

“三国文化·传统与现代”系列

丛书

郝

勤

著



鹤鸣 仙道

——三国道教与
东方人格

四川人民出版社

“三国文化·传统与现代”系列

丛书



鹤鸣仙道

——三国道教与东方人格

郝 勤 著

四川人民出版社

1994·成都

(川)新登字 001 号

责任编辑：袁正平

封面设计：任兆祥

《三国文化·传统与现代》系列丛书

鹤鸣仙道——三国道教与东方人格

郝 勤 著

四川人民出版社出版(成都盐道街3号)

四川省新华书店经销

四川人民出版社华川电脑印务中心照排

自贡新华印刷厂印刷

开本 850×1168mm1/32 印张 9.25 插页 6 字数 150 千

1994 年 8 月第 1 版 1995 年 2 月第 2 次印刷

ISBN7—220—02574—2/G·449 印数：5001—10000

定价：8.80 元(全套 10 种，总定价 88 元)

总 序

中华民族文化促进会副会长
四川省省长

肖 秧

对于一个有着五千年灿烂文明的古老民族来说，历史就是财富。

魏、蜀、吴三国，在中国的历史长河中虽只是短暂的一瞬，却是一个纵横捭阖、出将入相、诡谋权变、风云变幻的社会人生大舞台。它造就出一大批卓越的政治家、军事家，产生了许多对后世影响深远的历史人物。三国的历史、故事、传说、人物，给一代又一代的中国人以智慧、以启迪，是凝聚着中华民族精神文化气质的珍贵宝藏。

以三国史为题材的“第一才子书”——《三国演义》的出现，不仅使这段波诡云谲的激荡百

年史顿时化作巷间闲话、渔樵笑谈；几成凡有井水处，无人不晓三国故事，成为中国传统文化的组成部分和宝贵遗产，而且影响远及日本、韩国、东南亚和欧美等地区。近年来悄然兴起的“三国热”对当今社会的经济、文化事业产生了持久的影响，表明三国文化将越来越受到世界各国的高度重视。

四川是三国遗产的骄子，有着丰富的三国文化和旅游资源。从川北广元到成都，沿线就有剑门雄关、昭化古城（葭萌关）、绵阳富乐山、蒋琬墓、绵竹双忠祠、德阳庞统墓、广汉雒城、天回镇八阵图等等，均为三国黄金旅游线；而川东的云阳张飞庙、奉节白帝城、八阵图遗迹，更是令海内外三国爱好者为之神往；至于散布在我省各地的如南充全国最大的张飞庙、陈寿“万卷楼”、渠县张飞大破张郃“立马铭”、临邛火井、都江堰、西昌诸葛亮南征遗迹，更是俯拾皆是。成都本来就是蜀汉政权首都，更为我省三国旅游中心。这里有全国最大的武侯祠，享誉海内外，每年海外华人、外国友人接踵而来，应接不暇。现在祠内正在改建的“三国文化陈列”，也在紧锣密鼓地施工。前几年成都市已批准了“三国蜀汉城”的建

设项目，将吸引海内外投资者，对成都市的经济发展作出贡献，使四川走向世界。

四川又是三国历史人物活动的中心地区之一。有许多三国的传说、故事是和四川连在一起的，有许多三国的谋略、争斗是在四川发生的，更有许多三国的用人之道、治国之术是和四川这片人杰地灵的土地分不开的。三国历史和三国故事中，包含着丰富的治国谋略、经营管理的经验和措施，挖掘其中的中国古代智慧和经验为今日改革开放和四化建设富国强民所用，对当前企业界如何抓住经济改革、市场开放之机谋生存求发展都有着积极的启迪作用。近年来在日本不少政界人士和企业家把《三国演义》当作他们的“思想宝库”，从中寻求治理国家、指导企业管理和商业竞争的新的内涵，特别是书中不乏审时度势、知己知彼、因势利导、出奇制胜、使用人才等方面的谋略和妙计，足资借鉴，无怪乎他们不少企业家将《三国演义》作为自己和职工的必读之书了。

四川是三国文化的发源地之一；四川也应该成为三国文化研究与开发的中心。四川人民出版社邀请中国三国演义学会、四川省社会科学院、四川大学、四川省博物馆、四川省文史馆、武侯

祠博物馆等单位一批长期进行三国文化研究的学者、专家联合推出“三国文化·传统与现代”系列丛书。其目的就是要从激荡的三国百年史以及《三国演义》中，开发和找寻现代精神的根源与宝库。我相信，这套丛书的出版，将有助于人们全面了解三国文化、认识三国文化，它对于把四川和成都办成具有三国文化旅游特色的省市，也必将起促进作用。

站在世纪的交点上，我们聆听历史的呼吸和心声。在这样的时代，中华民族不仅需要现代的思想精神与电脑核能，我们还需要汲取我们伟大民族五千年的智慧与力量。

未来属于那种善于将本民族传统的精华与当代变革精神以及一切新的思想技术成就高度结合的民族。

让我们肩负历史，走向未来！

名誉主编：肖 秧

主 编：徐世群

副 主 编：陈焕仁

谭洛非

顾 问：缪 钺

孙道临

王利器

沈伯俊

编 委：徐世群

梁守勋

谭良啸

伍 尧

蔡行端

郝 勤

梅铮铮

梁守勋

谭良啸

王家祐

王扶林

李希凡

陈焕仁

谭洛非

谷 岩

邓星盈

罗元洪

熊志冲

目 录

引 言

一、道：信仰与理想

- (一) 众妙之门..... (4)
- (二) 太平之道..... (24)
- (三) 天师布道 (44)

二、神：天命与回应

- (一) 崇拜的误区..... (61)
- (二) 太一到正一..... (78)
- (三) 长生大主 (98)

三、仙：现实与超越

- (一) 仙道重生..... (124)
- (二) 超越之途..... (145)
- (三) 长寿情结 (163)

四、隐：遁世与狷介

- (一) 南阳隐士..... (201)
- (二) 竹林之隐..... (224)
- (三) 逍遥人格 (240)

五、巫：困惑与迷狂

- (一) 巫漫三国..... (250)
- (二) 三张之巫..... (270)
- (三) 巫之瘡妄 (279)

引 言

变革与开放，这是伟大的中华民族历史上得以自存自强的奥秘所在。中华民族的历史从来就是一部在痛苦的蜕变中不断新生、不断成熟的历史。就文化的变革来说，周秦以来，大的文化蜕变起码就有以下四次：春秋战国的百家争鸣；汉晋儒道释三教格局的形成；唐宋理学的定型及三教的互动；晚清民国西方思潮的冲击和影响。其中，两汉三国魏晋时代儒、道、释三教并立互补文化格局的定型，对中国的传统文化，包括当代中国人的文化心理与集体人格有着深刻的影响和意义。而在这一深刻变革过程中，三国时期是一个关键的时代。因为正是这一天天下大乱，礼坏乐崩的时代背景下，敲响了汉代儒学正统垄断地位的丧钟，促使了道教产生和佛教的滋乳，从而一举改变并奠定了中国传统文化的格局。

鲁迅曾经精辟地指出：中国的根砥全在道教。的确，就本土文化而言，如果说，儒家文化往往代表了封建上层统治阶级的意志和需要的话，那么，道教便体现出更

为广泛的下层民众和知识分子的精神信仰和思想状态，表现出更为深层的民族文化性格和心理特征。不了解道教及其文化特性，就无法真正地了解和理解中国人及中国文化。同样，就当代中国人来说，不对包括道教在内的传统文化进行深刻地反思与反省，也就不可能真正地认识自己，并从已然深深内化于自我人性与人格里的传统中摒弃重负，获取力量。就这一点来说，了解与研究三国道教不失为一有意义的事情。

三国文化研究的特殊点在于有一部《三国演义》。罗贯中的如椽巨笔使其它任何历史时代在中国民众心目中都黯然失色。它使文史相映生辉，也使文与史搅成了一锅粥。然而，在笔者看来，无论文也好，史也好，归根结蒂都无非是民族文化心理以特定的方式加以表现而已。文与史的呼应，构成了一个独具特色的三国文化领域。笔者的目的在于通过三国时期的道教来观照中国民族文化心理与人格的某些侧面；同时也就《三国演义》本身所表现出来的道教文化因素来窥探中国人格的某些特征。也许，这里面所反映的并非都是现代人所理解和需要的。但是，认识自身文化传统中的另一面，也是当代中华民族勇气和信心的体现。中国的光明未来，必然是建筑在传统文化的精华与现代科学及理性精神的结合点上。

马克斯·韦伯在分析经济因素与文化因素对历史发展的影响时曾指出，虽然历史发展的动因必须承认经济

因素所具有的根本重要性,特别须对经济条件加以考虑,“但与此同时,对相反的关系也必须予以考虑到。因为,虽然经济合理主义的发展,部分地依赖于合理的技术与法律,但它同时也被那些进行某种实际合理经营活动的人的能力与气质所决定。当精神障碍妨碍了这些活动时,合理的经济行为的发展则同时也会碰到严重的内部阻力。神怪的和宗教的力量以及以它们为基础的伦理的义务观念,过去始终是对行为发生影响的最重要的构成因素之一。”(马克斯·韦伯:《西方文明的独特性》)

的确,在当代中华民族面临一个伟大的历史转折关头的时候,我们所需要的不仅仅是“合理的技术与法律”的变革与改善。我们还需要民族文化精神和自身人格的全面发展与重塑。这包括了对自身传统和文化的继承与批判。《三国道教与东方人格》这本书的立足点就在于此。

一、道：信仰与理想

(一) 众妙之门

中国的道教，产生于东汉到三国这一段历史时期。

道教，以“道”名教，犹如先秦的道家以“道”名家。

道是道家与道教的最高信仰和终极价值。几千年的浸润濡染，潜移默化，道早已内化为东方的中华民族文化心理结构和人格结构的内核部分及内在价值构成。欲了解中国人和中国社会，或者说，欲在中国文化圈和中国社会文化环境中有所作为，不了解道家与道教之“道”是不行的。

道教之道承继于道家。东汉三国时期道教发生伊始，道家之道便为道教所用，由一哲学范畴演化为宗教范畴。道，从此不仅通过道家的哲学，而且还通过道教的宗教信仰，深深地渗入中国人的集体人格与文化心理结构之中。

“道”是什么？

荣格博士是世界著名学者和心理学家，心理分析学鼻祖弗洛伊德的高足。下面是他关于道的一段论述：

“在西方人的头脑中，根本就没有道这个概念。‘道’这个字是由‘首’和‘走’组成的。卫礼贤译为 Sinn（意义），也有人译为 Way（道路），Providence（天道、天命），甚至有人译为 God（上帝），如耶稣会会士就是这样译的，由此可见翻译的难度。‘道’可以引伸为意识，‘走’可以视为沿着某条道路行进。这样，道的含义就应该是：有意识地行进，或者是自觉的道路”。（荣格《分析心理学与中国瑜伽》）

对习惯于按理性和逻辑来思维的西方人，道，这一既抽象又含混的概念实在太难以理解了。因此，恪守理性与逻辑的荣格博士不得不老老实实地从字形字义上来一番典型的西方式逻辑推论，以确定这东方无形无象的道究竟为何物。

不仅荣格博士被难倒。所有西方学者，几乎都在道之高深莫测面前一筹莫展。例如，老子的《道德经》是被译成外国文字最多的中国典籍。据说仅在欧美，译本即达数百种。而对其中“道”的译法，可谓五花八门、百家争鸣。如道路、行径、自然、精神、道理、真谛、理念、规律、神；甚而被译为“无差异的美之统一体。”如此等等，不一而足。

其实，不仅是西方人，就是东方的中国人自己，也

说不清什么是道。

因为老子说过：道可道，非常道。

虽然人们说不清究竟什么是道，但是，道又的确是中国人最熟悉、最普通、最常用、最容易理解的东西。“道理”就是道与理组成的。身为文明人，谁又能不讲道理呢？“得道多助，失道寡助”，就连最普通的中国农民也懂得其中的含义。道对于中国人是如此平常，如此通俗，以至就像一泓溪流下静静躺着的卵石，一朵悄然绽放于原野的小花，一声寒塘月色中的蛙鸣，一颗仲夏夜疾速划破天穹下坠的流星。谁能说大江东去、白云苍狗、春去秋来、日升月降有什么特别的吗？可这就是道。是中国人内心深处永恒的信仰，也是中国人智慧和力量之源。

《三国演义》有一首脍炙人口的题头词：

滚滚长江东逝水，浪花淘尽英雄。是非成败转头空：青山依旧在，几度夕阳红。

白发渔樵江渚上，惯看秋月春风。一壶浊酒喜相逢：古今多少事，都付笑谈中！

这就是道。是一个历经数千年沧桑的古老民族心灵才能理解和领悟的道。这种苍凉的历史感、恬淡平和的人生观以及幽默的心态不是那些仅有数百年历史的民族和国家所能仿效和理解的。只有在道的精神薰染浸润下成长起来的民族，才会将几千年的的是是非非、恩恩怨怨、生生灭灭“都付笑谈中”。只有那些经历了太多的成败与

兴亡、伟大与渺小、荣耀与屈辱、强盛与衰弱的民族，才会发出如此深沉的感叹：“是非成败转头空：青山依旧在，几度夕阳红。”

在这样一个久远而变幻的历史时空中，造就了中国独特的人生精神境界与目标，这就是悟道与得道。

悟道或得道这种境界，不是人人都可以轻易达到的。这是一种豁然贯通，大彻大悟，洞悉宇宙和人生真谛的境界，是一种生命从种种外在羁绊与束缚中超脱解放，了无牵挂、自由自在的境界。一个悟道和得道的人被视为是智慧之人，有时候，人们认为传说中的神仙实际就是这些悟道或得道的非凡智者。同时，中国人认为，只有那些得道者与悟道者才是真正的快乐者。因为他们是自我的主宰和生活的强者。悟道与得道，就是追求人生幸福与快乐的本质。因此，很多人为了悟道与得道，不惜付出一生的心血与时光。

欲了解三国与道教的渊源，先须了解这个“道”。

道，是中国文化精神的最高范畴。

儒家有儒家之道。孔子说过：“朝闻道，夕死可矣。”

儒家之道，是政治伦理范围中展开发挥之道。曾参说：“夫子之道，忠恕而已矣。”孟子说：“道二：仁与不仁而已矣。”又说：“仁也者，人也。合而言之，道也。”

儒家之道。不属本书探讨范围。

道家之道，源出老子。

老子生活在先秦时代。那是一个充满了动乱与战祸

的时代，也是一个希望与危机并存，忧患与梦想交织，伟大与卑微同在的时代。诸侯割据、群雄争霸，连横合纵，战祸延绵。“师之所处，荆棘生焉，大军之后，必有凶年。”（《道德经》30章）“天下有道，却走马以粪。天下无道，戎马生于郊。罪莫大于可欲。祸莫大于不知足。咎莫大于欲得。”（同上，46章）生活于这样一个生灵涂炭、苦难悲哀的年代，老子心中充满了痛苦和忧患。他审视着人间的不平与苦难，对那种恃暴凌弱、弱肉强食、杀劫烧掠的现实在内心深处怀着深深的厌恶和愤懑。作为周王朝的史官，老子担负着真实地考查记录发生在当时的一切灾异变化与重大事件的重责。这使他能够超越一般的视野与角度，以一种更深邃阔远的时空感与历史感去俯瞰人世苍桑、天道变迁，进而思考宇宙万物的兴衰变化、生生不息。

老子以他那双睿智而充满怜悯与同情的眼光默默注视着器器人世、芸芸众生。他们或营营苟苟、碌碌终身；或为名为利，蹒跚而行。更有甚者，那些苦旨钻营者，或疯狂地追逐权力，或贪婪地聚敛财富；他们风尘仆仆于利禄之途，折枝舔痔，尔虞我诈，上谗下欺，翻云复雨。在老子看来，这等人表面上故作城府，八面玲珑，面有得色，实则很可怜，也很可悲。这些人活得实在太累，太窝囊。他们得到的不过是过眼浮云，身外之物；而失去的，却是人的本质，人的自由，人的价值。至于那等自以为尊贵的权势者则更不足以为训。这些人虽然表面上

颐使气指，不可一世，实则色厉内荏，一无所有。这些人被权势、金钱、地位所左右，早已丧失了自我，成为可悲的异化物。他们自以为攫取的金钱、财富、权势、地位等越多，越能得到幸福与快乐，殊不知这是南辕北辙，事与愿违。这恰恰就是老子所质问的：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以长久。”（《道德经》44章）

面对世道的衰败，人性的沦丧，良知的泯灭，野心和私欲的膨胀，老子忧心忡忡，萦思于怀。他与孔子、墨子等同时代伟人与智者一样，力图以精神和思想的力量来影响和拯救这个可怕的世界。然而，老子根本不相信孔子儒家那一套仁义道德和周公礼制能够拯救世界，更不相信墨子那套带宗教色彩的非攻明鬼之道于事有补。老子更深刻地认识到，人类社会的异化堕落决不是用礼教秩序、严刑峻法、甚至是仅仅发展物质文明所能解救的。原因很简单，因为正是这些人为的仁义道德、奇物技巧和严刑峻法凿穿了人类原始的淳朴无欲、浑沌自然的天性，毁灭了人类原本“甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”这样一种浑浑噩噩、无欲无争的自然生活方式。依靠造成灾难的原因来消除灾难的结果，这种逻辑本身就是一种灾难。老子的深刻之处就在于他清醒地看到了儒家那套周公礼教和仁义道德居然能够救世的滑稽性：

“天下多忌讳，而民弥贫。民多利器，国家滋昏。人

多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盗贼多有。”（《道德经》57章）

老子认为，文明是人类走向灾难深渊的渊薮。仁义道德、奇技淫巧、刑律法令这些文明的产物在满足统治者需要和人类欲望要求的同时，也从人类那儿夺走了自由的本质和自然的天性，导致人类向贪欲和恶的方向飞速倾斜和滑落。为了权力、金钱、名声、地位等，为了一己私欲的满足和感官的享乐，人们不惜铤而走险，置良知与他人于不顾，甚而置自己的身家性命于不顾。这些人利令智昏，借助权力和金钱胡作非为，伤天害理，给他人，也给自身带来了严重祸患。这是人类遭受痛苦不幸的根本原因。

人类不用自己的理性与智慧解决自身文明的一些根本缺陷，势必最终导致巨大的灾难。古今中外的历史皆说明这一点。试以汉朝为例：两汉四百年的统一，汉王朝物质文明的生产达到了空前繁荣。然而正是在这种繁荣的假象背后，却孕育着深刻的社会冲突与危机：“豪人之室，连栋数百，膏田满野，奴婢千群，徒附万计。船车贾贩，周于四方；废君积贮，满于都城。琦赂宝货，巨室不能容；牛马羊豕，山谷不能受。”（《后汉书·仲长统传》）如此发达的物质文明生产和经济水平，恰恰并未能导致富有者的贪欲的厌足，反而使他们更加百倍贪婪残暴地聚敛财富。同时，统治者的仁义道德和刑律法令则有效地捍卫保护着这些贪得无厌者们横征暴敛的权

利，并剥夺那些被掠夺者反抗的权利。下面所引的便是道教太平道赖以发动黄巾大起义的经典《太平经》“六罪，十治诀”中充满愤恨的一段话：

“或者遇得善富地，并得天地中和之财，积之乃亿亿万种，珍物金银亿万，反封藏逃匿于幽室，令皆腐涂。见人穷困往求，骂詈不予，即予不即许，必求取增倍也。而或但一增，或四五乃止。赐予富人，绝去贫子，令其饥饿而死，不以道理，反就笑之。与天为怨，与地为咎，与人为大仇，百神憎之。所以然者，此财物乃天地中和所有，以共养人也。此家但遇得其聚处，比若仓中之鼠，常独足食，此大仓之粟，本非独鼠有也。少（小）内之钱财，本非独以给一人也。其有不足者，悉当从其取也。愚人无知，以为终古独当有之；不知乃万户之委输，皆当得衣食于是也。”

贪欲不足，良知泯灭，将天下财富，聚为一己之私有。宁其腐涂，也不愿救助贫困饥饿的同类。物质和财富的贪欲已使人异化得如同仓鼠。而这一切，最终导致了社会的崩溃和人类自身的灭顶之灾：东汉末爆发了席卷整个北方的黄巾大起义，继之是十年酷烈的军阀混战，再后是数十年三国鼎立，割据争雄。不到一个世纪间，中华民族遭受了前所未有的血与火的洗劫，人口骤减百分之九十，几乎达到灭种的边缘。据载东汉灭亡之前的永寿二年（公元156年）全国人口计有五千零六万，仅一个世纪后的景元4年（公元263年），人口就只剩五百三

十七万人了。西晋初年傅咸上书提到，其时“户口比汉十分之一”。（《晋书·傅咸传》）曹操则在《蒿里行》一诗中描述当时中原劫后惨象：“铠甲生虮虱，万姓以死亡。白骨露于野，千里无鸡鸣。生民百遗一，念之断人肠。”

文明导致了人类社会的繁荣，同样也带来了人类社会深刻的危机和灾难。古代的历史如此，近现代两次世界大战、核威胁、环境污染、爱滋病等何况不是如此。

历史学家阿兰·佩雷菲特说过：历史的创伤在个人的心灵深处作用是十分深刻的。只有在自我集体无意识中积淀了如此惨烈的几千年血与火记忆的中国人，才能理解老子和道家思想的意义。世界上没有任何民族在延绵不断的几千年漫长岁月中，每隔百年左右就来一次大动乱、大破坏、大杀戮；然后再在废墟和尸骨上重新建设。出于对这种历史周期性因果循环律的畏惧与血火记忆，中国几千年的智者与思想界设想了大量的治世治国的策略与方案。儒、道、墨、法，诸子百家，可以说都是对这一残酷的历史因果律作出的回应和对策。然而，在历史实践和时间的选择淘汰机制作用下，唯有儒、道两家（当然还得加上外来的佛教）得以延续扩张，并深深地渗入到中国人的人格与精神中。这不能不说是因这两种学说在中国这块土地上有其独特的生命力和适应力所致。

下面再来看老子针对此文明的异化所提出的拯救之方。

面对充满欲望、阴谋、暴力和虚伪的世界，老子越是清醒，就越是沉重地感受到生命被抛置于宇宙运转、自然沧桑、历史变幻和社会动荡间的那份无能为力和深深的悲哀。

然而，中国的老子毕竟不是在雅典帕尔特依神庙巍峨高耸的圆柱前佯倘的苏格拉底；也不是跌坐于清冽的尼连禅河畔菩提树浓荫下入定冥想的乔达摩·悉达多。和孔子一样，老子即使是在最苦恼绝望的时候，也没有向冥冥中的神灵伸出求助的双手。老子沉默着。他没有像孔子那样奔走于列国，而是静静地坐在蓝天白云之下或是星穹灿烂之间。他涤除玄鉴，闭关塞兑，摒弃意识的束缚与干扰，以冥冥中呈现的那一缕无意识灵光，去穿越语言、概念、逻辑和理念的重峦迭嶂，照射窥觐那包裹于一片浑沌之中的自然本质。他在“致虚极，守静笃”的超验状态下，潜入幽暗的无意识之深渊。其间“万物并作”，一个陌生而喧嚣的世界向他汹涌而来。于是“吾以观复”，老子于此幽暗的无意识之渊中得以追寻宇宙之大本大源。

老子恍然有得。在那一片深寂幽暗的无意识深渊中冉冉升起的，不就是宇宙之源、生命之根、自然之本吗？它是那样混沌，又那样实在，“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。”（《道德经》21章）这惟恍惟惚中之存在物究竟为何物？“吾不知其名，字之曰道。”

道大矣哉！它先天地而生，寂兮寥兮，独立而不改，强行而不殆，可以为天地母。道化生万物，孕育生命，它是宇宙万物之母。它虽然视之不见，听之不闻，搏之不得，恍惚无象，但却无所不在，充塞天地宇宙之间，“其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓恍惚。”

老子深信，他在自我深幽的无意识湖底所触摸到的那一片混沌，就是宇宙和生命的根源。宇宙生命原始的信息深深潜藏于人类意识最幽暗之一隅，一代又一代地传递给人类后裔。它使生命与宇宙自然紧密相联、息息相关。道是宇宙与生命的共同母体。宇宙自然与人类的脉搏中跳动着道的生命律动，呼吸着道之母亲的生命气息。人类生命与宇宙自然同枝连理，息息相依，它们之间有共同的基因、共同的节律，有着共同的运动法则和规律。

老子由己身而推之于宇宙万物，大千世界。他突然悟得，大自然中日升月降，星汉灿烂，四季更替，万象争荣，河山壮丽，生命流动，乃至于世道沧桑，社会变迁，兴衰盛亡，朝代更替——一切皆由道生，皆由道成。道决定着自然和社会的演进发展方向与进程。道既表现为宇宙自然和生命的本体，又体现着自然与社会的运动规律与根本法则。“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（《道德经》42章）“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，侯王得一以为天下正。”
（《道德经》39章）

唯有道才是自然和社会发展的根本法则。唯有“悟道”并遵循道的意志和法则来推动和参与自然及社会的演化进程，才能天得以清，地得以宁，神得以灵，谷得以盈，万物得以生，侯王得以为天下正。否则“天无以清将恐裂，地无以宁将恐废，神无以灵将恐歇，谷无以盈将恐竭，万物无以生将恐灭，侯王无以正将恐蹶。”（《道德经》）39章）因此，老子坚信，决定自然和社会发展的根本动力和法则根本不是什么儒家的仁义礼智，也不是墨家的明鬼非攻，更不是法家的严刑峻法，而是更本质的道。道既是宇宙万物的本体，亦是生命的最高价值，并且是自然和社会的共同意志和根本法则。

西方哲学的一代宗师黑格尔曾对老子的思想予以极高的评价。在其《哲学史讲演录》一书中，黑格尔认为孔子思想极其贫乏，只有老子才是东方古代世界的精神代表者。他指出：

“什么是至高至上的和一切事物的起源？就是虚、无、惚恍不定（抽象的普遍）。这也就名为‘道’或理。当希腊人说绝对是一，或当近代人说绝对是最高本质的时候，一切的规定都被取消了。”（《哲学史讲演录》）

黑格尔对人类意识程序进行了探讨。他认为东方的古代世界，是精神的孩提时代。而希腊的古代世界，则是精神的成年时期。在精神的发展中，前者作为第一阶

段，后者为第二阶段。关于前者，黑格尔认为，人类从感情的感觉走到普遍的意象阶段，走到概念理解的阶段，进而认识事物的心灵，它的真实本性。关于后者，他说，人类在自己的内部寻求他的独立性，在他的意识中认识人伦事物，进而认识事物本质上的各种规定。黑格尔进一步指出，在第一阶段，在所沉潜的自然性中，精神是不自由的（就一个人说是自由的）；第二阶段，则精神脱离了自然属性而深入于自由之意识（就若干人说是自由的）。

因此，黑格尔得出结论说，以老子为代表的中国古代意识是一种自然的意识形态。“支配这个时代的是我们在东方世界中所发现的所谓精神与自然的统一。这一自然精神还处于自然之中，而不是处于其自身之中。因此，它还不是处于自由之过程中。”（黑格尔《哲学史讲演录》）按照黑格尔的看法，中国古代以“天人合一”、“形神合一”为特征的精神形态是一种典型的东方精神形态，其特点是人的主体意识还未从自然客体中独立出来，还是一种较为原始的、直观的和非逻辑的思维模式。这种直接的意识，实体性的精神（与主观的自由相对立），潜伏在世界的根砥之中。人的主体性沉没于实体性之中，“没有摆脱（精神与自然的）坚固性与（其）统一性而获得主观自由。”

人类的精神发展，经历了一个人类自我意识或主体意识由自然与客体环境中独立与脱离的过程，这一点，业

已为近现代科学，如列维·布留尔关于原始思维的研究以及皮亚杰关于儿童心理学的研究等成果所证明。这种主客体分离的结果，是人类理性与主体意识的觉醒，并以自然和社会的客体化为前提进行观察与探究，从而发展出了科学与哲学。古希腊哲学的产生以及近现代实验科学及整个工业文明的兴起，都是以这种理性与科学思维的传统为基础的。理性精神与科学思维，这正是近代以来西方文明的核心和灵魂，也是整个工业文明的核心与灵魂。

但是，以主客体分离为起点的西方文明传统在以科学技术、大工业生产及产品市场为杠杆根本性地改变了世界面貌的同时，人类也为此付出了重大代价。尽管在与中世纪神学的斗争中，理性与科学的胜利实现了“人的解放”，但是，主客体的分离也导致了人与自然的对立与对抗。人类将自然、甚而是自身的自然视为异己的存在。主体之于客体的关系，只是外在研究、利用、掠夺、甚而是“斗”的关系。人类童年那种与大自然亲和、互相协调、紧密联系的关系不复存在。于是，自然资源的掠夺、环境的恶化、人类价值的游离及人与人关系的紧张、人类自我精神的倾斜与心理失衡成为了今天西方世界和发达国家的流行病与痼疾。

正是在这样一种深刻的信仰危机和价值崩溃的背景下，老子为代表的东方精神与东方人格的意义开始凸现。黑格尔正确地意识到，道即是“一”，即是精神与自然、

主体与客体“普遍的统一”。这也就是中国古代精神中所谓的“天人合一”。老子与道家之道不主张精神与自然的割裂分离，反对知识、技巧、智慧、物欲等因素使人类从自然的浑朴沌濛关系中脱离出来。相反，老子主张绝圣弃智，绝仁弃义，绝巧弃利，使人“复归于朴”，“复归于婴儿”，实现人与自然，人与社会，以及人与自我的和解，重返那种没有战争、没有迫害、没有剥削、没有争权夺利、尔虞我诈、虚伪欺骗的“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”的自然社会。

老子这种“精神与自然统一”的精神形态与思维模式，中国古代称为“天人合一”。“天”即人的精神以外的客体，而“人”则是自我精神本体。也就是说，当古希腊人力图唤醒人类自我主体意识，使其从自然与客体中独立，并以此来探求宇宙世界和人类自身奥秘的同时，东方的中国人却在力图融合和消解主客体的对立与差异，以此求得人与“天”（包括自然与社会一切异己因素）的协调与统一。“道”就是这一统一的象征与标志。

以上是先秦道家之道的思想。汉末三国时期出现的道教，正是以这一“道”的思想为核心，杂糅以阴阳五行及巫觋之说而形成的。道家之道与道教之道可谓血脉相承。事实上，道教之道不过是道家之道的宗教化而已。

下面来看东汉三国时期道教之道的形成演进。

东汉到三国时代，是道教创始的时代。

公元125至144年共18年间，是东汉顺帝刘保在位的时期。就在这段时间内，一位山东琅琊人名叫宫崇的方士来到东汉的京城洛阳，向皇帝献上了他的老师于吉“于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素，朱介，青首，朱目，号《太平青领书》”。（《后汉书·襄楷传》）这就是被公认为道教最早的经典《太平经》。

也同样就是在这段时间内，一位来自沛国丰县（今江苏丰县）的文人翻山越岭，沿着令人心悸的栈道，穿过雄峙的剑门来到号称“天府”的蜀地，开始了他艰苦而具有深远历史意义的事业。他，就是中国道教的创始人张陵。《云笈七签》卷28记载：“顺帝汉安元年（142年），张道陵精思西山，太上亲降。汉安元年五月一日，授以三天正法，命为天师；又授正一科术要道法文。”《后汉书·刘焉传》等史书说：顺帝时，张陵入蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，建立五斗米道。

公元166年，亦即东汉桓帝延熹九年，一个叫襄楷的方士因见其时“宦官专朝，政刑暴滥，又比失皇子，灾异尤数”，于是又一次向皇帝献“神书”，也就是顺帝时宫崇所上于吉的《太平青领书》。但结果与上次一样，“有司奏崇所上妖妄不经，迺收藏之。”

公元168至172年间，也就是东汉灵帝即位的建宁年间，冀州钜鹿人（今河北平乡）张角开始在北方布道。他以《太平经》为经典，奉事黄老道，建立了太平道。“十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、

荆、扬、衮、豫八州之人，莫不毕应。”（《后汉书·皇甫嵩传》）太平道于公元184年，也就是东汉灵帝中平元年二月发动黄巾大起义。道教甫一建立，便以其政治要求和激情震撼了整个中国。从此，汉王朝大一统帝国崩溃，中国进入一空前的战乱割据时期。道教实际揭开了三国历史的序幕。

道教以道名教，表现出“道”与“教”的密切关系。那么，先秦道家之道与东汉三国道教之道有什么异同呢？

回答是，道教之道是继承道家之道而来，但道家之道主要还是属于哲学范畴，而道教之道本质上属于宗教范畴。

老子之道虽然表现为宇宙的绝对精神本体，但它同时表现为世界价值和规律法则。而老子以后的道家代表人物，则都有刻意强化道的本体意义的倾向。庄子就尤其强调道是宇宙万物的本体，万事万物皆由道而生。他说：

“夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”

道是“有情有信”的先验本体，这种说法，已为道的宗教化和神学化迈开了第一步。而在西汉时期，随着黄老道的流行，为道的进一步宗教化开创了条件。所谓黄老道，是以战国中后期以稷下黄老学派为中心发展起

来的新道家集团。这个集团以道家思想为主体，广采儒、墨、名、法、阴阳诸家之说，并尊崇黄帝和老子。其学术特色就是太史公司马谈在《论六家指要》中说的：“道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。无成执，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为无后，故能为万物主。有法无法，因时为业，有度无度，因物与合。故曰：圣人不朽，时变是守。”

秦汉黄老道“以虚无为本，以因循为用”，有很强的适应能力和实践意义。它的学术思想的一个重要特色就是以元气说和阴阳五行说来论证阐发道。如其代表作之一的《黄帝内经》在医学和养生宗旨下，对元气和阴阳五行学说进行了系统的发挥和阐述。《素问·天元纪大论》中引《太始天元册》说：“太虚寥廓，肇基化元，万物资始，五运终天，布气真灵，总统坤元。九星悬朗，七曜周旋，曰阴曰阳，曰柔曰刚，幽显既位，寒暑弛张，生生化化，品物咸张。”在《内经》的作者看来，道就是元气，元气是宇宙的本原。气的阴阳五行生克变化规律也就是道的规律。因此，所谓“得道”的人（其知道者），能够做到“法则天地，象似日月，辨别星辰，逆从阴阳，分别四时，将从上古，合同于道”（《素问·上古天真论》）。

西汉黄老道的另一代表作《淮南子》则对道进行了系统而全面的阐述。在它看来，道既是宇宙的精神本体，

又体现着世界法则和道德规范。《原道训》说：

“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，禀授无形，源流泉淖，冲而徐盈，混混汨汨，浊而徐清。故植之而塞于天地，横之而弥于四海，施之无穷，而无朝夕，舒之帙于六合，卷之不盈于一握。约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚。横四维而含阴阳，絃宇宙而章三光。甚淖而潏，甚纤而微。山以之高，渊以之深。兽以之走，鸟以之飞。日月以之明，星历以之行。麟以之游，凤以之翔。泰古二王，得道之柄，立于中央，神以化游，以抚四方。是故能天运地滞，轮转而无废，水流而不止，与万物终始。”

《淮南子》大大强化了先秦老子之道的先天本体意义，将道视为宇宙万物的创生者和最高主宰。道体现于一种绝对的宇宙意志，决定着万事万物的运动形态与演进指向。可以看到，道在这里虽然还非上帝一类超人格化的神，但是，它已具备了宗教信仰体的基本性质与条件。对于宇宙万物的创生者及推动并规定万事万物发展方向的某种先验性的神秘力量，人们有什么理由不对其顶礼膜拜呢？

值得注意的是，《淮南子》承袭《吕氏春秋》道即太一的说法。太一本是先秦楚人原始信仰中的最高神祇，是原始自然崇拜中的天体崇拜形式。太一楚人又称东皇太一，即北极星。老子“一”的观念当与太一崇拜有关。《吕氏春秋》提出：“道也者，强为之谓之太一”，又说

“万物所出，造于太一。”《淮南子》也说：“一也者，万物之本也。”又说太一的特征是浑沌无状，“洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一。”（《俚言训》）道是太一的提法，使道与天体自然崇拜联接了起来，使道由一“其辞难知”（司马谈语）的理念范畴转变为太一这样较为实体化的宗教崇拜体。

另外一个值得重视的方面是道与气的关系。虽然老子《道德经》中所述之道已具备气这样一种原物质性质与意义，但就其本质来说，它更接近一种形上精神本体意义。但是，自庄子和稷下黄老学派始，均越来越倾向于将道的内涵性特质规定为带有原物质性质的气或元气。庄子说：“天地者，形之大者也，阴阳者，气之大者也；道为之公。”（《庄子·则阳》）反映稷下黄老学派观点的《管子》进一步提出以阴阳五行运动规律为特征的“精气”是构成宇宙万物的本始物质；至《黄帝内经》，更用元气运动的观念来阐释天人（生理）的变化规律，奠定了阴阳五行气运学说及其在人体养生治病实践中的运用法则。到《吕氏春秋》和《淮南子》，道的自然形态及运动特征即元气以及气运规律，已为秦汉黄老道家所普遍接受。《淮南子·天文训》就此论证说：

“天地未形，冯冯翼翼，洞洞漉漉，故曰太昭。道始于虚霁，虚霁生宇宙，宇宙生气，气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定，天地之袭精为阴阳，阴阳

之专精为四时，四时之散精为万物。”

这是依据老子“道生一，一生二，二生三，三生万物”而演绎出的宇宙世界生成图式。道是气的本体，气是道的运动形态。道通过气的矛盾运动演化发展而创生宇宙万物，这种道——气——万物的宇宙生成图式，对道教的宗教哲学与信仰发生了深刻的影响。并且从某种程度上规定了道教的宗教行为与操作方式。

东汉到三国时期，黄老道家哲学、神仙信仰、巫觋神学（包括下层民间巫术与上层汉儒谶纬神学），这三大秦汉文化意识形态要素在一个宗教旗号下终于碰撞了。这一碰撞的结果，就是中国唯一汉民族本土宗教道教的产生。

由于道教是秦汉三大文化意识形态结合碰撞的产物，因而，道教，尤其是魏晋以前的原始道教以及魏晋南北朝早期道教的信仰体系和崇拜系统呈现出杂乱的特征。（这种情况直到南北朝时期经陶弘景、陆修静、寇谦之等人的整合，方才在一定程度上得以改善）但是，由秦汉黄老道带入的道的信仰以及道——气的思想体系从一开始就是道教的主要信仰和理论之一。这不仅从张陵所创天师道奉《老子想尔注》为主要经典得到证明，更在北方张角创太平道所奉《太平经》中有系统的阐述。

(二) 太平之道

《太平经》又称《太平青领书》，是早期道教的主要经典，也是道教的第一部典籍。这是一部包含 170 卷的洋洋巨著，没有署名作者，也没有成书时间。关于它的来历与成书过程，道教内部有很多说法，诸如“太上所授”、“老子亲传”之类，皆不足信。当今学术界一般认为，该书非一人一时所著，而是在相当一段时期内经多人之手增补而成。其最早版本，当推西汉成帝时齐人甘忠可所作《包元太平经》12 卷。据《汉书·李寻传》，这本书甘忠可自言是“天帝使真人赤精子下教我此道”，其内容“言汉家逢天地之大终，当更受命于天”，也就是以邹衍的阴阳五行生克之说来演说时数气运。这本是秦汉流行的学说思潮。大概《包元太平经》在西汉方士及民间十分流行，（如汉哀帝时，待诏黄门夏贺良、骑都尉李寻、长安令郭昌、司隶校尉解光等皆信奉此道，丞相翟方进、曲阳侯大司马骠骑将军王根亦对此道颇为欣赏）因而不少信徒和方士便依据各自的理解及观点不断对该书进行增益。尤其一位叫帛和的方士更是其主要增益发挥者。汉顺帝时，方士于吉从帛和手中得到他编撰的“《素书》二卷”，“吉受之，乃《太平经》也”。（葛洪《神仙传》，唐王松年《仙苑编珠》引）于吉又依此《素书》二卷演成《太平经》170 卷，随后又诈称这是于“曲

阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素朱介青首朱目，号《太平青领书》。”可以认为，方士于吉正是道教第一部经典《太平经》的最后、也是最重要的编撰者和修定者。

于吉编定《太平经》后，传给他的弟子宫崇。宫崇于是在顺帝时赴京诸阙，将《太平经》献呈汉顺帝，结果“有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之”。后来汉桓帝时，一位叫襄楷的文人又再次上书，向朝廷热切推荐该书，结果不但未被采纳，襄楷本人反而因“不正辞理，指陈要务，而析言破律，违背经书，假借星宿，伪托神灵，造合私意，诬上罔事”的罪名而吃了官司，差点送了性命。（《后汉书·襄楷传》）具有讽刺意义的是，《太平经》未为汉王朝所用，却反而成为张角太平道的经典，成为推翻汉王朝江山的工具和武器。

关于《太平经》的宗旨，襄楷在向汉桓帝的上书中已说得很清楚：“专以奉天地顺五行为本，亦有兴国广嗣之术。”但是，当时汉王朝有关部门却认为该书“妖妄不经”，“不合明听”，因而予以搁置。而照史学家范曄的看法，该书“其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语。”他又站在较客观的立场上，指出《太平经》一类书及襄楷等人“能仰瞻俯察，参诸人事，祸福吉凶既应，引之教义亦明。此盖道术所以有补于时，后人所当取鉴者也。然而其弊好巫，故君子不以专心焉。”（《后汉书·襄楷传》）

东汉王朝本是谶纬神学弥漫的时代，自汉光武帝刘

秀以下皆大肆宣扬鼓吹谶纬迷信。既然如此，为什么像《太平经》这样以阴阳五行为本的典籍竟不合统治者的胃口，反而竟成了张角为首的下层民众起义的工具和理论武器呢？

究其原因，在于自汉武帝接纳董仲舒以“天人感应”为核心的神学化儒家体系后，一方面确定了“独尊儒术”的意识形态专制政策；另一方面，以“天”为核心的汉儒神学体系已部分满足了大一统专制王权的宗教需要。因此，“多巫覡杂语”、“其弊好巫”的《太平经》一类“道术”被排斥就不是什么奇怪的了。

但是，《太平经》为汉王朝所排斥，却为张角所用，也正说明了一个事实：即《太平经》的内容相对于两汉以儒学为中心的正统思想是格格不入的。它与当时盛行的儒家天人感应、阴阳灾异、五行生克及谶纬神学相比，有其独特的，为汉儒神学所不能包纳的思想内容。这些思想和观点主要有以下几个方面：

1. 道的宗教化

自西汉董仲舒以“天人感应”说打动武帝，从而确定儒学在两汉的正统地位后，汉儒一直是以“天”为最高神秘本体与宗教性神格。汉儒之“道”也只是“天道”或“天之道”。虽然董仲舒也说“天道之大在阴阳”，但这种阴阳观纯粹是为了“比德”，即以阳为天、为君、为父、为夫……，而以阴为地、为臣、为子、为妇……，

由此鼓吹阳德阴刑、阳尊阴卑，主张“贵阳而贱阴”。（《春秋繁露·阳尊阴卑》）

相对而言，《太平经》虽然也讲天命，但其宇宙本体论却明显继承了先秦道家及秦汉黄老道关于道的观念。如卷 18 至 34《阙题》：

“夫道者，乃无极之经也。前古神人治之，以真人为臣，以治其民，故民不知上之有天子也，而以道自然无为自治。”

卷 49《急学真法第六十六》：

“道乃能导化无前，好生无辈量。夫有真道，乃上善之名字，夫无道者，乃最恶衰凋凶犯死丧之名称也。……见不好学真道者，名为无道之人。夫无道之人，其行无数，天之大重怨。夫无道之人，本天不欲覆盖，地不欲载也，神灵精鬼所不欲祐，天下所共苦也。圣人贤者君子乃大疾无道之人。故古者上皇之时，人皆学清静，深知天地之至情，故悉学真道，乃后得天心地意。”

卷 52《胞胎阴阳规矩正行消恶图》：

“道乃万物之师也，得之者明，失之者迷。天地虽广大，不遗失毫釐，贤知自养，比与神俱语，是乃阴阳之统天地之枢机也。……内以治身，外以消灾，不当为之，乃与天地同忧。”

卷 117《天咎四人辱道诫》：

“夫道之生天，天之有道也，乃以为凡事之师长。正道者，所以兴善，主除恶也。是故古圣贤帝王将兴，皆

得师道，入受其策智，以化其民人，师之贵之，乃言其能知天心意，象天为行也。天上亦尊贵善道人，言其可与和风气，顺四时，承五行，调风雨，助日月星宿为光明也，而使万物兴也。”

卷 119 《道佑三人诀》：

“夫道者，乃正人之符也……乐好道者，命属天；乐好德畜养者，命属地；乐好仁者命属人。此三人者，应阴阳中和之统，皆有录籍，故天上诸神，言吾文能养之也。行不若此，亦无录籍，故吾文不能久养之也。今太平气至，无奸私，故不而久养好恶之人也。”

从以上关于道的论述中，可以看到道家哲学范畴的道如何完成了道教宗教范畴之道的转变。道在《太平经》中，不再只是先秦道家心目中宇宙自然的先验性本体，而转变成为具有神格与绝对意志的宗教性神秘本体，成为某种具有超人格含意的新的自然崇拜体。道具有扬善惩恶的威力，并将庇祐那些因“善道”、“好道”而“皆有录籍”的人，亦即崇信道的宗教徒。

由此，道成为无所不在的意志和天地宇宙主宰。万事万物，顺此意志者昌，逆此意志者亡。道生万物，而又统御万物。“道无所不能化，故元气守道，乃行其气，乃生天地，无柱而立，万物无动类而生，遂及其后世相传，言有类也。比若地上生草木，岂有类也。是元气守道而生如此矣。自然守道而行，万物皆得其所矣。天守道而行，即称神而无方，上象人君父，无所不能制化，实

得道意。地守道而行，五方合中央，万物归焉。三光守道而行，即无所不照察。雷电守道而行，故能感动天下，乘气而往来。四时五行守道而行，故能变化万物，使其有常也。阴阳雌雄守道而行，故能世相传。凡事无大无小，皆守道而行，故无凶。今日失道，即致大乱”。（《太平经》卷 18～34）

“道”由一种哲学范畴演化为宗教范畴对东方的中国人格及文化心理结构产生了难以估量的影响。在此，道成为一种绝对的、超生存的带有浓郁神秘气息的彼岸性存在。道教极力让人们感知其无处不在的恩眷，亦可体验其无上公正的威严。老庄之道的自然本质到处被抽空，而代之以万能的“正人之符”的力量。但是，与“天”的虚无性一样，道是气、是虚、是无、是一，同时又是善、是“上德”；这意味着它是一个难以蠡测的悖论：它既是是什么，又不是什么。它既是神，又不是神。道无形无象，难以化为神龛中的偶像，享受香火的膜拜。（除非它变成“太上老君”或“三清”一类象征物）它的善使人感到疏离，它的审判和惩罚更显得空洞而遥远。而天堂的诱惑与地狱的惩罚正是一切成熟的人为宗教的力量所在。道教极力烘染高扬的道只能在中国人的普遍心理和人格中留下淡淡的印痕。它无法以末日审判的钟声和十八层地狱的惨号来震撼中国人的心灵。因此，道在历史上便主要成为知识分子的精神游戏与道教徒诵唱的经文。在大多数中国人的心灵中，它只是一个深植于集体无意识深

处的、遥远而模糊的概念。这是道教在历史上之所以输给外来的佛教的主要原因之一，也是道教难以成为世界宗教的基本原因。道教以道名教和以道扬教使中国人普遍疏离了它，使中国的本土宗教在中国人心中难以立足，反而给外来的佛教留下偌大的空间。普通的中国人对道朦胧而敬畏，若即若离，实难以产生基督之于基督徒，佛陀之于佛教徒那样神圣、亲密而又畏惧的感情。同时，道的虚无性又使中国人的宗教感情由神圣而转为幽默和游戏的态度，进而对一切超生存的价值和纯精神的价值多少采取敬而远之，游而戏之的态度。这大概就是罗素所说的中国人特有的幽默感以及林语堂所说的“老猾俏皮”的人生态度与德性的由来之一。

2. 气是道的运动形态

道本身时空形态的抽空以及价值的虚、无、恍惚导致道必然地向更具实体性的形下本体存在靠拢以至重合。这就是气。

气在先秦庄子及稷下黄老学派（如《管子》）就有与道重迭的趋势。至两汉黄老道及汉儒时这种倾向更为明显而且急迫。道与气的区别也许就在于，道永远是形上的；而气，可以是形上的，也可以是形下的。道是难以言说、难以感知的理念性存在，而气则多少可以感知和实证，如云气、雾气、水气、呼吸之气、以及风、烟、岚等等。更重要的是，自《周易》到邹衍阴阳五行终始之

说，气具有了符号操作和演算功能。这是老子之道所不具备的。

道教的创始者们显然也注意到了这个问题。道与气有着强烈的互补性与互渗性。《太平经》卷 18 至 34 中的《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，无不由道而生者也。”

道的意义在于其形上的终极性。唯其形上性，而有“万物之元首”的超生存价值及神秘。但由此带来的，是道之于形下世界的悬置及疏离，故而道必须“生一”，通过“元气行道”。气由此成为道之形下形式和运动特征。若无道与气的重迭，则道必将成为退居于世界之外的遥远的理念，被历史轻易地忘却和冷遇。

因此，道教的旗号是道，但高扬起道之大旗的，却是生生不息、流动不已的自然之气。气与道的联姻使道教由道家形上的理念降落到形下的世界，使道教在符咒、炼丹、行气、房中、导引等一系列技术操作和实践层次有所作为。尤其在早期道教之际，无论是于吉、襄楷还是张陵、张角，显然都在“符命”的鼓动召唤下要想在政治上有一番抱负和作为。因此，是气，而不仅仅是道给他们提供了行动的理由与勇气。

气之操作价值，在于“元气”这一抽象本质意义上的阴阳五行生克运动规律与法则。《太平经》卷 73 至 85

说：

“元气恍惚自然，共凝成一，名为天也。分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。三统共生，长养凡物。”

道生一。道是宇宙之本体，一是元气。道是“大化之根”、“万物之元首”；而“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。”（《太平经》卷37）虚无的形上之道必得与实体性的形下之气发生演进生化之关系，方能与二（阴阳）、三（天、地、人）及万物发生递进的生化关系。因而“夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也。欲当知其实，在中央为根，命之府也。”（《太平经》卷18至34）

一生二。气是道的运动形式，而气的运动是阴与阳的两极之动。没有阴阳之动，气将与道一样，成为无操作价值之价值。一的生命在于二之裂变，气的生命来自阴阳的运动。要创构一种完整的自然生命阐释体系，建立一个令人信服的先验性宇宙演生图式，重要的还并非仅仅是元气本身，而在于道与气的运动模式：

“元气，阳也，主生；自然而化，阴也，主养凡物。天阳主生也，地阴主养也。日与昼，阳也，主生；月星夜，阴也，主养。春夏，阳也，主生；秋冬，阴也，主养。甲丙戊庚壬，阳也，主生；乙丁己辛癸，阴也，主养。子寅辰午申戌，阳也，主生；丑卯巳未酉亥，阴也，

主养。亦诸九，阳也，主生；诸六，阴也，主养。男子，阳也，主生；女子，阴也，主养万物。雄，阳也，主生；雌，阴也，主养。君，阳也，主生；臣，阴也，主养。天下凡事，皆一阴一阳，乃能相生，乃能相养。一阳不施生，一阴并虚空，无可养也。一阴不受化，一阳无可施生统也。阳气绝灭不通，为天大怨也。一阴不受化，不能生出，为大咎。”（《太平经》卷 56 至 64）

元气由一裂变为二，剖为阴阳，给以现象世界以无限之生机。宇宙与自然，社会与生命从此为阴阳二气的对立统一、动静屈伸、生克消长的本质所规定。世道沧桑、王朝更替、社会变迁连同宇宙自然的日升月降、斗移星转、四季寒暑一道，从元气本体自身的阴阳性质中，获得了一个事实性终极依据。阴阳的相互依存而又对立消长这一现象世界的普遍事实，给以中国人极大的生存勇气和耐心。他们习惯于互相依存的平静，但也并不大惊小怪于世界的动乱与变迁。他们的潜意识本能告诉他们，阴与阳的平衡与不平衡都是正常的。天下没有永远的阴，也没有不变的阳。最寒冷的冬至三九孕育着炎夏的酷暑，鲜花簇锦的繁荣却已潜伏灭顶的危机。“话说天下大事，分久必合，合久必分”；“天下大乱，达到天下大治”；唯有对道和阴阳之理有透彻领悟的民族才会说出如此从容而自信的哲言。而这样的民族信仰的是等待与忍耐，“冷眼看螃蟹，看尔横行到几时？”因为他们相信的是阴极而阳，阳极而阴的轮转之道。他们用这种哲学

已在数千年中战胜了不可胜数的骄横入侵者与残暴统治者。世界上没有任何人能够真正征服有如此信念与信心的民族。

因此，阴阳之流的恒动不息是道教徒心灵中真正的信仰所在，也是中国人潜意识深处的历史观。像日本那样“万世一统”的天皇制在中国反倒是不可思议的。看惯了“青山依旧在，几度夕阳红”的中国人反而对孙悟空式的“皇帝轮流坐，今年到我家”发出会心的笑声。“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”，喊出如此“大逆不道”的口号的张角们正是由《太平经》一类经典中获得了颠倒乾坤的根据和勇气。

二生三。阴阳的对立统一虽然是现象世界的普遍事实，但阴或阳两极状态本身还并非操作目的。尽管儒家易学出自“比德”说有崇阳的倾向，道家也有崇阴的传统。道教自《太平经》起，已多少在道——气理论架构中有意悬置先秦道家刻意崇阴尚雌的价值取向，转而寻求阴阳之外的第三种状态——和。《太平经》卷 37 至 153 壬部说出了这种想法：

“夫大神不过天与地，大明不过日与月，尚皆两半共成一。夫天地各出半力，并心同欲和合，乃能发生万物。昼夜各半力，乃成一日。春夏秋冬各出半力而成一岁。月始生于西，长于冬，行至十五日名为阳，过十五日消，名为阴。各出半力，乃成一月也。男女各出半力，同志和合，乃成一家。天地之道，乃一阴一阳，各出半力，同

志和合，乃成一家。天地之道，乃一阴一阳，各出半力，合为一，乃后共成一。故君与臣合心并力，各出半力，区区思同，乃成太平之理。”

中国人讲阴阳的价值取向，不是阴阳的裂变和对立这一事实。对中国人来说，阴阳的对立消长只是现象世界中之普遍依据，是非人为的自然之法则。人们无法对这种差异和对立的本质进行规定，也无法对其存在进行抹煞。人们所追求的及欲有所作为的是其“和”的价值，希望能通过人类有效的操作与控制，使阴阳差异与对立这一普遍事实尽可能维持某种动态的平衡，并当出现阴阳离决偏胜的超常态现象时，予以尽可能的功能恢复与状态回归。老子说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和”；“和”即是阴阳的协调与平衡状态，是彼此对立消长（冲气）所产生的第三状态。这是中国人的理想，也是道教《太平经》中“太平”的含义：

“气者，乃言天气悦喜下生，地气顺喜上养；气之法行于天下地上，阴阳相得，交而为和，与中和气三合，共养凡物。三气相爱相通，无复有害者。太者，大也；平者，正也；气者，主养以通和也。得此以治，太平而和，且大正也，故言太平气至也。”（《太平经》卷48）

天之气为阳，地之气为阴。二气上下冲激交合，产生第三态“中和气”。此“中和气”非阴非阳，是一至刚至大的新生力量与存在，是天地自然的“合气”与象征。它不仅克制消除了阴与阳各自的缺陷，而且实现了阴阳

之和大于此和的目标。这就是至大至正至和的“太平气”。

当然，此一事实的发掘并非为了事实本身。早期道教始作俑者们从不做纯形上的思辩。这一点，是黄老道及道教之于老庄道家的差别所在。天道的发掘是为了人事，其中有既定的、坚定不移的价值指向与心理矢量。在东汉那样一个疾风满楼，大乱将至的时代，如何挽狂澜于既倒，救末世于将颓，拯救天下，解民悬苦，不仅是充臆于道教创始者们心中，而且是东汉整个有良知的知识阶层心中的情结。于是，阴阳之流必然地朝着现实的阴沉的暗夜涌去：

“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。故男者象天，故心念在女也，是天使人之明效也。臣者为地通谭，地者常欲上行，与天合心。故万物生出地，即上向而不止，云气靡天而成雨。故忠臣忧常在上，汲汲不忘其君，此地使之明效也。民者主为中和谭，中和者，主调和万物者也。中和为赤子，子乃因父母而生，其命属父，其统在上，托生于母，故冤则想君父也。此三乃夫妇父子之象也。宜当相通辞语，并力共忧，则三气合并为太和也。太和即出太平之气。断绝此三气，一气绝

不达，太和不至，太平不出。阴阳者，要在中和。中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。”（《太平经》卷18至34）

阴阳之调而致中和。“中”与“和”意味着彼此冲突的化解，对立的消除；意味着某种以对抗为事实前提的新的均势与妥协的形成。在阴阳之动中，致其“中”方能“和”，欲得“和”必致其“中”。阴、阳、和这样一种“三合为一”或“三一”关系的建立，是自然与社会“与道相合”，发展昌盛的必由之路。这也就是“太平气”的奥秘所在。

由此，自然之天、地、人；社会之君、臣、民；家庭之父、母、子；人体之精、气、神；一切被归纳于阴、阳、和的“三一之道”。而其核心，是“三”的协调、妥协、调和、平衡；而不是由“二”裂变为“三”这一对立冲突的本原性事实。“三一”，即早期道教的创始者在汉末一片土崩瓦解的末世气象与凶兆中所给出的拯救方案和救世图景。“道”通过元气之裂变与结合，终于找到了可供现实操作的程序与途径。对于中国人的文化心理结构所能包容接受的救世方案来说，还有什么较之“中和”更能缓解社会矛盾，缓冲王朝末世尖锐的社会冲突呢？但是，又有什么方案和办法能比在汉末那样一个腐朽而无可救药的时代侈谈“三一”更空洞、更虚幻、更不切实际呢？专制王权的根本弊端，社会矛盾的根本冲突，历史法则的演进规律，这一切不是来点什么“相通

辞语，并力共忧”所能化解的。更何况，就连这种愿望也不过是于吉、宫崇、襄楷一类书生和方士的一厢情愿而已。

3. “太平”之政治理想实质

然而，由“中和”而致“太平”，这总是人类的一种并不应予以轻蔑与冷嘲的理想和愿望。如果人类连希望美好的想象与愿望都注定要被轻蔑嘲弄，人类就没有希望了。

“太平”不仅属于道教。“太平”属于五千年的中华民族。对于一个追求和平，厌恶战争，对弱肉强食、穷兵黩武、攻略杀伐怀有深深厌憎情绪的农耕民族来说，“太平”就意味着至高无上的理想。中华民族的最大最古老的本土宗教道教所表现的这种独特的宗教情结，不过是一个古老农耕民族的意志在宗教情感上的投射与渲泻而已。

“太者，大也，迺言其积大行如天，凡事大也，无复大於天者也。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。”（《太平经》卷48）

这是早期道教心目中的“太平”，实际上，也就是几千年来以农民为主体的中国人心灵深处向往的“太平”。照其诠释，“太”就是至大无垠，“平”就是平均与公正。又《太平经》卷1至17说：“澄清大乱，功高德正，故

号太平。”《道教义枢·七部义》诠释说：“太平者，太言极大，平谓和平。”又说：“能使六合同文，万邦共轨，君明物度，可谓太平。”

在代表下层农民与知识分子阶层的早期道教徒心目中，“太平”，就是大平均、大公正、大和平。

但是，这是在东汉后期政治局势大不平均，大不公正、大不和平的背景下提出来的政治蓝图和设想。“今天地阴阳，内独尽失其所，故病害万物，帝王其治不和，水旱无常，盗贼数起，反更急其刑罚，或增之重。益纷纷连结不解，民皆上呼天，县官治乖乱，失节无常，万物失伤，上感动苍天，三光勃乱多变，列星乱行，故与至道可以救之者也。”（《太平经》卷18至34）对以农业文明立国的中国人来说，平均、公正、和平是具有永恒魅力与煽动性的三大主题。在每一次社会危机与王朝末世尤其是如此。平均，是经济性的目标，包括了财产、资源、生产资料等各个方面的分配与占有。公正，是对社会政治的要求和对某种规则和准则的呼唤。和平，是对国内政治稳定和国际秩序准则的期待。由于中国人在历史上经历了太多的不平均、不公正与战乱动乱，因而对于平均、公正、和平这三大主题有着异乎寻常的敏感与期望。

对于希腊与希伯来“两希”文化浸润陶冶而成的西方文明来说，公民权利的确认导致了契约式的普遍法权的诞生。法权，而不是某种权利事实，从古希腊和古罗

马伊始，一直是西方理想生活与生活理想中公平和正义的同义词。它导致了西方理想中的公平与正义是契约式法权所给与和规定的普遍人格及个人权利的神圣不可侵犯性。由于个人权利的确认，使人与人之间除了相互承诺权利和彼此遵守契约外别无它种原则可言。因此，追求人格与权利的平等，以及在此平等权利基础上的自由，是西方文明视为神圣的原则和理想。

然而，在东方的中国，历史上不存在这种基于个人权利基础上的法权传统，也就不能产生由此法权公正而派生的人格平等与权利自由等抽象原则。恰相反，保留了血缘氏族宗法传统的中国，通过君臣父子夫妻等一系列由自然人到社会人的不平等前提的确定，否定了任何导致人格平等及个人权利自由的可能。君臣关系即父子自然关系的放大，以及臣、子、妻对君、父、夫的无条件隶属及依附关系，导致中国人心目中的平等只能是财产和分配的平等；公正也最终只能是“包青天”、“有德之君”所给予的“明察秋毫”、“平反昭雪”。对于中国人来说，的确是“不患寡，只患不均。”人格平等的理想在中国普通民众心中永远不及财产平均的口号那样更能唤起内心的热情与反响。而民主权利的呼声也将长时间地淹没在对“包青天”一类清官的讴歌声和呼唤声中。

在人格的不平等前提确定下希冀“清官”的公正操作以实现财产的平均，这是中国农民的“太平”理想，也是早期道教的“真道”理想实质。《太平经钞》癸部之

《救四海知优劣法》道出了这一实质：

“天生人凡有三等：第一天生，第二地生，第三人种类。受命天者为人君，受命地者为人臣，受命人者为民。君者应天而行，臣者应地而行，顺承其上；为民者属臣，转相事。凡是三气共一治，然后能成功。故上之安者，其臣良也。臣职理者，其民顺常。民臣俱善，其君明，其治长。太平者以道行，三气悉善，合乎章也，怀道德不相伤也。”

君王是天生、臣（官吏）是地生、平民百姓则是“人种类”。这不是一般职业、财产、甚至是一般阶级意义上的不平等，而是更原始的血缘成分和人格上的不平等。人与人的这种原始的绝对的不平等性是冥冥中天命的事先安排，具有不容询问与毋庸置疑的性质。问题在于，几千年来的中国人，包括知识分子也从未对这种原始的不平等前提进行询问，而《太平经》这样一部张角赖以发动农民起义的经典则对它进行不容争辩的肯定！中国知识阶层最远也只走到在此不平等基础上，站在“民”的一边进行民本主义的规劝与争辩。《太平经》就是这样做的。它在肯定君、臣、民对应天、地、人这一绝对不平等前提下，站在民本主义的立场上，要求君、臣、民三者之间实现阶级妥协与调合，“三气共一治”，以实现“太平”。《太平经》卷45说：

“夫天地中和凡三气，内相与共为一家，反共治生，共养万物。天者主生，称父；地者主养，称母；人者主

治理之，称子。父当主教化以时节，母主随父所为养之，子者生受命于父，见养食于母。为子乃当敬事其父而爱其母。”

君王是父，臣下是母，百姓是子，这种比喻虽粗俗不堪，却甚能为普通老百姓所接受，甚而亲切欢喜。如果君王真能如父亲一样爱护自己的儿子，官吏像母亲一样宠爱子民，而老百姓像听父母的话一样顺从君王与“父母官”，天下不就太平了吗？作为老百姓来说，除了希望遇上一位“有道明君”和“青天大老爷”像对待亲生儿子一样爱护关心自己之外，又还能希望什么呢？

道教在东汉和三国那样一个国君昏聩无道、宦官外戚专权、吏治腐败、灾害频仍的黑暗之世所提出来的这种理想，实质上仍然是将社会关系并入血缘家庭关系，企图以父、母、子这样一种亲情血缘关系的并入来软化和缓冲当时尖锐而一触即发的社会冲突和矛盾。但是，这种做法也正好反映了中国古代社会的宗法性质与文化心理结构中的血亲意识，即某种仅仅模拟性的血亲称谓，也可以将中国人彼此的关系大大拉近。刘、关、张为何要桃园三结义，称兄道弟？刘备安排后事，为何要求刘禅事诸葛亮如父？进而推之，与西方除直亲之外均称姓名或先生太太小姐不同，中国人的社会性称谓大多套用家庭成员称谓、如爷爷奶奶、叔叔阿姨、兄弟姐妹等。这反映出中国人“天下一家”，国即家的放大这一类血亲意识根深蒂固的作用。而这种血亲关系在国家政治与阶级

关系中的认同和确立，是早期道教，也是整个传统思维中“太平之道”的必要环节与保障。因为在这类政治设计图景中，一旦君、臣、民三方面能彼此确认亲缘关系，建立一种家庭服从式的上下结构，就能做到上下“相亲相爱”，“太平气俱至，人民但当日相向而游，具乐器以为常，因以和调相化，上有益国家，使天气和调，常喜国家寿，天下亦被其德教而无咎。”（《太平经》卷113）

“太平气至”是善良的中国老百姓最善良的愿望。但愿望归愿望，现实归现实。大平均、大公正、大和平的愿望如果仅建筑于要求“父母官”或皇帝将自己当儿子来对待，以此作为自己将统治者当亲爹娘一样孝顺的回报，这类乌托邦的设计者不是有意，就是幼稚。汉末黄巾大起义这一事实本身，即是这类乌托邦幻灭的象征。

（三）天师布道

就在北方的太平道以“苍天已死，黄天当立”的口号举行空前的大起义，“燔烧官府，劫略聚邑”，“旬日之间，天下响应，京师震动”之时，西南方的天师道却已在张陵、张衡、张鲁等“三张”三世相传的基础上，扎扎实实地“化道西蜀”，招延徒众，建立了道教的天师道（五斗米教）系统。

与太平道奉《太平经》为主要经典不同，西南天师道却是直接奉老子《道德经》为圣典。据《三国志·张

鲁传》注引《典略》说：与北方张角建太平道同时，在汉中和巴郡有五斗米教的一支在张修率领下十分活跃，他们奉“《老子》五千文”为经典，后来张鲁“因其民信修业，遂增饰之”。《北史·泉叟传》说：“巴蜀事道，尤重老子术。”

但是，《老子》（即《道德经》）一书并非宗教著作，且义辞深奥，决非一般道众可以遽然领悟。因此，《老子》一书要成为宗教圣典，还须经过一番宗教化处理和演化，方能适合道教的需要。在东汉三国时期，这种《道德经》宗教化与老子本人的神化是同步的。而其手段，则是从宗教观念角度，对《道德经》进行诠释注解。早期道教在这方面的代表之作，一是《老子想尔注》、一是《老子河上公章句》。前者属于西南天师道系统的经典，后者则大约是汉末三国时丹鼎道教系统的经典。

关于《想尔注》的作者，一说为张陵，一说为张鲁，学术界目前一般倾向后者。六朝时道教经典《传授经戒仪注诀》中《序次经法》说：

“系师得道，化道西蜀，易风浅末，未晓深言。托遯想尔，以训初迴，初迴之伦，殆同蜀浅，辞说切近，因物赋通。”

天师道徒称张陵为天师，张陵之子张衡为嗣师，张衡子张鲁为系师。这里是说，张鲁继承张陵与张衡的事业在西蜀地区传道，因为普通老百姓文化较低，不能理解《道德经》深奥的辞义，因此特作了《老子想尔注》，

以便广泛地布道传教。

在《想尔注》中，张鲁围绕对“道”的信仰，对老子及其“道”进行有意识的神化，并对天师道信仰以外的各种“外道”、“伪教”抵牾排斥，要求道众信行“真道”，奉守道诫，“积善结精”，追求个人的“仙寿天福”与治国教化的“太平符瑞。”

与《太平经》相比，《想尔注》中的“道”被进一步公开置于超人格与超意志的神格地位。其中说：

“一者，道也……一在天地外，人在天地间，但往来入身中耳，都皮里悉是，非独一处。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。”

由此，张鲁终于完成了道教将先秦道家哲学转变为宗教信仰的关键一步。道是一，是虚无，是自然、是无名，这些均是先秦道家思想范畴。然而，道或一“散形为气，聚形为太上老君”，却是道教的独特宗教创造。在此，“道”已不仅仅是一无形无象而又充塞宇宙的自然本体，也不再仅仅是无所不在，支配万物的自然法则；而是一人格化与具体化的，类于基督教上帝耶和華性质的最高神格。道由一理念性的绝对精神物变成了宗教性的偶像崇拜体。“太上老君”是道“聚形”的化身，它是宇宙天地间的绝对意志物，又是世界万事万物的绝对主宰者与支配者。道，由此退出了老子的绝对理念世界，摇身一变而成为人们顶礼膜拜、香烟燎绕的庙堂尊神。直

到它由太上老君“一气化三清”，成为延续至今的道教最高神灵。

道既是一神人同形的偶像式神格（太上老君），同时又能“散形为气”，变成“微而隐、无状貌形象”的精神本体，这实是中国道教的一大发明。这样做的目的，显然是想把先秦道家形而上之道与道教宗教客体化的道统一起来。《想尔注》说：“道炁常上下，经营天地内外，所以不见，清微故也。”又说：“道气归根，愈当清静矣。”“所以精者，道之别气也。”类似说法，都是从道的第二态“散形为气”角度说的。这样，“道”成为二元化的宗教客体，具有了二元功能：一是第一态“聚形为太上老君”，其功能是庙堂性的，作为道教第一神格供人膜拜尊奉；二是第二态“散形为气”：其功能是形下性的，给道教教义教理及各种巫术和神仙方术（养生修炼）提供理论武器和方法依据。

道教对“道”的神学化与宗教化改造的后果，固然解决了道教在当时亟需的神灵崇拜体问题，但另一方面，也促使本来就已显得十分神秘的先秦老庄之道显得更加诡异。“道气在间，清微不见，含血之类，莫不钦仰。”（《老子想尔注》）人们对道这一观念，已不仅是神秘，还更加入了敬畏与膜拜。

张陵在西蜀创教传教，主要是在以成都为中心的四川盆地，尤其是成都——鹤鸣山——青城山一带。他以此为基地，建立了所谓“二十四治”的教区及传教中心。

张陵死后，教主位置由张衡继承，是为“嗣师”。据《云笈七签》卷28引《张天师二十四治图》说，张衡“为人广志，志节高亮，隐习仙业”。张衡卒于光和二年（179年），也就是黄巾大起义前五年。对于天师道的发展来说，张衡大概并无多大作为。（史载张陵卒于156年，张衡领导了天师道共23年）但是，张衡的夫人，亦即“系师”张鲁的母亲却对三国时期天师道的发展起了十分关键的作用。

据《三国志·刘焉传》说，张鲁的母亲长得十分漂亮，“始以鬼道”，与益州太守刘焉打得火热，“往来焉家”。这样，原本在民间秘密传教的“鬼道”（天师道的原始称谓）通过张鲁母的牵线便与蜀中上层官府挂上了关系。刘焉因张鲁母的缘故，“遂任鲁以为督义司马”，并派他去夺取汉中。

早在张角在北方传布太平道的同时，汉中与巴郡已有五斗米教一个大的支系（也有学者认为是独立的）十分活跃，其首领名叫张修。鱼豢《典略》曾追述说：

“熹平中，妖贼大起。三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张修。骆曜教民緇匿法，角为太平道，修为五斗米道……（张修）又使人为奸令祭酒，祭酒主以《老子》五千文，使都习，号为奸令。”

这表明，在汉末，五斗米教影响最大的一支并非西蜀三张的“总坛”，而是其在汉中巴郡一带活动的张修这一支系。其原因在于，北方太平道发动起义时，西蜀天

师道总坛并未起来响应，反而由“有姿色”的张鲁母出头，与益州牧刘焉加强了联系。而在巴郡汉中的张修则奋然而起，响应张角黄巾起义。《后汉书·灵帝纪》说：“秋七月，巴郡妖巫张修反，寇郡县。”因此，以鱼豢的眼光看来，汉末造反起义的早期道教流派，只能以张修与张角并列，而西蜀的张鲁，则算不上熹平年间“妖贼大起”之列。

与太平道发起的黄巾大起义很快被镇压一样，张修发动的五斗米起义也被统治者剿平。鱼豢《典略》记载：“后角被诛，修亦亡。”此处“亡”可有两解，一是张修兵败身亡，一是兵败逃亡。从以后的局势发展记载看，应是后者。

张鲁为首的天师道西蜀总坛未起来响应太平道的黄巾大起义对于保存和发展西南天师道这一支系是很关键的。否则道教很可能就此全数夭折于汉末统治者和军阀的血腥镇压之中。太平道被镇压后从此消声匿迹就是证明。张鲁与其母奉行与当地统治者合作的方针，对汉末大动荡之际蜀中政局的稳定起了关键性作用。对此刘焉是心中有数。为了回报，刘焉封张鲁为“督义司马”之职。

但是，刘焉大概也很清楚，以三张三世数十年传教布道的根基，张鲁的五斗米教在西蜀早已“百姓翕然奉事之以为师，弟子户至数万”，（《神仙传》）形成了以二十四治为教区的庞大势力。“即立祭酒，分领其户，有如

官长，并立条制，使诸弟子随事轮出米绢、器物、纸笔、樵薪、什物等。”（《神仙传》）这俨然已是另外一个政治中心和另一个政府，是任何统治者都难以接受的。卧榻之侧，岂容他人酣睡？于是刘焉想出了极高明的一着：将祸水旁引。大概正巧这时，在汉中巴郡起义失败的张修来投刘焉，刘焉便封他为“别部司马”，令他与张鲁一道率领部众“将兵击汉中太守苏固”。

刘焉这一着“祸水旁引”之计极有效。张修虽败，但在汉中仍有根基和残余势力。刘焉算定，以二张之合力定可下汉中。同时，二张虽同为一教，但张修显然长期在外自立山头，不服总教，到时必演成二虎相争，自相残杀。而就蜀中来说，张鲁五斗米教徒众一旦随鲁进击汉中，长期难以解决的蜀中五斗米教的问题亦不难摆平了。

果然，二张联手，一举攻克汉中，杀了汉中太守苏固。随后二张内哄，“鲁遂袭修，杀之，夺其众。”（《三国志·张鲁传》）“鲁既得汉中，遂复杀张修而并其众。”（《后汉书·刘焉传》）

张鲁夺取汉中，使道教天师道第一次有了自己的地盘。他扯起了割据的旗号，不服刘焉政令，刘焉亦就借故“米贼断道，不得复通”，不再向朝廷纳贡。刘焉死后，其子刘璋代立。他与张鲁的母亲可没什么交情，于是“以鲁不顺，尽杀鲁母家室。”（《三国志·张鲁传》）接着，三张五斗米教势力在蜀中被刘璋完全清洗，直至三

国时刘备建立蜀汉政权期间，未见到蜀中有五斗米教活动迹象。可见其时三张道教的中心已完全移到汉中去了。

刘璋杀了张鲁的母亲和家室，清洗在蜀中五斗米教残余势力，倒使张鲁断了牵挂，决心以汉中为基地，大力推行自东汉以来于吉、宫崇、襄楷、张陵、张角等为之奋斗而未竟的道教政治理想与治世蓝图：“（张）鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号师君。其来学道者，初皆名鬼卒。受本道已信，号祭酒。各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，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，雄踞巴、汉垂三十年。”（《三国志·张鲁传》）

就这样，道家（黄老）与道教之“道”第一次（也是中国历史上唯一的一次）得以为道教徒自己以政权形式实施了。

张鲁在汉中巴郡的治理模式与体制方针，是按照早期道教的理想和《太平经》所提出的政治原则实施的。这种理想和原则包括：

1. 政教合一的政治体制

天师——治头大祭酒——祭酒——鬼卒这样一个政教合一的政治结构，实际是《太平经》中后圣李君——

一师四辅——仙官——种民模式的翻版。《太平经》卷1~17说：“天地混噩，人物糜溃。唯积善者免之，长为种民。种民智识，尚有差降，未同浹一，犹须师君。君圣师明，教化不死，积炼成圣，故号种民。圣贤长生之类也。……宝经符图，三古妙法，祕之玉涵，侍以神吏，传受有科，行藏有候，垂暮立典，施之种民。不能行者，非种民也。”

所谓“师君”，类于教主身份，而“种民”则是信教民众和道徒。师君的任务是布道，教化那些智识“尚有差降”的种民。天师道早在张陵创教时，已“即立祭酒，分领其户，有如官长”，（《神仙传》）后来张修在汉中巴郡也设祭酒和“鬼吏”，担任布教和请祷的首领。张鲁在汉中延用张修之体制设祭酒，按《太平经》之说设师君，而以信教道众为“鬼卒”，也就是《太平经》中的“种民”。

宗教领袖同时又是行政首领，用宗教制度取代行政机构，这在中国汉地历史上是仅见的。这种政教合一的政治制度在中国是道教首创的。这种制度保证了道教自《太平经》以来长期坚持的宗教政治理想得以实施，并取得了可以认为相当有效的成就。张鲁政权在分裂战乱的外部环境中得以保持安定和繁荣三十余年，与这种政教合一的政权体制有密切的关系。

2. 无为而治的指导方针

道教以老子《道德经》治世，早在张修汉中传教时即命祭酒以《老子》五千文为经典教化民众。张鲁也亲自作《老子想尔注》，作为天师道的圣典。在老子《道德经》中，的确包含了十分丰富的治世之道与管理思想。但其根本原则和基本思想，是“无为而无不为”。无为，是手段和方法；无不为，是结果与目的。

从《太平经》伊始，道教的治世方针与指导思想就是“无为而无不为”。其中反复强调，君王理政应法天地、顺自然。天地自然之道是无为的，元气循天道运行以为常，万物以自然而生生灭灭。《太平经》卷154至170说：“欲正大事者，当以无事正之。夫无事乃生无事，此天地常法，自然之术也。若影响，上士用之以平国，中士用之以延年，下士用之以治家。此可谓不为而成，不理而治。”

照道教哲学来看，天地万物皆有其运动规律与法则，这是不以人的意志为转移的。人若顺应把握这种法则与规律，就叫做无为。如果人们企图以人为力量去违背和改变这些规律与法则，则是有为。因此，无为不是不为。而那种违背自然法则和规律的“有为”，则是道教所不取的。贯彻到治世实践中，“无为”就是不妄扰民，不去轻动干戈战争、大兴土木，以及轻易改变社会运行机制轨道；更不去采取激烈行动急剧改变社会文化和习俗，以

免使天下动荡不安，破坏社会的发展与稳定。

张鲁就是这样去做的。他以道教理想和原则治理汉中，不扰民，不疲民，以信取人，以道治世，省刑罚，扶贫困，“又依月令，春夏禁杀，又禁酒。”（鱼豢《典略》）在诸侯割据、兼併称霸的年代，张鲁却毫无野心，不和四邻发生兵戈战争。就连刘璋杀了他的母亲和全家，他也没有举兵寻仇，（而刘璋本是以昏弱著称的）这是相当不容易的，当与其“无为”的信仰有关。汉末王室衰弱，无暇顾及汉中，于是封张鲁为“镇民中郎将”，领汉宁太守，“通贡献而已。”当时诸侯纷纷称王，有人从地中挖出一颗玉印，这在谶纬盛行的当时被认为是称王的吉兆和天意，于是，群臣纷纷进言，欲尊张鲁为汉宁王。张鲁本人亦举棋不定。巴西人阎圃这时规谏张鲁说：“汉川之民，户出十万，财富土沃，四面险固；上匡天子，则为桓、文；次及窦融，不失富贵。今承制署置，势足斩断，不烦于王。愿且不称，勿为祸先。”阎圃劝谏张鲁，要顺其自然，保土安民，不可出头称王，成为众矢之的，徒起祸端。

的确，张鲁自称为王，就是扯起反汉的旗帜。虽然汉室衰微，但势必为曹操等所不容，为挟天子以令诸侯的曹操视为对己的公然蔑视与挑战。这是一种“有为”的作法，但除却张鲁本人得到一虚号外，有百弊而无一利，更可能为汉中之民惹来战祸兵端。因此，不称霸、不称王，不挑大旗，埋头将自己的事办好，把汉中的经济民

生搞上去，不失为张鲁的最佳选择。张鲁采纳了阎圃的建议，明智地在群雄并起，逐鹿争杀的年代保持低调，才使得汉中有 30 余年的安定与繁荣，达到“民夷便乐之”。

3. 以宗教自律代替苛政酷刑

在中国的政治管理模式中，自秦汉以来，一直是儒家以仁义道德实施教化，法家以严刑峻法实施镇压，这两种手段的并济互补，共同构成维护封建专制的强有力武器。但是，从《太平经》到太平道，一直到张鲁的五斗米教政权，却于儒法之外旁辟蹊径，开创了一种以宗教信仰为基础，以宗教自律为手段的政治管理模式。

对于专制统治者的严刑峻法，从先秦的老庄、秦汉的黄帝、到东汉三国的道教是一贯予以否定和反对的。因为他们从道家信仰出发，认为“法令滋彰，盗贼多有”，“民不畏死，奈何以死惧之？”他们指出，严刑峻法不能解决根本问题，是治标不治本的办法。镇压越酷，反抗越大越久。《太平经》卷 44 中说：

“以刑治者，外恭谨而内叛，故士众日少也。”

卷 47 中说：“故古者圣贤，乃贵用道与德，仁爱利胜人也，不贵以严畏刑罚，惊骇而胜服人也，以此邪枉安威骇服人者，上皇太平气不得来助人治也。”

汉律素称峻刻。武帝时，酷吏如张汤、赵禹条定律令凡三百五十九章，大辟四百条，死罪决事比万三千四

百七十二事。到汉成帝时，大辟之刑千有余条，律令烦多百有余万言。但是，如此酷刑苛法却挽救不了汉王朝灭亡的命运。因此，道教主张省去刑罚，“教导之以道与德，仍当使有自重、自惜、自爱、自治。”（《太平经》卷49）

怎样才能使人做到自爱自重自惜自治？道教的回答是，通过建立坚定的宗教信仰，使人产生内在的自律和畏惧。因为宗教信仰主要是以一种高度内化的个体自律与自觉加上外在的戒规来约束规范人的行为的。它能使人顺从于一种通过宗教教理所肯定的普遍的善恶价值与是非观，并通过信仰和神灵的力量来强化它，从而产生巨大的自律能量。《太平经》卷1至17说：

“举善者为种民，学者为仙官。设科立典，奖善杜恶，防遏罪根，督进福建之人，不怠而精进，得成神真，与帝合德。懈退陷恶，恶相日籍，充后黜混也。至士高士，智慧明达，了然无疑，勤加精进，存习帝训，忆识大神君之辅相，皆无敢忘。圣君明辅，灵官祐人，自得不死，永为种民。升为仙真之官，遂登后圣之位矣。”

道教主张建立以“道”为核心的信仰，而“太上老君”、“后圣李君”是道的化身，代表和象征着一种绝对的和普遍的善。一切从道的“鬼卒”、“种民”都必须无条件地服从和追求这种为道所肯定和象征的善。否则，就要遭受天谴天咎，受到天的惩罚。这种道德的宗教化构成了早期道教的道德感召力与道德威慑力。它使其信仰

者在信仰的尺度上，而不是在个体欲求和需要的基础上调整和约束自我的行为，发生美国著名心理学家威廉·詹姆士所说的那种依靠对神的信仰，受宗教感化，使个体生活中分裂、冲突的人格转变成统一的、高尚的人格的人格转变。早期道教的“举善者为种民”即属于这种所谓的“皈依”过程。

史载张陵创教，“领人修复道路，不修复者，皆使疾病。县有应治桥道，于是百姓斩草除溷，无所不为，皆出其意。……陵又欲以簾耻治人，不喜施刑罚，乃立条制，使有疾病者，皆疏记生身以来所犯之过，乃手书投水中，与神明共盟，约不得复犯法，当以身死为约。于是百姓计念邂逅疾病，辄当首过，一则得愈，二使羞惭不敢重犯，且畏天地而改。以此之后，所违犯者，皆改为善矣。”（《神仙传》）

在早期道教信仰看来，人得疾病乃是上天的一种惩罚。人若不向善或做了恶事，犯了过失，上天就以疾病这种方式来警告并惩罚他。因此，人一旦害病，就须反省自己一生中的所有过失，并写下来投于水中，表示永不再犯，以求神灵宽恕。这种做法，颇类于基督教的反省和忏悔仪式。其前提与基础是虔诚不疑的宗教信仰，故而才会“且畏天地而改。”后来太平道和天师道都继承了这类做法。如张角太平道“令病者跪拜首过”。而张鲁天师道在汉中“皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似……犯法者，三原，然后乃施刑。”（《三国

志·张鲁传》)“(张鲁)又教使自隐,有小过者,当治道百步,则罪除。”(鱼豢《典略》)

虽然宗教信仰本质上都属于“支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映”,(恩格斯语)但是,在一定历史时期内和特定的环境下,信仰的力量又是现实的和巨大的。张鲁为什么治理汉中较为成功?其根本原因在于他传教的成功。通过道教,他建立了一套以信仰为基础的道德操作机制,使“鬼卒”因畏惧上天的惩罚(疾病)而从善却恶,由此实现了詹姆斯所指出的“人格转化”。张鲁以宗教自律取代严刑峻法的成功事例证明,精神信仰对于人格建设来说具有重大意义。在一个民众普遍具有精神信仰的时代中,整个社会便表现出非凡的创造力、整合性、进取心和凝聚力。相反,在一个信仰危机的社会中,总是表现出价值崩溃、道德沦丧、人心涣散、物欲横流以及萎靡懦弱的特征。在一个没有任何信仰的社会中,无论什么道德说教或法律文本都将无济于事。因此,一个国家、一个民族欲要振奋进取、繁荣富强,就必须有为全民所接受的精神信仰。而这样一种信仰,又必须包涵人类的基本价值和善恶是非标准,以及人类文明的成果。只有如此,方会国泰民安,“民夷便乐之”。

4. 大平均、大公正、大和平的目标与理想

早期道教,无论是太平道还是天师道,其最高政治理想和目标“太平”。照《太平经》的阐释,“太平”之

意就是大平均、大公正、大和平。这实际是反映了几千年来以农民为主体的中华民族的心声，也是全人类所追求的共同理想和目标。

太平道由于发动黄巾起义，未及贯彻其太平理想。张鲁占据汉中，则得以实施一系列道教“太平理想”。他在《老子想尔注》中作注说：“治国之君，务修道德，忠臣辅佐，务在行道。道普德溢，太平至矣。”又说：“人臣不能忠孝至诚感天，民治身不能仙寿，治国令太平，当精心凿道意。”

关于大平均，张鲁命“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。”（《三国志·张鲁传》）“教使作义舍，以米肉置其中以止行人。”（鱼豢《典略》）照五斗米教规，凡入教者须纳“信米”五斗以付“天仓”。《要修科仪戒律钞》卷十引《太真科》说：“家家立靖，崇仰信米五斗，以立造化，和五性之气。家口命籍，系之于米，年年依会，十月一日同集天师治，付天仓，及五十里亭中，以防凶年饥民往来之乏；往来之人不装粮也。”又鱼豢《典略》亦指出，张修在汉中“使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。”张鲁设“义舍”的“义米肉”即主要来自教徒所贡的“信米”。这种作法，也就是“大平均”的具体落实与实践。

对于“大公正”，则主要体现为“神判”，也就是将过失交与神灵来裁决。这是一种古老的原始巫术。《典略》说：“太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思

过，因以符水饮之，得病而日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。”以病愈否来判断其人信道不信道，心诚不诚，这是一种“大公正”的神判形式。同书又说，五斗米教设“鬼吏”，“主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水，谓之三官手书。”这种“请祷之法”，仍是借神判以显示其“大公正”。

对于“大和平”，则表现为天师道反对战争，反对兵革之劳。早在《太平经》中，便认为“大恶有四：兵、病、水、火”，（卷1至17）将“兵”置于诸恶之首，认为欲使帝王日盛，奸猾灭绝，恶人不得行，盗贼断亡，妖孽自藏，便必须断绝金兵。张鲁在《老子想尔注》中，也认为“兵者非道所喜”，提出“但当信道，去武略耳”。从张鲁在汉中三十余年偃兵息武，不兴干戈的总方针来看，确是以实际行动追求“大和平”。

自道家于先秦提出“道”的治世理想和方针，虽然汉初黄老道在文、景之世曾予以一定的贯彻实施，取得一定成果，但真正完全加以实践的，却是三国时期的张鲁天师道政教合一政权。事实证明，无论是汉初文、景之治，还是三国张鲁治汉中，其成就都是极为显著的。这说明，道家和道教所提出的治世方案，在一定的条件下是合理而有效的。另一方面也表明，道家与道教思想和信仰，在东方的中国人格结构中有广泛而深远的基础。这是它之所以能在中国文化环境中实施的根据。

二、神：天命与回应

（一）崇拜的误区

汉末三国时期，是中国道教的创生时代。

经过从先秦时期到秦汉近千年的孕育酝酿，一个东方汉民族自己的本土宗教终于呼之欲出了。

作为一个宗教而言，要得以立教与传教，首先得有一套自己的信仰与崇拜系统。而宗教信仰与崇拜的最本质特征是，它是以超自然的或超人格的神灵信仰崇拜为核心的。在东方的道教形成过程中，这一过程经历了漫长的路途。而从这一信仰与崇拜系统的形成过程中，我们得以窥见东方中国传统文化心理演进之轨迹。

首先，让我们来看一看宗教与人的关系。

宗教之于人类历史来说，是一种必然的和普遍的现象。

人类需要宗教，是基于一个最基本的事实，即人是这样一种奇特的存在物：他不仅以物质的方式存在，而

且以精神的方式存在。

物质性生命存在与精神性的生命存在最本质的区别之一，就是对某一个体来说，前者在时空度量上永远是有限的，而后者则可能是无限的。

有谁能够阻挡生老病死的到来呢？有谁能够自由无拘地超越造物主赋与他的客观环境和空间呢？作为物态的生命存在是绝对有限和不自由的存在。生命，不能凌驾于自然法则之上任意驰骋，无论过去，现在或未来，也无论科学多么发达。

然而，又有什么力量能够阻止思想的自由翱翔呢？又有什么东西可以禁止精神跨越有限，去赤裸裸地直接面对无限的宇宙和过去未来呢？

人的物质性存在是有限的和不自由的。然而精神却拥有一个绝对自由的意志。它可以轻易地跨越自我的有限，而在无限的领域中滑翔。这是造物主对人的优待，也是造物主对人的虐待。

自由的意志和不自由的生命存在构成了人类最本质的自我冲突和痛苦。二者之间无法调和的距离导致人类自我发生灵与肉的分裂和对立。自由的意志无法忍受不自由的存在所规定的自然或社会的界域，它总是顽强地拼命地挣扎，企图获得自由的权利，拥抱永恒与无限。

然而，当精神突破存在的藩篱，飘荡在更深邃的无限中时，它发现，它所拥抱的并非轻松和快乐，而是更大的恐惧和痛苦。它是如此无助，如此孤独，如此渺小，

如此有限。一个人越是往时空海洋的深处游去，他的孤独感和恐惧感会越深。这是一种“以有涯随无涯”的恐惧和悲哀。

孤独而绝望地面对生命周遭的未知与无限，面对由于有限而不自由的物质肉体生命存在所带来的种种烦恼痛苦，人类向往自由而又逃避自由，憧憬无限而又畏惧无限，期待永恒而又害怕永恒。人类发现，自我柔弱的精神和意志实在难以独自负起如此重负。它需要援手，需要凭藉，需要皈依，需要转移内心的空虚和压力，需要来自自我以外的慰藉与启迪。这是一种超物质的和超生存的需要。这种需要，不是在人世间可以寻求的，也不是人与人之间可以给予和满足的。

于是，神灵降临人间，宗教由此发生。人类需要并建立了人与神的关系，为自己的精神确立了神圣的价值，确立了皈依的对象。黑格尔说：“在宗教中，我们使我们退出了暂时的东西。对于我们的意识来说，宗教是这样一个领域，在其中，世界的一切之谜都已被猜破，比较深刻地考虑着的思想之一切矛盾都已被揭露，感觉上的一切痛苦都已平息，它也就是一个永恒真理。永恒宁静、永恒和平之领域。一般说来，由于有思想，有具体的思想，更确切地说，由于人是精神，人才是人；而且，正是从人作为精神这一点，才产生出科学和艺术的多种多样的产物、他的政治生活的各种兴趣以及跟他的自由、跟他的意志有联系的各种关系。……在宗教中，人跟这个

中心发生一种关系，而他的一切其它关系都熔化于这种关系之中，他因而提高到意识的最高级，提高到摆脱对他者之关系的领域，提高成为绝对自足的东西，即无条件的、自由的、并作为自己最后目的的东西。”（黑格尔《宗教哲学讲座·导论》）

宗教的产生，旨在为人类提供一种彼岸性的神圣价值。它通过人与神之间关系的确定，使人飘流游离的精神向此神圣的价值聚集。人向着这种神圣的价值不间断的接近过程，也就是他本身不断摆脱生命的烦恼与重负，使自身神圣化的过程。由于这种灵魂的净化，人得以从人与神圣价值的联系中获得蓬勃的生命动力和尊严。这就是黑格尔所指出的：“在宗教中，精神追求这个目的，摆脱一切有限性，并赢得最后的满足与解脱；因为在这里，精神不再是跟某种别的、局限的东西，是跟无局限的、无限的东西发生关系；而且这是一无限的关系，即一自由关系，而不再是一依赖关系。”（同上）

照马丁·布伯的看法，人与他周围世界的关系并不限于某种技术性关系。人不单是事物的创造者和自然力的操纵者，操纵和控制并未穷尽人类在他们的环境中的生存方式。人类还与其周围世界进行更为深切而全面的交往。无论是就个人本身还是就其一般情境而言，人们总是与他人（一人或数人）发生“联系”。布伯把技术性关系称为“我与它”的关系，把后一种关系称为“我与你”的关系。同时他强调，只有“我与你”的关系，而

非“我与它”的关系才是人类经验中最主要的东西。他指出：每一包容多民族的伟大文化都筑居于本原的相遇，植根于对“你”的响应回答，发端于精神之真性活动。此活动因代代相袭的共同努力而增强光大，它据此而于精神中创设出一文化所特有的宇宙观；人的宇宙，人的家园必从它领有存在的可能性。仅在这样的时代，人对其灵魂的伟力才具有坚定的信心，才能根据其特定空间观念而营造神明的居所，人类的家园；才能让圣乐神诗充溢动荡飘浮的时间，才能创立人类社会。首先有人在此生的积极活动，历经沧桑，践行真性，进入关系，而后有人的自由与创造。“倘若文化不再参与生机盎然、时时更新的关系进程，则它将僵死在‘它’之世界，而孤独之精神仅能偶尔以其绚烂作为穿透世界之重重阻碍。从此，那先前无力侵犯精神宇宙观的因果律顿时恣行无忌，成为傲睨万物，宰制宇宙的宿命。”（马丁·布伯《我和你》）

马丁·布伯强调，宗教的意义在于，在我与你的关系中，确立了“爱”这样一种人与人之间的肯定性的联系。他说：“爱伫立于‘我’与‘你’之间。凡未曾明谙此理者，凡未曾以其本真自性领悟此理者，不可能懂得爱为何物，即使他把一生中所体味、经历、享有和表达过的感情均归结成爱。爱以其作用弥漫于整个世界。在伫立于爱且从爱向外观照的人之眼目中，他人不再被奔波操劳所缠绕。任何人，无论其善良邪恶，聪慧愚钝，俊

美丑陋，皆依次转为真切的实存。就是说，他们挣脱羁绊，站出世界而步入其唯一性作为‘你’而与我相遇。惟一性以其辉煌的方式时时呈现，由此人得以影响、帮助、治疗、教育、抚养、拯救。爱本为每一‘我’对每一‘你’的义务。从爱中萌生出任何情感也无从促成的无别，一切施爱者的无别，从最卑微者到最显贵者，从终生蒙承宠爱的幸运儿到这样的受难者——他整个一生都被钉在世界的十字架上，他置生死于度外，跨越了不可逾越之极点：爱一切人！”（同上）

宗教的意义，在于为人类提供某种普遍的价值。而此一价值要为人类所普遍接受，就必然是某种具有神圣性质的超验本质。费尔巴哈指出，宗教不过是人类本质在来世中的投射。他精辟地指出，神本身并不是宗教的本质。是人，而不是神，首先将自我的本质加以客观化，然后再把自己当作这个由他自己投射出的，因此而变成主体的偶像的对像。而上帝，就是人将自我抽象化而获得的最高主体。（路德维希·费尔巴哈：《基督教的本质》）依照此种看法，在宗教中，与其说是人与神的关系，不如说，是人与某一由神所代表和体现的普遍价值之间确立了某种肯定性的联系。基督教如此，伊斯兰教如此，佛教如此，中国的道教也必然如此。

照卡尔·马克思的看法，所谓人的本质，不过是人类社会关系的总和。宗教既然是人类本质在某种神圣领域中的投射，它所代表的那种普遍意义上的价值就必然

地反映了人类本质中某些基本要素。黑格尔和马丁·布伯们为我们指出了其秘密所在：在一定历史时期内，人类需要而且必须与神所代表的那种自我本质和价值建立肯定性的联系，并从这种联系中，求证自我生命的意义。

因此，对于东方的汉民族来说，道教在汉末三国时期的产生与其后长时期的存在具有某种历史的必然性。

下面我们再回到东汉三国时期道教的崇拜问题。

虽然从完整意义的宗教来说，东汉到三国时期的道教还不具备完整的神灵崇拜系统，独立的教会组织，严密的教规仪式，完善的教义理论体系；但是，学术界公认，这一时期是道教最重要的形成和创建时期。

究竟出于何种需要，历史要将道教这样一个宗教在这个时代奉送给中国人？

如前所说，任何一种宗教都不过是体现着某种特定历史和文化环境中的人的本质，都代表着那个时代的一种普遍价值。那么，创立时期的道教又代表了什么样的本质和什么样的普遍价值呢？

任何一种宗教的本质，都在于一种信仰体系的确立。可以说，宗教是一种有赖于信仰而存在的文化样式。没有信仰，就谈不上宗教。宗教信仰是一种强烈的心理活动，其指向是超自然的、彼岸性的神圣客体。建立宗教信仰的过程，也就是人的意识与某一特定的神圣客体发生特殊情感联系，并不断被强化和巩固的过程。

中国的道教也同样是一种信仰系统。作为一个宗教，

它也必须与某种特定的超自然神圣本体建立终极性的关系。它必须像基督教的上帝、伊斯兰教的真主、佛教的佛陀一样，确立自己的神圣客体。否则，它就不可能有召唤力和凝聚力。道教能否成功地传播，很大程度上取决于其信仰的终端，能否闪耀出神圣的熠熠辉光。

然而，正是在这一点上，早期道教的创始者们遇到了强大的阻力。他们发现，在中国人中间，很难竖立起一个彼岸的神圣。

卡西尔曾经指出：“在几大宗教中，以祖先崇拜为根源并似乎原封不动保持其原始特征的，首推中国的宗教。在祖先崇拜盛行之处，个体不仅感到自己通过连绵不断的生育过程与祖先紧密相连，而且认为自身与祖先同为一体。他祖先的灵魂未死；他的灵魂活着，存在着；这些灵魂将体现在子孙身上并将不断在以后各代复现出来。甚至当神话——社会性直觉的这种原始圈扩展时，当家族直觉发展成部落和民族直觉时，这种发展的每一阶段，可以说都有各自的神话象征。社会意识的每一次变更，都映现在神的形式和性格上。”（恩斯特·卡西尔《神话思维》）

卡西尔是对的。中国华夏民族的早期信仰，是以源于生殖崇拜的祖宗崇拜为特征。这种生殖——祖宗崇拜以原始血缘家族和氏族部落为土壤，发展出了一套严格的原始巫术礼仪系统与规范。当夏、商、周早期奴隶制国家形成之时，这种原始的氏族血缘巫术崇拜礼仪系统

不但没有消失，反而得以延续强化，被发展放大为中国早期国家的礼仪制度和上层建设。也就是说，家族血亲间的宗法关系被完整地放大为君臣关系，原始生殖——祖先崇拜活动中的那套严格的上下辈份、尊卑长幼礼仪规范也被完整地引入演变为国家的等级秩序和礼仪制度，并为少数贵族与统治者所垄断。《周礼》可以说就是这种演变过程的产物。如《仪礼》中的《士冠礼》、《聘礼》、《射礼》、《乡饮酒礼》等，均可追溯到氏族社会的各种礼仪巫术。

根据宗教发展的基本形态，祖先崇拜与鬼魂崇拜属于同一类性质，都属于原始的自然崇拜范围。这是在世界原始文化中极为普遍的原始宗教形式之一。祖先崇拜是在生殖崇拜及鬼魂崇拜基础上发展起来的。它反映出早期人类对自我本质与外在自然力分离过程中对自身生命力的模糊意识和认识。但是，随着社会的发展演进，当层次更高的神学宗教（人为宗教）在中东、南亚、欧洲很多的地方产生并传播开来的时候，包括祖先崇拜在内的原始的自然宗教便衰微并被取代了。同崇拜自然力的原始宗教相比，神学宗教主要表现为对社会力量的崇拜，并通过神的人格化和一元化、系统的教义理论仪礼以及独立的僧侣集团对社会秩序和发展进程产生重大影响。

由自然宗教到神学宗教，这本是世界大多数地区和民族古代意识形态的进程。然而，在中国却是一个特殊的例外。造成这种例外的原因，除了经济形态和政治原

因外，主要是因为儒学的兴起及成为正统意识形态。

春秋战国时代汹涌的理性主义狂潮，很大程度上扫荡并压抑了原始的巫祝文化，早期的各种自然崇拜受到很大的冲击和动摇。当时主要的思想流派中。除了墨家一家“明鬼”外，其它各家皆不言鬼神。同时，尽管当时精英辈出，百家争鸣，但并未产生基督和佛陀式的人物，也未有人尝试高举宗教的大旗，建立一个以天国和彼岸为号召的信仰体系。尤其是儒家祖师孔子对宗教命题表现出明显的冷漠。孔子在“仁者爱人”的主题下拒绝任何有关天道、鬼神、生死诸如此类典型的宗教命题的讨论，并对上述较为敏感的命题予以悬置：“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”（《论语·先进》）所谓“子不语怪力乱神”，正表明了孔儒对盲目而繁多的原始自然崇拜和巫术的否定与拒斥。

虽然孔儒对宗教性命题予以悬置，并拒绝任何彼岸性价值存在的意义，但实际上，它却是原始巫术文化的主要遗产继承者之一。孔儒学说的基础和出发点不是别的，正是包蕴了浓厚原始礼仪巫术文化内容的“周礼”。而“周礼”的特征，是将原始自然崇拜中的生殖——祖宗崇拜为核心的巫术礼仪，加以改造扩张为早期奴隶制国家的习惯法。其本质，是将基于血缘父系家长制为基础的等级制度转换成为一整套以“礼制”为表现形式的价值操作系统。当孔子立志“郁郁乎文哉，吾从周”之时，当他宣称“克己复礼为仁”之时，他本人及其学说

已不自觉地接受了古代巫术文化的主要崇拜形式：祖宗崇拜及其全部礼仪形式。章学诚《文史通义·原道下》说：“孔子之大，学周礼一言可以蔽其全体。”这的确是精辟之论。

孔儒对原始信仰的这种不露声色的承袭和改造，发生了意想不到的、其意义极为深远的后果：从某种程度上阻断了中国的原始自然宗教向层次更高级的神学宗教的转换跃迁之途。随着儒家在两汉成为正统而其地位不可动摇，这种情形变得更具决定意义：在华夏民族中，再也不可能建立一种具有垄断地位的、一元的宗教信仰价值；如同欧洲和西亚、南亚大多数民族和地区所发生的事那样。中国人从此有了“亲亲”，却失去了上帝。

卡西尔所说的“以祖先崇拜为根源并似乎原封不动保持其原始特征”的“中国的宗教”显然系指儒家。但这是卡西尔一个误会：中国的儒家不能算是一个宗教，甚至能否算是亚宗教在学术界也存在争论。实际上，儒家是一个直接从原始自然崇拜（祖先崇拜）及其仪式（礼）演化而来的，与中国宗法社会相适应的价值操作系统。说它是宗教，是因为它本身包含了浓厚的原始信仰成份；说它不是宗教，是因为它的确不具备神学宗教（人为宗教）的素质与特征。它并没有发生由自然宗教到神学宗教这样一个典型的宗教演进过程，而是极其例外地产生了一个含有原始信仰及巫术礼仪成分的伦理道德体系和价值系统。

可以肯定，正是这样一个伦理道德体系和价值系统有效地阻断了任何想使中国变成欧洲或西亚式神学王国的企图。也使任何一种宗教信仰体系难以在中国获得统治地位。这种情形，随着两汉，尤其是东汉儒家的神学化（谶纬神学）变得更加明显：正是儒家内在价值结构中那部分原始崇拜成分，已然相当程度地满足和应付了中国人的宗教需求：祈求“天人感应”和祖先庇佑使得中国人不再对任何天国和来世的诱惑表现多大的兴趣，除非它们能与现世的需求相结合。换言之，摆在东汉到三国魏晋时代道教创始者们面前的难题是：在放弃营构天国努力的国情下，如何在此岸现世中建立一个由信仰而不是道德来维系的宗教价值。

看来，汉末三国时期，道教要建立一个新的信仰系统是相当艰巨的任务。

在肯定以祖先崇拜为核心的原始自然崇拜通过儒家的作用而在中国几千年人格结构中打下深刻烙印的同时，还有一点应予以注意，这就是：任何产生于原始血缘氏族部落的观念价值要升华发展为国家的观念价值，必得经过重大的蜕变和改造。因为氏族与国家是完全不同的两个概念：前者是以血缘作为联系纽带的，而后者，则必然是跨血缘和超家族的。任何国家的形成，必须有赖于某种跨血缘、跨种族和跨民族的共同价值的确立和认同，否则国家就不可能形成或长久维系。

这当然不是说，唯一的或一元的价值观才是国家存

在的前题和条件。事实上，作为多民族或多种族共同体的国家恰恰要以承认多元价值和多元文化为前题。但是历史也表明，在多元文化和价值之上存在一个共同价值，也是一个多民族和多种族国家长久存在的前题。

因此，仅以祖先崇拜和血缘宗法观念是难以长久维系一个大国的。虽然“天下一家”，“四海之内皆兄弟”以及“君为父，民为子”等放大的家族观念和血缘号召对一般中国人具有相当的无意识亲和力和感召力（刘、关、张“桃园三结义”的文化心理结构即在此），但这毕竟还是属于人的世俗关系，不具备神圣的威慑性和超世间的震慑力。事实上，即使是最重世俗人伦关系的中国人，也至少在心理上需要一种超世俗的权威来对现实的某种价值赋以尊严、或对世俗的某种承诺提供神圣的保证。以《三国演义》中“桃园三结义”为个案，刘、关、张结义行为的心理基础固然为以血缘为纽带的宗法社会“亲亲”观念，（即通过“兄弟”、“哥们儿”关系的确定，甚至哪怕仅仅是类似的称呼，也可在不相干的人之间获得某种心理上的亲近感和认同感）但是，归根结蒂，这种世俗的关系仍要靠某种超世俗的权威来加以保障和强化。换言之，刘、关、张的结盟，“焚香再拜而说誓”必得有一神圣的承受体。因此“说誓”的对象，绝不能是刘、关、张各自的“列祖列宗”，而必然是一种三人都共同认同并具有神圣性质的超世俗本体。在中国，这一超世俗神秘本体不是别的，就是“天”。

对“天”的崇拜，大概是中国的人格结构中除了祖先以外最悠久和最普遍的集体无意识心理及崇拜形式。这种原始自然崇拜样式至今还广泛地残存在中国人的意识和语言中。与基督教文化圈中的普遍用语如 My God（我的上帝！）、God blees you（上帝保佑你）、God forbid！（上帝不容）、God knows（上帝知道）、by God！（上帝作证）等一样，中国文化圈相应的普遍用语就是诸如：天啊！老天保佑！天理难容！天晓得！老天作证！等等。这表明，在中国人的集体无意识及文化心理结构中，最神圣最尊贵的神格与超世俗的权威不是儒家的孔子、道教的三清或佛教的如来观音，而是发生于原始信仰的“天”。

“天”的崇拜意识属于原始信仰中自然崇拜的一种。这种崇拜性质，照卡尔·马克思与弗·恩格斯在《德意志意识形态》中的说法，就是“自然界起初是作为一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的，人们同它的关系完全像动物同它的关系一样，人们就像牲畜一样服从它的权力。因而，这是对自然界的一种纯粹动物式的意识（自然宗教）。”根据冯特宗教意识演化阶段假说，这类对自然的“魔力”（玛那）的崇拜，是原始人阶段最早的崇拜和信仰对象。它是早期人类对自然界异己力量的一种被动反应和完全处于屈服状态下产生的一种意识形态，其特点是这类崇拜对象还没有具有社会力量的人格成分。

中国传统人格与古代意识形态的显著特点之一，就是人类意识发展史上这类最原始和最古老的崇拜类型和意识形态的长期残存和延续。对以“天”为中心的自然崇拜（包括日月星辰、山川土地等）大约在夏、商、周三代以前，就已成为华夏民族的主要信仰内容。夏、商时代，天已是具有绝对权威的、至高无上的超世俗本体，天命和天意在繁多的祭祀活动与甲骨龟策占卜活动中得到淋漓至尽的体现与发挥。周人则一方面尚畏“皇天上帝”，另一方面又深感“惟命不于常”（《尚书·康诰》），“天命靡常”（《诗·大雅·文王》），表现出夏、商不具有的对“天”与“天命”的困惑与怀疑。在这种既畏且疑的心态下，“周人遵礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉”（《礼记·表记》），提出了“以德配天”的天人感应观。周人这种天人关系的确定，实际奠定了中国几千年的普遍宗教心态与信仰结构。在春秋战国理性主义大潮中，儒、道、法等主要思想流派，正是循着这样一种在肯定“天命”的前提下，“敬鬼神而远之”的路子，借以凸现人事之“德”。如孔子，尽管他对鬼神和天命予以回避和悬置，但这种态度本身却是以对鬼神的“远敬”为前提的。“天”与“天命”在他的深层心理结构中，有着不可取代的神圣意义和权威地位，并时时得以无意地流露出来。如颜渊死后，他悲怆地叹息：“噫！天丧予！”（《论语·先进》）他有次生病，子路要使门人为臣（家臣），他拂然而斥责道：“无臣而为有臣，吾谁欺，欺天

乎？”（《论语·子罕》）当子路劝阻他见南子时，他说：“予所否者，天厌之，天厌之！”（《论语·雍也》）他回答王孙贾要他媚皂的劝告时说：“获罪于天，无所祷也。”（《论语·八佾》）

孔子这种对“天”与“天命”的态度是十分典型的。随着孔儒在中国上层建筑中地位的确定和强化巩固，这样一种心态逐渐内化于中国人的集体无意识结构中。孔儒及其它各家并未能在春秋战国那样一个文化变革和转折关头利用时机，为中国人创生一个有如古希腊的宙斯或希伯来人的耶和華那样的人格神，以取代原始的自然神格，从而走上神学宗教的道路。恰相反，在一种高度伦理化和市俗化操作规范建设过程中，孔儒恰恰暗中无意地对原始信仰和崇拜进行了有效的保存与庇护。因为无论孔儒营构了多么精致而高超的伦理道德体系，到头来，仍需要某种神秘的超世俗力量来赋予它神圣的地位和权威。而既然孔子无意于这方面的努力，他也就只能在表面的回避和悬置后面，无可奈何地让那些古老而原始的崇拜对象继续散发神秘而幽暗的光辉。

孔子这样做的后果是严重的。因为他在给予每一中国人伦理和道德定位的同时，实际将精神领域和意识形态给悬置起来，使中国人的精神生活，尤其是信仰需求变得虚无和游离，变得紊乱而呈侏儒状。这正是后来儒学要历经两汉神学化、两晋玄学化和宋明理学化等数次痛苦蜕变的原因之一；也是西域的佛学何以乘虚而入，道

教何以难以摆脱原始巫术的原因之一。反观中国历代皇室的“祭天”仪式和各种民间原始崇拜与迷信经久不息，不能不说与儒家这种表面回避鬼神和宗教，实则却使原始信仰得以找到孳乳空间而长期残存的做法有关。

华夏民族未能完成意识形态领域由原始信仰向神学宗教的蜕变，导致以后这一精神空间只能靠外来的佛教和本土原始信仰的继承者道教来填充。同时，由于未能适时建构创生与社会文化和经济发展同步的一元性彼岸神圣和权威，因而在中国人的信仰结构中产生了一种鲁迅称之为“俏皮刻薄”的对信仰的轻薄态度与游戏态度，这就是孔子所说的“祭如在，祭神如神在”。（《论语·八佾》）这种近乎游戏似的宗教态度，是任何中国以外的基督徒和伊斯兰信仰绝对不可想象的。只有中国人中间才会发生如此奇特的宗教现象：人们看重的是“祭”这种行为本身，而对所祭的对象却不予看重。（笔者曾在庙宇宫观中多次注意到类似情形：朝拜者很虔诚地叩头供香，却弄不清上面坐的是佛是道，是如来还是三清）对中国人来说，重要的是“祭”的过程，如心诚不诚，程序对不对之类，也就是“礼”；至于上面坐的是何方神圣，反而不重要了。这与中国以外的基督教、伊斯兰教和佛教等宗教信仰最重“判教”，在信仰和祭拜对象上来不得半点差池几有天壤之别。

可以看到，东汉三国道教创建形成之际，恰恰是在作为一个宗教最核心的问题上，亦即在引发人们宗教情

感体验和唤起宗教热情的神圣与终极性问题上，历史实在没有留下多少可供创作的空间。虽然早期道教的缔造者们也几番努力，想使自我的信仰体系变得更神圣一些，然而都在中国人心目中已有的祖先崇拜和上天崇拜面前收效甚微（印度来的佛教虽有一套完整的信仰体系，但进入中国时的命运也好不了多少）。于是，道教最终只能在原有的本土信仰和学说上打主意：由此而构成了一个由道家黄老学说、原始巫术以及神仙思想混装的宗教混合体。

（二）太一到正一

马克斯·韦伯在谈到中国的宗法社会与西方基督教文明的差异点时曾指出：“中国的神，尤其是那些威力巨大的和万能的神，越来越呈现出非人的特点。在近东却相反，人格化的全能创造者和人间的皇族统治者，被抬高到万物有灵论的半人格神和地方神之上”。（马克斯·韦伯：《儒教官僚政治与中国资本主义萌芽：城市与行会》）

的确，在中国，由于未能顺利地由原始自然宗教向神学宗教的接轨和转换，因而当秦汉封建大一统帝国建立后，摆在统治者面前的难题是：没有一套现成的，可以与其新的历史需要相适应的信仰体系和价值系统。这种状况一直延续到东汉三国时期。

但是，就一个国家的政权而言，上层建筑的长期虚置和空白是不可想象的。没有任何一个政权能仅凭暴力和权术长治久安，在中国尤其是这样。即使是素以残暴著称的秦王朝也不能不求助信仰的力量来收服人心，威慑天下。《史记·封禅书》记载说：

“昔三代之君皆在河洛之间，故蒿高为中岳，而四岳各如其方，四渎咸在山东。至秦称帝，都咸阳，则五岳四渎并在东方。自五帝以至秦，轶兴轶衰，名山大川或在诸侯，或在天子，其礼损益世殊，不可胜记。及秦并天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也。”

显然，春秋战国如此兴盛的百家争鸣，并未替秦王朝提供一套更高明的上层建筑和信仰体系。因而，秦王朝只能求助于“三代之君”那套早已过时的原始信仰，即所谓“天地名山大川鬼神”一流原始自然崇拜体和巫术礼仪。换言之，也就是韦伯所说的那种“呈现出非人的特点”而又“威力巨大的和万能的神”。秦既如此，那么汉王朝呢？《史记·封禅书》继续写到：

“（汉高祖）悉召故秦祝官，复置太祝、太宰，如其故礼仪。因令县为公社。下诏曰：‘吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭及山川诸神当祠者，各以其时礼祠之如故。’后四岁，天下已定，诏御史，令丰谨治粉榆社，常以四时春以羊彘祠之。令祝官立蚩尤之祠于长安。长安置祠祝官、女巫。其梁巫：祠天、地、天社、天水、房中、堂上之属；晋巫：祠五帝、东君、云中君、司命、巫社、巫

祠、族人、先炊之属；秦巫：祠社主、巫保、族累之属；荆巫：祠堂下、巫先、司命施糜之属；九天巫：祠九天；皆以岁时祠宫中。其河巫祠河于临晋，而南山巫祠南山秦中。”

秦汉大一统虽然在建制上得以确立，同时，又进行了诸如书同文，车同轨之类的文化与制度的整合工作，但是在上层建筑尤其是意识形态领域却明显滞后。汉高祖注意到了这一点，但他却无能为力：新的意识形态建设不是靠下一两个诏令可以解决的。于是他只能祈求先秦各地区和民族的固有氏族崇拜和自然宗教，通过对各国巫术信仰和传统的暂时保留和认可，来稳定刚刚由乱而治的天下大局。所谓“令县为公社”，就是每一县治都必须建构设立公共的宗教祭祀和活动场所（公社），而祭祀对象，则“各以其时礼祠之如故。”显然，这种做法虽能在一时起到招拢人心、安定民意之功效，但从长远看来，则既不但不利于大一统王国的思想统一和政治稳定，而且以王朝诏令形式将先秦各地的原始自然信仰和巫术礼仪加以肯定和保护，则进一步阻碍了在新的大一统历史时期意识形态的整合与改造。事实上，秦末的陈胜、吴广及起义军正是利用地方割据意识（楚虽三户必亡秦）和原始巫术（丹书帛“陈胜王”置人所罾鱼腹中及在神祠旁树丛中“夜篝火，狐鸣呼曰：‘大楚兴，陈胜王’”）为武器，发动了推翻秦王朝的战争。

秦汉王朝恢复先秦旧有的原始信仰和巫术礼仪，除

了政治上的考虑，其主要原因之一是他们手中并无现成的适合大一统新形势需要的帝国宗教。虽然汉初文、景之世采用黄老之术治世，但黄老本质上仍是“术”而非“教”，只能提供某种治世的策略和方针，并不能解决大一统的意识形态问题，尤其是王朝统治者所迫切需要的神圣外衣和权力问题。于是，至雄才大略的汉武帝时，方真正开始了重建信仰的尝试，开始了意识形态的变革和重构工作。公元前133年，也就是汉武帝即位的第8年（元光二年），一个叫缪忌的亳人于李少君向武帝献上神仙术之后，率先推出了一个宗教改革方案：

“亳人缪忌奏祠泰一方，曰：‘天神贵者泰一，泰一佐曰五帝。古者天子以春秋祭泰一东南郊，日一太牢，七日，为坛开八通之鬼道。’于是，天子令太祝立其祠长安城东南郊，常奉祠如忌方。其后，人上书言‘古者天子三年一用太牢祠三一：天一、地一、泰一。’天子许之，令太祝领祠之於忌太一坛上，如其方。”（《汉书·郊祀志》）

所谓“泰一”也就是后来道教所尊崇的“太一”或“太乙”。这本是先秦楚人所崇拜的最高自然神格。“太一”来自先秦楚人原始宗教和巫术礼仪中的天体崇拜和星象崇拜，也就是北辰星（北极星，Bursa Minor）崇拜。这是当时南方楚地用肉眼可观测到的最明亮的一颗星斗，并处于群星环绕之中。从楚地上看，这颗星正处临制四方的位置，群星仿佛都围绕它而旋转，俨如“天

心”一般，因而人们又称其为“帝星”。在先秦楚人看来，太一——北辰星象征着宇宙和天上最高和万能的尊神，称之为“东皇太一”。屈原的《九歌》即以“东皇太一”为最高至尊之神。传为楚人宋玉写的《高唐赋》中也写道：“进纯牺，祷璇室，醑诸神，礼太一。”

汉武帝为何会同意并对缪忌的建议大加赞赏？很简单，所谓“太一”这样一个君临万神之上、最高至尊的神祇的建立塑造，正是其大一统专制王朝及其帝王所需要的。尽管从上古三代以来，中国就有“天”的崇拜，但在汉武帝看来，却显得既抽象而又陈旧。如果再打起“祭天”和“天命”的招牌，缺乏新的创意（这个工作直到董仲舒上《天人三策》和作《春秋繁露》才予以完成）。因此，缪忌一提出建“太一神坛”，就与武帝的想法一拍即合。

本来汉初恢复先秦各地民间信仰和巫术礼仪，计有梁、晋、秦、荆等巫，独无楚巫。这大概是因汉王朝是在楚汉相争的背景下建立起来的，汉高祖对楚人实心有忌惮，故不敢为楚巫立祠。好在楚国贵族所祭祀崇拜的东君、云中君、司命之类也就是晋巫所奉之神，而荆巫实又保存了部分荆楚下层民间之神，这样，楚人也不致太过生怨。

尽管汉初高祖有意忽视并排斥楚人的“太一”信仰，但他未曾料到的是，这一信仰由于渗入产生于楚文化圈的道家，并随秦汉道家的变种黄老道家的流行仍得以保

存，并日益流传开来。而这，正是亳人缪忌向武帝上以太一崇拜为中心的宗教改革方案的基础和背景。

老庄道家产生于楚文化圈，这已基本上是学术界的共识。因此，楚人的宗教信仰，尤其是太一崇拜在老庄思想体系中留下了极深的烙印。道家所提出的最高宇宙本体和世界本质是道。而道的文化原型毫无疑问正来自于楚人崇拜系统的最高自然神格太一。可以肯定，老子道家将道与“一”相通，以“一”作为道的数字符号形式，这正表明了道家之道与太一的亲缘关系（太一即“大一”之意，即以数字符号“一”象征宇宙间至尊至高神格），例如：

《道德经》10章：“载营魄抱一，能无离乎？”

同上14章：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微；此三者不可致诘，故混而为一。”

同上22章：“圣人抱一，为天下式。”

同上39章：“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，侯王得一以为天下贞。”

同上42章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”

庄子亦对“一”论述道：

“神何由降？明何由出？圣有所生，王有所成，皆原于一。”（《庄子·天下》）

庄子还直接谈到过道家与“太一”的关系。如《庄子·天下》：“以本为精，以物为粗，以有积为不足，淡

然独与神明居；古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之。建之以常无有，立之以太一。”

又如《庄子·列御寇》：“敝精神乎蹇浅，而欲兼济道物，太一形虚，若是者迷惑于宇宙形累，不知太初。”

值得注意的是，以上两段均出自《庄子》一书的《杂篇》。学术界一般认为，这并不是庄子本人所作，而是战国末期庄子后学，也就是后期道家学者所作。这与被认为是后期新道家代表作的《吕氏春秋》及《淮南子》关于“太一”的论述是一致的。如《吕氏春秋·大乐》：

“道也者，至精也，不可为形，不可为名。彊为之，谓之太一。”

“太一出两仪，两仪出阴阳。”（同上）

“万物所出，造于太一，化于阴阳，萌芽始震，凝寒为形。”（同上）

《淮南子·本经》：“太一者，牢笼天地，弹压山川，含吐阴阳，伸曳四时，纪纲八极，经纬六合。覆露照导，普汜无私，蠓飞蠕动，莫不仰德而生。”

同上《主术》：“天气为魂，地气为魄。反之玄房，各处其宅。守而无失，上通太一。太一之精通于天道。”

同上《要略》：“原道者，卢侔六合，浑沌万物，象太一之容。”

很明显，在老子那里，“一”作为道的数字符号形式，虽有明显的本体特征，却不带有多少神格性质。但后期

道家却在“太一”身上悄悄恢复了其原有的神格性质和地位，使其成为至尊无上的宇宙创始者和万能的主宰者。而这种神格，显然正是汉武帝重建大一统专制王权所需要的东西。专制的君主需要专制的信仰，而专制的信仰决不能允许那些具有强烈地区性质或氏族性质的崇拜系统长期共存。汉武帝之所以会接受缪忌的宗教改革方案，其用意是很清楚的，就是要以“太一”这样一个万神之神来取代以往混乱而繁多的地域或氏族崇拜系统，建构与大一统专制王权相适应的新的一元化信仰系统。

公元前 112 年，亦即汉武帝元鼎五年，武帝正式建立太一祠坛：“令祠官宽舒等具太一祠坛，祠坛放亳忌太一坛，坛三垓。五帝坛环居其下，各如其方，黄帝西南，除八通鬼道。太一，其所用如雍一畝物，而加醴枣脯之属，杀一狸牛以为俎豆牢具。而五帝独有俎豆醴进。其下四方地，为醢食群神从者及北斗云。已祠，胙余皆燎之。其牛色白，鹿居其中，麋在鹿中，水而泊之。祭日以牛，祭月以羊彘特。太一祝宰则衣紫及繡。五帝各如其色；日赤，月白。”

上述太一祠坛情况见之于《史记·封禅书》与《汉书·郊祀志》。该祠坛布置充分显示反映了武帝这场宗教改革的实质及其用心良苦：他将传统的五方五帝以黄帝为中央的祭祀布局打乱，将中央的黄帝搬到西南角，而以太一居其中央，以显示太一的至尊无上的地位。这种大胆的宗教改革，令人想起汉初高祖刘邦入关至秦都咸

阳，曾问祝官以前秦人祭祠上帝之处现在是奉哪一位帝君时，祝官回答说是祭祠白、青、黄、赤四帝。高祖感到困惑，又问道：我听说天有五帝，现在却只有四位，这是什么缘故？左右及祝官都茫然以对。于是高祖便道：我知道了。是等我来补齐五帝之数。于是下令立黑帝祠，“命曰北畴，有司进祠，上不亲往，悉召故秦祝官，复置太祝，太宰，如其故仪礼。”（《史记·封禅书》）秦人尚黑，奉黑帝。黑帝祠坛是其家庙，不在一般祭祀之列，故而不在于祝官管辖之内。这说明，汉初是承秦制，祭祠五方五帝之神。而至汉武帝时，方才以太一祠坛打乱了五方五帝的信仰布局。照汉初文帝时采纳鲁人公孙臣的上书建议，说是“始秦得水德，及汉受之，推终始传，则汉当土德。土德之应黄龙见。宜改正朔，服色上黄。”（《汉书·郊祀志》）但在汉武帝看来，大概一是感到这套五行终始说的崇拜系统不仅陈旧且无新意，二是汉之“土德”虽位居中央，但毕竟是与其它四帝并列同格，并不足显示汉家大一统王权的尊贵地位和权力。于是雄才大略的汉武帝公然以人间帝君的名义蔑视上天的权威，信手便将位居中央的黄帝挤到了祭坛的西南角，同时又来个“神道设教”，为自己建立一个新的至尊无上的中央之神——太一。而“五帝坛环居其下，各如其方”，成为太一的从属和低一等级的神格。

自设“太一祠坛”后，武帝感到终于有了符合汉家天子身份和需要的至尊之神。他开始利用帝王的权势全

力去塑造和尊崇这尊新的万物之神。如：

元狩4年，亦即公元前119年，武帝建甘泉宫，“中为台室，画天、地、太一诸鬼神，而置祭具以致天神”。（《史记·封禅书》）

元狩5年，亦公元前118年，汉武帝得重病，“巫医无所不致，不愈。游水发根言上郡有巫，病而鬼神下之。上召置祠之甘泉。及病，使人问神君。神君言曰：‘天子无忧病。病少愈，彊与我会甘泉。’於是病愈，遂起，幸甘泉，病良已。大赦，置寿宫神君。寿宫神君最贵者太一，其佐曰大禁、司命之属，皆从之。”（同上）

元鼎5年，即前112年，武帝令祠官具太一祠坛，祠坛放亳忌太一坛，坛三垓。五帝坛环居其下。同年十一月辛巳朔旦冬至，“昧爽，天子始郊拜太一。朝朝日，夕夕月，则揖，而见太一如雍郊礼。”（《史记·封禅书》）

元鼎六年，即前111年，“其秋，为伐南越，告祷太一。以牝荆画幡日月北斗登龙，以象天一三星，为太一锋（《集解》徐广曰：《天官书》曰：天极星明者，太一常居也。斗口三星曰天一）命曰灵旗。”（同上）

此后，终武帝之世，天子有事必祠太一。并用乐舞伴奏，其铺排极为庄严。

汉武帝在学术上“独尊儒术”的同时，在宗教信仰上又“独崇太一”，此做法可谓用心良苦。这显示出汉武帝在统治术上的确有一套，他很懂宗教在统治上的不可取代性，也很懂中国式“神道设教”的奥秘。但是，汉

武将尊崇太一作为其宗教改造和重建的中心这种方案本身却是不可行的。显然，就太一的性质而言，不过是回归原始的自然崇拜，仍然是冯特或韦伯所说的那类最原始而低级的非人格崇拜形式。因此，太一崇拜并未能跃升为更高的宗教信仰层次，建立以社会力量崇拜为核心的神学宗教。换言之，太一崇拜在文化形态上并未脱离原始宗教特征，它既未具有建立神学宗教应有的彼岸性质和以救赎为核心的教义理论，也不表现出神学宗教所具有的基本文明素质、信仰素质及理论素质。因此，虽然汉武帝极力捧它，但它却并不能表现出汉武所期待的“神道设教”功效，不能产生普遍的民众心理回应和广泛的社会凝聚力。这决定了汉武帝这场雄心勃勃的宗教改造运动只能是昙花一现：太一距他死后仅半个世纪左右，西汉成帝便以太一连同高祖所立诸巫“非礼所在术也”为由而下诏罢废。汉武一番事业从此付诸东流。

汉武帝宗教改造运动的失败与公元四世纪罗马帝国皇帝君士坦丁用基督教成功地取代较原始的罗马国教形成鲜明对照。汉武帝在需要一个新的神学宗教为其大一统王权张目的时候，供其选择的方案却不是神仙不死方就是太一这样原始宗教的复制品。而四世纪初的罗马帝国在内外交困，信仰危机的关头，历史却为君士坦丁、狄奥多西等统治者提供了一个生机勃勃、具有强大凝聚功能的高层次的神学宗教基督教。汉武帝的宗教改造失败不仅使中国封建王朝失去一次建立国家宗教的机会，而

且客观上再一次通过王权“神道设教”的力量大大强化了像太一这样的原始信仰和自然崇拜的地位，从而为道教创始时期以自然崇拜为中心的信仰体系打下了基础。

东汉时期，张陵在西蜀创立天师道，称为“正一盟威之道”。《神仙传》说，张陵在蜀中，有天人下降，“乃授陵新出正一盟威之道”。《云笈七签》卷28说：“顺帝安汉元年，张道陵精思西山，太上亲降。汉安元年五月一日，授以‘三天正法’，命为天师；又授正一科术要道法文。”《老子想尔注》则说：“一者道也”，“一散形为气，聚形为太上老君。”早期道教这类对道——一——太上老君的崇拜，显然是先秦楚巫太一崇拜到汉武太一祭祀的延续。汉末三国时期道教崇拜系统及其性质的确立，与由先秦到秦汉的意识形态演进有关。

另外，汉末三国道教崇拜系统还与东汉儒家有关。

汤一介先生曾在《魏晋南北朝时期的道教》一书第一章《绪论》中曾谈到过这样的见解：“我们应该看到，一般研究道教史的学者往往只注意它和道家的关系，而忽视了道教和儒家在思想上的联系，这是一种偏见。”

的确，东汉到三国道教创始时期，在思想和理论方面吸收了当时儒家不少营养。尤其是从西汉武帝时期董仲舒以阴阳终始之说标本的神学化儒学和东汉愈演愈烈的谶纬神学，更是为道教提供了一个理想的温床。儒学和道教在内涵上和血缘上的这种亲和性及相通，正是几千年来儒道二家得以共存互补的重要前提和条件。中国

人的精神结构中能够同时接纳儒、道、释三种不同的文化，其很重要的原因是由于这三家学说和信仰具有很强的互补性和内在的一致性。

原儒对鬼神、生死等宗教命题本抱以一种“子不语”的搁置态度。但是，这种对人类精神生活领域的主动退出和放弃的态度，到秦汉时即出现了很大的问题：在一个大一统专制王权的生存需要神权和信仰的时代，怀有强烈争正统与争主流的儒家竟然给不出任何彼岸价值和神圣的承诺。

这个问题对秦汉的儒家来说真是存亡攸关的大问题。它决定着儒家这样一个学术流派能否适应新的大一统专制王朝形势和环境的需要，尤其是能否满足专制皇权对上层建筑和意识形态领域的要求。对于这一点，儒家有着惨痛的记忆。秦始皇的“焚书坑儒”固然有其本人残暴的原因，但另方面，儒家（原儒）那套言必称三代，“不师今而学古，以非当今”（李斯焚书建议语）的招数的确不对新的大一统王权的胃口。儒家将精神领域和意识形态领域拱手让出，殊不知正是在“子不语”的生死和鬼神两大宗教问题上，儒生被牵连吃了大亏：出于死亡恐惧和笃信鬼神，晚年的秦始皇信仰尊奉神仙方士。因求药不得和方士逃跑，至使秦始皇迁怒于诸儒“或为妖言以乱黔首”，而将儒生四百六十余人“皆阬之咸阳”。而在西汉初文、景之世都信奉的是黄老之学而非儒学。这说明，在新的历史环境和要求下，儒生如不能

适时为大一统专制王权提供所需的意识形态武器，就意味着儒家的命运有可能与墨家一样，由显学而走向绝学，被历史所遗忘。

幸亏，儒家在西汉出了个董仲舒。

汉武帝即位，“尤敬鬼神之事”，而且与秦始皇一样，对神仙方术深信不疑，以至李少君、少翁、栾大之流皆受恩宠，贵振天下，“而海上燕齐之间，莫不搢绅而自言有禁方，能神仙矣。”（《史记·孝武本纪》）看来，儒生的命运在汉武帝时好不了多少。

董仲舒正是在这种背景下，擎起了“天人感应”的神学大旗，对儒家进行了大规模神学改造，并试图以这种半宗教半伦理的神学化儒学去占领上层建筑，投汉武帝等大一统专制王权之所好。

董仲舒对当时儒学的危机是看得很清楚的。儒学要在意识形态领域立足，必须抛弃孔子原儒不言天命，悬置信仰的做法。在一个需要绝对权威，需要神圣的光环的时代，儒家要占领上层建筑阵地，就必须拥有一个自我的超世俗的绝对精神本体和至尊无上的彼岸性神圣权威。摆在董仲舒面前的，就是如何去找到或创造这样一个神圣权威。

与汉武帝一样，当时摆在董仲舒面前可供选择的方案并不多。他既不能如失国的希伯莱人那样创生一个全能的救世主耶和华；也不能如佛教尊崇佛陀那样将祖师爷孔子推上教主神座；而时下流行的神仙信仰是此岸的

诱惑而并非彼岸的神圣；同时“太一”之类的神祇也显得道家化和方术化。于是，聪明的董仲舒的选择是重返三代以来的原始信仰中的最高自然神格——天：

“天高其位而下其施，藏其形而见其光。高其位，所以为尊也；下其施，所以为仁也；藏其形，所以为神；见其光，所以为明，故位尊而施仁，藏形而见光者，天之行也。”（《春秋繁露·离合根》）

在董仲舒营构的体系中，“天”是宇宙间的绝对意志物和最高精神本体，是至高无上的神格。“天”是神圣不可违的，主宰着人间的万事万物。日升月降、星移斗转、沧海桑田、人事兴废，莫不体现“天”之意志。“三代受命，其符安在？灾异之变，何缘而起？性命之情，或夭或寿，或仁或鄙，习闻其号，未烛厥理。”这是汉武帝向董仲舒发的疑问，也是秦汉以来新建的大一统专制王权在意识形态和宗教信仰领域亟需得到的答案。显然，坐在汉武帝面前的董仲舒是不能用“子不语”或“未能事人，焉能事鬼”一类话来搪塞回避的。如果是那样的话，儒学的命运恐怕就得改写了。于是董仲舒毅然抛弃了原儒不言天命的态度，对汉武帝说：

“臣谨案，《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之，不知自省，又出怪异以警惧之，尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。自非大亡道之世者，天尽欲扶将而全安之，事在彊

勉而已矣。”（《汉书·董仲舒传》）

如此，董仲舒成功地将儒学与宗教进行了嫁接。人间兴废的背后，无不有“天”的意志在左右。“天”是万能的、绝对的和至高无上的主宰，是一个宗教性的最高神格。至于武帝所提出的三代受命之符，灾异变化之缘，性命寿夭仁鄙之因，都可以在这彼岸性绝对意志下找到依据。通过“天”这样一个信仰本体的复归，董仲舒补足了原儒在理论架构上所缺乏的重要一环，而且也就是原儒无论在春秋战国还是秦和汉初屡遭失败的原因：即在人世伦理关系之外的精神信仰需要。换言之，也就是孔子极力回避的神人关系问题。由此，董仲舒完满地回答了汉武帝向他提出的实际是宗教性的问题。

但是，董仲舒宣扬“天道”还并不是其真实目的。作为当时“为群儒首”（《汉书·本传》中赞语）、“为儒者宗”（《汉书·五行志》语）的董仲舒，其根本目的还是要在天道的名义下塞进其儒学的私货，以实现其“《春秋》大一统”的理想与抱负。因此，董仲舒宣扬的“天”已不同于殷周时代完全异化的、非人格的“天”，而是被赋与儒家道德品质和特征的神格：

“生育养长成而更生，终而复始其事，所以利活民者无已。天虽不言，其欲赡足之意可见也。古之圣人，见天意之厚于人也，故南面而君天下，必以兼利之。”（《春秋繁露·诸侯》）

于是，宇宙间至高之尊神和主宰“天”便具有了儒

家“仁义”的道德特征。而人间的一切都必须服从和效法这种道德品质：“为人主者法天之行，是故内深藏所以为神，外博观所以为明也，任群贤所以为受成，乃不自劳于事，所以为尊也。泛爱群生，不以喜怒赏罚，所以为仁也。”（《春秋繁露·离合根》）如此，董仲舒有效地完成了其以天人关系为核心的新儒学体系。而这是一个半宗教半伦理的怪物：它将原始自然信仰与儒家伦理学说有机地揉合在一起，从而既满足了大一统专制王朝建立类国家信仰的需要，又为儒家争得了前所未有的荣耀和地位：“及仲舒对册，推明孔子，抑黜百家。”（《汉书·董仲舒传》）

但是，董仲舒以“天”为绝对精神本体的神学化儒学体系虽然取得了思想正宗的地位，但是在本质上，它不过是进一步巩固和强化了中国人精神和人格中本来就顽固残存的原始自然崇拜和信仰。尽管董仲舒竭力在“天”的身上赋与儒家仁义道德的内涵，但是，“天”本身固有的自然崇拜性质却阻碍了任何将其改造成为真正的人格神的企图。“天”对于人来说，永远只能是神秘的、不可知的、不可企及的。人们对它除了怖畏和恐惧以外，很难对它产生像马丁·布伯所说的人与上帝之间的“我与你”的亲合关系。而对自然力量的怖畏与恐惧，正是原始信仰与自然崇拜以及巫术活动的心理根据和特征。因此，董仲舒的神学化儒家非但无助于理性精神的发展，反而造成了西汉后期到东汉时期意识形态的大混乱和大

倒退，造成了谶纬迷信和灾异学说的猖獗和流行。同时，董仲舒竭力推崇为正统的儒学本身也因这种非理性的原始信仰渗透而渐渐变质而陷入死胡同，以至在三国和魏晋时在道教和玄学强有力冲击下一蹶不振。

东汉谶纬的蔓延意味着华夏民族自先秦理性主义思潮以来的意识形态大倒退。所谓谶，是指图谶或谶语，是一种托神意制造的政治预言。所谓纬，是指纬书，是以神意解释儒经的典籍。谶纬的流行，不过再一次证明了先秦理性主义运动对精神信仰领域的疏漏和忽视所带来的严重后果。它表明，由于精神世界的苍白和贫乏，原始信仰和巫术意识在华夏民族心理构造中具有多么顽强的生命力。根据天意做出预言，这本是原始巫师的基本职能。它反映出人类对自然或社会的发展趋势和未来前景呈不可知状态时转向神灵或某种神秘力量启示的心理。当人类越是对自我的力量缺乏自信和不能依赖理性与科学去认识和把握自然与社会发展规律时，就会越是相信冥冥中有某种神秘的和宿命的力量在支配着现实生活中的一切，并且总是希望通过某种技术性的操作（如占卜、算命、测字、扶乩、降鸾以及图谶等）来预知这种冥冥中事先安排好的未来过程与结果，得到神灵的昭示，以决定自己的行动。（这是一个巨大的悖论：图谶算命的前题是冥冥中有一种事先安排好的不可更改的命运，但人们利用图谶算命等实现预知的目的却正是要改变这种命运的过程与结果。）

由于图讖算命等神灵预言形式本身是人类对自我缺乏信心的表现，因此，以人类社会力量崇拜为特征的更高级的神学宗教一般皆抵制和反对各种算命和占验巫术。例如，世界三大宗教基督教、佛教、伊斯兰教体系中皆不包括算命预测之术，而是主张通过人类自我的救赎和修行来实现宗教的目标。因此，东汉讖纬的猖獗和蔓延只能被视为中国人精神信仰的倒退，更不要说是对理性精神的背叛与反动了。

早在秦和汉初，讖语已开始成为政治斗争的工具和武器。如始皇 32 年，“燕人卢生使入海还，以鬼神事，因奏《录图书》，曰‘亡秦者胡也。’”又始皇 36 年，有黔首于陨石刻字：“始皇帝死而地分。”又有“神人”向使者言“今年祖龙死”。事皆见《史记·秦始皇本纪》。又如陈胜吴广起事，受卜者“卜之鬼”的启示，丹书鱼腹，丛祠狐鸣，作“大楚兴，陈胜王”的讖语以“威众”。汉高祖刘邦起事亦作剑斩白蛇之讖，说是刘邦是“赤帝子”，而斩杀诛灭秦王化身“白帝子”，“明汉当灭秦也”（《史记集解》应劭语）。但讖纬的汹涌蔓延，却是在新汉之际。而开启这道神学迷信大门的，是西汉的董仲舒。正是他的天人感应、阴阳灾异的天命观，导致了这场思想意识形态的反动与倒退。

东汉时期，讖纬之盛登峰造极。王莽积极提倡符命图讖，为其篡汉称帝大造舆论，搞出丹书著石“告安汉公莽为皇帝”。汉光武帝更是靠图讖起家。他起事的决心

即来自于李通等人向他编造的图谶：“刘氏复起，李氏为辅。”当他势力强盛后，又有个老同学叫强华的自长安奉《赤伏符》来见他，向他宣告谶言：“刘秀发兵捕不道，四夷云集龙斗野，四七之际火为主。”于是其群臣下属心领神会，顺竿而上，纷纷进言，说是“受命之符，人应为大，万里合信，不议同情，周之白鱼，曷足比焉？今上无天子，海内淆乱，符瑞之应，昭然闻著，宜答天神，以塞众望。”（《后汉书·光武帝纪上》）于是刘秀便顺理成章、心安理得地当了皇帝。光武帝以图谶得天下，当然对其愈加笃信不疑，以至他用人决事无不用谶。到他临死前三个月，即公元56年（中元元年）十一月，还发布诏书：“宣布图谶于天下”，以法令形式使图谶合法化与定型化，从而使原本主要在民间以及方士儒生中流行的谶纬迷信一举成为正式的国家意识形态和上层建筑。《后汉书·张衡传》在谈到当时谶纬猖獗情形时说：“初，光武善谶，显宗、肃宗因祖述焉。自中兴以后，儒者争学图纬，兼复附以诌言。”《隋书·经籍志》在谈到图谶纬书时说：“光武以图谶兴，遂盛行于世。汉时又诏东平王苍正五经章句，皆命从谶。俗儒趋时，益为其学，篇卷第目，转加增广。言五经者，皆凭谶为说。”

在原始信仰和巫术操作层次上的天命思想及鬼神崇拜至此登峰造极。而一种以此为特征的中国汉民族本土宗教信仰的确立亦呼之欲出了。在东汉三国早期道教阶段，尽管以长生不死为特征的神仙信仰已是道教宗教内

部结构的有机构成，但是，作为宗教核心要素的崇拜信仰结构却无疑主要是原始的天命和鬼神崇拜。较之神仙信仰，天命及鬼神崇拜在东汉三国无疑具有更为强烈的心理感染力和群体威慑力，是更为理想的政治斗争武器和凝聚召唤下层民众的工具。而神仙信仰，虽有普遍的死亡焦虑作为集体心理基础，但长生不死终究是个体生命延续的解决途径和方式，而并非社会政治斗争的理想手段和武器。因此，在历史上，道教参与社会政治活动越深的时候，就是其鬼神崇拜系统最活跃，而神仙系统则相对沉默的时候。在原始道教时期，正是太平道和天师道都表现出强烈政治动机的时期，鬼神崇拜在东汉谶纬神学和迷信猖獗的时代背景下应运而生，就不是什么奇怪的事了。

（三）长生大主

无论秦始皇之崇“黑帝”，还是汉武帝之崇“太一”，抑或是董仲舒以及东汉谶纬之学的崇天命，其本质上，不过是反映了秦汉时大一统专制王权努力建构经营适应其国家结构及统治需要的神权信仰系统的过程。由于这种努力始终仅局限在原始的和低文明层次中反复折腾，始终只是在原始信仰和自然崇拜的圈子里打转，因此，他们不但没有真正建立起稳定而被普遍认同的国家宗教，反而将意识形态领域搞得乱七八糟，连儒家这一本来自

成系统的学说也变得鬼影憧憧，妖氛弥漫。因此，到东汉三国道教建立之时；其宗教信仰也就变得扑朔迷离起来。道教的创建者们一方面深陷于东汉浓厚的原始信仰中不能自拔，另一方面，他们又很明白，作为一个新的信仰体系，仅仅炒陈饭是不行的。他们必须拥有自己的神格和信仰体系，方能在旧有信仰的基础上扬起自己的旗号。

于是，一种前所未有的新的崇拜对象开始萌生，一个与“太一”、“黑帝”、“天”等自然崇拜体不同的尊神被创生出来：

“长生大主号太平真正太一妙气、皇天上清金阙后圣九玄帝君，姓李，是高上太之胄，玉皇虚无之胤，玄元帝君时太皇十五年，太岁丙子兆气，皇平元年甲申成形，上和七年庚寅九月三日甲子卯时，形德相制，直合之辰，育於北玄玉国、天冈灵境、人鸟阁蓬莱山中、李谷之间，有上玄虚生之母，九玄之房，处在谷阴。玄虚母之始孕，梦玄云日月缠其形，六气之电动其神，乃冥感阳道，遂怀胎真人。既诞之旦，有三日出东方。既育之后，有九龙吐神水。故因灵谷而氏族，用曜景为名字。厥年三岁，道体凝真，言成金华。五岁，常仰日欣初，对月叹终。上观阳气之焕赫，下覩阴道以亏残。于是和敛魂魄，守胎宝神，录精填血，固液凝筋。七岁，乃学吞光服霞，咀嚼日根。行年二七，而有金姿玉颜，弃俗离情，拥化救世，精感太素，受教三元，习以三洞，业以九方。三七

之岁，以孤栖挫锐。四七之岁，以伉会和光。五七之岁，流布玄津，功德遐畅。六七之岁，受书为后圣帝君，与前天得道为帝君者，无同异也。受记在今，故号后圣。前圣后圣，其道一焉。上升上清之殿，中游太极之宫，下治十方之天，封掌亿万兆庶，监察诸天河海、地源山林，无不仰从，总领九重十迭，故号九玄也。七十之岁，定无极之寿，适隐显之宜，删不死之术，撰长生之方。宝经符图，三古妙法，秘之玉函，侍以神吏，传受有科，行藏有候，垂暮立典，施之种民”。（《太平经》卷1至17）

德国著名学者冯特曾根据西方的宗教发展史，将宗教演化分为四个阶段：（1）对魔力和鬼魔的信仰，也就是原始的鬼神崇拜和巫术时期；（2）对图腾的崇拜期：这是一种以禁忌为特征的鬼神崇拜和巫术礼仪阶段；（3）对英雄神和多神的崇拜期：这是一种被神化的氏族英雄为中心的民族宗教发展时期；（4）世界宗教时期：这是由于世界的苦难和贫穷，人们渴望把现实世界改变成一个来世的幸福世界，从而产生了拯救观念。冯特并且指出：世界宗教最重要的标志是，从民族宗教中人格化的神转变成超人格的神性。（威廉·冯特：《民族心理学纲要》）照冯特所指出的宗教四阶段说，可以明显看出，中国汉民族的宗教演进缺乏像古希腊或古印度那样的英雄神崇拜这样一环。尽管古代神话中也曾出现刑天、夸父那样的英雄型神话，但是，这一类神话却是极其不完整的和

不成熟的，完全不能与宙斯、雅典娜、赫拉克里特等希腊诸神之于希腊民族相比。

但是，照冯特的看法，英雄崇拜对于世界宗教的形成却是不可少的。因为英雄崇拜之于更原始的自然崇拜及鬼神崇拜而言，意味着人类从自然中间挣脱出来，转而崇拜人格与人自身的力量。本氏族或民族的英雄是理想的人，所以神就变成了理想的英雄。天上的世界就是理想的和被夸张了的地上世界。而由英雄崇拜到世界宗教，意味着社会价值的重点已由关心国家和关心政治，转移到关心文化和发展个人人格或普遍精神。这样，国家权力和民族力量的象征，亦即英雄理想让位于个体对将来和天国的希望，并转化为一种对彼岸和来世待遇的强烈关怀和恐惧。

这样看来，原始道教姓李的“长生大主”、“皇天上清金阙后圣九玄帝君”的出现可谓是从原始自然崇拜到超人格的神性一步到位。显然，这位李姓教主决算不上英雄崇拜的神格。而他的神性和地位，如“上升上清之殿，中游太极之宫，下治十方之天，封掌亿万兆庶，监察诸天河海，地源山林，无不仰从，总领九重十叠”之说，业已具备诸如基督教万能的上帝的的神格。请比较《旧约·以赛亚书》第四十五章“神乃独一救主”节中上帝耶和华的谕示：

“除了我以外，再没有别的神。我是公义的神，又是救主。除了我以外，再没有别神。地极的人，都当仰望

我，就必得救。因为我是唯一的神，再没有别神。我指着自已起誓，我口所出的话是凭公义，并不反回。万膝必向我跪拜，万口必凭我起誓。人论我说，公义、能力、惟独在乎耶和華。”

此姓李的“皇天上清金闕后圣九玄帝君”已不再是自然力的象征如“黑帝”、“太一”及“天”之类，而是具有了上帝耶和華神性的超人格神。他是仿照人自身形象创生出来的宇宙主宰者，像人一样诞生成长，但却表现出超人的能力与无限的权力。实际上，他不过是仿照人间至尊无上的专制皇权所造出的神，是社会力量的异化表现形式而已。

这位李姓万神之神的原型是谁？显然就是神化了的道家之祖老子。《史记·老子韩非列传》说老子是“楚苦县历乡曲仁里人也。姓李氏，名耳，字聃。”老子被神化，在东汉已较流行。如《后汉书·楚王英传》记载楚王刘英喜爱黄老，并学佛教斋戒祭祀那一套礼佛仪式来祭祀黄帝与老子。《后汉书·祭祀志》也记载：“桓帝即位十八年，好神仙事。延熹八年初使中常侍之陈国苦县祠老子。九年，亲祠老子于濯龙。文闕为坛，饰淳金扣器，设华盖之坐，用郊天乐也”。

老子被神化并推为天地万物之主宰，是道教作为一个宗教最重要的一环。由此中国古代意识形态和信仰之域中终于有了一位华夏民族自己的超人格神。顺理成章，老子的《道德经》也成为了道教最高的圣典。在《太平

经》中，老子除了被封为宇宙主宰外，还说他有一师四辅。一师为彭太师：“后圣李君太师姓彭君，学道在李君前，位为太微左真，人皇时保皇道君并常命封授兆民，为李君太师，治在太微北塘宫灵上光台，二千五百年转易名字，展转太虚，周旋八冥。上至无上，下至无下，真官希有得见其光颜者矣”。（《太平经》卷1至17）四辅分别为上相方诸宫青童君、上保太丹宫南极元君、上傳白山宫太素真君、上宰西域宫总真王君。此外，公卿有司仙真圣品大夫官等三百六十一，从属三万六千人，部领三十六万，人民则“十百千万亿倍也。”

如此，一个想象中的“天国”被创生了出来，这个天国以“太太平君”后圣李君为核心，以“四辅”为佐使，居住于“上清金阙”、“太空琼台洞真之殿，平玉之房、金华之内”。左右环侍的是“侍女众真五万人”。又有“毒龙电虎，獫天之狩，罗毒作态，备门抱关，巨蜥千寻，卫于墙墀。飞龙奔雀，溟鹏异鸟，叩啄奋爪，陈于广庭。天威焕赫，流光八朗，风鼓玄旌，回舞旄盖；玉树激音，琳枝自籁；众吹灵歌，凤鸣玄泰；神妃合唱，麟舞鸾近；天钧八响，九合百会。青童匍匐而前，请受《灵书紫文》，口口传诀在经者二十有四：一者真记谛，冥谕忆；二者仙忌祥存无忘；三者采飞根，吞日精；四者服开明灵符；五者服月华；六者服阴生飞符；七者拘三魂；八者制七魄；九者佩皇象符；十者服华丹；十一者服黄水；十二者服迴水；十三者食饕刚；十四者食凤脑；

十五者食松梨；十六者食李枣；十七者服水汤；十八者镇白银紫金；十九者服云腴；二十者作白银紫金；二十一者作镇；二十二者食竹筍；二十三者食鸿脯；二十四者佩五神符。备此二十四，变化无穷，超凌三界之外，游浪六合之中。灾害不能伤，魔邪不敢难，皆自降伏，位极道宗，恩流一切，幽显荷赖。不信不从，不知不见，自是任阉，永与道乖。涂炭凶毒，烦恼混淆。大慈悲念，无可奈何”。（同上）

同一切“天国”和“西方极乐世界”一样，道教创始者们所营构的天国，其本质亦不过是将人间理想世界搬到了天上。但值得注意的是，这个“天国”完全是中国式的和道教式的，是东汉三国魏晋时中国人心目中的天国。这个天国不是基督教的伊甸园，也非佛教的西方极乐世界，而是道地的中国式的土产——神仙境界。这可以从所谓《灵书紫文》中的“二十四诀”的内容看出。但是，从道教创始者们所创造的这一“天国”以及宇宙世界的主宰“后圣李君”来看，从东汉到三国魏晋这一时期，中国汉民族的宗教形态的确发生了深刻的变化，即由道教的出现为楔机，其传统的原始信仰和自然崇拜开始缓慢地、虽然是不彻底地向神学宗教和人为宗教层次发展。其特征是其最高崇拜体由自然性的“天”、“太一”、“五帝”及各类星体日月、山川河流及氏族之神集中统一到“后圣李君”这样人为的超人格神身上，并围绕这位至尊之神营构了一个天国境界。这样，中国汉民

族的宗教形态得以与耶稣基督在西亚的巴勒斯坦创立基督教差不多同时，开始了创建自己的神学宗教的过程。

由于《太平经》一书非一人一时之作，因此，我们在其间还可以看到原始道教创神过程中的其它方案，主要有：

奉“三皇五帝”为宇宙主宰。卷六十六中说：“天有三皇若三光，地有三皇若高下平，人有三皇若君臣民”。这是传统的天、地、人三皇之说。又有：“天有五帝若五星，地有五帝若五岳，人有五帝若五行五藏”，这也是传统的五行比德之说。

奉“天君”为至尊天神。卷一百十中提到，能差遣使用诸神的只有“天君”，天君掌握“簿疏善恶之籍”，“岁日月拘校，前后除算减年；其恶不止，便见鬼门”。又卷一百十四中说，“天君”是最高天神，天上的部职诸神都要听候“天君”的呼召，天君敕令的“公事”，诸神“不敢留止须臾之间”，与地上诸臣之敬事帝王毫无二致。又卷一百十中说，“天君”无所不知，“天君日夜预知，天上地下中和之间，大小乙密事，悉自知之”。其中认为“天君”是宇宙之心，人身中有心神，“天遥相见，音声相闻”，因而“天君”知人民善恶，对违犯“天君”意旨之人，要施加天谴。究其根本，所谓“天君”不过是“天”的另一种说法而已。

奉“昆仑北极真人”为决定人之寿夭生死之神。卷一百十中说：“延者有命，录籍有真，未生豫著其人岁月

日时在长寿之曹，年数且升，乃施名各通，在北极真人主之”。又说：“录籍在长寿之文，须年月日当升之时，传在中极，中极一名昆仑，辄部主者往录其人姓名，不得有脱。”另卷一百十二中也提到：“神仙之录在北极，相连昆仑。昆仑之墟有真人，上下有常”。所谓“昆仑北极真人”这种说法，显然出自“太一”北极星崇拜，但已染上浓厚的神仙信仰色彩，属于道教昆仑神仙信仰系统的神灵。

上述几种崇拜客体，包括“三皇五帝”、“天君”、“昆仑北极真人”虽然都多少包涵了一些拟人格化的倾向，但其根本性质均未脱离自然崇拜。而只有“后圣李君”，表现出了超人格神崇拜的性质，可以视为中国汉民族本土宗教所创生的有“姓字”的超人格大神。

然而，对于中国人来说，这样一位以先秦的老子为原型的崇拜信仰体系能否为人们所普遍接受、特别是为上层统治集团所接受还是一个未知数。因为自汉武帝以“太一”崇拜为核心的宗教改造失败以后，董仲舒提出的以“天”和“天人感应”为内容的亚宗教神学体系连同其副产品谶纬迷信已然弥漫笼罩了整个东汉思想意识形态领域。汉民族的人格心理结构中已为这类原始而低级的原始信仰所羁困，社会价值和信仰迅速走向崩溃。而这正是王朝倾覆及国家崩溃的征兆和因果之一。据东汉王符《潜夫论·浮侈篇》描述当时巫风肆虐情形说：“又妇人不修中馈，休其蚕织，而起学巫祝，鼓舞事神，以

欺诬细民，荧惑百姓妻女。羸弱疾病之家，怀忧愤愤，易为恐惧。至使奔走使时，去离正宅，崎岖路侧，风寒所伤，奸人所利，盗贼所中。或增祸重崇，至于死亡，而不知巫所欺误。反恨事神之晚，此妖妄之甚者也。或刻画好缯，以书祝辞；或虚饰巧言，希致福祚，或糜折金綵，令广分寸；或断截众缕，绕带手腕；或裁切绮縠，缝紩成幡。皆单费百缗，用功千倍，破牢为伪，以易就难，坐食嘉谷，消损白日”。（《后汉书·王符传》）

王权旁移、吏道败坏、天灾频繁、巫觋猖獗，可谓中国历史上王朝崩溃、天下大乱的四大征兆。历代历世，无一能免。仅一种现象出现，政权尚能维持，如四种征兆同时出现，王朝没有不亡的。就巫觋猖獗而言，正是信仰危机和价值崩溃的表现。在王朝末世，由于人们精神普遍空虚和苍白，找不到一个可以激励人进取振作、建功立业的具有凝聚力的价值和信仰，致使人们的精神和道德普遍回归最原始的价值和需要层次：物欲享乐及信鬼信神。东汉末期巫风横行可以说正是表现了这一特征。

在这种背景下崛起的道教，一方面呈现出这股原始巫风回潮的影响；另一方面，作为主要代表广大中下层利益的宗教体系，又力图通过新的信仰体系和道德价值的建设，来拯救即将土崩瓦解的社会秩序。《太平经》的出现可以说是部分知识分子在这种背景下提出的救世方案之一。而以“后圣李君”为中心的新信仰体系的提出，是这一救世方案的核心所在。

我们可以看到，汉末三国道教为了实现自我的救世方案，至少发起了三次大的行动，这就是赴京上书、黄巾起义、张鲁治汉中。

赴京上书，是汉末道士们为拯救末世，实现价值的初步尝试。顺帝时的宫崇与桓帝时的襄楷都曾固执顽强地向朝廷献经。他们都是携带《太平青领书》，亦即《太平经》赴京，虔诚而热忱地希望汉王朝采用其道教治世之方。然而，他们的希望很快破灭了。朝廷以该书“妖妄不经”为由，拒绝采纳。

尤其是公元166年，平原人襄楷第二次上京献书，时已值东汉王朝风雨飘摇之际，“桓帝时，宦官专朝，政刑暴滥，又比失皇子，灾异尤数。”（《后汉书·襄楷传》）“善天文阴阳之数”的襄楷通过占卜推算和分析时局，认为大灾将至，“其占当有大兵，中国弱，四夷强”，而种种异象“皆由狱多冤结，忠臣被戮”。作为知识分子的襄楷于是怀着强烈的忧患意识，冒死上书，直陈其言。他在历数当时各种异兆灾象后，激烈地指责汉桓帝淫佚无道：“臣闻殷纣好色，妲己是出；叶公好龙，真龙游廷。今黄门、常侍，天刑之人，陛下爱戴，兼倍常宠，系嗣未兆，岂不为此？”他痛斥皇帝一方面在宫中立“黄老、浮屠之祠”，而另一方面又“嗜欲不去，杀罚过理，既乖其道，岂获其祚哉？”“今陛下媵女艳妇，极天下之丽；甘肥饮美，单天下之味，奈何欲如黄老乎？”他向汉皇进言，推崇“前者宫崇所献神书”，说该书“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。”（《后汉书·襄楷传》）他希望汉桓帝能以其“神书”，亦即《太平经》为治世法典，顺应四时五行，以求“兴国广嗣”。

这封奏书到了以昏庸无道著称的汉桓帝手中，其结果如何是可想而知的。“书上，即召尚书问状”。偏偏襄楷决不后退，坚持己议，于是朝廷以“（襄）楷不正辞理，指陈要务，而析言破律，违背经艺，假借星宿，伪托神灵，造合私意，诬上罔事”的罪名，将其收入洛阳监狱。后来桓帝认为襄楷虽然言辞激切，“然皆天文恒象之数”，因而没有杀他，仅由“司寇论刑”。

如此，于吉、襄楷等人欲以《太平经》为经典，通过打动最高皇权来建立正统“国教”，拯救汉王朝于危机的努力彻底失败。虽然灵帝即位后曾“以楷书为然”，但一来同样以昏愎著称的汉灵帝不可能有什么作为，二来汉末的时弊已病入膏肓，离彻底崩溃仅半步之遥，因而《太平经》带给中国的，命中注定是另外一种命运。

当襄楷进京再一次献《太平经》未果，反而被下狱之时，《太平经》却在民间流传开来，酝酿着可能连襄楷一类知识分子都未曾预料到的即将荡涤整个汉家天下的巨大风暴。

在襄楷下狱仅仅十余年后，钜鹿人张角以《太平经》为经典，组织建立了太平道，并于公元184年，即汉灵帝中平元年发动了声势浩大的黄巾大起义，开始了

道教为实现自我政治理想的第二步尝试。

《三国志·张鲁传》注引《典略》说：“熹平（172～178年）中，妖贼大起。三辅有骆曜。光和（178～183年）中，东方有张角，汉中有张脩。骆曜教民緇匿法，角为太平道，脩为五斗米道”。张角太平道的信仰来源是什么？据《后汉书·襄楷传》，张角所奉，正是襄楷欲献给汉桓帝的《太平经》，说是“后张角颇有其书焉”。

据《后汉书·皇甫嵩传》：

“初，巨鹿人张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，转相诳惑”。

《资治通鉴·汉纪五十》说：

“光和六年（183年）。初，巨鹿张角奉事黄、老，以妖术教授，号太平道。咒符水以疗病，令病者跪拜首过，或时病愈，众共神而信之。角分遣弟子周行四方，转相诳诱，十余年间，徒众数十万，自青、徐、幽、冀、荆、扬、衮、豫八州之人，莫不毕应。”

张角之太平道的宗教内容，一是黄老道，二是民间巫术。黄老道提供了理论武器及崇拜体系，而民间巫术则提供了宣传手段与组织手段。那么，东汉时黄老道信仰的是什么？

据《后汉书·矫慎传》说：“矫慎字仲彦，扶风茂陵人也。少好黄老，隐遁山谷，因穴为室，仰慕松、乔导

引之术”。这里所说的黄老道特征，是隐士型的神仙方士，从事赤松子和王乔的导引术来追求长生不死。

据《后汉书·楚王英传》：“英少时好游侠，交通宾客，晚节更喜黄老学，为浮屠斋戒”。楚王英崇尚黄老学，而又在东汉皇室王族间率先“尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓”，学习当时刚从印度传来的佛教礼佛仪式和戒律。“初，帝（东汉明帝）闻西域有神，其名曰佛，因遣使之天竺求其道，得其书及沙门以来。……于是中国始传其术，图其形象，而王公贵人，独楚王英最先好之”。（《资治通鉴》卷45）楚王英既好黄老，又习佛教造像礼佛仪式的作法，使黄老道向新的造神运动和偶像崇拜方向发展，换言之，也就是向道教这样一个宗教结构方向发展。

《后汉书·西域传》：“世传明帝梦见金人，长大，顶有光明，以问群臣，或曰：‘西方有神，名曰佛，其形长丈六尺而黄金色’。帝于是遣使天竺问佛道法，遂于中国图画形象焉。楚王英始信其术，中国因此颇有奉其道者。后桓帝好神，数祀浮图、老子，百姓稍有奉者，后遂转盛”。这仍然是说汉明帝传佛经过。但值得注意的是桓帝将浮图（佛陀）与老子同祀，这说明，老子开始被作为中国本土自身的偶像崇拜同外来的佛陀并列，借鉴佛教偶像崇拜形式与仪式，老子被神化和宗教化，开始脱离尚带学派味的黄老系列，而进入宗教性的道教体系。

《后汉书·桓帝纪》：“（延熹）八年，春，正月，遣

中常侍左馆之苦县，祠老子。十一月，使中常侍管霸之苦县，祠老子”。老子之祀，在桓帝之前，未见记载。是汉末方才出现的。这表明，西传佛教的一神教偶像崇拜，对东汉皇室的宗教意识与崇拜方式产生了重要影响，以至黄老道开始由东汉皇室推动向崇老弃黄并仿效佛教礼佛仪式方向演进。

《后汉书·祭祀中》：“桓帝即位十八年，好神仙事。延熹八年，初使中常侍之陈国苦县祠老子。九年，亲祠老子于濯龙。文闕为坛，饰淳金扣器，设华盖之坐，用郊天乐也。”应该注意，正是桓帝时，襄楷赴京献《太平经》未果，反身遭囹圄。但桓帝本人却“事黄老道”（《后汉书·王涣传》）并开了神化老子与祠祀老子之先河。《后汉书·桓帝纪》论道：“前史称桓帝好音乐，善琴笙。饰芳林而考濯龙之宫，设华盖以祠浮图、老子，斯将所谓‘听于神’乎！”的确，国将兴，听于人；国将亡，听于神。桓帝神化老子，与秦始皇奉五帝、汉初事黄老、武帝祀太一、董仲舒及汉光武帝信天命均有所不同。这是借鉴西方的神学宗教佛教的模式欲竖立中国本土的最高人格神。相比之下，《太平经》中的“后圣李君”等虽与桓帝崇老同步，但却显得过于杂芜含混，不见其神圣，反显其妖异。

张角太平道所尊崇的最高尊神是什么？正史上对此未作记载。但从张角“奉事黄老”及《太平经》内容看，很有可能是“后圣李君”一类被神化了的老子。这与汉

末普遍崇老和神化老子的氛围是吻合的。如果是这样的话，有一点是肯定的，即“后圣李君”一类的老子与先秦道家的老子已然有很大的距离，甚至与黄老道的老子也有所不同。老子无为清静那一套学说对要“黄天当立”的太平道可以说一无用处，倒是《太平经》那一套阴阳五行加巫觋谶纬的“后圣李君”之言颇能对其胃口。

张角黄巾大起义，是继宫崇、襄楷等人之后，企图以暴力来推行道教的信仰，实现《太平经》所提出的政治主张和治世原则。这是汉末三国时期道教第二次大的政治行动与尝试。

张角的暴力革命与武装起义的威力自是宫崇、襄楷等文人上书所不能比拟。一旦揭竿而起，“所在燔烧官府，劫略聚邑，州郡失据，长吏多逃亡。旬日之间，天下响应，京师震动。”（《后汉书·皇甫嵩传》）腐朽而没落的汉王朝终于在“苍天已死，黄天当立”的震聋发聩口号中遭受致命一击。

然而，张角发动黄巾大起义以实现道教政治主张的尝试也失败了。在汉末各路军阀的夹击下，黄巾军连同太平道的政治主张一同被消灭殆尽。

道教的希望放在了西南天师道身上。

如果说，太平道以老子为最高尊神尚有待进一步考证的话，西南的天师道尊崇老子、奉老子为“太上老君”却是无可置疑的。从张陵在西蜀建天师道伊始，老子崇拜便已在天师道神灵崇拜系统中确立。

东晋葛洪《神仙传》中记载说：

“张道陵者，字辅汉，沛国丰人也。本太学书生，博通五经，晚乃叹曰：‘此无益于年命’，遂学长生之道。得黄帝九鼎丹法，欲合之，用药皆糜费钱帛。陵家素贫，欲治生，营田牧畜，非己所长，乃不就。闻蜀人多纯厚，易可教化，且多名山，乃与弟子入蜀，住鹤鸣山，著作道书二十四篇。乃精思炼志。忽有天人下，千乘万骑，金车羽盖，骖龙驾虎，不可胜数，或自称柱下史，或称东海小童，乃授陵以正一盟威之道。陵受之，能治病。于是百姓翕然奉事之以为师，弟子户至数万”。

照葛洪记载，张陵早年习儒，晚年学仙，并在此基础上创教。他以西蜀鹤鸣山（今四川大邑境）为根据地，作道书二十四篇。这些都是较可信的。但一涉及创教经过，便马上变得离奇怪异，说是自称“柱下史”或“东海小童”的“天人”下降授其“正一盟威之道”。这里的“柱下史”显然隐指老子（传说老子曾为周之柱下史）。张陵在此以陈胜吴广鱼腹藏书、祠丛狐鸣一类手法，暗示是老子自天而降，授与他道术道法，使他掌教。

基于这类说法，晚出的道教《汉天师世家》中更明白地说：

“（张陵）闻巴蜀沴气为灾，当往除之。初居阳平山，感太上授以经篆之法。次登西城山，筑坛埴，以降五帝。……复居葛瓊山，秦中、昌利、隶上、涌泉、真多、北平、稠梗、渠亭诸山，修九真之法，得出入水火之妙，以

养神轻身之术。还鹤鸣山。汉安元年(142年)壬午上元，感太上垂车驾五白龙降，谓曰：‘吾昔为伊喜说经，今命汝溥度含灵。吾当于此建立二十四治，分命仙曹主掌世人罪福死生。今经多劫，职司六天，稽核血食，鬼神率据其所，人鬼不分。汝其复治之，今授汝三五都功诸品经策，次授三五斩邪雌雄剑、玉印、鱼髯衣、二仪交泰冠、通天玉简。’……至成都地涌、玉局，老子复降，说诸经要。永春二年(156年)，游渠亭山，奉太上玉册，敕命为六合无穷高明大帝。既而太上敕为第六代道之外孙，而东海小童君为保举师，太上为度师，封道陵为天师”。

在此，已是明白指出张陵之道授自“太上老君”，也就是被道教神化后的老子。不仅如此，他的教主地位和天师称号也为太上老君老子所亲敕。而且还被敕为“第六代道之外孙”。这反映出，在天师道内部，老子已被公认为是道教的创始神和最高神。一个中国汉民族自己的最高人格神终于呼之欲出了。

但是，在老子的神化过程中，仍然给自然崇拜留下了相当的空间，这与基督与佛陀是不同的。后汉边韶作《老子铭》说，“老子离合乎混沌之气，与三光为始终”，又说他“道成身化，蝉蜕渡世”。这种介乎气与人之间；聚为气，散为人的老子，显然是为了在道教以“道”为核心的自然崇拜与以老子为中心的人格神崇拜之间寻求一种过渡与协调。因此，三国时，张鲁为其五斗米道徒作《老子想尔注》，有意以老子第一人称之为“吾”与道、

一、气等合一，又说：“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。”

自此，老子在汉末到三国这一时期的道教中，成为自然神与人格神合一的二元神格，成为早期道教的主要信仰，特别是由“太上”亲授张陵“正一盟威之道”的最高尊神。对这一神化了的老子，太平道循《太平经》称其为“太平真正太一妙气”、“太平道君”、“后圣李君”；而天师道则尊为“太清玄元”、“太上老君”。由于太平道消亡而天师道因张鲁割据汉中，后又投降曹操得以长期保留，故而这一崇拜系统还得以流传到江西、浙江、江苏等东南地区，形成新的上清派崇拜系统。

依靠“太上老君”及天、地、水“三官”的神圣权威，张鲁在汉中成功地实施了道教“以神治世”的宗教治世主张：“其来学者，初皆名为‘鬼卒’，受本道已信，号‘祭酒’。各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈。有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，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，雄踞巴、汉垂三十年”。（《三国志·张鲁传》）

这就是《太平经》的治世理想与方案，也就是太平道与黄巾军欲实现的“太平世道”。但是，这一方案的前提很明确，就是绝对的宗教信仰与崇拜。信仰使人产生

黑格尔所说的“人具有价值和尊严的一切东西”（《宗教哲学讲座·导论》），而崇拜则使人产生畏惧与禁忌。张鲁所设之“义舍”、“义米肉”、“犯法者三原”倘若没有“若过多，鬼道辄病之”加以制约，这类带原始乌托邦色彩的道教政治方案一出笼就得被吃垮了。神的威严、信仰的力量、崇拜的心理，给道教的“太平之世”提供了保证。

公元215年，也就是建安20年，已统一安定了北方的曹操发兵十万，身亲临履，指授方略，自散关出武都征张鲁。张鲁不能敌，遂举汉中降归曹操。从此，张鲁业已经营三十余年的中国汉地唯一政教合一政权就此瓦解，张鲁的道教治国试验就此终结。

张鲁道教政权的失败，一方面是因汉末军阀混战环境才给予了天师道割据一隅的可能：群雄逐鹿中原，无暇旁顾；而刘璋痿弱，仅能自保，因此张鲁得以割据汉中，偏安一隅达三十余年。一旦北方平定，这种户仅十余万的小割据政权自然无法在曹操这样强大的中原势力压境下图存。另一方面更重要的是，像张鲁天师道这样的宗教集团从教义到气质上都不具备“圣战”的气势，恰相反，道教根本教义教理中那一套清静无为，慈、俭、不敢为天下先的教义以及“太平”方针，仅适应于治世；对于残酷而血腥、你死我活的战争，却无能为力。张鲁降曹的过程，亦可看出其信仰的因素：

“建安二十年，太祖乃自散关出武都征之，至阳平关。

鲁欲举汉中降，其弟卫不肯，率众数万人拒关坚守。太祖攻破之，遂入蜀，鲁闻阳平已陷，将稽顙（归降），（阎）圃又曰：‘今以迫往，功必轻；不如依（杜）灌赴朴胡相拒，然后委质，功必多。’于是乃奔南山入巴中。左右欲悉烧宝货仓库，鲁曰：“‘本欲归命国家，而意未达。今之走，避锐锋，非有恶意。宝货仓库，国家之有。’遂封藏而去。”（《三国志·张鲁传》）

张鲁值曹军破关避走时不烧去宝货仓库，是与他的道教信仰相联系的。老子的“慈”与《太平经》那种大平均、大公正、大和平观使他无法如凶狠残暴的董卓及奸诈果决的曹操那样烧杀抢掠、攻城陷地。道教信仰使他具有一种虽不合时势，但却不失宽厚博大的仁慈与和平的人格。正由于此，他才不愿烧毁宝货仓库，而宁愿以一种更广阔的“国家”观念来替代狭仄的割据政权观念，以一种和平主义与国家统一的态度来对待自己小政权的覆亡。这种客观上顺应统一潮流的做法，与近代北伐战争中张学良易帜，从而促成中国的统一是类似的。

正因为如此，曹操入汉中后，对前来归降的张鲁表示了特别的优待：“太祖入南郑，甚嘉之。又以鲁本有善意，遣人慰喻。鲁尽将家出，太祖逆拜鲁镇南将军，待以客礼。”（《三国志·张鲁传》）不仅如此，张鲁五个儿子及臣下阎圃等都封为列侯，而且曹操还为其子曹宇（字彭祖）娶张鲁之女为妻，成为姻亲。这种破格优待，以至连为《三国志》作注的裴松之都不理解，认为太过

分了，“臣松之以为张鲁虽有善心，要为败而后降，今乃宠以万户，五子皆封侯，过矣”。

实则裴松之不理解曹操此举的良苦用心。对于雄才大略，谋策过人的曹操而言，张鲁区区数万之旅和汉中一隅的割据政权自不在他眼中。但是，曹操深知张鲁五斗米政权不是一般的军阀割据，而是一个极为特殊的宗教性政权。曹操本人即是以镇压道教太平道发动的黄巾大起义起家的。他赖以起家的主力部队青州兵就是收编青州黄巾军降卒 30 万组成的。因此，对于道教的信仰力量，凝聚和组织能力，以及潜在的宗教号召力及破坏性，曹操心里是十分有数的。他知道，像张鲁五斗米教这种有效治理汉中三十余年，深得民心并拥有广大宗教信仰徒的宗教政权有其特殊性。它不是像袁绍、袁术、吕布、马超等军阀击败消灭就完事了的。弄不好，会留下长期的祸患与动乱因素。曹操懂得，宗教问题是一个需要谨慎处理的敏感问题。正是出于这种考虑，他才对张鲁采取了特殊的优待措施。而这一政治家特有的战略性考虑，远不是裴松之一类书生所能理解的。

但是，曹操厚待张鲁只是事情的一方面。曹操的高明手腕和谋策在于，在给予张鲁家人特殊优待的同时，立即将张鲁为首的五斗米教领导集团全部带回邳城定居，“将还中国，待以客礼”。这一来，张鲁为首的天师道领导集团便脱离了其经营了三十年，有着深厚民众及宗教基础的根据地，在政治上再也无所作为。接着，曹操又

迫使五斗米教徒聚居的汉中民众大量北迁至长安、三辅、洛阳、邺城等地。《正一法文天师教戒科经·大道家戒令》说：“至义国殒颠，流移死者以万为数，伤人心志。自从流徙以来，分布天下”，描述了道教史上这一段悲惨的苦难历程。

张鲁降曹，使道教又一次避免了灭顶之灾。虽然曹操迁徙张鲁及汉中五斗米徒众的战略方针达到了他稳定汉中、分而治之的目的，但是却客观上使道教信仰由此而“分布天下”。同时，曹操与张鲁联姻，使五斗米教自汉末刘焉承认后，又一次得到统治集团的承认，从而打下了道教作为官方宗教的基础。

建安二十一年，也就是张鲁降曹的第二年，张鲁去世。陶弘景《真诰》卷四第十四《许子从张镇南之夜解》条注说：“张系师为镇南将军，建安二十一年亡，葬邺东”。张鲁死后，五斗米教失去教主，一时陷入混乱。“正一法文天师教戒科经·阳平治》第二十一的下列记载表明了曹操的建安年间与曹丕的黄初年间天师道混乱的内部状况：“诸祭酒主者中，颇有旧人以不？从建安（196—219年）、黄初元年（220年）以来，诸主者祭酒人人称教。各作一治，不复按旧道法，为得尔不？令汝辈按吾阳平、鹿堂、鹤鸣教行之，汝辈所行，举旧事相应与不？”阳平、鹿堂、鹤鸣是天师道的中央教区，当时都在蜀汉统治区域，而北徙至曹魏地区的天师道徒众显然已失控，以至出现“人人称教，各作一治”现象。这种现

象大概直至晋代张鲁子张盛于江西龙虎山开坛受箓，重建天师道祖庭，方才逐渐解决。

大概就在张鲁降曹北迁差不多同时，天师道的一支李家道从蜀中传入江南，并很快打开局面，徒众上千，“布满江表”。据葛洪《抱朴子·内篇·道意》中载，李家道传到江南是在吴大帝时(222—252年)，以蜀人李阿与李宽为首，自号为“李八百”，其术“能祝水治病颇愈”，“不过得祝水及三部符、导引日月行炁而已。”李家道将蜀中西南天师道传到江南，对推动江南道教的发展起了重要作用。

关于这一时期的天师道信仰，则表现出一种具有主神崇拜特征的多神教，表明张鲁欲以“太上老君”为主神的崇拜模式走向混乱。

首先来看其主神崇拜。张鲁作《老子想尔注》，称其“一”聚形为太上老君，散形为气。至西晋葛洪的记载，这位神化老子而来的“太上老君”的“真形”已大大“丰满”起来：

“老君真形者，思之，姓李名聃，字伯阳，身長九尺，黃色，鳥喙，隆鼻，秀頤，五色云為衣，重迭之冠，鋒鋌之劍，從黃童百二十人，左有十二青龍，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武，前道十二窮奇，後從三十六辟邪，雷電在上，晃晃昱昱，此事出于仙經中也。”（《抱朴子·雜應》）

由抽象的“太上老君”到如此詳盡的“老君真形”，

这是三国时期道教造神运动的产品。它似乎表明，在这段时期，以老子崇拜为中心的道教主神创生运作已基本完成。这是汉民族自己的最高人格神。是早期道教的主神。

但是，老子的神化并未导致道教变成一神教。在尊崇主神的同时，道教保留了浓厚的原始多神崇拜特征。被认为是张陵创作的“道书”之一的《正一法文经章官品》记有“百二十官”之名，如玉女君、无上天君、九天君、九地君、太平君、八卦玄天君，等等。而据陶弘景《登真隐诀》与刘宋时《三天内解经》，魏晋以来正一道（天师道、五斗米教）天师请神计有：太极玄元无上三天无极大道、太上老君、太上丈人、天帝君、天帝丈人、九老仙都君、九炁丈人、太清玉陛下，等等。这表明，天师道并未建立起像基督教和佛教那样的一神教。显然在中国几千年的人格心理构成中，这种被多神自然崇拜包围的老子崇拜，命中注定难与佛教那样成熟的一元教争雄。老子不仅从未在普通老百姓心中建立起本民族唯一大神形象，反而事实上被形形色色的鬼神精怪所淹没。道教的失败在于其崇拜体系与原始信仰有过于紧密的天然血缘关系，而不像佛教基督教那样，是在对原始信仰的摒弃和否定基础上形成的。究其原因，在于东汉三国时期，无论于吉、宫崇等《太平经》理论缔造者，还是张角、张陵、张鲁等道教实践者，都是在原始信仰与巫术中寻求批判的武器，而没有从理性上对原始信仰和

巫覡之术建立起武器的批判。道教这一本民族最大本土宗教在这方面的先天缺陷，对中国汉民族的文化心理结构有重要影响。它使原始信仰和思维方式在中国、尤其是农村中长期遗存流传，严重干扰了理性与文明的发展进程。特别是在近现代以科学与民主为内涵的工业化进程中，这种文化传统和思维方式很难产生良性作用。

三、仙：现实与超越

(一) 仙道重生

作为一个完整的宗教，其内在的规定性和区别性是由一系列基本的命题和概念范畴决定的。这种理论上的界定和认同，是一个宗教赖以与其它宗教相区别、并显示其独立性质的根本与关键。这在宗教学中称之为“判教”。

恰如佛教以“诸法无我”、“诸行无常”、“涅槃寂静”等“三法印”作为判教标志；基督教以“上帝存在”、“灵魂不死”与“意志自由”等三大命题作为根本教义一样，中国的道教也有其与其它宗教构成根本界定与区别的判教标志。这就是：

“道生一、一生二、二生三、三生万物”；

“天、地、人三者合一以致太平”；

“精、气、神三元混一而成神仙”；

以上三条根本命题，第一条是道教的宇宙自然生成

说，以此为核心，构成道教的宗教哲学体系。第二条是道教的社会政治观，由此构成道教宗教救世治世理论体系。第三条是道教的宗教修炼论，由此出发而形成道教的个体救赎与生命超越理论实践体系。这就是道教“三一为宗”的信仰理论及实践体系。

李约瑟博士曾说过：“道教从一开始就有长生不死的概念。这是其它国家所没有的”。（《中国科学技术史》第五卷）这就是说，以“长生不死，羽化飞升”为特点的神仙信仰及其实践，是中国道教的根本信仰与判教标志之一。

神仙信仰是中国特有的信仰方式与范畴。这一信仰的核心在于，坚信人类能够通过自身的实践与操作，凭借特定的方法手段及途径来消除自然时空对生命的界限，使现世的个体生命与肉体长生不死，羽化成仙，从而实现生命在现实时空与此岸世界中的无限延续与自由。

神仙信仰代表了中国汉民族文化心理结构中一种深厚而古老的文化情结。一般而言，世界上所有宗教的发生都根源于人类的死亡心态和对终极关怀的呼唤。基督教和佛教等世界宗教一般是通过彼岸世界的设计和强化以及对灵魂不死的论证来满足这一需要的。然而，以道教为代表的汉民族宗教人格心态却不同，是通过对彼岸世界的排斥与对此岸生命的强化来解决自我生命存在与消灭这一根本性宗教命题的。这是东汉三国时道教产

生的根本动机与动力之一。

神仙信仰自道教在东汉三国形成伊始，便是道教最本质的信仰与内容，也是道教有别于其它任何宗教独特的信仰方式。这种信仰的发生，可追溯到上古巫术试图通过技术性操作来控制自然过程的原逻辑思维，也就是大名鼎鼎的詹·乔·弗雷泽在《金枝》一书中所指出的：

“巫术与科学在认识世界的概念上，两者是相近的。二者都认定事件的演变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到和推算出来的。一切不定的，偶然的和意外的因素均被排除在自然进程之外。对那些深知事物的起因，并能接触到这部庞大复杂的宇宙自然机器运转奥秘的发条的人来说，巫术与科学这二者似乎都为他开辟了具有无限可能性的前景。于是，巫术同科学一样都在人们的头脑中产生了强烈的吸引力；强有力地刺激着对于知识的追求。……巫术的严重缺点，不在于它对某种由客观规律决定的事件程序一般性的假定，而在于它对控制这种程序的特殊规律的性质的完全错误的认识。”（《金枝》第四章《巫术与宗教》）

通过某种特定的技术和手段，企图操作和控制人类生命这一客观自然规律的演进程序和过程，使自我生命的时空形式发生主观意志所希望的变化——这是一种较为典型的原逻辑巫术思维模式，也就是道教神仙信仰的原型。的确，诚如詹·乔·弗雷泽所精辟指出的，这也

正是那种“科学的近亲”的巫术：“早在历史初期人们就从事探索那些能扭转自然事件进程为自己利益服务的普遍规律。在长期的探索中他们一点一点地积累了大量的这类准则，其中有些是珍贵的，而另一些则只是废物。那些属于真理的或珍贵的规则成了我们称之为技术的应用科学的主体，而那些谬误的规则就是巫术。”（同上）

神仙信仰及其实践方法——方术的逻辑程式是：无病——健康——长寿——不死。这是一个现实生命的逐步积累的递进效应。长生不死、羽化飞升是终极性的目标；无病、健康、长寿是阶段性目标。可以看到，神仙信仰的科学与瘡妄是一体的：它的阶段性目标是理性的和科学的，而终极性目标却是纯巫术的与非理性的。同样，在手段方法方面，道教称其实现阶段性目标的技术为“养生术”，包括医学与各种保健强身技术；而称其实现终极性目标的技术为“神仙术”或“仙术”，主要为内丹与外丹。所以，道教的神仙信仰和方术具有巫术与科学的二元性质。它既是一种巫术性质的瘡妄（人不可能长生不死）；又是古代科学技术的源泉与催生剂（中国古代化学、人体科学、天文学等都源于此）。

虽然神仙信仰发生的上限已渺然无稽，但据有文字记载的史料证明，至少在战国时期，神仙信仰已在中国从南（蜀楚长江仙系）到北（齐鲁东海蓬莱仙系）广泛流传。尤其是蜀楚地区，是神仙信仰的主要发源地与传播中心。《山海经》谈到“灵山”（即今长江三峡的巫峡

与巫山，古巴楚交界之处）有巫咸、巫彭为首的“十巫”攀援崖壁，采集“不死之药”。这是关于“不死”的神仙信仰最早的记载。其中的巫彭，应即尧时封侯之“彭祖氏”，其末代之彭祖因避殷纣王迫害而入蜀中武阳（今四川广汉）定居。事见《神仙传》等。巫咸也以医术屡屡被中原和楚地典籍提到。老、庄道家同出于楚文化。老子在《道德经》中，多处谈到“长生久视之道”，“善摄身者”、“谷神不死”、“专气致柔”等，显示出其学说体系与神仙信仰的关系。至庄子，则公然亮出了神仙家的旗号。使先秦道家与神仙信仰公开联姻。他认为，道是无所不在、无所不能的“有情有信”之宇宙本体，“狝韦氏得之，以契天地；伏戏氏得之，以袭气母；维斗得之，终古不忒；日月得之，终古不息；堪坏得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颛顼得之，以处玄宫；禺强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广；莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾而比于列星”。（《庄子·大宗师》）

黄帝、西王母、彭祖、傅说等都是先秦传说中的仙人。庄子说这些仙人都是得了“道”而有神通，是公然将道家之“道”与神仙信仰相结合。从此，道家便与神仙家联姻，种下了秦汉黄老道及东汉三国道教兴起的种子。庄子以其特有的浪漫精神与想象力对神仙赋与满腔

的激情与憧憬。他心灵中的神仙包括真人、至人及神人等。真人“登高不慄，入水不濡，入火不热，”“不知悦生，不知恶死，”“其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，众人之息以喉。”（《大宗师》）“真人”尚只是具有长生不死及赴火入水的“特异功能”，还不能飞升（羽化）。这是“至人”的本事：“至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山，飘风掠海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变于已。”（《齐物论》）神仙既有这么大的本事，那么他们究竟是什么形貌呢？在庄子那颗童真浪漫的心中，竟是一群娇柔美丽、风姿绰约的少女形象或女性化的娇美少男：“藐姑射之山，有神人居焉。肌肤若冰雪，绰约若处子。不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。其神凝，使物不疵疠而年谷熟。”（《逍遥游》）

庄子对神仙形象与能力的讴歌，表明他本人所处的战国时代神仙信仰已为人们所普遍接受。老、庄都是楚人，（老子出生地陈国与庄子出身地宋国那时早已并入楚地），而楚国的屈原也对神仙信仰怀着极高的热情与虔诚。他于谗佞潜毁，章皇山泽之际，“追思（巫）彭、（巫）咸之遗则”，（《离骚》）“闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则。贵真人之休德兮，羨往世之登仙，”“仍羽人于丹丘兮，留不死之旧乡。”他向往远离黑暗的现实，像神仙那样逍遥世外，自由翱翔：“载营而登霞兮，掩浮云而

上征，”“内欣欣而自美兮，聊媮娱以自乐。”（《远游》）

以老、庄、屈原、彭祖、王乔等为代表的楚蜀长江流域神仙系统的特点是重视自身精气与精神的修炼。他们认为通过导引、行气、房中、炼神一类“术”的实践能够使人“移精变气”，由康寿而致长生。老子主张“载营魄抱一”、“专气致柔”，庄子提出“神解”、“坐忘”，通过“神将守形”，达到“形乃长生”。“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。”（《人间世》）屈原从王乔学行气术，“餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞；保神明之清澄兮，精气入而粗秽除。”至于彭祖与王乔，更一个是古导引与房中术的创始性人物；一个是行气术的代表。

相对于蜀楚的长江神仙系统，北方东部燕齐滨海地区却开始流行以求仙药为特色的蓬莱海派神仙。南方长江神仙系统虽也有采芝一类寻草木药饵以求不死的传统，但导引、行气、房中及炼形等养生术是其主流。北方海派神仙系统却不同，他们热衷于驾船出海，到蓬莱、瀛洲、方壶等仙山仙岛中求不死之药。一来东海碧波万顷之中，“山在虚无飘渺间”，容易激发人们的希望与想象；二来服仙药较之导引行气等需长期修炼的炼养术来得更直接、更轻松，也更易使人相信；因而出海求药的热潮率先在统治者阶层迅速弥漫开来，激发了长达数世纪的经久不息的寻仙求药热潮。

早在战国时期，齐威王、齐宣王（前 378—前 324 年）和燕昭王（前 311—297 年）都曾使人入海寻蓬莱、方壶、瀛洲等三神山。“未至，望之如云；及到，三神山反居水下；临之，风辄（将船）引去，终莫能至云。”（《史记·封禅书》）这一时期，燕齐地区已很有一批方士活跃于王室和民间，其中有燕人宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高等，“为方仙道，形解消化，依于鬼神之事”。（《史记·封禅书》）至此，神仙家已分为两大支系：南方长江流域为黄老道，以《老子》、《黄帝内经》等为圭臬，其方术上以行气、导引、房中等为主，后演变为道教内丹派。而北方东部滨海地区称为方仙道，其方术主要为求药，早期为出海寻药，后则演变成以自己炼药为主的道教外丹派。

先秦时齐威王、齐宣王与燕昭王遣使出海寻药，揭开了第一次寻仙求药高潮的序幕。至秦始皇，则掀起了第二次高潮。他先是在统一全国后的第二年（前 213 年）遣齐人徐福出海寻“三神山”，“请得斋戒，与童男女求之，于是遣徐福发童男女数千人，入海求仙人。”（《史记·秦始皇本纪》）四年后，即前 215 年，他又遣燕人卢生访求古仙人羡门、高誓；使韩终、侯公、石生求仙人不死之药。后因卢生等拿不出药而逃亡，引发了著名的坑儒事件。尽管如此，秦始皇仍是“痴心不改”，直到临死那年，还登会稽，临海上，“冀遇海中三神山之奇药。”

至汉武帝时，又有李少君以祠灶、谷道、却老方见武帝，说是：“祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金，黄金成以为饮食器则寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅而不死，黄帝是也。臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣，大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。”（《史记·封禅书》）武帝对李少君言笃信不疑，于是“始亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安期生之属，而事化丹沙诸药齐为黄金矣，”这样一来，神仙热骤然升温，“而海上燕齐怪迂之方士多更来言神事矣。”（同上）李少君死后，又相继有齐人少翁、栾大、公孙卿等相继以神仙术得武帝宠信。少翁以鬼神方被封为“文成将军”、“赏赐甚多，以客礼礼之”。栾大以安期、羡门的不死之药说武帝，被封为“五利将军”，居月余，得四印，佩天士将军、地士将军、大通将军印，又以二千户封为乐通侯，赐列侯甲第，奴仆千人，甚而以卫长公主妻之，赐金万斤，又刻玉印“天道将军”。而汉武帝更亲自到栾大府第登门拜访，“使者存问供给，相属于道”。栾大在短短数月中，佩六印，贵震天下，以致“海上燕齐之间，莫不搢腕而自言有禁方，能神仙矣。”（同上）少翁、栾大皆以骗术失败而被诛。后又有公孙卿以黄帝成仙事说武帝，武帝仍然上当。但这回武帝也学乖了，没有像对少翁、栾大那样拜将封侯，大肆折腾，只是“拜卿为郎、东使候神于太室”。后又听信公孙卿“仙人好楼居”一类鬼话，武帝令长安作蜚廉桂观，甘泉作益延寿

观，使公孙卿持节设具而候神人，“乃作通天基台，置祠具其下，将招来仙神之属”。

齐威、秦皇、汉武相继掀起如此声势浩大的寻仙热潮，促使神仙长生不死的信仰迅速由上而下地在全国蔓延，渗入中国各个社会层面。如西汉淮南王刘安招集宾客方术之士数千人，作《淮南鸿列》及《枕中鸿宝苑秘书》，后者专言“神仙黄白之术”。又如署名刘向所撰中国第一部神仙人物传记《列仙传》，记载自上古三代至西汉成帝时神仙七十人。这些神仙遍及各朝各代、各个地域，且包括上下各社会阶层人物，如皇帝（黄帝）、王子（昌容、王子乔）、陶正（宁封子）、马医（马师皇）、龙师（师门）、大夫（彭祖）、木正（仇生）、封史（邛疏）、鞋匠（𪚩父）、门卒（平常生）、酿酒匠（酒客）、养鸡人（祝鸡翁）、贩珠者（朱仲）、卖药翁（安期先生）、道士（稷丘君、黄元丘）、卖草履者（文宾）、宫女（毛女）、乞儿（阴生）、养猪人（商丘子胥）、铸铁匠（陶安公）、放犬子（邗子）、卜师（呼子先）、卖酒妇（女几）、渔人（寇先、陵阳子明），以及当时的少数民族（羌人葛由、巴戎人赤斧等）。这类记载本身反映了这样的普遍观念意识：即当时神仙信仰已是具有全民性的信仰形态，不论出身贵贱和职业如何，亦不论是何民族，人人皆可成仙。在成仙这一点上，人人平等。这一点，对于后来以神仙信仰作为主要意识形态及信仰方式的道教来说，是其作为全民性神学宗教的重要条件之一。

另外，从《列仙传》记载来看，秦汉之时成仙途径大致可归为三类，即服食、炼养和善报。前二者是技术操作型的，后一类是道德型的。服食的对象，有百花草（赤将子舆）、松实（偃佺）、松脂（仇生）、松叶（毛女）、桃李花（师门）、蒲韭根（务光）、服桂饮水（范蠡）、松子茯苓（犍子）、芝草神泉（鹿皮公）、蓬藂根（昌容）、食术菖蒲根饮水（商丘子胥）、泽芝地髓、炼食云母（方回）、作水银（即水银）炼丹与硝石服之（赤斧），等等。炼养则包括房中补导（容成、老子）、导引行气（彭祖）、行气炼形（邛疏）等。善报则是做善事而得善报成仙，如马师皇、子英、木羽母等。这些记载表明，汉时神仙方术以服食最为时兴，并已开始出现“善报”一类道德式神仙，这是东汉三国道教“承负”说的先声。除此外，汉时仙人的行为与功能类型，也在《列仙传》中大致可以看出。其中大致一为飞升型，一为不死型。前者又有乘龙型（子英、陶安公、呼子光、陵阳子明）、乘凤型（萧史、弄玉）、乘鹤型（王子乔）、自飞型（毛女）等；后者则有返老还童型（彭祖、昌容、赤斧、稷丘君、商丘子胥）、尸解型（吕尚、钩翼夫人）、死而复生型（谷春）等。

以上是东汉三国道教产生前神仙信仰流行情况。这表明，在道教形成之际，神仙信仰以及与之相应的各类方术已在中华大地上弥漫流传，并且与上层统治集团的狂热迷恋和推动有密切关系。它已成为当时中国本土很

有影响的古代意识形态与宗教意识之一。因此，道教产生伊始，神仙信仰便成为其信仰系统的核心，这是一点不令人奇怪的。

在东汉三国道教形成过程中，神仙信仰始终是道教创始者们心目中最高的价值目标与理想。经历了自先秦到秦汉一次又一次寻仙求药热浪，虽然“神仙热”遭到很多有识之士的怀疑和批判，但作为一种宗教信仰和宗教意识形态，神仙信仰在古代中国自有其产生土壤和条件，有其发生、发展的必然性。道教的内在文化结构是由道（道家及黄老道哲学）、仙（神仙信仰及其方术）、巫（巫术礼仪及符水祝咒等）三大系统构成的。神仙信仰在早期道教中占有极其重要的位置。其内容主要反映在太平道系统的《太平经》、天师道系统的《老子想尔注》，以及南方道教系统的经典《周易参同契》、《老子河上公章句》等著作典籍中。

在《太平经》中，道教的最高尊神“后圣李君”又称“长生大主”，说是他于“七十之岁，定无报之寿，适隐显之宜，删不死之术，撰长生之方。”（卷1—17）长生大主李君教化百姓以长生之方，“君圣师明，积炼成圣，故号种民”（同上）。所谓“种民”，即被“教化”了的信道徒众，“种民，圣贤长生之类也。”“大道神人更遣真仙上士出经行化，委屈导之，劝上励下，从者为种民，不从者沉没，沉没成混齐。”（同上）

《太平经》这类以“长生”、“不死之术”为中心的宗教信仰，在世界其它宗教中是十分少见的。而“种民”的宗教活动至少在相当程度上与“长生”“不死”之实践有关。

从先秦到西汉，仙人的形象似乎是一群逍遥于世外的“特异功能者。”它们是一群“超人”，自然的法则对他们不产生影响。他们永远都是那样年轻娇好，能够齐生死、跨日月、乘云气，轻举飞翔。他们没有世上的生计困惑与一切烦恼。社会法则与君王权力也对他们无能为力。这表明，东汉以前的神仙信仰还没有演变成神学宗教的崇拜对象，还不是那种比照人间社会结构而营构的神群与天堂。永远年轻，飘忽往来的神仙们还只是翱翔于人们心灵中的浪漫理想与热切的希冀。他们还没有宗教化，变成震慑于人们头顶之上的神灵。

但是当东汉三国道教形成之时，道教本身是以一种极为社会化的教团出现的。无论于吉等以方士面目出现的书生，还是张角、张陵等身为教主的知识分子，都心怀一番相当远大的政治抱负。因此，他们创造的神仙族群自然不能够那样潇洒自在，总是逍遥于社会与人生之外。他们要被“长生大主”、“后圣帝君”、“大道神人”等天上的帝君派遣到人间，“出经行化，委屈导之，劝上励下”，从事并不十分轻松的“教化种民”的工作。

既然如此，道教的神仙族群就再也不是以往无拘无束，平等自由的一群了。他们也被按照人间社会的模式，

加以组织与管理，成为“后圣李君”、“长生大主”麾下的“臣民”。一个以帝、神、仙所组成的天上的社会等级结构出现了。这赫然就是当年卡尔·马克思致阿·卢格的信中所说：“宗教本身是没有内容的。它的根源不在天上，而是在人间”。环绕“长生大主”“皇天上清金阙后圣帝君”的有“一师四辅”，下面有“学者为仙官”，再下为“种民”。不仅如此，就是在神仙中，也分有等级：

“夫人者，迺理万物之长也。其无形委气之神人，职在理元气；大神人职在理天，真人职在理地，仙人职在理四时，大道人职在理五行，圣人职在理阴阳，贤人职在理文书。皆受语；凡民职在理草木五谷，奴婢职在理财货。何乎？凡事各以类相理。无形委气之神人与元气相似，故理元气。大神人有形，而大神与天相似，故理天。真人专又信，与地相似，故理地。仙人变化与四时相似，故理四时也。大道人长于占知吉凶，与五行相似，故理五行。圣人主和气，与阴阳相似，故理阴阳。贤人治文便言，与文相似，故理文书。凡民乱悞无知，与万物相似，故理万物。奴婢致财，与财货相似，富则有，贫则无，可通往来，故理财货也。”（《太平经》卷42）

这表明，早期道教在形成过程中，力图按人为宗教的要求，去建构一个按人间社会为原型的天界社会结构。与现实的中国封建等级宗法社会一样，天界也有森严的社会等级与秩序。在上述九个等级中，无形委气之神人、大神人、真人、仙人、大道人可视为超人间的神与仙。而

圣人与贤人则是代表天上的神祇来统治凡民与奴婢的。在《太平经》卷 71 中也说：“六人生各自有命，一为神人，二为真人，三为仙人，四为道人，五为圣人，六为贤人，此皆助天治也。神人主天，真人主地、仙人主风雨、道人主教化吉凶、圣人主治百姓，贤人辅助圣人，理万民录也，给助六合之不足也。故人生各有命也。命贵不能为贱，命贱不能为贵也。”

《太平经》这类说法带有浓厚的命定论与宗法等级色彩。它满足了人为宗教的社会阶级性质与特定要求，但却反叛了先秦神仙信仰的原始平等与自由性质。这表明了一种原始信仰是如何转变为神学（人为）宗教的。天上的神灵、半人神的仙与道（《太平经》）所说的“大道人”或“道人”实际就是巫师）与人间的圣人、贤人一道，成为凡民与奴婢的统治者与主宰者，这实即就是“神道设教”的再版或道教版。

但尽管如此，早期道教仍然保持了神仙信仰的特色。仙人在本质上属于一种半人神，或更准确地说，是一类半神人。仙人介乎神与人之间，像四季风雨般变化无端。《太平经》卷 71 说：“但人耳，得道则变易成神仙；而神上天，随天变化，即是其无不为也”。仙人也是人，但是并非一般的人，而是得道之人。这是神仙信仰的真谛。人只要得道，便可变为神仙。那么，成仙意味着什么呢？照《太平经》的说法，“是诸神共知，延者有命，篆籍有真，未生豫著其人岁月日时在长寿之曹，年数且外，乃施名

各通，在北极真人主之。变易骨髓，身轻润泽生光，时暮得药，以成精华。所在化为，无所不成，出窃入冥，丝发之间，何所不通。”（卷110）

成仙能够延年不死、出窃入冥，变成超人。一方面，“能飞者，独得道仙人耳”；（卷71）另一方面，“仙无穷时，命与天连”。（卷94—95）无论《太平经》如何想将仙纳入其天国等级秩序，仙的这两大功能性质却没有变。但唯其宗教性“天国”的制造，较之蓬莱等海上虚无飘渺的仙山更来得玄虚，也更难以幻灭（“天国”不致发生出海寻仙求药失败的尴尬）。后来晋初的葛洪便学会了这一套，他描绘这类天国型仙境便充满着浪漫的想象与蛊惑的魅力：“果能登虚蹑景，去举霓盖，餐朝霞之沆瀣，吸玄黄之醇精。饮则玉醴金浆，食则翠芝朱英，居则琼堂瑰室，行则逍遥太清。”（《抱朴子·对俗》）

如何才能由凡人变成神仙？这是道教神仙信仰的关键。从先秦到西汉，成仙途径不外三大类：一类是借助药物仙丹，希望得一仙方仙药服下即可成仙；一类是依靠自我身心长期修炼，通过导引、行气、房中、养生等由长寿而长生；另一类，则是道德性的“善报”而“名隶仙籙”。早期道教中，以《太平经》为经典的北方太平道系统主要讲“善报”与“守一”；而西南天师道系统主要奉“首过”与“合气”（房中术）；另外，吴人魏伯阳、左慈以及葛洪一系江南道教，则主要从事炼气与外丹。由于北方太平道和西南五斗米道都是向教团化发展的宗

教，因而表现出较浓厚的道德化色彩和社会性内容。在三国时期，太平道已被灭，天师道则龟缩汉中一隅，后又为曹操攻灭迁徙。在中原曹魏地区，神仙信仰的实践者与传播者则主要是一批较独立的方术之士。但是，无论是北方太平道、西南天师道、还是魏时中原与江南的神仙方士，其共同特点，都是以长生不死、羽化飞升的神仙信仰为其统一旗号和目标。的确，天下纷争的三国时代既然摧毁了两汉经学的一统天下，就必然为神仙信仰等经学之外的意识形态“异端”开启了方便之门。

从战国到东汉三国道教形成，道教的核心信仰——神仙信仰实际上已弥漫中华大地。这一信仰本身已成为东方以汉民族为主体的华夏民族一大人格特征与文化特质。那么，让我们来进一步质询：中国道教神仙信仰发生的根本动能是什么？

回答是：来源于人类意识深处对于生命终结这一必然走向的本能恐惧与焦虑。

死亡，或者说生老病死这一自然界不可逆转、不可阻止的永恒规律是生命个体存在的最本质规定，也是最基本的前提。这恰如埃·弗洛姆所说：“人，无论是人类或个人；一旦降临于斯世，便被抛回如本能一样恒常既定的状态，堕入动荡不定，开放无拘的境遇之中。其间仅有一点是确定不移：过去以及未来的尽头——死亡。”（《爱的艺术》）

现实生命无时不刻地感受到死亡这一黑色旋律在头上旋绕翱翔，给人以逼迫、压力、威胁和挑战，并深刻地影响着人的思想观念和行为。作为有意识的生命体，人类生存本能对生、老、病、死怀有天生的恐惧。这种本能恐惧最终都积淀并转化为一种根本的生命状态——死亡焦虑。而人类的基本生存活动，均可以视为对这种死亡恐惧和焦虑的回应。

自生命降生伊始，死亡的阴影也就将伴随其终身。人一生之中大部分活动，衣、食、住、行、工作、交际、游乐等从根本上来说不过是对死亡的反抗和应战。死亡，使人生变成了一个竞技场：人必须终身勤劳，努力奋斗，顽强抗争，方能维持并延续自我的生命存在。然而与此同时，生命也变成了一种摆不脱的重负和烦恼。人至老耄，头白齿落，肌肉松弛，五官失灵，神智昏暗，不复再有青春的活力和容貌，而死亡，像即将降临的灾难一般在前方闪烁。疾病是生命的天敌，也是生命的必然现象。从小到大，绝不生病的人是没有的。疾病的终端就是死亡，因而人类对疾病有天生的畏惧。而死亡本身，是人类本能中最深刻的恐惧和惶惑。一方面，生命无常，死亡是不可抗拒的命定归宿；另一方面，人类的求生本能又不甘命数，顽强地抗拒死亡。

生、老、病、死既是人类最根本的恐惧和痛苦，也就成为人类所面临的最大挑战。人类的演进史和文明史很大程度上就是回应这一挑战的历史。生产、战争、宗

教、政治、体育、医学等都不过是人类应付这些挑战的产物和手段。

死亡恐惧和死亡焦虑是人类生命的共同情怀。人类的特征总是以个体存在形式的无限丰富性来展现的。不同的生命个体由于性格、人生经历的不同，其面对死亡时所表现的心态往往截然不同。在不同的民族和文化体之间，由于各自生存环境、文化背景以及积淀蕴含着悠久丰厚种族文化心理经验的文化历史传统相互的差别，其死亡心态也表现出极为复杂微妙的差别，以此构成各民族文化及国民性的重要的深层内核，并在生存的各个界域中呈现出来。

每个民族的死亡意识，都是长期的、世代的生命体验和生存经验的积淀形式与由此形成的相对稳态的心理结构。面对死亡的悲剧性挑战，每个民族都必须通过自我的文化形式来面对死亡，减缓释放由此而带来的身心压力和焦虑，由此而形成自我独特的生存方式并建构起一整套终极价值信仰体系。我们看到，人类各个民族和文化集团都在集体的死亡意识驱使下，发展出了各自的文化回应形式，如宗教、生产、战争、政治、哲学、艺术、体育、卫生、医学等等，而这些，正是形成一个民族文化的基本结构要素。

从某种角度上来看，中国传统文化的三大精神结构，亦即儒、道、释三家的学说都可以归结于对死亡的终极意义和价值的回应方式。儒家对死亡意义的搁置与回避

(未知生、焉知死)导致了现实生命的道德性关怀和参与;道家(包括道教)对死亡意义的激烈拒斥和反抗导致了其对个体现实生命的极度眷恋重视并由此发展出了内丹、养生等一系列反抗死亡的文化实践手段。而佛教,尤其是中国的禅宗则以煞杀生死差别的方式(色即是空,空即是色),实即将死亡的意义加以凸现(涅槃寂静),以此来消除人类由于死亡焦虑而产生的“无明”。

在以上三种死亡心态中,以道家和道教的反应最为激烈,也最为独特。他们并不将死亡视为悲剧艺术(古希腊)或彼岸性的终极关怀(基督教),也不有意地采取搁置(儒家)或抹煞(佛教)的态度。在他们看来,死亡除了具有永恒的和彻底的否定意义之外,不可能还意味着别的。死亡之于个体生命而言,只能是意味着毁灭、意味着一切的终结。死亡,就是化为灰尘泥土,就是令人眷恋难舍的世俗生命之乐的彻底告别,就是人生意义的彻底终结。道教的首部经典《太平经》就声称:

“凡天下人死亡,非小事也。壹死,终古不得复见天地日月也,脉骨成涂土。死命,重事也。人居天地之间,人人得壹生,不得重生也。”

道教对死亡本身直面正视的背后,隐藏着人类心灵对死亡的深深焦虑与恐惧。这是一种彻底的否定性生命体验。它是既没有彼岸世界可遁逃,又无法悬置或抹去死亡意义的道教徒孤独无助的心灵面对一个神秘幽暗,广袤无边的死亡之境时的一种迷茫、徬徨、焦虑的内心

独白（事实上，这也是中国本土文化的死亡意识的集中折射）。可以肯定，正是这样一种散发着绝望气息的死亡焦虑，促使了中国的道教（以及它背后的整个中国本土文化）走上“乐生”，也就是热爱生命之途，使道教的神仙信仰及其派生的各种养生术与内丹术得到滋生的土壤。汉末三国时西南天师道重要经典《老子想尔注》说：

“道设生以赏善，设死以威恶。死是人之所畏也。仙王士与俗人同知畏死乐生，但所行异耳。……俗人虽畏死，端不信道，好为恶事，奈何未央脱死乎？仙士畏死，信道守诚，故与生合也。”

道教承认，死亡是人生最恐惧的事。神仙与凡夫俗子的区别并不在于他们不怕死，而是在同样的死亡恐惧面前采取了不同的态度而已。

凡夫俗子虽然怕死，但却不能以自我的信念与努力去反抗死神，修道成仙，只能无可奈何地哀叹死亡降临。而那些神仙们虽然也怕死，却能“信道守诚”，通过坚毅而顽强的身心炼养和养生活动来战胜死亡，“长生不死”。这种信念和观点，正是道教内丹及一切养生术的基本认识逻辑和出发点，也是其信仰的基础。

死亡恐惧与死亡焦虑——这就是道教神仙信仰的根本动能与根源所在。神仙信仰不过是道教所代表的中国人格结构与集体无意识心理结构对死亡现象的特殊心态表现和回应方式。在深刻的死亡恐惧与死亡焦虑驱使下，中国道教所代表的东方人格显然走向了一条与西方的基

督和南亚的佛陀等迥异的价值取向和实践之途：用人类自我的意志和力量与死神抗争。其在现实中的具体表现，则是长寿情结与养生文化。

（二）超越之途

深刻的死亡焦虑，最终激发了一种普遍的超越冲动。很明显，人类不能长久地生活在死亡恐惧与死亡焦虑的阴影下。人类必须做点什么，以把自我从生命必然终结这一事实性恐惧中解脱出来。人类渴望活得更轻松一些，更快乐一些。

在西方，所谓超越即是以对此岸有限生命的否定为前提，来肯定彼岸世界的永恒性。换句话说，西方基督教是以肯定人类生命存在的有限性这一事实，来达到论证灵魂和上帝不死这一宗教性命题。因此，所谓超越，即意味着每一个人通过自我现实中的生存活动和行为方式，向上帝和基督无限接近的过程。对西方人来说，自我超越意味着为了某种外在的目的与尺度去无限地开发自我和实现自我。人生是工具性的，它是实现和履行某种历史理念和上帝意志的工具而已。

而东方的道教（以及道教所代表的那类东方人格）则相反。道教认定，生命的超越完全是一种纯个体的生命活动与实践，与上帝及一切外在的价值无关。自我超越意味着，生命将以对彼岸世界（死亡）的否定为前提，来

充分肯定并极度扩张此岸现实的价值和意义。对中国人来说，天堂与轮回都是舶来品与进口货。它们从来没有，也不可能在根本意义上改变和扭转中国人心灵中根深蒂固的悲剧性的生命毁灭感。中国人无法通过忏悔、祷告、吃斋、念佛来获得普遍意义上的解脱感。因为他们面前未曾有过一个真正属于自我的、唯一的和绝对的终极性关怀。

因此，道家与道教的超越模式与动机无法建构于外在的价值和尺度上。对于中国人来说，既然彼岸价值是虚渺而荒诞的，那么，唯一的超越之途就只能是此岸价值的无限延伸与扩张。这就是庄子提出的解脱生命悲剧的两大目标：“齐物论”与“逍遥游”。前者宣告：“天地与我并生，而万物与我为一”，欲通过抹煞和突破天人生死的界域，来实现“乘云气，骑日月，而游乎四海之外，死生无变乎己”。（《庄子·齐物论》）也就是说，通过生命对时间的超越来解脱死亡恐惧与时间焦虑。后者则要突破和超越自然空间的有限，摧毁生命法则赋予人生的尘世束缚和空间阻障，使生命从有限的生命活动能力及生命不自由感中得以解脱，使生命绝对自我化和主体化，在宇宙间无拘无束，纵横捭阖，自由翱翔，“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者”（《庄子·逍遥游》）。

因此，道家与道教的超越不是彼岸性的和外在性的。它的梦想是人的个体生命自我在时空二维度量上的无限突破与扩张。我们看到，西方基督教等文化所追求的无

限只能是上帝彼岸意志及其象征的终极关怀的无限。它恰像十字架所昭示的，是时空二维空间的无限延伸与开放，永无止境，永不重合，永不终止探索与追求。这是一种只能无限接近而永远不可企及的终极性真理与价值。而东方的道家与道教所欲追求的，却是此生此岸自我生命的无限，是对宇宙自然法则的僭妄和背叛。对此，道家与道教决不缺乏蔑视宇宙法则的勇气与自信。他们的口号是：

我命在我不在天，还丹成金亿万年！

这句话，记载于晋人葛洪《抱朴子·内篇》所引魏晋时道经《龟甲文》。道家与道教坚信，生命的最高价值决不是在虚妄的彼岸天堂或极乐世界中。人生最高价值不是别的，就是生命本身。同时，生命本身的意义并非富贵荣华、名利美色；甚至也不是忠孝礼义，内圣外王；而是一种生命自然本质层面上的自由与逍遥。道家与道教是自由的皈依者和崇拜者。神仙的本质即自由。道家与道教的神仙信仰的奇特之处就在于，它既拒绝佛陀生死轮回的再生与普度众生的义务，又对基督承担救赎的责任不屑一顾。道家与道教所深深企盼的，只是现实个体生命的自由与逍遥，是生命存在本身对于周遭诸般时空束缚和限制的拼死抗争与超越。他们不期待天堂和上帝的恩眷，只希望通过个人的努力，寻求到一条以不死（时间的自由）与飞升（空间的逍遥）为目标的生命超越之径。

无论理性与道德如何评判，挣扎于历史法则与意志自由之间的东方人自文明伊始的漫漫岁月中确实顽冥不化地渴求追寻这份虚幻而又美丽的解脱。人们游仙求药、炼气隐遁，追求的是尘世烦恼和境遇的疏离遁逃。这是对于生命与社会异化的反抗，也是对内心深深隐埋的时间焦虑与死亡恐惧的释放。在由人而仙的努力过程中，人们实现的只是从不自由的社会本质还原为自由的自我本质——尽管这份自由是虚幻的。

三国魏晋时代，是一个充满动乱与死亡的时代，也是在两汉经学的挽歌中，老庄思想与神仙信仰迅速蔓延的时代。在传统价值迅速崩溃的背景下，个人存在的意义与价值开始凸现。这意味着一种新的生命意识的觉醒，并映现出一种更为积极，更为奋蹕向上的生命意志与豪迈情怀。还有什么比“我命在我不在天”这样的口号更大气磅礴，势吞山河呢？在天命与天之意志的彻底怀疑和否定下，凸现出来的是人的主观能动性与依靠自我力量控制操纵自然法则的豪情壮志。老庄思想与神仙信仰并没有使人消沉与无为。恰相反，它们使魏晋的人们充满激情与活力。他们蔑视不可一世的自然法则与社会异化力量，投入到一场颇为壮烈的与天奋斗和与人奋斗的生命运动之中。其中，雄才大略的魏武帝曹操以他浑厚豪迈的胸臆，抒发了魏晋神仙信仰的气度。请看其乐府《气出唱》三首：

其一

驾六龙，乘风而行。行四海外，路下之八邦。历登高山临谿谷，乘云而行。行四海外，东到泰山。仙人玉女，下来翱游。骖驾六龙饮玉浆。河水尽，不东流。解愁腹，饮玉浆。奉持行，东到蓬莱山，上至天之门。玉阙下，引见得入。赤松相对，四面顾望，视正煌煌。开玉心正兴，其气百道至。传告无穷闭其口，但当爱气寿万年。东到海，与天连。神仙之道，出窈入冥，常当专之。心恬澹，无所謁欲。闭门坐自守，天与期气。愿得神之人，乘驾云车，骖驾白鹿，上到天之门，来赐神之药。跪受之，敬神齐。当如此，道自来。

其二

华阴山，自以为大。高百丈，浮云为之盖。仙人欲来，出随风，列之雨。吹我洞箫，鼓瑟琴，何闾闾！酒与歌戏，今日相乐诚为乐。玉女起，起舞移数时。鼓吹一何嘈嘈。从西北来时，仙道多驾烟。乘云驾龙，郁何蓊蓊。遨游八极，乃到昆仑之山，西王母侧，神仙金止玉亭。来者为谁？赤松王乔，乃玄德之门。乐共饮食到黄昏，多驾合坐，万岁长，宜子孙。

其三

游君山，甚为真。碓磈砢砢，尔自为神。乃到王母台，金阶玉为堂，芝草生殿旁。东西厢，客满堂。主人当行觞，坐者长寿遽何央。长乐甫始宜孙子。常愿主人增年，与天相守。

再看其乐府《精列》：

厥初生，造化之陶物，莫不有终期。圣贤不能免，何为怀此忧？愿螭龙之驾，思想昆仑居。见期于迂怪，志意在蓬莱。周孔圣徂落，会稽以坟丘。会稽以坟丘，陶陶谁能度？君子以弗忧。年之暮奈何，时过时来微。

以曹操的豪阔大度，堪称人中之杰，而对神仙发出如此赞咏，看上去似乎是奇怪的。其实，与秦皇汉武等一代雄杰一样，越是这类创业有为的伟人，其对于生命短暂与壮志未酬的悲剧性生命毁灭感及时间焦虑会越浓厚。曹操曾写下“对酒当歌，人生几何”的千古名句，对于人生倏忽，光景不再发出心底的慨叹。正是在这种情绪冲动下，曹操与秦皇汉武一样，希慕神仙，志向蓬莱，企盼像赤松王乔等仙人一样，长生不老，遨游八极，洞箫鼓瑟，乘云而行。

魏晋以神仙老庄为旗帜表现出来的浓郁生命意识，促使期求长生成仙成为一代时尚。在一个充满动乱、死亡、恐怖和专制的时代，士人们苦闷的心灵无从渲泻。自由与专制，理想与现实，个体与社会，种种难以化解的巨大冲突使魏晋士人痛苦徬徨。于是他们只能遁身于仙境与醇酒，希望在药与酒的感官刺激下得到哪怕是暂且的解脱，登躐人生的超越之境。

嵇康是魏晋名士“竹林七贤”之首，也是自我人格意识最强烈的士人之一。正因为此，他后来遭到权贵钟会的迫害，竟被残暴的专制政权以莫须有的罪名杀害。

嵇康信仰神仙，尚好老庄，可以说是魏晋士人中神仙信仰的代表人物。他身处一个黑暗专制的时代，深切地感受到政治迫害的阴影：“鸟尽良弓藏，谋极身心危，吉凶虽在己，世路多险巇”。在无所不在的高罗密网、政治高压下，他那颗不屈的灵魂只能在神仙与醇酒中保持最后一点清白与自尊：“安得反初服，抱玉宝六奇，逍遥游太清，携手长相随。”（《兄秀才公穆入军赠诗十九首》）

如果说，曹操仰慕神仙是出于其大业未竟与生命短促之间巨大的生命悲剧意识的话，嵇康等士人的神仙动机则是自我生命意识与遁世全生的结合产物。他们都希望在求仙中获得自我生命的超越与解脱。这种自我生命意识的觉醒与喷发，构成了三国魏晋时期最灿烂的一幕，使这一时期神仙信仰在上层知识阶层蔓延，甚而压倒孔儒，成为这一时代意识形态的主流。

汉末三国魏晋时期，在神仙信仰支配下的超越之途是服药炼丹。

在当时，道教及神仙信仰者中流行的成仙之术有导引行气、服食药饵与房中补导等。照葛洪的看法，“欲求神仙，唯当得其至要。至要者，在于宝精、行炁，服一大药便足，亦不用多也。”（《抱朴子·释滞》）葛洪认为，要修成神仙，必先通过导引行气、房中以及服食草木药饵来治病延年、强身壮体，在此基础上再服之以金丹大药成仙。故他说：

“服药虽为长生之本，若能兼行气者，其益甚速。若

不能得药，但行气而尽其理者，亦得数百岁。然又宜知房中之术。所以尔者，不知阴阳之术，屡为劳损，则行气难得力也。”（《抱朴子·至理》）

葛洪的看法代表了三国魏晋时道教丹鼎派的一致观点。即虽然气功与房中术等是成仙的必要手段与途径，但真正最后解决成仙问题的，则只有炼服金丹。葛洪对此宣称：

“夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消；埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。此盖假求于外物以自坚固，有如脂之养火而不灭，铜青涂脚，入水不腐，此是借铜之劲以扞其肉也。金丹入身中，沾洽荣卫，非但铜青之外傅矣。”（《抱朴子·金丹》）

服用金丹或黄金，便能获得金一类金属物百炼不消，毕天不朽的属性，这是一种典型的詹·乔·弗雷泽所指出的顺势型巫术思维或模拟型巫术的延伸。在道教方术中，这类巫术思维的产品比比皆是。所以葛洪等都相信：“虽呼吸道（导）引，及服草木之药，可得延年，不免于死也。服神丹令人寿无穷已，与天相毕，乘云驾龙，上下太清。”这段话，出自《抱朴子·金丹》所引《黄帝九鼎神丹经》。照葛洪《神仙传》记载，张陵入蜀创教之前，即得此经，并按经服炼“黄帝九鼎丹法”，后又以此传其弟子王长与赵升。可见这类观点，是西南天师道和北方中原及江南丹鼎道教的共同观点。

汉末到三国，金丹炼服是道教徒们毕生愿望，并在士大夫文人中产生了广泛影响。曹操曾招延天下方士麋集许都，其中左慈与甘始等都是炼丹高手。左慈以房中术喧赫一时。但据葛洪《抱朴子》记载，左慈同时又是金丹大师。他所传之丹经，计有《太清丹经》三卷、《九鼎丹经》一卷、《金液经》一卷。这些经书，据《云笈七签》卷一百六及《神仙传》等，最早出自蜀中青城山东汉初年以马鸣生、阴长生所传之“岷山丹法”，名为《太清金液神丹经》（或作《太清神丹经》或《太清神丹方》）。葛洪的金丹思想及丹法，正是通过左慈、葛玄、郑隐而一脉相承。

汉末划时代的丹道著作是大约与张陵同时的魏伯阳所著《周易参同契》。这部丹经，早已为世界各国科学史文献公认为世界现存最古的炼丹著作。《周易参同契》首创了以“大易”（周易八卦及阴阳五行理论）、黄老（黄老道家学说）及炉火（内外丹操作方法技术）等“三路由一”的丹道理论，故而被誉为“万古丹经王”，被道教丹鼎派视为圣典与圭臬。

炼丹，就是《周易参同契》的超越之途。对于魏伯阳来说，没有所谓灵魂不死和轮回超生的概念。生命属于人生只有一次，死后便意味着生命的一切归于消灭。所以《周易参同契》指出：

“岁月将欲讫，毁性伤寿年，形体为灰土，状若明窗尘”。

人死后形体为灰土，这是《周易参同契》与《太平经》一致之处，也是道教神仙修炼术的根据。如果人死后灵魂可以不死，而且还能在六道中轮回，那么，神仙修炼便失去了意义。正因为人死不能复生，而且生命属于每一个人只有一次，则如何延续自我生命，使其长生不死、蜕化成仙才有了立论的前提。

那么，如何才能长生不死，变形而仙？《周易参同契》指出：

“惟昔圣贤，怀元抱真，服炼九鼎。化迹隐沦，含精养神，通德三元。精液凑理，筋骨致坚，众邪辟除，正气常存，累积长久，变形而仙。”

“服炼九鼎”是指外丹；而“含精养神”是指内丹。内外丹的合修能够促使人体生命系统发生由量到质的变化，使众邪辟除，正气常存，日久累积，便能蜕化成仙。《周易参同契》认为，唯有如此，才是成仙超越之正途。所以其中又说：

“引内养性，黄老自然，含德之厚，归根返元；近在我心，不离己身，抱一毋舍，可以长存；配以服食，雌雄设陈，挺除武都，八石弃捐，审用成功，世俗所珍。”

这仍然是讲内外丹合修。魏伯阳认为，人体修炼第一步是修炼内丹。在内丹修炼的基础上再“配以服食”，由此而能“化形而仙，沦寂无声，百世一下，遨游人间”。这种先内后外，内外合修的仙道观，与葛洪的主张是一致的。

《周易参同契》所说的内丹，是一种内炼静修之道。这种方法，是以神（精神、意念）气（人体内精气）为阴阳药物，以神为火、为铅、为离☲；以精气为水、为汞、为坎☵，坎离药物相互作用，称为水火配合、铅汞合炼、坎离相交、神气相抱。在具体操作上，则是意守丹田，神入气穴，调动激发人体丹田和肾部所贮先天精气（实际为性物质与性能量），使其在意念作用下升降任督二脉，形成类于天道（日月）与丹道（铅汞）运动的周天运动。《周易参同契》用“大易”的符号系统描绘解释说：

“天地设位而易行乎其中矣。天地者，乾坤也；设位者，列阴阳配合之位也；易为坎离，坎离者，乾坤二用。二用无爻位，周流行六虚，往来既不定，上下亦无常，幽潜沦匿，升降于中，包囊万物，为道纪纲。”

《周易参同契》所用符号体系，看上去十分晦奥难懂。实际上，只要弄清其代号所指，并稍微对内丹功法有所实践了解，便不难理解其中之意。在这里，乾☰在自然为天，在人体为头（头顶百会穴，亦称乾宫），坤☷在自然为地，在人体为腹（下丹田，亦称坤宫），离☲为元神，坎☵为元气。天（首）地（腹）为炉鼎，坎（气）离（神）为药物。神气交合，循任督二脉上下周流，所以称为“坎离匡郭，运毂正轴。”

要实现以上坎离交合，周天循行的目标，关键在于长时间的凝神内炼，意守丹田，方能使神气交合，气运

任督。《周易参同契》指出这步功夫说：

“内以养己，安静虚无。元本隐明，内照形躯。闭塞其兑，筑固灵株，三光陆沉，温养子珠。视之不见，近而易求。黄中渐通理，润泽达肌肤，初正则终修，干立未可持。一者以掩蔽，世人莫知之。”

在此长期意守基础上，人体内部发生一系列变化，“雄阳播玄施，雌阴化黄包，混沌相交接，权舆树根基，经营养勤鄂，凝神以成躯，众夫蹈以出，蠕动莫不由。于是仲尼赞洪濛，乾坤德洞虚，稽古称元皇，关雎建始初，冠婚气相纽。元年乃牙滋。”这就是后来宋元内丹家所说的“百日筑基”与“炼精化炁”功夫了。

内丹属于一种静功，要求人的精神意念在炼功时进入高度的入静状态。在深定的心理境界中，调动精气周行流动。当精化为气，即丹家所谓产气得药时，生理上有一系列变化和特殊感受，丹家称为“景象”。《周易参同契》描述说：

“阴阳配日月，水火为效微。耳目口三宝，固塞勿发扬。真人潜深渊，浮游守规中，旋曲以际览，开阖皆合同，为己之轴辖，动静不竭穷。离气内营卫，坎乃不用聪，兑合不以谈，希言顺以鸿。三者既关键，缓体处空房，委志归虚无，无念以为常。证难以推移，心专不纵横，寢寐神相抱，觉悟候存亡。颜容寝以润，骨节益坚强。辟却众阴邪，然后立正阳。修之不辍休，庶气云雨行。淫淫若春泽，液液象解冰，从头流达足，究竟复上

升。往来洞无极，怫怫被容中。”

上述炼功体验，是为古今内丹家所确证了的。它典型地说明，为何东汉的魏伯阳要选择这类静功修炼法与其外丹配合，并以“大易”、“黄老”共同成为其丹道体系的基本要素。这是因为，这种功法的生理体验（周天）与天道（日月宇宙）与地道（外丹炼制）过程颇为相合，故而能形成魏伯阳所希望的那种合天、地、人“三才由一”，大易、黄老、炉火“三道由一”、以及精、气、神“三合为一”的丹道成仙体系。这一体系，对道教产生了深远影响，甚而在唐末五代及宋元时期成为道教练养的主流，形成所谓南宗北宋、东派西派，喧赫一时。下面是唐末五代著名内丹家吕洞宾阐释意译《周易参同契》的一首丹词《沁园春》，历来为丹家所推崇，兹照录于下，以助进一步理解：

七返还丹，在人先须，炼己待时。正一阳初动，中霄漏永，温温铅鼎，光透帘帷。造化争驰，虎龙交媾，进火功夫斗牛危。曲江上，见月华莹净，有个乌飞。

当时自饮刀圭，又谁信无中养就儿。辩水源清浊，木金间隔，不因师指，此事争知？道要玄微，天机深远，下手速修犹太迟。蓬莱路，仗三千行满，独步云归。

《周易参同契》所主张的外丹，是一种铅汞化合术。照王明先生的看法，魏伯阳的外丹术，亦得之于四川青城山马鸣生、阴长生的金液神丹之法和黄帝九鼎神丹法。

故《周易参同契》中有“黄帝美金华”及“服炼九鼎”之句。

魏伯阳是深信外丹炼食的。实际上，从魏伯阳到左慈、葛洪等东汉三国魏晋神仙家们，都普遍认为内丹（行气导引）可以延寿，但难以不死。只有外丹炼服，方能不死成仙。所以魏伯阳在《周易参同契》中说：

“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。土避于四季，守界定规矩。金砂入五内，雾散若风雨。熏蒸达四肢，颜色悦泽好。发白更生黑，齿落出旧所。老翁复丁壮，耆姬成姹女。改形免世厄，号之曰真人。”

这种看法，与葛洪认为服食金丹与黄金可以炼人身体、不老不死的观点如出一辙。至于其丹法，魏伯阳反对当时服雄黄、八石诸杂药，亦不主张用这些杂药炼丹，而独重《黄帝九鼎神丹经》的“第一神丹（丹华）”，也就是《周易参同契》所说的“名曰第一鼎兮，食如大黍米。”这种丹法主要原料为铅和汞（水银），葛洪曾详细记载其炼丹方（丹华）说：

“当先作玄黄，用雄黄水，矾石水。戎盐、卤盐、礬石、牡蛎、赤石脂、滑石、胡粉各数十斤，以为六一泥。火之三十六日成，服之七日仙。又以玄膏丸此丹，置猛火上，须臾成黄金。又以二百四十铢合水银百斤火之，亦成黄金。金成者药成也。金不成，更封药而火之，日数如前，无不成也”。

“玄黄”是用铅汞化合而得。亦即一种铅汞化合物。《黄帝九鼎神丹经》卷一记载“玄黄法”说：

“玄黄法：取水银十斤，铅二十斤，纳铁器中，猛其下火。铅与水银吐其精华，华紫色或如黄金色，以铁匙接取，名曰玄黄，一名黄精、一名黄芽、一名黄轻”。

《周易参同契》称玄黄为“黄舆”。玄黄是内含大量玄色 Hg_2O 的氧化汞 (HgO) 与黄色的氧化铅 (PbO) 的混合物。由于铅的氧化物为强氧化剂，故可伏汞，使之迅速被氧化而不飞走。但因用药量多，会氧化不全，而使制成的玄黄在潮湿空气中长期置放变成灰土那样的粉末。

玄黄制成后，用以制赤土釜，也就是炼丹的反应室。先以六一泥涂釜内外，令各厚三分，曝之十日令干燥。再用胡粉烧之令如金色，加入等量玄黄，和醋泥土釜内外各三分，复曝之十日令干燥，乃可用飞丹华。

赤土釜制成后，就可以炼丹了。魏伯阳的铅汞术名为“第一神丹”，又名“丹华”。制作之法是，以真砂（丹砂、朱砂，亦即硫化汞）纳入釜内，用六一泥封固。以马通、糠火逐渐加温，硫化汞在密封的反应室内发生反应，分解成红色氧化汞 (HgO) 和二氧化硫 (SO_2)。红色氧化汞在 583.5°C 时会飞腾升华附于釜顶，成为紫红色晶体状。这就是烧成的“丹”了，丹家称其为“还丹”。《参同契》曾详尽描述这一过程说：

“搆治并合之，驰入赤色门（赤土釜），固塞其际会，

务令致完坚。炎火张于下，昼夜声正勤。始文（文火、微火）使可脩，终竟武（武火、猛火）乃陈。候视加谨慎，审察调寒温，周旋十二节，节尽更亲观。炁索命将绝，休死亡魄魂。色转更为紫，赫然成还丹。”

这种化学反应过程，现代称之为“抽汞法”，其特征是**硫化汞**（丹砂、真砂）在密封反应室内经高温而发生分解，汞与釜内氧结合变为紫红色氧化汞飞升于釜顶，这种现象化学上称为“升华”。内丹正是比附于外丹的这一过程，认为人体元气在神火（意念呼吸）作用下循督脉逆运至脑顶为“飞升”，故将这类功夫以“内丹”名之。

在东汉三国魏晋时期，上述炼丹实现，是神仙方士与道教徒梦寐以求的理想。左慈从曹魏渡江到吴，就是“志欲投名山以修斯道。”而葛洪的师父郑隐，则因“家贫无用买药”，终为之怅憾。照葛洪《抱朴子·金丹》记载，当时炼丹除魏伯阳《周易参同契》所述“第一之丹名曰丹华”外，尚有神丹、还丹、饵丹、炼丹、柔丹、伏丹、寒丹、太清神丹、一转之丹、九光丹、五灵丹、岷山丹、务成子丹、羨门子丹、立成丹等等数十种丹法。可见其时服食之风的狂热程度。

三国曹魏时期，道教方士们忙于炼丹，而那些慨叹人生如朝露，企羡金石之固的士人们却热衷于一种较为简便的服食之方——五石散。这大概主要是因金丹难得，而士大夫们亦无暇如职业道士一样投毕生之力去炼丹，故而较为易配易得的五石散便在期求不死长生的士大夫

中流传开来。

五石散的首倡者是曹魏尚书何晏。《三国志》本传说他“好老庄言”。此公是正始名士，好神仙方，又好色。《世说新语·言语》中说：“何平叔云：服五石散，非唯治病，亦觉神明开朗。”司马代魏时，何晏被杀。但他首倡的服五石散方却风行起来。梁刘孝标注引秦丞相《寒食论》说：“寒食散之方虽出汉代，而用之者寡。靡有传焉。魏尚书何晏首获神效，由是大行于世，服者相寻也。”何晏是个花花公子式的人物，是东汉大将军何进之孙，曾随母为曹操收养，因有才气，极得宠爱。他纵情酒色，时代有名的神相管辂说他“魂不守宅，血不华色，精爽烟浮，容若槁木，谓之鬼幽。”可见为酒色所伤，体质极差。他服食五石散，显然有强烈的治病延寿动机。

自何晏首倡服散，魏晋士大夫竞相服食。魏晋一代名流如王弼、夏侯玄、嵇康等无不热衷此道，形成一时风尚。五石散又名寒食散（这是因服散之人除须饮热酒外，只能食冷食）。它的主要成分是五种矿物药，古称石药。鲁迅在《魏晋风度及文章与药及酒之关系》一文中说，五石系指白石英、紫石英、石钟乳、赤石脂和石硫黄。这大概是依据唐代孙思邈在《千金翼方》及《千金要方》中有关记载。但实际上，魏晋何晏、嵇康所服五石散系由东汉名医张仲景的两个方子“侯氏黑散”与“紫石寒石散”合并加减而成。“五石”应指礞石、紫石英、白石英、赤石脂和石钟乳。

五食散中的礞石，即今之硫黄铁矿（ FeAsS ），又叫毒砂，是一种含砷的剧毒矿物质。五石散因此而成为一种对人体伤害极烈的剧毒药物。而其它四种石药则没有明显毒性。五石散的毒性主要来自礞石。据记载，服散后伴随毒力发作，人体会产生巨大内热，需要一整套极细微而烦琐的程序来将毒性与热力散发掉。如散发得当，体内疾病将同热毒一块发散；反之如散发不当，则会引起严重后果，导致终身残疾乃至死亡。这些“散发”的措施包括饮热酒、冷水浴、披发散衣、迎风梳头和散步，大量吃冷饭（寒食），等等。照隋巢元方《诸病源侯论》卷六引皇甫谧《寒食散论》，其有六反、七急、八不可、三无疑、十忌等详细规定。

五石散在魏晋风靡一时，流毒甚广，死人无数。据皇甫谧列举服散后的中毒性病状就达五十一种，包括浑身浮肿、形同槁木、关节强直、不能行走、皮肤欲裂有如树皮、全身脓疮、口腔溃烂、目瞎耳聋、手足麻痺、大小便失禁、头晕呕吐、神经错乱、狂呼乱嚎、腹痛吐血、忽冷忽热、彻夜难眠，等等，其状惨不忍睹。但奇怪的是，这样一种毒药，自魏晋以下数百年间，人们却像飞蛾扑火一般竞相服食，乐此不疲，以至死亡枕籍，为祸酷烈，堪称除近代鸦片服食流毒外自我摧残之一大奇事。

服丹与服散，在汉末三国魏晋时都被视为自我超越飞升的途境。人们是出自强烈的求生动机及自由梦想而不惜孤注一掷而服药的，因而，尽管有前车之覆，白骨

累累，人们仍然执迷不悟，不以为训。金丹中的汞化合物为剧毒、五石散中礞石含坤，以如此毒药服下而欲求长生长寿，可谓历史的一大讽刺。这说明，尽管古代中国人渴求超越之心是可以理解的，但这种心理则往往导致非理性的迷狂与偏执。使人类反受其害。这一点，正是今人应以为训的。

（三）长寿情结

对于中国人来说，既然已有的文化未能提供一个彼岸世界的终极关怀来渲泻自我的死亡焦虑，那么，唯一的出路就只有一条：热爱生命，紧紧抓住现实的生命存在，努力使生命得以延伸和增长。这就是长寿情结。

长寿是中国文化的永恒情怀。是中国人的生存哲学和人生目标。也是中国人的信仰。世界上没有哪一个民族有“南极寿星”和彭祖那样的寿神，也没有“神仙”这样的内涵着长寿情结和膜拜的文化现象。早在中国最早的儒典《尚书·洪范》中就将长寿列为“五福”之首：

“五福：一曰寿，二曰福，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。”

这就是所谓“五福之德寿为先”。另外，“五福”之中的“康宁”与“考终命”也与长寿关系密切。长寿在中国古人的幸福观及人生观中占据如此重要地位，表明它对于中国人的观念意识来说，具有超乎一切的意义和

价值。下面再看与“五福”相对应的“六极”，即六种凶祸与灾患：

“六极：一曰凶短折，二曰疾，三曰忧，四曰贫，五曰恶，六曰弱。”

人生之凶祸大忌，莫过于“凶短折”，即短命夭亡。而“六极”中的“疾”（疾病）和“弱”亦与夭寿有关。

应该指出：“五福六极”这样一种幸福观和人生观经过几千年的积淀与层累，早已深刻地内化于中国人的意识之中，成为中国人集体无意识心理中恒稳的价值取向。早在《诗经》中就有大量祝寿的颂辞。秦砖汉瓦的纹饰上，长寿是其最大的主题。至于古代象征长寿的人物符号，更是不胜枚举。神仙人物如彭祖、西王母、东王公、王子乔、麻姑、老子、赤松子、南极寿星、嫦娥、八仙等等；动物瑞兽如鹤、龟、玉兔、蟾蜍、白鹿、绶鸟等等；而植物则有松、柏、梅、菊、竹、灵芝、椿、桃（蟠桃）等等。这种种不胜枚举的长寿象征物表达了一个明确的信息：即长寿是中国民族文化心理结构中重要的价值目标。它反映出东方的中国人对生命与生活的存在意义与价值有着独特的情感态度与认识。

长寿之于中国人的人格及价值结构具有特殊意义这一事实表明，道教的神仙信仰并非只是少数方术之士的怪异举止，而是在中国传统文化心理深厚而悠久的土壤中产生成长起来的宗教果实。因为从某种意义上来看，神仙信仰不过是中国普遍而久远的长寿情结的宗教化表现

和延伸而已。希冀长寿，这本是人类无可指责的理性要求。但是，由长寿而进一步期求不老不死、驻颜长生，则由理性转入非理性的宗教情绪和感情范畴了。长寿与长生，本一步之遥，跨过来是理性与科学，跨过去是宗教与神学。

但是，就人类精神而言，仅仅是理性的长寿情结是难以在人们心灵中掀起巨大的情感浪潮的。只有当这种长寿情结一旦与浪漫的长生不死、羽化成仙的信仰相接轨，它才真正激发了中华民族经久不衰的长寿——长生热情。这奠定了汉末三国时期以神仙信仰为内核的道教产生的社会心理基础。

经过自先秦齐威到秦皇汉武三次大规模寻仙热潮，由死亡恐惧与长寿情结所导发的神仙信仰在东汉三国时期已然形成一种普遍的文化心态与价值形态。与儒家或西方的基督教、印度的佛教不同，由死亡恐惧与长寿情结所激发的神仙信仰并不从道德上去追索质询世界及生命的意义。神仙中虽也有因做了善事就成仙的，但这显然并非神仙信仰的真正内涵。神仙信仰的本质在于超越人类道德性范畴与社会性规范，将个体生命还原为一种自然人格，通过种种手段来延续其自然生命（长生不死），或扩张其生物功能（羽化飞升）。它只是对生命自然法则本身的质询与求索。

从东汉末年到三国魏晋时代，由于中央王权的衰落，谶纬儒学的正统地位崩溃，产生了前所未有的人的自我

生命意识的觉醒。这种觉醒来自于从谶纬神学的天人感应的天命意志控制下挣脱出来的人类精神面对宇宙世界及自然生命时，从心灵深处涌动颤慄的一种时间焦虑与死亡悲哀。这种焦虑与悲哀是如此深刻地震憾悸扰着魏晋人士的灵魂，以致激发了他们不可遏止的文学创作力与长寿长生实践愿望。在汉末到三国魏晋的诗歌中，慨叹生命短促，人生无常以及期求寿考长生，是其最惊心动魄的时代主题。它们真实地反映了当时神仙道教产生兴起的特定时代背景及社会群体性文化心理趋向。下面随意采撷其中一些诗句：

《古诗十九首》（约产生于东汉末年或稍晚）之三：
“人生天地间，忽如远行客。”

之四：“人生寄一世，奄忽若飘尘。”

之七：“白露沾野草，时节忽复易。”

之八：“过时而不可采，将随秋草衰。”

之十一：“回车驾言迈，悠悠涉长道。四顾何茫茫，东风摇百草。所遇无故物，焉得不速老。盛衰各有时，立身苦不早。人生非金石，岂能长寿考。奄忽随物化，荣名以为宝。”

之十二：“回风动地起，秋风萎已绿。四时更变化，岁暮一何速。”

之十三：“浩浩阴阳移，年命如朝露。人生忽如寄，寿无金石固。万岁更相迭，圣贤莫能度。服食求神仙，多为药所误。不如饮美酒，被服纨与素。”

之十四：“生年不满百，常怀千岁忧。昼短苦夜长，何不秉烛游。为乐当及时，何能待来兹。愚者爱惜费，但为后世嗤。仙人王子乔，难可与等期。”

上述诗句所反映的，正是汉末到魏晋时期，在传统信仰与价值崩溃背景下，人们对人类自我存在意义及生命价值的怀疑与反思。这种心态，与其说似乎表现出了浓郁的颓废、怀疑、消极、悲观的情绪，还不如说正好从反面折射出人们对现实的人生、生命、命运、生活本身的深深留连与眷恋。一切都如梦幻泡影，只有现实的人生与生命是真实的。在衰老（时间焦虑）与死亡（死亡恐惧）面前，人人都是到头那一天，终有那一日，“死后成脉土。人人都一生，不得重生也。”（《太平经》语）因此，现实的人生才是应该全力把握的。自我的生命才是唯一可留恋的。表面上，人们虽然背叛了自身赖之于“立命”的道德价值，抛弃了对精神的追求与探索；但实际上，它却恰恰表现了当时特定历史条件下，东汉魏晋士人对人生和生活的热切追求和依恋。而这，恰恰是神仙信仰的基本要核——对现实生命和生活的依恋而要求长寿以至不死。

再看建安人士们的咏叹与心态：

曹操《短歌行》：“对酒当歌，人生几何，譬如朝露，去日苦多。慨当以慷，幽思难忘。何以解忧，唯有杜康。”

《龟虽寿》：“神龟虽寿，犹有竟时。腾蛇吐雾，终为土灰。老骥伏枥，志在千里。烈士暮年，壮心不已。盈

缩之期，不但在天。养怡之福，可得永年。”

曹丕《短歌行》：“嗟我白发，生一何早。长吟咏叹，怀我圣考。曰仁者寿，胡不是保。”

《善哉行》：“人生如寄，多忧何为？今我不乐，岁月如驰。”

曹植《箜篌引》：“惊风飘白日，光景驰西流。盛时不可再，百年忽我遒。生存华屋处，零落归山丘，先民谁不死，知命复何忧。”

《赠白马王彪》：“人生处一世，去若朝露晞。年在桑榆间，影响不能追。自顾非金石，咄喑令心悲。”

《送应氏诗二首》之二：“天地无终极，人命若朝霜。”

曹氏父子都是才气纵横，雄才大略的人物。这类人物的共同性格特征都是相信人定胜天，具有非凡的自信与冲破一切障碍，十荡十决、捉鳖揽月的意志与襟怀。然而，也正是这些雄才大略的人物对于生命有着最为深刻的悲剧性体验：事业未竟，光景不再。时间焦虑与死亡恐惧在这些伟人的暮年表现为一种极为热切的长寿情结。这就是为什么像秦始皇、汉武帝、唐太宗这类伟人晚年都沉耽卷入寻仙求药这类非理性狂热活动中的原因。而一旦最高统治者本人带头卷入这种非理性狂热，就必然出现“上有所好，下必甚焉”的递增效应，使其迅速播及社会各个领域。

在汉末魏晋自我生命意识觉醒，传统天命意志坍塌的汹涌浪潮中，神仙道教在长寿——长生的旗帜下应运

而生。《太平经》由此喊出了“寿最为善”这样与儒家道德价值绝不相容的口号：

“愿闻绝洞弥远六极天地之间，何者为善？三万六千天地之间，寿最为善。……天者，大贪寿常生也，仙人亦贪寿，亦贪生。贪生者不敢为非，各为身计之。”

将自然属性的“寿”升华为具有某种终极性意义的道德价值（善），这是道教在东汉魏晋那种普遍的生命忧患意识与时间焦虑背景下的发明。长寿是人生最高和最后的道德价值，也是人类一切善行的动力。人只要确立长寿的价值目标，他就有所忧患，有所畏惧，不敢去为非作歹。因为他必须为自己的生命“计之”。这就是早期道教提出的长寿道德律：

“夫寿命，天之重宝也。所以私有德，不可致伪。欲知其宝，乃天地六合八远万物，都得无所冤结，悉大喜，乃得增寿也。一事不悦，辄有伤死亡者……凡人有三寿，应三气，太阳太阴中和之命也。上寿一百二十，中寿八十，下寿六十。百二十者应天，大历一岁竟终天地界也。八十者应阴阳，分别八偶者应地。分别应地，分别万物，死者去，生者留。六十者应中和气，得六月遁卦。遁者，逃亡也。故主死生之会也。如行善不止，过此寿谓之度世。行恶不止，不及三者，皆夭也。胎胞及未成人而死者，谓之无辜承负先人之过。”（《太平经》卷18—34）

寿与善的挂钩，只有在一个人的自我生命成为普遍意识的背景下才会具有感召力。这与汉末魏晋文学作品

所普遍表现出来的个体生命忧患意识及时间焦虑是一致的。不过，一个是通过文学形式加以悲歌咏叹；另一个则是通过宗教加以劝度排解。

实际上，这种长寿情结绝非仅局限于道教，更非只发生于汉魏。它实际上是通过汉魏的强化与道教的集中，成为中华民族经久而深厚的文化心理架构与定式。道教之所以能够在汉民族中历二千多年而不衰，顶住儒、佛二教强有力的竞争与压力，其主要缘由之一就是因为它植根于深厚的长寿——长生文化心理土壤之中。

生命意识、时间焦虑、死亡恐惧、长寿情结，这一切交织成为一个悲剧时代的集体冲动与激情。首先是在纤细而敏感的知识分子阶层中开始在个体生命意识推动下，加速了寻求探索长生之途的步伐。

三国时代，既是一个群雄争霸，生灵涂炭的悲剧时代，又是一个思想与学术争辉的时代。在两汉经学与神学废墟上，以怀疑与探索为核心的人文精神与理性主义弥漫于建安人士的胸臆。在此背景下，一大批知识分子抛弃了腐朽的经学，而醉心于生命长寿之途的求索。在曹操的招延下，他们开始聚集起来。

据晋人张华《博物志》记载，曹操本人喜好养性之方，渴求通过各种方术而长寿长生。因而他招延天下方士，糜集于许昌。使许昌成为当时中原神仙方士的中心。《博物志》卷五记述道：“魏武帝好养性法，亦解方药，招

引四方之术士如左元放、华佗之徒无不毕至。”其中又详载“魏王所集方士名”：

上党王真 陇西封君达 甘陵甘始

鲁女生 谯国华佗字元化 东郭延年

唐霄 冷寿光 河南卜式 张貂

苏子训 汝南费长房 鲜奴辜

魏国军吏河南赵圣卿

阳诚郗俭字孟节 庐江左慈字元放

以上诸人，据《博物志》说：“右十六人魏文帝、东阿王、仲长统所说，皆能断谷不食，分形隐没，出入不由门户。左慈能变形，幻人视听，厌刻鬼魅，皆此类也。《周礼》所谓怪民，《王制》称挟左道者也。”

曹操其人，正史称其为“非常之人，超世之杰”；士族称为“乱世之奸雄。”他出身宦官家族，本为顿丘之一小吏，全凭汉末镇压黄巾而克成基业。因此，他对宗教信仰及民间方术在民间的影响力与号召力有切身的认识与体会。这是促使他召集当时天下方士集于许都的一个重要理由。故《三国志·方技传》裴松之注引曹植《辩道论》说：

“世有方士，吾王悉所招致……卒所以集之于魏国者，诚恐斯人之徒，接奸宄以欺众，行妖慝以惑民。岂复欲观神仙于瀛洲，求安期于海岛，释金辂而履云舆，弃六驥而美飞龙哉？自家王与太子及余兄弟咸以为调笑，不信之矣。”

曹植此说，应是较准确的。曹操招致方术之士，主要动机之一是避免这些人利用其影响力及民众的崇神心理，形成社会动乱与不稳定因素。故而《博物志》说：“凡如此之徒，武帝皆集之于魏，不使游散。”

但是，从汉末魏晋时期普遍文化心态及曹操本人诗歌所表现的浓郁生命意识与时间焦虑情绪来看，曹操招致天下方术之士也不排除如像《博物志》中所说的：“魏武帝好养性法，亦解方药”那样的养生动机。否则，他不会优待这些方士，也不会允许这些方士在魏之上层集团引起阵阵轰动效应。以下是这些方士的情况：

(1) 在糜集魏都的方士群中，最有名的当数甘始、左慈、郗俭三人。

《三国志·方技传》裴注引曹丕《典论》提到：“颍川郗俭能辟谷，饵伏苓。甘陵甘始亦善行气，老有少容。庐江左慈知补导之术。并为军吏。初，（郗）俭之至，市伏苓价暴数倍。议郎安乐、李覃学其辟谷，餐伏苓，饮寒水，中泄痢，殆至陨命。后（甘）始来，众人无不眙视狼顾，呼吸吐纳。军谋祭酒弘农、董芬为之过差，气闭不通，良久乃苏。左慈到，又竞受其补导之术，至寺人严峻，往从问受。阉竖真无事于斯术也。人之逐声，乃至于是。”

又上述三人，曹植在《辩道论》中也提到：

“甘陵有甘始，庐江有左慈，阳城有郗俭。（甘）始能行气导引，（左）慈晓房中之术，（郗）俭善辟谷，悉

号三百岁。”

郝俭、甘始、左慈三人，代表了当时最为流行的三派养生术与成仙术，亦即服食药饵、导引行气、房中补导。郝俭擅长服食辟谷之术；甘始擅长行气导引；而左慈则是以擅长房中补导之术而闻名于魏都。他们三人先后来到魏都，都引起不小的轰动。郝俭主张食茯苓和辟谷（不食五谷杂粮），宣扬通过改变饮食结构和习惯来健体轻身，蜕变为仙。他的主张在曹魏群僚中引起轰动，以至引起市场上茯苓价格暴涨。而议郎安平和李谭竟因从其学辟谷、食饮茯苓寒水而差点得痢疾身亡。接着甘始又来到魏都，宣扬导引行气之法，形成热闹一时的“气功热”，而又有弘农和董芬两人练功出现偏差，险些因气闭不通而丢命。后来左慈一到，又掀起修炼男女两性房中术的热潮，以至连太监严峻都来凑闹热，异想天开地想学房中之术。

以上三人，在其它典籍中也有所记载，但其方术有所不同。

《后汉书·方技传》载，郝俭为上党人（原文为郝孟节，郝俭字孟节，郝、郝恐是形近而误），其术为辟谷与胎息：“孟节能含枣核，不食可至五年十年。又能结气不息，身不动摇，状若死人，可至百日半年。亦有家室。为人质谨不妄言，似士君子。曹操使领诸方士焉。”这与曹丕《典论》、曹植《辩道论》所载大抵一致。但这种“不食可至五年十年”的说法，曹氏兄弟是公开表示怀疑的。

曹植在《辩道论》中就说：“余尝试郗俭绝谷百日，躬与之寝处，行步起居自若也。夫人不食七日则死，而（郗）俭乃如是。然不必益寿，可以疗疾而不惮饥谨焉。”曹植亲自去体验访查过郗俭辟谷之术，认为是不可能的。他只是承认这种方法（应是胎息一类气功节食耐饿之术）可以达到一定治病效果和提高忍耐饥饿的能力。

甘始其人，《典论》和《辩道论》都说他擅长于行气导引，也就是今天所说的气功。而《博物志》又记载说他与东郭延年、封君达等行容成房中之术。不过这也是说得通的。古代气功很多方法技术是从房中术中演变出来的，与两性修炼有密切关系。因而甘始兼行气功与房中是完全可能的。曹植曾多次与甘始亲自交谈过，想弄清他究竟有没有真功夫。结果甘始海阔天空地说了一通，使曹植很失望。他在《辩道论》中记载说：“甘始者，老而有少容，自诸术士咸共归之。然（甘）始辞繁寡实，颇有怪言。余常辟左右，独与之谈，问其所行，温言以诱之，美辞以导之，（甘）始语余：‘吾本师姓韩字世雄，尝与师于南海作金，前后数四，投数万斤金于海。’又言：‘诸梁时，西域胡来献香鬘、腰带、割玉刀，时悔不取也’。又言：‘车师之西国，儿生，擘臂出脾，欲其食少而弩行也。’又言：‘取鲤鱼五寸一双，合其一煮药，俱投沸膏中，有药者奋尾鼓腮，游行沉浮，有若处渊，其一者已熟而可噉。’余时问：‘言率可试否？’言：‘是药去此逾万里，当出塞，（甘）始不自行不能得也。’言不

尽于此，颇难悉载，故粗举其巨怪者。始若遭秦始皇、汉武帝，则复为徐福、栾大之徒也。”甘始来魏，本以导引行气见著，不知为什么对曹植不着边际地胡吹一通，弄得曹植对他十分鄙夷，视若栾大一类骗子。

左慈其人在三国方士中是为今人所熟悉的。《三国演义》第六十八回就是“左慈掷杯戏曹操。”说是道号“乌角先生”的左慈用幻术着实把曹操戏耍了一番。这段故事的最早出处出自晋人葛洪的《神仙传》与《后汉书·方术列传》。史书上关于左慈的记载很多，怪异荒诞内容不少。左慈是庐江人。是曹操所招诸方士中三大名人之一（余为郗俭和甘始）。他的方术很杂，《神仙传》说他“明五经，兼通星气。后学道，能役使鬼神，坐致行厨、变化多端，不可胜纪。”曹丕与曹植都说他以房中术轰动许昌。这应该是最直接，也是最准确的。但据葛洪《抱朴子》记载，左慈还擅长辟谷与炼丹。《抱朴子·论仙》中引曹植《释疑论》说曹操曾试左慈等，将其关闭于密室，“令断谷近一月，而颜色不减，气力自若”。《抱朴子·金丹》中更谈到：

“昔左元放于天柱山中精思，而神人授之金丹仙经。会汉末乱，不遑合作，而避地来渡江东，南欲投名山以修斯道。余从祖仙公，又从元放受之。凡受《太清丹经》三卷及《九鼎丹经》一卷、《金液丹经》一卷。余师郑君者，则从余祖仙公之弟子也，又于从祖受之，而家贫无用买药。余亲事之，洒扫积久，乃于马迹山中立坛

盟受之，并诸口诀诀之不书者。江东先无此书，书出于左元放，元放以授余从祖，从祖以授郑君，郑君以授余，故他道士了无知者也。”

葛洪的记载应该是可信的。古人之于师承系统是极为严肃的，不容半点虚妄。照他的说法，左慈精于外丹，汉末避乱到江东后将外丹术传给了葛洪的从祖葛玄，葛玄传郑隐（字思远），郑隐又传给葛洪。左慈是葛洪一系丹鼎神仙道教的祖师。综合各家之说，左慈的道术以房中与外丹两大技术为主，兼行辟谷与幻术。据《后汉书》和《神仙传》等记载，大概因左慈恃才傲物，性情耿介，故先虽为曹操所延，但不久便得罪了曹操，以致曹操以“左道”为由要杀他，被左慈走脱。这就是有名的“左慈掷杯戏曹操”传说背景。

（2）王真。《博物志》所提到的曹操招致的十六名方士中，第一名是上党人王真。据《后汉书·方技列传》记载，王真的道术是一种气功内炼之术，称为“胎息”、“胎食”。其中说：“王真年且百岁，视之面有光泽，似未五十者。自云：‘周流登五岳名山，悉能行胎息胎食之方，嗽舌下泉咽之，不绝房室’”。所谓胎息，是一种以闭气数息为特点的气功吐纳方法，在葛洪的《抱朴子·内篇》中有较详记载。所谓胎食，则是一种漱液咽津之法，道教又称之为“饮玉液”、“餐玉泉”等。王真修炼这些方法，百余岁尚身轻体健，能登山远足，精神矍铄，的确是罕见的，说明这些方法有很好的保健长寿之效。

(3) 封君达。曹操身边的方士中，封君达也在当时十分有名。他是陇西人，名衡，因他常骑青牛往来，故号称“青牛道士”或“青牛师”。据葛洪《神仙传》中的《封衡传》，封君达少好道，通老庄，勤访真诀，凡图笈传记，无不习诵。他先是学服食之术，“初服黄连，后入鸟兽山，又于山中服术百余年，还乡里，年如二十许者。”他会治病，闻有病死者，识与不识，便以腰间竹管中药与服之，或为下针，应手而愈，世人多得其效验。他曾从方士鲁女生手中得授《五岳真形图》（一种符图）。据《汉武帝外传》说，后来他又将该图传给了左慈。封君达的养生术主要为房中术与日常摄养术。《后汉书·方技列传》说他与甘始、东郭延年等“率能行容成御妇人术，或自饮小便，或自倒悬，爱摄精气，不极视大言。”所谓“容成御妇人方”，是战国秦汉流行的一种房中术，《汉书·艺文志》中载有《容成阴道》二十六卷。湖南长沙马王堆西汉墓出土汉简《十问》中有《容成之治气转精之道》一篇，应是反映了古代容成一派房中家的主要观点。其中主张“治气有经，务在积精，”强调通过气功吐纳之术（翕气之道或治气之道）来促使“陈气自尽，而新气日盈”，“以精为充，故能长久”。这与封君达等所实践的是一致的。封君达最著名的养生名言是他答皇甫隆的一段话：“体欲常劳，食欲常少，劳无过极，少无过虚，去肥浓，节咸酸，减思虑，捐喜怒，除驰逐，慎房室。”这段话，为历代养生家奉为圭臬。陶弘景所著《养性延命

录》记录这段养生名言后特附加说明：“武帝（曹操）行之有效。”

（4）鲁女生。在曹操身边的方士中，鲁女生擅长服食与符图。据《汉武帝外传》说，鲁女生是长乐人，少好道，初服饵胡麻及术，绝谷八十余年，日更少壮，色如桃花，一日能行三百里，走及麋鹿。又说他尝采药于嵩高山，见一美妇坐于山涧中，鲁女生知是神人，因再拜稽首乞长生之要。良久美妇方告诉他：“我三天太上侍官也，汝当得仙，故得见我。我将授汝宝文秘要，可以威制五岳，役使众灵。”遂拿出一卷《五岳真形图》给他，并告其施用节度。《五岳真形图》是一种符图，道教视其为至宝。后来鲁女生道成，将此图传之苏子训。

（5）华佗。曹操所招方士中，华佗是中国历史上最著名的人物。他是伟大的医学家和养生家。华佗本名萆，字元化，沛国谯人。史载他“游学徐土，兼通数经。晓养性之术，年且百岁而犹有壮容，时人以为仙。”（《后汉书·方技列传》）他对仕途不感兴趣，一生致力于医学和养生学研究。他医术十分高明，精于方药与针灸。曹操积苦头风眩，华佗为他针灸，“随手而差”。他尤其擅长外科手术，发明麻沸散（麻醉药）和神膏（创伤恢复药），“若疾发于内，针药不能及者，乃令先以酒服麻沸散，既醉无所觉，因剖破腹背，抽割积聚。若在肠胃，则断截湔洗，除去疾秽，既而缝合，傅以神膏，四五日创愈，一月之间皆平复。”

华佗于养生之道犹重导引。他认为：“人体欲得劳动，但不当使极耳。动摇则谷气得消，血脉流通，病不得生，譬犹户枢不朽是也。是以古之仙者为导引之事，熊颈鸱顾，引挽腰体，动诸关节，以求难老。”他在传统导引术基础上，发明了一套“五禽戏”：“一曰虎，二曰鹿，三曰熊，四曰猿，五曰鸟。亦以除疾，兼利蹄足，以当导引。体中不快，起作一禽之戏，沾濡汗出，因上著粉，身体轻便，腹中欲食。”（以上均见《三国志》与《后汉书》）他的弟子、广陵人吴普长期坚持做五禽戏，活到九十岁，仍然耳目聪明，牙齿完坚。可见其健身功效。

华佗性情狷介。虽然医术高明，但他本为士人，志在修真养性，不想作当时被视为下贱的职业医师。《三国志·方技传》说他“然本作士人，以医见业，意常自悔”。《后汉书·方技列传》说他“为人性恶，难得意，且耻以医见业。”于是他托故还乡，曹操有病召他，累招不致，以致触怒曹操而被杀。华佗被害，是中国科学史上的重大损失，也是封建专制制度下的一大冤案。

（6）东郭延年。被曹操召致许都的方士中，东郭延年也是行容成房中术的，与甘始、封君达属一派。《汉武帝外传》说他字公游，山阳人，少好道，合服灵飞散，能夜书，在寝室中身体发光，照视左右。又说他行六甲左右术，能占凶吉，还能役使鬼神，收摄虎豹，无所不为。于建安二十一年辞别亲友，说是去昆仑山访仙修道，不知所终。

(7) 唐雪。其人事迹不详。《后汉书·方技列传》有唐虞其人，说其与华佗同时，“道赤眉、张步家居里落，若与相及，死于乡里不其县”，或即《博物志》中的唐雪。其道术不详。

(8) 冷寿光。与甘始、东郭延年、封君达等人一样，冷寿光也是行容成房中术的。同时被召至曹操身边。《后汉书·方技列传》载：“寿光年可百五、六十岁，行容成公御妇人法，常屈颈鹅息，须发尽白，而色理如三四十时，死于江陵。”

(9) 卜式。其事迹不详。

(10) 张貂。据《后汉书·方技列传》，张貂属于擅长幻术一类方士，“皆能隐沦，出入不由门户。”

(11) 苏子训。据《后汉书·方技列传》，苏子训“不知所由来也。”葛洪《神仙传》则说他是齐人，“少尝任州郡，举孝廉，除郎中。又从军，除附马都尉，人莫知其有道。在乡里时，惟行信让，与人促事，如此三百余年，颜色不老。人怪之，好事者追随之，不见其所常服药物也。性好清澹，闲居读易。”他最有名的经历是曾救活一个死去的婴儿，“于是子训流名京师，士大夫皆承风向慕之。”（《后汉书·方技列传》）苏子训所行，大抵都是些幻术，称为“无常子大幻化之术”。（《汉武帝外传》）虽然以行止怪异而名气很大，其实较之华佗、左慈、封君达等人具有实际意义的医道养生术来说，并无什么价值。

(12) 费长房。在曹操所延方士中，费长房也是一个从事符篆禁呪、遁甲变形、召神劾鬼一类方术的人物。《后汉书·方技列传》说他是汝南人，曾为市掾。他所行之事，均是些幻术怪异之类，令人难以测度。《后汉书·方术列传》有所记载。

(13) 鲜奴辜。应即《后汉书·方技列传》中的解奴辜。他与张貂一样，擅长幻术，能隐身，出入不由门户。他还能“变易物形，以诳幻人。”

(14) 赵圣卿。《博物志》称其为“魏国军吏河南赵圣卿”。应即为《后汉书·方术列传》中的魏圣卿。《四库提要考证》说：“赵，《续文献通考》作魏。”他也是一个符篆派方士，“善为丹书符劾，厌杀鬼神而使命之。”

以上即三国时期被曹操召延糜集于许昌的方士群体。他们之中有少数是搞符篆禁呪一类巫术的，如张貂、费长房、苏子训、鲜奴辜、赵圣卿等。其余多数是行导引、行气、胎息、胎食、房中、炼丹、养性等养生术和神仙修炼术的。这表明在当时中原曹魏上层中，以健身长寿为实际内涵的且较为理性的神仙方术成为主流。曹操本人看来也注重这一类“养性之方”，他还在自己所作的乐府如《气出唱》、《精列》等作品中，热情讴歌仙人玉女及爱气长生的“神仙之道。”不过曹操尽管也希冀长生，好养性法，但实践上则始终仅保持在“养怡之福，可得永年”（《龟虽寿》）这样一个理性的层面上，从而避免了重蹈秦皇、汉武那样的覆辙。曹植在《辩道论》中

说他们父子几个对那些仙怪鬼神之说“咸以为调笑，不信之矣。”又说甘始等一千方士“知上遇之有恒，奉不过于员吏，赏不加于无功，海岛难得而游，六轂难得而佩，终不敢进虚诞之言，出非常之语。”曹氏父子这种理性态度，使这些方士有所惧畏，不致变成文成、五利、栾大一类江湖骗子，有效地阻止了秦皇汉武时代那种寻仙求药的非理性狂潮再度泛滥。这是曹操高出秦皇汉武之处。

长寿情结是促使汉末三国时期方士与道教文化兴起的重要民族文化心理动机与背景。曹氏父子的高明之处，在于将这类死亡焦虑与长寿情结始终控制在理性的范围内，使其尽可能沿循一条健康的养生活动方向上发展；而不是像秦皇汉武那样，任其蔓延出理性的堤坝，形成一股狂热的、失控的和非理性的浊流。这对于今人来说，是非常具有启迪意义的。畏惧死亡与希冀长寿是人类最本质的心理活动与本能。如何将这种本能规范于理性范围内，恐怕对今天的中国人来说，也并非是一个多余的话题。这只要看一看本世纪七八十年代“气功热”中不时爆出的种种闹剧和非理性狂热，以及种种难以置信的低劣骗局在“信息”、“磁场”一类不伦不类的现代包装下居然得逞，就足以明白曹操当年招揽集中天下方术之士的良苦用心了。

汉末三国时期，道教和方士们追求长寿康健的技术，主要包括导引行气、服食药饵与房中补导三大类。在曹

操所聚的方士群体中，这三大技术分别由邴俭（服食）、甘始（导引行气）和左慈（房中）为代表。另外，华佗主张导引，王真的胎息胎食（应属于行气之一种）都很有特色。下面就三国时期这三大养生技术的发展情况略作介绍。

（1）导引行气

导引与行气都是先秦时期就已产生的古老养生术和保健治病方法。三者既有密切的亲缘关系又有相对的独立特征。导引术的特征是肢体运动配合以呼吸运动，再辅之以自我按摩，以求通利经络气血；而行气术则主要是通过呼吸运动和意念（心理）控制来改善内在生理系统功能水平。

三国时期，导引术发展的主要代表人物和传播者是伟大的医学家、养生家华佗。他从导引运动的原理、根据、原则和方法技术等各方面都予以了较为系统的总结与阐述。他坚持运动养生的原则，同时又提出合理运动量的主张。他还指出了导引的生理学和健身学依据在于“谷气得消，血脉流通，病不得生”。这些都是非常科学和合理的，对中国古代传统保健养生学产生了深远影响。

华佗对中国古代导引术发展的杰出贡献是他所编创的“五禽戏”，包括虎、鹿、熊、猿、鸟五种动作套路。关于五禽戏的详情，《三国志》与《后汉书》等正史都没有记载，这是相当遗憾的。现在所能见到的最早的而又较详的五禽戏动作情况，见之于南北朝著名道士陶弘景

所撰《养性延命录》。陶弘景（456—536）是南朝宋、齐、梁三朝人物，距华佗所处三国时代仅两百来年，应该说，他对于华佗五禽戏的记载大致是准确的或是接近原貌的。据其《养性延命录》中的《导引按摩篇第五》载，华佗五禽戏内容为：

虎戏者，四肢距地，前三掷，却二掷。长引腰，侧脚，仰天即返。距行，前却各七过也。

鹿戏者，四肢距地，引项反顾，左三右二。伸左右脚，伸缩亦三亦二也。

熊戏者，正仰，以两手抱膝下，举头，左擗地七，右亦七。蹲地，以手左右托地。

猿戏者，攀物自悬，伸缩身体，上下一七。以脚拘物自悬，左右七。手钩却立，按头各七。

鸟戏者，双立手，翘一足，伸两臂，扬眉用力，各二七也。”

上述记载，虽尚有不太清楚之处，但足以看出华佗五禽戏的大致面貌和技术内容。这的确是一种合乎科学并具有很高实践价值的传统体育健身方法。

行气术在汉末三国时期发展出了很多技术流派和方法。其中主要有胎息、吐纳、守一等。（内丹情况较复杂，留到下节再谈）

胎息与胎食是东汉三国时代出现的行气技术方法流派。其主要代表人物是王真。左慈、葛玄、郑隐到葛洪这一系所传承的行气术也是胎息法。所谓胎息，是指经

过一定时间训练后，练习者可以长时间闭息，或保持极为深长细绵的呼吸状态，如同母腹中的胎儿不以口鼻呼吸，故称为胎息。至于胎食，则是指气功练习过程中，吞咽鼓漱舌底涌出的津液。《汉武帝外传》中记载王真曾在《仙经杂言》一书中读到郊间人歌词：“巾金巾，入天门，呼长精，噓玄泉，鸣天鼓，养泥丸。”王真不解其旨，便去问道士，有能解者告诉他：“此浅近之术也。为可住年返白而已耳。”又详解其诀说：“巾金巾者，恒存肺气入泥丸（按：指脑部）中，徐徐以绕身，身常光泽。翕玄泉者，漱其口液而服之，使人不老，行之七日有效。鸣天鼓者，朝起叩齿三十六下，使身神安。又夜恒存赤气，从天门入，周身内外，在脑中变为火以燔身，身与火同光。如此存之，亦名曰炼形。泥丸，脑也；天门，口也。习闭气而吞之，名曰胎息；漱舌下泉而咽之，名曰胎食。行之勿休也。”

胎息又是左慈到葛洪一系丹鼎道教一脉相承的行气方法。葛玄《老子节解》多言胎息事。郑隐的胎息功夫达到了很高境界。葛洪在《抱朴子·内篇·登涉》中载：“郑君（按：指郑隐）言但习闭气至千息，久久则能居水中一日许”。达到长时间闭气不息，正是胎息术的功法特点。所以葛洪又在《抱朴子·内篇·释滞》中说：“虽云行炁，而行炁有数法焉……其大要者，胎息而已。得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如在胞胎之中，则道成矣。”他还详细在论述胎息的方法说：“初学行炁，鼻中引炁而闭

之，阴以心数至一百二十，乃以口微吐之。及引之，皆不欲令己耳闻其炁出入之声，常令入多出少，以鸿毛著鼻口之上，吐炁而鸿毛不动为候也。渐习转增其心数，久久可以至千。至千则老者更少，日还一日矣。夫行炁当以生炁之时，勿以死炁之时也。故曰仙人服六炁，此之谓也。一日一夜有十二时，其从半夜以至日中六时为生炁，从日中至夜半六时为死炁。死炁之时，行炁无益也。”

吐纳行气之术，三国时以甘始最为有名。曹丕《典论》说其法为“鸱视虎顾，呼吸吐纳”。该法亦称“食气”，是效法龟蛇吐纳动作的仿生功。《抱朴子·内篇·对俗》引陈仲弓《异闻记》记载，三国时期，有一名叫张广定的人，为避战乱，不得已将其四岁之女弃于一大冢之中。三年后，战乱平定，他来收女尸，不想其女竟还活着。惊喜之余，他问女何从得食？其女回答：开始时十分饥饿，后来“见冢角有一物，伸颈吞气，试效之，转不复饥。日月为之，以至于今。”其父去墙角察看，原来是只大龟。这类传说，《博物志》等典籍中也有记载，相信行气能致寿致仙的人们对此是津津乐道的。他们称此为“服气”或“食气”，认为“食肉者勇而悍，食气者神明而寿，食谷者智慧而夭，不食者不死而神”，（《博物志》引《孔子家语》）认为食气与辟谷能长寿成仙。

《抱朴子·遐览》中有《元阳子经》书目，该书应为三国或晋初时节。陶弘景《养性延命录·服气疗病篇》引摘了该书中一段论述服气吐纳的话，可以反映三国时行

气吐纳的情况：

“《元阳经》曰：常以鼻纳气，含而漱满，舌料唇齿，咽之，一日一夜得千咽甚佳。当少饮食，饮食多则气逆，气逆则百脉闭。百脉闭则气不行，气不行则生病。”

另外，《抱朴子·遐览》中还有《食日月精经》、《食六气经》、《胎息经》、《行气治病经》、《黄庭经》、《内视经》、《历藏延年轻》等书目，均是三国晋初行气术典籍。其中“食六气”见载于《养性延命录》：

“凡行气，以鼻纳气，以口吐气。微而引之，名曰长息。纳气有一，吐气有六。纳气一者，谓吸也。吐气有六者，谓吹、呼、唏、呵、嘘、咽，皆出气也。凡人之息，一呼一吸，元有此数。欲以长息吐气之法，时寒可吹，时温可呼，委曲治病。吹以去风，呼以去热，唏以去烦，呵以下气，嘘以散滞，咽以解极。凡人者则多嘘咽，道家行气，率不欲嘘咽。嘘咽者，长息之心也。此男女俱存法。”

食六气法是倍受道教重视的吐纳之法。它的出现，应是在汉末三国到晋初这段时期。

下面再看守一之法。在道教修炼功夫中，有一类技术是以精神修炼为主，包括守一、坐忘、存思、内视、内观等等。这类方法与行气术关系尤为密切，故一般视其为行气的一个分支。汉末三国道教中，守一之法是《太平经》的修炼方法，在道教和社会上产生了较大影响。所谓“守一”，原出于老子与庄子的“抱一”“我守其一”等

说法。《太平经》将其发展成为了炼精、气、神“三合一”的意念存守之术；主张通过将人的精神意念专注凝聚于身体某些部位，来达到炼气炼神的养生健体、长寿成仙的目的。《太平经》卷 137—153 说：

“古今要道，皆言守一，可长存而不老。人知守一，名为无极之道。人有一身，与精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。常合即为一，可以长存也。常患精神离散，不聚于身中，仅令使随人念而游行也。故圣人教其守一，言当守一身也。念而不休，精神自来，莫不相应，百病自除，此即长生久视之符也。”

守一的方法，一是意念专注于头顶、心、脐等部位，“故头之一者，顶也；七正之一者，目也；腹之一者，脐也；脉之一者，气也；五脏之一者，心也；四肢之一者，手足心也；骨之一者，脊也；肉之一者，肠胃也。（《太平经》卷 18—34）这与后来道教行气存守部位的百会（泥丸）、丹田、膻中、涌泉、劳宫、督脉等大致是一致的。另一类守一的方法则是悬像观想法，方法为设镜自观，也有画神像观视的，“其为之法，当作斋室，坚其门户，无人妄得入；日往自试，不精不安复出，勿强为之。如此复往，渐精熟即安。安不复欲出，口不欲语，视饮食，不欲闻人声。关炼积善，瞑目还观形容，容像若居镜中，若阙清水之影也，已为小成。”

守一之法在三国魏晋道教中倍受重视，并逐渐集中

到人体上、中、下三丹田，从而奠定了以后两千年道教行气内炼的基本生理区域和操作规范。葛洪在《抱朴子·内篇·地真》中专门论述守一说：

“余闻之师云，人能知一，万事毕。知一者，无一不知也。不知一者，无一之能知也……故仙经曰：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。此乃道家所重，世世歃血传其姓名耳。”

（2）服食药饵

服食养生是中国古代最古老的养生术之一。从内容来说，大致可分为两种，一种是通过日常饮饕的调整搭配及烹饪来有意识的补养人体，这就是所谓的“食补”或“食养”；另一类则是采用专门的药物来进行补养，称为药补。在药饵服食中，又分为两类，一类是利用自然的草木药物，另一类则是将矿物质进行人工化学合成炼制，也就是所谓的炼丹。

经过秦皇汉武两次声势浩大的寻仙求药浪潮，汉末三国时期，服食求仙之风方兴未艾，并开启了魏晋士人服药求仙的一代风尚。

三国时曹操召集的方士中，郗俭（孟节）是服食术的代表性人物，他的方术曾经轰动许都。他的服食法，照曹丕《典论》记载，主要为辟谷（不食五谷杂粮）、食茯

苓、饮寒水。这还属于传统的“草木药饵”之术。茯苓是一种多孔菌科植物。中医认为其性甘、淡、平，入心、脾、肾经，利水渗湿，健脾和胃，宁心安神，具有一定药效。但在道教徒看来，却是长寿致仙的“仙药”。

曹操身边的方士中，封君达服食黄连与白术。鲁女生服食胡麻与白术。东郭延年服食灵飞散。而左慈则是炼丹家。华佗是名医，又是注重养生治身的方士，专门发明了一种叫作“漆叶青黏散”的服食养生方：“漆叶屑一升，青黏屑十四两，以是为率，言久服去三虫，利五脏，轻体，使人头不白。”华佗将此方授与弟子樊阿，“（樊）阿从其言，寿百余岁。”关于“漆叶青黏散”，裴松之注引《华佗别传》说：“青黏者，一名地节，一名黄芝，主理五脏，益精气。本出于迷入山者，见仙人服之，以告佗。（华）佗以为佳，辄语阿。阿又秘之。近人见阿之寿而气力强盛，怪之，遂责阿所服，因醉乱误道之。法一施，人多服者，皆有大验。”

从曹魏所集的方士看来，当时道教服食尚以传统草木药饵为主。这大概主要是因为炼丹耗资巨大，为一般方士所不敢问津。而草木自然药物相对来说要容易和价廉得多。葛洪《抱朴子·内篇·仙药》中记载了三国魏晋时代道教服食的药物情况，基本上反映了三国时代草木植物类药物服食的种类。其中说：“五芝及饵丹砂、玉札、曾青、雄黄、雌黄、云母、太乙禹余粮，各可单服之，皆令人飞行长生。”又引《孝经援神契》说：“椒姜

御湿，菖蒲益聪，巨胜延年，威喜辟兵。”葛洪将“仙药”进行排队，认为“仙药之上者丹砂，次则黄金，次则白银，次则诸芝，次则五玉，次则云母，次则明珠，次则雄黄，次则太乙禹余粮，次则石中黄子，次则石桂，次则石英，次则石脑，次则石硫黄，次则石脂，次则曾青，次则松柏脂、茯苓、地黄、麦门冬、木巨胜、重楼、黄连、石韦、楮实、象柴，一名托卢是也。或云仙人杖、或云西王母杖、或云天精、或名却老、或名地骨、或名枸杞也。”

上述药物基本包括了三国魏晋时道教服食的药饵。如封君达与鲁女生所食之术，葛洪记载说“术一名山蓊，一名山精。故《神药经》曰：必欲长生，常服山精。”又如鲁女生所服之胡麻，又名巨胜。葛洪《抱朴子》记载说：“巨胜，一名胡麻，饵服之不老，耐风湿，补衰老也。”

从葛洪《抱朴子·仙药》来看，三国魏晋神仙方士最重视各种菌类植物，也就是“芝”。葛洪将其排列仅次于丹砂、黄金、白银，是植物类药物之冠。照他的说法，芝共有五种：“五芝者，有石芝，有木芝，有草芝，有肉芝，有菌芝，各有百许种也。”他还详记了数十种芝的名称，认为服用这些芝类“则令人与天地相毕，或得千岁二千岁。”

除了芝类以外，云母、雄黄、玉、甘菊、松脂、松叶、松实、菖蒲、术等都是三国魏晋时服食的主要“仙药”。其中确有不少是很好的药材，直到现在仍是中药药

材，能够治疗疾病。至于说服了这些药后就能身轻如飞，白发转黑，长生不死，则又失之于瘡妄虚幻了。

(3) 房中补导

与导引行气和药饵服食一样，房中术也是中国最古老的养生术之一。其源流至少要上溯到先秦战国时期。西汉初，已出现了彭祖、容成、玄素等影响较大的房中养生流派。《汉书·艺文志》已记载了容成等房中八家。长沙马王堆西汉墓出土汉简《十问》、《天下至道谈》、《合阴阳》等篇更详载了当时房中术主要观点与内容。这些都奠定了汉末三国时期道教房中修炼术的基础。

汉末三国时期的早期道教中，房中术是西南天师道（五斗米教）的主要宗教活动和内容之一。自东汉顺帝年间（126—144年）伊始直至三国时张鲁降曹（建安20年，公元215年），在大半个世纪中，张陵、张衡、张鲁祖孙三代在巴蜀汉中地区苦心营旨，传播建立以二十四治为教区的天师道。其宗教内容，称为“正一盟威之道”，以信仰神仙长生，尊奉老子、符水治病以及房中术为基本宗教活动内容。

同世界上很多宗教一样，张陵创教主要靠治病祛灾为号召。其时天师道有两大道术：一是“皆疏记生身以来所犯之过，乃手书投水中，与神明共盟，约不得复犯法，当以身死为约”；二是房中术，“其治病，皆采取玄素，但改易其大较，转其首尾，而大途犹同归也。行气服食，故用仙法，亦无以易。”（《神仙传》）因此，房中

术一直是天师道秘传的宗教活动与修炼术之一。

天师道的房中术修炼，依据的是一部被称为《黄书》的密典。在天师道典籍中，该书又被称为“黄老赤界”、“黄老赤箓”、“黄赤之道”等。从这些名称上看，该书可能是借黄帝与老子对话的形式写著的（早期黄老著作如《黄帝内经》、《太平经》等以及房中典籍如马王堆汉简房中书及《素女经》等均采用这类对话形式）。所谓“赤箓”、“赤界”或许与书中有朱色符图符箓有关。从现存一些史料片断判断，《黄书》所记录的天师道房中术是一种被称为“合气之术”或“混气之道”的男女合修之术。如《真诰》卷二提到“黄赤之道、混气之法”；卷六又提到天师道“多用混成及《黄书》赤界之法。”《魏书·释老志》则称为“三张男女合气之术。”

天师道“合气之术”是一种男女之间进行的性修炼方法。其技术特点有三：一是“从而不施”、“不泄于道路”、“结精自守”（见《老子想尔注》等），也就是在性活动中男性须闭精锁精。释法琳《辩证论》说：

“寻汉安元年，岁在壬午，道士张陵，分别《黄书》云：男女有和合之法，三五七九，交接之道。其道真诀，在于丹田；丹田、玉门也。唯以禁秘为急，不许泄于道路。道路，溺孔也。呼为师友父母，臭根之名。”

这种“从而不施”的房中原则，与张鲁《老子想尔注》的说法是一致的。《想尔注》注“玄牝门，天地根”说：“牝、地也，女像之。阴孔为门，死生之官也，最其

要，故名根。男茶亦曰根。”又说：“阴阳之道，以若结精为生。”“精结为神，欲令神不死，当结精自守。”天师道继承古房中家“宝精”的原则，视精为人身至宝，主张在性修炼中不射精，同时“身为精车，精落故当载营之”，也就是所谓“还精补脑”。

二是这类性修炼是集体性的宗教仪式活动（这一点是备遭儒佛等攻击的）。《弘明集》中《辩惑论》记载天师道修炼情况说：“至甲子，诏冥醮籙，男女媒合，尊卑无别。吴陆修静复勤勤行此”。甄鸾《笑道论》也说：“真人内朝律云：真人日礼，男女至朔望日先斋三日，入私房诸师立功德，阴阳并进，日夜六时，此诸猥杂，不可闻说”。这表明，当时天师道行合气之道要男女先斋戒三日，于甲子朔望之时，即新月及圆月之夜进行群体性的性修炼活动。

三是天师道房中术（合气、混气）的主要技术为“三五七九交接之道”。这是三张天师道特有的方法，不为其它房中家所行。释法琳《辩证论》说：“《黄书》云：开命门，抱真人，婴儿回，龙虎戏。三五七九，天罗地网。开朱门，进玉柱，阳思阴母曰如玉，阴思阳父手摩足”。北周甄鸾在《笑道论》中回忆说：“昔年二十之时，心好道术，就诸道士，先行《黄书》合气，三五七九男女交接之道。四目，四鼻孔、两口、两舌、两手、令心正对阴阳，法二十四气之数行道。真诀在于丹田，唯以禁秘为急，不泄于道路，不得更相嫉妬。行者灾厄皆除，

号为真人，度世延年。交夫易妇，唯色为先。父兄立前不知羞耻，自称中气真术。”另一位和尚释道安在其所著《二教论》中也攻击了天师道的黄赤合气之道，其中说天师道房中术道：“（张陵）妄造《黄书》，咒癰无端，乃开命门，抱真人，婴儿回，龙虎戏。备如《黄书》所说，三五七九，天罗地网。士女溷漫，不异禽兽，用消灭祸，其可然乎？”

这里几处都提到了天师道《黄书》的“三五七九交接之道，”又有“法二十四气之数行道”说法。这显然是天师道独家之密法。那么，其内容究竟是什么？其详情仅见之《古今医统》中“多男三炼法”：

“春夏秋冬名四时，二十四气尸生化。三五七九夺气机，一夺一吸深取之，周而复始天不违。此房中之术，言采女气之机也。三五七九皆阳数，言与女交时，但至四数皆深入其中，上以鼻吸，下以胁提而夺取之，是女之气过我也。周而复始者，三五七九既毕，而又再从三起也。周天之数三百六十三；五、七、九共二十四数，百四十有四。后合行九遍，亦二十四，得二百一十六，共成三百六十以合周天之数，此妙理也。仰合即天地否泰，男女上下互相迭施之道。”

上述记载基本显示了汉末三国到两晋西南天师道房中术的大致状况。天师道房中术的目的是很明确的，其一是“黄老赤篆，以修长生”（《正一天师告赵升口诀》）；二是“行者灾厄皆除”，“用消灭祸”，“舍气释罪”，兼有

神仙道教长寿长生目的与符水道教巫术消灾目的。这类方法在天师道内部长期秘传，直到北魏寇谦之改革天师道，去除“三张男女合气之术”，才逐渐失去了在道教中的正宗地位。

汉末三国时期，除了西南天师道秘传房中术外，曹操招延云集许昌的方士中，行房中之术者占了很大比例。计有左慈、封君达、甘始、东郭延年、冷寿光等。曹植在《辩道论》中认为：“左慈善修房内之术，差可终命，然自非有志至精，莫能行也”。相对而言，曹植对这门方术，还算比较客气的，基本上较肯定，只是认为此术一般人难以实行。

当时曹魏所集这些行房中术的方士，多是行所谓“容成御妇人术”，也就是容成派房中术。汉魏房中家影响最大的为三派，一是容成派，特点是将性活动与行气术相结合；二是彭祖派，主张“采阴补阳”及导引术；三是玄素派（玄女与素女），主要研究性技巧，讲究通过男女性交姿式变化来养生治病。汉末三国时期，天师道合气术接近彭祖派房中术。曹魏方士中，甘始、封君达、东郭延年、冷寿光等都是容成派房中修炼家。其技术方法一是“爱啬精气”，亦即在性活动中宝精慎施。二是性生活讲究与自然气节相合，“春夏施泻，秋冬闭藏”。三是性行为配合以气功，“常屈颈鹄息”（冷寿光）；“或自倒悬”（一种古导引术）；四是“自饮小便”（一种古养生法，今日本等国亦有人主张这类“小便疗法”和美容法）。除

此之外，还讲究日常生活卫生摄养之道。

左慈的房中术与上述几位的容成之术不一样。虽然史籍未明言左慈房中技术详情，但我们已知，左慈一派神仙术经由葛玄、郑隐传给了葛洪。因此，葛洪《抱朴子·内篇》中的房中观点应即左慈一系的房中主张。从葛洪的房中论述来看，左慈一系房中术上承彭祖派，故说：“房中之法十余家”，“彭祖之法，最其要者”。这一派的主要理论方法特点如下：

第一，认为人不可阴阳不交，否则会招致疾患。但同时又应节制性生活频率。《养性延命录》载彭祖语：“男不欲无女，无女则意动，意动则神劳，神劳则损寿。若念真正无所思而大佳，然而万一焉。有强郁闭之，难持易失，使人漏精尿浊，以致鬼交之病。”葛洪则指出：“夫阴阳之术，高可以治小疾，次可以免虚耗而已。而理自然有疾，安能致神仙而却祸致福乎？人不可阴阳不交，以致疾患。若欲纵情恣欲，不能节宣，则伐年命”。《抱朴子·微旨》又说：“房中之法十余家，或以补救伤损，或以攻治众病，或以采阴益阳，或以增年益寿。其大要在于还精补脑之一事耳……人复不可都绝阴阳，阴阳不交，则坐致雍阏之病，故幽闭怨旷，多病而不寿也。任情肆意，又损年命。唯有得其节宣之和，可以不损。若不得口诀之术，万无一人为之而不以此自伤煞也。”（《抱朴子·微旨》）

第二、左慈到葛洪这一派房中术技术操作特点是

“还精补脑”，即在性活动中配合以任督周天内气运炼。实际上，这就是后来道教中盛行的内丹术；而且是宋明内丹双修派丹法的雏型。葛洪曾在《抱朴子·微旨》中论及这一丹法时称之为“阴丹”，并阐论其术说：“善其术者，则能却走马以补脑，还阴丹以朱肠，采玉液于金池，引三五于华梁。令人老有美色，终其所禀之天年”。这里“走马”指射精；“阴丹”是精气；“朱肠”应即督脉，“玉液”指炼气时产生的唾液，“金池”指口腔；“三五”在此应指天地人三才及自然五行，实指天地自然精气；“华梁”指鼻腔。关于这种“阴丹”丹法，葛洪又录有其“先师（按指郑隐）之口诀”，其诀名为“真人守身炼形之术”。诀为：

“夫始青之下月与日，两半同升合成一。出彼玉池入金室，大如弹丸黄如橘，中有嘉味甘如蜜，予能得之谨无失。既往不追身将灭，纯白之气至微密，升于幽关三曲折，中丹煌煌独无匹，立之命门形不卒，渊乎妙矣难致诘”。

这段口诀葛洪未作详解。参之于孙思邈《千金方·房中补益论》所引“仙经”之论，可大致弄清其含意：“令人长生不老：先与女戏，饮玉浆。玉浆，口中津也。使男女感动。以左手握持，思存丹田，中有赤气，内分黄白，变为日月，徘徊丹田中，俱入泥垣，两半合成一团，闭气深内勿出入，但上下徐徐咽气，情动欲出，忽退之。此非上士有智者不能行也。其丹田在脐下三寸。泥

垣也，在头中对两目直入内。思作日月，想合径三寸许，两半放形而一，谓日月相擒者也。虽出入，仍思念所作者勿废，佳也”。

这是一种早期的内丹。特点是在性活动中思存日（离 三）月（坎 六）之气，使日月坎离阴阳之气相合（即所谓坎离交、日月汇、水火济、龙虎会、铅汞合等），同时吞咽津液（玉液、玉浆），控制呼吸（即丹家所谓炉火），用意念将阴阳两半合一的“纯白之气”（阴丹、中丹）循督脉逆运至脑部泥丸（泥垣），再循面前任脉下降归贮于下丹田命门。另外，这类技术理论多采用外丹术语来阐释。史载左慈曾在天柱山石室中精思，而神人授之金丹仙经。会汉末之乱，“不遑合作”，而避地来渡江东（照《真诰》卷12说，时值建安末），志欲投名山以修斯道。正是在这段时间，葛洪的从祖葛玄与左慈相会并跟随他学丹法。其时也正是左慈被曹操招揽并以房中术名动许都，后又因事得罪曹操而以幻术走脱之后。因此，葛玄不仅从左慈学《太清丹经》之外丹术，且从其学以房中内炼为核心的内丹术。葛玄将此内外丹道传郑隐，郑隐又传葛洪，这就是《抱朴子·内篇》中所记的金丹炼术及“真人守身炼形之术。”

以上所论可知，汉末三国时期，房中术是道教内部广泛采用的方术。西南的天师道为“合气之道”或“混气之术”，除长生修炼外，还有“移灾解罪，转祸为福”（《抱朴子·微旨》）等巫术功能及宗教仪式功能。而北

方曹魏的方士集群则唯重其个体修炼价值，其方法一是容成派房中术，二是左慈的内丹双修术。对于现代社会来说，排除其中的糟粕和迷信（如采战、群交、移灾减罪等），古房中术仍包含了很多古代科学和经验，有一定养生保健参考借鉴价值。同时，房中术在汉魏三国时的流行也表明，古代中国人对性这一敏感问题采取的是较为理智和开放的态度。他们力图将性行为与养生长寿相统一，而不是沉耽迷醉于性享乐，更不是性放纵乃至糜烂淫秽。在长寿养生的旗号下，中国人一般对性问题还是较为宽容的。而以理学为代表的禁欲主义普遍得势，不过是满清以来数百年的事。

四、隱：遁世与狷介

(一) 南阳隱士

道家与道教的最高人生理想是逍遥。

逍遥的本质是自由。

当这种自由的本质随着浪漫的神仙理想弥漫于汉末三国时代那些因个体自我生命意识觉醒而倍感孤独彷徨的知识分子的心灵时，隐者的风范顿时成为一种尊严的象征与自由的样板。

汉末三国时期是一个充满动乱与专制的年代。汉末皇权昏昧、宦官专权、吏道败坏、天灾频仍。继而黄巾起义爆发，天下大乱，中国进入一个前所未有的大分裂、大动乱时期。这场战祸是如此延绵而惨烈，以致从东汉末到晋初短短的一个世纪中，中国全国总人口竟下降了百分之九十！

伴随这种政治腐败和社会动乱的，是专制极权对知

识阶层的高压与迫害。从汉末“党锢之祸”到曹操对孔融、杨修、华佗等知识分子的迫害，再到西晋政权铲除异己的高压政策，汉末三国魏晋的知识分子一直生活在政治迫害与压制的恐惧和威胁之中。正如魏晋名士嵇康所愤怒呼号的：

“何意世多艰，虞人来我疑。云网塞四区，高罗正参差；奋迅势不便，六翮无所施。隐姿就长缨，卒为时所羁。单雄翻孤逝，哀吟伤生离。徘徊恋俦侣，慷慨高山陂。鸟尽良弓藏，谋极身心危。吉凶虽在己，世路多险巇。”

在一个专制而黑暗的时代，隐遁成为了希冀保持自我人格尊严与清白的知识分子的几乎唯一的选择。诚如《后汉书·逸民列传》所说：

“《易》称‘赜之时义大矣哉’。又曰：‘不事王侯，高尚其事’。是以尧称则天，不屈颖阳之高；武尽美矣，终全孤竹之节。自兹以降，风流弥繁，长往之轨未殊，而感致之数匪一。或隐居以求其志，或回避以全其道，或静已以镇其躁，或去危以图其安，或垢欲以动其槩，或疵物以激其清。然观其甘心畎亩之中，憔悴江海之上，岂必亲鱼鸟乐林草哉，亦云性分所至而已。故蒙耻之宾，屡黜不去其国，蹈海之节，千乘莫移其情。适使矫易去就，则不能相为矣。彼虽兢兢有类沽名者，然而蝉蜕嚣埃之中，自致寰区之外，毕乎饰智巧以逐浮利者乎？荀卿有言曰：志意脩则骄富贵，道义重则轻王公也。”

隐者并非都是道教徒。但是，隐士文化的属性与动力却来自道家与道教。隐者无不是老庄的信徒，而道教徒在本质上也就是隐者。

道家与道教的隐逸不仅仅是一种愤世疾俗的出世，甚至也还不仅仅是对世态的冷眼看透。虽然隐者们或多或少都有些“看破世事惊破胆，识透人面冷透心”的想法。对真正的老庄信徒与隐者来说，隐遁的动力往往并非来自外在的压力，而是一种发自内心的对自由的向往以及对自然的迷恋。因此，他的隐逸是主动的而非被动的；他的逍遥是内在的而非外在的；他对人生是严肃而积极的而非颓唐消极的。隐者的逍遥表现为他以一种达观而恬淡的心态来对待人生。他热爱生命，热爱自然，热爱自由，从而能以一份从容和散淡去抛却名利财富，在白云孤鹤间去觅得一个属于自己的人生。尽管他清贫而寂寞，但却能在那种“扫来竹叶烹茶叶，劈碎松根煮菜根”的清淡闲适中品味吸饮那一份别人不能领略的人生意趣与快乐。

道家与道教的隐逸还在于，他们都有一身反抗世俗与专制的傲骨。在汉末魏晋的专制时代，他们坚持自己的尊严与人格，不屑于与世俗同流合污、助纣为虐。他们既希望保持内心的狷介清白与人格尊严，又要逃避残暴的专制者及世俗礼法的密网罗织，迫害打击，因而只能走向山林江湖，遁入老庄的世界，在其中保持和找寻个性与自由。道家与道教徒们知道，人生最可珍贵的是

自由。然而，在这个由礼教与专制双重压制下的现实社会中，是无法获得真正的自由与逍遥的。因此，道家与道教只有返回自然，希冀在大自然的“地籁”与“天籁”中“独与天地精神往来”；在白云黄叶、林深泉幽、湖海烟色之间“上与造物者游”。黑暗的现实将知识分子和士人逼向老庄的怀抱，而老庄与神仙又造就了一代傲岸而放旷的隐者。“其大者，则轻天下，细万物；其小者，则安苦节，甘贱贫。或与世同尘，随波澜以俱逝；或违时矫俗，望江湖而独往；狎玩鱼鸟，左右琴书，拾遗粒而织落毛，饮石泉而阴松柏。放情宇宙之外，自足怀抱之中。然皆欣欣于独善，鲜汲汲于兼济。而受命哲王，守文令主，莫不束帛交驰，蒲轮结辙，奔走岩谷，唯恐不逮者何哉？以其道虽未弘，志不可夺，纵无舟楫之功，终有贤贞之操。足以立懦夫之志，息贪竞之风，与夫苟得之徒，不可同年共日。所谓无用以为用，无为而无不为者也。”（《隋书·隐逸列传序》）

东汉到三国魏晋，是一个隐者的时代。《后汉书·逸民列传》中，便记载了野王二老、向长（字子平）、逢萌（字子康）、周党（字伯况）、王霸（字儒仲）、严光（字子陵）、井丹（字大春）、梁鸿（字伯鸾）、高凤（字文通）、台佟（字孝威）、韩康（字伯休）、矫慎（字仲彦）、戴良（字叔鸾）、法真（字高卿）、汉阴老父、陈留老父、庞德公等人。其中著名的有严光、梁鸿等。

为何东汉多隐者？《后汉书·逸民列传》解释说：

“汉室中微，王莽篡位，士之蕴藉义愤甚矣。是时裂冠毁冕，相携持而去之者，盖不可胜数。扬雄曰：‘鸿飞冥冥，弋者何篡焉。’言其违患之远也。光武侧席幽人，求之若不及，旌帛蒲车之所徵贲，相望于岩中矣。若薛方、逢萌聘而不肯至，严光、周党、王霸至而不能屈。群方咸遂，志士怀仁，斯固所谓举逸民天下归心者乎！肃宗亦礼郑均而徵高凤，以成其节。自后帝德稍衰，邪嬖当朝，处子耿介，羞与卿相等列，乃至抗愤而不顾，多行其中行焉。”

这里说得很清楚，隐者是一种社会现象与时代产物。一方面，当治世清明，统治者举逸民、尊隐士之时，很多人便附庸风雅，争向林泉。另一方面，当政治腐败，世道衰微时，许多有志之士不愿与统治者合作，便相携而去，遁隐江海山林。前者往往不免有那等附庸逐名之徒，而后者则往往多有正直不阿之士。

在汉末三国时期，在荆州地区曾出现过一种特殊的、对这一时期的政治局势演进产生了重要影响的文化现象，这就是南阳隐士集团。在这一集团中，既出现了庞德公、司马德操那样名重一时的隐士，更产生了诸葛亮、庞统那样著名的政治家与军事家。研究这一现象，有助于了解汉末三国时期道家与道教文化对当时士人与知识阶层人格的影响及实践意义。

在每一次中国陷入大动乱或专制黑暗的历史时期，

总是大批知识分子与狷介正直之士走向隐逸之时。汉末三国时期，由于黄巾大起义与其后踵接而至的猛烈而残酷的大破坏与大战乱，使大批士人归隐山林与皈依老庄。这就是诸葛亮在《出师表》中所回忆的：

“臣本布衣，躬耕于南阳，苟全性命于乱世，不求闻达于诸侯。”

诸葛亮祖籍是山东琅玕郡阳都县（今山东沂南县）人。生于东汉光和四年（181年）。当他四岁时，亦即东汉汉中平元年（184年），便在他的老家山东连同河北、河南、安徽等地爆发了空前的黄巾大起义。在黄巾起义被镇压后，又继之以连绵不断的军阀混战与割据，所谓“豪杰并起，跨州连郡者不可胜数。”（《三国志·诸葛亮传》）他的家乡自然不免于祸，“而山东大者连郡国，中者婴城邑，小者聚阡陌，以还相吞灭。”（曹丕《典论·自叙》）这场大战乱的结果，是使北方中原地区“名都空而不居，百里绝而无民者，不可胜数。”（《后汉书·仲长统传》）“中国萧条，或百里无烟，城邑空虚，道殣相望。”（《三国志·朱治传》注引《江表传》）战乱使人民大批死亡和流徙。而流徙逃亡的流向主要是当时相对安定的南方长江流域地区。诸葛亮以及一大批汉末文士就是这样来到南阳（今湖北襄阳）躬耕隐居的。

诸葛亮早年丧父。他的叔父诸葛玄带领诸葛亮及其姐弟在豫章（今江西南昌）生活了一段时期。后因诸葛玄所任豫章太守之职为朱皓取代，便率领他们姐弟几个

至荆州去投靠其旧友刘表，在荆州治所襄阳定居下来。建安二年（197年），诸葛玄病卒，年仅17岁的诸葛亮开始了长达十年之久的独立隐居躬耕生活。正是在这段时间，他与当时以庞德公、司马德操等为首的南阳隐士集团发生了广泛联系。这种联系，实际使诸葛亮加入了南阳隐士集团并成为其中重要的成员。这种经历，对诸葛亮一生有着巨大影响。

南阳隐士集团的活动区域以湖北襄阳地区为中心。当时这里是刘表统治区域。刘表其人，有好士之名，史载他“爱民养士，从容自保，境内无事，关西、兖、豫学士归之者以千数。”（《资治通鉴》卷62）荆州地区相对安宁与刘表好士，是南阳隐士集团得以形成的主要原因。

南阳隐士集团分为两种。一种是土著本地人，以庞德公、黄承彦为首；另一种是从关西、兖、豫流寓到此的，有司马徽、诸葛亮、石广元、徐元直、孟公威等。他们都聚居于襄阳周围。《水经注》记载：襄阳城东有东白沙，沔水中有鱼梁洲，庞德公所居。士元（庞统）居汉之阴，在南北沙。司马德操（司马徽）宅洲之阳。这些隐士相互间“望衡接宇，欢情自接”，常相携“泛舟褰裳，率尔休畅”。

襄阳在东汉时属南阳郡邓县。是一个经济发达，世族豪强聚居之地。《襄阳府志》引《荆州记》说，襄阳至宜城几十里间，“有卿、刺史二千石数十家，朱轩华盖，

甲第掩映”，时人号为“冠盖里”。刘表任荆州牧，设首府于襄阳，这里成为荆州八郡的政治、经济及文化中心。其时，襄阳周围耆旧大姓有庞、黄、蔡、蒯、马、习、杨等。这些家族学业相承，相互倚重、姻亲往来、牵枝蔓藤，出了一大批三国著名精英人物。庞家有庞德公、庞统、庞林、庞山民等；黄家有黄承彦；蔡家的蔡瑁；蒯家有蒯越、蒯良、蒯祺；马家有马良、马谡；习家有习祯、习珍；杨家有杨虑、杨仪、杨颙。这些士族大姓在襄阳形成了一股很强的势力，在重门第、尚名流的汉末具有极大影响。刘表据襄阳以治荆州，依靠的是蔡、蒯两姓豪强。因而蔡瑁、蒯越等都在刘表政权中充任要职。其中蔡瑁其人，就是《三国演义》中周瑜利用蒋干盗书而使曹操中反间计所杀那个蔡瑁。不过这只能算小说家言。

不过，当时的襄阳本地大姓耆旧以庞德公、黄承彦为首却保持草野隐居不仕的身分。刘表延请他们，他们都拒不出仕。庞、黄这种坚持隐居的作法，使其声誉日隆，在襄阳本地士人集团中有很高威望，造成了隆厚的隐逸风气。

庞德公是刘备两大谋士之一、号称“凤雏”的名士庞统的叔父。他是当时襄阳隐士集团的首领人物。他是襄阳本地人，居住于襄阳城东的岷山之南。他一生隐居于沔水之畔，至老不入襄阳城，不与权贵官府打交道。庞德公属于那种大彻大悟的道家型隐士，与妻子躬耕田里，

相待如宾，平昔则琴书自娱，举止端庄。刘表曾数次遣人请他出山做官，希望利用他的名声号召襄阳本地名士与精英，都被庞德公拒绝了。刘表无法，只好亲自去请。其时，庞公夫妻正在田畴上耕作。刘表对庞德公说：“保全一身，难道比保全天下更重要吗？”意在说动庞德公出山，助他成功。

庞德公笑着回答说：“鸿鹄巢于高林之上，暮而得所栖；龟鼈穴于深泉之下，夕而得所宿。夫趋舍行止，亦人之穴巢也。但各得其栖宿而已，天下非所保也。”（晋习凿齿《襄阳耆旧记》及《后汉书》卷83）

庞德公的意思是说，鸿鹄居于高林，龟鳖穴于深泉，都是各得其所。人的行止进退也是一样，但求各遂其志，各得其所就行了。天下非是我所能保全的。

庞德公说话间，“因释耒于垄上，而妻子耘于前”，刘表便指着正辛勤耨作的庞妻对庞德公说：“先生若居畎亩之间而不肯做官食禄，后世拿什么来遗留给子孙呢？”这是刘表见以天下不能说动庞德公，便又以家庭子孙来游说他。

庞德公回答：“时人皆遗之以危，今独遗之以安。虽所遗不同，亦不为无所遗也。”——庞德公的回答是极富哲理而又精辟的。他说，当今之人热衷于出仕做官，希望于乱世之中投身权贵豪杰而博取功名，这留给后代是杀身诛族的风险。我遗传给后人的，却是全身平安。虽然二者之间所遗留的有所不同，却也不能说我什么也未

留下吧！

他还进一步解释说：“昔尧舜举海内授其臣而无所执爱，委其子于草莽而无所矜色，丹朱、商均至愚下，得全首领以没；禹汤虽以四海为贵，遂以国私其亲，使桀徙南巢，纣悬首周旗而族受其祸，夫岂愚于丹朱、商均哉？其势危故也。周公摄政天下而杀其兄，向使周公兄弟食藜藿之羹，居蓬蒿之下，岂有若是之害哉！”（《襄阳耆旧记》）

庞德公这是以古人为例阐发其全性保身的道理。刘表听了之后，知不能说动他，“乃叹息而去”。

庞德公所言所行，是一种典型的庄周式道家全生哲学。道家与老庄强调人的自我生命价值，认为生命的自由与康乐是人生最高价值，反对因追逐名利等身外之物而伤生害身。所谓“无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。谨守而勿失，是谓反其真。”（《庄子·秋水》）所以庄周道家人格有宁其生曳尾于涂中而不屑“王巾笥而藏之庙堂之上”的说法。庞德公所实践的，正是这样一种道家人格理想与追求。基于这种信仰，庞德公坚守隐居，宁愿与其妻躬耕垄上，而拒绝到刘表那儿去做官发财。

庞德公这种坚持自我信仰与节操的精神，赢得了包括诸葛亮在内的襄阳知识分子与士人阶层的广泛尊敬。《后汉书·庞公传》注引《襄阳记》说，“诸葛孔明每至德公家，独拜公于床下，公殊不令止。”诸葛亮一家是客

居襄阳的外来户，但与庞德公有密切关系。诸葛亮的姐姐就嫁给了庞德公的儿子庞山民，因此他与庞家是姻亲。对于门第出身高于一切的汉代来说，外来的诸葛家族能攀上庞氏大姓，对于诸葛亮加入南阳隐士集团圈子是必不可少的。不仅诸葛亮的学业成就肇基于此，而且诸葛亮得以出山辅助刘备，终成人杰，亦全赖这一集团中人的反复推荐颂扬。诸葛亮被评为“卧龙”，就是庞德公语。汉末评议人物，是士人进仕的决定性因素。一经名人品誉，便能身价百倍。庞德公当时评议人物，以诸葛亮为卧龙，以庞统为凤雏、司马德操为水镜。对诸葛亮之誉，犹在其侄庞统之上。这对诸葛亮往后的人生道路有着重大影响。所以清人甚至说：“隆中之所以为隆中，鹿门有以成之也。”（阮函《答鹿门与隆中孰优说》。按隆中为诸葛亮陇耕处，鹿门为庞德公隐居处）

庞德公亦有阮、嵇一流放旷不羁的道家人格。据《襄阳记》等记载，有一次，水镜先生司马德操拜望庞德公，正遇庞德公去沔河边祭拜先人墓去了。司马德操便直接走入堂中，对庞德公妻叫道：快快做饭，徐元直（徐庶）前两天约我来与德公聊天。庞德公妻子皆罗拜于堂下，奔走共役。一会儿庞德公还家，“直入相就，不知何者是客也”。

襄阳隐士集团中另一本地大姓领袖是黄承彦。《三国志》注引《襄阳记》说他“高爽开朗，为沔南名士”。黄承彦在襄阳士族中有特殊地位。据《襄阳耆旧传》载：

“汉末诸蔡最盛。蔡讽姊适太尉张温，长女黄承彦妻，小女刘景升后妇，瑁之姊也。”以此来看，黄承彦的妻子是蔡讽的长女，又是刘表后妻蔡氏的亲姐，刘表手下权贵蔡瑁的大姐。黄承彦既与刘表是连襟，又是蔡瑁的亲姐夫，他与荆州权贵有如此深的关系而又甘居隐沦，自然在士人中有很高的评价与声望。诸葛亮正是看中了这一点，才下决心娶黄氏丑女，以此加强与本地士族的联系，进入襄阳隐士集团。据《襄阳耆旧记》载，黄承彦对孔明说：“闻君择妇，身有丑女，黄头黑面，才堪相配。”“孔明许，即载送之。时人以为笑乐。乡里为之谚曰：莫作孔明择妇，正得阿承丑女。”

据《三国志·诸葛亮传》，“亮少有逸群之才，英霸之气，身長八尺，容貌甚伟，时人异焉。”诸葛亮以如此伟岸之美男子而娶黄氏丑女，除了“才堪相配”外，更主要恐还是出于与襄阳大姓连姻，以求加入襄阳名士集团圈子。顺便一提的是，诸葛亮的两位亲姐姐，一位是嫁给了庞德公的儿子庞山民为妻，还有一位，则是嫁给了襄阳另一土著大姓蒯家，是曾任魏房陵太守蒯祺的妻室。（蒯祺是诸葛亮姐夫却为敌国，建安24年为蜀将孟达所攻杀。）而蒯家与蔡家是刘表倚赖的势力最大的两大家族。以此，诸葛亮通过联姻，实际与襄阳包括刘表、蔡、蒯、庞、黄在内几乎所有一流大姓都发生了密切联系。在此我们看到南阳隐士集团是如何形成并相互倚重的。尽管或许出于对时局以及刘表、蔡、蒯等权贵有所考虑与

看法，诸葛亮在隆中十年间并未去襄阳求仕，（诸葛亮在《隆中对》中对刘备说：“荆州北据汉、沔，利尽南海，东连吴会，西通巴蜀，此用武之国，而其主不能守，此殆天所以资将军。”表示了对刘表诸人的极大鄙夷。）但实际上，诸葛亮本人的才学及名气都是在这一集团中造就的。

汉末三国南阳（襄阳）隐士集团中本地土著名士还有以下几位：

庞统，字士元。他是名士庞德公的侄儿，与诸葛亮交情笃密。小时朴钝，没显出什么才气，后来少年庞统有一次去见素以“清雅有知人鉴”的司马德操，正值司马德操爬在桑树上采桑，便坐在树下与司马德操“共语自昼至夜”。司马德操对他的才学见识十分诧异，遂“称统当为南州士之冠冕”，由是名声渐显，被庞德公品为“凤雏”，与诸葛亮的“卧龙”齐名。他后来辅佐刘备，在入川围攻雒城一役中为流矢所中，死时才 36 岁。

杨虑，字威方，襄阳人。“少有德行，为沔南冠冕。”他是一个神童型的人，年少时即有名气。他年纪轻轻，就有人来劝他做官，但都被拒绝。《三国志》卷 40 注引《楚国先贤传》说他“州郡礼召，诸公辟请，皆不能屈”。他死时才十七岁，竟有门徒数百人。乡人宗其德范，号为“德行杨君”。他的弟弟杨仪因才能受到刘备、诸葛亮的重任，官至丞相参军长史，加绥军将军。诸葛亮逝世于五丈原，他主持诛杀魏延。后因与蒋琬争相位，怨恨

诽谤，下狱后自杀。

习温等。襄阳名士中，习氏也是大姓，三国时期亦出不少人才。《襄阳耆旧记》载，习询、习竺，才气锐爽。习承业，博学有才鉴。习蔼，有威仪，善言谈。习珍为蜀零陵北部都尉加裨将军，关羽败死后，率数百人抗吴不降，称“我必为汉鬼，不为吴臣，不可逼也”，月余粮箭尽而仗剑自裁。习温，识度广大，历长沙、武昌太守，选曹尚书，广州刺史，从容朝位三十年，不立名迹，不结权豪，饮酒一石乃醉。习桢，有风流，善谈论，名“亚庞统”，而在马良之右。追随刘备入蜀，历雒、郫令，广汉太守。习忠为习桢子，官至尚书郎。以上习姓族人，均属襄阳隐士集团，后或仕蜀，或仕吴，或仕魏。

秦颉，字初起。曾以江夏都尉出为南阳太守。一次去南阳过宜城，有一房宅东向大道，停车视之，说：“此居处可作冢。”后死于南阳，发丧至此原停车处，“车不肯行，故吏为市此宅葬之。”

马良、马谡。马氏兄弟均为襄阳宜城人，兄弟五人并有才名，而马良眉中有白眉，故有“马氏五常，白眉最良”之说。马良、马谡兄弟均随刘备诸葛亮入蜀，并委以重任。马良后死于夷陵之战，马谡因祁山战役失街亭而被斩。此二人均为诸葛亮隐居隆中时的密友，后来为蜀国政治军事出了不少主意，深得刘备与诸葛亮器重。

杨颉，字子昭，襄阳人。随刘备入蜀，曾为巴郡太守和主簿。

向朗，字巨达，襄阳宜城人。少时师事司马德操，与徐元直、庞统、马谡等为密友，以此也应与诸葛亮亲善。随刘备入蜀，官至丞相长史、左将军，封显明亭侯。向朗有浓厚道家人格色彩，史载他“少时虽涉猎文学，然不治素检，以吏能见称。自去长史，优游无事垂三十年，乃更潜心典籍，孜孜不倦。”他在遗言戒子书中说：“《传》称师克在和不在众，此言天地和则万物生，君臣和则国家平，九族和则动得所求，静得所安。是以圣人守和，以存以亡也。吾楚国之小子耳，而早丧所天，为二史所诱养，使其性行不随利禄以堕。今但贫耳，贫非人患，惟和为贵。”

向宠，为向朗侄儿。入蜀后官至中部督，受诸葛亮器重，北伐上表说：“将军向宠，素行淑均，晓畅军事，试用于昔日，先帝称之曰能，是以众议举宠为督。愚以为营中之事，悉以咨之，必能使行阵和睦，优劣得所。”

以上是南阳（襄阳）隐士集团中的本地大姓与名耆。他们以庞德公为首，形成了一个影响很大的知识分子与士人群体。这些人虽然不是道教徒，但从庞德公等人的隐居思想与动机看，可以认为老庄道家思想对这一群体的隐居动机及言行有深刻影响。史载庞德公“后遂携其妻子登鹿门山，托言采药，因不知所在”（《襄阳耆旧记》），可见庞德公等还尚好神仙。

在南阳隐士集团中，除以上本地大姓外，还有一大批像诸葛亮一样的“外来户”。其中有名的有司马德操、

徐元直、崔州平等。这批人籍贯不同，但都是为避战乱来到襄阳的。这些客居士人中的领袖是司马徽（德操），而成就最大的当然是诸葛亮。

司马徽，字德操，颍川人。经庞德公品题为“水镜”。他是著名的古文经学家，寓居襄阳东庞德公家附近。“德操小德公十岁，兄事之。”《水经注·沔水注》记载：

“沔水中有鱼梁州，庞德公所居。（庞）士元居汉之阴，在南北沙，世故谓是地为白沙曲矣。司马德操宅洲之阳，望衡对宇，欢情自接，泛舟褰裳，率尔休畅。岂待还桂柁于千里，贡深心于永思哉！”

司马德操学问很高。但不愿出仕。他名气极大，不少人慕名来求学。《三国志·尹默传》记载：

“尹默字思潜，梓潼涪人也。益部多贵今文而不崇章句，默知其不博，乃远游荆州，从司马德操、宋仲子等受古学。”

又《三国志·李谿传》载：

“李谿字钦仲，梓潼涪人也。父仁，字德贤，与同县尹默俱游荆州，从司马徽、宋忠等学。”

尹默、李谿不远千里从益州（四川）赶到荆州襄阳来向司马德操求学，可见其名气之大。而襄阳本地士人，亦多有从司马德操学的，如向朗“少师事司马德操，与徐元直、韩德高、庞士元皆亲善。”（《三国志·向朗传》）

司马德操是荆州隐士集团中外徙客居士人的首领人

物，被庞德公品题为“水镜”，可见其节操品格。他与诸葛亮、庞统并称襄阳隐士集团三大人杰，但庞统是经他的称誉推赏方才显名的，而诸葛亮也是经他推荐才知遇于刘备的。《三国志·诸葛亮传》注引《襄阳记》说：“刘备访世事于司马德操。德操曰：‘儒生俗士，岂识时务？识时务者在乎俊杰。此间自有伏龙、凤雏。’备问为谁，曰：‘诸葛孔明、庞士元也。’”

与司马德操齐名的卧龙、凤雏后来都出山，成为刘备手下股肱之臣。但司马德操本人却与庞德公一样，一直隐居襄阳。他是一位真正的隐士。

诸葛亮是襄阳隐士集团中成就与功名最著者。他于汉末动乱之际随叔父避难荆州“躬耕于野，不求闻达”（《三国志·诸葛亮传》），隐居于襄阳隆中，躬耕游学长达十年。在此期间，他与襄阳隐士集团的一批精英建立了密切的关系。他一生的才干学识，可以说都是在这一时期形成的。《三国志·诸葛亮传》说：

“（诸葛）玄卒，亮躬耕陇亩，好为《梁父吟》，身长八尺，每自比于管仲、乐毅，时人莫之许也，惟博陵崔州平、颍川徐元直与亮友善，谓为信然。”

诸葛亮隐居躬耕之时，年方二十余岁。他志比管、乐，在时人看来，近乎狂妄。但与他深交的友人如崔州平、徐庶等却知其才干，故深以为然。裴松之注引《魏略》又说：

“（诸葛）亮在荆州，以建安初与颍川石广元、徐元

直、汝南孟公威等俱游学，三人务于精熟，而亮独观其大略。每晨夜从容，常抱膝长啸。而谓三人曰：‘汝三人仕进可至刺守郡守也。’三人问其所至，亮但笑而不言。后公威思乡里，欲北归，亮谓之曰：“中国饶，士大夫遨游何必故乡邪！”

诸葛亮少怀大志，自比管、乐；但他既未利用其各种裙带姻亲关系入仕刘表帐下，也未游宦于中原曹魏政权，反倒是“躬耕于南阳，苟全性命于乱世，不求闻达于诸侯”，一隐十年。要不是经徐庶、司马德操反复推荐与刘备三顾茅庐，诸葛亮躬耕隐居生活还会继续下去。就是像庞德公、黄承彦、司马德操等名士以一布衣隐居至老死也不是不可能的。这说明，当时诸葛亮的思想状态还是比较矛盾的。一方面，他心怀抱负，志向远大，渴望如管、乐那样建功立业，一展雄才；但另一方面，又明显受襄阳以庞德公、司马德操等为代表的草野隐士风尚和思想影响，有浓厚的、发自内心的归隐意识，希慕抱膝长啸、闲居游学、布衣躬耕、寄情泉林的逍遥自由生活。因而，青年诸葛亮可以说是时时挣扎徬徨于儒道之间的人物（这也是那个时期大多数隐士的思想状态），儒家的进仕做官、建功立业与道家出世无为、逍遥自由的二元价值都燃烧激励着青年诸葛亮的心。他渴望建立功名是真心的，而躬耕隐逸也是发自内心。观其出山后政治军事决策措施，并无丝毫老庄踪影。但其晚年《诫子书》中，却流露出浓厚道家根砥：“夫君子之行，静以

修身，俭以养德，非淡泊无以明志，非宁静无以致远。”假若当初诸葛亮不为徐庶、司马德操反复推举，抑或年近半百、名满天下的刘备不听徐庶之劝，倨傲自恃，不愿屈尊三顾茅庐以请一年方二十七岁的无名布衣青年，那么《诫子书》中上述语句可能就是隐居隆中的诸葛亮一生的写照了。

徐庶、崔州平、石广元、孟公威等与诸葛亮一样，都是汉末避乱客居襄阳的隐士。大概同是客居身份，惺惺惜惺惺，他们几个的关系尤为密切。诸葛亮任蜀丞相后曾在《又与群下教》一文中回忆说：“昔初交（崔）州平，屡闻得失；后交（徐）元直，勤见启诲。”

据裴松之注引《魏略》说，徐庶原姓单名福，性情倜傥，少年时好任侠击剑，是汉末游侠一类人物。汉末中平年间，他曾经为人报仇，竟以白垩（石灰）涂面，被发乔饰去杀人，被捕吏抓获后，问他姓名，他闭口不答，“吏乃于车上立柱维磔之，击鼓以令于市廛。”大街广市中，人们无不畏惧这些强横突兀的侠客死士，竟无人敢去指认。后来其党羽将他从牢中劫持解脱出来。经这件事后，徐庶大彻大悟，放弃游侠生涯而专意于学问。《魏略》中说他被救后，“由是感激，弃其刀戟，更疎巾单衣，折节学问。始诣精舍，诸生闻其前作贼，不肯与共止。福（徐庶）乃卑躬早起，常独扫除，动静先意，听习经业，务理精熟。遂与同郡石韬（广元）亲爱。初平中，中州兵起，乃与（石韬）南客荆州，到，又与诸葛亮特相善。”

汉末中平（184—189年）元年黄巾大起义，其时徐庶尚任侠仗剑为游侠。初平（190—193年）年间，他与石广元避乱客隐荆州襄阳，与诸葛亮相识，居住于檀溪。建安12年（207年），刘备屯新野，徐庶去见刘备并举荐诸葛亮，随后与诸葛亮共附刘备。这说明，徐庶与石广元等在襄阳隐居长达十五、六年。

曹刘当阳之战，刘备军溃败。“亮与徐庶并从（刘备），为曹公所追破。”徐庶的老母亲也被曹操捉去。徐庶至孝，只得辞别刘备，“庶辞先主而指其心曰：‘本欲与将军共图王霸之业者，以此方寸之地也。今已失老母，方寸乱矣，无益于事，请从此别。’”他后在曹魏官至右中郎将、御史中丞；石广元官至郡守、典农校尉，而诸葛亮虽与旧日老友互为敌国，各事其主，犹叹息其才不尽用：“逮大和中，诸葛亮出陇右，闻元直、广元仕材如此，叹曰：‘魏殊多士邪！何彼二人不见用乎？’”

与诸葛亮同隐襄阳的崔州平后来情况不详。而孟公威则先于几位朋友最早北归入仕曹魏，后官至刺史、将军，一如诸葛亮昔日所预言。故裴松之注说孟公威“在魏亦贵达”。

在荆州襄阳隐居的这十余年中，正是诸葛亮等人成长时期。几位风华少年，结伴而学，携手而游，沐风栉雨，各抒襟怀。就经历来说，显然徐庶较为曲折，以才气抱负来说，无疑以诸葛亮为最高。从思想状态来说，则他们应是儒、道、名、法各家思想的大杂烩，既有出将

入相、建功立业之豪情，又有纵情江湖、潇洒日月的逸志。这正是那个年龄段的青年知识分子所共有的心态与性格特征。

南阳（襄阳）隐士集团是汉末三国时期一大奇观。它表明，在社会历史环境与个人命运遭际之间，由儒道互补为主体的中国知识分子二元心理结构有极强的适应力及较宽的弹性空间。这期间，儒家的建功立业与道家的出世逍遥都对知识分子具有强烈魅力，同时它们都具有很强的实践意义和功能。

南阳隐士可分为两类，一类是彻底的归隐，如庞德公、司马德操、杨虑等。另一类是待时而隐，如诸葛亮、庞统、徐元直、石广元等。

彻底的隐者也就是彻底的老庄道家。他们的隐逸不是权宜之计或出于无奈。像庞德公之拒绝刘表，乃是发自深心的自觉，出自对个体生命自由的珍惜以及对大自然鱼鸟之乐的深心向往。他们追求的是个体生命自由与逍遥，认为如像汉末三国那样的军阀豪强的混战杀掠是完全非正义的，不屑于去为虎作伥，助纣为虐。庞德公就是这种看法。所以他宁可自甘贫贱，躬耕垄上，也不屑于去出仕为官，享受荣华。这代表了中国知识分子自高自洁、坚持独立价值和人格标准的一种刚正性格，因而获得了普遍的尊敬与仰慕。刘表亲往延请，诸葛亮床下跪拜，士人的普遍敬重，都并非是因庞德公表现了什

么特殊才能，更非是因他有权势地位或金钱；而是清贫躬耕的庞德公代表了某种人类价值和永恒的东西；一种精神与道德的力量；一种人格的典范与榜样。这就是：坚定地维护自我精神的价值与人格的高尚，宁可清贫饥寒，也不轻易抛弃良知与信念。这也就是在道家逍遥与无为背后所隐藏的人类精神价值，是无论在哪一个时代，哪一种社会都不能丧失的精神追求与价值。如果某一个时代人们不再尊重庞德公这类坚持自我精神追求的人，而对人类精神追求予以蔑视与嘲弄，那必定是一个可悲而无希望的时代。

对庞德公一类隐者的肯定并不意味对诸葛亮式的待时而隐的否定。正如对道家逍遥自由的肯定不能视为对儒家忧国忧民、建功立业的否定一样。如果说，庞德公代表的是传统知识分子人格中少数精英人格的话，那么诸葛亮等则代表了大多数知识分子精英人物的传统人格。这种人格，拿宋儒的话来说，就是进则入仕兼利天下，退则归隐独善其身。以诸葛亮为例：他在襄阳隐居的十年中，以其裙带姻亲关系，要在刘表帐下谋个官职是不成问题的。然而诸葛亮宁愿躬耕畎垄，优游岁月，也决不愿去出仕做官。而且当时曹操在中原已渐成气候，大批士人如郭嘉等趋之若鹜；就是石广元、徐元直、孟公威等一旦北去投归也都做了高官。但诸葛亮仍毫不动心。其原因，诚如裴松之评论《魏略》载诸葛亮劝阻孟公威北归这段史实时所说：

“臣松之以为《魏略》此言，谓诸葛亮为公威计者可也，若谓兼为己言，可谓未达其心矣。老氏称知人者智，自知者明，凡在贤达之流，固必兼而有焉。以诸葛亮之鉴识，岂不能自审其分乎？夫其高吟俟时，情见乎言，志气所存，既已定于其始矣。若使游步中华，骋其龙光，岂使多士所能沈翳哉！委质魏氏，展其器能，诚非陈长文、司马仲达所能颉颃，而沉于余哉！苟不患功业不就，道之不行，虽志恢宇宙，而终不北向者，盖以权御已移，汉祚将倾，方将翊赞宗杰，以兴微继绝克复为己任故也。岂其区区利在边鄙而已乎！此相如所谓‘鹄鹏已翔于辽阔，而罗者犹视于薮泽’者矣。”

诸葛亮之志向远大，自不肯如徐、孟、石等人一样去曹魏混个刺史州郡之类的官做，更不肯去气量狭小、才能平庸的刘表手下去为官。他这类知识分子精英的人格设计就是有待之，择主而仕。实际上也就是“士为知己者死”，等待知己者的知遇之恩而出仕一展才器。否则宁愿洁身自好，归隐山林。

但是，自我济世抱负不能实现，匡扶天下之志不得一伸，难免如屈原般徬徨山泽，郁愤难遣，以怀才不遇、黄钟毁弃之恨，或颓唐一生，或赴水蹈死。因为就知识分子的普遍人格而言，大到自我实现，匡济天下；小到出将入相，衣锦还乡毕竟是深层的本能欲求和动机，也是中国知识分子的主要人生价值追求。于是，道家与道教的功能得以凸现了。这就是追求人生自由逍遥，进而

全性养生，登蹑神仙。道家与道教给中国知识分子以一条现实的退路，任何在仕途以及人生利禄进取之途上失意的人，都可以退入老庄的怀抱，在清静无为与自然风光中憩息修养，医治创伤与失意。如诸葛亮等，如不遇刘备那样的“明主”的知遇之恩，尽可以继续躬耕，抱膝长啸，纵情山水，旷达一生，有如许多魏晋名士及庞德公等一样。诸葛亮之所以能以生命最旺盛、最富想象与激情的十年（17 到 27 岁）甘忍清贫、耐受寂寞，做一籍籍无名的农夫而仍不失其志向与潇洒，关键在于其心胸中的这种儒道互补的二元文化心理结构所致。

（二）竹林之隐

如果说，南阳隐士们的隐居还带有被动性（避乱与待时）的话，那么，随着三国建安文士中普遍的生命意识觉醒和人文精神的复苏，就更使得隐逸之风伴随老庄玄学与麈尾风度蔓延开来。

较之南阳之隐，魏晋之隐折射出更加丰富的道家色彩，甚至渗入了大量的道教色素，表现得更为自觉，更为彻底，更为坚决，更为主动。他们虽然不一定是道士，有的也出仕做官，但他们是真正的道家之隐。因为他们真正地做到了内在的逍遥。而开其风者，是仲长统。

仲长统是汉末时人。曹魏时，曾被尚书令荀彧召以为尚书郎，并参与曹操的军事谋策。死于延康元年（220

年)，时仅年四十余岁。仲长统早年本是一个热衷于仕途的儒生，正直而狷介。《后汉书》本传中说他“每论说古今及时俗行事，恒发愤叹息”。说到激情处，甚而戟指大骂王侯贵族是“心同于夷狄，行比于禽兽”。史书上又说他“性倜傥，敢直言，不矜小节，默语无常，时人谓之狂生”。在封建专制时代，仲长统这种正直狷介的性格必不见容于世。他命中注定要被逼入道家与隐逸：“每州郡命召，辄称疾不就。常以为凡游帝王者，欲以立身扬名耳，而名不常存，人生易灭，优游偃仰，可以自娱，欲卜居清旷，以乐其志。”

仲长统不愿投身仕途，是出于其站在道家与老庄立场上反思自己人生道路后作出的抉择。他看透了儒家式游说帝王、立身扬名不过是梦幻浮影而已。由此他向往道家式的田园隐居、与世无争、自由逍遥的生活：“使居有良田广宅，背山临流，沟池环币，竹木周布，场圃筑前，果园树后。舟车足以代步涉之艰，使令足以息四体之役。养亲有兼珍之膳，妻孥无苦身之劳。良朋萃止，则陈酒肴以娱之；嘉时吉日，则烹羔豚以奉之。蹶蹢畦苑，游戏平林，濯清水，追凉风，钓游鲤，弋高鸿。讽于舞雩之下，咏归高堂之上。安神闺房，思老庄之玄虚；呼吸精和，求至人之仿佛。与达者数子，论道讲书，俯仰二仪，错综人物。弹南风之雅操，发清商之妙曲。逍遥一世之上，睥睨天地之间。不受当时之责，永保性命之期。如是，可以陵霄汉、出宇宙之外矣。岂羨夫入帝王

之门哉!”（《乐志论》）

仲长统本亦有一番抱负，曾游说袁绍之甥并州刺史高干，“（高干）雅自多，不纳其言，统遂去之。”后来又应荀彧召举，以尚书郎参与曹操军事。这些都是儒士本色。但由于他的正直狷介，“敢直言，不矜小节”，便被视为狂人疯子。这样的性格自不见容于世，只有被逼入老庄之门，高歌玄隐之典。他曾作诗二首以表其志，其一为：

“飞鸟遗迹，蝉蜕亡壳。腾蛇弃鳞，神龙丧角。至人能变，达士拔俗。乘云无辔，驰风无足。乘露成帟，张霄成幄。沆瀣当餐，九阳代烛。恒星艳珠，朝霞润玉。六合之内，恣心所欲。人事可遗，何为局促？”

其二为：“大道虽夷，见几者寡。任意无非，适物无可。古来绕绕，委曲如琐。百虑何为，至要在我。寄愁天上，埋忧地下。叛散五经，灭弃风雅。百家杂碎，请用纵火。抗志山栖，游心海左。元气为舟，微风为楫。敖翔太清，纵意容冶。”

由一儒生到竟然高呼“叛散五经，灭弃风雅，百家杂碎，请用纵火”的道家型狷狂放旷之士，欲栖心于山林，恣情所欲，敖翔太清，这正是那个时代一大批身处黑暗专制之下而又力图保持自我人格与良知的知识分子及士人的必由之路。他们既不甘于随波逐流，为虎作伥，亦不想被残暴的统治者杀头诛族，于是最终只有走向老庄，走向隐逸与神仙。

三国魏晋时代知识分子与士人自我意识的觉醒，造就了一大批这样的追求自由与个性的隐者。他们隐栖山林，傲啸江湖，恣情酣饮，歌咏唱酬，使这一时代成为了一个风流时代。其中孙登是较有代表性的一位。

孙登是一名道士，也是著名的隐者。他生活十分清贫，没有家属，孤身一人住在山上一个土窟之中，“夏则编草为裳，冬则被发自复。好读《易》，抚一弦琴，见者皆亲乐之。”（《晋书·孙登传》）他从不发脾气，有人故意将他扔到水中，想看他是否生气发怒，哪知他从水中爬出却呵呵大笑。他也时时到山外去，朋友为他购置衣物食品用具，他也不推辞，但离去时也都舍去而不顾。

司马代魏后，晋文帝听说了孙登的名气，特遣名士阮籍去苏门山孙登居处看个究竟。阮籍上山后，见孙登正在崖侧拥膝独坐。他便登上崖岩，与其箕踞相对，向孙登谈论上古黄帝、神农的玄寂无为之道以及三代盛德之事，“以问之，（孙登）佗然不应。”阮籍又谈论治国有为之术以及栖神导气之法，“彼犹如前，凝矚不转。”阮籍无奈，便吹起悠长的口哨（长啸）。孙登听了一会，终于露出了笑容，说“再来一次”。阮籍便再次长啸，意尽之后，返身下山。刚走到半山，突然山颠传来清亮高亢的啸声，“如数部鼓吹，林谷传响”。阮籍吃惊地回顾：孙登在长啸。

长啸（吹口哨）在魏晋士人中有特殊意义。他们服膺老庄玄学，以为言不尽意、无言胜有言；认为人类语

言本身的局限性，难以真实地表达人类丰富多彩的思想感情与意思。而口哨是啸者自我的心声，摆脱了语言及音律乐器的限制束缚，被认为是发自人类内心的自由节奏与旋律，可以显示内心的高洁与志向。所以阮籍一听到孙登的啸声便大吃一惊，知道孙登是位真正的高人隐士。

阮籍返回后，从孙登的啸声中悟得了人生真谛，写了一篇有名的《大人先生传》。其中说“大人先生”志在养性延寿，与自然齐光。又说“先生以为中区之在天下，曾不若蝇蚊之著帷，故终不以为事，而极意乎异方奇域”，表明自己对道家理想与老庄人格的希慕向往。

孙登是非常有志向才华的隐者。他何以会投身玄门、韬光深藏、自甘贫贱地隐居呢？这可以从另一位与阮籍齐名的名士嵇康与他的交往中看出来。

据《世说新语》等记载，嵇康漫游到汲郡山中，遇见道士孙登，散发宛地，行吟乐天，嵇康十分企慕，便执弟子礼而师事之，从孙登游学三年。但孙登对嵇康所提问题均不作答，使嵇康常为之叹息。直到临分别时，嵇康忍不住问：“先生竟连一句话也没有吗？”孙登方对他说：

“你知道火的特性吗？火燃烧起来后就有光。它的目的并不在于使用光但却光芒万丈。人也是这样，天生很有禀赋的人并不使用自己的才能，其结果却最大限度地发挥了自己的才能。要用光就得往火里添薪，这样光芒

才能长久。人要发挥才能就得认识事物的本质，如此方能保命全生。（‘故用光在乎得薪，所以保其曜；用才在乎识物，所在全其年。’）你才气很大，但却见识不高，这辈子难免遇上灾患。你能真正做到无求吗？”

嵇康没有听孙登的劝告，仍然恃才傲物，不知韬晦，任诞放纵，最后果然因此而被专制者杀害。临死前，他在狱中写了一篇《幽愤诗》，其中有“昔惭柳下，今愧孙登”之句。当时便有人指出：“（孙）登以魏晋去就，易生嫌疑，贵贱并没，故或默者也。”（王隐《晋书·孙登传》）这说明，孙登之隐是由于身处专制残暴、猜忌嫌疑、人人自危的黑暗恐怖时代的全生之法。在这种生命和权利毫无保障的时代，孙登这样既欲保全节操又不想无辜丧命的知识分子，唯一的道路就是在沉默中隐遁山林草野。

曾去拜访过孙登的阮籍与嵇康也是魏晋之交最有名的具有隐者风度的名士。他们是著名的“竹林七贤”的首领。《世说新语·任诞》说：

“陈留阮籍、谯国嵇康、河内山涛，三人年皆相比。（嵇）康年少亚之。预此契者，沛国刘伶、陈留阮咸、河内向秀、琅玕王戎。七人常集于竹林之下，肆意酣畅，故世谓竹林七贤。”

阮籍是曹操手下掌管军国书檄的丞相掾阮瑀之子。生于建安十五年（210年）。《三国志·魏书》说他“才藻艳逸，而倜傥放荡，行己寡欲，以庄周为模则。官至步

兵校尉。”《晋书》本传说他“容貌环杰，志气宏放，傲然独得，任性不羁，而喜怒不形于色。或闭户视书，累月不出；或登临山水，经日忘归。博览群籍，尤好庄老。嗜酒能啸，善弹琴。当其得意，忽忘形骸，时人多谓之痴。”

阮籍才气抱负都很大，但最后却走上畅酣竹林、傲啸日月的老庄之途。他曾登临广武，观楚汉故战场，叹息说：“时无英才，使竖子成名乎！”他曾为曹魏尚书郎，又为曹爽手下的参军。后听说步兵厨营人善酿酒，有贮酒三百斛，乃求为步兵校尉。阮籍虽然在曹魏时一直做些闲官，但其本质上是个地道的道家型狷狂放旷之人。他不拘礼教，旷达不羁，纵酒昏酣，不达世事，常与嵇康等在竹林中唱得酩酊大醉。又常常“时率意独驾，不由径路，车迹所穷，辄痛哭而返。”（《三国志》卷二十引《魏氏春秋》）他又有一绝：“（阮）籍又能为青白眼，见礼俗之士，以白眼对之。”（《晋书》本传）

为什么抱负才气都很大的阮籍会如此狂放放纵？《晋书·阮籍传》解答了这个问题：“（阮）籍本有济世志，属魏晋之际，天下多故，名士少有全者，（阮）籍由是不与世事，遂酣饮为常。”阮籍的旷放纵酒与孙登之隐的原因都是一致的；是在那样一个政治黑暗，人的生命没有保障的社会背景下的避祸全生之计。所以他在《咏怀诗》中以凤凰自喻说：

“林中有奇鸟，自言是凤凰。清朝饮醴泉，日夕栖山

冈。高鸣彻九州，延颈望八荒。适逢商风起，羽翼自摧藏。一去昆仑西，何时复回翔。但恨处非位，怆恨使心伤。”

又自述神仙隐逸之志说：“朝阳不再盛，白日忽西幽。去此若俯仰，如何似九秋。人生若尘露，天道邈悠悠。齐景升丘山，涕泗纷交流。孔圣临长川，惜逝忽若浮。去者余不及，来者吾不留。愿登太华山，上与松子游。渔父知世患，乘流泛轻舟。”

阮籍倨傲放旷的行为，很招权贵的嫉恨。幸亏当时专权的司马父子对他的才气赏识，才未被加害，得以寿终。

三国时代另一位很典型的隐逸型名士、“竹林七贤”中另一著名人物嵇康，就没有那样幸运了。《三国志·魏书》说嵇康“文辞壮丽，好言老、庄，而尚奇任侠”。裴松之注引嵇康兄喜所作《嵇康传》说他“家世儒学，少有隬才，旷达不群，高亮任性，不修名誉，宽简有大量。学不师授，博洽多闻，长而好老、庄之业，恬静无欲。性好服食，尝采御上药。善属文论，弹琴咏诗，自足于怀抱之中。以为神仙者，禀之自然，非积学所致。至于导养得理，以尽性命，若安期、彭祖之伦，可以善求而得也。”《晋书·嵇康传》则说他“有奇才，远迈不群。身长七尺八寸，美词气，有风仪，而土木形骸，不自藻饰，人以为龙章凤姿，天质自然。恬静寡欲，含垢匿瑕，宽简有大量。学而不师受，博览无不该通，长好老、庄。”

在三国曹魏名士与“竹林七贤”中，嵇康是最具反抗精神与老庄气质的人，也是最具备自觉隐逸意志的一位。他的朋友、也是竹林七贤首领之一的山涛（字巨源）去应选做官，并欲举嵇康自代。对此嵇康做出了激烈的反应，写下脍炙人口的《与山巨源绝交书》，其中公开宣称：“老子庄周，吾之师也。”又表白自己希慕神仙之志说：“又闻道士遗言，饵术黄精，令人久寿，意甚信焉。游山泽，观鱼鸟，心甚乐之。一行作吏，此事便废，安能舍其所乐，而从其所惧哉！”又说：“吾顷学养生之术，方外荣华，去滋味，游心于寂寞，以无为为贵。”他鄙夷山涛媚俗之举，痛斥为“已嗜臭腐，养鸳鴂以死鼠也。”

嵇康较阮籍来得更激进，甚而自称是“每非汤、武而薄周、孔，以人间不止，此事会显，世教所不容”；又说自己“刚肠疾恶，轻肆直言，遇事便发”（同上）。阮籍还仅仅是佯狂装醉，青白眼视人，而嵇康简直是发出了向作为封建专制意识形态基础的礼教的宣战书。难怪司马昭父子能容阮籍之狷狂，却难容嵇康的放肆。《文选》李善注引《魏氏春秋》说：“山涛为选曹郎，举康自代，康答书拒绝，因自说“不堪流俗，而非薄汤武，大将军（司马昭）闻而恶焉”。这件事，是嵇康后来招致杀身之祸的原因之一。

嵇康身处曹魏后期曹氏与司马氏争夺皇权的激烈政争中，司马氏为篡位之需，其诛锄异己的手段之毒辣残

暴，史所罕有，令人发指。嵇康是当时海内名士，影响很大，又摆出一副绝不与司马氏政权合作的态度，自然成为政治迫害的对象。据《世说新语·简傲》载，司马氏的重要慕僚和阴谋家钟会曾去拜访嵇康，被嵇康冷落，招致了嵇康的被害。其中说：“钟士季（钟会）精有才理，先不识嵇康。钟要于时贤隲之士，俱往寻康。（嵇）康方大树下锻，向子期为佐鼓排。康扬槌不辍，傍若无人，移时不交一言。钟起去，康曰：‘何所闻而来，何所见而去？’钟曰：‘闻所闻而来，见所见而去’。”

钟会是一时权贵，又自许为名士。他要约一群“贤隲之士”去拜访嵇康，已是折节屈尊，不想竟为嵇康视若无物，傲慢待之，焉得不恼羞成怒！《魏氏春秋》说：“钟会为大将军（司马昭）兄弟所匿，闻康名而造焉。（钟）会名公子，以才能贵幸，乘肥衣轻，宾从如云。（嵇）康方箕踞而锻，（钟）会至而不为之礼，（钟）会深衔之。后因吕安事，而遂潜康焉。”《晋书·嵇康传》说，钟会因受辱而深恨嵇康，便去对司马昭说：“嵇康，卧龙也，不可起。公无忧天下，顾以康为忧耳。”又潜嵇康曾助反叛，更以蔑视礼教罗织罪名说：“鲁诛少正卯，诚以害时乱教，故圣贤去之。（嵇）康、（吕）安等言论放荡，非毁典谟，帝王者所不宜容。宜因衅除之，以淳风俗。”司马昭听信钟会谗言，遂将嵇康下狱并杀害：“康将刑东市，太学生三千人请以为师，弗许。康顾视日影，索琴弹之，曰：‘昔袁孝尼尝从吾学广陵散，吾每靳固之。广

陵散于此绝矣!’时年四十。海内之士，莫不痛之。”

嵇康之死是三国曹魏时代文人的一大悲剧。他的死是一种象征。残暴的司马氏政权虽然杀害了嵇康的肉体，却使他的精神和人格成为了这个时代的典范，成为千古诵传的自由象征。嵇康之死展示的是一种真正的道家老庄人格：正直、尊严、无畏，在对生死彻底了悟基础上的视死如归。

向秀是竹林七贤中与嵇康关系最深的一位。他常与嵇康一起锻铁，嵇康得罪钟会那一次会见，就是向秀与嵇康在一起锻铁而不理睬钟会。向秀“清悟有远识”，尤其雅好老庄之学。他为《庄子》作注，扇起了一代玄风。“庄周著内外数十篇，历世才士虽有观者，莫适论其旨统也。（向）秀乃为之隐解，发明奇趣，振起玄风，读之者超然心悟，莫不自足一时也。惠帝之世，郭象又述而广之，儒墨之迹见鄙，道家之言遂盛焉。”（同上）

向秀与嵇康等一块隐于竹林而不仕。嵇康被害后，他被迫出仕，但却“在朝不任职，容迹而已”。他一生怀念嵇康，曾作《思旧赋》追思道：“悼嵇生之永辞兮，顾日影而弹琴。”

在竹林七贤中，刘伶也是一个很特别的人物。《晋书·刘伶传》说他“身長六尺，容貌甚陋。放情肆志，常以细宇宙齐万物为心。澹默少言，不妄交谈，与阮籍、嵇康相遇，欣然神解，携手入林。初不以家产有无介意。常乘鹿车，携一壶酒，使人荷锺而随之，谓曰：‘死便埋我。’

其遗形骸如此。”刘伶纵酒放达，崇尚无为，曾写了一篇有名的《酒德颂》。是魏晋狷放旷达人物的典型。

隐遁与逍遥是三国后期曹魏士人知识分子的风尚。其影响弥远，影响了整个两晋南北朝。形成这种时尚的原因，一是魏晋时传统价值的普遍崩溃，促使个体人格与自我生命意识苏醒，在老庄道家与神仙信仰召唤下，希冀追求个体生命的自由与逍遥。所谓“目送归鸿，手挥五弦，俯仰自得，游心太玄。”（嵇康）表达出一种与传统儒家人格追求格格不入的价值观与人生观。其二，是魏晋之交司马氏代魏过程中残酷的政争与迫害，促使魏晋之交的士人知识分子人人自危，不得不以纵酒啸歌、隐遁山林来排遣苦闷、保全性命。所谓“阮籍胸中垒块，故须借酒浇之”，所谓“云网塞四区，高罗正参差”；“欲寡其过，谤议沸腾，性不伤物，频致怨憎。”（嵇康）

入世出仕是儒家理想，隐遁逍遥是道家天地。进则儒，退则道，这本是中国古今知识分子的人格设计。而对于这种设计中的道家构成来说，老庄的逍遥、淡泊、自然、无为加上神仙信仰与长生术，给予了在仕途上不得意的人们以憩息退避之地。

但是，在现实中，要做一个真正的隐者并不容易。形体之隐容易，而内心的逍遥实难。真正的道家式的隐逸并非儒道二重人格中的权宜之计，而是一种老庄似的对宇宙生命的大彻大悟。道家的隐逸意味着孙登似的甘受

贫困，籍籍无名，孤独寂寞，放弃对权势、金钱、声色、功名利禄、荣华富贵的追求。这是与人类的自然本性相抵触冲突的。因此，真正的隐者总是那种人格清高而又愤世疾俗的人，或是那种彻悟人生、珍爱自由的人。他们往往有着远大志向和正直的心灵，将人格与自尊视为高于一切。他们身处一个市侩庸俗和专制黑暗的时代，在一个不容于真理、不容于己的社会环境中，企图以隐逸这种方式来守护自我的人格理想与良心安稳，维护灵魂的干净与品行的高洁。他们是一群不合于世的理想主义者，而且结局往往堪悲：贫穷、病困、嘲笑、怀疑、不为世人所理解，乃至迫害像鬼魅一般追附着他们。然而他们总是从容平静且含笑面对这一切。他们有足够的勇气与自信去战胜自我身中的人类逐利本能和欲望，以及社会的排斥与压力。像嵇康等人并非没有出将入相、荣华富贵的可能，有如山涛等一般。然而，老庄精神与道家理想给与了他们较之市俗的权势名利更高的境界追求与快乐：精神的自由与身心的逍遥，并在此中维护了自我的尊严与信仰。在世人看来，他们也许属于不谙世事与愚腐固执的一群，但是在魏晋时代如果没有他们，这段历史将会变得更加无聊与悲哀。

因此，三国曹魏的隐士与“竹林七贤”们代表了一个黑暗时代的文明力量与希望。虽然孙登隐了，阮籍疯了，嵇康死了，但却给中国和人类留下了一代人格典范。他们使中国和世界永远记得，在那么一个时代中有那么

一群不屈的知识分子，曾经为了自由与尊严顽强地奋斗过。他们的高洁与勇气永远将使市侩庸碌、像动物一般营营苟苟、追名逐利的人们感到汗颜和羞愧。

三国道教与隐士留给人类的是一种精神而不是其它别的什么。人们不可能，也没有必要都去隐居或纵酒。（两晋南北朝就有很多士人模仿追效阮嵇等人的隐逸风度，以致留下笑柄）宋人欧阳修等在《新唐书·隐逸》中论道：

“古之隐者，大抵有三概：上焉者，身藏而德不晦，故自放草野，而名往从之，虽万乘之贵，犹寻轨而委聘也；其次，挈治世具弗得伸，或持峭行不可屈于俗，虽有所应，其于爵禄也，汎然受，悠然辞，使人君常有所慕企，怡然如不足，其可贵也；末焉者，资槁薄，乐山林，内审其才，终不可当世取舍，故逃丘园而不返，使人常高其风而不敢加訾焉。”

照欧阳修等儒士的看法，隐者有三个层次。最上一等是怀着深厚德行隐名草野之人；这实际上就是那种“进则兼善天下，退则独善其身”的权宜型隐士，他们身隐心不隐，忧国忧民，随时准备有朝一日天子动颜，持节来封，以求一展抱负与志向。这是儒家之隐。第二类是举止不见容于世，愤世疾俗而归隐的人。这些人本也有匡世之志，然而其内在价值与信念却与社会环境屡起冲突，不合于世，因而愤而退隐山林。第三类是那种栖心烟霞、乐山乐水而不愿与世的人。他们自知在当世不

可能实现自我的理想与抱负，故而一往情深于大自然山水湖海与田园生活。

欧阳修等儒生当然是欣赏第一类隐的。然而那却是一种不得已的权宜之隐。真正的隐士是第二、三类。这都属于道家之隐。

道家之隐不是一种权宜之计，而是一种内心的觉醒与大彻大悟。不论是否身在湖海草野，真正的隐士必得跳荡着一颗老庄的心灵。他们反对社会异化力量对人身心的束缚与伤害，反对人们为了追名逐利及声色狗马而放弃自由的快乐。道家号召呼唤世人从文明异化的压力与诱惑中觉醒振起，从权力、金钱、名声、美色以及圣贤之言中解脱出来，复归人的自然本性，返回空灵、浑朴、自然、真实的本心。在道家看来，这是一种自我拯救。但这不是孔儒式对文武周公古训和社会某种道德原则及文明模式的拯救，而是期待通过人的自我觉醒与“悟道”来自我拯救。因此，在道家看来，自由与逍遥并非是懦弱的逃避，而是一种较之儒家更高层次的自我生命觉醒与超越。在湖海烟波中，在山岚幽泉间，在田园茅篱前，道家的隐者将自我从内在的贪欲及外在诱惑中解脱出来，不再为功名的失意而苦闷，亦不再为汹汹人言及人情冷暖而焦虑徬徨。对他们而言，隐逸生活失去的只是名缰利锁，得到的却是生机无限的自然与轻松快乐的自我。

对于道家之隐的乐趣，嵇康有深刻的体验。他指出，

那种“人伦有礼，朝廷有法”的宦海俗世中有“必不堪者七”：

卧喜晚起，而当关呼之不置，一不堪也；

抱琴行吟，弋钓草野，而吏卒守之，不得妄动，二不堪也；

危坐一时，痺不得摇，性复多虱，把搔无已，而当裹以章服，揖拜上官，三不堪也；

素不便书，又不喜作书，而人间多事，堆案盈几，不相酬答，则犯教伤义，欲自勉强，则不能久，四不堪也；

不喜吊丧，而人道以此为重，己为未见怨者所怨，至欲见中伤者，虽瞿然自责，然性不可化，欲降心顺俗，则诡故不情，亦终不能获无咎之誉，如此，五不堪也；

不喜俗人，而当与之共事，或宾客盈坐，鸣声聒耳，嚣尘臭处，千变百伎，在人目前，六不堪也；

心不耐烦，而官事鞅掌，机务缠其心，世故繁其虑，七不堪也。

以上“七不堪”见之于嵇康《与山巨源绝交书》。其言虽然不免过分激烈，有失偏颇，但也可以看出三国曹魏之时深受老庄道家思想浸润的士人们不愿为礼法所羁、崇尚生命自由的意志与志向。他们拒绝那种“以身为殉”的名利官宦仕途，而欲“乘风高游，远登林丘，托好松乔，携手俱游，朝发太华，夕宿神州，弹琴咏诗，聊以忘忧。”（嵇康《兄秀才公穆入军赠诗十九首》）

(三) 逍遥人格

南阳之隐与竹林之隐都发生在三国时期，从时间上来说，南阳之隐在三国前期，而竹林之隐则在三国后期。南阳之隐的特点是在汉末三国初期大战乱中，大批知识分子避乱南徙，聚集南阳（襄阳）地区。这些隐者的归隐有相当的被动成份。他们只是暂时归隐躬耕，一旦时机成熟或知遇明主，他们就会结束隐士生活，出仕一展宏图，实现平生抱负与志向。诸葛亮、庞统、孟公威、石广元、徐元直等都属此类。虽然他们隐居时无一例外需要在老庄道家思想中寻求解脱与慰藉，但在严格的意义上说，他们属于儒家之隐。

三国后期的竹林之隐则不同。由于夹在曹氏与司马氏的残酷政争之中，士大夫与文人无不人人自危，心中惕惕。这迫使其中的大批精英人物遁入山林，纵酒放歌，以求自保。这种外在社会压制环境与建安以来形成的内在怀疑精神及独立人格意识一汇合，便形成了一个以“竹林七贤”为象征的思想解放运动，使魏晋成为了一个空前绝后的风流时代。竹林隐士们是真正的道家之隐。他们或“登临山水，经日忘归”（阮籍）；或“深识清浊，万物不能移”（阮咸）；或“非汤武而薄周孔”（嵇康）；或“雅好老庄之学”，“发明奇趣，振起玄风”（向秀），或纵酒放达，脱衣裸形（刘伶）。相对而言，他们是中国历史

上最彻底的一群老庄信徒与道家隐者。

对于中国文人与知识分子来说，道家的无为与逍遥不仅是一种精神境界，也是一种生存方式。道家直觉到社会异化力量对人的精神到肉体的摧残，深刻地认识到了外在各种物质性诱惑通过人的欲望本能作用而对人的生命存在构成的重大威胁与危害。因而道家呼唤人类从外在的物质利诱与内在的本能贪欲双重束缚中挣脱出来，拒绝名声、权势、金钱、美色等外物的诱惑，“物物而不物于物”，还人类一个自然而轻松的人生。

庞德公、司马德操、孙登、阮籍、嵇康、向秀等都是老庄的信徒。他们最看重的，是生命的自由与个体的人格。因而他们决心成为传统知识分子与士大夫人格模式与人生设计的叛逆者，拒斥名利场中虚伪的生活，遗弃那“因嫌纱帽小，致使锁枷扛；昨怜破袄寒，今嫌紫蟒长”的虚假人生。

于是，在老庄的指引下，汉末三国部分士人精英与知识分子疏离了尘世与社会，走向了大自然的怀抱。他们远离红尘，在竹林幽泉、湖海暝波间酣饮嬉戏，傲啸日月，散诞人生。他们热爱自由，热爱生命，热爱大自然。他们仰慕神仙，希冀永恒与飞升，从生命周遭诸般束缚限制中彻底解脱出来。嵇康《酒会诗》道：

“敛衽散思，游钓九渊。重流千仞，或餌者悬。猗与庄老，栖迟永年。寔惟龙化，荡志浩然。”

再看其《兄秀才公穆入军赠诗》：

“琴诗自乐，远游可珍。含道独往，弃智遗身。寂乎无累，何求于人。长寄灵岳，怡志养神。”

大自然与音乐给予隐者以灵性。而养生与追仙则使隐者充满了希望。嵇康表达这种心情道：

“乘风高游，远登灵丘。托好松乔，携手俱游。朝发太华，夕宿神州。弹琴咏诗，卿以忘忧。”（《兄秀才公穆入军赠诗》）

再看其《游仙诗》：

“遥望山上松，隆谷郁青葱，自遇一何高，独立迥无双。愿想游其下，蹊路绝不通。王乔弃我去，乘云驾六龙。飘摇戏玄圃，黄老路相逢。授我自然道，旷若发童蒙。采药钟山隅，服食改姿容。蝉蜕弃秽累，结友家板桐。临觞奏九韶，雅歌向邕邕。长与俗人别，谁能见其踪。”

做一个逍遥神仙，这就是中国传统文化为那些官场失意的学子们设计的解脱之途；更是嵇康、孙登、庞德公一类内心彻悟的道家老庄皈依者们的人生追求。对于后者来说，隐逸意味着世俗之人无法领略与理解的一种清贫而自由的生活，是从人格异化与压抑中超脱出来的一种潇洒人生。而对前者来说，则是将失意者们从苦闷与郁愤中解脱出来，还他们一个另一类型的积极而轻松的人生。

儒家入世，道家出世，这是中国本土文化配合得极妙的两极。也是中国传统知识阶层赖以生存立足的精神

二元世界。

儒家入世，自许要兼济天下，拯救世人。道家出世，则要保性全真，拯救自我。儒道合璧，就构成了一种与西方基督全然不同的拯救之途：人出于一种道义感与责任感去自救救人，而非在忏悔室中向上帝请求宽恕原罪。诸葛亮就是这样：道不行、志不伸则隐逸隆中，在淡泊中明志，于宁静中致远，栖心岩泉、抱膝长啸、不消极、不悲观。这是道家型的自我拯救。一旦得遇明主，得以伸志，则“进欲龙骧虎视，包括四海；退欲跨陵边疆，震荡环宇”（《三国志·诸葛亮传》），安宁天下，解民水火，以兼济天下，拯拔苍生自许。这是儒家型的救世。

一般说来，儒家救世，须襄助君王，出仕做官，由此方能实现己之抱负理想。孔子当年周游列国的目的在此。在现实中，儒家这种人生设计的动机是十分复杂的，既体现了人类善的本能与济世抱负，以及人类实现自我的高级本能满足需求；也混杂着攫取名利、满足物欲、权欲及占有欲等原始本能。就个体而言，儒家修齐治平的人生设计要求将自我与现实社会既定结构秩序高度融为一体，与君王为核心的统治阶级利益愿望结合在一起。因此，作为一个出仕的儒生，从根本上来说，他必须部分或全部同化于他所处的那个位置，不允许有多少自我存在。他同化的程度越深，就意味着他的官做得越稳，做得越大。反之，他要保持自我与个体，就意味着他对其所处位置的异化和疏离，甚至是叛逆。这也就意味着他

的官将做不大、做不稳了。

因此在现实中，儒家的理想必须通过官场和权力来实现。但官场与权力本身的运作规则又强烈异化和腐蚀了儒家原来的拯救意愿与理想。一个官场上成功的儒家必须是世故、城府、圆滑、中庸、练达的人。他必须小心翼翼，善于隐藏自己的内心世界，善于自我克制与忍耐，有效地磨掉自我性格中的棱角与个性。他不能对他所服务的秩序与规则提出质询，更不能公然唱反调。

这正是历史上一个又一个正直而不愿放弃良知与道德原则的儒生们的悲哀。坚持自我的儒生往往是官场失败的悲剧性的人物；而那些所谓成功的儒生则在道家眼中，都是活得很累很窝囊的更大的悲剧性角色。他们为物所役，为外在的异化力量所左右，丧失了自我，丧失了道家看来是人生最本质的快乐——自由。他们将自我人生交付与外在力量为他预制的种种尺度与模式，在圆滑与世故的外表下，却包容着一颗早已冷却萎缩的心灵。他们是人生真正的悲剧性主角。

在封建社会的专制无道与儒家礼教人伦、功名取仕人生设计双重压力下的中国知识分子是悲哀而可怜的一群。他们没有被逼疯或自杀，没有被完全阉割萎顿，是因为他们还有老庄与道家。他们需要道家，实际远远胜过需要儒家。儒家人生设计不过是他们攻取的目标，而道家，才是他们真正的小窝与后方根据地。林语堂就曾在其名著《吾土吾民》中论析说：

“故道家哲学乃所以说明中国民族性中孔子所不能满足之一面。一个民族常有一种天然的浪漫思想，与天然的经典风尚，个人亦然。道家哲学为中国思想之浪漫派，孔教为中国之经典派。的确，道教是始终罗曼蒂克的：第一，它主张重返自然，因而逃遁这个世界；并反抗狡夺自然之性而负重累累的孔教文化。其次，他主张田野风的生活，文学，艺术并推崇原始的淳朴。第三，他代表奇幻意象的世界，加缀之以稚气的质朴的‘天地开辟’之神话。”

的确，与端然肃坐，行不逾矩的孔儒相比，唯有道家给以中国人，尤其是中国知识分子以逍遥与旷放，给人们带来田原风光、音乐艺术以及体育健身方法，使人们于淡泊宁静中品味快乐人生，于放旷嬉游中体验生命自由与个性舒张，于全性养生中获得长寿与健康。诚如林语堂先生所精辟指出的：

“每一个中国人的心头，常隐藏有内心的浮浪特性和爱好浮浪生活的癖性。生活于孔子礼教之下倘无此感情上的救济，将是不能忍受的痛苦。所以道教是中国人民的游戏姿态，而孔教为工作姿态。这使你明白每一个中国人当他发达成功而得意时，都是孔教徒；失败的时候则都是道教徒。道家的自然主义是服镇痛剂，所以抚慰创伤了的中国人之灵魂者。”（《吾土吾民》）

所以，庞德公、孙登、阮籍、嵇康、向秀等三国名士之所以成为隐者，皈依老庄，一方面固然是由于既不

愿与黑暗的世道同流合污，又希望避免与残暴的统治者直接冲突而遭受迫害打击，不得不走向林泉田园；但另一方面，醉心于大自然，迷恋于生命自由，享受纵情湖海、散诞日月、棋琴书画、花鸟娱乐的人生乐趣，也是他们发自内心的期求。

三国魏晋的隐者们能为现代人带来什么？

现代人不生活在礼教的重负下。但是，现代人也是确是活得很累的一群。

在街上，在办公室，在装配线，在教室，甚至在家庭和娱乐场所，我们能发现周围有许多过于矜持、过于深沉、过于严肃的人。进而我们感到，连我们自己也总是不快活、不轻松、不自在。我们总感到无名的焦虑与苦闷。我们会发现，自己不知不觉被卷入了一种无形的节奏，被卷入一股看不见的涡流。

现代人身处工业文明的时代。机器的节奏就是人的生命节奏。人从一生下来，就被当作一件毛坯被置于工业社会的生产线与装配线，从小学到大学，人们像产品一样按既定的标准被制造出来，又按既定的需要尺度进行选择，决定某个人的价值。只有符合特定标准的人将会获选，其余的将被淘汰遗弃。在此过程中，人的自由仅仅被解释为你为实现这个标准付出了多少努力。

这是工业文明下一种普遍的、无法抗拒的为物所役，人同于物的非人化状态与遭遇。然而，人毕竟不是机器，

也不是商品。人在被按照现代工业和商品模式被制造与被迫参与制造的过程中，丧失的是自我的自由本质。这恰与马克思所说的那种“随着物的世界日益增值，人的世界也以正比例日益贬值”^①的异化现象一致。

现代人的悲哀在于他们不懂得庄子“物物而不物于物”的道理。他们不懂得逍遥的真谛。他们按社会的标准，将自我也视为商品，除了以生命换取金钱与利润外，生命不再意味着别的。现代人对金钱与物欲有贪得无厌的要求。他们将人的价值放在唯一的天秤上度量，以权势和金钱上的多寡作为衡量一个人价值与地位的唯一尺度。除了大亨与大官，人类再没有成功的典范。

这是人的退化与悲哀。现代人日益变成这个疯狂追求更高物质生活标准的社会中一个毫无意义与微不足道的微生物。人的精神本质与人格自由让位于一种动物的物欲追求和低极本能。问题在于，这样做的后果非但不能给现代人带来幸福与快乐，恰相反，却带给人类普遍的迷惘和失落，甚至是痛苦与灾难。

从东方道家的角度看，现代人这种悲剧性境遇的原因不在于物质或金钱的匮乏，而在于人的本质与精神的失落。道家认为，人生真正的快乐来自于释下名利重负后的精神逍遥与身心自由。道家不愿做外在名利及内在欲望的奴隶。他们主张建立起独立的人格与价值，不随

^① 马克思《1844年经济学—哲学手稿》。

波逐流，不为外物所役，追求人性的自由与生命的逍遥。对于现代人而言，像古道家那样寄身泉林、隐居田园是不现实的。而且，道家的真谛不在形隐，而在心隐；不在外形的逍遥，而在内心的彻悟。庄子就要求世人应身处闹市，心在江湖，举世而遨游，泛若不系之舟，追求独立的人格价值。

卡尔·马克思曾经说过：“任何一个存在物，只有当他立足于自身的时候，才在自己眼里是独立的，而只有当他依靠自己而存在的时候，他才算立足于自身。”（《1844年经济学—哲学手稿》）同时他还强调说：

“人以一种全面的方式，也就是说，作为一个完整的人，把自己的全面本质据为己有。人同世界的任何一种属人的关系——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、感觉、愿望、活动、爱——总之，他的个体的一切官能——如果他既能不受这一切束缚，又能自由地表现这一切的话，人才是独立的。”（同上）

马克思的这种看法也正是东方的道家的认识。东方的老庄，连同三国魏晋的庞德公、孙登、嵇康、阮籍等隐士正是以隐居的方式，希望在山水之间找到一条摆脱人生束缚之途，在神仙信仰与养生中寻求自由的归宿。他们不可能站在马克思那样基于人的本质与经济行为高度上来看待问题，也不可能在历史进程与社会变革的基础上来解决人的异化问题。但是他们能看到人类欲望和名利追求对人本身带来的伤害，并力图从根本上排除这种

伤害，这仍然是对现代人富于启迪的。

从老庄与魏晋隐士的立场上看，现代人应当深刻地反省自我，慎重地审视自己的人生，并严肃的重订自己的生活目标。现代人应该从内心中觉悟什么是真正的人生，生命的价值是什么。道家认为，人类永恒的事物存在于对那种有限的虚假的东西拒斥之后所显现的意义之中。而人生至乐之境表现为对这样一些永恒的意义与价值的无限占有与融合。自由是对“道”的洞彻与了悟之际而从心灵深处发出的对生命的皈依与赞咏，是人生顿悟后摆脱一切时空束缚的轻轻一晒，拈花微笑。如果被物欲与金钱弄得身心交瘁、痛苦失落的现代人能去体味一下老庄及魏晋隐士的这些哲理，是会大有好处的。

事实上，现代的人们于徬徨之际，对于那些“平平淡淡是最真”、“潇洒走一回”、“真心真意过一生”之类不是如获至宝、反复吟歌吗？这不仅反映出身心上重负累累的现代人是如何渴求一隅轻松的天地，而且显示了道家及魏晋精神的永恒价值与生命。

现代都市人应当振作起来、将自我的精神天地与道家的自由逍遥相勾通。他应该将自己从车间办公室与封闭的现代居室及电视中解放出来，还自己一个自由的天地。他应该拥有更多的自然，更多的自我。他的生活应当多一些真实，而少一些矫揉造作。在这方面，道家与魏晋隐士是他们的榜样。

五、巫：困惑与迷狂

(一) 巫漫三国

在中国传统文化的探讨中，有一种现象已引起了学术界的兴趣与注意，这就是中国巫术文化或称神秘文化的长期残存与流传。

在人类文明发展史上，巫术是一种最古老而又原始的思维方式与行为方式。在近现代西方文化人类学与心理学研究中，已对这种原始思维方式与行为方式进行了深入的研究，如詹·乔·弗雷泽的《金枝》、列维·布留尔的《原始思维》以及弗洛伊德的《图腾与禁忌》等等。

对于西方文化来说，巫术可以说仅仅是由流浪的吉普赛人及非洲土著所保存的一种遥远的活化石与迷信而已。经过古希腊理性主义的浸洗及中世纪基督教宗教裁判所火刑柱的燎烤，巫术在西方欧美文化中已近乎绝迹，更不用说近代理性主义、工业文明及实验科学对其残渣

余孽的扫荡了。

然而，在东方的中国，以科学与理性对巫术与迷信进行系统清算与扫荡，不过是20世纪以来的事。在此之前，抵御反击巫术迷信的主要武器，不过是儒家孔圣一句“子不语怪力乱神”。儒家以理性主义自居，除两汉谶纬神学外，一般不与巫术沾边，且自觉地排斥抵制巫风。但道教则以官方宗教的身份，合法地为巫术的保存和传播开了一个巨大的口子，对几千年的中国传统文化演化发展产生了深远的影响。

因此，原始巫术思维与行为尽管不在中国传统文化结构中占据主要的或重要的角色，但在一般人，尤其是下层民间中却保有相当的影响力。像流传非常广泛，甚至可称为下层民间文化教科书的《三国演义》、《水浒传》、《西游记》以及著名的《红楼梦》都心安理得地安排了不少巫风与神怪情节，而广大民间读者也理所当然地接受它们，这正是这一民众巫术文化心理背景所造成的。（顺便提一句，据说西方读者难以接受与理解中国四大古典名著的原因之一，就在于这些历史小说夹杂的神怪巫术令其十分不习惯。）

《三国演义》是一部以汉末三国的历史活动与战争为题材的小说。它是明代人写的。可以说，它所蕴含反映的是整个封建时代长达数千年的思维方式与文化样式。其中，关于巫术迷信的内容描写大量参杂于书中。其中大致可分为以下几种：

1. 征兆迷信

征兆迷信是原始巫术思维表现之一。这是中国传统思维中常见的神秘主义预言形式。其特点是认为某些特定的自然现象或事物对人或国家王朝的命运及未来有预兆作用。

《三国演义》第一回开篇就描写了汉末天下大乱的种种异兆：

建宁二年四月望日，帝御温德殿。方升座，殿角狂风骤起，见一条大青蛇，从梁上飞将下来，蟠于椅上。帝惊倒，左右急救入宫，百官俱奔避。须臾，蛇不见了。忽然大雷大雨，加以冰雹，落到半夜方止，坏却房屋无数。建宁四年二月，洛阳地震；又海水泛溢，沿海居民，尽被大浪卷入海中。光和元年，雌鸡化雄。六月朔，黑气十余丈，飞入温德殿中。秋七月，有虹现于玉堂，五原山岸，尽皆崩裂。种种不祥，非止一端。

上述自然异常现象，包括一条青蛇爬到椅上，都被视为某种凶兆。古人对此深信不疑。

第一回中又说刘备家有一颗大桑树，预示着刘备今后的命运：

（刘备）其家之东南，有一大桑树，高五丈余，遥望之，童童如车盖。相者云：“此家必出贵人”。玄德幼时，与乡中小儿戏于树下，曰：“我为天子，当乘此车盖。”叔父刘元起奇言，曰：“此人非常人也！”

家外的一颗树因像车盖，便具有了征兆功能。这种说法，古往今来都有影响。现今一些乡村与港台华人热衷于风水堪舆，便是这类征兆迷信的遗俗。

第九回，王允与吕布计除董卓，骗董卓至“受禅台”接受禅让。董卓去的路上出现凶兆若干：

行不到三十里，所乘之车，忽折一轮，卓下车乘马。又行不到十里，那马咆哮嘶喊，掣断辔头。

这些异兆，都被王允巧妙地应付过去。

第一百六回，辽东公孙渊举兵反魏，有种种凶兆：

参军伦直谏曰：“贾范之言是也。圣人云：‘国家将亡，必有妖孽。’今国中屡见怪异之事：近有犬戴巾帻，身披红衣，上屋作人行；又城南乡民造饭，饭甑之中，忽有一小儿蒸死于内；襄平北市中，地忽陷一穴，涌出一块肉，周围数尺，头面眼耳鼻口都俱，独无手足，刀箭不能伤，不知何物。卜者占之曰：‘有形不成，有口无声；国家亡灭，故现其形。’——有此三者，皆不祥之兆也。”

上述异兆，古人是十分在意的，认为是亡国及天下大乱之凶兆。

2. 梦兆

梦兆是征兆迷信中的一种。在《三国演义》的征兆描写中，梦兆的数量最大，使用也最多，且往往对事物的演化进程与结局产生影响。所谓梦兆，就是古人认为并相信梦具有预兆性质，能够事先预言个人乃至国家的

吉凶祸福。这在古代是一种由巫术思维决定的较为普遍的文化现象。

《三国演义》第一个梦兆是第九回董卓在封禅的前一夜“夜梦一龙罩身”。他认为这是受禅的吉兆，结果却在受禅台上被吕布杀死。

第五十八回，马超之父马腾被曹操杀害时，马超曾有梦兆：

却说马超在西凉州，夜感一梦：梦见身卧雪地，群虎来咬。惊惧而觉，心中疑惑，聚帐下将佐，告之梦中之事。帐下一人应声曰：“此梦不祥之兆也……雪地遇虎，梦兆殊恶。莫非老将军在许昌有事否？”

雪地遇虎咬，这类梦在古人看来是大凶之兆。

第六十一回，曹操与孙权战，曾有一梦：

操伏几而卧，忽闻潮声汹涌，如万马奔腾之状。操急视之，见大江中推出一轮红日，光华射目；仰望天上，又有两轮太阳对照。所见江心那轮红日，直飞起来，坠于寨前山中，其声如雷。猛然惊觉，原来在帐中做了一梦。帐前军报道午时。曹操教备马，引五十余骑，径奔出寨，至梦中所见落日山边。正看之间，忽见一簇人马，当先一人，金盔金甲。操视之，乃孙权也。

古代日乃君王之兆。所以曹操还营后自思“孙权非等闲人物，红日之应，久后必为帝王。”曹操梦天有三日，预兆日后曹、刘、孙天下三分。

第六十三回，刘备率庞统等入川，战于雒城。刘备

对庞统之死曾有梦兆：

玄德曰：“军师不可。吾夜梦一神人，手执铁棒击吾右臂，觉来犹自臂疼。此行莫非不佳。”

诸葛亮、庞统为刘备股肱之臣，古人以左右臂喻之。刘备梦神人击其右臂，其兆自应在庞统身上。但庞统对梦兆并不重视，说是“心疑则致梦，何凶之有？”最终应此兆而死于落凤坡。

比较难解的是第七十三回，关羽襄阳战役之前的一梦：

且说是日关公祭了“帅”字大旗，假寐于帐中。忽见一猪，其大如牛，浑身黑色，奔入帐中，径咬云长之足。云长大怒，急拔剑斩之，声如裂帛。霎然惊觉，乃是一梦。便觉左足阴阴疼痛，心中大疑，唤关平至，以梦告之。平对曰：“猪亦有龙象。龙附足，乃升腾之意，不必猜忌。”云长聚多官于帐下，告以梦兆。或言吉祥者，或言不祥者，众论不一。

实则对此梦关羽亦疑是不祥之兆。关平占梦，说是吉兆，自是为了宽关羽之心。从其后拜前将军、假节钺，都督荆襄九郡事以及襄阳樊城之役大胜来说，确是吉兆。但紧接吕蒙趁机偷袭荆州，致使关羽败死麦城，黑猪啮足之兆又当应在吕蒙身上。

刘备为关、张二人报仇伐吴，败于夷陵之役。退居白帝城后，染病不起，遂有自己将死之梦兆：

（刘备）独卧于龙榻之上。忽然阴风骤起，将灯吹摇，

灭而复明。只见灯影之下，二人侍立。……先主起而视之，上首乃云长，下首乃翼德也。先主大惊曰：“二弟原来尚在？”云长曰：“臣等非人，乃鬼也。上帝以臣二人平生不失信义，皆敕命为神。哥哥与兄弟聚会不远矣。”先主扯定大哭，忽然惊觉，二弟不见。即唤从人问之，时正三更。先主叹曰：“朕不久于人世矣！”

刘备梦见关、张；便知己不久于人世，这是一种死亡梦兆。据现代心理学研究，凡人将死时，常常回忆旧事，想念亲人。刘备此兆还是有一定道理的。

《三国演义》中最奇特的梦兆是魏延的梦。第一百四回：

却说魏延在本寨中，夜作一梦，梦见头上忽生二角，醒来甚是疑异。次日，行军司马赵直至，延请入问曰：“久闻足下深明易理。吾夜梦头生二角，不知主何吉凶？烦足下为我决之。”赵直想了半晌，答曰：“此大吉之兆：麒麟头上有角，苍龙头上有角，乃变化飞腾之象也。”延大喜曰：“如应公言，当有重谢！”直辞去，行不数里。正遇尚书费祎。祎问何来。直曰：“适至魏文长营中，文长梦头生角，令我决其吉凶。此本非吉兆，但恐直言见怪，因以麒麟苍龙解之。”祎曰：“足下何以知非吉兆？”直曰：“角之字形，乃‘刀’下，‘用’也。今头上有刀，其凶甚矣！”

魏延的梦作得怪，赵直解梦也解得有趣，竟有吉凶二种解法，且都说得过去。但前一种解是骗魏延的，后

一种解才是真解，而解法是将“角”字拆开，这又是古代算命术中的测字法了。

上述梦兆意识，在古人中间十分普遍，古人对此十分相信。因此，古典小说中对梦兆和占梦有很多描写。不仅是《三国演义》、《水浒》、《红楼梦》等也很重视梦兆，甚至将它作为影响故事情节和角色命运的重要事件与内容。

3. 风角

风角是一种古老的占卜方术，在两汉时最为流行。所谓风角，就是依据风向、风力、状态和风声来占验吉凶。《后汉书·郎顗传》注说：“风角谓候方四隅之风，以占吉凶也。”

《三国演义》中，风角也是常见的一种巫术与方术。甚至影响到人物命运与战事结局。

第二十四回，曹操与刘备徐州之战，风角之术帮了曹操大忙：

且说曹操引军往小沛来。正行间，狂风骤至，忽听一声响亮，将一面牙旗吹折。操便令军兵且住，聚众谋士问吉凶。荀彧曰：“风从何方来？吹折甚颜色旗？”操曰：“风自东南方来，吹折角上牙旗，旗乃青红二色。”彧曰：“不主别事，今夜刘备必来劫寨。”操点头。忽毛玠入见曰：“方才东南风起，吹折青红牙旗一面。主公以为主何吉凶？”操曰：“公意若何？”毛玠曰：“愚意以为今

夜必有人来劫寨。”

凭风向来占凶吉，使曹操预知刘备要来劫营，事先做好了准备，结果杀得刘备一败涂地，连唯一的立足点徐州与小沛也丢失了。

第六十二回，刘备入川，蜀将杨怀、高沛欲刺杀刘备，被庞统以风角术揭穿：

玄德大军尽发。前至涪水之上……忽起一阵旋风，把马前“帅”字旗吹倒。玄德问庞统曰：“此何兆也？”统曰：“此警报也：杨怀、高沛二人必有行刺之意，宜善防之。”玄德乃身披重铠，自佩宝剑防备。

刘备凭风角术避免一场杀身大祸。如庞统不善此术，刘备被刺，三国故事就到头了。

第九十七回，诸葛亮出兵伐魏，逢老将赵云病逝，亦是由风角术预卜先知：

（诸葛亮）设宴大会诸将，计议出师。忽一阵大风，自东北角上而起，把庭前松树吹折。众皆大惊。孔明就占一课，曰：“此风主损一大将。”诸将未信。正饮酒间，忽报镇南将军赵云长子赵统，次子赵广来见丞相。孔明大惊，掷杯于地曰：“子龙休矣！”

风角术在两汉时尤为盛行，是汉人天人感应谶纬迷信的产物。但汉之后这种占术就逐渐衰微了。《三国演义》以汉末为背景，故少不了有风角之术。

4. 望气

望气是指依据大自然的云气色彩、形状及变化来占验人事吉凶，实现预测的功能。秦汉之时十分流行。

《三国演义》中，望气也是常见的占术。第一回中描写汉末种种异兆，就有六月黑气入殿，七月虹现玉堂等凶兆。这都属于望气。

诸葛恪是诸葛亮之兄诸葛谨的儿子，人极聪明，孙权晚期委他以重任，一切大小事务，皆由他决。孙权死时，诸葛恪为太傅嘱以后事，权倾一时。后领兵伐魏，“临行时，忽见一道白气，从地而起，遮断三军，对面不见。蒋延曰：“此气乃白虹也，主丧兵之兆。太傅只可回朝，不可伐魏。”诸葛恪不听，后果然丧师兵败。诸葛恪返吴后，欲推御责任，专权恣虐，杀害公卿，引起吴主孙亮及朝臣恐惧怨恨，致遭杀身灭门之祸。《三国演义》第一百八回描写诸葛恪被害前，有种种凶兆，其中便有白气之兆：“行不数步，见车前一道白虹，自地而起，如白练冲天而去。”但诸葛恪大概并不知占气之术，故而不知躲避提防，以致被杀于席间。

5. 星占

占星术也是中国最古老的方术。在历代王室皇朝中，都设有专门官员观察记录星象。《易》道：“观乎天文，以察时变。”《汉书·艺文志》说：“天文者，序二十八宿，

步五星日月，以纪吉凶之象，圣王所以参政也。”汉时，星占包括日占、月占、五星占、恒星占、星变谴告等法术。

在《三国演义》中，星占天象之术运用极多，是主要的占术。往往决定着人事兴衰与事物发展方向。

第六回，孙坚率军进驻战乱后的洛阳，“是夜星月交辉，乃按剑露坐，仰观天文。见紫微垣中白气漫漫，坚叹曰：“帝星不明，贼臣乱国，万民涂炭，京城一空！”言讫，不觉泪下。”

紫微垣在古人眼中是“帝星”所在，其处白气漫漫，帝星隐微，故而征兆汉祚将终。

董卓既灭，曹操挟天子以令诸侯，渐成气候。于是心生代汉之想。第十四回论星象说：

操由是日与众谋士密议迁都之事。时侍中太史令王立私谓宗正刘艾曰：“吾仰观天文，自去春太白犯镇星于斗牛，过天津，荧惑又逆行，与太白会于天关，金火交会，必有新天子出。吾观大汉气数将终，晋魏之地，必有兴者”。

太史令是专门观察记录星象的官员。他这一说，传到曹操耳中，曹操据此决定挟汉帝迁都许昌。

曹操与袁绍官渡大战，曹军致胜的关键在于劫烧了鸟巢袁军的粮草。在曹军出动烧粮之前，星象已有征兆。第三十回说：

且说沮授被袁绍拘禁在军中，是夜因见众星朗列，乃

命监者引出中庭，仰观天象。忽见太白逆行，侵犯斗、牛之分，大惊曰：“祸将至矣！”遂连夜求见袁绍。时绍已醉卧，听说沮授有密事启报，唤入问之。授曰：“适观天象，见太白逆行于柳、鬼之间，流光射入斗、牛之分，恐有贼兵劫掠之害。鸟巢屯粮之所，不可不提备。”

沮授观天象而预知曹操劫烧鸟巢。怎奈袁绍不听，终于铸成大错，导致一败涂地。

在《三国演义》中，诸葛亮是位天文地理无所不晓的神奇人物。他善观天象，预知祸福。在第三十八回，诸葛亮首次出场，与刘备会晤隆中，就对刘备说：“亮夜观天象，刘表不久人世；刘璋非立业之主：久后必归将军。”以后事态的发展，一如诸葛亮所言。诸葛亮的观天象占星数，以后又有多次显示。如刘备偕庞统入川，战于雒城。诸葛亮遣马良带信，声称：“亮夜算太乙数，今年岁次祭巳，罡星在西方；又观乾象，太白临于雒城之分：主将帅身上多凶少吉。切宜谨慎。”但对于诸葛亮的劝告，庞统很不以为然，认为是诸葛亮在争功，便对刘备说：“统亦算太乙术，已知罡星在西，应主公合得西川，别不主凶事。统亦占天文，见太白临于雒城，先斩蜀将冷苞，已应凶兆矣。主公不可疑心，可急进兵。”同样的星占术，结论不一。庞统终于应了凶兆，殒命落凤坡。而诸葛亮也是从星象中预知了此事。第六十三回：

却说孔明在荆州，时当七夕佳节，大会众官夜宴，共说收川之事。只见正西上一星，其大如斗，从天坠下，流

光四散。孔明失惊，掷杯于地，掩面哭曰：“哀哉！痛哉！”众官慌问其故。孔明曰：“吾前者算今年罡星在西方，不利于军师；天狗犯于吾军，太白临于雒城，已拜书主公，教谨防之。谁想今夕西方星坠，庞士元命必休矣！”

后来关羽败死荆州，诸葛亮也是“见将星落于荆楚之地”而预知。后张飞之死，刘备出帐仰观天文，“见西北一星，其大如斗，忽然坠地。”刘备问诸葛亮，回答是“合损一上将”。最奇特的是，诸葛亮夜观天象，竟知自己的生死。第一百三回说：

是夜，孔明扶病出帐，仰观天文，十分惊慌；入帐谓姜维曰：“吾命在旦夕焉！”维曰：“丞相何出此言？”孔明曰：“吾见三台星中，客星倍明，主星幽隐，相辅列曜，其光昏暗：天象如此，吾命可知！”

诸葛亮见天象而预知己命将终。为了延寿一纪，他于是行禳星之术，“披发仗剑，踏罡步斗，压镇岁星。”眼看就要成功之时，却被急欲报军情的魏延撞进来，将主灯扑灭，致使前功尽弃。虽然诸葛亮求生不得，但还是使用法术，使将星不坠，令司马懿摸不着虚实，“死诸葛能走生仲达”，使蜀军安然后撤回蜀。

《三国演义》中，还有一位善于星占的重要人物是谯周。他原来是刘璋手下。刘备入川，遣马超取成都，刘璋不能决定降战，于是谯周说他夜观天象，“见群星聚于蜀郡；其大星光如皓月，乃帝王之像也。”劝刘璋投降刘备。

譙周后来成为蜀国的太史。诸葛亮出兵伐魏，譙周出来劝阻说：“臣夜观天象，北方旺气正盛，星曜倍明，未可图也。”他还质问诸葛亮：“丞相深明天文，何故强为？”诸葛亮则回答他：“天道变异不常，岂可拘执？”诸葛亮如此回答，是因为他要报主之恩，兴复汉室，故而不顾天时，勉力伐魏。后来如譙周之言，诸葛亮伐魏无功，反耗竭了蜀国的民力军力。

蜀汉末年，姜维继承诸葛遗志，屡屡对魏用兵。譙周又谏道：“臣夜观天文，见西蜀分野，将星暗而不明。”他要求刘禅制止姜维出兵，刘禅不听。最终姜维也是劳而无功。譙周观天占星如此之准，后来邓艾偷袭成都，也是他劝刘禅投降，也算是顺“天意”吧！

6. 童谣与语讖

所谓童谣，本指儿童唱的歌谣。但是在古代每当政治斗争趋于尖锐，社会矛盾变得激化时，童谣就变成某种带政治预言性质的语讖，对当时的民心与舆论产生较大影响。两汉是讖纬迷信盛行的时代，这类带语讖性质的童谣自是十分流行，而且是当时政治斗争的武器。在《三国演义》中，就有不少这样的以童谣形式出现的语讖。

第九回，王允与吕布预谋在董卓受禅时诛杀他。头天晚上便出现语讖：“是夜有十数小儿于郊外作歌，风吹歌声入帐。歌曰：‘千里草，何青青！十日卜，不得生！’歌声悲切。”“千里草”是指“董”字，“十日卜”是

“卓”字，暗指董卓将被诛。大概董卓是西凉人，解不了这类字谜。他问李肃：“童谣主何吉凶？”却被李肃以“亦只是言刘氏灭，董氏兴之意，”糊弄了过去。随即董卓即被诛杀。这首童谣亦见于《三国志》。

第三十五回，刘备在瀘溪与道号“水镜先生”的司马德操相会。水镜向他念了一段“荆袁诸郡小儿谣言”，其内容为：“八九年间始欲衰，至十三年无子遗。到头天命有所归，泥中蟠龙向天飞。”并对他解释道：“此谣始于建安初：建安八年，刘景升丧却前妻，便生家乱，此所谓‘始欲衰’也；‘无子遗’者，不久则刘景升将逝，文武零落无子遗矣；‘天命有归’，‘龙向天飞’，盖应在将军也。”时正值刘备急困潦倒，托身刘表；无可奈何之际。水镜这段童谣语谶和解释不啻为刘备打了一针兴奋剂，并为他取代刘表而据有荆州留下了伏笔。

古人对谶语是十分相信的。它对人们的心理有很大影响。第六十三回，诸葛亮在荆州交割印绶与关羽，关羽说“大丈夫既领重任，除死方休。”孔明听他说到“死”字，便“心中不悦”。

庞统之死，是刘备西川战役最大损失。《三国演义》第六十三回说他死前，先是东南有童谣云：

一凤并一龙，相将到蜀中。才到半路上，凤死落坡东。风送雨，雨随风，隆汉兴时蜀道通，蜀道通时只有龙。

这是以童谣为谶，预示庞统将被射死落凤坡。

7. 图谶

图谶在汉代十分盛行，是用图画符号表达的谶语。在《三国演义》中，图谶也屡次运用。

曹丕废帝篡位，以魏代汉，是三国时期的重大政治事件。他找了各种天意征兆，来证明其篡位的合法性，如麒麟降生，凤凰来仪，黄龙出现以及天象等，除此之外，还有图谶。第八十回中许芝向汉帝奏道：

“臣等职掌司天，夜观乾象，见炎汉气数已终，陛下帝星隐匿不明；魏国乾象，极天际地，言之难尽。更兼上应图谶，其谶曰：‘鬼在边，委相联；当代汉，无可言。言在东，午在西；两日并光上下移。’以此论之，陛下可早禅位。‘鬼在边’，‘委相连’，是‘魏’字也；‘言在东，午在西’，乃‘许’字也；‘两日并光上下移’乃‘昌’字也。此是魏在许昌应受汉禅也。”

这类浅显粗俗的图谶，显然是早属曹氏一党的许芝之流编造出来的。所以汉帝明知已是傀儡，还是说：“祥瑞图谶，皆虚妄之事。奈何以虚妄之事，而遽欲朕舍祖宗之基业乎？”

第八十一回，刘备急欲为关、张二弟报仇，起兵伐吴。行前从青城山召来道士李意，“鹤发童颜，碧眼方瞳，灼灼有光，身如古柏之状。”刘备问他伐吴休咎如何，“意乃索纸笔画兵马器械四十余张，画毕便一一扯碎。又画一大人仰卧于地上。傍边一人掘土埋之，上写一大

“白”字，遂稽首而去。”

李意所作图讖，预兆刘备兵败死于白帝城，但刘备见了后很不喜欢，说“此狂叟也，不足为信。”一把火烧了，继续出兵，终至大败。

8. 卜卦

卜卦是一种以《易经》卦爻为工具的占验预测术，是一种在中国影响久远的巫术方法，在《三国演义》中，最有名的卜士是管辂。第六十九回“卜周易管辂知机”描写了他种种神奇的占卜事例。曹操召他令卜天下之事，他说“三八纵横，黄猪遇虎；定军之南，伤折一股。”曹操问其祥而不得。后来汉中定军山一役，黄忠斩了夏侯渊，曹操“方悟管辂所言：‘三八纵横，’乃建安二十四年也；‘黄猪遇虎’，乃岁在己亥正月也；‘定军之南’，乃定军山之南也；‘伤折一股’，乃渊与操有兄弟之亲情也。”

第七十六回，关羽败走麦城，孙权令吕范卜，“范揲蓍成象，乃‘地水师卦’，更有玄武临应，主敌人远奔。”结果吕蒙预为之策而获关羽。

9. 斋醮与奇门遁甲

斋醮是道教特有的一种禳祈仪式，通过设坛供斋，步罡踏斗，上表诵章、念符画咒等来祭祷神灵、祈雨降风、消灾赐福。奇门遁甲是一种以易经八卦为工具的古代巫术与占验术。“奇”是指天干中之乙、丙、丁三奇，来源

是易纬中“日生于乙月，明于丙丁，为南极，为星精”的说法，“门”指按八卦而设的所谓休、生、伤、杜、景、死、惊、开这八门。“奇”与“门”合称奇门。至于遁甲，则有二义，一是认为“遁”为隐遁，“甲”是军旅，意指用兵之法。二是六十甲子推演之法。

斋醮与奇门遁甲一是道教禳祈仪式，一是民间道教的巫覡法术，却被《三国演义》用来专门作为神化诸葛亮的手段。

在《三国演义》中，“借东风”是脍炙人口的一幕。弱小的孙刘联军欲战胜强大的曹军，须在大江上焚烧曹操船队。而周瑜“万事俱备，只欠东风。”于是诸葛亮摇身一变，成了位打醮作法的道士。第四十九回说，诸葛亮对周瑜道他“曾遇异人，传授奇门遁甲天书，可以呼风唤雨。”他要周瑜为他在南屏山建一“七星坛”祭风：

方圆二十四丈，每一层高三尺，共是九尺。下一层插二十八宿旗：东面七面青旗，按角、亢、氐、房、心、尾、箕，布苍龙之形；北方七面皂旗，按斗、牛、女、虚、危、室、壁，作玄武之势；西方七面白旗，按奎、娄、胃、卯、毕、觜、参，踞白虎之威；南方七面红旗，按井、鬼、柳、星、张、翼、轸，成朱雀之状。第二层周围黄旗六十四面，按六十四卦，分八位而立。上一层用四人，各人戴束发冠，穿皂罗袍、风衣博带，朱履方裾。前左立一人，手执长竿，竿尖上用鸡羽为葆，以招风信；前右立一人，手执长竿，竿上系七星号带，以表风色；后左

立一人，捧宝剑；右后立一人，捧香炉。坛下二十四人，各执旌旗、宝盖、大戟、长戈、黄钺、白旄、朱幡、皂纛，环绕四面。

而诸葛亮本人则“沐浴斋戒，身披道衣，跌足散发，来到坛前”，然后“缓步登坛，观瞻方位已定，焚香于炉，注水于盂，仰天暗祝。”

《三国演义》中这类描写，完全是以明代道士设坛打醮、祷神祈雨仪式为蓝本。小说将诸葛亮变成了一个呼风唤雨的巫师道士，以此来神化诸葛亮。这种巫师道士化的诸葛亮，不仅为中国民众文化心理所接受，而且还对小说人物形象本身起到了戏剧性的烘托效果。

奇门遁甲在《三国演义》之中被用于布阵，这就是著名的“八阵图”。该阵按休、生、伤、杜、景、死、惊、开八门设置；“每日每时，变化无端，可比十万精兵。”在小说中，此阵共出现三次，一次是第八十四回在夔关将追击刘备的东吴大将陆逊困于石阵中；一次是第一百回诸葛亮与司马懿斗阵，用了“八卦阵”，战胜司马懿。还有一次则是第一百十三回，诸葛亮死后，姜维用八卦阵打败邓艾与司马望。

《三国演义》（还有《红楼梦》、《水浒》等其它古典小说）中如此品种繁多而又无处不在的巫术内容，作为一部纪实性历史小说来说，在世界文学史上是较罕见的。这种现象反映出巫术思维与习尚在中国传统人格中具有相当的基础与土壤。一方面，《三国演义》这类植根于广

泛民间审美趣向与价值的作品中所表现的巫术思维是传统思维方式的产物；另一方面，通过这类作品的广泛流传与人口皆碑，上述巫术形式又进一步渗透入古代中国人，尤其是下层民间大众的心理中，对中国传统文化心理结构与人格结构产生相当的影响。不少中国人直到今天，仍对算命、测字、占卦、风水等仍有相当兴趣，对《易经》、八卦等津津乐道，不能说不是与这类古典小说潜移默化的影响有关。

但是另一方面，从纯文学角度出发，这类带有荒诞色彩的神秘文化内容又是《三国演义》等古典小说的有机组成部分。很多神秘文化描写使得小说主人公更加飘逸而神奇，人物形象更加丰彩，更具有艺术魅力。例如诸葛亮，如果没有察天文、借东风、八阵图等神秘文化包装烘托，其艺术形象一定大打折扣。再如夷陵之战，已由小说造成正统与正面形象的蜀汉刘备军几乎被全歼，小说却安排了一个石头“八阵图”，将率大军追击的东吴胜利大军与统帅陆逊困住逼退，这样便多少将读者的沮丧心情平衡了一下。

道教是中国古代巫术法术的主要继承者与集大成者。上述巫术法术，大多是道教的宗教内容范围。道教文化以巫术神秘文化牵头，强烈地渗入中国古代文学与艺术中，又通过小说与文学的强大感染力，潜移默化地渗入中国广大下层民众心理，由此形成了中国特有的神秘文化审美方式，强化了下层民间的巫术思维意识。这

对于传统文化的继承改造来说，是一个值得注意的问题。

（二）三张之巫

《三国演义》中所描写的种种巫术法术，归根结蒂，是中国古代文化中长期流传的民间巫风与神秘文化的反映。其中有些内容，直接取材于小说的原型《三国志》等；另外一些，则取自人们生活中熟悉的各种道教方术。

东汉时期，是谶纬迷信炽盛的时期，也是各种巫术神学泛滥的时期。而这，正是道教兴起的条件与土壤。《后汉书·张衡传》述当时巫风炽盛之况说：“初，光武善谶，及显宗（明帝）、肃宗（章帝）因祖述焉。自中兴以后，儒者争学图谶，复附以诳言。”

两汉巫术与神学对道教的兴起形成具有重大影响。道教首部经典《太平经》就是“其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语。”（《后汉书·襄楷传》）其后，张陵的天师道，张角的太平道皆以巫覡之术作为发动组织道众的手段与工具。

早期道教的巫术，主要为首过与符水两大类。这方面西南天师道与北方太平道是一致的。《三国志·张鲁传》注引《典略》记载说：“太平道者，师持九节杖，为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。（张）修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为

奸令祭酒，祭酒主以《老子》五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。”

这一记载表明，太平道与天师道主要宗教活动及传教手段是巫术治病。这正是原始巫术（巫医）的主要功能之一。太平道师尊须手持九节杖，有人生病，便令病者叩头反省自己一生罪过，同时让病者饮符水。西南天师道为思过者增设专门的静室。这颇像西方基督教的忏悔与忏悔室。不过基督教是向上帝忏悔，而早期道教则是向鬼神“首过”。后来天师道还专设了奸（监）令祭酒，又称“鬼吏”，主要职能是为病者向神请祷。请祷之法即为“三官手书”。

实际上，祭酒或鬼吏就是巫师。早期道教的祭酒或鬼吏的职责就是主持首过与施符水。首过与符水，是早期道教两大巫术。《后汉书·皇甫嵩传》也说：“初，巨鹿人张角自称‘大贤良师，奉事黄老道，蓄养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。’”

西南天师道与北方太平道所奉行的巫术大抵相同，说明二者有共同的来源。这个源头不是别的，正是道教的第一部经典《太平经》。在该书中，记载了早期道教的主要巫术手段，天师道与太平道大多数巫术都可在其中找到端倪。

1. 祝咒

“祝”是向神祷告；“咒”是诅咒发誓。《太平经》有所谓“神祝”、“神咒”，被认为是人与天神交通的语言。该书卷 50 说：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人民得之，谓为神祝也。”又说：“祝是天上神本文传经辞也。”

祝咒的主要功能之一是召神治病。《太平经》卷 50 中说：“其祝有可使神佗为除疾，皆聚十十中者，用之所向无不愈者也。但以言愈病，此天上神讖语也。良师帝王所宜用也，集以为卷，因名为祝讖书也。是乃所以召群神使之，故十愈也。”还说：“能即愈者，是真实也；不者，尽非也，应邪妄言也，不可以为法也。”意即神咒灵验与否，在于治病效果。

天师道与太平道的巫术治病手段，皆离不开祝咒。在巫术实践中，祝咒与符水是相配合的，祝咒方使符水有灵，符水须祝咒赋予神力。故史书多将祝咒与符水并提，如《后汉书》卷 71 载太平道“符水咒说以疗病。”《资治通鉴》卷 58：“咒符水以疗病。”

2. 符水

在道教法术中，所谓“符”实际包括了“符”与“篆”两类，合称符篆，简称为符。实际“符”是一种道士所画的似字非字，笔画屈曲的图形符号，亦称“符

字”，“丹书”。“箴”则是记天曹官属佐吏之名，又有诸符错杂其间的秘文。道教认为，符箴是天神的文字，能驱邪治病，遣神役鬼，镇魔压邪。至于符水，则是将道士所画符箴烧成灰混水中（亦有以指虚画符于水上的），令病人吞服，认为这样便可镇厌体中三尸，驱逐病邪。

《太平经》是符水的积极鼓吹者。其卷1—17中述后圣李君传授青童大帝的二十四诀中，便有“服开明灵符”、“佩星象符”，“佩五神符”，宣扬服符水、佩符图可令人“灾害不能伤，魔邪不敢难”。该书又称服符水为“吞字”。又因符箴都是“以丹为字”（即以朱红或赤色颜料画符，张陵的“赤书”、“黄书赤箴”即此），故又称为“丹书吞字”。《太平经》卷92说：“以丹为字，以上第一，以下行将告人，必使沐浴端精，北面西面南面东面告之，使其严以善酒，如清水已饮，随思其字，终古以为事身。且日向正平善气至，病为其除去，面目益润泽，或见其字，随病所居而思之，名为还精养形。或无病为之，日益安静。”卷180又说：“欲除疾病而大开道者，取决于丹书吞字也。”现存最早的道教符字，即《太平经》104—107卷中所载“复文”。与晋初葛洪《抱朴子·登涉》等篇所载之符相比，《太平经》的“复字”由两个以上汉字组合而成，尚未规范融合为成熟的符画或云篆。由此可以断定，成熟的符字是在汉末三国时期经由天师道与太平道的大量使用而发展成熟的。史载天师道之三张（张陵、张衡、张鲁）与太平道三张（张角、张宝、张梁）均

是以符水治病来传播教义，吸收教徒。在此基础上，形成了道教源流久远的符水派。

3. 首过共盟

首过与共盟是汉末三国早期道教最具特色的宗教活动与巫术内容。天师道与太平道都奉行此术。天师道对其“种民”、“鬼卒”等“皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。”（《三国志·张鲁传》）而太平道则“师持九节杖，为符祝，教病人叩头思过。”（《典略》）葛洪《神仙传》载张陵在蜀中创教时的情形说：

“陵又欲以廉耻治人，不喜施刑罚，乃立条制，使有疾病者皆疏记生身已来所犯之辜，乃手书投水中，与神明共盟约，不得复犯法；当以身死为约。于是百姓计愈，邂逅疾病，辄当首过，一则得愈，二使羞惭，不敢重犯，且畏天地而致。”

首过与共盟，来源于早期道教的巫术观，即认为人生病是由于犯了罪过天条而神明给予的惩戒惩罚，相信只要叩头首过和与神明共盟不重犯，请神原有，病就能痊愈。《太平经》卷 97 中说：“今欲解此过，常以除日于旷野四达道上四面谢，叩头各五行，先上视天，回下叩头于地。”又解释说：“故所以当于旷野者，当付于四时。天之使气也，且为子上通于天也。四时者，仁而生成，且解子过于天地也。”这种观念，正是早期道教首过与共盟这类巫术行为的根据与来源。

4. 解承负

道教认为人死后便骨肉成泥土，没有佛教那样灵魂转世，六道轮回的观念。但道教却继承了中国古代所谓“积善之家，必有余庆；积恶之家，必有余辜”的观念，认为上一代的善恶会影响下一代，使下一代承担责任罪过或托福先人。这就形成了早期道教的承负说，并成为道教叩首思过与行善解过的根据之一。《太平经》卷108说：“夫先人但为小小误失道，行有之耳，不足以罪也。后生人承负之，畜积为过也。”卷40也说：“为人先生祖父母不容易也，当为后生者计，可毋使子孙有承负之厄。”卷18至34《解承负诀》还说：“凡人之行，或有力行善，反常得恶；或有力行恶，反得善，因自言为贤者非也。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。”

承负说是基于中国汉民族特有的家族血亲观念而发展出来的善恶观及行为规范。本人今世的善恶作为将影响下代乃至数代。这对重视家族绵延昌盛的中国人来说有相当的影响力及心理作用。它构成早期道教宗教学说的重要支柱，其意义相当于基督教之“原罪说”与佛教的“八苦”“五蕴”说。根据“承负”的观念，每一个人都应在现世中皈依道教，隶录“种民”，行善去恶，首过

约盟，以此来消解先人承负，并使后人不承负己之罪过。《太平经》卷 42 说，解承负之法，应当“皆入真道”，“各自重爱”，其后生者“皆学过其先，日益就相厚相亲，爱重有道人，兵革好猾悉无复为者也。故承负之厄会日消去，此自然之术也。”

除行善止恶以外，解承负之法在于首过与守一。卷 111 说：“故自责过，负安从起，日夜思人，不解行所负，何所怨咎。”又说：“复有过失，承负所起，自责有岁数，乃感动耳。”《太平经钞·丙部》则说：“欲解承负之责，莫如守一。守一久，天将怜之。”

承负之说，是道教符水派的重要理论，而在上层丹鼎派中，并无多大影响。这是因为丹鼎派重视个人肉体修炼，对承负一类巫术色彩浓厚的善恶观不感兴趣。

5. 占卜与推禄命

占卜预测是古巫覡的职业内容。道教继承了这类巫术职业，尤其流传于民间道教。在《太平经》卷 40 中，谈及占卜之术说：“古者圣人问事，初一卜占者，其吉凶是也，守其本也，乃天神下告之也。再卜占者，地神出告之也。三卜占者，人神出告之也。过此而下者，皆欺人不可占。”卷 48 中又说：“守一而乐上卜，卜者，问也，常乐上行而卜问不止者，大吉最上之路也。”这表明，早期道教是兼行占卜之事的。

与占卜相近的巫术是推命。早期道教认为，每一个

人都“籍系星宿，命在天曹”。而人的贵贱寿夭命运，取决于人的生辰。也就是“生有早晚，禄相当直，善恶异处，不失铢分。”因此，只要依生辰便可推知人的命运：“故凡生人者，在其所象何行常法，其命系于六甲何历。”（《太平经》卷96）这实际就是后来算“生辰八字”一类算命法的前身。

以上是汉末三国时期道教所行的主要巫术方法。这些方法，构成了以后被称为“符水道教”的民间道教主要宗教活动和宗教内容。汉末北方太平道在黄巾大起义中被消灭，这些巫觋之术便主要在西南天师道内部流传，并随着道教本身的传播与发展，这些巫术活动也就长期保存下来，并在中国传统文化中具有一定的影响和地位。

另外，早期天师道在创教与传播过程中，还发展出了大量巫术法术。

请神祷神是天师道巫觋之术的主要法术内容。天师道是一种具有主神崇拜特征的多神教。仅《正一法文经章官品》就载各种“天君神官”达“百二十官”。其中有诸如玉女君、无上方官君、无上天君、九天君、九地君、太平君、天官五行君、地官五行君、八卦玄天君，如此等等，名目繁芜而众多。这些都是张陵祖孙为创教编创的神祇。而据《华阳国志》载，张陵本人则“自称太清玄元”。《老子想尔注》则表明，天师道的主神是“太上老君”。

道教的宗教特征是相信鬼神。东汉三国的意识形态

中，鬼神意识与崇拜相当普遍。王充在《论衡·论死篇》中说：“鬼神，荒忽不见之名也，人死精神升天，骸骨归土，故谓之鬼。鬼者，归也；神者，荒忽无形者也。或说：鬼神阴阳之名也，阴气逆物而归，故谓之鬼。”《太平经》则以神与祥瑞为阳气，鬼与灾异为阴气。张陵天师道创建于巫觋之风浓厚的西蜀地区。他用《老子》、《太平经》以及黄老之学与神仙方术，对巴蜀本地的民间巫术进行改造。这诚如王家祐先生在《道教论稿》中所指出的：“张陵的天师道（或“正一盟威”）是黄老儒墨的巴蜀（四川）地区的土壤上开放的一枝奇花。是吸取了巴（蜀）族的原始巫术（鬼道）与地区传统民俗而创成的。在建成天师正一教的过程中是有团结又有斗争的，这就是对巴人‘五斗米道’的融合与改造，张陵在巴蜀巫道基础上创立的天师道是真正的道教。”因此，西南天师道在汉末三国时期所表现的浓郁巫风可以说是北方之巫（《太平经》）与西南本地之巫（鬼道）的结合。其产物，就是张陵的“正一盟威之道”。刘宋道士陆修静《道门科略》在述及这段历史时说：

“太上老君以下古委愆，淳浇朴散，三五失统，人鬼错乱，六天故气，称官上号，搆合百精及五伤之鬼、败军死将、乱军死兵，鬼称将军，女称夫人，导从鬼兵，军行师止，游放天地，擅行威福，责人庙舍，求人殯祠，扰乱人民，宰杀三牲，费用万计，倾竭财产，不蒙其祐，反受其患，枉死横夭，不可称数。太上患其若此，故授天

师正一盟威之道、禁戒律科，检示万民逆顺，祸福功过，令知好恶。置二十四治，三十六靖庐、内外道士二千四百人。下《千二百官章文》万通，诛符伐庙，杀鬼生人，荡涤宇宙，明正三五。”

上述记载反映出张陵建教时与本地巫觋势力的斗争情况。其最后的结果，是张陵在容纳吸收大量本地民间巫术（鬼道）基础上取得了对本地巫觋的胜利。但这样一来，本来就包容大量巫术内容的道教便进一步呈现出原始巫风主要继承者面目。释道安《二教论》记述“三张之鬼法”有：“或禁经止价，或妄称真道，或含气释罪，或挟门作造，或章书代德，或畏鬼代符，或制民输课，或解除墓门，或苦妄度厄，或梦中作罪，或轻作凶妄。”释道安是和尚，所以所述多有偏激攻讦。但当时的道教，的确含有大量原始落后的巫术迷信，如其中的斋醮仪式有所谓“塗炭斋”：释道宣《二教论·服法非老》“苦妄度厄”条注：“塗炭斋，事起张鲁，驴辗泥中，黄土塗面，摘头悬柳，埏埴使熟。”这显然是一种带苦行意味的原始巫术。在《正一法文经章官品目录》中，对当时道教上章招神，符咒劾鬼的种种“道术”有详载，这里就毋庸一一赘述了。

（三） 巫之瘡痍

巫文化，或曰神秘文化，在中国传统文化与传统人

格中并不占主流。即使是神学昌盛的汉末三国时代，也是如此。在中国传统文化与意识形态领域中，应该说，以儒家为代表的理性主义（尽管其中亦不乏神秘主义）始终是主流。就是在道教文化中，以老庄哲学为主体的道教宗教哲学以及由神仙信仰推动的养生术及修炼术，其主体仍然是理性的。非理性的符水占验等巫术即使在道教内部也仅只是其宗教内容之一，而且在上层丹鼎道教（如两晋上清派、隋唐丹鼎派以及金元全真教等）中基本没有多少地位。

但是，这并不意味着，这类以符水道教为代表的巫文化及神秘文化在中国传统人格及民族文化心理中是可以忽略不计的问题。恰相反，由于几千年凝聚起来的传统文化张力及惯性，这类非理性的巫术思维方式及心理定式仍在中国人的集体无意识中具有相当的能量，并在各个历史时期及适宜的气候下，顽强地表现出来。

公元220年，曹丕废汉自立，历经四百余年的汉王朝寿终正寝。为了证明废汉建魏的合法性，曹丕必须表明自己是上应“天命”的“真龙天子”，因而他手下的太史丞许芝等应此“上意”，炮制了大量谶纬征兆，迎合其需。据《三国志·魏书·文帝纪》注引《献帝传》等，许芝“条魏代汉见谶纬于魏王”的主要内容有：

1. 《易传》曾经说过：“圣人受命而王，黄龙以戊己日见。”而当年七月四日戊寅，黄龙现。许芝等认为，“此帝王受命之符瑞最著名者也。”

2. 《易传》又说：“初六，履霜，阴始凝也。”而当前“又有积虫大穴于天子之宫，厥咎然，今蝗虫见，应之也。”白蚁蝗虫，也成为以魏代汉的征兆。

3. 《易传》中有麒麟至而圣人受命的话，“厥应麒麟以戊己日至”，因而魏当代汉。

4. 纬书《春秋汉含孳》说：“汉以魏，魏以征。”《春秋玉版谶》说：“伐赤者魏公子。”《春秋佐助期》说：“汉以许昌失天下。”而故白马令李云曾上书说：“许昌气见于当塗高，当塗高者当昌于许。”许芝解释道：“当塗高者，魏也；象魏者，两观阙是也；当道而高大者魏。魏当代汉。今魏基昌于许，汉征绝于许，乃今效见。如李云所言，许昌相应也。”

5. 纬书《辅佐期》说：“汉以蒙孙亡。”说者以蒙孙汉二十四帝，童蒙愚昏，以弱亡。

6. 《孝经中黄谶》说：“日载东，绝火光，不横一，圣聪明。四百之外，易姓而王，天下归功，致太平，居八甲，共礼乐，正万民。嘉乐家和杂。”许芝说这是“魏王之姓讳（曹），著见图谶。”

7. 《易运期谶》说：“言居东，西有午，两日并光日居下。其为主，反为辅。五八四十。黄气受，真人出。”许芝解释说：“言午，许字。两日，昌字。汉当以许亡，魏当以许昌。”

8. 《易运期》又说：“鬼在山，禾女连，王天下。”以上两条，被《三国演义》第八十回并成一谶。

9. 天象异兆。许芝说：“帝王之兴，不常一姓。太微中，黄帝坐常明，而赤帝坐常不见，以为黄家兴而赤家衰，凶亡之渐。自是以来四十余年，又荧惑失色不明十有余年。建安十年，慧星先除紫微，二十三年，复扫太微。新天子气见东南以来，二十三年，白虹贯日，月蚀荧惑，比年己亥、壬子、丙午日蚀，皆水灭火之象也。”

上述征兆讖纬，在今天看来自是无稽，但在古人意识中，却具有重大意义。它表明，在中国传统思维与正统意识形态中，巫术思维与神学占有相当的地位。尽管所谓“神道设教”是历代封建统治者的既定方针与有力武器，但是，它的背景则是中国传统人格与文化心理中潜藏的顽冥的神秘主义文化残余。而这种神秘文化残余，正是通过道教加以保存和不断强化的。

图讖（《太平经》称之为“天之格讖”）、祝咒、符箓等都是巫术性质的“天人交通”的工具。其观念背景是有神论及天人感应观。从《三国志》到《三国演义》，图讖、祝咒、符箓等巫术文化及神秘文化为官方正史到民间文学所接受，说明中国传统人格是认同并且接受神秘文化的。这就是历代封建统治者得以实现其“神道设教”的基础，同样，也就是为什么鲁迅要说“中国的根砥在道教”的涵意之一。

汉末三国时期，这类神秘文化在人们心理上有深刻影响、人们十分迷信这类“天意”与“神意”，而不仅仅是封建统治者凭空想象出来的把戏。曹丕曾因许昌城门

崩坍，以为不详，而坚决不肯入。邓艾伐蜀，曾梦见“坐山上而有流水”，便去问爰邵。回答是“按《易》卦，山上有水曰“蹇”。“蹇”爻曰：“蹇利西南，不利东北。”孔子曰：“蹇利西南，往有功也；不利东北，其道穷也。”此去你定能克蜀，但恐怕不能归还了。邓艾听后，顿时“怵然不乐”。（《三国志·邓艾传》）关羽是一世英雄，号称“万人敌”。樊城一战，他梦猪啗其足，便对关平说“吾今年衰矣，然不得还！”语辞悲凉。这件事，后被写入了《三国演义》，但罗贯中将这种与大英雄身份不合的悲叹给抹去了。事见《三国志·关羽传》注引《蜀记》。

《三国志》中为几位当时最有名的方术之士立了传。这几位方术之士在当时很有影响，也很有代表性。可以管窥中国神秘文化之一斑。

一位是相士朱建平。他是沛国人，“善相术，于闾巷之间，效验非一。”曹操只因为听说他相术很精，即“召为郎”。有一次，曹丕大宴宾客，问朱建平自己年寿多少。朱回答：“将军当寿八十，至四十时当有小厄，愿谨护之。”后魏黄初七年，曹丕年四十岁时，生了重病。他就对左右说：“建平所言八十，谓昼夜也，吾其决矣。”不久果然死了。

在那次筵席上，朱建平还奉命为众宾客看相。他对夏侯威说：“君四十九为州牧，而当有厄，厄若得过，可年至七十，致位公辅。”后来夏侯威果然为袁州刺史，时年正是四十九岁。到了该年十二月上旬，夏侯威便得了

病。他想起朱建平的预言，自分必死，便预作了遗嘱及送丧之备。但到了十二月下旬，病却好了。到月底三十日下午太阳偏西时，他便命人设酒摆筵，说：“我的病已渐愈，到明天早晨鸡鸣时分，年满五十岁。朱建平的相法告诫，看来真是言过其实。”哪知夏侯威筵罢送客之后，“合瞑疾动，夜半遂卒。”

另一位被朱建平看相的是应璩。朱建平对他说：“君六十二位为常伯，而当有厄。先此一年，当独见一白狗，而旁人不见也。”后来应璩果然六十一岁时为侍中，看见一只白狗，问众人，却没有看见。他忆起了朱建平的话，“于是数聚会，并急游观田里，饮宴自娱。”过了一年，他便在六十三岁时死了。

还有一位叫曹彪的，是曹操之姬所生，后封楚王。朱建平在筵席中对他说：“君据藩国，至五十七当厄于兵，宜善防之。”后来曹彪果然封王，在五十七岁时，因牵连谋反而被赐死。

如果上述属实，朱建平的相术的确是令人诧异的。陈寿将这类方术编入正史，说明他本人是相信相术的。这类记载与传说，有力地宣扬并强化了相术一类神秘文化，使其在中国人心理上保持着长久的影响。

《三国志·方技传》中还记载了一位名叫周宣的人，他的特长是占梦。

有一次，太守杨沛做了一个梦，梦见有人说：“八月一日曹公当至，必与君杖，饮以药酒。”当时正值黄巾大

起义，周宣为他解梦说：“夫杖起弱者，药治人病。八月一日，贼必除灭。”至期，黄巾军果然被消灭。

魏文帝曹丕问周宣：“我梦见殿屋有两瓦堕地，化为双鸳鸯，这是什么征兆？”周宣回答：“后宫当有暴死者。”曹丕听后却说：“我不过是在诈你罢了！”周宣回答：“夫梦者意耳，苟以形言，便占凶吉。”——他意思是说，梦不过是意识的一种表现形式，只要一用语言表达出来，便可以据此而占吉凶。果然，周宣的话尚未说完，黄门令便来奏有宫人互相残杀致死。没多久，曹丕又问周宣：“我昨夜梦青气自地属天。”回答是：“天下当有贵女子冤死。”——当时曹丕已遣使持玺书赐甄后死，闻周宣之言，大感后悔，忙遣人追使者而不及。

占梦是中国最古老的方术法术之一。《诗经·小雅·正月》就有“召彼故老，讯之占梦”的诗句。两汉三国时期，人们十分相信梦兆与占梦，认为这是勾通神人，知会天意的手段。

与管辂的占卦相较，朱建平相术与周宣的占梦又算不得什么了。管辂不仅是三国时期名声最昭著的术士，而且堪称整个中国古代占卦术的代表人物之一。他是平原人，容貌粗醜，无威仪而好酒。《三国志》本传注引《管辂别传》说他“明《周易》、仰观、风角、占、相之道，无不精微。”他自己也说“始读《诗》、《论》、《易本》，学问微浅，未能上引圣入之道，陈秦、汉之事，但欲论金木水火土鬼神之情耳。”他自小便有才名，号称神

童。

管辂占卜的事迹十分神奇，《三国志》的作者陈寿及评传者裴松之用了不少篇幅来记述其神卜，其中很多事多涉鬼神，应属无稽。但当时其占卜名气很大，却是真的。

管辂的占卜始出名，缘起于为邻妇卜丢失的牛。他对失主说，牛应在西面穷墙中，悬头上向。叫邻妇到西面的坟墓中找，果然牛被找到。哪知邻妇得牛后不相信这是管辂占卜的结果，反诬他藏己牛，一直告到官里。官府案验，“乃知以术知”。

当时有一名叫刘奉林的，其妻生重病，已备好棺木。时当正月，请管辂占卦，答道：“命在八月辛卯日日中之时。”刘奉林不以为然。结果到秋天，一如辂言。

管辂占卦有一套操作方法和演推理论。有一次，他到典农王玄直家，有飘风高三尺余，从申上来，在庭中回旋，息以复起，良久乃止。王玄直请管辂卜，回答：“东方当有马吏至，恐父哭子，如何！”过了一天，果然有胶东吏到，报知王玄直之子身亡。王问是怎样预知的？管辂回答：“其日乙卯，则长子之候也。木落于甲，斗建申，申破寅，死丧之候也。日加午而风发，则马之候也。离为文章，则吏之候也。申未为虎，虎为大人，则父之候也。”

管辂占卜的著名事例之一是为魏末名士、吏部尚书何晏占梦。何晏说，久闻管辂著爻神妙，请卜占己是否

能位列三公？又说他“连梦见青蝇数十头，夹在鼻上，驱之不肯出，有何意故？”管辂则指出，“昔元、凯之弼重华，宣惠慈和；周公之翼成王，坐而待旦，故能流光六合，万国咸宁。此乃履道休应，非卜筮之所明也。”管辂认为，政治清明，仁义奉公，才是治世根本，而不能靠卜筮占验。他又大胆直斥何晏说：“今君侯位重山岳，势若雷电，而怀德者鲜，畏威者众，殆非小心翼翼多福之仁。又鼻者艮，此天中之山，高而不危，所以长守贵也。今青蝇臭恶，而集之焉。位峻者颠，轻豪者亡，不可不思害盈之数，盛衰之期，是故山在地中曰谦，雷在天上曰壮；谦则裒多益寡，壮则非礼不履。未有损己而不光大，行非而不伤败。愿君侯上追文王六爻之旨，下思尼父彖象之义，然后三公可决，青蝇可驱也。”仅以管辂这种见识，就非一般术士可比。但何晏对这番直言劝诫不以为然，不久，果然被诛灭族。

管辂不仅在占术上有惊人业绩，更在阴阳易理方面卓有建树，这使他声誉鹊起，名声日隆。《三国志》注引《辂别传》评他是“既有明才，遭朱阳之运，于时名势赫奕，若火猛风疾。当塗之士，莫不枝附叶连，宾客如云，无多少皆为设食。宾无贵贱，候之以礼。京城纷纷，非徒归其名势而已，然亦怀其德焉。向不夭命，辂之荣华，非世所测也。”

《三国演义》第六十九回详细描写了管辂种种异事神卜，大多取自《三国志》。但管辂并没有给曹操占过卦。

管辂死于魏正元二年，(255 年)死时仅四十八岁。以此上推，管辂当生于建安 12 年(207 年)，而曹操死于建安 25 年(220 年)，当时管辂才十三岁。所谓管辂为曹操预卜定军山之败，不过是小说家言罢了。

上述占卜相术之类，都是三国时期的人们深信不疑的，也是几千年来中国人十分热衷的事情。它反映的，实际上是传统意识形态及人格的一个侧面。这种传统文化的惯性力量，即使是在科学与理性高度发展的今天，也还在中国民间有相当影响与市场。

道教文化、巫术文化以及神秘文化之所以在中国历久不衰，原因是复杂的。其中一个重要因素，是因为以易经和阴阳五行为核心，形成了一种中国特有的传统意识形态和人格。其特征，诚如管辂所说：

“幽明同化，生死一道，悠悠太极，终而复始。文王损命，不以为忧，仲尼曳杖，不以为惧。流绪蓍筮，宜尽其意。”(《三国志》注引《辂别传》)

由“大易”生生不息之道到巫觋鬼神之术，人们相信生死有命，神鬼有情，因而一方面是浓厚的宿命论调；另方面则又包含有参透生死，无畏无惧，顺其自然，死生无惧的“大易”人生观。

对鬼神之道采取姑妄信之，存而不论，子不语的态度，可以说是中国传统思维中比较典型的态度。虽然这种态度包含着一定理性的怀疑精神与人文精神，但却也为巫术文化与神秘文化留下了繁衍孳乳的广阔空间。看

到诸如大量朱建平、管辂之流的古今版，即使今天很多受过严格现代科学思维训练的中国人，也不由在巫术与科学的两极间感到踌躇彷徨，无所适从，尤其是这些占卦、相术之类给打上诸如“信息”、“磁场”，“潜能”之类现代包装的时候。显然，与西方人相比，传统中国人格在这面积沉有几千年的集体无意识内容。这表明，要让理性与科学真正战胜虚妄与迷信，在十几亿人的东方古国中建设起现代人格及意识形态，还是一个较为长期而艰巨的历史任务。

巫在中国历史上是一个长期残存的原始文化现象。一般来说，它即使是在封建社会，也从未起到多少正面作用。三国时期，道士于吉在东吴“立精舍，烧香读道书，制作符水以治病，吴人多事之。”孙策后来将他杀掉，其理由是：“此子妖妄，能幻惑众心，远使诸将不复相顾君臣之礼。”孙策杀于吉，一方面固然是因于吉道术惑众，动摇和挑战了他的权威及军心，但另一方面，也可看出这种原始巫术对社会秩序和社会稳定的破坏作用。而蜀后主刘禅因妄用黄皓“征信鬼巫，谓敌终不自致”，更是历史的笑柄与教训。

三国巫风并非一时现象。以道教为代表的巫文化及神秘文化在中国有几千年甚至上万年连绵不绝的历史。这对中国的今天以至未来，都是一个沉重的包袱，是实现现代化的巨大障碍和潜在阻力。这是不能不引起注意与警惕的。