



# 神仙信仰现象学引论

——对几部早期道经的思想性读解

Introduction to Phenomenology on Immortality Faith:  
A Thoughtful Interpretation  
of Several Early Taoist Scriptures

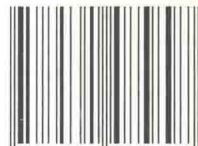
余 平 著



四川大学出版社



ISBN 978-7-5614-8589-7



9 787561 485897 >

定价：42.00元





# 神仙信仰现象学引论

——对几部早期道经的思想性读解

Introduction to Phenomenology on Immortality Faith:  
A Thoughtful Interpretation  
of Several Early Taoist Scriptures

余 平 著



四川大学出版社

责任编辑:谢正强  
责任校对:刘益民  
封面设计:墨创文化  
责任印制:王 炜

### 图书在版编目(CIP)数据

神仙信仰现象学引论:对几部早期道经的思想性读解 / 余平著. —成都:四川大学出版社, 2015. 5  
ISBN 978-7-5614-8589-7

I. ①神… II. ①余… III. ①道家—经籍—研究  
IV. ①B223.05

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第115788号



书名 神仙信仰现象学引论——对几部早期道经的思想性读解

著者	余平
出版	四川大学出版社
地址	成都市一环路南一段24号(610065)
发行	四川大学出版社
书号	ISBN 978-7-5614-8589-7
印刷	四川盛图彩色印刷有限公司
成品尺寸	165 mm×238 mm
印张	15
字数	262千字
版次	2015年6月第1版
印次	2015年6月第1次印刷
定价	42.00元

版权所有◆侵权必究

◆读者邮购本书,请与本社发行科联系。

电话:(028)85408408/(028)85401670/  
(028)85408023 邮政编码:610065

◆本社图书如有印装质量问题,请  
寄回出版社调换。

◆网址:<http://www.scup.cn>

# 国家社科基金后期资助项目

## 出版说明

后期资助项目是国家社科基金设立的一类重要项目，旨在鼓励广大社科研究者潜心治学，支持基础研究多出优秀成果。它是经过严格评审，从接近完成的科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影响，更好地推动学术发展，促进成果转化，全国哲学社会科学规划办公室按照“统一设计、统一标识、统一版式、形成系列”的总体要求，组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

现象学乃是彻底的哲学研究本身。

——〔德〕海德格尔：《那托普报告》

无论此在对历史学多感兴趣，无论多热衷于文字学上的“就事论事的”阐释，它仍然领会不了那些唯一能使我们积极地回溯过去即创造性地占有过去的根本条件。

——〔德〕海德格尔：《存在与时间》

# 目 录

序 论	“朝向实事本身”之思	( 1 )
第一章	作为“实事本身”的宗教信仰	( 44 )
第一节	“跪着感恩”与“站着证明”的生存论区别	( 44 )
第二节	神仙观念与神仙信仰的现象学分野	( 55 )
第二章	从神仙迷狂到“自然长生之道”	( 69 )
第一节	秦皇汉武的神仙迷狂与《老子河上公章句》	( 69 )
第二节	“自然长生之道”的信仰奠基	( 79 )
第三章	《太平经》与《周易参同契》的信仰域	( 93 )
第一节	作为源始信仰域的“太平气”	( 93 )
第二节	《周易参同契》信仰域的技术—实证性意向	( 107 )
第四章	《老子想尔注》的宗教性建构	( 125 )
第一节	《老子想尔注》的现象学定位	( 125 )
第二节	“道”之宗教性位格的生成	( 131 )
第三节	“道诫”的生存论意境	( 144 )
第五章	《抱朴子内篇》和《神仙传》的神学境域	( 152 )
第一节	神仙信仰的神学形态	( 152 )
第二节	“玄一之道”的神学意向	( 162 )
第三节	“神仙实有”的神学辩护	( 169 )
第四节	《神仙传》的神学位格	( 177 )
第五节	神仙信仰神学形态的生存性意义及其边界	( 187 )
结 论		( 194 )
附 录	“神道设教”的现象学读解	( 197 )
提 要		( 213 )
Abstract		( 217 )
后 记		( 222 )

一部“著作”的前言，从来都不是一个计划提纲，而只是指出方向：而把握了的人，跟着一起做。

——〔德〕海德格尔：《对亚里士多德的现象学解释》

## 序 论 “朝向实事本身”之思<sup>①</sup>

Zu den Sachen selbst!

上个世纪这句德国哲学界最著名的口号通常被汉译为：“面对实事（或译‘事情’，‘事物’，下同）本身”、“回到实事本身”、“走向实事本身”、“转向实事本身”、“朝向实事本身”等等。德语介词“zu”的基本意思是“去、向、往”，相当于英语介词“to”的意思和作用，故英译将这话极精准地译为：To the things themselves。

从字面上讲，以上所有的译文均是“正确的”，特别是英译滴水不漏的一一对译，简直让人无话可说。当然，这些译文之间无疑也存在着微妙的区别，尤其是“语感”上的差异。依笔者拙见，这些正确的汉译中以“朝向实事本身”为相对最佳。就现代汉语的一般语感而言，在“面对”、“回到”、“走向”、“转向”等等词语中，一种主—客对峙的格局已经明显被预先给定，就是说，这些词语本身就已直接释放出诸如面对与被面对、回到与被回到、走向与被走向、转向与被转向这样的预先设定。这种先行设定并不是“错误的”，而是“非现象学的”，更确切地说，这种先行设定

---

① 本序论以《“朝向实事本身”之思——从笛卡尔到海德格尔》为题，发表在《四川大学学报》2013年第2期上，成书时有较大增改。

正是现象学之为现象学首先就要撤除的。其实，“朝向”也并没有摆脱这种主—客对峙的根本局面，只不过在日常“语感”上，“朝向”似乎比“面对”、“回到”、“走向”、“转向”等等显得更“虚”一些，亦即更少“对象化”的意味而已<sup>①</sup>。

因此，上述译文虽然是正确的，却未必便是“现象学的”。这是不是说，这些译文尚不够精确？不，英译就精确得无可挑剔。但引发思和值得思的事情恰好就在这里。海德格尔在《阿那克西曼德之箴言》一文中，针对尼采和第尔斯的阿那克西曼德之箴言的译文，说了一段极具开启性的话：“尼采的译文和第尔斯的译文起于不同的动机和意图。但这两个译文仍然很难相互区别开来。第尔斯的译文有几处在字面上更严格些。但只要一个译文仅只是按字面直译的，那么，它就未必是忠实的。只有当译文的词语是话语，是从实事（Sache）本身的语言而来说话的，译文才是忠实的。”<sup>②</sup>这段话直截了当地打开了我们这里的问题，进而将我们引入“思想的实事”。

所谓正确的、无可挑剔的翻译，是就也只能是就“字面”（语法的、语义的、语用的等等）以及更深的“学术”（语文学的、历史学的、哲学史的等等）而言的，因为从根本上讲，只有与某种已然给定的东西相比照，才谈得上正确与否以及精确与否。这就是说，当且仅当句子“Zu den Sachen selbst”字面的以及学术的“原意”已经这样那样被现成地给定，我们才有可能判定：上述汉译是正确的，而英译更是无可挑剔的。然而，“正确的”就是海德格尔所说的“忠实的”吗？一个能正确地引证甚至精确地背诵或复述黑格尔的人，就是一个“忠实的”辩证法家吗？显然未必。所以，纵然我们对 Zu den Sachen selbst 的翻译从字面乃至学术上讲是正确的，也并不意味着这些译文就现象学而言一定是忠实的。这倒不是说，译文作为译文总是有瑕疵的，毋宁说，即使是像英译那样无可挑剔的译文，由于始终处在译文与原文的“符合”关系这种先行设定的统辖下，其意义境域归根到底是实证的，就是说是一件“学术的实事”；而所谓“忠实的译文”，由于其本身是“话语”，是“从实事本身的语言而来说话”

---

① 因此，按笔者拙见，将 Zu den Sachen selbst 译为“领受实事本身”似更可能相切于现象学特别是海德格尔的现象学之魂，因为“实事本身”不在远处，甚至也不在作为表象之对象的任何可能的“对面”，而是一直作为自我发送着的“在场”，时间性地围浸着我们、弥漫着我们。作为被如此这般的在场所穿透的我们，能够做的因而只能是领受之，守护之。详见下文。

② 〔德〕海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海：上海译文出版社，2004年，第338页。

的，其“解释学处境”本质上是非实证的，并且“能够始终全新地成为当前”<sup>①</sup>，故而是一个真正的“思想实事”。其实，远不单单是翻译领域才有此种区别。在一切理解、解释、阅读、诠释、反思、对话等等之中，学术上正确的，未必就能担保其在思想上是忠实的。这种“学术的实事”与“思想的实事”的根本区别，如果用海德格尔《存在与时间》之后的专门术语来说，也就是“被明确实行的‘存在与存在者之区别’”，亦即著名的所谓“存在论差异”<sup>②</sup>。

法国现象学家梅洛·庞蒂对此也说得很通透：“一如被知觉的世界之构成来自事物之间的反光、阴影、等高线、水平线——这些东西既不是物件、也不是虚无，却反过来为同一件事物和同一个世界规划出其可能的变化场域；同样，一位哲学家的整套作品及思想，亦是由已经述说的东西之间的某种接合方式构成的，对于后者而言，并没有客观的诠释与任意的诠释之间的两难，因为这些都不是思想的对象，因为一如阴影与反光，当我们对之进行分析性的观察或抽离的思考时，就会毁坏了它们，而我们能够忠实对待它们和重获它们的唯一方法，就是重新思想它们。”<sup>③</sup>若顺此而言，则对 Zu den Sachen selbst 这句话忠实的“翻译”，便只能是不断地去重新思考它，因为 Zu den Sachen selbst 本身乃一件彻头彻尾的“思想之实事”。

尽人皆知，Zu den Sachen selbst 这句口号乃公认的集中凸显现象学精神的座右铭，说它是整个现象学思潮的灵魂也不为过<sup>④</sup>。思想的口号只有在思想与口号之“所说”的对话中才可能被“翻译”。这意味着，这句口号本身必须或者说只能是现象学的；这进而又意味着，只有经过重新思

① 参见〔德〕海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释——解释学处境的显示》，见孙周兴编译：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，上海：同济大学出版社，2004年，第78页。

② 参见〔德〕海德格尔：《现象学之基本问题》，丁耘译，上海：上海译文出版社，2008年，第437页。关于“存在论差异”，除《现象学之基本问题》（第435~443页）的专题讨论外，还可参见海德格尔的“形而上学的存在—神—逻辑学机制”一文。笔者这里无意去深入展开这个专题。在此引出“存在论差异”这个术语只是想表明：所谓“正确的翻译”与“忠实的翻译”之间的区别，说到底实质上就是这种所谓“存在论差异”。详见下文。

③ 〔法〕莫里斯·梅洛-庞蒂：《哲学家及其身影》，见倪梁康主编：《面对实事本身——现象学经典文选》，北京：东方出版社，2000年，第730~731页。（着重号为笔者所加。）

④ 海德格尔写道：“现象学真正的座右铭并不是‘一切原则中的原则’，而是这样一个准则：面向事情本身！”参见孙周兴、王庆节主编：《海德格尔文集·面向思的事情》，北京：商务印书馆，2014年，第141页。



考，亦即与作为“话语”、作为“从实事本身的语言而来说话”的 Zu den Sachen selbst 进行“全新当前”的历史性对答，Zu den Sachen selbst 这句口号的“存在性”诉说，才可能透过环绕着它的种种翻译及学术问题而“忠实地”亦即“现象学地”涌向我们。

一般而言，Zu den Sachen selbst 作为口号，犹如所有的口号一样，其本身乃是一种召唤。它召唤什么呢？召唤那尚付阙如者或尚不在场者。什么东西尚付阙如？尚不在场？实事本身。如果实事本身向来就一直持续在场，那就根本不存在“zu”的问题，根本不存在所谓回到、转向、朝向、走向这样一回事，就是说，只因为尚付阙如，才需要回到、转向、朝向、走向等等。但是这样一来，作为现象学的灵魂，Zu den Sachen selbst 这话要么就什么都没有说，要么便极度狂妄。在整部哲学史上，难道有哪一个哲学家不是或者至少不认为自己起码是走向实事本身的呢？就此而言，这话等于什么也没有说。然毋庸置疑的是，这个口号要召唤的恰恰就是这个起码的东西，而召唤这个最起码的东西等于在说：一部哲学史甚至连“实事本身”都尚未触及，遑论他哉！要反驳这种狂妄似乎并不难，因为我们只消说：那只是口号呼唤者的一家之言而已。但这种表皮的形式反驳显然解构不了上面的问题：事情的根本不在于，每一个哲学家是否都触及实事本身，毋宁说在于，现象学是否抵达以及如何抵达它所宣称的实事本身，因为正是现象学才使“实事本身”脱颖而出。于是事情最终聚焦于这样一个问题：何为“实事本身”？

我们召唤实事本身。但“实事本身”尚付阙如，尚不在场。当真“不在场”？如果实事本身非但向来已经在场，甚至就是那时时间性的在场之闪耀本身，情形又会怎样呢？的确，正如海德格尔所说：“存在者簇拥着存在，使存在走投无路……存在隐匿自身，因为存在自行解蔽而入于存在者之中。”<sup>①</sup>也就是说，由于存在总是命运性地被存在者冒名顶替，涌动着的实事本身从而也总是命运性地被遮蔽了。这意味着，我们无法用传统的对象性的运思方式来应对这个问题，因为只有一本质上已然现成给予的东西才能被对象性地思考，而时间性的实事本身却始终不可能以任何空间性的方式成形，以任何空间性的方式到来。于是我们不得不返回到 Zu den Sachen selbst 上来。

像所有的口号一样，在 Zu den Sachen selbst 这句口号中，固然突显

① 〔德〕海德格尔：《林中路》，第355页。

着“朝向实事本身”这个口号的直接意指，亦即领受实事本身，这是这句口号已然说出的现成字面或语文学的东西。但更为重要的是，这句口号本身同时已经就是“话语”，即已经是在“从实事本身的语言而来说话”。这个所谓从……而来的“说话”或“话语”，乃是这个口号已然说出的东西中未被说出的东西。然而，这个“未被说出的东西”，却绝不是相对于那个作为“阳面”（“已然说出的东西”）的“阴面”，即绝不是一种所谓的“辩证对立”。毋宁说，这种说出与未被说出的东西之间的差异，用海德格尔的话说，“我们称之为存在与存在者之间的差异”<sup>①</sup>，而且这种由“已然说出的”而时间性地涌现而来的“未被说出或有待说出的”，就“是”此差异本身。因此，上文所说的“重新思考”，就根本不是“换一个角度”去重新解释这句口号，而是在一种区别于“扬弃”方式的“回转步调”（the step back）之中，退回到这句口号的实事面前，即回转它自己的“存在”面前<sup>②</sup>。然而，所谓“回转步调”，所谓向“实事”或“存在”的回转，说的既非返回到这句口号的“原意”那里，也非遁入那种“意在言外”的武断臆想中去，而是退入时间的深渊之中。这意味着，我们不是要从这句口号已然说出的东西那里去寻求出路，而是要从它尚未说出的东西那里去赢获其思想一空间。这里所谓“尚未说出的东西”，并不是作为“在言外”的现成东西停放在暗处，当然更不是由于“尚未说出”因而“尚不存在”的东西，相反，作为已然说出的东西的“话语”，尚未说出的东西始终以“曾在着的将在”的源始时间性方式，越过已然说出的东西，从自身放出活生生的“现一在”。因此，作为“哲学话语”，“朝向实事本身”并不指向一个被“主观”认定的光秃秃的“实事本身”，而是从作为思想的哲学史而来，在“回转步调”中作为活生生的哲学发生。换句话说，在作为话语的“朝向实事本身”之中，事实上已收拢、承传和释放着哲学之“历史”，就是说，这口号本身已然就是当下的“哲学史”；更精确点说，这个作为话语而且“只有在哲学活动本身中才能得到把握”的口号<sup>③</sup>，召唤着哲学的“历史—发生”作为活生生的“哲学”到来。

近代哲学发轫于笛卡儿。被海德格尔称为“在思想上了解了思想史的

① 参见〔德〕海德格尔：《同一与差异》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2011年，第55页。

② 同上，第54~58页，以及第152页。

③ 参见〔德〕海德格尔：《对亚里士多德的现象学解释——现象学研究导论》，赵卫国译，北京：华夏出版社，2012年，第2~3页。

唯一一位西方思想家”黑格尔<sup>①</sup>，在其《哲学史讲演录》的近代部分（中文版第四卷）中，在讲完了培根和雅各·波墨之后，于第二篇一起首便说：“我们现在才真正讲到了新世界的哲学，这种哲学是从笛卡儿开始的。从笛卡儿起，我们踏进了一种独立的哲学。这种哲学明白：它自己是独立地从理性而来的，自我意识是真理的主要环节……在这里，我们可以说到了自己的家园，可以像一个在惊涛骇浪中长期漂泊之后的船夫一样，高呼‘陆地’。”<sup>②</sup>“这个人对他的时代以及对近代的影响，我们决不能以为已经得到了充分的发挥。他是一个彻底从头做起、带头重建哲学的基础的英雄人物，哲学在奔波了一千年之后，现在才回到这个基础上面。”<sup>③</sup>这是两段极具思想含量的话。作为一种哲学史观，认笛卡儿为近代哲学的开端，并无特别之处。出人意表的地方是黑格尔的“家园”和“陆地”之比喻。此乃思想分量很重的“比喻”，沿着它们，我们可以探入到近代西方哲学的思想深处。

笛卡儿以前以及之后的哲学与笛卡儿哲学，若纯粹从“史学”的层面上讲，不过是哲学的不同历史形态，说到底并没有什么优先地位，因为只有先行假定不同哲学形态的对象性亦即现成性或封闭性的前提下，才可能把它们盖棺定论，分出高低。但对辩证法家黑格尔来说，一方面“近代哲学史之所以能够存在，是靠总的哲学史，靠几千年的哲学进程；精神必须走过这一漫长的道路，才能产生近代哲学”<sup>④</sup>。但另一方面，后起的哲学对其之前的哲学始终具有本质上的优先性，因为“之前”不过是“后起”的构成环节，而“后起的”总是建构在对“之前”的扬弃之上（当然这种“先后”并不等于流俗的“时间”上的先后），故而势必更丰富，更具体，亦即更“先进”。可是即便如此，黑格尔对笛卡儿哲学似乎也过分青睐。难道笛卡儿以前的哲学比如培根的哲学便不是“家园”或“陆地”吗？作为近代哲学之开端，笛卡儿哲学这种作为“家园”和“陆地”的优先性究竟在什么地方呢？

笛卡儿哲学以方法论的怀疑著称。这至少有三层紧密勾连的意味。第一，作为近代哲学之开端，笛卡儿哲学决非流俗的“时间”或“历史”意

① 参见〔德〕海德格尔：《林中路》，第339页。

② 〔德〕黑格尔：《哲学史讲演录》第四卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1981年，第59页。

③ 同上，第63页。

④ 同上，第21页。

义上的“开端”，毋宁说，这是在“彻底从头做起、带头重建哲学的基础”意义上之开端。对笛卡儿来说，“第一件事是不要作任何假定；这是一条伟大的、极其重要的原则”<sup>①</sup>。其所以是“一条伟大的原则”，是因为只有首先清除掉一切成见、偏见和假定，才能重建哲学的基础，而这种所谓“重建哲学”正是近代哲学之所以为近代哲学的真正本质，更精确点说，近代哲学之为近代哲学，就是不断地重新建构自身。第二，笛卡儿哲学于是便必然“怀疑一切”。这种怀疑一切与通常所谓的怀疑论无关，因为后者以怀疑或不可知为终局，而前者却是以寻求真实确定的东西为根本目标，而且这种真实确定的东西一开始就被设定为绝对不可能被怀疑的。正如海德格尔所说：“笛卡儿不是因为他是一个怀疑论者才怀疑，而是说，他必须变成一个怀疑论者，因为他把数学的东西确定为绝对的根据，并且为一切知识寻求与之相应的基础。”<sup>②</sup> 第三，按理说，一切东西都可以被对象化，而一切对象化了的東西都是可以被怀疑的。因而问题便在于：当真存在笛卡儿所说的绝对不可能再被怀疑的东西吗？笛卡儿通过一系列怀疑的“还原”后，最终抵达了其号称作为一切怀疑之极限的“我思故我在”。

所谓我思故我在，这绝非一个推论。笛卡儿本人对此就有毋庸置疑的答复：“当我们发觉我们是在思维着的东西时，这是第一个概念，这个概念并不是从任何三段论式推论出来的。当有人说：我思维，所以我存在时，他从他的思维得出他存在这个结论并不是从什么三段论式得出来的，而是作为一个自明的事情；他是用精神的一种单纯的灵感看出它来的。从以下的事实看，事情是很明显的，如果他是从一种三段论式推论出来的，他就要事先认识这个大前提：凡是在思维的东西都存在。然而，相反，这

① [德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第四卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1981年，第67页。

② [德] 海德格尔：《物的追问》，赵卫国译，上海：上海译文出版社，2010年，第94页。

是由于他自己感觉到如果他不存在他就不能思维这件事告诉他的。”<sup>①</sup> 这就是说，思维与存在是直接同一的，并且这种同一是在一切判断、推论之前已然先行自明地给予的，尽管“我思故我在”作为一个命题看起来很像是一种“推论性”的给予。

实际上，直接同一也好，间接同一也罢，问题的根本还不在这里。笛卡儿哲学怀疑什么不重要，他的这种方法论的怀疑是否成功也不重要，乃至他所找到的这个“我思故我在”是否真正禀有他所说的绝对确定性也不重要。作为近代哲学之开端，笛卡儿哲学作了如下的本质性奠基：1. 通过怀疑的方式抵达不证自明的绝对确定性；2. 这种绝对确定性始终是在意识（或自我、自我意识、理性、思维、我思、反思、精神等等）中来显现的，即始终是在“自我意识”中被给予或被占有的。“在笛卡尔哲学中，自我成为决定性的一般主体，亦即成为自始就摆到眼前的东西。”<sup>②</sup> 3. 对这种在自我意识之意向中显现的绝对确定性之追逐，由此便构成了全部近代哲学的根本生存性姿态。黑格尔谓之“家园”、“陆地”云云，其未曾道出的就是这种本质性奠基，正如海德格尔所评判的那样：“黑格尔想用这个比喻来暗示：‘我思故我在’，乃是哲学能够真正地 and 完全地定居于其上的坚固陆地。”<sup>③</sup>

哲学之成其为哲学，不在于与其他非哲学相比它拥有某种由学科立场抢先决定的“哲学高度”（这是一种幼稚可笑的傲慢—幻觉！），相反，哲学首先必须为自己的任何立场辩护。在很大程度上可以说，近代哲学之为近代哲学，就在于它即为这种不断地重新辩护、重新证明亦即重新建构本身。这意味着，“方法论”上的怀疑品格，继而追逐清楚明白、不能再怀疑的绝对前提，实乃近代哲学的基本存在方式，亦即它根本的生存论意

① [法] 笛卡儿：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆，2007年，第144页。对此，后起的很多哲学家都看得很清楚，如：“‘我思维，所以我存在’并不是推论。这里的‘所以’并不是推论的‘所以’；这只是思维与存在的直接联系。这种确定性是在先的。”（[德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第71页）“普遍的怀疑扬弃自己。因此在普遍执行中止判断期间，‘我存在’这一绝对必真的自明性为我所用。”（[德] 胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》，倪梁康选编：《胡塞尔选集》下，上海：上海三联书店，1997年，第1057页）“偶尔用来表达这条原理的公式：‘我思故我在’容易引起误解，好像这里关系到某种推论似的，这与推论无关，也不可能与之相关；因为这个推论必然具有作为大前提的：因为思考，所以存在；作为小前提的：我思；作为结论的：我在。然而在大前提中包含的，只是这句话中的内容……只是自己把存在于自己里面的东西给予自己。”（[德] 海德格尔：《物的追问》，第94~95页。）

② [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2004年，第505页。

③ 同上，第505页。

向。正是在这种不可遏制而又贯透一切的生存意向的强烈召唤中，才有了所谓意识之启蒙，自我意识之觉醒，精神之解放，反思之高扬，理性之张显，以及思维、我思之开敞。而这些正是哲学之为哲学之所“是”，就是说，是哲学之为哲学活生生之释放。一当这些启蒙、觉醒、解放、高扬、张显和开敞等等莅临之际，正如黑格尔敏锐洞察到的那样，由笛卡儿奠基的近代哲学便真正回到了哲学自在自为的“存在家园”。非但如此。无论被不断追逐的这种确定性是什么，由于其始终是在我思或自我意识中被给予的，就是说，由于这种确定性说到底都是“为意识”而显现的存在，因而，实质上是以还原的证明方式赢获的这种不证自明的确定性，就始终直接自身担保着自身：作为绝对的设定者或“躺在下面的”基体的“‘我’成了出类拔萃的主体，成了那种只有与之相关，其余的物才得以规定自身的东西”<sup>①</sup>。换言之，由于一切可能的存在者都是在我思或自我意识之中收拢、成形和给出自身的，所以这种我思或自我意识实质上就是作为确定性的确定性本身；这又等于是说，自我意识就是那照现一切从而支撑一切的确信性之“实地”，而所有在此“实地”上着落的作为这样那样“什么”的“实事本身”，故而便被绝对地担保着。黑格尔于是有感于脚踏实地而惊呼：“陆地！”

的确，笛卡儿为近代哲学奠定了“内在的”家园和“踏实的”陆地，其作为近代哲学之开端及其禀有的优先性地位尽在于此。自笛卡儿以降，哲学都栖息在此家园中，在此陆地上播种、耕耘和收获。经过从康德到黑格尔的德国古典哲学的精心锤炼，这个家园或这块陆地终于赢获了自己最极端的形态：绝对哲学。海德格尔写道：“思维在它自己的思维对象无可动摇的确信性中寻求绝对基础。哲学在其中有在家之感的那块陆地，乃是知识的无条件的自身确定性。这块陆地只是逐步地得到征服和完全测量的。当绝对基础被思考为绝对本身时，人们便完全占有了这块陆地。对黑格尔来说，绝对就是精神：在无条件的自我认识的确信性中寓于自身而在场的东西。”<sup>②</sup> 完全可以说，黑格尔哲学不过是最激进的和完成了的笛卡儿哲学。如果只有“我思”是绝对确定无疑的，那就等于说只有“主体”是无条件确定的；然这样的主体明显是缺乏内容的，因而是形式的，空洞的。于是黑格尔以少有的简洁斩钉截铁地说：“一切问题的关键在于：不

① [德] 海德格尔：《物的追问》，第95～96页。

② [德] 海德格尔：《林中路》，第134页。

仅把真实的东西或真理理解和表述为实体，而且同样理解和表述为主体。”<sup>①</sup> 这意味着，笛卡儿的绝对确定的我思或主体，绝非一个现成给定的阿基米德点，也非一种流俗意义上的主观—客观框架中的“主体方面”；主体之为主体，是在逐步深入认识客体的过程中不断现实生成的，用黑格尔的话说，就是在赢获作为对象的客体的过程中不断“返回”到自身亦即实现主体自身的。“我乃是一纯粹的‘自为存在’……凡是在我的意识中的，即是为我而存在的。我是一种接受任何事物或每一事物的空旷的容器，一切皆为我而存在，一切皆保存其自身在我中。每一个人都是诸多表象的整个世界，而所有这些表象皆埋葬在这个自我的黑夜中。由此足见我是一个抽掉了一切个别事物的普遍者，但同时一切事物又潜伏于其中。所以我不是单纯抽象的普遍性，而是包含一切的普遍性。”<sup>②</sup> 这样一来，主体就不再是抽象的、形式的，而客体也不再是异己的、“自在”的，两者都是具体的：主体不过是扬弃了的客体，而客体不过是扬弃了的主体。所以，真正现实的东西既不是抽象的客体，也不是抽象的主体，而且也不是这抽象的两者的抽象“统一”，因为具体的或现实的客体始终是向主体显现着的客体（包括抽象的“物自体”），而在此显现中，主体自身也才真正现实地显现出来。这种始终作为主体之对象而涌向主体的客体，这种消解了客体限制或者说以客体为自身“无机的身體”的主体，从而便是无限的，绝对的，更确切点讲，就是“绝对本身”。“由于主体自认为是这种决定一切客体性的认识，它作为这种认识就是：绝对者本身。”<sup>③</sup> 倘若只有以知性形而上学的命题方式来表述，我们便只能说：主体之为主体就在于它不仅是主体也同时是实体，实体之为实体就在于它不仅是实体同时也是主体。

对黑格尔来说，意识是一条“赫拉克利特河流”，而且这条意识河流绝非一条以任何可能的经验方式给予的现成河流，毋宁说，河流之为河流的本质就在于那始终已经而又尚未着的“流”本身，若以现象学的术语更确切点说，意识之为意识的本质就在于，它是那始终作为意向性本身而先行着的“自我意识”本身。在自我意识之河流经沿途的“两岸风光”之际，那些在自然意识那里认定为是异在于自我意识的“自在”的“风光”，

---

① 〔德〕黑格尔：《精神现象学》（上卷），贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1981年，第10页。

② 〔德〕黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980年，第81～82页。

③ 〔德〕海德格尔：《路标》，第505页。



由于被自我意识之光所穿透，从而蝶化成“为意识的存在”，即构成了意识自身的活生生的“内容”或显现着的诸意识之具体形态。作为始终先行着的意向性本身，自我意识之流是弥漫着的“存在”，而两岸风光甚至河流自身泛起的种种波涛，都只是被弥漫亦即“被存在”的存在者。这样，解除了所有异在的“风光”之限制的自我意识，便成了“在别物中即在自己中”或“在别物中返回到自己”<sup>①</sup>的无限性本身。无限的就是无条件绝对的，因为包括知性的“主体”和“客体”在内的一切有条件的均被消解和吸收；绝对的就是始终显现在场的，因为哪怕只有一个异己者隐匿缺席，势必都会毁坏绝对本身；始终显现在场的就是唯一真实的，因为凡虚假的、流逝的以及隐匿的，说到底就是不能显现在场的，或者只是曾经一尚未显现在场的，而真实、真理、主体、实体等词语说的无非是：显现在场，而且始终显现在场。

在还原掉（亦即黑格尔所谓“扬弃”）知性形而上学的种种干扰之后，我们终于通达了实事之堂奥：真实的东西或真理，源始地就是囊括主体与客体的自在自为的“自我意识”或“绝对精神”。从逻辑上说，既然为统摄主—客双方、无限的或始终在场的绝对，那当然就是实事本身，全部的实事本身。面对这样一个以不断拓进的思辨回旋而赢获“绝对”的绝对哲学，我们确已无话可说，因为只要我们以理性—概念的方式认识或反思，我们便势必葬身于思辨之绝对自在自为的十面埋伏之中。

然而，这个融实体与主体于一体的绝对精神就是实事本身吗？回答当然是否定的。正像笛卡儿我思的自明性是经过怀疑还原后的自明性一样，黑格尔绝对的绝对性也是经过思辨扬弃还原后的绝对。这意味着，虽然我思和绝对确乎由作为家园和陆地的自我意识担保着，但这个自我意识本身却不仅是幽暗恍惚的，而且用海德格尔的话说，其“存在的意义”已被“决定性地”耽搁了<sup>②</sup>。显然，这个被自我意识攫住的我思和绝对远不等于实事本身，而同样显然的是，由于实事本身被深深围困在自我意识中，从自我意识的突围因而势在必行。

这个卓越的突围是由胡塞尔启动的，其启动的契机仍然是笛卡儿。胡塞尔对此异常清楚明确，并且直言不讳：“在过去的思想家中，没有人像

① 参见〔德〕黑格尔：《小逻辑》，第207页。

② 参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，1999年，第28~29页。



法国最伟大的思想家勒内·笛卡儿那样对现象学的意义产生过如此决定性的影响。现象学必须将他作为真正的始祖来予以尊敬。可以直截了当地说，正是对笛卡儿的沉思的研究，影响了这门成长着的现象学的新发展，赋予了现象学以现有的意义形式，并且，几乎可以允许人们将现象学称为一种新的笛卡儿主义，一种 20 世纪的笛卡儿主义。”<sup>①</sup>之所以如此看重笛卡儿，是因为在胡塞尔看来，笛卡儿的“我思”乃“是一个‘阿基米德点’，依靠这个点，真实的哲学本身才能获得一种系统的、绝对可靠的发展。”<sup>②</sup>所谓“真实的哲学”也就是胡塞尔著名的“作为严格科学的哲学”。为什么笛卡儿以怀疑的方式向纯粹思维着的本我的回溯，就赢获了“作为严格科学的哲学”之转折的阿基米德点呢？这是因为在笛卡儿的这种朝向绝对无疑地可经验之本我的回溯中，“那种在其自足的和自为的存在中直接意识其本身、对其自身来说绝对无疑地可经验的主体性，首次被突出出来了，首次在其纯粹的自为存在中、在其意识之流中被突出出来了，并且被牢牢地界定起来了……那个‘纯粹主观’的领域被科学地突出出来了”<sup>③</sup>。这个在笛卡儿“我思”中突显出来的领域被胡塞尔誉为一个“伟大的发现，并且恰恰是一个必须首先完成的发现，借此，一种先验哲学才能起步。这里所谓的发现也即对先验纯粹的、绝对自足的主体性的揭示，这种绝对无可置疑的主体无论何时都是它本身所能认识的。”<sup>④</sup>

但是，尽管胡塞尔如此首肯笛卡儿的“我思”，但问题也就出在这个阿基米德点上：“这一发现的真正意义是笛卡儿本人所未能了解的。其举世闻名的格言‘我思故我在’貌似平凡无奇，实际上在它背后开启出十分巨大和幽暗的深渊。”<sup>⑤</sup>也就是说，在胡塞尔眼中的这个阿基米德点同在黑格尔那里一样，也绝非一个现成既定的阿基米德点，而是一个巨大的待开启的“幽暗深渊”。根据胡塞尔，笛卡儿在这个阿基米德点上有两个根本性失误。第一，倘若“我思”本身是幽暗的深渊，那么真正必须深入的就是这个涌动着的深渊，而决不能将这个深渊板结化为某种现成的作为出发点的“死点”。“可惜在笛卡儿那里，那个隐约的、但却极为不幸的转折

① [德] 胡塞尔：《先验现象学引论》，倪梁康主编：《面对实事本身——现象学经典文选》，北京：东方出版社，2000 年，第 106 页。

② [德] 胡塞尔：《笛卡儿的沉思》，倪梁康选编：《胡塞尔选集》（下），第 1132 页。

③ 同上，第 1135～1136 页。

④ 同上，第 1133 页。

⑤ 同上。着重号为引者所加。

便是如此情况，它把本我变成了思维实体，变成了被分离出来的人类心灵，变成了根据因果原则推理的起点环节，简言之，通过这个转折，他成为了背谬的先验实在论之父。”<sup>①</sup> 第二，笛卡儿不仅仓促地掠过了作为深渊的我思本身，而且当笛卡儿由那种相比于胡塞尔的“悬搁”而显得粗糙的“怀疑”向绝对确定的“我思”回溯时，他更仓促地掠过了一个“最重要的、甚至是至关重要的问题”，亦即“对世界之物的悬搁丝毫不会改变这样一个事实：经验仍然是对世界之物的经验，各种意识也仍然是关于世界之物的意识，‘本我思维’这个标题必须扩展一个环节：每一个我思都在自身中拥有作为被意指之物的被思者”<sup>②</sup>，就是说，掠过了我思本身所稟有的所谓“意向性”问题。

胡塞尔的现象学正是从笛卡儿的失误处起锚扬帆的。笛卡儿是从怀疑一切进而向确定无疑的我思回溯而展开其哲学沉思的。胡塞尔接受哲学必须向绝对确定的本我回溯这一点，但仅此而已。“重新引发这些沉思的唯一有效的复兴运动并不在于接受这些沉思，而是在于，只有在向‘本我思维’的回溯中才揭示出它们极端主义的最深刻意义，并且揭示出那些由此而涌现出来的永恒价值。”<sup>③</sup> 笛卡儿沉思的起点是怀疑。根据胡塞尔，这个起首处本身便是不彻底的：“我们并不要求进行笛卡儿所做的尝试，即通过对感性经验的仓促批判来证明，虽然世界始终被经验到，但仍然可以设想它是不存在的。”<sup>④</sup> 换言之，笛卡儿式的怀疑无论在其方式还是内容上均是“经验的”，它由此所得抑或删除的东西都是经验的，就是说笛卡儿式的沉思实质上不可能真正实现“对科学进行绝对论证”，亦即抵达不了胡塞尔所说的那种绝对的给予性，那种“直接的和绝然的明见性”，那种“必然先行于所有其他明见性的明见性”<sup>⑤</sup>。于是，胡塞尔断然改造了笛卡儿沉思的经验性开端，完全放弃了在经验层面上去纠缠诸如可疑抑或不可疑这类笛卡儿式的问题，而将包括世界之实存及其相关的经验明见性在内的整个经验世界，统统先封存起来存而不论。这便是著名的比笛卡儿式的怀疑狠得多的“现象学悬搁”。

① [德] 胡塞尔：《先验现象学引论》，倪梁康主编：《面对实事本身——现象学经典文选》，第113页。

② 同上，第116页。

③ 同上，第108页。

④ 同上，第110页。

⑤ 同上，第109页。

在悬搁掉自然世界的存在，中止了一切经验信仰之后，我们还剩下什么呢？胡塞尔说：“我的这个中止的行为还存在着。”<sup>①</sup> 粗看起来，这与笛卡儿的经过怀疑过滤后只剩下确定的我思简直如出一辙。但这只是看起来如此而已。笛卡儿的我思是形式的、抽象的和平面的，因而只能作为一个现成的外在原则来运用（如据此引入上帝的存在和真理，再进而引入客观的自然云云）。胡塞尔的我思或“本我思维”却不是任何平面的点，而是“幽暗的深渊”，活生生喷涌着的深渊，亦即“意向性”的深渊。胡塞尔写道：“对于现象学来说，通过对世界存在和非存在普遍实行的悬搁，我们事实上并没有简单地丢弃这个世界，而确实确实是把它作为我思对象保留了下来。”<sup>②</sup> “即使我中止对感性信仰的证实，对房屋的感知仍然像我所体验它的那样，是对这个并且恰恰是这个房屋的感知……哪怕是错误的判断也是对这个或那个被意指的实事状态的判断意指，如此等等。我作为自我生活于其中的意识方式的基本特征就是所谓的意向性，就是对某物的各种意识到。”<sup>③</sup> 在括去了世界之存在及其相关的经验信仰之后剩下的我思，由于其意向性，亦即由于我思或意识本身始终已经是关于某种“对象”的我思或意识（无论这种“对象”存在与否以及如何存在），或者说，“世界对我来说就是我的诸思维的被思者”<sup>④</sup>，因而事实上已经意向性地内在蕴含着全部被悬搁掉的一切。笛卡儿路过了这里，但遗憾的是终究没能跨进去，终究未能踏入先验哲学的大门。

在1929年的巴黎讲演的结尾，胡塞尔信心满怀地一言以蔽之：“必须首先通过悬搁丧失世界，然后在普全的自身思义中重新获得它。”<sup>⑤</sup> 借助于现象学的悬搁和意向性，胡塞尔赢获了一个“特殊的‘先天的王国’”<sup>⑥</sup> 或“一个新的先验经验领域的新的无限的存在领域”<sup>⑦</sup>。如果说，笛卡儿以怀疑一切的方式“向外”打开了朝“自我”回溯的经验道路，那么，胡

① 〔德〕胡塞尔：《先验现象学引论》，倪梁康主编：《面对实事本身——现象学经典文选》，第111页。

② 〔德〕胡塞尔：《笛卡儿沉思与巴黎讲演》，张宪译，北京：人民出版社，2008年，第73页。

③ 〔德〕胡塞尔：《先验现象学引论》，倪梁康主编：《面对实事本身——现象学经典文选》，第116页。

④ 同上，第118页。

⑤ 同上，第142页。

⑥ 同上，第89页。

⑦ 〔德〕胡塞尔：《笛卡儿沉思与巴黎讲演》，第64页。

塞尔便通过悬搁和意向性“向内”开启了喷涌着的“自我”显现的先验王国。必须强调的是，这个先验王国绝非任何现成意义上的“思维实体”或“心灵实体”的王国，毋宁说，由于在“这里，我们只接受在通过悬搁而向我们敞开的自我我思领域中，真正首先整个地直接给予的东西。也就是说，我们只表述我们自己所亲身看见的东西”<sup>①</sup>，故而这个所谓“自身思义”的先验王国便始终是当下自我“构成着”的王国。更为关键的是，这种意向性的当下构造着自身的王国，乃是真正确定无疑的，因为它不是作为某种现成的前提被给予，而是当场自我构成着的原初的直观性本身，完全无前提的明证性本身，因而就是直接现实的绝对被给予性本身。按照胡塞尔，只要坚持“除了我们在通过悬搁而开启的‘本我思维’领域中现实地并首先是完全直接被给予地所具有的东西以外，我们不把任何其他的东西视作有效的，除了我们自己所看到的东西以外，我们不做任何其他陈述”<sup>②</sup>，那么我们便赢获了“现象学意义上的现象整全”<sup>③</sup>，而这个现象整全就是“实事本身”，亦即作为“作为严格科学”、“完全自行构造”的哲学的实事本身。

近代哲学自笛卡儿以降，有两个哲学家明确而又强烈地召唤哲学“朝向实事本身”，一个是黑格尔<sup>④</sup>，一个是胡塞尔。尽管胡塞尔对确乎是“意向性地被给予”的黑格尔哲学激烈抨击：“他的体系仍然缺乏一种理性批判……黑格尔哲学同一般浪漫主义哲学一样，活动在要么削弱那种朝向严格的科学哲学的冲动，要么给这种冲动掺假的年代中……这一学说在黑格尔的体系中假冒了绝对的有效性”<sup>⑤</sup>，但这依然掩盖不了两者在根本性“朝向”上的相互共属：两者都从笛卡儿的“我思”出发，并都充满热情地去重新开启“我思”这个“幽暗的深渊”，只不过黑格尔沿着“实体即主体”的路子去开启，胡塞尔则顺着“我思”本身意向性的绝对给予性去开启；通过各自的道路，两者都决然宣称已然通达了“绝对”，虽然黑格尔是以“否定之否定”的“无—限”之思辨的自我意识方式，而胡塞尔是以“普全的自身思义”之直观的绝对给予方式。因此，对于黑格尔和胡塞

① [德] 胡塞尔：《笛卡儿沉思与巴黎讲演》，第 61 页。

② [德] 胡塞尔：《先验现象学引论》，倪梁康主编：《面对实事本身——现象学经典文选》第 113 页。

③ 参见 [德] 胡塞尔：《笛卡儿沉思与巴黎讲演》，第 57 页。

④ 参见 [德] 黑格尔：《精神现象学》（序言），第 1~3 页。

⑤ [德] 胡塞尔：《哲学作为严格的科学》，倪梁康选编：《胡塞尔选集》（上）第 87 页。

尔而言，所谓“实事本身”说到底不外乎就是意识的主体性或者作为主体的意识本身。海德格尔在“哲学的终结和思的任务”一文中曾对此作过直接的评论：“什么是哲学研究的事情呢？对胡塞尔来说与黑格尔如出一辙，都按同一传统而来，这个事情就是意识的主体性”；“从黑格尔和胡塞尔的观点——而且不光是他们的观点——来看，哲学之事情就是主体性……黑格尔的思辨辩证法是这样一个运动，在这个运动中事情本身达乎其自身，进入其自身的到场了。胡塞尔的方法应将哲学之事情带向终结原本的被给予性，也即说，带向其本己的在场了。两种方法尽可能地大相径庭。但两者要表达的事情本身是同一东西，尽管是以不同的方式经验到的”<sup>①</sup>。

然而，这也并不意味着两者之间不存在根本性的差异。这种区别至少在两个层面触目地显现出来。第一，黑格尔的由自我意识不息的辩证运动本身担保的绝对，本质上是以思辨的推论或演绎的方式被给予的。黑格尔对此是有明确意识的。他在分析“有”与“无”的统一性时说：“推演出‘有’与‘无’的统一性，乃完全是分析的。一般的哲学推演的整个进程，也是这样。哲学推演的进程，如果要有方法性或必然性的话，只不过是把蕴涵在概念中的道理加以明白的发挥罢了。”<sup>②</sup>但胡塞尔却特别强调“对只是被知道，而不是被直观到的存在进行演绎，这是行不通的。直观不能论证或演绎”<sup>③</sup>。所以胡塞尔的绝对是作为“纯粹明见性”地被给予的“原初直观”本身，或者说是由被给予的“原初直观”担保着的绝对。第二，黑格尔思辨的演绎意味着，虽然我们只有在否定之否定的思辨回旋中才能赢获愈来愈具体的绝对，但一切都注定逃不过自我意识之光的普照，就是说，所有可能蕴涵的、否定的、异己的、幽暗的一切，最终都会作为自我意识显现、充实以及完成绝对之自身的“环节”而被自我意识之光所吸收和朗照，因此黑格尔的绝对其实就是由自我意识演绎出的作为绝对确定性的“纯粹光明”。胡塞尔中止了自我意识的这种醉醺醺的不断否定之否定的演绎，而诉诸“原初给予的直观”，虽然这种作为直接的被给予性事实上也是在意识光照中的“纯粹明见性”，但不仅现象学的直观，而且所谓“晕”、“境域”、“滞留”、“前摄”等等已然从根处消解了自我意识的

① 〔德〕海德格尔：《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，北京：商务印书馆，2002年，第76、77～78页。

② 〔德〕黑格尔：《小逻辑》，第195页。

③ 〔德〕胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，上海：上海译文出版社，1986年，第37页。

那种“焦点式”的画地为牢。正是在这个意义上，我们说胡塞尔启动了对自我意识卓越而又艰难的突围。

经过作为“严格科学”的胡塞尔现象学的扫荡，深陷于自我意识重重围困中的“实事本身”终于走出来了吗？其实，悬搁、还原也好，意向、构造也罢，甚至滞留、前摄、晕圈、境域、原初直观、纯粹给予等等，所有这一切说穿了仍不过是“意识现象学”，是作为“赫拉克利特河流”的意识本身。尽管胡塞尔称黑格尔哲学为“浪漫主义哲学”，而称自己的哲学为“作为严格科学的哲学”，但正如法国现象学家让-吕克·马里翁指出的那样：“胡塞尔的现象学回到了实事本身，可它仅仅达到了某一点。这一点的名称是：意识存在本身”；“回到实事本身被局限于‘回到直观这一根源’”<sup>①</sup>。换句话说，胡塞尔强势运作的“自身思义”或“纯粹给予”着的“明见性”，其本身就是意识的普照之光，因而不可能从根本上将“实事本身”带出意识的围困，尽管它彻底地松动了这种围困。正是在这种困境的压迫下，海德格尔的运思终于脱颖而出。

如上所说，黑格尔和胡塞尔都以切中“绝对”为唯一目标，这不难理解，因为无论从什么意义上讲，“绝对”都意味着是无条件的、无前提的、真实的和始终在场的，从而便意味着“实事本身”，哲学的实事本身。黑格尔以思辨着的“自我意识”号称抵达了这种绝对，而胡塞尔则以还原着的“原初的直观”宣称抵达了这个实事本身。但按海德格尔，思辨和直观这两种给予方式，均不可能抵达实事本身，因为它们都不过是意识普照之光的派生物。海德格尔写道：“哲学的传统一开始就把‘看’定为通达存在者和通达存在的首要方式……我们显示出所有的视如何首先根植于领会——操劳活动的寻视乃是作为知性的领会——于是也就取消了纯直观的优先地位。这种纯直观在认识论上的优先地位同现成事物在传统存在论上的优先地位相适应。‘直观’和‘思维’是领会的两种远离源头的衍生物。连现象学的‘本质直观’也根植于生存论的领会。”<sup>②</sup> 从古希腊柏拉图哲学开始，“看”（Sehen）或“视”（Sicht）从来就说的是“认识”之看，“意识”之视，就是说，“认识到”或“意识到”本质上说的就是看到或视见。因此，所谓“认识之光”绝非仅仅是一个“比喻”，毋宁说，意识或

① [法] 让-吕克·马里翁：《还原与给予》，方向红译，上海：上海译文出版社，2009年，第78、90页。

② [德] 海德格尔：《存在与时间》，第171~172页。

认识就是光本身。黑格尔对此有极为清醒的领会：“认识不是光线的折射作用，认识就是光线自身，光线自身才使我们接触到真理。”<sup>①</sup> 看见某物就是意识到或认识某物（包括其褫夺状态的“不认识此物”）；意识到某物就是直接照亮某物，更确切点说，就是被意识者经过意识之光的“聚焦”而收拢、显现并最终成形为某种“什么”，而这种总以“什么”或“不是什么的什么”之方式在意识之光中提交自身的出场者，就是从“柏拉图洞穴”中假释出来的光明、实在、真实、真理等等。

这里必须毫不妥协追问的是：我们何以能看见<sup>②</sup>一个作为存在者的“什么”？若以1927年的《存在与时间》为界，从1919年弗莱堡的战时补救学期讲座到1922年的那托普报告，从1923年的《存在论（实际性的解释学）》到1925年的《时间概念史导论》再到1927年的跨学期讲座《现象学的基本问题》，一直在筹划着对意识哲学的根本性突破的早期海德格尔，可以说就顽强地奋进和挣扎在这条追问的道路上，诚如他清醒自觉到的那样：“在科学和哲学中，唯一真正新的东西，仅仅是那种真切的追问。”<sup>③</sup> 其中可以与30年代对凡高的画“农鞋”的现象学分析相提并论、并最能集中显现早期海德格尔思之意向的范例，无疑是战时补救学期讲座中著名的“讲台体验”分析。

一个像讲台这样的东西究竟是怎样被看见的？那还不简单？我们走进教室，抬眼一望便看到了讲台。在战时补救学期讲座的“周围世界体验”中，海德格尔问道：“‘我’看到了什么呢？一些直角相切的棕色平面么？不是的，我看到的是某种不同的东西。那么，是一个箱子，而且是一个用小木箱组装起来的大箱子么？绝对不是的。我看到的是我要在上面讲话的讲台，您们看到的也是我在上面已经向您们讲过话的这个讲台。在纯粹的体验中也没有人们所说的奠基联系，仿佛我先是看见棕色的相切平面，这些平面进而向我呈现为箱子，然后向我呈现为桌子，然后是大学里的桌子，然后是讲台，以至于好像是我给这个箱子贴上了讲台标签似的。所有这一切都是糟糕的、曲解的解释，对体验中的纯粹观审的歪曲。我是几乎一下子就看见了这个讲台；我不只是孤立地看到它，我看到这个桌子，这对我来说放得太高了。我看到上面放着一本书，直接对我造成了妨碍……

① [德] 黑格尔：《精神现象学》（上卷），第52页。

② 这里所说的“看见”，包括传统意义上的感觉、知觉、表象、直观、反思、思辨等等，下同。

③ [德] 海德格尔：《现象学之基本问题》，第450页。注：这里的译文稍有调整。



我在一种定向、光线中，在一个背景中看到这个讲台……让我们设想一下，一位塞内加尔黑人突然从他的小木屋里被移居到这里。他盯着这个对象，他看到的東西就难以细说了，也许看到了与魔法巫术相关的东西，或者人们可以躲在后面很好地抵御飞箭和石块的东西，但或者（这是最有可能的），他不知道拿它怎么办……我的看与塞内加尔人的看是根本不同的……在观看讲台的体验中，有某个东西从一个直接的周围世界中向我给出……在一个周围世界中生活，对我来说处处时时都是有意义的，一切都是世界性的，‘它世界着’……在我倾身直观我对周围世界自行给出的讲台的观看行为之际，我找到了诸如一个‘自我’这样的东西吗？……惟有在与当下本己的自我的一道回响中，才有对周围世界的东西的体验，才有世界化，而且在对我而言世界化之际，我才以某种方式完全在此。”<sup>①</sup> 如果深入读解，“讲台体验”的这个例子已经蕴涵了前期海德格尔思想道路的根本性突破及其所谓“首要发现”<sup>②</sup>。

我们走进教室看到讲台。这种“看到讲台”是怎么可能的？认识论的常识告诉我们：讲台作为一个已然完成了或封闭了的“客体”现成地在摆那里，继而作为一个“客观的”讲台便自然现成可见地“反映”给作为

① 孙周兴编译：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第9~11页。

② 参见〔德〕海德格尔：《时间概念史导论》，欧东明译，北京：商务印书馆，2009年，第212页。当然了，置身于“破晓”到时之“解释学处境”中的前期海德格尔，远不仅仅有“讲台体验”的例子，诸如《现象学的基本问题》（丁耘译，上海：上海译文出版社，2008年）中对“使用钟表”的分析，以及对莱纳·玛丽亚·里尔克小说中断墙的分析（参见此书第352~375、228~231页），《存在论：实际性的解释学》（何卫平译，北京：人民出版社，2009年）中对“一张桌子”的分析（参见此书第89~92页），《时间概念史导论》中对“蜗牛世界”的分析（参见此书第226~227页），以及《存在与时间》中著名的对种种“用具”的分析之类的例子，就其对思想蕴涵着的那种质朴而又沛然不竭的召唤性或引发性来说，其实都不会输于“讲台体验”的例子。不过，作为“大学教授”所特有的“解释学处境”的“讲台体验”，可以说一直伴随着海德格尔的“林中路”，不绝如缕地回响在海德格尔一生的思想天空中（比如，20世纪50年代的名篇《筑·居·思》在讲到人与空间时举例说：“当我朝讲演厅的大门走去之际，我已经在那里了；若我不是已在那里，我就完全不可能走向它。我不仅仅作为这个包裹起来的身体在这里，毋宁说，我也在那里，就是说，我已经遍历这整个讲演厅，而且只有这样我才能穿行于其间。” See Heidegger: *Poetry, Language, Thought*, Reprinted from the English Edition by Harper & Row Publisher, Inc. 1975, p157)。



“认识主体”的我们<sup>①</sup>。然而，这种常识在与“塞内加尔黑人”相遇中撞碎了自己的自明性。我们对讲台的“看”绝非是沿着“棕色的相切平面”继而“箱子”“桌子”最后“讲台”这种认识反映的路线展开的，我们的确是“一下子就看见了 this 讲台”的，而且“塞内加尔黑人”也是一下子就看见了 this “他不知道拿它怎么办”的东西的。需要追问的是：为什么“我的看与塞内加尔人的看是根本不同的”？难道与两者“眼睛”的差异有关？或者与他们的感觉复合、先天形式、自我意识等东西有关？显然都不是。当我们以及“塞内加尔黑人”的眼光向前扫出去之际，立即就“有某个东西从一个直接的周围世界中向我给出”。这种从直接的周围世界涌向我、且“与当下本己的自我的一道回响”的“某个东西”究竟是什么呢？“什么”都不是，更精确地说，它不以任何“什么”的方式来提交自身。严格讲来，这里的“某个东西”实质上也并非通常意义上的“东西”。我们之所以“一下子”就看见了一个叫“讲台”的东西，是因为生活在现代社会及其教育制度中的我们，早已在我们的实际生活中对诸如教师与学生、讲台与课桌、教室与操场、学校与商场、学习与工作等等之类分类系统的方方面面了然于胸。同样，海德格尔的“塞内加尔黑人”之所以一下子就看见了一个“他不知道拿它怎么办”的东西，是因为后者携带着的实际生活的“晕圈”完全不一样，就是说，他的实际生活方式不是“现代的”。因此，倘若一定要给这“某个东西”一个总体的名称的话，那么可以叫作“实际生活本身”，即“自在”着的实际生活。真正的哲学必须能深入自在着的实际生活，更确切点说，哲学就是让实际生活的“自在性”在思想中到达。

需要强调指出的是，所谓“实际生活本身”，说的绝非某种或抽象或具体的对象域。实际生活使讲台显现为讲台，抑或使“讲台”呈现为“不知道拿它怎么办”的东西，但其本身却不可能成为任何意义上的认识论对象。正如海德格尔所说：“实际性不是一个现成的东西的僵硬的事实那样的事实性，而是此在的一种被接纳到生存之中的、尽管首先是遭到排挤的

---

① “认识论常识”自然还有沿着唯心论方向展开的各种解释。比如：讲台之为讲台，那是因为它被作为主体的我们所感知（如贝克莱）；或者，讲台作为感觉材料固然是一个实在的“自在之物”，但这种感觉材料能作为普遍必然的认识对象的“讲台”来显象，那是因为我们先天的直观以及思维形式“构造”了它（如康德）；又或者，讲台之成其为讲台，既扬弃了其作为客体的片面自在性，同时进而扬弃了其作为主体之感知、先天形式之类的片面抽象性，就是说，一个“现实的”讲台，不过是在绝对之光自在自为的过程中生成的（如黑格尔）；等等。

存在性质。实际之为实际的‘它存在着’从不摆在那里，由静观来发现。”<sup>①</sup> 我们看见了一张讲台，“塞内加尔黑人”则看见了一个不知道什么东西的东西。事情的关键在于：在这两者的“看”中，我们没有看见的是什么？更精确点问，我们始终看不见但却不断到场的东西是什么？那就是我们随身携带着的“现代的”或者“非现代的”实际生活本身，亦即海德格尔所说的“直接的周围世界”。这个所谓直接的周围世界，说的不是某种“空间”性的现成范围或领域，也不是某种抽象朦胧的表象—整体，而是说的那每时每刻都涌动着的、拢集着又绽出着的真正活生生的“自在”的实际生活，或者说是实际生活的“自在性”本身。我们之所以能看见一个讲台，不过是围浸着和参与着这种“看”而袭向前来（“曾在”）、并与“当下本己的自我一道回响”着且不断递出着自身的“直接的周围世界”的“到时”本身（“将在”）。事实上，不仅在我们所有的“看见”之际，而且在我们的所有“听见”、“嗅到”、“触到”等等之际，这个“直接的周围世界”总已“先行”到时。这个不断先行到时的直接周围世界使我们能看见诸如讲台这样对象性的“什么”，但它本身却是不可能被“看见”的。这不意味着它是“神秘的”（所谓“神秘的”东西本质上仍不过是“对象性”的东西），而是因为意识之光穿不透它，无法“焦点”化它，因为以先行到时的方式“绽出”的周围世界，始终不可能成为任何对象性的东西，始终不可能被意识之光收摄为任何“存在者”，就是说，它彻底溢出了传统认识论可能的对象性的空间性视域。海德格尔的“讲台体验”于是便突破了“意识哲学”的围困，实现了其思想道路的“根本性突破”。

对于这个“直接的周围世界”，在上面所引的“讲台体验”中，海德格尔其实是有一个别具一格的说法的：“一切都是世界性的，‘世界世界着’（es weltet）”。对此，《海德格尔传》的作者吕迪格尔·萨弗兰斯基写道：“世界世界着，这是海德格尔自己独创的第一个单词。这类创造以后会越来越多。”<sup>②</sup> 严格地说，“世界世界着”这个句子想要说的以及已然说出的，远不止是一个单词、术语甚至概念，毋宁说，这是第一个标准的海

① 〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第158页。

② 〔德〕吕迪格尔·萨弗兰斯基：《海德格尔传》，靳希平译，北京：商务印书馆，1999年，第132页。类似的海式经典话语还有后期的“物物着”（参见〔德〕海德格尔：《演讲与论文集》第185页），“语言说”（参见〔德〕海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2004年，第4页），甚至“画画着”（参见〔德〕海德格尔：《思的经验》，陈春文译，北京：人民出版社，2008年，第101页）等等。

式“话语”，呵不，是海德格尔插进西方精神史的第一个触目的“路标”。可以毫不夸张地讲，自20年代开始，“世界世界着”这个“思想的话语”，便澎湃争涌地拓展着海德格尔的思想天空。在1925年马堡大学夏季学期的讲座《时间概念史导论》中，海德格尔将这个已蝶化为“在一世界—中—存在”的思想路标，称之为“此在的根本枢机”，并进而自认是一个“首要发现”<sup>①</sup>。就前期乃至包括后期海德格尔的思想道路来说，这个“自评”无疑是命中要害的。然而正像众所周知的那样，这第一个路标的最终完全脱颖而出，是在《存在与时间》中。

如果说，早期海德格尔的运思成形于《存在与时间》，那么，《存在与时间》的“活眼”或者其运思的“气场”就是这个“在世界中存在”。除去全书的“导论”部分，《存在与时间》不仅一起首就端出了“哲学久已为之不安，但要完成它，哲学却又总是力不从心”的“世界”亦即在世问题<sup>②</sup>，实际上几乎半部《存在与时间》（整个第一篇共六章）都在为解决这个问题而殚精竭虑。可以说，走出自我意识这个“阴影的王国”（黑格尔语），让哲学从主客二元对峙的思想困境中解放出来，从而真正通达“实事本身”，这一切都发轫于这个“在世界中存在”。

跟随海德格尔的这个“在世界中存在”的路标，我们会被引向何方？直接被送入“实事本身”。从笛卡儿开始，意识或自我意识本质上乃是一切“存在”显现的场所。意识总是对某种对象的认识。黑格尔如是说，胡塞尔也如是规定意识。倘若意识总是关于对象的认识，那么对象就始终是“为意识的存在”，即始终是在意识之光中呈现出来的对象，或“思想所把握住的对象”<sup>③</sup>。于是，黑格尔企图以辩证法的思辨回旋来赢获意识与对象“对立统一”的绝对整体，胡塞尔则力图以现象学的自身给予的原初直观来切中作为“实事本身”的现象整体。但正如上文已指出的那样，无论是辩证法的思辨还是现象学的原初直观均不能抵达实事本身。这倒不是由于黑格尔的思辨和胡塞尔的原初直观尚不够彻底，毋宁说，尽管黑格尔和胡塞尔可以说分别走到了思辨和直观的极致，但这种极致却始终处在“意

① 参见〔德〕海德格尔：《时间概念史导论》，第212页以下。

② 参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第60页。海德格尔后来自己对“哲学久已为之不安”作了一个边注：“完全不！因为世界—概念根本不曾被把握过。”（See Martin Heidegger: *Gesamtausgabe Band 2*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1976, p69）由此可看出“世界”问题在海德格尔思途中的分量。

③ 参见〔德〕黑格尔：《小逻辑》，第79页。

识”或“自我意识”阴影笼罩之下。《存在与时间》的第一个开创性贡献就在于：“在世界中存在”从根本上突破了意识哲学的困局，从而将我们送入了作为现象本身的“实事本身”。

“在世界中存在”是海德格尔在四个单词之间加连字符（In-der-Welt-sein）构造而成的一个复合词。这种独特的海氏构词法无非是说：“在世界中存在”是一个不可分割的统一现象。“这一首要的存在实情必须作为整体来看。我们不可把‘在世界之中存在’分解为一些复可加以拼凑的内容”，但这又“不排除这一建构的构成环节具有多重性。事实上可以从三种着眼处来看待这一术语所提示的现象”，即“在世界之中”（in der Welt）、向来以在世之方式存在着的存在者（Das Seiende）和“在之中一存在”（In-sein）本身<sup>①</sup>。海德格尔强调指出：“在这些建构环节中摆出任何一项都意味着摆出其它各项，这就是说：各自都是整体现象的寻求。”<sup>②</sup>从纯粹学术的层面上讲，“不可”分割并非“不能”分割：正因为能够分割，才有“着眼处”，亦即才有认识或意识的对象域；但也正因为能够分割，才需要“寻求”整体现象，亦即在对每一意识对象域的“现象学还原”中通达现象本身。可是这里事情的关键恰恰在于：作为整体现象的“在世界中存在”，撑破了所有“学术的层面”，而且恰恰是在撑破了所有学术的层面之后的这个“剩余”，才是所“寻求”的作为整体现象的“实事本身”。换言之，“在世界中存在”远不只是通常意义上的“复合词”，总指称着某种或明或暗的对象域，毋宁说是标准的海德格尔意义上的“话语”；更为重要的是，作为话语，In-der-Welt-sein的“主旋律”显然是sein，而其三个“构成环节”都是对这个“sein”的润色、烘托、簇拥和围浸，就是说，In-der-Welt-sein作为话语的“纯粹所说”无疑就是sein，而且就是时间性的“Da-sein”<sup>③</sup>。

① 参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第62页。

② 同上。

③ 有的现象学家认In-der-Welt-sein中的一个构成环节“Welt”为实事本身：“现象学哲学的这一个‘实事本身’乃是世界，也就是说，不是海德格尔所主张的‘存在’。”（〔德〕克劳斯·黑尔德：《世界现象学》，孙周兴译，北京：三联书店，2003年，第122页）黑尔德这里进行了由“存在”向“世界”的位移，一个致命的位移！如果没有“sein”的统摄、贯透和弥漫，“Welt”以及“In-der-Welt”就化不开其“现成性”，进而重新构成对“存在”的锁闭，尽管此种封闭是以被稀释了的“境域”的名义（参见同上书，第55页以下）。海德格尔对此很清醒：“‘世界之内’根植于世界现象。世界则又作为‘在世界之中存在’的本质构成环节而属于此在的基本建构。在存在论上，‘在世界之中’复又包含在此在之存在的结构整体之中。”（〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第240页）

然而，这个“在世界中存在”究竟是怎样突破意识哲学的困局而将我们送入“实事本身”的呢？德国现象学家克劳斯·黑尔德写道：“如果我们比迄今为止对《存在与时间》的阐释更为仔细地注意一下，差不多就在器具分析一开始，在这部著作的第16节，进而又在第18节，就出现了自在（Ansich）或者自在存在（Ansichsein）概念。这个概念与‘面向实事本身’这个准则具有某种隐蔽的联系。”“‘面向实事本身’这个座右铭的要求是针对这种自在的，即我们在事物之显现中经验到的这种自在。”<sup>①</sup>这个“隐蔽的联系”，实质上正是《存在与时间》乃至全部海德格尔思想的根本性突破的真正诞生地。

如果说，海德格尔的运思滥觞于“在世界中存在”，那么，这种独特的运思迎面碰上的首先便是笼罩在近现代德国哲学思想天空中的“自在存在”概念的围困。我们知道，在康德那里，自在是作为认识之光的极限，即是对认识而言，自在存在始终“处于不可知的状态”<sup>②</sup>。对黑格尔来说，通常所谓的自在或者无规定性的纯存在（正面或肯定的规定），或者是知性极端抽象后剩余的作为“渣滓”、“僵尸”的对象（反面或否定的规定）<sup>③</sup>，因而具体的、现实的自在就是作为为他存在与自在之统一的“自在自为”。而在胡塞尔看来，作为临界概念的康德式的“自在之物”，乃是“一个背谬”，这种作为应被悬搁的“自然态度”之产物的“超越之物”，实际上不过是“先验主体性的构造物”<sup>④</sup>。不难看出，尽管有这样那样乃至很大的差异，但上述自在概念在一点上是共同的，即它们都是在意识之光的朗照中被给予的，更具体地说，它们始终是在反思、思辨或直观的认识之光中被给予的“自在存在”。这意味着，我们实质上无法通达“在外部的”自在存在。

对于这个困局，康德在《纯粹理性批判》的第二版序言中有一个著名

① 〔德〕克劳斯·黑尔德：《世界现象学》，第117、122页。需要指出的是，《存在与时间》明确地讨论“自在”或“自在存在”这个概念并非始于第16节，而是第15节，而且在第19、20、21、43等节中作了更深入的专题讨论。如果再结合更早一点的《时间概念史导论》、1935～1936年的《艺术作品的本源》、《物的追问》以及50年代的《物》、《筑·居·思》等等，说海德格尔对“自在存在”的思考伴随着他的所有“路标”都不为过，尽管海德格尔没有用专著的形式谈论“自在存在”与“实事本身”。

② 参见〔德〕康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2008年，第二版序，第17页。

③ 参见〔德〕黑格尔：《小逻辑》，第125页。

④ 参见〔德〕胡塞尔：《先验现象学引论》，倪梁康主编：《面对实事本身——现象学经典文选》，第136页。

的说法：我们自今尚不能真正令人信服地证明“而不得不仅仅在信仰上假定在我们之外的物的存有”，此乃“哲学和普遍人类理性的丑闻”。<sup>①</sup>的确，只要哲学以及“普遍人类理性”始终以认识论之光的探照方式出场，作为自在之物的“外部世界”就是需要而且永远需要“证明”的。面对这个哲学似乎必须解决的困局，海德格尔说：“‘哲学的耻辱’不在于至今尚未完成这个证明，而在于人们还一再再而三地期待着、尝试着这样的证明……不充分的并不是这些证明，而是这个进行证明和渴望证明的存在者的存在方式有欠规定”；“如果人们首要地乃至唯一地依循现成事物制定方向，那就在存在论上对‘自在’根本无所阐明”；“有待证明的并非‘外部世界’是否现成以及它如何现成，而且为什么本来就在世界之中的此在会有一种倾向，先在‘认识论上’把‘外部世界’葬入虚无，然后才来对它加以证明。原因就在于此在的沉沦，就在于由于这种沉沦而将起初对存在的领会变成了对作为现成性的存在的领会……一旦毁坏了在世的源始现象，那么，和一个‘世界’的拼接就只有依靠残留下来的孤立主体来进行”<sup>②</sup>

海德格尔这里不是在逃避“证明”而另起炉灶，而是典型的所谓“解构性的建构”：“一种解构，亦即对被传承的、必然首先得到应用的概念的批判性拆除（一直拆除到这些概念所由出的源泉）便必然属于对存在及其结构的概念性阐释，亦即属于对存在的还原性建构……哲学之建构必然是解构。”<sup>③</sup> 首需解构的就是这个“哲学的耻辱”。只要我们力图证明我们之外的物的存在，就必然已经假定了被证明之物现成的存在抑或不存在，而“我们之外”也必然同时假定了“在内的”证明之主体的现成存在抑或不存在。一切认识论视域中的“证明”，都“必得把这个‘主客体关系’设为前提。虽说这个前提的实际性是无可指摘的，但它仍旧是而且恰恰因此是一个灾难性的（verhängnisvolle，中译本为‘不祥的’）前提，因为人们一任这个前提的存在论必然性尤其是它的存在论意义滞留在晦暗之中。”<sup>④</sup> 存在着一个认识或实践的主体，同时也存在着一个被认识或被实践的客体。难道天下还有比这更“不证自明”的事情吗？剩下的事情难道不就是搞清楚究竟是主体还是客体禀有优先地位吗？对于笛卡儿以降的近

① 参见〔德〕康德：《纯粹理性批判》，第27页注释。

② 〔德〕海德格尔：《存在与时间》第236、89、238页。

③ 〔德〕海德格尔：《现象学的基本问题》，第26~27页。

④ 〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第69页。

代认识论来说，一切都是在这种主客对峙的格局中被给予的，一切均是在认识之光中作为对象性的东西来显现自身的。这意味着，尽管主客体结构的认识论视域本身无可厚非，但由于这个视域本身便已然是意识之光收拢的产物，故而引发出“把它自己弄成了‘心灵’对世界的关系之范本”<sup>①</sup>，进而凸现出或者主体优先于客体、或者客体优先于主体这种根本对峙的命运性局面。海德格尔就此曾作了专门的评判：对实在主义与唯心主义“这两种立场进行说明时，关键的东西并不完全在于对它们加以清理或者找到这样那样的解答，而是在于看清：两者都只是在某种耽误的基础上才能够产生出来，就是说，在未曾根据此在本身的基本构成而对‘主体’和‘客体’这些基本概念加以阐明的情况下，它们就把这些概念当作了前提”<sup>②</sup>。于是，紧随而来的问题便自然是：“这个进行认识的主体怎么从他的内在‘范围’出来并进入‘一个不同的外在的’范围？认识究竟怎么能有一个对象？必须怎样来设想这个对象才能使主体最终认识这个对象而且不必冒跃入另一个范围之险？”<sup>③</sup>

由主客对峙的“前提”而导引出的主体如何从“内在的”自身走出去与“外在的”自在之物相符合的认识论困境，正是意识哲学的视域构成本身，<sup>④</sup>任何对此前提的克服以及对此追问的回应，都必然是对认识论视域的根本性解构。这等于说，现代认识论哲学注定了摆不脱“哲学的耻辱”，因为在意识之光中成形的所谓自在存在，其“自在性”作为对意识—主体的绝对否定（“在我们之外”），本身已然是意识之光笼罩下显现出来的一个规定，就是说，已然是实质上暗中解除了其绝对性的“相对于”意识的自在存在。对于自在存在的这种作为意识之对象性的显现物的本质，黑格尔说得极为透彻：“一个环节是某种自在于意识之外的东西，而另一个环节是知识，或者说，是对象的为意识的存在。根据这个现成存在着的区

① 〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第69页。

② 〔德〕海德格尔：《时间概念史导论》，第308页。

③ 〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第71页。

④ “每一种解释都具有如下三个因素：一、它或多或少明确地占有固定的视位；二、一个由视位为动因的视向，在其中，阐释的‘作为什么’及其‘何所向’得以规定自己，而阐释对象就是在这个‘作为什么’中得到先行把握的，并且是根据这个‘何所向’中得到阐释的；三、一个由视位和视向限定起来的视域，阐释的当下客观性要求就在这个视域范围内活动。”（〔德〕海德格尔：《亚里士多德的现象学阐释》，见孙周兴编译：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第76~77页。）不难看出，主—客对峙的这个“前提”就是意识哲学的“固定视位”；这种视位先行决定了意识哲学的“对象化”运思的根本视向；而这种由主—客对峙不断释放着和到时着的对象性的基本意向方式，于是便构成为意识哲学展开自身不可超越的“视域”本身。



别，就能进行比较考察。如果在这个比较中双方不相符合，那么意识就必须改变它的知识，以便使之符合于对象；但在知识的改变过程中，对象自身事实上也与之相应地发生变化；因为从本质上说现成存在着的知识本来是一种关于对象的知识；跟着知识的改变，对象也变成了另一个对象，因为它本质上是属于这个知识的。意识因而就发现，它从前以为是自在之物的那种东西实际上并不是自在的，或者说，它发现自在之物本来就仅只是对它而言的自在。”<sup>①</sup>

只要自在之物是在主客体关系之中被给予的，我们便不可能真正超越黑格尔的上述思辨。胡塞尔虽然通过悬搁、意向性、还原、绝对被给予、当场构成、自身思义等一系列“现象学观念”，解构和突破了这种对自在之物的“自我意识”的思辨极限，但由于一切都是在经过“还原”后的“明证性”中被“充实”的，因而所谓的“现象”或“实事”最终还是滞留在作为绝对被给予物的“纯粹意识”的境域之中。正如海德格尔所说：牵引着胡塞尔的首要问题是“意识如何能够成为一门绝对科学的可能对象？……意识应该是一门绝对科学的领域这个观念，并不是简单发明出来的，毋宁说它正是笛卡儿以来的近代哲学所一直拥有的一个观念。把纯粹意识厘定为现象学的课题领域，这并不是通过以一种现象学的方式溯源至实事本身而实现的，而是通过回归于一种传统的哲学观念而实现的”<sup>②</sup>。因此显而易见的是，从笛卡儿到康德、黑格尔再到胡塞尔，“自在存在”始终是“为意识的存在”，就是说，始终锁闭在“意识哲学”的视域内。

作为一个概念，“自在存在”（Ansichsein）说的无非是对于意识的绝对无关联性，或者说，所谓“离开意识而存在”这个规定，不过是对“为意识的存在”的单纯否定。“绝对无关联性”恰恰是无关联的关联性；“单纯否定”也恰恰是否定性的肯定性规定。这种经过意识过滤后的自在因而便成了一种“对象性”的存在，或一种“自在之对象”<sup>③</sup>，亦即成了一种站立在意识—主体之外、作为对一象而显现的“客观存在”。反过来讲，意识却是“内在地、绝对地被给予的存在，是一切可能的其他存在者在其中构成自身的存在，是其他的存在者在其中才得以原本地‘是’其所是的存在。绝对的东西就是这个构成性的存在……因此，相对于所有的实在

① [德] 黑格尔：《精神现象学》（上），第60页。

② [德] 海德格尔：《时间概念史导论》，第143页。

③ 参见[德] 海德格尔：《演讲与论文集》，孙周兴译，北京：三联书店，2005年，第185页。



性，一切意识都是绝对的……‘绝对的’品格就属于意识，而在这个意义上，意识就是这样的存在：它自身不再在一个其他的存在者之中达到构成，相反它是自我构成的存在，是构成了一切可能的实在性本身的存在。”<sup>①</sup> 只要自在存在仅以意识之对象的方式涌显，康德（自在存在始终处在不可知的状态）和黑格尔（为意识的存在就是自在存在）的判决就是终审判决。“如果人们首要地乃至唯一地依循现成事物制定方向，那就在存在论上对‘自在’根本无所阐明。”<sup>②</sup> 也就是说，在意识之光的绝对统摄下，我们要么在独断论中继续沉睡，要么干脆在认识论中取消自在存在。然而，一旦自在存在被如此回避或取消，那就不仅意味着我们从本质上谈不上“实事本身”，而且意味着在意识哲学可能的视域内，我们无法找到通达实事本身的任何道路。

海德格尔走出了意识哲学的沼泽并突入了那幽暗而又弥漫、安宁而又涌动不息的自在存在了吗？确乎如此：海德格尔以“在世界中存在”穿越过意识哲学的沼泽从而击中了认识论哲学一直够不着的自在存在。

倘若自在存在不可能在意识之光中对象性地被给予，倘若我们根本就不可能“看见”非对象性的自在存在，这是否意味着我们永远无法切中自在存在？当然不是。实际上，我们只消“存在”，就“时时处处”都切中着自在存在，只不过这种切中一直被意识的对象性“目光”遮蔽着。海德格尔是怎样化开这种对象性目光的呢？那就是首先唤醒对存在本身的重新领悟<sup>③</sup>。形而上学遗忘着存在，说得更精确点，形而上学之为形而上学，就总是“风靡流行”着将存在者作为存在来阐释<sup>④</sup>，故而现象学“真正的课题是存在”<sup>⑤</sup>。可是，以存在为课题，说的绝不是研究之对象领域的平行挪移，仿佛黑格尔研究“绝对”、胡塞尔研究“意识存在”而海德格尔不过研究“存在”似的。经过现象学洗礼的海德格尔很清楚，以存在为课题，绝不是也不可能是把“存在”纳入通常的认识之对象。这不仅是因为就“概念”而言存在不是存在者，更是因为那活生生但其自身又始终不显现的存在本身，不可能成为理论认识的任何或抽象或具体意义上的对象性的存在者。海德格尔写道：“将存在者对象化，这是实证科学；把存在

① [德] 海德格尔：《时间概念史导论》，第140～141页。

② [德] 海德格尔：《存在与时间》，第89页。

③ 参见[德] 海德格尔：《存在与时间》的扉页题词。

④ 参见[德] 海德格尔：《现象学之基本问题》，第436～437页。

⑤ 参见[德] 海德格尔：《存在与时间》，第79页。

对象化，这是时态的亦即超越论的科学、存在论、哲学。”<sup>①</sup>这意味着，只要我们将存在作为对象性的课题，那么我们就必然重蹈形而上学的覆辙，亦即重新归属于形而上学。

必须进一步指出的是，由于“我们向来已生活在一种存在之领会中”<sup>②</sup>，而且“没有不领会存在的‘对存在者之施为’，而不根植于‘对存在者之施为’的存在领会也是不可能有的”<sup>③</sup>。因此，所谓重新唤醒对存在的领悟，这并不意味着那种“非课题性的沉睡”或那种“对存在者之施为”因此就被注销，恰恰相反，任何“唤醒”都是以“沉睡”为前提的。故而必须追问的便是：既然总已经活动在对存在的领会之中，为何这种对存在的领会却总是需要被“重新唤醒”？这是因为：存在就其“源始的”意义而言，向来就是“自在”的；更严格地说，存在（Sein）根本上首先就意味着在—自身中—存在（An-sich-sein）。所以，尽管在现实生活中我们总已领会着与我们际会的自在存在，然一旦我们的认识论之光向它聚焦，所谓自在存在立刻就衰变为“向我们的存在”，进而显摆为这样那样的“存在者”。本真的存在即自在存在于是乎扭身而去，隐没了，遮蔽了，遗忘了。在这种存在者与其存在的“阴阳相隔”，这种知其白而莫知其黑的局面下，“重新唤醒”遂势在必行。但唤醒对自在存在的领悟，绝不是将之重新置于认识论之光的探照之下，从而迫使其以或抽象或具体的“存在者”身份来提交自身，毋宁说，要切中作为“绝对非课题之物”<sup>④</sup>的自在存在，恰恰首先必须从那种焦点式的认识方式中退出，继而让作为事实本身的“在世界中存在”，“如它从其本身所显现的那样”<sup>⑤</sup>，亦即在如其“在—自身中—存在”那样释放出来。

依循在世界中存在的三个“建构环节”（in der Welt, Seiende, In-sein als solches），《存在与时间》分别在第一篇的第二、三章，第一、四、六章，以及第五章中，集中直接“描述”或“分析”了“在世界中存在”这一整体现象。笔者无意在此从学术的过道中去复述或改写这些尽人皆知的内容。这里值得发一问的倒是：在海德格尔的这些“描述”或“分析”中，其运思的异乎寻常之处是什么？无疑是那种滚滚而来激荡并席卷着我

① 〔德〕海德格尔：《现象学之基本问题》，第448页。

② 参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第6页。

③ 〔德〕海德格尔：《现象学之基本问题》，第448页。

④ 参见〔德〕克劳斯·黑尔德：《世界现象学》，第100页。

⑤ 参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第41页。

们的此在的“在场一质感”。这种在激荡中涌临的在场一质感，直接击中或直接撞入了自在存在之深渊，绝不是衰变了“诗化哲学”以及事后追加的来得太迟的“形式显示”所能抵达的，毋宁说，只有在直接击中自在一存在之际，就是说，只有在我们的此在被当场送入“实事本身”之际，才有可能发生这种在“自我”与“世界”的“一道回响”中深渊般的在场一质感。

那么，海德格尔究竟是如何通达那幽暗的自在存在的呢？他入手的“位置”在哪里呢？海德格尔写道：“从现象学角度把切近照面的存在者的存在展示出来，这一任务是循着日常在世的线索来进行的。日常在世的存在我们也称之为在世界中与世界内的存在者打交道……现象学首先问的就是在这种操劳中照面的存在者的存在……在当前的分析范围内，先于课题的存在者就是那种在操劳于周围世界之际显现出来的东西。而这种存在者不是对‘世界’的理论认识的对象；它是被使用的东西、被制造的东西等等……作为对存在的探索，现象学的解释乃是存在之领会的独立的和明确的实行方式；而存在之领会向来已经属于此在，并且在每一次同存在者打交道之际都已经是‘活生生的’了。”<sup>①</sup>

不难清理出海德格尔这里的基本进路：现象学的真正课题是叩问存在，然存在本身却不可能靠将之收拢为任何对象性的存在者而被通达（那始终只是“为”意识—主体的存在者），因而只有当我们切中前课题的“日常在世的存在”之际，这种无法对象化的存在本身才会“在思想中达乎语言”<sup>②</sup>；而所谓日常在世的“存在”，就是在操劳于世中同“被使用的东西、被制造的东西等等”活生生的“打交道”。正是这种庸常不惹眼也不可能惹眼的打交道，把我们携入了通达存在本身的“现象学通道”<sup>③</sup>。

海德格尔这里的打交道（Umgang），说的不是通常的人与人或人与物之间的某种交往或照面之类的现成关系，而是说的此在的基本在世方式。此在并非可以与人或物打交道，也可以不与之打交道，毋宁说，只要人作为此在生存，就总已陷入与各种存在者打交道的存在方式之中，就是说，打交道乃一种源始的时间性的生存现象，因为打交道是“根植于时间性之中的”，“它只有作为从时间性出发对存在之领会才得以可能”<sup>④</sup>。这

① 〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第78～79页。

② 参见〔德〕海德格尔：《路标》，第366页。

③ 参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第79页。

④ 参见〔德〕海德格尔：《现象学之基本问题》，第414页。

种打交道的现象是如此“源始”，以至于说“投入”这种现象“也会引起误解，因为我们无须再去投入这种操劳打交道的存在方式，日常的此在总已经在这种方式中了。譬如，在开门之际，我已经利用着门把”<sup>①</sup>。这个例子来得太及时了！有人敲门或者我要出去，于是我开门。此现象一气呵成，决不会遵循主观—客观、客观—主观抑或认识—实践、实践—认识的认识论程序。在我开门之际，我已经处在与门把打交道的存在方式之中，就是说，门把已被“使用”，门把之为门把已经存在。这个已经存在，并不是过去了的，而是在使用中将自身以“曾在”（持留）的方式递予“将在”（预期），而这个曾在着的将在，也不是永远尚未着的，而是在其尚未（预期）本身中到来着的“现在”，亦即实现着自身的“开门—当前”。

这里有两点还须要进一步指出。第一，被使用的门把绝不是被意识之光收拢的那种“对象性”的东西，相反，门把能够被“理论”作为这样那样的对象而被打量和认识，恰恰是因为我们总已经先行地与门把打着交道。所以第二，我们与门把的这种打交道，并不是在与一个具有诸种外在属性的现成对象打交道，而是直接切中了门把幽暗而又弥漫的“存在”，或者说，我们与门把的“自在”发生了贴身的“际会”（Begegnen）。这个始终遮蔽性地无条件陪伴着我们，却总不能成形为任何意义上的对象，从而总不能被哲学对象性的证明目光所切中，进而让近代哲学深感耻辱的“存在”，就是那德国古典哲学家们为之殚精竭虑的“宁静的自在存在”。

存在之为存在，根本上就是自在，宁静的自在存在。自在之宁静，说的不是有声抑或无声。宁静是说：自在存在始终闪避着、拒绝着意识之光任何可能的对象性打量，它始终是“看不见”的，尽管我们通常都信仰空间性的“眼见为实”。但这也并不就是说，自在是“无形”的，因为无形只是有形的褫夺状态，其本质均为对象化的存在者思路。若用《存在与时间》中的标准术语说，自在存在始终是在时间境域中先行“绽出”的，是在此在之聚集性生存中先行绽出的。所以，自在存在始终是幽暗而宁静的。

尽管自在存在不能以对象性的方式被把握，但它总是向来已经不断地涌现出来，而且我们总是对这种弥漫着的在场“心领神会”。根据海德格尔，我们是在与器具打交道的“上手状态”中通达其自在存在的，“当下

① [德] 海德格尔：《存在与时间》，第 79 页。

上手状态是存在者的如其‘自在’的存在论的范畴上的规定”<sup>①</sup>。海德格尔举的著名例子是锤打着的钉锤。在用钉锤锤打之际，与我们际会的并不是在意识之光照耀下显现出来的东西，因为“仅仅对物的具有这种那种属性的‘外观’做一番‘观察’，无论这种‘观察’多么敏锐，都不能揭示上手的東西。只对物做‘理论上的’观察的那种眼光缺乏对上手状态的领会”；“上手的東西根本不是从理论上把握的”<sup>②</sup>。换言之，钉锤之为钉锤，亦即钉锤之“存在”，并不是向意识显现出来的那种对象性的存在者（如它的质料、结构、形状等），而是在锤打之际以“上手状态”的方式贴身开显出来的；钉锤的这种贴身开显的上手状态，不仅不可能被对象性地把握，而且“它在其上手状态中就仿佛抽身而去，为的恰恰是能本真地上手”<sup>③</sup>。在这种不断“抽身而去”从而又不断袭占着我们的上手状态中，我们直接际会着钉锤那宁静而幽暗的自在存在。进而言之，并非只在刻意“使用工具”之际，我们才心领神会着自在存在。严格讲来，在我们任何可能的举手投足之间，我们都直接切中着自在存在：当我们挥手告别转身踏出回家的一步之际，路面之支撑之自在存在便无声无息地袭占着我们，并总已为我们所心领神会。故而我们说自在存在是幽暗而又弥漫的。

可意味深长的是，意识的普照之光总是“无视”我们在上手状态中直接际会的自在存在，更确切点说，这种普照之光总是将自在存在“看”成为这样那样现成在手的存在者。比如对作为“首要课题”的自然之为自然<sup>④</sup>，我们总是“仅仅就它的纯粹现成状态来揭示它、规定它”<sup>⑤</sup>。森林被规定为大片树木的整体，山是地面形成的高耸部分，河流是水行之道等等。“然而在这种自然揭示面前，那个‘澎湃争涌’的自然，那个向我们袭来、又作为景象摄获我们的自然，却始终深藏不露。”<sup>⑥</sup>时时处处都簇拥着、切中着我们，所以作为自然的自在总是“澎湃争涌”；但这个自然之自在却又永不可能作为任何专题对象被把握，因为它根本不是任何意识之光的可能对象，就是说，它不可能以任何对象性即“存在者”的诸如因果、必然—偶然、质料—形式之类的方式来显现自身，故而“始终深藏

① 〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第84页。

② 同上，第81~82页。

③ 同上，第82页。

④ 同上，第75页。

⑤ 同上，第83页。

⑥ 同上。

不露”。这个“向外”涌动不息、“向内”静默自持的自然，事实上就是我们一直力图将之作为这样那样的存在者来证明、但却由于这些证明必已将被证明者设为前提从而总导致所有“证明”失败的“自在存在”。

因此，所谓“遗忘存在”，说穿了就是遗忘自在，因为存在之为存在，就在于所谓“存在”（sein）总只能是“在一自身中一存在”（An-sich-sein），故而作为总是“在一自身中”的存在，便不能不处于被遗忘状态。而自在之被遗忘，是由于它“始终深藏不露”；但自在之始终深藏不露，并非因为它作为存在者稟有什么“神秘”抑或“玄之又玄”，毋宁说，恰恰是因为自在“始终”仅仅被“当作”或抽象（如康德）或具体（如黑格尔）的“存在者”来处置；换句话说，自在之被遗忘，恰恰是以不遗忘的方式，亦即是以不断力图收拢和证明它的“操心”方式被遗忘的。遗忘了存在，遗忘了存在之自在，当然便谈不上什么“实事本身”，因为所谓实事本身与自在的“隐秘联系”就在于：那个“朝向实事本身”中的“本身”（selbst），无疑就是自在一存在。

克劳斯·黑尔德由此断言：“据此看来，自在就是世界，就是那个首先日常地作为使用境域为我们所信赖的世界。‘面向实事本身’这个座右铭的要求是针对这种自在的，即我们在事物之显现中经验到的这种自在。如若世界就是这种自在，那么，复数的‘实事本身’（Sachen selbst）就表明自身为一个单数，即：现象学哲学的这一个‘实事本身’乃是世界”；“世界乃现象学的真正实事”；“把作为绝对非课题之物的世界境域当作课题，这是现象学的根本任务”<sup>①</sup>。自在即世界，世界即实事本身，故自在即实事本身。黑尔德这里的断言显得急躁了一点。在同用具打交道中切中作为上手状态的自在存在，这“仍然停留在世内存在者的存在上面，并不就接近了世界现象”<sup>②</sup>；“人们往往从存在者层次上强调引称存在的自在性，这在现象学诚然是有道理的。但人们以为他们这样引称就给出了存在论上的命题，其实那存在者层次上的引称并不曾满足存在论命题的要求。至此的分析已经弄清楚了，只有依据于世界现象，才能从存在论上把握世内存在者的自在存在”<sup>③</sup>。这就是说，作为上手状态的自在存在是在日常此在与用具打交道中才显现出来的，亦即是在此在的在世生存中才显现出

① 〔德〕克劳斯·黑尔德：《世界现象学》，第122、97、100页。

② 〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第87页。

③ 同上，第89页。

来的。因此自在存在并不像黑尔德所说“就是世界”，不如说，只有切中了更源始的“世界现象”，才能真正抵达“存在的自在性”。

接踵而至的问题自然是：何谓“更源始”的世界现象？“放眼一观迄今为止的存在论即可看到，由于错失了在世这种此在建构，结果也就把世界之为世界的现象跳过去不加理会了……这一实情却提醒我们：必须格外留心才能防止这一跳跃，找到现象上的正确出发点，踏上世界之为世界这一现象的道路。”<sup>①</sup> 传统存在论之所以总触及不到活生生显现着的世界一现象，关键在于它没有找到“现象上的正确出发点”，这个出发点就是“作为此在建构的在世界中存在”。正是这个冗长别扭、学究气十足的表达，将所谓“源始的世界现象”发送了出来。

一个相对于主体的客体与一个相对于客体的主体，此乃传统存在论及其认识论的绝对“前提”，也就是说，所有的“存在”均始终是在主客对峙及其统一之格局中展开的<sup>②</sup>。应该说，这个前提本身无可厚非，因为“存在”若没有对象性，那便意味着对象没有“存在性”，而没有对象的认识与不在认识中显现的对象完全就是不可思议的。但海德格尔却斩钉截铁地说：“绝没有一个叫做‘此在’的存在者同另一个叫做‘世界’的存在者‘比肩并列’那样一回事。”<sup>③</sup> 这并非是在悍然否认作为存在者的人与世界的“比肩并列”，毋宁是说，这种主客对峙的结构作为“前提”，已然是活泼泼的“实事本身”冷却后的衍生形态，或者说其本身就是以将喷涌着的世界一现象“焦点化”为代价的，而这个代价恰恰正是“实事本身”。我们绝非先是一个成形的主体，然后再去与一个现成的客体发生这样那样的存在论以及认识论关系；当然也绝非相反，先有一个完成了的客体，而后再现成地被“反映”到一个现成的主体之中。换言之，事情绝不是这样：首先是一个光秃秃的“主体”与一个同样光秃秃的“客体”相互虎视

① 〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第77页。

② 早期海德格尔对此有非常具体的分析：“我们要避免这种模式：存在着主体与客体、意识与存在；存在是认识的对象；真正的存在是自然的存在；意识是‘我思’，因而是自我的、自我极、行动的中心，人；自我（人）的对立面是：在者、客体、自然物、价值物、善。主体与客体之间的关系需要规定，这是认识论的问题。在这个问题基础上出现的是一直在尝试并在无休止的讨论中被释放出来的种种可能性：客体依赖主体，或主体依赖客体，抑或两者相互依赖。这种构成性、通过僵化的传统几乎根深蒂固的先有，原则上永远会妨碍领悟实际生命（此在）显示出来的东西。这种模式的任何变式都不能消除其不恰当性。这种模式本身在传统历史中各自孤立地发展，然后每个以不同的方式聚集起环节结构：主体与客体便形成了。”（〔德〕海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，第83～84页。）

③ 〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第64页。



眈眈对视，然后在前者对后者或机械或能动的作用下才产生了“世界”。不，不。诚如海德格尔所说：“在诸客体来与我们打照面之际，世界事先已被领会……世界远比一切客体更为外在，比一切客体更为客观，但它同时又不具有诸客体之存在方式。世界之存在方式并非诸客体之现成存在，毋宁说世界生存。”<sup>①</sup> 所以，就活生生的实事本身而言，确乎没有主体与客体“比肩并列”那样一回事，而这又等于是说，主—客对峙作为前提，已然丧失了作为“实事本身”而被绝对给予的合法性。

只有解构掉主客结构的顽固锁闭，我们才可能领受那不断“到时着”的实事本身：作为此在状态的在世界中存在。所谓“此在建构或此在状态”（Daseinsverfassung），说的绝不是在主—客构架中某种“主体的”能动作用或“主观状态”，毋宁说，“此在状态”说的是而且仅仅就是作为存在（sein）的“此—在”（Da-sein）。然而，“此在”说的不恰恰是“作为主体”的人吗？在《存在与时间》中，Dasein 的确是用来专指人的，但此在说的不是人作为主体的存在者身份，而是说的人这种存在者的“存在”：“我们用‘此在’这个名称来指这个存在者，并不表达它是什么（如桌子、椅子、树），而是表达其存在。”<sup>②</sup> 不过，在主—客对峙之前提的“明证性”中，海德格尔的这种“清楚明白”的宣称注定是无效的，它仍然挡不住读论者毫不妥协的“主体主义”之类的诟病。其实，在海德格尔更早期的著述中，Dasein 并非专属人的名词。在 1922 年的“那托普报告”中，海德格尔直接使用了“世界此在”这种说法：“只有当实际生命逗留于它有所照料的交道运动中时，世界此在（Weltdasein）的这种方式才自行到其时机。”<sup>③</sup> 在 1923 年夏季学期的弗莱堡讲座《存在论：实际性的解释学》中，海德格尔更是明确地说：“我们用‘此在’这个术语既指世界的存在也指人生的存在……这个‘存在’本身就是遭遇到的世界，而且是这样：它在其中是作为被操劳者，即世界的此在存在的……这个存在，这个被操劳的世界此在的存在，是一个实际生活的此在方式。”<sup>④</sup> 很清楚，“世界此在”说的不是既非某种客体或客体状态，也非某种主体或主体状态，故而我们实际上已很难将之强行逼入客体—主体的认识论套子来应对，也就是说，那种客体从而主体抑或主体从而客体的概念性的人思

① 〔德〕海德格尔：《现象学之基本问题》，第 409 页。

② 〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第 50 页。

③ 参见孙周兴编译：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第 84 页。

④ 〔德〕海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，第 87 页。



方式，已然进入不了“世界此在”这个没有通常意义上的对象域的“概念”。因此我们有足够的理由说，无论 Dasein 是否用来专指人，它都与所谓“主体主义”之类的东西都了无关联。

事情远不止如此。倘若此在说的是而且仅仅是人的“存在”，那么就正是 Da-sein 才真正化开了主—客对峙这个形而上学的不破金身，从而使一切可能的“主体主义”抑或“客体主义”及其各种变式自行解体。这还只是此在的“否定”方面。更为重要的是它的“肯定”方面。在 1919 年战时补教学期的“哲学观念与世界观问题”的讲座中，海德格尔说道：“现象学的目标：对自在生命的研究……哲学只有通过生命本身的绝对的专心沉潜才能获得进步。”<sup>①</sup>“自在生命”或生命之自在，这便是海德格尔以 Da-sein 力图击中的东西。更具体点说，以“去存在”和“向来我属”为其根本特征的此在<sup>②</sup>，要说出的、已说出的以及正在说出的，实质上就是这种始终逃避着“意识之光”的“处于当下切己的一去—存在”之中的“自在生命”，否则“根本上就不会有什么此在。只要此在存在，那么这一品格就是不可磨灭地属于此在的”<sup>③</sup>。这一品格就是此在的向来当下之切己，而“切己”切中的则是自在之生命或生命之自在。

然而，如果说此在化解了主—客对峙的绝对前提，那么这种“作为存在”的化解本身却绝不是升级换代了的又一个“理论前提”。作为存在的此在，绝非一个“清楚明白”的笛卡儿式的阿基米德点，也非蕴涵着其后全部辩证演绎的黑格尔式的绝对开端。此在说的不过就是“存在之实事”，而作为存在之实事，它是一个真正的深渊（Abgrund）。用现象学的话说，此在乃是拆除或解构掉（Ab）一切作为可能之前提的“基础”（grund）之后的那个作为“现象剩余”的深渊。但是，这个作为存在—深渊的此在，并不是一个“空意指”<sup>④</sup>，毋宁说，Da-sein 作为 Sein，向来已当下

① 参见孙周兴编译：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第 20 页。

② 参见《存在与时间》第九节。顺带提一下，中译本将 Zu-sein 译为“去存在”虽然不错，但容易让人只从“流俗的将来”向度去读解 Zu-sein，仿佛“尚没有”存在而只是“将去”存在似的，但此在之为“存在”，从来就处于一种“向来已经—去—存在”之中（参见〔德〕海德格尔：《时间概念史导论》，第 207 页），亦即从来就是“曾在着的将在从自身放出现在”。（参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第 372 页。注：译文稍有改动。）

③ 〔德〕海德格尔：《时间概念史导论》，第 207 页。

④ “空意指是通过念想某物、忆念某物的途径而表象某物的方式，这种表象方式可以在关于桥的谈话中出现。我意指这座桥本身，但在意指它时我并没有直接看见它的外观，而是在空意指的意义上意谓它。”（〔德〕海德格尔：《时间概念史导论》，第 50 页。）

被“充实”<sup>①</sup>，因为“此在自身即是在一世界一中一存在”<sup>②</sup>，就是说，Sein向来已当下便是 In-der-Welt-sein，而且是“作为其本身而整个地当场在此”<sup>③</sup>。在“In-der-Welt-sein”这个复合词中，能够充实存在(Sein)的无疑只有“在一世界之中”(In-der-Welt)。用连字符分联的这个介词短语，又可以分为两个环节：“在……之中”和“世界”。

海德格尔把“世界”抽出来，从而迫使我们剩下的“在……之中”不得不首先实施朝向实事本身的“返回步调”。在意识—对象结构的语法中，“在……之中”是绝对自明的形式结构，在省略号的位置，我们可以填入包括“世界”在内的一切可能的“现成存在者”，譬如“椅子在教室之中，教室在学校之中，学校在城市之中，直到椅子在‘宇宙空间’之中”云云。<sup>④</sup>问题来了：难道我们胆敢说“椅子在教室之中”错了吗？当然没错。这种外在空间上的包容—被包容的关系，乃一切现成存在者都具有的基本存在方式。但尚须更严格问的是：椅子真的在教室中吗？它何以可能在教室中？椅子作为一种用具是现成的或者完成了的；这等于说，它是完全封闭于其作为“坐的用具”这种“本质”上的；而这又等于说，对于只有在“被坐”之际才能实现自己的椅子来说，压根儿就不可能有“在抑或不在教室之中”这回事。可是我们明明就看见了椅子在教室中嘛！难道谁当真能抹去这个“硬事实”？当然不能。可问题在于：这个硬事实何以可能？椅子教室之类的东西作为单纯的存在者，都封闭于其自身；只有作为此在生存之用具，椅子才放出其作为椅子的“实体”，教室也才打开其作为教室的“存在”。这意味着，“椅子在教室之中”并非一个源始的事实，而是一个“被奠基”的事实，即一个被此在之生存奠基的事实。说得更具体点，椅子之所以能够“在教室中”，那并不是因为我们把它们放到了教室中，不如说，只是因为椅子“先行地”就已经在教室中，只是因为即使在它们还没有被制造出来之前也已经在教室中（或者“在办公室中”或者“在家里的客厅中”等等），概言之，只是因为它们原本便是此在生存打开着的栖居的“处所”，我们才可能把它们放入教室中。由此可

① “充实的意思是说，当面直接地拥有存在者的直观性的内容，以至于先前只是得到了空意指的东西在这里以真凭实据的方式呈示出来。”（〔德〕海德格尔：《时间概念史导论》，第62页。）

② 参见〔德〕海德格尔：《时间概念史导论》，第212页。

③ 同上。

④ 参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第63页。

见，那种一物在另外一物之中这种外在空间位置上的“在之中”，根本无法触及实事本身。在……之中，此乃此在生存的实事本身，是此在“生存论”上的根本“意向方式”，亦即源始的存在方式；此在只消“存在”，就总已当下切己地被“充实”于“在……之中”之方式中。那么，充实这个省略号的“实际内容”是什么呢？是“世界”，更精确地说，是始终向来涌动不息、并且总已当下切己在场的“世界现象”（das Phänomen der Welt）。

何为世界或世界现象呢？在《存在与时间》中，海德格尔分别有两段加着重号的“解构性”和“建构性”的话。前者在第14节：“对世界之内的存在者，无论从存在者层次上加以描写也好，还是从存在论上加以阐释也好，这样的做法中随便哪一种都不着‘世界’现象的边际。这两者欲达到‘客观存在’的入手方式都已经‘预先设定’‘世界’了，尽管是以不同的方式。”<sup>①</sup>这就是说，无论怎样的“描写”和“阐释”，都不可能触及“世界现象”，这倒不是由于它们不够“客观”或“准确”，而是因为唯当已然先行“有”世界，一切“描写”或“阐释”才可能发生。“世界对世内存在者起决定性的规定作用，从而唯当‘有’世界，世内存在者才能来照面，才能显现为就它的存在得到揭示的存在者。”<sup>②</sup>当我“描写”任何一个现成存在者比如一把钉锤之际，若由钉锤、钳子、卷尺之类的工具分类的关联整体不是已先行敞开，特别是若没有在打交道中对钉锤作为钉锤亦即“锤打”切己的“揭示”，我对钉锤的“描写”就根本不可能“存在”。同样，当我把“世界之内的现成存在者的存在展示出来并从概念上范畴上固定下来”亦即力图从存在论上去“阐释”它们之际<sup>③</sup>，如果我向来活在其中的“世界”不是已然被给予，不是始终当下切己地显现，不是持续不断地涌流到场，所谓“阐释”这回事也根本不可能“存在”。所以，一切对象化的描写、表达、规定和阐释都不沾“世界现象”的边际，因为前者恰恰是被后者所“奠基”的。

关于世界现象的“建构性”的话在第18节：“作为让存在者以因缘存在方式来照面的‘何所向’，自我指引着的领会的‘何所在’，就是世界现象。而此在向之指引自身的‘何所向’的结构，也就是构成世界之为世界

① 参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第75页。

② 同上，第85页。

③ 同上，第74页。

的东西。”<sup>①</sup> 海德格尔这里以少有的类似“定义”的方式告诉我们：“何所在”和“何所向”就是世界现象，而“何所向”之结构就是构成世界之世界性（die Weltlichkeit der Welt）的东西<sup>②</sup>。但是我们可能仍是一头雾水。我们会问：何谓“何所在”（Worin）？什么又是“何所向”（Woraufhin）及其结构？让我们再次返回那个“讲台体验”的例子。

我们走进教室一下子便看见了讲台。此时此地的“我们”当然就是作为处身在教一学牵挂（Sorge）之中的此在，“走进教室”正是作为此在的我们的“存在”。被称为“教室”和“讲台”的东西，并不是四壁与屋顶围起来的“空间”和由“棕色的相切平面”构成的桌子，毋宁说，只是因为总是在此在尤其是“现代—此在”的特定教育存在方式中来际会（Begegnen），这些或大或小的“空间”以及这些这样那样的“桌子”，才作为“教室”到场，作为“讲台”被给予。讲台被看见了。真的“看见”了？海德格尔答道：“与其说我们首先和原初地看到了对象和事物，还不如说我们首先是在谈论对象和事物，更确切地讲，我们不是在说出我们看到的東西，相反，我们是在看到人们对于事物所说出的东西。”<sup>③</sup> 我们是在“人们对于事物所说出的东西”的簇拥中看到讲台的。换句话说，我们的任何“看见”、“听见”、“理解”甚至任何最简单的“感知”，都是已经经过“人们”的“领会性解释”过滤了的。我们之所以能看见讲台，那是因为我们一直逗留在其“存在”中而早已先行领会了它，所以我们走进教室“一下子”就看见了讲台。终于，我们来到了整个事情的玄机处：“一下子。”

这个“一下子”显现出什么？当然是“时间”。“一下子”说的是：立刻、马上、即刻、当下、顿时、迅即等等。但这只是“流俗的时间”，这种时间领悟只说出了时间之量的规定（“快慢”），而没有触及时间本身。

① 〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第101页。

② 当然了，这只是《存在与时间》中关于“世界”的基本表述。实际上，海德格尔几乎终生都在重新言说“世界现象”，即力图不断让“世界之世界性”重新“在语言中到达”。比如三十年代的《艺术作品的本源》中关于“世界与大地的争执”的沉思，五十年代的《语言》、《物》等等中关于所谓“四相整体”的沉思中思及的世界。《存在与时间》以尚显生涩的术语“何所在”以及“何所向”规定的“世界现象”，被后期海德格尔思为更深入也更圆润的“映射游戏”：“天、地、神、人之纯一性的居有着的映射游戏，我们称之为世界（Welt）。”（〔德〕海德格尔：《演讲与论文集》，第188页。）若要追随海德格尔沉思世界的思想性“路标”，那须得迎向又一次“思”之发生。

③ 〔德〕海德格尔：《时间概念史导论》，第71页。

源始的时间本身或“时间性”(Zeitlichkeit)说的是“到时”：“时间性根本不是‘存在者’。时间性不存在，而是‘到时候’。”<sup>①</sup>这意味着，所谓“一下子”便看见了讲台，并不仅仅是说“立刻”、“马上”、“迅即”便看见讲台，倒不如说，我们之所以“能”立刻、马上看到讲台，是因为这个比一切最快都更快的“一下子”，也就是作为时间性的“到时”本身。“时间自身将自己时间化为绝对‘最在先的东西’。比某种任何可能的在先者更在先的东西乃是时间”，时间乃是“最在先的东西”<sup>②</sup>。当我们走向教室之际，桌椅、黑板、操场之类东西的“存在”早已被“看到”了；当我们走向学校之际，教室、教师、礼堂之类东西的“存在”早已被“看到”了；甚至，作为“现代此在”的我们，在“筹划”我们的职业、事业乃至全部生活之际，学校、文化、专业、学历、学位之类东西的“存在”也已经被“看到”了；而所有的这一切都在“因缘的存在方式”中无声无息地围拢来袭占着“讲台”，就是说，以讲台的名义“到时”或“生成”(zeitigen)。因此，这个“一下子”就是我们的“何所在”和“何所向”，亦即借道讲台这个“焦点”从存在之深渊飘忽到场的“世界现象”或“世界性”。

由此，我们也可以更深度地领会海德格尔的那个“塞内加尔黑人”的例子。那个塞内加尔黑人走进教室看到一个“他不知道拿它怎么办”的东西。他看不到讲台，是因为他其实根本就走不进“教室”！然这并不意味着他的“认识能力”有问题，因为他不仅“走进了”和“看到了”，而且与我们一样也是在“一下子”之中便完成了。可是，在他的这个“一下子”中，前来际会的并不是作为上课、考试、授业和传道之用具的“讲台”，也不是作为学于斯、长于斯、教化于斯和成才于斯之场域或处所的“教室”，而是一个“他不知道拿它怎么办”的东西。尽管从这个“一下子”的到时中汇聚成形的是一个“不知道拿它怎么办的东西”，但正是这个浮出水面不知道是什么的东西，带来了这个塞内加尔黑人之“何所在”以及“何所向”的消息<sup>③</sup>。换句话说，当他一下子看到那个不是讲台的讲台之际，他的这种“不知道拿它怎么办”正是他的“在世界之中存在”的

① [德] 海德格尔：《存在与时间》，第 374 页。

② 参见 [德] 海德格尔：《现象学之基本问题》，第 445 页。

③ 如海德格尔所猜测的“也许看到了与魔法巫术相关的东西，或者人们可以躲在后面很好地抵御飞箭和石块的东西”等等。

直接给出或直接充实，虽然是以相对于我们的“一下子”的“褫夺”方式<sup>①</sup>。

“世界本身不是一种世内存在者。”<sup>②</sup>世界不是存在者的总和，也不是这样那样的“范围”或“领域”（如“科学世界”、“政治世界”、“幻想世界”、“动物世界”之类），甚至也不是所谓的“境域”（Horizont）或由诸境域之间的“形式指引”构成的“普遍境域”<sup>③</sup>，一句话，世界不是任何可能的“什么”，而是这一切可能之“什么”的“存在”。然而，这绝不等于说，我们似乎既面对着对象性的“存在者”，也面对着对象性的“存在”。作为“彻底的哲学研究本身”的现象学<sup>④</sup>，就是对这个“也”字进行解构：存在乃存在者的“自身还原”，乃存在者的“实事本身”。因此作为实事本身的“世界”，实际上就是在不断离去从而不断到时之中的活生生的“世界现象”，亦即“世界世界着”之所谓矣。“Welt weltet”通常英译为“The world worlds”<sup>⑤</sup>，汉译为“世界世界化”<sup>⑥</sup>。很明显，汉译多出了一个“化”字：由于现代汉语没有德语和英语的“语法手段”，直接将名词“写成”动词，所以只好加一个“化”字来使名词“世界”动词化。在现代汉语中，“化”是一个后缀，加在名词和形容词之后构成动词，表示转变成某种性质或状态，如现代化、制度化、美化、恶化等等。应该说，将“Welt weltet”译为“世界世界化”是正确的。但正如前文所说，正确的并不必然就是“忠实的”。特别是，“化”作为“转变成某种性质或状态”的表达，通常说出的都是某种“现成的”亦即“对象性的”性质或状态。一旦如此，与“Welt weltet”这个海氏话语的“纯粹所说”就相去甚远了。进而言之，这个海氏话语从形式上看固然不过是使名词动词化，

① “褫夺”或剥夺不等于抽象的“否定”或“虚无”。海德格尔在其早期的高校教职论文《邓·司格特思想研究》中对“褫夺”（Privation）与“否定”（Negation）这两个范畴作了区分。“褫夺”虽然也是否定，但在否定中显现着某种具体的存在状态，而纯粹的否定以“非”做出的否定只是抽象地取消了对象。前者如“失明”就是一种“褫夺”状态，失明本身是对对象的一种具体规定，而且失明也没有离开“明”。而纯粹的否定如“非人”、“非白”，只是“人”和“白”的抽身、取消，“非人”、“非白”不要求承担者，只是与“人”和“白”的一种空洞的对立关系。（参见靳希平：《海德格尔早期思想研究》，上海：上海人民出版社，1995年，第161~165页）

② 〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第85页。

③ 参见〔德〕克劳斯·黑尔德：《世界现象学》，第115~135页。

④ 参见孙周兴编译：《海德格尔早期弗莱堡文选》，第91页。

⑤ See Heidegger: *Poetry, Language, Thought*, Reprinted from the English Edition by Harper & Row Publisher, Inc. 1975, p44.

⑥ 参见孙周兴选编：《海德格尔选集》，上海：上海三联书店，1996年，第265页。

但其作为思想的实事乃是领受实事本身的“现象学还原”：从在“意识之光”中对对象性化了的“世界”返回到活生生的世界—现象。换句话说，“Welt weltet”这话说的是：世界始终非对象性地以时间的方式不断“到时着”，始终先行于意识之光而“给予着”，从而担保着一切世内存在者显现为“就它的存在得到揭示的存在者”。存在乃存在者的实事本身，而此实事本身就是收回着又放出着的世界本身或在其自身中的世界，亦即海德格尔所说的“世界时间”<sup>①</sup>。世界总是以时间的方式绽显出来的，“世界并非现成者，并非自然，而是那首先使‘发现自然’得以可能的东西”<sup>②</sup>。因此，说世界世界着（化），就远不是在说一个现成的或自然的世界处在某种“动态”的过程之中，毋宁在说：只是由于首先“世界着”（weltet），并且向来始终以“曾在着的将在从自身放出当前”的时间方式先行“世界着”，才有作为那个主语（Welt）的现成的、冷却了的“世界”。

如此一来，我们便发现“在……之中”这个“环节”向来总是“充实”的，就是说，所谓“在……之中”向来总是“在‘世界’之中”，亦即向来被“世界”充实着。然而正如上文所说，“在……之中”也好，“世界现象”也罢，它们都不过以“环节”的方式拱卫着作为话语的“In-der-Welt-sein”的“纯粹所说”：sein，亦即时间性的 Da-sein。所以，存在（sein）绝不空洞，绝不虚阙，恰恰相反，存在最丰沛最充实，而且就是这种丰沛充实本身；此在（Dasein）绝非意识哲学视域内的“主体”，此在是说且仅仅是说“在世界之中存在”，也就是说，此在（Dasein）就是意向性的“在世界之中”（In-der-Welt）当下切己地“充实”在一此（Da-sein）。这便是海德格尔所寻求的三个环节共属一体的“整体现象”，也是其作为“首要发现”的“根本枢机”。统摄这一切的玄机在于：“此在本身就是时间。”<sup>③</sup> 时间不是任何存在者，也不等于作为“量”之规定的长短、多少、快慢等等；作为“质”的“源始的时间”乃是存在的到时或绽出，更准确点讲，乃是“此在于世界中”的种种可能方式的聚集性到时，自在自为地不断绽出。而如此这般“在世界—之中—此在”，不仅使

① 参见〔德〕海德格尔：《现象学之基本问题》，第358页。

② 同上。

③ 参见〔德〕海德格尔：《时间概念史导论》，第271页。

意识之光照耀下的所有存在者能就其所是地被揭示<sup>①</sup>，更为重要的是，为这些包括通常所谓“主体”在内的存在者奠基的“自在存在”，那幽暗宁静却总已弥漫在场的自在存在，也由此“宣布了出来”<sup>②</sup>。

海德格尔说：“只有当此在存在，也就是说，只有当存在之领会在存在者层次上的可能性存在，才‘有’存在。当此在不生存的时候，那时，‘独立性’也就不‘在’，‘自在’也就不‘在’。”<sup>③</sup>这话听起来似乎等于在说：如果此在“不存在”，那么独立自在的“世界”也就“不存在”。如果我们将这话强行逼入意识哲学的窠臼，三下五除二便可将之判决为“主观唯心主义”；但是若就“实事本身”而言，这样的判决非但是无效的，而且完全封死了“朝向实事本身”的可能通道。此在于世界之中（“此在存在”），说的不是作为生命体的人活在由万事万物组成的“世界”之中，毋宁说，我们与世界能在“存在者层面”比肩并列，那仅仅是因为此在只消存在，便意味着已经在世界之中存在；在世界之中此在，又意味着作为“主体的人”之自在与作为“客体的世界”之自在已然先行际会，已然蜂拥在场；而正是这种始终拒绝着、逃离着意识之光却又澎湃争涌地袭向“此在”、贯透“世界”的“在—自身中—存在”（An-sich-sein）的弥漫在场，作为主体的“我们”才能与作为客体的“讲台”相对而立，就像同样作为主体的“塞内加尔黑人”与作为客体的“不知道拿它怎么办的东西”相对而立一样。

在1919年的战时补救学期讲座的结尾处海德格尔写道：“真正的洞见只有通过纯真的自在生命的真诚的、毫无保留的专心沉潜才能赢获，说到底只有通过个体性的生命本身的纯真性才能赢获。”<sup>④</sup>这里“纯真的自在生命”或者“生命本身的纯真性”事实上就是后来的“在世界之中存在（此在）”。现象学必须专心沉潜于这个“此在于世界之中”，因为这就是彻底“还原”从而真正先行的“自在生命”本身，也就是作为“彻底的哲学研究”的现象学的“现象”本身，以及“朝向实事本身”的“实事本身”。朝向之，领受之，此乃思想的实事，也是哲学的天命。

① 再参见〔德〕海德格尔：《现象学之基本问题》，第408页：“这个在—世界—之中—存在乃是领会另外一个此在，特别是领会世内存在者之存在的可能条件。”

② 参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第102页。

③ 同上，第244页。

④ 孙周兴编译：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第20页。



## 第一章 作为“实事本身”的宗教信仰

### 第一节 “跪着感恩”与“站着证明”的生存论区别<sup>①</sup>

丹麦哲学家、神学家克尔凯郭尔说过一句名言：“站着证明上帝的存在与跪倒感恩是非常不同的。”<sup>②</sup> 说一个“证明”行为与一个“感恩”行为是不同的，这听起来并非什么了不起的洞见。然而，这话的分量显然不在于对这两种行为的区分上，而在于紧随这种区分涌迫而来的生存性场域。诚然，我们确乎可以对诸如感恩、祈祷、崇拜、布道这类信仰行为进行任何对象性的证明、反驳、分析、综合、反思、推论、验证等等，就是说，我们可以自由地将之作为心理学、社会学、历史学、政治学、管理学、文化学乃至宗教学等等的研究对象。但这绝不意味着，这类研究因此便穿透了“作为信仰”的信仰，恰恰相反，由于信仰总是作为冷却了的对象性的东西来被打量，所以信仰之为信仰实质上便已然封闭或沉没在其作为对象的“对象性”上。而这却意味着，诸学科的这类对象性研究虽然在其学科层面上可能卓有成效，然它们却始终抵达不了那自足的信仰现象本身，因为说到底，一种活生生的信仰—现象，是无法被还原为诸学科的一

---

① 本节内容发表在《四川大学学报》2014年第3期上，成书时有增改。

② 转引自〔美〕罗伯特·所罗门著：《大问题》，张卜天译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第96页。

组“共相”的<sup>①</sup>。

跪倒感恩，这是一个朝向上帝的“生存论上的”（existential）发生事件，一个发生着的“基督教信仰的实事”；而关于上帝存在抑或不存在的“证明”，则显然只是一个在感性的、理性的或逻辑的格局中的“认识论问题”，一个“认识或意识的实事”<sup>②</sup>。作为一种基督教信仰之实事，感恩行为乃是一种典型而且自足的“意向性”行为<sup>③</sup>。而在这种意向性的感恩行为中，一种宗教信仰之实事是怎样给出自身的呢？

首先，感恩者之基督教信仰无疑已然到场。所谓“信仰到场”是说，感恩者之感知、理性、观念、功业、现实、理想、荣辱等等，一句话，所有世间之牵挂，均在朝向被感恩者之际被统统葬入信仰，就是说，他整个

① 对“证明”与“感恩”行为的这种活生生的“存在性”区别，很多大思想家都有着极深刻的洞察，比如以《逻辑哲学论》和《哲学研究》闻名于世的维特根斯坦。根据鲍斯玛的记录，信仰问题贯穿了维特根斯坦一生的思考。“快走近汽车的时候，他问我是否认识摩门教徒，他们让他着迷。他们是信仰何为的绝佳例证：心醉神迷。要理解他们！有必要去理解某种特定的粗钝。一个人只有变得粗钝才能去理解。他将其比作穿着大鞋子穿过有裂缝的桥。不要提问。”“显而易见，一个人没必要去论证他的宗教信仰。纽曼这么做了。一旦去做就要论证清晰并让人信服。不过，一个人可以投入信仰而无需论证。”（参见〔美〕鲍斯玛：《维特根斯坦谈话录》，刘云卿译，桂林：漓江出版社，2012年，第32、56~57页。着重号为引者所加。）

② 这里当然不仅仅指狭义的“证明”，而是指一切将“信仰现象”作为对象性的东西来处置的各式各样的认识或研究，甚至包括好些“神学研究”。这类认识或研究其本身是“认识的实事”，却不是“信仰的实事”。

③ “意向”（intention）或“意向性”（intentionality）是胡塞尔现象学的核心术语之一，是现象学的三大“决定性发现”之一（参见〔德〕海德格尔：《时间概念史导论》，第31页），涵义复杂。其大概意思是：一切意识总已经是“关于某物的意识”。这有两层基本含义。第一，这个“某物”就是“对象”，但并不就等于通常所说的“客观”或“现实”的东西，比如“上帝”或“神仙”这样的对象。所以，任何意识都不能被还原为传统认识论意义上抽象的“主观”、“自我”、“思维”等等，因为一切“主观”的意识都已经是“对某物”的意识，从而已经是这“某物”本身的到场或显现。因此，作为关于某物的意识的这种意向性，既不存在于“内部”主体之中，也不存在于“外部”客体之中，而毋宁说是整个具体的主-客关系本身的当场构成或直接给予（given）。第二，这个“关于”就是意识朝向某一对象的“朝向”本身，在这个意义上，“意向”无非是指意识的认同、统摄活动的开展本身，亦即意识的意向性活动本身；这个意向活动本身不是也不可能是塌缩了的“主体”抑或“客体”，而是既涵摄着所谓的“自我”、“主观”、“思维”等等，又涵摄着“某物”、“对象”、“客体”等等，故而就是直接给予着、构成着的“现象本身”。按海德格尔的说法：意向性的“根本枢机”乃是“意向行为和意向对象两个相对之方的相互共属。”（参见〔德〕海德格尔：《时间概念史导论》，第57页）或者以学术的话语说：“‘意向性’既意味着进行我思的自我极，也意味着通过我思而被构造的对象极。这两者在‘意向性’概念的标题下融为一体，成为意向生活流的两端：同一个生活的无内外之分两个端点。”（倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：三联书店，1999年，第215页）本书借用了胡塞尔的这个概念，但是已不再龟缩在所谓“意识”的圈子内，就是说，意向性说的远不只是“意识”，而是更加源始的“意识的生存”本身，更确切地说，是信仰一生存的生存性朝向本身：信仰行为与信仰对象的相互共属。

的“自我”已被完全彻底地托付给了对上帝的信仰。其次，在信仰到场的同时，那作为被信仰者的上帝，也已经在信仰之意向中给予了信仰者，就是说，上帝在信仰者的信仰生存中活生生地“到时”或“生成”(zeitigen)<sup>①</sup>，不管这个“活生生到场”的上帝作为“对象”，在意识之光的照耀下被判决为“存在”抑或“不存在”。最后，这种信仰一被信仰者纯然一体地统一到场，不仅是一切信仰之为信仰的基本存在方式，而且这种信仰的基本存在方式，乃是一种源始自足的生存论现象，就是说，信仰者只消作为信仰者“存在”，他便以“空意指”的方式<sup>②</sup>，即以念想被信仰者的方式拥有着被信仰者，而这种在空意指的方式中充实着的信仰，乃是一种无需倚傍或自给自足的生存可能性。

我们常说：信则有，不信则无。这话说得不是：信，“然后”才有；不信，“然后”便没有。毋宁说，这话是说：只要信，就“已经”有，已经意向性地“有”；只消不信，就已经褫夺性地“没有”<sup>③</sup>。“有”与“没有”源始地就是“生存论”的。从来就没有这样一回事：信，但是却“没有”；或者说，我们无法想象，信，但却没有信之“意向性对象”。若按德国现象学家马克斯·舍勒(Max Scheler)形象的说法，信仰抑或无信仰，“这是一场围绕‘一切或者虚无’的最后的奇妙赌博，可以说绝对严肃的赌博：这就是形而上学意义上的信仰和无信仰”<sup>④</sup>。马丁·路德说得更干脆精彩：“信仰是一种活着的不可动摇的信心，一种对神的恩典的信，它是如此确定，人为它死一千次也不足惜。”<sup>⑤</sup>质而言之，一种宗教信仰之实事，必定意味着信仰及其被信仰者纯然一体地“存在”，亦即信仰及其被信仰者纯然一体地给出自身。

然而，长期以来，人们有“一个冥顽不化的偏见，即一种信仰基于证

① 时间首先从来就不是外在的“物理时间”，而是“生活时间”，就是说，时间首先显现为“在世存在”(In-der-Welt-sein)的“呼吸”：“当时是……的时候”，“现在是……的时候”，“将来是……的时候”，正如海德格尔所说：“我试图确定的时间，总是‘去……的时间’；总是为了去做这做那的时间；总是我为了……所耗费的时间；总是我为了去办这办那能够许给自己的时间；总是我为了搞这搞那必须占用的时间。”(〔德〕海德格尔：《现象学之基本问题》，第352~353页)在汉语中，我们所谓“时机(未)到”、“火候(不)到”，说的都是“某某东西生成了”或“某某事情发生了”。在德语中，“到时”(zeitigen)这个词本来就有“生成”之意。

② 参见本书序论，第36页④。

③ “褫夺”不等于抽象的“否定”或“虚无”，详见本书序论第41页注①。

④ 《舍勒选集》(下)，上海：上海三联书店，1999年，第951页。

⑤ 转引自〔美〕米歇尔·艾伦·吉莱斯皮：《现代性的神学起源》，张卜天译，长沙：湖南科学出版社，2012年，第154页。

明，毁于证明”<sup>①</sup>。一种宗教信仰之实事能否通过证明抑或反驳从而成立抑或不成呢？任何证明，注定只能发生并维持在主体—客体或者意识—对象的二元对峙格局中。因此，如果要证明一种宗教信仰成立或者不成立，便只能通过证明其信仰的“对象”来判定，比如通过证明上帝存在抑或不存在来判定基督教信仰成立抑或不成。被信仰者作为被证明的对象，这意味着它已从其活生生的信仰中被抛了出来，被抛到了主体—意识的“对一面”，因而被证明对象必然总以相对于主体—意识的方式来显现自身。“相对的”或“有限的”，此乃一切被信仰者作为被证明对象注定了的逻辑本质。可问题在于，一切“高级宗教”信仰作为保罗·蒂里希（Paul Tillich）所谓的“终结关切”<sup>②</sup>，其被信仰者绝非是“相对于”主体—意识的“有限存在”，毋宁说，作为信仰者向之无条件皈依的无限者或绝对者，其必然会突破的恰恰正是任何一种可能的对象性的显现形式，无论这种形式是概念的还是直觉的，是理性的、感性的抑或超感性的。当代新教神学家奥特说：基督教的上帝“永远不会是我们的精神对象”<sup>③</sup>。这就是说，信仰之上帝永远不可能是“对象性”的，因为只要上帝以对一对象的方式来显现，它便被封死在其作为对象的对象性上，而这种始终以“精神之对象”的方式来照面的上帝，只可能是一种与其无限之本性相悖的“有限的”上帝，虽然我们可以像黑格尔那样通过“否定之否定”的回旋来赢获一个“思辨—哲学”的上帝<sup>④</sup>。因此，我们不能因为上帝始终不能以“眼见为实”的有限方式来显示自身，不能因为我们始终无法对象性地说出或者看见上帝，进而就认为“上帝不存在”，而基督教信仰于是也便被“证明”为是骗人的、虚幻的、荒谬的和不能成立的。

事实上，一种信仰抑或不信，从来就不是“证明”出来的，就是说，从来就不是通过证明“事后”才成立或者不成立的；反之，作为一种源始自足的直接生存现象的信仰抑或不信，不仅是“存在本身通过一个飞跃从论证中脱颖而出”<sup>⑤</sup>，而且是一切可能的证明的必然前提。蒂里希写道：“为上帝存在所作的论证，既不是论证，也不是上帝存在的证明。

① 《舍勒选集》（下），第966页。

② 参见《蒂里希选集》（下），上海：上海三联书店，1999年，第1140页。

③ 参见〔瑞士〕奥特：《不可言说的言说》，北京：三联书店，1994年，第4页。

④ 参见〔德〕黑格尔：《小逻辑》，第187页以下。

⑤ 参见〔德〕克尔凯郭尔：《论怀疑论者/哲学片断》，翁绍军、陆兴华译，北京：三联书店，1996年，第161页。

它们乃是上帝问题的表达……神学必须剥去它们论证的性质……关于上帝存在的种种论证……使上帝问题显得既有可能，又有必要……上帝问题是可能的，因为在上帝问题中已呈现出一种对上帝的意识。这种意识先于这个问题。它不是论证的结果，而是论证的前提。这肯定意味着，这种‘论证’根本就不是论证。所谓本体论的论证，指出了有限性的本体结构。它表明，在人对有限性的意识中，包含着一种对无限的意识。”<sup>①</sup> 将关于“上帝存在的证明”领会为“上帝问题的表达”，进而又将后者解释为根源于有限—无限意识的“对上帝的意识”，这个思路虽然令人遗憾地让“上帝问题”驻足于“意识”的铁幕，但认“证明”无涉信仰源始的“存在性”却仍然是一个杰出的洞见。

即使是以关于上帝存在的本体论“证明”而闻名于世的“经院哲学之父”安瑟伦（Anselmus，1033～1109），对于“信仰”的源始性与“证明”的派生性，其实也有着极为精辟的领会：“主啊！我并不奢想能洞察你的崇高，因为我无法让我的理解力和你的崇高相比拟。但是，我渴望在某种程度上理解你的真理，我的心相信并爱着这真理。因为我不是寻求理解以便我信仰，相反，我是信仰以便我理解。因为我深信：除非我信仰了，否则，我无法理解。”<sup>②</sup> 的确，正像一个从来没有爱过的人无法真正“理解”爱一样，一个从来没有亲身见证过“基督教信仰”发生事件的人也不可能真正“理解”基督教信仰本身。然而，说信仰禀有生存论上的源始性和自足性并不等于说，基督教信仰这种特殊的信仰方式是绝对“普遍的”，而只是说，人类生存中从来就有作为“绝对域”被援引、被享用和被占取的“信仰性生存”之可能维度是绝对“普遍的”，有如保罗所说：“我们凭借信仰活着，而不是凭借目睹。”<sup>③</sup> 信仰的源始性和自足性也决不意味着，一个没有任何宗教信仰的人不能将全部宗教现象作为对象来“思考”、“理解”、“分析”、“证明”等等，毋宁说，一切将宗教信仰现象降格为“对一象”而来的分析、演绎、归纳、证明等等，实质上均无法真正通达宗教信仰之实事。

在对象化认识方式的统摄下，人们总是幼稚地以为，随着人类认识的不断深入，科学知识的不断普及，以及文明程度的不断提高，作为“精神

① 《蒂里希选集》（下），第1133～1134页。

② 〔意大利〕安瑟伦：《信仰寻求理解》，溥林译，北京：中国人民大学出版社，2005年，第204页。

③ 《哥林多后书》5：7。（We live by faith, not by sight.）

鸦片”、“精神幻觉”或者“意识形态虚构”的宗教信仰，必将随之逐渐消亡。但正如舍勒所深刻指出的那样：“凡属宗教信仰领域之事，都在历史中生、长、衰、亡。它决不像某个科学命题那样被提出、被证明，尔后再被反驳。一种迄今还广为流布的意见认为，理智的说明、科学及其进步，每每通过反驳而摧毁了某个宗教信仰体系。此种意见不过是理性主义的一个偏见而已”；“科学诚然可能是宗教的掘墓人，因为它把在宗教上已经消亡的东西当作它的对象来加以分析；但科学决不是任何一种宗教形式的死亡原因”<sup>①</sup>。当然了，随着科技的突飞猛进、认识的深入以及文明的进步，任何宗教信仰都无疑会不断调整或改变自身的显现形式<sup>②</sup>，但宗教信仰作为人类“终结关切”的基本方式，却是所有对象化的认识方式始终够不着的。

如果说，克尔凯郭尔挑明了“跪倒感恩”与“站着证明”这两种生存现象之间的“非常不同”，那么，我们也随着这个“挑明”而被推入了一种困境：我们固然可以从诸学科的角度，对一种宗教信仰进行各种研究，但对于跪着感恩的宗教信徒来说，这些站在信仰之外的研究，可能完全是不真切的，甚至是不相干的。这意味着，那些来自学术视域的包括种种看起来很“实证”的研究，就宗教信仰之实事而言，可能恰恰非常“不实证”，因为它们只不过站在“外面”将宗教信仰现象逼进了自己对象性的“学术视域”，因而始终进入不了那喷涌着的宗教信仰现象本身的深处。

海德格尔写道：“对于信仰的本质，我们可以在形式上作以下界定：信仰是人类此在（Dasein）的一种生存方式，根据它自己的——本质上归属于这种生存方式的——见证，这种生存方式不是从此在中也不是由此在自发地产生的，而是来自于在这生存方式中且伴着这生存方式而启示出来的东西，即被信仰的东西。”<sup>③</sup>虽然这话听起来是一个异常空洞的“形式”定义，但其基调却闻之凿凿：宗教信仰乃“人类此在（Dasein）的一种生

① 《舍勒选集》（下）第964、966页。

② 比如基督教就很典型：“今天的基督徒不再像从前的路德那样询问：‘我怎样赢得一位仁慈的上帝？’而是更彻底、更根本地询问：‘上帝，你在哪里？’基督徒不再因上帝的愤怒而痛苦，而是因上帝不在场的印象而痛苦。”在这个科技发达的时代，那种曾经流行了好多世纪之久的上帝观念“已经成为一种在神学上不再成立的尚古主义”（奥特：《不可言说的言说》，第160页）。

③ 〔德〕海德格尔：“现象学与神学”，见孙周兴等译：《海德格尔与有限性思想》，北京：华夏出版社，2002年，第6页。

存方式”<sup>①</sup>。这里所谓“生存方式”，说的不是人类生活的现成分类系统中的某一种生活方式，而恰恰是括去了所有的现成性之后作为“可能性”的生存现象本身<sup>②</sup>。具体地说，一种宗教信仰生存方式，就是弃绝整个日常或“尘世”的现成生存之维，转而向着那在信仰中方才开放或者说方才“到时”的无限者、神圣者、不朽者或至高无上者而生存。正如卡尔·巴特在解释“因信称义”时说的那样：“世界在上帝面前消失，造物在拯救面前消失，体验在认识面前消失，内容在形式面前消失，律法在唯一真实、然而唯有信仰能见的立法者之信实面前消失。”<sup>③</sup>这样一种将所有现成的尘世牵挂葬入虚无，转而无条件地朝向一个绝对者而释放自身的生存可能性，便是“宗教信仰之实事”，亦即活生生的宗教信仰一现象。

这种宗教信仰现象非但与诸如证明与反驳、观念与直觉、感性与理性之类“意识视域”中的认识论现象，甚至与通常的“相信”以及种种“世俗信仰”的现象，乃属于人类生存中完全不同的生存维度。任何一种关于某物是什么抑或不是什么的观念、证明或直觉等等，或者关于某物的相信抑或不相信<sup>④</sup>，以及各种关于理想、事业、爱情、权力、金钱、领袖主义等等的世俗信仰，说到底都是需要这样那样的“论证”或“解释”的。因此，任何观念、思想、理性乃至相信以及世俗信仰实质上均是“相对的”，

① 国内学术界对 Dasein 的译法很多，有“此在”、“亲在”、“本是”、“此是”、“缘在”等等。不管译成什么，Dasein 这个词说的都不是人的“存在者”身份，而是人这个存在者的“存在本身”（参见《存在与时间》，第 50 页）。因此，“从根本上讲，Dasein 不仅仅是通常所谓翻译、理解和诠释的事情，而且是响应并且归属于‘存在本身’的‘思本身’的事情，是此一在是否透明地到达而且拢集住这种到达的事情”。故而笔者从众，仍称 Dasein 为“此在”。对于“此在”的详尽思考，请参见本书序言（第 35 页以下）以及拙文：《海德格尔存在之思的伦理境域》，《哲学研究》2003 年第 10 期（以上引文出自该文）。

② 关于现象学意义上的“生存”（Existenz）概念，请参见拙文：《海德格尔的良知之思》，《四川大学学报》，2002 年第 2 期，第 42~43 页。

③ [瑞士] 卡尔·巴特：《罗马书释义》，魏育青译，上海：华东师范大学出版社，2010 年，第 109 页。

④ 在现代汉语里，“相信”与“信仰”是两个词，前者一般在世俗意义上使用（如“我相信他说的话是真的”），后者一般在宗教信仰的意义上使用。当然，我们也会在世俗的意义上使用“信仰”一词（如“他信仰三民主义”），这与英文的“believe”的情况相当。“相信”与“信仰”通常被认为只有“量”的区别，如通常把“信仰”界说为“极度相信”，但实质上两者之区别首先是“质”的区别。“信仰不仅是一种信念，而且是一种实存的态度。”（[英] 麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译，香港：汉语基督教文化研究所，1998 年，第 107 页。）说得更准确点，“信念”与“信仰”，说的是两种完全不同的生存可能性。在英文中，我们可用“faith”来与“belief”相区别，后者指一般的相信，前者指毫无根据，只基于自己的信任。总之，对“相信”、“信仰”与“宗教信仰”，必须“现象学地”仔细区分，否则我们的种种“研究”便始终搔不到痒处。

即相对于关于某物的观念或相信的论证和解释，否则我们便会认定这某种观念或相信是“错误的”或者“轻信的”。但是，有如舍勒所说的那样：“‘对……的信仰’和‘对……的不信仰’，则是一种本质上没有根据的和不可论证的，但依然在一种信仰内容内能够自明地充实的精神行为。”<sup>①</sup>换句话说，一切观念和相信均没有自明的源始给予性或充实性，因为它们的成立或发生都相对于、根据于、源出于某种更一般的观念和相信；而与此不同，信仰作为人之生存的可能方式，显现和开启的是人之存在中的那种朝向无条件的、终极的、绝对的东西“生存”的生存维度。作为这样的生存维度，信仰之为信仰乃是源始自明地被给予的和充实的，也就是说，当信仰作为信仰而发生或“存在”之际，它并不根据或派生于任何其他世内的“条件”，故而它本质上是不需要也不可能论证和解释的。不是因为“合理”、“科学”的证明和解释然后才有“事后”的信仰，不如说，作为朝向无条件的、终极的东西而存在的这个“朝向本身”，信仰乃真正是“义无反顾”的；信仰本身是而且仅仅是无条件地作为信仰被给予，作为信仰被充实的。比如，与“他是一个好人”和“我相信他是一个好人”的判断不同，“‘我信上帝’的说法（至少按意向看），则表达出坚定不移的、无以复加的确定性，对于这种确定性，一种相关的不确定性根本上是不可能的（只是无信仰）”<sup>②</sup>。在观念、相信等的层面上，“我”可能犹豫不决，因为其理由、根据、论证等等可能还不充分；但在信仰生存的维度上，任何类似的犹豫不决根本就不可能发生。如果在“我信仰上帝”的说法中，犹豫不定伴随着我，那只是表明这个“我信仰上帝”的观念或教条，尚没有真正作为“信仰的实事”而到时，作为“信仰本身”而出场。

进而言之，所谓“作为信仰本身出场”，是说信仰作为信仰直接给出自身，用现象学的话说，信仰作为“信仰自身”被绝对地“充实”<sup>③</sup>。正因为如此，当一种宗教信仰作为信仰发生时，一切形式的选择、斟酌、两可、“三思”、摇摆等等都是完全不可能的，因为作为一种此-在的生存状态，后者绝非一种“信仰的充实”，而毋宁说是某种认知、领悟或者“情绪的充实”。那么，“信仰的充实”说的又是什么呢？那就是蒂里希所说的“终极关切”（Ultimate concern）。“信仰是一种被终极关切所支配的状

① 《舍勒选集》（下）第950页。

② 同上。

③ 关于“充实”概念，请参见本书序言，第36页注④和第37页注①。



态。”<sup>①</sup> 换言之，信仰以终极关切的方式显现自身，它被终极关切“充实”着。所谓的“终极关切”，说的并不是人的某种“主观的”关切，而是前文说的无条件向着某种绝对者而生存的生存可能性。

人生在世就是“关切”在世，人们总是已经陷入对政治、经济、文化、金钱、名誉、地位、事业等等数不清的关切之中。然而，尽管我们总已生存在某种或伟大或平凡的关切之中，但任何一种关切乃至全部在世关切的总和，也不可能提尽人的自由存在，从而断了人作为能在的这种“能在”本身。这意味着，任何“实在的”关切都填不满人之能在无底的深渊。当所有在世关切作为整体沉没之际，一种生存可能性便作为可能性浮现了出来，这就是“纯粹的”关切，也就是所谓深度的“终极关切”。这种终极的关切实际上就是人作为有限而又自由的存在者深度的生—死关切（详见本章第二节以及第二章第二节）。“人是由他对无限性的觉知而被推向信仰的。”<sup>②</sup> “阴森的死亡之谷只能凭借信仰才能通过……最终的支点、慰藉和骄傲随信仰而来。”<sup>③</sup> 作为有限的存在，人之关切始终指向进而兑现为具体的或可能实现的东西；但作为自由的能在，人之生存又总是处在一种“亏欠”状态：人在实现自身作为某种可能之在的同时，总是已经挤出了其他可能之在；说得更精确点：人作为有限而又自由的此在，在成为某种可能之在之际始终“亏欠着”被挤出去的可能之在，就是说，此在总是在它的亏欠中“存在”。因此，此在作为有限的存在，它始终能从其所“不是”中实现自身的关切，从而“是其所是”；然此在作为自由的存在，在它成就其一切可能的有限关切之际，却总已从这些关切中撤出了自身，从而“是”“其所不是”，亦即始终处在亏欠其自身的存在状态。哪里能安顿这个撤出来的始终亏欠着的“自身”呢？最大的可能当然是安顿在“无限”之中：向着无—限而生存。可是，朝向无限生存，这绝没有就摧毁了“自身”的“有限性”，事情恰恰相反，“若本然生存论的考察在亏欠的意义上标识先行于自身，先行于自身便绽露为向终极存在，而每一此在在其存在的根据处就是这向终极存在”<sup>④</sup>。作为此在的人，永远不是完成了的现成存在，永远以“尚未”或“亏欠”的方式生存，亦即以有限或朝向死的方式生存，因为只有以这种方式生存的存在者才可能是“有亏欠

① 《蒂里希选集》（上），第410页。

② See Paul Tillich: *Dynamics of Faith*, Harper & Row Publishers, Inc, 1957, p4.

③ [瑞士] 卡尔·巴特：《罗马书释义》，第145页。

④ [德] 海德格尔：《存在与时间》，第361页。

的存在”，就是说，只是因为人是有限的存在，他才需要并且才可能朝向无限而生存。这意味着，作为能在的人只有不断地从有限关切中撤出，才能不断地打开并维持住“终极关切”的生存可能性。将这种“不断撤出”及其“不断打开”作为一种生存可能性来生存，或者说，将有限而又自由的“自身”托付给这种生存可能性，这就是作为终极关切的宗教信仰的生存方式。

需要强调的是，这种作为终极关切的生存方式，是而且始终只是一种生存之“可能性”，即一种始终作为可能的可能性生存。“按其本质说来，这种可能性不提供任何依据，可藉以殷切盼望什么东西，藉以‘想象出’可能是现实的东西，从而忘记这种可能性。”<sup>①</sup>“除了信仰之外，任何原则上属于未来、彼岸和永恒的东西都不能预支！”<sup>②</sup>将可能性作为可能来生存，说得更确切点，向着无限的、绝对的、终极的可能性“存在”，并维持在“不断撤出”及其“不断打开”的信仰性生存之可能性中，进而将此信仰生存可能性作为可能性拓展延伸且贯彻到底，这不仅是一切宗教信仰性生存的本质，而且是我们领会所有诸如祈祷、感恩、炼丹、守一等等宗教信仰行为，以及通达所有诸如礼拜、弥撒、烧香、礼佛等等宗教信仰仪式的关键。

还必须进一步指出的是，这种作为可能性的信仰性生存，实乃宗教作为宗教—信仰的灵魂。卡尔·巴特写道：“信仰既不是宗教性的也不是非宗教性的，既不是神圣的也不是世俗的，但又永远是两者兼而有之”；“人可以有、也可以没有‘宗教举止’”<sup>③</sup>。一切宗教性的观念、教条、行为、仪式乃至律法、建筑、服饰等等，它们本身并不能担保其属于某种特定的信仰性生存，相反，只有当它们首先归属于作为可能性的信仰性生存，亦即作为信仰性生存的绽出方式，这些宗教性的行为、组织、律法、仪式等等方才真正是其所是，因为“信仰乃是一切宗教的真理”<sup>④</sup>。比如，一座教堂、一个道观或一座寺庙，之所以能是其所是，并不是因为它们楼观飞阁的金碧辉煌、云雾缭绕或幽远莫测，也不是因为它们属于某个专门的宗教协会组织，甚至也不是因为它们藏经阁里独有的秘藏坟典以及各式各样独特的宗教性的器物、戒律、仪式、服饰、符号等等，而是因为它们作为

① 〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第301页。

② 参见〔瑞士〕卡尔·巴特：《罗马书释义》，第145页。

③ 〔德〕卡尔·巴特：《罗马书释义》，第122、217~218页。

④ 同上，第120页。着重号为引者所加。

教堂、道观和寺庙，乃是某种信仰聚集性“到时”或发生的专门场域。也就是说，一座教堂、道观、寺庙及其所附属的一切，只有在被一种绽出的信仰性生存状态所充盈、弥漫和贯透之际，它们方才真正成其为自身所是的东西。

“信仰”与“宗教”的区别，如果用现象学的术语来说，实质上就是海德格尔所谓的“存在论差异”<sup>①</sup>，就是说，信仰乃宗教作为宗教一信仰的“存在”，是宗教一信仰的核心生存现象本身，而宗教则不过是信仰的冷却样态，用海德格尔的行话说，是信仰的“沉沦”生存状态<sup>②</sup>。然而，如果包括诸如组织、仪式、服饰等在内的一切宗教方式均担保不了信仰之为信仰，那么这就意味着，“我们只能每时每地、每地每时重新信仰，包括相信我们能够信仰。信仰与非信仰之间不可能存在某种直观的、历史和心灵的界定。直观地看，我们所有人都是、都永远是两手空空的”<sup>③</sup>。这话从大神学家卡尔·巴特的口中吐出，其思想之辽阔与信仰之虔诚，穿透种种及层层遮蔽而命中事情本身，当真让人震颤不已。

人之存在，总是已经“被抛”地在世界中存在<sup>④</sup>。这就是说，人之在世总是拥有着什么而在世，也就是说，人之生存总是被上文提到的各种数不清的“在世关切”所深深地围浸着。这等于是说，没有人是“两手空空”生存于世的。然而，无论人之双手握有什么以及握有多少，这些被拥有的东西永远也填不满人性之深渊，亦即填不满人的那“始终亏欠着”的自由性存在。正是这种始终亏欠着的人之自由之“自身”，使得“我们所有人都是、都永远是两手空空”。所谓“两手空空”说的绝非一种“消极的”情绪，毋宁说是一种至为源始积极的生存之“实事”。我们总是被不断地从我们已经拥有的一切那里彻底地挤出去，若用海德格尔更精准的话说，我们“把曾在者之到达当作当前加以拒绝，从而使曾在者保持敞开”，并“把当前扣留起来，从而使来自将来的到来保持敞开”<sup>⑤</sup>。在这种拒绝着一扣留着的时间之到达中，“当前”始终被“空出”，而不是被现成的过去、现在和将来“充满”，从而使得曾在、现在以及将在始终维持在相互

① 参见本书序论第3页注②以及第2~3页。

② 沉沦“这个名称并不表示任何消极的评价，而是意味着：此在首先与通常寓于它所操劳的‘世界’。这种‘消散于…’多半有消失在常人的公众意见中这一特性”。参见海德格尔：《存在与时间》，第204页。

③ [瑞士]卡尔·巴特：《罗马书释义》，第141~142页。

④ 参见本书序论，第41页以下。

⑤ 参见孙周兴、王庆节主编：《海德格尔文集·面向思的事情》，第23~24页。

递予之“到来”的纯然统一之中。所以，作为生存方式的信仰与非信仰之间，当然就“不可能存在某种直观的、历史和心灵的界定”，因为这是一种彻头彻尾的“生存论界定”。从根本上讲，作为一种生存可能，一切宗教信仰都不是任何现成的东西，也不可能从任何现成的东西那里获得自己的信仰性规定；作为时间性的“到时”生存现象，一种宗教信仰必须意向性地“投入”，而且必须不断意向性地重新“投入”，除此之外，绝无他途。

的确，我们总是两手空空。我们非但无法凭借“站着证明”去通达信仰性生存，甚至也无法凭借各种各样直观现成的宗教形式来了结或坐实意向性的信仰性生存。空空的双手只有在信仰性地“跪着感恩”之际才是“充实”的，才是当场直接“此在着的”或“实存着的”信仰。更为重要的是，作为典型的意向性生存方式，信仰就是“去一信仰”，就是时时处处地去“重新信仰”，重新活在信仰的“充实”之中，否则那伸出的双手，那凝望的双眼，那内外丹术，那洞天福地，便永远真是“空空的”。

一旦我们将上述“站着证明”与“跪着感恩”的生存论区别收入并保持在眼帘之中，通向宗教信仰之实事的现象学道路，便会缓缓地朝我们显摆而出。

## 第二节 神仙观念与神仙信仰的现象学分野<sup>①</sup>

正像哲学家的上帝与基督徒的上帝判然有别一样，关于神仙的观念与对神仙的信仰也是大相径庭的。虽然一个信仰神仙的人必定有其神仙观念，然一个人却可以有神仙观念，有丰富的关于神仙的“知识”，甚至因此而“相信”神仙，但并不一定就真正“信仰”神仙，即具有作为“生存方式”的神仙信仰。从某种意义上讲，神仙观念与神仙信仰的这种“存在论差异”，大体上可以比附于“道家”与“道教”之间的本质区别。道教作为中国的本土宗教，其历史渊源悠久庞杂。从秦汉社会的“宗天”、“讖纬”、“五行”、“方仙道”等等可以一直上溯到秦汉以前的“巫”、“史”、“祝”，以及更远古的原始巫术、原始神话、祖灵崇拜、鬼神观念等等<sup>②</sup>。

<sup>①</sup> 本节的基本内容发表在《四川大学学报》2005年第5期，成书时有较大增改。

<sup>②</sup> 无论从“历史”还是从理论上说，“神仙信仰”都早于或源于“道教神仙信仰”，后者不过是成型了的、系统化了的、并以特定的“社会共在”形式显露着的前者（参见本书第四章第一节）。

然而，不管道教形成于什么时代<sup>①</sup>，作为一种成形宗教的道教晚出于道家这一点是毋庸置疑的。这意味着，不但道家对道教有着在先者对在后者自

① 关于道教的形成年代，学术界有两种基本观点。一种观点认为道教诞生于汉末蜀中的五斗米道和史称“黄巾起义”的太平道〔参见卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，成都：四川人民出版社，1996年，第266页；陈国符：《道藏源流考》（增订版），北京：中华书局，1992年，序第2页；任继愈：《中国道教史》，上海：上海人民出版社，1990年，第17~18页；牟钟鉴、胡孚琛等著：《道教通论》，济南：齐鲁书社，1991年，第63页；朱越利著：《道经总论》，沈阳：辽宁教育出版社，1997年，第19页；索安著（吕鹏志等译）：《西方道教研究编年史》，北京：中华书局，2002年，第20页；等等〕。另一种观点则“把北方的寇谦之的宗教改革与南方的葛洪、陆修静、陶弘景的宗教活动算成是道教形成的标志”（葛兆光：《中国思想史》第一卷第341页；福井康顺：《道教》，朱越利译，上海：上海古籍出版社，1990年，第29~42页）。学界还有“道家、黄老即道教论”（参见李申：《道教本论》，上海文化出版社，2001年）和认为“道教不始于张道陵”，主张将道教的产生时间上溯至周秦（参见萧登福：《周秦两汉早期道教》，台湾：文津出版社有限公司，1998年，第1~30页）以及将道教史划分为“原始道教阶段、民间道教阶段和正统道教阶段”从而将道教产生的时间推至春秋时代（参见韩秉方：《关于道教创立过程的新探索》，《世界宗教研究》1999年第2期）等等边缘性的观点。笔者无意卷入道教产生的“年代学问题”。实际上，道教形成的年代问题本质上不是一个“过去的历史”的“实证”问题，就是说，不是一个刚性的流俗“时间点”的考证问题，而是一个研究者当下持有的“理论”问题。（如萧登福在论证其观点时也清醒地意识到：“在探讨道教不创立于汉末、道教与老子的关系不始于张道陵这两个问题之前，必须先对宗教一词下定界说……纵使是人类的原始社会，也有它的宗教存在……因此以教众组织的早晚、松紧，来衡量道教的成立，并不是很客观的做法。”云云。参见上书，第1~3页。倘若没有如此这般“先行”着的“宗教观”，萧登福和韩秉方的“观点”压根儿便不可能产生。这意味着，所谓流俗时间上的“先后”问题，根本上总首先是一种当下的“理论解释”的问题，一种总是已经“在后”的或派生的问题。）换言之，道教的形成年代问题说到底，是一个始终先行着的、柔性的、当下“解释学处境”之到时的<sup>②</sup>问题。说得更“逻辑”点：道教形成的时间问题首先依赖于你怎样领会“道教”；你怎样领会道教，决定于你如何理解“宗教”；而你如何理解宗教又取决于你如何理解“信仰”等等。只有已经先行解决了这样的问题（不管是有意抑或无意、系统还是不系统），你才有可能说：道教形成于什么什么时代。一切所谓“历史问题”，都是聚集着的“当代问题”的直接出场。海德格尔写道：“一切历史学都是根据它们被当代所规定的关于过去的图景来计算未来。历史学是对未来的不断摧毁，是对那种与命运之到达的历史性关联的不断摧毁。”（〔德〕海德格尔：《林中路》，第343页）那种力图通过对种种文本的诸如搜集、整理、对照、解释等等，为道教产生的“时间”确定一个“实证的”刚性答案的阐释学诉求，实乃“对此问题的这样一种表述还是很幼稚的。并不存在一个仿佛记录在案的哲学和科学的开端。作为开端展现给我们的那些东西，从一开始就是我们诠释所得出的结论”（参见〔德〕克劳斯·黑尔德：《世界现象学》，第3页）。从根本上讲，一切对确定的或实证的对象性“开端”的诉求，都不过是在“重新开端”！而这种将开端问题化为“历史学”问题，继而又将之化为对“事实”的对象性研究，在遮蔽“历史本身”的时间维度之际，也悍然抹去了研究者自身的时间境域，换句话说，历史一开端作为对象在遮蔽自身的历史性的同时，也遮蔽着进行对象化的“主体”的历史性，亦即遮蔽着上述海德格尔所说的“当代之规定”的历史性。这种双重的遮蔽意味着，不仅“过去的图景”而且“未来的图景”都不过是被遮蔽着的作为“当代之规定”的历史性的现成复制品而已，而这种被遮蔽着却又不断出场着的当代历史性，因而是对作为可能性的“未来”的“不断摧毁”。

然的影响<sup>①</sup>，而且作为道教之核心的神仙信仰，更是深受道家尤其是原始道家的巨大影响。

对道教影响最早也最大的，首推被尊为道教群经之首的《老子道德经》。尽管《老子》一书事实上并没有直接涉及神仙信仰的只言片语<sup>②</sup>，但《老子》中的一些弹性极大似乎可以无限伸张的思路，为道教神仙信仰的开启，留下了足够深广的境域性空间。如著名的“死而不亡者寿”（第33章），“盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵，兕无所投其角，虎无所用其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地”（第50章），“深根固柢，长生久视之道”（第59章）；以及极其丰富的逆世俗生存方式而行的“摄生”之道，如寡欲、知足：“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱”（第3章），“故知足不辱，知止不殆，可以长久”（第44章），“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足，常足矣”（第46章）；无为、无吾身：“是以圣人处无为之事，行不言之教；万物作而弗始，生而弗有，为而弗恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去”（第2章），“为无为，则无不治矣”（第3章），“天长地久。天地之所以长且久，以其不自生也，故能长生。是以圣人，退其身而身先，外其身而身存”（第7章），“吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患”（第13章）；贵柔守弱：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道……夫唯不争，故无尤”（第8章），“载营魄抱一，能无离乎？抟气致柔，能如婴儿乎？涤除玄监，能无疵乎……生之畜之，生而弗有，为而弗恃，长而弗宰，是谓玄德”（第10章），“致

---

① 事情的本质往往就储藏在语言之中，“道一教”这个命名本身便已然道出了道家与道教的内在勾连。“所谓‘道教’，源始意义就是‘道’对于人的教化。当五斗米道的《老子想尔注》最初提出‘道教’概念时，这层原始意义在言说和实践两方面都有所体现……作为立教之理本的‘道’，涵义十分复杂，既有思想理论、神学信仰等不同层面，又因应道教的历史发展而不断丰富。但就其基本涵蕴而言，无疑是由继承先秦道家而来的。‘道教’概念最初出现在解释《老子》的《想尔注》中，被作为老子之道推行教化的一种标识，也正说明了这一点。”（卢国龙：《道教哲学》，北京：华夏出版社，1998年，第22页）“道家虽不必包含道教，道教必定依托道家”，“道家则有学而无教。道家独立于道教，又与之联袂，共成中国传统社会的另一大精神支柱”，“道教在自己的发展中内含着道家”。（牟钟鉴、胡孚琛：《道教通论》，济南：齐鲁书社，1991年，第4~6页）但是，道教与道家之间的血肉关联绝不意味着两者是“一回事”，甚至道教与道家之间的区别，也不仅仅是含混的“道对于人的教化”，因为“教化”可以发生在相对的观念的层次上，也可以发生在绝对的信仰的层面上。本节所要力图彰显的就是：神仙观念（道家）与神仙信仰（道教）乃人之生存中断然有别的生存维度。

② 相反，《老子》中却有“天地尚不能久，而况于人乎”（第23章）这样直接与神仙信仰相抵牾的说法。

虚极，守静笃……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，妄作凶。知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆”（第16章），“物壮则老，是谓不道，不道早已”（第30章），“反者道之动，弱者道之用”（第40章），“为学者日益，为道者日损，损之又损，以至于无为，无为则无不为”（第48章），“见小曰明，守柔曰强”（第52章）；等等。

《老子》中的这些奠基性的道家理念，对于道教的神仙信仰来说，虽始终处于“引而不发”的含蓄状态，但诸如“死而不亡”、“摄生”、“为道”、“反者道之动”等等理念的推出，不仅为“长生成仙”、“顺则成人，逆则成仙”的各种道教养生术以及内外丹术提供了根本的理念性构形，而且也整个道教神仙信仰的开启奠定了深厚而又绵绵不绝的意向性境域。

道家对道教神仙信仰影响最直接最具体的，无疑是被后世奉为《南华真经》的《庄子》。从历史学的角度上讲，尽管《庄子》在先秦便已经流传<sup>①</sup>，然在魏晋以前，《庄子》一书并不十分流行。到了魏晋时期，玄学思潮盛行，《庄子》作为“三玄”之首，经历了所谓“道家思想史上的一次壮丽的日出”<sup>②</sup>，开始受到重视和发挥。但即使经过了魏晋时期的“日出”，在唐以前，《庄子》的影响仍主要发生在学术或思想的层面。从道教的一些早期经典来看（如《太平经》、《西升经》、《阴符经》等等），《庄子》对它们并没有形成实质性的影响<sup>③</sup>。自唐代开始，《庄子》对道教尤其是对其神仙信仰的影响才不可遏止地释放了出来。这种影响不仅表现在诸如皇帝直接出面诏封庄周为“南华真人”、《庄子》被奉为“南华真经”以及道士注解《庄子》成风这些外在的层面上<sup>④</sup>，更为本质的是，《庄子》

① 《荀子·解蔽》（“庄子蔽于天而不知人”）、《吕氏春秋》（引《庄子·达生》篇）、《史记》（《老子韩非列传第三》介绍庄周两百余言）等均评价、引用和介绍过《庄子》。

② 《庄子与中国文化》，合肥：安徽人民出版社，1990年，第199页。

③ 有的学者认为晋葛洪的《抱朴子内篇·畅玄》是对《庄子》思想的透彻发挥（参见仲兆环等著：《南华经》，合肥：安徽人民出版社，1994年，第4页），但这个看法似乎太过抽象，因为就庄子与神仙道教的直接关系而言，葛洪本人有非常明确的评价：“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。或复齐死生，谓无异以存活为徭役，以殂歿为休息，其去神仙，已千亿万矣，岂足耽玩哉？其寓言譬喻，犹有可采，以供给碎用，充御卒乏，至使末世利口之奸佞，无行之弊子，得以老庄为窟藪，不亦惜乎？”（王明《抱朴子内篇校释·释滞》，北京：中华书局，1985年，第151页）虽然南朝梁陶弘景的《真灵位业图》将庄子列在第三右位，算是正式承认了庄子，但《庄子》对道教的影响这时仍然不是直接的，实质性的。

④ 如唐代成玄英疏解《庄子》三十卷，茅山道士李含光的《老子庄子周易学记》，北宋陈景元的《南华真经章句音义》、《庄子余事》等等。



中的那些“御风而行”，“肌肤若冰雪，淖约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”（《逍遥游》）的神人；那些“登高不慄，入水不濡，入火不热”，“其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深”，“不知说生，不知恶死，其出不欣，其入不距，翛然而往，翛然而来而已矣”（《大宗师》）的真人；那些“大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山飘风振海而不能惊……死生无变于己”（《齐物论》），“忘其肝胆，遗其耳目，芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无事之业”（《达生》），“上窥青天，下潜黄泉，挥斥八级，神气不变”（《田方子》）的至人；那些“鸟行而无彰，天下有道，则与物皆昌；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”（《天地》）的圣人；以及《逍遥游》中的“无何有之乡”，《齐物论》中南郭子綦的“形如槁木”、“心如死灰”，《养生主》中的“缘督以为经”，《人间世》中的“心斋”，《大宗师》中的“真人之息以踵”、“见独”、“坐忘”，《在宥》中广成子的“至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默，无视无听，抱神以静”，“必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生；目无所见，耳无所闻，心无所知，女形将守形，形乃长生”，等等，构成了一个从道家通达道教的沛沛然不断涌临着的信仰性生存的意向性深渊。

《庄子》一书“汪洋辟阖，仪态万方”（鲁迅：《汉文学史纲要》），其文情、其思绪、其意蕴、其态势更是匪夷所思，似幻似真。正因为如此，与《老子》相比，《庄子》对道教神仙信仰的影响（包括对它的内容、形式、结构、方法乃至气质、情绪质态等等的的影响），不仅更加具体深入，更为本质的是，“神人”、“真人”、“至人”等等和“无何有之乡”构成了道教的“神仙”和“仙境”活泼泼的意向性源泉；而“逍遥”、“心斋”、“坐忘”以及“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟伸”（《庄子·刻意》）等等，更是直接渗入和丰富着道教成仙方术的各个层面，从而为道教信仰生存方式的具体造型，为道教神仙信仰的全面深入的开启，奠定了“绵绵若存，用之不勤”的意向性空间。如果说，《庄子》在魏晋时期经历了一次“思想的日出”的话，那么就完全可以说，唐代以降，《庄子》就经历了一次“信仰的日出”，作为学术及思想经典之“子书”的《庄子》，于是便成了作为道教信仰之经典的《南华真经》。

然而，无论以《老子》和《庄子》为代表的道家思想对道教有多大多深的影响，都只是影一响而已，这种影响乃“观念”、“思想”、“理论”、“信念”乃至“相信”对“信仰”的影响，因而也已经以观念与信仰的生



存论差别为前提。换句话说，无论是《老子》的“长生久视之道”，还是《庄子》的“神人、真人、至人”，虽不至于如葛洪所说“其去神仙，已千里矣”，然的确尚远不是道教信仰中的神仙信仰和神仙。根据《老子》尤其是《庄子》，我们可以说，作者有极其丰富的养生乃至神仙观念，但推不出作者果真“信仰”神仙<sup>①</sup>。之所以如此，我们可以给出至少两条学理上的根据：第一，从历史学角度上讲，《老子》和《庄子》在魏晋以前只是道家文本而不是道教文本，所以从在后者回溯在先者，推不出在先者归属于在后者，故而推不出老子和庄周信仰神仙。第二，从文本的内容上看，《老子》和《庄子》中有很多无法回避的与神仙信仰直接抵牾的观点和思想<sup>②</sup>，因而从反面强化了“未足以证明作者果真信仰神仙”推定的逻辑含量。

这是两条看起来很“硬”的学术根据。可是即便如此，依据类似的学术根据，我们便能不打折扣地推定老庄等道家诸子“不信仰”神仙吗？道

---

① 卢国龙对此有足够的敏感：“从道家之理想国来看它与神仙信仰的关系，大概属于取材于此类传说，‘以供给碎用’。取材于斯，也许能够说明道家与神仙思想在超越日用之近情方面有共同点，但从《庄》、《列》之书看，不能断定作者具有神仙信仰。《庄子·逍遥游》谈到藐姑射之山的神人，谓之‘不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外’；《在宥》又托称广成子授黄帝长生之法，谓之‘必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，女形将守形，形乃长生’。这些说法，大旨与其理想国一样，乃取材于神仙传说而言其理想人生，未足以证明作者果真信仰神仙……就先秦而言，道家庄列诸子之于神仙，取其材‘以供给碎用’而已……神仙是一种信仰，‘贵生’‘全生’则是一种信念。”（卢国龙：《道教哲学》第446~447页）然更深一层的问题是：为什么原始道家具有丰富的神仙信念但却“未足以证明作者果真信仰神仙”？因此问题的实质在于，我们究竟怎么才能判定：那是“神仙信仰”，而那只是“神仙信念”？

② 如《老子》中的“天地不仁，以万物为刍狗”（第5章），“天地尚不能久，而况于人乎”（第23章），“出生入死”（第50章），“使民重死，而不远徙”（第80章）等等；《庄子》中的“方生方死，方死方生”，“忘年忘义”（《齐物论》），“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆也”，“适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，古者谓是帝之县解”（《养生主》），“死生，命也，其有夜旦之常，天也”，“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善死也”（《大宗师》），“生者，假借也，假之而生生者，尘垢也，死生为昼夜”（《至乐》），“人生天地之间，若白驹之过隙，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然漻然，莫之入焉。已化而生，又化而死，生物哀之，人类悲之。解其天授，堕其天裘，纷乎宛乎，魂魄将往，乃身从之，乃大归乎”（《知北游》），等等。也许正是这些观念或思想才使葛洪得出：“其去神仙，已千里矣。”

家早于道教，这没有问题<sup>①</sup>，问题在于，道家与道教的这种“事后”的反思性区别不等于说观念、思想等在时间上和逻辑上先于信仰，因而不等于说道家者流由于属于“学派”故不可能有信仰；换言之，从道家对道教流俗时间上的在先性推不出道家诸子不信仰神仙的结论。但是，推不出否定性的“不信仰神仙”绝不意味着推出肯定性的“信仰神仙”。是的，一个人要么信仰神仙，要么不信仰神仙，作为绝对的给予性，信仰抑或不信仰之间没有“中间”的可能性。但是正因为如此，任何信仰抑或不信仰根本上均不可能从任何“关于”神仙的观念、思想、理论、知识等等中推出。因此，正像凭借《老子》和《庄子》中有丰富的养生和神仙观念推不出老庄信仰神仙一样，凭借《老子》和《庄子》中有很多与神仙信仰相抵牾的思想和观念，也推不出老庄不信仰神仙。这并不是由于我们的“推论”不完善或出了什么问题，而是因为信仰之为信仰，不信仰之为不信仰，本质上恰恰正是一切观念、思想、理论等等的存在性界限。这也就是说，信仰抑或不信仰作为人之生存的可能性，始终存在于观念、思想、理论等等作为人生存的可能性的极限之外，虽然一切信仰都可以被纳入观念、理论等等的范式或框架，从而在后者的视域中获得相应的意义形态。但是，观念视域中的相信与信仰本身，即与作为人之生存的一种可能方式的信仰本身，乃是人之生存中两种完全不同的生存维度。事实上，如果我们把“子”与“真经”作为不同的命名对峙起来<sup>②</sup>，那么作为道家文本的《老子》和《庄子》与作为道教信仰文本的《老子道德真经》和《南华真经》，绝不是指称着同一个“文本实体”的不同名称，毋宁说，作为命名，它们恰恰是对两种涌显着的生存维度鲜活的存在性命名。从《老子》和《庄子》系统到《老子道德真经》和《南华真经》系统，不是观念、思想等等

① 这个“没有问题”只是就作为成形学派的家与作为成形宗教的道教而言的，而不是就道家与神仙信仰而言的。事实上，正如有的学者指出的那样：“道教与道家的关系是道教研究中的难题之一，以往多种说法不能令人满意。历史上有混称两者为‘道家’（或‘老氏’）者，有分称两者为‘道家’和‘神仙符箓’者，而以混称居多。现代学者反古之道，严格区别作为宗教的道教和作为学术的道家，显然是认识上的一个进步。但问题又绝不是如此简单。”（牟钟鉴等：《道教通论》第4页）不管事情有多复杂、晦暗，有一点是清楚的：道家先于道教，却绝不先于神仙信仰，无论从历史上还是从理论上讲均是如此。

② 这里“子”与“经”的字面含义本来差不多，前者指诸子百家的著作（如子书，经史子集等），后者指贯穿古今可为思想行为道德标准的著作或专门著作（如四书五经，十三经等）。但是，“经”，进而“真一经”，显然给人一种强烈的不容许置疑的信仰姿态，这与作为学术—思想著作的“子书”（那怕某个子书是公认的作为学术—思想之源头的经典）是很不一样的，后者本质上以学术—思想的方式“存在”，因而说到底是可以也必然会受到“置疑”的。

的深入或者浅出，而只能经历一次“信仰的日出”，正如从信仰的能在方式到观念、思想的意指方式不等于信仰的观念化或思想化而只能经历一次“思想的日出”一样<sup>①</sup>。老庄等道家诸子也不例外。所以，就道教神仙信仰的研究来说，必须朝向的“实事本身”就不能只是滞留在道家的神仙观念对道教神仙信仰的“影响”这种外表的层面上，而是必须在此基础上更进一步：诸如“神人、真人、至人”、“长生久视之道”这类神仙观念究竟是如何在“神仙信仰”中被给予的？

我们把一种信仰形态称作区别于其他宗教信仰形态的“道教”。我们凭什么这么说？不单单是凭道教有自己的观念、情感、行为、仪式、组织、制度等这些内外在的“要素”，不如说，只有当一种独特的信仰贯透着、席卷着、涌临着所有这些“要素”之际，更精确点说，只有当这些要素在“信仰”的生存方式中出场，即在一种独特的信仰方式中被给予之际，道教才成其为一种具有独特信仰形态的宗教。这种独特的信仰形态便是“神仙信仰”。海德格尔写道：“对‘基督教的’信仰来说，原初地启示给信仰且仅启示给信仰的，并且作为启示才使信仰产生的存在者，就是基督，即被钉十字架的上帝……这种启示决不是宣布出关于现实的或者过去的或者刚刚出现的事情的知识；不如说，这种传达使人们成为那种事件的‘参与者’，此种事件就是启示，就是在启示中公布出来的东西本身。但这种唯在生存中实现的参与，本身始终仅仅作为信仰而由信仰所给定。”<sup>②</sup>同其他信仰形态一样，作为信仰的道教，是人类此在的一种在“见证”中参与着、在“启示”中当场发生着的可能生存方式；而作为“神仙信仰”的道教，则是民族性此在的一种在其见证或参与中的经由“神仙”启示出来的独特生存可能。对于道教神仙信仰来说，源始切己地启示且仅仅启示给道教信仰，并且作为启示才构成道教信仰的，就是“神仙”。

从字面上讲，“神仙”原本是两个字，即“神”和“仙”。神者，“天神引出万物者也，从示，申声。”神由“示”和“申”构成：示者，“天垂象，见吉凶，所以示人也，三垂日月星也，观乎天文，以察时变，示神事也”（《说文解字》）；申者，神也，“本义当为闪电”（《汉字源流字典》）。“仙”字古代写作“僊”，由“人”和“𠂔”组成，𠂔者，“升高也”。《说

① 著名的安瑟伦关于上帝存在的“本体论证明”和葛洪关于“神仙实有”的证明，其要害不在于犯了“逻辑上的”或“认识论上的”错误，而在于力图从观念、思想等去证明信仰，实现从前一种生存维度向后一种生存维度的偷渡。

② 〔德〕海德格尔：《现象学与神学》，见孙周兴等译：《海德格尔与有限性思想》，第6页。

文解字》谓“僊，长生僊去，从人，从𠂔”；人在山上为仙<sup>①</sup>，人遗世飞升为仙。不难见出，“神”是对引出电闪雷鸣这些“天象”或“万物者”的这个“引出”现象的命名；“仙”是对由人化入不朽的这个“去而上仙”现象的命名。于是，“神”与“仙”合起来作为一个独立的词组在逻辑上有两种可能的意指方式：一是意指并列着的“神”和“仙”（并列词组），这意味着两者的亲密性，引出万物为神，化入不朽为仙，而“不朽”当然已不属于被引出的“万物”，而恰恰是从尘世万物“𠂔”出，从而归属于“神”之域。二是意指“神的仙”（偏正词组），虽然这种情况下“神”是修饰语，“仙”为主体，然这并不是说“神”只是“仙”所禀有的众多属性中的一种属性，而是说仙之为仙本质上就是“通神”的，神乃仙之本质的绽出。无论哪一种意指方式都与“人”息息相关：闪电雷鸣等“天象”、“天文”昭示于人，人于是浩浩乎“冯虚御风”，飘飘乎“遗世独立，羽化而登仙”。因此，“神仙”这个词无非是在神与人之柔性区别的前提下，对在作为有死者的人与作为不朽者的神之边缘处构形着的人—神一体现象的直观着的命名。

由这种对人—神一体现象的直观而来的五花八门的神仙形象或神仙样态，如“老而不亡”者，“肌肤若冰雪，淖约若处子”者，“仙风道骨，飘然出世”者，“举形升虚，游之名山”者，“先死后蜕，兵解水解”者，以及结构庞杂的“先天真圣”和“后天仙真”等等，实质上便是通常所谓的“神仙观念”或者“神仙思想”。显然，拥有这些神仙观念不意味着就必然信仰神仙，甚至即使在“相信”的深度上拥有神仙观念，也并不担保就置身于“神仙信仰”的生存可能状态之中。质言之，作为信仰的神仙，不是任何关于神仙的观念、知识和概念，而是人作为能在释放出来的一种特殊生存方式；引发并构成这种生存方式的，就是作为“启示”的神仙，或者说，在启示中临在的神仙。

“启示”这个词英语为“reveal”，字面意义为“透露，显示，揭开面罩”，宗教神学上指某种通过日常途径无法接近的神秘存在的展示。我们知道，在基督教神学以及宗教学中，通常有所谓“启示性宗教”与“自然宗教”的区分。若站在类似黑格尔的由低向高“发展”的“西方中心”的立场上，或者站在宗教学的对象性研究立场上，这样的区分无可厚非，可以理解。但是若就事情本身亦即就“信仰的实事”而言，这样的区分本身

① “仙”上古写作“僊”，僊者，“人在山上，从人，从山”（《说文解字》）。

便已形成了严重的遮蔽，仿佛宗教信仰可以是“启示性的”，也可以是“非启示性的”似的。实际上，正如麦奎利（John Macquarrie）所说：“启示的基本模式似乎是世界上所有的宗教共有的。”<sup>①</sup>也就是说，只要一种宗教作为一种信仰而发生，它便只可能是“启示性”的<sup>②</sup>。卡尔·巴特写道：“启示是一个事件，因这一事件人得以成为‘这样的一种人，他看到，理解，知道’并能‘对上帝的逻辑的意向作出一种逻辑的回应’。”<sup>③</sup>此乃一个典型的在“基督教神学视域”中的领会。倘若我们扬弃这段话中“上帝”、“逻辑”这类基督教信仰所独有的给予方式，说“启示是一个事件”，而且由于这个“事件”人成为了拥有特定生存方式的“一种人”，无疑是一个深刻的洞见。那么，作为启示的事件究竟是一种怎样的事件呢？按蒂里希经典的说法，启示“所指向的是生存之奥秘和我们的终极关切”；启示“出现于每一次真正的祈祷中……它超越了主观和客观理性的所有普通结构。它是存在奥秘之临在，是我们的终极关切的一种实现”<sup>④</sup>。这就是说，只要“生存之奥秘和终极关切”在某种生存的可能方式中（并非只能是基督教的方式）给出自身，我们便进入了“启示性”的生存方式，亦即宗教信仰的生存方式。由于生存之奥秘和终极关切不仅始终“领先于主体-客体关系”<sup>⑤</sup>，甚至它们根本就不可能作为任何认识之对象来显现，所以我们不可能在日常生存中遭遇它们，它们只可能在信仰性生存之“启示”中才可能“临在”或“实现”。按麦奎利更为通俗的说法，启示乃“我们通过启示知道的东西，有一种送赠的性质……在启示经验中，就似乎是神圣者‘闯了进来’，运动的方向是从人以外到人之内”<sup>⑥</sup>。这意味着，作为信仰之对象的“奥秘”或“终极关切”，只有在启示中才可能给

① 参见〔英〕麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译，香港：汉语基督教文化研究所，1998年，第16页。

② 其实，我们与某种宗教的照面方式，大多不发生在“信仰”层面。作为一种特定的“社团性”（组织、机构、仪式、服饰、建筑等等）存在，一种宗教通常是在诸如“政治”、“文化”、“民族”、“历史”甚至“心理”、“社会”等等层面上来与我们打交道的。这意味着，我们可以随意进出（参加或对之进行各种各样的“研究”）作为社团的某种宗教，但我们进入不了作为一种信仰-启示的宗教，除非我们自己本身就已然处在这种信仰-启示之生存状态之中。参见本章第一节第51页以下。

③ 〔瑞士〕卡尔·巴特：《教会教义学》，朱冰雁等译，北京：三联书店，1998年，第10页。

④ 参见《蒂里希选集》（下），第1025、1036页。

⑤ 同上，第1013页。

⑥ 〔英〕麦奎利：《基督教神学原理》，第15页。

出自身，因而如果没有启示，就没有信仰性生存，就是说，宗教信仰的生存维度就开放不出来。因此，从根本上讲，从来就没有“非启示性”的宗教信仰，从来就没有纯粹“认识的”或“理性的”宗教信仰，虽然“启示”与认识或理性并非水火不容。一切宗教信仰都是也只可能是“启示性”的。

在汉语中，“启”字是会意字，“启，开也，从户，从口”（《说文解字》），“本义指开门”，引申意有“打开”、“开始”等（《汉字源流字典》）。“示”字的本义如上文所述。由此，“启”与“示”合起来的“启示”便意指“天象”、“吉凶”、“天文”等现象的打开。但是，作为信仰的启示说的却绝不是所谓“开门见山”式的日常现象，仿佛一个门内的“主体”打开门看见了门外“客观的”天象、天文似的；甚至也不是类似麦奎利说的那种把“我们熟知的认识情景颠倒过来”的所谓“主动性乃在被认识者一方”神学解释<sup>①</sup>。毋宁说，启示本身是更源始的生存现象，就是说，启示作为活生生不断涌动的现象本身，总是抢先于一切诸如“开门见山”之类主—客对峙层面上已经衰变了的“死现象”，并且总是抢先于一切经过神学思维过滤后的“形而上学”现象<sup>②</sup>。

启示的“示”乃全部事情的关键。电闪雷鸣并不首先是现成摆在那里的“看”之客观对象，相反，它们作为看之客观对象之所以可能，首先因为它们是柔性聚集着凶吉祸福等“人事”生存的“天象”或“天文”现象。一如我之所以能看见“这块红”，首先是因为橙、黄、绿、青、蓝、紫等已经在“红”中柔性地聚集着到场；也就是说，只有当“非红”以边缘化的方式不断活生生涌出，即已经被先行“看见”，我才有可能“看见这块红”。所以，天象、天文等作为“示”之现象，乃是一种境域弥漫聚集着的显—示，是天、地、人活泼泼“存在”的绽出。这是“示”显摆出的日常生存现象。如果这种日常的生存之维被突破，“示”便显露出生存的“神圣之维”。所谓“天垂象，见吉凶，所以示人也”，源始地说出的不单单是“天象”与“人事”之间浅表的外在关系。闪电雷鸣之所以不是硬邦邦横摆在那里的“死象”，就是因为它们作为象乃是“天垂”之象。“天，颠也，至高无上，从一、大”，“垂，边远也，从土”（《说文解字》）。这也就是说，闪电雷鸣作为天垂之象，乃是有存在深度的“活象”，而它

① 参见〔英〕麦奎利：《基督教神学原理》，第116页。

② 参见〔德〕海德格尔：《同一与差异》，孙周兴译，第58页以下。再参见本书第5章。

们作为由至高无上的存在深度构成的活象，其本身就朝向构成它们的那个至高无上的存在深度。深度作为“存在”的深度，总是深不可测，总是够不着的，所以它才总通过各种“象”来显“吉凶”而“示人也”。然最切己也最源始的吉凶无疑是“生死攸关”的吉凶<sup>①</sup>。这意味着，在“示”之现象中，天象之为天象，吉凶之为吉凶，实质上向来已被裹挟和围浸在生—死构成的意义域之中，就是说，这个“示”之现象乃是在生死的空—间中绽显出来的生存现象。

不言而喻，生死之空间不是那种由“三维”所界划出来的现成的刚性空间，而是作为生存的可能性而不断释放着自身的柔性空间。所谓“柔性”，说的不是与“刚性”相反的“软”的概念，那只是一种“扬弃”了的刚性，即一种“作为柔性”的刚性。生死之间的生存始终不可能作为一个已完成了的“硬事实”被摆出，它始终是一个作为正在不断到来的柔性可能性的可能性本身：不断地显现着自身，释放着自身，同时又不断地隐去着自身，收回着自身。所以，生存着的生死空—间，乃真正是不可测度的，因为这个空间的深度，实质上就是那境域聚集的、随机缘起的存在本身的深度。所谓天有不测风云的“天”，亦即那至高无上的“天”，不过是对这一存在之深度的直观着的命名<sup>②</sup>。所以，作为生存可能性的生死“天命”虽然深不可测，但却在“天象”、“天文”中被直观着。“启示乃是令我们终极关切者之展示。”<sup>③</sup>这意味着，在“天垂象，见吉凶，所以示人也”这个“示”之现象中，那终极地关切着我们生死的“存在的深度”，即那生存中的“神圣之维”，已经滚滚到场，虽然掩埋在闪电雷鸣等“天象”之中。一旦那统摄一切的深不可测者在天垂之象中轰然洞开，日常的生存之维作为整体被弃绝，被边缘化，整个生存掉头无条件地奔向那至高无上的意义域，一旦生存之可能性如此打开，信仰之为信仰便“发生”了。因此，天垂之象作为启示，就是信仰的发生，更精确点说，就是作为一种特定生存方式的信仰本身的“到时”。

毫无疑问，神仙信仰作为“信仰”，乃是这种启示的拥有过程。可是

① 生死的事情绝不是人的诸多事情中的一个事情，毋宁说，其他一切事情的根本“意义域”均奠基在此生死事情上，均由此而被派生（参见拙文：《论海德格尔的死亡本体论及其阐释学意义》，《哲学研究》1995年第10期）。生死问题也正是道教神仙信仰中最核心最触目的问题。

② 黑格尔也认为中国古代的“天”“是对这一自在自为存在者之客观的直观”。〔德〕黑格尔：《宗教哲学》（上），北京：中国社会科学出版社，1999年，第257页。

③ 参见《蒂里希选集》第1016页。



正如蒂里希所说：“从来就没有什么‘一般的’启示。”<sup>①</sup>一切启示都是在时间境域或历史境域中的启示。这就是说，神仙信仰作为对神仙的信仰，不单单停留在居有天垂之象的启示上。事实上，天垂之象作为启示不仅意味着有一个无限的、至高无上的“天”，同时也意味着有一个有限的、终有一死的“会死者”，此两者都是在天垂之象启示的烛照下绽露出来的。“念天地之悠悠，独怆然而涕下”。此乃日常或世俗生存的可能方式。在无条件地朝向无限的、至高无上的意义域之际，如果终有一死者越过诸如“怆然而涕下”、“人生无常”这种世俗生存的可能方式，而将生存的可能向着无限之境域开放，即将生存的可能性聚集着朝那种在信仰中被把捉的无限者或不朽者敞开，那么这时的终有一死者，便经过对世俗生存方式的弃绝而迎向了自己“脱胎换骨”的“再生”或“重生”。很明显，神仙信仰在生存之可能状态上的真正意义就是这种脱胎换骨般的“再生”。

所谓“神仙”，实质上就是一种独特的再生或重生方式，即终有一死者朝向无限之境域生存的再生方式。这种再生的生存方式，其“本身始终仅仅作为信仰而由信仰所给定”<sup>②</sup>，就是说，作为信仰的神仙本身，始终仅仅是在作为启示的“信仰”中被给予或被充实的。因此，所谓“神仙信仰”，就是“朝向神仙”而生存的一种独特生存方式；在这种生存方式中，神仙与它是否是一个像“杯子”那样的“客体”或“实在”的对象无关，就是说，神仙作为被信仰的对象，本质上乃是一种“意向性”的对象。这意味着，一旦朝向神仙而生存，那么“神仙”便已然在此“朝向”之生存本身中“直接地”或“现实地”被给予了，当然不是作为一个类似“杯子”或“函数”那样的感性或理性的对象给出自身，而是作为一种独特的生存方式而给出自身。

至于在“神仙观念”的层面上，神仙是“天仙”、“地仙”还是“三清天尊”、“行业仙真”，是“陆行不遇兕虎，入军不被甲兵”也好，是“肌肤若冰雪，淖约若处子”也罢，所有这些都只是环绕着、簇拥着神仙一信仰的衍生物。这些衍生的东西若不是在“信仰”的生存方式中出场，便只是一些无关痛痒的“神话”，一些非信仰者也能在思想或观念的层面上进行“研究”甚至进而“相信”的“虚构”。因此对于神仙信仰的研究来说，重要的不仅仅是去研究神仙观念或神仙思想等的内容、结构、历史沿革、

① 《蒂里希选集》第1016页。

② 〔德〕海德格尔：《现象学与神学》，孙周兴等译：《海德格尔与有限性思想》，第6页。



象征意义、养生精神、伦理价值、生态境域等等，更为重要的是穿透这些观念或思想的簇拥，让作为一种在世界宗教中极为独特的“神仙信仰”，在其神仙谱系中，在其养生形态中，在其内外丹术中，在其斋醮科仪中，在其洞天福地中，一句话，在其神仙信仰的独特的生存方式中，是其所是地绽露出来，涌现出来。

## 第二章 从神仙迷狂到“自然长生之道”<sup>①</sup>

### 第一节 秦皇汉武的神仙迷狂与《老子河上公章句》

司马迁在《史记》卷六《秦始皇本纪》和卷二十八《封禅书》中记述了秦皇汉武的神仙狂热<sup>②</sup>。在《封禅书》的末尾，司马迁写道：“而方士之候神人，入海求蓬莱，终无有验。而公孙卿之候神者，犹以大人之迹为解，无有效。天子益怠厌方士之怪迂语矣。然羁縻不绝，冀遇其真。自此之后，方士言神祠者弥众，然其效可睹矣。”这是一段很值得体味的话。至少有两点引人深思。

第一，司马迁接连用了三个“效一验”，即“终无有验”、“无有效”、“其效可睹矣”。很明显，无论是司马迁还是被司马迁所记述的秦皇汉武，其“神仙”均是在“效验”视界中的神仙，就是说，神仙之有抑或无均是在效验视界中被给予的。但是，“效验的视界”乃源出于日常世俗的视界，

---

① 本章的部分内容以《“自然长生之道”的信仰性奠基——〈老子河上公章句〉读解》为题，发表在《哲学研究》2013年第7期上，成书时有很大调整和增改。

② “自齐威、宣之时，驺子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高，最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。驺衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其传在勃海中，去人不远；患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死药皆在焉……未至，望之如云；及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。世主莫不甘心焉。及至秦始皇并天下，至海上，则方士言之不可胜数。”“今天子初即位，尤敬鬼神之祀……是时李少君亦以祠灶、谷道、却老方见上，上尊之……居久之，李少君病死，天子以为化去不死，而使黄锤、史宽舒受其方。求蓬莱安期生莫能得，而海上燕、齐怪迂之方士多更来言神事矣……其明年，齐人少翁以鬼神方见上……”（《史记》卷二十八《封禅书》）由司马迁这里的记载，不难推想当时“上行下效”的“神仙狂热”。

即日常世俗的自明的世一界。所谓“有效”、“有验”，说的不过是终有一死的“俗人”的“可睹矣”；而所谓“无效”、“无验”，说的也不外乎是终有一死的“俗人”的“不可睹矣”。以“可睹”抑或“不可睹”去见证神仙之有无，这种视域虽然是不证自明的，然却恰恰是“世俗的”而非“信仰的”<sup>①</sup>。

第二，对于秦皇汉武的求仙活动之所以“羈縻不绝”，司马迁的解释是“冀遇其真”。这个解释有意无意地泄漏了作为终有一死的人的真正“本质”：人之为人始终不是他的“已是”，始终是他的“能是”，用司马迁这里的话说，人始终是他的“冀遇”，始终以作为可能性的“冀遇”方式活在当下。所谓“羈縻不绝，冀遇其真”，其实是人之生存的基本处境：人只消“在世”，其“世一界”便被“羈縻不绝”之“冀遇”所支撑，所充实，即使在“绝望”或“垂死”之中也不可能例外<sup>②</sup>。一个完全没有任何“冀遇”的存在者，便是一个不以“可能”之方式存在的存在者，从而是一个完成了的、对象性的存在者，这种存在者不仅没有涌动着的世一界，而且永远幽闭于其作为对象的对象性中。在日常的在世生活中，人确乎总是生存在其“冀遇”的不断兑现之中，如各种各样或“唾手可得”或“志存高远”的设想、筹划、诺言、理想、蓝图、梦想等等，无论这些“冀遇”是否或能否兑现，它们都构成、支配和释放着人作为能<sub>在</sub>的当下生存。一个“冀遇”的兑现或丧失，意味着而且已经意味着另一个“冀遇”的悬临到场，包括作为“冀遇”之褫夺状态的种种“绝望”的悬临到场。人作为能<sub>在</sub>，永远提不尽自己的“冀遇”，就是说，只要人还在世，他就始终以可能性之方式生存。然而，这又决然不是说，人作为能<sub>在</sub>无所不能，人能够兑现他所冀遇的一切。事情的吊诡之处就在于，人以能<sub>在</sub>之方式生存，这非但意味着一切世俗的“冀遇”均不可能填满这种可能性之深渊，进而意味着当它将自身作为可能性发挥到底之际，一种最根本的生存可能便突破所有在世之可能涌迫而来：作为能<sub>在</sub>之人，始终生存在一切

① 关于信仰的“信仰性”，请参见本书第一章第一节。

② 前者如司马迁本人的遭遇就是雄辩的见证：“且夫臧获婢妾犹能引决，况仆之不得已乎！所以隐忍苟活，幽于粪土之中而不辞者，恨私心有所不尽，鄙陋没世而文采不表于后世也。”（《报任安书》）遭遇宫刑后的司马迁“幽于粪土之中”，人之“绝望”莫过于此。但司马迁作为能<sub>在</sub>之人，没有选择“引决”，而是由其“私心”而选择了“隐忍苟活”，而支撑或充实其“羈縻不绝”之“冀遇”的，便是力避“鄙陋没世而文采不表于后世也”。后者如“人之将死，其言也善”：垂死之人的“善言”显然是指向其“冀遇”的，虽然已命在旦夕；说得更精确点，所谓“善言”，不过是从其“曾在着的将在”放出的“现在”。

都不可能的可能性之中。为了克服或超越这种最根本的可能性，于是便有了对“神人”、“蓬莱”的“冀遇其真”。人作为可能之在，从古至今都“羁縻不绝”地“冀遇”超越这种始终悬临着的生存可能性<sup>①</sup>。这是一种奠基在作为能在之人的人性深度上的冀遇。与日常世俗的冀遇比起来，这才是真正的冀遇，纯粹的冀遇，因为它是冀遇作为可能性的可能性本身，也就是作为信仰的冀遇。“没有什么公开或隐蔽的‘它是’能够否认信仰的张力，否认这一‘是’的‘尚未如此’、暂付阙如，否认这一‘是’的希望性质。”<sup>②</sup>正是这种对“神人”、“蓬莱”的信仰性冀遇，决不给予使“冀遇”成为“现实”的任何东西，从而使“冀遇”不再成为“冀遇”。海德格尔写道：“作为能在，此在不可能超越死亡这种可能性。死亡乃此在之绝对不可能的可能性。”<sup>③</sup>“质而言之，有死、有限、向死存在乃人之成其为人最基本的本体论条件。”<sup>④</sup>这就是说，人作为能在，作为彻底以“冀遇”方式生存的存在者，始终超不过他的“有死”这种可能性，或者说始终生存在那种将一切可能性都葬入虚无的“死”之可能性之中；而这种可能性一旦在某种信仰之启示中被允诺：那种“绝对不可能的可能性”将作为可能性而被全部“提现”，亦即作为可能性被彻底解构，那么，向着“永生”、“不死”的信仰性生存之可能性，便会以各种方式沛然喷涌。

人作为能在，能够上天入地，能够纵横古今；但人作为有死者，其“能在”却注定撞碎在这个“绝对不可能的可能性”上。最悖谬也最深刻的地方就在于，从古到今，作为有死的能在的人，最深隐也最强烈的“能在欲望”，恰好就是这个绝对不可能兑现的“冀遇”，这个绝对不可能提现的可能性。然而，作为终有一死者，人在这个世上的一切“尘世冀遇”或“七情六欲”，实际上都为这个绝对不可能的可能性所围浸和庇护。无死者是没有一切“人间幻象”并且“六亲不认”的。人在这个世上所追逐的一

① 绝非只有“不懂科学的古人”才有此“冀遇”！且不说五花八门的“养颜”、“保健”、“养生”、“气功”、“修炼”等等这些事实上变相的现代长生术，恰恰是包括现代医学在内的各门科学的惊人发展（如基因、克隆技术等），让人不能不“羁縻不绝”地想入非非。“古往今来，‘长生不老’始终散发着诱人的魅力：从遥远的‘万岁，万岁，万万岁’到今天的‘永葆青春’之类的世界性许诺，都在孜孜不倦地证明这种魅力。”（参见拙文：《论海德格尔的死亡本体论及其阐释学意义》，《哲学研究》1995年第11期）

② 〔瑞士〕卡尔·巴特：《罗马书释义》，第145页。

③ 〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第288页。译文稍有改动。

④ 关于此问题的详细论证，请参见拙文：《论海德格尔的死亡本体论及其阐释学意义》《哲学研究》1995年第10期。以上引文出自此文。

切，金钱、事业、地位、威权等等，所有这些“过眼烟云”存在的意义抑或无意义，实质上都源出于这个始终悬临着的不可能兑现的“冀遇”。然而，一旦这个绝对不可能的可能性跌落成某种被无限放大的抽象可能性，一旦这个绝对不可能兑现的“冀遇”降格为某种被无限膨胀了的、可以立马提现的“冀遇”，终有一死者便会陷入一种“迷狂”的生存状态，不管这种迷狂是以“神仙”、“天堂”的名义，还是以“涅槃”甚至“科学”的名义<sup>①</sup>。

秦皇汉武的神仙迷狂真正乖谬的地方，并不在于他们追逐“终无有验”的长生不死，因为终有一死者在终有一死的存在中已将“不死”作为“有死”的对方逼出了场；毋宁说在于他们既要不死，又要抓住唯终有一死者才可能拥有的生存方式不放。换句话说，诸如秦皇汉武之类的“神仙信仰”，本质上不过是放大的日常世俗的生存方式，亦即在“神仙”的名义下陷入迷狂的世俗帝王的生存方式。从某种意义上讲，晋葛洪对“信仰”与“迷狂”有着极为清醒的界划。葛洪写道：“仙法欲静寂无为，忘其形骸，而人君撞千石之钟，伐雷霆之鼓，砰磕嘈囂，惊魂荡心，百技万变，丧精塞耳”，“仙法欲令爱逮蠢蠕，不害含气，而人君有赫斯之怒，芟夷之诛，黄钺一挥，齐斧暂授，则伏尸千里，流血滂沱，斩断之刑，不绝于世。仙法欲止绝臭腥，休粮清肠，而人君烹肥宰脔，屠割群生，八珍百和，方丈于前，煎熬勺药，旨嘉饕餮。仙法欲溥爱八荒，视人如己，而人君兼弱攻昧，取乱推亡，辟地拓疆，混人社稷，驱合生人，投之死地”，“秦皇使十室之中，思乱者九。汉武使天下嗷然，户口减半”，“彼二主徒有好仙之名，而无修道之实，所知浅事，不能悉行。要妙深秘，又不得闻”，“不得长生，无所怪也”<sup>②</sup>。

如此看来，从秦皇到汉武的神仙迷狂虽然“对于汉代神仙思潮的发

① “迷狂”作为一种生存状态绝非古代人的专利，现代人对资本、核战争、基因、克隆、网络等高科技的迷狂，一点也不亚于古人。“疯狂博士”也许是对我们现代人最恰当的刻画。仿佛是有意为现代人的这种生存状态提供一个尖锐的注脚似的，1997年3月间，在美国加利福尼亚圣底戈市郊区的一座豪华别墅里，一个由39名才华横溢的电子工程技术专家和学者组成的叫“天堂之门”的宗教组织成员集体自杀。“天堂之门”教的教主、前圣托马斯大学的教授马歇尔·阿普尔怀特在自杀前说：“我们教会的成员来自宇宙中其他星球，我们将要回到自己的星球上去……我们自杀后，灵魂将离开躯体，飞向太空。”这一伙智商极高的科学家为什么要自杀？为什么他们要相信“灵魂飞升”这样如此“不科学”的观念？对这一事件还可以提出无数个“为什么”。可是所有的“为什么”加起来也抵不上这样一个“为什么”来得更加意味深长：为什么“科学家”竟然也会“迷狂”？

② 王明：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1985年，第17～18页。

展，无疑起到了推波助澜的作用”<sup>①</sup>，但严格地讲，这种直接以“效验”为前提的神仙，实乃一种典型的世俗生存状态，只不过是这种世俗生存的“迷狂”状态而已，远未升华到葛洪所谓“静寂无为”、“止绝臭腥”、“溥爱八荒”的那种“信仰生存”状态。葛洪所做的“仙法”与“人君”的对比，触及的实际上是两种完全不同的生存可能性，前者是信仰的生存方式，后者则是迷狂的生存方式。

若以现象学的运思方式，可以更精准地刻画葛洪这里所触及的两种生存方式的区别。“仙法”以“空意指”的意向方式，亦即以念想或朝向作为纯粹可能性的“神仙”而生存的方式，在“静寂无为”、“忘其形骸”、“爱逮蠢蠕，不害含气”、“止绝臭腥，休粮清肠”、“溥爱八荒，视人如己”、“视爵位为汤镬，见印绶如缠经，视金玉如土粪，睹华堂如牢狱”<sup>②</sup>中获得其“存在之充实”（尽管这种“存在之充实”也受制于其强烈的技术—实证性意向<sup>③</sup>）。而“人君”虽然粗看起来也以念想作为纯粹可能性的“神仙”的意向方式而生存，但“人君”的“空意指”却一点也不空，凭借他们“四海之主”君临天下之位势，“仙法”之“空意指”蜕变成为一种强烈的“提现”意向：力图动用普天之下的一切可能力量，来真正实现那种在“仙法”那里虚无缥缈且遥遥无期的“神仙”；换句话说，与“仙法”的清心寡欲和静寂无为的神仙意向相反，“人君”的神仙意向，是在诸如“撞千石之钟，伐雷霆之鼓，砰磕嘈囂，惊魂荡心，百技万变，丧精塞耳”、“赫斯之怒，芟夷之诛，黄钺一挥，齐斧暂授，则伏尸千里，流血滂沱，斩断之刑，不绝于世”以及“烹肥宰脔，屠割群生，八珍百和，方丈于前，煎熬勺药，旨嘉饕餮”、“兼弱攻昧，取乱推亡，辟地拓疆，泯人社稷，驱合生人，投之死地”等等标准的“世俗”生存之中获得其“存在之充实”的<sup>④</sup>。神仙意向一旦在“效验”的场域中被充实，进而喷涌出一种提现那“绝对不可能的可能性”的强烈意向，它实质上便变成了一种非宗教信仰性的“迷狂”性生存，不管这种迷狂以什么样的“宗教信仰”之名义。

① 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，第73页。

② 参见王明：《抱朴子内篇校释》，第19页。

③ 参见本书第三章第二节和第五章第五节。

④ “追逐不死的荒谬不在于相信不死——因为有死者在其有死存在中已将不死作为有死的对方逼出出场——而在于幻想着既要不死，又要攫取唯有死者才能享有的那些生存方式，如秦始皇既想不死，又要盘踞那个只对必死者才有意义的宝座。”参见拙文：《论海德格尔的死亡本体论及其阐释学意义》，《哲学研究》1995年第11期，第40页。

以“效验”为前提的“迷狂”，实际上也就是通常所说的“迷一信”。迷信可以发生在不同的生存层面上，如常识层面、认识层面以及信仰层面。就信仰层面而言，人们很容易将迷信与宗教信仰本身混为一谈。从根本上讲，虽然信仰上的迷狂总是源出于某种或成形或未成形的信仰，但所有的迷狂或迷信或狂热用蒂里希的话说，“已不再具有同神的联系这一内涵”，而且尚“未达到宗教所站立的层次……对信仰却甚至未曾触及”<sup>①</sup>。一切迷狂都不过是一种生存可能性，它们作为朝向终极、绝对或不朽而生存的生存可能性，因此便总是脱胎或混同于或成形或未成形的信仰性生存方式。但作为一种生存方式，一切迷狂又必然总是以这样那样的方式，企图提现那个绝对不可能的可能性，而这种狂热的提现意向，其本身便已然解构或废除了那种无条件朝向绝对不可能而生存的可能生存方式，从而衰变为一种以种种“验证”为出口的“当下世俗”的生存方式。因此，作为一种生存可能性的神仙迷狂的本质在于：这种迷狂实质上始终活在或“存在”于当下的“世俗现实”之中，故而它决不会以“忘其形骸”、“休粮清肠”、“视人如己”之类的方式生存，故而它表面上的“神仙信仰”，其实早已在其强烈的提现意向中亦即在其标准世俗的存在之充实中烟消云散。概而言之，以“人君”为代表的神仙迷狂与以“仙法”为代表的神仙信仰，尽管两者看起来名义上都是“神仙信仰”，但始终以“提现意向”为其根本生存方式的前者，实质上不过是一种“奢侈的世俗”生存方式，而在诸如“静寂无为”、“止绝臭腥”、“溥爱八荒”之类的意向性中生存的后者，则是一种截然不同的信仰性生存方式。

如前所述，神仙信仰之为神仙信仰，乃是一种在弃绝日常世俗的生存方式之中将生存之可能性聚集着朝向被信仰的绝对者或不朽者而生存的生存方式。这意味着，在作为一种生存方式的神仙信仰中，作为信仰之“对象”的神仙是无前提、无条件的，因而对此对象的“信仰”也是无前提、无条件的；而这又等于说，作为一种生存方式的神仙信仰，压根儿便与一切“效验”无关，“有效”抑或“无效”丝毫不影响神仙信仰之成其为神仙信仰<sup>②</sup>。正如布尔特曼（R. Bultmann）所深刻指出的那样：“我们必须记住，对信仰的对象、对上帝的关系以及对信仰的种种断言，都是不能

① 参见《蒂里希选集》（下），第1018、969页。

② 当然，这是就作为事情本身的“信仰之实事”讲的，若就信仰之“意向”讲，整个道教神仙信仰本质上始终未能越出这种“效验”的视域（详见本书第三章第二节和第五章第五节）。

得到客观证实的。这并不是信仰的弱点……这是它真正的力量之所在。”<sup>①</sup>的确，一切信仰性生存的本质力量就在于，它始终以绝不可能被提现的方式到场，故而它始终禀有着对我们的此在强大的召唤力。所以，秦皇汉武神仙迷狂的“终无有验”、“无有效”和“其效可睹矣”并不意味着，作为一种信仰的神仙信仰已滑入乖谬的境地，因而理应衰落，不如说，从秦皇到汉武绵绵不绝的神仙迷狂只不过反复确证着一个事实：神仙信仰本质上尚未赢获自身作为一种独特的信仰性生存的根基，尚需对自身进行真正的“信仰性奠基”，就是说，为以神仙信仰为核心的道教的出场，构筑起一个系统、明确、自明而又有深度的信仰境域。这正是道教产生前五花八门的所谓“巫术”、“方术”、“鬼道”、“秘传”、“迷狂”等等所缺少的。神仙信仰作为一种宗教信仰，如果没有堂堂正正的“社会化”形式，并拥有葛洪所说的“要妙深秘”的信仰境域，它就不可能成为一个民族信仰维度的基本表达。在这个事实的召唤下，《老子道德经河上公章句》（以下简称《河上公章句》）应运而生。

对《河上公章句》的成书年代，学术界虽然无法具体锁定，但《河上公章句》成书年代的下限应早于《老子想尔注》，上限应晚于西汉则是大体上公认的<sup>②</sup>。正因为如此，《河上公章句》通常被认为是“道家学说向道教理论过渡的重要标志”<sup>③</sup>。应该说，从历史学的层面上讲，这没有问题，因为《河上公章句》正好产生于汉代黄老之学的末期和汉魏晋道教的前夜。但问题在于，“过渡”说的什么？“过渡”何以可能？作为一种“理论”的道家怎么可能过渡为作为一种“信仰”的道教？站在道教史的立场，《河上公章句》对于道教“神仙信仰”的真正意义究竟是什么？这些问题是过渡不了的，跳过它们，实质上也就跳过了《河上公章句》本身。

① [德] 布尔特曼等著：《生存神学与末世论》，李哲汇等译，上海：上海三联书店，1995年，第42页。

② 如王明：《〈老子河上公章句〉考》，见《道家与道教思想研究》第303页，中国社会科学出版社，1984；卿希泰主编：《中国道教史》（第一卷，第91页，注释⑤）及饶宗颐的《老子想尔注校证》（第79页），王卡点校的《老子道德经河上公章句》（第3页），牟钟鉴、胡孚琛主编的《道教通论》（第312页），胡孚琛、吕锡琛著的《道学通论》（第168页）等等均持有这种观点，尽管有一些小的差别。

③ 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，第91页。《河上公章句》述及的“引气、固精、养神三项养生术，上承汉代黄老之学，下启魏晋神仙道教”（王卡点校：《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1997年，第14页）。河上公的“注老之作形成了哲学史上道家养生哲学的典型，成为思想史上道家修养论的代表，并且是道教早期的理论渊源。”（胡兴荣：《老子四家注研究》，南宁：广西教育出版社，2000年，第5页）



“过渡”当然意味着“上承”和“下启”。《河上公章句》的“上承”是不言而喻的，因为不仅它本身即是注释道家代表作《老子》的“章句”，更为重要的是，作为对《老子》的诠释和发挥，《河上公章句》的“阐释学境域”远不受限于《老子》这个单一文本的刚性边界，而是意味着包括《黄老帛书》、《淮南子》、《老子指归》等在内的整个“汉代黄老之学”的聚集性在场。因此，《河上公章句》“上承”道家或者说归属于道家这一点确实是不证自明的<sup>①</sup>。其所以如此，不仅因为“《河上公注》的作者并非建立教团的宗教家……注中对道的解释基本上符合《老子》原意”<sup>②</sup>，更为重要的是，在“汉代黄老之学”的四面环绕之中，《河上公章句》作为对《老子》的“‘章句’性解释”，注定了其首先不得不在或深或浅的“反思”境域中给出自身（无论其是否“符合《老子》原意”），从而也就使得《河上公章句》必然携带着“道家”之维，这与后来的同样（从“形式”上看）是对《老子》之“注”的《老子想尔注》有着重大差别（参见第四章）。这便是《河上公章句》的“上承”。

于是，事情的关键便全部集中到《河上公章句》的“下启”上。作为过渡，《河上公章句》下启汉魏晋神仙道教。需要追问的是：为什么不是《老子》、《庄子》、《淮南子》这些实际上更典型更杰出的道家而是同样作为道家的《河上公章句》“下启”了汉魏晋神仙道教呢？一种理论可能“过渡”到一种信仰吗？事情会不会竟然是一种理论之成其为一种理论，必定已经源出于一个自明的信仰域，或者说，必定已经假定了、分享了和居有了一个自明的信仰域？

实际上，就道教史的层面上看，从《老子》、《庄子》等源始道家到《河上公章句》，的确存在着一条演变的线索，这就是：作为一种理论或哲学的道家越来越逼向自己的信仰域，那种在《老子》、《庄子》那里尚作为可能性引而不发的信仰域，经过汉代黄老之学的酝酿、过滤和重构，逐渐抖落其“理论”的外壳而冉冉显摆了出来<sup>③</sup>。倘若《老子》、《庄子》等道家没有自己的信仰之维，《河上公章句》就根本不可能从道家“过渡”到

① 这从一般道教史著作以及研究性专著的“目录”即可清楚地见出，如卿希泰主编的《中国道教史》第一卷，牟钟鉴、胡孚琛主编的《道教通论》，胡孚琛、吕锡琛著的《道教通论》等等。

② 参见朱越利：《道经总论》第18页。

③ 注意，这仅仅是从道教史的角度而言的，这个“角度”绝不意味着，道家演变不可以有另外的可能。事实上，“魏晋玄学”便是这“另外的可能”。限于主题，此不赘言。

道教。从道教史的角度说,《河上公章句》之所以能够成为由道家向道教“过渡”,那是因为它在分享道家的基础上(承上),以汉代黄老之学的精神意向,比较系统地界划或逼显出了道家之为道家的信仰域,从而为道教及其神仙信仰作了“信仰的奠基”(启下)。这正是《河上公章句》对于道教史的真正意义之所在<sup>①</sup>。

《河上公章句》奠基的这个信仰是什么呢?关于《河上公章句》的特点,学术界是基本上取得了“共识”的:“河上公章句对治国与治身之道虽皆有论述,但其重点却在治身养生”,“作者轻治国而重治身”<sup>②</sup>。《河上公章句》“着重于治国治身,而尤以炼养长生为主”,“《老子道德经河上公章句》为汉代炼养术士的著作。它利用当时的哲学、养生学和医学的成就,阐明修道长生的理论和方法。它注解《老子》虽包含统治术,但着重

---

① 然而,这绝非是说,只有《河上公章句》才“为道教及其神仙信仰作了‘信仰的奠基’”,而只是说,《河上公章句》极其“典型”地标示着这种“信仰的奠基”。事实上,在整个汉代黄老学之中,其精神意向已不单单是朝向《老子》和《庄子》的“文本”传统,而是依此传统顺势触及或铺垫起一种信仰之维。换句话说,所谓的“汉代黄老之学”,实际上已经是理论与信仰的某种“中间地带”,亦即已经是某种“过渡”。如《淮南子·原道训》中的“道”已不单单是反思性的“众妙之门”,而且是天地间一切存在者的支配性力量(“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。”《道藏》,北京:文物出版社,上海:上海书店,天津:天津古籍出版社,1988年,第28册第2页),甚至干脆直接化为“神仙”之风度(“乘云车,入云霓,游微雾,骖霓忽,历远弥高以极往;经霜雪而无迹,照日光而无景;扶摇搔抱羊角而上,经纪山川,蹈腾昆仑,排阊阖,沦天门……以天为盖,以地为舆,四时为马,阴阳为御;乘云陵霄,与造化者俱;纵志舒节,以驰大区;可以步而步,可以骤而骤;令雨师洒道,使风伯扫尘,电以为鞭策,雷以为车轮;上游于霄兆,下出于无垠之门。刘览偏照,复守以全。经营四隅,还反于枢。”同上,第2~3页)。又如《道德真经指归》曰:“故人能入道,道亦入人,我道相入,沦而为一。守静至虚,我为道室。与物俱然,浑沌周密。反初归始,道为我袭。”(《道藏》第12册第363页)“夫无形无声而使物自然者,道与神也;有形有声而使物自然者,地与天也。神道荡荡而化,天地默默而告,荡而无所不化,默而无所不告。神气相传,感动相报。”(同上,第382~383页)又说:“有物俱生,无有形声,既无色味,又不臭香。出入无户,往来无门,上无所蒂,下无所根……在物物存,去物物亡,无以名之,号曰神明。生于太虚,长于无物,禀而不衰,授而不屈,动极无穷,静极恍惚,大无不包,小无不入,周流无物之外,经历有有之内……夫神明之在人,得其所则不可去,失其所则不可存,威力所不能制,而智慧所不能然。苟能摄之,富贵无患,常在上位,久而益安”云云(同上,第389页)。诸如《淮南子》和《老子指归》的这些说法,与后世道教何其相似(比如与葛洪《抱朴子内篇》中的好些说法简直如出一辙,参见本书第五章第二节)。换言之,虽然没有《河上公章句》那么直接和集中地“过渡”到信仰,但在以《淮南子》为代表的汉代黄老学那里,实际上已经隐隐然构成了(至少是已经含摄着)某种显明的信仰态势,从而对汉末道教的成形产生了很大的影响。正如有些学者所指出的那样:“有些道经吸收《淮南子》改造过的道”(参见朱越利:《道经总论》,第11页);道教“甚至更多地受惠于《淮南子》所描述的传统”(索安:《西方道教研究编年史》,第9页)。

② 王卡点校:《老子道德经河上公章句》,第11页。

点不在统治术，而在长生。它与神仙思想有关，但又不同于战国和西汉时期那种寻找神仙，求不死之药的方士，而是主张怀道抱一，导引行气，在自身修炼上下功夫<sup>①</sup>。“河上公《老子章句》的重点是治身养性”，“是一部注重修炼身心的著作，体道、养神、爱气并重”<sup>②</sup>。治身养性也好，体道炼养也罢，其要点都在于“养生”。《河上公章句》的特点甚或本质在于“养生”，这一点应该说是没有什么疑问的。

然而，何为养生？必须强调指出的是，尽管我们完全可以以现代人的视域将中国古代的养生之道划归于“养生学”的范畴<sup>③</sup>，但对中国古人来说，养生的意义境域却明显不是今天所谓的“养生学”所能涵摄的。现代人的养生理念奠基在以“进化”理念为轴心的各门学科知识的基础之上，如生物学、生理学、医学、化学、心理学等等，也就是说，现代人的养生理念源出于以“发展”为目标的各种“科学知识”。因此，对于现代人来说，养生只是所要学习和从事的繁忙活动中的“一件”事情而已，而且这件固然很重要的事情说到底不过是为了这样那样的“发展”，为了工作和营利的“课间操”或“保健操”。进而言之，由于现代人的养生理念始终是在一整套“科学知识”中被给予的，“就此而言，现代人已不再相信永生，不再相信一种在永生中对死的克服”<sup>④</sup>，因此现代人的养生本质上不过是尽可能地“延长寿命”、从而更好地“发展”、更好地工作和营利的一种生存方式而已。从根本上讲，无论人的肉体被“养生”得多长，都只不过是“五十步笑一百步”，这种奠基在“量”的无限延展（抽象的“量”

① 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，第91、98页。

② 牟钟鉴、胡孚琛主编：《道教通论》，第312、320页。

③ 这样的“划归”非常流行，如“河上公注老理论于是成为道家养生学的理论基础，并且成为尔后道教理论所追求的理想境界”（胡兴荣：《老子四家注研究》，第18页）；“养生学从广义上说几乎可以把道教的方术全包容进去。在这里，我们采用现代医学和养生学的学科范围来界定道教方术的性质”，“东汉以来，黄老之术和养生术融合为一，故后世养生学之书多入于道家 and 道教”（胡孚琛、吕锡琛：《道学通论》，第389、400页）；“道教养生科学，在传统上称之为‘养生学’，这是系统化、理论化的道教养生知识体系。在这个知识体系中，既有相对具体的养生规律的揭示与养生经验的总结，又有比较抽象的养生哲学的论述。前者重在陈述，后者重在理论探索……所谓‘养生哲学’是关于养生活动的哲理化学说，此等学说主要包括养生本体论、养生演化论、养生性命论、养生环境论、养生认识论、养生社会论、养生符号论”（詹石窗：《道教科技与文化养生》，北京：科学出版社，2004年，第11页）；等等。“养生”与现代学科范式如此一拍即合，将古人的“养生境域”不自觉地强行逼入现代人的学科境域如此轻车熟路，实在是令人惊讶不已。

④ 参见《舍勒选集》（下），第970页。

本来便是“无限的”!)之“筹划”上的养生理念<sup>①</sup>,虽然将那个“绝对不可能的可能性”降格为日常的乃至“科学的”可能性来“操劳”,但这丝毫也减弱不了这个可能性所禀有的那种粉碎性的否定性。如果说,尽可能地延长肉体的存在实际上就是现代人对“终结关怀”的生存论筹划的话,那么,这种量化了的“终结关怀”显然是一种衰变样态。

与现代人这种养生的“知识质态”断然不同,中国古人尤其是道教的养生理念则是奠基在对死亡和永生的活生生直观上,就是说,养生乃是对死亡的“直接克服”和对长生的直接赢获(详见下文)。换言之,对于神仙信仰而言,“养生”意味着死亡和永生直接地或绝对地被给予,而这种绝对被给予的东西,实质上就是那“覆天载地,廓四方,柝八极,高不可际,深不可测,包裹天地,禀授无形……植之而塞于天地,横之而弥于四海”的“道”<sup>②</sup>。作为被直接给予的死亡和永生,养生乃是“养生之道”:养生,归属于道,见证着道。所以,由神仙信仰所统摄的道教养生,实际上意味着全部生命的本真意义,意味着“道”本身的开启,意味着信仰,对道本身的信仰,就是说,意味着一种独特的信仰性生存方式之出场。由此看来,作为从道家到道教的“过渡”,《河上公章句》在道教史上的价值和意义,就远不仅在于以现代“认识论视域”的套子说它“直接以黄老养生思想来解释《老子》”<sup>③</sup>,不如说,凭借着《老子》之根基,《河上公章句》第一次突出和系统地在“道”本身的深度上打开了这种“养生思想”的信仰之维,亦即第一次让隐含在道家之道中的信仰之流以“道本身”的名义,不可遏止地释放了出来。

## 第二节 “自然长生之道”的信仰奠基

《河上公章句》第一章就开宗明义:“道可道,谓经术政教之道也。非常道,非自然长生之道也。常道当以无为养神,无事安民,含光藏晖,灭

① 所谓“筹划”,首先是一种源始生存现象,就是说,人作为能在,始终已经向着可能性筹划着自身:“此在作为被抛的此在被抛入筹划活动的存在方式中。此在拟想出一个计划,依这个计划安排自己的存在,这同筹划活动完全是两码事。此在作为此在一向已经对自己有所筹划。只要此在存在,它就筹划着。”(〔德〕海德格尔:《存在与时间》,第169页)

② 《道藏》,第28册第2页。

③ 王卡点校:《老子道德经河上公章句》,第12页。

迹匿端，不可称道。名可名，谓富贵尊荣，高世之名也。非常名，非自然常在之名也。常名当如婴儿之未言，鸡子之未分，明珠在蚌中，美玉处石间，内虽昭昭，外如愚顽。”<sup>①</sup> 这是一个让人惊讶的“诠释”，简直就是“道可道，非常道，名可名，非常名”最生动的见证（参见本书第四章第二节和第五章第二节）。众所周知，《老子》开篇这句深渊般的名句通常被解释为“可以用言词表达的道，就不是‘常道’；可以说得出的名，就不是‘常名’”<sup>②</sup>。从语文学的意义上讲，这种解释堪称一种“正确的”解释；然若就一切解释都坐拥着的“解释学处境”（即一切解释都是随历史的发生而生成着或践行着的历史性解释）而言<sup>③</sup>，这种解释却远不是唯一可能的解释。即使撇开《河上公章句》，从纯“学理”或纯“思辨”的层面上说也是如此。若按《老子》帛书甲本，此句为：“道，可道也，非恒道也；名，可名也，非恒名也”。显然，在“可道”、“可名”后面的这个“也”字，突显或强化了“道可道”的肯定意味，即：道是可道的，或者说，道（说）出的也是“道”。这明明就是“道可道”的“正义”或至少是正义“之一”，为什么偏偏要解释为从句式的否定语势（如英译本通常将之翻译为：The way that can be told of is not an Unvarying Way）？从思辨意义上讲，如果能说出的、能叫出的就不是“常道”，那么此“常道”就必然衰败为一种“特殊”的东西，即“相对于”可道之道的、解构了其普遍性的特殊的东西。这样的“常道”实质上是谈不上什么“玄之又玄”

① 《体道第一》，见王卡点校本。下文凡引此书，只在引文后注章名序号。

② 陈鼓应：《老子注译及评介》，北京：中华书局，2001年，第62页。这样的解释占绝对统治地位。如《韩非子·解老篇》云：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。夫物之一存亡，乍死乍生，初盛而后衰者，不可谓常；唯夫与天地之剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰者谓常。而常者无攸易，无定理。无定理，非在于常所，是以不可道也。圣人观其玄虚，用其周行，强字之曰道，然而可论。故曰：道之可道，非常道也。王弼《老子注》云：可道之道，可名之名，指事造形，非其常也，故不可道不可名也。“道、说得出的，就不是永恒的道；名、叫得出的，就不是永恒的名。”（张松如：《老子解说》，济南：齐鲁书社，1998年，第3页）“‘可道（说）’、‘可名’的不是‘常道’和‘常名’，言外之意，就是说‘常道’和‘常名’，不可道，不可名。”（王中江：《道家形而上学》，上海：上海文化出版社，2001年，第48~49页）等等。

③ “解释从来不是对先行给定的东西所作的无前提的把握。准确的经典注疏可以拿来当作解释的一种特殊的具象化，它固然喜欢援引‘有典可稽’的东西，然而最先的‘有典可稽’东西，原不过是解释者的不言而喻、无可争议的先入之见。”（海德格尔：《存在与时间》，第176页。着重号为引者所加。）的确，以“学术合法性”本身现身的“有典可稽”，其实仅仅是解释者自身之解释学处境的一种“可能的”、而且是“沉沦”于存在者的生存现象而已。换句话说，这种“准确的经典注疏”或“有典可稽”作为一种阐释方式，其实尚缺乏对自身解释学处境最起码的思想性自觉，尽管它至今仍不可抗拒地盛行于中国学术界。

的，而只是一种“平面”的东西。当然了，这种将“可道”与“常道”对峙起来的解释也不是不可以，然却恐怕无法坐稳“原意”的宝座。

《河上公章句》异军突起，直截了当地从“自然长生”去通达《老子》之道，从而为汉魏晋的神仙道教之崛起开拓出了信仰的境域。诚如有的学者指出的那样：“将‘可道’与‘常道’，分别说成是‘经术政教之道’与‘自然长生之道’，这还是第一次。”<sup>①</sup>值得强调的是，这个“第一次”抵达的不是一个单纯的“序数”，而是一种“维度”或一种“境域”。这种维度或境域与其说在于《河上公章句》的爱气、固精、养神这些具体的“养生术”<sup>②</sup>，不如说在于通过“经术政教之道”与“自然长生之道”的界划，并在“常道”的名义下将后者推升到了一个前所未有的生存性境域。所谓“经术政教之道”直接由汉初的黄老之学而来。由于西汉初经济凋敝，人民亟需休养生息，黄老学的“清静无为”、“无事安民”的政治学说得以伸张。随着汉武帝即位和国力的逐渐强盛，黄老学无为而治的政治主张随之过时，儒家经学起而代之。《河上公章句》的作者经历了这一历史过程，故而有针对黄老学的“经术政教之道”的说法。然这里至少有两点值得思一考。

首先，虽然“经术政教之道”直接指的是黄老之学及其历史起伏，但却不应止步于这样狭义的领会上。人生的一切知、情、意、欲等所及的操劳在世，其实都是“经术政教之道”，如天道、世道、人道、兵道、文道、武道、商道、政道、医道甚至棋道、茶道、替天行道、盗也有道等等。所有这些道虽然都是“道”，但《河上公章句》将它们统统置于《老子》“道可道，非常道”的语态意势的统摄之下。在“道可道，非常道，名可名，

① 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，第93页。

② 《河上公章句》依托《老子》，比较系统地阐扬了爱气、固精和养神的养生思想。如爱气、固精：“育养精神，爱气希言。”（《虚用第五》）“言不死之道，在于玄牝。玄，天也，于人为鼻。牝，地也，于人为口。天食人以五气，从鼻入藏于心。五气清微，为精神聪明，音声五性。”（《成象第六》）“专守精气使不乱，则形体能应之而柔顺”，“治身者爱气则身全”（《能为第十》）。“治身者当爱精气，不放逸”，“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”（《守道第五十九》）。“自爱其身，以保精气。”（《爱己第七十二》）等等。对“养神”，《河上公章句》也有丰富的阐扬：“常道当以无为养神。”（《体道第一》）“谷，养也。人能养神则不死，神谓五藏之神：肝藏魂，肺藏魄，心藏神，肾藏精，脾藏志。五藏尽伤，则五神去矣。”（《成象第六》）“人载魂魄之上得以生，当爱养之。喜怒亡魂，卒惊伤魄。”（《能为第十》）“治身者当除情去欲，使五藏空虚，神乃归之。”（《无用第十一》）“得道之人，捐情去欲，五内清静，至于虚极。”（《归根第十六》）“人能保身中之道，使精气不劳，五神不苦，则可以长久。”（《守道第五十九》）等等。

非常名”这个句子中，其“否定性”的意向是很浓厚的，有如陈抱一解《关尹子》云：“是道也，通天彻地，亘古亘今，无往而不在，才开口言，则去道远矣。”<sup>①</sup>换句话说，当《河上公章句》将“经术政教”、“富贵尊荣，高世之名”划归于“可道”之道和“可名”之名之际，同时也就鲜明地突显出自己对此的否定性意向。因此，单就对《老子》这句话的思辨深度而言，《河上公章句》并无特别过人之处<sup>②</sup>。独到的地方在于对“可道”与“常道”的界划。于是我们深入到第二个思考点。

按《河上公章句》，“常道”乃是“自然长生之道”。这个界划不得不面对的疑问是：为什么“自然长生之道”不是“可道”而是“常道”？照常理说，自然长生之道就是“养生之道”，即作为各种“养生术”的养生之道<sup>③</sup>；而养生之道只不过是诸如“经术政教之道”那样的可道之道比肩并足的可道之道，正如养生学只不过是与其他学科比肩并列的“一门”学科一样。也就是说，养生之道的“道”，仍然属“可道”之列。既然如此，它凭什么赫然是“常道”？它与其他可道之道相比的优先地位怎么可能？从简单的逻辑上讲，倘若“非自然长生之道”都属于“经术政教之道”之类的“可道”之道，那么“自然长生之道”当然便直接是“常道”或者“道本身”。但这种“逻辑”是有问题的：即便不管“自然”与“非自然”的丰富阐释学空间，“自然长生之道”与“非自然长生之道”也并不是一种真正的对立关系，因为后者只是由对前者的抽象否定（即“非前者”）而来，故而实质上只是前者的派生或派生的前者，这就像“阳”的真正对立面不是“非阳”而是“阴”，“原因”的真正对立面也不是“非原

① 转引自屠友祥：《言境释四章》（“老子道可道非常道集释”），上海：上海人民出版社，1998年，第19页。

② 以“可道”与“常道”二元对峙的框架去解释“道可道，非常道”，如前文所说，是流行古今的基本解释方式。即令类似《关尹子》“非有道不可言，不可言即道；非有道不可思，不可思即道”或者重玄学的“双遣双执”之类的诠释，也同样未真正摆脱这种对峙思辨的基本格局。《河上公章句》当然也不可能例外。

③ 事实上，《河上公章句》对战国以降的各种炼气养神的养生术作了比《淮南子》、《老子指归》等更为具体丰富的阐扬，如：“人能除情欲，节滋味，清五藏，则神明居之也。”（《虚用第五》）“根，天也。言鼻口之门，乃通天地之元气所从来也。鼻口呼吸喘息，当绵绵微妙，若可存，复若无有。用气当宽舒，不当急疾勤劳也。”（《成象第六》）“治身者呼吸精气，无令耳闻。”“天门谓北极紫微宫，开阖谓终始五际也。治身，天门谓鼻孔，开谓喘息，阖谓呼吸也。”（《能为第十》）等等。有的学者甚至认为：“河上公为修炼方士，传说他创有无极图，系周敦颐所说太极图之始源……河上公是否创有方士修炼之术的无极图，尚未见其他证据，但从他所著的《老子章句》看，河上公是一位通晓修炼之术的方士，似毋庸置疑”（卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，第97页注①）。



因”而是“结果”一样。这意味着，所谓“非自然长生之道”乃是奠基在“自然长生之道”上的。于是，事情的焦点便落在了何为“自然长生之道”上。说“自然，长生”（主谓结构），或“自然的长生”（偏正结构），这在说什么？是说的“物质不灭及其能量守恒”？如是，则不灭者，也不生也，何来长生抑或长生？若是相对于“非自然的”（亦即“人为的”经术政教之类）而来的自然（的）长生，则这种“自然长生”便已经瓦解于其“相对于”：这个“非经术政教之道”显然只能以“经术政教之道”之存在为前提，从而其本身不过是由相对之对方反射而出的另外一种“人为的”可道之道而已，故而谈不上成为作为常道的“长生”。

但是，上述所有这些可能的道一理，对于《河上公章句》来说，都是“不存在”的，更精确点说，它完全不以这种道理的方式“存在”。《河上公章句》一上来就直截了当地将“经术政教”之类分配给“非自然长生之道”，而将自己的“无为养神，无事安民，含光藏晖，灭迹匿端”之类指派为“自然长生之道”。这种指派不是来自诸如逻辑、道理、反思、认识之类的领域，而是让人们弃绝一切“经术政教”的生活方式，直接无条件地转向它所谓的“内虽昭昭，外如愚顽”的“自然长生”的生命姿态。显而易见，《河上公章句》一开始就对“自然长生之道”作了存在论的提升。这一提升一下子便提出或张开了一个维度，一个信仰性生存的维度。

的确，一切可道之道都不是常道本身。但这并不意味着，除了种种可道之道以外，尚有某种独立自存的“常道”现成地并列在旁。如若凡道出来的东西（可道）就不属于常道，那就等于说，常道已然封死于自身，因为它始终“道”不出自身；而“道”不出自身的东西实质上就不是“道”，更遑论什么“常道”或“道本身”。故而《老子》才劈头就说：“道，可道也。”（帛书甲本）然而，尽管一切道出之道就是常道本身，可后者却绝不会穷尽在前者之上，否则便“常”或“恒”不起来，故而《老子》才说：“非恒道也。”（帛书甲本）

如果止步于此，我们就仍然未摆脱“可道”与“常道”的二元对峙思辨模式的支配。一切可道之道既是常道本身，又提不尽常道本身。这意味着，常道始终“多于”可道之道。这种“多于”，既非“质”或“量”之意义上的，也非相当于“特殊”与“普遍”之意义上的。“多于”是说，常道始终已经起源于、先行于一切可道之道；或者反过来说也许更清楚：一切可道之道始终已经分享着、拥有着和确证着常道本身，从而只是常道本身蜕化的、派生的和焦点化的形式。所以，常道之为常道，绝不是与可



道之道相对应的另一种道，而是使可道成其为可道，乃至使可道与常道之区分成为可能的、已经—正在—还将不断涌现出的那“舒之帙于六合，卷之不盈于一握”（《淮南子·原道训》）的“道本身”。何谓“可道之道”？无非就是被“道”出的东西而已。换句话说，这种“存在论差异”<sup>①</sup>说的本来就是：可道之道总已为始终抢先的“常道”所“奠基着”，而这个始终先行奠基着的“常道”，不能被阐释或还原为任何形式的（比如某种在可道之道的“里面”、“背后”、“深处”等等）可道之道<sup>②</sup>。

当然了，《河上公章句》并没有对“可道之道”与“常道”作如此这般“纯理论”的思辨。然事情的契机恰好就在这里。自然长生之道之为常道，实乃最源始的生存“自明域”，这个活生生的生存自明域不是经过思辨“事后”才作为自明域而发生的，毋宁说，任何思辨必定已经首先假定和居有着这一自明域才有可能作为思辨而发生。“非自然长生之道”（可道之道）与“自然长生之道”（常道）之间的这种“存在论差异”“潜存于此在及其生存之中，即使没有被明确地知晓……该区别前存在论地（亦即缺乏外显的存在概念）潜于此在之生存之中而存在于此”<sup>③</sup>。因此，自然长生之道之为常道，不是任何单纯的理论、观念、知识和反思的领域，而是更源始的“实际生活”的领域，亦即“前存在论”的“信仰生存”的自明领域。

人们总是牵挂着生存在世，就是说，他们始终生存在恋爱、婚姻、家庭、父母、子女、学业、住房等等的牵挂之中。在这种前牵后挂的生存方式中，逐渐形成了各种各样的“经术政教之道”。这些经术政教之道千差万别，乃至互不相干，但是它们作为可道之道却拥有一个共同点：所有的经术政教之道的根本存在性意义，归根到底都源出于“死亡”这个最源始的自明域，就是说，一切可道之道只有奠基在此自明域中，才可能赢获自己根本的存在性意义。正如海德格尔所说：“死亡乃无的圣所……作为无的圣所，死亡乃存在的庇护所。”<sup>④</sup> 更具体点讲，在人生存所及的可道之道中，无论在精神生活的王国还是在物质生活的领域，无论在难以捕捉的飘渺的思辨或想象的王国，还是在触之凿凿平凡实在的日常生活领域，死

① 参见本书序论第4页以下。

② 参见本书第四章第二节第132页以下。

③ 参见〔德〕海德格尔：《现象学之基本问题》，第437页。

④ See Heidegger: *Poetry, Language, Thought*, Reprinted from the English Edition by Harper & Row Publisher, Inc. 1975, p178~179.

亡都以“向死存在”的在场方式为这些王国和领域提供着永不枯竭的意义源泉，因而从根本上撑开并维持着“生命”之风帆。倘若人没有死，更精确点讲，倘若人不是以向死而在的方式活着，那么，人作为人而生存的整个意义世界就势必遭受覆巢之劫，与此同时，以“人”的名字命名的全部生存活动也必然随之土崩瓦解；如果人提现了那个“绝对不可能的可能性”，物质生产的本真意义便会从人的生存之根源处脱落，这种实质上为“求生”的生存活动也必将荡然无存，因为只有有死者才会、才能有此求生的生产活动，无死者是“不食人间烟火”的；如果人没有死，奠基于物质文化上的精神文化王国中的各种辉煌的意义系统也会注定轰然坍塌，像自由与不自由、正义与非正义、道德与不道德、法与不法、真理与谬误、美与丑等等这样一些直接维系着人作为人生存的意义系统，在“人没有死”的那一顷刻间便灰飞烟灭；如果人没有死，甚至人特有的时空感觉及观念也将断然会从人的日常生存中扭身而去，人不再有远近与先后，不再有伟大与渺小，不再有历史与现实，不再有恐惧与喜悦，一句话，不再有唯有死者才可能有的“可道之道”。死亡，始终作为可能性喷涌着穿透我们的此在的死亡，乃一切可道之道最源始的自明域和永不衰竭的意义源泉。

倘若死亡界定着人的在世生存，即界定着人的一切可道之道，这等于说，人在世生存的一切可道之道都不是也不可能是“常道”；而常道作为对奠基于死亡和有限基础上的可道之道的超越，因而就不只是超越可道之道的具体内容和历史形态，更为重要的是，常道之为常道，必须要超越使一切可道之道成其为可道之道的那个作为源头的“死亡”。因而很明显，对于作为有死或有限的人来说，“常道”说到底就是“自然长生之道”，或者说，人只要解除了自身的有死性、有限性、历史性等“人性”的局限，人便会融身于、归属于“自然长生”的常道本身。可问题是，人之为人就在于，他无论怎样都总是已经占有着自己的有死性、有限性和历史性这种

最起码的“人性”<sup>①</sup>。这意味着，人若要“得道”，他首先以及最终要克服或超越的，就是由这种最基本的“人性”所派生出来的一切“经术政教之道”，即一切可道之道。所以为道之人才必须“无为养神”，“含光藏晖，灭迹匿端，不可称道”，才必须“捐情去欲，五内清静，至于虚极”，就是说，才必须“养生”。养生乃是有死者由“经术政教”之类的可道之道进入自然长生之“常道”的唯一通道。

按《说文解字》，“养，供养也。从食，羊声”，这是“引申义，本义当为饲养”（《汉字源流字典》），并再演化出“培植”、“生育”、“休养”、“保养”、“调养”等意义。因此，“养生”说的不外乎是五花八门的“吹响呼吸，熊经鸟伸”之类的养生术（古代），或建立在对身体及精神的科学研究基础上的各种长寿之道（现代）。应该说，这样领会的“养生”没有什么问题，尤其对于现代人来说。但是同样没有问题的是，现代人的养生理念根本上不同于古人的养生理念，我们不可把古人的养生理念全盘“现代化”，仿佛他们只是缺少“科学”的现代人似的。因此，我们绝不可把贯穿《河上公章句》的“治身”简化为“养生术”，更不可将之规约为现代人的“长寿之道”。必须追问的是：养生何以成其为养生？《河上公章句》的养生占有着一种怎样的生存意义境域？

前文已提到，养生乃是有死者对死亡活生生的直观。从逻辑上讲，养生必是以“死亡”为前提的，因为如果人无死，便无须养生，也无所谓养生抑或不养生。深而言之，一个存在者只有在活生生直观着和居有着自己的成长、变化、病痛、衰老等等的时候，更确切点说，只有当这种直观和

---

① “死不是一个事件”（参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第276页），它不可能由人的任何经验所给予，相反，死亡作为从深处撑托着生命及其意义域的“向死而在”（“死”不同于生物学意义上的作为生命终点的“亡故”）。关于这个现象学上的根本区别，请再参见拙文：《论海德格尔的死亡本体论及其阐释学意义》，《哲学研究》1995年第10期），是使一切经验成为可能的绝对给予性。舍勒曾作过一个“思想实验”：假定一个人完全不知道他的生日和岁数，看不到他衰老的任何外部标志，也没有任何疲劳、生病之类的感觉，这时，这个人就没有“死亡将至”的直观了吗（当然，这时的他实际上已经不可能有什么“直观”了）？结论是不言而喻的。人对有死、有限这种最基本的“人性”的直观“并不像任何一个有关年龄的抽象尺度那样是相对的东西，而是某种绝对的东西……在最严格的意义上，每个人都具有他的自然死亡和他的自然年龄，而不依赖那些共同决定着他的实际年龄现象和它的实际死亡的周围条件的特殊性。可见，死并不是我们经验的一个纯粹经验性成分，不如说，每一种生命经验的本质都包含着这一点，即：这种经验具有指向死的方向。死属于那种形式和结构，在其中被给予我们的只是每一种生命，我们自己的生命以及其他各种生命，以及内在的和外在的生命。死不是一个偶尔添加到个别心理或生理程序的形象上的构架，而是一个属于形象本身的构架，没有它，就没有生命的形象了”〔《舍勒选集》（下），第978～979页〕。

居有作为向死而在的死亡被绝对地直接给予一个存在者的时候，养生之为养生才有必要和可能。抽象地说，不管对古人还是现代人，养生都是对死亡活生生的直观和居有。但是正如舍勒所言：“死，这一最严酷、最显而易见的实在性，对每个人来说都是鲜明可解的，天天都最可靠、最清晰地为人所目睹。在分析显微镜和‘科学’那里，死转变为大量相互转化的微不足道的东西！”<sup>①</sup> 现代人确乎把死亡搞成了“微不足道的东西”。在现代人的生存方式中，死亡失去了“生死攸关”、“人命关天”的“严酷性”和“实在性”，降格为不切己的对象化的“相互转化的微不足道的东西”。其所以如此，主要源于两点。

第一，现代人“空前忙碌”。死亡是什么？在现代人空前操劳烦神的生活中，“死亡”只不过是经过各种科学知识过滤后的一个问题或一件事情，而且相比于现代人在工作、营利和事业中的众多其他具体目标和利益来说，死亡的事情是一件无暇顾及的事情。死亡作为一件事情，虽然不得不“处理”，但因为缺乏足够的尖锐性、分量和意义，故而消散在、湮没在其他更重要和更具有实际价值的事情之中。第二，现代人“空前理性”。死亡的尖锐性和实在性之所以遭到放逐，那是因为以科学知识为后盾的理性清楚明白地告诉我们：人必有一死，但是现在尚未。对此伊壁鸠鲁说得透彻极了：“死亡——诸恶中最令人恐惧的东西，与我们无关；因为当我们在的时候，死亡尚未来临，而当死亡来临时，我们却已经不在了。所以，无论是对于生者，还是对于死者，死亡都与之无关；因为对于前者，死亡尚不存在，至于那些死者，他们自己已经不在了。”<sup>②</sup> 所以，死亡本质上与“我”无关，理性的、自信的、有教养的人应该对死亡采取“乐观的”或“漠然视之”的“正确”态度，应该投身于当下的具体工作和事业，让这些实在的事情填满“生”的所有空间，而不要无谓地去思考那始终“现在尚未”的不着边际的死亡问题。如此一来，死亡便愈来愈蜕变为一个理性认识的事情，而不再是一种活生生的直观，现代人“并不‘直面’死而生”<sup>③</sup>。既然死亡的直接给予性即那种“显而易见的实在性”被这样遮蔽着，那么，“养生”也就自然成了尽量延长“活着的时间”的“养生学”，成了专题性的或学科性的“养生之道”。

① 《舍勒选集》（下），第994页。

② 参见〔古希腊〕第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，徐开来、溥林译，桂林：广西师范大学出版社，2010年，第534页。

③ 参见《舍勒选集》（下），第989页。

无须赘言，作为长寿之道的养生理念与《河上公章句》的作为常道或道本身的养生理念，不仅是同抑或不同的问题，而且根本上就标示着人类生存的两种完全不同的生存境域。如果说，《河上公章句》上承东汉黄老之学，其要旨为“言治国治身之要”（陆德明：《经典释文》），而且“轻治国而重治身”（王卡），从而具有丰富的“养生思想”的话，那么这些“治身”或“养生思想”严格地讲就根本不是“思想”，尤其不是现代意义上的“养生思想”，因为对于《河上公章句》来说，“治身”、“养生”说的绝不是类似“经术政教”那样的可道之道，绝不是为多活几年而“治身”的长寿之道。毋宁说，《河上公章句》的“养生”、“治身”乃是在活生生直观着和居有着死亡的生存境域中，以“捐情去欲，五内清静，至于虚极”、“除情欲，节滋味，清五藏”等方式，无条件地弃绝世俗的生存方式，毫无保留地捐出世俗的自身，脱胎换骨，最终进入“自然长生之道”。因此，对于《河上公章句》来说，养生之为养生，绝不只是某种技术性的“养生术”，更不只是事业与生活之间某种的“微不足道的东西”，而是意味着一种完全不同于世俗生存样态的独特生存境域的全面敞开。这种生存境域在《河上公章句》那里，不仅禀有着“生死攸关”的足够严肃性和分量，而且作为一种独特的生存方式，养生乃是克服或超越死亡的直接再生方式，而这种切己的再生方式由于归属于源始的“常道”本身，所以养生实质上就意味着作为“不死之道”的道本身，意味着“不死之道”的当场和持续的涌临。

“不死之道”贯穿着整部《河上公章句》：“谓经术政教之道也，非自然长生之道也”（《体道第一》）；“言当湛然安静，故能长存不亡”（《无源第四》）；“谷，养也。人能养神则不死”，“言不死之道，在于玄牝”（《成象第六》）；“说天地长生久寿，以喻教人也。天地所以独长且久者，以其安静，施不求报……以其不求生，故能长生不终也”（《韬光第七》）；“言人能抱一，使不离于身，则身长存”（《能为第十》）；“谁能安静以久，徐徐长生也”（《显德第十五》）；“言安静者是复还性命，使不死也。复命使不死，乃道之所常行也”，“与道合同，乃能长久”（《归根第十六》）；“人君不重则不尊，治身不重则失神，草木之花叶轻故零落，根重故长存也”（《重德第二十六》）；“道不差忒，则长生久寿，归身于无穷极也”（《反朴第二十八》）；“人能自节养，不失其所受，天之精气，则可以长久”，“目不妄视，耳不妄听，口不妄言，则无怨恶于天下，故长寿”（《辩德第三十三》）；“治身则寿命延长，无有既尽之时也”（《仁德第三十五》）；“上士闻

道，自勤苦竭力而行之。中士闻道，治身以长存”（《同异第四十一》）；“能清净则为天下之长，持身正则无终已时也”（《洪德第四十五》）；“为人子孙能修道如是，则长生不死，世世以久”（《修观第五十四》）；“人能保身中之道，使精气不劳，五神不苦，则可以长生”，“深根固蒂者，乃长生久视之道”（《守德第五十九》）；“修道则可以解死，免于众耶也”（《为道第六十二》）；等等。

上面所引尚只是《河上公章句》直接言述“不死之道”的地方，若再加上数不清的间接言述（如《馱耻第十三》：“使吾无有身体，得道自然，轻举升云，出入无间，与道通神，当有何患”；《虚用第五》：“人能除情欲，节滋味，清五藏，则神明居之”等等），那么就可以毫不夸张地说：“不死之道”乃《河上公章句》的真正秘密，乃不断涌动着并不断袭取着我们的真正存在性秘密。

所谓“不死之道”，说的绝不是一种“思想”或“理想”，更不是一种“观点”或“反思”。诸如“不死”、“长生”、“长存”、“不亡”、“长久”、“无终”、“久视”、“解死”这些词究竟在说什么？在“可道”的意义上，它们其实“什么”也没有说，它们道不出也不可能道出“什么”来，因为无论说出什么，这个“什么”作为可道之道，便已经是有限、有终的了，而不可能是不死、长存、无终的，就是说，不可能是“常道”。故而《河上公章句》才说常道必须“灭迹匿端，不可称道”。换言之，自然长生的、不死的常道是“不可称道”的，因为作为不死之道的常道始终不可能以任何“什么”的方式被摆出，始终不可能作为可道之道被摆出。于是，包括作为长寿之道的“养生术”在内的一切可道之道便总是撞碎在常道之为常道无言（不可道）的深渊之中。

然而，如果“不死”、“长生”这些词始终不是可道之道，因而什么都没有说的话，那么就必须进一步询问：这个“什么都没有说”本身又在说着什么？“什么都没有说”这话说的是：说了，只是说的总不是“什么”。我们实际上已经抵达了全部事情的关键处。“不死之道”道一说出了自身，而且一直在道一说出着自身。但是一方面，凡道一说出的都只能是“可道之道”；另一方面，任何意义上的可道之道都提不尽“不死之道”，或者干脆说，都不是不死之道。然这却不意味着，可道之道与不死之道是诸如“具体与抽象”或“特殊与普遍”之类二元对立的東西，因为如果那样的话，那么第一，被可道之道限定了的常道就已然不是“常道”；第二，如此这般的与“现实”的可道之道对立的常道，事实上已经蜕变成了一种纯粹

“理想的”亦即特殊的或非“常道”的东西。那么，所谓“‘不死之道’道一说出了自身”，这话究竟在说出着什么？让我们再次回返“体道第一”。

我们知道，《河上公章句》的“不死之道”是在对“经术政教”、“富贵尊荣”、“万世之名”等等的贬斥中出场的。这些遭贬斥的可道之道“不正确”吗？或者通过我们的辩护它们恰好又“正确”了吗？不，不。事情这里与正确与否没有关系。从各种各样的经术政教、富贵尊荣、万世之名等等向我们“存在”过来的，不是某种正确抑或错误的观点、见解、理念之类“主观的”东西，而是人生在世操心一操劳的“普遍的”日常存在方式。换句话说，经术政教之类的可道之道，首先和根本上是生存性的：由“经术政教”袭向我们的，是其政治的、经济的基本生存方式，而从“富贵尊荣”、“万世之名”等等扑向我们的，则是其文化—世俗的基本生活方式（“常有欲之人，可以观世俗之所归趣也”云云）。这意味着，贬斥所谓“经术政教”、“富贵尊荣”等等，其实就是贬斥整个日常世俗的在世方式，而对人生在世的这种作为“非自然长生之道”的基本生存方式的整体性弃绝，进而也就意味着其基本在世方式的彻底改弦易辙，就是说，意味着“自然长生之道”作为一种生存方式的出场，亦即意味着诸如“无为养神，无事安民，含光藏晖，灭迹匿端”、“婴儿之未言，鸡子之未分，明珠在蚌中，美玉处石间，内虽昭昭，外如愚顽”的生存方式的出场。马丁·路德说得很好：“信仰的生活是一种存在方式”，“从根本上讲，这里所说的信仰并不是指决定赞同某种见解，而是指，要对生活做一种根本的重新定向”<sup>①</sup>。然而，这里所谓“根本的重新定向”，有两点需要指出。第一，生存方式的这种重新定向，不能是一切世俗的可道之道，否则被摒弃的东西，即那作为“经术政教之道”的“非自然长生之道”，又会无声无息地“存在”回来。于是，一种朝向“自然长生之道”生存可能性，便抖落一切世俗的可道之道昭昭然凌空而来。第二，更为重要的是，这种凌驾于一切世俗之道之上的“重新定向”，这种作为生存可能的“不死之道”的打开，绝非是在一切可道之道之后额外的追加，毋宁说，正如前文所说，由于死亡乃一切经术政教之道永不枯竭的存在性源泉，故而在任何可道之道出场之际，作为常道的不死之道就已经先行给出了自身，虽然通常总是以遮蔽的方式给出，就是说，前者的出场只有在首先并不断分享着后者之

① 参见〔美〕米歇尔·艾伦·吉莱斯皮：《现代性的神学起源》，第154页。



际才是其所是<sup>①</sup>。这意味着，那个“什么也没有说”、却又不断道出着自身、并不断被一切可道之道分享着的“不死之道”，以“对生活做一种根本的重新定向”的姿态，更精确点说，以召唤着的信仰性生存的方式，从一切可道之道中脱颖而出。

质而言之，《河上公章句》中的不死之道，虽然完全可以在“反思”的层面上被认为是一种“观念”、“思想”、“养生术”等等，但就其最严格的意义而言，一直在道出着自身却又道不出“什么”来的不死之道，实乃包括养生术在内的所有可道之道的源始信仰域，一切关于“不死”、“长生”、“不亡”的思想、观念、养生术等等，只有在占有或分享着这种直接给予的源始信仰域时才成其为自己所是的东西。概而言之，不死之道作为常道，常道作为源始的信仰域，实质上就是那始终先行着的“神仙信仰”的直接给予性本身，亦即那不断喷涌着的对不朽、永生之信仰的“信仰—生存”本身。

作为对道家的代表作《老子》的诠释，《河上公章句》别具一格；作为对东汉黄老“养生思想”的“上承”，《河上公章句》丰富而又系统；然这些都不是《河上公章句》之成其为《河上公章句》的根本价值之所在。对于道教史来说，《河上公章句》的真正意义在于：它在东汉黄老之学的围浸中，借助于对《老子》的阐扬，从一切经术政教之道退出，直截了当地将“不死之道”升格为“常道”本身，第一次鲜明而又具体地打开了中国传统之“道”的信仰生存之维，亦即第一次专门而又系统地打开了朝向“终极关怀”的生存可能，从而为中国的本土宗教即“道教”的全面崛起，为对“道”的全面崇拜，奠定了信仰的根基。

正因为如此，《河上公章句》作为对《老子》的“诠释”，在中国思想史上虽然远不及王弼等人“注老”的影响，但在道教内的影响却非常之大，以至于后来道教《传授经戒仪注诀》规定，《老君道德经河上公章句》不仅为道门必读的经典，而且其地位之高，仅次于《老君道德经》而优先于《老君道德经想尔注》<sup>②</sup>。这一点也不奇怪，甚至可以说是必然的，这不仅是因为像法国著名的道教学者索安（Anna Seidel）所说的那样：“《河上公》与老庄学派的哲学诠释毫不相同。相反，它与《抱朴子》中反

① 参见拙文：《论海德格尔的死亡本体论及其阐释学意义》，《哲学研究》1995年第10期。

② 《传授经戒仪注诀》将《河上公章句》排在“太玄部”的卷三、卷四，而卷一、卷二为《老子》，卷五、卷六为《想尔注》。参见《道藏》第32册第170页。



映的传统相似”<sup>①</sup>，更为重要也更为本质的是因为从信仰以及道教的视域看来，正如葛洪在《抱朴子内篇·释滞》中所说那样：“五千文虽出老子，然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事，有可承按者也。但暗诵此经，而不得要道，直为徒劳耳，又况不及者乎？至于文子、庄子、关令、尹喜之徒，其属文笔，虽祖述黄老，宪章虚玄，但演其大旨，永无至言。”<sup>②</sup>为什么以《老子》和《庄子》为代表的“道家”传统“永无至言”？葛洪从一个信仰者的角度说得很精辟：这是因为道家“或复齐死生，谓无异以存活为徭役，以殂殁为休息，其去神仙，已千亿里矣，岂足耽玩哉？”<sup>③</sup>这就是说，单纯的哲理性探究是远远不够的，对于神仙信仰以及道教而言，或早或迟都会面临着对道家“理论”的一个“信仰的”突破或“信仰的”飞跃。笔者以为，《河上公章句》就是这种信仰性突破或信仰性飞跃的聚集性开端。

因此，虽然《河上公章句》表面上看不过是对道家代表作《老子》的“解释”而已，其学术地位似乎依附于被解释的《老子》，然就“信仰”以及“道教”的维度而言，《河上公章句》则稟有完全独立的价值，因为从《河上公章句》中真正不断奔袭着后世的，并不是《老子》中的那些玄之又玄的“道一理”，而是千百年来在我们这块大地上，绵绵涌流着的对于“长生不老”强烈而又质朴的“神仙信仰”。

① [法] 索安：《西方道教研究编年史》，第7页。

② 王明：《抱朴子内篇校释》，第151页。

③ 同上。“在这里我们可以看到处在逐渐宗教化过程中的道教与道家的区别所在。”参见葛兆光：《中国思想史》第一卷，第366页。实际上，道教与道家的区别，首先开始于道家与（神仙）信仰的区别（参见本书第一章第一节和第四章第一、二节）。

### 第三章 《太平经》与《周易参同契》的信仰域

#### 第一节 作为源始信仰域的“太平气”<sup>①</sup>

众所周知，后汉《太平经》乃道教成形阶段的重要经典。一百多卷的《太平经》以“天书”的姿态，上天入地，谈锋扫荡天、地、人，纵横元气、五行、政治、经济、家庭、善恶、方术、鬼神等等，“拘校天地开辟以来，前后贤圣之文，河雒图书神文之属，下及凡民之辞语，下及奴婢，远及夷狄，皆受其奇辞殊策，合以为一语，以明天道”<sup>②</sup>，大有将人、鬼、仙、神以及“修、齐、治、平”一网打尽之态势。由于前仆后继的《太平经》作者似乎个个都有“包藏宇宙之机，吞吐天地之志”，加之，《太平经》经历了从西汉成帝时甘忠可的《天官历包元太平经》到东汉顺帝时于吉等人的《太平清领书》前后一百多年漫长的成书过程，故而显得庞杂多

---

① “源始”或“源始的”（英译为“primordial”）区别于通常所谓“原始”或“原始的”（英译为“primitive”）。从中文的字面上讲，“源”和“原”是同一个字，古形为“𣶒”，根据《说文解字》：“𣶒，水泉本也。从𣶒出厂下。”本义为“水流源头”，引申为“事物的开始”、“因由”、“原来”等等（《汉字源流字典》）。这就是说，“𣶒”的本义为“源头”或“源泉”，而“原来”、“事物的开始”等等只是派生的意义；也就是说，一切所谓“原来”、“开始”等观念，均只有在已经先行假定或分享了“源头”或“源泉”的基本意境之下才是可能的。一切词语本身总是在“现象学地”言说！在现象学的语境中，“源始”说的不是由流俗的时间概念统摄着的“原始”，亦即不是建立在线性的时间理念框架中的、相对于“现在”的、只是作为“历史”的已经“过去”了的诸如“开始”、“古老”或“以前”等等意义上的“原始”，毋宁说，本真意义上的源始，始终是活生生“存在”或“是着”的；就是说，源始之为源始，始终不会成为“过去”了的“原始”，而是始终作为“境域”柔性地占有每一个“现在”的源一始。因此，本文所谓的“源始信仰域”，说的就不是任何过去了的刚性的对象性东西，而是作为事情本身的“源泉”，亦即每时每刻都在喷涌着并发送着自身的构成性的柔性信仰性生存境域。

② 王明：《太平经合校》，北京：中华书局，1997年，第348页。下文凡引此书，均只在引文后注页码。

端，条理粗糙。这一方面给后人提供了巨大的发挥空间<sup>①</sup>，但另一方面将之作为一个统一的文本来把握常常显得有些勉强。然而，正如刘仲宇所说：“神仙信仰是《太平经》立论的依据，是《太平经》的思想吸收汉代谶纬神学但又不同于一般经学的地方，也是它之所以为道教经典的关键所在。”<sup>②</sup>换言之，无论《太平经》如何驳杂不一，统摄着整部《太平经》从而使其成为早期道教经典的构成性境域，乃是“神仙信仰”。

唐孟安排《道教义枢》七部义说：“太平者，此经以三一为宗，老君所说。按甲部第一云：学士习用其书，寻得其根，根之本宗，三一为主。”<sup>③</sup>这个说法点出了《太平经》的“理论特点”，即“三一为宗”。

“三一”的说法或框架远远早于《太平经》。在中国传统思想中，“三”和“一”都远不止是单纯的“数字”，作为两个特殊之数，它们似乎总是携带着某种神秘意味。《老子》第42章曰：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”第39章曰：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生。”《老子》虽然没有直接说出“三一”，然“三生万物以及……得‘一’以……”的说法，无疑赋予了“三”和“一”极强的阐释学张力，以及巨大的表象、领悟、玄想乃至信仰的空间。一般认为，“三一”源于“三皇”，最早的“三一”联用的典籍记载，见于《史记·封禅书》：“古者天子三年壹用太牢祠神三一：天一、地一、太一。”<sup>④</sup>

① 东汉末由“大贤良师”张角发动的震撼社会的黄巾起义（太平道），与《太平经》之间显然有着莫大的关联。《后汉书·襄楷传》说“后张角颇有其书”，这说明太平道首领受到《太平经》的直接影响。事实上，《太平经》中的符箓意向、三一说、承负报应说以及各种修仙秘术、禳灾降妖等“巫覡杂语”，不仅对太平道，而且对正一盟威道也产生了深刻的影响。甚至早期道教的组织形式，也带有《太平经》的烙印，如《不用大言无效诀第一百一十》说：“但教十数人以善成之，且自转相易，有急效者，有成功者，会使上德道君重之爱之，于其有功者赐之，众人且愿之而大从，使其为之，于其德者共尊敬爱之。”（第298页）后来张角的“以善道教化天下”，十余年间聚众数十万，并形成了“方”的组织形式，明显是由此发挥演化而来。

② 牟钟鉴、胡孚琛主编：《道教通论》第354页。

③ 《道藏》第24册第814页。孟安排的这个概括与敦煌本《太平经》残卷（斯坦因四二六六）的一个说明相应合：“精学之士，务存神道，习用其书，守得其根。根之本宗，三一为主”（黄永武主编：《敦煌宝藏》，台北：新文丰出版公司，第34册第563页）。因此，《太平经》的“三一”说确实“可视作《太平经》全部思想的概括”。（参见强昱：《从魏晋玄学到初唐重玄学》，上海：上海文化出版社，2002年，第103页）

④ 《史记》卷二十八《封禅书》。这里所谓的“最早”，只是就“文本记载”而言的，然正如李零所指出的那样：“《封禅书》却不一定就是‘三一’的上限”（李零：《中国方术续考》，北京：东方出版社，2000年，第241页），因为通常的“文本记载”都是滞后于“理念谱系”之现实的。关于“三一”的具体渊源，可参见上书第239～252页“‘三一’考”的专论。

就道教而言，“三一”与“三清”及其神仙谱系之间息息相关<sup>①</sup>，而作为道教最早经典的《太平经》，其三一论实际上成了后世道典三一论之滥觞。

那么对于《太平经》来说，何谓“三一”？从字面而言，《三合相通诀第六十五》说：“然上为字者，一画也，中央复画一直，上行复抱一，一而上得三一，上行而不止，不复下行也，故名为上者，乃其字无复上也。”（第146~147页）就内涵来看，《修一却邪法》说：“天地开辟贵本根，乃气之元也。欲致太平，念本根也。不思其根，名大烦，举事不得，灾并来也。此非人过也，失根基也。离本求末，祸不治，故当深思之。夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也。”（第12~13页）《名为神诀书》说：“元气自然，共为天地之性也。”（第17页）《三合相通诀第六十五》说：“元气与自然太和之气相通，并力同心，时恍恍未有形也，三气凝，共生天地。天地与中和相通，并力同心，共生凡物。凡物与三光相通，并力同心，共照明天地。”（第148页）《三五优劣诀》说：“夫天地人本同一元气，分为三体，各有自祖始。”（第236页）“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。”（第305页）《三者为一家阳火数五诀第二百一十二》说：“天道常有格三气。其初一者好生，名为阳；二者好成，名为合；三者好杀，名为阴。故天主名生之也，人者主养成之，成者名为杀，杀而藏之。天地人三共同功，其事更相因缘也。无阳不生，无和不成，无阴不杀。此三者相须为一家，共成万二千物。”（第675~676页）《利尊上延命法》说：“人本生时乃名神也，乃与天地分权分体分形分神分精分气分事分业分居。故为三处。一气为天，一气为地，一气为人，余气散备万物。是故尊天重地贵人也。”（第726页）《令人寿治平法》说：“三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者，共一位也，本天地人之气。神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一道。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。”（第728页）

从上所引这几段文字不难看出，《太平经》所谓的“三一”，指的是“天、地、人”或者“精、气、神”。诚如汤一介先生所说：“据《太平经》之内容提出其所说‘三一为宗’是指‘天、地、人三者合一以致太平，

<sup>①</sup> 参见《顾吉刚古史论文集》第三册，北京：中华书局，1996年，第253页。

精、气、神三者合一而长生’。”<sup>①</sup>

既然“三一为宗”，《太平经》于是将这个“三一”框架推阐到了一切领域。如在《和三气兴帝王法》说：“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人。天有三名，日、月、星，北极为中也。地有三名，为山、川、平土。人有三名，父、母、子。治有三名，君、臣、民。欲太平也，此三者常当腹心，不失铢分，使同一忧，合成一家，立致太平，延年不疑矣。”（第19页）在《三合相通诀第六十五》中说：“共生和，三事常相通，并力同心，共治一事，如不足一事便凶。故有阳无阴，不能独生，治也绝灭；有阴无阳，亦不能独生，治亦绝灭；有阴阳而无和，不能传其类，亦绝灭。故有天而无地，凡物无于止；有地而无天，凡物无于生；有天地相连而无和，物无于相容自养也。故男不能独立，女不能独养，男女无可生子，以何而成一家，而名为父与母乎？故天法皆使三合乃成。故古者圣人深知天情，象之以相治。故君为父，象天；臣为母，象地；民为子，象和。天之命法，凡扰扰之属，悉当三合相通，并力同心，乃共治成一事，共成一家，共成一体也，乃天使相须而行，不可无一也。一事有冤结，不得其处，便三毁三凶矣。故君者须臣，臣须民，民须臣，臣须君，乃后成一事，不足一，使三不成也……此三相须而立，相得乃成，故君臣民当应天法，三合相通，并力同心，共为一家也。比若夫妇子共为一家也，不可以相无，是天要道也。此犹若人有头足腹，乃成一身，无可去者也；去之即不足，不成人也。是天地自然之数也。”（第149～150页）“故生者，父也；养者，母也；成者，子也。生者，道也；养者，德也；成者，仁也……故生者象天，养者象地，施者象仁。此三者，天地人之大纲也。”（第704页）等等。在《太平经》中，这种“三一”的

<sup>①</sup> 参见王宗昱：《〈道教义枢〉研究》，上海：上海文化出版社，2001年，汤一介序第2页。王宗昱在此书中根据有关道教史料提出“三一为宗”有诸说，即所谓“原始说”、“旧说”和“新说”（参见该书第四章第一节）。王宗昱说：“我们由《老子中经》可以得出的结论是：三一这个名词是由存思道术发展而来的。‘三一’指的是头、心、脐三个部位中的神。‘一’就是道、元气或真气。《老子中经》第三章说：‘兆欲修真，当念东王父、西王母，正在头上，有三人并立，乃合日月精光，下念紫房、太一、绛宫、黄庭、太渊、丹田，行其真气五周，施于腹中。复行气十一周，施与一身中。’所谓的天一、地一、人一都是道的别名。这个一主要是作为人生存乃至长寿的基础的真气，在此并不强调它有宇宙根据的意义。与《太平经》的三一思想相比，这里的三一说的也不强调三者合一的意思。”（见该书第201页）王说固然有相当的学术依据，然汤一介先生的辩护也持之有据。在笔者看来，本质的与其说是三一的“所指”有多少种（天、地、人也好，头、心、脐也罢），不如说是这些三一所指的“怎样指”，即这些所指的“指的方式”（详见下文）。

泛化或泛化的“三一”满篇皆是。这并不奇怪，因为机械化的比附乃古代“日常”或“流行”的思维方式<sup>①</sup>。

值得深究的倒是，在《太平经》的三一思路中起统摄作用的是什么？更确切点问：不管《太平经》的三一指的是什么，这种“指”本身是如何被奠基的？王宗昱说：“《太平经》把精气神的合一看成人长生的基础，而精气神的本质都是气”，“神的本质就是气，精气神都是气的异称”<sup>②</sup>。这是一个很可玩味的观点。说“神的本质就是气”，“精气神的本质都是气”，凭借的是“现象与本质”的思维范畴；这意味着精和神均只是“现象”，因为“气”是本质；正因为精和神都只是气的“表现”，故而才能说“精气神都是气的异称”。可是，倘若精和神均只是气的异称，那就意味着精和神均只是“虚指”，只有气才是“实指”；而这样一来，所谓“三一”中的“三”便不能成立，因为如果精和神没有相对于气的真正独立性，“三”便不成其为“三”，而只是“一”；如果“三”不成其为“三”，就谈不上什么“精气神的合一”，因为“合一”的逻辑前提是“三”的真正独立性；更何况作为“本质”的气在逻辑上根本就不能与作为本质之“现象”的精和神并列而成其为“三”，就是说，合一之“一”实际上也不能成立。

这里不是要说“精气神的本质都是气”这种观点错了抑或对了。事情的关键不在于气是不是天地人或精气神的本质。就整部《太平经》而言，说“气是本质”这本身没有问题。问题的关键在于何为《太平经》的“气”？更精准点问，《太平经》的“气”究竟在说着什么？有一点是可以首先确定的：《太平经》的气（乃至整个中国古代的“气”），说的肯定不是我们今天在主—客对峙局面中通过分类学范式所领悟和理解的“大气”。王阳明谈“良知”的一段话颇有启示：“夫良知一也，以其妙用言谓之神，以其流行言谓之气，以其凝聚言谓之精，安可以形象、方所求哉？”<sup>③</sup>气者，“流行”也。这就是说，气之为气，既不是“物质的”抑或“精神的”，也不是“物质与精神的统一”。用诸如此类的现代概念去硬性剪裁古

① 为什么是天地人或精气神？为什么刚好分为太阳、太阴和太和？为什么天正好对应于日、月、星，地正好对应于山、川、平土，人正好对应于君、臣、民？这些对应的根据何在？这些对应本身有无确切的“所指”？所有这些问题在古人那里统统不成其为“问题”，因为天地人、精气神也好，“三一”的普遍适用性也好，它们均不是作为清晰划分出的“概念”（更不是有的学者说的“三位一体”的概念，参见李零：《中国方术续考》，第247页），而是作为实际生活的“现象本身”被直接给予的（详见下文）。

② 王宗昱：《〈道教义枢〉研究》，第198~199页。

③ 《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第62页。

人的“气”，不仅是削足适履，而且是文不对题。因此，如果说“精气神都是气的异称”，那并不意味着“虚”的精和神落到了“实”的气上，恰恰相反，作为精气神之异称的气，比精气神这三种特称更“虚”，因为这样的“气”解构了精气神三者的一切“形象、方所”，解构了一切可能的“可道”，因而就是“流行”本身，也就是中国古代的“道”本身。

在《太平经》中，其“一”、“道”、“气”、“天”等词作为“概念”，如上所说，实质上并不构成一个清晰划分和前后相贯的概念谱系，因此我们很难说，哪一个“概念”更根本、更源始、更本质。如《守一明法》说：“夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而者也。”（第16页）《安乐王者法》说：“道无所不能化……自然守道而行，万物皆得其所矣。”（第21页）《天咎四人辱道诫第二百八》说：“道乃化首”（第656页），“夫道者，乃大化之根，大化之师长也。故天下莫不象而生者也……天乃无上，道复尚之。道乃天皇之师法也，乃高尚天”（第662页）。若就这几句话而言，“道”似乎比“天”更根本、更源始。但《太平经》有时又将“道”与“天”并列而论：“今天乃清且明，道乃清且白，天与道乃最居上，为人法……夫道之生天，天之有道也，乃以为凡事之师长。”（第659~660页）这似乎又无明确的从属关系或产生与被产生的关系。有时甚至说：“凡事大也，无复大于天者也。”（第148页）这似乎又在说“天”最根本。“道”与“天”看起来是如此根本，如此源始（所谓“万物之元首”、“无道不能变化”、“无复大于”乃至“不可得名者”云云），但“道”与“天”又似乎“根本”或“源始”不过“一”，因为《修一却邪法》说：“夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所所属，众心之主也。”（第12~13页）《五事解承负法第四十八》说：“一者，数之始也；一者，生之道也；一者，元气所起也；一者，天之纲纪也。”（第60页）《守一入室知神戒第一百五十二》说：“夫一，乃至道之喉襟也。”（第410页）单从逻辑上讲，如果“一”比“道”与“天”更根本，更源始，更本质，那么关于“道”与“天”的诸如“元首”、“化首”、“喉襟”、“无复大于”甚至“不可得名者”等等说法就必须收回去！但这显然只是现代思路之范式的要求而已。所以，我们恐怕很难在“精”、“气”、“神”中真正从“概念”上确立一个相互关联的纵深谱系，因为它们本来就不是有严格“所指”意义上的“概念”。

的确，在《太平经》的三一说中起统摄作用的是气，亦即作为“流

行”本身的道一气。实际上，这种不但统摄着三一说，贯穿着全部《太平经》，而且使《太平经》成其为《太平经》的道一气，并不是任何拥有这样那样相应对象域的概念，而是一种生存性的信仰意向，亦即一种在信仰性生存中被意向性给予的“道一气”。《太平经》作为早期道教经典，而且能够作为早期道教经典，本质上就取决于这种生存性的信仰意向。《太平经》将这种生存性的信仰意向命名为“太平气”。何为太平气？《三合相通诀第六十五》作了一个很具体的解释：“太者，大也，乃言其积大行如天，凡事大也，无复大于天者也。平者，乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也；平者，比若地居下，主执平也，地之执平也。比若人种善得善，种恶得恶；人与之善用力，多其物。子好善，人与之鲜，鲜其物恶也。气者，乃言天地悦喜下生，地气顺喜上养；气之法行于天下地上，阴阳相得，交而为和，与中和气三合，共养凡物，三气相爱相通，无复有害者。太者，大也；平者，正也；气者，主养以通和也；得此以治，太平而和，且大正也，故言太平气至也。”（第148页）

这段话初看之下似乎是关于太平气的定义，回答了太平气“是什么”的问题。然仔细思之，事情并不如此单纯。以“大”诠“太”等于没有解释，对“太”的真正解释是“积大行如天”的“天”。可何为“天”？“天，颠也，至高无上，从一、大。”（《说文解字》）天就是“大”，就是“太”，就是大或太的直接给予。于是我们又回到了起点。这就是说，就纯粹的概念而言，“大”和“天”实质上都解释不了“太”。但是，当我们对上述几个词进行概念性的反思之际，或者说，当我们读到“太者，大也，乃言其积大行如天，凡事大也，无复大于天者也”之际，太之为太已然先行被“意向性地解释”了，这种“解释”是直接的，生存性的，因为它是在对天一象的活生生直观中，更精确地说，是在对作为能在之生存的实际占有之中被直接先行给予的。作为意向性地直观着的、先行给予着或不断到时着的天一象本身，“太”不仅意蕴饱满，而且含蓄生动，随叫随到。同样，以“地”诠“平”，以“悦喜下生”、“顺喜上养”、“主养通和”诠“气”，也不是在定义“平”和“气”，而是在地一象之生存直观的意向性给予中，在“生”、“养”、“通”之生存直观的意向性给予中，先行地、直接地给予着、发生着、到时着“平”和“气”。故而所谓太平气，绝非任何“物质性”抑或“精神性”的“实体”，就是说，绝非任何有形抑或无形的对象性的存在物，毋宁说，太平气之为太平气，乃是在一种独特的生存方式中被直接给予的，这种独特的不断到时的生存方式，实质上也就是《太平



经》的生存信仰域，即其信仰性生存的源始视域。

《太平经圣君秘旨》说：“夫人本生混沌之气，气生精，精生神，神生明。本于阴阳之气，气转为精，精转为神，神转为明。欲寿者当守气而合神，精不去其明，念此三合以为一，久即彬彬自见，身中形渐轻，精益明，光益精，心中大安，欣然若喜，太平气应矣。修其内，反应于外。内以致寿，外以致理，非用筋力，自然而致太平矣。”（第739页）这段话显然是讲内视炼养的，这没有问题。问题是，这种内视炼养本身是如何可能的？或者说是如何被给予、被奠基的？从“混沌之气”到“精”到“神”到“明”，从“守气合神”到“精不去形”到精气神“三合以为一”；从“彬彬自见”到“心中大安”、“欣然若喜”到“太平气应矣”、“自然而致太平矣”，对于如此这般的一个炼养过程，至少有两点是必须思考的。

第一，一头一尾的“混沌之气”和“太平气”，远不只是所谓本体论或宇宙论意义上的“实体”问题，即远不只是在解释“世界起源于什么又复归于什么”之类的问题，毋宁说，“混沌之气”和“太平气”实质上乃是对一种特定生存方式的命名。我们固然可以说，“混沌之气”和“太平气”是在解释宇宙万物的本源，但是对于《太平经》来说，这种“解释”绝不只是一种“认识”或“反思”性的解释，而是一种“存在”或“生存”性的解释。混沌之为混沌，太平之为太平，分明已经是一种“扬弃”，就是说，分明已经是对当下日常的生存样态的弃绝，以及对一种至大如天（太）、执平如地（平）和主养通和（气）的生存可能性的迎向及召唤。再经过“精”、“神”、“明”、“彬彬自见”、“心中大安”、“欣然若喜”等等生存状态的分环勾连，一种独特的生存方式便缓缓显摆了出来。所以很明显，不仅“混沌之气”和“太平气”而且整个《太平经》中的所谓“精气神”，均不是任何“对象性”的东西，这些词甚至根本就没有现代认识论意义上的“所指”，无论这种所指被界说为“物质的”抑或“精神的”。但是这绝不是说，它们是绝对“空”的，事情恰恰相反。它们没有“物质的”或“精神的”对象性所指，那是因为它们是比所有的这类对象性的所指都要更“实在”的信仰意向本身。正如《老子》所说：“惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”（第21章）这种恍惚窈冥的混沌之气或太平气，实际上就是那使一切“所指”成形为对象性“所指”的、直接给出着又收回着自身的生存现象本身。作为直接给予着的生存现象本身，混沌之气或太平气乃是一种召唤，一种独特的信仰生存方式的召唤和打开。

第二，混沌之气是头，太平气是尾，故而太平气显得是经过一系列炼养后的“结果”。可事实上，太平气始终是“先行”的。从所谓“混沌之气”到“欣然若喜”的整个内视炼养的过程，其作为一种独特的生存方式能否发生以及怎样发生，实质上完全不取决于有抑或无混沌之气或太平气“现实、客观”地摆在那里，而是取决于是否已经“朝向”太平气而生存。“已经朝向太平气”不是说，先有某种物质的或精神的太平气现成地摆在那里，然后才去“朝向”它；而是说，进入由“精”、“神”、“明”、“彬彬自见”、“心中大安”、“欣然若喜”等环节组建起来的特定生存方式的“前提”，是对“太平气”的无条件的皈依。换句话说，只有在已经信仰性地占有着太平气之际，就是说，只有在太平气已经先行意向性地被给予之际，所谓“内视炼养”才可能存在性地发生；没有信仰的生存性“奠基”，就谈不上什么“精、气、神”，什么“彬彬自见”、“心中大安”等等生存性环节。因此，正像基督教的“上帝是无法定义的，我们永远不会成功地说出上帝是什么”一样<sup>①</sup>，“太平气”也不是任何意义上的作为“什么”的实体，不是整个内视炼养过程的最后环节，而是统摄着全部内视炼养过程乃至整部《太平经》“最先的”源始信仰域。

质而言之，太平气之为太平气，乃是一种生存现象，更精确点说，一种生存性的信仰现象，因而上文所说的“独特生存方式”也就是“信仰”的生存方式。这种独特的信仰生存方式的打开与否，与诸如“气”是否确实“生精”，“精”是否确实“生神”，“神”是否确实“生明”之类的事情没有关系，就是说，信仰生存与“精、神、明”之类东西的“实在性”与否没有关系，因为“信仰—生存”已经就是活生生的“实在性”本身。其实，进入“太平气”的信仰生存方式的唯一条件是：无条件地朝向或皈依“太平气”。所以，作为一种独特的生存方式，太平气就是朝向太平气而生存；或者反过来说，朝向太平气生存，就是太平气之为太平气，就是太平气的当场构成，亦即作为一种特定的信仰生存方式的太平气的涌临。这种生存性地当场构成着的、直接给予着的、不断到时着的太平气，说穿了也就是涂上了“天书”理论色彩的“长生久视之道”，亦即源远流长的“神

① [瑞士] 奥特：《不可言说的言说》，第9页。

仙信仰”<sup>①</sup>。

道教之为道教的核心是神仙信仰，但这种信仰却始终掩蔽在具有强烈的操作性意向从而显得很“实在”或“实用”的五花八门的养生方术、符箓法术、修仙秘术等等之中，或者说，这种信仰总以各种方术、法术、秘术的方式来组建自身<sup>②</sup>。《太平经》的这一特点非常突出。《太平经》中的秘术杂而多端，除了金丹服食，几乎触及后世道教所有的基本修仙术，如守一、内视、存想、胎息、服气、习气养形、悬象思神、服符等等。所有这些方术、修仙术无一例外地都奠基在对“太平气”的信仰上。

比如《太平经》不断谈及的“守一”术。《守一明法》说：“守一明之

① 太平气的这种信仰本质，在后继的深受《太平经》影响的《老子想尔注》中便毫无“理论”遮挡地直摊了出来：“一者，道也……一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”（饶宗颐：《老子想尔注校笺》，第12页）所谓“散形为气，聚形为太上老君”可以说极为精确地端出了“太平气”的神仙信仰本质。

② 此乃道教区别于其他宗教尤其是基督教的根本特点之一。在基督教的演变历史上，曾有过所谓“犹太律法与信仰的对立”，如保罗说：“人称义不是因行律法，乃是因信耶稣基督”。（《加拉太书》2：16）就事情本身的原始意义而言，虽然在“因信称义”这一点上道教与基督教是相同的，但像行“割礼”这样的“律法”与道教的方术、法术、秘术等等相去甚远，最多相近于（仅仅是“相近”）道教的“斋醮科仪”之类的东西。按西方人的观念，道教的方术、法术之类被划归于与宗教相区别的“巫术”，如弗雷泽在其名著《金枝》中便辟出一章专门谈“巫术与宗教”。弗雷泽认为，巫术认定：“在自然界一个事件总是必然地和不可避免地接着另一事件发生，并不需要任何神灵或人的干预。这样一来，它的基本概念就与现代科学的基本概念相一致了。”“巫术与科学在认识世界的概念上，两者是相近的。两者都认定事件的演替是完全有规律的和肯定的。并且由于这些演变是由不变的规律所决定的，所以它们是可以准确地预见和推算出来的。”“而我说的宗教，指的是对被认能够指导和控制自然与人生进程的超人力量的迎合或抚慰。”“如果宗教所包含的首先是对统治世界的神灵的信仰，其次是要取悦于它们的企图，那么这种宗教显然是认定自然的进程在某种程度上是可塑的和可变的……这种关于自然具有可塑性和可变性的暗示，恰恰同巫术以及科学的原则相对立……尽管巫术也确实经常和神灵打交道，它们正是宗教所假定的具有人格的神灵，但只要它按其正常的形式进行，它对待神灵的方式实际上就和它对待无生物完全一样，也就是说，是强迫或压制这些神灵，而不是像宗教那样去取悦或讨好它们。”（〔英〕弗雷泽：《金枝》，石家庄：大众文艺出版社，1998年，第75~79页）麦奎利也表达过相似的观点：“宗教和信仰与凭借隐秘手段以操纵世事的企图是格格不入的。”（麦奎利：《基督教神学原理》，第633页。）撇开这个区分本身的限度不谈（这是一个这里无力涉足的大专题），对宗教与巫术作出明确区分无疑是非常杰出的。然这个区分本身就是在基督教的视野下作出的，因而第一，这个区分本身只是“基督教的”；所以第二，机械地套用这种概念框架去诠释道教已经属于“过渡诠释”。道教的核心是神仙信仰，而神仙信仰之成其为神仙信仰就在于它奠基在诸如“神仙实有”、“神仙可学”、“长生不老”、“得道成仙”这类自明的信仰上，而这种神仙信仰总是在各种法术或秘术的“技术—实证性意向”中被给予或被实现的。“道教法术在道教的存在与发展中，具有举足轻重的地位。就道教的宗教修持和宗教活动来看，法术都是其核心内容之一。就道派的形成和传承而言，法术又是强有力的纽带。就社会对道教的需求而言，法术的施行，是基本的，大量的。”（刘仲宇：《道教法术》，上海：上海文化出版社，2002年，第11页）在技术—实证性意向中实现其信仰，这正是道教之为道教之“所是”。（参见本章第二节）

法，长寿之根也。万神可祖，出光明之门。守一精明之时，若火始生时，急守之勿失。始正赤，终正白，久久正青。洞明绝远复远，还以治一，内无不明也。百病除去，守之无懈，可谓万岁之术也。守一明之法，明有日出之光，日中之明，此第一善得天之寿也。安居闲处，万世无失。”（第16页）《名为神诀书》说：“元气自然，共为天地之性也……太阴、太阳、中和三气共为理，更相感动，人为枢机，故当深知之……三气以悦喜，共为太和，乃应并出也。但聚众贤，唯思长寿之道，乃安其上，为国宝器。……一身之中，能为贤，能为神，能为不肖，其何故也，误也，神灵露也。故守一之道，养其性，在学之也……故纯行阳，则地不肯尽成；纯行阴，则天不肯尽生。当合三统，阴阳相得，乃和在中也。古者圣人治太平，皆求天地中和之心，一气不通，百事乖错。”（第17~18页）《太平经圣君秘旨》说：“守一明之法，未精之时，瞑目冥冥，目中无有光。守一复久，自生光明。昭然见四方，随明而远行，尽见身形容。群神将集，故能形化为神……守一之法，将与神游。万神自来，昭昭可寿……守一之法，乃万神本根，根深神静，死之无门”（第739~741页）；“守一之法，可以知万端。万端者，不能知一。夫守一者，可以度世，可以消灾，可以事君，可以理家，可以事神明，可以不穷困，可以理病，可以长生，可以久视。元气之首，万物枢机。天不守一失其清，地不守一失其宁，日不守一失其明，月不守一失其精，星不守一失其行，山不守一不免崩，水不守一尘土生，神不守一不生成，人不守一不活生。一之为本，万事皆行。子知一，万事毕矣”（第743页），如此等等。

“守一”的思想源出于《老子》第10章：“载营魄抱一，能无离乎？抟气致柔，能如婴儿乎？涤除玄鉴，能无疵乎？爱民治国，能无以知乎？天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无以为乎？生之畜之，生而弗有，为而弗恃，长而弗宰，是谓玄德。”显然，《老子》这里触及的是修身、养性、为学、治国等等中的“玄德”，从上下文的意向看，“抱一”、“抟气”的落足点都在“玄德”，就是说，都是在讲玄德之为玄德的“道一理”，因而尚只是一种依附于“反思”的“理论”或“哲学”<sup>①</sup>。但是对于《太平经》来说，抱一或守一已远不只是一种“理论”或“道理”。当然，作为

<sup>①</sup> “守一术”直接源自《庄子·在宥》：“慎守女身，物将自壮。我守其一，以处其和，故我修身千二百岁矣，吾形未常衰。”虽然广成子对黄帝讲的是“治身”“长久”之“至道”，但这个“至道”乃是奠基在诸如“逍遥”、“齐物”、“无用之用”等一系列哲理之上的，也就是说，庄子这里作为至道的“守一”，其意向仍依附于“反思”，而不是无条件的“信仰”。

源出于道家的守一，也可以是一种道理，就是说也可以讲得出一番为什么要守一的道理来。然而一旦转入《太平经》的生存境域，这个道理便已经升格为一种无条件的“朝向”或“皈依”。为什么守一便“可以知万端”？为什么守一便可以度世、消灾、事君、不死、理家、事神明？一句话，为什么守一便能够“万事毕矣”？诸如此类的“道理”《太平经》没有讲，也不用讲，因为守一本身就是“道理”，就是“无条件”的道理；而且作为道理，守一之为守一就是要弃绝其他一切可能的道理，尤其当它化为“方术”，化为“法术”，化为“秘旨”时，就更加强化了其作为无条件的“朝向”或“皈依”的信仰之本质。

由于守一不单单是一种观点、理论、理想等等，而是一种生存可能性，因而自然便需要一整套修炼程序来实现。修炼之为修炼，就是要修炼掉“万端”，修炼掉其他一切“道理”，修炼掉整个日常生存方式所携带着的一切，从而最终献身于“心中大安，欣然若喜，太平气应矣”的生存状态之中。因此，所谓的“太平气”，既不是指某种主观的观念或理想，也不是指某种“客观的”的对象性的东西，但这又绝不意味着，“太平气”这个命名是一个纯粹的“空名”。太平气作为命名，命名作为“指”本身，实际上就是作为一种生存方式的“实事”本身，亦即一种“客观的”信仰性生存本身的活生生出场。这又进而意味着，诸如守一术之类的修炼术本身便是“太平气”的当场构成或直接给予；而这种当场涌现着的作为信仰的“太平气”，绝不是修炼各种方术、法术、秘术等等之后才得到的作为这样那样的“实体”的实证结果，毋宁说，各种炼养术只有首先已经皈依于在“太平气”名义下的信仰性生存状态之中时，才有可能成形自身，完成自身。“信仰”始终先行于一切具体性的或操作性的“术”。

比如上述的守一术：整个内视炼养的过程只有已经奠基在对“一”的无条件信仰上，才谈得上“守”此总是先行着的信仰之“一”；反过来说，整个灭“万端”，毕“万事”的生存方式之发生以及成形，正是一之为一的“信仰到时”。因此，在各种“术”中实现着自身的太平气，不过是一种召唤着的生存方式，这种生存方式并非另一种日常的生存方式，而是一种无条件的独特信仰生存方式；作为一种独特的信仰生存方式，太平气之

召唤力强烈而又绵延不绝，因为环绕着太平气的所谓“神秘”<sup>①</sup>，其实不过就是“死亡”本身的神秘，因而也就是“长生不老”的神秘，“得道成仙”的神秘，质言之，“神仙信仰”的神秘。没有这种神秘，太平气便会蜕变成一种对象性的东西，从而解构自身的那种无条件性，就是说，丧失信仰之为信仰的那种涌动着的源始召唤力。

需要指出的是，“得道成仙”、“长生不老”等意指的远不只是生理或生物生命的无限延长，那只是一种抽象的、纯粹“量”的无意义的空洞延绵。正如我们已反复指出的那样，神仙信仰从来就是一种活生生的信仰生存状态，一种意蕴饱满的“质”的信仰生命样态。所谓“信仰生存状态”不仅意味着献身于一种“心中大安，欣然若喜”、“仙界灵境”、“云雾缭绕”、“逍遥自在”、“洞天福地”等等“理想”的生存状态，更重要的是意味着对“当下”的种种生命质态的断然弃绝。在各种各样的修仙方术、法术和秘术中居有着的神仙信仰，说穿了正是对当下的生存方式的直接扬弃。无论是“尸解仙去”、“白日飞升”，抑或是“羽化登仙”、“得道成仙”等等，那都是需要“修炼”的，也就是说，跻身仙界始终是扬弃当下而朝向“未来”的事情。然而源始的未来并不是悬挂在远处永远不到时的“尚未”，毋宁说，未来之为未来就是这个“来”本身，就是挟“曾在”以及“将在”的晕圈式的“现在”聚集着的绽出<sup>②</sup>。也就是说，“未来的”神仙生存状态，实质上正是在当下之生存中“到时”的。这意味着，所谓神仙之“理想”，所谓神秘的“太平气”，并不能被简单地看成是一种“主观的”空想或幻想，不如说，它恰恰是一种“客观的”当下的现实生存，亦即一种支撑并滋润着一切方术、法术和秘术的取之不尽、用之不竭的信仰一境域。

所以，尽管神仙信仰生存方式是对当下世俗生存样态的弃绝，然这种

① “所谓‘太平气至’，吸收了谶纬神学天人感应的神秘观念，其‘太平气将至’的预言有似于谶，而‘太平气’的观念来自于《纬》。”“所谓守一也就是守住精、神不走失。就其操作方法来看，它是一种气功术，但《太平经》又将之与神秘的太平气联系起来。”（牟钟鉴、胡孚琛主编：《道教通论》，第349、353页）太平气作为《太平经》的“源始视域”，的确可说是“神秘的”，因为它始终不可能作为一个被观看、被言说和被认识的刚性“对象”被摆出，相反，它是《太平经》的一切观看、言说和认识的“前提”或“源泉”。

② “保持住别具一格的可能性而在这种可能性中让自身来到自身，这就是‘将来’的源始现象……‘将来’在这里不是指一种尚未变成‘现实’的，而到某时才将是‘现实’的现在，而是指此在借以在最本己的能在中来到自身的那个‘来’”；源始的时间乃是“曾在着的将来从自身放出当前。”（参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第370～372页）具体的讨论可参见拙文：《论传统的本体论维度（关于“时间性”的讨论）》，《哲学研究》1993年第1期。

弃绝作为一种“信仰的扬弃”，不仅仍深深地持留着那被扬弃的东西的烙印，而且这种在“太平气”的名义下的扬弃本身，已然直接构成着或形成着神仙信仰的实际生存本身，从而汇入、丰富和强化着那独特的、不息地涌动着的古老而又源始的“信仰之湍流”本身。这一点在《太平经》中展现得非常触目。它的“太平世道”的政治乌托邦，三一说中的那些“君、臣、民”、“父、母、子”之类的世俗观念，甚至它的各种方术、秘术中的那些“消灭”、“事君”、“理家”、“理病”、“承负”、“位业”等等俗念，可以说都不过是被信仰改造过了的、典型的当时“现实社会”的生活理念而已<sup>①</sup>。这些东西的具体内容除了受到太平道的批判性继承外，很快便消散在历史本身的起伏之中了。这很正常，也很“合理”，因为在“封建”的社会境域中，这些具体的世俗观念或世俗理念，只有在背靠以及归属于神仙信仰之时，就是说，只有在分享着神仙信仰的柔性滋养之时，才可能拥有信仰性生存所特有的那种源源不断涌显着又归隐着的内在意义和强大召唤力<sup>②</sup>。

总而言之，作为道教史上最早的一部经典，《太平经》的根本价值或

① 譬如在《太平经》的所谓“承负说”中，可以说俯拾皆是。非常典型的善恶报应和世俗利利的观念：《行道有优劣法》曰：“王者行道，天地喜悦；失道，天地为灾异。”（第17页）《三光烛诀第一百三十三》说：“帝王多行道德，日月为之不蚀，星辰不乱其运。”（第366页）《解承负诀》曰：“力行善反得恶者，是承负先人之过，流灾前后积来害此人也。其行恶反得善者，是先人深有积蓄大功，来流及此人也。能行大功万万倍之，先人虽有余殃，不能及此人也。因复过去，流其后世，成承五祖……承负者，天有三部，帝王三万岁相流，臣承负三千岁，民三百岁。皆承负相及，一伏一起，随人政衰盛不绝。”（第22页）《试文书大信法第四十七》说：“凡人所以有过责者，皆由不能善自养，悉失其纲纪，故有承负之责也。比若父母失至道德，有过于邻里，后生其子孙反为邻里所害，是即明承负之责也。今先王为治，不得天地心意，非一人共乱天也。天大怒不悦喜，故病灾万端，后在位者复承负之。”（第54~55页）等等。这充分说明了一个真理：“世俗”的“实际生活的湍流本身”，归根结底是一切可能的生存方式真正的生命源泉，即便是无条件地朝向或皈依某种绝对而弃绝世俗生存的一切的信仰性生存方式，也不可能例外。

② 《太平经》虽然号称“天书”、“神书”，但它竟然两次遭到统治者的冷落。《后汉书·襄楷传》说：“前者宫崇所献神书，专以奉天地、顺五行为本，亦有兴国广嗣之术。其文易晓，参同经典，而顺帝不行，故国胤不兴，孝冲、孝质频世短祚。”又说：“初，顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师干吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷……其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。后张角颇有其书焉。”（《后汉书》卷三十下《襄楷传》，第4册第1081、1084页）这就是说，如若“信仰”之维没有敞开，那便只是“巫覡杂语”而“妖妄不经”，落个被“收藏之”的命运；而所谓“后张角颇有其书”中的“颇有”，实际上就是突破“巫覡杂语”的非信仰（“迷信”）视域，即将《太平经》作为“天书”或“神书”来“颇有”，从而敞开了《太平经》之“天”或“神”的信仰之维。“《太平经》者，上接黄老图讖之道术，下启张角、张陵之鬼教”（《汤用彤全集》第5卷，第264页）。没有这种敞开，没有这种“开启”，《太平经》就会始终只是作为“巫覡杂语”而被“收藏之”，遑论升格为影响深远的早期道教经典。



者说作为早期道教经典的存在性秘密就在于其作为神仙信仰的“太平气”；而所谓“太平气”，既不是物质之气，也不是精神之气，而毋宁说是“信仰之气”，即神仙信仰的“生存之气”；这种信仰生存之“气”，不是任何刚性的“对象性”东西，而是统摄着整部《太平经》、并使《太平经》成其为“早期道教”之经典的、不断涌出着又收回着自身的源始柔性的神仙信仰域。

## 第二节 《周易参同契》信仰域的技术一实证性意向<sup>①</sup>

刘仲宇在比较《太平经》与《周易参同契》的历史影响时说：“具体考察二者的历史影响，却发现《太平经》的影响来势迅猛，但大抵局限于东汉一代，流波略及南朝，而《参同契》则当时并不显要，其影响在唐宋时方渐次加深，久而弥烈。”“《周易参同契》的情形，与《太平经》的汉代大盛，宋后影响衰微相反。汉代，大致是默默流传，很少有人理解它的奥秘。迨至晋代葛洪虽然在《神仙传》中第一次记述了魏伯阳著《周易参同契》这回事，但在《遐览篇》中未加著录，且洪不喜纬候术数，所以并不重视《参同契》。唐后，《参同契》名气才响起来，宋后竟被奉为‘丹经之祖’、‘丹中王’，久而盛名弥彰。”<sup>②</sup>另据陈国符先生的考证，结论也大致如此：“盖晋南北朝金丹（外丹）术皆不用《周易参同契》。至唐代，推崇《周易参同契》为内丹要籍。及宋金，道教南北宗兴，专主内丹，推崇《周易参同契》为内丹经之主”；唐“刘知古以参同契为内丹书，并推崇之”；“北宋真宗祥符间高先金丹歌……此金丹歌亦述内丹，并以参同契为万古丹经之王”<sup>③</sup>。

为什么会是这样呢？《太平经》自号“天书”，“神人”与“真人”一唱一和，直抒其臆，锋芒毕露；而《周易参同契》则隐姓埋名，指东说西，“奥雅难通”（朱熹语），韬光养晦。前者“刚”，后者“柔”，而柔弱胜刚强；前者切实而粘滞事功，后者空灵而弹性十足，而空灵、弹性胜切

<sup>①</sup> 关于“意向”或“意向性”概念的基本涵义，请参见本书第一章第一节，第45页注<sup>③</sup>。这里要强调的是，在本书中，意向或意向性说的远不只是“意识”，而是“信仰性生存”本身，亦即道教的神仙信仰性生存本身。

<sup>②</sup> 牟钟鉴、胡孚琛主编：《道教通论》，第365、367页。

<sup>③</sup> 陈国符：《道藏源流考》，第445、439页。



实、事功。诚然如此。但这显然远不足以说明事情本身。笔者认为,《周易参同契》之所以能够“久而弥烈”、“久而盛名弥彰”,最终成为“万古丹经之王”,根本原因在于其信仰的技术—实证化意向,深度地命中了或者更精确地说直接构建并塑形了道教信仰性生存展开的基本可能方式。

如同《周易》一样,《周易参同契》通常被认为“是中国文化史上的一部奇书”<sup>①</sup>。萧汉明在其倾十年功夫的《〈周易参同契〉研究》一书中说:“一部著作的知识涵盖面与精深内蕴,需要在相当漫长的历史进程中方能得以充分显现,这在世界文化史上是十分罕见的现象。就背景意义而言,这种现象的出现与时代精神的变迁以及占统治地位的学术思想形态的转换有密切关系;就《参同契》自身而言,其在天文、冶金、人体生命科学、医药学等方面所达到的成就,以及其融儒家、道家、阴阳家于一体的人文精神,使其文化价值远远超出了一般宗教所能覆盖的范围。”<sup>②</sup>《周易参同契》融“大易”、“黄老”和“炉火”于一炉,就现代人的学科分类范式去看,涉及天文学、化学、冶金、医药学、人体生命科学等诸多领域,确实堪称是“一部奇书”。然而,尽管如此,恐怕仍然挡不住这样一个根本性的盘问:周易、黄老、炉火这三者何以可能熔为一炉?更深入点问:当魏伯阳将这三者不证自明地熔为一炉之际,一种怎样的生存方式在此“不证自明”本身中被直接给予?

无论《周易参同契》涉及如何众多的学科领域,从而具有多么丰富的学科史的意义,这些意义都是现代人由自己生存的自明域而来的“事后追加”,也就是说,这些意义与《周易参同契》本身所居有的生存境域,严格说来没有什么关系。因此,说《周易参同契》的“文化价值远远超出了一般宗教所能覆盖的范围”,固然揭示出了《周易参同契》在现代人的生存境域中所具有的学科史价值,但这种看似无可厚非的现代学科性视域,有可能恰好遮蔽了由《周易参同契》所聚集着的那种活生生的生存现象本身,亦即围浸着《周易参同契》的、使《周易参同契》成其为《周易参同契》的、作为一种独特生存方式的“神仙信仰”。

晋葛洪在其《神仙传·魏伯阳》中说过一段很著名的话:“伯阳作《参同契》、《五相类》凡二卷。其说如是解释《周易》,其实假借爻象以论

① 萧汉明、郭东升:《〈周易参同契〉研究》,上海:上海文化出版社,2001年,前言第1页。

② 同上,第4页。

作丹之意。而儒者不知神仙之事，多作阴阳注之，殊失其奥旨矣。”<sup>①</sup>抱朴子这里的评点至为精辟，极为到位。《周易参同契》之为《周易参同契》，“神仙之事”而已矣；而不知神仙事，不信神仙事者，又岂止是“儒者”，因而又岂止是“作阴阳注之”。当然，笔者并不是要否认也无须去否认《周易参同契》中的那些所谓天文学、医药学、人体生命科学之类的内容，而只是要说，这些可以划归入当代人的各种学科范畴的东西，实际上不过是《周易参同契》信仰性生存的副产物，而且还只是“相对于”当代人所说的副产物。倘若不知神仙之事，即不信仰神仙，那么《周易参同契》本身及其对之的阐释便“殊失其奥旨矣”。葛洪在《抱朴子内篇·畅玄》中说：“眇昧乎其深也，故称微焉。绵邈乎其远也，故称妙焉。”又说：“况乎神仙之远理，道德之幽玄，仗其短浅之耳目，以断微妙之有无，岂不悲哉？”<sup>②</sup>“奥旨”是什么？神仙是“微焉”、“妙焉”，是“远理”、“幽玄”，就是说，“神仙”本身就是奥旨，真正的奥旨。如若没有神仙信仰源源不断的涌流供给，没有直接给予着的朝向神仙的信仰性生存，《周易参同契》就不仅会失去其奥旨而变得无“奇”可言，而且压根儿便不可能有所谓“大易”、“黄老”、“炉火”三者“熔为一炉”这样一回事发生。

的确，倘若“剔除掉其中神仙之学的糟粕，剩下的便是气功健身和炼丹中的冶金术和化学”<sup>③</sup>。换言之，在科学昌明的今天，倘若我们按科学的标准提纯《周易参同契》，即将它的神仙信仰作为“糟粕”蒸发掉，那么，《周易参同契》看起来就只剩下“冶金术和化学”了。可是，“冶金术和化学”虽然不能说是透明的，但是恐怕应该是无“奇”可言的，更谈不上什么“奥旨”。深而言之，所谓“剔除”无疑只是我们现代人的剔除，与《周易参同契》本身无关；而且如若与今天的“冶金术和化学”相比，《周易参同契》的当下“科学”价值又有几何呢？参考价值肯定是有的，但恐怕只属于“学科史”的。所以，自觉或者不自觉地用现代学科范式去“同化”《周易参同契》，这本身便已是“科学思维”的降格，因为这个“本身”已然错失了作为“实事本身”的《周易参同契》。倒是那种认“《周易参同契》是一部将《周易》、黄老与炉火三者参合的炼丹修仙著作”的质朴定位<sup>④</sup>，也许更能将我们带入《周易参同契》之为《周易参同契》本身中去。

① 《道藏》第22册第742页。

② 王明：《抱朴子内篇校释》，第1、15页。

③ 萧汉明、郭东升：《〈周易参同契〉研究》，第101页。

④ 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，第140页。

如果说,《老子河上公章句》的“不死之道”直截了当,而《太平经》的“太平气”不避不讳的话,《周易参同契》的神仙信仰便是隐晦曲折,惜墨如金和“不言而喻”的。据笔者粗略的统计,整部《周易参同契》直接以及间接提及神仙信仰的句子并不多。按萧汉明的“校释”,在《周易参同契》中大约有这样几句:“诸术甚众多,千条有万余,前却违黄老,曲折戾九都。”<sup>①</sup>“欲作服食仙,宜用同类者。”(第259页)“巨胜尚延年,还丹可入口,金性不败朽,故为万物宝,术士服食之,寿命得长久。”(第260页)“金沙入五内,雾散若风雨,熏蒸达四肢,颜色悦泽好,鬓发白变黑,更生易牙齿,老翁复丁壮,耆姬成姹女,改形免世厄,号之曰真人。”(第261页)《参同契》后序中有这样两句:“引内养性,黄老自然,含德之厚,归根反元;近在我形,不离己身,抱一毋舍,可以长存。”(第266页)“化形而仙,沦寂无声,百代一下,遨游人间。”(第268页)《五相类》中有这样几句:“将欲养性,延年却期,审思始末,当虑其先。”(第283页)“众邪辟除,正气常存,累积长久,变形而仙。”(第289页)“勤而行之,夙夜不怠,经营三载,轻举远游。跨火不焦,入水不濡,能存能亡,长乐无忧。道成德就,潜伏俟时,大乙乃召,移居中洲,功满上升,庆篆受图。”(第295页)

以上引文区区二百五十字左右,在五千多字的《参同契》中谈不上触目<sup>②</sup>,甚至完全微不足道。但是,正是这区区二百多字在不经意间泄漏了《周易参同契》的原始信仰域;更为本质的是,这二百多字只不过是这个信仰域的“刚性”透露而已,事实上,神仙信仰“柔性”地浇灌着、统摄着整部《周易参同契》。“剔除”了这个境域弥漫柔性的神仙信仰,《周易参同契》根本就不可能成其为自身,遑论什么集“天文、冶金、人体生命科学、医药学等方面”之成就以及“融儒家、道家、阴阳家于一体的人文精神”之类的深度了。

《周易参同契》何以命名为“参同契”?《参同契》后序说:“歌咏大

① 萧汉明、郭东升:《〈周易参同契〉研究》第257页。下文《周易参同契》之引文凡只在引文后注明页码的,均出自此书的“校释”部分(下篇:《〈周易参同契〉校释》),否则,便以“脚注”注之。

② 本书取萧汉明的观点:所谓《周易参同契》,包括五言句《参同契》,四言句《五相类》以及此两篇的“后序”;而《鼎器歌》、《大丹赋》、《赞序》以及闳入正文的若干散文句子(如开篇的“乾坤者,《易》之门户,众卦之父母”等等),则不属于魏伯阳的《周易参同契》(参见萧汉明、郭东升:《〈周易参同契〉研究》,第245页,理由可参见此书第四章)。这样,整部《周易参同契》便在五千字左右。

易，三圣遗言，察其所趋，一统共论；务在顺理，宣耀精神，神化流通，四海和平；表以为历，万世可循，序以御政，行之不繁。引内养性，黄老自然，含德之厚，归根反元；近在我形，不离己身，抱一毋舍，可以长存。配以伏食，雄雌设陈，四物念护，五行旋循；挺除武都，五石弃捐，审用成物，世俗所珍。罗列三条，枝茎相连，同出异名，皆由一门。非徒累句，谐偶斯文，殆有其真，砾硌可观。使予敷伪，披却赘愆，命《参同契》，唯览其端，辞寡意大，后嗣宜遵。”（第266~268页）《五相类》后序说：“大易情性，各如其度；黄老用究，较而可御；炉火之事，真有所据。三道由一，俱出径路。枝茎华叶，果实垂布，正在根株，不失其素。诚心所言，审而不误。”（第297页）这可以说是魏伯阳自己对所谓“参同契”的解释。

五代彭晓在《周易参同契分章通真义序》中说：“公撰《参同契》者，谓修丹与天地造化同途，故托易象而论之。莫不假借君臣以彰内外，叙其离坎，直指汞铅；列以乾坤，奠量鼎器。”<sup>①</sup> 宋陈显微说：“大矣哉！道之为道也，生育天地，长养万物，造化不能逃，圣人不能名。伏羲由其度而作《易》，黄老究其妙而得虚无自然之理，炉火盗其机而得烧金干汞之方。是皆仰观俯察，远取近用，或寓于言，或修于身，或托于物。事虽分三，道则归一也。”<sup>②</sup> 朱熹《参同契考异》黄瑞节附录前序曰：“参，杂也；同，通也；契，合也；谓与《周易》理通而又合也。”<sup>③</sup> 宋末元初的俞琰在《周易参同契发挥》中说得更加直截了当：“参，三也；同，相也；契，类也。谓此书借大易以言黄老之学，而又与炉火之事相类，三者之阴阳造化殆无异也。”<sup>④</sup>

“参同契”这个命名说的是“修丹与天地造化同途”，是《周易》、黄老、炉火三者的“同出异名，皆由一门”，是“事虽分三，道则归一”，是“三者之阴阳造化殆无异也”，这些都没有问题；“参同契”就是“托易象而论之”，即以《周易》去同构黄老和炉火，这也没有问题。然而，由此

① 《道藏》第20册第131页。

② 同上，第292页。

③ 同上，第118页。

④ 同上，第259页。今人王明先生说：“参非杂意，契非合意，宋俞琰《参同契发挥》卷九云：‘参，三也。’所解甚是。同，通也，彭说是矣。契，书契也，犹《考经援神契》之契，谓三道相通之书契，亦即三道相通之经典也。参谓三，三者何？大易、黄老、炼丹是也。”（王明：《周易参同契考证》，见《道家 and 道教思想研究》，北京：中国社会科学出版社，1984年，第249页。）

也带出了至少两个问题：第一，《周易》、黄老和炉火这三者能否构成一种比肩并列的关系？第二，所谓“皆由一门”中的“一门”，或者“道则归一”或“三道由一”中的“一”说的究竟是什么？

不管是有意还是无意，葛洪说《周易参同契》“假借爻象以论”，彭晓说“托易象而论之”，俞琰说“借大易以言”，这实质上都是说，《周易》、黄老和炉火并非同一个层面的东西：在《周易参同契》中，《周易》是作为一套现成的符号能指系统被“运用”到黄老和炉火中去的；就是说，魏伯阳以现成的《周易》之框架或范式去“说着”黄老和炉火，而黄老和炉火则是“被说着的题材”，亦即是被《周易》说着的对象。用符号学的术语讲，前者属于“元语言”，后者属于“对象语言”<sup>①</sup>。一个是“说着”的元语言（《周易》），一个是“被说着”的对象语言（黄老和炉火）。这意味着，由于大易、黄老和炉火三者根本就不处在同一个层面，故而它们不属于相互对等的比肩并列的关系。所以严格地讲，它们三者构不成一种“三道由一”抑或“不由一”的真实关系，有如现代人用数学的方式去构造（言说）一个物理或经济的过程，不会说数学与物理和经济“同出而异名”或者“三者之阴阳造化殆无异也”一样。

诚然，正如萧汉明在反驳四库馆臣说魏伯阳为“好异者”时所说的那样，《周易参同契》“说的‘歌咏大易，三圣遗言’，不是对潮流的盲目追随，而是完全出于对《易》道的膺服”，“对于那些无以观察到的运动变化，除了《周易》爻象之外，人们无法找到更好的表叙手段”；再加上“《易》道、黄老之道和炉火之道，三者是通而为一的”，故而“《周易参同契》援《易》入炉火，完全出于自身的需要，是一种自觉的明智选择”（第98~101页）。这虽然为援《易》入炉火和黄老作了合乎情理的辩护，但却没有证明也证明不了援《易》入黄老和炉火的内在必然性。相反，所谓“援《易》入炉火”的说法本身已然表明，《周易》与黄老和炉火之间的关系是“外在的”。援者，“引也”（《说文解字》），本义为从外面而来的“拉引”也（《汉字源流字典》）。换句话说，尽管魏伯阳援《易》入黄老和炉火是“一种自觉的明智选择”乃至一种“天才”的选择，但“援”或“选择”本身其实就已经证明：没有黄老和炉火，《周易》仍不失为《周

① 按〔美〕塔尔斯基（Alfred Tarski）的著名区分，用来谈论一种语言的语言叫“元语言”，而被一种语言所谈论的语言叫“对象语言”（参见涂纪亮主编：《语言哲学名著选辑》第247页）。关于元语言与对象语言的更精细的规定，可参见〔法〕罗兰·巴尔特著：《符号学原理》，李幼蒸译，北京：三联书店，1988年，第169~172页。

易》，同样，没有《周易》，黄老和炉火也还是黄老和炉火。因此，《周易》与黄老和炉火的关系，说到底仍然超不出一种“托易象而论之”或“假借爻象以论”或“借大易以言”的外在关系<sup>①</sup>，尽管是否“援”《周易》入黄老和炉火其结果很不一样。

然而，魏伯阳何以要强调“皆由一门”、“三道由一”呢？说“皆由一门”或“三道由一”，已经意味着将“三道”之差别设为前提，只不过这种差异为“一门”或“一”所化解、所统摄罢了。那么，这个化解着、统摄着“三道”的东西是什么呢？这个“一门”或“一”究竟是什么呢？显而易见，它不是《周易》、黄老、炉火中的任何一道，因为此三者实质上均只是被统摄者；更不是此三道之外的另外一道，因为那样的话就只不过是“第四道”而已。所以，《周易参同契》虽以“周易”冠首，并以《周易》作为基本的叙述语言（元语言），从而使《周易》显得异常触目，但《周易参同契》的“根据”，就是说，使《周易参同契》成其为《周易参同契》的源始意义域，却完全不在于其并不直接述及神仙的《周易》本身。相比之下，黄老和炉火倒是更切近于那个“根据”或“统摄者”。不过，黄老和炉火作为“较而可御”、“真有所据”的具体的“引内养性”、“配以伏食”之道，显然仍不是源始的“一门”本身。这个围浸着并统摄着“三道”，使“三者之阴阳造化殆无异也”的源始的“一门”或“一”，直截了当地讲，就是那不证自明的、不断柔性地涌临着的神仙信仰的生存本身。

“天地设位，坎离匡郭”的宇宙模型也好，“引内养性，黄老自然”以及“配以伏食，雄雌设陈”也罢，其意义或更严格点说，其之所以“能有”意义，只是因为它们三者均不言而喻地朝向或领受“变形而仙”。正是这个朝向变形而仙的“朝向”或“领受”本身，才使得内在地融“三道”为一炉成为可能，因为这个朝向本身实质上正是“皆由一门”或“三道由一”的那个“一门”或“一”的直接给予性本身。没有这个不断直接给予着的信仰性生存，亦即那溶解着并统摄着“三道”作为能在的信仰性生存本身，《周易》当然还是《周易》，黄老和炉火也还是黄老和炉火，然它们三者已构不成统一的“《周易参同契》”。质而言之，《周易参同契》之成其为自己本身，首先而且始终是在领受“变形而仙”的信仰性生存才

<sup>①</sup> 这一点其实萧汉明也承认：《周易参同契》“所阐述的内容，无论是天道变化或是内丹和外丹的修炼，具体过程都无法目睹。要使人们能够效法和体悟前人的经验，那就不得不假借《易》象以‘定此书’”（《〈周易参同契〉研究》，第99页）。

“到其时机”的。

在神仙信仰的荫蔽下,《周易参同契》开启出了神仙信仰的一整套规范的生存方式。这一整套规范的神仙信仰生存方式,实质上便是葛洪所说的“假借爻象以论作丹之意”,亦即在《周易》之爻象规范中展开的“作丹之意”。魏伯阳对先秦以来的各种方术进行了清整。他说:“世人好小术,不审道浅深,弃正从蹊径,欲疾阙不通。盲者不柱杖,聋者听宫商,投水捕雉兔,登山索鱼龙,植麦欲获黍,运圆以求方,竭力劳精神,终年不见功。”(第258页)对于那些“是非历藏法,内视有所思;履行步斗宿,六甲以日辰”;那些“阴道厌一九,浊乱弄元胞;食气鸣肠胃,吐正吸新邪”;以及那些“累垣立坛宇,朝暮敬祭祀,鬼物见形象,梦寐感慨之”等等,魏伯阳一言以蔽之:“诸术甚众多,千条有万余,前却违黄老,曲折戾九都。”(第257页)挥斥“小术”、“邪道”,是为了确立“大道”或“正道”。如果历藏法、六甲日步斗服符水法、房中术、辟谷食气法等等均为“小术”或“邪道”,那么什么是“大道”或“正道”呢?

按《周易参同契》,正如有的学者已指出的那样,实际上“只有两种方式才能达到‘变形而仙’、长生久视的效果,这就是:服食金丹;内养精气,配以服食。”<sup>①</sup>《周易参同契》之成为“万古丹经王”,成为道教丹鼎派的奠基性经典,不外乎两点:一是力却众“小术”,从而凸现进而扶正“丹道”;一是以《周易》统握一切“丹道”,从而规范之并使之融入一个更广阔、更深厚的文化传统。前者乃彰显,后者乃规范,而这两者的实质乃是信仰性的“作丹之意”。经过如此这般对作丹之意的规范化彰显,作为一种生存方式的神仙信仰便不仅仅是内含黄老道家和炉火方术,而且由于以号称儒家群经之首的《易经》统之,从而打通了从一种“边缘”生存状态升格为或者至少是靠近“正统”或“主流”生存状态的可能通道。

汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”,儒家取得了“正统”或“主流”地位,而曾在汉初盛行一时的以黄老之学为代表的“道家”,则开始滑向一种“边缘”的生存状态。《周易参同契》的出现,不仅为道家特别是道教的神仙信仰赢获了一个靠近“正统”或“中心”的合法能指话语系统(《周易》),而且也因之使儒家对道教神仙信仰的“同情性理解”成为可

<sup>①</sup> 参见卿希泰主编:《中国道教史》第一卷,第155页。



能<sup>①</sup>。换句话说，神仙信仰的“周易化”，事实上不仅是使信仰性生存规范化，更重要的是使之“正统化”或者“合法化”；就是说，这种经过《周易》重塑了的神仙信仰，其对于道教已远不只是具有“丹道”的技术性意义，毋宁说，由于汇入了以儒家为标志的正统文化域，故而其本身实质上已经融入了正统合法的亦即中国“传统文化”的洪流，进而最终直接成为这种文化极为独特的“宗教信仰”的给予方式本身。

然而，尽管经过《周易》的武装，《周易参同契》的本质仍然是信仰性的“作丹之意”。我们知道，对于《周易参同契》“作丹之意”中的这个作丹之“丹”，历来有“内丹”与“外丹”之争；而当今学界大都认为是“内外丹兼容”<sup>②</sup>，或“内丹为主，外丹为辅”<sup>③</sup>。其实，《周易参同契》的“作丹之意”究竟是“作外丹”还是“作内丹”抑或“兼而有之”，均非事情的本质，因为这三种可能的作丹方式只不过是“作丹之意”展开自身的具体形式而已。事情的关键首先而且始终在于：何为“丹”？继而才谈得上作“内丹”、“外丹”抑或“兼而有之”之类的东西。

按《说文解字》，丹者，“巴越之赤石也”。据陈国符先生考证：“丹即丹砂，即红色之硫化汞。金丹者，丹砂而可制黄金（药金）者，如黄帝九鼎神丹等金丹，皆可为黄金（药金）。金丹作法，须用飞炼。所谓飞者，即简单之升华；或数物加热至高温，同时所得产物，即行升华也……最初金丹黄白本无分别，其后始有专制黄白，不用以服食而以谋利者。金丹至唐代通称外丹。唐人撰《通幽诀》曰：‘气能存生，内丹也。药能固形，外丹也。’”<sup>④</sup>但是，这种“金丹黄白本无分别”之丹，显然不是《周易参同契》所意指的“丹”，不管是“还丹可入口”或“赫然成还丹”（第261页）的外丹，还是“正气常存，累积长久”或“引内养性”、“归根反元”的内丹。就《周易参同契》而言，丹之为丹既非一种精神的实体，也非一种物质的实体，尽管“可入口”、“赫然成”的外丹似乎有一种“物质实体”的表象。外丹内丹都是“为了”或“领受”变形而仙，就是说，丹之为丹本

① 难怪像一代大儒朱熹，也有《参同契考异》这样影响很大的专题性著述。关于朱子此书对宋元以后的道教的巨大影响，可参见钦伟刚的《朱熹与〈参同契〉文本》一书的第四章，成都：巴蜀书社，2004年。

② 参见卿希泰、詹石窗：《中国道教思想史》第1卷，第274～285页。

③ 参见牟钟鉴、胡孚琛主编：《道教通论》第360页，以及李大华：《生命存在与境界超越》第8页。有关内外丹之争，可参见陈国符：《道藏源流考》第438～453页，萧汉明：《〈周易参同契〉研究》，上篇第七章和第十章，以及张广保：《唐宋内丹道教》第一章第三节。

④ 陈国符：《道藏源流考》，第370页。



质上乃是一种“信仰”，一种作为独特生存方式的信仰。因此，事情的本质无疑就在于更深入地思考《周易参同契》的这个“作丹之意”本身。

作丹之意中的“意”，并不是某种“主观的”观念、理想、幻想之类的东西，而是源始的信仰意向性本身，也就是上文所说的领受变形而仙的信仰性生存本身。这种信仰性生存的可能方式，通过魏伯阳的规范化彰显，即以《周易》的图式将之收拢为规范的“丹道”，已不再是一种众术并存、杂乱无章的边缘生存方式，而成为一种拥有自己一整套“合理合法”之规范的生存方式了。这也是《周易参同契》在唐宋以后“久而盛名弥彰”的重要原因之一，因为一个“小术”、“邪道”横行的“宫观道教”或“教会道教”是不可想象的。这意味着，作为一种生存可能的神仙信仰意向，已不再单单取决于像《河上公章句》的“不死之道”或《太平经》的“太平气”那种显得武断的信仰立场，而是由一整套规范的“作丹”来充实、担保和实现的。所以，外丹也好，内丹也罢，它们实质上都是领受变形而仙的“作丹”本身；“作丹”不是尚等待着某种作为目标的“丹实体”降临的“手段”，毋宁说，“作丹”就是“丹本身”，就是“丹实体”，就是作为一种独特生存方式的神仙信仰本身，说得更精确点，就是这种作为生存之可能的神仙信仰的“充实本身”<sup>①</sup>。换言之，在领受变形而仙之际，在“作丹之意”发动之际，丹之为丹已然在朝向变形而仙的信仰性生存中意向性地“现实地”被给予，无论是“外丹”还是“内丹”。

“丹本身”的此种源始的信仰本质，在道教史上实际上总是消散在各种各样方术的“证道实践”之中，也就是说，前者总是为后者所解构、吸干和遮蔽。此种遮蔽是如此之深，以至于即使是当代的相关研究者，也常常被这种遮蔽所攫住：“道教与世界上其他各大宗教如佛教、基督教、伊斯兰教相比较，有一个重要的特点，这就是倡导以术证道……道教在开辟其证道之路时，乃是通过各种切实可行，有效有验的方术来实现。道教的方术并不像人们通常理解的那样，类似于原始人使用的五花八门的巫术。相反地，方术的创造乃是为了彰显大道，是通向大道的切实之途。因此，我们完全可以说，通过方术以彰显大道，亦即以术证道是道教的基本特色之一。正是居于这一思路，我们说道教证道之终极了证确实是‘上天有路’。”<sup>②</sup> 如此这般的领会态势，使好些研究者有意无意地遗忘或无视丹之

① 现象学上的“充实”概念，请参见本书“序论”，第37页注①。

② 张广保：《唐宋内丹道教》，第32页。

为丹的“信仰本质”，而绞尽脑汁地为“丹道”寻找似是而非的“科学依据”或“形而上根据”，如：“道作为术的观念背景，既是天地宇宙的本然之理，又是修持的理想境界。而术作为修持的必要途径，则被认为体现出道的涵蕴。这种相须而行的关系，既是一种相互补充，也是一种相互限定。无其术，则修持无阶梯，道不可自致；无其道，则方术是盲修瞎炼，甚至迷惑于怪力乱神。”<sup>①</sup>“严格地说，道教的丹道（内外丹）并不是一种单纯的养生修炼方术，而是一种通过在人体（内丹）或丹鼎（外丹）中逆向模拟道之生成过程的证道实践。它具有深层的形而上的超越根据。道教内外丹道之所以能够确立，应与中国传统文化尤其是道家、医家的人体小宇宙思想有关。”<sup>②</sup>“内丹，简要地说是人体内精、气、神三者转化后的结合物”，“内丹学是一门综合性的学科”<sup>③</sup>云云。就“解释学”的意义而言，虽然以“科学”和“形而上”的图式去吸纳和解释道教的内外丹术，其本身无可厚非，但后者却绝不会由此便成了“科学”抑或“形而上学”。换句话说，无论你怎样去“剔除糟粕”，去解释成“大小宇宙的同构”，去凸显其“富有当下现实意义的对生命世界奥秘的一种探求”<sup>④</sup>，都改变不了道教内外丹术的“信仰本质”。遗忘抑或无视这种“信仰的实事”，恐怕既会遮蔽科学之为科学或形而上之为形而上的本质，也会错失丹之为丹亦即信仰之为信仰的现象本身。

然而，如果“作丹”就是神仙信仰的直接给予性本身，那么反过来讲，信仰神仙终究也就意味着这样那样的“作丹”，从而意味着进入和接受诸如“引内养性”、“含精养神”或“伏炼九鼎”、“炉火服食”或两者兼之的一系列技术—操作化程序或系统，并且意味着这一整套“勤而行之，夙夜不怠”的技术—操作化系统的“直接给予”。对于那些“初信者”，也许一开始尚谈不上操作层面的外丹或内丹，但作为一种生存方式的神仙信仰，只要你信，而且真正“信进去了”，你就最终必然要去“以术证道”，

① 卢国龙：《道教哲学》，第508页。

② 张广保：《唐宋内丹道教》，引言第3页。

③ 参见戈国龙：《道教内丹学探微》，成都：巴蜀书社，2001年，第7、9页。说“内丹”是“精、气、神三者转化后的结合物”，因而“内丹学”便是“一门学科”，这样的概念明显是现代对象化思维方式粗糙类比“转化后”的产物。同样明显的是，作为“一门学科”的“内丹学”，尽管可据其可能的“有用性”取得某种“现代的”“合法性”，但也正因为如此，它属于“经术政教”之类的“可道之道”（参见本书第二章第二节），从而与作为“自然长生之道”的神仙信仰，已然相去千山万水。

④ 参见戈国龙：《道教内丹学探微》，第2页。

必然会去寻求“上天之路”，就是说，必然会进入五花八门的“作丹”操作。信仰神仙就意味着追求“长生不老”，而追求长生不老就意味着必须诉诸一系列“切实可行”和“有效有验”的具体操作实践（作丹）来实现；没有这种“实在的”可兑现的操作性担保，用葛洪的话说，“其去神仙，已千里矣”。这便是道教神仙信仰的“元逻辑”。

既然为一技术—操作化系统，那当然就不能不诉诸这样那样的“效验性”、“根据性”、“实证性”等等。所谓“大易情性，各如其度；黄老用究，较而可御；炉火之事，真有所据”，“非徒累句，谐偶斯文，殆有其真，砾砾可观。使予敷伪，披却赘愆”；所谓“阴阳配日月，水火为效证”（第252页），“竭力劳精神，终年不见功”，“千举必万败，欲黠反成痴”（第259页）；所谓“言不苟造，论不虚生，引验见效，校度神明，推类结字，原理为证”（第275页），等等，说穿了无非是在为作为“幽玄”、“微妙”、“远理”（葛洪语）的神仙信仰构筑一个世俗“合法性”即“实证性”的出口。卢国龙写道：“修持炼养能否使人成仙，对于道教来说是一个关涉到信仰能否成立的问题，所以是极其重要的。内修术经过《参同契》丹道理论的改造，发展为内丹道，以为修炼身中之元精元气，与天地间阴阳消息同盈虚，则与日月同光、共天地齐寿。这在事实上当然只是说法不同而已，但就其以理论形态维护道教的固有信仰，并在信仰的支持下承扬其对于宇宙生机的信念而言，历史性的深远意义显然比事实重要得多。”<sup>①</sup>的确，《周易参同契》能否在“事实上”解决“成仙”的问题不重要（因为这在“事实上”根本就不可能），重要的是其在现实的历史意义上“承传了中国文化所固有的天道观念，成为元气生成论和宇宙生机观的一大载体。《参同契》在《易》学史上的价值，主要就体现在承传转载的历史功能上”<sup>②</sup>。这个看法与前述的“剔除糟粕”的说法如出一辙。诚然，我们尽可以依今人的普遍信仰（“无神论”）和价值理念（对我“有用”还是“无用”）来取舍《参同契》的“文化价值”或“历史价值”，来剔除作为“糟粕”的《参同契》的神仙信仰，但这种“取舍”后的文化或者历史价值，只不过是作为取舍者的“当代此在”之文化或历史价值的当下出场，而“剔除”（且不论能否“剔除”）了神仙信仰的《参同契》，它还是、真的还“是”《参同契》吗？！让我们再一次倾听作为一个神仙信仰者的葛洪

① 卢国龙：《道教哲学》，第478～479页。

② 同上，第472页。

的判决：“儒者不知神仙之事，多作阴阳注之，殊失其奥旨矣”。无须赘言，《周易参同契》的“奥旨”就是“神仙之事”，也就是说，对于《周易参同契》本身来说，真正的意义和价值恰恰是“成仙”的问题，也就是解决怎样成仙的“现实性”或“实证性”的问题。

从逻辑以及践行上讲，应对这个信仰问题有两大基本的可能进路。一个可能的进路是类似基督教和佛教那样，弃绝有关成仙的任何“实证性”意向，而通过对神仙信仰的“意向本身”的不断深入之开启，从而构筑起自己深度的信仰性生存方式<sup>①</sup>。另一个可能的进路是直接迎向诸如“怎样成仙”这样的实证性问题，进而沿着此“迎向”意向本身构筑起一整套技术—实证性的信仰性生存方式。显而易见，《周易参同契》落在开启第二条可能的进路上。这意味着，《周易参同契》必须去“证实”怎样成仙，或者不如说是去将怎样成仙之意向作为“实证性”本身“建构”起来，否则神仙信仰便会被认为落空了。就此而言，《周易参同契》是完全成功的，因为它系统地构建起来的“作丹之意”，不仅让“幽玄”而“虚幻”的神仙信仰意向释放为一种“合法的”技术—实证的生存方式，并且由此给予着或规定着作为一种独特生存方式的中国道教神仙信仰的根本方向。

然而，这种由“作丹之意”直接给予着的强烈的技术—实证性意向，一方面固然为道教神仙信仰赢获了一个世俗的生存平台，从而使置身于“前科技”时代的道教神仙信仰，像人类对“永动机”的技术追求一样，在技术—实证性的可能向度上“久而盛名弥彰”；但另一方面，这种超强的技术—实证性意向，不仅使得道教神仙信仰在一旦遭遇更先进的技术系统时，便势必趋于式微乃至解体，而且信仰的技术—实证性意向本身就强烈地囚禁着信仰本身的深度展开。这种“强烈的技术—实证性意向”是如此强大而沛然，以至于它穿透古今的历史起伏兀自滚滚回响：“道教在展开其终极而超越的根本大道时，除了采用直截了当的铺陈方式外，更注重通过各种方术形式来彰显它的玄冥恍惚、杳然难测的道……对于道教在一千七百多年的发展中构筑出的这些方术门类，我们不能简单将其看成是一种拼凑，因为它们都是道士体道、证道的不同宗教实践形式，是围绕着根本的大道而展开的。这其中充分体现了中华民族重实用、重证验、不尚虚华空论的思维特性，与中国哲学思维的一般特征是相适应的。对此，我曾

<sup>①</sup> 在有限的程度上讲，唐代“重玄学”以及金元全真道走的就是这个进路，尽管它们实际上也处在强大的“信仰实证性”传统的统摄之下（此乃专题，这里无力触及）。

戏称道教的以术合道乃是‘上天有路’，因为它并不局限于从理论上谈超越，而且更注重探讨各种具体的超越之路。至于这些道路是否真正能把人们带入根本的超越界，那是另外一回事，而且任何一种宗教也无法保证。”<sup>①</sup>

这段话令人不能不驻足“三思”。与其他宗教信仰形态特别是基督教相比，道教神仙信仰的确别具一格。《圣经·新约》记载了使徒保罗写给帖撒罗尼迦人的几封信，分为“帖撒罗尼迦前书”和“帖撒罗尼迦后书”。在“前书”的结尾部分，保罗写道：“兄弟们，论到时候、日期，不用写信给你们，因为你们自己明明晓得，主的日子来到，好像夜间的贼一样。人正说平安稳妥的时候，灾祸忽然临到他们，如同产难临到怀胎的妇人一样，他们绝不能逃脱……所以，我们不要睡觉，像别人一样，总要警醒谨守。”<sup>②</sup>对于领会宗教信仰来说，这是一段极具思想含量和思想深度的话。我们这里仅在与道教神仙信仰的技术—实证性意向对比从而突显其意义的层面上作一点简单分析。

基督教信仰朝向的意向性对象的“主”，什么时候降临？或者说，一个基督徒怎样才能实现或通达自己信仰的终极目标？保罗告诉我们，只有“警醒谨守”，因为主的降临就“好像夜间的贼一样”。这分明什么都没有“做”嘛！难道我们不应该超出“主观的”“警醒谨守”做一点“客观的”什么来迎向主的降临？<sup>③</sup>当然可以。但其实你不管做什么都无济于事，因为“夜间的贼”绝不会按你规定的时间来敲门，而是作为“能在”防不胜

① 张广保：《唐宋内丹道教》，自序第1页。

② 《帖撒罗尼迦前书》5：1~3。

③ 这样一种主—客对峙的二元结构掌控着一切，宗教信仰现象自然也不可能例外。诸如弗雷泽“宗教包含理论和实践两大部分，就是：对超人力量的信仰，以及讨其欢心、使其息怒的种种企图。这两者中，显然信仰在先，因为必须相信神的存在才会想要取悦于神。但这种信仰如不导致相应的行动，那它仍然不是宗教而只是神学”（〔英〕弗雷泽：《金枝》，第77页）如此这般的思维方式遍及一切宗教研究。按照这种入思方式，信仰是“理论的”，而礼拜、祈祷、烧香、拜佛等等则是“实践的”。这种区分虽然没错，可它却深深地遮蔽着宗教信仰之为宗教信仰。难道像“信仰上帝”之类只是一种主观的“神学”而不是一种宗教信仰的“活动”？难道一切形式的“宗教信仰活动”只是一种“客观的活动”而不是并且首先是一种“主观的信仰”，尽管这些活动完全可能衰变为只有“形”而没有“神”的其他活动？正如海德格尔所说：“‘实践的’活动并非在盲然无视的意义上是‘非理论的’，它同理论活动的区别也不仅仅在于这里是考察那里是行动，或者行动为了不至耽于盲目而要运用理论知识。其实行动源始地有它自己的视，考察也同样源始地是一种操劳。”（〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第82页）对于一切宗教信仰而言，所谓“非理论的”活动“源始地”拥有的“它自己的视”，恰好就是始终先行着的信仰，而所谓理论或“主观的信仰”，恰好“源始地是一种操劳”。突不破主—客二元结构的入思方式，我们便不可能真正切入宗教信仰现象本身的深处。

防地随时造访。“夜间的贼”的“例子”与信仰的实事很相似。正如我们已指出的那样，宗教信仰乃人类此在的一种生存方式，这种生存方式作为“终极关怀”，将所有尘世牵挂葬入虚无，转而无条件地向着无限的或永生的可能性而生存。宗教信仰就是将这种绝对不可能的可能性作为可能性来生存，即作为终极可能性来维持并且贯彻到底（参见第一章第一节）。我们能兑现这种可能性从而消灭它作为可能性的“可能性存在”吗？不能，不管你对此“做”了什么。所以，这种可能性总是活生生地以“随时造访”的方式“存在”，“好像夜间的贼一样”；你能“做”的就是“警醒谨守”的“活动”，以免你作为有限者或终有一死者“忘记这种可能性”。<sup>①</sup>当然了，这绝不是要说，基督教信仰只以“警醒谨守”的活动来实现自身，它也有一系列的律法、仪式，甚至“秘术”，但“因信称义”无疑是基督教信仰的根本表达，正如保罗所说：“人称义不是因行律法，乃是因信耶稣基督……因为凡有血气的，没有一人因行律法称义。”<sup>②</sup>

与此形成强烈比照的是道教神仙信仰的“技术—实证性意向”。道教神仙信仰不是以“警醒谨守”的方式，去迎向那个“像夜间的贼一样”的终极可能性，而是以各种内外丹术以及五花八门很“直观”或很“实践”的“小术”去提现从而坐实这个终极可能性。这个绝对不可能的可能性由此便作为可能性而被消灭了吗？当然没有。相反，这个始终悬临着的终极可能性始终作为可能性，为一切技术—实证性的内外丹术以及所有可能的“小术”，甚至包括“挥斥小术”的“挥斥”本身，进行着“信仰的奠基”<sup>③</sup>，尽管由于神仙信仰的技术—实证性意向的遮蔽，这个终极可能性作为始终悬临着的“存在”，总是被“忘记”了。

因此，所谓“重实用、重验证”，所谓“不尚虚华空论”、“上天有路”等等，可以说是命中了道教神仙信仰之“根本”的。然更严格地说，诸如此类的规定绝不单单是所谓“思维特性”，毋宁说，它们乃是神仙信仰之成其为神仙信仰的基本实现方式，是它的生存性“筹划”本身<sup>④</sup>。可是，这并不意味着，其他宗教信仰（比如基督教和佛教）就是“纯理论”的、

① 参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第301页。

② 《加拉太书》2：16。

③ 《周易参同契》挥斥众“小术”，它凭什么挥斥？它凭什么说别人“前却违黄老，曲折戾九都”？这个被凭的“什么”，就是而且也只能是它与众小术都共同作为终极可能性而分享着的“神仙信仰”。

④ 参见本书第79页注①。

“虚华空论”的或“上天无路”的。事实上，一切宗教信仰都是某种“实际生活”本身，因而是某种“生存本身”的直接给予；就此而言，可以说没有哪一种宗教信仰是“局限于从理论上谈超越”因而“上天无路”的，否则它就构不成一种真正的宗教信仰性的“生存”。换言之，绝非“任何一种宗教也无法保证”“上天有路”，恰恰相反，一种宗教之成其为一种“宗教信仰”，就在于它始终为“上天有路”允诺着一种绝对的担保；说得更彻底点，这种“绝对的担保”作为宗教信仰的“实际生活”本身，本身就是“上天之路”本身的意向性或生存性地给出。所谓“信则有，不信则无”是矣<sup>①</sup>。由此不难看出，那种二元对峙的术与道、理论与实践的入思方式，虽然能很精准地抓住诸如“实用”、“证验”这样的“本质”特点，但由于无法突破作为对象的宗教信仰之“对象性”的围困，从而无法通达作为一种“生存论现象”的宗教信仰本身。

当然，这绝非要否定道教区别于世界上其他宗教的“重实用、重证验”的根本特征，相反，本节所要力图彰显的，也正是道教神仙信仰这个本质特征。但所谓“重实用、重证验”的命名，实乃一个标准的流俗入口，由此入口，仿佛神仙信仰之“真假”便能验明正身似的，我们也仿佛因而便赢获了裁决神仙信仰如山之铁证似的。海德格尔一针见血地指出：“单纯的‘做’实际上和‘说’同样‘是’空洞的东西。”<sup>②</sup>因此，“实用”与否或“证验”与否，对于任何宗教信仰来说都是完全无效的，就是说，“实用”与“证验”既不能“证明”也无法“否定”一种宗教信仰<sup>③</sup>。道教神仙信仰的确“重实用、重证验”，但这并不意味着，只有“实用”抑或“证验”了，神仙信仰才成其为神仙信仰。信仰之为信仰始终先行于一切可能的“实用”或“证验”。关键是这个始终先行着的信仰是“如何”先行的，亦即通达这个先行之“如何”。所以，事情的本质不在于，道教神仙信仰是否“重”实用、“重”证验，好像即使它“不重视”实用或证验，也仍然不失为神仙信仰似的；而毋宁说在于，作为先行着的信仰，道教神仙信仰总是以本书称之为“技术—实证性意向”的方式到场，就是说，道教神仙信仰所朝向的“神仙”（不管是以何种方式通达的哪路神仙），始终是以某种技术—实证的意向性方式被给予的。因此，无论是

① 参见本书第一章第一节。

② 〔德〕海德格尔：《对亚里士多德的现象学解释》，第170～171页。

③ 参见本书第一章第一节以及第二节。



“重实用、重证验”也好，或者“不尚虚华空论”、“以术合道”也罢，说穿了就是那个始终先行着的神仙信仰的“如何”本身。这也就是说，道教神仙信仰总是在这样那样的技术—实证性意向中，方才实现自身，方才塑造自身为一种独特的信仰性生存方式。

所谓技术—实证性意向，乃道教神仙信仰最根本的给予方式或实现方式，无论是“贵族道教”还是“民间道教”，概莫能外。这样一种技术—实证性的给予方式，实质上是一种神仙信仰自身“解蔽”的方式，虽然是作为信仰之启示的解蔽方式。每一种宗教信仰都禀有葛洪所说的“奥旨”，否则就不可能成其为一种宗教信仰；每一种宗教信仰也必定同时拥有解蔽其“奥旨”的基本方式，否则也不可能成其为一种宗教信仰。道教神仙信仰解蔽其“奥旨”的方式数不胜数，什么外丹术、内丹术，什么房中术、辟谷术，什么存思通神、唸诵焚修，以及各种符篆、斋法、咒语、隐形等等，令人眼花缭乱。虽然在道教内部这些“术”或者“法”，历来便有褒贬不一的诸如“大法”与“小术”、“正道”与“邪道”之类的区别，但作为神仙信仰的实现方式，它们都通达着道教神仙信仰的“奥旨”<sup>①</sup>。

进而言之，无论这些形形色色的“道术”相互之间怎样“内—外”有别，如何“正—邪”对立，然就信仰的实现方式看，却是完全共属一体的：它们都将作为意向性对象的“神仙”解蔽为某种这样那样的技术—实证性的东西，也就是说，它们都力图以某种操作性的技术—实证性方式来提现自己的意向性对象。《周易参同契》之成为“万古丹经王”的真正秘密，并不是由于它比那些“众小术”在兑现“变形而仙”上拥有更强的提现力，更不是由于它包含了诸如“冶金术和化学”之类的东西故而更“科学”，而是因为在道教史上，《周易参同契》以最典型和最“专业”（比如与《河上公章句》和《太平经》相比）、最具操作性和最具阐释学空间

① 众所周知，道教来源庞杂，特别是所谓“道教法术”，与种种“原始巫术”有着千丝万缕的血肉勾连。这种勾连远不是“大法”与“小术”或“正道”与“邪道”的价值姿态所能解释得了的。正如我们已指出的那样，《金枝》作者弗雷泽关于宗教与巫术的区分是非常杰出的。（参见本书第102页注②）然而，虽然就“认识世界”的方式而言，巫术与科学“两者是相近的”，而宗教信仰则“恰恰同巫术以及科学的原则相对立”（参见〔英〕弗雷泽：《金枝》，第76、79页），但当“实用性”的巫术被提升到某种宗教信仰之光的朗照之下，就是说，当巫术“扬弃”自身的当下实用性，转而在“启示”中升格为领受某种绝对的可能性生存方式的“技术—实证性意向”本身之际，巫术便已然“宗教信仰化”了，亦即成为宗教信仰实现和塑造自身的根本方式。由此思之，道教神仙信仰中的种种“法术”，就不单单“是道教宗教活动的主干，它反映了道教的鲜明特点”（参见刘仲宇：《道教法术》，第22～23页），毋宁说，它们乃是道教之为道教最根本的实现方式，亦即本书所谓道教的“技术—实证性意向”的给予方式。



(内外丹道和“奥雅难通”)、最合法和最正统(“三道同一”并以“周易”统握之)的“技术—实证性意向”方式,成功地塑造和定型了作为一种生存可能性的道教神仙信仰的根本展开方式和实现态势。

宗教信仰性生存的领域,是最不可能实证和技术化的领域,因为它所朝向的乃是那绝对不可能的终极可能性。这种终极可能性不是“空灵的”,简直就是作为可能性的“空灵”本身。《周易参同契》竟然在如此“空灵”的领域,塑造成型了道教神仙信仰的技术—实证性意向,实在是不能不让人慨叹不已。是的,这种技术—实证性意向使道教神仙信仰作为一种生存方式,显得更加直观、生动、具体、饱满和实用,如避灾、治病、祈福、养生、长寿等等。但道教神仙信仰也正因为自己的这种技术—实证性意向,强烈而又深度地拘禁着自身作为“信仰”的深度展开(参见本书第五章第五节)。事实上,不仅所谓“丹鼎派”而且包括所谓“符箓派”以及以葛洪为代表的神学形态(详见第五章)在内的整个道教神仙信仰,可以说都始终未能越出由《周易参同契》所建构起来的这种技术—实证性意向。这也许就是《周易参同契》对于道教史的根本意义之所在吧。

## 第四章 《老子想尔注》的宗教性建构

### 第一节 《老子想尔注》的现象学定位<sup>①</sup>

方继仁在为其师饶宗颐的“张道陵著述考”写的跋语中说：“敦煌千佛洞旧藏卷子《想尔老子注》，为道教宝典，向未有人研究。吾师饶宗颐先生据唐玄宗杜光庭说，定为张天师道陵所作。复为之考证，知其说多与汉代《太平经》义同符；而间有窃取河上公《注》者。于是道教原始思想之渊源与脉络，灿然大明。”<sup>②</sup>实质上，就其“思想渊源”而言，正如引文所说，“其说多与汉代《太平经》义同符”，“间有窃取河上公《注》者”，而且“注语颇浅鄙，复多异解，辄与老子本旨乖违”<sup>③</sup>。因此，如果《想尔注》“为道教宝典”，其价值或意义便显然不只在于使“道教原始思想之渊源与脉络，灿然大明”上。在笔者看来，《想尔注》作为五斗米道宗教生活的直接聚集的基本教义，不仅在道教史上占有极特殊的重要地位，而且对道教的研究来说也极富深入思考之价值。

无论我们怎样判定道教正式形成的年代<sup>④</sup>，有一点是确定的，即道教

---

① 本节的基本内容发表在《四川大学学报》2012年第5期上。成书时有很大调整和增改。

② 见饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991年，第102页。关于《老子想尔注》（下文简称《想尔注》或《想而》）的作者，学界尚存不同看法。然不管作者姓什名谁，《想尔注》作者本身为道教信徒，《想尔注》乃五斗米道自己制造以及宣讲的直接“教义”，这一点却基本为当今学术界之共识（参见卿希泰、詹石窗主编：《中国道教思想史》第一卷，第296页；牟钟鉴、胡孚琛主编：《道教通论》第393~394页；胡孚琛、吕锡琛著：《道学通论》第282页等）。当然，关于《想尔注》的成书年代，有些学者尚存一些怀疑（参见葛兆光：《中国思想史》第一卷，第347页注⑤），但这种“怀疑”似乎尚构不成对学界“共识”的真正挑战。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第5页。本章《想尔注》引文，均出自此书。以下凡引此书，只在引文后注明页码。

④ 参见本书第一章第二节（第56页注②）

至少产生于《太平经》之后<sup>①</sup>。这意味着,《想尔注》以前的所谓“早期道教经典”,如《道德经》、《河上公章句》、《太平经》等,实际上都是道教形成之后“追认”的<sup>②</sup>。这与《想尔注》有着本质区别。一些当代道教研究者已经敏锐地意识到了这种根本区别。如:“《想尔注》是中国思想史上第一部站在宗教立场上用神学注解《老子》的书,它开创了道教系统改造利用道家著作的传统,它是老学与长生成仙说及民间道术合流的早期代表作,因而在早期道教发展史上有着特殊重要的意义。”<sup>③</sup>《想尔注》“虽然采取了疏解的形式,却绝非一般意义上的《老子》释义。它系统地改造、利用渊源深厚、影响广被的道家哲学经典,在中国思想史上第一次基于宗教的立场诠释《老子》,把老学的‘道’论与长生成仙说、民间道术等融为一体,为道教的最终形成及广泛传播作了理论准备。正是由于对‘道’的改造,《老子想尔注》实现了从道家哲学向宗教神学理论的转换。”<sup>④</sup>

上面引文中的“第一部站在宗教立场”、“第一次基于宗教的立场”的观念,将《想尔注》与它之前的“早期道教经典”明确划分开来。这样的划分意味着,《想尔注》以前的“早期道教经典”事实上是道教形成以后被“追认”的道教经典,虽然有些经典对道教之为道教的实际影响和塑造作用绝不比《想尔注》小(如《道德经》的影响就不是《想尔注》所能望其项背的),但它们作为道教产生之前的经典本身却不是“道教的”经典,最多可说成是“潜在的”道教经典。这个区分与其说是“时间”上的,不如说是“本质”上的,因为所谓“道教产生之前”这个流俗的时间概念,

---

① 虽然按照我们可以称之为“泛道教”论者的观点看来不是这样(参见第56页注②),然这种观点在“理论上”实在难以成立(参见下文以及本章第二节的论证)。

② 也许正因为如此,当代很多道教研究者在其著述或理念上,通常将这些“早期道教经典”划归“道家”之列,典型的如卿希泰主编的《中国道教史》第一卷将《老子》、《河上公章句》划归“道教产生的历史条件和思想渊源”;牟钟鉴、胡孚琛主编的《道教通论》以及胡孚琛、吕锡琛的《道学通论》等等都大同小异。

③ 牟钟鉴、胡孚琛主编:《道教通论》,第394页。此段引文中的有些概念尚让人疑惑,如认为《想尔注》是“用神学注释《老子》”。这种说法意味着:已经有一个被“用”的现成在手的“神学”摆在那里,但何为“神学”却仍是一个晦暗不明的问题(这个问题详见本书第五章第一节的分析)。笔者以为,《想尔注》根本就没有严格意义上的“神学”,就是说,其神仙信仰根本就不是一种“神学形态”,更遑论什么“用神学注释《老子》”了。(详见下文)

④ 梁宗华:《道家哲学向宗教神学理论的切换》,《哲学研究》1999年第8期。“切换”到是“切换”,然是向一种“神学理论”切换吗?这似乎与《想尔注》作为五斗米道的直接教义这个“现象本身”相去甚远。

源出于解释者当下对“道教是什么”这样的本质性界定。<sup>①</sup>那么,《想尔注》作为道教经典与它之前的早期道教经典的这个本质区别究竟是什么呢?当然就是“第一次基于宗教的立场”。于是,全部问题便落到了“第一次基于宗教的立场”这个关键点上。

从纯粹的形式上看,与《河上公章句》一样,《想尔注》也是对道家代表作《老子》的诠释。作为对《老子》的一种注释,《想尔注》确实“浅鄙”、“乖违”,不堪卒读,“对于《老子》哲学思想的阐释上,可以说既无发明也没有多少价值可言”<sup>②</sup>。可是即便如此,《想尔注》仍为“道教宝典”,而作为道教宝典,它“绝非一般意义上的《老子》释义”,而是“第一次基于宗教的立场诠释《老子》”。其实严格讲,《想尔注》不同于一般所谓的“释义”,它的“宗教立场”,已经从根本上超出了“诠释”、“注疏”之类的边界,就是说,已经从根本上越出了“认识论”的视域,不管是《想尔注》本身的认识论视域,还是对《想尔注》之解释的认识论视域。因此,必须在“本体论”、更精确点说在“生存论”的意义域中,才可能真正切己地领会《想尔注》之为《想尔注》。

《传授经诫仪注诀》说,《想尔注》“系师得道,化道西蜀。蜀风浅末,未晓深言。托遘想尔,以训初回。初回之伦,多同蜀浅。辞说切近,因物赋通。三品要戒,济众大航”<sup>③</sup>。这也就是说,《想尔注》本来便不是对《老子》以降的道家学说的一种学理性的“反思”,其意向本身就不是在单纯的“解释世界”上。作为“注”,它不过是“系师得道”后的“托遘”

① 因此,所谓“第一”绝非是要说,在《想尔注》之“前”,没有其他的“道经”和“道派”,比如《太平经》、《列仙传》、《老子道德经序诀》、《老君变化无极经》、《灵宝五符序》等等就不会或不一定“晚于”《想尔注》;而从光武帝建立东汉开始,社会下层的民间道派活动就非常活跃(如维汜及其弟子的起义等),由于干预政治,被正史称为“妖贼”。另外,按王承文的研究,“在孙吴统治的长江中下游地区自汉末以来主要流传属于太平道一系具有巫鬼色彩的于家道、由蜀地传来的李家道、帛家道,还有由左慈、葛玄、郑隐所传的神仙道,亦称葛氏道派”(王承文:《早期灵宝经与汉魏天师道——以敦煌本〈灵宝经目〉著录的灵宝经为中心》,《敦煌研究》1999年第3期)。正如朱越利所说:“在原始道教兴起、鼎盛和衰落的同时,尚有其他黄老道组织和方仙道方士等分散在各地独立地开展活动……但他们的经典流传不多,只是凤毛麟角。它们反映了两汉时期道教思想的另外一个部分。”(朱利越:《道经总论》第58~59页)然而,即使其他道经以及黄老道组织和方仙道方士“先于”《想尔注》及其五斗米道存在,这也并不就证明得了《想尔注》不是道教史上的“第一次基于宗教立场”的定位。正如本书已指出的那样,道教的“形成时间”问题,实质上始终是一个由“道教是什么”所派生出来的问题(参见本书第56页注②)。换言之,这里的“第一”说的不是“量”而是“质”的“第一”,亦就是作为宗教(道教)位格之成形的“第一”。(具体论证,参见下文)

② 钟肇鹏:《〈老子想尔注〉及其思想》,《世界宗教研究》1995年第2期。

③ 《道藏》第32册第170页。

而已，其目的直指“以训初回”和“济众大航”，故而其“辞说切近”、“注语浅鄙”、“同符”、“窃取”、“异解”等等，可以说完全是顺理成章的。想尔“注”实乃想尔“训”也。“训，说教也。从言，川声。”（《说文解字》）作为“说教”之训，《想尔注》乃“存在”或“生存”性的。换句话说，《想尔注》之为《想尔注》，与它对《老子》的“注”关系不大，即与它的“认识论”层面关系不大；而作为“以训初回”和“济众大航”的“训”，作为五斗米道信徒贴己修习以及众祭酒不断修改宣讲的教义，《想尔注》本身就已经是五斗米道宗教生活的存在性聚集，是五斗米道宗教生存的“实际生活的湍流”。所以，《想尔注》作为“第一次宗教立场”，说的并不是先有一个现成的“宗教立场”，然后《想尔注》代表的五斗米道才挪移到此立场上去。所谓“第一次”绝非“量”的规定，而是“质”的规定，就是说，“第一次”意味着一个“开端”，一个真正开端的到时：《想尔注》赢获了中国道教史上第一个“宗教的开端”，第一次“宗教的立场”。

现在的问题是：何为宗教的立场？或者说，“宗教的立场”到底说的什么？毫无疑问，一个宗教的立场肯定意味着一个信仰的立场，然一种信仰的立场却未必就意味着是一种宗教的立场。从根本上讲，一个人的信仰或者不信仰（所谓“不信仰”始终是以“信仰”为前提的，“信仰着什么”总是任何形式的“不信仰”不断援引的“自明域”，否则就根本不可能有任何“不信仰”这样一回事发生），并非“选择”的结果，而是一切选择之成其为可能的“条件”，也就是说，源始的信仰抑或不信仰，乃为人之“生存”本身所携带。而“宗教”则不过是成型了的、系统化了的“刚性”信仰罢了。像《老子河上公章句》、《太平经》、《周易参同契》这样的早期道教经典，如前两章所述，无疑拥有“信仰的立场”，但这种立场尚不足以构成所谓“宗教的立场”。于是，事情的焦点便聚集到“什么是宗教”的问题上。

我们知道，在“什么是宗教”这个问题上，不同的学科有不同的学科知识谱系，从而具有不同的视角。比如宗教学、神学、心理学、社会学、哲学等等对这个问题均有自己的解答，而且就是在同一学科或领域内，从

“宗教”的词源到其定义，也存在着很大的差别<sup>①</sup>。但无论关于宗教的定义之差别有多大，在宗教的“构成”上，学界的观点之间虽也存在着一些小的差异<sup>②</sup>，但这些差异是以这样的“共识”为前提的：宗教之为宗教，不仅仅止于一种“内在”的信仰，而且这种信仰必须已经取得了某些不可或缺的社会共在的“外在”形式，也就是为此种信仰所贯穿的某种组织、制度、礼仪、规范等等。倘若从此“共识”出发，那么《想尔注》的“第一次宗教立场”就是说，《想尔注》已经建构起了一种宗教得以成其为一种宗教所必需的基本“构成要素”，否则它就谈不上任何“宗教的立场”。因此，与所有之前的早期道教经典相比，《想尔注》非但是“信仰性的”，更是“宗教性的”；换言之，它不仅仅具有信仰的位格，并且具有了宗教

---

① 比如就词源上讲，“宗教”一词的英语是“religion”，源于拉丁文“religio”，大约有三层意思：一是指敬神行为上的“集中”和“注意”；二是指敬神行为上的严肃认真；第三是指人神之间的重新结合和联盟。在汉语中，“宗教”一词由“宗”与“教”组成。“宗，尊祖庙也”（《说文解字》），本义为祭祀祖先的庙，引申义有“祖先”、“主旨”、“尊崇”、“归向”等等。“教，上所施下所效也”（《说文解字》），本义为教导训诲，引申义有“教化”、“政教”、“说教”等等。西语似乎更突显人神关系，侧重两者的“重新结合”；而汉语似乎更重“教化”，所谓“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣”（《周易》观卦彖辞，参见本书附录）。两者间的差别显而易见。

② 如有的学者将宗教之构成要素分为内、外两大部分，内在要素包括“宗教观念”和“宗教体验”；外在要素包括“宗教行为”和“宗教组织及制度”（参见吕大吉主编：《宗教学通论》，北京：中国社会科学出版社，1989年，第69页）。有的则将之分为三大要素，即“心态要素”、“行为要素”和“社会组织要素”（参见罗竹风主编：《宗教学概论》，上海：华东师范大学出版社，1996年，第64页）。或者“宗教意识”、“宗教组织”和“宗教规范”（潘显一主编：《宗教与文明》，成都：四川人民出版社，1999年）。还有分为两大部分的，如《金枝》的作者弗雷泽就分为“宗教理论”和“宗教实践”，而且强调“在两者中，显然信仰在先，因为必须相信神的存在才会想要取悦于神。但这种信仰如不导致相应的行动，那它仍然不是宗教而只是神学”（《金枝》第77页）。等等。不难看出，所有这些划分都已经预先“假定”了宗教的存在（而且弗雷泽在划开“宗教理论”与“宗教实践”的同时显然又混淆了“信仰”与“神学”），而真正需要解释的恰恰首先是：所谓的宗教观念、宗教行为、宗教组织、宗教理论和宗教实践等何以可能是“宗教的”？

的位格<sup>①</sup>，就是说，只是到了《想尔注》，道教作为一种“宗教信仰”，才真正获得了存在性的“充实”。

正因为这种宗教的位格，《想尔注》才有可能站入一个“宗教的立

① “位格”一词的英文为“person”，源于拉丁文“persona”，汉语学界大多将之译为“位格”，也有译为“人格”、“身位”、“仁格”等等。Persona最初的意思是指舞台上演员演戏时戴的面具，它的字面意思是“声穿”：“它在让声音从隐蔽在面具后面的东西身上穿透出来的同时，也遮蔽了某种东西。‘位格’在一方面跟将可视之东西的遮蔽本身有关，另一方面则跟正在发声之东西有关。”（〔德〕马克斯·谢勒：《位格与自我价值》，陈仁华译，台北：远流出版社，1991年，英译者导论第8页。“谢勒”即“舍勒”——引者注）“也正因着这方面的意义，在早期艰苦挣扎的过程中，这个词才被纳入教会的语言并被转化，从这个词内也就演变出了‘位格’的概念，而这个概念本来不符合古代的思想。”（〔德〕约瑟夫·拉辛格：《基督教导论》，上海：上海三联书店，2002年，第127页）一般地讲，基督教及其神学用“位格”一词来描述上帝的显现方式，上帝在历史过程中以“圣父”、“圣子”和“圣灵”三种位格临在，而这“三位”却又是“一体”的，这就是基督教著名的“三位一体”的信条。对于这个信条的理解，基督教内部经历了一个不同派别不断碰撞冲突的漫长过程。不过，在当代基督教神学中，尽管对这个信条的理解或阐释也不尽相同，但在将“位格”理解或解释为“关系”概念这一点上则基本是一致的，如“位格是一种纯粹的‘被联系的关系’，‘关系’不是一种加于位格的额外东西；位格只作为关系而存在”（同上书，第143页）；“我的方法是尝试将位格理解为相互关系、相互性和相互交谈之可能”（〔瑞士〕奥特：《不可言说的言说》，第89页）；“一个‘位格的上帝’就是一位与人类建立关系的上帝，这就提供了一个‘个体的人’可以与上帝建立关系的条件”（许志伟：《基督教神学思想导论》，北京：中国社会科学出版社，2001年，第43页）；等等。毫无疑问，当代基督教神学关于位格的这一思考成果是值得吸纳的。本书中的“位格”一词不止于所谓“相互关系”的意义，而是深入到整个生存现象本身，也就是说，本书中的位格是在“现象学”深度境域中的位格。马克斯·舍勒说的好：“位格永远不能被想象为一个事物或一个实体……毋宁说，位格是那个直接地一同被体验到的生活一亲历的统一。”（〔德〕舍勒：《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》，倪梁康译，北京：三联书店，2004年，第453页。引者案：中译本中的“位格”一词为“人格”）一个理性的主体，一个纯粹的自我，一个意欲的主体，甚至一个关系的主体和一个行为的主体，所有这类在“反思”中才被给予的“主体”、“自我”等等都是“抽象的”，因而都不是一个“位格”。位格之为位格“是不同种类的本质行为的具体的、自身本质的存在统一，它自在地——因而不是为我们的——先行于所有本质的行为差异……位格的存在为所有本质不同的行为‘奠基’”。（同上书，第467页）“被我们唤作‘位格’的东西，既非一种可视见的物，亦非一种对象。最重要的一点，位格乃是一种动态的存有，一种恒定的实现流，像是思维、回忆、情爱、幻梦、沟通等等的实现。”（〔德〕马克斯·谢勒：《位格与自我价值》，英译者导论第9页）质而言之，位格是某种特定生存现象的“统一本身”或“聚集本身”，这种统一本身不是在反思性的“焦点化”之后被给予的任何对象，而是使任何这样的刚性对象成为可能的直接给予性本身，亦即活生生不断涌现着又收回着的、境域弥漫的柔性生存之实际生活本身。（参见拙文：《海德格尔存在之思的伦理境域》，《哲学研究》2003年第10期）所以，“信仰的位格”说的是信仰性生存的“实事本身”或信仰性生存的“自在本身”，它不仅仅是信仰的观念、思想、情感等等，而是所有这些东西的柔性的聚集性绽出；“宗教的位格”也不仅仅是说的某种观念、组织、行为、礼仪、制度等等的外在的凑拢，而是在居有“信仰的位格”的同时，那些所谓内在的以及外在的“要素”之“自在地”统一构成或绽出。据此，本书中的位格一词，说的是“实事”显现自身的不同方式，亦即它给以不同的照面或际会方式给出，如“信仰的位格”、“宗教的位格”和“神学的位格”。

场”。但是，所谓宗教的位格不只意味着在《想尔注》中已然聚集着宗教之为宗教所必需的“构成要素”，更为重要的是，这些构成要素第一次在“道”的统摄下生成为一种特定的生存方式，即第一次生成实际的或现实的“道—教”的生存方式。这是《想尔注》与它之前的所有早期道教经典之间最根本的区别。对当下的道教研究者来说，《想尔注》与《河上公章句》、《周易参同契》、《太平经》等一样，都只是“早期道教经典”，即都只是被研究的“文本”，因而进入研究者视野的通常便只是这些文本表达出来的观念、主张、思想、理论等“认识论”层面上的异同，而它们之间在“生存论”上的根本差别却往往被遮蔽了。但实际上，后一种区别才是真正“决定性的”，这不仅是因为一切观念、思想上的区别本质上都是在“反思”中被给予的，因而均只是派生的东西，而且因为《想尔注》之成其为《想尔注》，本质上不是由于与它之前的早期经典之间存在着这样那样的观念、思想上的差别，而是因为它的全部“思想”、“观念”、“见解”、“理论”等等，首先“是”五斗米道之为五斗米道的不二“教义”，就是说，这些教义乃是在一种特定的生存方式中被直接给予的，亦即在真正“道—教”的生存方式中来“际会”（Begegnen）的<sup>①</sup>。所以，作为这种在五斗米道宗教生活中被直接给予的教义，《想尔注》的所有思想、观念、理论等等本质上都是“生存性”的，而且与它之前的早期道教经典相比，这些思想或观念已明显越出了单纯的认识论边界<sup>②</sup>，甚至也越出了单纯的“信仰的位格”，从而形成了一种前所未有的真正“宗教”的存在性力量。

## 第二节 “道”之宗教性位格的生成

《想尔注》的宗教性位格，首先和集中地在其“道”中显摆出来。

作为对《老子》的“注”，《想尔注》因袭《老子》，而作为“信仰”，《想尔注》窃取《河上公章句》，猎夺《太平经》，故而《想尔注》之一无是处乃“顺理成章”的事。然事情并非如此简单。如果说，《老子》之道“玄之又玄”，其恍惚幽邃之哲思大气磅礴而又绵绵不绝，《河上公章句》

① “际会”请参见本书序论第30页以下。

② 当然了，这绝不是说，我们不能或不应该在“注语”、“异解”、“乖违”、“同符”、“窃取”等等单纯“认识论”的层面上来对《想尔注》与它之前或之后的道教经典的思想、观念等等进行反思性的“比较研究”。但这种研究常常是以“事情本身”的遮蔽为其代价的。



之道质朴鲜明，其养生不朽之信仰源始饱满而直透人心，那么，《想尔注》之道便是直接诉诸“神圣”，其“济众大航”之“想尔训”挥斥“伪伎”，立“法”建“治”，而由此聚集或生成出来的“宗教性气氛”，挡不住地扑面而来。

《想尔注》之道的宗教性位格，自然首先显现在其对“道”的宗教性升格上。众所周知，《老子》之道“玄之又玄”。对道的此“重玄”，《老子》中有一系列的刻画，如：“道，可道也，非恒道也；名，可名也，非恒名也。”（第1章，帛书本）“道冲，而用之又弗盈也。渊兮，似万物之宗；挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。湛兮似或存。吾不知其谁之子，象帝之先。”（第4章）“绵绵兮其若存，用之不勤。”（第6章）“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”、“其上不瞰，其下不昧；绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。”（第14章）“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。”（第21章）“道恒无名，朴。”（第32章）等等。

古往今来，无数的学者智者均殚精竭思地想破译此“玄之又玄”的“道”。解之为“不可言即道”，“不可思即道”的有之（《关尹子》）。解之为“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也”的有之（《庄子·知北游》）。解之为“常者无攸易，无定理。无定理，非在于常所，是以不可道也。圣人观其虚玄，用其周行，强字之曰道，然而可论”的有之（《韩非子·解老篇》）。解之为“可道之道，可名之名，指事造形，非其常也，故不可道不可名也。凡有皆始于无，故未形之名之时，则为万物之始……言道以无形无名始成万物，而不知其所以，玄之又玄也”的有之（王弼：《老子注》）。解之为诸如“宇宙的实体与动力”<sup>①</sup>、“普遍规律”<sup>②</sup>、“世界统一性的概念”<sup>③</sup>、“终极依据”<sup>④</sup>这样“西化”或“现代化”的说法就更加不胜枚举了。当真是众说纷纭，莫衷一是。

在笔者看来，这些纷纭的众说，恰好是《老子》第一章的首句“道，可道也，非恒道也；名，可名也，非恒名也”的见证和保藏。一旦遭遇《老子》之道的“道一说”，立刻便会引发一个反思的漩涡：既然“道可道

① 参见陈鼓应：《老子注译及评介》，第53页。

② 参见张松如：《老子说解》，第6~7页。

③ 参见刘笑敢：《老子古今》（上），北京：中国社会科学出版社，2006年，第86页。

④ 参见葛兆光：《中国思想史》（导论），上海：复旦大学出版社，1997年，第42页。

非常道，名可名非常名”，那么请问这第一个名词性的“道”以及“名”究竟是什么？这是一个必然要发生的追问，因为西化了的现代汉语的语法结构，决定着我們总是以“这是什么”或者“……是……”的基本方式追问我们所遭遇的任何一个问题，而且反思之为反思就是将被追问者作为“什么”来搞定的“存在”本身，这里就是使道和名成形为“什么”的“实事本身”。可是，无论你在反思中说道和名是“什么”，抑或“不是什么”，抑或“什么都不是”，你都只不过在见证并保藏《老子》之“道”（说）：“可道也”，“可名也”；进而言之，道和名一旦在反思中成形为一个不管“什么”，这个“什么”便已经意味着“不是”另外的“什么”；即使你说道和名“什么都不是”，那也并不比前两者更高明，因为它只不过是“什么”和“不是什么”之外的第三种“可道”而已；更为关键的是，不管你如何在反思的极限处将自己的“道”宣布为终极的“道本身”，这三种可道之道作为存在性的“区别”即“限定本身”，却恰恰又已在见证并保藏《老子》之“道一说”：“非恒道也”，“非恒名也”。

如果撇开所有“注老”、“疏老”、“解老”的正确抑或错误，浅化抑或深化等等不论，它们在有一点上是完全共同的，即作为对玄之又玄之道的注疏解，它们其实已然陷入了“玄之又玄”本身的十面埋伏：无论“道”被注疏解成什么或被怎样注疏解，这种道均是在“玄思本身”之中被给予的，而且是在玄思本身的不断伏击中被不断给予的。这意味着，不管这种玄思之道或认识论之道是《老子》之道的“正义”还是“曲解”，一种直接掠过甚或断然跳过此种不断涌出的玄思之道本身的逻辑之可能性，或者不如说是“生存本身”的可能性，始终是存在性地悬临着的。

《河上公章句》跨出了第一步，它是“掠过者”。释《老子》“道可道，非常道”为“谓经术政教之道，非自然长生之道”，如本书第二章第二节所说，是一个“让人惊讶的诠释”。何以会让人惊讶？作为诠释，《河上公章句》将“可道”与“常道”径直对应于“经术政教之道”与“自然长生之道”。你可以完全不同意这种解释，却不能不承认这也是“一种诠释”，一种同样可以给出“反思性理由”的对《老子》的“注”，尽管《河上公章句》本身没有给出这种理由。但是，作为诠释，《河上公章句》却越出了“反思”的通常轨道，它只是“掠过”即轻轻拂过《老子》的“道可道，非常道”，就是说，它没有卷入这句深渊般的“道说”所开启的“玄思之道”，而是让人惊讶地直奔“道本身”：自然长生之道也。为什么道本身或常道就是“自然长生之道”？对于《河上公章句》来说，没有什么

“为什么”。道之为道就是在诸如“无为养神，无事安民，含光藏晖，灭迹匿端，不可称道”之类的生存方式中被直接给予的。这样一种无“玄思理据”的对一切“经术政教之道”的“无、含、藏、灭、匿、不”的生存方式，实质上也就是弃绝世俗的生存方式，转而将自身无条件地托付给“道本身”的生存方式，亦即将自身无条件地向着“自然长生之道”或“不死之道”敞开的信仰生存方式。所以对《河上公章句》来说，道之为道不是不断“玄思”的结果，而是在“无条件”的信仰生存中被直接给予的。

然而，单单跨出第一步是不够的，或者说，仅仅生成一种“信仰的位格”是不够的。“弃绝世俗生存”并不意味着，被弃绝的世俗生存因此便消失了，不存在了。事情恰恰相反：被弃绝者始终作为被弃绝者而“存在”，即始终作为不断需要的被弃绝者而到场，否则便“没有”作为弃绝的信仰之位格的“存在”。要担保并且维持住经术政教之类的世俗生存方式始终不断地处于被弃绝状态，就是说，要担保信仰之位格的“实际存在”，就必须将“弃绝”、“无条件托付”等等刚性化，即将信仰生存方式组织化、仪式化、制度化等等，一句话，就必须将一种信仰的位格提升到一种“宗教的位格”。于是，《想尔注》刚好踏出了这第二步。

饶宗颐写道：“《想尔注》与河上《注》同主炼养之说。然河上仍兼顾老子哲理，及其文义上之融贯。《想尔》则自立道诫，自表道真，于老子哲理几至放弃不谈，即文理训诂，亦多曲解。”（第82页）饶先生的感觉和见解是很到位的。不过，这只是就对《老子》的“注”而言才是如此。问题在于，《想尔注》本质上就不是“玄思着的注”，故而断然跳过“老子哲理”、“文义之融贯”、“文理训诂”之类玄思之道之于《想尔注》，就非但是自然而然的，更是《想尔注》能够“自立道诫”、“自表道真”所势在必行的。《想尔注》的“道”，绝非注疏解之类的道，它只不过借道“老子注”而已；倘若跳不出此“曲解”与否的注疏解之道，我们便已经真正“曲解”了《想尔注》，亦即错失了《想尔注》之为《想尔注》。

现存《想尔注》残卷，从《老子》第3章“不见可欲，使心不乱”开始，终于《老子》第37章“无欲以静，天地自止（正）”。虽然我们看不到《想尔注》对《老子》第1章的“注解”（这是非常遗憾的），但残卷中对“道”的刻画也足以显露“想尔之道”。粗略归纳起来，想尔之道大致有以下几个“理论规定”。

第一，至尊之道。如：“天地像道”，“道气在间，清微不见，含血之类，莫不钦仰”（第8页）；“道至尊，常畏患不敢求荣，思欲损身”（第

16页)；“道者天下万物之本”，“道至尊，微而隐，无状貌形象也”(第17页)；“道尊且神，终不听人”(第44页)；等等。

第二，“气”、“精”、“神”之道。如：“愚者得车，贪利而已，不念行道，不觉道神”(第13页)；“道气在间”(第8页)；“微者，道炁清”(第16页)；“道炁常上下，经营天地内外，所以不见，清微故也”(第17页)；“道气隐藏，常不周处”(第19页)；“万物含道精，并作，初生起时也”，“道气归根，愈当清静矣”(第20页)；“不可以道不见故轻也，中有大神气”，“有道精，分之与万物，万物精共一本”，“所以精者，道之别气也”(第27页)；“朴、道本气也”(第36页)；“道人行备，道神归之”(第43页)；“道尊且神”(第44页)；等等。

第三，“吾”之道。如：“吾，道也。帝先者，亦道也。与无名万物始同一耳。”(第7页)“吾，道也。我者，吾同。”(第16页)“吾，道也。观其精复时，皆归其根，故令人宝慎根也。”(第20页)“吾，道也，所以知古今终始共此一道，其事如此也。”(第28页)“吾，道也，同见天下之尊。”(第37页)等等。

第四，“一”之道。如：“一者道也……一在天地外，人在天地间，但往来人身中耳……一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”(第12页)“一，道也。设诫，圣人行之为抱一也，常教天下为法式也。”(第29页)等等。

第五，“真”之道。如：“一者道也，今在人身何许？守之云何？一不在人身也，诸附身者悉世间常伪伎，非真道也。”(第12页)“贤者见之，乃知道恩，默而自厉，重守道真也。”(第13页)“能以古仙寿若喻，今自勉厉守道真，即得道经纪也。”(第17页)“道真自有常度。”(第19页)“真道藏，邪文出，世间常伪伎称道教，皆为大伪不可用。”(第22页)“今人无状，载通经艺，未贯道真。”(第23页)等等<sup>①</sup>。

尽管上面的归纳很粗糙，但这些“特点”也足以将想尔之道的“宗教

<sup>①</sup> 这里归纳的《想尔注》的“道”之特点，尽量不带人当代人用得得心应手的现成理论范式，虽然只是一种粗糙的“直接归纳”。不同的“角度”或“范式”，便会从同一个《想尔注》文本中归纳出不同的特点，如将《想尔注》的“道”归纳为“物质性的自然属性”与“神学化的主观神异之道”(参见梁宗华：《道家哲学向宗教神学理论的切换》，《哲学研究》1999年第9期)；又如从“神化老子之道”、“宣扬长生成仙”、“重视道诫”等等角度去归纳《想尔注》的“道”(参见钟肇鹏：《〈老子想尔注〉及其思想》，《世界宗教研究》1995年第2期)，等等。笔者以为，想尔之道有多少个特点这不重要，不是事情的要害，要害是这些特点(不管是什么样的特点)对于《想尔注》以及道教史来说的“生存论意义”，后者才是真正值得思—考的。

性位格”发送出来。“至尊”、“神”、“精”、“吾”、“一”、“真”，这些词语究竟在“道说”着些什么呢？不错，它们只是环绕在“道”周围的一些“修饰语”。可是，正是这些“晕圈”式的修饰语使“道”成其为“想尔之道”。对于《想尔注》，“道”不是光秃秃的，不是通过“玄思”的过道才能把握的抽象的东西，毋宁说，在“至尊”、“神”、“精”、“吾”、“一”、“真”等直截了当的强烈呼唤中，“想尔之道”的宗教位格直接出场了，直接给出自身了。

说“道至尊，微而隐”，“含血之类，莫不钦仰”，“道尊且神，终不听人”云云；说“道人行备，道神归之”，“道炁常上下，经营天地内外”，“道气归根，愈当清静矣”云云；说“吾，道也”，“吾，道也。我者，吾同”，“吾，道也，同见天下之尊”云云；说“一者道也”，“一，道也。设诫，圣人之行为抱一也，常教天下为法式也”云云；说“乃知道恩，默而自厉，重守道真也”，“真道藏，邪文出”，“今人无状，载通经艺，未贯道真”云云。所有这些“云云”复“云云”，难道仅只是在“认识”抑或“解释”一种无论是“客观的”还是“主观的”“道”吗？应该说，对想尔之道作这样的定位不成问题，只要我们站在且仅仅站在诸如“形而上”与“形而下”这样的认识论或“玄思”的立场上的话。但这种不成问题的定位本身便是最大的“问题”，因为这种定位事实上已经解构了《想尔注》之为《想尔注》的真正本质，即遮蔽了《想尔注》作为五斗米道之实际生存之维这个“实事本身”。

让我们向上述想尔之道的几个特点发问试试。为什么道“至尊”？因为“道者天下万物之本”也；此“本”是什么？“气”、“精”、“神”也，此“本”虽然“清微不见”，但“道气在间”，“朴、道本气也”，“上下经营天地内外”，而且“有道精”，而“精者，道之别气也”，“精结为神也”（第9页，凡上文已引过者，均不再注页码）。然而，所谓“精、气、神”又是什么？由于“诘之者所况多，竹素不能胜载也”，故道“还归一”（第17页）；那么这个“一”又是什么？“一者，道也”，而又由于“一在天地外，人在天地间，但未来人身中耳”，故“吾”、“我”也，“道”也。为何这个吾、我即道本身呢？因为它即是“真道”或“道真”，而“诸附身者悉世间常伪伎”，“今人无状，载通经艺，未贯道真”。然什么又是“道真”呢？“道真自有常度，人不能明之。”（第19页）换句话说，道“不可诘也”（第17页），因为“道尊且神，终不听人”也。

不难发现，我们的发问转了一圈又回到了原地。对于“道为什么至

尊”这个“问题”，《想尔注》除了诉诸不同的“表象”外，其实什么也没有说。但当真什么都没有说吗？从“逻辑”或“理论”上讲确乎如此。可问题在于，《想尔注》之为《想尔注》实际上压根儿便不是“从逻辑和理论上讲”的，甚至对于《想尔注》来说，像“道为什么至尊”这样的“认识论问题”根本就不该提出来。因此，《想尔注》非但说了，而且已经说出了它“想尔”的一切<sup>①</sup>。那它究竟在说出着什么呢？“道”本身，更精确点说，在说出着“想尔之道”本身。

诸如“至尊”、“神”、“精”、“吾”、“一”、“道真”、“道意”、“道思”这类词，说的既不是某种客观的东西，也不是某种主观的东西的投射，毋宁说，这些词首先是“生存性”的，就是说，它们源地是生存本身的道说。一种最流行的看法是，想尔之道“一方面保持‘道’的部分自然属性”，“另一方面（也是最主要的方面）则更多地是把‘道’宗教化、神学化，《老子》中本属客观自然的宇宙本源之‘道’最终演化为有人格、有意志、有喜怒、有好恶、能够赏善罚恶、宰制人世的主观神异的‘道’，化为无所不能的至上尊神”<sup>②</sup>。不用说，这是一种正确的观点。不过，说《想尔注》将《老子》的“道”改变成了一种有意志、有喜怒的“位格（人格）神”，这并没有触及这种位格神本身的生存论意义，就是说，并未揭示这种似乎明显“虚幻”的位格神“何以可能”？它打开了一种怎样的生存维度？这种生存维度的“实际”生存意义是什么？

一般说来，神之为神都是有“位格（人格）”的，不管是明显的还是

① “‘想尔’一说仙人名，又说应为‘想余’，乃张鲁化名，我以为‘想尔’确系假托之名，其义径直是‘思考就是了’，不必求之过深。”（牟钟鉴、胡孚琛主编：《道教通论》，第393页）笔者以为然也，不过“想”这里似乎不等于狭义的“思考”，尤其不等于“理性的”或“概念的”思考。

② 梁宗华：《道家哲学向宗教神学理论的切换》，《哲学研究》1999年第8期。再可参见牟钟鉴、胡孚琛主编：《道教通论》第394—395页；钟肇鹏：《〈老子想尔注〉及其思想》，《世界宗教研究》1995年第2期；等等。

隐伏的<sup>①</sup>。更精确地说，神之为神其实就是“意向性”的位格本身。大家知道，费尔巴哈在主—客对峙的框架下发现了位格神（上帝）的异化本质：“人的绝对本质、人的上帝就是人自己的本质。因此对象支配他的力量就是他自己的本质的力量”，“上帝的意识就是人的自我意识，上帝的认识就是人的自我认识”，“神圣的本质不是别的东西，就是人的本质，或者说得更好一点：就是人的本质除去了个别的、亦即现实的、肉体的人的限制，对象化了，亦即被看成和崇奉成另外一个与它不同的、独立的实体，因此一切关于神圣本质的规定都是人的本质的规定”<sup>②</sup>。然而马克思说费尔巴哈“致力于把宗教世界归结于它的世俗基础。他没有注意到，在做完了这一工作之后，主要的事情还没有做哪”<sup>③</sup>。同样的道理，在揭示出《想尔注》将《老子》的“道”变成了一种有意志、有好恶等的“人格神”之后，“主要的事情还没有做哪”。如果说，一切神都是人之本质的幻化形式，那么这种作为“异化”或“虚幻”本身的位格神或神之位格，显现的就完全不是“认识”的意义域，而是“生存”本身的意义域，是人的某种可能的生存维度的敞开，亦即前文已反复说到的“信仰生存维度”的敞开。

就《想尔注》的独特性而言，它的“道”不仅显现出了一般的信仰生存的位格，而且显现或打开了“宗教信仰”生存的位格。所谓“至尊”并非某种实质上“虚幻”的东西的外加属性，“至尊”就是领受“至尊”的生存，就是“至尊”本身的生动到场。同样，所谓作为道的“吾”、“我”，也非某种外射的“唯我论”，而是“想尔之道”赤裸裸的存在性悬临。质

---

① 当然，有的学者持相反的观点，认为中国的作为“天”、“道”的神，“并不是人格神或可以观念化的鬼神，而是天道时境本身的神性灵验……老子讲的天道也在某种意义上包含着非人格神的神性和从本根处泽福人生的神意……那能‘乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷’的人道者就是‘至人’和‘神人’，具有天道的境域神性，而非‘有为’的人格神性”（参见张祥龙：《海德格尔思想与中国天道》，北京：三联书店，1996年，第380~382页）。说中国的“神”通常（并非任何时候，如《想尔注》的“道意”、“道恩”、“至尊”等）不像西方基督教的“上帝”那样具有明显的“人”的属性（如上帝的“父”性、“子”性、“全知、全能”、“慈爱”等等），这大体上说得过去，但是由此而扩张成“中国的神不具有位格性”或“中国的神不是位格神”的观点，似乎不仅对“位格”一词作了强行的“概念性”囚禁，混淆了“信仰的位格”与“宗教的位格”，而且正如本书前文所说，位格作为“关系”的存在，作为人的一种独特生存现象之聚集性绽出，恐怕乃是包括信仰之神和宗教之神的一切“神”所“共有”的生存现象。

② 〔德〕费尔巴哈：《基督教的本质》，转引自《十八世纪末——十九世纪初德国哲学》，北京：商务印书馆，1975年，第548、555、556~557页。

③ 〔德〕马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，见《马克思恩格斯选集》，北京：人民出版社，1976年，第1卷第17页。

言之，从“道至尊”、“吾，道也”、“一者，道也”、“道中有大神气”、“重守道真”等等说法中首先涌向我们的，与其说是《想尔注》作者关于“道”的看法、观念或诠释，不如说是五斗米道的“实际生活的湍流”本身。也就是说，在“至尊”、“吾”、“一”、“道真”等等词语中，一种独特的“道”聚集着直接给出了自身，更精确点说，一种收敛在这些词语中的独特生存方式直接给出了自身，这就是五斗米道独特的宗教信仰生存方式，亦即对“想尔之道”的信仰以及皈依。

即使是通常被认定为是《想尔注》中最具“实在性”的气，其实也与所谓“自然属性”、“物质性”之类的认识论规定相去十万八千里。这一点在《想尔注》那句最具标志性的话中展现得淋漓尽致：“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”让我们在《想尔注》的基本语境下对此话中的“一”、“气”和“太上老君”做一点简单的读解。

一散形为气，聚形为太上老君。由于“气”和“太上老君”都是被“散形和聚形”而成的，所以必须追问这个“散”和“聚”的发送者：何为“一”？一就是道（一者，道也）。何为道？道就是气（朴、道本气也）。故而一也就是气（因为“一” = “道” = “气”，故而“一” = “气”），至少本质上就是气。既如此，从纯粹的逻辑上讲，说“一散形为气”就等于说：这个散形和聚形着的“一”其实一开始就是“气”，就是潜在的“气”，然这样一来便成了“气”自身散形为自身，等于没有“散”；或者倒过来说，这个被散形而成的“气”本质上便是“一”，展开了的“一”，然这样一来便成了“一”散形后仍为“一”，也等于没有“散”；概而言之，说“一散形为气”实际上等于什么也没有说。同理，说“聚形为太上老君”，似乎更不通，因为一之为一只能是对“多”的扬弃，只能是扬弃了的“多”，就是说“一”之本身便已经是“聚”，故而便不可能“再聚”为太上老君，除非“一”一开始就已经是“太上老君”，但这样一来又取消了“聚”本身。当然，我们也可以把这句话解释为：“一散形为气”，然后“气”再“聚形为太上老君”，这从“表象”上（对“气”的表象）讲到是通了，但从“概念”上讲仍然不通，因为我们又回到了那个“等于什么也没有说”的理论困境之中。

然而，上面的推论显然是“文不对题”的。当《想尔注》说“一散形为气，聚形为太上老君”之际，断然不是在一种逻辑轨道上“想尔注”着一与多、多与太上老君之间的某种“反思”关系，而是一种从“老子”直



接擢升到对“太上老君”的“信仰”<sup>①</sup>；就是说，从这话那里迎面朝我们奔来的，乃是一种不断释放着自身的信仰之“存在”，更准确地说，一种不断遣送着自身的宗教—信仰之“生存”。“一”不是一个“数字”，更不是一个与“多”相对立的干瘪的“概念”；一就是一的活生生“存在”，即领有此至尊之一的实际生存。紧接着“皆同一耳”，《想尔注》说：“今布道诫教人，守诫不违，即为守一矣；不行其诫，即为失一也。”（第12页）这是对一之为一的最精准“注释”，是信仰之一以及宗教之一不打折扣的直接给予。

但这并不意味着，“一”只是一个悬在远处孤零零的与人无关的东西：“一者道也，今在人身何许？守之何云？一不在人身也，诸附身者悉世间伪伎，非真道也；一在天地外，人在天地间，但往来人身中耳，都皮里悉是，非独一处。”（第12页）所谓“诸附身者”实即日常的在世生存本身，由于这种日常在世生存被判决为“伪伎”和“非真道”，故而必须被作为道本身的“一”所清除，被一之实际生存“存在”掉。可“一”有此能力吗？有的。一之为一“非独一处”，它虽然“清微不见”，然“入于天地

---

① 直接将“老子”提升到信仰的维度，并非始于《想尔注》。典型的有东汉明帝和章帝时益州太守成都人王阜作的《老子圣母碑》：“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，观混合之未别，窥清浊之未分。”（《全后汉文》卷三十二，见《全上古三代秦汉三国六朝文》，第一册，第652页）以及《太平经》：“老子者，得道之大圣，幽显所共师者也。应感则变化随方，功成则隐沦常住。住无所住，常无不在。不在之在，在乎无极。无极之极，极乎太玄。太玄者，太宗主之所都也。”（王明：《太平经合校》第10页）粗看起来，说“老子者，道也”或“老子者，得道之大圣，幽显所共师者也”，与说“一散形为气，聚形为太上老君”大意差不多，其本质都是“神化”老子。然若仔细思一考一下，两者间仍存在着不应忽视的差别。“老子者，道也”或“老子者，得道之大圣，幽显所共师者也”，这明显是对作为“人”的老子的信仰化；当我们问为什么老子乃“道也”、“大圣”、“师者”也？这个“为什么”便已然撞碎在“道可道非常道”的深渊之中了。因此，作为“人”的老子一旦被提升为“道”本身，就已经弃绝了一切“为什么”，就是说，就已经是“信仰的位格”。但是尽管作为道本身的老子没有什么实质性的道理可讲，然《老子圣母碑》和《太平经》仍然对作为道本身的老子描述性地讲了一番“生于无形之先，起于太初之前……”和“应感则变化随方，功成则隐沦常住……”之类的“间接的道理”。比照之下，《想尔注》就要“直截了当”得多：所谓“虚无”、“自然”、“无名”，“皆同一耳”，即“太上老君”也。这是两种不同的信仰方式：对于前者，信仰老子是由于老子“生于无形之先，起于太初之前”或者“应感则变化随方，功成则隐沦常住”，也就是领有道本身的原始性或创造性；对于后者，已扬弃了“老子是……故而……”这种相对间接的方式，演变为“……是‘太上老君’”这种相对更直接的方式了。虽然同是对老子（道）的信仰，但从具体却间接的“老子—道”之命名到抽象却直接的“太上老君”的命名之微妙演变，若再联系《想尔注》这句话的整个语境（紧接着“皆同一耳”，《想尔注》说：“今布道诫教人，守诫不违，即为守一矣；不行其诫，即为失一也”云云）以及其作为五斗米道直接宣讲的教义等等，《想尔注》聚信仰、教义、道诫、组织诸要素而稟有一种比个体的柔性的“信仰位格”更加强硬的社会的刚性“宗教位格”，可以说是昭昭然显摆而出也。（再参见下一节对“道诫”的讨论）

间”，“往来人身中”，而且“都皮里悉是”。这就是说，“一”之本身便是弥漫四方的“气”。于是，“一散形为气”是矣。“一”把自己存在出来便是“气”，而且因为“一”就是“道”本身，从而“气”就是“道气”。这种道气既非“物质的”东西，也非“精神的”东西，毋宁说是“信仰一生存之气”：道气总被“诸附身者”、诸“伪伎”、诸“非真道”所遮蔽；而道气之为道气就是去“入于天地间”，去“往来人身中”，去解除“诸附身者”之遮蔽，而这种对日常生存方式的“解蔽”，同时也就是道气本身的“生成”，亦即对作为一种独特生存方式的“想尔之道”的无条件的皈依。所以，一或气“聚形为太上老君”。“聚形”这里实为“皈依”。对于《想尔注》来说，“一”、“道”、“自然”、“气”、“无名”等等“皆同一耳”，这个“同一”绝非作为玄思对象的“间接同一”，而是朝向太上老君的“直接同一”，即直接的给予，直接的皈依。

“太上老君”乃张鲁时期五斗米道的最高神。作为最高神，它不应该只是一种表象的人造偶像。《想尔注》深谙此中奥妙：“道至尊，微而隐，无状貌形像也；但可从其诚，不可见知也。今世间伪伎指形名道，令有服色名字、状貌、长短，非也，悉邪伪耳。”（第17页）不能把上天入地、弥漫四方的最高神搞成一种有限的东西，这是一种唯“高级宗教”才稟有的颇有见地的“神学性”的洞见。因此，皈依太上老君就不是去皈依一种有名有姓、有服色状貌的死的偶像，而是去向着此最高神活生生地“生存”；而此最高神实质上乃是五斗米道生存方式的“聚形”，因而说穿了，朝向太上老君或者皈依太上老君，也就是领有或皈依到五斗米道“现实的”生存方式本身中去。这种生存方式已不仅仅是“信仰”的生存方式，因为它已经形成了比较完备的宗教性位格。

从张陵开始，“五斗米道已经有了道书、教义、教仪、组织和戒律，初具宗教规模”<sup>①</sup>。张陵后继者张鲁统治汉中垂三十余年，“鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号‘师君’。其来学道者，初皆名‘鬼卒’，受本道已信，

① 参见卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，第185页。据陈国符《道藏源流考》，《道藏》所收《赤松子章历》“卷三之六所录章表，尚是三张古科”（参见陈国符：《道藏源流考》，第360页），《赤松子章历》卷一曰：“太上垂慈下降鹤鸣山，授张天师正一盟威符箓一百二十阶，及千二百官仪，三百大章法文秘要，救治人物。天师遂迁二十四治，敷行正一章符，领户化民，广行阴德。尔后年代绵远，宝章缺失。今之所存，十得一二”云云。（《道藏》第11册第173页）经后人整理过的今本《赤松子章历》记载了五斗米道的奏章科仪（如卷一论“章信”；卷二介绍受道倍日、书符式、书章法、上章时日、神宫、禁忌等等）。显然，五斗米道的这些繁复的“奏章科仪”，已然是初步“宗教性的”。

号‘祭酒’，各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉悬于义舍，行路者量腹取足，若过多，鬼道辄病之。犯法者三原，然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治。民、夷便乐之”<sup>①</sup>。所谓“鬼卒”、“祭酒”、“治头大祭酒”、“师君”、“义舍”云云，显然早已越出了单纯个体（包括那种传统的师徒相授的小团体）的“信仰性生存”的边界，而生成成为一种有组织、制度、戒律、礼仪等典型“社会共在”方式的一整套宗教—信仰的生存样态。

牟钟鉴说：“作为张鲁五斗米道理论著作的《想尔注》，在时间上比《太平经》晚，在空间上比《太平经》的面向范围小得多，不是‘安王之大术’，而是地方性著作，在根基上比《太平经》要实，不仅仅是一种理想方案，直接就是巴、汉五斗米道这一宗教实体的思想信仰和行为规范。”<sup>②</sup>的确，与《老子》之道、《太平经》之“太平气”、《周易参同契》的“作丹之意”相比，想尔之道要“实”得多。但是这绝不是说，后者在“思想”或“理想方案”乃至“信仰”的层面上比前者更“实”，而是说也只能是说，后者在生成一种“宗教实体”上，更精确点说，在生成一种宗教—信仰的“现实”生存方式上，比前者更“实”：它不像《老子》那样“玄之又玄”，即使被卷入也只是陷入“惚兮恍兮，恍兮惚兮”的反思性的“理论”埋伏；它不像《太平经》那样作为尚未兑现的“神书”，汲汲于付诸“实践”；它也不像《周易参同契》那样笼罩在强烈的贵族—精英的氛围中，其“奥雅难通”的技术性内外丹道，等闲之辈难以问津<sup>③</sup>。相比之下，《想尔注》确实更“实”，这个“实”就实在《想尔注》本身是在五斗米道的教义、教规、组织和戒律等等中出场的，亦即在包括“信仰位格”在内的诸种“宗教因素”的存在性聚集中出场的，因而标志着一种成形的“宗教位格”的到时或生成。

作为一种成形的宗教信仰之位格的聚集性出场，《想尔注》的“道”

① 《三国志》卷八《张鲁传》，第1册第263页。

② 牟钟鉴、胡孚琛主编：《道教通论》，第397页。

③ 这恐怕也是《周易参同契》之所以在唐宋以后才真正流行起来的重要原因之一。没有为社会所承认的成熟和稳定的“宫观道教”，没有相当的“专业”资源（如知识、资金、实验条件等），要实施《周易参同契》的“作丹之意”实际上是不可能的，更不用说“流行”。更为重要的是，没有哪一种宗教—“开始”就是如此“贵族化”或“专业化”的；宗教，宗教，其根本“实在”之指向始终是“上所施下所效也”，是“教化”、“说教”，就是说，是“济众大航”，虽然一切宗教最终都会走向专业化和职业化的。

乃是一个鲜明的路标：想尔之道标志着一种宗教信仰之位格的正式到时，就是说，标志着作为中国本土宗教的“道教”的正式生成。

需要强调指出的是，所谓“中国道教的正式产生”，正如前文已指出的那样，绝不意味着在《想尔注》之前或者与《想尔注》同时就没有其他道经和其他道派了<sup>①</sup>。如果按有些学者的观点（如：“纵使是人类的原始社会，也有它的宗教存在”<sup>②</sup>。“道教是华夏民族原始宗教理所当然的继承者，或者说原始宗教本来就是道教史前史”，“它的成长历史要比此前学术界一般认为的上限时间要久远得多，至少要上溯到东周的春秋时代”等等<sup>③</sup>），那么不仅《想尔注》之前就已经“有道教”，而且在《周易参同契》、《太平经》甚至《老子》之前就已经有作为“原始道教”的道教了。但这样一来，实质上就彻底取消了“道教的产生时代”的问题本身，就是说，所谓“道教之产生”作为一个问题已经没有了实质意义，因为即使春秋战国的“原始道教”（只要称之为“道教”）也必然有某种“来源”；继而来源复来源，于是必然陷入逻辑上的无穷倒退，甚而“最后”可以说：道教“产生”于“中国人产生”的时候，因而实质上便无所谓道教的产生抑或不产生。由此足以见出，道教产生的“时代问题”之争，绝非一个现成的“事实问题”之争，而是一个先行的“理论问题”之争，亦即奠基在不同的时间领会深度上的“理论问题”之争。换言之，倘若对宗教之为宗教或道教之为道教没有真正深入严格的“理论”界定，我们实际上是无法真正应对诸如“道教产生的时代”这样的“事实”问题的。凡是存在的，都是“产生”的，就是说，道教肯定有一个“产生”的问题。而道教作为一种宗教之“产生”，不是靠各“宗教要素”的外在凑集，而是看是否形成了一种活生生的“宗教位格”，或者说，是否有一种整体性的“宗教位格”活生生地直接给予出来，直接显摆出来。

笔者认为，《想尔注》作为五斗米道自己制造并长期宣讲的活生生的“教义”，集各种基本的“宗教要素”于一身，从而直接显摆出与作为一种宗教的道教存在着千丝万缕之勾连的“道书”、“道派”、“方士”、“妖巫”、“组织”等等的本质性区别；这种所谓“本质性”区别，说穿了就是“宗教”与“非宗教”的区别，进而也是一般意义上的“信仰”与“宗教信

① 参见本书第56页注②。

② 参见萧登福：《周秦两汉早期道教》，第1页。

③ 参见韩秉方：《关于道教创立过程的新探索》，《世界宗教研究》1999年第2期。

仰”之区别<sup>①</sup>，尽管以《想尔注》为标志的五斗米道的“宗教位格”尚只是基本成形，还远不是完善的或者说“正统的”。

### 第三节 “道诫”的生存论意境

“道诫”或“戒”在《想尔注》中地位触目。

据笔者的也许不完全的统计，《想尔注》残卷共35章，全文中直接出现“道诫”或“戒（诫）”字者，共24章，44处。若以平均计，则每章有约1.3个“道诫”或“戒”。因此，说《想尔注》满篇皆是“道诫”，可说是一点也不为过。正因为如此，历来的《想尔注》研究者尽管出发点不尽相同，但却都把“道诫”视作《想尔注》的“枢纽”、“最大特点”、“重要纲目”等等。比如：“‘道诫’是从形而上的‘道’落实到形而下之‘行道’的桥梁，是理解《想尔注》的枢纽”<sup>②</sup>；“《想尔注》的最大特点便是对道诫的极端关注”<sup>③</sup>；“‘道诫’在《想尔注》中占有与‘道’同样重要的位置，是‘道’之宗教化的具体形式”，“‘道诫’成为贯穿《想尔注》的重要纲目”<sup>④</sup>；“早期天师道重视道诫，这在《想尔注》中曾三致意焉”<sup>⑤</sup>；等等。在笔者看来，事情尚不仅如此。从某种意义上可以说，不理解《想尔注》的道诫，非但就从根本上错失了《想尔注》之“本质”，更为重要的是从根本上错失了《想尔注》对于整个道教史的基本意义。

关于《想尔注》道诫的来龙去脉，饶宗颐在其《老子想尔注校证》中说：“‘道诫’即《太平经》所谓‘诫书’。《太平经》以‘孝’为先，《想尔注》亦同。”“道教有诫，以阐教理，又立戒条，以为奉守，乃能成为宗教，亦犹释氏之有戒律。《四十二章经》牟子《理惑论》言沙门行二百五十戒。汉世僧伽戒律，已流入中国，于吉、张陵辈之立教，取法乎彼……道家之有百八十戒，亦犹沙门之二百五十戒也……而五斗米道之置义舍、烧香、叩头等事，与佛教之施食及威仪有关。是道教立戒之方，取资沙

① 一种“信仰的位格”可以仅仅是“主观的”或者“观念的”，说得更精确点，这种位格仅仅龟缩于“个体”的存在范围内；而一种“宗教的位格”则完全不同，它是包括信仰在内的教理、教规、行为、组织等诸要素“客观的”、“直接现实的”“社会共在”的给予性本身。

② 卿希泰主编：《中国道教史》第一卷，第197页。

③ 牟钟鉴、胡孚琛主编：《道教通论》，第398页。

④ 梁宗华：《道家哲学向宗教神学理论的切换》，《哲学研究》1999年第8期。

⑤ 钟肇鹏：《〈老子想尔注〉及其思想》，《世界宗教研究》1995年第2期。

门，自无疑义。”（第56页）饶先生至少说出了三个观点。第一，《想尔注》之道诫“内”源于《太平经》；第二，《想尔注》之道诫“外”“取资沙门”；第三，“道教有诫，以阐教理，又立戒条，以为奉守，乃能成为宗教”。第三点正是本节所要阐扬的，留待下文展开。关于第一和第二点，就其“学术”层面讲，应该说是正确的。“道诫”或“戒”的提法《想尔注》确实算不上是“第一次”。《太平经》卷七十一有“致善除邪令人受道诫文第一百八”，卷一百十有“大功益年书出岁月戒第一百七十九”，卷一百十二有“贪财色灾及胞中诫第一百八十五”，“七十二色死尸诫第一百八十六”，“写书不用徒自苦诫第一百八十七”，还有卷一百十四的“不孝不可久生诫第一百九十四”，“大寿诫第二百”等等。总之，“戒”、“道诫”在《太平经》中比比皆是。至于“取资沙门”，包括饶先生在内的研究者已作了较为有力的考证，此不赘述。

然而，《想尔注》道诫至少源于《太平经》和“取资沙门”固然“自无疑义”，但这种“自无疑义”只能是就事情的纯粹“理论”或者“学术”表层而言才如此。比如就《太平经》与《想尔注》来说，尽管都是“早期道教经典”，然两者之间性质上的根本区别，正像一般成文法国家中的“法理”或“法学术”（不具有法律效力）与“法本身”或“法律条文”（具有法律效力）之间的区别一样。有如前文所述，《太平经》对早期道教（尤其是对太平道，也包括对五斗米道等）的确产生过重大影响，但“《太平经》本身”却是“一些好道者不断增饰，最后由于吉、宫崇等编纂，逐步发展成一部内容庞杂、行文有差，卷帙浩繁的大部头著作”<sup>①</sup>，而且“其170卷本至少于汉顺帝（125~144年在位）时，已经成书并由宫崇献给皇帝。当时未被采用而收藏于官府”<sup>②</sup>。这种由“好道者”集结成书而后被“追加”的道教经典，与作为五斗米道教团的直接教义或五斗米道生存方式的直接聚集的《想尔注》相比，显然存在着不容忽视的本质区别。

这里不妨作一个具体的比较。《太平经》“致善除邪令人受道诫文第一百八”说：“真人问神人曰：‘受道以何为戒？’神人言：‘道乃有大戒，不可不慎之也。夫且得道，临且成之时，乃与诸神交结也，与精神为邻里，出入相见睹，与人相爱，若父子也。夫道，乃重事也，或悔与人，且欲夺人道，故先试人，视人坚不。共来欺人，使人妄语，得其辞语，坚闭之，

① 卿希泰主编：《中国道教史》（第一卷），第107页。

② 同上，第104页。

慎无传之也，即可得寿也，久可得真道矣，传之日消亡矣，又使人好生而恶害。’真人曰：‘愿闻其日消亡意。’‘精神消亡，身即死矣。夫虚无绝洞之道，常欲使人好生而恶杀，闭口无泄，乃可万万岁也。’真人问神人：‘愿闻无泄之禁忌。’神人言：‘然，大人泄之亡其位，中人泄之，即断其气，小人泄之，灭其世类也。所以然者，夫天地乃以此自殊异自私，故能神尤重之也。’真人问：‘夫天地不深知绝洞之道，以何为神乎？以何为寿乎？’神人曰：‘记之，吾告子，其精之重之慎之。’真人唯唯，不敢妄言也。真人稽首，‘愿更闻……’神人言……真人问曰……”<sup>①</sup>

从这段引文不难看出，“道诫”是在“真人问”与“神人曰”、在“神人言”与“真人唯唯”、“真人稽首”中展开的。这种类似柏拉图式的对答方式本身便充分表明<sup>②</sup>，《太平经》中的“道诫”仅仅是在“曰”与“闻”中出场的，也就是说，是在纯粹问一答的“道理”中被给予的，因而本质上是抽象性的、理想性的、“道理”性的。质言之，“道诫”之于《太平经》，尚滞留在一种单纯的“观念”给予形态。这意味着，“道诫”在《太平经》那里，尚不具有一种真正的本体论或生存论力量。这与《想尔注》的情况判若鸿沟。当我们读到诸如“不欲视之，比如不见，勿令心动。若动，自诫”（第6页）；“志意不可盈溢，违道诫”，“人行道，不违诫，渊深似道”，“心欲为恶，挫还之；怒欲发，宽解之；勿使五藏忿怒也。自威以道诫”，“积死迟怒，伤死以疾，五藏以伤，道不能治，故道诫之”（第7页）；“人欲举动，勿违道诫”（第11页）；“今布道诫教人，守诫不违，即为守一矣”（第12页）；“去彼恶行，取此道诫也”（第15页）；“奉道诫，积善成功，积精成神，神成仙寿，以此为宝矣”（第16页）；“道诫甚难，仙士得之，但志耳，非有伎巧也”，“王者虽尊，犹常畏道，奉诫行之”（第46页）之类的“想尔训”时，显然不止于在“更闻”一种纯粹的“道理”，毋宁说，“想尔训”之道诫，让人强烈地领受到道诫之为道诫的那种直接的生存论力量，即那种“道诫”直接悬临、直接滚滚向人“存在”过来的存在性力量。这种在五斗米道的实际生存中凛然在场，在五斗米道的信仰生存方式中被直接给予的“道诫”，才是道诫之为道诫的真正本质和秘密之所在。至于它们作为“提法”或“理论戒条”，是否源于像

① 王明：《太平经合校》，第285～286页。

② 仅仅是“类似”而已。《太平经》的这种对答方式与柏拉图乃至与葛洪《抱朴子内篇》的对答方式，均存在着根本的区别（参见本书第五章第一节）。



《太平经》这样更早期的经典，或者是否“取资沙门”，对于道教史而言，则显然是次要的和派生的问题。

充满《想尔注》的“道诫”，乃是其宗教性位格的最强烈的“显摆”。正如饶先生所言，一种信仰只有构建起自己的“戒条”，并“以为奉守”，方“能成为宗教”。我们在前文已指出，信仰生存方式意味着对日常在世方式的弃绝，而此被弃绝者仍始终以“不在场”的方式围浸着信仰生存方式，故而要担保和维持世俗在世方式始终处于被弃绝状态，亦即要担保和维持住将自身始终无条件地托付给信仰性生存，就必须将此“弃绝”和“无条件托付”刚性化，从而将信仰之位格擢拔为宗教之位格。事实上，这便是一切宗教性戒律或戒条的生存论意义，也是《想尔注》中“道诫”密布的根本原因。因此，道诫之于《想尔注》，绝非一种外在的东西，仿佛纵然没有这些“道诫”，《想尔注》仍然不失为《想尔注》似的；毋宁说，正是“想尔道诫”，才有所谓“第一次宗教立场”，更准确点说，才使“有第一次宗教立场”的这个“有”之位格能够显摆出来，因为正是在领受诸如“人行道，不违诫，渊深似道”、“今布道诫教人，守诫不违”之类的“想尔道诫”之际，方才使得对“道”的一般信仰性生存，第一次在道教史上赢获了一种独特而显明的“社会共在”亦即“宗教的”信仰生存方式。

接受或者不如说进入想尔道诫，并不只是去领受一些不切己的外在的“戒条”，而是必须去切己地信仰—生存为“一个五斗米道的教徒”。所谓“今布道诫教人，守诫不违，即为守一；不行其诫，即为失一也”，说的绝非是作为一种炼养术的“守一术”，故而《想尔注》又说：“道诫甚难，仙士得之，但志耳，非有伎巧也。”道诫本身即是“一”，故而守道诫即为守一；而一者，道本身矣，故而守道诫说到底即为“道本身”，所以方才名之曰“道—诫”，即道本身之诫也。然为什么又“道诫甚难”呢？这并不是因为道诫“玄之又玄”，也不是因为“伎巧”繁杂，“但志耳”而已矣。道诫作为“一”，其本身便是排他的和无理据的，而且是这种排他性和无理据性的生存性建构本身。“戒，警也”（《说文解字》），“甲骨文像双手持戈之状，表示警戒之意”（《汉字源流字典》）。“持戈”和“警戒”意味着“排他”和“自守”，在“排他”中“自守”；宗教信仰上的“戒”，意味着“弃绝（排他）”和“皈依（自守）”，在弃绝日常生存方式中或皈依或成就或守住自身的宗教—信仰。因此，“守”道诫便意味着领受道诫的绝对弃绝及其皈依，亦即对由想尔道诫界划出的非五斗米道的生存方式的绝对弃



绝，以及同时对由想尔道诫聚集着的五斗米道的信仰生存方式的绝对皈依。这确乎“甚难”，因为要“理解”想尔道诫也许并不难，但要无条件地“生存”为一个五斗米道的教徒就完全是另外一回事了。所以，道诫之为道诫本质上是宗教—信仰性的，正因为如此，《想尔注》道诫密布就不单单是它的一个“理论特点”，更是所谓“五斗米道”宗教位格的存在性吐露，也是其在中国道教史上作为第一个“正规”宗教教团的诞生性标志。

诚如上述饶宗颐所说，《想尔注》非但“自立道诫”，并且“自表道真”。其实，“自立道诫”就必须“自表道真”，否则前者便没有“合法性”，当然也就成不了“道诫”；而要“自表道真”就必须挥斥“伪伎”，否则“道真”便会为“伪伎”所侵蚀乃至吞没，从而也就不成其为“道真”。此三者不仅是共属一体的，而且正是其宗教性生存方式的一体性绽出。

我们知道，《河上公章句》强调无为养神，含光藏晖，灭迹匿端，一句话，强调“不可称道”；《太平经》以“天书”的姿态，通过诉诸“三一”、“秘旨”、“守一”、“承负”等等而召唤“彬彬自见”、“欣然若喜”的“太平气”之生存状态；《周易参同契》以《周易》统握黄老和炉火，将“化形而仙”之意向作为诸如“引内养性”、“含精养神”、“伏炼九鼎”、“炉火服食”等等一系列“技术—实证性”的意向本身“建构”起来，从而使作为一种独特生存方式的神仙信仰基本定型在“作丹之意”的本质性方向上。这就是信仰的生存方式。而《想尔注》则完全不同，它非但“自表道真”，并且全面且坚定地挥斥伪伎<sup>①</sup>。何为“伪伎”？按照《想尔注》，“诸附身者悉世间伪伎，非真道也”，挥斥之矛头直指整个日常在世方式，大有真道“舍我其谁”的那种炽热的宗教性情绪，明显带着早期宗教性教团通常稟有的那种绝对排他性的深刻印迹<sup>②</sup>。黄帝、玄女、龚子、容成等的房中术是伪伎（第11页）；存思五藏，“瞑目思想，欲从求福”是伪伎

① 这也是道教在作为一种“宗教”而形成过程中的必然现象，正如王承文所说：“道教其实自创立伊始即有同民间巫道的激烈矛盾和冲突。这一点尤为突出地表现在东晋南朝之际道教对民间巫道的批判，一方面反映了道教本身在这一时期的深刻变革，同时也突出了道教作为一种正规宗教的特质。”（王承文：《东晋南朝之际道教对民间巫道的批判——以天师道和古灵宝经为中心》，《中山大学学报》2001年第4期）

② 在早期基督教的历史中，也充满了诸如“义人”与“异教徒”之类的斗争，其绝对的排他性与早期道教相比有过之而无不及，耶稣被犹太教祭司钉上十字架，可以说就是这种绝对的排他性的经典例证。

(第12页);“专气为柔”,“培胎练形”,“皆邪伪不可用,用之者大迷矣”(第14页);“指形名道,令有服色名字、状貌、长短,非也,悉邪伪耳”(第17页);“祭餽祷祠”也是伪伎;就连儒家之“五经”以及“五经以外,众书传记”等等也“悉邪耳”(第22页),当真是五斗米道之外无“真道”。《想尔注》这种毫不隐讳地公然“称道”和“自表道真”,这种毫不包容地将一切“诸附身者”贬为“伪伎”,这种在“称道”与“贬斥”的双向一体中建构着以及实现着的“想尔道诫”,显然已扬弃了单纯的“信仰生存方式”,从而开启了一种真正意义上的、以鲜明的“社会共在”方式而给出自身的“宗教信仰”的生存方式。

然而,“扬弃信仰”绝不是说“信仰”已退居次要地位,更不是“信仰”被抛弃了,事情恰恰相反。信仰仍然是《想尔注》的“中心现象”,只不过信仰的柔性被密布的“共在”之道诫刚性化了。这种信仰就是自《河上公章句》以降的基本成形了的神仙信仰。神仙信仰实乃撑托全部想尔道诫乃至整个宗教性位格的真正生存论源泉,正如有的学者指出的那样,“‘道诫’之立最根本目的还在于求长生。”<sup>①</sup>为达及此“根本目的”,《想尔注》百无禁忌,不惜“曲解”甚至干脆直接“篡改”《老子》文句。如解《老子》第7章中的“是以圣人后其身而身先”句为“求长生者,不劳精思求财以养身……不与俗争,即为后其身也;而自此得仙寿,获福在俗人先,即为身先”(第10页);又将《老子》第7章中的“不以其无私欤?故能成其私”径直改为“以其无尸,故能成其尸”,并进而解之为“不知长生之道,身皆为尸行耳,非道所行,悉尸行也。道人所以得仙寿者,不行尸行,与俗别异,故能成其尸,令为仙士也”(第10页);再如将《老子》第25章中的“道大,天大,地大,王也大”改为“道大,天大,地大,生大”,并解之为“四大之中,所以令生处一者;生,道之别体也”(第32~33页)。诸如此类的“曲解”、“篡改”在《想尔注》残

① 梁宗华:《道家哲学向宗教神学理论的切换》,《哲学研究》1999年第8期。

卷中俯拾皆是<sup>①</sup>。所谓“注语颇浅鄙”、“辄与老子本旨乖违”是矣。

然“浅鄙”也好，“乖违”也罢，这些都无伤《想尔注》之为《想尔注》之“大雅”，因为奠基在长生之道上的想尔之道和想尔道诫，其“意向”原本便不关乎反思性的“注”，而是关乎或者干脆说直接朝向和直接构成其宗教性的信仰生存本身。不领悟这一点，既从根本上“曲解”了《想尔注》的“曲解”和“篡改”本身，也从根本上错失了想尔道诫的意义域本身。经过想尔道诫之建构，传统的神仙信仰已不再只是一种柔性的“信仰”生存方式，而是进一步生成成为一种拥有鲜明社会共在之刚性形式的“宗教信仰”生存方式。反过来讲，想尔道诫之所以能成其为一种生存方式之建构，归根到底是源于其神仙信仰。这一点由上面所简单列举《想尔注》的“曲解”和“篡改”便看得很清楚：《想尔注》所有的“曲解”和“篡改”都绝不是“乱解”和“乱改”，毋宁说，所有的“解”和“改”都是“严格地”依傍着由诸如“长生”、“仙寿”、“仙士”、“生大”、“生，道之别体”、“生一天”等等所表达出来的信仰域，亦即神仙信仰的深厚境域。对于作为五斗米道宗教性位格活生生显摆的《想尔注》来说，如此这般依寓于神仙信仰而来的“曲解”和“篡改”，不仅是必要的，必然的，而且是“合理的”和“合法的”，因为如果没有神仙信仰这个“核心生存现象”的支撑及维持，那么所谓“想而道诫”便注定会沦落为某种道德的、伦理的、迷信的甚至政治的教条，而所谓“五斗米道”也只会是某种一般的政治社团，缺乏奠基于深厚神仙信仰上的“严格的”宗教性教团所禀有的那种独特的生存论力量。

概而言之，无论是想尔之道抑或是想尔道诫，其在道教史上的根本意义或价值在于：“道”以及“道诫”第一次赢获了一种“宗教位格”的形态，就是说，人之生存的可能性第一次在“道”和“道诫”的名义下聚集生成为一种宗教信仰的位格。因此，就道教史而言，《想尔注》乃是一个

<sup>①</sup> 如解《老子》第15章“夫唯不盈，是以能敝复成”句为“尸死为弊，尸生为成，独能守道不盈溢，故能改弊为成耳”（第19页）；改《老子》第16章“公乃全，全乃天，天乃道，道乃久”句为“公能生，生能天，天能道，道能久”，并解之为“能行道公政，故常生也；能致长生，则副天也；天能久生，法道故也；人法道意，便能长久也”（第20~21页）；解《老子》第17章中的“百姓皆曰：我自然”句为“我，仙士也”（第22页）；解《老子》第21章中的“其中有信”句为“古仙士宝精以生，今人失精以死，大信也”（第27页）；等等。作为对《老子》之“注”，这些注作为“解”，明显是非法的，可正因为如此，《想尔》“注”才显现出其“宗教的位格”。而这也反过来佐证着：诸如《庄子》、《淮南子》、《河上公章句》之类的《老子》“注”，最多只拥有“信仰的位格”，尚谈不上“宗教的位格”。

具有“划时代意义”的事件：与从《河上公章句》到《太平经》、《周易参同契》等早期道教经典不同，《想尔注》第一次生成了一种严格意义上的“宗教的立场”；经过想尔之道和想尔道诫的生存性构建，中国传统的神仙信仰已不再仅仅显现一种个体性的柔性生存方式，而一跃成为一种组织化、仪式化、制度化，就是说，真正独立的“宗教信仰”性的生存方式。《想尔注》在道教史上的这种历史作用影响深远，尽管人们对之似乎估计不足。后来北魏寇谦之的所谓“清整道教，除去三张伪法”的道教改革<sup>①</sup>，实质上首先是在分享已基本成形的宗教性位格的基础上才有可能。清整，清整，这本身就意味着首先要“有”道教，才有所谓清整的“存在”。《想尔注》正是第一次真正“有道教”的存在性标志。有没有道教，既不在于是否有震动朝野的、打着某种神圣性旗帜的社会运动，也不在于按“成熟道教”的现成标准去机械地对号入座，而毋宁说，有无道教的本质在于：某种社团的生存方式是否已经真正构成了某种宗教性位格的生存方式。宗教性位格的生成与否，这也许会为界说道教的产生或形成提供一个新的视野。

---

<sup>①</sup> 《魏书》卷一百一十四《释老志》，第8册第3051页。

## 第五章 《抱朴子内篇》和《神仙传》的神学境域

### 第一节 神仙信仰的神学形态

晋葛洪的《抱朴子内篇》(下文简称《抱朴子》或《内篇》),被学界公认为道教史上“承前启后的划时代”著作<sup>①</sup>,“是三国迄晋的神仙道教的集大成著作”<sup>②</sup>,“是魏晋道教史上的里程碑”式的著作<sup>③</sup>。的确,无论从内容到形式抑或从宽度到深度上看,《抱朴子》都足以承担得起诸如“划时代”、“里程碑”、“集大成”这样的赞语。然而,需要更深入询问的是:“划时代”究竟划出了“什么时代”?“集大成”究竟“大成”出了什么?仅仅是对过去的东西的“继承”和“总结”吗?如果说,道教之为道教的“核心现象”是神仙信仰的话,那么,《抱朴子》的“划时代”或“集大成”本质上就只能是在神仙信仰上的“划时代”或“集大成”,就是说,道教神仙信仰由《抱朴子》而生成为某种新的“时代形态”。事实上也确乎如此。经过《抱朴子》,道教的神仙信仰赢获了一个前所未有的新境域。这就是神仙信仰的“神学”境域。

“神学”一词的英文为 theology,由两个希腊词 theos 和 logos 组成。theos 的意思是“神”,logos 则通译为“逻各斯”或“道”。当代西方的一些神学家将 logos 解释为“基督教的上帝”,将 logos 翻译为“言”,于是 theology 便成了“关于上帝的言说”(discourse about God);<sup>④</sup>或者

① 卿希泰主编:《中国道教史》第一卷,第304页。

② 牟钟鉴、胡孚琛主编:《道教通论》,第415页。

③ 胡孚琛:《魏晋神仙道教》,北京:人民出版社,1991年,第122页。

④ 参见杨慧林:《圣言·人言》,上海:上海译文出版社,2002年,第3页;许志伟:《基督教神学思想导论》,第1页。

“是一种理解，是一种对天主的理性把握与研究”<sup>①</sup>；又或者是“通过参与和反思一种宗教信仰，力求用最明确和最一致的语言来表达这种信仰的内容”<sup>②</sup>。《大不列颠百科全书》的解释更具一般性：“神学的字面意思是对上帝的研究，是一门宗教思想的学科（discipline）。”<sup>③</sup>不言而喻，这是典型的“西方式”的神学概念<sup>④</sup>。可是，此种西化的神学概念却相当流行。据笔者陋见，学术界对于“神学”一词，基本上作为某种现成在手的范畴来使用的，即基本上处在西化的神学概念的阴影笼罩之下：对凡是言说“神”的文本（句子、观念等）乃至凡含有“神”（包括各类神名和仙名，比如“原始天尊”、“容成公”等等）字样的文本，都被笼统地冠以“神学”或“神学的”，而对于究竟何为“神学”以及何为“道教神学”这样的关键问题，最多有类似“非理性的神秘信仰主义和理性的教条主义的结合体”这样尚未真正展开的界说<sup>⑤</sup>。这里无意也无力将“神学是什么”以及“道教神学是什么”作为专题来展开<sup>⑥</sup>。笔者这里只在本节主题关涉的范围内指出三点。

第一，即使按上文所引的“西方式”的概念（“关于上帝的言说”或

① 〔德〕约瑟夫·拉辛格：《基督教导论》，第38~39页。

② 〔英〕麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译，第8页。

③ See *The New Encyclopaedia Britannica*, Volume 28, 1993, p616.

④ 但这并不意味着，西方人认为只有研究“上帝”的才是神学，他们也清楚地意识到：“要提出和规定一种作为一门学科、适用于所有宗教、并因而是中立的神学概念，是困难的。”（See *The New Encyclopaedia Britannica*, Volume 28, 1993, p616.）

⑤ 参见胡孚琛：“道教神学概说”，见《魏晋神仙道教》，第155页。何为“理性”与“非理性”？何为“非理性”与“非理性主义”？它们之间的区别是“天然”的吗？使用“概念”或“逻辑”言说的就是“理性主义”的吗？反之则为“非理性主义”的吗？或者，只要能诉诸“经验”的就是“理性”的，反之则属于“非理性”吗？怎么能证明某种观念、思想不是在借助现成的“理性”（概念、逻辑等方式）之名而行“非理性”之实？尤其是，类似所谓理性主义与非理性主义的“结合体”这个词到底在说什么？人之为人本身不就是理性与非理性的“结合体”吗？这种“结合体”的说法本身是否是“非理性主义”的？所有这些都是尚待展开的。凭借着诸如此类的界说，我们远未也很难获得一个真正的“道教神学”的概念。当然了，还有从“宗教学”层面而来的界说，如将神学规定为“宗教理论”，而宗教理论是“借助理性思维的力量建立和巩固宗教信仰，维持宗教生活的原则”，“表现为关于宗教世界观的理论体系”等等（参见罗竹风主编：《宗教学概论》，第114页）。用“宗教理论”、“宗教世界观”这类概念来界说“神学”，虽然没有什么错，但仍然说明不了神学之为神学，因为虽然可以说一切神学都是某种“宗教理论”或“宗教世界观”，但并非一切“宗教理论”或“宗教世界观”都已然是“神学”，这正如我们可以说一切人都有这样那样的“世界观”，但这却并不意味着一切“世界观”都是“哲学”一样。又比如，我们固然可以说《想尔注》中内含着某种“宗教世界观”，也可以从中归纳出若干条“理论”或“观点”，然《想尔注》却并不因此便抵达了真正意义上的“神学”维度。

⑥ 因为其中的任何一个问题都是一个不折不扣的大专题，非三言两语所能打发的。

“对上帝的研究”等)，神学之为神学也并非只是对“上帝”的研究，那只是“基督教的神学”。换句话说，即便只作纯粹形式上的推论，我们也必须说，凡是关于“神”（不管是什么神）的言说，凡是对“神”的研究都属于“神学”。因此毫无疑问，中国的道教神学就是道教的“神仙神学”。

但是第二，上述“西方式”的神学概念本身就是有问题的，而且是有“大问题”的。只要是“言说”或“研究”上帝（神）的就是“神学”吗？宗教学、历史学、社会学、哲学、心理学等等不都可以“言说”或“研究”上帝（神）吗？即使完全没有任何“学”的基础，任何人不可以“言说”或“研究”上帝吗？这样的神学概念不仅没有切中神学之为神学，而且正如海德格尔在“现象学与神学”一文中尖锐指出的那样：“在所有这些对神学的阐释中，神学这门科学的观念自始就被抛弃了，也就是说，并不是从那种对特殊的实证性考察中获得的，而是通过一种对非神学的、甚至在自身中间完全异质的诸门科学（哲学、历史学和心理学）的演绎和专门化中获得的。”<sup>①</sup>

所以第三，神学之为神学并非因为它是“言说”或“研究”诸神的，而是因为“神学乃是关于信仰行为本身的科学，是关于信仰状态的科学”<sup>②</sup>。无论从中文还是从西语讲，神之学（theo-logie）的字面意思都是关于神的科学或学科<sup>③</sup>。但这绝不是说，神（上帝、佛、神仙等等）是神学探讨的“对象”，犹如动物是动物学的研究对象那样。神之为神不是任何“空间”意义上的“对象”，故而“神学不是关于神的抽象知识”<sup>④</sup>。神学之作为信仰的学科，按海德格尔的至为精深的揭示，“不仅仅因为神学使信仰及其所信仰的东西成为对象，而是因为神学本身就源起于信仰。神学乃是信仰根据自身来进行说明和辩护的科学”，而且神学作为信仰的学科，“就是要为信仰状态本身之形成出一分力”<sup>⑤</sup>。如果单从“定义”上讲，本书大致赞同上面所引海德格尔《存在与时间》的英译者麦奎利的定

① 参见刘小枫选编：《海德格尔与有限性思想》，第11页。

② 同上，第8页。

③ “科学”这个词这里看起来有点刺眼。其实，在英文中，“科学”（science； knowledges arranged in an orderly manner）这个词本来便有“学科”的涵义（branch of such knowledge）。因此，所谓神学是“关于信仰行为”和“关于信仰状态的‘科学’”，也可以翻译为神学是“关于信仰行为或信仰状态的‘学科’”，只不过前一种翻译比后一种翻译具有更加强烈的价值意向而已。关于神学的科学或学科性，可参见麦奎利在《基督教神学原理》一书中的讨论（第10~11页）。

④ 参见刘小枫选编：《海德格尔与有限性思想》，第11页。

⑤ 刘小枫选编：《海德格尔与有限性思想》，第8页。

义。麦奎利的这个神学定义，突出强调了神学的两大基本规定，即“参与（participation）”性以及“反思（reflection）”性。按照麦奎利，神学的参与性不仅意味着，神学与信仰共属一体，“因为它参与信仰，并从信仰的立场说话”，“神学总要根据一种特定的信仰说话”，而且意味着神学与宗教哲学的区别，虽然“宗教哲学家也需要某种程度的参与……然而他研究的性质却要求有某种程度的分离，这不是神学家所寻求的……神学家是从信仰团体出发说话的，而宗教哲学家则是单独的研究者”<sup>①</sup>。而神学的反思性则意味着，“在神学中，信仰受制于思想……当圣托马斯（St. Thomas Aquinas）说‘我主啊，我的上帝’之时，这的确是用语言表达的信仰，而不是神学，因为其中还没有对信仰的任何反思”，虽然“通过反思，它可以被引到神学表达的层次……神学是作为一种理性学科来运作的”<sup>②</sup>。

应该说，麦奎利对其定义的解释已经很到位了。但是，以定义的方式将被定义者（神学）规定为负荷着诸种现成属性（参与性和反思性）的载体或实体，这种对象性的运思方式虽然无可厚非，但说到底像一切定义方式一样，乃是一种事后的逻辑—归纳性追认，而没有切中或说出作为一种活生生的生存—现象的神学。所谓“参与”和“反思”并非神学现成的属性或特点，毋宁说，是神学作为神学最基本的存在方式。换句话说，神学不是“参与”到一种宗教信仰中去，仿佛神学如果不参与也仍然是神学似的；神学也不是对一种宗教信仰的对象性“反思”，仿佛神学在这头而宗教信仰在对头，因而即使没有对头的宗教信仰，这头的神学也仍然会独立自存似的。神学之为神学，彻头彻尾地是从某种宗教信仰性生存本身之中生长出来的，所以根本上不存在“参与”抑或“不参与”一种宗教信仰的问题；而当一种宗教信仰以“反思”方式出场，更精确点说，当一种宗教信仰经过反思或概念性的阐扬，重新确认自身的作为一种独特的宗教信仰的存在，它便拥有了一种神学的位格。

经过以上三点分析，神学将自身的“本质”或自身之“存在”向我们释放了出来：神学，就是奠基在某种宗教信仰上，经过对此种宗教信仰性生存自成系统的反思性阐扬，重新确认自身作为一种独特的宗教信仰之存在。

① [英] 麦奎利：《基督教神学原理》，第8～9页。

② 同上，第9～10页。



扎根于孕育了诸子百家、涵养了“儒、释、道”之深阔文化土壤中的中国道教，不能也不可能止步于独断式的宗教—信仰的生存状态。道教必须要有自己的“神学形态”。作为“划时代的”、“集大成的”和“里程碑”式的著作，葛洪的《抱朴子内篇》无疑属于那种“开山之作”，因为它第一次在道教史上全面而又系统地打开了一个真正的“神学”维度，亦即使道教的神仙信仰赢获了一个“划时代的”或“里程碑”式的崭新形态，也就是所谓的“神学形态”。道教神仙信仰的神学形态，这不仅仅是《抱朴子内篇》与从《河上公章句》到《老子想尔注》这些早期道教经典之间的本质区别，而且纵观整个道教史，由《抱朴子内篇》所开显或建构的神仙信仰的神学形态，从根本上讲，既是最源始的道教神学形态，也是整个道教神仙信仰所能抵达的最完备的神学形态<sup>①</sup>。

道教学界一般有所谓“民间道教”与“贵族道教”之分：“民间道教和贵族道教的主要区别：前者叫作鬼道或巫鬼道，如张鲁据汉中，‘以鬼道教民’，以符水治病。后者叫仙道或方仙道，即服食药物企求长生不死的神仙道。秦时，有宋毋忌、正伯桥、充尚、羡门子高等，皆燕人，‘为方仙道’。这个方仙道逐渐发展而为神仙道教，都是为社会上层统治者上至帝王旁及豪门贵族所信奉的。”<sup>②</sup> 根据信奉者所属的社会集团或阶级，将道教界划为“民间道教”与“贵族道教”，或者相对应的粗俗的“鬼道”

① 所谓“最完备的神学形态”并非是说，《抱朴子》以后道教神学便没有进一步的发展了，而只是说，葛洪的《抱朴子》，已经奠定了道教神仙信仰作为“神学”的根本格局。实际上，比如以成玄英、李荣以及杜光庭等人为代表的唐代“重玄学”，就可以说是继《抱朴子》之后道教神学的纵深进展。然而，重玄学似乎已经溢出了道教“神学”之维而进入了“道教—哲学”之度。当代多数研究者事实上通常也是将之作为“道教哲学”来领会的。如汤一介说：“如果说中国本民族的宗教道教，在初唐以前还没有较为系统和完善的道教哲学理论，那么能否说重玄学是道教的一种较为系统和完善的哲学理论，并为后来的内丹心性学奠定了基础呢？”（转引自强昱：《从魏晋玄学到初唐重玄学》，汤一介代序第1页）“重玄学是道教史上，唯一包括本体论、方法论、心性论、成真论、圣人论、境界论的完整全面的哲学体系。”（同上书，第10页）又如李大华和李刚说：“这一时期道教理论的一个显著特点是理论层次高，视野开阔……唐代道教理论家们‘思穷天纵’，将宇宙人生、社会历史、意识行为统统纳入辨思范围，凝炼出自己的一套思辨哲学……尤其是肇兴于东晋孙登，生辉于唐初成玄英、李荣、孟安排，完成于中唐李隆基、晚唐杜光庭的重玄思想，以及晚唐五代的批判社会思想，表示了唐代道家、道教哲学在高层次的理论水平上向老庄及先秦道家思想的复归。”（参见李大华、李刚：《隋唐道家与道教》，广州：广东人民出版社，2003年，第29~30页）再如卢国龙的《道教哲学》一书，其核心内容显然就是“重玄学”。当然了，所谓“道教神学”与“道教哲学”之间无疑存在着千丝万缕的血肉勾连，但这种勾连本身便已经是它们之间的区别为前提的（参见下节有关哲学与神学的讨论）。

② 王明：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1985年，序言第3~4页。本章《抱朴子内篇》引文及《抱朴子外篇自叙》全部出自此书。下文凡引此书，均只在引文后注页码。

与高雅的“神仙道教”，这自有其深刻之处，因为不同的社会集团或阶级由于在生活方式上的差异，其信仰（包括信仰的内容、方式、信条、礼仪等）也势必带有各自的特点<sup>①</sup>。然而，这种区分本质上是一种“社会学”的区分，它不触及宗教之为宗教或道教之为道教这样的深层次问题。其实，任何一种宗教在任何时候均有所谓“上层”与“下层”的区别，就像即便是今天的“科学”，也有“专家”与“科普”之区别一样。所以，我们不能满足于诸如“民间道教”与“神仙道教”这样初步的社会学界划，而是必须在此基础上进一步追问：何为“神仙道教”？它与“民间道教”的本质区别到底是什么？

严格地讲，用“神仙一道教”去指称道教的一种历史形态，这就仿佛用“基督—基督教”去指称基督教的一种历史形态一样，乃是典型的“同语反复”，似乎尚存在某种不信仰“神仙”的道教似的。只要将一种信仰命名为“道教”，这种信仰就是也只能是“信仰神仙”的，无论被信仰的神仙的具体经验形态是什么。换一句话说，道教之为道教的本质在于其神仙信仰，至于这种本质是以粗俗的“民间”的方式抑或以高雅的“贵族”的方式显现出来，显然是一个派生的问题，尽管并非一个不重要的问题。比如，以《老子想尔注》为标志的“五斗米道”与以《抱朴子内篇》为标志的“神仙道教”之间确实存在着巨大的差别，然此种区别之本质既不在于前者是“以符水治病”而后者是“服食药物”，也不在于前者是“民间的”而后者是“贵族的”，因为所谓“民间的”与“贵族的”都是“道教的”，而所谓“符水治病”与“服食药物”等更只是其神仙信仰的具体实现方式罢了。但是这绝不是要说，此两者由于其“统一”的神仙信仰便没有根本的区别。就道教史的演历而言，《抱朴子内篇》不仅与《老子想尔注》而且与整个“早期道教经典”之间都存在着根本区别，这个根本区别不是诸如“鬼道”与“仙道”这种浅表的差异，而恰恰是“统一的神仙信仰”本身亦即神仙信仰自身演历的不同历史形态之间的区别。

实际上，《抱朴子内篇》以前的神仙信仰，如本书前几章所述，相互间也存在着形态上的巨大差异。但是，《河上公章句》、《太平经》也好，《周易参同契》、《老子想尔注》也罢，它们的神仙信仰形态虽然不同甚至对立（如《河上公章句》“不可称道”的“自然长生之道”与《想尔注》

<sup>①</sup> 此乃“信仰乃一种生存方式”之佐证，尽管本书的“特定生存方式”远不等于“阶级的生活方式”。

的“自表道真”、“自立道诚”等等），然这些《抱朴子内篇》以前的神仙信仰在有一点上是完全相同的，即它们的神仙信仰都是在信仰的直接性或直接的信仰中被“非反思”地给予的。正如笔者在前几章中已具体指明的那样，无论是《河上公章句》的“不死之道”、《太平经》的“太平气”、《周易参同契》的“作丹之意”等等的“信仰性位格”，还是《想尔注》的“想尔之道”和“想尔道诫”的“宗教—信仰性位格”，均是在质朴的神仙信仰中被直接给予的，就是说，均不是在“反思”的或“概念”的层面上被给予的<sup>①</sup>。《抱朴子》与它们之间的本质区别就在这里。

被尊为基督教经院哲学之父的安瑟伦写道：“对于基督教信仰的奥秘，在我们用理性去研究以前，应先有信仰；同样，在我看来，如果我们已经在信仰上有了根基之后，不努力去理解我们所信仰的，那就是一种疏忽懈怠。”<sup>②</sup>如果说，信仰是启示的，宗教是独断的，那么，神学就是“反思性的”或“理解性的”。“宗教信仰”乃信仰者以特定的“社会共在”之方式的信仰性生存。这样的信仰性生存或早或迟必然会为了存在和发展，扬弃其“独断性”，进而对自身的合理性以及合法性进行理据性的或反思性的辩护，以便“为信仰状态本身之形成出一分力”。这种根据其信仰本身而来的辩护，更确切点说，这类在反思性中出场的宗教信仰，就是一种宗教信仰演化中的“神学形态”。

由信仰而宗教信仰，由宗教信仰而宗教神学，与世界上几大宗教一样，中国道教也大致经历了如此这般的历史演化。《抱朴子内篇》之所以是“划时代”、“集大成”、“里程碑”式的著作，就在于经过《抱朴子内篇》，道教的神仙信仰第一次集中在“信仰性反思”的深度上给出着自身，或者说，以反思的方式“充实”着自身，从而构成了道教神仙信仰演化中真正的“神学形态”。

葛洪在《抱朴子外篇自叙》中说：“其《内篇》言神仙方药鬼怪变化

① “反思”这个词的英文为“reflection”，除了译为“反思”外，还可译为“反映”、“反射”等。黑格尔对此有很系统和深入的思考。他写道：“反映或反思这个词本来是用来讲光的，当光直线式地射出，碰在一个镜面上时，又从这镜面反射回来，便叫做反映。在这个现象里有两个方面，第一方面是一个直接的存在，第二方面同一存在是作为一间接性的或设定起来的东西。当我们反映或（像大家通常说的）反思一个对象时，情形亦复如此。因此这里我们所要认识的对象，不是它的直接性，而是它的间接的反映过来的现象。”（黑格尔：《小逻辑》，第242页）本文在现象学意义域中取这个词的“间接给予”之意，即意指神仙信仰的那种在“概念的”或者“理性的”反思中被给予的独特方式，以区别于神仙信仰的那种质朴的“直接给予”的方式。

② 参见〔意大利〕安瑟伦：《信仰寻求理解》，溥林译，第5页。

养生延年禳邪却祸之事，属道家。”（第377页）《抱朴子内篇》涉及广泛，从“玄道”、“道”、“一”之阐释到“神仙实有”以及“成仙途径”之论证；从“金丹可成”之信仰、道教典籍之“遐览”到仙药、金银的具体炼制以及庞杂的种种神仙法术；如再加上《抱朴子外篇》、《肘后备急方》、《神仙传》、《隐逸传》等等环绕性著述，《抱朴子内篇》对神仙信仰的方方面面几乎无所不窥。但这并非《内篇》的“特点”，因为《内篇》中的内容大多数已为以往的道教经典所涉及，如玄道、守一、成仙、房中、服食、存思以及种种法术等等，虽然远不及《抱朴子》那样全面、深入和系统。因此，事情的关键不在于《抱朴子》涉及了什么（如“金丹”的凸现），而在于它怎样涉及，它如何涉及。

我们注意到，从《畅玄》、《论仙》一直到《遐览》、《祛惑》，整部《抱朴子内篇》都是在“抱朴子曰”与“或问曰”、“或人难曰”与“抱朴子答曰”的对答之中展开的。类似的问答方式，我们在《太平经》的“神人曰”与“真人稽首”中已见到过。就纯粹的形式上看，两者都是以问答的方式展开自己的信仰的，因而似乎是同属“反思”的层次。可只要稍作比较便不难发现，《太平经》的“问答”实质上只是“纯形式”的问答<sup>①</sup>，与《抱朴子内篇》的“实质性”问答相比，远未抵达真正“反思”的深度。在《太平经》中，“真人”与“神人”是不对等的：“神人”实际上乃是真理（信仰）的直接颁布者，而“真人”只是领受者、“稽首”者而已。换言之，“真人”并没有提出真正的“问题”（疑问、怀疑、困惑等），他之所以要“问”，仅仅是因为“神人”要“曰”；同样，“神人”也没有真正的“答”，他的“答”并不是针对“真人”的问（真人原本就没有“问”），而是向天下发布普遍的“天书”。换言之，真人之“问”只是神人之“答”的纯粹“过门”，完全构不成独立的“问”，而只是“答”本身显现的一个附属部分。没有真正的问—答，当然也就抵达不了真正的“反思”层面。

让我们来看看《抱朴子内篇》。《论仙》中说：“或问曰：‘神仙不死，

① 除本书第四章第三节所引外，《太平经》中这类“纯形式”的回答比比皆是，如：“真人问：‘何以知帝王思善思恶邪？’神人言：‘易言邪？帝王思仁善者，瑞应独为其出，图书独为其生。帝王仁明生于木火，武智生于金水，柔和生土。天之垂象，无误者也。’”（第25页）又如：“真人问曰：‘凡人何故数有病乎？’神人答曰：‘故肝神去，出遊不时还，目无明也；心神去不在，其唇青白也；肺神去不在，其鼻不通也……不斋不戒，精神不肯还反也。皆上天共诉人也。所以人病积多，死者不绝’”（第27~28页）等等。

信可得乎?’抱朴子答曰:‘虽有至明,而有形者不可毕见焉;虽稟极聪,而有声者不可尽闻焉;虽有大章、竖亥之足,而所常履者,未若所不履之多;虽有禹、益、齐谐之智,而所尝识者,未若所不识之众也。万物云云,何所不有?况列仙之人,盈乎竹素矣。不死之道,曷为无之?’于是问者大笑曰:‘夫有始者必有卒,有存者必有亡……未闻有享于万年之寿,久视不已之期者矣。故古人学不求仙,言不语怪,杜彼异端,守此自然,推龟鹤于别类,以死生为朝暮也。夫苦心约己,以行无益之事,镂冰雕朽,终无必成之功……故不可为者,虽鬼神不能为也;不可成者,虽天地不能成也。世间亦安得奇方,能使当老者复少,而应死者反生哉?……愿加九思,不远迷复焉。’(第12~13页)在《对俗》中说:“或人难曰:‘人中之有彭老,犹木中之有松柏,稟之自然,何可学得乎?’抱朴子曰:‘夫陶冶造化,莫灵于人。故达其浅者,则能役用万物,得其深者,则能长生久视。知上药之延年,故服其药以求仙……’或难曰:‘龟鹤长寿,盖世间之空言耳,谁与二物终始相随而得之也’……”(第46~47页)

不难看出,“抱朴子”与“或人”是基本平等的对话者,两者都不具有“神人”纯粹独断的位格。这才是真正的问一答:“问”不但问在要害上,而且尚要“大笑曰”、“难曰”,即针对“答”而反一驳,反思性地反驳;“答”也不但敢于直面反思着的不同观点,而且“答”起来旁征博引,头头是道,虽然“头头是道”并不意味着是“正确”的。作为神仙信仰之神学形态的《抱朴子内篇》当然有其问题,并且有很深沉的问题(详见本章第五节),但《抱朴子内篇》的基本问题都发生在“反思”的层面上,而它之前的“早期道教经典”却本质上不会发生这样“反思性”的问题。

另外,在《抱朴子内篇》中还有好些篇章没有“问”的一方,而只有“抱朴子曰”,如《畅玄》篇、《金丹》篇、《至理》篇、《仙药》篇、《黄白》篇、《遐览》篇等。但即使是这种形式,它们既没有像《太平经》那样借助于“神人”之威权,也不是“独断式”或“颁布式”的。相反,在这些看起来像是“独白”的篇章中,要么是对过去经验的归纳总结或者是

公开讨论，如《金丹》篇、《黄白》篇、《遐览》篇等等<sup>①</sup>；要么是诉诸某种可理解的“道理”或“道意”（虽然不一定“正确”），如《畅玄》篇、《至理》篇、《道意》篇等。质言之，整部《抱朴子内篇》基本上是讲道理的、反思性的，是莫基于神仙信仰而来的对神仙信仰的反思性阐扬，就是说，是“神学的”。

神仙信仰的神学形态，此乃《抱朴子内篇》的本质之所在，也是其对整个道教史的真正意义或价值之所在<sup>②</sup>。

① 这种“归纳总结或公开讨论”对于道教的发展意义重大，正如胡孚琛所说：“《内篇》是一本适应当时道教发展的需要，改变了过去秘密的传道方式，向社会不同阶层公开布道的神仙道教典籍。《内篇》的问世，使魏晋神仙道教的发展出现了转机，逐渐摆脱秦汉方士遗留下的不适应道教发展的旧规矩，为向南北朝成熟的教会道教过渡准备了条件。”“原来用隐语写成的只供师徒秘传的道书已不能满足神仙道教发展的需要，因此才出现了《内篇》这种适合向社会布道需要的道书。”（胡孚琛：《魏晋神仙道教》第117页）一种信仰（特别是与“方术”、“方士”、“巫术”等等有着血肉勾连的道教神仙信仰），如果只以“用隐语写成的只供师徒秘传”的方式存在，不仅很难摆脱诸如“巫术”、“迷信”的存在样态，而且恐怕根本便构不成严格意义上的“宗教”，因为世界上的几大宗教没有一种是完全“秘密”传播发展起来的，何况所谓“秘密传播”与“发展”在逻辑上就是悖谬的：秘密传播就意味着不发展，发展就意味着不秘密！

② 这种意义和价值很容易为各种“实证性”或“事实性”的研究意向所淹没或遮蔽。比如，美国道教学者米歇尔·斯特里克曼（Michel Strickmann）认为，道教学术界夸大了《抱朴子内篇》在六朝道教发展中的地位和影响，《内篇》可能只是代表了汉魏以来自少数南方贵族之中甚至可能只是一个家族内部秘传的一种仙术；而且葛洪在完成了《抱朴子内篇》后不久，葛洪自己家族的信仰就发生了变化（See Michel Strickmann, *The Mao Shan Revelation: Taoism and the Aristocracy*, p8）。国内学者王承文也认为：“完成于公元317年以金丹信仰为核心的《抱朴子内篇》虽然已开始融摄汉魏天师道教法，但是在很大程度上确实只是代表天师道大规模传入江南以前部分南方贵族中的秘密传统。大量的金丹实验内容和突出的理性色彩必然限制其宗教神学的进一步发展，而难以操作实行的局限又使之不能拥有广泛的群众基础。我们推测，在葛洪之后，葛氏道派实际上已经放弃了金丹信仰而在相当程度上信奉了天师道教法。”（参见王承文：《早期灵宝经与汉魏天师道——以敦煌本〈灵宝经目〉著录的灵宝经为中心》，载《敦煌研究》1999年第3期）实际上，《抱朴子内篇》对六朝道教究竟事实上发生了多大“影响”，以及葛氏道派是否在葛洪之后“放弃了金丹信仰”而“信奉了天师道教法”等等，这些“经验”层面上的“事实”改变不了葛洪《抱朴子内篇》在道教神仙信仰演变历史上的逻辑意义和神学价值，这正像爱因斯坦的相对论究竟发生了多大影响，有多少人真正理解了它，以及爱因斯坦本人是否自己又否定了相对论等等“经验事实”，改变不了相对论在物理学史上的逻辑意义和科学价值一样。进而言之，就道教史及其研究而言，不管葛氏道派在历史上发生了什么，以及什么时候和怎样发生的，《抱朴子内篇》作为道教神仙信仰最源始和最完备的“神学”形态（参见本章第一节，第156页注①），可以说是一切研究无论如何都绕不开的，越不过去的，因为如果道教的神仙信仰确有严格意义上的“神学”维度，那么这个维度就是被《抱朴子内篇》首先开启出来的，而且经历了《抱朴子内篇》的道教神仙信仰，其神学格局乃至神学深度可以说已经基本成形。

## 第二节 “玄一之道”的神学意向

《抱朴子内篇》以《畅玄》开篇，其神学意向十分触目，有如刘仲宇所言：“葛洪对道教的捍卫与理论探索的一个重要方面，是企图建立一套宗教哲学，《抱朴子内篇》以《畅玄》冠首，意即在此。”<sup>①</sup>《畅玄》篇劈头便说：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。眇昧乎其深也，故称微焉；绵邈乎其远也，故称妙焉。”（第1页）这句被频频援引的话在说着什么？我们通常是从“哲学”上去解释的，故而说葛洪的“‘玄’与‘道’的意义相同，都是客观唯心主义的本体”，“‘玄’被看成是产生世界万物的总根据，是一种神秘莫测的精神实体”云云<sup>②</sup>，应该说是言之成理的。可问题在于，葛洪的“玄”从根本上讲便不是“哲学的”，而是“神学的”。换言之，《畅玄》之玄从一开始就不是在纯粹哲学或玄学的概念性反思中给出自身的，毋宁说是在如海德格尔所谓“信仰根据自身来进行说明和辩护”、并“要为信仰状态本身之形成出一分力”的“神学的”概念性反思中给出自身的。王明先生在校释“玄者自然之始祖而万殊之大宗也”句时说：“此所谓玄，原自汉代杨雄之太玄，非魏晋玄学之玄。此论玄为宇宙之本体，尤着重于玄道。玄道亦即玄一之道。下文所谓得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器，此思玄道之要害也。由此可见抱朴子所谓玄，实为神秘主义之本体论。”（第4页）此乃高见也。所谓“魏晋玄学之玄”与“神秘主义之本体论”之别，实际上也就是“哲学”与“神学”之别。把捉住这个区别，可以说是切入《抱朴子内篇》玄一之道的关键。

不过，神学不是哲学或玄学，然却未必便是“神秘主义”的。神学之为“学”，固然是一种反思性或概念性的阐扬，但这种阐扬本身乃是扎根于“信仰”之中的，而信仰的“无条件性”却并不就必然等于“神秘主义”。正因为神学的一切说明和阐扬均首先源于其信仰，所以其反思性阐扬尽管有时看起来像“哲学的”或“玄学的”，可实质上却是“神学的”。让我们来简单地比较一下《老子》之道与《抱朴子内篇》之道。

① 牟钟鉴、胡孚琛主编：《道教通论》，第417页。“宗教哲学”的说法似乎不太确切，理由见下文。

② 胡孚琛：《魏晋神仙道教》，第199、200页。



《老子》第一章是对“道”最集中也最深入的道说，因而是历来注家必争之地。然无论其理解和解释的分歧有多大，“可道”、“可名”与“恒（常）道”、“恒（常）名”的界划，一开始便不由分说地将人拖入了反思或思辨的漩涡之中：为什么可道之道非恒道？为什么可名之名非恒名？这就是说，“道”一出场便解构着一切可道之道，一现身便引出了在可道与恒道、可名与恒名之间的来回“反思”。在这个幽深的反思漩涡中，不管你怎样去领悟、理解、定义和解释“道”，都会发现自己总已经先行置身于这样一种源始的被给予状态之中：任何作为被理解、被定义和被解释的“道”，都已然属于可道之道，从而已经不是道本身（恒道）。这意味着，道本身就是针对着一切可道之道的不断退隐，因而似乎是不不断逃离任何反思性概念的。然而，这个不断逃离着反思性概念的道本身，恰恰是在纯粹的反思中至少是经过这种纯粹的反思才被给予的。于是，再经过“无名”与“有名”、“无欲”与“有欲”的进一步过渡，一个“同谓之玄，玄之又玄，众妙之门”的境域便不断地向我们喷涌。显而易见，这个“玄”或“玄之又玄”的道本身，并不是无条件的信仰的直接给予性，而是后一反思性的，亦即在来回思辨之后作为结果被间接地给予的。这就是哲学的或玄学的“道”，而《老子》一书也因此通常被判定为“哲学”或者“玄学”。不仅如此。正如前文已指出的那样（参见第二章第二节），所谓“道，可道也”，“名，可名也”本身就已经表明，《老子》并不排斥或否定“可道”，反之，一切可道之道都“是”道，只不过“非恒道”而已，倘若“道，不可道也，绝对地不可道也”，那恐怕就是“神秘主义”而非“哲学”的了。

现在让我们来看看《抱朴子内篇》的玄一之道。对玄一之道的阐扬，主要集中在《畅玄》篇、《道意》篇和《地真》篇。在《抱朴子内篇》中，“玄”就是“道”，就是“一”，同时也是“真”。“葛洪道教哲学中承袭来的一些本体论概念，缺乏严格确切的定义，例如他使用的‘玄’、‘道’、‘一’等概念就没有本质上的区别。”<sup>①</sup>确乎如此，葛洪未对“玄一之道”下定义，更不用说“严格确切的定义”。但是，且不说“严格确切的定义”方式作为一种思之方式，在中国只是近代人才为之“烦神”的事情，事情的本质完全不在于有无定义，因为玄之成其为玄或者道之成其为道，本质上就是不可或不能“定义”的；就是说，它们（玄、道、一）原本便不是

① 胡孚琛：《魏晋神仙道教》第201页。



任何可能的“什么”，而且作为这种不是本身，原本便恰好是“解构”一切定义的。玄者，“幽远也，象幽而入覆之也”（《说文解字》）。以现代人西化了的定义式思路来看，非但《抱朴子内篇》的玄一之道，即便是《老子》之道，也是没有也不可能有任何“定义”的，所谓“绳绳兮不可名”、“迎之不见其首，随之不见其后”（《老子》第14章），所谓“吾不知其名，故强字之曰：道”（同上，第25章）是矣。因此，根据“定义”之有无，是无法界划《老子》与《抱朴子内篇》的：无论定义与否，《老子》总是“哲学”，而《抱朴子内篇》总是“神学”。

葛洪没有定义玄一之道，但是却对之作非常生动具体的“赞颂式”刻画。比如在《畅玄》篇中，葛洪说玄一之道“其高则冠盖乎九霄，其旷则笼罩乎八隅。光乎日月，迅乎电驰。或倏烁而景逝，或飘湮而星流，或滉漾于渊澄，或雾霏而云浮。因兆类而为有，托潜寂而为无。沦大幽而下沉，凌辰极而上游。金环不能比其刚，湛露不能等其柔，方而不矩，圆而不规。来焉莫见，往焉莫追”（第1页）。又比如：“夫玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器，此思玄道之要言也。得之者贵，不待黄钺之威；体之者富，不须难得之货。高不可登，深不可测。乘流光，策飞景，凌六虚，贯涵溶。出乎无上，入乎无下，经乎汗漫之门，游乎窈眇之野。逍遥恍惚之中，徜徉仿佛之表。咽九华于云端，咀六气于丹霞。徘徊茫昧，翱翔希微，履略蜿蜒，践跚旋玑，以得三者也”云云。（第2页）

对于“玄”、“道”等作如此这般的“描述”，其实并非始于《抱朴子内篇》，好些说法乃至句式都来自前人或是对前人的“总结”，虽然《抱朴子内篇》也许刻画得更加激情洋溢，更加恭敬虔诚。譬如所谓“乾以之高，坤以之卑，云以之行，雨以之施。胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类”云云（第1页）；所谓“高不可登，深不可测。乘流光，策飞景，凌六虚，贯涵溶。出乎无上，入乎无下，经乎汗漫之门，游乎窈眇之野”云云；所谓“人能知一，万事毕。知一者，无一之不知也；不知一者，无一之能知也。道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵”云云（第

323页),显然是脱胎于《老子》、《庄子》、《淮南子》等等<sup>①</sup>。正因为如此,《抱朴子内篇》的玄一之道便似乎在进行纯粹的“哲学”阐扬。“道教”与“道家”之血肉勾连,由此可见一斑。

但是,似乎归似乎。《抱朴子内篇》的玄一之道终究还是神学。凭什么这样说?

首先,《抱朴子内篇》的玄一之道比整个道家之道更“空”。不管道家之道如何的幽深,如何的玄远,这种幽深、玄远本身说到底不过是对日常之认识、理解、道理等等的“扬弃”,就是说,是在对经验世界的“反思”或“批判”中被给予的<sup>②</sup>,而《抱朴子内篇》则要“空”得多。注意,这种空绝非“抽象”之空,“思辨”之空,“间接”之空,而恰恰是“具体”之空,“非反思”之空,“直接”之空。严格地讲,这是一种与道家之道的空断然不同质的空:这种空不是“扬弃”经验世界而是将所有“尘世”生存彻底倒空之空,是无条件地领受绝对的玄一之道的“领受”之空,因而言穿了也就是“信仰”之空,即信仰—生存性之空。若以纯“哲学”的方式去读解《畅玄》篇中的诸如“玄者,自然之始祖而万殊之大宗也”,“抑浊扬清,斟酌河渭,增之不溢,挹之不匮,与之不荣,夺之不瘁”之类的描述;去读《道意》篇中的诸如道者“涵乾括坤,其本无名。论其无,则影响犹为有焉;论其有,则万物尚为无焉”之类的描述;去读《地真》篇中诸如“金沉羽浮,山峙川流,视之不见,听之不闻,存之则在,忽之则亡,向之则吉,背之则凶,保之则遐祚罔极,失之则命凋气穷”之类的描述,确实会“不知所云”,无所适从的。我们势必会问:这个如此无所不在而又无所不能的玄一之道到底是什么呢?这样的问题本身只是在确证着两点:第一,提问者尚“不信”;第二,就信仰而言,这个提问本身就是“非法的”,因为这个无所不在和无所不能的被问者不可能是任何有限的或

① 《淮南子·原道训》曰:“夫道者,覆天载地,廓四方,柝八极。高不可际,深不可测,包裹天地,禀受无形……故植之而塞于天地,横之而弥于四海。施之无穷,而无所朝夕。舒之偃于六合,卷之不盈于一握。约而能张,弱而能强,柔而能刚……山以之高,渊以之深,兽以之走,鸟以之飞,日月以之名。”《庄子·天地》曰:“通于一而万事毕。”《淮南子·精神训》曰:“能知一,则无一不知也;不能知一,则无一之能知也。”《老子》第39章曰:“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,万物得一以生。”等等。

② 《老子》五千文充满了对经验世界的批判和反思,如“天下皆知美之为美,斯恶已;天下皆知善之为善,斯不善已。”(第2章)“不尚贤,使民不争,不贵难得之货,使民心不乱。是以圣人之治也,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨,恒使民无知无欲。”(第3章)“大道废,有仁义;智慧出,有大伪;六亲不和,有孝慈,国家昏乱,有贞臣。”(第8章)等等。《庄子》、《淮南子》等等也如出一辙。

有条件的“什么”。故而按“哲学”的思路来看，这个玄一之道就显得是“神秘主义”的。《抱朴子内篇》以“畅玄”冠首，畅者，“达也，通也”（《说文解字》）。这就是说，葛洪关心的是“怎样去通达”玄一之道，至于这个玄一之道本身是什么，早已在“畅”之前就已经抢先被非反思性地给予了，亦即直接被信仰性地给予了。所以在《抱朴子内篇》中，葛洪只对玄一之道作“自然之始祖而万殊之大宗”、“称微焉”、“称妙焉”之类的“描述”。作为描述，这是真正“空”的描述，因为实际上并没有任何“现实的什么”被描述；也就是说，《抱朴子内篇》的描述无“对象”。可是这种“空的描述”又绝非什么“虚幻的”、“想象的”、“不现实的”描述，毋宁说，这是一种现实得不能再现实的描述，因为“描述”玄一之道就是“现实地”召唤或者“现实地”领受玄一之道，而这种召唤或领受本身，已经就是信仰之“意向性”的实现本身，已经就是信仰及其对象的直接给予本身，亦即直接的信仰—生存的绽出本身。因此从根本上讲，《抱朴子内篇》玄一之道的意向本身就不是反思的、哲学的，而是信仰的、神学的，纵然它掩蔽在哲学或玄学的语词及其阐扬方式之中。

其次，《抱朴子内篇》的玄一之道远不单单是一种思辨的“理论”，更是一种直接现实的宗教信仰性“生存”。海德格尔所谓神学是“为信仰状态本身之形成出一分力”在《抱朴子内篇》的玄一之道那里，可以说展现得淋漓尽致。《畅玄》篇说：“夫玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器，此思玄道之要言也。”这实际上是说，“思玄道”并不单是去“思辨”之，更是意味着去“得之”、“守之”、“用之”或“忘之”，要言之，去活生生地“领受”之或“生存”之。所以，《抱朴子内篇》中的那些酷似从而分享着道家的玄之又玄的“道理”，其意向并非哲学的，而是“神学—信仰的”（参见本章第三节），因为这些所谓“道理”，首先以及最终都要坐实到“为信仰状态本身之形成出一分力”上来。

那么，这“一分力”是怎样实现的呢？经过玄一之道中的“一”（包括“玄一”、“真一”、“纯一”等等）。葛洪在《地真》篇中说：“玄一之道，亦要法也。无所不辟，与真一同功。吾《内篇》第一名之为《畅玄》者，正以此也。”（第325页）从“道”、“玄”到“一”再到“守一”，这既是玄一之道能“为信仰状态本身之形成出一分力”的秘密，也是《抱朴子内篇》神学成为“道教神学”之关键。这一点已为一些学者所洞悉：“葛洪对世界本质——玄、道的论述，一方面极度夸张其微妙难识、派生宇宙的功能；另一方面又将之降低为可以由个人体验、获得、相守不失的

东西。这一点，与其他多数宗教将自己信仰的本原性的实体仅当作膜拜的对象，当成精神上可与之沟通的对象，很不相同，这是葛洪哲学的重要特征，也是整个道教哲学的重要特征。道教的哲学始终是与肉体的修炼紧密相关的，即是说，与其道术是结合着的。论道是为了论术，明术则全为行道、得道。”<sup>①</sup>“在葛洪道教哲学的本体论范畴中，道的范畴从形而上的宇宙本体论，最后演化为形而下的神仙道教，这中间‘一’的范畴是它演变的关键，因为道士只有通过守一的存思气功，才能将道化为自己的内心体验，从而将自己的精神与道融为一体，通神成仙。”<sup>②</sup>“葛洪的道教哲学便成了道士在修仙实践中的可体得哲学。这种哲学的与众不同之处是把道的范畴中诸多抽象的特征变成修道者本身具体的内心感受，从而体得了道并使自己与道化为一体，这个特点是世界上其他哲学包括道家哲学所没有的。”<sup>③</sup>我们在前文已指出过，“一”不是一个“数字”，更不是与“多”相对应的干瘪的“概念”，而是绝对的信仰性生存本身（参见本书第四章第二节）。一就是一的实际“存在”本身，因而一就是“守一”。守一绝不是去看守某个作为对象的“一”，而是去守护住一种独特的生存方式，亦即持存于一种不断扬弃乃至弃绝作为“多”的世俗或日常生活样态的生存方式之中。

“守一”通常被界定为一种“方术”，一种“存思”或“气功”的技术。作为一种技术，自然便有许多具体规定和具体方法。比如葛洪不仅述及一般的守一：“子欲长生，守一当明；思一至饥，一与之粮；思一至渴，一与之浆。一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。”（第323页）而且更有诸如“守玄一”与

① 牟钟鉴、胡孚琛主编：《道教通论》，第419页。

② 胡孚琛：《魏晋神仙道教》，第202页。将《抱朴子》的“道”、“玄”界定为“形而上”，而将“神仙道教”界定为“形而下”，这听起来像是黑格尔的典型的“哲学推演”：由“纯概念”（形而上）而外化为“自然”、“社会”和“精神”（形而下）。用哲学的范式去处理宗教，自然会赢获哲学的深度（如黑格尔），可也势必会为此付出削足适履的代价。

③ 胡孚琛：《魏晋神仙道教》，第203页。上述观点是颇具洞察力的。不过笔者也注意到，上面几段引文均将《抱朴子内篇》裁定为“哲学”或者“道教哲学”，这就是说《抱朴子内篇》是哲学至少是“一种”哲学。毫无疑问，我们完全可以从“哲学的层面”或“哲学的高度”去分析、理解和研究《抱朴子内篇》，并进而发现《抱朴子内篇》中具有“哲学意味”的概念、范畴、命题和论证等等，但《抱朴子内篇》并不因此就变成了“哲学”。本节以及本章所要力证的就是：整部《抱朴子内篇》是“神学”即“道教神学”，而“玄一之道”乃是这种道教神学的本质性命名。

“守真一”之区分：“守玄一复易于守真一。真一有姓字长短服色，此玄一但自见之。初求之于日中，所谓知白守黑，欲死不得也。然先当百日洁斋，乃可候求得之耳，亦不过三四日得之，得之守之，则不复去矣。守玄一，并思其身，分为三人，三人已见，又转益之，可至数十人，皆如己身。”（第325页）等等。

作为技术性的东西，守一术在具体的方式方法上可以有而且事实上也有五花八门的差别。然而，本质的不是各种守一术之间或大或小的差别，而是使一切守一术成为可能的生存性的信仰域。不管携带着什么目的，以什么方式方法，一旦你“守一”，你就已经卷入了一种独特的生存方式：你必须摒弃“五声八音，清商流徽”，“鲜华艳采，或丽炳烂”，“宴安逸豫，清醪芳醴”，“冶容媚姿，铅华素质”（第1页），一句话，必须弃绝一切世俗的或日常的生存方式，“静寂无为，忘其形骸”，“止绝臭腥，休粮清肠”（第17~18页），从而通神成仙。这里必须强调指出，“通神成仙”的信仰绝非守一的“结果”，相反是守一的“前提”，就是说，只有“先行”地信仰着“通神成仙”，才可能有“守一”这样一回事发生。因此，就《抱朴子内篇》而言，守一术绝不只是一种单纯的修炼“技术”，仿佛即使没有它，道教也仍然还是道教似的；毋宁说，守一之为守一本质上是存在性的，而且是神学—信仰性的。作为一种独特的神学—信仰性生存，守一，就是“行”守一，因而就是这种独特的神学—信仰性生存的践行本身。反过来说，所谓“通神成仙”之信仰也不仅仅是一种“观念”或“思想”，更非仅仅一种可怜的“内心体验”。经过行守一，这种神学信仰“信仰”出来了，“存在”出来了，也就是说，在此行守一中，道教神学信仰之为道教神学信仰已然直接地被给予了，被实现了。

“守一”作为神仙信仰的一种修炼技术，至少在《太平经》那里就已经明确地提出来了（参见本书第三章第一节）。然而，《抱朴子内篇》以前的守一，尚只具有“信仰的位格”（如《太平经》者），或者“宗教的位格”（如《老子想尔注》者，参见本书第四章第二节），而《抱朴子内篇》的守一在居有前两种位格的基础上，进而又经历了“玄一之道”以及“神仙实有”的反思性阐扬，因而拥有了一种宗教信仰的“神学位格”。此乃《抱朴子内篇》的守一与之前的所有守一术的本质区别之所在。

概言之，由“玄”而“一”而“守一”，《抱朴子内篇》的玄一之道一方面实施了自身、兑现了自身，即充实或完成了自身的“神学意向”，从而于悄然中“为信仰状态本身之形成”贡献了一分“神学之力”；另一方

面，这种极为独特的实施方式或信仰—生存方式，不但建构起了区别于世界上其他宗教信仰形态的道教信仰形态，并且也同时构建起了区别于其他宗教神学信仰形态的“道教神学”的信仰形态。这就是《抱朴子内篇》玄一之道的“玄”之所在，玄之为玄的“玄关”即秘密之所在。

### 第三节 “神仙实有”的神学辩护

对于一个道教徒或道教信仰者来说，神仙之实有乃是不证自明的，因为一旦丧失了这种神仙信仰的直接给予性，一个道教徒就不成其为道教徒了。但是对于道教神学来说，神仙之存在与否却是必须进行证明或者说必须获得辩护的，否则道教神学便不成其为道教之“神学”，而仅仅是直接的神仙信仰本身了。这是《抱朴子内篇》之为道教神仙信仰的“神学形态”的内在逻辑根据。在中国道教史上，葛洪的《抱朴子内篇》是第一部最系统也最深入的敢于直面并企图证明“神仙实有”这个难题的神学经典，这本身就是道教史尤其是道教神学史上的一个“事件”，其历史意义和神学意义可以说是不言而喻的，尽管由于这样那样的原因，这种意义似乎一直隐而不彰<sup>①</sup>。

从《抱朴子内篇》一书的神学进路上看，大致经历了三个环节。第一个环节是为神仙信仰奠定神学根基的“玄一之道”；第二个环节是“神仙实有”、“仙人可学”的神学建构；第三个环节是各种具体的修仙途径，其中尤其强调“金丹”的至高地位。不难看出，第二个环节乃是整个神学进路的“命门”，也是整部《内篇》的神学力量之所在。这一点已为很多研究者所明鉴，如：“《内篇》全文都是围绕着神仙实有，长生能致，仙人可学这个核心思想立论的。我们抓住长生成仙这一核心，整本《内篇》的道教神学体系就可以洞览无遗了”<sup>②</sup>；“《抱朴子内篇》涉及广泛的方面，但围绕着一个根本宗旨：神仙的实有、金丹的可成”<sup>③</sup>等等。

单从学理上讲，倘若没有神仙，那么所谓“玄一之道”便丧失了其神

① 譬如，由于“道教神学”这个词一直未获得一种严格的学理性界定，甚至根本上就尚未作为一个“专题”被适当地提出，故而《抱朴子内篇》作为道教神学之“开端”的意义，就自然处于锁闭状态而释放不出来，当然就谈不上纵横拓展之。

② 胡孚琛：《魏晋神仙道教》，第114页。

③ 牟钟鉴、胡孚琛主编：《道教通论》，第415页。

学及其宗教信仰的意向，从而就只是“道家”或类似道家的学理性思辨；至于包括“金丹”在内的各种“修仙术”，就更不能成立了，因为没有神仙，也就压根儿不发生“修”抑或“不修”这样的事情。所以，一旦抽去“神仙实有”这一关键环节，《抱朴子内篇》全部的神学构建便会轰然坍塌。这一点《抱朴子内篇》清楚，《抱朴子内篇》的研究者也清楚。可是，也许正因为这个“学理”明摆在那里，事情的另一面反而往往会处于遮蔽至少是晦暗之中：不管神仙实有之辩护或证明如何重要，如何牵一发而动全身，它作为辩护或证明始终只是“神学的”，亦即始终只是其本身已然是奠基在神仙信仰之中的、进而由这种被奠基的信仰本身而来的、对此种宗教信仰性生存的反思性阐扬（参见本章第一节），而不是至少不等于什么“逻辑的”或“认识论”之类的辩护或证明。简而言之，“神仙实有”不是神学辩护的“结果”，而是其“前提”。遗忘了事情的这一面，就摆不脱诸如“幻想”、“经不起事实检验”之类实质上与神仙信仰不相干的日常存在之维的拘禁。这一点是我们必须时刻保持在眼帘中的。

《抱朴子内篇》在“畅玄”之后，即刻转入了以“论仙”、“对俗”、“至理”等为题目的对神仙实有的直接辩护。关于《抱朴子内篇》辩护的理论特点、思想倾向、逻辑方法等等，学术界已有了不少的研究<sup>①</sup>，这里不再赘述。本节关注的是对所有这些特点、倾向、逻辑等起统摄作用的“神学维度”。纵观整个《抱朴子内篇》的神学辩护，最引人注目之处是其展开方式，亦即如本章第一节已指出的那样，是其全部辩护都是在真正反思性的“对答”之中展开的<sup>②</sup>。这固然有胡孚琛等人说的“带有魏晋间名

---

① 比较典型的有认为《抱朴子》“把共性和个性、普遍和特殊相互割裂”，“运用的是割裂有限与无限的辩证关系的形而上学方法”（卿希泰：《中国道教史》第一卷，第311～314页）；“在认识论和逻辑上一开始依违于唯物主义和唯心主义、辩证法和形而上学之间”（胡孚琛：《魏晋神仙道教》，第210页）；“经验论与玄想的夹杂，是葛洪思想方法的重要特征”（牟钟鉴：《道教通论》，第417页）；“方法论上抓住了经验论证和逻辑论证，其中除了运用推理，也不乏思辨气息”（四川大学宗教所编：《道教神仙信仰研究》，台北：“中华道统”出版社，2000年，第281页）；等等。这些依凭自己现成的范畴框架而来的评判，虽然无可厚非，但都是不信仰者从“外面”塞进去的评判，就是说，这些评判与作为信仰之“实事”的《抱朴子》的“神学辩护”本身，其实是不相干的。

② 《抱朴子内篇》的神学辩护主要集中在《畅玄》、《对俗》和《至理》篇中。《至理》篇只有“抱朴子曰”的开展方式，但这只是缺少一种纯粹外在的“问答”形式而已，就其本质而言，《至理》篇仍无疑是反思性的“对答”方式，如“患于闻之者不信，信之者不为，为之者不终耳。夫得之者希而隐，不成者多而显。世人不能知其隐者，而但见其显者，故谓天下果无仙道也”之类的辩护（《至理》，第111页），显然是经过对“诘难”的“九思”后的反思性应答。



士相互间问难辩论的析理倾向”<sup>①</sup>，或由于“葛洪生活于两晋时期，在思维方法上必然受汉学和玄学的影响”等原因<sup>②</sup>。但更根本的原因是道教神仙信仰的内在展开之必然，也是道教神学作为“学”之建构之必然。换言之，道教神仙信仰作为一种逐步走向成熟的宗教信仰形态，不会也不可能永远滞留在神仙信仰的直接给予性上，它必须要能在“反思”的形态上给出自身，就是说，必须要能在“神学”的方式中给出自身，否则就恐怕只能永远是作为“迷信”的“民间道教”，而进入不了“贵族道教”或者“宫观道教”的生存方式。

《论仙》篇一起首就推出了对神仙信仰者最为棘手的难题：“或问曰：‘神仙不死，信可得乎？’”（第12页）对于一切形式的神仙信仰来说，这是一个最终不得不面对的真正难题。说它是“真正的难题”，非但是说神仙之存在与否直接关系到神仙信仰的成立与否，而且是说，神仙之存在与否作为一个问题被毫无遮挡地从正面摆出来，这件事本身就已构成了一个“真正的难题”，因为不证自明的柔性信仰一旦被对象化而接受刚性的追问，这种追问本身便已然打开了一个与直接的信仰维度完全不同的间接的“理性维度”，已然释放出了一个信仰的直接给予性应付不了的“反思性”难题。

更具体地说，作为“神”学，它源起于信仰，就是说，它必定已然占有了不需要任何反思性辩护或证明的信仰的直接给予性；但作为神“学”，它又必须超出信仰的直接给予性，从而应对一切可能的反思性挑战，最终又携带着这种神学维度返回到信仰的直接性。也就是说，它必须“证明”自身，“辩护”自身，最后“确证”自身。所以，作为神之学，神学必须在笃信自己的信仰之际，同时以“反思的”、“概念的”、“理性的”适当方式给出自身，从而赢获一种经神学武装过的信仰。一切神学的真正难题就在这里。然而，这种在信仰与理性之间的难题绝非一种“逻辑”层面上的两难或者悖谬，仿佛神学因此便不得不在信仰与理性之间做出要么信仰要么理性的决断似的；毋宁说，神学恰好就“在信仰与理性之间”，更精确点说，这个“之间”恰好正是神学活生生的“在场”。神学之为神学，就是以某种方式去迎向、去领有、去当场构成这个“之间”，而这“某种方式”不仅形成着某种神学及其信仰的独特性，而且也进而规定着这种神学

① 胡孚琛：《魏晋神仙道教》，第206页。

② 四川大学宗教所编：《道教神仙信仰研究》，第285页。



及其信仰的基本走向。现在让我们来看看作为神学的《抱朴子内篇》的这“某种方式”。

神仙实有吗？这个问题一经摆出，其本身就至少意味着以下两点。第一，这是一个“反思性的”问题，问题的提出本身便已经超出了神仙信仰的直接给予性，就是说，神仙信仰不得不以反思的方式重新给出自身，重新建构自身。第二，神仙之存在成了“问题”，这本身就意味着对“神仙实有”的某种否定，至少是怀疑，否则不证自明的“神仙实有”便根本不成其为任何“问题”；故而要以反思之方式重新给出自身的神仙信仰，必须首先解构掉一切可能的“无神仙论”。第二点为“解构”，第一点为“建构”，通过第二点而实现第一点。这就是《抱朴子》事实上的神学进路。

我们在本书第一章第二节已经指出：“‘神仙’这个词无非是在神与人之柔性区别的前提下，对在作为有死者的人与作为不朽者之神之边缘处构形着的人—神一体现象的直观着的命名。”神仙的“人—神一体”性意味着，“无神仙”论的所有可能的否定或怀疑，本质上都直接源自日常生活的经验域。像在“神仙不死，信可得乎”这样的问题中，“不死”只不过是“经验上的死”的直接抽身，也就是说，“不死”只有在首先分享着死的“经验”时才能获得自身的意义<sup>①</sup>。因此，“无神仙论”者所可能提出的诘难不外乎是源起于日常生活经验的问题：当下活着的个体没有人亲身见过（经验过）神仙（第12页：“未闻有享于万年之寿，久视不已之期者矣。”第14页：“咸曰世间不见仙人。”云云），故而神仙不存在；真正见过的总是“有始者必有卒，有存者必有亡”者（第12页），故而神仙不存在；如果再加上已经死去的人的“经验”，就更加确证神仙不存在，因为即便“三五丘旦之圣，弃疾良平之智，端婴随邴之辩，贲育五丁之勇，而咸死者，人理之常然，必至之大端也”，“故古人学不求仙，言不语怪，杜彼异端，守此自然”（第12页）。总之，凡是见过的，自然的，亦即经验过或经验着的，均是“已死”、“正在死”、“将死”，而非“不死”（神仙），所以神仙不存在，更精确点说，不可能存在。

由于对神仙实有的可能性的诘难实质上均源自日常经验的平台，因而就注定了《抱朴子内篇》的“解构”本质上也溢不出这种基本方式。譬

---

<sup>①</sup> 这里的“经验”一词是在流俗的意义上讲的，从生存论的严格意义上说，“死”本身是不可能作为任何一种对象性的事件来被“经验”的。关于这个问题专题论证，请参见拙文：《论海德格尔的死亡本体论及其阐释学意义》，《哲学研究》1995年第10期。

如，对于第一种诘难（“未闻有享于万年之寿，久视不已之期者矣”；“咸曰世间不见仙人”），《抱朴子内篇》应答道：“虽有至明，而有形者不可毕见焉。虽稟极聪，而有声者不可尽闻焉。虽有大章、竖亥之足，而所常履者，未若所不履之多。虽有禹、益、齐谐之智，而所尝识者，未若所不识者之众也。万物云云，何所不有。”（第12页）“夫聪之所去，则震雷不能使之闻，明之所弃，则三光不能使之见，岂鞀磬之音细，而丽天之景微哉？而聋夫谓之无声焉，瞽者谓之无物焉。又况管弦之和音，山龙之绮粲，安能赏克谐之雅韵，炜晔之鳞藻哉？故聋瞽在乎形器，则不信丰隆之与玄象矣。而况物有微于此者乎？”（第13页）“而浅识之徒，拘俗守常，咸曰世间不见仙人，便云天下必无此事。夫目之所曾见，当何足言哉？天地之间，无外之大，其中殊奇，岂遽有限，诣老戴天，而无知其上，终身履地，而莫识其下。形骸已所自有也，而莫知其心志之所以然焉。寿命在我者也，而莫知其修短之能至焉。况乎神仙之远理，道德之幽玄，仗其短浅之耳目，以断微妙之有无，岂不悲哉？”（第14~15页）“故不见鬼神，不见仙人，不可谓世间无仙人也。”（第21页）等等。

对于第二种诘难（“有始者必有卒，有存者必有亡”），《抱朴子内篇》应答道：“夫存亡终结，诚是大体。其异同参差，或然或否，变化万品，奇怪无方，物是事非，本钩末乖，未可一也。夫言始者必有终者多矣，混耳齐之，非通理矣。谓夏必长，而荠麦枯焉。谓冬必凋，而竹柏茂焉。谓始必终，而天地无穷焉。谓生必死，而龟鹤长存焉。”（第13页）“万殊之类，不可以一概断之，正如此也久矣。有生最灵，莫过于人。贵性之物，宜必钩一。而其贤愚邪正，好丑修短，清浊贞淫，缓急迟速，趋合所尚，耳目所欲，其为不同，已有天壤之觉，冰炭之乖矣。何独怪仙者之异，不与凡人皆死乎。”（第14页）等等。

对于第三种诘难（“古人学不求仙，言不语怪，杜彼异端”），《抱朴子内篇》应答道：“万物云云，何所不有，况列仙之人，盈乎竹素矣。不死之道，曷为无之。”（第12页）“暗昧滞乎心神，则不信有周孔于在昔矣。况告之以神仙之道乎？”（第13页）刘向“所撰《列仙传》，仙人七十有余，诚无其事，妄造何为乎？邃古之事，何可亲见，皆赖记藉传闻于往耳。《列仙传》炳然，其必有矣。然书不出周公之门，事不经仲尼之手，世人终于不信。然则古史所记，一切皆无，何但一事哉？俗人贪荣好利，汲汲名利，以己之心，远忖昔人，乃复不信古者有逃帝王之禅受，薄卿相之贵任……刘向为汉世之名儒贤人，其所记述，庸可弃哉”（第16~17

页)。“若谓世无仙人乎,然前哲所记,近将千人,皆有姓字,及有施为本末,非虚言也。”(第46页)等等。

只要稍作分析便不难发现,《抱朴子》的所有应答,包括其应答的内容、方式以及应答之所以能成立抑或不能成立等等,均乃典型的“经验的”或者“归纳的”方式。实际上,对比如“有始者必有卒,有存者必有亡”这样的命题,本来并不必然是经验的或归纳的结果。换言之,这个命题也可以是纯粹“演绎的”或“分析的”结果:说“有始者”实质上已经暗含着有开端、有起点,亦即一个“有限者”,否则便谈不上“有始”。这意味着,“有始”本身就内在地“蕴涵”着“有卒”、“有死”,就是说,“有始者必有卒,有存者必有亡”乃是一个同义反复的“分析”命题,它不可能“出错”。不是有一个“有始者”,尚等待着“将来的”有终抑或无终,而是只要是“有始者”,就“已经”作为“有始”而是“有卒”、“有死”的了。因此,就一般“知性的”运思方式来说,说一个“有始者”“无卒”、“无死”,就等于说一个有起点、有开端的无限,即一个“有限的无限”,亦即等于说一个“圆的方”。要言之,从“有死”、“有存”到“有卒”、“有亡”的过渡与“经验”抑或“不经验”无关,因为“卒”、“亡”乃是抢先地蕴涵在“有死”、“有存”的概念本身之中的,故而才能从前者“必然地”推演出后者来。当然了,无论是归纳的还是演绎的,它们都奠基在标准的“流俗时间理念”之上:时间性被形一象亦即“对象性”地领会为从“将在(将来)”流向“现在”再流向“曾在(过去)”的一条线形的河流。然而,“曾在”已然“不在”,“将在”始终“未在”,而“现在”总抓不住地已经“过去”。这就是说,作为对象性的河流,作为存在者,“时间性不存在,而是‘到时候’”<sup>①</sup>。活生生的时间就是喷涌着的“到时”,因此“时间性在本真的意义上是有限的”<sup>②</sup>。人作为“此一在”(Da-sein),就是“时间性”的存在,亦即存在(sein)的到时(Da)。作为时间性的存在者,人乃“终有一死者”,而“他们被称为终有一死者,是因为他们能死。能死意味着:生存在能够承担作为死亡的死亡之中。只有人能死。动物只是消亡”<sup>③</sup>。因此,就生存论上讲,所谓“有始”、“有终”,所谓“有存”、“有亡”,说的不是两种现成的存在状态,而是作为此

① 参见〔德〕海德格尔:《存在与时间》,第374页。

② 参见〔德〕海德格尔:《现象学之基本问题》,第373页(着重号为引者所加)。

③ See Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, Reprinted from the English Edition by Harper & Row Publisher, Inc. 1975, p178.

在的人之基本生存方式，就是说，人之成其为人，始终以“终有一死”的方式存在一到时。

显而易见，《抱朴子内篇》走的全然是标准的“归纳推理”的路子，而且还很粗糙。倘若把《抱朴子内篇》关于“神仙实有”的证明与安瑟伦关于“上帝存在”的证明作一对照，“可以肯定的是，那无法设想有比之更大的存在者不能仅仅存在于理性中。因为，假如它仅仅存在于理性中，那么就还可以设想一种比他更伟大的东西，它既存在于理性中，还实际地存在着。所以，如果那无法设想有比之更大的存在者仅仅存在于理性中，那么，那无法设想有比之更大的存在者自身就成了那可以设想有比之更大的存在者了，但这显然是不可能的。因此，那无法设想有比之更大的存在者无疑既存在于理性中，也存在于现实中。”<sup>①</sup>）其神学进路在方式及其走向上的根本差异，可以说是一目了然的。而由《抱朴子》构建起的这种独特的神学进路，不仅塑造了道教神学的基本形态，而且构型着整个中国道教神仙信仰乃至整个中国文化信仰生存的基本方式。

现在要问的是：《抱朴子内篇》关于“神仙实有”的辩护或证明成功了吗？没有。失败了吗？也没有。就其对诸如由“世间不见仙人”、“有始者必有终”、“古人学不求仙”等等而推出“神仙不存在”之类的经验性诘难的反驳而言，《抱朴子内篇》成功了（基本上吧），因为从“未见”、“只见过”（有始必有终）、所有的经验（古人的经验）等出发，确实推不出“神仙不存在”的必然结论来。但是，就《抱朴子内篇》因这个“成功”进而推出“神仙实有”的结论而言，《抱朴子内篇》又失败了，或者说，完全不可能成功，因为由经验上的“反例”固然推不出“神仙不存在”的结论，然也绝不因此便能推出“神仙存在”的结论。换言之，就纯粹的逻辑层面上讲，世间从未见神仙并不就意味着必定没有神仙，但也绝不反过来意味着就有神仙，这个逻辑不是几句“深”啊，“微”啊，“妙”啊之类的“玄说”就能打发掉的。

然而，既然没有成功也没有失败，这是不是说《抱朴子内篇》完全“劳而无功”呢？这只是一种典型的逻辑偏见而已。对于道教神学和道教神仙信仰，《抱朴子内篇》均可说是功莫大焉，因为它在道教史上第一次

① [意大利] 安瑟伦：《信仰寻求理解》，溥林译，第206页。安瑟伦的这个对上帝存在的证明后来被简化为一个著名的三段论：上帝乃无法设想有比之更伟大的存在者；既存在于思想中又存在于现实中的，要大于那仅仅存在于思想中的；因此，上帝必然存在于现实中，而不能仅仅存在于思想中。

真正抵达了“神学的”深度，第一次以神学的方式重构了道教的神仙信仰，从而第一次使道教在“理论层面上”真正超越了“迷—信”的档次，并为通向宫观道教或教会道教铺就了神学的通道（详见本章第五节）。

其实，就道教神仙信仰的生存方式而言，从来就不是“先证明”了神仙存在，然后才“有”神仙信仰，毋宁说，只有先有了神仙信仰，而且这种“有”还已经达到了相当的深度，才会有“证明”这回事发生<sup>①</sup>。因此，《抱朴子内篇》关于神仙实有的神学证明，与其说在于其对神仙实有之“证明”，不如说在于经过这样的证明，让道教的神仙信仰以“神学”的方式出场，进而在神学的境域中重新见证和确立“道—教”这种独特的信仰生存方式。

从很大程度上讲，《抱朴子内篇》对此是有清醒意识的。《论仙》中说：“夫求长生，修至道，诀在于志。”（第17页）《对俗》中说：“仙道迟成，多所禁忌。自无超世之志，强力之才，不能守之。其或颇好心疑，中道而废，便谓仙道长生，果不可得耳。”（第46~47页）《至理》中说：“患于闻之者不信，信之者不为，为之者不终耳。夫得之者甚希而隐，不成者至多而显。世人不能知其隐者，而但见其显者，故谓天下果无仙道也。”（第111页）《释滞》中说：“要道不烦，所为鲜耳。但患志之不立，信之不笃，何患于人理之废乎？”（第148页）等等。

《抱朴子》的这些说法固然可以被归结为一种“信则有，不信则无”的观念，但却不等于这样一种判决：“这样兜了一圈之后，只好将神仙的实有归诸修仙者的独识、信仰的虔诚、道心的坚定，实际上回到‘诚则灵’的神秘主义老路上。”<sup>②</sup> 正像本书反复指出的那样，道教神仙信仰原本便不单单是一种“观念”、“思想”或“主义”，而是一种实际生活的“活法”，即一种独特的宗教信仰性的“生存方式”。《抱朴子》中的那些守一术、金丹术、房中术等等，不但是这种生存方式的具体构成内容，而且

① 基督教关于上帝存在的“证明”也是如此，如提出所谓“上帝存在的本体论证明”的安瑟伦，对此有着极为清醒的自觉：“除非我信仰了，否则，我无法理解。”（参见〔意大利〕安瑟伦：《信仰寻求理解》，第204页）20世纪以“逻辑哲学”闻名于世的维特根斯坦（Wittgenstein）也说：“上帝存在的证明真正是某种使人确信上帝存在的东西，但是，我认为这种证明的信奉者们想要做的是给他们的‘信仰’提出一种理论的概念和基本原则，虽然他们决不会使自己把信仰当成了这种证明的一个结果……生活可以教育人相信上帝。而经验也会带来这一点……经验、思想——生活能把这种概念（即上帝存在的概念——引者注）强加给我们。”（〔英〕维特根斯坦：《文化与价值》，黄正东译，北京：清华大学出版社，1987年，第124页。）

② 牟钟鉴、胡孚琛主编：《道教通论》，第417页。

也是“神仙实有”的具体展开方式或实现方式，只不过与以往的道教方术和法术相比，它们已经不再是“妖术”、“迷信”、“迷狂”、“鬼道”之类的“民间的”东西了，而是经历了“神学辩护”，通过了“神学洗礼”，从而成为一种跻身于上流社会、并实质上为整个社会所首肯的、堂堂正正的“贵族神仙道教”的生存方式了。

#### 第四节 《神仙传》的神学位格<sup>①</sup>

一个理想完美的神学形态，尤其是独具明显的人—神二重性的道教神仙信仰神学形态，不应也不会满足于诸如“玄一之道”之论证和“神仙实有”之辩护这样的略显抽象的神学实现方式。必须要有一种更通俗因而更富信仰召唤力的神学实现方式。在中国道教史上，这便是“神仙传”的实现方式。中国道教经过了《抱朴子内篇》的神学建构，“神仙传”的出场不过是一个或迟或早的事情。

我们知道，最早的神仙传是西汉末刘向的《列仙传》。按本书的观点，葛洪建立起了中国道教神仙信仰的第一个真正意义上的神学形态。那么，又怎样解释在“时间上”先于葛洪《神仙传》且同为“神仙传”的《列仙传》以及两传之间的关系呢？

葛洪在其《神仙传·原序》中写道：“余今复抄集古之仙者，见于仙经服食方及百家之书，先师所说，耆儒所论，以为十卷，以传知真识远之士。其系俗之徒思不经微者，亦不强以示之矣。则知刘向所述，殊甚简要，美事不举。此传虽深妙奇异，不可尽载，犹存大体。偶谓有愈于向，多所遗弃也。”<sup>②</sup>刘向的《列仙传》虽然“深妙奇异”，但也“不可尽载”矣；而葛洪自己的《神仙传》虽“多所遗弃也”，然仍“偶谓有愈于向”矣。葛洪凭什么这样说？换句话说，如果《神仙传》“愈于”《列仙传》，那么这是如何发生的？

《说文解字》云：“传，遽也。从人，专声。”本义为驿站，驿舍，引申为 1. “记载历史事件或个人生平事迹的文字、传记”；2. “以描述人物

<sup>①</sup> 本节内容发表在《世界哲学》2006年第1期，成书时有增改。

<sup>②</sup> 葛洪《神仙传》，《道藏》未收，现存《神仙传》十卷收于《四库全书》（而此十卷本主要是根《太平广记》、《汉魏丛书》等重新辑录而成的），《云笈七签》收有部分《神仙传》。本节《神仙传》引文源自《四库全书》，如引《云笈七签》，另以脚注注之。

故事为中心的文学作品”；3. “解释经文的著作”等等（《汉字源流字典》）。显然，在1、2和3的意义域内，《神仙传》和《列仙传》均不具有任何可能的优先性，因为两者都与严格意义上的“历史传记”、“文学作品”和“解经著作”本质上没有关系。也就是说，作为“历史传记”、“解经著作”和“文学作品”，《神仙传》和《列仙传》两者没有哪一个可能比另一个更“真实”，更“准确”，或者更富有“想象力”，因为两者实质上均与“事实”以及“想象”无关。既然如此，葛洪以及“我们”怎么能说《神仙传》“愈于”或者“不愈于”《列仙传》呢？所谓的“愈于”究竟说的什么或者究竟可能说什么？

《神仙传》和《列仙传》都是“传”，但却与“事实性”（历史性和准确性）和“想象力”（文学性）没有任何关系。然而，这是否意味着，一切神仙传根本就不是什么“传”呢？不。就传之“本义”而言，一切神仙传都是“名副其实”的。传者，遽也；遽者，传递信息之快速驿车也。作为驿车也好，作为驿站或驿舍也罢，传之为传的关键在于“传递信息”矣。因此，就其传递信息的“本义”而言，所有的神仙传均是不折不扣的“传”，尽管与历史传记之类的“传”大相径庭。

接下来必须追问的是，作为传，神仙传到底传递着什么信息呢？“信仰”的信息，更精确点说，作为信息的信仰本身。作为驿车、驿站或驿舍，神仙传乃信仰的栖居之所，乃信仰传递自身、显示自身以及守护自身的基本方式。所以，一切形式的“神仙传”，都是信仰成其为信仰的自身开启方式，是信仰之为信仰的生存性签名。此乃一切神仙“传”之为“神仙”传的本质。

现在我们可以进入“《神仙传》‘愈于’《列仙传》”的问题了。《神仙传》“愈于”《列仙传》吗？无论是或者不是，都不是也不能是在上述1、2、3的意义层面上讲的。当然了，这并不排斥在《神仙传》和《列仙传》中可以有1、2、3意义层面的问题，就是说，我们完全可以把《神仙传》和《列仙传》“当作”有关历史的“事实”或某种“文学作品”来阅读和



研究<sup>①</sup>。但是神仙传之为“神仙”传，确切地说，作为“事情本身”的神仙一传，本质上便不是诸如“史实”之类的事情，而是信仰传递之实事，信仰生存之实事。因此，无论《神仙传》“愈于”抑或“不愈于”《列仙传》，均只能是发生在“信仰”的维度上。

作为信仰之传递或信仰性生存本身，《神仙传》“愈于”《列仙传》吗？就记载的神仙数量来看，《列仙传》内载自上古三代到秦汉七十位神仙的事迹，而《神仙传》共搜集大约八十多位神仙之传<sup>②</sup>；从《神仙传》记载的神仙“姓名”来看，只有“容成公”和“彭祖”与《列仙传》重复，彭祖条《神仙传》的文字更多，容成公条《列仙传》的记述更多；其余诸条由于说的是不同的神仙，恐怕只能说是“各有千秋”。因此，《神仙传》与《列仙传》相比，其唯一可能的优势就是它比后者多出了十多条。但是不言而喻的是，“多”只是单纯“量”的规定，而“愈”本质上乃“质”的或“深度”的规定，也就是说，《神仙传》单纯的“多”并不能担保它就必然“愈于”《列仙传》。

于是，如果《神仙传》愈于《列仙传》，那就只能是因为它的“内容”。然而，就两传体现出的具体神仙方术内容而言，这样的结论似乎仍显得勉强。汉魏时期盛行的各种养生术、变化术和预测术，在《列仙传》中基本上都有。《列仙传》中的神仙大多禀有种种服食术，其中服食各种植物者最多，饵丹者较少。如赤将子舆“不食五谷，而啖百草花”；关令尹与老子“服菖胜实”；彭祖“常食桂芝”；范蠡“好服桂、饮水”；山图“服地黄、当归、羌活、独活、苦参散”；文宾“服菊花、地肤、桑上寄生、松子，以取益气”；赤松子“服水玉以教神农”；任光“善饵丹”；赤须子“好食松食、天门冬、石脂”；赤斧“能作水汞炼丹，与硝石服之”，

① 在《列仙传》和《神仙传》具体内容中，除了取之于寓言和民间传说之外，有些“神仙”直接取之于历史人物，如广成子、老子、关令尹、彭祖、范蠡、河上公、刘安、刘根、李少君、东方朔、张道陵、葛玄、左慈、封君达等等。由于这些历史人物在正史里均有记载（如《史记》、《汉书》、《后汉书·方术传》等等），故而自然便可以作比较、考证以判定其“真伪”。不仅如此，有的作为“神仙”的历史人物，比如《周易参同契》的作者魏伯阳，正史中没有记载，而葛洪的《神仙传》却保留了魏伯阳其人其书的基本内容，被公认为研究早期道教史和科技史的重要史料。而对于那些源于纯粹的“神话一传说”而杜撰的神仙，则可以将其作为“我国文学宝库中的重要组成部分”，从而“在钢筋水泥的丛林里”去赢获“一种平衡剂”（干春松：《神仙传》，北京：社会科学文献出版社，1998年，引言第9页、后记第410页）

② 《正统道藏》本所收的“列仙传”为70位，而葛洪《神仙传·序》说是71位：“昔秦大夫阮仓，所记有数百人，刘向所撰，又七十一人。”《四库全书》本收“神仙传”81位，如加上《云笈七签》本的额外所收，则为85位。



等等。在《列仙传》涉及的养生术中，还包括各种房中术和行气术，房中术如说老子“贵接而不施”；涓子“好饵术，接食其精”；女丸“遇仙人过其家饮酒，以素书五卷为质。丸开视其书，乃养性交接之术。丸私写其文要，更设房室，纳诸年少，饮美酒，与止宿，行文书之法。如此三十年，颜色更如二十”云云。行气术如说容成公“能善补导之事，取精于玄牝，其要谷神不死，守生养气者也”；彭祖“善导引行气”；邛疏“能行气炼形”等等。另外，《列仙传》中也记载了各种各样的变化术和预测术，前者如飞升术（赤松子、宁封子、赤将子舆、黄帝、马丹、女丸等），耐火术（赤松子、宁封子等），隐遁术（方回），呼风唤雨术（赤松子、涓子等），入水术（琴高、甝父），尸解术（黄帝、吕尚）、水解术（琴高、骑龙鸣）等等；后者如占卜术（呼子先），望气术（关令尹）等等<sup>①</sup>。

毫无疑问，与《列仙传》相比，《神仙传》所述及的神仙方术，在内容上更加全面系统，更加具体深入。作为后起的同类著作，《神仙传》不仅自然涵盖了《列仙传》的内容，而且在各种服食术中凸现金丹的至尊地位<sup>②</sup>，并将神仙术的范围从服丹、服药、内修、房中推扩至积善、忠孝、仁信等等日常生活领域。但是倘若仅此而已，我们恐怕仍难以从“质”上说“《神仙传》愈于《列仙传》”，因为所谓“更加全面系统”、“更加具体深入”云云，本质上仍不过是一种“量”的差异。这意味着，如果《神仙传》确实“愈于”《列仙传》的话，它就必须拥有一种与《列仙传》相比的新“质”。《神仙传》的确赢获了这种新质，这就是“神学的位格”（theological person）。

如上所述，神仙传之为神仙传，与诸如“史实”、“解释”、“想象”之类的规定无关，而是信仰的传递本身，即信仰性生存本身的出场。作为信仰的签名，《神仙传》与《列仙传》是同类的，同家族的，没有区别的。既然是“传”，就必须是“记载”或者“貌似记载”，故而两传的神仙都有名有姓，有事有迹，甚至不惜直接坐实为历史人物，从而分享历史的“实在性”。然作为“神仙”传，其一切记载“本质”上都是“信仰的”，也就是说，一切神仙传实质上就是朝向神仙的信仰性生存的现一象本身。作为

① 参见《道藏》第5册第64~76页。

② 葛洪借彭祖的口说：“‘欲举形登天，上补仙官者，当用金丹，此元君太一所服，白日升天也。’然此道至大，非君王所为。”借阴长生的口说：“不死之道，要在神丹。行气导引，俯仰屈伸，服食草木，可得少延，不能度世，以至天仙。子欲闻道，此是要言……能知神丹，久视长存。”等等。

这样的信仰现象,《神仙传》和《列仙传》都朝向五花八门的“奇迹”;而这些无论是来自寓言和传说,还是源出于历史人物的神迹仙迹,无所谓“真实”抑或“不真实”、“夸张”抑或“不夸张”的问题,毋宁说,它们无非是在为神仙信仰的开启、构建和成形“出一分力”。就此而论,《神仙传》并不“愈于”《列仙传》,因为它们都不过是在为神仙信仰状态本身之形成“出一分力”,尽管前者比后者更全面系统和具体深入。然而,《神仙传》和《列仙传》虽然本质上都是神仙信仰的意向本身,但这种信仰意向的“给予方式”是不同的:前者以“神学的”方式给出自身,而后者则不过是在“直接的信仰”中给出自身,尚未抵达实质性的“神学的”层面。正是在这种神仙信仰的不同给予或出场方式上,《神仙传》才愈于亦即才可能愈于《列仙传》。

七十条“列仙传”基本上是寓言和人物传说的汇编,其作为神仙信仰,乃是由这种汇编本身直接给予的,因而各条各传几乎都谈不上真正的“神学”境域。唯一有点理论意味的是其“赞”词。然纵观整个赞词,实际上只是分享了《易》道的光辉,并未构成真正的“神学”信仰。当然不可否认,赞词中借涓子之口的关于世有神仙以及其论证方法<sup>①</sup>,对葛洪的《抱朴子内篇》和《神仙传》有着明显的影响。但影一响归影响,《列仙传》作为一个整体尚未形成真正的神学位格,却是同样无法否认的。

相比之下,我们可以毫不夸张地说,《神仙传》之所以从根本上“愈于”《列仙传》,乃是因为它已经拥有了中国道教史上第一个实质性的“神学位格”。《神仙传·原序》说:“洪著《内篇》,论神仙之事,凡二十卷。”

<sup>①</sup> 亦即:“桑蛸问涓子曰:‘有死亡而复云有神仙者,事两成邪?’涓子曰:‘言固可两有耳……阳精主外,阴精主内,精气上下,经纬人物,道治非一。若夫草木皆春生秋落,必矣。而木有松、柏、榲、檀之伦百八十余种,草有芝英、萍实、灵沼、黄精、白符、竹蓐、戒火,长生不死者万数。盛冬之时,经霜历雪,蔚而不凋,见斯其类也,何怪有仙邪?’”(《道藏》第5册第76页)。

这意味着,《神仙传》晚于《抱朴子内篇》<sup>①</sup>;而这个“晚于”又必定进而意味着,《神仙传》始终已经置身于《内篇》所开启的神学境域的笼罩之中,或者说,《内篇》所抵达的神学境域始终统摄着和环绕着《神仙传》。尽管《神仙传》中也有很多类似《列仙传》那样的寓言和传说的“汇编”,但好些仙传明显携带着《内篇》深刻的“神学”烙印,如广成子(“至道之精,窈窈冥冥;至道之极,昏昏默默;无视无听,报神以静,形将自正;必静必清,无劳尔形,无摇尔精,乃可长生”)、若士(“此犹光乎日月,而载乎列星,比夫不名之地犹窅奥也”)、彭祖(“其性沉重,终日不自言有道,亦不作诡惑变化鬼怪之事,窈然无为”云云)、魏伯阳(“其说如是解释《周易》,其实假借爻象以论作丹之意。而儒者不知神仙之事,多作阴阳注之,殊失其奥旨矣”)、陈安世(“夫道尊德贵,不在年齿。父母生我,然非师则莫能使我长生也,先闻道者则为师矣”)、天门子(“阳生立于寅,纯木之精;阴生立于申,纯金之精……我行青龙,彼行白虎;彼前朱雀,我后玄武,不死之道也”)、北极子(“治身之道,爱神为宝;养性之术,死入生出;常能行之,与天相毕”)、阴长生(“故不得仙者,亦安知天下山林间有学道得仙者耶……而俗民谓为不然,以己所不闻,则谓无有,不亦悲哉”)等等。显而易见,倘若没有《内篇》的“神学”酝酿、开启、铺垫和环绕,上述这些“理论性”的说法是很难在《神仙传》中“顺理成章”的。

因此,虽然都是作为信仰之传递的“神仙传”,葛洪的《神仙传》却已然形成了在《列仙传》那里尚付阙如的“神学位格”。其所以如此,不仅因为《神仙传》始终已经奠基在由《内篇》的神学意向和神学辩护所构建起来的神学境域之中,而且即使从具体的“神仙形象”来看,其神学位

① 《抱朴子外篇自叙》说:“洪年二十余,乃计作细碎小文,妨弃功日,未若立一家之言,乃草创子书。会遇兵乱,流离播越,有所亡失,连在道路,不复投笔十余年,至建武中乃定,凡著内篇二十卷,外篇五十卷,碑颂诗赋百卷,军书檄移章表笺三十卷。又撰俗所不列者为《神仙传》十卷”(王明:《抱朴子内篇校释》,第377页)由此可知,葛洪二十多岁即“草创子书”,所谓“子书”即《抱朴子》(内外篇,下同),又经过“十余年”,便撰定《抱朴子》,然后才“又”撰《神仙传》。葛洪这段《自叙》上下文蕴涵的“逻辑态势”很清楚地说明:葛洪撰《抱朴子》在先,写《神仙传》在后。陈国符先生也据此推论:“此谓年二十余创子书,十余年后始行写定……盖洪于始立之年,撰定《抱朴子》;至齿近不惑,又复修改耳。”(参见陈国符:《道藏源流考》,第95页)进而言之,不管葛洪撰定《抱朴子》究竟是否三十几岁,他不会先撰被“俗所不列者”的《神仙传》,然后才撰写让他十多年魂牵梦绕,并自号“子书”,自称要“藏名山石室”而“以释其惑”的《抱朴子》(参见《抱朴子内篇校释》第368页)。因此,我们有足够的理由说:《神仙传》晚于《抱朴子》。

格也是一目了然的。下面我们以两传唯一重复的“容成公”和“彭祖”二仙为例，对《神仙传》中“神仙形象”的神学位格作一简要分析。

对于容成公，《神仙传》只有一句话，共13个字：“容成公，行玄素之道，延寿无极。”对比之下，《列仙传》的容成公虽也简单，但显得要具体得多：“容成公者，自称黄帝师。见于周穆王。能善补导之事，取精于玄牝。其要谷神不死，守生养气者也。白发更黑，齿落更生。事与老子同，亦云老子师也。”<sup>①</sup>按常理讲，《神仙传》作为后起的著述，应比《列仙传》更具体才合理<sup>②</sup>。但让人惊讶的是，事实刚好相反。在“已经知道”《列仙传》的容成公条的情况下，葛洪断然舍去了诸如“黄帝师”、“见于周穆王”、“白发更黑，齿落更生。事与老子同，亦云老子师也”等等“记载”。为什么？这些被删去的规定固然使容成公的“神仙形象”更具体丰满，但对于容成公的神学位格来说，所谓“黄帝师”、“老子师”、“见于周穆王”之类的规定，并没有什么实质性的增加。作为一个神仙信仰的“神学位格”，容成公本质上只是：行玄素之道，延寿无极。如此而已矣。其余的派生规定从“神学”的意义上说均是“干扰信息”。

然而，葛洪并不一般地排斥对神仙作更加具体生动的描述，而且其《神仙传》中也确实有很多并不亚于《列仙传》的类似“记载”。但他对“容成公”为何如此苛刻？《抱朴子内篇·微旨》说：“又患好事之徒，各仗其所长，知玄素之术者，则曰唯房中之术，可以度世矣……学道之不成就，由乎偏枯之若此也。”“或曰：‘闻房中之事，能尽其道者，可单行致神仙，并可以移灾解罪，转祸为福，居官高迁，商贾倍利，信乎？’抱朴子曰：‘此皆巫书妖妄过差之言……夫阴阳之术，高可以治小疾，次可以免虚耗而已。其理自有极，安能致神仙而却祸致福乎？’”<sup>③</sup>从根本上看不起这些房中阴阳之术，这便是葛洪对容成公“苛刻”的神学原因。

“容成公”是谁？若就道教的神学视域上看，无论历史上是否确有一个叫容成公的人，“容成公”都不是“人”，因而也不是任何专用“人名”。“容成公”是一个神—仙。作为对这个神仙的命名，“容成公”实质上始终

① 《道藏》第5册第65页。

② 作为文本的《列仙传》乃葛洪在《神仙传·序》中首次提及，而且葛洪显然熟悉《列仙传》各条（“昔秦大夫阮仓，所记有数白人——可对比《列仙传·赞》：余尝得秦大夫阮仓撰《仙图》，自六代迄今，有七百余人——刘向所撰，又七十一人”），否则稟有相同的“寓言”和“民间传说”来源的两传的不重复率不可能如此之高，因此葛洪有足够充分的主客观条件使与《列仙传》重复的“容成公”的形象更加丰满。

③ 参见王明：《抱朴子内篇校释》，第124、128～129页。

是神仙信仰本身的签名，就是说始终是在神仙信仰本身之中被给予的。不仅如此。在葛洪的《神仙传》中，“容成公”进而更是道教的“神学—信仰”的签名。作为这样的神学位格或“神学人”（theological person），“容成公”这个仙名不管附加得有多少看起来很“实在”的历史记载，然它作为神学信仰的直接签名，本质上与像“黄帝师”、“老子师”、“见于周穆王”之类的东西无关，如果不说是起反作用的话<sup>①</sup>。换言之，作为神仙信仰的神学签名，容成公之成其为容成公，意味着而且仅仅意味着：通过房中术而抵达延寿无极。让我们稍微具体一点来读解此“传”：“容成公者”，是被“传”的神仙；“行玄素之道”是被“传”者使用的方法，更精确点讲，是被“传”者的基本生存方式；“延寿无极”，显然是此“传”的重音所在：“行玄素之道”使得容成公成为别具一格的容成公，但以这种方式生存的容成公能够跻身于《神仙传》，那是因为而且仅仅是因为他被“传”已然“延寿无极”。如果改写一下此“传”，这个“重音”也许更清晰：以玄素之道向着延寿无极而生存者，容成公也。

在葛洪的神学信仰体系中，房中术固然也是修仙术之一，然却不可能“单行致神仙”，只是“高可以治小疾，次可以免虚耗”的辅助性方术而已。这里显然存在着矛盾：葛洪一方面对阴阳之术有“巫书妖妄”、“安能致神仙”的贵族式贬斥，另一方面他又不否认也不否认不了这些已成“事实”的玄素之道。从逻辑上讲，如果玄素之道只能“治小疾”、“免虚耗”，又是“巫书妖妄”，那么，它们便没有资格进入《神仙传》。然而葛洪居然还是让它们进入了。这不是自相矛盾吗？是的，若按日常生活的逻辑的话。问题是，这里是信仰—神学的生存境域，若只依照通常逻辑的话，就没有信仰，更没有神学。如果我们问：葛洪凭什么让容成公者位列仙班？凭的是神学的逻辑：虽然那些玄素之道不足挂齿，但只要是向着“延寿无极”而生存者，那就可以是：容成公也，神仙也。所以，作为神仙传的容成公传，说到底不过只需要“传”出容成公赤裸着的信仰—神学位格：行玄素之道的容成公，延寿无极而已矣。

与容成公的情况相反，“彭祖”条《列仙传》粗略，而《神仙传》则要周详得多。即便就《神仙传》自己的八十多传相互来比，彭祖传也是整

① 像老子、周穆王这类具有“历史实在性”的信息，对信仰性的“神仙传”来说，反而是应该回避的，因为从根本上讲，历史性的经验实在性，恰恰会不断侵蚀着神仙信仰的实在性；而这又倒过来意味着，神仙信仰的实在性，是不能靠诉诸老子、周穆王这种历史人物的实在性来坐实的。

部《神仙传》中最丰富的，甚至花在彭祖条上的“字数”也是全传中最多的。

《列仙传》中的彭祖，除了简单的“生平”介绍之外，其传递出的实质性的“信仰信息”不过是：“历夏至殷末八百余岁，常食桂芝，善导引行气。历阳有彭祖室，前世祷请风雨，莫不辄应……云后升仙而去。”<sup>①</sup>在此寥寥数语中，若再括去“八百余岁”、“祷请风雨，莫不辄应”和“升仙而去”这些几乎所有神仙信仰“传”中都禀有的一般性的柔性境域，其相对刚性的信仰性信息便只剩下：“常食桂芝，善导引行气。”如果我们问：彭祖是谁？那么，即使我们照单全收《列仙传》的完全没有“道理”可讲的彭祖，作为信仰一现象的彭祖或者说彭祖的“信仰形象”，所给予我们的信仰广度和深度，是非常有限的，更遑论什么“神学位格”了。

《神仙传》承继了《列仙传》关于彭祖的“生平”和其全部信仰性信息，还增加了一些“生平事迹”以及更具体的信仰形象之“描述”<sup>②</sup>。然而，《神仙传》中的彭祖远不单单是八十多位神仙中的一个普通角色。他滔滔不绝，谈锋纵横，在众神仙中俨然一个激扬文字、指点江山的神学家。在回答一少年得道的采女有关“延年益寿之法”时，彭祖说：“欲举形登天，上补仙官者，当用金丹，此元君太一所服，白日升天也。然此道至大，非君王所为。其次当爱精养神，服饵至药，可以长生，但不能役使鬼神，乘虚飞行耳。不知交接之道，虽服药无益也。采女能养阴阳者也，阴阳之意可推而得，但不思之耳，何足枉问耶……今大宛山中，有青精先生者，传言千岁，色如童子，行步一日三百里，能终岁不食，亦能一日九餐，真可问也。”采女曰：“敢问青精先生所谓何仙人也？”彭祖曰：“得道者耳，非仙人也。仙人者，或竦身入云，无翅而飞；或驾龙乘云，上造太阶；或化为鸟兽，浮游青云；或潜行江海，翱翔名山；或食元气，或茹芝草；或出入人间，则不可识；或隐其身草野之间，面生异骨，体有奇毛，恋好深僻，不交流俗。”“人之受气，虽不知方术，但养之得宜，当至百二十岁，不及此者，皆伤之也。小复晓道，可得二百四十岁；能加之，可至

① 《道藏》第5册第66~67页。

② 前者如：“少好恬静，不恤世务，不营名誉，不饰车服，唯以养生治身为事。殷王闻之，拜为大夫，常称疾闲居，不与政事。”后者如：“善于补养导引之术，并服水桂、云母粉、麋鹿角，常有少容。然其性沉重，终日不言有道，亦不作诡惑变化鬼怪之事，竊然无为。时乃游行，人莫知其所指，伺候之，竟不见也。有车马而不常乘。或数百日或数十日不持资粮，还家则衣食与人无异……王自诣问讯，不告之。致遗珍玩，前后数万，彭祖皆受之以恤贫贱，略无所留。”

四百八十岁；尽其理者，可以不死，但不成仙人耳。”“天地昼离而夜合，一岁三百六十交，而精气和合者有四，故能生育万物，不知穷极，人能则之，可以长存。次有服气得其道，则邪气不得入，治身之本要也。其余吐纳导引之术，及念体中万神，有含影守形之事，一千七百余条。及四时首向，责已谢过，卧起早晏之法，皆非真道，可以教初学者，以正其心耳。”“爱精养体，服气炼形，万神自守。其不然者，则荣卫枯瘁，万神自逝，非思念所留者也。愚人为道，不务其本，而逐其末，告以至言，又不能信。”等等。

不难看出，所谓“当用金丹”、“服饵至药”云云，显然带着深刻的葛氏烙印。众所周知，彭祖历来被传为“房中之祖”。这个房中之祖经过葛洪神仙“传”的改写或重写，已经明显属“葛洪制造”了，就是说，已经明显神学化了。《神仙传》中的彭祖虽然也谈房中（所谓“不知交接之道，虽服药无益也”；“男女相成，犹天地相生也”；“人失交接之道，故有残折之期”云云），但却不仅强调“阴阳之意可推而得，但不思之耳，何足枉问耶”，更为重要的是，《神仙传》中的彭祖宣布“举形登天”、“爱精养神”、“交接之道”之等级；定义“得道者”与“仙人者”之区别；界划“为道”之本末；甚至绑定各方术与得寿多少之具体勾连。一个如此这般侃侃而谈延年益寿以及得道成仙之“道理”的彭祖，分明已不仅仅是一个普通的神仙信仰的“迷信者”或信仰者，而已经是一个不折不扣的神仙信仰的“神学家”。换句话说，《神仙传》所给予的，乃是一个拥有鲜明神学位格的“彭祖”。即便按上文所引麦奎利的神学定义（参见本章第一节）的两个规定亦即“参与性”和“反思性”来看，作为房中之祖的彭祖也显然完全符合“神学家”的标准，当然是经过葛洪一手重塑后的神学家。如果说，《神仙传》中容成公的神学位格是赤裸着的，那么，彭祖的神学位



格便是衣衫齐备，内外兼顾和完整丰满的<sup>①</sup>。

通过上述分析，似乎可以一言以蔽之：由于在《神仙传》那里已然聚形成了一个在《列仙传》那里尚未成型的神学位格，所以葛洪以及我们都有足够的理由说：《神仙传》确实是“愈于”《列仙传》的。

## 第五节 神仙信仰神学形态的生存性意义及其边界

按现代人一般的“科学”概念，神仙之存在与否的问题本身就是荒谬不堪的，而企图去“证明”它就更是毫无意义的。然事情并非如此简单。实际上，事情根本上就与能否确证神仙的存在没有任何“事实上”的关系；事情之本质在于这样的“证明”本身的源始给予性，或者说，在于这种“证明”本身所居有的生存性的意义域。这种生存性的意义域，说得直截了当一点，就是作为古代人的“天然世界观”的对于“不朽”或“永生”的质朴信仰，在中国古代也就是道教所代表的长生成仙的信仰。的确，这种信仰在最近几个世纪以来日趋衰落。马克斯·舍勒在分析不朽的信仰在西欧文明范围内衰落的原因时，说过一段非常深刻的话。他写道：“我们一眼就可以看出一个重要的事实，即：具有首要意义的、对永生信仰的跌落具有决定作用的，根本不是人与其是否将在死后继续生存，以及他死后是什么、他在死后将遭受到何种命运（如基督教的天堂、地狱，道教的天仙、地仙等等——引者注）等等问题的特殊的新关系，而毋宁说是现代人与死本身的关系。现代人不再生动直观地看到自己面临的死，亦即不再‘向死而生’；或者更明快地讲，现代人通过其生活方式和职业方式，把一个不断地在意识中出现的直观事实——即，死对我们来说是确定

<sup>①</sup> 这里所谓“完整丰满”，不用说是就道教神学之“开端”的意义而言的。号称十岁便得葛洪《神仙传》的南北朝陶弘景的《真灵位业图》，五代时期沈汾的《续仙传》等等，其“神学位格”显然比葛洪《神仙传》时更加完整丰满。比如《真灵位业图》中的神仙已经不再是一些散兵游勇，而是构成了一个相互勾连而又等级森严的神仙谱系。陶弘景在《真灵位业图序》中说：“搜访人纲，究朝班之品序，研综天经，测灵位之阶业……今正当比类经正，饬校仪服，埒其高卑，区其宫域。”（《道藏》第3册第272页）这种将俗界的“朝班之品序”与仙界的“真灵之位业”公然直接对应的做法，如果没有比《神仙传》更成熟的“神学背景”的支撑，是很难立足的。又如《续仙传》也是如此。与《神仙传》相比，《续仙传》收录的三十多位成仙者，多数都是道士或与道士相关（如：“朱孺子，永嘉安固人也，幼而师事道士王元正”；“宋玄白，不知何许人，为道士。身長七尺余”；云云。参见《道藏》第5册第78、81页），而“道士”的称谓本身便是与“道教宫观”从而是与“道教神学”关联在一起的（参见本章第五节的论述）。



的——赶出了自己意识的清晰区域之外，直到留下一种单纯的、合乎判断的知识：他将死去。就此而言，现代人已经不再相信永生，不再相信一种在永生中对死的克服。但无论在何处，只要死本身没有以这种直接形式而被给予，只要死之临近仅仅是作为一种偶尔浮现出来的、合乎判断的知识而被给予，那么，在那里，关于在永生中克服死的理念必然会渐趋淡薄。”<sup>①</sup>

所谓“古代人”与“现代人”，并不是一个根据流俗时间概念而来的划分，而是意味着不同的生命姿态。作为不同的生存态势，古代人与现代人之间的本质区别，不在于前者企图去“非科学地证明”不朽或者永生，而后者则“科学地证明”了前者的错误或荒谬进而摧毁了前者上<sup>②</sup>，而毋宁说在于死亡给予方式的根本差别上：死亡之于前者，乃是“生动直观地”被直接给予的；死亡之于后者，却是在“一种单纯的、合乎判断的知识”中被间接给予的。所谓“死亡的给予方式”，说的绝不是这种或者那种派生的“死亡观”，而是说的或者“向死而生”、或者逃避着、压抑着死而生的“实际生存”本身，也就是人们去感知、去思想、去欲求，一句话，“去存在”（to be）的当下的在世生存本身。“一个生灵，倘若他在其此在的每一瞬间中都已注意到了那被深刻地体验的死亡自明性，他就会与常人完全不同地生活和行动。”<sup>③</sup> 海德格尔说得更深刻：“终有一死者乃是人类。他们被称为终有一死者，是因为他们能死……只有人才死，动物只是消亡……死亡乃无的圣所……作为无的圣所，死亡乃存在的庇护所。”<sup>④</sup> 人怎样领受死，亦即死怎样被给予，人就怎样去存在，即怎样去展开其生存在世。所以，死亡“生动直观地”被给予与在“合乎判断的知识”中被给予，这实际上就是古代人之为“古代人”而现代人之为“现代人”真正源始的区别。这种生存方式之间的本质区别，不是也不可能是“证明”或“辩护”的结果，而是一切可能的证明或者辩护（包括象“神仙实有”之

① 《舍勒选集》（下），第 970 页。

② “科学诚然可能是宗教的坟墓人，因为它把在宗教上已经消亡的东西当作它的对象来加以分析，但科学决不是任何一种宗教形式的死亡原因”；“宗教诞生、生长又消亡，它们是不会被证明和被反驳的”；“上述事实以及许多类似的东西，在此方向上被引为根据，用来说明不朽之信仰的跌落；其实，它们仅仅证明了一个冥顽不化的偏见，即：一种信仰基于证明，毁于证明。”[《舍勒选集》（下），第 966 页] 舍勒这里的话虽然说得有点过“强”，然却是命中要害的。

③ 《舍勒选集》（下），第 987 页。

④ See Heidegger: *Poetry, Language, Thought*, Reprinted from the English Edition by Harper & Row Publisher, Inc. 1975, p178~179.

证明及其“反驳”的证明)取之不尽、用之不竭的“活”的前提,因为这个不断涌出的前提说穿了就是实际生活的“湍流”本身。

一旦我们切入到如此这般的现象学境域,《抱朴子内篇》神学辩护以及《神仙传》神学位格的意义境域,便不再止步于现代人习以为常的“宇宙论”、“认识论”、“逻辑学”之类的圈子内,不再软禁在这类塌缩了的概念性图式的框架内,而是在神学所特有的向度中显示出信仰性生存所禀有的那种“存在的深度”。正如安瑟伦关于“上帝存在”的神学辩护对于中世纪“教父和经院”的基督教生存显示出的生存性意义一样<sup>①</sup>,《抱朴子内篇》对“神仙实有”的神学辩护,《神仙传》所聚集显现出的神学位格,无论对于葛洪本人的神学建构还是对于整个道教之核心的神仙信仰来说,均构成了一种生存性的意义态势。可以这样说,正是经过《抱朴子内篇》的辩护或证明,道教才开始真正拥有了自己的“神学”,而也正是凭借着这种拥有,道教的神仙信仰才真正突破了信仰的那种原始独断的直接形式,从而使道教的神仙信仰真正以“神学”的方式敞开。不仅如此,这种神仙信仰的神学质态,又在《神仙传》中进一步拥有了自己具体丰满的“神学位格”,从而使道教神仙信仰终于成了一种不但禀具“神学根据”,同时富有“信仰形象”之召唤力的完整的神学—信仰形态。不难看出,道教神仙信仰的这种“神学给予”(主要包括“神学根据”和“神学位格”的给予),既是神仙信仰演变的内在态势,即道教生存方式本身的内在需要,又由于为此种需要提供了反思性的以及“神学形象”的支撑,故而为“宫观道教”或“教会道教”这种新的道教生存样态打开了一个可能性的境域。

胡孚琛在《魏晋神仙道教》一书中写道:“魏晋时期出现的神仙道教是特定历史条件下的产物,它是适应当时士族社会需要的宗教。同民间道

① 黑格尔写道:“教会是为精神所统治的,并坚持理念中的规定性的,但理念必须永远在历史的形态中。这就是教父哲学的要点。他们曾经创造了教会,正因为发展了的精神需要一个发展了的学说。”(〔德〕黑格尔:《哲学史讲演录》第三卷,北京:商务印书馆,1981年,第268页)“经院哲学本质上就是神学”;“在每一个时代里总是有一种特征或规定性的。中世纪的哲学因此包含着基督教的原则,这个原则对思维提出了最高的要求,因为其中的理念是彻头彻尾地思辨的。这个思辨原则的一个方面是,必须用内心去理解理念……这就是精神与上帝在内心方面的同一。这种结合的自身,由于它同时是上帝与上帝的结合,因此是直接地神秘的、思辨的。所以这里面便包含着对于思维的要求,这个要求就是最初教父们、后来经院哲学家们所要满足的”(同上,第279页)。这就是说,“上帝存在”之证明,乃是中世纪基督教的实际信仰性生存(在黑格尔这里被称为“精神”)的内在需要,这种实际的信仰性生存之内在需要,被安瑟伦的“信仰寻求理解”的著名口号直接“生存性”地喊出。听不到这种“信仰—生存”本身的言说,实际上就已然错失了领会“上帝存在之证明”之本真意义的可能性。

教相比，神仙道教的各种道派，皆以长生修仙为本，主要在皇帝和士大夫中间活动，这和那些以治病却祸为务，适应下层劳苦民众需要的民间道派是不同的。”<sup>①</sup>所谓“士族社会需要”，是“因汉末的社会危机促使道教早熟，酿成规模宏大的黄巾起义。黄巾起义失败后，政治形势迫使道教必须改变形式以适应统治阶级的需要才能存在和发展下去。因而在魏晋时期，早期道教产生分化。一方面天师道传入社会上层，出现各自为治的局面；另一方面适应士族社会以长生修仙为教旨的道派纷纷创立，形成了与民间道教不同的神仙道教。魏晋时社会上的隐士和知识水平较高的方士转化为神仙道教的道士”，“这样，魏晋时期的神仙道教，就以这批失意的知识分子组成的隐士和方士队伍为主体，逐步形成和发展起来了”<sup>②</sup>。

正如本章第一节已指出的那样，所谓的“民间道教”与“贵族道教”并不是两种道教，而是道教自身演历过程中的不同历史—生成形态：前者的神仙信仰是被直接给予的，而后者的神仙信仰则是经过反思被给予的。从根本上讲，任何一种宗教信仰生存作为一种可能的生存方式，归根到底是挡不住来自其他生存可能的“反思性”挑战的。因此，回应这类挑战并以反思的方式捍卫和重新确立自己这种生存方式的正当性、合理性、合法性乃至唯一性，便是或早或迟都势必会发生的事情。宗教信仰演历的“神学形态”之内在必然性就在这里。魏晋时期所谓“知识水平较高”的方士和隐士，大多像葛洪一样有着“上流社会”的生活背景、正统儒生的生存方式以及因各种原因“失意”而“出儒入道”的生活经历<sup>③</sup>。这些知识水平较高的以前的儒生后来的道士，必然也必须为自己的“出”、“入”做出“辩护”或者提供“证明”，这便出现了所谓“当时士族社会的需要”；而这种辩护或证明的需要，无论是作为对其“出”的辩护还是作为对其“入”的信仰，都显然已经不是直接的东西，而是间接的、反思的东西，就是说，必然是“神学的”东西。正因为如此，才可能谈得上“魏晋神仙

① 胡孚琛：《魏晋神仙道教》，第62页。

② 同上，第63、66页。

③ 如左慈精于五经，郑隐“本大儒也，晚而好道，由以《礼记》、《尚书》教授不绝。”（《抱朴子内篇·遐览》，第332页）葛洪本人则更典型：出身于名门望族，祖辈世代为官，本人也基本上一直为官，并且赐爵关内侯，而其著述除了《内篇》外，尚有“言人间得失，世事臧否，属儒家”的《抱朴子外篇》（《抱朴子外篇自叙》，见王明：《抱朴子内篇校释》，第377页）。这种与以儒家为标志的社会生存方式的裹挟粘连、藕断丝连，“在当时的神仙道教中颇具代表性。著名道士如阴长生、左慈、葛玄、郑隐，大致也是走的这条路，后世吕洞宾等人儒道双修，出儒入道，皆是对神仙道教中的这种传统的继承”（胡孚琛：《魏晋神仙道教》，第98页）。

道教是中国道教史上必不可少的发展阶段，是由汉末早期道教通向南北朝时期有完善的宗教制度的教会道教之间的过渡桥梁。神仙道教改变了早期道教的发展方向”云云<sup>①</sup>。

没有神学的“宫观道教”或“教会道教”是不可想象的，因为它甚至起码就没有存在的“理由”或“根据”<sup>②</sup>。很难设想某种宫观或教会赫然横摆在一种社会形态之中，然却没有“神学”的理由和支撑。实际上，与道教宫观独具一格的楼观飞阁遥相呼应的正是“道教神学”。如果说，云雾缭绕、缥缈幽深乃道教宫观的外在建筑方式，那么，“眇昧”、“绵邈”的道教神学便是道教宫观的内在建筑方式，也就是说，宫观或教会不过是其神学的刚性现实或空间性表达，而神学则是其宫观或教会柔性的生存可能性本身。因此，《抱朴子内篇》和《神仙传》神学信仰形态的根本生存意义在于：一是魏晋时期社会和道教生存状况直接的聚集性显现；一是为向南北朝以降的宫观道教过渡奠定了神学根基。

有一种颇具代表性的观点认为：“道教理论家对神仙即长生不死的人的系统论证，以及对修道成仙的途径和方法的阐扬，使得道教的长生成仙说获得了一定的理据。但是，道教的长生成仙的理想终归是一幻想，经不起事实的检验。”<sup>③</sup>显而易见，这种观点的要害在于“事实的检验”，因为正因“经不起事实的检验”，道教神仙信仰才“终归是一幻想”。“事实”及其“检验”属日常的生存方式，而“神仙”则属于弃绝日常生存方式后的信仰生存方式。作为一种信仰性生存，神仙信仰不是“经不起事实的检验”，毋宁说是根本就无须“经过”事实的检验，然却并不因此便仅仅是一种滞留在主观层面上的“幻想”，而是幻想的“幻想出来”，就是说，是神仙信仰“现实”的生存方式。因此，“事实检验”的诉求解构不了神仙信仰作为一种生存可能性的“现实性”，有如神仙信仰的诉求抹不掉日常

① 胡孚琛：《魏晋神仙道教》，第67页。

② 卡尔·巴特就神学与教会的关系写道：“神学向自己提出了真理的问题，也就是，神学衡量自己的行动，自己的有关上帝的言语，凭借这种言语作为教会存在。因此，神学存在于这一特别的意义中，因为在神学面前和独立于它，存在着教会的有关上帝的言说。神学遵循教会的言说，在此程度上，对于其正确性来说，神学不凭借外来的标准来衡量自己，而依据自身的来源来衡量之。神学引导教会的言说……神学伴随教会言说……神学开始于上帝之居所而凭借给予教会的允诺生活着。”〔瑞士〕卡尔·巴特：《教会教义学》，北京：三联书店，1998年，第71页。注：着重号为引者所加。）这里说的虽然是“基督教”的神学与教会，但同样适用于“道教神学”与“道教宫观（教会）”。

③ 高秀昌：《论道教的长生成仙说》，《商丘师范学院学报》2004年第6期。

生存的现实性一样。

然而，真正值得深思的，并不是上述观点对事实检验的诉求，因为对于不信仰神仙的人来说，这样的诉求是自然的，正当的；真正引人深思的，恰恰是蕴涵在关于神仙实有的神学辩护及其神学位格本身中的这同一种诉求意向。

《抱朴子内篇》和《神仙传》其实都围绕着“神仙实有”展开，而《抱朴子》对神仙实有的全部神学辩护，《神仙传》关于众神仙的所有神学“传记”，无一不分享着这个“事实检验”或“效验”的日常生存原则。譬如，你没有“见闻”或“效验”过神仙（第一种诘难），这证明不了“不可能有神仙”之效验，因为“虽有至明，而有形者不可毕见焉”；从“有始者必有卒”的效验出发（第二种诘难），你也同样推不出这样的结论来，因为“异同参差”、“万殊之类，不可以一概断之”，就是说，事实的、个别的、有限的之无效验，证明不了可能的、普遍的、无限的之无效验；至于“古人学不求仙”（第三种诘难）就更不用说了，援引古人来效验神仙之有无，那就正中“神仙实有”的下怀，因为“列仙之人，盈乎竹素矣”。总之，“惟有识真者，校练众方，得其征验，审其必有，可独知之耳，不可强也”（《论仙》第21页）。这简直与认神仙信仰是“一幻想”的观点如出一辙，只不过一者断言“有”，一者断言“无”而已，而这两种断定的唯一根据都是“效验”。

在信仰的“神学深度”上如此依赖于实属日常生存世界的“效验原则”，实在有点令人惊讶。若与西方基督教相比，且不说当代基督教神学对上帝“奥秘”的强调<sup>①</sup>，以及对人神同形同性论的超越<sup>②</sup>，即使与同样提出了关于“上帝存在”的本体论证的安瑟伦相比<sup>③</sup>，《抱朴子内篇》神学对“效验”的那种不由自主的绝对归属，也是令人惊讶的。然而，这种惊讶却同时使我们对《抱朴子内篇》以及《神仙传》中对“金丹”的不

① 如鲁道夫·奥托(Rudolf Otto)对宗教信仰“神秘”(numinous)的突显，“任何一种宗教的真正核心处都活跃着这种东西（即奥托所谓‘神秘’——引者注），没有这种东西，宗教就不再成其为宗教”（See Rudolf Otto: *The Idea of The Holy*, Reprinted from the English Edition by Oxford University Press, 1964, p6）。

② 如奥特说的那样：“不是上帝‘死了’，而是神话有神论的前提已历史性死去。它不再被当代人，甚至不再被当代基督徒视为前提……不过，神话有神论前提已死，绝不说明当今之人不再询问上帝。他们反而将上帝当作生存之最终根据和奥秘来询问。”（〔瑞士〕奥特：《不可言说的言说》，第159页）

③ 参见本章第三节，第175页以下。

遗余力的推崇一点也不惊讶，因为与其他修仙术相比，只有“金丹”是最稟具可能的“效验”力的，也就是最稟具当代人所说的“科技含量”的。

故而完全可以说，“效验”不仅是《抱朴子内篇》神学辩护和《神仙传》神学位格真正“自明的”意义域，而且进而界划出了整个道教神学及其神仙信仰可能展开的生存性边界。“边界”不是一条外在的感性线条，毋宁说是一种“界限”，一种既肯定着自身也限制着自身的界限：作为界限，“效验意向”诚然塑造了道教神学及其神仙信仰在世界各种宗教中鲜明的个性或特色；但作为界限，“效验意向”也同样拘禁着道教神学及其神仙信仰展开自身的纵深度。因此，《抱朴子内篇》及其《神仙传》所显露出来的道教信仰之界限，不是其神学辩护或神学位格“经不起事实的检验”，反而恰恰是它那总是企图去“经过”事实检验的强烈的“效验”意向。实际上，《抱朴子内篇》和《神仙传》强烈的效验意向，不过是承接以《周易参同契》为代表的神仙信仰强烈的技术—实证性意向而来“神学形态”罢了。所以，在作为一种更强大的技术—实证系统的“科学技术”席卷一切的今天，道教神学及其神仙信仰的式微乃至解体，也就不足为怪了，因为这是信仰的技术—实证性意向的必然命运：一种宗教—信仰“存在”的合法性，如果完全决断于其技术—实证性的“效验”，那么，它的这种合法性，也势必衰败乃至瓦解于这种“效验”。

这也许就是葛洪的道教神学乃至整个的中国道教神仙信仰，所给予我们的拥有深阔思想空间的最根本启示。

## 结 论

如果说,“中国根柢全在道教”(鲁迅语)的话,那么,道教的根柢就全在其神仙信仰。严格意义上的“道教”神仙信仰,发轫于汉魏晋。经过前后几百年的演历,作为中国本土宗教的“道教”,基本抖落掉“巫术”、“方术”、“迷信”、“鬼道”等等的历史外表,从而显摆出一种区别于世界上其他一切宗教信仰形态的独特生存方式,即作为一种宗教信仰形态的“中国—道教”的信仰生存方式。

就表层的“历史”意义而言,汉魏晋神仙信仰的根本意义就在于,它开启和成形了道教这种独特宗教信仰生存方式的大致格局(包括其信仰、教义、戒条、仪式、行为、组织等等的基本方式),从而左右着后世道教演进的基本方向。就深层的“现实”意义而言,作为开端的汉魏晋神仙信仰,不仅隐含了道教信仰性生存给出自身的根本方式,更为重要的是,由汉魏晋神仙信仰所塑造和成形的这种信仰的独特给予方式,构成了一种源始的信仰意义态势,而这种绵绵奔袭着的信仰意义态势,就是鲁迅所说的“根柢”,它不仅统摄着我们汉民族“现实”的信仰表达,进而隐隐然掌控着它所代表的文明样态的“现实”走向。

汉魏晋时期虽然道经繁杂,道派迭出(实际上整个道教史都如此),但从《老子道德经河上公章句》之“信仰奠基”到《太平经》“太平气”的信仰性扩张,从《周易参同契》的技术—实证性定向到《老子想尔注》宗教信仰性品格之诞生,再到《抱朴子内篇》和《神仙传》的神学信仰形态之成形,这似乎明显构成了神仙信仰不断的纵深演进。的确,若说一个有几千年“历史”的文明样态,其最深度的信仰性生存,只有一种纯粹的“横向”展示而无任何纵深的推进,这无论如何都是不可思议的。应该说,汉魏晋神仙信仰之诸样态,就初步显示了作为“中国根柢”道教神仙信仰的某种纵深推进,而且这种纵深推进,实质上就是围绕着最后被收敛在《抱朴子内篇》神学形态中的“神仙实有”和“神仙可学”的问题而渐次



展开或深入的。但是这里需要特别强调的是，所谓“纵深推进”说的并不是一种概念式的线性“发展”，而毋宁说是中国神仙信仰的不同“到时”方式（信仰的、宗教—信仰的以及宗教—神学的到时方式），尽管这些到时的诸方式在其时间性中（曾在着的将在从自身放出当前）确乎拥有“不断发展”的可能性场域。这意味着，道教神仙信仰诸形态，乃是一种时间亦即历史现象（参见本书“后记”）。作为一种时间—历史现象，它们本质上不是流俗空间意义上的现成的或完成了的东西，因而不可能以“扬弃”的名义“不断发展”。如此一来，我们也就不难领会，由于中国道教神仙信仰在其强烈的技术—实证性意向中，强有力地压抑或遮蔽着其信仰的神学到时方式。所以中国道教的比如由葛洪开启的神学维度，与基督教神学相比，是如此粗糙，如此昙花一现，以至于常常只能以“玄学”来替补（参见本书第五章第一节）。

“神仙实有”和“神仙可学”作为问题，实际上就是“信仰”及其“神学”的问题。毫无疑问，此乃一个“宗教—神学—信仰”的问题。应对或者不如说“建构”这类问题的方式，世界上各种宗教大致形成了两大可能的基本进路。一种可能的进路是像基督教和佛教那样，不是去“证实”或“学习”自己的终极信仰（者），而是沿着自己信仰的“意向本身”，不断深度地去发挥之，重构之，从而构筑起自己的“信仰实际生活”本身。另一种可能的进路就是像道教这样，直接并且始终迎向“实有”与否，“可学”与否这种实证性问题，从而构筑起由这种实证意向支配的信仰生存方式。

应该说，这两条基本的信仰进路都是合理的，因为凡是存在的，都是合理的。可正因为如此，这两条信仰之“道”虽均居有其特色，却也都有属于自己的局限，因为凡是已经道出（存在出）之“道”，均“非恒道”也。比如，前一条进路也许更思辨、更深刻、更超越，然是否因此而过于抽象，过于务虚，过于受制于“主观”之樊笼了呢？而后一条进路也许更实在、更务实、更具可操作性及其携带的“客观”效果，然是否因此而又过于落实，过于操作化，从而过于浅表化信仰的“超越性”了呢？

然而，这决不意味着我们可以安于这种半斤八两的“平衡”。局限只有在完全没有“反思”性地被给予，或者顽固地逃避这种给予，才成其为局限。本真意义上的超越，本质上就是对“自身局限”的突破和扬弃。

严格说来，宗教信仰的问题，从来就不是任何意义上的“实证”问题，因为“实证性”本质上总是世俗的、此岸的。而由汉魏晋神仙信仰所开启的道教神仙信仰，却始终“生存”在追逐信仰的“实证性”之中，而



且特别是通过《周易参同契》对神仙信仰的操作—技术化建构，以及《抱朴子内篇》携带强烈实证意向的神学辩护，这种技术—实证意向，终于形成了整个道教压倒一切的根本信仰态势。正如本书已经指出的那样：“道教神仙信仰的这种实际上是流俗的‘技术—实证性意向’特点，一方面固然使得道教神仙信仰作为一种生存方式显得更加具体实用，如养生、长寿等，但同时也强有力地拘禁着自身作为信仰的深度展开”。一个民族的信仰意向，是最深度的因而也是最不自觉的“存在性”意向。这种信仰意向一旦过分局限于存在的当下性和现成性，那就不仅仅是拘押着一个民族信仰本身的深度展开，进而也幽禁着其于世生存的根本生存性筹划方式：当世界总只以当下—实证的方式来照面或提交自身之际，“实事本身”已然无声无息地扭身而去（参见本书序论第39页以下）。

当然，这绝不是说，道教信仰完全没有非技术—实证的信仰意向，这正像不以技术—实证为基本信仰意向的基督教，也曾有过企图“证明上帝”的信仰意向一样。比如唐代重玄学浓厚的思辨气息，以及全真道摒弃肉体不死而追求不生不死之“本来真性”的信仰倾向，就从某种程度上越出了传统的技术—实证的信仰意向。但这种信仰方式毕竟不过是对信仰实证传统的偏离，而且其本身也并未获得真正深度的开展。事实上，《抱朴子内篇》以降的道教神仙信仰，从上清派和灵宝派之崛起，到南北朝寇谦之、陆修静、陶弘景等人的改造和规范；从隋唐道教的繁荣到五代、宋以及金内丹道的兴盛和发展，再到元明的贵盛，清代的衰微，乃至一直到现代的陈撄宁，均未从本质上超越由汉魏晋神仙信仰所确立的技术—实证这个根本的信仰意向，虽然若就其丰富性、完整性、规范性、正统性等方面而言，作为开端的汉魏晋神仙信仰根本无法与后世道教相比。

道教乃中国的“本土宗教”。本者，根柢也；土者，大地也。无论是道教作为中国之根柢，还是神仙信仰作为道教之根柢，此根柢都深深地扎在大地之中。大地不是一个现成摆在那里的土块，而是有如海德格尔所说：“大地是说：由此涌现也由此收回，并隐匿自行涌现的一切；在此自行涌现中，大地作为隐蔽之道而到场。”因此，由道教在信仰的深度上所构成的技术—实证的信仰态势，远不等于那些浮显出来的道派经典、内外丹道、符箓科仪等等的直接所指，毋宁说，这种信仰态势乃真正的“隐蔽之道”，它“绵绵兮其若存，用之不勤”，并进而作为我们民族的信仰之源，持续不断地成为当前，绵绵不绝地涌向我们。

作为此信仰态势的领受者，我们能否破“体”而出呢？

## 附录 “神道设教”的现象学读解<sup>①</sup>

作为概念，“神道设教”这几个字的意思是一目了然的，但作为“道说”，可以说尚未真正被深入地思过，因为我们切己地遭受的、并使一切相关的“概念性认识”成为可能的那种在“道说中未被道说出来”的意义域<sup>②</sup>，尚处在概念性思维的阴影笼罩中。下文是力图突破此阴影的一个初步努力。

让我们首先跟随《周易》中那段著名的观卦彖辞的引导：

大观在上，顺而巽，中正以观天下。观盥而不荐，有孚颙若，下观而化也。观天之神道而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。

所谓“神道设教”由此而出。关于这个概念的基本涵义，古今注疏甚多。如王弼注：“统说观之为道，不以刑制使物，而以观感化物者也。神则无形者也。不见天之使四时，‘而四时不忒’，不见圣人使百姓，而百姓自服也。”孔颖达疏：“‘神道’者，微妙无方，理不可知，目不可见，不知所以然而然，谓之‘神道’，而四时之节气见矣……‘圣人以神道设教，而天下服矣’者，此明圣人用此天之神道，以‘观’设教而天下服矣。天既不言而行，不为而成，圣人法则天之神道，本身自行善，垂化于人，不假言语教戒，不须威刑恐逼，在下自然观化服从，故云‘天下服矣’。”<sup>③</sup>朱熹训：“极言观之道也；四时不忒，天之所以为观也；神道设教，圣人

---

① 此附录曾以《“神道设教”的现象学视域》为题，发表在《四川大学学报》2007年第5期。收录时略有增改。

② 参见〔德〕海德格尔：《路标》，第234页。

③ 李学勤主编：《十三经注疏·周易正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第97~98页。

之所以为观也。”<sup>①</sup> 近当代学者诠释说：“时行物生即是天之神道，圣人尽人道以合天道，即是以神道设教。”<sup>②</sup> “神道，犹言‘神妙的自然规律’故而‘圣人效法大自然运行的神妙规律设教于天下’。”<sup>③</sup> “神道，即天象变化的规律，说神，义在强调不言不语就能发挥影响的特点”，“圣人因此以神妙的道理进行教化”<sup>④</sup>。应该说，诸如此类的注疏训释说出了神道设教的浅表涵义，或者说，界说了作为一个概念的“神道设教”。通过此类概念，我们理解了神道设教是什么。

然而，无论“神道”被诠释为“无形者”、“微妙无方者”、“不知所以然而然者”也好，还是被定义成“神妙的自然规律”、“天象变化的规律”也罢，从“神道”向“设教”的直接过渡都已然导致了对“事情本身”的稀释乃至扭曲。形上者、无言的自然、天象之规律等等直接就能被用来“设教”于天下而令天下服之吗？倘若是这样，则当今的世界应该早已经“天下一统”了，因为由代替所谓“圣人”的各门科学揭示出来的数不清的“神妙规律”，足以无可阻挡地“设教”于天下，让天下“观化服从”，定于一尊。实际上，当“神道”被界说成这类看似玄妙无比，实则不过为一现成上手的对象性存在物时，神道之为神道已然抽身隐去。即便撇开对这种本质上已经认识论化了的“神道”之追问，从“关于…的感悟、认识、理解”直接跃迁至“设教”（无论这个“教”被训为政治—伦理上的“教化”抑或宗教上的“信仰”）于天下从而令天下服从设教者，也显然抹灭了某种切己的生存现象。认识和理解“四时不忒”的规律是一回事，由此而入于“教化”进而信仰设教者又是另外一回事。换句话说，“对……的认识、理解”是一回事，而“对……的相信、信仰”又是另一回事，后者本质上既非成于前者，也非毁于前者，两者归属于不同的生存能在之领域<sup>⑤</sup>。当然了，这绝不是说，这“两回事”之间毫无内在勾连，刚好相反，正因为两者间有着根本的差别，我们才能追问：由“认识”进而“信仰”是如何可能的？

① 朱熹：《周易本义》，上海：上海古籍出版社，1987年影印，第21页。

② 马振彪：《周易学说》，广州：花城出版社，2002年，第210页。

③ 张善文：《周易》，广州：花城出版社，2001年，第87~88页。

④ 徐澍、张新旭：《易经》，合肥：安徽人民出版社，2000年，第121页。

⑤ 将“认识”与“信仰”混为一谈，按德国著名现象学家舍勒的看法，乃是源于“一个冥顽不化的偏见，即：一种信仰基于证明，毁于证明”。“科学往往只是一种宗教信仰的掘墓人，而决不是一种宗教信仰的死亡原因。宗教诞生、生长又消亡；它们是不会被证明和被反驳的。”[《舍勒选集》（下），第966页]

神道设教如何可能？此追问不是要去重新界划关于神道设教的概念，恰恰是要蒸发掉环绕着“神道设教是什么”而来的种种认识论视域内的界说，消解这类总以寻求“什么”为标的的对象化的人思方式对神道设教现一象的锁蔽，从而让“神道设教”以自身显现的方式从自身释放出来，涌现出来。让我们返回到那段观卦彖辞。

作为对包括卦形和卦辞在内的“观卦”之阐释的彖辞，其引人注目之处首先便是这个“观”字。在这段不满五十个字的诠释中，“观”这个字竟然出现了五次，平均每十个字即有一“观”，当真触目皆是“观”。加之本来就是对“观卦”之诠释，这个“观”字因而显然便是事情本身的触发点。那么，此“观”字究竟在说着什么呢？

观，会意兼形声字。甲骨文和金文均写作“𠄎”，原始形象为“瞪着眼睛的猫头鹰”；后金文加义符“见”，变为从见从𠄎的会意字，其基本意思是：有目的地仔细观看。据许慎《说文解字》：“观，谛视也，从见，古文观从囧”；“囧，窗牖丽廔闾明”<sup>①</sup>。段玉裁《说文解字注》：“常事曰视，非常曰观。凡以我谛视物曰观，使人得以谛视我亦曰观，犹之以我见人，使人见我皆曰视。”<sup>②</sup>孔颖达疏：“顺而和巽居中，得正以观于天下，谓之‘观’也。”<sup>③</sup>朱熹训：“观者，有以示人而为人所仰也。”<sup>④</sup>不言而喻，观者，视也，看也；或者观瞻他人、它物（如许注和段注），或者被他人所观仰（如段注、孔疏和朱训）。观就是看，看就是观，这没有问题<sup>⑤</sup>。问题在于，值得追问也必须追问的却正是这个“观一看”本身，因为将“观”俗化为“视”、“看”或者细化为“谛视”、“非常”等等，实际上并不能真正揭示出观之为观，就是说，没能让观作为一种切己的生存现象在这种俗化和细化的注疏中到达。所以我们不能不问：何为观？更贴己点问：观之为观何以可能？是一个主体（观者）对一个对象（被观者）的肉眼感知活动？只需稟具一双像猫头鹰那样的眼睛就“能观”？只要观（不管是作为“看”还是作为“被看”）被仅仅领悟为现成主体对现成客体的纯生理或纯认识的“看”之活动，这样的观作为一种“观点”，便已然构

① 《说文解字》，北京：中华书局，2001年影印，第177、142页。

② 《说文解字注》，杭州：浙江古籍出版社，1999年，第408页。

③ 《十三经注疏·周易正义》，第97页。

④ 《周易本义》，第21页。

⑤ 段玉裁《说文解字注》说，“观”与“视”实乃“一义之转移，本无二音也，而学者强为分别，乃使周易一卦而平去错出，支离殆不可读，不亦固哉”（第408页）。

成了对观之为观的严重遮蔽：它荫蔽了观作为活生生的生存现象本身，即荫蔽了这种生存现象的那种挟“机”含“势”始终先行着的“世—界—观”。

观之为观乃一种源始的生存现象。“生存”一词说的绝非某种生物学层面上类似“生命”或“新陈代谢”那样的概念，而是对人这种特殊存在者之“存在”的纵深标画，更精确点说，是对人的“存在之深渊”不打折扣的现象学释放<sup>①</sup>。生存之为生存，总已有自己源始的、贴己的、境域弥漫的世—界观或在一世之观。这就是说，所谓“观”，并非首先是认识论意义上主体对客体那种对象化的、焦点化的、反思性的——或以外在的肉体之眼，或以内在的理性之眼——刚性的观看，毋宁说，只是由于作为能在的我们“总是已经”置身于非专题的、匿名的、柔性的“生存之观”活泼泼的不断涌流之中，我们才可能有任何认识论意义上诸如“谛视”、“非常”、“有目的地仔细观看”等等刚性的观看。因此，观之为观首先不是一种主体对客体的“认知”现象，而是一种“生存”现象，一种人之在世的生存现象，而且前者作为后者的衍生物，总是遮蔽着后者的“显现”，总以牺牲后者为代价。<sup>②</sup>

海德格尔在《存在与时间》中对“用具”所做的著名的现象学分析，可以说是这种生存之观的经典范例：“例如用锤子来锤，并不把这个存在者当成摆在那里的物进行专题把握，这种使用也根本不晓得用具的结构本身。锤不仅有着对锤子的用具特性的知，而且它还以最恰当不过的方式占有着这一用具……对锤子这物越少瞠目凝视，用它用得越起劲，对它的关系也就变得越原始，它也就越发昭然若揭地作为它所是的东西来照面，作为用具来照面……只是对物作‘理论上的’观察的那种眼光缺乏对上手状态的领会。使用着操作着打交道不是盲目的，它有它自己的视之方式。”<sup>③</sup>海德格尔这里所谓的“自己的视之方式”，就是作为生存现象的“生存之观”，这种生存之观不但始终“先行”于一切认识论意义上的观，而且是

① 生存作为“活着”，只是一个现成的对象性事实，而作为存在之显象，乃是人作为能在之“在”的源始现象。详见拙文：《海德格尔的良知之思》第一部分，《四川大学学报》2002年第2期。

② “一个对象的显摆成形，一个专题域的形成圈定，这本身就始终意味着，那使对象聚集为对象，专题成形为专题的非对象非专题的、被胡塞尔和海德格尔命名为‘匿名域’、‘境域’、‘存在之实事’等等的退场和隐匿。”参见拙文：《海德格尔存在之思的伦理境域》，《哲学研究》2003年第10期。

③ 〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第81～82页。

一切主体对客体的焦点式观看的根本性前提<sup>①</sup>。

事实上，任何样态的生存在世均有自己柔性的生存之观。工匠对任何工件的制作都总是已经涵摄着作为在世之境域的生存之观。譬如，对鞋的制作已观向春夏秋冬、晴天雨天、男女老幼、实用摩登等等各种各样的“穿”；对各种“穿”的观进而引向对被制作的東西之“质料”以及制作需要的“工具”之类的观，如毛皮、塑料、橡胶、钉、线、锤子、钳等等；而这些质料和工具又使得制作者观向构成它们的東西，如兽类、植物、矿石、钢、铁等等。显然，工匠在制作鞋的过程中的任何观看，从来就不单单是一双现成的肉眼对一个现成客体的焦点式的感知—反映行为，他的一切观看均是在不断涌出的因缘勾连的整体在场中的生存之观。即使工匠要对一双作为对象的鞋进行焦点式的感知—认识（如专题性地打量鞋的结构、质地、样式等等），他的这种刚性之观也只有在首先享有其生存之观并为其所照亮的前提下才有可能发生。这种不断涌出的柔性生存之观，在任何情况下都总是已经被“先行给予”。当我瞠目凝视面前的一张书桌之际，我其实已经非专题地“观看”到了教室、地面、椅子、窗户、四壁等等，甚至还已经柔性地“观看”到了我伏案阅读和考试的“景观”直至我作为人的全部人生经验。倘若我不是总已经观到了这些以“晕圈”、“边缘”、“境域”、“匿名”等柔性方式聚集到场的书桌现一象，我就根本不可能刚性地观到“一张书桌”。概而言之，我们绝非先观到一个现成的客体，继而又观到其他与之相关或并列的现成客体，不如说，我们始终已经柔性地观着，“存在”性地观着，而且只有这样，我们才能就一个“对象”或“客体”进行专题性的刚性观看，也才有主—客体对峙意义上的“观”与“被观”。

观之现象是一种比一切“认识论”都更为切己的生存论现象。然而，如果观首先是一种生存现象，那么在这种最源始的生存之观中，就不仅仅是“自然”作为被揭示着的自然“澎湃争涌”地到场，更为重要的是，作

<sup>①</sup> 从一定程度上讲，老庄等已有类似的“生存之观”的洞见，尽管我们不能说他们已达到严格意义上的“现象学境域”。如“道可道，非恒道也；名可名，非恒名也”；“故恒无欲，以观其妙，恒有欲，以观其徼”；“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观变”（《老子》第1章，第16章）；“始臣之解牛之时，所见无非全牛者；三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行”；“忘足，履之适也；忘要，带之适也；忘是非，心之适也”（《庄子》之《养生主》、《达生》）；等等。

为能在或“此在”(Dasein)的人<sup>①</sup>，也同时将自身的能在或此在不断地释放到场。这意味着，观之为观非但没有一个现成的客体“被观”，并且也没有一个现成的主体“去观”，换句话说，在观中出场的并不是一个光秃秃的现成主体，而是不断发生着、绽出着、到时着和维持着的作为能在之人的在世生存的“此一在”。这种匿名的此在，总是已经在观中涌显。放眼望去，我们从不观到这个那个“纯客体”，我们首先看到宽广的天空和辽阔的大地，观到乡间的田野，城镇的高楼，车水马龙的道路，熙熙攘攘的人群，以及被开垦的矿山，被拦截的河流，还有那烟雾缭绕的工厂、庙堂，灯火闪烁的中心、商场。一言以蔽之，在观中聚集着到场的，既非赤裸的客体或主体，也非这两种赤裸的总和，而是在天、地、人、神柔性的相互激发、相互归属之中不断绽出的历史性此在，或不断发生着的此在之历史性生存本身。

一旦我们突破了环绕着“观”的种种认识论障蔽，观之为观的生存境域便向我们扑面而来，而那段“观卦彖辞”也会随之在“存在的深渊”中朝我们重新吐露自身。

“大观在上，顺而巽，中正以观天下。”孔颖达说：“此释观卦之名。”<sup>②</sup> 观卦卦形为䷓，即坤下巽上，顺，指下坤(䷁)，巽，指上巽(䷸)。为何说“大观”、“中正”呢？“下贱而上贵也”；“谓大为在下，所观唯在于上，由在上既贵，故在下大观”<sup>③</sup>；“九五居上，四阴仰之”<sup>④</sup>；“柔小浸长，刚大在上，其德可观，故曰大观”；“阳大阴小，阳上阴下，故曰大观在上。顺，顺理。巽，顺民情也。大观，统谓二阳。中正以观，独举九五。卦体阳德为群阴所观瞻，正如人君为群黎所尊仰，为大观在上之象”<sup>⑤</sup>；“大观、中正，指九五阳刚居中得正……说明美盛的道德足以让‘天下’观仰”<sup>⑥</sup>；“此以九五、六爻象位为据。观的九五为阳爻而居上卦中位，六二为阴爻而居下卦中位，是为得位，像君臣各得其位，各司其职，所以说‘中正’。九五阳爻之下分列四阴爻，像君临万民，俯察民情，

① 笔者以为，更富“思意”的译法是张祥龙先生的“缘在”。对“此在”更深细的现象学思考，请参见拙文：《海德格尔存在之思的伦理境域》，《哲学研究》2003年第10期。

② 《十三经注疏·周易正义》，第97页。

③ 同上。

④ 朱熹：《周易本义》，第21页。

⑤ 马振彪：《周易学说》，第209页。

⑥ 张善文：《周易》，第87页。

所以说“观天下”<sup>①</sup>。

应该说，作为对观卦卦形、卦爻辞的技术—伦理性诠释（包括这句“彖辞”解释），这些不胜枚举的注疏训释均未可厚非，因为它们都属于卦形、卦爻辞本身的“阐释学扩张”，虽然它们相互间存在着或大或小的差异。但是，问题的实质不在于这些围绕着卦形、卦爻辞而派生出的种种诠释究竟说的什么，不在于这些引人伦而释象征的“大观”、“中正”、“下贱”、“上贵”、“阳德”、“群阴”等等究竟说的什么，而在于作为“事情本身”的卦形、卦爻辞本身到底说着什么，就是说，在于切己地进入卦形、卦爻辞本身的聚集到场，并呼应和归属于这种到场。所以，我们必须穿透种种衍生物而直接诉诸卦形、卦爻辞本身，即直接倾听卦形、卦爻辞本身的言说<sup>②</sup>。

卦爻辞乃卦形的直接言说，乃卦形源始意义域的构建本身。没有卦爻辞的卦形，非但是“空”的，并且是“哑”的，这种空—哑的卦形什么都不是，当然也可以说它什么都是。因此，倾听卦形、卦爻辞本身的言说，实际上也就是倾听卦爻辞本身的言说<sup>③</sup>。

紧接着“中正以观天下”，观卦彖辞一字不漏地援引了观卦的卦辞：“观：盥而不荐，有孚颙若。”直截了当地说，这句卦辞乃整个观卦彖辞的真正秘密，这不仅是因为它作为卦形的直接言说就是观卦之为观卦的“事情本身”，而且因为作为“反思性”衍生物的全部彖辞，只有在它的朗照下，其意义境域才会真正向我们“存在性地”涌显。

观：盥而不荐，有孚颙若。这里的“观”，如前文所说，并不是认识论层面上主体对客体刚性的观看，而是境域饱满的源始生存现象，即“生

① 吴兆基：《周易》，长春：时代文艺出版社，2001年，第81页。

② 经近代学者的考证，已基本证实了《易经》（卦形、卦辞和爻辞）乃周朝初年的作品，而《易传》（彖、象、系辞、文言等“十翼”）的创作年代则要晚得多。“因此，对本世纪研究《易经》的学者来说，经、传的分别已经是一个不言自明的前提。”（陈鼓应：《易传与道家思想》，北京：三联书店，1996年，第3页）

③ 这绝不是说“卦形本身”就毫无意义，正像绝不能说“代数本身”毫无意义一样。另外，这也绝不是说，现成的卦爻辞对于抽象复杂的卦形系统来说是“唯一的”，正如有的学者已指出的那样：“春秋前期的各种筮占体系，其卦象卦名已基本统一，但卦爻辞体系不同，《周易》实际上是在卦爻辞体系上与其它易法相区别的。”（陈来：《古代思想文化的世界》，北京：三联书店，2002年，第23页）然笔者这里无意去涉足这个大专题。



存之观”<sup>①</sup>。这意味着，作为观，“盥而不荐，有孚颙若”说的既不是朱熹所谓“自下观上”的“观”，也不是“自上示下”的“被观”<sup>②</sup>，因为焦点式的自下观上或自上示下均不是事情的关键；事情的关键在于：这种焦点式的观本身何以可能？在自下观上或自上示下发生之际，在“王者道德之美而可观”发生之际，在“九五以中正示天下”发生之际，在“观摹瞻仰美盛事物”发生之际，观之为观亦即生存之观早已伺候在场，否则所谓“自下观上”或“自上示下”根本就不可能发生。换言之，只有当上下、贵贱、善恶、君臣、美盛、中正、天下等等已经柔性地被“观”到，即只有当生存之观已经境域弥漫地聚集到场，焦点式的“观天下”与“示天下”、“王者道德”与“美盛事物”之观瞻等等才有可能发生。那么，在这个作为生存之观的“盥而不荐，有孚颙若”之中究竟绽显出了什么？到底什么样的生存之维在此开显莅临？

盥而不荐，有孚颙若。关于这句卦辞的概念含义，注疏家们历来众说纷纭。最有影响的是两种诠释。一种以马融、王弼和孔颖达为代表。“马融曰：盥者，进爵灌地以降神也。祭祀之盛，莫过初盥降神。孔子曰，禘自既灌而往者吾不欲观之矣。以下观上，见其至盛之礼，万民敬信，故曰有孚颙若。”<sup>③</sup>王弼注：“王道之可观者，莫盛乎宗庙，宗庙之可观者，莫盛于盥也。至荐简略，不足复观，故观盥而不观荐也……尽夫观盛，则‘下观而化’矣。故观至盥则‘有孚颙若’也。”孔颖达疏：“可观之事，莫过于宗庙之祭盥，其礼盛也。荐者，谓既灌之后，陈荐筯豆之事，故云‘观盥而不荐’也。‘有孚颙若’者，孚信也。但下观此盛礼，莫不皆化，悉有孚信而颙然，故云‘有孚颙若’。”<sup>④</sup>另一种解释以朱熹等人为代表。“盥，将祭而洁手也；荐，奉酒食以祭也；颙然，尊敬之貌，言致其洁清而不轻自用，则其孚信在中而颙然可仰……有孚颙若，谓在下之人信而仰也。”<sup>⑤</sup>“荐，是用事了；盥，是未用事之初。云‘不荐’者，言常持得这

① 笔者按：卦辞中的这个“观”字与其他“观”字甚至在读音上也是有区别的：“卦名之‘观’去声，而六爻之‘观’皆平声。”（《朱子语类》，北京：中华书局，1988年，第5册第1778页）

② 参见《朱子语类》，第5册第1778页。

③ 马振彪：《周易学说》，第208页。

④ 《十三经注疏·周易正义》，第97页。这种诠释占统治地位。从本质上讲，近现代注疏家们的诠释大都由此而来。

⑤ 朱熹：《周易本义》，第21页。

诚敬如盥之意常在。若荐，则是用出，用出则才毕便过了，无复有初意矣。”<sup>①</sup>“马其昶曰，盥者，将以灌鬯荐牲。不荐者，极其迟重，语意与无敢折狱同。狱非不折也，盥非不荐也，皆慎之至也。”<sup>②</sup>对于诸如此类的“阐释学扩张”，笔者更同情第二种诠释<sup>③</sup>。这倒不是说，朱子的诠释更“正确”，不如说，朱子的解释更容易作为“解释”被穿透，从而更能让“事情本身”敞显出来。

“盥，澡手也。”<sup>④</sup>“澡，洒手也。礼经多言盥。内则每日进盥，五日请浴，三日具沫。其间面垢请澣，足垢请洗，是则古人每日必洒手……凡洒手曰澡，曰盥，洒面曰澣，濯发曰沫，洒身曰浴，洒足曰洗。”<sup>⑤</sup>很明显，“盥”这个字源始地说的就是澡手，洒手，亦即今天所谓的“洗手”。然而，盥而不荐中的“盥”，却并非是相对于“浴”、“沫”、“澣”、“洗”、“濯”等而作为一种特殊的洗之动作的盥。换言之，盥是洗手，却不是由于“垢”而洗手，而是由于“将祭而洁手也”；即使手无垢也必须“洁”，因为作为人成其为人最重要的标志，人的双手始终已经是沾满了“尘垢”。因祭而洁手，实质上也就是所谓的“斋”，即“整洁身心”、“澡雪精神”的斋。“是故君子之齐（斋）也，专致其精明之德也”，“齐者，精明之至也，然后可以交于神明也”<sup>⑥</sup>。

盥作为洁手、洁手作为斋，指向祭，指向“进爵灌地以敬神”这样的至盛之礼。在此时此境中，更为本质的不是被指向者，而是此“指向”本身。其所以如此，不仅是如朱子所说，被指向者乃“用出则才毕便过了”，更为重要的是，被指向者作为被指向者，乃是一个坍塌了的仪式，虽然仪式可以是本真的、切己的，然也可以蜕变为一种没有灵魂的单纯操作程序，而正如蒂里希所说，任何“宗教仪式的一种机械施行，也可能不包含

① 《朱子语类》，第5册第1777页。

② 马振彪：《周易学说》，第209页。除上述两种主要诠释外，还有一些“另类”的诠释，如“盥而不荐，是祭不终礼也。孚读为浮，罚也，此谓鬼神之罚也……祭不终礼，是慢鬼神，鬼神将重罚之，故曰：盥而不荐，有孚颙若”（高亨：《周易古经今注》，北京：中华书局，1984年，第73页）；“祭礼时倾酒灌地而不献人牲，因为用作祭礼的俘虜长得高大”（吴兆基：《周易》，第81页）；等等。

③ 马、王、孔等将“盥而不荐”训为“观盥而不观荐”，“盥盛而荐简”，故而“不足复观”，总让人有牵强别扭之感，对为什么“观盥”而“不观荐”的解释生硬之极，更何况这种诠释势必要派生出类似高亨的不相容的诠释。

④ 《说文解字》，第104页。

⑤ 《说文解字注》，第213页。

⑥ 《十三经注疏·礼记正义》，第1349页。

它声称要传递的神圣实在之任何启示性临在”<sup>①</sup>。进而言之，指向本身之所以比被指向者更为根本，也不仅仅是由于指向本身乃朱子所谓的“初意”。初意不单单是相对于“用事了”的“未用事之初”，即一个断开进而相续的焦点式的时间段。初意之为初意，就是将祭而未祭。将祭而未祭不是说，将祭，但是现在尚未；不如说，作为指向本身，将祭而未祭已经是祭的“存在”，已经是诸如祭者、被祭者、为什么祭、怎样祭、观者、被观者、爵、笾豆等等聚集着的到时，就是说，已经是祭之为祭的境域弥漫的到达，即已经是质朴的“事情本身”。

接踵而至的追问是：这个质朴的事情本身到底是什么？到底什么样的事情发生了呢？

信仰的此在或者说此在着的信仰发生了。当将祭而洁手之时，当指向祭之盛礼之时，即当“盥而不荐”之时，信仰的此在已然滚滚到场。舍勒在对“相信”与“信仰”作现象学分析时说道：“信仰乃是行为中心的一种‘投入’，亦即整个统一的位格本身为着所信者、为着（相关的）绝对的价值事物之实在存在的‘投入’。相信则是某个位格所具有的与其他个别行为交织在一起的个别行为（这个位格或者是理论的位格，或者是实践的位格，或者是‘感知的’位格，而绝不是整个位格）……在信仰中，是一个虔信的（或者无信仰的）人；在相信中，则是一个眼下在个别行为中相信（或者不相信）某物的人。”<sup>②</sup>信仰乃整个位格的投入。所谓“整个位格的投入”，说的不是某个“主体”将一个现成的“自我”投向某种异己的领域，而是说的人的一种透明的“此在”生存状态。这种生存状态不仅是作为此在的人将自己完全托付给信仰，即将自己生存着的此在无条地向被信仰的东西敞开，更为深刻的是，作为此在的一种生存状态的这“整个位格”，就像“被信仰的东西”一样，并非摆在那里的现成的东西，而是在信仰之此在中，方才作为由“启示”激发出的此在到场，方才作为聚集着的此在透明地绽出。

盥而不荐，有孚颙若。此言说质朴地应答着信仰“存在”。如上文所述，盥之为盥，乃是为着祭、朝向祭而澡手，如无祭，则不是盥而不荐的盥，而只是日常的由于手垢或“礼仪”而澡手。这意味着，澡手作为为着祭、朝向祭的盥，便是对日常洗手的提升，它不是洗去手上之污垢，而是

① 《蒂里希选集》（下），第1029页。

② 《舍勒选集》（下），第950～951页。

扬弃在世之尘垢，澡雪尘世之身心。同样，祭之为祭不但不等于“陈荐筮豆之事”，也不等于“进爵灌地以降神”这样的至盛之礼。并不是因为“盥而不荐”，所以“有孚颙若”。所谓的“孚信”、“敬信”、“颙然可仰”等等，绝非祭的“结果”（不管祭礼盛大与否），而是祭的灵魂，是祭的“本真存在”本身。严格地讲，祭之为祭既非从单纯的“盥”开始，也非从单纯的“灌”或“荐”开始，毋宁说，只有当“有孚颙若”已经“先行”发生，也就是说，只有当信仰的此在已然存在性地悬临，盥、灌、荐等才是祭，它们作为祭礼才属于祭之为祭的当场显象。因此，盥然后“荐”抑或“不荐”，均不是事情本身，事情本身乃“有孚颙若”，乃信仰的此一在：“祭如在。祭神如神在。子曰：‘吾不与祭，如不祭。’”（《论语·八佾》）只要信仰到场，信仰“存在”，“荐”或者“不荐”，都存在性地属于质朴的信仰之此在<sup>①</sup>。

既然盥乃为祭或向祭而在，既然在盥之际信仰的此在已经先行发生，那么，在盥中到场的就不只是“孚信在中”而澡雪身心的人，在盥中临在的还有祭天之“天”，灌地之“地”，降神之“神”。天、地、人、神在作为信仰之此在的盥中聚集着到达。然而，天、地、人、神聚集着的到达，绝不是四个现成的东西在盥中外在地拢集在一起。作为人之生存的四维，天、地、人、神在信仰的此在中柔性地相互激发，相互归属。海德格尔写道：“大地之为大地，仅仅是作为天空的大地，而天空之为天空，只是由于天空高屋建瓴地对大地产生作用。”<sup>②</sup>“但在‘大地上’已经意味着在‘天空下’。这两者也意味着‘在诸神面前逗留’，而且涵蓄着‘归属于人

① “子曰：‘禘自既灌而往者，吾不欲观之矣’”。《论语·八佾》中的这句话是马融、王弼等人诠释“盥而不荐”的基本依据。这个依据没有问题，问题出在对此依据的“阐释学扩张”上。孔子为何不要观“既灌而往者”？是因为盥盛而荐简吗？这种解释等于没有解释，因为需要问的实质上正是孔子“为什么”观盥之盛礼而不观简之荐礼？盥盛而荐简，这是一个现成的经验事实。然晦暗不明的是，孔子点出这个事实的意义何在？仅仅在于无意义地复述它？或者仅仅在于凸现盥之“盛大”和荐之“简约”以便“教化”人们要“观盥而不观荐”吗？如果是这样，何不干脆取消“荐”？笔者以为，钱穆先生基本上道出了事情的“意义”：“孔子不赞成鲁之逆祀，故于禘祭不欲观。但亦不欲直言……自灌以往即不欲观，无异言我不欲观有此禘礼。”（钱穆：《论语新解》，北京：三联书店，2002年，第63页）这就是说，孔子实际上不仅不欲观荐，而且也不欲观“灌”，只是“不欲直言”而已。观与不观的实质在于“鲁之逆祀”这种生存境域或生存之观。因此，孔子的观与不观同盥之盛大或简约与否没有关系。由于是“逆祀”，所以意味着传统生活“共在”的信仰世界已经缺席，即令灌礼如何盛大也无济于事；由于是“逆祀”，所以意味着孔子仍持守着那个正在淡出的信仰世界，并且以“不欲观”的方式归属于或生存于这个信仰的世界。

② [德] 海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译，商务印书馆，2000年，第197页。

之相互共在’。渊于一种源始的统一性，大地与天空、诸神与凡人这四相共属一体。”<sup>①</sup> 在盥之水中，蛰伏着由静静流淌的河水以及缓缓浸出的泉水滋润着、参与着和构成着的大地，栖居着赠与日月星辰以及阳光雨露的天空；于是，领受着来自天空的庇护和源于大地之养育的凡人，在盥之水中澡雪精神，整洁尘垢，以便“进爵灌地以降神”。显而易见，盥作为人之此一在，以匿名的、边缘的方式聚集着、承纳着天空与大地、凡人与诸神；换言之，天、地、人、神这四相在盥之此在中境域弥漫地柔性到场。不仅如此。朝向祭而进盥的人，实际上已经在澡雪身心之际突破了自己日常的或尘世的位格，他的整个位格已然转化为一个“虔信的人”，即一个将自身作为能在的整体位格存在完全“投入”、彻底交付给信仰的人。这意味着，所谓天、地、人、神四相在盥中聚集着到达，实质上是在透明的信仰之此在中聚集着到达，因为四相之为四相只是在源始的信仰之此在中才被命名的，而源始的信仰之此在，也只是在天、地、人、神的相互属于的柔性绽出中，才作为信仰之此在而发生和持存的。

盥而不荐，有孚颙若。人之生存的信仰之维透过这句卦辞向我们席卷而来。一旦我们的思穿透这句卦辞的概念性壁垒而突入其信仰的境域，剩下的“彖辞”尤其是其核心“神道设教”，便会在这个境域的朗照之下“原形毕露”。

“下观而化也。”“下”何以可能“化”？通过“观”或“被观”？这种认识论层面的观是不可能让“下观而化也”的，因为任何焦点式的观以及被观，其本身就“化”出于自己的“生存之观”；作为由后者派生出的东西，观与被观中的观什么、怎样观、观与不观、观之目的及其实现手段等等这些使观成其为观的全部可能性，均取决于更源始的生存之观；没有生存之观，观与被观非但谈不上什么“下观而化也”，它们甚至压根儿便不可能“作为”观与被观而发生。这里所说的生存之观，如上文已揭示的那样，实质上乃是扬弃了尘世之位格后的信仰之观。一个不“活”在由盥所聚集的信仰之观中的此在，无论你的盥之祭礼多么盛大、美盛、可仰，他也或者观之不同，或者观之有限，或者观之不解，乃至根本观之不到，更遑论什么观之而“化”。只有当“上贵”与“群黎”已然置身或归属于共享的信仰之观中的时候，就是说，只有当大观、中正、上贵、下贱、君

<sup>①</sup> See Heidegger: *Poetry, Language, Thought*, Reprinted from the English Edition by Harper & Row Publisher, Inc. 1975, p149.

臣、阴阳等等作为“自在”涌现着的实际生活的“自明域”在信仰之此在中持续地现身到场的时候，才可能有“以观感化”、“自然观化”这回事。绝不是先“观”然后“化”，而是已经“化”入信仰之此在，所以才能观，才有观，这就是基督教所谓的“因信称义”。因此，“下观而化也”这句彖辞说出的远不只是一个关于“由观到化”的浅表的概念，毋宁说，一个贵贱已判，上下已分，阴阳已显，依托于盥之祭礼的神圣性之荫蔽，不断召唤着、强化着和巩固着的以“王道”为轴心的在世方式，在“下观而化也”的言说中朝我们沛沛然涌来。

于是，我们仿佛发自本能地一口气道出：“观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。”我们已经抵达了“事情本身”。彖辞作者前面说的都只是铺垫，他真正要说的，其实就是这两句话。第一句诉诸信仰的此在；第二句在第一句的庇护下引出“王道”或“圣人之道”的此在。

观天之神道而四时不忒。“神道”能被对象性地“观”吗？如果能，神道之“神”便会穷尽在其对象性上，因为作为一个现成摆出的对象，虽不能说是一览无遗，但其“神性”却已然撞碎在其作为对象的对象性上。进而言之，倘若神道能作为感性抑或理性的对象而被“观”所把捉，那么又何须“祭”（并且以盥、灌、荐等盛大繁复的方式）？彖辞作者之所以宣称能以“观”去收摄“天之神道”，其基本依据是“四时不忒”。孔子曰：“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉。”（《论语·阳货》）天道虽然无言，但却显摆出一个四时不忒的可观世界：春播夏长，秋收冬藏，朝代更迭，盛衰循环，次第俨然。从对此“不有差忒”的表层经验世界之观，进而观到一个底层无形的、微妙的、本质的、规律的世界，亦即“神道”的世界，故而说“观天之神道”。由形而下之观而挺进形而上之观，从“四时不忒”之观而透入“天之神道”之观，观作为观似乎已然提尽了“神道”的全部意蕴。可问题是，倘若神道只是作为相对于四时、有形、现象等的“对方”的无形者、微妙者、规律等等，那么前者本质上便只是一个通过后者反弹回来的干瘪的“概念”，无论这种概念的“所指”是自然联想到的抑或是逻辑地推出的。如此这般“观”出的概念，显然是无须“祭”也不属于“祭”的，因为一个作为对象从本质上已完成了的概念，是引发不出祭之为祭的神圣之维的，就是说，这样的概念根本就不可能赢获一个“有孚颙若”的境域。

当我们在认识论平台上反思性地构造“天之神道”之际，即当我们将神道对象性地收入“观”之视域之际，我们已经从作为祭的信仰之此在中

跌落了出来。神道之为神道，远非所谓无形者、神妙的自然规律等等所能切入，这不是由于作为概念的后者尚不够精深，而是因为作为生存着的信仰之此在，神道之位格存在向来已经溢出了任何概念玄思的极限。一切概念式的神道均已经是一种蜕变了的神道，一种信仰之此在缺席的见证。所以，观天之神道中的“观”字，与前面的几个观字一样，真正将我们携入的，只能是信仰之此在的“生存之观”。

但是，彖辞中所有的观明明只能是信仰之此在活生生的生存之观，可它们为何总是以焦点式的观的方式来现身？为什么这些观总是将自身封死在认识论的对象化平台上？彖辞道说的全部秘密就在于：从境域饱满的生存之观蜕化为焦点式的对象性之观，其根本意向便是创设出一个稟有神圣性之位格存在的观者“圣人”，从而实现“圣人以神道设教而天下服矣”。

神道由“四时不忒”彰显出来。然这绝不意味着任何人都能由此而通达神道，绝非任何人都能成为观者。为什么？因为君帝已“命重黎，绝地天通，罔有降格”<sup>①</sup>。断绝天地之通道，一方面褫夺了“群阴”作为观天之神道的观者的位格存在，同时也将这种位格存在腾给了独特的观者。那么，谁才是观天之神道的观者？圣人。谁才可能观天之神道？仍然是圣人<sup>②</sup>。单就概念的逻辑而言，没有作为观者的圣人，没有圣人之观的揭示，神道便不会作为神道而成形，即便它显现为“四时不忒”；而如果神道不被焦点化为一个被观的对一象，揭示神道的圣人之观就根本不可能发生，当然也就没有作为观者的圣人的出场。但是这不是说，神道与圣人是一个“对立统一体”，仿佛一边是作为被观者的“客观的”神道，另一边是作为观者的“主观的”圣人似的。神道不是摆在那里等待着圣人来发现的诸如“无形者”、“规律”之类的“客观的”东西，倘若如此，那么任何

① 《十三经注疏·尚书正义》，第539页。

② 《易·系辞上》说：“圣人以有见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人以有见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。”“夫易，圣人之所以极深而研几。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰：‘易有圣人之道四焉’者，此之谓也。”“备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人……是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。易有四象，所以示也；系辞焉，所以告也；定之以吉凶，所以断也。”其实，整个《易传》都在反复述说圣人怎样“幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观复于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”（《说卦》），如何“设卦观象”，如何“仰以观于天文，俯以察于地理”，最终“弥纶天地之道”（《系辞上》），成就《易经》，“以化成天下”（《贲卦·彖辞》）。圣人稟具的这种通天彻地的位格存在及其在中国传统文化建制中的意义，是一个极大极深的专题，这里无力展开。



人都能“观”之，通达之，故而也就没有了“圣人”的立足之地；同样反过来，圣人也不能是一个为了发现神道而伫候在那里的“主观的”观者，否则，圣人作为一个被动的“听候者”，非但其“圣性”已经脱落，而且神道在为圣人“主观地”独占之际，这种丧失了“客观性”的独占实际上同时也就丧失了令“天下服之”的逻辑可能。

在“圣人以神道设教而天下服矣”之中，蕴含着如下几个实质性的展开环节。圣人凭什么令天下服之？凭“神道设教”；圣人怎么可能“以神道设教”？因为他稟具一种独有的对神道的“观”；此圣人之观又是怎么可能的？将神道化为一个潜伏在“四时不忒”下面的被观的对一象。换句话说，“天下服矣”的原因是“神道设教”，“神道设教”的根据是圣人之观，而圣人之观则实现于神道的对象化。在这个结构图式中，神道乃圣人“观”的对象，天下乃圣人“教”的对象，因而神道和天下均只是典型的“为它的存在”，即都只是“为了圣人的手段性存在”。这意味着，“神道”是圣人之观启示出来的，“天下”是圣人之观界划成形的，两者都只不过是圣人位格的存在性呼应，即都是在圣人之位格存在中才是其所是的。如果说，圣人之为圣人的秘密是“神道设教”，那么“神道设教”的秘密就是“以神道设教”。这个“以”字远不只意味着神道与天下的对象性到场，更为本质的是意味着一种古老而深厚的强大在世传统存在性地逼临：王道，或者说，王道之为王道。由此可见，“圣人以神道设教”说的绝不是作为一个现成观者的圣人凭借或依照一个现成的神道来设教定法，成就王道，毋宁说，“以神道设教”已经就是王道之为王道，已经先行地就是王道的“王道一存在”。

但是，尽管圣人以神道设教，然这仍不能担保“天下服矣”。揭示出神道设教的一般生存论基础，尚不能真正回应本文开头提出的那个尖锐的问题：神道设教如何可能？神道必须现身为某种对象性的东西，以便圣人能“以”神道设教。但正如我们已指出的那样，神道既不能是任何“客观的”形而上的东西，也不能是只为圣人所独享的“主观的”东西，否则不仅神道势必会趋于衰溃，而且圣人自身的“圣性”也势必会趋于瓦解。其所以产生这种“两难”的理论困境，是因为我们总是跳过了或漏掉了作为生存着的“信仰”之维的神道设教，而滞留、执着于它的蜕变或沉沦形式即“以神道设教”上，从而最终从属于总是“以”神道设教的方式实现着自身的强大的“王道”传统。

神道之为神道，全在其“神圣性”。在虔诚的朝向祭之盟中，盟者的



整个尘世生活作为“尘垢”逐渐边缘化；伴随着尘世生存的隐退，“有孚颙若”之境域存在性地涌临；在此境域的围浸中，信仰之此在绽出；于是，天空与大地、凡人与诸神在此绽出中聚集为颙然可仰的“神道”。更精确点说，“缘起”于天、地、人、神的柔性聚集而开显出的神道，作为人之生存的神圣之维，在信仰之此在透明的生存中轰然洞开，呼啸到场。因此，神道或者说人之生存的神圣之维，从来就不是被对象性地“观”到的，神道之为神道是而且只能是在信仰之此在中被直接“给予”或直接“充实”的，在信仰之此在的源始境域中被“当场见证”的<sup>①</sup>。见证神道，这就是信仰之此在，即人的“信仰—存在”。

只要我们突入信仰的源始境域，“神道设教如何可能”作为一个问题便会随之解体。整个“观卦”之观（卦辞和彖辞中所有的“观”），绝不仅仅是一个“认识论事件”，更是一个“生存论事件”：观之为观不只是让你焦点式地去观看一个“盛礼”，毋宁说，观作为命名，实乃一种邀请，一种召唤，邀请信仰之此在以“神道设教”的方式现身，召唤“神道设教”之传统在信仰之此在中“到时”。这意味着，不是“观”然后“化”，而是“信”即“已经化”然后才能“观”，尽管这种源始的“信仰”在“观”之前尚未作为专题凸现出来。而这又意味着，任何意义上的“设教”都是由对神道的源始信仰所奠基的，前者任何时候都不过是后者的脱落形式。质而言之，只是因为诉诸信仰之此在，依托于信仰的生存境域，圣人才可能在领有信仰的光辉中分享神道的神圣性，从而真正实现“以神道设教而天下服矣”。

“神道设教”乃中国古代文明最源始、最隐秘、也最强大的生存方式。在这几个字中，流淌着王道的合法性之根据，蕴含着圣人的神圣性之滥觞，隐匿着整个意识形态绵延运作之秘密。作为中国古代先民的根本生存方式，“神道设教”构成了一种源始的意义势域，这种意义势域“绵绵兮其若存，用之不舍”，隐隐然围浸着和统摄着我们这个古老文明可能的存在方式。也许可以说，这便是“神道设教”这几个字首先要昭示于我们的。

① “‘见证’一方面意味着一种证明，但同时也意味着：为证明过程中的被证明者担保。人之成为他之所是，恰恰在于他对本己此在的见证。在这里，这种见证的意思并不是一种事后追加的无关痛痒的对人之存在的表达，它本就参与构成人之此在。”（〔德〕海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》第39页）

## 提 要

开端是最神奇的，因为“真正的开端作为跳跃，总是一种领先；在此领先中，后来的一切均已经被越过，即使是作为某种隐蔽着的东西。开端已然包含了隐伏于其本身之中的终结”<sup>①</sup>；所以，“重温一个开端并不是扭转回到以前的、对现在而言已是熟知的，仅仅需要摹仿一下就行的东西上去，而是需要更原初地重新开始这个开端，并且伴随着一切陌生的、暗淡不明的、变幻不定的东西，这些东西都是一个真实的开端随身带着的”<sup>②</sup>。开端作为一种“质”的存在之可能性，涵摄并统握着后起的开端之“存在”，故而一切研究本质上首先以及最终都不得不“援引”或者“重温”事情的开端，以逼近乃至进入“事情本身”。

汉魏晋乃道教开端的时代。道教之为道教的诸构成要素，尤其是作为其核心或根本的“神仙信仰”，在此开端的几百年间奠基、建构、定向和成形。在经历了《老子道德经河上公章句》“不死之道”的信仰性奠基，《太平经》“太平气”的信仰性扩张，《周易参同契》“作丹之意”对神仙信仰域的技术—实证性定向，《老子想尔注》“想尔道—诫”的宗教信仰性位格之诞生，以及《抱朴子内篇》和《神仙传》的神学信仰形态之成形等等的不断运演、构建之后，作为一种生存方式的神仙信仰，终于基本脱去了从秦皇到汉武的“迷狂”或“迷信”的历史外壳，而将自身初步塑造和升格为一种极为独特的宗教—神学信仰形态，亦即在世界各宗教形态之中别具一格的“道教”信仰生存方式。

本书以“现象学”冠首，绝非是要用一套现成的概念、范畴甚至方法去“重述”一遍汉魏晋的那些“早期道教经典”。本真意义上的现象学，既

---

① See Heidegger: *Poetry, Language, Thought*, Reprinted from the English Edition by Harper & Row Publisher, Inc. 1975, p76.

② 〔德〕海德格尔：《形而上学导论》，北京：商务印书馆，1996年，第39页。

不是任何现成在手的概念和范畴，也不是任何现成上手的操作方法，毋宁说，现象学不过是并且仅仅是“朝向事情本身”（To the things themselves），就是说，仅仅是朝向那境域弥漫、不断涌动和当场给予着的事情本身。

本书认为，“神仙观念”与“神仙信仰”乃人类生存中完全不同的生存维度，而作为信仰的“神仙”，乃是人作为能在释放出来的一种独特生存方式，亦即一种在独特生存方式中临在的再生方式。通过对几部早期重要道教经典的纵深解读，笔者以为，作为道教之开端的汉魏晋神仙信仰，大致经历了一个从信仰位格到宗教位格再到神学位格的酝酿以及成形的历史过程。

《老子道德经河上公章句》、《太平经》、《周易参同契》、《老子想尔注》、《抱朴子内篇》等等这些所谓的早期道教经典，实质上乃是道教作为一种独特宗教信仰生存方式在开端自身、成形自身的历史演历途中的生存—聚集性的“路标”。因此，本书作为对汉魏晋神仙信仰的深度“现象学诠释”，就是力图更源始地去“重温这个开端”，也就是在“朝向事情本身”的现象学境域的伸缩之中，让这些作为道教神仙信仰之开端的路标，真正在“存在”的深度上重新吐露自身。

窃以为，本书展露出来的创新之处，正是这个由现象学境域而来的“重新吐露”：

《河上公章句》在东汉黄老之学的围浸中，借助于对《老子》的阐扬，直截了当地将“不死之道”升格为“常道”本身，第一次鲜明而又系统地打开了中国传统之“道”的信仰生存之维，从而为中国的本土宗教即“道教”的全面崛起，为对“道”的神仙—信仰性崇拜，作了真正“信仰的奠基”；从表面上看，《河上公章句》不过是对道家代表作《老子》的“解释”而已，其学术地位似乎依附于被解释的《老子》，然就“信仰”以及“道教”的维度而言，则稟有完全独立的价值，因为从《河上公章句》中真正不断奔袭着我们的，并不是《老子》中的那些玄之又玄的“道—理”，而是千百年来在我们这块大地上，绵绵涌动着的对于“长生不老”强烈而又质朴的“神仙信仰”。

《太平经》以“天书”的姿态，上天入地，谈锋扫荡天、地、人，纵横元气、五行、政治、经济、家庭、善恶、方术和鬼神等等，成为道教酝酿时期神仙信仰全面伸张的标志性经典；而作为道教史上最早的一部经典，《太平经》的根本价值或者说作为早期道教经典的存在性秘密，就在于其作为神仙信仰的“太平气”；而所谓“太平气”，既不是物质之气，也

不是精神之气，而毋宁说是“信仰之气”，即神仙信仰的“生存之气”；这种统摄着整部《太平经》的信仰生存之“气”，实际上也就是那使《太平经》成其为《太平经》的、不断释放着又收回着自身的源始信仰域。

《周易参同契》系统地成形了道教神仙信仰的技术—实证性意向，由这种意向掌控着的“作丹之意”，深度地命中了或者干脆说直接构建并支配着道教信仰性生存展开的基本可能方式；而经过《周易》重塑了的神仙信仰，其对于道教已远不只是具有“丹道”的技术性意义，毋宁说，由于汇入了以儒家为标志的正统文化域，故而其本身实质上已经融入了正统合法的亦即中国“传统文化”的洪流，进而最终直接成为这种文化极为独特的“宗教信仰”的给予方式本身；然《周易参同契》“作丹之意”的技术—实证性意向，一方面固然为幽、玄、微、妙的神仙信仰开通了一个世俗“合法性”（即实证性）的出口，进而使得道教神仙信仰作为一种生存方式显得具体实用（如养生、长寿等），但另一方面，也正是此种信仰的技术性质地，强有力地拘禁着包括后继的神学形态在内的整个道教作为“信仰本身”的深度展开。

《老子想尔注》乃道教凸起阶段的一个具有划时代意义的“事件”，因为它乃“有道教”的存在性路标：作为在五斗米道宗教生活中被直接给予的教义，《想尔注》本质上是“生存性”的，它不仅明显越出了单纯的认识论边界，甚至也越出了单纯的“信仰位格”，从而首次生成了真正意义上的“宗教位格”；《想尔注》的宗教性位格，集中地在其“想尔之道”和“想尔道诫”中显摆出来；经过想尔之道和想尔道诫的生存性建构，传统的神仙信仰已不再只是一种个体的柔性“信仰”生存方式，而是进一步成为一种社会的刚性“宗教信仰”生存方式，就是说，正式演变成了一种组织化、仪式化和制度化的宗教—信仰的生存方式。

《抱朴子内篇》是神仙信仰第一次真正在“反思”的层次上给出自身，是奠基于神仙信仰而来的对神仙信仰的反思性阐扬；通过“玄一之道”的神学意向和对“神仙实有”的神学辩护，道教神仙信仰在严格意义上赢获了自己的“神学形态”；而后续的《神仙传》则是道教史上第一个实质性“神学位格”的聚集性显摆；这个由《抱朴子内篇》和《神仙传》所开显的最源始也最完备的道教神仙信仰的神学形态，在经历了如此这般的神学洗礼之后，终于成了一种跻身于上流社会、并实质上为整个社会所首肯的、堂堂正正的“贵族神仙道教”的生存方式了；但它禀承了由《周易参同契》开启的强烈的“效验意向”传统，这诚然塑造了道教神学及其神仙

信仰在世界各种宗教中鲜明的个性或特色，但同时也牢笼着道教神学及其神仙信仰开展自身的纵深度。

需要指出的是，虽然“现象学境域”总是活生生地给予着“事情本身”，但笔者在此专题域中浸润尚浅，粗漏和不及之处定然不少。设若拙作能引发“事情本身”向我们涌显，那些粗漏和不及就正好完成了其作为“开端”的使命，何况说到底思是一条“道”，一条始终尚待完成的道。作为一位“在途中”的思者，笔者时刻虔诚地恭候着一切真正的批判者和超越者的莅临。

## Abstract

The beginning is miraculous, since “a genuine beginning, as a leap, is always a head start, in which everything to come is already leaped over, even if as something disguised. The beginning already contains the end latent within itself”. As the possibility of being of “quality”, the beginning implies and comprehends the “being” of later beginnings. That is why that, firstly and ultimately, all studies essentially have to finally “cite” or “review” the beginning of things in order to approach or even enter “things themselves”.

Han-Wei-Jin is the period in which the Taoist religion begins. The constitutive factors of Taoist Religion, especially the “Immortality belief” as its core or essence, had been founded, constructed, oriented and formed. Having experienced the founding of “belief in immortality” of “The Comment of He Shang Gong in Lao Zi chapter”, the expanding of “belief in Tai-Ping-Qi” of “Tai Ping Sutra”, the technical-positive orientation of the “belief in personal gods” of “the intention of making pills of immortality” in “Zhou Yi Can Tong Qi”, the birth of a kind of religious personality in “the commandment” of “Lao Zi Fancy Ideas”, the continuous forming and constructing of the forms of religious beliefs in “Bao Pu Zi” and “Immortality Biography”, the belief in personal gods, as a mode of being, finally cast off the historical shell of “fantasy” and “superstition” formed from Emperor Qin to Emperor Wu. As a result, this kind of belief cultivated and shaped itself into a peculiar form of religious-theologian belief, which has been a Taoist mode of being in belief unusual in all forms of world religions.

This dissertation is titled as “phenomenonological” because it avoids

“restating” the “earlier Taoist classics” in the period of Han-Wei-Jin by using a system of ready-at-hand concepts, categories or even methodology. Phenomenology in its true sense, is composed neither of any given concepts and categories, nor of any ready-at-hand methodology of operation. Rather, phenomenology is nothing but “to the things themselves”, that is, to the things themselves directly given in the perspective of pervading and surging.

This dissertation argues that “Immortality Idea” and “Immortality belief ” is a distinct perspective of being for human existence, while “personal gods” as a belief is but a characteristic mode of being released of from human beings as capable beings. In other words, this belief is a mode of revival that approaches Being in a specific way of existence. Through the intensive reading of some earlier Taoist classics, the author holds that, generally speaking, belief in personal gods as the beginning of Taoist Religion in the Han-Wei-Jin Period had experienced a brewing and forming transition of history from person of belief through person of religion to person of theology.

Those so-called earlier Taoist classics, such as The Comment of He Shang Gong in Lao Zi chapter, Tai Ping Sutra, Zhou Yi Can Tong Qi, Lao Zi Fancy Ideas, Bao Pu Zi, are essentially existent-assembling “road signs” of Taoism as a peculiar way of religious being that had begun and formed itself in history. Thus, as the intensive “phenomenological interpretation” of belief in personal gods of Han-Wei-Jing Period, this dissertation tries to “review the beginning” to its very origin. In other words, this dissertation will let the belief in personal gods as road signs of the beginning re-reveal itself in the true depth of “Being” within the phenomenological perspective of elasticity of “to things themselves”.

I therefore hold that the innovation of this dissertation lies in the “re-revealing” from the phenomenological perspective:

The Comment of He Shang Gong in Lao Zi chapter in the atmosphere of Huang-Lao School of later Han, by its interpretation and development of the book of *Lao-Zi*, directly elevated the “Tao of Immortality” to the “Invariable Tao”. This was the first time for the Chinese tradition of Tao

to systematically opened the dimension of belief for existence, so as to have made the true foundation of belief for the comprehensive rising of Taoism as the local religion of China as well as for the worship of Tao as belief in personal gods. Seen from its appearance, The Comment of He Shang Gong in Lao Zi chapter is but an “interpretation” of the Taoist classic *Lao-Zi*, its academic position seems attached to *Lao-Zi*. From the dimension of “faith” and “Taoist Religion”, however, The Comment of He Shang Gong in Lao Zi chapter embraces totally independent value. The reason is that what have really influenced and shaped us from time to time is not the metaphysical “Tao-Li” in *Lao-Zi*, but the keen and unadorned “belief in personal god” aiming at “immortality” that surged generation after generation in our land.

Tai Ping Sutra, composed like a “heavenly book”, is incisive of its speech concerning Heaven, Earth and Men, as well as Yuan-Qi, Wu-Xin, politics, economics, family, goodness and badness, witchery, spirits and ghosts, and had become a road-sign classic that fully developed the belief in personal gods in the brewing period of Taoism. As one of the earliest classics of Taoism, the essential value or the existential secret of Tai Ping Sutra lies in the core of its belief in personal gods— “the Tai-Ping Qi”. And yet, the “Tai-Ping Qi” is neither material Qi nor spiritual Qi; Rather, it is the “Qi of belief”, the “Qi of existence” of belief in personal gods. This Qi of existential belief structuring the whole text of Tai-ping-jing, is the original domain of belief that continuously reveals and returns itself in which Tai-Ping-Jing becomes Tai-Ping-Jing. .

Zhou Yi Can Tong Qi had systematically formed the technical-positive intentionality of Taoist belief in personal gods. The “the intention of making pills of immortality” mastered by this intentionality deeply touched or directly constructed and dominated the essential possibilities of the Taoist belief revealing itself in its existence. The belief in personal gods re-shaped by Zhou Yi Can Tong Qi contains the meaning that far transcends that of the technical aspect of “Tao of making pills of immortality”. In particular, with Confucian orthodox culture being introduced, the belief itself had been melted into the legitimate and



orthodox current of the “traditional culture” of China, and had become the given mode itself for the peculiar “religious belief” in the culture. The technical-positive intentionality of “the intention of making pills of immortality” in Zhou Yi Can Tong Qi had indeed opened a path to the worldly “legitimacy” (the positive) for belief in personal gods full of dimness, mysteries, fineness and subtleness so as to have made that belief as a way of existence specific and pragmatic on the one hand; and yet, on the other hand, it is because of the technical quality of this belief that strictly limited the intensive unrolling of the whole Taoism—the theological form included—as “belief itself”.

Lao Zi Fancy Ideas marked a epochal “incident” in the raising period of Taoist religion, because it had been the road sign of “the existence of Taoist religion”. As the directly given doctrine in Wu-Dou-Mi Taoist life of religion, Lao Zi Fancy Ideas is essentially “existential” in the sense that it apparently transcends not only the purely epistemological domain but also the pure “person in faith”, resulting in true “person of religion” for the first time. The person of religion in Lao Zi Fancy Ideas mainly manifests itself in its “Tao of Lao Zi Fancy Ideas ” and “the commandment” of “Lao Zi Fancy Ideas”. Through the existential construction of “Tao of Lao Zi Fancy Ideas” and “the commandment” of “Lao Zi Fancy Ideas”, the traditional belief in personal god was no longer the soft way of belief for individual existence; rather, it had been further developed into a hard “religious belief” of social existence, in other words, it had evolved into an organized, ceremonial and institutional way of living for religious belief.

Bao Pu Zi stood for the first time that the belief in personal gods presented itself on the level of true “reflection”, and it was a reflective interpretation and development of that belief on the basis of and from it. Through its theological justification of the “reality of personal gods” and theological intentionality of “Tao of Mystery-One”, this belief had won “theological from” for itself in the strict sense, while the following Immortality Biography was the first manifestation of assemble for substantial “person of theology”. This original and comprehensive

theological form of Taoist belief in personal gods started by Bao Pu Zi and Immortality Biography, after having experienced the theological baptism as such, finally resulted in a dignified “nobility belief in personal gods”, which as a way of existence, was absorbed into elite society and essentially agreed by the whole society. And yet, this belief by inheriting the strong “intentionality of consequences and proofs” started by Zhou Yi Can Tong Qi, not only had shaped the peculiar character of Taoist theology and its belief in personal gods among world religions, but also limited the Taoist theology and its corresponding belief for the deeper development of itself.

It should be noted that, although the “phenomenological horizon” is always attached to “things themselves”, the dissertation must have some defects and shortcomings because of the author’s insufficiency of knowledge and studies. But if such a dissertation can ignite the manifestation of “things themselves” to us, those defects and shortcomings could overcome themselves as the mission of a “beginning”. After all, thinking is the “Way” (Tao), always waiting for being completed by itself. As a thinker “on the way”, I sincerely await for the arrival of any thinkers who can truly criticize and transcend.

## 后 记

如果说，真正的哲思总是在通常不该发问的地方起而发问，那么，这里首当其冲的显然便是追问：何为“后记”？一般现代汉语词典的解释是：写在书籍、文章等后面的短文，用以说明写作目的、经过或补充个别内容。应该说，这类种加属差的定义式解释无可厚非。然仍须不妥协追问的是：那个后记之“后”究竟在说着什么？仅仅是说的一个现成的空间位置（“在书籍、文章等的‘后面’”）？若如此，则“后记”与“前言”就没有本质区别，因为所谓“写作目的、经过或补充个别内容”也完全可以写在书籍、文章等的“前面”。事实上，我们也常常首先读甚至只读好些书的前言与后记。显而易见，这个后记的定义并没有说出后记的“后记性”。

何为后记？后记者，“豫章故郡，洪都新府”之诗一思态势也（王勃：《滕王阁序》）。后记说的是“后一记”，就是说，后记说着“由……而来及其向……而去”。

作为由……而来，后记当然首先意味着一种“结束”。本书由博士论文而来，尽管随着这些年思想的纵深推进，文本被不断修改乃至重写，但其内容、行文、意向、结构、注释特别是细节分析等等，已经命运般地嵌进了作为博士论文的“过去”。此时此刻，后记着的此在，似乎确实可以说：十多年来对“信仰”的思想冒险已然了结。然而，真的过去了？不存在了？过去，一直不断过一去着，亦即以过去的方式离开着从而存留着，以由……而来的方式袭来着从而在场着。时间，更精准点说，时间本身，绝不可能是任何意义上的“对象性”存在，因为那样的话，我们就不可能“有”时间！因为时间已然从“我们”这里剥离了出去，仿佛我们开始可以“没有时间地”面对时间，然后才出发去攫取时间似的。本真的或源始的时间，是经历性的或生存性的。任何一个“此在一现在”，从来都不可能是一个空洞的几何点，而是在由……而来中释放出来的。当我说“十多年来对信仰的冒险已然了结”之际，并不意味着这种冒险从“我”这里彻

底地脱落出去，退化为一种摆在那里的对象性存在，恰恰相反，在冒险了结之际，它以离开的方式持留着，以被拒绝的方式开放着，以“了结”的方式被经历着，被生存着。“被经历着，被生存着”是说，后记着的此在，在由……而来的总已先行延展之中充实着自身，聚形着自身。但是，这种不断先行延展着的由……而来是怎样到来的呢？由于后记着的此在始终处在“现在—尚未”的生存可能之中，亦即始终以“将在”的方式生存着，所以由……而来的“曾在”或持留，便只能以向……而去的“将在”或筹划或预期的方式到来，或者说，曾在不断将自身递予将在而赋形为现在。过去不是完成了的东西，而是被经历为曾—在或现在—不再；将来不是永不到来的现成的东西，而是被生存为将—在或现在—尚未；现在也不是一个光秃秃的点性的东西，而是被生存为在“曾在着的将在”中或持留着的预期中的“当前化”。生存着的现在，前牵而后挂，而在这种前来后往的当前化中，后记着的此在才形成自己的“历史性”，更精确点说，在此前牵后挂的当前化中，后记着的此在之历史性或历史性的此在方才“到时”。

何为历史？这其实是一个很艰深的发问，一个思想必须经过千山万水，才会真正产生以及需要应对的问题。这里，敢竭鄙诚，恭抒陋思。

无论“历史”这个词有多少种含义，如“过去之事”、“出自过去的渊源”、与自然相区别的“精神—文化领域”、“流传下来的事物本身”以及作为历史学的研究对象的“历史”等等<sup>①</sup>，这些涵义本质上都奠基在对时间的领会之上。若直截了当以命题式的方式来表述，那么我们可以说：历史的本质是时间，时间的本质是时间性，时间性的本质是到时，而到时的本质则是“有终性”。因此，历史之历史性说的就是时间的有终性，一如海德格尔所说：“本真的向死存在，亦即时间的有终性，是此在历史性的隐蔽的根据。”<sup>②</sup> 流俗的时间是被“看到”的时间，亦即对象性的时间。这种时间，若用黑格尔至为彻底的思辨的话说，不过是扬弃了的空间，是“那种存在的时候不存在，不存在的时候存在的存在，是被直观的变易”<sup>③</sup>。作为这种“在别物中即在自己中”<sup>④</sup>的被直观的变易，时间于是便是真正无限的，而这种在否定之否定之中赢获的“真无限”，其“作为时间的时间……本身是永恒的东西，因而是绝对的现在”，“具体的现在是过

① 参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第428~429页。

② 〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第437页。

③ 参见〔德〕黑格尔：《自然哲学》，梁志学等译，北京：商务印书馆，1980年，第47页。

④ 参见〔德〕黑格尔：《小逻辑》，第207页。

去的结果，并且孕育着将来。所以，真正的现在是永恒性”<sup>①</sup>。“被直观的变易”，意味着时间的对象化，意味着时间从“直观者”的脱落，就是说，意味着“被直观”的时间没有也不可能切入此在之生存本身。“绝对现在”的时间，意味着经过否定之否定的思辨过滤后，作为“别物”的过去和将来，均被吸收进了“具体的现在”，因而它们作为对现在的“限制”就被解除了，故而“现在”便成了作为“永恒性”本身的绝对或无限的时间。

然而，无限时间或时间的无限性说的什么？说的当然是对时间之有限性的扬弃，而扬弃了有限性意味着时间成了无始无终地一面逝去又一面到来的“现—在”序列：每一个过去都是过去了的现在，每一个将在都是尚未的现在。这种两边都望不到头的作为“现在—实体”的无限时间，不仅由于在其否定之否定之扬弃中救平了一切，从而使得一切均有时间，也就是说一切均没有时间，因为一切都被埋葬在作为永恒性的“现在”之中了。更要命的是，扬弃时间的有限性，就扬弃或更确切地说遮蔽了时间的时间性，亦即遮蔽着时间的“到时”或“产生”（zeitigen）本质。时间性根本不是作为永恒的存在者，“时间性不存在，而是‘到时候’”<sup>②</sup>。时间之到时，说的是有限性，而且是有限性本身的直接生成或直接给予。而无限的时间要么寂然不动，要么永不到时，因而与源始的时间性无关。因此，无限的时间或作为永恒绝对的现在—时间，是反—历史性的，或者退半步说，是非—历史性的。但吊诡的是，形形色色的历史学领会、追求和处置历史的根本方式，恰恰就是奠基在这种对象性的“永恒—现在—时间”之上的，故而海德格尔的判决一针见血：“永恒化作为追求，始终是历史学之主宰地位的后果，是一种表面上献身于历史的对历史的逃避。”<sup>③</sup>

源始的或本真的“历史”，从来就不是在“时间之流”之中的编年史，也不是由历史学、考古学、文献学等等“多学科”搞定的“过去了的事实”。然而，当我们拦截住这种对“历史性”的庸常领会，一种从我们自身之“历史深处”升起的一连串追问就挥之不去：“历史”这个词究竟在说着什么？如果动物只是消亡，而人则有历史，那么，这个“有历史”是怎么可能的？就是“有”那些“过去了的事实”的前后相继？我们离“历史”到底有多远或多近？“时间上”越久远的东西就越具有历史性？倘若

① 参见〔德〕黑格尔：《自然哲学》，第49~50、54页。

② 参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第374页。

③ 孙周兴、王庆节主编：《海德格尔文集·哲学论稿》，北京：商务印书馆，2014年，第584~585页。

如此，那当我们说“……具有重大的‘历史意义’”时，难道说的是具有“重大的”“久远的时间性”？若不是这样，那究竟何为“历史”？如果有人有历史，那么我们是如何赢获我们自己的“历史性”的？是通过像历史学这样研究“过去”的学科吗？究竟是历史学才使我们拥有了历史性，还是恰恰相反，仅仅因为我们的此在本身向来就是历史性的，像历史学这样研究历史的学科方才成为可能？我们时代切中的或者不如说“被抛入”的通达历史之“历史可能性”是什么？是冷静、客观地将留传下来的支离破碎的东西整理得井井有条？是对发掘出来的东西进行系统的、多学科的“科学的”研究，从而通过将“我们的历史”推向更遥远的过去来召唤和赢获“当下”的自豪感之类？

如果说，活生生的本真历史不是由“过去”组成的编年史，那么，信仰的历史就更不是关于“过去了的”各种人物和各种流派及其外部活动事件的汇编。宗教信仰之历史或宗教信仰之“实事”，甚至压根儿就不可能是任何“对象性”的存在，因而根本就不可能靠搜集堆砌众多的事件和史实、梳理规整边边角角的文本和史料、面面俱到地考证人物的生平和功业、前后相继地铺陈教派的形成和传承等等这些“外在”的方式来通达。作为典型的意向性生存，信仰之“历史”亦即信仰之“实事”有三种基本的到时方式：信仰一般的到时方式（如《河上公章句》），宗教—信仰的到时方式（如《老子想尔注》），以及宗教—信仰—神学的到时方式（如《抱朴子内篇》）。这些历史性的到时方式作为人之此在的一种可能的生存方式，虽然别具一格，卓尔不群，然向来总在历史学沉重的肉身之中隐而不彰。

海德格尔写道：“一切历史学都是根据它们被当代所规定的关于过去的图景来计算未来。历史学是对未来的不断摧毁，是对那种与命运之到达的历史性关联的不断摧毁。”<sup>①</sup>“唯在对‘历史学上的东西’的直接跳跃中，才生成历史。”<sup>②</sup>这是我们不能不严肃对待的两个极具思想震撼性的判决。深入展开这两个判决的思想性内涵不是“后记”所能完成的任务。这里简要地谈两点。

第一，无论是“我注六经或六经注我”的史学理念，还是“多学科工程”的科学理念，其本质都在于将历史本身作为“对象”来处置。尽管这

① 〔德〕海德格尔：《林中路》，第343页。

② 参见孙周兴、王庆节主编：《海德格尔文集·哲学论稿》，第14页。

种对象性地掌控历史的意向无可厚非，而且因此赢获了很多实证成果，但由此也导致了对历史之历史性的双重遮蔽：1. 始终在“对象”中来照面的“历史”遮蔽在其作为对象的对象性上，也就是说，时间性的历史恰恰总是作为无时间的对象被通达的。2. 将信仰—历史研究化为对“事实”的对象性研究，在遮蔽“信仰—历史本身”的时间深度之际，也悍然抹去了研究者自身的时间境域以及信仰境域。换句话说，信仰—历史作为对象在遮蔽自身的信仰—历史性的同时，也遮蔽着进行对象化的“主体”自身的信仰—历史性，亦即遮蔽着上述海德格尔所说的作为“当代之规定”的信仰—历史性。这种双重的遮蔽意味着，不仅“过去的图景”而且“未来的图景”都不过是被遮蔽着的作为“当代之规定”的信仰—历史性的现成复制品而已，而这种被遮蔽着却又不断出场着的当代信仰—历史性，因而是对作为可能性的“未来”的“不断摧毁”。

第二，历史本身或活生生的历—史，“先于历史学所可能进行的专题化，而且是这种专题化的基础”<sup>①</sup>。绝非历史学才将历史的历史性带给我们，毋宁说，只是因为历史是对可能性生存的追问着的种种决断的场所，而人就以这种历史性的方式“存在”，诸如历史学这样的以历史本身为研究对象的学科方才可能。正如海德格尔所说：“这里处处正在发生着的，乃是那始终处在单纯历史学东西之视域以外真正存在着的历史，因为这种历史不是重现过去之物，毋宁说，它在所有方面都是横溢将来的契机。”<sup>②</sup>当然了，历史本身对于历史学的优先地位却绝不是要说，像历史学这样的对象性研究不重要。相反，由于是我们自身的信仰—历史性才塑造了如此这般的历史学，历史学乃是我们自身信仰—历史性的最流行也最自然的“自觉”方式，因而历史学组建自身的基本意向、它所携带的基本理念以及它构造对象的基本方式和运思方式等等，对于我们的信仰—历史性生存亦即“生成—历史”或“开始—历史”来说，都具有与众不同的重要性。何况诚如海德格尔所说：“我们几乎不能摆脱历史学，因为我们已然再也估计不到，历史学以多样隐蔽的方式在多大程度上控制着人类的存在。‘现代’并非偶然地把历史学带向真正的主宰地位。”<sup>③</sup>但是，信仰—历史之核心，或者说，信仰—历史之“实事”，既不是一系列平面展开或凌乱

① 参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，第425页。

② Heidegger: *Contributions to Philosophy—From Enowning*, Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington Indiana University Press, 1999, p. 7.

③ 孙周兴、王庆节主编：《海德格尔文集·哲学论稿》，第584页。

堆积的偶发事件，也不是被历史学过滤后的那种连贯系统的对象性的编年实体或逻辑实体，而是活生生的存在之“发生”，亦即伴随着有限的时间性之“到时”而来的存在之闪耀，意义的喷涌。如此这般活生生的闪耀和喷涌，不仅发动、开启和维持着某种信仰性生存的“无蔽”领域、表象方式以及“合法性”秩序，而且也从根本上决定着这种信仰—历史的开端、兴盛及其衰亡。

往思如烟。写后记就是为了“了结”那如烟而去的“往思”。然，流逝不仅已经意味着存留，而且也已经意味着这种存留以预期或筹划的方式，绵绵奔袭入当下。故，真正的后记在接住存留之际已然迎向一种到达，亦即已然进入一种更为辽阔的历史性—开端。

我知道，正像存在从存在者的簇拥中闪耀照面那样，思想挤过学术的过道破围而出，要么，引发各种“自明的”裁夺蜂拥而至，要么，一如雨水落入沙漠……但时间智慧的权杖，总会划破学术沉重的肉身，馈赠出思想轰鸣的时机……

最后需要说的是，在拙著的酝酿、构思、犹豫、决断和成书的整个过程中，我要感谢：

四川大学宗教研究所和李刚先生的引发；国家社科基金的资助；《哲学研究》《世界哲学》和《四川大学学报》编辑部的支持；四川大学出版社谢正强编辑的辛劳。

特别要感谢中国社科院的陈霞教授、李登贵教授和四川大学的李知恕教授多年来始终如一的支持。

最后当然，还要感谢我的夫人徐卡秋教授，没有她一路的理解和护送，拙著已然半途而废久矣。

余 平

2015年2月2日写于川大花园