处，也许刹那间你会眼前一亮，忽见万紫千红之中，恍兮惚兮之间，有半堵红墙，几片青瓦，一缕香烟，几声晨钟，在“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……”的持诵声中，道韵清悠，琴音淡远，如天籁之玄雅，似慈云之氤氲，哦！原来这是一座道教的宫观，那悠长瑞祥的吟唱，将我们引入了明净的世界。

那些师法自然、依势造型的宫观，和因宫观而闻名的自然山水，钟天地之毓秀，浸大道之神韵，珠联璧合，坐落在湖海河畔、山水胜处，构成一处处休憩佳境、旅游胜地，把中华古老的大地装缀得非常典雅美丽。而位于城镇的仙琳道观，造山水于庭院，植修竹于阶前，于闹市中取静，隔断尘嚣，使人在半亩园中，顿生回归自然、清虚玄远的情感。

也许，20 世纪的 40 年代，那位金发碧眼的英国科学家李约瑟，正是在走遍中华大地、游历众多宫观之后，重新发现了道家，并自称“名誉道家”，取字“丹耀”，号“十宿道人”和“胜见子”，从而“皈

依”道家。也许，这位世界杰出的科学家，以其毕生精力所奉献于世的《中国科学技术史》，正是渊源于两千多年前的《道德经》，根基于他所热爱的道家文化。他说：老子是最懂自然的人；在昆明黑龙潭道观的优美庭院里，“如果一个人通过供有各种神像的下面神殿攀登而上，最后就来到一座空无所有的大殿，其中没有神像，没有任何东西，只有一方大匾，上书‘万物之母’——自然，万物的母亲”^①。

于是，一个古老而又现代的命题再次呈现。自然是什么？生命是什么？人是什么？是上帝的恩赐？是宇宙的杰作？或是无法言说的存在？一连串的问题，从上古到当代，从东方到西方，从老子、孔子到柏拉图、爱因斯坦，人类与生命、大自然的关系，始终成为智者哲士们苦思冥想的问题。今天，这个玄之又玄的思想谜团，仍然困扰着人们，迫使众多的思想家、科学家乃至政治领袖出入“玄牝之门”，去寻找一个答案。

困惑的原因主要来自现实越来越大的压力。在过去的三百余年中，支配着人类社会的西方的价值观与哲学思想，曾给人类带来了自由、平等、进步、繁荣的辉煌时期。西方的启蒙哲学、实证科学、产业革命和市民革命，是构建现代文明的基础。首先是自然科学取得了突破性的进展，牛顿思想体系的创立，奠定了近现代工业文明的基础。人类第一次在认识上突破了传统的局限，取得了可操作的对自然无限认识的能力。其次，是工业革命的实现，机器大生产取代了手工作坊，从而使人类第一次突破了第一自然的限制，取得了把生产力无限发展的能力。第三是资本主义生产方式的确立。这种生产方式以追逐剩余价值为目的，从而使人类的财富第一次突破了自然经济的束

^① 李约瑟《中国科学技术史》第二卷，第179页，科学出版社、上海古籍出版社1990年版。

缚，在价值上取得了无限增长的能力。

认识能力、发展能力与财富能力同时出现的这种无限状态，汇合形成了一个强大的合力，再加上世界地理大发现的机遇，从而推动了近现代文明以超越过去社会千百倍的效率，飞速地向前发展，尤其是当今信息社会已经来临，人类凭借自己拥有的高科技手段和巨大的生产能力，加速了向宇宙空间的发展，加强了向大自然的索取，以为这样一来，人类便可以解决日益严重的环境问题、生态问题，就可以取得一个无限伸展的空间，最终解决人类面临的一切问题。

然而，人类的前景似乎并不乐观，全球性的危机，是以对自然环境的无情破坏，对自然资源的肆意掠夺，对动物植物的野蛮杀戮，以及人口爆炸、核恐怖、吸毒、犯罪、暴力、自杀，金钱崇拜，良知泯灭，道德沦丧，社会分裂，民族冲突，思想混乱，文化颓废，对人与生命价值的漠视等综合症状的形式而出现的。同时，那些曾经把每一个人同大自然、同万物相联系起来的各种关系也纷纷土崩瓦解，似乎大自然离我们越来越远，天地育养万物的灵力在逐渐消失，人们不得不对自身的生存环境给予前所未有的最大关注。

从历史的角度上看，应该承认，近现代社会的思想支柱——西方的价值观与哲学体系，在相当长的一个时期曾是照耀人类生命方舟航行之旅的灯塔，它将人类引出了黑暗蒙昧的中世纪。但迈入 20 世纪之后，这种机械的、唯利是图的思想体系，日益暴露出狭隘的局限性，以至于可以说它正是现代社会所面临的全面危机的根源。因为作为现代工业文明的基石不是别的，正是合理主义的哲学和实证主义的科学。这种合理的哲学与实证的科学，比起人文主义和智慧更加追求所谓的“合理”，比起同一性更加追求差异性，比起互助合作更加追求对立竞争，比起和谐与平等更加追求征服与统治，比起亲和自然更加追求主宰自然。这种偏颇固执的道德观念与价值取舍，必然引起全

局性的失调，即理智与感性、存在与价值、人与社会、人与自然各个领域普遍的混乱，造成现代工业文明的全面危机，从而严重危害了整个人类的精神世界与生存环境。

严酷的现实是最好的清醒剂，人们终于认识到近现代文明异化的严重后果，唤起了更多人的觉悟。一个对现代文明发展的全球性的反思运动正在兴起。这种状况促使人们越来越深切地体会到：人是自然环境的产物，他依赖于自然，适应于自然界先定的条件，否则就无法生存。因为我们原本并非独立地在一块荒漠的大地上，而是与其他各种各样的生命体、山川、河流、土壤、空气等共同生存于同一个宇宙之中，人类的整个历史也正是一部与环境交流、与万物并生的发展史。

实质上，大自然本身也是保持着一定规律的“生命存在”，尽管它与人类生命的形式不同，但其本质却与人类生命密切关联、无法分开。现代物理学告诉我们，世界有其内在的动态能量模式，它具有一种不断运动、生长和变化的有生命的网络结构。包括生物界和无机界的大自然，有难以计数的肉眼看不见的“生命之线”，像蜘蛛网一样的纵横交叉张挂着，一个连一个，重重叠叠，互相牵连，互相依赖，而且从整体上巧妙地保持着和谐与平衡，犹如水涨潮落，阴消阳息，天工之造化完美无缺。即使是人，归根结底也还是大自然的有机组成部分，如果人用各种技术不断地损害自然，也就意味着损害了人类自身。正如世界绿色和平运动人士所说的那样：生态学教育我们，人类不是这个星球的中心。整个地球是我们“身体”的一部分，我们应该像尊重自己一样尊重地球，也应该像同情自己一样同情一切生命形式——鲸、海狮、森林和大海。

在未来的岁月中，世界的面貌与人类的文明的情况，最终将取决于人类的自我反省与深刻觉悟，取决于人类对待自然界立场与态度。

是继续保持狂妄自大的偏执，以对立的姿态去“征服”、“主宰”大自然呢，还是改变观念，真诚地将自己视为自然界的成员而与之和谐共存？要实现从病态向健康态的历史转变，人类就必须抛弃一些陈腐的观念。与此同时，还必须改变自己与自然界之间进行能量、物质交换的方式。这就意味着，目前以人类和自然相对立为基础的社会结构、经济体制、组织形态乃至人们的思想观念、意味情趣和生活方式，也要随之相应的更新和发展。

当然，要解决全球性的环境恶化、生态危机等重大问题，仅仅凭借少数人的良知和单纯技术的运用，显然是难以奏效的，因为任何自然环境、社会环境的问题，归根结底都是人类自身的问题。宇宙、地球、大自然、社会、文化等等，是人类赖以生存与发展的外部环境；思想、感情、躯体、生命等等，是人类赖以繁衍、进化、更生的内部环境。事实上，当人类生存的环境中的自然因素、社会因素与文化因素早已融为一个不可分割的整体时，人的本身也已经成为这个环境中最具活力的成分。因此，从大环境观的立场出发，人类应该净化的首先是自己的身心，只有身心的内环境达到净化与和谐的状态，才有可能从根本上改善文化环境，优化社会环境，保护自然环境。

那么，在这场关系着全人类命运的保护环境、维护生态的伟大运动中，在这场重建人类文明的文化复兴中，道家又能提供什么有价值的思想和宝贵的经验呢？那位被誉为最懂自然的道家祖师——老子，又能在宽广壮丽的现代殿堂，奏出哪一曲超凡入圣的天籁之音？下面，让我们踏着历史斑斓的足迹，穿过道家幽深玄妙的走廊，去寻觅从老子、庄子、列子，到孙思邈、董奉、陈抟、边洞元等众多道家人物的逍遥天地的风范，领略他们热爱自然，热爱生命，保护环境，维护生态，美化人间，与天地万物共存共荣，人天和合的崇高境界。

目 录

前 言	(1)
第一章 被褐怀玉的哲人及其学派	(1)
第一节 老子的生平及其事迹	(1)
第二节 从史官、隐士到道家学派	(4)
第三节 秦汉之际的道家学说	(21)
第四节 从黄老道学至道教之演变	(47)
第二章 千古智慧的源泉——大道论	(64)
第一节 天道、人道之辨	(64)
第二节 老子之道的哲学理解	(67)
第三节 西方宗教与文化中的道	(76)
第三章 道法自然的生态理念	(81)
第一节 宗无为与法自然	(82)

第二节 辅万物之自然·····	(87)
第三节 天道自然与万物为一·····	(89)
第四节 自然的沦落与道的启示·····	(94)
 第四章 衣养万物的宇宙法则·····	(101)
第一节 大自然是人类永远的导师·····	(101)
第二节 天地与我并生的理念·····	(104)
第三节 深刻美妙的生态智慧·····	(111)
 第五章 天人和合的生养体系·····	(116)
第一节 得一与和合·····	(117)
第二节 赤子与婴儿·····	(123)
第三节 道德与和合·····	(132)
 第六章 三才相盗的生态系统·····	(141)
第一节 极天人蕴奥的《阴符经》·····	(141)
第二节 人天互法与三才相盗·····	(145)
第三节 观时盗机法自然·····	(151)
第四节 善握天机促造化·····	(154)
 第七章 重人贵生的大乘理念·····	(158)
第一节 出生入死与深根固柢·····	(158)
第二节 好生恶杀与慈心物命·····	(162)
第三节 大地伦理与深生态学·····	(170)
 第八章 生态女权主义中的“道”·····	(175)
第一节 以道为本的生态关怀·····	(176)
第二节 尚雌重柔的原则·····	(181)

第三节 尊崇女性的传统·····	(184)
第九章 身心并重的健康观念·····	(188)
第一节 阴阳和合与三宝同炼·····	(190)
第二节 形神互依与身心合一·····	(197)
第三节 性命双修与道德圆满·····	(205)
第四节 自主命运与神仙信仰·····	(210)
第十章 返朴归真的生活方式·····	(223)
第一节 甚爱多藏与见素抱朴·····	(223)
第二节 清静无为与少私寡欲·····	(228)
第三节 真常之道与朴素行持·····	(236)
第十一章 常善救物的慈悲心怀·····	(244)
第一节 善利万物与长乐国土·····	(244)
第二节 审详物种与尽其物用·····	(251)
第三节 自然崇拜与环境保护·····	(255)
第四节 德及微命的道家真人·····	(262)
第十二章 洞天福地与环境保护·····	(266)
第一节 领域广阔的洞天福地·····	(270)
第二节 十大洞天的生态状况·····	(278)
第三节 五岳崇拜中的环境知识·····	(296)
第四节 深研地理水文成果·····	(320)
后 记·····	(363)

第一章 被褐怀玉的哲人及其学派

在中国思想文化史上，有一位具有世界性影响的大思想家，那就是著《道德经》的老子。从先秦到现代，从中国到世界，老子的学说融贯古今，光耀全球，成为人类历史上最伟大的一位思想家。

然而，就是这位思想家，生前曾为史官，后为隐士，悄悄地隐藏在西北的一个角落，被褐怀玉，留下了一部亘古永存的经典——《道德经》，留下了许多难解的谜团。

第一节 老子的生平及其事迹

首先，关于老子的生平，即充满了神秘的色彩。按司马迁《史记·老子韩非列传》记载，先秦的老子就有三位：一位是楚苦县厉乡曲仁里的李耳，字伯阳，谥曰聃，乃西周守藏室之史官；一位是楚人老莱子，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时；还有一位是周太史儋，曾见秦献公曰：“秦与周合而离，离五百岁而复合，合七十岁而复霸，王者出焉。”但究竟为谁，难以确定，真有点如孔子所形容那样：“鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为网，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙，吾不能知，其乘风

而上天。吾今见老子，其犹龙邪！”^①这条人间的“龙”出显隐灭，难以捉摸，孔子犹如此感觉，何况常人！

当然，从司马迁的记述中看，他是倾向于第一位李耳。他说：“老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：子将隐矣，强为我著书。于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言，而去，莫知其所终。”^②这就是著作《道德经》的圣人老子。至于老莱子、太史儋，似当为老子之传人。

《道德经》的作者之所以被称为“老子”，大概首先是因为他年老，长寿。孔子曾说：“窃比我于老、彭。”古传彭祖寿高八百，老子又是多少岁呢？司马迁曰：“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以因修道而养寿也。”^③看来他为长寿者当属无疑。汉郑玄注《礼记·曾子问篇》亦说：“老聃，古寿考者之号也。”

长寿者，老也。这也是老子得称的原因之一。美国的卡尔登·海士和汤姆·蒙即说：“老子是老哲学家的意思。”他们强调，老子“少私寡欲”，抑制生理欲望和感官快乐的思想，与老年心理状态有关，“在这些意义中，老子或者可以承认他自己与下一世纪的佛陀，或斯多噶学派的罗马皇帝卡斯奥理略是不谋而合了”^④。到了18-19世纪欧洲人翻译《老子》时，也常用“东方老人”一词来传达与这个世纪许多想法相沟通的中国思想^⑤。

从文化人类学看，岁数的大小跟经验和智能被认为成正比例。韦尔斯曾从幼猿害怕老猿开始追述人类对“长老”的恐惧和崇拜。他

① 《百衲本二十五史》第1册，第181页，浙江古籍出版社1998年影印本。

② 同上。

③ 同上。

④ 卡尔登·海士、汤姆·蒙《世界史上古编》第330页，台北世界书局1976年版。

⑤ 利奇温《十八世纪中国与欧洲文化的接触》第5页，朱杰勤译，商务印书馆1991年版。

说，在人类的婴幼儿期，这是一种必要的进步。“对长老的畏惧是智能的开始，在原始蹲所里的幼年人是在这种畏惧中长大的，凡是和长老有联系的东西可能都是禁物，任何人都被禁止去接触他的矛或坐在他的椅子上。”^① 这个最古老的传统延续了很久，直到今天还可能感受到它的余烈，如老龄崇拜有时会转化为“资历崇拜”，而加倍地发挥它的威力。

梁启超先生亦从文化人类学的角度着手，指出原始社会的“巫史”多由耆老担任，而古史多以史诗、传说形式出之。他说：“当人类之渐进而形成一族属或一部落也，其部族之长老每当游猎斗战之隙暇，或值佳辰令节，辄聚其子姓，三三五五，围炉藉草，纵谈己身或先代所经之恐怖，所演之武勇……听者则娓娓忘倦，兴会飏举。其间有格外奇特之情节可歌可泣者，则蟠踞于听众之脑中，湔拔不去，展转作谈料，历数代而未已，其事迹遂取得史的性质，所谓‘十口相传为古’也。史迹之起因，罔不由是。”^②

据《后汉书》、《华阳国志》所载，西南少数民族中有“耆老”，他们是各个部落的长老兼巫师，享有很高的威望与权力。如前所言，原始民族重视经验，重视传统，所以尊重老人，多由老者担任巫师酋长或充任顾问。因此，许多民族还禁止直呼老者的名字，如鄂伦春人对老人非常尊敬，“在老年人面前是毕恭毕敬的，同老年人说话要恭顺。呼唤老年人时常要使用尊称，晚辈绝对禁止直呼老人的名字”^③。这种不称老者名字的禁忌给我们以启发，有可能是老子的晚辈和后学为了保守其尊长的名字姓氏，而以“老子”作为他的尊称，以至哲人

① 韦尔斯《世界史纲——生物和人类的简明史》第127页，吴文藻等译，人民出版社1982年版。

② 梁启超《中国历史研究史》第11页，华东师范大学出版社1996年版。

③ 《鄂伦春族简史》第195页，内蒙古人民出版社1983年版。

隐奥，名姓若无，让后人不知其从。

此外，或有谓其本姓即“老”，如廖海庭说：“先秦诸子中，孔子姓孔，墨子姓墨，余可类推。独老子姓李，不曰‘李子’而曰‘老子’者，‘老’‘李’一声之转，‘老子’犹‘李子’也。”^①高亨先生亦曰：“老、李一声之转，老子原姓老，后以音同变为李，非有二也。……周秦旧籍，若《庄》、《荀》、《韩非》、《吕览》、《礼记》、《国策》等，于孔、墨大师皆举其姓，独老子则称老聃而不称李聃，称老子而不称李子，明见老子原姓老矣。”^②

关于老子的生平，司马迁说他曾担任过“周守藏室之史”，负责管理王室的典籍。《庄子·天道》亦有类似的记载，谓孔子欲西藏书于周室，子路告曰：“由闻周之征藏史有老聃者，免而归居，夫子欲藏书，则试往因焉。”孔子往见老聃，而老聃不许。这里所说的“免归而居”，可能就是司马迁所说的“见周之衰，乃遂去”之事。由于这段时间战乱不休，周室动荡，老子的“守藏史”也做不成了，因此免归故里，从此由“史官”步入“隐士”的生涯，成为中国历史上道家学派的鼻祖。

第二节 从史官、隐士到道家学派

从史官变为隐士，由隐士演为道家，这当是老子道家学派形成发展的路径。应该承认，道家是有其“史前史”的，绝不是凭空而生的学派。冯友兰先生认为，老子之学渊源古，并明确指出：“道家出于隐士，故其理想中之人物，为许由、务光之徒，此等人对于政治社

① 廖海庭《新解“老”》，《湘潭师范学院学报》1985年第1期。

② 高亨《重订老子正诂》第156、159页，古籍出版社1956年版。

会，皆取旁观态度，此态度在道家思想中，随时皆可见。”^① 陈荣捷先生指出，道家的兴起，有王官、隐者、阴阳等八种学说为依据，其中隐者的作用十分重要，他说：“在某种意义上，说隐者是道家的先河，未尝不可。隐士避世离俗，自洁全生，或且游于方外，独与天地往来，自古以来都有。”“根据《史记》，老子本人也是‘隐君子’，他的学说是‘自隐无名’为务”。而隐者的思想行为，都和道家的思想行为的一部相适合。”^② 但隐者未曾聚众授徒，著书立说，而老子有其门徒，遗其著作，此点又与隐者不同。则老子的“隐”，主要是隐去自己的姓名、背景、归宿，隐去自己著作的真义、时代、本源。

德国汉学家马丁·布伯指出，东方人的精神中，除了跟西方人同具的“科学”和“法”的两种基本力量之外，还有一种“教”（它不同于“宗教”，它以自身为唯一的对象），老子就是体现这种“教”的圣人，他的生命与行为和“教”化为一体。“他将教从未知升入已知，同时，也将它从有限升入无限。”换言之，这种“教”本质上就是“道”、“永恒”和“逻各斯”，就是从原初的美妙到永恒的真实的“一”；至人所要做的只是尽可能地以自己的整个生命去实现它，显示它。“统治者有其民，艺术家有其著，哲学家有其思，而实现者除了自己的生命之外一无所有。他每句话都是他生命的一部分，每句话都是肇始者和实施者，每句话都是命运的渊藪，又被命运所把握。”这样一来，他的行踪和事迹就无足重轻，无关紧要。“老子的一生秘而不露，原因在于他的生命就是教的生命，是一种隐秘的生命。”^③

① 冯友兰《三松堂学术文集》第381页，北京大学出版社1985年版。

② 陈荣捷《战国道家》，台北历史语言研究所《集刊》第44本，第3分册，第437页。

③ 马丁·布伯《道教》，夏瑞春编、陈爱政等译《德国思想家论中国》第195页，江苏人民出版社1980年版。

如此之言似乎有些神秘。但老子仿佛有意把他的一生隐藏起来，以与他的教义、学说特征相吻合，也是很难否认的事实。因此，司马迁才说，“世莫知其然否”。

据文献所载，老子西出过关，此关当指函谷关。秦函谷关在今河南灵宝县境内，正当周通秦之道。在过关之际，因关尹所请，为著《道德经》，其后莫知其所终。传说他在隐遁过程中，“遁于西裔，行及秦境，死于扶风，葬于槐里”^①。今陕西周至县东南有“大陵”，“俗谓之老子墓”^②。境内又有道教名观——楼观台，相传即老子写作《道德经》之遗址。

老子生前尝与许多文人隐士交往，如孔子、关尹、秦佚等。关于孔、老的关系，太史公对孔子问礼于老子深信不疑，故述其经过与对话较详，且于《孔子世家》中又记载之。《庄子·天运》曰：“孔子行年五十有一，而不闻道，乃南之沛见老聃。”^③《史记·仲尼弟子列传》亦说：“孔子之所严事，于周则老子。”^④则孔子以师位尊老子，多处资料皆能相合，似当确有其事。郭沫若先生即曰：“老子确是孔子之师老聃，《老子》书也确是老聃的语录，就和《论语》是孔子的语录，《墨子》是墨翟的语录一样。”^⑤

当然，老子并未如孔子、墨子那样广收门徒，创立学派，但他亦有私淑徒弟，这当无可置疑。罗根泽先生说：“老子（聃）的弟子多，孔子的老师多。”老子的弟子，除了杨朱以外，还有士成绮、庚桑楚、

① 释道宣《广弘明集》卷五《跋晋孙盛〈老子疑问反诂〉》，《佛藏要籍选刊》第3册第877页，上海古籍出版社1994年影印本。

② 郦道元《水经注·渭水·就水》。

③ 《道藏》第15册，第782页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。

④ 《百衲本二十五史》第1册，第187页。

⑤ 郭沫若《青铜时代》第208页，群益出版社1947年版。

南荣趺、柏矩等，俱见于《庄子》^①。此外，尚有关尹、文子、列子等人，亦当为老子弟子，他们的生平于秦汉文献中多有记载。

关尹在道家、道教史上是一个相当重要的人物，童书业认为“关尹似乎是老子学派的建立者”^②。许地山亦曾推测：“关尹或许是承传老聃学说的第一代弟子。”^③看来，关尹作为老学的第一传人，地位确实非常重要。依《史记》所载，《道德经》之问世，直接与他相关。先秦典籍中提到关尹的有《庄子》、《吕氏春秋》、《列子》等。《庄子·天下》叙述学派源流，把关尹、老子并列，认为关尹、老子承袭古道术，“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居，古之道术有在于是者。关尹、老聃闻其风而悦之，建之以常无有，主之以太一，以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实”，其处世之法同，故并称之为“古之博大真人”。并载关尹之独见，以示其学与老子之异同。如关尹主张心不为外物所扰为归，曰：“在己无居，形物自著，其动若水，其静若镜，其应若响，芴乎若亡，寂乎若清，同焉者和，得焉者失，未尝先人，而常随人。”^④《列子·说符》载有关尹告列子言，曰：“故圣人不察存亡，而察其所以然。”^⑤从这些记载可以推论，关尹主张不设成见，无私无主，虚心应物，随化自然，如水之灵动，似镜之清静，空谷应声，无心应照，致万物之真相，一一映现于心中，而不妄加论断。《汉书·艺文志》载《关尹子》九篇，但殆亡矣。现存《关尹子》一书，似为唐五代间道流伪托，不可据为研究关尹资料。关尹对老子学说的传播，对后来道家思想的延续和发展都有

① 罗根泽《诸子考索》第247、248页，人民出版社1958年版。

② 童书业《先秦七子思想研究》第112页，齐鲁书社1982年版。

③ 许地山《道教史》第54页，台北久大文化出版社1998年版。

④ 《道藏》第15册，第888页。

⑤ 《道藏》第14册，第892页。

极大的影响，是早期道家一位重要人物。

关尹之后，较为有据可查的是列御寇，后人尊称为列子。战国时郑国人。《汉书·艺文志》著录《列子》八篇，班固注曰：“列圉寇，先庄子，庄子称之。”^① 西汉刘向曰：“列子者，郑人也。与郑穆公同时，盖有道者也。其学本于黄帝老子，号曰道家。道家者，秉要执本，清虚无为，及其治身接物，务崇不竞，合于六经。而《穆王》、《汤问》二篇，迂诞恢诡，非君子之言也。至于《力命》篇一推分命，《杨子》之篇唯贵放逸，二义乖背，不似一家之书。然各有所明，亦有可观者。孝景皇帝时黄老术，此书颇行于世。及后遗落，散在民间，未有传者。且多寓言，与庄周相类。”^②

据《庄子·达生》所载，列子好学，曾求道于关尹，关尹曰：“凡有貌象声色者，皆物也。物与物何以相远？夫奚足以至乎先，是色而已，则物之造乎不形，而止乎无所化。夫得是而穷之者，物焉得而止焉。彼将处乎不淫之度，而藏乎无端之纪，游乎万物之终始，壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神无却，物奚自入焉。”^③ 《吕氏春秋·不二》说：“关尹贵清，子列子贵虚。”^④ 这里的“虚”可以理解为虚静、清虚，“贵虚”思想根源于老子。东晋张湛说：“其书大略明群有以至虚为宗，万品为终灭为验，神慧以凝寂常全，想念以著物自丧，生觉与化梦等情，巨细不限一域，穷达无假智力，治身贵于肆任，顺性则所之皆适，水火可蹈，忘怀则无幽不照，此其旨也。然所明往往与佛经相参，大归同于老庄，属辞引类，特与庄子相似。庄子、慎子、韩非子、尸子、淮南子

① 《百衲本二十五史》第1册，第408页。

② 《道藏》第15册，第1页。

③ 《道藏》第15册，第801页。

④ 《诸子集成》第8册，第233页，岳麓书社1996年版。

互示指归，多称其言。”^①要之，列子上承老子、关尹，下启杨朱、庄子，是先秦道家学派发展的一个重要人物。

文子，亦为老子的重要弟子。《汉书·艺文志》著录《文子》九篇，班固自注云：“老子弟子，与孔子并时。”《韩非子·内储说上》载：“齐王问于文子曰：治国何如？对曰：夫赏罚之为道，利器也。君固握之，不可以示人。若如臣者，犹兽鹿也，唯荐草而就。”^②国之利器不可以示人，这是老子的主张，亦与今本《文子》的思想吻合。葛洪《抱朴子内篇·释滞》说：“至于文子、庄子、关令尹喜之徒，其属文笔，虽祖述黄老，宪章玄虚，但演其大旨，永无至言。”^③

文子继承和发展了老子的哲学思想，他从道的本性，道的无形，道的无限性、普遍性、永恒性，以及以水喻道等方面，阐释了老子的道论。他说：“道者，虚无，平易，清静，柔弱，纯粹素朴，此五者道之形象也。虚无者，道之舍也。平易者，道之素也。清静者，道之鉴也。柔弱者，道之用也。反者，道之常也。柔者，道之刚也。弱者，道之强也。纯粹素朴者，道之干也。虚者，中无载也。平者，心无累也。嗜欲不载，虚之至也。无所好憎，平之至也。一而不变，静之至也。不与物杂，粹之至也。不忧不乐，德之至也。”“道者，陶冶万物，终始无形，寂然不动，大通混冥，深宏广大，不可为外；折毫剖芒，不可为内。无环堵之宇，而生有无之总名也。”^④ 并比老子更清楚地指出道即规律，强调道之无为即自然而然，所谓“道法自然”，即指万物的化生遵循客观的自然规律，没有超自然的目的和命令。人法天地之道，亦当无为而无不为。一人无为，一人之身得养；君主无

① 《道藏》第15册，第2页。

② 《诸子集成》第7册，第169页。

③ 王明《抱朴子内篇校释》第138页，中华书局1980年版。

④ 《文子·道原》，《道藏》第16册，第675页。

为，则国家社会得到治理。

此外，文子发展了老子思想中救世治国的思想，认为“仁莫大于爱人”，主张“兼爱无私”，以兼爱反对儒家所言的有差等的爱，因为兼爱体现了“天道无亲”。他推崇仁义，说：“仁者，人之所慕也；义者，人之所高也。”^①“治之本，仁义也；其末，法度也。人之所生者，本也。其所不生者，末也。本末一体也，其两爱之性也。先本后末，谓之君子；先末后本，谓之小人。法之生也，以辅义。”^②因此，他说：“上义者治国家，理境内，行仁义，布德施惠，立正法，塞邪道，群臣亲附，百姓和辑，上下一心，群臣同力，诸侯服其威，四海怀其德。”^③文子肯定仁义，说明他吸收了孔子的伦理思想而给予新的阐述，这种倾向呈现出儒道互补的特色，并给后来的墨家、法家以启示，从稷下学宫到汉初的黄老学，当溯源于文子。

杨朱，又称杨子、阳生、阳子居。孟子谓其言盈于天下，影响甚大。其思想散见于《庄子》、《孟子》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《说苑》、《列子》等古籍中。孟子说：“杨子取为我，拔一毛而利天下不为也。”^④《吕氏春秋·不二》说：“阳生贵己。”^⑤《韩非子·显学》曾评价这种“不以天下大利易其胫一毛”的行为，实则反映了“轻物重生”的思想。正如《淮南子·汜论训》所说：“全性保真，不以物累形，杨子之所言也。”^⑥从以上评价来看，杨朱并非孟子所贬斥的那样，是一毛不拔的“为我”自私者，而只是不愿为了追求外物而损害宝贵的生命，这是对老子不为外物而伤生思想的直接继

① 《文子·微明》，《道藏》第16册，第707页。

② 《文子·上义》，《道藏》第16册，第723页。

③ 同上，第727页。

④ 《孟子·尽心上》，《诸子集成》第2册，第611页。

⑤ 《诸子集成》第8册，第233页。

⑥ 《诸子集成》第8册，第216页。

承。所谓“贵己”，就是内保全本然之真性，外不被物伤，身心超离内外束缚，自在、自由。这是对个体生命存在意义的哲学提升。

对此，蒙文通先生曾指出：“盖圣人行其行而百姓被其利，静身以待，物至自治，安用拔一毛以利之。拔毛以利，适为不利也。《心术》篇之言曰：‘圣人若天然，无私覆也。若地然，无私载也。私者，乱天下者也。凡物载名而来，圣人因而裁之，而天下治，实不伤不乱于天下，而天下治。’此殆以天下之自治自利，拔毛以利之，适以乱之。不天下，天下原自治也。又曰：‘无为之道，因也。因也者，无益无损也。’拔毛利之，则益之也，适乱之也。杨子之说，得《心术》、《白心》之言而义益彰。杨子言不可见，慎到、田骈之徒，引而伸之，推致于极精。不然，则杨子又安能言治天下如运诸掌乎！物至自治，圣人无事，此之谓运诸掌也。正《白心》所谓‘善举事者，国人莫知其解者也。’《白心》又言：‘孰能法无法乎？始无始乎？终无终乎？弱无弱乎？’此正所谓上法而无法，不为物先，不为物后，柔弱胜刚强者也。又曰：‘上之随天，下之随人，人不倡不和，天不始不随。’此亦‘上则取听于上，下则取从于俗’之义也。故曰《白心》《心术》者，慎到之书，而足以发杨朱之蕴也。”^①由此可见，杨朱对老子谦下守虚、顺应自然的思想多有发挥，并为众多的人接受，一时成为显学，与儒、墨两家并列。

从时代的顺序看，庄子稍晚于杨朱。他约生于公元前 369 年，约死于公元前 286 年。道家学说由老子创立，经过庄子给予全面继承和发展。但庄子是一位在僻处自说的隐者，时人多不清楚其学说成就。先秦诸子中只有荀子提到庄子。《史记·老子韩非列传》记载了庄子

^① 蒙文通《蒙文通文集》第 1 卷《古学甄微》，第 255、256 页，巴蜀书社 1987 年版。

的一些事迹，谓庄子为蒙人，名周，尝为蒙漆园吏，与梁惠王、齐宣王同时。“其学无所不窥，然其要本归于老子之言。故著书十余万言，大抵率寓言也。作《渔夫》、《盗跖》、《胠箧》，以诋訾孔子之徒，以明老子之术。”^①

从今存《庄子》内篇来看，庄子哲学确实是继承老子而来的，他发挥了老子的道论，更加突出了道的整体性、实存性、自存性及超时空性，认为道是源初的存在，道在空间上是无限的，在时间上是永恒的，道产生天地和万物而遍于万物之中，道无形体而不可感知，道超越言语界域、概念范围，道主宰它所生成的一切事物而不具备任何道德属性。庄子的道既是宇宙之本原、万物之本体，又是宇宙万物生成的机制和规律。此外，他还把在老子那里主要是宇宙论及本体论意义的道转化而为心灵的境界，非常关注人体道之后的境界及达到此种境界的门径，从而使庄子哲学主要成为一种境界哲学。在自然学说方面，庄子更为深广地发挥了人的自由性——自在性，为人们开拓出了一个辽阔无边的精神空间，在这个自由的精神生活领域，打通了内在重重的隔阂，突破现实生活种种的限制，使精神由大解放而得到大自由。在老子后学中，庄子以其横溢的才华而著称，通过深邃弘博的哲理玄论，汪洋恣肆的语言风格和活泼奇特的寓言故事，发展着老子思想，促使老学更为广泛地传播，并对后来之道家产生了重要影响，确为先秦道家学派的集大成者。后世多以老、庄并称，即肯定了老子、庄子等一批学者为这一时期道家学派的主脉。

到了战国中期以后，诸子学说已由各家交流而趋向汇合之势，除庄子学派之外，其他的许多学派，如稷下学派、《鹖冠子》，都是融合儒、墨、名、法、阴阳各家思想而以道家为主体的学派。

^① 《百衲本二十五史》第1册，第181页。

稷下学派，是指战国时期齐国都城临淄（今山东淄博东北）所设立稷下学宫中所形成的一个学派。它创建于齐桓公，至齐宣王时达到极盛。《史记·田敬仲完世家》载，齐宣王扩置学宫，招致天下贤士近千人，任其“不治而议论”，其中七十六人被尊为“上大夫”。著名的有彭蒙、田骈、慎到、宋钐、尹文、儿说、邹衍、环渊等。邹国的孟轲和赵国的荀况，先后亦曾到稷下学宫游学，荀况并多次出任学宫主持人——祭酒。稷下学宫汇集了道、法、儒、名、兵、农、阴阳等百家之学，成为当时各个学派荟萃的中心，历时约一百四五十年。众多著名学者、各个学派大师在这里著书立说，讲学论辩，不同学术观点的交锋促进了学术融合，在儒、道、名、法、墨、阴阳的基础上形成了稷下新道家，构成了道家史上承前启后的重要环节。

彭蒙、田骈、慎到三人的学术主旨大体相似，《庄子·天下》、《荀子·非十二子》都把他们列为一派。其中彭蒙、田骈为齐国人，彭蒙是田骈的老师，他们均在稷下讲学。田骈号“天口骈”，大概擅长演说。《庄子·天下》评介曰：“公而不党，易而无私，决然无主，趣物而不两，不顾于虑，不谋于知，于物无择，与之俱往。古之道术有在于是者，彭蒙、田骈、慎到闻其风而悦之。”^①他们主张“齐万物以为首”，“贵齐”，强调事物的齐一、均齐，认为对万物应取“莫之是，莫之非”的态度，“万物皆有所可，有所不可”。主张因循自然，不置可否，齐一万物，这显然与庄周“齐物”思想同声。他们还提出行不教之教，认为“选则不遍，教则不至，道则无遗者矣”，这也与庄周思想相合。《吕氏春秋·执一》中载有田骈的话，云“变化应求而皆有章，因性任物而莫不宜当”，说明道术是事物变化的总规律，是为政之本，以道术治理天下即是“因性任物”，同样具有顺应

① 《诸子集成》第4册，第261页。

自然的道家思想特点。

慎到（约前 395—前 315）是赵国人，早年学黄老道德之术，曾在齐国的稷下讲学，受上大夫之禄，负有盛名。他受《老子》影响，认为“道”的本质是万物相等。他从道家“弃知去己，而缘不得已”的观点出发，提出“大君任法而弗躬，则事断于法矣”^①的思想。君主是“法”的制定者，依法“无为而治”，“民一于君，事断于法”，“官不私亲，法不遗爱”，这样就“上下无事”了。他把君主的权势看作行法的力量，认为有了权、有了法，一个平凡的君主就可以“抱法处势”，“无为而治天下”；贤能和智慧并不足以服众，权势地位则能够使贤者屈服。他提出了集权的主张，在政治上把权势放到了第一位。有了权位，还要有“法”。“法”是治国的标准。“法”也不是一成不变的，“守法而不变则衰”。他强调遵循“天道”，给予天道以人道内涵，指出“天道，因则大，化则细；因之者，因人之情也。人莫不自为也，化而使之为我，则莫可得而用矣”；“用人之自为，不用人之为我，则莫不可得而用矣，此之谓因”^②。这说明，天道的作用是可变的，顺应万物本性则大，违逆万物本性则小，天道只有顺乎人性固有，才能为人所用。这样，在天道和人的关系中，老子侧重天道的客观规定，慎到看重人的本质力量。

宋钘（约前 382—前 300），战国时期宋国人，与孟子同时而长于孟子，齐宣王时与尹文、彭蒙、慎到同游稷下，与尹文齐名。《荀子·正论》称其“严然而好说，聚人徒，立师学，成文典”，聚徒讲学，著书立说。《汉书·艺文志》著录《宋子》十八篇，注“其言黄老意”。尹文（约前 360—前 280），为齐国人，年少于宋钘，或为宋

① 《慎子·君人》，《诸子集成》第6册，第5页。

② 《慎子·因循》，《诸子集成》第6册，第2页。

铎弟子。《汉书·艺文志》著录《尹文子》一篇，注其“说齐宣王，先公孙龙”。今存《尹文子》，一般认为系后人伪托。宋铎、尹文的思想受到道家和墨家的影响，后人称其为“宋尹学派”。其思想资料，散见于《庄子》、《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等书中。《庄子·天下》评判宋、尹曰：“不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忤于众，愿天下之安宁以活民命，人我之养，毕足而止，以此白心。”^① 他们主张以“宽”、“恕”为处理人与人之间关系的总原则，“设不斗争，取不随仇”，“见侮不辱，救民之斗”；在国与国之间“禁攻寝兵，救世之战”，禁止攻伐，息止兵事，反对诸侯间的兼并战争。据《孟子》记载，秦、楚构兵，宋铎曾要往秦、楚二国“说而罢之”。在内心修养方面，他们提倡“以情欲寡浅为内”，认为人类的本性就是欲寡而不欲多，“人我之养，毕足而止”，“五升之饭足矣”。因此，荀子批评他们是“有见于少，无见于多”。又说“宋子蔽于欲而不知得”，即只知人欲寡，不知满足人的合理欲求。宋尹学派提出“接万物以别宥为始”，认为只有破除了见侮为辱、以情为欲多等偏见，才能认识事物的真相。他们力图从主观上清除荣辱、誉非、美恶的界限，要求做到“定乎内外之分，辩乎荣辱之境”。荣辱等等是属于外在的东西，不应以之妨害内心的平静，即使身陷牢狱之中，也不以为羞耻。故《庄子·逍遥游》说宋铎“举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮”。普天下人赞誉，他并不因此而受鼓励；普天下人非议，他也不因此而沮丧。他们认为，如能做到人人“见侮不辱”，虽然被侮，但不以为耻辱，这样就不会互相争斗，能够“救民之斗”，便可以使天下安宁了。

《管子》中的《心术》上下、《白心》、《内业》四篇，刘节、郭沫若等认为是宋尹学派的遗著。这几篇反映了道、法、儒合一趋势，同

① 《诸子集成》第4册，第260页。

时兼有各学派的思想特点，为战国中期稷下道家的著作。四篇最大的贡献是创立精气说。《内业》曰：“凡物之精，此则为生。下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。是故民气，杲乎如登于天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒乎如在于己。是故此气也，不可止以力，而可安以德；不可呼以声，而可迎以意。敬守勿失，是谓成德；德成而智出，万物果得。”^① 这是说，精气是生命、智慧之源，存在于天地之间，人之内外，无处不在，充满一切。人只能得到它而“成德”，产生智慧，而不能使它消灭。有了精气才有生命，有生命然后才有人类的思想和智慧。人类的精神活动是由精气派生出来的。在中国思想史上，这是第一次明确提出事物本原是物质的精气。庄子后学所谓“通天下一气耳”，亦源于此。

以精气说为前提，《管子》四篇论道时曰：“虚无形谓之道，化育万物谓之德。”^② “道在天地之间也，其大无外，其小无内，故曰不远而难极也。虚之与人也无间，唯圣人得虚道，故曰并处而难得。”“道也者，劝不见其形，施不见其德，万物皆以得，然莫知其极，故曰可以安而不可说也。”“无为之谓道，舍之之谓德。”^③ “道者，一人用之不闻有余，天下行之不闻不足，此谓道矣。小取焉则小得福，大取焉则大得福，尽行之而天下服，殊无取焉则民反，其身不免于贼。”^④ “道之大如天，其广如地，其重如石，其轻如羽。”^⑤ “不见其行，不闻其声，而序其成，谓之道。凡道无所，善心安爱。心静气理，道乃可止。彼道不远，民得以产；彼道不离，民因以知。是故卒

① 《诸子集成》第6册，第332页。

② 《管子·心术上》，《诸子集成》第6册，第266页。

③ 同上，第268页。

④ 《管子·白心》，《诸子集成》第6册，第274页。

⑤ 同上，第278页。

乎其如可与索，眇眇乎其如穷无所。彼道之情，恶音与声，修心静音，道乃可得。道也者，口之所不能言也，目之所不能视也，耳之所不能听也，所以修心而正形也。人之所失以死，所得以生也。事之所失以败，所得以成也。凡道，无根无茎，无叶无荣，万物以生，命之曰道。”^① 这是说，道是无形的主宰力量，决定万物的生成，人的生死；道又是人类安身立命、治理社会的准则，具有无限的意义和效用；道是至大与至小、至重与至轻的统一，是不可感知的存在。

《管子》四篇中将老子的“少私寡欲”、“致虚极，守静笃”等观点加以发展，进一步论证了“心”在认识中的作用，避免了老子带有神秘色彩的直观认识方法的缺点。“心术”指关于认识方法的学说，认为认识事物首先要去掉妨碍认识的主观好恶，做到“心”能够“虚”、“静”、“一”。心中有欲望杂念，就不能感觉外在事物，因此必须去“欲”；反对主观成见，主张客观，这就是“虚”。不要在没有认识事物规律的时候轻举妄动，反对急躁盲动，主张冷静观察，这就是“静”。以冷静态度对待事物，就能集中注意力，聚精会神，心志专一，这就是“一”。这是要在认识事物时抛弃主观上的障碍，以达到客观地认识事物的目的。这种认识方法后被荀况充分吸收和发展。强调在认识客观事物时去除主观偏见，保持心志专一，这是合理的；但过分夸大心的虚静在认识中的作用，使心处于一种消极无为的被动地位，便易导致忽略人的主观能动作用的毛病了。

《管子》四篇继承了老子圣人无为之治的思想，并掺杂名家、法家的思想，修改无为之治为“名、法之治”，提出了法、礼并重，先德后刑，因道生法的法治理论。其曰：“圣人之治也，静身以待之。

① 《管子·内业》，《诸子集成》第6册，第332、333页。

物至而名自治之。正名自治之，奇身名废。名正法备，则圣人无事。”^① 不仅讲“法”，而且也讲“礼”，从“道”出发，引申出一套“法”和“礼”关系的理论，把“法”与“礼”结合起来：“凡人之生也，必以平正。所以失之，必以喜怒忧患。是故止怒莫若诗，去忧莫若乐，节乐莫若礼，守礼莫若敬，守敬莫若静。内静外敬，能反其性，性将大定。”^② 把“礼”、“义”归结为“法”，“法”也是“道”的表现，而且从根本上体现着“道”的作用。所以，主张除了君主以外，人们在“法”面前应是一样看待，这就叫“公”。又吸收老子的“无为”，并加以改造，提出了“君静臣动”的主张。要求君只操赏罚大权，臣下积极管理事务。君道应该和天道一样虚静无为，“动”应该是臣下的事。君主“动则失位”，“静乃自得”。“名正法备，则圣人无事”，这就是“圣人之治”。“君道无为，臣道有为”的思想，后来被庄子后学、《吕氏春秋》和韩非加以发展。

鹖冠子，战国时道家思想家。据李学勤先生考证，鹖冠子生活于战国后期：“鹖冠子居楚，为庞暖之师，考虑到剧辛在赵曾与庞暖友善，庞暖应在悼襄王前即自楚至赵，他师事鹖冠子还要早一些，所以鹖冠子的活动年代可估计相当赵惠文王、孝成王至悼襄王初年，即楚顷襄王、考烈王之世，也就是公元前300年至240年左右，战国晚期的前半。”^③ 《汉书·艺文志》道家类有《鹖冠子》一篇，下注云：“楚人，居深山，不显名氏，以鹖羽为冠，因自号焉。”《唐志》亦有《鹖冠子》三卷。今其为书，凡十九篇，有宋陆佃注本《鹖冠子》，盖论三才变通、古今治乱之道。经唐兰、李学勤、吴光、丁原明等先生

① 《管子·白心》，《诸子集成》第6册，第274页。

② 《管子·内业》，《诸子集成》第6册，第337页。

③ 李学勤《〈鹖冠子〉与两种帛书》，陈鼓应主编《道家文化研究》第一辑。

考证，确系先秦古籍^①。

关于《鹖冠子》的思想倾向，其内容较为庞杂，涉及政治和军事等方面，并对儒、法、阴阳五行家的学说有所吸纳，但其基本倾向仍属道家，可以说，《鹖冠子》是道家在儒、法、阴阳五行影响下形成的著作。故《汉书》、《隋书》、新旧《唐书》、《宋史》等均将其归类道家，韩愈《读〈鹖冠子〉》亦说“其词杂黄老刑名”，并对鹖冠子其人其书作出肯定性评价：“其《博选》篇四稽、五至之说当矣。使其人遇时，援其道而施于国家，功德岂少哉？”^②

鹖冠子哲学的最高范畴是“道”，道是天地万物的主宰者。“道”又名“一”。鹖冠子说：“有一而有气，有气而有意，有意而有图，有图而有名，有名而有形，有形而有事，有事而有约。约决而时生，时立而物生。故气相加而为时，约相加而为期，期相加而为功，功相加而为得失，得失相加而为吉凶，万物相加而为胜败。莫不发于气，通于道。”^③在承袭老子道本原的基础上，把道、物之间的中介由老子的一→二→三，进一步具体界定为一（道）→气→意→图→名→形→事→约→时→物，从而深化了由道生物之间相当繁杂的过程。

“气”在鹖冠子哲学中仅次于“道”，他引气入道，以气连接虚无之道与实有之物，为道生物提供了理论基础和物质前提。他说：“天地成于元气，万物乘于天地，神圣乘于道德，以究其理。”^④“阴阳者，气之正也。”^⑤这就是说，天地直接发生于一元之气，元气含阳包阴，分而为阴阳，阴阳和合便构成了具体的天地万物，而元气的变

① 丁原明《〈鹖冠子〉及其在战国黄老之学的地位》，《文史哲》1996年第2期。

② 四川大学古籍整理研究所编《诸子集成补编》第3册，第75页，四川人民出版社1997年版。

③ 《鹖冠子·环流》，《诸子集成补编》第3册，第83页。

④ 《鹖冠子·泰录》，《诸子集成补编》第3册，第105页。

⑤ 《鹖冠子·度万》，《诸子集成补编》第3册，第91页。

化取决于其所包含的阴阳这两种对立力量的增减、消长。所谓“阴阳不同气，然其为和同也。酸咸甘苦之味相反，然其为善均也。五色不同采，然其为好齐也。五声不同均，然其可喜一也。故物无非类者，动静无非气者，是故有人将，得一人气吉，有家将，得一家气吉，有国将，得一国气吉”^①。

以道本原论为哲学基础，鹖冠子强调治国应执柄大道，效法天地。他说：“天者，万物所以得立也；地者，万物所以得安也。故天定之，地处之，时发之，物受之，圣人象之。”^②“天用四时，地用五行，天子执一，以居中央，调以五音，正以六律，纪以度数，宰以刑德。”^③“故天地阴阳之受命，取象于神明之效，既已见矣。天者气之所总出也，地者理之必然也。故圣人者，出之于天，收之于地，在天地若阴阳者，杜燥湿以法义，与时迁焉。”^④此谓天子以道为治理天下、统摄万民之根本准则，而位居天下之中、万民之上。圣人驭物治民，效法于天地。此外，鹖冠子还强调仁义与法律在治国中的相对作用，他说：“服义行仁，以一正业。夫仁者，君之操也；义者，君之行也；忠者，君之政也；信者，君之教也。圣人者，君之师傅也。”^⑤“是以圣王独见。故主官以授，长者在内，和者在外。夫长者之为官也，在内则正义，在外则固守，用法则平，法人本无害，以端天地，令出一原。散无方化万物者，令也；守一道制万物者，法也。法也者，守内者也；令也者，出制者也。夫法不败是，令不伤理，故君子得而尊，小人得而谨，胥靡得以全。”^⑥这是以道为纲，道法结合来

① 《鹖冠子·环流》，《诸子集成补编》第3册，第84页。

② 《鹖冠子·道端》，《诸子集成补编》第3册，第85页。

③ 《鹖冠子·王铁》，《诸子集成补编》第3册，第96页。

④ 《鹖冠子·泰录》，《诸子集成补编》第3册，第107页。

⑤ 《鹖冠子·道端》，《诸子集成补编》第3册，第86页。

⑥ 《鹖冠子·度万》，《诸子集成补编》第3册，第92页。

弥补道治天下缺乏现实基础的不足，显示了战国后期道家学者采撮儒、法的理论勇气和理性自觉。

第三节 秦汉之际的道家学说

秦汉之际，封建制已在全国确立，而历史经历了一次社会大动荡、大分裂又才趋向大统一的曲折。在这一曲折的历史时期，先秦各家思想进一步分化、改组，汇合而形成了不同倾向的新的学术思潮。从秦王朝“以法为教，以吏为师”的独尊法家，到汉初以黄老思想为治国理论基础，而辅之以儒、法、阴阳、兵家等各种思想并蓄的治国政策，继之汉武之际的“罢黜百家，独尊儒术”的政治局面，思想史上相继出现了法家、道家、儒家先后兴盛的场景，并形成了独具黄老色彩的新道家，其后转化为宗教组织形式的道教。

在秦统一前夕，秦相吕不韦招集门客，著作了《吕氏春秋》一书。据《史记·吕不韦传》记载：吕不韦生前有门客三千人，吕氏“乃使其客，人人著所闻，集论以为八览、六论、十二纪，二十余万言，以为备天地万物，古今之事”^①。《汉书·艺文志》曰：“《吕氏春秋》二十六卷，秦相吕不韦辑智略士作。”全书共二十六卷，一百六十篇，形成了一个以八览、六论、十二纪为构架，以新发展的道家无为思想为中心的理论体系。

在哲学思想方面，《吕氏春秋》继承了老子的道论，并以月令图式为框架构筑了一个庞大的思想体系。其思想的核心即是其“精气说”，其哲学思想的各个部分，包括宇宙观、人生观、逻辑学和认识论都是围绕这一核心而展开的。《吕氏春秋》认为自然界虽然万象纷

^① 《百衲本二十五史》第1册，第218页。

呈，殊形异能，但它们都来自同一个本源，即“太一”，也叫做“道”、“一”、“精气”。其曰：“道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之名，谓之太一。”^①“太一”为天地形成前宇宙的本然状态，因此，我们无法知道它的终始，也无法对其作出形容。此原始状态即表现为一气之流行，所以又称为“精气”。它是天地万物得以存在的根据，天地万物都是从此原始状态中产生出来的：“太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章。浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以尽其行。四时代兴，或暑或寒，或短或长，或柔或刚。万物所出，造于太一，化于阴阳。”^②所谓“两仪”，即天地也。“太一出两仪”，亦即由宇宙的原始状态分离出天地来。

关于这一分离过程，《吕氏春秋》进一步作了说明：“天地有始，天微以成，地塞以行。天地和合，生之大经也。”^③由天地产生出宇宙间最基本的两种对立力量——阴阳。阴阳相合，互相作用，生成了万物。宇宙万物归根结底还是要回复到原来的混沌状态。这种“终则复始，极则复反”的循环过程即是天道的规律。日月星辰的运行有快有慢，四时的交替有寒有暑，万物的形状有短有长，物性有柔有刚，此皆源于“太一”，而为阴阳两种力量相互作用的结果。所以说“凡生非一气之化也，长非一物之任也，成非一形之功也。”^④

《吕氏春秋》的“精气说”与《管子》中的“精气”说有着一脉相承的关系，它直接来源于稷下黄老学派，但对这一学说作了重大的

① 《吕氏春秋·大乐》，《诸子集成》第8册，第54页。

② 同上，第53页。

③ 《吕氏春秋·有始》，《诸子集成》第8册，第140页。

④ 《吕氏春秋·明理》，《诸子集成》第8册，第72页。

发展。在《管子》中，提出了关于“气化”的概念，把虚无玄妙的道阐发为“精气”，气成了主宰一切的最高范畴。在《吕氏春秋》中，“精气”不仅是万物的本原，而且万物的生成也是由于“精气”本身所含的两种对立势力的相互作用。“精气”的最大特征即在于流动不居，循环往复：“精气一上一下，圜周复杂，无所稽留，故曰天道圜。”^① 精气处于永久的运动变化之中，在此运动过程中又产生出阴阳和五行，它们同是支配宇宙万物运动变化的法则。阴阳的消长，五行的相生相胜是循环往复的，所以宇宙万物包括人类社会的运动，都表现为“终则复始，极则复反”的循环过程。这种循环往复，终而复始的思想，显然与老子有关。老子是用循环往复来描述道的，《吕氏春秋》一方面用“精气”改造了老子的“道”，使老子的循环论清楚地成了客观世界物质运动的规律；另一方面，要求人的行为要效法天地，而天地的特点即表现为周而复始的圆周运动，所以人就要把握自然界的运动规律，从而达到利用自然改造自然的目的。

《吕氏春秋》一书以议论政治为主，而其政治学说又是围绕着君主而展开的。它以天、地、人三者为其思想体系的框架，主张君主应顺应四时的变化以发布指令、举行祭祀。在军事上，主张义兵统一天下，然后推行“无为”政治。认为君主要达到“无为而治”，还必须掌握一套统治术，执一处势，因循为用，正名审分，尚贤使能，察传言、辨疑似、决壅塞等。其言：“夫君也者，处虚素服而无智，故能使众智也；智反无能，故能使众能也；能执无为，故能使众为也。无智、无能、无为，此君之所执也。”^② 又说：“故有道之主，因而不为，责而不诏，去想去意，静虚以待，不伐之言，不夺之事，督名审

① 《吕氏春秋·圜道》，《诸子集成》第8册，第37页。

② 《吕氏春秋·分职》，《诸子集成》第8册，第339页。

实，官复自司。”^① 这正是东汉高诱序中所说：“此书所尚，以道德为标的，以无为为纲纪，以忠义为品式，以公方为检格，与孟轲、孙卿、淮南、扬雄相表里也。”^② 许维遹亦说：“夫《吕览》之为书，网罗精博，体制谨严，析成败升降之数，备天地名物之文，总晚周诸子之精英，荟先秦百家之眇义。”^③ 刘文典更指出，《吕氏春秋》“斟酌阴阳儒法刑名兵农百家众说，采撷其精英，捐弃其畛挈，一以道术之经纪，条贯统御之，诚可谓怀囊天地，为道关门者矣”^④。《吕氏春秋》作为先秦最后一部理论巨著，它的出现标志战国以来百家争鸣的终结，它通过对先秦诸子学说的全面整理和继承，构建了一个庞大的以道家学说为主干的集大成的理论体系，这是秦国最终统一天下的理论要求，它的结构体系及其观点、方法，影响着中国人的思维方式达两千年之久。

汉初，帝王、政治家们制定了适应汉初实际的以黄老思想为治国理论基础，而辅之以儒、法、阴阳、兵家等各种思想并蓄的治国政策，学术上实行百家争鸣的方针，各种学派都得以自由发展。实施这一政策的有高祖、惠帝、吕后、文帝、窦太后、景帝几位。《汉书·食货志上》说：“天下即定，民亡盖臧，自天子不能具醇駟，而将相或乘牛车。上于是约法省禁，轻田租。……文帝即位，躬修俭节，思安百姓。”^⑤ 司马迁曰：“孝惠皇帝、高后之时，黎民得离战国之苦，君臣俱欲休息乎无为，故惠帝垂拱，高后女主称制，政不出房户，天下晏然，刑罚罕用，罪人是希，民务稼穡，衣食滋殖。”^⑥ 《史记·外

① 《吕氏春秋·知度》，《诸子集成》第8册，第228页。

② 《诸子集成》第8册，第4页。

③ 许维遹《吕氏春秋集释》，北京中国书店1985年版。

④ 许维遹《吕氏春秋集释》刘文典序。

⑤ 《百衲本二十五史》第1册，第360页。

⑥ 《史记·吕后本纪》，《百衲本二十五史》第1册，第44页。

威世家》言：“窦太后氏好黄帝、老子言，帝及太子、诸窦，不得不读黄帝、老子书，尊其术。”^① 在执政的丞相中实施这一政策的有萧何、曹参、陈平。萧何不置田宅，“必居穷处，为家不治垣屋。曰：‘后世贤，师吾俭；不贤，毋为势家所夺。’”时有胶西的盖公，“善治黄老言”，被曹参礼拜为师，“言治道贵清静而民自定”，“其治要用黄老术，故相齐九年，齐国安集，大称贤相”^②。而盖公的老师，可上溯到战国末年乐氏家族的“善修黄帝、老子之言，显闻于齐称贤师”的乐臣公^③。陈平，“少时本好黄帝老子之术”^④。军师张良，“愿弃人间事，欲从赤松子游耳”。“乃学辟谷，道引轻身”。^⑤ 其神仙、道家思想浓厚。政治家有陆贾的道、儒兼容和贾谊的先儒后道。官吏中奉行道家学说、政绩突出的有汲黯，“学黄老之言，治官理民，好清静，择丞史而任之，其治责大指而已，不苛小。黯多病，卧闺合内不出，岁余东海大治称之。上闻召以为主爵都尉，列于九卿，治务在无为而已”^⑥。郑当时，“好黄老之言”^⑦；田叔，“喜剑，学黄老术于乐巨公所”^⑧；直不疑，“学老子言，其所临为官如故，唯恐人知其为吏迹也”^⑨。隐于民间的有盖公、河上公、司马季主、王生、黄生，他们多通《易经》，好黄老之术。由此可知，西汉初期黄老学说成为治理天下、稳定政权的统治思想，因此才能作为国策通行于天下。

这一时期的黄老著作，空前繁荣。有《河上公老子章句》，黄老

① 《史记·外戚世家》，《百衲本二十五史》第1册，第166页。

② 《史记·萧相国世家》，《百衲本二十五史》第1册，第172页。

③ 《史记·乐毅列传》，《百衲本二十五史》第1册，第211页。

④ 《史记·陈丞相世家》，《百衲本二十五史》第1册，第174页。

⑤ 《史记·留侯世家》，《百衲本二十五史》第1册，第172页。

⑥ 《史记·汲黯列传》，《百衲本二十五史》第1册，第276页。

⑦ 同上，第277页。

⑧ 《史记·田叔列传》，《百衲本二十五史》第1册，第244页。

⑨ 《史记·万石张敖列传》，《百衲本二十五史》第1册，第244页。

帛书《经法》、《十六经》、《称》、《道原》，陆贾《新语》，贾谊《鹏鸟赋》、《吊屈原赋》，司马谈《论六家之要旨》，以及“集道家之大成”的《淮南子》。《汉书·艺文志》中还有《老子邻氏经传》四篇，《老子傅氏经说》三十七篇，《老子徐氏经说》六篇。托名黄帝的：方技略中“医经”有《黄帝内经》十八卷，《外经》三十七卷；“道家”类有《黄帝四经》四篇，《黄帝铭》六篇，《黄帝君臣》十篇，《杂黄帝》五十八篇。其他如诸子略中的阴阳家、小说家，兵书略中的兵阴阳，数术略、方技略中的房中、神仙、天文、历谱、五行、杂占，也都记载了大量的冠以“黄帝”之名的著作。

其后，随着董仲舒“独尊儒术”的思想被采纳，儒家思想从此成为正统的统治思想，在天下知识分子纷纷投向儒家，寻求名誉、地位、权势的时候，黄老道家思想并未泯灭，仍在民间流行。对于老子的传播，《汉书·艺文志》中载有：刘向《说老子》四篇，《捷子》二篇，《曹羽》二篇，《郎中婴齐》十二篇。信奉道家思想的有：王族刘辟疆、刘德父子，“清静少欲，常以书自娱，不肯仕”。“德字路叔，修黄老术，有智略。”^① 杨王孙，“学黄老之术，家业千金，厚自奉养生，亡所不至。及病且终，先令其子，曰：吾欲裸葬，以反吾真”^②。邓章，“以修黄老显于诸公间”^③。而对老学研究卓有成就者，为蜀郡学者严遵，他依老子、庄周之指，著书《老子指归》，成为西汉中后期道学理论的代表作。严遵引《易》入《老》，对《老子》之旨向玄学转化，起到了关键的作用。他的学生扬雄，援《老》入《易》，创作了《太玄》，其书以《老子》自然天道观贯穿全书。而扬雄的《太玄》，对桓谭、王充、张衡的自然观，都产生了重大的影响。

① 《汉书·楚元王传》，《百衲本二十五史》第1册，第422页。

② 《汉书·杨胡朱梅云传》，《百衲本二十五史》第1册，第501页。

③ 《史记·袁盎晁错列传》，《百衲本二十五史》第1册，第242页。

作为汉初国家统治思想的黄老学说，不仅是一种思想理论，更是包括政治、宗教在内的政教一体的设施和制度。围绕这政教一体的制度，学者们以传统的宗教教义和治国之道为基础，以老子学说为灵魂，创立了一整套学说。其后道教的创始人张陵、张角所继承的就是这样一种政教一体的制度和学说。从1973年长沙马王堆出土的《黄帝四经》来看，黄老学派的确是在继承老子思想的基础上，并有所发展、改造，它是先秦道家的殿军。它的产生标志着由老子开创的道家，已走向了为现实政治服务的道路。黄老学派将老庄难以捉摸的“道”，转变成了可以把握的“道”。他们讲道法结合，提出“道生法”的观点。

老子哲学以道论为核心，其道无形无象，超越经验的界域，《黄帝四经》亦视道为无形无象的超验存在；老子的道是天地万物和人世的主宰，《黄帝四经》用“万物莫之能令”表达道的至上性，用“万物得之以生，百事得之以成”提炼道、物的决定与服从关系；老子否定了天地的神学意蕴，《黄帝四经》则否定了天地的主观色彩和道德属性。道是人类和自然界的最后根据、最高主宰、唯一准则。因此治理天下必须“以道莅天下”，处无为之事，行不言之教。《黄帝四经》亦曰：“执道者之观于天下也，无执也，无处也，无为也，无私也。”^① 并在此哲学框架下，吸纳法家的思想，以“道生法”的本原模式赋予法律产生的客观性和法律存在的权威性：“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也。故执道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢废也。故能自引以绳，然后见知天下而不惑矣。”^② 因此《黄帝四经》中所说的无为、执道，实质是任法，故其曰：“是非有分，以法

① 《道原》。

② 《经法》。

断之，虚静谨听，以法为符。”^① 强调依法治国，赏罚必信，循名责实，指出“法度者，正之至也”^②，突出刑德观念，发扬了西周“明德慎罚”的传统，主张恩威并施，以巩固政权。这些思想在汉初得到了广泛的运用，以至于出现为称为“文景之治”的太平盛世。

文、景之世，有《河上公老子章句》问世，这是继帛书《老子》甲、乙本之后，第一部全面诠释《老子》思想的专著，是西汉时期黄老学派治国、治身理论的重要部分^③。据《史记·乐毅列传》载：“乐臣公善修黄帝、老子之言，显闻于齐，称贤师。”“乐臣公学黄帝、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，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公。盖公教齐高密、胶西，为曹相国师。”^④ 由此可知河上丈人传授黄老学说于战国末期，他的直系弟子安期生和五传弟子盖公，都是齐国影响很大的黄老学派代表人物，而河上丈人则为一代学派宗师。河上丈人亦即“河上公”，三国吴道士葛玄《老子道德经序诀》中写道：“河上公者，莫知其姓名也。汉孝文帝时结草为庵于河之滨，常读《老子道德经》。文帝好《老子》之言，诏命诸王公大臣州牧二千石朝直众官，皆令诵之。有所不解数句，时天下莫闻通者。闻侍郎说河上公诵《老子》，乃遣诏使赍所不了义问之。公曰：道尊德贵，非可遥问也。文帝即驾从诣之。……河上公即授素书《老子道德经章句》二卷。”^⑤ 唐陆德明《经典释文·老子道德经音义》亦云：“河上公为章句四卷，文帝征之不至，自至河上责之，河上公乃踊身空中，文帝改容谢之，

① 《经法》。

② 同上。

③ 《河上公老子章句》的时代和真伪，一直是学术史上的难题之一。经与帛书《老子》甲、乙本与黄老帛书的对比研究，可确定当为文、景时期著作。

④ 《百衲本二十五史》第1册，第211页。

⑤ 《老子道德经河上公章句》第313页，中华书局1993年版。

于是授汉文帝以《老子章句》四篇，言治身治国之要。”

治身治国，这是《河上公老子章句》的主旨。书中言治国、治身处共有三十一处。并强调作为一国之君，只有“身治”才能实现“国治”。“治国”牵涉到国家的施政方针，必须符合国家的整体利益；而“治身”较多的则是属于个体的养生、养德，侧重点不同。他说：“用道治国，则国富民昌；治身则寿命延长。”^①“治国者当爱惜民财，不为奢泰。治身者当爱惜精气，不为放逸。”^②并对《老子》中治理国家和顺应天道的观点做了完整而全面的阐述。《老子》曰：“治大国若烹小鲜。”河上公注：“鲜，鱼也。烹小鱼不去肠，不去鳞，不敢挠，恐其糜也。治国烦则下乱，治身烦则精散。”^③治国当法令简明，顺应自然，不可繁琐，不能变更频繁，朝令夕改，否则百姓则无所适从。“治身”亦当如此。

在河上公看来，国君是治理国家的关键。他反复地向国君宣传黄老道家的治国理论，希望国君能够实现它，并把以道治国者称为“圣人”。他说：“圣人爱念百姓，如孩婴赤子，长养之，而不责望其报。”^④他要为民兴利，使民自富。河上公说：“君能为民兴利除害，各得其所，则民重死而贪生也。”^⑤“无徭役征召之事，民安其业，故皆自富也。”^⑥圣人之所以能获得万民敬仰，治理天下得到成功，归根结底，是持守大道。他说：“圣人守大道，则天下万民移心归往之也。治身则天降神明，任来于己也。”^⑦“修道于国，则君圣臣忠，仁

① 《河上公章句》，《道藏》第12册，第10页。

② 《道藏》第12册，第17页。

③ 同上，第18页。

④ 同上，第14页。

⑤ 同上，第22页。

⑥ 同上，第17页。

⑦ 同上。

义自生，礼乐自兴，政平无修，其德如是，乃为丰厚也。人主修道于天下，不言而化，不教而治，下之应上如影响。”^①

河上公认为，治国应该爱惜民财，这是黄老道家奉行的原则。他说：“治国者当爱惜民财，不为奢泰。”^② 提倡节俭，反对奢侈，是河上公反复强调的事情。《老子》曰：“是以圣人去甚，去奢，去泰。”河上公注：“甚，谓贪淫声色；奢，为服饰饮食；泰，为宫室台榭。去此三者，处中和，行无为，则天下自化。”^③ 史载西汉文帝“即位二十三年，宫室苑囿、狗马服御，无所增益。尝作露台，召匠计之，直百金。上曰：百金中民十家之产，吾奉先帝宫室，常恐羞之，何以台为！上常衣绨衣，所幸慎夫人，令衣不得曳地，帟帐不得文绣，以示敦朴，为天下先。治霸陵皆以瓦器，不得以金银铜锡为饰，不治墓，欲为省，毋烦民”^④。在这方面，他可以说是河上公心目中理想的皇帝。

治政还要遵循“守静”的原则，因为“静”是“道”的基本特征。河上公说：“人当法地，安静和柔，种之得五谷，掘之得甘泉，劳而不怨，有功而不置也。”^⑤ “静”是一种治政的方法，它与“躁”的结果截然不同。河上公说：“人为事当如道安静，不当如飘风骤雨也。”^⑥ “静”本身就是一种统治术，他说：“能清能静则为天下之长，持正则无终已时也。”^⑦

以上这些原则，亦是“治身”的要旨。用道治身，应遵循一些原

① 《道藏》第12册，第15页。

② 同上，第17页。

③ 同上，第9页。

④ 《史记·孝文本纪》，《百衲本二十五史》第1册，第46页。

⑤ 《道藏》第12册，第8页。

⑥ 同上，第7页。

⑦ 同上，第13页。

则和方法：其一，“去六情”。这是河上公治身的第一要素。他说：“守五性，去六情，节志气，养神明。目不妄视，妄视则泄精于外。去彼目之妄视，取此腹之养神。”^①其二，“固精”。精是构成人体生命活动的主要成分。因此“固守其精”是“长生久视”的重要条件。河上公说：“人能以气为根，以精为蒂，如树根不深则拔，蒂不坚则落。言当深藏其气，固守其精，无使漏泄。深根固蒂者，乃长生久视之道。”^②其三，“养神”。河上公说：“治身不害神明，则身体安而大寿。”^③养神的要诀是顺应自然，清静淡泊。他说：“专守精气，使不乱，则形体能应之，而柔顺也。内无思虑，外无政事，则精神不去也。”^④真正达到了养神的要求，就能长寿。他说：“修道于身，爱气养神，益寿延年，其德如是，乃为真人。”^⑤其四，“爱气”。即吐故纳新，导引行气。《老子》曰：“绵绵若存，用之不勤。”河上公注：“鼻口呼吸喘息，当绵绵微妙，若可存复，若可无有。用气当宽舒，不当急疾勤劳。”^⑥河上公的这些治身思想，是对秦汉道家养生理论的总结。其治国、治身一体的理念，被后来之道教继承，并为道教养生学的发展提供了广阔扎实的理论基础。

继后，在黄老之学盛行的社会文化氛围中，又诞生了《淮南子》这一巨著。编者淮南王刘安，“为人好读书鼓琴，不喜戈猎狗马驰骋，亦欲以行阴德，拊循百姓，流名誉。招致宾客方术之术数千人，作内书二十一篇，外书甚众，又有中篇八卷，言神仙黄白之术，亦二十余

① 《道藏》第12册，第4页。

② 同上，第17页。

③ 同上，第10页。

④ 同上，第3页。

⑤ 同上，第15页。

⑥ 同上，第2页。

万言”^①。在汉武帝即位的第二年，刘安前往京师朝拜，献上新近完成的《淮南子》。汉武帝爱不释手，命令皇室秘府把它珍藏起来。淮南王刘安的著述，主要有二十余种，如《淮南王赋》、《淮南王群臣赋》、《淮南九师道训》、《庄子要略》、《庄子后解》、《枕中鸿宝苑秘书》、《淮南万毕术》、《淮南杂子星》、《淮南变化术》等。从书名可知，淮南王著述之宏富，涉猎之广泛，都是无与伦比的。

《淮南子》以道家思想为主干，兼取儒、墨、名、法和阴阳诸家学派之长，“纪纲道德，经纬人事，上考之天，下揆之地，中通诸理”^②。在总结汉初黄老之治的政治实践基础上，建立了一个较《吕氏春秋》更为精密细致的思想体系。对此，梁启超在《汉书·艺文志诸子略考释》中评价说：“刘安博学能文，观《要略》所提挈各篇要点及排列次第，盖匠心经营，极有伦脊，非漫然獭祭而已。故《淮南鸿烈》实可谓集道家学说之大成。”^③它以“牢笼天地，博极古今”的思想体系和精深的内涵，成为秦汉道家思想的唯一不朽的殿后之作。它继承和发展了老子的道论，开启和影响了王充的唯物主义元气自然论和王弼的本体论思想；它在中国历史上第一个系统地阐述了宇宙生成论及其范式，并影响中国学术史达两千年之久；它汲取先秦人本主义思潮的精华，总结了秦汉黄老“无为而治”的历史经验，构建了一种倡扬主体意识、肯定主体地位和作用、与董仲舒的君主专制理论不同的政治哲学；它尊重人格独立，阐述一种兼容豁达，既务实而又超脱的人生哲学；它克服了老子对直觉的偏执，重视理性思辨与感性直观相统一的思维方式；它以唯物的发展的眼光考察历史，得出许多接近于唯物史观的朴素观点，并提出了一系列治国安邦的经济之

① 《汉书·淮南王传》，《百衲本二十五史》第1册，第441页。

② 《淮南子·要略训》，《诸子集成》第8册第364页。

③ 梁启超《饮冰室合集》卷十，中华书局1989年版。

策；它总结了先秦科学思想与科技成果，在天文、地理、物理、化学、农学、医学、养生学等许多领域，取得了突出的成就；它在军事科学方面，则继承和丰富了先秦兵家的军事辩证法。总之，《淮南子》是一部百科全书式的学术巨著，无怪乎梁启超说：“其书博大而有条贯，汉人著述中第一流也。”^①

“道”，是道家学派思想的核心，是老子提出的最高哲学范畴。通过对《老子》的分析，可知“道”指宇宙万物的本原，指自然规律，又指人生的准则。而在刘安笔下，“道”则主要指的是自然和社会规律，《淮南子》中特意开辟《原道》、《道应》两篇，专门论述大道的精义。首先，“道”是无所不在的，它是不依人的意志为转移的客观存在。《原道训》写道：“夫道者，覆天戴地，廓四方，析八极。高不可际，深不可测。包裹天地，禀授无形。原流泉沛，冲而徐盈；混混滑滑，浊而徐清。故植之而塞于天地，横之而弥于四海，施之无穷而无所朝夕。舒之冥于六合，卷之不盈于一握。约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚。横四维而含阴阳，宏宇宙而章三光。甚淖而潏，甚纤而微。山以之高，渊以之深，兽以之走，鸟以之飞，日月以之明，星历以之行，麟以之游，凤以之翔。”^②由此可知，“道”在空间上包容一切，在时间上无穷无尽。它没有内外表里，没有大小短长。它在宇宙间是独一无二的，没有什么能够与之相匹敌。宇宙间万事万物，无论多么巨大和微小，不管是生命体还是无生命体，都是由道化生的。

道的化生是处在不停的变化之中，它是由自身内部阴阳二气矛盾作用而推动的。《原道训》说：“道者，一立而万物生矣。是故一之

① 梁启超《饮冰室合集》卷十。

② 《诸子集成》第8册，第1页。

理，施四海；一之解，际天地。其全也，纯兮若朴；其散也，混兮若浊。浊而徐清，冲而徐盈。澹兮其若深渊，泛兮其若浮云，若无而有，若亡而存。万物之总，皆阅一孔。百事之根，皆出一门。其动无形，变化若神；其行无迹，常后而先。”^①由此可知，“道”是推动事物运动的力量源泉，自然界和人类社会依靠它而得以运行，天地万物则凭借它而发挥自己的功能。道的原动力存在于自己的内部，由于阴阳的矛盾运动，引起了事物的不断变化。因此可以说，道体现了宇宙万物运动最根本的规律。

无为而治，这是道家治理社会的核心理念。而淮南王关于治国的思想体系，即集中而完整地表达了黄老学派关于治世的理论和实践。国家走向大治和长治久安，最根本的就是实现“无为而治”的政治原则。他说：“是故圣人内修其本，而不外饰其末，保其精神，偃其智故，漠然无为而无不为也，澹然无治而无不治也。所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相然也。”^②“人主之术，处无为之事，而行不言之教，清静而不动，一度而不摇，因循而任下，责成而不劳。”^③显然，这里所说的无为，并非毫无作为，而是指按照自然规律办事。对此，他解释说：“或曰：‘无为者，寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往，如此者，乃得道之象。’吾以为不然。”^④并列举了“五圣”治政的业绩，“神农教民播种五谷”，尧处置四凶，舜“作室筑墙茨屋”，禹“决江疏河”，汤“整兵鸣条，困夏南巢”。此五圣，除害兴利，忧心如焚，而被人称作无所事事的“无为”，岂不是荒谬绝伦

① 《诸子集成》第8册，第13页。

② 《淮南子·原道训》，《诸子集成》第8册，第9页。

③ 《淮南子·主术训》，《诸子集成》第8册，第133页。

④ 《淮南子·修务训》，《诸子集成》第8册，第330页。

吗？他说：“若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正，术循理而举，事因资而立，权自然之势，而曲故不得容者；事成而身弗伐，功立而名弗有，非谓其感而不应，攻而不动者。”^①

“无为而治”提倡顺应自然，治民要顺应民情。而统治者的过分“有为”，即掠夺、盘剥、奴役人民，只能导致矛盾加深，促使走向灭亡。《淮南子》中反对名目繁多的苛刑，反对像秦朝那样的暴政。主张对人民宽刑薄敛，实现“国强民富”。他说：“末世之政，田渔重税，关市急征，泽梁毕禁，网罟无所布，耒耜无所设，民力竭于徭役，财用殫于会赋，居者无食，行者无粮，老者不养，死者不葬，赘妻鬻子，以给上求，犹弗能谄。”^②他认为，人民是国家的根本，要实行“安民”、“利民”和“富民”的政策，与民休息，振兴经济。他说：“食者，民之本也；民者，国之本也；国者，君之本也。是故人君者，上因天时，下尽地财，中用人力，是以群生遂长，五谷蕃植。”^③民心向背，穷富与否，决定国家的治乱、安危。他说：“为治之本，务在于安民。安民之本，在于足用。足用之本，在于勿夺时。勿夺时之本，在于省事。省事之本，在于节欲。节欲之本，在于反性。反性之本，在于去载。去载则虚，虚则平。平者道之素也，虚者道之舍也。”^④由此可知，实现大治的关键所在，就在于“安民”。

实现“安民”的目标，第一是“利民”。他说：“治国有常，而利民为本；政教有经，而令行为上。苟利于民，不必法古；苟周于事，不必循旧。”^⑤第二是“富民”。《人间训》中引用西门豹治政的话说：

① 《淮南子·修务训》，《诸子集成》第8册，第333页。

② 《淮南子·本经训》，《诸子集成》第8册，第131页。

③ 《淮南子·主术训》，《诸子集成》第8册，第153页。

④ 《淮南子·诠言训》，《诸子集成》第8册，第234页。

⑤ 《淮南子·汜论训》，《诸子集成》第8册，第211页。

“王主富民，霸主富武，亡国富库。今君欲为霸王者也，臣故蓄积于民。”^① 第三要合理征收赋税。他说：“人主租斂于民也，必先计岁收，量民积聚，知饥馑有余不足之数，然后取车舆衣食供养其欲。”^② “夫天下之大，计三年耕而余一年之食，率九年而有三年之畜，十八年而有六年之积，二十七年而有九年之储，虽涿旱灾害之殃，民莫困穷流也。故国无九年之畜，谓之不足；无六年之积，谓之不悯急；无三年之畜，谓之穷乏。故有仁君明王，其取下有节，自养有度，则得承受于天地，而不离饥寒之患矣。”^③ 因此，爱民之君向下征收赋税，必须要有节制。

刘安“无为而治”的政治思想，是在总结了战国纷争、秦政失败的经验教训，剖析了先秦、秦汉思想家治世理论的利弊得失之后，而提出的适应西汉初期政治、经济、社会的发展需要的治国理论，这种思想基本上适应了汉初国家统一、稳定、发展的要求。所谓“文景之治”的社会繁荣，正是这种理论和政策带来的结果。

严遵，西汉又一重要的道家思想家。原姓庄，字君平，西汉末叶人。其事迹见于《汉书·王贡两龚鲍传》：“其后谷口有郑子真，蜀有严君平，皆修身自保，非其服弗服，非其食弗食。君平卜筮于成都市，以为卜筮者贱业，而可以惠众人。有邪恶非正之间，则依蓍龟为言利害。与人子言依于孝，与人弟言依于顺，与人臣言依于忠，各因势导之以善，从吾言者，已过半矣。裁日阅数人，得百钱足自养，则闭肆下廉而授《老子》。博览亡不通，依老子、严周之旨，著书十余万言。……君平年九十余，遭以其业终，蜀人爱敬，至今称焉。”^④

① 《诸子集成》第8册，第317页。

② 《淮南子·主术训》，《诸子集成》第8册，第152页。

③ 同上，第153页。

④ 《汉书·王贡两龚鲍传》，《百衲本二十五史》第1册，第514页。

晋代常璩《华阳国志》言：严遵雅性澹泊，学业深妙，精通《易》学，深研老庄，将易、老、庄“三玄”结合，著《指归》一书，为道书之宗。

严遵的著述，史籍记载的有两种，一是唐陆德明《经典释文》中的《老子严遵注》二卷，一是《隋书·经籍志》所载《老子指归》十一卷。今仅存《老子指归》，有唐谷神子注本。对于此书的评价，明代刘凤说：“其为旨与老氏无间，故因其篇章，以发归趣，以为道本于无，无无之无，是生于无。……上述天道，下纪地理，中极人事，究观邃古，览穷后世，旁尽物情，包洞幽晦。”沈士龙云：“大抵旁该六合，内究万情，测阴阳之用，观物类之变，以归合于玄同。”^①蒙文通先生亦说：“文高义奥，唐宋道家，颇取为说。其地位之重，仅次河公。”^②

严遵《老子指归》的一个重要特点，就是将《周易》与《老子》有机结合，这可以说在中国学术史上是第一次。书中除了大量化用《周易》的思想内容以外，还多处引用《周易》的文句和词语，对《易》、《老》之旨作了充分的阐述。如在全书结构布局及章次安排上，严君平完全是按照《周易》天地之数的理论来安排。其《经目》说：“阴道八，阳道九，以阴行阳，故七十有二首。以阳行阴，故分为上下。以五行八，故上经四十而更始。以四行八，故下经三十有二而终矣。”^③

阴阳学说是《周易》哲学的基本原理，《周易·系辞上》曰：“一阴一阳之谓道。”《老子》亦云：“万物负阴而抱阳。”而在《老子指

① 任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第740、741页，巴蜀书社1992年版。

② 《老子指归》附录，任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第746页。

③ 《老子指归》卷一，任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第601页。

归》中，则有对阴阳学说较为全面的论述。其曰：“万物之生也，皆元于虚，始于无，背阴向阳，归柔去刚，清静不动，心意不作，而形容修广，性命通达者，以含和柔弱，而道无形也。”^① 阴阳为自然之道，“夫天地之道，一阴一阳，分为四时，离为五行，流为万物，精为三光”^②。阴阳存在着消长变化，“虚实相归，有无相生，寒暑相反，明晦相随，阴消而阳息，阳息而阴消。本盛则末毁，末毁则本衰，天地之道，变化之机也”^③。

阴阳的原则可用于治国：“道德有余，与天为常。治之于天下，则主阴臣阳，主静臣动，主圆臣方，主因臣唱，主默臣言，正直公方，和一大通，平易无为，寂泊无声，德驰相告，神骋相传，运动无端，变化若天，不行而知，不为而成，功与道伦，宇内反真，无事无忧，太平自兴。”^④ 阴阳与刑德关系亦十分紧密，“故天地之道，一阴一阳，阳气主德，阴气主刑。刑德相反，和在中央”^⑤。可以说，《指归》继承了《周易》、《老子》的阴阳理论，进而推衍到了各个方面。这种援《易》入《老》、《易》、《老》结合的思想倾向，开创了中国学术的新天地，并对魏晋玄学产生了直接影响。

在《老子指归》中，严遵对《老子》自然哲学的许多范畴重新进行了阐释，赋予了新的含义，使《老子》旨意进一步得到了升华。首先是对“道”的概念的理解，严遵试图从定义上加以规范，赋予其明确的哲学内涵。他说：“有生于无，实生于虚，亦以明矣。是故无无无始，不可存在；无形无声，不可视听；禀无授有，不可言道；无无

① 《老子指归》卷二，任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第616页。

② 《老子指归》卷六，任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第685页。

③ 《老子指归》卷七，任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第699页。

④ 《老子指归》卷三，任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第644页。

⑤ 《老子指归》卷四，任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第649页。

无之无，始末始之始，万物所出，性命所以，无有所名者谓之道。”^①这里对《老子》的“道”作了重大的改动。其一，“道”不再是“有物”，也不是“先天地生”。其二，“独立”、“不改”、“周行”、“不殆”这些实体性内容，也已不复存在。

严遵所理解的“道”，具有以下三个特征。第一，它是“无”。它没有开始的时候，也不存在，没有形体，没有声音，看不见，听不到，没有名称，说不出来。第二，由“无”产生“有”。领受“无”，而授予“有”，并产生万物和生命。第三，它是永恒的。既没有开始，也没有终极。这样，在宇宙起源论问题上，严遵用“无”阐释了“道”的本质，而将其作为本源。他说：“是知道盛无号，德丰无谥，功高无量，而天下不以为大。德弥四海，而天下不以为贵。光耀六合，还返芒昧。夫何故哉？道之为化也，始于无，终于有，存于不存，贷于不贷；动而万物成，静而天下遂也。”^②

关于“道”的规律性，他说：“夫道之为物，无形无状，无心无意，不忘不念，无知无识，无首无向，无为无事，虚无澹泊，恍惚清静。其为化也，变于不变，动于不动，反以生复，复以生反，有以生无，无以生有，反复相因，自然是守。无为为之，万物兴矣；无事事之，万物遂矣。是故无为者，道之身体而天地之始也。”^③“道以无有之形，无状之容，开虚无，导神通，天地和，阴阳宁，调四时，决万方，殊形异类，皆得以成，变化终始，以无为为常，无所爱恶，与物大同。群类应之，各得所行。”^④天地万物的变化，阴阳四时的消息，都是处于无所不在、无所不包的“道”的规律性之中，而循环反复，

① 《老子指归》卷二，任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第615页。

② 《老子指归》卷一，任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第613页。

③ 《老子指归》卷三，任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第639页。

④ 《老子指归》卷五，任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第661页。

相因而生，则是“道”的一个基本规律。

那么，“道”的规律性和宇宙本源的作用，是本身的存在还是由外力主宰的？这在《老子》中并不是很明确，而严遵对此问题给予了解决，这就是“自然”。他说：“道之所生，天之所兴。始始于不始，生生于不生，存存于不存，亡亡于不亡。凡此数者，自然之验，变化之常也。”^①“物有所宗，类有所祖。天地，物之大者。人次之矣。夫天人之生也，形因于气，气因于和，和因于神明，神明因道德，道德因于自然，万物以存。”^②这里告诉我们，“道”产生天地万物，都是“自然”的变化。换言之，只有“自然”才是宇宙万物的本源。所谓“道德因于自然”，就是说，“道”也好，“德”也好，都是依循“自然”的。“自然”成为《老子指归》的最高范畴。

因此，严遵十分强调“自然”的巨大威力和不可抗拒。他说：“夫响以无声不可穷，影以无形不可极，水以淖弱贯金石、沉万物，地以柔顺成大人功、胜草木，舌耳无患，角齿伤折。由此观之，柔者弊坚，虚者驰实，非有为之，自然之物也。”^③“万物青青，春生夏长，秋成冬熟，皆归于土。非有政教，物自然也。”^④“自然”亦是修身的原则。他说：“是以知足之人，体道同德，绝名除利，立我于无身。养物而不自生，与物而不自存。信顺之间，足以存神；室家之业，足以终年。常自然，故不可杀；处虚无，故不可中。细名轻物，故不可污；欲不欲，故能长荣。”^⑤治民要遵循“自然”的规律。他说：“天道自卑，无律历而阴阳和，无正朔而四时节，无法度而天下

① 《老子指归》卷三，任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第641页。

② 《老子指归》卷二，任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第614页。

③ 同上，第617页。

④ 同上，第622页。

⑤ 《老子指归》卷二，任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第621页。

宾，无赏罚而名实得，隐武藏威无所不胜，弃捐战伐无所不克，无号令而民自正，无文章而海内自明，无符玺而天下自信，无度数而万物自均。是以羸而若绌，得而若丧。无钟鼓而民娱乐，无五味而民食甘，无服色而民美好，无畜积而民多盈。夫何故哉？因道任天，不事知故，使民自然也。”^① 治国也需要遵循“自然”，他说：“治之于国，则主明臣忠，朝不壅贤，士不妒功，邪不蔽正，谗不害公，和睦顺从，上下无怨，百官乐职，万事自然。远人怀慕，天下同风，国富民实，不伐而疆，宗庙尊显，社稷永宁。阴阳永合，祸乱不生，万物丰熟，境内大宁。邻家托命，后世蕃昌，道德有余，与天为常。”^② “治国”的内容相当广泛，可以说寄托了严遵以道家“自然”观治国的良好理想。

概而言之，《老子指归》一方面汲取了《老子》、《庄子》和汉初黄老学派的思想财富，另一方面采纳了一些儒家思想，来构筑自己的理论体系。严遵儒、道结合，《易》、《老》并重的思想特点，直接影响了扬雄、王充等一批道、儒兼收的思想家，对魏晋玄学的产生和发展也有重要的启迪作用。

扬雄（前 53—18 年），西汉末期蜀郡成都人，他集哲学、文学与语言学家于一身，在中国古代文化史上具有独特的地位。他青少年时代曾从严遵学习，其师的学问、道德深深影响了扬雄。他不慕名利，不求富贵，身居贫贱，清心寡欲，埋头著述。《汉书·扬雄传》曰：“雄少而好学，不为章句训诂，通而已，博览无所不见。为人简易佚荡，口吃不能剧谈，默而好深湛之思，清静亡为，少嗜欲，不汲汲于富贵，不戚戚于贫贱，不修廉隅，以缴名当世。”^③ 其著述极为宏富，

① 《老子指归》卷二，任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第 623 页。

② 《老子指归》卷三，任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第 644 页。

③ 《百衲本二十五史》第 1 册，第 554 页。

见于《汉书》本传的有《反离骚》、《广骚》、《畔牢愁》、《甘泉赋》、《河东赋》、《校猎赋》、《长杨赋》、《解嘲》等多篇。后扬雄认为赋本在讽谏，而收效甚微，于是不复为，而专注在哲学和语言学方面。“以为经莫大于《易》，故作《太玄》；传莫大于《论语》，作《法言》；史篇莫善于《仓颉》，作《训纂》；箴莫善于《虞箴》，作《州箴》。”^①又用27年的时间，写成了中国历史上第一部方言词汇学专著《輶轩使者绝代语释别国方言》十三卷，为我国方言学研究开辟了一片新天地。

在《太玄》中，扬雄展现了他融和道、儒之学的努力。他把《周易》的“损”、“益”之道，《老子》的“倚”、“伏”之理，贯穿在《太玄》之中，深刻地揭示了自然界和人世间的损益、倚伏、忧喜、吉凶等之间盈虚、消长、转化的辩证关系，提出了观察、分析、认识一切事物的准则。桓谭指出：“扬雄作玄书，以为玄者天也，道也。言圣贤制法作事，皆引天道以为本统，而因附续万类王政人事法度。故伏羲谓之易，老子谓之道，孔子谓之元，而扬雄谓之玄。玄经三篇，以纪天地人之道。”^②司马光《读玄》说：“观玄之书，昭则极于人，幽则尽于神，大则包宇宙，细则入毛发，合天地人之道。”^③黄老的思想，成为创作《太玄》的灵魂。

首先，经中构架了一个宇宙生成的模式，这就是《太玄图》所归纳的：“一玄都覆三方，方同九州岛，枝载庶部，分正群家，事事其中。”“玄有一道，一以三起，一以三生。以三起者，方州部家也。以三生者，参分阳气，以为三重，极为九营，是为同本离生，天地之经

① 《百衲本二十五史》第1册，第559页。

② 《汉书·扬雄传》注引，《百衲本二十五史》第1册，第829页。

③ 《太玄经》卷十，《诸子集成补编》第7册，第343、345页。

也。旁通上下，万物并也。”^①他把《周易·系辞传》中“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的二进制制，扩展到三进制制，即一玄、三方、九州、二十七部、八十一家，进而建立起囊括一切的《太玄》宇宙结构体系。它的创立，对中国哲学和自然科学的发展，产生了重大的影响。

把“玄”作为宇宙本始和万物之源，是扬雄宇宙观的核心思想。他认为天地万物都是由“玄”产生的，“玄”与“虚无”仅是名称不同而已。《太玄摘》说：“玄者，幽摘万类而不见形者也，资陶虚无而生乎规，关神明而定摹，通同古今以开类，摘措阴阳而发气。一判一合，天地备矣。天日回行，刚柔接矣。还复其所，终始定矣。一生一死，性命莹矣。仰以观乎象，俯以视乎情，察性知命，原始见终，三仪同科，厚薄相靡，圜则机倪，方则嗇吝，嘘则流体，唵则凝形，是故闾天谓之宇，辟宇谓之宙。”^②这就是说，“玄”使万类万物在幽冥中舒展张开，但又见不到它的形体。“玄”依凭虚空，陶养出天体及其运行轨道，确定一年四季的天体运行的度数，它贯通古今，区分万物，措置阴阳，造就性命，是宇宙天地万物发生、发展的总根源。

“玄”，是宇宙运动的规律。这种规律，是自然形成的。《太玄图》概括说：“夫玄也者，天道也，地道也，人道也，兼三道而天名之。”^③也就是说，天、地、人尽管有各自的运动规律，而“玄”乃是三者的总括，却以“天”的特点来命名。“玄”的规律是普遍存在的。《太玄摘》曰：“仰而视之在乎上，俯而窥之在乎下，企而望之在乎前，弃而望之在乎后，欲违则不能，嘿则得其所者，玄也。”^④上

① 《太玄经》卷十，《诸子集成补编》第7册，第343、345页。

② 《太玄经》卷九，《诸子集成补编》第7册，第320页。

③ 《太玄经》卷十，《诸子集成补编》第7册，第345页。

④ 《太玄经》卷七，《诸子集成补编》第7册，第321页。

下前后，“玄”无所不在，是不依人的意志为转移的，人类想违背它、逃离它，是不可能的。“玄”总是默默地发挥着自己的作用。我们只有认识它，接近它，才能顺应、掌握和驾驭这个规律。“玄”道支配着宇宙万物，又与人类密切相关。“玄”默默无为而又包蕴一切；而人发挥运用法则，渗透到各个方面。对此，《太玄图》将“玄”道概括为四个方面：“玄有一规、一矩、一绳、一准，以从横天地之道，驯阴阳之数，拟诸其神明，阐诸其幽昏，则八方平正之道，可得而察也。”^① 扬雄以高度的抽象和概括，用“规、矩、准、绳”组成图式，使纷纭复杂的自然之道，全部包含在其中。

玄道以虚空为其特点。《太玄文》曰：“天炫炫出于无眇，熿熿出于无垠。故罔之时，玄矣哉。是故天道虚以藏之，动以发之，崇以临之，刻以制之，终以幽之，渊乎其不可测也，曜乎其不可高也。”^② 即是说天道因其虚空而能包藏万物，运动不已而能使万物产生，高远无极而能君临万物，刻削损杀而能制裁万物，深不可测，光耀无比。因此，圣人应当效法天道：“仰天则常，穷神掘变，极物穷情，与天地配其体，与鬼神即其灵，与阴阳埏其化，与四时合其诚。视天而天，视地而地，视神而神，视时而时，天、地、神、时，皆驯而恶人乎逆。”^③ 这里说，圣人要以自然规律为法则，与天地配合，阴阳协调，掌握其变化的法则，就能使自然规律为我所用，我也与自然和谐相处，不会发生悖逆的事情。

扬雄的《太玄》对桓谭、张衡、王充等思想家和科学家产生了很大的影响。《汉书·扬雄传》曰：“时大司空王邑、纳言严尤闻雄死，谓桓谭曰：子尝称扬雄书，岂能传于后世乎？谭曰：必传。顾君与谭

① 《太玄经》卷十，《诸子集成补编》第7册，第347页。

② 《太玄经》卷九，《诸子集成补编》第7册，第337页。

③ 同上，第340页。

不及见也。凡人贱近而贵远，亲见扬子云禄位容貌不能动人，故轻其书。昔老聃著虚无之言两篇，薄仁义，非礼学，然后之好之者尚以为过于五经，自汉文景之君及司马迁皆有是言。今扬子之书，文义至深，而论不诡于圣人，则必度越诸子矣。”^①《后汉书·张衡传》载：“衡善机巧，尤致思于天文、阴阳、历算。常耽好《玄经》，谓崔瑗曰：吾观《太玄》，方知子云妙极道数，乃与《五经》相似。非徒传记之属，使人难论阴阳之事。”^②可知张衡对扬雄十分推崇，认为《太玄》可与儒家之《五经》相提并论。王充亦说：“阳成子长作《乐经》，扬子云作《太玄经》，造于渺思，极窅冥之深，非庶几之才，不能成也。孔子作《春秋》，二子作两《经》，所谓卓尔蹈孔子之迹，鸿茂参贰圣之才者也。王公子问于桓君山以扬子云，君山对曰：汉兴以来，未有此人。君山差才，可谓得高下之实矣。”^③桓谭、王充都认为，汉兴以来，没有任何人能够同扬雄的才能相比。

王充（27—约97），是东汉著名的思想家。出生于低下的“细族孤门”，自幼好学深思，聪明异常。八岁进书馆。“后到京师，受业太学，师事扶风班彪。好博览而不守章句。家贫无书，常游洛阳市肆，一见辄能诵忆，遂博通众流百家之言。”其著作主要有七部：《六儒论》、《备乏》、《禁酒》、《讥俗》、《政务》、《论衡》、《养性》。王充怀才不遇，穷困落魄，以毕生心血铸成不朽名作《论衡》。其书因为反对谶纬、反对天人感应等东汉统治思想的精神，在当时就受尽了非议。直到近九十年后，才为中土所闻。

在《论衡》中，王充阐述了他独特的天道自然观。他说：“夫天道，自然也，无为。如谴告人，是有为，非自然也。黄老之家，论说

① 《百衲本二十五史》第1册，第559页。

② 同上，第829页。

③ 《论衡·超奇》，《诸子集成》第9册，第121页。

天道，得其实也。”^①“道家论自然，不知引物事以验其行，故自然之说，未见信也。”^②在这里，他对“黄老”之“天道”是坚信不疑的，因为黄老揭示的“道”是宇宙万物运动的自然规律。他说：“贤之纯者，黄老是也。黄者，黄帝也；老者，老子也。黄老之操，身中恬澹，其治无为；正身共己，而阴阳自和；无为于为，而物自化；无意于生，而物自成。”^③

在王充看来，“天”是自然物体，它没有意志。他说：“天之与地，皆体也。地无下，则天无上矣。”^④又说：“夫天者，体也，与地同。天有列宿，地有宅舍。宅舍附地之体，列宿着天之形。”^⑤王充指出，“天”、“地”都是物质实体，不具有人的精神和意志。“天”只是运动着的天体，是纯粹存在的自然物。因此，天象变化与人君施政赏罚及喜怒没有什么感应的关系。他说：“夫天道自然，自然无为。二令参偶，遭适逢会。人事始作，天气已有，故曰道也。”^⑥这就明白指出，天道是自然的，自然是无为的，没有任何外力和意志的干预。卜筮、人事、气候、兆数的一致，只是偶然的巧合罢了。人事刚开始进行时，天象的雨、晴、寒、温等自然现象已经存在了。所有这一切都是道在起作用。假使气候的变化能应和政事，那就说明天道是“有为”的，而不是自然而然的了。在此，王充用道家的自然观，揭穿了儒家天人感应论的谬误，他的批判是相当有力的。

王充把黄老道家的天道自然观，与社会、政治、人事结合，很自然地得出了无为而治的结论。他用天道无为论，对黄帝、尧、舜、禹

① 《论衡·谴告》，《诸子集成》第9册，第128页。

② 《论衡·自然》，《诸子集成》第9册，第160页。

③ 同上，第161页。

④ 《论衡·道虚》，《诸子集成》第9册，第62页。

⑤ 《论衡·祀义》，《诸子集成》第9册，第221页。

⑥ 《论衡·寒温》，《诸子集成》第9册，第127页。

这些传说中治政成功的人物，都赋予了“无为”的内涵。他说：“《易》曰：黄帝、尧、舜，垂衣裳而天下治。垂衣裳者，垂拱无为也。孔子曰：大哉，尧之为君也！惟天为大，惟尧则之。又曰：巍巍乎，尧、舜之有天下也，而不与焉。周公曰：上帝引佚。上帝，谓舜、禹也。舜、禹承安继位，任贤使能，恭己无为而天下治。舜、禹承尧之安，尧则天而行，不作功邀名，无为之化自成，故曰：荡荡乎民，无能名焉。”“《易》曰：大人与天地合其德。黄帝、尧、舜，大人也，其德与天地合，故知无为也。”^① 遵循“天道无为”的准则去治理国家，并非完全听任自然的安排，它包括许多治政的原则。治国要实现的总目标是“承安继治”，对帝王的道德、行为要求是“则天”，“有天下而不与”，“恭己无为”，“不作功邀名”，“德与天地合”；任用臣下的标准是“任贤使能”；而所要实现的教化的理想境界是“无为之化自成”。可知王充的“无为”政治观，是对他治政理想的憧憬，是对东汉以来吏治腐败、朋党比奸、贪污横行、天下混乱的现实政治生活的强烈批判。

第四节 从黄老道学至道教之演变

黄老道学向道教的演变，肇始于《淮南子》。至东汉前、中期，黄老道学已出现明显的宗教化倾向。延及东汉后期，黄老道学转化为宗教教义，出现了《老子想尔注》、《太平经》、《周易参同契》等以黄老理论为指导讲述道教教义的著作，形成早期的道教理论。从此，《道德经》被奉为道教经典，老子则被尊为教主。早期道教一个主要的创教活动，就是神化道家哲学及其创始人老子。从黄老道学到道教

^① 《论衡·自然》，《诸子集成》第9册，第161页。

的演变，其历史的过程旁及诸多思想、信仰与社会思潮，如神学经学、谶纬神学、方仙道、民间巫道、墨子的天志明鬼说等等，它们共同影响、作用于道家思想理论学说，加速了黄老道学宗教化的进程。

作为一种统治之术，黄老之学在西汉前期社会中一直处于统治地位。自汉武帝即位，董仲舒上“天人三策”，建议独尊儒术，罢黜百家，并提供了一个崭新的带有神学化倾向的儒学思想体系，儒学从此赢得独尊地位。道家思想被迫退出宫廷政治，然而它并没有因此消亡，仍在民间教授传习，不少贵族、官吏、学者仍在研读老子，不断为黄老学注入新的精神内容，使其理论体系更趋缜密完善，以适应时势的发展变化。有些学者及政治家，在把黄老之学作为修身治国思想的同时，汲取儒学神学化的经验，补充丰富自己，把黄老道学神学化，使之与神仙家结合，成为长生成仙之道，并把黄帝、老子作为神进行供奉，道家思想学说转而形成道教理论。

在这一历史的过程中，儒家董仲舒的神学理论被黄老道吸收，其天人感应论和灾异谴告说更是深刻地影响了黄老道。首先，董仲舒以“天”为最高的哲学理念，在天人关系上吸收了传统的“天人感应”思想，力倡天人合一论。董仲舒认为，天作为至高无上的万物之祖，最终是有意志知觉、能够生发万物、主宰人类命运的人格神，物质性的宇宙及其自然运行的具体规律同时就是一种道德意识和目的的显现。宇宙万物之生命皆源于天之生育养长的仁德，四季变化、五行次序、雨露风霜等自然现象亦是天有意识、有目的的活动。为此，董仲舒建构了一套颇富宗教色彩的天人感应理论，主张天人同类，天人相感。他认为如同万物由天化生一样，人也受命于天，与天耦合：“为生不能为人，为人者天也。人之人本于天，天亦人之骨祖父也。此人之所以乃上类天也。人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义。人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化

天之寒暑；人之受命，化天之四时。人生有喜怒哀乐之答，春秋冬夏之类也。”^①天依照自己的形象创造了人，人是天的缩影和副本，人体的一切皆与天数相对应，从外貌形体到精神性情、道德义理，无一不与天同，人类秩序、政治秩序亦依“天道”而制。他说：“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副，以类合之，天人一也。”^②

天既与人一体，天人之间必然存在相应相感的关系。人的行为可以引起天地阴阳之气的变化，因为同类相动。董仲舒说：“今平地注水，去燥就湿；均薪施火，去湿就燥。百物去其所与异，而从其所与同，故气同则会，声比则应，其验皎然也。试调琴瑟而错之，而他商应之，五音比而自鸣，非有神，其数然也。美事召美类，恶事召恶类，类之相应而起也。如马鸣则马应之，牛鸣则牛应之。帝王之将兴也，其美祥亦先见；其将亡也，妖孽亦先见。物固以类相召也。”^③所以，人必须依“天道”而行事。

据此，董仲舒提出了灾异谴告说。他认为既然天人同类相通，互相感应，那么天就能够干预人事，有意识、有目的地安排社会秩序，天的赏罚依据人类行为好坏而施。他指出天分别用符瑞和灾异对人间统治者表示赞赏和谴责，用以指导人世间的活动。天现祥瑞为受命之符，是人君积善累德之效，而人主须承天意以从事，否则就要受到天的谴告和惩罚。在这里，董仲舒特别强调灾异的作用。他认为自然界灾害变异产生的根本原因是君王政治上的过失错误，如“废德教而任刑罚，刑罚不中则生邪气，邪气积于下，怨恶畜于上，上下不和，则阴阳缪盪而妖孽生矣。此灾异所缘而起也”^④。他尤其突出灾异的警

① 《春秋繁露·为人者天》，《诸子集成补编》第1册，第702页。

② 《春秋繁露·阴阳义》，《诸子集成补编》第1册，第708页。

③ 《春秋繁露·同类相动》，《诸子集成补编》第1册，第713页。

④ 《汉书·董仲舒传》，《百衲本二十五史》第1册，第470页。

惧作用，强调灾异之变的本质实是天意对为政者的一种维护，统治者如能清楚地认识到这一点，改善朝政，就会感应上天，变灾异为祯祥，否则必将亡国失政。他说：“国家将有失败之道，而天乃先出灾害以谴告之。不知自省，又出怪异以警惧之。尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君，而欲止其乱也，自非大亡道之世者，天尽欲扶持而全安之，事在强勉而已矣。”^① 这种“天人感应”的思想，与东汉中后期的黄老道学结合，就构成了早期道教“天应天威”、“人神合一”的神学理论基础。

其次，董仲舒继承改造了邹衍的“五德终始论”，赋予五行神性和道德属性。对五行学说的神学化，这也是影响黄老道学的一个重要方面。他认为五行之理受“天”的主宰，是天意的一种外在显现。他重新排定五行顺序，说：“天有五行，一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之终也；土，五行之中也，此其天次之序也。”并谓五行与时空、四季相配置，其木居左，金居右，火居前，水居后，土居中央，“木居东方而主春气，火居南方而主夏气，金居西方而主秋气，水居北方而主冬气。是故木主生而金主杀，火主暑而水生寒。使人必以其序，官人必以其能，天之数也。土居中央，为之天”^②。对于五行的相互关系，他则提出了“比相生”、“间相胜”两种法则。这一切，都成为五行神学化的先导，并为黄老道家正式神化五行，形成五行神、五方神做好了思想准备。

早期道教理论吸收了董仲舒的这些思想，《老子想尔注》即以五脏配五行的思想：“五藏所以伤者，皆金木水火土气不和也。和则相生，战则相克，随怒事情，辄有所发，发一藏则相克，所胜成病煞

^① 《汉书·董仲舒传》，《百衲本二十五史》第1册，第469页。

^② 《春秋繁露·五行之义》，《诸子集成补编》第9册，第703页。

人。”^①而在“专以奉天地顺五行为本”的《太平经》中，阴阳五行学说已成为其理论体系的重要组成部分。其说：“夫生者皆反其本，阴阳相与合乃能生。故且生者，悉复其初始也。天地未分，初起之时，乃无有上下日月三光，上下洞冥，洞冥无有分理。虽无分理，其中内自有上下左右表里阴阳，具俱相持，而不分别。若阴阳相持始共生。”^②“天下凡事，皆一阴一阳，乃能相生，乃能相养。一阳不施生，一阴并虚空，无可养也；广阴不受化，一阳无可施生统也。”^③阳施阴化，宇宙一切事物的相生相养、运动变化，都依赖于阴阳二气的相互作用，缺一不可。

同时，早期道教理论亦赋予阴阳以道德的属性，很明显地吸收了董仲舒的阴阳刑德思想，并进一步神学化。《太平经》肯定自然万物“阳尊阴卑”，甚至天干地支亦具此特性：“元气，阳也，主生；自然而化，阴也，主养万物。天阳主生也，地阴主养也。日与昼，阳也，主生；月星夜，阴也，主养。春夏，阳也，主生；秋冬，阴也，主养。甲丙戊庚壬，阳也，主生；乙丁己辛癸，阴也，主养。子寅辰午申戌，阳也，主生；丑卯巳未酉亥，阴也，主养。亦诸九，阳也，主生；诸六，阴也，主养。”^④进而肯定社会尊卑贵贱等级秩序，以阴与阳一一比附，确认其与“天道”的契合：“男子，阳也，主生；女子，阴也，主养万物。雄，阳也，主生；雌，阴也，主养。君，阳也，主生；臣，阴也，主养。”^⑤“天之格分也，阳者为天、为男、为君、为父、为长、为师，阴者为地、为女、为臣、为子、为民、为

① 《春秋繁露·五行之义》，《诸子集成补编》第9册，第397页。

② 王明《太平经合校》第678页，中华书局1979年版。

③ 同上，第221页。

④ 同上，第220页。

⑤ 同上。

母。”^①《太平经》又以刑德配阴阳，阐发“贵道德、下刑罚”的思想：“阳者好生，阴者好杀。阳者为道，阴者为刑。阳者为善，阳神助之；阴者为恶，阴神助之。……故君贵道德，下刑罚，取法于此。小人反下道德，上刑罚，亦取法于此。”^②

其次，早期道教理论大量吸收了儒家被绝对化、神圣化了的伦理道德规范及原则，把维护封建宗法秩序作为头等教戒，使得道教理论的超人间性立足于现实性和人间基础之上。《太平经》肯定汉儒视为天地之常经的伦理纲常，同样认为这是天经地义的道理，“三纲六纪所以能长吉者，以其守道也，不失其治故常吉”^③。有所区别的是，出于宗教神学的需要，它以“君、父、师”之三纲替换了儒家的“君、父、夫”之三纲，强调臣忠、子孝、弟子顺：“子不孝，则不能尽力养其亲；弟子不顺，则不能尽力修明其师道；臣不忠，则不能尽力共敬事其君。为此三行而不善，罪名不可除也。天地憎之，鬼神害之，人共恶之，死尚有余责于地下，名为三行不顺善之子也。”^④

道教具体的道德信条中有许多与儒家道德相一致的规范。《老子想尔注》以道诫的形式，将忠、孝、仁、义等道德规范成为“道”的属性：“道用时，家家慈孝，皆同相亲，慈孝不别。”“上古道用时，以人为名，皆行仁义，同相像类，仁义不别。今道不用，人悉弊薄。”“道用时，臣忠子孝，国则易治。”^⑤“治国之君，务修道德；忠臣辅佐，务在行道，道普德溢，太平至矣。”^⑥《太平经》亦说：“是以古者上君，以道德仁治服人也，不以文刑杀伤服人也。所以然者，乃鄙

① 王明《太平经合校》，第271页。

② 同上，第12页。

③ 同上，第27页。

④ 同上，第405页。

⑤ 《诸子集成补编》第9册，第402、403页。

⑥ 《诸子集成补编》第9册，第408页。

用之也。上君子乃与天地相似，故天乃好生不伤也，故称君称父也。地以好养万物，故称良臣称母也。人者当用心仁，而爱育似于天地，故称仁也。此三者善也，故得共治万物，为其师长也。”^①

尤其重要的是，“天人感应论”及灾异谴告说更是早期道教理论的核心内容。他们强调天人一体，认为至诚可以感天。《老子想尔注》称：“治国法道，听任天下仁义之人，勿得强赏也。所以者，尊大其化，广开道心，人为仁义，自当至诚，天自赏之；不自诚者，天自罚之，天察必审于人。皆知尊道畏天，仁义便至诚矣。”^② 进而又强调只有累积善功，才能得到天的救助：“圣人法天地，仁于善人，不仁恶人，当王政煞恶，亦视之如刍狗。是以人当积善功，其精神与天通，说欲侵害者，天即救之。庸庸之人，皆是刍之徒耳，精神不能通天。所以者，譬如盗贼怀恶，不敢见部吏也，精气自然与天不亲，生死之际，天不知也。”^③

早期道教理论发挥符命灾异思想，强调自然界的和顺与灾变，恰是人间社会政治好坏的反映，因为人类社会一切制度法令皆依“天道”而制，“天乃为人垂象作法，为帝王立教令”^④。顺天道而行，尚德去刑，政治清明，就会有太平符瑞彰显之。违逆天道，政治昏乱，上天就会降下种种灾异以惩戒之：“凡天下灾异，皆随治而起”；“天下之灾异怪变万类，皆天地阴阳之变革谈语也”^⑤；“王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异”^⑥。透过自然界的瑞应及灾变，就可以了解天意之喜怒，据之调整、改善治政：“天地不妄欺人也。见大善瑞

① 王明《太平经合校》第32页。

② 《诸子集成补编》第9册，第403页。

③ 同上，第397页。

④ 王明《太平经合校》第108页。

⑤ 同上，第320、321页。

⑥ 同上，第17页。

应，是其大悦喜也；见中善瑞应，是其中悦喜也；见小善瑞应，是其小悦喜也。见大恶凶不祥，是天地之大怒也；见中恶凶不祥，是天地之中怒也；见小恶凶不祥，是天地之小怒也。平平无善变，亦无恶变，是其平平，亦不喜，亦不怒。”^①

此外，董仲舒对祭祀等宗教活动的倡导，也对黄老道学走向宗教有一定影响。董仲舒认为祭祀祷告可以通天，进而得天善报，克服阴阳失调带来的灾变。他把这种理论积极付诸实践，“以《春秋》灾异之变，推阴阳所以错行，故求雨闭诸阳，纵诸阴，其止雨反是。行之一国，未尝不得所欲”^②。他非常重视祭祀祷告的形式，并相信祝词的力量，如他求雨的祝词：“昊天生五谷以养人，今五谷病旱，恐不成实，敬进清酒膊脯，再拜请雨，雨幸大澍。”^③而当“闭阴”的时候，还要“禁妇人不得行人市”。这里，我们看到的似乎已不是一代大儒，而是一个呼风唤雨的道士。早期道教的祈祷攘除、符水治病等与此关联甚切。

谶纬是两汉儒家经学的重要组成部分。但以其脱离经典编造神意的内容特征以及荒诞离奇的表现形式，而与正统的今文经学相区别。由于不受经典的约束，谶纬神学可以更为自由简便地发挥自己的思想观念，这对道家的宗教化具有更为直接的意义，从而构成黄老道学走向宗教过程中的一个重要思想来源。

所谓“谶”，是一种“诡为隐语，预决吉凶”的隐言，其主要内容是政治性的，以预示君主祸福和国家存亡为主旨。《史记·赵世家》收录两则谶言，一则记扁鹊语：“在昔秦穆公尝如此，七日而寤。寤之日，告公孙支与于舆曰：我之帝所甚乐。吾所以久者，适有学也。

① 王明《太平经合校》，第323页。

② 《史记·儒林列传》，《百衲本二十五史》第1册，第278页。

③ 《春秋繁露求雨》，《诸子集成补编》第9册，第703页。

帝告我，晋国将大乱，五世不安；其后将霸，未老而死；霸者之子，且令而国男女无别。公孙支书而藏之。秦谶于是出矣。”另一则记赵简子疾愈而言：“‘帝告我，晋国且世衰，七世而亡，嬴姓将大败周人于魁之西，而亦不能有也……’董安于受言而书藏之。”^①秦以降，谶语大量出现。《史记·秦始皇本纪》中记录数条，诸如“亡秦者胡也”、“始皇帝死而地分”、“今年祖龙死”等，都是预言秦将灭亡。而陈胜、吴广起义更是借助了谶语的力量以聚众，他们在帛上书写“陈胜王”，藏在鱼腹中，使戍卒在剖鱼时得以发现；又于丛祠夜燃篝火，仿狐鸣大呼“大楚兴，陈胜王”^②。

纬的起源比谶要晚很多，它相对于经而言，主要是用神学解释儒家经典，并把这种解释托之于孔子。据纬书的说法，孔子制作六经后，又写了一些补充解释的著作：《易纬》有《稽览图》、《乾凿度》、《坤灵图》、《通卦验》、《是类谋》、《辨终备》等，《书纬》有《璇玑铃》、《考灵曜》、《刑德放》、《帝命验》、《运期授》等，《诗纬》有《推度灾》、《汜历枢》、《含神雾》等，《礼纬》有《含文嘉》、《稽命征》、《斗威仪》等，《乐纬》有《动声仪》、《稽耀嘉》、《叶图征》等，《春秋纬》有《演孔图》、《元命苞》、《文耀钩》、《运斗枢》、《合诚图》、《感精符》、《考异邮》、《保乾图》、《汉含孳》、《佐助期》、《握诚图》、《潜潭巴》、《命历序》、《说题辞》等，《孝经纬》有《援神契》、《钩命决》等。

最初的谶记与儒学经典并没有直接的关系，但它与假托孔子立言解经断义的纬书在本质上是相通的，都是根据某些神秘启示验证人事的言行，二者具有结合的内在契机。所以，至西汉哀平之际，出于诸

① 《百衲本二十五史》第1册，第149页。

② 《史记·陈涉世家》，《百衲本二十五史》第1册，第164页。

多方面的需要，讖与纬完全合流，发展为一种社会思潮，讖中有纬，纬中有讖，讖须依傍经义，方能有好的宣传效果，纬为神化自己则须编造大量的预言，讖纬已浑然一体。

讖纬在西汉末年勃然大兴，与两汉之际的社会危机和政治形势紧密相关。首先，讖纬是两汉之际各种政治势力斗争的产物。西汉末年社会各种矛盾极端尖锐化，各派政治势力借助于讖纬做工具，因此编造了大量的讖语、符命，特别是王莽篡汉以及刘秀推翻王莽新朝建立东汉政权这两个重大的历史事件，都利用了讖纬威众的力量；反过来它们又对讖纬的进一步膨胀起了推波助澜的作用。忠于刘氏皇朝的势力，编造了许多神化刘氏政权的符命、讖语；而反对刘氏皇朝的势力，则编造了大量渲染政治危机的讖语，大肆宣扬“汉历中衰”。其次，讖纬又是西汉今文经学思想发展的产物，从某种意义上，可以说是今文经学家出于斗争策略而采取的一种思想方式。自董仲舒大力提倡“天人感应”及“符瑞”、灾异思想，武帝以后，阴阳灾异的学说弥漫于朝野上下，眭孟、夏侯始昌、京房、翼奉、李寻等今文经学家，皆秉承了董仲舒的阴阳灾异思想。

董仲舒讲符瑞，是为君权的绝对性提供神学论证，旨在维护大一统的政局，这一点深受君主专制政体的欢迎；而他关于灾异的思想，旨在给予君主一定的制约，假借天意赋予臣下某种批评朝政的权利，防止君主恣意妄为。这却是为君主专制政体所不容的。正因此，讲灾异的经学家命运大都比较悲惨，班固曾经论曰：“汉兴推阴阳言灾异者，孝武时有董仲舒、夏侯始昌，昭、宣则眭孟、夏侯胜，元、成则京房、翼奉、刘向、谷永，哀、平则李寻、田终术，此其纳说时君著名者也。察其所言，仿佛一端，假经设谊，依托象类，或不免乎臆则屡中。仲舒下吏，夏侯囚执，眭孟诛戮，李寻流放，此学者之大戒也。京房区区，不量浅深，危害刺讥，构怨强臣，罪辜不旋，踵亦不

密，以失身，悲夫！”^① 经学家们对灾异的解释都是着眼于君主的过失与朝政的失误，在思想表述上则表现为神学预言的性质。为了能使这种预言更具权威性，能为君主相信，起到鼓动人心的作用，经学家们很自然地把目光投向了谶纬。他们改变了以个人名义言灾异的做法，转而进行造神运动，援引谶纬，以孔子或神的旨意解释灾异，宣讲预言。综括谶纬的内容，主要是用阴阳五行学说和谶纬迷信思想解释儒家经典，编造种种神话，对儒家尊信的古圣先贤特别是孔子予以神化，其最终目的则是神化汉代的君王，赋予刘姓皇权以神圣的性质。具体说来，谶纬神学思想涉及的范围极其广泛，诸如灾异符命、天人感应、天文历法、地理神灵、史事文字、典章制度等。

儒家谶纬神学中许多内容，被道教所吸收。其元气思想及宇宙生成论，对黄老道学宗教化有着重要的意义。《春秋含诚图》云：“天皇大帝，北辰星也，含元秉阳，舒精吐光，居紫宫中，制御四方，冠有五采。”^② 这说明天神包含着元气，由众多元气积聚而成，故而又是元气流散的源泉。谶纬还以元气为自然宇宙的基本元素，认为构成生命和天象等一切事物及其变化的基础就是元气。《春秋元命苞》称：“元气阳为天精，精为日，散而分布为大辰”；“元者，端也，气泉”；“水者天地之包幕，五行之始焉，万物之所由生，元气之津液也”^③。《春秋说题辞》则云：“元，清气以为天，浑沌无形体。”^④ 《春秋考异邮》亦云：“火者阳之精也”，“水者阴之精也”。“鸟鱼者，阴中阳，阳中阴，皆卵生，以类翔，故鱼从水，鸟从阳。凡飞翔羽翮，柔良之

① 《汉书·眭两夏侯京翼李传赞》，《百衲本二十五史》第1册，第526页。

② 陶宗仪编《说郛》第3册，第224页，上海古籍出版社1968年影印本。

③ 《丛书集成初编》第0690册《古微书》引。

④ 《文选七启》李善注引。

兽，皆为阳。阳气仁，故鸟哺。”^① 无论阴阳、五行、雨雹雪霰，都是元气在起着作用。

这种元气思想直接被道教吸收，形成了神秘的气化学说，成为道教理论的组成部分。以《太平经》为论，它既以元气为宇宙发生的基元，其曰，“天地开辟贵本根，乃气之元也”；“元气自然，共为天地之性也”；“元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生”^②。同时它也认为元气具有精神的特性，元气及由元气分化而成的天地阴阳五行，都具有意志、感情、道德色彩。“元气自然乐，则合共生天地，悦则阴阳和合，风雨调。风雨调，则共生万二千物。”^③ “天道常有格三气。其初一者好生，名为阳；二者好成，名为和；三者好杀，名为阴。”^④ 这一点在《老子想尔注》中表现得亦非常明显，所谓“一者，道也；一，散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑”。一散一聚之间，尽显元气自然与神灵的特质。

其次，谶纬对孔子及六经的神化行为，亦被道教仿效。在谶纬中，儒家尊信的古圣先贤如尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子等，都有种种神化的描写。他们皆有特殊的相貌，有神奇的孕育和诞生过程，有诸多非凡的作为。特别是对孔子更是刻意突出地神化，孔子成为前知千岁、后知万世的神人、圣人、素王。《春秋演孔图》曰：“孔子之有文，曰制作定世符运，玄丘制命，帝卯行也。”《春秋汉含孳》记为：“丘览史记，援引古图，推集天变，为汉帝制法，陈叙图录。”谶纬还把儒家经典及众多纬书都附着于孔子名下，并称有天降血书之神异。《春秋演孔图》曰：“得麟之后，天下血书鲁端门，曰：

① 《太平御览》卷九一四引。

② 王明《太平经合校》第12、17、78页。

③ 同上，第647页。

④ 同上，第675页。

趋作法，孔圣没，周姬亡，彗东出，秦政起，胡破术，书记散，孔不绝。子夏明日往视之，血书飞为赤鸟，化为自书，署曰演孔图，中有作图制法之状。”^① 这些对孔子的神化大大激发了道家，并为道教神化老子开辟了一条路径。东汉王阜《老子圣母碑》称：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥。”^② 《太平经》把老子尊为“后圣帝君”，乃玄虚母所生，后得道成神，为天下万物之师。桓帝时有《老子变化经》，记载老子的神奇变化。边韶作有《老子铭》，言“老子离合于混沌之气，与三光为终始，观天作讖，□降斗星，随日九变，与时消息，规矩三光，四灵在旁，存想丹田，太一紫房，道成化身，蝉蜕渡世”^③。老子于是变成了太上老君，成为道教的尊神。

在讖纬中还构造了一个比较具体的“皇”、“帝”系统，这对于黄老道学走向宗教过程中鬼神系统及其理论的形成有较大影响。如以伏羲、神农、黄帝为三皇，《礼纬稽命征》云：“三皇，三正。伏羲建寅，神农建丑，黄帝建子。至禹，建寅，宗伏羲；商建丑，宗神农；周建子，宗黄帝，所谓正朔三而改也。”黄帝由五帝之一升格到三皇之列，并有大量的神话。《尚书中候握河记》载，黄帝“铸鼎荆山之下，成，有龙下迎。黄帝上龙，群臣后宫从上天者黍秩余人。小臣悉持龙髯，拔，坠黄帝弓。”^④ 凡此这一切神话，都为黄老道教最终神化黄帝预设了方便之门。

此处，讖纬中包含的诸神信仰与神仙方术思想，直接为道教所汲取。讖纬中有“五天帝”，他们是人格的神，依五行的方位、颜色、

① 《丛书集成初编》第0690册《古微书》引。

② 《全上古三代秦汉三国六朝文》之《全后汉文》卷三二。

③ 《全上古三代秦汉三国六朝文》之《全后汉文》卷六二。

④ 《丛书集成初编》第0690册《古微书》引。

季节等而划定，各有不同的精类和庙名：东方苍帝灵威仰，春起受制，五行木帝，其精青龙，其庙灵府；南方赤帝赤燿怒，夏起受制，五行火帝，其精朱鸟，其庙文祖；中央黄帝含枢纽，季夏受制，五行土帝，其精麒麟，其庙神斗；西方白帝白招矩，秋起受制，五行金帝，其精白虎，其庙显纪；北方黑帝叶光纪，冬起受制，五行水帝，其精玄武，其庙玄矩。并且诸书还具体描绘了这些神灵的形象，它们各以星辰之相显示于人间。谶纬中有许多服食求仙的内容，如《龙鱼河图》称：“玄洲在北海中，地方三千里，去南岸十万里，上有灵芝出玄涧，涧水如蜜味，服之长生。”《诗纬含神雾》称：“太华之山上，有明星玉女，主持玉浆，服之神仙。”^① 谶纬中还有相当数量的有关呼神、防病、却鬼的材料。如《龙鱼河图》给五岳神、四海神、发神、耳神、目神、鼻神、齿神都取了名字，并且强调“存之”、“呼之”，可以却百病，却鬼气。如谓“东海君姓冯名修青，夫人姓朱名隐娥；南海君姓视名赤，夫人姓翳名逸寥；西海君姓勾大名丘百，夫人姓灵名素简；北海君姓禹名帐里，夫人姓结名连翘；河伯姓公名子（或云姓吕名公子），夫人姓冯名夷君。有四海河神名，并可请之，呼之，却鬼气。”“发神名寿长，耳神名娇女，目神名珠殃，鼻神名勇卢，齿神名丹朱。夜卧三呼之，有患亦便呼之，几过，恶鬼自却。”^② 这类材料在道家宗教化过程中成为存思、存神术重要的思想来源之一。

谶纬中还有关于昆仑山和西王母的材料，《河图玉版》称“西王母居昆仑之山”；《河图括地象》描绘昆仑山，“地南北三亿三万五千五百里，地部之位起形高大者有昆仑山，从广万里，高万一千里，神

① 《后汉书·张衡传》注引，《百衲本二十五史》第1册，第833页。

② 《太平御览》卷五九引。

物之所生，圣人仙人之所集也，出五色云气，五色流水”。《尚书帝验期》云：“王母之国在西荒，凡得道授书者，皆朝王母于昆仑之阙。王褒字子登，斋戒三月，王母授以《琼花宝曜七晨素经》。茅盈从西城王君，诣白玉龟台，朝谒王母，求长生之道，王母授以《玄真之经》，又授宝书童散四方。泊周穆王驾鼉鼉鱼鳖为梁，以济弱水，而升昆仑玄圃阆苑之野，而会于王母。”^① 又有《龙鱼河图》载：黄帝伐蚩尤，“乃睡梦西王母遣道人披玄孤之裘，以符授之，曰：太乙在前，天乙备后，河出符信，战则克矣。黄帝寤，思其符，不能悉忆，以告风后、力牧。风后、力牧曰：此兵应也，战必自胜”^②。凡此种种，为道教改变、缘饰西王母的职司和形象提供了材料。西王母已不再是《山海经》中司天之厉以及五刑残杀之气的凶神形象，变而成为指引人们修仙成道、赐授仙经符图的神人。

从对西王母、黄帝等传说人物的神话，到老子角色的演变，黄老之学与神仙方士合流，从而构成了早期道教的基本成分。首先，黄老之学与方仙道有共同尊奉的人物，这就是黄帝。先秦至汉初，有关黄帝的传说颇行于世，出现了百家言黄帝的热潮，黄帝成了风靡一时的人物。或神话，或传说，或寓言，或故事，诸子笔下塑造了面目各异的黄帝形象，同时出现了众多托名黄帝的专书著作。就在诸子百家的这种共同创造中，黄帝由传说的人物变成了我们民族的圣王、祖先、英雄，变成中华古代文明的创造者，并被赋予了神仙的品格、特性。黄老之学明确宣称黄帝与老子为其学说创始人，神仙家、方士们更是尊崇黄帝，以其为神仙。另外，老子《道德经》中亦有许多思想可供神仙方士利用。如有关少思寡欲、抱朴守一的思想，被方士们吸收，

① 《太平御览》卷六六一引。

② 《太平御览》卷五九引。

作为修炼的指导思想；有关长生久视、谷神不死的神秘的观念，被方士们改造，成为长生不死的基本信仰。至于老子反复论述的“先天地生”的虚无之道，更是被方士们大加利用，拿过来作为其立论的根本。

概而言之，先秦、秦汉道家的演变大致可分为两个系统：一是隐者道家系统，一是黄老道家系统。这两大系统的各家各派，尽管思想主张各有偏重，要旨有异，但皆推宗老子，归本老子。正因如此，才在学术史上确立了老子作为道家鼻祖、大道宗师的崇高地位。从道教创始之际，道教中人即奉《道德经》为道教的主要经典，并将老子敬奉为太上老君，成为道教的始祖。其后，道教更是全心致力于弘扬道家学说，将老子之道作为道教最根本的信仰和教义。道教徒毕生信道、奉道、修道、传道，所作所为，一切皆以道为事。德同于道，是道最完美的体现，所以崇德就是尊道，尊道崇德是道教精神的核心。道教之所以奉道为最高信仰，是因为道的伟大和完美。道无私无欲，它生育无限宇宙，创造和谐世界，化生天地万物，却不自居其功。道不可言有，也不可言无，但又无处不在，无时不有，它永恒存在于万物之中。道立形则为道祖太上老君，道度世则万变千化，盖老子得道之大圣，“所以能通神达见，而为道主，故万灵所奉，三界所归……现真身而启师资，历劫运而造天地，至于登位统典灵篇，撰仙图，传宝蕴，为帝师，示降生，皆圣人恢鸿妙本，匠成一切”^①。这样一来，作为思想家的老子便被尊为中华道教的最高尊神，作为哲学范畴的道也被发展成为道教的核心教义。道教之所以命名为“道教”，并非偶然的结果，而是与它的基本教义与最高信仰密切相关。

换言之，道教是在新的历史条件下，在先秦道家、秦汉黄老、晚

① 贾善翔《犹龙传》卷首序，《道藏》第18册，第1页。

周方仙道等学派的基础上，吸收民间信仰、诸家学说而形成的，而老庄之道脉始终是道教赖以生存发展的命根。尤其是在自然观、人天观、生命观方面，道教继承并发扬了道家天人合一、贵生重人的思想，其天道自然的生态哲学，三才互补的运化系统，返朴归真的人生追求，济世普度的宗教要旨，人天共存的思想境界，经过两千余年的演化完善，内容极其丰富，从而形成了一套独具特色的道家、道教环境文化。

在道教的环境文化中，包含着道家、道教中人对自然环境、生态体系、生命组织的深刻理解，对宇宙天地、山川大地的无限崇拜，对所有生命物体的至诚热爱，对人类的作用及其地位的冷静思考，对万物共生共荣的神圣憧憬。从历代哲人深邃的天人之辨，到众多仙真洒脱的逍遥人生；从功德双运、玄妙至秘的摄养修炼，到庄重神圣、克己归真的科仪戒律；从普度万物、珍惜百虫的大乘精神，到崇道尊德、修真证果的艰难历程，无论在那一个方面都始终贯穿着中国道家、道教热爱自然，热爱生命，维护生态，保护环境，美化人间，与天地万物和合无隔，共存共荣的理想和追求。

既然如此，对《道德经》、《庄子》等道经中的哲学思想、环境理念、人天关系及生态文化的探讨，理应溯源析流，张本披枝，看一看由两千多年前的这部神奇深奥的“天书”中，究竟开放了多少鲜艳的花朵，结出了多少智慧的硕果。



第二章 千古智慧的源泉——大道论

一部五千余言的《道德经》，核心的内容是讲说大道。其中曰：“道可道，非常道。”“道者，万物之奥。”字里行间，反反复复，都是围绕一个道字，阐发道的精义，那么，什么是“道”呢？

第一节 天道、人道之辨

关于“道”字，殷周之际的金文中已经出现。就其原义而言，是指行进的线路。人们行走的线路谓之道路，物体运行的线路谓之轨道。总起来说，它们都是“道”。比如，《易经·履》说：“履道坦坦。”其中的“道”就是指人行之路，意思是行走的大路平坦坦。后来，道的内涵由具体向抽象的方向延伸，逐渐普遍化、一般化，引申出法则、规律、方法等。如《易经》中“道”字四见，都是指道路而言；今文《尚书》言“道”，又拓展为言说、方法。当“道”从金文、《易经》的道路之“道”，向《尚书》、《诗经》的规律、方法之“道”过渡的时候，意味着道的本身也是一个动态的变化过程，也预示着道必然要一分为二，从而演变成为中国古代哲学的重大问题——天人之辨。

从春秋时期开始，人们便开始把道分为天道和人道，以涵盖自然、社会与精神。所谓“天道”，是指日月星辰运行的轨道，天气变化遵行的法则。春秋末期楚国的大夫范蠡说：“天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。”“天道皇皇，日月以为常，明者以为法，微者则是行。阳至而阴，日困而还，月盈而匡。”^①也就是说日月的运行，阴阳的消息，都有其变化的法则和运行的轨道，所以在“道”的前面冠之以“天”，称为“天道”。准此，天地间事物的运动变化，也像天体运行一样具有内在必然性。譬如，“盈必毁，天之道也”^②。发展到极盛就必然走向毁灭，这是事物发展变化的客观规律。

此外，人们还认识到天道是不以人的好恶为转移的。人们的思想行为“必顺于天”，“因天之常，与之俱行”^③，而不能违反天道。如违反天道，便不能得到成功。比如兴兵打仗，必须认识和遵守天时、阴阳、刚柔的变化规律，达到进退攻守莫不顺时，才能常胜不败。然而，由于历史条件的限制，当时的人有时又把天道看做一种人力无法抵御的神秘力量，把占筮和星占的推论比附于天道，给天道抹上迷信的色彩，这说明了人们对天道的认识仍然是初步的。

与天道对应，有了人道。所谓人道，即人之所以为人的根据和原则，包括人的自然本性和道德伦理规范，以及社会群体的典章制度、组织原则等。如《国语·晋语》说：想到欢乐就高兴，想到危难就畏惧，人之道也。这是就人的自然本性而言。又说：对于父母、师长、君主，应专心事奉，“报生以死，报赐以力”。这是就作人的道德原则而言。《左传》亦说：天灾流行，输粮救灾，抚恤邻里，此亦为道。这是就人的社会义务与责任而言。反之，背信弃义，违礼叛教，就是

① 《国语·越语下》。

② 《左传》哀公十一年。

③ 《国语·越语下》。

逆天道而行。因为作为人道的各种原则，都是依据天道而制造的，奉礼守义，就是符合天道。所谓“忠信笃敬，上下同之，天之道也。”^①忠信笃敬这些道德伦理原则，上下必须共同遵守，也就是天道。这样一来，人道与天道就相互贯通了。在人们看来，天道与人道既相区别，又相联系。据《左传》昭公十七、十八年记载，郑国星占家裨灶预言郑将发生大火，人们劝子产按照裨灶的话，用玉器禴祭，以避免火灾。子产回答说：“天道远，人道迩，非所及也。何以知之？”人道就存在于社会人事之中，是人们必须遵守的共同的思想和行为准则。天道“盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功”，客观而自然地在那里起作用。天道与人道两不相及，人们用禴禴祭祀去企求天道恩赐，是毫无益处的。齐国晏子也说：“天道不谄，不貳其命，若之何禴之？”^②天道是客观规律，它不会接受人的祭祀禴禴。

但是，天道既有客观属性，又有人格属性，所谓“天道无亲，唯德是授”。也就是说，天道是没有偏私的，只把福命授给有德行的人。修德是得福的基础和条件。从没有偏私的角度看，天道客观公正；从能够授命这方面说，天道又有主观意志，天道能够授命夺命，赏善罚恶，令人畏惧，这样一来，通过“德”这一中间环节，便把天道和人道联系起来了，遵守人道也就是顺应天道。这既是对人伦之道的升格，也是中国古代天人合一思想最原始的一种表述。

以上所说的道，无论是天道还是人道，虽其所指还是有限的事物，但表明道已经开始向哲学王国迈进，中国哲学中的道德范畴和道论思想已经萌芽，这些关于天道、人道以及相互关系的探讨，使道的概念开始出现性质的变化，这对中国哲学道范畴的形成具有重要的意义。

① 《左传》襄公十二年。

② 《左传》昭公二十六年。

义，同时也规范了中国哲学中道论思想演变发展的基本指向。正是在深入探索天道、人道及其相互关系的过程中，道的含义不断丰富，而上升为中国哲学最基本的范畴之一，在中国传统文化中占有相当重要的地位，产生了深远的影响。

春秋时期，百家争鸣，儒家创始人孔子罕言天道，注重人际关系，着重发展了人伦之道。而道家创始人老子，鄙斥仁义，注重自然与人天关系，着重发展了天地之道。儒道两家从不同的角度发展了道的思想，共同提高着中华民族的理论思维水平。当然，是老子的《道德经》，尊道而贵德，第一次使“道”摆脱了一切形而下的感性色彩，成为具有普遍性的最高哲学概念。从此，中国哲学便以道论为基石，进而发展出各种形态的理论体系。可以说，自老子开始，中国才有真正的哲学形上学，所以《道德经》在中国思想文化史上，具有划时代的意义。

第二节 老子之道的哲学理解

众所周知，自古至今的所有中外哲学，所要解决的无非是三个根本问题：一是宇宙和生命起源及演化问题，人们称之为哲学发生论；二是现实世界的本质与基础问题，人们称之为哲学本体论；三是社会与人生的理想问题，人们称之为哲学价值论。

老子的道论是把这三个哲学问题合在一起加以探讨。他说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”于此，中国哲学的宇宙发生论基本模式便奠定了。他说：“道者，万物之奥。”“万物恃之以生而不辞，功成而不有，衣养万物而不为主。”由之，中国哲学的体用论略具雏形。他说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”从此，中国哲学以道为核心的价值论也正式建立。道，不仅成为道家、道教的最

高信仰，亦成为中华民族心目中最高真理的代称。从古至今，多少圣贤志士都毕生竭力于求道、学道、闻道、得道、悟道、体道、行道、弘道，为的是使人生变得更更有价值，使世界变得更加美好。可以说，老子建立了一座道的丰碑，诸子百家环绕而敬仰之，得大道之滋润，用大道而生辉。换言之，老子的道论是超乎学派的，没有封界的，一切愿意穷根究底和需要安身立命的人们，都可以到大道里面去寻找答案。

当然，中国人对道的理解是不一样的，诸家各派见仁见智，千差万别。这是因为大道渊深，非常人所能透彻地把握；大道富有，各家只能得其一隅。大道似乎离我们很远，但我们时刻感到它就在身边；大道似乎离我们很近，但我们总难穷其底蕴。老子早已告诉世人，道超言绝象，不可定义，用语言是难以表述的。但他毕竟留下五千言，以寄言出意、随说随扫的方式，向人们描绘了大道的情形，表达了他对大道体认的感受，使我们在无所适从的情况下，懂得如何去亲近大道，沟通大道，体认大道。老子的后学及诸子百家，也各从不同角度和层面探讨了大道的丰富内涵，对我们的修真体道大有裨益。总之，通过对《道德经》这部千古奇书的研读，可以去领悟这位大哲人精深博大的思想，进入玄之又玄的众妙之门。

在《道德经》中，“道”字前后共出现了七十三次，可见其重要性。但在不同章句里，“道”的含义却不尽相同。归结起来，老子的“道”大约包括以下几方面的内容：第一道是生育天地万物的本原，第二道是一种真实的存在，第三道具有规律、法则意义，第四道具有人生准则、规范的意义。

道具有万物本原的意义，这是老子哲学中“道”最重要、最基本的含义。他说：有一个浑然一体的东西，它先天而存在，无声无形，杳冥空洞，永远不依靠外在的力量，自身不停地循环运行，可以称之

为天下万物的母体。我不知道它的名称，把它叫做“道”，再勉强给它起名叫做“大”。道之所以被命名为“大”，是因为其无边无涯。道不止于大，又能不分昼夜地运行不息，故又可谓之“逝”。其愈逝愈远，无法穷尽其源，故又可谓之“远”。但虽远至六合之外，无穷无尽，却始终未尝离道，仍然依道循环运行，故又可谓“反”^①。这是老子对“道”的全面描述，它将生成天地万物的本体、运动性、规律性、时间和空间的无限性集于一身，指的就是宇宙万物的本原。

作为万物本原的道，它是宇宙自身所固有的生命力和创造力，是物质和精神赖以运行的功能，所以它是超乎形象的，又是内在实有的。换言之，道是一切生命的总源泉总生机，万物来源于道，又内含着道而得其生命之常。所以老子以最崇敬的心情讴歌大道，他赞叹说：道不可见，但却不亏不盈，永无穷尽。它是那样渊深啊，好似万物的宗主；它不露锋芒，超脱纠纷，涵蕴着光耀，混同于垢尘；它是那样的无形无象啊，似亡而实存。我不知道它是从哪里产生的，但却知道它出现在上帝之先^②。如此一来，老子便否定了那位全智全能的至高主宰神——上帝的存在，指出道才是生命能量的总体，世界上最伟大的力量莫过于道，它就是大自然的造化之力。

在老子看来，作为万物本原的道，不是物质也不是精神，不能说它有，它是非物，无形无象；又不能说它无，因为它时刻催生着万物，形成异彩纷呈的动态世界。所以道体是无，道用是有，道是无与有的统一，两者同出而异名。他说：无，是天地的原始；有，是万物的根本。所以经常从无形无象处去认识道的微妙，经常从有形象处去认识万物的终极。这两者（有和无）同一个来源，只是名称不同，都

① 据《道德经》第二十五章意译。

② 据《道德经》第四章意译。

可以说是深远玄妙的，是天地万物、一切玄妙产生的总户^①。

那么，作为大道本体的“无”，又如何产生天地万物呢？老子认为，尽管“无”是宇宙最原始的状态，但此原始之道并非绝对的空无，它朦朦胧胧，浑然一体，包孕着天地万物的基因，这就是精。西汉严遵曾经比喻说，老子之道就像一个鸿卵一样。鸿卵看上去什么也没有，既没有头又没有尾，既没有翅又没有腿，可是包孕着鸿的一切；道看上去什么也没有，既没有天也没有地，既没有人也没有物，可是却包孕着天地人物的一切。这个比喻虽然不十分确切，但却大大有助于人们理解老子所说的道。

老子说：道这个东西，没有固定的形体。它是那样的惚恍啊，惚恍之中却有形象。它是那样的恍惚啊，恍惚之中却有实物。它是那样的深远暗昧啊，深远暗昧中却蕴涵着极细微的精气。这极微的精气，非常具体，非常真实。从古至今，它的名字不能废去。根据它，才能认识万物的起源。我何以知道万物开始的情况呢？基础就在于此^②。也就是说，道这种东西虽然恍惚不清，好像什么也没有，但实际上有形、有象、有精。这个精是一种真实的存在，按照我们现代人的理解，这个精就是天地万物的基因。正因为内蕴着天地万物的基因，所以道才可以产生出天地万物来。当然，这个实存之道并非我们现实生活中的事物，而是形而上的，它超越了人类一切感官的知觉作用，这就是老子说的“不可致诘”（即不可思议）。

有了“精”这个基因，老子就可以设想道产生天地万物的程序了。道，看起来什么也没有，所以可称为无。说它是无，那只是相对于天地万物而言的，而不是说它不存在。它是一种无形无象、无分无

① 据《道德经》第一章意译。

② 据《道德经》第二章意译。

界、朦胧不清、浑然一体的东西。正因其无分无界，浑然一体，所以可称其为“一”。这样一来，“一”就从“无”中推衍了出来。老子把这个过程称为“道生一”。这个“一”，是指阴阳未分之前混沌一体的宇宙。它与“无”字虽然只是一字之差，却体现了道的两种相反的属性。前者体现了道的实在性，后者突出道的虚空性。这个混沌未分的宇宙，“其中有精”，在自我运动之中，逐渐分割为阴阳二气，老子把这个过程称为“一生二”。“二”就是阴阳。

阴阳的变化，犹如强大的动力，激活了宇宙间的“精”，从而产生天地，产生了人类，他们与道并存，老子把这个过程称为“二生三”，所谓“三”，即指天、地、人三才。宇宙间有了这三种东西，万物得以资生，即通过阴阳运动生成新的统一体后，生化出世界万物，老子把这个过程称为“三生万物”。

在对道生化天地万物的整个过程做了描述之后，老子总结说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^①明确地指出，天地万物皆内涵阴阳，阴阳二气又在冲和之气中得到统一，万物亦在冲和之气中得到生养。这段话简直是对宇宙演化进程的一种朴素而形象的描述：从无形无象的道，演化出气态宇宙，演化出固态天地，乃至形形色色的物体；从固态的无机物中，又衍生出有机物，乃至千姿百态的生命体，其生成毁灭的根本机理便是阴阳两种元素的变化。在整个宇宙生成链的各个层次上，阴阳是万物生成、生命流动的活力，大道则是贯穿始终、通达万有的根本，老子把它形容为“玄妙之门”，不是非常贴切的比喻吗？

概括而言，作为天地万物本原的道，具有三大特征。第一，从哲学发生论的角度上看，老子的道非常强调一个“生”字，指出道乃是

① 王弼注本《道德经》第四二章，《诸子集成》第3册，第20页。

万物生命的总源泉，道具有能生而又不被生的永恒不息的动力。这种重生的观念，深刻地影响了道家 and 道教，成为道家、道教的核心学说之一。如《庄子·大宗师》曰：“（道）自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。”^①《管子·形势解》曰：“道者，扶持众物，使得生育，而各终其性命者也。故或以治乡，或以治国，或以治天下，故曰，道之所言者一也，而用之者异。”^②后来的道教正是遵循老子的教诲，高扬重生的理念，成为老子学说忠实的弘扬者。

第二，从哲学本体论的角度，老子的道论突出一个“通”字，指出宇宙万物相互联系而存在，多元一体的基础就是道，万物统一于道，道虽然无形无象，却是万物存在的普遍根据，因为它无所不通。《庄子·渔父》曰：“道者，万物之所由也，庶物失之者死，得之者生，为事逆之者败，顺之者成。故道之所在，圣人尊之。”^③扬雄说：“道也者，通也，无不通也。”^④道教中更有《灵宝天尊说大通经》，曰：“大道无象，故内摄于有。真性无为，故外不生其心。如如自然，广无边际，对境忘境，不沉六贼之魔。居尘出尘，不落万缘之化。致静不动，致和不迁，慧照十方，虚变无为。”^⑤一切物象皆有滞而成，道通而无滞，故可以为物象之本，它不是“迹”，而是所以“迹”；它“无象”“无为”，故可以“摄有”，可以称为“虚变”、“无为”。

第三，从价值论的角度，老子之道重视一个“德”字。他说：道使万物生长，德使万物繁殖，质体使万物得到形状，器物使万物得以完成。因此万物没有不尊崇道而重视德的。道所以被尊崇，德所以被

① 郭庆藩《庄子集释》本，《诸子集成》第4册，第119页。

② 《诸子集成》第6册，第407页。

③ 《诸子集成》第4册，第491页。

④ 扬雄《法言·问道》，《诸子集成》第9册，第7页。

⑤ 《道藏》第5册，第897页。

重视，并没有谁来命令，它从来就是这样的。所以道使万物生长，德使万物繁殖，使万物成长、发展，使万物结果、成熟，对万物爱养、保护。生养了万物而不据为己有，推动了万物而不自居其功，作万物的首长而不对它们宰制，这就是最深远的德^①。道兼具真善美的品格，是社会人生的正路，得道则成则安则贵，失道则败则危则贼。《庄子·庚桑楚》曰：“道者，德之钦也。生者，德之光也。”成玄英注：“天地之大德曰生，故生化万物者，盛德之光华也。”^②《管子·心术上》曰：“虚无无形谓之道，化育万物谓之德。”^③“德者，道之舍，物得以生生。”^④这些都是对道的正面价值之判断。道是指社会人生的直路、大路，是合乎人性的健康发展之路。其后，尊道贵德的思想亦成为道教精神的核心。

老子之道，亦具有规律、法则的意义。在春秋时期，“道”作为哲学范畴，已经具有规律和法则的意义。至《道德经》中，更对作为普遍规律的“道”作了详尽的阐述。如曰：“反者道之动。”即指出自然界中一切事物的运动和变化，其中有一个总的规律就是“反”，事物向相反的方向运动和发展；同时，事物的运动、发展又总要返回到原来的基始状态。“反”字可以作“相反”，又可作“返回”讲。凡此一类的规律，均可谓之道。老子曰：“执古之道，以御今之有，以知古始，是谓道纪。”^⑤这就是说，只要掌握了这个自古相传的道，运用它的规律，就可以驾驭所有的一切事物，如此等等，这些“道”都是指宇宙或事物的根本规律。

① 据《道德经》第五章意译。

② 《诸子集成》第4册，第186页。

③ 《诸子集成》第6册，第266页。

④ 同上，第268页。

⑤ 《道德经》第十四章，《诸子集成》第3册，第6页。

此外，道亦具有人生准则、规范的意义。比如经中曰：“天之道，利而不害；人之道，为而不争。”^① 这里的“人之道”，即人生的准则或规范。天之道是利益万物而不贼害万物，那么作为一个人也应该像天那样帮助人，而不与人争斗。又如经中曰：“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化。”^② “我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”^③ 这就是说，作为宇宙本原的道永远是无意造作的，然而它能生养万物，则又无所不为。侯王如果能够遵守道的规范，则万物将自己发生变化。上述这些具有人生准则或规范意义“道”，在《道德经》其他章节中还有不少论述。

总之，老子之道的哲学内涵相当丰富，有时指人生准则，有时指宇宙的根本规律，有时又指万物的本原，在具体章节中其含义并不完全相同。尽管如此，但“道”的地位和作用是十分明确的，即道是老子哲学的最高范畴。从春秋末期产生的“道”开始，已具有哲学的意味，老子的“道”正是在春秋时期天道、人道的基础上提出和升华的，因而在用法上，有时不可避免地与天道、人道有一定的联系。但更为重要的是，老子提出了“常道”的概念用以标示“道”的特质，以此表明了老子之道不同于一般的道，它是老子哲学的最高范畴。

《道德经》第一章开宗明义指出：“道可道，非常道；名可名，非常名。”这就是说，老子在表述自己哲学思想的时候，一开始就提出了“常道”与一般道的区别问题。“常”之一字，在马王堆汉墓帛书中作“恒”，作“恒常”、“永恒”的意义讲。在《道德经》中，“常”的意义也确实如此。如第一章曰：“故常无，欲以观其妙，常

① 《道德经》第八章，《诸子集成》第3册，第35页。

② 《道德经》第三十七章，《诸子集成》第3册，第16页。

③ 《道德经》第五十七章，《诸子集成》第3册，第26页。

有，欲以观其微。”^①在这里，“常无”指道的本体永远无形体，“常有”指天地长存有形体。再如，其他章书中所说的“常善救人”，“常善救物”，“道常无名”，“道常无为而无不为”，“取天下常以无事”，“圣人无常心”，“天道无亲，常与善人”等等，其“常”字都当“恒常”、“永恒”之义讲。从《道德经》书中“常”字的含义可知，所谓“常道”就是说“道”是永恒存在的。

最早注解《老子》的韩非便是这样理解“常道”的。他说：“凡理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也。故理定而后物可得道也。故定理有存亡，有死生，有盛衰。夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而后衰者，不可谓常。而常者，无攸易，无定理。无定理，非在于常，是以不可道也。”韩非认为，可以言说的东西由于有定理，因而也就有了存亡、死生、盛衰；但常道则不然，它无定理，却包含着一切事物之理：“万物各有异理，而道尽稽万物之理。”^②所以常道没有存亡、死生、盛衰而永恒存在。

老子提出其“常道”与一般的“可道”，如儒家的“道”具有根本的区别，这一点具有重要意义。其意义在于，它表明老子的道具有不可言说性。正如唐代重玄学大师成玄英所说：“常道者，不可以名言辨，不可以心虑知，妙绝希夷，理穷恍惚，故知言象之表，方契凝常。可道可说，非常道也。”^③正是由于老子之道的不可言说性，道便是不可概念化的东西。道的这种无规定性和永恒存在，便可以成为天地万物的根源和始源，从而表明了道是老子哲学的最高范畴。

“常道”除表明老子的道具有永恒存在的特质而外，还表明自身包含着运动和变化。“常”的这种变化含义，在《道德经》第十六章

① 《诸子集成》第3册，第1页。

② 《韩非子·解老》，《诸子集成》第7册，第107、108页。

③ 《道德真经玄德纂疏》卷一，《道藏》第13册，第359页。

中说得非常清楚：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明。不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”^① 这里的“常”是归根复命义，指的是一个运动变化的过程，万物都在运动，最后要回复到它的原初状态。此处之“常”与第一章“常”所表示的都是道的特质：一是表示道的永恒性，一是表示道的运动，而这两者又是统一的。正是由于“常道”处在不断的运动变化之中，它才能永恒存在。于是，由这个具有永恒性、不断运动的“道”，展开了老子的哲学系统，开创了中国道家、道教一脉，并深刻地影响了中国古代哲学、传统文化。

第三节 西方宗教与文化中的道

西方的宗教与文化，是建立在基督教的基础之上。基督教的核心信仰是它的上帝观。在《圣经·创世记》中，上帝是至善至美、全智全能的至上神形象，他创造并管理着人间世界的一切，主宰着人类的命运，是一位超越一切被造之物的最公正无私的大神。这种神学的上帝观一直主导着基督教的信仰。但进入20世纪以来，随着尼采“上帝死了”的呐喊，基督教的理论发生了诸多变化，把上帝非偶像化和内在化的思潮日趋流行，上帝的观念越来越脱离传统的轨道而接近了中国人尊崇的“道”，这种现象引人注目。

实际上，老子之道对基督教的影响较早，基督教文献的中译本中早已引入“道”的术语。如“道成肉身”是中国人熟知的著名教理，道代表上帝，亦即基督精神，肉身基督是它的历史见证。正如英国学

^① 《诸子集成》第3册，第7页。

者贝扶理所说：“道与基督教信仰的关系渊源甚久。”“从历史的观点上说，道的观念在中国发展，似乎对基督徒接受耶稣基督的福音，影响非常明显。今日我们非常熟悉的首批在中国的基督徒涅斯多留派（Nestorians，他们大约在公元600年至635年间进入中国）一定会认识这个事实。道的观念一开始便是不可缺少的。例如，所有基督徒都教人耶稣基督是神道成肉身。但怎样解释这个‘道’（Word）呢？虽然涅斯多留派之后数世纪的宣教士一般都忽略道家的哲学或它在中国文化的重要角色，但他们谈到耶稣基督的时候，很难避免不用道这个术语。因此各种不同译本的中文《圣经》都告诉我们：太初有道，道与神同在，道就是神。而在《启示录》我们读到：……他的名称为神之道。现今的神学和哲学学生会知道这里之所以用道这个术语，因为道这个观念在许多方面看来都与《新约》所用的希腊字逻各斯（logos）平行——特别在《约翰福音》中。两个字在它们各自的文化里都是哲学和宗教的核心。”^① 值得注意的是，老子对道的理解，竟然在后世基督教有关神的儿子道成肉身的著作中获得回响。

既然如此，近现代西方的学者在阐释基督教哲学时向老子之道靠拢，亦是必然的一种趋势。美国新思想代表人物莱因说：“宇宙的伟大核心事实，就是那无限的生命与力量之精神，它潜藏于一切之后，赋予一切以生命，在一切中并通过一切来表现自己，这个精神，就是我所称的上帝。”^② 莱因所说的上帝，他不在高高的天上，而在万有之中，这不就是有无限生机与力量并赋予一切以生命的大道吗？存在主义先驱哲学家奥尔特认为，上帝“象征着生命的洪流，宇宙通过它

① 贝扶理《碗的默想》，刘小枫主编《道与言》第356、357页，上海三联书店1996年版。

② 何光沪《多元化的上帝观》第35页引，贵州人民出版社1991年版。

那无限的河网而逐步前行，从而连续不断地沉浸在生命之中”^①。显然，这里的上帝已不是传统的至上神，而是生生不息的大道。西方学者及基督教徒，不论是否已经意识到，这实际上就是向东方之道的信仰趋同，道有可能成为东西方沟通的渠道。

在当代科学技术理论危机中，许多著名的学者如汤川秀树、卡普拉、李约瑟、李政道等人，纷纷把眼光凝聚在以老庄为代表的道家身上，去寻求解决生存危机的灵感与智能，建构科学理论的新模式，其中用“道”的理论与当代科学最新理论互相发明，成为最引人注目的动向。日本物理学家汤川秀树喜读《老子》和《庄子》，他认为物理学发展不断更新“道”的观念。在探索最新概念的过程中，老子的话会获得非凡的新意。他说：“我们现在不得不担忧人类会不会沉没到科学文明这种人造的第二自然中去。老子的‘天地不仁，以万物为刍狗’的声明，获得了新的威胁性意义，如果我们把‘天地’作为包括第二自然界在内的自然界，并把‘万物’看作包括人本身在内的话。”并进一步指出：“早在二千多年前，老子就已经预见到了今天人类文明的状况，甚至已经预见到了未来人类文明所将达到的状况。或者这样说也许更正确，老子当时就发现了一种形势，这种形势虽然表面上完全不同于人类今天所面临的形势，但事实上二者却是很相似的。可能正是这个原因，他才写下了《老子》这部奇特的书。不管怎样说，使人感到惊讶的总是，生活在科学文明发展以前某一时代，老子怎么会向从近代开始的科学文化提出那样严厉的指控。”^②

美国物理学家卡普拉对《老子》有着相当深刻的理解，他认为老子把实在的终极元素称之为“道”，看作是一个连续的有流动的变化

① 何光沪《多元化的上帝观》第40页引。

② 葛荣晋主编《道家文化与现代文明》第303页引，中国人民大学出版社1998年版。

过程，道的基本特征是永无止息的运动的循环性，自然秩序是阴阳之间的动态平衡过程，这是很有道理的，在他看来，老子之“道”与现代物理学中的“场”的概念十分相似，这对于摆脱机械论的世界观的危机是大有帮助的。他说：“在伟大的诸传统中，据我看，道家提供了最深刻并且最完美的生态智慧，它强调在自然的循环过程中，个人社会的一切现象和潜在两者的基本一致。”^① 给老子、道家思想以高度的评价。

此外，当代德国哲学家赫伯特·曼纽什认为，老子的《道德经》是一部涉及范围更广泛的哲学怀疑论著作，其要旨是阐述人类理性的局限性，以及人类种种价值和道德的相对性，其目的是要破除俗见和成见，以期深化人类的智能。英国科学史家李约瑟反对西方流行的唯科学主义，认为道家哲学中包含着一种极其可贵的人文主义精神。他说：“远在我们这个时代以前，中国思想已经前进到科学人文主义的地位。”其特点就是：“它从来不把人和自然分开。”他还预言说：“想从来没有比欧美和中国文明的合流更伟大的。依我的感觉，我们愈是研究它们两方面，愈觉得他们像由两个不同的作曲家所作的两章不同的交响乐，其主调是一样的。”^② 诺贝尔奖获得者李政道博士亦说：“从哲学上讲‘测不准定律’和中国老子所说的‘道可道，非常道，名可名，非常名’的意思，颇有符合之处。”^③ 由此可见，当代的思想家、科学家在解释最新科学发现时，理论上遇到了困难，于是到老子的书中去寻找智能，老子的道论为他们提供了一种比现有的科学理论更深刻更高级的思维模式，虽然在他们重新发现老子的过程中，不免有时会曲解、误会老子，但老子的智慧确实开启了许多西方科学家的思

① 葛荣晋主编《道家文化与现代文明》第302页引。

② 同上，第301页引。

③ 莫善剑《台湾、港澳〈老子〉研究》引，《国内哲学动态》1985年第8期。

路，推动了当代科学理论的进步与发展。

至此，我们可以自豪地说，老子不仅仅属于中国，也属于全世界。“道”不仅是中国人的共同语言，也有可能成为全人类的共同语言。老子之道正以其深刻的思想性和恢弘的包容性走向世界，为越来越多的人所接受，也许，在重建人类新文明——生态文明的历史过程中，老子及其道家学说将会起到更大的作用。倘若如此，大道倡扬，将是 21 世纪人类的福音。



第三章 道法自然的生态理念

一般来说，传统的惯性是历史发展的阻力。但是，在适当的条件下，长期被忽视的古代遗惠也有可能成为创造的源泉。如欧洲的文艺复兴正是从回忆在中世纪被遗忘的古希腊传统开始，从而开创了近代科学文明。就中国道家思想而言，在中国历史上亦有几次短暂的兴盛，但总的来说它长期处在被忽视的境地，成为少数隐士高真修身立命的依凭。但随着鲍尔、尼采、萨特等人一而再、再而三的宣布“上帝死了”，在人类面临前所未有的科学、精神、生态、环境、社会等全面危机的时候，道家思想的现代性和世界意义正在被更多的人所认识。似乎现代科学的世界观正在向道家思想归复，并以此为契机建构一种科学文化与人文文化、西方文化与东方文化相融合的新的世界文化模式。

也许，今天的人类正生活在被尼采称之为“伟大的正午”的历史时刻，这是一个上帝已经死去而新人正在诞生的历史时刻，道家思想能否在新的历史条件下“重生”？老子能否在今天或明天“复活”？这是当代许多科学人文主义者关心的事。在消除科学文化与人文文化分裂、东方世界与西方世界隔阂的努力中，一些科学家和人文学者自觉或不自觉地塑造了而且仍在塑造着当代新道家的形象，这是否预示着

一场新的文化复兴和启蒙运动的兴起？

第一节 宗无为与法自然

如果我们回顾人类近现代理智活动的历史，可以简单地加以概括：15 世纪中叶欧洲文艺复兴勃发，16 世纪中叶西方宗教改革达到高潮，17 世纪中叶笛卡尔哲学获得胜利，18 世纪中叶启蒙运动使哲学独占鳌头，19 世纪中叶科学攫取权威，20 世纪中叶科学人文主义兴起。今天，当我们审视人类走过的这五千多年的历史时，可以发现在如此短暂的时期人类已经经历了道德社会、权势社会和经济社会三大阶段，并开始进入智力社会的行程。每当人类之旅到达一个行程转折之时，总是要回顾过去，重新确定方向。经济社会这段行程，是以文艺复兴发现人和自然开始，又以科学至上、人与自然的分离结束。人统治自然的价值观所导致的人和自然关系的异化，已经到了必须作出抉择，实行文化转向的历史关头。

面对现代社会的全面危机，在人类确定下一个行程目标之时，卡西勒要求人们重温“敢于认识”的启蒙哲学的座右铭，寻找新的世界观^①。于是科学人文主义兴起，老子的“人法地，地法天，天法道，道法自然”的自然人文主义思想被重新发现。生态问题已经成为政治问题。生态原则成为经济学的新原则，并导出教育思想的新规范，产生了新的哲学世界观，甚至促使宗教界革新其教谕。余谋昌先生提出“生态文化”的概念^②，强调人和自然的统一和不可分割：一方面作用于自然界，改变自然界，使自然界人化；另一方面自然作用于人，

① 卡西勒《启蒙哲学》第 7 页，山东人民出版社 1988 年版。

② 余谋昌《生态文化问题》，《自然辩证法研究》第 5 卷（1989）第 4 期。

人学习自然的“智能”，提高自身的素质和力量，使人自然化。既不是人统治自然，也不是自然统治人，而是两者相互作用，相互依赖，相互渗透。

东方传统文化中长期被忽视的道家思想的生态智慧被重新发现，这意味着“人与自然的分离”向“人与自然的和谐”的复归。这种复归既是中国传统文化的一种世界性复兴，又是一种新启蒙运动。因为这种复归要求对现代文化进行批判，当然这种批判的目的不是埋没理性和科学，而是发展、完善理性和科学。未来的发展将不会仍然沿着17世纪确定下来的路线前进，却有可能借鉴中国道家的智慧，另辟新道路。现代科学观在某种程度上向道家思想的复归，正是体现了历史发展的这种趋势。

颇受世人关注的道家学说，是以老子之道论为基础。在老子的思想中，道是最高的哲学范畴。老子用道来概括天地万物的宗祖、宇宙的总根源。但在这个宇宙本源的道之上，老子还特意加上了一个“自然”，要道遵从自然，效法自然，所以说“道法自然”。这就告诉我们，老子道的思想即其宇宙演化论虽是老子学说的基础和前提，但却不是其立论的主旨。它的主旨在于探讨天地与人类的关系，探讨天地万物共存共荣的普遍规律。

在老子看来，道是天地万物的宗祖，天地万物都是由道产生的，都从道那里获取自己的形体和性能，所以它们的本性和道是一致的，它们的行为都以道的法则为规范。那么，道的法则是什么？是自然，亦即自然而然，他说：“域中有四大，而王居其一焉，人法地，地法天，天法道，道法自然。”^①老子的这句话具有双重意义：其一在于突出“自然”，其二在于规范域内。

① 《道德经》第二十五章，《诸子集成》第3册，第11页。

首先，这里所说的“自然”，并不是一个实体（如后世将自然作为天地的代称），而是一种法则。正如王弼所注：“法，谓法则也。人不违地，乃得全安，法地也。地不违天，乃得全载，法天也。天不违道，乃得全履，法道也。道不违自然，方得其性。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。自然者，无称之言，穷极之辞也。”^① 宋吕惠卿曰：“道则自本自根，未有天地，自古以固存，而以无法为法者也。无法也者，自然而已，故曰道法自然。”^② 也就是说，在道之上并不是还有一个实实在在的主宰，而只是强调道也必须遵循自然而然的规律办事，从而突出了道自然无为的本性。这一强调和突出，展示了老子学说的终极目的，这就是通过天地万物的总根源展示天地万物的总法则。总根源是道，总法则是自然。

既然如此，域内一切事物皆须遵循自然法则行事，便成了无可异议的事情，因为道是宗祖，而天、地、人、物是子孙。宗祖效法自然，子孙亦须效法自然。有鉴于此，可以说“法自然”是老子学说的大纲。老子的全部学说都是在这个大纲的指导下展开的，其思维的触角可以涉及宇宙、人生、修养、用兵、谋略、治国各个领域，但却永远贯穿着自然无为的灵魂。

法自然，宗无为，这是老子思想的核心，亦是道家、道教学说的纲领。因为作为宇宙本源的道，也不能随意地作为，它亦必须遵循自然的法则。这就是说，宇宙之中的一切事物，都处在一种有序的运动之中，一切都有内在的根据，遵循一个有序的规律。那么，作为宇宙之中四大之一的人类，所作所为当然也应该遵循这个统一的宇宙法则，不能脱离和违背。对此，老子强调说：大德之人的行为，都是遵

① 《诸子集成》第3册，第12页。

② 吕惠卿《道德真经传》卷二，《道藏》第12册，第159页。

循大道的自然规律。可见，自然无为的法则是贯通道家、道教思想的一条主线，遵循这一法则的才可以称之为道家，背离这个法则的便不是道家。是否主张自然无为，成为判断是否道家的先决条件。

老子学说与道家思想的主旨在自然。这种独具特色的“自然”观，深刻影响了中国哲学、中国文化。从老子的道论出发，其“道法自然”的思想包含着三层意义。第一是说天地人物都有所法，第二是说天地人物都无所为，第三是说天地人物同遵守自然。换言之，是说法则是普遍存在的，法则是不可违背的，天地万物都共同遵守一个总的法则。将这三层意义融合在一起，便形成一条基本的思路：探究事物的法则，探究万物的总法则；用事物的法则解释事物的一般属性，用万物的总法则解释事物的根本属性；自觉遵循事物的法则行事，以领悟万物的总法则作为人生的最高境界。道家、道教是这样，其他学派也趋向于这样，连儒家后学也随之如此。可以说，这种思路构成了中国哲学史的基本思路。

道法自然的思想，突出强调了法则、有序、统一。所谓“法”，在这里就是指遵循、仿效之意，老子是希望人们用辩证有序的思维方式去观察事物，认识事物。后来的学人大多依循其旨，去探究事物发展的规律。如韩非子曰：“道者，万物之所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也；道者，万物之所以成也。故曰，道，理之者也。”^①把具体事物的法则称为“理”，把万物的总法则称为“道”。认为理（即序）制约着万物，万物借助于理而相互区别；道总合万物之理，是万物之所以存在的总依据。

汉初陆贾亦说：“故事不生于法度，道不本于天地，可言而不可

① 《韩非子·解老》，《诸子集成》第7册，第107、108页。

行也，可听而不可传也，可□玩而不可大用也。”^①认为一切事物都有法度，万物都有所循，而根本的法度和大道出于天地。所谓“道”，是指遵其而行则可达到目的途径，亦即物行的轨道、事行的法则。扬雄也接受了老子的自然观，主张因循物则的思想。他说：“夫玄也者，天道也，地道也，人道也，兼三道而天名之，君臣父子夫妇之道。”^②即把事物法则分为二层，一层是诸类事物各自的法则，一层是诸类事物的共同法则。他将各自的法则称为“道”，即天道、地道、人道；将共同的法则称为“玄”，认为“玄”兼有三道。“道”是各类事物所要遵循的，“玄”则是所有事物都要遵循的，循之则通，无所不通。

人类对世界的认识有一个由浅入深、由表及里的过程。这个过程不仅仅存在于事物本身的认识中，也存在于对认识方式的认识中。对现代人而言，凡事皆应寻其理，顺其道，这是一般人都能掌握的思维方式。但在人类智慧的发展过程中，从缺乏系统、盲目认识的阶段进入有则有理、理性认识的阶段，却是认识领域中的一次大飞跃。老子生活的时代，人们已经开始从事物法则的视角看待事物了，比如子产论天道、人道，孙武言地道。不过他们还只停留在具体的类别和事物上，没有人提出过一切事物都有法则的见解，更没有人提出过天地万物具有共同法则的见解。是老子提出了这种见解，引导人们摆脱事物外在形式的局限，从事物的法则，特别是从万物总法则的高度去把握事物，可谓抓纲举目、一举万得的妙术，从而把人的思维一下子从具象提高到了抽象，在人们的脑海中开辟了一条通往智慧领域的快捷通道。

① 陆贾《新语·怀虑》，《诸子集成》第9册，第11页。

② 扬雄《太玄·玄图》，《诸子集成补编》第7册，第345页。

第二节 辅万物之自然

从另一个角度上看，老子的道法自然观还涉及价值观的领域。在老子思想中所展示的各个层面上，究其根本，他所追求、所推崇的最高价值就是“自然”，“自然”是老子哲学体系的中心价值。与其相连，“无为”则是老子提出的实现或追求这一价值的基本方法或行为原则。换言之，“自然”与“无为”是老子所要强调的主要内容，是老子哲学所要传达的主要信息。通过对其价值观的探讨，可以更为全面地了解“自然”这一概念的内容和特点。

在《道德经》中，直接提到“自然”的有五处，充分表达了作者对“自然”的推崇和赞赏的态度。至于间接表达自然观念的章句更是随处可见。“自然”作为老子学说的中心观念，不仅成为理解天地、万物共生共荣规律的关键，亦是主导人类生活各个方面的命脉。就人类与天地、道的关系，圣人与万物的关系，执政者与百姓的关系而言，“自然”的观念始终都是最重要的价值。

关于执政者与百姓的关系，老子说：“太上，下知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉！悠兮，其贵言，功成事遂，百姓皆谓我自然。”^① 这是从君民关系的角度推重“自然”。指出最好的君主不会强迫百姓做任何事，也不会向百姓炫耀自己的恩德，百姓仅仅知道他的存在，而不必理会他的存在。这是道家理想中的虚位君王。次一等的君主会做一些令老百姓感恩戴德的事，这是儒家理想中的圣明君王。再次一等君主使百姓畏避不及，这是通常所谓的昏君。更糟的统治者令老百姓忍无可忍，百姓对他只

^① 《道德经》第一十七章，《诸子集成》第3册，第7页。

有侮辱谩骂，这就是所谓的暴君。高明的统治者悠然自得，少言寡道，万事成功遂意，百姓并不认为君主起了什么作用，都认为这种管理方法符合自然的原则。可见，“自然”是处理君民关系、管理社会的最高原则。

关于圣人与万物的关系，老子说：“是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过。以辅万物之自然，而不敢为。”^①与儒家等学派的价值观不同，道家所追求的东西是儒家及其他俗人所轻视的，对一般人所珍视的价值如荣华富贵却视若浮云。这种与众不同的价值观念，体现在行动上就是“辅万物之自然”，也就是因任万物之自然。在老子看来，万物之自然是天地间最好的状态，圣人只能帮助和维护这种“自然”，不应该试图改进或破坏它。这是从人与万物的关系上强调自然无为的意义。河上公注曰：“学不学，圣人学人学人所不能学。人学智诈，圣人学自然。人学治世，圣人学治身，守道真也。……以辅万物之自然，教人反本实者，欲以辅万物自然之性，而不敢为焉。”^②曹道冲亦说：“圣人从事于自然之道，不强物情。”^③可见，把自然当做学习的对象、学习的内容，不强违万物发展的本性，这是圣人的特点，亦是圣人处理人与万物关系的基本原则。

其三，在处理人类与天地、道的关系时，自然亦是贯穿始终的要害。人生活在天地之中，而天地又来源于道，道在宇宙万物中是最高最根本的，但道的特点却是“自然”二字，人取法于地，地取法于天，天取法于道，道又取法于自然，所以道是最高的实体，而自然则是最高的实体所体现的最高的价值。在这里虽然罗列了五项内容，但强调的重点其实是两端的人和自然的关系，说穿了就是人，特别是君

① 《道德经》第六十四章，《诸子集成》第3册，第29页。

② 《道德真经玄德纂疏》卷一七，《道藏》第13册，第507页。

③ 彭耜《道德真经集注》卷六，《道藏》第13册，第156页。

主应该效法自然。所谓法地、法天、法道都不过是加强论证的需要，人类社会应该遵循自然的规律发展，这才是老子要说的关键。换言之，自然是贯通道、天、地、人之中的，因而是根本的普遍的原则。

自然的思想贯穿《道德经》全书，与其相关的观念还有“自化”、“自正”、“自富”、“自朴”、“袭常”、“知常”、“抱朴”等。归纳老子对自然观念的运用和解释，自然的本意包括自己如此、本来如此、势当如此的意思。“自己如此”是针对外力或外因而言，自然是不需要外界作用而存在发展的状态。“本来如此”是针对变化来说的，自然是原有状态的平静的持续，而不是变化的结果，这就是说，自然不仅排除外力的干扰，而且不承认任何原因的突然变化。“势当如此”是针对发展而言，自然的状态包含着事物自身内在的发展趋势，如果没有强力的干扰破坏，它就会大致沿着原有的趋势演化，这种趋势是可以预料的，而不是变幻莫测的，所以圣人可以辅万物之自然。自然的这一意义就是原有的自发状态保持延续的惯性和趋势。

综上所述，老子所说的自然，包括了自发性、原初性和延续性三个方面，并坚信自发的、原初的状态的延续是宇宙最好的秩序，自然原则是处理万物的最高原则。

第三节 天道自然与万物为一

中国的古代没有自然界的概念，所谓“自然”绝不是自然界的意义。在古代，相对于今天我们所说的自然界的概念是“天”、“地”，与天地相对应的是“人”，即人事。探讨天与人的关系，实际上就是探讨自然界与人事的关系。中国古代许多重要的哲学家，从先秦时期的儒、墨、道诸家到清代的戴震，都把天人关系作为重要问题进行探讨。虽然他们对天和天人关系的具体看法不尽相同，但基本上都认为

自然界与人事是相互联系的，人和天是无法割裂的。如孔子认为，天是人事的最高决定者。他说：“天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何！”^①又说：“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者，其天乎！”^②在孔子那里，天是有意志的，天的这种意志是不可抗拒的，它能决定人事。

老子对天的看法与孔子不同，他所说的天是指客观存在的大自然，天是没有意志的，它并不是万物的主宰。老子在探讨天与人关系时，往往是通过天道来探讨人事，其言天必联系于人事，讲人事必取法于天道。在《道德经》中，天指的是自然之天，同时老子还指出，这个自然之天是有法则的，这个法则就是“天道”或“天之道”。

天道的法则是什么？有什么特质？对这一问题若不作出回答，那么道就难以成为人事的依据。故《道德经》用了大量篇幅论述“天”和“天道”，根据詹剑峰先生的统计，达19章之多^③。在这些章节中，老子对天和天道的阐述，首先表明天道的法则是自然运行的法则，而不是人为的法则。进而，老子对天道的特质作了说明。天道无私，是老子对天道特质的重要解说。他说：“天长地久，天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。”^④河上公注：“天地所以独长且久者，以其安静，施不求报。”成玄英注：“言天地但施生于万物，不自营己之生也。”唐玄宗疏：“天地所以能长久者，以其覆载万物，长育群材，而皆资禀于妙本，不自矜其生成之功用，以是之故，故长能生物。”^⑤皆一致认为，老子的天道大公无私，它的一切动作都不是

① 《论语·子罕》，《诸子集成》第1册，第212页。

② 《论语·宪问》，《诸子集成》第1册，第387页。

③ 詹剑峰《老子其人其书及其道论》第386页，湖北人民出版社1982年版。

④ 《道德经》第七章，《诸子集成》第3册，第3页。

⑤ 《道德真经玄德纂疏》卷二，《道藏》第13册，第374页。

为自己，所以能够长久。老子以此说明自然界的法则是没有私心的、普遍的，故能永久运行。

天道均平，是天道的又一特质。老子说：“天地相合，以降甘露，民莫之令自均。”^①王雱注：“甘露者，阴阳交和所生，自然均被，无使之者，盖道之所感，无所不周故也。”^②程大昌亦说，甘露滋濡万物，“轻细均齐，天下如一，此盖天地腾降而有常者也。故老氏取象于均，而求原于合也”^③。这就是说，天地相合降下来的甘露，人和万物都公平地受到了滋润。天道均平与天道无私是相联系的，因为天道无私，所以它才能均平，万物都能够接受它的滋养。

天道好生，老子说：“天之道，利而不害。”^④河上公注：“天生万物，爱育之令长大，无所伤害也。”王雱曰：“天者，群物之宗，常以慈畜万物，岂有害之之意。”^⑤吕知常解释说：“天道阳也，故好生而恶杀，谓之有利而无害。春夏故生之育之，秋冬故成之熟之，以其至公无私，每成人之善而不成人之恶，与人之利而不与人害，故曰天之道利而不害。”^⑥一句话，好生恶杀，利而不害，这是天道的物性，天道的大德。

天道无为，老子说：“道常无为，而无不为。侯王若能守之，万物将自化。”^⑦唐玄宗注：“妙本清静，故常无为。物持以生，而无不为，则万物自化，君之无为，而民淳朴矣。”^⑧李道纯曰：“天地无

① 《道德经》第三二章，《诸子集成》第3册，第14页。

② 王雱《道德真经集注》卷五，《道藏》第13册，第46页。

③ 彭耜《道德真经集注》卷八，《道藏》第13册，第171页。

④ 《道德经》第八章，《诸子集成》第3册，第35页。

⑤ 王雱《道德真经集注》卷一〇，《道藏》第13册，第104页。

⑥ 危大有《道德真经集义》卷一〇，《道藏》第13册，第631页。

⑦ 《道德经》第三十七章，《诸子集成》第3册，第35页。

⑧ 《道德真经玄德纂疏》卷一〇，《道藏》第13册，第441页。

为，万物发生。圣人无为，万民安泰。”^① 张嗣成亦说：“自然而然者，天之行。齐而不齐者，物之情。执其行，得其情，而返之于无形之形。寂兮寞兮，无臭无声，亦孰使夫。”^② 自然无为是天道的重要特质，也正因为自然无为，无偏无私才能成为生育万物的根源，成为人道效法的对象或人事之依据。

为什么人必须遵循天道？按照老子的看法，人类同万物一样，都是天地的产物，是天施地育的结果。因而人类同其他万物一样，也必须遵循天道这个自然法则。如天道均平，人们就应该效法之，按照“天之道，损有余而补不足”的法则，富有的人就应该拿出多余的财富以补足贫困的人。又如“天之道，利而不害”，按照这一法则，圣人就应该“为而不争”。如此等等。总之，天道的作用是非常大的，用老子的话来说就是：“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，倬然而善谋。天网恢恢，疏而不失。”^③ 即用天道的“善胜”、“善应”、“自来”、“善谋”等特征，说明天道这个自然法则，万物都要遵循，不可抗拒，无法逃避。正如宋人陈景元所说：“天道自然平施，不逆万物，而万物自尊之，岂与人校其敢与不敢，杀与活哉！然而人自服从者，不与物争而能善胜者也。”“天何言哉！四时行焉，百物生焉，而福善祸淫之应，信不差矣。”“天道高远，又无言教，何尝呼召万物，而万物背阴向阳，春生而秋实，暑往而寒来。”“张自然之罗，故曰天网；纵太虚之宽，故曰恢恢。四达皇皇是谓疏，幽明难逃是谓不失。”^④

以天道作为人事的准则或依据，在老子思想中非常突出。老子对

① 危大有《道德真经集义》卷五，《道藏》第13册，第582页。

② 张嗣成《道德真经章句训颂》卷上，《道藏》第12册，第633页。

③ 《道德经》第七三章，《诸子集成》第3册，第32页。

④ 彭耜《道德真经集注》卷一七，《道藏》第13册，第235页。

人事的把握是以天道的自然法则为宗而验之于人事，这是老子把握天人关系的要害。天道自然，人道无为，自然无为的思想，就是要人们顺其自然，按客观规律行事。当时他看到的不是人与大自然关系的紧张，而是人与人关系的不自然，当然这种不自然是身居统治地位的人扩张私欲的结果。他也没有认识到对人的统治是以人对大自然的统治为基础的，但他知道应当效法天地宇宙的和谐。

需要强调的是，在老子看来，如何理解天道与人事的关系，并非是一个纯粹抽象的哲学命题，而是一种提高生命质量的生存之道，即怎样才能度过富有意义的一生。在《道德经》一书中，谈到“天”是无私，强调自然界的非道德属性，人应“无为”，要顺应“天道”，依照万物的“自见”，效法天地，效法大道，效法自然。天地在感觉的世界里为“道”的运动提供媒介，许多有关“道”的比喻皆来自自然界。为了使人顺应道，老子鼓励人若“木”、若“释冰”、若“朴”、若“谷”。欲领悟天道，不仅要对外在的自然现象进行观察，还要对内心进行反省，所谓“不窥牖，见天道”^①。正如成玄英所注：“天道，自然之理也。隳体坐忘，不窥根窍，而真心内朗，睹见自然之道，此以智照真也。户通来去，譬从真照俗；窗牖内明，喻反照真源也。”^②

因此，人与天道——大自然的融合共存，不仅仅是后天生存的必需，更是先天本能的决定。因为人类既然来自天地，理应法天则地，遵循大自然的规律，这是道家天人观念的要害，也决定了道家中人对自然和社会的观察、研究，都力图采取客观的立场和冷静的态度。正是这种道法自然的思想定势，唤起了道家、道教中人热爱大自然、尊

① 《道德经》第四十七章，《诸子集成》第3册，第21页。

② 《道德真经玄德纂疏》卷一三，《道藏》第13册，第467页。

重客观规律的美好情操。他们重视“天地与我并生，万物与我为一”的自然生态，强调自然界与人、万物之间，宇宙大生命与人体小生命之间的同构与互动关系，诱导人们亲近大自然，尊重生命，从自然哲学转到生命哲学的研究，从而推动了我国古代自然科学的发展。许多科技成果及对自然和生命奥秘的探索成就，首先应该归功于道家。正如李约瑟博士所言：“道家对于大自然的玄思洞识，可与亚里士多德以前的希腊思想匹敌，而为一切中国科学的根基。”^①

老子及后来的道家学者，皆一致肯定了万有协和性、涵蕴性及依存性，指出宇宙、天地、万物和人类共同生存，万物与人体戚相关，不容分离，生死相依。道家的这种万物涵蕴、彼此相连的整体和合观，与西方哲学中心物二分、主客对立、人天分判的二分法是截然不同的。既然人类和大自然、万物本为一个和谐的有机的统一体，人类又有什么理由去暴殄天物，破坏人天共有的生态环境呢？所以老子说：圣人办事自然无为，因此不会失败，不会遭到损失。如人类能自觉地“辅助万物的自然发展而不加干涉”，就能保持宇宙的良好生态体系，获得万物并生、人天共存、持久发展的生存空间，体现生命的真正价值。显然，以老子为代表的道家学说颇富远见，其科学价值也是毋庸置疑的，并为近现代社会因片面追求征服自然、主宰万物所造成的前所未有的生态危机所证实。

第四节 自然的沦落与道的启示

近代科学技术的高速发展，一方面使人与大自然的紧张关系更加

^① 李约瑟著、陈立夫译《中国古代科学思想史》第2页，江西人民出版社1999年版。

突出，另一方面也使人们认识到人对人的统治是以人对大自然的统治为基础的。这就引起了人类的警觉：人与自然界的关系异化了。马克思早就告诫说：“自由王国只有建立在必然性王国的基础上，才能繁荣起来。”^① 恩格斯在其哲学论著《自然辩证法》中，更提出那划时代的理性洞见：“我们不要过分陶醉于我们人类对自然的胜利。对于每一次这样的胜利，自然界都对我们进行了报复。每一次胜利，在第一线确实取得了我们的预期结果，但是在第二线和第三线却有了完全不同的、出乎预料的影响，它常常把第一个结果重新消除。”^② 恩格斯进一步分析了人类与自然界的关系，论述了“人类同自然的和解以及人类本身的和解”。他说：“我们统治自然界决不像征服者统治民族一样，决不像站在自然界以外的人一样，相反，我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界、存在于自然界的，我们对自然界的整个统治，是在于我们比其他动物强，能够正确运用自然规律。”^③ 显然，这里所说的人对自然的支配，与通常印象中的支配是不同的。实际上，在恩格斯看来，人对自然界的支配不是“在自然外面支配自然”，而是作为自然的一部分的人通过“认识和正确运用自然规律”来支配，而且据此人会“感觉到，而且认识到自身和自然界的一体性”，进而通过对自然规律的认识来“支配我们自己和外部自然”^④。

应该肯定，马克思主义中有自己的生态学观点，正如多纳德·李在研究了马克思青年时期的重要著作《1844年经济学哲学手稿》后得出的结论一样：“由于马克思在主张自然人化的同时还提出了人的自然化，承认自然是人的无机身体，因而他的理论基点是人与自然的

① 《马克思恩格斯全集》第25卷，第927页，人民出版社1972年版。

② 恩格斯《自然辩证法》第304、305页，人民出版社1984年版。

③ 《马克思恩格斯全集》第20卷，第519页。

④ 同上，第929页。

和谐统一而不是对立，并不必然导致人对自然的征服与统治，他本人也不是一个人类中心主义者。相反，马克思所致力于的正是克服在资本主义阶段尖锐化的人与自然的分离，其基本手段就是推翻现行的浪费的资本主义制度，代之以合理人道、有利于环境的新社会，从而再度实现人与自然的历史统一。”^①

进入 20 世纪 70 年代，随着更多的社会主义者介入生态运动，研究“生态学马克思主义”、倡导“社会主义生态运动”在世界上兴起，主要的理论著作有威廉·莱易斯的《自然的政治》和《满足的极限》、本·阿格尔《西方马克思主义导论》、安德烈·高兹的《作为政治学的生态学》和《资本主义、社会主义和生态学》、瑞尼尔·格仑德曼的《马克思主义和生态学》、戴维·佩珀的《现代环境主义的根源》和《生态社会主义：从深生态学到社会主义》等。这些理论著作系统阐述了生态社会主义的三个主要观点：一是坚持马克思主义对资本主义的生态批评，二是同意社会主义的有条件的生态学化，三是创建一个社会主义的同时也是绿色的新社会。

在他们看来，社会主义应当明确承认自然环境对人类活动的外在限制，应接纳尊重动植物生存权利、爱护自然环境的生态道德。社会主义对自然规律的尊重，就包含着承认人类生产与生活的外部的界限，人类在自然界中的自由都基于对自然整体及其部分的内在规律的认识，人既不能无缘无故地从自然界中创造出什么，也不能随心所欲地进行自然事物的改变。同时，自然环境是一个有机的整体，它是一切生命存在的基础和人类生产生活资料的来源，我们理应珍视自然环境的整体性和谐，并对动植物类的生存给予应有的道德尊重，这种新道德观是人类道德意识的时代进化的体现。换言之，人与自然是互

① 多纳德·李《论马克思对人与自然关系的观点》，《环境伦理学》1980 年第 2 期。

相影响的整体性存在，它们各自是对方的一部分，并通过对方来展示自己，界定自己。人类作为自然整体的一部分，既要遵守而不能拒绝自然内在的必然性，又可以借助对象性活动将其改变为属于自己的第二自然。自然的人化和人的自然化，构成了人与自然日益走向统一的历史过程。因此，生态社会主义认为，未来社会在人与自然关系上，将是人类物质与社会自由充分实现、同时又符合生态原则的绿色社会。

此外，着眼于文化价值方面的生态批评，始于自称为新马克思主义的法兰克福学派。其代表人物麦克斯·霍克海默、赛奥多·阿多尔诺和赫伯特·马尔库塞等，自20世纪40年代开始，就已提出启蒙时代以来的理性对传统、神话和迷信的所谓进步取代是有代价的，其中之一便是日益膨胀的人类自我重要性和对自然征服的要求，认为由于对外部自然的统治和内部自然的统治之间有着内在的关系，即“对自然界的支配包含着对人的支配”，试图借助对自然的统治，创造一个个体自由的社会是不可能的。

正如麦克斯·霍克海默指出的，“经济和社会的力量呈现出盲目的自然力的特征，人类为了保护自己，必须通过适应它们而处于支配地位。这个过程的最终结果，一方面我们拥有了私心，只想把天上和地上的一切变为生存手段的抽象的利己主义，另一方面我们拥有了一个退化到仅仅作为受支配的物质、材料的空虚的自然界，除了这种支配之外，没有任何其他目的。”^① 因此，他们主张发起一场“自然的复兴”运动，要求实现社会与自然之间关系的和解，并把自然看作是有意义有价值的存在。人类必须从生态学原则即从人与自然的整体性和对非人自然的依赖性视角，思考我们的生活方式和经济技术系统，

① 福斯特《生态与人类自由》引，《现代外国哲学社会科学文摘》1997年第3期。

思考人类究竟在多大程度上真正需要这些能源、这些交通工具、这些工业的技术。在他们看来，环境危机的最大意义在于它暴露了人类自我重要性的膨胀和人类理解自然进程能力的错误信念的危机。而生态科学对自然存在和生态系统之间相互联系的确认表明，人类是自然进化顶峰和唯一价值与意义主体的传统观点是缺乏根据的，相反，生物群体中的各部分都有其内在的价值权利，值得我们给予平等的尊重。

面对现实，反思历史，浩渺宇宙，天地自然，对于我们每一个人来说本是熟悉得不能再熟悉的客观存在。它是蓝色的天空，它是清澈的河水，它是四时有序的季节更替，它是神奇之余的赞叹与敬畏……但身处现代文明中的人们却发现，真实而洁净的原初大自然已日渐远离我们的生活，自然变得越来越陌生、越来越不自然了。沉湎于工业化进步与辉煌达数个世纪之久的人类终于发出了长梦初醒般的追问，自然何以呈现为今天这样一种既反自然、又反人类的形式，我们对待自然的态度怎么了？

大自然的沦落无疑根源于的现代理性启蒙的陷阱，在人类理性旗帜高高飘扬的背后，是大自然的神性和灵性的一步步萎缩，直至成为一堆由人类任意摆布的僵硬而被动的物质。结果是，“整个自然界——首先作为人的直接的生活资料，其次作为人的生活活动的材料、对象和工具——变成了人的无机的身体”^①。翻译成通俗的语言就是，人类驱逐了高高在上的神学的上帝后，自己却变成了为所欲为的主宰大自然的上帝。

大自然已经沦落了，在现代人的心目中，已经存在了千万年的大自然，竟成了既无意义也不能自足自救的存在，它作为自我生长自我平衡存在的自足价值被漠视被遗忘了。结果是，自然在哲学视野中被

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第95页，人民出版社1979年版。

简化为只有广延或数学特征的工具性物质，在经济学的视野里也只剩下带来利润的工具性资源。在将一切都分解成为商品形式的制度的控制下，地球受到侵犯，森林变成木材，海洋变成了渔场和污水坑，各种矿藏被掠夺性开采，温带热带森林大量消失，动植物种类迅速减少，这一切都是在人类进步的名义下进行的。自然已经沦落，并仍在无可挽回地沦落下去。20世纪是一个自然为人类工业化为代表的现代化迷梦付出最惨重代价的世纪，而且在一个新的千年周期已经来临的时候，我们还看不到它终结的确定的前景。现实是，我们正日益面对着一个被人类理性照耀得面目全非的虚伪的自然，我们都在自觉不自觉地参与对自然这个公共牧场的哄抢与蹂躏，而且也越来越难以听到大自然的呻吟和人类真理的呼唤。

两千多年前，老子的弟子列子，讲述了一个“杞人忧天”的故事。“杞人忧天”从此便被人们视为愚昧无知的典范，谓之为胡说八道的昏话。而进入现代文明的人类，今天却同那位杞人一样，忧心忡忡地看着南极上空的天界。科学研究证明，由于温室气体的持续超量排放，已使大气层中出现了不止一个的大如美国国土的臭氧空洞，它将导致包括人类在内的动物皮肤疾病增加等直接危害。然而，面对中国古代道家哲人的如此智慧和环境日益恶化的现实，人们在削减温室气体排放和破坏臭氧层物质指证上斤斤计较、言而无信、泰然处之。从1987《蒙特利尔议定书》的签订，到1992年的世界环境与发展大会，曾一度让我们心中升起对未来的希望，但进入90年代后，首先是发达国家在当初允诺的基础上步步退却，却让我们重新坠入失望的泥潭。这再次证明了现代人所担忧的只是他们自己，只是小写的“我”，比起老子、列子等古代道家哲人，可谓差之千里、进而不化啊。

各种深刻的反思，使世界上更多的有识之士关心环境，重视生

态，许多生态哲学家、环境学家、历史学家、人文科学家纷纷将目光投向工业化世界以外的更远更广的范围，投向东方古老的世界，投向中国传统的文化。以老子为代表的道家思想，在人类新文明——绿色文明的重建中，当自有相当的价值。人类因科学技术的强大和自我意识的膨胀，忽略了大自然本身的价值和固有的规律，背离了老子所说的道，对大自然无休止地掠夺，到头来反为自己挖掘了一个个难以逃脱的陷阱。现代人类只有改变观念，采取新的思想、新的发展模式、新的生活方式，才能真正地避免走向毁灭，重造辉煌的未来。这当是老子道法自然、天人合和思想给我们最重要的启示。



第四章 衣养万物的宇宙法则

大自然是一个不可分割的整体，而人类只是其中的一部分，这是以老子、庄子为代表的道家哲学的核心信条，也是现代生态科学揭示的人与自然关系的基本事实。当代绿党理论家格雷戈里·巴蒂逊指出，强调人与非人自然界是相互联系而不是分成主次的整体，即“把螃蟹与龙虾、把兰花与樱花以及把所有四种东西与我联系起来的模式”，是绿色思维的重要基础^①。它意味着自然整体的生态平衡与持续稳定是物种生存的根本依据，人类也像其他物种一样，依赖于这一整体而存在，尽管我们的依存方式有着自己的特点。

第一节 大自然是人类永远的导师

在经历了几个世纪的主体性张扬之后，人类终于从自然的真理中开始重新认识自己。人类首先是一种普通的生命存在，他同万物一样，是一种生态与自然依赖性的存在。人类作为自然界中一个仅具有

^① 弗·卡普拉、查·斯普雷纳克《绿色政治：全球的希望》第62页引，东方出版社1988年版。

短暂历史的生物种类，最为重要的生存条件就是现实自然世界的持续存在。我们虽然可以用无限时间内的宇宙演化或无限性宇宙的演化，来论证自然界中人类的必然生成，但人类在地球上的存在无疑是有着很大偶然性的，是特定历史条件下各种因素的巧合和太空中自然物质相互作用的结果。地球有规律的自转和公转，地球周围均匀的大气保护层，地球表面种类丰富的动植物资源、水土资源和矿产资源等，这一切构成了人类生命存在所必需的生存空间和条件，但这一条件本身并不是无条件的。它既不是“取之不尽、用之不竭”，也没有无限制维持这一有机平衡体的能力。因此，人类的任何活动都有一个终极的限制，那就是不能破坏这一自然系统的整体性及其延续性。

基于以上的原则，人类应该改变现有的道德价值观，将对自然整体及个体存在的平等尊重和对它们内在秩序的遵从，作为我们基本的价值态度。或者说，人类是自然生命网络上一个环节的新人性观，应该成为我们一切思考与行动的基本原则。从这个原则出发，人类必须重新评价我们与大自然相处的方式，改变人类中心论的习惯偏见，返回大自然，重新学习在自然界生存的方法，特别是对周围环境的适应和自我调整，按照自然的要求生活。这就意味着与我们赖以生活的大地系统的法则和谐地生活，意味着与我们自己躯体的法则和谐地生活。但是，为了找到这种外在的与内在的和谐，我们必须再次学会自然与躯体的语言，倾听它们的话，认真审视而绝不能漠然处之。

众多的思想家总是教导说，人类是自然世界中最可宝贵的存在，绿色理论则针锋相对地指出，自然才是人类永远的导师。从这个角度上说，古代文化而不是现代文明更接近于这一理想状态。因此，反思古代的文明尤其是东方道家的思想，重新学习基于适应而不是变革的也就是生态化的生存智能，于今天就显得非常重要。

在中国道家的思想中，一向把大自然看作是一个充满生命的超巨

大系统。其中所有的事物都相互有机地联系着，宇宙在其历程中运行，是时间坐标和空间坐标的交叉线。宇宙时空的数量、向量和宇宙万物的变化息息相关。宇宙是场的信息系统，彼此相须，相即，相摄，相入，一在多中，多在一内，相融无间。对于这种朴素的辩证观点，道家中人有着深切体悟，从老、庄之始便探其玄机，以揭示自然界中固有的整体关系。

从老子开始，道家皆以道为世界的本原。道，指创造宇宙的動力，或宇宙的本身，它是创造一切生命的总源泉，是融贯万物生成的总动力。老子说：“大道泛兮，其可左右。万物持之以生而不辞，功成不名有，爱养万物而不为主，常无欲可名于小，万物归焉而不为主，可名为大。是以圣人终不为大，故能成其大。”成玄英疏：“衣被者，覆育也。虽覆育万物，而匿德藏名，泊然无形，故不为主，似若微小，以是声义，言不小也。”^①杜光庭注：“道之生化，万亿之类，和气周遍，巨细无遗，畜之养之，成之长之，爱护之功至矣，茂养之恩普矣，不为主宰，各遂生成，无心于物，含育之恩大矣，此圣旨所解也。今释云：有情有形，飞沉动植，纤芥之小，丘山之大，道气覆育，力无不周，仁爱畜养，而不为主，物赖以道，不以为功。虽鲲鹏大躯，固乘道而变化。焦螟细品，亦资道以裁成。故秋毫之小也，道气存而温柔润泽，道气去则枯瘁凋零。秋毫不弃，可谓之小。充塞天下，可谓之大。不为主宰，可谓忘功。斯则道之用也，能小能大，而非小非忘，无所不小，无所不大也。”^②也就是说，大道像广阔的河水一样滋润着万物，毫无私心，毫无偏爱，像伟大的母亲一样爱护着所有的生命，所有的生命依靠道的养育而生。

① 《道德真经玄德纂疏》卷九，《道藏》第13册，第437页。

② 《道德真经广圣义》卷二八，《道藏》第14册，第448页。

道如此万能，如此伟大，却又如此谦虚，如此大公无私，它所涵蕴的道德至理，正是人一生学习并追求的目标。对此，杜光庭指出：“圣人爱民恤物，巨细申恩，若可名于小矣。任物遂性，归功于天，又可名于大矣。法道施化，布德及人，鼓以淳和之风，被以清静之政，忘功不有，不自尊高，故其盛业可大，圣德可久，以其不为大，故能成此尊大矣。修身之士泛然无着，若云之无心，水之任器，可左可右，随方随圆，不滞于常，物来斯应，鉴物斯广，不均应用之心。利物虽多，不矜兼济之德。仁逮蠢动，未始为私。众善归宗，不为之主。是能彰非小非大之德，无自尊自伐之称，可以契上真之大道矣。”^①一句话，大道——宇宙、自然界就是人类最好的老师。

第二节 天地与我并生的理念

在老子道论的基础上，庄子进一步丰富了道的内涵。他说：太古的时候，只有无，没有有，没有名称。由无而有，出现了最初的一。虽然有了一，却没有形态。万物由无形的一而生，这便是德。万物在无形时候，都具备应有的理，但是浑然一体，这便是命。天命的流行而产生了物，物各有了生理，这便是形。形体保守着精神，各有自己的法度准则，这就叫做性。人们加强性的修养，可回复到德的境界。德的修养达到极致完美，可与太古之境和同。这种和同便虚寂，虚寂便广大，混合一切鸣叫和言语，一切鸣叫和言语混合，也与天地相混合了。这种混合浑然无间，似乎愚昧，好像昏聩，无智无心，这便是玄德，是与自然的合一^②。

① 彭耜《道德真经集注》卷九，《道藏》第13册，第175页。

② 据《庄子·天地》文意译。

在《庄子·知北游》中记载着孔子向老子问道的故事，形象地说明了道的渊博无穷和生长万物的伟业。孔子说：今天安闲，特来请问什么是最真的道。老子回答：你应当斋戒，梳理你的内心，洗涤你的精神，放弃你的成见，才可以谈论大道。道，深奥而难以言述啊！只能给你说个大概。光明生于幽暗，万物从无形中产生，精神从道产生，形体从精气产生，万物以不同的形体出现。所以，凡是具备九窍的都是胎生，凡是具备八窍的都是卵生。而道的到来，没有踪迹；它的离去，也没有边际。没有门户房室的拘限，能畅达四方，通于万物。如顺应此道，便四肢强壮，思虑通达，耳目聪明，心地虚静，用而不劳，因应事物，可圆可方。天没有它便不会高，地没有它便不会广，日月没有它便不能运行，万物没有它便不能昌盛，这不就是道么！况且，博通经典的人，不一定了解真理；能言善辩的人，不一定有智慧，故圣人并不追求博辩。像这种增添了也看不出增添，减少了也看不出减少的东西，是圣人所宝贵的。它的广博像大海那样，它的高大无终无始，能使万物各自运动，自取其需，这是君子之道，是道在外的表现啊！万物都对它有资取，它却永不匮乏，这便是道吧！

同在《知北游》中，还有另一则故事。当东郭子问：所谓道，究竟在哪里？庄子说：无处不存在。东郭子说：请指出具体的地方。庄子说：在蝼蛄和蚂蚁之中。东郭子说：为什么处在这么低下的地方？庄子说：在稗等杂草丛生的地方。东郭子说：怎么更加低下了？庄子说：在瓦和砖里面。东郭子说：为什么越来越低下了？庄子接着回答说：在屎尿之中。至此，东郭子再也无话可问了。庄子进而开导东郭子说：你提出的问题，本来就没有接触实质。希望你不要着眼于某一具体的事物，其实万物皆不能离开道。我们何不一起遨游在一个浑然不分的地方，持同合万物的理念，把宇宙当成一个整体来谈论，这样就不会有所穷尽了。明白万物并无主宰，都是自己创造自己，就能和

万物冥合为一，而没有分别。多么淡泊而宁静，寂寞而清虚，调和而安闲。翱翔在虚无寥廓的境地，这就是大智慧的境界，故可以放任无穷，逍遥天地之间。

类似的故事在《庄子》一书中还有一些。正是通过这些恢诡谲奇、汪洋恣肆的文字，庄子站在宇宙观的高度，从总体上揭示了天、地、万物与人类的统一性、相互依存性。但他并不否认人与物、物与物之间的具体关系中存在着矛盾与对立。他认为一切事物都有对立的一方，相因而成，相并而生，这是一切事物的本性，但应提高到“道”的总体上去把握。他说：大道正是统一是非彼此的枢纽，掌握了这一关键，便可应付无穷的变化^①。可见，万物彼此之间并不是一种绝对分离的关系，这是道的核心。从这个核心展开，各种事物像是一串串联系着的链条，环环相扣，不可穷尽。正是建立在这种辩证观念之上，庄子总结出“天地与我并生，而万物与我为一”的至理。这是庄子关于天人关系的要害，其他的思想多是依此而推衍。

依据庄子在《齐物论》中的看法，能区别什么是天然，什么是人为，是人类知识的极限。但这种认识仍有相当的缺陷，怎么知道所谓的天，不也是属于人？所谓的人，不也是属于天？即无法确定人和自然的关系究竟如何。也就是说，我们认为属于天然的，也许早有人为成分的杂入；我们认为属于人为的，也许其中也有天然的因素。实际上，人与自然本来浑然一体，难以截然分开。因此，只有具备“真知”的“真人”，才能使自己的认识合于大道，克服一般人常有的“嗜欲深”而“天机浅”的局限，既不以自己的心智去损害大道，亦不以自己的作为去干预天然，一切都顺应自然，真正做到喜怒与四时相通，万事依万物自适，人同一切事物和谐，而不追求极端。当他抱

^① 据《庄子·齐物论》文意译。

一守真时，是“与天为徒”；当他随俗而行时，是“与人为徒”。但无论是与天或是与人为徒，均未脱离大道，因为天理中自涵摄着人事，人事中自寓有天理。认识到天与人互不相胜而相合一，就是真人。概而言之，庄子认为，天与人的这种关系是不以人的意愿为转换的，不管你是否赞成合一，人与天都是合一的。

这种思想贯穿在《庄子》各篇之中，例如《秋水》载河伯问曰：什么叫做天？什么叫做人？北海若回答说：牛马生来四只脚，就叫做天然。络马首，穿牛鼻，就叫做人为。所以说，不要用人事去毁坏天然，不要有心造作去损害性命，不要因追求利益去殉世俗之名。谨守这三点而不违背，就可回复到天真的本性。显然，庄子是坚决反对因人而毁灭天然，因境遇而泯灭天性，因贪求而丧失本真，只有谨守这些纯朴的东西，才能返本归真。

对自然界要善意对待，这是因为在根本上“人与天一也”。既然如此，就必须保护生态环境。《庄子》一书中有内容非常丰富的生态观。如《马蹄》说：在风俗质朴的年代里，百姓的行为安详稳重，视觉专注，别无外求，所以山上还没有小路，河里也没有船只和桥，万物浑然，众生繁衍，各不相犯。人没有害禽兽的心，禽兽亦不伤人，所以禽兽可以让人牵着游玩，雀鸟的窝巢可以任人攀着观看，这就是盛德的时代。人类和禽兽同住在一起，和万物同聚在一处，哪里有什么君子和小人的分别呢？这些生动的描述、完全是一幅动物成群、植物茂密的自然图画。人类生活其间，也完全是处于逍遥自在、任意无为的状态。那时候阴阳二气调和平静，鬼神不扰乱人类，四时的运作合于节度，万物不受伤害，生物不死于非命，人虽有智能，而不妄用，这就是最和谐的状态。

庄子的这种观念，是同他的社会理想联系着的。因此，庄子把社会的进步，看成是人类德性下衰的过程。从原始自然状态的“至一”

之世，历经燧人、伏羲、神农、黄帝之世，道德已日益衰落。等到尧舜治理天下之时，因政治、教化与文明的兴起，反而造成民风惑乱，人的自然本性便丧失了。其结果必然是“世丧道矣，道丧世矣，世与道交相丧也”，自然与社会完全相互离异了。显然，庄子是站在人类文明发展的对立面，冷静地观察着，认识到人的本身正受到自己精神和物质的创造物的强制，一步步丧失其质朴与纯真的历史事实。在揭露的批判这种人性异化时，庄子提出了克服异化和返朴归真的途径。这种回归自然的途径，总起来说，仍然是以“无为”、“功成弗居”等形式与道沟通，以超越外物对于人本身的压抑和统治，从而克服人性的异化，使纯真的人性得以复归，人类与自然的关系重新恢复和谐。

此外，庄子还提出了“万物皆种”的重要思想，认为“物固有所然，物固有所可，无物不然，无物不可”。这里的“然”与“可”在于说明任何事物都有特定的自我规定性，或称物自性，它之所以是这样的而不是那样的，便是由这种规定性所使然，这种自然的类别性，可以称之为“天倪”。庄子曰：“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，是谓天均。天均者，天倪也。”^①也就是说，万物都来自特定的物种，但在不同形状的物种之间也存在着联系和转换，如同圆环一样，分不出始终和次序。这种自然的联系，可以叫做“天均”。林疑独注：“种者，物生之始，万形万变，其化无穷，相代始终，如环无端，莫得其伦理，是之谓天均，人力莫与焉。天均言其平，天倪言其始，皆自然之谕。”^②在此，庄子将自然的类别性和联系性有机地合在一起，具有较高的科学价值。

在“万物皆种”观点的基础上，庄子又提出了“种有几”的观

① 《庄子·寓言》，《诸子集成》第4册，第449页。

② 《南华真经义海纂微》卷九一，《道藏》第15册，第613页。

点。他说：“种有几……人又反于机。万物皆出于机，皆入于机。”所谓“几”，似指某种微生物，或某种胚芽。先秦典籍中，凡“几”字多训为“微也”。所谓“机”者，是指运动。郭庆藩注：“机者，发动，所谓造化也。”^①“机者，动静之主，出无人有，散有反无，靡不由之也。”^②这就是说，在物种中尚有更加微细的内因，它是决定种性的基因，得到水就可以衍生为微生物，在水土交界处会变成苔藓植物，在不同的环境和条件下，便产生了泽泻、车前子、乌足草、土蚕、蝴蝶、小鸟、米虫、蜉蝣、萤火虫、猿猴、人等物种，这些不同形态、千奇百怪的生命体，它们之间彼此联系，相互转化，由最低级逐渐向低级、中级、高级乃至最高级的物质形态演化，最后又复归于“几”。

尽管庄子所言的生物链与进化序列并不科学，因为他错误地把种属关系极远的生物，甚至动物和植物之间都看作互相产生的，这当然是一种失误，与达尔文的生物进化论不可同日而语。但他试图用一个发展的纽带把生物界统一起来，联系起来，并猜测生物由水生到陆生的发展，由低级向高级的演变，从而把生物链的联系与变化都归结为一个自然的过程，一个统一的本根，却包含着相当可贵的科学价值。正如李约瑟教授所评，这种观点坚定地否认了物种的固定不变性，“提出了一种非常接近进化论的论述”^③。

在《徐无鬼》中，则从人的认识过程概括了自然生态的统一性。“人之于知也少，虽少，恃其所不知，而后知天之所谓也。”^④由不知

① 《庄子·至乐》，《诸子集成》第4册，第297、299页。

② 《南华真经义海纂微》卷五七，《道藏》第15册，第465页。

③ 李约瑟《中国科学技术史》第二卷，第88页，科学出版社、上海古籍出版社1990年版。

④ 《诸子集成》第4册，第412页。

而达到知，由知之少而知之渐多，于是“知大一（天），知大阴（地），知大目（物种），知大均（联系与平衡），知大方（生存方式），知大信（规律性），知大定（稳定性），至矣。”^①万物都承受自然，只有顺遂自然，才能体合大道。因此可以说：“天地之养也一，登高不可以为长，居下不可以为短。”^②大自然对万物与生态的养育是统一的，大公无私的，而不是有所偏失的。

将庄子学说的脉络梳理一下，大概可以这样概括：大道是宇宙的本原，也是观察天地万物的出发点；站在大道的角度观察人世，天地同一，万物一齐，物我无分，无此无彼；天地万物虽然形态各异，人间诸事虽然各有其理，但说到根本上，则各顺其情，各尽其性，各自自然，各自皆安，这就是差别之中的同一，相异之中的不异，体悟到差别之中的同一，相异之中的不异，也就体悟到了大道，也就融入了大道。换句话说，庄子所谓的大道，在天地万物生成之后又存在于天地万物之中，这就是天地万物各自的自然本性。天地万物自然而然地顺着自己的自然本性运动变化，这就是遵循大道。人自然而然地顺着自己的自然性而生活，这就是遵循大道。用一句简单的话来表述，融入大道，就是融入自然；合乎大同，就是合乎自然。物归自然，齐同万物，这是庄子整个学说的归结点。

由老子肇始、庄子构建的这种天人并生、物我为一的生态观念，成为其后道家的基本理念。如《淮南子》中继承了老庄重视系统、强调和谐的整体思维的优秀传统，而且从应变出发，进而着眼于整体的稳定完善。在《淮南子》看来，宇宙是一个不可分割的整体系统，万物无不被道所统摄，万物又以自己独特的功能来体现道。所谓道者，

① 《诸子集成》第4册，第413页。

② 同上，第391页。

一是指演化万物的本原，一是指统摄万物的理体，这在《淮南子》中被称为“淑清之道”和“万物之祖”。道的这两重含义是紧密相连的，因为宇宙万物无不以道为最高本体，无不禀受道而息息相通，相互作用，相互感应，自然无间，融为一体。在宇宙这个巨大的系统中，物物相连，天人相通，浑然一体，和谐均衡，万物只有相连而存在，相通而变化，脱离整体或系统，就会遭到厄运。

在对待事物之间的差别与矛盾时，《淮南子》亦师承老庄心法，认为生生不息是天道的根本功能，对立诸因素在相生相克中虽有损益，但不会导致总体的破坏或失衡，所谓“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相合，前后相随，是以圣人处无为之事，行不言之教”^①，即强调注重对立面的相承相应、相比相得、相和相通、相济相成的互补关系，而不主张对立面的排斥与斗争，或二者之间的妥协。因为事物只有在往来屈伸的运动中才能生生不息，绵延不绝，这是天道变化圆满性的完美体现。

第三节 深刻美妙的生态智慧

从老子的“衣养万物”而不居功，到庄子的“齐同万物”而与天为徒，始终强调的都是追求人类与大自然的和谐共存，所谓“与天为徒”，就是返回大自然，返朴归真。这种重视生态、亲和自然的思想及其志趣，不仅深刻地影响了中国传统文化，亦为近现代西方许多思想家重视，誉之为人类文明中最深刻、最美妙的生态智慧，正如美国格拉姆·帕克斯教授所说：“中国传统道家对自然这一概念的了悟，将有助于我们西方人理解真正的自然世界之所以如此，并非仅仅因为

^① 《道德经》第二章，《诸子集成》第3册，第1页。

道家的自然观明达、无为、超脱，更重要的是通过对这样一派不论社会根源、历史背景或哲学传统都与我们有天壤之别的哲学学派的了解，我们得以从新角度透视典型的欧洲自然论的自然观。”^①

例如，以研究环境问题而闻名于世的罗马俱乐部主席奥尔利欧·佩奇认为：“人们在陶醉于自己的能力和眼前成绩时，并未意识到在许多情况下，明天将为今天的收益偿付重大的代价。此外，他们从各个方面使用科学论证的同时，却疏忽了唯一能够不断起到协调作用的哲学、伦理和信仰，其中最重要的一点就是当代人已经丢失了的整体感，这是一种严重的倒退……现代社会应该恢复这种观念。”他继而预言：“未来将是一次伟大的文化复兴的发展。”^②展望未来，这种新型的发展观，不再单纯是强调科技文明，而是追求人类心灵文化的重生。他所说的“整体观”，无疑使人一看就联想到了老子。

另一位比利时著名的科学家普里高津说：“中国文明对人类、社会和自然之间的关系，有着深刻的理解，中国的思想对于那些想扩大西方科学范围和意义的哲学家和科学家来说，始终是个启迪的源泉。”^③

人文主义物理学家卡普拉指出：人类现代文化危机的根源是近代社会形成至今仍在决定人们思维与行动的由笛卡尔和牛顿创立的科学模式和世界观。正是它导致了现代人类文化价值的失衡，并造成我们日陷其中的生态灾难。要改变这种危机局面，就要超越传统的机械论世界观，树立一种新的与现代自然科学精神一致的生态化世界观，从

① 格拉姆·帕克斯《人与自然——尼采哲学与道家学说之比较研究》，《道家文化研究》第二辑，上海古籍出版社 1992 年版。

② 《世界的未来——关于未来问题一百页》第 89 页，中国对外翻译出版公司 1985 年版。

③ 普里高津《从混沌到有序——人与自然的新对话》第 1 页，上海译文出版社 1987 年版。

而进行一场真正意义上的文化革命。在他看来,这种基于现代物理学基础上、强调相互联系和运动的现代科学观,在本质上是与崇尚直觉智能的“东方神秘主义”一致的,他说:“在伟大的宗教传统中,道家提供了最深刻和最美妙的生态智能的表达之一。它强调本源的唯一性和一切自然与社会现象的能动本性。”^①

世界著名历史学家阿诺德·汤因比,也十分关注人类文明的现实困境和未来前景。他认为,地球生物圈是人类唯一的可居之所,地球是人类的大地母亲,人类作为大地母亲养育的众多孩子之一,最根本性的任务是维持它的生态系统的稳定以永远适于人类的居住。但在他看来,近现代工业化的无度扩展和技术滥用,表明人类的历史从天人和谐的阶段逐渐走向了征服与控制地球生物圈的历程,人类正在上演着一场现代社会的“费敦神话”。“如果生物圈不再能够作为生命的栖身之地,人类就将遭到种属灭绝的命运,所有其他生命形式也将遭到这种命运。”^② 而实现大地母亲生态拯救的根本途径是人类自然价值观念的彻底变革。他明确指出:“宇宙全体,还有其中的万物都有尊严性,它是这种意义上的存在。就是说,自然界的无生物和无机物也都有尊严性。大地、空气、水、岩石、泉、河流、海,这一切都有尊严性。如果人侵犯了它的尊严性,就等于侵犯了我们本身的尊严性。”^③ 为此,他认为人类应该皈依一种与东方多神教传统如道家、道教相一致的基于万物有灵论的广义的宗教,以有效限制现代社会中人们的贪欲对自然造成的侵犯并建立起对自然的内在的崇敬。

① 弗·卡普拉《转折点:科学、社会、兴起中的新文化》第310页,中国人民大学出版社1989年版。

② 阿·汤因比《人类和大地母亲》第7页,伦敦1976年英文版。

③ 阿·汤因比、池田大作《展望二十一世纪》第429页,国际文化出版公司1984年版。

英国科学家彼得·拉塞尔则从另一个角度论述人与自然的关系，他借对回到地球宇航员感受的评论明确指出，地球是一个活的有机体，认为依据詹姆斯·拉伍洛克的“生物圈”观点和詹姆斯·米勒的生命系统观点，“生物圈应被理所当然地视为一个生命系统。”^①他认为，宇宙自然的进化迄今已经历了从能量到物质、从物质到生命、从生命到内省意识的三个进化阶段，目前正经历着从“人类场”向“盖亚场”转变的第四个阶段，而处在这个过渡期的现代社会的前途并非光明一片，而是充满了危险，“已深深地陷入人类历史中社会、政治、经济、生态和道德危机。”^②在他看来，人类要摆脱目前的困境并实现向高级状态的顺利进化，就必须承认人类只是自然整体中的一部分，从而形成一种高度协同的整体论、生态化的世界观。“我们需要转变到一种真正全球观念上，在这种观念中，个人、社会和这颗行星都被给予充分的重视。换言之，我们必须从一种协同性较低的世界观转变到一种协同程度较高的世界观。”^③而且，他和卡普拉一样，认为这种生态化世界观与东方文化传统、道家思想有着内在的一致。

此外，当代的许多生态思想家如佩特拉·凯利、布雷恩·托卡等，都曾大量谈到古代民族和东方社会传统生存方式、传统思想文化中的生态意识问题，也许他们并不肯定这种尊重自然的传统会成为医治现代文明环境痼疾的良方，但却一致认为这种历史的重新学习会给我们以有益的启示。这里，问题的关键是我们应该确立一种后现代的立场，在深刻把握现代工业文明本质的基础上，找到一个可以审视传统生态意识的正确视角，才能真正读懂先祖们世代相传的生活智慧之书，也只有这样，道家、道教传统的生态思想才能摆脱“玄之又玄”、

① 彼得·拉塞尔《觉醒的地球》第3页，东方出版社1991年版。

② 同上，第86页。

③ 同上，第150页。

妙不可言的尴尬困境，道家学说中对人与自然关系的价值把握，对自然界万物的珍爱，对自然资料的合理利用，才具有普遍性的现实意义。人类确实需要与我们的先人对话，以获得面向未来的智慧与力量。



第五章 天人和合的生养体系

和合，是中国传统文化中的重要思想。从先秦诸子百家，到唐宋时期的儒、释、道三家，和合作为一个相当重要的哲学范畴，受到不同时代、不同学派众多思想家的关注。尤其是在处理人与自然关系方面，和合的理念得到了极度的张扬，成为中国哲学天人观中的核心理念，至今仍散发着光芒。正如国学大师钱穆先生所说：“中国文化过去最大的贡献，在于对‘天’与‘人’关系的研究。中国人喜欢把‘天’与‘人’配合着讲。我曾说‘天人合一’论，是中国文化对人类最大的贡献。”^①看来，天人合一思想是中国传统文化中最重要的一个内容。所谓“合一”，就是指人类与大自然和合无间，融为一体。这种理念在老子、庄子等道家学说中，始终占据着核心地位。老子说：“天大，地大，人亦大。”“人法地，地法天，天法道。”讲的都是天地与人的相互关系，强调的重点都是天人的和合，万物的和合，社会的和合，身心的和合。

① 钱穆《中国文化对人类未来可有的贡献》，《中国文化》1991年第4期。

第一节 得一与和合

依老子的观点，天地、万物、人类皆为大道的产物，故三者并无高低贵贱之分。他说：“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以为天下贞。其致之，天无以清将恐裂，地无以宁将恐发，神无以灵将恐歇，谷无以盈将竭，万物无以生将恐灭，侯王无以贵高将恐蹶。故贵以贱为本，高以下为基。”^①这里所说的“一”，就是道的另一称谓，所谓“得一”，就是得道。可见无论是天地、神灵，还是万物、侯王，都必须遵道守一。正如宋人吕惠卿所注：“道一而已，而得之，则得之者与道为二，非一也。唯其得之而无得，故谓之得一也。昔之得一者莫不然也。仰之而天也，得一以清，故覆焉而不倾。俯之而地也，得一以宁，故载焉而不陷。神无形而至寂者也，以得一故妙乎，有生而灵。谷有形而至虚者也，以得一故应乎，所感而盈。其众为之物，以得一故生而无极。其尊为王侯，以得一故能制天下之动而贞。夫一则一之，不可不致也。”^②

得一也就是合一，天地、万物、人类皆与大道和合，毫无间隔，得一和合的状态是天地间最完美的境地。《道德经》一书“和”字共见八处，“合”字亦有三处，如曰：“音声相和。”“和其光。”“知和曰常。”“和大怨。”“冲气以为和。”“天地相合。”“牝牡之合。”梳理经中有关和合的思想，可以从另一个新的角度加深对道家天人观的理解。

和、合两字，早在甲骨文、金文中已经出现。《说文解字》曰：

① 《道德经》第三十九章，《诸子集成》第3册，第18页。

② 吕惠卿《道德真经传》卷三，《道藏》第12册，第165页。

“和，相应也。”意为声音相应和谐。由于先秦经传多借“和”为“龢”，为协调、和谐之意。所以“和”指两个以上的诸多要素、成分的调和、和谐、协调、相应、恰到好处等义。合，《说文解字》曰：“合，合口也。”合口是指口上唇与下唇、上齿与下齿的合拢。这样，和与合都具有两个或两个以上不同要素融合、结合的意思。在这个意义上，和与合的涵义相通用。《礼记·郊特牲》曰：“阴阳和而万物得。”孔颖达疏：“和，犹合也。”至春秋时期，和合二字并举，构成和合范畴，是人们对社会生活各个层次、各种冲突与和谐的认识之提升，也是对自然现象、社会现象后面是什么状态的探索。《国语·郑语》记载西周末年史伯论和字的内涵与同字的差别：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物生之。若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金、木、水、火杂以成百物。是以和五味以调口，刚四支以卫体，和六律以聪耳，正七体以役心，平八索以成人，建九纪以立纯德，合十数以训百体……周训而能用之，和乐如一，夫如是，和之至也。”可见，和是人们对于对象事物、日常生活、社会政治、养生卫体等多样性冲突的融合、和谐在思维形式中的体现，是对冲突对立的多种融合形式的认识。基于对诸冲突融合现象的理性探索，便产生了“和合”的概念。“夏禹能单平水土，以品处庶类者也；商契能和合五教，以保于百姓者也。”

这个时期关于和合的理解，虽来自现实的政治、人事、生活交往、养生卫体等具体的社会生活实践，但已舍弃了各要素的具体个性、特征，而抽取其普遍共性升华为和合概念，这种探索已包含着哲学形而上的意蕴。至老子时将和合的概念升格，成为宇宙自然界最根本最完满的状态。他说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万

物负阴而抱阳，冲气以为和。”^① 道之所以能化生万物，是因为道蕴涵着阴阳两个相反方面，宇宙万物都包含着阴阳正负两个方面，阴阳互相摇荡、互相作用而形成和。和是宇宙万物的本质以及天地万物生存的基础，这是老子哲学的形而上学的追究。正如宋人林希逸所注：“一，太极也。二，天地也。三，三才也。言皆自无而生。道者，万物之始，自然之理，三极既立，而后万物生焉。万物之生，皆负抱阴阳之气，以冲虚之理行乎其间，所以为和也。”^②

老子在讲述和合之道时，有时又将“和”字换作“冲”。他说：“道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗。”^③ 所谓“冲”者，即阴阳之和合，故亦名“冲和”、“中和”。唐玄宗曰：“冲者，中也，是谓大和。”^④ “言道动出冲和之气，而用生成，有生成之功，曾不盈满。”^⑤ 作为天地万物的本原，道虽然没有可以把握的形体，但却不盈亏，深奥莫测，体含万象，变化无穷，在其生成运化的过程中，始终离不开冲和的作用。

对此严君平曰：“冲以虚为宅，和以无为家，以虚无为之用，自然不至于盈溢也。惟其不盈，故能渊兮似万物之宗。夫渊者，至深而不可测，至静而莫能动之谓也。万物之宗，即至道尔，宗者祖也。生一，生二，生三，生万物，则道者岂不为万物之宗祖乎！”^⑥

杜光庭亦曰：“道常谦虚而不盈满，冲和澄澹，处乎其中，深玄寂静，为物之主。故物失冲和之道必致败亡，人失冲和之道则至死灭，君失冲和之道则政扰民离，臣失冲和之道则名亡身辱，是以知冲

① 《道德经》第四章，《诸子集成》第3册，第20页。

② 危大有《道德真经集义》卷六，《道藏》第13册，第588页。

③ 《道德经》第四章，《诸子集成》第3册，第2页。

④ 彭耜《道德真经集注》卷二，《道藏》第13册，第117页。

⑤ 强思齐《道德真经玄德纂疏》卷一，《道藏》第13册，第368页。

⑥ 危大有《道德真经集义》卷一，《道藏》第13册，第544页。

和之道，万物持之以安，为万物之宗矣。语其及物之功，则光明远大。求其妙本，则深静常虚，道非有法者不可正，言其有而物皆有道也。”^① 在这里，更把冲和的原则扩展到社会领域，认为冲和是融贯天地、生成万物的原初动力。

比如就天地而言，天属纯阳，地属纯阴，倘若阴阳决裂，独阴不生，独阳不成，则万物难长。《庄子·田子方》曰：“至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和，而物生焉。”^② 交通即阴阳往来，成和即负阴抱阳，生成万物。江征说：“盖阴止而静，万物负之。阳融而亨，万物抱之。然师天而无地，则偏乎阳而失之过。师阴而无阳，则偏于乎阴而失之不及。必有阴阳之中者，强不失之过，弱不失之不及。冲气是已冲之为气，天一为之本，天五为之中，则冲者，中也。中通上下，是谓天和，道之致用，乃在乎此。”^③

就人事关系而言，和合亦是处理各种矛盾的基本原则。老子说：“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。”^④ 所谓“锐”，锐利，锋利，如尖刀利矛，伤人而无不快，所谓“纷”，本指丝带，因其丝多杂乱，引申为纠纷、争执。人间事物始终处于争执、纠纷之中，或利或害，为人际问题中的关键。老子希望以和为贵，故曰挫锐解纷。河上公注：“锐，进也。人欲锐精进取功名，当挫止之，法道不自也。解其纷，纷结根也，当念道无为以解释。”宋徽宗曰：“锐则伤，纷则离。挫其锐则不争，解其纷则不乱。和其光，《庄子》所谓光矣而不耀也；同其尘，《庄子》所谓无物委蛇而同其波也。”^⑤

① 《道德真经广圣义》卷八，《道藏》第14册，第355页。

② 《诸子集成》第6册，第338页。

③ 《道德真经疏义》卷二，《道藏》12册，第405页。

④ 《道德经》第四章，《诸子集成》第3册，第2页。

⑤ 刘惟永《道德真经集义》卷九，《道藏》第14册，第177、178页。

在治理国家方面，国与国之间交往上，和合也可发挥巨大的作用。正如杜光庭所说：“理国用冲和之道，则无铄锐之情，以伤于物；无劳扰之事，以伤于人。不伤于物，则万国来庭，四夷响化，兵革不起，怨争不兴，不尚于拓土开疆，凌弱暴寡矣。不伤于人，则使之以时，赋役轻省，家给人足矣。理身者解纷挫锐，外无侵竞，内抱清虚，神泰身安，恬然自适矣。约人以明道者，明人必资于道也。”^①

老子守中致和的思想，对后世的影响甚大。如管仲学派即本老子之说，而论和合。《管子·幼官图》曰：“畜之以道，养之以德。畜之以道则民和，养之以德则民合。和合故能习，习故能偕，偕习以悉，莫之能伤也。”^② 道畜民和，德养民合，人民有了道德畜养，便不能伤害。畜养道德是因，人民和合是果，这种因果关系在管子看来是一种必然关系。但仅此还不够，还必须“请命于天地，知气和，则生物从”^③。认识和把握气和，就可以达到天地、万物、人类三才和合的境地。

《吕氏春秋》与《老子》、《管子》一样，把和合作为万物产生的根源。“天地和合，生之大经也。以寒暑昼夜知之，以殊形殊能异宜说之。夫物合而成，离而生，知合知成，知离知生，则天地平矣。”^④ 这里的合是指天地阴阳的和合，如父母的结合，形成婴儿之体；离是指一物脱离另一物独立，如婴儿脱离母体而生。若无和合而成，哪来分离而生，这是天地自然变化的常道。“阴阳变化，一上一下，合而成章。浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以尽

① 刘惟永《道德真经集义》卷九，《道藏》第14册，第177、178页。

② 《诸子集成》第6册，第54页。

③ 《管子·幼官》，《诸子集成》第6册，第51页。

④ 《吕氏春秋·有始》，《诸子集成》第8册，第140页。

其行。四时代兴，或暑或寒，或短或长，或柔或刚。万物所出，造于太一，化于阴阳。”^①由此可知，合成离生，离生合成，相互变化，阴阳消息，呈一必然性的现象。从而把和合之道作为天地生成、万物繁衍的根本。

在继承先秦诸子关于和合思想的基础之上，两汉的道家更加完善了和合的学说。如《淮南子》对“和”作了明确的规定，指出它就是阴阳冲突两极的调和、融汇。《本经训》曰：“天地之合和，阴阳之陶冶，万物皆乘以气者也。”^②天地和合阴阳之气，化生万物。天地阴阳为对待两极，“天地之气，莫大于和。和者，阴阳调，日夜分，而生物。春分而生，秋分而成，生之与成，必得和之精。故圣人之道，宽而栗，严而温，柔而直，猛而仁。太刚则折，太柔而卷，圣人正在刚柔之间，乃得道之本。积阴则沉，积阳则飞，阴阳相接，乃能成和”^③。

在这里，和有两方面的含义：一是天地万物的生成，必以和合为根据，这是和对万物而言；二是就和自身及构成和的诸要素之间，亦以和合为标准。就第一种的含义讲，和合所以是生成万物的根据，这是因为“一”不能生物，即单一、唯一、同一是不能产生新事物的。“道曰规，始于一，一而不生，故分为阴阳，阴阳合和而万物生。”^④有分才有合，有差异才能和，阴阳分为对待两极是生物的基础，只有和合使阴阳结合而生万物。这里说明一个重要道理，事物不能自身产生自身，亦不能同性产生同性，只能和合而生。从另一个方面说明，阴阳对待双方任何一方自己都不能产生万物。“故阴阳四时，非生万

① 《吕氏春秋·大乐》，《诸子集成》第8册，第53页。

② 《诸子集成》第8册，第121页。

③ 《淮南子·汜论训》，《诸子集成》第8册，第214页。

④ 《淮南子·天文训》，《诸子集成》第8册，第48页。

物也。雨露时降，非养草木也。神明接，阴阳和，而万物生矣。”^① 阴阳的任何一方，阴就是阴，阳就是阳，自身是不会转化的、运动的，犹如男是男，女是女，只有男女和合交接，才能生儿育女。“阴阳相接，乃能成和”，和而生物。这样一来，和合是世界万物产生的最终原因和根据，具有形而上存在的性质。概而言之，《淮南子》认为，从天地万物的产生、社会人群生息系统以及人体生命运动、心理平衡系统，都以和合为根据或准则。

第二节 赤子与婴儿

在《新约全书·马可福音》中，有这样一段记载：有人带着小孩子来见耶稣，希望耶稣能摸他们，但耶稣的门徒责备那些人。耶稣看见了，就十分恼怒，他对门徒说：“让小孩子到我这里来，不要禁止他们，因为在神国的，正是这样的人。我实在告诉你们，凡要承受神国的，若不像小孩子，断不能进去。”^② 于是耶稣抱着小孩子，给他们按手，为他们祝福。在这里，小孩成为能够进入神国的唯一，而耶稣自己便是这样的一个小孩子。他对其门徒说，“凡为我名接待一个像这小孩子的，就是接待我；凡是接待我的，不是接待我，乃是接待那差我来的”^③，即上帝的使者。

这就告诉我们，世俗中人们必须重新变成孩童，才能进入神圣的天国，从而与无所不在的上帝同在。基督教的这种成神证圣的理念，与中国道家、道教关于赤子、婴儿的认识是很相似的，他们都把童真的恢复作为追求的一种境界。因为赤子、婴儿是充沛生命的体现，是

① 《淮南子·泰族训》，《诸子集成》第8册，第349页。

② 《圣经》中英对照和合本，第81页，中国基督教协会2001年版。

③ 同上，第79页。

天性纯真的见证，是神圣圆满的结果。

在道家、道教看来，赤子、婴儿之所以可贵，首先他是生命充沛的体现。老子说：“含德之厚，比于赤子。毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而腴作，精之至也。终日号而不嘎，和之至也。知和曰常，知常曰明。”^① 在这里，老子通过对赤子的赞美，形象地表达了他所追求的理想。在他看来，婴儿能静、能和，柔而自然的本性，就是厚德所至，就是大道至德的体现。婴儿天真无瑕，无所用心，智能未开，也没有奸巧诈为，纯任自然生长。他与世无争，与人无恶，故百虫众人均不伤害于他。他对外无所愿无所求，是弱与强、刚与柔、道与德的最简单、最自然的和合统一。这种特性与禀赋，正是道家理想中的至人。杜光庭曰：“至道之士，韬德含和，内外混凝，不忤于物，如赤子之纯粹，若婴儿之未孩，其德既然，所以物不能害。物不能害者，以至人无害物之心故也。”^②

就赤子、婴儿的喻义而言，先举婴儿纯朴，以表“三毒不加”。严君平曰：“赤子之为物也，知而未发，通而未达，能而未动，巧而居拙，生而若死，新而若弊，为于不为，与道周密。生不生之生，身无身之身，用无用之用，闻无闻之闻，无为无事，无意无心，不求道德，不积精神，既不思虑，又无障截，神气不作，聪明无识，柔弱虚静，魂魄无事，乐无乐之乐，安无欲之欲，生不枉神，死不幽志，故能被道含德，与天地同。……自然通达，众美萌生，天地爱佑，祸乱素亡。”^③ 成玄英说：赤子不犯尘境，含德妙达，“故不为三毒所加也”^④。

① 《道德经》第五十五章，《诸子集成》第3册，第25页。

② 杜光庭《道德真经广圣义》卷三九，《道藏》第14册，第512页。

③ 严遵《道德真经指归》卷一〇，《道藏》第12册，第366页。

④ 强思齐《道德真经玄德纂疏》卷一五，《道藏》第13册，第485页。

三毒者，指世间众生所染三种根本毒害，即贪、嗔、痴。《元始智慧正观解脱经》曰：“言烦恼者，总名三毒。谓贪、嗔、痴，能害众生法身命，故名之为毒。所言贪者，引取无厌，染欲爱著，联绵无已，于世间法及出世法，有求乐意，皆名为贪。所言嗔者，于众生中及非众生，贪怀怼恨，咆哮忿怒，如火炽盛，烧灭善根，结太怨憾，是名为嗔。所言痴者，不信不知三宝正法。骄慢谄曲，无所了知，触壁无底，不从诤谏，好说无益，多行恶事，所作失道，故名愚痴。”^①贪、嗔、痴为众生所受烦恼根源，故修道者务须去此三毒，方得证道体真，如婴儿之未孩。

其次明赤子全德，而“三业清净”。成玄英曰：“赤子筋骨柔弱，手握坚固，喻含德之人心性柔弱，顺物谦和，虽复混迹同尘，而灵府洁白，在染不染，故握固此一句，明意业净也。”“言赤子初生，未解雄雌交合之道，而阴恒怒作，乃精炁满实之至也。况含德体道淳和，无为虚淡，复扬波处俗，闻见色声，而妙悟真空，不见和合之相，盖纯粹之至也，此一句明身业净也。”“赤子终日啼号，而声不哑者，为无意作声，和炁不散也。况含德妙达真宗，故能说无所说，虽复辩用万物，而不乖于无言也，此一句明口业净也。”^②

所谓“三业”，指身业、口业、意业，即行为、言论、思想等一切身心活动。《道教义枢》卷五曰：“三业者，升沉以之起灭，罪福于是从由。若三行果修，则遐登乐境。六根不净，则俯坠苦源。”^③认为三业之中有一不善，死后必坠地狱。故主张“正心治身，检口守寂”，使思想、言语、行为皆不出轨范，“外欲不侵，内心不乱，自然

① 《道典论》卷三引，《道藏》第24册，第847页。

② 强思齐《道德真经玄德纂疏》卷一五，《道藏》第13册，第485、486页。

③ 《道藏》第24册，第824页。

而然也。含德之人，三业清静，有如赤子。”^①

在老子那儿，婴儿与“玄牝”、“谷神”、“复命”的关系是相当密切的，“玄牝”、“谷神”有生养之义，它们代表生殖本能和微妙的母性。他说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”朱熹注：“谷之虚也，声达焉则响应之，乃神化之自然也，是谓玄牝。玄，妙也。牝，是有所受而能生物者也。至妙之理，有生生之意焉。”^②这种生生不绝、绵绵若存的自然生殖力，就是天地万物的根源。回归到这个根源，老子称之为“复命”，复命孕育着无限的生命力。老子欲复归于婴儿，他对婴儿的爱、赞美和膜拜，从根本上说当然还是希望回归到那种“无知无识，无伎无求，无生无死，无始无终”的“原初的美妙”，是老子道论的必然归结和延伸。

对此意境中的精微意涵，成中英先生指出：“赤子和水一样，都是柔弱而不争。但赤子和水比起来，更充满了生命、学习能力、生存与创造的潜能。因此，赤子是纯洁的、单纯的，它尚未被偏曲的知识、坏习惯和邪恶的思想所污染。所以，赤子能够无为而无不为。这是因为，赤子不会妨碍事物的发生，所以他是创造的种子、新奇的肇端（或开端）、和谐的模式。他无防御，因此就不会引来伤害和竞争。”^③可见，赤子的品质与“道”相通，所以能够喻道、体道。北宋诗人路德延《小儿诗》曰：“情态任天然，桃红两颊鲜。乍行人共看，初语客多怜。臂膀肥如瓠，肌肤软胜绵。长头才覆额，分角渐垂

① 杜光庭《道德真经广圣义》卷三九，《道藏》第14册，第513页。

② 彭耜《道德真经集注》卷二，《道藏》第13册，第120页。

③ 成中英《世纪之交的抉择——论中西哲学的会通与融合》第241页，知识出版社1991年版。

肩。散诞无尘虑，逍遥占地仙。”^①生动形象地描述了赤子纯朴天真的本性，这也正是道教崇拜赤子的一个重要原因。

老子说：“知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，常德不离，复归于婴儿。”成玄英疏：“婴儿，喻无分别智也。言人常能守静，则其德不散，故能复其本性，归无分别智。”^②所谓“无分别智”，即是未识善恶，不染是非，和气常全，泊然凝静。如同《吕氏春秋·具备》所言：“三月婴儿，轩冕在前，弗知欲也；斧钺在后，弗知恶也。”写的就是这种境界。当然，婴儿不是绝对无动于衷，“慈母之爱谕焉”，这就是“诚”，所以婴儿“诚有诚乃合于情，精有精乃通于天”，^③一切都是自然而然。

对此，李泽厚、刘纲纪先生指出：“老子赞美婴儿，是因为在他看来婴儿具有纯真自然的天性，没有利害得失计较打算，最符合于道德的理想。而这种如婴儿般的纯真自然，也正是涤除玄览所需要达到的精神状态。”他们还列举了一些中外著名的思想家、文学家，如李贽、袁宏道、王国维和席勒都赞扬过“稚子的天真”、“儿童的理解”，所谓“不失其赤子之心者也”。所以，老子所谓“常德不离，复归于婴儿的说法是包含有深刻的真理的”^④。

在道家看来，赤子这种纯真自然的天性，最能够契合天地之道。严君平说：“夫赤子之为物也，知而未发，通而未达，能而未动，巧而居拙，生而若死，新而若弊，为于不为，与道周密”，无心无意，无为无事，视死生为一体，视苦乐为一同，“故能被道含德，与天地

① 《古今图书集成》第38册，第46639页，中华书局、巴蜀书社1985年影印本。

② 强思齐《道德真经玄德纂疏》卷七，《道藏》第13册，第424页。

③ 《诸子集成》第8册，第252页。

④ 李泽厚、刘纲纪主编《中国美学史》第1卷，第223页，中国社会科学出版社1984年版。

同”^①。刚出生的婴儿虽然已与母体脱离，成为一个独立的个体，但他并没有意识到这种独立。他的任何活动都是无目的、无意识的，因此在婴儿的意识中没有物我的界限。其早期的活动表现了主体与客体的同一，他所感知的既不是具有意识的自我，也不是独立于自我的客体，而是主客体未分的混沌状态，而这种状态正是大道和合的显现。

换言之，道家之所以推崇婴儿，是因为他保持了“和”的境界。而这种至善至美的和，正是大道的常态，永恒不变的本体。北宋吕惠卿说：“故致道之极，则至于复命，复命曰常。含德之厚，则至于知和，知和亦曰常。则道德虽有间，及其会于常则同也，知常则常因其自然而不益生。”^②江征疏：“和者，大同于物。关尹论至人行乎万物之上而不愆，曰是纯气之守也。能守其气，使之纯粹而不杂，则温温乎，其和可知矣。惟其和之至，故能游乎万物之所终始，通乎物之所造，所谓制命在内，形化而性不亡者是也。制命在内，则造化自我，亘古今而常存，形化而性不亡，则一性常存，更万形而不易，以挈天地，以袭气母，得不谓之常乎！”^③

需要指出的是，道家将婴儿、赤子推崇为理想的人格，只是一种比喻，“并非是事实义，而是取其价值义”。“或使天下人民皆如婴儿之欢笑自在的和之至，皆显现其复归于婴儿的常德之厚。”^④所谓复归，即返还于赤子之德性，归真于大道之朴素，这就是老子所说的“真朴”之士：“古之善为士者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容。豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨若客，涣兮若冰将

① 《道德真经指归》卷一〇，《道藏》第12册，第366页。

② 吕惠卿《道德真经新传》卷三，《道藏》第12册，第172页。

③ 江征《道德真经疏义》卷一〇，《道藏》第12册，第501页。

④ 王邦雄《老子的哲学》第146页，台北东大图书公司1983年版。

释，敦兮其若朴，旷兮其若谷，浑兮其若浊。”^① 这类朴素体道的人正是道家所推崇的真人。

张默生先生说：老子拿德性至厚的赤子，来比仿道全德备的至人，因为在人里，婴儿最能体现“混沌”与“自然”的胜境。“赤子初生时，无知无欲，精足心和，统然是一团无理。修真养性的人，也是想反归这种状态。”他指出，儒家之孟子亦说过：“大人者，不失其赤子之心者也。”耶稣也曾说过：“你们若不回转，变成小孩子的样式，断不得进天国。”所谓“回转”者，“复归于婴儿”也。“可见中外的圣贤，都是把赤子的德性，看为是与道同体的。”^②

与道同体的婴儿，之所以成为象征道全德备的至人，是因为他能诸尘不染，天真纯朴。《太上一乘海空智藏经》卷二曰：“一切凡夫，身心相随。真仙不尔，为化众生；惟现小身，心亦不小。何以故？是我弟子，所有心性，常广弘大；虽现大身，心亦随大。云何大身？身满世界。云何小心？行婴儿行，虽终日号而不嗔也。何以故？以是因缘，心不随身，真人童子已于色欲，远离诸尘，虽住魔城，而心不动，以不动故，当知真仙身心自在”，从而“离诸我相、人相、依相、作相、念相、因相、果相”^③。

从修真体道的过程，到登临圣境的证验，赤子、婴儿是其性命圆满的象征。在道教的内丹修炼术中，从筑基炼己，经炼精化炁、炼炁化神、炼神还虚三个阶段，终至炼虚合道的成仙境界，其中“婴儿现形”是最重要的一种证验。

宋张伯端《悟真篇》曰：“戊己自归生数五，三家相见结婴儿。是知太一含真气，十月胎圆入圣基。”翁葆光注：“婴儿者，即丹也。”

① 强思齐《道德真经玄德纂疏》卷四，《道藏》第13册，第393页。

② 张默生《老子章句新释》第6页，成都古籍书店1990年版。

③ 《道藏》第1册，第624页。

丹是一，一是真一之气，天地之母气也。己之真气，天地之子气也。以母气咽归五内，以伏子气，犹猫伏鼠而不走也。子母之气，相恋于胞胎之中，结成婴儿之一，故曰太一含真气。言含真一之气，如人怀胎十月，满足然后降生圣胎，亦如之十月功圆，自然神圣，故曰十月胎圆入圣基。”^①

这里所谓的“三家相见”，即精气神合一，胎圆丹成。《性命圭旨·元集》有“三家相见图”，其诗曰：“身、心、意，是谁分作三家？精、气、神，由我合成一个。大道玄微见此图，分明有象不模糊。先将一二为之用，三四中当共一都。不用五金并八石，只求三品共一室。炼成一颗如意珠，软似兜罗红似火。”“肝青为父，肺白为母，心赤为女，脾黄为祖，肾黑为子，子五行始，三物一定，都归戊己。”“身心意谓之三家，三家相见者，胎圆也。精气神谓之三元，三元合一者，丹成也。摄三归一，在乎虚静。虚其心则神与性合，静其身则精与情寂，意大定则三元混一。情合性谓之金木并，精合神谓之水火交，意大定谓之五行全。然而精化为炁者，由身之不动也；炁化为神者，由心之不动也；神化为虚者，由意之不动也。心若不动，则东三南二同成五也。身若不动，则北一西方四共之也；意若不动，则戊己还从生数五也。身心意合，则三家相见结婴儿也。”

婴儿即成，再经十月温养，即脱胎现形。《性命圭旨·利集》有“婴儿现形图”，其曰：“此时丹熟，更须慈母惜婴儿；他日云飞，方见真人朝上帝。”并指出：“前面火候已足，圣胎已圆，若果之必熟，儿之必生，弥历十月，脱出其胞。释氏以此谓之法身，又曰实相；玄门以此谓之赤子，又曰婴儿。婴儿当移胎换鼎之时，跃然而出，潜居气穴之间，又重开一混沌也。盖此穴原是神仙长胎生息之乡，赤子安

^① 翁葆光《紫阳真人悟真篇注疏》卷三，《道藏》第2册，第930页。

身立命之处。因是熟境，顺路而归，婴儿既宴坐静室，安处道场，须藏以玄玄，守以默默，始则藉坤母黄芽以育之，继则聚天地生意以哺之。此感彼应，发迹见远，其中自呼自吸，自阖自开，自动自静，自由自在，如神仙逍遥于无何乡，似如来禅定于寂灭海。既到此大安乐处，仍须密守关元，无令外缘六尘、魔贼所侵，内结烦恼，奸臣所乱。若坐若卧，常施莹净之功；时止时行，广运修持之力。遂得六门不漏，一道常通，真体如如，永固丹基者矣。日夕如此卫护，如此保顾，如龙养珠，如母育子，不可顷刻暂忘，刹那失照。钟离翁曰：孩儿幼小未成人，须藉坤娘养育恩。……刘海蟾曰：卦行火候周天毕，孕个婴儿镇下田。霹雳一声从地起，乾户擘开光万里。翻身撞出太玄关，这回方是真仙子。”在这里，婴儿成为道果圆满的一种象征。

其后，将婴儿由下丹田移居上丹田，于炼神还虚之中，“阳神出壳”，脱离苦海。《性命圭旨·贞集》曰：“如陈泥丸云：我昔功夫行一年，六脉已息气归根。有个婴儿在丹田，与我形貌亦如然。婴儿既长，穴不能居，自然裂窍而出，贯顶而升，此之谓出离苦海，而超彼岸也。”从此阳神超脱，形神俱妙，分化无穷。

《性命圭旨·贞集》指出：“若双修性命者，所出乃阳神也。阳神则有影有形，世所谓天仙是也。故曰道本无相，仙贵有形。然而出神太早，丹经之所深诃。既得其母，当返其胎，常留神于天谷，复归如婴儿，不识不知，唯深唯寂。阳光无漏，则愈扩愈大，弥远弥光，自然变化生神，生之再生，则生之而无尽；化之又化，则化之而无穷；子又生孙，百千万亿。张紫阳曰：一载生个儿，个个会骑鹤。陈泥丸曰：一载胎生一个儿，子又孙兮孙又枝。白玉蟾曰：一体遍多，犹朗月而影分千水；多身入一，若明镜而光寓万形。仙家谓之分身，佛氏

谓之化身。”^①

这种绝妙的境界，在柳华阳《慧命经》中被描述为形神皆化于虚无，分念成形，阳神出现，出有人无的境界。其“化身图”曰：“分念成形窥色相，共灵显迹化虚无。出有人无承妙道，分形露体共真源。”并解释说：“当其童真之时，坚固之体，原无漏尽之名，圆陀陀，光灼灼。此时若遇真师，不用漏尽之法，只要将此圆陀陀、光灼灼之慧命，收归中宫，时时醒悟，刻刻觉照，护持十月，道胎养成佛体。即如《楞严经》所谓既游道胎，亲奉觉应，功勤烝足，自然出胎。到此法身广大，即《楞严经》所谓形成出胎，亲为佛子。”^②

第三节 道德与和合

严君平著《老子指归》，更把道家思想引向更抽象玄虚的境地。他善于用直觉思维的方法去看待宇宙、自然、社会和人生问题，企图直接探知天地万物生存和发展变化的根本，摸索天地所由，物类所依的根据。

与老子不同，严君平用“道德”来概括宇宙的全体。他说：“道德至灵而神明宾，神明至无而太和臣，清浊太和，至柔无形，包裹天地，含囊阴阳，经纪万物，无不维纲，或在宇外，或处天内，人物借之而生，莫有见闻，彘不足以号，弱不足以名，圣人以意存之物也。”^③这个“道德”不具有儒家的伦理学意义，它是天地万物的总根据，是从总体上对天地万物生存与发展规律的把握。但当人们面对无限、绝对的宇宙全体时，在或上或下的无穷变幻中，在天内宇外的

① 《藏外道书》第9册，第588页，巴蜀书社1994年影印本。

② 《藏外道书》第5册，第882、884页。

③ 《道德真经指归》卷八，《道藏》第12册，第350—351页。

流动中，言语、概念是无能为力的。要把握这一宇宙整体，靠的是身心的体验，靠的是人的素朴本性与宇宙本性的契合。

严君平指出：“无为之关，不言之机，在于精妙，处于神微。神微之始，精妙之宗，生无根蒂，出入无门，常于为否之间，时和之元。故可闻而不可显也，可见而不可阐也，可得而不可传也，可用而不可言也。”^①所谓“机”、“关”是人的本性与天道相契合之点，这种契合是精妙的、神微的，只有在万物契合、天人一体的状态下，才能体现大道“生无根蒂，出入无门”的内在力量。

在严君平看来，对宇宙整体的把握不能使用概念加以分析辨别，因为语言是阻碍宇宙体验的因素。对道的体认，要从心灵去玩味、去理解，是心灵与宇宙万物相融的一种精神境界。严君平多次描述了这种精神境界，他说盛德之人“无形无容，简情易性，化为童蒙，无是无事，若痴若聋，身体居一，神明千之，变化不可见，喜欲不可闻，若闭若塞，独与道存”。任何人都有身体有相貌，为什么盛德之人却“无形无名”呢？这是从精神状态、心理状态来说的。“身体居一，神明千之”，是说圣人凝神之际，身体不动，灵魂却可随宇宙遨游，同天地震荡，让神明寄托在宇宙万物之中，以有限的生命融入永恒的宇宙之中，在有限中体验无限，在瞬间体验永恒，使自己的身心获得解脱，获得自由。

这样的盛德之人才能够“生之以道，养之以德，导之以精神，和之以法式，居以天地，照以日月，变以阴阳，食以水谷，制以无形，系以无极”，“方于不方，直于不直，无圻无堦，无法无式，不方不直，万物自得，不直不方，天地自行。在为之阴，居否之阳，和为中

^① 《道德真经指归》卷八，《道藏》第12册，第350、352页。

主，分理自明，与天为一，与地为常”^①，达到我即宇宙，宇宙即我的境界，从而超越了物我界限，所得到的宇宙全体，是无所不包的“道德”。这个“道德”就是宇宙万物、自然社会的本性，也就是主体的本性。

严君平努力去寻求物我同一的中介，寻找天人合一的桥梁。他说：“故人能入道，道亦人人，我道相人，沦而为一。守静致虚，我为道室，与道俱然，浑沌周密。反初归始，道为我袭。”^②人能体验道，道也能够稟施于人，道与人混为一体。体道之人虚怀若谷，天人合一的关键是主体意识。与道融为一体的人能够产生“与物俱然，混沌周密”的精神境界。他说：“一者，道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖。于神为无，于道为有，于神为大，于道为小。”^③在直觉体验中，所认识的宇宙不是与隔离的客观的绝对的宇宙，而是宇宙在人的主体中所呈现的模样。在这段话中，“道”指的是宇宙万物的本性，“神明”指的是直觉的主体，人的身心，人的素朴本性，“一”指的是主体客体相契合产生的天人一体、物我同一的情境。作为万物的本性是客观存在，而人的身心体验是心理上的，因此说“于神为无，于道为有”。人们在直觉的瞬间，已经觉察不到自己处于何时何地，觉察不到时间的流逝和空间的界限，思想上达到了绝对自由的境界。这时人的身心与宇宙融为一体，凝结成亘古长存的存在。

严君平的宇宙观就是对这种体验的描述。在这种体验中，既不执著于有，也不执著于无，既不迷恋于万物，也没有自觉到主体，即严君平所说的“虚而实，无而有”，即以整个身心去体验万物的生存变化，因而“通达万天，流行亿野”。人把整个神思寄托在天地万物之

① 《道德真经指归》卷七，《道藏》第12册，第348页。

② 《道德真经指归》卷九，《道藏》第12册，第363页。

③ 《道德真经指归》卷七，《道藏》第12册，第345页。

中，随之起伏，随之生死，随之遨游，从而可以体验宇宙的一切事物和变化。因此说：“陶冶神明，不与之同，造化天地，不与之处。”^①

严君平还详细地阐述了天人合一的基础。他说：“由此观之，天地人物，皆同元始，共一宗祖，六合之内，宇宙之表，连属一体，气化分离，纵横上下，剖而为二，判而为五。或为白黑，或为水火，或为酸碱，或为徵羽，人物同类，或为牝牡。”“人主动于迕，则人物应于远。人物动于此，则天地应于彼。彼我相应，出入无门，往来无户，天地之间，虚廓之中，辽远广大，物类相应，不失毫厘者，同体故也。”^② 人们在评价严君平这段话时，往往一言以蔽之曰天人感应。但却忽略了内含的心理学上的根据。

现代格式塔心理学派提出了异质同构的学说，这种理论认为在外部事物、艺术式样、人的知觉组织活动与人的内在情感之间存在着统一，它们都是力的作用模式，一旦这几个领域力的模式一致时，就产生审美体验。格式塔所说的物质世界与精神世界统一的结构、统一的力，严君平早就注意到了。严君平认为天人之所以可以互相感应，就是因为“六合之内，宇宙之表，连属一体”的缘故。内在心理结构可以与外部事物结构相契合，这是人类千百年来社会实践活动在人们头脑中的积淀。人的心理结构具有容纳“道德”的客观基础。“道德”不仅可以畅通于人的心灵、魂魄之中，而且是宇宙万物、自然社会的共同根据，是客观世界统一的基础，天人、物我在“道德”的基础上得到了统一。严君平的“道德”相似于格式塔心理学所探寻的存在于心理与物理世界中的统一力的模式。

与老子相同，严君平也认为婴儿最能够体验天地之道。他说：

① 《道德真经指归》卷七，《道藏》第12册，第345页。

② 《道德真经指归》卷八，《道藏》第12册，第355页。

“夫赤子之为物也，知而未发，通而未达，能而未动，巧而居拙，生而若死，新而若弊，为于不为，与道周密”，无心无意，无为无事，视死生为一体，视苦乐为一同，“故能被道含德，与天地同”^①。刚出生的婴儿虽然已与母体脱离，成为一个独立的个体，但他并没有意识到这种独立。在儿童最早的活动中表现了主体与客体的同一，他所感知的既不是具有意识的自我，也不是独立于自我的客体，而是主客体未分的混沌状态。

皮亚杰对此作了深入的研究，他认为婴儿的任何活动都是无目的、无意识的，婴儿完全把自己融入外部世界，因此在婴儿的意识中没有物我的界限。原始思维也有这样的特征，主体客体是混沌一体的，天与人、物理的东西与心理的东西、有生命的东西与无生命的东西、有意志的东西与无意志的东西不可分割地融为一体。原始人总是把自己的情感视为天地万物的情感，也把天地万物的姿势和状况视为人的姿势和状况。

《圣经》中描述，亚当、夏娃最初在伊甸乐园中处于物我不分的状态，没有选择，没有分别，即人与自然没有任何距离。当亚当、夏娃偷吃了智慧果之后，他们就心明眼亮，知善恶，辨真伪，羞耻之心随之而生。《圣经》把这一时刻作为人类历史的开始。《圣经》的伊甸园、原始人、赤子实际上都是描述人与万物浑然一体的状态。这时的意识活动只有直觉的体验，没有分析、判断、推理的功能。严君平所说的赤子正是处在这个主客未分的阶段，他没有主体的自觉，不去分别巧拙、新旧、荣辱、苦乐、生死，所有的智能、神灵、能力都处在潜伏阶段，从而与宇宙整体混然为一。

严君平认为，道不仅生化了天地万物，而且是天地万物发展变

^① 《道德真经指归》卷一〇，《道藏》第12册，第366页。

化、各显其性、各逞其能、各归其宿、各顺其化的根据。究其道理，在于道的无形。寻其原因，在于道的无为。他说：“道德不生万物，而万物自生焉。天地不含群类，而群类自托焉。自然之物不求为王，而物自王焉。故天地亿万，而道王之。……不为物主，而物自归焉。无有法式，而物自治焉。不为仁义，而物自附焉。不任知力，而物自畏焉。何故哉？道体和合，无以物为，而物自为之化。”^① 道德无为于物，万物所以尊其为王，在于物之自归、自治、自附、自畏，概而言之，“物自为之化”。

严君平还指出，正是由于大道的无为自化，才造成了天地与万物和谐存在的现实。因为世界上的事物都是互相联系、变化运动的，高卑相倾，刚柔相成，祸福相生，阴阳相萌，任何意志都无法完满地把整个世界协调起来，如果有意造就万物，只会造成为高得卑、为刚得柔的相反结果，万物各自的性能、万物存在的环境和条件就会遭到破坏，整个世界就会混乱乖戾。

他说：“天之性得一之清，而天之所为非清也。无心无意，无为无事，以顺其性。玄玄默默，无容无式，以保其命。是以阴阳自起，变化自正。故能刚健运动，以致其高，清明大通，皓白和正，纯粹真茂，不与物糅。确然《大易》，乾乾光耀，万物资始，云蒸雨施，品物流形，元首性命，玄玄苍苍，无不尽覆。地之性得一之宁，而地之所为非宁也。无知无识，无为无事，以顺其性。无度无数，无爱无利，以保其命。是以山川自起，刚柔自正。故能信顺柔弱，直方和正，广大无疆，深厚清静，万物资生，无不成载。”^② 正是因为天地的无为，才保持了现在天覆地载、万物繁盛的和谐状态，而就正是大

① 任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第670页。

② 同上，第608页。

道和合本性的最佳显现。

显然，严君平的《老子指归》不是从训诂角度去挖掘《老子》的原意，而是发挥《老子》的微言大义。在他看来，注释不是复制的过程，不是恢复《老子》的本义，而是要解决自己面临的社会人生问题，故力图在自己与《老子》之间架起一座桥梁。因此可以说严君平的《道德指归》是他的世界观、政治观点、人生态度的真实表露。研究他的思想，对于探讨道教产生的思想渊源，不无裨益。因为宗教信徒除了要接受宗教的教理、教义之外，还要在心理上、情感上去感受至上神真的启发和诱导。

道教为什么要把自己与《老子》、道家联系在一起呢？其中一个重要原因就是先秦的老庄学派、秦汉的黄老道家都特别重视直觉的心理体验，而这一种体验是很容易演变为宗教体验的。《老子想尔注》是东汉末道家向道教转化过程中的重要典籍，作者借注释《老子》去发挥归真、长生等道教的教理、教义。书中宣扬：“仙士畏死，信道守诫，故与生合也。”“但乐信道守诫，不乐恶事，至恶事之间，无意如婴儿未生时也。”“仙士味道，不知俗事，纯纯若痴也。”“仙士闭心，不思虑邪恶利得，若昏昏冥也。”“仙士与俗人异，不贵荣禄财宝，但贵食母者，身也。”^① 这是一种断绝一切尘缘俗事、如醉如痴、一心味道的宗教体验。宗教体验是一种特定的直觉体验，这种体验具有心物一体的特征。只是这里的物不是客观外物，而是至上神、太上老君。当宗教徒排除了一切外界干扰时，就能如幻似真地体验到与至上神的同在。严君平对“道德”直觉体验的论述，对天人合一境界的体悟，对于老庄学派、黄老道家向道教的转化，在理论上起到了推波助澜的作用。

^① 《诸子集成补编》第9册，第404页。

道教创立之初，即继承了道家天人一体的观念。如《太平经》中“三合相通”论，即是对这种天人观的一种宗教性的诠释。依经中言，天地之事物皆有三，三是由大道演化而成的。显然，这是师承老子的学说。《太平经》说：元气有三，太阴、太阳、中和；形体有三，天、地、人；天上亦有三，日、月、星；地面亦有三，山、川、平土；人亦有三，父、母、子；社会结构亦有三，君、臣、民。此三者互相依存，不可或缺。故常当腹心，不失铢分，使之共一忧喜，彼此相爱相通，并力同心，乃可导致天下和谐，人间太平，使宇宙间充满创造力，带来万物丰饶、社会太平与天人的和谐。正如经中所言：“天、地、人三相得，乃成道德，故适百国有德也。故天主生，地主养，人主成。一事失正，俱三邪。是故天为恶亦凶，地为恶亦凶，人为恶亦凶。三共为恶，天地人灭尽更数也。三共为善德，洞虚合同。故至于三合而成，德适百国。”^① 这就是道教理想中的太平盛世。

三合，即是指同一物类的和合，亦是言天、地、人三才的融合。故道教又有“三才成德”论，这是从更加广阔的视野揭示人与自然的关系。《三天内解经》卷上指出：人的身体来自天地，故上禀天，下象地。天地和人相互依存，“天地无人则不立，人无天地则不生。天地无人，譬如腹中无神，形则不立；有神无形，神则无主。故立之者天，行之者道，人性命神同混而为一。故天、地、人三才成德，为万物之宗”^②。即在客观上把天地、万物和人类看成是一个互相依存的体系，这个体系以人类为本位，因为人类的道德水准与价值取舍往往左右了自然与社会的命运。

作为一种宗教，道教将这种有机的自然神学化，使三才演变为道

① 王明《太平经合校》第392页。

② 《道藏》第28册，第413页。

教神系中的“三皇”，成为信徒们膜拜的对象。《太上洞神三皇仪》说：三皇为三洞的尊神，天宝君处于玉清之天，号天皇；灵宝君在上清之域，号地皇；神宝君在太极之境，号人皇。“天皇主气，地皇主神，人皇主生”^①，三合成德，万物化焉。换言之，作为三皇本体的天、地、人通力合德，就可使宇宙达到和谐统一，于是万物化生而无穷尽。在此，道教充分肯定人类在参与大自然开拓创造的过程中，具有非常重要的作用与贡献。

^① 《道藏》第18册，第303页。



第六章 三才相盗的生态系统

从道法自然、齐同万物的观念，发展到天人和合、三才相盗的体系，这是道家、道教关于人天关系认识的一个飞跃，也是作为宗教的道教在思考人类在自然界中的地位与作用时最重要的理论成果。它客观地反映了道家、道教在认识客观世界、主观世界及人与自然的关系方面，已达到了相当深刻的思想境界。正是出于这种历史背景，才产生了《黄帝阴符经》这部“凿天之奥，泄神之谋”的惊世之作，从而与老子《道德经》并列，成为道教最重要的经典之一。正如张伯端《悟真篇》所说：“《阴符》宝字逾三百，《道德》灵文止五千，今古上仙无限数，尽于此处达真诠。”^①

第一节 极天人蕴奥的《阴符经》

自老子创立道论，即含三才之说。《易·说卦》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，兼三才而两之。”东汉王符有所发挥：“上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆，

^① 《道藏》第3册，第17页。

万精合并，混而为一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化，清浊分别，变成阴阳。阴阳有体，实生两仪，天地壹郁，万物化淳，和气生人，以统理之。是故天本诸阳，地本诸阴，人本中和。三才异务，相待而成。天道曰施，地道曰化，人道曰为。为者，盖所谓感通阴阳，而致珍异也。”^① 凡此之论，多依老子之学。《黄帝阴符经》亦不例外，它紧紧抓住了人与天地万物关系这一要害，精辟地阐述了三才相依而又互盗的天地至理，从一个更广阔的角度揭示了道家天人观的丰富内涵。

关于《阴符经》的作者与时代，历史上曾有过各种不同的看法，上自轩辕黄帝，下至唐代李筌，或言为战国著作，或指为南朝文献，一时难以确定。据王明先生考证，大致有如下几种观点：

(1)《阴符经》旧题黄帝撰，所以也叫做《黄帝阴符经》。因而有题伊尹、太公、范蠡、鬼谷子、张良、诸葛亮等的注解。这一说法最不合理。宋黄庭坚说：“《阴符经》出于唐李筌。熟读其文，知非黄帝书也。”“又妄托子房、孔明诸贤训注，尤可笑。”好事者说黄帝撰经，并且假托太公、张良等作注，显系伪托，不可置信。

(2)《阴符经》是战国或战国以前的书。胡应麟据《战国策·秦策》载苏秦读“阴符”，《隋志》有《太公阴符铃录》、《周书阴符》，认为战国之“阴符”即今之《阴符经》。宋邵雍以《阴符经》为战国时书，程颐以为非商末即周末，梁启超说“其文简洁，不似唐人文学”，“置之战国之末，与《系辞》、《老子》同时可耳。盖其思想与二书相近也”，断定《阴符经》是战国末年的著作。

(3)《阴符经》是北魏道士寇谦之作。清姚际恒著《古今伪书考》，据唐末杜光庭《神仙感遇传》载寇谦之、李筌事迹，认为此书

^① 王符《潜夫论·本训篇》，《诸子集成》第9册，第192页。

当为寇谦之所作，而李筌得之。全祖望也赞同这个观点。

(4)《阴符经》为唐代李筌所作。宋黄庭坚、朱熹皆主此说。然王明先生认为，根据经文与李筌注文的差异及唐代碑记文献所载，可以证明李筌只曾作注，未曾依托作经。此外，明杨慎认为“《阴符经》非黄帝书，盖出后汉末”。余嘉锡先生认为《阴符经》不是李筌所假托，而是出于东晋杨羲、许谧辈所作。这些均为一家之言，难以定论。^① 但该书于唐初公开于世，并立即为道教所重视，这是可以肯定的。

《阴符经》自问世后，在历史上曾获得非常崇高的地位。唐初，著名书法家欧阳询曾书写《阴符经》赠人。褚遂良奉唐太宗、唐高宗之命，两次书写《阴符经》。继李筌为《阴符经》作注以后，著名道士张果也曾为其作注。其后，吴筠阐述道家理论，其文章不止一次援引《阴符经》。王冰整理《内经》以后，作《素问六气玄珠密语》，其序言曰：“圣人云，天生天杀，道之理也。若能究其玄珠之义，见天之生，可以延生；见天之杀，可以逃杀。《阴符经》曰：观天之道，执天之行，尽矣。此者是人，能顺天五行六气者，可尽天年一百二十岁矣。”^②

到了宋代，《阴符经》越过《庄子》、《列子》等书，成为和老子《道德经》同等重要的道教经典，如张伯端认为，《阴符经》和《道德经》一样，乃是古今一切神仙得道的依据。他的《悟真篇》多次称引《阴符经》，如：“先且观天明五贼，次须察地以安民。民安国富方求战，战罢方能见圣君。”“三才相盗食其时，此是神仙道德机。万化既安诸虑息，百骸俱理证无为。”“须将死户为生户，莫执生门是死门。”

① 王明《道家 and 道教思想研究》第140、145页，中国社会科学出版社1990年版。

② 《道藏》第21册，第509页。

若会杀机明返覆，始终害里却生恩。”这里所说的“观天”、“五贼”、“三才相盗”、“害里生恩”，都是《阴符经》的思想。“国富”、“安民”、“求战”之类，则是《阴符经》上、中、下三篇篇名的大旨。

金元兴起的全真道，史称北宗。创始人王重阳，一般不主张读经、打坐。在他认为必读的三、五本经书中，就有《阴符经》。王重阳说自己：“理透《阴符》三百字，搜通《道德》五千言。”^①王重阳大弟子马丹阳亦说：“学道人不须广看经书……若河上公注《道德经》、金陵子注《阴符经》，二者时看亦不妨。”^②直到王重阳的再传弟子、丘长春的高足尹志平，也坚持认为：“道人虽未能广学，《阴符》、《道德》、《清静》三经，又岂可不学。”^③

由于道教对《阴符经》的特殊重视，先后出现了几十种注释，使道教之外的人士把《阴符经》作为道教理论的代表。北宋高僧智圆说：“宗儒述孟轲，好道注《阴符》。”^④儒家亦对此书十分重视，程颐说：“《老子》言甚杂，如《阴符经》却不杂，然皆窥测天道之未尽者也。”^⑤ 闾丘次孟说：“《阴符经》所谓自然之道静，故天地万物生；天地之道浸，故阴阳胜；阴阳相推，变化顺矣。此数语，虽《六经》之言无以加。”朱熹评述说：“如他闾丘此等见处，尽得。”^⑥ 不仅如此，朱熹还化名“崆峒道士邹訢”，作《黄帝阴符经注解》，以理学心性理气之说释经，并多处附加按语，赞誉其经文“极说得妙”、“最下得好”、“此等处特然好”。五代时期，契丹太子耶律信将《阴符经》译为契丹文，从此《阴符经》又在辽金统治的地区流传开来。元代大

① 《重阳全真集》卷一三《浣溪沙》，《道藏》第25册，第763页。

② 《丹阳真人语录》，《道藏》第23册，第704页。

③ 《清和真人北游语录》卷四，《道藏》第33册，第175页。

④ 智圆《闲居编》卷四八《潜夫咏》。

⑤ 程颐《遗书》卷一五。

⑥ 《朱子语类》卷一二五。

儒刘因亦教其弟子们读《阴符经》，他说：“史既治，则读诸子者，庄、列、阴符四书者，皆出一律，虽云道家者流，其间有至理存。”^①明代理学家吕坤指出，《阴符经》其言“洞造化精微，极天人蕴奥，契性命归指。帝王得之以御世，老氏得之以养身，兵家得之以制胜，术数家得之以成变化而行鬼神，纵横家得之以股掌人群，低昂时变。是书也，譬江河之水，惟人所挹。其挹也，惟人所用”^②。

总而言之，《阴符经》自公布于众之后，即受到三教九流的关注，为众多思想家、学者所重视，历代注本达百种之多。故世人评价曰：“备识天地意，献词犯乾坤。”“口含造化斧，凿破机关门。”^③“不测似阴阳，难名若神鬼。得以升高天，失之沉厚地。”^④

第二节 人天互法与三才相盗

和老子《道德经》一样，《阴符经》也有着美丽的文辞，它犹如一首诗：“天发杀机，移星易宿。地发杀机，龙蛇起陆。人发杀机，天地反复。天人合发，万变定基。”其诗的雄浑，气势的浩大，语言的铿锵，完全可以和魏武曹操的“东临碣石”媲美。它又是格言：“生者死之根，死者生之根。恩生于害，害生于恩。”这样的格言，很自然地使人们起《道德经》的“祸兮福所倚，福兮祸所伏”。当然，认识到“祸福相倚”固然不易，认识到“害生于恩”则需要对生活更深刻的观察。祸福相倚只是从外在表现说明了社会生活的变幻无常，反映了人们对这变幻无常的感慨、迷惘和无能为力。所以在祸福相倚

① 刘因《静修集·叙学》。

② 吕坤《阴符经注·序》。

③ 陆龟蒙《读阴符经诗》。

④ 皮日休《读阴符经诗》。

之后，《道德经》就说：“孰知其极”，“正复为奇，善复为妖”。而“害生于思”则是从人的行为出发，说明行为的效果，从而指导人们的行为，具有积极有为的性质。

《阴符经》的思想，和许多道家著作一样，讲的也是天人关系问题，并提出了一个以“三才相盗”为核心的天人结构系统。经曰：“天生天杀，道之理也。天地，万物之盗。万物，人之盗。人，万物之盗。三盗既宜，三才既安。”^①所谓“三才”，是指天、地、人。在中国古代农业社会，由于天时、土地、生物对农业生产的重要作用，古代哲人提出天、地、人“三才”的说法，所谓“天地人和”。《周易·系辞下》曰：“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。”《周易说卦传》曰：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”

这里所说的“三才之道”，是研究天、地、人的法则。人类要效法自然界的规律。《周易·系辞上》曰：“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵，备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之。”《周易·乾卦》曰“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。”也就是说，行三才之道，是遵循自然法则，以实现人类的利益。这也是荀子所说的：“万物得宜，事变得应，上得天时，下

^① 俞琰《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册，第831页。

得地利，中得人和，则财货浑浑如泉涌，汭汭如河海，暴暴如山丘。”^① 人类便可以得到无尽的财富。因而按照三才之道的思想，人类在认识自身和自然价值的基础上，从事自己的活动，实现自然、经济、社会三者的持续发展，这是人类社会发展的价值目标。

所谓“盗”，即悄悄地窃取、不露声色地利用。“三盗”，是指天地、万物、人互相盗取，彼此利用，共同生存。此三者如协调、适宜，则三才皆显安好，天下即大吉太平。正如元人俞琰注：“天地养万物，亦害万物，故曰天地万物之盗。人养万物，亦害万物，故曰万物人之盗。万物养人，亦害人，故曰人万物之盗。不言其养而言其害，盖亦即其反者而言之也。若夫三者各得其宜，则天地位焉，万物育焉。故曰三盗既宜，三才既安。”^②

首先，《阴符经》开篇即曰：“观天之道，执天之行，尽矣。”指出人们行动的首要条件，就是认识和掌握这个天道，因为天的行为，没有不合道的，只有人的行为有道与非道之分。观，是观察、研究，不过不是一般意义上的观察，而是指要全身心投入的研究。“观者，五眼圆明也。明其天眼、慧眼、法眼、道眼、神眼，五光明澈，则五蕴归空，见其天道也。”^③ 因此，观就是非常深刻的认识。认识了天道，掌握了自然界的运动规律，这就“尽矣”，到达认识的极致了。

天道运行的重要内容，就是五行生克。经中曰：“天有五贼，见之者昌。五贼在心，施行于天。宇宙在乎手，万化生乎身。”这里所说的“五贼”，就是五行相克。汉代人把五行相克叫作五行“相贼”。《淮南子·本经训》曰：“阴阳储与，呼吸浸潭，包裹风俗，斟酌万殊，旁薄众宜，以相呕呬酝酿，而成育群生。是故春肃秋荣，冬雷夏

① 《荀子·富国》，《诸子集成》第3册，第135页。

② 俞琰《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册，第831页。

③ 刘处玄《黄帝阴符经注》，《道藏》第2册，第818页。

霜，皆贼气之所生。由此观之，天地宇宙，一人之身也。六合之内，一人之制也。是故明于性者，天地不能胁也。”^①《论衡·物势》亦载：“五行之气，天生万物，以寓物含五行之气，五行之气，更相贼害。”“欲为之用，故令相贼害。贼害，相成也。故天用五行之气生万物，人用万物作万事。不能相制，不能相使；不相贼害，不成为用。金不贼木，木不成用；火不烁金，金不成器。故诸物相贼相利。”^②

传统的思想中，五行不仅相克，而且相生。五行相生相克的学说，是我国最早的一种宇宙理论，所谓“天生五材，民并用之”，说明金、木、水、火、土都是为人所用。一般而言，五行相生的关系是一种自然关系，它反映了事物相互依赖的一面。在人类发展的初期，人类曾利用这种相生关系，解决了自己的衣食问题，如利用木生火，发明了火；利用水生木，发展了农业和园艺等。五行相克的关系，即在自然关系之上加上了人为的作用，如用火克金、金克木的原则，改进了工具。火克金，可以从矿产中得到金属并加成了各种工具；金克木，金属工具又可把木材加工成种种用器。铁和木的结合，是古代生产工具的主要形式，工具的改进，极大地提高了人类生存的能力，创造了灿烂的古代文明。当然，古代思想家无法从这样广阔的历史角度来看问题，但他们懂得火克金、金克木的重要性，因此也知晓五行相克的重要性。从某种意义上讲，对于人类的发展，事物的相互制约比事物的相互依赖，具有更重要的意义。

无论是古代还是今天，许多思想家都注意到，人的作用和自然过程是相反的。老子、庄子把世界的过程分为两类：一类是天然，一类是人为。他们赞成天然而反对人为。赫胥黎的《进化论与伦理学》认

① 《诸子集成》第8册，第121页。

② 《诸子集成》第3册，第28页。

为：一块耕地，人不管它，就会杂草丛生；一只船，人不管它，就会锈蚀腐朽。人的作用就是除草、防锈，而这是违反自然过程的。

与老庄学说有所不同，《阴符经》在承认天人和合的基础上，重视的是事物的相制相使，是人对物的改造利用。因此说天有五种贼害，谁发现谁就昌盛，“五贼”装在心里，对天采取行动，宇宙就像握在手里，万物都将由人创生。这样一来，由老子所说的“人法天地”的关系，转化为“人天互法”的关系。正如元人王道渊所说：“天法人，人法天，《阴符》之所以作也。”^①“三即立，万物生焉。生万物者，道也。成至道者，人也。圣人所以建天地，施德化，修性命，定人物，此《阴符》所以作也。”^②这种人天互法的基础，就是建立在三才相盗的客观事实上的。

经中曰：“天地，万物之盗。”是说天地为万物所盗取，亦即万物盗取天地阴阳之气而生。李筌解释说：天是阴阳的总名。阳气轻清上浮为天，阴气重浊下沉为地，天地相连而不相离。……阴阳二气之中又有儿子，名曰五行，五行为天地阴阳之功用，万物以五行而生，故万物又为五行之子。如人能够了解天地阴阳之道，掌握五行真气运化之秩序，则可以知晓天地社会的兴废，明察万物人身的生死^③。

在古人看来，人与万物，都是由元气所生；天阳地阴，天赋予神气，而地赋予形质，万物都是由气、形、质所构成的。对此，《庄子·秋水》说：我自知是自然的产物，由天地给予我形貌，并且禀受阴阳之气。在《列子·天瑞》中对气、形、质的形成，有更详细的论述：“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，故曰浑沦。浑沦者，言万

① 王道渊《黄帝阴符经夹颂解注》序，《道藏》第2册，第833页。

② 王道渊《黄帝阴符经夹颂解注》卷一，《道藏》第2册，第834页。

③ 据李筌《黄帝阴符经疏》意译。

物相浑沦而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形埒，易变而为一，一变而为七，七变而为九。九变者，究也。乃复变而为一。一者，形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人，故天地含精，万物化生。”^① 万物既是盗取天地精华而生成，所以说“天地，万物之盗”。此为三盗之第一义。

经中曰：“万物，人之盗。”是说万物为人所盗取、利用，以生养自己。如取五谷以为食，取丝绵以为衣饰，取木石为宫室，取金属为刀兵，取牛马为坐骑等，所以说“万物，人之盗”。《列子·天瑞》中有一故事，讲述了人盗万物而求发展的诀窍：在齐国有一位姓国的大富豪，当有人问他致富的原因时，他说是善于“盗窃”。所谓“盗窃”，就是利用天时、地利，借云雨之滂润，依山泽之孕育，去种庄稼，收五谷，筑房屋、置产业；在陆地上，盗窃归天地所有的禽兽；在河流中，盗窃归自然所有的鱼鳖。这就是他致富的秘诀。究其根本，人的生命本出自天地，其生存亦必须依赖天地，故盗万物为己用亦为必要。此为三盗之第二义。

“人，万物之盗。”就是说人亦反被万物所盗取。人虽利用天地，盗取万物以养活自己，但如沉沦于声色犬马之欲，为外物所役使，甚而殉身丧命，则人反而为万物所盗。又如水火，是人们日常生活中不可缺少的东西，故人盗水火自用，这是有利之处。但如失去控制，水火成灾，贼害于人，亦为万物所盗。此外，人为了使所需之物取之不尽，而繁衍、改良了它，这样一来则是万物反盗人类的智能，靠人的维护而用之不竭。实际上，人与万物的关系不仅表现在外部的互相利用方面，即使在人体的内部也仍然存在，正如王道渊所说：万物生成

^① 《诸子集成》第8册，第2页。

与人同时，人身之内生有八万四千小虫^①。简略而言，体内五脏被蛲虫、蛔虫盗食，体外皮肤被跳蚤、蚊虫叮咬，这些都是万物盗人的例子。此为三盗之第三义。

万物盗天地，人盗万物，万物盗人，这是三才相生相克的基本状况，亦是其运行的客观规律。元人胥元一说：万物盗天地而生，人盗万物而养，万物盗人而成，此为三才相生、相养、相成的正理^②，即自然的正理，理应遵行道的法则。对此，李筌说：凡彼此的相盗，皆须遵循大道。人的所作所为，应该尽合其宜。只有这样，三才可以无损、各安其任，皆使不过度越分以伤本性，这样便可免除天下的祸患^③。

第三节 观时盗机法自然

这种符合自然之道的“有道”之“盗”，就叫做“盗机”。《阴符经》说：这个盗机，普天下没人看不见，但却没有人能认识。如君子掌握了它，身安事成；小人得到了它，轻生玩命。也就是说，盗机所产生的现象容易为一般人发现，但其深层的本质却难以了解。正如李筌所说：盗机深奥玄妙，容易看到，难以把握。例如国氏盗取天时机利而获富，人皆见种植收益，而不知其中的深理。那么究竟什么是盗机？在未见之前，当预先知道将来的结果，暗设计谋，运用智能，抓住时机，于常人不知不觉之中，盗窃利益于将来，以生养自己，这就叫做盗机^④。

① 据王道渊《黄帝阴符经夹颂解注》意译。

② 据胥元一《黄帝阴符经心法》意译。

③ 据李筌《黄帝阴符经疏》意译。

④ 据李筌《黄帝阴符经疏》意译。

所谓“盗”，亦即悄然难晓的意思。天地运作，无声无息；万物生息，不知不觉；人之存亡，潜生暗息。于不经意之中，天荒地老，物毁人去，其发展的过程犹如一个高明的大盗窃取他物而毫不张扬。所谓“机”，是指时机、机宜，指天道运化之初萌，人事变动之征兆，皆因隐蔽难察，故谓之机。《阴符经》说：“食其时，百骸理。动其机，万化安。”宋人蹇昌辰解释说：机者，得失变化之关键时刻，其天地、万物、人都处在否泰、兴亡、损益、盛衰的两极发展之中^①。朱熹亦说：人能利用天地之时则百骸安好，人能掌握运化之机则天下太平，这就是盗的原则^②。《天机经》也指出：圣人观时而用，应机而制，故能运生杀于掌内，成功业于天下。

在这个三才相盗的天人结构中，唯有人最具备道德的主体性。故其动机的善恶与价值的取舍，往往决定了盗机所生的结果。宋人刘海蟾说：君子知大道包含万善，故所作所为追求的是和谐与完善，举凡所有的活动皆有美好的动机，以之与大道合契。乃至于精思守一，取天地之微妙，以资养真性；或盗万物之精华，神水金液，以致神仙。故曰君子得之以身安事成。小人得知其机，追求浮华奢靡。这样一来，穷兵黩武则军旅败亡，望上高攀则荣羞辱至，或因贪婪而损伤自己，或因财色而祸害终身，虽然可以荣贵一时，但最终难免咎患，盖因不知大道的真旨妙机，以至于此，故曰小人得之却轻生玩命^③。这就非常明确地指出，在利用万物，改造自然的过程中，人类道德水准的高低，有着至关重要的作用。

面对自然三才互盗的环境，人并非无所作为，而是可以主动地驾驭自然，积极地参与万物的运化。《阴符经》说：“观天之道，执天之

① 据蹇昌辰《黄帝阴符经解》意译。

② 据朱熹《黄帝阴符注解》意译。

③ 据《黄帝阴符经注解》（十真本）意译。

行，尽矣。”对此李筌解释说：人与禽兽、草木一样，都是由阴阳的运化而生，但人又为万物之灵，位处天地的中心，心怀智能权谋，能够反照自性，穷达事物的本始，盗取阴阳五行之气而用之^①。换言之，人是具有自我意识的主体，既能认识自我本性，又能知晓自然规律，取万物为己用。而盗取天地万物的过程，亦是对自然的认识过程，是人掌握自然规律、因势利导加以利用的历史。

圣人在盗万物、取天机的过程中，在充分发挥主观能动性的同时，应尊重客观世界的规律，效法天道自然之静，因为无论什么时候，人的生存与社会的发展，都必须在大自然这个先天决定的环境中，别无选择。《阴符经》说：自然之道寂寥宁静，万物生生不息。天地之道不知不觉地运作，一会儿阴胜阳，一会儿阳胜阴，阴阳交替推移，变化有条有理，所以圣人知自然之道不可违背，顺势利导而利用之。也就是说，作为宇宙本源的道体是无声无息、寂静不变的。由道体所生的天地万物，逐渐地生灭变化，以阴阳交替的形式运作。这种交替是缓缓的，慢慢的，犹如水的浸润，不知不觉，你进我退，此胜彼负，万物就是生存在这样一个有序的空间环境中。

天地间阴阳的交替推移，即是自然之道。圣人的所作所为便应效法自然之道，顺从阴阳消息的规律，制定生杀克胜的法则，此即经中所说的顺势利导而用之。蹇昌辰说：自然之道有其固有的规律，故圣人知其不可违背，而顺势利用。所以说人法地，地法天，天法道，道法自然。换言之，在道教看来，人类与天地、万物的关系并非仅限于互相盗取互相利用，其中尚隐藏着一个重要的因素，那就是大自然与万物还是人类最好的老师，是启迪人的智慧、促进社会发展的无穷动力。

① 据李筌《黄帝阴符经疏》意译。

《道德经》说：最高的善像水那样，善于帮助万物而不与万物相争，它停留在众人所不喜欢的地方，所以最接近“道”。《关尹子》说：天下之物多达亿万，但天地并不据为己功，故圣人管理国家，应效法江海，含尘忍垢，这样便万邦归流，天下拥戴。这是引天道来说明人类所应有的谦德，让人向天地学习无私的品质。又说：天下万物各适其生成，无一物而窒塞不通。故圣人效法大道而无为，以德应变而致用。这是用自然无为、生养万物的事实，教育人们顺应客观规律，在永恒变化的世界中求得发展。

不仅天地为人道之师，万物也给人类以启示。《关尹子》说：圣人向蜜蜂学习而设立君臣制度，向蜘蛛学习而纺织、结网，向拱立的老鼠学习而制定礼仪，向征战的蚂蚁学习而设阵打仗。圣人就是这样善于向万物学习，再去教育贤人，帮助一般人。但唯有圣人能使自己与自然万物合一同理，所以心无先入主的偏见，能行种种方便，善利天下。

第四节 善握天机促造化

总结《阴符经》的盗机学说，其核心仍然是在尊重自然客观规律的基础上，把握住事物发展的关键，以追求万物昌盛、天人共安的理想社会。对此，《关尹子》中所说的“四不违”原则便是这种学说最好的注解。

《关尹子》说：天不能使莲花冬天开放，使菊花春天开放。因此圣人不违天之四季，不逆时之通塞，这是“不违时”。地不能使河南生产橘柑，使江南生养狐貉，因此圣人不违地之风俗，不逆气之变化，这是“不违欲”。圣人不能使手走路，使足握物，当各尽其能，这是“不违我所长”。圣人不能使鱼在空中飞翔，鸟在水中游驰，故

任鱼游水中，鸟腾高空，这是“不违物所长”。这样一来，天地万物可变动，可静止，可晦藏，可显现，唯不可以拘泥，当随时达变，运化生养万物，这就是道^①。也就是说，只要遵循这四条基本原则，不违拒造物之变化，不拘守人间之死法，便可以应变无穷而为妙道。

从三才互盗的生存空间，到强调人在改造自然、利用自然方面的主观能动性，强调人在大自然中的重要作用与地位，最后仍归根于道法自然，这是《阴符经》中的三才相盗学说的基本结构。显然，《阴符经》中的这种理论框架，仍然是建立在道家传统天人合一思想的基础上的。与老庄的不同之处，是《阴符经》更加鲜明地突出了人的主观能动性，反复强调了人在天人关系中的主导地位，这样一来，使道家传统的天人合一观发生了一个巨大的变化，从而消除了其中原有的消极因素，高扬了人在改造自然、利用自然中的主体价值。《阴符经》成为道教思想中的一枝奇葩。这枝奇葩具有以下特色：

一、在天人合一的境界中实现自我主体性，这与西方哲学讲主体是有所区别的。从古希腊的智者普罗塔哥拉提出“人是万物的尺度”这一命题，以人作为中心，到近代康德建立起完整的主体性哲学，西方哲学尤其是近代哲学主要是在人与自然的相分离相斗争中讲主客关系，主张对自然环境的征服与控制。与其相反，《阴符经》的盗机哲学则以人和自然的认同与和谐为大前提，在此前提下讲人对自然法则的认识和利用，即人对天地万物的合理取舍。天与人尽管存在相互盗取的矛盾关系，但二者的对立是次要的，统一是根本的，天人之间通过互盗建立起反馈系统，而信息的反馈使二者达于统一，即所谓天机与人机的“暗合”。故在《阴符经》中，看不到人与天的根本分离和对立。也正是此点，使它既有别于道家传统的天人合一观，亦与儒家

① 据牛道淳《文始真经注》意译。

天人感应的学说异趣，从而独具风采。

二、在《阴符经》中，顺从天道和改造自然达到了有机的结合。顺从天道是前提，而天道的基本内容是五行生克，懂得了五行生克就可以合理有序地利用自然。这样，顺从天道的本身包含着对自然的积极改造，而改造自然又遵循着天道，二者在时间和空间上都是统一的，而不是分开的。同时，它也不只是对某些局部情况的说明，而是人和自然关系的普遍原则。《阴符经》的这些思想，体现了人在自然接口前的一种积极态度，使人类改造和利用自然的要求获得了理论上的认可。所以它在问世以后，人们常常援引，把它作为改造自然、自主生命的思想依据。

三、在三才相盗的交换中，即人利用、改造大自然的过程中，强调作为主体的人在道德自律方面的重要性，所谓“君子得之固躬，小人得之轻命”，明确指出了由于人们不同的道德取向，在利用自然的过程中，却可能出现截然不同的结果。用《列子·天端》所举国氏致富的例子来讲，国氏的致富是为了整个社会的福利，而去取用自然的财富，这是合理合法，顺应天道。相反，那些封建诸侯只是为私利掠夺积聚财富，这是反社会的、不道德的，因此必然造成社会大乱，天人共愤。元末明初，刘伯温作《郁离子》，其《天地之盗》一篇讲：人，是天地之盗，但只有圣人才真正懂得盗机。盗，不是“发藏取物”，主要是“执其权，用其力”。如春种秋收，高处建房，低地凿池，水上行舟，因风作帆。而一般人不懂得盗机，以至于“遏其机，逆其气”，甚至只知道无限制地盗取自然界的物质，这就必须造成“物尽而藏竭”。

以上的这些相当深刻的思想，对于现代工业文明的各种弊病，不也是一种尖锐的批判吗？在人类利用现代高科技，向大自然展开更大规模征服的今天，在人类文明面临全面危机的时候，古老的道家智慧

与道教思想，是否能够启迪我们的心灵，重新确定人在大自然中的作用与地位呢？这将有待更多的智士哲人去思索。但不管如何，道教的这些充满智慧的思想结晶，应当成为人类精神文明的重要成果。



第七章 重人贵生的大乘理念

重人贵生，这是道家、道教学说中重要的思想，也是其最有价值的理论成果之一。从《道德经》所强调的“摄生”、“贵生”、“自爱”和“长生久视”，《庄子》所说的“保生”、“全生”、“尽年”、“尊生”，《吕氏春秋》所说的“贵生重己”，到《太平经》主张的“乐生”、“重生”，以及其他的道书如《老子想尔注》、《老子河上公章句》、《周易参同契》、《抱朴子内篇》、《西升经》、《度人经》、《悟真篇》等，始终都贯穿着贵生戒杀的思想传统。

第一节 出生入死与深根固柢

“生”，指天地间的生命，这是道家生命哲学中重要的概念。道家自老子开始，即十分珍视充满活力生机的生命，强调“摄生”、“贵生”、“自爱”和“长生久视”。他说：“出生入死，生之徒十有三，死之徒十有三，人之生，动之死地亦十有三。”也就是说，这个世界到处埋伏着危险，生命随时随地受到各种外物内因的威胁伤害，故应该防患未然，善于“摄生”，“陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。兕无所投

其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地”^①。生死事大，不可掉以轻心。体道者当知生命万物乃道之所生，德之所尊，故应爱之贵之。如林希逸所说：“皆言既生既有之后，其在天地之间，生生不穷，皆造化之力也。”^②所谓“摄生”，亦即养生，即善用大道以摄养生命。就自身而言，清静冲虚，不为情欲所伤，此谓“内解”。“内解者，言纵入尘境，亦不为色等所伤也。”^③就外在而言，善待万物，心无伤害之情。吴澄曰：“以虚静为里，以柔弱为表，块然如木石之无知，侗然若婴儿之无欲，虽遇猛兽恶人，亦不能为害也。”^④

在老子看来，生生不穷、摄养之道的要害有十三点，伤生致死的关键亦有十三点，了解洞察其中的奥秘，便可“出生入死”。如经中所说的“虚其心，实其腹”，“无知无欲”，“无为”，“无私”，“不争”，“专气致柔”，“涤除玄览”，“致虚极，守静笃”，“见素抱朴，少私寡欲”，“去甚，去奢，去泰”，凡此言谈皆讲述了摄养之道。反之，经中所说“持而盈之”，“揣而锐之”，“将欲取天下而为之”等评说即指出了致死各种原因。严君平总结曰：“是故虚、无、清、静、微、寡、柔、弱、卑、损、时、和、啬，凡此十三，生之徒。实、有、浊、扰、显、众、刚、强、高、满、过、泰、费，此十三者，死之徒也。夫何故哉？圣人之道，动有所因，静有所因。四肢九窍，凡此十三，死生之外具也。虚实之事，刚柔之变，死生之内数也，故以十三言诸。”^⑤老子是希望通过对生死规律的探求，以寻求一条“深根固

① 《道德经》第五十章，《道藏》第3册，第23页。

② 危大有《道德真经集义》卷七，《道藏》第13册，第598、597页。

③ 强思齐《道德真经玄德纂疏》卷十四，《道藏》第13册，第473页。

④ 危大有《道德真经集义》卷七，《道藏》第13册，第598、597页。

⑤ 任继愈等译注《中国古代哲学名著全译丛书》①第635页。

抵、生长久视之道。”

老子之后的庄子，倡导“齐生死”，认为死生一体，皆自然的运动，理应一视同仁。他说：“死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。”^① 因此，人们在生死面前，应当采取旷达的态度，“安时而处顺”。庄子借子来的事迹，生动描述了这种安然的心态：子来病危之际，其妻泣之，子犁去看他，他对子犁说，大自然赋我形体，用“生”教我勤劳，用“老”赠我清闲，用“死”赐我安息，如果把“生”看成是一种“安善”，那么“死”也应该是一种安善。这哪里像一个人临终前的遗言，简直是古代太平民众生活的写照：降生大地，愉悦、平和，安然地面对人生，勤奋工作，一无所求，到人老体衰，回忆往事，毫无悔意，不仅身体闲逸，心灵也十分安宁。道家人物以严肃认真的态度对待生，以安然顺从的态度对待死。一个人的死，实际上是由自己怎样的生来肯定的，要善于对待自己的死，更要善于把握自己的生。

庄子这里的“息我以死”，是一种回归自然的人生态度，与西方文化中的生死观有所不同。西方从苏格拉底开始，由于深受奥菲克宗教的影响，便向往另一个超越的世界，希望人能脱离这个现实的世界，基督教更是着意于来生世界。而中国道教认为充满生气的世界是美好的，尽管偶尔也会萌发出“我欲乘风归去”的一闪念头，随即“又恐琼楼玉宇，高处不胜寒”，到天上的广寒宫殿，“何似在人间”。

因此，在庄子看来，生死理应看破，但天赋的身体、生命却不可草菅。因为只有保存好自己的身体，使生命延续到命定的时刻，才能善其终。他强烈地抨击了“轻生”的主张，强调“贵以身为天下，则

^① 《庄子·大宗师》，《诸子集成》第4册，第116页。

可以托天下；爱以身为天下，则可以寄天下。”^① 称许人人自贵自爱、万物尽其天年的太平世界。由此可见，庄子齐生死的观念并非主张轻生贱体。恰恰相反，勘破生死迷关，正是他超脱俗情、养神全生的先决条件。他所主张的“无情”、“轻物”、“薄利”、“恬淡”、“虚无”、“弃世”等，目的都是为了保持精神的安宁，达到心灵的恬淡，从而摆脱世俗的物累，“弃事则形不劳，遗生则精不亏”，从而跨入“形全精复，与天为一”的境界^②。

老庄学派的重人贵生的思想，至《吕氏春秋》中得到了系统的阐发，进一步详细地揭示了尊重生命的重要性，明白地指出：“圣人深虑天下，莫贵于生。”^③ 从而提出一个系统的、有生态伦理学意义的生命观。其要点有三：

第一，“生”，指生命。它来源于自然，并与自然构成有机整体，是“精气之所集也”。生命的结构分为五个层次：（1）命，指天，为生者；（2）气，精气，生命的来源；（3）形，生命之形体；（4）神，生命之知、情和意；（5）性，即养成者。《本生》说：最初创造生命的是天，使它得到保养和生长的是人，能够保养天所创造的生命而不加损害的人就是天之子。天之子的所作所为都是为了保护天赋的生命与人性，这是人间设立官吏的根本原则。

第二，人对待生命的正确态度就是“贵生”。应观察天地变化之机，分辨万物生长之利，以促进生命的发展，使万物各尽天年。这里摆脱了唯人独尊的思想，承认各种生物的生存权利，并把护养万物、维持生命的最佳状态作为圣人的重大责任。《尽数》中说，天地精气集聚，必有所生所附。集于珠玉，就明亮晶莹；集于树林，就茂盛成

① 《庄子·在宥》，《诸子集成》第4册，第180页。

② 《庄子·达生》，《诸子集成》第4册，第300页。

③ 《吕氏春秋·贵生》，《诸子集成》第8册，第16页。

长；集于圣人，就化为卓识。天子的责任就是让小鸟飞得更轻更高，让野兽跑得更快更远，让珠宝更加瑰丽，让植物更加茁壮，让圣人更加聪明，这就是治理天下的圣道。

第三，贵生是人类之至德。贵生的方法有许多，其主要的原则是凡对生命有害的事情都应制止，凡对生命有利的事情就去做。《贵生》说：“故所谓尊生者，全生之谓。”^① 尊重生命，也就是保护生命。因为天地是伟大的，它生育万物，却不把万物看成自己的儿子；它长养万物，却不据为己有；万物都受到它的恩泽和利益，却不知道这些恩惠来自何处。这就是天地的美德，也是三皇五帝的功德，人类至高无上的美德。

显然，《吕氏春秋》的这些思想比老庄的生命观更臻明朗，更加系统，并为后来的道教所继承、发扬。

第二节 好生恶杀与慈心物命

道教关于生命本质的思想，是从《道德经》道生万物的宇宙观发展来的，它所遵循的是一条万物递进化生的路线。这个生生不息不断发展的“生”字，使道教哲学具有一种积极的进取精神。《老子想尔注》中将“生”代替“人”，而与道、天、地并列为“域中四大”，认为“生”是“道之别体”，是道在天地间的具体显现，无生命即无大道。《太上老君开天经》中描述了万物的形成及生命的起源，经中说：太初剖判，天地初分，中有日月，包含元气，“生生之类，无形之象，各受一气而生。或有朴气而生者，山石是也。动气而生者，飞走是也。精气而生者，人是也。万物之中，人最为贵。”^② 这就是明白地

^① 《诸子集成》第8册，第17页。

^② 《云笈七签》卷十六《九天生神章经》，《道藏》第22册，第123页。

指出，万物是大自然运化的产物，生命是阴阳精气和合的结果，其中并没有什么天神的辛劳。《抱朴子内篇·黄白》说：“我命在我不在天，还丹成金亿万年。”《悟真篇》说：“药逢气类方成象，道在希夷合自然。一粒灵丹吞入腹，始知我命不由天。”^① 这些都是道教重视现实，参与造化精神的体现。

道教生命伦理的基本价值取向就是贵生。在被道教奉为万法之宗、群经之首的《度人经》中，开卷即宣扬“仙道贵生，无量度人”之旨。元始天尊说经十遍，天地开辟，万物长生。其中至第八遍时，“妇人怀妊，鸟兽含胎，已生未生，皆得生成”^②。在这里，生命得到了最美好的歌颂与赞誉，从孕育到诞生，整个过程都是非常神圣的。经中说：人受生于胞胎之中，“三元育养，九气结形，故九月神布气满能声。声尚神具，九天称庆，太一执符，帝君品命，主录勒籍，司命定算，五帝监生，圣母卫房，天神地祇，三界备守，九天司马在庭，东向读《九天生神宝章》九过；男则万神唱恭，女则万神唱奉；男则司命敬诺，女则司命敬顺，于是而生。九天司命不下命章，万神不唱恭诺，终不生也。夫人得还生于人道，濯形太阳，惊天骇地，贵亦难胜，天真地神，三界齐临，亦不轻也。当生之时，亦不为陋也。”^③ 正是在万神唱恭，惊天骇地的庄严而神圣之际，一个个新的生命诞生了。从表面上，这段描述生命孕育产生的过程，似乎充满了神秘的色彩。然而，也正是因为这些包含深切情感的文句，使人们对生命满怀敬畏，充满神圣感，从而懂得应该珍惜生命，维持生命，重视一切生命的存在价值。

相比世界的各种宗教，道教对生命价值的肯定是相当高的。道教

① 《道藏》第2册，第936页。

② 《道藏》第1册，第5页。

③ 董思靖《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》卷一，《道藏》第6册，第395页。

诸经之论生命，可谓群经一词，无出“贵”字。如《三天内解经》卷下说：“真道好生而恶杀，长生者道也。死坏者，非道也。死王乃不如生鼠。故圣人教化，使民慈心于众生，生可贵也。”^①《灵宝无量度人上品妙经》卷五说：“君民安泰，亿劫长存，乾坤静肃，日月合明，昆虫遂性，至化无边。”^②《太清境太清经》说：“凡天下之民，均同是性。天性既善，悉生万物，无不置也。地性既善，养生万物，无不置也。圣人悉乐理天下，而实法天地，故万物皆受其大功大善。神仙真人助天地而不敢轻，尊之，爱之，佑之。”^③由此可见，生命关天，岂可轻视。

在道教看来，人类财富的多寡，并不是以拥有多少金银珠宝为标准，而是以自然界的生命兴旺与物种多少来评判。《太平经》中有《分别贫富法》，明确指出，所谓“富”，是指万物备足，生命尽其年，物种延续发展而不绝。经中说，在上皇的时代，有一万二千多种物品生出，名为富足。中皇的时代物种略减，已不足一万二千种，故为小贫。至下皇时物种更少了，为大贫。此后，物种难以足万，为极下贫。天地为人之父母，此父母贫极，则人子亦大贫，结果天地人皆悉被伤，“为虚空贫家”^④。这种尊重生命、强调保护物种的思想，早在一千八百余年前就被提出，不能不说是道教对于维护生态平衡、保护环境的一大思想贡献。

正是基于这种认识，道教要求人们爱及昆虫草木鸟兽，爱及山川河流，爱及日月天地，不要无辜伤害任何生命。《元始天王欢乐经》说：保护万物，应简朴自己的居室。廉洁克己，应远离酒色。保养形神，应常行仁德。对待他国，应常行慈念。安乐众生，应减少畋渔。

① 《道藏》第28册，第416页。

② 《道藏》第1册，第25页。

③ 《太上三十六部尊经》，《道藏》第1册，第597页。

④ 王明《太平经合校》第30页。

放赎生命，应克制饮食。《元始洞真慈善孝子报恩成道经》说：要教育世人，懂得慈爱恭敬，顺应自然的规律，持守正道以宝身形，怜悯万物而不伤害生命。这些道教经典，都异口同声地肯定了善待万物的必然性和道德价值，承认宇宙间的生命都各有其存在的价值，同人的生命一样，应当得到重视和保护。

在道教看来，尊重生命，善待万物，正是大道本身拥有的普济救世美德的最好体现，也是做人的根本与修道的必需。唐张弧《素履子·履仁》指出：好生恶杀为仁，爱人利物为仁，慈惠侧隐为仁，拯溺救危为仁。“或救黄雀，或放白龟，惠封于伤蛇，探喉于鲛虎，博施无倦，惠爱有方，春不伐树覆巢，夏不燎田伤禾，秋赈孤寡，冬覆盖伏藏，君子顺时履仁而功，仁功着矣。”^①《刘子·爱民》亦说：“先生之治，上顺于时，下养万物，草木昆虫不失其所，獭未祭鱼不施网罟，豺未祭兽不修田猎，鹰隼未击不张四尉罗，霜露未沾不伐草木。草木有生而无识，鸟兽有识而无知，犹施仁爱以及之奚，况在人而不爱之乎。”^②由此可见，在道教重生思想中包含着对天地万物的热爱及其慈悲仁爱的真情。

慈悲仁爱，本为道家千年的优良传统。《道德经》说：“吾有三宝，持而保之，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”《赤松子中诫经》说：“人为天地之本，当为善。”“人行善道，天地鬼神赐福助之，增延寿考，无诸恶事。”^③《抱朴子内篇·对俗》说：“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。”^④清黄正元《太上感应篇图说》曰：“慈者，万善之根本。人欲积德累功，不独爱人，兼当爱物，物

① 《道藏》第21册，第703页。

② 同上，第738页。

③ 《道藏》第3册，第447页。

④ 王明《抱朴子内篇校释》第47页。

虽至微，亦系生命。人能慈心于物命之微，方便救护，则杀机自泯，仁心渐长矣，有不永享福寿者呼！”^①这就把行善积德与修道成仙明确地联系在一起。一个人要想成仙，就必须慈爱万物，积大功德。道书中载述的成千上万的仙真，无论其面貌、神迹怎样神异离奇，但普遍具备符合时代特征的高尚德行，遂至感通上真下降，度升天界。在这里，神仙成为修道成功的典范，人性的完善亦发展到极点。

重生贵人的道德取向，必然导致放生戒杀的行动。清黄正元《感应篇图说》指出：“大抵慈是善，放生实养慈术也。”“放生功德浩无边，安得富人不惜钱。寒士寡财须爱物，先持戒杀贵心坚。”^②“三教圣人，功用虽不同，其仁慈爱物，仰体上帝好生之心则一也。”^③《太上宝筏图说》说：“细物宜存保护心，昆虫也解报藏金。初生草木休伐折，麟趾他年送好音。”“昆虫物之至微者也，草木物之无情者也，存心仁爱者犹不忍伤，况其它乎！”^④《吕祖戒杀文》说：“世人不惜物命，图彼甘美，资我贪饕，不知人物同生天地，各有痛痒，各具性灵，贪生恶死，莫不皆然。忍令汤镬刀割，血肉狼藉。一日之中，一家杀一命，百家杀百命，以至成千累万，杀气血光，上昏天日。天心好生，人心好杀，积惨既久，所以灾伤刑戮，盗贼刀兵，杀人如草，聚为恶劫，此自然之公案也。”^⑤蒋省庵《戒杀生说》曰：“人能戒杀，还须放生。既知放生，断须戒杀。若放生而不戒杀，是何厚于野外之羽鳞，而薄于厨中之飞走耶，其亦倒行而逆施矣。不特杀生当戒，蠢动含灵，皆为物命，求丝煮茧，锄地杀虫，念衣食之由来，皆

① 《藏外道书》第27册，第143页。

② 同上。

③ 同上，第147页。

④ 同上，第632页。

⑤ 孙念劬《全人矩矱》卷三，《藏外道书》第27册，第390页。

杀彼以自活。若弃膻聚蚁，覆巢取卵，毁垣破蛰，玩鸟捉虫，尽是伤残物命，所宜深戒。”^①《救济格》曰：“天地好生，微物同一躯命，故人惟兼尽物性，方为尽全吾性。体此意者，樽节爱养，戒杀放生，自有所不能已也。”^②《文昌帝君阴鹭文》亦说：“欲广福田，须凭心地，行时时之方便，作种种之阴功，利物利人，修善修福，正直代天行化，慈祥为国救民。忠主孝亲，敬兄信友。或奉真朝斗，或拜佛念经，报答四恩，广行三教，济急如济涸泽之鱼，救危如救密罗之雀。矜孤恤寡，敬老怜贫，措衣食，周道路之饥寒，施棺椁免尸骸之暴露。家富提携亲戚，岁饥赈济邻朋，斗秤须要公平，不可轻出重入。奴仆待之宽恕，岂宜备责苛求。印造经文，创修寺院，舍药材以拯疾苦，施茶水以解渴烦。或买物而放生，或持斋而戒杀，举步常看虫蚁，禁火莫烧山林，点夜灯以照人行，造河船以济人渡，勿登山而网鸟，勿临水而毒鱼虾。”^③如是则吉神保护，百福骈臻，千祥云集。这是利用道德的力量，规劝人们珍惜生命，奉行众善。反之，对于那些暴殄天物，残害生命的各种恶行，道教给予了无情的揭露与严厉的批判。《太上灵宝朝天谢罪大忏》卷三中详细论述了末世恶人们的所作所为：他们或杀羊驴马猪禽之类，或杀麋鹿豹野兽之类，或杀鹊鸠燕雀飞禽之类，或杀虫蛇蜂蝎蝼蚁之类，或杀鱼鳖虾水虫之类，或杀蛭螂螟蛉小虫之类，真可谓杀机大发，万物遭殃。其手段亦非常毒辣，或飞鹰走犬，张罗布网；或放火烧山，穷林竭泽；或持弓矢刀杖，手揉足踏，坐按卧捺；或穿坑出土，折篱作障；或剖胎破卵，热汤泼地；或断其头足，剥袭皮毛；或猛火煎烧，沸汤烹煮；或生分子母，断其胎育；或固绝命根，令其永灭。凡此种种恶行，杀害无数生灵，罪孽深重，“长行杀戮，行诸

① 孙念劬《全人矩矱》卷三，《藏外道书》第27册，第398页。

② 孙念劬《全人矩矱》卷四，《藏外道书》第27册，第439页。

③ 《藏外道书》第12册，第407—418页。

苦酷，不念慈心，杀害群毛”。如行此类罪恶，皆为逆天叛道，必遭报应，死后堕入九幽地狱，“丰都考罚，万劫方生”^①。

《太上感应篇》中也指出了种种伤害生命、恶待万物的行为，如“射飞逐走，发蛰惊栖，填穴覆巢，伤胎破卵”，“用药杀树”，“春月燎猎”，“无故杀鱼打蛇”。“如是等罪，司命随其轻重，夺其纪算，算尽则死。死有余责，乃殃及子孙”。并用了大量的故事，从正反两方面讲述了重生与滥杀给个人与社会带来的不同后果。如江陵郭晖天性慈爱，买雷公藤以焚之，救河川中鱼虾螺蚌之生命百万，享年 96，子孙皆登科为官^②。镇江有一位姓范的妻子身患痼病而命危，医生让其夫买了上百只小雀，以合药治疗。其妻说：“为救我一条命，却杀一百只雀儿的命，我不忍心，情愿死也不做此事。”于是开笼放生。不久妻子的病居然好了，并生了儿子，人们说这皆是善心感天的报应^③。相反，唐代张直方残忍好杀，“喜游猎，网罗弓矢，无虚日，一切飞走之类，遥见直方，即惊鸣奔走。起大第，凡入蛰之虫，藏穴之物，尽搜杀之。又喜食含胎之肉，牛羊犬豕，俱生剥其胎，以为脆美。庖人以鸡子清洗釜，日费鸡卵无算”^④。其肆伐生命，凡鸟兽虫蚁见之必杀而后快，后因杀人于市，满族遭诛。

在清梁敬叔《白话劝戒录》中所收录的“病中梦游阴曹”、“杀害生命的果报”、“害雀儿的报应”、“欢喜杀生的报应”、“打雀儿”、“蛇来要命”、“杀生报应”、“蟾来要命”、“杀蟾的报应”、“水獭要命”、“喜吃牛肉的报应”、“慈爱生命”、“放大鱼”、“牛戒”、“程世英”、“牛求人救”、“鹿来报恩”、“好生免灾”、“雷打恶人”等故事，都是

① 《道藏》第 3 册，第 473 页。

② 《阴鹭文图说》，《藏外道书》第 27 册，第 358 页。

③ 《白话劝戒录》，《藏外道书》第 28 册，第 866 页。

④ 《感应篇图说》，《藏外道书》第 27 册，第 190 页。

在强调无辜杀生的罪行，必然造成深重的恶果。这种依托天道、显现因果的说教，实质上仍然是根基于人间的报应，是人与人之间伦理关系的变相反映，只不过采用了“天道”的信仰化形式而已。其目的还是规劝人们，改变自己的不良行为，多一些爱心，使生命得以保护，使万物以生存，使人类生存的环境更加美好。

总结以上所说，道教贵生戒杀的思想要点有三：

第一，道教认为，生命是神圣的，无论是天地的至灵——人类，还是遍布山川空间的禽兽鱼虫，它们的生命都是大自然的杰作，都是大道至德的显现。任何生命，其孕育、诞生、生长及至死亡的过程中，始终都充满了神圣的色彩。作为一种宗教，作为一名教徒，道教及其信徒们，总是心怀对生命的敬畏与热爱，从事着保护生命、善待万物的事业。

第二，生命是相互依存的共同体。所有的人，所有的生物，乃至山川河流、矿物土地，都是在一个共同的天地之中相互连接，相互协同进化。正如《关尹子》所说的那样：自然界好比大海，其中包含着亿万的变化，从本质上讲，鳄和鱼以及它们生活于其中的水，皆属于同一个生命体。人和万物都一起处在这个巨大的变化不息的宇宙中，人的本性和其他一切自然事物是同一的。知道了这个道理，就知道了并没有可以单独生存的人类。

第三，在肯定人类主观作用的同时，也否定以人类为中心的自大狂妄态度，承认地球上的一切生命都有生存发展的权利。用《无能子·圣过》中的话来说：天地定位，阴阳气交，于是裸虫、鳞虫、毛虫、羽虫、甲虫生化。“人者，裸虫也。与夫鳞毛羽虫俱焉，同生天地交气而已，无所异也。”^① 既然如此，人类应该以平等的眼光看待万物，以慈悲的心情去善待生命。因为所有的生命都像锁链一样，一

① 阿·施韦兹《敬畏生命》第89页，上海社会科学出版社1992年版。

环套一环，若其中的一环断了，那么这条万物赖以生存的生命链就会七零八落，人类的归宿将随着一个又一个生命体的消失而灭亡。

总而言之，道教重生贵人的思想强调的是以人为贵，而不是以物为贵，注重人本身的价值，而不是外在事物的价值，淡化世俗的物质生活，主张高尚的精神生活，它向往“天长地久”的自然可持续性和“长生久视”的生命可持续性，这就包含着丰富的可持续发展思想。但道教并不主张而且反对人凌驾于自然之上，而是要求人在“天人合一”思想指导下与自然和谐相处。

第三节 大地伦理与深生态学

应该肯定，道家、道教的这些思想主张，与现代生态伦理学及生态学的观点是不谋而合的。现代生态伦理学最初由法国哲学家、1952年诺贝尔和平奖获得者施韦兹（1875—1965）和美国生态学家莱奥波尔德（1887—1984）分别在20世纪30年代和40年代提出的，深生态学则是由阿内·纳思、比尔·戴维尔等人在80年代开始倡导的一种绿色思想，他们代表了当代世界关注生态环境、关注人类生存状态的富有良知的思想家。

在施韦兹的著作《文明哲学：文化与伦理学》（1923）中，把人和自然的关系看成是一种文化，从对生命崇拜的炽热情感，引发出生命观和生态伦理学。其主要的观点是：（1）新的伦理是对文化的必要发展。（2）新的伦理学的基础是崇拜生命的原则。（3）人对周围的所有生物负有个人的责任。（4）基于新理性之上的伦理学思想对现实生活起着指南针的作用。他说：我是要求生存的生命，我的生命意志的神秘在于，我感受到有必要满怀同情地对待生存于我之外的所有生命意志。这是他以炽热的人类感情，从伦理学上提倡保护地球上的各种

生命，其新伦理观是建立在对所有生命内在价值的认可与尊重的基础上的，他说出了生态伦理学的主要价值信念、伦理态度和规范，成为现代西方世界中第一个高扬“尊重生命”的伦理学家。

其后，莱奥波尔德从哲学和生态伦理学两方面证明了生态伦理学产生的必要性和迫切性，创立了大地伦理学，其理论观点可以概括为三个方面：一是生态价值观，二是生态化思维，三是生态伦理。

关于生态价值观，他认为：大地上的山川、河流、虫鱼鸟兽和花草树木组成了一个有机整体，人类也是其中不可分割的一部分。在这一整体中，各种生物分别占有各自的生态位置，并以与“天敌”相互制约的关系形式保持生态稳定，但人类由于自身的进化没有对立的生物“天敌”，也就失去了来自自然本身的对人类需要和利益的控制，结果造成了生态环境的危机。作为一种补救，我们应该将传统的人类文明扩展到地球生态文明，认识到人类的许多所谓历史事件实际上是人与大地之间的生物性质的作用，承认大地上的一切存在都有其内在的价值利益，借助“大地伦理”使人类在从事经济社会活动的同时遵守作为大地公民不应违背的生态规律。

关于生态化思维，他指出，应将大地生态系统的完善与健康和对自然生态内在价值的尊重作为人类物质与社会价值创造的基础，树立一种生态化的思维方式，并让它成为人类所有行为的起点。在他看来，传统的人与自然关系认识的错误就在于，人类仅从自己利益特别是物质实利出发的思维方式，使我们对自然的理解与认识仅限于十分有限的视野，导致了最终对自然的资源化或工具化理解，忽视了对事实上同时存在的自然比如原野的“文明”的应有尊重，损害了作为人类生存基础的自然生态的完整性。因此，人类最重要的是改变传统的思维方式，做到“像一座山那样思考”，即把山体上的所有存在都理解成是整体性的不可分割的。而大地伦理学要解决并确立的就是人与

自然平等关系的认知模式：“要改变人类的地位，从他是天地——社会的征服者，转变到他是其中的普通一员和公民。这意味着人类应当尊重他的生物同伴而且也以同样态度尊重大地社会。”

三是生态伦理。作为对这种生态价值观和生态思维方式的体现和必然要求，他认为人类不仅应当明确建立一门超越传统伦理学局限的大地伦理学，而且应确立一套新型的大地伦理规范，其根本原则就是：“当一切事物趋向于保持生物共同体的完整、稳定和美丽时，它就是正确的，否则就是错误的。”^①也就是说，只有合乎生态的才是善的，而人类长期以来对自然的征服与掠夺性开发，不仅破坏了我们自身及子孙后代的生态基础和必需的物质、能量与信息，也破坏了地球亿万年积累并延续下来的生态固有价值及大地生命的进一步进化，是双重意义上的恶行。

正如卡利科特所评论的，莱奥波尔德的大地伦理观，是西方文明中第一个在包括非人自然实体和整体在内的在道德观意义上保持并试图有系统地发展伦理学理论自我良知的。莱奥波尔德自己也说，大地伦理学的发展，是人类智力上的发展，也是人类感情方面的新发展。如果我们没有对大地的热爱、尊敬和赞扬，没有对大地价值的高度重视，伦理学与大地之间的关系就不可能存在。而其中更重要的根据就是，人与自然在长期历史中的一体化共存表明了人类可以建立与自然生态和谐共处的社会模式，而人类生产生活实践特别是工业化造成的自然生态破坏，促成了我们对它的价值化理解，并对我们的行为加以伦理化限制。换句话说，在很大程度上是对人类时代错误的自我反思拓宽了我们的价值视野，强化了我们的道德意识。

^① 邹庆治《绿色乌托邦——生态主义的社会哲学》第100页引，泰山出版社1998年10月版。

由施韦兹、莱奥波尔德等人开创的生态伦理学，受到了当代更多思想家的关注与赞同。如阿内·纳思提出“深生态学”，提倡学习并实践生态智能，反对当代流行的消费者主义和物质主义，追求一种简单而有意义的生活。比尔·戴维尔和乔治·塞森斯在1985年出版《深生态学：像自然那样生活》，比尔·戴维尔在1988年出版《手段简单而结果丰富：实践深生态学》，进一步完善了深生态学的理论观点和政治主张。对深生态学的基本原则，纳思和塞森斯曾在1984年作了如下概括：（1）地球上的非人存在和人类一样有着其内在的价值利益；（2）生命形式的丰富多样性是包括人类在内的自然世界持续的基础，也是一种价值体现；（3）人类除了满足自己的生活必需外，无权缩减生命形式的多样性；（4）现代人类对非人类世界的过多干预是生态破坏的主要原因，因此必须改变我们思想观念、生产方式、生活方式、消费模式；（5）上述原则的赞同者有义务积极致力于实际的必要变革。因此，深生态学就是对自然整体及其生态系统内在价值的公开承认，并以此作为人与自然关系历史反思和现实重建的基础。

与深生态学影响相当的，还有以英国科学家詹姆斯·拉伍洛克为代表的盖亚主义。他受古希腊盖亚传说的启发，提出仅用地质化学系统来解释地球生态圈的自我调节与平衡是不够的，还应考虑地球上生物系统特别是人类的作用，认为地球上的一切植物、动物、菌类和大气层、海洋、土壤等构成了一个相互影响的生态圈，并形成了其他星球不具备的适于生命生存的环境。他借用盖亚来表达对地球自然生态平衡性的由衷赞美，并由此推论出了人类只是生物圈、矿物圈、大气圈等组成的复杂自然整体中的一部分，而不是高于或外在于它的看法，也就论证了非人自然的内在价值。他说：“关键的是星球的健康，而不是个体有机物种的利益；它既不与广泛的人类主义也不与已建立的科学相一致。在盖亚，人类只是另一种物种，而不是这个星球的所

有者和管理者；人类的未来取决于它的适当关系，而不是自身利益无休止的满足。”^① 他的著作《盖亚：对地球上生命的新观察》在 1979 年发表后，立即在绿色运动中产生了广泛的影响，人是自然生态的一部分而不是在其上的观点，则成为绿色理论的重要哲学基础。

此外，美国科罗拉多大学教授、国际环境伦理学学会主席霍尔姆斯·罗尔斯顿，先后于 1986 年、1989 年出版了《哲学走向原野》和《环境伦理学：自然界的价值和人对自然的责任》，继承了莱奥波尔德大地伦理学的整体主义自然价值观，明确提出应将传统伦理学的视野扩展到所有生态系统和整个自然界从而形成环境伦理学，认为只有这样才能实现对自然生态的基于其内在价值的爱护与尊重。在很大程度上，霍尔姆斯·罗尔斯顿已成为 80 年代后欧美生态中心主义自然哲学观的旗帜性代表，他曾形象地用罗互赫原野公园标牌的前后变化解释人类中心主义和生态中心主义的区别：前者是“请留下鲜花供人欣赏”，后者则是“请让鲜花自在地怒放”。

从“供人欣赏”，到“自在地怒放”，这是人类文明从自我中心向生态中心转变的花信风，是人类复归大自然、天人和合的前兆。这种“自在”的情感与伦理观，与老子、庄子贵生处化的观念一脉相通。当前，随着世界范围内环境保护运动的蓬勃发展，人们日益关注生态伦理学的建设。在这个建设过程中，中国道家、道教所拥有的那些具有远见性的观点理应放出它本身的光芒，为未来世纪的人类新文明、新伦理作出贡献。

^① 邹庆治《绿色乌托邦——生态主义的社会哲学》第 100 页引。

第八章 生态女权主义中的“道”

生态女权主义是一个新兴妇女运动和思潮，它把人口与资源统一起来进行考察，在分析生态危机根源的时候指出，统治自然和统治女性都是在同一机制下运行的，这一机制就是父权中心制，而父权中心制的基础就是文化中的二元思维。这是传统的社会支配和社会统治的逻辑基础，解决环境问题、解决男女平等的问题就要打破这种传统的二元思维模式，建立一种新的思维模式。正如著名的生态女权主义者斯普瑞特奈克所指出的，生态女权主义的哲学基础，应该是一种“彻底的非二元论”（radical nonduality），她断言存在是统一的整体，是承认差异性和包容多样性的整体。这种尊重整体性的观念，以相关性、转化、包容和爱代替了二元论的分离、异化和对立。一个建立在动态基础上，建立在得到承认的部分知识基础上，同时建立在对具体化的和嵌入整体的存在的复杂性的敬畏基础上的本体论，对深刻的社会转变是有贡献的^①。这样才能够建构人与自然之间的伙伴关系，达到人与自然的永续和共存。而道教的道，正是这种多样性的统一，这

^① 查伦·斯普瑞特奈克《生态女权主义哲学中彻底的非二元论》，《冲突与解构》第62页，社会科学文献出版社2001年版。

似乎是生态女权主义非二元论构想的原型。

生态女权主义的环境伦理，是以母性思维和女性独特的情感体验为主要方式构建的，体现出对女性品质、女性价值的重视。而道教对女性以及与女性相关的品质和行为方式给予较高的评价，因而有学者称其为道教的雌柔特色。这也是生态女权主义与道教产生共鸣的一个原因所在。道教生态关怀，是以道为根本，并体现出一种雌柔特色和梵当娜·希瓦所说的“女性原则”。

第一节 以道为本的生态关怀

道教以“道”作为宇宙的本源，老子说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。”^①

这一段话包含着三层意思：

一、道的来历：“有物混成，先天地生。”因为是限于天地所生的，是“混成”的，道自然就和天地万物有所不同，天地万物是事或物，可称之为“有”，道不是事或物，是形而上的存在，则须称之为“无”。这里“有”和“无”，即是“道用”或“道体”，要论其层次的话，老子又说：“天下万物生于有，有生于无”^②“无”就是道，不过这个“无”是针对具体事物的“有形有象”所言，并不是等于空无。道既不是实体，又不可能是空无所有，她的状态是“无状之状，无物之象”。道当然是“视之不见，听之不闻，搏之不得”^③。她以一种“惟恍惟惚”的状态存在，“有物混成”就是指道体的浑融状态。

① 《道德经》第二章，《诸子集成》第3册，第11页。

② 《道德经》第四〇章，《诸子集成》第3册，第19页。

③ 《道德经》第一章，《诸子集成》第3册，第6页。

二、道的运行规则：“寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。”道是超越时间和空间的存在，既无所谓的天生死，也无所谓大小或广窄。庄子曾说过：在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。因此道是永恒的存在，处于永不止息的运行状态，是谓“独立而不改，周行而不殆”。道作为宇宙的总根源和依据，创生万物，超越时空，以一种浑融的状态存在。这种状态本身意味着无限的可能性，即道是多样性的统一。

三、道的作用和地位：“为天下母。”老子说：“天下万物生于有，有生于无。”^①“道生一，一生二，二生三，三生万物。”^②

这里体现出一个宇宙生成的过程：从“无”到“有”，从“道生一”，到“三生万物”。道是宇宙的本源，道为“体”，道滋生万物或万物滋生后的发展变化，就是道之“用”。由于“体”、“用”的交互作用或运动，才有了宇宙万物的形成。道在滋生万物之后，与万物同在同体，此时内在于万物之中的“道”，老子称其为“德”。而“道”是“德”的本体，“德”是“道”的作用。“道”与“德”仅有体、用之间的差异，而无本质上的差别。德是道显现于万物之精气所在，而万物若得之于道就是德所寄。万物滋生后，还是由德之所在秉有道之全性。这样一个宇宙生成的过程保证了“无”与“有”，以及“道”与“万物”之间的连续性，保证了宇宙的整体性而非断裂性。

从哲学层面来考察，首先，道生万物是在逻辑维度上展开的，道只是万物存在的根本、本原，并且通过功能、作用而显示其存在。万物是在生长、发育的过程中存在的，而万物的本体是在万物中存在的。从根本上说，体用关系是从本末关系发展而来的，其中涵有本末

① 《道德经》第四〇章，《诸子集成》第3册，第19页。

② 《道德经》第四章，《诸子集成》第3册，第20页。

关系的内容，如同树之根与枝干，枝干是从根上生长出来的，而枝干之中便有根的生命，树根与枝干是一个生命整体，而不是二元对立式的两个世界。

其次，道生万物也预示了一种有机哲学的范本。自然界是一个生命有机体，自然界不仅有生命，而且不断创造新的生命。正因为如此，自然界是有“内在价值”的，所谓“天道”、“天德”就是自然界的“内在价值”。“天道流行”、“生生不息”，就是指自然界具有内在的生命力，不断创造生命，而自然界的万物也是充满生命活力的。就人与自然界的关系而言，自然界不仅是人的生命的来源，而且是人的生命价值的来源。人本身是有创造能力的，但是，人的创造能力是有前提的，人绝不是自然界的“立法者”，而是自然界“内在价值”的实现者与执行者。人的生命是可贵的，但人之所以可贵，就在于实现“天德”，“与天地合德”。从宇宙论上说，人的生命价值来源于自然界的生命创造。从这个意义上说，所谓自然界的“内在价值”绝不是外在于人的，而是与人的生命息息相关的。人与自然界的关系是内在的而不是外在的。

再次，由这种生的哲学所衍生出来的，是注重生命，注重于生命相关的自然，注重人与自然的和谐关系，因而又是生态的。人与自然界是一个生命整体，人绝不能离开自然界而生存，同样，自然界也需要人去实现其价值。人与自然界和谐相处，共生共荣。一方面，人类需要从自然界获取生活资料，以维持人类的生命；另一方面，人类需要承担起保护自然的义务和责任，使人类的家园更加美好。这不仅是为了人类生存发展的需要，而且是为了自然界本身的生命价值；不是为了人类的功利目的，而是为了超功利的道德和审美价值。因此，这样的生态哲学不只是保持或改善“生态环境”的问题，而是人类生存方式的问题和生命价值的问题。按照这种理解，人与自然界的关系是

互为价值的，而不是认知的；是一元的，而不是二元的。这种“内在联系”说明在生命存在上，人与自然界是有机整体，不可分离。客观地说，人是自然界的一部分；主观地说，自然界又是人的生命的组成部分。在一定层面上虽有内外、主客之分，但从整体上说，则是内外、主客合一的。而且，人与自然界有更深一层的价值联系。一方面，自然界是人的价值之源；另一方面，人又是自然界“内在价值”的实现者，即自然界有待于人而实现其价值。总之，人与自然界构成哲学层面的双向互动关系。

从文化象征的层面来考察，无论在东方还是西方的文化中，母亲作为生殖和养育者的象征已经成为一种共识。这种生的哲学中，母亲的生殖功能极为重要，老子使用了母亲的喻象。他说：“无名，天地之始；有名，万物之母。”^① 史华兹认为，这里使用的“母亲”喻象，是一种生物学一发生论的喻象，它暗示了明显宽厚而肯定的态度，表明了老子并不否定自然，而是肯定自然的^②。从母亲的生殖功能角度来看，这是母亲喻象的第一层含义。

又如，老子说：“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆。”^③ 这里不仅运用了母亲的比喻，还蕴涵了一种关系就是母子关系，这是母亲喻象的第二层含义。天地万物是道之所生，道为母而万物为子，道为体而万物为用。母子关系与父子关系有着很大的不同，这体现在文化中人们对母爱与父爱的不同描述。弗洛姆认为“母爱是自然无条件的。母亲爱新生的婴儿，只因为是她的孩子，而不是有特别的条件或寄予某种希望”。但父爱则不然，“我爱你因为我在你身上寄予希望，因为你须尽你的责任，因

① 《道德经》第一章，《诸子集成》第3册，第1页

② 史华兹《古代中国的思想世界》第209页，江苏人民出版社2004年版。

③ 《道德经》第五二章，《诸子集成》第3册，第24页。

为你像我”。换言之，父爱是有条件的。“事实上，在父爱里，服从是最大的美德，而背逆则是最大的罪过。”^① 母子间“给予—回报”的模式预示的是一种友好互利关系，而父子间“管理—服从”的模式则隐含了二者之间的利益冲突关系。母子关系就有了情感的回应，这也是关怀伦理的特色所在。

此外，生态女权主义者视自然（大地）为“地母”（Mother Earth），自然犹如母亲一样生育、滋养、保护着万物。卡罗琳·麦茜特在《自然之死》中指出，理性时代以前将自然视为一个养育万物的母亲——一个有机生命体——的想法，使得人类认为挖掘大地的行为就如同谋杀自己的母亲，因此，不愿任意破坏自然。而到了理性时代，科学家证明地球并不是一个有机生物体，人们开始肆意侵占破坏地球。麦茜特暗示“大地之母”的理论可以制止人们侵害自然。她说：“地球作为一个活的有机体，作为养育者母亲的形象，对人类行为具一种文化强制作用。……若在一种文化的文献中发现了这种比喻，她在这种文化中肯定扮演着伦理规范的角色。”^② 老子中母亲的喻象也有类似的作用。

在由道所生万物所构成的世界中，有感知能力和无感知能力的、活动的与非活动的、有生命的和无生命的事物之间缺少最后的界限。因而在道教文化中没有出现西方从古希腊柏拉图、亚里士多德开始延续至今的“精神—肉体”问题。而且相对于其他文化传统如基督教和佛教，道教是以贵生乐生为其特色的。同时这种人与世界的连续性还带有自然与文化、自然和教养之间没有根本的分界的预设。而这种人

① 弗洛姆《爱的艺术》*The Arts of Loving* (New York: Harper & Row, 1962), 41-43, 转引自 Ellen Chen “Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism,” *International Philosophy Quarterly* 9: 391-405, 1969, 402.

② 卡罗琳·麦茜特《自然之死》第4页，吉林人民出版社1999年版。

与世界的连续性，正是生态女权主义者着力构建的作为生态女权主义哲学基础的尊重整体性承认差异性并包容多样性的彻底的非二元论的体现，也是构建道教关怀的环境伦理的基点。

第二节 尚雌重柔的原则

老子哲学的范畴是道，用以指代宇宙、世界、社会以及人生的总根源和总根据。老子在描述道的形象时，使用了在文化上可以指代女性的“牝”和“母”作比喻；同时也将女性作为道的原则“自然”和“无为”的象征加以描述。这在某种程度上预示了道教的文化特色和价值倾向。李约瑟认为道家是女性化的知识，是母权社会的遗风，或是女性崇拜、生殖崇拜；相反，安乐哲认为阴阳和谐或者雌雄和体（androgynous）才是老子倡导的最高价值，雌性比喻只是标明其存在，处于没有被忽略的状态而已，并不成其为特色。这两种观点可谓仁者见仁，智者见智，但是在普遍的性别歧视的语境下，不被忽略本身就具有意义，因此《吕氏春秋》正是用“老聃贵柔”^①来概括老子学说的。

《道德经》中较多的使用“母”和“牝”来比喻作为世界和宇宙的根源的道，无论在东方还是西方的文化中，母亲作为生殖和养育者的象征已经成为一种共识。而“牝”在文化上也可以与女性相类比，来形容道作为宇宙万物总根源的作用和重要性，体现了老子对作为一种文化象征的母亲形象的认同。如：“无名，天地之始；有名，万物之母。”^②“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不

① 《道德经》第七章，《诸子集成》第3册，第3页。

② 《道德经》第一章，《诸子集成》第3册，第1页。

始，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道。”^①“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆。”^②这里“道”作为世界总根源，有如母亲，万物则如其子女。“既得其母”即对宇宙根本之道的理解，“以知其子”说明对道的理解应该运用于对具体事物的认知，“复守其母”则强调对具体事物的认识不能脱离对宇宙根本之道的把握。

除了用“母亲”的形象比喻道的特性之外，老子还多次提到“牝”，如：“谷神不死，是谓玄牝；玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”^③据史华兹（Schwartz）分析，这里“谷”是一种象征，谷的空虚、接纳、被动、包容的特征意指女性的性别和生育的角色^④。“牝”指鸟兽中的雌性，也具有母亲的生殖的功能。这里老子肯定了“牝”的生殖功能。在日常语言中，当我们使用比喻的方法来说明时，首先是要肯定喻体本身，借喻体来说明本体。在这里“道”是本体，“牝”是喻体，以“牝”喻“道”首先肯定的是“牝”的特性。道是老子哲学中的最高哲学范畴，以“牝”喻“道”，可见老子对“牝”所具备的属性的偏爱与推崇。

用“牝”作比喻的例子还有，如：“大帮者，天下之牝，天下之交也。牝常以静胜牡。”^⑤与“牝”相对的是“牡”，指鸟兽中的雄性。“静”是牝本身所具备的特性，在这里，也成为“牝”的优势和特长，因为“牝常以静胜牡”。这里就更加明确地突出了老子对“牝”及其属性“静”的推崇与提倡。

① 《道德经》第二十五章，《诸子集成》第3册，第11页。

② 《道德经》第五二章，《诸子集成》第3册，第24页。

③ 《道德经》第六章，《诸子集成》第3册，第3页。

④ 史华兹《古代中国的思想世界》第209页。

⑤ 《道德经》第六一章，《诸子集成》第3册，第28页。

史华兹认为老子“将女性作为无为和自然原则的象征而加以赞颂”^①，老子崇尚自然无为是无可争议的，但关键是老子对自然无为原则的赞颂，是通过将自然喻为“女性”这一途径进行的。他认为“女性在性别角色上的被动性是显而易见的。然而‘牝恒以静胜牡。为其静也故宜为下也’。在生殖行为中，实质上是女性占据主导地位的。虽然她看起来是‘不作为’的，在生命由无到有，由静至动，由一而多的创造过程中表现得虚静被动，无欲无求。女性正是‘无为’的写照”^②。

老子中有这些相对的概念如“牝”和“牡”、雌和雄、柔软和刚强等，存在着令人吃惊的不对称的现象。刘殿觉指出，前面的概念明显更受偏爱。如：“柔弱胜刚强。”^③“牝常以静胜牡。”^④“强大处下，柔弱处上。”^⑤“天下之至柔，驰骋天下之至坚。”^⑥“守柔曰强。”^⑦这里更多地表现出老子对“柔”这种品质的偏爱与提倡，在与“阳刚”相对的“柔”作为次要方面而被忽略的语境下，老子贵柔，并不是片面的追求柔，而是对“柔”的特性及其价值的正确看待。通过水、母亲、妇女、谷等形象象征，老子从柔、静、顺从等反映出阴的模式的价值。这些象征的意义实质上是伦理的，而不仅仅是纯哲学的^⑧。

① 史华兹《古代中国的思想世界》第209页。

② 同上。

③ 《道德经》第三十六章，《诸子集成》第3册，第16页。

④ 《道德经》第六一章，《诸子集成》第3册，第28页。

⑤ 《道德经》第七十六章，《诸子集成》第3册，第33页。

⑥ 《道德经》第四三章，《诸子集成》第3册，第20页。

⑦ 《道德经》第五二章，《诸子集成》第3册，第24页。

⑧ Sharon Rowe and James D. Sellmann "An Uncommon Alliance: Ecofeminism and Classical Daoist Philosophy" *Environmental Ethics* 2, 2003.

第三节 尊崇女性的传统

在世界各大宗教中，如果以父权中心的程度来排列的话，道教当排在末位。这一点 Rita M. Gross 在她的 *Feminism and Religion*^① 一书中提到：在《世界宗教中的妇女》一书的序言中，Kather K. Young 将世界主要宗教排列为：犹太教、印度教、儒教、伊斯兰教、基督教、佛教、密教和道教。而 Gross 将这一顺序调整为：犹太教、儒教、伊斯兰教、印度教、基督教、佛教和道教，但是道教的位置却没有变，依然排列在末位。这并不是偶然的。在世界各大宗教中，基督教传统中上帝，其形象是男性，天主教至今尚无女性神父，泰国的佛教不许女人出家做尼姑，犹太教、伊斯兰教中也有明显歧视女性的教义教规，而在这方面，道家和道教却是一个例外。道教中庞大的女仙阵容和完备的女性修炼理论以及道经及文学作品中载录的女冠的事迹都可以为我们提供有力的证据。

老子哲学是超越于性别问题的，但却又有很多的暗示和隐喻。他的贵柔原则和阴阳和谐的思想对道教的两性观念影响甚大。与其他文化传统相比，道教中的女性显然有较为平等的地位。在道教看来，宇宙是个阴阳和谐的世界，无论是人世还是仙界，都不能阴阳失衡。在道教的神仙谱系中，有较多的女神或女仙，应该是这一原则的体现。

道教的神仙谱系中有着为数不少的女性神仙：如成书于东汉的《列仙传》，其中记载了毛女、女丸、钩翼夫人等一些女仙的传记。葛洪的《神仙传》中有太阳女、太阴女、太玄女、樊夫人、东陵圣母、程伟妻等女仙的纪录。《墉城集仙录》是一部重要的女仙传，共十卷，

① *Feminism and Religion* Rita. M. Gross 1996 Boston: Beacon Press P. 94.

收录 109 位女仙的传说；现存《云笈七签》本有三卷，录有 27 位女仙，《道藏》本有六卷，录有圣母元君、金母元君、上元夫人等 37 位女仙的事迹。元赵道一《历世真仙体道通鉴后集》记录了一百多位女仙的传记。明清之际道教渐趋衰落，但清代的《历代仙史》中仍然记录了多达 133 位女仙。

有些女性神仙的法力还要超过男性，如樊夫人。据《神仙传》中记载，樊夫人与其夫刘纲俱得道。但屡次斗法，刘纲皆败在夫人手下。更值得关注的是，其中有一些男性是在女性神仙的指引下而得道成仙的，女性扮演了老师的角色。如《历世真仙体道通鉴》中记载：“象（介象）入山，见谷中有石子……于山中见一美女，年十五六许，颜色非常，衣服五彩，盖仙人也，象叩头乞长生之方，女曰：‘汝急送手中物还故处，乃来，吾故于此待汝。’象即以石送于谷中而还，见女子在旧处，象复叩头。女曰：‘汝血羊之气未尽，断谷三年更来。吾止此。’象归，断谷三年，乃复往见，此女故在前处，乃以丹方一日授象，告曰：‘得此便仙，勿他为也。’”^①

这众多的女性神仙，形成了自己独有的组织体系，有些女仙之间还存有亲族血缘关系。她们还有自己的领袖——西王母。西王母是道教中地位最高的女神，据《墉城集仙录》记载，她“与东王木公共理二气，而养育天地，陶钧万物矣。体柔顺之本，为极阴之元，位配西方，母养群品。天上天下，三界十方，女子之登仙得道者，咸所隶焉”^②。不仅如此，她还“制召万灵，统括真圣，监盟证信，总诸天之羽仪，天尊上圣朝安之会，考校之所，王母皆临映焉。上清宝经，三洞玉书，凡所授度，咸所关预也”^③。看来她的职权范围还真是

① 《历世真仙体道通鉴》卷一五，《道藏》第五册，第 190 页。

② 《云笈七签》卷一一四，《道藏》第 22 册，第 792 页。

③ 同上，第 793 页。

大。西王母在道教文化传统中的地位和形象，在一定程度上预设了女性在道教中的地位与作用。

从道教的修炼理论上，女性和男性一样，可以通过修炼得道成仙。道教经典中有很多是关于女性修炼的原则和方法的。如《黄庭经》、《西王母宝神起居经》、《西王母女修正途十则》、《壶天性果女丹十则》、《女经丹法要》、《女功正法》、《孙不二元君法语》、《坤道功夫次第诗》等等，并且根据传承的不同，形成了各种流派，如南岳魏夫人派、谌姆派、中条山老姆派、谢仙姑派、曹真人派、元君派和女子双修派等。

从道教的历史和实践上来看，有一些女性在道教的组织中承担重要的职务，发挥了重大的作用，如东汉时期张鲁的母亲卢氏，作为第二代天师张衡的夫人，也是五斗米道中很有号召力的领袖之一。“鲁母有少容，往来焉家”^①，“兼挟鬼道”^②。由于卢氏与刘焉家的关系，张鲁深受刘焉的器重，被其任命为督义司马。以后张鲁能割据汉中，建立起政教合一的政权，并使五斗米道广为发展，其母卢氏功不可没。再如魏晋时的南岳夫人魏华存，她在上清派的创立以及道教经典的流传中曾经起过极为重要的作用。《云笈七签·上清经述》中记载她“冥心斋静，累感真灵”，曾得数位神人传授“神真之道”，分别被授予《太上宝文》、《大同真经》等，后又将经卷传与弟子杨羲，遂使《上清经》得以传世。由此可见女性在道教中的地位与其在道教中发挥的作用也是密不可分的。

老子哲学所体现的雌柔原则，道教历史上的女性传统，在道教文

^① 任乃强《华阳国志校补图注·汉中志》，第72页，上海古籍出版社2007年版。

^② 《后汉书》第9册，第2432页，中华书局1965年版。

化中延续至今，这体现为一种梵当娜·希瓦所说的“女性原则”^①。女性原则的内涵是能动的创造性、多样性、整体性、可持续性和生命神圣性。自然过程遵循的是女性原则，生态危机的实质根源是女性原则的毁灭。所以只有恢复女性原则，把自然和妇女定位为生命和财富的源泉，创造和保持生命的主体力量，向妇女和自然界学习生态智慧，才能重建男人与女人、人与自然之间的公正和谐的关系。

道教生态关怀，其雌柔原则的特色，就是“女性原则”的体现。梵当娜·希瓦还提到，女性原则并不是女性独有的原则，也应该成为男性的原则。道教的雌柔原则，是老子推崇的行为原则，并没有暗示这只是女性本身的原则，在《道德经》中的雌性比喻应该作非本质主义的理解。

人类是生态系统中重要的一环，人类行为方式和态度会以某种形式投射到人与自然的关系上去。人类的生存环境问题归根结底是人类自身的问题，是人类生活方式的问题。Marti Kheel 认为生态女权主义是一种“深层哲学”，倡导“通过内在的转变以达到外在的变化”^②。从这个意义上来说，道教也是一种“深层哲学”，道教要求一种更根本的改变，转变内在的视角和人与世界的关系，转变人类社会的目标和价值观。只有这样的转变，才能使我们与这个世界更和谐的相处。

① Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Zed Books, 1989.

② Marti Kheel, “*Ecofeminism and Deep Ecology: reflections on Identity and Difference*,” in *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, ed. Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein (San Francisco: Sierra Club books, 1990), p. 128.

第九章 身心并重的健康观念

健康是一个社会概念。当然，同时也是一个生物概念，一个心理概念。世界卫生组织（WHO）创立之初，在其宪章的第一条第一句便开宗明义地给健康下了如下定义：“一种身体上、精神上和社会上的完满状态，而不只是没有疾病和虚弱现象。”这个定义是深刻而全面的，它把生物、心理、社会三者都包括在健康的定义之中。在判断一个人是否健康的时候，不仅要对他的躯体有无病损作出判断，还应对这个人在精神上是否正常与健康作出相应判断。这样一来，就不可能不参考这个人所生活的社会环境和自然环境了。也就是说，健康与不健康的判断本身即需要社会标准。至于社会因素与生活环境对人们的健康有着巨大的影响，那就更是明确无疑了。例如工业、农业的污染与环境的恶化损害着人们的健康，而社会对公害的严格有效的治理，则保护着人们的健康。

一个人的精神健康与否，与适应社会的能力好坏密切相关，而人的精神健康和躯体健康是很难分割开来的，所以人们常说“心身健康”或“身心健康”。从身体与精神的密切联系来看，健康就不可能不与社会环境、生活环境、自然环境相联系。就广义来说，几乎所有的疾病都与环境有关。著名遗传学家西奥多希厄斯·多布赞基曾经说

过：“基因所决定的不是性格或特性，而是反应或响应。”^① 遗传特征决定了对疾苦的感受性，但个人与社会和自然环境的相互作用影响到这种可能性是否会变成现实。比如，虽然大多数人对肺癌都敏感，但不抽烟的人很少会患这种病。甚至细菌传染和病毒性传染，也是根据每个人的身体条件、精神条件，也许还有环境因素，以不同的方式侵袭每个人的。

目前已经知道，压力过大会破坏人的免疫系统的功能，从而使人更易患各种疾病，如伤风、流感、心脏病、甚至癌症。对人而言，压力不仅来自外部的环境与社会，还有来自内部的心理与精神。从统计数字来看，我们现在的健康水平比以往任何时候都好。但令人迷惑不解的是，我们的自我感觉却显得不如人意。从欧美、日本等工业发达的国家和地区，到中国、印度、俄罗斯广阔的大陆，无论是在什么地方，健康越来越受到人们的重视，都有大批热衷于健康活动的群体与组织，各种各样的健身方法、五花八门的炼养书籍亦层出不穷。许多迹象表明，过高的期望与偏颇的追求，也许会弄巧成拙。因为如果把身体的健康作为生活的唯一目标，非但无益于身体，反而会因担心身体不好而忧虑满怀，这本身就会对健康造成威胁，同时还会造成心理上与精神上的障碍。

应该看到，现代社会文明疾病的蔓延，根源于自然环境的严重污染和社会环境与文化环境的日益恶化。这些问题的存在，一方面削弱了人类身体的免疫力和自我治愈的机能，使得艾滋病、癌症、心脏病和暴力、犯罪、吸毒、自杀等社会综合症蔓延。面对这些生理、心理与社会的病症，现代社会往往显得束手无策，医生和医学家们对于癌

^① 埃里克·普·爱克霍姆《回到现实——环境与人类需要》第56页，朱跃强、吴子锦译，石油工业出版社1984年版。

症与艾滋病的威胁几乎无能为力，精神分析家们也迟迟拿不出克服精神分裂症的良方，法律学家和治安部门则在日益增多的暴力和犯罪面前越发束手无策。

然而，当我们集中注视现代社会的病态与人类身体疾病之间的关系时，努力去探究他们共同的根源，也许能找到一条走向更加健康社会的道路。今天世界上出现的许多疾苦和早亡，都是日益恶化的环境造成的。环境的好坏与否，往往决定人们的健康程度。从这个意义上讲，我们追求完美的健康，不仅仅是指有一个良好素质的躯体，还应有一个充满活力的精神状态与社会适应能力，有一个阳光明媚、空气清新、水源洁净、人际和谐的生活与生存空间。因为个人的健康，永远都关联着家庭、民族、人类及社会健康。

健康是一个社会的概念。它关系着个人、民族、社会、环境；关系着人类过去的历史，人类未来的发展。那么，总结前人的经验与教训，就不仅仅是对历史的一种清算，也是对未来的一种启示。应该承认，在对健康目标与内涵的探索中，世界上不同的民族、不同的文化有各自独特的贡献。那么，中国道家、道教在这个领域又有些什么见解呢？这里将一一述说，希望能给人们提供一些参考，一些帮助。

第一节 阴阳和合与三宝同炼

阴阳，是中国传统文化中最重要的一对概念。其本义是指日照的向背。《说文通训定声》说：“阴者见云不见日，阳者云开而见日。”后遂以之指两种性质不同的气，二者相对、相感、交合，摩荡相推，化生万物，并引起万物的变化；同时也指相互关联而又矛盾对抗的两种力量，它们是万物形成和发展变化的根源。《周易·系辞上》说：“一阴一阳之谓道。”这就指明了阴阳所具有的本原性，阴阳的相互交

感作用即是宇宙生化的根本法则。自然现象、社会现象和人体自身的发展、运动、变化都受阴阳的规定和制约。此后，阴阳这对概念贯穿了整个中国传统文化，成为中国思想观念中最重要的要素，犹如一对明亮的眼目，至今仍闪耀着智慧的光芒。

阴阳亦是道教理论中最为重要的范畴。道教的阴阳之说继承了先秦道家的道论及阴阳理论，同时又受到《周易》和中国古代阴阳五行学说的影响。老子以道为本，但道的运动亦须借助阴阳的力量。《道德经》说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^①二即阴阳，由道产生；阴阳相交，产生冲气而为和，天地万物遂于阴阳相反相成中化生。在此，老子向人们披露了宇宙衍化的一种奥秘，即天地万物的产生与发展是处在一个阴阳矛盾的运动中，而“和”是万物具备的基本形态。所谓“和”，即指阴阳的平衡、和谐、合生的和合状态。《淮南子·天文训》说：“阴阳合而万物生。”作为衍生万物的本体——道，本身就包含着和谐、和合的性质。《道德经》说：“天之道，犹张弓也，高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。”^②即以生动形象的比喻深刻地揭示了道所包含的调整性、互补性、和谐性。所谓“和之至也”，更把和谐视为事物存在的最佳也是最高状态。

老子之后的庄子，进一步将阴阳的观念具体化。他说：天地之间无非一气，此气包括阴阳。“静而与阴同德，动而与阳同波。”^③“至阴肃肃，至阳赫赫，肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和，而物生焉。或为之纪，而莫见形。消息盈虚，一晦一明，日改月化。”^④

① 《道德经》第四二章，《诸子集成》第3册，第20页。

② 《道德经》第六四章，《诸子集成》第3册，第33页。

③ 《庄子·天道》，《诸子集成》第4册，第222页。

④ 《庄子·田子方》，《诸子集成》第4册，第338页。

在肯定阴阳运化功能之上，亦以和为宇宙万物的本质以及天地生存的基础。在他看来，道（气）之所以能化生万物，是因为道蕴涵着阴阳两个相反方面，宇宙万物也都包含着阴阳两个方面，阴阳互相交通，互相作用而形成了和，和为万物生成的基础。知晓这个道理，追求万物的和合，就是依乎天理，就是体道。《庄子·养生主》说：“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”^① 这段被后人认作是庄子养生纲要的话，其实质就是依其天理、追求至和的境界。庄子认为，和是阴阳平衡的唯一标准，阴阳平衡也是人体机能正常的体现，是养生保命中应该遵循的客观规律。

在继承道家思想的基础上，道教成立之始即将阴阳学说向修道养生方面大加发展。如河上公曰：道生一，一生阴阳，阴阳生和气而化天地人，天地人共生万物，“天施地化，人长养之，万物无不背阴而向阳，回心而就日者也。万物之中皆有元气，得以和柔。若胸中有藏，骨中有髓，草木中有空虚。和气潜通，故得长生也”^②。《太平经》亦依老庄的道论与气化之说，阐发了阴阳所具有的广泛含义。就环境与社会而言，天地、万物、人类、男女、君臣乃至万事万物都蕴涵着阴阳的属性。“天下凡事，皆一阴一阳乃能相生，乃能相养。”阴阳不能独生，必须交通和合，才能化生万物。倘若阴阳失调，灾害将兴，“天失阴阳则乱其道，地失阴阳则乱其财，人失阴阳则绝其后，君臣失阴阳其道不理，五行四时失阴阳则为灾”^③。即在承认万物的个性与矛盾的基础上，强调对立面的统一、结合、和谐，以求在更高层次上的和合。

① 《诸子集成》第4册，第57页

② 河上公《道德真经注》卷三，《道藏》第12册，第13页。

③ 王明《太平经合校》第739页。

围绕人的养生而言，《太平经》认为人本于阴阳之气，气转为精，精转为神，神转为明。故欲修长寿者，“当守气而合神，精不去其形，念此三合为一，久则彬彬自见，身中形渐轻，精益明，光益精，心中大安，欣然若喜，太平气应矣。修于内，反应于外。内以致寿，外以致理”^①。这就明白地指出，人的生理活动，精气神的变化运炼，都是阴阳二气和合交流的结果。

经中还用生动的比喻，说明精气神三者的紧密关系：“阴气阳气更相磨砺，乃能相生。人气亦轮身上下，神、精乘之出入。神、精有气，如鱼有水；气绝神、精散，水绝鱼亡。故养生之道，安身养气，不欲数怒喜也。”进而还指出了三者之间相互依存、共保生命的辩证关系：“一为精，一为神，一为气，此三者共一位也，本天地人之气。神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一道。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。”^②爱气、尊神、重精，这是《太平经》养生法的三大要点，也是后来的养生家们共同遵循的修炼法则。在此以前，各种养生之说大多偏重其一，是《太平经》首次将三宝并列，强调三宝同炼，阴阳和合，并将其说视为“道之根柄”、“神灵之至意”，从而推动了道教养生学的完善。

与《太平经》同一时期的《周易参同契》，融神仙家的炼丹术、黄老道论和易理为一体，互相参合，系统地讲述了炼丹修仙的理论与法诀，其核心思想仍然是阴阳和合的观念。其中说：“易者象也，悬象著明，莫大乎日月，穷神以知化，阳往则阴来，辐辏而轮转，出入更卷舒。”所谓的“易”，就是指《周易》之“易”，一部《周易》即

① 王明《太平经合校》第727页。

② 同上，第728页。

讲述阴阳变化之道。在道教看来，这个“易”的来源，是取象于日、月，日月的运行，最合阴阳变化的规律，故养生内炼应法日月的运行而采阴阳的精华。五代彭晓说：“易者，象也，盖以日月相合而成也。金液还丹，莫不合日月、阴阳、精气而成也。”^① 阴长生曰：“能穷阴阳之道，则知变化之源。金水即变化之源，水火乃阴阳之道，阴阳往来，相荡成宝。”^②

按照《周易参同契》的观点，人的身体来自天地，它本身就是一个小型宇宙，而与自然界的大宇宙息息相通。俞琰说：“魏伯阳《参同契》之学也，人生天地间，首乾腹坤，呼日吸月，与天地同一阴阳。《易》以道阴阳，故伯阳借《易》以明其说。”^③ 又说：“修丹者诚能法天象地，反而求之吾身，则身中自有一壶天。”^④ 体内能量流的运行，与日月的运行遵循着同一节律，所以可以把天文学中的周天节律看做是内气运行的尺度，或者说将后者看成是前者紧缩了的过程，这在道教丹法中叫做“攒簇之法”。彭晓引古歌曰：“圣人夺得造化意，手抟日月安炉里，微微腾倒天地精，攒簇阴阳走神鬼。”^⑤ 朱元育说：“须知此中作用，俱是攒簇之法。簇年归月，簇月归日，簇日归时，此在一刻中分动静。其中消息全赖坎离、橐籥，所谓覆冒阴阳之道者也。”^⑥ 即以一刻的功夫，夺万年之造化，或加速外界物质的变化以炼成外丹，或延缓身体衰老的变化以结成内丹，这就是道教炼丹术（包括外丹、内丹）的核心内容。

阴阳学说贯穿于中国炼丹术的方方面面，炼丹乃至成仙的整个过

① 彭晓《周易参同契分章通真义》卷上，《道藏》第20册，第134页、135页。

② 阴长生《周易参同契注》卷上，《道藏》第20册，第177页。

③ 俞琰《易外别传·序》，《道藏》第20册，第312页。

④ 俞琰《周易参同契发挥》卷八，《道藏》第20册，第252页。

⑤ 阴长生《周易参同契注》卷上，《道藏》第20册，第177页。

⑥ 朱元育《参同契阐幽》，《藏外道书》第6册，第425页。

程就是“法阴阳，夺造化”。首先，设立鼎炉要合乎阴阳。“先作鼎，上盖为天，下盖为地，故天地生焉，宇宙之间，莫非天地所养。”^①其次，调配药物要配合阴阳，以阴制阳，以阳拘阴，方能成其大药。张伯端《悟真篇》说：“坎电烹炼金水方，火发昆仑阴与阳，二物若还和合了，自然丹熟遍身香。”^②此外，还要依阴阳的变化调节炼丹火候，阳生进火，阴来退符，水火交替，方得变化之妙。其他方面，如炼精、炼气、炼神、还虚、抽添、固济、温养、沐浴、脱胎、结丹等，莫不依阴阳之理而配置。阴阳之道，可谓至深至大。正如钟离权所言：“一为体，二为用，三为造化，体用不出于阴阳，造化皆因于交媾。上中下列为三才，天地人共得于一道。”^③“天地之机，在于阴阳之升降。一升一降，太极相生。相生相成，周而复始，不失于道，而得长久。修持之士若以取法于天地，自可长生而不死。”^④

阴阳学说的发展与完善，是建立在对客观世界和自我身心世界不断探索与体认之基础上的，是中国古代思想体系中最重要的一项成果。对此李约瑟博士肯定说：“阴阳理论在中国所获得的巨大成功，正如卜德所说，证明了中国人倾向于在一切事情中寻找一种根本的调和与统一而不是斗争与混乱。”^⑤客观而言，阴阳学说的确包含着相当深刻的思想。哲学、社会科学方面暂且不提，仅以自然科学而论，它在宏观上概括了天地万物相互吸引又相互排斥的力学原理，在微观上也暗示了元素之间、粒子之间正负电性相互作用的化学规律。阴阳二元论的形式极似 19 世纪近代化学的“电化二元论”，而后者是当时

① 无名氏《周易参同契注》卷下，《道藏》第 20 册，第 177 页。

② 《道藏》第 2 册，第 947 页。

③ 《钟吕传道集·论大道》，《道藏》第 4 册，第 659 页。

④ 《钟吕传道集·论日月》，《道藏》第 4 册，第 661 页。

⑤ 李约瑟《中国科技史》第二卷，第 301 页。

化学界的权威理论，对许多复杂的化学理解作出了令人满意的解释。大量事实说明，阴阳二元论在很大程度上正确地反映了客观世界物质运动变化的规律，因而被广泛地运用于各个领域。

当然，道教对阴阳学说的运用，不仅仅局限于炼丹、养生，而是融贯于哲学、社会、文化等所有领域，它是道教理论的核心。这种阴阳和合的理论，在陈抟的手中变成了一个最美妙、最完善的和合体。那就是世界上最伟大的杰作——太极图，被今人誉之为“古代中国方士黄冠上的一颗明珠”。陈抟的太极图犹如黑白两条阴阳鱼，相互对待，相互冲突，相互融合。其中黑色代表阴，白色代表阳，也就是说世界的本体包含着两种性质不同的能量。但是，这两个对立的能量并不是截然分开，毫开关联的，而是你中有我，我中有你，相依相存的矛盾的统一体。如同图中所示，黑中含一点白者，即阴中有阳；白中含一点黑者，即阳中有阴。其阴阳相处的状态，一边从大到小，一边则从小到大，就如同两条头尾互接的鱼相互紧依，毫无间隙，不可分割地结合在一个整体中。“阴阳交互，动静相倚，周详活泼，妙趣自然。”如同任道逊的诗所曰：“太极图中一气旋，两仪四象五行全，先天八卦浑沦具，万物何尝出此圈。”^① 阴阳动静，互为其根，此衰彼盛，彼消此长，阴阳两种力量不停地运动变化着，因而引起整个世界的变化，天地万物的生成与发展都是根源于太极内部阴阳的消息变化。

其实，太极图何止是阴阳学说最完美的表述，它还是中国文化人文精神的精髓和首要价值——和合文化的高度象征。正如张立文教授所说：“人是有生命的特殊肌体结构，正是生命才把人的特异的心与身二者有机地融合在一起，构成最美妙、最完满的和合体，完成了天

^① 杨春向《皇极经世心易发微》。

世间最伟大的杰作。”在这里，太极图凸出了和合思想，揭示了作为中国文化人文精髓的和合学理论原理。和合并非杜撰，而是扎根于中国文化的深厚根基和丰富意蕴的。“太极图白色表征阳，黑色表征阴，阴阳鱼冲突融合而和合，便是差别分化的阴阳元素、要素或符号的互相交合，这种和合本身就是对称的、相关的、动态的过程。”^①

阴阳的和合可以使人的生命达到圆满的境界，这种深刻的认识是中国道教、中国文化对人类文明的一大贡献。正如现代西方思想家荣格所评论的那样：“中国从来没有远离过核心的心灵因素，因此没有陷入单方面过分发展过分自大的单一心理机能，也就保持住了自我。中国人对于生命体内部与生俱来的自我矛盾和两极性一直有着清醒的认识。对立的两方面永远彼此平衡——这是高等文明的象征。而片面性尽管也提供了动力，但仍然是未开化的标志。如今在西方发端的反抗理智崇尚情感或者崇尚直觉的这个反响，我认为是文明发展的一个标志，是意识对专横的理智设定的过分狭窄之界限的突破。”^② 荣格这段话，是在他研修道教丹经《太乙金华宗旨》后得出的结论，这既是对道教思想于现代社会之重要性的肯定，也是对西方思想界中占统治地位的唯理智主义的批判，因为这种偏颇的观念导致了现代工业社会的病态。

第二节 形神互依与身心合一

道教以阴阳学说为指导思想，在养生实践中主张形神统一，性命双修。形神的关系就是身心的关系。从两者的关系来认识人体健康与

① 张立文《和合学概论》上卷，第179、139页，首都师范大学出版社1996年版。

② 卫礼贤、荣格《金华养生秘旨与分析心理学》第76页，东方出版社1993年版。

长寿的思想，早在先秦时便产生了。《黄帝内经》认为，上古之人能终其天年，寿百岁乃去，是因为他们做到了“形与神俱”。《庄子·知北游》说：“人之生也，气之聚。聚则为生，散则为死。”^①《管子·内业》指出：“精也者，气之精者也。气，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。”^② 这些论述中的精、气，是指一些精微的物质，是形成人体——形的基本元素；神则代表人体精神方面的因素，如感知、意识、思维、情绪等。神依形（精、气）所生，而形靠神而立；或说神是形的主宰，形是神的载体，形神和合，即呈现生命的健康状态。古代养生家正是通过各种方法的运用，追求形神和合的健康状态。但依据对形神关系的不同认识，或重养形，或重养神，从而形成了以方仙道为代表的养形派与以老庄为代表的养神派。这两派兴衰相替，各有所长，反映了我国先人们在人体科学方面认识发展的曲折过程。

养形派源自上古的巫师文化。春秋战国时期，由于社会的急剧变化，中国原始巫教也相应地发生了巨大的变化。本以龟占为主，兼及天文、医学、历史、文化各方面的巫教，逐渐向不同的领域分化。有些巫觋为了满足人们企求健康长寿的愿望，遂偏重于医药与炼养，慢慢地从巫师中分化出来，并逐渐形成独立的理论体系。所以人们称从事这类活动的巫觋为方士，称各种炼养方法为方术，以与巫师、巫术相分别。

这种方术和巫术分化的潮流，是时代进步的产物。随着以长生不老为核心的神仙学说的兴起，炼养方术便成为沟通仙、人关系的桥梁。许多方士从事吐纳、导引、房中、服食等方术的推广，逐渐形成中国养生史上最早的派别——方仙道。这些活跃在不同地区的方仙

① 《诸子集成》第4册，第348页。

② 《诸子集成》第6册，第334页。

道，其炼养修持的手段各不相同，但均偏重于对形体的保养，希望以肉体的不朽而得道成仙，故可称之为养形派。

养神派则以老子、庄子为代表。老子主张法天地之自然，“致虚极，守静笃”，以洁净无尘的心地去观照万物，是为归根复命之术。《管子·白心》说：“欲爱吾身，先知吾情，君亲六合，以考内身。以此知象，乃知行情；既知行情，乃知养生。”^① 要养生，必须先要了解人体自身的状况。人体的生理状态同六合之内天地自然状态有着内在的联系。只有在了解天地运动的状况下，才能掌握人体内炼的奥秘，才算真正懂得了养生。同老子一样，宋尹学派的养生观也主清静无为，其曰：“抔气如神，万物备存。能抔乎？能一乎？能无卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求诸人而得之己乎？思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之。非鬼神之力也，精气之极也。四体既正，血气既静，一意抔心，耳目不淫，虽远若近。”“静则得之，躁则失之。灵气在心，一来一逝，其细无内，其大无外。所以失者，以躁为害。心能执静，道将自定。得道之人，理丞而屯泄，匈中无败。节欲之道，万物不害。”^② 即以静心之术，来养神恬和。

庄子是道家思想的集大成者。在他看来，先秦养形派虽然也有所长，但其最大的缺陷在于有为与固执，而这是违背清静自然之旨的。他说，养形离不开各种物品，为取得这些东西必须劳其形体，由是导致了精神的亏损，这恰好违背了养生之旨。他抓住生活中一些死于非命的现象，批评养形之人“以为养形足以存在，而养形果不足以存在”。对此，成玄英疏：“夫寿夭去来，非己所制，而世俗之人不悟斯理，贪多资货，厚养其身，妄谓足以存生，深可悲叹。厚养其形，弥

① 《管子·白心》，《诸子集成》第6册，第278页。

② 《管子·内业》，《诸子集成》第6册，第336、337页。

速其死，故决定不足以存生。”指出达到“保身”、“尽年”的最好途径，莫如弃却世间人事，遗忘短暂的人生。“弃世事则形逸而不劳，遗生涯则神凝而不损”^①。主张通过求得心灵的恬淡，保持精神的安宁，从而摆脱世俗的物累，达到“形全精复，与天为一”的境界。

既然养形不足取，该怎么办？庄子提出了“养神”的学说。他认为，恬淡寂寞，虚无无为，这是天地的本质，道德的特性。圣人生活在恬淡空虚之中，忧患不能侵，邪气不能入，于是他的德性完整，而精神毫不亏损。任自然而运动，一动一静，随同阴阳，或生或死，委之天地，故可体大道而长生。相反，俗人形体劳烦而无休，精神耗费而枯竭，反以重身而夭折。由此可见，“纯粹而不杂，静一而不变，淡而无为，动而以天行，此养神之道也”^②。

任其自然，站在无为清静的立场，就是用养神之道取代养形之术。所谓养神，主要是要求精神内守，凝志不分。“依乎天理，因其固然”，这是庄子养生学的基本原则。在《养生主》中庄子通过“庖丁解牛”的故事，形象地表述了这一观点。那么，什么是天理呢？庄子认为，作为生天生地的道是静一不变的，恬淡寂寞、虚灵无为是道的本象；休心于恬淡之乡，息智于虚灵之境，与阴阳同德，与天地为一，这就是体道——依乎天理。《达生》中庄子用“孔子观天吕梁，问丈夫蹈水之道”的故事，来说明要达到依乎天理的境界，并不是通过对客观事物认识的途径，而是长期顺应自然的结果。《在宥》载广成子对黄帝演道的一段话：“天地有官，阴阳有藏，慎守女身，物将自壮，我守其一，以处其和，故修身千二百岁矣，吾形未常衰。”^③这可谓是依乎天理、守一致和再好不过的注脚。

① 《庄子·达生》，《诸子集成》第4册，第300、301页。

② 《庄子·刻意》，《诸子集成》第4册，第259页。

③ 《诸子集成》第4册，第185页。

需要说明的是，庄子虽然强调养神，但并非完全不顾形体。在他看来，生死理应看破，但天赋的身体却不可轻弃。“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死，故善吾生者，乃所以善吾死也。”^①只有保养好自己的身体，使生命延续到天年，才能善其终。他抨击“轻生”的观点，主张“贵以身为天下，则可以托天下；爱以身为天下，则可以寄天下”^②。

就形神关系而言，形为神的载体，神为形的主宰，二者是相依相存的，没有了形也就没有了神，所以养神与养形是统一的。庄子举了两个例子，来说明这一道理。一个是鲁国的单豹，独居山岩而潜心静修，七十岁仍然童颜鹤发，结果被老虎吃掉。一个是张毅，他善于社交而热衷外养，结果年仅四十因内热之病而死。此两人一个重神，一个重形，行持虽异，但皆不得尽其天年。庄子总结说，这两个人都是不注意改正自己不足之处的人，因此得出的经验是“善养生者，若牧羊然，视其后者而鞭之”^③。总结以上所述，庄子希望通过“虚静纯粹”的神秘长廊，运用心斋、坐忘等各种方法，到达形神合一、阴阳和合、长生久视的神圣殿堂。

考其历史，道教的主要来源即为方仙道与老庄派。因此，养形派和养神派的观点与方法均被道教吸收，并加以有机的融合，从而建立起形神统一的生命观与内外并重的养生法。《太平经》中论述说：“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。”^④ 这是从元气论出发，说明精神和形体是统一的一体。

① 《庄子·大宗师》，《诸子集成》第4册，第117页。

② 《庄子·在宥》，《诸子集成》第4册，第180页。

③ 《庄子·达生》，《诸子集成》第4册，第306页。

④ 王明《太平经合校》第96页。

两者互相依存，不可分离，“阴气阳气更相摩砺，乃能相生。人气亦轮身上下，神精乘之出入。神精有气，如鱼有水，气绝神精散，水绝鱼亡。故养生之道，安身养气，不欲数怒喜也”^①。可见，形神统一的基础是物质，精神不能离开形体而独立存在。

从这一观点出发，《太平经》中提出了常合形神的“守一”之道。它说：“人有一身，与精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合则吉，去则凶。无精神则死，有精神则生，常合即为一，可以长存也。”这里所说的“一”，即形神依存的状态。世人有生有死，“常患精神离散，不聚于身中，反令使随人念而游行也。故圣人教其守一，言当守一身也。念而不休，精神自来，莫不相应，百病自除，此即长生久视之符也。”^②这是从人身形神统一的观点，来建立其炼养理论。

与《太平经》观点相比较，葛洪的形神论更具合理的成分。他说：有因无而生，形须神而立，形又为神之宅。“故譬之于堤，堤坏则水不留矣；方之于烛，烛糜则火不居矣。身劳则神散，气竭则命终。根竭枝繁，则青青去木矣。气疲欲胜，则精灵离身矣。”^③这里把形比作河堤，比作蜡烛，把神比作水，比作火，说明堤坏则水流荡，烛尽则火熄灭，所得的结论是：精神依附于形体。这是朴素唯物主义的观点，亦与古医经的理论相契合。道教炼养家的这些论述，都一致肯定了形神相依。因此，人们要想获得健康长寿，就必须注意将养形与养神并重同修。对此，唐代高道吴筠有专门的论述。他认为，人是依靠自己体内的精、气、神而生存的，这个身体，也就是“道之器”，应该注意保养。要想获得长生，就必须修道，转养体内的精气

① 王明《太平经合校》第727页。

② 同上，第716页。

③ 王明《抱朴子内篇校释》第99页。

神。他说：“身者，道之器也。知之修炼，谓之圣人。奈何人得神而不能守之，人得气而不能采之，人得精而不能反之。己自投逝，何得怨天地而不佑。按《黄书》云：人因积气以生身，留胎止精可长存。天年之寿，昭昭著矣。”^①反之，如果沉沦于色、声、香、味以快其情，以惑其志，以乱其心，败身逆道，亡形沉骨，必至早夭短命。此外，他还指出，有身不加修炼，而用祈神拜佛的方法去求长寿，就如同“止沸加薪”一样枉费心机，毫无意义。正确的方法只有一条，那就是“形之与神，常思养之”。

在此，首先是清心寡欲以养形。对此吴筠阐述说：“故天得一自然清静，地得一自然宁长而久也，人得一气，何不与天地齐寿，而致丧亡，何也？为嗜欲之机所连也。故《玄和经》云：人绝十二多少，抱宗元一，可得长生。又《玉京山经》云：常念餐元精，炼液固形质，胎息静百关，寥寥究三便，泥丸洞明景，遂成金华仙。此可与天地齐寿，日月齐明矣。”^②正是由于人们沉浮于后天的嗜欲之中，丧失了本真，情反于道，故寿夭生死皆不能自主。若能黜嗜欲，隳聪明，无为无虑。至静虚极，超乎动静，神气形全，则与道为一，与造物者为俦，超脱生死之累。故仙道“皆以至静为宗，精思为用，斋戒为务，慈惠为先。故非至静则神不凝，非精思则感不彻，非斋戒则真不应，非慈惠则功不成。神凝感彻真应功成者，是谓陟初仙之阶矣。然后吐纳以练藏，导引以和体，怡神以宝章，润骨以琼醴”^③，以阳炼阴，餐吸元和，自可得道成仙。

清静的对象主要是“心”。他认为：“道不欲有心，有心则真气不集。又不欲苦忘心，苦忘心则客邪来舍。”修道的关键在于使心“平

① 《宗玄先生文集》卷中，《道藏》第23册，第664页。

② 同上，第663页。

③ 《宗玄先生玄纲论》，《道藏》第23册，第677页。

和恬淡，澄静精微，虚明合元，有感必应，应而勿取，真伪斯分，我心不倾，则物无不正；动念有属，则物无不邪，邪正之来，在我而已”^①。心虽应物，但不为物累，不动念头，即为无为。他说：“夫形动而心静，神凝而迹移者，无为也。闲居而神扰，恭默而心驰者，有为也。无为则理，有为则乱。”^②当然，清静无为的道理是易晓的，但实践却难。因此，入静自有法门，他说：“可入静室夷心，抑制所起，静默专一，则神不散，则阳灵全。慎无恣其乐康之情，以致阴邪之来耳。古人所谓乐往则哀来，阳衰则阴胜。若有时躁竞而烦悖者，此乃形中诸魄为阳灵之气所炼，阴尸积滞将散，故扰于绛宫之真矣。可入室静虑，存一握固，激其滓浊，候神清气平，然后省己悔过，务令自新，则转合于虚静之途。此亦洗心之一术耳。”^③

在吴筠看来，形神是相依并存的。因此，他主张修性与炼形并重，不可偏废。他说：“故生者，天地之大德也。所以见六合之广，三光之明者，为吾有形也。若一从沦化，而天地万物尽非吾有即死者，人伦之荼毒也。是以炼凡至于仙，炼仙至于真，炼真合乎妙，合妙同乎神，神与道合，即道为我身也。所以升玉京，游金阙，能有能无，不终不歿，何为理难长久乎！若独以得性为妙，不知练形为要者，所谓清灵善爽之鬼，何可与高仙为比哉！”^④由此他得出了“形神可固”的结论。他说：“夫人未有其兆，则天地清宁。剖道之一气，承父母余孕，因虚而生，立有身也。有一附之，有神居之，有气存之。此三者递相成，可齐天地之寿，共日月而齐明。何者？为修身慎行，助育元气，胎息藏府，存神想思，含虚守无，宗皇之一。《西升

① 《宗玄先生玄纲论》，《道藏》第23册，第677页。

② 同上，第678页。

③ 同上。

④ 《宗玄先生玄纲论》，《道藏》第23册，第677页。

经》曰：知一万事毕，则神形也。《抱朴子》曰：人不知养生，焉能有为生。人不曾夜行，焉知有夜行。故知养神修身者寿老，弃神爱欲者中夭也。莫逆理而为事，败长久之佳珍。阴阳之道，以有此身，身含形神全，心动形神荡。欲不可纵，纵之必亡。神不可辱，辱之必伤。伤者无返期，朽者无生理。但能止嗜欲，戒荒淫，则百骸理，则万化安。”^①

道教著作中有关形神关系的论述很多，其基本倾向都是主张形神依存、身心一体。以此为核心，形成了道教养生学形神统一的生命观。这一观念对我国古代养生学的发展具有十分重要的意义。它奠定了我国古代养生体系的基本特征，即着眼于人体内部生理、心理功能和肢体功能的全面提高，而不像古希腊及近代西方养生体系那样，仅着重于人体肌肉、骨骼、韧带等体能的强化提高。

第三节 性命双修与道德圆满

从形神统一的生命观出发，道教又提出了性命双修的思想。实际上，性命和形神是两对可以相通的概念。性与神是相通的，命与形是相通的。前二者均指人的心性、精神、意识等，后二者皆谓人的形体、躯体、存在等。由于时代的先后不同，称谓和内涵也有一些差异。在汉唐时期，养生家多称形神共养，唐以后的炼养家，则多称性命双修。从内容上看，汉唐时期的形神共养之说缺乏完整性，方法也比较零碎单调，而至唐宋内丹家时，性命双修的理论已非常完整，方法也相当系统丰富，达到了精细入微、严密无隙的程度。

性命二字，三教各有不同的解释。道教内部各派也各有自己的看

^① 《宗玄先生文集》卷中，《道藏》第23册，第664页。

法。一般来讲，性指心性、理性、意识，丹经中谓之“真意”、“真神”、“元神”等；命指形体、精气、存在，丹经中谓之“元精”、“元气”、“炉鼎”等。炼心性、元神则叫做“修性”，炼元精、元气则叫做“修命”。钟离权指出，大道无形无名而化生万物，万物之中最灵最贵者为人。“惟人也，穷万物之理，尽一己之性，穷理尽性，以至于命；全命保生，以合于道，当与天地齐其坚固，而同得长久。”^①在陈抟《无极图》中，系统地讲述了内丹修炼的全部过程，其核心也是修性与修命，最后炼神还虚，复归无极。陈抟诗曰：“童光晃朗似明蟾，云来云去体不缠，扫尽葛藤心自莹，存胎胎就圣功圆。”^②指明还虚境界的具体内容，就是还保童真之质，返老长寿。

从《钟吕传道集》、《灵宝毕法》看，钟离权的丹法从修命入手，循序渐进，至吕洞宾、陈抟则倡性命双修。其后张伯端继承这一思想，并受佛教禅宗影响，更加强调性命必须双修，以此融合三教。他说：“道家以命宗立教，故详言命而略言性。”在他看来，性命本不相离，道佛本无二致。“彼释迦生于西土，亦得金丹之道，性命兼修，是为最上乘法，故号曰金仙。傅大士诗云：六年雪岭为何因？只为调和气与神。一百刻中为一息，方知大道是全身。钟离正阳亦云：达摩面壁九年，方超内院；世尊冥心六载，始出凡笼。以此知释迦性命兼修分晓。”^③

在具体的修炼步骤上，张伯端主张先修命后修性。从《悟真篇》中可以明显地看出这种倾向。他说：“内七言律诗一十六首，以表二八之数；绝句六十四首，按《周易》诸卦；五言一首，以象太乙；续添西江月一十二首，以周岁律；其如鼎器尊卑，药物斤两，火候进

① 《钟吕传道集》，《道藏》第4册，第659页。

② 《玉诠》卷五引，《道藏辑要》第8册，第460页。

③ 赵道一《历世真仙体道通鉴》卷四九，《道藏》第5册，第383页。

退，主客先后，存亡有无，吉凶悔吝，悉备其中矣。”以上所言，皆属修命范围。张伯端紧接又说：“及乎篇集既成之后，又觉其中惟谈养命固形之术，而于本源真觉之性有所未究。遂玩佛书及《传灯录》，至于祖师有击竹而悟者，乃形于歌颂诗曲杂言三十二首，今附之卷末，庶几达本明性之道，尽于此矣。”^①

刘一明对此评论说：“性命必须双修，工夫还要二段。盖金丹之道，一修命，一修性之道。养命之道，有作之道。修性之道，无为之道。有作之道，以术延命也。无为之道，以道全形也。……故金丹之道，必先有为，于后天中返先天，还我原来命宝。命宝到手，主宰由我，不为造化所移，于是抱元守一，行无为之道，以了真空本性，直超最上一乘之妙道矣。”^②即明白无误地揭示了张伯端丹法的奥秘。

至金元王重阳开内丹北宗，他们对性命的看法和张伯端南宗基本一致。如王重阳说：“性者神也，命者气也。”^③《大丹直指》卷下说：“金丹之秘，在于一性一命而已，性者天也，常潜于顶。命者地也，常潜于脐。顶者性根也，脐者命蒂也，一根一蒂，天地之元也，祖也。”^④但因其贵性，故对性的议论甚丰。他们多以性来指人精神的先天本原或不变不动的本体，名之曰“真性”、“真心”、“元神”等，并谓这一真性元神不生不灭，本空本净，为超脱生死的可靠根据。王重阳说：“是这真性不乱，万缘不挂，不去不来，此是长生不死也。”^⑤与南宗丹法不同，在修炼程序安排上，北宗主张先修性后修命。王重阳说：“心生则性灭，心灭则性现也，心灭者是宝。”^⑥故修

① 《道藏》第2册，第915页。

② 刘一明《悟真直指》卷二，《藏外道书》第8册，第368页。

③ 《重阳立教十五论》，《道藏》第32册，第154页。

④ 《道藏》第4册，第402页。

⑤ 《重阳授丹阳二十四诀》，《道藏》第25册，第807页。

⑥ 同上，第808页。

道者先求明心，心即为道，道即为心，心外无道，道外无心。牛道淳曰：“修行之士必先明心悟性，然后绝疑，方能养道。”^①这个性，指人精神的先天本原，故称之为真性。

他们认为，真性不离人心，但往往被妄念遮蔽而不能自觉。唯有清静心地，一念不动，方可洞见本来面目。此真性不生不灭，本空本净，即是超脱生死、跃出轮回的可靠根据。谭处端说：“凡人轮回生死不停，只为有心。得山云：心生则种种法生，心灭则种种法灭。若一念不生，则脱生死。”^②

北宗明心见性的实践原则，以清静心地为初地法门，主张十二时中，念念清静，不被各种虚幻世情蒙昧真源，常处如虚空，逍遥自在。《晋真人语录》说：“只要无心，无念，不着一切物，澄澄湛湛，内外无事，乃是见性。”所谓无心，无念，不着，本皆禅宗要旨，乃心不染着外境之义，全真家把它们概括为“清静”二字。王常月《碧苑坛经》卷上曰：“心无二念谓之清，念无驳杂谓之静。心不着相谓之清，念不停滞谓之静。念念圆明谓之清，光明无碍谓之静。一尘不染谓之清，万虑皆空谓之静。万物不能遁其形谓之清，鬼神不能测其机谓之静。心如流水谓之清，性如皓月谓之静。无始以来罪消灭谓之清，多劫之前因缘尽澈谓之静。内观其心、心无其心谓之清，远观其物、物无其物谓之静。三者既悟谓之清，惟见于空谓之静。观空亦空谓之清，空无所空谓之静。所空既无、无无亦无谓之清，湛然常寂、寂无所寂谓之静。真常应物谓之清，常应常静谓之静。洞然不昧谓之清，入众妙门谓之静。超出三界谓之清，解脱五行谓之静。虚空粉碎谓之清，粉碎虚空谓之静。光摄诸天谓之清，普度众生谓之静。大

① 牛道淳《析疑指迷论》，《道藏》第4册，第949页。

② 谭处端《水云集》卷上，《道藏》第25册，第852页。

众，我因开示，略言大约，这三教圣人，大藏经典，万法千门，诸天妙用，三万六千种道，八万四千法门，恒河沙数菩萨，无鞅数众金仙，皆不出清静定慧无为妙法。”^①

清静还仅是修性的第一步，尚须进一步将清静心地的念头也加以泯灭，达到《清静经》所说的“寂无所寂”，才算功夫精进。元王志谨说：“朝日扫心地，扫着越不静。欲要心地静，撇下扫帚柄。”^②但至此阶段，还有一着，即以真实的命功，达最高的圣境，元尹志平说：“物欲净尽，一性空虚，此禅家谓之空寂，吾教谓之清静，此犹未也。至寂无所寂之地，则近矣。虽然至此，若无真实功行，不能造化，无造化则不得入于真道。须为真道，方见性中之天，是为玄之又玄。”^③这就明白地显示了北宗丹法的修持，可分为三步：第一清静心地，第二寂之又寂，此二者属于性功；第三玄之又玄，真实功行，是为命功。

从修性开始，先明心见性，然后再依次炼精、炼气、炼神，这是北宗先性后命的修炼步骤，刘一明称此法为“顿悟而后渐修”。从性主命从、真性为本的观点出发，北宗丹经还出现了以性兼命的丹法。所谓以性兼命，即直接修性而不用修命，就可以自然了命。王重阳《金丹》诗曰：“本来真性唤金丹，四假为炉炼成团，不染不思除妄想，自然滚出入仙坛。”^④据此，当然便可以引出仅仅修性即可成丹的结论。牧常晁谓丹法分顿、渐二乘，渐法从修命入手，顿法从修性入手，即释氏金仙道。李道纯分丹法为九品三乘，而以修性还虚、自然了命为“最上一乘”。《唱道真言》卷四曰：“果有上智之士，一朝

① 《藏外道书》第10册，第175页。

② 《盘山栖云王真人语录》，《道藏》第23册，第719页。

③ 《清和真人北游语录》卷三，《道藏》第33册，第168页。

④ 《重阳全真集》卷二，《道藏》第25册，第701页。

悟入大乘，能于行住坐卧四威仪中，一无所有，时时反照，半年十月，火候到时，自然性月当家，元神出现。所以圣贤又教人竟修上关炼神还虚一着，此至妙之论也。”

尽管南北二宗在一些观点与修持次序上有所不同，但皆以性命双修双了为第一要义。正如李道纯所说，性为先天至神，命为先天至精，性之造化系于心，命之生灭系于身，“是知身心两字，精神之舍也，精神乃性命之本也。性无命不立，命无性不存，其名虽二，其理一也。”他还批评了固执的“缁流道子”，谓其分性命为二，各执一端，互相是非，“殊不知孤阴寡阳皆不能成全大事。修命者不明其性，宁逃劫运？见性者不知其命，末后何归？仙师曰：炼金丹，不达性，此是修行第一病。只修真性不修丹，万劫英灵难入圣。诚哉言欤？高上之士性命兼达，先持戒定慧而虚其心，后炼精气神而保其身，身安泰则命基永固，心虚澄则性本圆明，性圆明则无来无去，命永固则无生无死，至于混成圆顿，直入无为，性命双全，形神俱妙也”^①。道教内丹家性命双修之旨，于此可谓披露无余。

第四节 自主命运与神仙信仰

大道重人贵生，这是道教学说中最重要的思想。从先秦的老庄学派、战国的方仙道，延至后世的道教，始终贯穿着追求健康、长寿、幸福的不懈努力。对道教而言，其宗教理想就是修道成仙，长生不死，所谓“药逢气类方成象，道在希夷合自然。一粒灵丹吞入腹，始知我命不由天”^②。这就是中国传统养生学赖以生存与发展的主要基

① 李道纯《中和集》卷四，《道藏》第4册，第503页。

② 张伯端《悟真篇》，《道藏》第2册，第936页。

础——道教的仙学。正如李约瑟博士曾精辟地指出的那样：“道家思想从一开始就迷恋于这样一个观念，即认为达到长生不老是可能的。我们不知道在世界上任何其他一个地方有与之近似的观念。这对科学的重要性是无法估量的。”^①

从先秦开始，中国的文化就显现出一种重人性而非神性的思想特征。这种积极的观念，最早反映在《尚书·洪范》之中：“五福，一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰老终命。”由此可见，我们的祖先早就把追求人生的幸福同长寿、健康、安宁、道德紧密相连。在他们看来，人生的幸福并非仅仅是财富与地位的占有，而是意味着生命的完善与圆满。其中健康、安宁、长寿占有非常重要的地位。正是基于这种思想文化背景，才孕育了道教的仙学与中国传统的养生学。

在上古典籍《山海经》中，记载了许多巫师超凡的业绩，也出现了一些长生不老的种族，有“不死之药”、“不死民”、“不死山”、“不死树”。又经商、周至战国，已形成了以养生长寿为目的的各种方术，如吐纳、导引、坐忘、心斋、守一、内视、治气、服饵、房中等，并形成了以彭祖、王乔、容成公、安期生等人为代表的行气、房中、服饵三派神仙。

《汉书·艺文志》评价说：“神仙者，所以保性命之真，而求于外者也，聊以荡意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中。”在《楚辞》、《庄子》中生动形象地描述了仙人的生活，说他们肌肤如同冰雪，风采神韵如同处女，不食五谷，吸风饮露，驾驶飞龙，行走云中，逍遥四海，与世无争；他们具备超常的功能，不惧危险，水淹不死，火烧不死，无忧无虑，其息深深，心忘容寂。“天下有道，则与物皆昌；

① 李约瑟《中国科学技术史》第二卷，第154页。

天下无道，则修德就闲。千岁厌世，去而上仙；乘彼白云，至于帝乡。三患莫到，身无常殃。”^①这里所说的“三患”，即指人生的疾病、衰老、死亡。成仙之后，就能脱离病患，跃出生死，永远逍遥在天地之间，这就是神仙。

神仙思想即由“不死”的观念发展而来。《周易·系辞》说：“阴阳不测之谓神。”《释名》曰：“老而不死曰仙。”人生自古皆有生有死，唯成仙之人长生不死，变化莫测，故谓之神仙。《汉书·艺文志》著录先秦神仙家著作 10 部，205 卷，其中有导引、按摩、芝菌、黄治等称谓的书籍，显然皆为炼养方面的文献。此外，房中类著作有 8 家，186 卷，并评价说：“房中者，性情之极，至道之际，是以圣人制外乐以禁内情，而为之节文。”即是讲房中卫生、禁忌及却病之术，亦为中国传统养生学的重要组成部分。

此外，先秦诸子中除阴阳家“舍人事而任鬼神”外，其余大多重人事而辟鬼神。如儒家开山祖孔子就首先提出了人事第一的道德观，以代替鬼神的宗教支配。他非常注意衣食行住与健康长寿的关系，认为人有三死，乃因自取，“夫寝处不适，饮食不节，劳逸过度”，即由于生活习惯的不良而造成了疾病与夭损。“若夫智士仁人，将身有节，动静以义，喜怒以时，无害其性，虽得寿焉，不亦宜乎。”并对“仁者寿”的命题，作出了肯定的回答^②。

继之而起的墨子虽以“明鬼”著称，但其学说的实质仍以人生问题为重。他公开反对儒家的三年居丧制度，认为这种做法伤生损寿，不利生产发展。同时也讲究饮食之道，“其为食也，足以增气充虚，

① 《庄子·天地》，《诸子集成》第 4 册，第 202 页。

② 《孔子家语·五仪解》，《诸子集成补编》第 1 册，第 182 页。

强体适腹而已矣”^①，说：“圣人恶疾病。”^②即自重其生。盖墨家为了共兴天下之利，也重视养生、医疗。

荀子也重视人的生存价值。他说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知，亦且有义，故最为天下贵也。”^③也就是说，人有万物所备具的所有优点，因此在宇宙中有着高贵的地位。主张内以治气养生，寿比彭祖；外以道德修身，行配尧禹。儒家经典《礼记》也指出，人类为体天地之德者。人之心能知能觉，故可谓天地之心；人为万物最卓越者，故可谓五行之端，“天地之德、阴阳之交、鬼神之念、五行之秀气”和合者，实非他类之所能比拟。

正是在这样一个思想文化环境中，积淀了中国人几千年来重人伦的心理结构。同时，也给以人为对象的中国养生实践提供了认识方法和思想基础。这些观念后来被道教继承，并发展成为一种非常独特的仙学理论。这种仙道理论以老庄学说为核心，以神仙家的养生内炼方法为基础，并广收博览先秦诸家关于重生贵人的思想，可谓百川归海，以追求健康、长寿为主要目的。

在道教看来，要想做到长生不死，肉体成仙，首先应从爱护、保养自己的躯体和生命着手。为此，道教中人从理论上作了充分的阐述，提出了重命养身、乐生恶死的主张。《太平经》中认为，人生最可贵的是生命，它属于每一个人仅仅一次。书中说：“凡天下人死亡，非小事也。一死，终古不得复见天地日月也，脉骨成涂土。死命，重事也。人居天地之间，人人得壹生，不得重生也。”^④因此，人应该

① 《墨子·辞过》，《诸子集成》第5册，第28页。

② 《墨子·大取》，《诸子集成》第5册，第322页。

③ 《荀子·王制》，《诸子集成》第3册，第119页。

④ 王明《太平经合校》第298页。

热爱自己的生命，“人最善者，莫若常欲乐生，汲汲若渴，乃后可也”^①。基于这种认识，炼养身心、健康长寿便成为人生最重要的一件事，所谓“要当重生，生为第一”^②，“唯思长寿之道，乃安其上，为国宝器”^③。

那么，怎样才能得健康、长寿呢？《太平经》提出了“自爱”、“自好”、“自亲”、“自养”的主张，说：“人欲去凶而远害，得长寿者，本当保知，自爱、自好、自亲，以此自养，乃可无凶害也。”^④也就是说，只有通过自身的努力，才能求得生命的长存。应该承认，这是一种积极的养生观，它既不同于宿命论者那样将人的生死归结为天命或鬼神的力量，也不像虚无主义者那样宣扬四大皆空，将生命的载体视为“臭皮囊”。

经中反复告诫人们，人的命运就在自己的手中，为什么要去仰呼上天呢？“有身不自清，当清谁乎？有身不自爱，当爱谁乎？有身不自成，当成谁乎？有身不自念，当念谁乎？有身不自责，当责谁乎？复思此言，无怨鬼神。”^⑤这种不呼天不怨鬼神的“人命”观，与宿命论者和虚无论者的观点相比，充满了可贵的自重精神。

与《太平经》同时的其他几部道经，也都贯穿着这种信念。《周易参同契》说：“引内养性，黄老自然，含德之厚，归根返元，近在我心，不离己身，抱一毋舍，可以长存。”^⑥《老子河上公章句》说：“修道于身，爱气养神，益寿延年，其法如是，乃为真人。”^⑦《老子

① 王明《太平经合校》第80页。

② 同上，第80页。

③ 同上，第613页。

④ 同上，第466页。

⑤ 同上，第527页。

⑥ 《道藏》第20册，第156页。

⑦ 《道藏》第12册，第15页。

想尔注》亦曰：“不知长生之道，身皆尸行耳。”“人法道意，便能长久也。”^① 以上这些论述，都以修身养性、延年益寿为修道的第一要旨。正是在这一思想基础上，产生了中国养生史上振聋发聩的宣言：我命在我不在天，还丹成金亿万年。《西升经》卷下说：“老君曰：我命在我，不属天地。我不视不听不知，神不出身，与道同久。吾与天地，分一气而治，自守根本也。”^② 早期道教养生家提出的这一口号，是道教积极逆转乾坤、参与造化精神的集中体现，包含着一种积极主动的人生态度。后来的道教养生家和各种养生著作中反复提及，可见在中国养生史上巨大的影响和深远的意义。

至唐宋时期道教内丹派的形成，进一步弘扬了这种思想。钟离权指出，人能穷万物之理，尽一己之性，穷理尽性，以至于命，故体天地之道，为万物之最灵最贵者。但人的本性却阴阳相杂，故可以为鬼，亦可以为仙。不事修炼，恣情纵意，病死而为鬼。知之修炼，超凡入圣，脱质而为仙。仙者全命保生，以合于道，“当与天地齐其坚固，同得长久”^③。吕洞宾说：“心境澄清莹且明，施行功业契天星，刚柔宇宙存乎掌，万化生成只在身。”刘海蟾亦曰：“作用施为，契合天命。虽宇宙之大，不离掌握。万化虽众，亦生乎身。”施肩吾也说：“宇宙乾坤柄，掌握文明定，万化生成只在身，抱一功神圣。”^④陈抟《指玄篇》曰：“若得心空苦便无，有何生死有何拘。一朝脱下胎州袄，作个逍遥大丈夫。”^⑤至张伯端《悟真篇》传世，说：“取将坎内中心实，点化离宫腹里阴。从此变成乾健体，潜藏飞跃总由心。”^⑥

① 《诸子集成补编》第9册，第398、402页。

② 《道藏》第11册，第507页。

③ 《钟吕传道集·论大道》，《道藏》第4册，第659页。

④ 《黄帝阴符经集解》（十真本），《道藏》第2册，第747页。

⑤ 《性命圭旨·亨集》引，《藏外道书》第9册，第536页。

⑥ 《道藏》第2册，第943页。

“药逢气类方成象，道在希夷合自然；一粒灵丹吞入腹，始知我命不由天。”^①充分显示了作者宏大的气魄和坚定的信念，同时也说明了道教的内丹思想、仙学理论并非逃避现实，而是重视现实。他们的理想是在现实的基础上跳出现实，通过对身心的全面修炼，最后进入更高的人生境界。

从某种角度看，如果说孔子、孟子为代表的早期儒家怀抱经世致用之愿，忽视对自然与人本身奥秘的探索，仅仅周旋揖让于朝廷王公贵族士大夫之中，只注重协调人际关系，而每每感叹“死生有命，富贵在天”^②，在自然力面前表现出一种孱弱怯懦的态度；那么，历代的道家、道教人物身处山野之地，接触自然，宁静深思，潜心修炼，窥探天人之际与生命的奥秘，公然宣称我命在我不在天，则显示了一种企图控制身心、驾驭自然的大无畏气概。这也突出了道教仙学的一个鲜明特征，即充分发挥人的主观能动性，以主动进取的精神去探索和追求人类的健康、长寿，获得把握自身生命自由的途径。

需要说明的是，道教养生全命的目的，并非仅仅是为了长生不死。从更深层次上来看，道教仙学的要害同样是要解决社会存在的问题，要解决人性的问题，因为人不仅是自然的产物，更是社会的存在。所以，如何处理人与人之间的关系、人与社会的关系，实际上成为了道教仙学理论的基础。于是，自我肉体修炼与自我心灵的完善，自然而然地合二为一，养生与道德紧密相连，从而把人的躯体作为显示大道之美德良知的载体，由个体性命道德的修持成果，教化民众，渐而衍扩，乃至天下效法，普得道果。正如《道德经》所说：“修之于国，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之

① 《道藏》第2册，第936页。

② 《论语·颜渊》，《诸子集成》第1册，第320页。

于国，其德乃丰，修之于天下，其德乃普。”^① 换言之，修身乃是致知合德、把握天地运化的根本手段，而神仙是立功积德、修道成功的典范。

分析道教神仙信仰的底蕴，可以看出其中包含许多有价值的思想。首先，透过其似乎虚幻的神仙观念，可以看出道教崇尚超越精神；倡导追求更加美好的生存环境的努力与决心。就人间而言，任何事物的生存与变化都是有条件的。人类亦难免衣食住行、贫富祸福与生老病死，这是先天决定的，无法更改。但神仙世界却不然，神仙超越了自然与社会的束缚，获得了自由与永恒，脱离了现实世界的一切烦恼与痛苦。因此，神仙的境界是凡人难以企及的。

在道教看来，做人的最高境界是做神仙，人可以通过养生修道进入这种境界。而修道成仙的一个必不可少的条件，就是要尽可能生活在一个与神仙生活相接近的环境中，其中大自然的因素非常重要。能够产生神仙的那种自然环境，被称之为“洞天”、“福地。”《云笈七签》卷二七说：“夫道本虚无，因恍惚而有物。气元冲始，乘运化而分彩。精象玄著，列宫阙于清景。幽质潜凝，开洞府于名山。”“十大洞天者，处大地名山之间，是上天遣群仙统治之所。”^② 可见，自然环境的许多因素，实际上是神仙乃至凡人自身的一种组成部分。这些因素被道教统称为气。《太平经》说：“然天地之道所以能长且久者，以其守气而不绝也。故天专以气为吉凶也，万物象之，无气则终死也。子欲不终穷，宜与气为玄牝，象天为之，安得死也。”^③ 《元气论》说：“元气本一，化生有万。”^④ 人与天地万物、自然环境在

① 《道德经》第五十四章，《诸子集成》第3册，第24页。

② 《道藏》第22册，第198、199页。

③ 王明《太平经合校》第405页。

④ 《道藏》第22册，第383页。

“气”这个层次上，成为一个不可分离的同一体。

以上述观念为基础，道教中人一直梦想着某种理想的生活环境。在这种环境中，人与自然和整个宇宙之间达到某种美妙的和谐共存。中国的山水画等艺术从此而产生，中国的园林艺术由此而萌发，这是中国人为实现自己的梦想而对生活环境的美化与创造。另一方面，以道教为代表的中国传统养生术，则是对人的体内环境的再创造。从某种意义上讲，人类有选择、设计自己生活环境的权力，但首先应该正确确定人与自然之间的关系。这一点对人类的未来命运而言，其重要性无论如何强调都不会过分。

俞琰《周易参同契发挥》卷一说：“夫天位乎上，地位乎下，二气则运行乎其中，一升一降，往来不穷，犹橐籥也。人受冲和之气，生于天地间，与天地初无二体，若能悟天地橐籥之妙，此心冲虚湛寂，自然一气周流于上下，开则气出，阖则气入，气出则如地气之上升，气入则如天气之下降，自可与天地同其长久。”^①

类似的言谈在道教经书中经常出现，因为在道教看来，天地万物与人类，同为大自然的产物，本为相互依赖的关系，故人类的所作所为必然影响天地万物的生存；反之，天地万物的运化生存，亦必然影响人类的生存与发展，两者可谓唇与齿的关系。

另一方面，人类生存的环境可以分为人体内环境和人体外环境，这是两个内外有别、但又息息相通的空间。因此，在我们对任何一个环境采取行动的时候，都应该充分考虑到它对另一个环境的影响。对这两个环境而言，社会与文化的因素都早已成为它们的重要构成。这一点实际上早在两千多年以前人们就已经意识到了。

老子在讲述社会环境与文化环境对人体内环境的影响时说：缤纷

^① 《道藏》第20册，第196页。

的五彩，使人目盲；动听的音乐，使人耳聋；丰美的食品，使人口伤；驰马打猎，使人心发狂；稀有的商品，使人偷和抢。《荀子·修身》亦说：理气养心之术，血气刚强的人，就用柔顺和气去调和；深思过虑的人，就用平易善良去纠正；勇猛乖张的人，就用举止安详去节制；气量狭隘窄小的人，就用宽宏大量去开导；卑鄙贪利的人，就用志向高尚去抵制；怠慢暴弃的人，就用祸灾临门去警劝；愚鲁拘谨的人，就用礼文歌乐去调剂，用善于思虑去开导。大凡理气养心之术，无不遵顺礼义，师事良师，好善不怒。

显然，老子、荀子等先哲都看到了社会与文化因素对人体的内环境即生理与心理方面的深刻而广泛的影响。站在现代社会的视野来看，他们这种认识的重要性比以往更加突出，因为我们早已不再生活在一种自然的环境之中，而是别无选择地生活在一种文化环境之中。文化，不仅决定了我们的思想和感情，也决定了我们的健康状况，甚至决定了我们青春期的长短和衰老死亡降临的时间。在这种情况下，医学、生态学和环境科学注定要成为文化的一个部分。大自然将会通过我们自身，重新获得它早已被剥夺的发言权。

除倡导追求至善至美的外部生存环境外，道教仙学中还包含另一层深意，即不断追求人性的完善，以扬善抑恶的形式，高扬人类伦理的理想，力求人类自我内部环境的净化与完善。在道教看来，修仙道之前必须修人道，人道不修，焉能成其仙道。成仙得道的前提在修德，实现生命之转化的关键是人的德行。

自古以来，中国文化就有重视自我修养的传统。如《周易》说：君子进德修业，忠信所以进德也，修辞立其诚，所以居业也。《尚书》认为人自满则招损，谦虚则受益，这是天道的规律，故提倡做人要“慎厥终，修思永”。至汉代，人们更加重视自我修养在人生和社会中的重要意义。如《淮南子·诠言训》指出：修治自我道德，则所希望

的事情就会到来。“舜修之历山，而海内从化；文王修之岐山，而天下移风。”假如舜帝追逐天下的利益，而忘记修养自己的道德，自身尚不能够保住，又哪会有一尺土地呢？这些言论都显示了古人重视个人自我修养的文化精神。

道教在继承前人的伦理观念之上，进一步肯定了道德修养对于生命延续的重要作用。从人们好生恶死的天性出发，道教论证了修身养德同长生不死之间的必然联系，从而使道德修养成为长生不死的实践前提。汉晋《河图纪命符》中，关于人的行为善恶与人生吉凶寿夭的关系，有一段十分著名的论述。其中说，天地中有司过之神灵，他们依随人们的作为而决定其吉凶寿夭。如行为恶大者则速死，过小者则寿减。“过大者夺人纪，小者夺人算。故求仙之人，先去三尸，恬淡无欲，神静性明，积重善，乃服药有益，乃成仙。”^①

在《赤松子中诫经》中，作者以天人感应学说为基础，精辟地阐述了道教仙学思想的道德决定论，即个人行为是决定于生死祸害的根本。书中认为，芸芸万民，在天各有一星主之，其盛衰贫富死生，皆随其人的善恶而表彰。“为善者，善气覆之，福德随之，众邪去之，神灵卫之，人皆敬之，远其祸矣；为恶之人，凶气覆之，灾祸随之，吉祥避之，恶星照之，人皆恶之，衰患之事并集其身矣。”^②即赋予天上神灵以人间道德之神圣捍卫者的性质，从而把人的命运同其行为直接相联系，以死亡衰患相威胁，以长生富贵相诱导，希望人们体天地之仁义，弃恶从善，修道积德。

葛洪亦倡其说，提出修道者当先立功德，以救危难，护人疾病，令不枉死为上功。欲求仙者，当以忠孝、和顺、仁信为本。若德行不

^① 高文铸等校注、丹波康赖《医心方》（卷二六）第557页引，华夏出版社1996年版。

^② 《道藏》第3册，第444页。

修，只务方术而保命，皆不得长生。并以此为基准，制定一个十分严格的积善成仙的标准：“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。”^①如积善事未满，虽服仙药，亦无益于成仙。在葛洪看来，一个人要想修成神仙，除了外服仙药，内炼神气之外，还必须积大功德，功夫、功德双双圆满，方可成为天仙。传说中寿高八百的彭祖，之所以仅为地仙，并非如他自己所说不想升天，恐怕是由于他所积的善行不足，没有取得天仙的资格，对此，葛洪说：“吾更疑彭祖之辈，善功未足，故不能升耳。”^②

道教把道德修养在生命中的意义如此强调，有其深刻的理论根据，更有其不可否认的合理性。从必然的生死转换，到永恒长生的神仙境界，这是一个由凡人圣的过程，是从必然王国向自由王国的迈进。为了完成从人到仙的历史转折，各种各样的修仙途径、内炼手段应运而生，但无论采用何种方法都必须包含一个先决条件——道德。在这里，无论是富有的天子，还是凡庶之士，都是一律平等的。如汉武帝汲汲于成仙不死，而求之于李少君，少君回答说，帝虽然求仙之心急切，但却“不能绝奢侈，无声色，杀伐不止，喜怒不除，万里有不归之鬼，市朝有流血之刑，神丹大道，未可得成”^③。可见即使是作为天下至尊的汉武帝，亦未获得宽免的资格。相反，许多忠贞慈善之士却以贫寒之身得升仙界。如《列仙传》中的负局先生以紫丸救人，“活者万计，不取一文”；《续仙传》中的王老好道，“务行阴德为善”；马自然为人治疗百病而不收分文，有强送财帛，“留之复散与贫人”；药王孙思邈“凡所举动，务行阴德，用心自固，济物为仁”。此外尚有许宣平、叶千韶、曹德休、殷七七、杜升、丰去奢等成仙典

① 王明《抱朴子内篇校释》第47页。

② 同上，第48页。

③ 《神仙传》卷六。

型，普遍具备符合时代特征的高尚德行。当然，道教中道德高洁的人何止百千，这在各种神仙传记中层出不穷。而这些神迹的反复出现，其目的只有一个，即强调崇高的道德乃是得道成仙的关键，缺此断无所成。因为“人类最高的成就是道德上的作为，它们表现了人类生活中最深刻的实体”^①。

生命过程的道德化，生命价值的神圣化，在道教追求健康长寿、得道成仙的漫长路途中，一一得到了展现。《道德经》说：“死而不亡者寿。”这里“死”、“不亡”、“寿”的概念，已经超越了普通意义上的思想内涵，渗透着一种以德治命的精神。死尽管是不可避免的，而“不亡”则意味着肉体之身可以死去，但内在的真我——永恒不坏之身，则将从此脱躯而出，故曰“寿”。在这种理念中，人类的潜力达到了极致，得到了最终的实现。

海德格尔以一种特殊的洞察力，曾对生与死的关系进行了详细的分析。他说：“死亡变成了末世，于是为生存带来了它否则几乎不会有责任感和严肃性。在一个意义上看是毁灭性的死亡，在另一个意义上却是创造性的，它创造了统一的负责的自我，这个自我的种种关切，在面临终结的情况下变成了有序的东西。”^②

道教正是在面对死亡的阴影之前，以高度的责任感去探索生命的奥妙，力图去创造一个统一的自我，使之依从人类的愿望，让生命进入永恒的状态，达到既死即生。“就是说，实际上变成了一种无意识、无形态的自我，然后又作为无意识和无形态的真我而复活。”^③ 就是修道的目的，道教仙学思想的核心。

① 斯特伦《人与神——宗教生活的理解》第96页，上海人民出版社1991年版。

② 刘小枫主编《20世纪西方宗教哲学文选》上卷，第73页，上海三联书店1996年版。

③ 芝山全庆《花不语·禅宗论选》第45页，1997年英文版。

第十章 返朴归真的生活方式

生活是一个很有趣的话题，因为我们都在生活，而且都希望生活得更好。但生活的话题往往又显得过于沉重，尤其是当看似轰轰烈烈的生活现象背离它自身目的的时候。从历史的视野看，尽管不同时期人们对生活意义的认识可能相差千里，但任何一个社会都有一种主导性的生活方式。从本质上讲，任何一种生活方式和生活价值观念，都是来源于现实的社会和真实的人生，都是时代与历史在社生活层面上的反映。

第一节 甚爱多藏与见素抱朴

老子的社会哲学，生发自他对社会人生种种现象的观照与反思。在观照与反思的基础上，老子对这些现象进行了鞭辟入里的剖析。针对春秋时人价值的普遍迷失，老子曾经讲过这样一段意味深长的话语：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。”^① 青、黄、赤、白、黑为“五色”，

^① 《道德经》第十二章，《诸子集成》第3册，第5页。

宫、商、角、徵、羽为“五音”，辛、酸、咸、苦、甘为“五味”，金银珍宝为“难得之货”。在这里，老子为人们道出了一个虽简单但并非人人都能理解和接受的道理：即过分追求形而下的感官刺激与享乐，非但无益于人的身心健康，反易使人的身心备受伤害，在各种各样的奢侈享乐中，人的精神外驰而不知复返，迷于享乐的对象而难以自拔，丧失了原本的自我，不知自我原本为何种样态，甚而陷入人而非人之境。

在老子看来，人的生命本相是丰富多面的。在各种官能欲求之上，人心本身还有形而上的超越层面的追求，从而促使生命境界的超拔、提升。而在奢侈享乐中，官能的欲求完全左右了人的生命的方向，使其迷失了自我，无法正常发挥其合理疏导官能欲求、正确把握生命方向的伟大作用。什么形上价值的追求，什么生命境界的超拔、提升，更是完全谈不上。人们赖以安身立命的宁静、祥和的精神家园，就此被吞噬殆尽。人完全堕落为一种受官能欲求所驱使的不能自主的存在，生命从此失去了内在的价值，生活也不再恬静有致。老子指出，时人不仅追求感官的刺激与享乐，而且还向慕人间的各种美誉，以求为自己的人生罩上耀眼的光环。这些美誉诱发了人的分别心与好争意识，同样打破了人心原有的平静。“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。”人们知道了何为美、善，同时也就知道了何为丑、恶。因为世间万象总是以对待互显的方式而存在的，所谓“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相合，前后相随”^①。人们一旦认识到各种美誉的可贵，自然地就会知道各种恶名的可鄙。分别心形成后，随之而来的，必然是人们对他们心目中的各种美誉的追逐。

^① 《道德经》第二章，《诸子集成》第3册，第1页。

在老子看来，人们向慕和追逐仁义孝慈之类的美誉，其目的并不是为了自身生命境界的超拔与提升。相反，他们的目的主要是为了使自己争得能够显示自身高贵于他人的外在资本。因此，对于各种美誉的追逐，非但没有提升人们生命的境界，反而加剧了人心的堕落。这与官能欲求对于人的生命所造成的伤害相比，实在有过之而无不及。

官能的欲求与对美誉的向慕，使名利享乐成为人生的唯一追求，人的生命被逼进了狭小的名利场中，唯名是求，唯利是图，消磨掉了人本身所内含的奔腾上扬、超越提升的本性。社会，毫不夸张地说，成了一个人人争名逐利的战场。换言之，安详宁静的社会，在物质主义的魔法下，已经变成了一个超级的名利场。

老子看到，在官能欲求的驱使下，为了满足自己无厌的私欲，为了保障自身生活的奢华奢靡，在上的当权者，利用手中的权力，极力搜刮民众，致使民众饥寒交迫，甚至被迫铤而走险。他说：“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”^①当权者不仅仅极力搜刮自己治下的民众，还不惜牺牲民众的生命，破坏正常的生产生活，挑起国与国之间的战争，以求占有更多的土地、民众、财富，致使“师之所处，荆棘生焉；大军之后，必有凶年”^②。有时因天下无道，战事频繁，乃至“戎马生于郊”^③，即连怀胎之母马也被征战，小马驹遂降生于两军对垒的战场上。这些当政者，简直成了人世间无道的“盗竿”——强盗头子！且看：“朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余。”^④一方面是农田荒芜，仓库空虚，一方

① 《道德经》第七十五章，《诸子集成》第3册，第33页。

② 《道德经》第三十章，《诸子集成》第3册，第13页。

③ 《道德经》第四十六章，《诸子集成》第3册，第21页。

④ 《道德经》第五十三章，《诸子集成》第3册，第24页。

面是宫殿豪华，衣服亮丽，他们佩带着锋利的宝剑，饱餐着精美的食物，享受着用不胜用的财富。老子愤慨地指出，由这些强盗头子来理政，“损不足以奉有余”^①的违反天道的谬理，竟成了人世间的法则，人世间已不再有丝毫的公正性可言！

在上的当政者如此，在下的百姓也是普遍嗜利好货。为此，他们尽己之能积聚财富，绞尽脑汁谋求奇珍异宝。一旦通过正常途径难以达到谋财的目的，他们就开始盗窃，久而久之，盗贼横行，世风日下，整个社会处在一片混乱之中。针对社会上这种从上至下普遍盛行的好货嗜利风气，老子沉痛地发出了警告：“名与身孰亲？身与货孰多？得与失孰病？是故甚爱必大费，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以长久。”^②他晓示人们，如果一味地追求名誉与财富，适足以伤身害心。在财富名利与自己的生命两者之间，究竟哪一个重要，人们应该警醒而分辨清楚。依老子之见，造成这一切反常现象的根源，归根结底，都是人文精神的彰显所至。以今人的视野回视历史，西周王朝建立之后，人文精神日渐彰显，人的价值、人的地位以及人的作用受到重视。准此，为了彰显人道之庄严，周初的最高当政者，提出了一系列闪耀着人文精神光辉的全新理念，如“敬德”、“保民”、“奉天”等。他们希望依照这些全新的人文理念，建立起一个真正大写“人”字的世界，亦即一个通体透显着人文气象世界。应该肯定，这是中国历史的一大进步，从此，中华物质文明与精神文明得以迅速的向前迈进，成为雄踞东方的真正文明的国度。

然而，不可否认，伴随着人文精神的彰显，社会人生中的各种负面现象也在持续滋生和蔓延。尤其是在天崩地裂的变革时期，这些原

① 《道德经》第七十七章，《诸子集成》第3册，第34页。

② 《道德经》第四十四章，《诸子集成》第3册，第20页。

本展示着人道庄严的人文理念或被人们搁置一边，不屑一顾，或不无嘲讽意味地被当作虚伪的遮羞布，其神圣性被大大地亵渎了。遗憾的是，春秋正是这样的一个时期，在诸侯争霸、“礼崩乐坏”的社会背景中，人性中“恶”的一面，人文理念与主张以及人的各种作为所带来的、所衍生的种种的负面影响，都得了一次充分的曝光。当时各诸侯国的当政者们，终日沉溺于美色、美音、美味以及游乐之中，纵情享乐，荒淫奢侈，许多政客口讲仁义，心怀鬼胎，品行恶劣。上行下效，一时间虚伪礼义，大为盛行。老子正是针对这种情势，才作出了以上的警告与劝喻。

担任过东周王朝“守藏室之史”的老子，凭借方便、优越的条件，得以浏览周王朝丰富的图书资料，汲取了相当可观的精神资源，从而激发出他那旷绝千古、非凡的哲人智慧。为了矫正时人的价值迷失，为了重建一个健康圆满的社会，俾人人都可以更好地安其身而立其命，老子以其超凡的哲人灵魂，尽量避开情意层面的种种困扰和干扰，对历代王朝的盛衰更迭，对人类文明的迁衍流变，对世道人心的诸般情态，作了通盘、严肃的理性观照，从而建构了一种“返朴归真”的社会哲学。

老子的这种返朴归真的思想，亦是建立在道论之上。他曾将生化天地万物的大道，形象地比喻作一未曾被加工过的大“朴”。他说：“道常无名，朴虽小，天下莫能臣也。”^① 真朴之物，浑然大和，未有自己固定不变、鲜明可见的特有品格，因此它有着极强的待成性，极广的可能性，极大的可塑性。道是最大的真朴性存在，也是真朴之中最为真朴者。它所拥有的待成性、可能性和可塑性，使之在一定的条

^① 《道德经》第三二章，《诸子集成》第3册，第14页。

件下便生成了宇宙万物万象。所以老子说：“朴散则为器。”^①作为真朴之道在开散之后，才有形形色色的事物产生。

在老子看来，道本系一混沌未分的存在，本系一能够衍天地万物万象的大“朴”，因此万物与人命的本性亦属于真朴，只有在浑然大和、真朴健全的心态下，才能不期其然而然地妙契大道，畅然自如地因应一切事变，而丝毫不损于己。从另一个角度看，浑和真朴的人生，即意味着“自然”，意味着清静无为而不着意于有为。依老子之见，人的自然无为有着两个方面的基本内涵。这两个方面，一为对己，一为对人和对物。就对己方面而言，其基本内涵是，人不着于强有所为，而一切顺其自然生发。就对人和对物的方面而言，其基本内涵则是，人采取不干涉主义的立场，听任他人及外物自主、自然地存在与变化，不将自己的意识强加于他人及外物。明确了人的生命本相及人性之本然，人所应当确立的适当精神向度，自然也就昭然若揭了，那就是老子所说的“见素抱朴”，返朴归真。

第二节 清静无为与少私寡欲

返朴归真的意思是，学道者通过修炼性命，摒弃后天伪善的情性，返归纯朴天真的本性，如同赤子婴儿，而与道同一。其来源于老子的人生观——清虚以自守，柔弱以自持。在这里“道”不仅是老子的宇宙观，而且是他的方法论。老子将道运用在许多不同方面，例如他的社会政治主张就是“无为而治”，他的人生观就是“清静无为、返朴归真”，他的修炼方法就是“深根固蒂、长生久视”等等。老子认为人若以“道”为准则，遵守一定的行为规范，通过长期坚持不懈

^① 《道德经》第二十八章，《诸子集成》第3册，第13页。

的修炼，就可以返本还原、返朴归真，和大道融为一体，处于永恒不变的境地而成为神仙，所谓“谷神不死”。由此千百年来，道教中人格守这一法则，认真探索，勤学苦练，追寻着返朴归真、长生久视之道，可见返朴归真不仅是一种修炼方法，而且是一种生活方式。

老子返朴归真的思想内涵十分丰富，它不但表明了老子对生活的态度，还说明了老子的生活方式。主要表现在：

其一，清静无为。老子说：清静为天下正。就是说人若清静，就会正确地去立身处世，如做人要正派，做官要公正廉明等等。在老子《道德经》中“清静”、“无为”是两个颇相类似的范畴，同时，它和“寡欲”也有着一定的联系，他们都是“道”的部分表现。在后来的道教中常以它的“无为”或“寡欲”作为一个连用的术语，如道经中所说的“清静无为”或“清心寡欲”。

在《道德经》中，还有一个与它相对的名词，那就是“浊”，并且还有着相生相化的关系。老子说：有道之士，性体圆明，湛然清澈，处于万物之中，与天地浑然一体，民之所乐则乐，民之所忧则忧，和光同尘，没有什么区别。那么谁能除尽后天的七情六欲，荡尽尘俗一切污浊，使其心宁静呢？只有返回其先天的虚明体性，就如浊水慢慢静下来，才能澄清。所以有道之士，身虽处尘俗之中，其性顺物而自然，不染不着，不滞不留，如似浑浊一样，其真性常在。

这段话说的不仅是道家清静功夫，还是一种生活方式，也就是说，人处在一个纷繁芜杂的社会里，要避开尘世，达到清静，那就要做静功，当静功做到一定境界时，更要继续坚持下去，即会见到光明。老子认为这都是“道”的表现。对此，《清静经》则说得更直截了当，它说：“夫道者，有清有浊，有动有静。”^①指出“清”和

^① 《道藏》第17册，第141页。

“浊”是“道”表现出来的两个不同侧面。所以，在老子的宇宙观中，“清静”是大自然最早的形态；在人生观中，“清静”是一种社会生活方式。就清与浊这两个方面而言，后者必须服从于前者，因为老子是本着效法地天、宗祖自然的宗旨来阐述大道的，所以人们的生活方式也必须与自然相协调，这样才能以万物养育群生。

故而《清静经》说：“大道无形，生育天地；大道无情，运行日月；大道无名，长养万物。”^①这里所说的“无形”、“无情”、“无名”都是说明“道”的“清静”，不但要“清静”，而且要“常清静”，要“真常应物，真常得性，常应常静”。“常应常静”就是“清静”。在经中又叫“真静”，就是要“心无其心”、“形无其形”、“物无其物”，能够“唯见于空”，并且“观空亦空”，最后达到“湛然常寂”。

然而，这里所说的“无为”，并不是“无所作为”，其意与儒家“知其不可而为之”相对，是指遵循自然，按照天道自然的法则办事，不妄作为，不乱作为。简而言之，就是天道自然无为，人法于道也应当无为。老子所说的“无为而无不为”、“无为而无不治”才是“无为”的真正宗旨。《老子河上公章句》说：“法道无为，治身则有益于精神，治国则有益于万民。”^②可见“无为”既是修身处世的原则，又是治理国家的政治准则。

从修身处世方面来看，“无为”是道教人生哲学的主要原则，也是达到返朴归真的主要方法。《淮南子》说：“是故圣人内修其本，而不外饰其末，保其精神，偃其智故。漠然无为，而无不为也；澹然无治也，而无不治也。所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。所谓无治者，不易自然也。所谓无不治者，因物之相然

① 《道藏》第17册，第141页。

② 《道藏》第12册，第13页。

也。”^① 并且强调“人莫得自恣，则道胜，道胜而理达矣，故反于无为。无为者，非谓凝滞而不动也，以其言莫从己出也”^②。指出“人无为则治，有为则伤。无为而治者，载无也。为者，不能有也。不能无为者，不能有为也”^③。所以圣人内修其本质，而不外饰其华表，保养精神，充分发挥他的聪明才智，漠然无为而无不为，淡然无治而无不治。从以上所言可以看出，《淮南子》处世思想中的“无为”，就是顺应天道自然而不妄为。

其二，见素抱朴。《道德经》说：“见素抱朴，少私寡欲。”^④“朴”就是“朴素”的意思，《说文》讲：“朴，木素也。”在《道德经》中“朴”字有时也作“敦厚”来解释，如说：“敦兮其若朴。”^⑤有时也可以当作“道”来理解，如说：“朴虽小，天不敢臣；侯王若能守之，万物将自宾。”^⑥有时也说成“归朴”，如说：“常德乃足，复归于朴。”^⑦可见“朴”是道之本，人之性，物之情。上古之世自然古朴，上古之人自然古朴，人生之初自然古朴。然而由于情欲之弊，世人离道愈来愈远，身不得保，国不得治。道教讲“抱朴”，就是去除后天之伪，复归于婴儿，复归于朴素之道。

“朴”是大道之法，法道治世，社会自然古朴。《淮南子》和《列子》中均给我们描绘了一个素朴的社会。《淮南子·本经训》中说：三皇治理天下的时候，和顺处下不逆天道，寂寞平静不扰民众，朴质无华而情真意切，悠然自得而不骄不躁，人事转移而没有变故；在内

① 《淮南子·原道训》，《诸子集成》第8册，第9页。
 ② 《淮南子·主术训》，《诸子集成》第8册，第147页。
 ③ 《淮南子·说山训》，《诸子集成》第8册，第262页。
 ④ 《道德经》第十九章，《诸子集成》第3册，第8页。
 ⑤ 《道德经》第十五章，《诸子集成》第3册，第6页。
 ⑥ 《道德经》第三章，《诸子集成》第3册，第14页。
 ⑦ 《道德经》第二十八章，《诸子集成》第3册，第13页。

在修养上合乎于道，在外在表现方面符合于道义；变化而顺成于道理，行动而有利于万物；说话言简意赅而遵循于事理，行动敏捷而合乎于情理；心情愉快而不虚伪，待人接物朴实而不爱慕虚荣；所以做事时不去选择时间，不去占卦预卜，不去猜想开始，不去考虑结束；恬淡平安就心满意足，动荡不安就努力改变；身体力行均以天地为准则，以阴阳为标准；同和于四时，明照于日月，与造化天地相和顺。

列子也十分推崇“不识不知，顺帝之则”的自然古朴社会。《列子·仲尼》说：尧治理天下达五十年之久，不知道天下治理得好还是不好，不知道老百姓拥戴他还是不拥戴他，于是他环顾并询问左右的近臣，近臣说不知道；问宫廷外的官员，回答说不知道；再问民间贤德之士，也说不知道；于是尧装扮成老百姓的样子闲逛在大街上，听儿童歌谣道：种出粮食养老百姓，无不是你的崇高美德，不用知识，不用智能，只依天帝的法则。可见尧治理天下，自然古朴而不知。

所以《道德经》说：圣人在天下，处处谦虚谨慎，含藏内敛，不露锋芒，与百姓和光同尘，不论尊卑，不分贵贱，对大家一视同仁，平等看待，其心与万民之心浑然一体，如初生婴儿之心，就是这个道理。那么治世如何才能返于古朴呢？老子认为，要绝圣弃智，绝仁弃义，绝巧弃利，这样才会民利百倍，民复孝慈，盗贼无有。并说：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”^①

其三，少私寡欲。对此，老子还说过一些“无欲”、“不欲”等和“寡欲”相类似的名词。在老子思想中，对于“人欲”的节制，是非常重要的。他说：罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。他的这一认识，是从他的“道”中体现出来的。他说：大道广泛流

^① 《道德经》第五十七章，《诸子集成》第3册，第26页。

行，无所不至，无所不遍，它可左可右，可上可下，可顺可逆，在方为方，在圆为圆，向无定向，形无定形，任其物性，顺其自然；它化生万物，创造世界而不推辞，作出巨大成就而不自以为有功，养育了万物而不加以宰制；它不求名利，无私无欲，可称它为“小”，万物归附它而它不自以为主，可称它为“大”，由于它从来不自大，所以能够成就其伟大。他说：“道”的伟大是说不完的，从大的方面来讲，是万物归焉而不辞；从小的方面来说，就是“无欲”，但圣人务小而不务大，而结果却能成其大。他认为“道”的本来面目就是“无欲”，“无欲”的后果是成就了“道”的伟大，所以他主张寡欲，“少私寡欲”是“返朴归真”的起码的要求。

在此，老子不但提出了“返朴归真”的思想，还为广大修道之士指出了“返朴归真”的修炼方法，即“一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先”。并将之奉为三宝，身体力行。他任周守藏室史其间，为官清廉，衣着朴素，不求华饰；后见周室衰微，于是就弃官西行，留下了一部流传千古的伟大著作《道德经》。

列子和庄子继承了老子思想。对于清静无为，庄子认为：无所追求天下就会富足，无所作为万物就会自行变化发展，深沉宁静人心就会安定。并说：处于保持本性、无所修饰的心境，交合形气于清静无为的方域，顺应事物的自然而没有半点个人的偏私，天下也就会治理得好。不仅如此，庄子还认为“无为”方能安其性命之情，方能用天下而有余。他将老子“无为”思想发展为“逍遥游”，主张不要成为名誉的寄托，不要成为谋略的场所，不要成为世事的负担，不要成为智能的主宰，游心于四海之外，而与天地精神相往来。

列子虽没有直接提出有关无为的见解，但在《黄帝》中描写了一个华胥之国，他说：华胥氏之国在合弇州之西，台州北面，不知道距离中国有几千几万里；不是船车和步行所能够到达的，神游才能达

到。这个国家不设首领、官位，听其自然而已；这里的百姓没有嗜好和愿望，听其自然而已。人们不知道生的快乐、不知道死的可恶，所以婴儿和青少年没有夭折和死亡；不知道爱护自己，不知道疏远别人，所以没有爱憎；不知道违背违逆，不知道趋向顺从，所以没有利害；全都没有什么爱憎，全都没有什么畏忌。入水不被淹，入火不被烧，刀砍鞭打没有伤痛感觉；飞腾空中好像脚踏实地，睡在虚处好像躺在床上，云雾障碍不了视线，雷霆扰乱不了听觉，美的恶的迷惑不了内心，深丘山谷阻滞不了脚步，这不过是精神在运行罢了。可见华胥氏之国是顺其自然而治的，他所说的“自然”，事实上也就是指“无为而无不为”。

关于见素抱朴，《庄子》和《列子》中谓之“复朴”。庄子说：“明白入素，无为复朴。”列子则说：“雕琢复朴，块然独以其形立。”它们的含义差不多，“朴”字都是指朴素之道。对此庄子分别在《胠箧》和《天地》中表达了他“返朴归真”的主张，他说：断绝圣人，摒弃智能，大盗才会中止；弃掷玉器，毁坏珠宝，小贼才会消失；焚烧符记，破毁玺印，百姓就会朴实浑厚；打破斗斛，折断秤杆，百姓就会没有争斗；尽毁天下的圣人之法，百姓方可谈论是非曲直。搅乱六律，毁折各种乐器，并且塞住师旷的耳朵，天下人方能保全他们的听觉；消除纹饰，离散五彩，粘住离朱的眼睛，天下人才能保住他们原本的视觉；毁坏钩弧和墨线，抛弃圆规和角尺，弄断工匠的手指，天下人方能保存他们的智巧。因此说最大的智巧就像笨拙一样。削除曾参、史鳅的忠孝之谈，钳住杨朱、墨翟善辩的嘴巴，摒弃仁义，天下的德行才能混同而齐一。人人都保有原本的视觉，那么天下就不会出毁坏；人人都保有原本的听觉，那么天下就不会出现忧患；人人都保有原本的智巧，那么天下就不会出现迷惑；人人都保有原本的秉性，那么天下就不会出现邪恶。针对当时人欲横流的社会，庄子提出

了返归淳朴的措施。从原则上讲，也就是“无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。”^①即不要用人事去毁灭天然，不要用造作去毁灭性命，不要因贪得去求声名。这样“谨守而勿失，是谓反其真”。

关于少私寡欲，庄子说：“无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生。”^②是要求人心要清要静，思想才会纯洁，就会去追求素朴的生活。而列子则一反常规的论述方法，他在《杨朱》中以讽喻的手法先提出“厚味、美服、好色、音声”是获得尽情享受的前提，并称之为“达乎生生之趣”，然后反戈一击，抨击为寿、为名、为位、为货的行为，倡导人与人的关系应该是“公天下之身，公天下之物”，认为正确的生活态度应该是“不违自然所好”，只有抱着这种生活态度处理人际关系，才能保持人的天性，进而达到做人的理想境界。他指出名声是虚伪的，并以古讽今对子产准备私授其弟禄位的事情，实实在在地嘲弄了一番。“今有名则尊荣，亡名则卑辱”，对于社会不公平，对于人心险恶，在一定程度上作了揭露和批判。这就是要求人们放弃名利和各种私欲，做到返朴归真。

以上三方面是道家道教人生观的重要内容。道家、道教追求返朴归真，“朴”、“真”是道本质的反映，是为人德性的最高境界。《道德经》说：“含德之厚，比于赤子。”把“赤子”作为“朴”的典范。并在描述“真朴”之士时说：“古之善为士者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容，豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻，涣兮若冰将释，敦兮其若朴。”^③ 庄子和列子也主张返朴归真，遵循无为的原则，以复归原始混沌淳厚朴实的自然状态，后世许多高道大德铭记古

① 《庄子·秋水》，《诸子集成》第4册，第129页。

② 《庄子·在宥》，《诸子集成》第4册，第83页。

③ 《道德经》第一十五章，《诸子集成》第3册，第6页。

训，均以返朴归真作为修身的重要原则和理想，加以继承发扬。

第三节 真常之道与朴素行持

老庄思想的本旨在于无欲无为，效法自然，返朴归真，秦汉之际的黄老道家受神仙家的影响，把这种朴素自然的养生思想加以发展，逐渐演化为追求长生的神仙学。

对于“返朴归真”，《老子河上公章句》指出，立身处世都应“守真道”，质朴无饰，真而不伪。其中说：“圣人学治身，守真道也。”“以道德教民，使质朴不诈伪。”《老子想尔注》进一步发展了这些思想，指出道本身就是“质朴”、“绝巧”的，说：“朴，道之本也。人行道归朴，与道合。”所以张陵要求道民“知真道”而非“知伪道”，也就是“重守道真”，这样才算获得道之“圣纪”。这种持守真道的说法，显然与《太平经》反复强调的守“真道”有相同之处，即坚持自己所认为的“真道”，反对“邪道”、“伪道”。东汉魏伯阳也倡导返朴归真，他认为人是由阴阳二气相交感而生，因此炼养的关键在于炼气；炼气的方法在于无欲无思、清静无为，耳目口三宝闭合，委志虚无，无念为常。这也就是老子所说的“塞兑闭门，涤除玄览”的思想。这样做能骨节坚强、排却众邪，使得人体中的真气“淫淫若春泽，液液象解冰”，并能从头至足周身往来无极，最后结成金丹，形体长存。这种静功无疑是在返朴归真的基础上形成的。所以他自己说：“会稽鄙夫，幽谷朽生，挟怀朴素，不乐欢荣，栖迟僻陋，忽略利名，执守恬淡。”^①

晋代著名的道教理论家葛洪，自号“抱朴子”，著《抱朴子》内

^① 无名氏《周易参同契注》卷下，《道藏》第20册，第114页。

外篇。外篇倡导儒家，宣传济世救人的思想；内篇讲述大道，弘扬神仙道教的思想。他认为神仙实有，长生可致，仙人可学，然而要达到这一点，就必须修炼至道，关键在于意志，不在于富贵。他指出：“学仙之法，欲得恬愉淡泊，涤除嗜欲，内视反听，尸视无心。”^①也就是要求人们恬淡自守，清心寡欲，抱朴归真。

晋代还有一位道家学者嵇康，少时即有俊才，旷迈不群，高亮任性，不修名誉，宽简而有大量。他博洽多闻，好老、庄之业，恬静无欲，性好服食，常御上药。又善弹琴咏诗，自足于怀抱之中。他认为：“神仙者，禀之自然，非积学所致。至于导养得理，以尽性命，上获千余岁，下可数百年，可以有之耳。”^②于是他超然独达，放任于世。后嵇康居于河内山阳县，清心静神，与他交游者不见他有喜怒之色。嵇康追求着一种平静简朴的生活，正如他在一首《幽愤诗》中说：“托好老庄，贱物贵身，志在守朴，养素全真。”

魏晋南北朝时，道教还有两个著名的人物，寇谦之和陆修静。他们分别改革了天师道，使道教再次返朴归真。公元415年，寇谦之称“太上老君”降临嵩山，授给他“天师之位”，并赐给他《云中音诵新科之诫》，于是他就宣布《新科》，“清整道教，除去三张伪法，及男女合气之术。专以礼度为首，而加以服食闭炼”^③。继寇谦之后，南朝道士陆修静认为五斗米道比古代方士有所进步，能以“清约爱民”，做到“神不饮食，师不受钱”，为“清约之正教”^④，但缺点就是组织涣散，他主张从斋戒入手，予以整饬。并宣称斋戒是“求道之本”，

① 王明《抱朴子内篇校释》第16页。

② 嵇康《养生论》，《全上古三代秦汉三国六朝文》第1324页，中华书局1897年影印本。

③ 《魏书·释老志》。

④ 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，第779页。

只有斋戒才能把人的身、口、心引入“仪轨”。在他看来，人是邪恶的根源，因为身会做出“杀盗淫动”之类的事情；口会说出恶言妄语；心有贪欲嗔恚的念头，必须以礼拜、诵经、神思加以制约，达到“洗心净行”的目的。

这二位大师在道教趋向混乱的情况下改革道教，而且是在动荡不安的社会里“立身直理、行合轨范”，实乃难能可贵。他们使道教重归到素朴的状态，并且第一次把追求“返朴归真”的生活写进了戒律。戒文不允许教徒穿华丽的衣服、涂胭脂花粉，自私地积累财物，也就是要求广大信徒去过一种勤劳朴素的生活。也正是这种思想影响了道教的衣着装扮，从此道教对服饰有了专门的定制。《太平御览》卷六五引《神授经》说：陆先生“对上接下，谓之俯仰之格，披、褐二服也。”披即披肩，又作“帔”。褐，《玉篇》作“袍”解。后来道徒平常之时的帽、短褂、长袍、鞋均为青色，显得素雅大方。

隋唐时期，雅慕素朴生活的道士很多。隋炀帝时，在今山东省郯城北有一道士名叫徐则，整日沉静寡欲，常怀恻隐之志，入缙云山修道。其真情感动了太极徐真人，下传给他秘旨，徐则遂结庐于天台山辟谷养气，唯以松子和清水为食。唐代道士潘师正隐居于嵩山双泉顶二十多年，清静、寡欲，饮食唯以青松涧水而已。

成玄英进一步发挥老子“玄之又玄”的思想，要求广大道教信徒超然物外，从根本上忘掉违顺、毁誉、荣辱、高下、物我、利害、贵贱、祸福、寿夭等的存在，提倡无欲、无为的静养。成玄英说：“朴，道也。”并称“道”为真常之道。道经宣称，“朴”和“真”都是道之性。修道就在于使人的心性归根返本，合于道性，达到“体和神清，虚夷忘身，乃合至精，此所谓返我之宗，复与道同”^①的境界。

^① 吴筠《玄纲论·性情章》，《道藏》第23册，第675页。

又有司马承祯，把修仙的过程分为五道“渐门”，即：斋戒（澡身虚心）、安处（深居静室）、存想（收心复性）、坐忘（遗形忘我）、神解（万法通神），总称为“神仙之道，五归一门”。又以敬信、断缘、收心、简事、真观、泰定、得道为修道的七个阶段。综合其内容包括以下几个方面：一是修炼形体，即饮食要得当，居处要适宜，劳逸应结合；二是养性修心，信仰必须虔诚，不能有任何怀疑；三是要弃事无为，不参与任何世俗的事务，不和人们交往，这种无事安闲的人生哲学称为“断缘”或“安处”；四是要安于道徒生活，安分守己，不多取，不多求，称之为“简事”；五是忘掉外物，不被外物所迷惑，只有忘物，才是道教的“真观”；六是修炼，“形如槁木，心如死灰”，而物我两忘，便接近于道了，叫做“泰定”或“坐忘”；七是得道，得道后便成为无所不能、无所不解的神仙，这就是“神解”^①。

后来吴筠将这种思想进一步发挥，认为“近于仙道者”有七：其一为虚情寡欲，以无为为事；其二为知荣华为浪寄，忽之勿顾，知声色能伐性，损之而不取，剪阴贼，树阴德，处林岭之中，以修清真；其三为奉上以忠，临下以义，对己薄，对人厚，仁慈恭和，宏施博爱，潜行密修，好生恶死；其四为乐贫甘贱，爵之不从，禄之不受，以方外为尚，以摄生为务；其五为能够静以安身，和以保神，精以致真；其六为能追悔既往，洗心自新，以功补过，以正易邪，和以保神，车感不能移其操，喧哗不能乱其性，惟精惟微，积以诚著；其七为至忠至孝至贞至廉，不待修学而自行。

至杜光庭，将“返朴归真”思想运用得更为广泛。他博采众书，发挥玄旨，认为《道德真经》“以自然为体，道德为用。修之者，于国则无事无为，自致太平；于身则抱一守中，自登道果；得之者，排

① 《坐忘论·泰定》，《道藏》第22册，第892—898页。

空驾景，久视长生。”^①他以道为本，融儒入道，称老子的“绝圣弃智”并非绝仁、义、礼、智，而是在于抑制狡诈，欲使君君、臣臣、父父、子子“见素抱朴，混合于太和”，体道复之，自臻于忠孝。以上所述，表面是说一种修炼方法，其实它从根本上表现了道教徒的生活方式，为了达到无所不至的神仙境界，在现实生活中广大信道之士正是以这种方式默默无闻地生活着的。

宋元时期的全真道一向以“正心诚意，少私寡欲”、“清静无为”为宗旨，以“识心见性”为全真，以“制心无为”为修持方法，提倡“除情去俗，忍耻含垢，苦己利人”的朴素生活。

如全真祖师王重阳深居简陋，在南时村筑“活死人墓”，于内苦修三年。其弟子马丹阳修道，安贫慈下，不接人一钱，不用人一物，安心定性则清虚淡泊，接人导物则慈爱恺悌。另一弟子谭处端曾坐于沃州桥下，终日不语，人馈则食，不馈则已，河水泛滥亦不移，如此者六年，族属亲戚来看望，皆不答，有所赠亦皆不受，艰苦朴素，清静无为，修身养性。弟子丘处机西入磻溪（今陕西省宝鸡市虢镇附近）穴居，隐修六年；后迁隐陇州龙门洞，潜修七年，每行则一蓑一笠，居则胁未沾席，日乞一食，寒暑不异，苦苦实践着祖师倡导的全真精神。

又有全真道士长筌子发挥道德重玄之旨，倡导清静无为，治世修身，认为无物无为是万物之本，不视不听是谓太玄，养其真火，固其真水，则可以长生；主张以抱元守一，清静寡欲，返朴归真，全真保身为宗。所谓“学无所执，法求大通，广积德行，则外施于方便；深做修炼，则内运于神功，善处无为不二，能寻有道参同。”^②

① 《道德真经广圣义》卷五，《道藏》第14册，第341页。

② 长筌子《洞渊集》卷四，《道藏》第23册，第878页。

明清道士承祖上之玄风，仍以清静无为为宗，以素朴归真为本。明代著名道士赵宜真即主张“正性法身”，以无为为采炼之要，以忘字为诀，以粉碎虚空为究竟。后又有全真道士刘渊然，即因清静自守、恬淡素朴为各朝所礼重。清代全真道士王常月强调要归依三宝，忏悔罪业，断除障碍，定民守意，清心静身。他认为，欲修仙道，先修人道，人道不修，仙道远矣。所以他创立三坛大戒，在北京白云观公开演说，要求广大教徒奉道持戒，明心见性。而明心见性，须从持戒降心及日常生活中去朴实用功，可见“返朴归真”乃是持戒之基础。

如《女真九戒》之第五戒要求：衣具质素，不事华饰。《中极戒》之第三十八戒要求：不得羡慕富贵，希图逸乐；第四十四戒要求：不得贪着滋味；第七十戒要求：不得择美食；第一百八十三戒要求：不得荣饰衣服华丽；第二百九十戒要求：当念居山林幽静，精思至道。由此而观，恬淡自守、返朴归真的生活方式，一直是广大教徒的生活信条。

当代道教徒牢记祖师垂训，继承了道教这一优良传统。他们或居都市城邑，勤心修持；或隐深山幽林，闭关自守，始终坚持过简朴的生活。如今各地的名山宫观，都在积极自筹资金，修复宫观，恢复正常宗教活动，使道教事业健康发展。湖北石首小南岳、辽宁千山五龙宫、浙江乐清北雁荡山北斗洞、甘肃武山水帘洞、陕西延安太和山、河南南召石庙、四川新津老君山等一大批宫观，都是在当家的带领下，艰苦创业，节衣缩食，自己动手把庙修建起来，受到了政府的表扬和群众的赞誉。四川青城山的各个宫观每年修缮，工程一年比一年大，道长们都把省吃俭用的钱用来修庙，保护当地的自然环境。地处山区和山林的道教徒，他们积极参加植树护林和农林业生产劳动，日复一日，年复一年，勤恳劳作，严谨修持，长居深山荒野，生活清苦，劳动繁重，从无怨言。陕西周至县楼观台几十位道长，至今仍坚

持自耕而食的传统道风，从事农业生产劳动，遵照祖师训导，保持道教慈、俭之风尚，代代相传。

不仅如此，各名山宫观还积极开办了服务行业，为香客游众服务，实现宫观自养。湖北武当山、成都青城山、湖南南岳玄都观、广东罗浮山、辽宁千山等宫观开放的茶座、餐厅、旅社，给香客、游众在吃住方面提供了极大的方便，受到了好评。由此可见，当代道教徒在追求“返朴归真”的生活过程中，还切实地把握实际，贴近生活，积极与社会相适应，在继承这一优良生活方式的基础上，不断将其发扬光大。

总结以上所述，可以看到道家的社会哲学，从老子、庄子及后来的道教思想家，经历了一个长期的演变、发展过程，贡献出了许多精妙、深刻的人生智慧与生命智慧。并以文化慧命所特有的积淀、遗传方式，由古代一直未尝间断地流延到了今天，成为我们民族文化慧命中不可或缺的有机组成部分。

尤其需要指出，老子、庄子所揭示的朴素自然的生活理念，并非空悬无依的幻想，而是千年道教始终一贯的生活实践。道教中人以长期的真朴生活，为世人树立了典范。当然大多数人无法像道教中人那样生活，但道教中显示的那种脱离尘世、摆脱名利、自主性命的风范，不正是随时随地提醒我们不要迷失自己的本性，去追求真正健康的生活吗？

展望当代社会，在人类精神的重建和人类文明的进步问题上，道家、道教的社会哲学及其生活方式，最具启迪意义的，主要在于帮助人们尽快走出人类中心主义的误区，重新合理定位人生，恢复那种真正有益身心健康、体现生命价值的生活。因为在未来的日子里，我们需要的是一种全面而有意义的生活，是体现出对其他人和非人生命尊重的生活，是最大限度摆脱了物欲的困惑但求自然而然的生活。

在对这一问题的解决上，道家的社会哲学，自当发挥相当的作用。道家自老、庄开始，就十分注重从宏大的宇宙视野上来观照、透视和定位人生。他们认为，人类是由宇宙的本原所造化出的万物中的一种十分普遍的存在，由于生存空间极为狭小和生命历程极为短暂，人类的知识和能力存在着极为严重的局限性。认识到这局限性，人类即应当打破自己心灵上的桎梏，破除自我中心的观念，放弃自视优异的心态和以“万物之灵”自许的自我优越感，走出自己生存、生活的狭小天地，超越自我，豁显开放的心灵，树立大宇宙意识，置身于万物之中，置身于伟大的自然、宇宙生命洪流之中，抛弃自我中心的立场，从宏大宇宙视野上看待自身与万物，以宇宙的本原为最高标准，对自身做出合理的定位。

定位的结果应该是：人类是宇宙中一个渺小的存在，唯有彻底开放自己，融自身于万物之中，使物我一体、天人和合而无间，人类才能终极地安顿好自己的生命，实现生活、生命和精神的无限自由。换言之，人类的一举一动，应兼顾到其他入、其他物类的利益，并着眼于大宇宙的整体利益，人类才能一方面顺利、成功地拓展自己的文明，另一方面又维护着宇宙自然的整体和谐与平衡，从而使人生与大宇宙都拥有一个理想的未来。这是人类的正确选择，亦是人类文明存续、进步的康庄通衢。



第十一章 常善救物的慈悲心怀

当道家摆脱了人类中心主义的困惑，看破并取消了以自我为出发点的片面观点之后，自然融入了老子所说的“玄德”世界，与天地万物翩翩共舞。这种天人和合的理想境界，借用尼采的一段话来描述再适当不过了：“如果你想青年人走上教育的正轨，那么就不要破坏他与自然间的天真信赖和亲密无间的关系：森林与绝壁、暴风之雨与鸷鹰、花朵蝴蝶、草场和山腰都有自己的语言。他置身于其间就如同置身在无数零零散散的反射与自省之中，置身于多彩的富于变化的现象的漩涡里，这样，他便自然而然地赞成自然里万物归一的这一形而上学的观念，与此同时以万物的永存与必须镇定自我。”^①

第一节 善利万物与长乐国土

依据道家的观点，万物与天地皆为大道所生养，故无高低贵贱之分，都包含了道的本性。自然界千奇百怪的变化，动物类或飞或爬或泳的差异，植物类或艳或丽、或壮或弱的区别，并非是判断其内在价

① 《道家文化研究》第二辑第405页引，上海古籍出版社1992年版。

值的根据，而是展开大自然无穷无尽生命力的表象。因此，人们理应平等地对待万物，以维护大自然中各种生命形态的兴盛。

老子说：“圣人常善救人，故无弃人。常善救物，故无弃物，是谓袭明。”宋陈景元注：“夫圣人体合自然，心冥至一，故能当狗万物，为而不恃，因人贤愚，就之职分，使人性全形完，各得其用，故无弃人。又能随其动植，任其材器，使方圆曲直，不损天理，至于瓦甓梯稗，咸有所施，故无弃物。常善者，谓蕴其常道，而能明悟任物也。”^①正是老子这种海纳百川的气度与慈悲救物的心怀，开辟了道家亲近自然、善待万物的生态之路。

在《道德经》中，谈到了天地、山川、动物、植物。尤其是水，它被老子喻为上善。“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故处于道。”水具有自我洁净并且洁净他物的功能，所以“居众人之所恶”，处于卑下、阴湿、污秽，沉积而不畏，柔静清纯，生生不已，所以接近着“道”的那种自我完善、无生无灭的境地。

与老子不同，庄子更多地借助于海河与湖泊来发挥想象，他的视野更加广阔，其想象的领域是整个自然世界：天空、大地、山川、湖泊、海洋，太阳、月亮、北斗和众星，动物、植物和微生物，气候、天气和季节。这种通过自然世界来发挥想象的思维方式，反映了道家中人极力主张一种立足于这个世界的特殊的存在方式——一种具有献身的与沉思特点的投入世界的模式。

正是基于这种独特的立场，庄子非常关注大自然的生态系统，真真切切地融入了万物之中。毫无疑问，《庄子》一书中谈及的动物、植物、微生物数量之众多，是中国古代哲学著作中谁也无法比拟的。借助巨鲲化为大鹏的寓言，庄子描绘了一个自由飞翔的开放心灵，呈

^① 《道德经》第二十七章，《诸子集成》第3册，第12页。

现出一种博大无碍而与物冥合的精神境界。通过蜩与学鸠的对话，朝菌、蟪蛄与冥灵、大椿的寿夭，以示大世界和小世界的不同，指明世俗价值与境界哲学的差异。在庄周梦蝶的美妙故事中，揭示了物我融和的真趣，以蝶化象主体与客体的会通交感，达到相互混融的境界。一句话，“庄子用以反对人类中心论专断的局限性时最常用的思想是富有诗意地揭示动物种类繁多的思想”^①。

在《庄子》一书中许多生动而著名的章节都采用了神话和现实中的鱼类、鸟类、爬行类、昆虫类的比喻。如在讨论“万物有没有共同的判断标准”时，庄子假借王倪之口说：“民湿寝则腰疾偏死，蓐然乎哉？木处则惴栗恂惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，螂蛆甘带，鸱鸦耆鼠，四者孰知正味？猿犬狙以为雌，麋与鹿交，鱼酉与鱼游。毛嫱、丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然淆乱，吾恶能知其辨！”^② 从而说明标准不定于—处，应从各个不同的角度看问题，这才是开放心灵的态度。

引人注目的是，因为阐述这一道理，在简短的这一段话中，就列举了几十种动物，如泥鳅、猿猴、牛、羊、犬、豕、麋鹿、蜈蚣、蛇、鸱鸦、老鼠等，并将它们做平等观。天地万物本是同体并生，人类妄自分离割裂，使自己的心灵萎缩而矮小化。庄子打开了一个无穷的时空系统，其目的在于穿透现象界的层层界限，突破形器界的重重界限，而后从宇宙的大体系上，来打通个我与外界间的隔阂，而臻于主客一体的境界。

庄子从物性平等的立场，将人类从自我中心的局限性中提升出

① (美) 格拉姆·帕克斯《漫游：庄子与查拉斯图拉》，《道家文化研究》第一辑，第364页，上海古籍出版社1992年版。

② 《庄子·齐物论》，《诸子集成》第4册，第20页。

来，以开放的心灵观照万物，了解万物各自有其独特的存在意义。后来的道家 and 道教，都继承了这种理念，并将自然界中各种生命形态的兴旺与否，动植物种类的多少存亡，作为评判一个社会贫穷或富足的重要标准。对此，《太平经》中明确指出：天以万物悉生为富足，所谓“万二千物具生出”，广义而言天下动物、植物皆兴旺生存，一派繁荣景象，这就是“上皇气出”的太平盛世。反之，物种不足万数者，则为“小贫”；物种越来越少，便为“大贫”；当万物悉伤时，“无瑞应，善物不生，为极下贫”，“为衰家也”。至此帝王愁苦，天下大乱，万物俱毁。如此惊世骇人的言谈，早在道教成立之初即提出，显示了道教思想家们对社会发展与物种保护之关系的冷静观察与精辟见解。因为在他们看来，人类在世界上最重要的责任之一，就是“助天生物也，助地养形也”。“上君子乃与天地相似，故天乃好生不伤也，故称君称父也。地以好养万物，故称良臣称母也。人者当用心仁，而爱育似天地，故称仁也。此三者善也，故得共治万物，为其师长也。”^①

应该看到，自生命体第一次出现以来，消亡就是生命面临的现实。地球上曾经存在过大约 5 亿个物种，目前幸存的物种仅几百万个。以往的消亡几乎都是自然过程引起的。但随着人类活动的日益加剧，到了今天，人类的行为已是物种灭绝的最主要因素。物种的平均生存时间约为 500 万年。目前最乐观的估计是在过去的 2 亿年中，每百万年平均有 90 万种消亡，即平均每 1 年灭绝一个物种。而现今由于人类引起的灭绝速度要高出数百倍，或者很可能是数千倍^②。除非迅速采取全球性的保护措施，否则可以预料，目前存在的物种中至少

① 王明《太平经合校》第 30、32 页。

② 世界环境与发展委员会编《我们共同的未来》第 130 页，世界知识出版社 1989 年中文版。

有 1/4，可能 1/3 甚至更多将会在近期内消亡。世界环境与发展委员会曾指出：“生物资源的保护——植物、动物和微生物以及它们赖以生存的环境中的无生命元素——对于发展来说是具有重要意义的。”^①“应明确阐明物种和遗传的多样性是人类的共同遗产这一思想。”

那么，在保护人类共同遗产——物种方面，道家、道教又有那些作为和贡献呢？首先，基于对大自然的热爱，对万物生命的尊重，道家、道教中人非常重视对物种的保护，希望建立一个万物均安的世界。从老子“小国寡民”的理想社会，到庄子“至德之世”，道家所向往的社会应该是这样的：人民的行为悠闲稳重，质朴纯真，百姓和野鹿一样自由自在，端正相爱而不知道什么仁义，诚实互助而不追求什么忠信，一切纯任自然，人与人之间的关系是和谐的。万物众生，比邻而居，禽兽众多，草木繁长，因而禽兽可以被人牵着到处游玩，鸟鹊的窠巢人们可以攀缘上去窥望，人与万物的关系是和谐的。^②

道家构想中的这种原始、纯朴的理想王国，在《列子》中得以充实与完善。《汤问》中记述说，在渤海之东有岱舆、员峤、方壶、瀛洲、蓬莱五座神山，其山高下周旋三万里，其项平处九千里，山与山相去七万里，互为邻居。“其上台观皆金玉，其上禽兽皆纯缟，珠杆之树皆丛生，花实皆有滋味，食之皆不老不死，所居之人皆仙圣之种，一日一夕飞相往来者，不可数焉。”^③如此美好的仙境，连人际关系都考虑到了，不可谓不详尽周到。

在《洞玄灵宝诸天世界造化经》中，描述了以昆仑神山为中心的诸天世界。昆仑山以金银、琉璃、水精作之，有大海、粟金、大风、金光，其周围四方遍布万物，有帝王臣民，龙飞蠕动之类，或天或

① 世界环境与发展委员会编《我们共同的未来》第 126 页。

② 同上，第 142 页。

③ 《列子·汤问》，《诸子集成》第 4 册，第 46 页。

寿，或善或勇，各禀其性，“尽其本寿，不遭枉横”。《桓真人升仙记》也生动地描述了昆仑神山群仙所居洞府的情况：“自有长年之光景，日月不夜之山川，宝盖层台，四时明媚，金壶盛不死之酒，琉璃藏延寿之丹，桃树花芳，千年一谢；云英珍结，万载圆成。又闻云鹤舞阶，灵仙歌舞，鸾翔翠羽，彩女吹箫，瑶池涌甘露之泉，玉树缀天香之粟，玲珑台榭，辉光晃曜，潇洒轩堂，烟霞颀绣，游宴之处，鼓乐天音，凤笛龙箫，飞仙吹拍，金乌玉兔，水晶盘上游行；瑶马青牛，灵芝圃中跃出。长乐国土，无变之乡。”^①

当然，对神仙世界的憧憬，也是对现实社会理想的反照。《太平经》中设想的太平盛世是：“风雨为其时节，万物以其好茂，百姓为其无言，鸟兽跂行，为其安静，是其效也。故治乐欲安国者，审其署置。夫天生万物，各有材能，又实各有所宜，犹龙升于天，鱼游于渊，此之谓也。夫治者，自天地立以来，乃万端，天变易亦其时异，要当承天地，得其意。”^②

与此相反，道经中说，倘若人类一意孤行，好杀众生，“射猎为事，屠割为业，不知修福，但行恶事”，以致天怒神怨，劫难降临，万物皆亡，天地同毁。“先为小劫，后为大劫。小劫至时，阴阳气变，水旱不调，五谷匱乏，一切木石草棘及众生指爪，尽成刀剑，互相杀伐，人民死尽，兼人命短浅，忽自逛惑，七日之内，相杀都尽，是洪水滔溢，洗荡天地山川，改换土地。”至于大劫，更是令人恐怖：“大灾先起，二日并出，乃至三日、四日、五日、六日、七日，一时俱为，是数亿万年，河海干涸，众生死尽。”真可谓“永劫无出期，衅毒由身植”^③。

① 《道藏》第5册，第514页。

② 王明《太平经合校》第205页。

③ 《太上灵宝天诸世界造化经》，《道藏》第5册，第863、864页。

在道教看来，对动物植物的保护，不仅仅是出于一种善良的理念，而是关系着天地生育、万物共存的根本大计，对动物植物的无情残害，归根结底也是对人类自身的伤害，一个唯有人类、没有草木虫兽的世界是不可想象的。如果有，那就是“九幽地狱”——“纵横数十万里，其中冥冥，尽是罪人”^①。

站在热爱生命，保护生态的立场上，道家思想家猛烈地抨击了那些肆意杀生害物的恶行。晋代鲍敬言指出：“夫混沌以无名为贵，群生以得意为欢。故剥桂刻漆，非木之愿。拔鹵裂翠，非鸟所欲。促促衔乐，非马之性。荷轭运重，非牛之乐。诈巧之萌，必力违真，伐生之根，以饰无用，捕飞禽以供华玩，穿本完之鼻，绊天放之脚，盖非万物并生之意。”^②

五代谭峭宣称，禽兽与人类有多大的差异呢？它们亦“有巢穴之居，有夫妇之配，有父子之性，有生死之情。乌反哺，仁也。隼悯胎，义也。蜂有君，礼也。羊跪乳，智也。雉不再接，信也。孰究其道？万物之中，五常百行，无所不有也。而教之为网罟，使之务畋渔。且夫焚其巢穴，非仁也。夺其亲爱，非义也。以斯为享，非礼也。教民残暴，非智也。使万物怀疑，非信也。夫膻臭之欲不止，杀害之机不已，羽毛虽无言，必状我为贪狼与封豕；鳞介虽无知，必名我为长鲸与巨虺也。胡为自安焉，得不耻吁！直疑古无君子”^③。严厉地批判了各种只顾满足少数人的私欲而大肆杀害动物的恶行，将他们等同于贪得无厌的豺狼与毫无道德的野猪。

① 《太上灵宝天诸世界造化经》，《道藏》第5册，第864页。

② 《抱朴子外篇·诘鲍》《道藏》第28册，第330页。

③ 《化书·畋渔》，《道藏》第36册，第305页。

第二节 审详物种与尽其物用

从万物有灵的观点出发，道教认为动物植物皆有各自独特的价值，即《太平经》中所说的“有德有道”。如草木能够治疗各种各样的疾病，故谓之“神草木”；禽兽亦能用来治病，故称之为“天上神药”、“地精神药”。人们可以使用许多野生物种以制造药物，治疗疾病，这是物种在保护人类健康上的巨大价值。此外，野生物种也使现代农业、工业、科技等领域获得了难以计算的丰厚利润。宗教的、伦理学的、文化的、美学的和科学上的考虑，都为物种保护提供了充分的理由。这也是人与自然界不同物种相互依存的最好例证。但对那些要求算账的人来说，仅物种遗传物质所固有的经济价值，就是为物种保护提供的依据，因为对物种保护的投入，在经济上也被证明是正当的、合算的。

在利用万物、为人造福的发展过程中，道教的基本原则是善待其生，尽其物用。《太平经》说：“夫天道恶杀而好生，蠕动之属皆有知，无轻杀伤用之也。有可贼伤方化，须以成事，不得已乃后用之也。故万物芸芸，命系天，根在地，用而安之者在人，得天意者寿，失天意者亡。凡物与天地为常，人为其王，为人王长者，不可不审且详也。”^①“审”，即慎重审察，不可掉以轻心，暴殄万物；“详”，即详细周密地考察物种的来源、特性及功能、用途。在观察自然、审用物种方面，道教中人可谓典范。用李约瑟的话来说：“道家的洞察力是如何之深邃，可见之于美国大昆虫学家惠勒和伯格曼的精彩论

^① 王明《太平经合校》第174页。

文。”^①“因为老子是最懂自然的人。”^②

在对各种植物的收集、辨别、分析、研究方面，道教中人是下了大工夫的。由于炼丹修仙、治病救人的需要，许多道士常年隐居深山老林，寻找各种各样的仙药灵草。据《抱朴子内篇·仙药》所载，道教的仙药大致可分为三类。其一是金石矿物类药，包括贵重的金、银、珠、玉，大都列为上品。第二类是五芝，“五芝者有石芝，有木芝，有草芝，有肉芝，有菌芝，各有百许种也”。芝草本为秦始皇时方士所重，许慎《说文》解为“神草”，现代医学也证明灵芝草确有益精气、强筋骨、健脑安神之功效，为治疗神经衰弱、慢性支气管炎和健身益寿的良药，方士道士们发现这一菌科生物乃是医药学上一大贡献。

葛洪在《抱朴子内篇·遐览》中已收录《木芝图》、《菌芝图》、《肉芝图》、《石芝图》、《大魄杂芝图》各一卷，而《隋书·经籍志》中收有《种神芝》一卷，看来在隋以前修仙的道士中当有人工引种灵芝草的。今《道藏》中即收有《种芝草法》，述老子向黄帝传授种芝秘法，谓“服此四芝，皆长生不死”。葛洪所说的五芝，多为世间罕见的神奇之物。如石芝一类，就包括石象芝、玉脂芝、七明芝、九光芝、石蜜芝、石硅芝、石中黄子、石脑芝、石硫黄芝、石硫丹等百余种，皆生存于海隅名山、石崖洞穴、悬崖危岸之处，甚为隐秘难得，大抵为石珊瑚、石笋、滑石矿、古动植物化石之类以及被雨水浸蚀的山洞矿层中包含着的未凝固的天然矿物质。木芝类有木威喜芝、樊桃芝、参成芝、木渠芝、建木芝、黄卢子、寻木华、玄液华、黄蘗檀桓芝，草芝类有独摇芝、牛角芝、龙仙芝、麻母芝、柴珠芝、白符芝、

① 李约瑟《中国科学技术史》第二卷，第67页。

② 同上，第179页。

五德芝、龙衔芝。肉芝类有万岁蟾蜍、千岁蝙蝠、千岁灵龟、风生兽、千岁燕等。菌芝类“或生深山之中，或生大木之下，或生泉之侧，其状或如宫室，或如车马，或如龙虎，或如人形，或如飞鸟，五色无常，亦百二十种，自有图也”^①。概而言之，菌芝为灵芝草类菌科生物，肉芝则为一些珍稀罕见的动物，草芝则为山林密处难见的奇花异草，木芝则为树脂一类树的分泌物，或为树木的寄生物，或是一些珍奇植物和稀有蕈类。

道教认为，这些生长在深山密林、大海绝域等人迹罕至的地方的稀奇古怪的动植物和鲜为人知的矿物，往往会有服之长生的神效，于是道士们争相寻觅这些神秘的仙药，而五芝便是这类仙药的代表。北宋道书《太上灵宝芝草品》中，列举了127种灵芝，谓食之可以不老得仙。每种芝草先出图一幅，并附短文，介绍该灵芝的产地、形状、药性及功效。如青玉芝生于扬州山，其味甘酸，其形状共四重，第二重有二枝，盖、茎并皆青色。“北方芝生于名山之阴，黑盖，茎三枝并生，其味甘美，食之仙矣。”“鸟威芝生于南岳丘山之阴，赤盖，黑茎，其味酸，食之令人身轻不老。”“赤松子芝生于垓山，有千岁松树者，生于其间，状似木人形。”^②此外，龟威芝生于常山深渊，龙威芝生于太山之阴，火精芝生于霍山之阴，水神芝生于恒山，玉精芝生于大海中，云精芝生于华山。其产地分布三山五岳、深渊大海，可见道士们为了寻找、收集这些物种，的确费尽了千辛万苦。道书所记芝类虽语涉怪异，但不可一概视为虚谈。在各种各样的灵芝中，除了被误认和故意神化的因素之外，由于上千年来自然生态的退化和珍稀生物的灭绝，今天已不可能将它们一一考明。但道士在寻求五芝的

① 《道藏》第34册，第318页。

② 同上，第320页。

过程中认识了许多珍奇生物的药理作用，扩大了祖国医药的范围，功不可没。当然，这也有助于物种的收集、研究与保护。

葛洪所说的第三类仙药是一些具有滋补作用的草木药，多为《本草纲目》所收载，至今仍常在健身补脑、益寿延年的方剂中采用。

从采集物种、保护物种的角度上看，道教的这类药学著作中包含着相当丰富的资源。如陶弘景所撰《神农本草经集注》中收有药物 365 种，包括草部、木部、谷部、石部、虫部，可谓南朝时期一部物种辞典。孙思邈的《千金翼方》中收有药物竟多达 873 种，并详述其产地、药性、功能，分门别类，系统规范。《道藏》中尚收有《图经衍义本草》四十三卷，共收药 1042 种，分为十部，计玉石部 163 种，草部 345 种，木部 172 种，人部 13 种，兽部 54 种，禽部 38 种，虫鱼部 111 种，果部 42 种，米谷部 41 种，菜部 63 种。各种药物附产地、图形，释以性能。其书广引《图经》、《唐本》、《外台秘要》、《圣惠方》、《经验方》、《千金方》、《肘后方》、《齐民要术》、《药性论》、《太平广记》、《续齐谐记》、《丹房镜源》、《博物志》、《述异记》、《南方草木状》、《太清石壁记》等百余种方书并陶弘景、孙思邈、青霞子、日华子、雷公、陈藏器、郭璞、陆机等历代名流语录作注，内容涉及之广博令人惊叹。它不仅是一部非常重要的药类本草经典，同时也是中国历史上最重要的一部物类大全，其中饱含着道教对中华生物种类的采集、研究、保护的心血。

类似的书籍在《道藏》尚有许多。如《白云仙人灵草歌》、《石药尔雅》、《神仙服饵丹石行药方》、《神仙服食灵草菖蒲丸方》、《纯阳吕真人药石制》、《巨胜歌》、《太极真人杂丹药方》及多达几百部的《外丹经》、《养生要籍》中，都保存着有关物种研究、物种保护的许多珍贵史料。这是道教留给今人的一笔财富，应该珍惜并加以利用，以造福当代社会。

在采集、研究、保护物种的活动中，道教中人曾走遍了中华辽阔的大地，无论是在名山大川、江海湖泊，还是在大漠雪域、穷乡僻壤，都留下了他们辛勤的足迹。仅道徒们修真求仙的洞天福地而言，多达上百处，每一处洞天福地，也就是一所采集物种、保护物种的基地。

第三节 自然崇拜与环境保护

道教最早的环境保护意识，是从自然崇拜的心理中产生的。所谓“自然崇拜”，是把天、地、日、月、星、雷、雨、风、云、水、火、山、石、林等自然物尊奉为神，天神、土地神、太阳神、月亮神、星神、雷神、水神、山神等，即自然神，对它们的顶礼膜拜，即是对大自然的尊重和敬畏。这种崇拜生命、尊重自然的文化现象，表明当时人们已经意识到动物、植物和自然界对人类生活的重要意义，体验到万物的价值。其后，渔猎采集生产实践，农业的产生，文字的发明，标志着人类进入古代社会。哲学家们开始有关价值问题的思考，提出了不同的价值论。在自然价值的意义上，西方有“四元素”说，亚里士多德认为，空气、水、土和火，这四元素构成了宇宙。这是自然支配人类的伟大力量。地球是宇宙的中心，大自然是为了人的利益而创造的。它是人类利用的最重要的力量，是有价值的。而在中国，则出现了“阴阳五行”学说。《周易》言“天生五材，民并用之”，强调五行都是为人所用，已经肯定了自然界的价值。换言之，其时已经认识到人天一体的存在，说明保护自然环境，就是保护自己的生产生活，于是转化为一种自觉的保护环境的行为。

为了生物资源的可持续利用，早在夏朝便制定了古训：“早春三月，山林不登斧斤，以成草木之长；川泽不入网罟，以成鱼鳖之长。”

即使是圣人或国君都必须遵守这一古训。《荀子·王制》说：“君者，善群也。群道当，则万物皆得其宜，六畜皆得其长，群生皆得其命。故养长时，则六畜育；杀生时，则草木殖；政令时，则百姓一，贤良服。圣王之制也，草木荣华滋硕之时，则斧斤不入山林，不夭其生，不绝其长也。鼃鼃鱼鳖鳅鲋孕别之时，罔罟毒药不入泽，不夭其生，不绝其长也。春耕夏耘，秋收冬藏，四者不失时，故五谷不绝，而百姓有余食也。污池渊沼川泽，谨其时禁，故鱼鳖优多，而百姓有余用也。斩伐养长不失其时，故山林不童，而百姓有余材也。”^①

对此，先秦道家有着十分清醒的认识。文子说：“食者民之本也，民者国之基也。故人君者，上因天时，下尽地理，中用人力。是以群生以长，万物蕃植，春伐枯槁，夏收百果，秋蓄蔬食，冬取薪蒸，以为民资。生无乏用，死无传尸。先王之法，不掩群而取夭兆，不涸泽而渔，不焚林而猎。豹未祭兽，罟罟不得通于野；獾未祭鱼，网罟不得入于水；鹰隼未击，罗网不得张于皋；草木未落，斤斧不得入于山林；昆虫未蛰，不得以火田；育孕不杀，殽卵不探；鱼不长尺，不得取；犬豕不期，年不得食。是故万物之发，荒蒸气出。”^②“麋未祭兽”、“獾未祭鱼”等语，是远古确定节令的物候标志。不到某个节令，不准采取渔猎行动，有了这些法规民约，破坏生态环境的事便会大为减少。文子还讲述了违反规约的恶果：“衰世之主，钻山石，挈金玉，适龙蜃，消铜铁，而万物不滋。刳胎焚郊，覆巢毁卵，凤凰不翔，麒麟不游，构木为台，焚林而畋，竭泽而渔，积壤而丘处，掘地而井饮，浚川而为池，筑城而为固，拘兽以为畜，则阴阳缪戾，四时失序，雷霆毁折，雹霜为害，万物焦夭，处于大半，草木夏枯，三川

① 《诸子集成》第3册，第120页。

② 《通玄真经》卷一〇，《道藏》第16册，第721页。

绝而不流。”^①自然灾害产生的根源，在于自然生态和环境遭到人为的破坏，在这段文字中说得很深刻。

其后，在马王堆出土帛书《经法》中，也反复讲述了环境保护的重要性。《国次》篇说：“天地无私，四时不息。天地立，圣人故载。过极失当，天将降殃。”“毋阳窃；毋阴窃；毋土敝；毋故执（艺）；毋党别。阳窃者，天夺其光；阴窃者，土地芒（荒）；土敝者，天加之以兵；人执（艺）者，流之四方；党别者，□内相功。”显然这些话都是在谆谆教人不要过分地开采自然资源致使自然生态失去平衡。在《亡论》篇中有几句话：“夏起大土功，命曰绝理。犯禁绝理，天诛必至。”夏季是暴雨洪水频发的季节，不能大兴土木，否则会造成意外的破坏。《十大经·三禁》中的“地禁”，就有“不堕高，不增下”的内容；《称》提到的禁令，有“草蓰可浅林”的一条，明确提出了要保护森林。

对此，管子亦指出，山泽林木皆有重要的价值。他说：“山林菹泽草莱者，薪蒸之所出，牺牲之所起也，故使民求之，使民藉之，因以给之。”^②为了保护自然资源，他提出“修火宪，敬山泽林藪积草，夫财之所出，以时禁发焉”^③。并把保护山泽林木作为对君主的道德要求，“故为人君而不能谨守其山林菹泽草莱，不可以立为天下王”^④。而且，他不仅重视道德教化的力量，也强调利用法律的强制性的力量，因而“修火宪”以保护山林草木：“苟山之见荣者，谨封而为禁，有动封山者，罪死而不赦。有犯令者，左足入，左足断。右

① 《通玄真经》卷一二，《道藏》第16册，第730页。

② 《管子·轻重甲》，《诸子集成》第6册，第466页。

③ 《管子·立政》，《诸子集成》第6册，第14页。

④ 《管子·轻重甲》，《诸子集成》第6册，第466页。

足人，右足断。”^①对于动植物的幼苗，也必须加意爱护。他说，立春后七十二天内，要“顺山林，禁民斩木，所以爱草木也。”^②并明确提出“四禁”：“春无杀伐，无割大陵，倮大衍，伐大木，斩大山，行大火，诛大臣，收谷赋。夏无遏水，达名川，塞大谷，动土功，射鸟兽。秋毋赦过，释罪缓刑。冬无赋爵赏禄，伤伐五谷。故春政不禁，则百长不生。夏政不禁，则五谷不成。秋政不禁，则奸邪不胜。冬政不禁，则地气不藏。四者俱犯，则阴阳不和，风雨不时，大水漂州流邑，大风漂屋折树，火暴焚地焦草。”^③强调春季不要杀畜生，拣鸟卵，伐林木，斩大山，以生息百物；夏季不要抓禽兽，杀飞鸟，塞大谷，动土功，以繁衍草木。

先秦道家的这些思想，亦反映在《淮南子》中：“鑿山石，挈金玉，摘蚌蜃，消铜铁，而万物不滋。刳胎杀夭，麒麟不游；覆巢毁卵，凤凰不翔。钻燧取火，构木为台，焚林而田，竭泽而渔，人械不足，畜藏有余，而万物不繁兆，萌芽卵胎而不成者，处之大半矣。积壤而丘处，粪田而种谷，掘地而井饮，疏川而为利，筑城而为固，抱兽以为畜，则阴阳缪戾，四时失杀，雷霆毁折，雹霰降虐，氛雾霜雪不霁，而万物焦夭。”^④这些意见，直到今天仍然是金科玉律。

后来的道教徒不仅继承了这些保护环境、维持生态的思想，身体力行，关心着山山水水、动物植物的保护，并把他们自己的观察、研究心得写进了各种各样的名山志、宫观志及相关的道书中，从而为今人留下了一大笔宝贵的文化遗产。在众多的名山宫观中，留下了许多道士亲手种植的奇花异木，并且还制定了戒律及法令来监督对环境与

① 《管子·地数》，《诸子集成》第6册，第457页。

② 《管子·五行》，《诸子集成》第6册，第299页。

③ 《管子·七臣七主》，《诸子集成》第6册，第355页

④ 《淮南子·本经》，《诸子集成》第8册，第120页

物种的保护。

在华山上下，或山谷内，或道路旁，有许多处森林，都被称为“神林”，“禁人采伐”，并称“如有犯者，立祸于身。山之西南隅，有一林侵天松桧，乃岳神游宴之处，名黑山林。有樵窃采之者，火烧虎食”。这是用宗教信仰的力量，来保护华山的森林。又如黄神谷内的神姑林，“其林合围，松数万根，禁人樵采”。在西岳古庙道旁，有晋代古柏几千根，“两傍烽堠，以千字文为号，禁人牧放樵采”^①。

在武夷山，由于道士的努力，唐天宝七年（748），玄宗“封天下名山大川，遣登仕郎颜行之至武夷山，全山禁樵采”^②，以保护武夷山的植被动物。

在茅山，应高道李玄静的感召，唐玄宗曾下诏明令：“敕江东道采访处置使晋陵郡太守董琬。山岳上疏分野，下镇方隅，降福佑于人，施云雨之惠。且茅山神秀，华阳洞天，法教之所源，群仙之所宅，固望秩之礼，虽有典常；而崇敬之心，宜增精洁。自今以后，茅山中令断采捕及渔猎。”^③后又敕紫阳观高道李含光，宜于开春之际专栽松竹果木，以华院宇。

至文宗大和七年（883），茅山三观威仪道士孙智清等上状：“华阳洞天，众真灵宅。先奉恩旨，禁断戈猎樵苏，秋冬放火，四时祭祀，咸绝牲牢。自经艰难，失去元敕，百姓不遵旧命，侵占转深，采伐山林，妄称久业。伏请重赐禁断，准法护持，差置所由，切加检察，庶得真场严整，宫观获安，具元禁疆界如前。”于是朝廷再次下“大和禁山敕牒”，严令“茅山界内，并不得令百姓弋猎采伐，及焚烧

① 王处一《西岳华山志》，《道藏》第5册，第747、751页。

② 董典斋《武夷山志》卷四，《藏外道书》第33册，第67页。

③ 刘大彬《茅山志》卷二，《道藏》第5册，第555页。

山林。仍委州县，切加禁止”^①。

延及北宋大中祥符二年（1009），针对一些不法分子肆意采樵渔猎，焚烧山林，真宗亦发“敕禁山”令：“访闻茅山界内祠宇宫观之侧树木，多有诸色不顾修法，擅行樵采，及放野火，焚烧山林。须议专行，指挥国家，方延景贶，以佑蒸民，眷彼名山，存于方志。或仁慈所治，或真侣攸依，是为降福之场，允谓栖神之所。故宜加礼敬答储休。岂可斤斧竞臻，樵苏无节，致嘉生之罔植，使灵迹以何观。爰伸禁止之文，用表肃恭之意。今下润州升州，候宣命到，于茅山四面立定界止，严行指挥，断绝诸色人并本山宫观祠宇主首以下，自今后不得辄有樵采斫伐，及放野火焚爇。常令地分巡检官吏、耆老壮丁，觉察检校。如有违犯，即便收捕，押送所属州县勘断。”对于一些老残枯树，不系古迹之内，需要砍伐，也必须经宫观主持与州县官府共同研究，“指定界止，紧立标记，方得采取。若是已有斫伐，延烧到树行疏处，亦仰随处州县，勒定数目去处，常依时栽种补填，务要别无空阙，即不得辄便搔扰。仍将此宣命指挥，于宫观门首及往来要路，镌石晓示知委。”^②如此严厉的法令，在中国环境保护史上也是一笔重彩。

在仙都山^③，周回三百里，山峦起伏，溪水蜿蜒，峰岩洞壑，千姿百态。有鼎湖峰、姑妇岩、小赤壁、倪翁洞、鼎湖峰、铁城嶂、仙水洞、玉虚洞等名胜。元陈性定《仙都志》序曰：“仙都东吴胜事，在道家书为祈仙洞天。爰自发迹轩辕，由唐逮宋，锡名荐祉，符端屡臻。”^④山中珍异草木多达一百八十余种，如金莲花、龙须草、寿松

① 刘大彬《茅山志》卷二，《道藏》第5册，第560页。

② 刘大彬《茅山志》卷三，《道藏》第5册，第561页。

③ 古名缙云山。位于今浙江缙云县城东8公里处，道教称为第二十九洞天。

④ 《道藏》第11册，第76页。

古柏、草龙胆、仙灵皮、三白草、石斛、络石、旋覆花、蓝宝、谷精草等。山上植被茂盛，古木丛生。其宫观有玉虚宫、金阙寥阳宝殿、黄帝祠、飞天法轮藏殿、天一真庆行宫、三官圣堂、梓潼帝君祠、洞天仙官祠、玉虚真官祠、隐真堂、金莲馆等。为了保护洞天胜景，自唐时便严令砍伐捕猎。《仙都志》卷上曰：“自唐天宝戊子（748），以独峰彩云仙乐之端，刺史苗奉倩奏闻，敕封仙都山周回三百里，禁樵采捕猎。”^①

大若岩，又名真诰岩、赤水岩、陶公洞，位于浙江温州永嘉县城西北六十公里处，乃陶弘景修道之处。元虞集《大若岩灵真宫铭》曰：“其山周围五十里，岩高十七丈，深百四十尺，广倍之。石环中虚，容光东启，居焉如在屋室。……有石高数丈当其前，若门屏。然其北有东西两溪，合流注岩下，汇于龙潭而南出。其西溪相传有赤水，饮者养寿。今山下多老人百十岁，而赤水不常有也。沿溪皆奇石，可以物象名者，若香炉、石笋、屏霞、莲花之属，凡数十处。其不可名物至多也。……枸杞丰茂异常产，来游者皆撷茹之后亡，或云犹有人见之。其后陶隐居著《真诰》，此岩又名真诰岩。又尝炼丹层岩中，夜坐时或望见光煜煜然，云是丹光也。唐时人间以水旱疾疠，祷岩下辄应。唐咸通七年（866）恩王府参军知军知嘉监崔元德，始请于朝立祠，度道士居之，与田四百五十亩，禁樵采一里。”^②

清光绪年间，在成都都江堰青城山，因朝拜者甚众，“兼之有一等游民，藉此坐食，并山中树木，多被居民戕毁”，故青城山住持上疏官府，恳请立法保护山林。于是成都府灌县下令立《常道观示禁碑》于常道观内山门右侧壁间，告示天下。其曰：“示仰该处居民及

① 《道藏》第11册，第79页。

② 《古今图书集成》第19册，第23073页。

远来烧香人等悉知，自示之后，尔等务遵照示谕。凡系在庙寄食，均照数给钱，不得仍前坐食滋事。山中古木培植甚难，亦宜共相护惜，勿再任意砍伐。倘敢不遵，许该住持肖永平指名具禀，以惩治差拿案，究治不贷。各宜凛遵毋违。特示。”^①

第四节 德及微命的道家真人

从秦汉到明清的二千余年之中，道家道教史上有许多致力于维护生态、保护环境的代表人物。因为他们普遍慈悲为怀，以拯救万物生命为己任，道德高尚，修持精深，故被世人目之为神仙，并留下了许多动人的故事。这里介绍一些代表人物。

祝鸡翁，秦时洛人。据《列仙传》记载，他在尸乡北山下养鸡育种长达百余年，规模颇大，种鸡有千余头，任其自由地在山中生息，“暮栖树上”，每一头鸡皆有名字，“欲一引呼名，即依呼而至”。后来祝鸡翁又去吴地，建养鱼池，饲养各种各样的鱼类。鱼池旁的吴山上，又有白鹤、孔雀等珍稀动物。看来这位祝鸡翁对于鸡禽鱼虫非常热爱，正是为了保护、繁育这些动物，他才奔波各地，建立养殖保护区。他的目的并不是追求商业上的利润，因为他“卖鸡及子，得千余万，辄置钱去之”。这种与物致化的精神，深得时人称赞：“人禽虽殊，道固相关。祝翁傍通，牧鸡寄欢。育鳞道洽，洒鸡树端。物之致化，施而不刊。”^②

李奚子，据载为晋代东平太守李忠的祖母。《墉城集仙录》载其心性善良慈悯，多行善助人，兼及动物，以阴德为事。“每兴一志，

① 龙显昭等编《巴蜀道教碑文集成》第515页，四川大学出版社1997年版。

② 《历世真仙体道通鉴》卷二四，《道藏》第5册，第236页。

务于救人，大雪寒冻，积稻及谷于园庭，恐禽鸟饿死，其用心如此。”故人们谓其得道成仙，“而居华阳洞宫中也”。

韩西华，亦为一名热爱生命、保护动植物的志愿者。《墉城集仙录》说：“韩西华，不知何许人也。慈爱于物，常行阴功，至于蝼蛄微命，皆爱而护之。学道得仙，今在嵩山洞天之中。”

董奉，字君异。三国时侯官（今属福建闽侯）人。《神仙传》称其精医学养生之道，交州刺史杜夔得毒病已死三日，董奉以三丸药纳其口中，食顷即目开手足动，得以救治。后隐居庐山，为人治病，不计报酬，“重病愈者，使栽杏五株，轻者一株，如此数年，计得十余万株，郁然成林。乃使山中百禽群兽，游戏其下”。这种奇特的方法，使得庐山增添了一大片森林，为老虎等动物提供一处安养生息的天地，真可谓保护环境、保护动植物的一大功绩。不仅如此，董奉还在林中设立仓库，时人欲买杏时，可将谷物放在仓中，自往取其相同价值的杏子，“每年货杏得谷，旋以赈救贫乏，供给行旅”。这样一来，又帮助了许多贫困无助的人。如此高尚的道德情操，感动了历代的民众，道教将其列为神仙，后世每以“杏林春暖”赞誉医家的医德人品。

郑思远，东晋时著名高道。据《洞仙传》载，郑思远隐居庐江马迹山，慈爱济物，仁及鸟兽，所住山中有老虎生二子，“山下人格得虎母，虎父惊逸，虎子未能得食。思远见之，将还山舍养饲，虎父寻还，依思远”，从此三虎相伴郑氏，形影不离。后人对于这种善待动物、仁及鸟兽的行为大加赞扬：“《道德经》曰：上善若水，水善利万物而不争。思远可谓上善者也。至于养道林泉，仁及鸟兽……可谓道之高，德之厚，上善之感也。”

陆法和为北齐隐士，不知何许人也。他隐于江陵百里洲，其衣食居处如同苦修行者。或谓出自嵩高，遍游名山，即入荆州。他随缘劝

化，或显神迹，或示因果，规劝人们爱护动物，切勿滥杀无辜。据《北齐书·陆法和传》记录，他曾在襄阳城北大树下，其弟子掘地得一巨龟，身長尺半，法和谓此龟已有数百岁，放其归山。“龟乃入草”。有人戏截蛇头，来诣法和。法和说：“汝何意杀蛇？”因指出以示之，“弟子乃见蛇头齿乍档而不落。法和使忏悔，为蛇作功德”。陆法和漂泊江湖，所泊之处，“必于峰侧结表云：此处放生。渔者皆无所得。才有少获，辄有大风雷，船人惧而放之，风雨乃定。晚虽将兵，仍禁诸军渔捕，有窃违者，中夜猛兽必来欲吃之，或亡其船缆。”这些记载虽颇神奇，但陆法和苦心劝化、保护动物的善行是值得嘉许的。

李元基，为唐代道士。据《南昌郡志》记载，唐武德年间（618—626）隐居建昌葛山，精通道术，以符水丹药救人无数，且仁及禽兽，凡遇动物有急有难，务必拯救，“探虎骨，针鹄影，活鱼鳖，甚众”。与动物亲善相处，有人“见元基跨青鹿如飞”。

孙思邈，不仅是一位大医学家，亦是一位保护动物的志愿者。《历世真仙体道通鉴》卷二九载其“常蕴仁慈，凡所举动，务行阴德，济物为功”。一次偶然出行，见牧牛童子捉杀一条小蛇，小蛇已受伤出血，“思邈求其童，脱衣赎而救之，以药封裹，放于草内”。类似的救护事迹甚多，后人评论说：“小蛇之伤，昆虫之微尔，思邈以药封而放之，其德及昆虫，非人可及。至于龙宫之报，感灵异之若此。《道德经》曰：常善救物，故无弃物。孙思邈以之。”^①

边洞玄，唐开元时幽州女道士。《墉城集仙录》记载其“幼而高洁敏慧，仁慈好善，见微物之命有危急者，必俯而救之，救之未获间，忘其饥渴。每霜雪凝沍，鸟雀饥栖，必求米谷粒食以散喂之。岁月既深，鸟雀望而识之，或飞鸣前导，或翔舞后随”。后至成年不嫁，

^① 《道藏》第5册，第269页。

人观修道，多贮五谷之类，“每朝于后庭散米谷以饷禽鸟”。倘遇岁饥，又分所贮米麦以济贫者。如此行善积德，始终不懈，“三十年积聚五谷，饷饲禽虫”，以至道成功圆，传说飞升成仙。

王柯，字仙柯，四川青城横源人。《历世真仙体道通鉴》卷三九曰：“形状异常，幼颖异拔，俗家巨富，不以经意，长则仁慈好善，见老弱穷困者，惻然哀之，形于颜色，周急施惠。每大雪时，施粒食以济禽鸟。”^① 如此善待万物，道备功满，相传于高宗仪凤三年（678）飞升成仙。

马维藩，字介夫，号静元。明万历间安肃人。初为儒生，后遇异人授以方外之传，遂觉悟而入道。《保安府志》说：“维藩素慈祥，乐接引，于芽甲草木、含息蠢动之微，皆不欲伤之。与乡人言惟种阴德、存天理外，无长语。乡人皆敬信之。”

总结以上所述，可见道家、道教中人在保护环境、爱护动物植物、保护珍稀物种、维护生态平衡方面，始终一贯地身体力行。这种优良传统非常可贵，应该加以充分肯定。

① 《道藏》第5册，第324页。



第十二章 洞天福地与环境保护

中华大地，处处都有巍峨壮观秀美的山岳，古人认为，山能出风云，导雨水，滋润大地，生长万物，养育群生。所以，在古人看来，峻极雄奇、神秘莫测的山岳，必有神灵主宰。《礼记·祭法》曰：“山林川谷丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。”人们自然产生了对山岳的崇拜，以祈求风调雨顺。并认为峻极于天的高山是沟通天上与人间的道路，是天帝在地上的城郭。即《山海经》所说：“昆仑之丘，是实惟帝之下都。”

作为以重今生、重现实为特征的道教，在理想人间仙境的追寻中认识到，琼岛仙境、天上宫阙，虽然是那么美好，令人向往，但毕竟是要在修炼得道成仙后才能登临的，而人生活其中的实地环境，才最为现实。为此，道教把理想追求和现实营造合为一体，在昆仑圣域、蓬莱仙境的直接影响下，开始了洞天福地的营造。

所谓“洞天福地”，是指那些实际存在于名山胜地之间的供神仙羽士们修道的另一个神圣的世界。洞天福地思想的产生，则可推至秦汉之际。其直接源头当是战国的神仙之说和长生久视的思想。《庄子·逍遥游》中曾描述：在遥远的姑射山上，居住着一些神人，他们乘云御龙，而遨游于四海之外。《山海经》谓昆仑是天帝的下都，“百

神之所在”。山上有状如羊，长着四只角的神怪；有状如蜂，大如鸳鸯的飞鸟；有“状如棠，黄华赤实，其味如李而无核”的仙果；有状如葵，其味如葱，吃了不疲劳的灵草。山中有开明兽、凤凰等珍禽神兽，有不死树和掌握不死之药的巫彭等仙人，其大神人“名曰西王母，此山万物尽有”。

此外，上古典籍还记述了美好的神仙传说。如《史记·封禅书》中说：海中有三神山，叫蓬莱、方丈、瀛洲，山中有诸仙人及不死之药，山上珍奇的品物和禽兽都是白色的，而宫殿琼宇都是金银做成的。《列子》书中则说：大海上有五座大山，一曰岱舆，二曰员峤，三曰方壶，四曰瀛洲，五曰蓬莱。每座山上下周围三万里，山顶平地九千里。山与山之间，相距七万里彼此分列着。山上的楼台亭观都由金玉建造，飞鸟走兽一色纯净白毛，珍珠宝石之树遍地丛生，丰盛的瓜果都有美味，吃了可长生不老，居住的都是仙圣，他们一早一晚，飞来飞去，相互交往，不可胜数。

先秦关于神仙的传说和仙境的描绘，虽然不免虚幻，但着实勾起了世人对生命和人生的美好幻想，也促使着许多人去追寻美好的仙国。从战国时齐威王、宣王和燕昭王开始，即派方仙之士如宋毋忌、正伯阳、羡门高等入海寻找神山。其后的秦始皇、汉武帝也相信海外必有仙岛，于是有徐福率童男童女各三百人，入海寻蓬莱仙岛之传奇。

中国古代关于神仙的传说，其突出特征概括起来有三个方面，一是仙人，二是仙境，三是仙药。仙人是世人敬仰的对象，也是人们心目中的理想人物，因为他具有所常人没有的能力，逍遥自在，无病患无生死，长生不老；仙人生活在一个非常完美的仙国里，那里不仅有巍峨壮丽的宫殿，有各种各样的珍奇动物、植物，还有甘甜的泉水和美味瓜果，长生不老的仙药和仙果。仙人、仙境、仙药，三者构成了

一个完美的理想境界，反映了当时人们对理想生存环境的美好想往，这种理想是建立在人生实际需要及人们对生态环境的理解之上的，对引导后人如何对待人生和认识生存环境具有积极的意义。

道教出于对生命的珍爱，对美好生存环境的追寻，对生存意义的探究，提出了建构人间仙境的理想。题东方朔集《十洲三岛记》说，在八方巨海之中有十洲三岛，即祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、生洲、凤麟洲、聚窟洲及昆仑、方丈、蓬丘，岛上有“不死之草”、“养神芝”、“玉醴泉”、“金石紫芝”、“仙草灵药、甘液玉英”、“五芝玄涧”、“返生香”、“八石、石脑、石桂、英流、月黄子、石胆之辈百余种”。祖洲近在东海之中，上有不死之草，服之令人长生，秦始皇曾派徐福入海寻找。瀛洲在会稽郡西岸七十万里的地方，上生神芝仙草，还有饮之能令人长生的甘泉，洲上有很多仙人。玄洲在北海之中，有很多仙官和宫殿，还有丰富的金石紫芝。炎洲在南海中，地方二千里，上有风生兽、火光兽。长洲地方五千里，有许多山川和大树，有仙草灵药、甘液玉英，有紫府仙宫。元洲在北海中，上有五芝玄涧，涧水如蜜浆，饮之长生，服用五芝，亦得长生不死。流洲在西海中，地方三千里，也有很多仙人。生洲在东海，上有仙家数万人，这里气候祥和，芝草常年生长，万物繁荣。凤麟洲在西海之中，洲上多珍奇动物，各自成群，有神药百余种。聚窟洲也在西海之中，有很多神仙灵官的宫第，有狮子等野兽，山上还有许多大树，木芳叶香。昆仑地方一万里，是道教尊神西王母管治的地方，也是真宫仙灵所宗仰的圣境，山上更是仙官云集，有数万之多，这里品物群生，天人济济。方丈在东海中心，岛上有金玉琉璃所建的宫殿，仙芝灵草就像种的水稻一样，住在这里的仙人更有数十万之多。蓬丘即蓬

莱山，周回五千里。“此十洲大丘灵阜，皆是真仙奥墟，神宫所治。”^①

在道教看来，除了天仙是生活在天宫之外，地仙和长生之人却是要和常人一起生活在同一个地球上，因此这就必须营造和寻找理想的生存环境。这个理想的生存环境，是人民祥和，万物茂盛，环境优美的生存空间，这就使得道教关于人间仙境的营造变得具体并带有现实意义。当然，在这个人间仙境之上还有一个更理想的神仙世界，如道书说天上有玉皇大帝的宫殿弥罗仙境，有三清尊神所在的三清圣境。但道教特别重视并着力营造的是人间仙境——洞天福地。

道教洞天福地，是别有一番天地的人间仙境，是天地间最灵秀的地方，是沟通天地和仙凡两界的地方，是最宜于道者修炼的地方，是体现万物自然长育的地方。《说文》曰：“仙者，人在山上貌。”《抱朴子内篇·明本》说：“为道者必入山林，诚欲远彼腥膻，而即此清静也。”^② 道教自产生伊始就与名山大川结下了不解之缘，历史上许许多多的仙真高道大多隐居山中，修炼大道。黄帝问道于崆峒山，老子宣道于终南山，张陵于鹤鸣、青城、阳平诸山修炼创教，葛洪于罗浮山炼就金丹，陈抟高卧于华山，其例子不胜枚举。

道士们入山修炼，一是可感受山中之灵气，居清静之地远离尘世之腥膻；二是能得到神灵的保护和仙真高道的指点。再者，深山幽境的清静幽雅的环境，正是道教崇尚自然、乐道修真的福地。此外，山中丰富的矿物质和药用植物，为道士采炼丹药、制作仙丹，提供了原料。因此，千百年来，众多的道士隐居深山，潜心至道，为名山的保护起到了重要作用。

① 《云笈七签》卷二六，《道藏》第22册，第194—197页。

② 王明《抱朴子内篇校释》第170页。

第一节 领域广阔的洞天福地

从西部的昆仑仙山，到东方的蓬莱、瀛洲、方壶等海上仙域，道教洞天福地之说，于汉晋之际已逐渐形成，并已有“三十六洞天”的说法。东晋道书《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》曰：“二十四治，三十六靖庐，七十二福地，三百六十五名山，昆仑等上官，三万六千神。”^① 陶弘景说：“大天之内，复有小天三十六所，并拓寓地空，亘涂水脉，辟阨风岫，通气云岫。”^② 唐李石《续博物志》说：“中国有洞天三十六所……皆仙人所居也。”^③

关于“洞天”一词，首见于《紫阳真人内传》。在这部东晋古籍中，首次解释了专用名词“洞天”的内涵，详细地记述了洞天名称和洞天内部的情况：“天元谓之空，山无谓之洞，人无谓之房也。山腹中空虚是为洞庭，人头中空虚处是为洞房。是以真人处天处地居人，人无间以黍米。”因此，凡名山圣域必有洞天，如经中所述及的“蒙山大洞”、“王屋清虚洞宫”、“嵩高山洞”、“太室洞”、“中空洞”、“伊水洞室”、“西良洞房”、“洞庭潜宫”等。这些洞府皆为仙人修道藏经之处，并相互潜通，为仙人出入洞天、周游四海的秘密通道。如经中曰：“登嵩高山，入洞门，遇中央黄老君；游观丹城，潜行洞庭，会合仙人在高山太室洞门之内，以紫云为盖，柔玉为床。”^④

此外，东晋谢灵运所作《罗浮山赋》亦曰：“客夜梦见延陵茅山，在京之东南，明旦得《洞经》所载罗浮山事，云茅山是洞庭口，南通

① 《道藏》第9册，第867页。

② 傅霄《华阳陶隐居集》卷下《许长史旧馆坛碑》，《道藏》第23册，第648页。

③ 《古今图书集成·神异典》第51册，第62040页。

④ 《道藏》第5册，第544页。

罗浮，正与梦中意相会，遂感而作《罗浮山赋》，曰：……洞天有九，此唯其七。潜夜引辉，幽境朗日，故曰朱明之阳宫，耀真之阴室。”^①亦可证当时洞天之说已为许多文人知晓，且已有九大洞天之说，罗浮山为第七大洞天，亦即谢灵运所说的“朱明耀真洞天”。既然如此，洞天说至迟在东晋末叶已经成立。

至于“福地”，其产生的时间应该比洞天说还早。葛洪谓可以精思合作仙药者，有华山、泰山、霍山、桓山、嵩山、少室山、长山、太白山、终南山、女几山、地肺山、王屋山、抱犊山、安丘山、潜山、青城山、峨眉山、云台山、罗浮山、阳驾山、黄金山、鳖祖山、大小天台山、四望山、盖竹山、括苍山，“此皆是正神在其山中，其中或有地仙之人，上皆生芝草，可以避大兵大难，不但于中以合药也。若有道者登之，则此山神必助之为福，药必成。若不得登此诸山者，海中大岛屿，亦可合药”^②。并明白指出，海外也有许多福地：“且南遐大境，名山相连，下洞潜、霍，高齐青云，火州郁勃，香陵芳芬，岂唯杨、楚之郊，专有福地耶。”^③因此葛洪专门讲述了海外一些国家、地区的风土人情、物产地理，为我们留下一份珍贵的史料。

与洞天的概念相比，福地所包含的内容要广泛一些。它不仅有山有洞，还有溪流、泉水、丹井、法坛、宫观等。依道书所言，这是一些天灾人祸所不能及，肥沃富饶而祥和的地方。比如江苏句容市茅山，即为汉晋福地之一。陶弘景《真诰》卷一一曰：“此山洞虚内观，内有灵府，洞庭四开，穴岫长连，古人谓为金坛之虚台，天后之便阙，清虚之东窗，林屋之隔沓，众洞相连，阴路所适，七涂九源，四

① 《艺文类聚》第139、140页，上海古籍出版社1999年版。

② 王明《抱朴子内篇校释》第76页。

③ 《太清金液神丹经》卷下，《道藏》第18册，第758页。

方通达，真洞仙馆也。山形似已，故以句曲为名焉。金陵者，兵水不能加，灾疠所不犯。”^①

至唐司马承祯、杜光庭时，第一次把散处全国各地的洞天福地系统地加以介绍。他们把这些圣地分为十大洞天、三十六小洞天、七十二福地，并分别列举了各个洞天福地的名称、规模、所在地和治理神真之名，从而对道教诸多重要名山、圣地作了一次综合的介绍。

司马承祯说：“夫道本虚无，因恍惚而有物。气元冲始，乘运化而分形。精象玄着，列宫阙于清景。幽质潜凝，开洞府于名山。”^②杜光庭说：“乾坤既辟，清浊肇分，融为江河，结为山岳。或上配辰宿，或下藏洞天，皆大圣上真主宰。其事则有灵宫阙府，玉宇金台。或结气所成，凝云虚构；或瑶池翠沼，流注于四隅；或珠树琼林，扶踈于其上。神凤飞虬之所产，天麟泽马之所栖。或日驭所经，或星躔所属。舍藏风雨，蕴畜云雷。为天地之关枢，为阴阳之机轴；乍标华于海上，或回踈于天中，或弱水之所萦，或洪涛之所隔，或日景所不照，人迹所不及，皆真经秘册述而载焉。太史公云，大荒之内，名山五千，其间五岳作镇，十山为佐。又《龟山玉经》云，大天之内，有洞天三十六，另有日月星辰、灵官宫阙，主御罪福，典录死生，有高真所居，仙王所理。又有海外五岳，三岛十洲，三十六靖庐，七十二福地，二十四化四镇诸山。”^③

所谓“海外五岳”，是指分布海域之中的道教名山：“东岳广桑山，在东海中，青帝所都。南岳长离山，在南海中，赤帝所都。西岳丽农山，在西海中，白帝所都。北岳广都山，在北海中，黑帝所都。中岳昆仑山，在九海中，千辰星为天地心。方壶山，在北海中，去岸

① 《道藏》第20册，第553、554页。

② 《云笈七签》卷二七，《道藏》第22册，第198页。

③ 《洞天福地岳渎名山记》，《道藏》第11册，第55页。

三万里。扶桑山，在东海中，地方万里，日之所出。蓬莱山，在东海中，高一千里。连石山，在东南辰巳之地海中。沃焦山，在东海中，百川注之而不盈。方丈山，在大海中，高四十九万七千丈。钟山，在北海中，弱水之北，万九千里。员峤山，在大海中，上干日月。岱舆山，在巨海之中。”它们连同三岛十洲，“皆在昆仑之四方，巨海之中，神仙所居，五帝所理”^①。

其下，则为五岳与十大洞天，即东岳泰山，南岳衡山，中岳嵩山，西岳华山，北岳恒山。依司马承祯《天地宫府图》载：第一王屋小有清虚洞天，周回万里，在洛阳、河阳两界，去王屋县六十里，属西城王褒所治理。第二委羽大有空明洞天，周回万里，在台州黄岩县，去县三十里，青童君治之。第三西城太玄总真洞天，周回三千里，未详所在。杜光庭谓在蜀州，王方平治之。第四西玄三玄极真洞天，周回三千里，莫知其所在。第五青城宝仙九室洞天，广二千里，在蜀州青城县，青城丈人宁真君治之。第六赤城上玉清平洞天，广三百里，在台州唐兴县，玄洲仙伯治之。第七罗浮朱明辉真洞天，广五百里，在循州博罗县，青精先生治之。第八句曲金坛华阳洞天，广一百五十里，在润州句容县，紫阳真人治之。第九林屋尤神幽虚洞天，广四百里，在洞庭湖口，北岳真人治之。第十括苍成德隐真洞天，广三百里，在处州乐安县，北海涓子治之。其后杜光庭所言的十大洞天与司马氏所载基本相同，唯个别名称、地点有异，并称“十大洞天、五岳，皆高真上仙主统，以福天下，以统众神也”^②。

三十六小洞天，“在诸名山之中，亦上仙所统治之处也”。第一霍桐山霍林洞天，第二东岳泰山蓬玄洞天，第三南岳衡山朱陵洞天，第

① 《洞天福地岳渎名山记》，《道藏》第11册，第56页。

② 《道藏》第11册，第57页。

四西岳华山总仙洞天，第五北岳常山总玄洞天，第六中岳嵩山司马洞天，第七峨眉山虚陵洞天，第八庐山洞灵真洞天，第九四明山丹山赤水洞天，第十会稽山极玄大元洞天，第十一太白山玄德洞天，第十二西山天柱宝极玄洞天，第十三小汾山好生玄上洞天，第十四灊山天柱司玄洞天，第十五鬼谷山贵玄司真洞天，第十六武夷山真升化玄洞天，第十七玉笥山太玄法乐洞天，第十八华盖山容成大玉洞天，第十九盖竹山长耀宝光洞天，第二十都峤山宝玄洞天，第二十一白石山秀乐长真洞天，第二十二岫漏山玉阙宝圭洞天，第二十三九疑山朝真太虚洞天，第二十四洞阳山洞阳隐观洞天，第二十五幕阜山玄真太元洞天，第二十六大酉山大酉华妙洞天，第二十七金庭山金庭崇妙洞天，第二十八麻姑山丹霞洞天，第二十九仙都山仙都祈仙洞天，第三十青田山青田大鹤洞天，第三十一钟山朱日太生洞天，第三十二良常山良常放命洞天，第三十三紫盖山紫玄洞照洞天，第三十四天目山天盖涤玄洞天，第三十五桃源山白马玄光洞天，第三十六金华山金华洞元洞天。杜光庭所言的三十六洞天与司马承祯所言基本上大同小异，但在其顺序排列上有几处明显错位，且名称、所在地亦有多处不同。

七十二福地，“在大地名山之间，上帝命真人治之，其间多有得道之处”。第一地肺山，第二盖竹山，第三仙磕山，第四东仙源，第五西仙源，第六南田山，第七玉溜山，第八清屿山，第九郁木洞，第十丹霞洞，第十一君山，第十二大若岩，第十三焦源，第十四灵墟，第十五沃洲，第十六天姥岭，第十七若耶溪，第十八金庭山，第十九清远山，第二十安山，第二十一马岭山，第二十二鹅羊山，第二十三洞真墟，第二十四青玉坛，第二十五光天坛，第二十六洞灵源，第二十七洞宫山，第二十八陶山，第二十九三皇井，第三十烂柯山，第三十一勒溪，第三十二龙虎山，第三十三灵山，第三十四泉源，第三十五金精山，第三十六合皂山，第三十七始丰山，第三十八逍遥山，第

三十九东白源，第四十钵池山，第四十一论山，第四十二毛公坛，第四十三鸡笼山，第四十四桐柏山，第四十五平都山，第四十六绿萝山，四十七虎溪山，第四十八彰龙山，第四十九抱福山，第五十大面山，第五十一元晨山，第五十二马蹄山，第五十三德山，第五十四高溪蓝水山，第五十五蓝水，第五十六玉峰，第五十七天柱山，第五十八商谷山，第五十九张公洞，第六十司马梅山，第六十一长在山，第六十二中条山，第六十三茭湖鱼澄洞，第六十四绵竹山，第六十五泸水，第六十六甘山，第六十七晃山，第六十八金城山，第六十九云山，第七十北邙山，第七十一庐山，第七十二东海山。

与司马承祯所言相比较，杜光庭所言的七十二福地的内容差别较大。第一是名称相同而地点不同。如司马承祯所言“第四东仙源，在台州黄岩县”，而杜光庭列为第三，“在温州白溪”；司马承祯所言“第六十九云山，在邵州武刚县”，而杜光庭列为第五十七，“在朗州武陵县”。其二是名称不同而地点相同。如司马承祯所言“第五西仙源，在台州黄岩县峴岭”，而杜光庭则谓此处为第二石磕山；司马承祯所言“第四十九抱福山，在连州连山县”，而杜光庭则谓此处为第十一桂源。司马承祯所言“第五十七天柱山，在杭州于潜县”，而杜光庭则谓此处为第六十四白鹿山。其三是二者记载互有缺失。如司马承祯所言而杜光庭所载缺失者有：盖竹山、仙磕山、西仙源、丹霞洞、焦源、金庭山、青玉坛、光天坛、泉源、彰龙山、高溪蓝水山、蓝水、司马梅山、长在山、茭湖鱼澄洞、绵竹山、泸水、甘山、晃山、北邙山、庐山、抱福山、元晨山、天柱山、张公洞、东海山，共二十六处；杜光庭新增加而司马承祯所无者有：石磕山、崆峒山、武当山、桂源、巫山、玉清坛、灵应山、白水源、九华山、章观山、抱犊山、阳羨山、长白山、霍山、四明山、缙氏山、临邛山、少室山、

翠微山、大隐山、白鹿山、桑山、西白山、天印山、沃壤，共二十五处^①。这些差异出现的主要原因，一是因历史地理的变迁，一是为所传文本不同所致。

此外，尚有三十六靖庐。南朝陆修静《道门科略》曰：“太上患其若此，故授天师正一盟威之道，禁戒律科，检示万民逆顺祸福功过，令知好恶。置二十四治，三十六靖庐，内外道士二千四百人。”^②所谓“靖庐”，是指信徒于家宅内立的道堂静室。《玄都律》曰：“民家曰靖，师家曰治。”《太真科》曰：“俗人受治立治所，舍靖庐，皆令斋整，内外清严，分别出入。”^③《道门科略》曰：“奉道之家，靖室是致诚之所。其外别绝，不连他屋。其中清虚，不杂余物。开闭门户，不妄触突。洒扫精肃，常若神居，唯置香炉、香灯、章案、书刀四物而已，必其素净。”^④这类靖庐分布各地，也为传播道教的重要场所。杜光庭《洞天福地岳渎名山记》曰：“绵竹庐，在汉州绵竹县栖林山。紫盖庐，在荆州当阳县。沪水庐，在泸州安乐山。丹陵庐，在洪州西山钟君宅。守玄庐，在终南山尹喜宅。灵净庐，在亳州太清宫。送仙庐，在岳州墨山孔升观。契静庐，在郑州圃田庄周宅。凌虚庐，在南岳中宫。凤凰庐，在襄州凤林山。子真庐，在洪州西山。玄性庐，在抚州南城县。契玄庐，在袁州吴平观。启元庐，在虢州桃林古关，今陕州灵宝县。出谷庐，在庐山青牛谷。君平庐，在汉州绵竹县君平宅。斗山庐，在兴元城固县唐公方宅。光天庐，在南岳。腾空庐，在洪州游帷观。昭德庐，在庐山。寻玄庐，在江西吴猛观。得一庐，在润州鹿迹观。启灵庐，在秦州启灵山。宗华庐，在洪州宗华

① 杜光庭《洞天福地岳渎名山记》所载福地名谓，实则仅有七十一处。

② 《道藏》第24册，第779页。

③ 《要修科仪戒律钞》卷一〇，《道藏》第6册，第967页。

④ 《道藏》第24册，第779页。

观。朝真庐，在京兆会昌昭应山。黄堂庐，在江西洪州。迎真庐，在洪州。招隐庐，在江西洪州。紫虚庐，在南岳魏夫人坛。启圣庐，在岐州天兴县启灵宫，本名天柱庐。凤台庐，在京兆盩厔县萧史宅。东华庐，在衢州龙山县东华观。祈仙庐，在洪州黄真君宅。元阳庐，在苏州常熟县张道裕宅。东蒙庐，在徐州蒙山。贞阳庐，在洪州曾真君宅。”^① 这些是司马承祯《天地官府图》所无的。

另有“灵化二十四”，即汉晋天师道所立的二十四治，因避唐高宗李治讳改治为化。这是张陵在西蜀创建五斗米过程中所设立的传道据点或教区。《正一炁治图》曰：“太上以汉安二年（143）正月七日中时，下二十四治，上八中八下八，应天二十四炁，合二十八宿，付天师张道陵，奉行布化。”^② 其治分别置以土坛，戴以草屋，为祭祀之所。又“置男女官祭酒，统领三天正法，化民受户，以五斗米为信。”^③ 《云笈七签》卷二八亦曰：“伏羲造天地，五龙布山岳，老君立位治，以用化流愚俗。”^④ 其中上八治有：阳平治、鹿堂治、鹤鸣治、漓沅治、葛瓊治、庚除治、秦中治、真多治；中八治有：昌利治、隶上治、涌泉治、稠梗治、北平治、本竹治、蒙秦治、平盖治；下八治为：云台治、涇口治、后城治、公慕治、平岗治、主簿治、玉局治、北邙治。又有张陵所加的四个备治：刚互治、白石治、具山治、钟茂治，以应二十八星宿。此外，尚有系师张衡所立的八个配治：借阮治、利里治、平公治、八公治、天台治、濂乡治、代元治、搏领治；嗣师张鲁所立的八个游治：峨眉治、青城治、太华治、黄金治、慈母治、阿逢治、平都治、吉阳治。这些治所分布于蜀郡、广汉

① 《道藏》第11册，第57页。

② 《无上秘要》卷二三，《道藏》第25册，第64页。

③ 《三天内解经》卷上，《道藏》第28册，第414页。

④ 《道藏》第22册，第204页。

郡、遂宁郡、犍为郡、巴西郡、越嶲郡、汉中郡、京兆郡、洪阳郡、城山郡、上党郡、魏郡^①。所谓“治”，实即传布大道的圣地，也是道教理想的真仙管理、太平至乐的人间仙境。所谓“老君立位治，以用化流愚俗。”“二十四化各有一大洞，或方千里、五百、三百里。其中皆有日月飞精，谓之伏神之根，下照洞中，与世间无异。其中皆有仙王、仙官、仙卿辅相佑之，如世之职司。有得道之人及积功迁神反生之者，皆居其中，以为民庶。每年三元大节，诸天有上真下游洞天，以观其所理，善恶人世、死生兴废、水旱风雨，预关于洞中焉。”^②

在这些被道教奉为修真圣域的地区，集中着众多的宫观庙宇，这些名山宫观既是道教信徒祭奉神灵的地方，也是他们观察自然、了解宇宙奥秘的场所。道教徒在洞天福地中，深究万物之奥，并着力于维护其生态环境。

第二节 十大洞天的生态状况

在道教众多的洞天福地中，繁衍生息着成千上万种的动物、植物。唐李白《山中问答》诗曰：“问余何意栖碧山，笑而不答心自闲。桃花流水窅然去，别有天地非人间。”^③这是给洞天福地以诗意般的写照。其中尤以十大洞天的自然环境最为优良，故被道教奉为高真上仙的圣域。这里就其中的几处做一介绍。

第一王屋小有清虚洞天，在今河南济源县西北四五公里处。据说山有三重，丘陵环抱，谷深洞仁幽、其状若王者之屋，故名。《泽州

① 《无上秘要》卷二三，《道藏》第25册，第64、65页。

② 《道藏》第22册，第204、205页。

③ 《唐诗鉴赏辞典》第316页，上海辞书出版社1986年6月版。

志》曰：“以其形如王者车，故名。道书云：王屋名小有清虚之天，上有轩辕庙，唐司马承祯及烟罗子修真于此。东北有王母上下二洞。”《怀庆府志》曰：“王屋山，在济源县西百里，《禹贡》王屋即此。其绝顶曰天坛，东为日精峰，西为月华峰，坛北曰小有洞天，为天下洞天第一。又北为五斗峰，其下济水之源，太乙池在焉。天坛上古松数株，皆千百年物。上有三清诸殿。”^①

其山势巍峨，山径险峻，为太行山之脊。主峰有坛，传说轩辕设坛于此，祈求天雨，故名“天坛山”。天坛两翼，东西为日精峰、月华峰，支麓为八仙岭、华盖峰、大罗岭、七仙岭、秦岭、五指山、金炉山、孤山、玉阳山、牛心山、虎岭、金山。胜迹则有王母洞、七仙岭、尚书谷、仙猫洞、憩鹤亭、阳台宫、紫微宫、清虚宫、万寿宫。金李俊明《重修阳台万寿宫记》曰：“坛之南十六里，曰阳台宫，又小有洞天之一也。其靡然而逝，隆然而起，似近而远，欲断而连，隐隐乎山之阳者，八仙洞也。东向二百步许，溢太乙之水，白而不浊，甘而不坏，为九鼎金丹之祖者，洗参泉也。岩穹其腹，廓然有容，嘘吸元气，与山潜通者，西北白云洞也。位高而自抑，势仰而远俯，如竦如惧，如趋如附，北面而朝坛者，华盖峰也。乱峰之间，邃而深，幽而往，窈窕而入，延袤而上者，紫微谿也。树木丛翳，虎豹却走，宫殿森肃，而鬼神护守者，上方院也。自是出避秦沟，步瘦龙岭，蹑仙人桥，款天门，然后登坛，而朝玉顶，凌风污漫，披云杳冥，其去天阙，犹咫尺尔。时天容诸天，仙派现于每岁朝山之会，宜其为洞天之冠也。唐中岩道士司马炼师，始奏置阳台观，并御书额，壁画神仙龙鹤，云气升降，辇节羽仪，金彩辉光满宇，遗监斋，韦元神，赍图画，事迹奏闻，时开元二十三年（735）六月十二日也。元祖之教，

① 《古今图书集成》第18册，第22327页。

由此而振山林，学者皆至无上道，以不退持志，宜其为福地冠也。”^①

历代修建的道观宫宇，星罗棋布山中。南麓有阳台万寿宫，殿阁宏丽，斋室清幽，为唐司马承祯修真处。他于该洞天中获真篆仙经二品，“一曰元精，二曰丹华”，又睹《玉皇宝箓》，“乃知上古帝王丹宝并传，莫不遐年。自夏禹后，遂止”。“复藏于名山，以俟其人。”^②其东有烟萝子祠，祠前有洗参井，为烟萝子成道处。右有承祯炼丹炉，山林繁茂，溪水萦绕，道观映辉，景色宜人。

第五青城宝仙九室洞天，即青城山，位置在今四川都江堰市境内。其背依西山千峰雪，面临川西肥沃的平原。山上林木葱茏，四季常青，诸峰环绕，状如城郭，故有“青城”之美称。这里涧壑奇峰交错，古木参天，翠绿蔽日，道教宫观、亭阁掩映其间，若隐若现。山似青波碧水，幽静自然，为历代仙道高真栖居修炼的胜地。相传，黄帝时宁封子就曾在山中修炼。此后，汉天师张陵，魏晋范长生、唐杜光庭等都曾居山中修炼。杜光庭曰：“岷山连峰接岫，千里不绝，青城为第一峰。山有七十二小洞，应七十二候；八大洞，应八节。”^③“高三千六百丈，周匝五千里。灵仙所宅，祥异则多，于是有瑶林、瑰树、金沙、玉田、甘露、芝草、天池、醴泉之异焉。”^④其山绵延千里，《洞天福地记》曰：“就域内所常游者举之，西至大面山，南至太安山，东至香积寺，北则山麓数十里，胥属平畴。”^⑤唐徐坚《初学记》卷五引《玉匮》曰：“青城山名九室之天。”^⑥《太平御览》卷

① 《古今图书集成》第18册，第22328页。

② 同上，第22329页。

③ 彭洵《续刊青城山记》卷上引，《道藏辑要》第10册，第344页，巴蜀书社1995年影印本。

④ 曹学佺《蜀中名胜记》第86页引，重庆出版社1984年9月点校本。

⑤ 《道藏辑要》第10册，第344页。

⑥ 徐坚《初学记》第92页，中华书局1980年1月点校本。

四四引《玉匮经》曰：“黄帝封为五岳丈人，乃岳渎之上司，真仙之崇秩。一月之内，群岳再朝，六时洒泉，以代晷漏。一名赤城，一名青城都，一名天谷山，亦为第五大洞宝仙九室之天。对郡之西北，在岷山之南，群峰掩映，牙相连接，灵仙所宅，祥异则多。”

青城最高者为大面山，即七十二福地之一。有天仓山，杜光庭云：“延庆观南天仓山，神仙以为帑库。有三十六峰，前十八峰为阳峰，后十八峰为阴峰。”《河图括地象》曰：“白沙一百八景，青城三十六峰。”^①所谓“白沙”即青城。杨用修《蜀志补罅》曰：“青城山有一百八景，风日佳时，登储福宫望之，历历可数。”^②以山峰而言，有彭祖峰、石鉴峰、龙牙峰、妙高峰、馭鹤峰、端香岭等；以洞穴谷岩而言，有碧霞洞、紫霞洞、紫薇洞、茶藤洞、紫阳洞、栖真洞、化城洞、岁寒洞、豹谷、蕙谷、芭蕉谷、桂子谷、菖蒲谷、木兰岫、黄梅岭、和芳陇、望岷垭、望仙坡、黄葵坡、詹甸冈、望阙台、丹台、曝药台、茶岩、宝陀岩等；以溪涧泉水而言，有青溪、碧桃溪、芙蓉溪、踟躞溪、海棠溪、煎茶溪、凝碧溪、野人涧、乳泉、滴珠泉、榼泉、灌稻泉、清风湖、鉴湖、荻花洲、斜川、曲水、百花潭、玉女潭、瑞荷塘、蒹葭渚、菱湾、鉴雉泓、浴丹池、九曲池、华海、水仙汇、芳草渡、采薇汀、芙渠岛、江梅岛、藏春岛等；此外，尚有一些人文境观，如藏云坞、齐云榭、垂虹亭、捎云阁、触石轩、卧云庵、溪光亭、过溪桥、鉴桥、药圃、清阴桥、绿缘桥、玉微亭、红霞坞、烂柯亭、翠光亭、茅堂、暗香亭、金华堂、舸斋、苇庐、桂香亭、芝畦、直钓亭、凤箫楼、跨凤亭等。

山中的植物、动物非常丰富，并有许多珍稀物种。《蜀志补罅》

① 曹学佺《蜀中名胜记》第91页引。

② 同上，第86页引。

曰：“神芝异草，嘉树名花，皆生于此。芝草如稻苗，食之可仙。”^①《蜀梲记》谓青城山有红梲子花，其香如梅。《云谷杂抄》曰：“范仙观蔓芝树，高丈余，不甚增长，花小而白，每岁开花，次年结子，又次年方熟，子如楮实，文若龟背，味甘酸可食。”^②《艾子》云：“蜀青城山老人村，有五世孙者，道极险远，生不识盐醢，而溪中枸杞，根如龙蛇，饮其水故寿。”^③《方輿胜览》云：“牡丹坪者，自青城之长平山，扪萝而上，历鸟道三十里许，有平阜数十亩，高树蔽天，春深先花后叶，状如芙蕖，香类牡丹，人号枯枝牡丹。”^④有玉真花，“差小者号宝仙，浅者为醉太平，白为玉真，古称石端圣花”^⑤。沙坪山产佳茶，毛文锡《茶谱》云：“茶树悬崖而生，笋长三寸五寸，始得一叶二叶。”晋张景阳《成都白兔楼诗》云：“芳茶冠六清，逸味播九区。”^⑥即指沙坪茶而言。山中的许多奇木为道士所种，如长生宫中，有范长生手植柏木；上清宫有天师栗，“乃天师手植十七株”；天师洞有歧茎棕，“大仅拱把，高约数丈，一本而中两歧，相传为天师所植”。又有古银杏树，“围一丈六尺，高十余丈，枝间钟乳倒垂，状如玉笋，长短参差，雅若图画”，亦天师所植^⑦。

据调查，今青城山共栖息各种珍稀动物计有七类十九科约五十种，其中，属国家一类保护动物的有大熊猫、金丝猴等等；禽鸟约二百余种，其中珍禽有腹角雉、锦鸡等。山中还有鱼类二十余种，野生两栖动物十余种，野生爬行动物十余种。正因如此，2000年11月青

① 曹学佺《蜀中名胜记》第89页引。

② 彭洵《续刊青城山记》卷下引，《道藏辑要》第10册，第354页。

③ 曹学佺《蜀中名胜记》第94页引。

④ 彭洵《续刊青城山记》卷上引，《道藏辑要》第10册，第347页。

⑤ 《古今图书集成》第11册，第13025页。

⑥ 彭洵《续刊青城山记》卷下引，《道藏辑要》第10册，第345页。

⑦ 彭洵《续刊青城山记》卷上，《道藏辑要》第10册，第347、348页。

城山、都江堰被联合国遗产委员会列为世界“自然遗产与文化遗产”，指出青城山、都江堰作为生态过渡区，植物区系成分非常丰富，区内许多古代和原始植物物种种属独特，对于理解中国西南植物进化过程有着十分重要的意义；以哺乳、鸟类、浅水鱼类为主的动物多样性同时具有突出价值，是世界瞩目的标志性物种大熊猫栖息地和关键性天然走廊。其遗产区总面积 54749 公顷，其中，核心保护范围为 17891 公顷（青城山为 1522 公顷），缓冲区面积为 36858 公顷。已记录的高等植物 30012 种，动物种类有 11000 余种，共采集到昆虫标本 51426 号，已定名的 1187 种，估计区内昆虫总数在 10000 种以上。在种类繁多的植物中，有被称为植物活化石的千年银杏、连香树、青城榆、青城石栎等。所有这些，既得益于青城优美的胜境，也有着历代道教中人的贡献。

第七罗浮朱明辉真洞天，即罗浮山，位于今广东博罗县境内。其风景秀丽，气候宜人，很早以前就被人们称为“神仙洞府”、“南海蓬莱”，并有“百奥群山之祖”的称誉。李思聪《洞渊集》卷二曰：“第七罗浮山，高三千六百丈，洞周回五百里，名朱明辉真之天，即蓬莱之岛也。尧时洪水浮海而来，博于罗山，二山相合，故曰罗浮。抱朴子葛洪炼丹得道处。”^① 陈连《罗浮山志》卷一曰：“今山上犹有东方花木及翡翠、五距、越王山鸡。”两山共有四百三十二峰峦，九百八十条瀑布。《茅君内传》云：“罗浮山有洞，周回五百里，名曰朱明耀真洞天，又曰句漏洞天。东通王屋，北通岱岳，西通峨眉，南通罗浮。有洞房石室七十余所，有瀑布垂流三十仞，有奇石如削成，谓之石楼。山上有湖，岸周回五里，常应海潮。”^②

① 《道藏》第 23 册，第 834 页。

② 《藏外道书》第 19 册，第 4 页。

山之诸峰，以玉鹅峰、铁桥峰、麻姑峰、香台峰、会真峰、樱桃峰、抛球峰、刀子峰、锦绣峰、黄猿峰、致云峰、大旗峰、小旗峰、云母峰、鸡笼峰、飞云峰为最著。岩有罗汉岩、伏虎岩、青羊岩、滴水岩、君子岩、云峰岩、通天岩，洞有夜乐洞、黄龙洞、朱明洞、观源洞、幽居洞、蝴蝶洞、水帘洞、蓬莱洞、狮子洞、野人洞、桃源洞、金沙洞、石臼洞、余冷洞、泰和洞、欧阳洞、赤水洞、白云洞、白角洞、大慈寺洞、古老洞、白芒洞、桃榔洞、大坑洞。境中有蒲涧，涧中出产九节菖蒲；有云母溪，其中出云母石；罗阳溪，出箬葱竹；有凤凰潭、西龙潭、东龙潭、犀牛潭；有瑶池、阿耨池、夜乐池、白莲池、流杯池；有锡杖泉、瀑布泉、汤泉。这是关于罗浮山的地质水文概况。

山中也是珍禽怪兽、动物植物生长的乐园。据《罗浮山志》等文献所载，罗浮山的珍异物类主要有古木、巨竹、古杉、万寿藤、灵芝、天葵、风兰、石莲、桂花寄生、松黄、杜鹃、兰花、禹余粮、鬼竿、枫林、葵叶、麦菜、茨姑、茭笋、水芹、云雾茶、石鳞鱼、鲩鱼、山花鱼、红则鱼、绿毛龟、穿山甲、山猪、山羊、竹鼠、红蟹、金虾、五色雀、青鸟、杜鹃、山魈、木客、哑虎、豹、象、狒狒、果然、熊、鹿、石羊、猿等。

如酥醪观周围，有古木千株，“气势盘薄，大杉千章，大松千章，间以枞栝栟榈榲楠，阴沉无景当昼，凉风飕飕，竦人肌骨。又多桃榔，身似棕榈，叶生树杪，丝蔓下垂，葳蕤缤纷，高十余丈，此外苍森蓊翳，世所罕见，多至不能举其名”。

在蓬莱峰下，有“龙公竹，不恒见，毛竹之大如椽。三月抽笋，外紫内绿，高八九尺，尚未解箨。直至五月布叶，则迅扫云烟，不知

几千百尺矣。方抽笋时箨包未折，紫色黑斑，柔韧而多毛，故曰毛竹”^①。南朝沈怀远《南越志》曰：“罗浮第三十一岭，半是巨竹，皆七八围，节长二丈，谓之龙钟竹。”^②“一种笏竹，笏竹有刺长芒，密距可蔽村砦，土人植作藩篱，鸡犬不能径回，云翳日高亦数丈。”^③

各种野花，怒放山间。“白水门杜鹃，高十余丈，三月满山如火，中间瀑水飞流，内藏一株纯白，花大如掌，晶莹隐映，如隔重帘，洵仙境也。茶山兰花分红碧两种，一干三花、五花，而有余香。又有菊花，纯黄竦散，其大如碗，丛生于草根石罅中。秋晓风清，流熏散馥，橘柚芭蕉，间作点缀。此外纷红骇绿，夭乔万状，迎风绰约，楚楚可人，皆不经人植，殆仙灵装点以自怡悦者。洞固多石，瀑水交流之处，则有石仙桃、石菖蒲，以及风兰、万年松。”^④

奇珍异兽，分布潭溪山林。“山花鱼藏石间，时出时没，身备五花。红则鱼在坑底，载沉载浮，艳如火齐。”“竹鼠则潜土穴中，大如兔”“山鼠苍身白腹，短足大尾，善登木，人多食之，此又以少而异者。红蟹大如茶杯，金虾形小如钩。”“焦鱼似则鱼，游泳依然，而半面焦黄，若经炮烙者。”^⑤“浮山诸岩洞，皆产五色蝶，大或如箕。”^⑥“白鸚鵡，大如母鸭，色如玉雪，人舌能言。凡鸟四指，三向前，一向后，独此鸟两指向前，两指向后，行则啄地，然后足从之。”“越王鸟，喙长二尺余，黄白黑色，状如人画，光饰似漆莹磨，尤益鲜明。”“翡翠鹇也，大于燕，小于乌，白白六翻，羽长寸余，可以为饰，翡赤而翠青，合之色碧，鲜缛可爱。汉尉陀献文帝翠鸟千数，《孝经援

① 酥醪洞主《浮山志》卷一，《藏外道书》第32册，第571页。

② 酥醪洞主《浮山志》卷二引，《藏外道书》第32册，第597页。

③ 酥醪洞主《浮山志》卷一，《藏外道书》第32册，第572页。

④ 同上。

⑤ 同上，第573页。

⑥ 酥醪洞主《浮山志》卷二，《藏外道书》第32册，第600页。

神契》曰，神灵滋液则翠羽曜，故此山多有之。”“倒挂，一名么凤，似鹦鹉，而小，绿衣黄里，嘴红色，甚姣丽，常倒悬架上，屈体如环，东西相穿以自娱。”“木客鸟，大如鹊，数千百头为群，飞集有度，不与众鸟相厕。”“果然，生在山林，色青赤，有文，居树上。《南洲异物志》：其鸣自呼，身如猿犬，面通身白色，其体不过三尺，尾长四尺余，反尾度身，过其头，视其鼻，仍见两孔仰向天，其毛长柔细滑泽，色以白为质，黑为文，视如苍头鸭，胁边斑文。”^①有朱草，“红如丹砂，茎有刺，断之汁出，着人体骨断肉腐，不可救药，山人名之为红莲，可用死汞。和水银捣烂，一宿汞死，事黄白者多珍之。取时用铁钳摄断，革囊收贮，识者重价求之，称难得货。”“菖蒲，一名尧韭，相传尧时天降精为韭，感百阴为菖蒲焉，服之长生，能乌发。罗浮东涧中有之，以石上不沾沙土、一寸九节紫花者为佳，有一寸十二节至二十节者。”^②“冲虚观殿阶古梅，传是葛洪手植，芳烈异于凡梅，铁干虬枝，坚瘦如削，真千余年物也。”^③

以上所述各种植物、动物，被分为“羽属”、“毛属”、“鳞属”、“介属”、“虫属”、“草属”、“木属”、“谷属”、“菜属”、“瓜属”、“果属”、“花属”、“竹属”，共十三类。且山志记载相当具体详尽，其观察之细致，犹如一份份科学考察报告。如曰：“青鸟春来，引类呼群，身被翠色，尾长，头有朱点。杜鹃踞蹠花时，始至惨黑赤口，顶有小冠，万树烟稠，夜啼达旦，此外绝少鸟声，麻雀从古所无。百花径大蝴蝶，两翼如扇，红黑金采，名小凤凰，此人所知。偶得两茧，蝶出径尺，纯白，左右四太极晕，作红黑文。外来一蝶，无异烟绡雾壳，羽衣踟蹰，道众传观，诧为希有。两头蛇，大不逾指，颈颈相连，四

① 宋广业《罗浮山志会编》卷七，《藏外道书》第19册，第184页。

② 同上，第187页。

③ 陈珪《罗浮志补》卷五，《藏外道书》第32册，第695页。

目，二口两舌，并吐绿质白章。五色蜘蛛，身微长，文彩烂斑，足长五六寸其，其行甚疾。”^① 胡蝶洞古木丛生，四时出彩蝶，“名仙蝶，文彩陆离，两翅如合璧，有日月星斗文，八卦分列左右，奇偶井然，真造化之神物也”。“罗浮大胡蝶，其生以茧，茧中有一卵，重胎沁紫，包以乌柏木叶，络以彩丝。山人以冬月往采，好事者购取藏之，明年二月以茧置梧柳间，辄有一大胡蝶，展翅径尺，飞来就茧，不饮不食，抱伏缠绵，经七日茧破子出，大可六七寸，许越数日，挟之飞去。其出茧付，绝不使人见，虽昼夜伺之，弗觉也。雌雄不离，千里外必相寻觅，至则绕笼翔舞，不得入以翅触笼，金翠委损。放之即两两相逐，翩然高举，益羽族之至神者。”^② 显然，这些记述皆出自长期细心观察、对比研究之后的成果。

如此优美良好的生态环境，当然也是人们居住的佳地。在山上有一平田七亩，“水旱不及，禾稼异常，不知是山实土田膏腴，承平既久，生齿日繁，土人开荒，自山麓至山椒，瀑水交驰，随处沾足，蓄泻有方，从无旱潦，每年六月至十月，高高下下，万宝告成，洞天福地，洵不虚也。”^③

第八句曲金坛华阳洞天，即今江苏茅山。陶弘景《真诰》卷一一详细介绍了茅山的地理环境、物产风土。首先是它的地理位置：“江水之东，金陵之左右间小泽，泽东有句曲之山是也。”所谓“小泽”即古之“赤山湖”，今之太湖。陶弘景注：“小泽即今赤山湖也。从江水直对望山，东西左右正自如此也。”“今山去石头江水步道一百五十里。”^④ 其次是它的历史沿革：“上古名此山为岗山，《孔子福地记》

① 酥醪洞主《浮山志》卷一，《藏外道书》第32册，第574页。

② 陈珪《罗浮志补》卷五，《藏外道书》第32册，第699、700页。

③ 酥醪洞主《浮山志》卷一，《藏外道书》第32册，第571页。

④ 《道藏》第20册，第554页。

云：岗山之间有伏龙之乡，可以避水辟病长生，本所有名为岗者，亦金坛之质也。”“秦时名为句金之坛，以洞天内有金坛百丈，因以致名也。外又有积金山，亦因积金为坛号矣。周时名其源泽，为曲水之穴。按山形曲折，后人合为句曲之山。汉有三茅君来治其上，时父老又名茅君之山。三君往曾各乘一白鹤，各集山之三处。时人互有见者，是以发于歌谣，乃复因集之处，分句曲之山，为大茅君、中茅君、小茅君三山焉。总而言之，尽是句曲之一山耳。”第三是它的山形地貌：“句曲山源曲而有所容，故号为句容。”“山形似已，故以句曲为名焉。”“其间有金陵之地，地方三十七八顷，是金陵之地肺也。土良而井水甜美，居其地必得度世见太平。”“地处少少耳，隐略十余顷许，高而平者六七顷也。既知其要，睹其形势便朗朗也，故不曲示也。……《名山内经福地志》曰：伏龙之地，在柳谷之西，金坛之右，可以高栖，正金陵之福地也。”

此福地山水资源甚丰，山主要有大茅山、中茅山、小茅山、金鹫山、积金山、郁岗山、方隅山、良常山、仙韭山、方山等，峰主要有东连峰、五云峰、道祖峰、叠玉峰、华盖峰、白云峰、抱朴峰等，洞穴主要有华阳洞、茅洞、良常洞、罗姑洞、玉柱洞、丰都洞、方隅洞、方台洞、金牛穴、曲水穴等，水主要有楚王涧、鹤台涧、宜春涧、九曲涧、大涧、流杯涧、白李溪、苍龙溪、喜客泉、益人泉、玉蝶泉、白玉泉、灵泉、洞泉、玉砂泉、朱砂泉、玉液泉、天池、石墨池、护军潭等。山川秀美，水土俱佳。其土壤“似北邙及北谷关土，坚实，而宜禾谷。掘其间作井，正似长安凤门外井水味，是清源幽澜洞泉远沽耳，水色白。即不学道，居其土，饮其水，亦令人寿考也”^①。

^① 《道藏》第20册，第554页。

山中人文资源非常丰富，除各种有关三茅君等秦汉仙人的传说外，山中的重要古迹有秦始皇埋藏的两双玉璧，秦李斯的石刻壁文，有王莽地皇三年（22）所赐五枚铜钟，有东汉武帝于建武七年（31）在小茅山埋藏五十斤黄金的遗址，有汉明帝永平二年（59）令郡县所修的句曲真人庙，还有来自海外的“天市盘石”。“此石是安息国天市山石也，所以名之为天市盘石也。”

正是因为茅山所拥有的独特的自然环境及丰富的人文资源，才使其得以融洞天福地为一体。《真诰》说：“大天之内有地中之洞天三十六所，其第八是句曲山之洞，周回一百五十里，名曰金坛华阳之天。洞墟四郭上下皆石也，上平处在土下，正当十三四里而出地上耳。东西四十五里，南北三十五里，正方平。其内虚空之处一百七十丈，下处一百丈，下庶犹有原阜塋堰，上盖正平也。其内有阴辉夜光、日精之根，照此空内，明并日月矣。阴辉主夜，日精主昼，形如日月之圆，飞在玄空之中。句曲之洞宫有五门，南两便门，东西便门，北大便门，凡五便门也。虚空之内，皆有石阶曲出，以承门口，令得往来上下也。人卒行出入者，都不觉是洞天之中，故自谓是外之道路也。日月之光既自不异，草木水泽又与外无别，飞鸟交横，风云蓊郁，亦不知所以疑之矣。所谓洞天神宫，灵妙无方，不可得而议，不可得而罔也。”^① 这段十分珍贵的汉晋史料，生动形象地描述了句曲洞天的自然环境与人文价值，使其充满了宗教圣地的神圣气氛。也证明了其时已将洞天福地融合为一，并有“三十六洞天”之说。

李思聪《洞渊集》卷二曰：“第八茅山，高一百七十丈，洞周迴一百五十里，名金坛华阳之天，即古名句曲山。因茅君炼丹得道，故曰茅山。记云：华阳洞天生黄金，坛高百丈，紫玉宫室，皆上清真人

① 《道藏》第20册，第555页。

游息之地，在升州句容县。”^①《太平御览》曰：“《茅君内传》曰：句曲山，秦时名曰华阳之天。汉三茅君居之，因而为名。其外有金山，因坛为号矣。周时名其源泽，为句曲之穴。案山形曲折，后人名为句曲之山。山间金陵之地，有四十七八顷，是金坛之地肺也。居其地必得度世。《许迈别传》曰：延陵之茅山，是洞庭西门，潜通五岳。《茅山记》曰：大茅山独高处，元帝命东海神埋大铜鼎于山顶，深八尺，上有盘石镇之。……中茅山其山独高处，司命君埋玉门丹砂六千斤于此处，深二丈，上有盘石镇之。其山左右泉流下，皆小赤色，饮之延年益寿。左真人就司命乞得一十二斤，以合九华丹，山顶石坛、石案、香炉今存。又曰小茅山，汉武帝以建武元年三月遣使吴伦，资金五十斤，陈献三茅君。今山顶有埋金处。”^②这里所说的“地肺”，为第一福地。刘大彬《茅山志》卷六曰：“按《洞天福地记》：福地有七十二，地肺福地为第一，即金陵之地是也。金陵之地出于《内传》，其地水至则浮，故又比之于肺。”^③

茅山虽不甚高，物产却很丰富，历史上曾出现过白牛、白虎、白鹿、白猴等珍兽。在元刘大彬《茅山志》中，记载了茅山特有的神芝奇药三十六种，如龙仙芝，“似交龙之相负也，以叶为鳞，根如盘龙”。参成芝，“色朱，有光烨烨然，扣其柯叶，如金石声，折而续之，亦复如故”。燕胎芝，“如葵叶而色紫，上有燕形，如欲飞升，光明洞彻”。夜光洞草，“其色青，其叶似柏，实正白似李，高三四尺，视视其实，如月光，洞照一室。一株九实，堕地须臾转大，如径七寸镜盘，着地厚一二寸，夜视如牛目，动盼以视人也”。荧火芝，“《真诰》曰：良常山有荧火芝，此物在地如荧火状，其实似草而非也。紫

① 《道藏》第23册，第834页。

② 《古今图书集成》第18册，第22683、22684页。

③ 《道藏》第5册，第582页。

华，大如豆，夜视有光，得食之心，孔明可夜书”。南烛，《清虚真人内传》曰：“其树似木，而叶似草，故号南烛。草木一名侯叔草，一名男续，一名惟那木之王。小许真人曰：方山大有侯叔草，异佳，叶乃大。吴越间亦呼染叔。《登真隐诀》云：三茅四平山乃不多，而树大，其子如茱萸，八九月熟，酸美可食，叶不相对，似茗而圆，厚味小酢，冬夏常青，枝茎微紫，大树亦高四五丈，而甚脆，易摧折。”术，“《本草》隐居曰：出白山、蒋山、茅山者，为胜。《真诰》紫微夫人叙，盛称其益服饵，数方传焉”。芍药，“《本草》隐居曰：出白山、蒋山、茅山最好，白而长大，余处亦有而多赤。又《芍药谱》有茅山冠子、紫楼子、茅山红三种”。黄精，“九蒸九曝，服之驻颜。隐居云：为仙经所贵。根叶花实，皆可饵服，酒散随宜。茅山者佳”。此外，山中还有许多名木异卉，如东晋许长史手植的“左纽桧”，陶弘景手植的“金边玉兰”，梁昭明太子所植的“福乡古木”，李卫公子所植的“侧柏”，展仙人遗种的“白李”，钱妙真所种的“鸳鸯树”。其“经台柏”，系宋一道人自陕西周至老君说经台移植，“此檀栾翠碧，非凡木也”^①。可证道士们不辞千里之劳，移植各种名贵珍异树木，于洞天福地加以保护。明代医学家李时珍曾来茅山收集药材，《本草纲目》所载药材与茅山有关者多达三百八十多种。时至今天，茅山的古树仍闻名遐迩，种类颇多，形态奇特，实属罕见，如三百多年的糙叶树，五百年的枸骨树。这些既是文化历史遗产，亦是珍贵的自然资源。作为道教上清派祖庭的茅山，从汉晋至明清，高道辈出，宫观遍布。史称“汉茅君昆季栖遁登晨于因，山因氏茅。迨晋魏元君，大畅厥绪，真风灵迹，绵绵延延，郁为寰宇之名山，神灵之区奥

① 刘大彬《茅山志》卷一九，《道藏》第5册，第629、630页。

也”^①。自初祖三茅真君开始，历魏华存、陶弘景、孙游岳、司马承祯、刘混康等历代宗师，他们都在山中采药炼丹，传道宏教，从而留下了很多文化古迹。其宫观道宇，历史上最盛时多达二百余处。如元符万寿宫、崇禧万寿宫、玉晨观、崇寿观、下泊宫、华阳宫、燕洞宫、乾元观、华阳观、天圣观、栖真观、清真观、白云崇福观、凝神庵、升元观、抱元观、元阳观、藏真观、紫阳观、崇元观、圣佑观、德佑观、仁佑观、三茅真君庙、广济庙、天圣观、茅司徒庙、灵宝院、西天宁院、东天宁院、陪真馆、华阳馆、崇元馆、朱阳馆、嗣真馆、崇虚馆、宗真馆、延真馆、宗明馆、宗玄馆、崇真馆、建善馆、上善馆、鹤鸣馆、妙门馆、福林馆、栖真馆、洞玄馆、含真馆、昭仙馆、青阳馆、仙灵馆、张求馆、玄圃馆、开真馆、龙阿馆、福乡馆、金陵馆、招真馆、方隅馆、龙泉馆、玉泉馆、修真馆、天市馆、北洞馆、招灵馆、阳明馆、金刚馆、龙阳馆、曲林馆、黄曾馆、洞阳馆、茅真馆、通微馆、洞清馆、兴斋馆、方玄馆、正范馆、降真馆、林屋馆、帝乡馆、龙安馆、清玄馆、宗灵馆、昭台馆、处静馆、万椿馆、仁静馆、梵明馆、宝梵馆、归真馆、崇真馆、迎真馆、太素精舍、上明精舍、太文精舍、腾胜精舍、郁单精舍、妙寂精舍、寻真精舍、宗标精舍、永福精舍、玄洲精舍、唐若山庵、郗尊师庵、栖白庵、齐云庵、天信庵、圆锡庵、栖白庵、庆和庵、上善庵、守柔庵、灵宝庵、抱朴庵、秀云庵、青龙庵、真兴庵、志和庵、素华庵、和福庵、仙台庵、玉液庵、丹谷庵、宁真庵、见素庵、靖虚庵、靖真庵、通泉庵、太和庵、致柔庵、潜神庵、善卷庵、崇真庵、静真庵、朝斗庵、妙法庵、迎真庵、颐真庵、如常庵、灵泉庵、回仙庵、洞阳庵、通灵庵、洪福庵、玄德庵、全真庵、黄宁庵、冲庆庵、崇德庵、玉虚庵、九锡

^① 刘大彬《茅山志》赵世延序，《道藏》第5册，第548页。

庵、草堂庵、三华庵、宁寿庵、清静庵、朝阳庵、老寿庵、观妙庵、洞清庵、东华庵、延真庵、悟真庵、庆云庵、高灵庵、圆庆庵、朝真庵、隐深庵、谷神庵、抱阳庵、和真庵、瑞云庵、仁和庵、抱元庵、集禧庵、至圣庵、养神庵、潜真庵、正一庵、拱极庵、养素庵、碧虚庵、居静庵、济阳庵、朝元庵、百丈庵、体纯庵、玄真庵、扶虞庵、凝云庵、宁静庵、明真庵、居常庵、澄虚庵、静隐庵、凝熙庵、清虚庵、柔和庵、澄神庵、守一庵、常应庵、德善庵、熙真庵、洞仙庵、养拙庵、玄通庵、德润庵、洞玄庵、鹤台庵、常静庵、石堂庵、超然庵、万松庵、俱妙庵、朝阳庵、思真庵、云谷庵、积金山庵、玉泉庵、集圣庵、崇真庵、奉真庵、静真庵、澄真庵、善客泉庵等，这些道观密布山中，使茅山成为江南地区最大的道教圣地。

第九林屋尤神幽虚洞天，即林屋山，亦名包山，为洞庭之西山，位于江苏苏州市西40余公里的太湖中。洞庭山有东西两山，西山一名包山，东山一名莫里山，两山并峙，处于太湖之中。西山为大，下有潜洞，道教所谓林屋洞天。任昉《述异记》曰：“洞庭山有宫五门，东通林屋，西达峨眉，南接罗浮，北连岱岳。东有石楼，楼下两石，扣之清越，所谓神钲。”^① 李思聪《洞渊集》卷二曰：“第九林屋山洞，周回四百里，名尤神幽虚之天，一名包山。在太湖水中。夏禹治水平后，藏灵宝五符于此洞中，在苏州。”^② 《方輿胜览》卷二曰：“包山，在吴县西南百二十里。又名洞庭山，中有洞庭深远。吴王使威灵丈人入洞穴，十七日不能尽，因得禹书。又有林屋洞，十大洞天之一。”^③ 明陈仁锡《潜确类书》曰：“山下有林屋洞天，深窈幽黑，游者列炬而入，壁上下皆作金色，有石乳自上滴下，相接至地，莹如

① 《古今图书集成》第18册，第22800页。

② 《道藏》第23册，第834页。

③ 施和金点校《方輿胜览》上册，第33页。

白玉，所谓金庭玉柱是也。中设石床类，为仙者之外室。”^①

西山是太湖中最大的岛山，总面积 70.25 平方公里。洞庭山共有七十二峰，其中有四十一峰在这个岛上。《图书编》曰：“太湖之山，发自天目，迤邐至宜兴，入太湖，融为诸山。湖之西北为山十有四，马迹最大。又东为山四十有一，西洞庭最大。又东为山十有七，东洞庭最大。马迹、两洞庭望之，渺然如世外。即之茂林平野，闾巷井舍，仙宫梵宇，星罗棋布。”^②

其主峰缥缈峰，海拔 336.5 米，巍峨耸峙于岛的中央，支脉四向延伸。“缥缈之南左偏坡陀为竹坞岭，岭东为上方山。又东为罗汉山，毛公坛在其阴。罗汉之南为鸡笼山、一博山。竹坞南为飞仙山，稍西为秦家山。自秦家折而南逾抛壶岭，为下方山。稍东为洞山，林屋洞在焉。直金庭玉柱，为天帝坛山。其南为大萧、小萧二山。却洞山西走，长而狭者为梭山，明月湾在焉。其右诸峰高者，为白茅山，次为练车山，为黄家山。稍西为陆坞山，逾支头峰为野坞山、木壁山。又逾弹子岭为植头山，自汤坎岭稍折而南为冯家山。又南为白茅山，中有石室。稍东为龙头山、梭山。龙头之间，是为消暑湾。缥缈之东，山势分为二。其一迤邐而北，为马石，为鸿雁山。与元山相直，为凤凰山。又迤邐而北，为七贤山，为陆村山。一稍东，为天王山，为桃花坞山。逾望崦岭，为淀紫山，是为崦边。逾攒云岭，为父子山。又逾公子岭，为绿石山，为金铎山。金铎之北，为苦竹山、渡渚山。世传吴王伐越，尝于此渡军也。缥缈之西，其高者为华山。逾夏家岭，为陆头山。又逾王家岭，为雷头山，为龟背龙舌山，陆渚在焉。与王家相直，为大步山、小步山。大步之旁为张公岭，小步之旁为寿山。

① 《古今图书集成》第 18 册，第 22791 页。

② 同上，第 22793 页。

缥缈之北，其高者曰涵峰。涵峰之东为东湖山，西为小西湖山，又西为水月坞。东湖之东，为十里山。逾新安墩、头二岭，为金峰。又逾砂子岭，为堂里山，为瞳里山，为蛇头山。查山与砂子岭相直，为湖漫岭。西山之境，于是始穷也。”^①

其地兼湖山之胜，遍布花果，四季常青，有的古树已逾千年。清泉流淌，异石剔透。名泉有十，“水月寺东曰无碍泉，以宋无碍居士李弥大故名。毛公坛下曰毛公泉，即毛公炼丹井也。天王寺北曰石板泉，严家山下古樟东南曰石井泉，上方坞曰鹿饮泉，水味甘冽，止盈一铛，随汲随至。法华寺旁曰惠泉，冈坑之西曰军坑泉。《洞庭记》云：吴王领军过此，军大噉一声，有泉涌出，得以饮军，后泉冲破成池。龙山之下石间曰乌砂泉，深丈余，泉甘白，盛磁瓯中，微积乌砂，故名。绮里西徐胜坞曰黄公泉，汉夏黄所隐处也。华山寺曰华山泉，其源有三，灵泉、蒙泉、鉴泉也。”^② 其异石被称为“太湖石”，岛中随处可见，乃中国四大奇石之一。《苏州府志》曰：“太湖石出洞庭西山，生水中，岁久为波涛所冲，皆成嵌空，鳞鳞作罅，名弹窝，实水痕也。没人缝下凿取，不易得，石性温润，扣之铿然。在山上者名旱石，虽奇巧不甚贵。”^③ 太湖石常用于园林中叠置假山，美化环境。

这里历来为隐居修道的世外桃源，东面的林屋洞天尤为著名。明袁宏道《游西洞庭记》誉曰：“杜圻传范蠡之宅，陆里有先生之屯，龙洞筑者老之室，此幽隐之胜也。洞天第九，一穴三门，金庭玉柱之灵，石室银户之迹，此仙迹之胜也。山色七十二，湖光三万六，层峦

① 《古今图书集成》第18册，第22791页。

② 同上，第22792页。

③ 《古今图书集成》第18册，第22800页。

叠嶂，出没翠涛，弥天放白，拔地插青，此山水相得之胜也。”^① 旧时，洞外有灵佑观，即神景宫，俗称岳庙，规模宏大。又有建于唐代的天柱观，宋改洞霄宫，规模宏大，最盛时有道士数百，房舍数千间。此外，尚有葛洪宅、炼丹井、上真宫、周隐遥庐、仙坛观、西升观等，这些多为隋唐古观，乃道士修真之灵所。

第三节 五岳崇拜中的环境知识

洞天福地所在的名山诸岳，有许多在道教形成之前就很闻名。春秋战国时期，各诸侯国都非常重视祭祀自己封地内的重要山岳。据《山海经》载，当时受崇祀的山岳全国共有二十六个山区、四百五十一座山岳，并形成了不同阶层的祭祀礼仪。《周礼·职方氏》记载，在天下九州诸岛的山镇中，主要有东南扬州的山镇会稽山，正南荆州的山镇衡山，河南豫州的山镇华山，正东青州的山镇沂山，河东兖州的山镇泰山，正西雍州的山镇岳山，东北幽州的山镇医巫闾，河内冀州的山镇霍山，正北并州的山镇恒山。《礼记·王制》曰：“天子祭天下名山大川，五岳视三公。”刘向《说苑》卷一八曰：“五岳者，何谓也？泰山东岳也，霍山南岳也，华山西岳也，常山北岳也，嵩高山中岳也。五岳何以视三公？三公能大布云雨焉，能大敛云雨焉，云触石而出，肤寸而合，不崇朝而雨天下，施德博大，故视三公也。”^② 五岳还与五行学说有着密切关系，章潢《五岳序》说：“粤若太极剖判，非三才无以孕百神之灵。一气周流，非五行不能储万物之秀。是则五行三才百神一气，万物无所不在矣。故在天为五星，在地为五岳，在

① 《古今图书集成》第18册，第22795页。

② 《诸子集成补编》第2册，第184页。

人为五脏，在物为五色，至于声教，亦无所不备矣。有逆顺生杀消息盈虚之理，得其道者，圣功生焉，神明出焉，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。夫五岳者，自融结之始，与五行之气并生，故其神也命五帝以封之，其祭也秩三公以视之，其灵也惟聪明正直以司之，天子岁以四立之日，各于主方而祭之，常礼也。”^①

道教成立伊始，即把中国古代对山岳的崇拜纳入自己的信仰。在道教对山岳的信仰中，五岳乃群仙修真会聚之都。《洞天福地岳渎名山记》曰：东岳泰山，山周回二千里，在兖州奉符县；南岳衡山，山周回二千里；中岳嵩高山，周回一千里，在洛州考城县少室山；西岳华山，山周回二千里，在华州华阴县；北岳恒山，山周回二千里，在镇州^②。其中各有尊神，分别掌管着自然、人物的养育和繁衍。

五岳之中，泰山素有“天下名山第一”的美誉。它位于山东省泰安市，其主峰玉皇顶海拔 1545 米。巍然屹立在齐鲁大地的泰山，横亘济南、长清、历城、泰安等县市，占地 400 多平方公里，在辽阔的华北大平原上，其气势雄伟磅礴，犹如“天之东柱”。其“泰山”一词，出于《诗经·鲁颂》：“泰山岩岩，鲁邦所瞻。”《尔雅》曰：“泰者，太也，谓天地太和之气发舒。”泰山是我国大汉口文化和龙山文化的发祥地，齐鲁文化的中心。大自然的造化和齐鲁文化的哺育，使泰山声名远播，并享有“五岳独尊”、“名山之祖”的地位。夏、商、周直到明清，历代帝王都要到泰山举行盛大的封禅祭祀活动，以报答上天的佑护和大地的恩惠。《山海经·中山经》曰：“封于太山，禅于梁父。”^③

道教形成后，即祭泰山东岳大帝为天齐仁圣大帝，谓其掌管人间

① 《古今图书集成》第 18 册，第 22946 页。

② 《道藏》第 11 册，第 56 页。

③ 袁珂《山海经校注》第 180 页，中华书局 1985 年版。

福祿壽命，並將帝王的封禪、祭祀活動與道教的齋醮活動相融合。在道教的洞天福地中，泰山被称作第二小洞天——蓬玄洞天，系仙人成興公得道處。《茅君內傳》曰：“岱宗山之洞，周回三千余里，名三宮空洞之天。”又稱泰山為仙閭神府，《漢書》曰：“武帝封泰山，禪石閭。”應劭注曰：“石閭在泰山下南方，土人言仙人閭。道書《福地記》曰：泰山多芝草玉石，下有洞天，周回三千里，鬼神之府。”^①宋李思聰《洞淵集》卷二曰：“東岳太山高四千丈二尺，洞周迴一千里，名蓬玄空洞之天，此即太昊為青帝治東岳。主萬物發生，考校死魂鬼神之所，歷代帝王報功封禪之所，上應奎婁之精，下鎮魯地之分。”^②

從自然景觀來看，泰山有壯麗奇絕的天柱峰、日觀峰、月觀峰、秦觀峰、吳觀峰、丈人峰、雞龍峰、懸石峰、回雁峰、獨秀峰、獅子峰、蓮花峰、懸刀峰、芙蓉峰、飛鴉峰、老鴉峰、龍泉峰、凌漢峰、君子峰等七十二峰。奇石有大懸石、小懸石、仙橋石、試心石、劍匣石、試劍石、仙影石、龍文石、虎章石、龍口石、牛心石、方正石、胭脂石、紅門石、玉女圈石、懶張石，仙洞有白雲洞、水帘洞、迎陽洞、呂公洞、黃華洞、遙觀洞、鬼仙洞、白鶴洞、黃伯陽洞、金絲洞、桃花洞、朗然子洞、姿敬洞等，壇台有社首壇、封祀壇、朝覲壇、登仙台、南拱台、北拱台、堯觀台、讀書台、瞻魯台、登封台、望仙台、鳳凰台、舞鶴台、泉池有碧天泉、碾駝泉、天紳泉、白鶴泉、護駕泉、聖水泉、水濂泉、滌塵泉、飛鸞泉、醴泉、王母池、玉女池、白龍池、封家池等。這些奇峰靈泉，多為道士修真煉丹之所。

山中有奇偉幽險的清泉飛瀑，繁茂剛勁的古松老桧，且一年四季

① 徐堅《初學記》第1冊，第95頁引，中華書局1980年點校本。

② 《道藏》第23冊，第838頁。

景色各异。按照不同特色，泰山自然景观可以分为幽、妙、奥、旷、麓五大景区。自天门至十八盘的东路部分为幽区，这里的景色，以深幽见长。一路石级七千盘，林荫夹道，深壑流溪，峰回路转。自然与人文有机融合，步步有景，举目成趣。红门宫、一天门、孔子登临处、万仙楼、斗母宫、经石峪、柏洞、壶天阁、中天门、云步桥、五大夫松、迎客松、接驾石、飞来石、朝阳洞、对松亭、十八盘、南天门等一处处古建筑和奇松怪石为你引路，历代石刻陪你前行。仰观俯察，美景妙趣横生，令人目不暇接。

攀上南天门，“天门一长啸，万里清风来”，就进入岱顶妙区。在这里，可漫步天街，观白云洞、青云洞云霞之会和；可朝拜碧霞祠，晋玉皇宫，登绝顶。爬拱北石、日观亭，可观日出；伫立峰巅远眺六合，可体味孔子“登泰山而小天下”的心境。

泰山北麓是泰山自然景观绝胜处，亦称神仙之奥处。这里奇峰异石突兀林立，洞穴深邃，清泉甘冽。特别是后石坞，三壁环绕，路隘林深，人迹罕至，松籁云璆，泉歌溪吟，实乃幽绝去处。传说碧霞元君即在此处黄花洞修道成真，至今这里仍有其墓址。景区自中天门经凤凰岭至黑龙潭，是泰山西溪流经之域。这里峰峦起伏，谷深峪长，豁达开旷，景色蔚然深秀，自然植被十分丰茂。黑龙潭瀑布自百丈崖飞流直下，几经盘桓，如蛟龙飞舞于岩壑深谷之中，极为壮观。

山中宫观遍布，且多为唐宋古观。著名者有东岳庙、碧霞祠、太清宫、青帝观、玉皇庙、会真宫、后土殿、三皇庙、升元观、长春观、龙泉观、风伯雨师庙、高真院、丰都庙、森罗殿、赵相公庙、三灵侯庙、灵派侯庙、渊济公庙、至圣殿、挟仙宫、飞云阁等。

东岳庙原有上、中、下三处，上庙在岳顶磨崖碑前，中庙在岳之阳王母池之东，昔名岱岳观，今皆已毁，现仅存下庙即岱庙。岱庙又称宗庙、泰庙、东岳庙，是泰山道教宫观中建筑规格最高的庙宇，素

有“神府仙宅第一家”的美称。总面积9.6万平方米，历代帝王的封禅大典和对东岳大帝的祭祀均在此举行。整个建筑布局以南北为中轴，北高南低，背倚泰山，南向平原，山庙一体，气势恢弘，红墙黄瓦，至尊无上。四周围筑城堞，长约3里，高10米，内分中、西、东三路。《灵宇纪》曰：“按岱岳观至元碑，庙在岳南麓，岱岳、升元二观前，当为汉址。唐武则天篡唐时改今地，或云宋改今地。其后历代兴废修葺，详其诸记石庙。庙制堞城高二丈，周三里，城门有八，南辟者五，而正中曰岳庙门，东偏者曰仰高门，西偏者曰见天门；东辟者一，曰东华门；西辟者一，曰西华门；后辟者一，曰后宰门。凡门各有楼，而角楼亦四。东南曰巽楼，东北曰艮楼，西北曰乾楼，西南曰坤楼。由岱庙门而上重门为配天，次为仁安，再上为仁安殿露台，高下联属者二。殿前两庑之中，为钟鼓楼。楼之后各为斋房，殿后为寝宫，宫左右为配寝。其规模宏侈，俨如王者，居配天门。左为三灵祠，右为太尉祠。祠在东庑别殿，东曰炳灵，西曰延禧。碑亭三，其一当岱岳，配天二门之间。其二对峙于钟鼓楼侧。三亭皆为前朝御制碑建。殿前古松数十株，蟠结偃盖，非他境所有。炳灵殿前则汉柏，延禧殿前则唐槐，皆特异，虽良绘莫能状。银杏大者，围三仞。”^①

碧霞祠为碧霞元君之庙，位于岱顶天街和大观峰之间，西有观星台、孔子庙，东通仙人桥、瞻鲁台，上达玉皇顶。“其形胜环拱，宫东南则五花崖，东北迤西则岳顶、磨崖、日观诸峰，蜿蜒峙列，三面若屏，前若双阙。由宫门西下，石磴三丈许，南俯悬崖，下视城郭若畦圃。自城郭望之，则崖峰森蔽，不见宫宇。此盖造化灵区，真天奇

① 《古今图书集成》第18册，第22008页。

云。”^① 其观始建于宋真宗大中祥符二年（1009），始称昭真观，金代也称昭真观，明弘治年间改名碧霞灵应宫，清乾隆三十五年（1770）重修后，改称碧霞祠，沿用至今。它是一组宏伟壮丽的古代高山建筑群，面积 3900 余平方米，由大殿、香亭等十二座大型建筑组成。其大殿五楹，九脊歇山式顶，瓦垄三百六十条，以象周天之数。因山高雾多，云蒸雨降，飙风刚劲，木材易朽，瓦多飘毁，故明代拓修时盖瓦、鸱吻、戢兽、大脊等均改铜铸。整个建筑以照壁、南神门、山门、香亭为中轴，左右对称，南低北高，层层递进，高低起伏，参差错落，布局严谨，显示了我国古代高超的建筑水平，在道教宫观中极有代表性。明王锡爵《东岳碧霞宫》碑中描绘说：“琼宫银阙，连岭被麓，丹青金碧，掩映层霄。香烟烛焰，若云霞蒸吐碧落间，是为碧霞元君之宫。”章潢《岱岳泰山》曰：“碧霞仙女祠，四方乞灵者，岁无虚日，所施牛羊马金绮钱帛甚多。”^②

西岳华山，位于陕西华阴县。它雄踞秦、晋、豫三省，为东西交通之咽喉，古城长安、洛阳之中枢，因险而名，因仙而灵。《山海经·西山经》曰：“太华之山，削成而四方，其高五千仞，其广十里，鸟兽莫居。”郭璞注：“上有明星玉女，持玉浆，得上服之即成仙。”^③《华山记》云：“山顶有池，生千叶莲花，服之羽化。”^④唐玄宗曰：“西岳华山者，当少阴用事，万物生花，故曰华山。踞中土西偏，七宫正位，是称西岳。按图以察，削成而四方信焉。立表以算，其高五千仞明焉。石壁杰竖而雄竦，众山奔走而倾附，其气肃，其势威，其行配金，其辰直酉，前列华阳之谷，后厌华阴之郡，左抱桃林之塞，

① 《古今图书集成》第 18 册，第 22009 页。

② 同上，第 22070 页。

③ 袁珂《山海经校注》第 22 页。

④ 徐坚《初学记》第 1 册，第 98 页。

右产兰田之玉，下有方士真人金鼎石室，上有明星玉女仙草琼浆焉。”^① 宋李思聪《洞渊集》卷二曰：“西岳华山高七千丈，洞周回二千里，名太极总仙之天，即少昊为青帝治西岳。昔巨灵神手擘其上，足蹈其下，以通流救民洪波之难，仙掌之形粲然莹目，上应井、鬼之精，下镇泰地之分。”^②

其山形峻拔，峰嶂千仞，主要有莲花峰、朝阳峰、落雁峰、云台峰、玉女峰、毛女峰、白云峰、白羊峰、仙掌峰等，各以雄奇高险著称于世。《昭文馆记》云：“莲花峰上有三峰，上接三光。中有石池二十八所，上应二十八宿。青松绿竹，丛生高岗，白云萃霭，旋于幽阜。怀蕴金玉，蓄藏风雷，为大帝之别宫，乃神仙之窟穴也。”“莲花峰为太上山，四面削成，高五千仞。回峦四合，三峰峥嵘，上广十里，鸟兽不居。顶之东南峰，有老君洞。次北有太上泉，泉之傍有老君菖蒲池，其菖蒲叶细如剑脊，其根每寸九节，服之令人强健，延年益寿耳。苍龙岭之东北峰，上有老君炼丹炉、细辛坪。岳顶西隅方圆三四亩，尽是细辛，服之令人身体生香，闻及百步。”^③ 《西岳华山志》曰：“上有明星玉女之别馆，金天王之正庙，二十八宿池，黑龙潭，玉女洗头盆，菖蒲池，仰天池，八卦池，太一池，太上泉。傍有玉井，生千叶白莲花，食之令人羽化。”^④

华山自古就是神仙洞府，为道教十大洞天的极真洞天，三十六小洞天的总仙洞天。《十大洞天记》曰：“第四华山西玄洞，周回三千里，名极真洞天。其洞中天地高大，日月星辰，风雨草木，与外无异。惟日月停轮，耀赫朗接太空，乃长春之境也。宫阙楼台，尽是金

① 王处一《西岳华山志》序，《道藏》第5册，第744页。

② 《道藏》第23册，第839页。

③ 王处一《西岳华山志》引，《道藏》第5册，第745、756页。

④ 《道藏》第5册，第745页。

玉七宝所成，傍生紫林芳花，玉髓金液，并洞天之景。素灵真人《赞极真洞天颂》曰：异果奇花不可名，寻真何用到蓬莱。碧云天地洞中列，白玉楼台象外生。万壑芝兰盘峭拔，千峰岚霭耸峥嵘。八公曾此分金液，服尽全家上太清。”《三十六小洞天记》曰：“第三西岳华山洞，周回三百里，名总真洞天。素灵真人赞曰：堕石为仙号七星，五门日月配玄程。云飞雨散天中去，管得林峦生异名。”^①

据《列仙传》载，西汉时在华山修道成仙者多达十余人，居天下之冠。马鸣生从安期先生受《金液神丹方》，“乃入华阴山合金液”。嵩山道士刘根游华山，华山仙人韩众授他《神方五篇》，其中载有“还丹”、“九转丹”、“太乙金液丹”，这表明道教“三品”大丹多出自华山。由于该道派“明金丹之术，服用之者远升太清”，故史称“太清道”。西汉桓谭《集灵宫赋》称太清仙人“周览八极，还崦华坛”；东汉张衡《西京赋》谓太华“总会仙倡”，曹操《秋胡行》把华山与昆仑、蓬莱并提；后来的魏晋丹鼎派奉华山为宗，称之为“太清仙伯”的故乡，“元始之家”、“真仙之宫第，上圣之所由”，并赋太华神王以“总领仙籍”的地位。其后，许多著名的高道，如冯夷、青鸟公、毛女、赤斧、古丈夫、箫史、弄玉、毛女、高恢、梁鸿、李翼、河上公、修羊公、壶公、费长房、葛越、张超、燕济、王晖、黄初平、裴君、三茅真人、王遥、寇谦之、成公、焦道广，唐代马周、李播李淳风父子、金仙公主、成玄英、杜怀谦、刘平、李元、田鸾、明思远、吴筠、钟离权、吕洞宾，宋代的谭紫霄、陈抟、张无梦、刘海蟾、郑云叟、罗隐之、翟士端、郑隐等都曾在华山隐居修道。

正是由于历代高真丹士的苦心经营，华山才拥有了众多的琼宫仙宇。自西汉武帝在华山修建集灵宫和华岳祠，后历经汉唐、宋元、明

① 王处一《西岳华山志》引，《道藏》第5册，第752页。

清，华山道观逐渐形成了别具一格的布局：即华麓诸多宫观为华峰之下院，而在华麓华峰之间是长达二十余里的华谷，谷旁险峰插天，宫观隐显；谷底精舍栉比，别有洞天，形成了华麓、华谷、华峰宫宇珠连的仙国胜景。正如刘大用所说：“夫太华者，坐挹三公，抗衡四岳，终南、太白却立而屏息，首阳、王屋不敢以争雄，西观昧谷之稍昏，东顾扶桑之已白，更无峻极，惟戴高穹。盖得太素之元精，禀金天之爽气，作为万物，分主兑方。预之于十大洞天之中，则极真为号，含藏日月，吐纳云烟，生象外之楼台，匪人间之风物。目之于十八水府之数，则车箱有潭，东南江海，地脉潜通，载祀典而为常经，投金龙，进玉简。若夫仙掌云空，苍龙日出，千山捧岳，岚气川流，翠扑客衣，经时不落。而斜阳映山，莲峰弄色，如金如碧，匪丹匪青，奇丽万千，不可名状。松生琥珀，夜即有光。地出醴泉，为国之瑞。宜降五灵玄老，隐函谷真人。或星冠羽衣乘云而谒帝王者有之，或宝车羽盖驾龙而觐大罗者有之。招邀真圣，总集仙灵，则此又华山为一都会也。”^①

华山因道而兴，古迹宫观甚多。如云台观、白云宫、太清宫、西岳真君殿、华岳观、鹿圈观、拱极观、太平兴国观、王母观、仙宫观、休粮院、巨灵神祠、兰石院、驾鹤轩、玉泉院、西岳庙等。这些殿宇琼台多为唐宋古观，它们隐藏于奇峰之间，与石室奇洞相辉映，山谷清泉潺潺，滋润灵芝仙草，并为养生修道者增寿。《程史》曰：“华山峰顶，凿方石坎，四处露水，引注坎中，其味浑是醍醐沆瀣，华山羽流寿多至百岁，以外坐此故也。”^②

在华山之北麓谷口，为玉泉院，本隋唐云台观古基，五代高道陈

① 王处一《西岳华山志》序，《道藏》第5册，第744页。

② 《古今图书集成》第18册，第22070页。

抟所造。清李榕荫《华岳志》卷一曰：“云台观，在华山下，去谷口二里。盖古明堂地。周末巡狩不行，老子之徒始占为观。后周武帝时道士焦道广居云台峰，避粒餐霞，武帝亲诣山庭，临轩问道，因于谷口置云台观。上方白云宫，中方太清宫，下方云台宫，皆因焦道广建。天宝初（742）复为金仙宫，主修卫包撰修三方记。陈抟移居华山下，得古云台观基，辟荆榛而居之。”^① 院内绿荫蔽天，泉石如画，建筑宏伟，回廊曲折，为游赏之佳地。正殿供陈抟老祖坐像，东西两旁为客堂、配房，青砖兰瓦，古朴无华。西北角有希夷冢、群仙殿、三官殿等，又有石洞，内供陈抟大睡石雕像。山荪亭建于巨石之上，传为陈抟所修，亭旁无忧树亦传为老祖亲植。内有清泉一股，据传这股泉水和山顶的镇岳宫玉井潜通，特别清冽甘美，玉泉院即因此而得名。

西岳庙，在华山下五公里处的岳镇东端。据《新唐书·地理志》载，庙建于汉武帝时代。北周天和二年（567）及唐开成元年（836）均曾重修。北宋建隆二年（961）又大修，明、清两代更多次修整。因其是仿北京皇宫修建的，故有“小故宫”之称。其主体楼观殿堂都石中轴在线，左右对称，庄严肃穆。外城为明代建筑，长约四里，建有角楼。正门为灏灵门，外有九龙影壁遮掩。门对面是五凤楼，五个门洞连券，白石为基，单檐歇山顶被十二根大石柱高高托起，格外雄伟壮观。内城灵星三门，为琉璃瓦单檐歇山顶门楼，其斗拱相互勾连，构成如意斗拱，在出昂当中有九龙昂首，张目暴睛，为西岳大神守护门庭。过“天威咫尺”石坊，便是西岳庙主殿灏灵殿。大殿面阔九楹，进深五间，飞檐高耸，斗拱层叠，气魄巍峨壮丽。金水桥前，庭院开阔，碑石排立，苍柏挺劲，更衬托出主殿的庄严肃穆。《偃曝

① 《藏外道书》第20册，第22页。

谈余》曰：“西岳庙极壮丽，其前土台上有楼，凡一百七十楹。其中楼特高大，正与岳对。庙中古木森列，唐柏五株怪甚，其一大者，四人围之。碑有唐明皇御制文，其崇五丈，字径八寸，经黄巢之火，今存惟十数字。庙内又有汉郭香隶字碑，及六朝、唐宋人碑甚多。”^①

嵩山，古称外方山、崇山、嵩高山，位于河南郑州西南九十公里的登封县内。它北瞰黄河、洛水，南临颍水、箕山，东接五代京都汴梁，西连九朝古都洛阳，素有“汴洛两京、畿内名山”之称。其东为太室山，西为少室山，七十二峰起伏错综，横卧于中州大地，群峰矗立，层峦叠嶂，东西绵延六十多公里，总面积达 3000 平方公里。这里峻峰奇异，风光秀丽，宫观林立，为中州地区的第一名山。《山海经·中山经》曰：“少室之山，百草木成困。其上有木焉，其名曰帝休，叶状如杨，其枝五衢，黄华黑实，服者不怒。其上多玉，其下多铁。休水出焉，而北流注于洛。”“又东三十里，曰太室之山……上多美石。”郭璞注：“此山巅亦有白玉膏，得服之即得仙道。”^②《初学记》卷五曰：“戴廷之《西征记》云：其山东谓太室，西谓少室，相去十七里，嵩其总名也。谓之室者，以其下各有石室焉。少室高八百六十丈，上方十里，与太室相埒，但小耳。杂道书云：自岳神庙东北二十里，至一山，名东龙门山，其东有三台山。昔汉武东巡过此山，见学仙女，帝观之，遂以名焉。南有许由山，高大四绝，其北有颍水，尧聘许由，其处犹有坛埳。昔周灵王太子晋好吹笙，作风鸣，游伊洛间，道人浮邱公接上嵩山，三十余年，往来缙氏山。缙氏山近在嵩山之西也。汉世有道士将贝多子来，于嵩高西脚上种之，有四树，与众木有异，一年三花，白色香美。”^③之后，道教把中岳奉为中央

① 《古今图书集成》第 19 册，第 23493 页。

② 袁珂《山海经校注》第 146 页。

③ 《初学记》第 1 册，第 102 页。

之镇，名嵩山司马洞天、上帝司真之天。宋李思聪《洞渊集》卷二曰：“中岳嵩山高七千丈，洞周回一千里，名上帝司真之天，即黄帝治中国，土德分精，黄老驻蹕，生仙人贝多之株峭，玉女织锦之台，石髓琼环，玉人金像，上应柳、星、张之精，下镇周地之分。”^①

嵩山的历史悠久。距今约二十三亿年前，神州大地上发生了被地质学家称为“嵩阳运动”的地壳剧变，逐渐形成了巨厚的高山群与地层的海下沉积；距今八亿年前后，地壳再次发生剧变，巨厚的石英砂岩开始上升，形成了庞大的皱山系。这次运动被称之为“中岳运动”。这以后，又在影响我国南北广大地区的地质构造运动——“燕山运动”的作用下，褶皱山系逐步形成了壁立千仞的嵩山。东为太室山，以峻极峰为主峰，“上有天门、石楼、玉女窗、捣帛石、定心石、三醉石、高登崖诸胜。其山二十四峰，乃青童峰、黄盖峰、浮丘峰、三鹤峰、遇圣峰、万岁峰、玉镜峰、狮子峰、虎头峰、起云峰、凤凰峰、金壶峰、华盖峰、元龟峰、卧龙峰、会仙峰、子晋峰、玉柱峰、老翁峰、玉人峰、玉女峰、独秀峰、太白峰”。少室山有三十六峰，“为朝岳峰、望洛峰、太阳峰、少阳峰、石城峰、石笋峰、檀香峰、丹砂峰、钵盂峰、香炉峰、连天峰、紫霄峰、罗汉峰、七佛峰、灵隐峰、来仙峰、清凉峰、宝胜峰、瑞应峰、琼壁峰、紫盖峰、翠华峰、药堂峰、紫薇峰、白道峰、天德峰、卓剑峰、白云峰、金牛峰、明月峰、凝碧峰、迎霞峰、玉华峰、宝柱峰、系马峰、白鹿峰”。^②

由于其独特的地理自然环境，嵩山拥有许多珍稀的物种。潘岳《关中记》曰：“嵩高山石室十余孔，有石床、池水、食饮之具，道士多游之，可以避世。”杜光庭《神仙感遇传》卷五曰：“余按《地理

① 《道藏》第23册，第839页。

② 《古今图书集成》第18册，第22417页。

志》云，少室山有自然五谷甘果，神芝仙药，周太子晋学道上仙，有九千年资粮留于山。少室山在嵩山西十七里。从东角上，四十里得下，又上十里，得上定思。十里中有大石门，为中定思。自中定思出，至崖头，下有石室，中有水，多白石英，室内有自然经书，自然饮食。”^① 卢元明《嵩山记》曰：“嵩山最是栖神之灵藪，长松绿柏，生于岭涧左右。古人住止处，有铜铫器物。东北出云，有自然五谷，神芝仙药。”^② 所谓“神芝仙药”，多为修身养命之药物，如玉膏、玉浆、白石英、云母、石脂、石钟乳、石蜜芝、石胆、石桂英、丹砂、封石、水碧、自然明烛、帝休、贝多、连理木、亢木、榭、南烛草、灵芝、黄精、薯芋、何首乌、天门冬、赤剑、天雄等，道士对其有详细介绍。

白玉膏，为一种泉水。其味甘，平，无毒。李时珍《本草纲目》卷八曰：“玉膏，即玉髓也。《河图玉版》云：少室之山，有白玉膏，服之成仙。《十洲记》云：羸洲有玉膏如酒，名曰玉醴，饮数升辄醉，令人长生。《抱朴子》云：生玉之山，有玉膏流出，鲜明如水精，以无心草末积之，须臾成水，服之一升长生。”^③ 玉浆，又名玉液、琼浆，亦为一种泉水。生嵩山北大穴中。

白石英，为一种矿物。《舆地志》云：“少室崖头下石室中有水，多白石英。”^④ 唐慎微等编《图经衍义本草》卷二曰：“味甘辛，微温，无毒。主消渴，阴痿不足，咳逆，胸膈间久寒，益气，除风湿痺，疗肺痿，下气，利小便，补五脏，通日月光。久服轻身长年。耐

① 《道藏》第10册，第902页。

② 《初学记》第1册，第103页引。

③ 《本草纲目》上册，第501页，人民卫生出版社1991年版点校本。

④ 《古今图书集成》第18册，第22427页。

寒热。生华阴山谷及太山。大如指长二三寸，六面如削，白澈有光。”^① 陶弘景曰：“今医家用新安所出，极细长白澈者。寿阳八公山多大者，不正用之。仙经大小并有用，惟须精白无瑕疵者。如此说，则大者为佳。”李时珍曰：“白石英，手太阴、阳明气分药也，治痿痹肺癰枯燥之病。”^②

石脂，为一种矿物。陶弘景曰：“黄石脂，生嵩山，色如鸩雏。黑黄石脂，生颍川阳城。”吴普曰：“五色石脂，一名五色符。黄符生嵩山，白符、赤符俱生少室。”^③ 《图经衍义本草》卷二曰：“味甘，微温，无毒。主消渴，”^④

石钟乳，为一种矿物。姚可成《食物本草》卷二一曰：“生少室山谷及太山。阴处岸下，溜汗所成，如乳汁黄白色，空中相通。二月三月采，阴干。陶弘景曰：第一出如兴，而江陵及东境名山石洞亦皆有，唯通中轻薄如鹅翎管，碎之如爪甲，中无雁齿光明者为善。”^⑤ 《本草纲目》卷九曰：“主治：咳逆上气，明目益精，安五脏，通百节，利九窍，下乳汁。益气，补虚损，疗脚弱疼冷，下焦伤竭，强阴。久服延年益寿，好颜色，不老，令人有子。”^⑥

在道教史上，仙人浮丘公、王子缙、鬼谷子、方回曾在此隐居，高道寇谦之、李八百、李筌、张赤脚、司马承祯、潘师正、孙大冲、贺兰、邢和璞、许昌龄、丘处机也曾在此修道传教，并留下了众多的遗迹。如三鹤峰为李八百炼丹处，虎口岩为李筌得《黄帝阴符经》处，逍遥谷为潘师正隐居处，紫云洞为邢和璞、许昌龄隐居处，嵩阳

① 《道藏》第17册，第292页。

② 《本草纲目》点校本上册，第510页。

③ 《古今图书集成》第18册，第22427页。

④ 《道藏》第17册，第293页。

⑤ 达美君《食物本草》点校本，第1328页，人民卫生出版社1994年版。

⑥ 《本草纲目》点校本上册，第564页。

观乃孙大冲炼丹地。又有中岳庙、启母庙、迎仙庙、三官庙、仙官庙、元帝庙、九龙庙、升仙太子庙、嵩阳观、三阳宫、太乙观、白鹤观、崇唐观、精思观、紫虚观、洞清观、土德观、黄录殿等，分布山中。

现存中岳庙，位于山南麓黄盖峰下，坐向子午，依脉朝案，砂拱以秀，水抱以情，建筑雄伟，殿宇巍峨，古柏参天，文物荟萃，为我国现存规模最大最古的建筑群之一。其始创建于秦代，称“太室祠”，内设祠官专事祀典。西汉时，武帝游嵩岳，中岳庙得到了较大规模的发展。中岳庙占地十万平方米，从庙前的中华门到庙后的御书楼，全长 650 米。殿楼阁宫，亭台廊碑，排列井然有序。青石板铺成的大甬道是中岳庙古建筑群的中轴线。沿中轴线由南向北，由低而高，依次为中华门、遥参亭、天中阁、配天作镇坊、化三门、峻极门、崇高峻极坊、中岳大殿、寝殿、御书楼，共十一进。天中阁后面的六角亭，配天作镇坊与崇圣门之间的六角亭，峻极门和化三门之间的四岳殿台基，大殿院的两座御碑亭和廊庑，寝殿院的廊房以及御书楼两端的東西顺山房，分别位于中轴线的两侧。庙的东西两路，还分别建有太尉宫、火神宫、祖师宫、小楼宫和龙王殿等独立的小院落。庙内有 330 株古柏、100 通石碑，及神鼎、铁人等众多文物，被誉为“文物之乡”。

南岳衡山，又称岫嶺山。位于湖南省衡山县。其南起衡阳回雁峰，北至长沙岳麓山，绵延数百里，七十二座峰峦如展开的双翼，主峰祝融峰则如昂首天外，引颈高歌的鸟首。远望气势宏伟，近看秀丽多姿，故有“南岳独如飞”之称。徐坚《初学记》卷五曰：“荆州，其山镇曰衡山。徐灵期《南岳记》及《荆州志》云，衡山者，五岳之南岳也。其来尚矣，至于轩辕，乃以潜霍之山为其副焉。故《尔雅》云：霍山为南岳，盖因其副焉。至汉武南巡，又以衡山南远，道隔江

汉，于是乃徙南岳之祭于庐江潜山，此亦承轩辕副义也。故南岳衡山，朱陵之灵台，太虚之宝洞。上承冥宿，铨德钧物，故名衡山。下踞离宫，摄位火乡，赤帝馆其岭，祝融托其阳，故号南岳。周旋数百里，高四千一十丈，东南临湘川，自湘川至长沙七百里，九向九背，然后不见。禹治水，登而祭之，因梦玄夷使者，遂获金简玉字之书，得治水之要。”^① 道教谓衡山为三十六洞天之第三洞天，号“朱陵太虚洞天”。李思聪《洞渊集》卷二曰：“南岳衡山，高四千一十丈，洞周回二千里，名朱陵太虚之天，即神农赤帝治南岳。昔上帝降玉册宝印，赐生真君，永镇灵岳，即吾皇比寿之山。上应翼、轸，机衡之精。故为之衡，下镇楚地之分，系衡州衡山县。”^②

道教又谓南岳祝融山峰为第二十三福地洞真坛。第二十四福地青玉坛、第二十五福地光天坛、第二十六福地洞灵源，均在衡山地区，为高道隐修之灵域。洞真墟，在今湖南长沙市岳麓山云麓峰。《洞天福地岳渎名山记》曰：“洞真坛，在长沙南岳祝融峰。”^③ 岳麓山为南岳七十二峰的尾峰，最高处为禹王碑。山上古木参天，花草繁茂，以林泉幽美而闻名于世。有抱黄洞，乃西晋道士邓郁静息修真之地。唐宋高道轩辕弥明、张抱英亦曾于此修炼，而得成真。

青玉坛，在今衡山祝融峰下会仙桥。《洞渊集》卷四曰：“第二十一福地清玉坛，在南岳顶。”^④ 其坛为一天然石峰，突出万丈绝涧之上，石上平坦，可容坐六七十人。巨石上另有两块小石垒在上面，一石如坐，一石如蹲，俗称此二石为试心石。坛侧一块约一米长石板搭为小桥，与山麓相连，即为会仙桥。

① 《初学记》点校本第1册，第96页。

② 《道藏》第23册，第839页。

③ 《道藏》第11册，第58页。

④ 同上，第843页。

光天坛，即今衡山上封寺。《洞渊集》卷四曰：“第二十二福地光天坛，在南岳衡州。”^①六朝时叫光天观，建有道观司天霍王庙。其地处高寒地区，海拔1290米。又为高山雷区，每年惊蛰之后，风雷骤至，暴雨日多达七十余天。坛侧一池，池旁一洞，名风穴雷池。

洞灵源，在今衡山招仙观西，离南岳庙约四公里处。《洞天福地岳渎名山记》曰：“洞灵源，在衡州南岳招仙观上峰。”^②清李元度《南岳志》曰：“洞灵源福地，在岳庙右八里。南岳仙洞灵源诗：洞灵源接洞阳天，疲壑危峰吐绛烟。曾踏落花听玉笛，赤松坛畔鹤鸣泉。洞真瀑布在招仙观北，瀑布如帘，上有朝天坛。”

唐宋之际，有李冲昭、陈田夫作志，以纪南岳胜迹。李冲昭为唐时道士，曾著《南岳小录》一卷。《新唐书·艺文志》子部道家著录：道士李冲昭《南岳小录》一卷。其自序称，弱年悟道，依师学道于衡山，“洎临岳门，频访灵迹；唯求古来旧记，希穷胜异之事，莫之有者。咸云兵火之后，其文散失。遂遍阅古碑，及衡山图经、湘中说，乃致诂于师资长者、岳下耆年，或得一事，旋贮篋笥。”书中备述南岳之山川形胜及道士修真之事，“上自五峰三涧，古来宫观药院，至于历代得道飞升之流、灵异之端”^③，皆载于一编。

在《南岳小录》中，首叙南岳之历史沿革：“南岳者，《周礼职方氏》曰，南岳之镇曰衡。以其分当翼轸，光辅紫宸，铃三气之根，钧五灵之德，上列注生之宿，下符生育之功，称物平施，故谓之衡山。《五岳真形图》云：潜、霍、庐、夬、麻、玉笥、洞阳、小洑、九嶷、罗浮等十山，为之佐命，复有神仙圣境，曰朱陵洞，洞天也。又曰：山禀灵气，时有异人。又《福庭志》云：朱陵之天，周环七百里，七

① 《道藏》第23册，第843页。

② 《道藏》第11册，第58页。

③ 《道藏》第6册，第861页。

十大峰，有五小峰，有二坛，露光、青玉，学道居此，度世上升。又青玉坛、洞灵源、光天观，悉是福地。五岳作镇，皆有高真统治。盖以导云雨，养万物，惠群生者也。”^①

陈田夫，字耕叟，号苍野子。于南宋绍兴年间隐居衡山紫盖峰下九真洞老圃庵，往来南岳七十二峰间三十余年，故非常了解衡山之情态。其著《南岳总胜集》，宋晁公武《郡斋读书志》地理类著录，清阮元《四库未收书目提要》谓“宋道士陈田夫撰”。今北京国家图书馆珍藏有宋刻本，前有陈田夫、拙叟的序。书凡三卷，约六万余字。卷上为五峰灵迹，逐条简介祝融峰、岵嵎峰、芙蓉峰、紫盖峰、天柱峰等七十二胜迹，对一洞天、四福地、二境、三涧、六源、六门、九溪、十五洞、十六台、十四塔、二十三坛、三十八岩、二十五泉、九池、八堂等名山秀水，一一作了叙述；卷中详记岳祠原始、寺观源流，于真君观、衡岳观、兜率寺、唐处士书斋，记述尤详，岳产珍木、灵草、杂药、异花、灵禽、奇兽等物产亦悉数列入；卷下载南岳历代高道异人，以及隐逸寓居名士。阮元言卷首列总图一，分图五，并誉此书“征引博而叙述简，深有体要”，不愧为传世名作。今《道藏》所收为摘抄本。

衡山奇峰有七十二座，如紫盖峰、天柱峰、芙蓉峰、赤帝峰、朱明峰、烟霞峰、弥陀峰、华盖峰、天堂峰、观音峰、红花峰、潜圣峰、天台峰、莲花峰、灵药峰、会仙峰、降真峰、文殊峰、仙岩峰、雷祖峰、集贤峰等。其中祝融峰为衡山最高峰，海拔 1290 米，相传上古祝融氏葬此，故名。从峰顶俯视，众山罗列，景物雄奇。众多的山峰集聚在不到 40 平方公里的范围内，构成群峰突出的峰林景观，凡超过 1000 米高的山峰均是燕山期花岗岩株状造成，非常奇特。其

① 《道藏》第 6 册，第 861 页。

植被茂盛，异花灵草甚多，其森林面积达三十多万亩，古树名木繁多，植物多达一千四百多种。衡山又是个天然的药物园，陈田夫谓有“杂药”八十余种，“灵药”三十余种。药农在山中采集的中草药，多达三百四十余种。

道教始立，便有众多高真隐修衡山，炼丹诸峰。如梅福、华盖君、徐灵期、邓郁之、魏华存、麻姑、缙仙姑、陈兴明、王灵舆、蔡法寿、李法超、田虚应、徐炼师、石英夫人、张玄和、张惠明、叶法善、邓紫阳、吴涵虚、李泌、刘元靖、吕志真、张坚白、殷景童、萧灵护、李思慕、何尊师、薛季昌、王仙乔、傅侍仙、董泰仙、张太空、李德琳、田良逸、刘玄静、周混污、韩威仪、许碯、聂师道、吕洞宾、谭峭、李皓等。并留下了众多道教遗迹，古观灵宫，如黄庭观、斗母阁、吕祖阁、先天观、衡岳观、南岳观、洞真观、静真观、兜率观、朱陵观、东真观、涌泉观、玉清观、龙兴观、紫霄观、九灵观、天书观、真君观、九仙宫、九真观、招仙观、降圣观、黄华观、万寿宫、玉清宫、上清宫、元阳宫、凌虚宫、洞灵宫、寿宁宫、洞阳宫、隐真宫、紫盖院、华盖院、田真院、北帝院等。

黄庭观，位于天柱峰下，面临白龙潭，为唐代古观。汉魏时道士魏华存隐居天柱峰，潜心修炼凡十六年，道成羽化，后被尊封为南岳夫人，为上清派第一代宗师。其峰下有“魏夫人石坛，或云魏夫人在此处得道”^①。中唐之际，遂于其址创建紫虚阁，专祭魏夫人。《南岳总胜集》曰：“紫虚阁，去庙西三里，在天柱峰南下。唐天宝年建，马氏据湖湘，复重修葺。至本朝天圣中（1023—1031），得旨再修，前后止号魏阁。景祐中赐紫虚元君之阁六字为阁，兼赐祔榆之服，并

^① 《道藏》第6册，第862页。

钱置田，以贍道众。政和五年，改黄庭观。”^①其后，观名一直沿袭至今，成为南岳道教最重要的宫观。

衡岳观，位于华盖峰下。《南岳小录》曰：“按旧碑晋太康八年徐真人灵期、邓真人郁之建置，梁天监二年周真人静真再加弘葺，武帝赐三百户庄田充基业。至大隋八年，诏请蔡天师法涛、李天师法超住观，焚修兴行教法。其衡州府库田畴什物，并赐观资用。唐贞观二年，太宗重书额，请张天师惠朗度道士四十九人，为国焚修。高宗弘道元年，请叶天师法善封岳，辟方四十里，充宫观长生之地，禁樵采，断畋猎，罢献琛，以为常典。”^②《南岳总胜集》谓其是在古王母殿基础上所建，本名华蕊观，至梁改为九真观，唐改名衡岳观，入宋又改为铨德观。

所谓“九真”，是指魏晋六朝时衡山九位高道，即陈兴明、施存、尹道全、徐灵期、陈慧度、张昙要、张始珍、王灵舆、邓郁之。北宋廖僊《南岳九真人传》载其事迹，谓魏晋道士陈兴明少游名山，周访真迹，于天柱峰遇真人，成道于元阳宫。西晋施存师黄卢子，居西峰洞门观石室。西晋尹道全于衡岳观后峰修道，得《五岳真形图》，“取其山之向背，泉液之所出，金宝之所藏，隧脉之所通”。徐灵期为刘宋时人，“修道于南岳，岁久遍游岳之岩洞，及诸山谷，一十五年，无不周览。作《衡山记》云：天柱峰高四千一十丈，有夏禹治水碑，铭皆科斗文字。紫盖峰常有白鹤翔集其顶，而神芝灵草生焉。又言有石室在，其下香炉、臼杵、丹灶具存。祝融峰上有碧玉坛，傍生紫梨木，虽子熟，人莫得而食之。其所记洞府胜异甚详。”陈慧度、张昙要、张始珍、王灵舆、邓郁之皆齐梁道士，或“修道炼丹于玉清观”，

① 《道藏》第11册，第120页。

② 《道藏》第6册，第862页。

或“居招仙观精思”，皆成真于山中^①。

真君庙，即真君观。《南岳小录》曰：“在岳观之东五十余步，本与司天王同庙各殿”，开元间因司马承祯言别创此庙。宋淳化年间改庙为观，并于大观二年（1108）建元辰殿，“乃集福殿在观中，前有玉清、金阙之门。每岁六度生辰及春夏二祀，皆自京降御名词表，于此致醮，每辰焚御香六两，祝圣寿恩，赐紫衣一道，实国家祈福之所也”^②。

招仙观，为徐灵期、张昙要得道处。《南岳小录》曰：“肇基刘宋，分宇萧齐。”唐贞观间萧灵护重饰观宇，并建寻真殿于中。之后又有许碯、聂师道访真观中，并留墨迹丹诀。《南岳总胜集》曰：“旧有遥碧阁、竞秀亭、朝天坛。北二里有雪浪亭、洞真涧，瀑布自涧而出，巨石横峻，当石崖之上，有一石沼围，若锅釜之状，可广丈余，深不可究，一派飞下，如纹帘，号朱陵涧，三十六洞天之第三洞也。又有石井，下直无底，通彻四门，涧流仅二十里，成此悬注，从初溪至中潭，凡九仞。自中潭下入谷，十有八仞。有冥蟠壁，面阔四席，涛雪腾飞，雷雨骤下，虽天台、峨眉不及此势也。下有投龙潭，国家修醮毕，投金龙于此。”^③

此外，九真观为邓郁之所建徐真人祠，唐时有王仙乔、薛季昌、司马承祯、王因节修道观中，“观后有白云先生药堂，又有一小池，名甘泉，其泉味甘，煎茶似乳，旧日亦有甘泉院”。九仙宫，为张始珍所居，“有石坛，方阔丈余”^④。中宫，为王灵輿修道处，唐人董奉先、冯惟良、李德林亦于此得道。华盖院，为华盖君修行处，唐时有

① 《道藏》第6册，第859、660页。

② 《南岳总胜集》，《道藏》第11册，第112页。

③ 《道藏》第11册，第116页。

④ 《南岳小录》，《道藏》第6册，第863页。

吴涵虚、默希子、铁冠先生、谭峭皆居其院，著书立说。元阳宫，为陈兴明成真处，“宣和元年改赐崇明观，观后三里有伏虎岩”。田真院，为唐宝历年间创建，田良逸隐居处，“绿筠苍松，前后掩映，三清并石像，殿北百余步有小岩，田先生常憩于此岩。上有一松树，号华盖松，根柯盘曲，枝干左细，如华盖。岩周回虽广，一株尽蔽之”。洞灵宫为东晋邓彦达所居，“系二十五洞灵源福地”，唐时先后有李俊氏、彭蔡二真、聂师道隐居宫中。“宫前旧有古枫一株，端耸数丈，根脚隆起，蟠结成一巨龟，首尾足甲显然如活，观者畏惮。……东北有桃花源、鹤鸣泉，皆游人罕至。西岸上有刻张元化还丹赋，下有洗药池，东有朝斗坛”。降圣观，为唐代所建，“在九真观一里，旧号白云庵，司马子微修行处。因弟子王仙峤奏请，以先师庵为观，蒙降额亲敕，九真观薛季昌兼住持”。九仙宫，为齐梁天监年间创建，“昔王灵兴自中宫炼行既周，冲寂之后，迁于此朝斗思微”。又有邓郁之、徐灵期结方外友，“周游名山，寻访上士，遇至人传金鼎大龙之术。于宋元徽二年（474）徐既上升，郁之隐洞门久之，乃徘徊湖外，洞天福地无不遍历”。后得齐武诏对，“许于南岳洞真福地，选其幽胜，置上中下三宫，以修内外丹”，梁天监末（519）于此宫中羽化。光天观，“在庙北，登山三十五里。按《福地志》云，系二十二光天坛福地”。寻真观，“在衡阳城北，观镇大江，有石鼓，后洞是朱陵之西门，乃唐白真人、董炼师飞升羽化之地”。普贤观，“在岫嵎峰南下，衡阳道左。齐永明中，道士许嗣先、张志昱开山。至梁周静真住持，武帝师之。云水奔凑，俱是海上奇人，讲堂如市，不虚过日，帝赐名普贤”。太平观，“瀑布山下，齐福伯玉诵《太平经》，兼行太平道，奉敕建太平观”。灵西观，“在庙西二里。《湘中记》云，昔女真薛炼师冲举之处。梁天监五年（506）建观，至后周武穆公主周惠扑”，因

志隐修观中得道。“后有女冠李太真、曹妙本，并接踵而住得道。”^①这些宫观今绝大多数皆毁而不存，故这些史料对于了解六朝、隋唐之际衡山的人文环境，非常珍贵。

北岳恒山，又名“太恒山”、“元岳”、“常山”。位于山西省浑源县城南。相传古代舜帝巡狩至恒山，封为“北岳”，为北国万山之宗主。《白虎通义》曰：“恒者，常也。万物伏藏于北方，有常也。”《初学记》卷五曰：“《五岳图》云：恒山高三千九百丈七尺，上方有三十里，周回三千里。有太玄之泉，神草十九种，服之可度世。”^②《三才图会》曰：恒山“姿生于天，纵盘于地，其胸荡高云，其巅经赤日，循坡东迤，岭北而上，是多珍花灵草，姿态不类桃芳李葩，映带左右，山半俯窥，高如缘虚历空。上七里，是为虎风口，其间多横松强柏，状如飞龙怒虬，叶皆四衍。登眺三里，始至岳庙之上。上有飞石窟，两崖壁立，豁然中虚，相传飞于曲阳县，今尚有石突峙。故历代怯升登者，就祠于曲阳，以为亦岳灵所寓也。又数十步许，为聚仙台，台上有石坪。东则渔阳、上谷，西则大同，以南奔峰来趋，北尽浑源、云中之景，南目五台，隐隐在三百里外。而翠屏、五峰、画锦、封龙诸山，皆挽首伏脊其下。”^③

其山脉自东北伸向西南，绵延起伏 108 峰，长数百里，山势雄伟险峻。主峰天峰岭，海拔 2017 米，其高度仅次于西岳华山。“巅高入天际，松桧蔽空，风声若涛，群山罗列拥卫，若众星拱极。其得名者曰大茂山，一名神尖山。岭则有天风岭，一作天峰岭，望仙岭，果仙岭。峰则有白虎峰，嶂则有碧嶂，岩则有夕阳岩。洞则有总真洞，一名金龙洞；集山洞，白龙洞，還元洞。石则有石脂图，窟则有飞石

① 《南岳总胜集》，《道藏》第 11 册，第 116—120 页。

② 《初学记》点校本第 1 册，第 101 页。

③ 《古今图书集成》第 18 册，第 22283 页。

窟，口则有虎风口，峪则有紫芝峪，谷则有通元谷，台则有琴棋台、聚仙台，泉则有潜龙泉。《福地记》云，恒山有太元之泉，湫则有龙湫，井则有淙井，前人标其胜，概为十八景。”^①

山上怪石争奇，古树参天，物产甚丰。《恒岳志物纪》曰：“恒山去平原几二十里，地高寒不宜谷，惟黍与菽可得中熟。木则有松、柏、桧、栝、杆、桦、榆、柳之属，花则有山丹、石竹、金莲、萱草之属，鸟则有雉、雀、鸠、乌、鹰、鹞之属，兽则有虎、豹、獐、狍、豺狼、狐狸之属，药则有黄精、黄芪、黄芩、苍术、紫苏、白芷、薄荷、荆芥、桔梗、枸杞、甘草、升麻、麻黄、茅香、柴胡、知母、益母、远志、防风、姜活、三棱、百合、百部、车前子、侧柏叶、酸枣仁、王不留行之属，响树、连理枝树王，其最异者也。”^②

道教称此山为第五小洞天，号太一总玄洞天，金城福地。宋李思聪《洞渊集》卷二曰：“北岳常山高二千九百丈，洞周回二千里，名太一总玄之天，即颛顼为黑帝治北岳。山名有五，一曰兰台府，二曰列主宫，三曰华阳台，四曰紫微台，五曰太一宫。上应毕、昴之精，下镇燕地之分，主天下五谷蕃熟之司。”^③ 据史籍道书所载，大禹曾巡游恒山，封道经《灵宝真文》于北岳。《灵宝略纪》曰：“夏禹登位，乃登名山巡狩，度弱水，登钟山，遂得帝眷《灵宝真文》，于是奉持出世，依法修行。……乃复封之，镇乎北岳，及包山洞庭之室。”^④ 后有商王女昌容，修道山中，“食蓬蘽根二百余年，颜如二十许。能致紫草，鬻与染工，得钱以与贫病者。”^⑤ 至汉唐时期，众多

① 《古今图书集成》第18册，第22284页。

② 同上，第22285页。

③ 《道藏》第23册，第839页。

④ 《云笈七签》卷三，《道藏》第22册，第15页。

⑤ 《太平广记》卷五九引《女仙传》。

仙真出入恒山，修真传道，使恒山成为道教之福地。著名者有茅盈、司马季主、元俗夫妻、李蛟、恒岳仙人、道荣、张果老、管革、戚元符等。

山中宫观甚多，留有不少道教遗迹和传说。其北岳庙，又称朝殿，坐落于主峰之下，是一座巍峨壮丽的宫殿。始建于北魏太武帝太延元年（432），历经唐宋金元，时颓时兴。明洪武、成化、弘治年间，多次大建，改古庙为岳神寝宫，规模宏大，包括北岳大殿、烟霞亭、潜龙亭、九华亭、碧云亭、翠雪亭、凝翠亭、望仙亭、白云堂、得一庵及山门、石坊，祀奉北岳诸神。《恒岳志》曰：“古庙在山巅，负艮抱坤，所谓高人天际，松桧蔽空。”“亭则有烟霞亭、潜龙亭、九华亭、碧云亭、翠云亭、凝翠亭、望仙亭、茶亭，堂则有白云堂，庵则有得一庵、茶庵，楼则有天下名山楼。”^① 山门两旁，有青龙、白虎二殿。殿前碑石林立，碑文记载着北岳久远的历史。另有后土夫人祠、风伯雨师庙、康太尉庙、会仙府、龙王庙、玉皇庙、文昌庙、救苦天尊庙、圣母庙、山神庙、药王庙、三清殿、元帝庙、三元庙等众多道观，分布山中。

以上对五岳之地理、环境、物种及其人文资源的详尽记载与描述，是道教中人长期对其地理考察与研究的结果。这些珍贵的史料，为我们了解五岳历史的变迁与自然环境的变化，提供了大量的信息。

第四节 深研地理水文成果

道教的三十六洞天，七十二福地，分布于华夏大地，遍及蜀州、益州、汉州、彭州、邛州、眉州、阆州、循州、润州、处州、福州、

^① 《古今图书集成》第18册，第22284、22285页。

兖州、衡州、华州、恒州、嘉州、江州、越州、京兆府、洪州、潭州、舒州、信州、建州、吉州、温州、台州、容州、郁林州、和州、道州、鄂州、辰州、抚州、处州、荊州、杭州、玄州、婺州、江宁府、衢州、庐州、广州、交州、台州、郴州、衡州、虔州、楚州、润州、苏州、和州、忠州、朗州、江州、连州、饶州、雍州、西都、商州、常州、齐州、河中府、西古姚州、汉州、西凉州、黔南、古限戌、邵州、郑州、袁州、陕州、襄州、岐州、徐州等州府。这是一个相当广阔的区域，集中在今四川、陕西、湖北、湖南、安徽、江西、江苏、浙江、河南、山东、山西、福建、广东、广西等地区。这里，依据司马承祯之言，并参以杜光庭、李思聪等后人的记述，对一些重要名山的地理状况及其自然环境做一考察，从中寻觅道教中人深研地理水文的成果。

峨眉山，在今四川峨眉山市境内，距成都 168 公里。它包括大峨、二峨、三峨等山，以大峨山最高，主峰海拔 3099 米。《山海经·西山经》中所载“皇人”、“中皇”、“西皇”三山，即今之三峨山。《华阳国志·蜀志》曰：“南安县……南有峨嵋山，山去县八十里。《孔子地图》言，有仙药。汉武帝遣使者祭之，欲致其药，不能得。”任乃强先生考辨说：“峨嵋山，为四川盆地内缘最孤峭之高山。山顶海拔三千又数十公尺，山下平原海拔仅四百公尺。全山由石灰岩构成，有舍身崖，自山顶直下千余公尺如劈壁，其他三方层峰则拥如莲瓣复迭。崖间多洞穴，九老洞空透数十里。山下溪水有双溪、牛心石、乌龙江、龙门峡、石船、龙洞诸胜。宋以前为道家圣地，称虚凌太妙之天。宋以来为佛教徒所夺，号为普贤菩萨道场。”^①《方輿胜览》卷五二曰：“大峨山，在峨眉县南百里，两山相对如峨。《眉山

① 任乃强《华阳国志校补图注》第 177 页。

记》云：其山周匝千里，有石龕百一十二，大洞十二，小洞二十八，南北有台。”“中峨山，在峨眉县南二十里。又名覆蓬山，有葛仙洞一穴，初才容人，行数里渐宽。其蝙蝠大如箕。”“小峨山，在峨眉县南三十里。一名铎刃山，又有季仙洞。”^①

秦汉以来，峨眉即被视为仙道名山。葛洪《抱朴子内篇·地真》记有黄帝到峨眉山，“见天真皇人于玉堂，请问真一之道”^②；其《金丹》篇又谓可以精思、合仙药者，有华山、泰山、青城、峨眉、绥山（即二峨山）等，“此皆是正神在其山中，其中或有地仙之人。上皆生芝草，可以避大兵大难，不但于中以合药也”^③。《列仙传》载羌人葛由、楚狂接舆皆入山中摄养，其后的汉唐之际，又有瞿鹤子、史通平、周义山、左慈、许碯、陈芳庆、孙思邈、薛季昌、张殖、吕洞宾、胡份、陈抟等修道峨眉，并留下了众多道迹古观。如神水，即玉液泉，在大峨石下，“流出停泓澄澈，味颇清冽，石上有吕仙、陈希夷题迹”。大峨石，在神水侧，“有吕纯阳书大峨石三字，陈图南书福寿二字”。天景观，“相传轩辕访道于天真皇人，授九仙三一玉牙经处，今尚有授道台”。授道台，在纯阳殿后宋皇坪上，“旧有道纪堂、幽馆别室三百五十间，台右有千人洞，名虚灵第七洞天，又有吕仙剑书十字洞”。升仙台，“在吕仙十字洞右，后汉汉安元年为瞿君武字鹤，入峨眉师事天皇真人得仙”。飞来寺，“殿内有唐时家庆楼，吕纯阳仙笔”。上十字洞，在宋景观右，“吕纯阳以剑刻之。此洞深广叵测，水自龙门对山飞作瀑布”。孙真人洞，在牛心寺左，“孙思邈炼丹洞也，药炉、丹灶现存，岩石皆碎裂，无草木，说者以为丹气熏蒸所致。方士多取此石煮服，以为能助精养神云”。九老洞，在九岭岗初

① 施和金点校《方輿胜览》中册，第938页。

② 王明《抱朴子内篇校释》第296页。

③ 同上，第76页。

殿上，“黄帝访天皇真人至此，遇一叟洞外，问有侣乎？答以九人，故名。洞深窈莫测，旧有人昔燃炬，始行三十余里……中有观音水，一勺可资掬饮。岩下即卜应泉也”。葛仙洞，“在二峨山白岩溪上”。宋皇坪，“孤峙于伏虎寺左，乃天皇授道于轩辕处”^①。

山中植被优良，药物异兽甚多。珍稀动物有佛现鸟，生活在峨眉山巅，“似土画眉，佛放光则语，余时不语”。角鸡，“大于雉，头有二毛角，好斗。或云即鹑”。黄连鸡，五彩俱备，类锦鸡而色更灿烂，“脚黄色，产黄连处有之”。王母，状如燕，“色绀翠，尾多而长，飞则尾开，如雨旗。杜诗‘王母画下云旗翻’是也”。雨道士，“亦鸟名，鸣则雨下”。护花鸟，《益州方物志》云：“青城、峨眉间往往有之，至春则啼，其音若云无偷花果，仿佛人言。”桐花凤，“如指大，五色俱备，其冠似凤，食桐花。每花放即来，花落不知所之”。岩鹰，头似猫，“有翼，两耳极大，身长二尺，一名促生，昼昏夜明，喜食猫血”。增山雀，“嘴距俱红，章备五色，其声宛转，悠扬可爱，唯冬月有之”。貔貅，“自木皮殿上有之，形类犬，黄质白章，庞赘迟钝，见人不惊，群犬常侮之。声匍匐似念陀佛陀佛。能援树食杉松颠并实，夜卧高篱上”。此外，尚有虎、豹、猿、熊、獐、麂、岩驴、山牛、豪猪、岩兔、礼鼠等。罕见植物有桫罗花，“数葩合房，春开，叶在表，花在中，根不可移，故人不得为玩”。木莲花，“生峨眉山谷，状似芙蓉，香亦类之。一云叶似辛夷，木干，花夏开，枝条茂蔚，不为园圃所蒔”。木芙蓉，“花开如碗大，树高二丈余”。锦带花，“长蔓柔纤，花叶间侧，如藻带然，花开形似飞鸟，亦号鬓边娇”。鹅毛玉凤花，“莲如钗股，秋开其花，而须状似禽”。罗汉松，“结实颇肖，又名塔松，状如杉，叶圆细，生峰顶”。佛顶青，“其树叶碧翠异

① 《古今图书集成》第19册，第23462—23464页。

常，生峰顶者尤具光彩”。竹柏，“生山上，叶繁长而箨似竹，然其干大抵类柏而亭直”。万年松，“其茎最小，藏书帙中，经年得水复活”。普贤线，“树上苔须蔓引而成，长数尺，或言深谷有寻丈者，煎汤服治心气疼痛而有效。《方物略》曰仙人稻，即此物”。金星草，“叶似萱，背有点，双行相偶，黄泽似金星，故又曰金钏草。可敷疽疮，及丹石毒、喉生乳鹅，捣水饮之即愈”^①。此外，尚有银杏、野莲花、珍珠兰、海梅、牡丹、芍药、紫荆、蜀葵、西番菊、金钱菊、蔷薇、月月红、石竹花、紫河车、黄精、何首乌、天门冬、威灵仙、苍术、王不留行、龙胆草、青木香、马蹄香、金毛狗、茵陈、升麻、川乌、半夏、独活、草乌、桔梗、南星等。

武当山，又名太和山、大岳、仙室，为道教信奉的天神真武大帝的道场。位于湖北省丹江口市境内，它西接秦岭山脉，南临大神农架，东通江汉平原，层峦叠嶂，标奇竞秀，池泉潭溪，错落有致，相互辉映，古观灵宫，遍布山中，“宫观巍峨，神仙隐显，历代封崇，不可枚举”^②，实尘外之仙境。《水经注·沔水》引《荆州图副记》称其“山形特秀，异于众岳。峰首次博山、香炉，亭亭远出，药者、延年者萃焉。晋咸和中历阳谢允舍罗邑宰，隐遁斯山，故亦曰谢罗山。曾水发源山麓”^③。《真诰》卷一四曰：“武当山道士戴孟者，乃姓燕名济字仲微，汉明帝末时人也。”又谓仙人郭子华、张季连、赵叔达、山世远等，皆成道于武当山^④。《方輿胜览》卷三三曰：“《荆州记》：在县南二百里，一名仙室，一名太和。斯山乃嵩高之参伍，五岳之流辈。《武当记》云：周回四五里，中有一峰，名曰参岭，清明之日，

① 《古今图书集成》第19册，第23469—23471页。

② 刘道明《武当福地总真集》卷上，《道藏》第19册，648页。

③ 《古今图书集成》第19册，第23296页。

④ 《道藏》第20册，第563页。

然后见峰。山有三十六岩。郭仲产《南雍州记》：学道者常以百数。若学者心有隆替，辄为百兽所逐。有石门、石室，相传尹嘉所栖之地。山在南阳界，而去洛阳甚近。《图经》引道书载：真武开皇三年三月三日生，生而神灵，誓除妖孽，救护群品，舍俗入道，居武当山四十三年，功成飞升，遂镇北方。”“天柱山，在武当山上，有三石门。金锁岭，在武当山前，有流水。”“龙池，在武当山顶，祈祷无不应者。”^①明《大岳太和山志》卷四曰：“周围八百里，环列七十二峰，三十六岩，二十四涧。嵩高之储副，五岳之流辈，唐虞柴望偏祀之地一也。乾兑发原，盘亘万里，回旋若地轴天关之象，地势雄伟。”^②这里是道教北方玄武之神——真武大帝的道场，武当山宫观众多，明朝永乐皇帝曾封赠武当山为太岳，在武当山修建了主祀真武大帝的宫观计有八宫二观、三十六庵堂、七十二岩庙。至今历经五百余年的风风雨雨，虽然有些建筑已遭毁坏，但金殿、太和宫、南岩宫、紫霄宫、五龙宫、遇真宫和复真观、元和观以及磨针井、太子坡等建筑依然存在，是道教名山中保存最好、规模最大的建筑群。这些壮丽宫殿建筑在青山秀峰之中，伴随着悠扬清雅的道教仙乐，令人如入仙境。

武当山优美的环境，使得山林动植物也得到很好保护。在明朝大规模兴建宫观殿宇时，四十三代天师张宇初曾亲临山中勘察，绘制了《武当山瑞应图》，为宫观的兴建和环境的保护作出了规划。在动植物保护方面，明朝曾敕谕武当山保护范围，明令不得砍伐侵毁圣山树木花卉。道教更是严格要求所有朝山信徒不得侵毁采摘。明代徐霞客《游太和山日记》中写道：“满山乔木夹道，密布上下，如行绿幕中。”

① 施和金点校《方輿胜览》中册，第594页。

② 《藏外道书》第32册，第892页。

并说：“四山环抱，百里内密树森罗，蔽日参天。”

武当七十二峰，有天柱峰、显定峰、万丈峰、狮子峰、皇岩峰、紫霄峰、磊石峰、贪狼峰、巨门峰、禄存峰、文曲峰、廉贞峰、武曲峰、破军峰、中笏峰、千丈峰、大莲峰、小莲峰、大笔峰、落帽峰、白云峰、紫盖峰、松萝峰、桃源峰、叠字峰、金鼎峰、五龙峰、伏龙峰、灵应峰、隐仙峰、阳鹤峰、健人峰、太师峰、太傅峰、太保峰、始老峰、真老峰、皇老峰、玄老峰、元老峰、仙人峰、隐士峰、大明峰、中鼻峰、聚云峰、手扒峰、竹筱峰、搓牙峰、九卿峰、伏魔峰、玉笋峰、拄笏峰、大夷峰、把针峰、丹灶峰、天马峰、鸡鸣峰、鸡笼峰、眉棱峰、复朝峰、香炉峰、九度峰、展旗峰、金锁峰、青羊峰、七星峰、系马峰、会仙峰等。

三十六岩，即玉虚岩、太子岩、紫霄岩、崇福岩、滴水岩、仙侣岩、灵虚岩、隐仙岩、玉清岩、太清岩、卧龙岩、尹喜岩、沈仙岩、歙火岩、白龙岩、黑虎岩、风岩、皇后岩、白云岩、三公岩、朱砂岩、天马岩、霁云岩、隐士岩、云母岩、杨仙岩、常春岩、集云岩、谢天地岩、北斗岩、升真岩、碧峰岩、九卿岩、雷岩、仙龟岩、五龙岩。

二十四涧，即磨针涧、大青羊涧、小青羊涧、万虎涧、牛槽涧、黑虎涧、阳鹤涧、金锁涧、飞云涧、会仙涧、蒿谷涧、武当涧、紫霄涧、黑龙涧、白云涧、九渡涧、梅溪涧、西涧、金鸡涧、雷涧、五龙涧、鬼谷涧、双溪涧、蜡烛涧。

山中各自然景区多为道士修真炼丹之处，其名谓亦多出自道教，故道书中对其地理环境进行了详细的描述。如天柱峰，一名参岭。“高万丈，居七十二峰之中，上应三天，当翼轸之次，俯眺豫雍之野，山川之远，无不在目。晨夕见日月之升降，常有彩云密覆其岭。东西长九丈，南北阔二丈，四维皆石脊，如金银之色。地产异草，细叶延

蔓，四时弗凋，其味颇辛。古之砌石为殿，安奉玄帝圣容。怪松数株，盘桓如蛇龙之状，高下不满丈许，以其邻霄汉当刚风，浩气之所，灵鸟瑞雀飞翔左右。”显定峰，在天柱峰之北，“一名副顶，上应显定极风天，翠巘倚空，人迹不及，祥云端气，弥覆其间”。紫霄峰，在天柱峰之东北，“石作金星银星之色，竹木交翠，巨虬异蛇盘穴其间，为无人迹所及，故灵物得以攸居”。五龙峰，一名五龙顶，“上应龙变梵度天。五峰分列，中有灵池，大旱不竭。石庙一区，名曰真源之殿，即五气龙君神寓之所。东有一岩，以奉五气龙君，历代祈祷应如响答。常建殿宇，即为风雷所移。石栈崎岖，延蔓而上。白蛇异虺，草木混处。其东即灵应峰五龙宫也”。阳鹤峰，“在龙顶之西北，连峰叠嶂，修竹寿杉数株，皆有瑞鹤巢宿于上。庵宇亦以此名。中有药圃莲池，隐者居之岭畔，即上山正路”。大明峰，“在大顶之西，数峰矗矗，正处阳明，竹木泉石，森天荫日，山深路僻，畚原沃壤，学道者多卜居之。中有一庵，曰王母宫，大松数株，罗列四畔”。伏魔峰，“在大顶之南，接来龙之脉，山势威雄，林木挺秀，下即大小鬼谷涧，喧豨喷雪，裂石通流，常见灵龟巨蛇，游走上下。”展旗峰，“在大顶之东，紫霄宫之后山也。一柱擎天，千仞如削，东铺翠嶂，如帜飞空，宛然皂纛之形，烟霭岚横，人间紫府，中有玉清、太清、太子三岩，皆玄帝游息之地，石皆作金银之色”。紫霄岩，一名南岩，一名独阳岩，“在大顶之北，更衣台之东，歙火岩之西，仙侣岩之南，当阳虚寐，上倚云霄，下临虎涧，高明豁敞，石精玉莹，皆自然作鸾凤之形。万壑松风，千崖浩气，玄帝炼真之地，神仙游息之墟”。隐仙岩，“在竹关之上，高耸云烟，俯视汉水，石如玉璧，呈瑰纳奇，古神仙尹喜、尹轨所居，历代神仙多炼大丹于此，丹室炉灶存焉”。歙火岩，一名雷洞，“在南岩之北，石如火焰，树如龙爪，中有灵池，水能疗疾，叩祷服之，无不应验”。青羊涧，一名青羊河，“自大顶之

北，会诸涧而出潜河，蛟室龙宫，分列上下，春夏水泛，喷雪轰雷，久现虹霓，朝腾烟雾，石鱼金鲤，神兽幽禽，仿佛在桃源之境也”^①。

由于其山地处中纬度，阳光充沛，气候温和湿润，土地肥沃，使这里成了一个绿色生物世界，有近三千种植物和五百多种动物在这里生长。据刘道明《武当福地总真集》记载，山中有许多珍禽异兽，如黑虎、白蛇、灵鸟、白鹤、锦雉、飞鼠、我师禽、半部乐，其奇草灵木有万年松、千年艾、榔梅、蕙兰、葛乳、松萝、天花、云竹、莎萝树、芳蕤树、石灯心等，皆为该地特有物种，非常珍贵。《大岳太和山志》卷一〇曰：“万年松，神地之瑞草，高不过五寸，其色苍翠，生于绝壁涧石中悬崖，而取得之者，以净水湿土，栽之立活。斂而藏诸策中，其复如初。”千年艾，“艾叶菊花，蓬根木干，秋清叶生青珠，如丹之颗。伏日采之，治男子虚耗，妇人血气之疾”。松萝，“生高峰古木之上，长者丈余，能疗蛇虎、汤火、顽疮之疾，嚼汁吞服，吐滓敷疮，立愈”。“莎萝树，其叶不凋，其木森高，实如大栗，生深涧大山之阴，隐然有映覆广寒之象。”^②时至今天，武当山尚有银杏、青果树、水青树、天竺葵等十多种植物为国家二、三级保护植物，老虎、金钱豹等稀有动物仍时有发现，各种鸟类亦自由地生活在丛林之中，所有这一切，都与道教致力对武当的建设与保护分不开。

天台山，亦名赤城山，位于今浙江天台县城北。《天台山志》曰：“旧《图经》载陶隐居《真诰》云：高一万八千丈，周回八百里，山有八重，四面如一，当斗牛之分，上应台宿，故曰天台。又《十道志》谓之顶对三辰。《登真隐诀》谓大小台，处五县中央。或号灵越。孙兴公赋所谓荫牛宿以曜峰，托灵越以正基，是也。今言天台者，盖

① 《大岳太和山志》卷四，《藏外道书》第32册，第893—908页。

② 《藏外道书》第32册，第950、951页。

山之都号。如桐柏、赤城、瀑布：佛垞、香炉、华顶、东苍，皆山之别名。……《抱朴子内篇》云：诸山不可炼金丹，以其皆有水石之精。惟太华、少室、缙云、罗浮及大小台，正神居之，助人为福，可以修炼。”^①晋孙绰《游天台山赋》序亦云：“天台山者，盖山岳之神秀者也。涉海则有方丈、蓬莱，登陆则有四明、天台，皆玄圣之所游化，灵仙之所窟穴。夫其峻极之状，嘉祥之美，穷山海之瓌富，尽人神之壮丽矣。”^②

其主峰石壁皆赤，岩岫连沓，状如云霞，悬溜千仞，谓之瀑布，飞流洒散，冬夏不竭，山谷绝涧，峥嵘无底，长松蔓萝，幽蔼其上。晋孔灵府《会稽记》曰：“赤城山有玉室璇台，许迈尝居之。因与王羲之书云：自天台自临海，多有金堂玉室，仙人芝草。”唐道士徐灵府《小录》云：“其下别有洞台，方二百里，魏夫人所治。南至缙云，北接四明，东距溟渤，西通剡川。中有日月三辰，瑶花芝草，自晋宋梁隋暨唐天宝，尝以日中星鸟，望秩兹山。”^③《广舆记》曰：“从昙华亭右麓视石梁，若在天半，广不盈尺，长数十丈，下临绝涧，惟攀萝梯岩，乃可登。上有琼楼玉阁，碧林醴泉，瑶草神奇，莫可名状，旧称金庭洞天。”^④

山中道教之胜迹有玉京洞、丹霞洞、紫云洞、桃源洞。《天台山志》曰：“玉京洞在县北七里赤城山右胁，盖十大洞天之第六也，茅司命真君所治。其内周回三百里，或号玉真清平天，或号上真玉平天，其实一也。”《赤城事实》说：“东晋时剡人柏硕，驰猎深入，见其中有名花异草，香气不凡。”唐崔尚《桐柏观碑》云：“连山峨峨，

① 《道藏》第11册，第90页。

② 施和金点校《方輿胜览》上册，第137页引。

③ 《古今图书集成》第19册，第23010页。

④ 同上，第23005页。

四野皆碧，茂树郁郁，四时常青。大岩之前，横岭之上，双峰如阙，中天豁开，长涧南泻，诸泉合漱，一道瀑布，百丈悬流，望之雪飞，听之风起，石梁翠屏可依也，琪花珠条可攀也。仙花灵草，春秋互发；幽鸟青猿，晨夜合响，信足赏也。”可谓“不死之福乡，养真之灵境”^①。白玉蟾《天台山赋》亦曰：“天台之山，神仙景象。周回八百余里，高耸万八千丈，实金庭之洞天，乃玉京之福壤。霓裳羽节之隐显有无，天箫云笳之清虚嘹亮，赤乌吴王之修崇，景云睿宗之兴创，琳宫蕊殿而壮丽千载，烟峤松崖而瑰奇万状，云随羽客在琼台双阙之间，鹤唳芝田正桐柏灵墟之上，丹元真人之身居赤城，左极仙翁而坐断翠屏。”^②

在天台山周围，尚有桐柏山、司马悔山、灵墟山等三处福地。徐灵府《记》曰：“天台山桐柏山接而少异。”桐柏山又名金庭山、丹池山。《真诰》卷一一曰：“越桐柏之金庭，吴句曲之金陵，养真之福境，成神之灵墟也。”^③唐裴通记云：“剡中山水之奇丽，金陵洞天为最。即道家所谓丹霞赤城第六洞天也。其北门在小香炉峰顶，人莫能见之。晋王右军家于此，有书楼、墨池旧迹仍存。南齐道士褚伯玉置金庭观，乃右军之宅也。”^④《三才图会》曰：“其地有卧龙、玉女、紫霄、玉笥、翠微、莲花、玉泉、华琳、香琳，凡九峰，而桐柏宫当其心。平原旷衍，有村落溪流，桥梁水碓，道书称为金庭洞天，唐司马承祯奉敕为桐柏观。”^⑤自汉唐以来，葛玄、许迈、葛洪、沈约、徐则、休文、叶藏质、陈寡言、司马承祯、徐灵府等皆在山中修炼，

① 《天台山志》，《道藏》第11册，第92、93页。

② 《古今图书集成》第19册，第23021页。

③ 《道藏》第20册，第555页。

④ 《古今图书集成》第19册，第23047页。

⑤ 同上，第23006页。

“其后高仙辈出，亦山岳储精之所致”。时至唐睿宗景云二年（711），“敕为司马承祯真人建观，禁封内四十里，毋得樵采，以为禽兽草木长生之地”^①。

金华山，位于浙江金华市北15公里，为金华山、赤松山等的合称。宋倪守约《金华赤松山志》曰：“金华山，周回数十里，即赤松山是也。抱朴子云，此地可以居神，免五岳洪水之患。”“系三十六洞天，亦名金华洞天，与赤松山相接。分上中下三洞，上曰朝真，中曰水壶，下曰双龙。奇伟峻拔，岩穴奋踞，风云凝互，气势磅礴，上迫牛斗之辉，下接罗浮之脉。上洞有石真人，俨然临跨；莫测端倪。中洞有水帘直下，寒玉横飞，其间有石像、石荀等。按之仙经，知其有异，山神守卫，不通尘迹。下洞有石龙虎狮象麟凤钟鼓之类，难可枚数。又有雪山等处。鄱阳汤中曾有诗曰：金堂玉室相掩映，珠帘翠箔谁褰开。盖以洞中有动用什物、宇室户牖故也。下洞门极低，非舟不可入，既入非烛不可见也。此洞天元系赤松所辖。据《博异志》云：皇氏兄弟得道游止之地。”^②所谓赤松，即晋代道士皇初平，其号赤松子。

据《金华县志》言，金华山亦名北山、常山、长山，高千余丈，周回三百六十里，“山巅双峦对矗，曰玉壶，曰金盆。壶中有湖，即所谓徐公湖者。盆中飞瀑泻出，若玉虹下饮，即皇初平兄弟登仙处。他若芙蓉、紫薇二洞，诸胜概者，皆此山之支也。《越绝书》云，古圣所采药，高且神。《吴兴地理志》云，仙人采药处。《十道四番志》云，山顶有鸟，名橐驼，羽毛五色。又云，脉自西域来，盖昆仑之南支，入蜀西滇南，东行经广为梅岭、剑岭、黎岭，北行为括苍为缙云

① 《天台山志》，《道藏》第11册，第92页。

② 《道藏》第11册，第71页。

岭，又东为天台，北转为东阳之大盆山小盆山，西旋抱义乌，带浦江，乃南顾融结于此兰、浦两县，诸山皆其背负余气，堪舆家所谓鬼山乐星者也。”^①

山中道教遗址甚多，有丹灶、丹基、丹井、赤松宫、宝积观、金华观、云巢庵、太清殿、二皇君祠、壶天真人祠、丹山仙官祠、云台观、凝神庵等，为高道隐修炼丹之福地。山上平旷，景物异凡，“丹光洞焕，辉润草木，山中凡可以为药者三百余种”。“其下有仙田，凡一二里，细碎不成片段，远望高下若阶级，相传以为二皇君植灵苗胡麻之地。五代以来尝以种香黍，每岁必以进贡。”左隅有丹井，井中清泉“冬夏不涸，可以治病，神济无方”^②。

四明山，在今浙江余姚市境内。其山绵亘数百里，地跨余姚、奉化、鄞县、上虞、嵊州等地。山川秀丽，人杰地灵，历史悠久，文化灿烂。相传是舜后支庶所封之地，舜姓姚，故名余姚。早在7000年前就创造了被誉为世界文化瑰宝的“河姆渡文化”，使余姚成为中华民族的发祥地之一。

自汉晋以来，众多隐逸高道隐修山中，并对其地理环境做了广泛考察，留下了许多珍贵的记述。东汉梅福弃政入山，山中留有多处遗迹，并著有《四明山志》。葛洪《神仙传》卷七谓东汉刘纲、樊夫人，也在山中修炼成真，升仙山、羊额岭即其遗迹。《福地记》云：“三十六洞天，第九曰四明山。”^③晋孔灵府《会稽记》曰：“四明山高峰轶云，连岫蔽日，道书谓丹山赤水洞天。上有四窗穴，通日月星辰之光，故号四明。”^④唐道士木玄虚《四明洞天丹山图咏集》记述说：

① 《古今图书集成》第19册，第23052页。

② 《道藏》第11册，第72、73页。

③ 施和金点校《方輿胜览》上册，第121页引。

④ 《古今图书集成》第19册，第22911页。

“四明山名赤水天，灵踪圣迹自天然。二百八十峰相接，其间窟宅多神仙。其山东面如惊浪，七十高峰列烟嶂。一条流水入勾章，二仙圣德彰兹养。秦皇神将有王鄞，驱山寨海溺其身。葬于水底不填筑，号作鄞江今见存。大雷山前静水洞，谢朓曾居兹读诵。因名大慈属慈溪，溪泉水脉皆相统。数峰状似莲花叶，叶势与梨洲洞接。一派清泉下小溪，数百余年安活业。”“毛竹千丛生涧边，药苗仙果般般有。翠岩中间有石壁，碍石遮云数千丈。内生异果能饱人，兼有涧泉通海脉。”^①

据《浙江通志》所言，四明山由天台山发脉，向东北一百三十里，涌为二百八十峰。《绍兴府志》曰：“周围八百余里，八百家居之。其山四面形胜，各有区分。中通一溪，曰簞溪。东面七十峰，号惊浪山。其境接句章，为句章之地。西南山状如奔牛，山中有五峰，形如芙蓉，号芙蓉峰，正是四明山之心。其峰有岩及石壁。二峰生五种芝，自然花药。南七十峰状如驱羊，号驱羊峰。其地宛转，吐出清涧。有七峰甚奇，一涧出南，过一百二十里，其水归鄞江南源，是四明山南门也，号白溪。西南有八峰，如臂囊，号八囊山。西北有两山，如走蛇，山足涧深七十余里，是四明之北门。四面二百八十峰，山内生银兰香草，药石乳，梓松柏桧，黄杨茗树，石燕毛竹银笋，不死之盐。此盖尽四明山形势而言。”^②

大涤山，又名大辟山、白鹿山，位于今浙江余杭县西南，为汉唐江南的道教名山之一。《余杭县志》曰：“汉元封三年，建宫坛大涤山前。唐弘道元年，建天柱观四维之中壁，封千步，禁樵采，为长生之林。《茅君传》曰：第三十四洞天，名大涤元盖之天，穹崇千尺，回

① 《道藏》第11册，第99、100页。

② 《古今图书集成》第19册，第22912页。

压群峦，灵芝异草，人多不识。杜光庭三十六洞天，七十二福地，大涤、天柱皆在其中。诚神仙之窟穴，修炼之奥区也。”^①

山有四峰，穹隆千仞，居之可以洗涤尘心，故名大涤山。中有大涤、栖真、白茅、鸣凤、龙蛻、归云、雷门等洞窟，皆道士羽流修真之处。其中大涤洞上下平滑如削，洞壁润泽如黑玉，洞深百步。内有响石两块，叩击发声如钟鼓。道书谓其四百里，“相传闻丘先生入游，见龙鳞异境，花木鲜繁，自华阳而归。云：洞门石鼓广寻丈，扣之逢逢然。入洞上下，皆平如划削，两旁崖石委曲，夹道中间，一石倒悬，名曰隔凡。洞中行路诘曲劣通，人至隔凡而止，莫能进。过柱一穴如窠，内阔丈余，有圆井无底，唯闻琅琅水声，乃历代朝廷遣使投龙以璧简之处也。或命童子穿窠入，率怖栗云，其中深杳不可测。常有白鼠长二尺许，游行高崖。崖下产草名玉芝，饵之长生，然希有见者。洞中石润如玉，皆苍黑色”^②。

白鹿山即大涤山之中峰，乃东晋高道许迈、吴猛、许逊等修真炼丹之处。其上有升天坛、丹灶等遗迹。其右为天柱山，“高六百六十丈，四隅陡绝，中突一峰，有参天之势。其前则青檀山，山不甚高，而泉石奇秀，为诸山甲。来贤、试剑二岩，月窟、镜潭皆在焉。其联峙者曰乳山。”^③所谓“天柱”，即柱天之山。五代钱繆《天柱观记》曰：“天有八柱，其三在中国。一在舒州，一在寿阳，洎今在余杭者，皆是也。又按道经云，天地之内有十大洞天、三十六小洞天，如国家之有藩府郡县，递相禀属。其洞天之内，自有日月分精，金堂玉室，仙官主领，考校灾祥。今天柱山，即《真诰》所谓大涤洞天者也。内有隧道，暗通华阳、林屋，皆乘风驭景，倏往忽来，群真杳冥，非世

① 《古今图书集成》第19册，第22884页。

② 同上。

③ 同上。

俗所测。而况大江之南，地兼吴越，其峰峦西接两天眼之龙源，次连石镜之岚岫，东枕浙江之迢派，可谓水清山秀，兼通大海，及诸国往还。此外又有东天目、西天目及天竺之号，得非抗苍涯于穹昊，耸绝壁于云霄，立天为名，以标奇特耶。若乃登高远望，则千岩万壑，金碧堆叠，龙盘虎踞，灵粹滋孕，代生异人，非秀地灵之所钟袭，其孰能与于此乎。就中天柱风清气和，土腴泉洁，神蛇不螫，猛兽能驯。”唐高道吴筠《重修天柱观记》亦曰：“盖以其下擢地纪，上承天维，中涵洞府之谓，岂惟蕴金碧宅，灵仙所贵，与云雨，润万物也。……与林屋、华阳密通，太帝阴宫也。爰有三泉、二漱、一涩，殊源合派，水旱不易，拥为曲池，夏寒而辨沙砾，冬温而冒萍藻，既漱而饮之，曲肱而枕之，乐在其中矣。土无沮洳，风不飘厉，故栖迟者心畅而寿永，盘礴纡奥，气淳境美，虎不搏，蛇不螫，而况于人乎。”^①

其自然环境甚佳，《武肃王记》曰：“风气秉和，土腴泉洁。”^②奇花异木，修篁蔽映。道士于山中多植树种药，以养山水。来贤峰宜霜亭下有药圃，乃唐道士夏侯子云所建。“种芝畦术坞，百药之植，靡所不有，至今四山产药草六十余种，圃迹犹存。”有松化石，“在洞霄璇玑殿前，凡两株，藓皮坚苍，疑为古松所化”^③。

天目山，紧临大涤山，古称“浮玉山”。位于浙江临安县北境。宋李思聪《洞渊集》卷二曰：“天目山有两目，左目高三千丈，右目高二千五百丈，洞周回一百里，名太微玄盖之天。”^④宋祝穆《方輿胜览》卷一曰：“有双峰，峰顶各一池，左右相望，名曰天目。有洞

① 《古今图书集成》第19册，第22888页。

② 同上，第22884页。

③ 同上，第22885页。

④ 《道藏》第23册，第840页。

府三十六所，尝有徐五仙、张道陵飞升。”^① 最高峰龙王山海拔 1587 米。山分东西两支，东天目面积 4.5 万亩，西天目近 10 万亩。山高水秀，森林茂密，怪石嵯峨，烟峦滴翠，为浙西名胜。《水经注》曰：“山极高峻，崖岭竦叠，西临绝涧，山上有霜木，皆是百年树，谓之翔凤林。”^②

其东天目山崔嵬峻峭，有重冈叠阜之奇，奇峰有大仙峰、将军峰、宝珠峰；西天目山起伏飞扬，有龙翔凤翥之势，奇峰有玉柱峰、象鼻峰、香炉峰。《杭州府志》曰：“上有三十六洞天，项有二泉如目，大旱不竭，泉味甚美，东南瀑布，下注十里，蛟龙时出没，成十二潭，旱祷辄应。山间有田亩池塘可耕，为方上人所居。……上有养生之药，蓍草芫花，皆名著仙经。”^③ 其道观古迹甚多，如雷神宅、张公舍、徐仙姑庵、许迈宫、礼斗坛、仙乐岩、仙池、龙池、洗眼池等。

会稽山，位于浙江绍兴县东南部。又名衡山，又名苗山。这里群峰屏立，岗峦连绵，青重翠叠，山色如画。道书《龟山白玉上经》曰：“会稽山周回三百五十里，名阳明洞天，一名极玄太元之天，此三十六洞天第十一也。”皆仙圣天人会之所。《遁甲开山图》曰：“禹治水至会稽，宿于衡岭，宛委之神奏《玉匮》之书十二卷，以授禹。禹未及持之，四卷飞入泉，四卷飞上天，禹得四卷，开而视之，乃遁甲开山图。因以治水，讫乃缄书于洞穴。”^④ 此洞穴即为禹穴，亦名阳明洞。晋孔灵府《会稽记》曰：“会稽山南有宛委山，其上有石，俗呼石匮，壁立千云，有悬度之险，升者累梯，然后至焉。昔禹

① 施和金点校《方輿胜览》上册，第 4 页。

② 《古今图书集成》第 19 册，第 22893 页。

③ 同上，第 22895 页。

④ 同上，第 22936 页。

治洪水厥功未就，乃跻于此山，发石匱得金简玉字，以知山河体势，于是疏导百川，各尽其宜。”^①山下旧有栖神馆，唐改为怀仙馆。山巅有飞来石，其下乃葛洪炼丹井。山南有龙见坛，为唐叶法善天师演法处。千百年来，留下了众多历史古迹，至今仍有遗址可作寻访。庄严的舜王庙以殿宇宏伟，雕刻精湛，闻名于世。大禹陵、大禹庙则以其气势恢弘，建筑成群，而被视为宗教圣地。

西山，亦名献原山、南昌山、洪崖山，位于江西南昌市西，跨新建、安义、湾里及高安、奉新等县区，面积约四百平方公里，主峰洗药峰海拔 841.4 米。《方輿胜览》卷一九曰：“余道安记：在县西四十里，岩岫四出，千峰北来，岚光染空，高二千丈，属连三百里，《水经》云有天宝洞天。”^②《广輿记》曰：“南昌府西山，在府城西大江之外，道书第十二洞天。中有梅岭，即梅福修道处。有鹤岭，即王子乔跨鹤处。其最胜者为天宝洞。”^③

西山为净明派十二真君修真得道处，道教遗迹甚多。吴猛、许逊、葛洪、万振、胡慧超、施肩吾、伊用昌、曹德休等晋唐高道先后隐修其地，并留有宫观、丹井。有萧峰、吹笙坪、石仙坛，为古仙萧史与弄玉的遗址。有葛仙峰、葛仙坛，为葛洪炼丹之处。有伏龙岗，“昔胡洞真于长安三年（703）命弟子造砖坟，藏太玄真符二，七星剑、灵宝策杖各一，即此。旧有真君祠在上。”有后龙山、荷树坳、社公脑、凤凰山、东园陵，“以上五处皆福地。后乐山形如凤羽舒展，无异翔鸾。其间曲阜大阿，又有若幢幡者、球带者，郭君所谓云拱回还，大合仙格，正以此也”^④。

① 《古今图书集成》第 19 册，第 22943 页。

② 施和金点校《方輿胜览》上册，第 335 页。

③ 《古今图书集成》第 19 册，第 23114 页。

④ 《逍遥山万寿宫志》卷六，《藏外道书》第 20 册，第 740 页。

其植被茂盛，竹林修郁，异木奇草，泉井怪石，多为道士所植所名。万寿宫中有“瘞剑仙柏”，为许逊手植，距今已有 1600 余年。“倒栽柏，在山门外墙东，世传为逆植者，至今祇本倒撑，如枯枝直上，自晋迄今根不朽，下叶垂青。斧飞柏，在山门右辟火井旁，连株巨干，轮囷离奇，上有无柯斧入木，且半露其形。……其似铁非铁，似石非石，锥凿难施，斯为大异。旧按：宋旧图云，手植仙柏，内外原十九株，今存者仅九。惟右五柏有可指名，其余皆霜皮溜雨，黛色参天，柯如青铜，根如石者也。诸柏惟指冬之叶，煎汤可以治疾。”^①“寄楮柏，在宫北茶岭观，世传许祖尝炼丹于此，因折柏一枝，插于楮树，遂寄生焉，至今手泽犹存。半边槐，在宫南松湖下市湖畔，世传旌阳往访飞茅经此，偶见半边枯槐，不忍遗弃，植道傍，嚬水活之。其枝上共一顶，下干分为二，根相离数尺许，围三尺高，不过丈余，无旁枝，间生新叶，斜倚堤上，千五百年挺然无恙。”^②“荷包石，一名石中黄，出本宫案山之西南，以其形似荷包，故名。内有丹砂，摇之其声瑟瑟，其丹可以疗疾。”“铁砧石，世传真君丹滓所化者。故今有小石似铁，惟前山黄姑巷居多，大者方一指，小者径一二分，皆方如切如琢，形同铁砧，光泽动人，即无名异石。”^③“石室，在西山之南，有观曰广福，灵苗丹药、瑶草琪花，多产于此，旌阳采药尝居其地。”“天宝洞，在西山隶游仙乡，昔许、吴二君自王敦所归，会于此洞，精修至道。”^④

又有逍遥山环抱西山之后。《逍遥山万寿宫志》卷六曰：“按《郡志》会城西界赣河为新建，其山总名西山。脉自奉新、华林来，起虬

① 《逍遥山万寿宫志》卷八，《藏外道书》第 20 册，第 759 页。

② 同上，第 767 页。

③ 同上，第 760 页。

④ 同上，第 766 页。

峰，转梧桐岭，东北行曰天宝洞，为西山之宗。东南行曰昭山，为逍遥之祖山。昭山而东，耸立三峰，曰白仙岭，起伏环抱，形势蜿蜒，护峡有日月二星，来朝有明塘九曲，遂结逍遥，堪舆家目为飞凤饮水。初许、郭二君选胜，抵金田村。郭君曰：岗阜圆厚，位置深邃，内外勾锁，无不合宜。……曹能始志以为四十福地，杜光庭《洞天福地记》、《壶史》诸书又谓三十二福地，曰玉隆腾胜之天，宋白玉蟾题为玉隆洞天，后人又称为腾胜洞天。”^①

庐山，位于江西省九江市，紧临鄱阳湖和长江，自古享有“匡庐奇秀甲天下”之盛誉。《寰宇记》曰：“匡裕兄弟七人，昔有道术，结庐于此山，仙去宫庐尚在，故曰庐山。山有三宫，上宫居岩表，人不能及。有三石梁，长十丈，阔盈尺，其下虚悬，晋术士吴猛尝于此岩树下，见一老翁，以玉杯承甘露浆与饮。次宫隔一谷，有界城，悉是平石，两边有小圆峰，呼为左右帐立，群石如驼马之形。下宫在彭蠡湖际，其山有紫芝田四十亩，常有二仙童采芝。”《南康府志》曰：“凡有七重围基，周回五百里，出风入雨，怀灵抱异，道书称为第八洞天，是南方巨镇也。”《潜确类书》曰：“其山九层，川亦九派，一名匡庐山，亦名康庐，又为匡山，又曰匡阜，道书第三十六福地。天将雨，则有白气先搏，而纓络于山岭下，俗谓之山带。及至触石吐云，则倏忽而集，或大风振岩，逸响动谷，群籁竞奏，其声骇人。其山有上霄峰、双剑峰、鸡公山、圭璧峰、锦绣峰、莲花峰、佛手岩、香炉峰、大林峰、掷笔峰、紫霄峰、石门诸胜，而五老峰为最高。又有莲花洞、幡经台、圣灯崖、虎溪、天池、康王谷、栖贤谷、文殊台、清源池、金井玉渊，无不极其高深幽怪，而瀑布尤甲天下。至如石雁之翔舞，宝树之扶疏，乃其小者矣。伏滔谓为江阳之名岳，梁元

① 《藏外道书》第20册，第739页。

帝谓之南国之德镇，湛方生以为神明之区域。”^①《九微志》曰：“第四十九福地虎溪，第六十九福地庐山，王长、赵升二真人所理。”谢颢碑曰：“匡俗修炼虎溪之上，七百年白日轻举，虎溪由是为三十六福地之一。”^②

其最高峰汉阳峰海拔 1474 米，风景区总面积 302 平方公里，山体面积 282 平方公里，东偎鄱阳湖，南靠南昌滕王阁，西邻京九线大动脉，北枕滔滔长江。大江、大湖、大山浑然一体，雄奇险秀，刚柔并济，形成了世所罕见的壮丽景观。巍巍的庐山，远看有如一山飞峙大江边，近看千峰携手紧相连，横看铁壁钢墙立湖岸，侧看擎天一柱耸云间。庐山的地形成因是断裂隙起的断块山，周围断层颇多，特别是东南部和西北部，呈东北—西南走向的断层规模较大，由于这种断层块构造而形成的山体，故多奇峰峻岭，悬崖峭壁，千姿百态，有的浑圆如华盖，有的绵延似长城；有的高摩天穹，有的俯瞰波涛，有的像船航巷海，有的如龟行大地，雄伟壮观、气象万千。

在庐山的历史上，道教的宫观古迹曾多达百余处。重要的有：黄龙庵、升仙台，乃晋代女冠文通慧修真处。对酌台，因南朝陆修静与陶渊明对酌而得名。醉石观，为唐道士雷提隐居地。董奉馆，即董真人种杏处。释慧远《庐山记》曰：“重岩下有悬崖，古仙之所居也。其下有岩，汉董奉复馆于岩下，常为人治病，法多神灵，绝异俗医，病愈者令栽杏五株，数年间蔚然成林。”^③《庐山通志》曰：“般若峰下有董奉杏林。旧志云，董奉馆，即董真人种杏处。”^④云液泉，唐吴筠所居处。其著《庐山云液泉赋》曰：“筠所居之东岭其半侧有泉，

① 《古今图书集成》第 19 册，第 23129 页。

② 同上，第 23131 页。

③ 同上，第 23128 页。

④ 同上，第 23138 页。

洪纤如指，冬夏若一。山少凡石，至多云母，其水色白味甘且清，此则云母滋液所致，因名云液之泉。乃结宇其傍，引于轩牖之下，既饮既漱，永玩不致。”^①紫霄峰、斗法台、栖隐洞，以五代高道谭紫霄所居而闻名。崇善观，为南唐女真杨保宗却粒炼形之地。简寂观，乃陆修静之居。《梦溪笔谈》曰：“观有陆修静所植苦竹，而笋味反甜。”观内有演经台、礼斗石、放生池、浮来石、捣药臼，皆陆修静遗迹。又有东岳庙、度仙桥。炼丹井、晒衣石，唐许坚真人遗址。白云馆、朝真馆，乃朱道士、侯用晦迹。鹤鸣峰，唐郑元素隐其下。白鹤观，唐道士刘混成所居，观有炼丹池、捣药臼。寻真观，唐蔡寻真、李腾空修真炼丹处。昭德观，李腾空之居。太乙宫，即祥符观，即董奉之道场。清虚观，宋皇甫真人所居。天庆观，即唐之紫极宫。太平宫，唐玄宗所建，奉九天使者。景德观，梁道士张施深栖隐处。仙人洞，唐吕洞宾曾在此洞中修炼。洞内有一石制殿阁，即纯阳殿。洞旁苍色的山岩下，依山临壑建有一栋斗拱彩绘，飞檐凌空的殿阁，名老君殿，殿为歇山式单层建筑，整个建筑显得庄重而又轻巧，内供太上老君骑牛雕像。正是因为拥有丰富的人文景观和旖旎的自然环境，1982年国务院批准庐山为国家重点风景名胜区，1996年冬联合国又批准庐山为“世界文化景观”，列入《世界遗产名录》。

龙虎山，原名云锦山，位于江西鹰潭市区南偏西，泸溪河东岸，面积1.5平方公里，为天师道祖庭。《方輿胜览》卷一八曰：“龙虎山，在贵溪县西南百里。《方輿记》：两石相峙，山峰屹立，状若龙虎。乃汉张道陵所居。”^②《广信府志》曰：“两峰相峙，状若龙虎。天下第二十九福地，汉张道陵炼丹于此。山下有演法观、丹灶、丹

① 《宗玄先生文集》卷中，《道藏》第23册，第658页。

② 施和金点校《方輿胜览》上册，第318页。

井、飞升台，上清宫在龙虎两歧之间，前对琵琶诸峰。其右为仙岩，争奇竞胜，一水紫纁，循岩而西，莲花石横塞水口，其外排衙石，如武夫千群，临阵赴敌，狰狞赑屃，势胜炳灵，佳气郁积，真神仙窟穴也。”^①

龙虎山是我国典型的丹霞地貌之所，奇峰怪石林立丛生，其景区面积达200平方公里。据清娄近垣辑《龙虎山志》载，其山脉甚广，包括象山、鬼谷山、圣井山、巴山、台山、藐姑山、西华山、云台山、尘湖山、征君山、西山、华山、石钵山、大夫山、自鸣山、南山、西源山、石楼山、金鸡山。其异峰有九十九，著名者为琵琶峰、芙蓉峰、拥云峰、双仙峰、云林峰、戟龙峰、摩云峰、逍遥峰、望仙峰、玉龙峰、迴龙峰、峨眉峰、香炉峰、望霓峰、五老峰、冲天峰、翠屏峰、石鼓峰、黄幡峰。有秀岩二十四，著名者为仙岩、三教岩、观水岩、仙仓岩、酒瓮岩、仙棺岩、药筐岩、丹灶岩、木屐岩、机杼岩、马厰岩、鹰架岩、染具岩、杵臼岩、仙药岩、狮子岩、仙犬岩、仙羊岩、仙船岩、栖真岩、弈棋岩、仙床岩、邹真岩、炼丹岩、马祖岩、钟鼓岩、得道岩、道堂岩、杨子岩。奇石分布山中，有龙虎石、云锦石、紫团石、莲花石、仙桃石、钟维石、鸡笼石、雷打石、雌雄石、排衙石、碣石、棋盘石、歇石、弹子石、幞头石、双剑石、飞仙石、浮石、试剑石、幡经石。其洞府有五，即壁鲁洞、水帘洞、云锦洞、风洞、张公洞。这些峰岩洞府多为道士炼丹修真之地，留下了众多的古迹仙踪。

如鬼谷山，传为鬼谷子修真处。北宋朱涣《贵元思真洞天碑》曰：“有信州鬼谷山者，在贵溪县南八十里，第十五洞天，号贵元思真。是山周回七十里，峰峦郁峻，谿壑幽深，迴出人寰，实为仙府。

^① 《古今图书集成》第19册，第23230页。

按《洞天记》，即鬼谷先生修真之所。”^①其鬼谷洞坐东朝西，隐于一片毛竹林之中。主洞约 20 平方米，“周回四里，可容千人。内有石洞，洞门狭小。昔有人幼入其中，迤邐渐远，见人物庐舍，宛如人世居。”^②山上有凝真观，为南唐道士韦修然、吴宝华所建。

巴山，唐名临川山，今田相山。“山有汉梅君福、栾君巴、唐邓君紫阳、叶法善四君遗像。宋绍兴中郡守历阳张孝祥，尝刻石著其灵应。开庆己未，封西君为真人。端平甲午，加封真君。”^③至元年间，吴全节命其弟子黄处和入山，遂修四仙祠以祭祀。西华山，在龙虎山南十五里，四十五代真人建祠山顶，以祀浮邱、王、郭三仙。尘湖山，在龙虎山东十五里，顶有湖，旧志谓叶法善所开，以濯丹鼎。自鸣山，在龙虎山东三十里，旧名明府山，又名神山，上有湖，欲雨则水涌，其声如雷。南山，在龙虎山南十五里，张留孙敕葬其地，有小有洞门、玉津涧、月桥、天鉴、金砂井、跃泉、濂云亭、山云阁、丹桂坞、桃花源诸胜。西源山，在龙虎山东北十五里，虚靖真君称其壁立峻峙，无一俗状，上有戏珠峰，真君于此筑室讲道。

逍遥峰，在仁福乡，为许旌阳炼丹处。上有许真君祠，祠旁石壁间如人掌者，二洞泽如玉，云是仙人所印。仙岩，“从真人府前顺流二十里，与演法观相去二里，岩中空洞，结庵以居，下临深渊，上嵌空碧，到处洞穴，中通石窠，如井登眺。从窠中而上，绝巘构云，楼高下七层，悬空嵌壁，复道如栈，引绳绊结，危险惊魂，引睇青冥，苍茫天界，二十四岩，棋布星列，独此最为奇胜。诸岩皆峭绝凌空，

① 程宗锦《洞天福地：江西道教名山游》第 22 页引，百花洲文艺出版社 2002 年 6 月版。

② 娄近垣辑《龙虎山志》卷二，《藏外道书》第 19 册，第 435 页。

③ 同上，第 436 页。

人迹罕到。”^①

壁鲁洞，亦名西源洞，即传说张陵得异书处。“在龙虎山东北十五里之西仙源，世传太白真人授祖天师降虎之法于此。按仙传，西山真人刘根，字君安，汉成帝时人。冬夏不衣，身生绿毛二三尺。遇太乙玉女，传张、侯、魏三使者之文，藏于洞中。铭曰：天乙北祚神虎书，太乙紫文玉章符，北魁元范在龙虎，得之者当寻西壁鲁。唐皮日休诗：刘根昔成道，兹坞数千年。氍毹被玉体，号曰绿毛仙。今洞中石灶、石床、石几具在。”^②

自汉晋以来，龙虎山中先后建有九十一座道宫，八十一座道观，五十座道院、二十四殿、三十六院。重要的有正一观、至道宫、紫霄宫、仙源宫、崇文宫、元成宫、玉隆宫、外岳宫、静应观、凝真观、逍遥观、天谷观、灵宝观、云锦观、祈真观、金仙观、真应观、瑞庆观、仙隐观、元都观、文惠观、乾元观、龙泉观、神德观、仁静观、明成观、长生观、元禧观、先天观、佑圣观、繁禧观、蓬华观、冲元观、玉清观、留云观、慈寿观、桃源观、冲和观、北真观、慈济观、南极观、玉泉观、寿椿观、华山观、元元观、慈庆观、招真观、会真道院、望仙道院、紫霄道院、云水道院、清溪道院、瑶峰道院、通真道院、仙源道院、天乐道院、归隐庵、紫云庵、太极庵、恬云庵、尘湖庵、张天师草堂、靖通庵、虚靖祠、西源庵、八卦庵、天游庵、蓬莱庵等。史言“洞天福地，共壮山河；宝宇琳宫，式崇香火。兹山肇基汉，历今千七百年，时因桑海之靡，常遂致废兴不一”^③。这些宫、观、院多已不存，但规模宏大的上清宫部分建筑和历代天师起居之所的“嗣汉天师府”至今尚存。

① 娄近垣辑《龙虎山志》卷二，《藏外道书》第19册，第440页。

② 同上，第440页。

③ 娄近垣辑《龙虎山志》卷四，《藏外道书》第19册，第448页。

上清宫在上清镇东首，左拥象山，门对泸溪，面云林，枕台石，是历代天师供祀神仙之所，故有“仙灵都会”、“百神受职之所”之称。始建于东汉，时名“天师草堂”。汉末，第四代天师张盛自汉中迁还龙虎山，改天师草堂为“传箬坛”。唐会昌年间，赐额曰真仙观。北宋大中祥符年间，真宗敕改上清观。正和三年（1118），名上清正一宫，简称上清宫、大上清宫。“时宫中学道者常数千百人”，成了“昼夜常明羽人国”。由于历代王朝在这里大兴土木，屡毁屡建，上清宫所建殿宇就有：三清殿、玉皇殿、真武殿、寿星堂、玄帝殿、正一堂、紫微殿、天皇殿、后土殿、斗姆宫、雷祖祠、廖汤殿、南斗殿、北斗殿、伏魔殿、三官殿、三省殿、文昌殿、四圣殿、五岳圣帝祠、元坛祠、昊天殿、福地仙官殿、四渎殿、真风殿、留侯殿、十二真君殿、寥阳殿、龙虎殿、奎阁、虚靖祠、藏室、鼓楼、福地门、龙虎门、棣星门、下马亭等等。在上清宫附近，还建有三十六座道院以及各种附属建筑。它是我国规模最大、历史最为悠久的古老道宫之一。这些殿宇绝大部分被毁。现存大上清宫门楼、钟楼、午朝门、下马亭、善恶井、梦床、神树和传说中的镇妖井等文物古迹及东隐院。东隐院在上清宫院内东侧，它创建于南宋年间，现为明末清初建筑，有门屋一间，正厅三间，左右丹房各四间，后厅三间，左右耳房各一间。建筑风格古朴，院墙外有“善恶分界井”和“神树”等古迹。虽然今昔对比，面目全非，然群山环抱，云雾缭绕，仙迹缥缈，仙气犹存，站在这里，仍可领略一番仙都风貌。

阁皂山，位于江西樟树市东南隅。是武夷山西延的支脉，逶迤绵延二百余里，峰回峦复，古竹苍松，云蒸霞蔚，引絮含烟，号称“清江碧嶂”。其山由骆驼、太极、玉女、凌云、丁仙诸峰环抱，中为腹地，诸峰高多为海拔 500 米左右，唯凌云峰海拔 802.7 米。登上高峰，极目四望，峰峦叠翠，土良水清，林青竹翠。山上雨水丰沛，气

候宜人。《方輿胜览》卷二一曰：“在新淦县北六十里，涂山南一里，为神仙之牧馆。《临江志》云：山形如合，山色如皂，故以名。道书云第二十福地，即汉张道陵、丁令威、葛孝先修炼之地。陶弼诗：万仞天然合皂形，阴阳不似众山青。一区海上神仙宅，数曲人间水墨屏。”①《清江县志》曰：“阎皂山在县东六十里，根衍二百余里。其东北连丰城，东临乐安，南临新淦县，汉张道陵、晋丁令威、葛孝先修炼于此，有宫曰崇真。峰六，东峰、西峰、凤游、莲花、凌云、玉女，岩五，金钟、藏篆；原五，葛憩、会仙、桃花、蚕原、石臼；岭四，观舍、鸡坑、峤岭、西岫；桥三，会仙、南涧、揖仙；石四，双鲤、马迹、石门、朝斗；庵四，仙人、路山、郭公、卧雪；潭曰投龙，塘曰九龙，泉曰漱玉，池曰磨剑。山中有灵仙馆，山北有高峰，为丁真人坛。”②

自东晋以来，道教灵宝派即以阎皂山为祖庭。此派尊三国道士葛玄为初祖。据《太极葛仙公传》载，葛玄为丹阳句容人，志趣仙道，入赤城山，精思念道。其后游访括苍、南岳、罗浮、金精、玉笥、长山、盖竹、天台、兰风、石头、四望等名山。陶弘景曰：“公驰涉川岳，龙虎卫从，长山盖竹，尤多去来，天台兰风，是焉游憩。时还京邑，视人如戏，诡譎倜傥，纵倒河山，虽投帛履坠，叱羊石起，蔑以加焉。”③尝于荆门紫盖山炼丹，又在盱江麻姑山小有洞天修炼，凿五井以象五行，上应五星，“其泉消息盈虚，从一至五，周而复始，若有度数焉”。《别传》云：“仙公凡经行七十二处修炼，皆有仙坛炼丹灵迹。”④最后于阎皂山东峰建卧云庵，立灶以炼金丹，丹成于阎

① 施和金点校《方輿胜览》上册，第385页。

② 《古今图书集成》第19册，第23257页。

③ 陶弘景《吴太极左宫葛仙公之碑》，《道藏》第6册，第853页。

④ 《道藏》第6册，第851页。

皂山中羽化。至北宋时，阁皂山即与龙虎山、茅山，并称“三山符箓”。

据宋人《阁皂山崇真宫记》载，山中初置为灵仙馆，隋唐毁尽，“道士程信然掘地得玉石像尺余，覆以铁钟，创草堂居之。先天元年（712）孙道士为台殿，因山名观。咸通大火，玉像仅存。杨荐父子次第葺之，江南李氏改名元都。天禧庚申（1020）、熙宁丙辰（1076），再焚再葺。政和八年（1118）始赐号崇真宫。前对凌云峰，后倚东西两山，皆有坛。其东葛也，其西张也，水出宫后，名葛憩源，凡半里余声潺潺，行石涧。大抵葛仙遗迹为多，故崇宁间封冲应真人诰命在焉。北有令威观，基久矣。入门即御书阁十一楹，藏熙宁赐书百一十八幅章圣封，泰山芝草二本，皇祐新乐图一卷，绍兴宸翰十幅，阁后设传箓坛。盖法许受箓者，金陵之茅山，广信之龙虎山，以此为三。徽宗朝给元始万神铜印，至今用之。次曰金阙寥阳殿，曰昊天殿，曰正一堂，曰靖应殿，其东曰祖师殿，曰藏殿。最后玉像阁五间，其崇五丈四尺，雄杰冠于一宫。凡殿宇皆翼以修廊。道士数百人，环居其外，争占形胜治厅馆，总为屋一千五百间，江湖宫观，未有胜于此者”^①。

玉笥山，旧名群玉山，位于江西峡江县水边镇，西濒赣江。《太平御览》曰：“玉笥山土地肥美，宜谷辟兵。……山经曰：本名群玉山。胚浑初分，山横五色，气而形成，睹若群玉之妆，皆虚无之貌浮焉。至伏羲氏之时，山乃坚实委地，变为五色，遂号为群玉山。至夏殷之世，人多采其玉，百灵虑损其山形，遂化为五色土石，而生丛木。今溪涧之中五色碧赤之石，皆古玉变也。《玉笥山记》曰：汉武好仙，察众山之迹，知此山为灵感之司，遂于山顶置降真坛，旦夕祈

① 《古今图书集成》第19册，第23258页。

祷，天乃降白玉笥置坛上。武帝遣使取之，至其坛侧飘风大振，卷玉笥而去，因封为玉笥山。”^①《方輿胜览》卷二一曰：“玉笥山，在新淦县。上有群玉峰、九仙台、金牛坡、白龙岩、栖霞谷，山中有萧子云宅。”^②《三才图会》曰：“道书为第十七洞天、第八福地。相传汉武帝时有玉笥降坛上，因名。汉梅福，晋郭桂伦、彭真一、袁景立，梁杜县永、萧子云，皆尝学道于此。其峰岭亭台、泉池洞谷，胜迹甚多。”^③

据玉笥山道士沈庭瑞《二真君实录》记载，西晋王褒、郭真人，为求仙道，巡游名山。二真君本汴州陈留县人，远祖为西汉隐士王方平。其性乐神仙之道，始于本郡天节山玄元观出家，“师事浮丘公。后因随往金华山采药”。其“操瓢负笠，直抵江南，偏历洞府”。先后入抚州笔架山、灵谷山，至玉笥山，“偏观三十六峰，洞天福地。次上九仙峰，正见华盖山，卓然特出。二真作礼。次到小峰，驻舄久之。今玉笥山葆光观前第二重案山，有华盖亭祠，属临江新淦县。复道过合皂山，今山前小峰有王郭坛犹存，属清江县”。道过丰城县，登罗山之上，遥见华盖三峰。“将之麻姑便道，至一山，见其独秀群峰，环之下有小涧，二真登山少憩。今名中华山，属建昌军广昌县东二十里。复至麻姑洞止，遂睹昔日远祖方平会麻姑之地。”“别麻姑，望山西五七里一峰，登览。今名仙山，南城县西五里，上有二真君之祠。”“复见一山，如笔峭拔耸空，登而息焉。今有二真之祠存焉，在南丰县西北四十里，其山苍翠插天，见于数百里之一外。”“又登一山，卓望华盖，遗下一桃，今有桃木犹存。属宜黄县，地名刺桑，亦浮丘公遗迹也。”“出之西津，望一山耸峻，二真相顾曰：此山定佳。

① 《古今图书集成》第19册，第23261页。

② 施和金点校《方輿胜览》上册，第385页。

③ 《古今图书集成》第19册，第23261页。

遂登山四望，则水秀山奇，左拱右揖。略少栖息，因遗金一秉，埋于山顶。曰：此山异日，因是得名。今西津之金石台，乃二真遗金之所，故今有观曰仙隐。次至铜山，今名峨峰山，有观曰龙泉。次至地名左桥，望一山云气蒙覆，有若黄龙升天之状。二真登山，顾笑曰：此山亦可为居民植福之场。下山度桥，次观山形势，有山自溪左发足，叠叠未易，悉数行至，地名七里山，其势独雄。乃相顾曰：此山佳胜，真神仙修炼之地。于是前进五里，则其山岿然，左拱右揖，前引后遮，秀水前朝，若百里宗派，千山环拱，似虎踞龙蟠。二真登山，遂相与栖息。”次入巴陵县，“至县之西南百步之间，有一地稍平坦，前横小溪，遂化居民，可就此置一道场，建立尊像，倘有灾咎，宜于此崇善修福。其后居民立，名曰善修道院。今有观曰善修，旧名永崇。又至数十步之间度桥，则曰桥似一去处，于是临眺观览，顾曰：此地之胜，亦为植福之场。今立观曰无为，旧名义兴。渡江望东南行，步憩于一坪上，其后乡人亦创亭，曰仙亭。今立观移额曰再兴，亭左旧有松一株，其大数围，亦某手植”。“县治西北有山可眺，因登戏取石作塔，以语乡人，有灾难宜于此禳度。乡人如其言，皆获应焉。今立观曰凌云，旧名北塔青华山。次度水南二十里间，登一坡，谓曰此地亦佳。今立观曰招华。”“次望西南至一坪，曰此地宜种玉，否则植芝草于田内可也。栖息一日，然后方往焉。今立观曰玉田，世传盖王真君手植，故呼曰玉田。至梁时有真人萧子云始于此地种玉，又更名玉田。”^①

其山根蟠百里，有峰三十二座，即大白峰、覆箱峰、送仙峰、上方峰、仙女峰、投龙峰、芙蓉峰、正一峰、赤松峰、金桂峰、下方峰、三会峰、元秀峰、魏仙峰、泰望峰、太阳峰、双龙峰、云台峰、

① 《华盖山浮丘王郭三真君事实》卷二，《道藏》第18册，第51、52页。

瑞莲峰、彩云峰、挂帽峰、乱石峰、金亭峰、紫虚峰、降真峰、丹灶峰、西平峰、石桥峰、壁石峰、元皇峰、狮子峰、金井源峰。其洞有六，即大秀洞、郁木洞、元龟洞、归云洞、云储洞、白云洞。其泉有五，即炼丹泉、白乳泉、海眼泉、汉泉、醴泉。其花木异产，有“旃檀琪，水晶，月华，紫虚，云英，碧茸，金英，天麟，大青，金凤，白鹤”。人文景观遍布山中，重要的有清虚馆、九仙台、洞阳台、东华台、送仙台、着衣台、望仙台、白云台、看经台、望月台、读书台、琴台、石台、降真坛、司命坛、梅仙坛、白鹤坛、太乙坛、金碧坛、麻姑坛、禹帝坛、紫虚坛、葛仙坛、皓素坛、阴君坛、步虚坛、太清坛、元皇坛、七元坛、杏花坛、洞虚坛、兰金坛、精思坛、白鹿坛、埋金坛、元帝坛、王乔坛等，所谓“三十二峰，六洞，二十四坛，十二台，其余泉池洞谷胜迹尤多，即道书所谓大秀法乐洞天也”^①。

金精山，位于江西宁都县城西北郊 5 公里的刘坑乡。东起燕子岩，西抵青草湖，南到五里亭，北至集贤岩，总面积约 20 平方公里。属峭壁丹崖，峥嵘挺拔，峰险洞幽，涧深水秀，瑰丽多姿的丹霞地貌。《方輿胜览》卷二〇曰：“金精山，在宁都西十五里。《白玉京记》：系第三十五福地。汉初，张芒女丽英入山，获二桃得道。”^② 宋曾原一《宁都金精山记》曰：“外望阵石截云，丹崖翠壁，烟霭明灭，知为神仙区宅。出北门，度拱辰桥，折而西入，至苍山笏筓谷，石峰已渐献奇，昂首尻坐，作伏狮状，顶凑圆石如悬铃，是为狮子峰。入青牛峡，清涧出嵌壁下，诸石魁岸拥道，山气清肃，愈前愈奇，不一名状。拿龙而骧马，困立而屏张，截者玉削，歧者鹏飞，锐者圭列，

① 《古今图书集成》第 19 册，第 23260、23262 页。

② 施和金点校《方輿胜览》上册，第 355 页。

展者旗扬，界立者如剑剖锯分，壁峙者如铁城环阨，穴聚者蜂巢燕垒，石脂摇光者膏凝液流，高岫出云者炊气郁蒸，千奇万异，骇目怵心。石之著名者，十有三峰，狮子其一焉。微圆而长，承以盘，砥如菌萑出擎盖中者，莲花峰也。双峰合峙，中豁至麓，如僧作礼梵呗者，合掌峰也。双石颀颀，中出孤木，枝叶扶梳，如带叶果钉者，仙桃峰也。削壁瑩色，石纹墨缕，拂布石面者，披发峰也。怒踞当道，眈眈俯观者，伏虎峰也。林木葱蔚，苍翠辉明者，翠微峰也。阨洞前立，与灵泉仙龕对者，望仙峰也。珑玉叠琼，离石丛珍者，三岫峰也。万筱丛生，根柯特异者，瑞玉峰也。千仞峭耸，中通洞天者，凌霄峰也。丰首低尾，色如渥丹，状如腰鼓者，石鼓峰也。回峰，有窠出半壁中，裂修缝垂，椽藤樵牧黠勇者，扳藤猱升，窥洞中极广敞，宛然厅堂房阨，旧传有金床玉几，是名碧虚洞焉。有石远眺如踞，近则团立直上，有金缕者，黄竹峰也。峰麓崎险，路绝梯磴，两口倾轧，中仅线通，匍匐登其巅，广平可容千家，两泉涌出甚冽，极旱不涸，中更寇乱，避而寨居者，多得免焉。兹十二峰，亦随见指名要末，尽兹山奇也。灵阳观，在群石间最佳处。”^①

华盖山，又名大华山、宝盖山，位于江西省乐安县城东南 27 公里处，海拔 996 米。道士章元枢撰《华盖山事实》曰：“华盖山峙于临川、庐陵二境之间，其在图则属抚州崇仁。山之高三十有五里，周回四百余里，中有紫玄之洞，即浮丘公与王、郭二真修炼升举之所，《华夷图》所载宝盖山是也。……自晋以来，灵响浸著，州县祈祷，无不获应。有颜鲁公碑记、沈仙翁实录，该载甚详。”^② 这里所言颜鲁公，即唐颜真卿。据颜真卿《王郭二真君碑铭》记载，西晋有王

① 《古今图书集成》第 19 册，第 23272、23273 页。

② 《华盖山浮丘王郭三真君事实》卷三，《道藏》第 18 册，第 55 页。

褒、郭真人，为求仙道，巡游名山。“始于金华山修道，以图轻举。寻游洞府，自玉笥将之麻姑洞，道经一山，问故老曰：此为何山？对曰：巴陵华盖山也。二真君相与言曰：此山福地，名亦异焉。因求卜止，再炼神丹山下。”“奥惟江南之地，佳丽垂名；山岳之间，宛有仙洞。予只膺圣泽，廉察临川，一日按地图，得属邑崇仁县华盖山，有王、郭二真君坛存焉。”“其后立观焚修，境邑将军若诣坛祷之，则云雨立应。”^①《方輿胜览》卷二一曰：“宝盖山，在崇仁县，号江南绝顶，有形如宝盖，上有浮丘坛，乃王、郭二真人升仙之地。”^②《图书编》曰：“三峰并卓，其上中隐紫元洞，浮丘、王、郭三真人驻迹修真遗灵之所，山巔秀耸清丽，状如华盖，故以名焉。灵踪异迹，载于李思聪诗。岩洞之奇，景物之胜，则具载其志云。”自晋以来，此山即修建了许多宫观，成为道教之圣地。沈庭瑞《二真君实录》记载，凡真君经行之地，并崇建观宇。“山东建仙林观，山南建南真观，山北玉亭馆建上仙观，山西二真修行道院，常吐气为桥，步至绝顶朝天礼斗之处，建桥仙观。观前有一石，若飞龙登天之势，乃浮丘先生常居之地，谓之浮丘坛；仙弓降处，谓之弓山；仙凡兵交战处，号曰战坪；二真上升时有仙女奏乐处，谓之仙女峰；二真朝天礼斗处，号曰仙坛，并为古迹。……泊后如紫玄洞、五岳坛、下马台、鹅公坵、鹿头山、血木凹、煎茶凹、牛头凹、着棋峰、净水池、投龙潭、香炉峰，并为圣迹，与夫所立观宇是也。”^③

山中众多自然景观多因道教而得名，如浮丘峰、王仙峰、郭仙峰、香炉峰、五真峰、绿竹峰、驻仙峰、集仙峰、白银峰、道岭峰、石榴峰、隐仙岩、金鸡岩、龟凤岩、礼石岩、华仙岩、退心岭、剑脊

① 《华盖山浮丘王郭三真君事实》卷一，《道藏》第18册，第48页。

② 施和金点校《方輿胜览》上册，第373页。

③ 《华盖山浮丘王郭三真君事实》卷二，《道藏》第18册，第53页。

岭、打鼓岭、华大岭、紫玄洞、雷洞、掣伞洞。其人文景观，遍布周围，重要的宫观有浮云观、云元观、延寿观、洞云观、祈真观、灵兴观、洞仙观、邓林观、白鹤观、清溪观、宝真观、游仙观、吾章观、建兴观、函口观、龙停观、延昌观、唐兴观、云台观、上崇观、龙塘观、飞茅观、巴山观、翁诚观、兴乐观、上云观、上方观、宝台观、侣仙观、保安观、凌霄观、聂坊观、章仙观、灵泉观、白鹤观、洞林观、集仙观、临溪观、崇兴观、新兴观、席湖观、妙音观、灵仙观、灵昌观、东林观、招仙观、仙游观、南华观、横源观、延禧观、无为观、何仙观、逍遥观、崇仙观、紫极观、太极观、游仙观、庆龙观、洪都观、嵩山观、华盖院，如此众多的宫观，集中于一个地区，这是相当罕见的，说明华盖山确为晋唐道教在江西地区最重要的道场。

在华盖山的周围的地区，亦分布着众多名山。如大浮山、灵兴山、大岗山、新华山、朝华山、宝盖山、盘龙山、南岭山、天宝山、金石山、鸡笼山、寨帽山、灵宝山、通灵山、朝真山、南华山、南岩山、油榨山、悬钟山、门栖山、厚杵山、石槁山、仙石山、东华山、朝元山、圣宝山、中华山、雷公山、大灵山、仙华山、郭诚山、发水山、仙住山、栎山、禅孟山、姚岭山、檀峰山、观前山、茶华山、聚仙山、招仙山、卢岭山、金华山、严岭山、浮游山、大明山、佛岭山、刺桑山、石笋山、覆龙山、西华山、寨华山、感应山、重华山、灵应山、兴国山、芙蓉山、灵峰山、佛容山、雾应山、标旗山、应祈山、云台山、蟬峰山、鹄仙山、升华山、龙门山、青铜山、圣华山、浮丘山、洞岩山、芳华山、佑华山、万华山等；这些名山皆系“华盖道场”。

九疑山洞天，一名苍梧山，即今湖南宁远县九疑山。《洞天福地岳渎名山记》曰：“九疑山湘真太虚洞天，三十里，在道州延唐县。”李思聪《洞渊集》卷二曰：“孔子为太极上真公所治，即何侯真人宅，

会虞舜分金液上升处。”^①《方輿胜览》卷二四曰：“九疑山，在宁远县南六十里，亦名苍梧山。九峰相似，望而疑之，谓之九疑。有九峰，峰各有一水，四水流灌于南海，五水北注，合为洞庭。”^②九疑山南接罗浮，北连衡岳，纵横两百余里。九峰矗立，奇石连属，挺拔耸峻，竞秀争高。《元和郡县志》曰：“九疑山有九峰，一曰丹朱峰；二曰石城峰；三曰楼溪峰，形如楼；四曰娥皇峰，峰下有舜池，池傍春月百鸟生卵，人取之则迷路，致本处可得还；五曰舜源峰，此峰最高，上多紫兰；六曰女英峰，舜墓在此山下；七曰箫韶峰，峰下即象耕鸟耘之处；八曰桂林峰，马明生遇安期生，授金液神丹之处；九曰杞林峰，周义山字季通，开石函得经，读之升仙于此。”^③

山中资源丰富，多种珍稀动植物藏于山间水中。斑竹（又名泪竹）、香杉、石枞为九疑“三宝”。猕猴、大倪、鹰嘴龟、猴面鹰繁衍山中，灵芝菌、菖蒲、黄精、仙茅、红术、龙凤香、虎须草、青皮香、石燕、杜仲、厚朴、黄柏、天麻等中草药散见深山。众多道迹古观分布山中。如白马岩，在水福寺前相距里许。“旧传有白马三娘修炼岩中，后乘白马飞升。岩中有石钟乳，下有石盆，水不盈升，而取之不竭”。九井，在玉管岩何侯宅傍，“相传何侯炼丹于此，汲一井则八井皆动”。菖蒲涧，在舜源峰下，“中多九节菖蒲，取服之神气清爽”。彭祖石，在舜溪，“一石伛偻而坐，盘石龙纵。相传彭祖钓鱼于此，仙去，后人立庙以祭彭祖”。舜祠，在舜源峰下，“盖三代时祠也。今遗址在白鹤观前，土人呼为大庙，秦汉以来立祠”。何侯宅，“在玉管岩舜祠左，何侯得道拔宅飞升，不知所之，惟丹灶存焉。后黄冠房日茨、何仲涓居之，亦成仙去”。鲁女观，在何侯宅之西，“鲁

① 《道藏》第23册，第840页。

② 施利金点校《方輿胜览》上册，第438页。

③ 《古今图书集成》第19册，第23423页。

妙典修道于麓床山仙去，后人于飞升处筑观奉之，故名鲁女。唐武德后更置”。炼丹观，“在舜祠北十五里，箫韶杞林之间。旧传乃何侯炼丹之所。岩石皆赤，因投其渣余于崖谷之间。今其地多产灵草，土人有疾，取以疗之，多验”。无为观，在麓床山舜祠之侧，“王妙想辟谷飞仙之地，梁太清中立”。黄庭观，“近白马岩，不详所建。梁武帝时有双师南来，修炼于此”。羊仙观，“在羊权山下，因权得度仙去，后人即以其宅，立观奉祀焉”。九灵观，“在嶂山下，晋安帝时置，永嘉间改净轮，隋开皇初改九灵”^①。

武夷山，位于福建武夷山市南部，面积 70 平方公里，属典型的丹霞地貌，在世界同类自然景观中独树一帜。其大峡谷生态旅游区森林密布，植被多样，野生动物出没其间，幽谷溪流瀑布景观诱人，保存了地球同纬度最完整、最典型、面积最大的中亚热带原生性森林生态系统，享有“世界生物之窗”、“蛇的王国”、“鸟的天堂”、“昆虫的世界”、“天然植物园”的美称，是“研究亚洲两栖和爬行动物的钥匙”。1987 年武夷山自然保护区被联合国教科文组织列为“人与生物圈”世界自然保护网成员，1992 年被联合国列为全球生物多样性保护区，1999 年被联合国世界遗产委员会正式批准列入《世界自然与文化遗产名录》。

自秦汉以来，道家方士就在此盘桓流连，对武夷山的地理风物做了详尽的考察，并留下了十余部关于武夷山的图志。清董典斋曰：“《武夷山志》，自宋刘道元创始，嗣后程嗣祖、杨恒叔、兰世中、江仲鱼、樊斗山、徐德望、袁樾生、李尝之、李磊英、郑慎庵、兰勋卿、王明府漓庵、王草堂，皆有编辑。今得见者，惟袁樾生、徐德

① 《古今图书集成》第 19 册，第 23425、23426 页。

望、王漓庵、王草堂四种。”^①董典斋遂据之而新编《武夷山志》，全面系统地介绍了武夷山的地理、环境、自然景观、人文景观。

就武夷山之得名，即与道流紧密相关。《方輿胜览》卷一一曰：“武夷山，在崇安南三十里，山多猕猴。按《神仙传》：第十六升真元化洞天。昔有神仙降此山，曰：予为武夷君，统录地仙，受馆于此。由是得名。”“昔有张湛、孙绰、赵元奇、彭令昭、刘景、顾思远、白石先生、马鸣生，并胡氏、李氏、二鱼氏，三姓女子四人，凡十二，同诣此山求道。”^②《武夷纪要图说》曰：“萧子开《建安记》曰：武夷山高五百仞，岩石红紫二色，望若朝霞，有石壁峭拔数百仞，于烟岚之中，石间有木碓、簸箕、箩箸、竹器等物，顾野王谓之地仙之宅。”《图书编》曰：“自汉著祀典，历代崇奉，有加咸称灵应，而武夷之名互天下，然皆以仙道显者，所谓簞舆、魏张十三仙之徒，理或有之。”^③

武夷山东抵崇溪，北为黄龙溪，西至将里，南至兰原，四面溪谷环绕，不与外山相连。外山环绕拱向，若仪卫然。其峰大者三十六，即大王峰、幔亭峰、狮子峰、兜鍪峰、七贤峰、玉女峰、凌霄峰、三髻峰、敛袖峰、揽石峰、马枕峰、三才峰、小藏峰、升日峰、金鼎峰、上升峰、大藏峰、鸣鹤峰、玉华峰、隐屏峰、接笋峰、晚对峰、文峰、天柱峰、天游峰、仙掌峰、立壁峰、苍屏峰、三仰峰、象峰、三层峰、天壶峰、鼓子峰、紫芝峰、三教峰、灵峰等。刘道元曰：“其山多丰上敛下，岩岫联属，形状不一。有缜润如玉削者，有森锐如笋立者，有端严拱揖如神人异僧者，有秀丽娟好如艳姝静女者，又有如楼台之突兀，如城垒之周遭，如钟鼓之陈设，如稟庾之峻峙，其

① 董典斋《武夷山志》凡例，《藏外道书》第33册，第14页。

② 施和金点校《方輿胜览》中册，第473页。

③ 《古今图书集成》第19册，第23536页。

躡者如龙，踞者如虎，蹲者如猊，驰者如马，神剌鬼刻，怪伟瑰奇，飞瀑落崖，一泻万仞。游历所至，骇目惊心，应接不暇，而晓雾未收，乱峰如出没于波涛，号为云海。凭高一望，尤属奇观，真一方之胜境也。”^①

又有七十二仙洞，著名者有投龙洞、升真洞、复古洞、紫云洞、云虚洞、皇云洞、赤霞洞、毛竹洞、玉女洞、虎啸洞、驻真洞、走马洞、云岩洞、风洞、伏羲洞、芙蓉洞、泉居洞、金鸡洞、凝真洞、仙机洞、真武洞、金谷洞、先天洞、罗汉洞、黑洞、嘘云洞、茶洞、聚乐洞、剪雪洞、碧霄洞、吴公洞、鼓楼洞、活水洞、潮音洞、白云洞、邱公洞、云岩洞、水帘洞、会仙洞、小有洞、珠子洞、曼陀洞、玉华洞、龙头洞、云水洞、桃源洞、五芝洞、痴颠洞等，多为羽客道流修真之洞府。

山有九曲溪水，发源于三保山，出天源山马月崖，奔注数十里，经曹墩合周、杉二溪，过星村入武夷，折为九曲，盘绕山中者二十余里，至山前渡合于天溪。“晴川一带为一曲，浴香潭以北为二曲，雷磕滩上下为三曲，卧龙潭至古锥滩为四曲，平林渡为五曲，老鸦滩为六曲，獭控滩为七曲，芙蓉滩东西为八曲，过浅滩为九曲，其次第盖逆流数之也。溪之全势，自西南趋东北而曲，中则纵横无定向，山回溪折，折复绕山。每曲胥成异境，或深为湔渊，或浅为滩瀨，汪洋湍激，各自呈奇；瑰峰穷石，皆迫溪而立。岩石凝紫，溪水湛绿，江文通所称碧水丹山是也。”^②

九曲溪旁，奇峰林立，琳宇遍布。其胜景有冲佑万年宫（武夷观）、升真观、天游观、天壶观、清微洞真观、灵峰观、玉皇阁、文

① 《古今图书集成》第19册，第66页。

② 董典斋《武夷山志》卷四，《藏外道书》第33册，第66页。

昌阁、元霜阁、森天阁、栖云阁、栖真阁、天游阁、三层阁、凝云阁、太音阁、朝元阁、止止庵、常清庵、万春庵、复古庵、紫云庵、崇真庵、仙掌庵、三元庵、知白庵、仰云庵、翠虚庵、云门庵、碧虚庵、养恬庵、天心庵、鼎山庵、会真庙、仙宫庙、纯阳祠、三清殿、寥阳殿、云龙道院、玄元道院、丹枢道院、苍屏道院、碧霄道院、石鼓道院、和阳道院、犹龙道院、雨岩道院、会仙楼、高明楼、集云楼、宣经楼、竹波楼、凌霄楼、积翠楼、云水楼、潜龙楼、栖凤楼、吕仙亭、太虚亭、碧云亭、迎仙亭、仙掌亭、仙奕亭、超真亭、息机亭、溪光亭等。历代在山上修建的寺、庙、宫、观等共有一百八十余处，亭、台、楼、阁等共有一百二十余所。因年久失修，多数已经倒塌，遗留至今的仅有一小部分。

霍林洞天，在今福建宁德市西北的霍童、洪口、虎澳三个乡镇境内的霍童山，距市区四十多公里。景区面积76平方公里，其中霍童溪水域面积约六平方公里，主峰华顶峰海拔1139米。其山原名霍山。《名山记》云：“霍山在罗江县，高三千四百丈，上方八百里。东卿司命茅君所居。”^①《方輿胜览》卷一〇曰：“霍童山，在宁德北七十里，《洞天记》所谓霍林洞天是也。唐武后时，司马炼师于此修炼，后驾鹤升天，遂赐名鹤林。又吴郡人邓元、盐官人褚伯玉、沛国王玄甫于此，授餐青精饭白霞丹景之法。”^②《太平寰宇记》云：“列仙霍童游处，天宝六年（747）敕改为霍童山，亦曰游仙山。”明何乔远《闽书方域志》云：“霍童山系第一洞天，高三千四百丈，洞周回三十里，名曰霍林之天。郑思远、韩众、许瑛三真人，为司命真君所理。白玉蟾云：此山周环九十九峰，诸峰俱备，名著者三十六，景胜者四十

① 贾嵩《华阳陶隐居内传》卷中引，《道藏》第5册，第507页。

② 施和金点校《方輿胜览》上册，第165页。

八。唐天宝中，名山仙游闽时，封为东岳。”《福宁州志》曰：“山有霍林洞，有赤城洞，山之西有支提山、那罗岩、葛公仙岩，南有苏溪岭，北有菩萨峰、紫帽峰、大童峰、小童峰、左弼峰、右弼峰，又有宝剑岩、卓笔峰、石仙台、香炉峰、仙菜峰、笔架峰、玉女峰、龙腰峰、鸡迹峰、石牛峰、羊厨峰、狮子峰、展诰峰、九仙山、饭萝山、马鞍山、凤凰岩、悬钟岩、合掌岩、炼丹岩、莲湖墩、桃花峡、雪花林、云锦屏、堵茅坪、双丫髻、石棋盘、瀑布泉、丹井诸景，有石廊二十余丈，石室盈丈，有石窟，有高盖山，有塘腹湖。”^①

霍童山何时成为“洞天”尚不清楚，但最迟到晋代，霍童山已是道教重要的修养地。唐初司马承祯在排列天下洞天时，霍童山已名列“三十六小洞天”榜首，甚至居于五岳泰山、衡山、华山、常（恒）山、嵩山之前，并说王纬玄是主治霍童山的仙人。《真诰》卷一三曰：“罗江大霍有洞台，中有五色隐芝。陶注：此则南真及司命所住之处也。”^②卷一二说，有汝南太守韩崇好道，“年七十四，（王）纬玄乃授以隐解法，得入大霍山。受纬玄遁化泥丸紫户术以度世，今在洞中，为左理中监”^③。《真诰》卷一四记载：仙人郭子华、张季连、赵叔达、山世远等昔居武当，“今来大霍，欲从司命君受书”。又谓“霍山中有学道者邓伯元、王玄甫，受服青精石饭，吞日丹景之法”^④。晋代道书《太上灵宝五符序》卷中记述了霍林仙人传授的各种草药和药方，尤其是霍童山中的“黄精”，被称为“太阳之精”，服食令人好颜色，返老还童，善通神明。其曰：“天官名此草为戊己芝。昔人有至霍山赤城内者，见其中有数千家，并耕田垦陆以种此草。……昔

① 《古今图书集成》第19册，第23588、23590页。

② 《道藏》第20册，第567页。

③ 同上，第562页。

④ 同上，第573、574页。

人即问赤城人种此草何为？对之云：此仙草。此中人由来并食之耳，使人长生矣。吴主孙权时闻其说，所言之审，即使人于江东山中种而食之。”^①南朝陶弘景亦说：“尝闻《五岳真形图》云：霍山是司命府，必神仙所都。”并亲自登山探访。贾嵩曰：“霍山连略，当六七百里，隐隐如阵云，岩岬惊拔，特异他处。先生足躡真境，心注玄关，大有灵应感对。”^②

至南朝时，道教于霍童山中已建鹤林宫，这是福建地区最早载入史册的重要道观。据何乔远《闽书方域志》记载，鹤林宫是南北朝时褚伯玉传人所建。“在霍童村，褚伯玉修真之地。伯玉盐官人，东晋时居南霍，游行诸山……至梁大同二年正月元日，驾鹤登天，赐号鹤林。此外修真之士，则又有赵炳、邓伯元、王玄甫、许碯、马湘、程公、姚道人、尹道人、汤公、马仙姑姐妹。”^③

霍童山是一个自然环境十分适合修养身体的地方，其成为“洞天”的理由，不仅是因它有一个霍林洞，而且还因为它出产各种宝贵的草药，这当然归功于它得天独厚的自然环境。无论人们是否意识到这一点，都无碍于它本身的价值与存在。施舟人先生说：“在这里，洞不一定指山洞，它的主要含义是通；天也指自然、天然环境。换言之，这是一个可以通于天的修真境界。作为‘洞天’的共同特征是，它们基本上都有一个有别于人间的世外桃源。”^④正如《真诰》卷十一所说：“人卒行出入者，都不觉是洞天之中，故自谓是外之道路也。日月之光既自不异，草木水泽又与外无别，飞鸟交横，风云翳

① 《道藏》第6册，第330页。

② 贾嵩《华阳陶隐居内传》卷中，《道藏》第5册，第507页。

③ 《古今图书集成》第19册，第23590页。

④ 施舟人《第一洞天：闽东宁德霍童山初考》，《中国文化基因库》第83页，北京大学出版社2002年版。

郁，亦不知所以疑之矣。所谓洞天神宫，灵妙无方，不可得而议，不可得而罔也。”^①

从以上所介绍的道教名山中，我们可以大致了解到道教洞天福地的境况。总起来说，有以下几个显著特点：

第一是山清水秀，风景秀丽。作为道教的名山、洞天福地，道教的历代仙真高道在选择其为修炼圣地时，就特别注重这些山的水土、气候、药草、峰洞等自然环境。所以，这些名山，不仅有秀美的自然景观，而且都有茂盛的林木花草和清泉秀水，更是各种野生动物繁衍生息的乐园。诚然，要把名山真正营造成为世人向往的人间仙境，不仅需要人们共同维护，更有赖于历代道士们的努力，他们居名山以务道，阐扬道教自然清静的教义，尽心尽力地保护着山林草木殿宇，使这些名山经久而名声犹在。青城天下幽的称誉，崂山泉的盛名，山中古观中的各种千年古树，还有那丰富的动植物资源，都体现了道教爱护自然、崇尚自然和致力人间仙境建设的可贵精神。从而为我们留下了一方风景秀丽的游憩之所，也为我们研究古动植物提供了丰富的资源。

第二是顺应自然、融入自然、美化自然的宫观建筑。在道教的名山中，修建宫观殿宇作为祭拜神尊和道士修身栖居的场所，也是体现道教人间仙境的重要内容。道教在建造这些宫观时，与自然山势相互协调，整体布局和谐自然，体现了道教崇尚自然、顺应自然、返朴归真的思想。具体修造时，都基本能做到巧妙地利用自然，或依山就势，或见水筑桥，或因高建亭，或就洞修宫，灵活布局，就地取材，建造了许多超凡脱俗、出神入化的宫观建筑。如青城山、崂山、武当山、华山等许多宫观就都是因山就势而建，既保护了自然山林的秀丽

^① 《道藏》第20册，第555页。

环境，又突出了道教宫观的幽静神圣，还能体现出风水宝地的绝好气韵，给人以地设天成之感，自然美观。

第三是具有浓厚的神仙意蕴。道教的洞天福地，依道书所说，这些山本来都是群仙真人统治管理和优游居住的地方。所以，在这些名山中处处都有神妙动人的神仙故事。如青城山既有宁封真人的故事，又有张陵在此降魔的故事，西岳华山有陈抟修道的许多故事，终南山有老君西出函谷的故事，崆峒山有黄帝问道的故事，茅山有关于三茅真君修道治病的故事，龙虎山有关于张天师的许多故事，武当山有关于真武大帝修道的故事等等，所有这些故事不仅反映了道教历代高道真仙的事迹，并体现了道教的宗教观和人生观。通过这些故事，引导人们树立起正信宽容、齐同慈爱、济物利人的品德。

总而言之，道教对生物资源的保护，始终一贯，并上承秦汉道家传统。从老子、庄子开始，道家即关注天地万物的生存状况，并主张善待万物，追求与自然的和谐相处，而没有勘天役物的思想。庄子化蝶的寓言最能体现道家人天和合的境界，当庄子梦为蝴蝶时，他感到“自喻适志与”。这个蝴蝶，代表了人融入自然、齐同万物时，那种美好的黄金时代，而此种转变，是经历了精神上的一个蜕变过程，即生命的实践过程。也只有经过了这样一个实践过程，才能达到人生圆满完美的境界。道家、道教中人在保护环境、爱护动物植物、保护珍稀物种、维护生态平衡方面，始终一贯地身体力行。这种优良传统非常可贵，应该总结、继承并发扬光大，使之加入当代世界环境保护运动，成为绿色文明的重要组成部分。

道家道教生态文化论
PDG

后 记

自 20 世纪 80 年代开始，我便开始关注环境问题与生态保护。1993 年 6 月，我创办了一份《气功与环境》杂志，成立了中国西部最早的一个民间环保组织“国际环境教育中心：绿色文明俱乐部”，发起了名为“为了唯一的地球”的全国签名运动，迅速征集到海内外各界人士的签名 80 余万份。之后又与中国道教协会副会长张继禹、道长张兴发合作，撰写了《道法自然：道教与环境保护》，并发表了一批关于道教生态思想的论文，受到了学界广泛的关注与好评。

本成果为四川省哲学社会科学“十五”规划 2005 年度重点项目。其中第一章、第二章、第三章、第四章、第五章、第六章、第七章、第九章、第十章、第十一章、第十二章为李远国撰写，第八章为陈云撰写。

本书的出版，得到了四川省社会科学院科研处、香港飞雁洞佛道社等单位的支持，谨致谢忱。

李远国记于西蜀三元堂

2008 年 12 月 20 日